

# 法華經における信

望 月 海 淑

1

信ずるということとは、一体どういうことなのだろうか。どういう意味あいをもっているのだろうか………か。もの心ついてから、ずうっとこの疑問に悩まされて来た。忘れられないのは、まだ大学の学生であったころ、かねてからの知り合いであった日本山の尼さんに会った時だった。談論風発の結果、信仰の話になった。時まさに共產主義の全盛の時代だった。お堂の仏像、あれは単なる偶像だ、何の力も働きもありゃあしないとやっところ、その尼さん、それならば今から鉈をもって行って、お堂の仏さんを叩き割って来なさい、といった。これにはまいった。私には単なる知識があるだけで信念も何もあはしないし、今まで敵として在るものを破壊しようというような心など、最初からあはしなかったのだから。その尼さんは、その後、砂川の基地闘争で市民の先頭に立ち、その働きで婦人公論の巻頭にのった人だったから、知識ばかりの若僧の齒が立つような相手ではなかったわけだ。爾来、信仰というと、常にこの時のことを思いおこす。

そこで、信とは一体何なのだろうか、どうあるべきものなのだろうか、改めて考えて見ようと思いたった。その動機の一つとなったものに、昨年の春からの身延山の仏所護念会の葬儀の問題があるのも間違いない。しかし実はその

法華經における信（望月）

ようなことは枝葉末節、根本は法華經から見ても、信を私自身がどのように受けとめておくべきか、ということを考えて見たかったということである。その意味ではあの問題はいいきっかけとなってくれたものだ、といいうるかもしれない。

閑話休題。普通、信というのは *śraddha* にあたるものであるが、信に関して言及されるものとしては、この外に *adhimukti* と *prasanna* があることが知られている。このうち *adhimukti* は信解とか勝解とか訳され、*adhivimuc* が解き放つという意味合いをもっているので、*adhimukti* は迷いなどから解き放たれるという点で、了解とか理解とかいふふうな意味合いをもっているとなされている。*prasanna* は淨信と訳されるが、*pra* √ *sad* には心を静めるとか明白にするとかの意味合いがあるから濁った水を清淨にするというありかたで、清澄なる信としてとらえられている。

したがってこれらの三語は、ともに信に言及した語だといわれながらも、少しずつニュアンスが違ったものをもっているといえる。尚、これらの三語のほかに *bhakti* といわれる語がある。前記の三語がそれぞれ仏・法・僧の三宝にたいするものとして使われているのに対し、*bhakti* の場合は信する対象を問わないといわれ、法華經には使用例を見ることがないので、今は取り上げないことにする。またそれらの詳細については、このことに言及した書物を読んでいただくことにして、ここでは *śraddha* に関わる信を中心として、信というありようがどのようなものであるのか、見て行きたいと思う。

信 *śraddha* というありようは仏教にとつていや宗教にとつて基本的なものであるから、法華經においても実に多岐にわたる記述が見られるが、それは、基本的には次のように使われている。

*śraddhāḥ prasannāḥ sugate sagaurava jñāsyanti ye dharmam udāhṛtaṃ* (彼等は善逝を信じ、恭しく淨信し、その法を理解するでありましよう<sup>(2)</sup>)

*ye śraddadhāsyanti te dharma bhāṣṭaṃ …ye śraddadhāsyanti tavaita dharmam* (彼等は語られた法を信するでありましよう…彼等はあなたの法を信するでありましよう<sup>(3)</sup>)

ここでの使用例は法華經の方便品に示されているものであるが、法華經を説かないほうがいいのではないかと、と峻循する釈尊にたいして、舍利弗が説いてほしいと懇願をしている、いわゆる三止三請と呼ばれる場面での言葉である。

そこで、ここにいう彼等とは、釈尊の説法の場面・法華經の説法の場面に集まっていた、舍利弗と仲間たる仏弟子を始めとする一切の人たちである。そして善逝といい、あなたというも、それは釈尊のことであるから、それは釈尊を信じ、釈尊によって説かれた法(教え)を信するという、仏弟子の心のありようの表出であるということが出来る。このように信 *śraddha* というのは仏とか仏によって説かれた法とかにたいする、心の中からの表出、ひたすらなる一念を表現するために使われるのが常であるといえる。それゆえに、釈尊は次のように舍利弗に対していわれている。

*nispalava me Śariputra parśad apagata-phalgūḥ śraddhā-sare pratiśhīta* (舍利弗よ、私の集まりから不用なもの、無益なものが出て行って、信の核心に止まるもののみとなった)

これはいいことだと。そして増上慢のものがいなくなったからといって、釈尊は出家の本懐たる法華經を説かれ出している。すなわち説法の場合から出て行った人々は、不用にして無益なものといわれる人々であり、それは *abhimāna* 増上慢のものであり、真のものを得ていないのに得たと思ひ、証してもいないのに証ったと思つている、自惚れの心の持ち主であることを示している。そしてこれらの自惚れの心に起因するありようを取り除いたところに残るものとして、信仰の核心 *śraddhā-sāra* を保持しているものが求められていることが明白になっている。

したがって、ここでいう信は自惚れの心に相反するものとして、師の教えをひたすらに聞こうという姿勢に対して使用されている、ということが出来るであろう。そこで信は、自己中心のものの見方というものをかなぐり捨てて、仏や法に対してひたすらで一心なものでなければならぬ、ということになる。でもそれは、具体的にはどのようなことなのだろう。五千起去が終わった後に釈尊は、

*śraddadhātā me Śariputra bhūta-vady aham asmi tathā-vady aham asmy ananyathā-vady aham asmi*

（舍利弗よ、私を信ぜよ、私は真実を語るものであり、ありのままに語るものであり、変わらざるものを語るものである。）

と語っている。ここには我々が信すべきものの姿が、述べられているように思われる。まず、私を信ぜよといい、私は真実を語るものである等という時、これをいう人は自分が体得した覺りと、それを言葉として表現した法とが、まったく同じものでなければ口には出来ないものだ、といわなければならぬ。仏陀だからこれがいいえたのであろうが、口にしたものと同じものが同じものでなければ、口には出来ないことであらう。

言行一致というのは広く世の人々に求められるありようであるが、方便品のこの言葉、釈尊と釈尊が口にした法と

は同じものなのだということは、法華經のありようを示そうとする基本姿勢の一つであらうと思われる。したがってこういう説きかたは、方便品に限るものではない。尚、このことに関しては、後に再び触れることになるであろう。

如来寿量品の冒頭には、釈尊が弥勒菩薩に語った言葉として、

avakalpaya dhvam me kula-putra abhiśraddadhadhvam tathagatasya bhūtaṃ vācam vyāharataḥ (善男子、

如来の真実の言葉をうけとめ、信じ、話すべきである)<sup>(6)</sup>

と語ったと示されている。ここを妙法華經は信解と訳し、正法華經は信と訳出しているが、これはサンスクリットの śraddhā を訳したものであるから、信の訳で良いと思われる。ただサンスクリットには他の āśā (うけとめる・適する)・vācā (話す) の二語が語られているために、それへの配慮から妙法華經は信解と訳出したものかとも思われる。しかしここでは、素直に信に言及したものと理解しておいてよいだろう。

このように釈尊が自ら如来の真実の言葉を信じよ、という時には、釈尊の覚りの内容と説かれた教えとが、まったく同一なものだという姿勢がなければならぬ。そしてこれに対する弥勒を始めとする菩薩たちは、如来のおっしゃる通りに信じますということを、繰り返して三度も述べている。同じ言葉を三度繰り返すという場面は、法華經においては方便品と如来寿量品の、先述の箇所以外にはないことであり、しかも如来は真実を語り、ありのままに語り、変わらざるものを語るものであるといい、如来の言葉を信ぜよというように示している。このように方便・寿量の二品が同じような内容のことを語った、しかもこのあとにおいて一仏乗と久遠実成という極めて重要なことが説かれるのであるから、ここでのありようには、これから先には重大なものの説示があると受けとめるべきであらう。

かかる点から考えて見ても信は、絶対なる釈尊とその教えとに対するものであった、ということがいえる。そして

このように信を強く打ち出すことが出来るのは、信が智のはたらきに変わるものとしての説示があるからであろう。この辺をおさえて勝呂信靜博士は、「菩薩の智のはたらきは（同時に声聞・縁覚の智も）仏智に対するときには、思考（*vinjivit*）あるいは思弁（*tarka* 論理的思惟）の段階にとどまるものであり、そのような智によっては、仏の境地はうかがい知ることはできない」ということを、方便品は述べたもので、仏智の優勝性・超越性を強調し、『般若経』の分別を越えた無分別の「空」であり、仏を智の対象としてよりも信の対象として見ようとするものであろうとなしておられる。

何故 釈尊とその教えとが同一だといえるのだろうか、ということについては次で考えてみよう。

## 3

法華經の見宝塔品は釈尊と多宝如来とが、多宝塔の中において並座したことを示しているが、釈尊はインドにおいて現実に生れ出た人であり、インドで覺りを開かれた人であったという大前提を忘れてはならない。もしもこれを忘れて、いきなり釈尊は絶対なものを説いた人だとだけなしたならば、それは天地を創造したという神とおなじようなものになってしまうであろうからである。一方、多宝如来は *prabhutarata* といひ、沢山な宝が集まったという名前の仏であるがために、七宝で飾られた塔に住している。宝は多くても無機物であるから、自分から他に働きかけることはない。その出現はただ前世からの誓願の力によるのだという。そしてまた、サンスクリットの法華經によると多宝如来は前世においてまだ菩薩道を求めていた時には、法華經を聞くことがなかったもので、なかなか仏にはなれなかった。しかし法華經を聞くことが出来たらすぐに仏になれたという。そして、その報恩のために後の世において、

それが何時でも何処であつたとしても、もしも法華經が説かれることがあるならば、私は出現して善哉といい、その正しさを証明するのだ、と誓願したことが示されている。<sup>9)</sup> このことは多宝如来は、本来、この世に出現をしないのに、自分が前世においてたてた法華經への誓願力によってのみ、この世に出現したものであることを示していることになる。

そして妙法華經が「全身不散 如入禪定」と表現している箇所におけるサンスクリットの法華經は「禪定を終えたかのように、四肢は乾ききって、身体は一緒に集められて結ばれていた」としている。四肢が乾ききって全身不散だというのは、水気がないことであるから、それは生きているものではないということの意味するであろう。してみると生きていることがなく、誓願力によってのみ姿を現す仏、それが多宝如来という仏であつたことになる。生きてゐることのない仏が誓願力だけでこの世に現れて、善哉といひ法華經の正しさを証明しようという時、それは他の何者でもなく、法そのもの、法身仏そのものであることを意味するであろう。しかもそれが極めて素晴らしいものであることをいうために、沢山な宝(多宝)という名前と呼ばれたのであろう。

生きていることのない仏・法身仏は自分から法を説くはずがない。インドに出現した仏・現身仏は他のものに向かつて教えを説示する。この二仏が一つの塔の中において並んで坐つたということは、インド出現の仏によって説かれた教えは、真実の教え・法そのものと全く同じであることを暗示するものでなければならぬ。

4

そこでこの真実の教え・法とは何であるのか、についての考察を試みなければならぬ。方便品には仏の教えに

ついで、*bhūta-vadi* とあり、*tatha-vadi* とあり、*ananyatha-vadi* (真実を語り、ありのままに語り、変わらざることを語る)とあり、如来寿量品には、*bhūtam vācam* (真実の言葉) 誠諦の言葉を信解すべしとある。ここで使われている *bhūta vaca (vadi)* というのを、真実の言葉と訳しておいたが、実はそれほど簡単なものではない。そこで *bhūta* とはどのようなものであるのか考えてみよう。

サンスクリットに *√bhū* という動詞の語根がある。(何か) ある、存在するというような意味を示す語であるが、この言葉から *bhava* や *bhāva* が作られている。辞書によると *bhava* には誕生・生起・存在・生などの意味があり、漢訳されて有・生などの意を示すものとされている。*bhava* の方は、生成すること・在ること・などの意味があり、漢訳されて有・性・法・物などに訳されている。語根が同じであるから似通った意味を示していることは当然であろう。しかし鳩摩羅什の訳語の中には、この *bhava* を法としている例があることも知られている。前述したようにこの語には本来、真実とか法とかの意味は見られないのに、そのような訳がなされるのは何故なのだろう。

平川彰氏はこれについて、多くの法の意味のうち、「もの」を法と解釈する説が、仏教独自の解釈であり、最も重要であると考えるので、といる、「もの」と言っても、ここでは「存在」と言いかえてよいと思う。何故なれば、その原語は「バーヴァ」(*bhava*) であると考ええるからである。「バーヴァ」には「有」という訳語もある、となしている。存在といい、有というも、それは(なにかが)あるということにかかわっているから、法というものもそれを離れてはありえないであろう。かかわり、そこに縁がある。

そこで平川彰氏は次のようにいう。善人とか悪人とかが、事実の世界において存在するのではない。同じ人が善をなす時には善人と呼ばれ、悪をなす時には悪人と呼ばれる。特殊な人間でない限り、善をなし悪をなすのが一般



である。実は善人・悪人などという実体は、この世にはありえない。物も人も絶えず揺れ動き、変化しているから、変化しない実体などは存在をしない。だから「諸行無常」なのである。あるのは觀念としての存在であるのにすぎないのに、事実としての存在と混同してしまいがちだ。そこで、事実の世界の存在を問うのが仏教の「法」の思想であり、無常なる存在の中に、同じ状態を保つ「法」を認めようとしているのだ<sup>11</sup>と。

変化して揺れ動くものの中に、動かざるもの永遠なるものをみようというあり方、実はそこに縁起という仏教の基本姿勢がある。

この縁起に関しては Samyutta-nikaya (この経は北伝では『雜阿含經』に比定されている) の中に「比丘等よ、縁起とは何ぞや。比丘等よ、生に縁ありて老死あり。如来(世に)出づるも、若しは如来(世に)出でざるも、このことは定まり、法として定まり、法として確立し、即ち相依性なり。如来はこれを證り、(これを)知る。(これを)證り、(これを)知りて、教へ示し宣布し、詳説し、開顯し、分別し、明らかにし、(然して)『汝等、見よ』といふ」という有名な言葉があり、これが縁起の基本姿勢であるといわれてもいる。即ちこれは、仏の出世・未出世にかかわらずこの法は常住なり、と表現されるものである。

ここでの「このこと」と訳されたものはパーリ語の sa dhatu であり、この界とも訳され、本質をも意味する。そして二度繰り返される法として訳されたものは dhamma である。dhamma は、サンスクリットの dharma であるから dhatu すなわちこの界、この界を構成するあらゆるものは、法として定まり、法として確立しているということであって、それが相依性(縁起)においてあるということなのだ<sup>12</sup>と説いたものである。それ故にこの samyutta-nikaya のこの言葉を取り上げた平川彰教授は、「この経では、「縁起」を「この界」(sa dhatu) と言いかえよう、

この縁の力は、如来の出世、未出世にかかわらず、確立しており、法の確立性・法の決定性・此縁性であると説き「縁によって行や何やらがあるが、このような如性 (tatvata) が真如ともいわれるとなしている。<sup>13)</sup> すなわち仏の教えの根本であることを示したものだといえるであろう。

かくて、問題の dhṛta は dhṛ の過去分詞であるから、さまざまな物や人の心が織り成すこの世の真実の姿、法をありのままに見据えた上で、それらに対処すべき人のあるべき姿を、釈尊は教えとして語り出されたということになるであろう。それ故に、釈尊が語った言葉は、人が自己の理屈でこねくりまわした言葉ではなく、ありのまま、この世に存在するものの真実の姿、法に縁をもち繋がりがあっているそのままなことにについて、語った言葉ということになるであろう。

勿論この外に、dharma を訳した法もある。この dharma は法華經の法にあたるものであるが、それはサンスクリットの語根 √dhr から作られたものであり、この語根は保つという意味をもっているから、dharma には「同じ状態を保つ」という意味があり、そこから「変わらないもの」という意味が出てくると思うといわれる。<sup>14)</sup> この世のものはすべて変化し、移り変わるものであるとしても、すべてが移り変わるという法・理念・ありようは、不変にして何時までも変わらないものであろう。かかる法・理念・ありようと表現したものが、変わらないものというべき dharma 法そのものなのではなからうか。

こう考えて来ると、法と一言で表現しているものにも、ありのままなありようを受け止めようということと、一切は変易するという法・理念等々、考究すべき種々なものがあるといえる。しかし今は基本としての、この世にあるものすべてのものは移り変わる、しかも一つだけで他と無縁にして存在するものは一つもない、すべては時間的にも

空間的にも縁においてある、という事実を明白に認識し、そこにおいてありのままに真実のものの見かたで、法のま  
まにものを見なければならぬということが大切なのであろう。

ヘッセのシッダルタという作品を見るまでもなく、流れる河の水を眺めていると、その水の流れは瞬間も休まずに  
千変万化していることが分かる。しかも決して同じ流れ、同じ泡はあらわれない。しかし、まったく同じ流れとはな  
らなくとも、同じ河の流れであることには違いない。表面は変わっても本質は変わらない、本質は変わらなくても表  
面は変わっている。唯一の中の無限、変化と不変化、この同時的な存在の姿、これこそがこの世のありのままな姿な  
のであろう。したがってありのままにものを見通す心が求められなければならない。

画家の上村松篁氏が絵画の制作に関して、富士山は誰にでも描けるが、誰にでも描き尽くせるものではない、と語っ  
た上で、同じものを描いても決して同じ作品は出来ない。五十才の時は五十才の、七十才の時は七十才の絵であり、  
それらはまったく違うものだと言っていた。また加山又造氏は絵を描いている時は絵の中に没入してしまうが、自分  
の中の他人・観賞者というようなものが覚めた目で見つめているような気がする、ということも語っていたことがあ  
った。

これらの逸話は、自然を含めすべてが変わらないように思えても、それに気がつかないだけで、実は常に変  
化し続けているものであり、それ故にこそ、自己から抜け出して、自己を外界の中に放り投げて見つめるような、も  
のの見かたが出来ないと繋がりの中の自己は見えないのかもしれないということを語っているであろう。したがって  
それは、今までとはまったく違ったものを見かたを必要とするであろう。

釈尊が繰り返された、私は dhra vaḥ 真実を語るものであるという言葉は、この世のありのままな姿を見究め

つくされた釈尊の、法との一体観から発した魂の叫びであったのだろうが、同時にこれしかないというものの見かたを求めた言葉であったとも思われる。法とは絶対なるものであり、この世の眞のありかたそのものであり、釈尊はその法を色心ともに身に体得なされた。それが法として、釈尊の教えとして展開された。したがって、今我々がなすべきことは、釈尊と法とに対するひたすらなる信のみであるといいうる。これこそが、求められていることなのではなからうか。

5

法華經における信のありようというものを見て来た。それでは法華經への信仰にすべてを捧げ尽くされた、日蓮聖人のありかたはどうだったのだろうか。宗学は専門外であるから、日蓮聖人の沢山にのこされた御書の中から、『観心本尊抄』の中にそのお心を素直に聞いてみたい。

『観心本尊抄』の第九番問答以降に、一念三千は情・非情界にまで及ぶのだという説にたいして、それならば草木に心があることになるが、草木も心があつて成仏をすることのかとの質問を挙げて、天台の難信難解には二つがあつて、一つは教門の難信難解であり、二つは観門の難信難解であるとお言葉が示されている。

この内、教門の難信難解については、法華經以前の經典においては、二乗と一闍提は永不成仏だと説かれているし、釈尊はブツダ・ガヤで覺りを開いたと所々に説かれて来ているのに、法華經ではこの二つの見解を否定してしまつてゐる。これは今までの經典とは反対の意見であるから、これを説いた法華經は信することが出来ないのだとしているものである。そして観門の難信難解については、一念三千が非情界にまでおよぶことであるが、草木には有情

にあるような心がない、心もないものが成仏するなどということは信ずることは出来ない、というものであった。これについては法華經以前の仏教やバラモン教でも、すでに木像や画像を作って本尊としているではないか、もしも草木には人と同じような色心の二法がないとするならば、それらを使って本尊を作ること自体がおかしいことで、無益なことになってしまふであらう、だから草木の成仏を説く法華經は難信難解なのだとしている。

この法華經が難信難解だということにたいする、日蓮聖人の一応の答えは次の第十二番問答に示されていると思われる。

すなわち、観心の心は何だと問われた日蓮聖人は、

観心者観我已心見十法界。是云観心也。

となして、たとえ他人の六根は見る事が出来たとしても、自分の六根は見たことがないので見れないだろう。自分の六根というものを見るのには明鏡に向かわなければならぬだろう。その明鏡とは十界互具・一念三千を説いた法華經であり、法華經の心を説き示した天台大師の摩訶止観等である、となしているが、このへんを手掛かりに検討を進めてみたい。

不成仏だといわれていた二乗と一闍提が成仏すると法華經は説いたが、これはいきなりの説示ではなく、法華經は最初から説示への準備を展開している。それは未曾有なことであり、今までの説示をひっくり返すことでもあるから、釈尊は説示を峻循し、三止三請が行われたということ。そして、ひたすらに信じますという舍利弗を初めとする人々の心の表白を待って、やっと一仏乘の説示が始められたということ。しかもそれだけのことでなく、五千起去において、ひたすらに信ずることの出来ない人、ひたすらな努力を続けようとの意志をもつことの出来ない人、こうい

うような人々の退去を待たれたという。いわゆる篩い落としを経たということ。また如来寿量品では釈尊が如来の言葉を信ずべしと三度も強調し、弥勒菩薩等がひたすらに信じますと三度繰り返したことによって、久遠実成への説示が始められていること。これらのことがわざわざ説示されたということ忘れてはならない。

『観心本尊抄』によると難信難解だということであるが、この難信難解だといわれたのは、このような説示の質の転換をはかることを意味するからではなかったのだろうか。仏弟子のように釈尊と共に歩み、教えを聞き、いつも釈尊をあてにしているということだけでは、仏の滅後における広宣流布はおぼつかないであろう。仏滅後に思いをはせる時、釈尊の教えと法との一如の問題、教えや法にたいするひたすらなる信のあり方、それらにたいして歩もうという情熱が求められるようになって来たのであろう。

ここに三止三請が行われて、信 *isaddha* の強調がなされたのであるから、心の切り替えがないかぎり、法華經は難信難解だといわれたのではないかと思われる。

草木成仏に関しては、法華經・釈尊の教えの基本姿勢たる縁起の理念を思い起こさなければならぬ。仏の出世未出世にかかわらず常住にあるという法は、この世のすべては変易するという理念、すべては繋がりがあって存在しているという理念におけるものでもあった。しかし法があるだけでは何の意味もないだろう。人の命もまた法の中においてあるならば、人は法の一つの要素でもあり、また人がなければ法そのものもなりたないであろう。縁起とは繋がりの中の一つの個を認め、個の中にすべての繋がりを見ることではなかるうか。

してみるとこの世で動き回る有情だけがこの世にあるのではなく、一見動かないようにも見える草木にも、繋がりがあるといわなければならない。したがって *dharma* というあり方や *dharma* というあり方を、初心にかえりじっ

くりと考えなおしてみなければならぬであらう。なぜ釈尊が方便品と如来寿量品との二品においてのみ、それぞれ三度も繰り返して信 śraddhā を説いたのか、法 (bhava・dharma) への信を説いたのか。釈尊・法華経と我が身との繋がりの中で、見極めようとされなければならないのではなからうか。

『本尊抄』の中に示される「[心]を観じて十法界を見る」の言葉に関して、茂田井教亨氏は、日蓮聖人は法華経を明鏡とするところから、すべて出発しているとした上で、対象の客観は知る働きを含んだ客観である。聖人は実在をかくすることによって把握された。実在は単に見られるものではなく、むしろ見る働きを内にふくむものである。明鏡はかくして始めて「明鏡」たるのである。明鏡は写映する能力とともに逆に照射する能力をもつ。ここに観心の立場は、見ることが見られることであり、見られることは知ることであるということになる、と論述している。この論文で示される写映と照射の関係こそ、釈尊と法華経(法)とにあい対する人々に求められるものだと思われる。こうしたとらえ方がなされている時、情・非情とともに受けとめうるのであらう。かくて、日蓮聖人の草木成仏のとらえ方も、法華経への信・法華経へのあやまたざる把握の上において、説き出されたものであることが出来る。

(平成四年九月)

- (1) 拙著『法華経における信の研究序説』、藤田宏達『原始浄土思想の研究』、平川 彰『初期大乘佛教の研究』等参照。その他、論文多数あり。
- (2) KN本・三六、妙法華経には「聞弘所説則能敬信」とあり、正法華経には「悉当信衆。受持奉行」とある。大正九・六下、六九上。
- (3) KN本・三八、妙法華経「能敬信此法……欲聽受弘語」、正法華経「悉当信衆……心当欽衆」。大正九・六下、

法華経における信（望月）

六九中。

- (4) KN本・三九、妙法華経「我今此衆無復枝葉。純有貞實。舍利弗。如是増上慢人。退亦佳矣」、正法華経「衆会辟易有竊去者。離広大誼声味所拘。又舍利弗。斯甚慢者退亦佳矣」大正九・七上、六九中。
- (5) KN本・三九、妙法華経「舍利弗。汝等当信 仏之所説言不虛妄」、正法華経「当信 如来誠諦所説深経」。誼甚微妙言輒無虚」、大正九・七上、六九中。
- (6) KN本・三二五、妙法華経「諸普賢子。汝等当信 解如来誠諦之語」、正法華経「諸族姓子。悉当信 仏誠諦至教」。勿得猶豫」、大正九・四二中、一一三上。
- (7) 勝呂信静「初期大乘経典にあられた信」(「仏教思想」)一五七。
- (8) KN本・二四〇、正法華経も多宝如来と訳している。大正九・一〇二上。
- (9) KN本・二四九、正法華経には「坐師子床肌色如故亦不枯燥。威光端正相好如畫」とある。大正九・一〇四上。
- (10) 三枝充惠・久我順「中論、梵漢蔵対照語彙」bhavaの項(宮本正尊編「大乘仏教の成立史的研究」附録第二)参照。
- (11) 平川彰著作集第一巻「法と縁起」八七、三〇九〜三二五、四六一等。
- (12) Saṃyutta-nikāya Vol. II. 115-116 (pali; Text Society)  
 Katamo ca bhikkhave pañca-samuppādo || Jātipaccaya bhikkhave jaramaraṇam uppāda Taṃhagatanam  
 anuppāda va Taṃhagatanam || thīva va sā dhātu dhammatthitā dhammaniyamānā idappaccayaṭṭha ||  
 Taṃ Taṃhagato abhisambujjhāti abhisameti || abhisambujjhiva abhisameva acikkhāti deseti paññapei  
 paññapei vivarati vibhajati uttān-karoti passathāti eha ||  
 相應部経典二(南伝大蔵経卷十三)三六〜三七(本文の訳文はこれに依った)大正二・四中(維阿含経卷第十二)「若仏  
 出世。若未出世。此法常住。法住法界。彼如来自所覚知。為人演説。開示顯発。」
- (13) 平川彰・前掲書、三二二〜三二三。
- (14) 右書、九十九。
- (15) 宗学の立場としては、日蓮聖人以降の各先師の、御書に対する注釈がある。ここではそれらに対しあまりに注意を払うこ  
 となく、直に御書を読み理解を試みたい。かるが故に素直にと表現した。
- (16) 日蓮聖人「如来滅後五百歲始觀心本尊抄」(「日蓮聖人遺文全集」)七〇三



(17) 右同・七〇四。

(18) 茂田井教亨・『観心本尊抄研究序説』六〇七。ただし同書の第一部第一章「観心解釈の問題」参照。