

経典をめぐる経典

——『法華経』の文学的技法——

岡田文弘

第一節、緒言

『法華経』と文学……この両者の極めて深き関係については、改めて言うまでもなからう。

『法華経』は多くの文学者にインスピレーションを与え、様々な文学作品を生み出す材となってきた。おびただしい数の釈教歌や仏教説話、『源氏物語』のような物語文学、近代では宮沢賢治（一八九六一一九三三）の諸作など、枚挙にいとまがない。筆者が従来主たる研究対象としてきた説話集『法華験記』（鎮原著、長久年間成立）も、『法華経』に基づく文学作品である。

このように『法華経』が古今の文学のモチーフとして珍重されてきたのは、『法華経』そのものが高い文学性を有した文献であることも起因している。本稿の冒頭において筆者は『法華経』「と」文学を並列したが、この二者は並列の関係に留まらず、『法華経』「は」文学である……すなわち『法華経』それ自体が文学作品である、とも言うことができる。かかる『法華経』理解も従前のものであり、たとえば織田得能『法華経講義』序で上田万年は「そもそ法華経の如きは世界の文学なり。万世不朽の文学なり。東西文明の混合融和せんとする今後に於ては、更に一層の研究を要すべきものなり」（上田「一八九九」二頁）と述べている。¹

しかし、この上田の「更に一層の研究を要すべき」という提言以降、『法華経』を「文学」として研究する試みは、教義や成立史を論ずる『法華経』研究の興隆に比すると、いまだ十分になされているとは言いがたい。ただし、近年ようやく、Cole[二〇〇五]等を端緒として、この方向の研究も注目を集めるようになりつつある。筆者もかつて岡田[二〇一四]において、『法華経』を文学作品として見、その文学作品としての技法について論考を試み、実際に仏教学研究の場ではなく文学研究の学術誌（『れにくさ 現代文芸論研究室論集』）に寄稿するなどした。更に、同論文に賛意を評してくださった阿部龍一氏に招聘され、筆者はハーバード大学の二〇一九年度秋学期講義であるEASTD 260: *The Lotus Sutra: Texts, Narratives, and Translations* にスペシャルゲストとして参加させていただく荣誉に預かったが、同講義は『法華経』を文学作品として読解するという方針のもとで開講されたものである。

このような流れを受けて筆者は、二〇二〇年三月一九日にハーバード大学ライシャワー日本研究所において、阿部氏とともに共同主催予定だったワークショップ *Interdisciplinary Approaches to the Study of Pre-modern Japanese Buddhism* のために、「経典をめぐる経典：『法華経』のレトリック」と題する発表を準備していた。これは、かつて岡田[二〇一四]では示唆の段階にとどまっていた諸問題を更に掘り下げ、また前述の講義で得た知見なども盛り込みながら、『法華経』の文学性とその技法……特に、同経の自「言及の技法（後述）」について論考を試みるものだった。しかし不運なことに、折からの新型コロナウイルス（COVID-19）の流行拡大により、同ワークショップは中止となってしまった。そこで、発表予定だった素材を論文化したものが本稿となる（なお同ワークショップ用に作成した英文資料を付録として、本稿に添えさせていただきたい）。

以上のような経緯で作成された本稿は、文学作品としての『法華経』の技法・その効果や後代における受容を、「自己言及の技法」を中心として検討するものである。

第二節、呼びかける『法華経』…序品第一を例として

まず議論の緒として、『法華経』序品第一で語られる、日月燈明仏にまつわる挿話（はるかな過去、日月燈明仏が『法華経』を説き、それを八人の王子が継承した。このうち最後に悟りを得た王子は、後に燃灯仏となった²）に注目してみよう。この挿話について阿部龍一氏は、EASTD 260（第二回、二〇一九年九月一日）にて、以下のようにコメントをした。

「燃灯仏は、我々と有縁の仏たる釈迦仏の師である。この燃灯仏に言及することで、日月燈明仏↓燃灯仏↓釈迦仏↓我々という系譜が描けるようになる。燃灯仏は読み手の我々を『法華経』の物語の中にひもづける媒体となっている³。」

この阿部氏の解釈に、筆者も首肯するものである。同挿話の主眼は、我々すなわち無仏時代に生きる経典読者に、「仏と結縁すべき者（＝仏子）」としての自覚」と『法華経』の中に説かれる仏の物語の世界への参加」を促す……つまり、「無仏時代に生きる衆生に、仏との縁を結ばせる」ことにある。更には、同挿話のかかる意図が、同品のみならず『法華経』全体に共通する主題となっていることも明白である⁴。

更に言えば、この「無仏時代に生きる衆生に、仏との縁を結ばせる」という主題は、『法華経』に限らず初期大乘仏教全般のテーマでもあると言える⁵。ここで合わせて、下田正弘氏の論考を紹介したい。

「釈迦仏は、燃灯仏を遙かに遡る過去の仏から受け継がれてきた系譜の末裔に位置する。つまり釈迦仏じたいが遙遠な仏の系譜の直近にある仏の子にほかならない。真の意味で仏の弟子になるとは、その仏の子の子となることである……自分がなにものであるかを見失ってしまったものたちも、経典における父なる仏の声を聞くことによって仏の子となり、真の自己に立ち戻ることができるとする……経典こそが父であり、経典こそが仏だった。」（下田「二〇一三b」八〇―八一頁）

ここで下田氏は『法華経』序品に言及してこそいえないものの、ここで想定されたところの「大乘仏教全般の意義」と、阿部氏が示した序品の日月燈明仏挿話の解釈とは、見事に呼応・一致していると言える。更に下田氏の論は、Cole「二〇〇五」が示した

初期大乘Ⅱ「仏と衆生の関係を親子関係に見立て、衆生に仏子たることを自覚させる」宗教とする論に連なるものである。かくしてCole、下田、そして阿部という三氏の指摘から、初期大乘經典の本質が、この『法華經』序品の日月燈明仏の挿話に見事に現れていることが明確となろう。

では、無仏時代の經典読者に、「仏子（Ⅱ仏と結縁するもの）としての自覚」そして「經典中に説かれる仏の物語への参加」を促す、つまり「仏との縁を結ばせる」……この（『法華經』のみならず、大乘仏典一般に共通の）課題を成功させるために、『法華經』は一体、どのような手法を試みているのだろうか。筆者はそれが「『法華經』そのものが『法華經』についての物語を説く」という「自己言及の技法」である、と考えている。

次節では、その自己言及の技法について確認し、あわせて、それが生み出した『法華經』の独自モチーフについて考察する。⁷

第二節、『法華經』に言及する『法華經』と、その効果の産物

(1) 『法華經』に言及する『法華經』

『法華經』が『法華經』を話題にする、いわば「自己言及」をする場面は、前述の序品を始め本經全般に見られる。以下にその概観を示しておこう。

- 序品第一…日月燈明仏らの『法華經』説法の話
- 譬喩品第三…『法華經』誹謗者への罰
- 化城喩品第七…大通智勝仏らの『法華經』説法の話
- 法師品第十…『法華經』の功德・誹謗の戒め・広布の勧め等
- 見宝塔品第十一…多宝仏による『法華經』の賛嘆・証明、釈尊による『法華經』広布の要請

- 提婆達多品第十二…『法華經』をめぐる提婆達多過去世の故事、『法華經』聴聞による龍女成仏
- 勸持品第十三…菩薩衆による『法華經』広布の誓願
- 安樂行品第十四…『法華經』広布の心構え
- 從地涌出品第十五…『法華經』の正統布教者（地涌菩薩）の召喚
- 分別功德品第十七…法師功德品第十九…『法華經』の功德等
- 常不輕菩薩品第二十…不輕菩薩と『法華經』の故事等
- 如來神力品第二十一…囑累品第二十二…『法華經』付嘱の儀等
- 藥王菩薩本事品第二十三…『法華經』の贊嘆等
- 妙音菩薩品第二十四…妙音菩薩の『法華經』聞法
- 陀羅尼品第二十六…『法華經』受持者の守護
- 妙莊嚴王本事品第二十七…妙莊嚴王の『法華經』聴聞の故事
- 普賢菩薩勸発品第二十八…『法華經』の獲得法・功德・誹謗の戒め・広布の勧め等

このような自己言及が『法華經』においていかなる意味を持つのかについては、すでに岡田「二〇一四」第七節でその概略を指摘したが、本項では以下、それに適宜補足を加えつつ、改めて整理し直しておきたい。

書物とその書物自体を話題に出すことにより、（その書物を手にしている）読者も物語られる対象となつて（＝登場人物の一員となつて）、ストーリーに組み込まれる……この、書物の「自己言及」の技法は、現代文学においては所謂 *Metafiction* の代表的手法として注目され、Italo Calvino などが好んで用いたが（*Se una notte d'inverno un viaggiatore* 一九七九年など）、実は近代小説の祖、セルバンテス『ドンキホーテ』から見られる、代表的な文学技法である。

この自己言及の技法の効果が、『法華經』中で最も分かりやすく見られるのは、『法華經』法師品第十の冒頭である。

「如來滅度之後、若有人聞妙法華經乃至一偈一句一念隨喜者、我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記（如來の滅度の後に、若し人有つて、妙法華經の、乃至一偈一句を聞いて、一念も隨喜せん者には、我亦阿耨多羅三藐三菩提の記を与え授く）」（大正九、三〇下七―九）

このように釈尊は「自分の没後に『法華經』に触れて發心した者には、成仏の保証を与える」と述べる。

この時、釈尊は、『法華經』を手にしている我々読者を話題に出している。これによって我々は、釈尊から直接呼びかけられる存在となり（つまりは、釈尊と我々の間に直接的な関係性が結ばれ）、經典内部の世界に組み込まれる。こうして『法華經』は、素朴な文学的技法である「自己言及」を用いて、仏滅後に生きる我々が、仏と直接関係性を持つこと（本来は不可能であるはずの）を可能たらしめているのだ。¹⁰

こうした自己言及技法は『法華經』以外の大乗經典にも見られる特徴であるものの、『法華經』はこれをずば抜けて徹底させている。このことは、『法華經』が殊更に「自画自賛ばかり」「無内容」という批判を古今数限りなく受けてきた¹¹ことから窺いしれるが、更には、その自己言及性の徹底によって、本經独自の特異モチーフが生まれていることも有力な証左となろう。その特異モチーフとは、具体的には「久遠仏」と「地涌菩薩」である。これら特異モチーフについて、本項に続く(2)の項で検討する。¹²

(2) 自己言及の効果の産物：「久遠仏」「地涌菩薩」という特異モチーフの創出

前項では、『法華經』の自己言及の技法と、それがもたらした効果……『法華經』中の登場人物である釈尊が、『法華經』およびそれを手にする我々読者に言及する。これによって經典内の釈尊と經典外の我々との間に直接の関係性が成立し、我々は登場人物の一員として經典内世界に組み込まれる……について確認した。本論文第二節の言葉を用いれば、『法華經』はこの自己言及により、無仏時代の読者に対して、「仏子〓仏と結縁するものとの自覚」そして「經典中に説かれる仏の物語への参加」を促した、ということになる。

そして前項では、かかる自己言及の最も分かりやすい例として、法師品の冒頭部を引用した（如来の滅度の後に、若し人有つて、妙法華經の、乃至一偈一句を聞いて、一念も随喜せん者には、我亦阿耨多羅三藐三菩提の記を与え授く）。この法師品の記述は、この後、更に新しい展開を見せていく。以下にそれを見ていきたい。

この「如来の滅度の後に、若し人有つて、妙法華經の、乃至一偈一句を聞いて、一念も随喜せん者には、我亦阿耨多羅三藐三菩提の記を与え授く」という一文においては、『法華經』は（仏不在時に）いつでも仏との結縁を実現できるいわば「ツール」として提示されている。しかし同品の後半になると、更に次のような経文が見られる。

「若經卷所住處、皆應起七寶塔……不須復安舍利。所以者何。此中已、有如來全身（若しは經卷所住の處には、皆應に七寶の塔を起てて……復、舍利を安んずることを須いず。所以は何ん。此の中には、已に如来の全身有す）」（大正九、三一中二七―一九）

仏滅後、生身の仏としての役目を負ってきた仏舍利に、『法華經』の經卷が取って代わるようになる。しかもそれは仏舍利のように体の一部ではなく、完備された如来の全身なのである……。この文に至って『法華經』の經卷は、単なるツールの域を超え、「仏の代役」更には「仏の全身そのもの」とまで見なされるようになるのである。

こうした、《いつでも仏との結縁を実現できるツール》としての『法華經』を、実質的に「仏そのもの」と見なすという流れは首肯できる。そして『法華經』は、更にこの流れを強く押し進めていくのである。

続く見宝塔品第十一では、地中から巨大な宝塔が出現する。この場面は、前章「法師品」における『法華經』あるところに宝塔を建立せよとの説示の具現化である。¹⁴ 釈尊はその「如来の全身」があるという宝塔（此寶塔中有如来全身（この宝塔中に如来の全身有す）」大正九、三三下八）の内に入り、「全身不散」¹⁵（大正九、三三中二九）の多宝如来と並んで座る。かの有名な「二仏並座」の場面である。すなわち、法師品で提示された、「仏の完全な肉体として見なすべき、仏塔に安置された經典」というイメージは、宝塔品になると、「完全な肉体をそなえた仏が、実際に宝塔の中に座す」という場面によって語り直されているのだ。

この宝塔品の儀相を基盤として、如来寿命品第十六で釈尊が永遠の仏、所謂「久遠仏」であったことが開陳される。¹⁷このように、法師品における「塔中の経巻」を（いつでも結縁可能な）仏の完全な身体」とみなす説示は、見宝塔品の挿話を経て、寿命品において完成され、久遠仏という『法華経』独自のモチーフが示されたのである。

ここでより理解を深めるべく、法師品から寿命品への展開を、所謂仏身論を援用して検討してみよう。法師品において「経巻」つまり法自体を仏の身体とみなすのは、いわば「法身」（法を仏とみなす）の説である。¹⁸一方、寿命品の久遠仏は、「過去に菩薩行によって久遠の寿命を獲得した」（我本、行菩薩道所成壽命、今猶未盡（我れ本、菩薩の道を行じて成ぜし所の壽命、今猶未だ尽きず）」大正九、四二下二二二三、「寿命無数劫 久修業所得（寿命無数劫 久しく業を修して得る所なり）」大正九、四三下二二）との挿話・文言が付されることにより、いわば「報身」（修行し仏身を獲得する、人格的存在たる仏）の特徴を有することになった。¹⁹このように法師品から寿命品にかけての、仏の永遠性の説示においては、「法身」から「報身」への転換が生じている、と見做すことができるのである。

法身説は、妙楽大師湛然（七一―七八二）が「法身非寿、諸教常談」（『法華文句記』大正三四、三二八中一七一―一八）と看破したように、仏の永遠性を示す常套手段であった。『法華経』もその例外ではなく、仏の永遠性を説く際、その端緒である法師品においては、ひとまず法身説的な立場を取ったのである。そして、『法華経』における仏の永遠性を法身説に求める視座は、その結経『観普賢菩薩行法経』において「釋迦牟尼毘盧遮那遍一切處（釋迦牟尼を毘盧遮那遍一切處と名づく）」（大正九、三九二下五一―六〇）との文言によって強調され、人口に膾炙したことも知られる。

しかし『法華経』は、こうした「諸教常談」の法身説的な視座を示すのみでは満足しなかったのである。²⁰そこで続く寿命品では、この久遠仏の永遠性について前述のように「過去に菩薩行によって久遠の寿命を獲得した」との物語を付し、その結果として、いわば「永遠の報身仏」としての釈尊という、極めて稀なケースを創出した。これこそが同品ひいては『法華経』が説くところの、所謂「久遠仏」の独自性であると言えよう。²¹

更にその後にくる如来神力品第二十一では、『法華経』を「地涌菩薩」（後述）に委嘱（付嘱）する際、以下のような説示がなされる。

「若経卷所住之處……是中皆應起塔供養。所以者何。當知、是處即是道場。諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提、諸佛於此轉于法輪、諸佛於此而般涅槃（若しは経卷所住の處……是の中に皆應に塔を起てて供養すべし。所以は何ん。當に知るべし、是の處は即ち是れ道場なり。諸仏此に於いて阿耨多羅三藐三菩提を得、諸仏此に於いて法輪を轉じ、諸仏此に於いて般涅槃したもう）」（大正九、五二上二二二七）

経卷あるところに仏塔を立てる、さすれば仏が現出し、悟りを得て転法輪をし涅槃に入る……これは「塔中に経卷を置けば、如来の全身が現出する」という法師品の説示の再説といえよう。²²

こうして、寿量品で「人格を有する仏」として語り直された久遠仏は、神力品における付嘱の儀において、再び経卷の形で私たちの掌中に戻ってくる。このように法師品（↓見宝塔品）↓寿量品↓神力品という展開を見ると、経卷↓具象化した仏↓経卷、という円環構造によって「久遠仏」が明かされるのが、そこに見て取れるのである。

更にこの「久遠仏」の説示と合わせて、その本弟子とされる地涌菩薩についても見ておきたい。この地涌菩薩とは、従地涌出品第十五において、大地の裂け目から出現する大勢・無名の菩薩団である。そして彼らは、寿量品において久遠仏としての正体を顕した釈尊から、神力品において『法華経』を付嘱される。この地涌菩薩らも、その師たる久遠仏同様、『法華経』独自の尊格である。

この「地涌菩薩」の本質とは何か。彼らは久遠仏の本弟子、いわば久遠仏と直接結縁する存在である。では、久遠仏と直接結縁すべき存在とは、一体何者だろうか。

先の検討により、そもそも久遠仏は、我々『法華経』読者が直接結縁できる仏を創出すべく、『法華経』法師品から寿量品への展開を中心として注意深く構築されていた尊格であることを明らかにした。つまり久遠仏と結縁する存在とは、『法華経』のス

トリー上では地涌菩薩というキャラクターとして造形され、『法華経』の意図としては、我々読者が想定されているのである。この構図を一本化すると、久遠仏の本弟子たる「地涌菩薩」とは、『法華経』読者を、理想的なありようとして表現したものに他ならない。²³

更にもう一点、久遠仏とその「本弟子」たる地涌菩薩との、涌出品から寿命品を経て神力品に至る対面が、「師と本弟子」というその関係性たるゆえに「再会」でもある、という点にも着目されたい。Col「二〇五」が示したように『法華経』ひいては初期大乘仏教經典は、仏と衆生（經典読者）との関係を往々にして「父子の関係」として表現する。つまりは經典を介しての仏と衆生の出会いは、新たに結ばれた結縁ではなく、久しい時を経ての「再会」であると大乘仏教は強調するのである。²⁴この原則に照らし合わすならば、經典を介して仏と「再会」する我々衆生（經典読者）の姿が、「久遠仏と地涌菩薩が久々に再会する場面」として象徴的に語り直されている、と解せよう。²⁵

なお地涌菩薩のその他の性格からも、彼らが読者の理想像として造形されていることは裏付けられる。地涌菩薩は無名、大勢、来歴不明であり、したがって読者の誰でも自己投影が可能な類型となっている。²⁶また地涌菩薩は、今後『法華経』流布を託されている存在であり、すなわち『法華経』読者が担うべき役割なのである（これらの点については、既に岡田「二〇一四」で指摘した）。

このように地涌菩薩の「出現」という挿話は、自己言及技法によって読者が『法華経』の作中に「登場」したことを象徴的に物語化したもの、と言えよう。²⁸

(3) 小 結

以上、『法華経』の特質として「『法華経』の自己言及性」の意匠、そこからの『法華経』独自性（「久遠仏」「地涌菩薩」のキャラクター）の創出を見た。

第四節、後代における継承・受容（日蓮を一例として）

ここまで『法華経』の特質として「自己言及の技法」、そこから「久遠仏」や「地涌菩薩」という独自キャラクターが創出されたことを見てきた。

では、これらの要素は、いかに後代に受容されたか。一例として、最も巨大な影響を及ぼした法華思想家である日蓮（一二二二—一二八二）の例を見てみたい。実は、この「久遠仏」と「地涌菩薩」という二つのモチーフは、日蓮の思想の中核と関係し、しかも大きな論議を現在に至るまで巻き起こしているのである。

(1) 久遠仏・日蓮の本尊義

まず「久遠仏」について見る。これは日蓮教学の根幹であり、かつ多くの議論を生んでいる本尊義と関係する。

本尊義について多く議論がなされているのは、日蓮が二種類の本尊を提示していることに起因するだろう。すなわち、『法華経』経卷（ないしその表象たる題目）を本尊とする「法本尊」、「人本尊」（人格を有する寿命品所説の久遠仏を本尊とする）「人本尊」の二種である。この二種は大前提（もしくは最終結論）として一体であるとはされるものの、その併用が矛盾とみなされたり、優劣が論ぜられたり、どちらかへの一本化が試みられるなどされ、数百年来の議論が続いている。

しかし『法華経』自体に依ろうとするならば、そもそも「法本尊」と「人本尊」を二項対立に置いて優劣を論ずること自体に問題があると考えられる。『法華経』の中にはこの二種が併存、もとい、併存よりも不離、更に言えば同一のものとして示されているのである。前節で確認したように、まず法師品においては塔中の經典を「如来全身」とみなし本尊とする「法本尊」の説示が見られ、これが寿命品における報身の久遠仏という「人本尊」へと展開し、更にそこからまた神力品で再び塔中の経卷という「法本尊」へと回帰する……この『法華経』の説示自体を見る限りでは、これら二種の本尊は、二項対立に置かれたり優劣をつけ

たりさるべきものではないことは自明であろう。

なおこの『法華経』中の法師品↓寿命品↓神力品という展開における、その本尊を法↓人↓法と推移させていく説示をそのまま踏襲しているのが、日蓮が晩年に著述した本尊論の大成とも見なすべき『本尊問答抄』である。

①「問云、末代悪世の凡夫は何物を以て本尊と定べきや。答云、法華経の題目を以て本尊とすべし。問云、何の经文、何の法師の積にか出たるや。答、法華経の第四法師品云、葉王在々処々若説若説若誦若書若経卷所住之处皆応起七宝塔極令高広嚴飾。不須復安舍利。所以者何。此中已有如来全身等云云。」(定遺一五七三頁)

②「問、其義如何。仏と経といづれか勝たるや。答云、本尊と者勝たるを用べし……仏家にも又釈迦を以て本尊とすべし。」(定遺一五七四頁)

③「問云、然者汝云何釈迦を以て本尊とせずして、法華経の題目を本尊とするや。答、……法華経は釈尊の父母……今能生を以て本尊とする也。」(定遺一五七四―一五七五頁)

このように同書では、

①(題目) 経を本尊とする「法本尊」

②釈迦仏を本尊とする「人本尊」

③経から釈迦仏が生じる故、経を本尊とする「法本尊」

と説示が推移していく。この「法↓人↓法」という展開が、前節で確認したところの、『法華経』の法師品↓寿命品↓神力品の説示と一致していることに着目されたい。つまり同抄においては、経と仏(法と人)を優劣ではなく、ひと続きに一致するものとして展開していく『法華経』の narrative が継承されているのである。

まず『法華經』(の題目)を本尊とすると掲げ(①)、そこで生じるだろう(実際、後の教義論争で生じたところの)問いである「経か仏か」(人法の優劣)を設定し(②)、その答えとして「釈迦仏(人)を本尊とするために、仏を生み出す⇒能生の『法華經』(法)を本尊とする」と決する。……つまり人法は優劣あるものでなく一致している、と示しているのである。優劣を知ろうとして同抄を読めば、その説示は二転三転しているように見えるが、かかる二転三転はむしろ単純な優劣論に本尊義が落とし込まれないための narrative であり、その narrative は確かに『法華經』自体から引き継がれたものなのである。

また、その結論ともいえる③において日蓮は、この人法の同一性の理由を「法華經は釈尊の父母」「能生」と述べていることも重要である。その文証として彼は『觀普賢菩薩行法經』を援用しているが、『法華經』自体と照らし合わせても、經卷が塔中の「如来全身」となり(法師品)³¹、そして經卷あるところに諸仏が出現する(神力品)と決するその記述と一致するものと理解できよう。³²

『本尊問答抄』は様々な議論を呼び問題視されている遺文ではあるが、『法華經』そのものの記述に立ち返ってみれば、その思想は決して難解なものではない、むしろ『法華經』そのものから離れて「法か人か」という問いを立てて教義論争をすることによって、日蓮(が汲み取った『法華經』)の真意から離れてしまう感がある。がために、『法華經』そのものに立ち返り、その話の展開を今一度把握するよう努めることは、意味があることと筆者は考える。

付論・經典を題目とみなす視座

『本尊問答抄』の冒頭①で、日蓮は「法華經の題目を以て本尊とすべし」と述べ、その根拠として法師品の「若經卷所住之處皆応起七宝塔」の文を挙げる(本論文第三節(2)で論じた当該文である)。ここで日蓮は『法華經』をその題目と同一視していることになる。これが日蓮独特の法華思想であることは言を俟たないが、この、經典⇨題目という発想について付言しておきたい。

前述のように、『法華經』は「塔中の經卷から仏が出現する」と説くが(法師品、神力品)、この塔中の經卷を日蓮は題目をもつ

て表象する。これが主著『観心本尊抄』における、本尊の相貌の説明中に見られる「塔中妙法蓮華經」（定遺七一二頁）、そして大曼荼羅の中尊……虚空に浮かぶ多宝塔の位置に書き下された首題であり、『本尊問答抄』の冒頭で示された、本尊とすべき題目……仏を生み出す（塔中の）經典を日蓮的に表象したもの、と言えよう。

「日蓮的な表象」としたが、この『法華經』の經典を題目と同一視する発想は、初期から晩年まで一貫している。³³『法華經』のテキスト全体の表象として「妙法蓮華經」五字を提示する……こうした前提に立つ日蓮の題目信仰の出処は、彼が私淑した天台大師智顛による『法華玄義』等の論（題目を經典全体の要約とする）や、彼が敵視しつつも影響を受けた法然の名号信仰などに見ることができようが、更に、『法華經』の自己言及性とも関わるのではないかと筆者は推測している。

前述したように、『法華經』で繰り返し返される自己言及（とその効果）は、『法華經』の存在を一種の「キーワード」にするものである。自己言及の繰り返しの中でキーワード化された『法華經』により、（まるで合言葉によって扉が開くように、あたかもコードの入力によってプログラムが展開するかのよう）時空を超えて仏と我々の結縁が果たされることは、第二節・第三節で検討した通りである。

その、自己言及の繰り返しによる『法華經』のキーワード化と、日蓮が示すところの「題目」とは、近似するのではなからうか。少なくとも、この『法華經』の性質を見るにつけ、日蓮が『法華經』を追求する中で題目信仰という形態に行き着いたことは、極めて必然的な帰結であると筆者は考える。

(2) 地涌菩薩…日蓮の躊躇

前節で筆者は「地涌菩薩＝読者自身」との視座を示したが、かかる視座を最も明確に示した先師こそ、日蓮に他ならない。日蓮が、自らを地涌菩薩の上首・上行菩薩になぞらえていた事実は、所謂「上行自覚」というテクニカル・タイムによって周知されている通りである。³⁵

ただし、日蓮はそうして自己を地涌（上行）になぞらえる際には、必ずと言っていいほど「私は地涌ではないが、地涌の立場に置かれている」というような消極的表現を用い、直接的名言を避け続けていた。³⁶ こうした日蓮の消極的態度について、宗学の通説では「謙遜」として解釈するが、いつも歯に絹着せぬ日蓮がなぜ不徹底ともとれる態度をとったのか、近年あらためて問題視されているところである。³⁷

この、日蓮の不可解な消極的態度は、何に起因するのだろうか……筆者は、これこそ地涌菩薩が持つ特異性によってもたらされたものではないか、と考えている。

例えば、他に日蓮が自己をなぞらえた菩薩としては、勸持品第十三の八百万の菩薩衆・常不輕菩薩品第二十の常不輕菩薩が挙げられようが、これらの菩薩について日蓮は、謙遜することなく、堂々とその類似を誇っている。³⁸ 一体なぜであろうか。

その要因の一つとして筆者が考えるのは、勸持品の菩薩と不輕菩薩は、どちらも究極的には日蓮本人ではあり得ない、という事実である。勸持品の菩薩はあくまで他世界の菩薩である。³⁹ また、不輕菩薩は釈尊の前生である。⁴⁰ 他者であることが明白であればこそ、日蓮はかえって大胆に、自分とそれとの類似を誇ることができたのではないか。⁴¹

一方で地涌菩薩は、勸持品の菩薩とは違ってこの娑婆世界の菩薩であり、不輕菩薩とは違ってその属性が過去の特定の人物に帰されない。つまりこの世界の『法華経』読者が、現時点においてなすべき菩薩である。前節(2)で確認した通り、『法華経』の読者自身が地涌菩薩そのものになれ、と要請されている通りだ。

『法華経』の意図を汲んだ読者、しかも日蓮のようにそれを実践する「法華経の行者」を名乗るならば、当然、自らが地涌菩薩たることを引き受けねばならない。しかしこの覚悟は、先に確認した勸持品の菩薩や不輕菩薩への自己のなぞらえよりも、更に一步踏み込んだものとなる。その踏み込みの畏多さが、日蓮の謙遜・躊躇の態度をもたらしているのではなからうか。

なお付言しておく、「地涌菩薩を『法華経』読者自身が引き受けるべき」という視座は、日蓮以前の仏教理解においては、長きにわたり等閑視されてきた点である。その証拠として、地涌自覚を明言し立宗した人物は、彼以前には存在しない。⁴² この等閑

視はいささか奇妙にも思われるが、天台を始めとして日蓮以前の法華教学においては迹門が関心の対象であり、地涌菩薩が登場する本門ではなかったことも一因かもしれない。しかし一方の日蓮は周知の通り本門に注目したのであり、それによってこの地涌菩薩に込められた意図に気づいてしまったのであろう。

一方で日蓮は地涌菩薩について、自己を擬する存在ではなく、あくまで「未来に出現する救世主」として捉える視座も再三提唱していた（この場合、日蓮はその代理人と規定される）。⁴⁴しかし、こうした救世主を求める一種のメシヤ信仰的な未来志向の態度は、地涌菩薩本来の性質、および日蓮自身の「現在における理想実現」・「自身が《法華の行者》の役を負おうとする主体性」という、彼特有の現在志向の実践的態度とも衝突したものと推察される。その結果、日蓮は自問自答と謙遜表現を重ねながらも、晩年に至るまで、自己と地涌菩薩との同一視を強めていったのである。⁴⁵

かかる日蓮の逡巡は、地涌菩薩という『法華経』の特異性を考える上で（そして我々自身の『法華経』の読み方をふりかえる上で）、非常に重要な示唆を我々に与えてくれるものだろう。

第五節、まとめ

以上、本論文では、文学作品としての『法華経』の技法の検討、その効果や後代への受容を検討してきた。

まず、序品第一における日月燈明仏の挿話を検討し、『法華経』の目的が、「仏がない今の時代に生きる衆生に、仏との縁を結ばせる」ことにあると見た。そしてこの目的を、『法華経』は「自己言及」という文学的技法によって実現しようとし、その結果、特異モチーフである「久遠仏」「地涌菩薩」が生み出されたことを確認した。そしてこれら特異モチーフの、後代における受容例として、日蓮について見た。

(テキスト)

大正新修大藏經↓大正
立正大学宗学研究所『昭和定本 日蓮聖人遺文』（身延山久遠寺、一九五二―一九五九年）↓定遺
※なお引用の際、漢文については適宜、句読点を付した上、訓読を付した。

(参考文献)

- Alan Cole. *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature* : University of California Press, 2005.
Charlotte Eubanks. *Miracles of Book and Body: Buddhist Textual Culture and Medieval Japan* : University of California Press, 2011.
Donald S. Lopez Jr., Jacqueline I. Stone. *Two Buddhas Seated Side by Side: A Guide to the Lotus Sutra* : Princeton University Press, 2019.
浅井円道「一九八〇」『日蓮聖人の仏身論の特徴』『印度学仏教学研究』二八（二）五八〇―五八二頁
上田万年「一九八九」『法華経講義序』織田得能『法華経講義』光融館、一一二頁
岡田文弘「二〇一四」『文学テクストとしての大乗経典・『法華経』の読解を中心に』『れにくさ：現代文芸論研究室論集』五（一）、三七三―三八八頁
荻谷定彦「二〇〇九」『法華経（仏滅後）の思想』東方出版
小林一郎「一九三六」『法華経大講座』五、平凡社
里見岸雄「一九二五」『法華経の研究』平楽寺書店
下田正弘「二〇一三 a」『大乘仏教起源論再考』『印度学佛教学研究』六一（二）、二一六―二二四頁
下田正弘「二〇一三 b」『初期大乘経典のあらたな理解に向けて』『シリーズ大乘仏教4 智慧・世界・ことば』春秋社、三二―四〇頁
末木文士「二〇一〇」『増補 日蓮入門』ちくま学芸文庫
勝呂信静「一九九三」『法華経の成立と思想』大東出版社
「二〇一〇」『日蓮思想の根本論』山喜房
鈴木貞美「二〇一〇」『日本モダニズム文藝史のために 新たな構想』『日本研究』四三、一三三―一四〇頁
中村圭志「二〇〇八」『信じない人のための〈法華経〉講座』文春新書
林 円修「一九八〇」『法華経における地涌菩薩の戯曲的表現と仏教思想的意義』『大崎学報』一三三、八三―八五頁
間宮啓壬「二〇〇八」『日蓮における地涌・上行自覚の再検討』『日蓮仏教研究』二、一七五―一八六頁
間宮啓壬「二〇一九」『日蓮における地涌・上行菩薩の自覚、再々論』菅原・山上両氏に「見える」『日蓮仏教研究』一〇、一三一―一六六頁

注

- 1 鈴木[二〇一]二四〇頁上参照。
- 2 「是諸王子……其最後成佛者、名曰燃燈。(是の諸の王子……其その最後に成佛したまう者、名を燃燈と曰う。)(大正九、四中九一一)
- 3 関連: Cole[二〇〇五]
 “……by writing its own history on top of the previous buddha-history, the Lotus Sutra was able both to trump the prior version and to borrow its legitimizing form: Sakyanuni is still a buddha because of his contact with Dipankara.” (七九頁)
 “……in the case of the eight sons, with the last being Dipankara, the traditionally recognized progenitor of Sakyanuni, we were given a form of the truth-father.” (一二三頁)
- 4 Cole[二〇〇五]第二章参照 (“……the Lotus Sutra attempts to draw the reader into accepting its redefinition of Buddhism by claiming that it, as text, was the final product of a perfect patriline of twenty thousand buddhas and that this heritage allows the text to then offer the reader entrance into that patriline, once the reader assents to the Lotus Sutra’s genealogical claim to be of that lineage.” 四八頁)。
 更には、『法華経』の説示が仏滅後の衆生のためにあるとの視座は、古くは日蓮が一貫して着目し主張していたところである(但し、Coleが迹門中心に検討したのに対し、日蓮は本門中心の検討による)。
 「問曰、法華経為誰人説之乎。答曰……以滅後衆生為本。在世衆生傍也。(問て曰く、法華経は誰人のために之れを説くや。答えて曰く……滅後の衆生を以て本と為す。在世の衆生は傍なり。)(『法華取要抄』定遺八二三頁)
- 5 以下に示すColeと下田氏の論に加え、Eubanks[二〇一]には “Mahāvāna sutras seek to take the authority that might otherwise be invested in an author or in a speaker and invest it in themselves.” (二三頁) “……sutras employ any number of metafictional techniques that work to overcome spatial and temporal bounds and incorporate their reader-listeners as characters in the text.” (一七七頁) 等の指摘がある。
- 6 なお同書では燃灯仏・日月燈明仏の挿話についての詳細な考察がある(第二章)。
- 7 なお、この考察は既に岡田[二〇一四]第七節において概略的に試みているものの、十分な検討には至っておらず、またその後得られた知見も多々ある。そのため本節では、この岡田[二〇一四]第七節を適宜踏まえながら、より仔細な検討を加えることで論を展開するものであることを、下記で一言申し添えておきたい。
- 8 岡田[二〇一四]三八〇―三八一頁
 大乘教典の持つメタフィクション性についてはEubanks[二〇一]参照(特に二六―二八頁)。
- 9 Cole[二〇〇五]はこの法師品の冒頭部にこうして “In this passage that so clearly aims to overcome the gap of time between the reading of the Lotus Sutra and the apparently long-deceased Buddha, we have extravagant promises for seducing the reader into taking up the text itself as

the encapsulation of tradition and the Buddha's presence.”と述べており（一五七頁）、これは筆者の論と軌を一にするものである。

なお関連の議論として Eubanks [二〇一] は、經典の自己言及について「付嘱」（經典の保持と流布を委嘱）の場面を例示している。大乘經典においては付嘱された聴衆が歓喜する、という様子が描写される（ここで經典は自らを話題に出す、つまり自己言及をしている）。この描写が、經典読者が次にとるべき行動をあらかじめ作中に書き込み、それを要請している作為とする（二八頁）。これも、經典が自己言及性によって読者（經典所持者）を登場人物として作中世界に取り込んでいる一例とみなせる。なお、これに先行して Cole [二〇五] も大乘經典の自己言及性に注目しているが、同論はその主眼を、新興の大乘經典は自ら正統性を示しその継承を主張する必要があった故として捉えている（二四一―二五頁）。

11 代表例としては平田篤胤『出定笑語』等。

12 岡田 [二〇一四] では、法師品から明確に始まる自己言及技法が「久遠仏」「地涌菩薩」の創出につながることは一応示唆した（ここでの『法華經』の目的は……「久遠仏」のキャラクターが説かれることで決定的となり、裏付けられた、と言える」三八〇―三八二頁、「地涌の菩薩の挿話……を以てして『法華經』における「読者のテキスト内への参画」の試みは完遂された」三八二頁）ものの、十分な検討は未だなしていないかつた。そこで本論文では、改めて『法華經』の記述を参照しつつ、これを考察する。

13 この流れは日蓮の『法華經』観にも見られるものである。末木 [二〇一〇] は『守護国家論』の「法華經釈迦牟尼仏也（法華經は釈迦牟尼仏なり）」（定遺 [二二三頁]）という文言について『法華經』はこの永遠の仏と我々をつなぐ掛橋である。いな、日蓮によれば、掛橋というような媒介者的なものに留まらず、それが釈迦牟尼自体なのである」（二二二頁）とする。

14 これは多くの先学が指摘するところであるが、以下に数例を挙げておく。

「この所説は、前の法師品において「この法門（法華經）が説かれているところには如来の塔廟（tathagata-caitya）を建てるべきであるが、かならずしも中に舍利を奉安するに及ばない」（取意）と述べられているのを受けたものであろう」（勝呂 [一九九三] 二八三―二八四頁）

「ここに湧出した大宝塔は、「法師品」にいう所の、法師所在の地に大宝塔を建立せよとあった、その大宝塔をリアル化したもの、実物そのものと見て間違いないのである」（刈谷 [二〇〇九] 二九二頁。関連、六二三頁。ただし刈谷氏の論では仏塔信仰により強く着眼し、仏を出現させる装置としては経巻よりもむしろ仏塔に重きを置いているようである。）

“In deed foreshadowing what is about to happen, Chapter Ten, the Buddha tells the Bodhisattva Bhaisajyaraja, “Wherever this sutra is taught…… Because the Tathagata is already in it.” Lopes and Stone [二〇一九] 一三八頁。

15 「如来の全身が有るといふことは前の法師品にも『舍利を埋めて供養しなくても宜しい、この教の中に如来の全身が有るぞ』といふことがありました」（小林 [一九三六] 二九二頁）

16 里見 [一九二五]（二五六―二五七頁）は、件の法師品の説示を「全身不散の塔」と称してこの語との連絡をはかっているものの、塔中の経巻というより塔そのものを仏とみなす論においてであり、前掲の刈谷 [二〇〇九] 同様、拙論とはずれる。『法華經』解釈において重きを置くべきは仏塔信

仰か経巻信仰か何れなのかについては、精査が必要であろう（本論は後者を述べるものであるが）。

17 なお見宝塔品が寿量品の伏線と称されるのは古来の説の通りである（「證前起後（前を證し後を起す）」『法華文句』大正三四、一一三中一六等）。

18 「皆應起塔。此經は法身生處（皆な應に塔を起つべし。此の經は是れ法身の生處）」（智顛『法華文句』大正三四、一一〇中二九下二）

19 『法華文句』に「此品詮量……正在報身（此の品の詮量は……正しく報身に在り）」（大正三四、一二九上二〇）「文云、我智力如是。久修業所得、慧光照無量、壽命無數劫。此是詮量報身如來智慧命也。（文に云く、我が智力是の如し。久しく業を修して得る所なり、慧光照らすこと無量にして、壽命無數劫なり。此れは是れ報身如來の智慧の命を詮量するなり）」（大正三四、一二八下二一）「從我本行下、擧因況果、以明常住……經云、久修業所得、壽命無數劫（「我本行」從り下は、因を擧げて果を況え、以て常住を明かす……經に云く、久しく業を修して得る所、壽命無數劫）」（大正三四、一三三上九一三）等。また浅井「九八〇」参照。

20 「しかし「法身は諸教の常談」といわれるのであるから、『法華經』の本仏が単なる法身仏であるとすれば、それは『法華經』の特色にするに足りない」（勝呂「二〇一」一八二頁）

21 「法華前後の諸大乘經に一字一句もなく、法身の無始無終はとけども応身・報身の頭本はとかれず」（日蓮『開目抄』定遺五五三頁）

22 この法師品と神力品との対応は日蓮も指摘するところである。「第一に本尊は法華經八卷……本尊と可定。法師品並に神力品に見えたり。」（『唱法華題目鈔』定遺二〇二頁）

23 このように地涌菩薩を「読者が主体的に受け止め、担うべき理想像」としてみなす理解は、古くは日蓮の地涌自覚（本稿第四節参照）以降、特に注目されるようになり、現在では通説の一つとして人口に膾炙している感もあるが、いまだ多くの示唆と発見を与えてくれるものである。

なお、地涌の菩薩＝読者という構図から『法華經』を読み解く試みを、最もこなれた形で行なっている例として中村「二〇〇八」がある。

「法華經の後半において、読者は登場人物である「地涌の菩薩」という群像に自らを重ね合わせ、法華經（の真理）を奉じていくことを人生の一大事だと考えるようになります。

……地涌の菩薩と久遠のお釈迦様とはワンセットをなしている……読者は、足元には無数の菩薩、正面には永遠のブツダと、二つの神話的ヴィジョンにはさまれて、やがて、菩薩としての自覚を得るようになります。

……法華經は「我を信じよ、我を受け入れよ」と読者に迫ってきます。そしてこの信仰を担う主体の神話的形象が、地涌の菩薩なのです」（七、八二、一一二頁）

また『法華經』地涌菩薩挿話の戯曲的趣向について論じた林「一九七九」も「法華經の主張する地涌菩薩は信仰の対象としての単なる菩薩神ではなく人間が自己自身に体现する菩薩行人の菩薩であり伝道菩薩である」（八五頁上）「法華經は……自ら地涌菩薩たれ……と叫んで立ち上がったわけである」（八五頁下）と述べている。

24 「アラン・コールがみごとに論じたように、初期大乘經典全体から浮かび上がる一つの重要なメタファーは「仏の子」ということばに示される。

- 離ればなれになってしまった父子の邂逅、再会のイメージである……ここで邂逅が再会でもある点は重要である」(下田「二〇一三a」「二二二頁」)
これに関連する論として、中村「二〇〇八」(九六、一一七頁)は、迹門を中心に述べられる仏と衆生を父子にたとえる記述が「地ならし」(一一七頁)となり、久遠仏と地涌菩薩の物語として「反復」(九六頁)されているとの解釈を示す。仏と衆生を父子関係に擬する初期大乘の発想は『法華経』迹門(声聞授記)においても色濃く見られ(まさにCode「二〇〇五」はそれに着目している。同著第三章等参照)、その流れから久遠仏・地涌菩薩の挿話が創出されている、と言えよう。
- 岡田「二〇一四」三八一頁
岡田「二〇一四」三八五頁注二二
「作品テキスト内に参入してきた読者たちを、神話的叙述によって物語化・登場人物化したものが、「地涌の菩薩」である」(岡田「二〇一四」三八一頁)
- 29 この後、話題は本尊義から真言宗批判へ移行する。
30 「問、其証拠如何。答、普賢経云此大乘經典諸仏宝蔵、十方三世諸仏眼目。出生三世諸如来種等云云、……此等の经文、仏は所生・法華経は能生、仏は身也、法華経は神也。」(定遺一五七五頁)
- 31 この「如来全身」が宝塔品を経由して寿命品に至って「久遠仏」へと展開することは、前節で述べた通り。
32 『本尊問答抄』は法師品のみを引くが、はじめて本尊について仔細に言及した御遺文でもある初期の『唱法華題目鈔』は法師・神力の両品に言及している。「第一に本尊は法華経八巻・一卷一品・或は題目を書いて本尊と可定法師品並に神力品に見えたり。」(定遺二〇二頁)
- 33 前掲の『唱法華題目抄』『本尊問答抄』参照。
34 「妙法蓮華経之五字名体宗用教五重玄也」(曾谷入道殿許御書「定遺九〇二頁」)「此念仏と申は双観経・観経・阿弥陀経の題名なり。権大乘経の題目の広宣流布するは、実大乘経の題目の流布せんずる序にあらずや。」(撰時抄「定遺一〇四七―一〇四八頁」)等。
35 「日蓮の「上行自覚」は、まさに第7節で述べたような、「法華経」読者が地涌の菩薩へ物語化される」という過程を体现している」(岡田「二〇一四」三八二頁。関連…三八五頁注二四参照)。
- 36 「地涌の菩薩を自分に(自分たちに)重ね合わせて捉えるのは……歴史的にこれを強力にやっつてのけたのは日蓮」(中村「二〇〇八」一二二頁)
「日蓮上行菩薩にはあらねども」(『新尼御前御返事』定遺八六八頁)
「予非地涌一分(予、地涌の一分にあらざれども)」(『曾谷入道殿許御書』定遺九一〇頁)
「経には上行・無辺行等こそ出でてひろめさせ給べしと見へて候へども、いまだ見へさせ給はず。日蓮は其人には候はねども……」(『本尊問答抄』定遺一五八六頁)
- 37 岡田「二〇一四」では、この決定的な問題に立ち入れなかった(「上行自覚」に関しては残された文献の解釈を巡って古来種々の議論があり、子細

に關してはここでは立ち入らない」(三八二頁)。

なお上行自覚をめぐる議論としては、近年では間宮「二〇〇八」を皮切りとして間宮啓壬・山上弘道両氏の間で交わされた論争が記憶に新しい(その論争の概要については間宮「二〇一九」参照のこと)。

38 「過去不輕品、今勸持品。今勸持品、過去不輕品也。今勸持品、未來可為不輕品。其時日蓮即可為不輕菩薩。(過去の不輕品は、今の勸持品。今の勸持品は、過去の不輕品なり。今の勸持品は、未來の不輕品たるべし。其の時日蓮は即ち不輕菩薩たるべし。)(『寺泊御書』定遺五一五頁)、「而に法華經の第五の卷勸持品の二十行の偈は、日蓮だにも此国に生ずは、ほととど世尊は大妄語の人、八十万億那由他の菩薩は提婆が虚誑罪にも墮ぬべし。)(『開目抄』定遺五五九頁)、等。

39 「我等於如来滅後、周旋往返十方世界……唯願世尊、在於他方遙見守護(我等如来の滅後に於いて、十方世界に周旋往返して……唯願わくば世尊、他方に在すとも遙かに守護せられよ)」(大正九、三六中一五一—一九)

40 「爾時常不輕菩薩豈異人乎。則我身是。(爾の時の常不輕菩薩は豈に異人ならんや、則ち我が身是れなり)」(大正九、五一上二—二二)

41 故に「いかなれば不輕の因を行じて日蓮一人釈迦仏とならざるべき」(『佐渡御書』定遺六一七頁)といった表現も可能となるわけである。

42 「天台伝教宣之、本門本尊与四菩薩戒壇南無妙法蓮華經五字、残之(天台・伝教は之れを宣べて、本門の本尊と四菩薩と戒壇と南無妙法蓮華經の五字、之れを残したもう)」(『法華行者值難事』定遺七九八頁、傍線部筆者)

43 世親『法華論』も迹門の解釈が中心である。また光沢時法雲『法華義記』も迹門所説の開会思想を「万善同歸」と称し(大正三三、六四〇上—六七等)『法華經』の特質として高く評価した一方、本門については、『首楞嚴三昧經』と大差なく『涅槃經』に劣る(大正三三、五七三下—二六—五七四上—五等)として低い評価を下している。

44 「予非地涌一分、兼知此事。故前立地涌之居士(予地涌の一分に非ども、兼ねてこの事を知る。故に地涌の居士に前立ちて)」(『曾谷入道殿許御書』定遺九一〇)

「經には上行・無辺行等こそ出でてひろめさせ給べしと見へて候へども、いまだ見へさせ給はず。日蓮は其人には候はねどもほほころえて候へば、地涌の菩薩の出させ給までの口ずさみに、あらあら申て況滅度後のほこさきに当候也。」(『本尊問答抄』定遺一五八六頁)

45 晩年の作である『本尊問答抄』中の、前掲の一文「經には上行・無辺行等こそ出でてひろめさせ給べしと見へて候へども、いまだ見へさせ給はず。日蓮は其人には候はねどもほほころえて候へば、地涌の菩薩の出させ給までの口ずさみに、あらあら申て況滅度後のほこさきに当候也。」(傍線筆者)などは、「救世主を待望し、その代理をしつつ待っていたら、とうとうその出現の時期に合致してしまった」ということで、衝突する未来志向と現在志向とが、はからずも合致した(会通された)感がある。