

ISSN 0910—3791

神 摺

研 究 紀 要

第 6 1 号

平 成 元 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 会

神 橋

研 究 紀 要

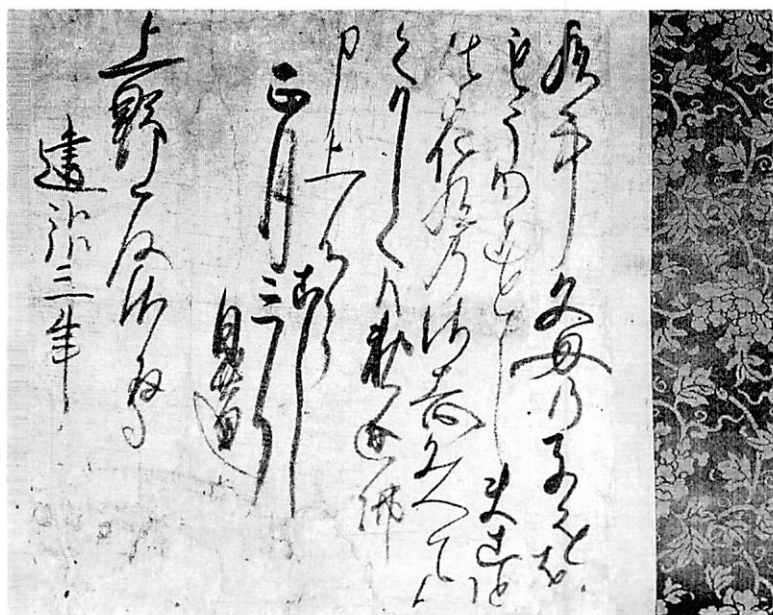
第 6 1 号

平 成 元 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 会

樓 神 第六十一号 目次

新発見の御真蹟・上野殿御返事について……………	宮崎英修 (1)
綱要導師の宗学意識……………	町田是正 (5)
從地涌出の塔……………	高橋堯昭 (21)
——ガンダーラに於ける東西文化の融合——	
法華經寿量品における「顛倒」考……………	望月海淑 (49)
日蓮聖人中期曼荼羅について……………	上田本昌 (65)
本妙日臨律師伝の研究……………	桑名貫正 (79)
金網集抄出の当体義抄について……………	中條曉秀 (93)
ノート	
「社会福祉」における一考察 (2)……………	渡辺寛勝 (107)
資料	
御本尊筆法点等之事……………	秋山智孝 (115)
言語における時について……………	大森智孝 (1)
『般若灯論』第十一章試訳……………	望月海慧 (25)
学園彙報……………	(127)
編集後記……………	



(ヨコ25.0cm タテ27.1cm)

給事^ツ父母乃子をを

もうがごとしまことに

法花経乃御志みへて候

くハしくハ釈迦^ニ仏

申上候了^ス 恐々謹言

正月三日

日蓮

上野殿御返事

建治三年

此御消息祖師日蓮大菩薩御真筆
 無疑也、予先祖代々所持傳來之靈寶也、
 往昔疫病流布而良久無^レ止故群郷
 村里及^ニ于^ニ太平^ニ失^レ命^ヲ、此節移^ニ于^ニ御影^ヲ於^ニ水^ニ
 服^レ之則忽得^ニ強^ニ氣^ヲ保^レ命^ヲ矣、或^ニ削^ニ于^ニ御判^ヲ
 吞^レ之則無^レ不^ニ平^ニ喻^ニ故御判消失矣然而
 六十餘回以後不意^ニ於^ニ京都^ニ令^レ感^ニ得^ニ
 可^レ謂^ニ宿緣深厚故有難傾祝不^レ少者也
 明曆第二天丙申六月吉日於京都書之

倫敦之生座蓮昌寺之僧

新地九箇寺 武列江戶
 古跡三ヶ寺 建立 廣布山 大乘寺
 松壽山 梅嶺寺 開基

僧都 日達 押

鎌倉扇谷

大乗山藥王寺 常 住 寶

(ヨコ32.4cm タテ25.8cm)

此御消息祖師日蓮大菩薩御真筆

無^レ疑者也、予先祖代々所持傳來之靈

寶也、往昔疫病流布而良久無^レ止故群郷

村里及^ニ于^ニ太平^ニ失^レ命^ヲ、此節移^ニ于^ニ御影^ヲ於^ニ水^ニ

服^レ之則忽得^ニ強^ニ氣^ヲ保^レ命^ヲ矣、或^ニ削^ニ于^ニ御判^ヲ

吞^レ之則無^レ不^ニ平^ニ喻^ニ故御判消失矣然而

六十餘回以後不意^ニ於^ニ京都^ニ令^レ感^ニ得^ニ

可^レ謂^ニ宿緣深厚故有難傾祝不^レ少者也

明曆第二天 丙申 六月吉日 於京都書之

備前之生座 蓮昌寺之僧

新地九箇寺 武列江戶
 古跡三ヶ寺 建立 廣布山 大乘寺
 松壽山 梅嶺寺 開基

僧都 日達 押

鎌倉扇谷

大乗山藥王寺 常 住 寶

新発見の御真蹟

上野殿御返事について

宮 崎 英 修

本御真蹟はこのたび身延山で不慮に感得されたもので、従来の諸遺文録に知られていなかったものである。三月三日、上野殿（南条氏）にあたえられたもので、宛名の左に建治三年と年号が付けられている。この年号は宗祖の筆でなく他筆で、白蓮日興の筆跡と見て誤りはなからう。宗祖の御消息には年号月日がそろって書かれているのは大そう少なくなっているが記されている。日興は南条氏にあたえられた書状で自分が見たものにはその到来の年号を加筆しているようである。南条殿御返事（別名大橋書）（定一一七〇）は無年号で「後三月廿四日」とのみ月日が記されているが、日興はこの書の冒頭の余白に「建治三年」と加筆した。弘安二年十二月廿七日の上野殿御返事（定一七二一）も同じく無年号であるが日付の隣りに「弘安二年到来」と加筆、弘安三年九月六日の上野殿後家尼御前御書（定一七九三）も無年号であるが「弘安三年到来」と加筆している。以上あげたうち「後三月廿四日」の大橋書の建治三年とある加筆は誤りで、後三月、すなわち閏三月のある年は建治三年でなく建治二年である。これで見ると年号の加筆はすぐに書き加えられたものばかりでなく、のちに加筆されたものも少なくはなかったと見える。この新発見の本書も、建治三年と加筆されているが如上の例から見ると確実とはいえないが他の年であることを示すものも文中になく、また本書の書風が概ね建治・弘安のころと見られるから、この加筆は本書の着到年月を示

上野殿御返事について（宮崎）

上野殿御返事について（宮崎）

すものと見て差支えないであろう。

さて本書は本文四行の末の「仏」という字から左辺下部にかけ約四分の一ほど磨損していることがわかる。後に詳述するがこれは本書感得の縁由を書いた大乘院日達によると宗祖の御判₁花押のあったところを少しづつ削りむしりとして護符として飲んだのでこのように磨滅したのであるという。大乘院日達は万治四年（改元四月寛文元年）（一六六一）二月十二日、七十六才で没しているから天正十四年（一五八六）の生れである。この御真蹟由来の末に自記しているように日達は備前の産で京都妙覚寺末岡山蓮昌寺の歴世、新地九箇寺建立、古跡三カ寺を復興した人。さらに新寺大乘寺・梅嶺寺開基であることを特記している。新寺というのは、幕府は元和八年（一六二二）正月、新しく寺院を建立することを禁じたが、寛永八年（一六三一）十月重ねて禁止、しかもなお重ねて同十二年十二月これを禁制した。₁にも拘わらずこのころ多くの新寺が建立されているが、新寺建立は江戸・京都では神社奉行、国々では国主の許可を得れば寺をたてることができた。幕府は寛永九年、各宗本末寺院の書上げを提出させたがこの本末帳（末寺帳）にのせられた寺院は古跡と称せられ、これ以後に建立された寺院は新寺（新地）といった。古跡の寺院は災害其他で崩壊、焼失してもこれを復興し再建することが出来る特権をあたえられているが、新寺は再建・復興することは出来ない。日達は古跡の再興と共に仙台孝勝寺十二世、下総多古大乘寺九世、鎌倉扇谷薬王寺中興、和泉堺経王寺十世、安芸広島国前寺十八世等中興乃至歴世として経営にあたっている。

さて、寛永七年（一六三〇）二月廿一日「身池対論」が行われたが、池上方の対論者である池上本門寺長遠院日樹、中村談林能化遠寿院日充、中山法華経寺隠居寂靜院日賢、平賀本土寺了心院日弘、小西談林能化守玄院日領、碑文谷法華寺修禪院日進等六人のうち、日達は日充をたずねて御本尊授与を請うて三月吉辰これを授与された。₂また寂

静院日賢、了心院日弘、修禪院日進を訪ね、これは同年二月 日を以て授与されている。⁽³⁾ これら対論の諸師のうち日充は奥州岩城、日賢は遠州横須賀、日弘は豆州戸田、日進は信州上田、日領は奥州相馬へ、それぞれ四月二日流罪を宣告され謫居地におもむいている。池上本門寺日樹は信州伊奈に配流されたが、日達はこの年寛永七年夏、日樹を訪ね、暫時滞留、離別に臨んで十月十三日本尊を授けられたが、これに

授之 大乘院日達 五十七才日樹花押

信州伊奈郡飯田郷 謫居刻 書之⁽⁴⁾

と脇書された。ところでこの本尊に加筆した京都頂妙寺日遵(除歴)(日樹に私淑し師資の約をむすんだ)の記によると、日達は翌八年春、再び備前をたつて飯田に下り、時に病臥中であつた日樹を看病した。日樹は同年五月十九日、配所田中八郎右衛門の邸に寿五十八をもつて入寂したが、日達は恐らく最後まで日樹を看護し、随侍の二、三の弟子たちとあとしまつをおえて備前に帰つたものと思われる。

日達はこうした信心強盛の道心者で、この御真蹟所持の縁由を書き後世に伝えんとした。この縁由によるとこの御真蹟は日達が先祖より伝えられたものであつた。昔、疫病が流行した時、この御真蹟を水に写してそれをのませたところ病気がたちどころに平癒した。またこの御真蹟の御花押のところを指でなで、また少しずつむしりよつてのませたところ病気のおらぬ者はなかつた。こうして人々になでられむしられたので御判がなくなつてしまつたという。そしてこの御真蹟も行方知れずになつていたが京都に出て来たとき思いがけずこれを感じることができたというのである。この記は明暦二年(一六五六)六月にかかれてはいるが、日達はこれから五年後、万治四年(一六六一)二月十二日、七十六才を以て遷化した。

上野殿御返事について(宮崎)

上野殿御返事について(宮崎)

[註]

(1) 徳川禁令考

東武実録

日本古代法典五

(2)

(3)

岩部大乘寺檀徒石橋武右衛門家蔵

同家蔵

(4)

同家蔵

寺住侶

日遊は日遊の行状を讃歎し、そのあとに

と記した。

タテ一一九センチ ヨコ五七センチ

タテ一一二センチ ヨコ五九センチ

タテ一三三センチ ヨコ五九センチ

寛永七年庚午二月日 備前岡山蓮昌

洛陽 頂妙寺日遊花押

寛永第十曆癸酉三月十三日

綱要導師の宗学意識

Nichiren Religiosität Bewu ß tsein von Sankt Nichi Doo.

町 田 是 正

- (1) 本小稿は第四十一回日蓮宗教学研究発表大会（一妙院日導上人二百遠忌記念）における特別記念講演の草稿である。
- (2) 本小稿では講演の体裁そのまま残して「であります」調とした。



我等、日蓮門下にとって、常に心しておかなければならない大事なこととして、「日蓮宗学」とは何か／＼に答える問題があります。それは、宗祖の教えを鑽仰し、且つ実践するという特異な学問的性格からして、単に知的な学習・知識の集積にとどまらず、（行学二道）信行が要請されているからであります。

然し、改めて「日蓮宗学」とは何か／＼と尋ねられますと、答えることが難かしく、「宗学」の概念を導きだすことに窮するのであります。

※「宗学」の意味、「宗学論」の概要については、渡辺宝陽筆「宗学」（日蓮宗事典一七七一—一七八頁の当該項目参照されたい。文献としては、浅井要麟著「日蓮聖人教学の研究」（平楽寺書店）。茂田井教享著「日蓮教学の根本問題」（平楽寺書店）。渡辺宝陽著「日蓮宗信行論の研究」（平楽寺書店）。北川前肇著「日蓮教学研究」（平楽寺書店）等を参考とされたい。

綱要導師の宗学意識（町田）

此処で所謂「伝統宗学」の立場を踏まえて表現することが許されるならば、「日蓮宗学」とは、日蓮聖人を鑽仰し、その教義を研究し、そこから醸成されてくる「信」を教学の水準にまで高め、体系化・組織化していく知的作業のことだと思ふのです。

曾て望月敏厚先生は自著『日蓮宗学説史』の中に於て、「宗学とは、教学を宗学体系化の前提となる教義大系」であると、簡潔に規定されました。望月先生はその範疇の枠組みをもって、一妙院日尊上人の宗学を評価され、日蓮宗教学史上に占める位置について、「本化教学を組織せられ、台学の軌範を脱し、教観一致・信解相即の宗旨を高揚せしめた」とされ、近世日蓮教学の復興者・組織者と位置づけられたのでした。⁽¹⁾

註（一）望月敏厚著「日蓮宗学説史」（平楽寺書店刊・七五七頁）

^(二七四—二七八九)一妙院日尊上人は、京都隠ヶ峰檀林・関東三大檀林の一つの・中村檀林に笈を負いましたが、その修学生活は赤貧言語に絶する厳しさでありました。しかし屈することなく止暇断眠・刻苦勉学、自ら「宗祖の教えに帰る」ことを研鑽の信条となし、生涯の研鑽の成果を『祖書綱要』（二十三卷）をもって締め括られ、天明九年発尾山本妙寺に於て化されたのでした。世寿六十六歳でありました。

日尊上人の畢生の大著『祖書綱要』の教学史上に占める意義に就ては、幕末の学僧・堯山優陀那日輝は、^(一八〇〇—一八五九)『祖書綱要正義』（二卷）を著して、その序文に於て

予嘗謂我宗有三大宝策、日草山集、日峨眉集、日祖書綱要、而綱要一書專論三宗義。凡在求三仏菩提者有大信力三仏乗者、有護法之志及在家出家初心後心、為三不可不誦者、可謂寶策中、最寶策矣。⁽²⁾

註(2) 祖書綱要刪略(本満寺刊本・十頁)所収。

と述べて、深草元政の「草山集」(延宝二年・寛文三年)・常在日深の「峨眉集」・一妙日導の「祖書綱要」の三書をもって、日蓮教学史上の三大宝策と賞揚し、就中、『祖書綱要』は日蓮門下の全てが座右必読の書となし、宝策中の最宝策と激賞するところであります。

先師に依る『祖書綱要』についての讃辞は、堯山日輝一人にとどまらず、本圀寺首領院日魯・玉沢妙法華寺境法日春・妙頭寺日遂など、口を揃えて賞揚するところであります。(8)

註(3) 祖書綱要刪略(昭和二十五年・本満寺刊本)一頁・二頁参照されたい。

因に本圀寺日魯は『祖書綱要序』を撰して(七二六―八〇六)

近世著述人衆宗教妙旨貫徹者寡此編正是骨髄本尊鈔、皮肉余諸書、二者也……

於其教相、審三昧本迹、究三正權実、論三破立浅深、而弁三化導始卒、要三在滅傍正、而論三体用行意……
洎三其勸門、円三妙解行、奇三特断証、尋三無始古仏、而見三理即凡夫。覓三本覚三身、而得三法界依正。(4)

註(4) 祖書綱要刪略(本満寺刊本)一頁・二頁。

と述べて、『祖書綱要』は、宗祖当身ノ大事『観心本尊抄』を骨格として構築体系化された一大宗学書と評し、更に続けて、教観二門の立場から、日蓮教学の網格を余す処なく論じ尽していると、高い評価を与えているのであります。

す。

こうした先師の評価を享けて、夙に日蓮宗教学史上に占める位置について、近世一致派日蓮宗学の復興者・組織者と見做され、『綱要導師』と尊称されてきた所であります。

※導師について直接論究した研究論著としては、望月敏厚『日蓮宗学説史』第四篇第六章「一妙院日導の宗学」。執行海秀『日蓮宗教学史』第四篇第三章「一妙日導の宗学組織」。北川前隆『日蓮教学研究』第二篇第四章「一妙院日導の顕本論」(日蓮教学研究所紀要第三号掲載)。稲田海素「祖書綱要並に刪略について」(大崎学報五三三号)。北尾日大「日導上人の宗学を評す」(大崎学報七四号)。執行海秀「祖書綱要四種三段判に於ける底上相對について」(樓神二五号)。本田榮秀「綱要導師における首題と観心について」(大崎学報一二九号)。関戸啓造「一妙院日導の本迹論——祖書綱要」第五十六観心本尊四種三段章にみられる本法三段理解を中心にして」(日蓮教学研究所紀要九号)。

さて、日導上人の宗学意識を考察するに当って、夙に先師碩学に依って宗学の復興者、日蓮聖人遺文の研究者、宗学の組織者として位置づけられているのであれば、日導宗学の原点(宗学意識)は、何時・何処・何を契機として培ちかわれ、本化宗学鑽仰の発心へと高められたのでありましょうか。

それは余りにも有名な「本化教学研究異体同心之誓状」(所謂「五人同盟起請文」と呼ばれている誓願文に求めることが出来ましょう。誓願文は、上人が二十六歳・いまだ日深と称して、正東山中村檀林に止暇断眠の勉学中、寛延二年・同学同修の盟友——忍宏日龍・義道日到・旨宏日義・好存日芳——と共に、正東講肆のカリキュラムが余りにも台学偏重であったことを憂い、また對外権実論争の敗勢にあった当宗の現状に齒痒いばかりの思いなし、本化宗学の研鑽・復興を表明したものであります。

いま「同盟起請文」の冒頭の願文を紹介してみましよう。

……蓋法独不弘必其依人焉……嗚呼吾法欲衰歟。近頃在火宅僧撰一書無ニ於金言誣ニ於吾祖仁讓日芳欲抑挫此邪義尚難申其鋒。吾門之中亦可比彼者少也。不佞等雖不肖ニ學ニ台教於正東十有餘年干效。今也不忍見此罵詈誶譟發竹馬之嚮懷符ニ金文而頻欲顯揚吾祖妙化以故於檀林之近邑並木光明精舎結斷金交為報ニ仏祖怨之筌蹄……。

註(5) 同盟起請文の全文については、稲田海素「祖書綱要並に同冊略について」(大崎學報五三号・大正八年)を参照されたい。

五人の盟友は、誓願の内容を具体的に全十五箇条に認めています。その第十二条において、

老少不定仏教之挺、縦五人之内四人死候共一人不可破壞此大願事。若於今世未到時五人共絶命候可期ニ生々世々ニ事。

と誓い合っているのでありますが、日深即ち日導上人を除いて、日龍・日到・日義・日芳の四人は業半ばにして化され、唯一人、上人のみ起請文の初志を貫き、同盟誓願から星霜三十二年を経て、『祖書綱要』を撰し、並木精舎に於ける熱誠・宗学復興への思いを美事に結実したのであります。

さて、中村講肆の同盟者五人をして、(弊風と云うべきか) 教学の現状を慨嘆させたものは、当時の台学偏重の学風にありました。その事は、同盟起請文の中で「火宅ノ僧」と名指している、浄土真宗・越中大円寺義教が(「浄土真宗の客編」一巻・元文三年刊)一書を撰して、その著述の中で、「日蓮ノ徒ハ唯々天台智顛ト申シ、荆溪湛然ト云ヒ、肝心ノ日蓮ノ宗義ヲ宣揚スルコトナク、カエツテ日蓮立教ノ法業ヲ没スルニ似タリ」とまで、評せしめた台学一辺倒にあったのでした。

次に日導上人の生涯における著作の点数をみるのに、『日蓮宗宗学章疏目録』に依れば、(1)五人同盟起請文、(2)祖書綱要二十三卷、(3)法華即身成仏義一卷、(4)草木成仏記一卷、(5)四種三段抄一卷、(6)裁断惑説一卷の六点を挙げていますが、「章疏目録」記載の他に、(一)即身成仏義一卷、(二)安心問答落居一卷、計二点が遺されています。殊に『安心問答落居』は現に身延山久遠寺・身延文庫(宝蔵庫)に原本が収蔵されており、直筆四十五紙の小論です。

註(6)「安心問答落居」が身延文庫に収蔵された経緯について「問答落居」原本の裏表紙に「昭和二十六年六月七日、佐賀市神野町愛敬島国相寺住職松島正憲師より日蓮宗総監増田宣輪師へ贈呈せしを改めて同師より身延文庫へ納む。昭和二十六年十一月二十六日・身延文庫」と奥付がされている。

綱要宗学の真髄にふれる為には、畢生の著『祖書綱要・二十三卷』を披見しなければなりません(昭和六十二年十月十一日)。於ては、『安心問答落居』の内容を一・二紹介を試み、日導宗学・上人の宗学意識がどのようなものか、考察してみたいと思います。

『安心問答落居』は、『祖書綱要』の完成から数カ月後の天明五年六月に脱稿されています。本書はその書名が示すように、「安心」つまり教法の領解とか修行体験によって、心の安らぎを得て動ずることのない不動の境地に住せしめる手段・即ち「観心」の問題を主題としたものであります。この事は、上人の教学が観心主義の傾向が色濃いと評されている事に徴しても、うなづける所であります。そして「落居」と云っていますから、「結論」とか「落ち着く処」ということ、即ち日導宗学を語り尽し終えたの意になります。

本書を通読しますと、(1)畢竟空の吟味(第十七問巻)、(2)種熟脱の三益論(第十四、第十五問巻)、(3)台家と当家との異同(第一、第六問巻)、(4)台当両家の成仏の境位相(第十一、第十三問巻)。

(5)理事観心の事が論じられていますが、主要テーマは「観心」にあります(安心すること)。

『安心問答落居』は、前後十七回の問答形態で宗学論が展開されていますが、問答を仕掛けるのは、天台学と日蓮教学について、相当の博識を誇示する二人の人物が仮托されていて、その名前が善四郎と伝七となっています。この二人の質問に対して、日導上人が「弁ジテ曰ク」とか「評シテ曰ク」と答えて、自らの宗学を提示する形をとっています。

本書の性格が如何なるものか、開巻冒頭の問答部を紹介してみたいと思います。先ず善四郎が学識のある処をひけらかしながら発問して云うのに、

善四郎云、其元御咄合申候節々、夫天台法門、夫理具々々、被仰候一向御寄付不_レ被_レ成、唯御題目与高祖様迄御執着被_レ成候様相見候。悟之上左様無_レ之、事理一体、妙楽大師円著猶惡被_レ仰候。然悟物不_レ著自由自在物有_レ之云云。(7)

註(7) 安心問答落居(樓神四十二号所収・一四五頁) 参照資料の意訳解説は本拙論では省略す。

こうした善四郎の詰問とも云える質問に対して、日導上人は次の様に弁じられます。

弁曰、凡当_レ家所立_レ之迹劣本勝_レ之法門_レ神力囑累_レ両品付囑_レ意依_レ、一代_レ聖教_レ正像末_レ三時_レ配当_レ、正法_レ千年_レ小乘_レ權大乘_レ流布_レ時機_レ、像法_レ千年_レ法華_レ經_レ迹門_レ流布_レ時機_レ、末法_レ法華_レ經_レ本門_レ流布_レ時機_レ、像法_レ流布_レ迹門_レ末法_レ流布_レ本門_レ相對_レ、其所_レ弘_レ法門_レ淺深勝劣判_レ、叡山_レ天台_レ宗_レ過時_レ迹門_レ破_レ、末法_レ時國_レ相_レ應_レ本門_レ法門_レ弘_レ玉_レ、是本_レ迹_レ所_レ判_レ大旨_レ、四善_レ薩_レ造_レ立_レ抄_レ(定遺一六四九) 觀心_レ本_レ尊_レ得_レ意_レ抄_レ(定遺一一二〇) 妙一女抄_レ(定遺一七九八) 等皆_レ其_レ意_レ。(8)

註(8) 安心問答落居(樓神四二号・一四五頁) 昭和定本遺文の頁数は筆者の加筆。

日導上人は御自身の宗学する立場を弁じられて、「台家が迹門理具の法門、当家が本門事行の法門であることは、法華經の總付嘱・別付嘱の説示に随ったもので、一代聖教を正像末三時に配当し、殊に像法流布の迹門と末法流布の本門とを相對し、その所弘の法門の浅深勝劣を判じ、（定遺五三八一五三九頁）（一開目鈔）」五重相對教判は美事な体系である。天台知巖が像法に出でて五時八教を示し、仏教大系を顯わし、教相觀を弘めたことは特筆すべきことではある。宗祖は末法に出現され、広く一切の教学の勝劣を教理の浅深の次第に従って比較され、本門寿命品で開顯された事の一念三千・妙法五字が末法の要法なりと、忍難慈勝の色読をもつて論証されたのである」と弁じられております。

※綱要導師による教判解釈については、「祖哲綱要刪略」第五章の「法華一部末法為正章」に詳論されている。

次に『安心問答落居』に於て、主要テーマとする「觀心」(meditation 英 die Anschauung 獨) について見てみたいと思ひます。まず「觀心」の意味と典拠に關して、（十一番問答部）『觀心本尊抄』の聖文を借用して見ます。

本尊抄云。問曰出處既聞之。觀心之心如何。答曰觀心者觀我已心一見十法界。是云觀心一也乃至不知三自具十界百界千如一念三千云云。（九）

註（9） 觀心本尊抄（定遺七〇四頁）安心問答落居（樓神四二号一五八頁）。

借用した『本尊抄』の「出處既ニ之ヲ聞ク」とは、天台の教觀二門の中、觀心修行を示した一念三千論の出典。「摩訶止觀第五」を指していることは周知のところでありましょう。

次に「觀心ノ心如何ン」とは、觀心とはどんな修行をすることですか、の意であります。それに答えて、「答テ曰ク、觀心トハ我が己心ヲ觀ジテ十法界ヲ見ル」とされる。

日導上人が「本尊抄」の聖文を借用されたところを、私の解釈が許されるならば、少しく私見を述べてみたいと思います。

「我が己心ヲ観ジテ十法界ヲ見ル」というのは、(一般・特定の境界) 観想の境界にこの身を置いて、心の動搖を静め、智慧を磨き、(十法界・三千世間) 諸法の眞の形象を見究めることでありましょう。周知のごとく「観」は、梵語の「vip asyana」の漢訳であって、専心に仏法の理法を観想して悟道を目標にして努力することでありま。

「我が己心ヲ観ジテ十法界ヲ見ル」とは、繰返して云えば、「己心ヲ観ジテ三千法界ヲ見ルコト」であって、所謂・一念三千（己心がそのまま全宇宙である）とするのです。尚、己心とは、自分自身・存在する自己と解したい。

さらに私見が許されるならば、天台智顛によって、宇宙的な世界（十法界）を、三千世間と示されても、その数値で示される「三千世間」が如何なるものか、実像としてイメージする事は難しいのです。何とも難解な概念であります。

※天台智顛の教学が難解である一例として、「摩訶止観」第二章で「相待妙」（相対的絶対）と「絶対妙」（絶対的絶対）の理論を説き、又「法華玄義」に於て「二而不二」「不二而二」の空仮中の三諦円融の思想を展開する。予備の基礎知識がなく、唐突に「相対をはなれて絶対なく、相対はそのまま絶対である」などと説かれても戸惑うばかりである。

ところで、一念三千の基礎をなす教理は「十界互具」の概念であります。それは天台智顛が、法華玄義・法華文句等で創唱したものでありますが、さて、日蓮聖人に於て、「十界互具」の教理は、『戒体即身成仏儀』(世尊二十)（定遺十頁）の執筆時より御自身の教学の中に所持されており、それが叡山遊学の天台法華修学・立教開宗を経て、『一代聖教大意』(世尊二十七)（定遺六二・六九頁）『守護国家論』に至りますと「華嚴経ノ如キハ十界互具無シ。方等、般若ノ諸経モ亦十界

ヲ許サズ」(定遺一一〇頁)と、十界互具を修することが観心の大事とされ、忍難色説の深まりと俱に、理具観心より事行観心へと止揚されていき、『開目鈔』に至って「一念三千は十界互具よりことはじまれり」(定遺五三九頁)とされて、天台智顛の世界観を超えられたのであります。

惟うに、日蓮聖人は十界と十如が相乗して「十界互具」となる世界を観心することが大事とされたのではなからうか。智顛の如く三千ノ世間とか、三千ノ法界と、抽象的概念となり易い世界観をして、十如是と十法界が相乗して十界互具となる十の生存領域が備っていると、極めて具象性を以って教示されました。此処に宗祖の事としての宗教のすばらしさがある様に思います。

さて「観心」とは、己心に十界互具を修するという事になります。観心本尊抄では「観心トハ我が己心ヲ観ジテ十法界ヲ見ル。是ヲ観心ト云フ」(定遺七〇四頁)と教示されます。その「十法界ヲ見ル」とは、限りなき無量無辺の世界、宇宙大千世界を観ることであり、(観るとは、肉眼で対象物を観察する意のことではない。透徹した心眼に依って生命を見究めることである。)従つて、そうしたマクロ皆な観方からすれば、ミクロ的な個別の小さな事に執着することなく、思想・世界観の違いを超えて、この自己を十法界(端的に表現すれば久遠本仏の生命のこと)の中に置くことが「観心」という事になります。綱要導師は『安心問答落居』の中で

一念三千一心三觀我己心中成就、御本尊、宝塔、中入、シ………禅僧、マネシテ悟タルフリハ無益ナルヘシ(10)
 当体、蓮花仏成タルソト信而時々念々南無妙法蓮花經唱へ給へ

註(10) 安心問答落居(棲神四二号一四九頁)。

とされ、単なる観想・冥想・黙想が「観心」でないことを示唆されています。

次いで、日尊上人は「観心」の理と事の違ひについて次の様に弁じておられます。

其ノ心ノ十界互具。百界千如。三千世間ノ妙法ヲ観ルニ付ケ、迹本二門事理二観ノ違目アリ。謂ク、台家迹門ノ理観ハ智恵ヲ能観トシ、迷信ヲ所観トス。智恵ヲ能観トスト者、ココニ於テ観穿。観達ト云ニ義アリ。観穿ト云ハ、智恵ノ利用ヲ以テ、我ガ心ノ十界互具ノ妙法ヲ覆蔽スルトコロノ惑障ヲ穿滅スルヲ観穿ト云。観達ト云ハ、智恵ヲ以テ己心ノ本源ノ実相ノ処ニ通達スルヲ観達ト云。詮スルトコロ智恵ヲ以テ己心ノ実相ヲ覆蔽スルトコロノ煩惱ヲウガチメシテ己心ノ本源ニ通達シテ、十界互具百界千如三千世間ノ妙法ヲ見届ルヲ観ト云。是レ能観ノ意ナリ。……当家本門ノ事観ノ事行ノ題目ノ能観ヲ観法トシ、本門ノ本尊ヲ所感ノ心相トス。故ニ本尊抄、正ク能観ノ観法を明シテ云、釈尊ノ因行果徳ノ二法ハ妙法蓮花経、五字具足。我等受持此五字、自然讓与彼因果功徳⁽¹¹⁾等云云。行者此讓与受時、無始以来ノ煩惱・業・苦、三道即チ法身・般若・解脱ノ三徳ト転シテ、三千三観即チ我身内成就シテ、肉身即チ無作ノ三身・本門寿量、当体蓮花仏、所住ノ処即チ常在靈山。四土具足ノ本国土妙ナリ。

註(11) 安心問答落居(棲神四二号一五八一—一五九頁)。

天台智顛に依る摩訶止観を修する根本は、十乘観法と十境とを、衆生の一念に具足する妙説として享受することであります。さらに云えば、己心に十界互具・一念三千が具足していると覚知すること、つまり不可思議境を覚知することだとしています。

さて斯うした摩訶止観の論を享けつつ、綱要導師は、台家迹門の理の観心、当家本門の事の観心とに弁別して、本

化観心宗学を論じられるのであります。

すでに先にも述べたごとく、天台が智慧を發して、「十法ヲ具ス」とか「此ノ三千・一念ノ心ニアリ」と、十乘・十境の観心修行をなし、（智慧を發して無明煩惱を消滅して其実を顯る立場）「故ニ称シテ一念三千不可思議境トナス」ことを、摩訶止観の究極となしたのであります。が、それに対して、日蓮聖人は『本尊抄』に於て「本門ノ事観トハ、事行ノ題目ノ能観ヲ觀法トナス」と教示される所であつて、日尊上人もそのまま享受されております。

此処で私の解釈が許されるならば、事の観心とは、末代凡夫の「信」を勧奨したものであります。日蓮聖人は「正シク能観ノ觀法ヲ明シテ」、「釈尊ノ因行果徳ノ二法ハ妙法五字ニ具足ス」と教示されてはいますが、その「因行果徳ノ二法ガ妙法五字ニ具足ス」とは、宗祖の忍難色説の事行によつて祈り込められたものであることを、確かと受けとめることとあります。宗祖の事行によつて祈り込められた妙法五字であるならば、我々日蓮門下にとつて、身口意の三業に受持することが観心となるのではなからうか。

従つて「自然ニ彼ノ因果ノ功徳ヲ讓リ与へ給ウ」と、自然讓与の保証を与えられつつも、その前段で「此ノ五字ヲ受持スレバ」と、事行観心（受持信行）の肝要なることを教唆されています。浅井円道先生は、自然讓与段の解釈に當つて、「釈尊、因行果徳、二法、妙法蓮華經、五字具足と教えて十七文字は、文字通り能観の題目を願わしたものと受けとめて差し支えなからう」（仏典講座・観心本尊抄・一五二頁）と指摘されています。こうした事行観心の享けとめ方は、綱要導師に於ても「本尊抄ニ正シク能観ノ觀法ヲ明シテ」（安心問答落居・棲神四二号・一五九頁）と述べて、宗祖の教示を容認されています。

日蓮聖人に於ける題目受持とは、とりも直さず「観心」の勧奨でありましょう。その勧奨の基本には、（法華題目抄・定遠）信心為本の

三九五〇

〔四箇五島抄・定遠二三九六頁〕

「信」・以信代慧の「信」が強調されていることは云うまでもありません。何故ならば、現代的なコトバで表現すれば、「信心」は其の個人の主観的な情動 (die Emotion) であつて、熱し易く冷め易い不確定な情緒意識であるからです。ですから日蓮聖人は信心が観心の根本であることを強調されたのだと思ふのです。

綱要導師は『安心問答落居』を次の様に締めくくっています。

全ク当家ノ事一念三千ノ観心ヲ遊シタル御本意ノ法門ハ、一期当身ノ大事タル本尊抄ニアル故ニ、彼御書ヲ以テ安心悟道ヲ定ムヘキ事ナリ。……本尊抄云在世ノ本門末法之初一同純円也云云……日本国ハ一同ニ逆縁ナリ。是レ末法本未有善ノ大判ナリ。末法ヲ下種ノ機ト定ムルハ此大判ナリ。故ニ当家ノ意ハ下種ト云ハ逆縁ノ因謗墮惡必申得益ヲ下種ノ益トスト得意ヘシ……是ハ神力品ノ於我滅度後応受持此經是人於仏道決定無有疑ノ經文ノ意ナリ。故ニ我等カ如ク高祖ノ化ヲ受テ信スルモノハ、過去ニ已ニ下種セルモノナリ。……過去ニ已ニ下種アリ。故ニ今日ノ下種ノ題目ヲ受持シテ、本因本果ノ成道ヲ遂、事ノ即身成仏ノ益ヲ得ルナリ。コレヲ疑ウヘカラス。観心本尊抄ハ上ノ順逆ニ縁ニ約シテ、観心ノ法門ヲ明シ玉フ。⁽¹²⁾

註(12) 安心問答落居(樓神四二号・一七二—一七三頁)参。

日蓮宗学の根幹が本尊抄にあることは、本国寺法印日曾が、『祖書綱要』の序文を記して、その一文で「此編正是骨髄本尊鈔、皮肉余諸書、者也」(「祖書綱要刪略」本満寺刊本・一頁)と評している事も参考となりましょう。教史上において、綱要宗学は観心主義の傾向が顕著だと評せられるのは、観心本尊抄を宗学の根幹としているからであります。日蓮聖人は「当身ノ大事」たる『本尊抄』の題号に「観心」の二文字を冠せられたのは、末法時機相

応の事の観心を正修とすべきことを教示しようとされたからであります。日導上人は其の処をとくと領解されたのであります。

「事ノ観心を正修とする」つまり、妙法五字の受持に於て、衆生の機根に上下の別はなく一同に純円なのであります。その事は、允可書と称せられる『持妙法華問答抄』の一文

上根上機は観念観法も然るべし。下根下機は唯信心肝要也。⁽¹³⁾

註(13) 持妙法華問答抄・定遺二七五頁。

との古来慣用されてきた聖文の解釈にしても、機根の上下の別に依じて「観心」(die Anschauung)と「信心」(das Glaube)とに区別した修行の如くに受けとられ勝ちであります。しかし宗祖の真意は、妙法五字の修行については、観念観法と云い、信心肝要と示されたのであって、両者が事ノ観心であることに相違はないのであります。綱要導師は『安心問答落居』を結ぶに当り、事ノ観心を正修とする機根に上下の別はなく、全て「下種ノ題目ヲ受持シテ、本因本果ノ成道ヲ遂ケ、即身成仏ノ益ヲ得ルナリ」と示されて、『観心本尊抄』に教示される「在世ノ本門ト末法ノ初ハ一同ニ純円ナリ」(定遺七一五頁)との要文を確かと享受されています。

日蓮聖人の宗教理念、それは「末法為正」・「末法正機」の四文字八文字をもって間際に表現される所の独特の法華経観であります。末法当初こそ、^(是好良業・今留在此)大良業たる法華経が流布されて一切衆生が済度されなければならないとの信念であります。法師品弘経の三軌、^(分枝瓦礫・遠離於塔寺・敬敬見聞)宝塔品弘教の三箇の勅宣、^(寺泊御母・定遺五六〇頁)勅持品二十行偈色説の勸奨を「身ニ誦ミ・身ニ当テ」て未来記の教えに生きられたのは、末法為正の宗教理念に依る所であります。

日蓮聖人は忍難色説・妙法五字受持の観心の正修によって、天台智顛が正修とした十境と十乘観法とを全て「事ノ観心」の中に祈りこめて、理具一念三千論を超克されたのでありました。

観心本尊抄では次の様に結要されています。

天晴（レ）地明（レ）識（レ）法華（レ）者可（レ）得（レ）三世法（レ）。不（レ）識（レ）二念三千（レ）者仏起（レ）大慈悲（レ）。五字（レ）内裏（レ）此珠（レ）令（レ）懸（レ）末代幼稚頸（レ）。（14）

註（14） 観心本尊抄・定道七二〇頁。

日蓮聖人の観心の出発点は、『摩訶止観』の観不思議境の解明にありましたが、（久遠本仏の生命）妙法五字の袋の中に包みこまれた十界互具によって、末法衆生のすべてが救済の掌に在るとの自覚に到達され、妙法五字を信行する当処に（末法4時）「事ノ一念三千」が実現するとされたのであります。「五字ノ内ニ此珠ヲ裏ミ末代幼稚ノ頸ニ懸サンメタモウ」との保証は、題目受持の帰結であり、事ノ観心の帰結であります。末代幼稚の我々は、理屈を云わないで、「懸サンメタマウ」との保証を素直に享受し、「妙法五字ノ珠ヲ懸ケテイタダク」という信受こそ大事ではなからうか。

すでに見たごとく、綱要導師も

全ク当家ノ事一念三千ノ観心ヲ遊シタル御本意ノ法門ハ、一期当身ノ大事タル本尊抄ニアル故ニ、彼御書ヲ以テ安心悟道ヲ定ムベキ事ナリ。（15）

註（15） 安心問答落居（樓神四二号一七二頁）。

と示されています。事ノ観心とは、理即事・事即理であって、智は事行によって深められ、事行は信によって強め

られ、信は智によって高められていくのであって、智信行が相乗して深まり、高まり、強まっていくところに「事ノ観心」の意義があらましよう。

『安心問答落居』は、大著『祖書綱要』を脱稿して、五人同盟誓願にひとまずしめくくりをつけ、宗学の大綱を成し得た感慨と法悦境に身を置くこと数カ月、緊急に日蓮宗学を開陳しなければならぬ事態が生じ、急拠筆を執ったものであります。『安心問答落居』の末尾に於て

昼夜実ニ寸暇ヲ得ス、但タ指当リ御異論ニ及ヒ候法門計リ、アラアラ申述候

と記しています。余程、何か差し迫った事態が生じ、寸暇の間を縫って緊急に筆をとった事が知られます。そして、

御疑ノ法門モ大方解ケ申ヘク事候。南無妙法蓮華経。天明五乙巳年六月十二日。正東山日本寺百五十三世、一妙院日蓮謹誌。

と結んでいます。この小篇ながら「問答落居」に依って、本化宗学・日蓮宗学も理解されるであろうとされ、緊急の事態に対処し得た満足感が述べられています。『安心問答落居』は、小篇とは云え上人の絶筆にも当るもので、最晩年の熟達した教学が詰めこまれており、正に綱要宗学のダイジェスト版と云えましよう。

一妙院日蓮上人は、宗祖に帰れ、宗祖にもどれと高唱し、自己の宗学を『祖書綱要』二十三巻に美事に結実して、近世日蓮宗学の復興の法業を成しました。現代の日蓮門下としても、綱要導師の息吹きにふれる事は大切なことであらましよう。

（昭和63・10・20稿）

※ 本小稿は加筆補訂して「大崎学報」（一四六号）に掲載す。

從地涌出の塔

——ガンダーラに於ける東西文化の融合——

高 橋 堯 昭

私はガンダーラの仏塔を尋ね歩いている。そして、そこで知ったことは、ガンダーラからスワット、そしてアフガニスタンに、法華經の「高さ五百由旬、縦広二百五十由旬」⁽¹⁾の背の高い塔が分布していることである。(後述分布圖参照)

更に又、法華經の後半に説かれているチャイトヤ堂の如きものが、やはりガンダーラから西に多数残っている。チャイトヤはストゥーパ(後に仏像)を中に収めた祠堂である。こうしたものがインドの西にかたよって分布しているのは一体どうしたわけかと常々思いながら歩いている。この小論はその疑問についての考究、否それへの試論とも言えよう。

◇

仏の寿命の久遠長久と法の常住を示すため、宝塔が大地から涌現する荘大なドラマが法華經の中に展開する。然して、塔が「大地から涌現」する同じような表現は、他にもあることがわかった。即ち、四分律、五分律、摩訶僧祇律、根本説一切有部毘奈耶、そして又鼻那耶にも部分的に示されているからである。勿論これらの文章は多少異っているが、大よその筋は似ていて、こうした話が共通に流布されていたことを物語っている。

從地涌出(高橋)

その話の筋道を略述すると、

A、摩訶僧祇律卷三十二に「釈尊が拘薩羅國に遊行していると、バラモンが畑を耕していた。世尊を見て農具を地に突き立てて礼拝した。世尊はこれを見て、にっこりほほえまれた。比丘達は何の因縁でほほえまれたのかと不審に思った。これに答えて世尊は比丘に告げられた。「彼は二世尊を拝したからだ」と。更に「二世尊とは」という疑問に答え、「バラモンのつき立てた杖の下には迦葉仏の塔がある。このバラモンから土塊をもらって供えよ」といわれた。皆が世尊の言われた通りにすると、世尊は「高さ一由旬、面広半由延」の迦葉仏の七宝の塔をその大地から現出させたとある。即ち、

仏住拘薩羅國遊行。時有婆羅門耕地。見世尊行過。持牛杖住地礼仏。世尊見已便發微笑。諸比丘白仏。何因緣笑。唯願欲聞。仏告諸比丘。是婆羅門今礼二世尊。諸比丘白仏言。何等二仏。仏告比丘礼我当共杖下有迦葉仏塔。諸比丘白仏。願見迦葉仏塔。仏告比丘。汝從此婆羅門。索土塊并是地。諸比丘即便索之。時婆羅門便与之。得已爾時世尊即現出迦葉仏七宝塔。高一由旬。面広半由延。婆羅門見已即便白仏言。世尊。我姓迦葉。是我迦葉塔。爾時世尊即於彼処作迦葉仏塔。諸比丘白仏言。世尊。我得授泥不。仏言得授。即時説偈言

真金百千擔 持用行布施 不如一団泥 敬心治仏塔

爾時世尊自起迦葉仏塔。下基四方周匠欄楯（四起二重方牙四出）。上施槃蓋長表輪相。仏言。作塔法応如是。塔成已世尊敬過去仏故。便自作礼。諸比丘白仏言。世尊我等得作礼不。仏言得即説偈言

人等百千金 持用行布施 不如一善心 恭敬礼仏塔

爾時世人間世尊作塔。持香華來奉世尊。世尊恭敬過去仏故。即受華香持供養塔。諸比丘白仏言。我等得供養不。

仏言得。即説偈言

百千車真金 持用行布施 不如一善心 華香供養塔

爾時大衆雲集。仏告舍利弗。汝為諸人説法。仏即説偈言

百千闍浮提 滿中真金施 不如一法施 隨順令修行

爾時坐中有得道者。仏即説偈言

百千世界中 滿中真金施 不如一法施 隨順見真諦

(傍線 筆者)

又、なぜ泥のかたまりかと言えば、經文の傍線の如く、百千の黄金より、一にぎりの泥を供える方がよほど功德があり、又一善心、即ちまごころで仏塔を拝み、華や香を供養し、法を諦観する方がいいという。

この一にぎりの泥の供養に関しては、
B、四分律第五十二に

設以三百千瓔珞 皆是闍浮檀金 不_レ如_下以_三一搏泥_一 為_レ仏起_レ塔勝_上

設以_三金百千搏_一 皆是闍浮檀金 不_レ如_下以_三一搏泥_一 為_レ仏起_レ塔勝_上

設以_三金百千擔_一 皆是闍浮檀金 不_レ如_下以_三一搏泥_一 為_レ仏起_レ塔勝_上

設以_三金百千抱_一 皆是闍浮檀金 不_レ如_下以_三一搏泥_一 為_レ仏起_レ塔勝_上

設以_三金百千壁_一 皆是闍浮檀金 不_レ如_下以_三一搏泥_一 為_レ仏起_レ塔勝_上

設以_三金百千巖_一 皆是闍浮檀金 不_レ如_下以_三一搏泥_一 為_レ仏起_レ塔勝_上

從地涌出(高橋)

從地涌出(高橋)

設以三金百千山一 皆是閻浮檀金 不_レ如_二以三搏泥一 為_レ仏起_レ塔勝_上

(傍線 筆者)

C、弥沙塞和醴五分律卷二十六⁽⁴⁾

彼迦葉仏般泥洹後。其王為仏起金銀塔。縱広半由旬高一由旬累金銀擊一一相間。今猶在地中。仏即出塔示諸四

衆。迦葉仏全身舍利儼然如本仏因此事取一搏泥。而説偈言

雖得閻浮檀 百千金寶利 不_レ如一団泥 為_レ仏起塔廟

(傍線 筆者)

D、説一切有毘奈耶藥事卷十二⁽⁵⁾

假令百千瞻部金 積聚奉持施一切 不_レ如有人一淨心 翹動右邊於仏塔

是時復有一郎波索迦。持泥置於舍利隱處。世尊為彼。亦説伽他曰

假令百千瞻部金 恒以奉持施一切 不_レ如有人一淨心 持泥置飾於仏塔

是時有百千人衆。聞此施泥福利。咸持泥置。或有將諸微妙花香。而散其中。仏亦為説頌曰

假令百千瞻部金 恒以奉持施一切 不_レ如有人一淨心 香花供養於仏塔

時有諸人。持諸花鬘灯明。幢幡傘蓋。供養是處。以清淨心。而來奉施。仏知心已。各為説頌。世尊又説伽他曰

我今所説施福田 如來功德無辺量 正覺覺猶如大海劫 無上尊首最為勝

(傍線 筆者)

とあつて、ほぼ同じ考え方がよみとれる。即ち、仏塔が大地から涌現する時には、人々は百千の黄金より、まごころをもつて供養することが第一条件で、その方がずっと功德がある。ましてや花や煎香をもつて供養すれば……と。

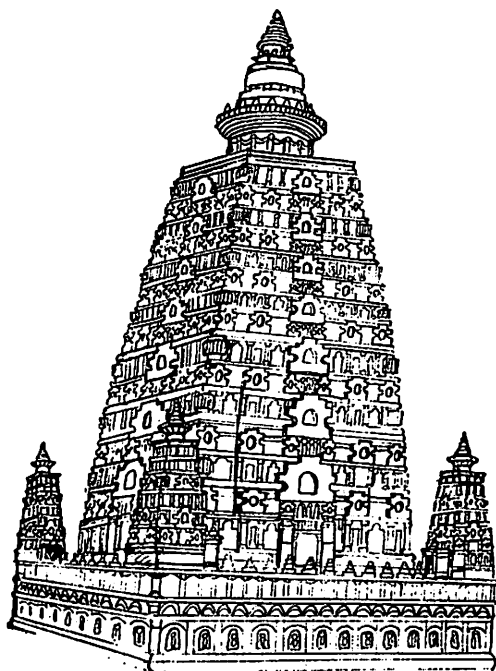
恰も法華經の受持説誦解説書写の「信」を供養するという立場に通ずる。

従つて、このような思想が諸品に共通して存在することは、当時の仏教信仰が、莊大な仏塔を供養する有産階級から、仏塔を奉獻したくても出来ない庶民に普及浸透していった姿、即ち仏教が庶民化内面化の様相を呈して来たことを如実に示していると私は考える。シルクロードの通商で巨利を博した国王や商人達が、現在ガンダーラの山々に残っているような巨大な僧院や塔を寄附していた。彼等にとつては、それが社会的ステータスを誇示することであり、その富の消費の道であつた。且つ又、それによつてクシャンの社会が活性化した要因でもあつた。然し一般の庶民にとつては、たとえ小さな奉獻塔一つの建立もままならぬ状況であつた。故に、「童子の戯れに砂を聚めて仏塔を造る……」⁽⁶⁾ という法華經方便品の表現の如く「物から心」「信施」を最大とする社会的要請も生じたのであろう。

然らば、この時代はいつ頃であらうか。摩訶僧祇律卷三十二の前掲經文に続いて、

爾時婆羅門得不壞信。即於塔前飯仏及僧。時波斯匿王聞世尊造迦葉仏塔。即勅載七百車專來詣仏所。頭面礼足白仏言。世尊。我欲広作此塔為得不。仏言得。仏告大王。過去世時。迦葉仏般泥洹時。有王名吉利。欲作七宝塔。時有臣白王言。未來世当有非法人出。当破此塔得重罪。唯願王当以磚作金銀覆上。若取金銀者塔故在得全。王即如臣言以磚作。金薄覆上。高一由延。面広半由延。銅作欄楯。經七年七月七日乃成。作成已香華供養及比丘僧。波斯匿王白仏言。彼王福德多有珍宝。我今当作不及彼王。即便作經七月七日乃成。成已供養仏比丘僧。作塔法者。下基四方周匝欄楯。円起二重方牙四出。上施槃蓋長表輪相。若言世尊已除食欲瞋恚愚癡用是塔為。得越比尼罪。業報重故。是名塔法。塔事者。起僧伽藍時。先預度好地作塔処。塔不得在南不得在西。应在東应在北。不得僧地侵仏地。仏地不得侵僧地。若塔近死尸林。若狗食殘持來汚地。応作垣牆。应在西若南作僧坊。不得使僧地水流入仏地。仏地水得

流入僧地。塔応在高頭処作。不得在塔院中沆染曬衣著革屣覆頭覆肩涕唾地。若作是言。世尊貪欲瞋恚愚癡已除用是塔為。得越比尼罪。業報重。是名塔事。塔翁者。爾時波斯匿王往詣仏所。頭面礼足白仏言。世尊我等為迦葉仏作塔。得作翁不。仏言得。過去世時。迦葉仏般泥洹後。吉利王為仏起塔。四面作翁。上作師子象種種彩画。」
（傍線及び「」筆者）



方牙四出（ガヤ大塔）

この中で枠でかこつた中に、「円起二重方牙四出」とあるのは、ガンダーラの中心ベシヤフル（カニシカの春・秋の都）郊外シャジキデリーのカニシカ大塔（一辺八七米）(D. B. Spooner, Excavation at shah-ji-ki-Dheri, Archaeological Survey of India, Annual Report, 1909—10) と似ている。これを模したといわれている現存のブダガヤの大塔が四隅に小塔を持つが如くである。このように四隅に小塔をもつのは三・四世紀の舍利容器にも多くあり、現在でも出土している。

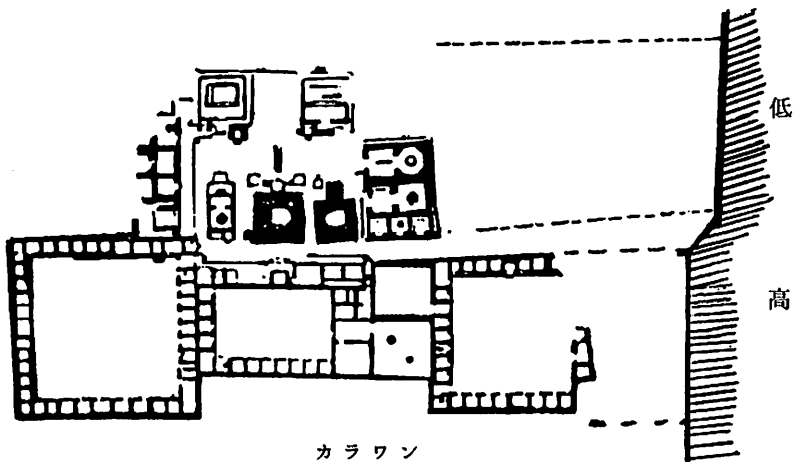
カニシカ大塔は玄奘の大唐西域記にカニシ

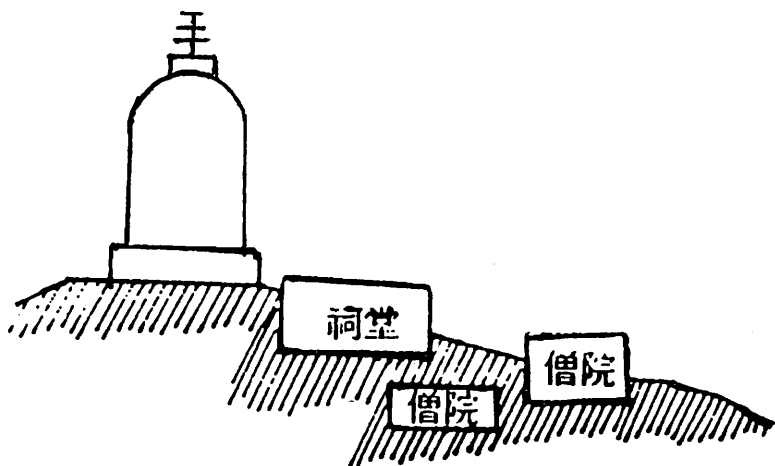
カ王が白兔を追っていると、羊飼いの子供がストゥーバを作っている。大王が行くと姿が見えなくなった。そこで大王はこの上に塔を建てると、それが完成したかと思うと小塔が頭を出した。これを覆おうとすると、又頭を出す、かくて百五十尺の高さの塔になってしまった。然し、又二段目の石基の中ほどに又小頭が首を出したとある。従ってこの律の作者は西紀二世紀のカニシカ大塔の存在を知っていたことになる。

更に、この「円起二重方牙四出」の後の文章、筆者が「~~~~」をつけた所が興味をひく。即ち「僧院より塔の方が高く」なった時代がここに示されていると思われるからである。

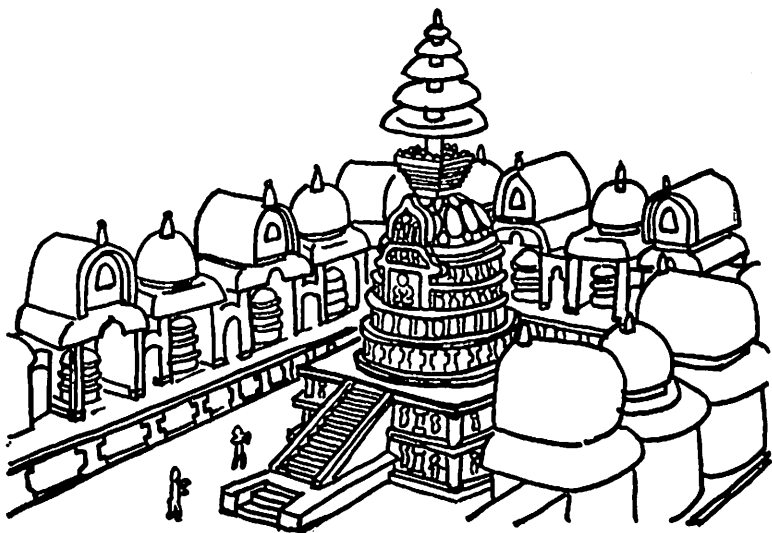
即ち、もともとは僧は舍利供養にかかずらなかつた。大般涅槃経の釈尊の遺言があるからである。従って僧院に塔はなかつた。然しながら、一般大衆の塔への崇敬が隆盛になって来るといつしか僧院にも仏塔が造立されるに至った。然し下図の如く僧院の一段下に、然も町から参詣する一般の信者が僧院生活を妨げないよう、僧院の手に作られるようになった。この代表的な例がタキシラのカラワン(高橋)である。

従地涌出(高橋)





ジャマールガリ



タフト・イーバーヒー僧院複現図（原図カラチ博）

やがてこの位置が逆転するに至る。前頁のジャマルガリのように塔が山頂に建てられるに至るし、ガンダーラ最大の寺、タフト・イ・バーイ⁽⁹⁾のように旧塔院は僧院と同じ高さにあった（現在の奉獻塔の広場）が、やがてこれより一段高い所に大塔が建てられ、まわりは大きなチャイトヤでかこまれるようになった。即ち、二十五頁最後の傍線の塔の水が僧院に流れるということである。

ジャマルガリからは法蔵部⁽¹⁰⁾、タフト・イ・バーイからは飲光部の碑銘が出土しているから、小乗仏教はこの時代に「仏塔教団」として隆盛を誇っていたことになる。従って、現在もガンダーラの山々を覆うように作られている仏教遺跡は小乗に属するものであったことが推量されるから、如何に当時の小乗仏教が、大きな経済力をもった国王商人達をスポンサーとしていたかが想像できる。これは静谷目録一七四五のカラワン出土銅板銘文（長者）静谷目録一七六二のマトウラ出土獅子柱頭銘文（王族）等多数の銘文がこれを物語っている。

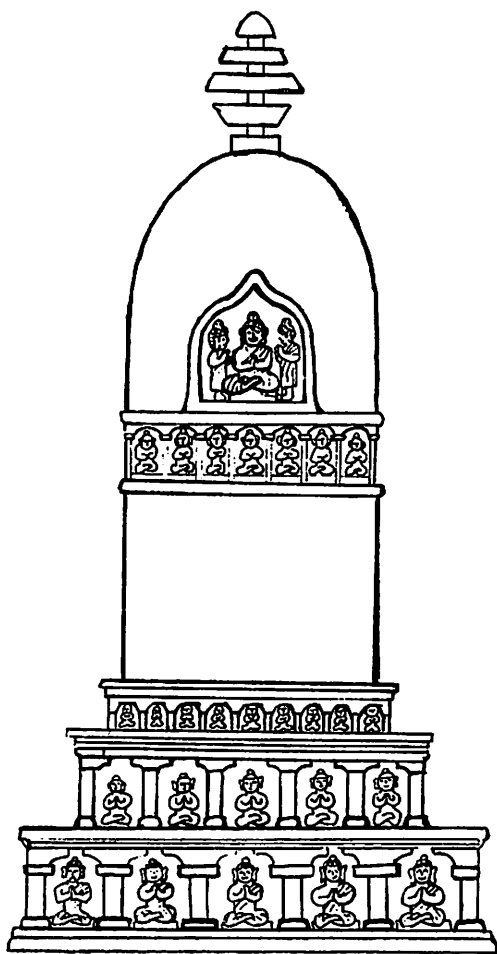
それなるが故に、これに反撥した庶民は、泥団子一つでも、即ち「まごころ」、「信」を捧げるという信仰を、その対極として発展させて行つたであろうことは容易に推測出来る。この一つが大乗仏教として別派を作つて行つたが、小乗の中にもこうした庶民信仰への共感が起つて行つた。これは新興の大乗が小乗の中に影響を与えたかどうかは浅学の私には分らない。然し、こうした話が各部派の伝持していた律の中にあるということは、小乗自体が自己反省して来た、否自己反省をせざるを得ぬ当時の時代相を示すものだと考える。

律は何か事が起ると、その都度長老達が集まって規律が「釈尊の名のもとに」つけ加えられ、その因縁・理論付けをしたものなるが故にカニシカ大塔の出来た頃に、法華経等と共に、小乗自体の中に共通な庶民信仰が流布していたことを示す興味ある資料だと私は思っている。強いて言えば、小乗仏教の中に、最早、大乘的な考え方が現われている

たと言えよう。⁽¹²⁾この時代がカニシカからフヴィジカの時代、即ち二、三世紀から四世紀であろう。



サンチー等のインドの仏塔とガンダーラのそれとは、私には本質的に違うように思える。たしかにタキシラ東方二十キロ程にあるマンキャラの大塔と、タキシラ最大の塔ダルマラージカの大塔は、サンチー型の塔である。インド型の塔はここ止りである。（然してマンキャラの大塔は同じ土饅頭のインド型ではあるが、本質的に異なるものをもっていと私は考える。このことは後述する）



A 現存の塔

然して、前述の如く、法華経や摩訶僧祇律・五分律の如き「高さ五百由旬縦横二百五十由旬」、「高一由延面広半由延」、「從広半由旬、高一由旬」の2対1の細長いものを列記すると、
A、主塔が現存する

もの。

1、タキシラ バラー塔

2、ガンダーラ現存せざるも玄奘時代に存在したシャジキデリー大塔

3、スワット ターナの塔・シャンカルダル塔・^{アフネ}過部部多の石塔（現存）

B、主塔はなくなっているが現存の奉獻塔のある所

1、タキシラ ジャウリアン (marshall Taxila III plate 107-a)

モラモラドゥ (同 plate 95—b)

ピッバラ (同 plate 98 b)

2、ガンダーラ

タフト・イ・バーイの奉獻塔

(Percy Brown Conjectural Restoration of the main stupa)

3、スワット

ブトカラ

ブトカラ III

4、アフガニスタン

ジェララバード郊外ハッダ

カピシ・ベグラム ハイターバ

C、チャイトヤとしては

1、タキシラ

従地涌出（高橋）



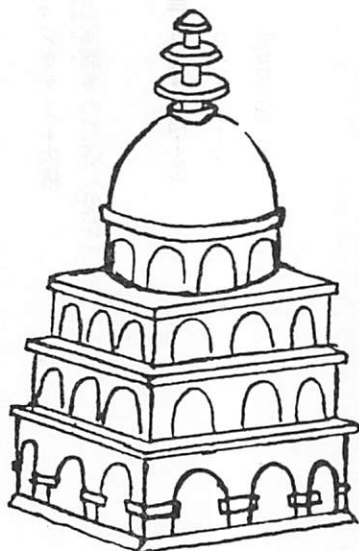
B-3
・シルカップ



B-2
・カラワン



B-1
・シルカップ
・クナーラ

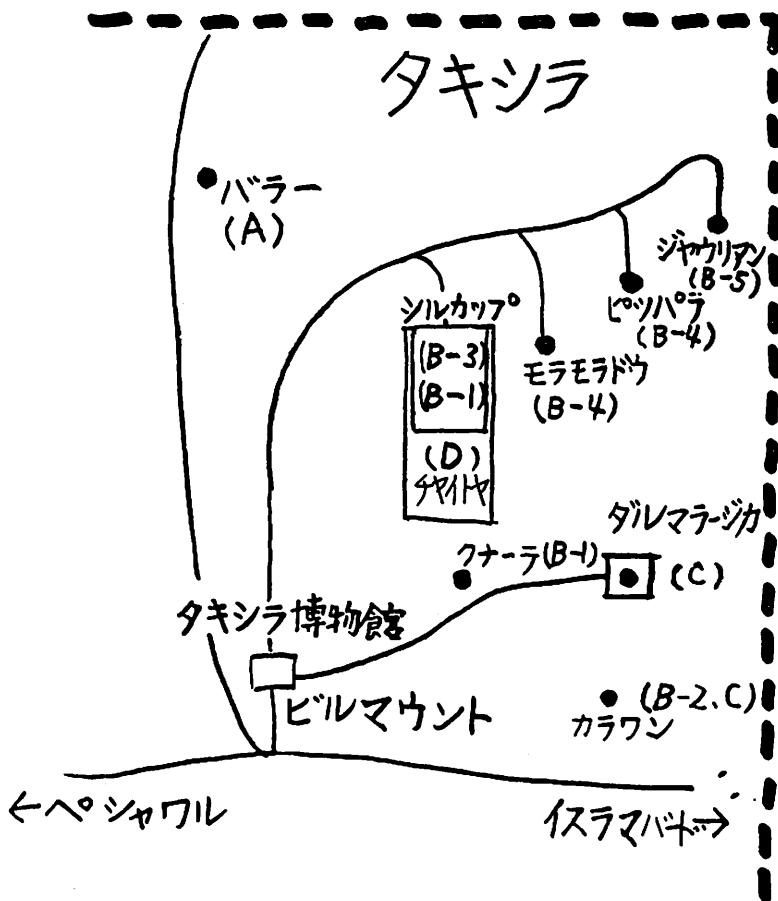


B-5
・ジャウリアン
・ハツダ



B-4
・タフトバイ
・ピツバラ
・ジャマールガリー
・タフト、イ、パーイ
・ローリャンタンガイ
・プトカラⅢ
・ハイターバ
・モラモラドウ

從地涌出(高橋)



ストゥーパ及チャイトヤ
分布図その2

更にこれらの分布図を示すと前頁のその一とその二の如くなる、(地図上の名前の次の番号は参考図1、2の塔の類型を示している)

かく、私が長年にわたって調べて来た遺跡から2対1の背の高い塔はタキシラ以西、ガンダーラ、スワット・アフガニスタン、即ち広儀のガンダーラ、所謂クシヤンの勢力圏の中であることがわかる。

そこはクシヤンのコインでも分るように西方の思想が流入していた所である。例えばカニシカのコインの約三分の二は西アジア・ペルシャの神々であることは、ここに如何に多くの異邦人が移り住んでいたかがわかる。



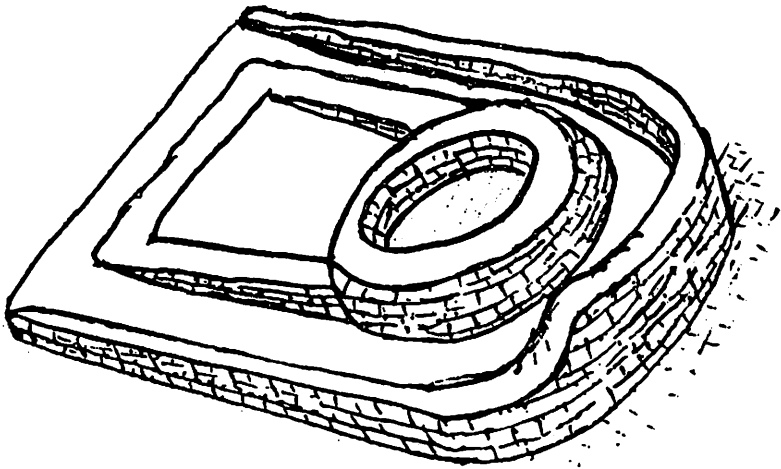
更に興味あることはタキシラのシルカップから、細長い塔とチャイトヤ堂が発掘されたことである。シルカップはインドグreek・サカ・パルタイ、そしてクシヤンのクジュラカドフィーセス、ヴィーマカドフィーセスまで住んだ都である。カニシカに至ってシルスクに移って行った。然して不思議なことにクシヤン時代にはギリシヤ人が仏教寺院に奉獻した碑銘は残されているが、ギリシヤ時代の建造物や遺物には全然仏像はもとより、仏教に関する図柄の彫刻は見い出されない。ギリシヤ人は仏教芸術に大きな影響を与えてはいるが、ギリシヤ人自体はその支配時代にはどうやら仏教に関心を持たず、自らの神々に帰依していたことが、その残されたものからわかる。

然し、このシルカップの町で、ギリシヤの次のサカ時代の層は全然別の様相を呈する。特に前掲現存奉獻塔のB3の如くアーカンサスに全面おおわれた倒れた塔が出土していたり、二重の塔(前掲奉獻塔B1)も出土している。前者は西紀前三十年頃と推定される地震によって倒れたままである。サカは西紀前九十年から二十五年までだから、前九十年から前三十年までに作られたことになる。

このアーカンサスの彫刻と同じような図柄の然もこの復元
図⁽¹⁶⁾（前掲奉獻塔B-2）そのままのオリジナルの塔が⁽¹⁷⁾（前掲奉
獻塔のB2）シルカップから二キロ南東のカラワンから出土し
その塔の底から「サカの一三四年」、即ち西紀七七年に比定さ
れる年の銘文が出土しているから、シルカップのサカの塔の影
響と言えよう。

然も、更に興味あることは、シルカップのアーカンサスの倒
れた塔のすぐ横には、アプシダル・テンプルといわれるチャイ
トヤ堂⁽¹⁸⁾が作られていることである。勿論サカ時代である。所謂
前方後円の建物である。その後方の円型の建物の部分にストウ
ーパがあつて、建物の壁にかこまれた中にストウーパが安置さ
れている所が注目されねばならない。

サカはこのガンダーラを支配するだけではなく、インダス河
口やナルマダー河口のブローチ等を支配し、西方貿易によつて
永く栄えた種族なるが故に、前二世紀頃から、盛んに造立され
ていた西南インドの石窟寺院は熟知のことであつた。その為そ
の窟院の中に塔を入れて祀る方式を採用したのではあるまい



アプシダル・テンプル

かと私は推測する。

そのサカと窟院との深い関係を示すものに窟院への奉獻碑銘が残っている。

例えばナシクに⁽¹⁹⁾「Saka no Damacika no Shiji ni Datapura no Jumin taru Visnudata no Yu Vudhika ga Kū to Mizuho ni」
静谷目録七四七には水槽を、同四四二では、ジュンナルに、「サカ人の優婆塞 Aduthuma ga Vadailika Karanja
植林地二〇〇ニバルタナと Kataputaka の榕樹 (Vadamula) 植林地九ニバルタナ (から生ずる収入) が Kanacika
のギルト (Seni) に投資され……」と。同じ趣旨のものが、同四四三以後に続く。

かくサカと石窟寺院と密接な関係をもっていた。従って、こうした資料からすると、サカ族がタキシラに窟院形式のチャイトヤを持ち込んだと推測しても、けっして不自然とは思われない。窟院では洞窟の性格から、窟の中にストゥーパを彫り出し、その塔のまわりを繞道したり礼拝した。この窟の代りに建物を作って、その中にストゥーパを奉安した。これがチャイトヤ堂である。

このようにサカの時代に塔を建物の中に入れたり、塔を長くした。その原因はどこにあるかという興味ある問題に突き当る。

マンキャラの大塔はインドの伝統をひく、土饅頭形式の塔であることは前述した。然し、その大きさの規模が違う。山をも思わせる程巨大であると感ずるのは私だけではあるまい。

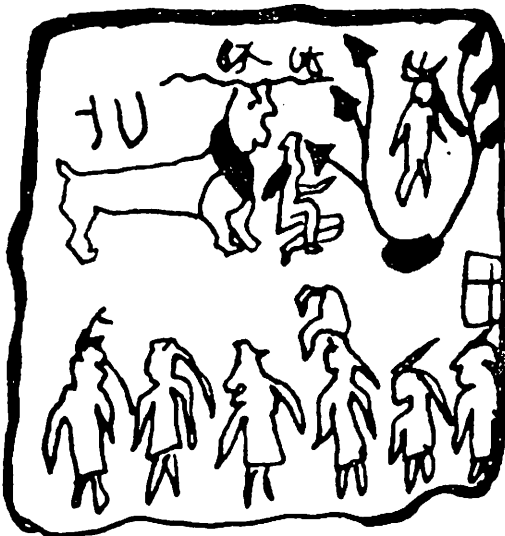
こうしてインドの形式をひく土饅頭型でも、とてつもなく大きいのは、塔がどんどん長くなったり、その塔のまわりに仏像や彫刻がはめ込まれて荘嚴化することと、然も又、その塔を野天に建てて、風雨にさらすに忍びなく、チャイトヤ堂の中に入れるという心情とけっして別なものではないと私は考える。単なるお墓であつたら、野天にあつて

もいだらう。然し、このように、仏塔を荘嚴化し、天にもとどく、後世のビルマやタイの仏塔のようになるのは、単なるお墓としてではなく、仏身観が深化して、超越者、絶対者という考え方が起りつつあったのではなからうか。否むしろ、インド側に於てはそこまで深化発展しなくとも、サカをはじめ、西から来た民族、特にベルンシャ系の民族の考え方では王を超越者として考える傾向があった。このような考え方をもってインドに入って来たからこそ、仏教に帰依しても仏を人間としてより、超越者として考えたと私は考える。



勿も、仏陀観が変り、仏身観が深化して行くのは、西方の影響とばかりは言えない。インドにはインド自体で仏身観を深化する基盤があったといえよう。

即ち、もともとは仏舍利を収めた釈尊の噴墓は追憶思慕のものであった。然して、その祀り方は古来からあった聖樹・夜叉信仰の伝統に従っていた。聖樹信仰とはモンスーンインドの大地の神、豊穰の神としての「大地の生命力」の表現で、その発現としての巨木や夫々の種族に関係ある樹をトーテム樹として信仰し、又これを人格化したのがヤクンヤ・ヤクシー（夜叉）信仰となつた。



モヘンジョダロ：Aśubatta 樹間の樹神

古くはモエンジョダロ・ハラッパーのインダス文明に樹のシールが出土し、又マウリヤ朝以前の古代打刻コインに樹の様子が打ち出されていたり、豊満な女性のテラコッタが沢山出土しているのも、この豊穰なる地母神信仰のあった証左といえよう。この女性のテラコッタがやがてパールフットやマトゥーラの「樹をいだく豊満なヤクシー」に発展するのである。

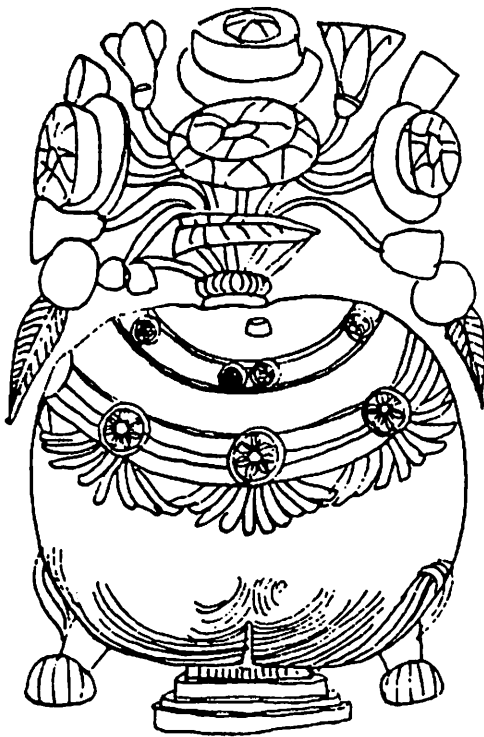
もとからあった聖樹夜叉信仰の伝統に従って釈尊の舍利を祀った。これはジャータカ五四七話の中で随所に示されていることである。



パールフット Cul Iakoka Devata

例えば、ジャータカ三〇七話のバラサ本生に「樹の根本を平らかにし、草を抜き、まわりに垣を結び、砂をまいて掃き清め、五指量の香を供養し、花環香薫香を供養し、灯火を点じて樹のまわりを右繞²⁰」四七九話迦陵本生には「(聖樹に) 諸仏の勝座大地の躋たる大菩提座を認め、王の「サリーサ」ばかりの広さを限って兎の髮程の草も生えて居らず、銀の根のように真白く、輝く砂が一面に撒かれてあった。然もその周囲一面には雜草や蔓草や森に生える大樹などが生い茂っていて、恰も菩提座の方を向いていた²¹」とあり、これと同じような表現は五三七話マハスタソーマジャータカにもある。

然もストゥーパの造り方も聖樹と似ている。即ち、四七九話の「長老阿難は大菩提樹を植える場所に、大きな黄金の甕を置いた²²」とあり、これと同じことがストゥーパを作る時にも行われた。マハーバンサ(二九一五・七)(三〇一乃至一三)に、「ストゥーパを建てる中央に水を満した金銀の壺が置かれた」と書かれているように、菩提樹とストゥーパの構造がまことに似て居り、否むしろ聖樹信仰の形式の上にストゥーパー信仰が出来



ナガルジュナコンダ Purma-ghata (デリー博蔵)

ていることがわかる。

聖樹は前述の如く、大地の生命力の表現、地母神のシンボルなるが故に、この伝統の上にストゥーパが出来又、その信仰が形成されたとなると、ストゥーパは最初の「舍利安置所」、追憶思慕のものから、容易に変わって行くのはその性格上必然である。人間釈尊の舍利安置所から、どんどんその仏身観は変化して、我々をして、かくあらしめる超越者、ひいて救済者に変容して行く筈である。

かかるが故に、最初は単なる土饅頭であったストゥーパが、まず基壇がもうけられ、更にこれも何重にも重ねられ、塔身自体も最初は泥の伏鉢体であったものが、石で積みあげ、更にその上をシッキイで仕上げる等、美しくなっていく。それだけではない。バイシャリーやプトカラの発掘からわかるように何重にも同心円的に増巾され拡大されて行った。タキシラのクナーラの塔(28)の、こわれた大塔の中から美しい小塔が顔を出している如き、沢山の塔中塔は、この荘嚴化のプロセスを示すものである。こうなると、仏身観もどんどん深化し、逆に又仏身観が深化すれば塔も荘麗化されよう。かく、塔と思想が相互作用によって、お互いを深化発展せしめて行く。この最たるものが、アフガニスタン、チャリカル郊外のトープダラー大塔だと思っている。何重もの基壇そして塔身自体にまで仏像や彫刻におおわれて来ると、これらは舍利塔だけではなく、一大マンダラの表現と思われて来る。こうなると、宇宙の生命、我々をしてかくあらしめる縁起の総体、八千頌般若経のいう「般若波羅蜜多是仏母である」という、仏を仏たらしめるその根本、法華経の「法ダム」というものになって来る。

このように仏塔の荘麗化と規を一にするのが、チャイトヤの成立である。単なる墓ならばストゥーパは野天に置いてもいい。雨露にさらすに忍びないから、屋内に安置した。だからこそチャイトヤも究極の所、仏舍利を安置する立

場に止らず、法華經の「舍利を安すべからず、所以はいかん、この中には己に如來の全身いませばなり」の「法」を収めるもの、否法そのものという立場に昇化する。従つて般若經の「般若波羅蜜多(知慧の完成)を書物にして収め、花香を供養……」⁽²⁵⁾ということになる。この法こそ何回か述べて来た如く、我々をしてかくあらしめる大宇宙の理法、それを人格化したものが久遠の本仏であり、阿彌陀の一仏乘である。

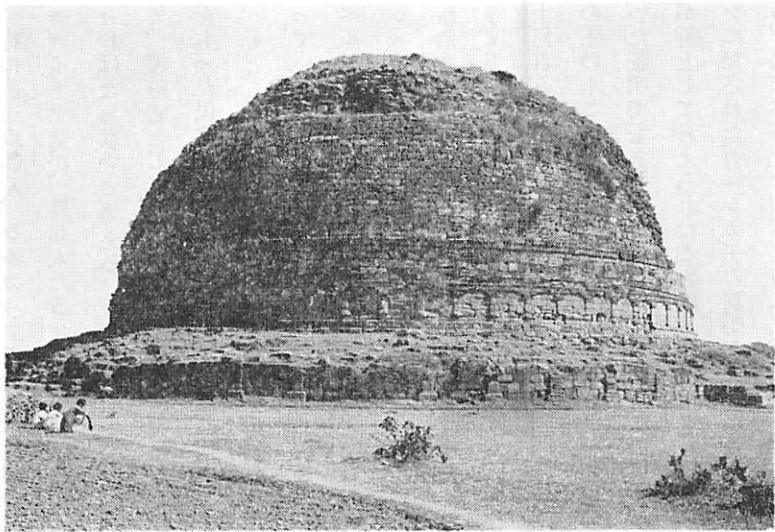
故に、仏塔を高く高く、又莊麗化することと、塔をチャイトヤに収めることとは別なことではなく、共に「舍利」から「法」へのプロセスであると私は考える。

然しここで特筆すべきは、あくまでインドサイドの塔は、サンチーのような莊麗化した塔でも伝統に従つて土饅頭形式を脱していない。勿も、インド側でも背の高い塔はなくはない。ブダガヤの大塔や、サルナートのダメーク塔のように。然し、これらは後期のものであるからここで扱うことと関係はないが、前述のビルマやタイで後世あのように天にもとどくような、塔を建てて来るのと規を一にして、仏を人間としてではなく、超越者救者と考える考え方が出て来た故である。



前述の如く、後世はとにかく、インド側の塔は土饅頭形式で、タキシラ以西は背の高い塔が出来、又チャイトヤ堂が出来て来たことは縷々説明して来た。

この背の高くなる塔について、一応仏像が作られるようになり、その仏像や彫刻(仏伝・ジャータカ)を安置すべく、そのスペースを確保する為、塔はどんどん長くなって行ったとも考えられる。例えば、無仏像時代のアジャンタ石窟第九・十窟(前一世紀)の塔に対して、十九窟(五・六世紀)の仏像をもった塔が非常に高くなっているか



らである。

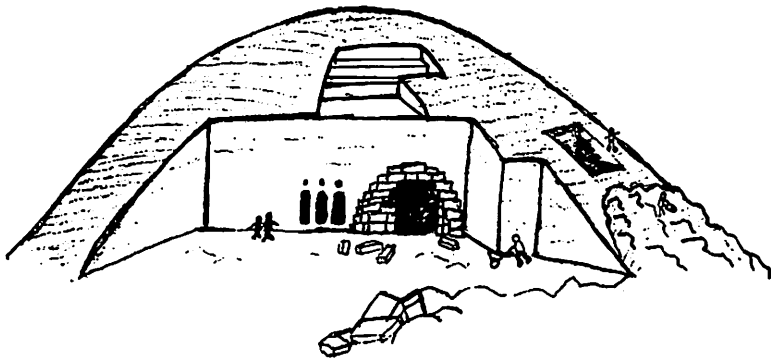
然し私がここで問題にしたいのは、「なぜ背を高くせざるを得なかったか、又塔をその中に収めるチャイトヤ堂が出来て来なければならなかったのか」という底にある考え方である。

この背の高い塔やチャイトヤの分布図でもわかるように、これが西北インド、ギリシャやサカバルタイ、そしてクシャーンの支配した土地でなぜ起らねばならなかったか、このことが注目されねばならない。

私はこのヒントをマンキャラの大塔で考える。即ち、インドの土饅頭式の塔は、このタキシラ東方二十キロの塔や、タキシラのダルマラージカの大塔が西限である。然も、このマンキャラの大塔がとてつもなく大きいことが注目されねばならない。小山を思わせる巨大な塔、写真左隅で草をとる人と比べてもいたい。同じ土饅頭式ながら基壇を入れると直径五十メートルにも達しようとするこの塔、これこそ塔を高くし、又塔をチャイトヤの内に入れる。「仏を超越者として考える」思考の表現ではなかるうか。

特に前述の如く、シルカップに於ける最初の二重の屋根の細長い塔や、チャイトヤ堂が、異邦人たるサカ族の支配時代に現れたという事実注目せねばならないと考える。これこそ、人間釈迦のインド的考え方に対して、超越者としての釈迦を考えた証拠であると思う。彼等はこうした思考をもった民族であった。これがインドに入って来たのである。

もともとサカは、中央アジアのカスピ海から、黒海あたりまでにひろがっていた草原の遊牧民スキタイである。彼等はベルシヤ系の民族であり、ベルシヤの文化を十分身につけていた。従って彼等のもつ「神観」はベルシヤのそれであった。即ち、彼等にとって王は神の代理、神の意をうけて政治を行うもの、否、この世の神とまで考えられていた。だからこそ、彼等は王の墓を小山のように土を盛り上げて巨大な墓を作った。この墓が何十何百と中央アジアにひろがっている。即ち全体⁽⁸⁸⁾の王だけではなく、地方の王のもこのような墓を作っている。王を超越者と考える考え方ももっていた証明でもある。これは又クシヤンについても考えられる。カニシカ王が神として考えられたことはスルフコタルの神殿から明白であり、又コインに刻されたカニシカ王の肩から火焰がたちのぼっているのを見ればわかる。共にベルシヤ的考え方に立っている。これらの種族がギリシヤ民族に



1964年発掘中のスキタイ墳墓 於 BolchaiaBliynitsa ソ連黒海東岸

続いて西北インドに入ってきた。そして特にこのサカ民族の住んでいた「地層」から仏教的な色彩をもつ遺物が発見されている（仏像はクシヤンに入ってからだが）。前述の如くそれ以前のギリシヤ人の層からは発見されていないから、サカは仏教に関心をもち、仏教に帰依した最初の異邦人といえる。この異邦人の残したものが二重の仏塔であり、仏塔を家の中に収めたチャイトヤ堂であった。だからこそ、私は釈尊を単なる師、仏教の開祖としてだけではなく、超越者として考える聖樹信仰のインド在来の地母神的思考を刺戟して、「仏身観」の深化に拍車をかけて行ったのだと私は考える。先述のマンキアラのとてつもなく大きい仏塔はインド式仏塔ながらも、こうした外来の刺戟によってクシヤンの時代に増巾されたものであろう。



かく私は従地涌出の背の高い塔やチャイトヤがタキシラからアフガニスタンに分布していることを見て来た。

仏教はインドで起り発達して行った。もしこれがインドの中だけで発展して行ったなら、教儀の自己発展、論理の自己転回で、それは或る称度の深い論理には達し得ても、果して般若経阿弥陀経、そして法華経等の「法」^{ダツマ}、「一乗思想」そして「超越者としての仏陀」、「仏の誓願」等の思想が果して起ったろうか。そして又外来の刺戟なしに大乘の思想が形成されたであらうか。

ガンダーラや西北インドを中心とした地域、異邦人の共住したこの地域で大乘仏教が起ったという事実は注目せねばならない。ここでは彼等のもって入って来た世界観、神観等が、仏身論をはじめとして仏教に影響とまでは行かなくとも大きな刺戟となつて、仏教自体の論理の自己展開を促したものだとして私は考える。なぜなら、前述の如く大乘仏教はインドの内部ではなく西北インドで起ったから。

從地涌出(高橋)

特に注目されるべきは、シルクロードによる東西交易を一手に握ったクシヤン王国。その財力をもって、塔や僧院を奉獻し、ガンヂーラの山野は荘麗な仏寺でうまった。然しその一方で、「信」とう心の重視の傾向を生んだことが、前述の「一団泥」の経文の文字が雄弁に物語っている。

然も、このガンヂーラの地で、インドとペルシヤの文化が融合し、仏教を一層深化せしめて行った。「從地涌出の塔」こそその一つの表現であろう。

〔註〕

- (1) 岩波文庫法華經中一六八頁
- (2) 大正一22—四九七中—八の上
- (3) 大正一22—九五八上中
- (4) 大—22—一七二上—一七三上
- (5) 大—24—一五三上中
- (6) 岩波文庫法華經上一二四頁
- (7) 大唐西域記卷二—四—三迦膩色迦大塔
- (8) Marshall, Taxila III plate 72
- (9) Fidalan Sehrai A Guide to Takht-i-bahi (Peshawal museum)
- (10) 静谷正雄小乘仏教史の研究(百華苑一九一—一九二頁)
- (11) 静谷目錄一七八五でコーノーについて論及
- (12) 榎神五十三号(S・五十六年三月)身延学園
- (13) Rosenfield, Dynastic Art of kushan參照
- (14) Marshall Taxila III plate 27のa
- (15) Marshall同書 plate 26Sc(奉獻塔B—1)

- (16) 同書 plate 73a
 - (17) 同書 plate 79a
 - (18) 同書 plate 26a
 - (19) 静谷目錄 七四六
 - (20) 南伝―三一巻三四二頁
 - (21) 南伝―三四巻一六三頁
 - (22) 南伝三四―一五六―七頁
 - (23) Marshall 同書 plate 87—a
 - (24) 岩波文庫法華經中―一五四頁
 - (25) 大乘仏典八千頌般若經―第三章知慧の完成とストーリー 一〇二頁
 - (26) 大乘仏典八千頌般若經―第三十二章委託三七三―四頁
- Bolchaita Biznitsa のスキタイ墳墓―一八六四年の発掘途中
- L'ART SCYTHE LESANTIQUITÉS SCYTHES MILIEU DU VII.—III. SIÈCLE
- AVANT NOTRE ÈRE 1987 milano

猶この論文作製に当ってラホール博物館長ダル博士、東京オリエンツ博物館田辺勝美氏に示唆に富む資料・アドバイスをたまわったことを附記する。

従地涌出 (高橋)

法華經壽量品における『顛倒』考

望 月 海 淑

1

法華經の如来壽量品の中に、「為凡夫顛倒実在而言滅¹」という一句がある。この句は、仏の壽命は無限であるのに、方便をもって滅度を示してみせたのだ、ということ説いたものである。しかして、滅度が方便であるというならば、顛倒せる凡夫というのは、どのような人をいうのであろうか。

国語辞典によると、顛倒とは、ひっくりかえること、さかさまになること、といったような説明がなされているようである。ひっくりかえる、さかさまになるといった時、人間の身体がそのようなことになることではあるまい。すると、人を形成する何か、そのようになることを意味するであろう。その何かは何であり、法華經はそこに何を求めようとしているのか、といったことを探ろうとするのがこの小論の目的であるといえるであろう。

そして今、この目的達成のために、法華經の諸本の説示の中に、その意味あいを探り、それらを比較対照しながら検討を加え、その心を浮きださせたいのが、目的であるといえよう。

2

妙法華經の前掲の一句、凡夫が顛倒しているがために、真実、仏はこの世に存在しているのに、方便して滅すとい

法華經壽量品における「顛倒」考（望月）

うのだ、と述べている部分に対する梵文法華經は、viparita-mūḍhānāṃ ca viditva bālān anirvṛto nirvṛta darśa” yami⁽²⁾となしてゐる。viparita は、顛倒した、逆さまになつたという意味あいであり、mūḍha は、迷つた、愚かなという意味あいであり、bala は愚かもの、凡夫といった意味あいであるから、(仏は) 凡夫たちが顛倒して愚かであることを知って、滅度しないのに滅度をしたと見せるのだ、となしていることが分かる。

このような妙・梵法華經の表現に対して、正法華經は、開導癡駿 令離愚冥 而現泥洹 亦不滅度と示しているから、凡夫の顛倒 viparita-mūḍhānāṃ にあたる所は、癡駿・愚冥となされていることが分かる。そして、癡も駿も愚もおろかなことを意味するし、冥もはっきりしないことを意味するから、癡駿も愚冥もともに愚かで明白でない状態をしめすであろう。してみると、正法華經が示したものは、妙・梵両法華經が示したものを、更に詳しく表示したものであるということが出来るであろう。

しかし、以上のことだけでは、愚かであるがために、顛倒しているということが分かるだけで、それ以上のことは分からない。

3

そこで如来壽量品の他の箇所をしらべてみることにする。

前掲の一句の直前の所には、

如⁽¹⁾醫善方便 為⁽²⁾治⁽³⁾狂子⁽⁴⁾之故 実在而言⁽⁵⁾死 無⁽⁶⁾能⁽⁷⁾說⁽⁸⁾虛妄⁽⁹⁾

とあるが、この箇所に対する梵文法華經は、

yathā hi so vaidya upāya-sikṣīto viparīta-saṃjñina sutāna hetoh | jīvanītam ātmāna mṛtēti brūyat tan
vaidyu vijño na mṛṣeṇa codayet⁽⁵⁾

(実に方便に精通したかの医者には、顛倒した意識の息子たちのために、我が身は生きているのに死んだと語ったとしても、その医者に対し賢い人は、虚言だと責めないであろう。)

となされていて、「狂子」の語にあたるものが、viparīta-saṃjñina であることを示している。この語 saṃjñina は *√jñā* を語根とするものであるから、知・解・証・了達・明了等の意味において捉えられている。してみると、狂子というのは、この世の正しいありかたを知らない人、ということになるであろうから、顛倒というのは、このような理が分からず、反している人ということになろう。

そこで、この箇所の正法華経の表現にあたってみると、ここでは医者は方便をもって子等を導くという説示が、意訳せられて示されるだけで、導かれる対照・狂子に関する説明は加えられてはいない。

そこで今度は、如来寿量品偈の冒頭の部分における表現をみることにする。

我常住^三於此^一 以^三諸神通力^二 令^三顛倒衆生^一 雖^レ近而不^レ見⁽⁶⁾

として、久遠の生命を持つ仏は、常に、何処にでも住しているのに、顛倒の人々はみることができないのだとしている。梵文法華経は

tatāpi ° ātmānam adhiśīnahāmi sarvānś ca sattvāna tathāva cāham | viparīta-buddhī ca narā vimūḍhāh
tathāva tiśīhantu na paśyisū māṃ ||⁽⁶⁾

(私は自己の神力によって一切の人々とここに居るが、顛倒した理性の愚痴な人々は、そこに立っている私をみる

法華経寿量品におけ「顛倒」考(望月)

ことがない)

として、*buddi*・理性が顛倒していることを明示している。これに対して正法華経は、

吾已自立 一切黎庶 分別群萌 於彼之誼 其心顛倒 而不覺了⁽⁹⁾

として、心の顛倒と表現している。心というのは、心のなかにあるもの、すなわち理性のことであろう。

反対に仏を見得るものは、恋慕をいただき、渴仰の心を生じ、*tsina fuka* 質直にして柔軟な心の人、*nrdu*、*mandava*⁽¹⁰⁾となしているから、心といい、理性というも、仏の言葉を素直に受けとめ、信じていこうというあり方を意味するかと思われる。

この仮説を証明するために、今度は長行の部分における説示を見てみよう。

如来壽量品は仏の生命の無量を説いたのち、良医の喩を説くが、その説示の中にも顛倒にかかわるところがある。

良医が余国から帰ってきた時、子供等の中の何人かは、過って飲んだ毒薬のために、本心を失っていたというが、

この所を妙法華経は、

或失三本心 或不_レ失者⁽¹¹⁾

と示し、正法華経は、

子在城中腦発邪想⁽¹²⁾

となし、梵文法華経は、

ke-cid viparita-samjino bhavedyuh ke-cid aviparita-samjino bhavedyuh⁽¹³⁾

(あるものは意識が顛倒しており、あるものは意識が顛倒していなかった)

となしている。すなわち妙法華経が、本心と訳出したものは *saṃjñā* であり、それは意識・観念を意味するものであるから、正法華経は想と訳出したことがわかる。しかし、偈では *buddhi* であったのが、⁽¹³⁾ここでは *saṃjñā* となっている。

子供等のありさまを見た良医は、薬を煎じて飲ませようとするが、毒に侵された度合いによって、子供等の対応がことなってくる。

妙法華経によると、良医から渡された薬を前にして、心を失わざるものはこれを飲み、心を失えるものはこれを飲まなかった。その理由は、毒気がききすぎたために、本心を失っているからで、良医は毒のために心が顛倒しているからだ、と判断した、となして心・本心という語を使用している。

正法華経は、「不随顛倒慳悞想者」は薬を飲み、「性悞者」は飲まない。それは「邪想者」であるがためで、それ故、父の医は「今我此子愚冥不解。志性顛倒不肯服薬」となして、妙法華経の表現における心・本心を、「想」「志性」と表現して、このあり方によって、顛倒と不顛倒のちがいが出てくることを示している。

これに対して梵文法華経は、*aviparita-saṃjñin* 者たちは薬を飲み、*viparita-saṃjñin* 者たちは飲まない。飲まない理由は、*viparita-saṃjñin* にいるからであり、父の医者もそのように考えたことを示している。⁽¹⁴⁾尚、ここで度々示した *viparita-saṃjñin* の内、*viparita* は顛倒することを意味し、*aviparita* における *a* は、否定のための接頭音であるから、それは顛倒するの反対の内容を意味する。そして *saṃjñin* は *saṃjñā* からつくられた形容詞で、前掲のように意識・観念等を意味するものである。そして梵文法華経は、前述のすべての場面で同一の表現をなしており、それは意識・観念の顛倒を意味しているといえよう。したがって、妙法華経・正法華経によって心・本心・想・

志性等と訳出されたものは、人間の心の内部のあり方、ものの見方にかかわる表現であった。

薬を残して他国に赴いた良医が、そこで死んだという使いを子供等のところに出したという下りが、如来壽量品の長行の末尾に近いところにあるが、妙法華経は、その時の子供等の反応について、これで私等にはたよりにする人がいなくなってしまうた、とし、

常懷⁽¹⁵⁾悲感二心遂醒悟

として、遂に目覚めたと示している。

これに対して正法華経は、父がいなくなってしまったと、父を思慕し、

乃自剋責存不順教。甫便遵崇父之余業⁽¹⁶⁾

した、と示し、梵文法華経は、父なく (anatta) 保護者なく (asaraṇa) の身となった我が身のことを考えて、嘆き悲しみ、嘆き悲しむことよって、

sā viparita-saṃjñā viparita-saṃjñā bhavet⁽¹⁷⁾

（顛倒していた意識の彼らは、意識の顛倒せざるものとなった）

となしている。

すなわち、viparita-saṃjñin (aviparita……) を、妙・正法華経はともに意識をしていることを知りうる。心が醒悟するというのは、迷いから解きはなたれることを意味するであろう。そしてそれは、顛倒せざる、しかとした意識・観念を意味する。正法華経の、順教しなかつたといつて自己を責め、つぎに父の仕事を遵崇するというのは、父のいうこと、その教えに従って、それをそのままに受け継ぎ、しかとした心の在り方を思い定めることを意味するであ

ろう。

3

今まで見てきたところによると、妙法華経によって、顛倒・本心を失うといった具合に訳出されたのは、viparīta-samjñā (顛倒した意識) だということが出来よう。そこで今度は顛倒した意識という、その意識と訳出されたところの samjñā の語を、如来寿量品がどのように使用しているのであろうか、検討を加えてみたいと思う。

仏は自己の生命が五百億塵点劫 (久遠) のものであることを述べ、更に仏がものを見る時の見方、ものを考える時の考え方について、存在しているものを自己の目でありのままに見るのが、仏の基本的な姿勢であることをのべた上
つ

api tu khalu punaḥ sattvānāṃ nānā-caritānāṃ nānā'bhīpṛāyānāṃ samjñā-vikalpa-caritānāṃ kuśala-
mūla-samjñānānārttham vividhān dharma-paryāyān vividhair ārambanair vyāharati |
(22)

(しかし又、様々な行いがあり、様々な志向があり、意識や妄想の行いがあるて衆生等に、善根を生じさせるために、様々な法門を様々な根拠によって説く。)

と示している。人様々であるから、同じように心 (意識) もまた様々であろう。それ故、仏の説法もまた対機説法とならざるをえないであろう。そのためか、妙法華経は、

以諸衆生有種種々性種々欲種々行種々憶想分別之故。欲令生諸善根。以若干因緣譬喩言辭種種説法⁽¹⁹⁾
と述べて、様々な性・欲・行・憶想分別が人人にはあるから、説示も種々となることを示しているから、両経ともに

法華経寿量品におけ「顛倒」考(望月)

同一内容を示していることができる。そして、正法華経は、

衆生苦惱不可称限。行若干種志性各異。思想諸念各各差別。欲令衆生植衆徳本。故為分別説若干法⁽²⁰⁾

と述べて、志性にはそれぞれ異なりがあり、思想も思いもそれぞれ差があることを示している。したがって正法華経の立場も前二経の立場と、全く同じところに立っているということが出来るであろう。

しかして、仏は成仏してよりこのかた、はなはだ長く久遠であることを述べ、仏が前世において立てた行も、寿命もまだ全く尽くしてはいないのだけれども、方便をもって、滅度を示してみせるのだ、としている。

その理由は、長いこと仏がこの世にとどまっていたならば、人々は仏を見ても、善根 (kusala-mūla) を積もうとせず、福德 (puṇya) を欠いたものとなり、貧しいものとなり、

kāma-lolupā andhā dṛṣṭi-jāla-samchannās tīṣṭhati tathāgata itī viditvā kiṇi-kyta-saṃjñā bhavyeṣu na ca tathāgate durīlābha-saṃjñām utpādayeṣu āsanā vayan tathāgatasyēti vīryam n' ārabheṣu traidh" ⁽¹⁸⁾ātukān nihsaraṇārtham na ca tathāgate durīlābha-saṃjñām utpādayeṣu⁽¹⁹⁾

(愛欲をむさぼり、盲目となり、妄見の網におおわれ、如来は常にいる、と、思い、意識が倦み、如来に会うことは困難ではないのだとの意識が生じることがないように。又、我々は如来の近くにいて、として、三界から出るための努力をしないで、如来に会うことは困難ではないのだとの意識が生じることがないように。)

と、いうので、方便をつかって仏がこの世に出現するのはきわめて稀なことなのだ、と説いたのだとしている。ここで、意識と仮に訳出したのは、saṃjñā の語であるが、ここの文章で知りうるように、ここの saṃjñā 意識の語は心のあり方にかかわる、格別な意味合はないように思われる。

妙法華經はこのような梵文法華經の表現に対して、若しも仏が常に世に住するならば、薄徳の人は善根をうえず、貧窮下賤にして、

「貪^二著^一五欲^一。入^二於^一憶想妄見網中^一。若見^三如来常在不^レ滅。便起^三橋恚^二而懷^三厭息^一。不^レ能^レ生^三難遭^二之想恭敬之心^一」⁽²²⁾
として、如来は方便をもつて、如来に会うことは困難なのだ、と説いたのだとしているから、その表現するところのものは、梵文法華經のそれと大差ない内容を示している。そして、梵文法華經によって *saṃgraha* の語で表現されたものは、憶想妄見と表現され、難遭の「想」、恭敬の「心」と表現されていることを知りうる。

ここに見られるものは、ものごとくに相対する時の心の状態を示したもので、格別な意味あいから示されたものではないであらう。

しかしして正法華經は、如来が久遠を現するならば、無徳の人は福祚をはなれて、
為貧窶行著於愛欲。纏諸見網而自覆蓋。驅馳不定。如来故為現。發^レ忤^レ疾^レ獲^レ之^レ想⁽²³⁾。不起懈怠難得之慮。

となるとして、それ故に人々は善根をもつて、勤苦し行をなさなければ仏道を得ることが出来ないし、如来を見ることも出来ない⁽²⁴⁾と示している。すなわち、諸見の網を纏い自ら蓋を覆うというのは、自己の堅い意志がないために、他人の見解によって左右されることを意味し、むさぼりの心、怠け心等によって仏に会うことは困難であるとの思いが生じない、となすのであるから、ここで示される心もまた極くありふれた人間の、ありふれた心であるといえる。

以上、検討して来たところによると、ここでの心は、まこと、揺れ動く平凡な人間の心のあり様を、そのままに取り上げたものだと思われる。

そして、仏に会うことは困難だということを知りて、

te bhūyasyā mātravā durīabha-prādurbhāvīms tattāgātān viditv' āścarya-samīhān utpādayiṣyanti
śoka-samīhān utpādayiṣyanti apaśyantaś ca tattāgātān arhataḥ samyak-sambuddhān tṛṣṭā bhaviṣ'
yanti tattāgata-darśanāya⁽²⁴⁾

（（彼らは（衆生）如来が出現することは、極めて稀であると知って、不思議だとの意識を生じ、悲しいとの意識を生じ、・・・）

尊い等正覚の如来を見れないので、如来を見たいとして渴仰（の心）を生ずるであろう。と梵文法華經は述べているが、不思議だ、何故という意識が、渴仰の心の發生につながったことを示している。

このところを妙法華經は、如来にお会いすることは困難なのだ、ということを知り、その人は、
必_下當_下生_三於_三難_三遭_三之_三想_一。心懷_二戀慕_二渴仰_一於_上仏_上。

のだとしている。ここでは、不思議だとの意識、悲しいとの意識についての直接的な説示はみられないが、難遭の想、戀慕を懐く等の表現は、渴仰を生ずるに至る人間の心のありさまを十分に示していると思われる。

これに対して、正法華經は、如来に値うことは困難であると聞いて、

已_レ怪_レ之_レ難_レ及_レ興_レ難_レ遭_レ想_レ悲_レ喜_レ孜_レ孜_レ知_レ仏_レ稀有_レ。便_レ多_レ發_レ意_一。⁽²⁵⁾

と、閑居にあるを樂い、精進し、渴仰を懐いて如来を見ることが出来ることを示している。ここでの怪の難、悲喜孜孜等の表現は、梵文法華經の意を、そのまま受けとめようとしたものであろう。

すなわち、揺れ動く平凡な人間の心は、ひたすらに何かを求め、請い願ひ、会いたいと渴仰する時に、強いものに転回するものであることを、示そうとしたものと思われる。してみると、人間の在り方として大切なことは、揺れ

動く心をして目標にむかい、しかと思ひ定めさせる有りようを確立させることであろう。

4

以上見てきたように、顛倒の衆生といい、本心を失うというも、その顛倒の対象は大部分が *samīdhi* を訳出したものであり、ただ一箇所だけ *buddhi* を訳出したものであることが分かった。

samīdhi は知るを意味する動詞の語根 *√jñā* に *san-* という接頭語つけて作られた語であり、それは本来、色彩や、大きさや、生滅や、苦楽などについて、心の中に思い浮かべる作用をさし、対象の姿を心の中に思いうかべる表象作用を示す語だといわれる。したがってこの語は、「想」と漢訳されるのが一般で、それ故にこそ色受想行識の五蘊の一つの想として捉えられている。

一方、*buddhi* は覚を意味する動詞の語根である *√budh* から作られた語であり、過去分詞 *buddha* が仏を意味するように、覚の知慧、心が忘念をはなれた状態、仏の絶対な知を覚知する、物事をたずね押しはかる知覚作用を示す語だといわれる。したがって、この語は覚、知、智、慧等と訳出されて、それは知性、理解力、理性等を示す語として捉えられている。すなわち、この語は「さとり」をあらわすものから、根源的思惟機能を示す語だといえることが出来るであろう。それ故この語に関しては、決心する、決定する、意向を説明する、というような意味あいをも示すといわれる。⁽²⁷⁾

このような *samīdhi* と *buddhi* との二語についての一応の違いの上になつて見る時、*samīdhi* と語られる場合は、あきらかに平凡な人間の心が、ある物に対してえがく表象作用を示している。それ故その心は揺れ動き、右だと思つ

たり、左だと思ったりするといった具合であるから、必然的により確たるものに心がむかわなければならなくなるであろう。また、*buddhi*と語られる場合は、物事に対しての判断の定まったものがすでに固まっていることが、前提にあるという具合に考えなければならぬであろう。

しかし、これは *saṃjñā* と *buddhi* との二語が本来持っている、基本的な意味においての差を、象徴的に浮きだしたものにすぎない。したがって、壽量品偈における顛倒にふれられた箇所を見ても、先述のような明白な差は認めがたく、その差は微小であるといえよう。

すなわち、壽量品偈における二箇所の顛倒にかかわる表現を見ると、最初の、仏は常にこの世におるにもかかわらず、神通力をもって姿を見さらしむ、という所では、梵文法華經は *na pasīdā bhān* (私を見ることがない)として、たとえ見たいと思つたとしても、仏の神通力によって見ることが出来ないものであることを示している。妙法華經が雖近而不見とし、正法華經が而不覺了として、……出来ないという具合な訳出をしたのも、*buddhi*の顛倒であつたからではなかつたらうかと思われる。

一方、後半の部分においては、凡夫が顛倒しているから仏は滅度しないのに *nirvā darsyaṃ* (私は滅度をしたと見せる)としてゐる。妙法華經はこの所を實在而言滅とし、正法華經は而現泥洹 亦不滅度としてゐる。妙・梵兩法華經においては、同じ表現で滅度をしないのに、滅度をしたように見せただけだとしており、正法華經は泥洹を現じたとしても、それは滅度をしたことではないとして、逆な表現をしたにすぎないから、三本はともに同一な内容を示したものである。

しかしてこの顛倒にかかわる所の表現を、さらに子細に検討してみる。すると前者においては、理性が顛倒してい

るがために、たとえ能力があり、見たいと思ったところで、仏の神通力によって見ることが出来なくなっているのだ、という意味あいで使用されていることが分かり、後者においては、意識が顛倒しているために、真実の相を見ることが出来ないで、表面的な滅度したという形だけしか見ることが出来ないの、自己の意識の在り方にかかわっているのだ、という意味あいの相違があることが分かる。

この相違こそ根源的思惟機能を示す *buddhi* と、表象作用を示す *sambhiti* との差に由来するものであろう。したがって、前者 (*buddhi* 使用例) においては、思惟機能としての自己の理性を仏の御心にかなう理性となるように、転換させることが、何をにおいても求められることとなると思われる。

妙法華経はこのことに関して、人がみな恋慕を懷き渴仰の心を生じ、信伏し意が柔軟になり、素直になり、一心に仏を見たてまつらんと欲して、身を惜しまなくなった時に、仏が姿を現すとなしている。そして、このような表現の内容は、梵・正法華経と同様であるとみることが出来るから、ここで法華経が求めているものは、素直にして柔軟で仏におあいをしたいとの、ひたすらな一念になりきるといふ、心の在り方ではなからうかと思われる。

それ故、法華経は一心欲見仏の説示に引き続いて、余国 *anyeha* に恭敬し信樂する *puras-kṛta* もの *sattva* が あるならば、仏は出現して法を説くと述べている。 *puras-kṛta* というのは仏を第一に考えるということであるから、それは当然ひたすらな仏への信を意味する。そして、この信について如来寿量品は冒頭において、仏の言葉として、如来の誠諦の言葉を信解すべしと三度繰り返し、弥勒菩薩また三度繰り返して、如来の誠諦の言葉を信解しますと述べたことを示している。ここで信解と訳出された言葉は *abhisradḍha* であり、それはひたすらな信を意味している。すなわち信の強調であった。⁽⁸⁸⁾

このように同じ内容の言葉が三度繰り返されるのは、法華經においては方便品とここだけのことであり、方便品ではその後すぐに一仏乗が説かれたことを考えると、如来壽量品でこの後に説かれる事柄は、極めて重要な内容のものでなければならぬ。かくて説示されたものが、一仏乗をさらに拡充整備し完全ならしめた久遠実成の展開であった。

仏の生命が久遠である時、仏の子たる一切衆生の生命もまた無限なるものであることは、論をまたない。しかし、大切なことは、仏ともなる生命を、衆生の方が素直に受けとめるか、どうかということであろう。受けとめるためには、仏の言葉をありのままに信ずるという、その一念がなければならぬ。

法華經が理性 Buddha の顛倒者にたいして、神通力をもってすぐそばにいる仏を見れないようにした、という説示こそは、ひたすらなる信を心の中に生じさせようとした、また衆生を救わんとする仏の配慮であったといえよう。

そしてまた、後者の意識 *samīdhi* の顛倒者の場合には、表象作用たる意識がまちがっておるために、欲望にはしり、快樂を求め、慢心の思いを生じてしまっているのであるから、この場合もまた、ありのままにものを見ろというあり方、仏の言葉を素直にそのままに受けとめる心が、求められるであろう。そのへんのところを、端的に示したものが良医の喩であろう。

いずれにしろ、顛倒といわれる言葉によって表現された対象には、*buddhi* と *samīdhi* との二種類があることが確認出来た。そしてこの二種の語における内容の相違も、ある程度は確認が出来たといえる。しかしその両者ともに仏によって求められるものは、素直にして仏の言葉をありのままに受けとめ、ひたすらに信ずるといふ、同一内容の事柄であった。このことは理性だとか、意識だとか様々なことをいったとしても、所詮それらは仏の手の平の上の事

柄にすぎないということなのであろうか。

[註]

- (1) 大正九・四三下
- (2) Saddharma-Puṅḍarika-sūtra H. Kern and Nanjio 326
- (3) 大正九・一一五上
- (4) 同・四三下
- (5) Saddharma p. 326
- (6) 大正九・一一五上「如医所建 善権方便 開闢分別 示子方術 現衰老死 其身統存 神變音声……」
- (7) 同・四三中
- (8) Saddharma p. 323
- (9) 大正九・一一四下
- (10) 同・四三中「一一四下」 Saddharma p. 324
- (11) 同・四三上
- (12) 同・一一四上
- (13) Saddharma p. 320
- (14) 大正九・四三下「一一四下」 Saddharma p. 321
- (15) 同・四三中
- (16) 同・一一四中
- (17) Saddharma p. 322
- (18) 同 318
- (19) 大正九・四二下
- (20) 同・一一三下

法華經壽量品におけ「顛倒」考(望月)

法華經壽量品におけ「顛倒」考（望月）

- (21) Saddharma p. 319
- (22) 大正九・四二下
- (23) 同　・　一一三下～一一四上
- (24) Saddharma p. 319～320
- (25) 大正九・四三上
- (26) 同　・　一一四上
- (27) 中村元『仏教語大辞典』一七五等
- (28) Saddharma p. 315. 大正九・四二中、一一三上。拙著『法華經における信の研究序説』二七四、二七五参照。
- (29) Saddharma p. 36～44. 大正九・六下～七〇上。拙著、前掲書、一九四～二〇一参照。

日蓮聖人中期の曼荼羅について

上 田 本 昌

一、

日蓮聖人が身延へ入山された翌年、即ち文永十二年は、四月二十五日に改元があり、建治元年となった。この年の六月聖人は、法華教学のしめくりをされる意味からも、『撰時抄』を著作し、五卷一〇紙の中に、一代の法華経色説から得た帰結を示し、後世門下のための指針とされているのである。

「日蓮が法華経を信始^レしは日本国には一帝一微塵のごとし。法華経を二人三人十人百千万億人唱え伝うるほどならば、妙覚の須弥山ともなり、大涅槃の大海ともなるべし。仏になる道は此よりほかに又もとむる事なかれ^レ。」と述べ更に、

「されば我弟子等心みに法華経のごとく身命もおしませず修行して、此度仏法を心みよ。南無妙法蓮華経^②。」と教示されている。身延入山の目的の一つはまさにこうした門下への教導を明確にするためであり、一代のしめくりを行うためであったといえよう。

「日蓮は閻浮提第一の法華経の行者なり^③。」という明確な立場の表現も、身延に入山されてからのことであり、佐渡において開本の両抄により、既に正宗分の開頭はあったとは言うものの、そのしめくりたる結要は身延入山を待

日蓮聖人中期の曼荼羅について（上田）

つてからのことであつたといえる。⁽⁴⁾

その大事法門の結要をされつつあつた十月、西谷では大曼荼羅の図頭が、十二月へかけて五幅なされている。即ち『御本尊集』の第二六以降がそれであり、本誌先号にて述べた如く、⁽⁵⁾佐渡から身延入山の直後にかけて、図頭せられたものと比較すると、様式が一段と整い筆蹟も重荘なものを感じることができるようになってきている。前述の如く教義のしめくりをされた時期に入ってきているので、曼荼羅の図頭にも、こうしたことが影響してきているものとも受けとられよう。

先ず第二六の曼荼羅は、図頭上の形式はほぼ第十八と同じようであるが、十八と異り大日如来はなく、首題の光明点は雄大になっている。その他に四天王・梵字・十羅刹女等ほとんど相似している。尚、十羅刹女は個別に名を列ねてある第十一・第十三・第十八に続いて四幅目となるが、個別に名をあげているのは、この曼荼羅で終り、あとは「十羅刹女」として一括している。この御本尊は戸田市の妙頭寺に所蔵されているが、現存の「添書」によると、「平時光授与之」という聖筆があると伝えている。⁽⁶⁾更に平時光に関して、日興の『本尊分与帳』の中に、「一、南条兵衛七郎平時光者。日興第一弟子也。仍所_三申与_二如_レ件。」⁽⁷⁾となつている。従つてこの御本尊は平時光に与えられたものと見ることができよう。日興第一の弟子というから、数多い聖人の孫弟子分の中でも富士山麓を中心とした教線で、日興の片腕となり活躍したことがわかる。時光はもちろん南条家一族の外護は、後年の富士門流にとって、重要な役割を果たしたことになる。従つて又曼荼羅の授与も当然考えられるところである。西谷の聖人を外護した事蹟についても、与えられた御書の上から充分に知られる。

尚、この御本尊は首題を始めとして、書体が調い、光明点も揃つて全体的に格調を備えて、以後の曼荼羅に共通し

たものとなつてゐると考えられる。もちろん聖人の真蹟であるので、すべての曼荼羅が、尊嚴・貴重なものばかりであるが、とりわけこの第二六以降のものに、その感が深いものがある。

翌十一月には、第二七の御本尊が図顕されているが、これも授与者名がない。京都妙頭寺に所蔵されているが第二六とはほぼ同様であつて、龍王、輪王等、更に天照・八幡の座配に異動が認められる程度である。

次に十二月の第二八は、一遍首題の左右に「今此三界 皆是我有 其中衆生 悉是吾子 而今此処 多諸患難」の經文を書し、左下に「經一丸之」とある。したがつて授与者は經一磨であつて、通稱を「玄旨伝法御本尊」という。図顕の時の状況と玄旨伝法の理由については、「与肥後殿書 玄旨本尊添状」並に『本化別頭仏祖統記』等に述べられてゐる如くであるが、建治元年といへば經一磨が七歳で、日朗の弟子になつた年であつて、聖人は孫弟子に當る經一磨に、将来を期待しつゝこの本尊を授与されたものと考えられる。

直弟子や直檀の主たる人物はもちろん、孫弟子にまでも、本尊が授与されていたことを考えると、現存の他にも實際は相当数の授与がなされていたものとも考えられる。しかも若干七歳の孫弟子への授与であつたことに注目すべきである。身を西谷に籠られた聖人がいかに末世のことを考えられていたか、滅後の法華信仰の展開を祈つて、まだ七歳の少年孫弟子に、熱い期待を寄せつゝ書写されたものと考えられる。

恐らくは經一磨が、師の日朗にともなわれて身延山へ登り、草庵にて聖人の嚆咳に親しく接し、幼にして既に本化仏子の徒たるべきことを教授されたものと考えられる。この本尊はまさしくその折りのものとして、日像にとつては生涯忘れることのできない貴重な本尊となつたものといえよう。

惟に建治の初めに、わずか七歳の孫弟子經一磨が、身延に登つて草庵を、師たる日朗と共に尋ねていたとしたら、

この頃既に老若の門下が、聖人を尋ね教化を請うたことが考えられよう。「玄旨本尊添状」によれば、

「建治年中大聖人御意ニ法華經一部持^リニ色心^ニ可^レ為^ル天下^ノ導師^ニ故名^ニ經一丸^ニ」⁽¹⁰⁾

とあり、出家得度に際し、名を經一丸と付けられ、更に前途を囑望して本尊が授与されているのである。『身延山史』によれば、

「建治元年二月には日朗平賀忠晴の一子万寿齋を携へて登山し以て聖祖に献す。聖祖大器なるを愛し名を經一齋と更む。後の龍華日像是なり。」⁽¹¹⁾

とある。又右の文に続いて、佐渡から阿仏房が、海山を越えて老躬をかえりみずに来詣したことが記されている。したがって入山の翌年には早くも七歳の万寿齋から、九十歳に近い阿仏房に至るまで、折りにふれての来訪者があり、西谷での生活は必ずしも「但一人候べし」とい⁽¹²⁾う当初の状態ではなかったことが、こうした点からも考えられる。老若を問わず六老僧らを中心に、門下・檀越の訪問者が早い時期から始められていたことは充分察せられる。

入山当初の聖人は、執筆のために一定期間を「ただ一人」で山中に居し、重要御書を完成させ、一代をしめくくる為の時期とされたことであろう。『法華取要抄』を手始めに、『撰時抄』『報恩抄』等其の他の主要御書は、いずれも入山後間もなくの執筆であり、この為の入山であったのであろうか、とも考えられる程である。聖人の本心はやはり山林に在って、なんびとにも遠慮することなく、心ゆくまで法華經を誦誦し、書写して執筆による一代のしめくくりにあったとも推察でき⁽¹³⁾うる。

ところが、入山後間もなく人の出入りが次第に多くなり、ついには、「人はなき時は四十人、ある時は六十人」という状態となって、「心にはしずかにあじむすびて、小法師と我身計り御經よみまいらせんとこそ存て候に、かか

るわづらわしき事候はず⁽¹⁴⁾」という結果にまでなっていたのである。この四十乃至六十人という人々の中には、当然の事ながら、直弟子・孫弟子を始め、直檀の人々の各年令層にわたって、相当に広い範囲のものが集まってきていることが推察される。

そうした人々の中には、遺文や曼荼羅の中に氏名の出て来る者もあれば、全く氏名の出てこない無名の僧俗も、又数多くいたであろう。爰では曼荼羅の授与者の上から、少しでも多くの人々の動静を探ぐろうとしているのである。

二、

次に第二九の曼荼羅は、身延の本遠寺蔵であるが、年月日も授与者も共に不明である。讀文に譬喩品の經文が書写されているところから、「今此三界御本尊」と通称されている。中央の一遍首題の左右に「今此三界(乃至)能為救護」の經文が添えられている。「日蓮」の「蓮」も、花押もほとんど読めない状態で、損みが激しく、右下部分にも筆蹟を認めるが、判読し難い。

第三〇は、建治元年十二月の函頭であるが、授与者は不明である。鎌倉妙本寺の所蔵で、書体も總体的に見て穩やかであり、四天王も、弘安期の太く雄大であるのに比べて細目に書写されていて、対照的である。

第三一は建治二年に入り二月の函頭で、これは積日与に授与されたものとなっている。この積日与が如何なる人物であったかについては不詳である。「積」の字が使われているので、出家者であろうと考えられる。これは中国の東晋時代に道安が、釈尊の弟子という意味から「積」を使用し、釈道安としたことから始るとされているが、当時、出家者が積の字を用いたようなので、聖人門下の日与が積を使用していたとも考えられる。

聖人自身、遺文の中で「釈子日蓮」と署名されている場合もあるので、別に珍らしいことでもないが、門下で釈を冠する人は、そんなに多くいたわけでもない。二月といえば太陽曆では、三月に当るのでぼつぼつ雪も解けて、身延への参詣も容易にできるようになってきたので、日与が西谷を訪れ、聖人に面会の折り、図顯されたものといえるであろう。尼崎の本興寺所蔵で、「日蓮」の署名と花押が一体となっている。

第三二は同じく二月の染筆であり、次第に首題が太く大書されるようになってきている。日興が「富士西山河合入道女子高橋六郎兵衛入道後家持妙尼仁日興申与之」と添書しているので、授与者名はないが、日興から持妙尼へ与えられたものといえる。持妙尼は、高橋六郎兵衛入道の妻で、駿河富士郡の久保村に住んでいたので「窪尼」とも称せられていた。この日興の添書により、高橋六郎兵衛入道の妻が、持妙尼であることが確認されたのであって、その意味からすると貴重な資料を持った曼荼羅であるともいえる。それまでは妙心尼が妻であるかもしれないとの考え方もあった。持妙尼宛の遺文から見ても、夫の菩提を弔う上から西谷へは、供養の僧膳料を送り、⁽¹⁶⁾外護の女性信徒の一人に数えることができる。同じく尼ヶ崎本興寺の所蔵となっている。尚、日興の『本尊分与帳』によれば、「高橋六兵衛入道後家尼者日興叔母也。仍所_ニ申与_ニ如_レ件。」⁽¹⁷⁾とあるので、入信に至る経路も自ずと明らかである。

同二月の第三三通称「鉄炮本尊」も、四月の第三四の曼荼羅も共に、授与者名は記されていないが、第三三は北山本門寺の所蔵であるので、何れ富士方面の人への授与であろう。第三四は京都本圀寺の所蔵で、寺伝によると日朗上人に与えられたものとしている。同四月の第三五は茂原の藻原寺にあるが、これも寺伝では日向へ授与されたものとしている。第三六・第三七と続けて四幅も顯しているが、やはり卯月を迎えて身延への出入りも賑って来たからであろう。

現今でも冬季は参詣が少なく、春になると雪解けをまち、花鳥と共に登詣も教を増すのであるから、往時もこうしたこととは当然考えられたことであろう。卯月にまとまって四幅も図頭せられた事實は、この間の事情をよく物語っているものといえる。西谷の草庵を訪ねて来た僧俗と応対しつつ、曼荼羅を授与され、その信仰の増進を勧奨されたことは、真蹟現存の幅数のみから考えても、病弱な体力では、容易なことではなかつたらうといえる。著述・解説・読経の連続している日課の中での図頭は、相当の精神力を要したものと考えられよう。

さてそうした中でも、第三四は「日蓮」の署名が、花押の中に完全に埋まる形となり、四方の四天王も次第に大書されるようになっていく。又第三七は「大日本国沙門日照之」と左下に授与者名が記されている。この授与者名は、紙背にあったものを表装する際に、表面へ移したとも伝えられている。玉沢妙法華寺の所蔵で、「祈禱本尊」と通称されている如く、左右に薬王菩薩品・寿量品・涅槃経梵行品等の文を書写している。『高祖年譜』¹⁸⁾並に『年譜攷異』¹⁹⁾では、日昭に賜ったものとしている。当然のことながら、この頃、六老僧らの直弟子も、機会を得ては西谷を訪れていたことがわかる。尚、『日蓮聖人門下歴代大曼荼羅本尊集成』によれば、四幅の新たな真蹟が見られるが、その中の二幅は極めて初期のものであり、あとの二幅の中の一幅は、建治二年、もう一幅は弘安二年の図頭である。その中の建治二年二月五日付の真蹟は、首題の下に他筆をもって、「懸本門寺可為万年重宝也、入道孫由比五郎入道女所讓得也、大宅氏嫡子大法師讓与也」とあり、更に左側下には「日興祖父河合入道申与之」とある。西山本門寺蔵のこの御本尊は、日興の關係者によって、受け継がれたもので、最終的には本門寺重宝として収まったものと考えられる。日興を経て、その一門並に富士方面の僧俗に授与された御本尊は、これをも含めて、その幅数を考えるとき、西谷への出入りも、この方面からの人々が、相当に多かつたことを物語っているといえよう。

次に八月へ入って十三日付の第三八曼荼羅がある。これは花押の中に「亀若護也」とあることから、亀若に授与されたものと考えられている。京都本満寺の所蔵であって、通称は「三光璽珞御本尊」ともいわれている。「病即消滅不老不死」の経文があるので、当病平癒を祈念された「お護り本尊」とも考えられる。この点については次の第三九もほぼ同様の形式であり、同日の図頭であって、授与者名は削損されているが、この曼荼羅を模写したといわれるものには、第三八と同様の位置、即ち花押の中に「亀弥護也」とあるので、恐らくは同日に「亀若」と「亀弥」へ授与されるための図頭であったものと考えられる。⁽²⁰⁾

又さらに翌日の八月十四日付の第四〇の曼荼羅にも、同様の讀文が見られ、図頭の形式も同形である。これにもやはり花押の中に「亀姫護也」とある。従って十三・十四の両日にわたり連続して三幅が顕され、共に同形式で亀若・亀弥・亀姫の三人に授与されている点を考慮したとき、この三人は同一族の者ではなかったかと考えられる。尚、『中山法華経寺史料』⁽²¹⁾によれば、千葉氏の第十世瀬胤のことを「平亀若丸」と称していたようであるし、又「亀弥」は十一世胤宗の兄である宗胤のことであり、「亀姫」は胤宗の姉ではないかとの説もある。⁽²²⁾ 何れにしても建治二年の八月には、こうした人々の出入りがあったものと考えられるのであり、もしもこの授与者が千葉氏の関係者でなかったとしても、この頃の西谷訪問者の中には、直弟子或いは直檀として著名な人々ばかりではなく、無名の信徒らも交っており、曼荼羅本尊の授与が、機に応じてなされていたことを物語っているといえよう。三幅に共通している形式としては、四天王が第三八・第四〇は、二段目の右側に「大毘沙門天王」と「大持国天王」が配され、第三九では左側に「広目天王」と「増長天王」があり、前後の曼荼羅が共に四天王を四隅に配している形式とは違った特徴を示している。十界勧請の曼荼羅と比較すると、勧請の諸尊も簡素であり、一見して病即消滅の「護り本尊」たることが判

然とする形式である。

三、

建治三年に入ると、二月に第四一の図頭がある。これは京都本圀寺の所蔵で、授与者は不明である。四条頼基が「一尊四菩薩」の木像を造り、聖人によって開眼されたのと同じ頃に当っている。『御本尊集目録』によれば、この曼荼羅から「経」の文字が、「第二期の書体に入り、第六天魔王の列座が始まる⁽²⁸⁾」としている。ここでは魔王が第二段の右側「大梵天王」の次位に配されている。

また二月十五日付で、第四二の曼荼羅が顕されている。第四一と全く同様の書体であり、相い前後して筆をとられたものと考えられ、授与者は不明で、鴛津の本興寺に蔵されている。釈尊涅槃会の聖日を期しての図頭であったことに意義があった。

『御本尊集目録』によれば、このあと第四三に、京都本能寺の通称「焼残りの御本尊」を加えている。傷みが大きく特に左の半面はほとんどの文字が判読できにくい状態となっている。

翌卯月には第四四の図頭があり、四天王も次第に書体が大きさを増し、梵字と共に太く目立ってきている。佐渡妙宣寺の所蔵であるが、授与者は不明である。しかし書体・形式等の面から考えて、この期の代表的な図頭であるといえよう。

次は十月に第四五の首題を紙の長さ一杯に記された曼荼羅がある。弘安に至ると首題も太く全長となり、四天王や梵字も雄大さを増してくるが、この筆蹟もそれに近いものとなっている。京都の本能寺所蔵であるが、この御本尊を

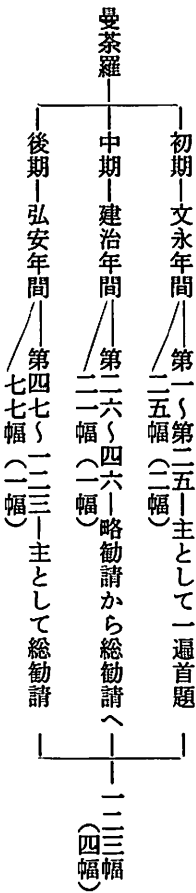
日蓮聖人中期の曼荼羅について（上田）

模写したと見られるものが他にあり、真蹟の模写は相当に古い頃から既におこなわれていたようで、各地にこの御本尊に限らず模写の曼荼羅を、現在も拝することができているのは、門下が信仰の対象として、尊重し、且つ秘蔵された現れともいえよう。

これは各所蔵者が、真蹟の重要性から厳重に格護し、簡単には拝することができなくなったので、聖筆と等しい模写をもって、日常の信仰対象とする傾向を生んでいったものとも考えられる。

翌十一月には、通称「切鉞御本尊」といわれている第四六の曼荼羅が見られる。建治年中最後の染筆であるが、保存状態は第四五と比較して不鮮明である。京都本圀寺の所蔵で、この本尊以降は「十方分身諸仏」（左）と「善徳如来」（右）の文字が、姿を消すことになる。この辺にも建治期の様式から、弘安期の様式への、推移を見ることができらる。

建治三年中の御本尊は以上の六幅であるが、総体的に諸尊の座配もほぼ定着し、署名・花押も雄大さを増し、首題が書体を荘嚴なものとしてきている。つまり文永期における初期の曼荼羅から、建治期中期に相当する時期を経て、弘安期の後期に至るプロセスの時期であったとも考えられよう。



※（ ）内の数は「日蓮聖人門下歴代大曼荼羅本尊集成」所出。

こうした意味からすると、建治年中の二二幅は、数こそ少ないが、やがて弘安年中に入り、十界勧請の大曼茶羅へ向けての重要な一時期に当たっていたと考えられる。これは単に諸尊の座配のみの問題ではなく、書体そのものについても、首題を雄大に全長で示し、花押のしめる位置から、その存在の意義も汲みとれるものがあり、推移の跡をたどりつつ、しめくくりの図頭ともいえる弘安後期の曼茶羅に至ることとなる。

ただ、授与者の氏名が判然としないものが多いことは、目的の一つである西谷を往時訪れた人々の動静を探る上で、残念なことであるが、これは推察するところ、個人を対象として図頭された曼茶羅よりも、或る集団的な対象者への授与が、多かったからではないかとも考えられうる。複数の人々、一例をあげれば、富士方面の南条一族、或いは中山方面の富木一族、池上兄弟、四条一派等の檀越集団へ与えられた曼茶羅の中には、特定の代表者名を記入せず、広く一門の人々によって信仰の対象となりうるように、敢て授与者名を載せられなかったと考えることもできるであろう。

第三八・第四〇に見られるように、特定の人物の病即消滅を祈願された曼茶羅については、授与者名が明記されている点から考えても、首肯できよう。特に個人的に或る祈願によって授与されたものを除き、ほとんどは無記名である点、このような理由によるものであつたらうと考えられる。

ところが、弘安年中に入ると、一と通りの授与が集団的に済んだ時点を迎え、今度はそうした中から、個人宛の授与が見え始めてくるのである。つまり初期は曼茶羅の形成期に当たるといえるが、中期は主として集団的な授与がなされ、各地区の信行増進を計り、後期に移ると、門弟から檀越の代表的人物へ、個人的に授与名を明記した曼茶羅が、次第に多くなってきているのである。

日蓮聖人中期の曼荼羅について(上田)

爰にも又、中期から後期へかけての、聖人と門下との関連を知る一つの鍵が、曼荼羅の中にあるようにも考えられてくる。弘安期の曼荼羅については、引き続いてこのあと拝見しながら鑽仰していくことにするが、今回は中期の曼荼羅を中心として、その推移を一見したものである。

[註]

- (1) 撰時抄 定遺 一〇五四頁
- (2) 同 同 一〇五九頁
- (3) 同 同 一〇一九頁
- (4) 「身延山における日蓮聖人の教学」(拙論)中村瑞隆博士古稀記念論文集『仏教学論集』五七九頁を参照。
- (5) 『榎神』第六〇号、「日蓮聖人初期の曼荼羅について」(拙論)を参照。
- (6) 『御本尊集目録』(立正安国会) 四二頁
- (7) 『宗全・興尊全集』 一四四頁
- (8) 『宗全・上聖部』 三四頁
- (9) 『本化別頭仏祖統記』 七七八
- (10) 『宗全・上聖部』 三四頁
- (11) 『身延山史』 一六頁
- (12) 富木殿御書 定遺 八〇九頁
- (13) この点に関しては「日蓮聖人身延入山の研究」(拙論)『日蓮教団の諸問題』三三〇頁参照。
- (14) 兵衛志殿御返事 定遺 一六〇六頁
- (15) 『日蓮聖人御遺文辞典』 四八三頁
- (16) 持妙尼御前御返事 一七〇六頁
- (17) 『宗全・興尊全集』 一一五頁

(18) 『高祖年譜』 三九

(19) 『年譜攷異』 下卷二〇

(20) 『御本尊集目録』 五八頁

(21) 『中山法華經寺史料』によれば、「平亀若丸譜文案」(建長元年五月廿七日)の一文が見られる。九三頁

(22) 『御本尊集目録』 五八頁

(23) 同 六一頁

(24) 『日蓮聖人門下歴代大曼荼羅本尊集成』によれば、第五の新潟妙宣寺蔵と、第六の京都妙蓮寺蔵の二幅は、共に書体から見て極く初期のお筆であり、首題と釈迦・多宝の二仏、それに梵字と署名・花押のみのものである。恐らく佐渡での染筆であろう。又第九の西山本門寺蔵は、建治二年二月の図額であり、第十二の小田原浄永寺蔵は、弘安二年十一月のもので、計四幅が新しく真蹟集の中へ加えられ、合計で一二七幅となる。

日蓮聖人中期の曼荼羅について(上田)

本妙日臨律師伝の研究

桑 名 貫 正

はじめに

本妙日臨律師（一七九三—一八二三）は寛政五年江戸青山に生る。その時代に於ける宗門状況は、各檀林教育において台学偏重教学の方向にあり、宗門全体にあっては本化の法門が衰微の狀態であった。日導尊者、深草の元政上人の影響を受けた本妙臨師は、本願を立てて本化の法門の頭正とその護法とに一生を捧げ身命を惜まず日蓮聖人の奥旨に肉迫した人である。それは次の文を見ても明らかである。⁽¹⁾

(一) 本願にまかせて経蔵拝見致し候、又恐れ多くは候得共、台当二家の教観はあらゆる邪正をわかち候。

(二) 艸山は宗門の内法事觀の妙処をつがんだために、世縁をさけてひまを得んが為に、自行を専ら面にして化他は随力演説の分と云はれ候跡を学び候間、表には其相をあらわし候へども、底意は護法の心盛んにて候、恐れながら一切経も二家の学問もこれが専一に候

然し臨師は三十一歳という実に短い生涯であったが、宗門近世史に於けるその評価については日輝和上、望月敏厚、執行海秀、茂田井教亭先生等が既に論じている所である。⁽²⁾又、時代を越えて現代に於いても日本山妙法寺山主の藤井日達師の行動や、恩師室住一妙先生の純粹宗学の提唱にも大きな影響を与えた人である。⁽³⁾今日なお後代に至るま

本妙日臨律師伝の研究（桑名）

で、本妙臨師を研究する意義は十分認められるし、又必要である。臨師研究資料は未だ身延町波木井周辺や、雨畑等にも散在しているが、臨師を思慕し顕彰された島智良師の『醒悟園叢書』二巻と音馬実蔵氏編『本妙日臨律師全集』一巻が基本である。それに稲田海素先生の多年宗宝調査の砌、臨師真蹟と対照校合された写本がある。⁽⁴⁾

臨師伝記の研究については、前の全集の中に守屋貫教師『本妙律師小伝』と音馬実蔵氏『本妙律師小伝補遺』が所収されている。最近この二つの伝記を踏まえて立正大学の小野文琬先生が『本妙日臨律師の研究』と題して臨師の前半の生涯を発表されている。⁽⁵⁾ これまで以上の三点が纏まった臨師伝記研究の成果である。この小論は、臨師伝記上に於いて新たに二、三の問題を抱き、その考察を試みるものである。合せて前の三点の伝記を併読されることを希望する。

一、出家の時期と飯高入檀の年令考

本妙臨師の出家の時期については従来一様に十九歳出家、そして飯高檀林に勤学した時期も同じく、その年とされて来ている。この問題を解明する前にその根拠となった資料を挙げていこう。まず先きに本妙臨師自ら述べている伝記を紹介しよう。

抑私事は幼少の時よりふかく法華経ニ志し、夙に日啓師の弟子と相成、又がくもんの望ミ有之候て、江戸下谷宗延寺日実師の附弟と相成、飯高だん林へかよひ申候、然るに私ていはつの本志へ、うけがたき人身をうけ、あいがたき妙法に値奉り候事故、何とぞして生がい信心けんごにして、後生の悪道をまぬかれ申度斗りニ候。(臨師

右の文から、臨師には二人の師匠が存在する。臨師との関係を見ると、日啓師が下総八幡山玉蓮寺の住持の時に出家している。又、日啓師は玉蓮寺の前に摂州西能勢の妙円寺二十世であった。では日啓師がいつ玉蓮寺の住持となつたのかという問題には音馬実蔵氏の調査では、日啓師が関東に移つたのは文化四年から八年の間と解明されているので、その期間中ということになる。文化四年は臨師十五歳の時で、文化八年ならば十九歳の年である。この日啓師は臨師二十六歳の時、文政元年九月七日に遷化している（全集二一八頁）。

江戸下谷宗延寺の住持日実師との関係は、臨師自身も述べているが如く日啓師の後で、飯高檀林に顔が効くので入檀上、附弟となつた経緯である。臨師三十一歳遷化の時は老齡乍ら水戸三昧堂檀林の学侶等を従えて法会の導師を勤めていた（全集二三二頁）。日実師に最誠という弟子がいて、臨師の兄弟子に当る。最誠師は後に臨師に師事し弟子分となり、七、八年間行動を共にしている。その最誠師は臨師遷化の法会の折、願文を表白し、醒悟園に於て法会の導師を勤め再び願文を表白している。その願文の中に、臨師の伝記が見られる。

恭取^ニ取^テ舍利^ニ修^ス一^ニ会^ニ法^ヲ筵^ス。熟^ニ尋^ニ和^ニ上^ニ一^ニ化^ニ梗^ヲ概^ス。幼^ニ稚^ニ好^シ学^ヲ。性^ニ敏^ニ才^ニ芸^ニ秀^レ倫[。]。在^ニ塵^ニ俗^ニ中^ニ一^ニ略^ニ徧^ニ覽^ニ内^ニ外^ニ典^ヲ。
年甫十九。出^ニ塵^ニ網^ニ。脱^ス俗^ニ服^ヲ。爾^ニ來^ニ慕^ニ艸^ニ山^ニ大^ニ和^ニ尚^ニ之^ニ德^ヲ。 （全集二三二頁）

此に於いて、本妙臨師の出家の年齢が十九歳と明確に出て来るのである。臨師との関係から考えて、最誠師の史料は第一級のものとして差し支えない。従つて十九歳出家説は恐らく間違ひあるまい。これが従来十九歳出家説の根拠なのである。そして同じ歳に飯高檀林に学ぶと短絡的に結びついて考えられて来たものと思われるのである。飯高檀林には、開講回数が春秋の二回と定まっております、その開講期間も次の如く決まっていた。

(一) 古檀林では、承応三（一六五四）年頃 春一二月朔日始、五月十日終了（之云三夏）

秋一八月朔日始、十一月十日終了(之云二夏二)

(一) 享和四年(一八〇四)正月(臨師十二歳の時)では、

春一二月二日始、四月二十四日終了

秋一八月二日始、十一月二十四日終了

さて臨師は果して、この春秋のどちらから入檀したのであろうか。という素懐な問題を抱き続けた時、文化丙子(十三年)二月三日付けの確かなる年号入り(全書二〇七頁)の書簡を見て心が踊る思いを感じたのである。これは、臨師より日啓師宛の草稿である。

干效干小字、伏算伏算三星霜三星霜、已二十四歳、出家去往出家去往、蓋一千五百日云云(全集二〇五頁)

この短い内容の中に、臨師の出家時期を解明する鍵があったのである。文化十三年二月三日現在が臨師の二十四歳であり、その二月三日を以って一千五百日を逆算すれば答えが出よう。その逆算の結果、四年と一カ月十日前となり、文化八(一八一)年十二月中旬から下旬にかけて出家したことが明確となって来るのである。これによって臨師の出家は十九歳の十二月と確定したので、従って前に挙げた開講期間から考えて、飯高檀林にその年に学ぶことは不可能なことが理解できるのである。ここで、入檀の年令は早くても臨師二十歳の春、二月からということが確定するのである。

次に臨師が学んだ飯高檀林に於ける学級と教科書とその期間を述べれば次の通りである。

(一) 古制規、承応三年(一六五四)頃

一、名目部は西谷名目を毎日で二夏(一年)。

二、四教儀部は諦観録を隔日で二夏（一年）。

三、集解部は從義集解・蒙潤集註を三日目毎に三夏（一年半）。四、観心部は金鉉・顯性録・十不二門・文心解を四日目毎に三夏（一年半）。以上を下四部（しよしよ）といひ五年を要する。五、玄義部は玄義・釈籤・末註を七日目毎に六夏（三年）。六、文句部は文句・記・末註を七日目毎に六夏（三年）。七、止観部は止観・輔行・末註を独学研究。以上を大部という。八、御書科は御書其他を解説研究。全科修了に早くて十三―十五年要すのが通例という。

(一) 元禄十三年十二月二十八日首座五人の談合によって決められたものは、(一)の古制規より席数が多いので年数も若干多く要す様である。因に文化三年（臨師十四歳當時）の学僧は七四九人いたことがわかる。⁽⁸⁾

臨師の檀林中に於ける学業費等の資助は日啓師の前住であった能勢妙円寺の信者達からも出ていた。文化十一年六月廿三日付けの書簡に資助者達の中上栄藏・谷口仁兵衛・同佐兵衛等の名前が見える。又同時に臨師は二十二歳で飯高を退檀していることもわかる。⁽¹⁰⁾

拙子事因資助飯高檀林玄義迄昇進致し候、然ニ少々存より有之、勤学一向ニ仕度候ニ就、世事を去り候て身延山中引籠申候、

右の文から、臨師の退檀は玄義部の時である。そうすると四下部は普通五年要するのに僅か二年間で越級してしまっていることになる。当時、越級のことは飯高檀林には「次第昇階」の規定があつて飛級は出来ない状態であつた。⁽¹¹⁾このことはまさに破格の待遇と言つてよい。従つて、臨師の出家以前に於ける学解の深さが余程の力であつたことを如実に示す証左ともなるのである。次に臨師の出家以前のこの点について少しく考察してみたい。

二、出家以前に於ける法華信仰の環境

臨師が自ら言う「幼少の時よりふかく法華經に志」させた、その信仰を育む地盤と宗解の深さを生むに至らしめた環境等のその周辺を検討することにしよう。その影響について考えられるのは、臨師を巡る人々である。臨師周辺の人々の数については音馬編の『本妙日臨律師全書』の中だけでも、その個有名詞は一二五名を越えている。それを今、可能な限り地域別に分析して見ると江戸の人々の三十六人、身延グループの十五人、深草・西能勢関係の人々の五十二人、他は地域の判明がつかず、また各地に点在する人々達である。その全体の中で門下生となった人々の数を二十四人見ることが出来る。深草・能勢関係の人々との縁は臨師十九歳からであり、身延関係者との縁は二十二歳からであるから、従って、周辺と言っても幼少時の臨師に影響を与えた人々は江戸を中心とした範囲に限定される。そこで江戸の三十六人の人々が対象者であるが、臨師の二人の師匠は前に論じた如く出家以後の関係であったから、今はその対象から外される。この三十四人について次の方法を以って考察することにする。

(一) 両親と周辺の人々のつながり

両親（生家）と人々の接触の關係を見れば臨師幼少の頃の影響を考える一方法となる。三十四人の中では行全、前説、高山半七、川越屋正兵衛、箔屋平二郎、朝田薩庵、日童の七人が会っているが、その時期の検討が課題となってくる。

①行全は浅草福井町の出身で大塚本伝寺随応院日芳の弟子、安政六年寂¹²。臨師飯高退檀の時、行動を共にし門下生となり文政三年頃まで師事す。前説、薩庵、川越屋、箔屋とも面識あり。両親とは一度会っている。文政四年（推

定)正月十四日行全への書簡に「野子両親の状、御き聞せ下されべく候」(全集一八九頁)と両親への信仰教化を依頼されている。臨師との縁は飯高檀林から始まった様である。

②前説は房州の出身で両親とは一度会っている。行全と同様に臨師と行動を共にし弟子分となる。前説兄と三度呼ぶのは曾ては兄弟子か。それは臨師が高山半七宛書簡に文化十三年七月十七日「且前説兄、今般師範父母等化導の爲……下関被致候：前説兄は尤生死の大道を修し得たり、我に代て化導を受候て、我為の大幸にも候、此趣くわしく我父母に御伝へ被下候御たのみ申上候」(全集一八四頁)。父母化導について、臨師は機会ある如くに両親の信仰深心を願っていることがよくわかる。文中に、師範化導とあるのは日啓師のことであり、前説は日啓師の弟子である。前説は高山半七と川越屋・箔屋・左官弥兵衛(全集一五一頁)と薩庵(同一五二頁)と面識がある。臨師と前説の関係は出家以後ということになるが、高山半七が臨師と日啓師との縁結びの可能性があることを注目したい。

③高山半七は四度会っている。半七に関しては臨師自身の語る中からは詳しく知ることが出来ない。半七宛の書簡は先きに引用したものも含めて三通であり、然も短文である。文化十三年か十四年と推定される。両親とのつながりを見ていくと、「拙子老母へ信心御すゝめ可被下候」(全集一八三頁)とあるから半七自身も法華信仰者だということがわかる。この前文に「とかく仏道はさいなんありと思候しが、よく／＼信心し候へば、よき事もたくさんにこれあり候、祝々」とあり、経文には信仰して行くと災難にも会おうと説かれてはいるけれども、半七には信心の功德にて何か良きことがあった様である。右の文を見て平仮名の多いことより教養者ではない様である。前説の所で父母化導の伝言役と、次の三通目「尚母マイリ候は、無事のむね御伝言可被下候」(同一八四頁)を見て、半七と両親の家は非常に近い所にあつて、お互いに度々、往來の關係があることがわかる。この關係は全集中に於ても他の人々に

は見られない点である。

守屋貫教師『本妙律師小伝』には信州の人（全集二五五頁）とあり、音馬氏『本妙律師小伝補遺』には子孫なお信州にあり（同三〇七頁）とされている。全集中に於て半七を巡ぐる人々を見て、姓のつく者は少くない、その高山という名は恐らく信州出身の意味で姓ではあるまいと思う。朝田薩庵書簡には、ただ半七（同一七八頁）と見えるのみである。半七は川越屋、箔屋、薩庵、前説と面識あり。

④川越屋正兵衛、箔屋平二郎は親と一度会っている。この二人は近い所に住んでいるので（同一四八）手紙を出す時も、臨師より貰らう時も連名の時が多い（同一五一、一七八頁）。その一度とは、臨師の母が文政元年五月十八日、臨師へ出された手紙の中に二人のことが触れられている（同一七八頁）。この二人は半七と薩庵、前説、行全と面識あり。川越屋の住いは白銀町（同一八〇頁）であり、吉田東伍『増補大日本地名辞書』坂東第六巻によれば、日本橋区の中にあり「今本銀町ほんしろがねと云ひ、龍閑川に並行し、四丁目よんしちりょうに至る。：寛永古図に白銀の通町を、御服町と云う」（二七八頁）と見える。

⑤朝田薩庵に与えられた書簡が現在十七通残っており、その中で薩庵は親と八度会っている事がわかる。臨師の薩庵に対する書簡の内容は非常に情が濃まやかで、人間関係に於ても理想的である。又、薩庵の宗解の深さにも驚きの念を懐き、臨師との素晴らしき信仰状態の関係を絶賛したい。互いにあらゆることに事細かく報告し、薩庵も臨師に様々な要求をし、それに対し臨師は殆んど応じている。この様な二人であることを先ず念頭に置いて貰りたい。薩庵と両親との関係を見ると、文化十三年九月二十九日「又野生母方へ書翰御頼申上候」（全集一六八頁）が初めて、翌年九月十二日「又野拙老母にはざく御あい被下候由、何よりの本望、御礼謝しかたく奉存候」（同一七一頁）。

この様にして母に会ってくれた事のお礼が三度。手紙を届ける役、両親への伝言が二度。そして親の安否を知らせる役、臨師から両親宛の書簡もついでの時には読んでいる。両親へ書物を届ける役等である。高山半七も良く両親との交流があったが、薩庵も又、その回数が多いことが知れる。薩庵は両親以外にも臨師からの書状や連絡依頼は、かなりの数をこなしている。

薩庵の住いを知る手掛かりとして臨師から「(元政)庵主むせばにてなやみ候処、其御地池のはた仲町堺⁽¹⁴⁾やとか中やとか申薬店」(同一七六頁)で薬を求める依頼あり。由って、この近くに住んでいたかと思う。薩庵の縁戚関係者で臨師の弟子となった恵正の父親、西宮善蔵は浅草(同一八二頁)の人である。又、臨師が浅草花川戸⁽¹⁵⁾より京都に来た人に薩庵宛の手紙を託そうとしていた(同一八一頁)ことから裏付けられる。老両親の住む青山から少し遠いので薩庵のみの訪問となっている。そこで、わざわざの言葉も領ける。

⑥日童、母親の死を波木井孫七に報告(同一三八頁)。因に父親は文政五年に死去。

(二) 三十四人の中から三つの信仰グループが見える。

①朝田薩庵を中心とするグループの11名。

1、朝田薩庵、2、薩庵家内、3、菊地、4、鳥海、5、斉藤不言齊、6、竹かしの西村八十八、7、小笠原の西村、8、荻野八百吉、9、(神田天神下の某)、10、浅草西宮清左衛門、11、西宮善蔵。

②箔屋・川越屋を中心とするグループ6名。毎月六日に唱題行をしている(同一四八頁)。

1、箔屋、2、川越屋、3、左官弥兵衛、4、斉藤喜良兵衛、5、賀々八、6、小笠原の西村。

③高山半七を中心とするグループ6名。

本妙日臨律師伝の研究(桑名)

1、高山半七、2、半七家内、3、叶や伊兵衛、4、七屋長二郎、5、甚蔵、6、高山周蔵。
弟子分に当る人々や、つながり不明の人々を除いてその合計は二十三名になるが、小笠原の西村氏は薩庵グループと
箔屋グループの両方に出ているので実数は二十二名である。

(三) 三グループのリーダー格の交流

このグループは法華信仰の仲間達である。薩庵と小笠原の西村。箔屋達と西村の關係があつた様に、グループのリーダー格に当る者同志の交流が見られる。①朝田薩庵と箔屋には六回。臨師からの書状を届ける、読み合う。「法華の行者は、互に多宝塔中の儀式の如くすべしと、高祖の遺訓候へば、はくや、川越や等、惣じて異体同心の則に背き申さぬ御計ひ可然と存候」(全集一六八頁)から見てお互いにトラブル発生があるのを注意され、以後両グループは順縁にて交流あり。②薩庵と川越屋は三度あり、臨師の両親宛の著述本の行消不明を協同にて探索す(同一八〇—一頁)。③薩庵と高山半七の關係(同一七八頁)。

以上の三点について考察して見た結果、次の様なことを覚えるに至つたのである。

一、本妙臨師を巡る周辺の人々の交流は、法華信仰の絆によって生まれており、又結ばれて来たことが理解される。

二、臨師の両親も法華経信仰をしていたればこそ、各グループの信仰者達が長い間、両親と關係を保ってきているのである。

三、文化三年には江戸講中が八七〇軒も数えられている⁽¹⁶⁾。このグループも、その法華講中の内の一つではなからうかとも思える。

四、両親を初め、身近かな法華講中の盛んな交流の中に育って来た臨師には、幼少の砌より自然にその影響を受けて深く法華經に志す基盤を見い出すことが出来るのである。

三、出家以前の学殖の問題について

臨師の勤学は信心の助道にあつたが、その研究のポイントは祖書綱要第一学者鑽仰必有次第章にあつた。由つて、出家以前に読んだ祖書綱要（全集二五二頁）の影響は大なるものがある。

臨師周辺の人々の中にあつて、宗義に深く教養のある人物と言えば先にも論じた如く朝田薩庵がいる。薩庵書簡中には、臨師から綱要に関する法門は四度あり（全集一五五、一五八、一六五、一七四頁）。その内容からして、薩庵が手元に祖書綱要刪略を置いてなければ通じない点も見える。この様な点から、臨師出家以前に於ける典籍等の多くの提供者は朝田薩庵ではなかつたかと思ふのである。その傍証として、書籍の調達能力が考えられる。

①本妙臨師が一妙院日導上人の弟子、智禪老尼のため、高祖注法華經を御面^{まへ}到^た乍^ちら調達するよう依頼している点（同一六七頁）。②臨師の弟子、教清が身延上の山から薩庵に対して「三大部不審^{しやうじん}出来次第、御集置被下候」（同一四〇頁）等の書簡が見られること。

四、むすび

一般的に於て、信仰の縁を結ぶに至る方法としては、地縁（地域・日常生活の触れ合い）、血縁、主従関係が考えられる。特に地縁の様な密着した環境から入信するのが一番多いのである。本妙臨師に於てもそうであつた。両親も

本妙日臨律師伝の研究(桑名)

信者であった法華講中の環境の中で、臨師の幼少時の法華信仰の縁は結ばれた。高山半七や朝田薩庵等の縁も大きい。薩庵は社会的な地位も高かった様である。⁽¹⁷⁾ 薩庵と宗延寺日実とは三度会っていることから、臨師との縁はこの辺にあったかとも思える。⁽¹⁸⁾

本妙臨師伝記研究に於て未だ解明されていない部分も多い。そして今日、その資料が多いとは決して言えない有様である。今はその確実なる資料に基づいて、①出家の時期と飯高入檀の年令考、②出家以前の法華信仰の環境と影響の考察に推測と解明を重ねて来たが、これから新しい資料の発見がされれば最とよくわかると思う。現段階では、ここ迄で止まっている。更に、これからも臨師伝記の研究を考察して行きたいと思う次第である。

[註]

- (1) 音馬實藏編『本妙日臨律師全集』(以下『全集』と略す)一八五―七頁。某尊者に対して、本妙臨師は自らの心地を表白している。他にも一七六、一八九頁等に法の衰微を歎きその為に一生の生き方を決めた事が推察出来る。因に全集編纂者音馬氏の肉身(戸田師)が曾て本妙庵にて修行している奇縁がある。
- (2) 充治園全集出版会編『充治園全集』第四編三七八頁。第五編四二五―六、四九九―五〇〇頁。望月欽厚『日蓮宗学説史』八四九―七七頁。執行海秀『日蓮宗教学史』三一五―二二頁。茂田井教亨『日蓮教学体系化への動向』一七―二〇頁。(『近世法華仏教の展開』所収)等はその評価を見ることが出来る。
- (3) 昭和四十七年夏、友人の浜田恵王師と二人で日達院下を訪問の際、日達師も曾て本妙庵にて七日間断食唱題修行をし、その折、臨師により大悟することを得て達師の境地、今にあることを伺う。その時、本妙庵在中の学生で給仕に当ったのは横浜の善行寺灘上恵教師である。室住先生は学生時代から聖祖と臨師の生き方に惚れて身延の人となることをお聞きし、恩師の一貫した純粹宗学を生むに至った根拠は臨師にあることを知ったのである。
- (4) 兵庫県西宮市の音馬實藏氏は『本妙日臨律師全集』を刊行するに当り、その緒言(二頁)の中で稲田先生の写本を以て真書の形態に復し得た所が多いとことを述べている。室住一妙先生は昭和三十一年八月八日にその稲田師の転写本と音馬編全集と

を対校されている。それによれば、全集の書簡編に随分と字語の誤りや、一書簡が幾つものに分断されていることなどが見られる。個々の問題は後に触れたい。註の(10)参照。

- (5) 小野文珠「本妙日臨律師の研究」その生涯について(『大崎学報』第一三二号所収)四六一―六九頁。他に『与薩庵書』にみる本妙庵日臨師の信仰宗学(『仏教学論集』九号五二―六八頁)等がある。小野師は一貫して臨師の顕彰に力を注いでいる。

- (6) 全集二六五頁。西能勢に現存する日啓師の略本尊の銘等から考察されている。

- (7) 臨師の門下生は『全集』中に二十三人の名前が見られる。その他『充治園全集』第五編五―三頁に真明もいたことが知られる。最誠師は門下の中で最大の理解者であった。醒悟園の二祖で後、土佐の山内容堂公の招請にて国主の菩提寺(要法寺)の住持となる。宗門中興の日鑑師はその資である。最誠師は臨師と共に文化十一年飯高を退檀し、文政五年まで臨師に師事した様である。全集一九四頁に「初冬如^レ夢調^ス老師及大兄^ニ矣、間瀬有二百日矣、晤語僅三四日」とあり、この内容は十月に最誠と会うのは実に二百日振りである。ということである。この年は全体から考察して文政五年と推定できる。臨師の江戸行は飯高退檀後初めてであり、従ってこの年まで共にいたことを理解できるのである。また、文政十二年以後の八月十日付けの最誠師の書簡があり「本妙師存在に候へは、拙僧帰国もいたし不申、波木井に修行いたし麗在候へとも、遷化いたされ願望も得とけず、是耳残念無申計候」(全集三三六頁)この文から見ても、常に行動を共にした証左ともなる。

- (8) 古檀林については影山鶯雄編「諸檀林並親師法縁」一一、一九頁に出づ。享和四年については、藤井教正「飯高檀林の一年」四三―四頁(『大崎学報』一三二号)所収)に見える。

- (9) (一)の古制規は註(8)の「諸檀林並親師法縁」一七―八頁。(二)の元禄十三年制規は同じく註(8)の「飯高檀林の一年」の四四―五頁。化所数は飯高檀林所蔵文書の第六集「向城庵記憶帳」に出づ。

- (10) 「身延山中より長谷信徒に与ふる書」全集二〇四―一五頁。臨師と長谷信徒の關係は、日啓師が玉蓮寺住持以後、能勢に遊び療養生活(全集二六六頁)をしており、能勢からも信者が日啓師を訪問(全集二一七―一八頁)している關係から出家と同時に關係があつた様である。稲田写本には、同書簡の宛名に谷口左兵衛が加わっている。他に二字訂正と二字削除あり。全集と稲田転写本との対校の結果、この書簡以後、二二〇頁までには字語の訂正、削除、追加等が一八七ヶ所に於いて見られる。更に書簡(頁数)の入替えが七ヶ所あり、そのことにより実は纏つた書簡であることが判明したものもある。又編者云々の部分が削除の一ヶ所もあり。

- (11) 前掲『諸檀林並親師法編』一六頁。規定の講席に出席しないものは学業の進否如何に拘らず進級できない規定である。
- (12) 浅草福井町出身と薩庵との関係は全集一七八頁。行動を共にする事と他の面識は同一五一頁。日芳との関係は二四八頁に出づ。
- (13) 師範は二人いて一方の日実師は江戸下谷車坂にある宗延寺二十八世。身延派触頭を務め、身延五十五世日暹の札状から見ても(床司寿完編『堀之内妙法寺史料』一五五頁)相当の勢いあり。同五十六世日晴は院代・役僧・厨司・七面山別当の義までも日実の御任せの状態である(同史料一五〇四一五頁)。宗延寺は堀之内妙法寺の触頭でもあり、日実師は十八世日観・十九世日健・二十世日現の三代に深く交わり、文化九年には同寺祖師堂建替造立執事を務め大いに力量を發揮している(同史料一〇四〇頁)。妙法寺十二世日定から二十世は飯高檀林文謙・玄謙の出身者である。後に飯高化主となった日晴は七歳より以後、妙法寺から大恩を蒙っており(同史料一五〇四頁)、日晴師と臨師との関係は日実のつてより始まったと考えられる。この様に政務的、寺院運営に大きく活躍している日実師は、文政五年臨師と江戸で対面し誤解を解く(全集一九四頁)までは不興をかうこと凄まじい(全集一八五―一九頁)状況から考えても、日実化導は考えられない。そういう理由から日啓師化導と考えて不自然ではない。又、前説の西能勢の生活等(全集二二七頁他)から考えても日啓の弟子と言えらる面が多々考えられる。
- (14) 池之端仲町は薬街で東京都台東区編『下谷・浅草町名由来考』(三九―四〇頁)に昭和四二年の現在で、西側の一部が池端一丁目。大部分が上野二丁目という。
- (15) 花川戸は鈴木棠三・朝倉治彦校註『新版江戸名所図絵上巻』(七六二頁)に浅草花川戸とあり。いずれも薩庵の近くである。
- (16) 「巷街贅語」(『近世風俗見聞集』第四冊所収)に出づ。(冠賢一『近世日蓮宗出版史研究』一七四頁より転用)
- (17) 与薩庵書簡の「祖書御修字の思召、世間の名聞を御離れ被成候事随喜仕候」(全集一七七頁)社会的な地位を得ていたことが想像される。この後、出家し孝賀法師となる。
- (18) 薩庵と宗延寺日実の関係は全集一七一、一七五、一七六頁に見える。臨師との仲を心配し対面。宗延寺へ書状を届ける等。

金網集抄出の当体義抄について

中 條 曉 秀

(一) はじめに

日向(一二五三〜一三一四)が宗祖の法門を記述したといわれる金網集には、宗祖の遺文と共通する文がかなり散見される。⁽¹⁾ 主たるものを挙げると、例えば『法華真言勝劣事』及び『真言見聞』が金網集の「真言宗見聞」と、『本門戒体抄』が金網集の「小乘三宗見聞」と、全面的に共通する。そして、これら三遺文は親撰ではなく、金網集を底本として作成された遺文である、と見なして良い。その他、類似乃至一部分共通のものは数多くあり、宗祖滅後の上代には金網集と基盤を共通する典籍が数点ある。⁽²⁾

さて、『日蓮宗々学全書』(第一三・一四卷)所収の金網集全十四帖を通観して喫驚することは、日蓮教学では一般に最澄が尊重活用した真如隨緣論、及び中古天台式の当体蓮華の法門はない、と踏んでいる、にもかかわらず、第七の「禅見聞」の《禅宗理体事》中の末に《当体蓮華事》が、第十三の付録の「理具之事」中に《隨緣真如不變真如事》の項がたてられていることである。⁽³⁾ なお真如隨緣論の問題については、立正大学日蓮教学研究所長の浅井円道博士が「宗祖における觀念論打破の思想」(二五一〜一六六頁『日蓮教学の諸問題』所収)中に詳述されておられるので控えさせていただくこととする。よって、今は金網集《当体蓮華事》抄出で、中古天台式の当体蓮華の法門を説

金網集抄出の当体義抄について(中條)

金網集抄出の当体義抄について（中條）

き、古来から真偽に辯證のある最遊房あて御書十二篇の一つである『当体義抄』について、(a)金網集との共通部分、(b)引用経論釈の問題、の二点について少しく検討するものである。

(二) 金網集の「禅見聞」と『当体義抄』

——「禅見聞」の内容項目——

身延四世日善（二二七五〜一三四六）の筆(c)になる金網集第七「禅見聞」の内容項目は左の表（一）の通り。

表（一）

（宗全一四巻の頁数）

第七巻	禅見聞	
1、	祖師事	二八九
2、	禅宗立三種十種禅事	二八九
	付 法藏人之事	二九〇
	止観 壇経 血脉譜	
3、	二十八祖付法之会通並重難事	二九二
4、	禅宗名字事	二九三
5、	破教外別伝事	二九四
	付 宗門高祖達磨専経事	
6、	無説不説一字事	二九八

7、	禪祖師頌筆等事	三〇六
8、	南北二種禪事	三一〇
9、	六塵等經事	三一三
10、	禪宗理体事	三一五
	釈論真如平等之權説禪徒偏執事	
	付 釈論偽論事	三一六
	広示 ^三 理具觀法 ^一 破 ^二 但觀無教偏空断	
	無邪執 ^一	
	玄義大綱 境智行三妙事	三一七
	付 華嚴真言等盜天台一念三	
	千事 聖密房抄	三二一
	以 ^三 有相即無相 ^一 破 ^二 但觀無教 ^一	三二六
	觀心教行枢機事	三二七
	總在一念別分色心一念三千事	三三一
	鏡像円融譬 如意珠譬	
	海水譬	
	体内体外權実不同事	三三八
	金網集抄出の当体義抄について(中條)	

金網集抄出の当体義抄について(中條)

性相二空事

三四〇

付 一 大事因縁即円融三諦事

三四一

当体蓮華事

三四三

奥書

三四八

—— 遺文との共通部分 ——

「禅見聞」と宗祖遺文との関連については、表(Ⅱ)の(イ)にいう『聖愚問答抄』(下)と『聖密房御書』、それに(ロ)に示したごとく先にいう「当体蓮華事」からの抄出の『当体義抄』等に共通する部分が見られる。

表(Ⅱ)

金網集「禅見聞」と遺文と共通する部分

(イ)

(金網集)

・ 宗全一四卷 二九四〜二九五頁

同 二九六頁

・ 同 三二一〜三二二頁

(遺文)

『聖愚問答抄』

定遺 三七二頁

同 三七一〜三七二頁

『聖密房御書』 八二二〜八二四頁

(ロ)

金網集「禅宗理体事」△当体蓮華事▽

宗全一四卷 三四四頁

『当体義抄』

定遺 七五七〜七五八頁

本有常住也、覺不覺無明法性左右也、是意修多羅了義⁽¹⁾

經云、一切衆生無始幻無明、皆從如來円覺心建立云云、

如來無明法性無住一体実理証故、無明即法性無明無住

所、法性即無明法性無住所、無明与法性全体一而二也、

二而一也、止觀云、無明癡惑本是法性以癡迷故法性變作

無明云云、妙樂云、⁽³⁾理性無体全依無明、無明無体全依法

性积、积論且置之、正如來金言華嚴經云、心仏及衆生是

三無差別、文在爾前、意法華經物也、

..... (中略)

宗全一四卷 三四五頁

大論云、明与無明無異無別、如是知者是名中道云云、南⁽⁵⁾

岳云心体具足染淨二性、性無異相一味平等云云、華嚴說⁽⁶⁾

是三世無差別、法華經宣諸法実相、

..... (中略)

金網集抄出の当体義抄について (中條)

如是得意者 捨惡迷無明善悟法性可為本也。大円覺修多⁽¹⁾

羅了義經云 一切諸衆生無始幻無明皆從諸如來円覺心建

立云云。天台大師止觀云 無明癡惑本是法性。以癡迷故⁽²⁾

法性變作無明云云。妙樂大師積云 理性無体全依無明。⁽³⁾

無明無体全依法性云云。無明所斷迷 法性所証理也。何

体一也云乎云不審以此等文義可得意也。大論九十五夢譬

天台一家玉譬誠面自思也。正無明法性其体一也云証掘法

華經云 是法住法位世間相常住云云。大論云 明与無明⁽⁵⁾

無異無別。如是知者是名中道云云。但真如妙理有染淨二

法云事証文雖多之華嚴經云 心仏及衆生是三無差別文与⁽⁴⁾

法華經諸法実相文不可過也。南岳大師云 心体具足染淨⁽⁶⁾

二法而無異相一味平等云云。又明鏡譬真実一二也。委如

大乘止觀積。又能積籤六云三千在理同名無明三千果成威

称常樂三千無改無明即明。三千並常俱体俱用文。此积分⁽⁷⁾

明也。問一切衆生皆悉妙法蓮華經当体者如我等愚癡闍鈍

凡夫即妙法当体也乎。答当世諸人雖多之不出二人。謂檀

宗全一四卷 三四六〜三四七頁
 問云一切衆生十界依正二報、妙法蓮華当体、闔鈍愚癡我等凡夫、日本國中諸宗悉妙法蓮華当体、皆可成仏乎、答云、当世日本國道俗四輩雖多之、不出二類、謂一權教之人、二実教之族也、而信權教方便真言念仏禪律等人、不可云妙法蓮華当体、信法華經人、即当体蓮華也、⁽⁸⁾涅槃經云、一切衆生信大乘故名大乘衆生云云、⁽⁹⁾精進經云、同共一法身、清淨妙無比云云、⁽¹⁰⁾南岳大師云修行法華經者、此一心一學衆莫普備、一時具足非次第入、亦如蓮華一華衆果一時具足、是名一乘衆生之義云云、此等文法華円頓同共当体妙法蓮華經、

教人実教人也。而信權教方便念仏等人不可云妙法蓮華当体。信実教法華經人即当体蓮華真如妙体是也。⁽⁸⁾涅槃經云 一切衆生信大乘故名大乘衆生文。南岳大師四安樂行云 ⁽⁹⁾大強精進經云 衆生与如来同共一法身清淨妙無比称妙法華經文。又云 ⁽¹⁰⁾修行法華經者此一心一學衆果普備一時具足非次第入。亦如蓮華一華衆果一時具足。是名一乘衆生之義文。

（中略）

定遺 七五九頁
 所詮妙法蓮華当体者信法華經日蓮弟子檀那等父母所生肉身是也。南岳釈云 一切衆生具足法身藏与仏一無有異。是故法華云 父母所生清淨常眼耳鼻舌身意亦復如是文。又云問云仏何經中説眼等諸根名為如来。答云大強精進經中衆生与如来同共一法身清淨妙無比称妙法蓮華經文。文雖有他經下文顯已通得引用也。

（注）——部分が共通するところで、……は類似と思われるところ。なお(5)・(8)・(9)は典拠不明である。

(三) 当体義抄の検討

梗概——

『当体義抄』（保年文永十年・日朝本）は十九番問答から成っている。その梗概は、一切の万有悉く妙法蓮華の当体であることを明かし、特に法華經を修行する日蓮の弟子檀那の当体こそ妙法蓮華經の仏である、という安心の極致を示したもので、中古天台式の観心色の濃い当体蓮華義で、『法華玄義』の「蓮華釈」に説くそれと異なっているといはうまでもない。⁽⁸⁾

——最蓮房の伝と十二篇の御書——

『当体義抄』の対合衆は最蓮房である。最蓮房は京の人で、天台の学僧。宗祖より先に何らかの原因で佐渡に流されていたようである。その佐渡で宗祖に値遇して弟子となり、日浄と号し、宗祖赦免後の建治元年に赦され、京あるいは身延に帰ったという。虚実入り雜り未詳の部分も多かったが、現今では実在の人物であることが定説となっている。⁽⁹⁾

ところで、昭和定本『日蓮聖人遺文』（全四巻）にしたがって、明らかに最蓮房あての御書と認められるものは、『生死一大事血脈抄』・『草木成仏口決』・『最蓮房御返事』・『得受職人功德法門抄』・『祈禱經送状』・『諸法実相抄』・『当体義抄』・『同送状』・『立正觀抄』・『同送状』・『当体蓮華抄』・『十八円満抄』の十二篇である。そして、誠に奇異に思われることは、この十二篇中、真蹟の現存・曾存というものは一篇だになく、ただ『祈禱經送状』・『当体義抄』・『立正觀抄』・『同送状』に抄出・抄写・古写本等が存するのみである。さらに他の門弟

金網集抄出の当体義抄について（中條）

檀越に比して、短期間に相当量の遺文が集中していることも注目される。加えて、最蓮房あて御書はその題名を見ただけでも血脈・口決・当体蓮華等々中古天台色が色濃⁽¹⁰⁾い。誠に不思議な現象である。

——引用経論釈の検討——

宗祖の弘教の基本姿勢は折伏にある。したがって、その教学の大きな特色の一つに、充分に吟味された経論釈を援引して自説の援証とする文証主義がある。

しからは、今これらを踏まえて、一つの試みであるが、十九番問答から成る『当体義抄』には幸い経論釈が縦横に引用されている。よって、引用経論釈の吟味に問題を絞り、少しく検討するものである。本来ならばここで『当体義抄』中の引用経論釈について、その出典を含め具さに検討・対照すべきであろうが、紙巾の都合で省く。ただし、『当体義抄』中に引用される経論釈の出典名を挙げると、『法華経』・『大方広円覚修多羅了義経』・『無量義経』・『華嚴経』・『妙法蓮華経愛婆提舍』・『法華経安楽行義』、現在欠本ではあるが『注法華経』によって明白な南岳の『法華懺法』、『大宝積経論』・『金剛錘』・『法華三昧懺儀』・『玄義』・『文句』・『止観』・『大乘止観法門』・『釈籤』・『弘決』・『文句記』・『法華伝記』・『守護国界章』・『註無量義経』等々の典籍が挙げられる。そして、これら引用経論釈の出典等の確認の出来るものは一応首肯してもいいと思うが、その確認の出来ぬものが幾つかある。よって、今それらを掲げ検討することとする。

(a) 大論云、明与^二無明^一、無^二異^一、無^二別^一。如是知^レ者^レ是^レ名^レ中道^一云云。（定遺七五八頁）

この文は『大論』にはない。ただし、『大宝積経論』巻第三に全同の文が見られる。金網集にも同文（——(5)参照）ありである。

(b) 涅槃經云、一切衆生信_{スル}大乘_ヲ故名_ニ大乘_{衆生}二文。(定遺七五八頁)

大藏經の南北両本中の『涅槃經』には見当たらない。なお同文(——)(8)参照)が金網集にある。

(c) 南岳大師_{四安樂行}云、大強精進經云衆生与_ニ如来_ニ同共一法身_ニ清淨妙無比_ニ称_ニ妙法華經_ニ一文。(定遺七五八・七五九頁)

金網集も引くこの文(——)(9)参照)は、南岳の『法華經安樂行義』の所引であることは明らかであるが、⁽¹²⁾『安樂行義』中にいう『大強精進經』は、藏經目錄中にその名はない。遺文注釈家の詮索によると、⁽¹³⁾「鶡掘の本地は大精進如来であり、その垂迹の鶡掘は『梵王、鶡掘摩に答へて云く、汝殺人を現ずること、一千に一を欠く、今猶汝を見るに強梁にして息まず』と經文にある。そこで南岳が鶡掘の本地と垂迹から推して、鶡掘經を大強精進經といわれたものである。」と述べている。さすれば、「大強精進經ニ云ク」以下の二十字は竺法護訳の『鶡掘摩經』中に該当する文がなければならぬのに見当たらない。なお後に述べるが、かかる一文を以て『扶老』の日好は『当体義抄』偽書説の一つの大きな根拠としている。⁽¹⁴⁾

(d) 故_云教大師云、一心妙法蓮華者因華果台俱時增長_{スル}当体蓮華_ニ。三周各各有_ニ当体譬論_ニ。総一經皆_ニ当体譬論_ニ。別有_ニ七譬・三平等・十無上之法門_ニ皆有_ニ当体蓮華_ニ也。詮_ニ此理_ヲ教名_ヲ為_ニ妙法蓮華經_ニ云云。(定遺七六〇

〜七六一頁)

最澄の『守護國界章』⁽¹⁵⁾の中巻の中にあつて徳一への論駁の文である。ところが、前後の文は『守護章』の文の引用でありながら、中程の「当体蓮華」以下の傍点の四十一字は、『守護章』及び他の最澄の文のどこにも見当たらない。

(e) 竜樹菩薩_{大論}云、蓮華者法譬並_ニ譬也文。(定遺七六四頁)

金網集抄出の当体義抄について(中條)

『大智度論』にはこの文はない。しかし、この文と全同のものが『守護章』⁽¹⁶⁾中巻の中に「釈論云法譬並孝」とある。この場合『守護章』に引かれる『釈論』とは世親の『法華經論』のことであるが、古来から『釈論』といえ一般に『大論』のことを指す場合が多いため、『守護章』にいう『釈論』を『大論』と誤り伝えたものであらうとも考えられる。ところが、この文の次下に今いう「釈論云、法譬並孝」を含めて、『守護章』の文がかなりの紙面を割いて引用されているのを見る。とすると、『守護章』の本来の意としては、『妙法蓮華經憂婆提舍』（法華經論・釈論）を指すにもかかわらず、いかなる訳か、竜樹の『大智度論』からの引用であるとされるのである。しかも、念を入れて「竜樹菩薩大論云」とあると、手敵しいい方になるうが、単なる書写段階でのミスであると片付けていいものか、『扶老』⁽¹⁷⁾の日好ならずとも疑問を抱かざるを得ない。

(f) 伝教大師、最後臨終、十生願記云、南無妙法蓮華經云云。（定遺七六七頁）
最澄の著といわれる『十生願記』に唱題の事例があったというのであるが、残念ながらこの書は現在一切不明である。

等々である。現在の写本段階にはかかる問題が残る。文証主義を標榜する宗祖の弘教の基本姿勢との懸隔は徴々であるとはいえぬように思う。

——真偽論——

古来から『当体義抄』の真偽説が如何に喧しかったかは、例えば現在欠本ではあるが、甘露院日泉の『当体義抄真偽弁』⁽¹⁸⁾と題する一書さえあるを見ても明らかである。殊に『扶老』の日好は、部分的には真撰なりと認めるものの、大部分は後人の添加になれるものとの意向で、その論旨を立証するために五ヶ条を掲げている。今その一部を紹介す

ると、「一ニ大強精進經ノ事不審……二ニ守護章ノ釈論ノ龍樹ノ智論ノ云ハヘルコト亦大疑シ」⁽¹⁸⁾と述べている。なおこれらについては先に少しく触れたところである。

その一方、これらの疑難を一掃して、真撰説を主張する学者もある。近世日蓮宗学の大成者優陀那日輝は、その著『当体義抄略要』⁽²⁰⁾において、『扶老』の五大疑難に対して逐一論駁を加えて、真撰なることを力説しているのはその代表的なものであらう。

四 むすびに

如上の検討を踏まえて、金綱集「禅見聞」と『当体義抄』とについて、殊に興味深い教項を列举しむすびとする。

まず、金綱集「禅見聞」と『当体義抄』の両者共通する引用経論釈の中、その出典が極めて曖昧なるものが三点存在している。表(Ⅱ)の(ロ)の傍線(5)・(8)・(9)であるが、これら疑問三点は、日向から日善に至る間の書写上の誤りか、原本失錯が転移してそれに及んだものか、取意か、その当時から文獻は存していたものか、等々が考えられよう。なお傍線(9)の「精進経云云」の件など、『扶老』の指摘を待つまでもなく、一個の興味ある問題であらう。

次に、金綱集は信頼するに足る書であるからといって、その抄出のある『当体義抄』を真撰視することは当然出来ない。また、『法華真言勝劣事』・『本門戒体抄』等のように、金綱集を底本として成った遺文であるとはいえない。しかし、現時点の検討を以て云云するには聊か忸怩たるものがあるが、誤解を恐れず一步踏み込んでいえば、金綱集の文が『当体義抄』の原型となったと見られなくもない。いかがなものであらうか。

三に、『当体義抄』の抄出先であるともいえる「当体蓮華事」⁽¹⁹⁾についてであるが、表(Ⅰ)のごとく金綱集では

金綱集抄出の当体義抄について(中條)

金網集抄出の当体義抄について(中條)

△当体逆華事▽は、「法華經之事」(第十卷上・下)の部に属する法門ではなく、「禪見聞」の△禪宗理体事▽の項の、しかも、その九の細目の中の一細目であることに注意せねばならぬところであろう。所詮、日蓮教学の正系ではなく傍系に位置するものであろう。なおかかる法門が金網集に見えるということは、案の定、宗祖はご存知であったことを意味しよう。⁽²¹⁾

以上、論すべき多くの点を残すが、紙巾の都合上省略し、後日を期したく思う。

- (1) 拙稿「金網集の一考察」(四三八〜四四〇頁『日蓮教団の諸問題』所収)を参照されたい。
- (2) 金網集の「真言宗見聞」と『法華真言勝劣事』・『真言見聞』の二書との関連については、身延山短期大学々長宮崎英修博士が『不受不施派の源流と展開』(三九〜四三頁)に詳述され、浅井円道先生は金網集の「真言宗見聞」を論の中心に据えて、宗祖遺文・金網集・『法華問答正義抄』の真言批判の素材についての対比を「金網集と法華問答正義抄」(四八〜六六頁『大崎学報』一三五号所収)に論究されている。
- (3) 前掲拙稿四四二〜四五〇頁を参照されたい。
- (4) 前掲拙稿四四〇頁を参照されたい。
- (5) 浅井円道氏前掲稿四六〜四七頁を参照されたい。なお「ない」とは強い表現であって、実際は宗祖にあっては、かかる知識は所有されていたが、おそらく意識的にであろうが、自己の教学に用いることはなるべく避けられた、と言うべきであろう。いうまでもなくこれらの法門が存在したとしても、所詮正系の日蓮教学とはいい難く、傍系に位置するものである。
- (6) 宗全一四卷(三四八頁)の「奥書」と「編者云」を参照されたい。内容項目については、宗全一四卷冒頭の「金網集条目」にしたがった。なお日善の伝等については『日蓮宗事典』六一九〜六二〇頁を往見されたい。
- (7) それぞれの遺文の脚注部分にその同異についての指摘がなされている。
- (8) 『日蓮聖人遺文辞典(歴史篇)』七九九頁、『日蓮宗事典』二八一頁を参照されたい。
- (9) 拙稿「最蓮房あて御書の一考察」(九一〜九三頁『棲神』五三号所収)を参照されたい。
- (10) 前掲拙稿「最蓮房あて御書の一考察」九三〜九六頁を参照されたい。

- (11) 大正藏經二六卷二一八頁(下)
- (12) 大正藏經四六卷六九九頁(下)に「大強精進經」とあり、七〇〇頁(上)に「衆生与如来。同共一法身。清淨無比。称妙法華經」とある。
- (13) 『日蓮聖人御遺文講義』八卷(二七一頁・二八三頁)、『日蓮聖人遺文全集講義』一二卷(二七一頁)と、『録内啓蒙』下巻(五〇九頁(下))、『日蓮宗全書』所収)、『録内拾遺』(二六八―二六九頁『日蓮宗全書』所収)を参照されたい。
- (14) 註(19)参照。
- (15) 伝全二巻三九八頁、『法華去惑』(伝全二巻五六頁)にも同文がある。今は『守護章』を以て代表とする。なお宗祖の遺文に『法華去惑』からの引文がないのは、『守護章』中巻と同文である為であらう。
- (16) 註(15)参照。
- (17) 註(19)参照。
- (18) 『日蓮宗々々章疏目録』二四五頁参照。
- (19) 『録内扶老』(六四六頁『日蓮宗全書』所収)を参照されたい。
- (20) 『充捨園全集』二篇(四七一―四九〇頁)を参照されたい。
- (21) 註(5)参照。

なお『昭和定本日蓮聖人遺文』は定遺、『日蓮宗々々全書』は宗全、『大正新脩大藏經』は大正藏經、『伝教大師全集』は伝全、とそれぞれ略称した。

「社会福祉」における一考察 (2)

渡 辺 寛 勝

我が国の人口構造は、世界でも例を見ない急速なテンポで高齢化が進行しており、高齢者や身体障害者の誰もが信頼し、安心して介護を受けることが出来る専門家を養成する必要に迫まられている。前稿において、「社会福祉主事」という資格取得における、その「学習」の一端にふれてみたが、幸いにこのような社会的要請を受けて、本年度より、国家試験により、「社会・介護福祉士」の資格が取得できる国家資格制度が創設された。このことについてその「経緯」「専門職性」「学習内容」について少し述べてみたいと思う。

(一)

ヨーロッパのソーシャル・ワーク専門教育の方向というものは、それがアカデミック化高等教育化されている

「社会福祉」における一考察 (2) (渡辺)

ということである。従来は大学でその教育を受けるのではなくて、各種学校、研修機関などで教育を受けることが一般的であったが、ヨーロッパ各国とも大学、あるいは大学院の高等教育の中で社会福祉の専門的な知識、技術等を学ぶという方向にある。

ヨーロッパではカソリックあるいはプロテスタントの教育が非常に盛んで、大学においても神学校等があり、日本の仏教大学以上に宗教教育と社会福祉とが非常に密接である。ヨーロッパの場合は宗教教育の一環として、ボランティアリズムなどの福祉教育をするというように、キリスト教と福祉教育と、切り離して教育することが出来なかつたが、近年は宗教教育と社会福祉の専門的な教育を別途にやるようになってきた。

社会福祉の教育はアメリカで技術教育が進み、ソーン

「社会福祉」における一考察(2) (渡辺)

ヤル・ワークという言葉もアメリカで生まれた。日本の社会福祉教育もほとんどアメリカの教育の影響を受けているが、ヨーロッパにおいても、戦後アメリカに留学してソーシャル・ワークの技術を勉強した人達が、大学で教え、各国ともアメリカの影響が強かったが、ヨーロッパ各国ともアメリカ離れをしてヨーロッパ独自の事情、制度が違うので、そういうものを考慮して教育がされるようになった。

社会福祉の専門教育において、技術教育というソーシャル・ワークの構成要素であるケース・ワーク、グループ・ワーク、コミュニティー・ワークの三つを基本にした教育が中心になっている。しかし、ヨーロッパにおける種々な経験によると、施設の処遇などを考えてみた場合、レジデンシャル・ソーシャル・ワークというようなことが、アメリカで教えているグループ・ワークがそのまま適用できるかという点、そこには臨床心理の知識だとか、種々なものが必要になってくる。つまり、アメリカのソーシャル・ワーク技術プラス・アルファということになる。したがって今日ヨーロッパ、アメリカ、日本において社会福祉が大きな曲角にきているといわれている。北欧・イギリスのように福祉国家としてスター

トの早い国においても、財政危機と人口の高齢化にぶつかり、非常に困まっているところもあり、日本においても昭和五十年代、国の財政、地方財政がピンチになり、財政緊縮の状況下において、人口の高齢化の進む中でどういふ福祉体系を作つたらよいか、税金・年金制度の改革等が論議され福祉見直しの時代に入っているということがいわれている。

日本の福祉制度も、昭和二十一年に生活保護法ができた。これを基盤として昭和二十二年に児童福祉法が成立し、さらに昭和二十四年になり身体障害者福祉法が成立した。昭和二十六年に社会福祉事業法ができ、そこで初めて社会福祉の専門職の社会主事がきまり、日本の社会福祉は充実してきた。ヨーロッパ、アメリカに比べスタートは遅れたが、高度成長期になり、国民皆年金、皆保険ができ、さらに精神薄弱者福祉法、老人福祉法、母子福祉法の三法が加わって、福祉六法の時代が昭和三十年の後半にでき、そして昭和四十年代、高度成長期に入り、日本の社会福祉が進展を示した時期である。しかし今後問題となるのは、高齢化社会の到来である。昭和二十五年、六十五歳以上の人口の割合は約五%、現在は一〇%、二十一世紀になると、二〇%を大きく超えて、二

三%—二四%になるといふことが予想され、約四人に一人が、六十五歳以上の高齢者になり、シルバー・サービスを如何に行うかということが問題である。

(二)

日本の社会福祉の専門職には、社会福祉主事と、保母という資格があり、この二本柱で日本の社会福祉の専門職が養成されてきた。しかし今日社会福祉の仕事において、福祉事務所以外において、多数福祉施設の指導員がいる。老人ホーム、障害者施設における指導員の仕事はソーシャル・ワーカーの分野であつて社会福祉主事の資格を準用しているが、社会福祉事務所において公的福祉、生活保護を担当するケース・ワーカーなどの仕事とはかなり内容的には違いがあり、社会福祉主事の資格では不十分といわざるをえない。

それから、老人ホームにおける寮母、これは従来養護老人ホームにおいて、老人の世話をすることで特別な専門性は必要なかった。今は特別養護老人ホーム、養護老人ホームにおいても、寝たきり、痴呆性の老人がふえ、こういう人々を介護する寮母などは、かなりの専門性をもたなければ、十分な処遇が出来ない状況にあり、介護

「社会福祉」における一考察(2) (渡辺)

について十分な教育を受けた人達が必要になつてきた。家庭奉仕員においても、従来簡易な家事援助というところですんだが、現在家庭においても、かなり寝たきりに近い状態の人もいるし、重介護を必要とする高齢者も多数いる。ホーム・ヘルパーの研修もかなりレベルが高くなつてきたが、介護福祉士という資格があれば在宅でもつて特別養護老人ホームなどに入らなくてもケアでき、在宅サービスにおいて、個人でもつてかなり責任をもつて相談を受け介護できる。専門職の倫理性ということが問われるが、あくまでクライアントの立場に立つて助言、指導することもできる。

福祉は人間性であり、もののサービスとは違い、「福祉は人なり」といわれ、一人の人が自立していくためには種々な人達がかかわり合う。どんな人が専門的能力、技術をもつてやるのかという、「人材・専門性」が問題になつてくる。これが、社会福祉士・介護福祉士である。従来アメリカから何んでも学ぶというのが習慣だったが、アメリカの在宅ケアの場合も、ソーシャル・ワーカーは大学院を出て立派な資格はあるが、介護の資格がないから、ダーティー・ワーク的な感覚で、何も教養のない人が仕方がないので世話をするというケースもあ

「社会福祉」における一考察(2) (渡辺)

る。国際的にみても、この法律は、介護サービス、介護相談において、保健医療のこともある程度知らない専門性とはいえないということで、医師その他の医療従事者との連携規定などがあり、介護技術において専門性が課せられている。このように介護福祉士という資格ができ、児童の保育を保育に安心して任せられるように、今までシルバー・サービスを支える社会福祉従事者の専門職制度は必ずしも十分でなかったかも知れないが、この資格制度によって、寝たきりや痴呆性の高齢者に対する介護技術の向上が計られ、介護においても安心して任せられる。いずれにしても高齢化社会、そして、そのもとにおけるシルバー・サービスの進展の担い手が社会福祉士・介護福祉士ということになる。

(三)

介護福祉士養成施設等における授業科目の目標及び内容については、「社会福祉概論」、「老人福祉論」、「障害者福祉論」、「リハビリテーション論」、「社会福祉援助技術」、「レクリエーション指導法」、「老人・障害者の心理」、「家政学概論」、「栄養・調理」、「家政学実習」、「医学一般」、「介護概論」、「介護技術

(法)」、「障害形態別介護技術」、「介護実習」、「実習指導」などが示されているが、その二、三について述べてみたい。

「老人福祉論」

目標

老人福祉の社会的背景、理念、目的、現行、保健サービスの体系、事業内容及び活用手続、具体的実践活動、民間シルバーサービスの現状とその社会的意義、サービスと関連行政の一体的運営の必要性を理解する。

内容

(1) 現代社会と老人問題

高齢社会の到来と意義、(人口の高齢化社会経済及び家族構造の変動等)、老人問題の顕在化、老人の福祉ニーズの拡大と質的变化

(2) 老人福祉サービスと行財政システム

老人福祉法の目的、理念、老人福祉サービスの発展、(戦後の福祉施策を中心に)サービスと関係推進機関、財政システム関係職員、保健医療サービスの連携

(3) 在宅福祉サービスの理念と体系

在宅福祉サービスの意義、(概念と役割対象とニ

ーズ、運営形態の多様性と財政)種類と実施目的、在宅ケア・サービス、(家庭訪問・施設利用・物品給付等、各サービスの目的と事業内容)、社会参加サービスの種類と実施目的(意義、種類と事業内容)

(4) 施設福祉サービスの体系と処遇

老人ホームの処遇、(処遇理念、処遇内容と処遇目標、処遇評価、施設の社会化)

(5) 民間シルバースerviceの現状と今後の展望、(概念、登場の社会経済的背景、活動分野の現状、振興の必要性)

(6) 老人保健サービスと行財政システム

老人保健法の目的・理念、老人保健サービスと関係推進機関、財政システム、関係職員、種類と実施目的

(7) 老人福祉と関連分野の連携

保健医療サービス、所得、就労、住宅税制、生涯教育、人権等

(8) 事例研究(具体的な事例を通じ介護福祉専門職として福祉と保健医療等の一体的運用の必要性を学ぶ)

「社会福祉」における一考察(2)(渡辺)

寝たきり老人の場合、痴呆性老人の場合、その他一人暮らし老人の場合、

「老人・障害者の心理」

目標

老化や障害の与える心理的影響、老人の心理的特性、各種障害者の心理的特性、老人や障害者への心理への対応について理解する。

内容

(1) 老化の心理的影響

老化及び老人に関する研究の歴史、老化とは、心理学的老化学説、老性自覚、老化と適応

(2) 障害とその心理的影響

障害と障害者、障害の及ぼす心理的影響(感覚、知覚、認知、自己概念、発達性格、行動)障害の受容、適応と適応機制

(3) 老人の心理的特性

精神機能の老化、記憶の老化、知能の老化、性格の老化と性格特性、老年期の異常心理、(老年期精神障害と痴呆)

(4) 障害の原因・程度・種類別心理的特性

先天性障害と中途障害、重度障害と中軽度障害、

「社会福祉」における一考察(2)(渡辺)

感覚機能系障害、運動機能系障害及びその他の障害、視覚障害(先天盲弱視、中途失明)、聴覚障害(先天ろう、難聴、中途失聴、肢体不自由(脳損傷に起因する肢体不自由、脳損傷に起因しない肢体不自由)、言語障害(聴力障害による言語障害、発声発語及び構音障害による言語障害、その他の原因による言語障害)、内部障害、精神薄弱、精神障害、重複及びその他の障害

(5) 老人、障害者への対応

社会的対応、個別的対応、リハビリテーション、レクリエーション、カウンセリング(相談)

(6) 事例研究(老人の場合、障害者の場合)

「介護概論」

目標

介護の目的、機能、介護と家政、看護、医療との関係並びに範囲、人間の発達と自立的生活過程についての知識を持ち、老人や障害者の介護並びにその介護家庭に対する援助、身体、精神の健康状態の変化に介護福祉専門職として対処しうる能力を養い、同時に医療保健関係者や機関への通報、連絡協力のあり方、介護を行うに際し病气や遭遇しやすい事故についての知識をもち、介護福

祉専門職として対処しうる予防方法について学ぶ。

内容

(1) 介護の目的

介護の倫理、(職業倫理—守秘義務・信用失墜行為の禁止—を含む)、介護の原則介護の歴史及び介護提供の場

(2) 介護と家政、看護・医療との関係及び範囲

自立的な生活維持に対するニーズと介護の機能、健康のメカニズムと不健康時のニーズと介護の役割、老人、障害者の生活障害と介護の役割

(3) 介護援助関係論

一般的援助関係、介護援助者の援助特徴、介護福祉利用者の特徴

(4) 介護技法の基本

介護福祉利用者の成長、自立援助と介護技法の使い方、住生活環境の整備、衣類、寝具の整え、身体清潔、入浴、食事、排泄、衣服の着脱、運動と移動、安楽と安寧、社会生活維持と拡大、(行動空間、レクリエーションの確保)生活リズムと健康習慣及び鍛練、介護家庭への生活維持援助、救急、事故時の対応、医療看護対応時及び与薬時における介

助、終末期の介護

(5) 介護関係維持のための技法

健康や生活の観察技法、コミュニケーションの技法、記録と情報の共有化の技法、医師・看護婦・保健婦等医療専門職との連携のあり方、(法令に基づく連携を含む)、福祉関係者、機関との連携

(6) 介護活動の場に特有な問題と技法

家庭、長期的介護の施設、短期的介護の施設、デイスービスの施設

(7) 介護者の安全

健康管理、腰痛対策、事故防止と対策、労働安全衛生

「介護技術(法)」

目標

介護の基本的技術(法)の修得とその原理の理解、介護に適した各種福祉機器並びに住設備機器について適正な使用のあり方、技術(法)を用いる過程の展開のあり方について学ぶ。

内容

- (1) コミュニケーションの技法
- (2) 状態の変化の確認と不調のきざしの発見の技法

「社会福祉」における一考察(2)(渡辺)

(3) 安全で危険のない住いや居住環境の整え

(4) 社会生活維持拡大への技法

(5) 食事

(6) 排泄

(7) 衣服の着脱

(8) 入浴

(6) 安楽と安寧への技法

(10) 身体の清潔

(11) 医療、看護対応時の介助

(12) 緊急事故時の対応

(13) 記録と事例検討

「障害形態別介護技術」

目標

老人や障害者の特性、及びそのおかれた条件に対応した介護に関する知識、具体的技術、介護機器・各種福祉機器・用具について理解するとともにその使用法及び使用介助方法を修得する。

内容

- (1) 老人や障害者の行動様式に対応する介護のあり方
- (2) 家庭形態別にみた生活障害の所在と介護
- (3) 寝たきり老人の介護

「社会福祉」における一考察(2) (渡辺)

- (4) 痴呆性老人の介護
- (5) 視覚障害者の介護
- (6) 聴覚及び言語障害の介護
- (7) 肢体不自由者の介護
- (8) 内部障害

「介護実習」

- (1) 講義、演習、学校内実習で学んだ知識に基づいて介護福祉利用者との人間的な関わり合いを深め、介護福祉利用者が求めている介護のニーズに関する理解力、判断力を養う。
- (2) 日常生活援助に関する介護技術能力を深めると同時に各種の介護を助ける住生活設備や介護機器の知識と活用能力を養う。
- (3) 指導者のスーパービジョンを受けながら介護の計画のたて方や記録のしかたについて学び、チームの一員として介護を遂行する能力を養う。
- (4) 施設の運営や在宅介護との連携ならびに通所ケアプログラムにも参加し、障害者や高齢要介護老人の処遇全般における介護の職務の理解を深める。

「実習指導」

- (1) 体験実習の意義の重要性について理解する。

(2) 体験実習を通じて学校内で学んだ知識技術、態度を具体的かつ实际的に理解する。

(3) 修得した学校内諸学習を応用し、実践的な技術等を体得する。

(4) 介護福祉専門職としての自覚を促し、専門職に求められる資質、技能及び自己に求められる課題把握等、総合対応能力を修得する。

以上述べたように、特に介護福祉士は、寝たきりあるいは痴呆状態の高齢者、心身障害者などの直接介護従事者としての専門家であり、この国家資格の制度化は、「社会福祉士及び介護福祉士法」の制定によって、明確に社会制度として位置づけられた。この介護福祉士は、その資格者が、厚生大臣指定の登録機関に介護福祉士として、登録を受けることにより、「介護福祉士」の名称を用い、身体上又は精神上の障害があることにより、日常生活を営むのに支障がある者に対する、入浴、排泄、食事、その他の介護を行い、当人とその介護者に対して介護に関する指導を行うことができる介護福祉の専門家である。このような社会福祉のレベルの向上が、これからの日本の社会福祉の質的向上にどれほど役立つかということを私達は今後も真剣に考えてみる必要がある。

【資料】

御本尊筆法点等之事

秋
山
智
孝

下山本國寺所藏の写本、本尊筆法点之事は日朝上人御義、日仁上人御講、文龜第三壬亥正月九日の奥書がある。内容は、本尊論資料第老篇身延相伝部の終りの、本尊相承事、日朝上人御義、文明十五年癸卯三月日日仁上人御講、文龜元年七月日、日住集之と同一箇所が多いが始めと終りは本尊相承事に記されておらず本尊論資料身延相伝部に関する重要な資料と思われる。

本尊筆法点之事の写本は段落について特に意を用いて書かれておらない様であるが、本尊相承事と比較対照し易い事を考えてこれに倣って段落をつけた。不適當な箇所が多いと思う。

御本尊筆法点等之事

文字、六点者懸針、垂露、返鵲、廻燕、魚鱗、虎爪也是公界趣、夏也惣十八点有レ之也云云長点

一御本尊真草行文字供御三座之也文字可有レ之也是世間通途義也草行字中文字便可レ然付点長可レ引也是可レ加加道理也四諦時加三胡文字也仍御本尊胡文字御座云習也謂御判仰月胡文月云字也是御定四体共御座也

尋云真草行三字顯二何法跡一歟

仰云付三御本尊二无二御相伝二或天台学匠義云真字法身、行字報身、草字応身

尋云草行字点長引夏世上常習也去如二此御本尊二ナルヲハ未レ見レ之何所用歟

一義云驚動点習也此諸家無比類二点御座故驚動今家法体甚深処尋入機類可有レ之此機動所用始レ是遊也云云
一義云元祖上人上総、フットノ渡時海上浪上此本尊因浮御座也故浪ニユラレ給体遊故色々点形遊也是後日其実説可レ

尋云云

一仰云付、長点、詮畧深秘異義有之付、詮畧二義有之所謂光明点結縁点也是也、光明点者、仏并皆光明有之、木画二像、是作書也、若爾者、今御本尊最光明可有之也就、中七字、長点其光明照二十界三千依正性相一意、以愍意、以愍想渡玉也、

次縁結点者七字、点十界群生引覆意也、是則此妙法結縁、慈悲迷悟凡聖併成二、仏果、顯中道无分別智光、処一也是、顯二十界皆成一也、此二義俱詮畧義也、此外深秘義表三三、三、文字、云云梵漢見長点、仮名習也、或義云筆芸家点、長、仮名、云義有之サテ三、三、文字、何処深秘云、是其意難レ知、追可レ尋之云云

朝師御義仰云、若和朝相心秘法云意歟

仰云、点、長引玉フハ先筆勢也、是レカ本尊莊嚴也、去共立入其義、何妄ソト云、長引給顯二本極法身微妙深遠、長命義、給也、文字是法身、氣命、故法身、氣命、長命、生身、氣命、長遠也

仁、仰云、惣文クツシテ習事、諸家有之、其皆秘事也、夫不レ至人、淺近得レ意也、余置蓮歌道、切紙相承、中初五字、中先何云字習、イ

イセノ法樂伊樂、丁、テウノ字、イナリ、法樂也、稱荷法樂、□、ハクナト云字也、スミ吉、法樂意也、故何字有、二任運法樂一也、去程、会席望時、行

水食、支用ニ、清身ニ、ナトスルハ、祈禱意也、是亦發露懺悔之意也、謂、凡夫我落物、隱也、而連歌、心中云、顯故懺悔也、仍神慮納受有之、也、云云、今、大漫茶羅、上文字、分得レ意、夏、自然、凡慮ナレバ、淺近不レ可レ奉レ思、何可レ取レ信也、先御実名、是正二字、相伝等可レ思レ之

一仰云、長点莊嚴点共習也、是本尊、莊嚴、義也、仏如レ具ニ、三十二相八十種好、此、長点本尊、莊嚴也、又ハ、繁昌点習也、謂、長点即顯ニ、令法久住、義一也、七種、長点習也、謂、南字、一点、妙字、一点、法字、一点、無レ之、蓮字、左右二点、華字、一点、糸、篇点也、作短共不

若レ也、以上七点也、又是四種、長点習也、謂、南無点、是一種妙法二字、是一種蓮華、二字、是一種經字、篇是一種已上四種、長点習也、其形切紙有レ之、口決云、四種、長点、表三、四、德、云云、謂、南無樂、妙法我、蓮花淨、經常也、云云、口伝云、南無度我、驚怖、婦命、義

也九界六道渡婦命ホフセニカナフト也婦ニ命妙法ニ必可ニ離苦得樂ニ故樂ハラウ也妙法ニ二字今經正妹也万法生実相之妙理也真如是我ヲウナリ故当レ我也蓮花不染世間法如蓮華在水故淨ヲウ勿論也常經当仍常ヲウ对当分明也云云仍而自余長点用否可レ隨時而此四種長点決定无不可レ叶也云云

尋云首題点何四徳ヲウトハ習レ之歟

朝師御義仰云玄義七云云真淨大法是真常淨是淨也畧學ニ二徳ニ我樂可レ知竹云真是常徳淨是淨徳云云所レ云真淨大法者今家三大秘法習也本門本尊本門題目本門戒檀殊更指ツメテハ首題也故首題上習ニ四徳ハラウニ更相伝源是等可レ有レ之也一文字色々習有レ之先点陰陽有レ之長引陰筆短引陽筆也仍御本尊陰陽点共御座也是陰陽不レ傾法鉢頭玉也又文字对陽点云更有レ之先作爲レ陽篇爲レ陰又冠爲レ天踏爲レ地又篇爲レ月作爲レ日等習也如レ是天地陰陽日月相応文字書処五体五行地水火風木土金水是足生ニ三魂鬼其魂魂事如ニ人輪也云云又陰陽点重々有レ之右引陽点左引陰点云云又ウケテ書陽筆ヲシテ書陰筆也云云是等皆公界趣更本尊不限是等以今家御本尊文字奉ニ得意也云云

一尋云六点中首題中垂露点不ニ御座ニ歟如何

仰云不御座也凡懸針長点弱不レ可レ引殊妙法蓮華三種懸針長点何ツヨク引キノバメタル様ニ可レ引也是折伏本尊破權門理法体御座也妙法利釵以權門破義也扱テ何トテ垂露点不ニ御座ニ耶云云

一義云此御本尊俗諦常住事門三千御本尊也而私曰世間常住以垂露被遊事云本尊カキアラハシテ拝トコロ也而垂露無常意有レ之仍非ニ相応ニ不ニ御座ニ歟

一義云応時導師上行并是火大種大士也上行并火炎向空ノ并也垂露水也也仍水尅火方忌故不ニ御座ニ歟
仁仰云又喜用更有レ之謂水物滋ハコクム徳有レ之也衣袖露用其意也云云

御本尊筆法点等之事(秋山)

御本尊筆法点等之事 (秋山)

私云首題内懸針点七種御座也謂南字ニツ冠長点中堅点也無字一ツ妙字一ツ蓮字一ツ花字ニツサウカウノ長点堅点也巳上七種也仍南字中堅点花字堅点努々少マケテ不レ可引云云尼仏字後堅点大神母神字堅点大師々字堅点皆懸針点也曲ソリハ子タリナントシテ不レ可引其外皆長点悉本極法身微妙甚遠長命義也令法久住義顯給フソト得意可レ置也云云奉レ拜長点多御座也云云

一南字夏冠堅筆立劔頭ナルヘシ未懸針也中千字半字書レ之無字フ是初鳥形未懸針也鳥見返タル形也劔卓ト云鳥反レ見意也此鷹タケキ鳥也鳥頸一度切也仍而鎌云ヘリ是ヲマ子ヌル夏折伏門御本尊降伏義也ハ連大虎爪蛇爪習也ツカム如可レ書レ之妙字夏は是隨右点也石落形也重方下成落者也其形ニ可レ書筆芸書落石イヘリ妙蓮花三字左引点供懸針点如上云ニは大勢威猛意也勢タル形可ニ引之降伏意也法字夏是別真字也筆法別義不ニ御座ニ歟蓮字夏捷此字也玉篇第十彘邁下不レ出レ之第十三卷卅部出之捷丑切荷嬰宝也然付余字サフカウヲハ卅然書也蓮字サウカウハナ然書也此彘字也仍彘邁云也之邁非也返鵠点習也其形可レ奉レ書レ之何長点ナルヘシ意如上上点ニ有モ有二遊シタルモ御座筆有連々可レ奉レ拜レ之云何上下打クタルヘシ此上二点上ハ有相定下無相惠如レ次是定惠也云云

朝師仰云本代相伝然見其意追可レ尋之殊蓮字懸針点長可レ引是顯本遠壽義顯蓮字本門ニタトイ給仍イカニモナカク可レ引仏法命長遠御座スニタトイ給思レ之上点法字引懸玉法鉢タトイトヲ顯給心也余文字其字点ヲサヘ給妙字点ハカリ也蓮字点蓮花落タル形ナルヘシ法字引カケ給御本尊ヲヨクク奉レ見ヘシ身延之講堂板御本尊キツカト蓮形ニ遊也落花落成廢植立実義為レ顯也蓮字長点付表ニ本極法身長壽義ニ云御相伝殊更尊也云云

日像御首題大旨拳点遊是波上意表也華字事玉篇第四擊胡荒切夏也今作レ華コノヤウニ書イタル花ハナシタクムトヨム也今首題華字然遊也中師子眼表給也顯ニ師子王智惠无畏感光ニ是降伏義也絳字夏篇龍アヲノキタル形可レ書作龍ウツム

キタル形也。アヲヌクハ女龍メノリウ覆フク男龍也オノリウ。男龍頂上有ニ如意珠ニギヤクシ。其上女龍メノリウヲトカイヲ載セテ居タル形也。九重淵中ニ驕龍カウリウ領下珠ゲカシノノ。積意也。止觀一卷積也。

尋云經字龍形從ニ文字便ノ遊必然也。雖レ然又其有ニ本拠ニ歟。

仰云玄八云又言レ經者緯義也。如世ノ絹經キヌノキナ以緯織ル之。龍鳳文章成云。龍鳳龍字可ニ本拠ニ。歟。龍鳳リウホウモンヲ唐土王タウノメスモノニヲルニ仍文章ニ此意ナルヘシフミノコニハナシ。

仰之九重淵底等止觀第一發心大心下四諦四弘六即三權頭是。拳其中六即并心限カケ開頭カケ一乘ニ深細ナゲク云コト。釈頭下文也。仍此文。積今首題上最別意。趣可レ有レ之歟。私我土衆生々死此海アリナカラ無作三身ニ。仏果感珠ニヲモツニ。仍是頭タメニ經ノ字遊也。

朝師御義云上古義難測也。以ニ愚案ニ言レ之元祖下下種導師御座故發大心下タノ九重淵中驕龍領下珠積最得ニ其相ニ。此意者我衆生下種ウチニ三身ニ。仏果珠ニ以ヨク御知アツテ經字心カケ別遊稱也。仍其九重積御心カケ玉歟云云。

尋云九重淵中驕龍領下珠積今御本尊上何可レ習合レ之。

仰云御義玄一云夫理絕ニ偏円ニ寄ニ内珠ニ談レ理歟円ハ妙也。九重淵者生死淵也。驕龍者黒竜也。驕字黒字意也。是煩惱毒竜也。仍我等煩惱生死當躰聞ニ无始理具妙法ニ。發其心スルヲ各字下種云也。仍彼本拠經字竜形遊ニ是応時ニ所弘ニ法躰相応ニ歟サテ經字左右点返鶴也云云。首題書様大概如レ斯云云。

仰云諸天玉字点加給莊嚴点也。又崇敬点也。共習也。常ニ王ニ玉ニ躰ト云コト。其例証也。点加王ト說例証世間ニ。牛玉ニ又將ニ玉ニ也。是其例也。仁仰云將ニ玉ニハサカル也。今又中尊妙法ニ。經諸經中王ニ大王ニ長余ニ王ニ点加歟云云。

仰云御本尊漢頂面拳ニ諸界王ニ見ヘリ梵天帝ニ積第六天阿修羅大竜王等也。是有ニ本授ニ歟云ヘリ。序品雜衆下廿一尊者ニ諸界ニ梵天等ニ天界王阿闍世ニ人界王兩時ニ積提桓因ニ云カラ阿闍世王阿修羅玉之善趣ニ王乾闥婆界王等也。是可ニ本拠ニサテ御本尊。

御本尊筆法点等之事 (秋山)

提婆達多王不遊共天王如来、仏号アレハ是可レ王仍一々拳レ之也

尋云此王玉字遊深旨如何提婆鬼子母龍王等阿修羅阿闍世王大梵天王地獄餓鬼畜生修羅人間天上

仰云王字横、三点堅、一点、加然六梵皆王有表、性徳、三身者石中火、如修徳者アラハレタル火、如是横也性徳、三身一也 若只修徳三因者縦也文可レ思レ之然正了縁、三因仏性、々有知生善ヲモ得意ハケマスヲ云也性徳、三身、磨頭成、修徳、三身一也其謂玉磨ヌレバ光用施ス也是則心法、三身知識ヲシヘラレテ仏性アリト知ルヲ云コレハ法報成、三身習也王字ヨ子三打心法妙処、信、一クハエテタツニヒトツ打也仍是修徳顯現、義也如レ斯修性、箇別セルハ猶迹門、所談也本門、意修性不二不縦不横、三身也 釈云今経演説不縦不横、三如来也云云是其法体者妙法○経、玉鉢也云意以玉字遊可得意也是本来、口決也

朝師御義云王字性徳、義玉字修徳、義也王字、全体、王字遊頭ニ修性一如、義、給也 有人私曰性徳、法心ハタラカス也ホシイヲシイノ心出ルハツカイノ義也則心數、云ソレニ依、一打ツカイノ心也又修徳性徳一ニソヘタテナキハ邪正一如、心表点一点、ソハス也王字遊頭ニ修性一如、一義、給也

一四天、大字、夏陀羅尼品毘沙門天王持国天王斗說序品四大大天王有故大字遊也 尋云大字無異形ニ歎如何

仰云大然可レ書也意十八也是十界義也一々大字置玉十界互具顯給也 又大字、当位即妙義也万法惣鉢、スカタ也大品是妙

釈可レ思レ之、大妙同意也依レ其妙毘沙門妙持国云意也惣十界コト、クク妙ナレバ大キナル也依之、大乘トハ權大乘ヲステ、実大乘、大字、遊心也摩訶者、大多勝也之、請大是空、義也多仮、義勝中、義云ヘリ妙法○経、者、大摩訶行也

朝師御義云靈山聽衆、漢頂給、故実大乘人云、顯給、意可レ有レ之、又、大多勝、三、義、意可レ有レ之、其時皆、妙、心也、大勝、義、妙、云云也、空、仮、中、義也、三、字、可レ知、三、天、秘、法、本、門、題、目、本、門、十、界、云、意、也、シ、カ、シ、ナ、カ、ラ、三、千、惣、別、成、空、仮、中、意、趣、頭、意、可レ有レ之、具、大、多、勝、下、觀、心、釈、可レ見レ之、別、云、四、大、天、王、遊、護、世、天、王、御、座、故、也、就、中、五、番、神、咒、束、可レ思レ之、此、経、四、天、王、品、云、有、四、天、王、在、所、カ、経、説、相、違、ス、ル、也

先常金光明經四大王品本也其趣大頭吒持國東毘留勒又增長南毘留博又廣目西毘沙門多聞北也今是違遊何更申御筆不一准^一或只多聞持國^二天一^三処遊有又持國下增長多聞下^四廣目遊タルモ有^レ之也就^レ之學者義色々ナレ^レ不^レ載^レ之別更ハ^レクナキ也 サテ今御本尊西ムキ也其意可^レ知^レ之靈山ハ東向也宝淨世界ハ娑婆世界ヨリ東也宝塔品^一充云東方云云仍而東持國此多聞如^二本經^一金光明^三廣目南增長西置本經相違也申^レ之文句^二引^一金光明經^二判^一四天王相^一其^レハ靈山儀式也宝塔品半歎靈山遊半ヨリ囑累品迄虚空会也還起可^レ得^レ意今虚空会儀式圖玉故可^レ異歎又疑有^レ之觀智義軌^一三^二虚空会^一也其如^二金光明經^一見^レヘタリ如何云夫^レハ必^一准無^レ之更金光明經觀智義軌大字無^レ之今大字遊也仍別彼不^レ依歎其上金光明權經觀智義軌人作也イカテカ是本^二シ玉^一又御筆中ニモ大字ノナキモ有^レ之是等必不^レ可^二准^一更也タトイイカヤウニ遊金光明等說ニカハルヘシ未曾有大漫茶羅ナル故必諸經說相被^レ封不可難之云云

一持國々々更國^一搆^二中八方書有或字書モアリ玉字書モアリ是^レ皆コクノ音也論語云四十不惑云云王篇云可^レ思^レ之今御本尊^一江大概玉字遊也又希或字遊シタルモ有肝要文字每令法久住繁昌意趣也又降伏惡魔^一形心載可^レ書^レ之口伝也

一諸天漢頂更 仰云末法相^一本尊極說三大秘法御座故天衆明王一人此人法不^二擁護^一云不^レ可^レ有^レ之去共諸天善神名号一々難^一載故漢頂面所中取玉色界^一三^二大梵天王^一撰^二余欲界^一三^二帝釈^一撰^二六天^一修羅龍神等例^レ之可^レ得^レ意也サテ大日天王大月天王序品^一三^二明月等^一三^二光^一更移玉天王^一ナケレ^レ隨^レ時宣敷遊外將四天王既^一天王遊故内將三光天子天王遊歎云^一宝光天子^一ハ明月天子^一普光天子^一ハ明星子^一ハ月天子^一

一三光天子天王云更法花三光天子有金光明經三光天王觀智義軌法花漫茶羅ヲ宣タリ其梵帝四天王^一三光不^レ載^レコレハ伝教ノ遺迹ニア^一玉イテ御相伝ノ内ニ五ノキ 又天台灌頂玄旨道場莊嚴圖梵帝^一三^二光^一不^レ載亦明星^一三^二光^一之日月不^レ載^レ之云云仍而今有^レタ^レハ不^レ知^レ也

家御本尊用様不一准也大概序品同聞衆^一三^二光^一載^レ之玉ウ 同聞衆者通命ノ五強如是^一於我^一我^一一時感^一此^一與^一仏住^一如^一衆^一若^一千^一衆^一衆^一

御本尊筆法点等之事 (秋山)

尋云名月勢至日天觀音明星虚空藏応作也文句釈見ヘタリ既迹化并応作也末法其利益不可有レ之也何举之

仰云守護付属亘迹化他方也其上日月親照四海成衆生眼目玉ヘリ是モ現益扶助本化弘通一玉故別举最有其謂一

也云云示云日月月中点左右引トケテ可レ書レ之又一伝云入末法迹化并全顯本化玉習夏有之仍御書云日蓮ハ毎日日月

影移云云可思之

一四天四方書日月梵帝并書玉也日月土内將外將夏相顯玉四天等釈充心也

一鬼子母神夏鬼字甲乙書也鬼門方甲当故也四角天地人鬼四當時乾天門坤地門艮ハ鬼門也巽人門也是等陰陽家

沙汰也玉篇曰鬼居尾切也天曰レ神地曰レ儀人曰レ鬼々之言レ婦也又惠也胡文ニハ穉云云玉篇上田字書也甲乙書陰陽家習也

筆法十鬼相伝云有之可レ尋子母問不レ疎可レ書之是事相也別意趣無レ之神字申 旁点打夏本字ナケレレ莊嚴タメ也

一義云申衣書也衣云字点取申方打也申衣云夏相伝別有レ之ウス墨中道沙汰也別紙有レ之追可尋

一天照八幡二神 天字二人可書天是也是陰陽二法得意可書也大郎御神也女神

天照ツキヨシ西ノ宮ニスイトツモヲヤンコ

一大字夏中点打コト 一女三男中大郎御神ナル詔也一女三男トハ日神月神 神字カ、ミトカミト云意也雖然説也其カミト云

濁苗コ、ロ也三カナノ中ニ濁客カミト云ヘリ八ノ字陰陽也々々和合万物成就可レ顯幡字ハ巾篇也是レ衣類也番字

米田書也是食類也イカニモ四角可書也アケサケモナク一切衆生以ニ衣食ニ存ニ身命一余勿論也陰陽和合利益衣食不傾也

一身養育夏併大井利益可得意也

一二明王梵字夏ソラズカ、マヌスクニ可書也ソルハヒンノ相カ、ムハウレエノ相不レ祥之相也ソルカ、ムニ付テ病氣

之時用ニハソラメ不可書是口伝也此仰月三月月半分ナル様可レ書也上空点一筆也然可書也已上三筆也俱仰月

也上空点二筆下、仰月ヲハ、團形、様可書也。ウチハノマルキカタヲ可得意。

重空点云、故仮染ニモソハメテ、点不可書。スクニ重、然可書也。扱愛染、種子ウ点本代、賀字上引カクヘカラス。然不可書也。力字、大黒種子也。福德不可得、力字也。損減不可得、□字也。悉曇ニ亡国点云、事有之。如此顯離書云也。

然力顯引付テ可書也。今不動愛染種子、梵字ヲモ然力得意可書也。云云。私曰、、大黒種子也。

本云文龜第三 壬亥 正月九日

日朝在御判

常窓院日仁在判

大竹房日住在判

宝泉院日宣在判

南向坊 日性在判
日泉宗之記

宝泉院日運在判

大樹院日曜 花押

大円院日鍵 花押

已上天正五丁丑 朔月吉日

千時享保第十九 甲寅 二月日

宝曆元 辛未 歳十月感得之

御本尊筆法点等之事 (秋山)

御本尊筆法点等之事（秋山）

〔註〕

日照、西谷檀林文能七五世、妙支庵文能七九世、大樹院運智日照（籠）寛延三年十二月十二日化 成島滝泉寺十一世。
日鏡、飯高檀林文能百二十世、山科文能大円院海極日鏡 明和六年十二月五日化 立本寺三十六世 山梨妙了寺二十六世。

(I) 図書館のこと

館長 町 田 是 正

図書館には大きく分けて二種類あります。その(一)は一般市民を対象にして、自由に閲覧貸借を認めている公共図書館、その(二)は大学や研究所に付属併設される研究保存図書館です。身延山学園の図書館が後者に属することは云うまでもありません。図書館は大学など研究機関の象徴であり、生命であり、後研究活動も譁義も、すべて図書館の充実と深い関係があり、後に続く研究者・学生の養成にも深く関わっています。

身延山学園の図書館は、日蓮聖人並びに聖人の教学に関する典籍文書類、宗門史資料の蒐集、また法華仏教に関する文献資料、一般教養に必要な書籍を整備して、研究に供すると共に、後に続く人材の養成、殊に次代の宗門を担う法器の育英を目的としており、身延山学園の研究活動の中核となるものです。随って図書館は本来、公開性・公共性を有するものですが、学園の図書館が研究機関の一つである限り、公開性に一定の制限が付けられ、関係者外の入館閲覧には図書館の運営規定を遵守し

ていただく事になります。

昭和六十三年十一月二十九日、斬新な設計になる白亜の大図書館が竣工落成しました。これからは「知識の器」として機能を發揮しなければなりません、その為には分類カードの整備、書籍(和書・洋書)の整理が必要ですが、この単調にして目立たない作業を成すためには、莫大な費用と努力、そして知力と時間が要求されます。加えて図書館は書籍の整備だけではなく、AV設備・他大学など研究機関との連携・公開文化講座の場も要求されており、常に多角的視野をもって運営されていかねばなりません。

図書館の完成に当って、法主岩間日勇宛下(学園総裁)は特に一文を寄せられ、「……学者の研究に供すると共に、後に続く人材の養成に役立たせたいと念じています。教育の効果は二十年、三十年の後に現われるものですが、法器の育英と人材の養成は今行わねばなりません……」と、有効に活用されることを熱望されています。

また建設事業の推進役をお執りになった望月一靖理事長(身延山総務)も所感を寄せて、「……身延山学園関係者一同、とともに同窓生の皆様の永年の願であった図書館が完成しました。……これからの若い人達に、新しい時代の雰囲気の中で、永遠の真理である法華経を、日蓮聖人のお教えを勉強してもらおう、いわゆる「温故知新」、それでなくては、これからの時代を背負って立つ僧侶は生れない……何卒意のある所を汲みとつ

て、充分利用していただくことを念願します」と、将来への飛翔を期待されています。

学園図書館は比較的限られた敷地に最大限の規模を追求した建築物で、積層式書架の採用によって二十万冊の蔵書収容を可能にし、而も現在だけでなく、近未来にも照準をあわせ、将来に予測される状況の変化にも対応できる最新鋭の設備を備えたフレキシブルなものとなっています。設計者の堀秀人氏は東京大学及び米国カリフォルニア大学の講壇に立つ研究設計者で、図書館には随所に斬新なフォルムが取り入れられている。工事施工は東急建設株式会社で、卓抜した施工技術をもって、RC構造五階建・延べ二千五百九十平方（七百八十四坪）を完成した。

私は当館の建設に合せるかの様に館長を拜命、併せ建設委員長を命ぜられました。完成に至る。三カ年は長く感じ、身延山御当局的御支援、学園教職員の協力を得、仏祖三宝の加護のもとに魔障なく円成しましたことは望外の喜びとしています。まだまだ設備々品の充足がまたれ、書籍の整備が急務ではありますが、館員一同は異体同心に当館の運営に当ってまいります。関係各位の御利用と、併せ温いご支援を切に願っております。（平成元年三月十日）

(II) ◇図書館情報◇(1)

「坂本日深文庫」の寄贈を受く

立正大学々長・文学博士、故坂本幸男先生（法号・博文院日深上人）の蔵書一万点が昭和六十三年十二月二十五日、本学園館に寄贈された。坂本博士は我国仏教学界の重鎮として御指導に当られ、華嚴学の泰斗として知られ、印度学仏教学に関する博識は類を見ないものがありました。また法華教学・天台教学・日蓮教学についても造詣の深さを示され、岩波文庫『法華経』三巻の訳注はその業績の一端でありましょう。

坂本先生が生前中に蔵書された和漢書・洋装本・洋書・紀要雑誌などの中には貴重本も多く、御苦心して蒐集された稀刊書も多数含まれており、当図書館としても整理保管、利用に充分に留意しなければならぬ。

坂本先生の遺児・坂本静女史と身延山総務望月一靖師による譲与に関わる話し合いがスムーズに進められ、当図書館に納書される事となりましたが、「坂本文庫」の寄贈によって、本図書館の蔵書内容が質量共に充実拡大して、学園教職員・学生・本山役職員など、その裨益にあずかる所は大きい。心よく御寄贈を諒とされた坂本静女史の厚意に対して深々の謝意を申しあげ坂本文庫が有効且つ大切に永く活用されることを願うものであります。

◇図書館情報◇(2)

身延山の御援助と同窓生諸師の熱い篤志の御蔭で新図書館も竣工落成し、現在は教職員を始め学生諸君が利用しており、ま

ことに有難いことであります。

今年も図書館運動に同窓生の各型、また有縁の方々より御高配と御厚志を賜りましたこと、心より厚く御礼申し上げます。

新図書館は蔵書のスペースにかなりの余裕もありますので、何卒これからも「一人一冊」の献本運動に皆様方の御協力をよろしく切にお願ひ申し上げます。

- 1 坂本 静様 『昭和六十三年度図書寄贈者御芳名
万冊。』
- 2 新川日見師 『原色版国宝』全十二巻、他二六六冊。
- 3 児島鍊戒師 『小西法縁史』他二十四冊。
- 4 塚本東壁師 『塚本清於庵句集』
- 5 谷川日龍師 『凹版美術集西洋名画シリーズ一』
- 6 上田本昌師 『心の扉を開こう』
- 7 進藤義遠師 『ブンダリカ』三冊。
- 8 渡辺信勝師 『日蓮聖人の世界—御本尊入門考—』
- 9 新井智清師 『近代日蓮宗の宗教』
- 10 木村了章師 『法華経大講座』全十二巻、他八冊。
- 11 中沢慈運師 『八宗綱要』他一七七冊。
- 12 松本光華師 『民話風法華経童話』その1〜その4、二十冊。
- 13 渡辺日秀師 『心盤を作るのはあなた』

14 尾谷卓一師 『立正公論縮刷版』

15 上野好子様 『ふゆすみれ』二冊。

16 清水 南様 『アダムスキー全書』全八巻、他二冊。

17 石橋寿子様 『北と東の人間録』

ここに献本運動に御高配と御厚志を賜りました諸氏に衷心より御礼を申し上げます。

(Ⅲ) 研究活動報告

(1) 日本印度学仏教学会

第三十九回学術大会は、昭和六十三年七月二十五日・二十六日の両日、北海道大学において開催された。本学からの発表者とテーマは左の通りである。

夜叉信仰の背景——パールフット・マトウーラを手がかりとして——
高橋 堯 昭

(2) 日本宗教学会

第四十七回学術大会は、京都市の仏教大学を会場として、昭和六十三年九月十四日・十五日・十六日の三日間にわたって開催された。本学からの発表者とテーマは次の如くである。

金網集の一考察——抄出の当体義抄について——

中 條 曉 秀

(3) 日本仏教学会

昭和六十三年度学術大会は「仏道の大系」を共同課題として、十月一日・二日の両日にわたり、叡山学院（大津市坂本）を会場にして開催された。本学からは林是晋氏が発表を行なった。

身延山における守護神信仰の動向

林 是 晋

(4) 日蓮宗教学研究発表会

第四十一回日蓮宗教学研究発表大会は、昭和六十三年十月二十一日・二十二日の両日、熊本市の本妙寺において行なわれた。なお今回は一妙院日導上人の第二百遺忌にあたるため、上人ゆかりの本妙寺が会場となった。本学からの発表者は左の六氏であった。

(1) 特別記念講演

網要導師の宗学意識

町 田 是 正

(2) 通常の発表

智願撰述書の諸問題

若 杉 見 龍

本妙日臨律師伝の研究

桑 名 貫 正

甲斐における日蓮宗の守護神信仰について

林 是 晋

従地涌出

身延山における宗祖の信行

高 橋 堯 昭
上 田 本 昌

(5) 仏教文化講座

本年度の「仏教文化講座」（公開）は、十二月七日（午後一時

～三時）開催された。講師は仏教救援センター事務局長・静岡市倉長寺住職伊藤佳通師、テーマは「仏教と国際協力」であった。

(Ⅳ) 昭和六十三年度 卒業論文

日蓮聖人の末法観

天 野 宏 俊

日親上人伝についての研究

飯 塚 一 孝

日持上人伝についての研究

石 井 見 祐

日蓮聖人の靈山往詣思想の研究

井 上 裕 代

日蓮聖人の地涌の菩薩観

浮 穴 海 浄

日蓮大聖人が学んだ天台学

蝦 名 英 良

身延・七面山における山岳信仰についての一考察

遠 藤 一 茂

富木日常上人伝についての研究

小 川 智 弘

武田信玄と身延山

風 間 義 敬

日蓮聖人の布教の研究

加 藤 鍊 暢

唱題成仏論についての考究

菊 川 泰 堂

四条門流における分派理由及びその時代の状況について

木 谷 恵 健

日蓮聖人の念仏批判

酒 見 良 清

唯識思想の淵源とその展開

田 代 寛 静

日蓮聖人の上行自覚

中 曾 根 勇 詮

法華經における行法觀

日蓮聖人の罪の自覚

富士門流初期の展開と日興上人滅後の分裂

常不輕院日真上人についての研究

日蓮聖人の上行菩薩の自覚

後醍醐天皇と日像上人―後醍醐天皇の公許について―

日蓮聖人の唱題成仏に関する一考察

日像上人伝についての研究

久遠成院日親上人伝についての研究

日蓮聖人の叡山遊学期における信の確立

室町時代における日蓮宗の動向

中山海解

新妻鍊談

西川弦徳

西田幸資

服部公俊

水野孝優

宮本大裕

山下聖之

吉田守治

吉田好夫

徐徳仙

以上

言語小論 ⑩

大 森 孝

◎ 言語における時について

(On time in languages)

時は語より以上に明白に語ると云われている。此の言語と時の関係、特に、時の表示する意味について、外国の文献を参照しながら考えてみたいと思う。

~~~~~  
先ず、ホール (Edward T. Hall) の説を参照しながら、考えてみたい。  
(1)

彼は時の伝える言語ついて次のように説明している。

Time talks. It speaks more plainly than words. It is manipulated less consciously. It is subject to less distortion than the spoken language.

即ち、「時は語る。其れは、語より以上に明瞭に語る。其れは、無理をせずに言葉を上手に用いる。其れは、話し言葉より曲げて伝える事が少ない。」

以上のように述べているが、彼は、大都市に於ける人間関係を調べる委員会に属しており、その関係で、種々の市の部門で人を採用する場合、労働条件等で、人種差別が行われているか、否かを調べる事になり、その為、部門の長に面接する事になるが、この面接について、具体的に次のように述べている。

Special attention had been given to arranging each interview. Department heads were asked to be prepared to spend an hour or more discussing their thoughts with me.

Nevertheless, appointments were forgotten ; long waits in outer offices were common, and the length of the interview was often cut

down to ten or fifteen minutes. I was usually kept at an impersonal distance during the interview. In only one case did the department head come from behind his desk.

即ち、「特別の注意が、それぞれの面接を準備する為に与えられていた。部門の長は、一時間を使って、我々と意見交換する為に準備するように依頼されていた。それにもかかわらず、約束は忘れられた。外の事務所で長く待つ事は普通であった。そして、面接の長さは、しばしば、十分か十五分にカットされた。私は、普通面接の間は、冷たく事務的に距離をへだてられていた。一つの場合だけ、部門の長が、彼の机の後から来た。」

以上のような部門の長の行動の意味するものについて、彼は、次のように述べている。

What people do is frequently more important than what they say. In this case the way these municipal potentates handled time was eloquent testimony to what they inwardly believed, for the structure and meaning of time systems, as well as the time intervals, are easy to identify.

即ち、「人々が為す事柄は、しばしば、人々が云う事柄よりも重要である。此の場合、此等の市の権力者達が時をあつかった方法は、彼等が心中信じていた事柄に対する表現力に富む証明であった。なぜならば、時の組織の構造も意味も、時の間隔と同様に、確認する事が容易であるからである。」

以上のように述べているが、尚、具体例として、遅刻する事に関して、次のような意味の事を述べている。

In regard to being late there are mumble something periods, slight apology periods, mildly insulting periods requiring full apology, rude periods, and downright insulting periods.

即ち、「遅れる事に関して云えば、次のように述べる事が出来る。即ち、何

かをつぶやくような時限、少しわびる時限、完全な謝罪を求めての少し侮辱する時限、無礼な時限、そして、明らさまに侮辱する時限である。」

以上のように、遅れると云う事から、様々な意味を含むコミュニケーションを感ずる事が出来る。

尚、彼は、アメリカの電話をする時間について、次のような意味があると述べている。

In the United States if you telephone someone very early in the morning, while he is shaving or having breakfast, the time of the call usually signals a matter of utmost importance and extreme urgency. The same applies for calls after 11:00 P. M. A call received during sleeping hours is apt to be taken as a matter of life and death.

Our realization that time talks is even reflected in such common expressions as "What time does the clock say?"

即ち、「アメリカに於ては、もし、あなたが誰かに朝早く電話をし、その時、彼が、髭をそるか、朝食を取っているならば、その電話の時間は、普通、最も重要な事か、極端に急がしい事を示す。同様な事は、11時以後の電話にも適用される。睡眠時間中受けた電話は、生死に関する事柄として取られがちである。「時間が語る」と云う我々の認識は、「時計は何時を告げますか」と云うような普通の表現の中にさえ反映されている。」

以上のように電話の言語的作用について、述べているが、此の事は、アメリカに限ったわけではなく、日本に於ても同様な事が云えると思う。尚、別の例として、彼は、ジョン、アーシム (John Useem<sub>(2)</sub>) の南太平洋に於ける白人の監督に対する原地人の身分保障についての交渉時間に関し、次のように述べている。

When they finally arrived at a solution, they went to see the plant manager and woke him up to tell him what had been decided.

Unfortunately it was then between two and three o'clock in the morning. They did not know that it is a sign of extreme urgency to wake up Americans at this hour.

As one might expect, the American plant manager, who understood neither the local language nor the culture nor what the hullabaloo was all about, thought he had a riot on his hands and called out the Marines.

即ち、「彼等が、ついに解決に到達した時、彼等は、一緒に工場の監督に会いに行った。そして、決定された事を彼に告げる為に、彼を起した。運悪く其の時、午前2時と3時の間であった。彼等は、此の時間にアメリカ人を起す事は、極端に緊急の合図である事を知らなかった。人が考えるかも知れないように、其のアメリカ人の工場監督者は、地方の言語も、文化も、騒ぎについても理解していなかった。そこで、彼は、両手に棒を持ち、海兵隊に電話をしようと考えた。」

以上のように書いているが、結局、監督は、原始人達の時間帯についての考えを知らなかったのである。一般アメリカ社会では、重要な連絡事項は、午前の中頃か午後にされるのが普通である。更に、彼は、アメリカ社会の習慣について、次のような例を述べている。

In the social world a girl feels insulted when she is asked for a date at the last minute by someone whom she doesn't know very well, and the person who extends an invitation to a dinner party with only three or four day's notice has to apologize.

即ち、「社交上では、女性が、余り良く知らない男性から、全く時間の余裕なしにデートを申し込まれる時、侮辱されたように感ずる。そして、ディナーパーティへの招待を、僅か三、四日前に、延期する事を知らせる人は、詫びねばならない。」



次に、リード、タイム（先行の時間）について考えてみたいと思う。リード、タイムとは、約束をしてから、その事を実行する迄の時間をさす。この事について、彼は、次のように述べている。

Advance notice is often referred in America as "lead time", an expression which is significant in a culture where schedules are important. While it is learned informally, most of us are familiar with how it works in our own culture, even though we can not state the rules technically.

即ち、「前もっての告知は、しばしば、アメリカに於ては、リードタイムとして述べられている。即ち、スケジュールが重要視される生活様式の中で、重要である表現である。其れは、非公式に学ばれるが、我々の大部分は、たとい、そのルールを技術上述べた事は出来ないとしても、其れが、我々自身の生活様式の中で作用する方法に慣れている。」

では、リード、タイムは、他の国々の生活様式に於ては、如何にあつかわれているかを考えてみると、彼は、次のように述べている。

The rules for lead time in other cultures, however, have rarely been analyzed. At the most they are known by experience to those who lived abroad for some time.

即ち、「他の生活様式の中でのリード、タイムに対するルールは、けれども、細かく調べられる事は少ない。大部分は、其れ等は、外国でしばらくの間暮らした人々の経験によって知られる。」

しかし、リードタイムの重要性について、彼は、次のように述べている。

Yet think how important it is to know how much time is required to prepare people, or for them to prepare themselves, for things to come.

即ち、「けれども、人々に準備させ、又は、彼等自身が準備し、将来生ずる

## 言語小論⑩ (大森)

事柄に、如何に多くの時間が求められるかを知る事は、如何に重要であるかを考えなさい。」

このリード、タイムも、終局は、無言の言語であり、その表現方法は、各国に於て多少の差が見られるので、その調整は、随分と困難を生ずるものであると言える。彼は、これについて、次のように述べている。

The fact that the message conveyed is couched in no formal vocabulary makes things doubly difficult, because neither party can get very explicit about what is actually taking place.

即ち、「伝えられるメッセージが、フォーマルでない語であらわされると云う事実は、物事を二重に困難にする。なぜならば、如何なる人も、実際に生じている事柄について、余り明白に知る事は出来ないからである。」

以上のように述べて、フォーマルでない語は、伝えられるメッセージを、一層困難にすると云っているが、更に、彼は、アメリカ人が時を如何に考えているかについて、次のように述べている。

As a rule, Americans think of time as a road or a ribbon stretching into the future, along which one progresses. The road has segments or compartments which are to be kept discrete. People who cannot schedule time are looked down as impractical.

即ち、「概して、アメリカ人達は、時を人が進んで行く未来に向って延びている道か、細かく区分されたものとして考える。その道は分離されている。区分を持っている。時を予定する事の出来ない人々は、実際のでない者として、見下げられる。」

次に、ロングタイム (long time) の表現する意味について考えてみると、ホールは次のように説明している。

For us a "long time" can be almost anything—ten or twenty years, two or three months, a few weeks or even a couple of days. The

South Asian, however, feels that it is perfectly realistic to think of a "long time" in terms of thousands of years or even an endless period.

即ち、「我々にとって、「ロングタイム」は、ほとんど、何にでもなりうる。即ち、十又は十二年、二、三カ月、二、三週間、又は、二日等である。けれども、南アジア人は、「ロングタイム」を、数千年、又は、無限の期間と考える事が、完全に現実的であると、感じている。」

以上の様に述べているが、結局、夫々の国、即ち、文化の違いで「ロングタイム」の表示する意味も随分と差があると云える。

尚、アメリカ合衆国内でも、プエブロ、インディアンの場合は、かなり他のアメリカ人とは時についての観念が相違しており、この事について、彼は、次の様に述べている。

The Pueblo Indians, for example, who live in the southwest, have a sense of time which is at complete variance with the clock-bound habits of the ordinary American citizen. For the Pueblos events begin when the time is ripe and no sooner.

即ち、「プエブロ、インディアンは、例えば、南西に住んでいるが、普通のアメリカ市民の時間に制約された習慣とは、全く違っている時の感覚を持っている。プエブロにとって、出来事は、時が熟し、さしせまる時に始まる。」

結局、彼等にとっては、前以って、物事の時間を定めると云うような事は、考えられないのである。

では、ナヴァホ、インディアンの場合は、如何であろうか。彼は、次のように述べている。

To Navajo time is like space-only the here and now is quite real. The future has little reality to it.

A promise of future benefits is not even worth thinking about.

即ち、「ナヴァホにとって、時は空間の様なものである。ただ、現在が全く

の真実なのである。未来は、ナヴァホに対しては、殆んど、真実性が無いのである。将来の利益になる事等の約束は、考えるだけの価値さえ無いのである。」

又、人類学者ポール・バハアーン (Paul Bohannan) は、ナイジェリアに<sup>(5)</sup>住むチブ人の時の扱い方について、次のように述べている。

They point to the sun to indicate a general time of day, and they also observe the movement of the moon as it waxes and wanes. What is difficult is the way they use and experience time. For the Tiv, time is like a capsule. There is a time for visiting, for cooking, or for working; and when one is in one of these times one does not shift to another.

即ち、「彼等は、一日の普通の時を示す為に、太陽を指示す。そして、彼等は又、月が満ち、欠けるにつれて、その動きを観察する。難しい事は、彼等が時を用い、そして、経験する方法である。チブにとって、時はカプセルの様なものである。訪問する時間、料理するための時間、働く為の時間がある。そして、人がこれ等の時間の中の一つに居る時は、人は他の時間に移らない。」

以上のように、彼等は、時間を取ら得ているのである。では、一週間については、彼等は、如何に考えているのであろうか。ホールは、次のように説明している。

The Tiv equivalent of the week lasts five to seven days. It is not tied into periodic natural events, such as the phases of the moon, The day of the week is named after the things which are being sold in the nearest "market." If we had the equivalent, Monday would be "automobiles" in Washington, D. C., "furniture" in Baltimore, and "yard goods" in New York.

即ち、「チブの一週間に相当するものは、五日から七日迄続く。其れは、月の面のように、期間的な自然の出来事に、しばられない。一週間の日は、最も

近いマーケットで売られている物の名を取って名づけられる。もし、我々が、その旺日に相当する物を持っていたならば、月旺日は、ワシントン、D. C.の車に、バルチモアの家具、ニューヨークの反物となるであろう。」更に、次のような物も、旺日として名づけられると云っている。

Each of these might be followed by the days for appliances, liquor, and diamonds in the respective cities.

即ち、「各旺日は、それぞれの市に於ける器具、酒類、ダイヤモンド等の名がつけられるかも知れない。」以上述べて来たように、時の表示する意味は、各国で差が認められるが、特に、少数民族と先進国民との間には、随分と差が認められるのである。

次に、レビン (D. R. Levine) とアデルマン (M. B. Adelman) の説を参照しながら、時について考えてみたいと思う。<sup>(6)</sup>

時は、無言の言語であり、その意味は、又、文化に結びついていると云える。彼女等は、具体的例として、次のように説明している。

A culture that values achievement and progress will discourage people from wasting time. Highly efficient business people from these cultures may feel frustrated in a country where work proceeds at a slow pace. In religious societies, customs specify times of the day, week, or year for prayer and religious celebrations. If an individual tries to make an appointment during a sacred holiday, he or she could unknowingly offend a religious person. Social etiquette determines appropriate times for visits, meetings, and even phone calls, Arriving two hours late for an appointment may be acceptable in one culture, whereas in another, keeping someone waiting fifteen minutes may be considered rude.

即ち、「成就と進歩を重んずる文化は、人々が時間を浪費する事を、思いと

どまらせるであろう。此等の文化からの高度に有能な実業家達は、仕事がスローペースで進む国では、不満を感じずるかも知れない。宗教的社會に於ては、慣習は、祈りや宗教的祭の為に、日や、週や、年の時を指定する。もし、個人が、神聖な休日中に、一つの約束をなそうとするならば、彼又は彼女は、知らない中に、信仰の強い人を、怒らせることになるだろう。社交的儀礼は、訪問や、会合や、そして、電話をかけるための適当な時間を決定する。約束に対して二時間遅れて着く事は、一つの文化の中では受け入れられるかもしれないが、しかし、他の文化では、誰かを十五分待たせる事は、失礼であると考えられるかも知れない。」

以上の様に、時が一つの文化の中で、如何に重要なコミュニケーションの役割を果しているかを述べている。

時を表示するのに、過去、現在、未来等があるが、特に、アメリカに於ては、未来の時に、非常に強い関心を示す事が多いと云われているが、この事について、彼女等は、次の様に述べている。

A future orientation, encompassing a preference for change, is characteristic of American culture. The society encourages people to look to the future rather than to the past. Technological, social and artistic trends change rapidly and affect people's lifestyles and their relationships.

即ち、「未来への適応は、変化への選択を抱きながら、アメリカ文化の特色である。社會は、人々が過去に対してより、未来に対して眺めるように促す。技術的、社会的、芸術的傾向は、急速に変化し、そして、人々の生活様式や、人間関係に影響する。」

以上の様に述べているが、更に、他の文化に於けるタイムの評価について、次のように説明している。

As individuals in a culture, we all have an intuitive understanding

about how time is regulated. Usually we do not think about the concept of time until we interact with others who have a different time orientation.

Although individuals from any two cultures may view time similarly, We often sense that in another culture, life seems to proceed at either a slower or faster pace, Knowing how time is regulated, divided, and perceived can provide valuable insights into individuals and their cultures.

即ち、「一つの文化の中の個人等として、我々は、すべて、時が規制される方法について、直観的諒解を持っている。普通、我々は、違った時間の適応力を持つ他の人々と影響し合う迄は、時の概念について考えない。何か二つの文化から、個人達は時を同様に眺めるかも知れないけれども、我々は、しばしば、別の文化では、生活は、よりゆっくりか、又は、より早い速度で進むように見えると云う事を感じず。如何に時が規制され、配分され、認識されるかを知る事は、価値ある洞察力を、夫々の個人や、彼等の文化の中に、与える事が出来る。」

以上の様に、それぞれの文化に於ける時の表示する意味について、述べている。

アメリカ人は時を示すのに、有形なものと考えているとして、次の様に彼女等は説明している。

Time is tangible : one can "gain time", "spend time", "waste time", "save time", or even "kill time",

即ち、「時は有形である。即ち、人は、'時を得る事'、'時を過す事'、'時を浪費する事'、'時を節約する事'、又は、'時を殺す事' さえ出来る。」

続いて、具体的質問を、次のように述べている。

"Do you have any time?" "Can you get some time for this?"

“How much free time do you have?”

即ち、「あなたは少しの時間を持ちますか。あなたは、この為にくらかの時間を持つ事が出来ますか。あなたは、どの位自由な時間を持っていますか。」

以上のように、時間を所有物として考える習慣は、アメリカ人の生活に対し、重要な影響を与えるのである。尚、こうした事について、彼女等は、次のように述べている。

Generally, Americans are taught to do one thing at a time and may be uncomfortable when an activity is interrupted. In businesses the careful scheduling of time and the separation of activities are common practices. The idea that “there is a time and place for everything” extends to American social life. Visitors who drop by without prior notice may interrupt their host’s personal time. To accommodate other people’s schedules, Americans make business plans and social engagements several days or weeks in advance.

即ち、「一般にアメリカ人達は、一時に一つの事をなすように考えられる。そして、一つの行動が邪魔される時、不愉快になるかもしれない。仕事の上で、時の注意深い計画と、行動の分離は、普通行われる事である。“何事にも適当な時と所がある”。と云う考えは、アメリカ社会生活に拡がっている。前もって、知らせることなしに訪問する人々は、彼等を迎える主人の個人的時間を妨害するかもしれない。他の人々のスケジュールに合わせるために、アメリカ人は仕事上のプランや、社交上の取り決めを、前もって、数日か数週間前に作る。」

以上のように、時がアメリカ社会に如何に入りこんでいるかについて説明している。

アメリカに於ては、時は語ると云われる。これは、アメリカに限ったわけではないが、無形言語と云われる“時”は、コミュニケーションに於て、重要な働



きをしていると云える。こうした事について、クローフ (Donald. W. klopf)<sup>(7)</sup>の説を参照しながら考えてみたい。彼は、具体的に次の様に述べている。

What time says is crucial in our relations with others. Promises to meet deadlines or keep appointments are taken very seriously in some societies and penalties are imposed for being late or not completing a task in the required time.

即ち、「時が語ると云う事は、我々と他人との関係で重大である。締切に間に合うように、又は、約束を守ると云う事は、或る社会では、非常に重要であると考えられている。そして、ペナルティが遅れた事や、求められた時間に仕事を完成しない事に対して科せられる。」

以上の様に述べているが、彼は、クロニミックス (時間学) について、次のように述べている。

Chronemics is the technical term attached to the study of time in human communication, and there has been a great deal of it because of its impact upon people's behavior.

即ち、「時間学は、人間のコミュニケーションに於ける時の研究に属する技術的な用語である。そして、人々の行動に対するその影響の為に、非常に重要である。」

尚、時の概念は、文化の違いによって、又変るものである事は、前に述べた通りであるが、西洋人の時についての考え方につき、彼は、次の様に述べている。

Westerners conceive of time in past, present, and future terms. Time to the Westerner is something to be manipulated, made up, saved, spent, and wasted. Time is an aspect of history rather than a part of immediate experience. The present is treated by the westerner as a way-station or an intermediate point between the past and

the future.

即ち、「西洋人は、過去、現在、そして、未来の期間で、時を認識する。西洋人にとって、時は、言葉を上手に使い、埋め合わせ、貯え、用い、そして、浪費する何かである。時は、直接の経験の一部よりむしろ、歴史の面になる。現在は、西洋人によって、過去と未来との間の中間駅か、中間点として取り扱われる。」

尚、彼は、日本の禪に於て、時が如何に扱われるかについて、次のように説明している。

In Japanese Zen, time is treated like a limitless pool. Events occur, they cause ripples, and then the ruffles subside. What is significant is the event in the absolute present, not the simple past, present or future.

即ち、「日本の禪に於ては、時は、無境界のプールの様に取り扱われる。出来事が起る。それ等は、小波を起させる。それから、波立ちが、消えてゆく。重要な事は、単なる過去、現在又は未来ではなくて、絶対的な現在に於ける出来事である。」

次に、時が、コミュニケーションに対し、如何なる効果を与えるかについて考えてみたい。

コミュニケーションの効果は、応答のスピードによって違ってくると、彼は、次のように説明している。

The fast speaker may be regarded with suspicion; he is trying to put something over on us by talking fast and not giving us much chance to think about what he is saying. The slow speaker also may cause concerns; he does not know what he is talking about or he thinks we are children, so he has to enunciate his words clearly and slowly.

即ち、「速く話す者は、疑いをもって見なされるかも知れない。彼は、速く話す事によって、我々に上手に何かを伝え、そして、彼が云っている事柄について、余り多くの考える機会を与えないように努めている。ゆっくり話す人は、又、懸念を引き起すかも知れない。即ち、彼は、何について話しているのかわからない。又は、彼は、我々が子供であると考え。そこで、彼は、彼の言葉を、はっきりと、ゆっくりと、述べねばならない。」

以上の様に、時が、如何に人間の発話に影響するかを述べている。

次に、コミュニケーションに於て、時の用い方が、如何に人間の感情に影響するかについて考えてみると、先ず、彼は、アメリカの例をあげて、次のように説明している。

Many of our feelings about those who communicate with us are based upon how they use time, Americans, for example, habitually leave very little time between statements in face to face communication. An unusual pause by a participant in a conversation generally signifies that it is the other person's turn to talk.

即ち、「我々とコミュニケートする人々についての我々の感情の多くは、彼等が、如何に時を使うかに基づいている。例えば、アメリカ人は、習慣的に、面談の場合は、其の話の間に、殆んど、時をおかない。会話の場合、関係者による普通でない休みは、一般に、相手の人の話す順番である事を意味する。」

更に、彼は、アメリカと日本との時の役割を比較して、次の様に述べている。

Silence communicates many things, and it plays a particularly significant role in the Japanese culture. Americans are afraid of long pauses during conversation, and are always trying to fill the gaps of silence with proper topics. The Japanese, on the contrary, are not bothered by such long pauses, and are comfortable with them; they

sometimes even feel at home with a person who talks little or with long breaks.

即ち、「沈黙は多くの事柄を伝える。そして、其れは、日本の文化の中では、特別に重要な役割を演ずる。アメリカ人達は、会話中、長い休みを恐れる。そして、常に、適当な話題で、沈黙の隙間を満たそうと努めている。日本人は、これに反して、このような長い沈黙によって、悩まされない。そして、その沈黙で、気分がよくなる。彼等は、時々、殆んど、話しをせず、長い休みを持ちながら語る人に親しささえ感ずる。」

次に、彼は、ホール (Hall 1976) のモノクロニック・タイム (単線型時間)<sup>(8)</sup> の例をあげて、次のように述べている。

Monochronic time is employed and valued by North Americans of European. Appointments, suhedules, and promptness are emphasized with the clock paramount.

At work, time clocks record the time arrived and the time departed.

即ち、「モノクロニック・タイム (単線型時間) は、ヨーロッパ系北アメリカ人等により用いられ、価値づけられる。約束、計画、そして、敏速さ等が、時計を至上のものとして、強調される。仕事中、時計は、始まり、そして、終る時間を示す。」

モノクロニック・タイムに対する語は、ポリクロニック (多線型時間) であるが、これについて、彼は、次の様に説明している。

In Latin American countries a polychronic time orientation pervades the people's minds; time is not paramount for them. They are expected to be late, and in doing so they show respect.

即ち、「ラテンアメリカの国々に於ては、ポリオクロニック・タイム (多線型時間) の適応が、人々の心にゆきわたっている。時は、彼等にとって、最

高のものではない。彼等は、遅れる事を期待される。そして、そうする事によって、彼等は、尊敬の心を示す。」

以上の例のように、単に遅れる事が、夫々の国に於て、如何に対応が異なるものであるかがわかるのであるが、次に、人を待たせる事が、アメリカに於て、如何に受け取られているかについて、彼は、具体的に、次のように説明している。

Waiting time exerts considerable impact upon our communication behaviors. Most, for example, become uneasy if they are kept waiting for more than ten minutes for an appointment. They assume that the person who is making them wait is rather unconcerned with their well-being and holds them in fairly low regard.

Anxiety or anger builds in the person kept waiting, and these emotions frequently affect whatever communication follows.

即ち、「待ち時間は、我々のコミュニケーションの行動の上に、かなりの影響を及ぼす。例えば、大部分の者は、約束に対して十分以上待たされつづけるならば、不安になる。彼等は、彼等を待たせている人は、彼等の良い暮しぶりに、かなり無関心であり、彼等に、かなり低い関心を抱いているにすぎないと、推測する。心配や怒りが、待たせられた人の中に生ずる。そして、此等の感情は、しばしばつぎつぎ生ずるどんなコミュニケーションにも影響する。」

尚、彼は、人々が、そのコミュニケーションに於て、より多くの時間を持って持つ程、その結びつきは強くなると、云っており、次のように説明している。

The length of time we spend with someone also has its impact upon communication. The more time we spend with a person, the closer is the connection between us. The less time we spend with someone, is the weaker the connection.

## 言語小論⑩（大森）

即ち、「我々が、誰かと過す時の良さは、コミュニケーションにその影響を与える。我々が、人と過す時間が多ければ多い程、我々の中の結びつきは親密になる。我々が、誰かと過す時間が、少なければ少ない程、その結びつきは、弱くなる。」

以上のように、人と過す時間の長短が、如何にコミュニケーションに影響するかについて説明している。

次に、我々が、コミュニケーションの為に選ぶ“時”そのものが、非常な効果を示すものであるとして、彼も又、電話の例をあげて、次のように説明している。

Whenever we receive a phone call after midnight, for example, we become very concerned. That time of day is generally reserved for calls which report emergencies of one kind or another. Similarly, business calls are usually placed on weekdays between nine and five in most western societies. A business call on a Saturday or Sunday is generally unusual, and the person called normally responds accordingly.

即ち、「我々が、例えば、夜中後に電話の呼び出しを受ける時は何時でも、我々は、非常に心配になる。一日のその時間は、普通、一、二の種類の緊急な事を知らせる電話の為に、取っておかれる。同様に、仕事上の電話は、大抵のヨーロッパ社会では、ウィーク・デイの9時と5時の間に取られる。土曜か日曜の仕事上の電話は、一般に、普通でない。そして、電話をかけられた人は、普通、それなりの応答をする。」

以上の電話の様に、如何に時が、コミュニケーションに於て、大事な役割をなすかが理解出来る。時は、つまり、形の無い重要な言語である事を示している。

次に、マリオ・ペイ (Mario Pei) の説を参照しながら、考えてみたい。

(9)

言語が、時の影響を非常に受ける事は、前述した通りであるが、結局は、心理言語学に属するものと考えるが、具体的に云えば、一つの思考型と云えるであろう。この事について、ベイは、次のように述べている。

The type of language customarily used by the individual affects his type of thinking; for instance, the reason why westerners have a clear sense of time distinctions, as embodied in train schedules, time clocks, and due dates for payments, is that the western language have specific time distinctions built into their verbal systems, while the speakers of some American Indian languages in which the verb is timeless shrug their shoulders at the idea of doing things on time. It might be objected that the reverse is true: the language develops clearcut time distinctions, with present, past, future, and perfect tenses, to keep pace with the needs, customs, and institutions of its speakers.

即ち、「個人によって習慣的に用いられる言語の型は、彼の思考型に影響する。例えば、西洋人達が、列車の予定表や、タイム・レコーダーや、支払日等にまとめられているように、時の区別について、はっきりした意識を持っている理由は、ヨーロッパ語は、彼等の言語組織の中に建てられた特別の時の区別を持っていると云う事である。反面、動詞が時を超越しているいくつかのアメリカ・インディアン語の話し手達は、物事をきちんと考えに、肩をすくめる。'逆も真なりと'、反対を述べられるかも知れない。言語は、現在、過去、未来、完了時制と共に、その話し手達の必要や、習慣や、制度等と歩調を保つ為に、はっきりした時の区別を発展させる。」

以上の様に、ベイは、言語に於ける時の影響について述べている。

次に、スチュアート、チェス (Stuart Chase) の説を、参照しながら考えてみたいと思う。<sup>(10)</sup>

先ず、彼は、相対的と思われるスペース (空間) とタイム (時) について、前に述べたウアーフ (wharf) の説を参照しながら、次の様に述べている。

Another set of assumptions underlying western culture, says wharf, imposes upon the universe two grand cosmic forms: space and time. Space in our thinking is static, three-dimensional, and infinite; beyond the last area is always another area. Time is kinetic and one-dimensional, flowing perpetually and smoothly from the past to the present and into the future.

即ち、「ウアーフが云うように、西洋文化の基礎になる他の一組の想定は、宇宙の上に二つの威大な無限の形、即ち、空間と時を課する。我々の思考の中の空間は、静止している、三次元の無限のものである。過去の分野を越えて、何時も他の分野がある。時は動的であり、そして、一次元であり、過去から現在に、そして、未来へと、絶えず、スムーズに流れている。」

以上の様に述べているが、更に、時について、具体的に、次の様に説明している。

Time, especially, causes us to be oriented towards calendars, dates, the course of history, time tables, clocks, time wages, races against time, accounting, compound interest, actuarial statistics, annals, diaries, the age of the rocks, of the earth of the solar system, of the universe.

即ち、「時は、殊に、カレンダー、日付、歴史課程、時間表、時計、時間給与、時間との競争、経理、複利、保険統計、年鑑、日誌、岩石や、地球や、太陽系や、宇宙の年令等に対して、心を向けさせる。」

次に、天文学者フレッド、ホイル (Fred Hoyle) の説を、ヨーロッパ人が<sup>(11)</sup>理解するのは困難であると、彼は、次のように説明している。

It is difficult for westerners to conceive of what Fred Hoyle, the



astronomer, calls "continuous creation", for we want to start things moving at a definite date, and build up from there.

Time impels us to look ahead in planning programs, schedules, appropriations, balanced budgets.

即ち、「ヨーロッパ人達が、天文学者フレッド、ホイルが、'絶えざる創造'と呼ぶ事柄を、認める事は困難である。なぜならば、我々は、物事を定まった日付で動かし始め、そして、そこから作り上げたいと思うからである。時は、我々を、プログラム、スケジュール、経費、均衡予算を作る事で、前向きであるように押し進める。」

以上の様に述べているが、更に、彼は、同時性を認めようとするホピイ語<sup>(12)</sup>について、次の様に述べている。

The Hopi language does not raise the tough question whether things in a distant village exit at the same present moment as things in one's own village. Thus it avoids the idea of simultaneity, which has plagued western scientists for generations, and was only banished by relativity. The thoughts of a Hopi about events always include both space and time, for neither is found alone in his world view. Thus his language gets along adequately without tenses for its verbs, and permits him to think habitually in terms of space-time.

即ち、「ホピイ語は、一つの遠くの村にある物が、人自身の村にある物と同じように、現在の瞬間に存在するか、どうかと云う困難の問題を提起はしない。この様にして、ホピイ語は、同時性の思考を避ける。そして、其れは、西洋の科学者達を、何代もの間悩まして来た。そして、相対性によってのみ消された。出来事についてのホピイの考えは、常に、空間も時も含んでいる。なぜならば、どちらも、一つだけでは、彼の世間の視界の中に、見い出されないからである。この様にして、'ホピイ'の言語は、動詞に対する時制なしで、十分

言語小論⑩ (大森)

に流通している。そして、ホピイに空間と時の言葉で、習慣的に考える事を可能にする。」

以上の様に、時が、如何にホピイの生活の中に入り込んでいるかを、述べている。

~~~~~  
時が、如何に無形の言語として、人間生活の中で、重要な働きをしているかについて、外国の文献等を参照しながら、其の一端を述べた次第です。

Notes :

- (1) Edward. T. Hall : 1914年, アメリカ, モンタナ州に生れる。イリノイ工科大学教授, 人類学専攻。
- (2) John Useem : 1910年生れる。アメリカの社会学者, 人類学者。
- (3) Pueblo Indians : アメリカ合衆国南西部に住むインディアンの一民族。
- (4) Navajo Indians : アメリカ合衆国南西部に住む一民族。
- (5) Paul Bohaman : 1920~アメリカ人類学者。
- (6) D. R. Levine, M. B. Adelman : アメリカ言語学者, 第二語学としての英語についての著作多し, 異文化適応についての研究所を持つ。
- (7) Donald W. Klopff : アメリカ, ウェスト, バージニア大学教授。
- (8) Hall : アメリカ文化人類学者。
- (9) Mario Pei : 1901~1978 イタリア系アメリカ人, コロンビア大学教授 比較言語学, ロマンズ語専攻。
- (10) Stuart Chase : 1888~ アメリカの著述家, マサチューセッツ工科大学, ハーバード大学卒業。
- (11) Fred Hoyle : 1195~ 英国の天文学者, 小説家。
- (12) Hopi : アメリカン, インディアンの一種類。

Bibliographies :

Edward. T. Hall : The silent language, New York, Doubleday, America, 1959.

D. R. Levine }
M. B. Adelman } : Beyond Language (Intercultural communication for English as a Second Language). America, Bentic-Hall Inc, 1982.

Donald W. Klopff : Communicating without words, Tokyo. Nan-un-Do 1987.

言語小論⑩ (大森)

Mario Pei : The story of language, New York, New American
Library, America, 1984。

Stuart Chase : How Language shapes Our Thoughts, America,
Harper's Magazine 1954。

『般若灯論』第11章⁽¹⁾ 試訳

Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa Chapter XI

望 月 海 慧

<0>第11章の目的 (P.170b4, D.138b1, AP.283b3, AD.244a4, T.86c16)

今度は、事物は無自性であることに対立する特定の主張を否定することによって、輪廻は無自性たることを示す目的により第11章⁽²⁾は著わされている。

<1>輪廻が存在することの否定

<1.1.>世尊の教説に対する解釈

<1.1.1.>ある仏教学派⁽³⁾による輪廻の存在論証 (P.170b5, D.138b1, AP.284b2, AD.245a1, T.88c18)

ここに言う。勝義として、蘊はまさしく存在する。何故ならば、世尊は名称と特徴と示してから、それを尽くすための教説を示しているからである。およそこの世に存在しないものには、名称と特徴を示すことと、それを尽くすための教説を示すことも、正しくはない。例えば、第二の頭にある眼の病気をなくす如し。それら（輪廻）に対して名称と特徴を示し、それを尽くすための教説を示すことは次の通りである。「比丘たちよ、輪廻ははじめとおわりがない。すぐれた教えを知らない凡夫には、輪廻は長い⁽⁴⁾」と。あるいは同じように、「比丘たちよ、その如きなので、あなたは、輪廻を尽くすために努力すべきで

ある、というように学ぶべきである⁽⁵⁾」と説かれたものがあるので、それ故、理由概念をその如く示したことにより、蘊はまさしく存在する。

<1.1.2> Bhāvaviveka の批判 (P.171a2, D.138b4, AP.285a5, AD.245b3, T.86c26)

ここに答える。世間主は、⁽⁶⁾生じ続ける業と煩惱により生起させられた幻や陽炎のような生じるものと対立する生じないものが、連続し、断絶しないことを観測してから、「凡夫たちの輪廻は長い」と説き、生じることは多種の苦しみの原因 (nidāna; gleñ gshi) となるものであるので、輪廻を尽くすために、敬礼をなす者に⁽⁷⁾応じて説くことがそのように説かれたのである。考察の本質をもっている者が、よく考察したならば、勝義として、輪廻と涅槃との特徴は何も認識されない⁽⁸⁾ので、世尊は勝義としてお説きになったのではない。それ故、もし「名称と特徴を示してから、それを尽くすための教説を示す」というそれが、勝義であると認めるのならば、理由概念の意味は成立しないものである。世俗の理由概念であると仮定するのならば、意味は矛盾するものであるし、喩例も存在しないものである。

<1.2> 輪廻のはじまりが存在することの否定

<1.2.1> 世尊の教説に対する解釈

<1.2.1.1.> Bhāvaviveka による偈の解釈 (P.139a1, D.171a7, AP.286a5, AD.246b2, T.87a6)

「輪廻は、はじめもおわりもない」とお説きになっていることは、この場

『般若灯論』第11章試訳（望月）

合、無因論者を排除するための「事物は原因より生じる」という世尊による説法で、生起を示す主張をお説きになっているもの⁽⁹⁾、それを批難しようとする外道の者により、世尊に対して「どのように輪廻の

前の辺際は知られるのか」と問われた時、偉大なムニは「（知られない）」と説かれたのである。

輪廻は、はじめとおわりがない。それには、前もなく、後ろもない⁽¹⁰⁾。—— 1

そのうち、輪廻は遍行であって、生と老死の考えられる長さの連続は間断がないものである。はじめとおわり (avarâgro) は、はじめとおわりと (avarâgrau) であり⁽¹¹⁾、それには、はじめとおわりがないので、前と後ろもない、とお説きになっている。何故ならば、一つの原因から一つのものとして連続するものには、はじまる時は、確定することがないからであり、それとは反対のはじまらないものには、おわりが成立しないからであり、言語慣習としてではある⁽¹²⁾が、勝義としてではない。それ故、以上が、(Pūraṇa Kaśyapa などに対する)⁽¹³⁾ 解答の語である。

<1.2.2> Bhāvaviveka による論証式 (P.171b4, D.139a4, AP.287b3, AD.247b4, T.87a14)

以上のことから、世尊に対して、誤ったことを説かない人であるという信頼が本当に生じる者たちには⁽¹⁴⁾、彼の人を信頼できるであろうが、正しい認識根拠のように頭われてるものにより心が迷っている他の者たちは、信頼しないだろうし、ムニの根本のこの説法も、師 (Nāgārjuna) の綱要 (muṣṭi ; dpe mk-hyud) と離れているので、それ故、この意味を他の者に対して示すことので

『般若灯論』第11章試訳（望月）

きる推論が示されるべきである。最初の却の有身の身体と根と慧の集まったものであるそれは、他の世において集積された業が善・不善の原因となるものである、と知るべきである。何故ならば、楽・苦、法・非法などが生じる原因であるから。例えば、現在の身体と根と慧の集まったものの如し。同じように、共通でないものを取る原因となるものと、利益を与えられるものと利益を与えるものと、滅することのある基体などといった理由概念と、主張命題と、喩例がそのように示された推論が、詳しく説かれる。残り（主張命題と喩例）は、前と同じである。

<1.2.2.>対論者による輪廻のはじめの存在論証に対する否定

<1.2.2.1.>外道による存在論証（P.172a3, D.139b1, AP.288b6, AD.248b5, T.87a22）

ここに外道の者が言う。輪廻には、はじめが存在する、と説くべきである。何故ならば、おわりが存在するから。およそおわりが存在するようなものには、はじめも存在すると経験上知られている。例えば、瓶の如し。同じように、真実知が生じる輪廻⁽¹⁶⁾にも、おわりが存在するので、それ故、理由概念を以上のように示したことにより、輪廻は、はじめがあるものとして説かれるべきである。

<1.2.2.2>Bhāvaviveka の批判（P.172a5, D.139b2, AP.289a3, AD.249a2, T.87a25）

それに対して、ここでは、

『般若灯論』第11章試訳（望月）

輪廻だけが、前の辺際が存在しないのではなく、一切の事物たるものにも、前の辺際が存在することはない——〔8〕

と後に示すので、瓶などのはじまりのない一つの原因から一つのものとして連続してから生起するものにも、はじめが存在することは成立しないので、論証式の喩例は不完全である過失がある。「おわりが存在するから」という理由概念の意味も成立しないものである。何故ならば、輪廻は辺際を伴うものである、などの区別は、⁽¹⁷⁾聖教においては不可言説であるから。

<1.2.2.3>他のある者の批判 (P.172a8, D.139b4, AP.289b7, AD.249b4, T.87b2)

他のある者が、「もし輪廻は、はじめがない、と主張するのならば、その場合、それを尽くすこともない、と知られる。何故ならば、はじめがないものであるから。例えば、人や虚空の如し」と言う。

<1.2.2.4>Bhāvaviveka の反論 (P.172b1, D.139b5, AP.290a3, AD.250a1, T.87b10)

人もその他のものも、⁽¹⁸⁾適当ではない。何故ならば、生じないものは、言語慣習としても認められないので、喩例の主語は成立しないことの過失がある。世俗の主張としても、米などのはじまりがないものに、⁽¹⁹⁾反対のものが生起することにより、⁽²⁰⁾辺際が経験上知られるので、意味が矛盾したものである。

<1.2.3>世尊の一切智者たることに関して

<1.2.3.1>他のある者の批判（P.172b3, D.139b6, AP.290a8, AD.250a5, T.87b7）

我慣をもって迷乱している他のある者は、「世尊は一切智者ではない。何故ならば、『輪廻の前の辺際は知られない』と言って、自分自身が知らないことを認めているから。例えば、普通の人が、生命がなくなってどこに去るのかわからない、という如し。」と言う。

<1.2.3.2>Bhāvaviveka の反論（P.172b4, D.139b7, AP.290b5, AD.250b3, T.87b10）

それは正しくない。他の者が「輪廻は、はじめがある」と考えることを排除するために、「前の辺際は知られない」と説くそれは、輪廻は、はじめがないものであることを示す語義であるので、輪廻には、はじめがないものであるから、知ることができないものであると知っているからであり、輪廻は、はじめがないことを示すことにより、世尊はそれに対して障礙がないので、それ（対論者の主張）は、分別をしなくて説く者が、他の偉大な力に対して嫉妬することの原因と同じである。

<1.2.4>第一偈の確認

<1.2.4.1>Bhāvaviveka による論証（P.172b7, D.140a2, AP.291a4, AD.251a1, T.87b14）

論書の意味は、詳しくは、如来を考察する章より⁽²¹⁾考察されるであろう。考察の広論を止めること⁽²²⁾の主題たるものが示されるべきである。ここに、この（第

『般若灯論』第11章試訳（望月）

一) 偈により、輪廻の属性 (dharma) は、はじめとおわりがないものであることを示している。それ故、推論は、勝義として、蘊は、顕現しているそのように存在するものではない。何故ならば、はじめとおわりがないから。例えば、幻術師による幻の人の如し。

<1.2.4.2>或る賢者の反論 (P.173a2, D.140a4, AP.291b3, AD.251a7, T.87b16)

ここに或る賢者で知慧をもつ者が、「幻術者による幻の人の場合も、認識作用を分別することのないものの対象たる物質で存在するようなものは、後の時にも、同じように存在するので、喩例が、論証される述語 (sādhyadharmā) をともなっていないことにより、ありえない」と言う。

<1.2.4.3>Bhāvaviveka の批判 (P.173a4, D.140a5, AP.292a2, AD.251b5, T.87b22)

それは正しくない。幻術師による幻の人という邪妄として顕現したものは喩例として認められるからであり、認識作用は分別のない対象領域の物質などに対しても、人の自性により空であるから、喩例は成立する⁽²⁸⁾ので過失はない。その如くなので、輪廻は存在することは成立しないので、「名称と特徴を示してから、それを尽くすための教説を示しているから」という理由概念の意味は成立しない。

<1.3>輪廻の中間が存在することの否定

<1.3.1>対論者の主張 (P.173a6, D.140a6, AP.292b1, AD.252a4, T.87

b22)

ここに言う。勝義として、「蘊の連続」という輪廻はまさしく存在する。何故ならば、その中間が存在するから。およそこの世に存在しないものには、中間を認知することはない。例えば、兎角の如し。輪廻には、いかなる場合でも雑染と清浄というものがある中間が存在するので、それ故、輪廻はまさしく存在する。そのことから、理由概念の意味が成立しないことと矛盾することはないので、主張することの意味は成立する。

<1.3.2>Bhāvaviveka の反論 (P.173b1, D.140b1, AP.292b6, AD.252b1, T.87b26)

ここに答える。

はじめとおわりがないものに、中間はどこにあらう⁽²⁴⁾——2ab

それには中間は存在するものではない、という語義である。幻術の作った人の連続には中間は存在しない如し、という意味である。⁽²⁵⁾ そのように、はじめとおわりとは成立せず、喩例は存在しないので、そのように示した過失が退くことは成り立たない。それ故、そのように考察すれば、輪廻は無自性であり、

それ故、それに前後と同時の順序は成立しない⁽²⁴⁾——2cb

生と老死との⁽²⁶⁾、である。

<1.3.3>ある者の批判 (P.173b4, 140b3, AP.293a6, AD.253a1, T.87c5)

『般若灯論』第11章試訳（望月）

それに対しある者が、「輪廻は自性が存在する。何故ならば、生と老死とを伴うから。石女の子といった存在しないものが、生と老死とをともなうのは正しくない。」という、

<1.3.4> Bhāvaviveka の反論 (P.173b5, D.140b3, AP.293a7, AD.253a1, T.87c8)

それらにも、生と老死との前後関係は成立しないので、理由概念の意味が成立しないものであり、勝義としては生などをともなうものは何であれ自性が存在することが成立しないので、喩例はありえないものであり、意味が矛盾したものである。

<2> 生と老死との前後関係の不成立論証

<2.1.> 生が先の場合 (P.173b6, D.140b4, AP.293b3, AD.253a4, T.87c9)

例えば、生などの前後と同時との順序は成立しない如きを、次のように考察する。

もし生が先に成立して老死が後ならば⁽²⁷⁾——3ab

もし対論者が主張するようならば。その如きならば、

生は老死がないものであり、まだ死んでなくても生じるであろう⁽²⁷⁾——

3cd

『般若灯論』第11章試訳（望月）

そのようならば、生には老死の自性がないものになろう。何故ならば、老死がなくても生じるから。何であれ存在しないものとして生じるものには、その自性はないから。例えば、牛は馬がいなくて生じることは、それ（牛）にそれ（馬）の自性がない如く、という意味である。さらにまた、まだ死んでなくても生じることになろう。何故ならば、先に他処で死ぬことのない生であるから。

それらは成り立たない。⁽²⁸⁾そこにおける生は生起で、まだ生じていないものから生じることである。老は身体が変化することである。死は生命の根が減することである。それに対して、ここでは、すきまのある語であるから、すきまのある語から転じることによる推論を明らかにする。生は老死により先であるのではない。何故ならば、その主体であるから。例えば、火は熱により先であるのではない如し。

<2.2>老死が先の場合（P.174a4, D.141a1, AP.294a7, AD.253b7, T.87c20）

もし、過失がそこに成立するなら不合理である、と考えて、老死を先のものとして認めるのならば、その如きなら、

もし生が後に成立し、老死が先であるのならば——4ab

その如くなら

生のない老死は無因であり、どのように成立しよう——⁽²⁸⁾4cd

他の論者も、「生の縁による老死」というものを認めるので、それがなけれ

『般若灯論』第11章試訳（望月）

ば生じることのない老死は、縁がなくしてどのように生じよう。生がない老死はまさしく存在しない。何故ならば、まだ生じていないので、（老死は）根拠がないものであるから、という意味である。

以下に推論を（示すと）⁽⁸⁰⁾、老死は生によるので、先であるとは正しくない。何故ならば、それ（生）があれば、（老死は）生起するから。例えば、住することのように。

<2.3>生と老死が同時な場合（P.174a8, D.141a3, AP.294b3, AD.254a4, T.87c27）

もし生が老死と随伴するように存在するので過失はない、というのならば、

生と老死とが同時であることは正しくない⁽⁸¹⁾——5ab

（過失は）何になるのか、といえば、何故ならば、そのように考えるとすれば、

生じつつあるものに死が成立するだろうし、無因ともなろう⁽⁸¹⁾——5cd

それら二つが減ずることは対立するものなので、「生」というものも成立しないだろう。何故ならば、現に生じつつあるものが死んでしまうから。そのように、生がなければ、前のもののように、生と老死の両方とも無因となってしまう。何故ならば、同時に生起するから。例えば、生の原因は老死ではないというように、その二つの原因は生ではない、という意味である。もし「同時に生じるものも原因である。例えば、相と種好（という特徴）と、大士（という特徴づけられる者）の如し」というのならば、それは返答ではない。何故なら

『般若灯論』第11章試訳（望月）

ば、否定は前に、すでに示しているから。⁽³²⁾それ故、生と老死とには、同時は成立しない。

<2.4>前後関係不成立の論結（P.174b5, D.141a6, AP.295a5, AD.254b4, T.88a5）

それ故、以上のように考察すれば、

前後と同時という順序が成立しないのに、その生とその老死とが何故
戯論されるのか⁽³³⁾——6

勝義として、それを戯論することは、まさしく正しくない。何故ならば、それらは生起しないから、という意味である。

以上のように、輪廻を論証する理由概念は、生と老死とをともなうことが成立しないので、対論者が章の最初に説いた理由概念の意味が成立しないという過失に対する解答をなした。

<3>前後・同時の不成立の他への適用

<3.1>第7, 8偈の解釈（P.174b7, D.141b1, AP.295b3, AD.255a2, T.88a10）

さて、ācārya (Nāgārjuna) は、生などの前後と同時の順序が存在することは認められないように、残りの事物に対しても同じように示すことを述べてから解釈している。

『般若灯論』第11章試訳（望月）

原因と結果，特徴と特徴づけられるもの，感受作用と感受する者，と
いった存在するようなものは，どのようなものにも適用される——7⁽³⁴⁾

認識根拠と認識対象，能知と所知，解脱と解脱の特徴，とである。

輪廻だけが，前の辺際が存在しないのではなく，一切の事物たるもの
にも，前の辺際が存在することはない——8⁽³⁵⁾

<3.2>適用の実例

<3.2.1>原因と結果（P.175a2，D.141b2，AP.296a2，AD.255a7，T.88a1
8）

それについて，まず，原因と結果，特徴と特徴づけられるものについてはじ
めてから，一部分が解釈される。⁽³⁶⁾

勝義としては，米は芽より先に存在するものではない，と知るべきである。
何故ならば結果であるから。例えば，芽の主体の如し。もし「相続が分断して
いるものの結果は，前の時に生じるものにより不確定なものである」というの
ならば，それらも，勝義としては同じように否定されるので，異類は存在しな
いことにより不確定なものではない。

もし結果が原因により先であると主張するのならば，勝義としては，結果は
原因により先とはなされない。何故ならば，無因の過失になってしまうから。
誰であれ，「原因の中に結果が先に存在することは明らかにされる」という者
たち⁽³⁷⁾に対しても，結果が諸縁により明らかにされることは成立しない。何故な
らば，それら（縁）が消滅することによりそれ（結果）も滅するから。例え
ば，泥などが消滅することによる瓶のように。何であれ（A），何らかのもの

(B)により明らかにされるものは、それ(B)が減することにより、(Aが)減することはないであろう。例えば、太陽、宝石、灯、薬の光が消えることにより明らかにされた椅子や台座が減することはない如し、と説かれるべきである。明らかにするものが先に生じるので、結果が先ではない、と説くのである。⁽³⁸⁾

原因と結果とは同時のものである、というのならば、それも正しくはない。もし同時である、というのならば、そのような場合、勝義としては、米と芽とが同時に生起することは原因と結果の事物としては適当ではない。何故ならば、同時に生起するものであるから。例えば、牛の角の如し。

<3.2.2>特徴と特徴づけられるもの (P.175b2, D.142a1, AP.297b3, AD.256b6, T.88a2)

同じように、⁽³⁹⁾(牛の)隆肉などの特徴も、特徴づけられるものにより先と認められるのではない。何故ならば、基体が存在しないから。例えば、模様が壁により先のものではないように。

同じように、特徴づけられるものも、特徴により先のものであることは正しくない。何故ならば、隆肉などの特徴づけられるものであるから。例えば、大士が諸々の特徴により先であるということは正しくなく、また、地面が堅いことにより先であるということは正しくない如く。

特徴と特徴づけられるものが同時に生起することも、特徴と特徴づけられるものとしては認められない。何故ならば、同時に生起するものだから。例えば、香と味という同時に生じるものの如し。くわしくは前の通りである。⁽⁴⁰⁾

<4>論結 (P.175b5, D.142a3, AP.298a7, AD.257b1, T.88b5)

『般若灯論』第11章試訳（望月）

以上で、ここで章の目的は、対論者が章の最初に示した論証の過失を述べたことにより輪廻は無自性であることを示したものである。⁽⁴¹⁾

<5>教証 (P.175b6, D.142a4, AP.298b4, AD.257b5, T.88b7)

それ故「同じように、この世では誰も輪廻せず、涅槃に入らず、煩惱をもたず、清浄とはならない」など、⁽⁴²⁾

また同じように「梵天よ、私は輪廻も把握できず、涅槃も把握できない。それは何故にかというと、如来が輪廻をお説きになっても、誰も輪廻しないであろうし、如来が涅槃をお説きになっても、それを誰も涅槃としないであろうか⁽⁴³⁾ら」などと、

また同じように「善勇猛よ、色は生じることも滅することもない。受・想・行・識も生じ滅することはない。善勇猛よ、色・受・想・行・識が生じ、又は滅することがないそのことが知恵の完成である」⁽⁴⁴⁾などと、

また同じように「善勇猛よ、前と後と中の極限のないことが、涅槃の究極である。そのように説かれる如くではない。一切法が辺際のないことが、涅槃の究極である」⁽⁴⁵⁾などと説くこれらが証明されるのである。

師 Bhāvaviveka により著わされた、『根本中』の注『般若灯論』より「輪廻を考察する」という第11章。

〔註〕

(1) 本稿は、Bhāvaviveka による『般若灯論』(Prajñāpradīpa ; Dbu ma'i rtsa ba'i 'grel pa śes rab sgron ma) の第11章のチベット語テキストからの試訳である。テキストとしては、デルゲ版 (No. 3853, 『デルゲ版チベット大蔵経』論疏部、中観部、第2巻、世界聖典刊行協会、1977、以下“D”) と、北京版 (No.5253, 『北京版チベット大蔵経』第95巻、中観部一、西藏大蔵経研究会、1957、以下“P”)

『般若灯論』第11章試訳（望月）

を用いた。また、Avalokītvratā による註釈 (Prajñāpradīpaṭika ; Śeṣaḥ sgron ma'i rgya cher 'grel pa, デルゲ版, No. 3859, 以下 "AD", 北京版, No. 5259, 以下 "AP") を参照し、該当箇所を示した。なお『般若灯論』の漢訳 (『大正新脩大藏經』第30卷 No. 1566, 以下 "T") に関しては、チベット訳との差異が多いので、該当箇所を示すにとどめた。

次に、Bhāvaviveka の輪廻観に関しては、まず、『般若灯論』に関しては、第16章の冒頭においても論じられている (古坂紘一「中観における輪廻観の否定」『大阪教育大学紀要』第1部門第29巻第2・3号, 1980, 『同』第30巻, 第1・2号, 1981)。また『中観心論』に関しては、第3章第85—99偈において論じられている (江島恵教『中観思想の展開』1980, pp. 288—293, pp. 423—425)。なお『中観心論註・思釈炎』の該当箇所は、デルゲ版, No. 3856, dsa 77a5—81a7, 北京版 No. 5256, dsa 83a5—87a3 (野沢静証「清弁造『中論学心髓の疏・思釈炎』」『密教文化』68号, 1964) である。

- (2) 本章のタイトルに関しては、註釈書により二種にわかれる。一つは、"Pūrvāparakoṭi ; sñon dan phyi ma'i mtha' ; 本際" というもので、Candrakīrti, 青目の註釈にみられるものである。もう一つは、"saṃsāra" ; 'khor ba ; 生死" というもので、Buddhapālita, Bhāvaviveka, Sthiramati 及び『無畏註』にみられるものである。
- (3) Avalokītvratā の註 (以下 "PPT") に、"rañ gi sde ba dag" とある。なおこの後に、『中頌』第10章第15偈を引用する。
- (4) この引用は、前半と後半とが、異なるテキストからのものと考えられる。まず、前半は、Saṃyutta-Nikāya, vol. II, ed., by M. L. Feer, P. T. S., 1970, p. 178, ll. 8—10, 同 p. 186, l. 13—; 同 vol. III, 1973, p. 149, l. 25— (『南伝大藏經』第13巻相應部二 p. 261, ll. 7—8 ; 同 p. 273, l. 11—; 同第14巻 p. 234, l. 9—; また漢訳の該当箇所を最初のもののみ示しておく。『雜阿含經』大正藏經第2巻 p. 241b1—, 『別訳雜阿含』同 p. 486c—) にみられる。Pāli 文を掲げておくと、"Bhagavā etad avoca // Anamataggōyaṃ bhikkave saṃsāro pubbakoṭi na paññāyati avijjānivarāṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ sandhāvataṃsaṃsāratam // " というものである。この文章は、無畏註 (ここでは、"thog ma dan tha ma med pa'i mdo" とある) 青目注 (三枝充恵『中論 (中)』, 1984, p. 336—337, では羅什の『無本際經』を、『中阿含經』第51「本際經」 (大正1巻 p. 487bc) とし、相当するパーリ文はない、とするが、Max Walleiser, Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna ; nach der chinesischen Version übertragen, Heidelberg, 1912, p. 73, には、Saṃyutta-Nikāya と指摘している) 及び、Prasannapadā においても引用される。後半は、Dhammapadam 第60偈後半 (水野弘元『法句經の研究』, 1981, pp. 106—107, cf. Udānavarga, I. 19cd, ed. by Franz Bernhard, Göttingen, 1965, p. 102.) にみら

『般若灯論』第11章試訳（皇月）

れるものである。Pāli 文は, "digho bālānaṃ saṃsāro saddhammaṃ avijānataṃ" というものである。この文章は, Buddhapālita 及び Sthirāmāti の註釈にも引用されている。

- (5) 現時点では, はっきりした出典は identify されていない。
- (6) PPT: "saṃs rgyas bcom ldan 'das."。
- (7) PPT; "ñān thos rnam sbyor bar" (聞く者に応じて)。
- (8) Sthirāmāti も同様に 「皆是方便世俗施設。非勝義諦。」(大正藏經第30卷 p. 156c4—5) と, 勝義としての輪廻を否定している。
- (9) PPTによると, 「世俗の主張」としてである。
- (10) 以下『中頌』に関しては, Prasannapadā (pub. par L. V. Poussin, rep. 1950) よりのサンスクリット文を掲げておく。
pūrvā prajāyate koṭirṇety uvāca mahāmuniḥ /
saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādirnāpi paścimaṃ // [p 219, II. 2—3]
と, チベット訳(『般若灯論』及び Prasannapadā の)とは多少異っている。
- (11) 先にある "thog ma dañ tha ma" とは偈頌の "'navarāgro" のことであろう。それに対し後のものは, "thog ma dañ tha ma dag" とある。これは, single で示されている偈に対して, dual 或いは plural を示すものと考えられる。「いくつかの輪廻」ということを考えて, "dag" を plural ととることもできるが, ここでは「前と後」という dual ととった。それとも, Prasannapadā にあるように, "ādir-api-paścimaṃ" ととるべきであろうか。
- (12) tib. : tha sñad, skt. : vyavahāra.
- (13) PPTによると, "rdzogs byed la sogs" とある。
- (14) PPTによると, このような人々には, 聖教量により論証されるので, 推論式を示す必要はない, とする。しかしこの後に外道の教典などにより心が転倒しているものに対しては, 推論式を示すべきであることを示していることから, Bhāvaviveka は, 聖教量に対して, 絶対的なものとしては考えていなかったことがうかがえる。江島恵教「Bhāvaviveka の聖典観」『日本印度学仏教学研究』17—2, 1969参。
- (15) PPTによると, Mahādeva, Viṣṇu, Hiranyagarbha, Kapila, Kaṇāda, Akṣapāda, Vardhamāna* ('phel ba) など。
- (16) PPTによると, Yogacāra (rnal 'byor pa) のものである。
- (17) PPTでは, このことについて「十四無記」をあげている。「十四無記」の出典資料に関しては, 三枝充広『初期仏教の研究』1978, pp.45—54参。
- (18) P. D. AP. AD. いずれも, "skye bu 'am gshan yañ ruñ ste" とあるのだが, 後に喩例の否定が続くので, "ma (skt:na)" を入れて訳した。それとも, 他の読み方が可能であろうか。
- (19) PPT; "me la sogs pa" (火など)。

『般若灯論』第11章試訳（望月）

- (20) PPT; "thig pa la sogs pa" (燃焼など)。
- (21) 第22章, P. tsha 269a5—269b4, D. tsha 214b6—215a4 において, ここと同じように, 一切智者に関して論じている。また P. tsha 165b7—266a2, D. tsha 212a6—212b1 において輪廻の前の辺際に関して触れている。
- (22) PPT には, "tshig le'ur byas pa dañ po'i skabs" とし, 本章の第一偈を引用している。
- (23) P. D. ともに "dpe ma grub pas" とあるが, PPT により, また, 意味の上からも "dpe grub pas" とする。
- (24) *naivāgraṃ nāvaram yasya madhyaṃ kuto bhavet /
tasmānātropapadyante pūrvāparasah akramāḥ* // [220. 15, 221. 7]
- (25) PPT では, ここで Āryadeva の『四百論 (Catuḥśataka)』の第15章第5偈 (K. Lana, Āryadeva's Catuḥśataka, Copenhagen, 1986, pp.136—137) を引用する。なお, Buddhapālita も本偈を引用するが, Candrakīrti は, 同書の第8章第25偈を引用する。
- (26) 本書では, ここではじめて章の中心テーマである「生死」というタームがでてくる。これは, まず最初に輪廻の非存在を論じていることによるが, 他の註釈書には, これ程の否定論証はみられない。
- (27) *pūrvam jātiryadi bhāvejjarāmarāṇam uttaram /
nirjarāmarāṇa jātirbhāvej jāyeta cāmṛtaḥ* // [221. 9—10]
- (28) PPT によっておぎなうと, 前述の偈および註釈は, *sāvakaśavākya* (glogs yod pa'i tshig) であるからである。Bhāvaviveka は, Nāgārjuna 自身の偈に対しても, *sāvakaśavākya* であるが故に不充分なものであるとし, 自らによる推論式を示す必要を述べているが, ここではそれを明確に示している。さらに, 少し深読みをすると, 註釈については, Buddhapālita 批判とみることも可能であろう。文章はまったく一致するというものではないが, 論旨は同じである。(北京版 No. 52 42, tsa 239a7—239b2, デルゲ版 No. 3842, tsa 211b4—211b6) なお, *sāvakaśavākya* に関しては, 江島恵教, 前掲書, pp.131—138参。
- (29) *paścājātiryadi bhāvejjarāmarāṇamāditāḥ /
ahetukamajātasya syājjarāmarāṇam katham* // [222. 11—12]
- (30) 前註 (28) 参。
- (31) *na jarāmarāṇenaiva jātiśca saha yujyate /
mriyeta jāyamānaśca syācāhetukatobhyah* // [223. 7—8]
- (32) PPT によると, 『中頌』第6章第3偈においてである。P. tsha 118b1—2, D. tsha 97a7—97b1。
- (33) *yatra na prabhavantyete pūrvāparasahakramāḥ /
prapañcayanti tāṃ jātiṃ tajjarāmarāṇam ca kiṃ* // [224. 6—7]
- (34) *kāryam ca kāraṇam caiva lakṣyam lakṣaṇameva ca /*

- vedanā vedakaścaiva santyarthā ye ca ke cana // [224. 13—14]
- (35) pūrvā nā vidyante koṭiḥ sasamsārasya na kevalam /
sarveśāmapī bhāvānām pūrvā koṭi na vidyante // [224. 15—16]
- (36) 原因と結果に関しても、前出の三つの仮定法を用いて、前後、同時ということ
を否定している。
- (37) PPT においては、特に、Sāmkhya の者とする。
- (38) PPT では、これは Sāmkhya 学派の因中有果説に対する反論としており、“sañs
rgyas pa dag 'dod pa ltar 'bras bu sñon ma byuñ ba las phyis rkyen gyi
mthus byuñ bar smra ba'i gshuñ ltar hgyur ro” としている。
- (39) 前註 (36) 参。
- (40) PPT によると、同じように、感受作用と感受する者、認識根拠と認識対象、能
知と所知、解脱と解脱の特徴に関しても適用される、とする。
- (41) Candrakīrti は、本章においては、生死の前の辺際などの前後関係を否定するこ
とに終始したのに対し、Bhāvaviveka は、論結においても、あくまでも「輪廻の
自性」を否定することを強調する。このことは、註 (2) に示した。タイトルの違
いとも関係しているであろう。
- (42) PPT によると、“theg pa chen po'i mdo sde'i mtha' gshan dag las” とあ
るが、出典不明である。この引用は、『思釈炎』においても引用されている(註
(1) で示した箇所末尾)。野沢静証氏(前掲論文)は、「観音によれば、すべ
ての大乗経に出ずるとし或る特定の経文であるとはしない」としている。
- (43) チベット訳: 'phags pa tshañs pa khyad par sems kyis shus pa shes bya
ba theg pa chen po'i mdo (北京版, 第33巻, No. 827, phu34a6—8)。漢訳:
『持心梵天所問經』竺法護訳(大正, 第15巻, No. 585, p.4b23—25), 『思益梵天
所問經』鳩摩羅什訳(同, No. 586, p.36c18—20), 『勝思惟梵天所問經』菩提流支
訳(同, No. 587, p.66c3—6)。
- (44) Suvikrāntavikrāmi-paripṛicchā-prajñāpāramitāsūtra (ed. by Ryusho H-
ikata, reprint, 1983, p.30. 1123—26), チベット訳: 'phags pa rab kyi rtsal
gyis rnam par gñon pas śes rab kyi pha rol du phyin pa bstan pa (北京
版, 第21巻, No. 736, tsi 43b4—6), 和訳: 戸崎宏正訳『善勇猛般若經』(『大
乘仏典1』般若部經典, 1973, p.134. 11. 2—4)。
- (45) 同上。ただし、オリジナル・テキストと文章の相違が多少あるので、原文を掲げ
ておく。“Suvikrāntavikrāmin……akṣyakoṭim anuprāptaḥ, akoṭir niryānak-
oṭikāḥ; na punar yathōcyate. Akoṭikā hi sarvadharmā, nir vāṇakoṭikāḥ.”
(同(44), p.12, 11. 20—24), チベット訳: (同, tsi 30a6—8), 和訳: (同, p.
98, 11.6—9) と、「前と後と中の (sñon dañ phyi ma dañ dbus kyi)」という文
はみられない。

Appendix

This is the notes of my paper "Seeking Rfefuge to Ratnatraya in the Bodhipathapradipa ll° 25—26" (Journal of Indian Buddhist Studies, Vol. 37, No, 1, 1988). But it could not be printed in my space, so I print them this time.

NOTES

- 1) At first I wrote the title of résumé "The Confession of Faith for Ratnatraya," but I changed this time. I have no good English word for "śaraṇagamana (skyes su 'gro ba)."
- 2) I used the text from Helmt Eimer's Bodhipathapradipa (=BP, Wiesbaden, 1978) and refered to the English translation (1) by A. Chattopadhyaya (Atiśa and Tibet, reprint, Delhi, 1981, with restored sanskrit) and the English translation (2) by Losang Norubu Shastri (Bodhipathapradipa, Bibliotheca Indo-tibetica VII, Varanasi, 1984, with restored sanskrit and tibeatn text) and the German translation by H. Eimer (BP, with tibetan text), but I couldn't catch the French translation (by J. Van den Broeck). About the Pañjikā, I used from Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition No. 5344, Sde Dge Edition No. 3648.
- 3) Mr. Katsumi Mimaki taught me in the congress that H. Eimer called him Atiśa but he thought Atiśa becausd of ati-īśa (passing the lord). See Atiśa and Tibet, p.35.
- 4) The numbering of verse is different in each scholar. I followed H. Eimer's text that was indicated by lines.
- 5) See BP, p.210, p.223. The latter contains the text of commentary.
eg, Dbal byuñ dges pa' i mchod sprin (1764—1853), Brag dkar sprul sku Blo bzañ dpal ldan bstan 'dzin sñan grags (19C.)
- 6) The reason why I started from <2> is because I mean this section as one of them in the total structure.
- 7) ll. 25—26. tib. : rdzogs sañs bris sku la sogs dañ / mchod rten dam pa mñon phyogs nas.

- 8) According to BP p.176, this quotation is seen in the Śikṣāsamuccaya (skt. : ed. by C. Bendall, Bibliotheca Buddhica I, p. 10, ll. 11—13, tib. : P., ed., vol. 102, p.186, 2, 3).
- 9) See next section. It is Bodhicittotpanna.
- 10) (The sentence of this note is cut off.)
- 11) (The sentence of this note is cut off.)
- 12) In this text ratnatraya are two sorts, but in the Śaraṇagamanadeśanā (P. ed., No. 5350, D. ed., No. 3953) by same author ratnatraya are three. They are these two and clear comprehensible (skt. : abhisamaya, tib. : mñon par rtog pa) ratnatraya. About three sorts see 中村元『仏教語大辞典』上, p.487c.
- 13) tib. : mchod pa, skt. . pūja,
- 14) l. 25. tib. : me tog bduḡ spos dños po dag.
- 15) Ordinary in case of material the word "dāna" is used, and this word was translated to "sbyin pa." But in this text the guessed word is "pūja."
- 16) l. 30. tib. : mchod pa rnam pa bdun dag kyañ.
- 17) tib. : sgrub pa' i mchod pa, skt. : pratipattipūja. See G. Nagao, Index to the Mahāyānasūtrālamkāra, p.162.
- 18) He didn' t mention their names.
- 19) (The sentence of this note is cut off. It is about the text of Bhadracarī.) D. Suzuki and H. Izumi ed., The Gaṇḍavyūhasūtra, p.5 43, l. 9-, kyoto, 1949, P. L. Vaidya ed., same title, Budhist Sanskrit Texts, No. 5, p.436, l. 20-, Dharbhanga,1961, Shindo Shirai-shi, Bhadracarī, 『山梨大学学芸部研究報告』, 第18号, 1962, tr., jap. : 岩本裕「華嚴經」『仏教聖典選 第五卷 大乘經典(三)』, Tokyo, 1976, p.320-.
- 20) They are (1) bowing by body, words and mind, (2) poor body, (3) making them objects first, (4) expression of praise, (5) higher things, (6) spreme one and (7) three bundles.
- 21) They are (1) beautiful flower, (2) garland, (3) music, (4) ointment, (5)lamp, (6) incense stick and (7) dress.
- 22) This opinion is, though he didn't mention each sort of offering, perhaps the same with Atiśa.

- 23) After this, he quoted Samantabhadracārī 13—14 partially.
 24) H. Eimer studied about these offering in detail. See BP pp. 168—174.
 25) tib. : gñis pa ni sems rten dañ bcas pa dañ / bu dañ ma dañ / chuñ ma dañ la sogs pa'o / H. Eimer's interpretation : wird mit Hilfe von anderen Personen dergebracht.
 26) eg. Āryaratnamegha (P. ed., No, 897), Āryasandhimālātantra (P. ed., No. 432), Samādhicakrasūtra (P. ed., No. 907), Ratnolka-dhāraṇī (P. ed., No. 472) and. Caryāpraveśa.
 27) There are many ornaments after this and the Ratnolkadhāraṇī (P. ed., No. 472, ha 39b1—2) is quoted.
 28) These are verse numbers of Bhadracarī. About text see note 19. I indicate the verse as following.

yavata keci daśaddiśi loke sarvatriyadhvatā narasiṃhāḥ |
 tānahu vandami sarvi aseṣān kāyatu vāca manena prasannāḥ

|| 1 ||

yā ca anuttara pūja udārā tanadhimucyami sarva jīnānām |
 bhadracariadhimuktibalena vandami pūjayamī jinasarvān || 7 ||
 yacca kṛtaṃ mayi pāpu bhavyā rāgatu dveṣatu mohavaśena |
 kāyatu vāca manena tathaiva taṃ pratideśayamī ahu sarvam

|| 8 ||

yacca daśaddiśi puṇya jagasya śaikṣa aśaikṣapratyekajīnānām |
 buddhasutānatha sarvajīnānām taṃ anumodayamī ahu sarvam

|| 9 ||

ye ca daśaddiśi lokapradipā bodhivbudhya asaṅgataprāptāḥ |
 tānahu sarvi adhyeṣamī nāthāṃ cakru anuttaru vartanatāyai

|| 10 ||

ye 'pi ca nirvṛti darśitukāmastānabhiyācami prāñjalibhūtaḥ |
 ksetrarajohamakalpa sthiantu sarvajagasya hitāya sukhāya

|| 11 ||

vandanapūjanadeśanatāya modanadhyesanayacanataya |
 yacca śubhaṃ mayi saṃcitu kiṃcidbodhayi nāmayamī ahu sarvam || 12 ||

Seeing verse (12), there are bowing, material offering, confession

- of sins, pleasing, asking and request in it.
- 29) Bhadracarī 1a, 3a, 2d is quoted.
- 30) cf. Āryatriskandhakasūtra (P. ed., No. 950, hu 76b6—77a8)
- 31) cf. Suvarṇaprabhasottamam (skt. : Buddhist Sanskrit Texts No. 8 etc., tib. : P. ed., No. 174, 175, 176), Āpattideśanā (P. ed., No. 53 68, 5369), Karmāvāraṇapratiprasrabdha* (Suvarṇaprabhasottamam V ?) etc. And Āryākṣayamatipariṣcchāsūtra is quoted.
- 32) Āryacandrāpāsūtra* ('phags pa zla ba sgron ma' i mdo) is quoted, and about asking, request and transformation into development, see the same text.
- 33) H. Eimer mentioned this word "adhyeṣaṇa", but I think it "abhiyācamī" because of tibetan words "de bshin du bskul ba" and not "rje su yi rañ ba." See the eleventh verse of Bhadracarī.
- 34) Āryasāgaramatipariṣcchāsūtra (from Śikṣāsamuccaya), Āryapūrvasamudgatasūtra (from same text), Śikṣāsamuccaya' Bodhicaryavatāra and other sūtra are quoted. In detail, see note 36).
- 35) Āryavajracchedikābhagavatiprajñāpāramitā is quoted. See note 36).
- 36) (The sentence of this note is cut off.) About quotations in this part, see BP p.176—177.
- 37) A, Chattopadhyaya and L. N. Shastri restored this word to bodhisāra, but H. Eimer restored to bodhimaṇḍa (Kern der Erleuchtung). According to C. Das's dictionary and following sentence, I think H. Eimer is better.
- 38) l. 31—32. tib.: byañ chub sñiñ po'i mthar thug pa / mi ldog pa yi sems dag gis.
- 39) After this sentence, Āryagaganagañjapariṣcchāsūtra (P. ed., No. 815) is quoted.
- 40) l. 32. See note 38).
- 41) In detail see Prajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkāra. In this text the word that means irreversible is used nine times, eg. I—12, 56, II—21, IV—9, 38, 39, 45, 46, 51. (Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, Abhisamayālaṃkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-śāstra, Bibliotheca Buddhica XXIII, reprint Tokyo, 1977) cf. Aṣṭasāhasri-

kaprajñāpāramitāsūtra chap, X I X (梶山雄一, 丹治昭義訳「八千頌般若経 II」) pp. 107—127, 『大乘仏典 3』, Tokyo, 1975, E. Conze, tr., Aṣṭasāhasrikaprajñāpāramitā, pp. 121—129, Bibliotheca Indica, a collected of oriental works, works number 284, Calcutta, 1958, U. Wogihara, ed., Abhisamayālaṅkāra' āloka Prajñāpāramitāvyaḥhyā, pp.665—693, reprint, Tokyo, 1973.

42) tib.: so'i skye bo ñid las.

43) I don't know what meant the seventh stage. They ordinally used eighth or first stage about the irreversible. cf 桜部建『仏教語の研究』pp.60—65, Kyoto, 1975. About ten stage, see 山田龍城『大乘仏経成立論序説』pp. 197—313, Kyoto, 1959, 荒牧典俊「十地思想の成立と展開」『講座 大乘仏教 3 華嚴思想』pp. 76—120, Tokyo, 1983.

44) (The sentence of this note is cut off.)

45) The name of Tattvāvatārākhyasakalasugatavācasamṣkṣiptavyākhyāprakaraṇa (tid.: De kho na ñid la 'jug pa'i bstan bcos chen por gsal bar mdzad pa) by Jñānakittīśri (tib.: Dpal ye śes grags pa) is indicated.

See 西岡祖秀, 「『ブトン仏教史』II」, 「同 III」, 『東京大学文学部文化交流研究所施設研究紀要』, 第5, 6号, 1981, 1983, and Deb ther snon po (tid.: 『青史』下, p.847, 中国・四川省, 1985, tr., eng., G. N. Rorerich, The Blue Annals, p.725, reprint, Delhi, 1976). In the Deb ther snon po, it is indicated as 'De kho na ñid la 'jug pa' and it is same as the Catalogue Section of Bu-ston's "History of Buddhism" No. 2765. But the title of Peking Edition is as 'De kho na ñid la 'jug pa bde bar gśegs pa'i bka' ma lus pa mdor bsdus pa'i rab tu gśegs pa'i bka' ma lus pa mdor bsdus pa'i rad tu byed pa,' and it is same as Bu-ston's No. 868.

46) (The sentence of this note is cut off.)

47) tib.: gsañ te.

48) l. 36. tib.: dañ por skyabs 'gro lan gsum bya.

See 増谷文雄, 『智慧と愛のことば 阿含経』, p. 211, Tokyo, 1965.

49) This fifteen sorts are mentioned in the Śaraṇagamanadeśanā by same author. See my translation and some comments about it. It is "A Small text of Atiśa (1) — Śaraṇagamanadeśanā —" but

under preparation of printing now.

- 50) The way of protection are (1) not bowing to other gods, (2) taking off harm and damage for others, (3) not associating with heathens and no worship to them, (4) difference of ratnatraya, (5) remembering the virtue and seeking refuge over and over, (6) remembering great kindness and effort for offering usually and offering foods and drinks, (7) remembering mercy and accepting other men like this way, (8) doing one's duty (9) and if having any purpose, offering for ratnatraya, begging and taking off other upāya in the world.
- 51) For particulars turn so Śaraṇagamanadeśanā. cf. Mahāyānasūtrālaṃkāra II. 宇井伯寿, 『大乘莊嚴經論研究』, pp. 63—64, Tokyo, 1960, but this part of chapter 2 is lost in sanskrit editions of manuscripts (Levi, Bagchi and Funahashi).

[付記] 本訳脱稿後、次の二書を得た。The Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna, ed. by R. Pandeya, Delhi, 1988. 及び A Lamp for the Path and Commentary, The Wisdom of Tibet Series-5. trans. by Richard Sherburne, S. J., London, 1983 である。前書は、『般若灯論』（及び『無畏註』、『仏護註』）の還元梵文を含んでおり、後者は『菩提道灯広註』の英語訳である。これらを参考にして、本稿を見直すべきであったが、今回は時間的制約により見ることができなかった。ただし、試訳の註(18)に関しては、Pandeyaは、“puruṣasyānyadapi yujyate”と還元し、また一つマイナス要因が増えたことを記しておく。

◇編集後記◇

棲神六十一号をお届けします。

宗祖七百遠忌の記念事業の掉尾を飾る図書館が、昭和六十三年十一月二十九日竣工落成しました。学園にとつての宿願が果たされ、この上なき慶事と存じます。

申すまでもなく、図書館は大学の生命であり、講義も研究も図書館の充実と深い関わりを持つものであります。

図書館には、日蓮聖人の教学及び教団史等に関する文献・文書類を集め、また法華経関係の文献等をも整えて研究者への資料の提供とともに、後に続く人材育成にも役立つものと念願するものであります。

さて、恒例ですと第四十一回の日蓮宗教学研究発表大会は本学が当番でありましたが、昭和六十三年は一妙院日導上人の第二百遠忌に相当しましたので、上人ゆかりの肥後本妙寺が会場となりました。遠隔の地にもかかわらず

らず多数の参加を得、活発な発表・質疑等がなされました。本学からは宮崎英修学長以下八名が出席しました。そして、日導上人に関する特別記念講演として本学代表の町田是正先生が「綱要導師の宗学意識」と題して講演されました。

なお、平成元年の第四十二回の大会は本学が当番校となり、十月二十七日（金）・二十八日（土）の両日にわたって行なわれます。会員諸賢、何卒平素のご研鑽の一端をご発表いただきたく存じます。

また、三年に一度の本学園同窓会の大会も、教学大会前日（十月二十六日）に開催される運びとなりました。ご関係の諸賢、ご予定下さいますようお願い申し上げます。

昭和から平成の時代へ。改元された「平成」は、「内平かに外成る（史記）・地平かに天成る（書経）」の意があるとのこと。世界の永久平和を祈念するものであります。

執筆者(目次順)

宮崎英修	(身延山短期大学学長)
町田是正	(身延山短期大学教授)
高橋堯昭	(身延山短期大学教授)
望月海淑	(身延山短期大学教授)
上田本昌	(身延山短期大学教授)
桑名貫正	(身延山短期大学教授)
中條曉秀	(身延山短期大学教授)
渡辺寛勝	(身延山短期大学講師)
秋山智孝	(身延山短期大学教授)
大森孝	(身延山短期大学教授)
望月海慧	(身延山高等学校教諭)

「棲神」六十一号

平成元年三月二十五日 印刷

平成元年三月三十日 発行

編集兼 発行者 宮崎英修

印刷者 宮田如龍

甲府市中央一丁目十二-三十一

印刷所 大宣堂印刷

電話(〇五三)三五-三六〇二

山梨県身延山東谷

(電話)四〇九-二二五

発行所 身延山短期大学学会

振替(甲府)五-一二七五番

電話(〇五三)二一〇-一〇七

THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 61

CONTENTS

- The answer to Mr. Ueno (The new discovered
true writings) Eishū Miyazaki... 1
- Nichidō's consciousness about the study on the
Nichiren sect..... Zeshō Machida... 5
- On Pṛthivi-vivara-samudgna
—stūpa and caitya— Gyoshō Takahashi... 21
- On viparīta in the Tathāgatāyuspramāṇaparivarta.....
Kaishuku Mochizuki... 49
- On a maṇḍala of the Nichiren's middle ages.....
Honshō Ueda... 65
- A Study on the life of Nichirin..... Kanshō Kuwana... 79
- A study on the Kin-kō-shū..... Gyoshū Nakajyō... 93
- A study on a social welfare (2) Kanshō Watanabe... 107
- How to write Honzon..... Chikō Akiyama... 115
- On time in languages..... Takashi Ōmori... 1
- Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa..... Kaie Mochizuki... 25

Edited by
Minobusan College
Minobu Yamanashi, Japan.