

『法華經』の釈尊は“永遠仏”か

「如来寿量品」の精読

—インド・オリジナル『法華經』を求めて (Ⅷ) —

荻谷定彦

はじめに

本章は、直前の「従地涌出品」で、突然に地下から涌出した所謂「地涌菩薩」について、弥勒菩薩は「これらを教化した仏は誰か」と問い、釈尊は「これらの者全ては私（“釈尊”）がこの娑婆世界での成道後に、ただ一人で正覚に向けて鼓舞し、さらに正覚において成熟せしめてきた者である」（『土田本』262,7-11）と応えたのであり、これに対して、弥勒を始めとする会座の聴衆は、この「私」を当然のことながら、29出家、35成道、それ以降の転法輪、80入滅の“今仏釈尊”と解し、「如来が正覚を得た後の衆生教化は今に“四十余年”で、そのような短期間にこれら地涌菩薩が（釈尊一人によって）教化されたとは、いかに仏と雖も到底不可能ではないのか」と疑い、新発意の比丘らは勿論のこと、未来（仏滅後）の衆生にとっても信じ難い故、「どうかその意味を説かれよ」（265,4-14）と仏に懇請したのを承けたものである。そして、それでもって「従地涌出品」は終っていた⁽¹⁾。

それ故、本章の趣旨は、「これら地涌菩薩の教化は私（釈尊）一人によってなされた」という仏の言葉と、「今仏釈尊の衆生教化は僅か四十余年」とする弥勒菩薩や会座の聴衆との両者の間に存する“隔たり”をいかに解消するか、その点にあると見做されてきたのである。はたしてそれでよいのか、ここに梵文テキスト（原典）を精読するものである。

【I】

〔1〕さて、世尊は全・ぼさつ・ガナ⁽²⁾ (sarvāvantam bodhisattva-gaṇa, =会座の聴衆全員) に告げた。「善男子らよ。(お前たちは) 私 (のこれから語るところ) に向けて (それを受け入れる心の) 準備をなせ。如来が陳べる真実の言

葉 (bhūtaṃ vāc) を信じるべし」。二度目も「…」、三度目も「…」(と)。
(268, 1-8)

この仏の言葉に應えて、

〔2〕時に、全・ぼさつ・ガナは〔弥勒菩薩を先頭に立てて〕合掌し、世尊に次のように告げた。「どうか世尊はその訳^訳 (artha, = 今仏釈尊の衆生教化は僅か四十余年であるのに、その教化を蒙った地涌菩薩は無数である訳) を語りたまえ。善逝はその訳を語りたまえ。我々は (これから世尊がどのようなことを語られようとも) 世尊の語られることを信じます。二度目も「…」、三度目も「…」(と)。(268, 8-17)

これは、「仏乗品」(=『妙』『方便品』)の所謂「三止三請」と好一對をなすもので、これからの所説がいかに重要であることを示している。

〔校訂3〕さて、世尊はこれらぼさつの三度に及ぶ懇請を知って、次のように告げた。(A)「それならば (tena hi) この斯くの如き私の“寿命の量の保持” (āyusḥ-pramāṇ' ādhāna, 「現行本」'adhīṣṭhāna-bal' ādhāna', = 超神秘力の付与という能力の保持) なれど、意味通せず。私に校定) を聞き入れるべし。(B) この天・人・アスラと共なる世間 (= 娑婆世界の人々) は次のように思っている。(即ち)「今日、釈迦族から出家 (= 世俗の一切の放棄) して、ガヤーという名の都城 (近く) の菩提の座の頂きに登った世尊・釈迦牟尼・如来によって無上等正覚が覚られたのだ」と。(C) しかし、決してそのように見られるべきではない。世間ではそのように思っているにも拘らず、(D) 私には無上等正覚を覚ってから (今に至るまでに) じつに多なるコーティー・ナユタ・百・千の劫があるのである。(268, 18-269, 6)

この(A)の「私」(釈尊)について、(B)世間では、仏陀釈尊と謂えば29出家、35成道、説法を開始して後、80入滅の“今仏釈尊”の他にはなく、それ故、釈尊の衆生教化の期間は僅か四十余年ではないのか、という想いに対して、(C)決してそうではなく、(D)じつに私には、仏として保有する“寿命”の量は「多なるコーティー…千の劫」なのであると明言する。この「多なるコーティー…千の劫」を所謂「五百塵点劫の喩」をもって説明して、

〔4〕ある男によって五百・コーティー・千の世界の大地 (を構成する) 極微の一粒が東方に向って五百・コーティー…千の世界を通過する毎に、そこに下^下し置かれる (samupanikṣipet) として、⁽³⁾ その手持ちの極微塵 (paramāṇu-rajas) がなくなる限りの、その極微塵が下し置かれた世界の大地

地と、下し置かれ無かった世界の大地との全てを合わせた限りの大地を構成する極微塵の数をもってしても、私が正覚を覚ってから（今に至る）コーティー…千の劫（の数）は（とてもではないが、それに）及び程の極微塵（の数）は存在しないのである。（269,6-270,4）

ここに謂うところの大地を構成する“極微塵”（原子）は、“洹河沙”と同様、あくまでも実数であり、ただそれが“数え切れない”というだけであって、決して“無限”、ここで謂えば“永遠”を意味するものではない。⁽⁴⁾

それでは、釈尊はこの「五百塵点劫の喩」でもってしても、到底及ばない程の遙か昔に成道して以来、今に至るまでの永い期間、一体どうしていたのか。それについて、

〔5〕善男子らよ。(A) その時からこの方 (yataḥ prabhṛti)、私はこの娑婆世界で衆生に教法を説示してきている。〔(B) そして、他のコーティー…千の世界においても（教法を説いてきている）。〕 (270,4-6) [] 内は“後分” (=後になって付加・挿入された異質のもの)

ここに、(A) このように遙か昔に成道した“釈尊”は、35成道、80入滅の“今仏釈尊”とは別の仏ではないのかという疑念をきっぱりと否定して、あくまでもこの娑婆世界の教主たる“仏陀釈尊”本人に他ならないと明言し、それ故に、釈尊はこの娑婆世界で、その在世時である限りに⁽⁵⁾おいて、仏の本分たる教法説示をなしてきたと述べる。勿論、これは“総論”であって、その実質的内容は次に言うところで、

〔6〕善男子らよ。その場合 (atra)、(A) ①その（永い）期間の中で (antarā)、“燃灯仏”に始まる (Dīpaṃkara-tathāgata-prabhṛti) 諸の如来・応供・等正覚者たち (=過去に出現し、説法した無数の諸仏) が私によって (衆生に) 広く布告された (parikīrtita) ののである。そして②それら如来たちの“入滅” (parinirvāṇa, 「版本」は‘parinirvāṇāya’なれど、「土田本」p.270の註2に依る。尚、さらに「土田本」は「nirmitāni」に係る」とするも、それは採らない) が (同様に私によって広く布告されたのである)。〔(B) 善男子らよ、それらのこと (tāni, =無数の過去諸仏の“出現”・説法したこと、そしてその諸仏の“入滅”したことをも広く布告したこと) は、じつに私によって「①“方便” (upāyakaūśalya, =衆生に真実を明かすまでの暫定的な、仮の手段) に依りて②教法の③説示 (-dharma-deśanā) という④“演出” (-abhinirhāra, パフォーマンス) のために⑤作り出されたもの (-nirmita) に他ならない。〕〔それにも拘らず (api tu khalu punaḥ) ⁽⁶⁾ (C)

善男子らよ。如来（＝それら過去諸仏の一人ひとり）は（世に出現した時に、その仏の説法を聞かんとして仏の下に）次々にやって来る衆生の機根や精進努力に差異のあること（⁽⁷⁾indriya-vīrya-vaimātrā）を觀察して、①その場、その場で（或る衆生には各自、個々別々の）自分の名を告げる（vyāharati、＝説法する）。そして②（他の衆生には同様にして）その場、その場で（各自、個々別々の）自分の“入滅”を告げるのである。〔(D) このようにして（如来は）様々な法門によって（衆生に）示し、教唆し、利益し、喜ばせてきている。⁽⁸⁾〕
(270, 6-14)

これは、極めて重要な事案を述べるものであって、まず (A) ①“釈尊”の遙か昔の成道から今に至る永い期間、“燃灯仏”に始まって、その後、直近の「過去七仏」の最後仏たる“今仏釈尊”に至るまで、じつに無数の過去諸仏が次々と世に“出現”し、説法をなしてきたと言うのであり、しかもそれだけではなく、②それら諸仏は全て、じつに“入滅”——これは仏の本分たる衆生教化の放棄であるにも拘らず——を告げて入滅していった、と言うのである。ここにおいて、“釈尊”の燃灯仏としての遙か昔の成道以来、“今仏釈尊”に至るまでの永い期間におけるその“釈尊”の有り様、実態はじつに“燃灯仏”に始まるころの、個々に名を異にする無数の仏が“出現”・説法しては“入滅”していったのだと、仏と謂えども人間である限りは極めて当然のことを言明しているのである。これは「序品」で、日月灯明仏について「最初の日月灯明仏の後に次々と日月灯明仏という（同一）名の仏が世に出現したのである。アジタよ。このような“連続”（*paraṃparā*）を挙げることによって、日月灯明仏という名の如来たち、（即ち）同一名の、同一の家系（*kula*）と氏族（*gotra*）の‘Bharadvāja’という“同一氏族に属する者”（*sa-gotra*）たちの“二万”が存在した」（16, 16-22）と述べられており、これは「“日月灯明仏”一統の系譜」に他ならない。これを範とすれば、ここに謂うところの“燃灯仏”を始祖にして“今仏釈尊”至るまでの“出現”しては“入滅”していった無数の過去諸仏の“連続”は、日月灯明仏の場合のように同一名ではなくて、個々に名を異にするけれども、同一の家系（*eka-kula*）の者であり、これまた日月灯明仏の場合とは違って、その氏族名は挙げられてはいないが、“同一氏族に属する者”（*sa-gotra*）だということになり、まさしくこれは「“釈迦仏”一統の系譜」を述べたものに他ならないのである。

次に (B) ‘⁽¹⁰⁾upāyakausalaya-dharma-deśanā-abhinirhāra-nirmitāni’ という長

い複合語は、中期大乘仏教時代の經典や論書とは違って、初期大乘仏教時代の「信仰表明書」にして、「宗教文学作品」たる【法華経】には全くそぐわない、極めて異例のものであって、それだけでもこれの後分であることは明白であり、しかも、その上、ここに至って遂に明かされたところの“燃灯仏”を始点にして“今仏釈尊”に至るまでの無数の過去諸仏の出現と入滅の連続たる“釈尊仏一統の系譜”を指して、なんと「それら諸仏の出現と入滅は仏の衆生教化たる教法説示⁽¹¹⁾というパフォーマンスのために“方便”によって仮に作り出されたもの」に他ならないとするのであって、これは明らかに後に付加・挿入された異質のもの、即ち“後分”に他ならない。

さらに(C)は、(A)をより詳しく述べて、仏は自分の下にやって来た衆生の機根や精進努力に応じて①或る衆生には、【阿含経】からこの最終説法たる【法華経】に至るまでの多種多様な經典を説き明かしてきたが、一方では②或る衆生には、ただ己のまさに“入滅”せんとしていることを告げて——丁度、「見宝塔品」末尾で、生きたまま仏塔に入り多宝仏と並坐した釈尊が「私はまさに今、“入滅”に直面している」と宣告したように——入滅してきたというのである。その場合、このような仏の“入滅宣言”は、一見、仏の本分たる衆生教化という仏の“はたらき”の中断、それどころか放棄とさえ思えようが、決してそうではなく、或る種の衆生に対しては、仏入滅は必要不可欠の“仏の為し業”なのであって、それを説き明かすのが後述の「良医治子喩」であり、さらに言えば、オリジナル【法華経⁽¹²⁾】後半部（＝「見宝塔品」～「如来神力品」）全体に他ならないのである。

次に、これに続く長文(270,14-271,4)は、この〔6〕のみならず、ここに至るまでの文脈とは全く繋がらず、全ては後分である。即ち、①如来は、善根少く、煩惱多く、下劣な (hīna, 「現行本」は'nānā'なれど私に校定) 志向をもつ (-adhimukta) 衆生（＝比丘の中でも声聞乗、独覚乗の者）には、「比丘らよ。私は釈迦族から年若くして出家したのであり、(しかも)【正覚を覚ってから今に永くはない (a-cira)】と告げる。それというのも、このように如来(私＝“釈尊”)は遙か昔に覚った(cira-abhisambuddha)にも拘らず、【私は覚ってから今に永くはない】というのは、他でもなく(na anyatra)、衆生を鼓舞する(samādāpana, 「現行本」は'paripācana' (成熟せしめる) なれど私に校定) ために説かれたのであるから」とある。これは、

声聞、独覚の二乗の者に向って、我ら大乘・菩薩乗（＝『般若経』を中軸にする大乘仏教）は、正覚は短期間の修行によって得られると主張して、二乗を“小乗”（hīna-yāna, 劣った乗）と批判するものである。②如来によって語られてきた全ての法門は衆生教導のために（vinaya-arthāya, =換言すれば“方便”として）語られたものであって、そのためには自分自身を例証にして、乃至、他人を所縁にして語るなのであって、その場合、如何なることを述べようとも、それらは全て真実（satya）にして、“如来によって語られたもの”（tathāgatena bhāṣita, =仏の金口直説）に他ならず、如来には虚妄の発言（mr̥ṣā-vāda, =“うそ”）は決して存在しないと述べ、続いて③この三界は如来によって如実に（yathābhūtam）現観されており、凡夫が見るようには如来によって見られているのでは決してなく、④如来は“一切を明晰に観るという特質をもつ者”（pratyakṣa-dharma）、“いささかの見落しもない（a-sampramoṣa）という特質をもつ者”であり、⑤如来によって語られたことは全て真理であり、… 偽り（anyathā）ではなく、⑥如来は、様々な行動をなし、様々な意樂（-abhiprāyāṇa）をもち、（誤った）想念や虚妄分別に基づいて行動する衆生の全てに善根を生じさせるべく、種々の法門を言いなすのであり、そして最後に⑦如来はじつに如来によって為されるべきことを為す、と当然のことを述べている。これらは典型的な大乘仏教（＝『般若経』）の主張するところであって、オリジナル『法華経』の〈仏乗〉思想とは直接的関連が無く、後に付加・挿入された所謂“『般若経』の巻返し”であり、しかも、順次に付加・増嵩されたもので、釈尊の“超勝性”をひたすら主張しているだけのものなのである。

このように見る時、〔6-(A)、(B)〕に本来続いていたのは、この長い文段を後分として削除した後にある文段であって、それこそが重要なのであるが、「現行本」では次のようにある。

- 〔7〕(A) このように遙か昔に正覚した限りは（tāvaca-cira-abhisambuddha）、
 (B)（それ以来、今に至るまでじつに）量りしれない寿命の量を有する（a-parimita-āyus-pramāṇāḥ）如来（である私・“釈尊”）は、(C)（その時から）“常に（sadā, =今に至るまでずっと）生きて在る（sthita）”のである。(D)（それにも拘らず）入滅したこと無き（a-parinirvṛta）如来が（衆生を）教導せんとする故に（vaineya-vaśāt）、じつに“入滅”（parinirvāṇa）を顕示するのである（ādarśayati）。(271, 14-16)

この文段こそが、これまで釈尊をもって“永遠仏”と見做されてきた、

それも唯一の“文証”（論拠となる文章や語句）なのである。しかし乍ら、これをもって本来のものとすることは到底不可能である。なぜなら、(A)「このように遙か昔に正覚を得た限りは」とは、上述の〔3〕「私には正覚を覚ってから（今に至るまでには）多なるコーティー…千の劫がある」を承けたものであり、(B)「それ以来、今に至るまで量りえない寿命の量を有する」とは、「五百塵点劫の喩」を述べた後の〔4〕で謂うように、その喩でもってしても到底及ばない程の遙か昔に成道したのであり、それ以来、今に至るまでの寿命の量は、ただ凡夫には“量ることが出来ない”というだけのことであって、決して“無限”、ここで言えば“永遠”を意味するのではないからである。その上、「遙か昔に成道した」というからには“有始”であり、まして「寿命の“量”」という以上は、それがいかに莫大であろうとも、有限であり、必然的に“有終”であって、それは取りも直さず“有始有終”なのである。このように、あくまでも有限である寿命の量を保有する“釈尊”が、それにも拘らず、(C)「(その時から今に至るまで)“常に(sadā, ずっと)生きて在る(sthita)”」、即ち“常住”にして“不入滅(=不死)”であるというのは、一体どういうことか。これはまさしく“自家撞着”の他の何ものでもない。即ち、この永い寿命の量を保持する“釈尊”の今日に至るまでの実態は、すでに〔6-(A)〕「その間に、燃灯仏に始まる無数の過去諸仏の“出現”と“入滅”が布告されてきたのである」と明言されており、それに続く長い文段で釈尊の有する特質を延々と述べるなかにあっても、釈尊の“常住”、即ち“永遠・不死”を表す言葉は勿論のこと、それを示唆する語句すらも全く見当たらないのであって、じつにこの’sadā sthita’は、こと仏に関する限り、ここが初出にして、しかもこの後は、現行「法華経」全体においても全く出てこない、ただ一度限りの語句なのである。このようなここにのみ存する’sadā sthita’という語句を根拠にして、どうして“釈尊”は“永遠仏”であるなどと言えようか。さらに突き詰めて言うに、仏陀釈尊が「常住」にして「入滅すること無き」“永遠仏”だとしても、それが現実にこの〈仏滅後〉無仏・悪世に没在している我々〈仏滅後〉の衆生にとって、一体いかなる価値があるというのか。それこそ、「我々は釈尊から完全に見捨てられた者だ」という想いを強めるだけであろう。そのみならず、オリジナル『法華経』の後半部(=「見宝塔品」~「如来神力品」)の叙述は全て、釈尊の“入滅”によって惹き起された〈仏滅後〉という事象に関わるものであ

る。故に、仏“入滅”の否定は、それら全ての所説と真向から矛盾し、自家撞着に陥って、それを全く無用化するものなのである。

これに対して、“釈尊”は決して“永遠仏”だと言うのではなく、あくまでも現時点においては“生きて在る” (sthita) という意味なのだとは反駁されよう。しかし、それならば、‘sadā’は無用で、ただ“生きて在る” (sthita) と主張すればよいのであり、さらには (D) 「入滅したことの無い如来が衆生教導のために“入滅”を顕示する」などと言う必要はさらさら無い。それ故、この (D) 「衆生教導のために“入滅”を顕示する」は (C) 「常に生きて在る」とたちまちに自家撞着をきたすのであって、この語句自体、釈尊を“永遠仏”とする主張が他ならぬ己の“改ざん”であることを明白に示しているなのであって、まさしく“頭隠して尻隠さず”である。まして、“入滅”は「衆生教導のため」というが、凡そ仏たるもの、正覚したからには衆生教導のための“説法”こそまさしく仏の本務なのである。それ故に、先の〔5〕で「私はその遙か昔の成道からこの方、この娑婆世界に出現しては（己の本分として）教法を説いてきている」と言っていたのである。

このような観点から、〔7〕は、『写本集成』を見るも異本等の支持は全くないが、本来は次のようであったと私に想定する。

〔想定7〕(A) このように遙か昔に正覚した限りは、(B) (それ以来、今に至るまでじつに) 量りしれない (=無限) 寿命の量^りを有する如来 (である私・“釈尊”) は (C) (その時から今に至るまで、それぞれ名を異にする無数の仏として順次に一人ひとり一時、世に) “出現”し、(tiṣṭhati) そして、“入滅”する (parinirvāyati) (ことの連続に他ならないのである)。(尚、〔現行7〕の (D) の文は本来存在しなかった)

このように本来の〔7〕を想定することによって、はじめて〔3〕から、〔4〕、〔5 - (A)〕、〔6 - (A)、(C)〕、そしてこの〔想定7〕に至るまでの文脈はよく通じ、首尾一貫するのである。これは、遙か昔に出現しては、入滅していった“燃灯仏”を始祖とする、その後の無数諸仏の“出現”と“入滅”があつて“今仏釈尊”に至ったという「“釈迦仏”一統の(永く続いた)系譜」を明らかにしたものであって、決して“釈尊”一人の常住・不入滅の“永遠仏”たることを言うのではないのである。

さらに、この〔想定7〕でもって一件落着かと言えれば決してそうではない。なぜなら、それでは、一体誰が、どうして、なんのために、「今に至

るまで釈尊は常に生きて在る“永遠仏”である」と改ざんしたのか、と問われるからである。しかし、それについての考察は後回しにして、先に進むことにする。

【Ⅱ】

ここにおいて、それでは現に今、最終説法たる「〔正法・蓮華〕の法門」(=「法華経」)を説いている当の“今仏釈尊”の“入滅”は、この燃灯仏に始まる“釈迦仏”一統の系譜の最後仏なのか、はたまたそうでないならば、この永い系譜の終局はどのようであるのか、が問われよう。それに応えるのが次に続く文段である筈である。が、しかし、先の〔7〕の場合と同様に、「現行本」では次のようにある。

〔8〕善男子らよ。(A) 私(“釈尊”)には今にあっても(adyāpi) 過去(生)における菩薩行(paurvikī bodhisattva-caryā)が完遂されて(pariniṣpādita)いない(na)限りは(tāvat)、(B) 仏としての寿命の量もまた(api)未だ満了していない(a-paripūrṇa、=未だ尽きていない)のである。〔それにも拘らず(api tu khalu punaḥ)〕(C) 善男子らよ。私には今にあっても寿命の量の満了までには(ā paripūrṇatvāt) それ(tat、=これまで)の倍の(-dvi-guṇena、=それと等量の)コーティー……千の劫があるであろう(ものなのだ)。(271, 16-272, 4)

この文段は一体何を言わんとしているのか全く不明で、不可解極まりない。なぜなら、ここに(A)「私には今にあっても過去(生)における菩薩行が完遂されていない」とあるが、凡そインドの宗教全般は、衆生の“智行”(=教理の領解とその実践)双運を基盤とする「(我々)人間の、人間による、人間のための宗教」であって、仏教においても、正覚獲得には“智”(教理の領解)だけではなく、それに相応した“行”、即ちここで言えば菩薩行が不可欠なのである。それにも拘らず、①その菩薩行が「未だ完遂されていない」とはどういうことか。しかも、菩薩行未完遂の者がどうして今、仏という正覚の“已得者”(lābhin)であるのか、これは全く理に合わない。その上、(B)「(仏としての)寿命の量もまた未だ満了していない(=未だ尽きていない)」と言うも、②なぜ菩薩行の未完遂が仏として保有する寿命の量の未満了と連動するのか、これまた不可解極まりなく、それ故、これが本来のものであるとは到底考えられないのである。これに対して「妙」を見るに、「我本行菩薩道所成寿命 今猶未尽 復倍上数」(42

下22-23)とあって、文意はよく通じ、ここに、このような疑念の生じる余地は全くない。⁽¹⁴⁾それ故、これが「羅什所依梵本」によるのか、訳者羅什の達意訳かは差し措くとして、「妙」に依って本来の文は次のようであったと私に想定する。

〔想定8〕善男子らよ。(A) 私(“釈尊”)の過去(生)における菩薩行は完遂されており、(それによって得られた仏としての)寿命の量が(保有されて)ある。その限りは、(B) 今に(至るも)その寿命の量は満了していない(=未だ尽きていない)。(C) 善男子らよ。それであるから (tatah, 「現行本」'api tu khalu punah'に代る語句として私に想定)、じつに今にあつても私には寿命の量の満了までには、これまでの倍のコーティ―千の劫がある(というものである)。

ここに、“釈尊”はじつにこれから先も未来に向けて、過去の燃灯仏としての成道から“今仏釈尊”に至るまでと等量の寿命の量を保有していると言うのである。これによって、“釈迦仏”一統の系譜は、遙か昔の燃灯仏を始点として、次々に無数の過去仏の“出現”と“入滅”を経て“今仏釈尊”に至り、それを中間点として、さらに未来にあっては、当来仏・弥勒を始点にしてこれまた無数の未来仏を経て、最終の未来仏―但し、その名は知られていないが―をもって終点とすることが明らかになったのである。

ここで再度、〔現行8〕を顧みるに、恐らくは、先の本来の〔想定7〕を〔現行7〕「遙か昔に成道した釈尊はそれ以来、今に常に(ずっと)生き通してきた」ところの“永遠仏”であると改ざんした者が、それだけでは不十分と見て、先の「見宝塔品」の、仏塔の中に入った釈尊の入滅宣言を承けて、ここで(D)「この入滅したこと無き仏」が“今仏釈尊”としては今まさに“入滅”せんとしているのは「衆生教導の故」に他ならないのだと、補足・説明したものである。しかし、この改ざんはその後にあるこの本来の〔想定8〕「釈尊には過去世における菩薩行の完遂によって獲得した仏としての寿命の量は未だ尽きずして、未来に、燃灯仏から“今仏釈尊”に至るまでと等量の寿命の量を残している」とは全く繋がらず、矛盾する故に、釈尊をもって“永遠仏”とする己の主張との整合性を図るべく苦心惨憺した挙句の果てに、‘na’という否定詞と、‘adyāpi’^{はた}と、さらにその後にある‘api’との助詞を強引に挿入して、なんと「今日においても(adyāpi)過去の菩薩行が完遂されていない(na)故に、仏としての寿命の

量も (api) 未だ満了していない」と、“改ざん”、どころか“変造”して、全く理に合わないにも拘らず、一種“ごまかし”たのであって、それが〔現行8-(A)、(B)〕に他ならないのである。

この〔想定8〕の後、さらに言葉を継いで、次のように言う。

〔校訂9〕 それにも拘らず (api tu khalu punaḥ, 「現行本」は‘khalu punaḥ’なれど私に校定)、善男子らよ。私 (= 今仏釈尊) は〔無余涅槃するのではないが (a-parinirvāyamāṇaḥ)〕⁽¹⁵⁾じつに今、(先の「見宝塔品」の長行末尾で、仏塔に入って多宝仏と並坐した後に宣告したように) “入滅”を宣告する (ārocayāmi)。 (272, 4-5)

こうして、〔想定8〕「“釈尊”は未来に向けてこれまでと等量の寿命の量を保持しながら」も、それにも拘らず、ここに「今仏釈尊」は今や“入滅”を宣告する」と言うのは、当の“今仏釈尊”もまた、燃灯仏を始点にして、過去のみならず未来においても、無数の諸仏の“出現”と“入滅”を経て、最後の未来仏に至る〔“釈迦仏”一統の永い系譜〕の中の一人であることを明らかにしているのである。しかも、そこに込められた真意は、その間の無数の諸仏の全てが“入滅”するということにこそ力点を置くものであって、オリジナル『法華経』作者の本心もまさにそこにあるのである。

それでは、なぜこの“釈迦仏”一統の系譜に連なる一切の仏は世に出現し、説法をなして衆生教化に励みながら、その中断、乃至、放棄と思える“入滅”をとるのか、というよりはそうしなければならないのか。この“仏入滅”の必然である理由をまさにこれから説き明かさんとして、直下に、

〔10〕 なぜなら (tat kasya hetoḥ)、(272, 5)

と言っているのである。

ところが、「現行本」は次のようにあって、この「なぜなら」に答えたものでは全く無いのである。

〔11〕 善男子らよ。(A) 私はこの理由でもって (anena paryāyeṇa)、衆生を成熟せしめる (paripācayāmi)。(即ち) (B) ①私があまりにも永く (atī-ciram ≠ sadā) 生きて在る (tiṣṭhataḥ) と、善根を植えておらず、福德を欠き、貧窮にして、愛欲を貪り、盲目で、邪見の網に覆われた衆生は絶えず (私を) 視ることによって (abhikṣṇa-darśanena) “如来は生きて在らず” (tiṣṭhati tathāgataḥ, ここにも、‘sadā’の語は無い) と考えて、(かえって) 驕恣の想いを持つ

者 (kiṇī-kṛta-saṃjñā) となるであろう。そして、如来について“(出合うことの大変) 得難い^{かた}方だ”という想い (durlabha-saṃjñā) を生起しないであろう。(そういうことがある) 勿れ (mā)。② (一方、出家の比丘らにとっても) 我々は (いつも) 如来のお側近くある (āsanna) と (考えて、肝心の) 三界からの出離 (= 解脱) のための精進努力を発動しないであろう。そして (一般民衆と同様) 如来について“(出合うことの大変) 得難い方だ”という想いを起さないであろう。それ故に、善男子らよ。③如来は“方便” (= 真実を明かすまでの暫定的な、仮の手段) を行使してそれら衆生に対して「比丘らよ、じつに如来は (お前たちがその) 出現に出合うことの大変) 得難いお方 (durlabha-prādurbhāva) なのである」という言葉を発するのである。なぜなら、④例えば、それらの衆生にとっては、多なるコーティ…千・劫の (永い) 間にあっても、如来に出合うことは一度あるか、ないかであるからである。それ故、善男子らよ。⑤私はこれを所縁として、その時には次のように言う。「比丘らよ、じつに如来は (その) 出現に出合うことの大変) 得難きお方である」と。⑥その上に、彼ら (te, = 在家者と出家の比丘) は如来をもって、「(その) 出現に出合うことの大変) 得難き方である」と認識して、(今日の仏との出会いはじつに) 「稀有」のことでありたいという想い (āścarya-saṃjñā) を起すであろう (ものなのである)。(272,5-19)

ここには、冒頭から (A) ①「この理由でもって」とあって、その理由はすでに明かされているかのような言い方であるが、それに該当するような文はどこにもなく、しかも、それでもって②「衆生を成熟せしめる」というも、『法華経』にあっては、仏の衆生教化は先に正覚に向けて“鼓舞”する (samādāpana, 勧む、喚起する、教唆する) という第一ステージがあり、その後第二ステージとして、正覚において“成熟”せしめる (paripācaya) があるにも拘らず、それがここでは、いきなり“成熟せしめる”と言っており、この文段は出だしからして不審を懐かせるのである。ここで、先に結論を言うならば、これは、釈尊をもって「常住・不入滅」の“永遠仏”、あるいは後の偈頌で謂う“超越者”と改ざんした者の手になる“後分”に他ならない。

それ故にこそ、次に (B) 釈尊は“永遠仏”であるにも拘らず、①衆生一般も②出家の比丘らも、釈尊があまりに永く ('ati-ciram', これも 'sadā' (常に、ずっと) とは異なる)、この世に生きて³¹³在すということになると、衆生は「如来は出合うことの極めて難得な方だ」という想いを起さない故

に、③それで“方便”を用いて、真実には釈尊は“永遠仏”、あるいは“超越者”にして入滅すること無きも、ここで仮に「今仏釈尊」は“入滅”する」と告げたとするのであって、〔6〕や〔想定7〕で謂うように、燃灯仏を始めとして今仏釈尊に至るまで、無数の過去仏が出現しては入滅していったのであるが、その入滅を指して、これまで全く言うところでなかった“方便”という概念を持ち出してきて、それでもって“永遠仏”、あるいは“超越者”たる仏の“入滅”を理由付けようとしているのである。しかし乍ら、この“方便”という概念は“うそも方便”という文言が簡明直截に示すように、虚妄、うそという観念と分ち難いが故に、十分な吟味が不可欠なのであり、それ故、この語の出てくる処では、ここでも「如来には虚妄の言葉は全く無い」等の文言が必ずと言ってよい程に添えられるのであって、“方便”の語には要注意ということである。こうして、⑤じつに「如来との出会いは難得である」と言うのである。猶、さらに⑥「今日の仏との出会いは）じつに“稀有”のこととする想いを生起させる」（272,18-19）とあるが、これはいかにも後からとって付けた感がある。それはともかく、これでもって〔11〕は終っており、この文段全体は後分であること、明白である。

このようにして、先の〔想定8〕「“釈尊”の寿命の量は、これまでと等量の寿命の量を未来に残している」と言っても、それは決して“釈尊”一人の保有する寿命の量ではなく、あくまでもその間に出現・説法しては入滅していく無数の未来諸仏の個々の寿命の“総和”であり、逆に言えば、個々の仏は全て残らず“入滅”するのであって、その仏入滅の必然性をこれから説き明かさんとして、〔10〕「なぜなら」と言ったのである。それにも拘らず、この〔11〕はただただ我々衆生の釈尊との出会いの難得なるを言うばかりなのである。しかし、それならば、衆生が仏との出会いの難得なるを知ったとして、一体それがどうしたと言うのか、と聞き直して問うも、それに対する回答はどこにも述べられておらず、強いて言えば、⑥「稀有の想いを起させる」とあるのがそれだと言えよう。が、しかし、それならば、さらに突き詰めて、「稀有の想い」を起したとしても、一体それでどうなるのか、と問うに、これまた全く応答が得られない。それどころか、仏との出会いの難得なるを強調すればするほど、釈尊をもって、ここで謂えば、“永遠仏”とする己の主張とは乖離するばかりであろうものなのである。

こうして、〔校訂9〕を承けて、仏入滅の必然たることの理由を明かさんとして〔10〕「なぜなら」と言った後、本来は次の〔12〕が続いていたに違いないのである。

〔12〕(A) この者ら (te, 272, 18) (即ち) 如来・応供・等正覚者を見ること無き者 (a-paśyantah, = 〈仏滅後〉の衆生) は①「悲嘆の想い」(śoka-samjñā) を起すであろう。そして②そこから〔如来に出会うことを (tathāgāta-darśanāya)〕「渴望」した (trṣita, = 極めて強く熱望した) 者」となるであろうから (=これは〔10〕の‘tat kasya hetoh’「なぜなら」の係り結び) である。〔(B) 彼らにとっては、それら如来を所縁とする作意 (=〔11-(B) ⑤〕の「仏との出会いは難得だ」という想いと、⑥「今日の仏との出会いは稀有である」という想い) によって産まれた諸の善根は昼夜にわたって利益と安寧と幸福 (という果報) となるであろう。〕(C) この^{わけ}訳を知る故に、如来 (=ここでは“今仏釈尊”) は〔④無余涅槃 (=完全な寂滅) するのではないが、⑤「衆生の教導の故に」(sattvānāṃ vaineya-vaśam) ⁽¹⁷⁾ 依拠して (upādāya)〕じつに今、“入滅”すると宣告するのである。(272, 19-24)

ここに、(A)「彼ら、如来を見ること無き衆生」即ち現実に〈仏滅後〉無仏・悪世に生まれた比丘らは、そこで①必ず“悲嘆”の想いを起し、そこからさらに②「渴望」した (trṣita) 者となる」と言明されているのである。

ところで、この「渴望」した (trṣita) は、そもそも仏教の根本教理たる「四諦」の教説において、苦諦「一切 (=我々人間存在) は苦である」とし、苦集諦「それは我々衆生自身が懐く、“渴愛” (trṣṇā) に縁りて起る」と謂うところの、苦の根本原因たる“渴愛”の同義語であって、それ故、この“渴望”は“渴愛”に匹敵する程の“極めて強い願望”を意味するのである。それでは、一体、何に対する“極めて強い願望”なのかと問うに、「現行本」では「如来に出会うことのために」(tathāgāta-darśanāya) とあるが、しかし「如来との出会い」ということはこの後、全く言及されることがないのであって、明らかに直前の、それも後分と見做された〔11-(B)〕「如来との出会いは難得である」を承けた文言である。それ故に、“渴望”の対象が本来から「如来との出会い」であるとは到底考えられない。しかも、凡そ出家の比丘、それも仏の“入滅”に遭遇して①悲嘆の想いを生起した者がその後、さらに②「渴望」という“強い願望”を起した (trṣita) 者になる」という場合、その“渴望”の対象は単に「仏との

出会い」では無く、まさしく出家の根本目的たる“正覚獲得”を外にしては如何なるものも無い故、この〈仏滅後〉の衆生にとって、それは正覚獲得に対する“渴望”に違いないのである。こうして、ここに〈仏滅後〉の衆生は仏の“入滅”に①まず“悲嘆”の想いを起し、さらに②自らの正覚獲得、即ち“成仏”を“渴望”する、即ち“極めて強く願望した”者になるのであって、この二段階からなる階梯を経て正覚に至ると明言されているのである。それ故にこそ(C)「『このような訳』(=衆生は、仏入滅に①悲嘆し、さらに②正覚に向けて渴望を起こすこと)を知る故に」、先の〔校訂9〕に“今仏釈尊”はじつに今、“入滅”を宣告するのだ」と述べられていたのである。

ところで、「現行本」においては、じつは、先の〔11〕の末尾「“稀有”の想いを起す」に直ちに続いて、そこには何の区切りは勿論のこと、それを窺わせるものも全く無く、極めて唐突に〔12〕の冒頭「“悲嘆”の想いを起させる」とあるのである。しかし乍ら、〔11〕は“仏在世時”の衆生に関する事項であり、〔12〕は〈仏滅後〉の衆生に関するものであって、両者の間に“隔絶”のあること明白である。それ故、ここで切り離して、元は〔11〕と〔12〕の二つのそれぞれ独立した文段であったと私に想定したのである。そうすることによってのみ、本来は〔校訂9〕「私は今や“入滅”を宣告する」を承けて〔10〕「なぜなら」と言い、それ直結して、その仏入滅の理由を明かす〔12-(A),(C)〕が続いていたのであって、前後の文脈はよく通じて首尾一貫する。ところがその間に後になって〔11〕が割り込んできたのに違いないのである。そうであるならば、どうしてそれ程までしてこの〔11〕がここに付加・挿入されたのであろうか。この疑問については、後に考察することにする。

〔校訂13〕善男子らよ。(A) このように述べること(=“釈尊”は永い寿命の量を有するが故に、無数の諸仏として、順次に一時、世に“出現”・説法しては“入滅”していくという連続であること)は(決して“釈迦仏”・統だけに限られることではなく、じつに三世十方世界の一切処において)“法”(dharma, =dharma-tā, 定め、きまり、「版本」'deśanā-paryāyah'(320,5)、「土田本」'dharma-paryāya'(272,25)であるが、「妙」『諸仏如来法皆如是』(43a7)とあり、'dharma'と私に校定)なのである。(B) その場合、凡そ如来には虚言(=うそ)など決してない。
(272,24-26)

ここに至って、じつにこれ(=一時、世に出現しては入滅していく無数諸

仏の連続)は三世十方世界の一切処における全ての“仏一統”の系譜に当て嵌る“法”、即ち“普遍的法則”であると明言する。これは、「仏乗品」で“始めに三乗(=声聞乗、独覚乗、大乘・菩薩乗)を説き、後に〈仏乗〉を説く”という「仏説法の順序次第は三世十方世界の一切処において“常法”(dharmatā, 定まった方式)である」(37, 24-25)と言うのと好一対をなすもので、後者が仏の“出現・説法”についてのものに対して、これは仏の“入滅”についてのものなのである。

ところで、仏の“入滅”は衆生に“悲嘆”の想いを生起させるというのは至極当然のこと乍ら、その場合、一体それがどうしたというのかと詰問するに、先の〔11〕の場合、「仏の難得なるを知って“稀有”の想いを起した」として、「それがどうしたというのか」と同じ詰問をしても、それに対する応答は全く得られなかったのであるが、この〔12〕では、次に語られる「良医治子喩」でもってじつに詳細に解説がなされるのである。

〔14-(A)〕例えば、あらゆる病を癒すに賢明にして巧みな一人の医者(vaidya)がある。その人には十人、乃至、百人の多くの息子(putra)がある。そして医者は他国に出かけていた。(その留守に)その息子らは(全て恐らく、誤って口に入れた)「毒物か毒薬」(以下、「毒物」)に(よって)苦しめられていたのである。〔彼らはこの毒物でもって(惹き起こされた)苦の感受によって“急迫された者”(abhitūrṇa)となっていた。彼らはその毒物によって焼かれ、地面を転げ回っていた。〕時に、かの息子らの父にして医者は他国から帰ってくる。(一方)彼の息子であるそれらの者はかの毒物による苦の感受でもって(大変な苦しみに)陥っていたのである(ārta)。 (272, 26-273, 9)

このような状況下で、話は次のように展開する。

〔14-(B)〕(ところで、それらの息子のうち(元から))或る者らは「“顛倒”の想いを持つ者」(viparīta-saṃjñīn)であり、(残りの)或る者らは「“顛倒”の想いの無い者」(a-viparīta-saṃjñīn)であった。⁽¹⁹⁾ (273, 9-10)

ここで留意すべきは、息子らは全員が毒物による苦痛に陥っていたのであり、それとは全く関係無しに、つまり、元々から“顛倒”の想いを持つ者とそうではない者との別があったということである。このことは、これ以降の話を理解する上で、極めて重要なポイントである。

〔14-(c)〕(このように)それによる苦痛に陥っていた息子ら全員は(帰国した)父を見て歓喜し、彼に次のように言った。『あゝ、お父さんよ。(あ

なたは) 無事に、安穩にお帰りになって良かったです。そこで (tat)、どうか我々の、(この) 我々自身を痛め付けている毒物から我々を解放して下さい。お父さんよ。我々に生命 (jivita) を与えてください」と。(273, 10-14)

ここにおいても、息子ら全員が帰国した父を歓び迎え、毒物からの解放を願っている故に、先の〔14-(B)〕に謂うように、息子らのうち“顛倒”の想いを持つ者とそうではない者との別は、あくまでも元々からのものであって、毒物とは全く無関係であることが明確に認められる。

〔14-(D)〕さて、かの医者はこちらの息子が苦痛に陥っており、(苦の) 感受に打ちのめされているのを見て、そこで (薬材を) 石臼ですり碎き、(良き)色を備え、(良き)香を備え、(良き)味を備えた「優れた薬」(mahābhaisajya, 以下「良薬」)を調合し、それら息子に飲ませるべく (pānāya) 与えて、次のように言う。「息子らよ。この (良き)色を備え、香を備え、味を備えた良薬を服用せよ (pihata)。息子らよ。お前たちはこの良薬を服用すれば、速やかに毒物から完全に解放されるであろう。安穩を得て患い無き者 (aroga) となるであろう」と。(273, 14-21)

ここに、父である医者は、息子らの苦痛に陥っている原因が誤飲した毒物にあることを知って、「色・香・味の美」である「良薬」を調合して与えたのである。故に、この「色香味美」の「良薬」はあくまでも“解毒剤”であって、それ以外の何ものでもないことをよくよく認識する必要がある。

〔14-(E)〕その場合、これらの息子の (内で) 「“顛倒”の想いの無い者」は (与えられた) 薬の色を見、香を嗅ぎ、味を吟味して、直ちに服用する。そして服用した者らはその苦痛から完全に解放された者となった。(273, 21-24)

ここにおいて留意すべきは、医者はこの解毒剤たる良薬を息子ら全員に与えたにも拘らず、①実際に服用したのは息子らのうちで「“顛倒”の想いの無い者」だけであって、しかも、それを服用するに際しては、②息子自身が自ら主体的に与えられた薬の「色香味の美」であることを吟味し、確認した上でのごとくであるという二点である。その場合、①については、それでは「“顛倒”の想いを持つ者」はどうなるのか、と問われるが、じつにそのことこそが最も肝心な点であって、その明かされるのがこれから語られる喩の後半部なのである。それというのも、この「“顛倒”の想

いの無い者」は、その上に仏から直に教法を聞く「仏在世時の衆生」のことであり、それに対して「“顛倒”の想いを持つ衆生」はその上に仏の口から直に教法を聞くことの出来ない（仏滅後）の衆生であって、しかもこの者らこそがオリジナル『法華経』の“本命”、即ち仏の真の教化対象なのだからである。次に②については、一神教がただただ神への絶対帰依を要求する“神の、神による、神のための宗教”であるのに比して、凡そ仏教も含めてインドの宗教全般は、あくまで我々衆生自身の主体的な教理の悟認（“智”）と、その上に立っての、これまた主体的な修行の実践（“行”）という“智行双運”を基盤とするところの、じつに“人間の、人間による、人間のための宗教”であることを明白に示しているのである。

〔14-(F)〕一方、息子ら（の内の）①「“顛倒”の想いを持つ者」は父を喜び（迎えて）父に次のように言う。「お父さんよ。無事に安穩にお帰りになって良かったです。あなたは我々にとって（単なる医者‘*vaidya*’ではなく宗教上の苦を癒す）医師（*cikitsaka*）なのです」と。②彼ら息子はこの言葉を語った（にも拘らず）、その与え置かれた（*upanāmita*）薬を服用しようとはしなかった。なぜなら、③じつにこのように（*tathā hi*）、彼らにとっては、かの“顛倒”の想いのために、（自ら主体的に吟味するも）その与えられた薬は色においても好ましくなく、香においても、味においても好ましくなかったからである。（273, 24-274, 4）

ここに、息子らのうち①「“顛倒”の想いを持つ者」であっても、先の〔(E)〕の「“顛倒”の想いの無い者」と全く同様に帰国した父を喜んで迎え、「あなたは我々にとって掛け替えのない、宗教上の苦を癒す医師なのです」とまで言っており、「“顛倒”の想いを持つ」といっても、それは我々衆生の通常の、つまり普通の人間としての“正常な意識状態にある”のであって、諸『日本語訳』が謂うように「意識が転倒して、正常でない」のでは決してない。それ故、この「“顛倒”の想い」とは、我々の通常の正常な意識のその奥に存するところの、当の本人自身も全く気付かない何か一種の無意識な深層心理を指しているとした考えられないのである。しかし、その何かを現代日本語としてどう表せばよいのか、その能力を欠く故に、“顛倒”という中国での標準的訳語をそのままに用いるのである。次に、この「“顛倒”の想いを持つ者」は〔14-(E)〕「“顛倒”の想いの無い者」とは相違して、②良薬を自らの主体性でもって吟味するも、それを好ましくないとし、じつに服用しなかったのであり、その原因は

③この者らが自身も全く知らずして心の内に抱え込んでいる「顛倒」の想い」のためであると、ここに明言されている。このことこそ、この「良医治子喩」解明の上で決して看過してはならない重要な事項である。

それと言うのも、このように薬の服用を拒む場合、その者を押さえつけてでも強引に薬を口の中に入れるであろうものが、なぜこの医者はそれをしないのであろうか。それは、これまで繰返し述べてきたように、インドの宗教全般が我々人間の主体的行動たる「智行双運」をその絶対的基盤としているからに他ならない。それ故に、良薬の服用を拒む理由は③その者の持つ「顛倒」の想いにあるのであり、その限りは、先ずその「顛倒」の想いを消滅させることが必須条件なのである。しかもその上、この医者が腕に縋りをかけて調合した良薬はあくまでも誤飲した毒物の解毒剤に過ぎず、息子らの心の奥に潜む「顛倒」の想い」に対しては何の効力も持たないのである。こうして、ここに至って、医者としてはもはや施すべき術がなく、全く“お手上げ”という事態にたち到了たのである。

それでは、この父にして医者である者は如何に対処したのか。それに応えるのがこの喩の肝心なところ、謂わば“正宗分”なのである。それについて、

[14-(G)] ①時に、父 (pitāh、[「現行本」vaidya-puruṣa (=医者である者)]なれど、私に校定)は次のように思惟した。〔②⑦これらの私の息子はかの毒物によって「顛倒」の想いを持つ者〕となっている。④彼らはこの薬を服用しない。⑤私(の帰国)を喜んで迎えている。〕③ならば、今や (yan nu)、私はここで〈巧みな教化方法〉(upāyakauśalya)でもってこの薬を服用させよう(と)。(274, 4-8)

この文のうち、②の⑦、④、⑤については、これら三つの単文がその間に何の連結詞もなしに並べられており、しかもその配列順は、内容上からも疑問であり、極めて不審感を懐かせる。中でも、これら息子は「⑦毒物によって「顛倒」の想いをもつ者である」と謂うも、[14-(B)]で明言するように、「顛倒」の想い」の有無はあくまでも毒物による苦痛に先行するのであって、それと真向から矛盾する故、この②全体が後分に他ならないのである。

こうして、ここで①「父が思惟した」ことは、③「〈巧みな教化方法〉の行使」であって、それより他には採るべき対処方法は何もなかったのである。それでは、その〈巧みな教化方法〉とは何であったのか。

[14-(H)] 時に、かの父 (pitāh, 「現行本」'vaidya'なれど私に校定) はく巧みな教化方法〉を用いて薬を服用せしめんと欲して、それら息子に次のように告げた。『私は年取って、老い、老衰している。そして、善男子らよ。私には (まさしく今や) 死期が差し迫っている。(それ故、万が一の時には) 息子らよ。お前たちは“悲嘆する” (śocista) 勿れ。〔落胆に陥る勿れ。〕お前たちには、私によってこの良薬が (与えられて) 置かれている (upanīta)。もし (お前たちが服用しようと) 欲するならば、(その時には) この良薬を服用すべし』(と)。 (274, 8-13)

ここで、「私は年取って、老いており、死期が差し迫っている。それ故、万が一のときに決して悲嘆する勿れ」という父の言葉は、決して“方便”(=真実を明かすまでの暫定的な仮のもの)ではなく、実際に父は死期を真近かにしていたのであった。それでこそ、この言葉は次の[14]の(I)と(J)で生きてくるのであり、それによってこそ、この諭の本旨が顕示されるのである。

[14-(i)] 彼 (=父) はこのように息子らをく巧みな教化方法〉でもってさとした後、他国に赴いた。その地に行ってから (生前の言葉通りに、老衰によって死去したのであり、その) “自身の死去”が (他人伝てに、誤飲した毒物に) 苦しむ息子らに伝えられたのである。その時、それらの者 (=息子ら) は『じつに我々の父、保護者、生みの親、(我々を心から) 哀愍する者たる“たった一人の人” (ekah) が亡くなってしまった。(まさしく) 当の我々は今や、保護者無き者となってしまった』と激しく (atīva) 悲嘆する (であろうものなのだ) (śoceyuh)。〔じつに激しく歎くであろうものなのだ (parideveyuh)〕。 (274, 13-18)

ここにおいて、実際に父の「死亡通知」を受け取った息子らは、[14-(H)]で「(万が一の時には) お前たちは“悲嘆”する勿れ」と父から言い渡されていたにも拘らず、「激しく悲嘆した」、即ち、悲嘆のどん底に陥ったのである。ここに謂う「我々の父、乃至、生みの親たる、その当の“たった一人の人”とは、“生まれ”が全てを決定するカースト制度の下にあっては、養父、養子というものは存在しない故に、この“たった一人の人”とはあくまでも“実の親”なのであって、この息子がいかに誰か或る人に己の生命を預ける程に信頼を寄せていた—バラモン文化圏における所謂“グル” (guru, 尊師) —としても、“実の親”以外の他人では決してないのである。

〔14-(J)〕時に、今や己を保護者無き者 (a-nātha-bhūta) と見做し、帰依処無き者と見做したそれら息子は、(実際に) 途切れることなく“悲嘆”に陥った (śoka-ārta) ののである。そして、彼らにはこの途切れることなき悲嘆に陥ったことによって、かの「“顛倒”の想い」は (自然消滅して) 「“顛倒”の無い想い」 (a-viparīta-saṃjñā) となったのである。(274, 18-21)

ここに、父の死亡通知を受け取った息子らは途切れることなく“悲嘆”に陥ったのであるが、その悲嘆の極限において、じつに息子らが自らは全く知らずして心の奥に元から抱いていた“顛倒”の想いはなんと消滅したと言うのである。それでは、どうしてこの途切れること無き悲嘆の想いは、その極限において、全く次元を異にする“顛倒”の想いの消滅に繋がったのか、と問われるであろう。しかし乍ら、そのような問いは“愚の骨頂”でしかない。なぜなら、この「“顛倒”の想い」というものは、論理 (= 哲学) の領域ではなく、あくまでも宗教の領域に属するからである。この点にこそ、オリジナル「法華経」は決して教理書ではなく、あくまでもある一人の仏に非ざる比丘が、これこそは仏の金口直説であると確信したところを世間に披瀝した“信仰表明書”、それも宗教文学作品であるとする由縁である。さらに言えば、このことは、「法華経」作者が「仏乗品」でこの凡夫たる己の成仏を絶対保証するものは“一切衆生本来からほさつ (成仏確定者)”ということより他にないと確信した時、その「一切衆生本来からほさつ」を理論付けしようとは決してせず、直ちに「仏智による直観」 (tathāgata-jñāna-darśana, 「仏知の見」) であると、謂わば仏に“丸投げ”したところに明らかであって、それと全く同様に、ここで、どうして“悲嘆”の想いの極まるところが“顛倒”の自然消滅であるのかという問いに対しては、それは仏のみの知るところと答えるより他にないのである。

このように考察する時、この喩のキーワードの一つである「“顛倒”の想い」 (viparīta-saṃjñā) とは、この「一切衆生本来からほさつ (成仏確定者)」という「仏智の直観」に基づいて、己もまた他ならぬ「本来からほさつ」なのであるが、それにも拘らず、それを今の今まで全く知らずして、自己をもって、あくまでも〈仏滅後〉という無仏・悪世に投げ出されて仏の教化を蒙ることなく、謂わば仏から見捨てられて苦海に没在する“凡夫” (= 成仏不可能者) と見做してきた、この厳しくも真っ当な自己認識こそ、この「一切衆生本来からほさつ」とする「仏智の直観」とは全く

“逆さま”——これこそ‘viparīta’の原義——の想い、即ち「顛倒」の想いに違いないのである。

[14-(K)] (それで) 彼ら (=息子ら) は (元から良き) 色・香・味を備えていたこの良薬、その良薬の (良き) 色・香・味を備えていることを (初めて) 認識する。それで、その時に (なって、やっつと) 良薬を服用した (というものなのである)。こうして、(解毒剤である良薬を) 服用した者らはかの (毒物によって惹き起こされた) 苦痛 (abādha) から完全に解放されたのである。(274, 21-24)

ここに、己自身も知らずして懐いていた「顛倒」の想いの消滅によって、改めて主体的に良薬を吟味して、その「色香味の美」なるを認識しえて、良薬を服用し苦痛から解放されたと言うのである。このようにして、先の〔想定8〕で、遙か昔に成道した“釈尊”は未来に、これまでと等量の寿命の量を有し乍ら、〔校訂9〕で、“今仏釈尊”としては「今や入滅せんとしている」と宣告し、その“入滅”の理由を明かさんとして〔10〕「なぜなら」と言い、次の〔12-(A) ①〕で、〈仏滅後〉にこの世に生を受けて、仏を見ることのない衆生は“仏入滅”に当然のことながら“悲嘆”の想いを起すのであるが、その後、この者らはどうなるかについては、この「良医治子喩」を説いて詳細に絵解きをなして、じつにその“悲嘆”の極限において衆生自身も知らずして心のうちに抱え込んでいた「顛倒」の想いは自然消滅すると明かしているのである。ここにおいて、仏の入滅に悲嘆の想いを起した衆生が、その極限において「顛倒の想いは消滅した」ということは、仏の衆生教化の第一ステージたる「正覚に向けての“鼓舞”(samādāpana)」に他ならない。それ故、それは単に「転倒していた意識が正常になった」(=「妙」「心迷醒悟」ということでは決してなく、その者はこれまでの“凡夫”から“菩薩”として正覚獲得に向けて一段上の境地に住したことを言うものなのである⁽²³⁾。

このようにして、“顛倒”の想いの故に良薬を服用しなかった息子らが、その“顛倒”の想いの消滅によって良薬を服用して苦痛から解放されたのであるが、しかし、これでもって一件落着、ハッピーエンドというのでは決してない。なぜなら、今一度〔12-(A)〕を見るに、①悲嘆の想いを起した後に、②「正覚獲得を“渴望”した者になる」、つまり良薬の服用によって毒物による苦痛から解放された者は次に己の正覚獲得に“渴望”(=強い願望)を起す、というよりは起さなければならぬと言明され

ているからである。それでは、この“渴望”を起した者は、一体、何を為すべきなのかと問うに、先の①悲嘆の想いを起した者については「良医治子喩」で詳細に説き明かしているのに比して、①が、「顛倒」の想いの消滅が仏の衆生教化の「正覚に向けての“鼓舞”」という第一ステージであったのに対し、②は、「正覚における“成熟”(paripācana)」という第二ステージであるにも拘らず、ここではじつに一言半句も言及することなく、長行段は終わっているのである。これは一体、どうしたことであろうか。その場合、本来はこの後に存していた筈の文段が、その痕跡を留めない程に削除されたのか、それとも、事の重大性に鑑みて、元々から本章では述べるのではなく、章を改めて述べようとしていたのか等、様々に考えられようが、それについても、ここで早急に結論を出すことは控えない。

ところで、「現行本」ではこの後に、次のようなとんでもないおちがついている。

[15] さて、かの医者 (vaidya) はそれら息子が苦痛から解放されたのを知って、じつに再び、自分自身 (ātman, =その生きている姿) を (息子らの前に) 顕したのである。(274, 24-25)

これが全く“後分”であることは謂うまでも無い。そもそも、この喩は、中国での命名である「良医治子喩」という題名に惑わされて、勝れた医者¹が毒物によって苦しむ自分の息子らに「色香味の美」なる良薬を与えてその苦痛から解放した話であると解されているが、この喩の本旨は決してそうではなく、息子ら自身も知らずして心の奥に潜む「顛倒」の想い、即ち「一切衆生は本来からほさつ (成仏確定者) である」という「仏智の直観」とは全く「逆さま」の想い、即ち、「自分は“凡夫”(=成仏不可能者) である」という想いを消滅させるため、父は己の死去をもってする外はなく、「遣使還告 汝父已死」したのであり、それを聞いて息子らは一旦は“悲嘆”のどん底に陥ったのであるが、それによってこそ“顛倒”の想いは消滅し(=“落ちてこそ浮ぶ瀬もあれ世の中は”)、そこで始めて良薬を服し得て苦痛から逃れることが出来たという話なのである。それにも拘らず、ここに、その死んだ筈の父がのこのことその生きた姿を息子らの前に現したと言う、まさにその時、一体、息子らはどのような想いを懐いたであろうか。恐らく「あの時の父の死亡通知はなんと(“うそ”も“方便”という)“方便”であったのか。我々はまんまと父の手管に“して

やられた”のだ」と思うのがせいぜいのところであったろう。それにも拘らず、さらに念を押して、

[16] お前たちはこのことをどう思うか。即ち、この医者が（「遣使還告 汝父已死」と）“方便”を行使したことについて、誰か或る者が（この医者）を「あゝ、（この人は）“うそ”を吐いた」として告発する（saṃcodayet）ことなど（絶対に）無い（mā）であろうか。（会座の聴衆は）言う。「世尊よ。じつにそんなことはありません。善逝よ。じつにそんなことはありません」（と）。（世尊は）言った。「善男子らよ。そのように私（＝釈尊）もまた、無量、無数のコーティ―千の劫の（昔に）無上等正覚を覚ったのである（＝それ以来、“常に生きて在る”のだ）。それにも拘らず、時々私は衆生に斯くの如きの“方便”（＝本当は死んではいけないのに、仮りに「死んだ」と告げる）を（衆生）教導のために（vinaya-artham）顕示する（upadarśayāmi）のである。その場合に、私にはいかなる“うそ”も決して存しない。（274, 25-275, 3）

ここに、[15]「死んだ筈の父がひょっこり元気な姿を顕した」ことについて、「良医治子喩」[14-(I)]の「遣使還告 汝父已死」はじつに「衆生教導のために」構えた“方便”であったと述べている。それ故、この[15]、[16]は、本来の〔想定7〕「無量の寿命を有する（≠永遠・不死）“釈尊”は（無数の諸仏として）一時、世に“出現”しては説法し、そして“入滅”する（という連続に他ならない）」を〔現行7〕「常住・不入滅」の“永遠仏”と改ざんした者が己の主張を補強せんとして、ここに持ち込んだ後分に他ならないが、しかし、それは肝心の元の「良医治子喩」を全く台無しにしている、というよりは打ち毀しているのである。なぜなら、「釈尊”は“永遠仏”である」と言うのであれば、そのことを堂々と主張すればよいのであって、「衆生教導のために“入滅”を示現する」などと言う必要はさらさら無いからである。それ故、このような“但し書”を付けたところに、釈尊をもって“永遠仏”とする己の主張が本来の〔想定7〕の改ざんに他ならないことを自ずからで暴露するもの、まさしく“馬脚を露す”の類なのである。このことから、この[15]、[16]は同じ後分であっても、[11]を本来の仏陀観に対する第一次後分とすれば、それよりは後になって付加・挿入された第二次後分であると言えよう。こうして、ここに長行段は終り、偈頌段に入る。

【Ⅲ】

【偈1】㉑その量の（凡夫にとって）決して知られず、思議しえない幾千・コーティーの劫が（昔に）あった。その時に、私（＝“釈尊”）によってこの最高の正覚が獲得されたのである。㉒私は（それ以来、今に至るまで）恒時に（nitya-kālam）教法を説示している。

この㉑は、長行〔3-(D)〕「私には正覚を覚ってから（今に）多なるコーティー…千の劫がある」を承け、㉒は、〔5-(A)〕「その時からこのかた、私はこの娑婆世界で衆生に教法を説示している」を承けたものであるが、しかし、それはあくまで表面上のことであって、その中味は決して同じではない。なぜなら、長行にあっては、この〔5-(A)〕を承けて〔6〕「（その遥か昔の成道以来、今に至る）その間に、私（＝釈尊）に他ならない燃灯仏に始まる無数諸仏（の“出現”しては説法してきたこと）が（衆生に）布告されたのであり、さらにはそれら諸仏の“入滅”したことも（布告された）」（270,6-9）と明言されている。それにも拘らず、ここではそのようなことには一切言及すること無く、ただ釈尊は“恒時に”教法説示をなしてきていると言うだけであるからである。

【偈2】（その間、私は）㉑多なる菩薩を鼓舞し（samādapemi）、じつに正覚の智に向けて（bauddhasmi jñānasmi）出立させている。（そして、さらに）㉒多なるコーティーの劫において無数のコーティー・ナユタの衆生を（正覚において）成熟せしめている（paripācayāmi）。

これは、【偈1】「㉒私は（遥か昔の成道以来、今に至るまで）“恒時にわたって”教法を説示している」を承けて、その説法教化の内容を明かして、それは㉑衆生を正覚に向けて出立させるという“菩薩鼓舞”に始まり、その後㉒正覚において“成熟せしめる”という二段階からなる「法華経」の基本路線である。ところが、次に、

【偈3】㉑（それにも拘らず、私は今ここに）“涅槃”の境地（nirvāṇa-bhūmi）を顕示する（＝入滅する）。㉒（それは）衆生を教導するために（vinaya-artham）“方便”（による仮の教説）を告げたものなのである。㉓（それ故に）その時でも私はじつに（無余）涅槃（灰身滅智＝完全な涅槃）したのではない。㉔じつに、ここ（＝娑婆世界）で教法を説き明かしているのである。

これは、史実として否定のしようのない今仏釈尊の“入滅”をもって、なんと長行段では全く言うところではなかった「方便」（衆生に真実を明

かすまでの暫定的な仮の手段を行使して説かれた仮の教説）である」と主張するもので、長行とは全く異なり、別物の思想に他ならない。ここから遡れば、長行〔校訂9〕の「無余涅槃するのではないが」という語句は、この〔偈3〕の仏の“入滅”はじつに“方便”だとする主張を承けて、後に付加・挿入された語句に他ならず、さらに遡れば、「見宝塔品」長行末尾で仏塔の中に入って多宝仏と並坐した釈尊が「私は今まさに臨終時に直面している」という宣告も、これまた、じつは“方便”であったと主張せんとするものなのである。

〔偈4〕その場合（＝私が遙か昔の成道以来、今に至るまで恒時に生きて在るにも拘らず、このように“入滅”を顕示するのは）、④私は自分自身に“超神秘力の付与”（＝加持）をなしている（*adhiṣṭhahāmi*）（からである）。そして（しかも）⑥一切衆生にもじつに同じように（加持しているのである）。③（それ故に）知覚の転倒した（*viparīta-buddhi*⁽²⁴⁾、＝平常心を失った）、（その上に）愚昧の（*vimūḍha*）の人々（*nara*）は、その（同じ）処に（*tatra eva*）現在する私を見ることが出来ないでいるのである。

ここに、④今仏釈尊が“入滅”を顕現するのは釈尊自身が我が身に“超神秘力”の付与（＝加持）をなして、己の出現と入滅を自在に操っているからだと言うのである。これは、一神教における唯一絶対者としての“神”の観念に限りなく近いものであって、長行〔現行7〕の釈尊を「常に生きて在って、入滅したこと無き」「永遠仏」とする観念とは相違して、生滅の次元を完全に超えた“超越者”と見るものに他ならない。

ところで、この'*adhiṣṭhāna*'は、「譬喩品」に一回、「見宝塔品」に一回、そしてこの「如来寿量品」に二回の、計四回しか出てこない語であって、しかもそのうち本来から存したと考えられるものは「見宝塔品」の、自分の身体を納めた仏塔になした“超神秘力の付与”（208, 25）という一箇所だけなのである。このことからしても、この〔偈4〕の主張する仏陀観がいかに長行のそれとは異質であるか、が明白なのである。

次に、⑥「一切衆生にも同じように（“超神秘力の付与をなしている）」と言っているが、通常「仏から超神秘力の付与を蒙っている」といえば、衆生はそれによって多大の利益、恩恵を蒙っているというところであるが、ここでは逆に、知覚の転倒した、即ち平常心を失った、愚昧の衆生はその同じ処に現在する不生・不滅の“超越者”たる釈尊を見ることが出来ないでいると言うのである。これは、全く衆生を蔑ろにするものであり、そこ

まで、衆生を犠牲にしてでも、釈尊の“超越者”としての超勝性を主張するものであって、これは長行における釈尊をもって「常住にして入滅すること無き」「永遠仏」とする仏陀観に対して、それとは全く別物の仏陀観なのである。

このように、仏陀釈尊の“入滅”は、それが“方便”であるとしても、現実にはいかに衝撃的出来事であったか。それを述べんとして、次に続いていく。

【偈5】^④ (一般民衆—これは決して仏教信者、仏教徒と呼びうる者ではない—は)

私(今仏釈尊)の本体(ātma-bhāva, =ここでは生きた身体)が入滅したのを見て(火葬に付した後)遺骨(dhātu)は八分され、それを納めた仏塔—その原型は覆鉢型の“土まんじゅう”—が各地に造立され、それを“聖人”そのもの—所謂「墓」ではない—と見て、それを供養し礼拝する(ことになった)。^⑤(一方では、もはや私の本体を)“見ることの無い者”ら(a-paśyantah, =〈仏滅後〉の知覚の転倒した、愚昧の出家・比丘)は“渴望”(trṣṇā, =極めて強い願望)を起す。^⑥そこから(tataḥ)彼らには“素直な心”(ṛjukam citta, =宗教的平安な心、これは“知覚の転倒していた”(viparīta-buddhi)のが元に戻った上に、正覚を求める菩薩として一段向上した心境に達したことを指す)が生まれる(prabhōti)のである。

これは、周知のように、^④仏陀釈尊の入滅は一般民衆の間に“仏塔信仰”—“聖なるもの”、それは巨岩や大樹、川の山岳地帯から平原に出た処や二つの川の合流地点、さらに“聖人”やその予備軍たる修行者(=バラモンと沙門)等であるが、それらを礼拝・供養することによって「現世安穩・後生善処」という果報が得られるとするインド民族の根源的宗教、“プージャ”の一環であって、沙門の宗教の一つたる仏教では決してない—を興起させたのであって、これまでのバラモン教も他の沙門の宗教もこのような“聖なるもの”を標示する“人工造形物”を全く有していなかったインドにあっては、仏塔建立とその礼拝・供養は画期的出来事で、その後は大いに盛行したのである。その一方では、仏塔信仰はそもその起源がこのように仏陀釈尊の入滅にある故に、仏教の出家比丘は当初からこの仏塔のガイド役を務め、やがては仏塔の管理、運営に携わり、遂には教団の自家薬籠中の物とすることによって出家の宗教たる仏教は世俗の一般民衆との結び付きを堅固にし、さらに教団の経済的基盤を確固たらしめていくのである。その過程の一つとして、オリジナル『法華経』にあって

は、「現行法師品」で「どこであれ既存の仏塔の傍らで『法華経』唱導をなすべし」—これは本来、「見宝塔品」の序分であったもの—と述べているのである。

次に、⑥は、〈仏滅後〉にあって“超越者”たる私を見ることの出来ない知覚の転倒した愚昧の比丘らはじつに「渴望」(trṣṇā, = 四諦の教説に謂う根本煩惱たる“渴愛”と同一語で、それ程の“強烈な願望”の意)を起す」と言うが、この“渴望”は一体何に対する渴望なのか。これに関して、長行では〔12-(A)〕に「如来を見ることの無い者ら (a-paśyantah) はまず①“悲嘆”の想い (śoka-saṃjñā) を起す」と言い、「良医治子喩」でもって、その“悲嘆”の極限において、衆生自身も知らずして心の奥に抱え込んでいた“顛倒”の想いは自然消滅したと説き明かした後、それだけに留まらず、さらに②「如来を見ることを (tathāgata-darśanāya) “渴望”した者 (trṣita) になる」と述べられていた。しかし乍ら、その場合、悲嘆の想いのどん底で「顛倒」の想いの自然消滅した者の起すところの“渴望”の、その対象が単に「如来を見ること」であるとは到底考えられず、それ故、そこでは比丘の最終目的たる「正覚獲得」こそがそれであると私に校定したのである。けれども、この〔偈5〕にあっては、それと同様に「正覚獲得」と見ることは到底出来ない。なぜなら、ここには“悲嘆”の語も、“顛倒”の語も、さらには「良医治子喩」も全く出てこないからである。それ故、この“渴望”はそれこそ元の、つまり現行〔12-(A)〕に謂う「如来を見ること」、それも「私の本体」(ātma-bhāva, = 不生不滅の“超越者”たる釈尊の真の姿)を見たいという“強烈な願望”に違いないのである。それ故ここからは逆に、〔12-(A)〕の「如来を見ること」はこの〔偈5〕を承けて、後に付加・挿入されたものと見做されるのである。

それでは、このような“超越者”たる釈尊の真の姿を見たいと“渴望”を起した比丘がその実現のために行ずる修行は何か、と問うならば、それは“般舟三昧”(現在仏悉在前立三昧、= 血潮の通う美しい身体を持った仏がすくと眼前に立つという観仏三昧)の他には考えられないのであって、比丘はこの般舟三昧に専念したに違いないのである。そしてこの者がその三昧の極地に到達して、血潮の通う美しい身体を持った釈尊が眼前にすくと立つのをありありと観た時、そこには“渴望”という一種“欲望”にして、“渴愛”に通じる激しい想いは沈まり、「素直な心」(rjukam citta)、謂うなれば一種高貴な“宗教的平安”の境地が現成するのである。このこと

を述べるのが、㉔「それらの者には“素直な心”が生まれる」の文であって、それ故、決して“渴望”から直ちに「素直な心」が生まれたのではない。

【偈6】（こうして）㉕これらの者、（即ち）愛欲（を含めた世俗の一切）を捨てた（utsr̥ṣṭa-kāma）衆生（＝出家の比丘）が（“般舟三昧”の果てに）素直な（r̥ju）、（その上）柔和で（mṛḍu）、温和な（mārdava）者となる時（yadā）、㉖そこでこそ（tataḥ eva）私（釈尊）は（後の説法に備えて）仏弟子・サンガ（śrāvaka-saṅgha、比丘教団＝仏が説法するに際しての聴聞衆）を造り出し、㉗その上で（それら仏弟子・サンガと共に）ここなる（iha、「現行本」は‘ahu’（私）なれど、私に校定）靈鷲山に（“（真実の）自己”（ātman、＝血潮の通う美しい身体を持った“超越者”としての真の姿）を顕現する。

この㉕は、【偈5】の般舟三昧の成就によって得た「素直な心」を承けて、それを補足して「柔和な、温和な」宗教的平安の境地—恐らく菩薩の「不退」乃至は「一生補処」の高い境地—に達したことを言うものであり、一方、仏はそれを待って、㉘後の説法のための聴聞衆として「仏弟子集団」を造り出し、その上で㉙ここなる靈鷲山（＝「法華經」の説法会座）にそれらの者と共に“超越者”たる釈尊はその勇姿を顕す、⁽²⁷⁾と言うのである。

【偈7】そして、㉚私は（靈鷲山に姿を顕した）その後で、彼ら（＝会座の聴衆）に次のように告げる。㉛その時に（「法華經」を説いて、「まさに入滅する」と述べたが）「私はじつにこの世で（iha eva）（無余）涅槃（＝完全消滅）したのではない。比丘らよ。（それは）私の“方便”（仮の教説）なのだ」と。（こうして）㉜私は生類の世界（＝娑婆世界）に幾度も現在している（＝出現している）。

この㉛「その時に」とは、靈鷲山に出現して「法華經」を説いた「その時に」であり、その「法華經」の中で【偈3】「涅槃の境地を顕現する」と謂い、さらには遡って長行の【現行7】「（衆生を）教導せんとする故に“入滅”する」と謂っていたのであるが、しかし、本当に無余涅槃したのではなくて、それらは全て私の“方便”（＝仮の教説）に他ならないのだと言うのである。こうして㉜不生不滅の“超越者”たる「私（釈尊）はこの娑婆世界に幾度も出現している」のであるが、その姿を実際に見ることが出来るのは般舟三昧を成就した者だけなのだという訳である。

このことを仏の側から言うと、

〔偈8〕④私は（お前たちとは）別の衆生⁽²⁸⁾（＝仏在世時にあって、知覚が転倒しておらず、愚昧でない者）に敬まれて、それらの者には私の獲得した最高の正覚を説き明かす。（しかし乍ら）⑥お前たち（＝仏在世時に在るも、知覚の転倒した、愚昧の衆生）には、この当の世間の保護者（＝娑婆世界の教主・今仏釈尊）はじつに「入滅した」（とだけ言うのである。それというのも、お前たちは）その他は（anyatra）、いかなる私の“声”（＝教説）も聞き入れないからである。

ここにおいて、「良医治子喩」の〔14-(E)〕「顛倒」の想いの無い息子らが父から与えられた良薬（＝解毒剤）を服用して苦痛から解放された」とあるのに擬して、ここに④「知覚の転倒していない者（≠“顛倒”の想いの無い者）には『最高の正覚』を説く」と言い、一方、〔14-(F)〕「“顛倒”の想いを持つ息子らは与えられた良薬を服さない故に、父は〈巧みな教化方法〉を構じて、〔I)〕「遣使還告 汝父已死」し、それによって息子らは良薬を服し苦痛から脱した」とあるのに擬して、ここに、なんと⑥「お前たちは『仏が入滅した』という言葉の他は私の発するいかなる“声”（＝教説）も聞く耳を持たないのだ」と断言しているのである。これは長行の説く「良医治子喩」を十分に承知した上で—もっともそうは言っても、この喩の本旨たる、仏の“入滅”によって惹き起された“悲嘆”の想いはじつにその極限において“顛倒”の想いを消滅させるという肝心なことは全く撥無した上でのことであるが—、それを巧みに“摩り替え”て、“超越者”としての釈尊のその“超勝性”を主張せんとしているのである。

〔偈9〕（それ故に）④私は（お前たち）衆生（＝現実に釈尊の80入滅に遭遇して、我々は仏から見捨てられたと思っている知覚の転倒した愚昧の比丘）が（無仏悪世の苦海に没在して）苦惱に打ち拉がれている（vihanyamāna）のを見ている（＝はっきり認識している）。（けれども）その時には、私は決して自分の本体（ātmabhāva, =不生不滅の“超越者”たる勇姿）を顕現しはしなかった。⑥（ただただ）願わくは（これらの者が速やかに）『私の（真の姿）を見ることを強く希求するように（sprhentu）』と（心のうちで願う）ばかり（tāvāt）であった。④（そして、この仏の本体を見んと）“渴望”した（trṣita）者らに（彼らが般舟三昧を成就して、遂に“超越者”たる血潮の通う美しい生身の私を眼前にありありと観た時、その時にこそ）私は（始めて）『正法』（saddharma, = 眞の仏法）を説き明かすであろう（ものなのである）。

この文のうち、④「苦惱に打ち拉がれている」とは、「良医治子喻」〔14-(I)〕で「汝父已死」と告げられて「我々はじつに“ただ一人の保護者”（=父）を失ってしまった」と激しく悲嘆した」とあるのに擬したものであり、⑤「けれども、その時、（私は不生不滅の“超越者”なれども）決して（その姿を）顕現しなかった」のは、〔11-(B)〕「衆生は釈尊の“永遠仏”たることを知ると、却って仏にはいつでも会えるとして、礼拝・供養を怠り、出家の比丘は正覚獲得への努力をなさない」と述べられていることに擬して、「真の姿を顕現しなかった」と、ここに言うのである。その上、インドの宗教全般はあくまでも我々衆生の“智行双運”を基盤とする故に、仏としては⑥「私はただただ衆生が自ら速やかに仏の本体（=“超越者”としての真の姿）を見んと希求する」主体的宗教行動、即ち「渴望」を起すように」と願う他なかったのである。

ところで、それでは“渴望”を起した者は、その後一体いかなる“行”、即ち主体的宗教行動を起すのかと問うに、長行でも〔12-(A) ②〕「渴望した者になる」と言っているけれども、その後のことは一言半句も言及することなく終っていたのであるが、そのことまでも擬したのであろう、この〔偈9〕でも、その後になすべき“行”については全く言及することなく、唐突に④「渴望した者らに私は『正法』を説き明かす」と言うだけなのである。この点は先の〔偈5〕でも同様であって、そこでは⑥「（私の本体を）見ることのない者らは“渴望”を起す」と言い、⑦「そこから、彼らには“素直な心”が生まれる」とあって、まるで“渴望”から直ちに「素直な心」が生じるかのように述べられていた。しかし乍ら、“渴望”した後に、何らかの“行”が実践されたからこそ、これらの者に「素直な心」が生じたのに違いないのであって、それでこそ〔偈6〕⑧「これらの者は素直で、柔和で、温和な者となった」とあり、そこで⑨「（私は、始めて）ここなる娑婆世界の靈鷲山に“（真実の）自己”を顕現する」と述べられていたのであり、このことから、これらの者の為した“行”は観仏三昧たる“般舟三昧”であったと私に臆測したのである。こうして、この〔偈5〕、〔偈6〕を承けて、“渴望”した者らは般舟三昧を実修して、遂に眼前にありありと血潮の通う美しい仏を観たのであり、〔偈9〕で、それでこそその者らに④「私は（始めて）『正法』即ち「真の仏法」を説き明かす」と述べられているのである。

ここで注目すべきは、この唐突に出てきた「正法」(saddharma) であ

る。この【正法】は、初期仏教以来の伝統的術語であって、『阿含』の【尊重經】⁽²⁹⁾に、仏陀釈尊は成道直後、凡そ人たるもの、尊重すべきものを持たずにこの世に生きていくことは“苦”であるとし、では、この「天上天下唯我独尊」と宣言した私にとって何が尊重すべきものなのか、と自問し、それは自身がたった今、覚った「【正法】の、その尊重」(P. 'saddhamma-garu') より他にないと自答したところの「真の仏法」^{まこと}の意味なのである。それ以来、【正法】はまさしく「仏の(金口)直説」、即ち「真の仏法」であることを証する言葉として用いられてきたのであって、勿論「【正法・蓮華】(saddharma-puṇḍarīka)の法門」(=【法華經】)の【正法】もこの「真の仏法」^{まこと}の意味に他ならない。即ち、それは「仏乗品」が明かす「仏出世(=“出現”)の本懐」たる〈仏乗〉なのである。それに対して、本章の偈頌段は、これまでの考察から明らかのように、釈尊は不生不滅の“超越者”であると主張する己の改ざんを隠蔽せんとして、これこそは仏の“金口直説”なりと言明するために、ここに、ことさらに「最高の正覚」や【正法】という【阿含】(=初期仏教)以来の伝統的術語を持ち出してきたのに違いないのである。

このようにして、長行〔12-(A)〕では、仏の“入滅”は衆生にまず①“悲嘆”の想いを起させ、次に衆生は②「(『現行本』では「如来を見んがために)」「渴望”した者になる」と言い、そのうち、①については、その“悲嘆”の極限において、衆生の知らずして心の奥に懐いていた“顛倒”の想いは自然消滅したと「良医治子喩」で詳細に解説したのであるが、②の“渴望”を起した者のその後に為すべき“行”については一言半句も言及すること無く、長行は終わっていたのである。それに対して、この〔偈5〕～〔偈9〕は全く逆に①の“悲嘆”を起した者のその後について述べる「良医治子喩」を十分に承知し乍らも、しかも、それを完全に撥無して、その上で、②“渴望”を起した者の今後に為すべき“行”については、長行には全く言及の無いことを、それこそ“これ幸い”と、長行には全く出てこないけれども、「般舟三昧」より他には無いと見て取ったのであり、その般舟三昧の成就によって眼前に血潮の通う美しい釈尊の姿を観た時にこそ、〔偈9④〕「私は【正法】を説く」と言っているのである。これはじつに釈尊をもって“超越者”と主張する者が新らしく造作した物語に他ならないのである。⁽³⁰⁾

〔偈10〕(このようにして) ③私には不可思議なる(幾)千・コーティーの劫に

わたって、常に (sadā)、この斯くの如きの“超神秘力の付与”（加持）が（施されているので）ある。（それ故に）この靈鷲山から去ることは無い（＝常在して説法している）。また、⑥他方（の十方世界）に在る仏の臥床や座処の幾コーティーからも（去ることはないのである）。

この④は、元々〔偈3-③〕「（私は）じつにここ（娑婆世界）で（常在して）教法を説き明かしている」を承けたもので、さらには〔偈4-④〕で、それは「自分自身に“超神秘力の付与”をなしている」ことに依ると言明していたところを再度、述べたものである。ここからは、遡って、長行〔3-(A)〕の「私はこのような“超神秘力の付与”という能力を保持している」が本来の〔校訂3-(A)〕「この斯くの如き私の“寿命の量”の保持」に取って代って、後に付加・挿入されたに違いないのである。次に⑥「他方の十方世界にある無数の坐臥処からも去ることがない」と言うことから、逆に、遡って「現行本」〔3-(A)〕の場合と同様、長行〔5-(B)〕が後に付加・挿入されたのであって考えられる。また、このように他方の十方世界に無数の坐臥処、なかでも説法会座が存在すると謂うのは、釈尊が単にこの娑婆世界の教主であるのみならず、今や全宇宙の教主としての“超越者”であることを顕示せんとする意図に他ならないであろう。

こうして、元から【法華経】の説法会座であった靈鷲山はこの〔偈10〕に至って“超越者”たる釈尊の会座として脚光を浴びることになり、それは取りも直さず、この娑婆世界全体が“超越者”の在す世界、即ち、「仏国土」（＝楽園・ユートピア）としてにわかに浮上してきたのであって、それを物語るのが続く〔偈11〕から〔偈13〕の三偈である。

〔偈11〕④もし、衆生が仮初にもこの（娑婆）世界を“燃えている”と見、虚妄分別する (kalenti) する⑥その時でも、じつにこの（“超越者”たる）私の「仏国土」(buddha-kṣetra) は天と人とで充滿している（＝豊かな仏国土な）のである。

この④は、すでに長行で、それも後分と見做される所の「この三界（＝娑婆世界）は愚かな凡夫 (bāla-prthag-jana) が見るようには、そのようには如来によって見られているのではない」(271, 7-8) を承けたものであって、これら愚かな凡夫が、“燃えている”と、虚妄分別すると、決してそうではなく、⑥“超越者”たる仏の常住するに相應しい「天人常充滿」(【妙】43下7) の「仏国土」であると言うのである。この「仏国土」たる

ことをより一層敷衍して、次のように言う。

〔偈12〕（即ち）これら（天と人との衆）には遊戯の楽しみがある。（即ち）コーティの遊園、樓閣、殿堂があつて輝いている。宝石造りの山々で荘嚴されている。花や果実をつけた樹木でもって同じように（荘嚴されている）。

〔偈13〕 天空では諸天が楽器を奏でており、マンダラ華を私と声聞たちに、（そして）その他の、ここ（娑婆世界）で正覚に向けて出立した者である賢者（vidu, = 菩薩）たちとに撒じている。

ここには、凡そ“仏国土”（buddha-kṣetra）と言え、ただそれだけで、そこは“樂園”、“パラダイス”、即ち、中国、日本で通常概念たる“浄土”と見なす一種固定観念でもって捉えられているのである。しかし乍ら、“浄土”は、そのサンスクリット原語が全く存在しないことから明らかのように、インドにあっては、“浄土”という観念は、後代になってから、それもインドの外の地域で産まれて、インドには後になって持ち込まれたものなのであって、これら三偈は、後分であることは当然としても、余程後代の“後分”と見るべきものである。このことは、また、インドにおいて世俗の一切の束縛からの“解脱”、“独存”を目指すバラモン（＝バラモン教の修行者）や、それに対抗して出家という非常手段を構じて興った沙門の宗教（仏教もその一つ）の修行者にとって、一般民衆とは違って、その住する国土が“樂園”、パラダイスであるか、そうでないかなど、全く何の価値も有しないこと明白である。まして、オリジナル『法華経』にあっては「序品」で、仏の放光によって示現した「東方万八千の仏国土（buddha-kṣetra）」について、それら全ては、下は阿鼻地獄から上は有頂天に至る六趣の衆生が存在し、その上、仏が今、現在する「仏国土」もあれば、すでに仏は入滅して（無仏・悪世の「仏国土」もあって、これらは挙げて「仏国土」と称されており、そこには“「仏国土」即「樂園」”とする観念は毫もないのである。

〔偈14〕 ④私のこの国土（＝娑婆世界）はこのように（evam）常に（ずっと）存在している（sadā sthita, = 常在・不壊）。（ところが）⑤他の者ら（anye, = 愚かな凡夫'bāla-pṛthag-jana'）はこれを（業火によって）“燃えている”と虚妄分別している（kalpenti）。（即ち）苦難に襲われ、幾百・千の悲嘆（śoka）に覆われた大変に恐ろしい世界であると見ているのである。

この④「このように」とは、先の〔偈11-⑥〕「私の仏国土は天と人との

衆で充滿している（＝豊かな国土である）」を指しており、その天と人とで満ち溢れ、繁栄している様を、なんと長行の〔現行7〕で、釈尊をもって“永遠仏”たることを表明するところの、それも仏に関しては、ただ一度だけ出てくる’sadā sthita’（常に生きて在る）をここに用いて、「常在にして不壊の仏国土」（＝楽園、パラダイス）であると述べているのである。これに対して⑥は、この長行〔現行7〕に先立って存する長い文段の中で、ただただ釈尊の“超勝性”を延々と述べている箇処に、「如来は愚かな凡夫が見るようにはこの三界を見ているのではない」とあるを承けて、謂わばその逆の“例証”として、当時、すでに宿命論と化していた“業・輪廻思想”^③にすっかり汚染されて、ここに「それら（愚かな凡夫）はこの世界を衆生自身の（悪）業の火によって“燃えている”大変に恐ろしい処と虚妄分別している」と言うのである。これは、これまでの偈頌段では全く言うところではなかったもので、これ以降、〔偈17〕までは、この“超越者”たる釈尊の常住する“仏国土”についての叙述となる。

〔偈15〕④（その上、これら愚かな凡夫は）多・コーティー劫にわたっても、（その間に出現した無数の）如来たちの（名前は勿論のこと）、私（＝釈尊）の名前さえも決して聞くことがないのである。（まして）私の教法について、また私の僧団についても（聞くことがないのである）。⑤このようなことは（全て、これらの者が前世でなした）“悪業の報い”に他ならない。

これは、先の〔偈14-④〕で、娑婆世界は“超越者”たる釈尊の在す「常在・不壊の仏国土」（＝楽園）であるにも拘らず、⑥「愚かな凡夫は（悪）業火によって“燃えている”と虚妄分別している」と言っていたのであるが、ここに至って、それをさらに増幅させて④「仏・法・僧の三宝の名さえも聞くことが無い」と言い、⑥それは偏に「それら愚かな衆生自身が前世でなした“悪業の報い”に他ならない」と決め付けて、その全てを衆生の所為に帰しているのである。このような“決め付け”の元はと謂えば、〔偈4-⑥〕「私は一切衆生にも“超神秘力の付与”をなしている」と謂っていた、その一端に他ならない。

〔偈16〕しかし乍ら（tu）、（一方）柔和で（mr̥du）、温和な（mārdava）衆生はここなる人界に生まれた時には、（前世でなした）“清浄な業”（śubha karmān, =善業）によって生まれるや直ちに、（ここで）教法を説き明かしている私（今仏釈尊）を見る（＝出会う）のである。

これは、一見、〔偈6〕の、般舟三昧の成就によって「素直で柔和で温

和な者となった」とあるのを指していると思えるが、決してそうではなく、衆生のなかでも〔偈14〕の、この娑婆世界は“燃えている”と虚妄分別し、〔偈15〕で、三宝の名さえも聞かない者があるのは、その者の前世でなした“悪業の報い”と決め付けていたのに対比して、一方では、衆生のなかでも「柔和で、温和な者はこの世に生まれるや直ちに仏と出合い、仏から直に教法を聴聞する者がある」のは、その者の前世でなした“善業による果報”に他ならないと言うのである。それ故、これもまた〔偈15〕と同様、宿命論と化した業・輪廻思想に強く汚染されたものである。

〔偈17〕④（しかし乍ら、その場合でも、決して）私はこの者らには、この斯くの如き無上の (anuttarām, =最高の、但し〔版本〕は‘anantā’ (無限の) とあるも、〔土田本〕の校訂を採る) “行業” (kriyā, 仏の為し業たる究極の説示である「正法」即ち“真の仏法”) を語らなかつたのである。⑤（それというのも、これらの者にとっては、前生における長期にわたる輪廻転生の）後に (cirasya)、(やっと今、この世に出生して) 私が見られて (dr̥ṣṭa) ある (bhomi, =私に出合っている) から (tena) である。⑥それで (tatas) 「ジナたちは “(出合うことの) 大変に難得なお方” である」とのみ (api, 〔土田本〕は‘tato’ sya’ とするが採らない) 語つたのである。

これは、〔偈16〕の、「生まれるや直ちに『教法』を説いている私に出会う」という、その「教法」についての、それも極めて重要なコメントである。即ち、前の〔偈6〕「(般舟三昧の成就によって真の仏の姿を観て) 素直で、柔和で、温和な者となった」衆生には〔偈9〕で「私は始めて『正法』を説き明かす」と言っていたのであるが、これはそれに対比して、④“超越者”たる私は、仏の“行業”のうちでも、その究極の責務である「正法」(“真の仏法”) の説示を決して「それらの生まれるや直ちに仏と出合っている衆生には語らない」と言うのである。なぜかと言えば、⑤これらの者が生まれるや直ちに仏と出合うことが出来たのは前世で永きにわたって積んできた善業の果報であって、決して“智行双運”というインドの宗教全般の根本的基盤に基づくところの、今生におけるその者の主体的宗教行動に依るものではないからである。それ故、このような〔偈16〕で謂う「柔和で、温和な衆生」であっても、長行〔11〕で謂うように「釈尊の“永遠仏”であることを知れば、かえって怠惰となり、正覚に向けて精進努力しない」に擬して、ここに⑥「じつに『如来は出合うことの極めて得難きお方である』とだけ語ってきたのだ」と言う訳である。ここから

は、遡って、逆に長行〔11〕こそ、この〔偈17-㉔〕を承けて、本来は〔10〕「なぜなら」に直結していた〔12〕をそこから強引に切り離して、その間に割り込ませたものに違いないのである。

次に続く偈頌(=〔偈18〕～〔偈22〕)は、このような衆生の仏国土に対する見解の相違について、前世の業によると理由付けしたその反動であろう、一転して、ただ一途に釈尊の“超越者”たることを述べる。

〔偈18〕㉔私には(そこから放たれる)光明は決して限り(anta)がないところの、この斯くの如きの“智力”(jñāna-bala)が有る。(その上)㉕私には過去の所行(caryā, =菩薩行)を行じて(caritvā)獲得された(samuparjita)永い(dīrgha)無辺の劫(ananta-kalpa)の寿命の量が有るのである。

この㉕は、長行の〔現行8〕「私には今日においても(adyāpi)過去の菩薩行は完遂されていない(na)のであって、その限りでは(tāvat)寿命の量もまた(api)未だ満了していない(=尽きていない)」とは真向から矛盾する。しかし、それは〔現行8〕にこそ問題があるのであって、『妙』「我本行菩薩道所成寿命 今猶未盡」(42下22-23)に依拠して「私(釈尊)には過去の菩薩行は完遂されており、(それによって得られた)寿命の量は(極めて莫大であって)未だ満了してはいない」と、私に校定したのであったが、ここに至って、その〔現行8〕の文から‘na tāvat ... adyāpi ... api ...’を削除さえすれば、この偈の㉕と殆ど同じ意味になるのである。それ故、この㉕は、〔現行8〕を本来の〔想定8〕に私に復元した一つの典拠となるものである。

〔偈19〕賢者らよ。そのところに(tatra, =仏が無辺の智力と寿命の量とを保持することに)狐疑する勿れ。疑惑を残りなく断じよ。私は真実の言葉を発しているのだ。じつに私には“虚妄の言”(mṛṣā-vāc, “うそ”の言葉)などあるはずも無いのだ。

これは、上述の〔偈18〕を堅く信じよというのであって、釈尊の“超勝性”をただひたすらに称揚するものである。

〔偈20〕㉖例せば、“方便”(=真実を明かすまでの暫定的な仮の手段の行使)によく習修したかの医者(32)が“顛倒”の想いを持つ者たる(viparīta-samjñin)息子(suta)らの(その“顛倒”の想いを消滅させる)ために、(現に)生きている(jīvat)自分自身(ātman)を【死去した】と(他人伝に)伝達した(ようにである)。㉗(しかし、その場合でも)誰か賢者(vijña)がその医者を【“うそ”(を吐いた)】と(言っ)て告発するであろう(codayet)(ことは決して)

無いのだ。

この④は、直前の〔偈19〕の後半「私は真実の言葉を発する者であって、そこには“うそ”などある筈も無い」と断言したのを承けて、その証拠として、長行〔15〕、〔16〕の所説—これらは共に後分に他ならない—をとり挙げたものである。即ち、〔15〕の、釈尊をもって“永遠仏”と改ざんした立場から、本来の「良医治子喩」の「遣使還告 汝父已死」を“方便”（＝仮の言説）であったから、それでこそ、父は息子らが“顛倒”の想いを消滅させたのを知ると、ここに、このこと息子らの前に元気な生きてある姿を顕したのだと言うのである。次に⑤は、〔16〕の「誰か或者がこの医者を『うそを吐いた』と告発することなど絶対にない」とあるのと全く同じことを述べて、父の死亡通知は“方便”（＝仮の言葉）であったと、重ねて主張しているのである。

〔偈21〕（それと同じように）私こそじつに世間（の人々）の父、独存者、（宗教的）医師（cikitsaka）、一切の生類の保護者なのであり、（一方）凡夫（bāla, =世間の人々）は“（知覚の）転倒した愚かな（viparīta-mūḍha）者”であることを明晰に知っている（故に）、（無余）涅槃（＝完全な寂滅）したのでは（決して）ない（a-nirvṛta）けれども、“方便”を行使して、仮に涅槃（＝死去したこと）を顕示したのである。

これは、明らかに「良医治子喩」の〔14-(F)①〕を擬したものであって、それ故、「良医治子喩」をよく承知しながら、しかも、己の釈尊をもって“永遠仏”と改ざんした立場から、それを巧みに摩り替えて、釈尊の“入滅”はあくまでも“方便”による仮の教説であると主張しているのである。

〔偈22〕その理由は何か（と言えば）、じつに（これら）愚かな（a-budha）、無知なる者（a-jānaka）らは、私にいつもかつも見えることから（abhikṣṇa-darśanāt）（かえって）信仰を欠く者（viśraddha）となり、傲慢で（viśvasta）、愛欲に酔いしれた者（pramatta）となるのである。（さらには、それら諸悪に）耽溺する故に（pramāda-hetoh）、（来世では、地獄、餓鬼、畜生の）悪趣に陥るのである。

これは、長行〔11-(B)〕「私があまりにも永く（ati-ciram）（ここに）現存する（tiṣṭhataḥ）と、善根を植えておらず、… 愛欲を貪り、… 邪見の網に覆われた衆生は絶えず私を見ることによって、逆に如来について“（出合うことの）得難き方だ”という想い（durlabha-saṃjñā）を起さないで

あろう」とあるのをより一層強調して、「信仰を欠く者となり、愛欲に酔いしれる等の諸悪に耽溺することによって来世には三悪趣に墮すであろう」とまで言うのであって、これは、かえって肝心の教化すべき衆生を全く“ないがしろ”にするものである。

このようにして、〔偈14〕から〔偈22〕は、総じて釈尊をもって長行〔7〕「常に (sādā) 生きて在って (sthita)、入滅したことの無き」“永遠仏”であろうとも、あるいは、偈頌段に謂う、生滅を超えた“超越者”であろうとも、共に仏は「衆生教導の由をもって (仮に) 入滅を示現する」と極めて大胆に改ざんした者が、それを隠蔽せんとして、力を振り絞って順次に付加・挿入したところの、それぞれ自説を述べた増嵩分に他ならない。しかし乍ら、それらは本来の「如来寿量品」の主旨とは全く反するものであって、結局のところ、改ざんの“上塗り”でしかなかったのである。

こうして、次の最終偈がある。

〔偈23〕^①私は恒時にわたって (nitya-kālam)、(衆生の) 個々別々の所行 (carim-carim) を識別して、それぞれに応じて (tathā-tathā)、(様々な) 教法を告げるのである。^②(即ち) 如何にして (衆生を) 確かに正覚に到達せしめる (upanāmayeyam) か、如何にして (衆生をして) 仏の諸特質 (buddha-dharma) の“已得者” (lābhin, =すでに身に備えた者、即ち仏) たらしめるか (を考えて告げたのである)。

ここに、超越者たる釈尊は世に出現する度毎に、恒時に説法教化をなしていると、極めて当然のことを述べているのであり、しかも、仏教の目指すところが「一切衆生皆成仏道」にあることから、その説法は個々の衆生の一人ひとりの機根や精進努力に応じたもの、所謂「対機説法」に尽きると言うのであって、これまた極めて当然のことである。しかも、その場合、肝心の一切衆生を成仏させる根本教理の何であるかを説き明かさない限り、それは、単なるスローガンの掲示に過ぎない。それ故、この偈は、凡そ如何なる經典にも当てはまる極めて在り来りの“結文”なのである。

ここにおいて、長行段は、本来「釈尊は遙か昔に成道して今に至り、さらに未来に向けても、これまでと等量のじつに永い寿命の量を有する (=“無限”) けれども、それは過去の燃灯仏に始まり、未来の最後仏に至るその間に、次々と一時、世に出現・説法しては入滅していった、そしてこれからも出現しては入滅していく無数の諸仏の、その一人ひとりの仏の寿命

の量の“総和”なのであって、決して釈尊一人の持つ寿命の量ではなかったのであるが、長行〔7〕だけは、それを大胆にも改ざんして、釈尊をもって「常に生きて在り (sadā sthita)、入滅したことの無い (aparinirvṛta)」“永遠仏”であると主張したのである。それに対してこの偈頌段は、単に“永遠仏”とする立場を凌駕して、釈尊をもって生滅の次元を超えた“超越者”と捉えて、ただただ一途にその超勝性を賞揚するものなのである。それ故、これが本来のものとは到底考えられず、本来存した筈の偈頌段を跡形もなく抹消して新たに造り出した“後分”に他ならないこと明白なのである。⁽³³⁾

しかし乍ら、ここに至って、再往、この偈頌段、中でも特に〔偈1〕～〔偈10〕の説く釈尊觀を長行段〔現行7〕の、同じく後分であるが、“永遠仏”と見るそれと対比するに、そこには次のような相違点が浮上する。即ち、釈尊の成道が遙か昔であるとするのは双方とも同じであるが、長行〔現行7〕では、この“永遠仏”たることを表明する‘sadā sthita’は、「法華經」全体において、仏に関する限りは当該箇處にしか存在しない、ただ一回限りの語句であり、しかも、その舌の根の乾かぬうちに常住であり乍ら「(衆生) 教導のために、“入滅”を顕示する」と言っているのであって、じつにこれは長行段にあっても前後の文脈から全く懸け離れた、極めて突発的なものである。これに対して偈頌段のそれは、〔偈1〕「釈尊は、それ以来、恒時にわたって (nitya-kālam)、(この世に出現しては) 説法している」と言い、それは〔偈4〕「釈尊が自分自身に“超神秘力の付与”(=加持) をなしている」からだと言うのであって、じつに釈尊をもって、一神教における唯一絶対神の如き不生不滅の“超越者”であると言明しているのである。ここからして、〈仏滅後〉無仏・悪世に没在する我々衆生(=出家比丘)はこの“超越者”たる仏陀釈尊を現觀するには“般舟三昧”という觀仏三昧—もっとも、これは長行、偈頌ともにその名すらも出てこないもので、私に想定するものであるが—に専念することが必須となるのであり、その三昧の成就によってこそ、比丘は現実に〈仏滅後〉の世に在り乍らも、靈鷲山会場に坐す血潮の通う生きた釈尊に見え、仏に面と向い合っていて、直に「正法」(saddharma, 眞の仏法=「正法・蓮華」の法門)を聴聞するという神秘体験を得ると言うのであり、現に『法華經』作者は、この神秘体験を実際に得たに違いないのである。

ここにおいて、これまでの上述してきた見解とは全く逆に、この偈頌段

の、釈尊をもって生滅の次元を全く超えた“超越者”とする釈尊観こそが先に打ち出されたのであり、長行段の〔7〕にのみ存する常住・不入滅の“永遠仏”とする釈尊観は後になってから、即ち、偈頌段全体の述作後に別人によって長行段に持ち込まれ、付加・挿入された“第二次後分”に違いないと想定されるのである。

このような観点から、再度、ここに至る過程を振り返るに、長行〔3〕から、〔4〕、〔5-(A)〕、〔6-(A)、(C)〕、そして〔想定7〕に至るまでと、〔想定8〕から、〔11〕を除く〔14〕までの本来の釈尊観は、遙か昔の燃灯仏の出現・入滅を始点に無数の過去仏を経て今仏釈尊の中間点に至り、さらに未来に向けては、当来仏・弥勒に始まり無数の未来仏を経て最後未来仏の出現・入滅を終点とする、永い「“釈迦仏”一統の系譜」を明かすものであったが、そのような穏当な釈尊観に反撥して、今、現に〈仏滅後〉にある我々衆生にとって、この娑婆世界に出現・説法した後、入滅したところの、歴史上の唯一の實在たる仏陀釈尊の、その立ち位置を絶対的地位にまで高揚せんとして、単に出現しては入滅していくという連続の中の一人という位置から、それを超えた不生・不滅の“超越者”とする新しい仏陀観を創作して、恐らくは本来の「釈迦仏一統の系譜」を述べていた筈の偈頌段を完全に抹消した上で、ここなる偈頌段で表明したものであり、本来の長行段の説く釈尊観に対する“第一次後分”に違いないのである。この後、〔偈11〕～〔偈13〕の靈鷲山をもって楽園視するの一種“付録”であり、〔偈14〕～〔偈17〕は、この“超越者”たる釈尊の在す娑婆世界を業火によって燃えていると見るか、それとも生まれるや直ちに仏陀に出合いその説法を聴くかの差は偏に衆生の前世になした善悪の業に依るとする、宿命論たる業・輪廻思想でもって理由付けするものであって、これは釈尊の“超越者”たることを称賛する余り、かえって衆生教化という仏教の本筋から逸脱する感を懐かせるものである。もっともその場合でも、〔偈17〕で、生まれるや直ちに仏に出合い教法を聞く者に対しては、仏は究極の説法たる「正法」を説くことは絶対にしなかったと言う。これは、インドの宗教全般として、仏教にあっても、“智行（教理の領解とその実践）双運”を基盤とする限り、衆生の今生における主体的宗教行動が不可欠であって、それが無い限りは「正法」の聴聞は全く不可能であるからと言うのであって、辛うじて本筋からの全くの逸脱を免れているのである。続く〔偈18〕～〔偈22〕は、ただこの“超越者”たることを称賛するだけの

ものに過ぎないのである。その内〔偈18〕の後半「私には過去の所行（＝菩薩行）を行じた後に獲得された（samupārjita）永い無辺の劫という寿命が（保有されて）ある」は、上述したように長行〔想定8〕「私の過去（生）における菩薩行は完遂されており（pariniṣpādita）、（それによって得られた膨大な仏としての）寿命の量が（保有されて）ある」と殆ど同文であることは留意されるべきところである。

このようにして、本来の釈尊観に反撥する不生不滅の“超越者”と主張する偈頌段が、長行の重偈としてここに付加・挿入されたのであるが、それに際しては、長行段にじつに巧妙に数々の付石が打たれているのであって、長行〔3-(A)〕で、本来は「私の（永い）寿命の量の保持」（*mama āyus-pramāṇa-ādhāra*）であったものが「現行本」では「私の“超神秘力の付与”という能力の保持」（*mama adhiṣṭhāna-bala-ādhāra*）となっているのはまさしく〔偈4〕「私は自分自身に“超神秘力の付与”をなしている」の付石に他ならず、同様にして〔5〕は〔偈10〕の付石、〔6-(B)〕の“方便”は〔偈3-⑥〕の、さらに〔11〕は〔偈17〕の付石なのであり、さらには、長行段末尾の〔15〕、〔16〕—「良医治子喩」の「遣使還告 汝父已死」を“方便”（＝仮の言説）と断言して、“喩”を土台からぶち毀すもの—もまた、「仏の入滅は衆生教導のための“方便”」と言明する〔偈3〕の付石に他ならず、それを承けて後に〔偈20〕があるというものなのである。

こうして現行の偈頌段が成った後、長行段の〔現行7〕「釈尊は遙か昔の成道以来、今に至るまで“常に生きて在り、入滅すること無き”も、衆生教導の故に（今仏釈尊としては）入滅を顕示する」という、釈尊をもって「常住・不入滅」の“永遠仏”であるとする主張が、“第二次後分”として持ち込まれたのであり、ここにおいて、現行「如来寿量品」が成ったのである。

それでは、釈尊をもって“永遠仏”とするこのような“第二次後分”は、一体、誰が、どうして、何のために為したのか、それが問われよう。しかし乍ら、この“永遠仏”とする主張は長行の現行〔7〕のみに存するものであって、その他には「如来寿量品」は勿論、「法華經」全体においても、一切言及されることがない故、それに応えるには、全く我々の側の憶測による他はないのである。ここにあつて、今、現に〈仏滅後〉無仏・惡世に没在する我々衆生にとって、この釈尊の“永遠仏”たることは一

体、いかなる価値があるというのか、俗世間の言葉で謂うならば、どのようなご利益を蒙るのかと問うに、逆に、我々衆生はじつに仏から完全に“見捨てられた者”であって、そこには、もはや、いかなる救い（=ご利益）も無く、まして成仏への道など全く断ち切られているとして、絶望の淵に沈む他ないであろうものなのである。

ここからして、この“永遠仏”の主張は、もはや信仰の宗教たる初期大乘仏教の時代は過ぎて、大乘仏教のアビダルマ化たる中期大乘仏教の時代に入っており、僧院住の比丘の一部に依る宗教哲学の次元における論理的追求の一端を表明したものと考える他はないであろう。これに対して、これまで、この“永遠仏”の主張は、初期大乘仏教において登場した多様な仏陀観の“統一”を目指すものと解されてきたが、そのような理論的追求は、初期大乘仏教のインド・オリジナル『法華経』の「信仰表明書」にして「宗教文学作品」たる次元の全く外にある故に、この現行〔7〕のみに留まっており、これを承ける叙述は、この後、『法華経』全体にあっても皆無である理由が納得されよう。猶、現行〔7〕に続く現行〔8〕「私には今にあっても過去（生）における菩薩行は完遂されていない（のであって）その限りで（仏としての）寿命の量もまた未だ満了していない」という不可解極まりない文は、本来「私の過去（生）における菩薩行は完遂されており、（それによって得られた仏としての）寿命の量は（いままも保有されて）ある限り、今に（至るも）その寿命の量は満了していない」と私に想定したのである—上述のように、これの確かさは〔偈18〕によって証明された—が、それがどうして現行〔8〕ではこのような不可解な文言になっているのか、それはこの“永遠仏”とする第二次後分の付加・挿入、即ち、改ざんは直ちに本来の〔8〕と矛盾を来す故に、それを隠蔽せんとして、苦心惨憺の末の改変、はっきり謂って一種“ごまかし”の結果に他ならないことが了解されるというものである。

おわりに

これまで本章は、仏陀釈尊の“永遠仏”たることを明かすものと解されてきた。確かに、インドの「現行法華経」（梵本）には、現行〔7〕「このように遙か昔に正覚した限りにおいて（凡夫には）量りえない寿命の量を有している如来（たる私=釈尊）は（それ以来、今に至るまで）“常に（=ずっと）生きて在る”（sadā sthita）のだ。この入滅したこと無き（a-

parinirvṛta) 如来は(衆生)教導の故に(vaineya-vaśāt)、“入滅”(parinirvāna)を示現する」(271,14-16,「妙」「常住不滅」(42下20-21)、の「不滅」は羅什の補足で、ここには「教導の故に“入滅”を顕示する」に相当する訳文は無い)とある。しかし乍ら、この’sadā sthita’(「妙」「常住」)は、仏に関する限り、「法華経」全体においても、この当該箇所の一箇処のみに存するものなのである。ここにおいて、はたしてこれでもって釈尊は“永遠仏”であると主張しうるであろうか。それでも、釈尊が“永遠仏”であると言うのであれば、直下に「入滅したこと無き如来が…入滅を示現する」と言うのは、まさしく自家撞着の他の何ものでもない。もっとも、そこには「衆生教導の故に」という条件が付けられているが、しかし、正覚を獲得した仏にとって、その後^{きょうごう}に為すべき“行業”(kriyā, =仏の“はたらき”)は説法による衆生教化の他には何もないのであって、じつにそれは仏の本務なのである。それ故、仏の“入滅”はその責務の放棄でこそあれ、決して「衆生教導の故に入滅を顕示する」などと言えるものではない。さらに突き詰め、開き直って謂うならば、釈尊の「常住にして、入滅すること無き」「永遠仏”であることは、現実に〈仏滅後〉無仏・悪世の苦海に没在する我々衆生にとって、一体如何なる価値を有するのか、と問わざるを得ない。このようにして、この現行〔7〕は到底、本来からのものとは考えられないのである。

このことは、これに先立つ〔6-(A)〕で、釈尊の遥か昔の成道の後、初転法輪から今に至るまでの仏の“行業”(kriyā)の実態を説き明かし、「その間に、私によって燃灯仏に始まる(-prabhṛti) (過去に“出現”し、説法してきた無数の)如来・応供・等正覚者たち(の存在したこと)が(衆生に)広く布告された(parikīrtita)のである。そして、それら如来たちの“入滅”が(これまた同様に広く布告されたのである)」と言い、続けて〔6-(C)〕で「如来(=それら過去諸仏の一人ひとり)は次々とやって来る衆生の機根や精進努力に差異のあることを観察して、その場、その場で(或る衆生には、各自、個々別々の)自分の名を告げる(=説法する)。そして(他の衆生には、同様にして)その場、その場で(各自、個々別々の)自分の“入滅”することを告げる」と明言されているのであって、これによって、現行〔7〕を本来は〔想定7〕「このように遥か昔に成道した限りにおいて(それ以来、今に至るまで、凡夫には)量りえない(≠無限)寿命の量を有する如来(=私・釈尊)は(それぞれ名を異にする無数の仏とし

て、一人ひとり順次に一時、世に“出現”し (tiṣṭhāti)、そして“入滅”する (parinirvāyati) ののである」と私に想定したのである。

それでは、今、現に娑婆世界に“出現”し、最終説法たる「法華經」を説示している“今仏釈尊”は、一体この“釈迦仏”一統の系譜における最後仏なのか、はたまたそうでないならば、今後、未来においてはどうか、と問われるが、それに応じて、〔想定8〕「私の過去（生）の菩薩行は完遂されており、（それによって得られた仏としての）寿命の量が（保有されて）あるのであって、その限りはその寿命の量は未だ満了してはいない（＝未だ尽きてはいない）のである。それで、じつに今にあって、私の寿命の量の満了に至るまでには、これまでの倍の（＝等量の）コーティー…千の劫がある」と言明されているのである。これによって、じつに“釈迦仏”一統の系譜は、過去の遙か昔の燃灯仏の“出現”を始点にして、それ以来、無数の過去諸仏を経て“今仏釈尊”に至り、この仏を中間点としてさらに未来に向けて当来仏・弥勒に始まり、これまた無数の未来諸仏を経てその最後仏の入滅を終点とすることが明らかなのである。

こうして“釈尊”は「五百塵点劫の喩」でもってしても到底及ぶところでない莫大な寿命の量を有するのであるが、それは過去の燃灯仏に始まり、そこから未来の無量諸仏のその最後仏で終るところの、その間に“出現”しては“入滅”していく莫大な数の仏の、その一人ひとりのもつ寿命の量の“総和”に他ならないのであって、決して“釈尊”一人の保有する寿命の量ではない。それ故に、ここには“釈尊”をもって「常住にして、入滅すること無き」「永遠仏」とする観念は毫も窺いえないのである。続く〔校訂9〕が「私（＝“今仏釈尊”）は「じつに今や“入滅”せんとしている」と宣告する」と言って、すでに先の「見宝塔品」の長行末尾で言っていたことをここで再度持ち出してまで言うのは、“今仏釈尊”と雖も「一時、世に“出現”しては“入滅”していく」無数の諸仏の中の一員に過ぎないことを明らかにするためなのである。

それでは、現実にも今、この“今仏釈尊”の〈仏滅後〉無仏・悪世に投げ出されている我々衆生は一体どうなるのか、如何なる修行を為すべきなのか。この疑問に応えんとして、この〔校訂9〕に続いて〔10〕「なぜなら」と言い、そして、本来はこの〔10〕に直結して〔校訂12-(A)〕があるのであって、そこでは、「如来を見ること無き者（＝今仏釈尊の滅後に出生した〈仏滅後〉の衆生）は（必ずや）①“悲嘆”の想いを起すであろう。

そして、そこから②正覚獲得を“渴望”した（＝強く願望した）者になるであろうからである」と明言されているのである。その場合、①については「良医治子喩」でもって詳細に解説がなされており、それによれば、父から与えられた良薬を自ら主体的に吟味するも、色、香、味において気に入らず、服用しなかった息子らは「遣使還告 汝父已死」〔14-(I)〕を受けて“悲嘆”のどん底に陥るも、その極限において自らは知らずして心の奥に抱え込んでいた「“顛倒”の想い」は消滅した（＝〔14-(J)〕）のである。この“顛倒”の消滅は、仏の側から言えば、仏の行業のうちの「ほさつ鼓舞」という、あくまでも衆生教化の第一ステージであり、この後に〔12-(A) ②〕「正覚獲得を“渴望”した者になる」に対応する「正覚において成熟せしめる」という第二ステージがあるのであって、当然のこと、それについての解説がなされるべきところである。それにも拘らず、それを全く述べることなく、長行段はここでもって終っており、大いに疑問となる。もともと「現行本」には、この後に〔15〕、〔16〕で「死去した筈の父がこのこと息子らの前に生きた姿を顕した」とあるが、これは本来の「良医治子喩」をその根底から打ち毀すものであって、後分に他ならない。

次に偈頌段（〔偈1〕～〔偈23〕）を見るに、結論から先に言えば、その全ては、長行の所説内容とは全く異なったもので、長行段の本来の釈尊観を大胆に改ざんして、釈尊をもって現実世界における生滅の次元を超えた“超越者”であると主張するべく、全く新しく創作したものなのである。ここから、逆に、長行における現行〔7〕のみにある、釈尊の常住にして入滅すること無き“永遠仏”であるという主張は、この“超越者”とする釈尊観の付加、挿入（第一次後分）からは余程後になってから持ち込まれた第二次後分と考える他はないのである。

即ち、〔偈1〕「釈尊は遙か昔に成道して以来、恒時に説法をなし」、〔偈2〕「衆生を鼓舞し、さらに成熟せしめてきた」のであり、〔偈3〕「それにも拘らず、“入滅”を顕示するのは、衆生教導のための“方便”（＝真実を明かすまでの暫定的な仮の手段の行使による仮の言説）を告げたもの」で、じつに釈尊は“超越者”であると言明する。次に、これを“裏打ち”するべく〔偈4〕で、釈尊の生滅を超えた“超越者”たることはじつに「仏が自分自身に“超神秘力の付与”（＝加持）をなしているから」と謂い、あまつさ 刹 一切衆生にも同様に加持するが故に、“知覚の転倒した”（＝正常心

を失った)、愚昧の衆生はこの“超越者”たる釈尊を見ることが出来ないのだと言う。これは釈尊の“超越者”たることを強調するあまり、教化すべき衆生をかえって蔑ろにするものと言えよう。ついで〔偈5〕「仏を見ることの無い〈仏滅後〉の比丘」は、なんとしてでも仏を見んと“渴望”して、ここに“般舟三昧”に専念し、その極地において、眼前に血潮の通う美しい生身の釈尊をありありと観るといふ神秘体験を得たのであり、それによってこそ、その比丘には“素直な心”(=転倒していた知覚が消えて、しかも正常心よりは一段アップした菩薩としての高い宗教的平安の境地)が生起した」のであり、〔偈6〕「こうしてこの比丘が素直でその上、柔和で温和な菩薩の高い境地を得て」そこに安住した時、その宗教的次元においてこそ、釈尊は始めて靈鷲山にその姿を顕し説法すると言ひ、それ故に〔偈7〕で、現実世界での仏陀釈尊の“入滅”はあくまでも“方便”の行使による仮の姿であり、眞実は、釈尊は生滅の次元を超えた“超越者”に他ならないと主張するのである。

それならば、釈尊はなぜここで“方便”(upāyākausalya)を行使しなければならなかったのか、その疑問に答えて、「良医治子喩」で明かされているように、息子が自身も知らずして心の奥に抱え込んでいる“顛倒”の想いによって父である医者^{ないがし}の与えた良薬(=解毒剤)を服用しなかったからして、父は〈巧みな教化方法〉(upāyakausalya, ≠ “方便”)として「遣使還告 汝父已死」し、それによって息子は“悲嘆”のどん底に陥ったが、その極限において“顛倒”の想いは自然消滅し、良薬を服して苦痛から逃れたとあるのに擬して、〔偈8〕「知覚の転倒した愚昧の衆生は『仏は今まさに“入滅”せんとしている』という言葉の外は全く聴く耳を持たないからして、仏はただ『入滅する』とだけ告げて入滅していくのだ』と言うのである。それ故〔偈9〕で、①仏は比丘が〈仏滅後〉の苦海に没在しているのをはっきりと認識してはいるけれども、あくまでも「智行双運」(=行学の二道)という我々衆生の主体的宗教行動に基づくインドの宗教、その中の一つである仏教にあっては、〔偈9-㉔〕に謂うように、釈尊としては、衆生がただひたすらに仏を観たいと希求せんことを願う他なかったのである。こうして、〈仏滅後〉無仏・悪世の苦海に投げ出された比丘はここにおいて般舟三昧に専念し、その成就によって遂に宗教的平安の境地に安住した者となるのであり、その宗教次元においてこそ、仏の説く『正法』(眞の仏法、=「正法・蓮華」の法門)即ち『法華經』を聴聞するとい

う神秘体験を得るのだと言うのである。そして〔偈10〕は、すでに〔偈4-①〕で言ったところを再び“取り上げて”釈尊は自分自身に“超神秘力の付与”をなしている故に、生滅を超えた“超越者”としてここなる靈鷲山、のみならず、全世界（宇宙）に在る全ての仏説法の会座でまさしく「常説法教化」していると言って、締め括っているのである。

これ以降は、全て釈尊を“超越者”とする立場からのものであって、〔偈11〕～〔偈13〕は、この娑婆世界をもって「天人常充滿」の「仏国土」即“樂園”、“ユートピア”、後代の所謂“浄土”と見るものであるが、そのような観念はオリジナル【法華経】とは全く無縁のものであって、これまた、余程後代になって持ち込まれた一種“附録”である。次に〔偈14〕～〔偈17〕は、この娑婆世界が“超越者”たる釈尊の常住する仏国土（＝樂園）であるにも拘らず、〔偈14〕「①この娑婆世界はじつに“常在にして不壊なるもの”（*sadā sthita*）にも拘らず、②愚かな凡夫はこれを（業火によって）“燃えており”、苦難に襲われ、悲嘆に覆われた恐ろしい世界であると虚妄分別し」、〔偈15〕「③無量劫にわたって三宝の名さえも聞くことがないとし、④それは偏^{へん}えに彼ら自身が前世になした“悪業の報い”に他ならない」と明かし、〔偈16〕では、それに対比して、「柔和で温和な衆生はこの世に出生するや直ちに説法する私（＝釈尊）に出合うのは、その者が前世になした“善業の果報”なのだ」と、当時、世俗社会ではすでに宿命論に墮していた「業・輪廻思想」を持ち出してきて、それにすっかり汚染された“理由付け”をしているのである。しかも〔偈17〕では、その場合、〔偈16〕で謂うところの、この者は出生するや直ちに見仏・聞法し得たのは、あくまでも前世でなした善業の果報であって、決して今生における“智行双運”に基づく衆生自身の主体的宗教行動に依るものではないからして、私（釈尊）はこの無上の“行業”、即ち、仏の究極の為し業たる「真の仏法」たる「正法」説示は、まさしく“時・機未熟”の由に、為さんとするも為すことが出来ず、ただ「仏との出合いは難得である」とのみ語ってきたのだと言うのである。ここにおいて、これらは、総じて釈尊の“超越者”たることを主張せんと、その仏の超勝性を主張するものである。

これに続く〔偈18〕～〔偈22〕は、〔偈14〕～〔偈17〕とは別の観点から、これまたただ一途に釈尊の“超越者”たることを主張するものである。即ち〔偈18〕は、釈尊には無辺の智力と、過去の菩薩行の完璧な達成とに

よって得た永い無辺の劫の寿命の量の保有があるとして、その“超越者”たることを保証し、〔偈19〕では、そのことを疑う勿れと言ひ、さらに、〔偈20〕は長行の後分たる〔15〕、〔16〕を取り上げて、「良医治子喩」の「遣使還告 汝父已死」はじつに“方便”（真実を明かすまでの仮の言説）であったと明かして、それ故、この父を「“うそ”を吐いた」と告発する者など全く無いように、“超越者”たる釈尊を告発する者は無いのであり、〔偈21〕では、こうして釈尊の“入滅”はあくまでも、衆生教導のための“方便”であって、仏には決して虚言は無いと言明する。〔偈22〕では、その“方便”行使の理由を述べて、無知なる衆生は釈尊の常住・不滅なるを知るとかえって信仰を欠き、後生は悪趣に墮すであろうとまで言うのであって、これは〔偈14〕～〔偈17〕の“別系”と謂うべきものである。そして最終偈の〔偈23〕は、何も『法華經』に限ることなく、どの經典にも適合する極めて在り来たりの「結びの文」であって、このようにして現行の偈頌段は全て長行段とは完全に別物なのである。それでは、本来の偈頌段は一体どのようなものであったのか、と問われるが、それについて憶測せんとするも、その手懸りすら全く無く、それ程までに完全に抹消されてしまっているのである。

最後に、ここで、再往、本章の後半部を顧みるに、長行段では、〔12-(A)〕「如来を見ること無き者は①“悲嘆”の想いを起すであろう。そして（そこから、さらに）②「自らの正覚獲得を“渴望”した者となるであろう」（272, 19-21）とあり、①については「良医治子喩」を語って詳細に解説するのに比べて、②については、この言葉だけがあって、それについての解説が全く無いのであるが、その場合、これまでは本来あった筈の文段が、後に、釈尊をもって“超越者”と改ざんした者の手によって跡形もなく抹消されたのだと考えてきた。しかし、それは全く見当違いの、“無いものねだり”であって、②についての解説は元々から長行段には存在しなかったのだと考えるべきであろうそのものなのである。

但し、これは〔12-(A)②〕自体を無用とするものでは決してない。なぜなら、この者が自らの正覚獲得を“渴望”したとしても、それで終りということは絶対に無いからである。換言すれば、インドの宗教全般が“智行双運”を基盤とする限りにおいて、この正覚獲得を渴望した者には、この後に智行双運の“行”、即ち自らの主体的宗教行動、ここで謂えば、正覚獲得のための“菩薩行”が不可欠であるからである。それにも拘らず、

長行段にはそれについての言及は全く無く、一方、現行の偈頌段を見るに、この必須の“行”について、唐突ではあるが“般舟三昧”を持ち出してきている。しかし乍ら、“般舟三昧”という特殊な観仏行は到底〈仏滅後〉の衆生一般にとってその為すべき“行”たりえないことは明白であろう。これらのことから見て、少くともこの正覚獲得に向けて“渴望”した者のその後の“行”、即ち主体的宗教行動についてはその不可欠であることは十分に認識されているのであるが、しかし、事の重大性に鑑みて、元々から本章でそれが何かを説くことは無かったと考える他ないのである。では、その必須の成仏行を述べるのはどこか、と言えば、オリジナル『法華經』にあっては、次章「常不輕菩薩品」より他にはない。それ故、今後になすべき「常不輕菩薩品」の精読に期するところである⁽³¹⁾。

以上から、「如来寿量品」は釈尊の“永遠仏”たることを明かすとするこれまでの解釈は到底、受け容れられるものではない。しかし乍ら、「はじめに」で述べたように、「從地涌出品」は、冒頭、突然に地下より出現した無数の「地涌の菩薩」について、これらの者を教化したのは私一人であるという釈尊の発言に対して、“今仏釈尊”は成道後、今に四十余年にして、そのような短期間にあつては、いくら仏と雖も不可能だとする弥勒菩薩の疑問に応えたものであり、さらに遡れば、「見宝塔品」の末尾で、生きたままに仏塔に入り多宝仏と並坐した釈尊が「私は今や入滅せんとしているのであるが、この会座にはその〈仏滅後〉に『法華經』唱導をなす者など一人として存在しない」と一種挑発的発言をしながらも、自らで「心配ご無用、ほれこの通り」と、〈仏滅後〉における『法華經』唱導者はすでに釈尊自身の手によって養成されていることを実際に見せしめんがためのもので解されてきたのである。しかし乍ら、「序品」の「東方万八千の仏国土示現」と「日月灯明仏過去譚」とが明示する“時は今、〈仏滅後〉”という「歴史認識」と、そこに投げ出された“凡夫（成仏不可能者）としての自己”という「自己認識」、この二つにしっかりと立脚した上で、仏に非ざる一人の比丘が己の宗教生命を賭して創作した『“正法・蓮華”という法門』（=『法華經』）は、偏に〈仏滅後〉無仏・悪世の苦海に没在するこの“凡夫”たる己の成仏を絶対保証する『正法』即ち、「真の仏法」の追求であり、その果てに確信したところを他人に語り聞かせる信仰表明書に他ならないのであって、この原点に立つ限り、『法華經』の主旨はこの凡夫たる己をして正覚を得せしめる『正法』、「真の仏法」（「智行

双運」の“智”の対象たる教理)は何かを明らかにした後は、その「正法」を謂わば「蓮華」化する“実践行”(=「智行双運」の“行”)はいかなるものであるかを提示することにあると考えられるのである。即ち、『法華経』は、はじめに「仏乗品」で「仏“出現”の本懐」として〈仏乗〉こそ「正法」であると明かし、この「如来寿量品」の前半において「仏“入滅”の真実相」を明かして仏入滅の必然たることを述べ、その上で後半の長行〔12-(A)〕で、〈仏滅後〉の衆生は①まず“悲嘆”の想いを生ずるも、その極限において自然に心の奥に潜んでいた“顛倒”の想いは消滅し、その上に立って②「己の正覚獲得を“渴望”した者になる」と述べたのであり、そして、その正覚獲得のための必須たる肝心の“行”(=成仏行)については、挙げて次章「常不輕菩薩品」に委ねたのに相違ないのである。

それ故、これまで本章の発端となったと考えられてきた「従地涌出品」についても、そこに述べられる「地涌菩薩」については、本章の長行段と偈頌段のどこにも、それこそ一言半句も言及されるところが無く、次章の「常不輕菩薩品」においても全く出てこないのであって、この後、地涌菩薩が登場するのはじつにオリジナル『法華経』の最終章たる「如来神力品」の冒頭に、それも章名たる「如来の神力の“発現”(saṃskāra)」とは全く無関係に、しかも「上行菩薩」のみが僅かに登場するだけなのである。この点からして、先の拙稿『法華経』「従地涌出品」の精説の最後に述べたように、そもそも「従地涌出品」は本来の「如来寿量品」よりは後になって持ち込まれた“後分”ではないのか、という臆測はより確かなものになる。このことは、本章の対告者が、これまでの章では全て菩薩個人であったものから一変して、長行〔1〕で「世尊は全・ほさつ・ガナ(sarvāvāntam bodhisattva-gaṇām, =会座の聴衆者全員)に告げた」とあり、それを承けて〔2〕「全・ほさつ・ガナは弥勒菩薩(=「従地涌出品」の対告者)を先頭に立てて合掌し、世尊に告げた。『どうか世尊は“その訳”(etam eva artham)を語られよ』と」あるも、この「弥勒菩薩を先頭に立てて」を後分として削除さえすれば、本章の対告者は「全・ほさつ・ガナ」であること明白なのである。そして、このことからさらに突き詰めれば、ここに謂う「この訳」とは、「見宝塔品」長行末尾の〔想定19〕「入滅せんと欲する如来(=仏塔に生きたままに入った釈尊)は今まさに(“入滅”に)直面している」という今仏釈尊の厳しい発言についての「その訳」で

あると解すべきなのであり、それによって文脈は「見宝塔品」から「從地涌出品」を介すること無く、直に「如来寿量品」へと続き、よく首尾一貫するというものである。

引用文献略号

【岩本訳】：坂本幸男・岩本 裕訳注『法華經』（下）岩波文庫

【植木訳】：植木雅俊訳『梵漢対照・現代語訳 法華經』（下）岩波書店

刈谷「一仏乘」：拙著『法華經一仏乘の思想』東方出版 1983

刈谷『く仏滅後』：拙著『法華經く仏滅後』の思想』東方出版 2009

刈谷〔2013〕：「はじめて仏入滅を意義づけた『法華經』「如来寿量品」、伊藤瑞穂博士古稀記念論文集『法華仏教と関係諸文化の研究』所収

〔2014a〕：「釈尊入滅の必然を明かした『法華經』「如来寿量品」、『桂林学叢』第25号

〔2014b〕：「法華經の成立」（『シリーズ日蓮 1 法華經と日蓮』所収）春秋社

〔2018b〕：「『法華經』「見宝塔品」の解明」『東方』第34号

〔2020〕：「『法華經』「從地涌出品」の精説——インドのオリジナル『法華經』を求めて（Ⅶ）——」『興隆学林紀要』第17号

【坂本訓訳】：『岩本訳』に同じ

【中公訳】：松壽誠康・丹治昭義・桂紹隆訳『大乘仏典 5 法華經Ⅱ』中公文庫

【土田本】：萩原雲来・土田勝弥『改訂 梵文法華經』山喜房仏書林 1994

【中村瑞訳】：中村瑞隆『現代語訳 法華經』下 春秋社

【妙】、【妙法華】：鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』（『大正蔵』第九卷）

【版本】：Saddharma-puṇḍrīka-sūtra, edited by Jan Hendrik Kasper Kern and Bunyiu Namjio.

注

- (1) 拙稿「『法華經』「從地涌出品」の精説——インドのオリジナル『法華經』を求めて（Ⅶ）——」（『興隆学林紀要』第17号＝刈谷〔2020〕）参照。
- (2) 'sarvāvat bodhisattva-gaṇa'は、本来「見宝塔品」の冒頭であった現行「法師品」の、会座の聴衆の中心的存在たる「声聞乘に属する者、独覺乘に属する者、大乘・菩薩乘に属する者」（196, 5）を指して、「これらの者全てはほざつである」（196, 7-8）という明言を承けたものであって、会座の全聴衆を指す。尚、「法師品」については、拙稿「『法華經』「法師品」の精説——インドのオリジナル『法華經』を求めて（Ⅴ）——」を『法華文化研究』に投稿中である。
- (3) 「現行本」は、この後に「釈尊はこの男が通過した全ての世界の数を誰かが数え

るとして、それは可能か」と問い、それに応えて、〔弥勒菩薩と〕全・ほざつ・ガナは「全ての声聞や独覚によっても、また我々不退の菩薩にとっても、それは思考の領域を越えている」とあるが、三乗の者をこのように声聞・独覚と菩薩とに区分けすることは「全・ほざつ・ガナ」と矛盾する故に、後分である。

- (4) 塚本啓祥「法華經の時間論」（渡辺宝陽編『法華仏教の仏陀論と衆生論』法華經研究X、1985、pp.163-193）は、この「喩」そのものの理解に誤謬がある故、到底、首肯出来るものではない。
- (5) 尚、(B) は、後述のように“釈尊”をもって“永遠仏”と改ざんした者が「法師品」〔娑婆世界で入滅していても〕その他の世界では生きて在る（*anya-lokadhāsthitā*）私（＝“釈尊”）は…」（203, 24-25、—これ自体、後分である—）とあるのを巧みに利用して、己の改ざんを隠そうとするものである。
- (6) ‘*api tu khalu punaḥ*’がここにあるのは不審で、本来は後の〔校訂9〕にあったものと、私に想定する。
- (7) 「版本」は‘*vīrya-ārabdhi-mātratām*’なれど、意味不明で、これは恐らく‘*ārabdhi-vīrya*’（＝「発大精進」）という常套句に引き摺られた書写生の誤記と思われ、「土田本」の校定（＝270の脚註（3…3））に従う。
- (8) これは後に書写生が不用意に書き加えた衍文である。
- (9) この(A) ①、②は「妙」を見るに「於中間 我說燃灯仏等 又復言其入於涅槃」（42中28-29）とある—「坂本訓訳」は「われは燃灯仏等なりと説き」（下、16）とするも、それならば「説我燃灯仏等」である筈で、これは誤りであり、羅什訳に阿る訓である—が、「羅什所依梵本」も恐らく現行梵本と同じであったにも拘らず、羅什は“釈尊”をもって“永遠仏”とする後の改ざんを承けて、それに合致するように、‘*prabhṛti*’（形容詞、～を始めとする）を完全に撥無したものである。その上で、この燃灯仏をもって、始点とする‘*antarā*’（副詞、「その間に」）、即ち、遙か昔から今仏釈尊に至る間に」の意味であるにも拘らず、「於中間我說燃灯仏等」（是の中間に於て我は燃灯仏等（の出現）を説く）と故意に訳出したのであって、羅什の改悪である。ところで、この②の“入滅”（*parinirvāṇa*）を「土田本」（270の脚注（2））で「版本は‘*nāya*とあるも、K. に‘*nāni*とあるを採る」とするのはよいが、続いて「（それは）-*nirmitāni*に係る」と言うのは、現行〔7〕「常に生きてある」を考慮したもので、首肯出来ない。ところが、諸「日本語訳」は、「妙」に「又復言其入於涅槃」（又復其れは涅槃に入れりと言う）とあって、(A) ①は仏の“出現”を、(A) ②は仏の“入滅”を言うこと明白であるにも拘らず、「中村瑞訳」を除く他の三訳は全て、この誤った「土田本」の注記に全面的に追従して、(A) ②と次の(B) とを分けることなく一続きの文と見做して訳出しており、そのため全く意味不明の訳文となっている。

- (10) 『法華経』にあって‘upāyakaṣālya’は、(A)「衆生を導くための〈巧みな教化方法〉」と、(B)“方便”(=衆生に真実を明かすまでの暫定的な仮の手段)と、さらに、(C)それによって説かれた「仮の教説」という、三つの意味を持つのであって、そのうちのどれであるかは、その都度、十分に検討する必要がある(刈谷〔2013〕参照)。この〔6-(B)〕と〔11-(B)③〕は“方便”、〔14-(G)③〕、〔-(H)〕、〔-(I)〕は〈巧みな教化方法〉、〔16〕、〔偽7-⑥〕は“方便”の意味である。そして、その上、“方便”の意味で用いられている文段は全て“後分”と見做されるものである。
- (11) この(B)は「妙」に「如是皆以方便分別」(42中1)とあり、「現行本」とは大きく相違し、一見「羅什所依梵本」に依ると思えるが、決してそうではない。なぜなら、羅什はこの‘abhinirhāra’を十分に理解し得なかったのではないかと思えるからであって、‘abhinirhāra’は「梵本」では「仏乗品」で六回、本章で当該箇処の一回、その他は後分と見做される数章において七回の、合計十三箇処に出るのであり、その多くは“方便”の語と結び付いており、後分と見做されるものであって、しかも、「妙」にあっては、そのどれ一つにおいても‘abhinirhāra’に相当する訳語は見出しえないのである。例せば、「宿世因縁品」(=「妙」[化城喻品])「これは如来たちの“方便”であり、(この“方便”を行使して)教法説示という演出(dharma-deśanā-abhinirhāra)があると知られるべきである」(165, 22-23)を、羅什はただ「除諸如来方便説法」(25下19-20)と訳出しているだけである。
- (12) 刈谷〔2014〕の表(p.11)参照。但し、この表の内の第4章、第5章、さらに、第7章「從地涌出品」は削除すべきであったというのが目下の私見である。
- (13) 「妙」に「如是我成仏已來甚大久遠 壽命無量阿僧祇劫 常住不滅」(42下19-21)とあり、現行梵本の(C)‘sadā sthita’は「常住」と訳されており、(D)の‘a-parinirvṛta’は「不滅」と訳されているも、それに続く‘tathāgataḥ parinirvāṇam ādarśayati vaineaya-vaśāt’に相当する訳文は全く無い。恐らくこれは「羅什所依梵本」に依るのではなく、羅什はこれが“常住(sadā sthita)”と自家撞着すると見てとって、恣意的に訳出しなかったと見るべきである。
- (14) これについて、「中村瑞訳」[「什訳は『我本行菩薩道所成壽命今猶未盡』、護訳は『前過去時行菩薩法 以爲成就壽命限也』と…兩漢訳の意を迎え、否定詞のない写本集の中のP₁、P₂、T訳に依った」(下、237注(7))と云う。一方、他の諸「日本語訳」は全く“頬被り”を決めこんでいる。
- (15) この「(私は)無余涅槃するのでは無い」(a-parinirvāyamāṇa)は、〔現行7〕「如来は常に生きて在り、入滅したこと無き“永遠仏”である」とする改ざんを承けて後に付加・挿入された語句に他ならない。

- (16) この「利益、安寧、幸福という果報」は一般民衆の関心事でこそあれ、世俗の一切を放棄して出家した比丘にとっては全く無用の事柄である。それ故、この(B)は、先の〔11〕を付加・挿入した者の手になる後分に他ならない。
- (17) この③は、注(15)で述べたところの〔校訂9〕の「無余涅槃するのではないが」を指しており、④「衆生の教導の故に」は〔現行7〕の末尾に添えられている文であるが、「妙」に欠くものであり、〔想定7〕では削除したところの、現行〔7-(D)〕「(常に生きてあり、入滅したことの無い如来が衆生を)教導せんとする故に」(vaineaya-vaśāt)を承けたものなのである。それ故、これの後分たること明白である。
- (18) ここで「妙」や諸「日本語訳」を見るに、「妙」は「④以此事故 我作是言 諸比丘如来難可得見 ⑤斯衆生等聞如是語 必当生於難遭之想 ⑥心懷恋慕 渴仰於仏 ⑦便種善根」(43上2-5、但し④等は引用者)とあって、④は〔11-(B)⑤〕に相当する。とすると、次に「現行梵本」では〔11-(B)⑥〕「その上に“稀有”という想いを起す」とあるのだが、ここにはそれに相応する文言は無く、代りに④「必当生於難遭之想」とある。これが「羅什所依梵本」に依るかどうかは措くとしても、この〔11-(B)⑥〕に不審を懐かせる原因の一つである。さらに続いて⑥「心懷恋慕 渴仰於仏」—これは「心は恋慕を懐き」と訓読すべきものを「坂本訓訳」に「心に恋慕を懐き」(下、22)とするも、ここは「現行梵本」では〔12〕「(如来を見ること無き者らは)①“悲嘆”の想いを起し、さらに②「正覚獲得 (但し「現行梵本」では「如来を見ること」)を“渴望”した者になる」とある処である。それが、「渴仰於仏」は②に相当するとしても、「現行梵本」の①「“悲嘆”の想い (śoka-samjñā) を起す」は、なんと「心懷恋慕」とあって、全く懸け離れた訳となっている。一体、これはどういうことであろうか。ここにおいて、羅什は、〔12-(A)〕に謂う①「“悲嘆”の想いを起す」と、その後の「良医治子喻」、さらには②「“渴望”した者になる」について、そのどれについても本来の意味内容を十分には理解していなかったのではないかと疑われるのである。次に諸「日本語訳」を見るに、その全ては、この〔11〕と〔12〕との間に存する内容上の“隔絶”に全く気付くことなく、一連のものとして見做しており、誤訳である。例せば「中村瑞訳」に「彼ら(衆生等)は如来の出現には会いたいといっそう深く知って、稀有の想いをいただき、憂いの念をいただき、…如来を見たてまつることを渴仰するであろう」(下、80)とあるが、どうして「稀有の想いをいただき」が「憂いの念をいただき」と繋がるのか、全く不可解極まるのであって、これは、全く羅什に追従した訳である。
- (19) この「顛倒」の想いを持つ者と、「顛倒」の想いの無い者を「妙」は、「諸子飲毒 或失本心 或不失者」(43上12)とするが、その謂う所の「本心」が如何な

るものであるのか、全く明らかでなく、これでは‘viparīta’の原義たる「逆さまの、逆転した」という意味は全く表されておらず、‘viparīta-saṃjñā’や‘aviparīta-saṃjñin’の訳語とは到底言えるものではない。それでは、諸『日本語訳』はどうかと言えば「幾人かは意識は転倒していたが、幾人かはそうでなかった」（『岩本訳』下23）、「あるものは観念が倒錯し、あるものは正常な観念をもっている」（『中公訳』Ⅲ, 111）、「ある者は意識が顛倒し、或る者は意識が顛倒していなかった」（『中村瑞訳』下80）、「ある者たちは、転倒した意識状態であり、ある者たちは、正常な意識状態である」（『植木訳』下、233）とあって、いずれにしても、このような訳は到底、納得出来ない。なぜなら、次の〔14-（C）〕で、息子らは、“顛倒”の想いを持つ者も、“顛倒”の想いを持たない者も全員がそれとは関係なく、帰国した父を喜んで迎え、「どうか我々を痛めつけている毒物から解放して下さい」と、極めて正常な意識状態でもって対応しているからである。では、‘viparīta-saṃjñā’を現代日本語でどう訳せばよいのか、無能なる故、“顛倒”という漢訳語をそのままに用いることにする。尚、「彼らは…地面を駆け回っていた」は、この喩を十分には理解しない後代の書写生の衍文である。

(20) これに対して、『妙』を見るに「諸子飲毒 或失本心 或不失者」（43上12）とあるが、「飲毒」は疑問である。なぜなら、『現行梵本』には、これに相当する語句は全く存在しないし、『羅什所依梵本』にも在ったとは考えられないからで、それ故、この語句は羅什の恣意的な付加・挿入であり、しかも、その意味が、毒物を飲んだことによって“失本心者”と“不失心者”の別が生じたというのであれば、羅什のこの喩の理解に重大な誤謬があると考えられるからである。この点に十分留意して、『妙』を見る必要がある。

(21) この〔14-（F）〕は『妙』に「余失心者見其父來 雖亦歡喜問訊求索治病 然与其業而不肯服 所以者何 毒氣深入失本心故 於此好色香（味）而謂不美」（43上20-23）とある。ところで、〔14-（B）〕が明言するように“顛倒”の有無は元々から「飲毒」に先立つものであって、両者の間には如何なる関連も無い。それにも拘らず、羅什は〔14-（B）〕を「諸子飲毒 或失本心 或不失者」と、梵本には無い「飲毒」の語句を付加しており、それを「飲毒によって」と解して、飲毒と“顛倒”の想いとの間に相関関係を認めている、と私に憶測したのであるが、ここ〔14-（F）〕において、これまた梵本には存在しない「毒氣深入」の語句を付加している。これは、まさしく羅什がその誤った理解であるところの両者の相関関係をより一層明確に表明するもの、つまり、毒物の毒気が深く没入したからこそ“顛倒”の想いが生じたのだと、言明しているのである。これは、取りも直さず、極めて不遜ながら、羅什の良医治子喩に対する理解が重大な誤謬を犯していることを明示するものである。

(22) ここで『妙』を見るに、「①父作是念此子可愍 ②-⑦為毒所中 心皆顛倒 ②-

⑦雖見我喜 求索救療 ②-①如是好藥 而不肯服(43上23-25)とある。このうち、②の三つの単文の配列順が梵本に比して⑦②①であるのは、羅什の恣意的改良であろう。ところで、問題は「現行梵本」自体がここで〔②⑦〕「これら私の息子は毒物によって〔“顛倒”の想いを持つ者〕となっている」とあって〔14-(B)〕の謂うところとは全く相違して、毒物と“顛倒”の想いとの間に相関関係を認めていることである。それ故、これを後分と見做したのであるが、羅什は全く逆に、これに依拠して、〔14-(B)〕を「諸子飲毒 或失本心 或不失者」と、梵本には全く存しない「飲毒」を付加・挿入して、「飲毒」によって「失本心」となったと解しており、さらには〔(F)〕において、注(21)で述べたように、これまた梵本に存しない「毒氣深入」を付加して「失本心」とする。そしてこの〔(G)〕に至っては、「為毒所中(=毒物に^か中られて)心皆顛倒」と訳しているのである。ここにおいて、翻訳者たる羅什は、毒物と“顛倒”の想いとは元々から相関関係にあると認識していたことが明らかであり、しかもその相関関係の度合いを「飲毒」→「毒氣深入」→「為毒所中」とエスカレートさせているのである。このことから、羅什が「良医治子喩」の理解において最初から重大な誤謬を犯していたこと明白である。さらに、問題は、このまさしく毒物と相関関係にあるとされる“顛倒”の想い(viparīta-samjñā)の語を羅什は〔(B)〕と〔(F)〕では「失本心」と訳していたのが、この〔(G)〕に至って、始めて、しかも唐突に“顛倒”と訳出していることである。しかし、これでは漢訳でしか読むことのない者にとって、「失本心」と“顛倒”とが全く同一の意味であるなどとはとても理解されないであろう。それなのに、どうして羅什は「失本心」と訳しながら、ここでのみ“顛倒”と訳したのであろうか。ここからは、これまた、極めて不遜乍ら、羅什は翻訳者としては失格者であると言わざるを得ない。さらに言うならば、その根底には、羅什の「良医治子喩」のみならず、「如来寿量品」、さらには「法華經」そのものに対する一種“偏見”が存在する故であるとしか考えられない。

- (23) ここで〔14-(I)〕から〔J)〕、〔K)〕にかけての【妙】を見るに、「若父在者慈愍我等能見救護 今者捨我遠喪他国 自惟孤露無復恃怙 常懷悲感 心遂醒悟 乃知此藥色香味美 即取服之毒病皆愈(43上29-中4)とある。その中「常懷悲感 心遂醒悟」は大いなる疑問である。なぜなら、まず「常懷悲感」は〔14-(J)〕「途切れること無く“悲嘆”に陥った(śoka-ārta)者となった」の訳であろうが、この‘śoka’(悲嘆)は〔12-(A) ①〕「如来を見ること無き者は“悲嘆”の想い(śoka-samjñā)を起す」を初出とし、その後「良医治子喩」に幾度も出てきて、キーワードの一つなのであるが、それにも拘らず、羅什はそのところで「心懷恋慕(43上4)と、本文とは懸け離れた訳をしており、その後も〔14-(H)〕「悲嘆する(śocista)勿れ」を「勿憂(43上27)と、〔(I)〕「激しく(atīva)悲嘆するであろう(śoceyuh)を「心大憂

悩(43上29)と訳し、ここに至って〔J〕「途切れることなく“悲嘆”に陥った(śoka-ārta)のである」を「常懷悲感」と訳しているのである。それ故、“顛倒”についての注(22)で述べた場合と全く同様に、漢訳のみを読む者にとって、「恋慕」、「憂」、「憂悩」、「悲感」などが、全て「悲嘆」(śoka)の同義語であると到底理解されないであろう。なかでも特に「恋慕」については尚更である。ところが、この「恋慕」は、この後でも「咸皆懷恋慕 而生渴仰心」(〔偈5〕)、「令其生渴仰 因其心恋慕」(〔偈9〕)と二度も出てくるのであって、しかも、「現行梵本」を見るに、そこには‘śoka’(悲嘆)の語は全く無く、いずれにも、その代りにというように、‘trṣṇā’(渴望、ここでは「渴仰」)や‘trṣita’が存するのである。ここにおいて、再往、初出の「心懷恋慕 渴仰於仏」を顧みるに、これは梵本〔12-(A) ②〕‘(te…) a-paśyantaś ca tathāgatān arhataḥ samyaksaṃbuddhān trṣitā bhaviṣyanti tathāgata-darśanāya’ (=「彼ら…仏を見ることの無い者らは如来との出会いのために如来・応供・等正覚者たちを“渴望”した者になるであろう」272, 20-21)に相当する訳文であって、「心は仏に恋慕渴仰を懐く」と訓読すべきものであったが、それにも拘らず、「心懷恋慕」をもってこの文の前にある〔12-(A) ①〕‘śoka-saṃjñām utpādayiṣyanti’ (=「彼らは“悲嘆”の想いを生起する」279, 19-20)の訳文と見てとり、「心は恋慕を懐き」と訓読したのであって、それは全く我々の側の誤解であったのである。即ち、羅什にあっては、この「恋慕」はじつに“渴望”(trṣṇā, =根本煩惱たる“渴愛”に匹敵する程の強烈な願望)の意味を強調する形容詞であって、決して‘śoka’の訳語ではなかったのである。しかし、それならば、〔12-(A) ①〕‘śoka-saṃjñām utpādayiṣyanti’(釈尊の入滅に遭遇して、如来を見ること無き者は「“悲嘆”の想いを起すであろう」)に相当する訳文はどれか、と問われるが、恐らく羅什は、この文が先立つ〔11〕「如来は出会うことの難得な方である」と述べている文段とは全く異質であることから、衍文と見たのであろう、意図的に訳出しなかったのであると考えられる。しかも、羅什はこの一文を意図的に排除したために、後に出てくる‘śocista’や‘atīva śoceyuh’がここに出る‘śoka’と同義語であることを知り乍らも、その本義たる“悲嘆”、ここに謂う“悲感”と訳すことを避けて「憂」、あるいは「憂悩」と訳したのであり、さらには、次に検討する「心遂醒悟」というこれまた梵本には全く存在しない訳文を産み出すに至ったのであって、結局、羅什自身の「良医治子喩」についての理解を大きく誤まらせることにまでなったのである。

次に問題なのは「心遂醒悟」である。これは、梵本では、〔12-(A) ①〕「彼ら、如来を見ること無き者(=〈仏滅後〉の衆生)は“悲嘆”の想いを起すであろう」を承けて、この〔14-(J)〕「この途切れることなく“悲嘆”に陥ったことよってかの“顛倒”の想いは“顛倒”の無き想いになった」に相当するところであるが、

「心遂醒悟」は、全くそのような意味を汲み取ることの出来ない訳文であり、その上、これではなぜ「常懷悲感」が「心遂醒悟」と結び付くのか全く不明である。それにも拘らず、羅什が「常懷悲感 心遂醒悟」と訳出するより他なかったのは、上述の如く、〔12-(A) ①〕[「(仏滅後)の仏を見ること無き衆生は)“悲嘆”の想いを起すであろう」を衍文と見て削除し、訳出しなかった故に、その“悲嘆”の想いを起した者がその後どうなるかを明かす「良医治子喩」の本旨が、その者自身も知らずして心の奥に抱え込んでいる「顛倒」の想いの消滅にあることが解らず、しかもその者の“顛倒”の想いは、「飲毒」に先立つもので、それとは全く無関係であるにも拘らず、それが理解されずに「諸子飲毒 或失本心」→「毒氣深入 失本心故」、遂には「為毒所中 心皆顛倒」とエスカレートさせて述べ、一方では、色香味の美なる良薬は解毒剤に過ぎず、心の奥底に潜む“顛倒”の想いには全く無効であるにも拘らず、これまた理解することが出来ずに、逆に、まるでそれは“顛倒”の想いに対する特效薬であるかの如くに解している。そのような羅什にとって、この〔J〕に謂う「途切れることの無き“悲嘆”に陥ったことによって」、その極限において[“顛倒”の想い]は[“顛倒”の無き想い]となった」ということが理解出来るはずもないのである。しかし乍ら、原典（＝「羅什所依梵本」も含めて）にそうある故に、ともかく「常懷悲感」と訳出するも、それを全く無視して、先の〔12-(A) ②〕の訳の「心懷恋慕渴仰於仏」即ち「なんと少しでも如来との出会いのために、如来に恋慕渴仰を懐いた」からこそ、遂に「心遂醒悟」即ち「彼らは失っていた『平常心』を取り戻した」と訳して、一種“ごまかし”たのであると考えられる。

- (24) この④'viparīta-buddhi'(知覚の転倒した)は、長行の「良医治子喩」に出る⑤'viparīta-samjñā'(顛倒した想い)と決して同義語ではなく、両者は別々の観念のものである。即ち、⑤は長行〔14-(F)〕でコメントしたように、「顛倒」の想いとは、それを持つ衆生自身が全く知らずして心の奥に抱え込んでいるところの、仏の想いとは全く“さかさまの(viparītaの原義)”の想い、ここでの具体的意味は、「一切衆生本来からほざつ」という仏の想い(＝仏智の直観)に対して、衆生自身はあくまで苦海没在の「ただの『凡夫』であるとする想い」であって、一種無意識の深層心理であり、しかもそれは〔J〕で謂うように、息子は父の死亡通知を受けて、悲嘆のどん底に陥るが、その悲嘆の極限においてこそ自然消滅するというものなのである。それに対して④'viparīta-buddhi'は、当該箇処にのみ出る一回限りの語であって、「良医治子喩」とは全く関係なく、ただ「知覚(＝通常の意識活動)が転倒している」即ち「意識が転倒して正常でない」、「平常心を失っている」という意味に過ぎないのである。このことから、注(19)や注(23)で述べたように、羅什は⑤'viparīta-samjñā'を〔14-(G)〕で「顛倒」と的確に訳し乍ら、なぜその他の箇処では全て「失本心」

と訳したのかという疑問は、その原因がまさしくこの④と⑧との同一視にあったことが判明する。この点からも、羅什の「良医治子喩」理解には重大な誤謬があると言わざるを得ない。しかも、このことは何も羅什に限ることで無く、諸「日本語訳」においても言えることであって、全てにおいて、‘viparita-samjñā’と‘viparita-buddhi’とは同一視されているのである。事程左様に中国、日本にあってはこの羅什の誤訳に基づいて「良医治子喩」は、完全に誤解されてきているのである。

(25) 荻谷〔2018b〕(p.79) 参照。

(26) 注(2) 参照。

(27) ここで「妙」を見るに、現行の文を「㊦衆見我滅度 広供養舍利 ㊧一心欲見仏 ㊨咸皆懷戀慕 而生渴仰心 ㊩衆生既信狀 ㊪不自惜身命 ㊫質直意柔軟 ㊬時我及衆僧 俱出靈鷲山」(43中20-24)と私に校定した上で、梵本と対照するに、㊦は〔偈5-a〕に相当し、㊧、㊨は〔同-b〕「仏を見ること無き者は渴望を起す」に相当し、㊩は〔同-c〕「そこから、彼らには“素直な心”が産まれる」の意識である。次に㊪「不自惜身(kāya)命」は〔偈6-a〕「愛欲(kāma)を捨てた衆生(=出家者)」を中国文化に適応させた意識であり、㊫は続く「その衆生が(般舟三昧の果てに)素直な、柔和で、温和な者となる」にまさしく相当し、㊬は〔同-b、c〕の直訳である。

(28) この「別の衆生」を「妙」「余国有衆生」(43中20)とするのは、現行「法師品」 「釈尊は(この娑婆世界では入滅しているが、しかし)他の世界で生きて在す(anya-lokadhātu-sthita)」(203, 18-19)を承けたものであろう。しかし、それは羅什の全く見当違いである。ところが、諸「日本語訳」を見るに、「岩本訳」、「植木訳」はこの羅什訳に全面的に追従し、「中公訳」は一種ごまかし、「中村瑞訳」は“頬被り”を決めこんでいる。

(29) 【尊重經】については荻谷「一仏乘」(114頁以下) 参照。

(30) これは、長行段で言えば、〔10〕「なぜなら」と〔12〕との間に強引に割り込んできた〔11〕が見事に功を奏したことを示すものである。そこから、羅什も「良医治子喩」の理解を誤ったのであるが、その原因は、じつにこの〔偈5〕から〔偈9〕の所説に依拠したがためであったことが明白である。

(31) 「妙」 「或時為此衆 説仏寿無量 久乃見仏者 為説仏難値」(43下18-19)とあって、「此衆」と「久乃見仏者」とは別人であると見ている。しかし「現行梵本」では「此衆」と「久乃見仏者」とは同一人であるから、このままでは羅什の全くの誤訳である。ところで「植木訳」を見るに、第三句の‘teno aham dr̥ṣṭa cirasya bhomi’ (=これらの生まれるや直ちに仏に出合っている衆生にとっては、前生における永い修行の後になってやっと今生で私が見られたのであるから)を「それ故に、久しい時間の

後に私は姿を現わし」（下、243）と訳している。しかし乍ら、ご本人自身が謂うように 'dr̥sta' は過去受動分詞であって「私は誰か或る者によって見られた」の意味であり、'cirasya' はこれまたご本人が謂うように「～の時間の後に」（経過）を意味するのであるから、この「それ故に久しい時間の後に私は姿を現わし」は全くの誤訳であるという他ない。

(32) この 'viparīta-samjñin' は「妙」「為治狂子故」（43下24）とあって、羅什はなんと「狂子」と訳している。これはいくら偈文として五字に収める必要があったためとしても、あまりにも酷すぎる。ここにも、大乘仏教の中核はあくまでも「般若經」であって、「法華經」ではないとする羅什の偏見が窺えるのである。

(33) ここに、刈谷【〈仏滅後〉】、特に「第四章（7）偈頌段の思想」（436頁以下）や、刈谷〔2013〕、その増補改訂たる刈谷〔2014〕の、特に偈頌段の記述を全面的に改訂する。己の不明を詫げる他ない。

(34) この「常不輕菩薩品」の精説は、その一端を「不輕菩薩『我深敬』等の二十四字と日蓮の題目——インド・オリジナル『法華經』から見て——」と題して『花野充道博士古稀記念論文集』に寄稿したところである。

補（1） ここに見られるところの、父親が己の死をもって息子の非行に対処するという話、さらに、そこにおける親子関係のもつ重要性は何もインドのカースト制度下だけのことでなく、私事乍ら、現代日本においても父親が自死したことによって息子は立ち直り、後に黄綬褒賞を授けられたという実際の出来事を見聞している。

補（2） これは、藤井教公『法華經 下』（仏典講座7）も同様で、「心に恋慕を懐き、仏を渴仰して」（789頁）と訓読し、「心に仏を慕う心をおこし、仏を熱心に慕い求めて」（791頁）と訳している。『植木訳』（下、230）も同じである。

補（3） 佐保田鶴治「原始業論と自由」（『立命館文学』第62号1948）参照。