

法華經壽量品における『顛倒』考

望 月 海 淑

1

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

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

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

2

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

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

このような妙・梵法華經の表現に対して、正法華經は、開導癡駿 令離愚冥 而現泥洹 亦不滅度と示してゐるか
 ら、凡夫の顛倒viparita-mūḍhānāにあたる所は、癡駿・愚冥となされてゐることが分かる。そして、癡も駿も愚
 もおろかなことを意味するし、冥もはっきりしないことを意味するから、癡駿も愚冥もともに愚かで明白でない状態
 をしめすであろう。してみると、正法華經が示したものは、妙・梵兩法華經が示したものを、更に詳しく表示したも
 のといふことが出来るであろう。

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

3

そこで如来壽量品の他の箇所をしらべてみることにする。

前掲の一句の直前の所には、

如_レ醫善方便 為_レ治_二狂子_一故 実在而言_レ死 無_レ能説_二虚妄_一⁽⁴⁾

とあるが、この箇所に対する梵文法華經は、

yathā hi so vaidya upāya-sikṣito viparīta-saṃjñina sutāna hetoh | jīvanātmāna mṛtēti brūyāt taṃ
vaidyu vijño na mṛseṇa codayet⁽⁵⁾

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

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

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

そこで今度は、如来寿量品偈の冒頭の部分における表現をみることにする。

我常住^三於此^一 以^三諸神通力^一 令^三顛倒衆生^一 雖^レ近而不^レ見⁽⁷⁾

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

tatrāpi c' ātmānam adhiśiṣahāmi sarvānś ca sattvāna tathāva cāham | viparīta-buddhī ca narā vimuḍhah
tatrāva tiśhanṭu na paśyisū māṃ ||⁽⁶⁾

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

法華経寿量品におけ「顛倒」考(望月)

ことがない)

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

吾已自立 一切黎庶 分別群萌 於彼之誼 其心顛倒 而不覺了⁽⁹⁾

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

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

この仮説を証明するために、今度は長行の部分における説示を見てみよう。

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

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

この所を妙法華経は、

或失三本心 或不_レ失者⁽¹¹⁾

と示し、正法華経は、

子在城中腦発邪想⁽¹²⁾

となし、梵文法華経は、

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

(あるものは意識が顛倒しており、あるものは意識が顛倒していなかった)

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

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

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

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

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

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

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

常懷悲感二心遂醒悟⁽¹⁵⁾

として、遂に目覚めたと示している。

これに対して正法華経は、父がいなくなってしまったと、父を思慕し、

乃自剋責存不順教。甫便遵崇父之余業⁽¹⁶⁾

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

sā viparita-saṃjñā viparita-saṃjñā bhavet⁽¹⁷⁾

(顛倒していた意識の彼らは、意識の顛倒せざるものとなった)

となしている。

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

ろう。

3

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

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

api tu khalu punaḥ sattvānām nānā-caritānām nānā'bhīpṛāyānām samjñā-vikalpa-caritānām kuśala-
mūla-samjñānānā'tham vividhān dharma-pariyāyān vividhair ārambaṇair vyāharati |⁽²⁾

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

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

以諸衆生有種種々性種々欲種々行種々憶想分別故。欲令_レ生諸善根。以若干因緣譬喩言辭_二種々説法_一 ⁽¹⁹⁾
と述べて、様々な性・欲・行・憶想分別が人人にはあるから、説示も種々となることを示しているから、両経ともに

法華経寿命品における「顛倒」考(望月)

同一内容を示していることができる。そして、正法華經は、

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

と述べて、志性にはそれぞれ異なりがあり、思想も思いもそれぞれ差があることを示している。したがって正法華經の立場も前二經の立場と、全く同じところに立っているということが出来るであらう。

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

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

kāma-lolupā andhā dṛṣṭi-jāla-samchannās tīṣṭhati taḥgata iti viditvā kiṇi-kṛta-saṃjñā bhavyur na ca taḥgate durīlāha-saṃjñam utpādayeyur āsanā vayan taḥgatasyēti vīryam n' ārabheyus traidh"⁽²¹⁾
ātukan nihsaranārthan na ca taḥgate durīlāha-saṃjñam utpādayeyuh"

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

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

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

「貪²⁸著五欲²⁹」。入³⁰於憶想妄見網中³¹。若見³²如来常在不³³滅。便起³⁴橋恚³⁵而懷³⁶厭怠³⁷。不³⁸能³⁹生⁴⁰難遭⁴¹之想恭敬之心⁴²」
として、如来は方便をもつて、如来に会うことは困難なのだ、と説いたのだとしているから、その表現するところのものは、梵文法華經のそれと大差ない内容を示している。そして、梵文法華經によって *saṃbhā* の語で表現されたものは、憶想妄見と表現され、難遭の「想」、恭敬の「心」と表現されていることを知りうる。

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

しかしして正法華經は、如来が久遠を現するならば、無徳の人は福祚をはなれて、
為貧棄行著於愛欲。纏諸見網而自覆蓋。驅馳不定。如来故為現。發⁴³忤⁴⁴疾⁴⁵獲⁴⁶之想。不起解怠難得之慮⁴⁷。

となるとして、それ故に人々は善根をもつて、勤苦し行をなさなければ仏道を得ることが出来ないし、如来を見ることも出来ない⁴⁸と示している。すなわち、諸見の網を纏い自ら蓋を覆うというのは、自己の堅い意志がないために、他人の見解によって左右されることを意味し、むさぼりの心、怠け心等によって仏に会うことは困難であるとの思いが生じない、となすのであるから、ここで示される心もまた極くありふれた人間の、ありふれた心であるといえる。

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

そして、仏に会うことは困難だということを知りて、

te bhūyasyā mātrayā durīabha-prādurbhāvīms tattāgātān viditv' āścarya-samīhām utpādayiṣyanti
śoka-samīhām utpādayiṣyanti apaśyantaś ca tattāgātān arhataḥ samyak-sambuddhān tṛṣṭiā bhaviṣ'
yanti tattāgata-darsanāya⁽²⁴⁾

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

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

このところを妙法華経は、如来にお会いすることは困難なのだ、ということを知り、その人は、
必当⁽²⁵⁾生⁽²⁶⁾於⁽²⁷⁾難⁽²⁸⁾遭⁽²⁹⁾之⁽³⁰⁾想⁽³¹⁾。心懷⁽³²⁾恋慕⁽³³⁾渴仰⁽³⁴⁾於⁽³⁵⁾仏⁽³⁶⁾上⁽³⁷⁾。

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

これに対して、正法華経は、如来に値うことは困難であると聞いて、

已怪之難及興難遭想悲喜孜孜⁽²⁰⁾知仏稀有。便多⁽²¹⁾発意⁽²²⁾。

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

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

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

4

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

それ故、法華経は一心欲見仏の説示に引き続いて、余国 *anyetha* に恭敬し信樂する *puraskṛta* もの *sattva* があるならば、仏は出現して法を説くと述べてゐる。 *puraskṛta* というのは仏を第一に考へるといふことであるから、それは当然ひたすらな仏への信を意味する。そして、この信について如来寿量品は冒頭において、仏の言葉として、如来の誠諦の言葉を信解すべしと三度繰り返し、弥勒菩薩また三度繰り返して、如来の誠諦の言葉を信解しますと述べたことを示している。ここで信解と訳出された言葉は *abhisradha* であり、それはひたすらな信を意味してゐる。すなわち信の強調であつた。⁽²⁸⁾

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

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

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

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

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

柄にすぎないということなのであろうか。

[註]

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

法華経寿量品におけ「顛倒」考(望月)

法華經壽量品におけ「顛倒」考（望月）

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