

ISSN 0910—3791

神 樓

研 究 紀 要

第 6 4 号

平 成 4 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 会

神 樓

研 究 紀 要

第 6 4 号

平 成 4 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 会

卷 頭 言

近來宗祖御遺文の研究方法は宗祖の御自筆いわゆる御眞蹟遺文（全体或は部分の存するもの）、曾って存在していたことが確實なもの、鈴木一成先生はこれを「曾存」と名づけ、この名称を「昭和定本日蓮聖人遺文」編纂上の用語として用いられたので現在ではこの名が定着している。次に宗祖直弟の親写本の存するもの、更に古來眞撰として認められ問題のないものを中心として宗祖の生涯・行動・教学・思想を確認しようとしている。勿論、従来より確實な遺文によって宗祖に直参せんとする試みはあった。例えば録内、録外による価値判断は古くから注目されていたが、録内外の区別は実質的な判定の基礎にはなりえなかつたから一部の門流以外には重視されなかつた。然し各門家が自門に有利な証判を得んとして偽書乃至類似遺文を作り、これを宗祖の御書と誇揚するに至って宗祖の遺文は玉石混淆の様態を呈するに至つたのである。先師はこれを正さんとして疑偽書への批判、祖書の目次を製作することによって遺文の整理を行ない一応の成果をあげることができた。

晩近になつて山川智応・浅井要麟両先生が新しい方法論に立つ遺文研鑽法を開拓され、現今ではこれら研究業績をふまえた研究が相ついでよい成績をあげている。

この風潮は遺文研鑽上歓迎すべきもので、たしかにこれによって種々の夾雜物をのぞき、宗祖聖人の眞の姿を知ることができらるであらう。しかしこれのみでは不充分であるといわざるをえない。この方法、作業と同時に、宗祖滅後直弟等の時代に成立した偽疑・類似遺文には、その時代に特有の伝承があり、遺文自体では説明しがたいものを補い、

遺文の真意を知らしめるものも少なくない。学者はこれら取捨すべきものを消化して行く努力を忘れてはならぬ。近時の遺文鑽仰・研究の華々しい成果を喜ぶと共に埋没し易い疑偽・類似遺文の扱いに充分な配慮をおこたらぬよう注意をうながし学者の自重を望むものである。

平成四年三月二〇日

学長 宮 崎 英 修

樓 神 第六十四号 目次

卷 頭 言.....	学長 宮 崎 英 修
法華経に現れた「一心について」.....	上 田 本 昌 (7)
日蓮聖人の女人成仏について(-).....	桑 名 貫 正 (25)
——法華経の成仏の文証について——	
研究ノート	
智慧と慈悲(承前No.・2).....	町 田 是 正 (43)
——法華経にみる智慧と菩薩行——	
僧院から仏塔崇拜へ.....	高 橋 堯 昭 (63)
——新入手の舍利箱銘文によって——	
『転職論』における三性説について.....	岩 田 諦 静 (85)
明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(三)	中 山 勝 (109)
ノート	
新「短期大学設置基準」についての一考察.....	渡 辺 寛 勝 (125)
『般若灯論』第10章試訳.....	望 月 海 慧 (1)
学 園 彙 報.....	(135)
編 集 後 記	

法華經に現れた「一心」について

上 田 本 昌

一、

仏教では信行を厳しく教示していることは既に周知の如くである。即ち仏を信じ、その教説を修行して行くことが、成仏への条件とされている。その為に小乗仏教では数百の戒律が課せられ、大乘仏教の中でも数々の信行上に於ける規律が説示されている。¹⁾

ところが日本の鎌倉新仏教各宗派では、そうした信行に関する諸条件を極度に縮小し、唱題の一行・称名の一念・一心の信行といった一心一念に重きが置かれ、末法の衆生救済の爲の方法が、簡素化の一途を辿ることになっていったのである。

日蓮聖人にしても、末法に於ける下根下機の衆生の爲に、法華經の題目を受持する唱題の一行の中に、あらゆる功德を収め、この一行を一心に修することによって、他の万戒の修行よりも勝れていることを教示している。

そこで問題となるのは、末法衆生の一心・一念である。「一心唱題」という場合、この一心にはどのような意味があるのか、これより「一心」について、特に法華經ではどのように教示されているのかを探ってみようとするものである。それにより、仏の示した一心によって、衆生が期する目的が達せられるからである。即ち法華經に説かれた

法華經に現れた「一心」について(上田)

「一心」の意義と特色を説明する視点を得ようとするものである。

二、

そこで先ず、「一心」の一般的な意味から調べて見ることにしよう。「心を一つにすること」つまり散漫な心を一つに集中させ、一途のおもひにすることであると考えられる。即ち「心を専らにすること」であり、まとまりを持つことだといえよう。

(A)この一途・専心は、世間的な常識となっており、一心の意味として異論のないところであろう。一人の心が或る何物かに集中して行くことであるといえる。これに対して、

(B)多くの人が一致した心となつて行くことを指す場合もある。即ち「同心」となることで、志を一つにし、多数の者が共通の心となつていくことである。合力同心により難事を乗り越えることができるともいわれている如くである。

(C)次に心を乱さないこと、これは(A)と表裏の関係ということになるが、乱れた心を一つにまとめて行くことであると同時に、その一心を乱して散心にしないうことを意味する。つまり「一心不乱」のことであるが、これは実は仏教から出た言葉である。即ち阿弥陀經に「執持名号、一心不乱」とある如くである。

(D)もう一つ一心には、ほんのわずかな心、極めてかすかな心の動きという意味の一心一念という意味もある。これは主として聴法により一心の歓喜を得た時の功德を表す時に用いられている場合が多い。

また(A)の専心にしても(B)の同心にしても、共に仏教から源を発している語であるので、一応は世間的な用語として扱ってはみたが、究極は出世間的な用語として考えることができるわけである。

さて、爰では法華經に現れた一心に限ってその用例をいくつかあげてみることにしよう。それは法華經の中に、特に一心に関する記述が多く、教えを受ける相手に、強く一心が要求されているからである。即ち一心が法華經を受持し修行していく上で、如何に大事であるかを物語ってくれているからであるといえる。

序品では次の如く五例がある。

- (1) 「是諸大衆、得未曾有、歡喜合掌、一心觀仏。」^③
- (2) 「又見菩薩、離諸戲笑、及癡眷屬、親近智者、一心除亂、撰念山林、億千萬歲、以求仏道。」^④
- (3) 「是諸大衆得未曾有、歡喜合掌一心觀仏、」^⑤
- (4) 「諸法実相義 已爲汝等説 我今於中夜當入於涅槃 汝一心精進 當離於放逸」^⑥
- (5) 「諸人今當知 合掌一心待 仏當雨法雨 充足求道者」^⑦

右の中の(1)と(3)の「一心觀仏」については、既に『印度學仏教学研究』^⑧の中でいささか論究してあるので、本論では省略することにするが、「一心に仏を觀る」ことから始まる法華の會座では、この「一心」に大きな意味のあることを、先ずもって認識しなくてはならない。

(2)の「一心除亂」であるが、これは心を一つにして乱れた念を除き去ることである。梵文ではこの部分に相当する所が、「起伏し動揺する心を抑えて、一心不乱に」^⑨なることであるとしている。菩薩は智者に親近して一心除亂であると同時に、念を山林に撰めることが記されている。梵文では一心不乱と訳されているが共に菩薩たる者は一心、即ち起伏動揺の心を抑えて、乱れない状態を持つことが重視されている。

一心とは本来、二心三心に対する語であり、心を一つの対象に集中し、他の事象に移さないことであるといえる。

信仰の場合に於ても、一仏一經に心を集中させて一心になれば強い信仰となって行くが、二心三心となって心を散乱させると、それだけ弱い信仰心となって行くことになる。つまり本尊としていくつもの仏を信じ、数多くの經に散心することになると、一仏一經に心を集中するようなわけに行かなくなり、信仰の度合が薄いものとならざるを得なくなる。そこで純粹な信仰を貫く為には、一心除乱でなくては不可能となってくるのである。

仏は既に無量義經の説法品で「四十余年未頭真実」⁽⁸⁾と述べ、更に法師品では「我所説經典無量千万億、已說今說當說而於其中」、此法華經最為難信難解。⁽⁹⁾とあって「法華最第一」であり、「秘要之藏」であることを明らかにしている。従ってこうした經說から考えると、法華經以外の諸經に心を用いることは許されないことであり、法華經のみに一心不乱となることが、「以求「仏道」ということになるといえる。

次に(4)の「一心精進」であるが、日月灯明仏は既に諸法実相の義を説き終ったので、「今、夜中において涅槃に入るが汝等は一心に精進して、放逸を離れるべきである」と訓誡している。心の乱れを除く為には、一心精進しなくてはならないし、放逸を離れることが要件となる。梵文では「教えに専念して、怠ることなく、また信心堅固であれ。」⁽¹⁰⁾と訳されている。漢訳とほぼ同様であるが、一心精進に相当する部分は、教えに専念して怠ることのないようにと具体的に示し、更に信心堅固たることが付け加えられている。従って此の場合の一心は、教えに専念することを意味しているといえよう。心を専ら教えに向けて、一心になることだと考えられる。

次に(5)の「合掌一心待」であるが、これは序品の末文近くの一節であり、仏は法雨をふらして求道者を充足せしめるので、諸人は合掌して一心に待ちたてまつるべきであるというのである。「一心不乱、汝は合掌せよ。」⁽¹¹⁾と梵文では表示している。求道者に対し仏は大慈悲、心を持って法雨を注ぐことに対し、諸人らは合掌して一心にその法説を待

つという敬虔な態度がとられるのは、当然のことながら求道者のとるべき基本の姿勢を示しているといえる。序品はこうして合掌一心待を指示して終り、いよいよ法華の会座に於ける序分を閉じ、正説の段階へ入って行くこととなる。

三、

方便品に入ると世尊の力・無所畏並にその法は、たとえ舍利弗や辟支仏・新発意の菩薩等であっても、一心に無量劫の間、仏の実智を思惟しようとしても、少分といえども知ることはできないものであるとしている。

「一心以妙智 於恒河沙劫 咸皆共思量 不能知仏智」⁽⁴⁾

即ち数多くの人等が一心になって永い期間に渡り、仏智を思量してもこれを理解することは不可能であるといふのである。仏智は仏のみ知り得るものであり、智慧第一の舍利弗でも知解することはできない。「以信得入」であり「非已智分」である。如何に一心になっても仏智だけは、「信」に依らなくては得入できないことを示したものと見える。

しかし、右の部分は梵文では「無限のあいだ、かれらが一致して、余の勝れた教えの一部を願い求めても、その真の意義は分からないであろう。」⁽⁵⁾となつてゐる。また「仏が見た教えを一致して心にかけて願ひ求めたとしても」と訳されていることから考え、ここでいう「一心」は、辟支仏や新発意の菩薩達の大勢が、心を一つにして「一致」共力しながら仏智を理解しようとしても、信の力がなくては不可能であるということを示そうとしているものといえる。故にまた

「不退諸菩薩 其教如恒沙 一心共思求 亦復不能知」⁽⁶⁾

とあり、新発意ばかりではなく不退の位に住した大菩薩であっても、一心に思求したのみでは知ることあたわずであつ

て、

「舍利弗当知 諸仏語無異 於仏所説法 当生大信力」

とある如く、「当生大信力」なくしては得られぬところである。したがって一心はむしろ一致してという意味の方が強いようにも考えられてくるのである。恒河沙の菩薩が一致しても仏智を得るには大信力がなくては到達できぬことを表した一偈といえよう。信を重視していることは法華の会座に限らず、仏の所説では信を根本としている点については既に論ずるまでもないが、特に法華の会座では如上の不退の菩薩であっても大信力を生ずべきことが指示されているのである。

かくして方便品では舍利弗が仏に向って、「願説第一法」と懇請するのであるが、その中に、

「是會無量衆 能敬信此法 仏已曾世世 教化如是等 皆一心合掌 欲聽受仏語」¹⁷

とあり、此の会座の大衆はよく此の法を敬信し、また一心に合掌して仏の語を聴受しようとしていることを述べている。即ち、仏の法を敬って信ずることは、一心に合掌するという態度で具体化されているのである。仏語の聴受に際し大衆のとるべき姿勢はこの「一心合掌」にあることを注目したい。

実は法華経の中で「一心」に関する語群では、この「一心合掌」が最も多く、続いて「一心同聲」がこれに続き、次が「一心観仏」と「一心求仏道」がこれと同様に多く出てきている。こうした点から考えるに一心合掌は、信仰者にとって基本の態度であると同時に、また究極の姿勢であるともいえる。神仏に対して一心合掌することから宗教は始まり、互いに一心合掌し合うことにより仏国土が展開して行くことになるとしたならば、宗教にとって此の一心合掌は最も重要な態度であり、仏教にとっては成仏の為の唯一の姿勢として尊重されなくてはならない要件といえる。

この「皆一心合掌」に相当する梵文は、「かれらはすべて合掌して」⁽¹⁸⁾となつてゐるので、法華の会座につらなつてゐる者は全員が、すべて合掌し仏の教えを信すべく來集してゐたことがわかる。舍利弗はこのあと一心合掌の大衆が、「是等聞此法」則生大歡喜」と述べてゐるのである。聞法の大衆が大歡喜を生じたのは、まさに一心合掌から発してゐたことになるといえよう。

こうした舍利弗の言葉に対し、仏は開三顯一を説示し一仏乘の大事を開顯されるに至つたのであるが、更に又次の如く説いてゐる。

「舍利弗汝等当一心信解、受持仏語諸仏如來言無虚妄、無有余乘唯一仏乘。」⁽¹⁹⁾
一心合掌という信伏隨順の態度をとつた上で、今度は一心に信解すべきことが仏より指示されている。合掌して信解するというのは、只管仏を信敬していることの表れであり、「受持仏語」の強調と共に「唯一仏乘」の開顯の意義を一層深いものにする為の定義付けとも考えられる。

方便品は迹門正宗分の中でも法説段に当るだけあつて、信力に重きを置いた一心合掌の開法態度が明示され、それによつて一心信解による大歡喜を得ると説き、一心になることが「自知当作仏」の直道であることを明確にしてゐるものといえよう。

四、

次に譬喩品では仏が偈文の中で舍利弗に告ぐとし、

「汝諸人等 皆是吾子 我即是父（乃至）能一心聽 諸仏実法。」⁽²⁰⁾

法華經に現れた「一心」について（上田）

とある。仏が父徳をもって衆生を救済しようというのであり、その要件としてよく一心に諸仏の実法を聴けというのである。この「能一心聴」というのも、聞法の際の態度であることは言うまでもなからう。一心に聴けという諸仏の実法については、深智の者の為に説く教えであるので、「汝舍利弗 尚於此經 以信得入 況余声聞」という隨順信解を主張している点では方便品の時と同様である。実法であり随自意なるが故に、信解しか体得の道がないのであって、その為には「一心聴」に徹することしか方法がないこととなる。

次に信解品では舍利弗の授記を見て歎喜した慧命・須菩提・迦葉・目犍連といった声聞衆が、座より立って、

「整衣服 偏袒右肩、右膝著地 一心合掌、曲躬恭敬 瞻仰尊顏。」⁴³

と仏に対する恭敬の姿勢が具体的に表現されている。この一心合掌は方便品の際と同様であるが、更に一段と衣服・身体 of 全てに渡っての記述となっている。ただ単に両の手を合せるのみではなく、全身をもって一心に仏を瞻仰する態度が現れているといえる。また、

「於仏教化菩薩阿耨多羅三藐三菩提上、不生一念好樂之心」。我等今於仏前聞授声聞阿耨多羅三藐三菩提記、心甚歡喜得未曾有。」⁴⁴

と「一念の好樂の心」が説かれているが、この一念は如上の一心とはいささか趣を異にしているのである。一般に一心と一念はほぼ同義の如くに考えられるのであるが、ここでは僅かな心、微細な念を一念と称していることになる。従ってこの場合の一念は、「一念信解」と同様に今までに取り扱ってきた一心と同列に見なすことはできないことがわかる。

次は藥草論品であるが、三草一木の譬論のあと偈文の中で、

「我為如来 両足之尊(乃至)世間之衆 及涅槃衆 諸天人衆 一心善聽 皆応到此 觀無上尊。」²³⁾
この「一心善聽」は、前の「能一心聽」とほぼ同様の語であるが、次の「觀無上尊」と対句をなしていると考えられる。一心合掌と共に一心善聽は、聞法の時の要件であり、無上の尊を觀するための動作へと一連の関連性を持つていることがわかる。

この一心善聽と同義と考えられる語が、授記品の中に「諸比丘衆 今告汝等 皆當一心 聽我所說」²⁴⁾とある。ここでは仏が「皆一心になって我が所説を聴け」と指示している。仏弟子須菩提の当得作仏について語っている一段であるが、「皆當一心聽」は作仏という最も重要な所説の段だけに、特に会座の一同へ要求された態度であるといえよう。従って次の迦旃延の場合も、「諸比丘衆 皆一心聽 如我所說 真実無異」とあり、仏の所説は真実であって異りなきことを明らかにしている。「真実無異」なるが故に「皆一心聽」たることが要件となってくる。

更に「一心聽」に関連を持った経文は数多く見られるが、例えば隨喜功德品では、仏が阿逸多に向ってたとえ一人の為であっても法を聴かした場合は功徳を説く中で、

「何況一心聽説誦誦、而於大衆、為人分別、如説修行。」²⁵⁾

とあり面貌圓滿にして見仏聞法を得ることが説かれている。ここでの「一心聽」は次の「説き誦誦し人の為に分別して説の如く修行」をするためのものといえる。即ち一心聽は自の為のみではなく、他に向って「説く」為であることがわかる。説く為の前提として先ず善く聴き、その上で説くという化他行へと進むことになるのは当然のことながら、自分のみの一心聽であっては菩薩道に反することとなるのである。したがって法華經に於ける一心聽は、あくまで「説く」為の要件として菩薩に科せられた要件といえよう。故に又

法華經に現れた「一心」について(上田)

法華經に現れた「一心」について（上田）

「何況一心聽 解説其義趣」如説而修行 其福不可限。」

と結文で重説している。一心聽と解説の功德は無限であることを述べて此の品は終っているのである。これより先に涌出品に於ても、「所得第一法甚深回分別、如是今当説汝等一心聽。」とあり、第一の甚深の法を一心に聴くことを指示した上で、略開近顯遠に入っているのである。この一心聽も実は「説くため」のものであり、第一法を大衆に向つて解説する為に、必要条件としてあげられていると考えることができよう。

五、

ところで化城論品では、一心合掌の他に「一心同声」の語がしばしば掲げられている。

「時諸梵天王即於仏前一心同声以偈頌曰」という経文が六回に渡って出てくる。梵文では「一緒に声をあわせて合唱して、かの世尊に、これらのふさわしい詩頌で話しかけた。」となつてゐる。諸の梵天王が一緒に成つて声を合せ、一心にふさわしい詩をもつて大通智勝仏を讃嘆している。この一心同声は会座に於ける数多くの梵天王らが、皆一同に仏を仰ぎ見つつ声を揃えて讃嘆しているのであり、複数の者が心を一にして仏に向い偈頌をもつて「善哉見諸仏」又は「大聖転法輪」「世雄両足尊」といった言葉で始まる讃嘆となつてゐるのである。梵天王さえもが一心同声であるのだから、衆生が仏に向う時は尚さらに一心同声でなくてはならないともいえよう。

一品の中に一心同声が六回も出てくるということは、それだけ一心同声に意義を持たせてゐるものと考えられる。一緒に声をあわせて合唱するということは、会座の一同が一心になつてゐること、仏に帰依の念で統一されてゐることの現れといえよう。これは一会の大衆が一心同声によって唱題することに共通するものといえる。この品の場合は

仏を讃嘆する為の一心同声であるが、すべからく仏の音声を聞く時も、法を求める際も、前述の如く一心合掌・礼拝・善聴・同声でなくてはならないことは明白であり、従ってまた唱題に際しても一心同声たるべきことが重要な要件として考えられよう。

尚、同品の中では大悲と名付けられた一人の大梵天王が、諸の梵衆に向って、「未曾見此相、当共一心求」と語っている。これは光明照耀の未曾有なる宮殿を見て、大衆が歓喜し苦の衆生を度脱する為の教えを一心に求めようと呼びかけているものである。この「当共一心求」は先の「一心同声」と関連してみると、声を揃えて仏を讃嘆しつつ大衆が一心となって教法を求めることは、一連の聴聞求道の態度として、切り離して考えることのできないものといえよう。

かくして同品では次に、仏自身が一心に一処に坐して禪定に入ったことを説いている。

「説是法華經 如恒河沙偈 彼仏説經已 靜室入禪定 一心一処坐 八万四千劫。」²³
従来は専ら教化される衆生の側についての一心が説かれており、成仏の爲の第一歩として合掌・礼拝で始まる求道聞法の態度が随所で示されてきたのだが、爰では明らかに仏の一心が述べられているのである。大通智勝仏が十六王子に向って法華經を説いたあと、八万四千劫に渡って一心に一処に靜室入禪定をとげているのである。沙弥となつた六王子は、大通智勝仏が禪から出でたまわぬことを知り、各々仏に代つて法座に昇り法を説くに至つたのである。つまり仏の「一心一処坐」は十六人に仏道を具足させ、正覺を成じさせる爲であつた。この聞法者は「在在諸仏土、常与師俱生、」を得ると説いている。この「靜室入禪定、一心一処坐」に相当する梵文では、「僧院に入つて瞑想に専念した。」²⁴となつている。一心専念に瞑想の境地に入る仏は既に法を説き終つており、その後継者達に説法をゆだ

法華經に現れた「一心」について(上田)

ねていることになる。

仏もまた法を説き終った後は、一心専念に禪定の境に入って行くというのであるから、生仏俱に一心たることが仏道を歩む上で不可欠の要件ということができよう。「一心一処坐」は仏のみのことではなく、衆生が聞法・礼拝・合掌の際の極めて自然な姿であるといえる。「皆俱に一心に一処に坐して」という一会の在り方から聞法も唱題も始まって行くことになるのであるから、信行上の基本態度を示したものといえよう。

信行態度といえは常に怠らず持続すべきことが大事な要件となるが、法華經の中では次に多く使用されている語に、「一心精進」がある。例えば涌出品には、

(A)「阿逸多乃能問_レ仏如是大事、汝等当_レ共一心被_レ精進鎧_レ発_レ堅固意_上」²¹

(B)「当_レ精進一心、我欲_レ説_レ此事、勿_レ得_レ有_レ疑悔、仏智_レ回思議。」

(C)「亦常樂_レ於諸仏之法、一心精進求_レ無上慧。」

と三箇所に渡って一心に精進すべきことが強調されている。(A)の一心精進は釈迦仏が弥勒菩薩に対して述べられた言葉で、梵文では「心を專一にして、確固たる信念を持つ。」²²とあり、(B)は(A)に続く偈文であって、梵文では「心を統一して、安住せよ」²³となっている。仏が大事を説くに当って、皆共に一心に精進の鎧を着けよと言ひ、堅固の意を持つべきことを命じ、精進して心一つにすべきことが重ねて説かれている点を、特に注目すべきであろう。言うまでもなく「精進」は、六度の一であり、菩薩の修行すべき掟の一つであるが、他の布施、受戒、忍辱、禪定、智慧についても、同様に一心でなくてはならないが、特にここでは一心精進に重きが置かれていることは、心を堅固に持つことと、疑悔を生じないこと、更に無上慧を求める為には、精進努力が最も大事な要件となるからであろうと考えられ

る。六度に関しては分別功德品に、

「復有_レ人能持_レ是經_二兼行_二布施持戒忍辱精進一心智慧_一、其德最勝無量無辺。」⁹³

と受持に兼行六度が説かれているが、ここでは一心智慧に重きがあり、「為_レ他人説」が重要な意義を持っているので、他人に解説する為には必然的に一心智慧が要求されてこよう。この品では著名な「五十展転」が説かれているが、一人の為に法を聴かしためただけでも、その功德は多大であると、⁹⁴「何況_レ一心聽説誦誦而於_レ大衆_二為_レ人分別如_レ説修行。」とあり、一心に聴法し、解説し、誦誦すること、即ち如説修行の功德が示されている品であるから、一心に聴きまた説くことに主眼が置かれているのは当然であるといえる。一心に精進し、智慧を磨き、かつその上で一心に解説し誦誦することが述べられていることは、法華經を弘める立場の者にとって特に注目留意すべき点であるといえよう。

六、

さて、湧出品では、「我今説_レ実語_二汝等一心信、我從_レ久遠_二來教_二化是等衆_一。」⁹⁵と略して久遠を説くが、その際「一心に信ぜよ」と特に一心信たることを示している。未聞のことであるので、久遠実成は「一心に信すること」から始まるといえる。総じて宗教では「信」を重視するが、とりわけ法華經では、専ら信を第一に据えている。信じて仏を見たてまつることから総ての宗教活動が開始されて行くのである。

故に寿命品へ入って久遠実成が示されるや「一心欲_レ見_レ仏、不自惜_レ身命_二」⁹⁶とあり、一心に仏を見たてまつるべく、わが身命をも惜しまないという徹底した「見_レ仏」の信行へと進んでくるのである。尚、「見_レ仏」と「觀_レ仏」につい

法華經に現れた「一心」について（上田）

ては、既に少しく触れているのでここでは省略するが、「心に仏を見るということとは信仰者にとって最も基本の態度であると同時に、帰結でもあるといえよう。見仏に始まって見仏に至り着く、その間には如上の一心合掌や一心受持を始めとするさまざまな一心が必要となり、各自の分に応じた一心の修行と化他の為の五種法師や六度が、考えられてくるのである。

日蓮聖人が目標とされた不輕菩薩が、常に一心に礼拝行を積まれたことも、相手の中に仏を見たからである。不輕品の結文には、

「応当一心 広説此經 世世値仏 疾成仏道。」¹⁸⁾

とある。「まさに一心に広く此經を説くべし」と仏は布教を命じている。一心になって広説此經することが、仏道を成ずる為の条件であるともいえる。自分の中に仏を見、相手の中にも仏身を見ることのできる法華經を、広く説くことにより、自他共に仏を見て、仏道を成就することを得るというのである。

日蓮聖人はこの「一心欲見仏、不自惜身命」の經文によって仏道を成ずることができるとを實証されているといえる。「義淨房御書」には、「日蓮が己心の仏界を此文に依て顕す也。」¹⁹⁾と述べ更に「心を一にして仏を見る。一心を見れば仏也。」とも言っている。観念的に仏を見るのではなく、事実として現に仏を見ていくことにより、唯仏与仏の世界が展開されてくるのである。理観から事観への見仏の中に、「妙覺^ハ釈尊^ハ我等^カ血肉也、因果^ハ功德^ハ非^ハ骨肉^ニ乎。」²⁰⁾という『本尊抄』の如き「所化以同体」²¹⁾の境地を得ることが可能となるのである。

神力品では仏が、「汝等於如来滅後」²²⁾「一心受持誦誦解說書写如説修行上」²³⁾と一心受持の五種法師を説き、法師品と同様の如説修行が見える。神力別付の立場からして当然ともいえるが、次の屬累品では、「汝当応当一心流」²⁴⁾

布此法「広令増益⁴²。」とあって一心流布が説かれている。この「一心流布」は弘通しようとする者にとっては、本化・迹化の別なく最も重要視しなくてはならない経文であり、仏使の使命として日蓮聖人も受領されている⁴³。法華經の行者は常に志念堅固にして、「一心不懈怠」でなくてはならないと分別功德品に示されている如くで、一心とは仏を念じ心が安住して乱れていない状態である。「安住心不乱」を指すものといえる。又同品では仏の所説を聞いて一心一念でもこれを信ずる者の功徳を示し、更に深心に信ずる者の福は無量であることを説いている。ここではほんのわずかな一心一念の意であるが、しかし遂いには深心に至り心を一つにしての信をもって福の無量を説く上からすると、浅い一心一念から深い一心へと段階を示していることになるであろう。

かくして法華經では序品の「一心観仏」から始まり、寿量品の「一心欲見仏」に至り、更に神力品の「一心受持」、属累品の「一心流布」に至るまで、その間の諸品では専ら「一心」に関する説示が盛んであって、心を一つにすることの重要性がしばしば重説されている。これは信受し受持し流布させる上からも、常に「一心」でなくてはならないことを強調された為であるといえる。「心に二ましまして、信心だに弱く候はだ、峯の石の谷へころび、空の雨の大地へ落ると思食せ。」ということになり、二心三心の散心弱信であってはならないのであり、一心合掌の態度をそのまま一心受持の強信へと持続しなくてはならない。

「一心欲見仏不自惜身命」は、純粹な宗教の立場であり、日蓮聖人は此の経文によって仏果を得ることが可能となるところなのであるから、「一心」はまさに成仏への鍵であるといえよう。尚、法華經の中にはここで取り上げた一心の他にも「一心称名」「一心供養」「一心自書」等の語が散見できるが、主要なものに留めた。日蓮聖人の教学上で最も重要なことは言うまでもなく唱題であるが、これも法華經所説の「一心」に従って、「一心唱題」でなくてはな

法華經に現れた「一心」について(上田)

らないことが、如上の所見に依り首肯できるであろう。

(註)

- (1) 波羅提木叉では比丘三五〇戒、比丘尼は三五〇戒ほどの条文がある。僧伽の統制であり具足戒という。大乘でも十善戒を始め四十八輕垢戒(梵網經)等が説かれている。
- (2) 阿弥陀經(大正蔵十二一三四七)
- (3) 法華經(大正蔵九一四)
- (4) 同(同 九一三)
- (5) 同(同 九一二)
- (6) 同(同 九一五)
- (7) 同(同 九一五)
- (8) 『印度学仏教学研究』第四十卷第二号二五八頁「一心觀仏」を参照されたい。(平成三年十二月刊)
- (9) 岩波版『法華經』岩本裕訳 上―三三
- (10) 無量義經(大正蔵九一三八六)
- (11) 法華經(大正蔵九一三一)
- (12) 岩波版『法華經』(上―五九)
- (13) 同(上―六五)
- (14) 法華經(大正蔵九一六)
- (15) 岩波版『法華經』(大正蔵九一七三)
- (16) 法華經(大正蔵九一六)
- (17) 同(同 九一六〇七)
- (18) 岩波版『法華經』(上―八五)

- (19) 法華經 (大正蔵九一七)
- (20) 同 (同 九一五)
- (21) 同 (同 九一六)
- (22) 同 (同 九一六)
- (23) 同 (同 九二〇)
- (24) 同 (同 九二二)
- (25) 同 (同 九四七)
- (26) 同 (同 九四一)
- (27) 同 (同 九一三)
- (28) 岩波版『法華經』(中一三三)
- (29) 法華經 (大正蔵九二六)
- (30) 岩波版『法華經』(中一八三)
- (31) 法華經 (大正蔵九四一)
- (32) 岩波版『法華經』(中一三〇七)
- (33) 同 (中一三〇七)
- (34) 法華經 (大正蔵九一四五)
- (35) 同 (同 九一四一)
- (36) 同 (同 九一四三)
- (37) 『印度学仏教学研究』第四十卷第一号二六四頁。
- (38) 法華經 (大正蔵九一五一)
- (39) 義浄房御書 定遺七三〇
- (40) 観心本尊抄 定遺七一
- (41) 同 同 七二

法華經に現れた「一心」について(上田)

法華經に現れた「一心」について(上田)

(42) 法華經(大正蔵九一五二)

(43) 同(同 九一五二)

(44) 撰時抄の中で「法華經をひろむる者は日本の一切衆生の父母なり」(定遵二〇一八)と述べ、更に「日蓮は閻浮第一の法華經の行者なり。」と述べている。また四條金吾殿御返事には「能説此經、能持此經の人、則如来の使なり。」(定遵一六六八)ともある。

日蓮聖人の女人成仏について (一)

——法華經の成仏の文証に関して——

桑 名 貫 正

一、はじめに

日蓮聖人の周囲には、数多くの女性信者がおられたことは周知の通りである。名前の確認が出来た数だけでも六六人見える。⁽¹⁾その他名前不明の女性信者達もおられる。日蓮門下中、女性信者の占める割合を計算すると、現在二六七人の名前が確認されているから、約四分の一に及んでいる。また女性宛の書簡も九〇篇現存し、⁽²⁾これは日蓮聖人遺文の正篇四四三の五分の一に相当する。この様な事実から考えると、いかに日蓮聖人が女性教化に対して重きを置いていたか、理解できよう。

その女性教化の内容の一端を今、千日尼の返書に伺うと「御文に云、女人の罪障はいかがと存候へども、御法門に法華經は女人の成仏をさきとするぞと候しを、万事はたのみまいらせ候て等云⁽³⁾」と述べられており、千日尼の切なる願いを籠めて法華經の女人成仏を、頼りに励む、姿を見ることができるといふことである。

日蓮聖人は一体この「法華經の女人成仏」の法門をどのように見られ、また門弟中の女性信者達にどの様に教示し、そしてその実践を勧めたのであろうか。という思いを回らした時に、聖人の成仏觀の根柢は、その依經とする法華經

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

に基づいているから、法華經の成仏の經文証拠を検討すればよいことになる。そこで、従来の研究業績を尋ねて見ると、管見の範囲に於いては意外なことに、この種の研究のまとまったものは見当らない。そこで本小論は、日蓮聖人の女人成仏觀の基盤となる法華經の成仏に関する經文文証の考察を試みるものである。その視点の方法としては第一に『日蓮聖人遺文』全四巻中において、日蓮聖人の目から見られた法華經の成仏に関する經文文証について、対象をしぼり検討をしたい。そして、成仏文証の説示を含めて、日蓮聖人の法華經品々の相関関係と、その勝劣についても試みたい。これらは、女人成仏觀の基礎作業と思えるからである。

二、遺文中に見られるところの法華經の成仏の文証

日蓮聖人が鑽仰してやまない伝教大師は、妙樂大師の龍女成仏の思想を受けついで即身成仏といひ当て嵌められた。が、その即身成仏の文証は、浅井円道先生の指摘では提婆品の龍女成仏段と、觀普賢經の二句の文のみであると言われている。

それに対して日蓮聖人の場合、成仏に関して広くその文証を考察し検討した結果を大まかに言えば、次の各品に見られる。方便品・譬喩品・信解品・藥草喩品・授記品・化城喩品・五百弟子受記品・授学無学人記品・法師品・見宝塔品・提婆達多品・勸持品・如来寿量品・分別功德品・常不輕菩薩品・如来神力品・藥王品・陀羅尼品・妙莊嚴王本事品・普賢菩薩勸発品の二十品である。この二十品の内容を更に詳細に検討し、日蓮聖人の目から見られた各品における成仏の文証の内容を挙げれば、次の通りである。

1、方便品第二の文証(十証)

その① 唯仏与レ仏乃能究尽ニ諸法実相一 (大正九・五頁C) (岩波上・六八頁)

日蓮聖人は西山殿御返事に「法華經にそめられ奉れば必仏になる」と述べられ、その証拠の經文には「經云諸実相云云」(定二二五二)を引用す。建治四年作の始聞仏乘義(真蹟完)にも「法華經唯仏与レ仏乃能究尽者爾前灰身滅智二乘押二煩惱業苦三道一説二法身般若解脱二乘還作仏。菩薩凡夫亦如レ是釈也」(定一四五四頁)と述べ、成仏の經証と見ている。又、この經文を以て次の様な表現をされている。太田左衛門尉御返事に十界衆生の成仏を明す(定一四九七頁)。秀句十勝鈔に果分の法を示す(真蹟完・定二二六二頁)等の文が見られるのである。

その② 其求ニ緣覺二者比丘比丘尼乃至合掌以ニ敬心ニ欲レ聞ニ具足道一 (大正九・六頁C) (岩波上・七八〇頁)

右の文を文永十年作の観心本尊抄(真蹟完)に引き「此即緣覺界所具十界也」(定七〇四〇五頁)と述べ。緣覺が成仏した姿の具体的なる經文証拠として見られているのである。尚、前年作の開目抄(真蹟身延曾存)には「欲聞具足道」を釈して「具者十界互具。足と申は一界に十界あれば当位に余界あり。満足の義なり。……十界に皆己界の仏界を顯す」(定五六九〇七〇頁)と説き、成仏には十界互具の原理が基本なるを論じ、欲聞具足道にその義があると見られたのである。

その③ 欲レ令ニ衆生開ニ仏知見一 (大正九・七頁a) (岩波上・九〇頁)

右の文を以て二一歳作の戒体即身成仏義に「我身具二十界二得レ意時 欲令衆生仏之知見と説て、自身に一分の行無して即身成仏する也」(定一三頁)と説き。五一歳作の開目抄(真蹟曾存)では十界のすべてに、己界の仏界がある經文証拠と示し(定五七〇頁)。五二歳作の観心本尊抄(真蹟完)は、この經文を以て「是九界所具仏界也」(定

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

七〇四頁)と総論にて具体的に衆生に十界互具がある經文証拠として論じられ、成仏できることを強調しているのである。

その④ 声聞若 菩薩 聞 我所說法、乃至於一偈、皆成仏 無レ疑 (大正九・八頁 a) (岩波上・一〇四く六頁)

建長七年三八歳作の蓮盛鈔に右の經文を根拠とし、次の様にいう「問云、法華は貴賤男女何の菩提の道を得べきや。答云、乃至於一偈、皆成仏無レ疑云云」と法華行者の成仏がまちがいないく可能なことをいうのである。

その⑤ 如レ我等無レ異 (大正九・八頁 b) (岩波上・一〇八頁)

右の文を以て成仏の証文と説かれている遺文は文永九年五一歳作の日妙聖人の御書(真蹟断存)の「我等具縛の凡夫忽に教主釈尊と功德ひとし。彼の功德を全体うけとる故なり。經云、如我等無異等云と法華經を得レ心者は釈尊と齊等なりと申文なり。」の説がそれである。

その⑥ 我昔如二所願、今者已満足、化二一切衆生、皆令入二仏道 (大正九・八頁 b) (岩波上・一〇八頁)

この經文を、正元元年三八歳作、爾前二乗不作仏事(真蹟身延曾存)に引き、法華經は十界皆成仏なることが分明である証拠として引用している。その具体的なる例は、「彼達多墮二無間、授二天王仏記、龍女成仏、十羅刹女悟二仏道、阿脩羅受二成仏、総記、一人天・二乘・三教、菩薩入二円妙、仏道」(定一四六頁)と示されている。他書にも成仏の文証として論じられている。

その⑦ 若人為レ仏故、建二立諸形象、乃至 如レ是諸人等、皆已成二仏道 (大正九・八頁 c) (岩波上・一一

四頁)

観心本尊抄(真蹟完)には「経云、若人為仏故乃至皆已成道等」の文を「此人界所具十界」(定七〇四頁)の文証なりとして具体的に述べられた。人が仏を供養する為に形像を建立するならば、人界の中からこの人は必ず仏道を成就する経証という。その具体的なる事例としては、弘安二年五八歳作の日眼女釈迦仏供養事(真蹟曾存)に示され、日眼女が釈迦仏を造った功德を讃えて「若人為レ仏、故建ニ立諸形像」如レ是、諸人等皆已成ニ仏道、云云」と経文を挙げ、釈して「文の心は一切の女人釈迦仏を造り奉れば、現在には日々月々の大小の難を払ひ、後生には必仏になるべしと申文也。」(定二六四二頁)といわれているのは、その良き例である。

その⑧ 一称ニ南無仏、皆已成ニ仏道、(大正九・九頁a)(岩波上・一一六頁)

正嘉二年三七歳作の一代聖教大意(目師本元)に「散善開会之文、一称ニ南無仏、皆已成ニ仏道、一文。」と述べられ、正元元年三八歳作の守護国論(真蹟身延曾存)には「攝論宗、法華經、一称南無之別時意趣、此等皆訳者人師誤也。」と論じており、成仏の経文証拠として引かれている。

その⑨ 若有レ聞レ法者、無三、不二、成仏、(大正九・九頁b)(岩波上・一一八頁)

この成仏の文証は十五書に引き、遺文中最多の用例である。その一例を挙げれば、千日尼御返事(真蹟完)「若有二聞レ法者一、無下、一中、成仏上云云。文字は十字にて候へども法華經を一句よみまいらせ候へども、釈迦如来の一代聖教をのこりなく読にて候なるぞ。」(定一七五九頁)。上野尼御前御返事(真蹟断存)「文の心は此經を持、人は百人は百人ながら、千人は千人ながら、一人もかけず仏に成と申文也。」(定一八九〇頁)と。佐前に三例。佐後十二例あって、これは南無妙法蓮華經を唱える者を指している。

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

その⑩ 菩薩聞^ニ是法^ニ 疑網皆已除^ニ 千二百羅漢 悉亦當^ニ作仏^ニ (大正九・一〇頁a) (岩波上・二二八頁)
建治三年五六歳作の法華初心成仏鈔(祐師目録存)には、その菩薩を活釈して、菩薩・二乗・凡夫が含まれるとし右の文を成仏の經文証拠として見られている。「菩薩聞^ニ是法^ニ 疑網皆已除^ニと云る。豈是菩薩の得益なしと云はんや。……此等の文の心は、利根にてもあれ鈍根にてもあれ、持戒にてもあれ破戒にてもあれ、貴もあれ賤もあれ、一切の菩薩・凡夫・二乗は法華經にて成仏得道なるべしと云文なるをや。」(定一四一八頁)。尚、千二百羅漢の成仏については開目抄(真蹟身延曾存定五四二頁)等で論じている。

以上の様に、日蓮聖人遺文上には方便品の成仏に関する文証拠として十証見ることが出来る。次に譬喩品に關しては四証例が見られる。

2、譬喩品第三の文証(四証)

その① 舍利弗 汝於^ニ未來世^ニ乃至當^レ得^ニ作仏^ニ 号曰^ニ華光如来^ニ (大正九・二二頁b) (岩波上・一四二八頁)
右の舍利弗の授記に關する内容については、十五御書において見られる。乗作仏の代表者である舍利弗の成仏を開目抄(真蹟身延曾存)では次の様という。舍利弗等の二乗の成仏は法華經にて初めて認められ、諸經にはないと論じられている(定五四二頁)。観心本尊抄(真蹟完)では、舍利弗の成仏(授記)を以て「經云、舍利弗乃至華光如来等云。此声聞界所具十界也」(定七〇四頁)と述べ、二乗成仏の經文証拠として論じられている。

その② 釈提桓因梵天王等、与^ニ無數天子^ニ乃至我等亦如^レ是、必當^レ得^ニ作仏^ニ 於^ニ一切世間^ニ 最尊無^レ有^レ上 (大正九・二二頁a) (岩波上・一五四一六頁)

日蓮聖人はこの文こそ、具体的に梵天・帝釈・諸天が成仏した姿としてとらえており、この經文を観心本尊抄(真

蹟完)に引いて次の様にいうのである。「經云、大梵天王乃至我等亦如是、必當得作仏等云云。此天界所具十界也」(定七〇四頁)と。

その③ 今此三界、皆是我有、其中衆生悉是吾子(大正九・一四頁c)(岩波上・一九八頁)

文永九年五一歳作の日妙聖人御書(真蹟断存)に「六度の功德を妙の一字にをさめ給て、末代悪世の我等衆生に一善も修せざれども六度万行を満足する功德をあたへ給。今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子これなり。我等具縛の凡夫忽に教主釈尊と功德ひとし。彼の功德を全体うけとる故なり。」(定六四四―五頁)。と述べられて、釈尊と私達とは親子關係にある文証として示している。子は父なる釈尊が、その六度満行の功德を悉くおさめ尽した妙法を受持することにより、釈尊と功德がひとしく仏と成ることの証拠文証とされたのである。親(釈尊)の功德の全体を譲り受けとる果報によって、はじめて成仏が出来ることを強調されている。ここに聖人の成仏觀の特色がある。

その④ 若人不信毀謗此經、則斷一切世間、仏種、乃至其人命終入阿鼻獄(大正九・一五頁b)(岩波上・二〇八頁)

右の文は、日蓮聖人遺文の五三の御書に六六回引用されている。その用例は法華經を謗れば地獄行の文証としている。ただ一回、その用例が異なるのは文應元年三九歳作の十法界明因果鈔(進師本)である。この經文を活積して捉え、逆に信ずる側の功德として往生成仏となると論じているのである。「法華經譬喻品云、若人不信毀謗此經(中略)入阿鼻獄一文。此文意不嫌小乘、三賢已前・大乘、十信已前・末代、凡夫十惡・五逆・不孝父母・女人等。此等間、法華經名字、或唱二題名、受二持誦、誦一字一句四句一品二卷八卷等、乃至亦如、上行人隨喜讚歎人、自法華經一之外、一代聖教深習、達二義理、堅持二大小乘、戒、勝、於如二大菩薩、者上可、遂、往生、成仏、一説」(定一

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

七二一三頁)。とあるから逆説的往生成仏の文証と見ることができるのである。

3、信解品第四の文証(一証)

その① 無上宝聚、不_レ求自得(大正九・一七頁c)(岩波上・二四三頁)

右の経文は四大声聞の領解の文である。この経文引用は四御書に見られる。文永十年五二歳作の観心本尊抄(真蹟完)では、受持譲与段(三十三字段)に引き、釈尊の因行果徳のすべての功徳が我等に自然に譲与される、経証として四大声聞の領解の文を挙げられている。「四大声聞領解云、無上宝珠不求自得云云」。そしてこの文こそが「我等已心声聞界」(定七二一頁)の証拠経文なのだといふのである。實際上の四大声聞の授記は授記品第六にて、その文証が見えるけれども、日蓮聖人は信解の四大声聞の領解の文にも我等が已心に具足する所の声聞界の仏界(成仏)があると判断されているのである。

4、葉草論品第五の文証(一証)

その① 所以者何、唯有_二如来_一、知_二此衆生、種相体性_一(大正九・一九頁b)(岩波上・二七〇頁)

天台大師は法華文句にて、この経文の種を釈して相對と就類二種の開會を述べている(法華文句記卷十九・十五右)。日蓮聖人は弘安三年五九歳作の妙一女御返事に、成仏には種類種・相對種(妙案は文句記卷十九・十五左にて敵對とも名づけている)の成仏があることを論じ、その二種の成仏の根拠は本門の壽量品にあるという。「迹門にして得道せる人々、種類種相對種の成仏、何れも其実義は本門壽量品に限(る)」(定一七九頁)。この二種の開會(成仏)について、もう少し詳しく見ると、建治四年富木殿に宛た始聞仏乘義(真蹟完)の手紙に見える。「問、法華三昧、心如何。答、夫未代、凡夫修_二行法華經_一、意有_レ二。一就種類開會、二相對種開會也。問、此名出_レ何。答、

法華經第三葉草喩品云、種相体性四字、其四字中、第一種、二字、一就類種、二相對種（定一四五二頁）があると言ひ。就類種の開会の内容は小善即大善の小善成仏であるという。相對種開会の成仏は煩惱業苦の三道の当体を押えて、法身般若解脱の三徳にかえることだ。というのである。つまり反對の開会ということであつて例えば毒を押えとなす。三道（悪）即三徳（善）。煩惱即菩提の法門というのである。この敵對種開会こそ、「始聞、法華經、」法門だというのである（定一四五四頁）。そして「末代、凡夫聞、此法門、唯我一人非成仏、父母又即身成仏、」（定一四五四頁）と親子同時成仏を論じている。ここには、日蓮聖人の成仏觀の特色が見られる。また、この親子同時成仏については、次の授記品の經文を引用されて論ぜられるところであるから次に論じてみよう。

5、授記品第六の文証（四証）

授記品の成仏の文証は四大証開の授記の文である。

その① 摩訶迦葉。於未來世、乃至得成爲仏。名曰光明如来（大正九・二〇頁b、c）（岩波上・三二二頁）

その② 須菩提。於當來世、乃至得成爲仏。名曰三三相如来（大正九・二二頁a）（岩波上・三二〇頁）

その③ 大迦旃延。於當來世、乃至當得作仏、名曰閻浮那提金光如来（大正九・二二頁b）（岩波上・三二四頁）

四頁）

その④ 大目犍連。乃至當得成仏。名曰多摩羅跋旃檀香如来（大正九・二二頁c）（岩波上・三二八、三三〇頁）

〇頁）

四大声聞の四人の個有名詞を以て、その成仏を一語に述べている遺文は開目抄（真蹟身延曾存）だけである。「法

日蓮聖人の女人成仏について（桑名）

華經の現文を拝見するに、舍利弗、華光如來、迦葉、光明如來、須菩提、名相如來、迦旃延、閻浮那提金光如來、目連、多摩羅跋旃檀香仏」(定五四二頁)の言である。この文は四大声聞等の成仏をもつて、二乗作仏の文証としており、諸經には二乗作仏がないと論じている。また観心本尊抄(真蹟完)では、この四大声聞の成仏を以て声聞界所具の十界の文証と見られている。「經云、舍利弗乃至華光如來等云云。此声聞界所具十界也」(定七〇四頁)。他の遺文にても四大声聞の成仏が説かれている。尚、親子同時成仏については「目連尊者……南無妙法蓮華經と唱て多摩羅跋旃檀香仏となり給、此時母も仏になり給、」(定四九三)。また孟蘭盆御書(真蹟完)に「目連尊者……やがて仏になりて……此時こそ父母も仏になり給へ」(定一七七四頁)と見ることが出来る。

6、化城喻品第七の文証(二証)

その① 願以^ハ此^ノ功德^ニ 普及^ス於^テ一切^ニ 我等^ト與^テ衆生^ニ 皆共成^ニ仏道^一 (大正九・二四頁c) (岩波中・五二頁)

弘安三年五九歳作の孟蘭盆御書(真蹟完)には、治部殿の祖母が、孫の治部房に導かれて成仏できることを強調されている(定一七七五〜六頁)。その先例として目連尊者の親子同時成仏の法門が説かれたのである。親子同時成仏の文証として、ここでは右の經文を証拠に挙げられている。「目連尊者が法華經信まいらせ大善は、我が身仏になるのみならず、父母仏になり給。上七代下七代、上無量生下無量生の父母等存外に仏となり給。乃至子息・夫妻・所従・檀那・無量衆生三惡道をはなるのみならず、皆初住・妙覺の仏となりぬ。故に法華經第三云、願以^ハ此^ノ功德^ニ 普及^ス於^テ一切^ニ 我等^ト與^テ衆生^ニ 皆共成^ニ仏道^一云云。されば此等をもつて思に、貴女は治部殿と申孫を僧にてもち給へり……」(定一七七五頁)とある様に成仏の經文文証として見ることが出来るのである。

その② 在在諸仏土、常与レ師俱生（大正九・二六頁c）（岩波中・八四頁）

弘安元年五七歳作の華果成就御書に右の経文を以て日蓮聖人と故道善房の師弟關係を論じている。「日蓮法華經を弘る功德は必ず道善房の身に帰すべし。あらたうとたうと。よき弟子をもつときんば師弟仏果にいたり、あしき弟子をたくはひぬれば師弟地獄にをつといへり。師弟相違せばなに事も成べからず。」（定一五〇〇頁）と述べ。この様な師弟關係をもつて成仏を論ずる例は文永三年四五歳作の秋元殿御返事にも見られる。この書は秋元殿の方から日蓮聖人の弟子になりたいという申し出に対する返書である。「聖人の仰を承候に、法華經の題目に限て可レ弘由聴聞申して御弟子の一分に定り候。」（定四〇五〜六頁）、これに対して日蓮聖人は次の様に答えている。「法華經は末法の始、五百年に弘まり給ふべきと聴聞仕り御弟子となると仰候事。師檀となる事は三世の契り種熟脱の三益別人を求んや。在在諸仏土、常与レ師俱生……彌信心をいたし給べし、信心をいたし給べし。」（定四〇七頁）。これは師檀の關係である。

次に師弟の關係は文永九年五一歳作の最蓮房御返事に見られる。これも又、最蓮房側からの申し出である。「御状云、去二月の始より御弟子となり、帰伏仕候上は、自今以後者人数ならず候とも御弟子、一分と被二思食一候はば、恐悦に可二相存一候云云。」（定六二〇頁）に対して「經の文には存在諸仏土、常与レ師俱生……案二此經釈一、自二過去無量劫一已来有二師弟契約一歟。我等於二末法濁世一、生を南閻浮提大日本国にうけ、忝も諸仏出世之本懐たる南無妙法蓮華經を口に唱へ心に信じ身に持ち手に翫ぶ事、是偏に過去の宿習なる歟。」（定六二〇—二頁）と述べられ、「念仏・真言等の邪法・邪師を捨てて日蓮が弟子となり給らん難レ有事也。」（定六二三頁）「実に無始眩劫之契約、常与師俱生の理ならば、日蓮今度成仏せんに貴辺豈相離レ可レ墮二在惡趣一哉。」（定六二四頁）と答えている。

日蓮聖人の女人成仏について（桑名）

以上の内容から考えて、日蓮聖人は化城喩品のその①、その②の經文を、成仏の文証として捉えていたと理解できよう。

7、五百弟子受記品第八の文証(二証)

その① 富樓那乃至 漸漸具足菩薩之道、過無量阿僧祇劫。當下於此土得阿耨多羅三藐三菩提上。號曰法明如来。(大正九・二七頁c) (岩波中・九八頁)

遺文中に富樓那の成仏を固有名詞を挙げて明確に論じているのは、文永九年五一歳作、開目抄(真蹟曾存)の「法華經の現文を拝見するに……富樓那法明如来」(定五四二頁)という授記の文だけでもかも知れない。然し、総称として声聞の成仏を論じている場合にも、富樓那の成仏の義があり得ると思う。例えば観心本尊抄(真蹟完)で、舍利弗の成仏を論じて「此声聞界所具十界也」(定七〇四頁)という、声聞界十界互具の義は当然と富樓那にも当て嵌まる筈である。また二乗作仏の義にも当然と富樓那等の成仏が含まれるであらうと思われる。

その② 是千二百阿羅漢 我今當現前次第授阿耨多羅三藐三菩提記 乃至號曰普明如来。(大正九・二八頁b) (岩波中・一〇八頁)

千二百阿羅漢の成仏を述べる遺文は、開目抄の「五百・七百普明如来」(定五四二頁)の文である。千二百羅漢の成仏に関しては、文永十年五二歳作の小乘大乘分別鈔(真蹟断存)に「二乗作仏諸經になくば、仏の御弟子……神通第一の目連等の十大弟子・千二百の羅漢……過去遠遠劫より未来無數劫にいたるまで法華經に値たてまつらば、永く色心俱に滅して永不成仏の者となるべし」(定七七一頁)と論じられている。建治三年五六歳作の法華初心成仏鈔(祐師目錄存)にも、同様の内容が述べられている(定一四三〇頁)。千二百羅漢の個々について論じられている所

は、文永三年四五歳作の法華題目抄（真蹟断存）の須梨榮特「鈍根第一の須梨榮特は智慧もなく悟もなし。只一念の信ありて普明如来と成給ふ。」（定三九二頁）と、個有名詞が見える。建治元年五四歳作の上野殿御返事（興師本）「天眼第一のあなりち……普明如来と成べきよし、仏に仰をかほらせ給き。」（定九八七～八頁）と見える。また阿那律に関しては他の遺文にも見える。

8、授学無学人記品第九の文証（三証）

- その① 阿難 汝於ニ来世ニ当_レ得_二作_一仏ニ 號_二山海慧自在通王如来_一（大正九・二九頁c）（岩波中・二二四頁）
その② 羅 羅 汝於ニ来世ニ当_レ得_二作_一仏ニ 號_二蹈七宝華如来_一（大正九・三〇頁a）（岩波中・二三〇～二頁）
その③ 学無学、千人乃至 各得_二成_一仏ニ 皆同_一 號_二名目_一 宝相如来_一（大正九・三〇頁b）（岩波中・一三四～六頁）

阿難・羅 羅・学無学二千人は、四十二年の間、敗種の二乗として永不成仏と嫌はれていたが、法華経に来て成仏できた日蓮聖人は強調しているのである。阿難・羅 羅・学無学二千人の成仏を一緒に論ずる遺文は、聖愚問答鈔（定三七五頁）と開目抄（真蹟断存・定五四二頁）であり、日蓮聖人の強調する内容説明も詳しい。又、阿難の成仏に関して言う所は①念仏無間地獄鈔（定三五頁）②唱法華題目鈔（定一八五頁）③諸法実相鈔（定七二八頁）④報恩抄（真蹟断存・定二二四九頁）等に見える。羅 羅の成仏に関しては①開目抄（真蹟断存・定五六二頁）②千日尼御返事（真蹟断存・定一七六〇頁）等に見える。

9、法師品第十の文証（五証）

- その① 薬王 汝見_下是_レ大衆_中無量_諸天 龍王夜叉 乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩 羅伽人_与非人_一 及_レ比丘比
日蓮聖人の女人成仏について（桑名）

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

丘尼 優婆塞優婆夷、求^ル聲聞^ノ一者 求^ル壁支^ノ一者 求^ル一仏道^ノ一者上 如^レ是等類^ノ咸^ニ成^ル於^テ一仏前^ニ一聞^ニ妙法華經^一、
偈一句、乃至一念隨喜者、我皆与^テ授記^ス、当^レ得^テ阿耨多羅三藐三菩提記^ス、(大正九・三〇頁c) (岩波中・
一四〇頁)

日蓮聖人は右の經文を以て、序品第一に列座する四阿修羅王の上首である所の婆稚阿修羅が具体的に成仏した文証として、次の様に見られている。観心本尊抄(真蹟完)「經云、婆稚阿修羅王乃至聞一偈一句得阿耨多羅三藐三菩提等云。修羅界所具十界也。」(定七〇四頁)。観心本尊抄以前に於ても阿修羅の成仏は論じられていた。正元元年三八歳作の爾前二乘菩薩不作仏事(真蹟身延曾存)の「阿脩羅受^テ成仏^ニ總記^ス」(定一四六頁)の文であるが、その經証は示されていなかったのである。

その② 又如來滅度之後、若有^レ人聞^テ妙法蓮華經、乃至一偈一句、一念隨喜者、我亦与^テ授阿耨多羅三藐三菩提^ス、(大正九・三〇頁c) (岩波中・一四〇—二頁)

日蓮聖人は右の經文を以て、聖人御自身における成仏の保証である文証として論じられている。例えば、文永八年五十歳作の転重經受法門(真蹟完)に、譬喩品の輕賤憎嫉^ニ而懷^ニ結恨^ノの文。法師品の如來現在猶多^ニ怨嫉^ノ一況滅度^ノ後の文。勸持品の加^ニ刀杖^ノ、數^ニ數見^レ擯出^セの文。安樂行品の一切世間多^レ怨難^レ信^ノの文。等を身を以て色説體験されていることを挙げ(定五〇八頁)、「今日蓮法華經一部よみて候。一句一偈に猶受記をかほれり。何況^ニ一部をやと、いよいよたのもし。」という文である(定五〇八頁)。又、建治元年五四歳作の種種御振舞御書(真蹟身延曾存)にも「仏滅度後二千三百余年が間、恐は天台智者大師も一切世間多^レ怨難^レ信^ノの經文をば行じ給はず。數^ニ數見^レ擯出^ノの明文は但日蓮一人也。一句一偈我皆与^テ授記は我也。阿耨多羅三藐三菩提は疑なし。」(定九七一頁)等に見られる文

を挙げることができる。

その③ 若有^レ人問^ト何等^ノ衆生^ガ於^ニ未來世^ニ當^レ上^レ得^二作^一仏^ニ 應^レ示^ス是^ノ諸^ノ人等^ガ於^ニ未來世^ニ必^ク得^二作^一仏^ニ (大正九・三〇頁c) (岩波中・一四二—一四頁)

日蓮聖人は右の經文を建治二年作の法華初心成仏鈔(祐師目錄存)にて引かれ、次の様に釈している。「文の心は、何^レなる衆生か仏になるべきと問はば、法華經を受持し奉^ル人必ず仏になるべしと答^フべき也。是^レ仏の御本意也」(定一四二—四四頁)。これは、成仏ということは法華經受持、以外にありえない。という經文証拠として見られておられた。

その④ 是人^ノ歎喜^シ說^レ法^ヲ 須臾^モ聞^レ之^ヲ 即^チ得^ル究^ク竟^ニ 阿耨多羅三藐三菩提^ヲ (大正九・三頁a) (岩波中・一四六頁)

日蓮聖人の法華經の成仏觀には法華經を得て須臾に成仏(菩提)できるといふ考え方があつた。例えば建長七年三四歳作の蓮盛鈔に右の經文を引用し、「此^ノ菩提を得^ル事^ヲ 須臾も此^ノ法門を聞^ク功德也。」(定一八頁)と論じられていることからも知ることができる。この須臾聞之の成仏に於いては、日蓮聖人に二通りの解釈があつたことが見られる。その一は、仁治三年二歳作の戒体即身成仏義(祐師目錄存)に見られる。法華開会の戒体を示すに、これは仏因仏果の戒体であるから、戒を受ければそのまま即身成仏できるといふ。しかし、梵網經・瓔珞經の大乗戒は「菩薩は又歴^二無量劫^一 可^シ成^ス仏^ニ 誓願して発得せし戒体也。須臾聞之即得究竟の戒体と不^レ可^レ成^ス。」(定八頁)の欠点がある。と説き、法華開会の戒体との相違を述べている。文応元年三九歳作の十法界明因果鈔(進師本)にも、法華經は速疾頓成の戒であると捉え、「衆生受^レ二^レ仏戒^一 即^チ入^ル二^レ諸位^一 等^ノ文、法華經須臾聞之即得究竟^ノ文同^レ之。」(定一八一—二頁)である。と論じているから、この二書に見られる須臾聞之の成仏は受戒成仏をさしているのである。

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

一方、佐後になると、その須臾聞之の成仏は受戒ではなく、法華經のお題目を唱える、唱題成仏・受持成仏が強調されているのである。例えば、文永九年五一歳作の祈祷鈔(真蹟身延曾存)には、法華經を「人に説聞かせ給はずば仏種をたたせ給ふ失あり(定六七〇頁)は、法華經の文字は釈迦如来の御魂也(定六七一)、行者は……身は不浄なりとも、戒徳は備へずとも南無妙法蓮華經と申さば必守護し給べし(定六七九頁)」ということを踏えられて「法華經は須臾の間此を聞て仏になれり」(定六六七頁)と主張する内容である。この考え方が更に明確なのは、観心本尊抄(真蹟元)の次の「釈迦多宝諸仏我仏界也。紹繼其跡、受二得其功德。須臾聞之即得究竟阿耨多羅三藐三菩提是也。」(定七二二頁)の文である。其の功徳を受得すというのは、受持讓与段(三十三字段)の「釈尊、因行果徳、二法妙法蓮華經、五字具足。我等受二持此五字、自然讓与、彼因果功徳。」(定七一頁)を指している訳だから、つまり妙法五字を受持すれば、唱えれば成仏できるという主張である。従って、須臾聞之を引用して成仏を論ずる場合でも、佐前と佐後との相違が見られることが知られる。

その⑤ 一切菩薩阿耨多羅三藐三菩提皆屬二此經一(大正九・三二頁C)(岩波中・一五六頁)

正嘉二年三七歳作の一代聖教大意(目師本)に、右の經文を引き、菩薩の義を活積して次の様に説かれているのである。「此文菩薩者九界之衆生 善人惡人女人男子 三藏教・聲聞・緣覺・菩薩 通經之三乘 別教之菩薩 爾前之円教之菩薩 皆此經力不有者仏成まじと申文也。」(定六七頁)と。又、この經文を建治三年五六歳作の法華初心成仏鈔にも引用し、成仏を次の様に説かれるのである。「文の心は、利根にてもあれ鈍にてもあれ、持戒にてもあれ、貴もあれ賤もあれ、一切の菩薩・凡夫・二乗は法華經にて成仏得道なるべしと云文なるをや。」(定二四一八頁)と活積している。この両書は、法華經に説かれる所の成仏の經文証拠として、引用されていることを認識できよう。

以上、方便品より法師品における九品について、日蓮聖人が見られた成仏に関する経文証拠を三三の文証を挙げて検討を試みて来た。以後の見宝品より勸発品に至る十一品については、聖人遺文上に於て三四文証が見られるところであるが、今は紙数の都合上、その成仏に関する経文証拠等の文証を含めて、日蓮聖人が見られた法華経品々の相関関係及び勝劣についても、他日を期したい。(未完)

(註)

- (1) (2) 拙論「日蓮聖人の女性観」(『日本仏教学会年報』第五十六号所収) 九八〜九頁。一一〇頁を参照。
- (3) 文中の(定一頁)は『昭和定本日蓮聖人遺文』全四巻の頁数の引用を示す。弘安元年57歳作、真蹟完の『千日尼御前御返事』(定一五三八頁)。尚、紙数の都合上、遺文名の「」は省略した。
- (4) 浅井円道『上古日本天台本門思想史』一八五頁を参照。
- (5) 文中の(大正九・五頁C)は法華経の出典箇所である『大正新脩大蔵経』第九巻の略称であり、その頁数を示す。(岩波上・六八頁)は坂本幸男訳の岩波文庫版『法華経』上中下巻の上巻の略称であり、その頁数を示す。以下同様に中巻下巻もすべて略称す。
- (6) 主師親御書に「今法華経に至て我願既に満足しぬ。我が如くに衆生を仏になさんと説給へり」(定四六頁)。と成仏の経証として述べている。(定九四頁・一五二頁・五七〇頁)参照。観心本尊抄(真蹟完)には「如レ我等、無レ異、如レ我昔所願、今者已満足。化二切衆生、皆令入二仏道一。妙覺秋尊、我等血肉也。因果功德、非骨髄二乎。」と見られる。(定七一頁)。
- (7) 建治二年五五歳作の道場神守護事(真蹟完)には「法華文句」巻四の「賊称二南無仏、二尚得二天頭一。況賢者称十方尊神不三敢当二。但精進勿二懈怠一」(定二七四頁)の文を引き、更に詳しく解説しているので参照すべし。
- (8) その他の十三御書を挙げると①定三七頁②定二八三頁③定三六一頁④定一〇〇二頁真蹟完⑤定一一二頁真蹟完⑥定一二三頁真蹟断存・身延曾存⑦定一二七九頁⑧定一三三八頁與師写再治本⑨定一八二頁真蹟断存⑩定一八二〇頁真蹟断存⑪定一八五九頁真蹟完⑫定二〇三八頁⑬定三三五九頁真蹟断存。

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

日蓮聖人の女人成仏について(桑名)

- (9) 開目抄・観心本尊抄以外の御書は①定三五頁②定三七五頁③定三九二頁真蹟断存④定六六八頁真蹟身延曾存⑤定八一五頁真蹟完⑥定八四〇頁春師本の⑦定九四二頁真蹟身延曾存⑧定二二四九頁真蹟身延曾存⑨定二二八八頁⑩定二三三八頁真蹟断存⑪定一四九七頁⑫定二六七九頁真蹟完⑬定一七六〇頁真蹟完。
- (10) 他の三書は①四條金吾女房御書定四八五頁②祈禱抄(真蹟身延曾存)定六六八頁③法華初心成仏抄(祐師目錄存)定一四一五頁。
- (11) 摩訶迦葉については開目抄定五六一・五六六・五九四(以上真蹟曾存)・八四一(春師本)・九四二(真蹟曾存)・一〇七九(真蹟断存)・二二四九(真蹟曾存)・一三〇〇(真蹟完)・一三三八(真蹟断存)・一五三三(興師本)頁等。須菩提は定四六・六六八(真蹟曾存)頁。迦施延は定二八五頁。目蓮は定四六・一八五・三七五・五六五・五九九(真蹟曾存)・一三四九(真蹟曾存)頁等。
- (12) 弘安元年作の時光殿御返事(興師本)に「あなりち(阿那律)と申人は、……法華經にては普明如来となるべきよし仏記給。」(定一五三二)。新池殿御消息(定一六三九―四〇頁)。窪尼御前御返事(興師本)定一七五三頁。等に見える。
- (13) 戒体即身成仏義(祐師目錄存)の「此法華經は三世の戒体也。……自身に一分の行無して即身成仏する也」(定一三頁)等の成仏観は、実は伝教大師の受戒の当処に仏種が頂戴され、即身成仏するという受戒成仏の教学を受容したものであるという。伝教教学の骨子の影響が三十九歳作の十法界明因果抄(進師本)にも残存し、「衆生受二仏戒、即入三諸位」という速疾頓成の戒の表現、つまり仏戒成仏(受戒成仏)が見られる。が、次第に日蓮聖人には独自の成仏観であるところの南無妙法蓮華經を離れての成仏は絶体であり得ないと形成されて至るのである。
- (14) 『日蓮教学研究所紀要』第二十号(創刊二十周年記念号)に於て論じているので参照されたい。

◇研究ノート◇

智慧と慈悲 (承前No. 2)

——法華經にみる智慧と菩薩行——

町田 是正

一九七九年に始まった東西靈性交流（日本仏教界と西欧キリスト教界との実践交流）に当って、再三招聘されてきた。その縁で一九八八年七月・上智大学で四日間開催された「Dialogue Symposium: Wisdom and Compassion—The message of Buddhism and Christianity for times」にも招聘され末席に列する機会を得た。内外研究者の（英・米・仏・独・印・比・豪・日）の英智にあふれた研究発表と討議を聴き触発されることが多かった。

大乘仏教の根本とされる智慧と慈悲の問題については、夙に先学によって語り尽されていると云える。中村元博士の「慈悲」（サーラ叢書）はすぐれた啓発書として知られている。私は先のシンポジウムに参加して、「智慧と慈悲（菩薩行）」について覚え書きしておいた。その備忘メモを頼りながら本誌（63・64号）をお借りして研究ノートの形で纏めてみた。

目次

- 一、プロローグー仏智慧とは——
 - 二、法華菩薩行と比丘僧団
 - 三、法華經にみる智慧の語彙
 - 四、エピローグー智慧の実践——
- (1) 外国語の記号は、英語は (E) ・ドイツ語は (D) ・サンスクリットは (S) で示した。

智慧と慈悲 (町田)

(2) 本文に煩瑣なまでにルビを付し、注記をもって補説した。

一、プロローグー仏智慧とは――

※「智慧」の語意については先63号を参照されたい。

法華經の教えには三つ特色があるとされている。(一)は、「開權顯實」(開三顯一・會三歸一)の言葉で示される思想です。

方便品に於て

十方仏土中・唯一乘法・無二亦無三・除仏方便説……………

我有方便力・開示三乘法・一切諸世尊・皆説一乘道・今此諸大衆・皆已除疑惑・諸仏語無畏・唯一無二乘……………

(坂本・岩本訳註「法華經」上巻・一〇六・一一〇頁)

と説示されているところです。声聞には四諦を、縁覚には十二因縁を、菩薩には六波羅密を説いて、三乘各別に行果を得させるとしていますが、実はそれは善巧方便であって、三乗はすべて平等に「會三歸一」するという一仏乘思想の展開であります。

(二)は、(法華が「法華經」(八巻)で定座づけ、智顛が「法華文句」で本旨を当てた)「開近顯遠」の言葉で示される久遠実成思想の展開です。

例えば如来寿量品に於て

我成仏已來・復過於此・百千萬億・那由他・阿僧祇劫・自從是來・我常在此・娑婆世界・說法教化……………

我成仏已來・甚大久遠・寿量無量・阿僧祇劫・常住不滅・諸善男子・我本行菩薩道・所成壽命・今猶未盡・復倍

上敷……

(坂本・岩本訳註「法華経」下巻二四・一八頁)

と説示されている。明らかに悠遠な無始無終の本仏の生命いのちの存在、久遠の人格的生命を説き願わしています。

(三)は、法師品から囑累品に至る諸品に於て、(龍樹利他行・智度論・布教使命・未法弘教増進)菩薩行の思想が勧説され、現実の人間の実践が強調されていることである。

私は右の三つの特色の中から、特に智慧と菩薩行の説示を抜き出して考えてみたい。この事は法華経の原語である「Saddharma-pundarikā-sūtra (s)」の「Pundarika」の語が象徴的に示すように、泥中に腹郁と咲く「白蓮華」フナギクのごとく、娑婆の現実のなかで清浄の人間でありたいと誓願すること、そして実践することが勧説されています。

さて先述のごとく方便品では「会三帰一」の思想を懇説します。

十方世界中・尚無一乘・何況有三……

十方仏土中・唯有一乘法・無二亦無三・除仏方便説

(坂本・岩本訳註「法華経」上巻九八・一〇六頁)

この説示によれば、三乗教が否定され(唯一統一の悟りに至る道)一仏乗が開会されています。一仏乗の乗物は我々の身近かに置かれていてという感ぜうけます。然し実は「一仏乗Saddharma-eka-yaṇa (s)」く至る道程は遙るか遠く、また一仏乗の「仏智 buddha-dhāna (s)」に至る旅路も遙るかなのです。寿量品の偈頌の中に「壽命無数劫・久修業所得」と語り、本仏自らが永劫の菩薩行の結果さとり得た智慧だとしています。

また仏智慧が甚深無量・難解難入であることについて、方便品の「長行 gadya (s)」と「偈頌 gāthā (s)」に

智慧と慈悲 (町田)

於て總説されるところです。

告舍利弗・諸仏智慧・甚深無量・其智慧門・難解難入・一切声聞・辟支仏・所不能知……………

仮使滿世間・皆如舍利弗・(心にかけて願ひ求めても仏智慧は知り知ることはできない)尽思共度量・不能測仏智・正使滿十方・皆如舍利弗・及余諸弟子・亦滿十方刹・尽思

共度量・亦復不能知……………

新発意菩薩・供養無數仏・了達諸義趣……………

一心以妙智・於恒河沙劫・咸皆共思量・不能知仏智・不退諸菩薩・其数如恒沙・一心共思求・亦復不能知

(坂本・岩本訳註「法華経」上巻・六六・七二頁)

方便品の長行では、二乗に向つて「仏智慧」は甚深無量 (gambhira amita (s))。難解難入 (Gurūsam duranu-bodhan (s)) だと説き、偈頌に於ては一切の声聞の智を集めても、又一切の縁覚の智を寄せ集めても、さらには新発意菩薩の智慧を集めても、不退菩薩の智慧をもつてしても、とても測り知ることが出来ない程に深遠で難解だとしている。*

※方便品で「無有餘乘若一若三」(上巻九〇頁)・「唯有二乘法無二亦無三」(上巻一〇六頁)・「終不以小乘濟度於衆生」(上巻一〇六頁)と繰り返して説示されてみると、声聞・縁覚の「小乘hinayana」は文字通り「劣った乗物」「下劣の乗物」の如くに解され、「劣等 inferiority (E), die Minderwertigkeit (D)」の乗物と、この差別感を覚えます。竺法護は正法華経で「hinayana」を「下劣乘」と文字通りに訳しています。然し方便品で強調する「会三歸一」思想を踏まえて思考すれば、法華経は決して声聞・縁覚を下劣・劣等の無智者と差別してはおりません。「方便品」(巧妙な説示)の章節名が示す通り、まさしく二乗三乗の比丘僧団を法華一仏乘へと摂入するための「善巧方便 upayakausalya parivarta (s)」であったのです。法華菩薩団は、声聞・縁覚を差別して見たのではなく、彼の僧団が余りにも煩瑣な教理に拘泥し知識過剰・自惚過剰

となり、その結果、思考が保守固定化され、小乗教団自らが進歩する道を閉ざしていたことに警鐘することが「会三帰一」(善巧方便)の本意であったと思われます。

方便品では、「四弘知見」を説示した後段に入ると、ガラリと説相が変わります。

是法皆為一仏乘故・是諸衆生・從諸仏聞法・究竟皆得・一切種智……

(坂本・岩本訳註「法華経」上巻・九〇・九二・九四・九六頁)

という、右掲の同一説示の語を以って、前後五回にわたり仏智慧に至る保証がされます。(会三帰一) 從諸仏聞法・從仏聞法・

そして未来の如来たちから正法を聞いて(仏智慧)一切種智を得たとするのです。仏智慧に至る道程は遠く、甚深無量であろう

とも、しかし会三帰一の保証が与えられているのであれば、我々は菩薩行を厭うことなく真摯に仏智慧を求めていきたいものです。

二、法華菩薩行と比丘僧団

大乘仏教の主役を演じたのは、「菩薩 bodhisattva (s)」と呼ばれた「徳のすぐれた修業者」「求法者」であり、その集団「菩薩団 bodhisattva-gana (s)」と称せられた「求法団」であった。龍樹の『十住毘婆沙論』(羅什訳)の中に、

菩薩衆者・為無上道・發心名曰菩薩……

(大正藏二六卷(一)の二二頁上)

とあり、殊に「無上道 anuttava (s)ニ發心シテ」と論説することく、菩薩に対しては、「(種々の功徳を積む趣向から)善思提心 bodhi-citta」

智慧と慈悲(町田)

〔上求菩提・下化衆生〕「菩薩行 bodhisattva-carya」・〔六波羅密の実修〕「菩提行 bodhicarya」の保持と慈悲利他の実践が強く求められています。*

法華経諸品で「bodhisattva-gana」を表現する場合、羅什訳「妙法蓮華経」では、表現の語彙に微妙なニュアンスがみられる。即ち(1)・法華菩薩団(衆)が小乗比丘僧団と同時に登場(同席)するときには「菩薩団(衆) bodhisattva-gana」とは云わないで、「諸菩薩(菩薩達) bodhisattva」⁽¹⁾と複数形で表現されている。(2)・次に見宝塔品とか從地涌出品の菩薩団を表現するときには「菩薩衆」(法華経中巻二九二・二九四・三二四頁)とか「衆菩薩」(法華経中巻二七八頁)としている。宝塔品と涌出品に登場する求法団を特に「菩薩衆」と表現していることは、両品に登場する菩薩が特別に滅後の弘教を委嘱されたことを示唆しているよう。尚、「從地涌出 prthivi-vivarebhya unmajantam (s)」(大地の割れ目から出現した)という表現は、永い間にわたり仏教団の底辺にあって、表面に出ることのなかった法華菩薩団が強大な求法団となって出現した歴史事実を象徴的に語っているよう。

紀元一世紀大乘菩薩団は、元來、比丘僧団と菩薩団の結束として機能していた「仏塔崇拜」を否定して、新たに菩薩衆の結合の運動として、大乘經典の「結集 Samgati (s) . die Redaktion (D)」と、⁽⁴⁸⁾結集した經典の教えに準拠して修行を展開していった。『摩訶般若波羅密經』の結集は大乘仏教の先駆的役割を果し、就中、西北インドに於ける『法華経』の結集は、菩薩ガナの革新的運動として注目に値します。

法華菩薩ガナは建塔供養を否定する立場をとりながら、法華菩薩ガナ独自の求法の運動を確立していった。「分別功德品」中に次の説示がみられます。

如来滅後・若有受持読誦・為他人説・若自書・若教人書・供養經卷・^(通付塔を建立する必要もなく)不須復起塔寺・及造僧坊・^(僧の集団へ供養する必要もなく)供養衆僧・
 況復有人・能持是經・兼行布施・持戒・忍辱・精進・一心・智慧・其德最勝・無量無辺……疾至一切種智……

(坂本・岩本訳注「法華経」下巻六〇頁・併せ五八頁参照)

(種々の区分の意)
この分別の功德品の説示は、明らかに「僧団供養 Saṃgha Puja (s)」と「仏舍利塔 dhātu-stupa (s)」建塔を(不須)否定することを示している。今の私達の供養觀念からすれば奇異の感を覚えます。菩薩ガナの結束と修行法として、五種法師・六波羅密の実践に努め、菩提の覺智に至る智慧を磨くことを勧説します。 ※

※分別功德品は「不須為戒・復起塔寺・及作僧坊」・「不須復起塔寺・及造僧坊・供養衆僧」と説き、仏塔崇拜と僧供養を否定していますが、然し同品は他処では「若人説誦・受持是經……復能起塔・及造僧坊・供養讚歎」(「法華經」下卷六頁)とあって塔崇拜と僧供養を讚歎している。即ち分別功德品は否定と肯定の説示を同時処で行っており、二律背反の矛盾説示であります。又、建塔供養については、神力品に於て「若有受持・説誦・解説・書写・如説修行……園中・林中……若山谷曠野・是中皆応・起塔供養・所以者何・当知是処・即是道場」(「法華經」下卷一五八—一五九頁)とあって起塔供養を勧めている。分別功德・神力両品の説示を再読してみると、建塔供養をやみくもに勧め讚歎しているのではなく、五種法師を如説修行する処が道場であり、その道場に塔を建て崇拜供養をなすとしており、菩薩行の実践を勧めていることは明らかです。

法華菩薩ガナは小乗比丘僧団(サンガ)とは対立するところとなりましたが、菩薩ガナは寛容と宥和の態度で接する事に努めました。然し比丘僧団側から驚異の目で見られ、時には怒号・非難・迫害を加えられる事がありました。

勸持品二十行偈のなかで

有諸無智人・惡口罵詈等・及加刀杖者。我等皆當忍……………惡鬼入其身・罵詈毀辱我・我等敬信仏 當著忍辱鎧……………遠離於塔寺・如是等衆惡・念仏告勸故・皆當忍是事

(坂本・岩本訳注「法華經」中卷三六・二三八・二四〇頁)

と示して、惡口(粗惡な口) parusa・罵詈(粗口) akrosa tarjan・刀杖 danda の言葉をもって、菩薩団に対する迫害の激烈さを表現している。その迫害に対して忍辱 ksanti の鎧をまとい、忍辱の衣を着けて忍耐しなさいと勧説します。「忍辱 die

忍ぶこと（強じ）
Beharrlichkeit (D) 〕は六波羅密の一行であつて、（強めて痛みに苦に耐えることが、悲と慈の基になる）忍辱心は慈悲の大行となるとされてゐる。

次に法華菩薩團と比丘僧團との対立を具体的に示す事例として、方便品に於ける五千起去の現象が示されます。

亦時世尊・告舍利弗・汝已殷勤・三請・豈得不説・汝今諦聽・善思念之・吾當為汝・分別解說・説此語時・會中
有比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・五千人等・即從座起・礼仏而退・所以者何・此輩罪根深重・及増上慢・未得
（得てい）
ないものを得たと思ひ、達成してないものを達成したと思ひ）
謂得・未證謂證・有如此失・是以不住・世尊默然・而不制止。

（坂本・岩本訳注「法華經」上巻八六頁）

この「五千起去」の説示は、比丘僧團の「増上慢 adhimana (s) die Eitelkeit (D) 〕を強く咎め、法華菩薩團が堅持してきた寛容 die Grobmut (D) と有和 die Versöhung の態度を変えて、自惚僧團は避けようとしている。ところで、方便品の説相の順序に従えば、五千起去の前段に於て「三請三止」の応答では軽々に法華一乗の説法は出来ないとしている。

舍利弗・如是増上憎人・退亦佳矣・汝今善聽・當為汝説

（坂本・岩本訳注「法華經」方便品）上巻八八頁）

方便品は三請三止・五千起去というドラマ的説相をかりて、自惚比丘の保守性・狹量性・不寛容・自惚性を強く咎めています。しかし、法華経は比丘サンガを咎め批判はしますが、これを敵対視するものではありません。五千起去のドラマ的説示は、まさに「会三帰一」のための善巧方便であつて、実は十方世界に於ける存在の真相 dharmata (s) と、仏出世の義務 karandya (s) を明らかにしようとしたもので、法華菩薩團が比丘僧團に対抗した勢力として歴史上に登上したことを示しています。

法華經菩薩者に対する迫害の事例として、常不輕菩薩の「但行禮拜」の説示が知られている。この常不輕の禮拜行に對して

常作是言・汝等作仏・説是語時・衆人或以・杖木瓦石・而打擲之・避走遠住・猶高唱言・我不敢輕於汝等・汝等皆當作仏

(坂本・岩本訳注「法華經」下卷二三頁)

と示され、嘲笑を浴せられ、杖木による危害の加えられたことが語られている。不輕菩薩品で「我深敬汝等……」と説かれている「汝等」の範圍は、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・又は四衆・衆人・諸人・と呼ばれる人々で、

(他の教えを語る者・沐浴場・靈場をつくる人)

「外道 angaur thika (s)」の語は見当りませんが、常不輕が但行禮拜した對衆は、僧團比丘衆だけではなく仏教以外の教えを語る者も多く居たと思われる。

また、法華菩薩ガナは教團の独立性

(純粹性)

と修行を堅持するために、教團自体が孤立の状態になることを覚悟しても他教

団との交際、外道 titha-kara (s) との語り合いを固く止めています。安樂行品には菩薩ガナの交際を不可とする

(不親近)

範圍(種姓と出生・職業)が細かく列示されている。

菩薩摩訶薩不親近・國王王子・大臣・官長・不親近諸外道・梵志 Brahmacharin・尼犍子 Nigāṭha jñātiputra、

及造世俗文筆讚詠外書及路伽耶陀 Lokāyata、

逆路伽耶陀等、

亦不親近諸有凶戲、

相投・相撲及那羅等、

又不親

近施陀羅・及玄猪羊鷄狗・毘羅魚捕・諸惡律儀・如是人等・又不親近求聲聞・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・

亦不問訊・而為説法・亦不樂見・若人他家・不與小女・処女・寡女等共語・亦復不近・五種不男之人・以為親厚

・不独入他家……

智慧と慈悲(町田)

（坂本・岩本訳注「法華経」中巻二四四頁）

古代インドに於ける「種姓 Varna」と「出生 Jani」の悉んどが列記されています。列記されている「カースト」に対して、不親近・不入・不問訊・不独入と説いて、法華菩薩ガナの活動範囲を規制限定している。但し、交際禁止者の中には商業者と富裕資産家が除外されており、法華菩薩団の経済的スポンサーであったことが知られます。
（主に貿易に就事した商賈等）

さて安業行品の説示によれば、集团的身分制とか職業の貴賤・種別に関わりなく、法華菩薩ガナは交際する範囲が「不親近」と厳しく規制され、菩薩ガナ自身が交際範囲を限定して孤立化していったことを想像させます。然し菩薩団は孤立化することを虞れないで、あえて「不親近」と交際範囲を限定したのは、文字通りに「不親近」を強調したのではなくて、当時、種姓や出生（ヴァルナ・シャトラ）によって差別されていた社会制度を否定しようとしたのではなかったか。すべての身分集団と「不親近」の立場を明確にすることで、我と汝・我と彼という彼我の差別・社会差別を打破し、すべて平等であるべきことを説示しようとしたと思われれます。
（種姓・カースト（シャトラ）の否定）

三、法華経にみる智慧の語彙

大乘仏教では「修すること sich kasteine (D)」を強調します。部派仏教時代の「業 Karman (s)」の觀念を「行 carita (s)」の言葉に置き変えて、菩薩行（戒・定・慧）と呼ばれる「修行 ascetic practices (E)・die kasteiung (D)」を確立していった。菩薩行を修する上で特有の実践倫理がなくてはなりません。その徳目として勧説されているのが、「五師法師 pañca-dharma-bhāṅka (s)」と「六波羅密 sat-paramihā (s)」です。
（修行の徳目）

五種法師と云えば、法師品・分別功德品・法師功德品・不輕菩薩品・如來神力品に於て説示され、特に法師品（法華経）

中巻・一四八頁) 説示が知られている。法師品で五種の法行が勧説されるのは、その法行を修することが「仏慧」(「法華経」法師品・中巻・一四八頁)に至る要諦であるからです。

次に六波羅密行については、〔「法華経」上巻・二二頁〕「方便品・分別功德品に於て説示され、殊に分別品ではその功德が讃歎されている。六波羅密の実践は「最高の悟りに至る道 Parama bodhimarga (s), das Heispfad (D)」とわれています。

およそ菩薩行は、〔上波羅密・不化衆生〕自利利他の願行を標榜することです。新らしき仏教人間像の形成を目指しています。さらに云えば、菩薩行は一切衆生を利益せしめようとする「廻向 Parinama (s), Merittransference (E)」でなければなりません。ん。*

※廻向(回向)……世間的に解せられている「仏事を営み死者の冥福を祈る Prayer for the dead (E)」という廻向は、大乘菩薩行が目指す廻向の意ではありません。菩薩行では自己の善行(六波羅密行)の功德を自己の功德とするだけではなく、廻向を受ける対象を一切衆生に振り向けることで完全な功德とします。

法華経諸品にみる智慧

- (1) 使用テキストは坂本・岩本訳注「法華経」全三巻・岩波文庫
- (2) 智慧の語彙は筆者の取捨選択による。
- (3) 引用した経説の意味を強めるときは、岩本博士のサンسكريット訳を参借してルビとして付した。

序 品

智慧と慈悲(町田)

為諸菩薩、説應六波羅密、令得阿耨多羅三藐三菩提、成一切種智[※](上卷四〇頁)

※「一切種智」とは、一切智・道種智・一切種智の三智の一つで、智解を段階別に分けたもの。一切智とは一切事衆のすべてを知る声聞・縁覚の智、道種智とは一切衆生の差別を知り尽す菩薩の智、一切種智(sarvajñata) 一切を知るものの境界)とは一切事衆の全体像と個別像を知り尽す智で、平等と差別を合せ知る仏智のこと。方便品「究竟皆得、一切種智(上卷九二頁)、菓草喻品「究竟至於・一切種」(上卷二七〇頁)、法師品「其有欲疾得・一切種智慧」(中卷一四八頁)の説示も同意です。竺法護は正法華経で「諸通慧」と漢訳している。智顛は法華義疏卷九において「一切種智ハ有ヲ照ラス智ナリ。慧トハ一切智ニシテ空ヲ照ラス慧ナリ」と訳している。

方便品

諸仏智慧[※]・甚深無量・其智慧門・難解難入・一切声聞・辟支仏……………

無問而自説・称歎所行動・智慧甚微妙・諸仏之所得……………(上卷六六・七八頁)

※「仏智慧」……………大乘經典で説示される仏の智慧の総称。又は大乘仏教の一切の教え(諸相)を総括的に表現したもので、方便品では甚深無量・難解難入・尽思共度量不能測仏智としている。仏智の難解については既に一節プロローグで言及しているので此処では省略する。譬喩品の項を併せ参照。

余の独自の智慧の力で、見心の意向と心の動きを知って、種々の手段を用いて
我以智慧力・知衆生性欲・方便説諸法・皆令得歡喜……………

舍利弗當知・我以仏眼・見六道衆生・貧窮無福慧・入生死險道・相續苦不斷(上卷二〇・二二三頁)

※「仏眼」…五眼(諸仏の具える肉眼 manasa-cakṣus・天眼 divyaṅg-c・慧眼 drañña-c・法眼 dharma-c・仏眼 buddha-c)の一つ。仏眼とは諸法の実相を照らし明かにする仏の眼のことをいう。仏眼という洞見の世界に達するためには自利利他の実践(例えば譬喩品に説く「皆久殖徳本・淨修梵行・常修仏慧・志念堅固」(上卷四八頁)に努めることが要請されている)。

譬喩品

若有衆生・從仏世尊 聞法信受・勤修精進・求一切智・仏智・自然智・無師智・如來知見・力無所畏・愍念安樂・無量衆生・利益天人・度脫一切・是名大乘・菩薩求此乘故・名為摩訶薩（上卷一七八頁）

※「一切智(sarva-jñāna (s))」：「完全な智慧を有する者・すべてを知っている人」の意。すでに序品・方便品等に出自した語彙ですが、此處で法華菩薩の実踐を踏まえて言及すれば、本来「一切智」は「如來の智慧 (tathagata-jñāna-darsana)」のことでしたが、譬喩品に至って「一切智 sarva-jñāna」と呼ぶことで、従来まで比丘僧団に入り修行しなければ得られないとしていたものを、菩薩団の登場することで「一切智」をすべての人々（平凡な市民）にまで拡大開放したのでした。この開放の事は方便品の開示悟入の説示と、譬喩品の「皆是我有・其中衆生・悉是吾子」（上卷一九八頁）の説示が教える如く、仏の普ねく慈悲を基にして一切衆生が仏智に導かれることを示唆しています。

※「仏智 tathagata-jñāna」：「摩訶般若波羅密經」(大品般若經)の第廿一・三慧品に智慧の種類を示して「爾時須菩提白、仏言、世尊說一切種智。仏告須菩提。我說一切種智・須菩提言。仏說一切智。說道種智。說一切種智。是種智有、何差別。仏告須菩提。薩婆若是一切声聞辟支仏智。道種智是菩薩摩訶菩薩。一切種智是諸仏智。」(大正藏八卷(二)三七五頁中段)とあります。智頭の法華文句では(1)「仏之智慧」を「一切智」に配して、空を照らす智、一切の事象を總体相としてとらえ、それらが等しく空であり個別相と知る智慧としている。(2)「如來之智慧」を「道種智」に配して、差別を照らす智として、(3)「自然之智慧」を「一切種智」に配して、「一切を知り尽した智 sarva-darsa-jñāna」となし、空有を並べ照らす智・つまり仏智慧としている。法華経囑累品の「亦無所畏・能与衆生・仏之智慧・如來智慧・自然智慧・如來是一切衆生・之大施主」（下卷一六八頁）の説示も同意の教えであります。

授記品

フツダの智を求め 純潔を守り修行する 人間の最弱者たちに供養して この最高の智を得て比類のない偉大な聖仙となろう
為仏智慧・淨修梵行・供養最上・二足尊已・修習一切・無上之慧・於最後身・得成爲仏（上卷三〇二頁）

智慧と慈悲（町田）

智慧と慈悲(町田)

五百弟子受記品

又於諸仏・所説空法・明了通達・得四無礙智・常能審諦・清淨說法・無有疑惑・具足菩薩・神通之力(中卷九四頁)

※「四無礙智 catuṣprahāṇavidyā」…「無礙智」は化城喻品にも出自するといひます。「無礙智 anāvāraṇa-jāna」(妨げられることのない智慧)の意で、仏はその自由自在の智慧を四種類もっているとする。(1)法無礙智…教法に関し精通し自在の能力。(2)義無礙智…教法の内容理解に関して精通し自在の能力。(3)辞無礙智…言葉の表現力に関して自在の能力。(4)弁無礙智…正しい道理に基き衆生に教えを説くことが自在の能力。(案説無礙智)「四無礙慧」(中卷一〇四頁)の語も同意に解せられる。

安樂行品

忍耐の力をもち理智を尊貴に蓄えている。機み深い余は教えにより一切世間を統治する。

如來亦爾・為諸法王・忍辱大力・智慧寶藏・以大慈悲・如法化世……遊行無畏・如師子王・智慧光明・如日之照(中卷一七六・一七八頁)

日蓮宗字の弘教法軌に則して安樂行を解釈すると、「安樂行 sukhā-vihāra (s)」と云う実践は「摂受」の態度と解されている。一方、勸持品の「勸持」の実践は「折伏」の態度を表現していると解せられている。

さて筆者のように日蓮宗徒であって宗學者ではない者の立場からすると、勸持・安樂の両品を折伏・摂受の經典なりと類型づけることに疑問を持つのです。なぜかと云えば、「勸持 usāha (s)」は、努力・抑制・精勵・忍耐の意で「經典を持つことを勧める」語です。ですから二十行偈中で「我等敬信仏・當著忍辱鎧・為説是經故・忍此諸難事」(中卷三八頁)と説示して、「尊敬 gauraveṇā」をもって「困難な仕事 suduskara」を「忍んで努力 usāhama」することを強調します。他方、安樂行品でも「白仏言・世尊、是諸菩薩、甚為難有、敬順仏故、発大誓願、於後惡世、護持號誦、説是法華經」(中卷一四三頁)とあって、「甚為難有」(極めて困難な仕事 Parama-duskara)・「敬順仏故」(尊敬の念 gauraveṇā)・「発大誓願」(忍んで努力 usōdha)が強調されており、明らかに勸持品偈と共通した用語で表現されている。折伏行とか摂受行という類型に分け

る必要はなく法華菩薩行の原点として享受すべきでありましょう。

從地涌出品

勿得有疑悔・仏智已思議・汝今出信力・住於忍善中・昔所未聞法・今皆當得聞・我今安慰汝・勿得懷疑懼・仏無
如来の智慧は思考を超えている。心を統一して安住せよ。
不実語・智慧不可量・所得第一法・甚深区分別・如是今當説・汝等一心聽（中卷三〇八頁）

地涌の四菩薩：上行・無辺行・淨行・安立行の四菩薩について、涌出品には、(1)「最爲上首・唱導之師」（中卷一九二頁）、(2)「皆是大衆・唱導之首」（中卷二八六頁）とあり、サンスクリット原本（萩原本）によれば、(1)「上首唱導之師」については、「大いなる菩薩の集団 bodhisattva-gana」又は「大いなる菩薩の団体 bodhisattva-rāsi」の「指導者 Pramukha」と呼ばれている。(2)「大衆唱導之首」は、「集団統卒者 gajin」又は「大集団統卒者 mahā-gajin」の「集団の師 gāna-acārya」と呼ばれている。

サンスクリット原本によれば、地涌菩薩の性格を「教団 gāna」の指導者層（最高指導者）としています。この表現は、小乗僧伽に対して法華菩薩団の優越性を示したものと云えましょう。唱導之首としての四菩薩は、法華經の描く理想の人間像であり、大衆中から抜き出たエリートなのです。然し大事なことは、いつの時代でもエリート (elite) は大衆から遊離し、自惚れ、傲慢で実践することを怠り勝ちです。そこで法華經では此の事を優慮して、エリート菩薩団が大衆から隔離しないようにと、分別功德品から常不輕菩薩品に至る諸品で法華弘通の広大な功德を説き、受持信行と弘教を勧奨して菩薩行の在り方を制誠しているのです。

常不輕菩薩品

彼にサダー・パブリクタという綽名をつけた。この正しい教えの白蓮という経説を宣揚した。
号之爲常不輕・是比丘……廣爲人説・是法華經・於時増上慢四衆・比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷・輕賤是
彼の勝れた神通力・道徳力・智慧力の威力を知って、「般若の力」の意）彼から教えを聴くために皆隨行者となった。
人・爲作不輕名者・見其得大神通力・樂説辯力・大善寂力・聞其所説・皆信伏隨從（下卷一三六頁）

※「常不輕」のサンスクリット原語は「Sada-parihita」で、鳩摩羅什は「常不輕」と漢訳し、竺法護は「常被輕慢」と訳し

て、羅什とは反対の訳語を当てている。

羅什により「常不輕」と訳経されることで、同品中の「我深敬汝等・不敢輕慢・所以者何・汝等皆行菩薩道・當得作仏」（下巻一三三頁）の二十四文字が特別に教學的意義をもつところとなり、殊に日蓮聖人により「略法華經」と名付けられ、法華菩薩行の規範とされました。聖人は『寺泊御書』において「法華經三世說法儀式也。過去不輕品今勸持品、今勸持品過去不輕品也。今勸持品未來可為不輕品。其時日蓮即可為不輕菩薩」（昭定遺五一頁）と示して、不輕菩薩の但行礼拝行と御自身の忍難色説とを照合して、法華經行者の自覚を深められている。

「常不輕 Sada-paribhūta」の訳出 *sa da pa ri bhū ta* ……原語の「sada」は「常」の意。「paribhūta」は「輕蔑された」の意ですから、竺法護が「常被輕慢」と訳したのが正しい。然るに名訳経者の羅什は、「被」(〜された)を「不」(否定 *akarata*)の意に訳しました。

さて羅什は「不」(a)という否定詞を用いることで (Sada-paribhūta) を「Sada-aparibhūta」としたと思われるのですが、然し原語をみるかぎり「a-paribhūta」を「不輕」(かろしめず)と訳すことには無理があります。即ち「常不輕」は「常に他人を輕蔑しない」の訳経の型で慣用されてきましたが、「paribhūta」は過去分詞で受身の形ですから「輕蔑された」の意になります。従って否定詞「a」を付しても「輕蔑されない」という受身の形であって、絶対に「他人を輕蔑しない」という能動的な意は出てきません。然るに羅什は文法的な誤りを犯してまでも「被輕慢」を「常不輕」と訳しました。この事は羅什が単なる訳経者ではなくて、法華經の精神を發揚しようと努めた心意気によるものと理解したいのです。

また竺法護により「常被輕慢菩薩」と訳されたのを、羅什が「常不輕菩薩」と訳すことで、不輕菩薩が從地涌出品の「唱導之首」と仰がれるエリート菩薩ではなく、社会の底辺で汗した忍難求法の修行菩薩者であったことを示しています。法華經の結果者(編者)は、地涌唱導のエリート菩薩像と対照的な人間のな不輕菩薩を説示することで、慈悲行の実踐と智慧の開頭を強調しようとしたと思われれます。

觀世音菩薩普門品^{*}

真觀清淨觀・廣大智慧觀・悲觀及慈觀・常願常隨仰・無垢清淨光・慧日破諸闇・能伏災風火・普明照世間・悲体

戒雷震・慈悲妙大雲・澎甘露法雨・滅除煩惱焰・諍訟經官処・怖畏軍陣中・念彼觀音力・衆怨悉退散（下巻二六六頁）

※「觀世音菩薩 avalokiteśvara-bodhisattva」……サンスクリット原意は「觀察することに自在な求法者」です。「觀(avalokita)」と「自在(isvara)」に分解できる語の、玄奘は「觀自在菩薩」と漢訳している。「觀自在」とは一切の諸法を觀察するのと同様に、衆生の救済も自在であるという意。「觀世音」とは世間(衆生)が救いを求めると直に救済する意(「svara」は「音」とも訳されているので、avalokita-svara)を觀音。「觀世音」と訳し得る。「觀音」と称するときは大悲を強調し、「觀世音」と呼ぶときは智慧を強調して漢訳されていると思われる。



法華經に於ける智慧の語彙について―筆者の取捨選択で―抽出を試みましたが、その結果、表現の方法、意味する内容、修行法において様々であることが解った。その表現法に於て、善入仏慧(序品)・通達大智(序品)・智慧甚微妙(方便)(智慧を得よと原意)・常修仏慧(譬喻)(仏の智慧という事)・智慧深遠(葉草)・如来無礙智(化城)・四無礙智(五百弟子)・自然智(法師)・一切種智慧(法師)・智慧宝蔵(安樂行)・智慧光明(安樂行)・深甚智慧(涌出)・智慧不可量(涌出)・慧光照無量(寿量)・思惟智慧(分別功德)・大善寂力(不輕)・功德智慧(葉王)・福德智慧(葉王)・广大智慧(普門)等々、表現法は多様で、殊に仏智慧を指すときは最上級の形容修飾語を冠して説示しています。表現が様々だと云うことは、「智慧 prajña」と「仏智 buddha-jñāna」の意味する内容が限りなく広く深いことを示唆しています。

法華經に於て「仏智慧」を讃歎するとき、その表現法として、「甚深無量 gambhīram aprameya (s)」とか、「難

信難解 durdīśam duranubodham (s)」のように形容詞または副詞を冠し、或は巨思議・深遠・福德・不可量・不度量・無上などの副詞を冠して修飾し、仏智慧が微妙で、人の思惟能力を超え、限りなく深く清浄なることを強調している。智慧の「悟り」の本質とされるのは、この意によるからです。

法華経では智慧を得るための菩薩行として、例えば化城喩品の中で、

譬の因縁を挙げ、幾百万の例話を用いて
神通力の智慧を発願して、真実の修行を宗した。菩薩者が行う通りに「正しい教えの自選」という。カンジ
以無量因縁・種種諸譬喩・説六波羅密・及諸神通事・分別真実法・菩薩所行道・説示法華経・如恒
又譬の形の数の無数の喩因で
河沙偈（中巻八二頁）

と示し、仏は菩薩ガナのために、幾百万という説話をを用いて、神通甚深の智慧を縦横に發揮して、智慧を得る実践法として「六波羅密」を教示勸説しています。

法華菩薩行の大事として、智慧の実践を強く勧めている。例えば從地涌出品に於て

幾千劫の間修行した。仏の智慧にしたがって、すべてを「さとり」に到達するよう成熟させた。
昼夜に怠ることがない
阿逸汝當知・是諸大菩薩・從無數劫來・修習仏智慧・悉是我所化・令発大道心・……………
為求仏道故……………志念力堅固・常勤求智慧（中巻三一〇・三一二頁）

と説示し、実践としての智慧を強調している。そして寿量品中に「如実知見 yathā-bhūtam jñāna-darsana」と

示されて、仏智慧をもって現実の娑婆を洞見しようとする久遠仏の慈悲心を積極的に表現している。法華経にみる仏

智慧とは、（久遠の昔（無始）から永遠の未来（無終）に向けて）久遠本仏の智慧のことですが、（臨機応変）大事なことは、この仏智慧は巧説方便して衆生救済の機能を果すことです。

超越的な久遠仏が、その智慧をもって此の娑婆の現実を如実に知見して、衆生救済のための必要な手段をなすと説示しているのです。

四、エピソード―智慧の実践―

我々は、法華經に説示されている仏智慧の意味について、質直意柔軟にうけとめることが大事でしょう。方便品のなかで

心にかけて願ひ求めても私の智慧は知ることができない

盡思共度量・不能測仏智……

私の智慧を心にかけて願ひ求めても私の智慧は測り知られない

盡思共度量・亦復不能智……

鋭敏な理智で追究しても私の智慧はかれらの理解を超えている

咸皆共思量・不能知仏智

(坂本・岩本訳注「法華經」上巻七二頁)

と繰り返して、人の智慧能力をいくら沢山集めても、仏智慧には及ばないと強調している。仏智慧は人の理智能力を超越している。だとすれば、我々にこのされた唯一の道は、仏智慧について「あれやこれや one thing or another」と思いめぐらすのではなく、只ひたすらに仏智慧を願ひ求めて菩薩行を実践することに意義が生まれてくるのではないか。

(一九八八年七月)

私は過る年一国際シンポジウム・智慧と慈悲―仏教とキリスト教の現代的意義―(上智大学会場)に招かれて、各

国の英知が期せずして、理論としての愛(慈悲)と智慧ではなくて、実践としての愛(慈悲)と智慧を強く求めている

(環境破壊・経済格差・核兵器の脅威・生命倫理の破壊など)

た国際会場の雰囲気回顧するとき、現代の世界的危機を救う一つの方途は、地球的視野で踏まえた慈悲と智慧の実

践あるのみとの認識を強くしたのであった。

(一九九一年八月十一日稿)

僧院から仏塔崇拜へ

——新入手の舍利箱銘文によって——

高 橋 堯 昭

何んの変哲もない、茶色否灰色の石製舍利箱。然し斜めに光線が当たると奇妙な凸凹が見える。自然のものでない。意識的に彫ったものらしい。単念に光線を斜めから、横から、そして上方から当ててみると、くっきり文字が浮き出して来る。早速写真をとると、まぎれもない古代インドの文字。つてを求めて斯界の第一人者パリー大学のフスマン教授によんでもらう。教授はフーシェのもとガンダーラ・アフガニスタンの仏教遺跡発掘を手掛け、これらの古代文字の読める数少ない学者である。やがて博士から後述の翻訳をいただいた。一はローマナイズしたもの、更に英訳もつけてくれた。文字はカロシティ文字、言葉はプラークリットとのこと。

A.

- | | |
|--|---------------------------|
| 1. sa(v)atsarayasa-viṣavaśasa timae | 5. yauasa rakṣami i |
| 2. maharayasa mahatasa ayasa kalagada- | 6. maharayasa ṅaimitratra |
| 3. -sa aśaḍ(h)asa masasa divasa mi | 7. vhaḥjao |
| 4. treviśami iṣa divasami | |

僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

A
仏舎利簡

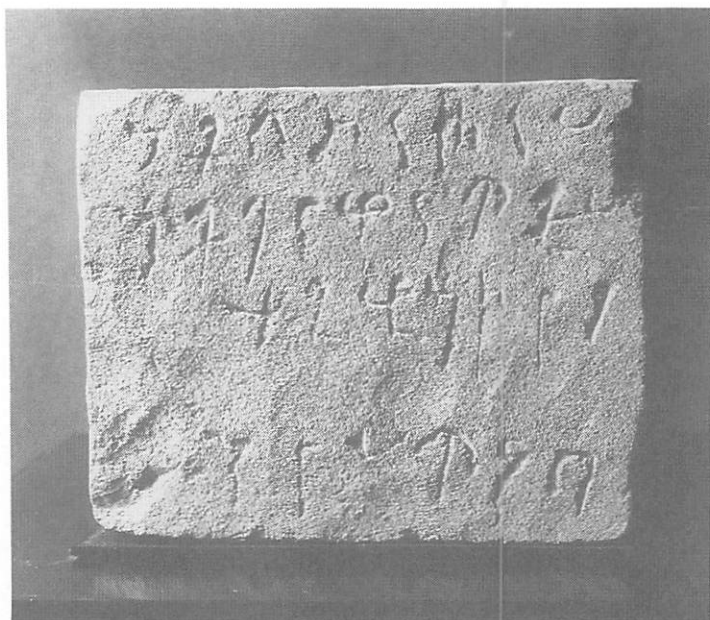


僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

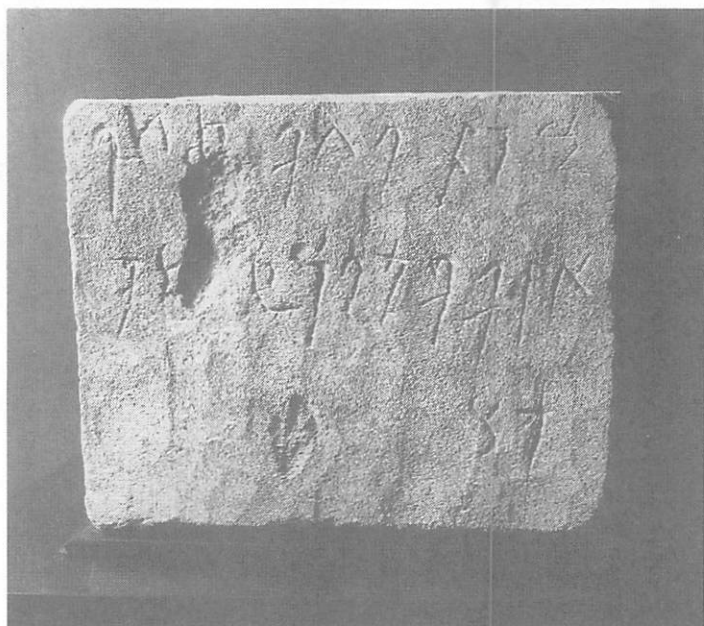
B



僧院から仏塔崇拜へ(高橋)



C



D

B

8. i śarira aḍi pradethavida
9. pria-vśa(sa)śamaṇasa
10. ime ya śarira pradethavi-
11. da i danamuh priava

C

12. madapida puyaida
13. mahīśadagaṇa ari-
14. -aṇa parigrahami
15. Śaśamaṇasa
16. Treoraṇiṇyao puyae
17. yeṇa io vihare prat(i)ḥa-
18. v(i)de-

英 訳

1. in the year six and..... ?

2. of the late great maharaja Azes
3. in the month of Asaḍha. in the day
4. 23th. on that day
5. (under the protection) of the yavuga (i.e. tribe chief)
6. ? of the maharaja
7. ?
8. these corporal relics are here deposited
9. by priava (son of śaśamaṇa) ?
10. And these relics are deposited
11. This is a gift (priava) ? ś
12. Father and mother are honoured
- 13—14. In the acceptance of the mahīśasaka ācāryas-
15. (of ?) śaśamaṇa ?
16. In the honour of Treoraṇiṇyao (?) by whom
- 17—18. This closter was established

意識すると、アゼス大王の六X年の Asada 月の二十三日、大王の種族の yavuga の priava によって舍利が奉安された。父や母の供養のために、そしてそれは化地部の受領に於てなされた。とある。

私がここでとりあげたいのは、この「化地部の受領に於て」ということである。然もこの舍利箱が収められたからには、この上に塔が立っていたことになる。即ち「化地部の受領」即ち承認に於て塔を建てたということが重要な問題である。

なぜなら、化地部は「僧中に仏有り、故に僧に施さば便ち大果を得、別して仏に施すも（しか）非ず¹」の異部宗論の文字の如く、僧院中に仏があるから、僧院に供養することが仏に供養することで、別に仏塔を建てても功德はないとの立場だからである。

これを裏書きするのが化地部所伝の五分律第二十の如き物語りである。即ち「毘舍離の諸々の園の中で第一であるこの園を功德を積まんとして今世尊に奉納したいから、どうぞ御受納下さい」と仏に申し上げると、仏は「僧に施すのが大果を得る道である」と言われた。そこで捺女が重ねて仏に御受納を乞うと、仏は「但、僧に施せ、我も僧数にあれば²」とおっしゃったとある。これは端的に化地部の立場を示している。今この原文を示すと次の如くである。即ち

捺女手自斟酌歡喜無乱。食畢行水却住一面。白仏言。毘舍離諸園觀中此園第一。我修此園本欲為福。今奉世尊。願垂納受。仏言。可以施僧得大果報。捺女重以上仏。仏言。但以施僧我在僧數。捺女受教即以施僧。

更にこのことは化地部に奉獻された碑銘からもわかる。1はブラークリックの影響を受けた梵語で、他はグプタ以前のブラフミー文字である。前者はタキシラ南方の Kura (Salt Range) から、もう一つは遠く南インドのナガー

ルジュナコンダ出土である。何千キロとはなれた遠隔地から出土した両銘文が共に「僧院を供養した」とあって、「塔を供養した」とはない。ここが注意されねばならない。

(1) Kursa 出土の銘文の大意を述べる

王中の王・大王・Sa [hi]・jau [via] なる Toramaña の (治世) ××年、margasiras 月の白月二日の星宿 (naksatra) の下で………大悲をもって (濟度したもう) 仏世尊の「仏を上首とする四方の比丘僧伽 (buddha pramukha-caturdiśe bhikṣuṅgaha) に対する寄進として、僧院 (Vihāra) が建立された。………一切衆生が無上智覺 (anuttarajñāna) を獲得せんことを、この僧院の施与 (viharas-yopakaraṇa) は四方僧伽に対して化地部の 所領としてなされた。(傍線、筆者)

(2) ナガールジュナコンダの銘文は以下である。

成就あれ、世尊等正覺者に帰命す。Tkhaka (IKṣvaku) (家) の大王 Vaseṭhiputa Siri-Bhuvāla- (cāta)mūla の十一年、××第一半月七日、IKhaku の大王 Vaseṭhiputa Siri Catamūla の孫娘と………が、化地部 (mahāsaka) の諸師の所領として、四方僧伽に対して、一切衆生の利益安樂のために、柱 (khanīya) と僧院 (Vihāra) を建立した。(この造宮工事は) 大説法師 (mahadharmā-kathika) たる軌範師 (acariya) Dharmma(gho)sa 上座 (thera) によって遂行された。(傍線筆者)

このナガールジュナの銘文で注意されねばならないのは、軌範師の指導のもとに建立されたのが僧院や柱であって塔でないことである。

従って化地部の律や所伝の經典に則って行われたからである。銘文中の「仏を上首とする四方の比丘僧伽」の言葉

が「僧中有仏」の立場を示している。

又、H. Sarkar の "Some aspect of the Buddhist monument at nagarijunakonda" (1) (2) 「化地部の僧院と二ヶの塔から出来ている遺跡が、西山部・多聞部・分別説部の僧院跡と比較して違ふ所は Caitya-grha や仏像安置の祠堂を僧院区内にもっていない所だ」と述べていることが「僧中有仏」のこの派の立場をはっきり示している。然し仏塔が僧院外にでも、二つあることはどうしたことであろう。さだめし仏塔供養が在家の間に隆盛になると、「仏塔供養功德果少論」は表向き、特に出家向けで在家信者には仏塔信仰を許さざるを得ない情況になって来た為のものと筆者は推測するのだが、如何なるものであろうか。もしこの推論が許されるものなら、筆者の入手した銘文入り舍利箱も(この上に塔が建てられていたから)、こつした仏塔崇拜の流れを反映していると考えられるからである。

勿もこの舍利箱の塔が後述の Kalawan のように、僧院外に建てられていたものか、Pippala や Dharmarajika の僧院中の塔 M 5、E 1、E 2 の如く僧院内に建てられていたのか知る由もなく、その出土地も分らない。唯、ペンジャールの骨蒸商の店にあったものを英国人が買つて日本に持ち込んだと伝えられているだけであるから。

筆者は箱の中の石を削つて石質を調べるとガンダーラ北方或は周辺に出土の多い緑色がかった灰色のものである。前述の如くタキシラ南方のクラに化地部があつたし、玄奘はカピシで「この国には大乘の僧求那跋陀があり、薩婆多部(説一切有部)の僧阿黎耶代摩、弥沙塞部(化地部)の僧求那跋陀があり、みなカピシの国の第一人者だつた」と慈恩寺法師伝に伝えている。又高僧伝に五分律の訳者仏駄什は「嚴賓の人、小にして弥沙塞部の僧に受業す」とも訳されているから、この西北インドに化地部があつたことは十分推測される。

更に異部院論に「法蔵部本宗同義。謂仏雖在僧中所攝。然別施仏果大非僧。於窣堵波興供養業獲広大果」、又異

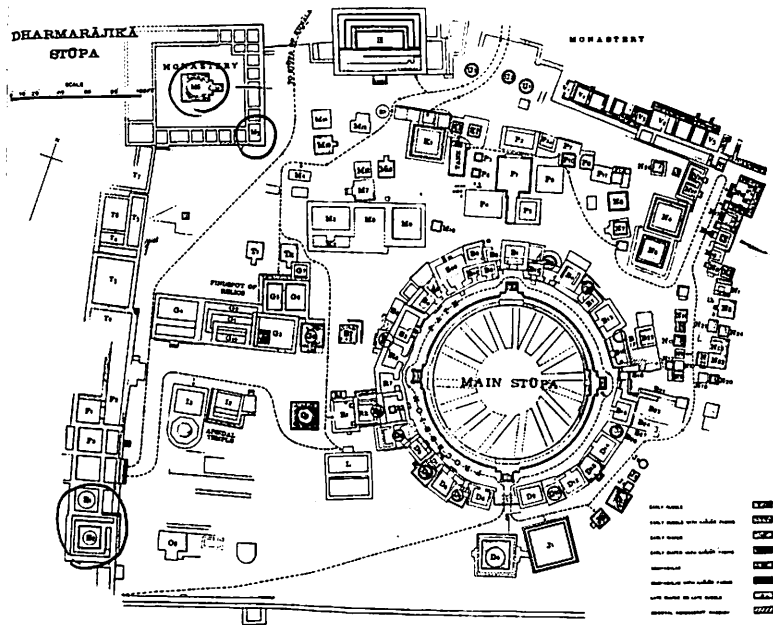
部宗輪論述記卷中八に「法蔵部……既に化地部の本旨にそむき遂に部分かる」とある。法蔵部の銘文は *Luiders* によると、Jamalgarhi の Corst. No. 7 で発見され、マトウーラから二つ発見されている。マトウーラ出土のものは共に菩薩像の銘文である。大乘と見間違ふような菩薩像とか、四分律には後述の「欲取大乘」の大乘の文字がくり返されたり、「能供養爪髮者。必成無上道」と大乘と見間違ふが如き文字を見る時、「僧中有仏」の化地部から袂を分つて独立したことがわかるような気がする。従つてジャマールガリからマトウーラ間の法蔵部の寺から余り遠くない所。やはりガンダーラのどこかに、この舍利箱の祀られていた塔があつたに違いない。

いずれにしても、「僧中有仏」の僧院中心の化地部が、仏塔信仰の流れに抗し切れなくなつた時代相がこの舍利箱でよみとれるように筆者には思われてならない。



そうした僧院中心の考え方から仏塔への関心が深まり、Jamalgarhi や Dharmarajika 等の如く僧院より仏塔が巨大となり、且つ又僧院が塔のまわりに作られて来るようになって来る。

パーリー上座部は「僧伽に施せば大果がある」の立場に立っていたが、やがて仏塔供養を功德あるものとして信者にすすめたが、然しそれは生天の功德をうるだけのもので、涅槃や悟りを得ることは出来ないと考えた。又仏塔の経営は在家で、現在でもビルマなどでは在家信者が「委員会」を作つて経営し、比丘は直接関係しないのは十誦律等に表れている思想の延長上のものであろう。即ち、十誦律には「塔物無尽とは毘耶離の諸估客は塔物を用いて翻転し、利を得て塔を供養せり。是の人、利を求むるが故に、遠処に到らんと欲す。此の物を持ちて比丘に与えて言う、「長



1. ダルマラージカ大塔

老よ、これは塔物なり、汝まさに出息して利を得しめ塔を供養せよ⁽¹⁶⁾と比丘に寄託した。このことはそれまで商人が塔物を無尽して経営していたことを証明している。

更にこのことは舍利弗の舍利塔についても言える。釈尊より早く亡くなった舍利弗の舍利をアーナンダが供養していた。給孤独長者はその舍利をほしいと願い出たが、アーナンダが承知しないので釈尊に願い出ると、釈尊はアーナンダに、「梵行者の遺骨に供養するよりも如来に供養する方が大切だ」と長者に与えるようさとした。舍利を得た長者は家に持ち帰り供養していたが、余り大勢来るので門をとじてしまった。それは高くて見晴しのよい所(顯敞之処)にストウーパを建てて人々におまいりさせる為であった。そして長者はストウーパの作り方を釈尊に問うた……という。この話も在家が舍利を祀り、又家の中であつた舍利を屋外に建てて祀つたということは、

僧院から仏塔崇拜へ（高橋）

僧院中にあつた仏塔が、僧院外に祀られ、出家在家共々に祀って行ったプロセスが暗示されているように思われてならない。そして又過去仏たる迦葉仏の塔については各部派の律で同じように述べられているから、玄奘の大唐西域記中隨所に述べられているように、この過去仏の塔は数多く祀られていたに違いない。

これを律蔵からみると、

摩訶僧祇律第三十三

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。得作龕不。仏言得。過去世時。迦葉仏般泥洹後。吉利王為仏起塔。四面作龕。⁽¹⁷⁾

とか、又

塔池法者。仏住舍衛城。乃至仏告大王。過去迦葉仏泥洹後。吉利王為迦葉仏塔。四面作池。種優鉢羅華波頭摩華拘物頭分陀利種種雜華。……

塔枝提者。仏住舍衛城。乃至仏語大王。得作枝提。過去迦葉仏般泥洹後。吉利王為迦葉仏塔。四面起宝枝提。彫文刻鏤種種彩画。今王亦得作枝提。有舍利者名塔。無舍利者名枝提。⁽¹⁸⁾

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。世尊見已便発微笑。諸比丘白仏。何因發笑。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。⁽¹⁹⁾

四分律第五十三

爾時世尊在拘薩羅國。与千二百五十比丘人間遊行。往都子婆羅門村到一異處。世尊笑。時阿難作是念。今世尊以何因緣笑耶。世尊不以無因緣而笑。偏露右肩。脫革履。右膝著地合掌白。世尊。不以無因緣而笑。向者以何故而笑。願欲知之。仏告阿難。乃往過去世時。有迦葉仏。般涅槃已。時有翅毘伽尸國王。於此處七歲七月七日起大塔。已七歲七月七日与大供養。坐三部僧於象陰下。供第一飯。時去此處不遠。有二農夫耕田。仏往彼間。取一搏泥來置此處。

弥沙塞部和醯五分律第二十六

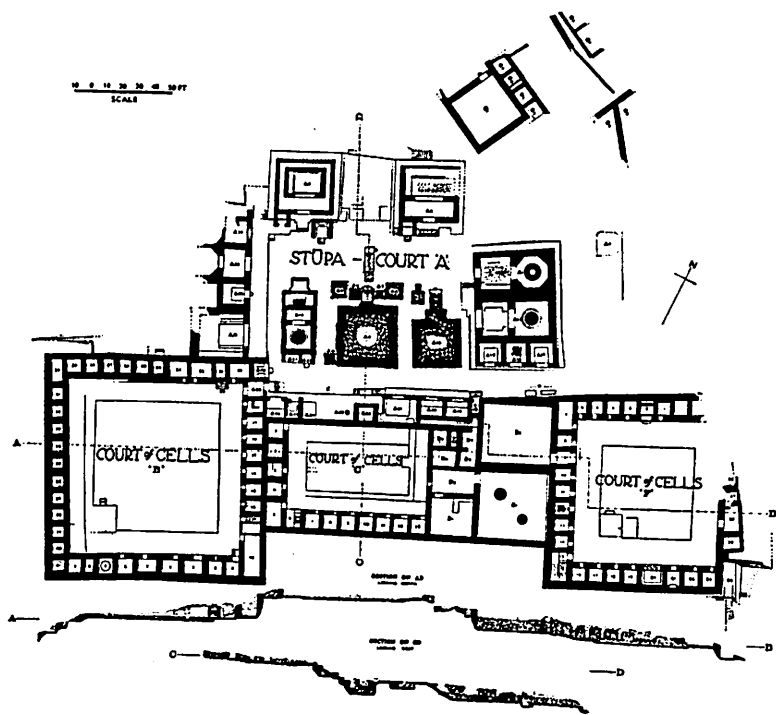
仏在拘薩羅國遊行人間。与大比丘千二百五十人俱。到都夷婆羅門聚落。在道側發羅樹下敷座坐息。仏便微笑。阿難作是念。諸仏不以無緣而笑。今仏微笑必有因緣。即……

仏告阿難。彼迦葉仏般泥洹後。其王為仏起金銀塔。縱広平由旬高一由旬。累金銀整一一相間。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。而說偈言。雖得閻浮檀。百千金寶利。不如一團泥。為仏起塔廟。

說一切有部毘奈耶藥事卷十二

是時世尊。告貝壽阿難陀曰。汝來可詣都異迦城。聞教隨仏。至彼城所。有一婆羅門。而為耕墾。遙見世尊具三十二大丈夫相。広如余説。作如是念。我若往礼沙門喬答摩者。靡此事業。若不往礼。失諸福利。令事不靡。使獲福利。執鞭耕犁。遙言敬礼敬礼。仏告貝壽阿難陀。彼婆羅門。自招錯咎。而於此處。有迦攝波如來全身舍利。儼然無損。若來我所。恭敬礼拜。彼便致敬二仏世尊。是時阿難陀速整衣服。合掌白言。唯願世尊。就此而坐。其地則為二仏受用。仏告諸苾芻等。衆見迦攝波如來正等覺全身舍利不。

KĀLAWAN



僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

PLATE 72

2. カラワン僧院と塔

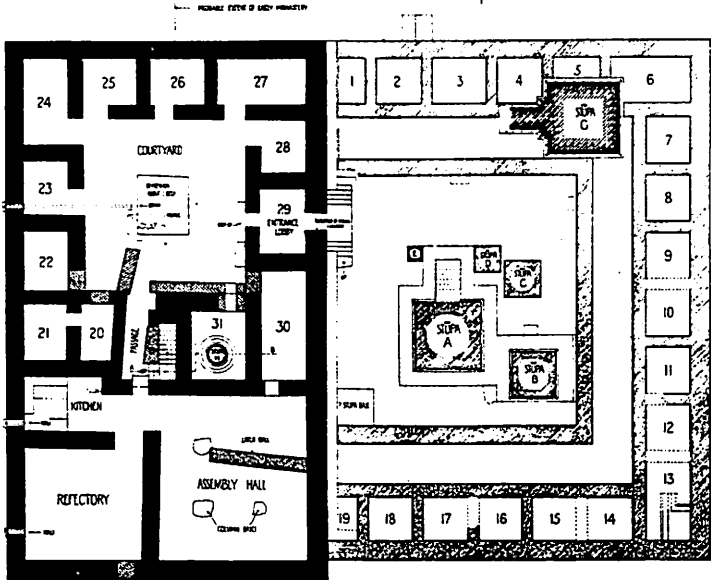
以上のように各派で然も同じような表現で迦葉仏の塔に言及し、釈尊との二仏一体を述べている。然も各部共通に同じ表現で背の高い塔や塔に対して泥団子でもまごころをもって供養しなければならぬ即ち物より心ということが書かれている。これも仏塔崇拜の盛んになる時代性を反映しているとも考えられよう。



然して遺跡に於ける僧院と塔の構成関係をみると、二つのタイプが見られる。即ち(A)僧院と塔とがはっきり分れているもの。現在の遺跡としては Kalawan・Giri への Jamal-Garhi がある。これに対して(B)としては僧院中に仏塔の建てられたものがある。Pippala

僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

Pippala



3. ピツバラ僧院と塔

Dharmarajika
 の主塔西北コーナー
 の僧院内庭中央の塔
 M6と僧院一室内の
 M5、E1、E2で
 ある(図4参照)ピ
 ツバラはパルティア
 期から早期クシヤン
 時代に作られ、四、
 五世紀にこの塔は壊
 され、その跡に僧院
 が建てられた⁽²⁴⁾。又後
 者もやはり“rubble
 and semi-shlar の
 石積みでAD2世紀
 の部屋にあったこ
 うした僧院の部屋に

僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

ある塔は *nota-moradu* の僧院の一室に現在も小塔があつて、(オリジナルはタキシラ博物館にあつて現地にあるものはイミテーション) 前二者と規を一にする。更に *Dharmarajika* の寺自体、主塔をかこんで僧院が作られているから、僧院中の仏塔の大規模なものと言えよう。(図2参照)

これらを小乗の律から見ると、各部派によって、塔に対する態度が異なっていることがわかる。

(A) 僧院以外にあつたものとして、

1、前述の釈尊が微笑されているという摩訶僧祇律三十三の話は、農夫が耕していた場所からしても明らかに僧院外のことである。

更に同じ摩訶僧祇律第三十三の

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。若狗食残持来汚地。应作垣牆。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。塔应在高頭処作。

とあり、これを真書きするように、義浄は南海寄帰内法伝に「大衆は門を出でて塔を繞ること三匝……次第に歸つて寺中に入り、常に来る処に至る」とあるから、ナールンダでは僧院と塔が分けられていたのであろう。

(B) として僧院中に塔が出来たという系統は如何であらうか。

(1) 十誦律と同系統の「薩婆多毘尼毘娑沙第三に」

若四方僧地不得作塔。不得作別波演。若作得罪。亦不得四方僧地中為仏法自為種。若僧和合。聽四方僧地中作塔得作。若不和合不聽不得作。若僧地中有種種花。应淨人取。作次第与僧隨意供養。不得私取自供養三寶。若

花多衆僧取不能尽。若僧和合。聽隨意取之。

とあるから僧衆が話し合いでゆるされれば四方僧地中に建てられたからピツバラヤダルマラージカのような塔が出来たのであろう。

(2) 根本有部毘奈耶雜事では給孤独長者が如來の塔を作することを仏に許しを得ている。即ち

仏言如世尊住法處中。應安大師制底。諸大聲聞。應在兩邊。余尊宿類。隨大小安置。凡夫善人。應在寺外。

如來の塔を真中に諸聲聞の塔は兩邊に、余尊宿類は大小に従って安置、凡夫善人の塔は寺外に置けとあるから、如來の塔等は僧院の中にあつたことがわかる。

(3) 四分律では客比丘が寺内に入ろうとしたと、仏塔、聲聞塔、或は上座の塔があるのをよく注意しろと言っている。即ち、

四分律卷第四十九

若客比丘欲入寺内。應知有仏塔若聲聞塔若上座。

彼先應禮仏塔。復示聲聞塔。四上座隨次禮。彼捉腳脛。禮不禮。捉脛禮。彼反抄衣。纏頸裏。頭通肩。披衣著。

革屣作禮。仏言。一切不禮爾。自今已法。偏露右肩。脫革屣。右膝著地。捉兩脚。如是言。大德我禮。若

四上座在房內。思惟。應隨坐次房。彼應問。何處是衆僧大食處。小食處。夜集處。說戒處。何者。

とか、又

此是大便處。此是小便處。此是淨處。此是不淨處。此是仏塔。此是聲聞塔。此是第一上座房。此是第二第三第四上座

房。此是衆僧大食處。小食處。夜集處。布薩處。(傍線筆者)

僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

と寺内にあるものを紹介している。

更に興味あるのは僧がよい部屋に居住して、仏塔をそれ以下の部屋に安置してはならない等指導しているから前述のダルマラージカ僧院内M5等の如き塔が存在していたことがわかる。即ち

四分律卷第五十二に

仏言不_レ応_レ爾。応_レ令_二淨者持_一。彼安_二如来塔_一置_二不好房中_一。已在_二上好房中_一宿。仏言不_レ応_レ爾。応_レ安_二如来塔_一置_二上好房中_一。已在_二不好房_一宿。彼安_二如来塔_一置_二下房_一已在_二上房_一宿。仏言不_レ応_レ爾。応_レ安_二如来塔_一在_二上房_一已在_二下房中_一宿。彼共_二如来塔_一同屋宿。仏言不_レ応_レ爾。彼為_二守護堅牢_一故。而畏_レ慎_レ不_レ敢_レ共宿_一。

以上諸種の律からみると仏塔が僧院内にあったことがわかる。然もこれはダルマラージから出土した「Taxila silvers croll Inscription of the year 136—(聯合目錄1788) に示されているように、「Urasaka」というバクトリヤ人がタルマラージカ塔にある『自分の菩薩窟(Boddhisattva-grha)に仏舍利を奉安した』という銘文そっくりである。従って僧院内に仏塔があったことは事実である。然し化地部や法藏部は「僧中有仏」の即ち僧院の中に仏陀が居られると主張する立場だから、四分律等に僧院に仏塔があると記されているのも不思議ではない。

然し不思議なのは、前記マーシャルの名著「Taxila」等からみると、僧院内の仏塔は2世紀頃まででその跡に僧院が増築されたり、或は部屋の中の塔もとり除かれて僧宅や倉庫になり、塔は摩伽僧祇律の記述引用の註26の如く塔は僧院の外に建てられて行くのはどうしたわけであろうか。私の仏塔巡礼の際、常に考えて来た大きな問題である。



そもそも僧院と塔とは、その起源と系統を異にする。大般涅槃經の「阿難よ、汝等は如来の舍利供養に奉仕してはならない。いざ阿難よ、汝等は『最高善 Sadattha』のために努力せよ。最高善を實踐せよ。最高善において、不放逸に、熱心・努力せよ。阿難よ、如来に信心厚き刹帝利の賢者、婆羅門の賢者、居士ありて、彼等が如来の舍利供養 (Sara-piṇḍa) をなすであらう」の遺囑によって僧は舍利供養にかかずらなかつたことがわかる。為にラジギールのギバ尊者の僧院のような最初のものには仏塔が存在しなかつた。在家の人々は僧院とは別に塔を建てて釈尊を追憶思慕した。しかし時代が過ぎるに従つて、去るものは美しく崇高に感ずる人間の心情によって、釈尊思慕の情はますます大きくなる。このことはバイシャリーの塔が幾重にも増巾されて行つたことでもわかる。

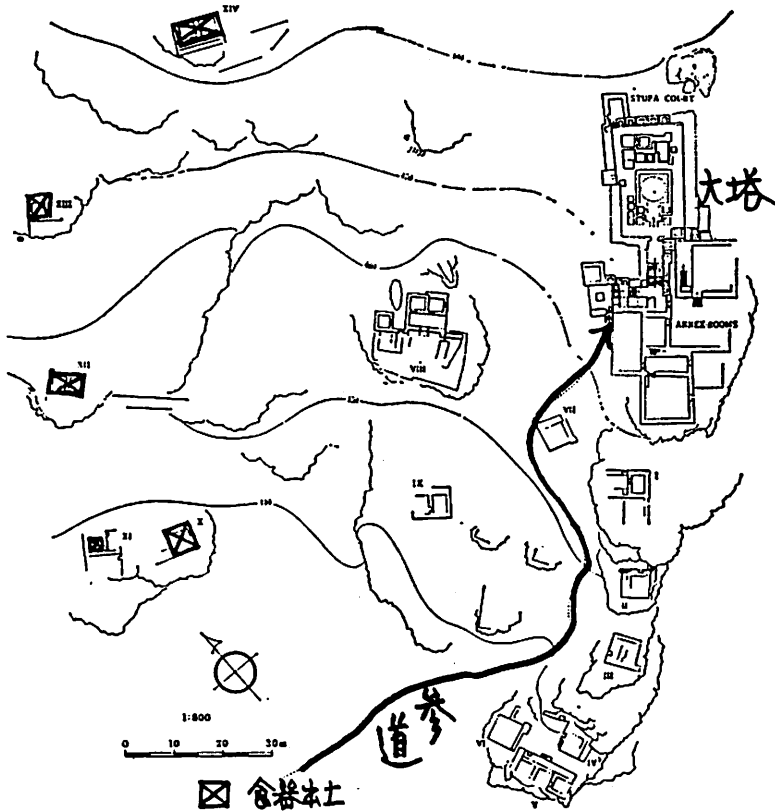
こうした祖師追慕の情は僧の間にも大きくなって来る。それに加えて塔が墳墓から段々釈尊自体の人格の表現になって来るのは自然の情勢である。特に仏教が広まって、舍利弗や目連の如きエリートだけではなく、一般の人が僧になるに及ぶと、悟らんとして努力すればする程、悟りより遙かに遠い自己を見せつけられ、人間の弱さ、愚かさに泣く。こうなつて来ると、釈尊にすぎり、祈る立場が序々に出て来る。サンチーやパールフットの塔の建設に僧の寄附が非常に多くなつて来たのは単なる釈尊への思慕追憶に止らず、こうした救済を祈る心情が出はじめた証拠と筆者は考えている。

こうした「祈り」の傾向によって、「僧中有仏」の立場の小乗仏教では、僧院内庭中央に祀つたり、又僧達の協議によつて上室に(前述の律)祀られて来る。これがピツパラ僧院中央の塔であり、ダルマラージカの M5E1・E2 の諸塔である。

僧院の中に塔が祀られると、僧院外に仏塔がない場合、人々は僧院の中にまで許可を得ておまいりに来る。これは

僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

メハサンダ

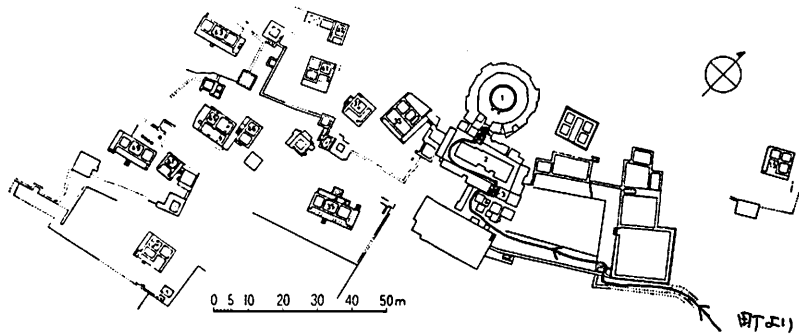


僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

4. メハサンダ僧院と塔

僧院生活をさまたげ、僧の修行の邪魔になる。こうした情況を示したのが前述の如く根本有部毘部毘奈耶雜事卷十八の「舍利弗の舍利を家に祀った給孤独長者が、余り大勢お詣りに来るので、門を閉じ、やがて門外の『頭敵処来に塔を建てて祀った。』という文章であると思う。

僧院外の高頭所に建てるようになると、僧も在家も共に詣でるようになる。この一例がメハサンダであり、ジャマーラガリであると思う。特に布施太子の故地といわれるこのメハサンダは麓の町から僧院



5. ジャマール・ガリ僧院と塔

のそばを通って主塔に登る階段があり、尾根に並んで建てられた僧院の僧もこの主塔を詣でるような構造になっていて、僧院内には仏塔はない。この構造の典型的なのがジャマールガリである。

山頂に建てられた仏塔には仏像や奉獻塔の林立する祠堂内を通して登り降りするが、僧院はまわりの別な所に作られている。明らかに在家信者が僧院の生活を乱さないようにとの心使いが感ぜられる。且つ又僧院居住の僧もこの主塔に礼拝したのは勿論である。かくて塔は僧俗の信仰の中心となった。

こうした仏塔崇拜が盛んになって来ると、ますます仏塔は積尊そのものから救済者積尊、超越者積尊になって行く。為人々は仏塔に自己の幸福と来世の極楽(厳密には天上界)への再生を祈るようになる。これが「ミトナ像」や「怪獣殺生像」が仏塔に祀られるようになる由縁である。⁽³⁶⁾

そして思想的にも、

四分律卷第三十一

「賈人当_レ知_レ字_レ菩薩道_二能供爪髮者必定無上道。以_二仏眼_一觀_二天下_一。無_レ不入_二無余涅槃界_一而般涅槃_二」。

や又、「海龍王宮に行つて如意珠をとつて来て閻浮提の衆生を貧苦から救おうとして行く」と五百の羅刹女が問うに、『何乗をとらんと欲するか』という。そこ

僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

で『大乘を取らんと欲す』と三辺も四辺も答える⁽⁸⁾。このような言葉が出るように、法蔵部は大乘と変らないものとなつて行く。否々、こうした「閻浮提の大衆の貧苦を救わん」との大乗的表現が律の中に出て来る風潮が世の中に充満して来た。

そうした風潮の一つが大乘として成立し、部派も又そうした流れをうけて変容して行ったのではあるまいか。要するに僧院中心の立場から、別系統の仏塔信仰の中に僧俗の関心が移り、人間積尊を超越者・救済者として塔を祈る方向に進んで行き、悟りの仏教から祈りの仏教へ即ち僧院から仏塔へと信仰の変容が行われて行ったと考えられる。



新入手の舍利箱碑銘を資料として、僧院と仏塔のかかわりを考察して来た。然しこの問題は余りにも大きく、大膽に推測出来るような生易しい問題ではない。然し、筆者は今までのパキスタン・アフガニスタンの遺跡探訪による仏塔と僧院のあり方から、敢て一応の推論を試みたものである。

[註]

- (1) 大正大藏經 四九卷 一七頁上 以下略す
- (2) 大二三―二六上
- (3) 静合正雄 小乘仏教史の研究 一六七頁及、静合目録 No.八五
- (4) Vogel EL XXP24F・H、静合目録 七〇八
- (5) Ancient India NO. 16 (1960) P69
- (6) 大唐大慈恩寺三藏法師伝 長沢和俊訳 玄奘三蔵 五二頁

- (7) 大五〇―三三九 a
- (8) 大四九―一七上
- (9) 国訳大蔵経・卷四四頁 異部宗輪論述記 卷八
- (10) 静谷正雄 小乘仏教史 一九二頁
- (11) 静谷目録 №六四八と静谷・小乘仏教史一九〇頁の訳文のマトゥーラの法蔵部碑銘
- (12) 大二二―九〇八上中 四分律四七
- (13) 大二二―七八五 四分律三一
- (14) マーシャル タキシラⅢ plate 45 より
- (15) 大二三―四一五下
- (16) 大二四―二九一上中下 根本有部毘奈耶雜事卷一八
- (17) 大二三―四九八上
- (18) 大二三―四九八中
- (19) 大二三―四九七中
- (20) 大二三―九五八上
- (21) 大二三―七二上
- (22) 大二三―七二下
- (23) 大二四―五三上
- (24) Marshall Taxila I P365
- (25) ⇨ P291
- (26) 大二三―四九八
- (27) 大二四―二二七
- (28) 大二三―五二一中
- (29) 大二四―二九一上下
- (30) 大二三―九三〇下

僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

僧院から仏塔崇拜へ(高橋)

- (31) 大三一—九三—中
- (32) 大三一—九三—下
- (33) 大三一—九五—中下
- (34) 註24、25の如く、marshall Taxila I の文參註
- (35) mahapariniibhana-suttanta V.oll II P141
- (36) 印度佛敎傳會 No.40—2号 P.22—29
- (37) 大三一—七八—下
- (38) 大三一—九〇—上中

『転識論』における三性説について

岩 田 諦 静

一、

一般に唯識説というと玄奘（六〇〇—六六四）によって中国へ伝えられた、ナーランダ学問寺を中心にした法・戒賢から玄奘へと継承された法相唯識説のことと考えられているように思われる。しかし、玄奘以前に南海路を経由して中国へ来て、法性唯識説を伝えた、ワラビー出身の真谛（しんだい、*paramārtha*、四九九—五四六）中国（一五六九）がいた。その真谛によって『撰大乘論』及び『世親釈』、『決定藏論』『転識論』など多くの瑜伽行唯識学関係の論書が翻訳されている。

この『転識論』は、世親（四〇〇—四八〇）の『唯識三十頌』の異訳と称されているものである。それは、『唯識三十頌』の偈頌を自由に散文体で翻訳しており、その注釈の中に、訳者真谛の学説である阿摩羅識を説くという特徴などがある。以下に、その『転識論』の三性三無性説について少しく考察する次第である。

二、

『転識論』の三性三無性説について、『成唯識論』と梵文の安慧の『唯識三十頌釈』を参照しながら考察する次第

『転識論』における三性説について（岩田）

『転識論』における三性説について(岩田)

である。初めに、三性説について考察しよう。

『転識論』は次のように説く。

第二十、 如く是如く是分別、若分別如く是類、此類名二分別性。

此但唯有名、名所と顯体実無。

第二十一、 此所と顯体実無、此分別者因_レ他故起、立名_レ依他性。

此前後_レ両性未_レ曾_レ相離_レ即是_レ真实性。

梵文『安慧釈唯識二十頌』による。

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate /

parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate // (20)

paratantra-svabhāvas tu vikalpāḥ pratyayodbhavaḥ /

nīṣpannas tasya pūrveṇa sādā rahitāta tu ya // (21)

それぞれの分別によって、それぞれの対象物が分別される。

その自性はただ遍計されたものであり、それは存在しないものである。(20頌)

しかして、依他の自性は分別であり、縁により生ずるものである。

何んとなれば、真実なるものとは、すなわち、それ(依他性)が前のもの(分別性)を常に遠離することである。(21頌)

『成唯識論』による。

(20) 由彼彼遍計_一 遍計種種物_一

此遍計所執 自性無所有_一。

(21) 依他起自性 分別緣所生

円成実於_レ彼 常遠離_レ前_二性_一。

この対照から明らかかなように、『転識論』は、偈頌(詩)を長行(散文体)で訳出している。『成論』の訳と梵文の『三十頌』は同一の文章でよく一致している。しかし、『成論』の「此遍計所執、自性無所有」に対して、『転識論』は「此但唯有名、名所、頭体実無」と訳されて具体的であり、また「分別縁所生」に対して、「此分別者因、他故起」と訳されて説明的であるといえよう。

そして、この所で最も特徴的な点は「円成実於彼、常遠離前性」に対して、「此前後両性未嘗相離 即是真实性」の訳出であろう。この箇所は、梵文では、*nīspannas tasya pūrvena, sādā rahitā tu yā* (21c,d) である。それを玄奘は「円成実(性)は彼が於に常に前のを遠離せる性なり」と訳する。この偈頌は安慧 *Shrīamati* (五一〇—五七〇) の釈によれば「真实性は依他性が分別性を常に遠離することである」と理解されるものであり、またこれは『その所取と能取とを依他(性)が常に」、すべての時に、完全に「遠離すること」、即ち、それが真实性である」(*tena grāhya-grāhakeṇa paratantṛasya sādā sarvakālam atyantā rahitā yā sa parinīspanna-svabhāvaḥ*) と註釈されている。しかるに真諦は「前後の両性(分別性・依他性)がいまだ曾て相離れざるもの」が真实性であると訳出している。分別性とはただ名称としてのみ頭わされ、その所頭の体は無であるが、分別するはたらきは、他を

『転識論』における三性説について(岩田)

『転識論』における三性説について(岩田)

縁として起るといふのが依他性であると説いている。そして真实性の「前後両性未曾離」について『転識論』は二十一頌の釈に、

若相離者唯識義不成有境識異一故。由不相離一故唯識無境界。無境界一故識亦成無。由境無識無一故立唯識義是乃成立。

と解釈する。この解釈から三自性は各々別々に相離れて存在するものではなく一体のもの(一体性・不相離)であると説かれている。それは境(分別性)と識(依他性)が相対的に離れて、対立して存在することが無くなった時、また、境と識とに対してそれぞれが独立したものととして存在するかのときあやまった見解を離れて、それはまったく一体的存在(不二)であると認識した時に境無識無と説かれるものであり、それが唯識義であると説かれている。この境無識無によって成立する唯識義は真实性を意味するものである。また、境無識無であるもの(rahitata)は中観における空性(sunyata)に通ずるものであるように思われる。真实性に関する二十一頌後半は玄奘によって「円成実(性)は彼が於に常に前のを遠離せる性なり」と訳されるが、真諦は分別・依他両性と「いまだ皆て相離れないもの」が真实性であると訳出している。この遠離 rahitata はチベット訳においても同じく med-par gyur-pa とある。然るに真諦は sada rahitata を sadarahitata (sada-arahitata) と看做したのであるか、或は彼独自の三性説即ち唯識を表明したものであろうか、真实性と分別・依他両性の関係は相離れないものであると説いている。この分別・依他両性が不相離とは、真实性に対して両性が同じ次元にあるものとして結びつくと言う意であるのではないだろうかと考えられる。このことは真实性と共に依他性を勝義とする思想の反対であると考えられる。このことはこれから本論文の主要な問題点であり、それは次第に明らかになるであろう。この考え方は『三無性論』にも現われている。

いる。さらに三性のそれぞれの功用・作用について、『撰大乘論』に説かれる異門説によって眞実性は分別・依他兩性を遠離・捨遣しないで異門 (pariyāya) としての性質により世界は唯一絶対的の眞実性であると説かれることによつても、彼の三性の一体性としての不二性の特質が理解できるのである。

この二十・二十一頌を理解するために、『転識論』の十七・十八頌を参照するのが便利である。ここでも、彼の訳出は散文で説明的である。その十七頌に「識が転ずる」(vijñāna-pariṇāna) のに能分別 (vikalpa) と所分別 (vikalpa) とがあり、所分別は境を、能分別は識を意味し、所分別の境が無くなれば能分別の識も生ずることが無くなるものであり(境無識無)、これを唯識義が成じ得たものと説いている。この識の能分別と所分別について、

起種種分別等者一一識中皆具能所。能分別即是識、所分別即是境。能即依他性、所即分別性、故云起種種分別及所分別也。

と説き、さらにこの能分別としての依他性と所分別としての分別性との相互關係について二種の熏習を説く中に次のように言う。

一宿業熏習二宿業熏習執。宿業熏習即是所分別為分別性。宿業熏習執即是能分別為依他性。所即為境、能即為識。此二種業名相似集諦能得五陰生。

と説き、また二種の習気を説く中でも

一相習氣二蟲重習氣。相即煩惱體、是依他性、能撰前相貌、蟲重即煩惱境、是分別性、境界顯故也。此二煩惱名眞 (集) 諦能集令未來五陰。

と説いている。二種の熏習は分別を中心に置いて相似集諦とし、二種の習気は煩惱を中心に置いて眞集諦としている。

『転識論』における三性説について（岩田）

これを表示すると次のようになる。¹⁶⁾



このように両性の相互関係とその相異点を明白にしている。進んで、唯識義を解釈する。¹⁷⁾

何者立唯識義。意本為_レ遣_レ境遣_レ心、今境界既無、唯識又泯、即是說_レ唯識義成_レ也。此即淨品煩惱及境界竝皆無故。と説いている。境を遣り、心（識）を遣ったところの境無識無が唯識義（真实性）であり、淨品である。これに對する不淨品について¹⁸⁾

由_レ如此義_レ離_レ識_レ之外無_レ別境、但唯有識義成。既未明_レ遣_レ識、惑乱未_レ除故名_レ不淨品也。

と説いている。この識は所分別の境の根柢（astaya）としての識であり、能分別の識であり、依他性のもので惑乱の世界である。その惑乱をいまだ除かない世界は不淨品であると説く。それは境と識の世界、即ち阿羅耶識の世界（境界）はいまだ不淨品の世界であることを明白にしたものと考えられるのである。さらに、単に境無による識がただちに唯識義を意味しない事を示している。このことは境無による識（阿羅耶識）と境無識無による識（阿摩羅識）との相違点を明らかにするものである。真諦の説く淨品不淨品と及び三性との關係をみると、それは『撰大乘論』などの説とは異なっている。『解深密經』では、三性の中心は依他性であるが、染汚分が無くなることによつて清淨分が生ずると説く所までに至っていない。¹⁹⁾しかし『撰論』では、依他性が中心である。²⁰⁾それによれば依他性は（一）熏習せる種子に繫属すると、（二）淨品不淨品に繫属すると二性質があることを説いている。これは金藏土の譬喩によつて明らかである。さらに、『撰論』には虚妄分別の依他性を中心にした三性説も有ると説かれている。然るに

『転識論』のそれは少しく異っている。それは次の問答によって明確に語られる。

問遣_レ境存_レ識乃可_レ称_二唯識義_一既境識俱遣何識可_レ成。答立_二唯識_一、乃一往遣_レ境留_レ心、卒終為_レ論、遣_レ境為_レ欲_レ空_レ心、是其正意。是故境識俱泯是其義成。此境識俱泯即是実性、実性即是阿摩羅識、亦可_二卒終為_レ論_一是阿摩羅識也。

この問答において、彼は識有説に立つ唯識説との相違を明確にしている。また、それは玄奘によって伝来された三性説とも異っている。一般に三性説は二分依他性に依り、分別性の境を捨遣することによって染汚分の依他性が除去されて、清浄分の依他性が顕現する。この清浄分の依他性が眞実性であると説かれているが、分別性を遮遣することは彼によれば「境を遣つて心（識）を留める」ものとして理解される学説であつて、それは完全な唯識義（眞実性）でない。故に右の引用のごとく「遣_レ境存_レ識乃可_レ称_二唯識義_一」と論駁している。これに対して、彼の探求する唯識義とは「境を遣るは心を空せんと欲する」ことであると説き、それは境識俱泯によって成ずるものであると説いている。この「空心」とは境無によって成立する心（識）が直ちに眞実性に連なるのではなく、境無によって成立する識は相対的に成立している境識の分別性の境を遮遣したものであるから、依他性の識のみが残ることになり、その識は直ちに眞実性へと連なると考えられていたものを、彼はそのように捉えないで、それはやはり依他性の識であると看做し、それを「心を留める」としている。「留心」としての依他性から眞実性へ悟入するには、その「留心」（識）をさらに遮遣する・無にすることが必要であり、それを行つて始めて「空心」と成るもので、それが境無識無によつて成ずる眞実性（唯識義）であると説くのである。それ故に、境無識無・境識俱泯なる識が説かれるに至つたのでないかと考えられる。その識は縁起するものを縁起によつて生起するものと認めた上で、さらにその縁起による生起を

『転識論』における三性説について（吉田）

も否定するところの智慧 (jñāna) の世界であり、それは清浄なる智 (amala-jñāna) であり、阿摩羅識なのである。このように考えられた阿摩羅識は仏教の理論としての悟りの状態であり、それが「空心」(sunyata-citta) と説かれている。それは縁起としての依他性を超越した存在として有るものである。それは境無識無・境識俱泯として表現されているが、仏教の原始から説かれる yata-dhūta へあるがまま、如美の世界であり、真如・真実の世界なのである。

この真諦の真实性、即ち阿摩羅識と説くことについて、以下に少しく考察しよう。初めに、『楞伽經』を見ることにする。

四卷『楞伽經』卷第一に

云何成自性。謂離二名相事相妄想。聖智所得及自覺聖智趣三所行境界。是名二成自性如来藏心。(大正蔵十六、四八七c)

とあり、十卷『楞伽經』卷第三に

大慧。何者第一義諦法体相。謂諸仏如来。離二名字相境界相事相。聖智修行境界行处。大慧。是名第一義諦相諸仏如来藏心。(大正蔵十六、五二七c)

とある。この楞伽經は共に真諦が中国に来る以前に漢訳されているものである。真諦の後に訳出された七卷『楞伽經』卷第二にも

何者円成自性。謂離名相事相一切分別、自証聖智所行真如。大慧。此是円成自性如来藏心。(大正蔵十六、五九八a)

とある。これによって真諦入中国約一〇〇年以前に漢訳された『楞伽經』も以後に訳されたものも変化のない事がわかる。これを現存するサンスクリット本に見ると次のようになる。

tatra Mahamate parinispāṇṣavabhāvaḥ katamo yaduta nimita-nāma-vastu-lakṣaṇa-vikalpavirahitaḥ ta-
thāryajñāna-gatigamana-pratyakṣāryajñāna-gatigocara eṣa Mahamate parinispāṇṣavabhāvas tathāgat-
agarbha-hrdayam ||

マハーマティよ、このうちで、円成の自性とは何か。すなわち、相と名との事物の相を妄分別することをはなれた真如たる聖智の境界を証得することであり、自内証の聖智の境界である。マハーマティよ、この円成の自性こそ如来藏心である。

これは明らかに真諦が説いているものと一致する。「この円成の自性こそ如来藏心 (tathāgata-garbha-hrdayam) である」とは「真实性即阿摩羅識」に相応する。故に阿摩羅識には如来藏心の意味があるようである。このことは彼の三性説の淵源をインドに求め得ることを示しているように思われるのである。

この阿摩羅識と阿梨耶識の關係について『十八空論』で七種眞実を明す第三唯識眞実ニに次のように説いている。

第三、明ニ唯識眞実ニ、并一一切諸法唯有ニ淨識ニ無レ有レ能疑ニ亦無レ所疑ニ。……但唯識義有二面。

一者方便ニ、謂レ先觀ニ唯ニ有ニ阿梨耶識ニ無レ中レ余境界上ニ、現得ニ境智兩空ニ、除ニ妄識ニ已ニ、名ニ為ニ方便唯識ニ也。

二、明ニ正觀唯識ニ。遣ニ二濁生死虚妄識心及以境界ニ、一切皆淨尽ニ、唯有ニ阿摩羅清淨心ニ也。

一切の諸法は唯識性 (vijñaptimātrata) であり、唯識であるが、真諦は「一切の諸法はただ淨識のみであつて能疑も有ること無く、所疑も無いものである」と説くことと、さらに方便唯識と正觀唯識と説くのは真諦独自の説であ

る。その方便唯識とは「唯有阿梨耶識」の世界だけが有って、他の境界の無いことを観じるものである。それは境智両空、すなわち阿摩羅識である淨識を得ることによって除去される阿梨耶識なる妄識の世界であるとする。これは唯識説の論理面を説くものと考えられる。それに対して、正観唯識とは生死虚妄の識心と境界とを遺蕩して一切の諸法が淨尽と成って、ただ阿摩羅淨淨心(amala-suddha-citta)あるだけになった状態であると説いている。この生死虚妄の識心とは『転識論』の第十九頌の註釈に「依他性は正しく、これ煩惱の体にして、能く生死の報を得るが故に塵重と名づける」とあることから依他性を意味することが解かる。そして境界とは明らかに分別性としての所分別の境である。故に正観唯識は依他性と分別性との両性を遺蕩した阿摩羅淨淨心であるということになる。それは唯識説の実践面を説くものと考えられる。そして、この正観唯識に説かれる三性説は分別性・依他性の二性を遮遣するということから、『転識論』の境識俱泯の真实性を説く三性説と異っている。

その阿摩羅淨淨心は『大乘莊嚴經論』・『十八空論』に「阿摩羅識はこれ自性淨淨心なり」と説かれるものと一致する。そして、それは真興(九三四—一〇〇四)によって如来蔵の意味と理解されている。

『転識論』に「此の義に由るが故に、一乗を立てて皆菩薩道を学せ令むるなり」と説かれ、『勝鬘經』が引用されていることから、この阿摩羅淨淨心は如来蔵心を意味するものであり、真諦の唯識説は玄奘の伝えた法相唯識説と相違することを示している。

三、

三性説はその基盤として存在性を認めたものであり、自性(svabhava)として存在するものである。それは三つ

の方法によって個別的に認識する立場である。『唯識三十頌』では三自性の基盤としての同一性を強調するために三性の不二不異を説いて、次の三無自性を説くので、いまはその順序に従って、不二不異説を、『転識論』『唯識三十頌』『成論』の順序にしたがって見よう。

『転識論』は、次のように説く。⁽²²⁾

第二十二、是故前性於後性不二不異、

如無常与有為法亦不得定説二異一。

若不見分別性則不見依他性是故不二不異。

梵文『安慧釈唯識三十頌』による。⁽²³⁾

ata eva sa naivānyo, nānanyaḥ paratantrataḥ /

anīyatādivad vācyo, nādīṣṭe 'smin sa dr̥syate // (22)

この故に、それ〔真实性〕は依他〔性〕と一でなく、不異でもないのである。

無常性等の如くに説かれるべきである。これ〔真实性〕が見られない時、それ〔依他性〕は見られない。(22頌)

『成唯識論』による。⁽²⁴⁾

(22) 故此与依他一非異非不異一

如無常等性、非不見此彼一

それについて安慧は依他性を三性の中心においている。安慧は「眞実は依他の法性と言われる、それ故に眞実は依他より異なるでもなく、異ならぬいのも無い」と説き、また「眞実が依他を離れて異って有るとするならば、実に依

『転識論』における三性説について(岩田)

『転識論』における三性説について（岩田）

他は分別から離れて独立に存在しないことになる」と説き、また、「〔真実の自性が依他の自性に〕異なら無いので無いならば、また真実の〔自性〕は清浄を縁とすることが存在しなくなる」と説いていることから明らかのように、依他性を中心としながら、真実性の側から不二不異が説かれている。そして、安慧によれば「これが見られない時」の「これ」(asmin)とは真実性のことであり、「それ」(sa)とは依他性を示すと説いている。『成唯識論』第八において円成実性と依他起性とは非一非異であり、法(依他起性)と法性(円成実性)とは世俗と勝義との相對として有るものであり、円成実性を証見しなければ、依他起性を見ないと説いている。それに対して、真諦は分別性と依他性の不二不異が問題なのである。安慧釈または『成唯識論』が円成実性を証見しないから依他起性を見ないのであると説くのに対して、真諦は分別性を見ないならば依他性を見ないのであると説いて、その相違を示している。その両性の不二不異を三方面から次のように積している。

(一) 分別与依他二定一者分別性決定永無、不為五法感所撰、依他性亦必永無、若爾便無生死解脫善惡律
戒法、此為三不可。既不如此、故分別性与依他性不得定一。

(二) 若定異者則分別性、便不能違依他性、既由觀分別性は無所有、方見依他性亦無所有、故不得定
異。

(三) 又若分別性定異、依他性者分別性体必定是有非謂永無、有可異無、何所論異。

このように真諦の不二不異説は分別・依他両性の不二不異であって、依他性を中心にいていない。また *radīste*, *asmin sa drīstate* の理解について、安慧釈と『成論』は *asmin* を真実性に、*sa* を依他性にするのに対して異なり、真諦は *asmin* を分別性に、*sa* を依他性の意味に解している。その両性と真実性の関係についてなんの説明もない

のである。

四、

一般に三性説を論ずると三無性説はその理解に準ずるものとして考えられたものか、あまり顧みられないようである。しかし、三無性説が重要な説であることは『唯識三十頌』が二十三、二十四、二十五の三偈頌を当てていることから理解できる。三性と三無性説が一体に成った時に、その意味が浮かび上るものであり、三性と三無性説とは表裏一体のものである。前者は性 svabhava と説かれ、後者は無性 niḥsvabhava と説かれる。svabhava はすでに説いたように自性・自然法爾としてのありのままの存在性を意味し実在の肯定を意味するものであるのに対して niḥsvabhava は無自性、自然法爾としてのありのままの存在性を否定するもので、実在の否定を意味するものである。しかし、この場合の実在の否定とは単に事物、例えば、机や器物などのような事物・対象物 (vastu) の存在の否定を意味することもそうであるが、ここでいう実在の否定とは svabhava (自性) として一切の世界を三つの形・相 (三自性) として捕らえて説いたのに対して、自然法爾 (yathābhūta) ・悟りの姿・解脱であっても、そこに停滞したのでは、正しい悟りの姿・在り方ではなくなるから、それをも否定・超越して行く努力が必要になってくる。それが niḥsvabhava (無自性) のもつ否定の意味である。svabhava (肯定) の三自性では平面的で停滞したものと成りがちであるから、それを三無性観によって否定 (niḥsvabhava) して、さらに三性観によって肯定 (svabhavata) して行く、このように限り無く自口の心を深め、浄めて行く姿 (amala-citta) を造り出すのが、この無自性 niḥsvabhava のもつ意味であり、三性と表裏一体の関係にある。これは svabhava から niḥsvabhava へ至り、それからま

『転識論』における三性説について（岩田）

また svabhāva に達する一体性（不二不異性）にあって、真实性に執着しないように真実無性が説かれ、さらにそこに停滞しないように、しかも人間の実存世界を svabhāva として真実に理解する真实性が説かれる。そしてこれは真实性・真実無性（空）に停滞しないように、空用の行（prati-patti）が限りなく行せられるべきであると言う意味を持つものと考ええる。

このようなことを念頭において三無性を説く、『転識論』『唯識三十頌』『成唯識論』の第二十三、二十四、二十五頌について見てみよう。『転識論』は次のように説く。

然一切諸法但有三性：撰法皆空、如来為衆生説諸法無性、亦有三種。三無性者即不離前三性。（二十二頌）

分別性名無相性、無体相故。依他性名無生性、体及因果無所有。真实性名無性性。（二十四頌）

此三無性是一切法真実。以其離有故名常、欲顯此三無性故、明唯識義也。（二十五頌）

梵文『安慧釈唯識三十頌』による。

trividhasya svabhāvasya, trividham niḥsvabhāvatām |

sampdhya sarvadharmāṇām, deśitā niḥsvabhāvata || (23)

prāthamo lakṣaṇenaiva, niḥsvabhāvo' parah punah |

na svayambhāva etasyety, aparā niḥsvabhāvata || (24)

dharmāṇām paramārthas ca, sa yatas tathatāpi sah |

sarvakalām tathābhāvāt, saiva vijñaptimātrata || (25)

三種の自性に依って三種の無自性の性がある。「それ故に三性と」同一場所における一切の諸法は無自性の性であると説かれる。(二十三頌)

第一の「分別性」は単に相としての無自性である。また、次の「依他性」はその無自然性である。かくして、次の「真实性」は無自性の性である。(二十四頌)

そして、それは諸法の第一義であり、それ故に、それは真如でもある。一切の時に是の如く存在することから「真如である」。それは実に唯記識性である。(二十五頌)

『成唯識論』は次のように訳出している。

即依_レ此_レ三_レ性_一、立_レ彼_レ三_レ無_レ性_一。

故_レ仏_レ密_レ意_レ説_レ、一_レ切_レ法_レ無_レ性_一。(二十三偈)

初_レ即_レ相_レ無_レ性_一、次_レ無_レ自然_レ性_一

後_レ由_レ遠_レ離_レ前_一、所_レ執_レ我_レ法_レ三_レ性_一。(二十四頌)

此_レ諸_レ法_レ勝_レ義_一、亦_レ即_レ是_レ真_レ如_一。

常_レ如_レ其_レ性_レ故_一、即_レ唯_レ識_レ実_レ性_一。(二十五頌)

真諦は三性説を分別・依他_二両性と真实性という二諦の立場に立って解釈しているのであるが、この三無性においても同様に「前の二〔無性〕は是れ俗諦にして、後の一〔無性〕は是れ真諦なり。真俗の二諦が一切法を攝して皆尽く」と説いて同じ立場に立って説かれている。真諦の三性三無性説に関して、三無性に依って三性を説いているとされるが『転識論』にはそのように説かれていない。かえって、「三無性は三性を離れない」と説いている。

『転識論』における三性説について(岩田)

その二十三頌の *samdhāya* について考へよう。この語は M. Williams 'Sanskrit-English-Dictionary' によれば動詞 *dha* には *to put, to place* などの意味があり、これより発生した *samdhāya* は不変作詞で *having placed together* の意味を持つことである。故に *samdhāya* は同じ場所を持つことを意味するもので、三百性も三無性も共に同一の場所を所依としていることを意味したものである。その同一場所とは一切諸法である。そのことは衆生には理解が困難であるから、この *samdhāya* を「如来為衆生」と訳し、「仏密意」と訳したものであろう。

『唯識三十頌』の第二十四頌によつて三無性を見るに無相性は *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* であり、無生性は *na svayambhāva* であり、無性性は *niḥsvabhāvatā* である。それを女装訳に見ると第一は相無性であり、第二は無自然性にあつて、*svayambhāva* を自然性と訳している。この二種の漢訳は妥当な訳であるが、第三は逐語訳をしないでなぜか「前の所執の我・法を遠離するに由る性なり」と達意訳をしている。これは第三の無性の無性性の意味を取つて玄奘が意識をしたものであろう。世親においては第一、第二の無性には共に、*ta* (性) のない形で無性が説かれ、第三無性のみに、*ta* が説かれている。これは前両無性と眞実無性とに明白な相違を説いたものである。これは眞諦の説いた三性説に近いものである。これに対して安慧釈では *niḥsvabhāva* (第一)、『*niḥsvabhāvatā* (第二)、『*niḥsvabhāvatā* (第三)』と理解されて、第一無性を除いて第二・第三無性が同じように無性性 *niḥsvabhāvatā* となつている。これは世親が前両性を一体と見なして後の無性と區別したのに相違している。安慧は第一の無性性 *ta* を用ひないで *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* と説いて、第二・三の両無性を同じようにつく。*ta* を用ひて *niḥsvabhāvatā* と解釈している。これによつて、安慧にあつては三無性の世界を分別性における無性の世界と依他性・眞実性による無性性の世界とに區別していたように考えられる。これは世親説と護法説と眞諦説とも異なるようである。

『転識論』においては、この無相性と無生性（依他性）について次のように解釈している。

体似塵相_レ塵即分別性、分別既無、体亦是無也。因亦無者、本由_二分別性為_レ境、能発_二生識果_一。境界既無、二云何生_レ果、如_二種子能生_レ芽種子既無、芽從_レ何出、是故無_レ生也。

これによれば、体とは能分別としての依他性である。そして、それは分別性としての所分別の境を所依として成り立つものである。故に分別性である境即ち塵相は依他相のための因となる。この因によって能分別の識が起る。その識体を果と名づける。故に識体の成立条件である境（因、対象）が無いならば、それを依り所として成立してくる識体（識の果）は成り立たないものとなる。そして、その境は三性の分別性で説いた如く、それは無なのであるから、その果は成立しなくなる。このように、無相性と無生性は無性のものであると説いている。それを説く譬喩として種子と芽の譬喩が述べられる。それ故に、この二つの無性は因が無いことにより果も無いことになる。この因果の關係が成立しないのであるから、果としての識体も不成立となる。それを両性の無所有と説くのであり、その状態が俗諦における二つの無性を意味していると説いている。次に真实性としての無性性について、

無_二有性_一無_二無性_一。約_二人法_一故無_二有性_一、約_二三空_一故無_二無性_一。即是非_二有性_一非_二無性_一故重稱_二無性性_一也。

と説かれている。この文義について、甚だ理解に苦しむもので、真如の非有非空の義を詮すものでは無かろうかと言われている。しかし、これは次のように理解してはどうかと思う。その無有性とは人法に約するから無有性であると言われているが、これは安慧が『唯識三十頌釈』の初めに「法と人とに執着する人たちは如実に唯心を知らない」(dharma-pudgalabhiniविज्ञास्य citamātram yathabhūtam na jñanti) と説くところの人我・法我のことであり、それが有性_(有)(svabhava、自性)なのである。その人法の有性を否定するのが無有性_(無)(niḥsvabhava、無_(無性))と説

『唯識論』における三性説について（岩田）

かれるものとなる。次に無無性とは「二空に約するから無無性である」と説かれているが、この二空は人我・法我の二つが空（否定、*sūnya*）せられたことを意味するのである。故に、これは人我・法我の二空であることから無性（*niḥsvabhāva*）である。この無性の中にはすでに有性としての人法両我は否定されたものである。しかし、それを更に否定して無無性と説くのは人法両我の否定（二空、無性）をも否定（無）することを説いたもので、自性の肯定になる。この無有性・無無性は更に非有性・非無性と言ひ変えられている。「無」も「非」も共に否定または反対の意味を表わす語は同一の意味である。故に、無有性・非有性とは *svabhāva* の否定または反対の意味であり、無無性・非無性とは *niḥsvabhāva* の否定または反対の意味である。この無無性・非無性には『唯識三十頌』における二十四頌の *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* *na svayambhāva* との否定ではないか考へるのである。そして、この無有性・無無性すなわち非有性・非無性であるものが「重ねて無性の性と称する」と説かれるもので、第三の勝義の無性（*paramārtha-niḥsvabhāvatā*）なるのである。この無無性は *lakṣaṇa-niḥsvabhāva* *na svayambhāva* を否定したところの *niḥsvabhāvatā* である。そして、この *niḥsvabhāva* の本質として「性」が有ることを意味している。その「性」は「一であること」として有である意味で、抽象性・観念・本質などをあらわす接尾辞である。故に *niḥsvabhāvatā* は「無性であること」の「一であること」としての有であること虚無ではなく *yathābhūta* としてあること（性）である。

同じく、安慧は三無性を説くとして、*lakṣaṇa-niḥsvabhāva*（相無性）*utpatti-niḥsvabhāvatā*（生無無性）*paramārtha-niḥsvabhāvatā*（最勝無無性）である。この安慧は第一と第三は『唯識三十頌』と同じであるが、第二の *na svayambhāva* *na utpatti-niḥsvabhāvatā* と解釈して異なる。安慧の三無性説

は眞諦の二比較して明瞭である。すなわち、分別性に依る相無性 (lakṣaṇa-niḥsvabhāva) を「色は外形を特色とす」(rūpa-lakṣaṇa rūpam) や「彼は知覚を特色とす」(anubhava-lakṣaṇavedana) と説く相対関係の上に成立するものであるから、「それは美体のなごもの (svarūpa-abhāva) である」(khaṇuṣpa) のよごごのよごごから相無性 (svarūpa-niḥsvabhāva じゆん) (ataś ca svarūpabhāvat khaṇuṣpavat svarūpeṇaiva niḥsvabhāva) と説くところ。依他性に依る無性じゆんは眞諦は「無生性」と説く、本體は無自然性と説くところ、いはち na svayaṁbhāva じゆん。これじゆんは安體は「その無自然性は幻像のよごご他の縁じゆんして生起する。それは美体の無じゆんじゆん、それ自体として生起じゆんじゆん。故じゆん、それは生無性性 (utpatti-niḥsvabhāvatā) じゆん」(na svayaṁbhāva etasya māyāvat parapratyayeṇopatteḥ ataś ca yathā prakhyāti tathā asyotpa-ttirn āstīti ato'sya utpatti-niḥsvabhāvatā ity ucyate) と説くところ。更に眞美性じゆん無性じゆん無性じゆんじゆん安體は「それは諸法の最勝じゆん。またそれは眞知じゆんを言はれる。またそれは出世間體 (lokottara-jñāna) じゆん、無上のよごごよごごの意味な最勝體じゆん」(dharmāṇaṁ paramārthas ca sa yatas tathatā pi sa iti | paraṁ hi lokottara-jñānaṁ, niruttaratvat tasyārthah paramārthah p.41, 120) と説くところ。更に眞美性じゆんの無性じゆんじゆんのよごご説くところ。⁽²⁾

athavā ākāśavat sarvataikarasārthena vaimalya-avikāratthena ca pariniṣpaṇṇah svabhāvaḥ paramārtha ucyate | sa yasmāt pariniṣpaṇṇah svabhāvaḥ sarvadharmāṇāṁ paratantrātmakāṇaṁ paramārthah tad dharmateti kṛtvā tasmāt pariniṣpaṇṇa eva svabhāvaḥ paramārtha-niḥsvabhāvatā pariniṣpaṇṇasyābhāva-svabhāvatvat |

『転識論』における三性説について(岩田)

あたかも虚空のように、すべてが無差別であるために、離垢の無変異のために真実の自性 (parinispāṇa-svabhāva) は最勝 (paramārtha) と説かれる。この故に、その真実の自性は他に依ることを本性とする一切の諸法の最勝であり、それが法性 (dharmatā) と考えられるから、それ故に、実に真実の自性は真実の無自体の自性性であるから最勝の無自性性 (paramārtha-niṣvabhāvata) なのである。

このように三性と三無性における第三性とそれに依る第三無性の関係を明白にしている。このところの安慧の理解は真諦の真実性の理解を想起させるものがある。そして、この真実の無性性が一切諸法の第一義であり、真如である。その真如とは一切の時に(常に)「あるがままに有る」(tathabhāva, 如是有) ことであり、そのように悟ることである。真諦は sarvakāla を以て其離_レ有故名_レ常と解釈している。一切の諸法をそのように観ることが唯識説における智慧であって人法両無我に達した如実の唯心 (yathābhūta-cittamātra) である。それは実に「一切は唯だ表象の識とし顕われたものであること」(vijñāpimātrata) を意味するものであり、それに通達することが唯識説における究極の目的である。この究極の目的に通達する修行の方法として三性三無性説の観法が瑜伽行唯識学派に説かれるのであろう。

〔註〕

- (1) 宇井伯寿『印度哲学研究』六(岩波書店・昭40)では「『転識論』は『唯識三十頌』の異訳であると認める。しかし結城令聞『世親唯識の研究』上(p.110)、青山書院・一九五六)では「『転識論』は『唯識三十頌』の以前に成立したものであって異訳ではないと説いている。私はこの結城説には無理があるように思うので異訳説を採用する。なお『転識論』はテキストとして『印哲研』六(p.四〇七—四二七)を用いた。

- (2) S. Lévi, *Vijñāpimātrāsiddhi*, p. 39—40
 - (3) 『転識論』(『印哲研』六) / 四二二頁。ただし、二十一頌後半の訓読は『新導成唯識論』八頁(法隆寺、昭47)によつた。
 - (4) *Vijñāpimātrāsiddhi*, p. 39—40.
 - (5) 『転識論』四二二頁。
 - (6) 武内紹晃「唯識思想の中国的屈折序説」(『佐藤博士古稀記念仏教思想論叢』五一九頁・昭47)、この *rahitāta* 「遠離せられたること」について考察されている。
 - (7) 『転識論』四二二頁。
 - (8) 『世親唯識の研究』上、二〇四頁。
 - (9) 大野義正「三性説余論」(『哲学年報』11輯、昭26)一七二頁。なお、上田義文「仏教思想史研究」45—47頁参照。
 - (10) 『三無性論』(『印哲研』六)二五七頁。
 - (11) 長尾雅人「転換の論理」(『哲学研究』四〇五号、昭27)、同「異門 (*parivāna*) といふことば」(『宗教研究』二巻四・昭15)。この異門説による三性説にあつても依他性が中心と成っているから真諦の三性説と異っている。
 - (12) 『転識論』四一五頁。第17頌の *vijñāna-parivāna* (玄奘は識転変、真諦は識転) について多くの論文がある。その一部を次にあげる。
 - 上田義文「識に関する二つの見解—能変と能縁」(『結城教授還暦記念論文集』)
 - 上田義文「*vijñānaparivāna* の意味」(『鈴木學術財団研究年報』2号・一九六五)
 - 長尾雅人「唯識義の基盤としての三性説」(『鈴木學術財団研究年報』4号・一九六七)
 - (13) 『転識論』四一七頁。
 - (14) (3) 同、四一八頁。
 - (15) (3) 同、四一八—四一九頁。
 - (16) 補臥竜「真諦三蔵所伝の唯識教理に顕れたる三性三無性論」(『宗学院論叢』2、昭5)、二三三—二三三頁。
 - (17) 『転識論』四一五頁。
- 『転識論』における三性説について(岩田)

『転識論』における三性説について(岩田)

(18) (17) 同、四一七頁。

(19) 勝呂信静「初期唯識説における三性説の構造」(『金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集』、一九六六)、二五三頁。

(20) 拙稿「摂大乘論と九識説について」(『印仏研』20の2、昭47)、三〇二頁。

(21) 『転識論』四一七—四一八頁。

(22) 註(19) 同、二五八頁。

(23) 『梵文入楞伽經』(南条文雄校訂) p. 671. 5, p. 681. 1. 菅沼晃「入楞伽經における五法説の研究」(『東洋学研究』第5号、一九七二)、二二三頁。

(24) 『十八空論』(『印哲研』六)、一五六頁。

(25) 『転識論』四二〇頁。

(26) 宇井伯寿「大乘莊嚴經論」二八三—二八四頁。「大正」三一、六三a、「十八空論」一四八頁。

拙稿「真諦の阿摩羅識説について」(『鈴木学術財団研究年報』8号、一九七二) 四八・五三頁。

(27) 真興述「梵囀日羅駄觀私記」(『日本大藏經』旧第7、五三三頁上、新第33、二五六頁上) 即頭在纏如来威儀。如慈尊云非染不染。非淨非不淨。心性本淨故。由客塵所染。正与此同。

(28) 『転識論』四二五・四二七頁。

(29) 『転識論』四二一—四二三頁。

(30) vijñāpimātrāsiddi, p. 41.

(31) 註(29) 同。

(32) 註(30) 同。

(33) 『新導成唯識論』第八、三七二頁。

(34) 『転識論』四二二頁。

(35) 註(30) 同。

(36) 山口益『般若思想史』(昭31)、七五頁。

(37) 『世親唯識の研究』上、九七頁。

- (38) vijñaptimatratasiddhi, p41.
- (39) 『転識論』四三—四二五頁、『世親唯識の研究』上、九七頁参照。『新導成唯識論』第九、三九二頁。
- (40) 円測『仁王経疏』（『統載』一四—一五）、四二〇頁上—下。坂本幸男「仏性論開題」（『国訳一切経、瑜伽部』十二）三〇六—三〇七頁。
- (41) 註(36)に同じ。玄奘は na svayambhava を無自然性と訳している。
- (42) 『転識論』に依他の「無性性」とあるのは真諦の他の訳例（『撰論釈』）から見て「無生性」の誤りとしなければならぬ。
- (43) 『転識論』四二四頁。
- (44) 『転識論』四二四—四二五頁。
- (45) 註(16)と同論文、二三九頁。
- (46) vijñaptimatratasiddhi, p15, 111.
- (47) 武内紹晃「唯識思想の中国的屈折序説」（『佐藤博士古稀記念、仏教思想論叢』、昭47）、五一—八頁。
- (48) 勝呂信静「唯識と法性」（『平川博士還暦記念、仏教における法の研究』昭五十年十月）vijñaptimatratasiddhi p.40, 115—20.
- (49) 同、p.40120—24.

明治四年・岡山県における

農民騒擾に関する裁判資料 (三)

中山勝

目次

解題

(I) 岡山県伺備前国磐梨郡田原下村農阿部清太郎発意ニテ同村農近藤嘉十郎外六名明治四年水災ニテ年貢上納シ難キ歎願及フ可クト他村ヲ誘引シ為メニ各郡村々動搖為シタルニ付処刑方ノ件

- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
- (二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺……………以上第一回第六十二号
- (三) 阿部清太郎外七名口供書

(II) 岡山県伺備前国磐梨郡松木村農黒田小太郎外七名前件 (I) の事件——中山註) ニ関シ願書ヲ執筆シ或ハ暴動ニ附従為シタルニ付処分方ノ件

- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
 - (二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺
 - (三) 黒田小太郎外七名口供書……………以上第二回第六十三号
- (III) 岡山県伺備前国赤坂郡南佐古田村農清野弥代次外九名田畑改正ニテ難渋ニ付歎願ス可ク多人數寄合遂ニ大里正山口村小坂石平外二名宅へ押懸家財打碎又ハ焼捨乱暴及ヒシニ付処刑方ノ件

明治四年・岡山県における農民騷擾に関する裁判資料(三)(中山)

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

(二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑簡

(三) 清野弥代次外九名口供書……………以下

上第三回本号掲載

(IV) 岡山県伺備前国津高郡河内村之内山条農吉村新三外七名貢米十分一納願出可ク多人數寄合遂ニ同郡辛香村里正中山辰四郎外二名宅へ押懸ケ家財打碎又ハ放火及ヒシニ付処刑方且新三八同囚破牢ノ企アルヲ密告セシニ依リ死一等ヲ減ス可キヤノ件……………以下次号

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

(二) 明治五年六月日欠および同年九月二十四日・岡山県処刑簡

(三) 吉村新三外七名口供書

(V) 岡山県伺備前国上道郡百枝月村農塩見虎三郎外四名近郷村々動揺ヲ聞同断出願ス可ク寄合出張役人へ歎願書差出シ他村ノ暴動ニ関セサルニ依リ無罪タル可キヤノ件

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

(一) 明治五年六月日欠・岡山県処刑簡
(三) 塩見虎三郎外四名口供書

(III) 岡山県伺備前国赤坂郡南佐古田村農清野弥代次外九名田畑改正ニテ難渋ニ付歎願ス可ク多人數寄合遂ニ大里正山口村小坂石平外二名宅へ押懸家財打碎又ハ焼捨乱暴及ヒシニ付処刑方ノ件

(一) (明治五年十月二十四日付・司法省指令)

掲榜ニ大勢申合スルヲ徒党ト云嚴禁明カニ示セリ該犯首トナリ衆ヲ聚メ強訴ニ及フ依テ違制ニ擬シ杖一百
懲役一百日
清野 弥代次

縣

青木

松本

罵詈律 其長官及本属ニ非ル者ヲ罵ルハ各二等ヲ減シ杖七十ノ処捕縛中ニ在逃スルヲ以テ新条例ニ依リ脱監越獄ヲ以テ論シ本罪上三二等ヲ加ヘ杖九十

懲役九十日

田 中 庄 三

弥代次ニ同意スルノミニシテ附和随行シ暴動ニ加ハ

ラサル者違令ノ輕答三十

贈罪金二兩壹分

花房 林 蔵

清野 代 八

花房 岩五郎

花房 長十郎

清野 豊次郎

歎願ニ同意スルノミニシテ附和随行セサル者

無罪

近藤 元次郎

歎願ニ同意セサル者

無罪

長瀬 熊 蔵

清野 理三治

縣

青木

松本

松岡

江藤

不明

(二) (明治五年六月日欠・岡山県処刑伺)

扣

備前国赤坂郡南佐古田村百姓清野弥代次外九人御仕置伺書

岡山県

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(三)(中山)

修前国赤坂郡南佐古田村百姓清野弥代次外九人吟味仕候
処左之通

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

清野 弥代次

申三十八歳

右清野弥代次義去辛未年春已来田畑改正ニ付難渋有之歎願之義村内百姓花房林三清野代八長瀬熊三花房長十郎花房岩五郎清野理三次清野豊次郎等寄合之上及示談一応村役人江申出置候処歎願不明叶由ニ而同十一月廿八日前同様寄合弥代次ヨリ出訴之義申談同夕一同出訴として村外へ出候処近郷村々江波及多人數動揺致し赤坂郡大里正山口村小坂石平同郡高屋村里正花房銀三郎同郡河本村百姓森修吉右三人之者居宅江押懸家財諸道具共門内江持出打碎又ハ焼捨及暴動候其節弥代次義者意外之事ニ立至リ恐怖致し交不居申候へ共全発意ニ而出訴致し候処上里外村々多人數之者動揺致し諸所及乱暴候始末不屈之至ニ付絞罪可申付哉

備前国赤坂郡正崎村百始

田中 庄三

申三十八歳

右田中庄三義去辛未年十一月參九日赤坂郡村々百姓共動
揺之節出張役人之旅宿赤坂郡河本村百姓森修吉宅^ニ立越

雑言申募候付捕縛之上率立候途中ヨリ逃去尚又多人数中
へ加り官吏^ニ対し悪口致し候始末不届ニ付准流十年可申
付哉

右罪囚ノ逃走スルヲ覺ラサル押解人ハ新律ニ依リ処断

仕候(「右罪囚」以下二十六字朱書——中山註)

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

花房 林蔵

申四十三歳

右芝房林蔵義村内百姓清野弥代次ヨリ出訴歎願之示談ニ
同意致し去辛未年十一月廿八日出訴致し候処村々動揺外
多人数ニおるてハ諸所及乱暴候右林蔵義其節相交り不居
申候付附随ニ因リ無罪ニ可有御坐哉

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

清野 代八

申四十五歳

右清野代八義村内百姓清野弥代次ヨリ出訴歎願之示談ニ
同意致し去辛未年十一月廿八日出訴致し候処村々動揺致
し外多人数おるてハ諸所乱暴致し候右代八義其節相交り
不居申候付附随ニ依リ無罪ニ可有御坐哉

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

近見 元次郎

申六十二歳

右近見元次郎義村内百姓清野弥代次ヨリ頼ヲ受無何心村
内之者共^ニ寄合之義申伝へ候去辛未年十一月廿八日村々
動揺之節ハ右元次郎義相交り不居申候付附随ニ因リ無罪ニ
可有御坐哉

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

花房 岩五郎

申三十歳

右花房岩五郎義村内百姓清野弥代次ヨリ出訴歎願之義示
誌ニ預リ其意ニ随ひ一旦立出候処発病以たし村々多人数
乱暴之節右岩五郎義相交り不居申候付附随ニ依リ無罪ニ
可有御坐哉

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

花房 長十郎

申五十五歳

右花房長十郎義村内百姓清野弥代次ヨリ出訴歎願之示談ニ預リ其意ニ随ヒ一旦立出候得共外村々多人教動揺乱暴致候節右長十郎義相交リ不居申候付附隨ニ依リ無罪ニ可有御坐哉

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

清野 豊次郎

申五十一歳

右清野豊次郎義村内百姓清野弥代次ヨリ出訴歎願之義及示談候節相断村方之者一同立出候ニ付俱々参居候得共外村々多人教乱暴之節右豊次郎義相交リ不居申候付附隨ニ依リ無罪ニ可有御坐哉

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

長瀬 熊三

申五十二歳

右長瀬熊三義村内百姓清野弥代次ヨリ出訴歎願之示談ニ同意不致村方一同出訴之節ハ病氣ニ付参リ不居申ニ付無罪ニ可有御坐哉

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

清野 理三次

申三十一歳

右清野理三次義村内百姓清野弥代次ヨリ出訴歎願之義示談ニ及候得共同意不致村方一同出訴致候節一旦立出候得共途中ヨリ罷帰候付外村々多人教乱暴之節右理三次義ハ相交不居申ニ付附隨ニ依リ無罪ニ可有御坐哉

右之通ニ御坐候御仕置之義別帳口書拾冊并手続書三冊共相添此段相同申候已上

明治五年壬申六月 岡山 県

岡山 県印

(三) (清野弥代次外九名口供書)

扣

備前国赤坂郡南佐古田村百姓清野弥代次口書

岡山 県

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

清野 弥代次申口

申三十八歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候
私義農業専らニ而高拾弍石五升所持仕居申候然ル所昨
未年春以来田畑御改正ニ而是迄御救被下置候品々御加
損米弍石八斗程不殘御取上ケニ相成約ク壹石三斗七升
余御年貢多分之上納ニ相成且兼而私引請居申候村内ニ
作人無之散田与唱へ来り候瘠田之内壹畝弍拾歩計リ畝
切有之分も御座候而村内右同様難渋之者不少折柄同年
十一月十日頃私よ里村内百姓近見元次郎相頼村内古
家上与申所ニ而談合度義有之候間罷越候様村内へ伝囃
ひ候処村内百姓花房林三清野代八長瀬熊三花房長十郎
花房若五郎清野理三次清野豊次郎其外十四五人も罷越
候付私ヨリ右難渋之趣村役人江歎願致し候而者如何哉
与申談候所難渋之者共ハ宜相頼候旨申出候付私ヨリ村
方目代江歎願仕置候所村方里正ヨリ組合大里正赤坂郡
山口村小坂石平殿へ歎出被呉候得共御採用無之是非共
地所ハ為作候様被申候由同廿七日夕村方里正ヨリ申移

居候付同廿八日右元次郎相頼又者私ヨリ前同様古家上
与申所へ寄合申旨村方へ申伝候所前条名前之者共始ニ
十人計一時ニ相集り候ニ付私ヨリ一同へ申聞候ハ組合
大里正小坂石平殿へ歎願致し候而も取揚呉不申且御年
貢米上納近寄必至難渋之所ヨリ大里正同郡斎富村藤原
清次郎殿へ出願可致旨私ヨリ示談候所一同同意ニ付是
ヨリ罷越候様申一旦立別連掃宅之上難渋者而已村端へ
出懸候所其外之者も為見廻付随ひ罷越一同同郡今井村
へ罷越候処同村并同郡東輕部村之者共最早多人數簽笠
着竹鎗等携村端迄出居申ニ付一群ニ相成下郷村々へ押
掛参候途中同郡西輕部村ニ而村役人共引取候様理解致
候得共一同聞入不申中近郷村々暫時ニ動揺仕同郡山口
村へ多人數之者共押行候ニ付私義者右人數之後ヨリ罷
越候所最早同村居住大里正小坂石平殿宅舍頻ニ乱妨家
財打毀チ居申夫ヨリ孰も尚下郷村々江罷越候付付添同
郡西中村ニ居申申次第二人數弥増先立候村々之者共同
郡高屋村里正花房銀三郎并同郡河本村百姓森修吉居宅
及乱妨候付実ニ存外之義ニ立至り恐敷相成候得共多人
數之義迎も私等所存ニ而取鎮かたく無抛附添ひ参り同
郡高屋村郷中山中へイ居申所同十二月朔日同村へ租稅

御掛り渡辺大属様薄田脩様高木義吉様御出張御理解ニ

承伏仕候哉いつ連も銘々村方へ引取候趣ニ相見私義も

同時ニ帰宅仕候義ニ御座候

右之通申上候付被仰聞候者実以難渋歎願之筋有之候得者
穩ニ其筋江可申出之所無其義徒克相企外多人數ニおゐて
大里正其外諸所民家及乱暴候ニ立至リ其節先立候者見
覚或ハ姓名等伝聞旦俱々手ヲ着ケ暴動致し候義可有之与
再応御吟味ヲ被リ候得共前条之外差感し候義更ニ無御坐
段申上候所右様村内之者ヲ煽動し徒克相結郡中ヲ為騒候
始末不埒至極之旨御吟味ヲ受申披無御坐奉恐入候
右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月十五日

清野 弥代次

断獄御役所

扣

備前国赤坂郡正崎村百姓田中庄三口書

岡山県

備前国赤坂郡正崎村百姓

田中 庄三申口

申三十八歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候
私義農業専らニ而高式石八斗所持仕居申候然ル所昨未
十一月廿九日朝奥筋村々之者共動揺仕多人數押来村内
野間へ積有之候藁糞リニ焚捨罷在候ニ付早速罷出察当
仕且何等之故ニ多人數来候哉与 相尋候所大里正赤坂郡
齊富村藤原清次郎殿江歎願筋有之罷越候ニ付同意不致
候ハ、居宅打毀候坏与 相迫リ候付私村方之者とも不得
止付随ひ直ニ執連も同郡高屋村へ押懸參候付私義も後
ヨリ同村端へ罷越承リ候所里正同村花房銀三郎居宅乱
暴致し書類家財等一切焼捨夫よ里同村之内字下ケ端与
申所へ罷越同所へ租税御掛り渡辺大属様同薄田脩様同
高木義太様御出張ニ付一同ヨリ歎願仕居申由承リ候得
とも私義ハ同村ニ而暫休息仕晚七ツ時頃右場所へ罷出
候所多人數之内名前不存者三四人先キ立御年貢上納十
分一之義願出罷在候ニ付私義も昨年村方水損不少且高
懸リ払出等甚難渋ニ付其廉々御救他村同様十分一之義
も願上候所一同為引取惣代ヲ以願出候様懇ニ御説諭御
坐候付一先引退同郡立川村ニ而飲食等仕熟醉之上右御

役人様御旅宿同郡河本村百姓森脩吉方へ同夜六ツ時過
参候所門戸鎖し有之候ニ付監督様御使与申偽り明呉候
様敵敷相掛合候処後ヨリ収捕之人参り開門致サセ直ニ
門内へ被押込候付斯歎願ニ立越罷在候私ヲ飽迄察当ケ
間敷被申収捕逆構ひ不申抔其外種々御出張右御役人前
ニ而雜言致し候所ヨリ捕縛之上御索立相成候道筋逆も
步行難相成駕籠ニ而も拵ヒ呉度抔尚雜言申募り卒ニ同
郡牟佐村迄御索立候御最早少々酒氣相醒此先如何被仰
付候も難計様恐縮之余り透を見合繩付之儘逃去候途中
同郡高屋村ニ而名前不存者繩切解キ呉候付尚又同村之
内片山ニ而当人数之中へ加り同所御出張前書御役人様
方へ対し速ニ搏倒し呉候得者本望抔与種々悪口申居候
折柄多人數之者銃隊ニ而追払^{王逆}同十二月朔日朝私義
帰宅仕前非後悔恐人居申候所御捕押御索立ニ相成候義
ニ御坐候

右之通申上候付被仰付候ハ村々ヨリ多人數押来候付相加
り候義ニ候ハ、心得方も可有之筈無其義衆人ニ先立法外
之歎願申出且役人之旅宿へ推参種々悪口致し捕縛之上索
立候途中ヨリ逃去り又候多人數中ニ加り役人へ雜言申出
候上ハ猶暴動致し候義可有之と再応御吟味ヲ受候得共前
条之外差感し候義更ニ無御坐段申上候所右様役人之旅宿

へ推参悪口致し加之捕縛逃去候始末不埒至極之旨御吟味
ヲ受申披キ無御坐奉恐入候
右之通相違不申上候已上
明治五年壬申三月十五日 田中 庄三

断獄御役所

扣

備前国赤坂郡南佐古田村百姓花房林蔵口書

岡山県

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

花房 林蔵申口

申四十三歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候
私義農業専ニ而高九石六升九合所持仕兼而貧窮者ニ御
坐候然ル処昨未年十一月十日朝村内百姓清野弥代次談
示有之候間罷越候様申ニ付村内字古家上与申所^五罷出
候処右弥代次初メ名前難覚其外之者共集会致し弥代次
ヨリ申談候者先般田畑御改正有之就而者御年貢米多分

ニ弘上候様相成何^逆淺難^逆洪之廉目代役ヲ以村方里正^江申出夫ヨリ同郡大里正山口村小坂石平^江歎願致貫度様申ニ付其意ニ任セ置候処同廿七日右歎願一条不相叶旨弥代次より里申伝私義翌廿八日晚外方ヨリ帰路右古家上見及候処村方之者共誰々共難覺式拾人斗も集念罷在候付立寄申候処弥代次重立前書難洪之廉大里正同郡齋富村藤原清次郎殿^江俱々罷越出訴致度旨談示ニ及候ニ付是又任其意帰宅仕罷在候処近村何哉ら不穩竹目^江杯吹立候音も相聞様子如何^与伺罷在候中同夕六ツ時過ヨリ村内動揺致し私義も隣村今井村迄俱々罷越候処最早同村并同郡東輕部村之者共多人數^与一緒ニ相成夫ヨリ同郡西輕部村町苅田村等も先立押行候様相成同村之内字大橋^江村役人出張先立候者共へ引取候様御理解御座候得共一同聞入不申同夕同郡大里正山口村小坂石平宅へ押懸居宅乱暴仕候得共私義者途中ヨリ腹痛仕候ニ付歩行ニ後^逆遲參ニ相成乱暴之場ニ居合セ不申夫ヨリ多人數之者同郡高居村里正花房銀三郎居宅又者河本村百姓森脩吉居宅共及乱暴候得共私義弥歩行後^逆同郡沼田村親類之者へ立寄養生仕同十二月朔日帰宅仕候付右乱暴之場ニ居合不申義ニ御座候

右之通申上候付被仰聞候者真以難洪情願之筋有之候得者

明治四年・岡山県における農民騷擾に関する裁判資料(三)(中山)

穩ニ筋々^江可申出之処無其義徒党ニ与し出訴以たし多人數おるてハ大里正其外諸所致乱暴候ニ立至リ其節先立候者見覺へ或ハ姓名等伝聞且俱々手ヲ着暴動致候義可有之旨再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵候義更ニ無御座段申上候処右様徒党ニ与し出訴致し郡申ヲ為騷候始末不埒至極之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候

右之通相違不申才候已上

花房 林蔵

断獄御役所

扣

備前国赤坂郡南佐古田村百姓清野代八口書

岡山県

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

清野 代八申口

申四十五歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候私義農業専ニ而高九石七升所持仕居申候然ル処昨未年田畑御改ニ付従前ヨリ御年貢米多分ニ弘上候様相来村

方之者共難波之咄致居申中同年十一月十日村内百姓清野弥代次より里同近見元次郎ヲ以談之義有之候間罷出候様申越候付村内字古家上ヲ申所へ罷出候所弥代次初メ

名前難覚其外之者共集会致し其節弥代次ヨリ御年貢米上納相増難波之趣村役人江歎願致候而ハ如何哉ヲ申ニ付歎願之義同人江頼置引取居申所其後日限難覚同人義

村役人へ歎願致し呉候組合大里正赤坂郡山口村小坂石平殿御採用無御座由弥代次ヨリ承申候同月廿八日尚又

右字家上ヲ申所江集会致候様孰歎私居宅戸外ヨリ声掛呉候付右同様罷出候所村内一同集会上之弥代次義過日

歎願致し候得共取上ケも無御座ニ付今一応他組合二者

得得共大里正同郡齊富村藤原清次郎殿江歎願致し候而者如何哉ヲ申ニ付何也も其意ニ随ひ一旦夫々自宅江引

取同日暮頃村端迄罷出候処近隣村々之者先立同郡山口村江罷出候付私義も罷出翌廿九日高屋村郷中山林ニ而

休息致し同日晩掃宅仕大里正山口村小坂石平殿并高屋村里正花房銀三郎居宅多人數之もの及乱暴候得共私お

ゐてハ右場所江相交候義更ニ無御座候右之通申上候付被仰聞候者右様申出候得共多人數ニ附隨

ひ罷越候程之義ニ候得者俱々手ヲ着乱暴致し且先立候者見覚或ハ姓名等伝聞可居申与再応御吟味ヲ受候得共前条

之外差蔵候義更ニ無御座段申上候所右様多人數ニ随從他村迄罷候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐人候右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿八日 清野 代八

断獄御役所

備前国赤坂郡南佐古田村百姓近見元次郎口書
岡山県

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

近見 元次郎申口

申六十二歳

先般村々動揺之前村内百姓清野弥代次ヨリ頼ヲ受寄合致し候様村内一同江申触候始末有体申上候様御吟味ニ御座候

私義農業專ニ而高八名余所持仕居申候然ル処昨未年十一月十日山働ニ参掛候処村内百姓清野弥代次ヨリ寄合談示之義有之候間村内一同江罷出候間申触呉候様相頼候付村内諸所申触置寄合之場所へ者罷越不申直ニ山

働ニ罷越申候其後四月廿八日右弥代次ヨリ同様相頼候
付其節者家並申送呉候様村内二三軒江申置候様被存両
度共如何之談示ニ候哉一切不存義ニ御座候同夕村々動
揺之節ハ村役人者用向多端ニ付村方ニ居候付動揺之始
末一向承知不仕義ニ御座候

右之通申上候付被仰聞候者右様申出候得共情美承知之
上村方江申触候義ニ可有之与再応御吟味ヲ受候得共前条之
外差蔵候義更ニ無御座段申上候所右様弥代次ヨリ頼ヲ受
村方江寄合之義申触候段不埒之旨御吟味ヲ受申披無御座
奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿八日

近見 元次郎

断獄御役所

扣

備前国赤坂郡南佐古田村百姓花房岩五郎口書

岡山県

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

花房 岩五郎申口

申三十歳

先般村々一同動揺仕候始未有体申上候様御吟味ニ御座候
私義農業専ニ而高六石余所持仕居申候然ル処昨未年田
畑御改ニ付私御年貢米従前ヨリ壹斗五六升相増居申所
同十一月十日村内百姓清野弥代次ヨリ同近見元次郎ヲ
以談之義有之候付罷出候様申越候付村内字古家上与申
所江罷出候所弥代次初メ名前難覚其外之者共寄合居申
弥代次ヨリ御年貢上納相増難決之旨歎願致し候而者如
何哉与申ニ付其頃少々病氣ニも有之相頼置先立掃申候
其後日限難覚弥代次ヨリ申出候ハ大里正手前迄歎願致
囉候得共難相叶旨途中ニ而承申候同月廿八日昼頃弥代
次ヨリ談之義有之ニ付罷出候様右元次郎ヲ以申越候得
共病氣ニ付不参仕候処同日暮頃村方之者一同村端迄立
出早々罷越候様申ニ付私義も罷越候処弥代次ヨリ大里
正赤坂郡斎宮村藤原清次郎殿江難決之趣歎願致し候旨
申聞候付一同之義其意ニ随置居申候処最早同郡北佐古
田村今井村輕部村等端立同郡山口村江押行候付私義も
跡ヨリ山口村江罷越候所同村大里正居宅多人數之者乱
暴致し同村ニ而私義発病仕候付村内百姓清野豊次郎類

中江一夕平臥仕村内百姓花房長十郎右豊次郎俱々介抱致し吳翌廿九日村方江罷帰申候私おめてハ右乱暴之場江相交候義更ニ無御座候

右之通申上候付被仰聞候者右様申出候得共病氣ニ居ながら多人數ニ附随ひ罷越候其方故外多人數之者乱暴致候節先立候者見聞致し且俱々手ヲ着暴動致候義可有之与再応御吟味ヲ受候得共前条之外差歳候義更ニ無御座段申上候所右様多人數ニ随從他村迄罷越候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候
右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿八日 花房 岩五郎

断獄御役所

扣

備前国赤坂郡南佐古田村百姓花房長十郎口書

岡山県

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

花房 長十郎申口

申五十五歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候私義農業専ニ而高八石式斗所持仕居申候然ルル昨未年田畑御改ニ付私御年貢米従前ヨリ壹石斗リ上納相増候得共私おめてハ聊別存無御座候如同年十一月十日村内百姓清野弥代次ヨリ同近見元次郎ヲ以談之義有之候付罷越様申越候付村内字古家上与申所江罷出候如右弥代次初メ名前難賞其外之者共集會弥代次ヨリ御年貢上納相増難渋ニ付歎願致候而者如何哉与申聞候ニ付一同其意ニ随ひ同人江頼置罷帰申候其後同人ヨリ村役人手前江歎願致し吳候得共大里正ニ而願意取上ケ無之旨追而承申候以来私義喘疾ニ而引籠り居申如廿八日夕村方一同騒立候付不能出而ハ一同之氣請も不宜哉ニ相察し乍不快押而同夕四ツ時頃後ヨリ赤坂郡山口村迄罷出候処村内百姓花房岩五郎発病ニ而步行難仕由ニ付村内百姓清野豊次郎俱々同村ニ而同人類家江連込而介抱仕翌廿九日同郡苅田村迄帰掛候得共村方交リ不宜与相察し尚又同郡沼田村端迄參り夫ヨリ同郡高屋村山林ニ而休息致し居申如大里正同郡中畑村福嶋太久良殿御出張御理解ニ付翌十二月朔日一同之者引取候付私義も帰村仕候義ニ御座候

右之通申上候付被仰聞候者右様村方一同之義与ハ乍申病

氣之処押而罷出候其方故乱暴之場ニ交リ俱々手ヲ着暴動致し且先立候者見寛或ハ姓名等伝聞可居申与再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵候義更ニ無御座段申上候所右様多人數ニ随從他村迄罷越候始末不埒之旨御吟味ヲ受申被無御座奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿八日

花房 長十郎

断獄御役所

扣

備前国赤坂郡南佐古田村百姓清野豊次郎口書

岡山県

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

清野 豊次郎申口

申五十一歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候私義農業専らニ而高七石二斗所持仕居申候然ル処昨未年十一月十日山働ニ参帰宅仕候処村内百始清野弥代次

明治四年・岡山県における農民騷擾に関する裁判資料(三)(中山)

義同近見元次郎ヲ以談之義有之候間罷越候様申越候旨家内之者より里承村内字古家上与申所へ罷出候処右弥代次初メ名前難覚其外之者とも集会仕弥代次ヨリ申出候ハ御年貢米上納相増難渋ニ付歎願致候而ハ如何哉与申ニ付私義ハ昨年上納ヨリ式斗余も減し難渋筋ハ無之ニ付不同意之旨申答罷帰其後同月廿八日又々弥代次ヨリ右同様元次郎ヲ以罷出候様申越候付乍延弘罷出候処最早一同談決済与被存弥代次ヨリ歎願之義ニ付大里正赤坂郡斎富村藤原清次郎殿へ難渋者一同罷出度申ニ付前之通相断候得とも御百姓相互之義不能越而ハ不都合之様被存其意ニ随ひ同日暮頃村方之者一同村端迄出懸候付私義も附従ひ罷出候申中先立候村々之者共赤坂郡山口村大里正居宅及乱暴候旨途中ニ而承里同村へ罷出候処村内百姓花房岩五郎義出先ニ而発病步行難仕候付同村ニ而私類中へ連込村内百姓花房長十郎俱々介抱仕翌廿九日朝帰宅仕候処村方之者未帰不居申候付無拗猶又同郡西崎村迄罷越候処租税御掛渡刃大属様同薄田脩様同高木義太様御出罷御理解御座候由ニ而一同引取候ニ付私義も附随ひ同日晩帰宅仕候付於私ハ決而乱暴之場へ交候義無御座候

右之通申上候付被仰聞候ハ右様村方一同之義ニ付無拗罷

越候申立候得共可願筋無之候得者相止里可申処無其義多
人数ニ随ヒ罷出候其方故右乱暴之節俱々手ヲ着暴動致し
且先立候者姓名等伝聞或ハ見覺可居申再応御吟味ヲ受候
得共前条之外差感候義更ニ無御座段申上候処右様多人数
ニ随ヒ他村迄罷越候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御
座奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿八日

清野 豊次郎

断獄御役所

扣

備前国赤坂郡南佐古田村百姓長瀬熊三口書

岡山県

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

長瀬 熊三申口

申五十二歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候
私義農業専ニ而高拾五石式斗所持仕居申候然ル処昨未

年春田畑御改ニ付私御年貢米上納従前ヨリ式石相増居
申候同年十一月十日村内百姓清野弥代次ヨリ同近見元
次郎ヲ以示談之義有之候間罷出候様申越候付私義其頃
病氣ニ付遅参仕候処最早一同退散仕一兩人弥代次宅ニ
而咄居申所へ罷越候処弥代次ヨリ御年貢上納相増難渋
之趣歎願致而者如何哉与申ニ付私義も難渋ニ者御座候
得共歎願致も恐多相考候付私ハ省キ吳候様申置帰宅仕
候其後同月廿八日昼右弥代次義私宅ニ罷越申出候ハ過
日村役人ヲ以組合大里正ニ歎願致候得共取上ケ無之此
上ハ大里正赤坂郡斎富村藤原清次郎殿ニ村方一同罷出
歎願致し度候付罷越候様申罷帰同日晩村内一同騒立候
得共私病氣ニ付不罷出候付私おるてハ始末不存義ニ御
座候

右之通申上候付被仰聞候者其方不快ニ罷在不罷出旨申立
候得共右様談示ニ預リ候ハ、村役人江可申出筈無其義等
閑候段不埒之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候
右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿八日

長瀬 熊三

断獄御役所

扣

備前国赤坂郡前佐古田村百姓清野理三治口書

岡山県

味ヲ受候得共右申上候通ニ御座候
右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿八日

清野 理三治

断獄御役所

備前国赤坂郡南佐古田村百姓

清野 理三治申口

申三十一歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候
私義農業専ニ而高拾式石七斗所持仕居申候然ル処昨未
年十一月十日村内百姓清野弥代次ヨリ同近見元次郎ヲ
以談示之義有之候付罷越候様申越候付村内字古家上与
申所へ罷出候処弥代次初メ名前難覚其外之者共集会弥
代次ヨリ御年貢上納相増難渋之者有之ニ付歎願致度如
何哉与申ニ付私所持之田畑ハ御調之上従前ヨリ壺石斗
減し居申ニ付願筋者無之旨申答罷帰申候同月廿八日暮
頃村方之者共一同歎願筋有之候様申村端迄立出居申ニ
付私義も見舞旁村端迄罷出候得共一同之者_共忍ひ途中
ヨリ抜ケ帰候義ニ御座候

右之通申上候付被仰聞候者右様申出候得共多人数ニ附随
他村まで罷出俱々乱暴致し可居申不包申出候様再応御吟

明治四年・岡山県における農民騷擾に関する裁判資料(三)(中山)

新「短期大学設置基準」についての一考察

渡 辺 寛 勝

文部省は平成三年六月、「大学設置基準の一部を改正する省令」を公布し、七月から施行することとし、今回の改正の趣旨として、「個々の大学が、その教育理念・目的に基づき、学術の進展や、社会の要請に適切に対応しつつ、特色ある教育研究を展開し得るよう、大学設置基準の大綱化により制度の弾力化を図るとともに、生涯学習の振興の観点から大学における学習機会の多様化を図り、併せて、大学の水準の維持向上のため自己点検、評価の実施を期待する」ことを挙げているが、当身延山短期大学においても、「教育課程」を編成する場合、重要な問題であるので、改正のポイント、課題となる点等について、今後の「教育課程」（案）を含めて少し考えて見たいと思う。

◇

新「短期大学設置基準」についての一考察（渡辺）

第一 総則的事項

短期大学設置基準の一部を改正する省令要綱

自己評価等に関する次のような規定を新設したと

○ 自己評価等

① 短期大学は、その教育研究水準の向上を図り、当該短期大学の目的及び社会的使命を達成するため、当該短期大学における教育研究活動の状況について自ら点検及び評価を行うことに努めなければならない。

② 前項の点検及び評価を行うに当たっては、同項の趣旨に即し適切な項目を設定するとともに、適当な体制を整えて行うものとする。

第二 学生定員に関する事項

- 学生定員は、学科ごとに学則で定めるが、昼夜開講制を実施するときは、これに係る学生定員を明示するものとしたこと。

第三 教育課程に関する事項

一、教育課程の編成方針

教育課程の編成方針に関する次のような規定を新設したこと。

○ 教育課程の編成方針

- ① 短期大学は、当該短期大学及び学科の教育上の目的を達成するために必要な授業科目を開設し、体系的に教育課程を編成するものとする。

② 教育課程の編成に当たっては、短期大学は、学科に係る専門の学芸を教授し、職業又は実生活に必要な能力を育成するとともに、幅広く深い教養及び総合的な判断力を培い、豊かな人間性を涵養するよう適切に配慮しなければならない。

二、授業科目の区分

授業科目の区分に関する規定を削除したこと。

三、単位の計算方法

- ① 短期大学が単位数を定めるに当たっては、一単

位の授業科目を四十五時間の学修を必要とする内容をもちて構成することを標準とし、授業の方法に応じ、当該授業による教育効果、授業時間外に必要な学修等を考慮して、次の基準により単位数を計算するものとしたこと。

ア、講義及び演習については、十五時間から三十時間までの範囲で短期大学が定める時間の授業をもちて一単位とする。

イ、実験、実習及び実技については、三十時間から四十五時間までの範囲で短期大学が定める時間の授業をもちて一単位とする。ただし、芸術等の分野における個人指導による実技の授業については、短期大学が定める時間の授業をもちて一単位とすることができ。

② 上記のにかかわらず、卒業研究、卒業制作等の授業科目については、これらの学修のせいかを評価し単位を授与することが適切と認められる場合には、これらに必要な学修等を考慮して、単位数を定めることが出来るものとしたこと。

四、一年間の授業期間

一年間の授業機関については三十五週にわたるこ

とを規定することにとどめ、具体的な授業日数についての定めを設けないことにしたこと。

五、各授業科目の授業期間

各授業科目の授業期間について、教育上特別の必要があると認められる場合には、外国語の演習、体育実技等に限らず、十週又は十五週より短い特定の期間において授業が行うことができることとしたこと。

六、昼夜開講制

昼夜開講制に関する次ぎのような規定を新設したこと。

○ 昼夜開講制

短期大学は、教育上必要と認められる場合には、昼夜開講制（同一学科において昼間及び夜間の双方の時間帯において授業を行うことをいう。）により授業を行うことができる。

第四 卒業の要件等に関する事項

一、単位の授与

卒業研究、卒業制作等の授業科目については、短期大学の定める適切な方法により学修の成果を評価して単位を与えることができるものとしたこと。

二、外国の短期大学又は大学へ留学する場合の授業科目の履修

学生が外国の短期大学又は大学に留学する場合に短期大学が当該短期大学において修得したものとみなすことのできる単位数を、修業年限が二年の短期大学にあっては十五単位、修業年限が三年の短期大学にあっては二十三単位としている現行規定を改め、単位互換に関する規定により当該短期大学において修得したものとみなす単位数及び下記三の短期大学又は大学以外の教育施設等における学修に関する規定により与える単位数と合わせて三十単位を超えないものとしたこと。

三、短期大学又は大学以外の教育施設等における学修
短期大学又は大学以外の教育施設等における学修に関する次のような規定を新設したこと。

○ 短期大学又は大学以外の教育施設等における学修
① 短期大学は、教育上有益と認めるときは、学生が行う短期大学又は高等専門学校専攻科における学修その他文部大臣が別に定める学修を、当該短期大学における授業科目の履修とみなし、短期大学の定めるところにより単位を与えることができる

きる。

② 前項により与えることができる単位数は、修業年限が二年の短期大学にあっては単位互換に関する規定により当該短期大学において修得したものとみなす単位数と合わせて十五単位、修業年限が三年の短期大学にあっては単位互換に関する規定により当該短期大学において修得したものとみなす単位数と合わせて十五単位、修業年限が三年の短期大学にあっては修得したものとみなす単位以外のもので修得した単位以外のものは、当該短期大学において修得した単位以外のものについては、修業年限が二年の短期大学にあっては、合わせて十五単位、修業年限が三年の短期大学にあっては、合わせて二十三単位を超えないものとする。

四、入学前の既修得単位等の認定

入学前の既修得単位等の認定に関する次のような規定を新設したこと。

○ 入学前の既修得単位等の認定

① 短期大学は、教育上有益と認めるときは、学生が当該短期大学に入学する前に短期大学又は大学において履修した授業科目について修得した単位を（下記五の科目等履修生として修得した単位を含む。）を、当該短期大学に入学した後の当該短期大学における授業科目の履修により修得したものとみなすことができる。

とみなすことができる。

② 短期大学は、教育上有益と認めるときは、学生が当該短期大学に入学する前に行った上記その短期大学又は大学以外の教育施設等における学修を、当該短期大学における授業科目の履修とみなし、短期大学の定めるところにより単位を与えることができる。

③ 上記①及び②により修得したものとみなし、又は与えることのできる単位数は、転学等の場合を除き、当該短期大学において修得した単位以外のものについては、修業年限が二年の短期大学にあっては、合わせて十五単位、修業年限が三年の短期大学にあっては、合わせて二十三単位を超えないものとする。

五、科目等履修生

科目等履修生に関する次のような規定を新設したこと。

○ 科目等履修生

短期大学は、短期大学の定めるところにより、当該短期大学の学生以外の者で一又は複数の授業科目を履修する者（「科目等履修生」という。）に対し

単位を与えることができる。

六、卒業の要件

○ 卒業の要件は、修業年限が二年の短期大学にあっては短期大学に二年以上在学し六十二単位以上、修業年限が三年の短期大学にあっては短期大学に三年以上在学し九十三単位以上を修得することとし、授業科目の区分に応じて修得すべき単位数についての規定は削除したこと。

第五 教員組織に関する事項

○ 専任教員数

短期大学における専任教員の数を、当該短期大学に置く学科の種類に応じ定める数と短期大学全体の入学定員に応じ定める数を合計した数以上とするとともに、昼夜開講制に対応した規定の整備を行ったこと。

第六 教員の資格に関する事項

一、教授の資格

① 教授の資格は、現行の各号の一に該当することに加え、教育研究上の能力があると認められる者としたこと。

② 博士の学位を有する者については、それに加え、

研究上の業績を有することを必要としたこと。
二、助教授の資格

① 助教授の資格は、現行の各号の一に該当することに加え、教育研究上の能力があると認められる者としたこと。

② 旧制大学の大学院の在学歴に関する規定を廃止したこと。

第七 校地、校舎等の施設及び設備に関する事項

一、校舎等施設

① 校舎には、なるべく情報処理及び語学の学習のための施設を備えるものとしたこと。

② 短期大学は、原則として体育館を備えるとともに、なるべく体育館以外のスポーツ施設、講堂、学生自習室及び学生控室並びに寄宿舎、課外活動施設、その他の厚生補導に関する施設を備えるものとしたこと。

③ 夜間学科等を置く短期大学又は昼夜開講制を実施する短期大学にあっては、研究室、教室、図書館、その他の施設の利用について、教育研究に支障のないようにするものとしたこと。

④ 校舎面積に係る現行の別表について、昼夜開講

制に対応した規定の整備を行ったこと。

二、図書等の資料及び図書館

短期大学が備える図書及び学術雑誌の冊数及び種類数についての規定を削除し、図書等の資料及び図書館に関する次のような規定を新設したこと。

○ 図書等の資料及び図書館

① 短期大学は、学科の種類、規模等に応じ、図書、学術雑誌、視聴覚資料その他の教育研究上必要な資料を、図書館を中心に系統的に備えるものとする。

② 図書館は、上記①の資料の提供に関し、他の短期大学の図書館等との協力を努めるものとする。

③ 図書館には、その機能を十分に發揮させるために必要な専門的職員その他の専任の職員を置くものとする。

④ 閲覧室には、学生の学習及び教員の教育研究のために十分な数の座席を備えるものとする。

第八 施行期日等

一、この改正は、平成三年七月一日から施行するものとしたこと。

二、この改正の施行の際、現に設置されている短期大

学については、第七の一の②の体育館に係る部分の適用について、なお従前の例によることができるものとしたこと。

◇

短期大学設置基準の一部を改正する省令要綱について考えてみると、短期大学は、近年情報化、国際化等の社会の変化に対応した専門職業型の教育機関としての役割りを果たすことが求められ、地域における生涯学習の中心的な機関としての役割りが高まってきている。

したがって、短期大学については、今後これまでに増して、様々な変化に適切に対応するとともに、それぞれの置かれている環境・条件に応じ、短期高等教育機関としての特色を生かしつつ、多様な発展を遂げることが期待されている。

このため、短期大学について、特色ある個性的な教育、教育目標の明確化と質の高い教育、他の教育機関との連携と多様な教育、生涯学習社会に対応した教育の実現を図る観点から、履習形態やカリキュラムの多様化、柔軟化等の工夫を積極的に進めていくことが要求されている。

今後の高等教育は、まず何にもまして教育研究の質的充実に取り組むことが求められている。高等教育の規模

については、十八才人口が急減するが（平成四年度二百五万人↓平成十二年度百五十一万人）、社会人学生、外国人留學生の増加や學術研究の進展等による新たな需要が見込まれ、国民や社会の多様なニーズに、高等教育機関全体として柔軟に対応することが求められている。

高等教育を高等学校卒業後の多様な教育形態を含む広い意味のものとして把握し、その構造の柔軟化を進めることである。

短期大学については、量的な拡大より質的な充実を格段に図ることが重要である。

高等教育が、社会的要請を受け止めながら、常に活力ある教育研究活動を実施していくためには、各高等教育機関が自らの責任で教育研究の充実に努めることが基本である。このため、各高等教育機関においては、自己点検、評価のシステムを導入することが特に求められる。

高等教育の規模が拡大し、広く普及した状況では、その中から、様々なタイプの高等教育機関が育っていくことが考えられる。各高等教育機関が、それぞれの理念・目標に基づき、個性を発揮し、自由で多様な発展を遂げることにより、高等教育全体として社会や国民の多様な要請に適切に対応し得ることが考えられなければならない。

い。

高等教育の質的充実を実現するためには、次のような方向に沿って具体的な取組みを行う必要がある。

教育機能の強化であるが、創造性豊かな才能、時代の変化に柔軟に対応し得る能力の育成が重要であるが、我が国の大学等については、諸外国と比較して、一般的に教育活動が不十分であるとの批判がある。今後、個々の教員はもとより、各大学等が、学生の学習の充実のため、組織的・体系的に教育機能の充実・強化に努めることが特に必要である。

それは、時代の変化への対応能力の育成であり、これからの高等教育では、高度な専門知識の伝達にとどまらず、自ら考え、判断させる教育が何より重視されるべきである。また社会に出た後も、常に新しい知識を獲得し能力を磨いていけるよう、情報処理能力、外国語能力、表現能力など学習活動に不可欠な基礎的能力の訓練等も従来以上に重視される必要がある。

このような観点から、少人数教育や対話、討論型、双方向的な授業が積極的に展開される必要があるが、今後、各大学等において、専任教員の充実に十分留意しつつ、兼任教員について必要な活用が図られるとともに、ゼミ

ナール形式の授業が広く導入されていくことが期待される。

次に、学生の学習に配慮した教育プログラムの提供である。学生の学習意欲の向上を図り、学習内容を着実に消化させるためには、学生の学習に配慮した教育プログラムの開発提供に取り組むことが重要である。

まず各大学等で、教育理念・目標を明確にし、これを達成し得る充実したカリキュラム編成に努めることが重要なであり、一般教育科目と専門教育科目等の科目区分等の廃止により、今後、各大学等において、これまでの画一的なカリキュラム観にとらわれず、個性的なカリキュラムを自由に編成することが期待される。

カリキュラムの改善、工夫を具体的に検討していくため、各大学等でカリキュラム編成のための学内の仕組みを見直し、その活性化を図ることが必要である。さらに関係者が共同してカリキュラムの研究開発に取り組み、分野別の最新の成果を各大学等に提供し得る仕組みの検討も必要である。

各授業科目の詳細な授業計画（シラバス）を事前に作成、公表すること、カリキュラムについて学生に十分なガイダンスを実施することが重要である。

教員の教育能力・意欲の向上であるが、高等教育機関が教育機能を十分に発揮するためには、教員が教育指導能力の向上に努めることが基本である。

欧米で普及している教員の教授内容、方法の改善、向上への取組み（ファカルティ・ディベロップメント）を我が国でも本格的に導入していく必要がある。

また、教員の業績評価に当たって、研究上の業績に加えて教員上の優れた業績についても、これを積極的に評価することが重要である。

社会人を教員として積極的に採用することにより、大学等の教員に刺激を与えることが期待される。ティーチング・アシスタントの積極的な活用を期待され、導入のための支援措置を検討する必要がある。

学生の国際交流に配慮した教育内容・方法の工夫も必要であり、外国人留学生に配慮した教育の在り方が求められており、日本語教育の充実、入学者選抜方法や教育研究指導の工夫が必要である。セメスター制等を広く導入することも重要である。日本人学生の留学の機会の拡充も重要であり、帰国後の受入れ体制を含め諸条件の整備に努める必要がある。

今後、我が国が世界に任じて発展し、また世界の一員

として国際社会に貢献していくためには、學術研究面や教育面において世界的水準を追求していくことが求められる。しかし、大学の教育研究費、施設・設備等は、世界的水準の教育研究を支える上で不十分なものとなっている。教育研究活動の閉鎖性・硬直性の問題もある。

このため、大学の教育研究環境の改善を図り、教育研究活動の活性化を促進するとともに、研究の後継者たる優秀な人材の確保・育成に努めることが重要である。

我が国の高等教育機関が、高度な教育研究活動を展開していくためには、まず、教育研究費、施設・設備、教員組織の充実を図ることが重要である。

最後に生涯学習等への対応である。今後の高等教育においては、伝統的な高等教育への進学年齢層以外のいわゆる社会人学生に配慮した履修形態の柔軟化や多様な学習成果に対する評価の工夫が一層求められるとともに、教育研究の成果を地域社会や住民に積極的に還元していく姿勢が求められる。

まず、履修形態等の柔軟化であるが、フルタイム学習が困難な社会人に、パートタイムで高等教育を受ける機会を拡大することが要請されている。さらに昼夜開講制の制度化や科目等履修生制の導入により、今後、各大学

等で、これらの制度が積極的に活用されることが望まれる。

また今後四年制大学において、編入学定員が設定されることにより、関係する大学と短期大学等との間で、カリキュラムの整合性等の問題について、事前に十分な相談が行なわれることが望ましい。

高等教育の多様な発展に伴い、高等教育段階の様々な学習成果を適切に評価することが求められ、大学・短大以外の教育施設等における学習成果のうち、大学教育、短大教育に相当する一定水準以上のものについてそれぞれ大学・短大の単位として認定し得るための制度が設けられ、今後、各大学等で、社会人学生に対し、入学以前の学習成果を単位として認定することにより、社会人の多様な学習活動が促進されるとともに、幅広い年齢層が進学し大学等の活性化が図られることが期待される。

また、学位授与機構の創設により、短期大学や高等専門学校卒業者等が、さらに大学の科目登録制等を活用して一定の単位を体系的に修得した場合、学士が授与される途が開かれることとなり、生涯学習社会の発展に寄与することが期待される。

将来的には、いわゆる単位累積加算制度の導入について

新「短期大学設置基準」についての一考察（渡辺）

ても検討課題となる。

各高等教育機関が、地域社会に積極的に貢献することが要請されているが、そのためには何よりもまず、各高等教育機関が優れた教育研究の実績を挙げ、社会的な評価を一層高めることが肝要である。

さらに、各高等教育機関が地域の文化の中心として、また地域コミュニティーの一員として、公開講座の開設、図書館、運動施設等の開放、地域の諸活動への教員の協力、地域住民への各種情報提供サービス、産官学の研究協力等を通じ、地域社会に貢献することが期待されている。

以上述べたように、新「大学設置基準」についてのポイント、課題の概要に少しふれてみたが、当身延山短期大学においても、これらのことを充分考慮に入れながら、これからの「教育課程」の編成に取り組むとともに、当短期大学の今後のあり方を考える必要があると思われる。

◇ 学園 彙 報 (平成三年度)

◇ 図書館だより — その一 —

本学園図書館では、一人一冊献本運動を展開して、ちょうど十年目を経過いたしました。お蔭様にて献本運動の成果も上っております。本年度も同窓の各聖・各位・有縁の皆様方の献本運動のご協力を賜わり、献書数を増加させております。平素より仁心のご高配・ご厚志に対しまして、館員一同心より厚く御礼申し上げます。

平成三年度図書寄贈者ご芳名

- 1 赤城義晋殿 『川越市史』史料編中世Ⅰ他二五冊
- 2 秋山智孝殿 『平の桜』二冊
- 3 池見 猛殿 『ボケの特効薬』十冊
- 4 イタリア東方学研究所 『THE MANUSCRIPTS OF NANATSU-DERA』一冊
- 5 一宮嘉孝殿 『現代法辞典』他五五冊
- 6 岩間日勇現下 『日蓮聖人御一代画譜』他十一冊
- 7 インナートリップ青少年センター殿 『ニューライフ・アドベンチャー 第13回全国高校生の主張』他一冊
- 8 大石要英殿 『江戸東京 風俗語事典』他十七冊
- 9 大阪経済法科大学殿 『新たな歴史の創造』
- 10 庵谷竹亨殿 『日蓮聖人教学の基礎』四
- 11 大森 孝殿 『三十万円相当(退職記念として)』
- 12 小崎龍雄殿 『神奈川県宗教学連盟45年の歩み』
- 13 小山辰雄殿 『牛乳を飲むとガンになる?』三冊他四冊
- 14 海外新聞普及株式会社殿 『Revista de Estudios Bud-istas』
- 15 科学技術教育協会殿 『産業の心を未来に伝えるシリーズ』第2巻
- 16 神奈川県立金沢文庫殿 『中世台所事情—中世の街・鎌倉』
- 17 川島本良殿 『十万円相当』
- 18 河野明子殿 『ごんごんしぼりの』
- 19 北川前登殿 『闘法一路』
- 20 国際仏教研究所殿 『国際シンポジウム』(仏教と自然)
- 21 児島鍊戒殿 『原色牧野植物大図鑑』他五冊
- 22 坂本 静殿 『法華経』上・中・下
- 23 佐野次丸殿 『流れゆく灯よ』
- 24 山喜房仏書林殿 『梵文妙法蓮華経写本』
- 25 菅野憲道殿 『日興上人』他八冊
- 26 浅草寺殿 『仏教文化講座第35集』二冊他七冊
- 27 大幸財団殿 『生涯教育実践論』
- 28 大学書林殿 『佐藤義人の記念』
- 29 高根町殿 『高根町史』上・下
- 30 武島達夫殿 『脳と自由意志』

- 31 武田浩而殿 『信玄の妻』
- 32 田中慈妙殿 『仏教僧伽の前提』草山元政和尚の戒律
- 33 多摩大学殿 『大学を創る 多摩大学の二〇〇日』
- 34 寺泊町教育委員会殿 『寺泊町史』
- 35 電気事業連合会広報部 『さんすいⅡいま日本のエネルギーを考える』他二冊
- 36 東洋水産株式会社殿 『燃ゆるとき』二冊
- 37 戸田浩暁殿 『安らかな死を考える』
- 38 内閣総理大臣官房広報室殿 『平成3年日本の白書』
- 39 中川泰宏殿 『英智への鍵』
- 40 中條暁存殿 『事にふれ折りにつけて』
- 41 長野県経営者協会殿 『会社年鑑・91』
- 42 日蓮宗海外布教後援会殿 『観心本尊抄・如説修行抄・頭仏未來記』
- 43 日蓮宗宗務院殿 『日蓮宗宗報』
- 44 日蓮宗新聞社殿 『日蓮聖人―その生涯と教え』他三冊
- 45 日蓮聖人門下連合会殿 『結成三十年記念日蓮聖人門下連合会三十年の歩み』
- 46 日蓮宗布教院院報編集事務局殿 『布教院々報』
- 47 日蓮宗北海道西部教化センター殿 『口語引導文集・芳香集』
- 48 日本視聴覚教材センター殿 『ザ・石油（オイルマンの熱日々）』
- 49 日本神靈学研究會殿 『超神靈』
- 50 萩原是正殿 『深草元政上人遺墨展』
- 51 平原要俊殿 『仏法概要 明助法師敬述』
- 52 広瀬鈴子殿 『人間の大地』
- 53 町田是正殿 『久遠のあゆみ』他九〇冊
- 54 松下電器産業株式会社殿 『松下幸之助発言集』1、24
- 55 松本光華殿 『民話風法華経童話（その十五）安養行品第十四』十冊他二十冊
- 56 澁田弘利殿 『21世紀の教育ビジョン』
- 57 身延山久遠寺殿 『加山又造全集』他二冊
- 58 妙覚寺殿 『京都本山妙覚寺史』
- 59 妙頭寺殿 『報恩日像菩薩第六百五十年遠忌御報恩大法要紀要』
- 60 望月海淑殿 『ホノルル妙法寺六十周年記念誌』
- 61 望月幸明殿 『桃李成蹊』
- 62 守屋先生遺稿集刊行委員会殿 『高座説教に生きて―伝統を守り続けた守屋日裕上人』
- 63 モロソフ株式会社殿 『"Le chocolat par Mariko a Paris"』
- 64 山尾淳篤殿 『日淳上人御法門集』
- 65 山下 茂殿 『はまなし』
- 66 山下清一殿 『法華』合本第一巻他一九六冊
- 67 山梨県教育委員会殿 『増田誠画集』

- 68 山梨県農務部農村整備課 〔土地分類基本調査丹波・三峰五万分の一〕
- 69 山梨県みどりの基金会 〔山梨緑の礎森を育てた人々〕
- 70 山梨県立美術館 〔牛島憲之展〕他五冊
- 71 横田英学殿 〔遠寿院智泉院 両院行僧列名帳照合本〕
- 72 吉田寿一殿 〔正法眼蔵講釈〕第三卷・第四卷
- 73 立正大学殿 〔立正大学同窓会会員名簿〕
- 74 霊友会殿 〔霊友会史〕上巻
- 75 渡辺信勝殿 〔蓮華草〕六・七号

(自平成三年四月一日〜至平成四年三月三十一日
掲載順五十音順) 以上

◇図書館たより ―その二―

「一人一冊献本運動」に呼応下さりました方々の中で、年度毎に三十万円相当以上の献本者の方には、その功績に感謝し表彰を行っております。平成三年度の功労者は次の方でありますので御報告申し上げます。

- 1、大森 孝殿 身延町

今後共、広く皆様方への「一人一冊献本運動」の御協力を切にお願い申し上げます。本学園図書館には、洋書・一般教養・保健体育関係等の本が少ないので、仏教書以外の本も多いに歓迎しております。同じ本が数冊あっても、結構に存じますし、こんな本では必要なかろうという場合でも献本賜わりますれば幸

甚に存じます。

図書館では、同窓生諸兄、有縁関係者、図書館建設資金御寄付者、献本御協力者、研究者等の利用の便を計るために閲覧証(一年間有効)を一階のカウンターにて用意しておりますので御来館の際には館員にどうかお母ね下さい。(桑名貫正)

研究 活動 報告

(1) 仏教思想学会

第七回学術大会は、平成三年七月六日(土)に、当番校東京大学(東京)の主催で行われた。本学からの発表者とテーマは次の通りである。

ラトナカラジャンティによる三乗解釈 望月 海 慧

(2) 日本印度学仏教学会

第四十二回学術大会は、七月二十日(土)、二十一日(日)の両日にわたり、当番校仏教大学(京都)の主催で行われた。本学からの発表者とテーマは次の通りである。

Atisa の Sūtrasannuccayasamcayārtha

望月 海 慧

(3) 日本仏教学会

平成三年度学術大会は、十月十九日(土)、二十日(日)の両日にわたり、当番校、大正大学(東京)の主催で行われました。

本学からの発表者とテーマは次の通りである。

唯識説における心と身体について

岩田 諦 静

(4) 日蓮宗教学研究発表大会

第四十四回学術大会は、十一月十四日(木)、十五日(金)の両日にわたり、日蓮宗宗務院講堂(東京)を会場にして開催された。本学からの発表者とテーマは次の通りである。

身延山と穴山氏

林 是 晋

僧院より仏塔信仰へ

高橋 堯 昭

日蓮聖人の女人成仏について

桑名 貫 正

(5) 日本宗教学会

第五十回学術大会は、十一月二十二日(金)、二十三日(土)、二十四日(日)にわたり、当番校早稲田大学(東京)の主催で行われた。本学からの発表者とテーマは次の通りである。

宗教と福祉 — 仏教における福祉思想 —

渡 辺 寛 勝

(6) 仏教文化講座

本年度の「仏教文化講座」(公開)は、平成四年二月六日

(木)に、本学図書館五階会議室において開催された。講師は立正大学仏教学部教授久留宮圓秀先生、テーマは「インドの神々」であった。

(7) 学内研究会

本年度の学内研究会の発表者とテーマは次の通りである。

◇ Ratnakarasanti の "Prajñāpāramitā-upadeśa" における Nyārtha と Nīlārtha 望月海 慧

平成三年度 卒業論文一覧

- 法華経における菩薩の行 七夕和希衛
- 日蓮聖人の祈禱 飯島啓明
- 日蓮聖人における不受不施思想 石井見瑞
- 謗法についての一考察 氏原孝学
- 小西檀林について 遠藤了暉
- 法華経一乗思想の研究 長内俊和
- 不受不施派の祖日與上人の研究 乙部史賢
- 日蓮聖人における仏陀観 金 森 稔 光
- 日蓮聖人の念仏批判 川上泰典
- 宮沢賢治と法華経 小出真也
- 日蓮聖人における法華経受容の特色 古賀一成
- 七面山信仰と伝説について 島田知教

八品派の祖日隆上人の研究

日蓮聖人の女性観

日蓮聖人の法華経観

遠寿院についての研究

日蓮聖人の救済観

七面山信仰について

法華経における陀羅尼について

日蓮聖人の唱題成仏の一考察

日向上人の研究

日蓮聖人の神祇観

日蓮聖人の法華経への道

行学院日朝上人の研究

日蓮聖人の時間論

佐渡・塚原での生活について

日興上人の身延離山の研究

日蓮聖人の上行自覚についての一考察

◇同窓会本部だより

身延山短期大学学園同窓会役員会の開催

平成三年度、同窓会役員会が平成三年十一月二十一日(金)、身延山短期大学学園を会場として左記の式次第にて盛會裡に行われました。

司会 奥野本洋先生

信隆 靖通	杉山 海誠	鈴木 嘉昭	高関 雅仁	高橋 紀満	竹嶋 徳広	友永 康宏	長崎 一男	中山 海広	則武 憲二	早川 要清	広橋 晃	松崎 吉宏	宮沢 友彦	吉田 憲由	大柴 彰慶
-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	-------	------	-------	-------	-------	-------

(1)開会の辞(岩田日成副会長)、(2)玄題三唱(池上要輝顧問平成二―三年に遷化された学友の増円妙道を念じて三唱する)、(3)会長挨拶(小崎龍雄副会長)、(4)理事長挨拶(学園担当理事 刃刀貞如布教部長)、(5)宮崎英修学長挨拶、(6)秋山智孝校長挨拶、(7)議事、(8)議長選出(谷川寛徳富山支部長が選出される)、(9)本部庶務報告(桑名眞正庶務幹事)、(10)会計報告(奥野本洋会計幹事)、(11)支部報告(各支部長より現況報告がなされた)、(12)その他、(13)玄題三唱(中村正彦副会長)、(14)閉会の辞。

尚、当日の議事内容は、次の様な事が討議なされましたので御報告申し上げます。

役員会議事録

(決定事項)

- 1、学園同窓会旅費交通規定(別紙の如し)。
 - 2、学園同窓会慶弔・表彰規定(別紙の如し)。ただし、生花代については生花は一本で金額は一五〇〇〇円以内とする。
 - 3、永年役員をなされました役員者の御慰労の感謝状を贈呈する。
 - 4、事務局費の計上を認める。
- 〔確認事項〕
- 1、同窓会役員欠員及び辞任の申出の件について。役員会で下記の方々を推挙し明年の総会に計り申し上げたい。

- ・中屋教海副会長（遷化につき）↓谷川寛徳副会長案。
- ・大石要英副会長（病氣にて辞任願）↓水田寿昶副會長案。
- ・中屋教海石川県支部長（遷化につき）↓出島元学石川県支部長。
- ・平山要顯新潟県支部長（遷化につき）↓円山博良新潟県支部長。

- 2、明年、平成四年十月二十九日学園同窓会総会を開催、終了後懇親会を開催。
- 3、会計報告に際し、予算決算上の明確化に工夫を要したいこと。

〔要望事項〕

- 1、同窓会々員の慶弔に於いて退任者、入寺者、遷化等をよく事務局でもっと調べて徹底すること。各支部、並びに役員は支部の慶弔に関して同窓会本部事務局に連絡すること。
- 2、会計内容については、もっと明細にわたり報告すること。
- 3、役員会に当たっては、支部長の止むを得ず欠席の事情もある。事務長、事務局長にも参加できる様に出席の通知を出してもらいたい。その場合、肩書きの明示を明確にしてほしい。そのためにも本部からお願いは各支部長代行、副支部長、事務局長、事務長、会計責任者等の芳名、肩書きを本部に報告してほしい。
- 4、支部総会には祝電を打ってほしい。
- 5、各県管内の同窓生に対して、もっと同窓会支部を結成するように呼び掛けてほしい。

※新支部結成の報告↓和歌山県支部結成、総会平成三年七月十六日。

以上

（文責 桑名眞正）

『般若灯論』第10章試訳（望月）

『般若灯論』第10章 試訳⁽¹⁾

Bhāviveka's Prajñāpradīpa Chapter X

望 月 海 慧

〈0〉第10章の目的（P.159a5, D.129b4, AP.240b5, AD.208a7, T.84a20）

今度は、取る者と取ることが無自性であることと対立する主張の特徴を否定することにより、縁起は一義ではなく、多義でもない特徴を伴うことを示す目的により第15章は著わされる⁽³⁾。

〈1〉火と薪が存在することの否定

〈1.1〉ある仏教学派による蘊の存在論証（P.159a6, D.129b6, AP.241b1, A D.209a2, T.84a21）

ここに言う。ここに、汝は「取る者と取ることとは相互に依存してから成立する」と説いているので、それ故理由概念が成立することにより、取る者と取るとは論証されるから、成立すると説かれる。勝義として、取る者と取るとはまさしく存在する。何故ならば相互に依存するから。例えば火と薪の如し。それ故、それが成立するので、勝義として、蘊などはまさしく存在する。何故ならば世尊は、それらに依ってから取る者と取ることとを説いているから。そのように、理由概念が成立するので、主張は成り立つ⁽⁵⁾。

〈1.2〉Bhāviveka の批判（P.159b1, D.130a1, AP.242a1, AD.209b1, T.84 a25）

『般若灯論』第10章試訳（望月）

ここに答える。生は一般的に否定されるもの⁽⁶⁾であり、

色の原因がなければ、色は知覚されないであろう。—— [4.1]⁽⁷⁾

というそこでは、実体が存在することを否定しているので、火と薪とが存在することの否定も成り立つといえるが、またそれが存在しないものと示すために、別なる論証を考えることを除くことを聞きなさい。

〈2〉同一であることと異なることの否定

〈2.1〉火と薪の同一性の否定

〈2.1.1〉対論者の主張（P.159b3, D.130a2, AP.242a5, AD.209b4, T.84b1）

ここに、火と薪とが存在すると主張するならば、同一のものとして認めるのか、それとも異なるものとして認めるのか。そのことにより何になろうか、というのならば、

もし薪がそのまま火であるのならば、作者と作用が同一のものとなる⁽⁸⁾
——lab

そのうち、薪は地などの三大種であり、火は火界である。ある者が、「火は四大種から火が増長したものである」という⁽⁹⁾。

〈2.1.2〉 Bhāviveka による批判（P.15ab5, D.130a3, AP.242b2, AD.210a1, T.84b8）

『般若灯論』第10章試訳（望月）

それに対して、ここに、隙間のある語であるから、対論者のいう論証を逆にするにより推論があらわれる。例えば、もし声が常住ならば、瓶も常住となってしまうので、それは認められない。何故ならば、作られたものには無常性が不相離の関係にあるので、それ（瓶）にも（無常性が）存在するから。その声も作られたものであるから、それ故、声は無常である。作られたものであるから。例えば、瓶の如し、というのと同じである⁽¹⁰⁾。ここに、推論式はこうである。勝義として、火と薪は同一のものではない。作者と作用であるから。例えば、断じることの如し⁽¹¹⁾。火も（薪を焼くとき）⁽¹²⁾焼く作者であり、薪も焼くときに作用となるので火と薪にも作者と作用たるものが存在するので、それ故それ自身は同一のものではない。

また、

もし薪がそのまま火であるのならば、作者と作用が同一のものとなる
—— [1ab]

それ故、火が薪より異ならないと定立する主張命題において、同一であることを推論することにより、熱がなく、燃えないものであることから、火のそれらが除かれるが故に、（主張命題の）主語の特殊性が除かれる過失がある⁽¹³⁾。

もし、（火の特殊性が）見えるから（汝=Bhāviveka の論証が）損なわれるので（我々=対論者の主張に）過失はない、というのならば⁽¹⁴⁾、同一のものにも見えるので損なわれるものとなる。それ（同一性）は捨しているので、宗義と矛盾する。以上のように認められないので、認めることを損なうことはない。そのように、まず、火と薪とは同じものとしては認められない。

〈2.2〉異なるものであることの否定

『般若灯論』第10章試訳（望月）

〈2.2.1〉異なるものであることの論証式（P.160a4, D.130b1, AP.244a6, AD.211a6, T.84b15）

もし異なるものであると主張するならば、そのために解説する。

もし薪が火より異なるのならば、薪が存在しなくても生じるであろう
——1cd

何故ならば異なるものであるから。それ以外のものの如し、と意味している。次の通りである。薪に依存しないで火が存在する、というそれに執着する慧をもつことも認められない。これによれば、火と薪の属性⁽¹⁵⁾は依存を伴うものであることを示している。それ故、ここに示されている意味による推論を主張することはこうである。勝義として、火は薪より異ならない。依存をともなっているから。例えば薪の自体の如し。同じように、勝義として、薪も火より異ならない。依存をともなっているから。例えば火の自体の如し。

もし、火と薪とが別なものであることにより、すべてのものが依存をともなうことから、不確定なものとなる、と言うのならば、それらも論証されるものと同類のものにより同じく否定されるから過失は存在しない。

〈2.2.2〉異なる場合に生じる三種の過失

〈2.2.2.1〉無因となる過失（P.160b1, D.130b4, AP.245a6, AD.212a5, T.84b23）

火と薪とが異なるものであると認めることに、別の過失がここにもある。すなわち、

『般若灯論』第10章試訳（望月）

常に燃えているものになるだろうし、燃えるものがない原因より生じるであろう——2cd

もし薪より火が異なるものとなるのならば、薪に依存しなくても常に燃えるであろう。それにその薪がなくても、滅することなく常に成立する。何故かといえば、燃えるものがない原因より生じるから。「燃えるもの」とは薪である。何であれ原因があるものは燃えるものの原因より生じる。燃えるものがない原因より生じることは、燃えるものの原因がないものより生じることである。

〈2.2.2.2〉 始まることが無意味となる過失（P.160b5, D.130b6, AP.245b4, AD.212b2, T.84b⁽¹⁷⁾29）

さらに、滅を捨しているので、薪は乾燥の際と燃えることの特徴が始まることも成立しないので、

始まることは無意味となるであろう——2c

無意味とは意味を離れることである。その事物が無意味なものであって、結果が存在しない、という語義である。

〈2.2.2.3〉 作用のない過失（P.160b6, D.130b7, AP.245b6, AD.212b4, T.84b29）

その如くならば、作用も存在しない——2b

『般若灯論』第10章試訳（望月）

作用が存在しないとは、作用が存在するものではないことである。薪に依存しないで生じ存続するので、焼かれるものは焼くものの特徴の作用は存在しないので、それは認められない。

〈2.2.2.4〉三種の過失の理由概念への適用（P.160b7, D.131a1, AP.245b8, AD.212b5, T.84c2）

市民の女の以前にも⁽¹⁸⁾、火は原因をともなうものであり、始まることをともなっており、作用をともなっている、と述べる事が認められるので、それ故推論を説くことができる。勝義として、火は薪より異ならない。原因をともなっており、始まることをともなっており、作用が存在するから。例えば薪の自体の如し。詳しくは前と同じである。

〈2.2.2.5〉推論式の薪への適用（P.161a2, 131a2, AP.246b1, AD.213a5, T.84c4）

同じように、薪に関しても述べられる。薪にも色を作るなどの作用が存在するから、作用をともなうものとして成立するので、薪の理由概念と喩例⁽¹⁹⁾は成立しないものではない。

〈2.2.2.6〉無因と始まることが無意味の別なる否定（P.161a3, D.131a3, AP.246b6, AD.213b2, T.—⁽²⁰⁾）

それに対して、次のように、何故燃えることのない原因より生じ、始まる事が無意味なものとなってしまうのか、と考えるのならば、それに対して答える。

『般若灯論』第10章試訳（望月）

他のものに依存することがないので、燃えることのない原因から生じ、
常に燃えているのならば、始まることは無意味となろう——3

他のものに依存することがないので、燃えることのない原因から生じるであら
うし、常に燃えているものならば、始まることは無意味となってしまう。

〈2.2.3〉火により遍充され、現に燃えている薪に関して

〈2.2.3.1〉対論者の主張（P.161a5, D.131a5, AP.246b8, AD.213b3, T.84
⁽⁹¹⁾
c6）

もし対論者が、規範師は火と薪とが異なるものであるという過失を述べて、
「常に燃えているものとなる」などと言うことにより、以上に示したことのなっ
てしまうことを捨そうとするので、

そのうち、もし次のように、現に燃えているものが薪である、と考
えるのならば——4ab

火により遍充され、現に燃えているのならば、「薪」といい、火に依存するこ
とをともなっている薪は薪たるものとして成立するので、帰謬の過失は存在し
ない、と考えるのならば、

〈2.2.3.2〉Bhāviveka による反論

〈2.2.3.2.1〉すき間のある語だから（P.161a8, D.131a7, AP.247a6, AD.214
a1, T.84c7）

『般若灯論』第10章試訳（望月）

それは正しくない。すき間のある語が仮に述べられているので、推論を四種述べることに⁽²³⁾より、すき間のある過失の四種は、異なることが認められなければ、主張命題を損なうものであるから。

〈2.2.3.2.2〉二諦における批判（P.161b1, D.131a7, AP.242b7, AD.214a7, T.84c9）

さらにまた、聞きなさい。

それはただそれだけであると言うとき、何によりその薪が焼かれよう
——4cd

火の縁により燃えることをともなう時だけに、その薪であると述べるのならば、何によりその薪が焼かれよう。言説におい⁽²⁴⁾ても、何らかの生じるものを「薪」といい、燃えることをともなうものを「火」という。勝義としては、生じることは否定されるから。生じたものであるならば、それだけがそれであるので、何により何を遍充することが成立しよう。それ故、その語は自らの広い慧を示しているだけである。

〈2.2.3.2.3〉実体としての火の排除（P.161b3, D.131b2, AP.248b2, AD.214b7, T.84c11）

また、これは別なる解説の考察である。ここに、作者が何らかの火の特徴により現に燃えているとき「薪」というのであろうか。それも、論証を前に示したことから、実体として存在することを排除しているので、存在しないから、

『般若灯論』第10章試訳（望月）

それはただそれだけであると言うとき、何によりその薪が焼かれよう

—— [4cd]

いつであれ色などが集まっただけの熱の特徴である触などの特殊性をともなっているものだけが、焼くことや、煮ることや、明らかにすることなどの結果の原因であるから、⁽²⁵⁾それではないときに⁽²⁶⁾である。

〈2.2.4〉大種による否定

〈2.2.4.1〉 Bhāviveka による否定論証 (P.161b6, D.131b4, AP.249a1, AD.215a5, T.84c13)

また、薪は四大種から火を増長するのではなく、三つである⁽²⁷⁾と述べ、四や三の大種も燃やされるものであるが、燃やすものではない。火も大種や大種が集まったものであると、対論者も知っているのだから、それ故確定することができる。勝義として、火は薪を焼くものではない。大種であるから。水などの如し。同じように、色などをともなうものと、匱たるものと、色蘊が集まったものと、外のもとの、生をともなうものと、原因をともなうものであるから、などという理由概念も述べられる。それ故、勝義として、火は焼くものであるということとは成立しないので、

それはただそれだけであると言うとき、何によりその薪が焼かれよう

—— [4cd]

いつであれ、生じることの特殊性によってから、言説として「火」や「薪」と述べるとき、その大種が集まったものだけがその火や薪であるならば、何によりその薪を焼こう。そのようなことから、「現に燃えているものに薪は成立す

『般若灯論』第10章試訳（望月）

る」などというそのことは理ではない。

もし、地などが区別なく存続し、焼くことが火界に存在するので、喩例は論証されるものをもなっていない、というのならば、それも論証されるものが同類なものであることにより論証されるものの中に存在し、地などの自らの特徴により喩例たるものも成立するので、過失は存在しない。述べることを損なうなどの過失も存在しない。前にすでに返答しているから。

〈2.2.4.2〉 他学派の主張に対する批判

〈2.2.4.2.1〉 Vaiśeṣika 批判

〈2.2.4.2.1.1〉 Vaiśeṣika の主張 (P.162a6, D.132a3, AP.250b3, AD.216b2, T.84c27)

Vaiśeṣika の者が、微塵 (aṇu) は我の分と結合し、我をともなう不可見力により生じる作用によってその微塵は我の分と結合してから、他の微塵と結合する。微塵は二微果 (dvyaṇuka) の住所を作る。微塵と結合することをともなうそれは、二つにより「二微果」という実を構成する。二微果によってもそのように示す相により微塵と結合するので「二微果の微塵」という実を構成する、などという次第により、明らかにする実体を構成することは火たるものと関係するので火である。同じように、燃やすことも薪たることと関係するので薪である。その二つは原因と原因をともなうものであるから、相互に依存するものである、という。

〈2.2.4.2.1.2〉 Bhāviveka による反論 (P.162b2, D.132a5, AP.251a7, AD.217a4, T.85a3)

それらも、

もし薪が火より異なるのならば、薪が存在しなくても生じるであろう
—— [1cd]

など⁽²⁹⁾と広くそのように説くことにより、否定を述べている。

勝義として、明らかにすることが火ではないと把握するべきである。大種であるから。例えばその他の大種の如し。

構成することの否定も、勝義として、火の極微が「火」という実体を構成するものではない。極微であるから。例えばその他の極微⁽³⁰⁾の如し。

その主張命題の意味は何であるのか。異なるものが構成するのか、それとも構成しないのか。それにより何にならう。もし、前の主張の如くならば主張命題は損なわれる。もし、後の考察の如くならば喩例は存在しない、と言うのならば、それは正しくない。前の考察と同じように認められないからであり、後の考察にも、地などが火を構成するものではないと成り立つことから、いかなるものも適当な喩例であるから。

また、勝義として、火は火の極微によっては構成されない、と理解すべきである。結果であるから。例えば水の如し。

以上のように、作られたものであり、消滅するものであり、生をとまなうものであるから、などという理由概念も述べられる。

〈2.2.4.2.2〉 Sāmkhya 批判

〈2.2.4.2.2.1〉 Sāmkhya の主張 (P.163a1, D.132b3, AP.252b6, AD.218a6, T.85a15)

『般若灯論』第10章試訳（望月）

Sāmkhya の者が、純質 (sattva) と激質 (rajas) が増長する声と触と色が火であり、闇質 (tamas)⁽³¹⁾が増長するものが薪である、と説かれており、それがそれを遍充すると認められることから、薪の原因により火が生じるからその薪は原因であるので、火は薪に依存するものであるから、帰謬の過失は捨している、と言うのならば、

〈2.2.4.2.2〉 Bhāviveka による批判 (P.163a3, D.132b4, AP.253a6, AD.2 18b5, T.85a19)

それらも、勝義として、火は薪を燃やすものではない。大種であるから。例えば水の如し、と前の通り否定される。

〈2.2.4.2.3〉 Sāmkhya による反論⁽³³⁾ (P.163a4, D.132b4, AP.253a8, AD.21 8b6, T.—⁽³⁴⁾)

もし、主張命題の意味を考察してから、それとは異なる自性や無自性を分別するのならば、前の主張を損なうものであり、喩例が存在しないものである、と反論するのならば、

〈2.2.4.2.4〉 Bhāviveka による返答 (P.163a5, D.132b5, AP.253b3, AD.2 19a1, T.—)

それに対して、ここに、その否定は燃えることの否定により効力が尽きており、燃えるものではない自性である声の対象は他の声により示されるので、前の主張を損なうこともなく、地などが燃えることの自性ではないという論証自体が喩例であるので、喩例が存在しないものでもない。詳しい考察により足り

ている。

〈2.2.5〉 到達することによる否定

〈2.2.5.1〉 すき間のある語による否定（P.163a6, D.132b6, AP.253b7, AD.219a5, T.85a20）

さらにまた、

異なるのならば到達しないし、到達しなければ焼かれぬし、焼かれなければ消えないし、消えなければ自らの特相をともなって存続する

—5

火が異なるものであるのならば、薪に到達しない。異なるものであるから。例えば、それ自身が薪に到達しないように。到達しなければ、焼かれぬ。ここに、火と薪も作者と業との特徴により関係し、到達すると認められるから。焼かれなければ消えないだろう。薪が存在しなくても成立するから。消えなければ自らの特相をともなって存続するだろう。自らの原因が存在せず、永久に存続することになるから。また、その火が薪と異なるのか、それとも異なるらないのか。それより異なるものであるという主張には、以上のように示す過失になると意図している。

〈2.2.5.2〉 Bhāviveka による解説（P.163b3, D.133a2, AP.254b5, AD.219b7, T.—^(ss)）

それに対して、ここにすき間のある語であるから、到達しないなどの諸法の

『般若灯論』第10章試訳（望月）

場合の意味が成立可能であるので、それによる推論は述べられない。異なることは私には成立せず、到達しないとは示されないから。語のままでもない。⁽³⁶⁾以下のように、異なることを否定する語義である。その異なるものの否定も威圧⁽³⁷⁾によっては示されないが、このように作者と作用の異なることを否定するように述べられている。⁽³⁸⁾

また、

いかなるものも、何らかのものと異なるものとしては成立しない——

[14.4cd]

と後で示すので、⁽³⁹⁾ここでは示さない。

〈2.2.5.3〉 対論者による批判（P.163b6, D.133a5, AP.255b4, AD.220b4, T.85b2）

ここに言う。もし、汝が男と女は異なるものであっても、到達することが認められなければ、それにより火と薪も到達しないので、次のように

異なるのならば到達しないし、到達しなければ焼かれぬし、焼かれなければ消えないし、消えなければ自らの特相をともなって存続する—— [5]

などというそれらの過失が成立するのならば、一切世間において男と女とは異なるものであっても到達を述べることは認められないことはないので、それ故、

例えば、女が男に、男が女に到達するように、もし薪より火が異なる

『般若灯論』第10章試訳（望月）

のならば、薪に到達することは適當である——⁽⁴⁰⁾6

とすることができる。「ように (-vat) ⁽⁴¹⁾」という語を説かなくても「例えば (yathā) ⁽⁴²⁾」という語の推論に付随するので、存在すると観察される。(偈頌の)前半と後半を反対にしてから説明するべきである。説こうとする意味を示すのが容易であるから。

そのうち、ここでは語義が異類例に対しても論証する述部が示されるので、不確定なものであることを示している。例えば、ある者は「声は常である。色をともなうから」といい、ある者は「例えば、色をともなう作用は無常であるように声も同様である」というので、それにより、以上のように説くことは不確定なものであることを示している、と知られるごとし。

〈2.2.5.4〉 Bhāviveka による返答 (P.164a5, D.133b2, AP.256b5, AD.221b3, T.85b8)

ここに答える。

もし火と薪とが相互に排除するのならば、火は薪より異なるものであり、薪に到達するかは望みのままである——7

「もし火と薪とがそれぞれ排除するのならば」とは、作者と作用に関係の特徴がないのならば、という語義である。

火は薪より異なるものであり、薪に到達するかは望みのままである
—— [7cd]

『般若灯論』第10章試訳（望月）

とは、汝が主張する「女と男とのように到達は望みのままならば」というすき間のある語の観点から認めるのならば（中観派による）返答は認められるものである。

次のように、我々が、もし相互依存が存在しないものは異なるから、別なる境に生じる特徴が到達することを排除すれば、（中観派による）理由概念⁽⁴⁷⁾が不確定なものとなり、その（対論者の）主張命題⁽⁴⁸⁾の意味も成立することが壊れるのならば、火と薪はそのような相が認められない。それらに、作者と作用としての関係の特徴である到達することは、他のものがなければ生じないこともないので、異なるものと説く者の主張にすき間がある観点から、正しい述部の殊勝を排除する過失があると示しているが、自立論証を示すものではない。

それにより、女と男が到達することは、そのように述べるができないので異類例が存在しないから、不確定なものではないことから、対論者のその語は迷乱しているだけであって、自らの広い慧を見せびらかしている⁽⁴⁹⁾。

〈2.2.6〉 同一であることと異なることの否定の論結（P.164b4, D.133b7, AP.259a8, AD.223b7, T.85b20）

それ故、以上のように、火と薪とが、同じものとしても異なるものとしても成立しないので、章の最初に説いた論証の喩例は不完全なものである。

〈3〉 火と薪の相互依存に対する否定

〈3.1〉 相互依存をともなうことの否定

〈3.1.1〉 対論者の主張（P.164b6, D.134a1, AP.259b3, AD.224a2, T.85b21）

『般若灯論』第10章試訳（望月）

ここに言う。勝義として、火と薪はまさしく存在する。相互依存をともなっているから。この世に存在しないものには、相互依存は存在しない。例えば、兎角の如し。火と薪には、「この火の薪はこれである。この薪の燃えることはこれである」という相互依存があるので、それ故火と薪はまさしく存在するそれらが存在するので、事物の意味は論証される。

〈3.1.2〉 Bhāviveka による批判（P.164b8, D.134a3, AP.260a2, AD.224a6, T.85b24）

ここに答える。

もし薪に依存して火であるのならば、もし火に依存して薪であるのならば、依存するものである火と薪は、最初に成立するものは何であるのか——8

何らかの薪に依存してから火が成立する、あるいは何らかの火に依存してから薪が成立する、その火と薪から最初に成立するものは如何なるものであろう。それらに何らかによってから何らかのものが正しく成立するであろうが、最初に成立するものは一つもない、と意味している。

以上のように、勝義として、相依は成立しないので、理由概念の意味は成立しないものであり、喩例の同じ過失が存在する。世俗の理由概念であると考えれば、意味が矛盾するものであり、論証する喩例は不完全なものである同じ過失が存在する。

〈3.2〉 成立したものと成立していないものとの依存することの否定

『般若灯論』第10章試訳（望月）

〈3.2.1〉 成立したものに依存することの否定（P.165a3, D.134a5, AP.260a6, AD.224b3, T.85c3）

もしも、薪が最初に成立するので過失は存在しない、と考えるのならば、それ故解説する。

もし薪に依存して火であるのならば、すでに成立している火を成立させるであろう——9ab

成立している火を述べる特殊性をとまなう言説であるので薪に依存するから、と意味している。

そのような考察に対しても、

燃やされるべき薪にも、火がなくても成立することになる——9cd

その薪が、先に火に依存しなくても、薪たるものとして成立するから、と意味している。

それは認められないので、ここに、すき間のある語であるから、推論があらわれる。勝義として、薪は火より先に成立しない。相依をとまなっているから。例えば、火の自体の如し。詳しくは前の如し。

〈3.2.2〉 同時成立に対する批判

〈3.2.2.1〉 対論者による主張（P.165a7, D.134b1, AP.261b4, AD.225b4, T.85c11）

ここに言う。それらから何らかのものが正しく初めに成立するといえども、

『般若灯論』第10章試訳（望月）

火と薪とは同時に成立する。相依をともなっているから。例えば、同時に生じる牛の角に右であることと左であることが成立する如し。

〈3.2.2.2〉 Bhāviveka による批判 (P.165b1, D.134b2, AP.261b8, AD.225b7, T.85c13)

ここに答える。

もし依存して成立する事物にも、依存してから依存されるものが成立するのならば、何により何が成立しよう——10

「最初に」という語の残りである。もし汝が主張するように、火の特徴の事物であるものは、薪に依存してから成立し、その火性にも依ってから火が成立するので、依存をなすものである薪の特徴である事物であるものが成立するとき、何に依ってから何が成立しよう。いかなるものであれ、火であることや薪であることは成立しない。自らの原因より生じるものは、相互依存がなければ成立しないから、という語義である。それ故、牛の角の喩例に関しても、それと同じ説となる。そのどちらにも、何らかによってから、他なるものも正しく成立するであろうが、右や左というのは何であろう。

〈3.2.3〉 成立していないものに依存することの否定 (P.165b5, D.134b5, AP.262b5, AD.226b2, T.85c21)

さらにまた、

依存して成立する事物は、それが成立しないで、どの様に依存しよう
——11ab

『般若灯論』第10章試訳（望月）

成立していないものは依存しない、という語義である。それは主張命題を施設している。

ここに推論は、勝義として、成立していない火は薪に依存することはない。火性として成立しないから。例えば、それ以外のものごとし。対論者は自らに理趣を損なうものをとまなっているから。

もしすでに成立しているものに存在するのならば——11c

そのように言うのならば、そのような場合も

それが依存することは正しくない——11d

相依をとまなうものを推論することにより、存在することにより存在しないことが排除されるので、それ故存在しないことを説く者たちの主張命題における主語の自性を排除する過失がある、と意味している。

また、

それが依存することは正しくない—— [11d]

存在しないから。空華の如し。

さらにまた、

それが依存することは正しくない—— [11d]

その薪が火に依存することは正しくない。同じように存在しないから。例えば、

『般若灯論』第10章試訳（望月）

それ以外のものの如し。

同じように、火の方に関しても述べられる。

〈3.2.4〉 成立したものと成立していないものに依存することの否定のまとめ（P.166a2, D.135a1, AP.264b7, AD.228a6, T.86a1）

それ故、以上のように考察すれば、

薪に依存する火は存在せず——12a

前に示した理趣により、火に依存しない薪は薪性として成立しないから。

薪に依存しない火も存在しない——12b

種々なる相続は異なるものには成立せず、異なることは否定したから。同じように、

火に依存する薪は存在せず、火に依存しない薪もない——12cd

相依を否定しており、異なることも否定したから。

〈4〉 火と薪の関係性に関する否定

〈4.1〉 火が他所から来ることの否定（P.166a5, D.135a2, AP.265a5, AD.228b2, T.86a6）

さらにまた、

『般若灯論』第10章試訳（望月）

火は他のものから来るものではない——13a

異なることを否定しており、行くことを否定しており、実体として存在することを否定したから。薪をともなっているとか、薪が存在しないで来ると考察するのならば、どちらにも来ることは成立しない。相依をともなうものは成立せず、相依がなければ薪は存在しないことから根拠が成立しないから。

〈4.2〉 火が薪に存在することの否定（P.166a7, D.135a4, AP.265b1, AD.228b5, T.86a11）

薪にも火は存在しない——13b

異なることを否定したから。

また、薪に火がないことに関して説明する。

薪にも火は存在しない—— [13b]

生をともなっているから。例えば、識の如し、と意味している。

〈4.3〉 Sāmkhya 批判（P.166a8, D.135a5, AP.265b6, AD.229a2, T.—⁽⁵⁰⁾）

火は純質と激質と闇質の特徴であるから、喩例にもそれ（火）は存在すると説く者たち⁽⁵¹⁾に対しても、それを排除する特殊性をともなう存在はないから、喩例がありえないことはない。

もしその効力（śakti）がある⁽⁵²⁾ので、過失は存在しない、というのならば、その回答は、声の特徴は知覚されないことという論理学者⁽⁵³⁾に対して、それを知覚しないことを示す際、論理学の論書を知ることにより声の特徴を知っている、

『般若灯論』第10章試訳（望月）

とあるので、反対になってしまう如し。⁽⁵⁴⁾

〈4.4〉 Buddhapālita 批判

〈4.4.1〉 Buddhapālita の解釈（P.166b3, D.135a7, AP.266b1, AD.229b3, T.—⁽⁵⁵⁾）

他の者が

薪にも火は存在しない—— [13b]

とは、ここにおいて知覚できず、始まることが無意味なものとなるからである。⁽⁵⁶⁾
と説明をなす。

〈4.4.2〉 Bhāviveka による批判（P.166b4, D.135a7, AP.266b5, AD.229b6, T.—）

他でない者が言う。それは理ではない。知覚できないものは理由概念としては成立しないからであり、始まることが意味があることの理由概念により存在すると示すことは宗義と矛盾するものとなるから。

〈5〉 別の相による火と薪の否定

〈5.1〉 動作の三態による否定（P.166b5, D.135b1, AP.276a4, AD.230a4, T. 86a12）

火と薪とは、そのように示す否定だけにより否定されるとは思わず、次のよ

『般若灯論』第10章試訳（望月）

うに他の否定によっても否定されるので、それ故その他の否定も同じく示される。

すでに去ったものと、まだ去らないものと、去りつつあるものにより、そのように薪に関する以外のことが示される⁽⁶⁷⁾——13cd

例えば、推論から、すでに去ったものと、まだ去らないものと、去りつつあるものに行くことは存在しないように⁽⁶⁸⁾、すでに焼かれたものと、まだ焼かれないものと、現に焼かれているものにも焼くことは存在しない。焼かれるものであるから。焼かれるものの如し、などと述べられる。⁽⁶⁹⁾

例えば、推論から、行く者と行く者でない者とそれ以外の者は行くことをなさない⁽⁶⁰⁾と示すように、勝義として、焼く者と焼く者でない者とそれ以外の者⁽⁶⁰⁾も焼くことをなさない⁽⁶¹⁾と示される。二つの作用をともなっておらず、⁽⁶¹⁾焼く者ではなく、⁽⁶²⁾どちらの過失も成立するから。⁽⁶³⁾死体の如し。

〈5.2〉五種類の否定⁽⁶⁴⁾ (P.167a2, D.135b5, AP.268a4, AD.231a2, T.86a20)

薪たるものは、火ではない——14a

同じことの否定は前に示しているから。

薪より異なるところに火もない——14b

異なることの否定は前に示しているから。

火は薪をともなっていない——14c

『般若灯論』第10章試訳（望月）

例えば、チャイトラが牛をともなっている如し。

火には薪は存在せず——14d

例えば、皿の中のなつめ⁽⁶⁵⁾の如し。

それにそれは存在しない。——14d

例えば、水の中の蓮華⁽⁶⁶⁾の如し。異なることの否定は前にまさに説いているから。

〈6〉 小結（P.167a4, D.135b6, AP.268b1, AD.231a5, T.86a27）

それ故、以上のように火と薪は成立しないことから喩例が存在しないので、章の最初に「勝義として、取る者と取ることはまさしく存在する。何故ならば相互に依存するから。例えば火と薪の如し」と説くものの喩例が不完全であることの返答は難しい。それ故、「勝義として、蘊などはまさしく存在する。世尊はそれらに依ってから取る者と取ることを示しているから」という論証の根拠は成立しない。

〈7〉 我と取の否定の他への適用

〈7.1〉 我と取との否定

〈7.1.1〉 Nāgārjuna による偈（P.167a7, D.136b1, AP.268b5, AD.231b1, T.86b1）

例えば、火と薪との同一性と異なることを否定するように、

火と薪とにより我と取との全ての次第が、瓶や衣などとともに、残りなく説明される。——15

「次第」とは「否定の相」という語義である。すべてが残りなく説明される。

〈7.1.2〉 Bhāviveka による推論式の列挙（P.167a8, D.136b2, AP.269a5, A D.231b7, T.86b5）

勝義として、我は取と同一のものではない。作用と作者であるから。例えば、断じることと断じる者の如し。

勝義として、我は取より異なるものではない。相依をともなっており、存在であるから。例えば、取の自体の如し。

同じように、勝義として、取は我と同一のものではない。作用と作者であるから。例えば、断じることと断じる者の如し。

勝義として、取は我より異なるものではない。相依をともなっており、存在であるから。例えば、我の自体の如し。

同じように、勝義として、デーバダッタの我は、デーバダッタの取を取ることをしない。相依をともなっているから。例えば、それ以外のものの如し。

勝義として、デーバダッタの取は、デーバダッタの我の取ではない。取であるから。例えば、ヤジュニャダッタの取の如し。

同じように、勝義として、デーバダッタの我が成立することと成立しないこととは、デーバダッタの取に相依しない。我であるから。例えば、ヤジュニャダッタの我の如し。

『般若灯論』第10章試訳（望月）

勝義として、デーバダッタの取はデーバダッタの我が成立することと成立しないこととの相依をなさない。取であるから。例えば、ヤジュニャダッタの取の如し。

〈7.1.3〉 対論者による批判（P.167b8, D.136a7, AP.270b3, AD.233a2, T.—）

ここにある者が説く。「デーバダッタの我はデーバダッタの取を取ることはしない」というその意味は何なのか。他のものが取ることをなすのか、それとも何も取ることをなさないのか。それにより何になるろう。もし他のものが取ることをなすのならば、前主張を損なうものである。もし何も取ることをしないのならば、喩例は存在しない。ヤジュニャダッタの我は自らの取をとることをするから。

〈7.1.4〉 Bhāvivēka による返答（P.168a2, D.136b2, AP.270a3, AD.233b1, T.—）

それは理ではない。すでに返答をなしているから。

〈7.2〉 四種のものへの推論式の類推適用

〈7.2.1〉 適用される四種（P.168a3, D.136b2, AP.271b1, AD.233b2, T.86b16）

火と薪とにより、我と取の次第を説明したものを、瓶と衣などにも、同じく説明する。

『般若灯論』第10章試訳（望月）

そのうち、瓶と衣などの原因と結果になるものと、支分と支分をともなうものと、功德と功德をともなうものと、特徴と特徴の基体になるものといった、そのような相⁽⁶⁷⁾においても知られる。

〈7.2.2〉推論式への適用

〈7.2.2.1〉原因と結果への適用

〈7.2.2.1.1〉瓶と泥による推論式（P.168a5, D.136b4, AP.272a1, AD.234a4, T.86b18）

そのうちまず、勝義として、瓶は泥と同一のものではない。作用と作者であるから。例えば、断じることと断じる者の如し。

勝義として、瓶は泥より異なるものではない。依存をともなっており、結果などの原因であるから。例えば、泥の自体の如し。

同じように泥に関しても述べられる。

〈7.2.2.1.2〉Sāmkhya 批判

〈7.2.2.1.2.1〉Sāmkhya の主張（P.168a3, D.136b5, AP.273a3, AD.235a3, T.——）

Sāmkhya の者が論証する理趣により、瓶は泥より異なるものではない。泥の自体と存在における原因と結果と、一般性と特殊性をともなうことと、境などが同一なものであるから。例えば、泥自身の自体の如し⁽⁶⁸⁾、といわれる。

<7.2.2.1.2.2> Bhāviveka による批判（P.168b1, D.136b6, AP.273b1, AD.235b1, T.——）

それらの泥の自体と瓶の自体が自身の自体と同一であることは、中観の説においては成立しないので、喩例は存在しないものである。

主張命題の意味も考察されるべきである。もし「原因と結果が同一のものである」ということは「同一時においてである」と言うのならば、前主張を損なっている。もし酪の開示に結果があると言うのならば、述べることを損なうことになる。酪には乳はないから。もし酪の場合にも六具⁽⁶⁹⁾などの特殊性と関係する声などがあるので、述べることを損なうことにもならず、認めることを損なうことにもならない、と言うのならば、それらには乳たるものは成立しないので、それは答えになっていない。

異なることを推論することにより、原因ではないものなどによってそれらは原因たるものを排除するので、主張命題の主語の自性と特殊性を排除する過失がある。

現在と過去の原因⁽⁷⁰⁾に関しても、過失は前と同じである。

同類と異類とが生じず滅することにより不確定なものであり⁽⁷¹⁾、述べることを損なっている。人は声などを知覚するとき、利益をなすものであり、自性は識が存在する内なる作を顕現させる原因により利益をなすものであるから⁽⁷²⁾。

人は一般性と特殊性をとまなうものであるから、それらによって不確定なものである。人は、「人」ということが一般性であり、「デーバダッタの我とヤジュニヤダッタの我」ということが特殊性である。

「泥の自体」という理由概念の意味も、泥から成立するものであると考察するのならば、喩例は論証する述部をとまなっていない。泥の自性であると考察するのならば、理由概念の意味は成立しないものである。

結果は原因より異なるものではない、というその意味は何か。自らの原因からなのか、それとも他の原因からなのか。それにより何になろう。もし自らの

『般若灯論』第10章試訳（望月）

原因からであるのならば、喩例は存在しない。もし他の原因からであるのならば、前主張が損なわれたものであり、述べることを損なうことになる。もし異なるものでないことはその効力を欠いていると言うのならば、喩例が存在しない。

原因に関する時にも同様である。

それらは主張のみを示すものである。この主張により、色をともなうものと色をともなわないものとの⁽⁷³⁾法の刹那性を損なうので、Sāmkhya の者による推論に対して非難が述べられる。

〈7.2.2.2〉支分と支分をともなうものへの適用（P.169a7, D.137b1, AP.278 b4, AD.239b7, T.86b22）

同じように、勝義として、支分をともなうカンディカの木は支分である根と幹と枝と葉などと同一のものではない。その一部分を断じてもそれらは断じられないから。例えば、なつめの支分の如し。

勝義として、支分をともなうカンディカの木は支分である根と幹と枝と葉などと異なるものではない。相依をともなっているから。例えば、支分をともなうカンディカ自身の自体の如し。

同じように、勝義としてカンディカの支分は支分をともなうものと同一なものではない。その一部分を断じてもそれらは断じられないから。例えば、なつめの支分の如し。

勝義として、カンディカの支分は支分をともなうものより異なるものではない。相依をともなっているから。例えば、支分をともなうカンディカ自身の自体の如し。

残りは前の如し。

『般若灯論』第10章試訳（望月）

〈7.2.2.3〉 功德と功德をともなうものへの適用（P.169b4, D.137b5, AP.279a7, AD.240b2, T.86b26）

同じように、勝義として、衣は糸の自体の色（rūpa）と同一なものではない。相依をともなっているからであり、実体であるから。例えば、竹簾（kāyamāna）の如し。

勝義として、衣は糸の自体の色と異なるものではない。相依をともなっているからであり、それがなくなればそれらも滅するから。例えば、糸自身の自体の如し。

同じように、勝義として、糸の自体の色は衣の同一なものではない。相依をともなっているからであり、実体であるから。例えば、⁽⁷⁴⁾草の如し。

勝義として、糸の自体の色は衣と異なるものではない。相依をともなっているからであり、それがなくなればそれらも滅するから。例えば、衣自身の自体の如し。

残りは前の如し。

〈7.2.2.4〉 特徴と特徴の基体への適用（P.170a1, D.138a1, AP.280a2, AD.241a3, T.——）

特徴と特徴の基体とに対しても、同じように述べられる。⁽⁷⁵⁾

〈7.3〉 反論の排除（P.170a2, D.138a1, AP.280b7, AD.241b5, T.86b28）

もし同一であることを否定する推論によっては、異なるものであることを否定する推論を損なっており、異なるものであることを否定する推論によっては、同一であることを否定する推論を排除するが故に、いかなる適当なものも成立しない、と言うのならば、どちらも否定されることにより主張は成立するので、

『般若灯論』第10章試訳（望月）

過失は存在しない。

〈7.4〉 教説に対する二諦による解釈（P:170a3, D.138a2, P.281a1, D.242b1, T.86b29）

そのように考察するならば、勝義として、同一であることと、異なるものであることとは成立しない。成立していなくても、世尊⁽⁷⁶⁾は言説の力により⁽⁷⁷⁾、諸化の衆生の戒と三昧と智恵などの功德を完成するために⁽⁷⁸⁾、それらを世間における言葉により述べられている。ある者が「それらは勝義である」と認識してから、諸法はそのように戲論がなくても、戲論をなすそれは理ではない、と規範師は意味して、

誰であれ、それをともなうことと、別なものであることを示す者達は、
教えの意味に熟達している、とは思わない。——16

と説かれている。（彼らは、中観の）論証根拠（pramāṇa）と矛盾する別なる法を認めるから、という意味である。

〈8〉 論結（P.170a8, D.138b6, AP.282b5, AD.243a7, T.86c8）

以上で、ここに章の目的は、対論者が章の最初に説いた論証と喩例が存在しないと述べることにより、縁起は一義ではなく多義ではないという特殊性をともなっていると示したものである。

〈9〉 経証（P.170b1, D.138b6, AP.283a2, AD.243b3, T.86c9）

『般若灯論』第10章試訳（望月）

それ故「身体より異なる法はみられず、法より異なる身体はみられない。例えば、二でないことと不二でないことのように見られる。そのように見られるから、直接知覚において見られても、見られない⁽⁷⁹⁾」などと説くそれらが証明されるのである。

師 Bhāviveka により著わされた『根本中』の註『般若灯論』より「火と薪を考察する」という第10章。

〔註〕

- (1) 本稿は、順序が逆になってしまったが、抽稿「『般若灯論』第11章試訳」（『棲神』第61号、1989年）、「『同』第12章」（『同』第62号、1990年）、「『同』第13章」（『立正大学大学院年報』第7号、1990年）、「『同』第14章」（『棲神』第63号、1991年）へ続くものである。また、『中論』の本章に関しては、上田義文「中論における相関性の論理について」（『大乘仏教思想の根本構造』百華苑、1957年、所収）において Prasannapada による解説がなされているが、本章の後半で否定対象の一つにもなっている「相依」に関しては、山口瑞鳳博士（「刹那滅と縁起生の相違」『思想』No.778、1989年、「『縁起生』の復権」『成田山仏教研究所紀要』第14号、1991年）が述べる「縁起生」とも関連して、考察し直す必要があろう。
- (2) 江島恵教「Bhāvaviveka/Bhavya/Bhāviveka」（『印度仏教学研究』第38巻第2号、1990年）により、このように改める。従って、上記の抽稿についても同様である。
- (3) 本章のタイトルは「agnī dhana ; me dang bud shing ; 薪火」を考察するというものである。「薪」とは「火」が燃える際の燃料としてのものである。
- (4) PPT (Avalokitavrata's Prajñāpradīpatikā) によると、蘊・界・処に執着する自宗の者である。なお、「取る者と取る」と「火と薪」との関係については、山口益「月称造中論積第二巻」（清水弘文堂書房、1968年、p. 172、註3）において『俱舍論』「破我品」における犢子部の主張を指摘している。
- (5) このように、本章の最初において、蘊の存在論証を行なって、その理由概念として否定対象である「火と薪」が示されている。このような記述は以下の章においても同様であり、したがって上記の抽稿におけるこの部分のシノプシスも書き改められるべきである。

『般若灯論』第10章試訳（望月）

- (6) PPT によると「縁を考察する第一章」において、とする。
- (7) *Madhyamakakārikā* 第4章第1偈, PP, D. ed., 83b7, なお, PPT では、この偈の後半も引用する。
- (8) 上記の拙稿においては、*Madhyamakakārikā* に関して、*Prasannapadā* におけるサンスクリットを提示し、L. de la Vallee Poussin によるテキストのページを付しておいたが、今回より特に問題がない限り、取り上げない。諸註釈の偈をパラレルに見る資料としては、三枝充恵『中論偈頌総覧』第三文明社、1985年、R. Pandeya, *The Madhyamakāśāstram of Nāgārjuna*, Delhi, 1988, (以下 Pan.), がある。
- (9) cf. Y. Ejima, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, chapter 1: *Dhātunirdeśa*, Tokyo, 1989, pp. 12–13, 桜部建『俱舎論の研究界・根品』法蔵館、第2版、1975年、pp. 159–160.
- (10) この「声」に関する論証式は、漢訳には欠けている。
- (11) 江島恵教『中観思想の展開』（春秋社、1980年、以下『展開』）pp. 152–154 に *sāvakaśavākya* の説明とともに和訳が示されている。
- (12) PP はこの「焼くときに」という記述を欠くが、PPT により補った。
- (13) 江島『展開』pp. 157–158 に和訳が示されている。
- (14) PPT には、「論理の特徴 (*rigs pa' i mtshan nyid* : *Nyāyalakṣana* ?) に、損なうことがなければ矛盾するだろう、とでているので」と述べている。
- (15) PPT : *bsgrub pa' i chos gtan tshigs (sādhana-dharma-hetu)*.
- (16) この一文を含む箇所を AP は欠いている。
- (17) 漢訳は、実質的にはこの部分を欠いており、第2偈の *pāda cd* が一緒にあげられているだけである。
- (18) *tib* : *grong mi' i bud med yan chad la*, *Pan* : *grāmamanuṣyastrī p-aryantasya*.
- (19) 理由概念は「作用をともなっているから」というものであり、喩例は「火の自体の如し」というものである。
- (20) 漢訳はこの部分が欠けている。したがって、第3偈に対するものはみられない。
- (21) この部分も、漢訳は略した形であり、次の *Bhāviveka* による反論の偈の後半部分の註釈までが欠けている。したがって、反論の「すき間のある語」に関する言及はみられない。この「すき間のある語」に関しては、漢訳は的確に翻訳されており、訳者はこの概念を理解していなかったと判断できる。また、勝義における否定も欠いている。
- (22) PP D. ed. は '*bud shing ni*' を欠いている。
- (23) PPT によると、「勝義として、火は薪より異ならない。依存することをとも

『般若灯論』第10章試訳（望月）

なっているから。例えば、薪の自体の如し」というのと、「勝義として、火は薪より異ならない。原因をともなっており、構成をともなっており、作用をそもなっているから。例えば、薪の自体の如し」というものと、それぞれ火と薪を入れ換えたものである。

- (24) PPT により言い換えると、「世俗諦において」である。
- (25) PPT はここでも第4章第1偈を引用する。cf. W. Ames, *Prajnapradīpa*, unpublished Diss., University of Washington, Seattle, 1986, p. 163—167.
- (26) PP. D. ed. は、この部分を欠いている。
- (27) 四大種のうち、「火界」を除いたものである。
- (28) これは、*Praśastapāda* の *Padārthadharmasamgraha* の文章とほぼ同様のものである。金倉圓照『インドの自然哲学』（平楽寺書店、1971年）pp. 117—118参照。さらに、PPT には「二微果により三微果の実体が設けられる」という議論も見られる（同書 pp. 146—147参照）。
- (29) PPT は「など (adi)」として、第二偈を示している。
- (30) 江島『展開』pp. 134—135参照。これによると、*Bhāviveka* が、この様に推論式において、主張命題を特殊的なものとし、理由概念を普遍的なものとすることに関して、*Dignāga* の *Pramāṇasamuccya* を資料として提示している。
- (31) なお、Pan. は、この部分を「三徳」と解釈しておらず、「*prakṛtiḥ*; *aṇu*; *andhakāra*」と還元している。このように、本書はサンスクリットへの変換に気を使っておらず、教義内容にそぐわないものがいくつかある。
- (32) PPT では「三徳 (*triguṇa*)」に関して、*Samkhyakarika* 第13偈と同じことを述べ（金倉圓照『真理の月光』講談社、1984年、pp. 113—117）、また「大 (*mahat*)」と「徳」の関係として、*Samkhyakarika* 註釈である *Tattvakaumudī* の第22偈の解脱部分にみられるものと同じことを述べている（金倉前掲書 pp. 148—149）。
- (33) PPT には「対論者が」としかないが、直前の「火は薪を焼くものではない」と示す理由概念に対するその主張命題の意味は何か、と補っていることから、このようにした。
- (34) 漢訳は、この論証式に関する論議の部分を欠いている。
- (35) 漢訳は、ここにおいても「すき間のある語に関する議論の部分」を欠いており、第14章の偈を引用するだけである。
- (36) PPT によると、偈頌のなかの「到達しない」、「焼かれない」、「消えない」、「自らの相をともなっていない」という語が、である。

『般若灯論』第10章試訳（望月）

- (37) tib : bsdigs pas, Pan : tarjanāt.
- (38) PPT はここで第8章第12偈を引用する。PP D. ed., 117b6—.
- (39) 拙稿「第14章試訳」p. 42参照。
- (40) 本偈に関しては、Prasannapadā のサンスクリットならびにチベット訳や三種の漢訳などと、pāda の前半と後半が反対になっている（三枝充恵『中論偈頌総覧』pp. 304—305）。PPT では、この直後の PP の記述を受けて、これを入れ換えている。
- (41) tib : bzhin. なお、漢訳はこの後の識論を欠いている。
- (42) 「男と女は異なるものであるから到達する」ともなり、不確定なものである。
- (43) PPT によると、「ある文法学者 (brda sprod pa)」とする。
- (44) PPT によると、「論理学者 (rigs pa can) など」とする。
- (45) PP, P. ed. は、'las' を欠いている。
- (46) PPT によると、中観学派が「異なるものならば到達しないということにより、火と薪は異なるものであるならば到達しない」と説くことである。
- (47) PPT によると、「異なるのならば結合しない」というものである。
- (48) PPT によると、「例えば、女が男に、男が女に到達するように」[6ab] というものである。
- (49) tib : rang gi blo gros yang (AP : spang, AD : yangs) par ston pa yin no, Pan : svabuddhyā ca pradarsīto vidyate, 漢訳「智慧輕薄」とある。
- (50) この Sāmkhya 批判に関する記述は漢訳にはみられない。
- (51) PPT によると、三徳の増長により「識の如し」という喩例にもその火は存在する、という者である。金倉圓照『真理の月光』pp. 114—115参照。
- (52) 古坂絃一「サーンクァの śakti 概念」（『論集』第2号, 1970年）pp. 85—86において説明されている。
- (53) Nyāyasūtra 2.2.18—21（宮坂宥勝『ニヤヤ・パーシュヤの論理学』山喜房仏書林, 1956年, pp. 158—160参照。
- (54) PPT によると、「声の特徴を知らない論理学者に対して、ある音声学者が『汝は声の特徴を知らない』と示すそのことは、我々が論理学の論理を知っているのならば、『何故声の特徴を知らないのか』というその返答はすべての笑いのものとなることと同じで」と補足する。
- (55) この Buddhapalita 批判（PPT の解釈による）に関する記述は漢訳にはみられない。
- (56) Mūlamadhyamakavṛtti, P. ed., 235b6—7.
- (57) この第13偈の pāda c と pāda d は、PP の漢訳や Prasannapadā とは

『般若灯論』第10章試訳（望月）

反対である（三枝充恵『中論偈頌総覧』pp. 318—319）。

(58) cf. *Madhyamakakārika* 2.1.

gataṃ na gamyate tāvad-agataṃ nâva gamyate /
gatâgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate //

(59) PP, P. ed. は、この「などと述べられる」の部分で 'zhe na' となっている。

(60) tib : sreg pa po dang / sreg pa po ma yin pa dang / de dag las
gzhan pa yang.

(61) tib : bya ba gnyis dang mi ldan pa' i phyir.

(62) tib : gnyi ga' i skyon.

(63) tib : bong ba, Pan : loṣṭah.

(64) PPT によると、薪であるものは火ではなく、薪より異なるものに火はなく、火は薪をとまなうことなく、火に薪は存在せず、薪に火は存在しない、というものである。

(65) tib : rdza bo na rgya shug dag, Pan : gaṭakaṭāhakabadaraphalāni.

(66) これとこの前の「なつめ」の喩例は、Buddhapālita の *Mūlamadhyamakavṛtti* (P. ed., 236a1—2) にもみられる。

(67) これらは *Mūlamadhyamakavṛtti* および *Prasannapada* においても並記されている。

(68) *Sāmkhyakārika* 15ならびに、金倉圓照『真理の月光』pp. 122—125参照。

(69) PPT は「六具 (ṣaḍaja) ・神仙 (ṛiṣabha) ・持地 (gandhara) ・中令 (madhyama) ・等五 (pañcama) ・明意 (dhāivata) ・近聞 (niṣāda)」という音声の特殊性を列挙する。

(70) PPT によると、*Sāmkhya* の者が「瓶は泥より異なるものではない」という主張のうち、ここでは原因である泥が現在あることと・過去にあることに関して論じ、否定されている。

(71) PPT によると、前の *Sāmkhya* の主張の「泥は瓶より異ならない。原因と結果の自体であるから。例えば、泥の自体の如し」と説く理由概念が不確定なものである。「同類」とは泥と瓶の如くで、「異類」とは泥と衣の如くで、「生じず」とは何らかの原因によっても結果が生じないことであり、「滅する」とは何らかの結果によっても原因が滅することである。

(72) PPT によると、*Sāmkhya* の宗義に、自性は作者であり、人は享受する者である観点より、原因と結果であり、それらは異なるものであるから、前の主張の理由概念が不確定なものになってしまう、となる。金倉圓照『真理の月光』p. 236. 7—11参照。

(73) PPT によると、「境と根」と「心・心所」である。なお、漢訳はサーンキヤ

『般若灯論』第10章試訳（望月）

批判を欠いているものの、この箇所の「色非色法。亦応類遮。」というもののみがある。

- (74) tib : rtsi rkyang, Pan : citrapāṇḍurvat.
- (75) これに関する具体例は PP にはみられないが、PPT では「牛と喉の下の肉」に関して推論式を述べている。
- (76) PPT によると、大悲をもつ師である。
- (77) PPT によると、世俗諦の理趣を仮設することによる。
- (78) PPT によると、戒によってから定が生じ、定によってから慧が生じるなどの理趣により、集道と加行道と清浄道により収められる功德の集まりすべてを完成するためである。
- (79) Āryabrahmaviśeṣacintāparipṛcchāsūtra (text に関しては前掲拙稿「第11章試訳」註(43)参照)、チベット訳 : P. ed., phu75a3—4, 法護訳 : 19c2 0—23, 鳩摩羅什訳 : 50b27—29, 菩提流支訳 : 83a24—25。なお、五島清隆氏の指摘 (The Tibetan Text of the Brahmāparipṛcchā, vol 1, 1981, appendix 2, p. 4) によると、この引用は『大乘掌珍論』(T. 277b3—8) においてもなされている。

補(1) この直前の「取る者と取ることを考察する」第9章を示すのであろうが、同一の文章は PP にはみられない。

◇編集後記◇

平成三年度は、湾岸戦争の終結、旧ソ連邦の解体、環境問題、雲仙岳噴火など国の内外を問わず、様々な社会的変動・自然環境の変化が、人間という種の存在理由をあらためて問直す具体的発露となりました。

「社会」というシステムの中で生きる我々にとって、否応なしに時代の変化は個人の意志の尊重・尊厳を新たに認識させられます。あらゆる体制の再構築が不可欠となり、宗教という社会の中にあってもドグマチックに陥ることが、もはや一般社会と隔絶できない現状では容認され得ません。あらゆるパースペクティブな試みが繰り広げられている今、新興・既成という枠組みはもはや何の意味も持たず、我々、宗教にたずさわる者は、真摯にこの現状を踏まえた上で、その「有りかた」を探らねば

ならないでしょう。

このような現状にあって、本号が何らかの種子を提供できれば幸甚であります。

本学にとって憂うべきことは、一昨年病気により退職された若杉見龍先生が六月に世寿六十七才で、また本年二月には教授・事務長であられた林 是晋先生が世寿四十六才の若さで遷化されました。両教授の夭夭を惜しみつつ、増圓妙道をお祈り申し上げます。

最後に、本学は同窓・会員各位の皆様のご支援に報いられるよう、新しい展望を模索しております。祖山とは申せ緑多き山裾の中、時代のニーズに答えられるべき人材の育成を至上として、長い伝統に裏打ちされながらも、新しい営みを築きあげる努力を続けてまいります。同窓諸兄・関係各位の一層のご支援とご協力をお願い申し上げます。

(池上)

執筆者(目次順)

上 田 本 昌 (身延山短期大学教授)
桑 名 貫 正 (身延山短期大学助教授)
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)
岩 田 諦 静 (身延山短期大学講師)
渡 辺 寛 勝 (身延山短期大学助教授)
中 山 勝 (身延山短期大学講師)
望 月 海 懋 (身延山高等学校教諭)

「棲神」六十四号

平成四年三月二十五日 印刷
平成四年三月三十日 発行

編集兼 宮 崎 英 修
発行者

印刷者 宮 田 如 龍

甲府市中央二丁目十二番三十一
印刷所 大 宣 堂 印 刷
電話(055)三五―三六〇二

山梨県身延山東谷

(☎四〇九―二五)

発行所 身延山短期大学学会

振替(甲府)五―二七五番
電話(0556)二―〇一〇七

THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 6 4

CONTENTS

Preface.....	Eishu Miyazaki
'A Mind' on Lotus Sutra.....	Honsho Ueda... 7
The Women's Attainment to Buddhahood on Nichiren.....	Kansho Kuwana... 25
Wisdom and Compassion.....	Zesho Machida... 43
Monastery to the Worship of Stūpa.....	Gyosho Takahashi... 63
Svabhāvatraya on "Trimsikavijñaptimātratāsiddhi" Translated by Hsuan-tsang.....	Taijyo Iwata... 85
Historical Document of the Peasant Uprising in Okayama Prefecture.....	Kosho Nakayama...109
Note - On "The New Basis of Establishing a Junier College".....	Kansho Watanabe...125
Bhāvaviveka's "Prajñāpradīpa" Chapter X.....	Kaie Mochizuki... 1

Edited by

Minobusan College

Minobu, Yamanashi, Japan.