

平成25年度 課程博士学位請求論文

仏教福祉思想の研究

立正大学大学院
社会福祉学研究科

吉村彰史

仏教福祉思想の研究 目次

目次

凡例・略号表

序論 仏教福祉（仏教社会福祉）をめぐる諸問題	1
第一節 はじめに	1
第二節 研究の背景（1）—近年の仏教者の社会的活動ならびに関連分野	1
第三節 研究の背景（2）—「仏教福祉」の概念をめぐる諸学説	7
第一項 「人文科学としての仏教」と「社会科学としての社会福祉」論	8
第二項 近年の諸学者の見解	15
第四節 仏教と社会福祉の接点	19
第一項 社会福祉における哲学・思想の必要性	19
第二項 社会福祉における宗教・仏教思想の役割	22
第五節 本論文における「仏教福祉」の定義	23
第六節 本研究の目的・方法・意義・構成	31
第一項 目的と方法	31
第二項 本論文で扱う仏典とその意義	33
(1) 原始仏教経典	33
(2) 『大智度論』	38
(3) 『法華経』	42
(4) 日蓮遺文	45
第三項 本論文の構成	48
第一章 仏教福祉思想の枠組み—原始仏教経典を中心として	49
第一節 問題の所在	49
第一項 先行研究	49
第二項 「縁起」の思想	55
第三項 「慈悲」の精神	58
第四項 本研究の視点	63
第二節 「慈悲」の根拠	64

第三節 「縁起」を實踐する条件	67
第四節 仏教の基本的な認識論と實踐の指針	68
第一項 現実認識・問題追求の方法論	68
(1) 三法印（四法印）	68
(2) 十二因縁	69
(3) 四諦・八正道	70
第二項 實踐の指針—止惡修善	71
(1) 五戒	72
(2) 十善	73
第五節 自己をととのえる	75
第一項 自己をととのえる	75
(1) 自己を守る・自己を制する	75
(2) 自己を反省する	75
(3) 自己に打ち克つ	76
第二項 身口意の三業をととのえる	77
(1) 身（からだ）をつつしむ	77
(2) 口（ことば）をつつしむ	77
(3) 意（心）をつつしむ	78
(4) 身・口・意の三業で善事をなす	79
第三項 「負の感情」をととのえる	81
(1) 怒り	81
(2) 怨み	82
(3) 慢心	83
第四項 「行為」の善・悪と「業」	84
第五項 つとめ励む	86
第六節 他者を愛する	89
第一項 「善き友」として交わる	89
第二項 悲しみを抜く	91
第三項 与える・分かち合う	93
第四項 恕する（ゆるす）	96
第五項 恩を知る	99
第六項 寛容であること	101
(1) 論争を超える立場	101
(2) 寛容を導く方法	105
第七節 小結 原始仏教における仏教福祉思想の枠組み	111

第二章 大乘菩薩道の仏教福祉的理解—『大智度論』を中心として	121
第一節 問題の所在	121
第一項 先行研究	121
第二項 本研究の視点	123
第二節 『大智度論』における大乘の菩薩	124
第一項 菩薩の語義—菩薩とは如何なる存在か	124
第二項 大乘菩薩の階位	126
第三節 『大智度論』における六波羅蜜	133
第一項 布施	133
(1) 檀の定義と相	135
(2) 檀波羅蜜	137
(3) 檀波羅蜜と六波羅蜜	139
(4) 衆生に檀波羅蜜を行じさせることについて	140
第二項 持戒	141
(1) 尸羅	141
(2) 尸羅波羅蜜	145
第三項 忍辱	148
(1) 生忍	149
(2) 法忍	151
(3) 衆生に羼提波羅蜜を行じさせることについて	154
第四項 精進	155
(1) 毘梨耶	155
(2) 精進波羅蜜	157
第五項 禪定	159
(1) 禪定	159
(2) 禪波羅蜜	160
第六項 智慧	163
(1) 般若波羅蜜	163
(2) 諸法実相	166
(3) 般若波羅蜜と空	170
第七項 各波羅蜜の関係	175
第四節 慈悲・四無量心	177
第一項 四無量心	177

第二項 大慈大悲	180
第五節 方便	182
第一項 空と方便	183
第二項 大悲と方便	187
第六節 福田	188
第七節 四摂法	194
第八節 小結 大乘菩薩道における仏教福祉の思考と行動のモデル	197
第三章 『法華経』における仏教福祉の思想	207
第一節 問題の所在	207
第一項 先行研究	207
第二項 本研究の視点	211
(1) 一乗思想が説かれる「対話」の視点	211
(2) 譬喩の重要性	213
(3) 仏教福祉における人間観・援助観	215
第二節 『法華経』に基づく仏教福祉における人間観	216
第一項 一乗思想に基づく人間観	216
第二項 自己認識	219
(1) 如来使	219
(2) 誓願	220
(3) 願生	220
(4) 薬王菩薩の燃身	221
(5) 四法成就	224
第三項 他者理解	225
(1) 提婆達多品—悪人・善知識	225
(2) 提婆達多品—女性	226
(3) 妙音菩薩品・観世音菩薩品—化身	228
(4) 妙莊嚴王品—善知識	231
第三節 『法華経』に基づく仏教福祉における援助観	232
第一項 「対話」の仏教福祉的理解	232
(1) 釈尊の説法の意図	233
(2) 弟子たちの内省と気付き	234
(3) 近年のソーシャルワーク理論からの検討	237
第二項 「法華七喩」の仏教福祉的理解	239

(1) 三車火宅の喩 (譬喩品)	239
(2) 長者窮子の喩 (信解品)	241
(3) 三草二木の喩 (薬草喩品)	242
(4) 化城宝処の喩 (化城喩品)	242
(5) 衣裏繫珠の喩 (五百弟子受記品)	243
(6) 髻中明珠の喩 (安樂行品)	244
(7) 良医治子の喩 (如来寿量品)	245
第三項 種々の菩薩行の仏教福祉的理解	246
(1) 援助者の資質・態度	246
①法師品—三軌	246
②勸持品—二十行の偈	249
③安樂行品—四安樂行	251
④法師功德品—六根清浄	257
⑤普賢菩薩勸発品—持経者	261
⑥五百弟子受記品—内秘菩薩行	261
⑦授学無学人記品—精進	263
(2) 援助方法	264
①分別功德品—四信五品	264
②随喜功德品—五十展転随喜功德	268
③自教利喜	270
④十二種利益・七難	272
⑤陀羅尼	276
第四節 『法華経』に基づく仏教福祉の実践—「仏国土顕現」と「共生」	279
第一項 虚空の象徴性	279
(1) 虚空 (antarīkṣa) における二仏並坐の象徴性	279
(2) 地下の虚空 (ākāśa-dhātu) から現われた地涌の菩薩の象徴性	281
(3) 理法の実践と理想の国土の現実化	285
第二項 「共生」の実現と『法華経』	289
(1) 現代社会における「共生」	289
(2) 現代社会における「寛容」	291
(3) 『法華経』における「共生」と「寛容」の実践	295
第五節 小結	302

第四章 日本仏教における仏教福祉の思想—日蓮を中心として	305
第一節 問題の所在	305
第一項 はじめに	305
第二項 先行研究	306
第三項 本研究の視点	311
(1) 普遍思想的な視点	311
(2) 自己認識と他者理解	313
(3) カウンセリングやグリーンケアの視点	314
①カウンセリングの視点	315
②グリーンケアの視点	317
第二節 日蓮の自己認識と他者理解	324
第一項 日蓮の社会認識	324
第二項 日蓮の自己認識	326
(1) 末代の凡夫として	326
(2) 「法華経の行者」として	331
第三項 日蓮の他者理解	336
(1) 他者に対する恩	336
(2) 相対種開会と一念三千・十界互具	339
(3) 日蓮の人間観の現代的意義	343
第三節 日蓮遺文に見る福祉思想—南條氏への手紙	346
第一項 南條氏の人物と背景	346
第二項 南條氏への手紙	348
(1) 兵衛七郎の病気に対する対応	348
(2) 兵衛七郎との死別と「継続する絆」	350
(3) 兵衛七郎との「継続する絆」	352
(4) 七郎五郎との死別に対する対応	356
(5) 時光の病気への対応	363
(6) その他の南條氏への手紙	363
第四節 日蓮遺文に見る福祉思想—四條氏への手紙	364
第一項 四條氏の人物と背景	364
第二項 四條氏への手紙	366
(1) 日眼女の懐妊と出産に対して	366
(2) 母の一周忌に際して	368
(3) 日蓮との信頼関係	369
(4) 夫婦の絆	369

(5) 経王御前の誕生に際して	370
(6) 母の孝養と家族の絆	371
(7) 主君との関係①	372
(8) 主君との関係②	375
(9) 主君との関係③	381
(10) その他の四條氏への手紙	382
第五節 日蓮遺文に見る福祉思想—池上氏への手紙	384
第一項 池上氏の人物と背景	384
第二項 池上氏への手紙	385
(1) 父と兄弟の対立①	385
(2) 父と兄弟の対立②	387
(3) 讒奏に対して	388
第六節 日蓮遺文に見る福祉思想—富木氏への手紙	389
第一項 富木氏の人物と背景	389
第二項 富木氏への手紙	391
(1) 基本的な人間観と援助規範	391
(2) 公の場での立ち居振る舞い	393
(3) 富木尼の病気への対応	394
(4) 母との死別	395
第七節 日蓮遺文に見る福祉思想—その他の手紙	398
第一項 病・死別に対する日蓮の手紙	398
(1) 千日尼への手紙	398
(2) 内房女房への手紙	400
(3) 刑部女房への手紙	401
(4) 持妙尼（窪尼）への手紙	403
(5) 光日尼への手紙	405
(6) 浄蓮房への手紙	408
(7) 妙心尼への手紙	409
(8) 中興入道への手紙	412
(9) 妙一尼への手紙	413
(10) 妙法尼への手紙	415
第二項 その他の日蓮の手紙	419
(1) 重須殿女房への手紙	419
(2) 大田氏への手紙	420
(3) 大学三郎の妻への手紙	422

第八節 日蓮と忍性について	425
第一項 忍性の事績	425
第二項 日蓮の忍性認識	427
第三項 忍性批判の意義	440
第四項 日蓮と忍性の思想的相似性	443
第九節 小結	449
結論	453
参考文献	465
Summary	527
謝辞	537

略号表

<i>Dhp.</i>	<i>Dhammapada</i>
PTS.	The Pali Text Society
<i>Sn.</i>	<i>Sutta-nipāta</i>
<i>SN.</i>	<i>Samyutta-Nikāya</i>
<i>Therag.</i>	<i>Theragāthā</i>
<i>Udv.</i>	<i>Udānavarga</i>
WT.	U. Wogihara and C. Tsuchida [1934-1935] <i>Saddharmapuṇḍarīka-sūtram: Romanized and revised text of the bibliotheca buddhica publication by Consulting a Skt. MS. & Tibetan and Chinese Translations</i> . Originally published: The Seigo-Kenkyūkai, Tokyo. Reprint 1994: Sankibo Buddhist Book store, Tokyo.
印仏研	印度学仏教学研究
大正蔵	大正新脩大蔵経
定遺	昭和定本日蓮聖人遺文

序論 仏教福祉（仏教社会福祉）をめぐる諸問題

第一節 はじめに

本研究は「仏教社会福祉思想の研究」と題して、インドからわが国に至る仏教の展開の中で見られる重要な経典・論書・遺文を紐解きつつ、現代の福祉実践に資する思想について、その体系と現代的意義を論じるものである。

この序論においては、本研究の背景と本研究の意義、方法、目的を明示する。まず、第二節においてわが国の仏教福祉に関する諸活動の動向を概観し、第三節において仏教福祉（仏教社会福祉）の概念を巡る議論について概観する。そして、第四節において仏教と社会福祉の接点について論じることを通して、仏教福祉および社会福祉研究における本研究の位置と意義を明らかにし、第五節において本研究の方法と目的を示す。これらを通して、本研究の序論とする。

第二節 研究の背景（1）—近年の仏教者の社会的活動ならびに関連分野

わが国における仏教者の社会（福祉）事業および実践活動は、歴史的には聖徳太子（574-622）の四天王寺の三箇院（施薬院・悲田院・療病院、敬田院を含めると四箇院）創建や、行基（668-749）の架橋・直道・池・溝の工事施工や布施屋の造営等にまで遡ることができる。施薬院・悲田院は奈良時代の光明皇后（701-756）による両院の設置にも影響を与え、また空海（774-834）・最澄（767-822）・空也（903-972）・源信（942-1017）、中世にあっては特に重源（1121-1206）・高弁（1173-1232）・叡尊（1201-1290）・忍性（1217-1303）といった著名な仏教者は、社会に対する具体的な慈善・救済事業を展開していることが知られている。また鎌倉新仏教の法然（1133-1212）・親鸞（1173-1263）・一遍（1239-1289）らは浄土教、道元（1200-1253）は禅、日蓮（1222-1282）は法華信仰といった個性ある信仰形態を樹立するが、それらの祖師達は末法という社会・時代認識のもと、社会事業的な具体的実践というよりもむしろその布教による思想的貢献によって、仏教による福祉活動を展開したと評されており、現在のわが国の仏教の多くはこれらの祖師の思想と行動を継承し、さらなる現代的発展と展開を見せているものである。

江戸期には、徳川時代の二大社会事業家と評される、鉄眼（1630-1682）の開版事業や布施行、了翁（1630-1707）の図書館事業や施薬・医療事業への関わりは社会に大きく貢献した。無論、信仰共同体を基盤とする一般の人々の諸活動も、仏教をはじめとする種々の信仰的・宗教的な心情に支えられつつ、地域に根ざした福祉実践を展開してきた。

近代において仏教社会事業に関わった著名な人物としては、貧困による堕胎・捨て子の問題に取り組み福田会育児院の創設に尽力した浄土宗の福田行誠（1809-1888）、戒律主義の

教化活動を行なった真言宗の釈雲照（1827-1909）、福田会育児院の初代会長であり教誨活動の先駆者でもある日蓮宗の新居日薩（1830-1888）、慈無量講を設け貧窮者に対して慈善活動を行なった浄土宗の志運（1835-1893）、施与主義から教育・職業主義への転換を主張した浄土真宗本願寺派の島地黙雷（1836-1911）、在家の仏教者として通仏教的立場から種々の事業に関わった大内青巒（1845-1918）、浄土宗労働共済会や仏教徒社会事業研究会を創立した浄土宗の渡辺海旭（1872-1933）、清水寺貫首であり京都仏教護国団の中心として京都養老院（現社会福祉法人同和園）の創設ほか数多くの活動を行なった大西良慶（1875-1983）、日本初の私立ハンセン病収容施設「身延深敬院」を開いた日蓮宗の綱脇龍妙（1876-1970）、仏教の社会化に尽力し「共生」運動を展開した浄土宗の椎尾弁匡（1876-1971）、宗教学者・社会事業研究者で社会連帯共同の思想に基づき「仏教社会事業の現在及将来」を著した矢吹慶輝（1879-1939）、非戦・非暴力の平和運動を展開した日本山妙法寺僧伽の藤井日達（1885-1985）、セツルメント施設・光徳寺善隣館（浄土真宗本願寺派）を開設した佐伯祐正（1886-1945）、仏教婦人会本部長として女子教誨や免囚保護事業等に関わった九条武子（1887-1928）、全国水平社の創立に関わった浄土真宗本願寺派の西光万吉（1895-1970）、『日本仏教社会事業史』を著した真宗大谷派の浅野研真（1898-1939）、大阪の四恩学園において養護施設・乳児院・診療所・育児相談・保育所など幅広い事業を展開した浄土宗の林文雄（1901-1979）、法華經の信仰を持ち、大乘山法音寺や現在の日本福祉大学の創設に尽力した鈴木修学（1902-1962）、らがいる⁽¹⁾。

こうした人物の中で特筆すべきは、「仏教と社会事業と教育」の三位一体を掲げた浄土宗の長谷川良信（1890-1966）であろう。長谷川良信の実践は、救うものと救われる者・慈善行為を行うものと救済を受ける者といった上下関係を否定し、人間の絶対平等すなわち互いに同じ立場で助け合い救済される、「共済」の思想を基調としている⁽²⁾。また、長谷川は浄土教徒の理想である「願生（願往生）」に「個人的願生」と「社会的願生」の二義が内包されているとし、「個人と共に社会そのものの救いを徹底する所」に浄土念仏の本領があるとした⁽³⁾。そして、現世を浄化するというような建設的態度は厭離穢土欣求浄土といった宗

⁽¹⁾ 近代の仏教福祉については池田英俊・芹川博通・長谷川匡俊編 [1999] に、戦後の仏教福祉および宗派別の展開については長谷川匡俊編 [2007a]・同 [2007b] に、それぞれ詳細に論じられている。なお、大西良慶や鈴木修学は例えば『月刊福祉』の「礎を築いた人」という連載の中でも紹介され、現代の社会福祉の基礎を築いた人として注目されている（蟻塚昌克 [2012a]・同 [2012b]）。

⁽²⁾ 「我々社会事業の徒は世の慈善救済家の様に被慈善者被救済者といふ者を新立して見ない。彼が労働者なら吾も労働者、彼が穢多なら吾も穢多、彼が孤兒なら吾も孤兒である。我々は受身といふ一部人衆に拘泥せぬ。社会は重重的帝網相即相入の網の目である。能所共済二利具足でなければならぬ。慈善や救済は尊い。然し之を現實の事業に徴する時に、我々は我々の拙き共済的努力を慈善と稱し救済と標榜するのを心苦しく思ふ。唯り社会事業の語は切實に衆生報恩、共済互惠の精神を詮すかに思ふのである。」（長谷川良信著、長谷川佛教文化研究所編 [1972] p.17）

⁽³⁾ 「由来、浄土教徒の理想は願生の一事にある。而も此の願生には自から個人的願生と社会的

旨に背くものだという宗内からの「教義背反説」に対しては、現世を理想の国土に近づけることこそが仏教の本意であるとして「成仏国土成就衆生」を主張した⁽⁴⁾。長谷川の提唱した「トゥギヤザー・ウィズ・ヒム⁽⁵⁾」の精神は現代の仏教福祉の思想と実践に普遍的意義を有していると考えられる。

仏教の学問的研究においては、1951年に日本印度学仏教学会が発足し、インド学・仏教学の学問的・専門的研究は飛躍的に向上した。しかしその中で、文献学や歴史学といった領域だけでなく、仏教本来の志向する社会的実践領域に対する研究活動への機運が高まり、1966年、日本仏教社会福祉学会が発足し、第一回大会が立正大学で開催された。以降、当学会においては仏教の社会事業や社会福祉に関して活発な研究活動が行われ、現在に至っている。

近年における「仏教福祉」に関連する領域の実践や研究としては、医療や生命倫理、ターミナルケア、生と死の問題に関するもの、特に「ビハーラ」活動に関するものが注目される。「ビハーラ (vihāra)」とは仏教を背景とするターミナルケアである。ビハーラという言葉は本来、サンスクリット語で僧院、寺院あるいは安住・休養の場所を意味しており、現在では末期患者に対する仏教ホスピス、または苦痛緩和と癒しの支援活動を含んだものとして定着しつつある⁽⁶⁾。

わが国において初めて「ビハーラ」が提唱されたのは、1985年、田宮仁によってである。

願生との二義を内包するのであつて、個人的願生は生の更新永續であり、目前の死滅的迷蒙生活を轉じて生成脱落の眞生を致すの故であり、これが方法としては念々自身に佛名を誦持するを以て能事とするのである。然るに社會的願生は單なる自己一身の慰樂更生ではない。一切の同胞有縁を驅つて、大悲の願船に搭じ、同生樂邦の素懷を遂げしめるにあるのである。思ふに淨土念佛の教義が、大乘至極の妙教として曠古の福音たる所以は實に此の個人と共に社會そのものゝ救ひを徹底する所にありと信ぜられるのである。」(淨土宗務所社會課 [1934] pp.23-24)

⁽⁴⁾ 「大いなる缺陷ともいふべきは理想を遠方にかゝげて現實の努力に空疎なることである」「現前の社會を天國や極樂に近づかしめる所の努力を忘れて居るのは大なる過失といはねばならぬ。直に現世の醜惡を厭ひ未來の清淨を欣ぶならば現在の刻々より最上の努力を以て現世の醜惡を出来るだけ矯め防ぎ神佛の冥慮に適ふ様にすべきである。(中略) 一步づゝも濁世淨澄の努力を勵み理想の國土に接近せしめることが教へに適ふといふべきである。これは敢て執着を増し輪廻の因を作るといふものではなく、この不斷の努力がありてこそ、却つて思ひきりよく離れ難き輪廻の里を離るゝことが出来るのである。すれば社會事業の如き現世を基礎とする成佛國土成就衆生の努力が宗教の教義に背反するとの説は取るに足らぬ。」(長谷川良信著、長谷川佛教文化研究所編 [1973] pp.509-510)

⁽⁵⁾ 「救濟は相救濟互でなければならない。即ちフオアヒム (彼の爲めに) ではなくて、トギヤザーウィズヒム (彼と共に) でなければならない。」(長谷川良信著、長谷川佛教文化研究所編 [1972] p.86)

⁽⁶⁾ 日本仏教社会福祉学会編 [2006] pp.254-255、「ビハーラ」の項参照。なお、中村元 [1981] には、「遊行処・住処・寺・僧坊」と漢訳され、「現代のサンスクリット語やヒンディー語などでは、プールなどがあって若い男女や子供たちの遊ぶ所、レジャー・センターを vihāra とよぶし、また仏教の僧院 (現代でも若干存する) をも vihāra とよぶ。これらの用例は、いずれも古代から受けているものであろう」とある (p.1133、「毘訶羅」の項参照)。

1970年代以降、ターミナルケアの問題が顕在化し、1973年、柏木哲夫のはたらきによって大阪の淀川キリスト教病院においてホスピスケアが提供され始めた。また、1981年に静岡県浜松市の聖隷三方原病院で日本最初のホスピス病棟（緩和ケア病棟）が開設された。こうした流れを受けて、仏教においても「仏教ホスピス」が考えられたが、「ホスピス」は西洋におけるキリスト教文化を背景に知られてきた言葉であるため、「仏教を背景としたターミナルケア施設の呼称」として「ビハーラ」が提唱されたのである⁽⁷⁾。現在、わが国において各宗派・教団や組織・団体によって展開されつつある「ビハーラ」活動は、これに端を発するものである⁽⁸⁾。それぞれのビハーラにおいては、医師、看護師、ソーシャルワーカー、そして仏教者（ビハーラ僧）が連携・協力してケアが実施されている。

1988年には田代俊孝が「死そして生を考える研究会（ビハーラ研究会）」を発足し、ビハーラ活動やデス・エデュケーション等についての講義・出版・啓発活動を行っている。また、田代には仏教における生命倫理や死生観を浄土教・特に親鸞の立場から考察した一連の研究・著作がある⁽⁹⁾。

仏教思想とターミナルケアについては、吉元信行の一連の研究が注目される。吉元は、特に『仏陀最後の旅（涅槃経）』における三十七道品に着目し、その福祉的解釈を行っている⁽¹⁰⁾。

また、ターミナルケアに関しては、「臨終行儀」がその現代的意義の問い直しを含めて注

⁽⁷⁾ 田代俊孝はビハーラの目的、対象、方法等に関して、三つの理念が立てている。すなわち、「(一) 限りある生命の、その限りの短さを知らされた人が、静かに自身を見つめ、また見守られる場である。(二) 利用者本人の願いを軸に看取りと医療が行われる場である。そのために十分な医療行為が可能な医療機関に直結している必要がある。(三) 願われた生命の尊さに気づかされた人が集う、仏教を基礎とした小さな共同体である（ただし利用者本人やそのご家族がいかなる信仰をもたれていても自由である）」という三である（田代俊孝 [2007] p.6）。そして1992年5月、新潟県の長岡西病院ビハーラ病棟において実際にビハーラが開設され、現在に至っている（他には2004年開設の東京の佼成病院等がある）。

⁽⁸⁾ 島岩 [2005] によると、田代俊孝・浄土真宗本願寺派・田代俊孝の三者がビハーラ運動・活動の代表者とされている。田代の影響が直接及ぼされている組織は、他にビハーラ 21、真宗大谷派金沢教区ビハーラの会、仏教者ビハーラの会、仏教看護・ビハーラ学会、佛教大学専攻科（仏教看護コース）、飯田女子短期大学看護学科などがある。本願寺派のビハーラ活動に関係するものとしては、各教区の組織以外に、ビハーラ花の里病院、介護老人保健施設ビハーラ大野、特別養護老人ホームビハーラ十条、淡路介護老人福祉施設ビハーラ、ビハーラこのみ園、特別養護老人ホームあそか苑、龍谷大学短期大学部「ビハーラ活動者養成課程」などがある。田代に関係する組織はビハーラ医療団と死そして生を考える研究会（ビハーラ研究会）などがある。また、谷山洋三 [2005a] によると、現在にいたるビハーラの展開は、緩和ケア（「死」に近い分野、ターミナルケア・がん患者）から徐々にその領域が広がり、医療・高齢者福祉・心理・相談、災害支援・環境保護・青少年育成・児童福祉、文化事業や各組織のネットワーク、あるいはただ「休息の場所」という意味だけで用いられることもあるなど、その活動内容の広がりが示されている。

⁽⁹⁾ 田代俊孝 [1999]・同 [2004] 等参照。

⁽¹⁰⁾ 吉元信行 [1998]・同 [2005] 等。なお、これについては本論第一章第一項参照。

目を集めており⁽¹¹⁾、医療・看護に関連するものとしては、藤腹明子が「仏教看護論」を展開している⁽¹²⁾。2004年には藤腹明子・田宮仁らを発起人代表として「仏教看護・ビハラー学会」が設立され、その動向が注目される。

仏教的生命観⁽¹³⁾や生命倫理（脳死・尊厳死など）をめぐる問題についても多数の論考が発表されており、あるいは仏教医学に関する著作や論文も多く見受けられる⁽¹⁴⁾。

また仏教カウンセリングや仏教心理学⁽¹⁵⁾、仏教保育や仏教教育⁽¹⁶⁾などに関する研究領域も、広義には仏教福祉の関連領域に入るものとして注目される。

司法福祉の観点からは、桑原洋子らはその臨床現場における基本理念を仏教理念に求め、また非行や離婚調停などの具体的な事例について研究報告を発表している⁽¹⁷⁾。

また、近年「Engaged Buddhism（社会参加仏教・社会行動仏教・行動する仏教）」の概念も注目されている。これに関しては欧文による出版が多く見受けられるが⁽¹⁸⁾、邦文においてはランジャンナ・ムコパディヤーヤ（Ranjana Mukhopadhyaya）がわが国における法音寺および立正佼成会の活動事例を調査研究し出版している⁽¹⁹⁾。

⁽¹¹⁾ 出版としては神居文彰ほか [1993]、水谷幸正編 [1996] 等参照。

⁽¹²⁾ 藤腹明子は仏教看護を次のように定義している。「仏教看護は、人間の生老病死にともなう肉体的・精神的苦痛や苦悩に対して、その人自らがその苦を引き起こしている原因や条件に気付き、その苦を減するための正しい方法を行じて、めざすべき理想の姿に気付き、いたることができるように、個人、家族、集団に対して援助するとともに、看護される者、する者がその関係のなかでともに成熟することを目的とする。」（藤腹明子 [2000a] p.10）

⁽¹³⁾ 最近の出版では武田龍精編 [2005]、鍋島直樹ほか編 [2006] 等が注目される。

⁽¹⁴⁾ 仏教医学に関する最近の出版では難波恒雄・小松かつ子 [2000]、杉田暉道・藤原寿則 [2004]、加藤豊広 [2004] 等がある。

⁽¹⁵⁾ 2008年、仏教と心理学の接点を深め、心理学的なアプローチから仏教を学び直すことを目指して「日本仏教心理学会」が設立された。また、2012年には井上ウィマラらの編集による『仏教心理学キーワード事典』が刊行された。

⁽¹⁶⁾ 仏教系幼稚園・保育園及び養成機関の全国組織としては公益社団法人「日本仏教保育協会」が1929年に発足し、1969年には社団法人として認可されている。また日本仏教教育学会は1992年の発足である。

⁽¹⁷⁾ 桑原洋子編 [1999] 参照。

⁽¹⁸⁾ Engaged Buddhism の分野における主な学者としては、Sulak Sivaraksa、Christopher S. Queen、Sallie B. King、Kenneth Kraft、Arnold Kotlar、Fred Eppsteiner、Robert Thurman、Ken Jones などがあり、多くの論文・著作が刊行されている。例えば Queen, Christopher S. & King, Sallie B. [1996] では、インドの Bhimro R. Ambedkar や TBMSG (The Trailokya Bauddha Mahasangha Sahayaka Gana 「三界の仏教徒の偉大な僧団の支援者集団」)、スリランカの A. T. Ariyaratne 創設のサルボダヤ運動 (Sarvodaya Shramadana Movement)、タイの Buddhadasa Bhikkhu) や Sulak Sivaraksa、Dalai Lama とチベット解放運動、Thich Nath Hanh と統一ベトナム仏教教会、日本の創価学会等について取り上げられている。また、Queen [2000] では、欧米やアフリカ・オーストラリアにおける平和運動、環境問題、人種・人権問題、ジェンダーやセクシャリティ、健康、教育、監獄、商業などの諸問題と仏教との関わりが取り上げられている。

⁽¹⁹⁾ ランジャンナ・ムコパディヤーヤ [2005] 参照。なお、ムコパディヤーヤは Engaged Buddhism を「社会参加仏教」と和訳し、また『社会参加仏教』は、仏教者が布教・教化などいわゆる宗教活動にとどまらず、さまざまな社会活動も行い、それを仏教教義の実践化と見なし、その活動の影響が仏教界に限らず、一般社会にも及ぶという仏教の対社会的姿勢を示す用語で

ムコパディヤーヤによると、Engaged Buddhism の語はベトナムの僧侶ティク・ナット・ハン（Thich Nath Hanh・釈一行）の造語で、1963年に彼の著作の題名として最初に現れたとされる。彼はベトナム戦争中の反戦運動、特にティク・クアン・ドック（Thich Quang Duc・釈廣徳、1897-1963）師の行った焼身供養を説明する際にこの言葉を用いたという。

この Engaged Buddhism の語は 1978 年に設立された「仏教平和団体（Buddhist Peace Fellowship, BPF）」によっても用いられ、1980年代には Socially Engaged Buddhism という用語も用いられるようになった。1989年には「仏教者国際連帯会議（International Network of Engaged Buddhists, INEB）」が設立され、BPFは西洋諸国、INEBは南アジアや東南アジア諸国における社会的問題に対して、仏教思想に基づく活動によってその解決に向けて取り組んでいる。このような世界各国における展開からも分かるように、社会活動や政治活動に参加する仏教徒のみならず、仏教学者やこうした運動を研究する学者たちの間においても、Engaged Buddhism に対する関心は近年高まりを見せてきている⁽²⁰⁾。

これに関連する事柄として、東南アジア諸国、特にタイやカンボジアにおける「開発僧」による農村開発や社会福祉的活動⁽²¹⁾、わが国においては法音寺⁽²²⁾や日本山妙法寺、および既成の仏教各宗派や立正佼成会等のいわゆる新興教団の活動が注目される。

わが国においては、既成仏教教団の活動は「葬式仏教」と揶揄される一面がある中で、例えば大阪府にある應典院や、長野県にある神宮寺などが注目される。これらは、宗教法人としてだけでなく、NPO 法人としての活動や、地域住民らとのネットワーク構築、あるいは一般に広く開かれた教育や福祉事業の試みなどを実践し、魅力的な事業を展開している⁽²³⁾。

また、広く世界の仏教徒の活動も注目される⁽²⁴⁾。例えば台湾における法鼓山の啓蒙・教育活動⁽²⁵⁾、同じく台湾における慈濟会（財団法人仏教慈濟基金会）の奉仕活動⁽²⁶⁾、タイに

ある」と定義している（ランジャンナ・ムコパディヤーヤ [2005] p.28）。

⁽²⁰⁾ ランジャンナ・ムコパディヤーヤ [2005] pp.5-9 参照。

⁽²¹⁾ 西川潤・野田真里編 [2001] には、「開発僧」について次のように述べられている。「開発僧／尼僧（development monk / nun） 社会行動仏教者の中で、出家者として物心両面の開発（かいほつ）に取り組む者を指す。従来は、タイ、カンボジア等東南アジア諸国において、仏法に基づいて地域の社会開発に取り組んでいる上座部仏教僧を指す場合が多かった。しかし、（中略）開発僧の活動範囲は農村開発のみならず都市の貧困、環境、エイズウイルスおよびエイズの脅威、社会福祉等幅広く、また物質的開発・物の開発のみならず精神的開発・心の開発にも取り組んでいることも重要である。従来、開発に取り組む僧侶は男性が中心であったが、近年は女性の出家者（メーチャー）も、開発に取り組むようになってきた（開発尼僧）。また、歴史的にみて東南アジア以外の国々（日本など）でも多くの僧侶が物心両面の開発に取り組んでいる。」（西川潤・野田真里編 [2001] p.vi）

⁽²²⁾ 大乗山法音寺の仏教福祉については近年、浜島典彦・清水海隆 [2011]、西山茂・小野文瑠・清水海隆 [2011] 等が刊行されている。

⁽²³⁾ 上田紀行 [2004] 参照。

⁽²⁴⁾ 海外の仏教社会福祉については、三友量順 [2010] 参照。

⁽²⁵⁾ 法鼓山を開創した釈聖巖（1930-2009）は留学僧として初めて日本で学位を取得（1975年、立正大学）した、台湾仏教界の第一人者である。人間浄土の建立を理念とする法鼓山の活動

におけるダンマカーヤ（タンマガーイ）教団の瞑想実践運動⁽²⁷⁾、バングラデシュにおける仏教徒によるアグラサーラ仏教孤児院の運営⁽²⁸⁾など、さまざまな宗教的伝統や社会背景の中で、仏教徒としてさまざまな社会的活動を展開している。

さらに、近年ではブータンの「国民総幸福量（GNH）」という概念が注目され、仏教徒だけでなく、経済学や社会福祉領域においても、広く注目を集めてきている⁽²⁹⁾。

わが国においても、また世界的な視野においても、仏教徒あるいは仏教者のさまざまな活動が見られ、社会に対する奉仕（*Skt. sevā*）が展開されている。したがって、彼らが仏教経典や論書、戒律、あるいは伝統的信仰の中からどのように社会の幸福・平安に資する思想を抽出し、構築し、実践しているかということは興味深いことである。

第三節 研究の背景（2） — 「仏教福祉」の概念をめぐる諸学説

ところで、「仏教福祉」ならびに「仏教社会福祉」の定義については、近年の仏教福祉研究の成果である『仏教社会福祉辞典』には次のように示されている。

仏教福祉は、仏教と福祉の関わり、または仏教慈善（事業）、さらに仏教による福祉（理念・事業・歴史・制度）を目指す包括的概念である。それに対し、仏教社会福祉は、歴史と社会に規定された社会福祉問題に対応する民間社会福祉事業として、仏教はどのように関わっているかを考えると同時に、仏教精神（理念・価値）を主体的契機として、現実的・具体的なソーシャルワーク実践の可能性と固有性を追究することである⁽³⁰⁾。

こうした定義は、これまでの先学の研究成果を踏まえたものであるとはいえ、あくまで現段階におけるものであり、今後、こうした定義や研究へのアプローチ、具体的な実践についてなど、さらに議論の展開が予想されうるものでもある。

本節では、まずわが国において戦後、「仏教福祉」あるいは「仏教社会福祉」の概念や定

は1989年にスタートした。師の略歴は中華佛学研究所・聖巖博士古稀記念論集刊行会編〔2001〕pp.5-18 参照。（なお、師の自伝は日本語に翻訳されたものもある。釈聖巖著、葛唐英・許書訓・藍碧珠・柯徳三訳〔2005〕参照。）

⁽²⁶⁾ 慈濟会の創始者である釈證嚴はアジアのノーベル賞とも言われるマグサイサイ賞（1991年）や、わが国に縁のあるものとしては庭野平和財団の庭野平和賞（2007年）を受賞している。慈濟会の歴史や活動については金子昭〔2005〕、Huang〔2009〕、O'Neill〔2010〕等を参照。

⁽²⁷⁾ ダンマカーヤ（タンマガーイ）の活動については矢野秀武〔2006〕に詳しい。

⁽²⁸⁾ チッタゴン近郊にあるアグラサーラ仏教孤児院及びその創設者ヴィシュッダナンダ（*Viśuddhananda*, 1909-1994）については、拙稿において紹介した（吉村彰史〔2009〕・同〔2010a〕・同〔2010b〕・同〔2010c〕）。なおヴィシュッダナンダ師は1993年、ガンディー記念国際財団よりガンディー平和賞を受賞している。

⁽²⁹⁾ 近年の世界各地の仏教徒の社会的活動とその現状については、例えば木村文輝編〔2010〕等参照。

⁽³⁰⁾ 仏教社会福祉学会編〔2006〕pp.275-277.

義について、どのような主張や議論があったのかを確認する。そこで、1970年代前後からなされてきた主張や議論と、それらを受けての近年の諸学者の見解に分けてみていくことにする。

第一項 「人文科学としての仏教」と「社会科学としての社会福祉」論

仏教と福祉を論じる上で、歴史的に見られた仏教者の社会事業（慈善事業）と「慈悲」の精神とは外すことのできないテーマである。そこで、諸学者の中でまず注目されるのは中村元（1912-1999）の「慈悲」に関する論及である。中村は、慈悲の実践は精神的のみならず物質的側面において具体的に働きかけることによって現実の諸条件の改良・改善に努める利他行として現れるべきであること、また、社会事業は仏教以前から存在し、仏教においては慈悲に基づく具体的な社会的活動が社会事業等となって、インド・中国・日本において数多く見られた、等と述べている⁽³¹⁾。

道端良秀（1903-?）は中国仏教と社会事業について論じた。その中で、社会事業と社会福祉事業は同義であり、仏教と社会福祉事業は一つであるとされること、また、仏教における社会的活動は単に救貧・救病・土木工事等といった災害に対する措置だけでなく、社会の秩序を正し、倫理的に、人間の根本的なあり方を正していくことにまで関わるものである、という道端の見解は諸学者の注意を引いてきた⁽³²⁾。

⁽³¹⁾ 「われわれ人間の現実生存について考察するに、人間の行為は、質料的物質的なものにはたらきかけることによって成立する。物質的側面から乖離した精神現象なるものはありえない。したがって慈悲行或は利他行なるものは、自己の身体を労して他人の物質的諸条件の改良に努力するということのうちに、まず具現化される。この点から見ると、物質的諸条件の改良のつとめをはなれて仏教なるものはありえない」（中村元 [1956] p.228）、「このような理論的要請は、おのずから組織的な社会事業となって展開せねばならぬ。社会奉仕の事業なるものは、インド、シナ、日本を通じて、仏教或は仏教的な思想の行われていた時代には盛んに行われていたものである」（中村元 [1956] p.232）、「もともと社会政策とか慈善事業とかいうようなことは、本来東洋において先ず盛んに行われていたのであって、西洋においては年代的にはるかに遅れて現われたのである。このことは史実の証するところであり、また史家の確認するところである。社会政策的施設についてはインドのバラモン教古法典のうちに若干言及されている。史的人物としてのゴータマ自身も、病人の看護などに献身的であったことが伝えられている。かれと同時代の諸国王も仏教の感化のもとにかかる政策の実行につとめていたことは、原始仏教聖典の証すところである」（中村元 [1956] pp.233-234）、「仏教はシナに入るや、その慈悲の理想に従って幾多の利多行の活動を行った。後趙の石勒が仏図澄の感化を受けて諸子を悉く寺院に委ねて教育せしめて以来、寺院は教育機関として、重要な意義を有することとなった。仏教僧侶の社会事業として特に注目すべきものは、治病と貧民救済であった」（中村元 [1956] p.237）、「仏教が日本に渡来するとともに聖徳太子によって大規模に社会事業が展開せられ、その後断続の波はあったが、奈良時代・平安時代を通じて相当顕著に行われ、鎌倉時代には興正菩薩叡尊、忍性菩薩良観房などの献身的な活動のあったことは、周知の事実である」（中村元 [1956] p.239）

⁽³²⁾ 「仏教の社会福祉事業は、仏教のあるところそこに仏教社会福祉事業がある、といってよいもので、仏教と社会福祉事業は一つであるといってよい」（道端良秀 [1967] p.13）、「社会事業ということが、古来歴史の上では常に救貧と救病と、災害に対する応急的措置とがあげら

これらによると、歴史上の仏教者による社会事業の実践は、慈悲の精神の発露であり、それが仏教福祉の事業として問題なく捉えられていた。そして、1970年代前後、水谷幸正、森永松信（1900-1981）、守屋茂（1901-1994）、孝橋正一（1912-1999）をはじめとして、仏教と福祉・社会福祉に関する論考や著作が多く発表された。それらの主張や議論においては、西欧の社会福祉論やその成立背景、科学としての社会福祉学と人文科学としての仏教学の立場・視点の相違などにも関心が向けられてきた。その中で、仏教の立場から社会福祉への必然的展開を強く主張したのが、水谷幸正である。

水谷によると、社会福祉学の学問的基盤や理論体系のためにも「仏教社会福祉」論を展開しなくてはならないという。そして、その仏教社会福祉は、単なる仏教と社会福祉の結合をはかるだけのものではなく、社会福祉のあり方が仏教的理念に基づいて明らかにされたところに打ちたてられるもので、仏教的理念に基づいて社会福祉活動が行われるとき、そうした活動がすべて「仏教社会福祉」である、すなわち「仏教即社会福祉事業」であると主張した。そして、仏教社会福祉は社会科学の一科ではなく、仏教の社会への必然的展開であり、仏教理念が人間に受け止められ実現されたものをすべて社会福祉という、とするのが水谷の一貫した主張であった⁽³³⁾。

森永松信は、西欧をはじめ、わが国をも含めた多くの学者の説を取り上げ論じている⁽³⁴⁾。科学としての社会福祉と宗教としての仏教は、その存立基盤は異なるとはいえ共に人間生活、ひいては人類全体の平和と福祉に貢献することを目的としており、歴史的にも深い因果関係によって結ばれているにもかかわらず、近代化の過程において社会福祉がその科学

れ、橋を作り路を直す土木工事などが、強く印象づけられているが、単にこのようなことだけが社会事業ではない。社会の秩序を正し、人々に幸福をもたらすためには、まずそこに住む人人の姿勢を正さなければならない。政治にしる、経済にしる、または法律にしても、それは人間によって左右されるものである。人間がいかにあるべきか、これが根本問題であろう。この根本問題の解決に努力するのが、仏教なのである。この意味において仏教のあるところ、広義における社会福祉事業あり、といわねばならぬ」（道端良秀 [1967] pp.14-15）

⁽³³⁾ 「仏教社会福祉とは、たんに仏教と社会福祉との結合をはかるだけのものではなく、社会福祉のあり方が仏教的理念にもとづいて明きらかにされたところに打ちたてられるものである」（水谷幸正 [1967] p.325）、「仏教のもつすぐれた思想を歴史的な社会へ対決せしめ、そしてそれを生成する動的な面において把握することである。すなわち仏教みずからにおいて生み出されて行く社会的実践の理論である。わたくしのいう仏教社会福祉論あるいは仏教社会福祉学とは、このような立場からの理論化をめざしているものである。仏教がみずからの姿を社会へ具体的に現わし出したものが、すべて仏教社会福祉なのである」（水谷幸正 [1967] p.329）、「わたくしの意図する仏教福祉学は、社会科学の一科として成立するというような仏教福祉論ではなく、仏教プロパーからの必然的展開としての社会福祉を解明しようとするものである。仏教が人間社会へ展開するには社会福祉という形でなければならない。それ以外の展開のしかたは考えられない、という考え方である。つまり仏教理念が人間に受けとめられ実現されたものをすべて社会福祉という、立場である」（水谷幸正 [1967] p.330）

⁽³⁴⁾ 森永は社会福祉の概念を次のように定義づける。「社会福祉とは、人間（経営主体）が他の人や家族や集団を援助して、人びとの人格的志向とともに、社会生活上の困難に打ち勝つことが出来るように、社会関係の主体的側面から社会制度に関連せしめて働きかける行為（活動）と体系である」（森永松信 [1975] p.122）

性を強調した結果、人間性が損なわれてきたことを指摘する。

森永は、社会福祉の基礎は臨床の場における人間関係にあり⁽³⁵⁾、その福祉の主体のあり方は「大乘の菩薩の思想と行道」がそのモデルとなることを示している⁽³⁶⁾。つまり、社会福祉の実践における人間尊重の重要性を指摘し、六波羅蜜・三十七菩提分法をはじめとした「大乘菩薩の思想と行道」は、人類の精神的病根を除去し、「自己・自我の規制や、自・他の価値づけを基礎とする人格関係の志向性を高めるためにも」必要であり⁽³⁷⁾、大乘においては般若経・華嚴経・浄土経・そして特に法華経の菩薩思想について注目している。また、「仏教社会福祉」は「社会福祉」より許容範囲が広いこと、すなわち、一般の社会福祉事業とは違って、生と死という「非日常的な不安と恐怖と難渋」といった事柄をも含むということを指摘している⁽³⁸⁾。

守屋茂も、科学による社会福祉は「人格の当体としての人間を物格化して扱う」ことになり、施策が進めば進むほど「人間そのものを無視する傾向も著しく」なる等とし、科学への傾倒を批判する。そして、こうした人間不在の現象に対して、仏教を問題解決の鍵として導入すべきであるという。

⁽³⁵⁾ 「社会福祉はこれらの問題〔＝生活保護の問題、児童福祉問題、非行問題・心身障害者（児）問題・母子問題及び老人問題等。筆者注〕を社会関係の主体的側面に立ってとりあげ、解決や予防の措置をとり、また援助をはかることをもってその本質的機能とする。しかしながら直接的にも間接的にもこれを措置するものは、外ならぬ人間であり、措置される対象もまた集団であれ、家庭であれ、個人はもとより人間存在であって、その意味において、社会福祉は人間関係をもって基礎とするものである」（森永松信 [1975] p.183）

⁽³⁶⁾ 「社会福祉は、（中略）基本的には、人間対人間の人格的にかかわりであって、とくに臨床的にワーカーが、クライアントに対して、その措置がなされるなかで、人間関係における人格的処置を離れては、社会福祉の意義と効果は期待しえないことはいうまでもない。そしてこのような人格的処置をすすめる場合に、人間性の尊重をはかり、その基本に、人間としての人格の尊重性を確認し、その実践と行動のすべての場面に、その精神が貫かれて行かなければならない。その最も典型的な『パターン』こそ、他ならぬ『大乘菩薩の思想と行道』なのである」（森永松信 [1975] p.316）

⁽³⁷⁾ 森永松信 [1975] p.318.

⁽³⁸⁾ 「一般の社会福祉事業においては、援護、育成、更生を要するものに対して、その独立心をそこなうことなく、正常な生活の可能な社会人を目ざしている。これに対して、仏教社会福祉は、対象者を基本的に単に事故者のみにとどまらず、広く一般の人びとことごとくに求めることが望ましい。そして、それには、1、日常的な場合と、2、非日常的な場合と二種がある。なぜならば、仏教を含めて、宗教はトインビー博士にしたがえば、人間の生と死という恐るべき事実、どのように自己を対処するかの正しい心構えを見出し、これを自らに実践する試みであるといえるであろう。一般の社会福祉事業は、人間の日常的な生活に起る常識的な通常な問題を措置するにすぎず、右にかかわる非日常的な事柄に対しては全然、処置なしで、放棄せざるをえないであろう。しかし、右のような非日常的な事柄は、じつは人間存在につきまとう構造的な欠陥なのである。仏教社会福祉においては、一般社会福祉事業が手の及びがたいこのような対象者における非日常的な不安と恐怖と難渋についての措置と指導をなす必要がある。これは人間の福祉を、本質的に広め、高め、かつ深める役割をもつもので、このことは仏教社会福祉にそなわる本来的な特質であるといわれるであろう」（森永松信 [1975] p.355）

守屋は社会事業のあり方に対し、社会的救済と宗教的救済の二面から論じている点は注目すべきである。社会的救済は「経済的・身体的・社会的な方法によって、限られた枠の中で、その要求を充たすことを主眼とするものであり、従って相対的・画一的・普遍的なものであって、常に変動を余儀なくされている」ものである。一方、宗教的救済は「社会的救済のいかににかかわらず、精神的な平安を確保することであり、従って絶対的・特殊なものであって、いかなる場合においても変動しない」ものである⁽³⁹⁾。また、社会的救済は「救済を要する現時点に対し、具体的に何らかの措置が講ぜられなければ、救済が成立しないという相対的なもの」であるのに対して、宗教的救済は「そうした措置が講ぜられることが望ましいのであるが（中略）、そういう世間的なものに煩わされず、精神的転換によって、救済が成立する絶対的なもの」であるというところに、両者の特色と相違があるとする⁽⁴⁰⁾。

この社会的救済と宗教的救済とは次元の異なるもので、どちらに偏るものでもなく、「次元の異なるところが反って調整の妙味を打ち出すことができる」とし⁽⁴¹⁾、また「社会的救済プラス宗教的救済ではなく、むしろ両者の統一的な相乗積を期待することが、問題解決の鍵となるのではなかろうか」と述べ、社会的救済と宗教的救済の相即による福祉の実践を提案している⁽⁴²⁾。

一方、孝橋正一は科学としての社会福祉から仏教と社会福祉の関係を論じた。すなわち、仏教教義が社会事業を規定するものではなく、仏教社会福祉はあくまでも社会福祉の一つであるから、社会事業の主体的契機に限っては仏教であっても、客観的条件は社会科学によってなされるべきものである、と主張した⁽⁴³⁾。そこで、仏教と社会事業の活動のあり方は、仏教色を表には出さず、その精神だけが「おのずからにじみでている」ような形をとるべきであるという⁽⁴⁴⁾。

⁽³⁹⁾ 守屋茂 [1971] pp.64-65.

⁽⁴⁰⁾ 守屋茂 [1971] p.65.

⁽⁴¹⁾ 守屋茂 [1971] pp.106-107.

⁽⁴²⁾ 「要するに両者の統一的展開ということは、社会的救済とか宗教的救済とかの、何れかの一方に片寄ることではなく、社会的救済の施策の一つ一つが、宗教的救済に相即していなければならないことである。換言すれば、仏教的にしてもっとも高次的なものは、社会的救済の事実と直面して、無作為・無所住の境地を基とする仏法の現成としての活動が期待されねばならない。いうところは無縁の慈悲といい、大円鏡智・自性清浄心・仏心などとされるところであって、徹底して心清浄たることを肝心とするのである」（守屋茂 [1971] p.107）

⁽⁴³⁾ 「仏教社会事業への仏教原理（精神）の導入は、社会事業における主体的契機としてであること。それは客観的条件としての社会事業を規定すべきではないこと、いいかえると、仏教原理を歴史的・社会的存在としての社会事業を規定する上位概念として、社会的諸問題の解決対策の体系上に位置づけなければならないことである」（孝橋正一 [1968] pp.271-272）

⁽⁴⁴⁾ 「仏教社会事業は、その理想的な姿においては、仏教については沈黙のまま、その主体のおこなう社会事業活動が、社会科学の理論と法則のしめす指針に基づいて、それに合致した方向と方法でなされ、そのことのなかに仏教精神がおのずからにじみでているという形をとらなければならない。」（孝橋正一 [1968] p.190）

また、孝橋 [1977] においては、仏教と社会を結びつける際に陥りがちな典型的な例をあげ、「科学による福祉の人間不在」が問題とされることに対してそうではないと反論し⁽⁴⁵⁾、さらに、

人間にとって仏教がいかにすぐれた内的世界についての真理を語っているものであっても、その論理をそのまま外的世界にまで延長して外的世界を内的世界の論理で説明したり解釈したりすることは根本的な誤謬を犯すことになることは言うまでもない。

（中略）人間の生活実践は内的世界を解明し実践する仏教と、いま一つ外的世界のうち歴史と社会を解明し実践を指示し要求する社会科学との統一体として存在しているものということができよう⁽⁴⁶⁾。

と述べ、内的世界の論理（仏教）と外的世界の論理（社会科学）とを同一線上に捉えることに対して批判的な見解を述べている⁽⁴⁷⁾。

⁽⁴⁵⁾ すなわち、1.何らかの程度に自己犠牲をとまなう愛他的行為や公共的利益になる救済事業を、仏教の名において、為政者または仏教家（僧侶）が行う場合、それを「仏教社会事業」と名づけて認識把握しようとする場合。2.仏教精神にもとづいて実践するよう心がけるなら、社会は住みよく調和あるものとなり、家庭内から国会間におよぶ全ての社会問題は解決され地球に平和がもたらされるとする場合。3.社会科学が、どこまでも客観的認識である限りにおいてどうしても人間性が不在・主体性が欠落するため、それらをとるもどすためには仏教精神を導入し、社会科学と抱き合わせることによって、社会科学が初めて人間的なものになり得る、という場合、である。1については、社会事業は近代資本主義社会を前提としているので、社会体制の異なる前近代の救済や慈善とは発生原因や存在理由が違う。超歴史的にすべてを仏教社会事業とするのは、「現代の社会科学が到達している学問的水準と内容」に対する「無視」「忘却」である、とする。2については、仏教至上主義、仏教万能主義であり、車やテレビの故障に対しては専門家が必要なのであり、歴史的・社会的存在としての人間・人間関係、そこにおける社会的緊張や社会的障害を解決するためには社会科学が必要なものであって、それらの領域の課題に仏教は口出しすべきではない、という。3については、社会科学はその生活実践を踏まえて人間と人間関係についての諸現象を客観的に対象化して認識把握することでそこにはたらく因果関係を解明し法則性を樹立しようとする。それによって、人間が不在となったり、人間性が喪失されたりするはずがない。人間不在をいうのは、現実を客観的に対象化して認識把握することを、人間を物質化するというまったく別の事柄とすり変えてしまっている、という（孝橋正一 [1977] pp.7-11 参照）。

⁽⁴⁶⁾ 孝橋正一 [1977] p.19.

⁽⁴⁷⁾ こうした主張は、上述の諸学説への批判的見解にも見ることができる。中村説に対しては、「右の文章 [=本章註 31 参照] には、慈善事業、社会事業、社会政策という三つの言葉がでてくるが、これらの用語が、術語として厳密にはなく、通俗用語のまま粗雑に使用されているので、社会科学を専攻する視点からみれば、その思考と概念の展開は、まったく恣意的で混乱していて、理解に苦しむというほかはないものとなっている。資本主義のある一定の発展段階に初めて登場するはずの社会政策が、奴隷制社会末期のインドに実現したり、古代的・封建的救済形態としての慈善事業と近代的・資本主義的救済形態としての社会事業とが等記号でむすばれ、ともに仏教精神の発露としての愛他的・救済的行為であるという焦点において、その区別が解消されてしまっているのである」（孝橋正一 [1968] p.222）として、慈悲に基づく愛他的・利他的救済行為、菩薩行を仏教社会事業とする立場は、社会事業の主體的契機ないしは社会事業家の心情的動機と、社会事業の本質とを混同したものであると批

孝橋の主張にも見られるように、社会福祉の側から仏教福祉を展開すべきであるという見解は、例えば上田千秋⁽⁴⁸⁾、西光義敏（1925-2004）⁽⁴⁹⁾、中垣昌美らによって概ね受け入れられてきているようである。

中でも中垣昌美は、仏教社会福祉学を社会科学としての社会福祉学の一部門に据え、仏教福祉学とは区別した上で、仏教社会福祉学の固有性を明らかにすべきであることを提唱している。中垣は中村、道端、水谷らの見解をうけて、それらは「仏教理論からの必然的展開として集約されるが、その場合の福祉の概念は超歴史的・超社会的に規定される最広

判する。また、水谷説に対しては「仏教理念による規範論的・目的論的アプローチの優位性とそれによる因果論的アプローチへの支配と『仏教福祉』万能主義、したがって、『仏教福祉』の社会科学的方法論に対する俗流的な判断と独断的な解釈—そもそもこの種の思考では、社会科学というものに対する認識理解が根本的に誤っている—などの弱点と欠陥に満ちている」（孝橋正一 [1983a] pp.257-258）、等と述べている。

⁽⁴⁸⁾ 例えば、上田千秋は水谷の理論に対し、社会福祉が歴史的・社会大系上に位置づけられている以上、仏教思想である無我の実践行がそのまま社会的実践行であることを理論化しなければ「実践仏教＝社会福祉」という見解は成り立たないと指摘し（上田千秋 [1970] pp.355-356）、また「求められる佛教精神を現代に正しく生かすためには、現代科学の認識の上にたった科学的解決方法にたよらざるを得ないことをさとらなければ、佛教が社会事業のさまたげになるという認識が、佛教社会事業家の心がまえとしては必要になる」と述べる（上田千秋 [1978] p.38）。さらに、上田千秋 [1991] においては「『仏教福祉』について語る場合には、歴史の上での仏教的慈善や慈恵を、無条件的に美談として賛美するのではなく、慈善、慈恵が対象者の人間の人格について考慮することなく、対象者をとりまく社会的諸制度については無関心のまま、従って貧困を広く社会問題として把握することなく行われたことから、今日の社会事業、社会福祉とは本質的に異なっていることぐらいの常識を持って語るべきである」と述べ、過去の慈善事業と今日の社会福祉の視点の違いを認識するべきであるとしている（上田千秋 [1991] p.12）。また、今後の展望に関しては「仏教の示す普遍的真実が新しい時代に相応しい形で説かれ、住民の共感を集め、より高い自己実現の指針となり、人生に意義と目的を与えることが望まれる。そこで今後の仏教福祉の研究方向は、過去の仏教的救済事象に焦点を合わせるよりも、現実の社会を直視し、仏教の真理がどんな形を採れば福祉の具体的な活動の中に生かされるかを問いつけることにあるのではなかろうか」と述べている（上田千秋 [1998] p.252）。

⁽⁴⁹⁾ 西光は「前四氏 [=長谷川良信、守屋茂、森永松信、道端良秀。筆者註] の仏教的主体による感化性の強調は、仏教社会事業の独自性を明らかにしようとする意図としては首肯できるが、社会事業そのものの構造的把握が弱いという印象はまぬがれない。これは、現代の仏教精神が、社会事業をはじめとする社会的現象の社会科学探求もしくは構造的理解にまで具体化し透徹しかねている、仏教界の反映とみられる。その意味において、まず、孝橋説を基本的に率直に受け入れることがなければ、現代における仏教社会事業の独自性はあらわにしないであろう」と述べ、続けて三つの問題点を指摘する。すなわち、第一には、仏教社会事業を民間や寺院の活動に限定せず、公的社会事業、あらゆる分野や立場において僧俗を問わず活動するべきであること。第二に、「仏教概念と社会科学概念との不用意な混同」、「仏教の実践と社会的実践との無自覚な同一化」に陥りやすいこと。第三に、「仏教が社会科学のなかに自己実現するつもりが、その実、社会科学の教条主義的盲信のなかに、仏教が非主体的に埋没霧散することになりかねない。また逆に、たてまえとしては社会事業の社会科学的理解を受容したかに見せかけて、実は仏教的という名の前近代意識や偏見にとらわれて、社会科学のなかにふみこむことをせぬと、仏教社会事業はその主観的善意や熱意をうらぎって、客観的には反動的性格をつよめ、自らをも窮地に陥れる危険性が大きい」こと、である（西光義敏 [1975] 参照）。

義の福祉概念であり、それは実体概念ではなく、むしろ仏教理念ないし理想を志向する目的概念である⁽⁵⁰⁾」という。また、

もう一つの共通な論点は、対象認識が人類とか人間という超歴史的・超社会的概念に抽象化され、歴史的・社会的現実態の上に生存する具体的且つ客観的な労働者大衆としての人間とか、社会の仕組みや制度の構造的欠陥から必然的に生ずる社会的障害の担い手としての人間を規定していない。したがって、人類の繁栄、安寧、幸福、調和、秩序維持、人間の完成、社会理想の実現といった諸概念が福祉概念と同記号で結ばれるのである。その結果、仏教社会事業論は結局仏教福祉論にとどまり、仏教社会福祉論と一線と画すことになる⁽⁵¹⁾。

と述べる。中垣の主張する仏教社会福祉論は「仏教の福祉（仏教社会事業）をモデルとし、歴史性を取り入れた社会科学的アプローチによる研究枠組を設定する⁽⁵²⁾」ものであるという。また、

社会事業・社会福祉が、資本主義制度の恒久持続性を前提とし目的としながらその構造的合目的性の要請を実現しようとする、社会的保護の一形態であるという社会科学的な認識を明確にした上で、仏教の福祉（仏教社会事業）を客観的に観察し、分析、解釈、了解するところにわれわれの科学的仏教社会福祉研究方法論がある。社会構造的把握を脱落させたままでの「仏教即福祉」論には、歴史的・社会的・経験的事象としての仏教社会事業の特異性や固有性を究明することを困難たらしめるという点で、いわば科学以前の認識であると想定せざるを得ない⁽⁵³⁾。

とし、各氏との立場との相違、仏教福祉論と仏教社会福祉論の区別を述べる。さらに、仏教社会福祉理論研究、仏教社会事業史（仏教社会福祉発達史）、仏教社会福祉学説史、仏教社会福祉思想研究、仏教社会福祉援助技術論、未開拓の仏教社会福祉人物史や比較仏教社会福祉論に関わる諸研究も想定されるとし⁽⁵⁴⁾、具体的な分野設定を提言している。

一方、硯川眞旬は仏教側からの仏教福祉の展開を支持している。硯川は、仏教福祉の事業は「『仏教に言う福祉』の事業・活動であり、仏教ボランティア（民間事業）として自立した形態」であるから、それは「資本主義政策である社会福祉とは直接的に関係しない別個のもの」であるとし、仏教が社会科学の法則性を批判しないことが問題であると述べる⁽⁵⁵⁾。そこで、仏教へ期待されるのは、現代の社会福祉の官僚主義に対する警鐘行動や批

⁽⁵⁰⁾ 中垣昌美 [1998] p.22.

⁽⁵¹⁾ 中垣昌美 [1998] p.22.

⁽⁵²⁾ 中垣昌美 [1998] p.22.

⁽⁵³⁾ 中垣昌美 [1998] p.23.

⁽⁵⁴⁾ 中垣昌美 [1998] pp.23-24.

⁽⁵⁵⁾ 「仏教の介入は、(1) 現代の社会福祉における官僚主義的傾向への警鐘、(2) 科学（たとえば社会科学）における『人間』不在状況への批判等において期待されるものであり、『仏教

判行動、並びに「社会福祉」の実践・活動展開の主体的契機としての仏教教理の活用といった「心の裏づけ」やチェック機能の面である、と述べている⁽⁵⁶⁾。

第二項 近年の諸学者の見解

高石史人と長谷川匡俊は、仏教福祉を分析するにあたって興味深い類型をたてている。

高石は、一般的なレベルで三つの「仏教（社会）福祉」理解があるという。第一には、仏教徒（多くは職業的僧侶、教団・寺院）が関与している社会福祉（事業）、仏教徒によって担われている民間社会福祉実践で、その主体の社会的（職業的）属性が仏教徒、あるいはその組織を表示しているに過ぎないものである。第二には、仏教徒に担われることによって、一般的な意味での民間社会福祉（事業）とは違った社会福祉（事業）の実践が期待されるという立場であり、これには「残余型」と「部品型」がある。「残余型」とは、一般的な意味での社会福祉事業の展開の中に、あまり顧みられず見落とされているような働き（残余性）を見出し、そこに介入することによって仏教社会福祉の存在理由を主張しようとするような理解であり、ホスピス、ビハーラ活動などがそれにあたる。一方「部品型」とは、対人援助やカウンセリングなどの社会福祉実践のある特定の場面で、経典や教説の一部分を取り出し、その仏教の特定の教え（例えば自他不二観など）が使えるのではないかというように、部品抽出（交換）的にそれを利用することであるが、高石はこれを「換骨奪胎」と評価する。また、社会福祉の関わり方の契機・動機は仏教に拠り、実践は社会科学的認識によって行うというのもここに位置づけられる。第三には、上位概念・目的概念としての「仏教福祉」であり、仏教経典・教説の中から「福祉」といった事柄（ウェルビーイング等の目的概念）に関わりのありそうな教え（慈悲、菩薩行、福田等）を、状況論を抜きに恣意的に抽出し、これが即「仏教福祉」であるとするような理解である。高石は、仏教教説だけを上位概念としての「福祉」に適当に結び合わせて議論をしても何の意味もないと評する⁽⁵⁷⁾。

のもつすぐれた思想を歴史的な社会へ対決せしめ、それを生成する』ことのその主体性を見出すことができる。こうした、仏教の理想を実現する誤りのない目標とその方策が要請されている。ところが、仏教が、現実的には社会科学の法則性を批判する立場をとらないで、埋没してしまっている点に問題がある。」（硯川真旬 [1998b] pp.52-53）

⁽⁵⁶⁾ また、硯川は仏教福祉論の課題として二つのアプローチを示す。一つは、社会不安に関する仏教の救済精神と慈善・救済事業について明確にしているという経典をあげ、そうした経典を分析し、「成仏」や「極楽国土実現」のための所作・行為を「仏教福祉」の実践的性格としてまとめることであり、もう一つは、仏教教理からの必然的発露としての先史の事績を分析し、いくつかの型に分類し、今後の仏教福祉論を再構成するということ、である。そして、「宗派を超えて（通仏教的）の大同団結が喫緊の課題である」と結んでいる（硯川真旬 [1998b]）。

⁽⁵⁷⁾ さらに高石は、信と歴史との関わり（「仏教という教えが、この歴史的世界に生きる私たち〔仏教徒〕にとって、どのような意味〔したがって生き方〕をもたらす教えとして受容されるか」と、その信の社会性の内実という観点から、「通俗的社会性」と「普遍的社会性」と

長谷川匡俊は、仏教福祉を「仏教に基づく福祉」と捉え、これまでの仏教と福祉との（内的）結合によって見えてくるその性格と意義という視点から、「仏教」と「福祉」をそれぞれ二つに分け、その組み合わせによる「仏教福祉」の概念の分類を行った。

「仏教」は、(1) 仏教の思想や理念（仏教的世界観、それに基づく方法も含む）と信仰＝A、(2) それを体現している僧俗仏教者、仏教寺院、仏教の団体・組織が実践主体となること＝B、「福祉」は(1) 抽象的・理念的・規範的次元における福祉（目的概念としての福祉）＝a、(2) 具体的・実践的・現実的次元における福祉（実体概念としての福祉。制度・政策的な面と援助方法的な面）＝b、とし、それらをクロスさせて(1) Aa型、(2) Ab型、(3) Ba型、(4) Bb型とする（ただし、(3) Ba型は事実上成立しがたいとして省略される）。

(1) Aa型は、仏教の思想・理念（世界観）による福祉理念の基礎づけであり、「一切衆生悉有仏性」「因縁生起（縁起）」「自他不二」「浄仏国土・成就衆生」「不殺生」「衆生恩」などの根本理念に照らして、今日における福祉価値としての人間の尊厳性、平等性、社会連帯、共生、自立、自己実現、平和共存、生命尊重などの本質に迫り、これを深化させていくことである。長谷川は、特に仏教の共生思想が新しい福祉理念の構築に資するところ大であるという。(2) Ab型は、社会福祉学や関連諸科学によって目的を達成しようとするとき、その理念・目的を意味づけたり、空洞化に警鐘を鳴らすという役割を仏教の思想・理念（世界観）に求めるものである。また実践過程における処遇技術について、仏教固有の方法（技術）論の有効性に着目し、その応用をはかることもある。これに関しては利用者主体のサービスとして福田思想を関連づけている。(4) Bb型は、仏教者による社会福祉の政策及び援助過程への参入を意味するものであり、長谷川はこれに関連して仏教者のソーシャルワーカーの実践モデルを法然の法語から提示している⁽⁵⁸⁾。

三宅敬誠は、わが国における近代的社会福祉理論の形成に着目し、社会福祉学者の岡村重夫（1906-2001）の理論（「岡村理論」）に一つの大きな問題点を見出している。「岡村理論」によると、近代的社会福祉は(1) 救貧事業(2) 自由主義的社会福祉(3) 社会福祉の拡大(4) 社会福祉の限定、という社会福祉の論理の四つの発展段階であり、その社会福祉の実

をあげる。「通俗的社会性」とは、その信が、それ独自の社会的立場を生まず、「信と社会」との二元論として発揮される社会性であり、前述の第一のタイプのほとんどがこれに類するとされる。また、この延長上にあるものとして、「信」の部品化として、仏教教説の断片が実践（動機等々）の説明用具として事後的に投入される事例があるとし、第二のタイプがこれに類するとされる。「普遍的社会性」とは、「その『信』が信仰主体の歴史的、社会的立場、それ独自の社会性を成立せしめる、そのような信仰構造—『信の社会性』—からもたらされる（言わば、流出する）社会性」であり、「その社会性が、一つの歴史具体的な射程として社会福祉に結び合う時、その切り口から展望、構想される『仏教社会福祉』こそ、本来的、本質的なそれとして捉えられるべきであろう。『仏教社会福祉再考』の眼目は、その〈場所〉にこそおかなければならない」と述べる。そして、仏教徒が持ちうる主体、内なる信にこそ価値があり、その信を回復し、普遍的社会性に立って、思想と現実を結びつけるような仏教社会福祉教学を構築すべきである、と主張する（高石史人 [2000]）。

⁽⁵⁸⁾ 長谷川匡俊 [2000] 参照。

施主体は国家であり、社会福祉は法律によるものであるから、そこには歴史や宗教や哲学の論理は存在しない。また、相互扶助、慈善事業（宗教的動機による慈善的活動）、博愛事業は、「社会福祉以前のもの」として否定される。宗教の分野が存在せず、社会福祉は科学の区分として成立するものであり技術学であるという「岡村理論」に対して、三宅はソーシャル・ワーカーの人としてのあり方や、専門職として身につけるべき哲学や倫理が軽視されることになっていると批判する⁽⁵⁹⁾。

さらに、三宅は孝橋の理論も取り上げ、わが国の社会福祉論を代表する両論の果たしてきた役割を認めつつも、それによって「日本社会福祉学会の歴史は、日本の社会福祉を実践してきた社会福祉従事者達やその対象者にとっては、悲劇の歴史であったといえよう⁽⁶⁰⁾」と評している。そして、仏教社会福祉に関しては、わが国においてはその主体の哲学を云々することなどは問題外の状況となっていることを指摘する⁽⁶¹⁾。また、このような状況においては「社会福祉を実施する主体の哲学などは、社会福祉の領域に属さないことがら」であるから、

社会福祉概念のなかに、宗教の分野を排除しない社会福祉を前提にして、宗教あるいは仏教と社会福祉の関係を再構築しない限り、矛盾のない意味での仏教社会福祉といわれるものも、成立しないと考えるべきであろう⁽⁶²⁾。

と述べ、現在の社会福祉理論と宗教、あるいは仏教との関係を見直すべきであると考察している。

清水海隆は、「福祉」を「“いのち”と“こころ”の危機からの救済、および“いのち”と“こ

⁽⁵⁹⁾ 「この社会福祉学による社会福祉教育は、社会福祉という専門的科学技术を学習させることによって、ソーシャル・ワーカーという技術者を養成することが第一義となるだろう。そして、その技術を駆使して援助活動をするソーシャル・ワーカーという人間のあり方を教える学問は、社会福祉教育の枠外に去っていくのである。人間がなぜ他の人間を援助する必要があるのかという命題など、ソーシャル・ワーカーが、専門職として身につけるべき哲学や倫理はどうでもよいという理論が、社会福祉学ということになってくるのである」（三宅敬誠 [1994] p.30）、「社会福祉という用語の使用を、近代的社会福祉にのみ限定した岡村理論は、社会福祉とは国家が行うところの社会福祉に限定したことであり、社会福祉から宗教を排除して、社会福祉は科学技术として成立するところのものであるとして理論ということが出来る」（三宅敬誠 [1994] p.30）

⁽⁶⁰⁾ 三宅敬誠 [1994] p.85.

⁽⁶¹⁾ 「仏教徒が実施した社会福祉、すなわち、仏教精神を原動力として行った社会福祉を指して、仏教社会福祉であると限定しても、現代の有力な社会福祉理論が、慈善を否定して、社会福祉を単なる技術や方法論とし、社会福祉学を科学とし、また国家を責任のある社会福祉の実施主体として当然のことであるとしているわが国では、社会福祉を実施する主体に関する原動力や哲学などは、そこではなんの問題にも、なんの意味にもならないテーマであり、わが国での社会福祉や社会福祉学の分野の外の事柄なのである。このように、現代の近代的社会福祉の考えが一般化している社会では、社会福祉を実施する主体をテーマとして、その哲学や宗教について、仏教という立場から論じ、また研究することは、世の中ではマイナーな立場に立たされることは、しかたのないことである」（三宅敬誠 [1994] p.136）

⁽⁶²⁾ 三宅敬誠 [1994] p.157.

ろ”の繁栄の観点から、社会に対して行われる物質的側面と精神的側面を兼ね備えた働きかけ」を意味するとし、「このような二つの方向を含むものとして、仏教理念（教義・信仰）を背景に展開される福祉実践」が「仏教福祉」であるということができるとする。さらに、①主体側（実践者）に立って考えるならば、「仏教者が、仏教思想をその主体的動機・行動背景に置いて行う福祉実践」という意味に、②客体側（対象者）に立って考えるならば、「他者に「ひと」としての心的（霊的）満足・安定・安らぎを提供するために行われる仏教者の福祉実践」という意味に理解される、というように、福祉の内側にある行為者・受益者の相互関係という主客二面から「仏教福祉」を規定している⁽⁶³⁾。

三友量順は、これからの仏教（社会）福祉研究において、二つの方法論があるという。一つは「これまでの仏教福祉思想史を現代的にトレースすること」であり、もう一つは「仏教（福祉）思想を今日の研究成果をもとに、現代的に受容し紹介すること」である。そして、どちらの場合においても、「普遍思想⁽⁶⁴⁾」と「福祉」という関係に焦点を当てることを提案している⁽⁶⁵⁾。三友は「普遍思想 Universal Thought」を「いずれの時代にもいずれの社会（国家）にも、民族や宗教、或は文化の相違を超えて、その実現が人々に希求せられる思想」と捉え、そのように捉えれば「仏教福祉思想はまさに普遍思想に含まれよう⁽⁶⁶⁾」と述べている。

また、仏教の根本精神である「慈悲」は、常に他者との関わりの中で実現されるものであるが、

この他者とのかかわりを「社会」ということばに置き換えれば、仏教福祉を「仏教社会福祉」と呼ぶのも同じである。（中略）生きとし生けるものの「利益（*artha*）」「福祉（*hita*）」「安楽（*sukha*）」のために行動することが、ゴータマ・ブッダの本来の精神であったからである⁽⁶⁷⁾。

と述べ、仏教の「教え」を「真実」に気づかせるものとして現代的に正しく理解し、福祉（*hita*）を実現するべきであると述べる。

また、福祉を社会科学的に捉えなければならないということに対しては、

たとえ社会科学にはそうであっても、善意・よきところを放棄してはならないだろう。それが人類社会における普遍的な義（ひととしてなすべき事・ダルマ）と見なすことが

⁽⁶³⁾ 清水海隆 [2003] p.11.

⁽⁶⁴⁾ 普遍思想とは、時代や社会、国家や民族、あるいは宗教やイデオロギー等の差異を超えて、人類社会の福祉に向かう思想を総称するものであり、そうした普遍的な思惟および思想に関しては中村元（1912-1999）の諸研究がある。中村元は普遍思想のことを「諸民族の対立や人種の差別を超えて、あまねく世界諸国にわたり普遍的に実現されるべき理法を開明しているという立場を標榜している思想」としている（中村元 [1999a] p.153）。

⁽⁶⁵⁾ 三友量順 [1999] p.18.

⁽⁶⁶⁾ 三友量順 [1999] pp.28-29.

⁽⁶⁷⁾ 三友量順 [1999] p.21.

出来るからである⁽⁶⁸⁾。

と述べ、仏教文化に伝えられてきた智慧がその「よきところ⁽⁶⁹⁾」であり、さらに職業倫理と感性の面からは、福祉の現場にはユーモアも必要であろうと述べている。

池上要靖は、パーリ律蔵にある「病の比丘と看護⁽⁷⁰⁾」の因縁話を題材に、二つの視点から考察を加えている。すなわち、一つは仏教学の立場から、いま一つは「公共哲学」の立場からの考察である。池上は「公共性」を「国家・行政などの官による公共と、私個人の集合である社会の双方を成り立たせる領域を形成する『場』やシステム、理論」とする。

池上は律蔵テキストの分析において、病者の発見・具体的な問診・介護の説明と実践・サンガの召集と情報の入手・原因の発見・問題解決のためのダイアログ・サンガへの啓発活動といった一連の流れを整理し、それを仏教学のフレームと社会福祉のフレームの2つの視点から考察を加えている。その結果、仏教の理念である四無量心や四摂事を示す物語が、そのまま「公共性」のキーワードであるコミュニケーション・敬意・共感・共通利害・責任・卓越・効率・正義・公共善という言葉の説明できるものであることを指摘し、また仏教と福祉のどちらにも偏らず、双方を両立させる「公共性」という価値基準を立てれば、仏教と福祉の概念が領域を侵すことなく主張がなされうると述べている⁽⁷¹⁾。

第四節 仏教と社会福祉の接点

それでは、このような仏教者の社会的活動および研究領域の議論の状況の中で、仏教の思想は社会福祉の領域とどのような接点があるであろうか。本節ではこの点について、以下に確認していきたい。

第一項 社会福祉における哲学・思想の必要性

わが国における社会福祉の研究史を顧みると、戦前においては留岡幸助（1864-1934）、山室軍平（1872-1940）、賀川豊彦（1888-1960）、矢吹慶輝（1879-1939）らに代表されるように、宗教的思想背景をもって貧困問題に対して取り組んできたことがその先駆として見ら

⁽⁶⁸⁾ 三友量順 [2007b] p.61.

⁽⁶⁹⁾ 中村元は「全人類に普遍的真理は、善意、良きところ、にほかならなかった」と述べている（中村元 [1999a] p.552）。

⁽⁷⁰⁾ *Vinaya*, vol.1, pp. 301-303. (パーリ律中の『大品 (Mahāvagga)』8-26.)

⁽⁷¹⁾ 「仏教と福祉の両面に共通する物語をどちらかに埋没させるのではなく、双方を同時に成り立たせるためには、公共性という価値基準に則ることによって可能になる。双方に偏らない価値基準を別に立てることで、多様な理念を持つ仏教者の福祉実践の主体的契機をはじめとして、具体的な実践活動や主客のあり方など、現代社会の多様性を包みこむ指標を提示できるだろう。そして、社会福祉の目的である『平等なるより善き社会の創出』に、公共善としての価値が仏教の内部から汲み出されるとき、『仏教』と『(社会)福祉』の概念は、相互に領域を侵すことなく、自らを主張できるであろう」（池上要靖 [2005] p.31）

れる。また、井上友一（1871-1919）、生江孝之（1867-1957）らのように、そうした慈善救済を具体的対応や思想を背景とした歴史的実践の制度化が見られる。

戦後は、社会科学的視点から社会福祉理論の構築がなされてきた。孝橋正一の政策論、竹内愛二（1895-1980）の技術論などに端を発し、それらの統合化が論じられた。例えば、嶋田啓一郎（1909-2003）はキリスト者としての人間理解から社会科学と人間科学の統合を試みている。岡村重夫は社会福祉固有の視点として「社会関係の主體的側面」や「主体性・全体性・社会性・現実性」といった四つの原理を明らかにし、岡村理論は現在もその影響力は大きい。

さて、このようなわが国の社会福祉の潮流や研究史の中で、社会福祉に哲学や思想の必要性が指摘されるようになったのは1970年代以降のこととされている⁽⁷²⁾。福祉の哲学や思想は、「社会福祉のパラダイムの前提に位置づけられる人間観や社会観や援助観を明らかにしていくことで社会福祉の揺るぎなき基盤や指針づくりに役立てようとするものである⁽⁷³⁾」が、その背景として、中野伸彦は以下のような5つの課題をあげている。

- (1) 社会福祉体系化の課題
- (2) 社会福祉一元化の課題
- (3) 一元的な対象規定が実践場面へと展開された際に生じる課題
- (4) 人権をめぐる論理や表現上の課題
- (5) 平和、人権、環境、生命倫理などの地球（人類）規模の課題

例えば(1)の社会福祉の学的体系化について、中野は次のように述べている。

わが国の社会福祉理論は、戦後一貫して学的体系化が要請されてきた。学的体系化とは応用諸科学との関連の中で独自の専門領域を確立させ、社会福祉固有の制度や実践の体系を科学的・論理的に明らかにしていくことであった。そのためには研究領域を「自己限定」（岡田藤太郎）し、科学的な客観主義や経験—実証主義によって裏づけていく必要があった。ところが、このことは一方で学的体系化の前段にあるべき人間観や援助観の位置づけを、①科学の領域を逸脱している、②計量化できず空虚すぎる、③制度や政策の実情に合致しない、④具体的なサービスに直結できない、などの理由で遠ざけることにもなっていく。このため社会福祉の体系論と哲学や思想との関係は、一体化の必要性が議論される一方で、うまくその接点を見出せずに今日に至ってい

⁽⁷²⁾ 秋山智久 [1982] p.15。また、この時期の社会福祉の動向について、中野伸彦は次のように述べている。「この時期は、戦後の高度経済成長が低成長に切り替わったことで、暮らしの指標は量から質へ、社会福祉の制度は緊縮財政による『福祉見直し』等を経て、施設福祉から地域・在宅福祉への転換を迫られた時期であった。」（中野伸彦 [2009] pp.56-57）

⁽⁷³⁾ 中野伸彦 [2009] p.57。

る⁽⁷⁴⁾。

そして中野は、これらの五つの課題は「いずれも福祉の理論や実践の体系が、普遍的で豊かな人間観や社会観や援助観のあり方を説く哲学や思想と一体的に、もしくは車の両輪のような関係で体系化される必要があることを示唆している⁽⁷⁵⁾」と述べている。

「福祉哲学」という言葉の定義についてみると、例えば京極高宣監修による『現代福祉学レキシコン』には次のように説明されている。

福祉哲学 *philosophy of social welfare* 「福祉とは何か」。このような哲学的な課題を追及する場合の基本的な視点として、まず「人間とは何か」の追及に始まり、その人間の生き方、あるいはいかに生きるべきかといった人間存在の本質が問われなければならない。（中略）さらに福祉は今日、社会の福祉として、政策の対象となり、また制度化されるにいたっている。ここでは、私たちは政策や制度を媒介として社会福祉に関わってゆく。しかしながら、一つの問題点は、制度や政策が一人歩きし自己完結してしまって、その根底にある福祉の哲学的視点が見落とされているという点である。

本来、福祉の原点は「仁」すなわち二人の人間が助け合う生きざまから出発し、それが社会的な広がりを持つところに社会福祉が成り立つ。それは、人々が共に生きようとする社会的な営みに他ならない。さらに制度としての社会福祉は、個人の意志あるいはそれに関わる主体や客体の人間観や福祉観が、それぞれに内在化されていなければならないにもかかわらず、現状ではこのことが深く追及されないまま、制度や援助実践が先行しているという現実がある。

以上のような課題意識を前提にした場合、本来的には福祉哲学の研究は西欧や東洋思想にみられる多様な人間観を精査し、その根底に流れる福祉の哲学を明らかにすべきであるが、（以下略）⁽⁷⁶⁾

これらによれば、制度や政策としての社会福祉、あるいは学問としての社会福祉等、さまざまな領域での発展に比べて、それらの実践を支える人が持つべき人間観や援助観、社会観などの哲学の考察が遅れているという点が指摘されている。

こうした中、秋山智久は、従来の「福祉の哲学」ではなく、あえて「社会福祉哲学」ということばを提唱している。この「社会福祉哲学」とは、①ソーシャルワーカーの態度や価値観をポイントとする福祉の倫理（福祉の実践の哲学）、②人間尊重をポイントとする福祉の心（社会福祉の価値観・人間観）の二つに、さらに③平和・人権・安全をポイントとする狭義の社会福祉哲学、を加えた三つを構成要素とする（広義の）「社会福祉哲学」とい

⁽⁷⁴⁾ 中野伸彦 [2009] p.57.

⁽⁷⁵⁾ 中野伸彦 [2009] p.58.

⁽⁷⁶⁾ 京極高宣監修 [1993] p.106. (高森敬久稿「福祉哲学」の項、pp.106-107.)

う概念である⁽⁷⁷⁾。さらに秋山は、社会福祉哲学の必要性を次の 8 点に要約している⁽⁷⁸⁾。

- ①社会福祉哲学による平和・人権・安全の探求。
- ②社会福祉哲学による人間尊重、生命の尊厳、人権の探求。
- ③社会福祉哲学による社会福祉の進むべき方向の示唆。
- ④社会福祉哲学に基づく社会福祉的人間観の確立。
- ⑤社会福祉哲学に基づく「倫理綱要」の検討。
- ⑥社会福祉哲学による社会福祉実践の価値観の探求。
- ⑦社会福祉哲学による社会福祉の「対象」となる人間の不幸、人生の不条理の解明。
- ⑧社会福祉従事者の実践の拠り所＝支えられる価値観の提供。

以上のように、現代の社会福祉において、その実践を支える哲学・思想、特に社会福祉実践における人間観、援助観、等を整理し構築する必要性が高まっていることが知られるのである。

第二項 社会福祉における仏教思想の役割

社会福祉の哲学の必要性が指摘されてきた 1970 年代と時を同じくして、仏教と社会事業、仏教と社会福祉の関係を、学問として如何に位置づけるかということが論じられてきた。

第三節で見たように、孝橋正一に代表される社会科学としての社会福祉学の立場では、仏教と福祉を安易に結びつけることは否定され、仏教福祉はあくまで社会福祉の一形態に属し、仏教思想はただ主体的契機、動機付けのみに働くべきであるとされた。他方、水谷幸一に代表される人文科学としての仏教学の立場では、仏教プロパーからの必然的展開として仏教即福祉、すなわち仏教者の社会に対する働きかけがそのまま仏教福祉であるとされた。前者は科学による法則性から社会問題を分析する立場をとったが、後者は科学的分析による弊害としての人間性の不在を指摘した⁽⁷⁹⁾。

吉田久一は、宗教と社会福祉の関係について、「社会福祉の政策的プログラムは、社会科学の任務であるが、宗教の役割は主として、その内面的価値的なものである」と述べ、歴史的に見ると、宗教思想は社会福祉従事者の内面的・価値的な主体的動機付けやその人間形成において機能してきたのであり、宗教と社会は隔絶したものではなく、むしろ相互の緊張関係にあるとしている⁽⁸⁰⁾。

このように見ると、宗教思想、あるいは仏教思想が、福祉実践において、少なくともその主体の思想・哲学において機能するということは了解されよう。つまり、以上の検討を

⁽⁷⁷⁾ 秋山智久 [2005] pp.382-384.

⁽⁷⁸⁾ 秋山智久 [2004] pp.335-340.

⁽⁷⁹⁾ 仏教福祉・仏教社会福祉に関する論争史および学説史については、長崎陽子 [2002b]、池上要靖 [2005] 等が詳しい。

⁽⁸⁰⁾ 吉田久一 [2001a] pp.3-4.

踏まえると、社会福祉において、仏教は行為主体の思想・哲学的側面において接点があると仮定することは可能であろう。

社会福祉の実践を担う人々が、どのような思想—すなわち人間観、援助観、生命観など—を持っているかは、個々の援助関係を取り結ぶ中で、あるいは展開される援助実践の中で如実に反映されるであろう⁽⁸¹⁾。その実践を担う人々の思想形成において、仏教思想は一定の役割を果たすと考える。特に、わが国の文化や社会は民間信仰に支えられ、古くから仏教や神道などに親しみをもち、近世以降もキリスト教をはじめ諸外国の思想を柔軟に受け入れてきた歴史がある。信仰としてではなく、思想として宗教の意義を鑑みるとき、援助者の豊かな思想性—あるいは福祉に対する感性—を醸成するためにも、とりわけ仏教の果たすべき役割は大きいと考える。

本研究が行なう仏教福祉の思想的研究は、単に仏教内部における思想探求というだけではない。社会福祉の思想・実践とも接点を持ち、これによって現代の福祉実践に貢献することを意図するものである。

第五節 本論文における「仏教福祉」の定義

第三節では、「仏教福祉」および「仏教社会福祉」の概念の定義や規定について論じられている内容を概観した。それらの先学の見解に示唆を受けつつ、本論文の筆者の「仏教福祉」の概念規定について述べておく。結論的には、上述の長谷川匡俊、清水海隆、三友量順の三氏の説に賛同する。

まず、「福祉」という言葉の由来について確認すると、一般的に「福祉」を意味 *welfare* は、語源は中英語の *wel faren* (= *to fare well*) からきたものと言われる⁽⁸²⁾。“*wel (well)*”は OE (古期英語: 700-1100 年) では“*in a great degree*”であり、Gmc (ゲルマン共通基語) の *wel* (Du. *wel* / OHG *wela* (G *wohl*) / ON *vel* / Goth. *waila*) と関連がある。Gmc における原意は「意のまま、望みどおり」であり、IE (印欧共通基語) としては Skt (サンスクリット) の “*varamā*” や “*prati vamam*” と関連性が指摘されている⁽⁸³⁾。訳語としては 1. 幸福な、幸運な、

⁽⁸¹⁾ 矢澤圭介は次のように述べている。「対人関係では、関与者個々の気持や情動の動き、種々の考えといった、主観と主観がぶつかり合う間主観的關係が中核となる。たとえば、援助者は援助の過程でさまざまな願いや期待を持ち、その思いを対象者に差し向ける。対象者の行動は援助者のその主観的な枠組みのふるいにかけられ、援助者の内部に喜びや怒り、満足や不満を喚起し、それが対象者に伝わって、対象者のなかに信頼感や自信、不信感や自信のなさという主観内容を形づくる。援助者の専門的姿勢のため、その主観性はオブラートに包まれるとはいえ、対象者にとっては、そこが多くの場合正に生活の場であるだけに、この間主観的關係、さらには共同主観性の成立という問題は無視することができない。」(矢澤圭介 [2000] p.7)

⁽⁸²⁾ 小島義郎ほか編 [2004] p.1302.

⁽⁸³⁾ 三友量順は、サンスクリット語において「福祉」を意味する言葉として「*hita*」があるという。また *hita* に関連するキーワードとして *artha* (利益・義)、*sukha* (安楽・幸福)、*maitrī* (慈念・慈愍)、*karuṇā* (愛憐・悲愍)、*kṛpā* (同情・憐憫)、*anukampā* (憐憫・同情)、*svasti* (福

2.裕福な、安楽な、3.健康な、があげられている⁽⁸⁴⁾。一方、“fare”はOEでは“*faran to go, travel*”であり、Gmcの*faran* (OFris. *fara* / Du. *varen* / G *fahren* / ON *fara* / Goth. *faran*) と関連がある。また、IEでは“*per-*”すなわち *to lead, pass over* (L *portāre to carry* / Gk *poros passage*) などと関連性があるとされ、訳としては1. 旅をする、2. (よく・まずく) やっていく、3. 行動する、などがあげられている⁽⁸⁵⁾。これらによると、welfare の原意として「意のままに旅すること」が知られ、そこから「うまくいく」、「暮らし向きのよさ」、という語義解釈も可能となる。

漢語においては、「福」字は「畱は器腹のゆたかな酒樽などの器の形。示は祭卓の形で、神前に酒樽を供えて祭り、幸いを求めることを福という。」とされ⁽⁸⁶⁾、また「祉」字は「神

祉・幸運)、あるいは *punya* (福利・福德・功德. *punya-kṣetra* 「福田」、*kalyāna*, *kuśala* (善) などを挙げる (三友量順 [1997a]・同 [1999]・同 [2001]・同 [2002] 等参照)。hita は√dhā の過去受動分詞であり、dhā には置く、据える、適用する、授ける、与える、等といった多くの意味がある (Monier [1899] p.513)。そこから、hita は有益な、ためになる *beneficial*, *advantageous*、有利な、好都合な、適した *suitable*, *good*、愉快的な、好意ある、友好的な、親切な *kind*, *friendly* といった意味となり、利、利益、祐益、利行、益有情、等と漢訳される。この hita は、しばしば Dative の *hitāya* となって用いられ、これは「福祉のために」を意味する (なお hita を意味するチベット語は *phan-bde* であり、ブータンにおいてはゾンガ語で *phen-de* という。また、hita は今日のヒンディー語でも *welfare* の意味で使用されている。社会福祉は、ヒンディー語では *jana-sevaye* (ひとへの奉仕)、ベンガル語では *samafer hitarte* (社会の幸福のため [の行為])、とされる。三友量順 [1997a] 参照)。さらに、三友量順は「ヒタの語を『福祉』と現代語に訳すと、仏教の根本精神には『世界の福祉を願い世界を憐れむ (*loka-hitānukampā*)』心が根底にあることになる」とも述べている (三友量順 [2001])。

⁽⁸⁴⁾ 寺澤芳雄 [1999] p.1555。なお、サンスクリットの *varam* は形容詞 *vara* からきたものであり、最善の・最もすぐれた・最も美しい、などを意味し、妙、上妙、第一、最上、最勝などと漢訳される。√vr であり、選ぶこと *to choose* を原意とし、好む *to like better than*、求める *to ask or request that* 等を意味する。

⁽⁸⁵⁾ 寺澤芳雄 [1999] pp.481-482。

⁽⁸⁶⁾ 「【福】 声符は畱。畱は器腹のゆたかな酒樽などの器の形。示は祭卓の形で、神前に酒樽を供えて祭り、幸いを求めることを福という。〔説文〕一上に「死くるなり」、〔繫伝〕には「備はるなり」と、豊韻の字で解する。〔広雅、釈詁〕に「盈なり」というのは、器中にももの盈満する義をとる。金文に畱をそのまま福字の義に用いるものがあり、福・富の字は畱に従う。金文にまた (𠄎+將) に作る字があり、宗廟に酒樽を供えて祭り、福を求めることをいう。祭肉をも福といい、これをひもろぎとして同族の間に頒つ。これを致福という。〔国語、晋語〕に「必ず速やかに祠りて、將を歸れ」とあり、帰福ともいう。神に供えたものを頒つのは、共餐の儀礼にあたる。これによって、神の福祿がその人に与えられるのである。金文には降福・受福・多福・順福など、福祿に関する語が多く、祭祀の目的とするところも、また受福のためであった。」(白川静 [2004] pp.779-780)。なお、同書において「畱」字は次のようにある。すなわち、「【畱】 酒樽のように、下部にふくらみのある器の形。それで盈満の意がある。〔説文〕五下に「満つるなり。高の省に従ふ。高厚の形に等る。～讀みて伏の彫くす」とするが、字は建物の形でなく、樽・壺などの器腹のふくらみのある形をあらわす。〔方言、六〕に「寫は満つるなり。～腹の満つるを寫と曰ふ」とみえる。寫・福(將)・富の字はこれに従う。のち布幅(きれ)の字にも用いるが、建物に用いる例はない。」(白川静 [2004] p.779)。

より与えられるもの」を意味するという⁽⁸⁷⁾。漢語においては、福・祉はともに宗教的なものであり、字義的には祭祀を行うことによって神より与えられる幸福を意味しており、そこから、『易林』の用例のように、君主や身分の高い人から「賜る」ものを意味するようになった、と考えられる。

池田敬正は、わが国における最初の「福祉」の用例は、日本近代医学の祖とも言われる緒方洪庵（1810-1863）らが翻訳した『扶氏経験遺訓』（1857年）に「古賢ノ言ニ婦女ハ兒子ヲ産メ、福祉ニ就クト云ヘリ」であることを指摘し、次のように述べている。

この用例は、「福祉」に専制的支援による幸福の共有、いわば神との共餐の意味を見出すのではなく、親子間の生活の共同に幸福の共有としての『福祉』を見出していたことを示す。ここでは“welfare”と同じ語源をもつ“wohlfahrt”の訳語として使われたのであるが、このことは、「福祉」に、絶対者との関係を見出すのではなく、地域社会での人々の共同による「ウェルフェア」が見出されていたことを示す。こうしたことは、「天」の神秘性にもとづく幸福の共有としての福祉を、地域で協力しながら生活する人びとの共同に福祉を見出す方向に転化させたことを意味しよう⁽⁸⁸⁾。

池田によれば、わが国では『天』の神秘性にもとづく幸福の共有としての福祉よりむしろ「親子間の生活の共同に幸福の共有」、「地域社会での人びとの共同」、あるいは「地域での自助的な『良い状態』の継続」に福祉（welfare）を見出していたようである⁽⁸⁹⁾。わが国における社会福祉は地域福祉の比重が非常に高まっている現在、そのような形で「福祉」を捉えていたことは興味深い⁽⁹⁰⁾。

⁽⁸⁷⁾ 「【祉】声符は止。〔説文〕一上に「將なり」とあり、次条の福に「𠄎くるなり」という。〔詩、大雅、皇矣〕「既に帝の多を受く」とあり、神より与えられるものをいう。〔周頌、烈文〕にも、「茲の多將を錫ふ」の句がある。」（白川静 [2004] p.380）。

⁽⁸⁸⁾ 池田敬正 [2003] p.20.

⁽⁸⁹⁾ 管見によれば、フーフェランド（Christoph Wilhelm Hufeland, 1762-1836）の *Enchiridion medicum; oder Anleitung zur medizinischen Praxis*（初版は1836年）および『扶氏経験遺訓』の該当箇所の記事は次のようである。“Schwangersein, Gebären und Säugen ist der natürliche, der normale Zustand, und daher auch der gesündeste des Weibes. Das Weib soll selig werden durch Kinderzeugen, sagt die heilige Schrift.”（第6版、1842年、p.421）「妊娠。娩産。授乳ノ三事ハ婦人自然ノ常態ニ属セシ者ニメ其体健全ナルノ候ナリ/古賢ノ言ニ婦女ハ兒子ヲ産メ福祉ニ就クト云ヘリ」（適塾記念会緒方洪庵全集編集委員会編 [2010b] p.88）。オランダのハーヘマン（H. H. Hageman Jr.）の参照したドイツ語の第二版（1836）、および緒方洪庵の参照したオランダ語訳本（1838）については本論文の筆者は未見である。

⁽⁹⁰⁾ なお、西周（1829-1897）はミル（John Stuart Mill, 1806-1873）の happiness という概念を「福祉」と訳している。例えばミルの *Utilitarianism* における “his own happiness” を西は『利学』において「自己ノ福祉」あるいは「個々人々之福祉」、「general happiness」を「一般ノ福祉」等と訳しているが（Mill [1871] p.53＝約翰・士低瓦的・彌爾著、西周訳 [1877] p.2裏）、小泉仰によれば、この「一般ノ福祉」が「社会ノ幸福」とも言われ、この言葉が社会福祉へ発展していったと考えられるという（小泉仰 [2007] p.2）。また西は『明六雑誌』に連載した「人世三宝説」において「然ルニ利學ノ大旨ニテハ人ノ斯世ニ處スル一大目的ハ最大福祉クモ

さて、「社会福祉」の概念は一義的に定義できないものであるが、一番ヶ瀬康子は社会福祉を「目的概念的規定」と「実態概念的規定」の二つの側面から提示している。すなわち、「目的概念的規定」は、「行為あるいは制度・政策の目的概念として、また形而上的な意味あるいは当為概念として用いられる」場合であり、それは『社会のしあわせ』『社会全体の幸福』というような、漠然とした意味・内容で使う場合と、「一連の諸政策や制度がめざす目的をさすものとして」使う場合があるという。一方、「実態概念的規定」は、「行為あるいは制度・政策それ自体すなわち存在する実体概念として、また形而下的な存在概念として用いる」場合であり、これには広義の「いわば社会福祉という名のもとによばれている行為・制度・政策を総称してよぶ用法」と、狭義の「従来いわれてきた社会事業ということばとほぼ同意語」に使う用法があるという⁽⁹¹⁾。

こうした概念規定に示唆を受ければ、本論文の筆者は思想的研究という点から、目的概念的規定を用いることとなる。すなわち、「仏教」の語を冠することについては、先に見た長谷川の(1) Aa型を採用する。そしてその「仏教」の内容は思想としての「仏教理念（教義・信仰）」を指し、またそれを清水海隆の述べるように福祉の「行為者・受益者の相互関係」において考察する視点は有益であると考え。さらに、「仏教福祉」と「仏教社会福祉」という名称については、三友量順の「生きとし生けるものの「利益 (artha)」「福祉 (hita)」「安楽 (sukha)」のために行動することが、ゴータマ・ブッダの本来の精神」であるという視点に共感するものであり、以下、本論文では「仏教福祉 (Buddhist Welfare⁽⁹²⁾)」の名称を用いる。

ストグレートパツピネス)ト見エタリ、(中略)而シテ今茲ニ論スル旨趣ハ此一般福祉(ゼネラルパツピネス)ヲ人間第一最大ノ眼目ト立テ、此ニ達スルノ方略ヲ論セムト欲ス、是即チ人世三寶説ノ由テ起ル所ナリ」と述べ(大久保利謙編 [1960] pp.514-515)、健康(マメ)・知識(チエ)・富有(トミ)の人世の三宝について論じ「人世三寶説ハ福祉ノ學ナリ」(大久保利謙編 [1960] p.543)とも述べている。

⁽⁹¹⁾ 一番ヶ瀬康子・真田是編 [1975] pp.1-2.

⁽⁹²⁾ 現代的な福祉理念として welfare の他に well-being もある。well-being は「一人一人の生活が快適である状態を意味することばであり、生活の質 (QOL) の豊かさを示す概念」であり、「救貧的・慈恵的な思想を背景とする『ウェルフェア』に代えて、『より積極的に人権を尊重し、自己実現を保障する』概念として定着してきている」と説明される(秋元美世ほか編 [2003] p.27)。また池田敬正によれば、「イギリスで十七世紀に成立する“well-being”は、いわば“welfare”の個人主義的理解であって、一人ひとりの健康で富裕なそして幸福な状態の維持を示す言葉であった。J・S・ミルの“On Liberty”(1859)は、“Individuality as a one of the elements of well-being”と、その“well-being”の要素に『個』を見出している。人間が自由になり『個の独立』を確保するということは、『ウェルフェア』を個人主義的に理解することであった」とも述べている(池田敬正 [2003] p.20)。本論文の筆者は、上述の通り目的概念として仏教福祉を定義している。「福祉」という言葉も目的概念的にみればそれは人間の幸福を意味する。しかし仏教の志向する「福祉」は、一人の幸福が、他者の幸福、社会全体の幸福と相即不二(不可分)であり、一人ひとりの幸福がなければ社会全体の幸福はありえず、社会全体の幸福がなければ一人ひとりの幸福もあり得ない。そうした意味では、やはり仏教福祉の訳語は(相対的に)全体の幸福を志向するという意味合いで、well-being ではなく welfare を用いることとする。

では、「仏教」理念の根本を何におくべきであろうか。釈尊の説いたさまざまな教えの根本には、時代や社会を超えて、だれもがその実現を願う普遍的な「理法」があると言われる⁽⁹³⁾。「理法 (dharma, ダルマ)」とは、語源的には動詞√dhrであり、「保つ・支持する」を意味する言葉である。平川彰は次のように述べている。

仏教で「法」といえばダルマ (dharma, dhamma 達磨) の訳語である。(中略) ダルマはインドではヴェーダ以来用いられている言葉である。この言葉は dhṛ (保つ、支持する) という語根から出来た名詞である。したがって語義として「保つもの」という意味がある。この点から「法則・規範」という意味に用いられ、とくに人間の行為を保つもの、行為の規範、古くからの慣例等の意味で、インドでは古くから用いられている。このようにダルマが、行為の規範、古くからの慣例という意味に用いられる点から、ダルマに「善」の意味が附与されることになる。何故なれば、よい規範でなければ、人間の行為の規範として採用されることはないからである。古くからの慣例といっても同様であり、よい慣例であるからこそ、慣例として尊重されるのである。ここにダルマは「善」の意味が含まれることになる⁽⁹⁴⁾。

したがって、ダルマとは「人が人として保つべき、普遍的な真理」という意味を含んでおり、そのダルマを「保つ」ことが、「善」である。また、平川彰は次のようにも述べている。

「ダルマ」(ダンマ、法) には種々の意味があるが、それらの中で最も重要な意味は、「存在の法」、即ち存在 (bhāva) の次元における法である。「バーヴァ」(bhāva) が、そのまま「ダルマ」ではないが、存在の中に、法則的性格・真理的性格のダルマが存在するのである。それは、「サンスカーラ」(saṃskāra) との対応関係においてあらわになる「サンスクリタ・ダルマ」(saṃskṛta-dharma 有為法) としてのダルマであり、さらに「縁起」(praṭītyasamutpāda) との対応において明らかになる「縁已生法」(praṭītyasamutpanna-dharma) としてのダルマである。これは存在 (bhāva) の世界で明らかにされるダルマ (法則性・真理性) であり、このダルマを知ることが重要である。縁起を見る者は法を見る。法を見る者は縁起を見る。と説かれる場合の法は、このダルマである⁽⁹⁵⁾。

こうした見解によれば、釈尊は人間の保つべき普遍的な真理があることを説いたと言うことができるわけであるが、その真理とは縁起的な関係性の中で生きる人間が保つことによってこそ意義のあるもの、ということになる。

それでは、「縁起」とは如何なる概念か。「縁起」とは、一般に「これあれば、かれあり。

⁽⁹³⁾ 「普遍思想 Universal Thought」については、中村元 [1999a] 参照。

⁽⁹⁴⁾ 平川彰 [1975a] p.5.

⁽⁹⁵⁾ 平川彰 [1988] p.3.

これ生ずるがゆえに、かれ生ず。これ無ければ、かれなし。これ滅するがゆえに、かれ滅す。」という定型句で知られている。中村元『佛教語大辞典』の「縁起」の項には次のようにある。

因縁生・縁生・因縁法ともいう。他との関係が縁となって生起すること。(Aに)縁つて(Bが)起こること。よって生ずることの意で、すべての現象は無数の原因(因 § hetu)や条件(縁 § pratyaya)が相互に関係しあつて成立しているものであり、独立自存のものではなく、諸条件や原因がなくなれば、結果(果 § phala)もおのずからなくなるといふこと。仏教の基本教説。現象的存在が相互に依存しあつて生じていること。理論的には、恒久的な実態的存在が一つとしてありえないことを示し、実践的には、この因果関係を明らかにし、原因や条件を取り除くことによって現象世界(苦しみの世界)から解放されることをめざす。仏教では縁起している事実のほかに固定的実体を認めない。俗な表現によれば、すべてのものが相対するもので、互いに引き合い押し合いすることによって成立していること。持ちつ持たれつの関係。後世には縁起の観念を分けて、業感縁起・頼耶縁起・真如縁起・法界縁起の四種を立てるようになった⁽⁹⁶⁾。(下線は筆者による)

龍樹は「釈尊の説いた縁起を仏教の根本思想として理解した」と考えられているが、その龍樹の『中論』帰敬偈には次のようにある。

anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam. anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam. yaḥ praṭītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam. deśayām āsa sambuddhas taṃ vade vadatām varam. (中村元 [1994c] pp.118-119)⁽⁹⁷⁾

「不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因縁 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一」(大正蔵 30, p.1, ll.14-17)

中村元は、この『中論』が主張する縁起とは「これを縁としていること」(idampratyayatā 相依性、相互依存)の意味であり⁽⁹⁸⁾、龍樹の『中論』やチャンドラキールティの註釈によれば、例えば行為と行為主体、長と短、浄と不浄、父と子のあり方などを示し、それらが相互依存相互関係において成立していることを説いている。すなわち、もろもろの存在の

⁽⁹⁶⁾ 中村元 [1981] p.118.

⁽⁹⁷⁾ 和訳は次の通りである。「[宇宙においては] 何ものも消滅することなく(不滅)、何ものもあらたに生ずることなく(不生)、何ものも終末あることなく(不斷)、何ものも常恒であることなく(不常)、何ものもそれ自身と同一であることなく(不一義)、何ものもそれ自身において分かれた別のものであることなく(不異義)、何ものも[われらに向かって] 来ることなく(不來)、[われらから] 去ることなく(不出)、戲論(形而上学的論議)の消滅というめでたい縁起のことわりを説きたもうた仏を、もろもろの説法者のうちでの最も勝れた人として敬礼する。」(中村元 [2002] p.320)

⁽⁹⁸⁾ 中村元 [1994c] p.125.

「相互依存」(parasparāpekṣa)「互いに相い依存していること」(itaretarāpekṣatva)「相互依存による成立」(parasparāpekṣā siddhiḥ, parasparāpekṣikī siddhiḥ, anyonyāpekṣikī siddhiḥ)を主張するのが『中論』の中心問題なのであった、という⁽⁹⁹⁾。そして、「中観派が縁起を相依性の意味に観じている以上、種々の縁起の系列に共通な根本思想を示すとされているところの『これがあるとき、かれがある。これが生じるから、かれが生じる』云々という句も、その意味に解釈されなければならないと考えられた⁽¹⁰⁰⁾」と考察している。

縁起の解釈は厳密には諸説があるところではあるが、本論文では上記に記されるように、「縁起」思想を「すべての現象は無数の因や縁によって相互に関係しあって成立していること」を意味するものとして捉え、またこの意味の「縁起」が、仏教福祉思想における人間観・社会観の基盤であると考えて以下の論を進める⁽¹⁰¹⁾。

「縁起の理法に基づく」とは、我々は相互依存関係にある世界で生きているということに認識することによって、相互に意味のある存在として存在しているという価値観を前提にするということである。これは、限られた個人と個人との関係をいうだけではない。しばしば人は忘れてしまいがちになることであるが、個人はその家族、隣人、学校や企業、地域社会、あるいは自然環境等、日常の暮らしにおける文化的・社会的なさまざまな「つながり⁽¹⁰²⁾」の中で、それぞれの人が互いに有機的に関わっているということに前提とすることでもある。したがって、個人の「福祉（利益・幸福・安楽）」も、個人の中で完結するものではなく、家族や地域社会の住民、広くは社会全体の「福祉（利益・幸福・安楽）」と共にあるのであるから、個人と社会が共に成長・成熟・平安へと至ることができる、誰もが希求する望ましい関係性の構築を志向するのである⁽¹⁰³⁾。すなわち、縁起思想によれば、

⁽⁹⁹⁾ 中村元 [1994c] p.132.

⁽¹⁰⁰⁾ 中村元 [1994c] p.127.

⁽¹⁰¹⁾ こうした縁起の思想は、大乘仏教経典の中では特に『華嚴経』において「個と全体が相即して、全体の中に個があり、個の中に全体があると見るときに、この人生を誤りなく掴むことができる」（中村元監修 [2006] p.27）という一即多・一即一切の論理として展開し、中国およびわが国の華嚴宗の教学において強調される。また、『法華経』を中心にその教学を体系づけた智顛は、特に『摩訶止観』の中で一念三千の論理を展開し、本論第四章で取り上げる日蓮もその思想に大きな影響を受けている。なお、こうした思想の萌芽はインドだけでなく、西洋においても『華嚴経』と同時期に発生していたといわれる（中村元 [1995b] pp.830-844）。

⁽¹⁰²⁾ 例えば、地域社会づくりにおける「つながり」について、鎗田進也は『小学校区』や『中学校区』を範域として、その中で共通の目標に向かって住民と住民が相互に関わりあいながら、2人以上の自立した個人である住民が直接顔と顔を面して互に関心を持ち、ギブ・アンド・テイク（Give and Take）の相互支援を行うことで、安心感や孤独・孤立感を解消できるような家族的な機能を地域社会の中で実現し、強固に拘束された状態ではなく、比較的自由的な状態ではあるが、その中の一員であるという感覚を得られる心地よい状態」と整理している（鎗田進也 [2011] p43）。

⁽¹⁰³⁾ リッチモンド（Mary E. Richmond, 1861-1928）は、ケースワーカーは何らかの哲学を持つべきであるというが、彼はその中で特に人間の相互依存性と社会との関係を強調している。“Human beings are interdependent. There is a spiritual unity about this conception which means a

我々は生きとし生けるものの相互関係性の中で生き、生かされているのであるから、ダルマを実践し慈悲を実現しようという立場に立つとき、単に他者を慈しみ助けるというだけではなく、さまざまな相互関係性の中で生かされているということを忘れてしまいがちな自己自身の内省を通して、他者ひいては生きとし生けるものへの感謝・報恩の念を持ち、慈悲・奉仕の実践へ至るといった内面的なプロセスが仮説として考えられる。

例えば、福祉行為主体（援助者）が援助対象と関わる時、福祉行為主体が福祉行為主体であるのは、当然、援助対象が存在するからである。援助対象者は、福祉行為主体との関わり・サポートによって、ニーズを満たすことができ、生の充実を感じ、自己実現へと向かうことができるわけであるが、同時に、福祉行為主体は、その援助対象者が生の充実を感じ、自己実現へと向かうことができるようになることによってこそ、自身が生の充実を感じ、自己実現へと向かっていくことができると考えられる。つまり、被援助者だけでなく、援助者自身も成長・成熟し、生の充実を感じることができるようになることが、結果として社会全体を幸福に、また平安にすることにつながるのである。このように、「縁起」という理法に基づく福祉実践は、福祉行為主体・援助対象者のそれぞれが、相互に因となり縁となり、相互の営みによって「共に」自己実現へと向かうことが期待されるのであり、また、人間は互いが互いを必要としている存在であると捉えるという人間観を示唆するものである。

そしてこのプロセスによって導かれる「自他ともに傷つけない、あたたかいところ」を持って他者と関わっていくことを通して、被援助者だけでなく、援助者自身も成長・成熟し、生の充実を感じることができるようになることが、結果として社会全体を幸福に、また平安にすることにつながると考える。

以上のことから、本研究においては仏教の根本思想である「縁起」を、相互関係性に生きる存在である人間が保つべき普遍的な真理（ダルマ）を真理たらしめる「理法（根本のことわり）」として捉えた上で、「仏教福祉」を「理法（ダルマ）を実践し、生きとし生けるものの「利益（*artha*）」「福祉（*hita*）」「安楽（*sukha*）」の実現をはかり、自他共に人間としての成熟や社会の平安を目指す思想とその実践」と目的概念的に定義する。そして、筆者のいう「仏教福祉思想」とは、そのような思想と実践をその根本から裏付けする思想・哲学のことである。

great deal to those who have grasped its full meaning and are trying to live by it (中略). We achieve personality through right relations to society and in no other way. The art of social case work is the art of discovering and assuring to the individual the best possible social relations.” (Richmond [1922] p.257.) 「人間は相互依存的な存在である。その意味を十分に理解して、そのような関係のなかで努力しながら生活する人びとにとってこの概念は大きな意義をもつ精神的な統一がある。(中略) パーソナリティを完成させるのは社会との正しい関係を通じてであり、その他いかなる方法によるものでもない。ケースワークの技術は最高度ののぞましい社会関係を発見し、それを個人に対して保障する方法である」(リッチモンド著、杉本一義訳 [2007] pp.263-264)

第六節 本研究の目的・方法・意義・構成

第一項 目的と方法

本序論では、本研究の背景として近年の仏教者の社会的活動ならびに関連分野、および仏教福祉の概念に関する先行研究を概観し、筆者の「仏教福祉」の規定について述べてきたわけであるが、本論で仏教福祉思想を論じるにあたっては、概して次のような三つの問題があると考ええる。

第一に、仏教福祉の行為主体がもつべき基本的な思考と行動のモデルが確立していないという点である。先にも概観した通り、仏教福祉（仏教社会福祉）ということばは、特に戦後、学問としての社会福祉学と仏教学、あるいは社会科学と人文科学の、それぞれの領域内で、あるいは双方の境界領域において論じられてきた。社会科学としての社会福祉学の立場では、仏教と福祉とを安易に結びつけることは否定され、仏教福祉はあくまで社会福祉の一形態に属し、仏教思想はただ主体的契機のみに関与すべきであるという。人文科学としての仏教学の立場では、仏教者の社会に対する働きかけがすなわち仏教福祉であるということになる。一方は科学による法則性から分析し、他方はそれによる人間不在の状況を乗り越えようとしてきた。また、一方は近代の学問的基盤による相対的なものであり、他方は人類に精神的利益をもたらす普遍的・絶対的なものであるとも考えてきた。特に前者は孝橋正一、後者は水谷幸正等による 1970 年前後からの議論を受けて、今なお社会福祉学・仏教学双方の立場から、新たな分析手法・アプローチが考えられてきている。

科学としての社会福祉の立場から福祉を考える場合、それはある時代の社会のあり方、社会の構造的欠陥などを背景とし、それによって種々の問題や不安・不都合等が生じている人々を対象とし、事業や制度的な観点からのアプローチを施すことを意味している。しかし、森永松信も指摘するように、社会福祉の基盤は臨床の場における人間関係の中にあることに注目すれば、仏教福祉（仏教社会福祉）の思想的研究においてはまず、その福祉行為主体がよりどころとする仏教理念や、援助者自身の価値観のあり方が問題となるべきであろう。そして、仏教福祉を実現するためには、その福祉行為主体の思考と行動の基本モデルを明らかにしなければならない。

第二に、現代の福祉思想と仏教の福祉思想との「すり合わせ」の問題である。例えば森永松信、守屋茂、孝橋正一らの諸研究は、欧米ないしわが国の社会福祉の概念や理論、あるいはその背景となる思想や哲学を十分に踏まえて構築されたものであり、その功績は偉大である。本論文もそうした諸研究に負うところが大きい。そうした研究の蓄積がありつつも、今なお仏教福祉・仏教社会福祉あるいは仏教の社会活動などに関する研究や実践に求められていることは、仏教からみた福祉という視点だけでなく、社会福祉や心理学・教育学などの関連諸領域の理論や学説との接点や共通点を探りながら、複眼的な視点で仏教思想の現代的な意義付けを行おうとする態度であろう。近年では、学際的な領域において

は共生や寛容の思想、社会福祉の領域においては援助思想や方法としてエンパワーメント、ストレングス視点、ナラティブ・アプローチ等、あるいは生と死に関する領域においてはグリーフケアの思想とその方法等が注目されている。あるいはまた、援助者のバーンアウトの問題など、援助者を援助するあり方の必要性も高まっている。これらの諸問題に対して、仏教思想やその実践がどのような現代的意義を持ちうるかを明らかにしなければならない。

第三に、仏教思想の受容と展開という流れの中で、仏教福祉の思想を論じられることがそれほど多くないことである。論じるまでもなく、インドに起こった仏教は、初期の教団から原始仏教、アビダルマ仏教、大乘仏教、密教と発展し、また種々の仏教思想が中国に伝播し翻訳され、朝鮮半島を経てわが国に到った。これらは個々に断絶した仏教ではなく、それぞれの地域や民族の信仰も柔軟に取り入れながらも、やはりインドの仏教を源流に持ち、その普遍的な精神を継承しつつ、受容し展開されてきたものと見るべきであろう⁽¹⁰⁴⁾。

わが国における仏教福祉の思想的研究においては、特定の経典や祖師、あるいは概念に注目し、福祉に関連づけて論じられることが多いようである。もちろん、そうした研究によって思想や概念の福祉的意義が再考され、現代の福祉実践に還元されることは望ましいことである。しかし、第一の問題点として挙げたように、基本的な思考と行動のモデルが確立していない原因の一端がここにあるのではなかろうか。それぞれの経典や祖師の思想や概念が相互に有機的に関連付けられないことによってこうした問題が生じているのであれば、やはり、仏教福祉の思想を論じる際にも、(少なくとも)原始仏教・大乘仏教・わが国の仏教という大きな流れの中で、仏教が受容され、継承され、発展し、成熟してきたという視点に立ち考察していくことが必要である。

以上のような問題意識のもと、本論文においては、仏教福祉を実現するための福祉行為主体の思考と行動の基本モデル、および仏教思想やその実践の現代的意義について、原始仏教・大乘仏教・わが国の仏教という仏教伝播と思想の継承という流れに沿いながら明らかにすることを目的とする。

研究の方法としては、まず当該文献に関する仏教福祉思想についての先行研究を示し、問題点を整理する。次いで、検討すべき点について重要と目されるテキストを抽出し、いくつかのカテゴリーに分類しながらまとめ、場合によっては現代の社会福祉思想や援助思想などとの比較検討を加える。

⁽¹⁰⁴⁾ 中村元は「東洋人の思惟方法」として、特に仏教の受容形態を中心に中国（シナ）人・チベット人・韓国人・日本人それぞれの思惟方法について論じた。中村元 [1988a]・同 [1988b]・同 [1989a]・同 [1989b] 参照。

第二項 本論文で扱う仏典とその意義

それでは以下に、本論文の意義を明らかにするためにも、本論文で主な考察の対象とする仏典のテキストと、そのテキストを取り上げる意義について述べる。考察対象としての仏典のテキストは、上記の問題意識によって便宜上、次の三つに分けて考える。第一に、インドの釈尊以来説かれてきた原始仏教経典であり、本研究では、『スッタニパータ』、『ダンマパダ』等を取り上げる。第二に、その展開としての大乗仏教における諸経典や論書であり、本研究においては大乘の代表的論書の一つである『大智度論』、およびわが国の仏教思想にも多大な影響を与えた経典の一つである『法華経』等を取り上げる。第三に、わが国の仏教者における教説であり、本研究では鎌倉期の仏教者の一人として日蓮(1222-1282)を取り上げる。

(1) 原始仏教経典

第一章ではまず、『スッタニパータ』をはじめとする原始仏教の経典（パーリ語の仏典）に注目する。原始仏教の経典は「阿含（アーガマ）」と呼ばれ、釈尊が説いた教説を弟子たちがまとめたものである。仏教教団でははじめ口伝で伝えられてきたが、その後、幾度も結集ののち文字で残されるようになった。これらは仏教経典としては一番古い形跡を残すものであり、その後の仏教発展の源泉ともなった最も重要な聖典であるが、わが国では大乘仏教経典がすでに釈尊が実際に説かれたものとして受容されていたため、古来より「小乗経典⁽¹⁰⁵⁾」としてそれほど尊重されてはこなかった経緯がある。

そもそも、パーリ語の仏典は、明治までわが国ではほとんどその存在が知られていなかった。近代におけるパーリ仏典研究はアジアの諸地域に植民地を求めて進出したヨーロッパ人の手によって1820年代よりはじめられたものである。1855年、デンマーク人のファウスベール（V. Fausböll, 1821-1908）は学術的なものとして最初の原典『法句経』（*Dhammapadam: Ex tribus codicibus hauniensibus, Palice edidit, Latine verit, exerptis ex commentario palico. Kopenhagen, Reitzel*）を出版、また1877年より1897年にわたって歴大な『ジャータカ』7巻に厳密な校訂を施して刊行し、パーリ学の建設者と仰がれる。パーリ研究や出版が盛んになったのは1870年代以降で、1881年、イギリス人のリス・デヴィッツ（T. W. Rhys Davids, 1843-1922）はロンドンにパーリ聖典協会（Pali Text Society, PTS と略称）を設立した。世界の諸学者の協力によりパーリ語三蔵の原典出版が行われ、今なおその出版事業は継続している。PTS版はインド学・仏教学研究において底本となるテキストとして各国で広く用いられており、本論文で取り上げる経典およびその翻訳研究の大部分（『ウダ

⁽¹⁰⁵⁾ 「小乗（hīna-yāna）」という呼称は「大乘（mahā-yāna）」に対して「劣った教え」という意味で大乘仏教側によって用いられた蔑称である。1950年6月、世界仏教徒連盟の主催する第一回世界仏教徒会議がコロンボで開催された際、小乗仏教という呼称は使わないことが決議され、現在では「上座部（theravāda）」の呼称を用いるのが一般である。

ーナヴァルガ』を除く）も底本はこの PTS 版によっている⁽¹⁰⁶⁾。

わが国では『南伝大蔵経』65 巻（大蔵出版、1935-1941）として完訳され刊行された。また水野弘元『南伝大蔵経総索引』2 部 3 巻（日本学術振興会、1959-1961。『同 増補改訂版』ピタカ、1977）はきわめて有益な業績である。パーリ仏典の翻訳や研究は数多いが、近年の出版としては中村元（1912-1999）を中心とする一連の翻訳研究は現代語訳として現在極めて有益であり、本論文でも翻訳はこれらを主に参照している⁽¹⁰⁷⁾。

集成された形のパーリ語の経典は、そこに収録される経典の長さに応じて概して 5 種類あり、5 ニカーヤと言われる。本論で主に取り上げる『ダンマパダ』や『スッタニパータ』、『ジャータカ』は一番短い経典の集成の『クツダカニカーヤ』に含まれ、また『サンユッタ・ニカーヤ』は 5 ニカーヤの中ではやや短い経典の集成である。その構成は次のようなものである。

- (1) 『ディーガニカーヤ (Dīghanikāya, 長部経典)』…長い経典 34 経典を 3 編に分けて集成している。『梵網経 (Brahmajārasutta)』、『沙門果経 (Sāmaññaphalasutta)』、『涅槃経 (Mahāparinibbānasuttanta)』、『六方礼経 (Siṅgālovādasuttanta)』等の重要な経典が含まれる。漢訳は佛陀耶舎・竺佛念訳『長阿含経』22 巻（30 経を収録）。
- (2) 『マッジマニカーヤ (Majjhimanikāya, 中部経典)』…中くらいの長さの経典 152 経を 3 編 5 品に分けて集成している。漢訳は瞿曇僧伽提婆訳『中阿含経』60 巻（222 経を収録）。
- (3) 『サンユッタニカーヤ (Saṃyuttanikāya, 相应部経典)』…短い経典 2875 経を、主要な教理項目・天・魔・人・経の説者等の観点から 5 編に分けて集成している。漢訳には求那跋陀羅訳『雑阿含経』50 巻（1362 経を収録）、失訳『雑阿含経』16 巻、失訳『雑阿含経』1 巻がある。
- (4) 『アングッタラニカーヤ (Aṅguttaranikāya, 増支部経典)』…短い経典 2198 経を、法数（四諦や八正道等）に関係づけて集成している。漢訳は瞿曇僧伽提婆訳『増一阿含経』51 巻（472 経）。
- (5) 『クツダカニカーヤ (Khuddakanikāya)』…①クツダカパータ (Khuddakapāṭa, 小誦)、②ダンマパダ (Dhammapada, 法句経)、③ウダーナ (Udāna, 感興語)、④イティヴッタ

⁽¹⁰⁶⁾ なお、わが国にはじめてパーリ学を伝えたのは高楠順次郎（1866-1945）である。かれは南條文雄（1849-1927）・笠原研寿（1852-1883）両師のあと、1890 年ヨーロッパに渡りオックスフォード大学でドイツ人のインド学者 M. ミュラー（1823-1900）に師事した。1897 年、帰国後は東京帝国大学（現東京大学）で教鞭をとり、インド学・仏教学において数々の学問的業績を残すこととなった。アジアやヨーロッパ各国からパーリ文献・パーリ学が伝えられ、古来からわが国に伝わっていた漢訳『阿含経』の価値があらためて見直されることとなり、パーリ・漢訳の比較研究が進められることとなった。

⁽¹⁰⁷⁾ 中村元訳 [1978]・同 [1980]・同 [1982a]・同 [1982b]・同 [1984]・同 [1986a]・同 [1986b]。中村元監修、森祖道・浪花宣明編 [2003-2005]（長部経典・中部経典）。中村元監修、前田専學編 [2011-2013]（相应部経典）。中村元監修・補註 [2008]（ジャータカ）。

カ (Itivuttaka, 如是語)、⑤スッタニパータ (Suttanipāta, 経集)、⑥ヴィマーナヴァツツ (Vimānavatthu, 天宮事)、⑦ペータヴァツツ (Petavatthu, 餓鬼事)、⑧テラガーター (Theragāthā, 長老偈)、⑨テリーガーター (Therīgāthā, 長老尼偈)、⑩ジャータカ (Jātaka, 本生話)、⑪ニッデーサ (Niddesa, 義釈)、⑫パティサンビダーマツガ (Paṭisambhidāmagga, 無礙解道)、⑬アパダーナ (Apadāna, 譬喩)、⑭ブツダヴァンサ (Buddhavaṃsa, 仏種姓)、⑮チャリヤーピタカ (Cariyāpitaka, 所行藏) の 15 経から成っている。成立的にはそれぞれの経の中に新古の層があるが、概して②③④⑤⑧⑨⑩が最古の段階に属し、アショーカ王（紀元前 3 世紀）以前にその起源を有する。次いで⑥⑦⑪⑫、最も新しいと目されるのが⑬⑭⑮である。

本論文で主に取り上げる経典については、『スッタニパータ (Suttanipāta)』はパーリ語で書かれた南方上座部の経蔵（小部 khuddakanikāya）の第五経に位置するテキストで、5 章 72 経 1149 偈から成る。5 章の組織にまとめられて一つの聖典に集成されたのは紀元前 3 世紀以後と目されるが、その内容は原始仏教聖典中最古の作品で、特に第 4 章義品 (Atthakavagga) と第 5 章彼岸道品 (Pārāyanavagga) の 2 章は、最初独立して行なわれていた最古の部分であると諸学者に推定されている。

「スッタ (Sutta)」は「経・縦糸」、「ニパータ (nipāta)」は「集成」を意味する。他の経にはそれぞれ特定の名をもって呼ぶべき特徴があるが、本経には特別の特徴がないために『経集』と呼ばれたと言われる。純粹・素朴な思想と実践を説いているが、歴史的人物としてのゴータマ・ブツダのことばに最も近い詩句を集成しているものであり、最初期の仏教教団のあり方をも反映している重要な資料である。

また特に第 1 章第 8 経「Mettā-sutta (慈経)」、第 2 章第 1 経「Ratana-sutta (宝経)」、第 2 章第 4 経「Maṅgala-sutta (吉祥経)」の三つは、現在のアジア仏教圏で最も流布し、日常生活のさまざまな場面で親しまれている経典である。

注釈書としては『ニッデーサ (Niddesa, 義釈)』やブツダゴーサ (Buddhaghoṣa) の『パラマツタ・ジョーティカー (Paramattha-jotikā, 第一義解明)』がある。

『ダンマパダ (Dhammapada)』は、原始仏教教団においていろいろな形で伝えられていた詩を集め編集したもので、26 章・423 偈より成る。パーリ語での編集の時期は B. C. 4-3 世紀と目され、古来最も広く仏教徒に読まれた聖典の 1 つである。「ダンマ (dhamma)」は「法」、「パダ (pada)」は「ことば」を意味し、「真理のことば」と訳される。『ダンマパダ』は仏教の倫理的教義を教え、また仏道実践の入門の指針を示している。すなわち、「人間そのものに対する、はっと思わせるような鋭い反省を述べ、生活の指針となるような教えが述べられて」おり、そのため「世界諸国を通じて人々の愛誦するところとなった⁽¹⁰⁸⁾」文献であり、1930 年代にはすでに英訳、仏訳、独訳が刊行されている。

⁽¹⁰⁸⁾ 中村元訳 [1978] pp.373-374.

現在に伝わっているものには、パーリ語の文献の他に、ガンダーラ語（Gāndhārī）の Dharmapada（Prakrit Dhammapada）、マハーヴァスツ（Mahāvastu）の引用する dharmapada、漢訳としては支謙・竺将焰訳『法句経』（224年）2巻、法炬・法立訳『法句譬喻経』（290-306年）4巻、またパーリの注釈書としてはブツダゴーサ（Buddhaghosa, 5世紀頃）に帰される『ダンマパダ・アッタカター（Dhammapadaṭṭhakathā）』がある。

『ウダーナヴァルガ（Udānavarga）』は、『ダンマパダ』に相当する経典として説一切有部の系統が編纂したものである。「ウダーナ」は「ブツダが感興を催した結果、おのずから表明されたことば⁽¹⁰⁹⁾」であり、「感興語」と訳される。「ヴァルガ」は「集まり」を意味している。33章から成り、偈数は『ダンマパダ』よりはるかに多く、『ダンマパダ』・『ウダーナ』・『スッタニパータ』・『テーラガーター』などの詩句に対応する諸々の詩句を集成したもので、『ダンマパダ』と共通する内容のものが多く見られる。1-2世紀ごろ、法救（ダルマトラータ Dharmatrāta）が撰したものとされる。

今に伝わっているのは、梵文 Udānavarga の写本が中央アジアで多数発見されており、1965年にドイツのベルンハルト（Franz Bernhard）が諸写本を綿密に対照して校訂本を刊行した。なおシュミットハウゼン（Lambert Schmithausen）によれば、多数の写本は原初的な古いヴァージョンに加えて、根本説一切有部のテキストに基いたものと、後代の東トルキスタンで発見された説一切有部のテキストに基いたものという2つのヴァージョンが存在するとされた。

『ウダーナヴァルガ』はチベット訳もあるほか、中央アジアではクチャ語の断片等も発見されている。漢訳は竺仏念訳『出曜経』（398-399年）30巻、天息災訳『法集要頌経』（990-1000年）4巻がある。

これら『ダンマパダ』・『ウダーナヴァルガ』の両書には、仏教以前の古代インドの思想やジャイナ教の思想にも共通する内容が数多く見出されることは注目される。

『ジャータカ（Jātaka, 本生経）』はゴータマ・ブツダが過去世においていかなる善行によって功德を積み現在世でブツダ（覚者）となることができたかを物語る古い仏教文学的なテキストで、22篇547の物語から成る。その形式上の特徴は、現在世物語（ブツダがいかなる因縁に基づいて、過去世のことを物語ったのかの由来を説く段）、過去世物語（ブツダの過去世を説く物語の主要部。その中には多くの詩が含まれている。本来はこの詩の部分だけが聖典としての『小部』の中に含まれ、次第にその説明的註釈が付加された）、結合句（現在世と過去世の登場人物を結びつけて、因果関係を明かす結論的部分）、の3つの段落によって構成されていることである。ただし、仏教経典の一部としての『ジャータカ』は韻文の詩の部分だけであり、散文の部分は後代の付加による注解的説明であるため、聖典的意義の上では差異があることは留意しなければならない。

『ジャータカ』では、中央インドのガンジス河流域に古くから民衆の間で伝えられてい

⁽¹⁰⁹⁾ 中村元訳 [1978] p.386.

た教訓的寓話・説話・お伽噺等を仏教が取り入れ、ゴータマ・ブッダの前世と結びつけている。その過去世の姿を「ボーディサッタ（＝菩薩）」とするが、その過去世では国王や大臣、商人といった人間としてだけでなく、猿・鹿・象・鳩などさまざまな動物あるいは鬼神等としても生まれ、主役あるいは登場人物の一つとなって活躍する。民衆になじみの深い題材を用いているため、一般民衆に対する社会的感化力が極めて大きく、人間性や道徳性を高める点に非常に貢献した。またこれらの仏伝文学は、原始仏教の素朴な仏陀観から大乘仏教に移行する過渡期の仏陀観を示すものであり、仏陀観の変遷を知る上でも重要な経典である。

数々の物語は世界の説話文学の宝庫となり、『イソップ物語』もその起源を『ジャータカ』にもつものが多い。漢訳は竺法護訳『生経』5巻が伝わっているが、わが国における古典や文学においても、例えば『今昔物語集』、『三宝絵詞』、『沙石集』、『謡曲』、歌舞伎などをはじめとして、『ジャータカ』と共通する題材が数多く伝わっている。またそうした文学だけでなく、絵画や芸術においても彫刻や絵画の題材として用いられた。インドのバールフット (Bharhut)・サーンチー (Sāncī)・アマラーヴァティ (Amarāvati)・マトゥラー (Mathurā)・ガンダーラ (Gandhāra)・アジャンタ (Ajanta) 等だけでなく、西域 (タクラマカン・敦煌)・中国 (雲崗・竜門等)・インドネシア (ボロブドゥール)・ビルマ等、アジア各地に彫刻や壁画が存在する。

『サンユッタ・ニカーヤ (Sāmyutta-nikāya)』は、パーリ語の原始仏教経典の一つであり、「サンユッタ」は「結び付けられた」、「ニカーヤ」は「集まり」を意味し、「主題ごとに整理された教えの集成」という意味である。全体は5つの集 (vagga) に分けられ、2875の短い経典を含んでいる。第1集は特に古い教えの集成であり、その古さにおいては『スッタニパータ』の若干部分と並ぶものであると言われている。本論文で主に取り上げるのはこの第1集の内容である。

以上、本論文第一章で主に取り上げる原始仏教経典について概観したが、これらの成立は仏教経典の中でもとりわけ古い段階に成立し、ゴータマ・ブッダの説法の基本的かつ根源的な内容が保持されてきたものであることは明らかである。大乘仏教を中心に受用したわが国の文化や芸術においても実は大きな影響を及ぼしており、関連学会においてもパーリ研究の重要性は高まっている。また、これらはアジアの上座仏教圏において現在も日常的に読誦され尊崇されている経典であり、わが国のみならずアジア、ひいては世界的な視点から仏教福祉の実現を目指し実践していくことを考えるならば、普遍的な仏教福祉の思想を構築するためにも、パーリ仏典から仏教福祉思想を考察することは必要不可欠なのである。したがって、現代の仏教福祉の思想研究においてこうしたパーリの原始仏教経典に注目する意義は十分にあるものと考えられる。

(2) 『大智度論』

第二章では大乘仏教の主要な論書の一つとして『大智度論』を取り上げる。『大智度論』は龍樹 (Nāgārjuna, ca.150-ca.250) 造、鳩摩羅什 (Kumārajīva, 343-413) 訳とされる、『摩訶般若波羅蜜經』の註釈書である。『摩訶般若積論』『大智積論』『大智論』あるいは単に『大論』『智論』『積論』などと略称される。漢訳しか伝わっておらず、サンスクリット原典やチベット訳は伝わっていないため、近年の仏教学の進展に伴ってその成立年代や、作者と目される龍樹自身の生没年代をはじめ、学会ではそうした点について議論されてきた。

『大智度論』は、まず経文（またはその一部ないし語句）を抽出し、その部分に対する解釈や、それを説明するための問答を繰り返し展開する。その中で、数多くの經典・論書、諸説、外道を含めた諸論師の思想に閑説しており、その回数は 1500 回を超え⁽¹¹⁰⁾、「全仏教の総持」とも呼ばれる。

『大智度論』は合計百巻からなる。羅什の訳出した「経」の部分は、九十品・二十七巻であり、したがって「論」の部分のみでは計七十三巻に相当する分量である。僧叡が付した序および後記によれば、『大智度論』巻一から巻三十四までは「経」の初品の註釈の全訳に相当し、巻三十五から巻百までは「経」の残りの部分（第二品～第九十品）の積論の抄訳とされる。つまり、第二品から九十品までの内容が、計六十六巻に相当する分量で説かれている。これは、本来は非常に大部であったため、「秦人は簡を好むがゆえに」第二品以下の積論は三分の一の分量にその趣意をまとめ、合計して百巻になったという。また、すべてを訳出したならば、千巻あまりになったであろうと推定されている。

龍樹の生没年代については、宇井伯寿によっておよそ紀元 150 年～250 年（二世紀中葉から三世紀中葉まで）とされているが⁽¹¹¹⁾、『大智度論』の著者については、(1) 龍樹著者説

⁽¹¹⁰⁾ 『大智度論』の引用經典は、三枝充恵 [1953a] によると出典名を明記するもので 120 経以上あるとされ、中でも『阿含經』と『法華經』は 20 数回になるという（三枝充恵 [1953a] pp.132-133）。また三枝充恵 [1969] によると、それら出典を示すものでは『阿含經』類は合計 27 箇所、『法華經』は 23 箇所の場所がリストアップされている。またこのリストによると、他の經典で多いものでも『毘摩羅詰經』が 11 箇所、『不可思議解脱經』・『密迹經』が 7 箇所、『持心經』・『首楞嚴三昧經』が 6 箇所、『中論』は 4 箇所にとどまっており、『法華經』への関心の高さが明白であることがわかる（三枝充恵 [1969] pp.34-43）。インドにおける法華經註釈は世親 (Vasubandhu, ca.320-400?) の『法華論』（『妙法蓮華經優波提舍』）以外伝わっていないため、『大智度論』はインドにおける法華經觀を考察する上でも重要な意義を持つ書であるといえる。

『大智度論』における『法華經』の引用については、山川智應 [1933-1934]、布施浩岳 [1960]、勝呂信静 [1970]、塚本啓祥 [1972]、三友量順 [1986a]・同 [1986b]・同 [1986c] 等があり、山川智應・勝呂信静は 22 箇所、塚本啓祥は 21 箇所、三友量順は 22 箇所をそれぞれ指摘している。

なお、Lamotte [1970] の introduction (p.XXXV) では 20 箇所が指摘されているが、同 [1970] p.1647、同 [1981b] p.752、においてそれぞれさらに一箇所が指摘されている。

⁽¹¹¹⁾ 宇井伯寿 [1971] pp.5-9。なお平川彰によると、西洋の学者は龍樹の生没年代についてもう少し早く、二世紀の人であると見る説が多いことを指摘している（平川彰 [1968] p.757）。

（主なものとして印順著、岩城英規翻訳 [1993]）、（2）龍樹著者・羅什加筆説（干潟龍祥 [1958a]・武田浩学 [2005]）、（3）『中論』や『十住毘婆沙論』を著した龍樹とは別人の作であるという説（平川彰 [1957]・平川彰 [1989a]、Lamotte [1970] = 平川彰 [1971a]）（4）龍樹の思想を中心とする複数著者説（梶山雄一 [1989]）、（5）羅什著者説（加藤純章 [1996]）、等がある。種々の『大智度論』の研究において最も注目されるのはベルギーのラモット（Étienne Paul Marie Lamotte, 1903-1983）による大部のフランス語訳（および註釈・序文⁽¹¹²⁾）があること、さらにその中で『大智度論』はインド撰述であることを示したこと等であろう⁽¹¹³⁾。筆者はこれらの問題について新たな知見を述べることはできないが、『大智度論』はインド撰述で概ね龍樹の作であり、羅什による一部の加筆・訂正の可能性も随所に認められるものの、それは龍樹の思想を人々によりわかりやすい形で説明するための訳者の行為としてその翻訳を肯定的に受けとめ、その根本的な思想は龍樹に基づくものである、と考えておくことにしたい。

鳩摩羅什による『大智度論』の翻訳は弘始 7（405）年 12 月 27 日とされる。『大智度論』並びに『大品般若経』の翻訳については、『出三蔵記集』巻八（大正蔵 55, p.53b）および巻十（大正蔵 55, p.75b）によれば、弘始 4（402）年の夏から、姚興の求めにより『大智度論』の翻訳が始まり、翌弘始 5（403）年 4 月 23 日、『大品般若経』の訳出が始まった。同年 12 月 15 日に『大品般若経』の訳出が終わり、弘始 6（404）年 4 月 23 日にその校訂を一端終えるものの、『大智度論』の訳が終わるまでは『大品般若経』の訳文が定まらないため、弘始 7（405）年 12 月 27 日『大智度論』の訳出が終わったことにより『大品般若経』の訳語も確定したと伝わっている。

仏教学の進展に伴い、『大智度論』はその成立や著者について近年も議論が続いているとはいえ、『大智度論』の価値については、『仏典解題事典（第二版）』によれば「本書の解説は、学説・思想・用例・伝説・歴史・地理・実践規定・僧伽などにわたって詳細を極め、関説もしくは引用される経典・論書も、原始仏教聖典というまでもなく、部派仏教の諸理

龍樹の伝記を記すものは多くあるが、龍樹の名称（竜猛、竜勝等）、出生地、著作等について、諸伝の一致を欠いている。また羅什訳『龍樹菩薩伝』は、『出三蔵記集』には記載されておらず、『歴代三宝記』以後の経録にあらわれるものであり、注意が必要である。また、寺元婉雅 [1926] は、龍樹伝において古龍樹（Nāgārjuna I）、龍猛、（Nāgāhvaya）、新龍樹（Nāgārjuna II）を立てる。

こうした諸々の伝記の内容自体には、空想的な記述も多く、どこまでが事実であり、どこまでが伝説であるのか、あるいは両者の関係についても明らかではない。中村元 [2002] は、『龍樹菩薩伝』・プトン・ターラナータの所伝から、四つの共通点を指摘する。すなわち、一つには、南インド、とりわけ南インドのサータヴァーハナ朝と何らかの関係があったのではないかということ。（しかし、南インドのアンドラ・プラデーシュ州のナーガールジュナ・コーンダ遺跡との関係は不明である。碑銘からは、そこでは小乗仏教が栄えていたことが知られる。）二つには、バラモンの生まれであったこと。三つには、博学であり、種々の学問を修めたこと。四つには、一種の錬金術を体得していたこと、である。

⁽¹¹²⁾ Lamotte [1970]・同 [1976]・同 [1980]・同 [1981a]・同 [1981b] .

⁽¹¹³⁾ 平川彰 [1971a] 参照。

論から初期大乘の法華・華嚴等の諸経論に及んでいる。のみならずヴァイシェーシカ派その他のインド一般の思想にも及び、当時の仏教百科全書と呼ぶにふさわしい。しかしもちろん単なる全書の類ではなく、般若空の思想を基本的立場としながら、主著『中論』にみられる否定面と比べて、むしろ諸法実相の積極的な肯定面に力を注いでおり、大乘の菩薩思想や六波羅蜜などの宗教的実践の解明に努めている。本書によって竜樹以前の仏教学説の大要が知られるとともに、とくに竜樹を基点とする大乘と小乗の相互交流と思想の発達をみる上に、極めて重要な資料を提供するもの」であり、さらに「竜樹以前の仏教学説のほとんどすべてが、本書において批判的に摂取綜合されるとともに、彼以後の大乘仏教の諸説は本書を中心として開展したのである。後世竜樹を八宗の祖師と仰ぐ所以である。」と、高く評価されている⁽¹¹⁴⁾。

『大智度論』は中国においても広く研鑽され、例えば中国十三宗の一つである三論宗からは、鳩摩羅什門下の僧肇（374-414）らが龍樹の『中論』『百論』、提婆の『十二門論』にさらに『大智度論』を所依の経論に加えて四論学派を創立した。また、わが国の仏教に大きな影響を与えている天台智顛の三大部（『妙法蓮華経玄義』『妙法蓮華経文句』『摩訶止観』）にも龍樹の著作は数多く引用されている。

わが国の仏教諸宗における龍樹やその『大智度論』の影響を見ても、天台・法華系はさることながら、例えば日本仏教の「臨終行儀」の系譜の中で最も重要な位置にある源信（942-1017）の『往生要集』を見れば、そこに引用される二百数十部・九百回に上る経論のうち、一部で二十回を超える引用のあるものは13部あり、その中で『大智度論』は42回、『十住毘婆娑論』が38回であり、これは『観仏三昧経』52回、『大集経』41回と並んで龍樹の著作が最も多く引用される経論に入っていることを示している⁽¹¹⁵⁾。

『十地経』の註釈として書かれた龍樹の『十住毘婆娑論』には阿弥陀仏の信仰を説く「易行品」があり、これが中国・日本の浄土教に大きな影響を与え、龍樹は浄土経の祖師とされる。特に「易行品」に説かれる「難易二道」の説については、法然が『選択集』で、親鸞が『教行信証』でそれぞれ引用しその思想的基盤としており、親鸞は七高僧の第一にも挙げているほどである。

浄土真宗では、『正信偈』（顕浄土真実教行証文類 行文類二）に「南天竺に龍樹大士世に出でて、ことごとくよく有無の見を摧破せん。大乘無上の法を宣説し、歓喜地を証して安楽に生ぜんと⁽¹¹⁶⁾」とあり、また『高僧和讃』に「本師龍樹菩薩は、『智度』・『十住毘婆娑』等、つくりておほく西をほめ、すすめて念仏せしめたり。（中略）龍樹大士世にいでて、難行・易行のみちおしへ、流転輪廻のわれらをば、弘誓のふねに乗せたまふ。（中略）『智度論』にのたまはく、如来は無上法皇なり、菩薩は法臣をしたまひて、尊重すべきは世尊な

⁽¹¹⁴⁾ 水野弘元・中村元・平川彰・玉城康四郎責任編集 [1977] pp. 128-129.

⁽¹¹⁵⁾ 花山信勝訳注 [1937] pp.155-190、山田龍城・福原亮嚴 [1960] 参照。

⁽¹¹⁶⁾ 教学伝道研究センター編纂 [2004] pp.204-205.

り⁽¹¹⁷⁾」ともあるように、龍樹および『大智度論』は浄土教思想の立場からも高く評価されている。

真言宗では、龍樹は大日如来・金剛薩埵・龍樹・龍智・金剛智・不空・恵果・空海と続く付法の八祖のうち第三祖とされており、また『密教辞典』によれば『大智度論』は「仏身観、顕密二教の辨別、煩惱と涅槃などについて大乘仏教中の密教思想の萌芽が窺われる重要な論書⁽¹¹⁸⁾」として位置づけられている。

禅宗系においては、例えば道元の著書にも多数引用されている。鏡島元隆によれば、道元の著述中における『大智度論』の引用箇所について 16 か所があることが記されており、これは引用論書の中では荊溪湛然『止観輔行伝弘決』の 24 回の次に多い⁽¹¹⁹⁾。また永井賢隆によれば、道元の著述や説示中に『大智度論』は計 37 回引用され、そのうち 19 例が 12 巻本『正法眼蔵』であり、引用も長文であると指摘されている⁽¹²⁰⁾。また、『正法眼蔵』「仏性」「仏祖」（75 巻本系）では龍樹は釈尊より達磨・慧能までの西天二十八祖のうち第十四祖として扱われているが、「供養諸仏」（12 巻系）では、「世尊の所説、かくのごとくあきらかなるを、龍樹祖師、したしく正伝しますなり。誠諦の金言、正伝の相承あり。たとひ龍樹祖師の説なりとも、余師の説に比すべからず。世尊の所示を、正伝流布しますにあふことをえたり、もともよろこぶべし。これらの聖教を、みだりに東土の凡師の虚設に比量することなかれ。⁽¹²¹⁾」とあるように、龍樹を釈尊の正しい法の伝達者として位置づけている。

日蓮においても、遺文中に『大智度論』を数多く引用する。なかでも巻百の「譬如大薬師能以毒為薬（譬えば大薬師の能く毒を変じて薬となすが如し）」（大正蔵 25, p.754b, l.22）の文は法華経の功德を証す文として引用頻度も高く⁽¹²²⁾、本論第四章でも取り上げる日蓮の遺文や檀越への手紙においても、例えば [312] 『四條金吾殿御返事』に「龍樹菩薩の大論に法華経の一代にすぐれていみじきやうを釈シテ云ク 譬へ如シテ大薬師ノ能変シテ毒ヲ為スカ上レ薬ト等云云。小薬師は以テレ薬ヲ治スレ病ヲ。大医は大毒をもつて大重病を治す等云云。」（『定遺』 p.1595）とある如く、龍樹の『大智度論』を引用しながら教化しているのである。

これらの例からもわかるように、龍樹、そして『大智度論』は直接的にも間接的にも、現在のわが国における仏教諸宗の思想に重大な影響を及ぼしているのである。

しかし、既成の仏教教団においても、仏教福祉研究やその実践においても、現在ではこうした『大智度論』のような重要論書の思想に目を向けた研究はそれほど多くみられない。確かに、各宗派の祖師やその伝統に基づいた、個性あふれる仏教福祉実践が展開されつつ

⁽¹¹⁷⁾ 教学伝道研究センター編纂 [2004] pp.578-580.

⁽¹¹⁸⁾ 佐和隆研編 [1975] p.472.

⁽¹¹⁹⁾ 鏡島元隆 [1965] pp.215-227.

⁽¹²⁰⁾ 永井賢隆 [2011] p.211.

⁽¹²¹⁾ 河村孝道校訂・註釈 [1993] p.358.

⁽¹²²⁾ 小松邦彰 [1997] によれば、遺文および『注法華経』において『大智度論』から合計 311 回程度引用するが、この箇所は 15 回引用されていることがわかる。

ある中においては、こうしたある種「古典」に属する一論書に注目することは少ないかもしれない。各宗派の祖師の著述やその所依とする経典・論書の現代的解釈が優先順位としては先になることは容易に想像がつく。しかし、一方では宗派の枠を超えて、さまざまな立場の仏教者、あるいは仏教に関心のあるさまざまな人々が協力して展開される仏教福祉実践が求められている現代であるからこそ、「八宗の祖」と仰がれ、現在の仏教の思想的基盤に影響を与え、種々の個性的な実践の根源である大乘仏教の菩薩精神に満ちた『大智度論』のような論書に注目し、その菩薩思想の基本的なモデルを探ることには、さまざまな関係者に仏教思想的一体感・連帯感を提供していく上でも大きな意義があると考えられよう。

(3) 『法華経』

第三章では大乘仏教経典の代表的な経典の1つである『法華経』を取り上げる。『法華経』(*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, サッドアルマプンダリーカスートラ)は、紀元1世紀から2世紀ころにかけて西北インドを中心に成立したとされる、初期大乘仏教の経典の一つである。Saddharma (サッドアルマ)は「正しい教え」「すぐれた真理」を意味し、「妙法」「正法」と訳される。puṇḍarīka (プンダリーカ)は「白蓮華」、sūtra (スートラ)は「経典」を意味する。

現在知られている梵本は最も古いものでおよそ5~6世紀ころのものであるが、梵本には概してネパール本・カシュガル(カシミール)本・中央アジア(西域)本の3つの系統がある。梵文法華経の写本は、イギリスのネパール駐在公使ホジソン(B. H. Hodgson, 1800-1894)によって蒐集されたのが最初であった。ビュルヌフ(E. Burnouf, 1801-1852)はこの写本の贈呈を受け、フランス語に翻訳した⁽¹²³⁾。次いでオランダのケルン(H. Kern, 1833-1917)は英訳して刊行した⁽¹²⁴⁾。

梵文法華経原典の主な出版は、ネパール系6本とカシュガル系1本の計7つの写本に基いたH. ケルン・南條文雄によるもの(「ケルン・南條本」)⁽¹²⁵⁾、東洋文庫所蔵の河口慧海請来本・チベット訳・漢訳を参照して校訂し、ローマナイズした荻原雲来・土田勝弥によるもの(「荻原・土田本」)⁽¹²⁶⁾があり、これらは現在のわが国の法華経研究においても用いられることが多い。他にも河口慧海・池田澄達の校訂本⁽¹²⁷⁾、ダット本⁽¹²⁸⁾、ヴァイドゥヤ本⁽¹²⁹⁾、あるいはギルギッド本のほか十数本の異本対校を施した渡辺照宏の校訂本⁽¹³⁰⁾、カシュ

⁽¹²³⁾ Burnouf [1852] .

⁽¹²⁴⁾ Kern [1884] .

⁽¹²⁵⁾ Kern & Nanjio [1908-1912]・同 [1970] (Reprint) .

⁽¹²⁶⁾ Wogihara & Tsuchida [1934-1935] .

⁽¹²⁷⁾ 河口慧海・池田澄達 [1926] .

⁽¹²⁸⁾ Dutt [1953] .

⁽¹²⁹⁾ Vaidya [1960a] .

ガル、ファルハード・ベーク写本を中心にその他の中央アジア写本をローマナイズした戸田宏文本⁽¹³¹⁾などがある。梵文写本はケンブリッジ大学図書館や大英博物館等、各地の研究機関あるいは個人が所蔵していたが、立正大学法華經文化研究所は梵文法華經刊行会を組織し、ネパール本、ギルギット本、中央アジア（西域）本など、各地に存在した三十数種類の梵文写本を対校した『梵文法華經写本集成⁽¹³²⁾』（全12巻）を出版した。

法華經の漢訳は六訳三存といい、經録によれば次の六訳があったことが知られる。

- (1) 正無畏訳『法華三昧經』（六巻） 魏の時代（256年）
- (2) 竺法護訳『薩曇分陀利經』（六巻） 西晋時代（265年）
- (3) 竺法護訳『正法華經』（十巻） 西晋時代（286年）
- (4) 支道根訳『方等法華經』（五巻） 東晋時代（335年）
- (5) 鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』（八巻） 後秦時代（406年）
- (6) 闍那崛多・達磨笈多訳『添品妙法蓮華經』（七巻） 隋の時代（601年）

これらの六訳のうち、現在に伝わっているのは3、5、6の三訳のみである。(5)の『妙法蓮華經』は弘始8年（406）年、長安大寺において鳩摩羅什を中心に訳出されたものである。訳出当時は七巻二十七品であり、隋朝において法雲（467-529）以後・智顛（538-597）以前に提婆達多品が加えられ、さらに智顛以後、『添品妙法蓮華經』訳出以前に觀世音菩薩普門品の重頌が添えられて、現行の八巻二十八品となった。現在わが国で主として流布しているのが、この八巻二十八品の『妙法蓮華經』である。

法華經にはチベット語訳、ウイグル語訳、西夏語訳、モンゴル語訳、満州語訳、朝鮮諺文訳など、多くの写本その他が発見され伝わっている。これは、それほど『法華經』がアジアで広く民衆の間に流布し、受容され、信仰されたことの証左でもある。

インドでの注釈書は世親（Vasubandhu）の『妙法蓮華經優婆提舍（法華論）』がある。龍樹の『大智度論』にも多数引用されるほか、堅意（4-5世紀）の『入大乘論』や寂天（Śāntideva, 7世紀）の『大乘集菩薩学論（Śikṣāsamuccaya）』にも引用される。

中国・朝鮮半島における註釈書は多く、著名なものとしては宋・道生（?-434）『法華經疏』2巻、梁・法雲（467-529）『法華經義記』8巻、隋・智顛（538-597）説の三大部（『妙法蓮華經玄義』10巻、『妙法蓮華經文句』10巻、『摩訶止観』10巻）、隋・吉藏（549-623）『法華玄論』10巻、『法華義疏』12巻、『法華遊意』1巻、唐・窺基（632-682）『法華玄贊』20巻、新羅では元曉（617-686）『法華宗要』1巻、等がある。

邦訳としては、戦前では南條・泉訳⁽¹³³⁾、岡教邃訳⁽¹³⁴⁾、チベット語からの邦訳である河口

⁽¹³⁰⁾ 渡辺照宏 [1972]・同 [1975] .

⁽¹³¹⁾ 戸田宏文 [1981] .

⁽¹³²⁾ 梵文法華經刊行会 [1977-1982] .

⁽¹³³⁾ 南條文雄・泉芳環 [1913] .

⁽¹³⁴⁾ 岡教邃 [1923] .

慧海訳⁽¹³⁵⁾、書き下しを記した馬田行啓訳⁽¹³⁶⁾などがある。戦後の著名な梵語からの邦訳には坂本幸男・岩本裕訳⁽¹³⁷⁾、中村瑞隆訳⁽¹³⁸⁾、松濤誠廉ほか訳⁽¹³⁹⁾があり、近年のものとしては中村元訳（抄訳）⁽¹⁴⁰⁾、植木雅俊訳⁽¹⁴¹⁾などがある。

わが国の代表的な法華経研究としては、布施浩岳は法華経の梵文および漢訳の比較研究によって経典の構成や内容の異同があることを指摘し、また法華経の成立には複数の段階があることを示したことは注目される。すなわち、序品第一から授学無学人記品第九と随喜功德品第十八の計 10 章を第一類、法師品第十から如来神力品第二十一（提婆達多品第十一を除く）の計 10 章を第二類、嘱累品第二十二以下の 7 章を第三類とし、第一類の偈頌が第一期（紀元前 1 世紀）、長行が第二期（紀元後 1 世紀、西北インド）の成立、第二類は第三期（紀元後 100 年頃、西北インド）の成立、第三類は第四期（紀元後 150 年頃）の成立、とした⁽¹⁴²⁾。この布施浩岳説が学会に貢献した功績は大きく、今日の学会においても法華経成立史の基本学説として注目されている。法華経の成立論には、その成立時期、編纂者、文化的・社会的背景など、多角的な分析が必要であるが、近年、伊藤瑞叡は法華経成立に関する 28 名の学説の特徴や問題点を整理して論じた一連の研究を出版した⁽¹⁴³⁾。

わが国においても『法華経』は古来から社会的・文化的に多大な影響を与えてきた。聖徳太子は『法華義疏』を撰述したとされ、奈良時代には「法華滅罪之寺」として国分尼寺が各地に建立されたことにより法華経は国家的信仰としての位置を獲得した。最澄(767-822)は法華経を重要視しつつ比叡山に天台宗を開創し、それ以来、法華経の写経や法華経の取材した和歌、説話などの文学にも大きな影響を及ぼした。行基作とも光明皇后作とも伝わる「法華経を我が得しことは薪こり菜つみ水汲み仕えてぞ得し⁽¹⁴⁴⁾」という『法華讃嘆（薪句）』は、『法華経』「提婆達多品」に登場する阿私仙の故事を詠んだものであり、中世盛んに開催された「法華八講」で繰り返し用いられた。平安朝末の『梁塵秘抄』の「法華経二十八品歌」は、法華経讃歌として広く知られており、「平家納経」（国宝）や「扇面古写経」などは世界的に高くその価値が評価されている。平安中期以降、「持経者」と称される修行者も多く活動するようになり、それにより庶民の間にも法華経信仰および法華経に関する文化が浸透していくこととなった。鎌倉時代においては、道元（1200-1253）は特に『法華

⁽¹³⁵⁾ 河口慧海 [1924] .

⁽¹³⁶⁾ 馬田行啓 [1928] .

⁽¹³⁷⁾ 坂本幸男・岩本裕訳注 [1962-1967] .

⁽¹³⁸⁾ 中村瑞隆訳 [1995-1998] .

⁽¹³⁹⁾ 松濤誠廉・長尾雅人・丹治昭義訳 [2001]・松濤誠廉・丹治昭義・桂紹隆訳 [2002] .

⁽¹⁴⁰⁾ 中村元 [2003] .

⁽¹⁴¹⁾ 植木雅俊訳 [2008a]・同 [2008b] .

⁽¹⁴²⁾ 布施浩岳 [1934] .

⁽¹⁴³⁾ 伊藤瑞叡 [2007] .

⁽¹⁴⁴⁾ 平安中期の仏教説話集『三宝絵』中巻「大安寺栄好」に「法花経ヲ我がエシコトハタキゴリナツミ水クミツカヘテゾエシ」とある（馬淵和夫ほか校注 [1997] p.130）。同句は例えば『拾遺和歌集』巻第 20 に行基菩薩のものとして出る（小町谷照彦校注 [1990] p.395）。

経』を重視し、主著である『正法眼蔵』にも 51 回程度引用する⁽¹⁴⁵⁾ほか、法華経に由来する「諸法実相」や「法華転法華」等と題した巻がある。道元は京都での入寂に際し、「如来神力品」の一節を誦し部屋の柱に書き残したとも伝えられている。

また日蓮（1222-1262）が『法華経』に対する純粋な信仰を主張した。現世主義的な信仰は、法華一揆のように現実の社会や政治との間に種々の緊張を生んだ。近代にいたると、日蓮系の法華経信仰がますます盛んとなる。高山樗牛（1871-1902）や宮沢賢治（1896-1933）らの作品は『法華経』や法華経信仰者としての日蓮に対する理解や信仰が基調となっている。第二次大戦後には法華信仰・日蓮宗系の新興宗教団体が数多く結成され、現在に至っている。

（4）日蓮遺文

第四章では、『法華経』を所依の經典とし、その精神を継承し、鎌倉時代にあらたな宗教運動を起こした日蓮（1222-1262）を取り上げる。

日蓮の思想やその信仰は民衆に徐々に浸透し、法華経そのものへの関心と相まって、その後のわが国の文化にも大きな影響を与えてきた。日蓮が主に活動した範囲は東日本に限られており、東国の武士や農民の中で初期の教団の基盤が築かれたが、弟子の日像（1269-1342）が永仁 2（1294）年に京都に上り伝道を始めると、都市の町衆の中に日蓮法華宗が広まることとなった⁽¹⁴⁶⁾。町衆とは中世末から近世初期、京都や堺などの都市市街区に住んでいた町住民に対する貴族や僧侶など貴族階級の人々からの呼称で、すなわち都市の一般家屋に住んでいた商人や職人、土倉や酒屋などの富裕な商工業者、あるいは下級武士・公家衆をはじめ、さまざまな職業を営んでいた人々であった。彼らは日蓮・法華信仰を精神的紐帯として活発な活動を行なった。天文元（1532）年、一向一揆等の乱入から京都を自衛するためにいわゆる「法華一揆」を起こしたのも彼らである。京都の町衆とゆかりのある人物としては、本阿弥光悦（1558-1637）がいる。光悦は元和元（1615）年、徳川家康により洛北・鷹ヶ峰の地を拝領され、その地に芸術村を開き、法花の談所である鷹ヶ峰檀林を創立するなど、精力的に創作活動と日蓮・法華信仰を続けた。芸術村からは俵屋宗達（生没年不詳）、尾形光琳（1658-1716）、尾形乾山（1663-1743）らによって絢爛たる元禄文化が花開くこととなった。

また、能登出身の長谷川等伯（1539-1610）も京都に上り、法華信者が多い京の町衆から絵画の技法や図様を学び、「仏涅槃図」（京都・本法寺蔵）をはじめ数々の作品を残した。

近代においてはいわゆる「日蓮主義」の機運が高まった⁽¹⁴⁷⁾。血盟団事件ないし五・一五

⁽¹⁴⁵⁾ 鏡島元隆 [1965] pp. 121-137 および pp.217-219 参照。

⁽¹⁴⁶⁾ 町衆については、林屋辰三郎 [1964]、藤井学 [1972]・同 [2003]、冠賢一 [2010] 等参照。

⁽¹⁴⁷⁾ 本節の近代の日蓮主義と関連人物については坂本日深監修・田村芳朗・宮崎英修編 [1972] を参照した。

事件の黒幕となった井上日召（1886-1967）、満州国を創立したとされ世界最終戦を主張した石原莞爾（1889-1949）、国家改造を主張し二・二六事件の背景となった北一輝（1883-1937）らは熱烈な日蓮信奉者であった。日蓮主義を標榜し、井上や石原らの日蓮・法華信仰の機縁となったのは、日蓮宗から脱して国柱会を開いた田中智学（1861-1939）である。統一団や天晴会などの活動を行なった本田日生（1867-1931）も日蓮主義の指導者であった。また妹尾義郎（1889-1961）もはじめ日蓮主義を標榜し、新興仏教青年同盟で活動していたが、戦後は仏教社会主義同盟を結成するなどした。

田中智学の影響を受けた人物として著名な文人は、高山樗牛（1871-1902）と宮沢賢治（1896-1933）である。樗牛は30歳で結核を患うが、その静養生活の中で日蓮にふれ、本格的に日蓮研究を決意し、自己の支えとした。賢治は島地大等の『漢和対照妙法蓮華経』にふれ感動し、上京して国柱会の門をたたいた。そして国柱会本部で高知尾智耀に「法華文学ノ創作」をすすめられたことが、賢治のその後の創作活動の機縁となった。賢治の文学作品は仏教、特に『法華経』から強い影響を受けている。賢治の「手帳⁽¹⁴⁸⁾」に記された、世界的にも有名な「雨ニモマケズ」における「デクノボー」のイメージは『法華経』の「常不軽菩薩」ではないかと言われている。

キリスト者であった内村鑑三（1861-1930）は明治41（1908）年、“*Representative Men of Japan*”（警醒社書店）（邦題『代表的日本人』）を著し、アメリカで日本の精神文化を紹介した。その中で内村は西郷隆盛・上杉鷹山・二宮尊徳・中江藤樹とともに日蓮を挙げ、「実に日蓮が、その創造性と独立心とによって、仏教を日本の宗教にしたのであります。」「受け身で受容的な日本人にあって、日蓮は例外的な存在でありました。一むろん、日蓮は、自分自身の意志を有していましたから、あまり扱いやすい人間ではありません。しかし、そういう人物にしてはじめて国家のバックボーンになるのです。」「闘争好きを除いた日蓮、これが私どもの理想とする宗教者であります。⁽¹⁴⁹⁾」と、高く評価している。

さて、『宗教年鑑』平成24年度版によれば、平成23年12月31日現在でわが国の宗教の信者数は1億9689万人にのぼり、そのうち神道系は51.2%、仏教系は43%を占めている。また文部科学大臣所轄宗教法人でみれば総信者数は約1億4821万7000人（百人以下の単位は切り捨て）を超え、その中で仏教系の総信者数は4661万1000人を数えている。このうち、日蓮系の信者は総じて約1326万4000人、仏教系では約28%（総信者数では約9%）で浄土系の約1711万7000人に次いでおり、その内訳は日蓮宗（約389万5000人）・日蓮正宗（46万6000人）・本門佛立宗（約34万5000人）・霊友会（約141万2000人）・佛所護念会教団（127万7000人）・立正佼成会（約323万2000人）等となっている⁽¹⁵⁰⁾。調査の信憑性やわが国の人々の宗教意識の実態はさておき、こうした数字の上だけで見ると、仏教、中でも日蓮に関する信仰を持っている、もしくは日蓮の思想と行動に関心を持っている

⁽¹⁴⁸⁾ 賢治の手帳の内容については小倉豊文 [1978] が有益である。

⁽¹⁴⁹⁾ 内村鑑三著、鈴木範久訳 [1995] pp.176-177.

⁽¹⁵⁰⁾ 文化庁編 [2013] .

人々の割合は現在でも非常に高いということが窺える。

日蓮の思想と行動を知ることのできる有力な資料が「日蓮遺文」（御書、御抄、祖書、御妙判）である。遺文とは一般に故人の書き遺した文章類を指すが、ここでいう「日蓮遺文」とは、日蓮が自ら執筆し、その思想・信仰・事蹟を叙述して、弟子・信者に与えた著作・書状（官辺へ提出した公文書含む）、備忘用の記録・抄録・図表などすべての総称である。

現在伝えられている遺文は、著作・書状の類が493編、図録65編、それ以外にも真蹟断簡357点程度を数える。これらの伝存形態は、真蹟・写本・刊本の三つで、真蹟の残存状態は、完全に現存、ほぼ完全に現存、ある部分は欠失、断片・断簡が現存などに分類されその内容も一番信頼される。また今は現存しないが、目録等によりかつて存在したことが明らかもの（曾存）が真蹟に準ずる。

写本には、日蓮の直弟・孫弟子が書写した個別遺文の写本と、のちに集成された遺文集の2種類がある。のちに集成されたものは「録内御書」と「録外御書」があり、「録内御書」148編はほぼ15世紀のころ集成され、その後「録内」未収録のものが「録外」として集成され、25巻259編を収録している。

遺文の刊行は近世に入ってからで、17世紀には「録内」「録外」とともに刊行され、日蓮研究のテキストとなった。また、従来の重要遺文を先に配列した方式に対して、編年体の編集も行われるようになった。

昭和27（1952）年、日蓮聖人立教開宗700年を記念して、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』4巻が刊行（1952-1959）された。これは明治37年刊『日蓮聖人御遺文』（『縮冊遺文』、霊艮閣版）を底本とし、その後発見された断簡等を加えた780篇について、現存の真筆・古写本・刊本等と対照校合し、著作年代や真偽を勘えた上で、正篇・続篇・図録・断簡・講記の五輯に分けて、編年体に配列したものである。更に昭和43（1968）年には新発見の断簡等115点を追加した第4巻の増補版が刊行された。この遺文集の本文は、底本（縮冊遺文）・真筆・写本、あるいは底本・写本等による混合本文になっており、脚注には校異が示されている。昭和定本は現在までに確認された日蓮聖人の全遺文を収録するものであり、日蓮研究や日蓮信仰のためのテキストであるだけでなく、鎌倉時代の政治・社会・文化の状況を照射している重要な史料でもある。本論文においても、この昭和定本（『定遺』と略す）によった。

なお遺文集として最近のものは米田淳雄編による『平成新修日蓮聖人聖人遺文集』がある。本書は真蹟現存（完存・断片）・真蹟曾存の遺文229編を年代順に収録し、また主な断簡52点、校訂表、略年表を付している。さらに、『日蓮聖人真蹟集成』（全10巻、法蔵館、1976年）を底本とし、昭和定本をも参照しているもので、有益である。

日蓮遺文全体を通しての現代語訳および註釈書としてまとめたものは、日蓮聖人六百五十遠忌報恩記念会編『日蓮聖人御遺文講義』、北尾日大ほか講述『日蓮聖人遺文全集講義』、渡邊寶陽・小松邦彰編『日蓮聖人全集』等があり、本論文の執筆においても適宜参照した。

以上、原始仏教・大乘仏教・わが国の仏教の中で、本論文で主に取り上げる文献について概観したが、これらの文献は全て、わが国の仏教思想に深い関連を持つものであり、現代の、そしてこれからの仏教福祉の思想と実践の探求のために重要な意義を有するものである。そして、これらの文献はそれぞれ個別にも高い価値を有しているのみならず、その思想内容を相互に関連づけることによって、より普遍的で現代の福祉実践に生かすうる仏教福祉の思想の体系を明らかにすることができると思う。

第三項 本論文の構成

本論文では、上述の問題意識に沿って、次の順に考察を進める。まず、第一章では原始仏教経典を取り上げ、仏教の中核的な思想である「縁起」や「慈悲」をどのように実現するのかという視点から、仏教福祉思想の基本的な枠組みについて明らかにする。

第二章では、大乘仏教の重要な論書の一つである『大智度論』を取り上げ、六波羅蜜を中心とする菩薩道に基づく仏教福祉の思考と行動のモデルについて明らかにする。

第三章では、わが国の文化とも縁の深い経典である『法華経』を取り上げ、そこに説かれる菩薩道をはじめ、対話や譬喩の内容等に注目し、『法華経』の福祉思想について明らかにする。

第四章では、日本仏教の事例として、鎌倉期の日蓮を取り上げ、日蓮遺文、特に檀越や信者への書簡（手紙）の記述に注目し、日蓮の福祉思想について明らかにする。

こうした展開の中で、社会福祉の領域における種々の援助思想や理論（第一章・第二章・第三章）、カウンセリングやグリーフケアの理論（第四章）、あるいは現代に福祉社会を実現するためのキーワードである「共生」や「寛容」等も取り上げ（第三章）、仏教福祉思想との比較検討を加えていく。これらによって、仏教福祉思想の現代的意義を明らかにすることができると思う。

こうした研究により、仏教思想の特徴を生かしつつも、多くの人々に開かれた福祉思想の枠組みを示すことができるとともに、人々が共に福祉社会や共生を実現するために求められる人間像や人間関係のあり方が提示できる。そして、現代の福祉実践を支える人々の思想的基盤の構築に寄与するとともに、人間の本質的平等性や生命の尊厳性に根差した人間相互の絆や信頼関係を回復し、寛容・宥和の精神に基づいた福祉社会や福祉文化の創造と発展に寄与することになると考えられる。

第一章 仏教福祉思想の枠組み—原始仏教經典を中心として

第一節 問題の所在

第一項 先行研究

原始仏教經典を通して福祉思想やそれに関連する人間観・援助観等に関して論じている先行研究の中で、例えば原典仏教福祉編集委員会による『原典仏教福祉』には、「平等〈生きる基本〉」に関する『スッタニパータ』・「慈しみ・布施・恩」に関する『ジャータカ』・「死を看取る〈ターミナルケア〉」に関する『ダンマパダ』・「看護すること」に関する『増一阿含經』等の各經文の一部が紹介されている⁽¹⁾。また、同書の吉田久一の「解説」によれば、原始仏教の福祉思想が現代の社会福祉思想に提起できるものとして(1) 慈悲—菩薩行、(2) 縁起相関関係、(3) 仏教は固定觀念を排しすべてを「空」とみる、(4) 戒律・修行、(5) 衆生・世間・僧伽、(6) 国家・社会、(7) 福祉関連事項、といった諸点が指摘されている。以下、各項目が簡潔に要約されているので、引用しておく。

(1) 慈悲—菩薩行 「慈」は「いつくしみ」を意味する友愛。「悲」は他者の苦に同情し、これを救済しようとするものである。慈悲はキリスト教的アガペー、あるいはカリタス、儒教的な仁政ないし仁愛、あるいは人間的フィリヤとは異なり、自他の対立を超えた「自他不二」で、他者の苦悩に対する「共感」である。他者を愛することによって、真実の自己が輝き出るもので、それは菩薩の「上菩提を求め、下衆生を化す」に端的に表現されている。

(2) 縁起相関関係 仏教は「諸法実相」、現実の苦悩の姿を知り、そこからの「解脱」を目標とする。原始仏教の根本思想は、縁起相関的「相依相待」「相互依存」である。「我」を否定して、他者の不幸を自己の不幸とみた。現実の世間は相互矛盾で、否定をはらみつつ依存しあっているとみる。「絶対平等」に基づく「共生」、その結果としての「和合」が特色である。

(3) 仏教は固定觀念を排しすべてを「空」とみる 空の理論の大成者は龍樹で、その主著は『中論』であるが、初期大乘の『般若經典』以来、一切の固定観を排除し、複雑多様な「縁起」の上に成立するものとした。その論理は否定→肯定→否定で、否定しつつ連続している。「煩惱即菩提」「世間即如来」、みなそうである。生活現象を矛盾とみながら、そこからの「^{スツガ}覚者」の道を修行したのである。

(4) 戒律・修行 原始仏教は形而上学的思考を排除し、信仰は実践行為の中にあるとした。「戒律」は膨大にわたるが、特に在俗信者の保つべき五戒—不殺生・不偷盜・不

⁽¹⁾ 原典仏教福祉編集委員会 [1995] pp.2-7.

邪淫・不妄語・不飲酒—が著名である。この中で圧倒的な比重を占め、福祉思想に根源的影響を与えたのは「不殺生」や「非暴力」である。アヒンサーは、殺さないだけでなく、よりよく生かす意味も持っている。アヒンサーはヒンドゥ教徒ばかりでなく、近・現代思想の中心的思想の一つとなっている⁽²⁾。

(5) 衆生・世間・僧伽 仏教の特色は衆生観にある。「生きとし生けるもの」として、人間にとどまらず、生命あるもの全体を指している。生あるもの全体が「仏性」を持つという考えで、福祉思想に自然愛護という今日的意義を与えている。公害・環境汚染問題の提起等みなそうである。仏教でいう「世間」は、迷いの衆生が生起する矛盾の場所で、業の共有の場である。サンガは四姓平等に生活する共同体で、社会的階級や地位等々を超えた、和合平等の世界である。

(6) 国家・社会 仏教は「浄仏国土」ないし「成仏国土」を志向した。世界の浄土化である。出家は「王」より優れ、世俗国家権力より高いものとされた。仏法にとって社会の身分や階級は何の意味も持っていない。釈迦は最後の「遊行」で、遊女アンバパーリーや鍛冶工の子チュンダの食を受けている。階級や地域を超え、人類・生物全体を志向する仏教が、インドのようなカーストが強固な国では、衰退の道をたどったのも当然であった。

(7) 福祉関連事項 他者を救うはたらきのなかに、自己が救われるとする仏教福祉の基本は「布施」である。布施には衣食などを与える財施、教えを与える法施、怖れをとり除いてやる無畏施の三施がある。施者・受者の上下関係、施物の貴賤がとり除かれた「無我」の実践である。

「四無量心」は「慈」「悲」「喜」「捨」の四つの量り知れない利他行である。「四摂事(法)」は「布施」「愛語」「利行(他者のためになる行為)」「同事(他者と協力する)」で、実践徳目である。「四無量心」「四摂事」は早くから仏典にあらわれた、原始仏教の一大福祉項目である。「福田」は善き行為の種子を蒔いて功德の収穫を得る田地の意で、菩薩の利他行とされた⁽³⁾。

上記の引用には大乘仏教的な用語や概念が含まれてはいるものの、吉田久一は原始仏教の福祉思想のポイントとして以上のような諸点を指摘しているのである。

また吉元信行は、「ターミナルに向われる仏陀自身のターミナルステージの記録であると

⁽²⁾ アヒンサーの精神を現代に実現した人物として、インドのマハトマ・ガンディー (Mohandās Karamchand Gāndhī, 1869-1948) がいる。アヒンサーは不傷害・不殺生・非暴力などと訳されるが、それは単なる無抵抗の意味ではなく、ガンディーにとっては「最も勇気と決断力を必要とする行為」(三友量順 [2011a] p.49) であった。ガンディーはアヒンサーの意味について、例えば「アヒンサーという言葉は、自分自身の宗教的信仰を守りつつ、他の人々の信仰に対しても同様に敬意を抱くこと、従って自分の信仰の不完全性を認める、ということを我々に教える。」と述べている(竹内啓二・浦田広朗・梅田徹・鈴木康之・保坂俊司訳 [1991] p.46)。

⁽³⁾ 吉田久一「解説 仏教と福祉」(原典仏教福祉編集委員会 [1995] pp.155-157)

も理解する」ことができ、また「神話的記述が少なく、比較的忠実に仏陀の言動が伝えられており、しかも、仏陀の生涯において最も重要な最晩年の思想を伝えていると思われる文献」として『大パリニッバーナ経』に注目し、仏教の福祉思想について論究している⁽⁴⁾。その中で、特に次のフレーズに注目し、「三十七道品⁽⁵⁾」が仏教福祉の実践体系であると述

⁽⁴⁾ 吉元信行 [1998] 参照。なお、仏教福祉と三十七道品に関する一連の考察は他に吉元信行 [1989]・同 [2005] 等がある。

⁽⁵⁾ 三十七道品は、一般に四念処・四正勤・四神足・五根・五力・七覚支・八正道をいう。『佛敎語大辞典』によれば、次のように説明されている。

【四念住】旧訳では四念処といい、新訳では四念住という。四念処觀に同じ。さとりを得るための四種の修行方法。四つの觀想法。四種の心静かなる内觀。身念住・受念住・心念住・法念住の四つをいう。(1) この身は不淨なり、(2) 受は苦なり、(3) 心は無常なり、(4) 法は無我なり、と觀ずること。すなわち、身体は不淨である、感受は苦である、心は無常である、事物は無我である、という四つを心に思い浮かべる修行。初めはその四項をそれぞれ別に觀念し、次にはそれらの四つを一つにして、身体・感受・心、そしてすべての事物(法)は不淨である、また苦である、無常である、無我である、というように思い浮かべる。原始仏教以来説かれている。𑀧 catvāri samṛty-upasthānāni 𑀧 cattāro sati-paṭṭhānāni (中村元 [1981] pp. 528-529)

【四精勤】四つの正しい努力。𑀧 cattāro sammappadhānā (p.524) 【断断】すでに起こった悪の事がらを断じて、修行につとめること。幾度も断ずることを繰り返すこと。四正断の第一。𑀧 pahānappadhāna (p.945) 【律儀断】感官をまもってつとめはげむこと。(p.1419) 【随護断】① 禅定の内容をまもってつとめること。𑀧 anurakkhana-ppadhāna ② 無漏の三昧の中において、善をまもって退かせず、もろもろの悪を生ぜしめないことをいう。(p.809) 【修断】① 正道を修して諸悪を断ずること。四正断の第四。② 七覚支を修して努めること。𑀧 bhāvana-ppadhāna 𑀧 bhāvanā-heya (p.626)

【四神足】四つの自在力を得る根拠。超自然の神通力を得るための四種の基。さとりを得るための実践修行法の一つ。(1) 欲神足。すぐれた瞑想を得ようと願うこと。(2) 勤神足。すぐれた瞑想を得ようと努力すること。(3) 心神足。心をおさめてすぐれた瞑想を得ようとすること。(4) 觀神足。智慧をもって思惟觀察してすぐれた瞑想を得ること。神とは神通のこと。妙用のはかりがたいことを神という。足とは因(よりどころ)のこと、すなわち禅定をさす。神通を起こす因であるから神足と名づける。また、欲三摩地断行成就神足・勤三摩地断行成就神足・心三摩地断行成就神足・觀三摩地断行成就神足ともいう。四如意足に同じ。𑀧 cattāro iddhipādā 𑀧 catvāra ṛddhipādāh (p.525)

【五根】② 解脱に至るための五つの力、また能力。さとりを得るための五つの機根。可能力ある五つの美德。信根(𑀧 śraddhā-indriyā) 精進根(𑀧 vīrya-i.) 念根(𑀧 smṛti-i.) 定根(𑀧 samādhi-i.) 慧根(𑀧 prajñā-i.) の五つをいう。五勝根ともいう。この五根はニルヴァーナに至る道程で資糧となるもの三十七をあげた三十七道品の中の五つとして数えられる。𑀧 pañca-indriyāni 𑀧 pañc' indriyāni (p.360)

【五力】① 五つのすぐれたはたらき。信力・精進力・念力・定力・慧力(または智力)をいう。信仰(信)・努力(精進)・憶念(念)・禅定(定)・智慧(慧)というさとりに至らしめる五つの力。ニルヴァーナに至る五つの力。『俱舍論』にしたがえば、根は加行道の第三、忍位にあるものに名づけ、力は世第一法位にあるものに名づけるという。この五力は三十七道品(三十七のさとりの手段)の中に含まれる。𑀧 𑀧 pañca balāni (p.377)

【七覚支】さとりを得るために役だつ七つの事がらの意。心の状態に応じて、存在を觀察する上での注意・方法を七つにまとめたもの。七つの、さとりに役だつもの。さとりに導く七つの項目。さとりの智慧を助ける七つの修行。(1) 択法覚支。教えの中から真実なるものを選びとり、偽りのものを捨てる。(2) 精進覚支。一心に努力する。(3) 喜覚支。真実の教えを実行する喜びに住する。(4) 輕安覚支。身心をかるやかに快適にする。(5) 捨覚支。対象

べている。

修行僧たちよ。それでは、ここでわたしは法を知って説示したが、お前たちは、それを良くたもって、実践し、実修し、盛んにしなさい。それは、清浄な行ないが長くつづき、久しく存続するように、ということをめざすのであって、そのことが、多くの人々の利益のために、多くの人々の幸福のために、世間の人々を憐れむために、神々と人々との利益・幸福になるためである。そうして、修行僧たちよ。わたしが、それを知ってお前たちのために説示したが、お前たちがそれを良くたもって、実践し、実修し、盛んにすべきであり、そうしてそれは、清浄な行ないが長くつづき、久しく存続するように、ということをめざすのであって、そのことが、多くの人々の利益のために、多くの人々の幸福のために、世間の人々を憐れむために、神々と人々との利益・幸福になるためであるところの、その〈法〉とは何であるか？ それはすなわち、四つの念ずることがら（四念処）と四つの努力（四正勤）と四つの不思議な霊力（四神足）と五つの勢力（五根）と五つの力（五力）と七つのさとりのごとから（七覚支）と八種よりなるすぐれた道（八聖道）とである。（中村元訳 [1980] pp.95-96）

'Tasmāt iha bhikkhave ye vo mayā dhammā abhiññāya desitā, te vo sādhuḥkaṃ uggalletvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulī-kātabbā, yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ, tad assa bahujana-hitāya bahujana-sukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya deva-manussānaṃ. Katame ca te bhikkhave dhanmrā mayā abhiññāya desitā, ye vo sādhuḥkaṃ uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulī-kātabbā yathavidāṃ brahmacariyaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ, tad assa bahujana-hitāya bahujana-sukhāyalokānukampāya atthāya hitāya sukhāya deva-manussānaṃ? Seyyathidaṃ cattāro satipaṭṭhānā, cattāro sammappadhānā, cattāro iddhipādā, pañc' indriyāni, pañca balāni, satta bojjhaṅgā, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo. (Davids, T. W. Rhys, et al. (eds.) [1975-] *The Dīgha-Nikāya*, vol.2. PTS, pp.119-120. 以下、パーリ語テキストは主に PTS 版、*Udānavarga* については Franz Bernhard [1965] を用い、經典名・巻数・ページ数を付す。)

すなわちこれによると、釈尊は「多くの人々の利益のために、多くの人々の幸福のため

へのとらわれを捨てる。(6) 定覚支。心を集中して乱さない。(7) 念覚支。おもいつづけること。[p] satta bojjhaṅgā [s] sapta-bodhy-aṅgāni (p.582)

【八正道】八聖道とも書く。理想の境地に達するための八つの道。八種の実践徳目。八種の正しい生活態度。邪を離れるので正といい、また聖者の道であるから聖という。(1) 正見。正しく四諦の道理を見る。(2) 正思惟。正しく四諦の道理を思惟する。(3) 正語。正しい語をいう。(4) 正業。正しい行動をする。(5) 正命。身・口・意の三業を清浄にして正しい理法にしたがって生活する。(6) 正精進。道に努め励む。(7) 正念。正道を憶念し、邪念のないこと。(8) 正定。迷いのない清浄なるさとりごの境地に入る、の八つをいう。正しい見解、正しい思い、正しいことば、正しい行為、正しい生活、正しい努力、正しい気づかい、正しい精神統一のこと。[p] āryastāngo mārgo (p.1109)

に、世間の人々を憐れむために、神々と人々との利益・幸福になるため」に、三十七道品の法を説かれたと理解できるのである。

今日の研究では種々の修行法が三十七道品としてまとめられて成立するのはアビダルマが盛んになるころであり、アビダルマ論書では三十七道品は四念処から段階的に修すべき修行の階梯であったとされているが、吉元は『大パリニッバーナ経（涅槃経）』の七種の諸本における記述の変遷をたどり、三十七道品は初期の仏教教団にあっては比丘たち自身のための和同・和順の教えであったものが、諸天が世間の福祉をしてくれるものとされ、さらに利他行を説く大乘仏教の影響を受けて比丘たちが世間の福祉に携わることを勧めることを説くものとなった、と教説の展開を考察する。また、吉元はアビダルマを大乘的に再解釈しようとした無著（Asaṅga, ca.310-ca. 390）の『阿毘達磨集論』を検討し、「三十七道品はすべて出家者の基本的実践道である五根・五力に集約され」として、次のように述べている。

「怠ることなく励みなさい」という仏陀最後の言葉が、「四正勤（四正断）」として展開し、それが同じく仏陀の涅槃と老に関連のある「四念処」「四神足」とともに三十七道品の当初に取り入れられた。そして、四正勤の本質である「勤」と四念処の本質である「念」、そして、四神足の本質である「定」を含み、しかも仏陀の涅槃と老に大きく関わり、出家道の基本である「五根」が取り入れられた。「五力」は五根の外相であった。

三十七道品における以上の項目はいずれも修行者の内的資質に関わるものである。その外的実践として、五力のあとに「七覚支」と「八正道」とか配置されたのである⁶⁾。

これによれば、三十七道品は仏道実践者の資質ないし内面的な動きとしては五根（のうち特に「勤」）を端緒とし、五根→五力→四正勤+四神足と展開し、さらに五力のいずれかからの展開・実践として七覚支・八正道が位置づけられ、また基本的な人間観・身体観としては四念処がある、とその全体像を把握することができる。さらに吉元は、三十七道品の各項目について次のように解釈している。

五根 …有情の生命や精神の自主的活動力の中で、特に理想への志向能力を示す。すなわち、信・勤・念・定・慧という人間の精神的向上への可能性であり、仏道実践者の資質である。

四念処…身は不浄であり、受は苦であり、心は無常であり、法は無我であるという仏道（福祉）実践者の人間観である。

四正勤…五根の中の勤は四正勤という向上への方法論へと展開する。すなわち、律儀断（既に生じた悪を除こうと勤める）・断断（悪を生じないように勤める）・

⁶⁾ 吉元信行 [1998] p.102.

随護断(善を生じるように勤める)・修断(既に生じた善を増すように勤める)
という人間処遇の目標である。

四神足…五根の中の定は、人間性向上への心の自在性である四神足へと展開する。すなわち、欲(向上を願う心=懈怠の対治)・勤(向上への努力=掉挙の対治)・心(しっかりとした心を修める=睡眠・昏沈の対治)・観(智慧をもって思惟観察する=散乱の対治)という仏道実践者の向上心、心の自在性である。

五力 …向上力。信・勤・念・定・慧

七覚支…実践。択法(真実を選ぶ)・精進(努力)・喜(実践の喜び)・軽安(心身の適応)・捨(とらわれのない平安)・定(精神集中)・念(専念)。

八正道…正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定

以上の七覚支・八正道の各項目は、すべて五力の中のいずれかの展開であると理解される⁽⁷⁾。

以上のように、こうした三十七道品は、「まさに仏教福祉に携わる専門職のための実践体系であるといえるであろう⁽⁸⁾」と論じられている⁽⁹⁾。

池上要靖は、『メッタ・スッタ(慈経)』(『スッタニパータ 143 偈～152 偈』⁽¹⁰⁾) およびその註釈(『クッダカパータ・アッタカター』の該当箇所)の記述に注目し、そこに対人関係における倫理的側面が備わっているとして、次のように述べている。

まずモノに対する「満足」について、その「満足」を知ることが説かれる。それは、「足ることを知ること」であり、自己の欲求や他との比較に流されずに、平等であればそれ以上を望むことがないと説く。この平等とは、他との比較による平等ではなく、自己の好き嫌いに因ることのない心の状態が「平等」であるという。

さらに、そのような心の状態の人は、施しの内容に左右されることなく、その施しを受けるので、施す側からすれば「養いやすい」と思われ、何事につけ「満足」することを知っているため、自らの行うべき事に専念できるので「煩い事が少ない」のである。為すべきことに専念できる人は、余分な何ものをも望まないため、「簡素な暮らし」が可能であり、「簡素」なるがゆえに、欲望の対象を持つことが無くなるので、「簡素な暮らし」が可能であり、「簡素」なるがゆえに、欲望の対象を持つことが無くなるので、好き嫌い、物欲などの感情からも離れられるのである。また、「賢く」とは、為すべき方法を知っていることであり、さらにその方法を用いて為すべきことができる人のことである。「謙虚」であることを示すことができる場所として、行ないに関して八

⁽⁷⁾ 吉元信行 [1998] pp.102-103.

⁽⁸⁾ 吉元信行 [1998] p.104.

⁽⁹⁾ なお、次章で取り上げる大乘の論書『大智度論』においては、三十七道品は大乘の菩薩道としても位置付けられている。本論文第二章第二節第二項参照。

⁽¹⁰⁾ 『メッタ・スッタ』本文および和訳は本章本節第三項参照。

カ所、言葉に関して四カ所を挙げているが、これらはいずれも自分以外の他者と接する場所であると理解される。そして、最後に訪問先での心がけについて述べ、「満足」することの大切さを強調している。

ここでは、生活面での自己と他者との係わりの中で、満足を知り、欲張らずに足ることを知り、謙虚であることが説かれ、さらに生きていくために必要な智慧（＝方法）が求められている。このような心のあり方は、社会福祉の現場においても十分に活かすことが可能であろう。ワーカーであれ、クライアントであれ、自己の心の状態をよく知り、憤りや過度の欲求に流されることなく、過少のない行いに努め、言葉に注意して、専心することによってより良好な関係を構築することができるであろう⁽¹¹⁾。

池上によれば、本経には特に自己と他者との係わりにおいて、自己の欲望や他者との比較に流されず、また自己の好き嫌いに囚らないという意味の「平等」を知ることによる「満足（足ることを知ること）」や「謙虚」、そして為すべきことを為す「智慧」の重要性が示されていることを指摘している。

これらに示される内容から私的にさらに要約すれば、原始仏教の福祉思想は、ものごとの根本の理法としての「縁起」の思想、生きとし生けるものに対する「慈悲」の精神を基盤とし、その展開として種々の実践方法がある、ということができよう。

そこでまず、「縁起」と「慈悲」の概念について簡単に触れておきたい。

第二項 「縁起」の思想

原始仏教における「縁起」の思想の成立と発展について確認しておく、例えば平川彰は『法と縁起』において、原始仏教における「縁起」の語について次のように述べている。

「縁起」(paṭicca-samuppāda, praṭītya-samutpāda) という用語は、複雑な合成語であるから、縁起思想が成立した最初からあったのではなかろう。釈尊が縁起の道理を発見された最初には、この思想を示す適切な用語はまだ存在しなかったわけである。そのために、その当時すでに存在していた類似の言葉を、あれこれ適用して、その思想を示す努力がなされたであろう。そのために古い經典の中には、縁起を示すためにいろいろな用語が用いられている。しかし次第にそれが一つの用語に統一せられて、「パッチャヤ」(paccaya, pratyaya 縁) と「パティッチャ」(paṭicca, praṭītya 縁りて) とが用いられるようになり、これが漢訳では「縁」と訳せられるようになった。即ち、はじめに思想があって、あとからそれを表わす用語が作られたのである。言葉があって、それから思想があったのではない。この中、paccaya は名詞であり「縁」と訳され、paṭicca は連続体であり「縁りて」と訳されるが、ともに prati+vi から作られた言葉であり、意

⁽¹¹⁾ 池上要靖 [2008] p.38.

味は同じである。

さらにこの paṭicca (praṭītya 縁りて、縁として) に「俱に生ずる」という意味の「サムッパダ」(samuppāda, samutpāda) という語がついて、「パティッチャ・サムッパダ」(paṭicca-samuppāda, praṭītya-samutpāda 縁りて生ずる、縁りて起る) という語が成立した。これは漢訳では「縁起」と訳された。(中略) パーリ語の paṭicca-samuppāda が、いかなる経路をたどって成立したか、明らかでないが、しかしこの語は、原始仏教の時代にすでに成立していたことは、阿含経や諸部派の律蔵の用例から見て間違いない。ともかく「縁起」(paṭicca-samuppāda, praṭītya-samutpāda) は、仏教独自の用語であり、インドの他の宗教学派では用いない言葉である。したがってここに、仏教独自の思想があると見てよいものである⁽¹²⁾。

この見解によれば、「縁起」の概念は釈尊が発見した道理であること、そして「縁起」は仏教独自の思想であること、また「縁起」を意味する言葉は徐々に形成されてきたことなどがわかる。

また、中村元は「最初期の仏教の思想は、この短い問答のうちに簡単に要約表明されていると思われる⁽¹³⁾」と述べて、原始仏教聖典のうち最古層にあたとされる『スッタニパータ』(以下、*Sn.*と表記) 次の問答を紹介している。

*Sn.*1049 メッタゲーさんがたずねた、「先生！ あなたにおたずねします。このことをわたしに説いてください。あなたはヴェーダの達人、心を修養された方だとわたくしは考えます。世の中にある種々様々な、これらの苦しみは、そもそもどこから現われ出たのですか。」

1050 師(ブッダ)は答えた、「メッタゲーよ。そなたは、わたしに苦しみの生起するもとを問うた。わたしは知り得たとおりに、それをそなたに説き示そう。世の中にある種々様々な苦しみは、執著を縁として生起する。

1051 実に知ることなくして執著をつくる人は愚鈍であり、くり返し苦しみに近づく。だから、知ることあり、苦しみの生起のもとを觀じた人は、再生の素因(=執著)をつくってはならない。(中村元訳 [1984] p.221)

1049 Pucchāmi taṃ Bhagavā, brūhi me taṃ, ice-āyasma Mettagū maññāmi taṃ vedagum bhāvitattaṃ: kuto nu dukkhā samudāgatā ime, ye keci lokasmiṃ anekarūpā." / 1050."Dukkha ve maṃ pabhavaṃ apucchasi, Mettagu ti Bhagavā taṃ to pavakkhāmi yathā pajānaṃ: upadhīnidānā pabhavanti dukkhā, ye keci lokasmiṃ anekarūpā. / 1051. Yo ve avidvā upadhiṃ karoti, punappunaṃ dukkham upeti mando, tasmā hi jānaṃ upadhiṃ na kayirā dukkhassa jātipphavānupassī." (*Sutta-nipāta*, pp.201-202)

⁽¹²⁾ 平川彰 [1988] pp.503-504.

⁽¹³⁾ 中村元 [1994a] p.397.

この教説によれば、原始仏教における素朴な縁起説においては、人間存在が「相互に原因となっている」ということをいうものではなく、無知（無明）によって執著が起こり、（そうした業によって）苦しみ（という果報）があるという順観、知（無知でないこと）によって執著が滅し、（そうした業によって）苦しみがなくなる（という果報がある）逆観、の関係を説明するものであったとすることができる⁽¹⁴⁾。

そして、「縁起」という語の成立については、中村は業とその果報との関係の理法を縁起と呼ぶ『スッタニパータ』のやや新しい層にある次の一節を引用し、縁起 (*paṭiccasamuppāda*) という語はかなり遅れて成立したと述べている⁽¹⁵⁾。

Sn.653 賢者はこのように行為を、あるがままに見る。かれらは縁起を見る者であり、行為（業）とその報いとを熟知している。

654 世の中は行為によって成り立ち、人々は行為によって成り立つ。生きとし生ける者は業（行為）に束縛されている。一進み行く軍が轄に結ばれているように。（中村元訳 [1984] p.141）

653. *Evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ kammaṃ passanti paṇḍitā paṭiccasamuppādasā kammavipākakovidā.* / 654. *Kammaṇā vattati loko, kammaṇā vattatī pajā, kammanibandhanā sattā rathassāṇiva yāyato.* (*Sutta-nipāta*, p.123)

さらに、「原始仏教の縁起説でも『これがあるからかれがある。これがなければかれがない』」ということを強調しているが、（中略）万物の相互連関を主張しているのではない。それを説いたのは、仏教では中観派においてであって、原始仏教の思想ではない⁽¹⁶⁾、あるいは「やがて大乘の縁起説においては一切の存在と現象が相互に連関して成立しているということをお説くようになった⁽¹⁷⁾」等と述べているように、縁起を人間やものごとの相互関係を意味する概念として捉えるのは大乘仏教、中観派が台頭してからと考えられる。

原始仏教から大乘仏教にかけての「縁起」思想の成立と展開については他にも諸説があり⁽¹⁸⁾、本論でそれを論じることは趣旨が異なるのでこれ以上立ち入ることは避けるが、少

⁽¹⁴⁾ なお、アビダルマにおける縁起説については、中村元によれば「(1) 有部においては『大毘婆沙論』以後、四種の縁起が認められていたが、有部がもっとも力説したのは『分位縁起』であり、後世になれば、縁起とは衆生の生死流転する過程を述べるこの胎生学的な解釈が、ほとんど他の説を駆逐するにいたった。(2) 『品類足論』において、縁起とは一切有為法を指すというために、後世問題の中心となり、種種の方面に影響を及ぼしている。(3) これに反して、縁起を無為法なりと主張する派もあった。(4) 『これがあるときはかれがある』『これが生ずることからかれが生ずる』という縁起の共通意趣を示すこの文句は有部においても保存されていたが、ただしこれは『縁によって生ずること』という時間的生起関係を意味しているとされた。」とされている（中村元 [1994b] pp.285-286）。

⁽¹⁵⁾ 中村元 [1994a] pp.410-411.

⁽¹⁶⁾ 中村元 [1994a] p.429.

⁽¹⁷⁾ 中村元 [1995b] p.830.

⁽¹⁸⁾ 例えば、「これ (A) あるときかれ (B) あり」「これ (A) 起こるがゆえにかれ (B) 起こる」

なくとも、当初は無明があるから執著・苦しみが起る、というような素朴な関係性をいう概念であった「縁起」が、徐々に万物の「相互関連性」「相互依存性」の意味を含むものとして解釈されるようになってきた、と理解することはできるであろう。

こうした仏教学における諸研究の成果を踏まえつつも、現代の福祉実践に資する仏教思想を考察するという本論の立場においては、「縁起」思想を「すべての現象が無数の因や縁によって相互に関係しあって成立していること」という思想として捉え、以下の論を進めることとする。

第三項 「慈悲」の精神

次に、原始仏教における「慈悲」の精神についてみると、例えば中村元『佛教語大辞典』の「慈悲」の項には次のようにある。

①仏・菩薩が衆生をあわれみ、いつくしむ心。あわれみの心。万人に対する愛。いつくしみと同情。[§ maitra-cittatā] [§ maitrī] [§ dayā] [§ anukampaka]

②衆生に樂を与える慈 ([§ maitrī]) と、衆生の苦を抜く悲 ([§ karuṇā]) とをいう。慈の原語は多くの場合 [§ maitrī] であるが、それは [§ mitra] (友) という語からつくられた抽象名詞で、最高の友情とでもいうべきもの。特定の人に対してではなく、すべての人びとに友情をもつことが慈である。また [§ karuṇā] の原意は悲しい気持をともにすることであり、従って他人に対するあわれみ、同情を意味する。(悲は「かなしい」とも「あわれみ」ともよむ。⁽¹⁹⁾)

「慈悲」の語源や解釈についても諸説があるが、これによれば、慈悲とは他者に樂を与え、苦しみを抜くこと、そしてすべての人々に友情をもつこと、あわれみや同情など、悲しみをともにすること、などの意味を含んだ言葉であることがわかる。

こうした「慈悲」の精神がどのように經典に示されているかを確認すると、例えば釈尊の教化活動の始まりでもある、いわゆる「伝道宣言⁽²⁰⁾」には、次のようにある。

比丘よ、遊行しなさい (／歩みなさい／行動しなさい)。多くの人々の利益のために、多くの人々の幸福のために、世間の人々を憐れむために、神々と人々との利益・幸福

という教えは、常に「A と B との具体的関係」を説いているものであり、相互の「依存性」の意味は含まれていないという見解がある。三枝充恵 [2000] pp.183-187 参照。

⁽¹⁹⁾ 中村元 [1981] p.573.

⁽²⁰⁾ 宮本正尊はこの言葉を仏陀の「伝道宣言」とし、さらに『法華経』の「方便品」「譬喩品」「化城喩品」の計 10 か所にもこの言葉が援用されていることを指摘しその意義を論じているが、その中で「もとより法華の持つ現代的な誓願 (praṇidhāna, 本願) は、仏陀が伝道に先立って弟子達に授けた伝道宣言『世のため人のため大衆の利益幸福のために』という仏教ミッションの実践にあるのである」(宮本正尊 [1970] p.320) と述べている。なお『法華経』における「誓願」については、本論文第三章第二節参照。

のために。

caratha bhikkhave cārikaṃ bahujana-hitāya bahujana-sukhāya lokānukampāya atthā hitāya
sukhāya devamanusānaṃ (Vinaya, vol.1, p.12)

古代インドにおいては、宗教者の理想の境地は mokṣa (解脱) とされ、瞑想をして自己の内面を見つめることによって精神的な安住を求めたが、それは宗教者一人の静的な営みにとどまらなかった。ここにあるように、釈尊は比丘に対し、世界をあわれみ、「遊行せよ」と何度も呼びかけられているように、生きとし生けるものへの「利益 (artha)」「福祉 (hita)」「安楽 (sukha)」の実現のために歩め・行動せよという、動的な面がすでにあつたといえる。

生きとし生けるものを慈しむという「慈悲」の精神は、『スッタニパータ』に次のように説かれている。

Sn.143 究極の理想に通じた人が、この平安の境地に達してなすべきことは、次の通りである。能力あり、直く、正しく、ことばやさしく、柔和で、思い上ることのない者であらねばならぬ。

144 足ることを知り、わずかの食物で暮し、雑務少く、生活もまた簡素であり、諸々の感官が静まり、聡明で、高ぶることなく、諸々の (ひとの) 家で食ることがない。

145 他の識者の非難を受けるような下劣な行いを、決してしてはならない。一切の生きとし生けるものは、幸福であれ、安穩であれ、安楽であれ。

146 いかなる生物生類であっても、怯えているものでも強剛なものでも、悉く、長いものでも、大きなものでも、中くらいのものでも、短いものでも、微細なものでも、粗大なものでも、

147 目に見えるものでも、見えないものでも、遠くに住むものでも、近くに住むものでも、すでに生まれたものでも、これから生まれようと欲するものでも、一切の生きとし生けるものは、幸せであれ。

148 何びとも他人を欺いてはならない。たといどこにあつても他人を軽んじてはならない。悩まそうとして怒りの想いをいだいて互いに他人に苦痛を与えることを望んではならない。

149 あたかも、母が己が独り子を命を賭けても護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに対しても、無量の (慈しみの) 意を起すべし。

150 また全世界に対して無量の慈しみの意を起すべし。上に、下に、また横に、障害なく怨みなく敵意なき (慈しみを行うべし)。

151 立ちつつも、歩みつつも、坐しつつも、臥しつつも、眠らないでいる限りは、この (慈しみの) 心づかいをしっかりとたもて。この世では、この状態を崇高な境地と呼ぶ。

152 諸々の邪まな見解にとらわれず、戒を保ち、見るはたらきを具えて、諸々の欲望に関する貪りを除いた人は、決して再び母胎に宿ることがないであろう。(中村元訳 [1984] pp.37-38)

143. Karaṇīyam atthakusalena yaṃ taṃ santaṃ padaṃ abhisamecca: sakko ujū ca sūjū ca suvaco c' assa mudu anatiṃānī, / 144. santussako ca subharo ca appakicco ca sallahukavutti santindriyo ca nipako ca appagabbho kulesu ananugiddho, / 145. na ca khuddaṃ samācare kiñci, yena viññū pare upavadeyyuṃ. Sukhino vā khemino hontu sabbe sattā bhavantu sukhitattā: / 146. ye keci pāṇabhūṭ' atthi tasā vā thāvarā vā anavasesā dīghā vā ye mahantā vā majjhimā rassakā aṇukathulā, / 147. diṭṭhā vā ye vā addiṭṭhā, ye ca dūre vasanti avidūre, bhūtā vā sambhavesī vā,— sabbe sattā bhavantu sukhitattā. / 148. Na paro paraṃ nikubbetha, nātimaññetha kattbacinaṃ kañci, vyārosanā paṭighasaññā nāññamaññassa dukkham iccheyya. / 149. Mātā yathā niyaṃ puttaṃ āyusā ekaputtam anurakkhe, evam pi sabbabhūtesu mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ. / 150. Mettañ ca sabbalokasmiṃ mānasam bhāvaye aparimāṇaṃ uddhaṃ adho ca tiriyaṃ ca asambādhaṃ averaṃ asapattaṃ. / 151. Tiṭṭhaṃ caraṃ nisinno vā sayāno vā yāvat' assa vigatamiddho, etaā satīā adhiṭṭheyya, brahmam etaṃ vihāraṃ idha-m-āhu. / 152. Diṭṭhiñ ca anupagamma sīlavā dassanena sampanno kāmesu vineyya gedhaṃ, na hi jātu gabbhaseyyaṃ punar eti ti. (*Sutta-nipāta*, pp.25-26)

この一節は『メッタ・スッタ (慈経)』として知られ、慈しみのころをおこし、慈しみを行うことが奨励されている。また、「どのような状態が幸せな状態なのか」ということについてみると、『スッタニパータ』には「こよなき幸せ」として次のように説かれている。

Sn.258 「多くの神々と人々は、幸福を望み、幸せを思っています。最上の幸福を説いてください。」

259 諸々の愚者に親しまないで、諸々の賢者に親しみ、尊敬すべき人々を尊敬すること、—これがこよなき幸せである。

260 適当な場所に住み、あらかじめ功德を積んでいて、みずからは正しい誓願を起していること、—これがこよなき幸せである。

261 深い学識あり、技術を身につけ、身をつつしむことをよく学び、ことばがみごとであること、—これがこよなき幸せである。

262 父母につかえること、妻子を愛し護ること、仕事に秩序あり混乱せぬこと、—これがこよなき幸せである。

263 施与と、理法にかなった行いと、親族を愛し護ることと、非難を受けない行為、—これがこよなき幸せである。

264 悪をやめ、悪を離れ、飲酒をつつしみ、徳行をゆるがせにしないこと、—これがこよなき幸せである。

265 尊敬と謙遜と満足と感謝と（適当な）時に教えを聞くこと、—これがこよなき幸せである。

266 耐え忍ぶこと、ことばのやさしいこと、諸々の〈道の人〉に会うこと、適当な時に理法についての教えを聞くこと、—これがこよなき幸せである。

267 修養と、清らかな行いと、聖なる真理を見ること、安らぎ（ニルヴァーナ）を体得すること、—これがこよなき幸せである。

268 世俗のことがらに触れても、その人の心が動揺せず、憂いなく、汚れを離れ、安穩であること、—これがこよなき幸せである。

269 これらのことを行うならば、いかなることに関しても敗れることがない。あらゆることについて幸福に達する。—これがかれらにとってこよなき幸せである。（中村元訳 [1984] pp.57-59）

258. "Balū devā manussā ca maṅgalāni acintayum ākaṃkhamānā sotthānaṃ, brūhi maṅgalaṃ uttamaṃ." / 259. "Asevanā ca bālānaṃ paṇḍitānañ ca sevanā pūjā ca pūjanīyānaṃ, etam maṅgalaṃ uttamaṃ. / 260. Patirūpadesavāso ca pubbe ca katapuññatā attasammāpaṇidhi ca, etam maṅgalaṃ uttamaṃ. / 261. Bāhusaccañ ca sippañ ca vinayo ca susikkhito subhāsītā ca yā vācā, etaṃ . . . / 262. Mātāpitu-upaṭṭhānaṃ puttadārassa saṅgho anākulā ca kammantā, etaṃ . . . / 263. Dānañ ca dhammacariyā ca ñātakānañ ca saṅgho anavajjāni kammāni, etaṃ . . . / 264. ārati viratī pāpā majjapānā ca saññaṃ appamādo ca dhammesu, etaṃ . . . / 265. Gāraṃ ca nivāto ca santuṭṭhī ca kataññutā kālena dhammasavanaṃ, etaṃ . . . / 266. Khantī ca sovaccassatā samañānañ ca dassanaṃ kālena dhammasākacchā, etaṃ . . . / 267. Tapo ca brahmacariyā ca ariyasaccāna dassanaṃ nibbānasacchikiriyā ca, etaṃ . . . / 268. Phuṭṭhassa lokadhammehi cittaṃ yassa na kampati asokaṃ virajaṃ khemaṃ, etaṃ . . . / 269. Etādisāni katvāna sabbattha-m-aparājītā, sabbattha sotthiṃ gacchanti, taṃ tesam maṅgalaṃ uttamaṃ" ti. (Sutta-nipāta, pp.46-47)

また、『ジャータカ』第453話には、仲間・友・妻・王など、さまざまな対人関係の中での幸せなあり方が次のように説かれている。

130 すべての神々や父なるものらに、〔あるいは〕蛇のようなものや〔その他〕あらゆる生きものにいたるまで、つねに慈しみの心をもって敬うならば、それがすべての生きものとの間の幸せであると言われる。（中略）

131 世のすべてのものと波風をたてることなく暮らし、幼い子どももふくめて女たちや男たちに、あしざま言われても忍んで言い返すことがないならば、耐えるそのことが幸せであると言われる。

132 仲間のことを、〔身につけた〕学芸とか家柄から、財産とか生まれ〔のよしあし〕から見くんだりせず、事をなすにおいては智慧が光り、考え深くあるならば、それ

が仲間とのあいだの幸せであると言われる。

133 友が〔みな〕正しく、心ゆるせる者であり、〔かれのことを〕いつわりを言わぬがゆえに、友を裏ぎらぬ人だと、富をわかち与える人だ〔とってくれる〕ならば、それが友とのあいだの幸せと言われる。

134 妻たちの年齢がひとしく、仲むつまじくして、よく従い、世の教えを喜び、子宝にめぐまれ、家柄もよく、ふるまい正しく、身も心も捧げつくしてくれるならば、それが妻とのあいだの幸せと言われる。

135 王さまが、生けるものの主として誉れも高く、清く正しく、励みたゆまぬことをこころがけ、この者はわたしに二心をいだかず、忠実（まめ）であると〔考えてくれる〕ならば、それが王とのあいだの幸せと言われる。

136 信心ぶかく、清き心に喜びを覚えつつ、食べ物や飲み物を、また花輪や香や化粧品を施すならば、それは天の世界における幸せと言われる。

137 戒律をそなえ、おおくのことに通じた仙人たちが、聖なる道によって清め、はぐくみ、安らぎの暮らしにいたらしめてくれるなら、それが修行を完成した人にまじわる幸せであると言われる。（中略）

138 実に世の中にはこれだけの幸せがあり、安らぎのもととして賢者にたたえられている。さあ、智慧ある者はこれらに親しもう。なぜなら、〔幸先きいいものとして見られ、聞かれ、ふれられるような〕幸せには、いかなる真実（まこと）もないのだから。（中村元監修・補注、松田慎也ほか訳 [2008] pp.77-78）

Yassa deva pitaro ca sabbe sirimsapā sabbabhūtāni cāpi mettāya niccam apacitāni honti bhūtesu ve sotthānam tad āhū 'ti āha. 130 / (中略) / Yo sabbhalolassa nivātavutti itthīpumānam sahadārakānam khantā duruttānam apaṭikkūlavādī---adhivāsanam sotthānam tad āhu. 131. / Yo nāvajānāti sahāyamatte sippena kulyābhi dhanena jaccā rucipaṅṅo atthakāle mutimā---sahāyesu ve sotthānam tad āhu. 132. / Mittāni ve yassa bhavanti santo samvissatthā avisamvādakassa na mittadūbhī samvibhāgī dhanena---mittesu ve sotthānam tad āhu. 133. / Yassa bhariyā tulyavayā samaggā anubbatā dhammakāmā pajātā koliniyā sīlavatī patibbatā---dāresu ve sotthānam tad āhu. 134. / Yassa raja bhūtapatī yassasī jānāti soceyyam parakkamañ ca advejjhatā suhad ayaṃ maman ti---rājūsu ve sotthānam tad āhu. 135. / Annañ ca pāpañ ca dadāti saddho mālañ ca gahdhañ ca vilepanañ ca pasannacitto anumodamāno---saggesu ve sotthānam tad āhu. 136. / Yam ariyadhammena punanti vaddhā ārādhitā samacariyāya santo bahussutā isayo sīlavato arahantamajjhe sotthānam tad āhu 'ti imā gāthā āha. 137. / (中略) / Etāni kho sotthānāni loke viññūpasatthāni sukhindriyāni, tānīdha sevetha naro sappañño, na hi mañgale kiñcanam atthi saccan ti. 138. (*Jātaka*, vol.4, pp. 75-77)

以上のように説かれている内容によれば、仏教的な幸福なあり方や、そうした幸福な状態を導くための条件・方法がさまざまに説かれていることが知られる。要点を試みにまと

めれば、以下のようになる。

【自己の資質・性格に関して】

- ・生きものに対して慈しみをもって敬う気持ちがあること（慈悲）
- ・足ることを知ること（満足）
- ・思い上らないこと（謙遜）
- ・身をつつしむこと（身）
- ・ことば遣いがやさしいこと・ことばがみごとであること（口）
- ・諸々の感官が静まっていること・高ぶらないこと（意）
- ・聡明であること・深い学識があり、技術を身につけていること（智慧）
- ・正しい誓願を起こしていること（誓願）
- ・感謝の念をもつこと（恩）
- ・悪いことを言われても、耐え忍ぶことができること（忍辱）

【生活や他者との人間関係に関して】

- ・生活が簡素であること
- ・雑務が少ない・仕事に秩序があること
- ・他人の家で食ることがないこと
- ・適当な場所に住み、あらかじめ功德を積んでいること
- ・他の非難を受けるような下劣な行いをしない
- ・父母につかえること、妻子や親族を愛し護ること
- ・愚者に親しまないで、賢者に親しみ、尊敬すべき人々を尊敬すること（尊敬）
- ・施与を行うこと（布施）
- ・適当な時に理法についての教えを聞くこと（学び）
- ・理法にかなった行いをすること（実践）

第四項 本研究の視点

仏教福祉の思想とその実践においては、「縁起」と「慈悲」が重要なポイントであり、原始仏教における福祉思想を「縁起思想に基づく慈悲の実践」という側面から捉えていくことは首肯されると考える。また、どのような状態が仏教的な幸福であるのかということや、そうした幸福を実現するための方法等、人間観・援助観・社会観に関する多くの福祉関連項目が原始仏教經典において随所に説かれていると思われる。

しかし、それらの多くはその時々に応じて、相手に応じて説くといういわゆる「対機説法」の形式の中で見られるものであり、また經典の成立や教説の発展の前後の問題等もあることから、必ずしも体系立てて説かれているわけではない。

また、管見では原始仏教における福祉思想の全体像がどのような思考と行動のプロセスであるのかという基本的な枠組みを整理した先行研究は少ない。したがって、「縁起思想に基づく慈悲の実践」とはどのような思想構造であり、どのような思考と行動のプロセスであるのかという基本的な枠組みについては、さらに検討する余地があると思われる。

なお本論文が課題とするのは、「仏教福祉とはいかなる概念か」ということはもとより、仏教福祉の理念を現代において「どのように実現させるのか」ということ、とりわけ、仏教福祉を実現しようとする福祉行為主体が、どのような仏教的人間観・援助観・社会観を持つかということである。

そこで、本章では原始仏教經典を紐解きつつ、原始仏教經典に基づく援助者の思考と行動の基本的な枠組みを提示し、その意義を検討する。

第二節 「慈悲」の根拠

まず、仏教福祉に資する人間観・援助観の根底にある考え方として、「なぜ、他者に対する慈しみ・慈悲を実践しなければならないのか」ということについて考えてみたい。『サンユッタニカーヤ』(以下、SN.と表記) 第三篇第一章第八節には、コーサラ国王パセーナディと、王妃マツリカーの会話が次のように説かれている。

- 1 [あるとき尊師は、] サーヴァアッティー市のジェータ林・〈孤独な人々に食を給する長者〉の園に住しておられた。
- 2 そのときコーサラ国王パセーナディは、王妃マツリカー夫人とともに、みごとな宮殿の上にあった。
- 3 そこでコーサラ国王パセーナディは、マツリカー妃に言った、—
「そなたは、自分よりももっと愛しい人が、だれかいるかね」と。
- 4 「大王さま。わたくしには、自分よりももっと愛しい人はおりません。あなたにとっても、ご自分よりももっと愛しい人がおられますか？」
- 5 「マツリカーよ。わたしにとっても、自分よりもさらに愛しい他の人は存在しない。」
- 6 そこでコーサラ国王パセーナディは、宮殿から下りて、尊師のおられるところにおもむいた。近づいてから、尊師に挨拶して、傍らに坐した。傍らに坐したコーサラ国王パセーナディは、尊師に向って次のように言った。—
- 7 「尊いお方さま。ここでわたしは、マツリカー妃とともに、みごとな宮殿の上において、マツリカー妃にこのように言いました。—『そなたは、自分よりももっと愛しい人が、だれかいるかね?』と。そのように言われて、マツリカー妃は、わたくしにこのように申しました。—『大王さま。わたくしには、自分よりももっと愛しい人はおりません。あなたにとっても、ご自分よりももっと愛しい人がおられますか?』と。このように言われたので、わたくしはマツリカー妃に申しました。—『マツリカーよ。わた

しにとっても、自分よりもさらに愛しい他の人は存在しない』と。」

8そこで尊師はこのことを知って、その時、この詩を唱えられた。—

「どの方向に心でさがし求めてみても、自分よりもさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように、他の人々にとっても、それぞれの自己が愛しいのである。それ故に、自己を愛する人が、他人を害してはならない」と。(中村元訳 [1986a] pp.169-170)

1. Sāvatti|| 2. Tena kho pana samayena rājā Pasenadi-kosalo Mallikāya deviyā saddhiṃ uparipāsāḍavaragato hoti|| 3. Atha kho rājā Pasenadi-kosalo Mallikaṃ devim avoca|| Atthi nu kho te Mallike koc-añño attanā piyataro-ti|| 4. Natthi kho me mahārāja koc-añño attanā piyataro|| tuyhaṃ pana mahārāja atth-añño koci attanā piyataro-ti|| 5. Mayhaṃ pi kho Mallike natth-añño koci attanā piyataro-ti|| 6. Atha kho rājā Pasenadi-kosalo pāsādā orohitva yena Bhagavā ten-upasaṅkami|| upasaṅkamitvā Bhagavantam abhivādetvā ekam antaṃ nisīdi|| Ekam antaṃ nisinna kho rājā Pasenadi-kosalo Bhagavantam etad avoca|| 7. Idhahaṃ bhante Mallikāya deviyā saddhiṃ uparipāsāḍavaragato Mallikaṃ devim etad avocaṃ|| Atthi nu kho te Mallike koc-añño attanā piyataro ti|| Evaṃ vutte bhante Mallikā devī mam etad avoca|| N-atthi kho me mahārāja koci añño attanā piyataro ti|| tuyhaṃ pana mahārāja atth-añño koci attanā piyataro-ti|| Evaṃ vuttahaṃ bhante Mallikaṃ devim etad avocaṃ|| Mayhaṃ pi kho Mallike n-atth-añño koci attanā piyataro-ti|| 8. Atha kho Bhagavā etam attham viditvā tāyaṃ velāyam imam gātham abhāsī|| Sabhā disānuparigamma cetasā|| n-ev-ajjhagā piyataram attanā kvaci|| evam piyo puthu attā pasesaṃ|| tasmā na hiṃse param attakāmo ti|| (Sāmyutta-Nikāya, vol.1, p.75)

この教説によれば、他者に対する慈悲の根底には、自己自身に対する内省があることがわかる。夫（国王）よりも「自己自身が愛しい」という妻（王妃）の考え方を釈尊は承認している。人間は縁起的存在であり、すべての生きとし生けるものとの関係性の中に生を受け育まれている。縁起思想はこの意味で、人間はそれぞれがかけがえのない存在であり、意義のある存在であると捉える人間観を示唆する。そしてこの会話はそうした自己のあり方に目を向けて反省し、人間は「自己が一番愛しい」（＝かけがえのない存在である）ということに気が付くからこそ、他者も同じく他者自身の自己をかけがえのない存在として愛しく思っているということに気が付く、という自己理解・他者理解のプロセスを示唆していると考えられる。

また、『ダンマパダ』（以下、*Dhp.*と表記）第10章には次のようにある。

*Dhp.*129 すべての者は暴力におびえ、すべての者は死をおそれる。己が身をひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。

130 すべての者は暴力におびえる。すべての（生きもの）にとって生命は愛しい。己

が身にひきくらべて、殺してはならぬ。殺さしめてはならぬ。

131 生きとし生けるものは幸せをもとめている。もしも暴力によって生きものを害するならば、その人は自分の幸せをもとめていても、死後には幸せが得られない。

132 生きとし生けるものは幸せをもとめている。もしも暴力によって生きものを害しないならば、その人は自分の幸せをもとめているが、死後には幸せが得られる。(中村元訳 [1978] p.28)

129.sabbe tasanti daṇḍassa sabbe bhāyanti maccuno, attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghāṭaye. / 130.sabbe tasanti daṇḍassa sabbesaṃ jīvitāṃ piyaṃ, attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghāṭaye. / 131.sukhakāmāni bhūtāni yo daṇḍena na hiṃsati attano sukham esāno pecca so labhate sukhaṃ. / 132.sukhakāmāni bhūtāni yo daṇḍena na hiṃsati attano sukham esāno pecca so labhate sukhaṃ. (*Dhammapada*, p.37)

この教説によれば、人間存在の「弱さ」に眼差しを向け、「生きとし生けるものはそれぞれ自己自身が愛しく、幸せを求め、さらに死や暴力を恐れている」存在と捉える人間観によって、「自己も他者も害さない・傷つけない(不傷害 *ahimsā*)」というあり方が慈悲の実践として求められるというのである。

これらの教説は、それぞれの自己がみなそれぞれに愛しいものであるという考えに思いを致すとき、自分と他者という垣根を超えて、自分も他者も傷つけまいとする慈しみや愛情が生まれるという人間観・援助観を示唆している。後者は特に、仏教における生命尊重を示すとともに、「不傷害 (*ahimsā*)」によって生きとし生けるものの幸せの実現を目指すという、仏教福祉の指針を示すものでもある⁽²¹⁾。

⁽²¹⁾ なお、「愛」と「慈悲」の相違について、中村元は次のように述べている。「愛は慈悲に通じるものであるが、愛はそのまま慈悲になるのではない。愛は慈悲と異なる性格をもっている。まず第一に愛の典型的なものと思われる恋愛、性愛は欲をともなっている。だからインドのことばでは、恋愛も欲望もともにカーマ (*kāma*) という語で表現され、両者のあいだに区別がたてられていない。また恋愛は人間の生理的成長と不可分離であり、ある年齢に達するまではそのことがなく、またある年齢から以後はやはり恋愛から遠ざかる。だから人間の全生涯を通じて見られる現象ではない。第二に、恋愛は相手に対する独占欲を強く持っている。だからもしも愛している相手に裏切られた場合には、愛は激しい憎しみに転ずることがある。裏切られたあまりの刃傷沙汰というようなことは世間にいくらでも認められることである。愛はつねに憎しみに転じ得る可能性をもつ。愛は憎しみと背中合わせであり、いかなる愛もそのなかに憎しみを可能性として蔵している。愛が深ければ深いほど憎しみの可能性も大きくなる。それは愛が本質的に自己を愛することを中心としているからである。しかるに慈悲は、愛憎の対立を超えた絶対の愛である。ひとを憎むということがない。第三に、愛ははたらく範囲の限定されたものである。疎い者よりも親しい者を愛する。自分の次には家族を愛し、その次には友人や同じ組織の人間を愛し、同郷人を愛し、さらにひろげると同国人を愛し、世界の人々を愛するというのは最後の理想であろう。慈悲の理想はさらにひろく、一切の生きとし生けるものを愛するというところにまでいたる。これは有限な存在である人間にとってはなかなかできないことである。平等なる愛ということは観念的な理想としては成立するが、現実の愛はつねに制約されたものである。」(中村元 [1993a] pp.795-796)

第三節 「縁起」を實踐する条件

以上のように、他者を慈しむという仏教的な援助観の根底には、援助をなす主体の「自己」自身の内省があることを確認した。では次に、「どのようにすれば縁起の理法に基づき、慈悲を實踐することができるのか」ということについて考えてみたい。

「縁起」思想は、先にも述べたようにさまざまな関係性によって人間存在および社会が成り立っているということを示すものであるが、援助者においては、状況をそのように客観的に認識するというだけでなく、人間や社会がそのように存在していることに、援助者自身があらためて気づき、自己のあり方を振り返りながら他者との関わり方のあるべき姿を問い直す、という姿勢が必要となると思われる。

『マハーパリニッバーナ経』には、次のようにある。

スバツダよ。わたしは二十九歳で、何かしら善を求めて出家した。スバツダよ。わたしは出家してから五十年余となった。正理と法の領域のみを歩んで来た。これ以外には〈道の人〉なるものも存在しない。(中村元訳 [1980] pp.150-151)

Ekūnatimso vayasā Subhadda Yaṃ pabbajim kiṃ-kusalānuesī. Vassāni paññasa-samādhikāni Yato ahaṃ pabbajito Subhadda, Ñāyassa dhammassa padesa-vattī. Ito bahiddhā samaṇo pi n'atthi, (*Dīgha-Nikāya*, vol.2, p.151)

それ故に、この世で自らを島とし、自らをたよりとして、他人をたよりとせず、法を島とし、法をよりどころとして、他のものをよりどころとせずにあれ。(中村元訳 [1980] p.63)

Tasmāt ih ānanda atta-dīpā viharatha atta-saraṇā anañña-saraṇā, dhamma-dīpā dhamma-saraṇā anañña-saraṇā. (*Dīgha-Nikāya*, vol.2, p.100)

これらの教説によれば、人間はダルマ（法）をよりどころとすべきであるが、そのダルマ（法）を實踐するのは他でもない人間であるからこそ、釈尊は「ダルマ（法）によれ」と説くと同時に、「自己によれ」とも説いているのである。

自己を主とし、自己によるべきことは、例えば『ダンマパダ』にも次のようにある。

*Dhp.*160 自己こそ自分の主である。他人がどうして（自分の）主であろうか？ 自己をよくととのえたならば、得難き主を得る。(中村元訳 [1978] p.32)

160. attā hi attano nātho, ko hi nātho paro siyā; attanā hi sudantena nāthaṃ labhati dullabhaṃ. (*Dhammapada*, p.45)

*Dhp.*380 実に自己は自分の主である。自己は自分の帰趨である。故に自分をととのえよ。—商人が良い馬を調教するように。(中村元訳 [1978] p.63)

380. attā hi attano nātho attā hi attano gati, tasmā saññāmay' attānaṃ assaṃ bhadrāṃ va vāṇijo.

(*Dhammapada*, p.107)

すなわち、これらの教説は、縁起の思想に基づき慈悲を実現するためには、まずはダルマを實踐する「よるべ」となる援助者自身の「自己」ととのえ、自己を確立すべきであることを示唆するものである。

自己を愛するが故に、他者を愛すること。ダルマによることに加え、ダルマを実現するための自己をととのえていくこと。この2点が、仏教福祉の実現を目指す主体のあり方を考える鍵であると考えられる。

第四節 仏教の基本的な認識論と実践の指針

以上のように、①生きとし生けるものは誰もが自己を愛しく思い、また自己の生命を愛しく思うからこそ、他者を傷つけず、他者を愛し慈しむということ、②理法を實踐するためには、よるべとなる「自己」を確立しなければならないということ、を確認した。

では、どのようにすれば援助者自身が自己を確立してゆくことができるのであろうか。これについて論じる前に、本節では仏教の基本的な現実認識や問題追求の方法論、および実践の指針について確認しておきたい。

第一項 仏教的な現実認識・問題追求の方法論

ここでまず、仏教福祉の行為主体が持つべき、仏教における基本的な現実認識や問題追求の方法論、および実践の指針について確認しておきたい。

(1) 三法印 (四法印)

仏教における現実認識のあり方は、三法印 (ないし四法印) と言われ、一般に「諸行無常」・「諸法無我」・(「一切皆苦」・)「涅槃寂靜」として知られている。これらは、原始仏教の初期から部分的に説かれてきたものが、のちにまとめらるようになった段階で成立したものであり、大乘仏教においては特に「諸行無常」「諸法無我」「涅槃寂靜」を「三法印」とするのが一般的である。

原始仏教においては、例えば『ダンマパダ』には次のようにある。

Dhp.277 「一切の形成されたものは無常である」(諸行無常)と明らかな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である。

278 「一切の形成されたものは苦しみである」(一切皆苦)と明らかな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である。

279 「一切の事物は我ならざるものである」(諸法非我)と明らかな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。これこそ人が清らかになる道である。(中

村元訳 [1978] p.49)

277. “sabbe saṃkhārā aniccā” ti yadā paññāya passati atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visuddhiyā./ 278. “sabbe saṃkhārā dukkhā” ti yadā paññāya passati atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visuddhiyā. / 279. “sabbe dhammā anattā” ti yadā paññāya passati atha nibbindatī dukkhe, esa maggo visuddhiyā. (*Dhammapada*, p.78)

ここでは世間を「諸行無常」「諸法無我」「一切皆苦」と如実に観るということ説かれているが、そのように観ることが「涅槃寂靜」の境地に到る方法、すなわち苦しみを離れる方法であるというのが、仏教における基本的な現実認識のあり方といえる。

(2) 十二因縁

また釈尊は、人間がさまざまに抱く「苦」の原因とその解決方法を発見した、ということもできる。「縁起」思想については先に若干触れておいたが、当初の素朴な縁起の思想が徐々に発展・展開し、整理される中で、縁起は「十二因縁」として体系化された。『サンユッタニカーヤ』には次のようにある。

世尊は次のように説いた。「では比丘たちよ、縁起とは何か。比丘たちよ、無明（無知）を縁（条件）として行（形成力）がある。行を縁として識（識知）がある。識を縁として名色（精神的存在と物質的存在）がある。名色を縁として六処（六つの認識の場）がある。六処を縁として触（接触）がある。触を縁として受（感受）がある。受を縁として渴愛（欲望）がある。渴愛を縁として取（固執）がある。取を縁として有（生存）がある。有を縁として生（誕生）がある。生を縁として老死（老いることと死ぬこと）と愁（憂愁）・悲（悲しみ）・苦（苦しみ）・憂（憂悩）・悩（苦悶）が生じる。このようにしてすべての苦の集まりの生起がある。比丘たちよ、これが生起といわれる。

無明が残ることなく消え去り消滅することにより行の消滅がある。行の消滅により識の消滅がある。識の消滅により名色の消滅がある。名色の消滅により六処の消滅がある。六処の消滅により触の消滅がある。触の消滅により受の消滅がある。受の消滅により渴愛の消滅がある。渴愛の消滅により取の消滅がある。取の消滅により有の消滅がある。有の消滅により生の消滅がある。生の消滅により老死と愁・悲・苦・憂・悩が消滅する。このようにしてこのすべての苦の集まりの消滅がある。(中村元監修 [2012] pp.3-4)

3 Bhagavā etad avoca|| Katamo ca bhikkhave paṭiccasamuppādo|| Avijjāpaccayā bhikkhave saṅkhārā|| saṅkhārapaccayā viññānaṃ|| viññānapaccayā nāmarūpaṃ|| nāmarūpapaccayā saḷāyatanam|| saḷāyatanapaccayā phasso|| phassapaccayā vedanā|| vedanāpaccaya taṇhā|| taṇhāpaccayā upādānaṃ|| upādānapaccayā bhavo|| bhavapaccayā jāti || jātipaccayā jarāmaṇam

soka-parideva-dukkha-domanassupāyasā sambhavanti|| Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti|| Ayaṃ vuccati bhikkhave samuppādo||

4 Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho|| saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho|| viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho|| nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho|| saḷāyatananirodhā phassanirodho|| phassanirodhā vedanānirodho|| vedanānirodhā taṇhānirodho|| taṇhānirodhā upādānanirodho|| upādānanirodhā bhavanirodho|| bhavanirodhā jātinirodho|| jātinirodhā jarāmaṇaṃ soka-parideva-dukkha-domanāsupāyasā nirujjhanti|| Evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti|| (Sāmyutta-Nikāya, vol.2, pp.1-2)

この十二因縁の説によれば、無明（無知）・行（形成力）・識（識知）・名色（精神的存在と物質的存在）・六処（眼・耳・鼻・舌・身・意識という六つの認識の場）・触（接触）・受（感受作用）・愛（欲望）・取（固執・執著）・有（生存）・生（誕生）・老死（老いることと死ぬことに代表される諸々の苦しみ）の十二の項目について、無明の故に行があり…と観ずるのを順観、逆に無明を滅すれば行が無く…と観ずるのを逆観という。十二因縁は、こうした因果を観察することによって、諸々の苦しみの原因を明らかにし、苦を克服する過程を体系化したものといえる。

(3) 四諦・八正道

また、四諦（四つの真理⁽²²⁾）・八正道（八つの正しい実践）の説も、苦の認識から苦の消滅あるいは苦の克服までの過程が体系化されたものである。『ダンマパダ』には次のようにある。

*Dhp.*190, 191 さとれる者（=仏）と真理のことわり（=法）と聖者の集い（=僧）とに帰依する人は、正しい知恵をもって、四つの尊い真理を見る。—すなわち（1）苦しみと、（2）苦しみの成り立ちと、（3）苦しみの超克と、（4）苦しみの終滅におもむく八つの尊い道（八聖道）とを（見る）。

192 これは安らかなよりどころである。これは最上のよりどころである。このよりどころにたよってあらゆる苦悩から免れる。（中村元訳 [1978] pp.36-37)

190. yo ca Buddhañ ca Dhammañ ca Saṃghañ ca saraṇaṃ gato cattāri ariyasaccāni sammapaññāya passaṭī: / 191.dukkhaṃ dukkhasamuppādaṃ dukkhassa ca atikkamaṃ ariyañ c' aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ dukkhūpasamaḡāmiṃ. / 192.etam kho saraṇaṃ khemaṃ etaṃ saraṇaṃ uttamaṃ etaṃ saraṇaṃ āgamma sabbaḡukkhā pamuccati. (*Dhammapada*, p.54)

(22) 四諦（四つの真理）の説は古代インド医学の考え方との関連性が指摘されている（中村元 [1994a] pp.363-366 ほか）。水野弘元は次のように対応関係を示している。「苦…凡夫の現実の状態…病状、集…現実の苦の原因…病因、滅…自覚ある理想状態…健康態、道…理想への手段方法…治病健康法」（水野弘元 [1972] pp.178-179）

あるいは『スッタニパータ』には次のようにある。

Sn.724 苦しみを知らず、また苦しみの生起するもとをも知らず、また苦しみのすべて残りなく滅びるところをも、また苦しみの消滅に達する道をも知らない人々、—

725 かれらは心の解脱を欠き、また智慧の解脱を欠く。かれらは（輪廻を）終滅させることができない。かれらは実に生と老いを受けける。

726 しかるに、苦しみを知り、また苦しみの生起するもとを知り、また苦しみのすべて残りなく滅びるところを知り、また苦しみの消滅に達する道を知った人々、—

727 かれらは、心の解脱を具現し、また智慧の解脱を具現する。かれらは（輪廻を）終滅させることができる。かれらは生と老いを受けることがない。（中村元訳 [1984] p.157)

724. "Ye dukkhaṃ na-ppajānanti atho dukkhassa sambhavaṃ, yattha ca sabbaso dukkhaṃ asesam uparujjhati, tañ ca maggaṃ na jānanti dukkhūpasamaḡāmiṇaṃ, / 725. cetovimuttihīṇā te atho paññāvimuttiyā, abhabbā te antakiriyyāya, te ve jātijarūpagā. / 726. Ye ca dukkhaṃ pajānanti atho dukkhassa sambhavaṃ, yattha ca sabbaso dukkhaṃ asesam uparujjhati, tañ ca maggaṃ pajānanti dukkhūpasamaḡāmiṇaṃ, / 727. cetovimuttisampannā atho paññāvimuttiyā bhabbā te antakiriyyāya, na te jātijarūpagā" ti. (*Sutta-nipāta*, pp.140-141)

このように、苦しみ（苦諦）・苦しみの生起（集諦）・苦しみの滅（滅諦）・苦しみを滅する道（道諦）という四つの真理に対し、そうした苦しみを滅する道が「八正道（正見【正しい見解】・正思惟【正しい思惟】・正語【正しいことば】・正業【正しい行い】・正命【正しい生活】・正精進【正しい努力】・正念【正しい気づかい】・正定【正しい精神統一】）」として体系化されている。

現実社会には様々な「苦しみ」生起するが、仏教では「苦しみ（苦）」の原意は「思い通りにならないこと」を意味する。三宝印（四法印）、十二因縁、四諦・八正道といった認識論や身・口・意の営みによって「苦」に向かい合うことが、苦しみを離れるための方法であり、問題追求の方法論でもあるといえる。

第二項 実践の指針—止悪修善

次に、仏教の基本的な実践の指針について述べておきたい。『ダンマパダ』には次のようにある。

Dhp.183 すべて悪しきことをなさず、善いことを行ない、自己の心を浄めること、—これが諸の仏の教えである⁽²³⁾。（中村元訳 [1978] p.36)

⁽²³⁾ この経文は漢訳では「七仏通誡偈」としてわが国でも広く知られている。「諸悪莫作、諸善

183. sabbapāpassa akaraṇaṃ kusalassa upasampadā sacittapariyodapanam etam Buddhāna sāsanaṃ. (*Dhammapada*, p. 52)

ここに説かれるように、仏教の実践の指針は、悪を離れ悪をなさず、善に近づき善を修するということ、一言で言うならば「止悪修善」ということができる。

(1) 五戒

經典や戒律が整理・制定される過程において、止悪修善の方法は一般的な形としては五戒・十善としてまとめられた。『ダンマパダ』には次のようにある。

*Dhp.*246, 247 生きものを殺し、虚言を語り、世間において与えられていないものを取り、他人の妻を犯し、穀酒・果実酒に耽溺する人は、この世において自分の根本を掘りくずす人である。

248 人よ。このように知れ、一慎みがないのは悪いことである。—貪りと不正とのゆえに汝がながく苦しみを受けることのないように。(中村元訳 [1978] pp.44-45)

246. yo pānaṃ atimāpeti musāvādaṃ ca bhāsati loke adinnaṃ ādiyati paradāraṃ ca gacchati. /

247. surāmerayapānaṃ ca yo naraṃ anuyuñjati idh' eva-m-eso lokasmiṃ mūlaṃ khanate attano. /

248. evaṃ bho purisa jānāhi: pāpadhammā asaṅṅatā, mā taṃ lobho adhammo ca ciraṃ dukkhāya randhayuṃ. (*Dhammapada*, pp. 69-70)

ここで説かれる五戒とは①生きものを殺すなかれ(不殺生)・②盗むなかれ(不偷盗)・③邪淫を行なうなかれ(不邪淫)・④偽りを言うなかれ(不妄語)・⑤酒を飲むなかれ(不飲酒)、ということである。他にも、正しい実践のあり方について例えば『スッタニパータ』には以下のようにも説かれている。

*Sn.*848 「どのように見、どのような戒律をたもつ人が『安らかである』と言われるのか? ゴータマ(ブツダ)よ。おたずねしますが、その最上の人のことをわたくしに説いてください。」

849 師は答えた、「死ぬよりも前に、妄執を離れ、過去にこだわることなく、現在においてもよくよと思ひめぐらすことがないならば、かれは(未来に関しても)特に思いわずらうことがない。

850 かの聖者は、怒らず、おののかず、誇らず、あとで後悔するような悪い行いをなさず、よく思慮して語り、そわそわすることなく、ことばを慎む。

851 未来を願い求めることなく、過去を思い出して憂えることもない。〔現在〕感官で触れる諸々の対象について遠ざかり離れることを観じ、諸々の偏見に誘われること

がない。

852 (貪欲などから) 遠ざかり、偽ることなく、貪り求めることなく、慳みせず、傲慢にならず、嫌われず、両舌を事としない。

853 快いものに耽溺せず、また高慢にならず、柔和で、弁舌さわやかに、信ずることなく、なにかを嫌うこともない。

854 利益を欲して学ぶのではない。利益がなかったとしても、怒ることがない。妄執のために他人に逆うことがなく、美味に耽溺することもない。

855 平静であって、常によく気をつけていて、世間において(他人を自分と)等しいとは思わない。また自分が勝れているとも思わないし、また劣っているとも思わない。かれには煩惱の燃え盛ることがない。(中村元訳 [1984] pp.188-189)

848. "Kathaṃdassī kathaṃsīlo upasanto ti vuccati, tam me Gotama pabrūhi pucchito uttamam naraṃ." / 849. "Vītaṇho purā bhedā ti Bhagavā pubbam antam anīssito vemajjhe nūpasamkheyyo tassa n' atthi purekkhataṃ. / 850. Akkodhano asantāsī, avikatthī akukkuco, mantabhānī anuddhato, sa ve vācāyato muni. / 851. Nirāsatti anāgate aṭitaṃ nānusocati, vivekadassi phassesu diṭṭhīsu ca na niyyati, / 852. patilīno akuhako, apihālu amacchari, appagabbho ajeguccho, pesuṇeyye ca no yuto, / 853. sātīyesu anassāvī atimāne ca no yuto, saṅho ca paṭibhānavā, na saddho na virajjati, / 854. lābhakamyā na sikkhati, alābhe na ca kuppati, aviruddho ca taṇhāya rase ca nānugijjhati, / 855. upekhako sadā sato na loke maññate samaṃ na visesi na niceyyo, tassa no santi ussadā. (Sutta-nipāta, pp.166-167)

(2) 十善

上記のようなさまざまな実践項目が体系化され、次第に十善ともまとめられるようになった。『マジマニカーヤ』には次のように説かれている。

「では、アッサラーヤナよ、これをどのように考えるか。バラモンが、生き物を殺すことから離れ、与えられないものを取ることから離れ、愛欲から配偶者以外と淫らな行為をすることから離れ、偽りを語ることから離れ、人を中傷することから離れ、粗暴なことばをつかうことから離れ、くだらないおしゃべりをすることから離れ、貪欲でなく、憎悪の心がなく、正しい見解をもっているならば、身体が破壊し生命が尽きたあと、よきところ、天の世界に生まれるだろう。しかし王族や庶民や奴隷はそうではないのか」

「ゴータマさま、それは違います。ゴータマさま、王族であっても、生き物を殺すことから離れ、与えられないものを取ることから離れ、愛欲から配偶者以外と淫らな行為をすることから離れ、偽りを語ることから離れ、人を中傷することから離れ、粗暴なことばをつかうことから離れ、くだらないおしゃべりをすることから離れ、貪欲で

なく、憎悪の心がなく、正しい見解をもっているならば、身体が破壊し生命が尽きたあと、よきところ、天の世界に生まれるでしょう。ゴータマさま、それはバラモンも〔同じ〕です。ゴータマさま、庶民でも奴隷でも〔同じ〕です。ゴータマさま、四つの階級のどれであっても、人が、生き物を殺すことから離れ、与えられないものを取ることから離れ、愛欲から配偶者以外と淫らな行為をすることから離れ、偽りを語ることから離れ、人を中傷することから離れ、粗暴なことばをつかうことから離れ、くだらないおしゃべりをすることから離れ、食欲でなく、憎悪の心がなく、正しい見解をもっているならば、身体が破壊し生命が尽きたあと、よきところ、天の世界に生まれるでしょう」(中村元監修、森祖道・浪花宣明編、田辺和子ほか訳 [2005] pp.304-305)

Tam kim maññasi, Assalāyana? Brāhmaṇo va nu kho pāṇātipātā paṭivirato adinnādānā paṭivirato pisunnāvācā paṭivirato pharusāvācā paṭivirato samphappalāpā paṭivirato anabhijjhālū avyāpannacitto sammādiṭṭi, --- kāyassa bheda param marañā sugatim saggam lokam uppajjeya, no khattiyo no vesso no suddo ti?

No h' idam, bho Gotama. Khattiyo pi hi, bho Gotama, pāṇātipātā paṭivirato adinnādānā paṭivirato kāmesu micchācārā paṭivirato musāvādā paṭivirato pisunnāvācā paṭivirato pharusāvācā paṭivirato samphappalāpā paṭivirato anabhijjhālū avyāpannacitto sammādiṭṭi, --- kāyassa bheda param marañā sugatim saggam lokam uppajjeya. Brāhmaṇo pi hi bho Gotama, vesso pi hi bho Gotama, suddho pi hi bho Gotama, sabbe pi hi, bho Gotama, cattāro vaṇṇā pāṇātipātā paṭiviratā adinnādānā paṭiviratā kāmesu micchācārā paṭiviratā musāvādā paṭiviratā pisunnāvācā paṭiviratā pharusāvācā paṭiviratā samphappalāpā paṭiviratā anabhijjhālū avyāpannacittā sammādiṭṭi, --- kāyassa bheda param marañā sugatim saggam lokam uppajjeyyun ti. (*Majjhima Nikāya*, vol.2, p.150)

ここに示される十善は、身に関して①生きものの生命を奪うことを断つこと・②盗みを断つこと・③性の欲望に関して邪まな行動を断つこと、口に関して④虚言を断つこと・⑤中傷を断つこと・⑥粗暴なことばで罵ることを断つこと・⑦戯言を断つこと、意に関して⑧食欲でないこと・⑨憎しみ害する心をいだかないこと・⑩正しい見解を持っていること、が挙げられている。

これらの体系は所伝や漢訳によって相違があるものの⁽²⁴⁾、それぞれ身(身体的動作)・口(言葉づかい)・意(心のあり方)の三業において自己をととのえ、悪を離れ善をなすことが示されている。これらの五戒十善に示される止悪修善が、仏教における基本的な実践の指針といえる。

⁽²⁴⁾ 一般に十善は不殺生・不偷盗・不邪淫・不妄語・不悪口・不両舌・不綺語・不食欲・不瞋恚・不邪見とすることが多いようである。

第五節 自己をととのえる

こうした仏教の基本的な認識方法や実践の指針を踏まえた上で、次に、自己を「ととのえる」ということについて見ていくこととする。

第一項 自己をととのえる

經典には、「自己をととのえること」の重要性が随所に説かれている。

(1) 自己を守る・自己を制する

『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.157 もしもひとが自己を愛しいものと知るならば、自己をよく守れ。賢い人は、夜の三つの区分のうち一つだけでも、つつしんで目ざめておれ。

158 先ず自分を正しくととのえ、次いで他人を教えよ。そうすれば賢明な人は、煩わされて悩むことが無いであろう。

159 他人に教えるとおりに、自分でもおこなえ—。自分をよくととのえた人こそ、他人をととのえるであろう。自己は実に制し難い。(中村元訳 [1978] p.32)

157. attānañ ce piyaṃ jañña rakkheyya naṃ surakkhitam, tirṇṇaṃ aññataram yāmaṃ paṭijaggeyya paṇḍito./ 158. attānaṃ eva paṭhamam patirūpe nivesaye, ath' aññaṃ anusāseyya, na kilsseyya paṇḍito./ 159. attānañ ce tathā kayirā yath' aññaṃ anusāsati sudanto vata dametha, attā hi kira duddamo. (*Dhammapada*, p.45)

(2) 自己を反省する

『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.50 他人の過失を見るなかれ。他人のしたこととしなかったことを見るな。ただ自分のしたこととしなかったことだけを見よ。(中村元訳 [1978] p.17)

50. na paresaṃ vilomāni, na paresaṃ katākatam attano va avekkheyya katāni akatāni ca. (*Dhammapada*, p.14)

Dhp.252 他人の過失は見やすいけれども、自己の過失は見がたい。ひとは他人の過失を粗殻のように吹き散らす。しかし自分の過失は、隠してしまう。—狡猾な賭博師が不利な骰の目をかくしてしまうように。

253 他人の過失を探し求め、つねに怒りたける人は、煩惱の汚れが増大する。かれは煩惱の汚れの消滅から遠く隔っている。(中村元訳 [1978] p.45)

252. sudassaṃ vajjam aññesaṃ attano pana duddasaṃ, paresaṃ hi so vajjāni opunāti yathā

bhusaṃ, attano pana chādeti kalim va kitavā saṭho./ 253. paravajjānupassissa niccaṃ ujjhānasaññino āsavā tassa vaḍḍhanti ārā so āsavakkhayā. (*Dhammapada*, p.71)

Dhp.379 みずから自分を励ませ。みずから自分を反省せよ。修行僧よ。自己を護り、正しい念いをたもてば、汝は安樂に住するであろう。(中村元訳 [1978] p.63)

379. attanā coday' attānaṃ paṭimāse attam attanā, so attagutto satimā sukhaṃ bhikkhu vihāhisi. (*Dhammapada*, pp.106-107)

あるいは『サンユッタニカーヤ』には次のように説かれている。

1 [神いわく、—]「みずから恥じて自己を制し、駿馬が鞭を受ける要がないように、世の非難を受ける要のない人が、この世に誰かいるであろうか。」

2 [尊師いわく、—]「恥を知って制する人は少ない。かれらはつねに気をつけて行い、苦しみの終滅に到達して、逆境にあっても平静に行う。」(中村元訳 [1986a] pp. 26-27)

Hirñisedho puriso|| koci lokasmiṃ vijjati|| yo nindam appabodhati|| asso bhadro kasām ivā tī|| ||
Hirñisedhā tanuyā|| ye caranti sadā satā|| antaṃ dukkhassa pappuyya|| caranti visame saman-tī||
|| (*Samyutta-Nikāya*, vol.1, p.7)

また『ダンマパダ』には次のようにもある。

Dhp.316 恥じなくてよいことを恥じ、恥ずべきことを恥じない人々は、邪な見解をいだいて、悪いところ (=地獄) におもむく。(中村元訳 [1978] p.54)

316. alajjitāye lajjanti lajjitāye na lajcare micchādītṭhisamādānā sattā gacchanti duggatiṃ. (*Dhammapada*, p.88)

(3) 自己に打ち克つ

『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.103 戦場において百万人に勝つよりも、唯だ一つの自己に打ち克つ者こそ、じつに最上の勝利者である。

104 自己にうち克つことは、他の人々に勝つよりもすぐれている。つねに行ないをつつしみ、自己をととのえている人、—このような人の克ち得た勝利を敗北に転ずることは、神も、ガンダルヴァ (天の伎楽神) も、悪魔も、梵天もなすことができない。(中村元訳 [1978] pp.24-25)

103. yo sahasaṃ sahasena saṅgāme mānuse jine ekañ ca jeyya-m-attānaṃ sa ve saṅgāmajuttamo. / 104. attā have jitaṃ seyyo yā cāyaṃ itarā pajā, attadantassa posassa niccaṃ saññātacārino. (*Dhammapada*, pp.29-30)

これら (1) ~ (3) の教説は、自己を「守る」・「制する」・「反省する」「打ち克つ」といった表現によって、理法を実現するために「自己をととのえる」ことの必要性を示すものである。

第二項 身・口・意の三業をととのえる

では、この「自己をととのえる」とは、具体的にはどのようなことをいうのであろうか。經典によれば、自らの「行為」、すなわち身（身体的動作）・口（言葉づかい）・意（心のあり方）のそれぞれにおいて、粗暴な行為をつつしみ、悪を離れ、善いことを行うべきであると説かれている。

(1) 身（からだ）をつつしむ

『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.360 眼について慎しむのは善い。耳について慎しむのは善い。鼻について慎しむのは善い。舌について慎しむのは善い。

361 身について慎しむのは善い。ことばについて慎しむのは善い。心について慎しむのは善い。あらゆることについて慎しむのは善いことである。修行僧はあらゆることがらについて慎しみ、すべての苦しみから脱れる。

362 手をつつしみ、足をつつしみ、ことばをつつしみ、最高につつしみ、内心に楽しみ、心を安定統一し、ひとりで居て、満足している、—その人を〈修行僧〉と呼ぶ。

363 口をつつしみ、思慮して語り、心が浮わつくことなく、事がらと真理とを明らかにする修行僧—かれの説くところはやさしく甘美である。(中村元訳 [1978] pp.60-61)

360. cakkhunā saṃvaro sādhu, sadhu sotena saṃvaro, ghāṇena saṃvaro sādhu, sadhu jivhāya saṃvaro. / 361. kāyena saṃvaro sādhu, sādhu vācāya saṃvaro, manasā saṃvaro sādhu sadhu sabbattha saṃvaro sabbattha saṃvuto bhikkhu sabbadukkhā pamuccati. / 362. hatthasaññato pādasaññato vācāya saññato saññatuttamo, ajjhattarato samāhito eko santusito tam āhu bhikkhuṃ. / 363. yo mukhasaññato bhikkhu mantabhāṇi anuddhato atthaṃ dhammañ ca dīpeti madhuraṃ tassa bhāsitaṃ. / 364. dhammārāmo dhammarato dhammaṃ anuvicintayaṃ dhammaṃ anussaraṃ bhikkhu saddhammā na parihāyati. (*Dhammapada*, pp.102-103)

(2) 口（ことば）をつつしむ

『スッタニパータ』には次のように説かれている。

Sn.451 自分を苦しめず、また他人を害しないことばのみを語れ。これこそ実に善く説かれたことばなのである。

452 好ましいことばのみを語れ。そのことばは人々に歡び迎えられることばである。感じの悪いことばを避けて、他人の気に入ることばのみを語るののである。

453 眞実は実に不滅のことばである。これは永遠の理法である。立派な人々は、眞実の上に、ためになることの上に、また理法の上に安立しているといわれる。

454 安らぎに達するために、苦しみを終滅させるために、仏の説きたもうおだやかなことばは、実に諸々のことばのうちで最上のものである。(中村元訳 [1984] p.92)

451. Tam eva vācam bhāseyya, yāy' attānaṃ na tāpaye pare ca na vihiṃseyya, sā' ve vācā subhāsītā. / 452. Piyavācam eva bhāseyy, yā vācā patinanditā, yaṃ anādāya pāpāni paresaṃ bhāsate piyaṃ. / 453. Saccaṃ ve amatā vācā, esa dhammo sanantano, sacce atthe ca dhamme ca, āhu, santo patiṭṭhitā. / 454. Yam Buddhō bhāsātī vācam khemaṃ nibbānapattiyā dukkhass' antakiriyyāya, sā ve vācānam uttamā. / (*Sutta-nipāta*, p.79)

Sn.657 人が生まれたときには、実に口の中には斧が生じている。愚者は悪口を言って、その斧によって自分を斬り割くのである。

658 毀るべき人を誉め、また誉むべき人を毀る人、—かれは口によって禍をかさね、その禍のゆえに福樂を受けることができない。(中村元訳 [1984] p.146)

657. Purisassa hi jātassa kuṭhāri jāyate mukhe, yāya chindati attānaṃ bālo dubbhāsitaṃ bhaṇaṃ. / 658. Yo nindiyaṃ pasāmsati, taṃ vā nindati yo pasāmsiyo, vicināti mukhena so kalim, kalinā tena sukhaṃ na vindati. (*Sutta-nipāta*, p.127)

(3) 意(心)をつつしむ

『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.1 ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも汚れた心で話したり行ったりするならば、苦しみはその人につき従う。—車をひく(牛)の足跡に車輪がついて行くように。

2 ものごとは心にもとづき、心を主とし、心によってつくり出される。もしも清らかな心で話したり行ったりするならば、福樂はその人につき従う。—影がそのからだから離れないように。(中村元訳 [1978] p.1)

1. manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā, manasā ce paduṭṭhena bhāsātī vā karotī vā tato naṃ dukkham anveti cakkam va vahato padaṃ. / 2. manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā, manasā ce pasannena bhāsātī vā karotī vā tato naṃ sukham anveti chāyā va anapāyinī. (*Dhammapada*, p.1)

Dhp.33 心は、動揺し、ざわめき、護り難く、制し難い。英知ある人はこれを直くする。—弓矢職人が矢柄を直くするように。

35 心は、捉え難く、軽々とざわめき、欲するがままにおもむく。その心をおさめることは善いことである。心をおさめたならば、安樂をもたらす。

36 心は、極めて見難く、極めて微妙であり、欲するがままにおもむく。英知ある人は心を守れかし。心を守ったならば、安樂をもたらす。(中村元訳 [1978] p.15)

33. phandanam capalam cittam dūrakkham dunnivārayam ujum karoti medhāvī usukāro va tejanam. / 35. dunnigghassa lahuṇo yatthakāmanipātino cittassa damatho sādhu, cittam dantam sukhāvaham. / 36. sududdasam sunipūṇam yatthakāmanipātinaṃ cittam rakkhetha medhāvī, cittam guttam sukhāvaham. (*Dhammapada*, p.10)

(4) 身・口・意の三業で善事をなす

『ダンマパダ』には次のように説かれている。

*Dhp.*231 身体がむらむらするのを、まもり落ち着けよ。身体について慎んでおれ。身体による悪い行ないを捨てて、身体によって善行を行なえ。

232 ことばがむらむらするのを、まもり落ち着けよ。ことばについて慎んでおれ。語による悪い行ないを捨てて、語によって善行を行なえ。

233 心がむらむらするのを、まもり落ち着けよ。心について慎んでおれ。心による悪い行ないを捨てて、心によって善行を行なえ。

234 落ち着いて思慮ある人は身をつつしみ、ことばをつつしみ、心をつつしむ。このようにかれらは実によく己れをまもっている。(中村元訳 [1978] pp.42-43)

231. kāyappakopam rakkheyya kāyena saṃvuto siyā, kāyaduccaritam hitvā kāyena sucaritam care. / 232. vacīpakopam rakkheyya vācāya saṃvuto siyā, vacīduccaritam hitvā vācāya sucaritam care. / 233. monopakopam rakkheyya manasā saṃvuto siyā, monoduccaritam hitvā manasā sucaritam care. / 234. kāyena saṃvutā dhīrā atho vācāya saṃvutā manasā saṃvutā dhīrā te ve suparisamvutā. (*Dhammapada*, pp.65-66)

あるいは『ウダーナヴァルガ』(以下、*Udv.*と表記)には次のように説かれている。

*Udv.*7-4 身体による悪い行いを捨て、ことばによる悪い行いを捨て、心による悪い行いを捨て、そのほか汚れのつきまとうことを捨てて、

7-5 身体によって善いことをせよ。ことばによって大いに善いことをせよ。心によって善いことをせよ。—汚れのさまたげの無い、無量の善いことを。

7-6 身体によって善いことを為し、ことばによっても善いことをするならば、その人はこの世でも、またかの世でも幸せを得るであろう。(中村元訳 [1978] p.184)

kāyaduścaritam hitvā vacoduścaritāni ca | manoduścaritam hitvā yac cānyad doṣasaṃhitam // 4
kāyena kuśalam kuryād vacasā kuśalam bahu | manasā kuśalam kuryād apramaṇam

niraupadhim || 5

kāyena kuśalamḥ kṛtvā vacasā cetasāpi ca | iha cātha paratrāsau sukham samadhigacchati || 6

(*Udānavarga*, Band1, p.156)

以上の(1)～(4)の教説ように、身・口・意のそれぞれにおいて粗暴な行為(悪)をつつしみ、悪を離れ、善行をなすことによって、行為主体の「自己をととのえる」ことが説かれている⁽²⁵⁾。「ととのえる」ということは、「つつしむ」という側面もあるが、善いこと・ふさわしいことを「配慮」あるいは「熟慮」した上で積極的に行う、という側面も持つ。例えば口業については、(2)にあるように、「真実(satya)」を語るということの意味する。三友量順によれば、仏教的な「真実」は、覆いを除くことによって示されると考える西洋的な真実とは異なり、「他者のためをはかるもの」と考えられていた。したがって、たとえ事実であっても、それが相手のためにならなければ語らない、というのが仏教の真実観であるという⁽²⁶⁾。

しかし、現実問題として、他者との関わりや種々の人間関係の中で、思うように事が運ばなかったり、時には誤解を受けたり、しかるべき理由もないのに非難を受けることによって、さまざまな「負の感情」、すなわち怒りや慢心、あるいは自己否定感等といった、好ましくない感情・制し難い感情が引き起こされることも少なくないのではなかろうか。後述するが、福祉・看護などの実践現場でも、そうした感情の制御・コントロールのあり方が問題となっている。一般に仏教では執著・煩悩を「貪(むさぼり)」「瞋(いかり)」「癡(おろか)」の三毒と総称し、また個別的には煩悩は数多くあるとされているが、福祉関連事項として原始仏教經典で特に注目されるのは「怒り」「怨み」「慢心」の三つに対する教戒である。これらの「悪」を離れて堪え忍び、他者の誤りに対しても自己の見解に固執することなく、内心の平安を求めるということが強調されている。そこで次に、こうした「負の感情」としての「悪」について説かれている教説を見ていきたい。

⁽²⁵⁾ これらの諸項目は、第三章で取り上げる『法華経』における「六根清浄」とも関連する。本論文第三章第三節第三項参照。

⁽²⁶⁾ 三友量順 [1997] pp.47-59。三友量順はここで「医学界における難病の告知という問題も、この点から考える必要があるのではなかろうか」と述べている (p.55)。わが国では1990年代より「インフォームド・コンセント (Informed Consent)」に関する議論がされるようになった。一般的に「説明と同意」と訳され、医師と患者の関係における伝統的なパターンリズムに代わり、患者の自己決定権に基づく患者自身の権利を主張する流れが作られたが、一方でわが国の歴史、文化的な背景と国民性を考慮した上でわが国に適した説明と同意の体制が必要とされてきたほか、同意能力を持たない人々への配慮も必要であった(溝口元 [2005a] pp127-166)。また、例えば小児医療においては、「年齢や発達に合わせた説明を受ける権利」という視点から、わが国では1994年に「児童の権利に関する条約(子供の権利条約)」が批准され、個々の認知発達段階に合わせた表現と手段を用いて可能な限り多くの情報を提供する「インフォームド・アセント」が推奨されることとなった。あるいは、患者本人だけでなく、患者の家族や関係者との兼ね合いもある。「他者のためをはかる」真実のことは、誰に、どのように語るのかを考えることの必要性・重要性はますます高まっていると言えよう。

第三項 「負の感情」をととのえる

(1) 怒り

『ウダーナヴァルガ』には次のように説かれている。

Udv.20-6 或る人にとって力は力であっても、怒ったならば、その力は力ではなくなる。怒って徳行の無い人には道の実践ということが無い。

20-7 この人が力の有る者であっても、無力な人を堪え忍ぶならば、それを最上の忍耐と呼ぶ。弱い人に対しては、つねに（同情して）忍んでやらねばならぬ。

20-8 他の人々の主である人が弱い人々を忍んでやるならば、それを最上の忍耐と呼ぶ。弱い人に対しては、つねに（同情して）忍んでやらねばならぬ。

20-9 力のある人が、他人から誇られても忍ぶならば、それを最上の忍耐と呼ぶ。弱い人に対しては、つねに（同情して）忍んでやらねばならぬ。

20-10 他人が怒ったのを知って、それについて自ら静かにしているならば、自分をも他人をも大きな危険から守ることになる。

20-11 他人が怒ったのを知って、それについて自ら静かにしているならば、その人は、自分と他人と両者のためになることを行なっているのである。

20-12 自分と他人と両者のためになることを行なっている人を、「弱い奴だ」と愚人は考える。—ことわりを省察することもなく。

20-13 愚者は、荒々しいことばを語りながら、「自分が勝っているのだ」と考える。しかし誇りを忍ぶ人にこそ、常に勝利があるのだ、と言えよう。

20-14 ひと、恐怖のゆえに、優れた人のことばを恕す。ひと、争いをしたくないから、同輩のことばを恕す。しかし自分よりも劣った者のことばを恕す人がおれば、それを、聖者らは、この世における〈最上の忍耐〉と呼ぶ。(中村元訳 [1978] pp.221-222)

abalaṃ hi balaṃ tasya yasya krodhe balaṃ balaṃ / kruddhasya dharmahīnasya pratipattir na vidyate // 6

yas tv ayaṃ balavāṃ bhūtvā durbalasya titīkṣati | tām āhuḥ paramāṃ kṣāntiṃ nityaṃ kṣamati durbalaḥ // 7

yaḥ pareṣāṃ prabhūḥ sarīs tu durbalāṃ saṃtitīkṣati | tām āhuḥ paramāṃ kṣāntiṃ nityaṃ kṣamati durbalaḥ // 8

atyukto hi parair yo vai balavāṃ saṃtitīkṣati | tām āhuḥ paramāṃ kṣāntiṃ nityaṃ kṣamati durbalaḥ // 9

ātmānaṃ ca paraṃ caiva mahato rakṣate bhayāt / yaḥ paraṃ kupitaṃ jñātvā svayaṃ tatropaśāmyati //10

ubhayaś carate so 'rtham ātmanasya parasya ca / yaḥ paraṃ kupitaṃ jñātvā svayaṃ tatropaśāmyati //11

ubhārthe caramāṇaṃ taṃ hy ātmanasya parasya ca / abalaṃ manyate bālo dharmeṣv
avavicakṣaṇaḥ // 12

jayaṃ hi manyate bālo vacobhiḥ parūṣair vadan / nityam iva jayas tasya yo 'tivākyam titikṣati //
13

śreṣṭhasya vākyam kṣamate bhayena saṃrambhahetoḥ sadṛśasya caiva | yo vai nihīnasya vacaḥ
kṣameta tām uttamām kṣāntim ihāhur āryāḥ // 14 (*Udānavarga*, Band1, pp.270-273)

あるいは『スッタニパータ』には次のように説かれている。

Sn.702 村にあっては、罵られても、敬礼されても、平然とした態度で臨め。(罵られても) ところに怒らないように注意し、(敬礼されても) 冷静に、高ぶらずにふるまえ。
(中村元訳 [1984] p.153)

702. Samānabhāvaṃ kubbetha gāme akkuṭṭhavanditaṃ, manopadosaṃ rakkheyya santo
anuṇṇato care. (*Sutta-nipāta*, p.136)

(2) 怨み

『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.3 「かれは、われを罵った。かれは、われを害した。かれは、われにうち勝った。かれは、われから強奪した。」という思いをいだく人には、怨みはついに息むことがない。

4 「かれは、われを罵った。かれは、われを害した。かれは、われにうち勝った。かれは、われから強奪した。」という思いをいだかない人には、ついに怨みが息む。

5 実にこの世においては、怨みに報いるに怨みを以てしたならば、ついに怨みの息むことがない。怨みをすててこそ息む。これは永遠の真理である。

6 「われらは、ここにあって死ぬはずのものである」と覚悟をしよう。—このことわりを他の人々は知っていない。しかし、このことわりを知る人々があれば、争いはしづまる。(中村元訳 [1978] pp.10-11)

3. “akkocchi maṃ avadhi maṃ ajini maṃ ahāsi me”, ye taṃ upanayhanti veraṃ tesam sammati. / 4. “akkocchi maṃ avadhi maṃ ajini maṃ ahāsi me”, ye taṃ na upanayhanti veraṃ tes' ūpasammati. / 5. na hi verena verāni sammant' idha kudācana averena ca sammanti, esa dhammo sanantano. / 6. pare ca na vijānanti: “mayam ettha yamāse”, ye ca tattha vijānanti tato sammanti medhagā. (*Dhammapada*, pp.1-2)

Dhp.197 怨みをいだいている人々のあいだにあつて怨むこと無く、われらは大いに楽しく生きよう。怨みをもっている人々のあいだにあつて怨むこと無く、われらは暮らしていこう。(中村元訳 [1978] p.37)

197. susukhaṃ vata jīvāma verinesu averino, verinesu manussesu viharāma averino.
(*Dhammapada*, p.56)

*Dhp.*201 勝利から怨みが生ずる。敗れた人は苦しんで臥す。勝敗をすてて、やすらぎに
帰した人は、安らかに臥す。(中村元訳 [1978] p.38)

201. jayaṃ veraṃ pasavati dukkhaṃ seti parājito, upasanto sukhaṃ seti hitvā jayaparājayaṃ.
(*Dhammapada*, p.57)

(3) 慢心

『スッタニパータ』には次のように説かれている。

*Sn.*917 内的にでも外的にでも、いかなることがらをも知りぬけ。しかしそれによって
慢心を起してはならない。それが安らいであるとは真理に達した人々は説かないから
である。

918 これ(慢心)によって『自分は勝れている』と思ってはならない。『自分は劣っ
ている』とか、また『自分は等しい』とか思ってはならない。いろいろの質問を受け
ても、自己を妄想せずにおれ。(中村元訳 [1984] p.200)

917. Yaṃ kiñci dhammam abhijaññā ajjhataṃ atha vā pi bahiddhā, na tena thāmaṃ kubbetha,
na hi sā nibbuti satamaṃ vuttā: / 918. seyyo na tena maññeyya nīceyyo atha vā pi sarikkho,—
puṭṭho anekarūpehi nātumānaṃ vikappayaṃ tiṭṭhe. (*Sutta-nipāta*, p.179)

*Sn.*930 また修行者は高慢であってはならない。また(自分の利益を得るために)遠廻
しに策したことをばを語ってはならない。傲慢であってはならない。不和をもたらす言
辞を語ってはならない。

931 虚言をなすなかれ。知りながら詐りをしないようにせよ。また生活に関しても、
知識に関しても、戒律や道徳に関しても、自分が他人よりもすぐれていると思っ
てはならない。

932 諸々の出家修行者やいろいろ言い立てる世俗人に辱しめられ、その(不快な)こ
とばを多く聞いても、あらあらしいことばを以て答えてはならない。立派な人々は敵
対的な返答をしないからである。(中村元訳 [1984] p.202)

930. Na ca katthitā siyā bhikkhu, na ca vācaṃ payutaṃ bhāseyya, pāgabbhiyaṃ na sikkheyya,
kathaṃ viggāhikaṃ na kathayeyya. / 931. Mosavajje na niyyetha, sampajāno saṭhāni na kayirā,
atha jivitena paññāya sīlavatena nāññaṃ atimaññe. / 932. Sutvā rusito bahuṃ vācaṃ
samañānaṃ puthuvacanānaṃ pharusena ne na paṭivajjā, na hi santo paṭisenikaronti.
(*Sutta-nipāta*, pp.181-182)

*Sn.*132 自分をほめたたえ、他人を軽蔑し、みずからの慢心のために卑しくなった人、

—かれを賤しい人であると知れ。(中村元訳 [1984] p.35)

132. Yo c' attānaṃ samukkamse paraṇ ca-m-avajānati, nihīno sena mānena, taṃ jañña 'vasalo' iti. (*Sutta-nipāta*, p.23)

Sn.954 聖者は自分が等しい者どものうちにいるとも言わないし、劣った者のうちにいるとも、勝れた者のうちにいるとも言わない。かれは安らいに帰し、慳みを離れ、取ることもなく、捨てることもない。(中村元訳 [1984] p.205)

954. Na samesu na omesu na ussesu vadate muni, santo so vitamaccharo nādeti na nirassatī. (*Sutta-nipāta*, p.185)

あるいは『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.63 もしも愚者がみずから愚であると考えれば、すなわち賢者である。愚者でありながら、しかもみずから賢者だと思ふ者こそ、「愚者」であると言われる。19 (中村元訳 [1978] p.19)

63. yo bālo maññāti balyaṃ paṇḍito vāpi tena so, bālo ca paṇḍitamānī sa ve bālo ti vuccati. (*Dhammapada*, p.17)

以上のように、經典では怒り・怨み・慢心といった「悪」を離れるべきこと、積極的に言えば「堪え忍ぶ」べきことを説いている。これらは、他者との勝敗や優劣に執著してしまふことによって対立がおこること、対立関係において自分が勝れている思うことによって慢心がおこること、また対立関係における怒りや怨みといった「負の感情」の連鎖は友好な対人関係を築くには全く無意味であること、したがって勝敗や優劣に執著せず、たとえ他者にそうした感情をぶつけられたとしても、こちらは種々の「負の感情」を静め、堪え忍ぶと言う態度が結果的に双方の利益となることを示唆している。

第四項 「行為」の善・悪と「業」

それでは、なぜこれらの「負の感情」に対しても自己をととのえ、「悪」を離れ「善」を修するべきであり、それが双方の利益となるのだろうか。この理由について、經典では自己の「行為」が自己の「業」のもととなり、その行為の善・悪の結果は遅かれ速かれ自己のもとに戻ってくるからであると説いている。『スッタニパータ』には次のように説かれている。

Sn.650 生れによって〈バラモン〉となるのではない。生れによって〈バラモンならざる者〉となるのでもない。行為によって〈バラモン〉なのである。行為によって〈バラモンならざる者〉なのである。

651 行為によって農夫となるのである。行為によって職人となるのである。行為によ

って商人となるのである。行為によって傭人となるのである。

652 行為によって盗賊ともなり、行為によって武士ともなるのである。行為によって司祭者となり、行為によって王ともなる。

653 賢者はこのようにこの行為を、あるがままに見る。かれらは縁起を見る者であり、行為（業）とその報いとを熟知している。

654 世の中は行為によって成り立ち、人々は行為によって成り立つ。生きとし生ける者は業（行為）によって束縛されている。—進み行く軍が轄に結ばれているように。（中村元訳 [1984] pp.140-141）

650. Na jaccā brāhmaṇo hoti, na jaccā hoti abrāhmaṇo, kammanā brāhmaṇo hoti, kammanā hoti abrāhmaṇo. / 651. Kassako kainmanā hoti, sippiko hoti kammanā, vāṇijo kammanā hoti, pessiko hoti kammanā, / 652. coro pi kammanā hoti, yodhājīvo pi kammanā, yājako kammanā hoti rājā pi hoti kammanā. / 653. Evam etaṃ yathābhūtaṃ kammaṃ passanti paṇḍitā paṭiccasamuppādasā kammavipākakovidā. / 654. Kammanā vattati loko, kammanā vattatī pajā, kammanibandhanā sattā rathassāṇiva yāyato. (*Sutta-nipāta*, pp.122-123)

あるいは『ダンマパダ』には次のように説かれている。

*Dhp.*71 悪事をして、その業（カルマ）は、しぼり立ての牛乳のように、すぐに固まることはない。（徐々に固まって熟する。）その業は、灰に覆われた火のように、（徐々に）燃えて悩ましながら、愚者につきまとう。（中村元訳 [1978] p.20）

71. na hi pāpaṃ kataṃ kammaṃ sajju khīrṃ va mucchati ḍahantam bālam anveti bhasmācchanno va pāvako.19 (*Dhammapada*, p.19)

*Dhp.*119 まだ悪の報いが熟しないあいだは、悪人でも幸運に遭うことがある。しかし悪の報いが熟したときには、悪人はわざわいに遭う。

120 まだ善の報いが熟しないあいだは、善人でもわざわいに遭うことがある。しかし善の果報が熟したときには、善人は幸福に遭う。

121 「その報いはわたしにはまだ来ないだろう」とおもって、悪を軽んずるな。水が一滴ずつ滴りおちるならば、水瓶でもみたされるのである。愚かな者は、水を少しずつでも集めるように悪を積むならば、やがてわざわいにみたされる。

122 「その報いはわたしには来ないであろう」とおもって、善を軽んずるな。水が一滴ずつ滴りおちるならば、水瓶でもみたされる。気をつけている人は、水を少しずつでも集めるように善を積むならば、やがて福德にみたされる。（中村元訳 [1978] p.27）

119. pāpo pi passatī bhadraṃ yāva pāpaṃ na paccati, yadā ca paccatī pāpaṃ atha pāpo pāpāni passati. / 120. bhadro pi passatī pāpaṃ yāva bhadaṃ na paccati, yadā ca paccatī bhadraṃ atha bhadro bhadraṇi passati. / 121. māppamaññetha pāpassa "na man taṃ āgamissati", udabindunipātena udakumbho pi pūrati, bālo pūrati pāpassa thokathokam pi ācinaṃ. / 122.

māppamaññetha puññassa "na man taṃ āgamissati", udabindunipātena udakumbho pi pūrati, dhīro pūrati puññassa thokathokam pi ācinaṃ. (*Dhammapada*, pp.33-34)

經典には、何が善であるか・悪であるかの基準は明確には示されていない。本節第二項(1)でも見たように、『ダンマパダ』361偈によれば、身・口・意のそれぞれにおいてつつしむことが善であり、そうではない行為が悪とされる。

Dhp.361 身について慎しむのは善い。ことばについて慎しむのは善い。心について慎しむのは善い。あらゆることについて慎しむのは善いことである。修行僧はあらゆることがらについて慎しみ、すべての苦しみから脱れる。(中村元訳 [1978] p.61)

361. kāyena saṃvaro sādhu, sādhu vācāya saṃvaro, manasā saṃvaro sādhu sadhu sabbattha saṃvaro sabbattha saṃvuto bhikkhu sabbadukkhā pamuccati. (*Dhammapada*, p.102)

つまり、自他ともに傷つけない、つつしみ深い行為が善、自他を傷つける粗暴な行為が悪と言えよう。それよりも注目されるのは、善悪の行為の報いは必ず自分自身に戻ってくるということと、人間は生まれではなく自分自身の行為によって尊い人間とも賤しい人間ともなるということが、倫理的基準として理解されていることである。

第五項 つとめ励む

「つとめ励む」ということが「仏教福祉の実践体系」とも言われる三十七道品の中で最も基本となっていることを吉元信行が論じていることについては、本章第一節第一項で指摘した。そこで最後に、「つとめ励む」ということ（「勤」）について確認しておきたい。

三十七道品としてまとめられる各項目は、上記に引用してきた經典の中で随所に触れられている。それら各項目についての経証については本項では省略するが、とりわけ「つとめ励むこと」は初期の教説以来、奨励されている。『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.21 つとめ励むのは不死の境地である。怠りなまけるのは死の境涯である。つとめ励む人々は死ぬことが無い。怠りなまける人々は、死者のごとくである。

22 このことをはっきりと知って、つとめはげみを能く知る人々は、つとめはげみを喜び、聖者たちの境地をたのしむ。

23 (道に) 思いをこらし、堪え忍ぶことつよく、つねに健く奮励する、思慮ある人々は、安らぎに達する。これは無常の幸せである。(中村元訳 [1978] p.13)

21. appamādo amatapadaṃ pamādo maccuno padaṃ, appamattā na mīyanti ye pamattā yathā matā. / 22. etaṃ visesato ñatvā appamādamhi paṇḍitā appamāde pamodanti ariyānaṃ gocare ratā. / 23. te jhāyino sātatikā niccaṃ daḥaparakkamā phusanti dhīrā nibbānaṃ yogakkhemaṃ anuttaraṃ. (*Dhammapada*, p.7)

Dhp.25 思慮ある人は、奮い立ち、努めはげみ、自制・克己によって、激流をもおし流すことのできない島をつくれ。(中村元訳 [1978] p.13)

25. utthānen' appamādena saññamena damena ca dīpaṃ kayirātha medhāvī yaṃ ogho nābhkīrati. (*Dhammapada*, p.8)

Dhp.327 つとめはげむのを楽しめ。おのれの心を護れ。自己を難処から救い出せ。—泥沼に落ちこんだ象のように。(中村元訳 [1978] p.56)

327. appamādaratā hotha, sacittam anurakkhatha, duggā uddharath' attānaṃ paṃke sanno va kuñjaro. (*Dhammapada*, p.91)

つとめ励むことは、身をもって法を实践することでもある。

Dhp.19 たとえためになることを数多く語るにしても、それを実行しないならば、その人は怠っているのである。—牛飼いが他人の牛を数えているように。かれは修行者の部類には入らない。

20 たとえためになることを少ししか語らないにしても、理法にしたがって実践し、情欲と怒りと迷妄とを捨てて、正しく気をつけていて、心が解脱して、執著することの無い人は、修行者の部類に入る。(中村元訳 [1978] pp.12-13)

19. bahum pi ce sahitam bhāsamāno na takkaro hoti naro pamatto gopo va gāvo gaṇayaṃ pasesaṃ na bhāgavā sāmāññassa hoti. / 20. appam pi ce sahitam bhāsamāno dhammassa hoti anudhammacālī rāgañ ca dosañ ca pahāya moḥaṃ sammappajāno suvimuttacitto anupādiyāno idha vā huram vā sa bhāgavā sāmāññassa hoti. (*Dhammapada*, pp.5-6)

Dhp.51 うるわしく、あでやかに咲く花でも、香りの無いものがあるように、善く説かれたことばでも、それを実行しない人には実りが無い。

52 うるわしく、あでやかに咲く花で、しかも香りのあるものがあるように、善く説かれたことばも、それを実行する人には、実りが有る。(中村元訳 [1978] p.17)

51.yathāpi ruciraṃ pupphaṃ vaṇṇavantam agandhakaṃ evaṃ subhāsītā vācā aphaḷā hoti akubbato. / 52.yathāpi ruciraṃ pupphaṃ vaṇṇavantam agandhakaṃ evaṃ subhāsītā vācā saphalā hoti sakubbato. (*Dhammapada*, p.15)

Dhp.258 多く説くからとて、そのゆえにかれが賢者なのではない。こころおだやかに、怨むことなく、恐れることのない人、—かれこそ〈賢者〉と呼ばれる。

259 多く説くからとて、そのゆえにかれが道を実践している人なのではない。たとえ教えを聞くことが少なくても、身をもって真理を見る人、怠って道からはずれることの無い人—かれこそ道を実践している人である。(中村元訳 [1978] p.46)

258. na tena paṇḍito hoti yāvatā bahu bhāsati, khemī averī abhayo paṇḍto ti pavuccati. / 259. na tāvatā dhammadharo yāvatā bahu bhāsati, yo ca appam pi sutvāna dhammaṃ kāyena passati sa

ve dhammadharo hoti yo dhammaṃ na-ppamajjati. (*Dhammapada*, p.73)

これらの経文は、自己や他者のためになることは、他者に教え語るよりもまず、自分自身の身をもって実践するべきであることを示すものである。

また、「つとめ励む」ことに関して、「学ぶ」ことの意義も強調されている。

Dhp.45 学びにつとめる人こそ、この大地を征服し、閻魔の世界と神々ともなるこの世界とを征服するであろう。わざと巧みな人が花を摘むように、学びにつとめる人々こそ善く説かれた真理のこぼれを摘み集めるであろう。(中村元訳 [1978] p.16)

45. sekho paṭhaviṃ vijessati Yamalokaṃ ca ima sadevakam. sekho dhammapadam sudesitam kusalo puppham iva-ppacessati. (*Dhammapada*, p.13)

Dhp.152 学ぶことの少ない人は、牛のように老いる。かれの肉は増えるが、かれの智慧は増えない。(中村元訳 [1978] p.31)

152. appassutāyaṃ puriso balivaddo va jīrati, maṃsāni tassa vaḍḍhanti paññā tassa na vaḍḍhati. (*Dhammapada*, p.43)

あるいは『ウダーナヴァルガ』には次のようにも説かれている。

Udv.4-33 起てよ。つとめよ。平安を得るために、ひたすらに学べ。心が落ち着かないこと、放逸、奮起しないこと、わが身を制しないこと、

4-34 睡眠、倦怠、怠惰—これらは修行の妨げである。そのよすがを知り究めよ。一心の落ち着きが妨げられることの無いように。

4-35 奮起せよ。怠けてはならぬ。善き行ないのことわりを實行せよ。ことわりに従って行なう人は、この世でも、あの世でも、安楽に臥す。(中村元訳 [1978] p.176)

uttiṣṭhata vyāyamata dṛḍham śikṣata śāntaye | asmṛtiś ca pramādaś caivānutthānam asaṃyamah
|| 33

nidrā tandrīr anāyoga ete śikṣāntarāyikāḥ | tad aṅgam pratibudhyadhvaṃ smṛtir māntaradhīyata
|| 34

uttiṣṭhen na pramādyeta dharmam sucaritam caret | dharmacārī sukham śete hy asmim loke
paratra ca || 35 (*Udānavarga*, Band1, p.137)

これらの教説のように、援助者には自己の内省を通して、生きとし生けるものはそれぞれ自己が愛しく、死や暴力を恐れる存在であることを認識することが求められる。そうした内省に基づき、他者へのかかわりの中で自己の身・口・意の三業の行為をととのえ、学びと向上につとめ励むことが、援助者に望まれる自己に対する思考と行動のパターンであり、こうした実践が人々の心の平静、結果として「不傷害」の実現、すなわち自分も他者も傷つけないという幸福につながると考えられる。

第六節 他者を愛する

以上は「自己をととのえる」ことを中心とし、仏教福祉における行為主体（援助者）の自己のあり方について述べてきたために、他者への関わり方としては若干消極的な側面としていうこともできよう。それでは、他者に対してどのように積極的に関わり、「善」をなすべきなのであろうか。以下、本節ではこの点について考えてみたい。

第一項 「善き友」として交わる

生きとし生けるものに対して「慈悲」の精神を持つ、ということはすでに述べたが、「慈」は「樂を与えること」と解釈されており⁽²⁷⁾、また「慈悲」を意味する *maitrī* という言葉は「友」(*mitra*) を語源としている。そこでまず、「友」(*mitra*) という概念に注目する。經典には、善き友・悪き友のあり方がさまざまに説かれている。『ダンマパダ』には次のように説かれている。

Dhp.76 (おのが) 罪過を指摘し過ちを告げてくる聡明な人に会ったならば、その賢い人につき従え。一隠してある財宝のありかを告げてくれる人につき従うように。そのような人につき従うならば、善いことがあり、悪いことは無い。

77 (他人を) 訓戒せよ、教えさとせ。宜しくないことから (他人を) 遠ざけよ。そうすれば、その人は善人に愛せられ、悪人からは疎まれる。

78 悪い人と交わるな。卑しい人と交わるな。善い友と交われ。尊い人と交われ。(中村元訳 [1978] p.21)

76. *nidhīnaṃ va pavattāraṃ yaṃ passe vajjadassinaṃ niggayhavādiṃ medhāviṃ tādisaṃ paṇḍitaṃ bhaje, tādisaṃ bhajamānassa seyyo hoti na pāpiyo. / 77. ovadeyyānūsāseyya asabbhā ca nivāraye, sataṃ hi so piyo hoti asataṃ hoti appiyo. / 78. na bhaje pāpake mitte na bhaje purisādhame, bhajetha mitte kalyāṇe bhajetha purisuttame. (Dhammapada, p.22)*

『スッタニパータ』には次のように説かれている。

Sn.253 恥じることを忘れ、また嫌って、「われは (汝の) 友である」と言いながら、しかも為し得る仕事を引き受けない人、一かれを「この人は (わが) 友に非ず」と知るべきである。

254 諸々の友人に対して、実行がともなわないのに、ことばだけ気に入ることを言う人は、「言うだけで実行しない人」であると、賢者たちは知りぬいている。

255 つねに注意して友誼の破れることを懸念して (甘いことを言い)、ただ友の欠点のみ見る人は、友ではない。子が母の胸にたよるように、その人にたよっても、他人

⁽²⁷⁾ 本論第二章で取り上げる『大智度論』でも、慈・悲それぞれについてそのような解釈を継承している。本論第二章第四節参照。

のためにその間を裂かれることのない人こそ、友である。(中村元訳 [1984] pp.56-57)
253. Hirin tarantaṃ vijigucchamaṇaṃ "sakhāham asmi" iti bhāsamānaṃ sayhāni kammāni
anādiyantaṃ 'n' eso mama ti iti naṃ vijaññā. / 254. Ananvayaṃ piyaṃ vācaṃ yo mittesu
pakubbati, akaraṇtaṃ bhāsamānaṃ parijānanti paṇḍitā. / 255. Na so mitto yo sadā appamatto
bhedāsaṃki randham evanupassī, yasmiṃ ca seti urasīva putto, sa ve mitto yo parehi abhejjo.
(*Sutta-nipāta*, pp.45-46)

『サンユッタニカーヤ』には次のように説かれている。

9 それ故に、このようなしかたで理解されねばならない。〈善き友をもち、善き仲間
を持ち、善き人々に取り巻かれていること〉というこのことが、清浄行のすべてであ
る。(中村元訳 [1986a] p.192)

9. Tad aminā p-etam ānanda pariyāyena vedittabbarā // yathā sakalam ev-idam brahmacariyaṃ
yad-idam kālyāṇa-mittatā kālyāṇa-sahāyatā kālyāṇa-sampavaṅkatā ti // // (*Saṃyutta-Nikāya*,
vol.1, p.88)

11 大王さま。それ故に、あなたはこのように学ばなければなりません。—『われは善
き友となろう。善き仲間となり、善き人々に取り囲まれるようになろう』と。実にあ
なたは、このように学ばなければなりません。—善き友であり、善き仲間であり、善
き人々に取り巻かれているあなたは、一つの事柄、すなわち〈善きことをなすのに務
め励む〉ということにもとづいて住しなればならない、と。(中村元訳 [1986a] p.193)

11. Tasmāt iha te mahārāja evaṃ sikkhitabbaṃ // kālyāṇamitto bhavissāmi kālyāṇa-sahāyo
kālyāṇa-sampavaṅko ti // evaṃ hi te mahārāja sikkhitabbaṃ // // Kālyāṇa-mittassa te mahārāja
kālyāṇa-sahāyassa kālyāṇa-sampavaṅkassa ayam eko dhammo upanissāya vihātabbo appamādo
kusalesu dhammesu. // // (*Saṃyutta-Nikāya*, vol.1, pp.88-89)

『ジャータカ』第121話には次のように説かれている。

「等しいものでも、すぐれたものでも、劣ったものでも友となすべきです。なぜなら、
友というものはみな、自分に相応の力で、友だちにおこった苦悩をのぞいて安楽にさ
せてくれるものなのですから」(中村元監修・補注、田辺和子訳 [2008] p.160)

mitto nāma sadiso pi adhiko pi hīno pi kattaṃ va, sabbe pi hi attano thāmena saḥāyānaṃ
uppannaṃ dukkhaṃ nittharivā sukhe patitthāpentī yevā. (*Jātaka*, vol.1, p. 443)

あるいは『テーラガーター』(以下、*Therag.*と表記)には次のように説かれている。

Therag. 241 わたしは、慈しみの心で、親族たちを咎め、叱りました。—修行僧たちの
あいだにありながら、親族・血縁者たちにつくして。(中村元訳 [1982a] p.70)

niggayha anukampāya coditā nātayo mayā nātibandhavapemena kāraṃ katvāna bhikkhusu.

||241|| (*The Thera-and Therī-gāthā*, p.30)

Therag. 648 われは万人の友である。万人のなかまである。一切の生きとし生けるものの同情者である。慈しみの心を修めて、つねに無傷害を楽しむ。(中村元訳 [1982a] p.140)

sabbmamitto sabbasakho sabbabhûtānukampako mettam cittañ ca bhāvemi abyāpajharato sadā
||648|| (*The Thera-and Therī-gāthā*, p.67)

これらの経説によれば、善き友と交わるべきことに加え、どのような者とも友となること、また他者にとって自らが「善き友となる」ことによって、できる範囲で相手の苦悩を除いてやることが奨励されている。またその際、穏やかで相手にとって好ましい言葉を語るべきではあるが、すべてを見逃したり赦すというわけではなく、過ちは過ちであると指摘し、相手を訓戒し教え諭すということも善き友の役割であることが説かれている。

第二項 悲しみを除く

「慈悲」の概念に関して、「悲」(karuṇā)は「苦しみを抜く」とも解釈されている。例えば『ジャータカ』第454話には、息子との死別の悲しみにくれるヴァースデーヴァ大王に対して、弟の賢者ガタが「月のウサギが欲しい」と繰り返し、気がふれたように装うという巧みな手段によって、得られるはずのないもの(息子の不死)を求めることの無意味さを大王自身に気づかせ、大王の悲しみを除いたという話が収録されている。

149 賢者ガタが、今日、[わたしにまちがい]を心づかせてくれたように、だれにも、身近にこうした賢い人がいてほしいもの。

150 バター油を注がれた火のごとく燃えあがっていたわたしに、水を注ぎかけるごとくして、[かれは]すべての苦しみを消しとめた。

151 わたしの胸に突きたった矢を、実に[かれは]ひき抜いてくれた。悲しみにうちひしがれたわたしの、子ゆえの悲しみを[かれは]除いてくれた。

152 矢をひき抜かれたわたしは、悲しみをはなれ、心の雲がはれた。弟よ、おまえのことばを聞き、わたしは[もう]悲しむまい。泣くまい。

153 [他人の歎きに]こころ傷める賢い人は、このようにふるまう。[すわなち]ガタがいちばん上の兄にしたように、悲しみをはらってやるのである。(中村元監修・補注、松田慎也ほか訳 [2008] pp.87-88)

Yassa etādisā assu amaccā purisapaṇḍitā yathā nijjhāpaye ajja Ghato purisapaṇḍito— 149. / ādittam vata mam santam -pe- 150. / Abbahi vata me sallam -pe- 151. / So 'ham abbūlhasallo 'smi vītasoko anāvilo na socāmi na rodāmi tava sutvāna māṇavā 'ti 152. / Evarā karonti sappaññā ye honti anukampakā vinivattayanti sokomhā Ghato jettham va bhātaran ti. 153.

(*Jātaka*, vol.4, p.87)

本章第四節第一項 (1) で指摘したが、一般に「諸行無常」や「諸法無我」として知られているように、原始仏教においては特に常ならざるものを常と思い、我が物でないのに我が物と思う煩悩・執著を離れることを主張している。原始仏教における身体観を示す経文には、例えば次のようなものがある。

Dhp.147 見よ、粉飾された形体を！ (それは) 傷だらけの身体であって、いろいろのものが集まっただけである。病いに悩み、意欲ばかり多くて、堅固でなく、安住していない。

148 この容色は衰えはてた。病いの巢であり、脆くも滅びる。腐敗のかたまりで、やぶれてしまう。生命は死に帰着する。(中村元訳 [1978] pp.30-31)

147. passa cittakatam bimbam arukāyam samussitam āturam bahusamkappam yassa n' atthi dhuvam thiti. / 148. pariññam idam rūpam roganiddam pabhaṅgaṇam, bhijjati pūṭisandeho maraṇantam hi jīvitam. (*Dhammapada*, p.42)

Dhp.151 いとも麗しき国王の車も朽ちてしまう。身体もまた老いに近づく。しかし善い立派な人々の徳は老いることがない。善い立派な人々は互いにことわりを説き聞かせる。(中村元訳 [1978] p.31)

151. jīranti ve rājarathā sucittā atho sariram pi jaram upeti satañ ca dhammo na jaram upeti santo have sabbhi pavedayanti. (*Dhammapada*, p.43)

Sn.804 ああ短いかな、人の生命よ。百歳に達せずして死す。たといそれよりも長く生きたとしても、また老衰のために死ぬ。

805 人々は「わがものである」と執著した物のために悲しむ。(自己の) 所有しているものは常住ではないからである。この世のものはただ変滅するものである、と見て、在家にとどまっていたはならない。

806 人が「これはわがものである」と考える物、—それは(その人の) 死によって失われる。われに従う人は、賢明にこの理を知って、わがものという観念に屈してはならない。

807 夢の中で会った人でも、目がさめたならば、もはやかれを見ることができない。それと同じく、愛した人でも死んでこの世を去ったならば、もはや再び見ることはできない。

808 「何の誰それ」という名で呼ばれ、かつては見られ、また聞かれた人でも、死んでしまえば、ただ名が残って伝えられるだけである。(中村元訳 [1984] p.181)

804. Appam vata jīvitam idam, oram vassasatā pi miyyati, yo ce' pi aticca jīvati, atha kho so jarasā pi miyyati. / 805. Socanti janā mamāyite, na hi santi niccā pariggahā, vinābhāvasantam

ev' idaṃ, iti disvā nāgāram āvase. / 806. Maraṇena pi taṃ pahīyati, yaṃ puriso 'mama-y-idan' ti maññati,—evam pi viditvā paṇḍito na mamattāya nametha māmako. / 807. Supinena yathā pi saṅgataṃ paṭibuddho puriso na passati, evam pi piyāyitaṃ janaṃ petaṃ kālakatam na passati. (*Sutta-nipāta*, pp.158-159)

原始仏教では、人間は「諸行無常」や「諸法無我」という理を認識しないが故に、さまざまな執著・煩悩によって苦しみを受けるということを説いている。他者をあわれむ「悲」ということは、単に同情するという事ではない。他者の苦しみの原因となる執著・煩悩をしっかりと自覚させることでもある。上記のような死別の悲しみに対しても、人間の身体や生命も無常なるもの・無我なるものであるという事実に気づかせ、ありのままに受け入れることができるようにサポートすることが、苦しみを抜くということの本質である⁽²⁸⁾。

第三項 与える・分かち合う

原始仏教經典において、利他的なはたらきかけとしては、他者に対して親切であること、とりわけ「与える」こと、あるいは「分かち合うこと」が奨励されている。

Dhp.223 怒らないことによって怒りにうち勝て。善いことによって悪いことにうち勝て。わかち合うことによって物惜しみにうち勝て。真実によって虚言の人にうち勝て。
224 真実を語れ。怒るな。請われたならば、乏しいなかから与えよ。これらの三つの事によって（死後には天の）神々のもとに至り得るであろう。（中村元訳 [1978] p.41）
223. akkodhena jīne kodhaṃ asādhūṃ sādhunā jīne, jīne kadariyaṃ dānena saccenālikavādinam.
/ 224. saccam bhāṇe na kujjheyya dajjā appasmi yācito etehi tīhi thānehi gacche devāna santike.
(*Dhammapada*, p.63)

Dhp.376 その行ないが親切であれ。（何ものでも）わかち合え。善いことを実行せよ。そうすれば、喜びにみち、苦悩を滅するであろう。（中村元訳 [1978] p.63）
376. paṭisanthāravutt' assa ācāraṅkusalā siyā, tato pāmojjabahulo dukkhass' antaṃ karissati.
(*Dhammapada*, p.106)

Sn.第三章第五節

青年よ。実にあなたがそのように与え、そのようにささげるならば、多くの福德を生ずる。誰であろうとも、実に、与える人、施主であり、寛仁にして、施しの求めに応じ、正しい法によって財を集め、そのあとで、法によって獲得して儲けた財物を、一人にも与え、さらにつづいては百人にも与え、さらに多くの人にも与える人は、多くの福德を生ずるのである。（中村元訳 [1984] p.101）

⁽²⁸⁾ これらのことは、グリーンケアとも深く関わることからである。グリーンケアについては本論文第四章第一節第三項参照。

"Taggha tvaṃ mānava evaṃ dadanto evaṃ yajanto bahum puññaṃ pasavasi, yo kho mānava dāyako dānapati vadaññā yācayogo dhammena bhoge pariyesati dhammena bhoge pariyesitvā dhammaladdhehi bhogehi dhammādhigatehi ekassa pi dadāti—pe—satassa pi dadāti bhiyyo pi dadāti, bahum so puññaṃ pasavati" ti. (*Sutta-nipāta*, p.87)

SN.第一集第一編第四章第二節

「曠野の旅の道づれのごとく、乏しき中よりわかち与える人々は、死せる者どものうちにあつて滅びず。これは、永遠の法である。或る人々は、乏しき中からわかち与え、或る人々は、豊かであっても与えない。乏しき中からわかち与えたならば、〔その施与は〕千倍にも等しいと量られる。」(中村元訳 [1986a] p.49)

Te matesu na mīyanti|| panthānaṃ va sahāvajjaṃ|| appasmim ye paveccanti|| esa dhammo sanantano|| || appasm-eke paveccanti|| bahun-eke na dicchare|| appasmā dakkhiṇā dinnā|| sahasena samaṃ mitā-ti|| || (*Samyutta-Nikāya*, vol.1, p.18)

「或る人々は悪い行いにならずで、ものを与える。—生きものを傷つけ、殺し、また苦しめ悩まして。そのような贈与は、涙にくれ、暴力をともない、正しい施与には値しない。同様に、千の供儀をなす人々の千の供儀も、そのような施与をなす人の〔功德の〕百分の一のも値しない。」(中村元訳 [1986a] pp.50-51)

Dadanti eke visame nivittā|| chetvā vadhitvā atha socayitvā|| sā dakkhiṇā assumukhā sadaṇḍā|| samena dinnassa na aggham eti|| || Evaṃ sahasānaṃ sahasayāginam|| kalam pi nāgghanti tathāvidhassa te ti.|| (*Samyutta-Nikāya*, vol.1, p.19)

SN.第一集第一編第四章第三節

8 また他の或る神は、尊師のもとで、ひとり喜んでこのように語った。—「友よ。〈与える〉というのは、善いことだ。たとえ乏しき中からでも、〈与える〉というのは、善いことだ。信仰をもってわかち与えるということも、善いことだ。法にかなって得たものの中からも〈与える〉というのは、善いことだ。慎重に選択して与えるということも、善いことだ。生きものに対しても自制して、〔殺さないということは、〕善いことだ。生きものに対して、害し悩ますことなしに生活し、他人のそしりを恐れて悪をなさない人—、〔他人からそしられないように〕びくびくしている人を、人々は称讃する。その点については勇敢大胆な人を称讃しない。善き人々は、恐れ慎んでいるので、悪をなさない」と。

9 そこで他の或る神は、尊師に向かって、次のように語った。—「尊師さま。みごとにとらえられたのは、だれの詩でしょうか？」〔ブッダいわく、—〕「そなたらのどの詩も、すべて、順次にみごとにとなえられた。しかし、わたしの詩にも耳を傾けよ。信仰をもって〈与えること〉が実にいろいろと讃めたたえられた。しかし〈与えること〉よりも「法の句」のほうがすぐれている。昔の善き人々、それよりもさらに昔の

善き人々も、智慧をそなえて、ニルヴァーナにおもむいた」と。(中村元訳 [1986a] pp.53-55)

8. Atha kho aparā devatā Bhagavato santike imam udānam udānesi|| || Sādhu kho mārisa dānam|| Appasmim pi sādhu dānam|| Saddhāya pi sādhu dānam|| Dhammaladdhassa pi sādhu dānam|| Viceyyadānam pi sadhu|| Api ca pāṇesu ca sādhu saṃyamo|| || Yo pāṇabhūtesu aheṭṭhayam caram|| parūpavādā na karoti pāpaṃ|| bhīruṃ pasamsanti na hi tattha sūram|| bhayā hi santo na karonti pāpan-ti|| || 9. Atha kho aparā devatā Bhagavantam etad avoca|| || Kassa nu kho Bhagavā subhāsitan-ti|| || Sabbāsam vo subhāsitaṃ pariyāyena|| api mamam pi' suṇātha|| || Saddhāhi dānam bahudhā pasattham|| dānā ca kho dhammapadam va seyyo|| || pubbeva hi pubbatareva santo|| nibbānam ev-ajjhagamum sapaññā ti.|| || (*Samyutta-Nikāya*, vol.1, pp.21-22)

SN.第一集第一篇第八章第八節

「人は〔利を求めて〕自分を与えてはならない。自分を捨て去ってはならない。ひとは、善い〔やさしい〕ことばを放つべきである。悪い〔粗暴な〕ことばを放ってはならない。〔やさしいことばを口に出せ。荒々しいことばを口に出すな。〕」(中村元訳 [1986a] p.101)

Attānam na dade poso|| attānam na pariccaje|| vācam muñceyya kalyāṇim|| pāpikam ca na mocaye ti.|| || (*Samyutta-Nikāya*, vol.1, p.44)

SN.第一集第三篇第三章第四節

17 尊師はこのことを説かれた。……師はそのとき次の詩をとなえてくれた。—

「弓術巧みに、体力・勇気のある青年を、国王は、戦のために傭えよ。生れが良いからとて臆病者を傭ってはならぬ。また聡明な人は、たとい生れは賤しくても、行いが立派で、堪え忍び柔和である性質をしっかりと具えている人を、尊敬してもてなすべきである。楽しい庵を作って、学識多き人を住ませよ。水のない林には泉をつくり、峻しいところには通路をつくり、信じ喜ぶ心を以て、心の真っ直ぐな人々に、食物・飲料・硬い食物・衣服・臥床を与えよ。譬えば、雨雲が電光の花輪をかざし百の尖塔を示して雷鳴を轟かし、大地に雨降らし、高いところも低いところも満たすようにし、信仰心あり、学び修めた賢明な人は、食物を用意して、食乞う人々を飲食物をもって満足せしめよ。心に喜んで、撒き散らし、『与えよ』『与えよ』と語る。かれは、天が雨降らすごとくに、その轟きを発するのである。その豊かな功德の流れは、施しを与える人に、降り注ぐ。」(中村元訳 [1986a] p.212)

17. Idam avoca Bhagavā|| la || satthā|| || Issattam balaviriyañca|| yasmiṃ vijjetha māṇave|| tam yuddhattho bhare raja|| nāsūram jāti-paccayā|| || tatheva khanti-soracca-dhammā yastniṃ patiṭṭhitā|| || tam ariyavuttiṃ medhāvī|| hīna-jaccam pi pūjaye|| || kāraye assame ramme|| vāsayettha bahussute|| papañcavivane kayirā|| dugge saṅkamanāni ca|| || Annam pānam

khādaniyaṃ|| vattha-senāsanāni ca|| dadeyya uju-bhūtesu|| vippasannena cetasā|| || yathā hi
megho thanayaṃ|| vijjumāli satakkatu|| thalaṃ ninnañca pureti|| abhivassam vasundharam||
tath-eva saddho sutavā|| abhisankhacca bhojanaṃ|| vanibbake tappayati|| anna-pānena paṇḍito||
āmodamāno pakireti|| detha dethā ti bhāsati|| || taṃ hi-ssa gajjitaṃ hoti|| devasseva pavassato|| sā
puññadhārā vipulā|| dātāram abhivassatīti|| || (*Samyutta-Nikāya*, vol.1, p.100)

『ジャータカ』第40話

心が浄ければ、貧しい施しというものはない。如来であると正しくさとした人にたいしてであれ、その方の弟子たちにたいしてであれ。最高の知見の持主である、仏たちへの奉仕に貧しいものは決してない。干からびた、塩気のない、一かたまりのかゆの果報を見よ。(中村元監修・補注、藤田宏達訳 [2008] p.260)

N' atthi citte pasannamhi appikā nāma dakkhiṇā. Tathāgate vā Sambuddhe atha vā tassa sāvake.
Na ki' atthi anomadassisu pāricariyā Buddhesu appikā, sukkhāya alonikāya ca passa phalaṃ
kummāsapiṇḍiyā ti. (*Jātaka*, vol.1, p.228)

これらの経説によれば、たとえ貧しい中であってもできる範囲で親切にものを与え・分かち合うこと、また飲食物をはじめ物質的な支援をするだけでなく、やさしいことばを用いること、あるいは教えを説くことで相手の内面的な支援をすることも示されている。しかし、他者を傷つけ害することによって与えることや、自己の利を求めて与えること、あるいは無思慮に自己を捨てるように与えることは否定されている。

第四項 怒する（ゆるす）

たとえ悪い行いをした人や、怠けていた人であっても、謝罪や懺悔があればそれを受け入れて怒する（ゆるす）こと、また、そうした人が後に善によってつぐなうならば、その人の更生する可能性を信じることを奨励している。

Dhp.172 また以前には怠りなまけていた人でも、のちに怠りなまけることが無いなら、その人はこの世の中を照らす。—あたかも雲を離れた月のように。

173 以前には悪い行ないをした人でも、のちに善によってつぐなうならば、その人はこの世の中を照らす。—雲を離れた月のように。(中村元訳 [1978] p.34)

172. yo ca pubbe pamajjirvā pacchā so na-ppamajjati so 'maṃ lokam pabhāseti abbhā mutto va candimā. / 173. yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ kusalena pithīyati so' maṃ lokam pabhāseti abbhā mutto va candimā. (*Dhammapada*, p.49)

SN.第一集第一篇第四章第五節

7 或る神は、尊師のもとで次の詩をとねえた。—「罪過を告白する人々の〔懺悔〕を受けいれない人は、内に怒りをいだき、憎悪で重く、怨恨をまとう、と。もしもひと

に罪過が存在しないならば、この世で過失（道から外れること）が存在しないならば、そうして怨恨を静めないならば、何によってこの世に善き人が有り得るであろうか、と。だれに罪過がないであろうか。だれに過失（道から外れること）がないであろうか。だれが迷妄に陥らなかったであろうか。だれが思慮深き者として常に気をつけているであろうか。」と。

〔尊師いわく、一〕「一切の生きとし生ける者をあわれむ修行完成者・ブツダに、罪過は存在しない。かれに過失（道から外れること）は存在しない。かれは迷妄に陥ることがなかった。かれは、思慮深き者として、常に気をつけている。罪過を告白して〔懺悔するのを〕受け入れない人は、内に怒りをいだき、憎悪で重く、怨恨をまとう。その怨恨を、わたしは喜ばない。そなたの罪過〔の告白〕を、わたしは受け入れる。」（中村元訳 [1986a] pp.59-60)

7. Eka devatā Bhagavato santike imam gātham avoca|| Accayaṃ desayantīnam|| yo ve na patigaṇḥati|| kopantaro dosagaru|| sa veram paṭimuccatī|| Accayo ce na vijjetha|| no cīdhāpagatam siyā|| verāni na ca sammeyyūṃ|| kenīdha kusalo siyāti|| Kass-accayā na vijjanti|| kassa natthi apagataṃ|| ko na satnmoham āpādi|| ko ca dhīro sadā sato ti|| || Tathāgatassa buddhassa|| sabbabhūtānukampino|| tass-accayā na vijjanti|| tassa natthi apagataṃ|| so na sammoham āpādi|| so ca dhīro sadā sato-ti|| || Accayaṃ desayantīnam|| yo ce na patigaṇḥati|| kopantaro dosagaru|| yaṃ veram paṭimuccati|| taṃ veram nābhinandāmi|| paṭigaṇḥāmi vo-ccayan-ti|| || (*Saṃyutta-Nikāya*, vol.1, pp.24-25)

SN. 第一集第十一篇第三章第四節

4 「ここで、二人の修行僧が言い争いました。そのうちの一人の修行僧が〔他の修行僧に対して〕罪を犯しました。そしてその修行僧は他の修行僧に対して、罪を罪として告白し謝罪しました。しかし後者の修行僧は〔その懺悔を〕受けつけないのです」と。

5 〔尊師いわく、一〕「修行僧たちよ。わたしから見ると、二人ともに愚者である。罪を罪として見ない人と、規定のとおり罪を告白する謝罪を受けつけない人と、—二人ともに愚者なのだ。

6 わたしから見ると、この二人はともに賢者である。罪を罪として見る人と、規定のとおり罪を告白する人の謝罪を受け入れる人と、—この二人は賢者である。（中村元訳 [1986b] pp.295-296)

4. Idha bhante dve bhikkhū sampayojesuṃ|| tatr-eko bhikkhu accasarā|| atha kho so bhante bhikkhu tassa bhikkhuno santike accayam accayato deseti|| so bhikkhu na patigaṇḥātī ti|| || 5. Dve me bhikkhave bālā|| yo ca accayam accayato na passati|| yo ca accayaṃ desentassa yathā dhammaṃ na paṭigaṇḥātī|| ime kho bhikkhave dye bālā|| || 6. Dve me bhikkhave paṇḍitā|| yo ea accayam accayato passati|| yo ca accayaṃ desentassa yathā dhammaṃ paṭigaṇḥātī|| ime kho bhikkhave dve paṇḍitā|| || 239 (*Saṃyutta-Nikāya*, vol.1, p.239)

『ジャータカ』第312話

45 「父なる」カッサパよ、愚昧によりて若き者がののしり打とうとも、智者はそをすべて耐え、賢者はそを忍ぶ。

46 善き人はたとえ争いても疾くまた結ばるる。愚者は土器のごとく、壊れて鎮静におもむくことなし。

47 「おのが」過失を認むる者とその告白を「許すことを」知る者には、和合はいっそう強まり、その絆は朽ちることなし。

48 他人の犯せし罪科をばわが身に結びつけんとする者こそ、より気高く、重荷を運び、責を果たす者なれ。(中村元監修・補注、松村恒・松田慎也訳 [2008] pp.40-41)

Api Kassapa mandiyā yuvā sapati hanti vā, sabban taṃ khamate dhīro, paṇḍito taṃ titikkhati. 45. / Sace pi santo vivadanti khippaṃ sandhīyare puna, bālā pattā va bhijjanti, na te samatham ajjhagū. 46. / Ete bhiyyo samāyanti sandhi tesam na jīrati yo cādhipannaṃ jānāti yo ca jānāti desanaṃ. 47. / Eso hi uttaritaro bhāravāho dhurandharo yo pares' ādhipannānaṃ sayam sandhātum arahatīti. 48. (*Jātaka*, vol.3, p.38)

これらの教説によれば、罪は罪として認めることは大事であるが、罪を犯した者の謝罪や懺悔を受け入れて「ゆるす」ということもまた、怒りや怨みといった「負の感情」ととのえ、友好的人間関係や社会を作ることにつながることを示唆している。

なお、「ゆるす」を意味する言葉には、「許す」や「赦す」に加えて、「恕す(恕する)」という言葉もある。「恕」の字がもつ「ゆるす」の意は、単に相手の罪や過ちをとがめず、赦免するというのではなく、「他人の意を付度し、これを顧みること」、「思いやりの心で罪過などをゆるす」などの意味がある⁽²⁹⁾。上に引用した『ジャータカ』312話48偈に「他人の犯せし罪科をばわが身に結びつけんとする」ように、相手と自分を置き換えて考え⁽³⁰⁾、慈悲のところで他者を「ゆるす」というとき、「相手に対する思いやりのところをもってゆる

⁽²⁹⁾ 【恕】(ジョ・ゆるす) **形声** 声符は如。〔説文〕十下に「仁なり」とし、如声とする。如は女巫がお祈りしてエクスタシーの状態となり、神意をうかがい、はかる意。他の心意をうかがいはかることを、恕という。〔論語、里仁〕に「夫子の道は忠恕のみ」とあり、それが仁への道とされた。①おもいやる、はかる、おみやり。②ゆるす、おもいやってゆるす。語系 恕 sjia は如・茹 njia と声に近い。茹は〔爾雅、釈言〕に「度るなり」とあり、字形の要素は若(若)と同じ。神意をはかるように、他人の意を付度し、これを顧みることを恕という。(白川静 [1996] p.782)

【恕】人の身の上や心情についての察し。同情すること。また、その気持。思いやり。(小学館国語辞典編集部編 [2001b] p.10)

【恕する】思いやりの心で罪過などをゆるす。(小学館国語辞典編集部編 [2001b] p.369)

⁽³⁰⁾ 7世紀頃の学僧シャーンティデーヴァ (Śāntideva, 寂天) は、Bodhicaryāvatāra において「自他の転換」が最高の秘奥であるとしている。「ātmanāṃ cāparāṃścaiva yaḥ śīghraṃ trātumicchati| sa caretparamaṃ guhyaṃ parātmāparivartanam||120||” (Vaidya, P. L. (ed.) [1960b] p.168.) 「120 我と他とを速やかに救おうと願う者は、我他の転換(おきかえ)という最高の秘密を実践せよ。」(金倉圓照訳 [1958] p.149) 「若自及與他、急速而當救。瞋如冤怖多、無愛怖獲少。以最上秘密、自他轉行利。」(『菩提行經』大正藏 32, p.555a, ll.27-29)

す」という意味では「恕す」という言葉が適切なのではなかろうか。

第五項 恩を知る

「縁起」の思想によれば、人間をふくめ生きとし生けるものは相互関係性の中で生存している。人間関係においても、多かれ少なかれ、他者のはたらきによって自分自身の生存があるということ、すなわち他者の「恩を知る⁽³¹⁾」ことが奨励されている。

Sn.973 他人からことばで警告されたときには、心を落ち着けて感謝せよ。ともに修行する人々に対する荒んだ心を断て。善いことばを発せよ。その時にふさわしくないことばを発してはならない。人々をそしることを思ってはならぬ。(中村元訳 [1984] p.209)
973. Cudito vacīhi satimābhinande, sabrahmacārisu khilaṃ pabhinde, vācaṃ pamuñce kusalaṃ nātivelam, janavādadhammāya na cetayeyya. (*Sutta-nipāta*, p.188)

『ジャータカ』第 72 話

71 忘恩の人は、必ずや亀裂を見る。たとえ、かれに領土をすべて与えても、かれをよるこぼすことはできない。(中村元監修・補注、田辺和子訳 [2008] p.9)

Akataññussa posassa niccaṃ vivaradassino sabbaṃ ce paṭhavim dajjā n' eva naṃ abhirādhaye ti.
71. (*Jātaka*, vol.1, p.322)

『ジャータカ』第 90 話

89 以前に恵みを与えられ、利益を受けたのに、それをさとらないものは、後になって、何かがおこったときに、助けを得られないだろう。(中村元監修・補注、田辺和子訳 [2008] p.77)

Yo pubbe katakalyāṇo katattho nāvabujjhati pacchā kicce samuppanne kattāraṃ nādhigacchatīti.
89. (*Jātaka*, vol.1, p.378)

『ジャータカ』第 409 話

101 人がある物 望むとき そのときにのみ 尊びて 役に立たねば なげすてる。武族が象に したように。

102 過去になされた 美なる徳 なされた義務を 解さねば 望まれていた もろもろの 利徳やぶれん、その者の…。

103 過去になされた 美なる徳 なされた義務を 解すなら 望まれていた もろもろの 利徳いや増す、その者の…。

104 かほどに多数 集まれる 汝らに告ぐ。幸あれよ。すべて知恩の 者であれ。天に住せよ、すえ長く…。(中村元監修・補注、松本照敏訳 [2008] p.105)

⁽³¹⁾ 日蓮は恩を知ること・恩に報いること(知恩報恩)について特に強調した。本論文第四章第二節第三項参照。

Yāvatāsimṣatī poso tāvad eva pavīṇati, atthāpāye jahantī nam oṭṭhivvyādhim va khattiyō. 101. /
Yo pubbe katakalyāṇo katattho nāvabujjhati atthā tassa palujjanti ye honti abhipatthitā. 102. /
Yo pubbe katakalyāṇo katattho-m-anubujjhati atthā tassa pavaḍḍhanti ye honti abhipatthitā. 103.
/ Tam vo vadāmi bhaddam vo yāvanta ettha samāgatā: sabbe katañño hotha, ciram saggamhi
ṭhassathā 'ti. 104. (*Jātaka*, vol.3, p.387)

『ジャータカ』第 445 話

63 品行正しく、気高く暮らし、恩を忘れぬ人においては、よい畑にまかれた種のように、かけた恵みのほろびることはない。(中村元監修・補注、松田慎也ほか訳 [2008] p.42)

Katañño mhi ca posamhi sīlavante ariyavuttine sukkette viya bijāni kataṃ tamhi na nassatīti. 63.
(*Jātaka*, vol.4, p.42)

『ジャータカ』第 456 話

21 バラモンよ、いかなるときも世の中で、正しい人と出会ったならば、賢い人は、ひとときの遇い、長きつき合い、あるいはかつての恩義であっても、無にしない。

22 愚かな人は、ひとときの遇い、長きつき合い、あるいはかつての恩義でさえも、無にしてしまう。愚かな人のところでは、おおくの恩義が消え失せる。つまり、愚かな者とは恩知らず。

23 賢い人は、ひとときの遇い、長きつき合い、あるいはかつての恩義であっても無にしない。賢い人のところでは、わずかな恩義も消えはしない。つまり、賢い者はよく恩を知る。(中村元監修・補注、松田慎也ほか訳 [2008] p.101)

Yadā kadāci manujesu brahma samāgamo sappurisenā hoti na paṇḍitā saṅgatisanthavāni pubbe kataṃ vāpi vināsayanti. 21. / Bālā ca kho saṅgatisanthavāni pubbe kataṃ vāpi vināsayanti, bahum pi bālesu kataṃ vinassati, tathā hi bālā akataññurūpā. 22. / Dhīrā ca kho saṅgatisanthavāni pubbe kataṃ vāpi vināsayanti, appam pi dhīresu kataṃ na nassati, tathā hi dhīrā sukataññurūpā. 23. (*Jātaka*, vol.4, pp.98-99)

Therag. 1237 [われわれは] すべて、尊き師 (ブツダ) の子であり、ここにはむだなものはなにも存在しない。わたしは、〈太陽の裔にして、妄執の矢を打ち砕く人〉 (ブツダ) を礼拝する。(中村元訳 [1982a] p.225)

sabbe bhagavato puttā, palāpo na vijjati; taṇhāsallassa hantāraṃ vande ādiccabandhunaṃ. ||1237|| (*The Thera-and Therī-gāthā*, p.111)

これらの教説によれば、さまざまな恩を知り、他者に感謝する姿勢をもつことが、友好的な人間関係や社会を築いていくことにつながると考えられる。また、周囲に対して「恩を知る」ということに思いを致せば、むだな人は存在せず、みな人は自己にとって意義の

ある存在であると捉える人間観を示唆するものである。

第六項 寛容であること

武器や暴力によって相手と争うことはもとより、種々の哲学説や宗教的な思想等、見解が異なる相手に対して寛容であることも奨励されている。そこで、以下には他者に対して寛容であるための思考と行動の方法について論じてみたい。

(1) 論争を超える立場

仏教では、論争を超える立場に立つことを奨励している。では、どのように論争を超えた立場に立つのであろうか⁽³²⁾。

①第一に、「自己の見解こそが正しいと思うことは執著であり、偏見である」と考えるという方法である。

Sn.837 師は答えた、「マーガンディヤよ。『わたくしはこのことを説く』、ということがわたくしにはない。諸々の事物に対する執著を執著であると確かに知って、諸々の偏見における（過誤を）見て、固執することなく、省察しつつ内心の安らぎをわたくしは見た。」（中村元訳 [1984] p.186)

837. “*Idaṃ vadāmi*” ti na tassa hoti (*māgaṇḍiyā ti bhagavā*) dhammesu niccheyya samuggahītaṃ, passaṇ ca diṭṭhīsu anuggahāya ajjhattasantīṃ pacinaṃ adassaṃ”. (*Sutta-nipāta*, p.164)

Sn.796 世間では、人は諸々の見解のうちで勝れているとみなす見解を「最上のもの」と考えて、それよりも他の見解はすべて「つまらないものである」と説く。それ故にかれは諸々の論争を超えることがない。

797 かれ（＝世間の思想家）は、見たこと・学んだこと・戒律や道德・思索したことについて、自分の奉じていることのうちにのみすぐれた実りを見、そこで、それだけに執著して、それ以外の他のものをすべてつまらぬものであると見なす。

798 ひとが何か或るものに依拠して「その他のものはつまらぬものである」と見なすならば、それは実にこだわりである、と〈真理に達した人々〉は語る。それ故に修行者は、見たこと・学んだこと・思索したこと、または戒律や道德にこだわってはならない。

799 智慧に関しても、戒律や道德に関しても、世間において偏見をかまえてはならな

⁽³²⁾ このことに関連して、本論文第二章で扱う『大智度論』巻一には「自法愛染故、皆毀他人法、雖持戒行人、不脫地獄苦。（自法愛染の故に他人の法を皆毀するは持戒の行人と雖も地獄の苦を脱れず）」（大正蔵 25, p.63c, //4-5）とある。

い。自分を他人と「等しい」と示すことなく、他人よりも「劣っている」とか、或いは「勝れている」とか考えてはならない。

800 かれは、すでに得た（見解）〔先入見〕を捨て去って執著することなく、学識に關しても特に依拠することをしない。人々は（種々異った見解に）分れているが、かれは実に党派に盲従せず、いかなる見解をもそのまま信ずることがない。（中村元訳 [1984] pp.179-180)

796. 'Paraman' ti diṭṭhīsu paribbasāno yad uttarimkurute jantu loke, "hīnā" ti aññe tato sabba-m-āha: tasmā vivādāni avitivatto. / 797. Yad attani passati ānisaṃsaṃ diṭṭhe sute sīlavate mute vā, tad eva so tattha samuggahāya nihinato passati sabbam aññaṃ. / 798. Taṃ vāpi ganthaṃ kusalā vadanti, yaṃ nissito passati hinam aññaṃ, tasmā hi diṭṭhaṃ va sutam mutaṃ vā silabbataṃ bhikkhu na nissayeyya. / 799. Diṭṭhim pi lokasmiṃ na kappayeyya nāṇena vā sīlavatena vā pi, 'samo' ti attānaṃ anūpaneyya 'hīno' na maññetha 'visesi' vā pi. / 800. Attam pahāya anupādiyāno nāṇe pi so nissayaṃ no karoti, sā ve viyattesu na vaggasārī, diṭṭhim pi so na pacceti kiñci. (*Sutta-nipāta*, pp.156-157)

②第二に、論争において称讃されることは心の高ぶりや慢心、すなわち悪（負の感情）につながると考えるという方法である。

Sn.826 集会の中で論争に参加した者は、称讃されようと欲して、おずおずしている。そうした敗北してはうちしおれ、（論敵の）あらさがしをしているのに、（他人から）論難されると、怒る。

827 諸々の審判者がかれの所論に対し「汝の議論は敗北した。論破された」というと、論争に敗北した者は嘆き悲しみ、「かれはわたしを打ち負かした」といって悲泣する。

828 これらの論争が諸々の修行者の間に起ると、これらの人々には得意と失意とがある。ひとはこれを見て論争をやめるべきである。称讃を得ること以外には他に、なんの役にも立たないからである。

829 あるいはまた集会の中で議論を述べて、それについて称讃されると、心の中に期待したような利益を得て、かれはそのために喜んで、心が高ぶる。

830 心の高ぶりというものは、かれの害なわれる場所である。しかるにかれは慢心・増上慢心の言をなす。このことわりを見て、論争してはならない。諸々の熟達せる人々は、「それによって清浄が達成される」とは説かないからである。（中村元訳 [1984] p.184)

826. Yutto kathāyaṃ parisāya majjhe pasamsam icchaṃ vinighāti hoti, apāhatasmiṃ pana maṃku hoti, nindāya so kuppati randhamesī. / 827. Yam assa vādaṃ parihīnam āhu apāhatam pañhavīmaṃsakāse, paridevati socati hīnavādo, 'upaccagā man' ti anutthunāti. / 828. Ete vivādā samaṇesu jātā, etesu ugghāti nighāti hoti, etam pi disvā virame kathojjaṃ, na h' aññadatth' atthi

pasamsalābhā. / 829. Pasamsito vā pana tattha hoti akkhāya vādaṃ parisāya majjhe, so hassati uṇṇamati-cca tena pappuyya tam atthaṃ yathā mano ahū. / 830. Yā uṇṇati, sāssa vighātabhūmi, mānātimānaṃ vadate pan' eso, etam pi disvā na vivādayetha, na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti. (Sutta-nipāta, pp.161-162)

- ③第三に、「たとえ論争に勝利し周囲から称讃を得ることができたとしても、それによって平安を得ることはできないのであるから、そうした論争は意味をなさない」と考えるという方法である。

Sn.842 『等しい』とか『すぐれている』とか、あるいは『劣っている』とか考える人、—かれはその思いによって論争するであろう。しかしそれらの三種に関して動揺しない人、—かれには『等しい』とか、『すぐれている』とか、(あるいは『劣っている』とか) いう思いは存在しない。

843 そのバラモンはどうして『(わが説は) 真実である』と論ずるのであるか。またかれは『(汝の説は) 虚偽である』といて誰と論争するのであるか? 『等しい』とか『等しくない』とかいうことのなくなった人は、誰に論争を挑むであろうか。(中村元訳 [1984] p.187)

842. Samo vīsē uda vā nihīno yo maññatī, so vivadetha tena, tisu vidhāsu avikampamāno—'samo, vīsē ' ti na tassa hoti. / 843. 'Saccan' ti so brāhmaṇo kiṃ vadeyya, 'musā' ti va so vivadetha kena: yasmiṃ samaṃ visamañ cāpi n' atthi, sa kena vādaṃ paṭisaṃyujeyya. (Sutta-nipāta, p.165)

Sn.893 自分の道を堅くたもって論じているが、ここに他の何びとを愚者であると見ることができようぞ。他(の説)を、「愚かである」、「不浄の教えである」、と説くならば、かれはみずから確執をもたらすであろう。

894 一方的に決定した立場に立ってみずから考え量りつつ、さらにかれは世の中で論争をなすに至る。一切の(哲学的)断定を捨てたならば、人は世の中で確執を起すことがない。(中村元訳 [1984] p.196)

893. Sakāyane cāpi dalhaṃ vadānā kam ettha 'bālo' ti paraṃ daheyya: sayam eva so medhakaṃ āvaheyya paraṃ vadaṃ bālam asuddhidhammaṃ. / 894. Vinicchaye thatvā sayam pamāya uddhaṃ so lokasmiṃ vivādam eti, hitvāna sabbāni vinicchayāni na medhakaṃ kurute jantu loke" ti (Sutta-nipāta, p.174)

Sn.895 これらの偏見を固執して、「これのみが真理である」と宣説する人々、—かれらはすべて他人からの非難を招く。また、それについて(一部の人々から)称讃を博するだけである。

896 (たとい称讃を得たとしても)それは僅かなものであって、平安を得ることはで

きない。論争の結果は（称讃と非難との）二つだけである、とわたくしは説く。この道理を見ても、汝らは、無論争の境地を安穩であると観じて、論争をしてはならない。

（中村元訳 [1984] p.196）

895. "Ye kec' ime diṭṭhi paribbasānā 'idam eva saccan' ti vivādiyanti, sabbe va te nindam anvāyanti atho pasamsam pi labhanti tattha." / 896. "Appaṃ hi etaṃ na alaṃ samāya, duve vivādassa phalāni brūmi, etaṃ pi disvā na vivādiyetha khemāhipassaṃ avivādabhūmiṃ. (Sutta-nipāta, pp.174-175)

Sn.903 或る人々が「最高の教えだ」と称するものを、他の人々は「下劣なものである」と称する。これらのうちで、どれが真実の説であるのか？ —かれらはすべて自分らこそ真理に達した者であると称しているのであるが。

904 かれらは自分の教えを「完全である」と称し、他人の教えを「下劣である」という。かれらはこのように互いに異った執見をいだいて論争し、めいめい自分の仮説を「真理である」と説く。

905 もしも他人に非難されているが故に下劣なのであるというならば、諸々の教えのうちで勝れたものは一つもないことになる。けだし世人はみな自己の説を堅く主張して、他人の教えを劣ったものだと説いているからである。

906 かれらは自分の道を称讃するように、自己の教えを尊重している。しからば一切の論議がそのとおりの真実であるということになるであろう。かれらはそれぞれ清浄となれるからである。

907 （真の）バラモンは、他人に導かれるということがない。また諸々のことがらについては断定をして固執することもない。それ故に、諸々の論争を超越している。他の教えを最も勝れたものだと見なすこともないからである。（中村元訳 [1984] pp.197-198）

903. "Yam āhu dhammaṃ 'paraman' ti ek tam eva 'hīnan' ti panāhu aññe: sacco nu vādo katamo imesaṃ, sabbe va hīme kusalā vadānā. / 904. Sakaṃ hi dhammaṃ paripuṇṇam āhu aññassa dhammaṃ pana hīnam āhu, evam pi viggayha vivādiyanti sakaṃ sakaṃ sammutim āhu saccaṃ." / 905. "Parassa ce vambhayitena hīno, na koci dhammesu visesī assa, puthu hi aññassa vadanti dhammaṃ nihīnato samhi dalhaṃ vadānā. / 906. Sadhammapūjā ca panā tath' eva yathā pasamsanti sakāyanāni, sabbe va vādā tathivā bhaveyyuṃ, suddhī hi nesam paccattam eva. / 907. Na brāhmaṇassa paraneyyam atthi dhammesu niceheyya samuggahītam, tasmā vivādāni upātivatto, na hi seṭṭhato passati dhammam aññaṃ. (Sutta-nipāta, pp.176-177)

これら①～③のように、自己の見解の正しさに執著せず、勝れている・等しい・劣っている等ということと比較することがなければ、論争を離れ、論争を超えた立場に立つことができると考えられるのである。

(2) 寛容を導く方法

それでは、種々の見解の相違があるときに無争の立場に立ち、「寛容」を導くためには、さらにどのような方法が考えられるであろうか。

①第一に、見解の異なる相手とは、見解の一致する点について論じて議論を深めるという方法である。

四、カッサパよ、ある道の人・バラモンたちは、知識があり、鋭敏であり、論争に巧みであり、毛髪を射抜くほど細心であります。かれらは、智慧によってさまざまな見解を打ち破るかのように行動しています。わたしは、かれらとも、ある点については一致し、ある点については一致しません。かれらがある点について『よい』ということ、われわれもまた、その点について『よい』といいます。かれらがある点について『よくない』ということ、われわれもまた、その点について『よくない』といいます。かれらがある点について『よい』ということ、われわれは、その点について『よくない』というのです。かれらがある点について『よくない』ということ、われわれは、その点について『よい』といいます。われわれがある点について『よい』ということ、他の者たちもまた、その点について『よい』といいます。われわれがある点について『よくない』ということ、他の者たちもまた、その点について『よくない』といいます。われわれがある点について『よい』ということ、他の者たちは、その点について『よくない』といいます。われわれがある点について『よくない』ということ、他の者たちは、その点について『よい』といいます。」

五、「わたしは、かれらに近づいて、こういったのです。『友よ、われわれがいろいろな点について一致しない場合には、それらの点はそのままにしておきましょう。一致する点がある場合、賢者たちは、先生によって先生に、僧団によって僧団に、問い、尋ね、討論すべきです。(中村元監修、森祖道・浪花宣明編、森祖道ほか訳 [2003] pp.334-335)

4. ' Santi Kassapa eke samaṇa-brāhmaṇā paṇḍita nipuṇā kata-para-ppavādā vāla-vedhirūpā vobhindantā maññe caranti pañña-gatena diṭṭhi-gatāni. Tehi pi me saddhiṃ ekaccesu ṭhānesu sameti, ekaccesu ṭhānesu na sameti. Yan te ekaccaṃ vadenti "sādhūti," mayaṃ pi taṃ ekaccaṃ vadema "sādhūti." Yan te ekaccaṃ vadenti "na sādhūti," mayaṃ pi taṃ ekaccaṃ vadema "na sādhūti." Yan te ekaccaṃ vadenti "sādhūti," mayaṃ taṃ ekaccaṃ vadema "na sādhūti." Yan te ekaccaṃ vadenti " na sādhūti," mayaṃ taṃ ekaccaṃ vadema "sādhūti." Yaṃ mayaṃ ekaccaṃ vadema "sādhūti," pare pi taṃ ekaccaṃ vadenti "sādhūti." Yaṃ mayaṃ ekaccaṃ vadema "na sādhūti," pare pi taṃ ekaccaṃ vadenti "na sādhūti." Yaṃ mayaṃ ekaccaṃ vadema "sādhūti," pare pi taṃ ekaccaṃ vadenti "na sādhūti." Yaṃ mayaṃ ekaccaṃ vadema "na sādhūti," pare pi

taṃ ekaccaṃ vadenti "sādhūti ." / 5. 'Tyāhaṃ upasaṃkamitvā evaṃ vadāmi: " Yesu no avuso
ṭhānesu na sameti, tiṭṭhantu tāni ṭhānāni. Yesu ṭhānesu sameti, tattha viññū samanuyuñjantaṃ
samanugāhantaṃ samanubhāsantaṃ satthārā vā satthāraṃ saṃghena vā saṃghaṃ:
(*Dīgha-Nikāya*, vol.1, pp.162-163)

見解が一致しない点に関して議論し、どちらかの正負を決定しようとする、それぞれ
の見解に対する執著が生じてしまう。しかし、見解が一致する点に関して議論することに
おいては、言い争うこともなく、相互に負の感情が高まることもない。逆に、議論が深まる
可能性が高まる。

したがって、種々の見解があるときには、見解が一致しないことについてはそのまま
にしておき、見解が一致する点について注目し、議論を深めるという方法が示唆される。

②第二に、種々の言説が部分的には真理や真実を伝えているということを認める、という
方法である。

Sn.883 或る人々が「真理である、真実である」と言うところのその（見解）をば、他
の人々が「虚偽である、虚妄である」と言う。このようにかれらは異った執見をい
だいて論争をする。何故に諸々の〈道の人〉は同一の事を語らないのであろうか？

884 真理は一つであって、第二のものは存在しない。その（真理）を知った人は、争
うことがない。かれらはめいめい異った真理をほめたたえている。それ故に諸々の〈道
の人〉は同一のことを語らないのである。

885 みずから真理に達した人であると自称して語る論者たちは、何故に種々異った真
理を説くのであろうか？ かれらは多くの種々異った真理を（他人から）聞いたので
あるか？ あるいはまたかれらは自分の思索に従っているのであろうか？

886 世の中には、多くの異った真理が永久に存在しているのではない。ただ永久のも
のだと想像しているだけである。かれらは、諸々の偏見にもとづいて思索考究を行な
って、「(わが説は) 真理である」「(他人の説は) 虚妄である」と二つのことを説いて
いるのである。(中村元訳 [1984] pp.194-195)

883. "Yam āhu 'saccaṃ tathīyan' ti eke, tam āhu aññe 'tuccham musā' ti, evam pi viggayha
vivādiyanti, kasmā na ekaṃ samaṇā vadanti." / *884.* " Ekam hi saccaṃ na dutīyam atthi,
yasmiṃ pajāno vivade pajānaṃ, nānā te saccāni sayam thunanti, tasmā na ekaṃ samaṇā
vadanti." / *885.* "Kasmā nu saccāni vadanti nana pavādiyāse kusalā vadānā: saccāni su tāni
bahūni nānā, udāhu te takkam anussaranti." / *886.* "Na h' eva saccāni bahūni nānā, aññātra
saññāya niccāni loke, takkañ ca diṭṭhīsu pakappayitvā 'saccaṃ, musā' ti dvayadhammam āhu.
(*Sutta-nipāta*, pp.177-178)

また、『ウダーナ』には、盲人と象の寓話が引用されている。サーヴァッティー市のある

王が、生まれながらの盲人たちに対し、象の一部をあちこち触らせた後、それぞれに「象とはどのようなものか」と問い、その見解の相違によって言い争う盲人たちの姿を見て、王は大いに喜んだ、という話である。

今は昔、まさにこのサーヴァッティー市にある王がいた。さてその王はある家臣を呼んで次のようにいった、「いざ家臣よ、汝はサーヴァッティー市にいるかぎりの生まれながらの盲人すべてを一ところに集めよ」と。「かしこまりました、王さまよ」とかの家臣はその王に返答して、サーヴァッティー市にいるかぎりの生まれながらの盲人すべてをひき連れて、その王のいるところに近づいてきていった、「王さまよ、サーヴァッティー市にいるかぎりの生まれながらの盲人が集まっております」と。「ああそうか、それでは盲人たちに象を示してやれ。」「かしこまりました、王さまよ」と家臣は王に返答して、生まれながらの盲人たちに象を示してやった、「盲の人々よ、象はこのようなものです」と。ある盲人たちには象の頭を示してやっていった、「盲人たちよ、象とはこんなものです」と。他のある盲人たちには象の耳を示してやっていった、「盲人たちよ、象とはこんなものです」と。

こういうふうにある盲人たちには象の歯を、他の盲人たちには象の鼻を、他の盲人たちには象の身体を、他の盲人たちには象の脚を、他の盲人たちには象の背を、他の盲人たちには象の尾を、他の盲人たちには象の尾端を示してやって、「盲人たちよ、象とはこんなものです」といった。それからその家臣は王のもとにおもむいていった、「王さまよ、盲人たちに象を示してやりました」と。そこで王は盲人たちのもとにおもむいてかれらにたずねた、「汝ら盲人どもよ、象に触れてみたか。」「さようでございます。王さまよ、象に触れてみました。」「盲人たちよ、象はどんなものか、いってくれ。」象の頭に触れてみた盲人は次のように答えた、「王さまよ、象は瓶のようなものでございます」と。象の耳に触れてみた盲人は次のように答えた、「王さまよ、象は箕のようなものでございます」と。象の牙に触れてみた盲人は、あたかも犁先のようにだと答え、鼻をなでた盲人は犁の轆のようにだと答え、体に触れてみた盲人は穀倉のようにだと答え、脚に触れてみた盲人は柱のようにだと答え、背に触れてみた盲人は臼のようにだと答え、尾に触れてみた盲人は杵のようにだと答え、尾端に触れてみた盲人は箒のようにだと答えた。

かれらはたがいに拳をもって争っていった、「象とはこんなものだ、あんなものではない。象はこんなものではない、あのようなものだ」と。ところでその王は〔盲人らが争うありさまを見て〕大いに喜んだ。(中村元 [1993a] pp.252-254。一部、原文から抄訳されている)

bhūtapubbaṃ bhikkhave imissāy' eva Sāvatthiyaṃ aññataro rājā ahoṣi. atha kho bhikkhave so rājā aññataraṃ purisaṃ āmantesi: ehi tvaṃ ambho purisa yāvaticā Sāvatthiyaṃ jaccandhā, te sabbe ekajjhaṃ sannipātehi 'ti. evaṃ deva 'ti kho bhikkhave so puriso tassa rañño paṭissutvā

yāvatikā Sāvattthiyaṃ jaccandhā, te sabbe gahetvā yena so rājā ten' upasaṅkamaṃ, upasaṅkamtivā taṃ rājānaṃ etad avoca: sannipātitaṃ kho te deva yāvatikā Sāvattthiyaṃ jaccandhā 'ti. tena hi bhāṇe jaccandhānaṃ hatthiṃ dassēhī 'ti. evaṃ deva 'ti kho bhikkhave so puriso tassa rañño paṭissutvā jaccandhānaṃ hatthiṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti: ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa sīsamaṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti, ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa kaṇṇamaṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti, ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa dantaṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti, ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa soṇḍamaṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti, ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa kāyamaṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti, ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa pādaṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti, ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa piṭṭhamaṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti, ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa naṅgutṭhamaṃ dassesi: ediso jaccandhā hatthī 'ti, ekaccānaṃ jaccandhānaṃ hatthissa vāladhiṃ dassesi, 'ediso jaccandhā, hatthī 'ti. atha kho bhikkhave so puriso jaccandhānaṃ hatthiṃ dassetvā yena so rājā ten' upasaṅkamaṃ, upasaṅkamtivā taṃ rājānaṃ etad aveca: diṭṭho kho tehi deva jaccandhehi hatthi, yassa dāni kālaṃ maññasi 'ti. atha kho bhikkhave so rājā yena te jaccandhā ten' upasaṅkamaṃ, upasaṅkamtivā te jaccandhe etad avoca: diṭṭho vo jaccandhā hatthī 'ti. evaṃ deva diṭṭho no hatthī 'ti. vadetha jaccandhā, kīdiso hatthī 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa sīsamaṃ diṭṭhamaṃ ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi, seyyathā pi kumbho 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa kaṇṇo diṭṭho ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi, seyyathā pi suppo 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi bhatthissa danto diṭṭho ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi, seyyathāpi phālo 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa soṇḍo diṭṭho ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi, seyyathāpi naṅgalīsā 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa kāyo diṭṭho ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi, seyyathāpi koṭṭho 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa pādo diṭṭho ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi seyyathāpi thūno 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa piṭṭhi diṭṭhā ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi seyyathāpi udukkhalo 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa naṅgutṭhamaṃ diṭṭhamaṃ ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi seyyathāpi musalo 'ti. yehi bhikkhave jaccandhehi hatthissa vāladhi diṭṭho ahoṣi, te evaṃ āhaṃsu: ediso deva hatthi seyyathāpi sammajjanī 'ti. te ediso hatthī, n' ediso hatthī, n' ediso hatthī, ediso hatthī 'ti. aññamaññaṃ mutṭhīhi saṃyujjhimsu. tena ca pana bhikkhave so rājā attamaṃ ahoṣi. (*Udāna*, pp.68-69)

盲人⁽³³⁾が象の一部を触って象がどのようなものかを主張したように、人間は、自分が経

⁽³³⁾ 仏教伝道協会発行の『仏教聖典』では、「多くの盲人を集め、象に触らせて…」(1981年版)という表記が「象をみたことのない人を集め、目隠しをして象に触れさせて…」(2001年版)と改訂された。旧版では「盲人」ということばを使うことによって、本来そうした意図はななくとも、そうした人々に対する先入観、偏見をもたらすラベルが付与されてしまっていたからである(堺正一 [2010] pp.87-89)。「他のためをはかる」ことばを用いる仏教福祉においては、今後このような点にも目を向けて配慮していくべきであろう。

験したことによって見解を立てる。象の一部は象そのものではないが、盲人たちの主張は確実に象の一部を表現してはいるのである。つまり、それぞれが経験した限りにおいては、真実を語っている。

したがって、それぞれの語っていることはものごとの全容ではないが、部分的に真実を語っているという視点に立てば、それぞれの見解の真実性を信頼することとともに、相互の見解を聞き入れ総合的に判断する態度が求められる。

相互にこのような態度であれば、言い争うということが無意味であることが理解できよう。しかし、この立場に立つことが共通認識になっていないのであれば、この立場を相手に求めるのではなく、まずは援助者自らがそのような寛容な態度で臨むという姿勢が求められよう。

さらに、見解が一致する点について注目し議論を深めるという視点、相手の主張に部分的な真実性を認めるという視点に立つということは、ただ無批判に相互の主張を許しあうだけではなく、双方が「共に学ぶ」というあり方を示唆しているものとも考えられる。そうした「共に学ぶ」という立場で他者と関わることによって、自己も他者も傷つけず、双方にとって向上につながり、双方の利益となる創造的な「場⁽³⁴⁾」が形成されることになるのではなかろうか⁽³⁵⁾。

⁽³⁴⁾ ここでいう「場」は単なる物理的な場所 (place) の意味ではない。山根寛は「場 (topos, トポス)」を「ある文化が成熟し、そこにある状況や現象を生み、その場を利用する者に、なんらかの心理的な作用をもつ開かれた空間」(山根寛 [2007] p.7) と定義しており、本論文の筆者もそのように捉える。なお、柏木昭は中村雄二郎の「場所」に関する考察(中村雄二郎 [1989])を受けて、「場」を「人が生きる場であり、帰属感を覚えることのできる場であり、誇りをもつことのできる場、人生や生活を語り合える場、そしてそこで人びとは何ができるかを議論する場」と捉えており(柏木昭・佐々木敏明・荒田寛 [2010] p.87)、あるいは牛津信忠は次のようにも述べている。「ソーシャルワーカー(支援者、特に専門的支援者)は、問題を担う人への『寄り添い人』であり、人格へ向かう条件の形成を共感のなかで行うことによって人への支援をなす実践者である。ことさらワーカーは、そのような実践上の働きかけをするに過ぎないことを絶えず心に止めておかねばならない。人格的統合性の下にあって内側から強められ、エンパワー(empower)ないしストレングスン(strengthen)への道をたどる、そうしてリカバー(recover: 困難から復帰し可能性を取り戻す)していくのは、その人、その集団、その地域住民である。その道を辿るための条件を築く支援者としての福祉実践者は常に協働者としてある。こうした福祉実践の道は、トポス状況(場)における包摂の核にあって、統合作用としての人格主体に向かい絶えず開かれた条件形成の働きかけをする時に実質的に辿られることになる。言葉を換えれば、福祉実践及び実践者は、絶えず『トポス』という状況、それが個人であろうと、集団であろうと、地域社会であろうと、その核へと志向の行為を辿り続ける支援に徹する時に成果を上げていくことができる。」(牛津信忠[2012] pp.125-126)

⁽³⁵⁾ なお論争・議論に関して、無意義なことがらを議論すべきではないこと、形而上学的見解などのはっきりとした確実な根拠のない話を議論すべきではないことは、「毒矢のたとえ」をもつて次のように説かれている。

「マールンキヤプッタよ、たとえばある人が毒を厚く塗った矢で射られたとしよう。かれの友人や同僚や親戚の者たちが内科医や外科医に手当をさせようとしたとしよう。もしかれが、『わたしを射たものがクシャトリヤ階級の者か、バラモン階級の者か、ヴァイシャ階級

の者か、シュードラ階級の者かが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た者の名前はこれこれであり、姓はこれこれであると知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た者は背が高いか背が低いか中くらいか知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た者は黒いか褐色か金色の肌をしているかが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た者はこれこれの村に、または町に、または都市に住んでいると知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た弓は普通の弓か石弓かが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た〔弓〕弦がアッカ草でつくったものか、サンタ草でつくったものか、動物の腱でつくったものか、マルヴァー麻でつくったものか、キーラパンニンでつくったものかが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た〔矢の〕矢柄がカッチャ葦であるか、ローピマ葦であるかが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た〔矢の〕矢柄につけられた羽は鷺の羽であるか、あおさぎの羽であるか、鷹の羽であるか、孔雀の羽であるか、シティラハヌの羽であるかが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た〔矢の〕矢柄に巻いてある腱は牛のものであるか、水牛のものであるか、鹿のものであるか、猿のものであるかが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、またもしかかれが、『わたしを射た矢は普通の矢であるか、クラッパであるか、ヴェーカンダであるか、ナーラーチャであるか、ヴァッチャダントであるか、カラヴィーラパッタであるかが知られないうちは、わたしはこの矢を抜かない』といったら、マールンキヤープッタよ、その者はそれを知らないうちに死んでしまうであろう。マールンキヤープッタよ、これとまったく同様に、『〈世界は永遠である〉とか、〔〈世界は永遠でない〉とか、〈世界は有限である〉とか、〈世界は無限である〉とか、〈生命と身体は同一である〉とか、〈生命と身体は別異である〉とか、〈如来は死後存在する〉とか、〈如来は死後存在しない〉とか、〈如来は死後存在しながら、しかも存在しない〉とか、〈如来は死後〉存在するのでもなく、存在しないのでもない』とかを世尊がわたしに説かないうちは、わたしは世尊のもとで清らかな行ないを実践しない』という人があれば、マールンキヤープッタよ、世尊によって説かれないままに、その人は死んでしまうであろう。(中略)ではマールンキヤープッタよ、わたしはなにを説かなかったか。マールンキヤープッタよ、『世界は永遠である』とわたしは説かなかった。『世界は永遠でない』とわたしは説かなかった。『世界は有限である』とわたしは説かなかった。『世界は無限である』とわたしは説かなかった。『生命と身体とは同一である』とわたしは説かなかった。『生命と身体とは別異である』とわたしは説かなかった。『如来は死後存在する』とわたしは説かなかった。『如来は死後存在しない』とわたしは説かなかった。『如来は死後存在しながら、しかも存在しない』とわたしは説かなかった。『如来は死後存在するのでもなく、存在しないのでもない』とわたしは説かなかった。マールンキヤープッタよ、なにゆえにわたしはこのことを説かなかったのか。マールンキヤープッタよ、なぜならこのことは目的にかなわず、清らかな行ないの基礎とならず、〔世俗的なものを〕厭離すること、情欲から離れること、〔煩惱を〕消滅すること、こころの平静、すぐれた智慧、正しいさと、涅槃のために役に立たない。それゆえわたしはそれを説かなかったのである。マールンキヤープッタよ、『これは苦である』とわたしは説く。『これは苦の生起する原因である』とわたしは説く。『これは苦の消滅である』とわたしは説く。『これは苦の消滅に導く道(実践)である』とわたしは説く。マールンキヤープッタよ、なぜにそれをわたしは説くのか。マールンキヤープッタよ、なぜならこのことは目的にかなない、清らかな行ないの初歩であり、〔世俗的なものを〕厭離すること、情欲から離れること、〔煩惱を〕消滅すること、こころの平静、すぐれた智慧、正しいさと、涅槃のために役に立つ。それゆえわたしはそれを説いたのである。それゆえマールンキヤープッタよ。わたしが説かなかったことは説かなかったこととして了解しなさい。わたしが説いたことは説いたこととして了解しな

第七節 小結 原始仏教における仏教福祉思想の枠組み

本章では、仏教福祉を『縁起』の理法に基づいて「『福祉（利益・幸福・安楽）』の実現を目指す」「『慈悲』の実践」と捉え、原始仏教經典によりながら、仏教福祉思想の枠組みについて論じてきた。上來述べてきたことをまとめると、以下ようになる。

釈尊の説いた教えには、時代や社会を超えて誰もがその実現を願う普遍的な理法（ダルマ）がある。人が保つべきその理法を「保つ」ことが善であるが、その理法を理法たらしめるのは、「縁起」の思想である。「縁起」思想は、「すべての現象は無数の因や縁によって相互に関係しあって成立していること」を意味するものであり、これが「ダルマ（法）」の

さい。」（中村元監修、森祖道・浪花宣明編、浪花宣明訳 [2004] pp.429-432) Seyyathā pi Mālaṅkyāputta puriso sallena viddho assa savisena gālhapalepanena, tassa mittāmaccā nāṭisālohitā bhisakkaṃ sallakattam upatthapeyyum. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yen' amhi middho : khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vā ti. So evaṃ vadeyya : na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yen' amhi viddho : evaṃnāmo evaṃgatto iti vā ti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yen' amhi viddho : dīgho vā rasso vā majjhimo vā ti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yen' amhi viddho : kāḷo vā sāmo vā maṅguracchavi vā ti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ purisaṃ jānāmi yen' amhi viddho : asukasmim gāme vā nigame vā nagare vā ti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ dhanum jānāmi yen' amhi viddho yadi vā cāpo yadi vā kodaṇḍo ti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ jiyam jānāmi yāy' amhi viddho yadi vā akkassa yadi vā saṅghassa yadi vā nahārussa yadi vā maruvāya yadi vā khīrapaṇṇino ti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ kaṇḍam jānāmi yen' amhi viddho yadi vā ropimanti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ kaṇḍam jānāmi yen' amhi viddho yassa pattehi vājitam, yadi vā kaṅkassa yadi vā kulalassa yadi vā morassa yadi vā sithilahanuno ti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ kaṇḍam jānāmi yen' amhi viddho yassa nahārūnā parikkhittam, yadi vā gavassa yadi vā mahisassa yadi vā roruvassa yadi vā semhārassāti. So evaṃ vadeyya: na tāvāhaṃ imaṃ sallaṃ āharisāmi yāva na taṃ sallaṃ jānāmi yen' amhi viddho yadi vā sallaṃ yadi vā khurappam yadi vā karavīrapattan ti. Aññātam eva taṃ Mālaṅkyāputta tena purisena. assa atha so puriso kālam kareyya. Evaṃ eva kho Mālaṅkyāputta yo evaṃ vadeyya : Na tāvāhaṃ Bhagavati brahmacariyam carissāmi yāva me Bhagavā na byākarissati : sassato loko ti vā asassato loko ti vā --- pe --- n' eva hoti nan a hoti tathāgato param maraṇā ti vā ti, abyākatam eva taṃ Mālaṅkyāputta Tathāgatena assa atha so puggalo kālam kareyya.

（中略）Tasmātiha Mālaṅkyāputta abyākataṃ ca me abyākatato dhāretha, byākataṃ ca me abyākatato dhāretha. Kiṃ ca Mālaṅkyāputta mayā abyākataṃ : Sassato loto ti Mālaṅkyāputta mayā abyākataṃ, asassato loto ti mayā abyākataṃ, antavā loto ti mayā abyākataṃ, anantavā loto ti mayā abyākataṃ, taṃ jīvam taṃ sarīra ti mayā abyākataṃ, aññam jīvam aññam sarīran ti mayā abyākataṃ, hoti tathāgato param maraṇā ti mayā abyākataṃ, na hoti tathāgato param maraṇā ti mayā abyākataṃ, hoti ca na ca hoti tathāgato param maraṇā ti mayā abyākataṃ, n' eva hoti na na hoti tathāgato param maraṇā ti mayā abyākataṃ. Kasmā c' etaṃ Mālaṅkyāputta mayā abyākataṃ : Na h' etaṃ Mālaṅkyāputta atthasamhitam n' ādibrahmacariyam, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya samvattati, tasmā taṃ mayā abyākataṃ. Kiṃ ca Mālaṅkyāputta mayā byākataṃ : Idam dhakkhan ti Mālaṅkyāputta mayā byākataṃ, ayam dukkhasamudayo ti mayā byākataṃ, ayam dukkhanirodho ti mayā byākataṃ, ayam dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti mayā byākataṃ. Kasmā c' etaṃ Mālaṅkyāputta mayā byākataṃ : Etaṃ hi Mālaṅkyāputta atthasamhitam, etaṃ ādibrahmacariyam, etaṃ nibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati, tasmā taṃ mayā byākataṃ. Tasmātiha Mālaṅkyāputta abyākataṃ ca me abyākatato dhāretha, byākataṃ ca me abyākatato dhārethāti. (*Majjhima Nikāya*, vol.1, pp.429-432)

原理である。

人間はダルマ（法）をよりどころとすべきであるが、そのダルマ（法）を実践するのは他でもない人間であるからこそ、釈尊は「法によれ」と説くと同時に、「自己によれ」とも説いた。すなわち、ダルマを実践する「よるべ」となる援助者自身の「自己の確立」が必要である。

また、他者に対する「慈悲」は、自己自身に対する内省を基としている。自己のあり方に目を向けて反省することによって、自分自身の自己がかけがえのない存在であると同時に、「自己が一番愛しい」という利己的な人間存在であることにも気付く。だからこそ、他者も同じく他者自身の自己をかけがいのない存在として、また愛しい存在として思っているのであると気付くのである。そして、生きとし生けるものはみな、それぞれ自己自身が愛しく、幸せを求め、死や暴力を恐れているからこそ、「自他を尊重」し、「自分も相手も害さない・傷つけない（不傷害 ahimsā）」というあり方が慈悲の実践として求められるのである。

自己を確立するためには、諸行無常・諸法無我である現実を直視しつつ、人間や社会は縁起的存在として存在していることをあらためて認識し、自己のあり方を振り返りながら他者との関わりのあり方を問い直すという姿勢が必要となる。そのためには、自らの「行為」すなわち身（身体的動作）・口（言葉づかい）・意（心のあり方）のそれぞれにおいて、粗暴な行為をつつしみ、悪を離れ善いことを行う「止悪修善」によって、自己をととのえるべきである。

その中で、他者との関わりや種々の人間関係の中で起りうる「負の感情」、特に「怒り」「怨み」「慢心」に対しては、他者との優劣や勝敗に執著することによって対立がおこること、対立関係においては自分が勝れていると思うという慢心がおこること、また対立関係における「負の感情」の連鎖は友好的対人関係を築くには無意味であること、ということを知り、したがって優劣や勝敗に執著せず、たとえ他者にそうした感情をぶつけられたとしても、こちらは種々の「負の感情」を静め、堪え忍ぶと言う態度が結果的に双方の利益となることを知るべきである。自他ともに傷つけない、つつしみ深い行為が善、自他を傷つける粗暴な行為が悪といえるが、自己の「行為」が自己の「業」のもととなり、その行為の善・悪の結果は遅かれ速かれ自己のもとに必ず戻ってくることに留意しなければならない。

自己においてはこうしたことを念頭におきつつ、また足ることを知り、謙遜を忘れずに、学びと向上につとめ励むべきである。

次に、どのように慈悲を実践し、積極的に善をなすかと言えば、他者にとって「善き友」となることによって、可能な範囲で相手の苦悩を除くことが奨励されている。「善き友」は、穏やかで相手にとって好ましい言葉を語るべきではあるが、加えて、過ちは過ちであると指摘し、相手を訓戒し教え諭すということも「善き友」としての役割である。

他者をあわれむ（悲）ことは、単に同情するというのではない。物質的な援助も必要であるが、人間の身体や生命も無常なるもの・無我なるものであるという事実に気づかせ、ありのままに受け入れることができるようにサポートすることが、苦しみを抜くということの本質でもある。

利他的なはたらきかけとしては、他者に対して親切であること・与えることに加えて、「分かち合うこと」が奨励されている。ただし、他者を害することによって与えること、自己の利を求めて与えること、あるいは無思慮に自己を捨てるように与えること等は否定される。

また、たとえ悪い行いをした人や、怠けていた人であっても、謝罪や懺悔があればそれを受け入れて「恕する」（ゆるす）べきこと、また、そうした人が後に善によってつぐなうならば、その人の更生する可能性を信じるべきである⁽³⁶⁾。

また、人間は多かれ少なかれ、他者のはたらきによって自分自身の生存があるということ、すなわち他者の「恩を知る」ことが奨励されている。

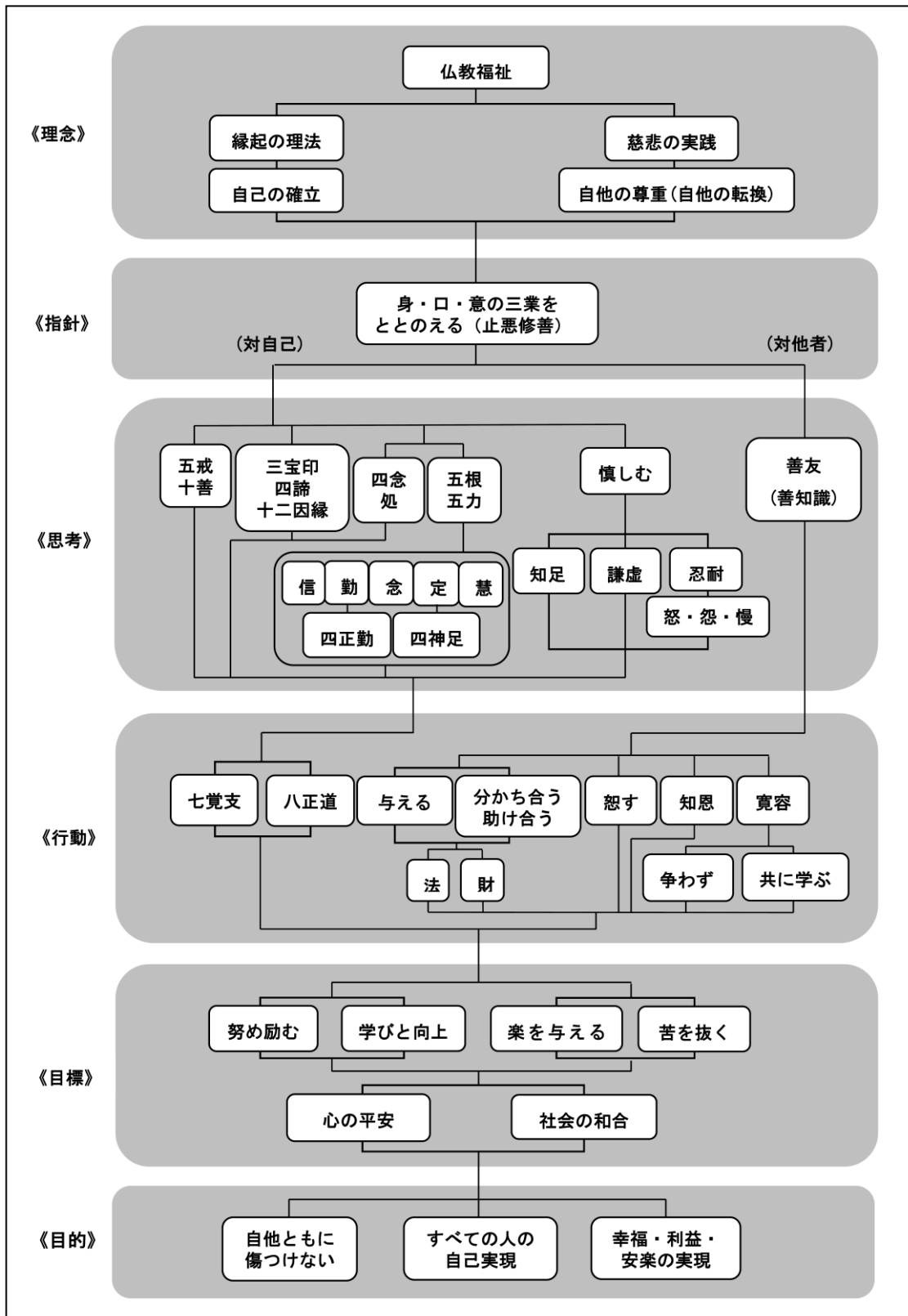
さらに、他者に対して「寛容」であることも奨励される。種々の見解の相違があるときに「寛容」を導く方法として、一つは見解の一致しない点についてはそのままにしておき、見解が一致する点について注目し議論を深めるという方法である。いま一つは、人間は自分が経験したことによって見解を立てており、それぞれが体験した限りにおいての真実を語るのだから、それぞれの見解はものごとの全容ではないが部分的に真実を語っているという視点に立つことである。これらによって論争を超えた立場に立ち、「共に学ぶ」ことに意義を見出すべきである。

以上のように、自己をととのえながら自己の確立と自他の尊重をはかることによって、人々の心の平安や社会の和合を導き、自他共に傷つけない、幸福・利益・安楽の実現を目指すべきであると考えられる。

以上の内容を図示すると、**図 1** のようになる。

⁽³⁶⁾ 人間の「更生する可能性」を「仏性」に含んで解釈することもできるであろう。なお「仏性」については本論文第三章第二節乃至第四節参照。

図1 原始仏教經典に基づく仏教福祉における思考と行動の枠組み



このような考え方は、現代の社会福祉の議論ではどのような意義があるであろうか。そこで、援助者の自己理解（自己覚知）や、援助実践における「感情」の問題について取り上げてみたい。

社会福祉における重要な援助技術の一つとして、「自己覚知」がある。社会福祉士の養成テキストの1つには、自己覚知について次のように記されている。

他者を援助するに当たっては、その前に適切な他者理解がなければならない。他者理解を得るためには、その前に適切な自己理解がなければならない。人は誰でも主観をとおして感じ、フィルターをとおして意味づけする。人はそれぞれ各自の経験によって自分なりの基本的傾向や基本的前提をもっている。

自己覚知とは、なぜこの利用者に対しては安心したり不安になるのか、あるいは激しい憤りを感じたり、心底から同一化して同情心で一杯になるのか等々について、自己の言語、感情及び行動のメカニズムを、自己が客観的に理解できることをいう。価値・倫理・知識・技能等の学習傾向も、そしてそれらの意識的あるいは無意識的な自己による読み替えや歪曲も、援助者側の個別的要因に深く関係しているのである⁽³⁷⁾。

ここでは、他者を援助するためには適切な他者理解が必要であり、他者理解を得るためには適切な自己理解が必要であるとされている。また『精神保健福祉用語辞典』には、援助者とクライアント⁽³⁸⁾との双方向的・循環的な援助関係を形成するためにも、適切な自己理解が必要であることが次のように記されている。

ソーシャルワーカーにとって自己覚知とは、自らのあり様、つまり自分のなかにある予断、偏見や癖などの特徴や傾向、そして知識や技量について、意識化し自分ではっきり知ることをいう。そして、援助場面においては、そのクライアントに対して生じる感情や思い、言語、行動の発生の仕組みについて自己洞察し、客観的に理解することである。一方で、クライアントの側からとらえた自己覚知は、自分自身が自ら抱える問題に気づくことを意味している。ソーシャルワーカーはクライアントが解決すべき課題と向き合い、主体的に取り組むことを援助するため自己覚知を促す働きかけを行う。また、クライアントとの援助関係は相互関係である。したがって、援助関係を形成していく過程において、その関係を双方向的な関係、さらには循環的關係ととらえ、クライアントを変えるのではなく自らのあり様を管理、統制することで、その援助関係を変えていくことが結果としてクライアントの変化を生みだすとの認識が必要である。さらに、この援助関係を形成していく上で重要となるのが、共感的相互理解である。ソーシャルワーカーがクライアントの立場に立ち、共感的理解を深めること

⁽³⁷⁾ 福祉士養成講座編集委員会編 [2006] p.202、佐藤豊道稿「自己覚知」の項。

⁽³⁸⁾ 「client」は「クライアント」あるいは「クライアント」と表記されるが、本論文では引用文中を除いて「クライアント」と表記する。

は専門職として当然すべきことである。しかし、一方でクライアントも一緒に取り組むことを決めなければ援助関係は成立しえない。ソーシャルワーカーがクライアントに対して共感的理解を示すだけでは不十分であり、クライアントの側もソーシャルワーカーに対して共感的理解を示すことで初めて相互関係としての援助関係が成立しうる。したがって、ソーシャルワーカーは、クライアントが共感できるように、つまり安心して援助関係を結べるように、自己覚知に基づき自らを管理、統制しながら働きかけることが重要である。そして、ソーシャルワーカーが自己覚知を図るには、自分を不必要に責めることなく、率直に自己批判できる力が必要であり、自らの限界についてはほかからの援助を求めることも必要となる。自己覚知は、専門職足りえるために必要不可欠な要素であると同時に、専門職として育むものであり、人間的な成長を図るものでもある。自己覚知を促進するものとしては、スーパービジョンなどの方法が有効である⁽³⁹⁾。

あるいは、『ケースワークの原則』を著したバイステック (Felix Paul Biestek, 1912-1994) は、7つの原則の1つである「受容」について述べる中で、自己覚知の欠如が適切な現実把握やあるがままのクライアントを処遇することを妨げることをすでに指摘している⁽⁴⁰⁾。

これらのように、援助者が自己の価値観について理解する「自己覚知 (自己理解、self-awareness)」は、援助者としての自らの専門性の維持・向上のために、またクライアントとの適切な援助関係構築のためにも必要不可欠であると言われる⁽⁴¹⁾。

本章で論じた縁起・慈悲の思想は、相互関係性の中に生きる人間存在の「かけがえのなさ」や、人間存在の「弱さ」を視座とする人間観を示している。援助者においては、そうした視座から自己の人間観について振り返ることも1つの方法として有効であろう。

また、対人援助職におけるストレスやメンタルヘルスに関する研究においては、近年では「バーンアウト (burn out⁽⁴²⁾)」や、ホックシールド (Arlie Russell Hochschild) の唱えた

⁽³⁹⁾ 社団法人日本精神保健福祉士協会・日本精神保健福祉学会監修 [2004] p.191、金子努稿「自己覚知」の項。

⁽⁴⁰⁾ “The potential impediments to the caseworker’s acceptance of the client are many. Most impediments stem, however, from one source: the caseworker’s lack of self-awareness in some area. This impedes the caseworker from perceiving pertinent reality and from dealing with the client as he really is.” (Biestek [1957] p.81.) 「ケースワーカーによるクライアントの受容を阻止する可能性のある障害物は、たくさんある。しかしながら、障害物のほとんどは一つの根源から生じてくる。すなわちある領域におけるケースワーカーの自己覚知の欠如である。このことが適切な現実をケースワーカーが把握したり、あるがままのクライアントを処遇することをさまたげるのである。」(バイステック著、田代不二男・村越芳男訳 [1965] p.134)

⁽⁴¹⁾ 高橋五江 [1994]、山縣文治・柏女霊峰編 [2000] p.123 (空閑浩人稿「自己覚知」の項) ほか参照。

⁽⁴²⁾ バーンアウトの概念を初めて学術論文で取り上げたのはフロイデンバーガーであると言われる (Freudenberger [1974])。またマスラック (Christina Maslach) らはバーンアウトの実証的研究によって「情緒的消耗感」「個人的達成感」「脱人格化」の3つの尺度からなるマニュアル (Maslach Burnout Inventory, MBI) を発表した。わが国においては日本版のバーンアウト

「感情労働 (emotional labor) ⁽⁴³⁾」が社会福祉においても関心事の一つとなっている⁽⁴⁴⁾。

援助者のこころの健康を守ることの必要性について、奥野洋子は次のように述べている。

対人援助では、被援助者の「言葉にもならない」もしくは「言葉にすることができない」、混沌とした、あいまいな、生々しい、「目に見えない」感情、しかもほとんどは悲しみ、痛み、苦しみ、怒り、不安、恐怖、いらだちなど望まないネガティブな感情に対峙し、取り扱う仕事と言える。被援助者のネガティブな感情を取り扱うということは同時に、接している援助者の感受性を高め、自らのネガティブな感情を取り扱うことも迫られ、感情と理性、こころをフル稼働させなくてはならない。また、援助者がやりがいや生きがいを求めて援助職に就いたとしても、職務上のトラブルや問題が発生したり、職場内の人間関係のトラブルが起きたりすることによってこころの健康を損なうことはもちろん、被援助者への献身的な感情や職務への使命感などにより周囲との軋轢や自己の内での空回り、無力感を大きくなることによりこころの健康を損なうことにもなり得る。しかし、トラブルや問題などによって援助者のこころにもたらされる、感情、特にネガティブな感情を、援助者自身が気づかないことや抱いてはならないものとすることも多く、気づいたとしても感情をコントロールすること^(原文ママ)出来ずに巻き込まれてしまうことになってしまうことも珍しくない⁽⁴⁵⁾。

感情労働とは、「顧客な適切な精神状態を作り出すために、職務に応じた感情の維持と表現を行うことが要求される労働⁽⁴⁶⁾」を指す。ホックシールドは、サービス業の現場では、従業員の感じるべき感情はその所属する組織の合理性や規範によって他律的に管理されており、顧客に対して適切な感情を提示することが賃金と引き替えになっていること、すなわち「感情の商品化」を前提とした感情動労が現代社会では一般化していることを指摘す

尺度 (MBI 改訂版) も開発され、研究が進められている。

⁽⁴³⁾ “the management of feeling to create a publicly observable facial and bodily display”. (Hochschild [1983] p.7) 「公的に観察可能な表情と身体的表現を作るために行う感情の管理」(ホックシールド著、石川准・室伏亜希訳 [2000] p.7)

⁽⁴⁴⁾ 社会福祉のモダニティからポストモダニティの流れの中における「感情労働」について、田澤あけみは「少子高齢化の進展、福祉国家の変貌と共に、21世紀には、これまでのモノ作り中心の労働範疇に加えて、新たに『感情労働』のような対人サービスに従事する専門職の量的・質的追加が見込まれる。その場合、従来の家族内ケアの範囲の女性モデルに立脚した無償労働モデルから脱皮した仕組みと処遇への認識と専門職業としての社会的立場と科学性が、早く確立されることが大きな政策課題となっている。」(田澤あけみ [2009] pp.91-92)、あるいは「社会福祉の権利拡張運動とポストモダニティの特色である『個化』が結合して、すべての人にとって『自分が人生の主人公』の実現社会においては、個々人の『語り』や『会話』そのものを有力な『道具』として着目し、『感情労働』が構成された。すべての生活者が主体となりうる論理形成は社会福祉理論やソーシャルワークの実践理論に新たな『筋書き』を伴う政策と方法論構築を求めるときかけとなっている。」(田澤あけみ [2011] p.9) と述べている。なお、「語り」(ナラティブ)等については本論文第三章第三節第一項参照。

⁽⁴⁵⁾ 奥野洋子 [2008] p.68.

⁽⁴⁶⁾ 大澤真幸・吉見俊哉・鷲田清一編集 [2012] p.227.

る。さらに、ホックシールドは感情労働を「深層演技 (deep acting)」と「表層演技 (surface acting)」に分類し、従業員にとっての両者の弊害を明らかにした。

例えば客室乗務員の場合、たとえ不愉快な乗客に対しても、やさしい笑顔と態度で接すべきであるという「感情規則 (feeling rules)」に従って振る舞わなければならない。そして、不愉快な乗客に対して、その乗客を歓迎すべきゲストとみなし、機内を自宅のリビングであると自らに思い込むことによって、心からのもてなしの気持ちを感じるようと努める人は、不愉快という感情を職務遂行上に必要な感情に変化させた上で、やさしい笑顔と態度でその客に接する (深層演技)。一方、限られた時間内に業務を終わらせようとする人は、自分の感情とは無関係に職務上の問題としてやさしい笑顔と態度でその客に接する (表層演技)。これらによって、客室乗務員は乗客の感情管理を行う、というのである。

こうした感情労働が問題となっているのは、自分が感じていないはずの感情を表出しなければならないことや、自分が感じる「自然な感情」と「深層演技によって生じる感情経験」の不協和 (感情的不協和 emotional dissonance) が継続することによって、いずれが自分の自然な感情経験で自己像の指標となるのかわからなくなったり、あるいは他者も自己も欺いているという罪悪感が生じたりすることがストレスとなり、バーンアウトにつながるのではないかと考えられるからである。

確かに、対人援助の場において、組織の一員である援助者がその心身に生起する種々の感情や行為を完全にコントロールしたり、葛藤を回避したりすることは容易ではない。しかし、本論で示した仏教福祉における思考と行動の枠組みにおいては、上記のような人間観・社会観に基づき、自己と他者の双方を意義ある存在と捉え尊重しつつ、援助者自身の負の感情から「離れる」方法や、対立を回避するアプローチの一端を示していると考えられる。

例えば崎山治男は、看護職の感情労働において、看護職者が看護業務・看護理念にただ従う形で患者の感情管理を行うのではなく、患者の生活史という視点から、患者が自律的に感情管理を行っていけるようにする方法の有効性を論じている。つまり、看護職者が業務として患者の感情を管理するというのではなく、患者の生活史に根ざした感情経験への配慮を優先させ、対話を通して看護者と患者の間に相補的な関係を築くことによって、患者自らが自律的に自己の感情を管理し、信頼関係を伴ってよりよい療法を作り上げていくことができるという道筋を提示している⁽⁴⁷⁾。

このような例は、看護職者 (広くは援助者) から見た場合、援助者としての自己を中心に考えるのではなく、あくまでも患者の「他者のためをはかる」という視点に立つことによって、葛藤を回避し、よりよい援助関係を取り結ぶことが可能となることを示す例であると理解することもできよう。

仏教福祉における人間観・社会観・援助観等の思想・哲学は、現代の社会福祉やソーシ

⁽⁴⁷⁾ 崎山治男 [2005] pp.145-257.

ナルワーク理論の実践において、援助者が適宜に参照し補完することによって、よりよき援助実践の展開が期待されるのではないだろうか。

仏教思想に基づく福祉実践は、援助者・援助対象者が相互に因となり縁となり、相互の営みによって「共に」自己実現へと向かうことが期待される。そして、援助者自身が自己を見つめ、縁起的世界の中で生き・生かされている自己が愛しいと感じ、それ故に自己と他者を置き換えて考えることができたとき、恩を知り、他者に対しても真の愛情が注がれ、慈悲が実現されるものと考えられる。そのためには、「自他共に傷つけない、他のためをはかる、あたたかいところ」をもって、自らが主体的に心の平安や社会の和合に向って邁進すべきである。

最後に、『ジャータカ』第 382 話を引用して、本章を締めくくりたい。

『ジャータカ』第 382 話

52 寒くとも暑くとも、風や日射しにも、虻や蛇にも、飢えや渇きにも、すべてに打ち克ち、昼も夜もつねに努めはげみ、時のもたらす実りを捨てることのない、そういう人がわたしの心に叶い、わたしはそういう人にころを寄せます。

53 怒りをふくむことなく、友に恵まれ、布施を行ない、品行がそなわり、ずる賢くなく、素直で、[よいものを] 一身に集め、やさしく、穏かに語り、高い地位にありながら、慎みぶかく暮らす、そういう人にわたしは限りないものとなります。あたかも、海のおもての波のごとくに。

54 友にたいしても友でない人にたいしても、すぐれた人にも相似た人にも劣った人にも、ためになることをする人にも、ためにならないことをする人にも、陰になり日向になり [あたたかく] 包みこむことをなし、[263] いかなるときにも荒いことばを語らない、そのような人とは、生きているあいだも死んでからのちも、わたしはともにいます。

55 これらのいずれか一つを手に入れて、いとしきものよ、めでたさよ、と酔いしれている智慧うすき人、そのように思いあがって見あわない行ないをし、穢らわしいことばをはく人を、わたしは遠ざけます。

56 自らがしあわせをつくり、自らがふしあわせをつくるのです。しあわせであれふしあわせであれ、だれかほかの人がつくり手であるということはありません。 (中村元監修・補注、松村恒・松田慎也訳 [2008] pp.263-264) (下線は筆者による)

Yo vāpi site athavāpi uñhe vātātape dāmsasirimsape ca khudam pipāsam abhibhuyya sabbam rattimdivam yo satatam niyutto kālābhatañ can a hāpeti attham so me manāpo nivase ca tamhi.

52.

Akkodhano mittavā cāgavā ca sīlūpapanno asatho ujjubhūto saṃgāhako sakhilo saṅhavāco mahattapatto pi nivātavutti tasm' āham pose vipulā bhavāmi ūmī samuddassa yathāpi vaṇṇam.

53.

Yo vâpi mitte athavā amitte seṭṭhe sarikkhe athavâpi hīne atthaṃ raho saṃgaham eva vatte vācaṃ na vajjā pharusam kadāci matassa jīvassa ca tassa homi. 54.

Etesam yo aññataram labhitvā kantā sirī majjati appapañño taṃ dittarūpaṃ visamaṃ carantaṃ karīsavācaṃ va vivajjayāmi. 55.

Attanā kurute lakkhiṃ alakkhiṃ kurut attanā, na hi lakkhiṃ alakkhiṃ vā añño aññassa kāraṇo ti. 56. (*Jātaka*, vol.3, pp.262-263)

ここでは下線部にあるように、他の誰でもなく、自らが「しあわせ」をつくる担い手であることが主張されている。

大乘仏教の菩薩は、自ら主体的に善をなし、利他の実践を求める存在として捉えられている。本論で見てきた種々の実践も、大乘仏教ではとりわけ「六波羅蜜」の中で継承されていく。また、縁起と慈悲がキーワードであったように、大乘仏教では空と慈悲がキーワードとなり、さらに思考から行動・実践へのベクトルは強く推し進められることとなっていく。次章では、そうした大乘仏教における菩薩道の仏教福祉的理解について論じていくこととする。

第二章 大乘菩薩道の仏教福祉的理解—『大智度論』を中心として

第一節 問題の所在

本章では、大乘仏教の菩薩思想を仏教福祉の視点から考察する。「菩薩 (*Pāli. bodhisatta, Skt. bodhisattva*)」は、第一章で取り上げた「ジャータカ」においては釈尊の過去の修行の姿を意味していたが、大乘仏教に至ると大乘独自の菩薩観が誕生し、種々の神通力をもって衆生を救済するさまざまな大菩薩の信仰も見られるようになる。しかし、「菩薩」はそうした偉大な力を秘めた存在としての菩薩だけではない。理法 (ダルマ) を実践し、他のためをはかる行ないを決意したものはすべて「菩薩」である。本章では、そうした「菩薩」の基本的なあり方や、仏教福祉において特に注目されている六波羅蜜をはじめ、慈悲・空・方便などの項目について考察を加える。

第一項 先行研究

わが国の仏教者の社会的実践と大乘仏教の菩薩思想の関係について、例えば守屋茂は次のように述べている。

日本の仏教史上はたまた社会福祉のために、不朽の足跡を貽したほどの大徳・高僧達は、(中略)「上菩提を求め」ることに対する教養の高さと、「下衆生を化す」ことに対する社会的活動とが、相即不離の関係に立った大乘相応の菩薩道の連続をもって終始した人であり、そしてまたこれらの高僧・大徳達は、太子以来日本仏教の伝統ともなった国土と衆生との、即一的展開を追求する浄仏国土の建設をもって一貫されていたことも忘れてはならないだろう⁽¹⁾。

また孝橋正一は、「東洋的ヒューマニズムとしての仏教を、精神主義的にのみ把握し、支配的倫理と道徳の説教にすりかえてはならない」し、「慈悲と菩薩行の超越的理解を、現代社会の社会救済活動や政治的運動に直結してはならない」が、「このすぐれた人間の自己発見、すなわち『無我』の発見は、自己の他己への拡充、他の人間の自己発見とそのための指導をよびさまさずにはおかない。そこに『上求菩提・下化衆生』が必然となり、東洋的ヒューマニズムの実践としての慈悲と菩薩行が展開せられる⁽²⁾」と述べ、大乘仏教の「上求菩提・下化衆生」をテーマとした菩薩行に注目している。

森永松信は、大乘の菩薩思想が社会福祉の思想と実践に対して「極めて重要な基礎的原理 (または精神) を包含している」として、次のように述べている。

⁽¹⁾ 守屋茂 [1971] pp.20-21.

⁽²⁾ 孝橋正一 [1968] p.258.

すなわち社会福祉は、要約すれば、社会的資源の準備された社会環境の中で、とりわけ、社会関係や社会制度に関連づけて、社会成員としての人間個々の生活上の困難に対する措置といわれるのであるが、基本的には、人間対人間の人格的にかかわりであって、とくに臨床的にワーカーが、クライアントに対して、その措置がなされるなかで、人間関係における人格的処置を離れては、社会福祉の意義を効果は期待しえないことはいうまでもない。そしてこのような人格的処置をすすめる場合に、人間性の尊重をはかり、その基本に、人間としての人格の尊重性を確認し、その実践と行動のすべての場面に、その精神が貫かれて行かなければならない。その最も典型的な「パターン」こそ、他ならぬ「大乘菩薩の思想と行道」なのである⁽³⁾。

しかし、『大智度論』を含め多くの経論を見ると、菩薩行はその修行の段階が複雑であり、また人間の実践が不可能と思えるほど至難のものと感じられるものも少なくない。その点について、神林隆浄は次のように述べている。

菩薩の本性は、我々一般人の精神生活内に根深く喰い入っている貪慾・瞋恚・愚痴・矯慢・疑惑・悪見の諸要素を単に改善したものであり、三十七菩提分法も、六度万行も、皆人類の精神的病根を除去して、精神的な健全体に導く行目に他ならないもので、其れ以上に何等神秘的要素が包蔵されて居るもので無いことが明かに成れば、菩薩行なるものは、何人にも易く行なはれ得ることと成り、仏教も茲にはじめて復活するに至るものと信ぜられる⁽⁴⁾。

また、これを受けて、森永松信は次のようにも述べている。

社会福祉の理論と実践の視角からとらえる場合においても、社会関係や人間関係において、自己・自我の機制や、自・他の価値づけを基礎とする人間関係の志向性を高めるためにも、当然のことながら、菩薩道の修行要目の基本たる前記の徳目を必要とする。そうでなければ、公共的にも、非公共的にも、社会的・人間的な諸関係を基礎とする社会福祉活動が効果的に発展的に達成されるはずがない⁽⁵⁾。

このように、菩薩行の基本的な実践徳目は、現代における人間関係や社会関係の構築に寄与するものであり、また社会福祉の理論と実践のあり方を規定する上でも有効であると考えられているものである。

⁽³⁾ 森永松信 [1975] p.316.

⁽⁴⁾ 神林隆浄 [1939(1975)] pp.495-496.

⁽⁵⁾ 森永松信 [1975] p.318.

第二項 本研究の視点

大乘仏教の諸経論の中で、『大智度論』は初期大乘の経典として重要視される『般若経』の注釈の形をとりながら、それ以前の多くの経典や論書の思想があるいは盛り込まれ、あるいは批判され、大乘の菩薩のあり方が宣揚されている。『大智度論』は龍樹造・鳩摩羅什訳とされているが、龍樹はわが国においても長く「八宗の祖」とされ、また羅什の翻訳の妙は古くから賛嘆されているように、両者はともに仏教史上でも非常に大きな位置を占める人物である。つまり、『大智度論』は中国や日本においても後世に与えた影響は大なるものがあり、したがって「仏教福祉」の基本的理念である「理法の実現を目指す存在としての菩薩」の思考と行動のモデルを考える上での一つの共通理解を示しうるテキストでもありと考えられるものである。そこで、本研究では大乘仏教の論書の1つである『大智度論』を取り上げ、大乘の菩薩道の仏教福祉的理解について考察することとする。

まず、次節において大乘の菩薩とは如何なる存在であるのかについて概略を示す。第三節においては菩薩の実践徳目として最も重要視される六波羅蜜の内容について確認する。第四節においては特に諸法実相・空といった事項について、第五節においては慈悲および四無量心について、また第六節においては慈悲と空に関連して説かれる方便について、それぞれその記述を確認する。また、第七節においては、仏教福祉における仏教思想として従来注目されてきた福田と四攝法について、『大智度論』の所説を確認する。これらは、いずれも菩薩行の実践として必要不可欠な項目である。こうした作業によって、『大智度論』における大乘の菩薩道の体系をまとめ、仏教学的な視点から、大乘菩薩道における仏教福祉の思考と行動のモデルを示すことを目的とする。

なお、主な使用テキストとして鳩摩羅什訳『大智度論』（大正蔵第25巻所収）を、また書き下しは『国訳一切経』（印度撰述部釈経論部一～五下）を参考にした。

第二節 『大智度論』における大乘の菩薩

第一項 菩薩の語義—菩薩とは如何なる存在か

『大智度論』において、「菩薩」の語義⁽⁶⁾は以下のようにみられる。

- (1) 問うて曰く。何等をか菩提と名け、何等をか薩埵と名くるや。答へて曰く、菩提を諸の佛道と名け、薩埵を或は衆生、或は大心と名く。是の人は諸の佛道の功德を盡く其の心に得んと欲し、斷ずべからず破すべからざること、金剛山の如し。是を大心と名く⁽⁷⁾。
- (2) 復た次に、好法を稱讚するを名けて薩と為し、好法の體相を名けて埵と為す。菩薩の心は自らを利し他を利するが故に、一切衆生を度するが故に、一切の法の實性を知るが故に、阿耨多羅三藐三菩提の道を行ずるが故に、一切賢聖の為に稱讚せらるるが故に、是れを菩提薩埵と名く⁽⁸⁾。
- (3) 復た次に、是の如き人は、一切衆生の為に、生老死を脱するが故に佛道を索む、是れを菩提薩埵と名く⁽⁹⁾。
- (4) 復た次に、三種の道は皆な是れ菩提なり。一には佛道、二には聲聞道、三には辟支佛道なり。辟支佛道と聲聞道は菩提を得ると雖も、而も稱して菩提と為さず。佛の功德の中の菩提は稱して菩提と為す。是れを菩提薩埵と名く⁽¹⁰⁾。
- (5) 問うて曰く、何等をか是れ菩薩の句義なるや。答へて曰く、天竺の語法は衆字和

⁽⁶⁾ 干潟龍祥 [1954] は、菩薩の語義について「仏智 bodhi ある有情 sattva」「仏智を持つことになって居る有情」「仏智を求めつつ仏智を得るに相違ない功德を積んで居る（行をして居る）有情」「仏智を本質とする有情」等とし、また菩薩の語は「仏教外に用いられた形跡はなく、仏教徒、本生経を作った仏教徒のみが考え出し得た語であるのであろう」と述べている。宇井伯寿 [1963] は、Bodhisattva の語は中国に伝わる過程において bodhi は bot から bo へ、sattva は sat から sa へと俗語化し bosa という言葉になり、それがそのまま扶薩、菩薩とされたのであって、「菩提薩埵」の短絡形ではない、という説を出している。杉本卓洲 [1991b] は、菩薩を「菩提+薩埵」とし、薩埵を「有情」とする場合と、薩埵をそれ以外の意味で解釈する場合の二つに分け、「菩薩」の定義について合計 16 に分類し、過去の諸学説における「菩薩 Bodhisattva」の語義解釈を紹介している。杉本によると、薩埵を有情とする場合は、1.菩提への有情、2.菩提による有情、3.菩提のための有情、4.菩提からの有情、5.菩提の有情、6.菩提における有情、7.菩提なる有情、8.菩提と有情とを対象とするもの、であり、薩埵の異義による解釈では、9.菩提を自性とするもの、10.菩提への心をもつもの、11.菩提への志向（意樂）をもつもの、12.菩提が潜在的で未発達なるもの、13.菩提の素質をもつもの、14.菩提への精力、勇気をもつもの、15.菩提への確実性をもつもの、16.菩提に執着するもの、である。

⁽⁷⁾ 「問曰。何等名菩提。何等名薩埵。答曰。菩提名諸佛道。薩埵名或衆生或大心。是人諸佛道功德。盡欲得其心。不可斷不可破。如金剛山。是名大心。」（大正蔵 25, p.86a）

⁽⁸⁾ 「復次稱讚好法名為薩。好法體相名為埵。菩薩心自利利他故。度一切衆生故。知一切法實性故。行阿耨多羅三藐三菩提道故。為一切賢聖之所稱讚故。是名菩提薩埵。」（大正蔵 25, p.86a）

⁽⁹⁾ 「復次如是人為一切衆生。脱生老死故索佛道。是名菩提薩埵。」（大正蔵 25, p.86a）

⁽¹⁰⁾ 「復次三種道皆是菩提。一者佛道二者聲聞道三者辟支佛道。辟支佛道聲聞道。雖得菩提。而不稱為菩提。佛功德中菩提稱為菩提。是名菩提薩埵。」（大正蔵 25, p.86ab）

合して語を成し、衆語和合して句を成す。菩を一字と為し提を一字と為すも、是の二合せざれば則ち語無く、若し和合すれば名けて菩提と為すが如し。秦に無上智慧と言ふ。薩埵は或は衆生と名け、或は是れ大心なり。無上の智慧の為の故に大心を出すを名けて菩提薩埵と為し、願って衆生をして無上道を行ぜしめんと欲す、是れを菩提薩埵と名く⁽¹¹⁾。

(6) 菩薩とは、菩提に三種有り。阿羅漢の菩提有り、辟支佛の菩提有り、佛の菩提有り。無學は智慧の清淨無垢なるが故に名けて菩提と為す。菩薩は大智慧有りと雖も、諸の煩惱の習未だ盡きざるが故に菩提と名けず。此の中には但だ一種のみを説く。所謂る、佛の菩提なり。薩埵は秦に衆生と言ふ。是の衆生は無上道の為の故に發心して修行す⁽¹²⁾。

(7) 復た次に薩埵を大心と名く。是の人は大心を發し無上菩提を求めて而も未だ得ず。是を以ての故に名けて菩提薩埵と為す。佛は已に是の菩提を得たまへば、名けて菩提薩埵と為さず。大心を満足したまふが故なり⁽¹³⁾。

これらによると、『大智度論』においては「菩薩」は語義的には「菩提」「薩埵」とし、「菩提」を「諸の仏道」(1)あるいは「無上智慧」(5)といい、「薩埵」を衆生、あるいは大心(1、5、6、7)としている。また、(2)のみは、「薩」と「埵」とを分けて解釈している。

要約すれば、菩提(すなわち諸の仏道の功德、無上の智慧)を得ることを求めて大心を起こし、自らも他者をも利益し、一切衆生を度すことを願い、また一切衆生にも無上道を行じさせようとしている衆生が菩提薩埵である、ということができる。

菩提心や大心については、卷四十一には菩提心は檀波羅蜜と尸羅波羅蜜に、無等等心は羼提波羅蜜と毘梨耶波羅蜜に、大心は禪波羅蜜と般若波羅蜜に相当する、あるいは菩提心は初發心に、無等等心は六波羅蜜を行ずることに、大心は方便心中に入ることに相当する、等と説かれる⁽¹⁴⁾。

⁽¹¹⁾ 「問曰。何等是菩薩句義。答曰。天竺語法衆字和合成語。衆語和合成句。如菩為一字提為一字。是二不合則無語。若和合名為菩提。秦言無上智慧。薩埵或名衆生。或是大心。為無上智慧故出大心名為菩提薩埵。願欲令衆生行無上道。是名菩提薩埵。」(大正藏 25, p.380bc)

⁽¹²⁾ 「菩薩者菩提有三種。有阿羅漢菩提。有辟支佛菩提。有佛菩提。無學智慧清淨無垢故名菩提。菩薩雖有大智慧。諸煩惱習未盡故不名菩提。此中但說一種。所謂佛菩提也。薩埵秦言衆生。是衆生為無上道故發心修行。」(大正藏 25, p.436b)

⁽¹³⁾ 「復次薩埵名大心。是人發大心求無上菩提而未得。以是故名菩提薩埵。佛已得是菩提。不名為菩提薩埵。大心滿足故。」(大正藏 25, p.436b)

⁽¹⁴⁾ 「問曰。菩提心無等等心大心有何差別。(中略)復次檀尸波羅蜜是名菩提心。所以者何。檀波羅蜜因緣故。得大富無所乏少。尸波羅蜜因緣故。出三惡道人天中尊貴住。二波羅蜜果報力故。安立能成大事。是名菩提心。羼提毘梨耶波羅蜜相。於衆生中現奇特事。所謂人來割肉出髓如截樹木。而慈念怨家血化為乳。是心似如佛心。於十方六道中。一一衆生皆以深心濟度。又知諸法畢竟空。而以大悲能行諸行。是為奇特。譬如人欲空中種樹。是為希有。如是等精進波羅蜜力勢與無等等相似。是名無等等。入禪定行四無量心。遍滿十方與大悲方便合。故拔一切衆生苦。又諸法實相滅一切觀。諸語言斷而不墮斷滅中。是名大心。復次初發心名菩提心。行六波羅蜜名無等等心。入方便心中是名大心。如是等各有差別。」(大正藏 25, pp.362c-363a)

なお、菩薩と類概念である摩訶薩埵については、巻五や巻四十五には、大事を為すことができる、途中で放棄しない、すぐれた心をもっている、智慧と方便を具えた衆生の中の指導者たること、大慈大悲を起こして大乘を成立し、実践によってすぐれた境地に達すること、全ての衆生と自分の煩惱を破することができること、といった性格を有するということが説かれている⁽¹⁵⁾。

第二項 大乘菩薩の階位

菩薩には出家と在家とが含まれ、在家菩薩は優婆塞・優婆夷、出家菩薩は比丘・比丘尼の中にある。しかし、全ての四衆が菩薩というわけではなく、声聞、辟支佛、生天を求め人、自活を楽しむ人等は菩薩とは言えない⁽¹⁶⁾。

菩薩には、「大誓願があり、心が不動であり、精進が不退である⁽¹⁷⁾」こと、また、初発心の時に、「『我まさに仏と作りて一切衆生を度すべし』という願いを作す⁽¹⁸⁾」ことが必要であり、そうした初発心をもって菩提薩埵と名づけるとする⁽¹⁹⁾。

巻四においては、菩薩には鞞跋致と阿鞞跋致とがあり、阿鞞跋致 (avinivartaniya, avaiivartika)

⁽¹⁵⁾ 巻五「問曰。云何名摩訶薩埵。答曰。摩訶者大薩埵名衆生。或名勇心。此人心能為大事不退不還大勇心故名為摩訶薩埵。復次摩訶薩埵者。於多衆生中最高首故。名為摩訶薩埵。復次多衆生中起大慈大悲成立大乘。能行大道得最大處故。名摩訶薩埵。復次大人相成就故。名摩訶薩埵。(中略)復次必能說法。破一切衆生及己身大邪見大愛慢大我心等諸煩惱故。名為摩訶薩埵。」(大正蔵 25, p.94ab)、巻四五「摩訶者秦言大。薩埵秦言心。或言衆生。是衆生於世間諸衆生中第一最上。故名為大。又以大心知一切法欲度一切衆生。是名為大。復次菩薩故名摩訶薩。摩訶薩故名菩薩。以發心為無上道故。」(大正蔵 25, p.383a)、同「復次菩薩入金剛三昧。等心受快樂。厭於世樂增長善根。智慧方便故於大聖衆而為上首。若能為大者作上首。何況小者。是故名為摩訶薩。」(大正蔵 25, p.384b)、等。

⁽¹⁶⁾ 「問曰。諸菩薩二種。若出家若在家。在家菩薩總說在優婆塞優婆夷中。出家菩薩總在比丘比丘尼中。今何以故別說。答曰。雖總在四衆中。應當別說何以故。是菩薩必墮四衆中。有四衆不墮菩薩中。何者是。有聲聞人辟支佛人。有求生天人。有求樂自活人。此四種人不墮菩薩中。何以故。是人不可發心言我當作佛故。」(大正蔵 25, p.85ab)

⁽¹⁷⁾ 「問曰。齊何來名菩提薩埵。答曰。有大誓願心不可動。精進不退。以是三事名為菩提薩埵。」(大正蔵 25, p.86b)

⁽¹⁸⁾ 「復次有人言。初發心作願。我當作佛度一切衆生。從是已來名菩提薩埵。」(大正蔵 25, p.86b)

⁽¹⁹⁾ 巻四 (大正蔵 25, pp.86c-91c) において、迦旃延尼子の弟子の菩薩論が紹介される。アビダルマでは、一般に菩薩は仏陀の前世であり、発心ののち、三祇百劫 (釈尊は九十一劫) の修行の後、妙相の業すなわち三十二相を得て仏になるとされるが、これを『大智度論』は強く非難する。特に、三阿僧祇劫を過ぎてから菩薩と名づけるというのは大きな誤りであり、摩訶衍 (大乘) においては初発心をもって菩薩とするという。巻四「摩訶衍人言。是迦旃延尼子弟子輩。是生死人。不誦不讀摩訶衍經。非大菩薩。不知諸法實相。自以利根智慧。於佛法中作論議。諸結使智定根等於中作義。尚處處有失。何況欲作菩薩論議。譬如少力人跳小渠尚不能過。何況大河。於大河中則知沒失。(中略)三阿僧祇劫過名為菩薩。(中略)云何言於九十一大劫中種餘一生中得。是為大失。汝言初阿僧祇劫中。不知當作佛不作佛。二阿僧祇劫中知當作佛。不自稱說。三阿僧祇劫中知得作佛能為人說。佛何處說是語。何經中有是語。若聲聞法三藏中說。若摩訶衍中說。迦旃延尼子弟子輩言。雖佛口三藏中不說。義理應爾。阿毘曇鞞婆沙菩薩品中。如是說。答曰摩訶衍中說初發心。是時知我當作佛。」(大正蔵 25, pp.91c-92a)

の菩薩のみが実の菩薩であるといい、またそれによって鞞跋致の菩薩も菩薩と名づけるという⁽²⁰⁾。

この阿鞞跋致の菩薩は、初発意・久発意・阿鞞跋致・一生補処の四種菩薩として段階付けられているものであるが⁽²¹⁾、阿鞞跋致菩薩は、「常に一心に諸の善法を集むること」、「正直に精進すること」のそれぞれ一法を得ているもの、あるいは「一切の法は實に空と知ること、また念じて一切衆生を捨てないこと」という二法を得ているもの、あるいは「佛道を成ぜんと欲して、金剛のように不動であること、一切衆生に於いて悲心が骨に徹し髓に入ること、般舟三昧を得て諸仏を見ること」といった三法を得ているもの、とされる⁽²²⁾。

この阿鞞跋致地の菩薩について、卷二十七には次のように説かれる。

若し菩薩、能く一切法の不生・不滅・不不生・不不滅・不共・非不共を觀じ、是の如く諸法を觀じて三界に於て脱することを得。空を以てせず、非空を以てせず、一心に十方諸佛の用ひたまふ所の實相の智慧を信忍し、能く壞する無く、能く動ずる無くば、是を無生忍法と名く。無生忍法は即ち是れ阿鞞跋致地なり。復た次に、菩薩位に入るは是れ阿鞞跋致地なり。聲聞・辟支佛地を過ぐるも、亦た阿鞞跋致地と名く⁽²³⁾。

すなわち、無生法忍 (anutpattika-dharma-kṣānti) ⁽²⁴⁾を得、聲聞・辟支佛地を過ぎて、菩薩

⁽²⁰⁾ 「是菩提薩埵有兩種。有鞞跋致有阿鞞跋致。如退法不退法阿羅漢。阿鞞跋致菩提薩埵。是名實菩薩。以是實菩薩故。」(大正蔵 25, p.86b)

⁽²¹⁾ 新初意菩薩 (prathamayānaśmpraśhita-bodhisattva)、阿鞞跋致菩薩 (阿惟越致菩薩・不退轉菩薩、avinivartaniya-b.)、一生補処菩薩 (阿惟顔・一生所繫菩薩、ekajātipratibaddha-b.)。四種菩薩について、平川彰は梶芳光運・山田竜城の見解を受けて『般若経』で重要なことは、新学菩薩に対して、般若波羅蜜とは何であるかを示す部分と、どこまで修行をすれば不退菩薩と云うるかを示す『不退菩薩』の内容の説明であると考え。般若教徒の理想は、不退の位に達することであつたであろうと考える。けだし一生補処や阿惟顔の位は、成仏直前の段階であるから、これは現実の凡夫の望み得る位ではない。(中略) 具体的に達しうるのは、不退の位であつたであろうと考える」(平川彰 [1968] p.290) とし、不退轉 (阿鞞跋致) の菩薩について注目すべきことを述べている。

⁽²²⁾ 「復次若菩薩一法。得好修好念。是名阿鞞跋致菩薩。何等一法。常一心集諸善法如説。諸佛一心集諸善法故。得阿耨多羅三藐三菩提。復次有菩薩得一法。是阿鞞跋致相。何等一法。正直精進。如佛問阿難。阿難汝説精進如是世尊。阿難汝讚精進如是善逝。阿難常行常修常念。精進乃至令人得阿耨多羅三藐三菩提。如經廣説。復次若得二法。是時是阿鞞跋致相。何等二法。一切法實知空。亦念不捨一切衆生。如是人名為阿鞞跋致菩薩。復次得三法。一者若一心作願欲成佛道。如金剛不可動不可破。二者於一切衆生悲心徹骨入髓。三者得般舟三昧。能見現在諸佛。是時名阿鞞跋致。」(大正蔵 25, p.86bc)

⁽²³⁾ 「若菩薩能觀一切法不生不滅不不生不不滅不共非不共。如是觀諸法。於三界得脱。不以空不以非空。一心信忍十方諸佛所用實相智慧。無能壞無能動者。是名無生忍法。無生忍法即是阿鞞跋致地。復次入菩薩位是阿鞞跋致地。過聲聞辟支佛地。亦名阿鞞跋致地。」(大正蔵 25, p.263c)

⁽²⁴⁾ 無生法忍 (あるいは無生忍・無所従法忍・不起法忍等とも訳される) は、一般には「諸法無生の理を觀じて之を諦認すること」(『望月佛教大辭典』第 5 卷、p.4835) とされている。また、『大智度論』卷五には「諸法不生不滅 非不生非不滅 亦不生滅非不生滅 亦非不生滅 非非不生滅 已得解脫空非空是等悉捨滅諸戲論言語道斷。深入佛法心通無礙不動不退。名無生忍。」(大正蔵 25, p.97bc)、卷五十には「無生法忍者。於無生滅諸法實相中。信受通達無礙不

位に入ること、が阿鞞跋致地に至るのに重要であることが知られる。

菩薩位とは、卷二十七には「六波羅蜜を具足し方便智を生じ、諸法實相に於ても亦た住せず⁽²⁵⁾。」とあり、また、同卷に「發意・修行・大悲・方便とを具足し是の四法を行じて菩薩位に入ることを得⁽²⁶⁾。」等ともあることから、發心、六波羅蜜の修行、大悲・方便を具足すること、が菩薩位に入るために重要な条件であることが知られる。これらの修習の順序は、同卷に、

退。是名無生忍。(大正蔵 25, p.417c)」等とある。また、卷八十六には「菩薩先住柔順忍中。學無生無滅。亦非無生非無滅。離有見無見有無見非有非無見等。滅諸戲論得無生忍。(中略)乃至作佛常不生惡心。是故名無生忍。論者言得是忍觀一切法畢竟空。斷緣心心數不生。是名無生忍。又復言能過聲聞辟支佛智慧名無生忍。聲聞辟支佛智慧。觀色等五衆生。滅心厭離欲得解脫。菩薩以大福德智慧觀生滅時。心不怖畏如小乘人。菩薩以慧眼求生滅。實定相不可得。

(中略)但以肉眼龜心見有無常生滅。凡夫人於諸法中著常見。是所著法還歸無常。衆生得憂悲苦惱。是故佛說欲離憂苦莫觀常相。是無常破常顛倒故。不為著無常故說。是故菩薩捨生滅觀。入不生不滅中。問曰。若入不生不滅。不生不滅即復是常。云何得離常顛倒。答曰如無常有二種。一者破常顛倒不著無常。二者著無常生戲論。無生忍亦如是。一者雖破生滅不著無生無滅故不墮常顛倒。二者著不生滅故墮常顛倒。真無生者滅諸觀語言道斷。觀一切法如涅槃相。從本已來常自無生。非以智慧觀故令無生得是無生無滅畢竟清淨。無常觀尚不取。何況生滅。如是等相名無生法忍。得是無生忍故即入菩薩位。入菩薩位已以一切種智斷煩惱及習。種種因緣度一切衆生。」(大正蔵 25, p.662ab)とあり、(新發意の)菩薩はまず柔順忍の中に住し、無生無滅等の諸の戲論を滅し、常見に墮さず、無常にも著さず、諸法實相に入ることをもって無生法忍を得て阿鞞跋致地に至ること、すなわち、諸法實相を正しく観ずることが無生法忍であるということが知られる。

ところで、『大智度論』における無生法忍の用例は、武田浩学によると経中に 17 例、論中に 101 例、経論同所(経が言及しそれを論でも注釈しているもの) 13 例(ただし、同一文脈中に複数の用例が存在したときは一つとして数えている)があり、それらは①無生法忍を(二乗を超える(含む)という意での入菩薩位)で説明するもの(経中 5 例・論中 12 例)、②無生法忍を得れば(授きされる)とするもの(経中 3 例・論中 5 例)、③無生法忍を得れば(阿鞞跋致である)とするもの(経中 1 例・論中 7 例)、の三種に分類されるとする。しかし、これらは経中の説を論中に出すものであり、より注目すべきは経に説かず、論にのみ見られる用例であるとし、それらは a. 無生法忍は般若波羅蜜(六波羅蜜成就)である(6 例)、b. 無生法忍を得ると同時に般舟三昧(見十方諸仏)を得る(7 例)、c. 無生法忍を得ると諸法實相を観ずる(8 例)、の三種に分類されるとする。これら a・b・c は無生法忍を核にして相互に関連した事態であるが、a の無生法忍が六波羅蜜を成就することは『維摩経』、無生法忍が般若波羅蜜であることは『思益梵天所問経』、また b は『般舟三昧経』にその典拠が求められるが、c は「いまだ出典が詳らかではないのであるが、おそらく『大智度論』の著者独自の解釈であると考えられる」と述べている(武田浩学 [2005] pp.53-65)。

なお、「忍」の語義については本論第三節第四項「羼提波羅蜜」においても触れるが、平川彰によると、「無生法忍」はアビダルマには説かない、大乘独自の忍であるとされている(平川彰 [1968] pp.324-326)。

また、般若経(および『大智度論』)を中心とした無生法忍の成立についての先行研究では他に真田康道 [1986a] 等がある。

⁽²⁵⁾ 「復次菩薩位者。具足六波羅蜜生方便智。於諸法實相亦不住。自知自證不隨他語。若魔作佛形來心亦不惑。復次入菩薩法位力故。得名阿鞞跋致菩薩。復次菩薩摩訶薩。入是法位中。不復墮凡夫數。名為得道人。一切世間事。欲壞其心不能令動。閉三惡趣門。墮諸菩薩數中。初生菩薩家。智慧清淨成熟。復次住頂不墮。是名菩薩法位。」(大正蔵 25, p.262ab)

⁽²⁶⁾ 「發意修行大悲。方便具足行是四法。得入菩薩位。」(大正蔵 25, p.262c)

發意の時但だ意願のみ有り、行ずる時に造作して財を以て人に與へ禁戒を受持し、是の如き等の六波羅蜜を行ず。是を修行と名く。修行し已れば、般若波羅蜜を以て諸法實相を知り、大悲心を以て衆生を愍念す。是の諸法實相を知らざれば、世間の虚誑の法に染著し、種種の身苦・心苦を受く。(中略)方便とは、般若波羅蜜を具足するが故に諸法の空を知り、大悲心あるが故に衆生を憐愍し、是に二法に於て方便力を以て染著を生ぜず、諸法の空を知ると雖も方便力の故に亦た衆生を捨てず、衆生を捨てずと雖も亦た諸法の實に空なるを知る。若し是の二事に於て等しければ、即ち菩薩位に入る⁽²⁷⁾。

と説かれる。すなわち、菩薩は發心を起こした初發意の段階からはじまり、久しく六波羅蜜を修行し、般若波羅蜜をもって諸法實相を知り、また大悲心をもって衆生を憐愍し、さらに方便力をもって空と大悲を等しくすることによって、徐々に段階を踏みながら不退轉の境地に達した真の菩薩位に入ることになる、ということが知られる。

ところで、大乘 (mahāyāna, 摩訶衍) とは何かということについては、卷四十六に

般若波羅蜜は、摩訶衍の一義にして但だ名字の異なるのみ。若し般若波羅蜜を説かば、摩訶衍を説くも咎なし。摩訶衍とは佛道に名づく、この法を行ずれば佛に至ることを得。所謂六波羅蜜なり。六波羅蜜中、第一に大なるは般若波羅蜜なり。(中略) 若し般若波羅蜜を説けば、則ち六波羅蜜を攝す。若し六波羅蜜を説かば、則ち具に菩薩道を説く⁽²⁸⁾。

とあり、あるいは

摩訶衍は、初發心を作してより、乃ち後の方便等の六波羅蜜に至るまでなり。是の諸法は名けて波羅蜜と為さずと雖も、然も義は皆な六波羅蜜の中に在り。(中略) 衆生を教化し、佛世界を淨むる等は皆な六波羅蜜の中に在す。義に随って相攝す⁽²⁹⁾。

等とある。すなわち、摩訶衍とは仏道であり、六波羅蜜、特に般若波羅蜜であり、またそれは菩薩道として一切の善法の義を攝するものである、ということが知られる。そして、

⁽²⁷⁾ 「問曰。修行皆攝四法。何以故差別為四。答曰。初發意雖有修行。不久修故不名修行如在家。雖終日不住不名為行。復次發意時但有意願。行時造作以財與人受持禁戒。如是等行六波羅蜜。是名修行。修行已以般若波羅蜜。知諸法實相。以大悲心愍念衆生。不知是諸法實相。染著世間虚誑法。受種種身苦心苦。是更受大悲名故。不名修行方便者。具足般若波羅蜜故知諸法空。大悲心故憐愍衆生。於是二法以方便力不生染著。雖知諸法空方便力故亦不捨衆生。雖不捨衆生。亦知諸法實空。若於是二事等即得入菩薩位。」(大正藏 25, p.262c)

⁽²⁸⁾ 「般若波羅蜜摩訶衍一義但名字異。若說般若波羅蜜。說摩訶衍無咎。摩訶衍名佛道行。是法得至佛。所謂六波羅蜜。六波羅蜜中第一。大者般若波羅蜜。(中略) 若說般若波羅蜜則攝六波羅蜜。若說六波羅蜜則具說菩薩道。」(大正藏 25, p.394b)

⁽²⁹⁾ 「摩訶衍初發心作願。乃至後方便等六波羅蜜。是諸法雖不名為波羅蜜。然義皆在六波羅蜜中。(中略) 教化衆生淨佛世界等皆在六波羅蜜中。隨義相攝。」(大正藏 25, p.394c)

菩薩摩訶薩の摩訶衍として、具体的には以下の二十五項目が挙げられる。すなわち、六波羅蜜、十八空、百八三昧、三十七道品（＝四念処、四正勤、四如意分、五根、五力、七覺分、八聖道分⁽³⁰⁾）、三三昧（空三昧等）、十一智、三根、三三昧（有覺有觀三昧等）、十念、四禪、四無量心、四無色定、八背捨、九次第定、仏の十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、字等語等諸字入門、である。

また、大乘は地であり、一地より次の一地に至ることが、大乘に発趣することである⁽³¹⁾。そして、菩薩は大乘に乗じて、さらに勝地を求めるわけであるが、ただしその地相を取らず、またその地を見ない、とも説かれ、また勝地を求めるのは大悲心、精進波羅蜜、方便力をもつての故にであるとされる⁽³²⁾。

地には共の十地と不共の十地の二種がある。共の十地は、乾慧地・性地・八人地・見地・薄地・離欲地・已作地・辟支佛地・菩薩地・佛地であるが⁽³³⁾、その中の第九の菩薩地については卷七十五に次のようにある。

菩薩地とは、乾慧地より乃ち離欲地に至るなり、上に説くが如し。復た次に菩薩地とは、歡喜地より乃ち法雲地に至る、皆な菩薩地なり。有人言く、一たび發心してより來た、乃ち金剛三昧に至る、菩薩地と名く⁽³⁴⁾。

すなわち、第二の説によると、共の十地の中の第九の菩薩地において、不共の十地が該当するということになる。

不共の十地（すなわち菩薩地）は、歡喜地（pramuditā-bhūmi）・離垢地（vimalā-bhūmi）・有光地（prabhākārī-bhūmi）・增曜地（arciṣmatī-bhūmi）・難勝地（sudurjayā-bhūmi）・現在地（abhimukhī-bhūmi）・深入地（dūraṅgama-bhūmi）・不動地（acalā-bhūmi）・善根地（sādhumatī-bhūmi）・法雲地（dharma-meghā-bhūmi）であり、これらは『十地經』に説かれるものだという⁽³⁵⁾。これら各々の地の中で、多くの法を修行するわけであるが、中でも第七深入地においては「空を具足する」、「無相を證する」「無作を知る」「一切衆生の中にて、慈悲と智とを具足する」ことなどが説かれ、注目される⁽³⁶⁾。また、この第七地において煩惱を破し、自利を具足し、第八地・第九地において他を利益し、一切の功德を具足するこ

⁽³⁰⁾ 三十七道品については本論文第一章第一節参照。なお、『大智度論』における三十七道品の位置づけについては小沢憲珠〔1975〕参照。

⁽³¹⁾ 「大乘即是地。地有十分。從初地至二地。是名發趣。」（大正藏 25, p.411a）

⁽³²⁾ 「菩薩摩訶薩乘是乘。知一切法從本已來不來不去無動無發法性常住故。又以大悲心故。精進波羅蜜故。方便力故。還修諸善法。更求勝地而不取地相。亦不見此地。」（大正藏 25, p.411a）

⁽³³⁾ 「地有二種。一者但菩薩地。二者共地。共地者。所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者。歡喜地離垢地有光地增曜地難勝地現在地深入地不動地善根地法雲地。」（大正藏 25, p.411a）

⁽³⁴⁾ 「菩薩地者。從乾慧地乃至離欲地如上説。復次菩薩地。從歡喜地乃至法雲地皆名菩薩地。有人言。從一發心來。乃至金剛三昧名菩薩地。」（大正藏 25, p.586a）

⁽³⁵⁾ 「歡喜地離垢地有光地增曜地難勝地現在地深入地不動地善根地法雲地。此地相如十地經中廣説。」（大正藏 25, p.411ab）

⁽³⁶⁾ 大正藏 25, p.417b.

とができるとされる⁽³⁷⁾。

さて、『大智度論』中において大乘と小乗の対比は諸所に説かれるが⁽³⁸⁾、例えば、卷四十九には次のようにある。

煖・頂・忍法は是れ小乗の初門にして、菩薩の法忍は是れ大乘の初門なり。聲聞・辟支佛は終に成ずと雖も、尚ほ菩薩の初入の道門に及ばず。何に況んや成佛をや。問うて曰く、聲聞・辟支佛の法は是れ小乗、菩薩は是れ大乘なり。云何なれば、二乗の智斷は即ち是れ菩薩の無生忍なりと言ふや。答へて曰く、所縁同じく、如・法性・實際も亦た同じ、利鈍の智慧を異と為す。又た無量の功德及び大悲心の守護有るが故に、餘の種種の説に勝る⁽³⁹⁾。

また、卷七十九には、

聲聞の為に説ける法の中には大慈悲心無く、大乘法の中の一句は少しと雖も大慈悲有り。聲聞法の中は皆な自ら身の為にし、大乘法の中は廣く衆生の為にす。聲聞法の中には廣く諸法の心を知らんと欲すること無く、但だ疾かに老病死を離れんと欲するのみ。大乘法の中には了了に一切法を知らんと欲す。聲聞法の功德は限量有り、大乘法中は諸の功德を盡さんと欲するも遺餘有ること無し。是の如き等の大小乗の差別あり⁽⁴⁰⁾。

とある。ここで、大乘は菩薩乗、小乗は声聞・辟支佛乗であり、智慧の利鈍、無量の功德、

⁽³⁷⁾ 「一切諸善功德成滿具足者。菩薩住七地中。破諸煩惱自利具足。住八地九地利益他人。所謂教化衆生淨佛世界。自利利他深大故。一切功德具足。如阿羅漢辟支佛。自利雖重利他輕故不名具足。諸天及小菩薩雖能利益他。而自未除煩惱故亦不具足。是名功德具足。」(大正藏 25, p.419b)

⁽³⁸⁾ 先行研究においては、例えば西義雄 [1945] pp.11-19 参照。そして、大乘の特徴としては三つの観点から次のようにまとめられている。(一) 総論としては (1) 廣大深遠なること (2) 其の目的は唯、成佛即ち無上正等を成ずる事、(二) 主として理論的(教義法相)には (1) 人法二空觀を多説すること (2) 諸法実相(即般若波羅蜜)を多説すること (3) 如・法性・實際を多説すること (4) 世間即是涅槃(色即是空、空即是色)と説くこと (5) 諸の陀羅尼門を説くこと、(三) 主として実践的(行的)には (1) 因位の行として (イ) 三世十方の諸仏を供養し (ロ) 六波羅蜜又は十地を行じ (ハ) 仏国土を浄め、衆生を成就し (ニ) 従て大慈悲心を具して利他すること (2) 功德としては (イ) 一切種智(又は一切智性)を成ずること (ロ) 禪定力勝れ二定をも能く超越すること (ハ) 不可思議神力を有すること (ニ) 六度諸陀羅尼等の功德を具足する事 (ホ) 一切の煩惱と其の習気をも断盡する事、である(西義雄 [1945] pp.20-21)。

⁽³⁹⁾ 「復次煖頂忍法是小乘初門。菩薩法忍是大乘初門。聲聞辟支佛雖終成。尚不及菩薩初入道門。何況成佛。問曰。聲聞辟支佛法是小乘。菩薩是大乘。云何言二乘智斷即是菩薩無生忍。答曰。所縁同如法性實際亦同。利鈍智慧為異。又有無量功德及大悲心守護。故勝餘種種説。」(大正藏 25, p.555a)

⁽⁴⁰⁾ 「復次為聲聞說法中無大慈悲心。大乘法中一句雖少有大慈悲。聲聞法中皆自為身。大乘法中廣為衆生。聲聞法中無欲廣知諸法心。但欲疾離老病死。大乘法中欲了了知一切法。聲聞法功德有限量。大乘法中欲盡諸功德無有遺餘。如是等大小乘差別。」(大正藏 25, p.619c)

大悲心の有無がその相違であるとされる。また、卷十八には、

聲聞法の中に四諦有って、無常・苦・空・無我を以て諸法実相を觀ずと雖も、智慧具足せず、利ならざるを以て、一切衆生の為にすること能はず。佛法を得んが為にせざるが故に、實智慧有りと雖も般若波羅蜜と名けず。(中略) 諸の阿羅漢・辟支佛は、初發心の時、大願無く、大慈大悲無く、一切の諸の功德を求めず、一切の三世十方の佛を供養せず、審諦に諸法の實相を知ることを求めず、但だ老病死の苦を脱するを求めんと欲するのみなるが故なり。諸の菩薩は初發心より弘く大に誓願し、大慈悲有り、一切の諸の功德を求め、一切の三世十方の諸佛を供養し、大才智有って諸法實相を求め、種種の諸の觀を除く⁽⁴¹⁾。

とあり、また卷二十八には、

菩薩の智慧の相は聲聞の智慧と是は一の智慧なり。但だ方便無く大誓の莊嚴無く大慈大悲無く、一切の佛法を求めず一切種智もて一切法を知ることを求めず、但だ老病死を厭ひ、諸の愛繫を斷じて直に涅槃に趣くを異と為す⁽⁴²⁾。

とあるように、小乗は四諦を修しても一切衆生の為の誓願がなく、諸法実相を知ることを求めず、方便も大慈大悲も無く、老病死を厭うて直に涅槃に趣くのに対し、大乘の菩薩には誓願があり、方便を具え、大悲心をもって衆生を救わんとし、般若波羅蜜によって諸法実相を知り、また諸の觀に著さないということが知られる⁽⁴³⁾。

以上、これらによると、菩薩とは、初發心をもって菩薩と名づけられるものであり、その修練の段階によって四種の菩薩が立てられる。また、大乘とは六波羅蜜に攝せられるすべての善法である。

⁽⁴¹⁾ 「聲聞法中雖有四諦。以無常苦空無我觀諸法實相。以智慧不具足不利。不能為一切衆生。不為得佛法故。雖有實智慧。不名般若波羅蜜。(中略) 諸阿羅漢辟支佛初發心時。無大願無大慈大悲。不求一切諸功德。不供養一切三世十方佛。不審諦求知諸法實相。但欲求脫老病死苦故。諸菩薩從初發心弘大誓願有大慈悲。求一切諸功德。供養一切三世十方諸佛。有大才智求諸法實相。除種種諸觀。」(大正藏 25, p.195c-196a)

⁽⁴²⁾ 「菩薩智慧相與聲聞智慧是一智慧。但無方便無大誓莊嚴無大慈大悲。不求一切佛法不求一切種智知一切法。但厭老病死。斷諸愛繫直趣涅槃為異。」(大正藏 25, p.266c)

⁽⁴³⁾ なお、『大智度論』中において、經の部分も含めて基本的には「三乗」は仏乘・辟支佛乘・聲聞乘であり、「二乗」は辟支佛乘・聲聞乘であるが、「一乗」については經論含めても四例しか用例が見られず、またそれが大乘なのか仏乘なのかを判断することはできないように思われる。卷三十三「又佛以神通力變身無數。遍至十方一乗世界說法。」(大正藏 25, p.308b)、卷三十四「有佛為一乗說法純以菩薩為僧。有佛聲聞菩薩雜以為僧。如阿彌陀佛國菩薩僧多聲聞僧少。」(大正藏 25, p.311c)、卷三十八「菩薩有二種。一者生身菩薩。二者法身菩薩。一者斷結使。二者不斷結使。法身菩薩斷結使得六神通。生身菩薩不斷結使。或離欲得五神通。得六神通者。不生三界。遊諸世界供養十方諸佛。遊戲神通者。到十方世界度衆生雨七寶。所至世界皆一乗清淨。壽無量阿僧祇劫。問曰。菩薩法應度衆生。何以但至清淨無量壽佛世界中。答曰。菩薩有二種。一者有慈悲心多為衆生。二者多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者。至一乗清淨無量壽世界。好多為衆生者至無佛法衆處。」(大正藏 25, p.342ab)

また、菩薩の階位においては共の十地、不共の十地が立てられるが、特に第七地を過ぎて阿鞞跋致、不退転の菩薩位に入ること、菩薩は小乗、すなわち二乗に墮することないものとなる。その過程において、六波羅蜜を中心とした善法、仏道を實踐し、智慧・大悲・方便を生じ、自利・利他を具足していくのが大乘の菩薩であるということが出来る。

そこで次に、大乘の菩薩の行すべき六波羅蜜、および大悲や方便その他の法についてみていくこととする。

第三節 『大智度論』における六波羅蜜

第一項 布施

本節においては、『大智度論』における六波羅蜜の概念について考察する⁽⁴⁴⁾。六波羅蜜の

⁽⁴⁴⁾ それに先立って、まず「波羅蜜」の原意についてふれておくことにする。一般に、「pāramitā」は対岸に達すること、(徳の) 完全な成就、一の完成を意味し、到彼岸、度、尽辺などと漢訳されている。しかし、サンスクリット語における「pāramitā」の語源・語義の解釈には諸説があり、定まっていない。大別すると、pāra「対岸、岸、彼岸」にi「行く」がついて「到彼岸」という説と、parama「最上」が女性形 pāramī となって -tā を伴い、「完成、成就、最高」という説である。阿理生 [2006] は、それらを次のように整理している。

(1) pāram + i (√i) + tā [彼岸・究極に行くこと、～に到ること]

(2a) pāram + ita (pp. <√i) + tā ; (2b) pāram + ita (pp. <√i) >f. [彼岸に到っていること・状態]

(3a) pāramī (f. <pārama) + tā ; (3b) pārami (<pārama + in) + tā [最高たること、完成の状態、完全性]

阿によると、(1) は Haribhadra の *Abhisamayālamkāra* における語源解釈にみられるものである。【Wogihara (ed.) [1973] p.23, ll.2-6. 平川彰・梶山雄一・高崎直道編 [1981a] pp.143-144 にこの部分の和訳が掲載されている。ハリバドラは pāram eti (<√i) と分解している。なお、こうした「彼岸に」「行く」という語源解釈に対しては、三枝充恵は「いずれにせよ pāramitā = pāram-i-tā が偽語源学であることは明らか」であると述べ、文法的には (3) が正しいとしている。また、三枝は両者を糅合した「完成に到る」と解釈される例を紹介している (三枝充恵 [1969] pp.80-81)。】

(2a) は Böhtlingk und Roth の *Sanskrit Wörterbuch*、Monier-Williams の *A Sanskrit-English Dictionary*、白石眞道 [1940]、干潟龍祥 [1958b] 等に一応採用される説である。干潟龍祥 [1958b] は、「彼岸に到達した」という pāram-ita に接尾辞-tā を添加し、pāram-ita-tā という語を想定し、さらに省略によって ta が脱落して pāramitā という語ができた想定する。なお、干潟龍祥は「pāramitā は菩薩行としては pāram-ita-ta の ta を一つ略した形で、『彼岸に到達したこと』、即ち、『彼岸に到達した者の行』の意味と見るべく、これは古く巴利の方であった所の pāragata, pāragū と同類の語源から来て、菩薩行即ち佛となった者、彼岸に達した者の行 (或は徳目) の意味に用いられて居るものとみるべきであるが、しかしそれは、明に菩薩行としての意味の場合である。然るに、この語を pāragū などと同じように古くからある pāramī (pārama の vr̥dhi の女性形) と同義に用いることも本文に示したように割合に早くからあったのであるが、これは恐らく、pāramiṅgata の如きを介して、或はそれを連想して、pāramitā をも pāramī と同義に用いたのであろう。然るに後になって大乘の pāramitā (到彼岸行の意味) が盛に用いられるに至って、巴利の方では古くからあった pāramī なる語を pāramitā と同義に用いるに至ったものであろう」と述べている (干潟龍祥 [1956] p.233)。

(2b) は E. Burnouf 【*Introduction a l'histoire du Buddhism indien*, 1876, p.413】の説であり、pp. -ita がそのまま女性名詞化したとする。

(3a) は R. Childers の *Dictionary of the Pali Language*、T. W. Rhys Davis and W. Stede の *Pāli-English Dictionary*、F. Edgerton の *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*、E. Conze の *Materials for A Dictionary of The prajñāpāramitā Literature* 等に見られる説である。

(3b) は水野弘元 [1954] 等に見られるものである。水野弘元は「パーリ佛教や大事 mahāvastu 等の古い梵語佛典には pārami とあって、それは parama 最極+in から成るものであるとせられ、pāramitā は pārami + tā として解される。このパーリの解釈が波羅蜜の本来の意味であると思はれるけれども、北方佛教の俗的語源解釈による到彼岸の意味も、相当古くから印度に存在したものであろう」と述べている (水野弘元 [1954] p.272)。

pāramitā の漢訳「到彼岸」や「度」については、(1) (2) のいずれかに基づいたものとされるが、それは通俗語源解釈であり、サンスクリット文法的には (3) が本来の意味を示している、とされる。

さて『大智度論』では、「波羅蜜」について次のように説明している。

(1) 波羅 (秦に彼岸と言ふ) 蜜 (秦に到と言ふ) は是れ布施の河を渡りて彼岸に到るを得るに名く。【卷十二「問曰。云何名檀波羅蜜滿。答曰。檀義如上説。波羅(秦言彼岸)蜜(秦言到)是名渡布施河得到彼岸。」(大正蔵 25, p.145a) なお、阿 [2006] はこの部分に注目し、波羅 (彼岸 pāra) + 蜜 (到 mi [-ta]) という語義分解が可能とし、新たに (I) pāra + mi (<√mā) + tā, (II) pāra + mita (pp. <√mā) > f. という二つの解釈を導いている。そして本来的には (I) の説を支持し、mahāyāna との関連から、pāramitā は比喩的には「彼岸に渡る船団」(-ta は集合を表す接尾辞) であると解釈している。】

(2) 若し能く直に進んで退かず、仏道を成辦せば、彼岸に到ると名く。復た次に、事に於て成辦するを亦た彼岸と名く。【卷十二「若能直進不退。成辦佛道。名到彼岸。復次於事成辦亦名到彼岸。」(大正蔵 25, p.145b)】

(3) 菩薩の如きは、布施するに三種清淨にして此の三礙無く、彼岸に到るを得て諸佛の為に讃げらる。是れを檀波羅蜜と名づく。是れを以ての故に到彼岸と名く。此の六波羅蜜は、能く人をして慳貪等の煩惱に染著せる大海を渡り、彼岸に到らしむ。是を以ての故に波羅蜜と名く。【卷十二「如菩薩布施三種清淨無此三礙得到彼岸。為諸佛所讃。是名檀波羅蜜。以是故名到彼岸。此六波羅蜜能令人渡慳貪等煩惱染著大海到於彼岸。以是故名波羅蜜。」(大正蔵 25, p.145bc)】

(4) 問うて曰く。阿羅漢辟支佛も亦た能く彼岸に到る。何を以てか波羅蜜と名けざるや。答へて曰く。阿羅漢辟支佛の彼岸に渡ると、佛の彼岸に渡るとは、名は同じくして實は異なれり。彼は生死を以て此岸と為し、涅槃を彼岸と為す。而して檀の彼岸に渡ること能はず。(中略) 菩薩の施は、布施の不生不滅にして無漏無為なること涅槃の相の如くなるを知り、一切衆生の為の故に施す、是を檀波羅蜜と名く。【卷十二「問曰。阿羅漢辟支佛亦能到彼岸。何以不名波羅蜜。答曰。阿羅漢辟支佛渡彼岸。與佛渡彼岸。名同而實異。彼以生死為此岸。涅槃為彼岸。而不能渡檀之彼岸。(中略) 菩薩施者知布施不生不滅無漏無為。如涅槃相。為一切衆生故施。是名檀波羅蜜。」(大正蔵 25, p.145c)】

(5) 佛の得たまふ所の智慧は是れ實の波羅蜜なり。是の波羅蜜に因るが故に、菩薩の所行も亦た波羅蜜と名く。因中に果を説くが故なり。是の般若波羅蜜は佛心の中に在りては名を變じて一切種智と為す。菩薩は智慧を行じ、彼岸に度らんことを求めるが故に、波羅蜜と名く。佛は已に彼岸に度りたまふが故に、一切種智と名く。【卷十八「佛所得智慧是實波羅蜜。因是波羅蜜故。菩薩所行亦名波羅蜜。因中説果故。是般若波羅蜜在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧求度彼岸故。名波羅蜜。佛已度彼岸故。名一切種智。」(大正蔵 25, p.190a)】

(6) 摩訶は秦に大と言ひ、般若を慧と言ひ、波羅蜜を到彼岸と言ふ。其の能く智慧の大海の彼岸に到り、諸の一切智慧の邊に到り、其の極を窮盡するを以ての故に、到彼岸と名く。【卷十八「摩訶秦言大。般若言慧。波羅蜜言到彼岸。以其能到智慧大海彼岸。到諸一切智慧邊窮盡其極故。名到彼岸。」(大正蔵 25, p.191a)】

各々はまず初品の釈において詳説され、またその他の巻に諸所に散説される。したがって、まず初品に説かれる内容を確認し、ついでその他の巻において説かれる中で注目に値する部分を取り上げてみていくことにする。

(1) 檀の定義と相

卷十一には、檀 (dāna)⁽⁴⁵⁾とは「心相応の善思」、「善思より起こす身、口の業」、「信あり、

(7) 彼岸とは、有為無為の法に於て、盡して其の邊に到るなり。云何となれば、是の彼岸は大智慧を以て悉く知り悉く盡くし、有為法の總相別相、種種に悉く解し、無為法の中、須陀洹より佛に至るまで、悉く皆な了知すればなり。【卷三十三「彼岸者。於有為無為法盡到其邊。云何是彼岸以大智慧悉知悉盡。有為法總相別相種種悉解。無為法中從須陀洹至佛悉皆了知。」(大正蔵 25, p.302c)】

(8) 阿羅蜜は秦に遠離と言ふ。波羅蜜は秦に度彼岸と言ふ。此の二は音相近く、義相會するが故に。阿羅蜜を以て波羅蜜を釋す。【卷五十三「阿羅蜜秦言遠離。波羅蜜秦言度彼岸。此二音相近義相會故。以阿羅蜜釋波羅蜜。」(大正蔵 25, p.436b)】

(9) 佛の言はく、第一度一切法を以て彼岸に到るを般若波羅蜜と名く。第一度とは、聲聞人は下智を以て度し、辟支佛は中智を以て度し、菩薩は上智を以て度するが故に第一度と名く。【卷八十四「佛言。以第一度一切法到彼岸名般若波羅蜜。第一度者聲聞人以下智度。辟支佛以中智度。菩薩以上智度故名第一度。」(大正蔵 25, p.650ab)】

(10) 復た次に、佛三乗の人に説きたまはく、是の般若波羅蜜を以て、度って彼岸の涅槃に到り、一切の憂苦を滅す。是の義を以ての故に般若波羅蜜と名く。【卷八十四「復次佛說三乘人。以是般若波羅蜜度到彼岸。涅槃滅一切憂苦。以是義故名般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.650b)】

(11) 復た次に般若は慧と名く。波羅蜜は到彼岸なり。彼岸は盡一切智慧、邊智慧と名け、不可破壊相と名く。不可破壊相は即ち是れ如・法性・實際なり。其の實を以ての故に破壊すべからず。是の三事は般若の中に攝入するが故に名けて般若波羅蜜と為す。【卷八十四「復次般若名慧。波羅蜜到彼岸。彼岸名盡一切智慧邊智慧。名不可破壊相。不可破壊相即是如法性實際。以其實故不可破壊。是三事攝入般若中故名為般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.650b)】

以上、(1) (3) (5) (6) では波羅蜜は「彼岸に到る(度る)こと」とされている。また、(2) においては、「事に於て成辦する」とあることから、「波羅蜜」には「完成」の意味も含まれていることを示していると考えられる。また(3) (4) においては菩薩の波羅蜜についてであり、(4) においては仏と阿羅漢辟支佛の波羅蜜の相違が説かれている。阿羅漢辟支佛は生死を此岸、涅槃を彼岸としているが、仏の波羅蜜はこれとは異なるという。(5) では、仏の得た智慧を實の波羅蜜であるといい、それによって菩薩の所行も波羅蜜というとする。また、仏の智慧は般若波羅蜜であり、一切種智という。

また(7) では、彼岸とは有為無為の法を悉く知っていることであり、(9) (10) (11) は般若波羅蜜との関連が示されるわけであるが、これらによると、般若波羅蜜によって彼岸に到る、すなわち如・法性・實際、ないし諸法実相に入ることでもありと考えられる。

以上の例からみると、「波羅蜜」は『大智度論』においては基本的には「到彼岸」の義とされる。ここでいう「彼岸」とは、有為無為法を悉く知ることであり、諸法実相の境地である。仏はすでに彼岸に到っており、その智慧が實の波羅蜜であり、一切種智である。また、煩惱の大河を渡って涅槃である彼岸に渡るとされるが、(4) にもあるように二乗が生死を此岸とし、それに対する彼岸(涅槃)を求めるというのではなく、生死の中において涅槃を觀じ、一切衆生のために善法を修して諸法実相の境地に住することが菩薩の波羅蜜であるといえる。

⁽⁴⁵⁾ モニエル (Monier-Williams, Monier, Sir, 1819-1899) によれば、檀 dāna は the act of giving、また dāna- pāramitā は perfection of liberality と訳されている。√dā は与える、贈る、交付することなどであり、to give, bestow, grant, yield, impart, present, offer to とされている (Monier [1899])

福田あり、財物あり、三事和合する時、心に捨法を生じ、能く慳貪を破す」、という三説が定義として示される⁽⁴⁶⁾。

布施の相（すがた）としては、欲界繫・色界繫・不繫、浄・不浄、世間の施・出世間の施、声聞の施・菩薩の施、外の布施・内の布施、魔の檀・仏の檀、財施・法施、などが挙げられる。

不浄の布施とは、煩惱によって財や名誉を得るため、あるいは憍慢や嫉妬等によって施すことであり、そうでない布施を浄の布施という。浄の布施は涅槃への道の資糧であり、それによって諸の煩惱が薄らぎ、八正道ないし三十七道品を生じ、あるいは三十二相を得、転輪王となって七宝を具足し、また時や場に応じて施すので得られる果報も多い⁽⁴⁷⁾。

世間の檀とは、凡夫が諸法の因縁和合によってあることを知らず、顛倒して実には一相にして空なることを知らずに施すことであり、そうではない檀を出世間の檀という。前者は聖人に稱誉されない檀であり、後者は聖人に稱誉される檀である⁽⁴⁸⁾。

声聞の檀は、生老病死を脱するためであり、諸の功德を具足していない布施であり、生老病死を畏れず、一切衆生のため、また諸法の実相を知らんとするための布施を諸仏菩薩の檀とする⁽⁴⁹⁾。

外の布施は、憐愍をもって所有する物を施すことであり、身命を惜しまず、その身、乃至頭目髓脳をも施すことを内の布施という⁽⁵⁰⁾。

p.474)。また、真野龍海 [1981] は、ウパニシャッドでは施は一般在家者の行うべき、また生天に通ずるものであったとし、用例として、雷の「ダ、ダ、ダ」の響きが「制せよ dāmyata」「与えよ datta」「愛せよ dayadhvam」となり、故に制御 dama と施捨 dāna と愛愍 dayā の三徳を学習すべきとすること、また、心 hṛdayam の「フリ√hr」は供養、「ダ√dā」は布施、「ヤム eti, yanti」とあることを紹介している。

⁽⁴⁶⁾ 「檀名布施。心相應善思。是名為檀。有人言。從善思起身口業。亦名為檀。有人言。有信有福田有財物三事和合時。心生捨法能破慳貪。是名為檀。譬如慈法觀衆生樂而心生慈。布施心數法亦復如是。三事和合心生捨法能破慳貪。」（大正蔵 25, p.140c）

⁽⁴⁷⁾ 大正蔵 25, pp.140c-142a.

⁽⁴⁸⁾ 「復次有世間檀。有出世間檀。有聖人所稱譽檀。有聖人所不稱譽檀。有佛菩薩檀。有聲聞檀。何等世間檀。凡夫人布施。亦聖人作有漏心布施。是名世間檀。復次有人言。凡夫人布施。是為世間檀。聖人雖有漏心布施。以結使斷故。名出世間檀。何以故。是聖人得無作三昧故。復次世間檀者不淨。出世間檀者清淨。二種結使。一種屬愛一種屬見。為二種結使所使。是為世間檀。無此二種結使。是為出世間檀。若三礙繫心是為世間檀。何以故。因縁諸法實無吾我。而言我與彼取。是故名世間檀。復次我無定處。我以為我彼以為非。彼以為我我以為非。以是不定故無實我也。所施財者從因縁和合有。無有一法獨可得者。如絹如布。衆縁合故成。除絲除縷則無絹布。諸法亦如是。一相無相相常自空。人作想念計以為有。顛倒不實是為世間檀。心無三礙實知法相心不顛倒。是為出世間檀。出世間檀為聖人所稱譽。世間檀聖人所不稱譽。復次清淨檀。不雜結垢如諸法實相。是聖人所稱譽。不清淨雜結使顛倒心著。是聖人所不稱譽。復次實相智慧和合布施。是聖人所稱譽。若不爾者聖人所不稱譽。」（大正蔵 25, p.142ab）

⁽⁴⁹⁾ 「復次不為衆生。亦不為知諸法實相故施。但求脫生老病死。是為聲聞檀。為一切衆生故施。亦為知諸法實相故施。是為諸佛菩薩檀。於諸功德不能具足。但欲得少許分。是為聲聞檀。一切諸功德欲具足滿。是為諸佛菩薩檀。畏老病死故施。是為聲聞檀。為助佛道為化衆生不畏老病死。是為諸佛菩薩檀。」（大正蔵 25, p.142b）

⁽⁵⁰⁾ 「如説阿婆陀那經中。（中略）韋羅摩本謂此衆應受供養故與。既知此衆無堪受者。今以憐愍

法施は、常に好語を以て利益する、諸の仏語・妙善の法を以て人の為に演説することであり、法の内容は、修妬羅、毘尼、阿毘曇、乃至雜藏、あるいは声聞法と摩訶衍法である。それらをただ言説するだけでは不十分であり、常に淨心・善思を以て一切に教え、三宝を讚歎し、罪福の門を開き、四真諦を示し、衆生を教化して仏道に入らせなければならない⁽⁵¹⁾。

財施と法施とでは、法施が勝れている。法施の果報は三界あるいは三界を出るものであり、また、心より出でるものであってその量も無量であるからである。また、法施の中より財施が出生する、等とし、また、財施と法施の和合が檀であるともいう⁽⁵²⁾。

また、財捨、法捨、無畏捨、煩惱捨の四捨を檀ともいうが、無畏捨は尸羅、煩惱捨は般若において説くので、檀波羅蜜としては説かない、とする⁽⁵³⁾。

(2) 檀波羅蜜

次に、檀波羅蜜については、卷十二には

若し施に三礙、我と彼の施する所を受くる者と財と有らば、是を魔の境界に墮し、未だ衆難を離れずと為す。菩薩の如きは、布施するに三種清淨にして此の三礙無く、彼岸に到るを得て諸佛の為に讃ぜらる。是れを檀波羅蜜と名く。是れを以ての故に到彼

故。以所受物施之。如是種種檀本生因縁。是中應廣說。是為外布施。云何名内布施。不惜身命施諸衆生。如本生因縁說。(中略)又復釋迦文佛本作一鵠在雪山中。時大雨雪。有一人失道窮厄辛苦。飢寒并至命在須臾。鵠見此人即飛求火。為其聚薪然之。又復以身投火施此飢人。如是等頭目髓腦給施衆生。種種本生因縁經此中應廣說。如是等種種是名内布施。如是内外布施無量。是名檀相。」(大正藏 25, pp.142b-143c)

⁽⁵¹⁾ 「問曰。云何名法布施。答曰。有人言。常以好語有所利益。是為法施。復次有人言。以諸佛語妙善之法。為人演説。是為法施。復次有人言。以三種法教人。一修妬路二毘尼三阿毘曇。是為法施。復次有人言。以四種法藏教人。一修妬路藏二毘尼藏三阿毘曇藏四雜藏。是為法施。復次有人言。略説以二種法教人。一聲聞法二摩訶衍法。是為法施。(中略)復次非但言説名為法施。常以淨心善思。以教一切是名法施。譬如財施不以善心不名福德法施亦爾。不以淨心善思則非法施。復次説法者。能以淨心善思讚歎三寶。開罪福門示四真諦。教化衆生令入佛道。是為真淨法施。」(大正藏 25, p.143c)

⁽⁵²⁾ 「問曰。財施法施何者為勝。答曰。如佛所言二施之中法施為勝。所以者何。財施果報在欲界中。法施果報或在三界。或出三界。復次口説清淨深得理中。心亦得之故出三界。復次財施有量。法施無量。財施有盡。法施無盡。譬如以薪益火其明轉多。復次財施之報淨少垢多。法施之報垢少淨多。復次若作大施必待衆力。法施出心不待他也。復次財施能令四大諸根增長。法施能令無漏根力覺道具足。復次財施之法。有佛無佛世間常有。如法施者唯有佛世乃當有耳。是故當知法施甚難。云何為難。乃至有相辟支佛不能説法。直行乞食飛騰變化而以度人。復次從法施中能出生財施。及諸聲聞辟支佛菩薩及佛。復次法施能分別諸法。有漏無漏法。色法無色法。有為無為法。善不善無記法。常法無常法。有法無法。一切諸法實相清淨不可破不可壞。如是等法略説則八萬四千法藏。廣説則無量。如是等種種。皆從法施分別了知。以是故法施為勝。是二施和合名之為檀。行是二施願求作佛。則能令人得至佛道。何況其餘。」(大正藏 25, pp.144c-145a)

⁽⁵³⁾ 「問曰。四種捨名為檀。所謂財捨法捨無畏捨煩惱捨。此中何以不説二種捨。答曰。無畏捨與尸羅無別故不説。有般若故不説煩惱捨。若不説六波羅蜜。則應具説四捨。」(大正藏 25, p.145a)

岸と名く⁽⁵⁴⁾。

とあり、ここには能施（奉仕する側）・所施（奉仕される側）・施物（奉仕の手段となる者）の三種が空であり、清らかなものであるべきという「三輪清淨（三種清淨、tri-maṇḍala-pariśuddhi）」が説かれている。また、先項においても述べたように、阿羅漢・辟支佛は生死を此岸、涅槃を彼岸とし、一切の物、時、種を布施することができず、もしできたとしても大悲心なく、一切衆生の為に施すことができないというのに対し、

菩薩の施は、布施の不生不滅にして無漏無為なること涅槃の相の如くなるを知り、一切衆生の為の故に施す、是を檀波羅蜜と名く⁽⁵⁵⁾。

と説かれる。また、果報を求めないこと、衆生は無数であり布施も無数である等、布施は盡くすことができないということが檀波羅蜜として強調される。

この檀波羅蜜を具足して満たすということについては、

- ・大人・小人、主家・在家、人・禽獸の一方に与えるというのではなく、一切衆生において平等に施して果報を求めず、実相を施することを得ること。
- ・時を觀ぜず一切時に常に等しく施して惜しまないこと。
- ・物施、供養恭敬施、法施の三種を満たすこと。
- ・七住の菩薩においては、一切諸法の実相の智慧を得て仏土を莊嚴し、五道の中に於いて布施を行じて阿耨多羅三藐三菩提心を發して十住に至ること。
- ・結業生身においては、一切の財物、頭目髓腦、国財妻子、内外の所有は縁によって有るもので、その実は一切清淨で涅槃の相の如くであると知って無生忍を得、盡く布施して心が動転しないこと。
- ・法身の菩薩においては、十方の六道の中に身を変じて衆生を教化し、種種の珍寶・衣服・飲食を一切に給施し、又は頭目髓腦・国財妻子・内外の所有を盡く布施すること、及び上中下の声に随って普く為に法を説き、樹下に坐すこと。

等が必要であると説かれる⁽⁵⁶⁾。

また、「檀波羅蜜の中には、財と施と受者との三事は不可得なり⁽⁵⁷⁾。」とされる。「有」には相待有・仮名有・法有とがあり、財物は因縁の和合によって仮に有るのであって、実に

⁽⁵⁴⁾ 「若施有三礙。我與彼受所施者財。是為墮魔境界未離衆難。若施有三礙。我與彼受所施者財。是為墮魔境界未離衆難。如菩薩布施三種清淨無此三礙得到彼岸。為諸佛所讚。是名檀波羅蜜。以是故名到彼岸。」（大正蔵 25, p.145bc）

⁽⁵⁵⁾ 「菩薩施者知布施不生不滅無漏無為。如涅槃相。為一切衆生故施。是名檀波羅蜜。」（大正蔵 25, p.145c）

⁽⁵⁶⁾ 大正蔵 25, pp.145c-147a.

⁽⁵⁷⁾ 「復次檀波羅蜜中。言財施受者三事不可得。」（大正蔵 25, p.147b）

は空である⁽⁵⁸⁾。また、人も同様に四大の和合によるものであり、我も五衆の因縁によるものであって、共に空であり不可得である⁽⁵⁹⁾。したがって、諸法は本来畢竟空であるから、施者・受者・財者の三者を見るのは顛倒の妄見であり、空によってそうした無量の因縁が不可得であることを知って布施を行わずることが、檀波羅蜜を具足して満たすことである、と説かれる⁽⁶⁰⁾。こうした三輪清浄は、施物に対する執著や、施者が受者に対して「施してやっている」というような自我・慢心を離れるべきことを教えるものである。

(3) 檀波羅蜜と六波羅蜜

次に、檀波羅蜜と他の波羅蜜との関係を見ると、檀波羅蜜から六波羅蜜が生じることについて、卷十二には、飲食や食物を以て施すを下の布施、また施心が増して衣服や宝物を施し供養するを中の布施、身肉をも与えて諸仏を供養するのを上の布施とする。これが菩薩の三種の布施であり、このように施心が増していき、後に法身を得て無量の衆生のために種々の法施を為す。これを、檀から檀波羅蜜が生じるという⁽⁶¹⁾。

檀波羅蜜から尸羅波羅蜜が生じることについては、衆生は布施をしないが故に貧窮であり、そのために十善道を行わずることができない。逆に、布施することによって福を得ることができるのであり、心を制し煩惱を薄めることができ、戒を持つことにつながる。これによって、布施より尸羅波羅蜜が生じるという⁽⁶²⁾。

檀波羅蜜から羼提波羅蜜が生じることについては、布施するにあたって、受者が逆に罵

⁽⁵⁸⁾ 大正蔵 25, pp.147b-148a.

⁽⁵⁹⁾ 大正蔵 25, pp.148a-150a.

⁽⁶⁰⁾ 「如凡夫人。見施者見受者見財物。是為顛倒妄見。生世間受樂福盡轉還。是故佛欲令菩薩行實道得實果報。實果報則是佛道。佛為破妄見故。言三事不可得。實無所破。何以故。諸法從本已來畢竟空故。如是等種種無量因縁不可得。故名為檀波羅蜜具足滿。」(大正蔵 25, p.150a)

⁽⁶¹⁾ 「云何布施生檀波羅蜜。檀有下中上。從下生中從中生上。若以飲食食物[*]軟心布施。是名為下。習施轉增能以衣服寶物布施。是為從下生中。施心轉增無所愛惜。能以頭目血肉國財妻子盡用布施。是為從中生上。如釋迦牟尼佛初發心時。作大國王名曰光明。求索佛道少多布施。轉受後身作陶師。能以澡浴之具及石蜜漿。布施異釋迦牟尼佛及比丘僧。其後轉身作大長者女。以燈供養憍陳若佛。如是等種種名為菩薩下布施。(中略)若有初發佛心布施衆生亦復如是。初以飲食布施。施心轉增能以身肉與之。先以種種好漿布施。後心轉增能以身血與之。先以紙墨經書布施。及以衣服飲食四種供養供養法師。後得法身為無量衆生。說種種法而為法施。如是等種種從檀波羅蜜中。生檀波羅蜜。」(大正蔵 25, p.150ab)

⁽⁶²⁾ 「云何菩薩布施生尸羅波羅蜜。菩薩思惟衆生不布施故。後世貧窮。以貧窮故劫盜心生。以劫盜故而有殺害。以貧窮故不足於色。色不足故而行邪婬。又以貧窮故為人下賤。下賤畏怖而生妄語。如是等貧窮因縁故。行十不善道。若行布施生有財物。有財物故不為非法。何以故五塵充足無所乏短故。(中略)若修布施後生有福無所短乏。則能持戒無此衆惡。是為布施能生尸羅波羅蜜。復次布施時能令破戒諸結使薄。益持戒心令得堅固。是為布施因縁增益於戒。復次菩薩布施。常於受者生慈悲心。不著於財自物不惜。何況劫盜。慈悲受者何有殺意。如是等能遮破戒。是為施生戒。若能布施以破慳心。然後持戒忍辱等易可得行。(中略)復次布施之報得四事供養好國善師無所乏少。故能持戒。又布施之報其心調柔。心調柔故能生持戒。能生持戒故從不善法中能自制心。如是種種因縁。從布施生尸羅波羅蜜。」(大正蔵 25, p.150bc)

る、あるいは瞋り悩ますようなことがあっても、「我は仏道を求めているのであって、それに対して瞋ってはならないし、その声も空なのであり、もし忍ばなければ施が不浄となる」等と思惟し、忍辱を行ずる。これによって、布施より羸提波羅蜜が生じるという⁽⁶³⁾。

檀波羅蜜から精進波羅蜜が生じることについては、例えば釈迦が過去において能施太子であったとき、一切衆生の施主にならんとして如意宝珠を求めて危険・苦難を冒して龍王のもとを訪れる。そして如意宝珠によって衆生の願うところを与えて救い、その後には仏道の因縁によって教化しようとしたわけであるが、このように、布施するときは菩薩は常に精進を行じる。初発心の菩薩は功德も少なく、一切衆生の願いを満たさんとして勤めて財を求めるからである。これによって、布施より精進波羅蜜が生ずるといふ⁽⁶⁴⁾。

檀波羅蜜から禪波羅蜜が生じることについては、布施するときには、よく慳貪を除くことができ、それによって五蓋を除くことができる。また、初禪ないし滅定禪に入ることができるというように、布施は禪定を助けるものである。したがって、布施より禪波羅蜜が生じるという⁽⁶⁵⁾。

檀波羅蜜から般若波羅蜜が生じることについては、布施するとき、必ず果報ありと知って疑惑せず、邪見・無明を破る。また、その果報・功德もよく分別して知り、また、仏道のため、衆生のための菩薩の布施を知り、三者が不可得であることを知って行ずる。これらによって、布施より般若波羅蜜が生じるという⁽⁶⁶⁾。

(4) 衆生に檀波羅蜜を行じさせることについて

卷三十には、經に「菩薩が世界の衆生を六波羅蜜に立たせようと欲するならば般若波羅蜜を学すべきである」とあるのに対し⁽⁶⁷⁾、どのように衆生を各波羅蜜に立たせるのかということについて説かれている。その中で、衆生を檀波羅蜜に立たせるということについては、次のように語って聞かせることが説かれている。

- ・無と貧の煩惱のために諸の悪行をなして三悪道に墮ちてしまえば、救うことができない。
- ・慳貪の欲望のある者は、それによって現在の身においては聲色醜悪となり、後世にお

⁽⁶³⁾ 「云何布施生羸提波羅蜜。菩薩布施時受者逆罵。若大求索若不時索。或不應索而索。是時菩薩自思惟言。我今布施欲求佛道。亦無有人使我布施。我自為故云何生瞋。如是思惟已而行忍辱。是名布施生羸提波羅蜜。復次菩薩布施時。若受者瞋惱。便自思惟。我今布施内外財物。難捨能捨。何況空聲而不能忍。若我不忍所可布施則為不淨。譬如白象入池澡浴。出已還復以土全身。布施不忍亦復如是。如是思惟已行於忍辱。如是等種種布施因縁生羸提波羅蜜。」(大正藏 25, pp.150c-151a)

⁽⁶⁴⁾ 大正藏 25, pp.151a-152a.

⁽⁶⁵⁾ 大正藏 25, p.152ac.

⁽⁶⁶⁾ 大正藏 25, pp.152c-153a.

⁽⁶⁷⁾ 「復次舍利弗。菩薩摩訶薩欲使如恒河沙等世界衆生。立於檀波羅蜜。立於尸羅羸提毘梨耶禪般若波羅蜜。當學般若波羅蜜。」(大正藏 25, p.279b)

いても醜陋となる。また現在貧賤であるのは先に布施の因縁を種えていなかったからであり、多くを求め、さらに悪事を行い悪道に墮する（という悪循環に陥る）。

- ・施は善き導きであり、生死輪轉の苦しみに効くのは布施に過ぎるものはない。施は貪る欲望を破り、受者を慈しむことによって瞋りを滅し、嫉妬の心がやむからである。また受者を恭敬することは憍慢の心を除くことになり、決定した心をもって施せば疑網は裂け、施の果報を知れば邪見を除き無明を滅すことになる等、諸の煩惱が破れるからである。
- ・また施はそれによって人々の間によい評判が広がりみなに愛され、死する時にも悔いがなくなり、煩惱も滅するので天上・人中・涅槃の三樂⁽⁶⁸⁾を開くだけでなく、六波羅蜜は檀を入門となすもので、仏道を開くものである。

こうした種種の因縁や譬喩を衆生に語り聞かせることによって教え、檀波羅蜜を行じさせると説かれている⁽⁶⁹⁾。

第二項 持戒

(1) 尸羅

卷十三において、尸羅 (śīla) ⁽⁷⁰⁾とは以下のように定義される。

⁽⁶⁸⁾ 織田得能によると、次のように説明されている。「【三樂】一に天樂、十善業を修せしもの天上に生れて種種殊妙の樂を受く。二に禪樂、修行の人諸の禪定に入りて寂靜の樂を受く。三に涅槃樂、諸惑を斷じて涅槃を證すれば生滅苦樂共になし、是れ究竟樂なり。」(織田得能 [1954] p.667)

⁽⁶⁹⁾ 「立檀波羅蜜者。菩薩語諸衆生。當行布施。貧為大苦無以貧故。作諸惡行墮三惡道。作諸惡行墮三惡道則不可救。衆生聞已捨慳貪心行檀波羅蜜。如後品中廣說。復次菩薩於衆生前。種種因縁種種譬喩。而為說法毀皆慳貪。夫慳貪者自身所須惜不能用。見告求者心濁色變。即於現身聲色醜惡。種後世惡業故受形醜陋。先不種布施因縁故今身貧賤。慳著財物多求不息。開諸罪門專造惡事故墮惡道中。復次生死輪轉利益之業無過布施。今世後世隨意。便身之事悉從施得。施為善導能開三樂。天上人中涅槃之樂。所以者何。好施之人聲譽流布。八方信樂無不愛敬。處大衆中無所畏難死時無悔。其人自念我以財物殖良福田。人天中樂涅槃之門我必得之。所以者何。施破慳結慈念受者。滅除瞋惱嫉妬心息。恭敬受者則除憍慢。決定心施疑網自裂。知施果報則除邪見及滅無明。如是等諸煩惱破則涅槃門開。復次非但開三樂而已。乃能開無量佛道世尊之處。所以者何六波羅蜜。是佛道檀為初門。餘行皆悉隨從。如是等布施有無量功德。以是因縁故。令衆生立檀波羅蜜。檀波羅蜜義如先檀中說。」(大正藏 25, p.280bc)

⁽⁷⁰⁾ 尸羅 (śīla) は、習慣性、特に道德的行為の意味であるとされる(平川彰 [1956] p.272)。またモニエルによると、habit, custom, usage, natural or acquired way of living or acting, practice, conduct, disposition, tendency, character, nature, 等とある(Monier [1899] p.1079)。また、『俱舍論』においては、尸羅の語源は「清涼」を意味する「śītala (√śī)」であるとしている。「論曰。能平險業故名尸羅。訓釋詞者。謂清涼故。如伽他言。受持戒樂。身無熱惱故名尸羅。」(大正藏 29, p.73a)「險難の諸業を遠離することを受持するから戒(śīla)である。語源的解釈(nirukuti)は、清涼である(śītala)からである、という。戒を受持するは樂である。身に熱惱がない、と偈に説かれているからである。」(舟橋一哉 [1987] p.128)

尸羅とは、好んで善道を行じ、自ら放逸ならざる、是を尸羅と名く。或は戒を受けて善を行ず、或は戒を受けずして善を行ず、皆な尸羅と名く⁽⁷¹⁾。

また、戒の相（すがた）については、身と口の律儀で八種あり、すなわち不惱害・不劫盜・不邪淫・不妄語・不兩舌・不惡口・不綺語・不飲酒・及び淨命である⁽⁷²⁾。そして、破戒の者は三惡道に墮ちる⁽⁷³⁾という。

持戒には下、中、上の三種があり、上の持戒のうちにもさらに下、中、上の三種がある。下の持戒によって人の中に生まれ、中の持戒によって六欲天の中に生まれ、上の持戒によって色界・無色界の清淨天の中に生まれる。また、上の下の持戒によって阿羅漢を得、上の中の持戒によって辟支佛を得、上の上の持戒によって仏道を得るといふ⁽⁷⁴⁾。そして、貴賤・大小に関係なく、戒を行わずることによって善処に生まれるとされるが⁽⁷⁵⁾、こうした持戒による生天の福德を説くのは、尸羅を行じた後、天上が無常であることを聞き解脱を求め、また仏の功德を聞き慈悲心を生じることによって尸羅波羅蜜を行じ、最終的に仏道に至らせるためであると説かれる⁽⁷⁶⁾。

戒の相は、まず以下のように定義される。すなわち、

惡を止めて更に作さず。若しくは心に生じ、若しくは口に言ひ、若しくは他より受けて、身口の惡を息むる、是れ戒相と為す⁽⁷⁷⁾。

とある。さらに以下、優婆塞の五戒律儀として、不殺生、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒が説かれる。

⁽⁷¹⁾ 「尸羅好行善道不自放逸 是名尸羅 或受戒行善或不受戒行善 皆名尸羅」(大正蔵 25, p.153b)

⁽⁷²⁾ 「尸羅者。略說身口律儀有八種。不惱害不劫盜不邪淫不妄語不兩舌不惡口不綺語不飲酒及淨命。是名戒相。」(大正蔵 25, p.153b)

⁽⁷³⁾ 「破此戒者墮三惡道中。」(大正蔵 25, p.153b)

⁽⁷⁴⁾ 「若下持戒生人中。中持戒生六欲天中。上持戒又行四禪四空定。生色無色界清淨天中。上持戒有三種。下清淨持戒得阿羅漢。中清淨持戒得辟支佛。上清淨持戒得佛道。不著不捨不破不缺聖所讚愛。如是名為上清淨持戒。」(大正蔵 25, p.153b) なお、この下、中、上、上上の持戒については、後に再説される。「居家持戒凡有四種。有下中上。有上上。下人持戒為今世樂故。或為怖畏稱譽名聞故。或為家法曲隨他意故。或避苦役求離危難故。如是種種是下人持戒。中人持戒。為人中富貴歡娛適意。或期後世福樂。剋己自勉為苦。日少所得甚多。如是思惟堅固持戒。譬如商人遠出深入得利必多。持戒之福令人受後世福樂亦復如是。上人持戒為涅槃故。知諸法一切無常故。欲求離苦常樂無為故。復次持戒之人其心不悔。心不悔故得喜樂。得喜樂故得一心。得一心故得實智。得實智故得厭心。得厭心故得離欲。得離欲故得解脫。得解脫故得涅槃。如是持戒為諸善法根本。復次持戒為八正道初門入道初門必至涅槃。(中略) 上上人持戒憐愍衆生。為佛道故。以知諸法求實相故。不畏惡道不求樂故。如是種種。是上上人持戒。是四總名優婆塞戒。」(大正蔵 25, p.160c)

⁽⁷⁵⁾ 「若貴若賤若小若大。能行此淨戒皆得大利。若破此戒無貴無賤無大無小。皆不得隨意生善處。」(大正蔵 25, p.153c)

⁽⁷⁶⁾ 「又以一切人皆著樂世間之樂天上為最。若聞天上種種快樂。便能受行尸羅。後聞天上無常。厭患心生能求解脫。更聞佛無量功德。若慈悲心生。依尸羅波羅蜜。得至佛道。」(大正蔵 25, p.159b)

⁽⁷⁷⁾ 「惡止不更作。若心生若口言若從他受。息身口惡是為戒相。」(大正蔵 25, p.154c)

- ①不殺生：殺生は、衆生を衆生と知って故意にその命を奪うことであり、また、繫閉・鞭打等は殺生を助ける法である⁽⁷⁸⁾。これらを為さないことが不殺生であり、また戒を受けて「自分が殺生しない」といっても、あるいは自分でそのように心に誓っても、それを不殺生戒とする⁽⁷⁹⁾。また、侵害、強奪などを迫られた場合は、戒を守ることと自分の身を守ることのどちらが大事であるのかを考え、持戒の故に自分の身を惜まず、命を捨てても戒を持つことが大事であると思惟すべきであるとする⁽⁸⁰⁾。
- ②不盜：他人の物と知り、盗心を生じて物を取り、去って本処を離れ、物を我に属することであり、そのための手段やその計画、あるいは手にとってまだその場を離れていないことも、盜を助ける法である⁽⁸¹⁾。人の命には内の命と外の命との二種があるが、命は飲食・衣被等によっているものであるから、財物を奪うのは外の命を奪うことであるという⁽⁸²⁾。また、「あたえざるを取る」ということには「偷」と「劫」とがあるが、盗むことには変わりはなく、ともに不善であるとする⁽⁸³⁾。
- ③不邪淫：邪淫とは、父母・兄弟・姉妹・夫主・兒子・世間法・王法によって守護される女性を犯すことである。法によって守護されるものとは、出家の女性、在家の女性で一日戒を受けているものである。自分の妻であれば、一日戒の日でなければ法守ではないが、妊娠中や授乳期の女性、あるいは女性が願っていない場合に強引に犯すことは邪淫である。そしてこれらを為さないのが不邪淫である⁽⁸⁴⁾。

⁽⁷⁸⁾ 「若實是衆生。知是衆生發心欲殺而奪其命。生身業有作色。是名殺生罪。其餘繫閉鞭打等。是助殺法。」(大正蔵 25, p.154c)

⁽⁷⁹⁾ 「若人受戒心生口言。我從今日不復殺生。若身不動口不言。而獨心生自誓。我從今日不復殺生。是名不殺生戒。」(大正蔵 25, p.154c)

⁽⁸⁰⁾ 「問曰。不侵我者殺心可息。若為侵害強奪逼迫。是當云何。答曰。應當量其輕重。若人殺己先自思惟。全戒利重全身為重。破戒為失喪身為失。如是思惟已。知持戒為重全身為輕。若苟免全身身何所得。是身為老病死藪。必當壞敗。若為持戒失身其利甚重。又復思惟。我前後失身世世無數。或作惡賊禽獸之身。但為財利諸不善事。今乃得為持淨戒故。不惜此身捨命持戒。勝於毀禁全身。百千萬倍不可為喻。如是定心應當捨身。以護淨戒。」(大正蔵 25, pp.155c-156a)

⁽⁸¹⁾ 「不與取者。知他物生盜心。取物去離本處物屬我。是名盜。若不作是名不盜。其餘方便計校。乃至手捉未離地者名助盜法。」(大正蔵 25, p.156a)

⁽⁸²⁾ 「人命有二種。一者內。二者外。若奪財物是為奪外命。何以故。命依飲食衣被等故活。若劫若奪是名奪外命。」(大正蔵 25, p.156a)

⁽⁸³⁾ 「復次是不與取有二種。一者偷。二者劫。此二共名不與取。(中略)以是故知劫盜之罪俱為不善。善人行者之所不為。」(大正蔵 25, p.156b)

⁽⁸⁴⁾ 「邪淫者。若女人為父母兄弟姊妹夫主兒子世間法王法守護。若犯者是名邪淫。若有雖不守護以法為守。云何法守。一切出家女人在家。受一日戒。是名法守。若以力若以財若誑誘若自有妻受戒有娠乳兒非道。如是犯者名為邪淫。如是種種乃至以華鬘與淫女為要。如是犯者名為邪淫。如是種種不作。名為不邪淫。問曰。人守人瞋法守破法應名邪淫。人自有妻何以為邪。答曰。既聽受一日戒。墮於法中。本雖是婦今不自在。過受戒時則非法守。有娠婦人以其身重。厭本所習。又為傷娠。乳兒時淫其母乳則竭。又以心著淫欲不復護兒。非道之處則非女根女心不樂。強以非理故名邪淫。是事不作名為不邪淫。」(大正蔵 25, p.156c)

- ④不妄語：妄語とは、不浄な心によって他を誑かさんとして事実を隠して話すこと、あるいは知っているのに知らないと言い、知らないのに知ると言い、見るを見ないといい、見ないを見ると言うように、事実と異なること言うことである。ただし、互いの了解がなければ、それは妄語の罪にはならない⁽⁸⁵⁾。人は何故妄語をしてしまうのかというと、愚癡少智の人は、苦しいことや災厄にあうと妄語によって逃れようとし、今世に罪を得て後世に大罪報があることを知らないから、あるいは、妄語の罪を知っていても、慳貪・瞋恚・愚癡が多いから、またあるいは、妄りに人の罪を證し、(実際はそうではないのに) そのようであると思ひこんでしまうからである⁽⁸⁶⁾。
- ⑤不飲酒：酒には穀酒、果酒、藥草酒の三種類があるが、それらは人の心を放逸ならしめ⁽⁸⁷⁾、また、酒は冷を破り身を益し、心を歡喜させるとはいっても、身を益すること甚だ少くして、損す所が甚だ多いので、飲むべきではないとする⁽⁸⁸⁾。

また、在家および出家の受戒法について詳説されるが、優婆塞の受戒において、五戒の部分的受持を認めていることは注目される⁽⁸⁹⁾。沙彌・沙彌尼は十戒、式叉摩那は六法を受け、比丘は略説すれば二百五十戒、比丘尼は五百戒を具足戒とするが、広説すれば八万の戒になるとする。

なお、卷十三・十四における初品の釈においては、戒については五戒および八齋戒について詳説されるが、卷四十六には「十善を總相戒と為す。別相には無量の戒有り⁽⁹⁰⁾」、「持戒して衆生を惱さず、諸苦を加えず、常に無畏を施すは、十善業道を根本と為す。餘は是れ衆生を惱さずの遠因縁なり⁽⁹¹⁾」、「十善道を舊戒と為し、餘の律儀を客と為す⁽⁹²⁾」、「十善

⁽⁸⁵⁾ 「妄語者。不淨心欲誑他。覆隱實出異語生口業。是名妄語。妄語之罪從言聲相解生。若不相解雖不實語。無妄語罪。是妄語。知言不知不知言知。見言不見不見言見。聞言不聞不聞言聞。是名妄語。若不作是名不妄語。」(大正藏 25, p.157a)

⁽⁸⁶⁾ 「問曰。若妄語有如是罪。人何以故妄語。答曰。有人愚癡少智。遭事苦厄妄語求脫不知事發。今世得罪不知後世有大罪報。復有人雖知妄語罪。慳貪瞋恚愚癡多故而作妄語。復有人雖不貪恚。而妄證人罪心謂實爾。死墮地獄」(大正藏 25, p.157ab)

⁽⁸⁷⁾ 「不飲酒者。酒有三種。一者穀酒。二者果酒。三者藥草酒。果酒者。蒲桃阿梨咤樹果。如是等種種名為果酒。藥草酒者。種種藥草。合和米麴甘蔗汁中。能變成酒。同蹄畜乳酒。一切乳熱者可中作酒。略説。若乾若濕若清若濁。如是等能令人心動放逸。是名為酒。一切不應飲。是名不飲酒。問曰。酒能破冷益身令心歡喜。何以不飲。答曰。益身甚少所損甚多。是故不應飲。譬如美飲其中雜毒。是何等毒。如佛語難提迦優婆塞。」(大正藏 25, p.158ab)

⁽⁸⁸⁾ 「問曰。酒能破冷益身令心歡喜。何以不飲。答曰。益身甚少所損甚多。是故不應飲。」(大正藏 25, p.158b)

⁽⁸⁹⁾ 「是五戒有五種受。名五種優婆塞。一者一分行優婆塞。二者少分行優婆塞。三者多分行優婆塞。四者滿行優婆塞。五者斷姪優婆塞。一分行者。於五戒中受一戒。不能受持四戒。少分行者。若受二戒若受三戒。多分行者。受四戒。滿行者。盡持五戒。斷姪者。受五戒已師前更作自誓言。我於自婦不復行姪。是名五戒。」(大正藏 25, p.158c)

⁽⁹⁰⁾ 「十善為總相戒。別相有無量戒。不飲酒不過中食入不貪中。杖不加衆生等入不瞋中。餘道隨義相從。戒名身業口業。七善道所攝。十善道及初後。」(大正藏 25, p.395b)

⁽⁹¹⁾ 「持戒不惱衆生。不加諸苦常施無畏。十善業道為根本。餘者是不惱衆生遠因縁。」(大正藏

道は、七事は是れ戒、三は守護と為すが故に、通じて名けて尸羅波羅蜜と為す⁽⁹³⁾」とあり、十善業道が戒として説かれている。

また、卷八十において「菩薩は二種の破戒有り。一には十不善道、二には聲聞・辟支佛地に向かうなり。此と相違するは則ち是れ二種の持戒なり⁽⁹⁴⁾。」とあることも注目される。

(2) 尸羅波羅蜜

尸羅波羅蜜は、小戒をも毀らず、自分の身命を惜しまず、またそれによって悔むことのないような持戒であるという⁽⁹⁵⁾。また、仏道の為に衆生を彼岸に到らせるという大誓願をなし、善処に生まれ善人を見、智慧を生じ、六波羅蜜を行じ、また大悲心を以て仏道を得る、あるいは、悪道を畏れず、生天の為にせず、善清を求めて戒を心に薫じる、といった持戒を尸羅波羅蜜という⁽⁹⁶⁾。

あるいは、六波羅蜜を生じる持戒を尸羅波羅蜜という。持戒から六波羅蜜を生ずることについて⁽⁹⁷⁾、持戒から檀波羅蜜を生じることについては、戒の立場からみると、一切衆生

25, p.395c)

⁽⁹²⁾ 「十善道為舊戒。餘律儀為客。」(大正蔵 25, p.395c)

⁽⁹³⁾ 「十善道七事は戒。三為守護故。通名為尸羅波羅蜜。」(大正蔵 25, p.395c)

⁽⁹⁴⁾ 「菩薩有二種破戒。一者十不善道。二者向聲聞辟支佛地。與此相違則是二種持戒。」(大正蔵 25, p.624c)

⁽⁹⁵⁾ 「菩薩持戒寧自失身不毀小戒。是為尸羅波羅蜜。如上蘇陀蘇摩王經中說。不惜身命以全禁戒。(中略)菩薩護戒不惜身命。決定不悔。其事如是。是名尸羅波羅蜜。」(大正蔵 25, p.162ab)

⁽⁹⁶⁾ 「復次菩薩持戒。為佛道故作大要誓。必度衆生不求今世後世之樂。不為名聞虛譽法故。亦不自為早求涅槃。但為衆生沒在長流。恩愛所欺愚惑所誤。我當度之令到彼岸。一心持戒為生善處。生善處故見善人。見善人故生智慧。生智慧故得行六波羅蜜。得行六波羅蜜故得佛道。如是持戒名為尸羅波羅蜜。復次菩薩持戒心樂善清淨。不為畏惡道。亦不為生天。但求善淨以戒熏心令心樂善。是為尸羅波羅蜜。復次菩薩以大悲心持戒得至佛道。是名尸羅波羅蜜。」(大正蔵 25, p.162b)

⁽⁹⁷⁾ 尸羅波羅蜜に住して他の五波羅蜜を取るということについてのまとまった記述は、卷八十にもある。「菩薩以尸羅波羅蜜為主。所有身口意善業。布施多聞思惟持戒等助阿耨多羅三藐三菩提。持戒力大故總名尸羅波羅蜜。何以故。欲界中持戒為上餘布施聞思修慧等以欲界心散亂故得力微薄。如阿毘曇中說出法名。欲界繫戒色無色界繫淨禪定學無學法及涅槃。菩薩以是持戒等法不趣聲聞辟支佛地。但安住尸羅波羅蜜中不奪衆生命。乃至不為邪見住。是助道戒。具足十善道戒。菩薩住是二種戒中布施衆生。須食與食。食等義如初品中說。皆以此福迴向佛道不趣二乘。何以故。菩薩有二種破戒。一者十不善道。二者向聲聞辟支佛地。與此相違則是二種持戒。取羸提波羅蜜者。菩薩住尸羅波羅蜜。欲具足忍辱波羅蜜。若衆生來節節支解持去。乃至不生一念瞋心。何況起身口惡業。(中略)問曰。乃至不生一念瞋心者。為是變化身。為是父母生身。若是變化身則不足為奇。若是父母生身未斷結人。云何能不生一念瞋心。答曰。有人言。煩惱業因緣生身。是菩薩於無量劫為衆生修集慈心故。雖有割截不生瞋心。如慈母養育嬰兒。雖復屎尿汚身。以深愛故而不生瞋。又愍其無知。菩薩於衆生亦如是。未得聖道者皆如小兒。我為菩薩應生慈心當如父母。衆生雖復加惡於我我不應瞋。何以故。衆生不自在煩惱所使故。復次菩薩無量劫來常修畢竟空法。不見割者罵者。亦不見善者惡者。皆如幻如夢。諸瞋恚者皆愚癡。若我報彼與彼無異。復次菩薩作是念。我應瞋處而不瞋則為大利。取毘梨耶波羅蜜者。住尸羅波羅蜜。多是出家人。時有在家者。一切出家人得無量戒律儀。具足四十種善道。

の財物を侵さないことを財施とし、法を説き、自らが持戒によって衆生のための福田となつて福德を得させようとするを法施とする。また、一切衆生は皆死を畏れるものであり、持戒によって害さないということは無畏施とする。そして菩薩は持戒の果報によって転輪聖王あるいは閻浮提王、天王となつて衆生を満たし、無上道を成じて無量の衆生のために清浄なる法を説き老病死の海を渡らせる、こうした因縁によって持戒から檀波羅蜜を生じるとする⁽⁹⁸⁾。

持戒から忍辱を生じることについては、持戒の人は「戒を持って忍ばなければ地獄に墮ち、あるいは悪道を免れない。だから好んで自ら勉め、強いて勤めて忍辱を修すべきである」と心に念じる。また、戒徳を堅強ならしめるためには、忍を以て心を調べ、身口に忍ぶを以て、心にも忍を得ることが必要である。また、戒は略説して八万、広く説けば無量であつて、忍辱の法を持つからこそ、これらの戒を得ることができると心に念じる。これらによって、持戒から羼提波羅蜜を生じるとする⁽⁹⁹⁾。

深入諸法實相過聲聞辟支佛地。是三種戒名尸羅波羅蜜。在家者無無量戒律儀。是故不具足住尸羅波羅蜜。菩薩作是念。我今捨世樂入道不可但住持戒。持戒是餘功德住處。若但得住處不得餘功德者得利甚薄。譬如人在寶洲。但得水精珠則所利益薄。是故菩薩欲具足五波羅蜜故。身心勤精進。身精進者。如法致財以用布施等。心精進者。慳貪等諸惡心來破六波羅蜜者不令得入。得此二種精進已應作是念。一切衆生沈沒生死。我應拯濟著甘露地。聲聞人但度自身尚不應懈怠。何況菩薩自度及為一切衆生而當懈怠。以是事故我不應懈廢。雖身疲苦心不應息。所以者何。此大乘法若不運用則為敗壞。取禪波羅蜜者。菩薩住尸羅波羅蜜。或未得無生忍法故。諸煩惱風吹動願樹。欲壞其尸羅波羅蜜。爾時應求禪定樂除去五欲樂。五欲樂除故戒徳清淨。煩惱雖未斷已折伏故不能生亂。譬如毒蛇以呪術力故毒不得螫。禪者四禪四無色定四無量心等諸禪定。菩薩得禪心雖柔軟安住尸羅波羅蜜。故亦不取聲聞辟支佛地。是菩薩但作是念。我應行禪波羅蜜。不為小乘涅槃。亦不為果報。但為度一切衆生故說諸法實相。是實智從禪定生。是心不為覺觀所動。亦不為貪欲瞋恚所濁。繫心一處清淨柔軟則能生實智。如水澄靜照鑒分明。菩薩住尸羅波羅蜜得是禪。得禪故心清淨。心清淨故知諸法如實。有為法從因縁和合生虛誑。菩薩以慧眼觀。不見是有為法。實有為法有種種名。所謂作法有為數法相法。若有若無。以有為故可說無為。有為相尚不可得。何況無為。問曰。有為法是有相。無為法は無相。今何以有為相中說無相。答曰。無為有二種。一者無相。寂滅無戲論如涅槃。二者相待。無因有而生。如廟堂上無馬能生無心。此無心是生諸煩惱因縁。云何是無為法。是菩薩不見此有無等法。但見諸法如法性實際。問曰。汝先言離有則無無。今云何見如法性實際。答曰。不見有為法若常樂我淨等。是虛誑法若無。即是諸法實見。無生法故能離有生法。是無生法無定實相可取。但能令人離虛誑有生法故名無生。若得如是智慧。以方便力本願悲心故。不取二乘證直至阿耨多羅三藐三菩提。是名菩薩住尸羅波羅蜜取五波羅蜜。」(大正藏 25、624b-625b)

⁽⁹⁸⁾ 「復次菩薩持戒。能生六波羅蜜。是則名為尸羅波羅蜜。云何持戒能生戒。因五戒得沙彌戒。因沙彌戒得律儀戒。因律儀戒得禪定戒因禪定戒得無漏戒。是為戒生戒。云何持戒能生於檀。檀有三種。一者財施。二者法施。三者無畏施。持戒自檢不侵一切衆生財物。是名財施。衆生見者慕其所行。又為說法令其開悟。又自思惟。我當堅持淨戒。與一切衆生作供養福田。令諸衆生得無量福。如是種種名為法施。一切衆生皆畏於死。持戒不害。是則無畏施。復次菩薩自念。我當持戒以此戒報。為諸衆生作轉輪聖王。或作閻浮提王。若作天王令諸衆生。滿足於財無所乏短。然後坐佛樹下。降伏魔王破諸魔軍。成無上道。為諸衆生說清淨法。令無量衆生度老病死海。是為持戒因縁生檀波羅蜜。」(大正藏 25, p.162bc)

⁽⁹⁹⁾ 「云何持戒生忍辱。持戒之人心自念言。我今持戒為持心故。若持戒無忍當墮地獄。雖不破戒以無忍故不免惡道。何可縱恣不自制心。但以心故入三惡趣。是故應當好自勉強懃修忍辱。復

持戒から精進を生じることについては、持戒の人は放逸を除去し、また世の老病死をみて心に精進を生じ、自他を度さんとする。また、持戒によって精進に努めて五情を制して五欲を受けなければ、それが禪定・智慧を生じることにつながる。これによって、持戒から毘梨耶波羅蜜を生じるとする⁽¹⁰⁰⁾。

持戒から禪を生じることについては、身口の業が善なれば、意業も自然に禪に入る。また、持戒の者は諸の煩惱を羸れしめ、また世の楽を棄捨して心が放逸でなく、煩惱の風も軟であり、禪定を得やすい。これらの因縁によって、持戒から禪波羅蜜を生じるとする⁽¹⁰¹⁾。

持戒から智慧を生じることについては、戒相は衆罪の因縁によってあるが、その因縁を知れば罪なく、戒もないことになり、心に著を生じない。また、持戒は貴いので取るべきであり、破戒は賤しいので捨てるべきであるというのではなく、智によって戒に著さず、取るべきも捨てるべきも無い。これらの因縁によって持戒から般若波羅蜜を生じるとする⁽¹⁰²⁾。破戒の罪は、五戒のそれぞれについては十罪（不飲酒は三十五の失）があると説かれるが⁽¹⁰³⁾、般若波羅蜜によって空を觀ずれば罪も不罪も不可得であり、したがって戒も不可

次行者欲令戒德堅強。當修忍辱。所以者何。忍為大力。能牢固戒令不動搖。復自思惟。我今出家形與俗別。豈可縱心如世人法。宜自勉勵以忍調心以身口忍心亦得忍。若心不忍身口亦爾。是故行者當令身口心忍絕諸忿恨。復次是戒略說則有八萬。廣說則無量。我當云何能具持此無量戒法。唯當忍辱衆戒自得。譬如有人得罪於王。王以罪人載之刀車。六邊利刃間不容間。奔逸馳走行不擇路。若能持身不為刀傷。是則殺而不死。持戒之人亦復如是。戒為利刀忍為持身。若忍心不固戒亦傷人。又復譬如老人夜行無杖則蹶。忍為戒杖扶人至道。福樂因縁不能動搖。如是種種。名為持戒生羸提波羅蜜。」（大正蔵 25, p.162c）

⁽¹⁰⁰⁾ 「云何持戒而生精進。持戒之人除去放逸。自力勤修習無上法。捨世間樂入於善道。志求涅槃以度一切。大心不懈以求佛為本。是為持戒能生精進。復次持戒之人疲厭世苦老病死患。心生精進必求自脫。亦以度人。（中略）復次持戒之人能以精進自制五情不受五欲。若心已去能攝令還。是為持戒能護諸根。護諸根則生禪定。生禪定則生智慧。生智慧得至佛道。是為持戒生毘梨耶波羅蜜。」（大正蔵 25, pp.162c-163a）

⁽¹⁰¹⁾ 「云何持戒生禪。人有三業作諸善。若身口業善。意業自然入善。譬如曲草生於麻中不扶自直。持戒之力量羸諸結使。云何能羸。若不持戒。瞋恚事來殺心即生。若欲事至姪心即成。若持戒者雖有微瞋不生殺心。雖有姪念姪事不成。是為持戒能令諸結使羸。諸結使羸禪定易得。譬如老病失力死事易得。結使羸故禪定易得。復次人心未息常求逸樂。行者持戒棄捨世福心不放逸。是故易得禪定。（中略）復次破戒之人。結使風強散亂其心。其心散亂則禪不可得。持戒之人。煩惱風軟心不大散。禪定易得。如是等種種因縁。是為持戒生禪波羅蜜。」（大正蔵 25, p.163ab）

⁽¹⁰²⁾ 「云何持戒能生智慧。持戒之人觀此戒相從何而有。知從衆罪而生。若無衆罪。則亦無戒。戒相如是。從因縁有。何故生著。譬如蓮華出自污泥。色雖鮮好出處不淨。以是悟心不令生著。是為持戒生般若波羅蜜。復次持戒之人心自思惟。若我以持戒貴而可取。破戒賤而可捨者。若有此心不應般若。以智慧籌量心不著戒無取無捨。是為持戒生般若波羅蜜。（中略）如是等種種因縁。名為持戒生般若波羅蜜。如是名為尸羅波羅蜜生六波羅蜜。」（大正蔵 25, p.163b）

⁽¹⁰³⁾ 殺生については「殺生有十罪。何等為十。一者心常懷毒世世不絕。二者衆生憎惡眼不喜見。三者常懷惡念思惟惡事。四者衆生畏之如見蛇虎。五者睡時心怖覺亦不安。六者常有惡夢。七者命終之時狂怖惡死。八者種短命業因縁。九者身壞命終墮泥梨中。十者若出為人常當短命。」（大正蔵 25, p.155c）、盜については「不與取有十罪。何等為十。一者物主常瞋。二者重疑（丹注云重罪人疑）三者非行時不籌量。四者朋黨惡人遠離賢善。五者破善相。六者得罪於官。七者財物沒入。八者種貧窮業因縁。九者死入地獄。十者若出為人勤苦求財。五家所共若王若賊若

得であると説かれる⁽¹⁰⁴⁾。

また、卷三十においては、衆生を尸羅波羅蜜に住せしめるために、持戒は樂の根本であり、戒は大護である、莊嚴である、大乘である、良薬である、善知識である、智梯である、あるいは淨戒を修める者は所願意に随う等、種種に持戒の徳を讃じて衆生を歡喜・發心させることを説いている⁽¹⁰⁵⁾。

第三項 忍辱

羸提 (kṣanti⁽¹⁰⁶⁾) は忍辱と漢訳される。菩薩は悪口罵詈にあい、刀杖を加えられても、そ

火若水若不愛子用。乃至藏埋亦失。」(大正蔵 25, p.156bc)、邪淫については「邪婬有十罪。一者常為所婬夫主欲危害之。二者夫婦不穆常共鬪諍。三者諸不善法日日增長。於諸善法日日損減。四者不守護身妻子孤寡。五者財產日耗。六者有諸惡事常為人所疑。七者親屬知識所不愛慕。八者種怨家業因縁。九者身壞命終死入地獄。十者若出為女人多人共夫。若為男子婦不貞潔。如是等種種因縁不作。是名不邪婬。」(大正蔵 25, p.157a)、妄語については「妄語有十罪。何等為十。一者口氣臭。二者善神遠之非人得便。三者雖有實語人不信受。四者智人語議常不參豫。五者常被誹謗。醜惡之聲周聞天下。六者人所不敬。雖有教勅人不承用。七者常多憂愁。八者種誹謗業因縁。九者身壞命終當墮地獄。十者若出為人常被誹謗。如是種種不作。是為不妄語。名口善律儀。」(大正蔵 25, p.158a)、飲酒については「酒有三十五失。何等三十五。一者現世財物虛竭。何以故。人飲酒醉心無節限。用費無度故。二者衆病之門。三者鬪諍之本。四者裸露無恥。五者醜名惡聲人所不敬。六者覆沒智慧。七者應所得物而不得。已所得物而散失。八者伏匿之事盡向人説。九者種種事業廢不成辦。十者醉為愁本。何以故。醉中多失。醒已慚愧憂愁。十一者身力轉少。十二者身色壞。十三者不知敬父。十四者不知敬母。十五者不敬沙門。十六者不敬婆羅門。十七者不敬伯叔及尊長。何以故。醉悶怳惚無所別故。十八者不尊敬佛。十九者不敬法。二十者不敬僧。二十一者朋黨惡人。二十二者踈遠賢善。二十三作破戒人。二十四者無慚無愧。二十五者不守六情。二十六者縱色放逸。二十七者人所憎惡不喜見之。二十八者貴重親屬及諸知識所共擯棄。二十九者行不善法。三十者棄捨善法。三十一者明人智士所不信用。何以故。酒放逸故。三十二者遠離涅槃。三十三者種狂癡因縁。三十四者身壞命終墮惡道泥梨中。三十五者若得為人所生之處常當狂騃。如是等種種過失。是故不飲。」(大正蔵 25, p.158bc)。

⁽¹⁰⁴⁾ 「若深入諸法相。行空三昧。慧眼觀故罪不可得。罪無故不罪亦不可得。復次衆生不可得故。殺罪亦不可得。罪不可得故戒亦不可得。何以故。以有殺罪故則有戒。若無殺罪則亦無戒。」(大正蔵 25, p.163c)

⁽¹⁰⁵⁾ 「立尸羅者。菩薩於衆生前讚説戒行。汝諸衆生當學持戒。持戒之徳拔三惡趣及人中下賤。令得天人尊貴乃至佛道。戒為一切衆生衆樂根本。譬如大藏出諸珍寶。戒為大護能滅衆怖。譬如大軍破賊。戒為莊嚴如著瓔珞。戒為大船能度生死巨海。戒為大乘能致重寶至涅槃城。戒為良薬能破結病。戒為善知識。世世隨逐不相遠離令心安隱。譬如穿井已見濕泥。喜慶自歡無復憂患。戒能成就利益諸行。譬如父母長育衆子。戒為智梯能入無漏。戒能驚怖諸結。譬如師子能令群獸攝伏。戒為一切諸徳之根出家之要。修淨戒者所願隨意。譬如如意珠應念時得。如是等種種讚戒之徳。令衆生歡喜發心住尸羅波羅蜜。」(大正蔵 25, p.280c)

⁽¹⁰⁶⁾ 忍はサンスクリット語で kṣanti であり、モニエルの辞典は patient waiting for anything の意味を掲載している (Monier [1899] p.326)。これについては本章第八節にて再び取り上げる。また、同書によると √kṣam は to be patient or composed, suppress anger, keep quiet とされ、また kṣanti-pāramitā は the pāramitā or accomplishment of indulgence と説明されている。櫻部建は、この kṣanti はサンスクリットでは忍耐を意味することとは別に「仏教語特有の用例として『慧』(prajñā) の一つの相を表すことばとしても用いられることがあるということ、そういう場合

の罪福の業の因縁を知り、諸法は畢竟空であり、我なく我所なく、三法印をもって諸法をみるが故に、自らは悪心も悪口の業も起こさない。このときに生ずる心法を忍という。そして忍辱には生忍と法忍の二種があり、菩薩は生忍を行じて無量の福德を得、また法忍を行じて無量の智慧を得る⁽¹⁰⁷⁾。また、善心の麤なるもので、未だ禪定を得ずに心に楽って衆悪を遮るものを忍辱とし、善心の細なるもので禪定を得て楽って衆悪をなさないものを禪定とする⁽¹⁰⁸⁾、等とも言われる。以下、巻十四及び巻十五においては次のように説かれている。

(1) 生忍

菩薩は、衆生によって恭敬供養されたり、あるいは瞋り罵り打ち害されることがあるが、そうした時に菩薩は心に忍び、恭敬供養してくる衆生を愛さず、また悪を加える衆生にも瞋らないことを生忍という。

恭敬供養する衆生をも忍ぶのは、煩惱には、愛に属する煩惱と、恚に属する煩惱の二種があり、この恭敬供養が前者の生処であるからである。もしそれに著すれば、持戒・禪定・智慧を破り、善心の髓を失うことになるので、無常を観ずることによってそれを忍ぶと説かれる⁽¹⁰⁹⁾。

でも漢訳者は一般に『忍』と訳していること、そのような『忍』をシナ・日本の仏教者はしばしば『忍』の義と理解して来た」と述べている(櫻部建 [1997] p.56)。佐々木現順は、kṣanti の語義は実はパーリの√kam (to like, to desire) から来た khanti が、正しくは kānti となるはずが誤って kṣanti となったものであるとされる。そして khanti は to like 好む、或る事物に対して意思の向いてゆくこと willingness であり、kṣanti は√kṣam (to bear) であるから、したがって kṣanti には「willing to の伝統的意味と to bear という梵語化以後の新しい意味とがふくまれてゐる」と述べているが(佐々木現順 [1958] p.581)、櫻部はプラークリットの「愛」の意味を持つ khanti がサンスクリットで kṣanti として用いられた用例は大乗經典中にはあまり例が無く、むしろその場合は正しく kānti とあることから、佐々木の説は一般的現象ではなかったと疑問を呈している。

⁽¹⁰⁷⁾ 「問曰。云何名羸提。答曰。羸提秦言忍辱。忍辱有二種。生忍法忍。菩薩行生忍得無量福德。行法忍得無量智慧。福德智慧二事具足故。得如所願。譬如人有目有足隨意能到。菩薩若遇惡口罵詈。若刀杖所加。思惟知罪福業因縁。諸法内外畢竟空無我無我所。以三法印。印諸法故。力雖能報不生惡心不起惡口業。爾時心數法生名為忍。得是忍法故忍智牢固。譬如畫彩得膠則堅著。」(大正蔵 25, p.164b) また、生忍によって無量の福德を得、法忍によって無量の智慧を得るということは巻二十九にも説かれる。「菩薩求佛道故。要行二忍。生忍法忍。行生忍故。一切衆生中發慈悲心。滅無量劫罪。得無量福德。行法忍故。破諸法無明。得無量智慧。二行和合故何願不得。以是故。菩薩世世常不離諸佛。」(大正蔵 25, p.276a)

⁽¹⁰⁸⁾ 「有人言。善心有二種有麤有細。麤名忍辱細名禪定。未得禪定心樂能遮衆惡。是名忍辱。心得禪定樂不為衆惡。是名禪定。」(大正蔵 25, p.164b)

⁽¹⁰⁹⁾ 「問曰。云何名生忍。答曰。有二種衆生來向菩薩。一者恭敬供養。二者瞋罵打害。爾時菩薩其心能忍。不愛敬養衆生不瞋加惡衆生。是名生忍。問曰。云何恭敬供養。名之為忍。答曰。有二種結使。一者屬愛結使。二者屬恚結使。恭敬供養雖不生恚令心愛著。是名軟賊。是故於此應當自忍不著不愛。云何能忍。觀其無常是結使生處。如佛所説利養瘡深。譬如斷皮至肉斷肉至骨斷骨至髓。人著利養則破持戒皮。斷禪定肉。破智慧骨。失微妙善心髓。」(大正蔵 25,

例えば、提婆達多は自分の供養の利の為に仏のもとに至り、神通を学ぼうとした。そして、阿難からその法を聞き、神通を得、王子であった阿闍世の意を惑わし、多くを供養させた。さらに、「自分には三十相がある。仏には劣っているが、弟子が集まらないだけであって、多くの弟子を集めれば仏と異なることがない」と思惟し、僧団を破って五百の弟子を得た。舍利弗と目連がその弟子を説法教化して、僧団は和合したが、それによって提婆達多は悪心を生じ、三逆罪を犯した。また、仏を礼するとき指の爪に毒をつけ、仏を傷つけようとした。そしてその場から去るとき、地面は自然に破裂し、提婆達多は生きながら地獄へと墮ちたという。この例をもって、「供養の人を愛するの心を除却すべし」と説いている⁽¹¹⁰⁾。

また供養には、先世の因縁福德によるもの、今世の功德によるもの、虚妄欺惑のもの三種があるが、前二者については、いずれも供養者が功德のために供養するのであって自らのためではないと思惟し、また後者については、その供養を得ることは悪賊劫盜が食を得ることに異ならないとし、僞らず高ぶらず、愛著せず心を伏すことを生忍という⁽¹¹¹⁾。

また、「姪欲の樂を觀じて、能く自ら心を制して、忍んで傾動したまはず⁽¹¹²⁾」、「女の鎖の人を繋ぐは染固く、根深く、無智なるは之に没して脱するを得べきこと難し。衆病の中に女病は最も重し⁽¹¹³⁾」、「女人の相は若し敬待を得れば則ち夫の心をして高からしむ。若し敬待の情を捨つれば則ち夫の心をして怖れしむ。女人は是の如く、恒に煩惱・憂怖を以て人に與ふ、云何ぞ近づくべけんや⁽¹¹⁴⁾」、「女人の心は貴賤をえらばず、唯だ欲に是れ従ふ⁽¹¹⁵⁾」等、特に女性に対して情欲の心を除去し、愛著する心を制して忍ぶべきことを強調している⁽¹¹⁶⁾。

どのようにして瞋悩する人の中において忍辱を得るのかということについては、それは罪の因縁によるもので、今世の作るところでなくとも、それは先世の悪報であるとして逆

p.164bc)

⁽¹¹⁰⁾ 大正蔵 25, pp.164c-165a.

⁽¹¹¹⁾ 「復次供養有三種。一者先世因縁福德故。二者今世功德修戒禪定智慧故為人敬養。三者虚妄欺惑内無實德外如清白。以誑時人而得供養。於此三種供養中。心自思惟。若先世因縁懃修福德今得供養。是為懃身作之而自得耳。何為於此而生貢高。譬如春種秋穫。自以力得何足自僞。如是思惟已。忍伏其心不著不僞。若今世故功德而得供養當自思惟。我以智慧。若知諸法實相。若能斷結。以此功德故。是人供養於我無事。如是思惟已。自伏其心不自僞高。此實愛樂功德不愛我也。(中略)行者以修行功德持戒智慧故而得供養。自念此為功德非為我也。如是思惟能自伏心是名為忍。若虚妄欺偽而得供養。是為自害不可近也。當自思惟。若我以此虚妄而得供養。與惡賊劫盜得食無異。是為墮欺妄罪。如是於三種供養人中心不愛著亦不自高。是名生忍。」(大正蔵 25, p.165ab)

⁽¹¹²⁾ 「菩薩如是觀姪欲樂。能自制心忍不傾動。」(大正蔵 25, p.165c)

⁽¹¹³⁾ 「女鎖繫人染固根深。無智沒之難可得脱。衆病之中女病最重。」(大正蔵 25, p.166a)

⁽¹¹⁴⁾ 「女人相者。若得敬待則令夫心高。若敬待情捨則令夫心怖。女人如是恒以煩惱憂怖與人。云何可近。」(大正蔵 25, p.166a)

⁽¹¹⁵⁾ 「女人之心不擇貴賤唯欲是從」(大正蔵 25, p.166b)

⁽¹¹⁶⁾ 大正蔵 25, pp.165b-166b.

らわず受け止めること⁽¹¹⁷⁾、あるいは慈心を行じること⁽¹¹⁸⁾、あるいは悩乱させる衆生は実は自分に忍辱を修させる親であり師であると念ずること⁽¹¹⁹⁾、あるいは衆生には仏種が多くあり、衆生を瞋ることは仏を瞋ることでもあるから衆生を軽んじないこと⁽¹²⁰⁾、等を説いている。また、「諸仏菩薩は大悲を以て本と為す」とも言われ、瞋が生じ悲の本を壊せば菩薩とはいえず⁽¹²¹⁾、また瞋は煩惱の中で最も重く、諸の心病の中で第一に治し難いものである⁽¹²²⁾。したがって、菩薩はそのような人の中においても瞋を除いて忍辱を修行すべきであり、またそれによって慈悲が得やすくなり、また慈悲を得れば則ち仏道に至ることができる⁽¹²³⁾。

(2) 法忍

先に述べたような恭敬供養の衆生、及び諸の瞋惱・姪欲の人における、その供養恭敬の法、及び瞋惱・姪欲の法を忍ぶことを法忍という。また、内の六情に著せず、外の六塵を受けず、この内外に分別をなさない。それは、内外の二相は俱に不可得であり、一相であり、因縁の和合によるものであり、その実は空であり、一切の法相は常に清浄であり、如・真際・法性の相であり、不二入であり、二相が無いといえども、一相でもないからである。そのように諸法を觀じて、心の信を転じないことを法忍という⁽¹²⁴⁾。

また、一切法には衆生と諸法の二種がある。後者には心法と非心法の二種があり、心法には瞋恚・憂愁・疑等と、姪欲・憍慢等の二種があり、非心法には内法すなわち飢渴・老・病・死等と、外法すなわち寒・熱・風・雨等がある。菩薩はこの心法と非心法の二法において忍んで動じないのであり、これを法忍という⁽¹²⁵⁾。

寒・熱・風・雨等の外法を忍ぶには、菩薩は次のように思惟するという。すなわち、

⁽¹¹⁷⁾ 「云何瞋惱人中而得忍辱。當自思惟。一切衆生有罪因縁更相侵害。我今受惱亦本行因縁。雖非今世所作。是我先世惡報。我今償之。應當甘受何可逆也。」(大正蔵 25, p.166bc)

⁽¹¹⁸⁾ 大正蔵 25, pp.166c-167a.

⁽¹¹⁹⁾ 「復次菩薩若見衆生來為惱亂。當自念言。是為我之親厚亦是我師。益加親愛敬心待之。何以故。彼若不加衆惱我則我不成忍辱。以是故言。是我親厚亦是我師。」(大正蔵 25, p.167a)

⁽¹²⁰⁾ 「復次思惟。衆生之中佛種甚多。若我瞋意向之則為瞋佛。若我瞋佛則為已了。如說鴿鳥當得作佛。今雖是鳥不可輕也。」(大正蔵 25, p.167a)

⁽¹²¹⁾ 「復次諸佛菩薩以大悲為本。從悲而出瞋為滅悲之毒。特不相宜。若壞悲本何名菩薩。菩薩從何而出。以是之故應修忍辱。」(大正蔵 25, p.167a)

⁽¹²²⁾ 「復次當觀瞋恚其咎最深。三毒之中無重此者。九十八使中此為最堅。諸心病中第一難治。」(大正蔵 25, p.167b)

⁽¹²³⁾ 「應當除瞋修行忍辱。復次能修忍辱慈悲易得。得慈悲者則至佛道。」(大正蔵 25, p.167c)

⁽¹²⁴⁾ 「云何名法忍。忍諸恭敬供養衆生及諸瞋惱姪欲之人。是名生忍。忍其供養恭敬法及瞋惱姪欲法。是為法忍。復次法忍者。於内六情不著。於外六塵不受。能於此二不作分別。何以故。内相如外外相如内。二相俱不可得故。一相故。因縁合故。其實空故。一切法相常清浄故。如真際法性相故。不二入故。雖無二亦不一。如是觀諸法心信不轉。是名法忍。」(大正蔵 25, p.168b)

⁽¹²⁵⁾ 「復次一切法有二種。一者衆生。二者諸法。菩薩於衆生中忍如先說。今說法中忍。法有二種。心法非心法。非心法中有内外。外有寒熱風雨等。内有飢渴老病死等。如是等種種名為非心法。心法中有二種。一者瞋恚憂愁疑等。二者姪欲憍慢等。是二名為心法。菩薩於此二法能忍不動。是名法忍。」(大正蔵 25, p.168b)

- ・寒熱風雨には増損は無いと雖も、自らに悩乱・憂苦を生じ、菩薩道を害するので忍ぶべきである。
- ・衆生を直接害するわけではないが、寒熱風雨によって悪意を生じるので忍ぶべきである。
- ・菩薩は、自らの宿罪の因縁によってこの苦処に生じている。
- ・菩薩は、不浄な国土に生じて苦を受けることによって、その国土に衆苦を無からしめんとする願いを發すのであり、したがって、この国土は自分の利である。
- ・世間の八法は賢聖も免れることのできないところであり、自分においてもそうである。
- ・人身は老病死におわれ、天身も樂に耽著して欲を離れられないものであり、この故に人身においても自ら忍んで衆生を利益する。
- ・四大五衆の身を受けるものは、富・貴・貧・賤・出家・在家・愚・智・明・闇を問わず苦を免れることができないものである。
- ・一切世間は皆苦であり、どうしてその中で樂を求めようか。
- ・我は無量劫の中において衆苦を受けて利益するところなく、また法の為に行じていなかったが、今は衆生の為に仏道を求めているのであるから、苦を受けると雖も大利を得るべきである。
- ・阿鼻地獄の苦の如きも忍ぶという誓願を立てたのであるから、このような小苦を忍ぶことができずに大苦を忍ぶことができようか。

とあり、このように思惟して外法の中に忍ぶのを法忍という⁽¹²⁶⁾。また、内法についても同様に、

- ・我は未だ得道せず、諸の煩惱を断じていないと雖も、もし忍ばなければ凡人と異ならず、菩薩ではない。

⁽¹²⁶⁾ 「問曰。於衆生中若瞋惱害命得罪。憐愍得福。寒熱風雨無有増損。云何而忍。答曰。雖無増損而自生惱亂憂苦害菩薩道。以是故應當忍。復次非但殺惱衆生故得罪。為惡心作因緣故有罪。所以者何。雖殺衆生而無記心是便無罪。慈念衆生雖無所與而大得福。以是故寒熱風雨雖無増損。然以能生惡意故得罪。以是故應當忍。復次菩薩。自知宿罪因緣生此苦處。此我自作我應自受。如是思惟是故能忍。復次菩薩思惟。國土有二種。有淨有不淨。菩薩若生不淨國中。受此辛苦飢寒衆惱。自發淨願。我成佛時國中無此衆苦。此雖不淨乃是我利。復次菩薩思惟。世間八法賢聖所不能免。何況於我。以是故應當忍。復次菩薩思惟。知此人身無牢無強。為老病死所逐。雖復天身清淨無老無病。耽著天樂。譬如醉人。不得修行道福出家離欲。以是故。於此人身自忍修福利益衆生。復次菩薩思惟我受此四大五衆身。應有種種苦分。無有受身而不苦者。富貴貧賤出家在家。愚智明闇無得免者。何以故。富貴之人常有畏怖守護財物。譬如肥羊早就屠机。如鳥銜肉衆鳥逐之。貧賤之人有飢寒之苦。出家之人今世雖苦後世受福得道。在家之人今世雖樂。後世受苦。愚人先求今世樂。無常對至後則受苦。智人思惟無常苦。後則受樂得道。如是等受身之人無不有苦。是故菩薩應當行忍。復次菩薩思惟一切世間皆苦我當云何於中而欲求樂。復次菩薩思惟。我於無量劫中常受衆苦無所利益未曾為法。今日為衆生求佛道。雖受此苦當得大利。是故外內諸苦悉當忍受。復次菩薩大心誓願。若阿鼻泥犁苦我當忍之。何況小苦而不能忍。若小不忍何能忍大。如是種種外法中忍名曰法忍。」(大正藏 25, pp.168b-169a)

- ・もし得道して諸の煩惱を断ぜば、法として忍ぶべきものもない。
- ・飢渴寒熱は外の魔軍、結使煩惱は内の魔賊である。この二軍を破ることによって必ず仏道を成ずることができる。未だ諸軍を破ることができないと雖も、忍辱の鎧を著、智慧の剣を捉り、禪定の盾を執って煩惱の箭を遮す。

等と思惟することによって忍ぶとされる⁽¹²⁷⁾。

また、菩薩は忍を修するも、煩惱を断じてしまえば失う所が多く、阿羅漢道に墮し、根の敗せる者と異なることになるため、遮しても断ぜず、忍辱を修して結使に随わないとし、これらをまた法忍という⁽¹²⁸⁾。

また、無量の一の法門において異相を破して一に著さない、無量の二の法門において一を破して二に著さない、無量の三の法門において一を破して異に著さない、あるいは十四難の法においてよく忍ずること等を、法忍という⁽¹²⁹⁾。

また、未だ仏道を得ずといえども、諸法は空であり、また因縁相続によって一念のあいだに輪転し、また衆生は五道を輪転して生死を受けるといふ、甚深微妙の法門を信受して疑わず悔まないことを法忍という⁽¹³⁰⁾。

⁽¹²⁷⁾ 「問曰。云何内心法中能忍。答曰。菩薩思惟。我雖未得道諸結未斷。若當不忍與凡人不異。非為菩薩。復自思惟。若我得道斷諸結使則無法可忍。復次。飢渴寒熱。是外魔軍。結使煩惱。是內魔賊。我當破此二軍。以成佛道。若不爾者。佛道不成。(中略)菩薩於此諸軍雖未能破。著忍辱鎧捉智慧劍執禪定楯。遮諸煩惱箭。是名內忍。」(大正藏 25, p.169a)

⁽¹²⁸⁾ 「復次菩薩於諸煩惱中。應當修忍不應斷結。何以故。若斷結者所失甚多。墮阿羅漢道中。與根敗無異。是故遮而不斷。以修忍辱不隨結使。」(大正藏 25, p.169ab)

⁽¹²⁹⁾ 「復次菩薩。於一切法。知一相無二。一切法可識相故言一。眼識識色。乃至意識識法。是可識相法。故言一。復次一切法可知相故言一。苦法智苦比智。知苦諦。集法智集比智。知集諦。滅法智滅比智。知滅諦。道法智道比智。知道諦。及善世智亦知苦集滅道虛空非智緣滅。是可知相法故言一。復次一切法可緣相故言一。眼識及眼識相應法緣色。耳識鼻識舌識身識亦如是。意識及意識相應法。亦緣眼亦緣色亦緣眼識。乃至緣意緣法緣意識。一切法可緣相故言一。復次有人言一切法各皆一。一復有一名為二。三一名為三。如是乃至千萬皆是一。而假名為千萬。復次一切法中有相故言一。一相故名為一。一切物名為法。法相故名為一。如是等無量一門。破異相不著一。是名法忍。復次菩薩觀一切為二。何等二。二名內外相。內外相故內非外相。外非內相。復次一切法有無相故為二。空不空常非常我非我色非色可見不可見有對非有對有漏無漏有為無為心法非心法心數法非心數法心相應法非心相應法。如是無量二門破一不著二。是名為法忍。復次菩薩或觀一切法為三。何等為三。下中上善不善無記有無非有非無。見諦斷思惟斷無斷學無學非學非無學報有報非報非有報。如是無量三門破一不著異。是名為法忍。復次菩薩雖未得無漏道結使未斷。能信無漏聖法及三種法印。一者一切有為生法無常等印。二者一切法無我印。三者涅槃實法印。得道賢聖人自得自知。菩薩雖未得道。能信能受是名法忍。復次於十四難不答法中。有常無常等。觀察無礙不失中道。是法能忍是為法忍。(中略)復次菩薩。欲作一切智人。應推求一切法。知其實相。於十四難中不滯不礙。知其是心重病。能出能忍。是名法忍。」(大正藏 25, p.169c-170b)

⁽¹³⁰⁾ 「復次佛法甚深清淨微妙。演暢種種無量法門。能一心信受不疑不悔。是名法忍。如佛所言。諸法雖空。亦不斷亦不滅。諸法因縁相續生亦非常。諸法雖無神亦不失罪福。一心念頃。身諸法諸根諸慧轉滅不停。不至後念。新新生滅。亦不失無量世中因縁業。諸衆界入中皆空無神。而衆生輪轉五道中受生死。如是等種種甚深微妙法。雖未得佛道。能信能受不疑不悔。是為法忍。」(大正藏 25, p.170b)

また、阿羅漢・辟支佛は生死を畏れて涅槃に入ろうとするが、菩薩は未だ仏と成らずとも一切智を求め、衆生を憐愍し、了了に分別して諸法の実相を知らんとして忍ぶ、これを法忍という⁽¹³¹⁾。

さらに、諸法実相・般若波羅蜜と羼提波羅蜜については、

若し諸法の畢竟空を觀じて相を取り心に著すれば是を惡邪見と為し、若し空を觀じて著せず邪見を生ぜざれば、是を法忍と為す⁽¹³²⁾。

とし、さらに、

是の法忍に三種有り。行清淨にして忍辱の法を見ず、己身を見ず、罵辱の人を見ず、諸法に戯れず、是の時を清淨の法忍と名く。是の事を以ての故に、菩薩は般若波羅蜜中に住して能く羼提波羅蜜を具足すと説く。不動不退なるが故なり。云何なるを不動不退と名くるや。瞋恚生ぜず、惡言を出さず、身に惡を加へず、心に疑ふ所無し。菩薩は般若波羅蜜の實相を知って、諸法を見ず、心に著する所無きが故に、若くは人來つて罵り、若くは楚毒殺害を加ふるも、一切能く忍ず。是を以ての故に、般若波羅蜜の中に住して能く羼提波羅蜜を具足すと説く⁽¹³³⁾。

と説いている。

(3) 衆生に羼提波羅蜜を行じさせることについて

卷三十においては、どのようにして衆生を羼提波羅蜜に住せしめるのかが説かれている。すなわち、

- ・ 忍は一切の出家の力である、施戒をやぶらないようにする守護である、あるいは大鎧である、良薬である、大蔵である、大舟である、等と讚歎する。
- ・ 「自分の先世にこうした罪があるのであるからそれを償うべきであって、もし瞋をもって報復すれば、自ら害を為すことになる。また、この相手によって害を受けなければ、自分はまた害を為すことになる。どちらにしても免れることはできないのであり、瞋を起こしてこれに報ずるべきではない。」と思惟する。
- ・ 忍を行ずる人は、害を加える相手を父母が嬰兒を見るように慈念を加え、「相手が自

⁽¹³¹⁾ 「復次阿羅漢辟支佛。畏惡生死早求入涅槃。菩薩未得成佛。而欲求一切智。欲憐愍衆生。欲了了分別知諸法實相。是中能忍是名法忍。」(大正藏 25, p.170b)

⁽¹³²⁾ 「問曰。若從本已來常空今世亦空。是為惡邪。云何言法忍。答曰。若觀諸法畢竟空。取相心著是為惡邪見。若觀空不著不生邪見。是為法忍。」(大正藏 25, pp.171c-172a)

⁽¹³³⁾ 「是法忍有三種。行清淨不見忍辱法。不見己身。不見罵辱人。不戲諸法。是時名清淨法忍。以是事故說菩薩住般若波羅蜜中能具足羼提波羅蜜。不動不退故。云何名不動不退。瞋恚不生不出惡言。身不加惡心無所疑。菩薩知般若波羅蜜實相。不見諸法心無所著故。若人來罵若加楚毒殺害。一切能忍。以是事故說住般若波羅蜜中。能具足羼提波羅蜜。」(大正藏 25, p.172a)

分に悪を加えるのは、自分の前世にその業の因縁があるからである。これに対し瞋をもって報復すれば、この罪の苦は解けることがなく、今これを忍べば、永くその苦を離れることができるのであるから、瞋を起こすべきではない。」と念ずる。こうした種類の因縁をもって瞋恚を呵し、慈悲を生じて衆生忍に入り、また、「衆生は諸法の和合によるものであり、害を為すものも受けるものも空である。衆生が空であれば、法もまた空である」として法忍に入る。この衆生忍と法忍を得て、阿耨多羅三藐三菩提を得てまた利益を得る。

等とあり、こうした種類の因縁をもって忍辱を讚歎し聞かせることで、衆生を羸提波羅蜜に住させると説いている⁽¹³⁴⁾。

第四項 精進

(1) 毘梨耶

毘梨耶 (vīrya)⁽¹³⁵⁾、すなわち精進は、一切の善法の根本であると考えられている。そこで、卷十六においては、精進は六波羅蜜の中でも最初に置かれるべきであるのに、何故第四にあるのかという問い⁽¹³⁶⁾を設けて、論では、仏道を成ずるに、福德門と智慧門の二種の門があるという。布施・持戒・忍辱は福德門であり、一切諸法の実相、般若波羅蜜を知らんとするのを智慧門という。そして、般若波羅蜜はかならず禅定門によるものであり、その禅定には大精進力が必須である。したがって、精進を禅定と実智慧の根と為し、精進を六波羅蜜の第四として説くとのであると答えている⁽¹³⁷⁾。そこで、菩薩は一切の諸法は皆空

⁽¹³⁴⁾ 「住羸提者。於衆生前讚歎忍辱。忍為一切出家之力。能伏諸惡能於衆中現奇特事。忍能守護令施戒不毀。忍為大鎧衆兵不加。忍為良藥能除惡毒。忍為善勝。於生死險道安隱無患。忍為大藏。施貧苦人無極大寶。忍為大舟。能渡生死此岸到涅槃彼岸。忍為礎[石*瞿]能瑩明諸德。若人加惡如猪揩金山。益發其明。求佛道度衆生之利器。忍為最妙。行者當作是念。我若以瞋報彼則為自害。又我先世自有是罪不得如意要必當償。若於此人不受餘亦害我俱不得免云何起瞋。復次衆生為煩惱所牽。起諸惡事不得自在。譬如人為非人所持而罵辱良醫。良醫是時但為除鬼不嫌其罵。行者亦如是。衆生加惡向己。不嫌其瞋但為除結。復次行忍之人。視前罵辱者。如父母視嬰孩。見其瞋罵益加慈念愛之踰深。又復自念彼人加惡於我。是業因縁前世自造今當受之若以瞋報更造後苦何時解已。若今忍之永得離苦。是故不應起瞋。如是種種因縁。訶瞋恚生慈悲入衆生忍中。入衆生忍中已作是念。十方諸佛所說法。皆無有我亦無我所。但諸法和合假名衆生。如機關木人。雖能動作內無有主身亦如是。但皮骨相持隨心風轉。念念生滅無常空寂無有作者。無罵者亦無受者。本末畢竟空故。但顛倒虛誑故。凡夫心著。如是思惟已則無衆生。無衆生已法無所屬。但因縁和合無有自性。如衆生和合強名衆生。法亦如是即得法忍。得是衆生忍法忍故。能得阿耨多羅三藐三菩提。何況諸餘利益。衆生聞是已住羸提波羅蜜。」(大正藏 25, p.281ab)

⁽¹³⁵⁾ モニエルによると、精進 vīrya は manliness, valour, strength, power, energy と訳され、また vīrya-pāramitā は highest degree of fortitude or energy とされている (Monier [1899] p.1006)。

⁽¹³⁶⁾ 「問曰。如精進。是一切善法本。應最在初。今何以故第四。」(大正藏 25, p.172a)

⁽¹³⁷⁾ 「欲成佛道凡有二門。一者福德。二者智慧。行施戒忍是為福德門。知一切諸法實相摩訶般若

にして所有なきことを知るが、涅槃を證せず、衆生を憐愍して諸の善法を集めるといふのは精進波羅蜜の力である、とも説かれる⁽¹³⁸⁾。

精進の利益については、「一切の今世・後世の道德利益は皆な精進によって得らる⁽¹³⁹⁾」、あるいは「精進の法は、是れ一切の諸の善法の根本にして、能く一切諸の道法、乃至阿耨多羅三藐三菩提を出生す⁽¹⁴⁰⁾」とされ、また、「菩薩は種種の因縁をもって懈怠の心を呵し、精進に樂著せしむ⁽¹⁴¹⁾」、「欲は精進を生じ、精進生ずるが故に不放逸なり。不放逸なるが故に能く諸法を生じ、乃至佛道を成ずることを得⁽¹⁴²⁾」、「菩薩は生老病死を脱せんと欲し、また衆生を度脱せんと欲して、常に應に精進して、一心に放逸ならざれ⁽¹⁴³⁾」、等と説かれ、坐・臥・行・住において常に精進し⁽¹⁴⁴⁾、それによって懈怠の心を克服すること、あるいは心の不放逸ということが強調される。

そこで、精進の相は、

事に於て、必ず能く起發し、難ること無く、志意堅強にして、心に疲倦無く、作す所を究竟す。此の五事を以て精進の相と為す⁽¹⁴⁵⁾。

あるいは

善法の中に於て、初夜・中夜・後夜に誦經し坐禪して諸法實相を求め、諸の結使の爲に覆はれず、身心懈らざる、是を精進の相と名く。是の精進を心數法懃行不住の相と名く⁽¹⁴⁶⁾。

波羅蜜。是為智慧門。菩薩入福德門。除一切罪所願皆得。若不得願者。以罪垢遮故。入智慧門則不厭生死。不樂涅槃。二事一故。今欲出生摩訶般若波羅蜜。般若波羅蜜。要因禪定門。禪定門必須大精進力。何以故散亂心。不能得見諸法實相。譬如風中然燈不能照物。燈在密室明必能照。是禪定智慧。不可以福願求。亦非龜觀能得。要須身心精懃急著不懈爾乃成辦。如佛所說。血肉脂髓皆使竭盡。但令皮骨筋在不捨精進。如是乃能得禪定智慧。得是二事則衆事皆辦。以是故精進第四。名為禪定實智慧之根。上三中雖有精進少故不說。」(大正藏 25, p.172b)

⁽¹³⁸⁾ 「復次菩薩知一切諸法皆空無所有。而不證涅槃。憐愍衆生集諸善法。是精進波羅蜜力。」(大正藏 25, p.173b)

⁽¹³⁹⁾ 「一切今世後世道德利益皆由精進得。」(大正藏 25, p.172c)

⁽¹⁴⁰⁾ 「復次精進法。是一切諸善法之根本。能出生一切諸道法乃至阿耨多羅三藐三菩提。何況於小利。」(大正藏 25, p.173a)

⁽¹⁴¹⁾ 「復次菩薩種種因縁呵懈怠心。令樂著精進。懈怠黑雲覆諸明慧。吞滅功德增長不善。懈怠之人。初雖小樂後則大苦。」(大正藏 25, p.173a)

⁽¹⁴²⁾ 「如是精進。佛有時說為欲。或時說精進。有時說不放逸。譬如人欲遠行。初欲去時是名為欲。發行不住是為精進。能自勸勵不令行事稽留。是為不放逸。以是故知欲生精進。精進生故不放逸。不放逸故能生諸法。乃至得成佛道。」(大正藏 25, p.173c)

⁽¹⁴³⁾ 「復次菩薩欲脫生老病死亦欲度脫衆生。常應精進一心不放逸。」(大正藏 25, p.173c)

⁽¹⁴⁴⁾ 「復次是精進不自惜身而惜果報。於身四儀坐臥行住常懃精進。寧自失身不廢道業。」(大正藏 25, p.174a)

⁽¹⁴⁵⁾ 「於事必能起發無難。志意堅強心無疲倦所作究竟。以此五事為精進相。」(大正藏 25, p.174b)

⁽¹⁴⁶⁾ 「於善法中初夜中夜後夜誦經坐禪求諸法實相。不為諸結使所覆身心不懈。是名精進相。是精進名心數法懃行不住相。」(大正藏 25, p.174b)

と説かれる。

精進は、身精進と心精進とに区別される。布施・持戒を行ずるを身精進、忍辱・禪定・智慧を行ずるを心精進とする。また、外事に勤修するを身精進、内に自ら専精するを心精進とし、あるいは福德の為に精進するを身精進、智慧の為に精進するを心精進とする。また、初發心より無生法忍を得るまでの生身の精進を身精進とし、無生忍を得て法性身を得、乃至成仏するまでの精進を心精進とする、等と説かれる⁽¹⁴⁷⁾。

しかし、本来は身心は一であり、所作もなく、したがって精進は寂滅であり虚妄である
と知りつつも、常に成就して退かない精進が、菩薩の真実の精進であるという⁽¹⁴⁸⁾。

(2) 精進波羅蜜

精進は、三十七道品、すなわち四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道のそれぞれにおいてそれに該当するものがあり、六波羅蜜においては特にそれを精進波羅蜜とするという⁽¹⁴⁹⁾。

仏道の為に精進するのが波羅蜜であり、諸餘の善法の中の精進は波羅蜜とは名づけない⁽¹⁵⁰⁾、あるいは世間の人や声聞・辟支佛は精進波羅蜜を行ずることができず、菩薩の精進のみを波羅蜜というともされる⁽¹⁵¹⁾。

六波羅蜜との関連においては、菩薩は精進力を首と為して五波羅蜜を行ずるのであり、ただ精進を行ずるのみで、五波羅蜜を行ずるのでなければ、精進波羅蜜とは言わない⁽¹⁵²⁾。また、菩薩の精進は、大悲ないし慈をもって首とする、実相の智慧を以て首として六波羅蜜を行ず⁽¹⁵³⁾、あるいは法に住せず般若波羅蜜の中に住して精進を廢さない⁽¹⁵⁴⁾、あるいは卷

⁽¹⁴⁷⁾ 「復次行布施持戒。是為身精進。忍辱禪定智慧是名心精進。復次外事勤修是為身精進。內自專精是為心精進。龜精進名為身。細精進名為心。為福德精進名為身。為智慧精進是為心。若菩薩初發心乃至得無生忍。於是中間名身精進。生身未捨故得無生忍。捨肉身得法性身。乃至成佛。是為心精進。」(大正藏 25, p.178a)

⁽¹⁴⁸⁾ 「菩薩精進不見身不見心。身無所作心無所念。身心一等而無分別。所求佛道以度衆生。不見衆生為此岸。佛道為彼岸。一切身心所作放捨。如夢所為覺無所作。是名寂滅。諸精進故名為波羅蜜。所以者何。知一切精進皆是邪偽故。以一切作法皆是虛妄不實。如夢如幻。諸法平等是為真實。平等法中不應有所求索。是故知一切精進皆是虛妄。雖知精進虛妄。而常成就不退。是名菩薩真實精進。」(大正藏 25, p.180a)

⁽¹⁴⁹⁾ 「於一切善法中勤修不懈。是名精進相。於五根中名精進根。根增長名精進力。心能開悟名精進覺。能到佛道涅槃城。是名正精進。四念處中能繫心。是精進分。四正勤是精進門。四如意足中。欲精進即是精進。六波羅蜜中名精進波羅蜜。」(大正藏 25, p.174b)

⁽¹⁵⁰⁾ 「為佛道精進名為波羅蜜。諸餘善法中精進。但名精進。不名波羅蜜。」(大正藏 25, p.174c)

⁽¹⁵¹⁾ 「世間人及聲聞辟支佛。不能具足行諸波羅蜜。是故不名為精進波羅蜜。」(大正藏 25, p.174c)

⁽¹⁵²⁾ 「復次菩薩以精進力為首。行五波羅蜜。是時名為菩薩精進波羅蜜。譬如衆藥和合能治重病。菩薩精進亦如是。但行精進不能行五波羅蜜。是不名菩薩精進波羅蜜。」(大正藏 25, p.174c)

⁽¹⁵³⁾ 「復次菩薩精進。修行一切善法大悲為首。如慈父愛子。唯有一子而得重病。一心求藥救療其病。菩薩精進以慈為首亦復如是。救療一切心無暫捨。復次菩薩精進。以實相智慧為首。行六波羅蜜。是名菩薩精進波羅蜜。」(大正藏 25, p.174c)

⁽¹⁵⁴⁾ 「復次菩薩不住法住般若波羅蜜中不廢精進。是菩薩精進非佛精進。」(大正藏 25, p.179b)

三十には「五波羅蜜を行ずれば則ち是れ毘梨耶波羅蜜なり⁽¹⁵⁵⁾」等と説かれ、精進波羅蜜が六波羅蜜実践を怠ることなく継続するための精神的支柱であることが強調される⁽¹⁵⁶⁾。

⁽¹⁵⁵⁾ 「行檀波羅蜜。次行尸羅波羅蜜羸提波羅蜜禪波羅蜜般若波羅蜜。行五波羅蜜。則是毘梨耶波羅蜜。」(大正蔵 25, p.281c)

⁽¹⁵⁶⁾ 精進を讃歎して説き、衆生を精進に立たせるということは、卷三十に次のように説かれている。「立毘梨耶者。教衆生言汝莫懈怠。若能精進諸善功德悉皆易得。若懈怠者見木有火而不能得何況餘事。是故勸令精進。若人隨方便精進無願不得。(中略)精進故能助成一切善法。譬如火得風助其然乃熾。又如世間勇健之人能越山渡海。道法精進乃至能得佛道何況餘事。衆生聞已皆立精進波羅蜜。復次菩薩見有未發阿耨多羅三藐三菩提者。為讚歎阿耨多羅三藐三菩提法。於一切諸法中。最為第一極為尊貴。能饒益一切令得諸法實相不誑之法有大慈悲。具一切智金色身相第一微妙三十二相八十隨形好無量光明無量戒定智慧解脫解脫知見三達無礙。於一切法無礙解脫。得如是者一切衆生中最高為上尊。應受一切世間供養。若人但心念佛。尚得無量無盡福德。何況精進布施持戒供養承事禮拜者。語衆生言佛事如是。汝等當發無上道心。勤修精進行如法者得之不難。衆生聞是已。便發無上道心。若發心者不可但空爾。而得當行檀波羅蜜。行檀波羅蜜。次行尸羅波羅蜜羸提波羅蜜禪波羅蜜般若波羅蜜。行五波羅蜜。則是毘梨耶波羅蜜。若不發大乘心者。當教辟支佛道。若無辟支佛道者。教行聲聞道。若無聲聞道者。教令離色受無色定寂滅安樂。若無無色定者。教令離欲受色界種種禪定樂。若無禪者。教令修十善道人天中受種種樂。莫自懈怠空無所得。貧窮下賤種種勤苦甚為可患。懈怠法者最為弊惡。破壞今世後世利益善道。衆生聞已集諸善法勤行精進。」(大正蔵 25, p.281bc)

なお、毘梨耶波羅蜜に住して他の五波羅蜜を取るということについてのまとまった記述は、卷八十一に次のようにある。「住毘梨耶波羅蜜取檀波羅蜜者。菩薩初用精進門入諸波羅蜜中。勤行五波羅蜜。身心精進不休不息。精進更無異體。住是精進中不畏阿鼻泥梨苦。何況餘苦。菩薩亦知一切法畢竟空。從畢竟空出。以慈悲心故還起善業不取涅槃。是精進力。菩薩住精進中應作是念。我久久必應當得阿耨多羅三藐三菩提。不應不得。是人過一由旬乃至百千由旬。以財法二事施惠衆生。乃至過百千萬億國土。正使不得一人入三乘。菩薩心亦不悔不沒不作是念。我爾所佛土而不得一人可度。云何可得度一切人。過百千國土或得一人可令行十善不中入三乘。不以一人不得實相故心懷輕悔。復作是念。我今並使此人行十善道。漸以三乘而度脫之。教十善已復以財法二施滿足衆生。持是功德迴向阿耨多羅三藐三菩提。身心精進過無數國為衆生說法。問曰。一切布施皆以精進。何以但言此二施從精進生。答曰。雖一切施皆由精進生。此以多精進力生故。如經說。過百千國土以二施滿足衆生。取尸羅波羅蜜者。菩薩直行十善道。是名尸羅波羅蜜。或從忍辱等波羅蜜生。若菩薩從初發心乃至坐道場。捨十不善道行四十種善道不休不息。是名精進波羅蜜力。有人一種不能行。何況四種。亦以尸羅波羅蜜故不生三界不受二乘。衆生以懈怠煩惱心故生三界中。厭惡生死故捨佛道取小乘。此皆是懈怠相。是故說是菩薩不貪三界不證二乘。取羸提波羅蜜者。菩薩從初發心乃至坐道場。若人若非人來割截身體持去。爾時菩薩破我顛倒善集。畢竟空故作是念。此中無有割者截者。是事皆是凡夫虛誑所見。我得大利我知諸法實相時能入涅槃。但為憐愍衆生故受身。衆生自來取去我不應惜。爾時深入諸法實相。此中無有定相。衆生自生怖畏。以此功德與衆生共之。迴向阿耨多羅三藐三菩提。是中若有罵詈打害。能忍者是為忍。歡喜不退是為精進。是二法或從精進生忍辱。或從忍辱生精進。今從精進生忍辱。取禪波羅蜜者。有人自然得禪定。如劫盡時或有退得生得或上地生下地得。如是雖得禪定不從精進生。有因大布施破慳貪等五蓋即得禪定。或有人持戒清淨修集忍辱故。因小厭心便得禪定。或有人大智慧力故。知欲界無常虛誑不淨即得禪定。禪定雖亦虛誑猶勝欲界。如是雖有精進更因餘法得禪故。不名從精進生。有人不因五法為主。但日夜精進經行坐禪常與心闘。以信等五力深御五蓋。若心馳散便攝令還。如與賊闘乃至流汗。如是等人得禪定從精進生。或有菩薩鈍根宿罪所覆。深著世樂馳逸難制。如是人深加精進爾乃得定。譬如有福德之人安坐無事福祿自至。薄福之人勤設方便鬪戰乃得。有福之人自然得者名為福德自至。方便鬪戰得者名為精進而得。如是一切處雖有精進多處受名。取般若波羅蜜者。菩薩精進力故得禪波羅蜜。得禪波羅蜜故生菩薩神通力。二事因緣故以神通力遍至十方。未具足功德欲令具

また、諸法の不可得なることを知って行じる精進について、次のように説かれる。

菩薩は精進して身を見ず、心を見ず、身に作す所無く、心に念ずる所無く、身心は一等にして分別無し。求むる所の佛道を以て衆生を度するに、衆生を此岸と為し、佛道を彼岸と為すことを見ず。一切の身心の所作を放捨すること、夢に為す所は覺めて所作無きが如し。是を寂滅と名け、諸の精進の故に名けて波羅蜜と為す。所以は者何。一切の精進は皆な是れ邪偽なりと知るが故なり。一切の作法は皆な是れ虚妄不實なるを以て、夢の如く幻の如く、諸法は平等なり、是を眞實と為す。平等法の中には求索する所有るべからず。是の故に一切の精進は皆な是れ虚妄なりと知り、精進の虚妄なるを知ると雖も常に成就して退かず。是を菩薩の眞實の精進と名く⁽¹⁵⁷⁾。

すなわち、諸法の実相を觀じて身も心も夢幻の如しであるとすれば、身精進も心精進も所作が無くなるので精進もまた虚妄であるが、それを知るといへども衆生を憐愍するが故に還って精進を行ずることが菩薩の精進波羅蜜である、ということが知られる。

第五項 禅定

(1) 禅定

禅 (dhyāna)⁽¹⁵⁸⁾については、まず、菩薩の法は一切衆生を度することをそのはたらきと為すというのに、なぜ林や山において坐し、独りで身を善くして衆生を棄捨するのか、と問われる。これに対し、菩薩は身は衆生を遠離するが、心は常に捨てず、静處における定によって実智慧を得、またその智慧によって神通力を得ることにより、父・母・妻・子をはじめさまざまな形をとって衆生の中にふたたび還り、種種のことばや方便をもって教化

足。天欲教化一切衆生。除四波羅蜜所生般若。餘智慧多從精進生故。住精進為主取智慧。般若波羅蜜者有二種。一者觀諸法實相。於一切法中不見法相不見非法相。二者如所説行人有懈怠心故不能行二事。精進力故能具足行二事。」(大正蔵 25, pp.629b-630a)、「菩薩住精進生諸波羅蜜。精進雖是一切善根本。離精進則無善法可得。但以精進力多生五波羅蜜故名精進生。菩薩常行三種施。未曾捨廢財施法施無畏施。是名檀波羅蜜。菩薩善身口正業。直向佛道不貪二乘。是名尸羅波羅蜜。勤行精進。時有人來毀壞菩薩道。能忍不動。是名羼提波羅蜜。菩薩雖行種種餘法。心不散亂。一心念薩婆若。是名禪波羅蜜。有二種精進。一動相身心勤行。二滅一切戲論故身心不動。菩薩雖勤行動精進亦不離不動精進。不動精進不離般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.632a)

⁽¹⁵⁷⁾ 「爾時菩薩精進不見身不見心。身無所作心無所念。身心一等而無分別。所求佛道以度衆生。不見衆生為此岸。佛道為彼岸。一切身心所作放捨。如夢所為覺無所作。是名寂滅。諸精進故名波羅蜜。所以者何。知一切精進皆是邪偽故。以一切作法皆是虚妄不實。如夢如幻。諸法平等是為眞實。平等法中不應有所求索。是故知一切精進皆是虚妄。雖知精進虚妄。而常成就不退。是名菩薩眞實精進。」(大正蔵 25, p.180a)

⁽¹⁵⁸⁾ モニエルによれば禅 dhyāna は meditation, thought, reflection, profound and abstract religious meditation と訳され、また dhyāna-pāramitā は perfection of meditation とされている (Monier [1899] p.521)。

引導するのである、という⁽¹⁵⁹⁾。

また、菩薩は布施・持戒・忍辱の福德門を行ずるが、それによって大悲心を発し、常樂の涅槃を以て衆生を利益しようとする。その常樂の涅槃は實智慧より生じ、そして實智慧は一心に禪定することによって生ずるものである等と説かれ⁽¹⁶⁰⁾、すなわち禪（禪波羅蜜）が智慧（般若波羅蜜）を生ずる根本であるという。

また、世間の事ですら心を専注しなければ成すことはできない。甚深なる仏道においてはなおさら、禪によって心を定めなければならない。そこで、禪定は「諸の乱心を攝す」と名づけられる⁽¹⁶¹⁾。諸天や神仙ですら禪定は得がたいものであるが、行者は一心に求めて廃さなければ、禪定を得ることができる⁽¹⁶²⁾、等と説かれる。

(2) 禪波羅蜜

禪波羅蜜を得るにはどのような方便（方法）を行ずることによるのかということ、五事（五境。色・聲・香・味・觸）を却け、五法（五蓋。貪欲・瞋恚・睡眠・掉悔・疑）を除き、五行（欲・精進・念・巧慧・一心）を行ずることが必要であり、それによって初禪に至ることができるとする⁽¹⁶³⁾。また、論には続けてさらに四禪、四無色定の修習次第が詳説される⁽¹⁶⁴⁾。

禪波羅蜜については、次のように説かれる。

禪は是れ波羅蜜の本なり。是の禪を得ること已って衆生を憐愍す。内・心中に種種の禪定の妙樂有るも、求むることを知らず。乃ち外法の不淨苦の中に在って樂を求むと。是の如く觀じ已って、大悲心を生じ弘誓の願を立つ。我れ當に衆生をして、皆な禪定の内樂を得て不淨の樂を離れしむべし。此の禪樂に依り已って、次いで佛道の樂を得

⁽¹⁵⁹⁾ 「問曰。菩薩法以度一切衆生為事。何以故。閑坐林澤靜默山間。獨善其身棄捨衆生。答曰。菩薩身雖遠離衆生心常不捨。靜處求定得實智慧以度一切。譬如服藥將身權息家務。氣力平健則修業如故。菩薩宴寂亦復如是。以禪定力故服智慧藥。得神通力還在衆生。或作父母妻子。或作師徒宗長。或天或人下至畜生。種種語言方便開導。」（大正藏 25, p.180b）後半の神通力による變化身については、特に大菩薩に関して説かれたものと考えられる。なお化身思想については本論文第三章第二節第三項参照。

⁽¹⁶⁰⁾ 「復次菩薩行布施持戒忍辱是三事。名為福德門。於無量世中。作天王釋提桓因轉輪聖王閻浮提王。常施衆生七寶衣服。五情所欲今世後世皆令具足。如經中說。轉輪聖王以十善教民。後世皆生天上。世世利益衆生令得快樂。此樂無常還復受苦。菩薩因此發大悲心。欲以常樂涅槃利益衆生。此常樂涅槃。從實智慧生實智慧從一心禪定生。」（大正藏 25, p.180bc）

⁽¹⁶¹⁾ 「復次若求世間近事。不能專心則事業不成。何況甚深佛道而不用禪定。禪定名攝諸亂心。亂心輕飄甚於鴻毛。馳散不停駛過疾風。不可制止劇於獼猴。暫現轉滅甚於掣電。心相如是不可禁止。若欲制之非禪不定。」（大正藏 25, p.180c）

⁽¹⁶²⁾ 「復次禪定難得。行者一心專求不廢乃當得之。諸天及神仙猶尚不能得。何況凡夫懈怠心者。」（大正藏 25, p.180c）

⁽¹⁶³⁾ 大正藏 25, pp.181a-185c

⁽¹⁶⁴⁾ 大正藏 25, pp.185c-186c, pp.186c-187c.

さしむ。是の時の禪定を波羅蜜と名くることを得⁽¹⁶⁵⁾。

復次に此の禪中に於て、味を受けず、報を求めず、報の生に隨はず。心を調へんが為の故に禪に入り、智慧方便を以て還つて欲界に生じ、一切の衆生を度脱す。是の時の禪を名けて波羅蜜と為す⁽¹⁶⁶⁾。

すなわち、心を調えることによって、自身の中にある妙樂に目覚め、また衆生が外の不淨の樂に著しているのを見て憐愍の心を起こし、智慧と方便をもってその衆生を度すとということが禪波羅蜜であるということが知られる⁽¹⁶⁷⁾。

菩薩の禪波羅蜜については、次のようにある。

- ・菩薩は一切法を觀ずるに、若しくは亂、若しくは定、皆な是れ不二の相なり。餘人は亂を除いて定を求む。何となれば、亂法の中に瞋想を起し、定法の中に著想を生ずるを以ての故なり⁽¹⁶⁸⁾。
- ・亂相を取れば、能く瞋等の煩惱を生じ、定相を取れば能く著を生ず。菩薩は亂相を取らず、亦た禪定相も取らず、亂と定の相は一なるが故に、是を禪波羅蜜と名く⁽¹⁶⁹⁾。
- ・若し諸法實相を得て五蓋を觀ずれば則ち所有無し。是の時、便ち五蓋の實相は即ち是れ禪の實相なり、禪の實相は即ち是れ五蓋なりと知る。菩薩は是の如く能く五欲及び五蓋、禪定及び支は一相なることを知り、所依無くして禪定に入る。是

⁽¹⁶⁵⁾ 「問曰。應說禪波羅蜜。何以但說禪。答曰。禪是波羅蜜之本。得是禪已憐愍衆生。內心中有種種禪定妙樂而不知求。乃在外法不淨苦中求樂。如是觀已生大悲心立弘誓願。我當令衆生皆得禪定內樂離不淨樂。依此禪樂已。次令得佛道樂。是時禪定得名波羅蜜。復次於此禪中。不受味不求報不隨報生。為調心故入禪。以智慧方便還生欲界。度脱一切衆生。是時禪名為波羅蜜。」(大正藏 25, p.187c)

⁽¹⁶⁶⁾ 「復次於此禪中。不受味不求報不隨報生。為調心故入禪。以智慧方便還生欲界。度脱一切衆生。是時禪名為波羅蜜。」(大正藏 25, p.187c)

⁽¹⁶⁷⁾ 禪を讚歎して衆生に説き、禪に立たしめることは、卷三十に次のように説かれている。「立禪者。菩薩於衆生前。讚歎禪定清淨樂內樂自在樂離罪樂今世後世樂聖所受樂梵天王樂遍身受樂深厚妙樂。汝諸衆生何以著五欲不淨樂。與畜生同受諸罪垢樂而捨是妙樂。若汝能捨小樂則得大樂。汝不見田夫棄少種子後獲大果。如人獻王少物而得大報。如少鉤餌而得大魚。所捨甚少而所獲大多。智者亦如是。能棄世間之樂。得甚深禪定快樂。既得此樂反觀欲樂甚為不淨。如從獄出如病疹得差更不求藥復次禪定名實智初門。令智慧澄靜能照諸法。如燈在密室其明得用。若依禪定得四無量背捨勝處神通辯才等諸甚深功德悉皆具得。能令瓦石變成如意寶珠何況餘事。隨意所為無不能作。入地如水履水如地。手捉日月身不焦冷。化為種種禽獸之身。而不受其法。或時變身充滿虛空。或時身若微塵。或輕如鴻毛。或重若太山。或時以足指按地。天地大動如動草葉。如是等神通變化力皆從禪得。衆生聞是已。立於禪波羅蜜。」(大正藏 25, pp.281c-282a)

⁽¹⁶⁸⁾ 「復次菩薩觀一切法。若亂若定皆是不二相。餘人除亂求定。何以故。以亂法中起瞋想。於定法中生著想。」(大正藏 25, pp.188c-189a)

⁽¹⁶⁹⁾ 「取亂相能生瞋等煩惱。取定相能生著。菩薩不取亂相。亦不取禪定相。亂定相一故是名禪波羅蜜。」(大正藏 25, p.189a)

を禪波羅蜜と為す⁽¹⁷⁰⁾。

これらによると、外道や二乗の禪においては乱を除いて定を得ることを求めるが、それによって著を生じる。一方、菩薩は一切法を観ずるに、乱も定も一相である、すなわち不二の相と観ずることにより、所依を無くして禪定に入ることができ、それが禪波羅蜜であると説いている。

また、菩薩と外道・二乗との禪（波羅蜜）の相違については次のようにある。

菩薩は諸法實相を知るが故に、禪の中に入って心安隱にして味に著さず。諸餘の外道は禪定に入ると雖も心安隱ならず。諸法の實を知らざるが故に禪味に著す。問ふて曰く。阿羅漢辟支佛は俱に味に著さず。何を以てか禪波羅蜜を得ざるや。答へて曰く。阿羅漢・辟支佛は味に著さずと雖も、大悲心無きが故に禪波羅蜜と名けず。又復た盡く諸禪を行ずること能はず。菩薩は盡く諸禪を行ず。麤細・大小・深淺・内縁・外縁・一切盡く行ず。是を以ての故に、菩薩の心中は禪波羅蜜と名け、餘人は但だ禪と名く⁽¹⁷¹⁾。

これによると、外道の禪は禪味に著すものであり、阿羅漢と辟支佛は大悲心がなく、また諸禪を尽くすることができないので、ともに禪波羅蜜とは名づけない。一方、菩薩は諸法實相を知るが故に、禪の中に入るも禪味に著さず、さらに衆生を捨てずに大悲心を起こし、衆生を憐愍し度す、これが菩薩の禪波羅蜜であるとする。

また、禪波羅蜜を行ずる時に五波羅蜜と和合し、助成するとも説かれている⁽¹⁷²⁾。

⁽¹⁷⁰⁾ 「若得諸法實相觀五蓋則無所有。是時便知五蓋實相即是禪實相。禪實相即是五蓋。菩薩如是能知五欲及五蓋禪定及支一相無所依入禪定。是為禪波羅蜜。」（大正蔵 25, p.189b）

⁽¹⁷¹⁾ 「復次菩薩知諸法實相故。入禪中心安隱不著味。諸餘外道雖入禪定心不安隱。不知諸法實故著禪味。問曰。阿羅漢辟支佛俱不著味。何以不得禪波羅蜜。答曰。阿羅漢辟支佛雖不著味。無大悲心故不名禪波羅蜜。又復不能盡行諸禪。菩薩盡行諸禪。麤細大小深淺内縁外縁一切盡行。以是故菩薩心中名禪波羅蜜。餘人但名禪。」（大正蔵 25, p.188a）

⁽¹⁷²⁾ 「復次若菩薩行禪波羅蜜時。五波羅蜜和合助成。是名禪波羅蜜。」（大正蔵 25, p.189bc）
また、禪波羅蜜を中心とした他の五波羅蜜との関係は、卷八十一にまとまった記述がある。卷八十一「住禪波羅蜜為主。取五波羅蜜者。菩薩住禪波羅蜜中。心調柔不動能觀察諸法實相。譬如密室然燈光照明了。是名住禪波羅蜜生智慧。爾時不惱一切衆生。又加憐愍。是名甚深清淨持戒忍辱。以神通力變化財物具足布施。又遣化人為一切說法。又菩薩從禪起。以清淨柔軟心為衆生說法。是名布施。因禪定力起神通。周至十方導利一切而不懈怠。是名精進。又因禪定令四波羅蜜增益。是名禪定生精進。餘義如經廣說。」（大正蔵 25, p.630a）、「菩薩入禪定。慈悲心力故施一切衆生無畏。或禪定力故變化寶物。如須彌山充滿一切。雨衆華香等供養諸佛。及施貧窮衆生衣服飲食等。或入禪定中為十方衆生說法。是名檀波羅蜜。此中隨禪定行身口善業。及離聲聞辟支佛心。是名尸羅波羅蜜。菩薩入禪定得清淨柔軟樂。能不著禪味。禪定力故能深入諸法空。能忍受是法心不疑悔。是名羼提波羅蜜。菩薩忍辱時欲起諸三昧。超越三昧師子奮迅三昧等。無量諸菩薩三昧。不休不息是名精進波羅蜜。菩薩禪定力故心清淨不動。能入諸法實相。諸法實相即是般若波羅蜜。」（大正蔵 25, p.632a）

第六項 智慧

(1) 般若波羅蜜

卷十八において、般若波羅蜜は

諸の菩薩は発心より一切種智を求め、其の中間において諸法実相を知る慧は、是れ般若波羅蜜なり⁽¹⁷³⁾。

と説かれる。また、般若波羅蜜を行ずることについては、

一切法は常に非ず無常に非ず、苦に非ず楽に非ず、我に非ず無我に非ず、有に非ず無に非ず等と観じて、また是の観を作さず。是を菩薩の般若波羅蜜を行ずと名づく。是の義は一切の観を捨て、一切の言語を滅し、諸の心行を離れ、本より已来不生不滅なること、涅槃の相の如し。一切諸法の相も亦た是の如し。是を諸法実相と名づく⁽¹⁷⁴⁾。

と説かれ、また般若波羅蜜によって観ぜられた一切諸法の相を諸法実相というたされる。

般若波羅蜜は一切の智慧を摂すものであり、菩薩は一切法を学し、一切の智慧を得べきであるとされる⁽¹⁷⁵⁾。智慧には種々があるが、外道は我見に著すために、壞相不壞相を取り⁽¹⁷⁶⁾、一切法を捨てないがために実の智慧がない⁽¹⁷⁷⁾。また、空を観ずれども、我の空を知らずに空の智慧に著してしまふ⁽¹⁷⁸⁾。それゆえに、空によって外道の法は煩惱を生じるが、仏法は煩惱を滅するものであり、外道と仏法は天地ほどの差があるとする⁽¹⁷⁹⁾。

仏法には、毘勒門⁽¹⁸⁰⁾、阿毘曇門、空門の三門があるというが⁽¹⁸¹⁾、般若波羅蜜の法を得ず

⁽¹⁷³⁾ 「問曰。云何名般若波羅蜜。答曰。諸菩薩從初發心。求一切種智。於其中間知諸法實相慧是般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.190a)

⁽¹⁷⁴⁾ 「問曰。云何是諸法實相。答曰。衆人各各說諸法實相自以為實。此中實相者。不可破壞。常住不異無能作者。如後品中。佛語須菩提。若菩薩觀一切法。非常非無常。非苦非樂。非我非無我。非有非無等。亦不作是觀。是名菩薩行般若波羅蜜。是義捨一切觀。滅一切言語離諸心行。從本已來不生不滅如涅槃相。一切諸法相亦如是。是名諸法實相。」(大正蔵 25, p.190b)

⁽¹⁷⁵⁾ 「般若波羅蜜攝一切智慧。所以者何。菩薩求佛道。應當學一切法得一切智慧。所謂聲聞辟支佛智慧。」(大正蔵 25, p.191a)

⁽¹⁷⁶⁾ 「一切外道皆著我見。若實有我應墮二種。若壞相若不壞相。」(大正蔵 25, p.191c)

⁽¹⁷⁷⁾ 「外道雖觀空。而取空相。雖知諸法空。而不自知我空。愛著觀空智慧故。」(大正蔵 25, p.191c)

⁽¹⁷⁸⁾ 「外道以我心逐禪故。多愛見慢故。不捨一切法故。無有實智慧。」(大正蔵 25, p.191c)

⁽¹⁷⁹⁾ 「汝等外道與佛法懸殊有若天地。汝等外道法。是生諸煩惱處。佛法則是滅諸煩惱處。是為大異。」(大正蔵 25, p.192a)

⁽¹⁸⁰⁾ 中村元によれば、次のように説明されている。「【毘勒】こんろく 『大智度論』に出てくるが、□勒の誤写で、俗語の **P**petaka **S**paitaka の音写。 **S**pitaka (篋蔵・三蔵) を奉ずるもの、の意。『大智度論』ならびにシナ仏教の伝承によると、小乗四門の一つ。尊者迦梅延の作。亦有亦空の理を明らかにする論であるという。あるいは□は毘に作る。」(中村元 [1981] pp.427-428)

⁽¹⁸¹⁾ 「智者入三種法門。觀一切佛語。皆是實法不相違背。何等是三門。一者毘勒門。二者阿毘曇門。三者空門。」(大正蔵 25, p.192ab)

に阿毘曇門に入れば有の中に墮し、空門に入れば無の中に墮し、毘勒門に入れば有無の中に墮してしまうという⁽¹⁸²⁾。一方、菩薩については、

菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を行じ、諸法の一相なるを知ると雖も、亦た能く一切法の種種相を知る。諸法の種種相を知ると雖も、亦た能く一切法の一相なることを知る。菩薩の是の如き智慧を名けて般若波羅蜜と為す⁽¹⁸³⁾。

あるいは、

是の如き等の種種の無量の異相の法の、生滅・増減・得失・垢淨、悉く能く之を知る。菩薩摩訶薩は是の諸法を知り已って、能く諸法をして自性空に入らしめ、而も諸法に於て著する所無く、聲聞辟支佛地を過ぎて菩薩位の中に入る。菩薩位中に入り已って、大悲を以て憐愍するが故に、方便力を以て諸法の種種の名字を分別し、衆生を度して三乗を得せしむ⁽¹⁸⁴⁾。

と説かれ、菩薩は般若波羅蜜を行じて、諸法は一相であることと、その法に二、三、四、五、六（中略）十八、十九、百六十二、百七十八等いった種種の相のあることを同時に知り、その有無に著さないということが知られる。さらに、

若し菩薩摩訶薩、不可得空を知れば、還って能く諸法を分別し、衆生を憐愍し度脱す。是を般若波羅蜜の力と為す。要を取って之を言わば、諸法実相は是れ般若波羅蜜なり⁽¹⁸⁵⁾。

とも説かれ、菩薩は般若波羅蜜によって不可得空を知り、さらに衆生を憐愍し衆生を度する、ということが示される。

この智慧、即ち般若波羅蜜を得るためには、五波羅蜜を順に修習することが説かれる。すなわち、財施の因縁によって大富を、法施の因縁によって大智慧を得る。これらによって貧窮の衆生を引導し、三乗道に入らせる。持戒の因縁によって、自ら三悪道を脱し、衆生を三悪道から免れさせる。忍辱の因縁によって、瞋恚の毒を障り、身色端正にして威徳第一なることを得、見るものを歡喜させる。精進の因縁によって、懈怠を破し、不動の心身をもって凡夫の憍慢を破り、涅槃を得させる。禪定の因縁によって、散乱の心を破し、五欲の罪を離れ、衆生の為に離欲の法を説く。禪定は般若波羅蜜の依止處であり、禪によ

(182) 「若不得般若波羅蜜法。入阿毘曇門則墮有中。若入空門則墮無中。若入毘勒門則墮有無中。」（大正蔵 25, p.194ab）

(183) 「復次菩薩摩訶薩。行般若波羅蜜。雖知諸法一相亦能知一切法種種相。雖知諸法種種相亦能知一切法一相。菩薩如是智慧名為般若波羅蜜。」（大正蔵 25, p.194b）

(184) 「如是等種種無量異相法。生滅増減得失垢淨悉能知之。菩薩摩訶薩知是諸法已。能令諸法入自性空而於諸法無所著。過聲聞辟支佛地。入菩薩位中。入菩薩位中已。以大悲憐愍故。以方便力分別諸法種種名字。度衆生令得三乗。」（大正蔵 25, p.195c）

(185) 「若菩薩摩訶薩。知不可得空。還能分別諸法。憐愍度脱衆生。是為般若波羅蜜力。取要言之諸法實相。是般若波羅蜜。」（大正蔵 25, p.195c）

って般若波羅蜜は自然に生じる⁽¹⁸⁶⁾。

あるいは、檀波羅蜜を行ずるとき、慳・貪の罪業を破し、諸の善門を開かそうと欲して十善道を行ずる。禪定の智慧がなければ尸羅波羅蜜は破られるので、忍辱を行じ、福德の門を開く。そして、復た苦に墮さないために、般若波羅蜜を求めて、精進をもって禪定を修す。こうした次第によって、般若波羅蜜を得るといふ⁽¹⁸⁷⁾。

またあるいは、一つの波羅蜜を行ずることによって般若波羅蜜を得る、とも説かれる。すなわち、檀波羅蜜を行ずるに、その相の非常・非無常、非有・非無等を観じて諸法の実相を理解すれば、それを布施によって般若波羅蜜を得る。持戒において、諸法の平等を行じて罪不罪を分別せず、法に憎愛なく観ずれば、尸羅波羅蜜を行じて般若波羅蜜を得る。忍辱を行ずるに、法忍を得て畢竟空に入れば、般若波羅蜜を得る。精進を行ずるに、善法を成就し、精進の実相は心身を離れ、如実に不動であると知れば、精進によって般若波羅蜜を得る。六情六塵は因縁果報によるものであるからそれによって知るところはすべて虚誑であり、信ずるべきは諸仏の実相の智慧であるとして禪定して一心に諸法の実相を観ずれば、禪の中に般若波羅蜜を生じる、といふ⁽¹⁸⁸⁾。

⁽¹⁸⁶⁾ 「行布施等五波羅蜜。財施因縁故得大富。法施因縁故得大智慧。能以此二施引導貧窮衆生令入三乘道。以持戒因縁故。生人天尊貴。自脫三惡道。亦令衆生免三惡道。以忍辱因縁故。障瞋恚毒得身色端政威德第一。見者歡喜敬信心伏。況復說法。以精進因縁故。能破今世後世福德道法懈怠。得金剛身不動心。以是身心破凡夫憍慢。令得涅槃。以禪定因縁故。破散亂心離五欲罪。樂能為衆生說離欲法。禪是般若波羅蜜依止處。依是禪般若波羅蜜自然而生。如經中說。比丘一心專定能觀諸法實相。」(大正蔵 25, p.196ab)

⁽¹⁸⁷⁾ 「復次知欲界中多以慳貪罪業閉諸善門。行檀波羅蜜時。破是二事開諸善門。欲令常開故。行十善道。尸羅波羅蜜未得禪定智慧。未離欲故。破尸羅波羅蜜。以是故行忍辱。知上三事能開福門。又知是福德果報無常。天人中受樂還復墮苦。厭是無常福德故。求實相般若波羅蜜。是云何當得。必以一心乃當可得。如貫龍王寶珠。一心觀察能不觸龍。則得價直閻浮提。一心禪定除却五欲五蓋。欲得心樂大用精進。是故次忍辱說精進波羅蜜。如經中說。行者端身直坐繫念在前。專精求定正使肌骨枯朽終不懈退。是故精進修禪。若有財而施不足為難。畏墮惡道恐失好名。持戒忍辱亦不為難。以是故上三度中不說精進。今為般若波羅蜜實相從心求定。是事難故應須精進。如是行能得般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.196b)

⁽¹⁸⁸⁾ 「若人發阿耨多羅三藐三菩提心布施。是時求布施相。不一不異非常非無常非有非無等。如破布施中說。因布施實相解。一切法亦如是。是名因布施得般若波羅蜜。或有持戒不惱衆生心無有悔。若取相生著則起諍競。是人雖先不瞋衆生。於法有憎愛心故而瞋衆生。是故若欲不惱衆生。當行諸法平等。若分別是罪是無罪則非行尸羅波羅蜜。何以故。憎罪愛不罪。心則自高還墮惱衆生道中。是故菩薩。觀罪者不罪者心無憎愛。如是觀者。是為但行尸羅波羅蜜。得般若波羅蜜。菩薩作是念若不得法忍則不能常忍。一切衆生未有逼迫能忍。苦來切已則不能忍。譬如囚畏杖楚而就死苦。以是因縁故。當生法忍。無有打者罵者亦無受者。但從先世顛倒果報因縁故。名為受。是時不分別是忍事忍。法者深入畢竟空故。是名法忍。得是法忍。常不復瞋惱衆生。法忍相應慧。是般若波羅蜜。精進常在一切善法中。能成就一切善法。若智慧籌量分別諸法。通達法性。是時精進助成智慧。又知精進實相離身心如實不動。如是精進能生般若波羅蜜。餘精進如幻如夢。虚誑非實是故不說。若深心攝念。能如實見諸法實相。諸法實相者。不可以見聞念知能得。何以故。六情六塵皆是虚誑因縁果報。是中所知所見皆亦虚誑。是虚誑知都不可信。所可信者。唯有諸佛於阿僧祇劫所得實相智慧。以是智慧依禪定一心觀諸法實相。是名禪定中生般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.196bc)

また、二、三、四の波羅蜜より般若波羅蜜が生じる、あるいは五波羅蜜を離れても方便智の中から般若波羅蜜が生じる、ともされる⁽¹⁸⁹⁾。

(2) 諸法実相

前節では、大乘の菩薩の実践項目である六波羅蜜についてその内容をみてきた。そして、

⁽¹⁸⁹⁾ 「或有離五波羅蜜。但閱讀誦思惟籌量。通達諸法實相。是方便智中。生般若波羅蜜。或從二或三四波羅蜜。生般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.197a)

衆生に智慧を教えて般若波羅蜜に立たしめることについては、卷三十に次のように説かれている。「立般若波羅蜜者。菩薩教諸衆生當學智慧。智慧者其明第一名為慧眼。若無慧眼雖有肉眼猶故是盲。雖云有眼與畜生無異。若有智慧自別好醜不隨他教。若無智慧隨人東西。如牛駱駝穿鼻隨人。一切有為法中智慧為上。聖所親愛能破有為法故。如經中說。於諸寶中智慧實為最。一切利器中慧刀利為最。住智慧山頂無有憂患。觀諸苦惱衆生無不悉見。智慧刀能斷無始煩惱生死連鎖。智慧力故能具六波羅蜜。得不可思議無量佛道成一切智。何況聲聞辟支佛及世間勝事。是智慧增長清淨不可沮壞。名為波羅蜜。衆生聞已住般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.282a)

また、般若波羅蜜と五波羅蜜との関係は、卷八十一に次のように説かれている。「復有菩薩多行般若波羅蜜。知諸法實相安住不動法中。一切世間天及人。無能難詰令傾動者。若得財物布施二種衆生。若施佛若施衆生。以衆生空故其心平等。不貴著諸佛不輕賤衆生。若施貧賤人輕賤故福少。若施諸佛貪著故福不具足。若以金銀寶物及施草木。以法空故亦等無異。斷諸分別一異等諸妄想。入不二法門布施是名財施。法施亦如是。不貪貴有智能受法者。不輕無智不解法者。所以者何。佛法無量不可說不可思議故。若說布施等淺法。及說十二因緣空無相無作。空無相無作等諸甚深法等無異。何以故。是法皆入寂滅不戲論法中故。如是等名般若生布施。復次是菩薩於十方三世諸佛及弟子所修三種功德。隨喜皆與一切衆生共之。迴向阿耨多羅三藐三菩提。智慧力故無所不施。能與衆生福德分。復有菩薩若布施時生種種好心。拔出慳貪根本而行布施。慈心施故滅諸瞋恚。見受者得樂歡喜故滅嫉妬心。恭敬心施受者故破憍慢。了了信知布施果報故破疑及無明。不得與者受者定實故破有無等餘邪見。觀受者如佛觀物如阿耨多羅三藐三菩提相。觀己身從本已來畢竟空。若如是布施不虛誑故。直至阿耨多羅三藐三菩提。如是等相名般若波羅蜜生檀波羅蜜。復次菩薩深入清淨般若波羅蜜故非無衆生。而能受持十善等諸戒。欲破殺生顛倒故有不殺生戒。非實相中有。復次有人為百由旬衆生持戒不殺。有為一閻浮提衆生故持戒不殺。如是等為有量。衆生持戒或有一日持戒。或受五戒十戒。如是等有量持戒。菩薩行般若為無量國土一切衆生故持戒。不為一世二世。如如虛空法性實際住。以畢竟空相故不取是戒相。不憎破戒不著持戒。是名菩薩般若波羅蜜生具足無分別戒。忍辱有二種。一者衆生忍。二者法忍。菩薩深入般若波羅蜜故得諸法忍。能信受無量佛法心無是非分別。如是相名般若波羅蜜中生忍辱。復有菩薩勤精進具足五波羅蜜故行般若波羅蜜。得諸法實相滅三業。身無所作口無所說心無所念。如人夢中沒在大海動以手足求渡。覺已夢心即息。是名從般若波羅蜜中生第一精進。如持心經中說。我得是精進故於然燈佛得受記別。佛言。雖離智慧無禪定。多用智慧力得禪定。是故從智慧生禪定。如佛說辟支佛經中。有一國王。見二特牛姪欲故鬪死。即自覺悟。我以財色故征伐他國與此何異。即捨離五欲得禪定成辟支佛。菩薩亦如是。少多因緣能厭患五欲。籌量五欲樂禪樂相去懸遠。我豈可以五欲少樂而棄禪定樂。禪定樂者。福德清淨遍身受樂。如是等從分別智慧生禪定。」(大正蔵 25, pp.630c-631a)、「菩薩行般若波羅蜜能觀三種布施相。如阿耨多羅三藐三菩提。滅諸非有非無等戲論。是名無量無盡。般若中檀波羅蜜身口業隨般若行。得般若故能牢固清淨持戒是名尸羅波羅蜜。住般若心中衆生忍法忍轉深清淨。是名羼提波羅蜜。行般若菩薩身心清淨得不動精進。觀動精進如幻如夢。得不動精進故不入涅槃。是名精進波羅蜜。菩薩行是無礙般若故。雖常入禪定。得般若波羅蜜力故不起於禪而能度衆生。是名禪波羅蜜。如是等菩薩利智慧故。一心中一時能具足六波羅蜜。」(大正蔵 25, pp.632ab)

各波羅蜜は関連性を有し、中でも般若波羅蜜が特に重要であることを確認したわけであるが、その般若波羅蜜は諸法実相を知る智慧であるとされていた。そこで、本節では、諸法実相について、および般若波羅蜜と空に関連するいくつかの事柄について、その内容をみていくこととする。

「諸法実相」の語は、鳩摩羅什が好んで使用した言葉であると言われている。この諸法実相の語義については、既に『大智度論』と同じく龍樹造・鳩摩羅什訳とされる『中論』の偈における関連性から指摘されている。

『中論』の偈において、「諸法実相」あるいは「実相」の原語と考えられるものは、観法品第十八の以下の用例がよく知られている。第七偈には以下のようにある。

諸法實相とは 心行言語斷じ 生無く亦た滅無く 寂滅なること涅槃の如し⁽¹⁹⁰⁾

nirvṛttam abhidhātavyaṃ nirvṛttaś cittaḡocaraḡ |
anupannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā ||⁽¹⁹¹⁾

第九偈には以下のようにある。

自ら知りて他に随わず 寂滅にして戲論無く 異無く分別無き 是れ則ち實相と名く⁽¹⁹²⁾

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcaitam |
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam ||⁽¹⁹³⁾

なお、十偈には以下のようにある。

若し法が縁より生ずれば 因に即せず異ならず 是の故に實相と名く 不斷にして亦た不常なり⁽¹⁹⁴⁾

praṭītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat |
na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam ||⁽¹⁹⁵⁾

羅什訳『中論』においては、第七偈の dharmatā が「諸法実相」、第九偈の tattvasya lakṣaṇa が「実相」にあたると考えられるが、十偈の例にもあるように、直接の原語がなく、羅什が実相の語を加えて意識したと考えられる例もある。

中村元は、『法華経』・『八千頌般若経』・『十万頌般若経』の用例によって、次のように実相の原語を五種に分類している⁽¹⁹⁶⁾。

⁽¹⁹⁰⁾ 「諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃」(大正蔵 30, p.24a)

⁽¹⁹¹⁾ de Jong [1977] p.25.

⁽¹⁹²⁾ 「自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相」(大正蔵 30, p.24a)

⁽¹⁹³⁾ de Jong [1977] p.25.

⁽¹⁹⁴⁾ 「若法從縁生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常」(大正蔵 30, p.24a)

⁽¹⁹⁵⁾ de Jong [1977] p.25.

⁽¹⁹⁶⁾ 中村元 [1994b] pp.347-366.

- 1 法性 dharmatā 法たること、縁起の理法の定まったこと
- 2 真如 tathatā かくの如くあること 無自性、空などと同義語
- 3 実際 bhūtakoti 法がそれによって成立している根拠であると同時に、衆生がそれに悟入し復帰する根拠
- 4 法の自性 dharmasvabhāva、自性 prakṛti 縁起の如実相、すなわち、相互依存あるいは相互限定
- 5 真性の特徴 tattvasya lakṣaṇa tattva それたること

また、中村は tattvasya lakṣaṇa について、「この語が諸法実相と訳されていることはわずかに一度あるのみであるけれども、『大智度論』等にしばしば出てくる「諸法実相」の原語はおそらくこの真性 (tattva) であったろうと推定される」と述べている⁽¹⁹⁷⁾。

ところで、『大智度論』卷三十二には、諸法実相の異名として「如・真如・實際」をあげている⁽¹⁹⁸⁾。そこで、これらについてみていくと、まず、如とは同卷に次のようにある。

諸法の如に二種あり。一には各各の相、二には實相なり。各各の相とは、地の堅相、水の濕相、火の熱相、風の動相の如き、是の如く等、諸法を分別各するに自ら相あり。實相とは、各各の相の中に於いて分別して實を求むるに不可得にして破すべからず。諸の過失なし、自相空の中に説くが如し⁽¹⁹⁹⁾。

如には各々の相と実相とがある。前者は、例えば地に堅相があるというように諸法の相を分別するとしても、その地を破していけば堅相は空に帰すことになり、不可得であり、空である。したがって、地の実相は空であるということとなり、これを如という⁽²⁰⁰⁾。

一つ一つの法には體、法、力、因、縁、果、性、限礙、開通方便の九種があり、諸法の

⁽¹⁹⁷⁾ 中村元 [1994b] p.357. なお、この問題について、最近では武田浩学の研究がある。武田浩学は「羅什の『法性』観は、基本的に svabhāva の概念と重なってしまっていた」(武田浩学 [2005] p.292)、『諸法実相』が『中論』におけるその用例からして dharmatā であり、『法性』が『二万五千頌般若』との対応において dharma-dhātu であった、と推定される。(武田浩学 [2005] p.296)、「要するに、『諸法実相』と『法性』とが同義であるということは、龍樹の認識においては〈dharmatā イコール dharma-dhātu〉ということであった」(武田 [2005] p.297) 等と述べている。また、武田浩学 [2006] においては、羅什の用いる「実相」の語には、「法性 dharma-dhātu としての実相 (修道の主体において成道を実現する原理の主体)」と、「諸法の如実相 yatha-bhūtātā としての実相 (その主体が成道後に知見する対象としての世界)」の両者が包含されている、等と指摘している。

⁽¹⁹⁸⁾ 「問曰。如法性實際是三事為一為異。若一云何説三。若三今應當分別説。答曰。是三皆是諸法實相異名。」(大正蔵 25, p.297c)

⁽¹⁹⁹⁾ 「諸法如有二種。一者各各相二者實相。各各相者。如地堅相水濕相火熱相風動相。如是等分別諸法各自有相。實相者。於各各相中分別求實不可得不可破。無諸過失如自相空中説。」(大正蔵 25, p.297b)

⁽²⁰⁰⁾ 「地若實是堅相者。何以故膠蠟等與火會時捨其自性。有神通人入地如水又分散木石則失堅相。又破地以為微塵以方破塵終歸於空亦失堅相。如是推求地相則不可得。若不可得其實皆空空則是地之實相。一切別相皆亦如是。是名為如。」(大正蔵 25, p.297c)

生ずるとき、法には九種が具足していることを知るのを世間の下如という。そして、それらは最終的には変異して滅に帰することを知るのが中如であり、この法は有無に非ず、生滅に非ず、諸々の観法を滅して畢竟清浄であることを知るのが上如である⁽²⁰¹⁾。

また、過去に生法が無ければ未来も現在もまた無生であり、過去には始なく未来世は後なく、現在はとどまらないのであるから、三世は一如にして平等である。そして、如を行じおわって、法性に入るとする⁽²⁰²⁾。

法性については、同巻に

法性とは前に説くが如く、各各の法は空なり。空と有との差品、是れ如と為す。同じく一空と為すは是れ法性と為す。是の法性に亦た二種あり。一には無著の心を用いて諸法を分別す。各自ら性あるが故なり。二には無量の法に名く。所謂、諸法實相なり⁽²⁰³⁾。

とあり、基本的には如と同義であるということが示される。また、一切の総相・別相が同じく一相になること⁽²⁰⁴⁾、智慧をもって分別し、如の中に入って自性に入って、戲論を滅すること⁽²⁰⁵⁾、一切諸法の中には涅槃の性があるということ⁽²⁰⁶⁾、等を法性という。

また、実際については、「法性を以て實證と為すが故に際と為す⁽²⁰⁷⁾」あるいは「法性を名けて實と為し、入る處を名けて際と為す⁽²⁰⁸⁾」等と説かれる。また、九種の法の中において果證をとること⁽²⁰⁹⁾、涅槃の證をとるとき法性の如くなること、あるいは法性を極めることである⁽²¹⁰⁾、という。

⁽²⁰¹⁾ 「復次一一法有九種。一者有體。二者各各有法。如眼耳雖同四大造而眼獨能見。耳無見功。又如火以熱為法而不能潤。三者諸法各有力。如火以燒為力水以潤為力。四者諸法各自有因。五者諸法各自有緣。六者諸法各自有果。七者諸法各自有性。八者諸法各有限礙。九者諸法各各有開通方便。諸法生時體及餘法凡有九事。知此法各各有體法具足是名世間下如。知此九法終歸變異盡滅是名中如。譬如此身生從不淨出。雖復澡浴嚴飾終歸不淨。是法非有非無非生非滅。滅諸觀法究竟清浄。是名上如。」(大正蔵 25, p.298c) なお、この部分の内容は後に鳩摩羅什が『妙法蓮華經』方便品において「十如是」を訳したと深い関わりがあるとされている。

⁽²⁰²⁾ 「復次諸法如者如諸法未生時生時亦如是。生已過去現在亦如是。諸法三世平等是名為如。問曰。若未生法名為未有生法。現在則有法可用因。現在法有事用相故追憶過事是名過去。三世各異不應如實為一。云何言三世平等是名為如。答曰。諸法實相中三世等一無異。如般若波羅蜜如品中說。過去如未來如現在如如來如一如無有異。復次先論議中已破生法。若無生法者未來現在亦無生云何不等。又復過去世無始未來世無後現在世無住。以是故三世平等名為如。行是如已入無量法性中。」(大正蔵 25, p.298b)

⁽²⁰³⁾ 「法性者如前說各各法空。空有差品是為如。同為一空是為法性。是法性亦有二種。一者用無著心分別諸法各自有性故。二者名無量法。所謂諸法實相。」(大正蔵 25, p.297c)

⁽²⁰⁴⁾ 「一切總相別相皆歸法性同為一相是名法性。」(大正蔵 25, p.298b)

⁽²⁰⁵⁾ 「智慧分別推求已到如中從如入自性。如本末生滅諸戲論是名為法性。」(大正蔵 25, p.298c)

⁽²⁰⁶⁾ 「諸法中皆有涅槃性是名法性。」(大正蔵 25, p.299a)

⁽²⁰⁷⁾ 「實際者。以法性為實證故為際。」(大正蔵 25, p.297c)

⁽²⁰⁸⁾ 「實際者如先說法性名為實。入處名為際。」(大正蔵 25, p.298c)

⁽²⁰⁹⁾ 「實際者九法中得果證。」(大正蔵 25, p.298c)

⁽²¹⁰⁾ 「得涅槃種種方便法中皆有涅槃性。若得證時如法性則是實際。復次法性者。無量無邊非心心

これらは、諸法実相の境地とすれば同義であるが、その観の程度においては如、法性、実際と次第するものであると考えられる。

(3) 般若波羅蜜と空

般若波羅蜜についての説明は、前節で見た以外にも『大智度論』の随所に見られる。例えば、卷四三においては

何等か是れ般若波羅蜜なりや。般若波羅蜜とは、是れ一切諸法の實相にして、破すべからざる、壞すべからず。(中略)復次に、常も是れ一邊、斷滅も是れ一邊なり、是の二邊を離れて中道を行ず⁽²¹¹⁾。

とあり、常と無常、苦と樂、我と無我、色法と無色法、可見法と不可見法、有對と無對、有為と無為、有漏と無漏、世間と出世間、無明と無明の盡くこと、乃至老死と老死を盡くこと、菩薩と六波羅蜜、佛と菩提、内六情と外六塵、般若波羅蜜と非般若波羅蜜、といった二邊を離れて中道を行ずることが般若波羅蜜であると説かれる。なお、般若波羅蜜の内容を示す異名としては、卷四十に大波羅蜜、尊波羅蜜、第一波羅蜜、勝波羅蜜、妙波羅蜜、無上波羅蜜、無等波羅蜜、無等等波羅蜜、如虛空波羅蜜、自相空波羅蜜、自性空波羅蜜、諸法空波羅蜜、無法有法空波羅蜜、開一切功德波羅蜜、為成就一切功德波羅蜜、不可破壞波羅蜜、が挙げられている⁽²¹²⁾。

さて、ここで空ということがどのように説かれているかを見ると、「諸法は縁起によるものであり、無自性であり、空である」という文脈で随所に説かれているが、例えば卷七十四において以下のように端的に示される。

所謂る諸法は因縁和合の生なり。是の和合の法は一定の法有ること無きが故に空なり。何を以ての故に。因縁生の法は無自性なり、無自性なるが故に即ち是れ畢竟空なり。

數法所量是名法性。妙極於此是名真際。」(大正蔵 25, p.299a)

⁽²¹¹⁾ 「何等是般若波羅蜜。般若波羅蜜者。是一切諸法實相不可破不可壞。若有佛若無佛常住諸法相法位。非佛非辟支佛非菩薩非聲聞非天人所作。何況其餘小衆生。復次常是一邊。斷滅是一邊。離是二邊行中道。」(大正蔵 25, p.370a)

⁽²¹²⁾ 「佛道於世間中最大。是般若能與此事故。名為大波羅蜜。一切法中智慧第一故。言尊波羅蜜。能正導五度故。名第一波羅蜜。五度不及故。名為勝波羅蜜。如五情不及意能自利利人故。名為妙波羅蜜。一切法中無有過者故。名無上波羅蜜。無有法與同者故。名無等波羅蜜。諸佛名無等從般若波羅蜜生故。名無等等波羅蜜。是般若波羅蜜畢竟清淨。不可以戲論破壞故。名如虛空波羅蜜。般若波羅蜜中。一切法自相不可得故。名為自相空波羅蜜。此波羅蜜中一切法自性空故。諸法因縁和合生。無有自性故。名為自性空波羅蜜。諸法中無有自法故。名為諸法空波羅蜜。以此衆生空法空故。破諸法令無所有。無所有亦無所有。是名無法有法空波羅蜜。菩薩行是般若波羅蜜。無有功德而不攝者。如日出時華無不敷故。名開一切功德波羅蜜。是菩薩心中般若波羅蜜日出。成就一切諸功德皆令清淨。般若波羅蜜。是一切善法之本。是故名為成就一切功德波羅蜜。世間無有法能傾動者故。名不可破壞波羅蜜。」(大正蔵 25, pp.354c-355a)

是の畢竟空は本より以來空なり⁽²¹³⁾。

また、例えば卷六において、經に十喩を出すのを釈す中にも見られる。ここでは、諸法は幻の如しということに対し、諸法の相は空なりと雖も、「見るべき」と「見るべからざる」とを分別することがあるという。それは因縁によるものであり、無明が尽きれば諸行も衆苦もまた尽きるとする⁽²¹⁴⁾。

また、「鏡の中の像の如し」ということに対しては、

- ・一切諸法は必ず因縁有り。愚癡の故に知らず。譬へば人の木より火を求め、地より水を求め、扇より風を求むるが如し。是の如き等の種種、各の因縁有り。是の苦樂和合の因縁は、(中略)先世の業因と今世の若しは好行、若しは邪行の縁とより生ず。是より苦樂を得、是の苦樂の種種の因縁は、實を以て之を求むるに、人の作す無く、人の受くる無し。空の五衆の作、空の五衆の受なり⁽²¹⁵⁾。
- ・鏡中像の如きは、實には空にして不生不滅なれども、凡人の眼を誑惑す。一切諸法も亦復た是の如く、空にして實ならず、不生不滅なれども、凡夫人の眼を誑惑す⁽²¹⁶⁾。
- ・是の如き無邊に皆な因縁有り。是を以ての故に、因縁の中に果は有りと言うことを得ず、無しと言うことを得ず。有無と言うことをえず、非有非無と言うことを得ず。諸法は因縁より生じて無自性なること、鏡中の像の如し⁽²¹⁷⁾。

等とある。

次に、空と我・無我の関係についてみると、卷一における「如是我聞」の釈においては、我を説くのは世俗の法によって説くのであって、第一義には諸法は空であるから無我であるとする⁽²¹⁸⁾。

卷二十二において、三宝印について説く段では、一切法無我は、一切法は皆な因縁に属

⁽²¹³⁾ 「所謂諸法因縁和合生。是和合法無有一定法故空。何以故。因縁生法無自性。無自性故即是畢竟空。是畢竟空從本以來空。」(大正蔵 25, p.581c)

⁽²¹⁴⁾ 「佛言。無明亦如是。雖不內有不外有。不内外有。不先世至今世今世至後世。亦無實性。無有生者滅者。而無明因縁諸行生。乃至衆苦陰集。如幻息幻所作亦息無明亦爾。無明盡行亦盡。乃至衆苦集皆盡。復次是幻譬喩。示衆生一切有為法空不堅固。如説一切諸行如幻欺誑小兒。屬因縁不自在不久住。是故説諸菩薩知諸法如幻。」(大正蔵 25, p.102ab)

⁽²¹⁵⁾ 「一切諸法必有因縁。愚癡故不知。譬如人從木求火從地求水從扇求風。如是等種種各有因縁。是苦樂和合因縁是苦樂和合因縁。生先世業因今世若好行若邪行縁。從是得苦樂。是苦樂種種因縁。以實求之無人作無人受。空五衆作空五衆受。」(大正蔵 25, p.104c)

⁽²¹⁶⁾ 「復次如鏡中像。實空不生不滅誑惑凡人眼。一切諸法亦復如是。空無實不生不滅。誑惑凡夫人眼。」(大正蔵 25, p.104c)

⁽²¹⁷⁾ 「如是无邊皆有因縁。以是故因縁中。果不得言有。不得言無。不得言有無。不得言非有非無。諸法從因縁生無自性如鏡中像。」(大正蔵 25, p.105a)

⁽²¹⁸⁾ 「佛弟子輩雖知無我。隨俗法説。我非實我也。(中略)於無我法中而説我。隨世俗故不應難。(中略)世界法中説我非第一實義中説。以是故諸法空無我。世界法故雖説我無咎。」(大正蔵 25, p.64a)

し、それ故に自在ならず、自在ならざるが故に無我である、とする⁽²¹⁹⁾。

卷二十六においては、我も一辺、無我也一辺であり、この二辺を離れるのが中道であるというが、無我は實であり有我は方便のために説くということに対して、無我を説くのに二種があり、一つは無私の相を取って無我到著すもので、これは一辺であり、二つは我を破しながらも無我にも著さず、無我をも捨離するというもので、これが中道であるという⁽²²⁰⁾。また、衆生空と法空の二種の空があるが、無我を説くのは衆生空を示し、我所の法あること無しというのは法空を示す⁽²²¹⁾、等という。

衆生空と法空については、十八空の釈においても闡説される。すなわち、性空について声聞と摩訶衍の相違について次のようにある。

性空に二種有り。一には十二入の中に於て我無く我所無し。二には十二入の相は自ら空にして我無く我所無し。是れ聲聞論の中の説なり。摩訶衍法には、十二入は我・我所無きが故に空なり。十二入の性は無なるが故に空なりと説く。復次に、若し我無く我所無くんば自然に法空を得、人の多く我及び我所に著すを以ての故に、佛は但だ我無く我所無しと説きたまへり。是の如くして應當に一切法の空なるを知るべし。若し我・我所の法にすら尚ほ著せずんば、何に況んや餘法をや。是を以ての故に、衆生空と法空は終に一義に歸す。是を性空と名く⁽²²²⁾。

十八空については、卷三十一において釈されている。その十八とは、内空・外空・内外空・空空・大空・第一義空・有為空・無為空・畢竟空・無始空・散空・性空・自相空・諸法空・不可得空・無法空・有法空・無法有法空である。これは、種種の邪見や煩惱にしたがって、それらを破するために説かれたものであり、一空ではそれがかなわず、また一一の邪見にしたがって説くのは多すぎであり、十八がその中を得たものである、としている⁽²²³⁾。

十八空と般若波羅蜜との関係は、次のように説かれる。

問うて曰く、般若波羅蜜の空と十八空と、異と為すや一と為すや。若し異ならば十八

⁽²¹⁹⁾ 「一切法無我。諸法内無主無作者。無知無見無生者無造業者。一切法皆屬因縁。屬因縁故不自在。不自在故無我我相不可得故。」(大正蔵 25, p.222b)

⁽²²⁰⁾ 「問曰。若爾者如迦葉問中佛説。我是一邊無我是一邊。離此二邊名為中道。今云何言無我是實有我為方便説。答曰。説無我有二種。一者取無我相著無我。二者破我不取無我亦不著。無我自然捨離。如先説無我則是邊。後説無我是中道。」(大正蔵 25, p.253c)

⁽²²¹⁾ 「佛法有二種空。一者衆生空。二者法空。説無我示衆生空。説無有法示法空。」(大正蔵 25, pp.253c-254a)

⁽²²²⁾ 「性空有二種。一者於十二入中無我無我所。二者十二入相自空無我無我所。是聲聞論中説。摩訶衍法説。十二入我我所無故空。十二入性無故空。復次若無我無我所自然得法空。以人多著我及我所故。佛但説無我無我所。如是應當知一切法空。若我我所法尚不著。何況餘法。以是故。衆生空法空終歸一義是名性空。」(大正蔵 25, p.292b)

⁽²²³⁾ 「若略説則事不周。若廣説則事繁。譬如服藥。少則病不除。多則增其患。應病投藥令不增減則能愈病。空亦如是。若佛但説一空。則不能破種種邪見及諸煩惱。若隨種種邪見説空空則過多。人愛著空相墮在斷滅。説十八空正得其中。」(大正蔵 25, p.285b)

空を離れて何を以て般若空と為すや（中略）答へて曰く。因縁有るが故に異と言ひ、因縁有るが故に一と言ふ。異とは、般若波羅蜜は諸法實相に名け、一切の觀法を滅す。十八空は則ち十八種の觀にして、諸法を空ならしむ。菩薩は是の諸法實相を學して能く十八種の空を生ず。是を異と名く。一とは、十八空は是れ空無所有相なり。般若波羅蜜も亦た空無所有相なり。十八空は是れ相を捨離し、般若波羅蜜も一切法の中に亦た相を捨離す。是の十八空は相に著せず、般若波羅蜜も亦た相に著せず。是を以ての故に、般若波羅蜜を學せば則ち是れ十八空を學すなり、異ならざるが故なり⁽²²⁴⁾。

すなわち、般若波羅蜜は諸法實相に名づけたもので、すなわち一切の觀を滅するものであり、十八空は觀法によって諸法を空ならしめるものであるから、その点では異なっている。しかし、般若波羅蜜も十八空も、相を捨離し、相に著さないものであるから、その点では同じであるとしている。

次に、他の修行法と空との関係を見ると、特に三十七道品と三解脱門が注目される。

三十七道品は聲聞・辟支佛の道であり、菩薩の道は六波羅蜜であるとされるが、論では、菩薩は一切の善法、一切の道を学ぶべきであるとして、その意義を認めている⁽²²⁵⁾。そして、菩薩が三十七道品を行ずることは、空に裏付けられている。すなわち、菩薩は生死に久しく住して涅槃を取らないのであるから、涅槃の法のみを説いて波羅蜜や大悲を説かない三十七道品は聲聞・辟支佛の行ずる道ではないかという問い⁽²²⁶⁾に対して、次のように答えている。

若し汝が説く所の如く、菩薩は久しく生死の中に住して應に種種の身心の苦惱を受くべしとせば、若し實智を得ずんば、云何ぞ能く是の事を忍ばんや。是を以ての故に、菩薩摩訶薩は是の道品の實智を求むる時、般若波羅蜜の力を以ての故に、能く世間を轉じて道果の涅槃と為す。何を以ての故に。三界の世間は皆な和合より生ず。和合より生ずるは自性有ること無し。自性無きが故に是れ則ち空と為す。空なるが故に取るべからず、取るべからざるの相は是れ涅槃なり。是を以ての故に、菩薩摩訶薩は不住の法を以て般若波羅蜜の中に住し、不生の故に應に四念處を具足すべしと説く⁽²²⁷⁾。

⁽²²⁴⁾ 「問曰。般若波羅蜜空十八空為異為一。若異者離十八空以何為般若空。（中略）答曰。有因縁故言異。有因縁故言一。異者般若波羅蜜名諸法實相。滅一切觀法。十八空則十八種觀令諸法空。菩薩學是諸法實相。能生十八種空。是名異。一者十八空是空無所有相。般若波羅蜜亦空無所有相。十八空是捨離相。般若波羅蜜一切法中亦捨離相。是十八空不著相。般若波羅蜜亦不著相。以是故學般若波羅蜜則是學十八空。不異故。」（大正蔵 25, p.285c）

⁽²²⁵⁾ 「問曰。三十七品。是聲聞辟支佛道。六波羅蜜是菩薩摩訶薩道。何以故於菩薩道中說聲聞法。答曰。菩薩摩訶薩。應學一切善法一切道。」（大正蔵 25, p.197b）

⁽²²⁶⁾ 「問曰。三十七品雖無處說獨是聲聞辟支佛道非菩薩道。以義推之可知。菩薩久住生死往來五道。不疾取涅槃。是三十七品但說涅槃法。不說波羅蜜。亦不說大悲。以是故知非菩薩道。」（大正蔵 25, p.197c）

⁽²²⁷⁾ 「復次若如汝所説。菩薩久住生死中。應受種種身心苦惱。若不得實智。云何能忍是事。以是

そして、摩訶衍の説くところの三十七道品は、例えば四念處においては、身、三世の受、心、法において空を觀じ、それらは無自性であり、空であり、無相であり、無作であると知り、その智慧によって無生法忍の門に入ると説かれ⁽²²⁸⁾、以下、四正勤・四如意足・五根・七覺分・八正道分も同様である。

そして、空を具足した三十七道品を觀ずることによって、菩薩は二乗を過ぎて菩薩位に入ることができるとする⁽²²⁹⁾。

また、空、無相、無作の三解脱門は、無量の三昧があるとされる中でも涅槃に至る門⁽²³⁰⁾として特に重要視されているものである。卷二十においては、次のように説かれている。

是の三解脱門は、摩訶衍の中にては是れ一法なり。行の因縁を以ての故に、三種有りと説く。諸法は空なりと觀ずる、是を空と名け、空の中に於て相と取るべからず、是の時、空の轉ずるを無相と名け、無相の中に不應所作有つて、三界に生ずるを為すべからず、是の時、無相の轉ずるを無作と名く⁽²³¹⁾。

そして、これらは三種の智慧は、定中になければ邪疑に墮し、定中にあれば諸の煩惱を破し、諸法の実相を得ることができるという。また、禪定の中にこの三がなければ、三昧と為さない、ともされている⁽²³²⁾。

空三昧には空と無我、無相三昧には盡・滅・妙・出、無作三昧には無常と苦の行相がそれぞれあるとされる⁽²³³⁾。そして、三昧は王の如く、智慧は大臣の如く、余法は營從の如くである⁽²³⁴⁾、と説かれる。

また、アビダルマと摩訶衍の三三昧の相違については、次のように説かれている。

-
- 故菩薩摩訶薩求是道品實智時。以般若波羅蜜力故。能轉世間為道果涅槃。何以故。三界世間。皆從和合生。和合生者無有自性。無自性故是則為空。空故不可取。不可取相是涅槃。以是故說菩薩摩訶薩。以不住法住般若波羅蜜中。不生故應具足四念處。」(大正藏 25, p.197c)
- ⁽²²⁸⁾ 「一切諸法因縁生故無有自性。是為實空。實空故無有相。無有相故無作。無作故不見法若生若滅住。是智慧中入無生法忍門。爾時雖觀諸法生滅。亦入無相門。何以故一切法離諸相。智者之所解。如是觀時繫心縁中。隨順諸法相。不念身受心法。知是四法無處所。是為內法念處。外法念處內外法念處亦如是。」(大正藏 25, p.204a)
- ⁽²²⁹⁾ 「若菩薩摩訶薩。能觀是三十七品。得過聲聞辟支佛地。入菩薩位中。漸漸得成一切種智。」(大正藏 25, p.205c)
- ⁽²³⁰⁾ 「譬如城有三門。一人身不得一時從三門入。若入則從一門。諸法實相是涅槃城。城有三門。空無相無作。」(大正藏 25, p.207c)
- ⁽²³¹⁾ 「是三解脱門。摩訶衍中是一法。以行因縁故。說有三種。觀諸法空是名空。於空中不可取相。是時空轉名無相。無相中不應有所作為三界生。是時無相轉名無作。」(大正藏 25, p.207c)
- ⁽²³²⁾ 「是三種智慧若不住定中則是狂慧。多墮邪疑無所能作。若住定中則能破諸煩惱。得諸法實相。(中略)復次諸禪定中無此三法。不名為三昧。」(大正藏 25, p.206c)
- ⁽²³³⁾ 「是空三昧二行。一者觀五受衆一相異相無故空。二者觀我我所法不可得故無我。無相三昧四行。觀涅槃種種苦盡故名為盡。三毒等諸煩惱火滅故名為滅。一切法中第一故名為妙。離世間故名為出。無作三昧二行。觀五受衆因縁生故無常。身心惱故苦。」(大正藏 25, p.207a)
- ⁽²³⁴⁾ 「譬如王來必有大臣營從。三昧如王智慧如大臣餘法如營從。餘法名雖不說必應有。」(大正藏 25, 207a)

阿毘曇の義の中には、是の空解脱門は苦諦を縁じ、五衆を攝す。無相解脱門は一法を縁じ、所謂數縁盡く。無作解脱門は三諦を縁じ五衆を攝す。摩訶衍の義の中には、是の三解脱門は諸法實相を縁じ、是の三解脱門を以て世間は即ち是れ涅槃と觀ず。何を以ての故に。涅槃は空・無相・無作にして、世間も亦た是の如し⁽²³⁵⁾。

すなわち、摩訶衍の三三昧は諸法實相を縁じるものであり、世間は即ち涅槃と觀ずるものである。また、法も空であるから行の因縁も空であり、三門も本来は一法であることが知られる。

第七項 各波羅蜜の関係

六波羅蜜は、先に見てきたように、一波羅蜜から他の波羅蜜が生じる、あるいは一波羅蜜において他の波羅蜜に立つ、というように、その実践においてそれぞれ密接に関連している⁽²³⁶⁾。

また、卷四十五に「六波羅蜜は一時に非ず一念の法に非ず。無量劫の中に、六種の功德を集め、和合するを名けて六波羅蜜と為す⁽²³⁷⁾」、あるいは「是の波羅蜜は各各別に行ずれば力勢少し。(中略)六波羅蜜を一時に莊嚴すれば能く諸の煩惱・魔人の賊を破し、疾かに阿耨多羅三藐三菩提を得⁽²³⁸⁾」等とあるように、六波羅蜜は個別に行ずるのではなく、和合して一時に行ずることが大切である。

そうした上で、卷四十五に、

一切諸佛は説法の時、檀波羅蜜を初門と為す。經中に説くが如し。佛は常に初に衆生の為に布施を説き、持戒を説き、生天を説き五欲の味を説く。先づ世間の苦惱、道德の利益を説き、後に為に四諦を説く。是を以ての故に初に檀を説く。(中略)衆生を攝する法に檀に過ぎたるは無し。大小貴賤、乃至畜生は、檀皆な之を攝す。乃ち怨家に至るまで、施を得れば則ち中人と為り、中人施を得れば則ち親善と成る⁽²³⁹⁾。

⁽²³⁵⁾ 「阿毘曇義中。是空解脱門。縁苦諦攝五衆。無相解脱門縁一法。所謂數縁盡。無作解脱門。縁三諦攝五衆。摩訶衍義中。是三解脱門。縁諸法實相。以是三解脱門觀世間即是涅槃。何以故。涅槃空無相無作。世間亦如是。」(大正蔵 25, p.207c)

⁽²³⁶⁾ なお、六波羅蜜と般若波羅蜜との成立の前後関係については、平川彰 [1968]・同 [1973] は六波羅蜜から般若波羅蜜への展開を主張するが、三枝充恵 [1971] は般若波羅蜜が先に強調され、それが六波羅蜜へと拡大したと主張している。

⁽²³⁷⁾ 「問曰。何以但檀波羅蜜中説生六波羅蜜。餘波羅蜜中但説生五。答曰。若後五波羅蜜中。各各生六亦無咎。六波羅蜜非一時非一念法。無量劫中集六種功德。和合名為六波羅蜜。先生小後生中大有何咎。一切諸法皆初小後大。以是故諸餘波羅蜜各各應生六。」(大正蔵 25, p.387c)

⁽²³⁸⁾ 「是波羅蜜各各別行力勢少。譬如兵人未集則無戰力。若大軍都集莊嚴執持器仗則能破敵。菩薩亦如是。六波羅蜜一時莊嚴。能破諸煩惱魔人賊。疾得阿耨多羅三藐三菩提。以是故説一波羅蜜中具諸波羅蜜。」(大正蔵 25, p.388a)

⁽²³⁹⁾ 「復次一切諸佛説法時。檀波羅蜜為初門。如經中説。佛常初為衆生説布施説持戒説生天説五

とあり、衆生を教化するためには、特に檀波羅蜜がその初門として位置づけられている。

ところで、この檀波羅蜜等の五波羅蜜には具足と不具足とがあり、般若波羅蜜と和合することで具足と為し、そのときには方便力が有るが、般若波羅蜜と和合しないままではそれを不具足とし、方便力も無いとされる⁽²⁴⁰⁾。

六波羅蜜の中でも、般若波羅蜜が特に重要であるということは、卷七十七に

菩薩は般若を行じ、一切法に於て所得無く、所得無きが故に、法に取るべき相の若くは善、若くは不善等有ること無し。菩薩若し能く是の如く學せば、總じて諸の波羅蜜を攝す。檀等の諸の波羅蜜は般若波羅蜜を離れず。般若波羅蜜の力の故に、餘の波羅蜜をして諸の邪見・貪著を離れ、各增長を得せしむ。(中略) 是の如き等の種種の因縁譬喩の故に、般若波羅蜜は諸法の中、最第一なることを知る。般若波羅蜜は諸法の中、最第一なるが故に、菩薩は是の般若を學するが故に、衆生の中に於て第一なり⁽²⁴¹⁾。

とある。すなわち、般若波羅蜜は五波羅蜜を攝するものであり、またそれによって他の波羅蜜はその性格を増長できるとされる。

こうした般若波羅蜜の重要性は、卷八十二に「菩薩は五波羅蜜を行ずると雖も、般若波羅蜜を得ずんば波羅蜜と名けず。著心を破せざるを以ての故なり。(中略) 菩薩は種種に諸餘の深法を行ずると雖も、般若を得ざれば、名けて波羅蜜を行ずと為さず⁽²⁴²⁾」等とあることから伺える。これは、人は鈍根であり直に諸法実相を説いても行ずることができないために、布施を初門とした五波羅蜜を説くとするもので、五波羅蜜は般若波羅蜜の為に説かれたもの、五波羅蜜は般若波羅蜜に趣向する、と位置づけられる⁽²⁴³⁾。

また、六波羅蜜を分別して説くのは世俗のためであり、五波羅蜜は般若に入れば差別がなく、般若波羅蜜は最上・最妙のものとされる⁽²⁴⁴⁾。

欲味。先説世間苦惱道德利益。後為説四諦。以是故初説檀。問曰。佛何以故説檀為初門。答曰。攝衆生法無過於檀。大小貴賤乃至畜生檀皆攝之。乃至怨家得施則為中人。中人得施則成親善。」(大正蔵 25, p.387c)

⁽²⁴⁰⁾ 卷三十三「何等是檀波羅蜜。檀波羅蜜有二種。一者具足。二者不具足。何等是具足。與般若波羅蜜和合。乃至十住菩薩所得是名具足。不具足者。初發菩薩心未得無生忍。法未與般若波羅蜜和合是名不具足。乃至禪波羅蜜亦如是。般若波羅蜜具足者有方便力。未具足者無方便力。」(大正蔵 25, p.308ab)

⁽²⁴¹⁾ 「菩薩行般若。於一切法無所得。無所得故無有法可取相。若善若不善等。菩薩若能如是學。總攝諸波羅蜜。檀等諸波羅蜜不離般若波羅蜜。般若波羅蜜力故。令餘波羅蜜離諸邪見貪著各得增長。(中略) 如是等種種因縁譬喩。故知般若波羅蜜諸法中最第一。般若波羅蜜諸法中最第一故。菩薩學是般若故。於衆生中第一。」(大正蔵 25, p.607b)

⁽²⁴²⁾ 「又復菩薩雖行五波羅蜜。不得般若波羅蜜。不得名波羅蜜。以不破著心故。若菩薩乃至能自以身命布施。若無般若其心易破。如無夫之婦侵凌則易。若有般若則不可破壞。菩薩雖行種種諸餘深法。不得般若名不名為行波羅蜜。但名為行善法。」(大正蔵 25, p.636a)

⁽²⁴³⁾ 「復次為般若波羅蜜故説五波羅蜜。若人能直行諸法實相則不為説布施等入般若初門。以人鈍根罪重故種種因縁説。以布施破慳。持戒折薄諸煩惱。忍辱開福德門能行難事。精進如風吹火熾然不息。禪定攝心一定。觀諸法實相故。是五波羅蜜皆趣向般若波羅蜜。」(大正蔵 25, p.636b)

⁽²⁴⁴⁾ 「若無般若五法云何得波羅蜜名字。五波羅蜜未入般若時有差別。既入般若則無差別。(中略)

つまり、六波羅蜜はそれぞれ相互に関連している。一波羅蜜を行じつつ他の波羅蜜の側面がみられるということもあるが、一波羅蜜から他の波羅蜜が生じる、あるいは一波羅蜜が他の波羅蜜を助成する等のはたらきを有している。六波羅蜜はそれぞれ別々のものではなく、それらは檀波羅蜜を初門と為すも、六波羅蜜は和合し、全ては般若波羅蜜によって統合せられ、また意義付けられるものであるということが知られる。

第四節 慈悲・四無量心

本節では、仏教の根本精神ともされ、仏教福祉の思想においても重要視されてきた「慈悲」および「大悲」の概念についてどのように説かれているのかをみることにする。特に、慈悲については卷二十において四無量心が、卷二十七において大慈大悲が、それぞれまとめて積されているので、それらを中心にみていくことにする。

第一項 四無量心

四無量心 *catvāry apramāṇāni* とは慈無量 (*maitry-apramāṇa*, 多くの人々に深い友愛の心を無量におこすこと)・悲無量 (*karuṇāpramāṇa*, 多くの人々の苦しみに同感共苦する心を無量におこすこと)・喜無量 (*mudhitāpramāṇa*, 多くの人々の幸福を見て喜ぶ心を無量におこすこと)・捨無量 (*upekṣāpramāṇa*, あらゆる執着をすてる心を無量におこすこと) の4つである⁽²⁴⁵⁾。『大智度論』卷二十における「四無量心」の定義、および修習の目的は以下のようである。

慈は衆生を愛念して常に安隱の樂事を求めて以って之を饒益するに名づく。悲は衆生を愍念し五道の中に種種の身苦と心苦とを受けるに名づく。喜は衆生をして樂に従ひ

我説六波羅蜜分別。皆為世俗故。何以故。世人不可但為説諸法實相。聞則迷悶生於疑悔。是故以第一義為心。用世俗語言為説。是故説分別有諸波羅蜜教化衆生。衆生實無有法。皆是空不生不死不退不起。色等法亦如是。是故般若波羅蜜雖空能示如是事故而最上最妙。」(大正藏 25, pp.636c-637a)

⁽²⁴⁵⁾ 「悲」は *karuṇā* であるが、漢訳においては *maitrī* と区別されない、あるいはどちらか一方であるのに「慈悲」と他方を補って訳すことがある。したがって *karuṇā* の語は悲、大悲、悲心、大悲心、悲愍、慈悲、大慈大悲、慈愍、(深心) 悲愍、哀、哀愍と漢訳される。

四無量心は、古くは仏教以前から出家修行者たちの間で禪定の一つとして修習されてきたと言われている。四無量心の由来について、宇井伯寿は「元來は當時の婆羅門の説から由来したものであらうと思はるゝし、従って當時の婆羅門は、少なくとも佛教と接觸した方面のものは、梵天に至る方法として四無量心を修し、また説いたであらうと思はるゝのである」と述べている(宇井伯寿 [1921] p.109)。

また、四無量心は、初期の大乘仏教においては釈尊の過去の修行の一つとしても位置づけられている。静谷正雄は、原始大乘の經典とする『修行本起經』における燃灯仏授記後の釈迦菩薩の記述から、西紀 100 年頃までに「釈迦菩薩の菩薩道として、六度・方便・四無量心・師事諸仏が定型化され、十地の段階を経て一生補処に達することが、一般に認められるようになっていたと考えられる」と述べている(静谷正雄 [1974] p.32)。

歡喜を得せしめんと欲するに名づく。捨は三種の心を捨て但だ衆生を念じて憎まず愛せざるに名づく。慈心を修するは衆生の中の瞋覺を除かんが爲の故なり。悲心を修するは衆生の中の惱覺を除かんが爲の故なり。喜心を修するは不悅樂を除かんが爲の故なり。捨心を修するは衆生の中の愛憎を除かんが爲の故なり⁽²⁴⁶⁾。

また、慈心は衆生の相を取るがゆえに有漏であり、相を取りおわって諸法の実相に入るがゆえに無漏であるとし、慈には衆生縁・法縁・無縁の「三縁⁽²⁴⁷⁾」があることを示している⁽²⁴⁸⁾。これは「無盡意菩薩の問⁽²⁴⁹⁾」に説くとされるが、『大智度論』においては、三縁の慈は次のように説かれる。

衆生縁を行ずる主体は凡夫人や有学の人、まだ漏を盡くしていない者であり、対象は一切衆生とする。そして、愛樂・憎・中の三種の衆生は等しいもので、十方五道の衆生を父・母・兄弟・姉妹・子姪・知識の如くに視、利益安穩を得させようという心を遍満するのを衆生縁の慈という。

法縁を行ずる主体は諸の漏盡の阿羅漢・辟支佛・諸仏であり、対象は諸法である。そして衆生を慈念する時、和合の因縁が相續して生じているので法は空であるが、衆生はそれを知らずに常に樂を得ようと欲していることを愍み、その意に随って樂を得させようとするのを法縁の慈という。

無縁を行ずる主体は但だ諸仏のみであり、対象は、「諸縁は不實にして顛倒虚誑なるが故に」心に所縁をとらない。そして、衆生は諸法実相を知らず五道に往来し、諸法に著して分別取捨しているものであるから、諸法実相の智慧をもって、衆生に諸法実相を得させよ

⁽²⁴⁶⁾ 「慈名愛念衆生。常求安隱樂事以饒益之。悲名愍念衆生。受五道中種種身苦心苦。喜名欲令衆生。從樂得歡喜。捨名捨三種心。但念衆生不憎不愛。修慈心為除衆生中瞋覺故。修悲心為除衆生中惱覺故。修喜心為除不悅樂故。修捨心為除衆生中愛憎故。」(大正蔵 25, p.208c)

⁽²⁴⁷⁾ ラモットは、三縁の四無量心は「大乘教徒の独創であろう」と述べている (Lamotte [1970] p.1251、若原雄昭 [1996] pp.92-93)。また、三縁については中観の諸論書や『瑜伽師地論』『仏地経論』『大乘莊嚴経論』などにも記述があり、これらに関する先行研究としては小川一乗 [1986]、長崎陽子 [1999b]・同 [1999c]、若原雄昭 [1996]、等がある。

⁽²⁴⁸⁾ 「取衆生相故有漏。取相已入諸法實相故無漏。以是故無盡意菩薩問中説。慈有三种。一者衆生縁二者法縁三者無縁。」(大正蔵 25, p.209a)

⁽²⁴⁹⁾ 『大方等大集経』無盡意菩薩品の所説である。そこでは、衆生を所縁とする慈を行ずるのは初発心の菩薩、法を縁とするのは菩薩行に入っている菩薩、所縁なき慈を行ずるのは無生法忍を得た菩薩であるとされている。その主体については『大智度論』とは異なっているようであるが、菩薩の修行の段階においては初発心から無生法忍を得るまでの段階に応じた所縁が規定されており、そうした考え方を『大智度論』の作者も取り入れていることが確認される。『大方等大集経』卷二十九「舍利弗。夫修慈者。悉能擁護一切衆生。能捨己樂與他衆生。聲聞修慈齊爲己身。菩薩之慈悉爲一切無量衆生。舍利弗。夫修慈者能度諸流。慈所及處有縁衆生。又縁於法又無所縁。縁衆生者初發心也。縁法縁者已習行也。縁無縁者得深法忍也。舍利弗。是名菩薩修行大慈而不可盡復次舍利弗。菩薩摩訶薩修行大悲亦不可盡。何以故。舍利弗。如人命根即以出息入息爲本。菩薩如是修學大乘。以大悲爲本。如轉輪聖王。以輪寶爲本。菩薩如是修一切智以大悲爲本。」(大正蔵 13、200a)

うとするのを無縁の慈という⁽²⁵⁰⁾。

ここで、主体として「菩薩」の語を見ることをできないが、卷五十に「所謂法性空乃至實相も亦た空なり。是を無縁の大悲と名づく。菩薩は深く實相に入り、然る後に衆生を悲念す⁽²⁵¹⁾」とある。また、卷二十七に、「菩薩の大慈は佛に於いては小と爲し、二乗に於いては大と爲す⁽²⁵²⁾」とあり、諸法実相に入った無縁の慈・悲は、菩薩にも期待されるべきであると考えられる。

ところで、卷二十においては、「慈は是れ真の無量なり。慈は王の如く餘の三は隨從すること人民の如しと爲す⁽²⁵³⁾」、あるいは「大悲は是れ一切諸佛菩薩の功德の根本なり。是れ般若波羅蜜の母なり。諸佛の祖母なり。菩薩は大悲心を以ての故に般若波羅蜜を得」等と説き、四無量心の中でも特に慈悲が強調されるが、「喜捨の心は餘處に亦た讚する有り⁽²⁵⁴⁾」とも説かれている。

慈と喜はともに衆生の樂と結びつくものであるが、まず慈心を行じて樂を与え、衆生が種種の苦を受けるのを見ることで憐愍して悲心を行じ、その後に喜心によって深い樂を与える⁽²⁵⁵⁾。そして、慈・悲・喜によって生じる自分の貪著や憂愁といった煩惱を除くために、捨心を行ずるといふ⁽²⁵⁶⁾。

また、捨の修習についての議論の中で、

⁽²⁵⁰⁾ 「非但愛念衆生中。非但好衆生中。非但益己衆生中。非但一方衆生中。名為善修。久行得深。愛樂愛憎及中三種衆生正等無異。十方五道衆生中。以一慈心視之。如父如母如兄弟姊妹子姪知識。常求好事。欲令得利益安隱。如是心遍滿十方衆生中。如是慈心名衆生緣。多在凡夫人行處或有學人未漏盡者。行法緣者。諸漏盡阿羅漢辟支佛諸佛。是諸聖人破吾我相。滅一異相故。但觀從因緣相續生諸欲。以慈念衆生時。從和合因緣相續生但空。五衆即是衆生。念是五衆以慈念。衆生不知是法空。而常一心欲得樂。聖人愍之令隨意得樂。為世俗法故。名為法緣。無緣者是慈但諸佛有。何以故。諸佛心不住有為無為性中。不依止過去世未來現在世知諸緣不實顛倒虛誑故。心無所緣。佛以衆生不知是諸法實相。往來五道心著諸法分別取捨。以是諸法實相智慧。令衆生得之。是名無縁。譬如給賜貧人。或與財物或與金銀寶物。或與如意真珠。衆生緣法緣無縁亦復如是。」(大正蔵 25, p.209bc)

⁽²⁵¹⁾ 「所謂法性空乃至實相亦空。是名無縁大悲。菩薩深入實相。然後悲念衆生。」(大正蔵 25, p.417b)

⁽²⁵²⁾ 「菩薩大慈者於佛為小。於二乘為大。」(大正蔵 25, p.256b)

⁽²⁵³⁾ 「慈是真無量。慈為如王餘三隨從如人民。所以者何。先以慈心欲令衆生得樂。見有不得樂者故生悲心。欲令衆生離苦心得法樂故生喜心。於三事中。無憎無愛無貪無憂故生捨心。」(大正蔵 25, p.211b)

⁽²⁵⁴⁾ 「大悲是一切諸佛菩薩功德之根本。是般若波羅蜜之母。諸佛之祖母。菩薩以大悲心故。得般若波羅蜜。得般若波羅蜜故得作佛。如是等種種讚大悲。喜捨心餘處亦有讚。慈悲二事遍大故。佛讚其功德。慈以功德難有故。悲以能成大業故。」(大正蔵 25, p.211b)

⁽²⁵⁵⁾ 「行者初心未攝。未能深愛衆生故。但與樂。攝心深愛衆生故與喜。以是故先樂而後喜。問曰。若爾者何以不慈喜次第。答曰。行慈心時。愛衆生如兒子。願與樂出慈三昧故。見衆生受種種苦。發深愛心憐愍衆生。令得深樂。譬如父母雖常愛子。若得病急是時愛心轉重。菩薩亦如是。入悲心觀衆生苦憐愍心生便與深樂。以是故悲心在中。問曰。若如是深愛衆生復何以行捨心。答曰。行者如是觀。常不捨衆生。但念捨是三種心。」(大正蔵 25, p.210ab)

⁽²⁵⁶⁾ 「行者作是念。一切衆生離樂時得苦。苦時即是苦。得不苦不樂則安隱。以是饒益。行者行慈喜心。或時貪著心生行悲心。或時憂愁心生。以是貪憂故。心亂。入是捨心除此貪憂。貪憂除故名捨心。」(大正蔵 25, p.210a)

此〔=慈・悲・喜。筆者註〕は但だ憶想のみにして未だ實事有らず。衆生をして實事を得せしめんと欲せば、當に發心して佛と作るべし。六波羅蜜を行じて佛法を具足すれば、衆生をして是の實樂を得せしむ。是れを以っての故に是の三心を捨てて是の捨心に入る⁽²⁵⁷⁾。

と説かれ、ただ慈・悲・喜を行ずるということは實事ではなく、捨を行ずるにあたって菩薩は六波羅蜜を行じて仏法を具足することが必要であり、それによって実の樂を得させることができることとされる。したがって、喜・捨が軽んじられているということではないと考えられる。

また、卷四十五には

若し菩薩の但だ四無量心を行ずるのみにては大乘に發趣すと名づけず。六波羅蜜の和合の故に、名づけて大乘に發趣すと爲す。四無量心は六波羅蜜を生ず⁽²⁵⁸⁾。

とあり、これによっても四無量心は六波羅蜜によって関連づけられるものであることが確認される。

第二項 大慈大悲

卷二十七において、大慈大悲はまず次のように定義される。

大慈は一切衆生に樂を與へ、大悲は一切衆生の苦を抜く。大慈は喜樂の因縁を以て衆生に與へ、大悲は離苦の因縁を以て衆生に與ふ⁽²⁵⁹⁾。

また、四無量心の慈悲と「大慈大悲」の違いは、諸仏の心中の慈悲を大とするのに対して他の人のそれを小とする、菩薩の慈悲は仏に比べると小であり、二乗に比べると大である、大は実の樂を与えるのに対して小は憐愍するのみである、等と説明する⁽²⁶⁰⁾。

慈・悲・喜・捨のうち、「慈悲」のみを「大慈大悲」と「大」をつけることについては、次のようにある。

慈悲は是れ佛道の根本なり。所以は何ん。菩薩は衆生の老病死苦、身苦、心苦、今世・

⁽²⁵⁷⁾ 「此但憶想未有實事。欲令衆生得實事。當發心作佛。行六波羅蜜具足佛法。令衆生得是實樂。以是故捨是三心入是捨心。」(大正藏 25, p.210b)

⁽²⁵⁸⁾ 「若菩薩但行四無量心。不名發趣大乘。六波羅蜜和合故。名為發趣大乘。四無量心生六波羅蜜。」(大正藏 25, p.389a)

⁽²⁵⁹⁾ 「大慈與一切衆生樂。大悲拔一切衆生苦。大慈以喜樂因縁與衆生。大悲以離苦因縁與衆生。」(大正藏 25, p.256b)

⁽²⁶⁰⁾ 「菩薩大慈者於佛為小。於二乘為大。此是假名為大。佛大慈大悲真實最大。復次小慈但心念與衆生樂實無樂事。小悲名觀衆生種種身苦心苦。憐愍而已不能令脫。大慈者念令衆生得樂亦與樂事。大悲憐愍衆生苦亦能令脫苦。復次凡夫人聲聞辟支佛菩薩慈悲名為小。諸佛慈悲乃名為大。」(大正藏 25, p.256b)

後世の苦等の諸苦に悩まざるを見、大慈悲を生じて是の如き苦を救い、然して後に發心して阿耨多羅三藐三菩提を求む。亦た大慈悲力を以ての故に、無量阿僧祇世の生死の中に於て心厭没せず、大慈悲力を以ての故に、久しくして應に涅槃を得べくして而も證を取らず、是を以ての故に、一切諸佛の法の中にて慈悲を大と為す。若し大慈大悲無くば、便ち早く涅槃に入らん⁽²⁶¹⁾。

また、大智慧との比較においては、次のようにある。

大智慧は捨相遠離相と名け、大慈大悲は憐愍利益相と為す。是の憐愍利益法は、一切衆生の愛樂する所なり。是を以ての故に名けて大と為す。是の大慈大悲は持心經の中に説くが如し。大慈大悲に三十二種有り。衆生の中に於て行ず⁽²⁶²⁾。

また、大慈大悲が有漏が無漏かということについては、迦旃延は大慈大悲と大智慧が有漏法であり、繫法であり、世間法であるとするが、大慈大悲は一切仏法の根本であり、また仏は聲聞・辟支佛と違って無礙解脫智を得ており、一切の煩惱も習気も滅尽しているので、有漏ではないとする。そして、仏は衆生を求めても不可得であり、衆生の相を取らずして慈悲を生じる（すなわち無縁の慈悲を行ずる）、とする⁽²⁶³⁾。

三種の慈悲及び大悲については、他にも数箇所説かれている。卷四十において仏眼について釈する中で、凡夫は衆生縁を、聲聞・辟支佛・菩薩は初め衆生縁で後に法縁を、そして、諸仏は善く畢竟空を修行するが故に無縁を為すといい、それゆえに慈悲を仏眼とする、という⁽²⁶⁴⁾。

卷五十においては、經には菩薩が七地において「一切衆生の中に慈悲と智とを具足する」とあるのに対して、論はこれを「無縁の大悲を説いて具足する」という。法性空乃至実相もまた空であり、これを無縁の大悲といい、菩薩は深く実相に入って衆生を悲念すると説

(261) 「慈悲是佛道之根本。所以者何。菩薩見衆生老病死苦身苦心苦今世後世苦等諸苦所惱。生大慈悲救如是苦。然後發心求阿耨多羅三藐三菩提。亦以大慈悲力故。於無量阿僧祇世生死中心不厭没。以大慈悲力故。久應得涅槃而不取證。以是故。一切諸佛法中慈悲為大。若無大慈大悲。便早入涅槃。」(大正蔵 25, p.256c)

(262) 「復次大智慧。名捨相遠離相。大慈大悲為憐愍利益相。是憐愍利益法。一切衆生所愛樂。以是故名為大。是大慈大悲。如持心經中説。大慈大悲有三十二種。於衆生中行。」(大正蔵 25, p.257ab)

(263) 「迦旃延説大慈大悲一切智慧。是有漏法繫法世間法。是事不爾。何以故。大慈大悲名為一切佛法之根本。云何言是有漏法繫法世間法。(中略)今佛得無礙解脫智故。一切諸法皆清淨。一切煩惱及習盡。聲聞辟支佛。不得無礙解脫智故煩惱習不盡。處處中疑不斷故心應有漏。諸佛無是事。何以故。説佛大慈悲應是有漏。問曰。我不敢不敬。佛以慈悲心。為衆生故生應是有漏。答曰。諸佛力勢不可思議。諸聲聞辟支佛。不能離衆生想而生慈悲。諸佛能離衆生想而生慈悲。所以者何。如諸阿羅漢辟支佛。十方衆生相不可得。而取衆生相生慈悲。今諸佛十方求衆生不可得。亦不取衆生相。而能生慈悲。如無盡意經中説。有三種慈悲。衆生縁法縁無縁。」(大正蔵 25, p.257b)

(264) 「復次慈悲心有三種。衆生縁法縁無縁。凡夫人衆生縁。聲聞辟支佛及菩薩初衆生縁後法縁。諸佛善修行畢竟空故名無縁。是故慈悲亦名佛眼。已説佛眼。」(大正蔵 25, p.350b)

いている⁽²⁶⁵⁾。

また、卷五十三においては、ある菩薩がまだ阿鞞跋致地に到らずとも、般若波羅蜜を聞いて信受し通達し、大悲と畢竟空とを離れず衆生を利益するという事について、舍利弗と須菩提の問答を挙げている。すなわち、舍利弗が、大悲と畢竟空を離れなければ、すべての衆生が菩薩ということになり、菩薩と衆生が共に有か無かのどちらかになろうと問うのに対し、須菩提は、諸法は畢竟空であるから衆生は空であり、畢竟空の念もまた空である。菩薩は無所得空（不可得空）を用いるから、衆生を捨てないのである。また、畢竟空と無所得空は一義であり、畢竟空が大なるがゆえに、悲を生じることも大なのである。そして、無縁の悲は畢竟空より生じる、と説いている⁽²⁶⁶⁾。

以上のように、四無量心はまずは無量の衆生を縁として慈・悲・喜の心を行じ、その衆生に対する著を捨することにより平等を保つという一連の行法であるが、中でも特に慈悲が強調され、またその対象を法縁・無縁と広げたとき、無縁の慈悲は諸仏の大慈大悲として、菩薩の行ずる慈悲の理想とされる。また、それは六波羅蜜と関連するものであり、中でも般若波羅蜜・畢竟空と関連づけられたとき、特に無縁の「大悲」として四無量心とは別に位置づけられるということが知られる。

第五節 方便

本節では、『大智度論』における方便についてみることにする。「方便⁽²⁶⁷⁾」は、先に第二

⁽²⁶⁵⁾ 「一切衆生中具足慈悲智者。悲有三種。衆生縁法縁無縁。此中説無縁大悲名具足。所謂法性空乃至實相亦空。是名無縁大悲。菩薩深入實相。然後悲念衆生。譬如人有一子。得好寶物則深心愛念欲以與之。」（大正蔵 25, p.417b）

⁽²⁶⁶⁾ 「有菩薩無量世集諸福德利根。諸煩惱折薄。雖未到阿鞞跋致地。聞般若波羅蜜。即時信受深入通達。如是相者則能行般若波羅蜜道。所謂救度一切衆生。令離世間憂惱。大悲心故不離一切衆生。菩薩常不應離大悲及畢竟空。念畢竟空。破世間諸煩惱示涅槃。而大悲引之令還入善法中。以利益衆生。爾時舍利弗難須菩提。若菩薩不離是大悲念。及畢竟空念者。一切衆生皆當作菩薩。何以故。是畢竟空無相無所分別。不應菩薩有而衆生無。若有一切衆生應共有。若無菩薩亦應無。須菩提答。汝欲難我而助成我義。何以故。諸法相畢竟空故。衆生亦空。衆生空故。畢竟空念亦空。若諸法畢竟空。何有衆生實空。而難我言。衆生不離是念。皆當為菩薩。是故説。衆生無所有故。畢竟空念亦無所有。衆生無性衆生離衆生空衆生不可知。畢竟空念亦畢竟空。色乃至阿耨多羅三藐三菩提亦如是。問曰。此中念是不離大悲念。何以説不離畢竟空念。答曰。菩薩不離是念心。不捨衆生。用無所得故。無所得空畢竟空。名異而義一。不可得空在初。畢竟空在後。以畢竟空大故。生悲亦大。大悲如阿差末經中説。有三種悲。衆生縁法縁無縁。無縁悲從畢竟空生。以是解舍利弗所難。」（大正蔵 25, pp.441c-442a）

⁽²⁶⁷⁾ 「方便」と漢訳されるサンスクリットは *upāya*, *prayoga*, *manasikāra*, *vidhi*, *abhyupāya*, *ārambha* などがあるが、中でも *upāya* が代表的なものである。*upāya* は *upa* + *√i* と語源分解される。*upa* は *towards*, *near to*, *by the side of*, 等を意味する接頭辞であり、*√i* は *to go*, *walk* ; *to flow* ; *to blow* ; *to advance* , *to come*, *to return*, *to arrive at* 等を意味する動詞であり、*upāya* はこれらから派生した名詞である。そこから、ある目的に向かって「近づく」、「到る」といった義があり、さらにそれに到る手段、方策を意味するようになったと考えられる。

『大智度論』における方便の語義に分類について、三枝充恵 [1954b] は『中論』『大智度論』

節第二項においても見たように、菩薩位に入るときに具えるべき条件の一つとして大悲などとともに取り上げられていたものである。方便は、広く一般的には「真理に導く手だて」として捉えられ、特に利他の働きかけの手段を方便ということが出来るが、本節ではそうした手段としての方便ではなく、菩薩の具えるべき「方便」（方便力・方便智等とされる）について、空と大悲との関連性からその記述をみることにする。

第一項 空と方便

まず、六波羅蜜との関連からみると、卷八十に「菩薩は方便力を以ての故に、一波羅蜜を行じて能く五波羅蜜を攝す⁽²⁶⁸⁾」とある。例えば檀波羅蜜に関していえば、卷九十一には

若し菩薩、六波羅蜜等の諸法を用ふれば、方便力の和合を以ての故に能く行ず。是の時菩薩道を具足す。方便力とは、決定して是の布施等の三事を得ず、亦た是の三事を離れずして檀波羅蜜を行ず。是の時菩薩道を照明す。照明と具足は是れ一義なり⁽²⁶⁹⁾。

とあり、方便力の和合によって施、施者、受者の三事を得ず、離れずして檀波羅蜜を行ずことができるとする、また、卷五十六には、

方便無き者は六波羅蜜を行ずと雖も、内に我心を離るること能はず、外に諸法の相を取る。所謂、我は是れ施者、彼は是れ受者、是は布施物と。是の因縁の故に、仏道に到ること能はず。此と相違するは是れ方便有るなり⁽²⁷⁰⁾。

とあり、方便が無ければ我心に著し、外に諸法の相を取るとされる。

『十住毘婆沙論』から、方便に4種類の型があるとしている。すなわち、自己否定的なもの、自己肯定的なもの、それらを止揚するもの、特殊化した念仏称名、である。また、日下俊文 [1982]・同 [1983a]・同 [1983b] は『大智度論』における「方便」の431 (または432) 回の用例を18種に分類している。すなわち、1. 権巧方便、2. 施造方便、3. 化他方便、4. 前三いづれにもとれる方便、5. 虚仮方便、6. 釈尊の生涯を方便というもの、7. 八正道・正精進、8. 正念・智慧・慈悲心、9. 読誦・思惟・籌量、10. 念増長・聞持陀羅尼、11. 実に対する仮の説、12. 除五事・五法等、13. 一によく多を摂し、多をよく一とする、14. 不可思議力、15. てだて・工夫、16. 般若波羅蜜道に対する方便道、17. 諸法の九事の中の一 (開通方便)、18. 智慧、である。また、6以降が、『大智度論』独自のものであるとしている。

⁽²⁶⁸⁾ 「問曰六波羅蜜各各異相。云何行一波羅蜜攝五波羅蜜。答曰。菩薩以方便力故。行一波羅蜜能攝五波羅蜜。」(大正蔵 25, p.624a)

⁽²⁶⁹⁾ 「若菩薩用六波羅蜜等諸法。以方便力和合故能行。是時具足菩薩道。方便力者。不決定得是布施等三事。亦不離是三事行檀波羅蜜。是時照明菩薩道。照明具足は一義。」(大正蔵 25, p.702c)

⁽²⁷⁰⁾ 「上四種行廣説。今略説一切功德。總攝入六波羅蜜中。所得果報與衆生共之。是菩薩未入正位。諸煩惱未盡故。或時起慳等諸煩惱。爾時應作是思惟諫諭其心。若不布施我自失四事功德。所謂後身生貧窮。貧窮故自不能利益何能利他。若不利他則不能成就衆生。若不能成就衆生。亦不能淨佛世界。何以故。以衆生淨故。世界清淨。若不具足是等衆事。云何當得一切種智。以要言之。無方便者雖行六波羅蜜。內不能離我心。外取諸法相。所謂我是施者彼是受者是布施物。是因縁故。不能到佛道。與此相違是有方便。」(大正蔵 25, p.463ab)

次に、空乃至般若波羅蜜との関連からみると、卷三十三には、「般若波羅蜜を具足する者は方便力有り、未だ具足せざる者は方便力無し。⁽²⁷¹⁾」と説かれる。このことに関して、卷四十三には、

若し菩薩、方便無くして色を觀ずれば則ち相中に墮す。相中に墮すが故に、般若波羅蜜を失す。所以は如何。一切法空を以ての故に相として取るべき無きなり⁽²⁷²⁾。

とあり、あるいは、

若し菩薩、外の諸法は皆な無相なりと觀じ、我は能く是の觀を作すと言はば、我心の殘有るを以ての故に亦た相中に墮す。若し菩薩、能く此の著相の非道を離れ、真淨無相の智慧を行じ、是の念を作す、能く是の如き内外清淨の行、是の般若波羅蜜を修行すと為すと。是の人も亦た相中に墮す。所以は者何。著すべからずして著し、取るべからずして取るが故なり。是の菩薩は名けて方便無しと為す。愛見に依止し、善法に著するが故に、是の菩薩は福德有りと雖も、亦た老病死、憂悲苦惱、雜行の道を離るることを得ず。故に尚ほ小乗を得ること能はず、何に況んや大乘をや。上と相違するを名けて方便有りと為す。一切法に於て受けず著せず、諸法は和合の因縁生にして、無自性なるが故なり⁽²⁷³⁾。

などとある。これらによると、般若波羅蜜を行じ、諸法が空であると觀じているにも関わらず、「方便」がなければ相に著してしまう、あるいはまた外相に著さない場合でも、自分はそのように觀じている我に執著をおこすことがあり、大乘はおろか小乗を得ることもできないという。

したがって、六波羅蜜を行じ、また般若波羅蜜を行じて空を觀じてはいても、方便が無ければ我心が生じたり、相に著すことになってしまうということであり、また、卷六十五に、

是の如き人は、能く實に般若波羅蜜を修行し、法を以て仏を禮し、自ら実法の利益を得るが故に、能く衆生を利し、能く自ら惡を離れ、能く衆生をして惡を離れしむるが故に、仏世界を淨むることを得。無所得の方便力を用ふるが故に、諸法の畢竟寂滅の

⁽²⁷¹⁾ 「般若波羅蜜具足者有方便力。未具足者無方便力。」(大正藏 25, p.308ab)

⁽²⁷²⁾ 「若菩薩無方便觀色則墮相中。墮相中故失般若波羅蜜行。所以者何。以一切法空故無相可取。」(大正藏 25, p.372a)

⁽²⁷³⁾ 「若菩薩觀外諸法皆無相。言我能作是觀。以有我心殘故亦墮相中。若菩薩能離此著相非道。行真淨無相智慧作是念。能如是内外清淨行。是為修行般若波羅蜜。是人亦墮相中。所以者何。不可著而著。不可取而取故。是菩薩名為無方便。依止愛見著善法故。是菩薩雖有福德。亦不得離老病死憂悲苦惱雜行道。故尚不能得小乘。何況大乘。與上相違名為有方便。於一切法不受不著。諸法和合因縁生無自性故。」(大正藏 25, p.372c)

相を知るも、而して能く衆生の為の故に、諸の善法を起す⁽²⁷⁴⁾。

ともあることから、六波羅蜜の成就、特に般若波羅蜜の行、空觀の一部として「方便」が必要であるということが知られる。

空と方便力については、例えば卷八十五には以下のようにある。

無所有の法性中に学し、入りて觀ずるも亦た能く諸の功德を集め、衆生を教化し、佛世界を淨む、即ち是れ方便力なり。所謂る有無の二法を能く一時に行ずるが故なり。所謂る畢竟空もて諸の福德を集む⁽²⁷⁵⁾。

また、卷九十には「方便力とは、畢竟して法も無く亦た衆生も無きに、而も衆生を度すなり⁽²⁷⁶⁾。」とあり、また卷百には、

復た次に方便あり。菩薩は一切法は畢竟空にして性は無所有なりと知るも、而も能く還つて善法を起し、六波羅蜜を行じて空に隨はず。若し能く四種の事、若しは疑、若しは邪見、若しは入涅槃、若しは作佛を生ぜば、般若に是の如き分別あるを以て、若し能く邪疑を除き涅槃に入らずんば、是れを方便と為す⁽²⁷⁷⁾。

とある。これらによると、般若波羅蜜を行じて自らは法性（すなわち諸法実相・畢竟空）の中にあり、衆生も法も空であると知りつつも、その空に従わず、涅槃に入らず、同時に有無、乃至、相に執著している衆生のために福德を集め、教化していくことが方便力のはたらきであるということが知られる。

さらに、卷七十五には、

方便力を以ての故に、有相を作さず、無相を作さず。何を以ての故に。若し相を取れば是の相は皆な虚誑・妄語にして諸の過失有り。若し相を破すれば則ち斷滅の中に墮して亦た過失多し。是の故に有相を取らず無相を取らず。相を取るは即ち是れ有法、相を取らざるは即ち是れ無法なり。方便力の故に、是の有無の二邊を離れて中道を行ず⁽²⁷⁸⁾。

⁽²⁷⁴⁾ 「如是人能實修行般若波羅蜜。以法禮佛。自得實法利益故。能利益衆生。能自離惡能令衆生離惡故。得淨佛世界。用無所得方便力故。知諸法畢竟寂滅相。而能為衆生故起諸善法。」（大正藏 25, p.516b）

⁽²⁷⁵⁾ 「無所有法性中學。入觀亦能集諸功德。教化衆生淨佛世界。即是方便力。所謂有無二法能一時行故。所謂畢竟空集諸福德。」（大正藏 25, p.654b）

⁽²⁷⁶⁾ 「方便力者畢竟無法亦無衆生而度衆生。」（大正藏 25, p.697c）

⁽²⁷⁷⁾ 「復次有方便。菩薩知一切法畢竟空性無所有。而能還起善法行六波羅蜜不隨空。若能生四種事。若疑若邪見若入涅槃若作佛。以般若有如如是分別。若能除邪疑不入涅槃是為方便。」（大正藏 25, p.754c）

⁽²⁷⁸⁾ 「以方便力故。不作有相不作無相。何以故。若取相是相皆虚誑妄語有諸過失。若破相則墮斷滅中亦多過失。是故不取有相不取無相。取相即是有法。不取相即是無法。方便力故。離是有

とあり、同様に卷九十一にも、

菩薩は般若波羅蜜を行ずる時、有所得の過有ること無し。何を以ての故に。菩薩は般若波羅蜜を行ずる時、衆生及び法を見ず、但だ諸の因縁和合して假に衆生と名くのみ。菩薩は二諦の中に住して衆生の為に法を説くも、但だ空を説かず、但だ有を説かず、愛著の衆生の為の故に空を説き、取相著空の衆生の為の故に有を説き、有無の中の二處に染せず。是の如き方便力もて、衆生の為に法を説く⁽²⁷⁹⁾。

とある。これらによると、方便力のゆえに、有無の二辺をはなれて中道を行じ、かつ衆生に法を説くことができるとされている。

また、菩薩道における空と方便について、卷百には次のようにある。

菩薩道に二種有り。一には般若波羅蜜道、二には方便道なり。(中略) 般若波羅蜜中に方便有りと雖も、方便中に般若波羅蜜有りと雖も、而も多に隨つて名を受く。般若と方便とは本體是れ一なり。用ふる所の小しく異なるを以ての故に別に説く。(中略) 菩薩は是の般若波羅蜜の實相を得るに、所謂一切法性は空無所有にして寂滅の相なり。即ち滅度を欲するも、方便力を以ての故に涅槃の證を取らず。是の時に是の念を作す、一切法性は空にして涅槃も亦た空なり。我れ今菩薩の功德に於て未だ具足せざれば應に證を取るべからず。功德具足して乃ち證を取るべしと。是の時に菩薩は方便力を以て二地を過ぎて菩薩位に入る。菩薩位の中に住し甚深微妙にして文字無き法を知りて衆生を引導す。是れを方便と名く⁽²⁸⁰⁾。

ここでは、菩薩道に般若波羅蜜道と方便道という二種があるが、般若と方便は本体は一つであるという。また、上に見てきたように、方便力をもって、諸法実相を得るも涅槃を取らないこと、それによって菩薩位に入ること、また、衆生を引導教化できるということが知られる。

無二邊行於中道。」(大正蔵 25, p.587a)

⁽²⁷⁹⁾ 「菩薩行般若波羅蜜時。無有有所得過。何以故。菩薩行般若波羅蜜時。不見衆生及法。但諸因縁和合假名衆生。菩薩住二諦中為衆生說法。不但說空。不但說有。為愛著衆生故說空。為取相著空衆生故說有。有無中二處不染。如是方便力為衆生說法。」(大正蔵 25, p.703b)

⁽²⁸⁰⁾ 「菩薩道有二種。一者般若波羅蜜道。二者方便道。(中略) 般若波羅蜜中雖有方便。方便中雖有般若波羅蜜。而隨多受名。般若與方便本體是一。以所用小異故別說。(中略) 菩薩得是般若波羅蜜實相。所謂一切法性空無所有寂滅相。即欲滅度以方便力故不取涅槃證。是時作是念。一切法性空涅槃亦空。我今於菩薩功德未具足不應取證。功德具足乃可取證。是時菩薩以方便力過二地入菩薩位。住菩薩位中知甚深微妙無文字法引導衆生。是名方便。」(大正蔵 25, p.754bc)

第二項 大悲と方便

先にみてきたように、方便力は、般若波羅蜜と本来的には一つであり、特に衆生に対してはたらきかける方向性を有するものであるが、それでは慈悲・大悲は、方便とどのような関係にあるのであろうか。

まず、空と大悲ということに関して、卷七十九における次の記述が注目される。すなわち、

二道あり、一は悲、二は空なり。悲心は衆生を憐愍し、誓願して度せんと欲す。空心來れば則ち憐愍心を滅す。若し但だ憐愍心のみ有りて智慧なし。則ち心は「衆生無くして而も衆生は有る」顛倒の中に没在せん。若し但だ空心のみ有らば、憐愍して衆生を度する心を捨て、則ち断滅の中に墮せん。是の故に、仏は二事を説いて兼ねて用いたまへり。一切空を觀ずと雖も而も衆生を捨てず。衆生を憐愍すると雖も一切空を捨てず、一切法空を觀ずるも、空も亦た空なるが故に空に著せず。是の故に衆生を憐愍するを妨げず。衆生を憐愍するを觀ずるも亦た衆生に著せず、衆生の相を取らず、但だ衆生を憐愍し引導して空に入るのみ。是の故に憐愍を行ずと雖も而も空を妨げず、空を行ずと雖も亦た空相を取らざるが故に憐愍心を妨げず⁽²⁸¹⁾。

とあり、空を觀じても衆生を憐愍する心を捨てず、衆生を憐愍するといえども空を捨てないという二道があるということが説かれる。また、大悲と方便に関しては、次の記述が注目される。卷二十七に、

方便とは、般若波羅蜜を具足するが故に諸法の空を知り、大悲心の故に衆生を憐愍す、是の二法に於て方便力を以て染著を生ぜず。諸法の空を知ると雖も方便力の故に亦た衆生を捨てず、衆生を捨てずと雖も亦た諸法の實に空なることを知る。若し是の二事に於て等しければ、即ち菩薩位に入ることを得⁽²⁸²⁾。

とあり、あるいは、

六波羅蜜を行じて未だ阿鞞跋致を得ず、衆生の中において大悲心を生じ、是の時便ち阿鞞跋致を得るあり。悲心を得て是の念を作すあり。若し諸法皆空なれば則ち衆生なし、誰か度すべき者ぞ。是の時悲心便ち弱し。或る時は衆生を以て愍むべしとするも、

⁽²⁸¹⁾ 「菩薩亦如是。有二道一者悲二者空。悲心憐愍衆生誓願欲度空心來則滅憐愍心。若但有憐愍心無智慧。則心沒在無衆生而有衆生顛倒中。若但有空心捨憐愍度衆生心則墮斷滅中。是故佛說二事兼用。雖觀一切空而不捨衆生。雖憐愍衆生不捨一切空。觀一切法空空亦空故不著空。是故不妨憐愍衆生。觀憐愍衆生亦不著衆生。不取衆生相。但憐愍衆生引導入空。是故雖行憐愍而不妨空。雖行空亦不取空相故。不妨憐愍心。」(大正藏 25, p.614bc)

⁽²⁸²⁾ 「方便者。具足般若波羅蜜故知諸法空。大悲心故憐愍衆生。於是二法以方便力不生染著。雖知諸法空方便力故亦不捨衆生。雖不捨衆生。亦知諸法實空。若於是二事等即得入菩薩位。」(大正藏 25, p.262c)

諸法の空観において弱し。若し方便力を得て此の二法に於いて等しくして偏黨なければ、大悲心は諸法実相を妨げず。諸法実相を得るも大悲を妨げず。是くの如くして方便を生ず。是の時便ち菩薩の法位に入り、阿鞞跋致地に住するを得⁽²⁸³⁾。

とある。すなわち、諸法が空であるという立場と、衆生を憐愍する大悲の二つの立場において衆生を成就するには、それらを等しく調御するということが必要であり、その機能をなすのが方便力である、ということが知られる。

第六節 福田

福田 *punya-kṣetra* は、福行を為す対象で、布施や供養の対象が、自己の福德を生み出す源泉・田地であるとする考え方である。本来、仏を福田とみなすのが最初期の考え方であったが、サンガや仏教教団、貧民・旅行者、ひいては施物そのものを指すなど、その対象は一般社会生活の範疇まで広がりをもっていった⁽²⁸⁴⁾。その分類としては、二福田（敬田・悲田⁽²⁸⁵⁾）、三福田（敬田・恩田・悲田⁽²⁸⁶⁾）、七福田（興立佛圖僧房堂閣、園果浴池樹木清涼、常施醫藥療救眾病、作牢堅船濟度人民、安設橋梁過度羸弱、近道作井渴乏得飲、造作園廁施便利處⁽²⁸⁷⁾）、八福田（諸説あり⁽²⁸⁸⁾）、などが知られている。

⁽²⁸³⁾ 「有行六波羅蜜。未得阿鞞跋致。於衆生中生大悲心。是時便得阿鞞跋致。有得悲心而作是念。若諸法皆空則無衆生誰可度者。是時悲心便弱。或時以衆生可愍。於諸法空觀弱。若得方便力於此二法等無偏黨。大悲心不妨諸法實相。得諸法實相不妨大悲。生如是方便。是時便得入菩薩法位。住阿鞞跋致地。」（大正蔵 25, p.264a）

⁽²⁸⁴⁾ 早島鏡正は、福田のこうした変化の理由について、生天思想と布施との関連と、アショーカ王の政策事業の二点を指摘している。「第一に、生天福楽思想と布施との関係が、サンガの内外において広く説かれていた。そして、サンガの本旨としない生天思想が一般に信ぜられていたとしても、それは、決して否定しされる思想ではなくして、ブッダ説法の手段として認められていた。だから、サンガは常に、一般社会の人々に信ぜられていた生天思想を認めつゝ、これらの人々をして、仏教の真実義に至らしめようとする高い立場を堅持していた。人々がサンガに対して帰依の信仰をさげ、布施の行為を實踐する過程において、やがてかれら自身、これらの生天福楽思想の果報を獲得するものであると信じた。（中略）七福田のうち、精舎や僧房の建立を除いて、その他のものは、すべて施す人の社会において、相互の社会的利益を増進する施設であった。こゝに、布施行と生天福楽思想との結合関係が、施物福田の實踐を通して、いよいよ社会敵性格をもつに至った。（中略）第二に、アショーカ王の統治政策に盛られた数々の事業が、施物福田を強調する一理由となった。」（早島鏡正[1964] p.714）

⁽²⁸⁵⁾ 例えば『大智度論』卷十二「福田有二種。一者憐愍福田二者恭敬福田。憐愍福田能生憐愍心。恭敬福田能生恭敬心。」（大正蔵 25, p.147a）

⁽²⁸⁶⁾ 例えば『優婆塞戒經』卷三「世間福田凡有三種。一報恩田。二功德田。三貧窮田。報恩田者。所謂父母師長和上。功德田者。從得煖法乃至得阿耨多羅三藐三菩提。貧窮田者。一切窮苦困厄之人。如來世尊是二種福田。一者報恩田。二功德田。法亦如是是二種田。衆僧三種。一報恩田二功德田。三貧窮田。」（大正蔵 24, p.1051c）

⁽²⁸⁷⁾ 例えば『仏説諸德福田經』「復有七法。廣施名曰福田。行者得福即生梵天。何謂為七。一者興立佛圖僧房堂閣。二者園果浴池樹木清涼。三者常施醫藥療救眾病。四者作牢堅船濟度人民。五者安設橋梁過度羸弱。六者近道作井渴乏得飲。七者造作園廁施便利處。」（大正蔵 16, p.777b）

卷十二には、信心清淨、財物、福田の三事の因縁によって檀が生じるといふ。その信心には憐愍、恭敬、憐愍恭敬の三種があるとし、さらに

福田に二種有り。一には憐愍福田、二者には恭敬福田なり。憐愍福田は能く憐愍心を生ず。恭敬福田は能く恭敬心を生ず⁽²⁸⁹⁾。

とあり、憐愍福田（＝悲田）と恭敬福田（＝敬田）の二福田があることを説いている⁽²⁹⁰⁾。

恭敬福田について、卷四においては、仏と辟支佛と阿羅漢はみな福田である、とされる⁽²⁹¹⁾。その中で、仏の福田は第一で勝れているとする用例は多く見出される⁽²⁹²⁾。仏を供養することの功德の大なることについて、例えば卷七十九には、

問うて曰く。（中略）若し人佛に従って善根を種ゆれば、必ず三乗の法を以て涅槃に入

(288) 『梵網經』卷十には「若佛子。見一切疾病人。常應供養如佛無異。八福田中看病福田第一福田。若父母師僧弟子疾病。諸根不具百種病苦惱。皆養令差。而菩薩以惡心瞋恨。不至僧房中城邑曠野山林道路中。見病不救者犯輕垢罪。」（大正藏 24, p.1005c）とある。これに関して、例えば『菩薩戒義疏』卷下には「八福田者。一佛。二聖人。三和尚。四闍黎。五僧。六父。七母。八病人。」（大正藏 40, p.577c）とあり、『梵網經菩薩戒本疏』卷五には「八福田者。有人云。一造曠路美井。二水路橋梁。三平治峻路。四孝事父母。五供養沙門。六供養病人。七救濟危厄。八設無遮大會。未見出何聖教。有云。供養三寶為三。四父母。五師僧。六貧窮。七病人。八畜生。亦未見教。賢愚經云。施五人得福無量。一知法人。二遠行來人。三遠去人。四飢餓人。五病人。足以三寶亦為八種。」（大正藏 40, p.639a）、等とある。

(289) 「復次三事因縁生檀。一者信心清淨。二者財物。三者福田。心有三種。若憐愍。若恭敬。若憐愍恭敬。施貧窮下賤及諸畜生。是為憐愍施。施佛及諸法身菩薩等。是為恭敬施。若施諸老病貧乏阿羅漢辟支佛。是為恭敬憐愍施。（中略）福田有二種。一者憐愍福田二者恭敬福田。憐愍福田能生憐愍心。恭敬福田能生恭敬心。」（大正藏 25, p.147a）

(290) 清水海隆は『小品系般若波羅蜜經』『仏説楞伽三昧經』『維摩詰所説經』『仏説無量壽經』『大方廣華嚴經』『大智度論』『究竟一乘寶性論』といった大乘諸經論において『大智度論』のみが敬田と悲田（憐愍福田）を説示しており、注目すべきであることを指摘している（清水海隆 [1983]・同 [2002a]）。

(291) 「佛法有二種。一祕密二現示。現示中佛辟支佛阿羅漢皆是福田。以其煩惱盡無餘故。」（大正藏 25, pp.84c-85a）

(292) 卷一「聖衆大海行福田 學無學人以莊嚴」（大正藏 25, 57c）、卷三「佛為世間無上福田。與諸弟子圍繞共住。」（大正藏 25, p.83a）、卷八「佛言。我亦如是。見老女人淨信心施佛得大果報亦如此。樹因少報多。又是如來福田良美之所致也。」（大正藏 25, p.115b）、卷九「復次佛於三界第一福田。以是故華散佛上。【經】所散寶華於此三千大千世界上在虛空中化成大臺【論】問曰。何以化作此臺在虛空中。答曰。所散華少而化為大臺。以示衆生因少果多。問曰。何以故臺在虛空中住而不墮落。答曰。佛以神力。欲示衆生令知佛為福田得報不失。乃至成佛其福不減。」（大正藏 25, p.123b）、卷十「問曰。此諸菩薩欲詣釋迦牟尼佛。何以中道供養諸佛。答曰。諸佛第一福田。若供養者得大果報。」（大正藏 25, p.130c）、「釋迦牟尼佛知十方佛是第一福田故以供養。是福倍多。何以故。佛自供養佛故。」（大正藏 25, p.132b）、「又勸東方菩薩言。殖福於佛田中。所得果報亦如此華彌滿無量土。汝雖遠來應當歡喜。遇此大福田果報無量。」（大正藏 25, p.132c）、卷三十「問曰。經言種種福田。今何以獨言殖於佛田。答曰。雖有種種福田佛為第一福田。以十力四無所畏十八不共法。如是等無量佛法具足。是故獨説殖於佛田。法寶雖為佛師。若佛不說法為無用。如雖有好藥若無良醫藥則無用。以是故法寶雖上。而前説佛寶何況僧寶。復次佛田能獲無量果報。餘者雖言無量而有差降。以是故佛田第一。」（大正藏 25, p.282b）、等。

ること虚しからず。法華の中に説くが如くんば、有人は或は一華を以て、或は少香を以て佛を供養したてまつり、乃至一たび南無佛と稱せば、是の如き等の人は皆な當に佛と作るべしと。若し爾らば、有人は是の念を作さく、但だ五波羅蜜を行じて作佛せんと欲する時、乃ち空を觀ずるのみ。何ぞ用って常に般若波羅蜜の知り難く、得難き空行を行ぜんやと。答へて曰く。(中略)佛の福田中に於て虚誑ならず、要ず三乘を得て涅槃に入ると雖も、應當に了了に六波羅蜜乃至一切種智を行ずべし。了了に行ずるが故に、疾かに佛道を得、久しく生死の苦を受けず。般若に是の如き等の利益功德有るが故に應當に行ずべし⁽²⁹³⁾。

とあり、『法華經』を引き合いに出し、空を行ずる必要の有無を問うているが、般若の利益・功德の大なるが故に、六波羅蜜、乃至般若波羅蜜を行ずべきであるとしている。また、卷八四には、真仏と仮仏とは福田として異なることはないともしている⁽²⁹⁴⁾。

次に、僧が福田において無上であるともされる。卷二十一に、念僧について述べる中で、

若し法を念ぜずんば則ち當に僧を念ずべし、佛弟子衆は正道を修し法に隨って行ず。僧中に阿羅漢向・阿羅漢・乃至須陀洹向・須陀洹の四雙八輩有り。是の佛弟子衆は、應に供養し合手し恭敬し禮拜し迎送すべき、世間無上の福田なり、と⁽²⁹⁵⁾。

とある⁽²⁹⁶⁾。貧者は礼事・恭敬・迎送によって、富者はあるいは財物を供養することによって果報を得るが、それは卷二十二に「智慧の犁を以て結使の根を耕出し、四無量心を以て磨治調柔し、諸の檀越の信施の穀子を下し、漑ぐに念施・恭敬の清淨の心水を以てす」というように、良田によって得るところが多いことに譬えられる⁽²⁹⁷⁾。また、この八輩の中に

⁽²⁹³⁾ 「問曰。佛亦名為寶。亦名為無上福田。若人從佛種善根。必以三乘法入涅槃不虛。如法華中説。有人或以一華或以少香供養於佛。乃至一稱南無佛。如是等人皆當作佛。若爾者有人作是念。但行五波羅蜜欲作佛時乃觀空。何用常行般若波羅蜜難知難得空行。答曰。以是事故佛自答。阿難。於佛福田中雖不虛誑。要得三乘入涅槃。應當了了行六波羅蜜。乃至一切種智了了行故。疾得佛道不久受生死苦。般若有如是等利益功德故應當行。阿難。般若有如是功德利益故我囑累汝。」(大正藏 25, p.619b)

⁽²⁹⁴⁾ 「問曰。云何但空稱佛名字。便得畢苦其福不盡。答曰。是人曾聞佛功德能度人老病死。若多若少供養及稱名字得無量福。亦至畢苦不盡。是故福田無量。故雖濡心布施其福亦無盡。如是種種因緣譬喻故。真佛化佛無異於佛福田供養者其福無量。以一切法實相無別無異故。」(大正藏 25, p.648b)

⁽²⁹⁵⁾ 「若不念法則當念僧。佛弟子衆修正道隨法行。僧中有阿羅漢向阿羅漢乃至須陀洹向須陀洹四雙八輩。是佛弟子衆。應供養合手恭敬禮拜迎送。世間無上福田。作如是念僧恐怖即滅。」(大正藏 25, p.219a)

⁽²⁹⁶⁾ 同内容は卷二十二にも「念僧者是佛弟子衆。戒衆具足禪定衆智慧衆解脫衆解脫知見衆具足。四雙八輩應受供養恭敬禮事。是世間無上福田。」(大正藏 25, p.223b) とある。

⁽²⁹⁷⁾ 「世間無上福田者。施主有二種。貧者富者。貧者禮事恭敬迎送而得果報。富者亦能恭敬禮事迎送。又以財物供養而得果報。是故名爲世間無上福田。譬如良田耕治調柔以時下種。漑灌豐渥所獲必多。衆僧福田亦復如是。以智慧犁耕出結使根。以四無量心磨治調柔。諸檀越下信施穀子。漑以念施恭敬清淨心水。若今世若後世。得無量世間樂。及得三乘果。」(大正藏 25, p.223c)

十五の学人・九の無学人を攝し、仏が無上福田を説くのは八輩の聖人によってであるとす
る⁽²⁹⁸⁾。あるいは、舍利弗をはじめ四人の比丘が福田であるともされる⁽²⁹⁹⁾。

なお、出家してはいても、仏道ではなければ（邪見では）福田ではない⁽³⁰⁰⁾、あるいは福
田を害することによって地獄に落ちる例等も説かれている⁽³⁰¹⁾。

しかし、二乗、阿羅漢や辟支佛も衆生の福田ではあるが、菩薩の方が勝れている、ある
いは初発心の菩薩にも及ばない等とも説かれている⁽³⁰²⁾。

菩薩の福田としての位置づけは、卷七十七に

菩薩は般若を行ずる時、諸法の平等忍を得、平等忍を得るが故に空を行ずると雖も亦
た能く四無量心を生ず。四無量心中の大悲は是れ大乘の本なり。衆生の死法に就くを
見る事囚の戮を受くるが如し。諸の菩薩は能く六波羅蜜等、乃至一切種智を生ず。
是の故に諸の菩薩は能く大悲を生ず。是の故に是の人は未だ無上道を得ずと雖も已に
是れ一切衆生の福田なり⁽³⁰³⁾。

⁽²⁹⁸⁾ 「僧中有四雙八輩者。佛所以説世間無上福田。以有此八輩聖人故。名無上福田。問曰如佛告
給孤獨居士。世間福田應供養者有二種。若學人若無學人。學人十八無學人有九。今此中何以
故但説八。答曰。彼廣説故十八及九。今此略説故八。彼二十七聖人此八皆攝。信行法行或向
須陀洹攝。或向斯陀含攝。或向阿那含攝。家家向斯陀含攝。一種向阿那含攝。五種阿那含向
阿羅漢攝。信行法行入思惟道。名信解脫見得。是信解脫見得十五學人攝。九種福田阿羅漢攝。」
(大正蔵 25, p.224a)

⁽²⁹⁹⁾ 卷四十「是四比丘是現世無量福田。舍利弗是佛右面弟子。目犍連是佛左面弟子。須菩提修無
諍定行空第一。摩訶迦葉行十二頭陀第一。世尊施衣分坐常深心憐愍衆生。佛在世時若有人欲
求今世果報者。供養是四人輒得如願。」(大正蔵 25, p.354c)

⁽³⁰⁰⁾ 卷十一「是時諸天作是思惟。我當閉其金瓶令水不下。所以者何。有施者無福田故。是時魔王
語淨居天。此諸婆羅門。皆出家持戒清淨入道。何以故乃言無有福福田。淨居天言。是菩薩為
佛道故布施。今此諸人皆是邪見。是故我言無有福田。」(大正蔵 25, p.142c)

⁽³⁰¹⁾ 卷十六「又以濃血而自煎熬。從炭坑中出。投之焰床強驅令坐。眼耳鼻口及諸毛孔一切火出。
此人宿世惱亂父母師長沙門婆羅門。於諸好人福田中惱令心熱。以此罪故受熱地獄罪。」(大
正蔵 25, p.176b)、「若沙門婆羅門福田食。以不淨手觸。或先噉或以不淨物著中。或以熱沸屎
灌他身破淨命。以邪命自活。如是等種種因緣。墮沸屎地獄中。」(大正蔵 25, p.177a)

⁽³⁰²⁾ 卷二十八「佛法有二種。一者聲聞辟支佛法。二者摩訶衍法。聲聞法小故。但讚聲聞事不説菩
薩事。摩訶衍廣大故。説諸菩薩摩訶薩事。發心修行十地入位。淨佛世界成就衆生得佛道。此
法中説菩薩次佛。應如供養佛。能如是觀諸法相是為福田。能勝聲聞辟支佛如是。(中略)諸
阿羅漢辟支佛。雖得根力覺意六神通諸禪智慧力於實際得證為衆生福田。十方諸佛所不貴重。
菩薩雖在諸結使煩惱欲縛三毒胎中。初發無上道意。未能有所作。而為諸佛所貴。」(大正蔵
25, pp.266c-267a)、卷五十六「問曰。二乘已證實際。是一切衆生福田。何以故。不如初發意
菩薩。答曰。以三事故不如。一者用薩婆若心行般若。二者常不離六波羅蜜等諸功德。三者由
是菩薩斷三惡道出生三乘。依二乘人不能斷三惡道出生三乘。」(大正蔵 25, p.460a)、卷七十
四「復次人於實事錯謬故福德少。正行實事故得福多。如施畜生得百倍施。惡人得千倍施。善
人得十萬倍施。離欲人得十億萬倍施。須陀洹等諸聖人得無量福。凡夫人雖離欲行慈悲心。不
得實法相故不得作無量福田。須陀洹雖未離欲。分別諸法實相故福田無量。諸法實相得有深淺。
是故菩薩深入實相故一念中福德無量無邊。」(大正蔵 25, pp.581c-582a)。

⁽³⁰³⁾ 「菩薩行般若時得諸法平等忍。得平等忍故雖行空亦能生四無量心。四無量心中大悲是大乘之
本。見衆生就於死法如囚受戮。諸菩薩能生六波羅蜜等乃至一切種智。是故諸菩薩能生大悲。

とあり、六波羅蜜や空を行じて大悲を生じるといふ菩薩が一切衆生にとっての福田とされ、また卷三十六に、

世間の諸の富貴は皆な二乗道に従って有り。二乗道は佛に従って有り。佛は菩薩に因って有り。若し菩薩の善法を説くこと善無くんば、世間に天道・人道・阿修羅道有ること無く、樂受・不苦不樂受有ること無く、但だ苦受のみ有りて、常に地獄啼哭の聲のみ有らん。菩薩は是の如く大に利益するが故に、云何ぞ名けて世間の為の福田と作さざらんや⁽³⁰⁴⁾。

とあり、菩薩が世間の福田として二乗や仏よりも勝れていることされる。

福田の思想は、菩薩の実践においては卷五十四に、

如し菩薩、佛道を行ぜんと欲せば、初に檀波羅蜜を行じて應に福田を求むべし。(中略) 菩薩の法は諸法に於て平等なるべし。若し佛を以て大と為し衆生を小と為さば、則ち等しき法相を破す。(中略) 復次に、菩薩は應に等心に布施すべし。若し福田を分別せば、則ち大悲を破し、亦た三分清淨の布施を破す⁽³⁰⁵⁾。

とあり、檀波羅蜜を行じるためには福田が求められるが、福田を分別すれば大悲を破し、空の立場に立った布施を行じることにはならないという。

施の福德の優劣はあるときは施主の心、あるときは福田の大小によともされるが⁽³⁰⁶⁾、対象を対等の福田であるとみることは、卷八十八に

菩薩は般若波羅蜜の力を以ての故に、一切法の中に畢竟空心を修す。是の故に一切法

是故是人雖未得無上道。已是一切衆生之福田。」(大正蔵 25, p.601a)

⁽³⁰⁴⁾ 「世間諸富貴皆從二乘道有。二乘道從佛有。佛因菩薩有。若無菩薩說善法者。世間無有天道人道阿修羅道。無有樂受不苦不樂受。但有苦受常有地獄啼哭之聲。菩薩如是大利益故。云何不名為世間作福田。」(大正蔵 25, p.323c)

⁽³⁰⁵⁾ 「如菩薩欲行佛道。初行檀波羅蜜應求福田。所以者何。福田因緣功德故所願得滿。如種良田則所收益多。如佛說餘田果報有量。賢聖田無量。果報亦無量。菩薩聞是須陀洹等福田果報無量故。便欲作須陀洹。以是故。說須陀洹福田不應住。乃至辟支佛亦如是。問曰。二乘小故應過不住。佛福田何故不住。答曰。菩薩法於諸法應平等。若以佛為大衆生為小。則破等法相。復次空故一切處不應住。復次菩薩應等心布施。若分別福田則破大悲。亦破三分清淨布施。」(大正蔵 25, p.446c)

⁽³⁰⁶⁾ 卷三十二「菩薩摩訶薩知諸法實相。無取無捨無所破壞。行不可得般若波羅蜜。以大悲心還修福行。福行初門先行布施。菩薩行般若波羅蜜。智慧明利能分別施福。施物雖同福德多少隨心優劣。如舍利弗以一鉢飯上佛。佛即迴施狗而問舍利弗。汝以飯施我以飯施狗誰得福多。舍利弗言。如我解佛法義。佛施狗得福多。舍利弗者於一切人中智慧最上。而佛福田最為第一。不如佛施狗惡田得福極多。以是故知大福從心生不在田也。如舍利弗千萬億倍不及佛心。問曰。如汝說福田妙故得福多。而舍利弗施佛不得大福。答曰。良田雖復得福多而不如心。所以者何。心為內主田是外事故。或時布施之福在於福田。如億耳阿羅漢。昔以一華施於佛塔。九十一劫人天中受樂。餘福德力得阿羅漢。又如阿輸迦王。小兒時以土施佛王閻浮提。起八萬塔最後得道。施物至賤小兒心簿。但以福田妙故得大果報。當知大福從良田生。若大中之上三事都具。心物福田三事皆妙。」(大正蔵 25, p.301ab)

に於て分別無し。畜生の五衆十二入十八界和合して生るるを名けて畜生と為すが如し。佛も亦た是の如し。諸の善法の和合より假に名けて佛と為す。若し人衆生を憐愍せば、無量の福德を得。佛に於て心著せば、諸惡の因縁を起して無量の罪を得。是の故に一切の法は畢竟空なりと知る。故に、畜生を輕んぜず、佛に著心し貴ばざるなり⁽³⁰⁷⁾。

とあり、般若波羅蜜の力によって、畢竟空を行じるがゆえに平等にみるという。また、卷五十八には、般若波羅蜜は諸仏の母であり、また師でもあるから、仏を供養するもそこに人相を取れば福田は大であるにも関わらず功德は少ないのであり、諸仏を供養することは般若波羅蜜を供養することには及ばないともいう⁽³⁰⁸⁾。

さらに、卷八十七には、次のようにある。

一切衆生は皆な是れ菩薩の福田なり。能く大悲を生ずるが故に。菩薩は常に阿耨多羅三藐三菩提を以て衆生に施さんと欲す。何況んや衣食等、分別有らん。又た菩薩は無生忍を得、法平等にして差無し。未だ無生忍を得ざる者は、或は慈悲心多く或は分別心多し。此の二心は俱に行ずることを得ず。悲心多き者は先ず貧窮の惡人に施して是の念を作さく。福田の中の種ゆれば果報大なりと雖も、衆生を憐愍するが故に先づ貧者を利す。是の如き田は不良なりと雖も、慈悲心を以て大果報を得るなり、と。分別心多き者は是の念を作さく、諸佛は無量の功德有るが故に應に先づ供養すべし、と。諸法を分別し、佛身を取著するを以ての故に心小なり。其の心小なりと雖も、福田良きが故に功德も亦た大なり。若し諸法實相を得れば、般若波羅蜜方便力の中に入りて、心は自在を得、二事俱に行じて衆生を慈愍す。又た視ること皆な佛の如し。是の如き等の菩薩は、因縁に随つて布施を行す⁽³⁰⁹⁾。

⁽³⁰⁷⁾ 「問曰。若菩薩知佛是福田衆生非福田。是非菩薩法。菩薩以何力故能令佛與畜生等。答曰。菩薩以般若波羅蜜力故。一切法中修畢竟空心。是故於一切法無分別。如畜生五衆十二入十八界和合生名為畜生。佛亦如是。從諸善法和合假名為佛。若人憐愍衆生得無量福德。於佛著心起諸惡因縁得無量罪。是故知一切法畢竟空故。不輕畜生不著心貴佛。復次諸法實相是一切法無相。は無相中不分別是佛是畜生。若分別即是取相。是故等觀。復次菩薩有二法門。一者畢竟空法門。二者分別好惡法門。入空法門則得等觀入分別法門。諸阿羅漢辟支佛尚不及佛。何況畜生。為其輕衆生不憐愍布施故教不分別。」(大正藏 25, p.681c-682a)

⁽³⁰⁸⁾ 「問曰。般若波羅蜜在佛身中。若供養一佛。則供養般若波羅蜜。何以言供養十方佛不如供養般若波羅蜜。答曰。供養者心。若供養佛取人相。人畢竟不可得。以取相故福田雖大而功德薄少。供養般若波羅蜜者則如所聞。般若中不取人相不取法相。用是心供養故福德大。復次般若波羅蜜。是一切十方諸佛母亦是諸佛師。諸佛得是身三十二相八十隨形好及無量光明神通變化。皆是般若波羅蜜力。以是故。供養般若波羅蜜勝。以是等因縁故。勝供養十方諸佛。非不敬佛。」(大正藏 25, p.475a)

⁽³⁰⁹⁾ 「一切衆生皆是菩薩福田。能生大悲故。菩薩常欲以阿耨多羅三藐三菩提施衆生。何況衣食等而有分別。又菩薩得無生忍法平等無差。未得無生忍者。或慈悲心多或分別心多。此二心不得俱行。悲心多者先施貧窮惡人。作是念種福田中果報雖大。憐愍衆生故先利貧者。如是田雖不良。以慈悲心得大果報。分別心多者作是念。諸佛有無量功德故應先供養。以分別諸法取著佛身故心小。其心雖小福田良故功德亦大。若得諸法實相。入般若波羅蜜方便力中。心得自在二

すなわち、仏や菩薩が福田であると同時に、一切の衆生もまた大悲を生じるが故に福田として位置づけられる。これは、先述の憐愍福田の意味するところであろう。またここに示されるように、菩薩は般若波羅蜜によって諸法実相を得、また方便力によって、対象としての福田を分別せずに布施を行ずることができるということが知られる。

第七節 四摂法

四摂法（四摂事）*catvāri-saṃgraha-vastūni* は布施摂（*dāna-saṃgraha*, 真理を教える〔法施〕、ものを与える〔財施〕、種々の恐怖から解放させる〔無畏施〕）・愛語摂（*priya-vāditā-s.*, 慈悲に満ちたやさしい言葉をかけること）・利行摂（*artha-caryā-s.*, 身体の行為、口で言うこと、意に思うこと、の三業による善行で人々に利益を与えること）・同事摂（*samānārthatā-s.*, 形を変えて人々に近づき、相手の立場に立って同じ仕事にいそしむこと）をいい⁽³¹⁰⁾、これらは衆生をまとめ、利他行を為して調熟していくための実践徳目とされている⁽³¹¹⁾。

布施は、財施・法施の二種⁽³¹²⁾、あるいは無畏施を加えた三種⁽³¹³⁾に分類されるのが一般的

事俱行慈愍衆生。又視皆如佛。如是等菩薩隨因緣行布施。」（大正蔵 25, p.669c）

⁽³¹⁰⁾ なお日本仏教社会福祉学会編 [2006] の「四摂事」の項（p.133）には、「利行は相手の利益を考えてする行為である。不利益な立場にある者の側に立つ行為であり、今日のボランティア活動の理念にも通じる。同事は互いに協力することをいうが、衆生と苦楽を共にして生活や事業を同じくすることである。」「四摂事とは、自己の存在が他の存在を認めることによって起こる行為である。自らが生き、他を生かすということに社会福祉の実践的意味があるとすれば、四摂事は利他的行為としての社会福祉活動の基本的理念を明らかにしているといえよう。つまり利他的行為のなかに自利が内包されているとみる点に、仏教社会福祉の意味がある」と記されている。

⁽³¹¹⁾ 例えば『中阿含経』卷三十三に「居士子。有四攝事。云何為四。一者惠施。二者愛言。三者行利。四者等利。」（大正蔵 1, p.641c）、『大智度論』卷六六に「利益事者。所謂四攝法。以財施法施二種攝取衆生。愛語有二種。一者隨意愛語。二者隨其所愛法為說。是菩薩未得道。憐愍衆生自破憍慢。隨意說法。若得道隨所應度法為說。高心富人為讚布施。是人能得他物利名聲福德故。若為讚持戒毀皆破戒則心不喜樂。如是等隨其所應而為說法。利益亦有二種。一者今世利後世利為說法。以法治生勤修利事。二者未信教令信。破戒令持戒。寡識令多聞。不施者令布施。癡者教智慧。如是等以善法利益衆生。同事者菩薩教化衆生令行善法同其所行。菩薩善心衆生惡心。能化其惡令同己善。是菩薩以四種攝衆生令住十善道。是廣說四攝義。於二施中法施隨其所樂而為說法。是愛語中第一。衆生愛惜壽命令行十善道則得久壽。利益於一切寶物利中法施最勝。是為利益。同事中同行善法為勝。是菩薩自行十善。亦以教人。有人言。後自行十善等是第四同義。是故說自行十善亦教人行。自行初禪亦教他行。初禪等同離欲同持戒。是故名相攝。相攝故漸漸能以三乘法度。」（大正蔵 25, pp.526c-527a）、等とある。

⁽³¹²⁾ 例えば『増一阿含経』卷二十「如來說二施 法施及財施」（大正蔵 2, p.648a）、『大智度論』卷二十九「二種施。法施財施。出家人多應法施。在家者多應財施。」（大正蔵 25, p.271b）等。

⁽³¹³⁾ 例えば『大智度論』卷十四「檀有三種。一者財施。二者法施。三者無畏施。持戒自檢不侵一切衆生財物。是名財施。衆生見者慕其所行。又為說法令其開悟。又自思惟。我當堅持淨戒。與一切衆生作供養福田。令諸衆生得無量福。如是種種名為法施。一切衆生皆畏於死。持戒不害。是則無畏施。」（大正蔵 25, p.162b）、『菩薩地持経』卷四「復次菩薩一切施。所謂法施財施無畏施。」（大正蔵 30, p.908c）とあり、また此世他世樂施に九種ありとして「財施者。勝妙清淨。如法調伏慳垢藏積垢故。修行布施。調伏慳垢者。捨執著心。調伏藏積垢者。捨受用

である。財施は財物施・無財施に分割され、後者は眼施・和顔悦色施・言辞施・身施・心施・床座施・房舎施の「無財の七施」として知られている⁽³¹⁴⁾。また、無畏施は不活畏・悪名畏・死畏・悪道畏・大衆威徳畏の五怖畏が知られている⁽³¹⁵⁾。

『大智度論』においては、四摂法に関する説示は多くはないが、無量の四法門の中の一つとして⁽³¹⁶⁾、また仏や転輪聖王となって衆生を摂す方法として挙げられている⁽³¹⁷⁾。

布施・愛語・利他・同事の四事を以って衆生を摂すが、財法二施の中に三事を摂す、また財施から法施が生ず等として、四摂法においても初門として布施が重視されている⁽³¹⁸⁾。

卷六十六においては、布施のうち、法施は愛語の中の第一であるとされる。愛語には隨意の愛語と、愛する所の法に隨って説くことの二種があり、前者は衆生を憐愍し、自らの

執著。無畏施者。謂師子虎狼王賊水火等種種恐怖救令得度。法施者。不顛倒說法具足說法。」(大正蔵 30, p.909b) 等とある。

⁽³¹⁴⁾ 例えば『雜寶藏經』卷六に「佛説有七種施。不損財物。獲大果報。一名眼施。常以好眼。視父母師長沙門婆羅門不以惡眼。名為眼施。捨身受身。得清淨眼。未來成佛。得天眼佛眼。是名第一果報。二和顔悦色施。於父母師長沙門婆羅門。不鬻蹙惡色。捨身受身。得端正色。未來成佛。得真金色。是名第二果報。三名言辭施。於父母師長沙門婆羅門。出柔軟語。非麤惡言。捨身受身。得言語辯了。所可言説。為人信受。未來成佛。得四辯才。是名第三果報。四名身施。於父母師長沙門婆羅門。起迎禮拜。是名身施。捨身受身。得端政身。長大之身。人所敬身。未來成佛。身如尼拘陀樹。無見頂者。是名第四果報。五名心施。雖以上事供養。心不和善。不名為施。善心和善。深生供養。是名心施。捨身受身。得明了心。不癡狂心。未來成佛。得一切種智心。是名心施第五果報。六名床座施。若見父母師長沙門婆羅門。為敷床座令坐。乃至自以已所自坐。請使令坐。捨身受身。常得尊貴七寶床座。未來成佛。得師子法座。是名第六果報。七名房舎施。前父母師長沙門婆羅門。使屋舎之中得行來坐臥。即名房舎施。捨身受身。得自然宮殿舎宅。未來成佛。得諸禪屋宅。是名第七果報。是名七施。雖不損財物。獲大果報。」(大正蔵 4, p.479ab)、等とある。

⁽³¹⁵⁾ 例えば『大方広仏華嚴經』卷三十四「此菩薩。得歡喜地已。所有怖畏。悉得遠離。所謂不活畏。惡名畏。死畏。惡道畏。大衆威徳畏。如是怖畏。皆得永離。」(大正蔵 10, p.181b)、等。

⁽³¹⁶⁾ 卷十八「復知四法。四念處四正勤四如意足四聖諦四聖種四沙門果四知四信四道四攝法四依四通達善根四道四天人輪四堅法四無所畏四無量心。如是等無量四法門。」(大正蔵 25, p.195b)

⁽³¹⁷⁾ 卷二十五「問曰。佛與轉輪聖王有何相似。答曰。如王清淨不雜種中生。隨姓家業成就。(中略)寶藏豐溢軍容七寶以為校飾。以四攝法攝取衆生。(中略)佛法王亦如是。釋迦牟尼然燈寶華等佛諸佛清淨姓中生。先佛威儀行業。(中略)八萬四千法聚軍。出世間四攝法以攝衆生。(中略)是為相似。」(大正蔵 25, pp.244c-245a)、卷二十九「以四攝法攝衆生業因緣故。得手足縵網相。」(大正蔵 25, p.273c)、及び卷九十一(次註参照)。

⁽³¹⁸⁾ 卷八十八「人以四事攝之。布施愛語利益同事。布施有二事。如經中廣説。(中略)問曰。若爾者於四事中何以多説布施。餘三略説。答曰。布施中攝三事故。以財施法施教化衆生。則無所不攝。復次四事中初廣開布施。則知餘三亦如是。問曰。若爾者何以略説財施而廣説法施。答曰。財施少法施廣故。所以者何。財施有量果報。法施無量果報。財施欲界繫果報。法施亦三界繫果報。亦是出三界果報。財施能與三界富樂。法施能與涅槃常樂。又財施從法施生。聞法則能施故。復次財施果報但富樂無種種。法施亦有富樂亦有餘事。乃至佛道涅槃果報。以是等因緣故廣説法施。二施義如經中佛自廣説。」(大正蔵 25, p.682bc)、卷九十一「復次菩薩深愛善法布施是初門。是故行是布施。又菩薩深慈悲衆生。以慈悲心雖大而不能充滿衆生。是故先行布施令其心濡可以引導。布施因緣生於四姓。及作轉輪王以四攝法攝取衆生。漸漸以三乘法令得涅槃。教他布施讚歎布施法歡喜讚歎行布施者。是深愛布施。見同行故歡喜讚歎。」(大正蔵 25, p.704b)

憍慢を破すことによって説くことであり、後者はその相手の愛著するところに応じて法を説くことである。利益にも二種があり、一つには今世の利、後世の利のために法を説くことであり、二つには未信の者を教えて信じさせ、破戒の者に戒を持たせる等、善法を教え、実践させることである。また、同事は衆生を教化して善法を行じさせ、衆生の善心も悪心も自己の善と同じくすることである、とされる。そして、

自ら六波羅蜜を行じ、亦た以て他を教へ、般若に因つての故に衆生をして般若の分を得せしむ。所謂る須陀洹等を得るも方便力の故に自ら證せず、是の人の福德・智慧力の増益するが故に、無量阿僧祇の菩薩を教えて六波羅蜜に住せしめ、自ら阿鞞跋致地等に住し、亦た以てたに教え、乃至自ら法輪を轉じ亦たたをして法輪を轉ぜしむ。

とあり、自らが六波羅蜜等を行じて菩薩行を為すとともに、衆生にもそれを教えて同じく行じさせることを説いている⁽³¹⁹⁾。また、卷七十六には

是の六波羅蜜等は是れ自利の法なり、行者は六波羅蜜を以て衆生を教化し佛世界を淨めんと欲せば、應に四攝法を以て衆生を攝取すべし⁽³²⁰⁾。

とあり、四攝法が六波羅蜜と比べて利他の性格が強いと説かれている。

⁽³¹⁹⁾ 「利益事者。所謂四攝法。以財施法施二種攝取衆生。愛語有二種。一者隨意愛語。二者隨其所愛法為説。是菩薩未得道。憐愍衆生自破憍慢。隨意説法。若得道隨所應度法為説。高心富人為讚布施。是人能得他物利名聲福德故。若為讚持戒毀咎破戒則心不喜樂。如是等隨其所應而為説法。利益亦有二種。一者今世利後世利為説法。以法治生勤修利事。二者未信教令信。破戒令持戒。寡識令多聞。不施者令布施。癡者教智慧。如是等以善法利益衆生。同事者菩薩教化衆生令行善法同其所行。菩薩善心衆生惡心。能化其惡令同己善。是菩薩以四種攝衆生令住十善道。是廣説四攝義。於二施中法施隨其所樂而為説法。是愛語中第一。衆生愛惜壽命令行十善道則得久壽。利益於一切寶物利中法利最勝。是為利益。同事中同行善法為勝。是菩薩自行十善。亦以教人。(中略)自行六波羅蜜亦以教他。因般若故令衆生得般若分。所謂得須陀洹等方便力故自不證。是人福德智慧力増益故。教無量阿僧祇菩薩令住六波羅蜜。自住阿鞞跋致地等亦以教他。乃至自轉法輪亦教他轉法輪。」(大正蔵 25, pp.526c-527)

⁽³²⁰⁾ 「是六波羅蜜等是自利法。行者欲以六波羅蜜教化衆生淨佛世界。應以四攝法攝取衆生。」(大正蔵 25, p.598c)

第八節 小結 大乘菩薩道における仏教福祉の思考と行動のモデル

大乘菩薩道の実践体系が仏教福祉の思想とその展開にどのような関連性を有するのかを吟味することは、今後の仏教福祉のあり方を探る上で重要である。このような問題意識のもと、本章では『大智度論』を手がかりとして、大乘の菩薩についての規定や、福祉を實踐する上での理念となる六波羅蜜、諸法実相と空、慈悲、方便、福田や四摂法等について、その所説を纏めた。

仏教福祉の行為主体たる菩薩の實踐は、六波羅蜜を中心とする。中でも布施は六波羅蜜の初門として、福祉的行為を代表するものである。また、六波羅蜜は相互に関連しており、それらは般若波羅蜜によって統合されている。すなわち、菩薩の布施は空に基づいた布施である。また、二乗の教えとされた三十七道品をはじめ、多くの実践法も、空に基礎付けられることによって大乘の行法として六波羅蜜の中に摂され、時に応じて修習される。

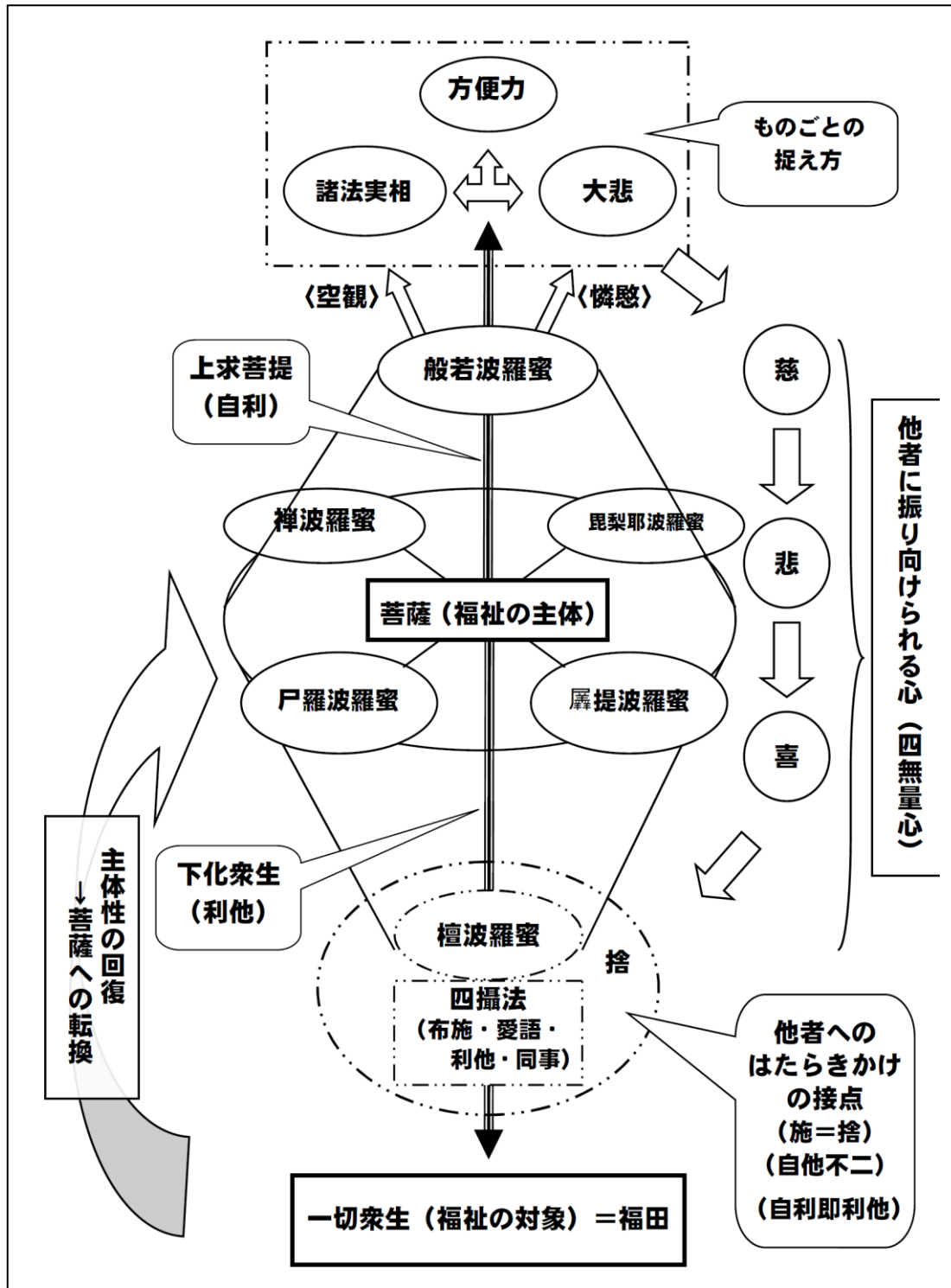
衆生も菩薩もともに福田として、生きる価値と意義を有する存在であり、福祉における菩薩行の主客の関係の中で、衆生は真の主体性を回復し、自らも菩薩として、福祉の主体となる。四摂法もまた、布施を中心として衆生との接点において衆生とまとめ、また福祉の主体へと誘うものである。そして、種々の方便をもって、衆生にも六波羅蜜を中心とした菩薩行を實踐させるように導いていく。

菩薩行は、一般的には「上求菩提・下化衆生」と言われる。仮に、菩薩が上に菩提を求め、般若波羅蜜を修し、空観によって諸法実相に入ろうとすれば、同時に、方便力によって大悲・憐愍の情を懐くことになり、それは四無量心を通して、無量の衆生に振り向けられる。しかし、その慈悲喜の心に著さない捨を行わず。これは、対象に対して常に怨親平等の立場を保って、福祉の活動を継続していくことを意味している。「下化衆生」とされる菩薩と衆生との接点は、檀波羅蜜であり、布施であり、同時に四無量心における捨でもある。布施の定義を再確認すると、卷十一には次のようにある。すなわち、「信有り、福田有り、財物あり、三事和合する時、心に捨法を生じ、能く慳貪を破す。是を名けて檀と為す⁽³²¹⁾。」と。

さて、このように考えてくると、「上求菩提」と「下化衆生」の菩薩行は、円環的に衆生の利他に方向付けられるものであるといえる。仏教福祉の主体は、このような菩薩道の体系をよく理解し、実践しようと努めなければならない。そして、こうした一連の大乘菩薩道によって、仏教福祉の対象である一切衆生もまた、福祉行為の主体としての菩薩へと転換されるのである。また、こうした仏教の空の思想に基づいた福祉の理念は、どのような時代や社会においても、人間の福祉を願う人々によって生かされうる普遍性を有していると考えられる。以上によって導かれる大乘菩薩道の実践体系を、仏教福祉の思考と行動のモデルとして提示し、その関係を図2に示す。

⁽³²¹⁾ 卷十一「有信有福田有財物三事和合時。心生捨法能破慳貪。是名為檀。」(大正蔵 25, p.140c)、本章第三節第一項参照。

図2 『大智度論』に基いた大乘菩薩道における仏教福祉の思考と行動のモデル



結論として、次のような内容が導かれる。すなわち、大乘の菩薩の実践には、前提として一切衆生を度さんとする発心・誓願が必要である。そして、善法には三十七道品をはじめとして多くの実践徳目があるが、それらは六波羅蜜に収斂する。菩薩は六波羅蜜を行じ、自利・利他の行を継続しながら、二乗に退転することなく、また涅槃に入ることもなく、衆生を引導していく存在である。

六波羅蜜はそれぞれ密接に関連しつつ、般若波羅蜜に統合される。般若波羅蜜は諸法実相を悟る智慧であり、一切諸法は空であるという思想がその基本にある。菩薩はこの畢竟空の立場において菩薩行を継続すると同時に、様々な方便をもって六波羅蜜の実践を衆生にも勧めていく。

慈悲は菩薩精神の中核を担っているが、四無量心、特に無縁の慈悲を行じてそれを具現化することが菩薩の慈悲の理想である。関係者への憐憫の情は誰でも起こし得るが、自他の壁を超克して無縁の者にも人間としての価値を認め尊重することは容易ではない。無縁の大悲は空観を修することによって自己の執著を離れた自他不二の立場からの実践であり、空観と大悲は、方便力によって等しく調御されるべきものである。

また、福祉の対象としての他者は、自己の完成を願う菩薩から見れば福田として存在している。

大乘菩薩道の実践体系は、まさに仏教福祉の思考と行動のモデルを示すものとしても理解できる。空の思想は、日常の生活上の種々の問題を主体的に解決可能なものとする思考法としても捉えられる。これは、時代や場所を問わず、普遍的な営みとしても実践可能なものと考えられる。菩薩の実践は檀波羅蜜に始まるが、それは空観と大悲を通して、怨親平等の捨 (upekṣā) の精神と和合している。そして、種々の方便によって他者の本来的な「主体性」、すなわち人生におけるさまざまな「ふしあわせ」な状態を前向きに受け止め、より豊かに生きていこうとする心を回復し、他者もまた同じ福祉主体としての菩薩の生き方へと誘う、という一連のプロセスを、大乘菩薩道における仏教福祉の思考と行動のモデルとして提示した。

本章の終わりに、「六波羅蜜」の現代的意義について、さらに考察を加えてみたい。

六波羅蜜はかねてより大乘仏教の菩薩の実践徳目の一つとされ、仏教福祉の領域においては六波羅蜜の中で特に「布施」や「持戒」が利他行の実践という面で最も重要視されてきた。例えば勝又俊教 (1909-1994) は次のように述べている。

初期大乘の般若經典以来、その後の大乘の諸経論を貫く大乘仏教徒の基本的な実践体系として六波羅蜜行がとりあげられ、菩薩道といわれている。その六波羅蜜とは、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧であり、それらは自利と利他の両面を含むものであるが、それらの中、特に利他の社会的活動をなす部門は布施と持戒との二つの行の

中で説き示されている⁽³²²⁾。

また、「現実をありのままに観る」ということについては「般若（智慧）」の概念が重要であることは論を俟たない。

こうした傾向がある一方で、忍辱・精進・禪定は、菩薩の内面を支える精神的な原動力として捉えられるだけで、その現代的意義については今まであまり論じられてはこなかった。そこで、仏教福祉における六波羅蜜の現代的意義について、ここでは「忍辱 (kṣānti)」を取り上げて考察を加える。

「忍辱」を意味するサンスクリット「kṣānti (√kṣam 忍ぶ)」は、漢訳では忍、忍辱、安忍、堪忍、能堪忍、和忍、忍加行と訳されるものであり、日本語では一般的に「耐え忍ぶこと」と解釈されている。一方、梵英辞典においては、例えばアプテ (Vaman Shivaram Apte, 1858-1892) やカッペラー (Carl Cappeller, 1842-1925) によると be patient or quiet, endure, suffer, bear, pardon, forgive 等と訳され⁽³²³⁾、モニエルによればそれらに加えて indulgence、あるいは patient waiting for anything の意味も載せている⁽³²⁴⁾。特にモニエルが「忍ぶ」「耐える」だけでなく、「寛大であること (寛容)」や「(何かを) 待つ」というニュアンスを含めて kṣānti を理解していることは非常に示唆的である。「寛容」については、本論第一章や第三章においても触れているので、ここでは「待つ」ということによせて、「忍辱 (kṣānti)」の現代的意義について考えることとする。

臨床哲学について考究している鷺田清一は、現代社会において「待つ」ということが少なくなってきた状況を、次のように表現している。

待たなくてよい社会になった。待つことができない社会になった。待ち遠しくて、待ちかまえ、待ち伏せて、待ちあぐねて、とうとう待ちぼうけ。待ちこがれ、待ちわびて、待ちかね、待ちきれなくて、待ちくたびれ、待ち明かして、待ち人来たらず……。だれもが密かに隠し持っていたはずの「待つ」という痛恨の思いも、じわりじわり漂白されつつある⁽³²⁵⁾。

「待たない社会」、そして「待てない社会」。／意のままにならないもの、どうしようもないもの、じっとまっているしかないもの、そういうものへの感受性をわたしたちはいつか無くしたのだろうか。偶然を待つ、じぶんを超えたものにつきしたがうという心根をいつか喪ったのだろうか。時が満ちる、機が熟すのを待つ、それはもうわたしたちにはあたわぬことなのか……⁽³²⁶⁾。

⁽³²²⁾ 勝又俊教 [1969] pp.18-19.

⁽³²³⁾ Apte [1978] pp.622-623, Cappeller [1891] p.139 等参照。

⁽³²⁴⁾ Monier [1899] p.326.

⁽³²⁵⁾ 鷺田清一 [2006] p.7.

⁽³²⁶⁾ 鷺田清一 [2006] p.10.

社会福祉に関する領域では、例えば「子育て（育児）」における「待つ」ことの重要性が指摘されている。これは同時に、親が子どものことを「待てなく」なっている、ということも意味している。汐見稔幸は、子育てにおける「待つ」ことの意味について次のように述べている。

『待つ』というのは、放任することと意味が異なる。待つというのは、親から見たらとくに意味を感じられないような子どもの行為にじつは大切な意味が含まれているのではないかと感じ取り、子どもをじっと見守り、あたたかいまなざしを送り続けて、子どもが自己を充実させるのを励ますことを意味している。親のまなざしの支えによって、子どもの自己充実を支えるのである⁽³²⁷⁾。

汐見は子育てにおける「待てない」ことの背景として、親子関係の世代間伝達や現実の育児環境の諸問題を指摘している。すなわち、子育てをしている人自身の自分の親に対する悪いイメージが子どもに対してゆとりを持たせなくさせているということや、社会の変化が早すぎて将来の見通しが立ちにくいことが、「焦りの育児」（待てない育児）を生み出しやすい条件になっているという。その上で、子どもに自主性や自立心が育っていくことを期待して、子どもを信頼していくこと、あるいは子どもが「自己信頼感」を持つことができるようになるためにも「待つ」という態度が必要であることを指摘している⁽³²⁸⁾。

学校教育においても、「待つ」ことは重要とされている。須田秀幸は次のように述べている。

「待つ」ためには、待つことが良い結果をもたらすという信頼感がなければならない。（中略）信頼は、相手を信じて己れをまかせることである。また、己れの我欲を抑えて、相手をたてることでもある。そのためには、相手と歩調が合うまで待たなければならない。それはまことに忍耐を要することであろう。それ故、待つことに払われる努力、つまり忍耐は一つの徳だと言ってよいであろう⁽³²⁹⁾。

あるいは、岡本英明は次のように述べている。

子どもの「教育可能性」を信頼することは、取りも直さず教育の時間的性質を理解して「待つ」ことに他ならない。しかも、この「待つ」ことは、個々の子どもの個体を顧みてなさなければならないのである⁽³³⁰⁾。

また、登校拒否・不登校の問題を持つ児童に対しては、「信じて、任せて、待つ」ということが支援のキーワードとなっている。

⁽³²⁷⁾ 汐見稔幸 [2001] p.7.

⁽³²⁸⁾ 汐見稔幸 [2001] pp.2-10.

⁽³²⁹⁾ 須田秀幸 [1975] pp.45-46.

⁽³³⁰⁾ 岡本英明 [1990] p.53.

カウンセリングにおいて待つことの重要性について、村尾泰弘は次のように述べている。

カウンセリングはクライアントに根気強く寄り添って「同行する」内的作業だといえる。クライアントが自己解決力を回復し、自然治癒力を再活性化させていくプロセスでは、あせらず時が熟すのを待つ態度も大切なものとなる⁽³³¹⁾。

看護における「待つ」という関わりについて、永井英子らは次のように述べている。

「待つ関わり」とはただ手をこまねいて、時間が過ぎていくことではなく、患者・家族の持っている力を最大限に引き出すことができるようはたらきかけていく過程が重要である。そのためには看護師は家族間の相互理解への援助や、医療者間や他職種とのコーディネーターとしての役割が求められる。さらに患者・家族との相互の信頼関係なくしては「待つかわり」はあり得ない。信頼関係を構築していく過程においては、さまざまな場合があるが、患者・家族に対して、その人が変わるのを急がせるのではなく、支えながら待つ関わりが「変わるのを支える援助」を行うための役割・支援において重要である⁽³³²⁾。

なお、「待つ」という言葉について、『日本国語大辞典』には次のような意味が記されている。

- (1) 人、時、物事などの到来や働きかけを予期し、期待して、その場にとどまってじっとしている。
- (2) 他の動きが、こちらの行為の及ぶまで停止する。行おうとする行為、行っている行為を停止させる。
- (3) 貯えておいて、後の用意にする。
- (4) (俟) よい結果が生ずるように、その事を頼りとする。その事に望みを持つ。また、その事を必要とする。
- (5) その人の事情などを考えて対応する。もてなす。待遇する⁽³³³⁾。

鷺田清一は、「通常、成就することを『期待して待つ』と考えますが、『期待』は『待つ』のほんの一つの形にしか過ぎず、別の待ち方がたくさんあると思います⁽³³⁴⁾」という。例えば、ケアにおいて「待つ」ということは「異質なものを迎え入れること、異質なものに対してじぶんを開いておくこと⁽³³⁵⁾」、あるいは、育児とは「ひたすら待たずに待つこと、待っているということも忘れて待つこと、いつかわかってくれるということも願わず待つこと、

⁽³³¹⁾ 村尾泰弘 [2012] p.40.

⁽³³²⁾ 永井英子・須藤三千代・高橋郁子 [2004] p.142.

⁽³³³⁾ 小学館国語辞典編集部編 [2001c] p.435.

⁽³³⁴⁾ 鷺田清一 [2008b] p.11.

⁽³³⁵⁾ 鷺田清一 [1999] p.269.

いつか待たれていたと気づかれることも期待せずに待つこと⁽³³⁶⁾」というような営みではないかと述べている。

現代社会においては、さまざまな時間的制約や競争の原理が働いており、そうした中で「予期し、期待して待つ」からこそ、思い通りにならず「待てない」状況に対して、苦しみ・苦痛を感じると考えられる。

対人援助関係においては、相手を信じること、適切な信頼関係を築くこと、相手をありのままに受容すること、そして相手が「自分が受け入れられている」と感じることを求められる。しかし、こうした援助関係の構築にも、また人間の成長・人格の成熟にも時間がかかる。援助関係・カウンセリング等においては、ある程度の時間の制約や制限がある中で、様々な援助をしなければならず、また「合理化」「効率化」という点から見ると、「待つ」ことはいわば「時間の浪費」につながるという意味で否定的な評価がなされることもある。

現実的にはこうした種々の問題があるにせよ、対人援助関係において、相手を「待つ」ことには重要な意義があることは確かである。支援や相談、カウンセリングの場でも、相手の成長や語り、気づきを「待つ」、あるいは見守る、といったことが重要であることはすでに周知されている。「待つ」ということは、福祉行為主体者にとって、たとえさまざまな難しさと精神的苦痛を伴うことがあったとしても、実践されなければならないのである。

管見によれば、仏教経典において直接的な形で「待つ」ことの重要性を説く部分は未だ発見することができていない。しかしこれは、経典が編まれた当時においては、「待つ」ことが自然であり、意識されずに、むしろ「待つ」ことが当然可能であった時代・社会であったからかも知れない。

第三章で取り上げる『法華経』は、弘教の三軌として慈悲・空・忍辱の3つを挙げ、忍辱の意義を強調している。また、常不軽菩薩は人々からの難を忍びつつ、そうした人々に対して敬意をもって礼拝した。常不軽菩薩は、人々の中に仏性があることを「信じて、礼拝して、待った」とみることができよう。

第四章で取り上げる日蓮もまた、数々の法難を堪え忍んだ。日蓮は末法こそが『法華経』の流布すべき時代であると認識している。

[223] 『報恩抄』(建治2(1276)年7月21日。日蓮55歳。於：身延。録内。真蹟：池上本門寺外五ヶ所断片、身延山(曾)。写本：日舜筆堀日享蔵、日乾筆京都本満寺蔵。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.1192-1249)

「日蓮が慈悲曠大ならば、南無妙法蓮華経は万年の外未来までもながるべし。日本国の一切衆生の盲目をひらける功德あり。無間地獄の道をふさぎぬ。此功德は伝教天台にも超へ、龍樹・迦葉にもすぐれたり。極楽百年の修行は穢土の一日の功に及ばず。

⁽³³⁶⁾ 鷲田清一 [2006] p.55.

正像二千年の弘通は末法'一時に劣るか。是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず。時のしからしむる耳。春は花さき、秋は菓なる、夏はあたゝかに、冬はつめたし。時のしからしむるに有^ラずや。」(『定遺』 pp.1248-1249)

ここで日蓮は、末法の世に題目、『法華経』を流布するのは決して日蓮の智慧が賢いからではなく、末法という時の必然的ありようであり、春には花が咲き、秋には実を結び、夏は暖かく、冬は寒いというように、「時節が自然にそうさせているのだ」という認識を示している。

これは、日蓮が自身の布教の必然性を主張していると見ることができるが、そうではなく「今がまさに時が熟した時である」という時間の認識とも理解できる。このように考えれば、日蓮は「時が熟することを待つ」という時間意識や態度を持っていたとみることもできよう。

『大智度論』によれば、「忍辱」はどのような人や事物に対しても愛著や瞋恚を起ささないこと、あるいは外界からの刺激や内面の煩惱に対して動じないことなどを意味していた(衆生忍・法忍)。しかし、現代的な解釈においては、「待つ」ということを「忍辱」の中に連絡づけて解釈する必要があるのではなからうか。

忍辱ということに「待つ」という側面を認めるとするならば、大乘仏教の空の智慧、般若波羅蜜との関連性から考えると、「待つというにも執著しないで待つ」、ということになるであろう。そうであるとすれば、現代的にはまた「自然体で待つこと」という風に解釈することもできるのではなからうか⁽³³⁷⁾。

また、戸田まりは「子どもをせかすときに、それが『子どものため』と思いながら、じつは親自身の免罪符となっていないかどうか、私たち大人は胸に手を当てて考えてみなければならぬ⁽³³⁸⁾」と指摘していることは傾聴に値する。「待つ」ことも、「待たない」(≒「急がせる」)ことも、本当の意味で「相手のためをはかる」行為でなければならない。

いずれにせよ、「待つ」ことが「相手のためをはかる」ことであり、その行為の中に相手への「尊敬」の念が込められていることが、仏教福祉的な「待つ=忍辱」であると言えよう⁽³³⁹⁾。

⁽³³⁷⁾ なお、三友量順は「忍辱」という漢語について「かたじけなく忍ぶ」という理解ができると述べている。「クシャーンティ (kṣānti)、忍耐の意味を有するこの語は漢訳仏典では『忍辱』と訳された。『辱めを忍ぶ』と訓ぜられる。この訳語にある『辱』には、『辱命(かたじけなく命を受ける)』『辱知(知り合いである事がかたじけない)』という成語が有るように、『辱』は単にはずかしめではなく『かたじけない(有り難い)』という意味が含まれる。そこで、忍辱を『かたじけなく忍ぶ』と現代的・合理的に理解することが出来るのである。」(三友量順 [2007a] p.9)

⁽³³⁸⁾ 戸田まり [2001] p.15.

⁽³³⁹⁾ なお、ドイツの小説家ヘルマン・ヘッセ (Hermann Hesse, 1877-1962) は、その代表的な著作の1つである『シッダールタ』の中で、何ができるのかとカマーラに問われたシッダールタに対し「私は考えることができます。待つことができます。断食することができます (ヘッセ著、高橋健二訳 [1971] p.63)」と答えさせている。ヘッセは、モチーフとしたゴータマシッダールタに「待つことができる」という姿を読み取っていたのだろうか。また『シ

第二章 大乘菩薩道の仏教福祉的理解—『大智度論』を中心として

「忍辱」を実践する大乘の菩薩といえば、先にも述べた『法華経』における「常不軽菩薩」が最も該当するであろう。彼は「菩薩」であるにもかかわらず、教えを説くことなく、何をされても忍びつつ、他者に対して敬意をもってひたすら礼拝した。今述べた他者への「尊敬」ということは、仏教福祉においても、また現代に希求されている「共生」や「寛容」の実現のためにも重要なキーワードとなる。それでは、『法華経』ではどのように大乘の菩薩道の「忍辱」が説かれているのであろうか？ 次章ではそうした点も踏まえて検討していくこととする。

『ツダールタ』は(中略)あくまでヘッセ自身の宗教的体験の告白である(同上書「解説」p.164)」と記されていることも興味深い。

第二章 大乘菩薩道の仏教福祉的理解—『大智度論』を中心として

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

第一節 問題の所在

第一項 先行研究

『法華經』は数多ある仏教經典の中でも「諸經の王」と称されてアジア諸国において広く信仰された經典であり、かつ、現代のわが国の精神文化にも多大な影響を及ぼしている經典の一つである。そこで、本章においてはこの『法華經』に注目し、そこに見られる仏教福祉の思想とその意義を考察する。

『法華經』における仏教福祉の思想に関してまとまった言及のある先行研究には、森永松信⁽¹⁾、三友量順⁽²⁾、清水海隆⁽³⁾らの諸研究、あるいは渡部公容⁽⁴⁾、奥田正叡⁽⁵⁾、柴田寛彦⁽⁶⁾らの諸論考等がある。

仏教福祉の初期の研究者の一人である森永松信は、『法華經』の福祉理念について次のように述べている。

この法華經は、要約していえば、人間の福祉探求の場を広く地上の社会生活に求め、それを活動の本来の場所として、人類の福祉実現のために、聖なる「行」を展開する人間像を描いたものをいいよう。しかも、それはこのような人間像のあり方を、主体的には個人の人格的視点より、客観的には人間関係の社会生活的視点より、その両面において解明している。叙述の方法としては、理法的説明法、譬喩的説明法、および因縁的説明法の三種であって、古来「三周説法」と称される方法をとっているのであるが、法華經においては、理法的説明法はきわめて少なく、教理の本質的解明は主として、譬喩的説明と因縁的説明の二法によっている。しかし、それによって理想的人間の聖なる人格内容、それを目指して研さんするために身命を惜しまぬ烈しい人間の志念、さらに、その実践力を中核とする人間関係が実に深く重厚に表現されており、かつまたそれによって、類まれな文学的構成と表現が与えられている⁽⁷⁾。

このように、『法華經』は理論的説明よりも、譬喩や因縁譚を用い、文学的構成と表現によって、人類の福祉の実現を目指す理想的人間像が説き示されているという。

仏教福祉研究においては、大乘仏教におけるいわゆる「菩薩行（道）」が、仏教思想の福

⁽¹⁾ 森永松信 [1964]・同 [1975] .

⁽²⁾ 三友量順 [2011b] .

⁽³⁾ 清水海隆 [2002a] .

⁽⁴⁾ 渡部公容 [1997] .

⁽⁵⁾ 奥田正叡 [2003]・同 [2005] .

⁽⁶⁾ 柴田寛彦 [2012] .

⁽⁷⁾ 森永松信 [1964] pp.130-131.

第三章 『法華経』における仏教福祉の思想

社的理解を考察する視点の一つとして注目されてきたが、森永松信 [1964]・同 [1975] や清水海隆 [2002a] 等は『法華経』における菩薩思想に特に注目している。森永松信は、大乘の菩薩思想が社会福祉の思想と実践に対して「極めて重要な基礎的原理（または精神）を包含している」として、次のように述べている。

すなわち社会福祉は、要約すれば、社会的資源の準備された社会環境の中で、とりわけ、社会関係や社会制度に関連づけて、社会成員としての人間個々の生活上の困難に対する措置といわれるのであるが、基本的には、人間対人間の人格的にかかわりであって、とくに臨床的にワーカーが、クライアントに対して、その措置がなされるなかで、人間関係における人格的処置を離れては、社会福祉の意義を効果は期待しえないことはいうまでもない。そしてこのような人格的処置をすすめる場合に、人間性の尊重をはかり、その基本に、人間としての人格の尊重性を確認し、その実践と行動のすべての場面に、その精神が貫かれて行かなければならない。その最も典型的な「パターン」こそ、他ならぬ「大乘菩薩の思想と行道」なのである⁽⁸⁾。

このように社会福祉における大乘仏教の菩薩思想の重要性を述べる森永は、『法華経』の菩薩思想については次のように述べている。

浄土系の菩薩思想においては、この現実社会（娑婆世界）が穢土として排除され、その理想社会を、善美をつくした西方の仏国土に求めるのに対し、法華経系の菩薩思想は、われわれ人間の住する、この現実社会（娑婆世界）をもって、最も重要な菩薩道の宗教的・倫理的実践の中心地位に価値づけるところにある。即ち、法華経の菩薩道における実践の「場」は、他方世界ではなく、ほかならぬこの「地上」の現実社会（娑婆世界）である。そして菩薩道の実践の対象は、実に地上に生存する人類全体（地涌）以外のなにものでもなく、換言すれば、すべての人間救済に最もその焦点が集中されている。われわれはかくして、はるかなる超人間的な深い神秘的な霧の中から、菩薩道の「場」と「対象」を、最も親しみのある人間の世界に、実践可能の大衆の中に、公共の場の中に、この地上の人間の場に、取り戻されたのを見ることができるのである⁽⁹⁾。

すなわち、この現実世界（娑婆世界）こそ、大乘の菩薩思想を実践する場であるというのである。

菩薩思想に注目する森永・清水による先行研究において、『法華経』の福祉思想について言及している点をまとめると、概ね以下の【表1】の如くである。

⁽⁸⁾ 森永松信 [1975] p.316.

⁽⁹⁾ 森永松信 [1975] pp.306-307.

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

【表 1】

品名・漢訳章番号	要文・重要語句	福祉思想としての位置付けなど
譬喩品第三	三車火宅喩 三車火宅喩	社会観—現実社会の苦しみ（清水） 実践主体に関する理念（森永）
薬草喩品第五	三草二木喩	主体のあり方—対象認識の平等性（清水）
法師品第十	衣座室三軌	主体のあり方（清水）
提婆達多品第十二	提婆・龍女成仏	対象の本質的平等（清水）
勸持品第十三	三類強敵 我不愛身命	方法—時代認識、人間の姿勢（森永）（清水）
安楽行品第十四	四安楽行	方法—対象との関係構築／基本的態度（森永）（清水）
従地涌出品第十五		対象（森永）
如来寿量品第十六	我此土安穩	社会観—人間性の危機・人間性の顕現した社会環境（森永）（清水）
分別功德品第十七	滅後五品	主体—六波羅蜜の有効性（清水）
法師功德品第十九	六根清浄（耳）	主体のあり方・対象との関係構築（清水）
常不軽菩薩品第二十	但行礼拝	人間観（森永） 変化（向上）可能性を人間の本質として尊重（清水）
如来神力品第二十一	付嘱段	場所・主体のあり方（清水）
薬王菩薩本事品第二十三	十二種利益	対象、援助優先—物質・経済的救済（清水）
妙音菩薩品第二十四	応現説	人間観—すべての存在の本質的平等、菩薩の変現（清水）
観世音菩薩普門品第二十五	応現説	実践主体—菩薩による絶対的救済（森永） 人間観—すべての存在の本質的平等、菩薩の変現（清水）
普賢菩薩勸発品第二十八	四法成就	対象、援助優先（清水）

このように、『法華經』全 28 章（漢訳『妙法蓮華經』による）のうち、特に第 10 章以降に多くの言及がある一方で、1、2、4、6、7、8、9、11、18、27、の各章は、それほど言及が多くないことがわかる。これは、菩薩を対告衆（釈尊の説法の相手）とし、釈尊入滅後

第三章 『法華経』における仏教福祉の思想

の菩薩行のあり方が説かれてくるのが第 10 章以降であるからと思われるが、『法華経』の仏教福祉思想を総合的に考察するにあたっては、当然、これまであまり言及されていない上記の各章についても、十分に検討する必要がある。

三友量順は「普遍思想 (universal thought)」の視点から仏教福祉や仏教文化に関する考察を行っている。三友はパーリ語・サンスクリット語の「hita」を「福祉」と捉え、『法華経』における「hita」ないし「artha (利益)」「sukha (安楽)」「anukampā」の用例を考察している。ヒタ等の語が見えるのは「方便品」、「譬喩品」、「薬草喩品」、「化城喩品」、「授学無学人記品」、「法師品」、「見宝塔品」、「提婆達多品」、「安樂行品」、「従地涌出品」、「如来寿量品」、「随喜功德品」、「法師功德品」、「如来神力品」、「陀羅尼品」、「観世音菩薩普門品」、「妙莊嚴王本事品」、「普賢菩薩勸発品」であり、それらの用例の分析を通して、「ブツダ釈尊の生涯にちなむ重要な出来事 (生誕・転法輪・入涅槃) はみな生きとし生けるものたちへのヒタ (福祉) のため」であり、またヒタの語を「福祉」と現代語に訳すことによって、「仏教の根本精神には『世界の福祉を願い世界を憐れむ (loka-hitānukampā)』心が根底にあることになる」こと等を指摘している⁽¹⁰⁾。あるいは「五百弟子授記品」における仏弟子 (声聞) たちの懺悔⁽¹¹⁾、「法師品」における願生思想⁽¹²⁾をはじめ、諸論考の中で随所に『法華経』の仏教福祉的理解について言及している。

渡部公容は、心理学の立場から自身のカウンセリングの経験を踏まえて「法華七喩」についての考察を行なっている。渡部は法華七喩の中に自発性・主体性の尊重、自己治癒力 (復元力)、信頼関係 (レポート)、相手と同じ立場に立つこと、受動的態度から能動的態度への変化を促すこと、時間を待つことの大切さ、個性の尊重、緊急避難の重要性などが示されているという。また、臨床経験からの気づきとして、「人が人に何かをしていこうという時、常に自分自身の心の豊かさ、これがいつも同時に問われている。相手に何かをしようというときには、必ず自分も問われているのです。同時にまた自分自身、人のために何かをするというおこがましさを、十分に自分の頭の中に入れてやらなければならない⁽¹³⁾」と述べていることは、仏教福祉の実践において実に傾聴に値すると思われる。

奥田正叡は、仏教とハンセン病に関することがらとして、羅什訳『妙法蓮華経』における「癩」字についての考察があり、経中の「白癩病」を強調する表現は『法華経』受持者を誹謗することをやめさせるためであって、そうした皮膚病や身体の悪臭が『法華経』受持者の誹謗による業病や宿業であると見る見方を否定している⁽¹⁴⁾。また奥田は日蓮宗にお

⁽¹⁰⁾ 三友量順 [2011b] pp.223-243 (同 [2001] pp.291-314) .

⁽¹¹⁾ 三友量順 [2011b] pp.48-49 (同 [1990] pp.115-116)

⁽¹²⁾ 三友量順 [2011b] p.63, p.76 (同 [2009a] p.32, p.42) .

⁽¹³⁾ 渡部公容 [1997] pp.64-65.

⁽¹⁴⁾ 奥田正叡 [2005]。『法華経』には、『法華経』を誹謗することにより皮膚の病や身体的な障害を受けるといった内容のことが数か所に説かれており (譬喩品、普賢菩薩勸発品等)、わが国においてもそうした経文によってらい病のような病が「業病」や「遺伝病」として捉えられ、その身体的嫌悪感や伝染への恐怖から忌み嫌われてきた風潮があった。しかし、『法華経』

けるビハラー活動の理念と意義を考察する中で、『法華經』「安樂行品」の四安樂行、「法師品」の弘經の三軌、「常不輕菩薩」の但行礼拝などの重要性を指摘している⁽¹⁵⁾。

僧侶であり医師でもある柴田寛彦は、ビハラー活動⁽¹⁶⁾と菩薩行との関連について述べる中で、奥田とほぼ同様の『法華經』の箇所的重要性を指摘している。柴田は日蓮宗ビハラーネットワーク (NVN) の世話人を務めており、『法華經』「安樂行品」に「ビハラー活動を行なう際の基本姿勢の一つの形」が示唆されていると見ている。また、安樂行品の梵文の章名が「Sukha-vihāra-parivartah」であることに注目しつつ、「ビハラー」の意味について「我々は、このビハラーの意味を更に広くとらえ、ある特定の場所や施設のみをビハラーと考えるのではなく、安樂がもたらされるところはどこでもビハラーである、すべての場所をビハラーにしていかなければならないと考え、その活動をビハラー活動と称するのである⁽¹⁷⁾」と述べ、また常不輕菩薩の但行礼拝について「病める人々に対する場合、常不輕菩薩の二十四文字は、『苦しいでしょうが、あなたは必ず仏になれますから、大丈夫、安心してもいいですよ』と言い替えることができるであろう⁽¹⁸⁾」と述べるなど、現実的に一歩踏み込んだ理解を試みている。

第二項 本研究の視点

上記のような先行研究を通して、『法華經』の福祉思想・福祉的理解を探る上で多くの示唆を受けることができるわけであるが、あらためて『法華經』の全体の構成や、森永松信も指摘する法華經の特徴である文学的表現という点から見ると、いくつかの点についてさらなる検討の余地がある。

(1) 一乗思想が説かれる「対話」の視点

『法華經』は『般若經』『勝鬘經』『華嚴經』等の大乘經典とともに、重要な思想である「一乗」思想を説く代表的な經典の 1 つである。中でも『法華經』は「一乗」思想を明快

の趣旨からすれば、当事者にとって今現在の法華經信仰による不治の病からの救済が『法華經』の中で表現され強調されているのであって、そうした難病や傷害の原因をその人の過去の行ないに求め糾弾しようとしているわけではない。また、仏教福祉的な見方によれば、病や障害もまた、人々に真理を伝える手段として捉えることができるのである。經典の受容のされ方は多様であるが、少なくとも現代的にはそのように解釈すべきであろう。

なお、病や障害をどのように捉えるかということに対して示唆を与えることは、宗教の現代的な課題の 1 つである。『般若心經』に親しんだ塙保己一 (1746-1821) は、盲目であることをあるがままに受け入れ偉大な業績を残した。新約聖書は病や障害を神の恵みが現われる機会であると説くが、聖書に親しんだヘレン・ケラー (Helen Adams Keller, 1880-1968) は障害があっても生きることの素晴らしさを訴えた (堺正一 [2010] 参照)。

⁽¹⁵⁾ 奥田正叡 [2003] .

⁽¹⁶⁾ 「ビハラー活動」については本論文序論第二節参照。

⁽¹⁷⁾ 柴田寛彦 [2012] p.200.

⁽¹⁸⁾ 柴田寛彦 [2012] p.206.

に説く經典である。そこではじめに『法華經』における「一乗」思想について取り上げてみたい。

『法華經』の成立論としてはさまざまな段階説や付加増広説があり、特に梵文第2章（方便品）の一部はその最も古層にあたるものと考えられている⁽¹⁹⁾。方便品は一乗思想を説く部分を有しており特に注目される場所であるが、本論文は成立論を念頭に置きつつも、『法華經』全体を、一乗思想を説く一つのストーリーとして捉える。

そこで第一に、『法華經』という經典全体に通底する鍵概念である「一乗⁽²⁰⁾」の思想が、『法華經』の仏教福祉思想とその実践においてどのような意義を有しているか、さらに言えば、一乗の思想の意義を『法華經』の物語の展開の中から如何に解釈するか、ということを検討しなければならない。

「一乗」思想について、『法華經』ではとりわけ第2章から第9章にわたって、次のような構成で説示されている。すなわち、「方便品第二」で釈尊が「一乗」について説示し、「譬喻品第三」では、釈尊が舍利弗に授記（成仏の保証）を与え、「三車火宅の喩」を説く。「信解品第四」では、摩訶迦葉ら四人の声聞弟子が「長者窮子の喩⁽²¹⁾」を通してその理解したところを釈尊に語る。「菓草喩品第五」では、先の四人の理解をさらに促すために、釈尊が

⁽¹⁹⁾ 代表的な説として、法華經全体を3類4期に分けてその成立段階を論じた布施浩岳の説がある（布施浩岳[1934]）。その他、『法華經』成立論をめぐる主な諸学説の概要は、伊藤瑞叡[2007]に詳細に紹介・検討されている。

⁽²⁰⁾ 『法華經』における「三乗」は、声聞乗（śrāvaka-yāna）・辟支弗乗（pratyekabuddha-yāna）の「二乗」に続けて記される語が大乗・菩薩乗・一乗・仏乗・一仏乗・仏道など、梵文と漢訳の間で用例が異なる場合があるため、その解釈をめぐる古来より多くの議論がなされてきた。このことについて、平川彰は、三乗の中で区別された大乗・菩薩乗は二乗を含まないものであるが、一乗としての大乗・菩薩乗は二乗をも内に含み、二乗の行を生かしながら成仏の行に至らせるものであり、またこれが仏乗ないし一仏乗であるということになる、と述べている（平川彰 [1989c] pp.313-317）。

⁽²¹⁾ 例えば中村元は、「長者窮子の喩」の中で長者が金融を営み、またその臨終には国王や大臣らも集めていたという点に注目し、そうしたことがら貨幣経済の非常に進展した時代でなければ現われて来ないものであるから、『法華經』の成立年代の上限をおよそ紀元40年であると考えた（中村元 [1954] pp.487-488、中村元 [1970] pp.529-564 参照）。また、ある学者はかつて、「長者窮子の喩」の中で長者が糞穢の掃除をする息子を後継者としたということは古来カースト制度の厳重なインドの正常社会では考えられず、この譬喩には現実味が乏しいと述べた。この点に関して三友量順は、その推測は誤りであり、どのような仕事をする者であってもその人のジャーティ（＝カースト）は決して変わらないというのがインドの伝統的な考え方で、『法華經』はまさにインドの伝統的な社会環境の中で生まれたものであるということを描している（三友量順 [1999a] pp.73-74）。あるいは、高橋堯英は長者窮子の喩に見られる「貧里（daridravīti）」に注目し、サカ・クシャン時代の経済的繁栄と、その反面そうした経済繁栄を享受できなかった社会的弱者の存在について考察し、「総ての生きとし生けるものの存在意義と万人の救済を説く法華經は、自らが『仏子』であるという自覚と久遠の本仏への『信』による救済という道を、『貧里』の住人に示していたものと考えられよう」と述べている（高橋堯英 [2011] p.48）。これらの例からもわかるように、譬喩は『法華經』の内容においてだけでなく、その成立の社会的文化的背景を探る上でも重要な意義を持っているといえる。

第三章 『法華経』における仏教福祉の思想

「三草二木の喩」を説く。「授記品第六」では、釈尊がその四人の弟子たちに授記を与える。「化城喩品第七」では、釈尊が弟子たちとの過去世の因縁を述べた後、「化城宝処の喩」を説く。「五百弟子受記品第八」では、釈尊が富楼那をはじめ五百人の弟子に授記を与え、弟子たちが理解したところを「衣裏繫珠の喩」をもって語る。そして「授学無学人記品第九」では、釈尊が阿難らのほか、他の二千人の弟子たちに授記を与える。

こうしたストーリー展開を見ると、釈尊が理論的に教えを説くだけでなく、弟子たちが釈尊の教えと言葉をどのように受けとめ理解し、これからどのように実践するのかという、いわば弟子たちの自己の内省と決意が、譬喩を用いながら、相互に述べてられていることがわかる。換言すれば、第2章から第9章は、「一乗」の教えを説示する釈尊と、それを聞く弟子たちとによって織りなす「対話」によって構成されているといえることができるのである。そこで本章では、『法華経』を「対話」として捉え、仏教福祉の視点から検討したい。「対話」というコンテキストによってみると、そこに何らかの仏教福祉的な対人援助のあり方、あるいはソーシャルワークのモデルが示されていると考えられるからである。

(2) 譬喩の重要性

第二に、譬喩や因縁譚が多く含まれることが『法華経』の特徴の一つであるにも関わらず、「譬喩」そのものに重きを置いた言及はそれほど多いとは言えない。したがって、『法華経』における「譬喩」についての個別的・具体的な考察を、仏教福祉の視点から深める必要がある。

『法華経』第10章以降の展開を確認すると、「法師品第十」からは、釈尊の滅後における理法の流布がテーマとなる。「見宝塔品第十一」から「嘱累品第二十二」までは釈尊の説法の間が靈鷲山上から虚空へと移る（虚空会）。「提婆達多品第十二」では提婆達多の成仏（悪人成仏）と八歳の龍女の成仏（女人成仏）が説かれたあと、「勸持品第十三」・「安樂行品第十四」では釈尊滅後の理法の実践のあり方が説かれ、「髻中明珠の喩」が説かれる。「從地涌出品第十五」では上行菩薩を上首とする無数の菩薩が大地より涌き現れ、「如来寿量品第十六」ではその地涌の菩薩の出現の意図に答える形で如来の常住・「久遠実成」の釈尊の生命観が説き示され、「良医治子の喩」が説かれる。「分別功德品第十七」「随喜功德品第十八」「法師功德品第十九」の諸章では、如来の常住を信じるものたちの功德が説かれる。「常不軽菩薩品第二十」では常不軽菩薩の但行礼拜が見られ、「如来神力品第二十一」では地涌の菩薩たちに、「嘱累品第二十二」では全ての弟子たちに、釈尊滅後の理法の実践が付嘱（委嘱）される。

これ以降は説法の間が再び靈鷲山上に戻る（後靈山会）。「藥王菩薩本事品第二十三」「妙音菩薩品第二十四」「觀世音菩薩普門品第二十五」「陀羅尼品第二十六」「妙莊嚴王本事品第二十七」「普賢菩薩勸発品第二十八」の六品は、後代における付加増広と見られるが、さまざまな大菩薩たちの衆生救済の実践が明かされる。これは、人々に対する諸天や諸菩薩の

救済・加護を説くもので、『法華經』における菩薩思想に彩りを加えるものとなっている。

以上のような全体の構成の中で、『法華經』における譬喩には概ね以下のようなものがある⁽²²⁾。

- 譬喩品第三 … 「三車火宅の喩」
信解品第四 … 「長者窮子の喩」
薬草喩品第五 … 「三草二木の喩」「日月の喩／作瓶者の喩／生盲の人の喩（ただし、この三つは『妙法蓮華經』には該当箇所は無い）」
授記品第六 … 「大王膳の喩」
化城喩品第七 … 「三千塵点の喩」「化城宝処の喩」
五百弟子受記品第八 … 「衣裏繫珠の喩」
法師品第十 … 「高原穿鑿の喩」
安樂行品第十四 … 「髻中明珠の喩」
従地涌出品第十五 … 「父少子老の喩」
如来寿量品第十六 … 「五百億塵点の喩」「良医治子の喩」
分別功德品第十七 … 「大施主の喩」
薬王菩薩本事品第二十三 … 「海山日月等の十喩」
妙莊嚴王本事品第二十七 … 「優曇華及び一眼亀浮木の喩」

譬喩の名称には諸説があるが、下線の七つをまとめて七喩として取り上げるのは世親の『法華論』（『妙法蓮華經憂波提舍』）が嚆矢とされ、現在、わが国でも「法華七喩」として親しまれている。

仏教經典のみならず、宗教の聖典⁽²³⁾にはある一定のまとまりをもった寓話・譬え話・比喩表現を用いた物語が数多く説かれていることは周知の如くであるが、そうした譬喩は聖典全体の中で一定の位置づけを与えられ、さまざまな教訓を示すものとして個別に親しまれてきたものも多い。譬喩による説示は、難解かつ深遠な教義を理論的説明によってではなく、多くの人間の感性や心情に訴えかけることによって理解を平易ならしめんとするためであろうが、そうした譬喩に注目し個別の事例として検討することは、仏教福祉の思想を考察しその普遍性や現代的意義を明らかにするためにも、意義のあることと考えられる。

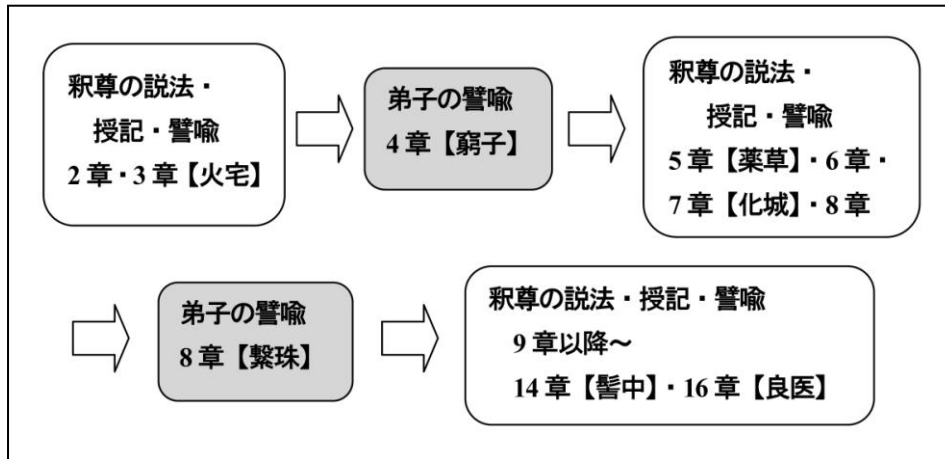
そこで本章では特に「法華七喩」に注目する。七喩はそれぞれがまとまった内容であり、

⁽²²⁾ 南條文雄・泉芳環 [1913]・横超慧日 [1969]・丸山孝雄 [1980] による。

⁽²³⁾ 例えば、聖書にも豊富な比喩ないし比喩の物語を見出すことができる。川島重成 [2000] によれば、イエスの7つの譬え話がある。1.種蒔きの譬え（マルコ福音書4章1-9節）2.よきサマリア人の譬え（ルカ福音書10章25-37節）3.盛大な宴会の譬え（ルカ福音書14章1-24節）4.見失った羊の譬え（ルカ福音書15章1-7節）5.放蕩息子の譬え（ルカ福音書15章11-32節）6.不正な管理人の譬え（ルカ福音書16章1-8節）7.葡萄園の労働者の譬え（マタイ福音書20章1-16節）。また、このうち5.放蕩息子の喩えは、『法華經』における「長者窮子の喩」との類似性や相違点なども議論されている（例えば今泉晴行 [2011]）。

個別にも多くの教訓が含まれていると考えられるのであり、譬喩を通して仏教福祉的な対人援助のあり方、あるいはソーシャルワークのモデルも同時に示されていると考えられるからである。「法華七喩」を交えた釈尊と弟子の「対話」の構成を図3として示す（章番号は『妙法蓮華経』による）。

図3 「法華七喩」を交えた「対話」の構成



(3) 仏教福祉における人間観・援助観

第三に、『法華経』における諸思想が、現代の福祉実践における人間観や援助観において、どのような意義をもつかという点について検討を加えねばならない。

先に見たように、「法師品第十」からは、釈尊の滅後における理法の流布がテーマとなり、そこに説かれる「菩薩行」のあり方は仏教福祉の実践において重要となる。もちろん、仏教福祉の思想とその実践を考えようとすれば、利他行としての菩薩行に注目されるのは当然である。しかし、本論文においてはまず、その前提となる諸価値観の中でもとりわけ人間観、すなわち①「自己認識」—福祉の実現をはかる援助者のアイデンティティをどのように形成するか—のあり方を吟味し、次いで②他者理解—共に生きる他者の存在をどのように捉えるか—のあり方を確認し、さらに③援助観—どのように他者に関わるか—を明らかにしていくことが、仏教福祉の理論構築において必要であると考え⁽²⁴⁾。

そしてさらに一步踏み込んで、現代における福祉実践に資する仏教福祉のあり方を考えるならば、『法華経』を過去に成立した1つの経典・1つの物語とせず、時を越え場所を越え、現代に通じる普遍性を帯びた人間観・援助観とその理念を明らかにしなければならない。そこで、『法華経』の「文学的構成と表現」に注目すれば、「虚空会」すなわち「見宝塔品第十一」から「嘱累品第二十二」において「象徴的に」説かれる内容の現代的理解は

⁽²⁴⁾ 他者を援助するためには適切な自己理解が必要となることについては、本論文第一章第七節参照。

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

特に意義のあることとなろう。そこにこそ、時空を越えた『法華經』における仏教福祉の理念が示されていると考えられるからである。

以上、(1)～(3)のような課題に対して、本章ではあらためて『法華經』における仏教福祉の思想について、次のように論じてみたい。

第二節では、仏教福祉の基本的な視座となる「人間観」について、『法華經』の「一乗」思想から言及し、仏教福祉における自己認識と他者理解のあり方について明らかにする。

第三節では、福祉実践に資する「援助観」について、釈尊と弟子の「対話」や「法華七喩」の吟味、さらには種々の「菩薩行」のあり方を通して明らかにする。

第四節では、それらを通して『法華經』における仏教福祉の理念を示し、その実践のあり方を現代における「共生」や「寛容」の実践に約して明らかにする。

第二節 『法華經』に基づく仏教福祉における人間観

本節では仏教福祉の実践に資する人間観について、まず『法華經』における一乗思想に注目し、次に援助者に求められる自己認識・他者理解について考察する。

第一項 一乗思想に基づく人間観

「方便品」において、釈尊はひとえにただ「一乗（一仏乗）」の教えを説いてきたというが、例えば以下のようにある。

①「舍利弗、如來但以_レ一佛乗_ヲ故_ニ、為_メ衆生_ノ説_ク法_ヲ、無_シ有_{コト}餘乗_ノ、若_ハ二若_ハ三_ニ。」(大正蔵 9, p.7b, ll.2-3) “ekam evâham Śāriputra yānam ārabhya sattvānām dharma deśayāmi yad idaṃ buddha-yānam| na kiṃ-cic Chāriputra dviṭīyaṃ vā tṛtīyaṃ vā yānam saṃvidyate|” (WT. p.37, ll.22-34)

②「諸佛以_テ方便力_ヲ、於_テ一佛乗_ニ分別_{シテ}説_キタマ_フレ_ト。」(大正蔵 9, p.7b, ll.26-27) “tadā Śāriputra tathāgatā arhantaḥ samyak-saṃbuddhā upāya-kausalyena tad evāikam buddha-yānam tri-yāna-nirdeśena nirdiśanti|” (WT. p.40, ll.3-4.)

③「是_ノ諸_ノ世尊等、皆説_テ一乗_ノ法_ヲ、化_{シテ}無量_ノ衆生_ヲ、令_ム入_ラ於_レ佛道_ニ。」(大正蔵 9, p.8c, ll.6-7) “sarve ca te darśayi eka-yānam ekaṃ ca yānam avatārayanti| ekasmi yāne paripācayanti acintiyā prāṇi-sahasra-koṭyaḥ||73||” (WT. p.46, ll.9-12)

④「汝等勿_レ有_{コト}疑、我_ハ為_レ諸法_ノ王_{ナレハ}、普_ク告_ク諸_ノ大衆_ニ。但以_テ一乗_ノ道_ヲ、教_ニ化_{シテ}諸_ノ菩薩_ヲ、無_シト_レ聲聞_ノ弟子_ニ。汝等舍利弗、聲聞及_ヒ菩薩、當_シ知_ル是_ノ妙法_ハ、諸佛_ノ之_レ祕要_{ナリ}。」(大正蔵 9, p.10b, ll.4-8) “vyapanehi kāṅkṣām iha saṃśayaṃ ca

ārocayāmī ahu dharmarājā| samādapemī aham agra-bodhau na śrāvakāḥ ke-cid ihāsti mahyam||139|| tava Śāriputrāitu rahasyu bhotu ye cāp' ime śrāvaka mahya sarve| ye bodhisattvāś ca ime pradhānā rahasyam etan mama dhārayantu||140||” (WT. p.57, ll.11-18)

これらの経文によれば、声聞・辟支仏（独覚・縁覚）の「二乗」や菩薩を加えた「三乗」といった教えの区別（差別）は本来存在しないということを示唆している。

また、「譬喩品」においては、次のようにある。

⑤「我今還テ欲スルカレ令ント汝ヲシテ憶念セ本願所行ノ道ヲ故ニ、為ニ諸ノ聲聞ノ説クニ是ノ大乘經ノ、名クルヲ妙法蓮華、教菩薩法、佛所護念ト。」(大正蔵 9, p.11b, ll.14-16) “so 'haṃ tvāṃ Śāriputra pūrva-caryā-praṇidhāna-jñānānubodham anusmārayitu-kāma imaṃ saddharmapuṇḍarīkaṃ dharmaparyāyaṃ sūtrāntaṃ mahāvaipulyaṃ bodhisattvāvavādaṃ sarva-buddha-parigrahaṃ śrāvakāṇāṃ saṃprakāśayāmi||” (WT. p.64, ll.1-4)

⑥「是ノ諸ノ所説ハ、皆為レ化センカニ菩薩ヲ故ナリ。」(大正蔵 9, p.12b, l.11) “imāṃ evānuttarāṃ samyak-sambodhim ārabhya sarva-dharma-deśanābhīr bodhisattva-yānaṃ eva samādāpayati||” (WT. p.69, ll.8-10)

これらによれば、釈尊は弟子たちに対して、実は声聞の弟子は一人もいなかったのであり、菩薩としての過去からの「誓願（本願 praṇidhāna）」を思い出させるために『法華經』を説いた、あるいは釈尊は弟子たちを「声聞」としてではなく常に「菩薩」として教化してきた、という。

以上①～⑥によれば、『法華經』における釈尊の一乗の説示は、自己のみならず、他者を含めたすべての衆生を「菩薩」と捉え、衆生に菩薩としての自覚を促すという視点を提示するものということができる。

加えて、「方便品」には「子どもがたとえ戯れに仏の絵を描くことによっても、その子がいずれ慈しみの心を具え、人を幸せにすることにつながる」等といった「小善成仏」の思想も説かれている⁽²⁵⁾。

(25) 「若ハ於テ曠野ノ中ニ、積テ土ヲ成シ佛廟ヲ、乃至童子ノ戯ニ、聚テ沙ヲ為セル佛塔ヲ、如キレ是ノ諸人等、皆已ニ成シキ佛道ヲ。若シ人為レ佛ノ故ニ、建立シ諸ノ形像ヲ、刻彫シテ成セル眾相ヲ、皆已ニ成シキ佛道ヲ。或ハ以テ七寶ヲ成シ、鍮石赤白銅、白鐵及ヒ鉛錫、鐵木及與ヒ泥、或ハ以テ膠漆布ヲ、嚴飾シテ作レル佛像ヲ、如キレ是ノ諸人等、皆已ニ成シキ佛道ヲ。彩畫シテ作スコト佛像ノ、百福莊嚴ノ相ヲ、自ヲ作シ若ハ使メ人ヲシテ、皆已ニ成シキ佛道ヲ。乃至童子戯ニ、若ハ草木及ヒ筆、或ハ以テ指ノ爪ノ甲ヲ、而畫ヲ作ス佛像ヲ、如キレ是ノ諸人等、漸漸ニ積テニ功德ヲ、具足シ大悲心ヲ、皆已ニ成シテ佛道ヲ、但化シ諸ノ菩薩ヲ、度脱ス無量ノ眾ヲ。若シ人於テ塔廟、寶像及ヒ畫像ニ、以テ華香幡蓋ヲ、敬心ニシテ而供養シ。若ハ使メ人ヲシテ作ラレ樂ヲ、擊テ鼓ヲ吹キ角貝ヲ、簫笛琴箏篪、琵琶鐃銅鈸、如キレ是ノ眾ノ妙音、盡ク持テ以テ供養シ、或ハ以テ歡喜心ヲ、歌唄シテ頌シ佛德ヲ、乃至一小音ヲ以テセシモ、皆已ニ成シキ佛道ヲ。若シ人散亂心ニシテ、乃至以テ一華ヲ、供養スルモ於畫像ニ、漸ク見ニ無數ノ佛ヲ。或ハ有テ人禮拜シ、或ハ復但

また、平川彰は、『法華經』には仏性という言葉自体は出てこないが、一乗は仏性の認識が前提にあると指摘している⁽²⁶⁾。仏性とは、一般に「仏になる可能性」を意味するが、仏教福祉の視点からは、「人が本来的に持つ、向上・変化の可能性」と捉えることができる。

したがって、『法華經』における釈尊の一乗思想の説示によれば、次のような人間観を提示することができる。

「全ての人間は、本来、仏性を具え、自他ともに人間としての成熟や社会の平安を求

合掌シ、乃至舉一_二手_一ヲ、或_レ復小_ク低_レ頭_ヲ、以_テレ此_ヲ供_ニ養_{スルモ}像_ヲ、漸_ク見_{タテマツリ}無_量ノ佛_ヲ、自_ラ成_シ無_上道_ヲ、廣_ク度_{シテ}無_數ノ眾_ヲ、入_{ルコト}無_餘涅槃_ニ、如_シ薪_盡テ火_滅スルカ_ニ。若_シ人_散亂_心ニシテ、入_テ於_二塔_廟ノ中_ニ、一_ヒ稱_{セシ}南_無佛_ト、皆_已成_{シキ}佛_道ヲ。於_テ諸_ノ過_去佛_ノ、在_世或_ハ滅_度ニ、若_シ有_{ハレ}聞_{クコト}是_ノ法_ヲ、皆_已成_{シキ}佛_道ヲ。」(大正蔵 9, p.8c, l.23-9a, l.27) “iṣṭā-mayān mṛttika-saṃcitān vā prītās ca kurvanti jināna stūpān| uddiśya ye pāmsuka-rāśayo 'pi aṭavīṣu durgeṣu ca kārayanti||81|| sikatā-mayān vā puna kūta kṛtvā ye ke-cid uddiśya jināna stūpān| kumārakāḥ kṛḍiṣu tatra-tatra te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ||82|| ratnā-mayā bimba tathāiva ke-cid dvātriṃśatī-lakṣaṇa-rūpa-dhāriṇaḥ| uddiśya kārapita yehi cāpi te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ||83|| ye sapta-ratnā-maya tatra ke-cid ye tāmrīkā vā tatha kāmsikā vā| kārapayīṣu sugatāna bimbā te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ||84|| sīsasya lohasya ca mṛttikāya vā kārapayīṣu sugatāna vighrahān| ye pusta-karmā-maya darśanīyāms te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ||85|| ye citra-bhittīṣu karonti vighrahān paripūrṇa-gātrān śata-puṇya-lakṣaṇān| likhet svayaṃ cāpi likhāpayed vā te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ||86|| ye cāpi ke-cit tahi śikṣamānāḥ kṛḍā-ratim cāpi vinodayantaḥ| nakhena kāṣṭhena kṛtāvi vighrahān bhittīṣu puruṣā ca kumārakā vā||87|| sarve ca te kāruṇikā abhūvan sarve 'pi te tārayi prāṇi-koṭyah| samādapentā bahu-bodhisatvāms te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ||88|| dhātuṣu yaiś cāpi tathāgatānām stūpeṣu vā mṛttika-vigraheṣu vā| ālekhyā-bhittīṣv api pāmsu-stūpe puṣpā ca gandhā ca pradatta āsīt||89|| vādya ca vādāpita yehi tatra bheryo 'tha śāṅkhāḥ paṭahāḥ sughoṣakāḥ| nirmādītā dundubhayaś ca yehi pūjā-vidhānāya varāgra-bodhinām||90|| vīṇās ca tāḍā paṇavās ca yehi mṛdaṅga vaṃśā tuṇavā manojñāḥ| ekōtsavā vā sukumārakā vā te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ||91|| vādāpitā jhallariyo 'pi yehi jala-maṇḍakā carpaṭa-maṇḍakā vā| sugatāna uddiśy' atha pūjanārthaṃ gītaṃ ca gītaṃ madhuraṃ manojñam||92|| sarve ca te buddha abhūṣi loke kṛtvāna tāṃ bahu-vidhā-dhātu-pūjāṃ| kim alpakaṃ pī sugatāna dhātuṣu ekaṃ pī vādāpiya vādyabhāṇḍam||93|| puṣpeṇa cāikena pī pūjayitvā ālekhyā-bhittau sugatāna bimbān| vikṣipta-cittā pi ca pūjayitvā anupūrva drakṣyanti ti buddha-koṭyah||94|| yaiś cāñjalīś tatra kṛto 'pi stūpe paripūrṇa ekā tala-saktikā vā| unnāmitaṃ śrīṣam abhūn muhūrtam avanāmitaḥ kāyu tathā'ikavāram||95|| namo 'stu buddhāna kṛtā ika-vāraṃ yehī tadā dhātu-dhāreṣu teṣu| vikṣipta-cittair api eka-vāraṃ te sarvi prāptā imam agra-bodhim||96|| sugatāna teṣāṃ tada tasmi kāle parinirvātānām atha tiṣṭhatāṃ vā| ye dharma-nāmāpi śruṇiṃsu sattvās te sarvi bodhāya abhūṣi lābhinaḥ||97||” (WT. p.47, l.17-p.50, l.15)

⁽²⁶⁾ 「法華經には仏性の語はまだ現れないが、しかしその思想が、声聞授記、二乗作仏の教説によって示されているのである。したがって、「一乗」は、一面では「教法」ではあるが、しかしその教法を成立させる根拠は、悉有仏性の理念であると考えてよい。悉有仏性の認識なくしては、二乗作仏を説くことはできないと考えるのである。一般には、一乗といえは「一乗教」の意味だけに考えられているようであるが、それだけにとどまるものではなからう。すなわち「教としての一乗」の根拠となっている「理としての一乗」は、仏性であるといわねばならない。すなわち法華經ではまだ「仏性」の語を發明していないが、しかしその理念を「一乗」の語によって表明したと解釈してよいと考える。(中略) 法華經の「常不輕菩薩品」には、一切衆生が作仏することが強調されている。これとの関連において、法華經に仏性に類似の思想があることは、多くの学者によって認められていると見てよからう。しかし仏性類似の思想は、「常不輕菩薩品」に至ってはじめて現れるのではなく、すでに「方便品」の「一乗」思想に、それが含まれていると見てよい。さらに「仏子」(buddha-putra) という言葉にも、仏性を認める思想が反映していると思われる。」(平川彰 [1989c] p.398)

める菩薩である」という人間観。

次に、こうした人間観に基づく援助者の自己認識と、他者理解のあり方について考察を加える。

第二項 自己認識

(1) 如来使

『法華經』に基づく仏教福祉の実践を担う者にはまず、その実現を目指す大乘の「菩薩」としての自己認識が要請されよう。大乘の菩薩のあり方については第二章で論じた。『法華經』も無論そうした大乘の菩薩思想を内包しているが、『法華經』に説かれる菩薩のあり方あるいは呼称として、「法師 dharmabhāṅka」あるいは「如来使 tathāgatadūta / tathāgatasampreṣita」がある。法師品には「如来使」について次のようにある。

若し是ノ善男子、善女人、我滅度ノ後、能ク竊カニ為ニモ一人ノ説カバ法華經ノ、乃至一句ヲ。當ニレ知ル是ノ人ノ則チ如来ノ使、如来ノ所ニシテ遣ス、行スルナリ如来ノ事ヲ。何ニ況ンヤ於テニ大眾ノ中ニ廣ク為ニレ人ノ説ンヲヤ。」(大正蔵 9, p.30c, ll.26-29) “yaḥ svayam udāraṃ dharmābhisamskāram udārāṃ ca buddha-kṣetrōpapattim sthāpayitvā 'sya samprakāśana-hetor mayi parinirvṛte sattvānāṃ hitārtham anukampārtham cēhōpapanno veditavyas tathāgata-dūtaḥ sa Bhaiṣajyarāja kula-putro vā kula-duhitā vā veditavyaḥ| tathāgata-kṛtya-karas tathāgata-sampreṣitaḥ sa Bhaiṣajyarāja kula-putro vā kula-duhitā vā samjñātavyo ya imam dharmā-paryāyam tathāgatasya parinirvṛtasya samprakāśayed antaśo rahasi cauryeṇāpi kasya-cid eka-sattvasyāpi samprakāśayed ācakṣīta vā||” (WT. p.197, l.26-p.198, l.7) (下線は筆者による。以下同様)

「如来使」は、釈尊の使者として仏滅後に『法華經』を弘める人々であり、また末法に『法華經』を弘める釈尊直属の使者は「地涌の菩薩」として「従地涌出品」に出現するが、これについては後述する⁽²⁷⁾。

⁽²⁷⁾ 『法華經』「法師品」の「如来使」に関する経文は、第四章で取り上げる日蓮の「法華經の行者」の自覚に大きな影響を与えた。日蓮は「如来使」として、また末法における釈尊の使いの一人である上行菩薩の応現としての自己認識を抱くに至った。〔249〕『頼基陳状』（建治3（1277）年。日蓮56歳。於：身延。対告：江馬親時。録内。写本：日興筆 北山本門寺蔵。『定遺』pp.1346-1361）には「日蓮聖人は御經にとかれてましますが如くば、久成如来の御使、上行菩薩の垂迹、法華本門の行者、後五百歳の大導師にて御座候聖人を」（『定遺』p.1352）とあり、あるいは〔270〕『法華初心成仏鈔』（建治3（1277）年。日蓮56歳。於：身延。録内。『定遺』pp.1413-1433）には「又妙法の五字を弘め給はん智者をば、いかに賤しくとも上行菩薩の化身歟、又釈迦如来の御使歟と思フべし。」（『定遺』p.1422）とある。なお、本論文第四章第二節参照。

(2) 誓願

菩薩が菩薩である所以は、「誓願」を持つことが第一の要件である⁽²⁸⁾。『法華經』における菩薩の誓願としては、「化城喩品」の「願わくは此の功德を以て普く一切に及ぼし、我等と衆生と皆共に仏道を成ぜん」の経文、ないし「如来寿量品」の「何を以てか衆生をして、速やかに仏身を成就することを得せしめん」という経文に示されるように、自他共に仏と成ることを目指すことを願うという「誓願」が肝要である。

「願^ク以^テ此ノ功德ヲ^レ、普^ク及^シ於一切ニ^レ、我等ト與^ニ衆生^ニ、皆共ニ成^{セン}佛道ヲ^レ。」
 (大正蔵 9, p.24c, ll.21-22) “asmākam anukampārtham paribhuñja vināyaka| vyaṃ ca sarva-sattvās ca agrāṃ bodhiṃ sprśemahi||57||” (WT. p.158, ll.26-27)

「每^ニ自^ラ作^レ是ノ念ヲ^レ、以^テ何ヲ令^ニ衆生ヲ^シテ、得^セ入^リ無上道ニ^レ、速^ニ成^ス就^ス佛身ヲ^レ。」⁽²⁹⁾
 (大正蔵 9, p.44a, ll.3-4) “carim-carim jāniya nitya-kālam vadāmi sattvāna tathā tathā 'ham| katham nu bodhāv upanāmayeyaṃ katha buddha-dharmāṇa bhavyeṃ lābhinaḥ||23||”
 (WT. p.278, ll.16-19)

(3) 願生

『法華經』における菩薩の誓願に関しては、「法師品」に説示される「願生」の思想⁽³⁰⁾が注目される。

「藥王、當^シ知^ル是ノ諸人等ハ、已^ニ曾^テ供^ニ養^シ十萬億ノ佛ヲ^レ、於^テ諸佛ノ所ニ^レ成^ス就^ススルモ大願ヲ^レ、愍^ムカ^ニ衆生ヲ^レ故^ニ、生^スルナリ^ニ此ノ人間ニ^レ。」 (大正蔵 9, p.30c, ll.13-15)
 “paripūrṇa-buddha-koṭī-nayuta-śata-sahasra-paryupāsītāvīnas te Bhaiṣajyarāja kula-putrā vā kula-duhitāro vā bhaiṣyanti| buddha-koṭī-nayuta-śata-sahasra-kṛta-praṇidhānās te Bhaiṣajyarāja kula-putrā vā kula-duhitāro vā bhaviṣyanti| sattvānām anukampārtham asmiṃ Jambudvīpe manuṣyeṣu pratyājātā veditavyāḥ” (WT. p.196, ll.15-20)

「當^シ知^ル此ノ人ハ是^レ大菩薩ニ^シテ、成就^ススルモ阿耨多羅三藐三菩提ヲ^レ、哀^ニ愍^ススルヲ以^テ衆生ヲ^レ、願^テ生^レ此ノ間ニ^レ、廣^ク演^ヘ分^ニ別^スルナリ妙法華經ヲ^レ。何^ニ況^ヤ盡^ク能^ク受^テ持^シ、種種^ニ供^ニ養^{セン}者ヲ^レヤ。藥王、當^シ知^ル是ノ人ハ、自^ラ捨^テ清^ニ淨^ノ業報ヲ^レ、於^テ我^カ滅^度ノ後

(28) 『大智度論』では、菩薩は「自分が仏となって一切衆生を救おう」という誓願を起こす「初発心」をもって「菩提薩埵（菩薩）」と名づける、という。第二章第二節第二項参照。
 (29) この部分の漢訳における「每自作是意」の「意」字、「得入無上慧」の「慧」字は、わが国の通例および春日本に従ってそれぞれ「念」字、「道」字に改めた。
 (30) 願生とは、一般的には「願往生」の意味であり、浄土教において西方浄土に生れることを願うことであるが、本項、『法華經』における「願生」はそれとは異なるものである。なお、長谷川良信は浄土教の願生に「個人的願生」と「社会的願生」の二義があるとして社会事業を展開した。本論文序論第二節参照。

ニ、愍ムカ_レ眾生ヲ_レ故ニ、生レテ_レ於惡世ニ_レ、廣ク演フルナリ_レ此ノ經ヲ_レ。若シ是ノ善男子、善女人、我カ滅度ノ後、能ク竊カニ為_レニモ_レ一人ノ_レ説カバ_レ法華經ノ、乃至一句ヲ_レ、當シ_レ知_レ是ノ人ノ則チ如來ノ使ナリ、如來ノ所トシテ_レ遣スル、行スルナリ_レ如來ノ事ヲ_レ。何ニ況_レ於_レ大衆ノ中ニ_レ廣ク為_レ人ノ説_レンヲヤ。」(大正蔵 9, p.30c, ll.22-29) “pariniṣpannaḥ sa Bhaiṣajyarāja kula-putro vā kula-duhitā vā 'nuttarāyāṃ samyak-saṃbodhau veditavyas tathāgata-darśī ca veditavyo lokasya hitānukampakaḥ praṇidhāna-vaśenōpapanno 'smin Jambudvīpe manuṣyeṣv asya dharma-paryāyasya saṃprakāśanatāyai| yaḥ svayam udāraṃ dharmābhisamskāram udārāṃ ca buddha-kṣetrōpapattiṃ sthāpayitvā 'sya saṃprakāśana-hetor mayi parinirvṛte sattvānāṃ hitārtham anukampā'rtham cēhōpapanno veditavyas tathāgata-dūtaḥ sa Bhaiṣajyarāja kula-putro vā kula-duhitā vā veditavyaḥ| tathāgata-kṛtya-karas tathāgata-saṃpreṣitaḥ sa Bhaiṣajyarāja kula-putro vā kula-duhitā vā saṃjñātavyo ya imaṃ dharma-paryāyaṃ tathāgatasya parinirvṛtasya saṃprakāśayed antaśo rahasi cauryeṇāpi kasya-cid eka-sattvasyāpi saṃprakāśayed ācakṣīta vā||” (WT. p.197, l.22-p.198, l.7)

「諸ノ有_ラン_レ能ク受_レ持_スルコト、妙法華經ヲ_レ者ハ、捨テテ_レ於清淨ノ土ヲ_レ、愍_レムカ_レ眾生ヲ_レ故ニ生スルナリ_レ此ニ。當シ_レ知_レル如_キレ是ノ人ノ、自在ナ_レバ_レ所ニ_レ欲ス_レ生_セント、能ク於_テ此ノ惡世ニ_レ、廣ク説クナリ_レ無上ノ法ヲ_レ。」(大正蔵 9, p.31a, ll.19-22) “upapattiṃ sūbhāṃ tyaktvā sa dhīra iha āgataḥ| sattvānāṃ anukampā'rtham sūtraṃ yo dhārayed idam||4||upapatti vaśo tasya yena so dṛśyate tahi| paścime kāli bhāṣanto idam sūtraṃ niruttaram||5||” (WT. p.199, ll.4-7)

これらの経文には、人間は単に業によって生まれるというのではなく、「生きとし生けるものを慈しむために」という「誓願（本願 praṇidhāna）」を持ってこの世に人間として生まれる、という生命観・人間観が示されている。「生きとし生けるものを慈しむために」というのは「ブッダの伝道宣言⁽³¹⁾」以来一貫した思想であり、援助者にとってこうした菩薩としての自己認識は、福祉実践を支える価値観として重要である。

(4) 薬王菩薩の燃身

「薬王菩薩本事品」では、薬王菩薩の過去世における二度の「燃身⁽³²⁾」供養が説示され

⁽³¹⁾ 「ブッダの伝道宣言」については、本論文第一章第一節第三項参照。“caratha bhikkhave cārikaṃ bahujana-hitāya bahujana-sukhāya lokānukampāya atthā a hitāya sukhāya devamanusānam” (*The Vinaya Pitakam*, vol.1, p.12)

⁽³²⁾ 薬王菩薩の故事について、「焼身供養」と記されることがある。漢訳『妙法蓮華経』や『正法華経』では「然」「燃」字を用いているが、智顛の『法華文句』や吉蔵の『法華義疏』等の註釈においては「焼」字を用いた「焼身」「焼臂」「焼指」といった言葉を用いることが多いようである。三友量順はこの点について、「燃す(ともす)」と「焼く(やく)」は現代語でも区別されるものであるから、漢訳に基づいて「焼身」ではなく「燃身」として扱うべきであると述べている(三友量順 [1995]・同 [1996] 参照)。本論文もこれに従って「燃身」と表記する。

るが、一度目の燃身は理法を体得した大きな喜びから（「心大歡喜」(大正蔵9, p.53a, ll.26-27)）、二度目の燃身は理法を伝える人を失った深い悲しみから（「悲感懊惱、戀慕於佛」(大正蔵9, p.53c, l.18)）、である点が注目される。

「是ノ一切眾生意見菩薩、樂テ習ヒ苦行ヲ、於テ日月淨明德佛ノ法ノ中ニ、精進經行シテ、一心ニ求ルコト佛ヲ、滿シ萬二千歳ヲ已テ、得ニ現一切色身三昧ヲ。得ニ此ノ三昧ヲ已テ、心大ニ歡喜シテ、即チ作ク念言ヲ。我得タルハ現一切色身三昧ヲ、皆是レ得ル聞クコトヲ法華經ヲ力ナリ、我今當シニレ供養ス日月淨明德佛及ヒ法華經ヲ。即時ニ入テ是ノ三昧ニ、於テ虚空ノ中ニ、雨シ曼陀羅華、摩訶曼陀羅華、細末堅黒ノ梅檀ヲ、滿テ虚空ノ中ニ、如クニシテ雲ノ而下シ、又雨ス海此岸梅檀之香ヲ。此香ノ六銖ハ、價直娑婆世界ナリ。以テ供養ス佛ニ。作シ是ノ供養ヲ已テ、從リ三昧ニ起テ、而自ラ念言スラク。我雖モ下以テ神力ヲ供養スト於佛上、不レ如ニ以テ身ヲ供養センニハ。即服シ諸ノ香、梅檀、薰陸、兜樓婆、畢力迦、沈水、膠香ヲ、又飲ムコト瞻蔔諸ノ華香油ヲ、滿シ千二百歳ヲ已テ、香油ヲ塗リ身ニ、於テ日月淨明德佛ノ前ニ、以テ天ノ寶衣ヲ而自ラ纏ヒ身ニ、灌キ諸ノ香油ヲ、以テ神通力ノ願ヲ而自ラ然シテ身ヲ、光明遍ク照ス八十億恒河沙ノ世界ヲ。」(大正蔵9, p.53a, l.23-p.53b, l.10) “sa ca Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas tasya bhagavataḥ pravacane duṣkara-caryā'bhiyukto 'bhūt| sa dvādaśavarṣa-sahasrāṇi caṃkramābhiruḍho 'bhūn mahā-vīry'ārambheṇa yogābhiyukto 'bhūt| sa dvādaśānām varṣa-sahasrāṇām atyayena sarva-rūpa-saṃdarśanaṃ nāma samādhiṃ pratilabhate sma| saha-pratīlambhāc ca tasya samādheḥ sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas tuṣṭa udagra ātta-manāḥ pramuditaḥ prīti-saumanasya-jātas tasyāṃ velāyām evaṃ cintayāmāsa| imaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharmā-paryāyam āgamyāyaṃ mayā sarva-rūpa-saṃdarśanaḥ samādhiḥ pratilabdhaḥ| tasyāṃ velāyām sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattva evaṃ cintayati sma| yan nv ahaṃ bhagavataś Candrasūryavimalaprabhāsaśriyas tathāgatasya pūjāṃ kuryāṃ asya ca Saddharmapuṇḍarīkasya dharmā-paryāyasya| sa tasyāṃ velāyām tathā-rūpaṃ samādhiṃ samāpanno yasya samādheḥ samanantara-samāpannasya Sarvasattvapriyadarśanasya bodhisattvasya mahāsattvasyātha tāvad evōpari andarīkṣān mādārava-mahā-mādāravāṇāṃ puṣpāṇāṃ mahantaṃ puṣpavarṣam abhipravṛṣtam| kālānusāri-candana-meghaḥ kṛta uraga-sāra-candana-varṣam abhipravṛṣtam| tādrīti ca Nakṣatrarājasamkusumitābhijña sā gandha-jātir yasyā ekaḥ karṣa imāṃ Sahā-loka-dhātum mūlyena kṣamati| atha khalu punar Nakṣatrarājasamkusumitābhijña sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvaḥ smṛtimān saṃprajānaṃs tasmāt samādher vyudatiṣṭhad vyutthāya cāivaṃ cintayāmāsa| na tatha rddhi-prātihārya-saṃdarśanena bhagavataḥ pūjā kṛtā bhavati yath' ātmabhāva-parityāgenēti| atha khalu punar Nakṣatrarājasamkusumitābhijña sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas tasyāṃ velāyām agaru-turuṣka-kunduruka-rasaṃ bhakṣayati sma campaka-tailaṃ ca pibati sma| tena khalu punar

Nakṣatrarājasamkusumitābhijña paryāyeṇa tasya Sarvasattvapriyadarśanasya bodhisattvasya mahāsattvasya satatasamitam gandham bhakṣayataś campaka-tailam ca pibato dvādaśa-varṣāṇy atikrāntāny abhūvan| atha khalu Nakṣatrarājasamkusumitābhijña sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas teṣāṃ dvādaśānām varṣāṇām atyayena taṃ svam ātmabhāvaṃ divyair vastraiḥ pariveṣṭaya gandha-taila-plutaṃ kṛtvā svakam adhiṣṭhānam akarot svakam adhiṣṭhānam kṛtvā svam kāyaṃ prajvālayāmāsa tathāgatasya pūjā-karmaṇe 'sya ca Saddharmapuṇḍarīkasya dharma-paryāyasya pūjā'rtham| atha khalu Nakṣatrarājasamkusumitābhijña tasya Sarvasattvapriyadarśanasya bodhisattvasya mahāsattvasya tābhiḥ kāya-pradīpa-prabhā-jvālābhir aśīti-Gaṅgā-nadī-vālikā-samā loka-dhātavaḥ sphuṭā abhuvan|” (WT. p.340, l.15-p.341, l.23)

「爾時、一切眾生意見菩薩^ハ見^テ佛ノ滅度^ヲ、悲感懊惱^{シテ}、戀慕^{シタテマツリ}於佛^ヲ、即^チ以^テ海此岸ノ梅檀^ヲ為^シ積^ト、供^ニ養^シ佛身^ヲ、而以^テ燒^{キタテマツル}之^ヲ。火滅^{ヘテ}已後、收^ニ取^シ舍利^ヲ、作^リ八萬四千ノ寶瓶^ヲ、以^テ起^ルコト^ニ八萬四千ノ塔^ヲ、高^シ三世界^{ヨリ}、表刹莊嚴^{シテ}、垂^レ諸ノ幡蓋^ヲ、懸^{ケタリ}眾ノ寶鈴^ヲ。爾ノ時^ニ一切眾生意見菩薩^ハ復^シ自^ラ念言^スク、我雖^モ作^{スト}是^ノ供養^ヲ、心猶^ハ未^ダ足^ク、我今當^シ更^ニ供^ニ養^ス舍利^ヲ。便^テ語^ク諸ノ菩薩^ノ大弟子及^ヒ天、龍、夜叉等^ノ一切ノ大眾^ニ、汝等當^シ一心^ニ念^ス、我今供^ニ養^{セント}日月淨明德佛ノ舍利^ヲ。作^シ是^ノ語^ヲ已^テ、即^チ於^テ八萬四千ノ塔ノ前^ニ、然^{スコト}百福莊嚴ノ臂^ヲ七萬二千歲^{ニシテ}而以^テ供養^ス。」(大正藏9, p.53c, ll.17-28) “atha khalu Nakṣatrarājasamkusumitābhijña sa sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas taṃ bhagavantam Candrasūryavimalaprabhāsaśriyam tathāgataṃ parinirvṛtam viditvōraga-sāra-candana-citām kṛtvā taṃ tathāgat'ātmabhāvaṃ samprajvālayāmāsa| dagdham niśāntam ca tathāgat'ātmabhāvaṃ viditvā tato dhātūn gṛhītvā rodati krādati paridevate sma| atha khalu Nakṣatrarājasamkusumitābhijña sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvo ruditvā krāditvā paridevitvā sapta-ratna-mayāni caturaśīti-kumbha-sahasrāṇi kārayitvā teṣu tāms tathāgata-dhātūn prakṣipyā sapta-ratna-mayāni caturaśīti-stūpa-sahasrāṇi pratiṣṭhāpayāmāsa yāvad Brahma-lokam uccaistvena cchatr'āvalī-salamakṛtāni paṭṭa-ghanṭā-samīritāni ca| sa tān stūpān pratiṣṭhāpyāivaṃ cintayāmāsa| kṛtā mayā tasya bhagavataś Candrasūryavimalaprabhāsaśriyas tathāgatasya dhātūnām pūjā ataś ca bhūya uttari-viśiṣṭatarām tathāgata-dhātūnām pūjām kariṣyāmīti| atha khalu punar Nakṣatrarājasamkusumitābhijña sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas taṃ sarvāvantam bodhisattva-gaṇam tāms ca mahā-śrāvakāms tāms ca deva-nāga-yakṣa-gandharvāsura-garūḍa-kinnara-mahoraga-manuṣyāmanuṣya-gaṇān āmantrayāmāsa| sarve yūyam kula-putrāḥ samanvāharadhvam tasya bhagavato dhātūnām pūjām kariṣyāma iti| atha khalu Nakṣatrarājasamkusumitābhijña sa Sarvasattvapriyadarśano bodhisattvo mahāsattvas tasyām velāyām teṣāṃ caturaśītūnām

tathāgata-dhātu-stūpa-sahasrāṇāṃ purastāc chata-puṇya-vicitritam svaṃ bāhum ādīpayāmās'
ādīpya ca dvāsaptati-varṣa-sahasrāṇi teṣāṃ tathāgata-dhātu-stūpānāṃ pūjām akarot” (WT.
p.344, l.11-p.345, l.4)

これらの経文によれば、喜びを自己のものだけにしない、あるいは深い悲しみから使命感を持って立ちあがっていく理法の尊重と不惜身命の行為は、人の心に光明や感動を与え、人々を導くともしびとなると考えられる。

(5) 四法成就

「普賢菩薩勸発品」ではいわゆる「四法成就」が説かれる。

「若シ善男子、善女人、成_レ就_セバ四法ヲ_レ、於_テ如來ノ滅後ニ_レ、當_レ得_レ是ノ法華經ヲ_レ。
一ニハ者、為_レ諸佛ニ護念_セラルルコトヲ_レ。二ニハ者、殖_ク衆ノ徳本ヲ_レ。三ニハ者、入_リ正定聚ニ_レ。
四ニハ者、發_スルナリ_テ救_フ一切衆生ヲ_レ之心ヲ_レ。善男子、善女人、如_キ是ノ成_レ就_セハ
四法ヲ_レ、於_テ如來ノ滅後ニ_レ、必_ズ得_レ是ノ經ヲ_レ。」(大正蔵 9, p.61a, ll.17-22) “caturbhiḥ
kula-putra dharmaiḥ samanvāgatasya mātṛgrāmasyāyaṃ Saddharmapuṇḍarīko dharma-paryāyo
hasta-gato bhaviṣyati| katamais̄ caturbhiḥ| yad-uta buddhair bhagavadbhir adhiṣṭhito bhaviṣyaty
avaropita-kuśala-mūlaś ca bhaviṣyati niraya-rāsi-vyavasthitaś ca bhaviṣyati
sarva-sattva-paritrāṇārtham anuttarāyāṃ samyak-sambodhau cittam utpādayiṣyati| ebhiḥ
kula-putra caturbhir dharmaiḥ samanvāgatasya mātṛgrāmasyāyaṃ Saddharmapuṇḍarīko
dharma-paryāyo hasta-gato bhaviṣyati||” (WT. p.385, ll.8-15)

四法成就とは、1. 諸仏に護られるものとなること、2. 多くの善い行いをなすこと、3. 悟りを得ることが確定した不退転のものとなること、4. すべての衆生（の心）を救済しようという心を起こすこと、である。そのように、不退転の決意で善事をなし、衆生を救済するという志は、援助者にとってその根本となるべきものであろう⁽³³⁾。

これら (1) ~ (5) に示されるように、援助者はまず、理法を実践しその実現を目指す「菩薩」あるいは「如来使」としての自己認識が要請されるのである。

⁽³³⁾ 清水海隆はこの四法について、「特に、後の三つは主体者の内なる真理性の確保と、不退転の決意の上に、一切の他者に対して援助救済の働きかけを実践しようとするものであり、また持経の前提としての利他行である衆生救済が示されているという点において、仏教者にとって他者援助が最優先されることを示したものとして、福祉実践の位置付けを考える際に重要な説示である」と述べている（清水海隆 [2002a] pp.158-159）。

第三項 他者理解

他者理解、すなわち他者の存在をどのように捉えるかということは、仏教福祉実践の理論構築において重要な課題の一つである。

(1) 提婆達多品一悪人・善知識

自己・他者共に菩薩と捉える人間観については先に示したところであるが、「提婆達多品」前半では、釈尊は提婆達多 (Devadatta) を「善知識」 (kalyāṇa-mitra) と捉える。

「佛告^{タマハク}諸^ニ比丘^ニ。爾^ノ時^ノ王^ノ者、則^チ我身^是ナリ。時^ノ仙人^ノ者、今^ノ提婆達多是ナリ。由^カ提婆達多^カ善知識^ニ故^ニ、令^メタリ^下我^ヲシテ具^中足^セ六波羅蜜、慈悲喜捨、三十二相、八十種好、紫磨金色、十力、四無所畏、四攝法、十八不共神通道力^上。成^{シテ}等正覺^ヲ、廣^ク度^{スル}コト^ニ眾生^ヲ、皆^因ル^カ提婆達多^{善知識}ニ^故ナリ。」(大正蔵 9, p.34c, l.25-p.35a, l.25)。 “tat kiṃ manyadhve bhikṣavo 'nyaḥ sa tena kālena tena samayena rājā 'bhūt| na khalu punar evaṃ draṣṭavyam| tat kasya hetoḥ| ahaṃ sa tena kālena tena samayena rājā 'bhūvam| syāt khalu punar bhikṣavo 'nyaḥ sa tena kālena tena samayena rṣir abhūt| na khalu punar evaṃ draṣṭavyam| ayam eva sa tena kālena tena samayena Devadatto bhikṣur rṣir abhūt| Devadatto hi bhikṣavo mama kalyāṇa-mitram| Devadattam eva c' āgamyā mayā ṣaṭ-pāramitāḥ paripūrītā mahā-maitrī mahā-karuṇā mahā-muditā mahōpekṣā dvātriṃśan-mahā-puruṣa-lakṣaṇāny aśīty-anuvyañjanāni suvarṇa-varṇa-cchavitā daśa-balāni catvāri vaiśāradyāni catvāri saṃgraha-vastūny aṣṭādaś'āveṇika-buddha-dharmā maha-rddhi-balatā daśa-dik-sattva-nistāraṇatā sarvam etad Devadattam āgamyā)” (WT. p.222, ll.7-18)

提婆達多の人物像については諸説がある。出家教団を率いるほどの勝れた修行者としての側面が伝えられているものの、一般的には釈尊を陥れようとし僧団に悪影響を与えた人物、いわば悪人的存在として捉えられており、『法華經』においては後の「陀羅尼品第二十六」において漢訳では「調達が破僧罪の如く⁽³⁴⁾」とも出る人物である。しかしここで釈尊は、過去世において仕えた師が今の提婆達多であり、その提婆達多に出会ってさまざまな修行をすることで、悟りを得ることができたのだと述べている。経文は続けて提婆達多が

⁽³⁴⁾ 「若^シ不^レ順^セ我^カ呪^ニ、惱^ニ亂^セハ説法者^ヲ、頭破^レ作^ルコト^ニ七分^ニ、如^クナラン^ニ阿梨樹^ノ枝^ノ。如^ク殺^{スル}ニ^テ父母^ヲ罪^ノ上、亦^如ク^テ壓^スレ油^ヲ殃、斗秤^モ欺^ニ誑^シ人^ヲ、調達^カ破僧罪^ノ上、犯^{サン}ニ^テ此^ノ法師^ヲ者^ノ、當^シニ^テ獲^ニ如^キ是^ノ殃^ヲ。」(大正蔵 9, p.59b, ll.12-16)。 “sapta-dhā 'sya sphuṭen mūrdhā arjakasyēva mañjarī| ya imaṃ mantra śrutvā vai atikramed dharma-bhāṇakam||1|| yā gatir mātr-ghātīnām piṭṭ-ghātīnām ca yā gatih| tāṃ gatim pratigacched yo dharma-bhāṇakam atikramet||2|| yā gatis tīla-pīḍānām tīla-kūṭāna yā gatih| tāṃ gatim pratigacched yo dharma-bhāṇakam atikramet||3|| yā gatis tūla-kūṭānām kānsya-kūṭāna yā gatih| tāṃ gatim pratigacched yo dharma-bhāṇakam atikramet||4||” (WT. p.337, l.18-p.338, l.1) なお、梵本の対応箇所では Devadatta のことは触れられていない。

成仏する姿を描写しており、古来より悪人成仏を説く段として知られているところである。

自分に敵対し直接に害を与えるような存在、あるいは周囲に悪影響を及ぼすような人物に対して、肯定的な評価を与えるということは容易ではない。しかし、たとえそうであったとしても、「善き友」として捉え積極的に「恩」を感じる人間観は、仏教福祉における他者理解のあり方の一つとして注目される⁽³⁵⁾。

この発想は、相手の人格についてだけでなく、さまざまな人間関係から成り立つ社会という視点から見れば、そうした外部からのマイナス要因、悪条件をプラスに捉え、自己を含めた多くの人々の人間的成長や、他者救済の契機としてゆくという考え方にもつながるものであり、福祉の実現を目指す際に注目すべき思想であると考えられるからである。

あるいは、人が悪をなす原因を洞察すれば、人間のもつさまざまな欲望、煩惱が働いていることが考えられる。人間の悪の行為は、逆に言えばその人間の心の弱さを示しているとも考えられるのであり、その人間を憎んだり、あるいは罰を与えるということは、根本的な解決になるとは言えないであろう。そうではなく、悪をなすにいたった諸条件を明らかにし、その人間の心の弱さを支え、ともに理法の実現に向かうようにすることこそ、仏教福祉の理想的なあり方ということもできよう。

(2) 提婆達多品一女性

また、本品の後半では龍女の成仏が説かれる。釈尊が提婆達多の成仏した姿を語り終わった後、多宝如来とともに来ている智積菩薩がその国土に還ろうとするが、釈尊はそれを引きとめ、文殊菩薩と法についての議論をするように勧める。その中で、八歳の龍女が、釈尊および聴衆の前で成仏するという場面が描かれる。そこではまず、文殊師利菩薩が龍宮において『法華經』を説き、衆生を教化したことが伝えられる。智積菩薩がその教化の成否を問うたところ、文殊師利は悟りを得ることができた人物の例として、八歳の龍女を紹介するのである。これに対して、智積菩薩とともに、舍利弗もまた疑問を呈する。女性が悟りを得ることができない理由について、女性は穢れた身であることや、五つの障りがあるという。

「汝謂ヘルニ不シテ久カラ得タリトニ無上道ヲ、是ノ事難シレ信シ。所以ハ者何。女身ハ垢穢ニシテ、非スニ是レ法器ニ、云何ゾ能ク得シニ無上菩提ヲ。佛道ハ懸曠ナリ、經テニ無量劫ヲ勤苦シテ積ミレ行ヲ、具ニ修シニ諸度ヲ、然シテ後ニ乃チ成ス。又女人ノ身ニハ猶ヲ有リニ五障ニ。一ニハ者、不レ得レ作ルコトヲニ梵天王ト。二ニハ者、帝釋。三ニハ者、魔王。四ニハ者、轉輪聖王。五ニハ者、佛身ナリ。云何ゾ女身速ニ得シニ成佛スルコトヲ。」(大正蔵 9, p.35c, ll.6-12) “kevalam kula-putri bodhāya cittam utpannam avivartyā 'prameya-prajñā cāsi samyak-sambuddhatvam tu durlabham| asti kula-putri strī na ca vīryam sraṃsayaty anekāni ca kalpa-śātāny anekāni ca

⁽³⁵⁾ 吉村彰史 [2010d] .

kalpa-sahasrāṇi puṇyāni karoti ṣaṭ-pāramitāḥ paripūrayati na cādyāpi buddhatvaṃ prāpnoti| kim kāraṇam| pañca sthānāni sry adyāpi na prāpnoti| katamāni pañca| prathamam brahma-sthānam dvitīyam śakra-sthānam tṛtīyam mahā-rāja-sthānam caturtham cakra-varti-sthānam pañcamam avaiivartika-bodhisattva-sthānam||” (WT. p.226, l.22-p.227, l.2)

ここで見られるような女性は穢れたものである等といった考え方は、インドでの本経成立当時の社会背景として一般的に考えられていたものである。ここで漢訳では「五障あり⁽³⁶⁾」として、梵天・帝釈・魔王・転輪王・仏になることはできないという。しかし、これを受けて龍女は、釈尊に尊い宝珠を差し上げたあと、釈尊がその宝珠を手にとったよりも速く成仏する姿を見せるのである。

「當時ノ眾會、皆見ル_下龍女ノ忽然之間ニ變シテ成テ_上男子ト_上、具シテ_上菩薩ノ行ヲ_上、即チ往テ_上南方無垢世界ニ_上、坐シテ_上寶蓮華ニ_上、成シ_上等正覺ヲ_上、三十二相、八十種好_上アテ、普ク為ニ_上十方一切眾生ノ_上演說スルヲ_上妙法ヲ_上。」(大正蔵 9, p.35c, ll.16-19) “atha tasyāṃ velāyāṃ sāgara-nāga-rāja-duhitā sarva-loka-pratyakṣaṃ sthavirasya ca Śāriputrasya pratyakṣaṃ tat strī’ndriyam antarhitam puruṣēndriyam ca prādurbhūtam bodhisattva-bhūtam c’ ātmānam saṃdarśayati| tasyāṃ velāyāṃ dakṣiṇām diśaṃ prakrāntaḥ| atha dakṣiṇasyāṃ diśi Vimalā nāma loka-dhātus tatra sapta-ratna-maye bodhi-vṛkṣa-mūle niṣaṇṇam abhisambuddham ātmānam saṃdarśayati sma dvātrimśal-lakṣaṇa-dharam sarvānuvyañjana-rūpaṃ prabhayā ca daśa-diśaṃ sphuritvā dharma-deśanāṃ kurvāṇam||” (WT. p.227, ll.14-21)

漢訳では「変成男子」と訳されるように、龍女が男性の姿になる場面が描かれている。この「変成男子」説は、仏教の女性観を考察する上では特に注目され議論されてきた言葉であり、先の女人の五障説およびこの言葉をもって、仏教ないし『法華經』は女性を差別する経典である、という説まで出されたこともあった。女性は、男性にならなければ成仏できない、とこの教説を理解するからである。しかし、これは当時のインドでの性差に対する考え方が影響したものであって、『法華經』の一乗思想から見れば、女性も男性と同じく仏性を具えた存在であり、また菩薩として生れてきた尊い存在であることを示している⁽³⁷⁾と捉えるべきであろう。

そして龍女が女性である点、八歳の子どもである点、および畜生（動物）の身であると

⁽³⁶⁾ 漢訳では「有五障」とあるが、梵文で pañca sthānāni とある sthāna は地位、位、身分といった意味で用いられており、したがって該当する梵文は「いままでに女性は（次の）五つの位に（さえも）到達したことはないからです」（松濤誠廉・丹治昭義・桂紹隆訳 [2002] p.50）といった意味である。

⁽³⁷⁾ なお本章の最後には、説法の中でこの光景を見た智積菩薩や舍利弗をはじめとする弟子たちは、みな沈黙してしまった、と説かれている。女性の成仏は、当時、それほどまでに男性たちや偏見をもっていたものたちにとって驚愕すべきことであったということが理解できる。「智積菩薩及_上舍利弗、一切ノ眾會、默然トシテ信受ス。」(大正蔵 9, p.35c, ll.25-26) “atha Prajñākūto bodhisattvo mahāsattvaḥ sthaviraś ca Śāriputras tūṣṇīm abhūtām||” (WT. p.228, ll.1-2)

いう点にあらためて着目すれば、「提婆達多品」の龍女成仏の教説は、人間だけでなく動物も含めた、あらゆる生きものの本質的平等性や尊厳性を示すものとしても理解できるものである⁽³⁸⁾。

(3) 妙音菩薩品・観世音菩薩品—化身

「妙音菩薩品」「観世音菩薩普門品」には、菩薩が三十四（三十七）ないし三十三身⁽³⁹⁾にその身を変える「化身⁽⁴⁰⁾」思想が見られる。化身として示現する身体は、以下のようなものである⁽⁴¹⁾。

⁽³⁸⁾ 清水海隆は「この提婆達多品の教説は、人間の表面的な善悪や性別を超えた成仏の可能性を示したものであって、対象の表面的差異に捕らわれない本質的人間理解のための根拠となるものである」と述べている（清水海隆 [2002a] p.150）。

⁽³⁹⁾ 北條賢三は、33 という化身の数について次のように述べている。「この三十三身の由来は、明確に指摘しうるものが無いとはいえ、古来よりインド人が“三”という数に対する特殊な意識から推して、『リグ・ヴェーダ』において三十三なる数をもって全世界を総称し、これを「三十三天」(Trayastrīṣaddevāḥ) と名づけ、後には仏教の欲界三十三天に展開した、この数値の意味に思い及ぶべきであろう。」（北條賢三 [1982] p.237）

⁽⁴⁰⁾ 化身 (avatāra) は「降下、下ってくる (ava-√tṛ)」からくる、インド的な思惟方法である。保坂俊司は次のように述べている。「インド思想の特徴の一つは、個我 (アートマン) に代表される特殊 (個物) と普遍我あるいは最高我 (ブラフマン) である普遍的な真理との究極的な一致 (梵我一如) を認めるところにある。つまり、個々の存在のなかに真理を見いだすだけでなく、さらに積極的に真理そのものが個々の存在に具現化する、という特殊性と普遍性との相互浸潤を積極的に認めるのである。これが、いわゆるインド的な神秘主義であり、その結果、個物に真理をみる、つまり最高神が、個物の存在に顕現するという権化 (化身、サ avatāra) の思想が生まれた。この権化思想は、仏教の観世音菩薩の三十三 (化) 身や、ヒンドゥー教において一般に信仰されているヴィシュヌ神の十化身説などに顕著にみられるように、インドの諸宗教の特徴である融和的、あるいは包摂的な思想を醸成したとされる。」(中村元監修、峰島旭雄責任編集 [2000] p.188、「インド的思惟」の項) また、こうした思惟はキリスト教にも見られ、わが国においても影響を与えた。中村元は次のように述べている。「化身 (incarnation 肉となること) はヒンドゥー教でも仏教でもキリスト教でも承認された。ブッダそれ自体は法身と呼ばれるが、それは衆生のためにすがた (応身または化身) を示してくる。観世音菩薩は三十三身を現ずる。このような思惟がヒンドゥー教にとり入れられると、ヴィシュヌ神は一〇とか二四とかの化身 (avatāra 権化) を示して悪人を懲らしめ、善人を助けると考えるようになり、同様のことがシヴァ神 (大自在天) についても説かれている。また仏教的なこのような思惟が日本の神道と結びつくと、本地垂迹説が成立した。チベットでも同様の思想が成立した。おもしろいことには、このような仏教的思惟がインドでヒンドゥー教と結びついたのと、日本で神道と融合したのとでは年代的な隔たりがたいして存在しないのである。」(中村元 [1999b] p.205) なお、第四章で取り上げる日蓮は、末法に妙法五字を弘めることを委託された如来使・本化上行菩薩の応現の自覚に立っていた。[270] 『法華初心成仏鈔』(建治3 (1277) 年。日蓮 56 歳。於：身延。録内。『定遺』 pp.1413-1433) には「又妙法の五字を弘め給はん智者をば、いかに賤しくとも上行菩薩の化身歟、又釈迦如来の御使歟と思へし。」(『定遺』 p.1422) とある。

⁽⁴¹⁾ 【妙音菩薩品第二十四】「華徳。汝但々見ルモ、妙音菩薩、其ノ身在リトノミ、此ニ、而モ是ノ菩薩、現シテ、種種ノ身ヲ、處處ニ為ニ、諸ノ眾生ノ、説ク、是ノ經典ヲ。或ハ現シ、梵王ノ身ヲ、或ハ現シ、帝釋ノ身ヲ、或ハ現シ、自在天ノ身ヲ、或ハ現シ、大自在天ノ身ヲ、或ハ現シ、天大將軍ノ身ヲ、或ハ現シ、

毘沙門天王ノ身ヲ、或ハ現シテ轉輪聖王ノ身ヲ、或ハ現シテ諸小王ノ身ヲ、或ハ現シテ長者ノ身ヲ、或ハ現シテ居士ノ身ヲ、或ハ現シテ宰官ノ身ヲ、或ハ現シテ婆羅門ノ身ヲ、或ハ現シテ比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷ノ身ヲ、或ハ現シテ長者居士ノ婦女ノ身ヲ、或ハ現シテ宰官ノ婦女ノ身ヲ、或ハ現シテ婆羅門ノ婦女ノ身ヲ、或ハ現シテ童男、童女ノ身ヲ、或ハ現シテ天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等ノ身ヲ、而シテ説ク是ノ經ヲ。諸有ノ地獄、餓鬼、畜生、及ヒ眾ノ難處、皆能ク救濟ス、乃至於テ王ノ後宮ニ、變シテ為テ女身ト、而説ク是ノ經ヲ。」(大正藏 9, p.56a, ll.14-26) “paśyasi tvam Padmaśrī etam Gadgadasvaram bodhisattvam mahāsattvam| Padmaśrī āha| paśyāmi bhagavan paśyāmi sugata| bhagavān āha| eṣa khalu punaḥ Padmaśrī Gadgadasvaro bodhisattvo mahāsattvo bahubhī rūpair imaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharma-paryāyaṃ deśayati sma| tad-yathā kva-cid Brahma-rūpeṇa kva-cid Rūdra-rūpeṇa kva-cic Chakra-rūpeṇa kva-cid Īśvara-rūpeṇa kva-cit Senāpati-rūpeṇa kva-cid Vaiśravaṇa-rūpeṇa kva-cic cakra-vartī-rūpeṇa kva-cit koṭṭa-rāja-rūpeṇa kva-cic chreṣṭhī-rūpeṇa kva-cid gr̥ha-patī-rūpeṇa kva-cin naigama-rūpeṇa kva-cid brāhmaṇa-rūpeṇemaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharma-paryāyaṃ deśayati sma| kva-cid bhikṣu-rūpeṇa kva-cid bhikṣuṇī-rūpeṇa kva-cid upāsaka-rūpeṇa kva-cid upāsikā-rūpeṇa kva-cic chreṣṭhī-bhāryā-rūpeṇa kva-cid gr̥hapatī-bhāryā-rūpeṇa kva-cin naigama-bhāryā-rūpeṇa kva-cid dāraka-rūpeṇa kva-cid dārikā-rūpeṇa Gadgadasvaro bodhisattvo mahāsattva imaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharma-paryāyaṃ sattvānāṃ deśayati sma| iyadbhiḥ kula-putra rūpa-saṃdarśanair Gadgadasvaro bodhisattvo mahāsattva imaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharma-paryāyaṃ sattvānāṃ deśayati sma| yāvat keśāṃ-cid yakṣa-rūpeṇa Gadgadasvaro bodhisattvo mahāsattva imaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharma-paryāyaṃ sattvānāṃ deśayati sma| keśāṃ-cit asura-rūpeṇa keśāṃ-cid garūḍa-rūpeṇa keśāṃ-cit kinnara-rūpeṇa keśāṃ-cin mahoraga-rūpeṇa Gadgadasvaro bodhisattvo mahāsattva imaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharma-paryāyaṃ sattvānāṃ deśayati sma| yāvan niraya-tiryagyonī-yama-lokākṣaṇōpapannānāṃ api sattvānāṃ Gadgadasvaro bodhisattvo mahāsattva imaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharma-paryāyaṃ deśayati sma| yāvad antaḥpura-madhya-gatānāṃ api sattvānāṃ Gadgadasvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ strī-rūpaṃ abhinirmāyemaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharma-paryāyaṃ sattvānāṃ deśayati sma|” (WT. p.358, l.11-p.359, l.8)

「於テモ二十方恒河沙ノ世界ノ中ニ、亦復如シレ是ノ。若シ應キ下以テ聲聞ノ形ヲ得度ス上者ニハ、現シテ聲聞ノ形ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ辟支佛ノ形ヲ得度ス上者ニハ、現シテ辟支佛ノ形ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ菩薩ノ形ヲ得度ス上者ニハ、現シテ菩薩ノ形ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ佛ノ形ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ佛ノ形ヲ而為ニ説クレ法ヲ。如ク是ノ種種ニ、隨テ所ニレ應キレ度ス而為ニ現スレ形ヲ、乃至應キ下以テ滅度ヲ而得度ス上者ニハ、示ニ現ス滅度ヲ。華徳。妙音菩薩摩訶薩、成ニ就スルコト大神通智慧之力ヲ、其ノ事如シレ是ノ。」(大正藏 9, p.56b, ll.2-11) “anyeṣu ca Gaṅgā-nadī-vālikā-sameṣu loka-dhātuṣu bodhisattva-vaineyānāṃ sattvānāṃ bodhisattva-rūpeṇa dharmam deśayati| śrāvaka-vaineyānāṃ sattvānāṃ śrāvaka-rūpeṇa dharmam deśayati| pratyekabuddha-vaineyānāṃ sattvānāṃ pratyekabuddha-rūpeṇa dharmam deśayati| tathāgata-vaineyānāṃ sattvānāṃ tathāgata-rūpeṇa dharmam deśayati| yāvat tathāgata-dhātu-vaineyānāṃ sattvānāṃ tathāgata-dhātuṃ darśayati| yāvat parinirvāṇa-vaineyānāṃ sattvānāṃ parinirvṛtam ātmānaṃ darśayati| evaṃ jñāna-bal'ādhāna-prāptaḥ khalu-punaḥ Padmaśrī Gadgadasvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ|” (WT. p.359, ll.16-24)

【觀世音菩薩普門品第二十五】「佛告クタマハクニ無盡意菩薩ニ。善男子。若有テ國土ニ眾生、應キ下以テ佛身ヲ得度ス上者ニハ、觀世音菩薩即チ現シテ佛身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ辟支佛ノ身ヲ得度者、即チ現辟支佛ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ聲聞ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ聲聞ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ梵王ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ梵王ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ帝釋ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ帝釋ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ自在天ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ自在天ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ大自在天ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ大自在天ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ天大將軍ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ天大將軍ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ毘沙門ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ毘沙門ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ小王ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ小王ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ長者ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ長者ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ居士ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ居士ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ宰官ノ

【妙音菩薩品】

(1) 梵王 (2) 帝釋 (3) 自在天 (4) 大自在天 (5) 天大將軍 (6) 毘沙門天王 (7) 轉輪聖王 (8) 諸小王 (9) 長者 (10) 居士 (11) 宰官 (12) 婆羅門 (13) 比丘 (14) 比丘尼 (15) 優婆塞 (16) 優婆夷 (17) 長者婦女 (18) 居士婦女 (19) 宰官婦女 (20) 婆羅門婦女 (21) 童男 (22) 童女身 (23) 天 (24) 龍 (25) 夜叉 (26) 乾闥婆 (27) 阿修羅 (28) 迦樓羅 (29) 緊那羅 (30) 摩睺羅伽 (31) 地獄 (32) 餓鬼 (33) 畜生 (34) 於王後宮變為女身。加えて (a) 聲聞形 (b) 辟支佛形 (c) 菩薩形 (d) 佛形。

【觀世音菩薩普門品】

(1) 佛 (2) 辟支佛 (3) 聲聞 (4) 梵王 (5) 帝釋 (6) 自在天 (7) 大自在天 (8) 天大將軍 (9) 毘沙門 (10) 小王 (11) 長者 (12) 居士 (13) 宰官 (14) 婆羅門 (15) 比丘 (16) 比丘尼 (17) 優婆塞 (18) 優婆夷 (19) 長者婦女 (20) 居士婦女 (21) 宰官婦女 (22) 婆羅門婦女 (23) 童男 (24) 童女 (25) 天 (26) 龍 (27) 夜叉 (28) 乾闥婆 (29) 阿修羅 (30) 迦樓羅 (31) 緊那羅 (32) 摩睺羅伽 (33) 執金剛。

これらを見ると、菩薩は僧俗や老若男女を問わず、さまざまな立場の姿をとるということが注目される。この化身思想は、神通力を具えた大菩薩への信仰とそれによる救済の普遍性を説くものであるが、こうした菩薩のあり方を援助者自身のことと捉えれば、援助者が衆生の願いを聞き入れ、臨機応変に援助実践に当たるといふ側面を言っていると考えら

身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ宰官ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ婆羅門ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ婆羅門ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ長者、居士、宰官、婆羅門ノ婦女ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ婦女ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ童男、童女ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ童男、童女ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ皆現シテ之ヲ而為ニ説クレ法ヲ。應キ下以テ執金剛ノ身ヲ得度ス上者ニハ、即チ現シテ執金剛ノ身ヲ而為ニ説クレ法ヲ。無盡意。是ノ觀世音菩薩ノ成就シテ如キレ是ノ功德ヲ、以テ種種ノ形ヲ、遊ト諸ノ國土ニ、度脱ス眾生ヲ。是ノ故ニ汝等、應ニ當シテ一心ニ供養ス觀世音菩薩ヲ。是ノ觀世音菩薩摩訶薩ノ、於テ怖畏急難之中ニ能ク施ス無畏ヲ、是ノ故ニ此ノ娑婆世界ニ、皆號シテ之ヲ為ス施無畏者ト。」(大正蔵 9, p.57a, l.22-p.57b, l.24) “evam ukte bhagavān Akṣayamatim bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ etad avocāt| santi kula-putra loka-dhātavo yeṣv Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo buddha-rūpeṇa sattvānāṃ dharmam deśayati| santi loka-dhātavo yeṣv Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo bodhisattva-rūpeṇa sattvānāṃ dharmam deśayati| keśāṃ-cit pratyekabuddha-rūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ sattvānāṃ dharmam deśayati| keśāṃ-cic chrāvaka-rūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ sattvānāṃ dharmam deśayati| keśāṃ-cid Brahma-rūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ sattvānāṃ dharmam deśayati| keśāṃ-cic Chakra-rūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ dharmam deśayati|| keśāṃ-cid gandharva-rūpeṇāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ dharmam deśayati| dharmam deśayati| yakṣa-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ yakṣa-rūpeṇa dharmam deśayati| Īśvara-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ Īśvara-rūpeṇa dharmam deśayati| Maheśvara-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ Maheśvara-rūpeṇa dharmam deśayati| Cakravartirāja-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ Cakravartirāja-rūpeṇa dharmam deśayati| piśāca-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ piśāca-rūpeṇa dharmam deśayati| Vaiśravaṇa-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ Vaiśravaṇa-rūpeṇa dharmam deśayati| Senāpati-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ Senāpati-rūpeṇa dharmam deśayati| brāhmaṇa-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ brāhmaṇa-rūpeṇa dharmam deśayati| Vajrapāṇi-vaiṇeyānāṃ sattvānāṃ Vajrapāṇi-rūpeṇa dharmam deśayati| evam acintya-guṇa-samanvāgataḥ kula-putrāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ| tasmāt tarhi kulaputrāvalokiteśvaram bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ pūjayadhvam| eṣa kula-putrāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo bhītānāṃ sattvānāṃ abhayaṃ dadāti| anena kāraṇenābhayaṃdada iti saṃjñāyata iha Sahāyāṃ loka-dhātāu||” (WT. p.365, l.8-p.366, l.3)

れる。しかし、清水海隆が指摘するように、他者もまた菩薩としてさまざまな姿形にその身を変えて顕現していると捉える視点を示すものでもある⁽⁴²⁾。

(4) 妙莊嚴王品一善知識

「妙莊嚴王本事品」は、婆羅門に帰依している父の妙莊嚴王に対し、二人の息子である浄蔵・浄眼が神通力を持って雲雷音宿王華智仏のもとに誘い、父を仏法に導いたという物語であるが、その中で王は、息子たちのことを仏法に導く「善知識」であり、またそのためにこの世に生まれてきてくれた、と感慨を述べている。

「世尊。此ノ我カ二子、已ニ作シツ佛事ヲ、以テ神通變化ヲ轉シテ我カ邪心ヲ、令ム得レ安住スルコトヲ於佛法ノ中ニ、得セ見タテマツルコトヲ世尊ヲ。此ノ二子ハ者、是レ我カ善知識ナリ、為レ欲ルカ下發起シテ宿世ノ善根ヲ、饒益セント我ヲ上故ニ、來ニ生セリ我家ニ。爾ノ時ニ。雲雷音宿王華智佛告テ妙莊嚴王ニ言ク。如シレ是ノ、如シレ是ノ。如シニ汝カ所言ノ。若ハ善男子、善女人、種ルカ善根ヲ上故ニ、世世ニ得善知識ヲ、其ノ善知識、能ク作シ佛事ヲ、示教利喜シテ、令ム入ラ阿耨多羅三藐三菩提ニ。大王。當シニ知ル善知識ハ者レ大因縁ナリ、所謂化導シテ令ム得セ見レ佛ヲ、發スルコトヲ阿耨多羅三藐三菩提ノ心ヲ。」(大正蔵 9, p.60c, ll.1-10) “*imau bhagavan mama putrau śāstārau bhavato yad aham ābhyām rddhi-prātihāryeṇa tasmān mahato drṣṭi-gatād vinivartitas tathāgata-śāsane ca pratiṣṭhāpitaḥ paripācitas cāvatāritas ca tathāgata-darśanāya ca saṃcoditaḥ| kalyāṇa-mitrau bhagavan mama tau dvau dārakau putra-rūpeṇa mama grha upapannau yad uta pūrva-kuśala-mūla-smaraṇārtham|| evam ukte bhagavān Jaladharagarjitaghoṣasusvaranakṣatrarājasamkusumitābhijñas tathāgato rhan samyak-sambuddhas taṃ rājānaṃ Śubhavyūham etad avocat| evam etan mahā-rājāivam etad yathā vadasi| avaropita-kuśala-mūlānām hi mahā-rāja kula-putrāṇām kula-duhitṛṇām ca sarveṣu bhava-gati-cyuty-upapatty-āyataneṣūpapannānām sulabhāni bhavanti kalyāṇa-mitrāṇi yāni śāstr-kṛtyena pratyupasthitāni bhavanti| yāny anuttarāyām samyak-sambodhau śāsakāny avatārakāni paripācakāni bhavanti| udāram etan mahā-rāja sthānaṃ yad uta*

⁽⁴²⁾ 『化身・応現思想』を伝統的に変現する菩薩の側から見れば、菩薩の神力の超越性・普遍性を説くものであり、それによって信仰を勧奨するものであると言えるが、逆に化身を眼前にする衆生の側から見れば、『法華經』ではすべての人間存在の本質が、また経文を現代的に言い換えれば、理想的聖王・国王夫妻・官僚夫妻・豪商夫妻・市民夫妻・バラモン夫妻・男女僧俗・少年少女等のすべての存在の本質が『菩薩』であることを説くものと言えるのである。それ故、さまざまな現実の人間存在の様相(仏教的には『差別相』)は菩薩の変現に過ぎず、すべての人間存在の中に『菩薩』の姿が見られるのであり、眼前の差別相にのみとらわれがちな『末代凡夫』である我々が、現前の諸相を表面的に見るという日常性を超えて、現前に存在する困苦せる衆生、さらにはすべての人間の中に『菩薩』としての本質的平等性を見い出すことが可能となるのである。」(清水海隆 [2002a] pp.139-140)

kalyāṇa-mitra-parigrahas tathāgata-darśana-samādāpakah]” (WT. p.380, ll.13-27)

これは、善知識が子どもとして化身するという一例を示すものとも理解することができる。そして、親が子どもに対して一方的あるいは権威的であるのではなく、自分の子どもとして生まれてきた子どもに対して素直に感謝する、という姿を示しており、理想的な親子関係のあり方の一つとして理解することができる⁽⁴³⁾。

また、後半の雲雷音宿王華智仏の言葉は、どのような環境に生を受けたとしてもそうした善き友に出会うことができるのだということを述べている。

以上のように、本項の(1)～(4)は、他者の中に「菩薩」でありかつ「善知識」としての特性を積極的に見出していくことを示唆する説示である。また、本章第二節第三項において菩薩の「願生」思想について確認したが、そこでは、「生きとし生けるものを慈しむために」という「誓願(本願 *praṇidhāna*)」を持ってこの世に人間として生まれる、という生命観・人間観⁽⁴⁴⁾が示されていた。この「願生」思想に基づき、援助の対象となる他者もまた本来、「願って現世に生まれてきた菩薩である」と積極的に捉えれば、他者のいのちの尊厳性をそこに認めるとともに、他者を「自他共に福祉社会の実現を目指す菩薩」として捉える他者理解につながるのである。

第三節 『法華経』に基づく仏教福祉における援助観

本節では以上に述べてきた人間観を踏まえ、仏教福祉の実践に資する援助観について考察する。

第一項 「対話」の仏教福祉的理解

本章第一節でも述べたように、『法華経』の説示は、釈尊と弟子の対話と捉えることができる。では、「対話」を通してどのようなことが示唆されるのであろうか。ここでは、まず

⁽⁴³⁾ 例えば日蓮は本品の内容に基づき池上宗仲兄弟を教化している。本論文第四章第五節参照。

⁽⁴⁴⁾ 生命倫理(バイオエシックス)と福祉に関する領域では、例えば生殖医療技術の進展に伴い出生前診断や人口妊娠中絶の是非あるいはそのあり方などが問題となっている(溝口元 [2005a] pp.37-126)。また溝口元は「人間の生命操作に関する今日的議論は、1970年代半ばの遺伝子組み換え技術の潜在的な危険性をめぐってのものから、1980年代に入り試験管ベビーを中心として本格化した生殖医療技術にシフトしてきているようにみえる」と述べている(溝口元 [2005b] p.320)。科学技術の進歩によって、かけがえのない「いのち」を授かる感動が共有されたり、母子の健康・生命の安全が図られたりすることは望ましいことではあるが、われわれが「いのち」をどう捉えるか、という根源的かつ哲学的な営みは、さまざまな視点から今後もさらに多角的に論じられるべきであろう。その点で、『法華経』のいう「願生」という視点から人間の生、あるいは人間のいのちを捉えることは、現代の生命倫理(バイオエシックス)に一つの視点を提供することになるのではないかと考える。

釈尊の説法の意図と、弟子たちの心境の変化という二つの点から検討し、さらに、近年のソーシャルワーク理論に示唆を受けてその意義を検討する。

(1) 釈尊の説法の意図

まず釈尊の説法の意図について確認すると、釈尊は「方便品」において「一乗」の教えを説く意図があつたにも関わらず、弟子たちの「志向 (adhimukti) ⁽⁴⁵⁾」を理解していたために、さまざまな方便を用いて法を説いてきたという。

① 「舍利弗。我^モ今亦復如^シ是^ノ。知^テ諸^ノ眾生^ニ有^ルコトヲ^レ種種^ノ欲、深心^ノ所著^ニ、隨^テ其^ノ本性^ニ、以^テ種種^ノ因緣、譬喩言辭、方便力^ヲ而為^ニ説^ク法^ヲ。舍利弗。如^キハレ此^ノ皆為^レ得^{セシ}メンカ^ニ一佛乘、一切種智^ヲ故^{ナリ}。舍利弗。十方世界^ノ中^ニハ、尚無^シ二乘^ニ、何^カ況^ヤ有^{ラン}ヤ^レ三。」(大正蔵 9, p.7b, ll.18-23) “aham api Śāriputrātarhi tathāgato 'rhan samyak-sambuddho bahu-jana-hitāya bahu-jana-sukhāya lokānukampāyai mahato jana-kāyasyārthāya hitāya sukhāya devānām ca manuṣyāṇām ca nānā'bhinirhāra-nirdeśa-vividha-hetu-kāraṇa-nidarśan'ārambaṇa-nirukty-upāya-kauśalyair nānā'dhimuktānām sattvānām nānā-dhātv-āśayānām āśayaṃ viditvā dharmam deśayāmi” (WT. p.39, ll.14-28)

また、釈尊は「譬喩品第三」において、現在の声聞たちに対して、菩薩としての過去からの「誓願 (本願 *praṇidhāna*)」を思い出させるために『法華經』を説いた、そして釈尊は弟子たちを「声聞」としてではなく、常に「菩薩」として教化してきていたという。

② 「我今還^テ欲^{スル}カ^レ令^{ント}汝^ヲシテ憶^ニ念^セ本願所行^ノ道^ヲ故^ニ、為^ニ諸^ノ聲聞^ノ説^ク是^ノ大乘經、名^{クル}妙法蓮華、教菩薩法、佛所護念^ト。」(大正蔵 9, p.11b, ll.14-16) “so 'ham tvām Śāriputra pūrva-caryā-praṇidhāna-jñānānubodham anusmārayitu-kāma imam saddharmapuṇḍarīkaṃ dharmā-paryāyaṃ sūtrāntam mahāvaipulyam bodhisattvāvavādam sarva-buddha-parigrahaṃ śrāvakāṇām samprakāśayāmi” (WT. p.64, ll.1-4)

⁽⁴⁵⁾ *adhimukti* は、一般に信、信解、信受、勝解等と漢訳される。これは「上に (over)」を意味する「*adhi*」と、「解放する、放つ (loose, let go)」を意味する「*√muc*」から成る言葉であり、「対象をしっかりと捉えてそれを理解し確認する心のはたらき」「何かに意を向ける傾向」「疑惑せぬこと、確信」等の意味があるとされる (櫻部建 [1975] pp.34-39)。「信」と漢訳される主な言葉は *śraddhā* (*Pāli. saddhā*), *prasāda* (*Pāli. pasāda*), *adhimukti* (*Pāli. adhimutti*) 等がある。中村元 [1981] の「信」の項 (pp.774-775) には、(1) 五根の一つ、心作用の一つ、瞑想の過程において生ずる六種の欠陥のうち懈怠を取り除く要素の一つ等を意味する *śraddhā*、(2) 信仰した結果、心が澄んで清らかなること、心を澄んだ清らかなものにする精神作用を意味する *prasāda*、(3) 真理に対する確信、真理をよく理解すること、はっきりと認めることを意味する *adhimukti*、(4) 信頼や信用を意味する *pratyaya*, *ādeya*、等について記されている。なお『法華經』における「信」については望月海淑 [1980] 等がある。本論文では、*adhimukti* を「心のゆき向かうところ」という意味で、試みに「志向」と訳す。

③「是ノ諸ノ所説ハ、皆為ノ化^{センカ}菩薩^フ故ナリ。」(大正蔵 9, p.12b, l.11) “imām evānuttarām samyak-sambodhim ārabhya sarva-dharma-deśanābhir bodhisattva-yānam eva samādāpayati” (WT. p.69, ll.8-10)

したがって、①～③によれば、釈尊は弟子たちに対し、今までの「声聞」としての自己のあり方、すなわち自己の「志向」に気づかせ、「一乗」という思想を説くことによって「菩薩」としての自己のあり方へと「志向」を転換することを意図してきたということが出来る。

(2) 弟子たちの内省と気づき

一方、弟子たちは「長者窮子の喩」を述べる中で、自分たちが三苦に悩みながら声聞の悟りを目指していた時の心のあり方を「劣った志向 (hīna-adhimukti) であった」と反省を述べ、また釈尊の「一乗」の教えを聞いて声聞の悟りへの執著を離れることができたことは、漢訳では「諸法の戲論の糞を除かせてくださった」とその感慨が表現されている。

④「世尊。我等以テ^ノ三苦^フ故ニ、於テ^ニ生死ノ中ニ^ニ受ケ^テ諸ノ熱惱^ヲ、迷惑無知^{ニシテ}、樂^ニ著ス小法^ニ。今日世尊令^メタマフ^テ我等^ヲ思惟^{シテ}、罽^ヲ除^セ諸法ノ戲論ノ糞^ヲ。」(大正蔵 9, p.17b, ll.19-21) “vayaṃ ca bhagavaṃs tīṣṭhīr duḥkhatābhiḥ sampīḍitā abhūma| katamābhis tīṣṭhīr yad uta duḥkha-duḥkhatayā saṃskāra-duḥkhatayā vipariṇāma-duḥkhatayā ca saṃsāre ca hīnādhimuktikāḥ| tato vayaṃ bhagavatā bahūn dharmān pratyavarān saṃkāra-dhāna-saḍṛśān anuvicintayitāḥ” (WT. p.101, l.30-p.102, l.4)

また、弟子たちは「長者窮子の喩」を述べた後、自分たちの自覚を「真の声聞」と述べている。

⑤「我等今^ノ者、真^ニ是^レ聲聞、以テ^ニ佛道ノ聲^ヲ、令^メン^ニ一切^ヲ聞^カ。」(大正蔵 9, p.18c, ll.20-21) “adyo vayaṃ śrāvakabhūta nātha saṃśrāvayīṣyāmatha cāgra-bodhim| bodhīya śabdaṃ ca prakāśayāmas teno vayaṃ śrāvaka bhīṣma-kalpāḥ||53||” (WT. p.111, ll.16-19.)

したがって、弟子たちは今までは釈尊の教えを「聞く」ことによって自己の悟りを目指していたことに対して、今は他の一切のものに教えを「聞かせる」立場としての自覚を得ていることがわかる。

さらに、「衣裏繫珠の喩」を語る際には、小智を求めていたことに対する反省が述べられ、漢訳⑦では「今、私が実に菩薩であるということに気づきました」という言葉もある。

⑥「爾ノ時ニ五百ノ阿羅漢於テ^ニ佛前ニ^ニ得^テ受記^ヲ已テ、歡喜踊躍シ、即チ從^リ座^レ起^テ、到^リ於^テ佛前ニ^ニ、頭面^ニ禮^シ足^ヲ、悔^テ過^ヲ自^ラ責^ム。世尊。我等常^ニ作^シテ^ニ是^ノ念^ヲ、自^ラ謂^ヒキ^ニ已^ニ得^{タリ}ト^ニ究竟ノ滅度^ヲ、今乃チ知^リヌ^レ之^ヲ、如^シ無智ノ者^ノ。所以^ノ者何。我等應

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

カリキニ得ニ如來ノ智慧ヲ、而ルマ便チ自ラ以テニ小智ヲ為シキレ足リスト。」(大正蔵 9, p.29a, 11.1-5)
 “atha khalu tāni pañcārhaḥ-chatāni bhagavataḥ saṃmukham ātmano vyākaraṇāni śrutvā tuṣṭā
 udagrā ātta-manasaḥ pramuditāḥ prīti-saumanasya-jātā yena bhagavāṃs tenōpasamkrāntā
 upasamkramya bhagavataḥ pādayoḥ śirobhir nipatyāivam āhuḥ| atyayaṃ vayaṃ bhagavan
 deśayāmo yair asmābhir bhagavann evaṃ satata-samitaṃ cittaṃ paribhāvitam idam asmākaṃ
 parinirvāṇaṃ| parinirvṛtā vayaṃ iti yathā 'pīdaṃ bhagavann avyaktā akuśalā avidhi-jñāḥ| tat
 kasya hetoḥ| yair nāmāsmābhir bhagavāṃs tathāgata-jñāne 'bhisamboddhavya evaṃ-rūpeṇa
 parīttena jñānena paritoṣaṃ gatāḥ sma|” (WT. p.185, 11.4-11)

⑦「佛モ亦如シレ是ノ、為リシニ菩薩ニ時、教ニ化シテ我等ヲ、令メタマヒキレ發サニ一切智ノ心ヲ。而モ尋テ廢忘シテ、不レ知ラ不レ覺ヲ。既ニ得テニ阿羅漢道ヲ、自ラ謂ヒニ滅度セリト、資生艱難ニシテ、得テレ少ヲ為スレ足リスト。一切智ノ願、猶ア在テ不レ失セ。今者世尊覺悟シテニ我等ヲ、作シタマハクニ如キレ是ノ言ヲ。諸ノ比丘。汝等カ所ハレ得ル、非スニ究竟ノ滅ニ。我久ク令メタレドモニ汝等ヲシテ種ヘニ佛ノ善根ヲ、以テノニ方便ヲ故ニ、示スニ涅槃ノ相ヲ。而ルマ汝謂ヘリニ為レ實ニ得タリトニ滅度ヲ。世尊。我今乃チ知ス、實ニ是レ菩薩ナリ、得レ受ルコトヲニ阿耨多羅三藐三菩提ノ記ヲ。以テニ是ノ因縁ヲ、甚ク大ニ歡喜シテ、得タリニ未曾有ナルコトヲ。」(大正蔵 9, p.29a, 11.16-24)
 “evam eva bhagavan asmākaṃ api tathāgatena pūrvam eva bodhisattva-caryāṃ caratā sarvajñatā-cittāny utpāditāny abhūvan tāni ca vayaṃ bhagavan na jānīmo na budhyāmahe| te vayaṃ bhagavann arhad-bhūmau nirvṛtāḥ sma iti saṃjānīmaḥ| vayaṃ kṛcchraṃ jīvāmo yad vayaṃ bhagavann evaṃ parīttena jñānena paritoṣaṃ āpadyāmaḥ sarvajña-jñāna-praṇidhānena sadā 'vinaṣṭena te vayaṃ bhagavāṃs tathāgatena saṃbodhyamānāḥ| mā yūyaṃ bhikṣava etan nirvāṇaṃ manyadhvaṃ saṃvidyante bhikṣavo yuṣmākaṃ saṃtāne kuśala-mūlāni yāni mayā pūrvam paripācitāni| etarhi ca mamaivēdam upāya-kausālyaṃ dharma-deśanā'bhilāpena yad yūyam etarhi nirvāṇam iti manyadhve| evaṃ ca vayaṃ bhagavatā saṃbodhayitvā 'dyānuttarāyāṃ samyak-sambodhau vyākṛtāḥ||” (WT. p.186, 11.3-14)

すなわち、④～⑦によれば、「声聞」と呼ばれた弟子たちは釈尊との対話を通じて自己を内省し、自分は本来「菩薩」であるということに気づき、能動的・主体的に他者に関わるようになっていくのであり、釈尊と弟子の「対話」は、そうした「気づき」の過程を示しているといえるのである。

また、「気づき」を得た弟子たちの「菩薩」としての自覚の発露は、「授記品」では次のように表現されている。

「大雄猛世尊、諸釋之法王、哀ニ愍シタマフガ我等ヲ故ニ、而賜ヘニ佛ノ音聲ヲ。若シ知シメシテニ我カ深心ヲ、見レハレ為ラニ授記ニ者、如クナランニ以テニ甘露ヲ灑クニ、除テレ熱ヲ得ルカニ清涼ヲ上。如ク下從リニ饑ニタル國ニ來テ、忽チニ遇ハンニニ大王ノ饑ニ、心猶ハ懷イテニ疑懼ヲ、未クニ敢テ

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

即便チ食セ。若シ復タ得ハ王ノ教ヲ、然シテ後ニ乃チ敢テ食センカ。我等モ亦タ如シ是ノ、毎ニ
惟テ小乗ノ過ヲ、不知ラレ當キカヲニ云何ニシテ、得佛ノ無上慧ヲ。雖モ聞ト佛ノ音聲ノ、
言フ我等同作佛セント、心尚懷クコトニ憂懼ヲ、如シ未ルカニ敢テ便チ食セ。若シ蒙リナハ佛ノ
授記ヲ、爾シテ乃チ快ク安樂ナラン。大雄猛世尊、常ニ欲ス安セント世間ヲ、願ハクハ賜ヘ我
等ニ記ヲ、如クナランニ飢エシモノノ須テ教ヲ食スルカ。」(大正蔵 9, p.21a, ll.2-15) “arhanta he
mahā-vīra Śākya-siṃha narōttama| asmākam anukampāya Buddha-śabdāṃ udīraya||10||
avaśyam avasaraṃ jñātvā asmākaṃ pi narōttama| amṛten' eva siñcitvā vyākuruṣva vibho
jana||11|| durbhikṣād āgataḥ kaś-cin naro labdhvā subhojanam| pratikṣya bhūya ucyeta
hasta-prāptasmi bhojane||12|| evam evōtsukā asmo hīna-yānaṃ vicintaya| duṣkāla-bhukta-sattvā
vā buddha-jñānaṃ labhāmahe||13|| na tāvad asmān sambuddho vyākaroti mahā-muniḥ| yathā
hastasmi prakṣiptaṃ na tad bhuñjīta bhojanam||14|| evaṃ ca utsukā vīra śrutvā ghoṣam
anuttaram| vyākṛtā yada bheṣyāmas tadā bheṣyāma nirvṛtāḥ||15|| vyākarohi mahā-vīra hitāiṣī
anukampakaḥ| api dāridrya-cittānāṃ bhaved anto mahā-mune||16||” (WT. p.133, l.14-p.134, l.5)

「授記」の意義については後述するが、「授記品」では釈尊が摩訶迦葉の授記をしたこと
で、大目犍連、須菩提、摩訶迦梅延らの弟子たちがこぞって釈尊に授記を願い出ている。
ここにも、声聞としての悟りを目指す行為ではなく、菩薩としての自覚の発露をみるこ
とができよう。

弟子たちは、菩薩としての自己の本性を俄かに信じることができずにいるので、小乗
の悟りへの執着を断ち不安を取り除くためにも、個別に授記を願い未来世での明確なヴィ
ジョンを求め、その決意を確固たるものに高めていると理解できるのである。経文ではそ
れを、いわゆる「大王膳の喩」を通して表現している。

このやり取りをさらに福祉実践の視点から理解するならば、自己への信頼を完全には回
復できないながらも、相手に高い志が芽生えつつあるならば、さまざまな心理的・精神的
不安を取り除き励ましてやる、決意が固まるように後押しをしてやることを示唆している
と理解できる。また、さまざまな要求を受け入れ、個別に対応していることも、援助実践
の1つとして捉えることができよう。

釈尊が譬喩を説いた主たる意図は弟子たちの「志向 (adhimukti) の転換」にあり、弟子
たちは釈尊の言葉を聞いて「声聞」から「菩薩」という自己認識に達している。援助過程
において、さまざまなスティグマを抱く者や苦しみを抱える者に対して自己肯定観を懐か
せ、「自分も他者のためになることができる存在である」という認識を得させることは容易
ではない。しかし、仏教福祉の実践においては、援助者が一乗思想に基づく人間観を懐く
のみならず、さまざまなはたらきかけを通じて相手も「自らが菩薩である」という人間観
を共有し共感できるようになることが、『法華經』における仏教福祉の理想的なあり方とい
うことができよう。

(3) 近年のソーシャルワーク理論からの検討

次に、近年のソーシャルワーク理論から検討を加える。ソーシャルワークやカウンセリング理論にはさまざまなものがあるが、釈尊と弟子を援助者と被援助者（あるいはワーカーとクライアント）の関係に置きかえて考えると、特にナラティブ・アプローチ、エンパワーメント、ストレンクス視点などが特に注目される⁽⁴⁶⁾。

ナラティブ・アプローチ (narrative approach) は、社会構成主義 (social constructionism) の展開の一つであり、語られた「ことば」を重視する。そして、「語り (narrative)」と「物語 (story)」を活用し、「ドミナント・ストーリー (社会的に優勢なストーリー)」を「オルタナティブ・ストーリー (選択可能なストーリー)」へ転回していくアプローチである⁽⁴⁷⁾。

エンパワーメント (empowerment) は、人が本来その内に持っている「パワー (力)」を再発見し、その力を発揮できるように促すアプローチのことであり、「すべての人間の潜在能力を信じ、その潜在能力の発揮を可能にするような人間尊重の平等で公正な社会を実現しようとする価値⁽⁴⁸⁾」とも言われる。西梅幸治は、エンパワーメントが提供している重要な視点として次の四点を指摘している。

- ①利用者のストレンクスに焦点をあてること
- ②利用者を個人だけでなく、グループやコミュニティなども含めた利用者システムとして理解すること
- ③実践活動の範囲を拡大し、個人の変容から社会変革までを包含すること
- ④利用者自身の認識や活動を重視すること⁽⁴⁹⁾

ストレンクス視点 (strengths perspective) は、エンパワーメントとも関連するものであり、人に内在するストレンクス (強さ)、回復力、潜在的可能性に焦点を当てるアプローチである。ストレンクスは生得的な能力 (abilities)、獲得した才能 (talents)、発達させたスキル (skills)

⁽⁴⁶⁾ 本節の内容については、加茂陽・大下由美 [2001]・久木田純 [1998]・小松源助 [1995]・同 [1998]・西梅幸治 [2004]・野口裕二 [2002]・同 [2009]・狭間香代子 [2001]・山本眞利子 [2010] 等の諸論考に特に示唆を受けた。

⁽⁴⁷⁾ なお社会福祉領域における「語り」に関する初期の動向として、田澤あけみは「障害当事者のグループとしての『ピープル・ファースト運動』は、アメリカをはじめ全世界的に、より組織的・政治^[原文ママ]的方法で、障害者である前に一人の『人』であることを主張し障害者の意思決定など、現代社会の『ふつう』の市民的権利の獲得を目指した。さらにそれは『障害学』にも反映され、当事者主義や当事者の参加、『語り』は何よりもそれまでの社会福祉全体の枠組みを支配してきた『専門職主義 (権力)』や『専門家』、『科学至上主義』に対する『アンチテーゼ』につながった。それまで社会で最も『虚弱』で『保護的ケア』だけを要する対象としてのステレオタイプな『語り』や『ストーリー』への『アンチテーゼ』であった。『ナラティブの権利』は『当事者の主体性』の実体を取り込み、社会構成主義に基づく『ナラティブ・アプローチ』となった。」と述べている (田澤あけみ [2011] p.8)。

⁽⁴⁸⁾ 久木田純 [1998] pp.21-22.

⁽⁴⁹⁾ 西梅幸治 [2004] p.60.

などのほか、外的な資源や人物などもそのリソース（源泉）に含まれる。その実践の主要な焦点は、「ソーシャルワーカーと利用者の協働（collaboration）とパートナーシップ⁽⁵⁰⁾」とも言われている。

これらはそれぞれ異なったアプローチであるが、その特徴を概して言えば、「人間に内在する強さ、回復力、潜在的可能性に焦点を当てることによって、自己や現実の再構成を志向するアプローチ」ということができる。これは、従来の「問題を個々人の内的要因に帰属させ、それを援助者は病理や欠陥と認識し介入し、被援助者は受動的・依存的にその診断に従って治療を受ける」といった医学モデルや病理的視点による援助論と比べると、確かに被援助者が自分自身で主体性・能動性を発揮し、自分らしく生きていくことを支える援助方法として、首肯できるあり方と言えよう。

こうしたアプローチに示唆を受け、『法華經』における「対話」から仏教福祉的なソーシャルワークのモデルについて検討すると、次のようなことが考えられよう。

まず、「一乗」思想を基本的な視点とし、人間のもつストレングスとしての「仏性」を前提とするアプローチ、すなわち、自らだけでなく、他者をも積極的に「菩薩」として捉える人間観に基づくアプローチであることである。

次に、「弟子のナラティブ」という点からみると、弟子たちが語った譬喩の意義が注目される。弟子たちは単に釈尊の説法を聞いて理解するというだけでなく、自己の内省や自己の「志向」に対する気づきを自分なりの言葉で表現することで、「声聞」から「菩薩」へと自己像を転回し自己を再構成することによって、エンパワーメントを促進していたと理解できるのである。このような他者との関わり方や援助のアプローチが、仏教福祉的なソーシャルワークのモデルの一つとなりうるのである。

また、「対話」は一方通行的なものではなく、その過程は対等な関係による共同作業である。これは、仏教福祉の思想の一つとして従来指摘されている「四摂法⁽⁵¹⁾」における「同事」とも関連する。

そして、「対話」の中で釈尊は弟子たちに次々に「授記」を与えている。中でも譬喩品・授記品・五百弟子受記品・授学無学人記品・勸持品における「授記⁽⁵²⁾」は、弟子たちの領解・述成を承認し、未来での成仏を保証する内容であり、その時の名前や国土、環境などを詳細に説き示すものである。これまで、弟子たちを含めた声聞・辟支佛の二乗は成仏す

⁽⁵⁰⁾ 西梅幸治 [2004] p.61.

⁽⁵¹⁾ 「四摂法」（四摂事）については本論文第二章第七節参照。

⁽⁵²⁾ 【譬喩品】舍利弗に対する授記（大正蔵 9, p.11b, l.9-p.12a, l.6）（WT. p.64, l.5-p.67, l.11）。【授記品】四大声聞（須菩提・摩訶迦旃延・摩訶迦葉・摩訶目犍連）に対する授記（大正蔵 9, p.20b, l.26-p.22a, l.17）（WT. p.131, l.1-p.140, l.16）。【五百弟子受記品】500人の弟子たちに対する授記（大正蔵 9, p.27b, l.26-p.28c, l.29）（WT. p.176, l.17-p.185, l.3）。【授学無学人記品】阿難、羅睺羅ほか 2000人の弟子たちに対する授記（大正蔵 9, p.29c, l.3-p.30b, l.23）（WT. p.189, l.19-p.195, l.11）。【勸持品】摩訶波闍波提比丘尼・耶輸陀羅比丘尼に対する授記（大正蔵 9, p.36a, l.12-p.36b, l.2）（WT. p.230, l.1-p.231, l.7）。

することはできない、という否定的な考え方が前提とされていた。しかし、釈尊の教えを聞き自己を振り返ることで、生まれながらにして菩薩であったのだということに気づき、感動し、菩薩としての自覚・自信を得たのである。そして、自らその感慨を語り、釈尊も弟子たちの言葉を受け入れ、承認し、それぞれの将来の成仏の姿をさらに説き示すのである。

こうした一連の流れは、換言すれば、弟子たちが自己の存在の尊さに目覚め、自己肯定感を得て今後の生を生きていくようになる過程を示しているということもできよう。そのように考えれば、「授記」は「相手の成仏を保証する」という一つの行為ではなく、「授記」を含めた、「授記」に到る「過程」にこそ、現代的な意味があると考えられる。そして「授記」は、対話を通して相手に自己肯定感を芽生えさせ、相手の自立心・自尊心を育み、真実の自己実現に向かわせるという援助方法の、いわば最後の仕上げの段階ともいえよう。

こうした「授記」の過程にも見られるような、相手が自分なりに再構成し表現した相手自身の自己のあり方を援助者が受け入れ、承認すること、あるいは未来での成功イメージを創出し共有することなども、仏教福祉的なエンパワーメントを促進していく方法論の一つとして意義があると考えられる⁽⁵³⁾。

さらに、『法華経』における「対話」において、「声聞」と称された仏弟子たちが「菩薩」としての自己認識を得ている点や、釈尊によって語られた「願生思想」の意義はとりわけ大きいと考えられる。これらは、被援助者が自己や現実を再構成していく中で、単に主体性・能動性を発揮するというだけでなく、自分も他者のために生きることができるといった「菩薩」としての自己存在の価値や、人間として生きる意味への気づきといった、被援助者自身の人間観・生命観の抜本的な転換や内的充実をもたらした上で、よりよき生のあり方や「生きがい」の創出をもたらすことを示唆しているからである。こうした『法華経』の思想に基づく仏教福祉のアプローチは、一般のソーシャルワークが目指す問題解決のあり方に比べ、より人間存在の本質に迫ったアプローチであるということができよう。

第二項 「法華七喩」の仏教福祉的理解

『法華経』の特徴の一つに、「法華七喩」に代表される「譬喩」を用いた説示が挙げられる。本項では、法華七喩のそれぞれに、どのような福祉的意義を見出すことができるかを検討する⁽⁵⁴⁾。

(1) 三車火宅の喩（譬喩品）

釈尊は「方便品第二」において「一乗」について説示した後、「譬喩品第三」において「三

⁽⁵³⁾ 本章における、ナラティブ・アプローチ・エンパワーメント・ストレングス視点などに示唆を受けた仏教福祉的なソーシャルワークのアプローチについては、吉村彰史 [2012] において考察した。

⁽⁵⁴⁾ 「法華七喩」については菅野博史 [1993] も参照した。

「車火宅の喩」を説く。その概要は以下の通りである。

ある町に老年の長者がいた。長者の広大な屋敷にはたくさんの生きものが住んでいたが、門は一つしかなかった。その屋敷が突然火事になり、一面に燃え広がった。長者は逃れることができるが、中にいる子どもたちは遊びに夢中で、火事に気づかず、知ろうともせず、驚きも恐れもしない。長者は「自分は勇敢で腕力もあり、子どもたちをひとまとめにして、抱きかかえて外に出すこともできる。しかし、門は一つしもなく、閉まっている。誤って危険を冒すことがあってはならない。そこで、早くそこから出るように、注意を促そう」と考えた。しかし、子どもたちは遊びに夢中で、長者の呼びかけに応じない。そこで、子どもたちの好みや気質の傾向を知っている長者は、子どもたちに「門の外にはすばらしい羊の車、鹿の車、牛の車の玩具がある」と告げる。それを聞き、子どもたちは我先にと燃え盛る屋敷から飛び出してきた。子どもたちは長者に車を求めるが、長者は子どもたち一人ひとりに、豪華に荘厳された大きな白い牛の車を与えた。長者は、これらの子どもはみな愛らしく、みな平等であると考えたからである。(大正蔵 9, p.12b, l.12-p.13a, l.1・p.13c, l.9-p.14c, l.19) (WT. p.69, l.10-p.72, l.13・p.76, l.26-p.83, l.12)

ここで、長者は釈尊、子どもは二乗（衆生）、火宅は衆生がさまざまな欲望によって苦しんでいるにも関わらずそのことを認識できていない現実世界の状況、羊の車は声聞乗、鹿の車は辟支仏（独覚・縁覚）乗、牛の車は菩薩乗⁽⁵⁵⁾、大白牛車は一仏乗、をそれぞれ喩えたものと考えられる。すなわち、釈尊は三乗を止揚した、最も勝れた一仏乗の教えによって衆生を煩惱に苦しむ世界から救済することを説くものである。

この譬喩においては、まず、長者は勇敢で腕力もあり、力づくで子どもを助けることができたにも関わらず、子どもたち自身に「外に出よう」という気持ちを起こさせている点が注目される。これは、相手の気質や性格に応じて自発性や主体性を引き出す援助観を示すものと理解できよう。あるいは、さまざまな「力」によって一方的に、あるいは強引に問題解決をしないという態度とも考えられる。

また、長者は最終的には子どもたちに対して平等に、一番よいものを与える。この点を鳩摩羅什は「愛するに偏党なし⁽⁵⁶⁾」と訳出しているが、これは、対象を偏りなく平等に認

⁽⁵⁵⁾ なお、鳩摩羅什が「羊車」「鹿車」「牛車」と訳出している箇所は、譬喩を説いている梵文の長行部分では「牛の車の玩具 (go-rathaka)」「羊の車の玩具 (aja-rathaka)」「鹿の車の玩具 (mṛga-rathaka)」の順となっている (WT. p.71, ll.9-10, l.26)。したがって、梵文においてこれらの対応関係は声聞乗 (śrāvaka-yānam) = 鹿の車 (mṛga-rathakam)、辟支仏 (独覚・縁覚) 乗 (pratyekabuddha-yānam) = 羊の車 (aja-rathakam)、菩薩 (bodhisattva) = 牛の車 (go-rathakam)、となる (WT. p.75, ll.6-25)。

⁽⁵⁶⁾ 「今此ノ幼童ハ、皆是レ吾子ナリ、愛スルニ無シ偏黨。」(大正蔵 9, p.12c, ll.26-27) “sarva evāite kumārakā mamāiva putrāḥ sarve ca me priyā mana-āpāḥ” (WT. p.72, ll.7-8) なお、江戸時代の儒医・森尚謙 (1653-1721) は、『法華経』の宥和思想とりわけこの「愛無偏党」という言葉に

識し慈しむというあり方を示していると理解できるものである。

(2) 長者窮子の喩 (信解品)

これまでの教えを聞いた摩訶迦葉ら四人の声聞弟子たちが、その内省と喜びを語ったのが「長者窮子の喩」である。その概要は以下の通りである。

幼いときに父のもとを去っていった男がいた。男は十年ないし五十年、他国で貧乏な放浪生活をしていた。一方、父は長者となっていたが、老い、財産を息子に継がせたいと思っていた。ある日、その息子である男は、たまたま知らずに父の屋敷の前にやって来るが、高貴なその様相を見て、面倒に巻き込まれることを怖れて走り去る。父は男が自分の息子と気づき、人を遣わして無理やり連れてこさせようとする。息子は心が動転し、不安になり、気絶してしまう。父は息子を解放し、次は息子同様にみすぼらしい姿の二人を遣わせ、屋敷で仕事をさせるように仕向ける。息子はその屋敷で汚物（糞便）掃除をすることになる。父もまた汚い格好をし、息子の身の周りを整え、仕事のやり方を褒めながら励まし、時に一緒に働く。息子は自分自身をただの召使いであると思い、質素な住まいに住みながら、二十年まじめに働き続ける。父は死期が近づいたのを知り、蔵の財産管理までさせるようになる。父は、息子が管理人として成長し、徐々に以前の卑屈さを恥じるようになったのを知り、大勢の前で彼が自分の本当の息子であると告げ、すべての財産を相続させた。(大正蔵 9, p.16b, l.25-p.17b, l.17・p.17c, l.13-p.18b, l.10) (WT. p.96, l.13-p101, l.27・p.103, l.13-p.108, l.22)

ここで、長者は釈尊を、息子は二乗（衆生）を、汚物（糞便）は二乗の悟りに対する執著を、財産は『法華經』の一乗の智慧を、それぞれ喩えたものと考えられる。すなわち、息子は自分自身のことには気づかず、また願い求めずとも父のはからいによって財産をすべて相続できたように、声聞は方便である二乗の教えに満足し真実の大乗の悟りを願い求めようとはしなかったけれども、釈尊はそうした二乗の満足や執著を取り除き仏子（菩薩）としての自覚を促していたのだ、ということに気づいた内省と喜びを述べるものである。

この譬喩においては、まず、長者ははじめ息子を無理に家に連れてこようとして失敗し、次に息子同様の服装をした者を遣わしている点が注目される。これは、援助者が相手と関係を結ぶ際、態度や身なりなどについても、相手にストレスを与えないように配慮すべきであることを示唆していると理解できる。また、衣食住その他の環境を整える・褒めながら励ます・共に働く等といった長者の行動は、共同作業の中でさまざまな物質的・精神的援助を提供しながら見守り、たとえ時間がかかったとしても、相手の自律性を尊重し、向

感銘を受け、一党一派に偏することのない無偏無党の立場から『護法資治論』（全10巻、1707年）を著し、「独自の儒仏不二論」や「神仏一理論」を展開し、諸教は互いに補いながら政教に資すべきであることを論じた。三友量順 [1992]・同 [1993]・同 [1997b] 参照。

上心の芽生えや自分自身に対する信頼の回復を待つ、という援助観を示すものとも理解できる。

(3) 三草二木の喩 (薬草喩品)

先の「長者窮子の喩」をうけて、釈尊がさらに譬喩を述べたのが「三草二木の喩」である。その概要は以下の通りである。

世界中の山や溪谷には様々な草、灌木、薬草、樹木があり、色や形、名前は異なっている。そこに、大雲が湧き起こり、世界を覆い尽くし、大地に普く雨が降り注ぐ。その時、その雨はそれらの植物、小さい根・茎・枝・葉をもつもの、中くらいの根・茎・枝・葉をもつもの、大きな根・茎・枝・葉をもつものを潤すが、それらの植物はすべて、その大きさにしたがって受けるところが違っている。同じ雲から降り注いだ同一の雨によって、植物はそれぞれに成長し、花を咲かせ、果実を実らせるのである。それは植物が同じ大地に生じ、すべて同一の雨によって潤されるのであっても、その成長にはそれぞれに差別がある如くである。(大正蔵 9, p.19a, l.27-p.19b, l.6・p.19c, ll.15-29)
(WT. p.114, l.16-p115, l.8・p.117, l.11-p.118, l.14)

ここでは、雲は釈尊、振り注ぐ同一の雨は釈尊の教え、種類も大きさもさまざまな草木は人・天・二乗や菩薩などさまざまな衆生のことをそれぞれ喩えたものと考えられる。すなわち、雨は大地に平等に降り注ぐが、植物はその種類や大小に応じてさまざまに成長するように、釈尊の教えは衆生を仏の智慧に到達させることを目的している同一の法味であるにも関わらず、衆生の機根によってその受け取り方や成長の度合いは異なっているということ説くものである。

この譬喩においては、草木の成長に相違があるように、ある一定のはたらきかけであっても、人間は各々の気質や能力、環境によってさまざまに受容し、成長の度合いもそれぞれに違いがあるのであるから、援助者は相手の一時的な様相にとらわれず、相手の個性を尊重するとともに、さまざまな相手に対して平等に関わるという対象認識の平等性が示されていると理解できる。

(4) 化城宝処の喩 (化城喩品)

本章の前半では限りない過去世から釈尊が弟子に一乗の教えを説いてきたという因縁が説かれ、その後半に説かれるのが「化城宝処の喩」である。その概要は以下の通りである。

旅人たちが、宝を求めて五百由旬の長く険しい道を歩いている。聡明で知識のある案内者が先導しているが、旅人たちは疲れて嫌気がさし、先が長いであろう険しい道を思っ

三百由旬の所に幻の城を作り「怖れる必要はない、引き返してはいけない。あそこで休憩をとり、疲れを癒しなさい」と言う。旅人たちはそこで疲れを癒すが、そこで安住しようと考えてしまう。そこで、案内者は旅人たちの疲れが癒えたのを見てからこの城を消滅させ「さあ、行きましょう。かの大きな宝の場所は間近です。この城は、私が仮に作ったものなのです。共に、宝の処に行きましょう」と励ました。(大正蔵9, p.25c, l.26-p.26a, l.13・p.26c, l.29-p.27a, l.22) (WT. p.166, ll.3-29・p.172, l.17-p.174, l.8)

この譬喩では、案内者は釈尊を、旅人たちは衆生を、困難な道のりは諸々の煩惱を、仮の城は二乗の悟りを、宝の場所 (ratna-dvīpa) は一仏乗の悟りをそれぞれ喩えたものと考えられる。すなわち、案内者は方便の仮の城を化作したことによって旅人たちを宝の場所へ導いたように、釈尊は仏道は遙かであって容易に到達することが出来ないと途中で断念する者があるために仮に二乗の教を説いたのであり、真実には一仏乗の悟りに到達することができるということを説くものである。

この譬喩においては、案内者が旅人たちに化城を作したということは、援助者は相手は本来の目標に向かうために適切な到達目標を設定することにより相手の負担を軽減すること、あるいは、その到達目標が達成できれば、また本来の目標に向かって共に進むように励ます、という援助方法を示すものと理解できる。

(5) 衣裏繫珠の喩 (五百弟子受記品)

本章では、釈尊が富楼那に授記を与え、さらに千二百人の阿羅漢のうち、憍陳如ほか五百人の弟子に授記を与える。そして、授記を与えられた阿羅漢たちが内省と喜びを語ったものが、「衣裏繫珠の喩」である。その概要は以下の通りである。

ある貧乏な男が、友人の家を訪ねた。友人は男にさまざまな食事でもてなし満足させたが、男は酒に酔って眠ってしまった。翌朝、友人はまだ眠っている男のために、はかりしれないほどの価値のある宝珠を男の服の裏に縫い付けておき、外出する。のちに男は目覚めるがその宝珠に気づかず、友人の家を去って放浪を続けた。男の生活は相変わらず困窮し、わずかな食事を得られることだけで満足し、それ以上のもの、好ましいものを求めようとはしなかった。しばらくして、男は友人と再会する。友人は男をあわれみ、服の裏に縫い付けておいた宝珠のことを教える。男はやっとその宝珠に気がつき、大層喜んだ。(大正蔵9, p.29a, ll.6-16・p.26b, ll.2-13) (WT. p.185, l.13-p.186, l.2・p.186, l.25-p.188, l.1)

ここでは、友人は釈尊を、男は二乗を、無価の宝珠は一乗の智慧を、それぞれ喩えたものと考えられる。すなわち、友人が男に宝珠を与えていたにも関わらず酒に酔ってそれに気づかず貧窮した生活を続け、再会してやっとその宝珠に気づかされたように、釈尊は過

去世から『法華経』に結縁していたにも関わらず、弟子たちはそれを忘れて二乗の悟りに甘んじていたが、このたび一仏乗に入ることができたという内省と喜びを述べるものである。

この譬喩においては、友人が翌朝、男の眠りを妨げなかったことは、男が自分自身で自己の内面にあるものに気づくことを期待してのことであると考えられる。その内面の宝珠とは、菩薩としての誓願 (pranidhāna) とともに、人間に本来具わる「仏性」とも理解される。そのように理解すれば、援助者は相手の人間としての向上・成熟の可能性や、人間に本来具わっている尊厳性に自ら気づくことを信じて待つ、といった援助観を示唆していると理解できる。

(6) 髻中明珠の喩 (安樂行品)

「勸持品第十三」・「安樂行品第十四」では、釈尊は他者との関わりのあり方をさまざまに説いた後、「髻中明珠の喩」を説く。その概要は以下の通りである。

転輪聖王が、命令に従わない国々を討伐しようとする。王は討伐に功績のあった兵たちにはさまざまな褒美や宝物を与えるが、唯一、自分の髻の中の明珠だけは与えなかった。その明珠はたった一つの秘蔵の宝であり、むやみに与えると兵たちは大いに驚き怪しみ、不思議な思いにとらわれてしまうからである。こうしたことと同様に、仏もめったに『法華経』の教えを説かなかったわけであるが、今、王が兵たちにその髻の中の宝珠を与えるように、釈尊は衆生に『法華経』の教えを説くのである。(大正蔵 9, p.38c, l.22-p.39a, l.20・p.39a, l.27-p.39b, l.3) (WT. p.246, l.22-p.248, l.10・p.248, l.25-p.249, l.11)

ここで、転輪聖王は仏を、兵たちは二乗(衆生)を、さまざまな褒美や宝物は様々な経典やそこに説かれる悟りの境地を、髻の中の明珠は『法華経』の教えを喩えたものと考えられる。すなわち、『法華経』は諸仏の秘要の法で最高の説であり、むやみに説くとかえって恨まれることが多いから今まで説くことはなかったが、いまここに声聞たちが自らのあり方に気づき、さまざまな煩惱の魔を取り除き強固な弘法の志を起こしたので、はじめて『法華経』を説き示すということ説くものである。

この譬喩においては、まず、王が兵たちに対し、その功績や努力を認めて褒美を与えていることが注目される。このように、相手の努力を認め、褒めながら相手の成長を見守ることは大事であろう。しかしまた、「秘蔵の宝を与えると、逆にその相手は驚き怪しみ、不思議な思いにとらわれてしまう」ということは、援助者の働きかけの真意をすぐには受け入れることができない相手に対しては、援助者は相手の成長を見守りながら、その真意を受け入れることができるまで忍耐強く待つ、という姿勢の必要性を表わしていると理解で

きる⁽⁵⁷⁾。

(7) 良医治子の喩（如来寿量品）

本章において釈尊は、自身が成仏したのは遙か遠い過去（久遠）であり、寿命が無量であることを明かす。しかし、釈尊は自らの涅槃（死）を示すという。それは、釈尊は常に存在していると思うことによって、法を求め実践する心が鈍化してしまうからだという。そこで、自らの涅槃（死）を示すことによって、法に対する気づきや信頼を回復させている。このことを「良医治子の喩」によって教えている。その概要は以下の通りである。

あるすぐれた医師がいた。彼には多くの子どもがいたが、彼が外出中に、子どもたちは誤って毒薬を飲んでしまい、ある子どもは正気を失い、毒にあたって苦しんでいた。彼は色・香・味のよい薬草をもって解毒の薬にし、子どもたちに与えた。正気を失っていない子どもはすぐに服薬し治るが、正気を失った子どもは薬を疑って飲もうとしなかった。そこで彼は一計を案じる。彼はその薬をとどめ置き、他国へと旅に出た。そして、彼は遣いをつかわして、「父が旅先で死んだ」と子どもたちに伝えさせた。父の死の知らせを聞き、正気を失っていた子どもたちはその深い悲しみによって正気を取り戻し、とどめ置かれた薬を服薬し、回復する。子どもたちの回復を聞いて、彼は再び子どもたちの前に姿を現した。（大正蔵 9, p.43a, l.8-p.43b, l.10・p.43c, ll.24-25）（WT. p.272, l.26-p.275, l.3・p.278, ll.4-7）

ここで、父である医師は久遠本仏である釈尊を、子どもたちは衆生を、良薬は『法華経』を、それぞれ喩えたものと考えられる。すなわち、毒薬を飲み、解毒の薬があるにも関わらず正気を失っていたということは、衆生が二乗の教えに執著していたことを、子どもが良薬を飲んで病が癒えたとき父が帰ってくるということは、衆生は『法華経』を信じて煩惱を断じ、諸法の実相を如実に見るとき、久遠実成の本仏釈尊を見ることができると示すものである。

この譬喩においては、釈尊が涅槃（死）を現ざることが、現実の苦に悩む人々を理法へ

⁽⁵⁷⁾ 「転輪聖王」（*Pāli*. cakkavattin, *Skt*. cakravartin.チャクラは「輪」、ヴァルティンは「動かすもの、転ずるもの」の意）は、転輪王、輪王等とも言われ、七つの宝を持ち徳のある人格・慈悲の精神をそなえ、武力・杖刑罰を用いず法（*dharmā*）によって支配するという理想の帝王のことである。古代インドのアショーカ王（紀元前3世紀頃）も、そのような王でありたいと願ったという。仏教徒やジャイナ教徒、ヒンドゥー教徒の間では全世界を統治する理想の帝王とされ、大乘経典でこの観念が発展させられたものである（L・ルヌー、J. フィリオザ著、山本智教訳 [1981] pp.190-191・菅沼晃編 [1985] p.209・中村元 [1999a] pp.891-893等参照）。したがって、転輪聖王は『法華経』成立当時、広く人々に理想の王としてその観念が知られており、この「髻中明珠の喩」もそうした理想の王である転輪聖王によせて人々にわかりやすく教えを説いたものであって、他国を征伐するといった争いや戦争を肯定したり、戦いに勝つことを賛美したりするものではない。

と気づかせるための方便（手段）として描かれていることが注目される。父が解毒の薬を与えようとしても、正気を失った子どもたちは疑いの心をもつことでそれを受け入れようとはしない。しかし「常に悲感を抱いて、心遂に醒悟せり⁽⁵⁸⁾」とあるように、父の死という大きな「悲しみ」によって、あくまでも自発的な「気づき」を促しているのである。確かに「死」は深い悲しみを伴うものである。しかしこの譬喩は、「死」は単なる「悲しみ」ではなく、その「死」の「悲しみ」を通して自らの「生」のあり方に気づくという視点、あるいは死を意義のあるものとして受け止める視点を示唆しており、こうした視点は現代のデス・エデュケーションの分野からも注目されると考えられる。

以上、(1)～(7)のように、「法華七喩」には広く人間関係のあり方だけでなく、福祉実践に関して言えば、援助主体のあり方や態度・方法などとして理解でき、福祉実践を支え重要な示唆を与える教説が示されていることが確認される。すなわち、他者の個性を尊重し、本来的に持っている変化・向上の可能性を信頼し、自律性や自己への信頼を回復させるために物質的・精神的にさまざまな手段を講じ、忍耐強く寄り添う、あるいは「待つ」という援助観がそこに示されていると理解することができるのである。

第三項 種々の菩薩行の仏教福祉的理解

『法華經』に説かれる種々の菩薩行や持經者のあり方は、仏教福祉実践に資する援助者の資質や態度、あるいは援助方法論として捉えることができる。

(1) 援助者の資質・態度

①法師品一三軌

まず、援助者が他者と接する際に求められる基本的な態度として、「法師品」における「衣座室の三軌」が注目される。

①「藥王。若シ有テ善男子、善女人、如來ノ滅後ニ、欲セハ為ニ四眾ノ説ト申是ノ法華經ヲ上者、云何カ應キレ説ク。是ノ善男子、善女人ハ、入リニ如來ノ室ニ、著ニ如來ノ衣ヲ、坐シテニ如來ノ座ニ、爾シテ乃シ應シテ為ニ四眾ノ廣ク説ク申ノ經ヲ上。如來ノ室トハ者、一切眾生ノ中ノ大慈悲心是ナリ。如來ノ衣トハ者、柔和忍辱ノ心是ナリ。如來ノ座トハ者、一切法空是ナリ。安ニ住シテ是ノ中ニ、然シテ後ニ以テニ不懈怠ノ心ヲ、為ニ諸ノ菩薩及四眾ノ廣ク説クヘシニ是ノ法華經ヲ。」（大正蔵 9, p.31c, 11.21-28）“yaḥ kaś-cid Bhaiṣajyarāja bodhisattvo

⁽⁵⁸⁾ 「常ニ懷テ悲感ヲ、心遂ニ醒悟セリ。」（大正蔵 9, p.43b, 11.2-3）“teṣāṃ ca tayā 'bhīkṣṇaṃ śok'ārtayā sā viparīta-samjñā'viparīta-samjñā bhavet”（WT. p.274, 11.20-21）

mahāsattvas tathāgatasya parinirvṛtasya paścime kāle paścime samaya imam dharma-paryāyam catasṛṇām parśadām samprakāśayet tena Bhaiṣajyarāja bodhisattvena mahāsattvena tathāgata-layanam praviśya tathāgata-cīvaram prāvṛtya tathāgatasy' āsane niṣadyāyam dharma-paryāyaś catasṛṇām parśadām samprakāśayitavyaḥ| katamaś ca Bhaiṣajyarāja tathāgata-layanam| sarva-sattva-maitrī-vihāraḥ khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgata-layanam| tatra tena kula-putreṇa praveṣṭavyam| katamac ca Bhaiṣajyarāja tathāgata-cīvaram| mahā-ksānti-sauratyam khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgata-cīvaram| tat tena kula-putreṇa vā kula-duhitṛā vā prāvaritavyam| katamac ca Bhaiṣajyarāja tathāgatasya dharm'āsanam| sarva-dharma-sūnyatā-praveśaḥ khalu punar Bhaiṣajyarāja tathāgatasya dharm'āsanam| tatra tena kula-putreṇa niṣattavyam niṣadya cāyam dharma-paryāyaś catasṛṇām parśadām samprakāśayitavyaḥ| anavalīnacittena bodhisattvena purastād bodhisattva-gaṇasya bodhisattva-yāna-samprasthitānām catasṛṇām parśadām samprakāśayitavyaḥ|” (WT. p.203, //.3-18)

②「若シ人説カハニ此ノ經ヲ、應ニシテ入リニ如來ノ室ニ、著ニ於如來ノ衣ヲ、而モ坐シテ如來ノ座ニ、處シテ眾ニ無ク所レ畏ル、廣ク為ニ分別シテ説ク。大慈悲ヲ為シ座ト、柔和忍辱ヲ衣トシ、諸法空ヲ為シ座ト、處シテ此ニ為ニ説ケ法ヲ。若シ説カンニ此ノ經ヲ時、有テ人惡口シ罵リ、加トモニ刀杖瓦石ヲ、念スルカ佛ヲ故ニ應ニ忍フ。」(大正蔵 9, p.32a, //.18-24) “jinasya lenam praviśitvā prāvaritvā mi cīvaram| mam' āsane niṣīditvā abhīto bhāṣi paṇḍitaḥ||23||maitrī-balam ca layanam ksānti-sauratya cīvaram| sūnyatā c' āsanam mahyam atra sthitvā hi deśayet||24||loṣṭam daṇḍam vā 'tha śaktī ākrośa-tarjanā 'tha vā| bhāṣantasya bhavet tatra smaranto mama tām sahet||25||” (WT. p.204, //.14-19)

如来の衣とは「柔和でかつよく忍辱する」ことである。さまざまな毀誉褒貶を忍ぶといったことが考えられるが、梵文の下線部に「忍辱に対する喜び⁽⁵⁹⁾」ともあるように、縁起の理法を実践するという立場に立てば、さまざまな困難と思えることに対しても感謝の気持ちをおぼれないこと、有難く忍ぶという気持ちをいうのであろう。また、如来の座に坐るとは、諸法は空であるがゆえに、縁起の理法を積極的に捉え、現実のさまざまな差別の相を超えたところに、物事の本質や人間の尊厳⁽⁶⁰⁾を認めるということである。そして如来の

⁽⁵⁹⁾ ksānti-sauratya. (WT. p.203, //.11, p.204, //.16) なお第二章第八節で述べたように、「忍辱」に「待つ」という側面を読み込むならば、これは「待つ喜び」あるいは「待てるという喜び」と現代的に解釈することも可能となると考える。

⁽⁶⁰⁾ 「人間の尊厳」について、星野貞一郎は次のように述べている。「人間の尊厳は、一人ひとりが生命(いのち)のある人間であるという、そのことに尊く侵しがたい存在を認める理念および思想である。『人間の生命』という普遍的な存在そのものに、私たち人間が絶対的な価値を認めることである。しかしながら、私たち人間は、現実的には性、年齢、皮膚の色などのような『属性』や、医師、弁護士、芸術家などのような『地位』をもっているが、このようなものをいっさい捨てて裸になれば、そこに残るものは、普遍的な人間にとって最も大切

室に入るとは、広大な慈悲心を抱くこと、すなわち、憐れみの心をおこし、樂を与え、苦しみをやわらげるということであり、理法を実践する中で、共に楽しみ、共に悲しむという営みのことである。

森永松信はこの三軌に特に注目し、その意義を次のように述べている。

一般社会福祉の論理において基礎づけられている個人としての自己—自我は、あくまでも権利と自執に偏する近代性の故に、常に、媒介構造の矛盾（環境適応に対する一貫性原理と状況適合原理の矛盾。心的過程に内在する全面統制原理と部分両立の原理の矛盾）に悩み、多くの困難に出会わなければならない。しかしここに説かれる仏使としての菩薩の自己—自我は、次に示される第三点に見られる大慈悲・柔和忍辱・一切法空をその志向的な特性とするのである故に、媒介構造の矛盾は解消されざるを得ず、衆生救済の力用が高度に遂行しうる可能性を意味している⁽⁶¹⁾。

さらに、「一切衆生を救済するために不可欠な人格的条件⁽⁶²⁾」であり、「心の三方面を現わし、仏教の理想としての特質⁽⁶³⁾」であり、「人間精神の三部面（情・意・知）における理想（価値）を表示するもので、人間としての「人格関係の志向」の仏教的展開としてうけとられる⁽⁶⁴⁾」ものである等とも述べている。

また、清水海隆は衣座室の三軌について「福祉対象に対する究極的慈悲心、継続的に問題解決にあたる柔和忍辱心、無私の態度で対応する一切法空の認識であり、福祉対象に関わる心のあり方を示す⁽⁶⁵⁾」ものであると述べている。

さて、縁起の理法を実践すること、慈悲の心を起こすことという基本的な事項に加えて、忍辱という項目が合わせて説かれていることが注目される。「忍辱」は、菩薩行としての六波羅蜜の一つでもあるが、法華經においては後の章で何度も取り上げられる事柄であり、その重要性が示唆されている。

さらに、三軌を説く中で『法華經』の譬喩の一つ、「高原穿鑿の喩⁽⁶⁶⁾」が説かれている。

な生命である。このように、すべての人間に共通する一人ひとりの生命に、私たち人間が絶対的な価値をおく理念および思想が、人間の尊厳である。」（星野貞一郎・清野佑成編 [2005] p.16)

⁽⁶¹⁾ 森永松信 [1975] p.313.

⁽⁶²⁾ 森永松信 [1975] p.314.

⁽⁶³⁾ 森永松信 [1975] p.320.

⁽⁶⁴⁾ 森永松信 [1975] p.321.

⁽⁶⁵⁾ 清水海隆 [2002a] p.159.

⁽⁶⁶⁾ 「藥王。譬^へ如^く下^有テ^レ人^渴乏^シテ^須メ^{ント}シ^テ水^ヲ、於^テ彼^ノ高原^ニ穿^鑿シ^テ求^ムル^ニ之^ヲ、猶^見テ^ハ乾^ケル^土ヲ、知^ルニ水^尚遠^シト。施^スコト^功ヲ不^シテ^已マ、轉^タ見^ニ濕^{ヘル}土^ヲ、遂^ニ漸^ク至^リヌ^レハ^レ泥^ニ、其^ノ心^決定^シテ、知^ンカ^チ水^必ズ^近シ^ト。菩薩^モ亦^復如^シレ^ノ、若^シ未^ダレ^聞カ^ズ、未^ダレ^解セ^ズ、未^ダレ^能ハ^レ修^習ス^ルコト^是ノ法華經^ヲ者、當^シレ^知ル^是ノ人^去ル^{コト}阿耨多羅三藐三菩提^ヲ尚^遠シ。若^シ得^ハレ^聞解^シ、思^惟シ、修^習ス^ルコト^ヲ、必^ズ知^レ得^タリ^ト近^クコト^ヲ阿耨多羅三藐三菩提^ニ。」（大正蔵 9, p.31c, //.9-15) tad-yathā 'pi nāma Bhaiṣajyarāja kaś-cid eva puruṣo bhaved udakārthy udaka-gaveṣī| sa udakārtham ujjāṅgale pṛthivī-pradeśa udapānaṃ khānayet| sa yāvat paśyec chuṣkaṃ

これは、井戸を掘るとき、乾いた土ばかり掘っているときには水はまだ地下深く遠いことを知るのであるが、湿った土を掘ようになれば、地下の水が近いことを知るのである、という内容である。ここで、湿った土は『法華經』の菩薩行のことを、水は『法華經』の悟りの智慧を喩えたものである。すなわち『法華經』に説く菩薩行は、水源の近い湿った土を掘る段階、すなわち悟りの智慧に近い段階なのであるから、懈怠を捨てて励むことを勧めた上で、その菩薩行を継続する要点として上の三軌が示されるのである。

②勸持品—二十行の偈

「勸持品」のいわゆる「二十行の偈」では、出会うであろう相手として、侮辱する・刀杖を振り回す・悪智慧を持つ・心が歪んでいる・慢心を抱いている・名聞利養に貪著している・他者を誹謗し吹聴する・輕慢の言葉を言う等といった者たちが挙げられ、また、彼らによって追放されるような事態も挙げられている⁽⁶⁷⁾。こうした者たちに対してはあくまでもそれを忍受する態度が強調される。

「唯願クハ不_レ為_カラ_レ慮_シタマフ、於_テ佛ノ滅度ノ後、恐怖ノ惡世ノ中ニ_ニ、我等ハ當_シニ_ニ廣ク説ク_ニ。有_{ラン}ニ_下諸ノ無智ノ人ノ、惡口罵詈等シ、及_ヒ加_ルニ_ニ刀杖ヲ_ニ者_上、我等皆當_シニ_レ忍フ。惡世ノ中ノ比丘ハ、邪智ニシテ心詭曲アリ、未_ルヲ_レ得謂_ヒニ_ニ為_レ得_タリト_ニ、我慢ノ心充滿セン。或_ハ有_{ラン}ニ_下阿練若ニ、納衣ニシテ在_テ空閑ニ_ニ、自_ラ謂_テレ_レ行スト_ニ真ノ道ヲ_ニ、輕_ニ賤スル人間ヲ_ニ者_上。貪_ニ著スルカ利養ニ_ニ故ニ、與_メニ_ニ白衣ノ_ニ説_イテ_ニ法ヲ_ニ、為_ルコト_ニ世ノ所ト_ニ恭敬スル_ニ、如_クナラン_ニ六通ノ羅漢ノ_ニ。是_ノ人懷_キニ_ニ惡心ヲ_ニ、常_ニ念_ヒニ_ニ世俗ノ事ヲ_ニ、假_テニ_ニ名ヲ阿練若ニ_ニ、好_ミテ出サ

pāṇḍaram pāṃsum nirvāhyamānam tāvaj jānīyāt| dūra itas tāvad udakam iti| atha pareṇa samayena sa puruṣa ārdra-pāṃsum udaka-saṃnīśraṃ kardama-paṅka-bhūtam udaka-bindubhiḥ sravadbhir nirvāhyamānam paśyet tāṃs ca puruṣān udapāna-khānakān kardama-paṅka-digdhāngān| atha khalu punar Bhaiṣajyarāja sa puruṣas tat-pūrva-nimittam drṣtvā niṣkāṅkṣo bhaven nirvicikitsa āsannam idaṃ khalūdakam iti| evam eva Bhaiṣajyarāja dūre te bodhisattvā mahāsattvā bhavanty anuttarāyāṃ samyak-saṃbodhau yāvan nēmaṃ dharma-paryāyaṃ śrṇvanti nōdgrhṇanti nāvataranti nāvagāhante na cintayanti| yadā khalu punar Bhaiṣajyarāja bodhisattvā mahāsattvā imaṃ dharma-paryāyaṃ śrṇvanti udgrhṇanti dhārayanti vācayanti avataranti svādhyāyanti cintayanti bhāvayanti tadā te 'bhyāśī-bhūtā bhaviṣyanti anuttarāyāṃ samyak-saṃbodhau| (WT. p.202, //.8-23)

「如_シ下_ニ人ノ渴_シテ須_メントシテ_レ水ヲ、窄_スルニ_ニ於_テ高原ヲ_ニ、猶見_テハ_ニ乾燥_ケル土ヲ_ニ、知_リニ_ニ去_ルコト_レ水ヲ尚遠_シト_ニ、漸_ク見_テハ_ニ濕_ヘル土ヲ_ニ泥、決定_シテ知_ルカ_ト近_クラ_レ水ニ。藥王汝當_シニ_レ知_ル。如_キレ是_ノ諸人等、不_ンハ_レ聞_カニ_ニ法華經ヲ_ニ、去_ルコト_ニ佛智ヲ_ニ甚_タ遠_シ。若_シ聞_キ下_ニ是_ノ深經ハ、決_了スルヲ以_テニ_ニ聲聞ノ法ヲ_ニ、是_レ諸經之王_ナリト_上、聞_キ已_リテ諦_カニ_ニ思惟_セハ、當_シニ_レ知_ル此_ノ人等ハ、近_キヌ_ニ於_テ佛ノ智慧ニ_ニ。」

(大正蔵 9, p.32a, //.10-17) udakārthī yathā kaś-cit khānayet kūpa jaṅgale| śuṣkam ca pāṃsu paśyeta khānyamāne punaḥ-punaḥ||17|| so drṣtvā cintayet tatra dūre vāri ito bhavet| idaṃ nimittam dūre syāt śuṣka-pāṃsur itōcchṛtaḥ||18|| tadā tu ārdraṃ paśyeta pāṃsum snigdham punaḥ-punaḥ |niṣṭhā tasya bhavet tatra nāsti dūre jalam iha||19|| evam eva tu te dūre buddha-jñānasya tādrśāḥ| aśrṇvanta idaṃ sūtram abhāvītvā punaḥ-punaḥ||20|| yadā tu gambhīram idaṃ śrāvakāṅgāṃ viniścayam| sūtra-rājam śruṇiṣyanti cintayiṣyanti vā sakṛt||21|| te bhonti saṃnikṛṣṭā vai buddha-jñānasya paṇḍitāḥ| yathāiva c' ārdre pāṃsusmin āsannam jalam ucyate||22|| (WT. p.204, //.2-13)

⁽⁶⁷⁾ 次章で取り上げる日蓮は、『法華經』の中でもこの勸持品および不輕品を重要視したとみることができる。第四章第二節第二項参照。

ン、我等カ過ヲ、而モ作サン、如キレ是ノ言ヲ。此ノ諸ノ比丘等ハ、為テノ、貪ルヲ、利養ヲ、故ニ、説ク、外道ノ論議ヲ。自ラ作テ、此ノ經典ヲ、誑惑ス、世間ノ人ヲ。為テノ、求ルヲ、名聞ヲ、故ニ、分別シテ説クト、是ノ經ヲ⁽⁶⁸⁾。常在テ、大眾ノ中ニ、欲スルカ、毀ラント、我等ヲ、故ニ、向テ、國王大臣、婆羅門居士、及ヒ餘ノ比丘眾ニ、誹謗シテ説キ、我カ惡ヲ、謂シ、是レ邪見ノ人、説クト、外道ノ論議ヲ。我等敬フカ、佛ヲ、故ニ、悉ク忍ハン、是ノ諸惡ヲ。為ニ、斯ノ所レテ、輕セ言レンモ、汝等皆是レ佛ナリト、如キレ、此ノ輕慢ノ言ヲ、皆當シ、レ忍、受ス之ヲ。濁劫惡世ノ中ニハ、多ク有ラン、諸ノ恐怖。惡鬼入テ、其ノ身ニ、罵、詈、毀、辱センモ、我等敬、信シテ佛ヲ、當シ、レ著ル、忍辱ノ鎧ヲ。為ノ、説ンカ、是ノ經ヲ、故ニ、忍ハン、此ノ諸ノ難事ヲ。我ハ不、レ愛セ、身命ヲ、但、タ惜ム、無上道ヲ、我等於テ、來世ニ、護、持セン佛ノ所囑ヲ。世尊自ラ當シ、レ知シメス。濁世ノ惡比丘ハ、不シテ、知ラ、佛ノ方便、隨宜所説ノ法ヲ、惡口シテ而、鬻、蹙シ、數數見レ、擯出セ、遠、離セラレン於塔寺ヨリ。如キレ、是ノ等ノ眾惡ヲモ、念フカ、佛ノ告勅ヲ、故ニ、皆當シ、レ忍フ、是ノ事ヲ。諸ノ聚落城邑ニ、其レ有ハ、求ル、法ヲ者、我皆到テ、其ノ所ニ、説カン、佛ノ所囑ノ法ヲ。我ハ是レ世尊ノ使ナリ、處シテ、眾ニ無シ、レ所レ畏ル、我當シ、ニ善ク説ク、法ヲ、願クハ佛安隱ニ住シタマヘ。我於テ、世尊ノ前、諸ノ來リタマヘル十方ノ佛ニ、發ス、如キレ、是ノ誓言ヲ。佛自ラ知シメセ、我カ心ヲ。」(大正藏 9, p.36b, l.21-p.37a, l.1) “alpôtsukas tvam bhagavan bhavasva vayam tadā te parinirvṛtasya| svaṃ paścime kāli subhairavasmin prakāśayīṣyām' ida sūtram uttamam||2|| ākrośāms tarjanāms cāiva daṇḍa-udgūraṇāni ca| bālānām saṃsahīṣyāmo 'dhivāṣīṣyāma nāyaka||3|| durbuddhinaś ca vaṅkāś ca śāthā bālādhimāninaḥ| aprāpte prāpta-saṃjñī ca ghore kālasmi paścime||4|| arāṇya-vṛttakāś cāiva kanthām prāvāriyāna ca| samlekha-vṛtti-cāri sma evaṃ vakṣyanti durmatī||5|| raseṣu gr̥ddha saktās ca gr̥hīṇām dharmadeśayī| sat-kṛtās ca bhaviṣyanti ṣaḍ-abhijñā yathā tathā||6|| raudra-cittās ca duṣṭās ca gr̥ha-vitta-vicintakāḥ| arāṇya-guptim praviśitvā asmākaṃ parivādakāḥ||7|| asmākaṃ cāiva vakṣyanti lābha-satkāra-niśritāḥ| tīrthikā vat' ime bhikṣū svāni kāvyāni deśayuh||8|| svayam sūtrāṇi granthitvā lābha-satkāra-hetavaḥ| parṣāya madhye bhāṣante asmākaṃ anukūṭtakāḥ||9|| rājeṣu rāja-putreṣu rājāmātyeṣu vā tathā| viprāṇām gr̥ha-patīnām ca anyeṣām cāpi bhikṣuṇām||10|| vakṣyanty avarṇam asmākaṃ tīrthya-vādam ca kārayī| sarvaṃ vayam kṣamiṣyāmo gauraveṇa maha-rṣiṇām||11|| ye cāsmān kutsayīṣyanti tasmin kālasmi durmatī| ime buddhā bhaviṣyanti kṣamiṣyāmatha sarvaśaḥ||12|| kalpa-saṃkṣobha-bhīṣmasmin dāruṇasmi mahā-bhaye| yakṣa-rūpā bahū bhikṣū asmākaṃ paribhāṣakāḥ||13|| gauraveṇēha lokēndre utsahāma suduṣkaram| kṣāntīya kakṣyām bandhitvā sūtram etaṃ prakāśaye||14|| anarthikāḥ sma kāyena jīvitena ca nāyaka| arthikāś ca sma bodhīya tava nikṣepa-dhāraḥ||15|| bhagavān eva jānīte yādṛśāḥ pāpa-bhikṣavaḥ| paścime kāli bheṣyanti saṃdhā-bhāṣyam ajānakāḥ||16|| bhṛkuṭī sarva soḍhavyā aprajñaptiḥ punaḥ-punaḥ| niṣkāsanam vihārebhyo bandha-kuṭṭī bahū-vidhā||17||

⁽⁶⁸⁾ 「分別説是經」は、大正藏では「分別於是經」となっているが、異本ならびにわが国の通例によって「於」字は「説」に改めた。

ājñaptiṃ loka-nāthasya smarantā kāli paścime| bhāṣiṣyāma idaṃ sūtraṃ parṣan-madhye
viśāradāḥ ||18|| nagareṣv atha grāmeṣu ye bheṣyanti ihārthikāḥ| gatvā gatvā 'sya dāsyāmo
nikṣepaṃ tava nāyaka||19|| preṣaṇaṃ tava lokēndra kariṣyāmo mahā-mune| alpōtsuko bhava
tvaṃ hi śānti-prāpto sunirvṛtaḥ||20|| sarve ca loka-pradyotā āgatā ye diśo daśa| satyāṃ vācam
prabhāṣāmo adhimuktiṃ vijānasi||21||” (WT. p.232, l.9-p.234, l.2)

先の「法師品」においては、柔和忍辱の衣・諸法空の座・大慈悲の室という三つが挙げられていたが、本章ではあくまでも耐え忍ぶ・忍んで受ける・難事を忍ぶ・忍辱の鎧を着るというように、どのような悪条件であっても、あくまでも忍（クシャーンティ）によってこれを受ける（忍受する）、という態度が貫かれ、強調されている。しかもそれは単に我慢するというのではなく、下線部に「我、身命を愛せず。但、無上道を惜しむ」とあるように、あくまでも理法を尊重し、「理法を実践し実現していく」という中での実践として捉えられるのである。

③安樂行品—四安樂行

先の勸持品における菩薩たちの誓願を受けて、「安樂行品」では文殊菩薩が釈尊に悪世における弘経のあり方を問う。その中で、釈尊は身、口、意、誓願の四つのあり方について、次のように説き示す。

a. 「身安樂行」については、次のように説かれている。

「佛告ハク_二文殊師利_一。若シ菩薩摩訶薩、於テ_二後ノ悪世_一ニ_二欲セハ_レ説ント_一是ノ経ヲ_二、當シ_レ安_レ住_二四法_一ニ_二。一ニハ_レ者、安_レ住シテ菩薩ノ行處及ヒ親近處ニ_二、能ク為_レニ_二眾生ノ_一演_レ説スヘシ_レ是ノ経ヲ_一。文殊師利。云何ナルヲカ名クル_二菩薩摩訶薩ノ行處ト_一。若シ菩薩摩訶薩住シ_二忍辱ノ地_一ニ_二、柔和善順ニシテ而不_レ卒暴ナラ_二、心亦不_レ驚カ_一。又復於テ_二法ニ_一無クシテ_レ所_レ行スル、而觀シ_二諸法如實ノ相ヲ_一、亦不_レ行セ不_レ分別セ_二、是ヲ名ク_二菩薩摩訶薩ノ行處ト_一。云何ナルヲカ名クル_二菩薩摩訶薩ノ親近處ト_一。菩薩摩訶薩ハ不_レ親_レ近セ國王、王子、大臣、官長ニ_二。不_レ親_レ近セ諸ノ外道梵志、尼捷子等、及ヒ造_レト_二世俗ノ文筆、讚詠ノ外書ヲ_一、及ヒ路伽耶陀、逆路伽耶陀ノ者トニ_二。亦不_レ親_レ近セ諸ノ有_レニ_二兇戲、相扱相撲ト、及ヒ那羅等ノ種種ノ變現之戲トニ_一。又不_レ親_レ近セ_二旃陀羅、及ヒ畜_レヒ_二猪羊鶏狗ヲ_一、畋獵漁捕スル諸ノ惡律儀ニ_二。如キ_レ是ノ人等、或時ニ來_レラハ_レ者、則テ為_レ説テ_二法ヲ_一、無_レ所_二悵望スル_一。又不_レ親_レ近セ求_レル_二聲聞ヲ_一比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷ニ_二。亦不_レ問訊セ_二。若ハ於_レテモ_二房中ニ_一、若ハ經行ノ處、若ハ於_レテモ_二講堂ノ中ニ_一、不_レ共ニ住止セ_二。或時ニ來_レラハ_レ者、隨テ_レ宜_レキニ説テ_二法ヲ_一、無_レ所_二悵求スル_一。文殊師利。又菩薩摩訶薩ハ不_レ應_レカラ_レニ_二於_レテ_二女人ノ身ニ_一、取_レテ_二能ク生スル_一欲想ヲ_二相_レ上_レ而為_レ説ク_二法ヲ_一、亦不_レ樂_レ見_レト。若シ入_レニ_二他ノ家ニ_一、不_レ與_レト_二小女、處女、寡女等_一共ニ語_レ上。亦復不_レ近_レテ_二五種不男之人ニ_一以_レテ為_レサ_二親厚ヲ_一上。不_レ獨

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

リ入ラ_二他ノ家ニ_一。若シ有テ_二因縁_一須_レヒ_二獨_レリ入_ルコトヲ_一時ニハ、但一心ニ念セヨ_レ佛ヲ。若シ為ニ_二女人ノ_一説_ニハ_レ法ヲ、不_レ露_ニシテ_レ齒ヲ笑ハ_レ。不_レ現_サ胸臆ヲ_一。乃至為ニモ_レ法ノ猶ヲ不_レ親厚セ_レ。況ヤ復餘ノ事ヲヤ。不_レ樂_ヒテ畜_ハ年少ノ弟子、沙彌、小兒ヲ_一。亦不_レ樂_ハ與_ニ同_シフスルコトヲ_レ師ヲ。常ニ好_テ坐禪ヲ_一、在_テ於_ニ閑_{ナル}處ニ_一、修_ニ攝_セヨ_レ其ノ心ヲ_一。文殊師利。是ヲ名ク_二初ノ親近處ト_一。」(大正蔵9, p.37a, l.14-p.37b, l.11) “caturṣu Mañjuśrīr dharmeṣu pratiṣṭhitena bodhisattvena mahāsattvenāyaṃ dharma-paryāyaḥ paścime kāle paścime samaye samprakāśayitavyaḥ| katameṣu caturṣu| iha Mañjuśrīr bodhisattvena mahāsattven' ācāra-gocara-pratiṣṭhitenāyaṃ dharma-paryāyaḥ paścime kāle paścime samaye samprakāśayitavyaḥ| katham ca Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattva ācāra-gocara-pratiṣṭhito bhavati| yadā ca Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattvaḥ kṣānto bhavati dānto dānta-bhūmim anuprāpto 'nutra[stāsamtra]sta-manā anabhyasūyako yadā ca Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattvo na kasmimś-cid dharme carati yathā-bhūtaṃ ca dharmāṇaṃ svalakṣaṇaṃ vyavalokayati| yā khalv eṣu dharmeṣv avicāraṇā 'vikalpanā ayam ucyate Mañjuśrīr bodhisattvasya mahāsattvasy' ācāraḥ| katamaś ca Mañjuśrīr bodhisattvasya mahāsattvasya gocaraḥ| yadā ca Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattvo na rājānaṃ samsevate na rāja-putrān na rāja-mahā-mātrān na rāja-puruṣān samsevate na bhajate na paryupāste nōpasamkrāmati nānya-tīrthyās caraka-parivrājakā-jīvaka-nirgranthān na kāvya-sāstra-prasṛtān sattvān samsevate na bhajate na paryupāste| na ca lok'āyata-mantra-dhāraḥ na lok'āyatikān sevate na bhajate na paryupāste na ca taiḥ sārddham samstavam karoti| na cāṇḍalān na mauṣṭikān na saukarikān na kaukkuṭikān na mṛga-lubdhakān na māṃsikān na naṭa-nṛttakān na jhallān na mallān nānyāni pareṣāṃ rati-krīḍā-sthānāni tāni nōpasamkrāmati| na ca taiḥ sārddham samstavam karoty anyatrōpasamkrāntānāṃ kālena kālam dharmam bhāṣate taṃ cānīśrito bhāṣate| śrāvaka-yānīyāṃś ca bhikṣu-bhikṣuṇy-upāsakōpāsikā na sevate na bhajate na paryupāste na ca taiḥ sārddham samstavam karoti| na ca taiḥ saha samavadhāna-gocaro bhavati caṃkrame vā vihāre vā 'nyatrōpasamkrāntānāṃ cāṣāṃ kālena kālam dharmam bhāṣate taṃ cānīśrito bhāṣate| ayam Mañjuśrīr bodhisattvasya mahāsattvasya gocaraḥ|| punar aparaṃ Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattvo na mātrgrāmasyānyatarānyataram anunaya-nimittam udgrhyābhīkṣṇam dharmam deśayati na ca mātrgrāmasyābhīkṣṇam darśana-kāmo bhavati| na ca kulāny upasamkramati na ca dārikāṃ vā kanyāṃ vā vadhukāṃ vā 'bhīkṣṇam ābhāṣitavyāṃ manyate na pratisammodayati| na ca paṇḍakasya dharmam deśayati na ca tena sārddham samstavam karoti na ca pratisammodayati| na cāṅkāṅ bhikṣā'rtham anta-grhaṃ pravīṣaty anyatra tathāgatānusmṛtiṃ bhāvayamānaḥ| sacet punar mātrgrāmasya dharmam deśayati sa nāntaśo dharma-samrāgeṇāpi dharmam deśayati kaḥ punar-vādaḥ strī-samrāgeṇa| nāntaśo dant'āvalīm apy upadarśayati kaḥ punar-vāda audārika-mukha-vikāram| na ca śrāmaṇeraṃ na ca śrāmaṇerīm na bhikṣuṃ na bhikṣuṇīm na kumārakaṃ na kumārikāṃ sātīyati na ca taiḥ sārddham samstavam karoti na ca

samlāpaṃ karoti sa ca pratisaṃlayana-guruko bhavaty abhīkṣṇaṃ ca pratisaṃlayanaṃ sevate|
ayam ucyate Mañjuśrīr bodhisattvasya mahāsattvasya prathamo gocaraḥ||” (WT. p.235,
l.6-p.237, l.2)

「復次ニ、菩薩摩訶薩ハ觀スルニ一切ノ法ヲ空ナリ、如實相ナリ。不ニ顛倒セ、不レ動セ、不レ退セ、不レ轉セ、如クシテ虚空ノ、無シニ所有ノ性。一切ノ語言ノ道斷ヘ、不レ生セ、不レ出セ、不レ起セ、無クレ名、無クレ相、實ニ無シニ所有。無量、無邊、無礙、無障ナリ。但ク以テ因緣ヲ有リ、從テ顛倒ニ生ス。故ニ説ク。常ニ樂テ觀セヨトニ如キレ是ノ法相ヲ。是ヲ名ク菩薩摩訶薩ノ第二ノ親近處ト。」(大正蔵 9, p.37b, ll.12-17) “punar aparaṃ Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattvaḥ sarva-dharmāṃ śūnyān vyavalokayati yathāvat pratiṣṭhitān dharmān aviparīta-sthāyīno yathā-bhūta-sthitān acalān akampyān avivartyān aparivartān sadā yathā-bhūta-sthitān ākāśa-svabhāvān nirukti-vyavahāra-vivarjitān ajātān abhūtān anasambhūtān asaṃskṛtān asaṃtānān asattā'bhilāpa-pravyāhṛtān asaṃga-sthāna-sthitān saṃjñā-viparyāsa prādurbhūtān| evaṃ hi Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattvo 'bhīkṣṇaṃ sarva-dharmān vyavalokayan viharati| anena vihāreṇa viharan bodhisattvo mahāsattvo gocare sthito bhavati| ayam Mañjuśrīr bodhisattvasya dvitīyo gocaraḥ||” (WT. p.237, ll.6-15)

「身安樂行」には「行処(善い行ない)」と「親近処(対人関係の規範)」があり、「行処」とは、身のふるまいとしては、忍辱(耐え忍ぶ)、柔和善順、卒暴ならず(感情を制御する、落ち着いている)、驚かない、恐れない、思い上がらない、怒りを表わさないこと、またものの見方としては、諸法実相を觀ずる(ものごとの本質を洞察し、現象にとらわれない)、誤った分別をしない、といったことである。

次に、「親近処」としては二つがあり、まず、第一の親近処とは、何か求める気持ちを持って地位や勢力がある人と親しくならないこと、間違った教えを説く者や文筆をもてあそぶものと親しくならないこと、賭けごとや遊興に興ずる人と親しくならないこと、殺生を生業とする人と親しくならないこと、声聞を求めるものと親しくならないこと、女性の気をひくようなことをしないこと、男性の不根のものと親しくならないこと、独りで女性の家に行かないこと、年少者と親しくしないこと、などである。

これらは、当時の出家修行者の注意すべき振る舞いを述べたものであって、静かな場所で坐禅瞑想によって心を修めるべきことを示しているが、現代的には、必ずしも上記のような人々に「近づかない」というわけではないと理解されよう。さまざまな立場、身分、職業の人がいる中で、それらの人々がもつ独特の雰囲気や誘惑に飲まれたり惑わされたりして、自分の本義を見失わないように、適切な距離感を保ちながら、自己の振る舞いや心のあり方に慎重であるように戒めるべきことを教えていると考えることもできるからである⁽⁶⁹⁾。

⁽⁶⁹⁾ なお聖徳太子はこの箇所「常に坐禪を好んで閑かなる処に在って其の心を修撰せよ」の部

また、第二の親近処とは、一切法が空であると観察し、因縁をよく洞察することであると説かれる。そして、分別をしないことが説かれる。このことを合わせて考えると、第一の親近処であげたようなさまざまな立場、身分、職業、性別といった世俗的な属性や規定、差別相にとらわれず、空の立場から人間の本質の平等性を認識した上で、他者との関係を構築するべきとも理解できる。

b. 「口安樂行」は次のように説かれている。

「又、文殊師利。如來ノ滅後ニ、於テ末法ノ中ニ欲セハレ説ント是ノ經ヲ、應シテ住ス安樂行ニ。若ハ口ニ宣説シ、若ハ讀ム經ヲ時、不レ樂テ説カ人及ヒ經典ノ過カヲ。亦不レ輕ニ慢テ諸餘ノ法師ヲ。不レ説カ他人ノ好惡、長短ヲ。於テ聲聞ノ人ニ、亦不レ稱シテ名ヲ説カ其ノ過惡ヲ。亦不レ稱シテ名ヲ讚歎セ其ノ美ヲ。又亦不レ生セ怨嫌之心ヲ。善ク修スルカ如キ是ノ安樂ノ心ヲ故ニ、諸ノ有レ聽ク者ノ不レ逆ハ其ノ意ニ。有ラハ所ニ難問スル、不レ以テ小乗ノ法ヲ答ヘ。但タ以テ大乘ヲ而為ニ解説シテ、令メヨレ得セ一切種智ヲ。」(大正蔵 9, p.37c, l.29-p.38a, l.7) “punar aparaṃ Mañjuśrī bodhisattvo mahāsattvas tathāgatasya parinirvṛtasya paścime kāle paścime samaye paścimāyāṃ pañcāsatyāṃ saddharma-vipralope vartamāna imaṃ dharma-paryāyaṃ samprakāśayitu-kāmaḥ sukha-sthito bhavati sa sukha-sthitaś ca dharmam bhāṣate kāya-gataṃ vā pustaka-gataṃ vā| pareṣaṃ ca deśayamāno nādhimātram upālambha-jāṭīyo bhavati na cānyān dharma-bhāṣakān bhikṣūn parivadati na cāvarṇaṃ bhāṣate na cāvarṇaṃ niścārayati na cānyeṣāṃ śrāvaka-yānīyānāṃ bhikṣūṇāṃ nāma gṛhītvā 'varṇaṃ bhāṣate na cāvarṇaṃ cārayati na ca teṣāṃ antike pratyarthika-saṃjñī bhavati| tat kasya hetoḥ| yathā 'pīdam sukha-sthāna-sthītatvāt| sa āgatāgatānāṃ dhārmaśrāvaṇikānāṃ anuparigrāhikayā anabhyasūyayā dharmam deśayati| avivadamāno na ca praśnaṃ pṛṣṭaḥ śrāvaka-yānena visarjayati| api tu khalu punas tathā visarjayati yathā buddha-jñānam abhisambudhyate” (WT. p.241, ll.7-20)

「口安樂行」は言葉の慎みとして、人の間違いやあらさがしをしない、異なる経典や教えを説く人を軽んじない、他人の善し悪し、長所・短所をあげつらわない⁽⁷⁰⁾、名を挙げて非難しない、敵意を抱かない、無用な口論をしないことなどがあげられている。そして、相手に接するとき、法を説くときには、嫌な顔をせず、和顔（おだやかな顔つき）をもつ

分について、「常に坐することを好む小乗の禪師に親近せざれ」と独自の見解を示している。「十ニハ不レ親ニ近セ常ニ好ム坐スルコトヲ少乗ノ禪師ニ。本義ハ前ノ九ハ皆是レ應キニ不レ親近セ境トスレドモ。從リニ常好禪定以下ハ。明スレ應ニ親近スヘキノ境ト。」(中略)捨テ此ヲ就キ彼ノ山間ニ常ニ好ムトナリニ坐禪ヲ。然レハ則チ何ノ暇アツテカ弘ニ通スルコトヲ得ン此ノ經ヲ於世間ニ。故ニ知ヌ常好坐禪ハ猶應ニ入ルヘキコトヲ下不ルノ親近セ境ト上。」(『法華義疏』卷四、大正蔵 56, p.118b. l.9-c. l.1)

⁽⁷⁰⁾ 他人の悪い点や短所だけでなく、善い点・長所などもあげつらうことはふさわしくないという点は、現代的にもさまざまな視点から再考すべきであろう。善い点（と思ったこと）を他者に伝えることが、その人の負の感情を掻き立てることにつながる場合もあるからである。

て法を説く、怠け心を起さない、心配や悩みから離れて慈しみの心をもって説く、質問があれば因縁や譬喩をもって説き、相手を満足させる、見返りを求めないことなどがあげられている。

c. 「意安樂行」は次のように説かれている。

「又、文殊師利。菩薩摩訶薩ニシテ。於テ後ノ末世ノ法欲スル滅セント時ニ、受テ持シ、讀ミ誦センスノ經典ヲ者ハ、無レ懷クコトニ嫉妬諂誑之心ヲ。亦勿レ輕下罵シ學スル佛道ヲ者ヲ上、求ルコト乙其ノ長短ヲ甲。若シ比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷ノ、求ル聲聞ヲ者、求ル辟支佛ヲ者、求ル菩薩ノ道ヲ者、無レ得ルコト下惱シテ之ヲ、令メテ其ヲシテ疑悔セ、語テ其ノ人ニ言フコトヲ中。汝等去ルコト下道ヲ甚ク遠シ、終ニ不レ能ハレ得ルコトニ一切種智ヲ。所以ハ者何シ。汝ハ是レ放逸之人ナリ、於テ道ニ懈怠ナルカ故ニト上。又亦不レ應カラニ下戲ニシテ諸法ヲ、有ル所中諍競スル上。當シテ下於テ一切眾生ニ起シ大悲ノ想ヲ、於テ諸ノ如來ニ起シ慈父ノ想ヲ、於テ諸ノ菩薩ニ起ス中大師ノ想ヲ上、於十方ノ諸ノ大菩薩ヲ、常ニ應ニ深心ニ恭敬シ禮拜ス。於テ一切眾生ニ、平等ニ説ケレ法ヲ。以テノ順スレ法ニ故ニ、不レ多カラ不レ少カラ、乃至深く愛センレ法ヲ者ニモ、亦不レ為ニ多ク説カ。文殊師利。是ノ菩薩摩訶薩、於テ後ノ末世ノ法欲スル滅セント時ニ、有レ成ニ就スルコト是ノ第三ノ安樂行ヲ者ハ、説シテ是ノ法ヲ時、無ケン能ク惱亂スルモノ。得ニ好キ同學ノ共ニ讀ミ誦スルヲ是ノ經ヲ、亦得テ下大眾ノ而キ來テ聽受シ、聽キ已テ能ク持チ、持チ已テ能ク誦シ、誦シ已テ能ク説キ、説キ已テ能ク書キ、若ハ使メ人ヲシテ書カ、供ニ養シ經卷ヲ、恭敬、尊重、讚歎スルヲ上。」(大正蔵 9, p.38b, ll.2-20) “punar aparam Mañjuśrī bodhisattvo mahāsattvas tathāgatasya parinirvṛtasya saddharma-kṣayānta-kāle vartamāna idaṃ sūtram dhārayamāno bodhisattvo mahāsattvo 'nīrṣuko bhavaty aśaṭho 'māyāvī na cānyeṣāṃ bodhisattva-yānīyānāṃ pudgalānāṃ avarṇaṃ bhāṣate nāpavadati nāvasādayati| na cānyeṣāṃ bhikṣu-bhikṣuṇy-upāsakōpāsikānāṃ śrāvaka-yānīyānāṃ vā pratyekabuddha-yānīyānāṃ vā bodhisattva-yānīyānāṃ vā kaukrīyam upasaṃharati| dūre yūyaṃ kula-putrā anuttarāyāḥ samyak-saṃbodher na tasyāṃ yūyaṃ sadṛśyadhve| atyanta-pramāda-vihāriṇo yūyaṃ| na pratibalās taṃ jñānam abhisambodddhum ity evaṃ na kasya-cid bodhisattva-yānīyasya kaukrīyam upasaṃharati| na ca dharmā-vivādābhirato bhavati na ca dharmā-vivādaṃ karoti sarva-sattvānāṃ cāntike maitrī-balaṃ na vijahāti| sarva-tathāgatānāṃ cāntike pitṛ-saṃjñāṃ utpādayati sarva-bodhisattvānāṃ cāntike śāstr-saṃjñāṃ utpādayati| ye ca daśasu dikṣu loke bodhisattvā mahāsattvās tān abhīkṣṇam adhyāśayena gauraveṇa ca namaskurute| dharmāṃ ca deśayamāno 'nūnam anadhikāṃ dharmāṃ deśayati samena dharmā-premṇā na ca kasya-cid antaśo dharmā-premṇā 'py adhikataram anugrahaṃ karotīmaṃ dharmā-paryāyaṃ saṃprakāśayamānaḥ|| anena Mañjuśrīs trītyena dharmeṇa samanvāgato bodhisattvo mahāsattvas tathāgatasya parinirvṛtasya saddharma-parikṣayānta kāle vartamāna imaṃ dharmā-paryāyaṃ saṃprakāśayamānaḥ

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

sukha-sparśaṃ viharaty aviheṭhitaś cēmaṃ dharma-paryāyaṃ saṃprakāśayati| bhavanti cāsya dharma-saṃgītyāṃ sahāyakā utpatsyante cāsya dhārmasrāvaṇikā ye 'syēmaṃ dharma-paryāyaṃ śroṣyanti śraddhāsyanti pattīṣyanti dhārayiṣyanti paryavāpsyanti likhiṣyanti likhāpayiṣyanti pustaka-gataṃ ca kṛtvā satkariṣyanti gurukariṣyanti mānayaṣyanti pūjayaṣyanti||” (WT. p.243, l.22-p.244, l.25)

「意安樂行」は心のあり方として、嫉妬の心を起さない・おもねり、へつらい、欺瞞を抱かない・相手が未熟であっても軽んじない・長所短所を論じない・疑いや失望を与えない・無用な議論を起さない・いたずらに口論・論争することを喜ばないことなどが挙げられている。

d. 「誓願安樂行」は次のように説かれている。

「又、文殊師利。菩薩摩訶薩^{ニシテ}、於^テ後^ノ末世^ノ法欲^{スル}滅^{セント}時^ニ、有^シ持^ツツト^ニ是^ノ法華經^ヲ者^ハ、於^テ在家、出家人^ノ中^ニ生^シ大慈^ノ心^ヲ、於^テ非^ル菩薩^ニ人^ノ中^ニ生^シ大悲^ノ心^ヲ、應^シ作^ス是^ノ念^ヲ。如^キ是^ノ之人^ハ、則^チ為^レ大^ニ失^ヘリ。如來^ノ方便隨宜^ノ說法^ヲ、不^レ聞^カ不^レ知^ラ不^レ覺^ラ、不^レ問^フ不^レ信^セ不^レ解^セ、其^ノ人雖^モ不^レ問^フ不^レ信^セ不^レ解^セ是^ノ經^ヲ、我得^シ阿耨多羅三藐三菩提^ヲ時、隨^テ在^テ何^レ地^ニ、以^テ神通力、智慧力^ヲ引^テ之^ヲ、令^メ得^セ住^ス是^ノ法^ノ中^ニ。」(大正蔵 9, p.38c, ll.4-11) “punar aparaṃ Mañjuśrīr bodhisattvo mahāsattvas tathāgatasya parinirvṛtasya saddharma-pratikṣayānta-kāle vartamāna imaṃ dharma-paryāyaṃ dhārayitu-kāmas tena bhikṣuṇā gr̥ha-stha-pravrajitānām antikād dūreṇa vihartavyam maitrī-vihāreṇa ca vihartavyam| ye ca sattvā bodhāya saṃprasthitā bhavanti teṣāṃ sarveṣāṃ antike spr̥hōtpādayitavyā| evaṃ cānena cittam utpādayitavyam| mahā-duṣprajña-jāṭiyā batême sattvā ye tathāgatasyōpāya-kausalyaṃ saṃdhā-bhāṣitaṃ na śṛṇvanti na jānanti na budhyante na pṛcchanti na śraddadhanti nādhimucyante| kiṃ cāpy ete sattvā imaṃ dharma-paryāyaṃ nāvataranti na budhyante| api tu khalu punar aham etām anuttarāṃ samyak-saṃbodhim abhisambudhya yo yasmin sthito bhaviṣyati taṃ tasminn eva ṛddhi-balen' āvarjayiṣyāmi pattīyāpayiṣyāmi avatārayiṣyāmi paripācayīṣyāmi||” (WT. p.245, l.23-p.246, l.6)

「誓願安樂行」としては、誰がどこに住していようとも、人々の中において慈しみの心を起こし、まだ悟りに向かう志を抱いていない人たちに対しては、「彼らは人はみな自他共に人間としての成長を目指す菩薩であるという考え方を知らず、またそのために示された様々な方便に気がつかない状態であるけれども、私は慈悲の心をもって接し、『法華經』の法門に人々を導き入れようという」という誓願を持つべきであることが示されている。

以上のように説かれる四安樂行は、先に強調された三軌や忍辱に加えて、柔和忍辱の心

をもち、空の立場から相手を分別しない身の振る舞い・口の慎み・心のあり方をなし、慈悲の心をもって相手を理法の実践へと人を導こうという誓願を持って接する態度を示すものであり、慎重で謙虚な行動や心のあり方は、さまざまな場面や相手に直面する援助者の心得として重要であると考えられる。

④法師功德品一六根清浄

「法師功德品」では『法華經』を受持するものの功德、すなわち「法師品」で見た五種法師の功德が説かれている。具体的には「六根清浄」すなわち眼・耳・鼻・舌・身・意が清らかになるという。

- a. 「眼根清浄」については、例えば次のように説かれている。

「是ノ善男子、善女人、父母所生ノ清浄肉眼ヲ以テ、見ルコトニ於三千大千世界ノ内外ノ所有ル山林河海ヲ、下至リ阿鼻地獄ニ、上至ラニ有頂ニ。亦見ニ其ノ中ノ一切眾生ヲ、及ヒ業ノ因縁、果報ノ生處、悉ク見悉ク知。」(大正蔵 9, p.47c, ll.8-11) “sa evaṃ pariśuddhena cakṣur-indriyeṇa prākṛtena māṃsa-cakṣuṣā mātā-piṭṛ-sambhavena tri-sāhasra-mahā-sāhasrāṃ loka-dhātum sântarbahih sa-śaila-vana-ṣaṇḍām adho yāvad Avīciṃ mahā-nirayam upādāyōpari ca yāvad bhavāgraṃ tat sarvaṃ draṅkṣyati prākṛtena māṃsa-cakṣuṣā| ye ca tasmin sattvā upapannās tān sarvān draṅkṣyati karma-vipākaṃ ca teṣāṃ jñāsyatīti” (WT. p.300, ll.9-14)

この経文によれば、「眼根清浄」を得ることにより、あらゆる世界を見ることができ、またそこに生きるものたちの行為とその結果を洞察することができることとされる。これは、偏見や先入観を離れ、さまざまな世界や領域の構造をよく観察することができ、生きとし生けるものの関係やつながりを把握し、問題の所在を明らかにしてその問題の解決を目指すという点で、福祉行為主体に求められる能力であろう⁽⁷¹⁾。

- b. 「耳根清浄」については、例えば次のように説かれている。

「以テ是ノ清浄ノ耳ヲ、聞クニ三千大千世界ノ、下至リ阿鼻地獄ニ、上至ルマテ有頂ニ、其ノ中ノ内外ノ種種ノ語言ノ音聲。象聲、馬聲、牛聲、車聲、啼哭聲、愁歎聲、螺聲、鼓聲、鍾聲、鈴聲、笑聲、語聲、男聲、女聲、童子聲、童女聲、法聲、非法聲、苦聲、樂聲、凡夫聲、聖人聲、喜聲、不喜聲、天聲、龍聲、夜叉聲、乾闥婆聲、阿修羅聲、

⁽⁷¹⁾ 眼根清浄をはじめとする「六根清浄」は、五感が（一般的な意味で）ただ単に正常に機能するということを前提としない。江戸時代の国学者・塙保己一は、聖徳太子の「十七箇条憲法」第二の「篤く三宝を敬え」の「三宝」は、本来は同じ音である「三法」すなわち儒学・仏教・神道だったのではないかと考えた。また彼は、目が見えることによってものの本質がわかったと思ひ込むことに対して注意を与えていたという。「心眼（しんがん）」、あるいはヘレン・ケラーの「視力を超えた視力」という表現も参考になると考える。堺正一 [2010] 参照。

迦樓羅聲、緊那羅聲、摩睺羅伽聲、火聲、水聲、風聲、地獄聲、畜生聲、餓鬼聲、比丘聲、比丘尼聲、聲聞聲、辟支佛聲、菩薩聲、佛聲^上。以^レ要^ヲ言^ハ之^ヲ、三千大千世界ノ中ノ一切ノ内外ノ所有^ル諸ノ聲、雖^モ未^ト得^テ天耳^ヲ、以^テ父母所生ノ清淨ノ常ノ耳^ヲ、皆悉^ク聞^キ知^ラン。如^ク是ノ分別^{スト}種種ノ音聲^ヲ而^モ不^レ壞^ラ耳根^ヲ。」(大正蔵 9, p.47c, l.25-p.48a, l.8) “ye tri-sāhasra-mahā-sāhasrāyām loka-dhātau vividhāḥ śabdā niścāranti yāvād Avīcir mahā-nirayo yāvāc ca bhavāgraṃ sāntar-bahiḥ| tad-yathā hasti-śabdā vā 'asva-śabdā vōṣṭra-śabdā vā go-śabdā vā 'ja-śabdā vā janapada-śabdā vā ratha-śabdā vā rudita-śabdā vā śoka-śabdā vā bhairava-śabdā vā śaṅkha-śabdā vā ghaṇṭā-śabdā vā paṭaha-śabdā vā bherī-śabdā vā krīḍā-śabdā vā gīta-śabdā vā nṛtya-śabdā vā tūrya-śabdā vā vādyā-śabdā vā strī-śabdā vā puruṣa-śabdā vā dāraka-śabdā vā dārikā-śabdā vā dharma-śabdā vā 'adharmā-śabdā vā sukha-śabdā vā duḥkha-śabdā vā bāla-śabdā v' ārya-śabdā vā manojña-śabdā vā 'manojña-śabdā vā deva-śabdā vā nāga-śabdā vā yakṣa-śabdā vā rākṣasa-śabdā vā gandharva-śabdā vā 'sura-śabdā vā garuḍa-śabdā vā kiṃnara-śabdā vā mahoraga-śabdā vā manuṣya-śabdā vā 'manuṣya-śabdā vā 'gni-śabdā vā vāyu-śabdā vōdaka-śabdā vā grāma-śabdā vā nagara-śabdā vā bhikṣu-śabdā vā śrāvaka-śabdā vā pratyekabuddha-śabdā vā bodhisattva-śabdā vā tathāgata-śabdā vā| yāvantaḥ ke-cit tri-sāhasra-mahā-sāhasrāyām loka-dhātau sāntar-bahiḥ śabdā niścāranti| tāñ śabdāṃs tena prākṛtena pariśuddhena śrotrēndriyeṇa śṛṇoti| na ca tāvad divyaṃ śrotram abhinirharati teṣāṃ-teṣāṃ ca sattvānāṃ rutāny avabudhyate vibhāvayati vibhajati tena ca prākṛtena śrotrēndriyeṇa teṣāṃ-teṣāṃ ca sattvānāṃ rutāni śṛṇvatas tasya taiḥ sarva-śabdaiḥ śrotrēndriyaṃ nābhībhūyate|” (WT. p.301, l.10-p.302, l.2)

この経文によれば、「耳根清浄」を得ることにより、さまざまな生きものの声や自然界の音をよく聞くことができるとされる。男性・女性、少年・少女といった人間だけでなく、動物たちをも含めた生きとし生けるものの声、特に苦痛、悲しみからの救いを求める声を聞くということは、援助者にとって求められる能力である。

c. 「鼻根清浄」については、例えば次のように説かれている。

「以^テ聞^ク香^ヲ力^ヲ故^ニ、知^リ男女ノ所念、染欲癡恚ノ心^ヲ、亦知^ン修^ス善^ヲ者^ヲ。」
(大正蔵 9, p.49a, ll.12-13) “puruṣān' abhiprāyu bahuṃ vijānate abhiprāya-gandhaṃ ca tathāiva ghrāyate| raktāna duṣṭāna tathāiva mrakṣiṇāṃ upasānta-cittāna ca gandha ghrāyate|36|”
(WT. p.308, ll.11-14)

「鼻根清浄」を説く経文によれば、「鼻根清浄」を得ることによりさまざまな神々や人々、動物たちの匂い、あるいは植物や果実の香りを嗅ぎわけ、その所在を知ることができるとされ、また上述の偈には、香りを聞く力によって人々の願望や心のあり様を知ることがで

きるとも説かれている。現実にも、人の匂いやその人の住まいの中にある匂い等によって、その人の嗜好や生活習慣、衣食住のさまざまな様子を伺い知ることができる助けとなるわけであり、こうした匂いに敏感であることも、援助者にとって必要な知覚能力であろう。

d. 「舌根清浄」については、例えば次のように説かれている。

「若^ク好^ク若^ク醜^ク、若^ク美^ト不^美ト、及^ヒ諸^ノ苦澁物、在^リ其^ノ舌根^ニ、皆變^{シテ}成^リ上^ニ味^ト、如^クニシテ^ニ天^ノ甘露^ノ、無^ク不^レ美^{カラ}者^ニ。若^シ以^テ舌根^ヲ於^テ大^ノ眾^ノ中^ニ有^レ所^ニ演說^{スル}、出^{シテ}深妙^ノ聲^ヲ、能^ク入^テ其^ノ心^ニ、皆令^メ歡喜^シ快樂^セ。」(大正蔵 9, p.49b, ll.16-20) “sa tathā-rūpeṇa jihvëndriyeṇa yān-yān rasān āsvādayati yān-yān rasān jihvëndriya upanikṣepsyati sarve te divyaṃ mahā-rasaṃ mokṣyante| tathā c' āsvādayiṣyati yathā na kaṃ-cid rasam amana-āpam āsvādayiṣyati| ye 'pi amana-āpā rasās te 'pi tasya jihvëndriye samupanikṣiptā divyaṃ rasaṃ mokṣyante| yaṃ ca dharmam vyāhariṣyati parṣan-madhyā-gatas tena tasya te sattvāḥ prīṇitēndriyā bhaviṣyanti tuṣṭāḥ parama-tuṣṭāḥ prāmodya-jātāḥ| madhurasā cāsya valgu-manojña-svaro gambhīro niścariṣyati hṛdayaṃ-gamaḥ premaṇīyaḥ| tenāsya te sattvās tuṣṭā udagra-cittā bhaviṣyanti|” (WT. p.310, l.27-p.311, l.8)

この経文によれば、「舌根清浄」を得ることにより、好ましい味気のものも、そうでない味気のものも、すべてよい味気のものと感じとることができ、またその人が話すときには、人の心に触れる言葉が発せられて相手を満足させ喜ばせることができる、とされる。

e. 「身根清浄」については、例えば次のように説かれている。

「若^シ持^ク法^ヲ花^ヲ者^ハ、其^ノ身甚^ク清浄^{ナル}コト、如^クニシテ^ニ彼^ノ淨琉璃^ノ、眾^ノ生^ノ皆^ニ見^レ見^ト。又^ク淨^{ナル}鏡^ニ、悉^ク見^ルカ^ニ諸^ノ色像^ヲ、菩薩^ハ於^テ淨^{ナル}身^ニ、皆^ニ見^レ見^ト世^ノ所有^ヲ。唯^リ獨^リ自^ラ明^了ニシテ、餘^ノ人^ノ所^ナラ^ズ見^レ見^ト。三^千世界^ノ中^ノ、一^切ノ諸^ノ群^ノ萌[、]天^ノ人^{阿^{修^{羅[、]}}地^ノ獄^{鬼^ノ畜^{生[、]}}如^キ是^ノ諸^ノ色^ノ像[、]皆^{於^テ身^{中^ニ現^ル。}}」(大正蔵 9, p.50a, ll.3-10) “pariśuddha tasyo bhavate 'tmabhāvo yathā 'pi vaidūrya-mayo viśuddhaḥ| sattvāna nityaṃ priya-darśanaś ca yaḥ sūtra dhāreti idaṃ udāram||61|| ādarśa-prṣṭhe yatha bimbu paśyeta loko 'sya kāye ayu dṛśyate tathā| svayaṃ tu so paśyati nānyī sattvāḥ pariśuddha-kāyesmi im' eva-rūpāḥ||62|| ye loka-dhātau hi ihāsti sattvā manuṣya-devāsura-guhyakā vā| narakeṣu preteṣu tīraścayoniṣu pratibimbu saṃdṛśyati tatra kāye||63||” (WT. p.314, ll.9-20)}

この経文によれば、「身根清浄」を得ることにより、身体が清らかで、相手にとってその姿を見たいと思わせるものとなるという。また、自己の身体にあらゆる世界が映し出され見ることができるとされるが、これは自己の身体の上に何か変化が現れるということよりも、自己の中に他者の身体感覚・他者と同様の世界があると感じ、全身で相手の身体の手感や世界の変化を感じ取るべきことを示唆しているとも解釈できよう。

f. 「意根清浄」については、例えば次のように説かれている。

「以て是は清浄の意根なり、乃至聞クニ一偈一句なり、通達セン無量無邊之義なり。解シ是の義なり已て、能ク演説スルコト一句一偈乃至於一月、四月乃至一歳ニ。諸の所説の法、隨テ其の義趣ニ、皆與實相不相違背セ。若シ説カンモ俗間の經書、治世の語言、資生の業等なり、皆順セン正法ニ。三千大千世界の六趣の眾生、心之所行スル、心之所動作スル、心之所戲論スル、皆悉ク知之ヲ。雖モ未ダ得無漏の智慧なり、而モ其の意根の清浄ナルコト如クナラン此ノ。是人の有ラハ所思惟シ、籌量シ、言説スル、皆是レ佛法ニシテ、無ク不ルコトニ眞實ナラ、亦是レ先佛の經の中ノ所説ナラン。」(大正蔵 9, p.50a, ll.20-29) “sa tena pariśuddhena mana-indriyeṇa yady eka-gāthām apy antaśaḥ śroṣyati tasya bahv-artham ājñāsyati| sa tām avabudhya tām nidānaṃ māsam api dharmam deśayiṣyati catur-māsam api saṃvatsaram api dharmam deśayiṣyati| yaṃ ca dharmam bhāṣiṣyati so 'sya smṛto na sa saṃpramoṣaṃ yāsyati| ye ke-cil laukikā loka-vyavahārā bhāṣyāṇi vā mantrā vā sarvāṃs tām dharma-nayena saṃsyandayiṣyati| yāvantaś ca ke-cit tri-sāhasra-mahā-sāhasrāyāṃ loka-dhātau ṣaṭsu gatiṣūpapannāḥ sattvāḥ saṃsaranti sarveṣāṃ teṣāṃ sattvānāṃ citta-carita-vispanditāni jñāsyati| iṃjita-manyita-prapañcitāni jñāsyati praviciṇiṣyati| apratilabdhe ca tāvad ārya-jñāna evaṃ-rūpaṃ cāsyā mana-indriyaṃ pariśuddhaṃ bhaviṣyati| yāṃ-yāṃ ca dharma-niruktim anuvicintya dharmam deśayiṣyati sarvaṃ tad-bhūtaṃ deśayiṣyati| sarvaṃ tat tathāgata-bhāṣitaṃ sarvaṃ pūrva-jina-sūtra-paryāya-nirdiṣṭaṃ bhāṣati||” (WT. p.315, l.16-p.316, l.3)

これらの經文によれば、「意根清浄」を得ることにより、たとえ一偈一句を聞いたとしても、そこに多くの意味があることを了解することができ、また、日常的なものごとや世俗的な論説、呪文、すべてを正しい理法の教えの体系と調和させ、理法にかなうように理解することができると思われる。

こうした「六根清浄」は、偏見を離れ生きとし生けるものの関係やつながりを把握すること・さまざまな声に耳を傾けること・相手の願望を知り、相手の心に触れる言葉によって喜ばせること・好ましい姿に自己を整えること・世俗的な言説であっても理法を实践する立場から止揚する等といった内容であり、全身のすべての感覚を通して他者の痛みや悲しみを感じ取っていくあり方を示すものであり、援助者に求められる能力あるいは感性を示していると理解できる⁽⁷²⁾。

⁽⁷²⁾ 「六根清浄」に関して、こうした五感を通じた外界や他者との係わりや、対象をどのように捉えるかということ、「感性」とも関連がある。桑子敏雄は感性を「環境の変動を感知し、それに対応し、また自己のあり方を創造してゆく、価値にかかわる能力」と捉え、これによって感性は「たんに外界からの情報をキャッチするだけの受動的な能力ではなくて、環境とのかかわりのなかで自己の存在をつくり出してゆく能動的、創造的な能力となる」と述べている(桑子敏雄 [2001] pp.3-4)。また、梅澤啓一は「感性」を「形態価値意識」すなわち「現実形態に価値を認める意識」と規定する。ここでいう「形態」とは『実在 existence の形態』

⑤ 普賢菩薩勸発品一持経者

「普賢菩薩勸発品」には、持経者の利益として次のように説かれている。

「是ノ人ハ心意質直ニシテ、有リ正憶念、有ラシ福德力。是ノ人ハ不レ為ラ三毒ノ所ト惱ス、亦復不レ為ラ嫉妬、我慢、邪慢、増上慢ノ所ト惱ス、是ノ人ハ少欲知足ニシテ、能ク修セシ普賢之行ヲ。」（大正蔵 9, p.62a, ll.6-9）“īdṛśāṃś ca sūtrāntāñ śrutvā likhitvā dhārayitvā vācayitvā vā na teṣāṃ anyad-abhirucitaṃ bhaviṣyati| svabhāva-dharma-samanvāgatāś ca te sattvā veditavyāḥ| pratyātmikaś ca teṣāṃ yoniśo manasi-kāro bhaviṣyati| sva-puṇya-bal'ādhārās ca te sattvā bhaviṣyanti priya-darśanās ca te bhaviṣyanti sattvānām| evaṃ sūtrānta-dhārakās ca ye bhikṣavo bhaviṣyanti| na teṣāṃ rāgo vyābādhiṣyati na dveṣo na moho nērṣyā na mātsaryam na mrakṣo na māno nādhimāno na mithyā-mānaḥ sva-lābha-saṃtuṣṭāś ca te Samantabhadra dharma-bhāṇakā bhaviṣyanti|” (WT. p.389, ll.15-24)

ここで説かれるように、賢明な心があり、福德の力をもち、敬愛すべき人と見られること、貪・瞋・痴の三毒や嫉妬・我慢・邪慢・増上慢に悩まされることが無いこと、少欲知足の精神⁽⁷³⁾を持つこと等も、援助者が心得ておくべき資質や態度として重要である。

⑥ 五百弟子受記品一内秘菩薩行

ところで、本項では「法師品」以降に説かれる、積極的な利他行としての菩薩行につい

ではなく、客観的に実在するものの中に、主体が認めたある本質的な側面を活動の対象として客体化したものという意味での『現実 reality の形態』のことであり、したがって「対象（事物）をとらえる」とは「物質的なものである客観的実在をとらえることではなく、『人間に関係づけられた現実性』をとらえること、すなわち、現実性そのものの形態（現実形態）をとらえることである」と述べている（梅澤啓一 [2009] p.9）。仏教福祉の実践において、その「形態」にどのような意味を持たせるかということは、仏教福祉の実践主体の持つべき「感性」の問題でもある。また、仏教教育や仏教保育は、仏教福祉と関連の深い研究ないし実践領域である。梅澤は感性福祉学の目的について「感性を媒介とした人間の可能な生き方（幸福）の生涯発達過程（感性生涯発達過程）」をそのメカニズムと共に明らかにすることで述べている（梅澤啓一 [2009] pp.8-9）。仏教福祉的な「感性」について、発達という視点から考究していくことも今後、必要になると考える。

⁽⁷³⁾ 経済学の分野では、所得の分配のあり方について、「他の個人の満足度を減少させること無しには、いかなる個人の満足度をも増加させ得ない状態」をさす「パレート最適（Pareto optimum）」の概念が福祉問題に一定の有益性があるのではないかという議論がある（山口忠利 [1998]）。仏教からみた経済学については、大野信三 [1956]、友松圓諦 [1932]・同 [1965]・同 [1970] 等の諸研究があり、また近年ではシューマッハー（Ernst Friedrich Schumacher, 1911-1977）がその代表作 *Small is beautiful: a study of economics as if people mattered* の中で述べた「仏教経済学（Buddhist Economics）」が注目されている。施与や分配の道徳においては「足ることを知る」（知足）ことは原始仏教以来、仏教に一貫する考え方であり（本論文第一章第一節および第三節参照）、中国の古典でも見ることができるが、「欲を少なくして」足ることを知るといふ点が、とりわけ仏教的であるといえる。漢訳経典では「少欲知足」の成句は数多く用いられている。

で注目してきたわけであるが、「法師品」以前においてもいくつかの点が注目される。例えば「五百弟子受記品」には富樓那への授記に際して、過去の菩薩行の姿が次のように説かれている。

「隨_テ其ノ壽命ニ_、常ニ修シ_テ梵行ヲ_、彼ノ佛世ノ人咸ク皆謂ヘリ_ニ之ヲ實ニ是レ聲聞ナリト_。而モ富樓那ハ以テ_ニ斯ノ方便ヲ_、饒益シ_テ無量百千ノ眾生ヲ_、又化シテ_ニ無量阿僧祇ノ人ヲ_、令ムレ立テ_ニ阿耨多羅三藐三菩提ヲ_。為_レ淨メンカ_ニ佛土ヲ_。故ニ、常ニ作シテ_ニ佛事ヲ_、教_ニ化シキ_ニ眾生ヲ_。」(大正蔵 9, p.27c, ll.7-11) “teṣāṃ ca buddhānāṃ bhagavatāṃ śāsane yāvad-āyus-pramāṇaṃ brahma-caryaṃ caritavān sarvatra ca śrāvaka iti saṃjñāyate sma| sa khalv anenôpāyenâprameyāṇāṃ asaṃkhyeyānāṃ sattva-koṭī-nayuta-śata-sahasrāṇāṃ artham akārṣīd aprameyān asaṃkhyeyāṃś ca sattvān paripācitavān anuttarāyāṃ samyak-saṃbodhau| sarvatra ca buddha-kṛtyena sattvānāṃ pratyupasthito 'bhūt sarvatra c' ātmano buddha-kṣetraṃ pariśodhayati sma sattvānāṃ ca paripākāyābhiyukto 'bhūt” (WT. p.177, ll.12-18)

「知_リテ_ニ眾ノ樂_テ小法ヲ_、而畏_ルコトヲ_中於大智ヲ_上、是ノ故ニ諸ノ菩薩、作_リ聲聞緣覺ト_、以テ_ニ無數ノ方便ヲ_、化シテ_ニ諸ノ眾生類ヲ_、自ラ説ク_ニ是レ聲聞ナリ、去_ルコト_ニ佛道ヲ_、甚ク遠シト_上。度_レ脱シテ_ニ無量ノ眾ヲ_、皆悉ク得_セシメ_テ成就ス_ルコトヲ_、雖モ_ニ小欲懈怠ナリト_、漸ク當シ_レ令ム_ニ作佛セ_。内ニ祕シ_テ菩薩ノ行ヲ_、外ニ現ス_ニ是レ聲聞ナリト_。少欲ニシテ厭ヘトモ_ニ生死ヲ_、實ニハ自ラ淨ム_ニ佛土ヲ_。示シ_テ眾ニ有_リト_ニ三毒_、又現ス_ニ邪見ノ相ヲ_。我カ弟子如ク_レ是ノ、方便シテ度ス_ニ眾生ヲ_。若シ我具足シテ説カハ_ニ、種種ノ現化ノ事ヲ_、眾生ノ聞シ_レ是ヲ者、心ニ則チ懷カン_ニ疑惑ヲ_。」(大正蔵 9, p.28a, ll.11-22) “hīnādhimuktā ima sattva jñātvā udāra-yāne ca samutrasanti| tatu śrāvakā bhont' imi bodhisattvāḥ pratyeka-bodhiṃ ca nidarśayanti||2|| upāya-kausālya-śatair anekaiḥ paripācayante bahu-bodhisattvān| evaṃ ca bhāṣanti vayaṃ hi śrāvakā dūre vayaṃ uttamam agra-bodhiyā||3|| etāṃ carim teṣv anuśikṣamāṇāḥ paripāku gacchanti hi sattva-koṭyaḥ| hīnādhimuktās ca kusīda-rūpā anupūrva te sarvi bhavanti buddhāḥ||4|| ajñāta-caryāṃ ca caranti ete vayaṃ khalu śrāvaka alpa-kṛtyāḥ| nirviṇṇa sarvāsu cyutôpapattiṣu svakaṃ ca kṣetraṃ pariśodhayanti||5|| sarāgatām ātma nidarśayanti sadoṣatām cāpi samohatām ca| dṛṣṭī-vilagnāṃś ca viditva sattvāṃś teṣāṃ pi dṛṣṭiṃ samupāśrayanti||6|| evaṃ caranto bahu mahya śrāvakāḥ sattvān upāyena vimocayanti| unmādu gaccheyu narā avidvasū sace va sarvaṃ caritaṃ prakāśayet||7||” (WT. p.179, l.12-p.180, l.9)

ここで、富樓那は過去世から修行を積み、菩薩のような教化の力を持っていたが、自分は声聞だと言い、周りにもそう思わせながら、仏陀の悟りの智慧を説き、菩薩行を行ないながら人々を救済してきたのだというのである。

こうした富樓那の菩薩としてのあり方は、「内に菩薩の行を秘め、外に是れ声聞なりと現す」とあるように、菩薩としての本質こそが重要なのであり、その姿や形、肩書き等にとらわれず、自分を相手と同じ立場や考え方、あるいは対等の目線にした上で相手と向き合

うこと、あるいは相手の機や理解が熟すことを待ちながら忍耐強く対応していくといった態度と理解されるものである。

⑦授学無学人記品一精進

あるいはまた、「授学無学人記品」における釈尊と阿難の菩薩行も注目に値する。ここでは阿難・羅睺羅、および他の 2,000 人の声聞たちに対して授記がなされるが、阿難に対する授記を述べる段で、釈尊は阿難との過去世の修行については、次のように説かれている。

「諸善男子。我^レト^レ與^レ阿難^レ等^ク、於^テ空王佛^ノ所^ニ、同時^ニ發^シキ^ニ阿耨多羅三藐三菩提^ノ心^ヲ。阿難^ハ常^ニ樂^ト多聞^ヲ、我^ハ常^ニ勤^メテ精進^ス。是^ノ故^ニ我^ハ已^ニ得^{タリ}成^{スル}コト^ヲ。阿耨多羅三藐三菩提^ヲ、而^レ阿難^ハ護^シ持^シ我^カ法^ヲ、亦^レ護^テ將來^ノ諸佛^ノ法藏^ヲ、教化^シ成^就セン^{諸ノ}菩薩^眾。其^ノ本願^{如シ}是^ノ、故^ニ獲^ス斯^ノ記^ヲ。」(大正藏 9, p.30a, II.2-7)

“samam asmābhiḥ kula-putrā eka-kṣaṇa eka-muhūrte mayā c' Ānandena cānuttarāyāṃ samyak-sambodhau cittam utpāditam Dharmagaganābhyudgatarājasya tathāgatasyārhatāḥ samyak-sambuddhasya saṃmukham| tatrāiṣa kula-putrā bāhuśrutye ca satata-samitam abhiyukto 'bhūd ahaṃ ca vīry'ārambhe 'bhiyuktaḥ| tena mayā kṣiprataram anuttarā samyak-sambodhir abhisambuddhā ayaṃ punar Ānanda-bhadro buddhānāṃ bhagavatāṃ saddharma-kośa-dhara eva bhavati sma yad uta bodhisattvānāṃ pariniṣpatti-hetoh| praṇidhānam etat kula-putrā asya kula-putrasyēti||” (WT. p.191, l.19-p.192, l.2)

このように聞いて、阿難は自分自身の過去世の誓願を思い出したという。ここで、同時に菩提心を発した釈尊と阿難であったが、阿難は教えを多く聞くこと（多聞）に努め、釈尊は精進に努めたという。

精進に努めた釈尊の方が、多聞に努めた阿難よりも悟りを得るのが速かったというのであるが、阿難もまた、多聞に努めるという誓願によって、他の菩薩たちを教化してきたとされる。

精進に努めた釈尊の方が悟りを得ることが速かったということは、法（dharma）の継続的实践の意義を強調していると考えられると理解できるが、多聞という行も十分に意義のある菩薩行である。

確かに、福祉実践に関するさまざまな思想や理論、援助技術などは知識として知っているだけでなく、実際に実行し智慧として昇華し、継続してゆくことにこそ意義がある。しかし、多くのことを聞いて知っておくこともまた、他の人に知識を与え、成熟に導くために必要な要件でもある。したがって、この経文は、思想や理論の学習と、その実践の継続的实践による相乗効果の有意義性を示唆しているとも理解できよう⁽⁷⁴⁾。

⁽⁷⁴⁾ 第四章で取り上げる日蓮は [122] 『諸法実相鈔』(文永 10 (1273) 年 5 月 17 日。日蓮 52 歳。於：佐渡一谷。対告衆：最蓮房。『定遺』 pp.723-730) において「行学の二道をはげみ候べし。

(2) 援助方法論

①分別功德品—四信五品

「分別功德品」においては、「四信⁽⁷⁵⁾」すなわち一念信解（思想の方向性を知る）・略解

行学たへなば仏法はあるべからず。我もいたし人をも教化候へ。行学は信心よりをこるべく候。力あらば一文一句なりともかたらせ給ふべし。」(『定遺』 p.729) と述べて、学問とともに実践することの大切さを強調している。なお天台大師智顛説『妙法蓮華經玄義』には「智目行足^{ヲ以テ到ルニ}清涼池^ニ」(大正蔵 33, p.715b, l.18)、すなわち教え・智慧の目と実践・修行の足とが兼ね備わることによって、清涼池（悟りの境地）に到達する、という言葉もある。

- (75) 「爾^ノ時^ニ佛告^クマハク^ニ彌勒菩薩摩訶薩^ニ。阿逸多。其^レ有^テ衆生^ニ、聞^テ佛^ノ壽命^ノ長遠^{ナルコト}如^クナル^ハ是^ノ、乃至能^ク生^{スレハ}一念^ノ信解^ニ、所得^ノ功德、無^ク有^{ルコト}限量^ニ。若^シ有^テ善男子、善女人^ヲ、為^シ阿耨多羅三藐三菩提^ニ故^ニ、於^テ八十萬億那由他劫^ニ、行^{セン}五波羅蜜^ヲ。檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜^{ナリ}。除^ク般若波羅蜜^ハ。以^テ是^ノ功德^ヲ比^{フルニ}前^ノ功德^ニ、百分、千分、百千萬億分^{ニシテ}、不^レ及^ハ其^ノ一^{ニモ}、乃至算數譬喩^モ所^{ナリ}不^レ能^ハ知^{ルコト}。若^シ善男子、善女人、有^テ如^キ是^ノ功德^ニ、於^テ阿耨多羅三藐三菩提^ニ退^{ストイハハ}者、無^ク有^{ルコト}是^ノ處^ニ。爾^ノ時^ニ世尊欲^{シテ}重^ク宣^{ヘント}此^ノ義^ヲ、而説^テ偈^ヲ言^ク。若^シ人求^テ佛慧^ヲ、於^テ八十萬億那由他劫^ニ、行^{セン}五波羅蜜^ヲ。於^テ是^ノ諸^ノ劫^ノ中^ニ、布^シ施^シ供^ニ養^{セン}佛、及^ヒ緣覺^ノ弟子、并^ニ諸^ノ菩薩^ヲ。珍異之飲食、上服^ト與^ト臥具^ニ、栴檀^{モテ}立^テ精舍^ヲ、以^テ園林^ヲ莊嚴^{セル}。如^キ是^ノ等^ノ布施、種種^ニ皆微妙^{ナル}、盡^{シテ}此^ノ諸^ノ劫^ノ數^ヲ、以^テ迴^向佛道^ニ。若^シ復持^テ禁戒^ヲ、清淨^{ニシテ}無^ク缺漏^ニ、求^ニ於無上道^ノ、諸佛之所^{ナリ}歎^{シタマフ}。若^シ復行^{シテ}忍辱^ヲ、住^ニ於調柔^ノ地^ニ、設^ヒ惡來^リ加^フトモ、其^ノ心不^レ傾動^セ。諸^ノ有^ル得法^ノ者^ノ、懷^{ケル}於增上慢^ヲ、為^ニ此^レ所^レ輕^{シメ}惱^サ。如^キモ是^ノ亦能^ク忍^ハン。若^シ復^シ精進^ヲ、志念常^ニ堅固^{ニシテ}、於^テ無量億劫^ニ、一心^ニ不^レ懈息^セ。又於^テ無量劫^ニ、住^テ於空閑^ノ處^ニ、若^ク坐^シ若^ク經行^シ、除^テ睡常^ニ攝^{セン}心^ヲ。以^テ是^ノ因緣^ヲ故^ニ、能^ク生^シ諸^ノ禪定^ヲ、八十億萬劫^ニ、安住^{シテ}心不^レ亂^レ。持^テ此^ノ一心^ノ福^ヲ、願^シ求^シ無上道^ヲ、我得^{ント}一切智^ヲ、盡^{サン}諸^ノ禪定^ノ際^ヲ。是^ノ人於^テ百千、萬億劫^ノ中^ニ、行^{スルコト}此^ノ諸^ノ功德^ヲ、如^クナラシ^ニ上^ノ之所説^ノ。有^テ善男女等^ニ、聞^テ我^ノ説^ク壽命^ヲ、乃至一念^モ信^{セハ}、其^ノ福過^ニ於彼^ニ。若^シ人悉^ク無^ク有^{ルコト}、一切^ノ諸^ノ疑悔^ニ、深心^ニ須^ル信^{セン}、其^ノ福為^レ如^クナルコト^ヲ此^ノ。其^レ有^テ諸^ノ菩薩^ノ、無量劫^ニ行^{スル}道^ヲ、聞^テ我^ノ説^ク壽命^ヲ、是^レ則^チ能^ク信^受セン。如^キ是^ノ諸人等、頂^ニ受^{シテ}此^ノ經典^ヲ、願^ハ我^ノ於^テ未來^ニ、長壽^{ニシテ}度^{センコト}衆生^ヲ。如^ク今日^ノ世尊^ノ、諸釋^ノ中之王^{トシテ}、道場^{ニテ}師子吼^シ、説^ク法^ヲ無^カ所^レ畏^ル。我等^モ未來世^ニ、一切^ニ所^レ尊敬^セ、坐^{セン}於道場^ニ時、説^ク壽^ヲ亦^レ如^クナラント^ト是^ノ。若^シ有^ニ深心^ノ者、清淨^{ニシテ}而質直^ニ、多聞^{ニシテ}能^ク總持^シ、隨^テ義^ニ解^ニ佛語^ヲ。如^キ是^ノ諸人等、於^テ此^ニ無^ク有^{ルコト}疑^ヒ。又、阿逸多。若^シ有^{ラン}聞^テ佛^ノ壽命^ノ長遠^{ナルヲ}、解^{スル}其^ノ言趣^ヲ、是^ノ人^ノ所得^ノ功德^ハ無^ク有^{ルコト}限量^ニ、能^ク起^{サン}如來^ノ無上之慧^ヲ。何^カ況^ヤ廣^ク聞^キ是^ノ經^ヲ、若^ク教^テ人^ヲ聞^{シメ}、若^ク自^ラ持^チ、若^ク教^テ人^ヲ持^{シメ}、若^ク自^ラ書^キ、若^ク教^テ人^ヲ書^{シメ}、若^ク以^テ華、香、瓔珞、幢幡、繪蓋、香油、酥燈^ヲ、供^ニ養^{セン}經卷^ニ。是^ノ人^ノ功德無量無邊^{ニシテ}、能^ク生^{セン}一切種智^ヲ。阿逸多。若^シ善男子、善女人、聞^テ我^ノ説^ク壽命^ノ長遠^{ナルヲ}、深心^ニ信解^{セハ}、則^チ為^レ見^下佛^ノ常在^ニ耆闍崛山^ニ、共^ニ大菩薩、諸^ノ聲聞^ノ圍繞^{セルト}説^ク法^{スルヲ}、又見^下此^ノ娑婆世界^ノ、其^ノ地琉璃^{ニシテ}、坦然平正^ニ、閻浮檀金^ヲ以^テ界^ヒ八道^ヲ、寶樹行列^シ、諸臺樓觀皆悉^ク寶^ヲ成^シ、其^ノ菩薩^ノ眾咸^ク處^{セルヲ}其^ノ中^ニ。若^シ有^ニ能^ク如^キ是^ノ觀^{スルコト}者^ハ、當^ニ知^ル是^ヲ為^ク深信解^ノ相^ト。」(大正蔵 9, p.44c, l.19-p.45b, l.22) “yair Ajitāsmiṃs tathāgat'āyus-pramāṇa-nirdeśa-dharma-paryāye nirdiśyamāne sattvair eka-cittōtpādikā 'py adhimuktir utpādītā 'bhiśraddadhānatā vā kṛtā kiyat te kula-putrā vā kula-duhitāro vā puṇyaṃ prasavantīti tac chṛṇu sādhu ca suṣṭhu ca manasi-kuru]

言趣（その道理、趣旨を理解する）・広為他說（他者に説明する）・深信觀成（ものの見方が深く熟成する）が示され、次いで「五品⁽⁷⁶⁾」すなわち隨喜（考え方をすることによる感

bhāṣiṣye 'haṃ yāvāt puṇyaṃ prasavantīti| tad-yathā 'pi nāmĀjita kaś-cid eva kula-putro vā kula-duhitā vā 'nuttarāṃ samyak-saṃbodhim abhikāṅkṣamāṇaḥ pañcasu pāramitāsv aṣṭau kalpa-koṭī-nayuta-śata-sahasrāṇi caret| tad-yathā dāna-pāramitāyāṃ śīla-pāramitāyāṃ kṣānti-pāramitāyāṃ vīrya-pāramitāyāṃ dhyāna-pāramitāyāṃ virahitaḥ prajñā-pāramitayā| yena cĀjita kula-putreṇa vā kula-duhitrā vēmaṃ tathāgat'āyus-pramāṇa-nirdeśaṃ dharmā-paryāyaṃ śrutvāika-cittōtpādikā 'py adhimuktir utpādita 'bhīśraddadhānatā vā kṛtā| asya puṇyābhisamṣkārasya kuśalābhisamṣkārasyaśau paurvakaḥ puṇyābhisamṣkāraḥ kuśalābhisamṣkāraḥ pañca-pāramitā-pratisaṃyukto 'ṣṭa-kalpa-koṭī-nayuta-śata-sahasra-pariniṣpannaḥ śatatamīm api kalāṃ nōpayāti sahasratamīm api śata-sahasratamīm api koṭī-śata-sahasratamīm api koṭī-nayuta-sahasratamīm api koṭī-nayuta-śata-sahasratamīm api kalāṃ nōpayāti saṃkhyāṃ api kalāṃ api gaṇanāṃ api upamāṃ api upanīśāṃ api na kṣamate| evaṃ-rūpeṇĀjita puṇyābhisamṣkāreṇa samanvāgataḥ kula-putro vā kula-duhitā vā vivartate 'nuttarāyāḥ samyak-saṃbodher iti nāitat sthānaṃ vidyate|| atha khalu bhagavāṃs tasyāṃ velāyāṃ imā gāthā abhāṣata| yaś ca pāramitāḥ pañca samādāyēha vartate| idaṃ jñānaṃ gaveśanto buddha-jñānaṃ anuttaram||17|| kalpa-koṭī-sahasrāṇi aṣṭau pūrṇāni yujyate| dānaṃ dadanto buddhebhyaḥ śrāvakebhyaḥ punaḥ-punaḥ||18|| pratyekabuddhāṃs tarpento bodhisattvāna koṭiyāḥ| khādyā-bhojyāṇa-pānehi vastra-śayy'āsehi ca||19|| pratiśrayān vihārāṃś ca candanasyēha kārayet| āramān ramaṇīyāṃś ca caṃkrama-sthāna-śobhitān||20|| eṭāḍṣaṃ daditvāna dānaṃ citraṃ bahū-vidham| kalpa-koṭī-sahasrāṇi dattvā bodhāya nāmayet||21|| punaś ca śīlaṃ rakṣeta śuddhaṃ saṃbuddha-varṇitam| akhaṇḍaṃ saṃstutaṃ vijñair buddha-jñānasya kāraṇāt||22|| punaś ca kṣāntiṃ bhāveta dānta-bhūmau pratiśthitaḥ| dhṛtimān smṛtimāṃś cāiva paribhāṣāḥ kṣame bahūḥ||23|| ye cōpalambhikāḥ sattvā adhimāne pratiśthitāḥ| kutsanaṃ ca sahet teṣāṃ buddha-jñānasya kāraṇāt||24|| nityōdyuktaś ca vīryasmin abhiyukto dṛḍha-smṛtiḥ| ananya-mana-saṃkalpo bhavyā kalpa-koṭiyāḥ||25|| aranya-vāsi tiṣṭhanto caṅkramam abhiruhya ca| styāna middham ca varjitvā kalpa-koṭyo hi yaś caret||26|| yaś ca dhyāyī mahā-dhyāyī dhyān'ārāmaḥ samāhitaḥ| kalpa-koṭyaḥ sthito dhyāyet sahasrāṇy aṣ'anūnakā||27|| tena dhyānena so vīraḥ prārthayed bodhim uttamāṃ| ahaṃ syāṃ iti sarvajño dhyāna-pāramitāṃ gataḥ||28|| yac ca puṇyaṃ bhavet teṣāṃ niṣevitvā imāṃ kriyāṃ| kalpa-koṭī-sahasrāṇi ye pūrvaṃ parikīrtitāḥ||29|| āyuṃ ca mama yo śrutvā strī vā 'pi puruṣo 'pi vā| eka-kṣānaṃ pi śraddhāti idaṃ puṇyam anantakam||30|| vicikitsāṃ ca varjitvā iñjita manyitāni ca| adhimucyen muhūrtaṃ pi phalaṃ tasyēdam īdṛśam||31|| bodhisattvāś ca ye bhonti caritāḥ kalpa-koṭiyāḥ| na te trasanti śrutvēdaṃ mama āyur acintiyam||32|| mūrdhena ca namasyanti aham apy eḍṣo bhavet| anāgataṣminn adhvāni tāreyaṃ prāṇa-koṭiyāḥ||33|| yathā Śākyamunir nāthaḥ Śākyā-siṃho mahā-muniḥ| bodhi-maṇḍe niṣīditvā siṃha-nādam idaṃ nadet||34|| aham apy anāgate 'dhvāni sat-kṛtaḥ sarva-dehināṃ| bodhi-maṇḍe niṣīditvā āyuṃ deśeṣyam īdṛśam||35|| adhyāśayena saṃpannāḥ śrut'ādhārāś ca ye narāḥ| saṃdhā-bhāṣyaṃ vijānanti kāṅkṣā teṣāṃ na vidyate||36|| punar aparaṃ Ajita ya imaṃ tathāgat'āyus-pramāṇa-nirdeśaṃ dharmā-paryāyaṃ śrutvā 'vatared adhimucyetaḥvāgāhetāvabudhyeta so 'smād aprameyataraṃ puṇyābhisamṣkāraṃ prasaved buddha-jñāna-saṃvartanīyam| kaḥ punar-vādo ya imam evaṃ-rūpaṃ dharmā-paryāyaṃ śṛṇuyāc chrāvayed vācayed dhārayed vā likhed vā likhāpayed vā pustaka-gataṃ vā sat-kuryād guru-kuryān mānayet pūjayet sat-kārayed vā puṣpa-dhūpa-gandha-mālya-vilepana-cūrṇa-cīvara-cchatra-dhvaja-pātakābhis taila-pradīpair vā ghṛta-pradīpair vā bahutaraṃ puṇyābhisamṣkāraṃ prasaved buddha-jñāna-saṃvartanīyam|| yadā cĀjita sa kula-putro vā kula-duhitā vēmaṃ tathāgat'āyus-pramāṇa-nirdeśaṃ dharmā-paryāya śrutvā 'dhyāśayenādhimucyate tadā tasyēdam adhyāśaya-lakṣaṇaṃ veditavyam yad uta Gṛdhra-kūṭa-parvata-gataṃ māṃ dharmāṃ nirdeśayantaṃ drakṣyati bodhisattva-gaṇa-parivṛtaṃ bodhisattva-gaṇa-puraskṛtaṃ śrāvaka-saṃgha-madhya-gataṃ| idaṃ ca me buddha-kṣetraṃ Sahāṃ loka-dhātuṃ vaiḍūrya-mayīm sama-prastarāṃ drakṣyati suvarṇa-sūtrāṣṭā-pada-vinaddhāṃ ratna-vṛkṣair vicitritāṃ| kūṭāgāra-paribhogeṣu cātra bodhisattvān nivasato drakṣyati| idaṃ Ajitādhyāśayenādhimuktasya kula-putrasya vā kula-duhitur vā 'dhyāśaya-lakṣaṇaṃ veditavyam||”

(WT. p.284, l.1-p.286, l.29)

(76) 「又復如來ノ滅後ニ、若シ聞テ是ノ經ヲ而不シテ毀訾セ、起サン隨喜ノ心ヲ、當シニ知ル已ニ為ク

深信解ノ相ト、何カニ況ヤ讀ニ誦シ、受ニ持セン之ヲ者ヲヤ。斯ノ人ハ則チ為レ頂ニ戴シタテマツルナリ如來ヲ
 阿逸多。是ノ善男子、善女人ハ、不レ須ヒテ為レ我カ復起テ塔寺ヲ、及ヒ造リ僧坊ヲ、以テ
 四事ヲ供養スルコトヲ眾僧ヲ。所以ハ者何。是ノ善男子、善女人ノ、受ニ持シ讀ニ誦セン是ノ經典ヲ
 者ハ、為レ已ニ起テ塔ヲ、造ニ立シ僧坊ヲ、供ニ養フスルモノナレバナリ眾僧ヲ。則チ為レ以テ佛舍利ヲ起テ
 七寶ノ塔ヲ、高廣漸小ニシテ至リ于梵天ニ、懸ケ諸ノ幡蓋及ヒ眾ノ寶鈴ヲ、華香、瓔珞、末香、
 塗香、燒香、眾鼓、伎樂、簫笛、箜篌、種種ノ舞戲アツテ、以テ妙ナル音聲ヲ歌唄讚頌スルナリ。則
 チ為レ於テ無量千萬億劫ニ作シ是ノ供養ヲ已ルナリ。阿逸多。若シ我カ滅後ニ、聞テ是ノ經典ヲ、
 有ランハ能ク受持シ、若ハ自ラモ書キ、若ハ教テ人ヲ書カシムルコトト、則チ為レ起ニ立シ僧坊ヲ、以テ赤梅
 檀ヲ作ルコト諸ノ殿堂ヲ三十有二、高サ八多羅樹、高廣嚴好ニシテ、百千ノ比丘於テ其ノ中ニ止ミ、
 園林、浴池、經行、禪窟、衣服、飲食、床褥、湯藥、一切ノ樂具充滿セン其ノ中ニ。如キレ是ノ
 僧坊、堂閣、若干百千萬億ニシテ、其ノ數無量ナル、以テ此ヲ現前ニ供養スルナリ於我及ヒ比丘僧ニ。
 是ノ故ニ我説ク。如來ノ滅後ニ、若ハ有ランハ受持、讀誦シ、為ニ他人ノ説キ、若ハ自ラモ書キ、若ハ
 教テ人ヲ書カシメ、供養スルコト經卷ヲ、不レ須ヒテ復起テ塔寺ヲ、及ヒ造リ僧坊ヲ、供養スルコト
 ヲ眾僧ヲ。況ヤ復有テ人能ク持テ是ノ經ヲ、兼テ行センヤニ布施、持戒、忍辱、精進、一心、智
 慧ヲ。其ノ德最勝ニシテ、無量無邊ナラン。譬ハ如ク虚空ノ、東西南北、四維上下無量無邊ナルカ、
 是ノ人ノ功德モ、亦復如ク是ノ無量無邊ニシテ、疾ク至ラン一切種智ニ。若シ人讀ニ誦シ受ニ持シ是ノ
 經ヲ、為ニ他人ノ説キ、若ハ自ラモ書キ、若ハ教テ人ヲ書カシメ、復能ク起テ塔ヲ、及ヒ造リ僧坊ヲ、
 供養讚歎ノ聲聞ノ眾僧ヲ、亦以テ百千萬億ノ讚歎ノ法ヲ讚歎ノ菩薩ノ功德ヲ、又為ニ他人
 ノ、種種ノ因縁ヲ以テ隨テ義ヲ解ニ説シ此ノ法華經ヲ、復能ク清淨ニ持テ戒ヲ、與ニ柔和ノ者ト而共
 同止シ、忍辱ニシテ無ク瞋、志念堅固ニシテ、常ニ貴ヒ坐禪ヲ得ニ諸ノ深定ヲ、精進勇猛ニシテ攝シ
 諸ノ善法ヲ、利根智慧ニシテ善ク答ヘン問難ニ。阿逸多。若シ我カ滅後ニ、諸ノ善男子、善女人、
 受ニ持シ讀ニ誦セン是ノ經典ヲ者、復有シ如キレ是ノ諸ノ善功德ニ。當ニレ知ル是ノ人ハ已ニ趣キ道場ニ
 近テ阿耨多羅三藐三菩提ニ、坐セルナリ道樹ノ下ニ。」(大正藏9, p.45b, l.22-p.45c, l.29) “api
 tu khalu punar Ajita tñ apy aham adhyāśayādhimuktān kula-putrān vadāmi ye tathāgatasya
 parinirvṛtasyēmaṃ dharma-paryāyaṃ śrutvā na pratikṣepsyanty uttari cābhyānumodayiṣyanti| kaḥ
 punar-vādo ye dhārayiṣyanti vācayiṣyanti| tatas tathāgataṃ so 'mṣena pariharati ya imaṃ
 dharma-paryāyaṃ pustaka-gataṃ kṛtvā 'mṣena pariharati| na me tenĀjita kula-putreṇa vā kula-duhitṛā
 vā stūpāḥ kartavyāḥ na vihārā kartavyā na bhikṣu-saṃghāya glāna-pratyaya-bhaiṣajya-pariṣkāraś
 tenānupradeyā bhavanti| tat kasya hetoḥ| kṛtā me tenĀjita kula-putreṇa vā kula-duhitṛā vā śarīreṣu
 śarīra-pūjā sapta-ratna-mayās ca stūpāḥ kāritā yāvad brahma-lokam uccaistvenānupūrva-pariṇāhenā
 sacchatra-parigrahāḥ savaijayantīkā ghaṇṭā-ṣaṭv-ānuraṇitāḥ teṣāṃ ca śarīra-stūpānāṃ vividhāḥ
 satkārah kṛtā nānā-vidhair divyair mānuṣyakaiḥ
 puṣpa-dhūpa-gandha-mālya-vilepana-cūrṇa-cīvara-cchatra-dhvaja-patākā-vaijayantībhir
 vividha-madhura-manojña-ṣaṭv-ṣaṭaha-ḍundubhibjir vādya-tāda-nināda-nirghoṣa-śabdair
 nānā-vidhaiś ca gīta-nṛtya-lāśya-prakārair bahubhir aparimitair bahv-aprameyāṇi
 kalpa-koṭī-nayuta-śata-sahasrāṇi satkārah kṛto bhavati| imaṃ dharma-paryāyaṃ mama parinirvṛtasya
 dhārayitvā vācayitvā likhitvā prakāśayitvā vihārā api tenĀjita kṛtā bhavanti vipulā vistīrṇāḥ pragṛhītās
 ca lohita-candana-mayā dvātriṃśat-prāsādā aṣṭa-talā bhikṣu-sahasr'āvāsā ārama-puṣpōpaśobhitās
 caṅkrama-vanōpetāḥ śayaṇ'āsanōpastabdhāḥ
 khādya-bhojyānna-pāna-glāna-pratyaya-bhaiṣajya-pariṣkāra-paripūrṇāḥ
 sarva-sukhōpadhāna-pratimaṇḍitāḥ| te ca bahv-aprameyā yad-uta śataṃ vā sahasraṃ vā śata-sahasraṃ
 vā koṭī vā koṭī-śataṃ vā koṭī-sahasraṃ vā koṭī-śata-sahasraṃ vā koṭī-nayuta-śata-sahasraṃ vā| te ca
 mama saṃmukhaṃ śrāvaka-saṃghasya niryātītās te ca mayā paribhuktā veditavyāḥ| ya imaṃ
 dharma-paryāyaṃ tathāgatasya parinirvṛtasya dhārayed vā vācayed vā deśayed vā likhed vā lekhyed
 vā tad anenāham Ajita paryāyeṇāivam vadāmi na me tena parinirvṛtasya dhātu-stūpāḥ kārayitavyā na
 saṃgha-pūjā| kaḥ punar-vādo 'jita ya imaṃ dharma-paryāyaṃ dhārayan dānena vā saṃpādayec
 chīlena vā kṣāntiā vā vīryeṇa vā dhyānena vā prajñayā vā saṃpādayed bahutaram
 puṇyābhisamkāraṃ sa kula-putro vā kula-duhitā vā prasaved buddha-jñāna-saṃvartanīyam
 aprameyam asaṃkhyeyam aparyantam| tad-yathā 'pi nāmĀjit' ākāśa-dhātur aparyantaḥ
 pūrva-dakṣiṇa-pāścimōttarādhārōrdhvāsu dikṣu vidikṣu evam aprameyāsaṃkhyeyān sa kula-putro vā
 kula-duhitā vā puṇyābhisamkāraṃ prasaved buddha-jñāna-saṃvartanīyān ya imaṃ dharma-paryāyaṃ

動、喜び）・読誦（読みそらんじることによる自己の学習）・説法（他者のために説明する）・兼行六度・正行六度（六波羅蜜の菩薩行）が示される。これらは援助者自身の成長と実践のステップを意味すると理解できるものである。すなわち、「一念信解」および「随喜」を初門とし、「略解言趣」および「読誦」は自己の学習の段階、「廣為他說」および「説法」・「兼行六度」・「正行六度」は利他行の段階である。

そして、これらの第一に、「一念信解」および「随喜」が挙げられていることは注目される。普遍的理法や一乗思想、いのちの永遠性といった考え方に触れることによる、信解（志向性）の転換、感動や喜びが、何よりも必要なものであり、福祉実践者にとっては、こうした感動や喜びを伝えることができるようなさまざまな手段を身につける必要があるということが示されているとも理解できよう。一念信解の功德は、般若波羅蜜を除いた五波羅蜜を超えているとも説かれている⁽⁷⁷⁾。

また「分別功德品」の品末の偈には、次のように説かれている。

「不_レ瞋_ラ不_レ惡_口セ_レ、恭_ニ敬_シ於_レ塔廟_ヲ、謙_ニ下_{シテ}諸_ノ比丘_ニ、遠_ニ離_シ自_ノ高_ノ心_ヲ、常_ニ思_ニ惟_シ智慧_ヲ、有_{ラン}ニ_レ問難_{スル}コト<sub>不_レ瞋_ラ、隨順_{シテ}為_ニ解説_{セン}。若_シ能_ク行_{セハ}是_ノ行_ヲ、功德不_レ可_カラ_レ量_ル。」（大正蔵 9, p.46a, l.28-p.46b, l.3）“akrodhano apiśunaś caityasmin gaurave sthitah| bhikṣūṇāṃ praṇato nityaṃ nādhimānī na cālasaḥ||54|| praññavāms cāiva dhīraś ca praśnaṃ prīṣṭo na kupyati| anulomaṃ ca deśeti kṛpā-buddhī ca prāṇiṣu||55|| ya īdrīśo bhavet kaś-cid yaḥ sūtraṃ dhārayed idam| na tasya puṇya-skandhasya pramāṇam upalabhyate||56||”
（WT. p.290, ll.12-17）</sub>

ここには、常に慢心を離れ、問難されても怒らず、憐れみの心をもってふさわしいことを説く等といったことが述べられており、これらも援助方法の1つとして理解できる。

dhārayed vā vācayed vā deśayed vā likhed vā likhāpayed vā| tathāgata-caitya-satkārārthaṃ cābhiyukto bhavet tathāgata-śrāvakaṇām ca varṇaṃ bhāṣeta bodhisattvānām ca mahāsattvānām guṇa-koṭī-nayuta-śata-sahasrāṇi parikīrtayet pareṣāṃ ca saṃprakāśayet kṣāntiā ca saṃpādayec chīlavāms ca bhavet kalyāna-dharmaḥ sukha-saṃvāsaḥ kṣāntāś ca bhaved dāntāś ca bhaved anabhyasūyakaś cāpagata-krodha-manaskāro 'vyāpanna-manaskāraḥ smṛtimāms ca sthānavāms ca bhaved vīryavāms ca nityābhiyuktaś ca bhavet buddha-dharma-paryeṣṭyā dhyāyī ca bhavet pratisaṃlayana-bahulaś ca praśna-prabheda-kuśalaś ca bhavet praśna-koṭī-nayuta-śata-sahasrāṇāṃ visarjayitā| yasya kasya-cid Ajita bodhisattvasya mahāsattvasyēmaṃ dharma-paryāyaṃ tathāgatasya parinirvṛtasya dhārayata ime evaṃ-rūpā guṇā bhavayur ye mayā parikīrtitāḥ|”（WT. p.286, l.29-p.288, l.24）

⁽⁷⁷⁾ 般若波羅蜜が他の五波羅蜜とは別格であることについては本論文第二章第三節第七項でも確認した。なお、『法華經』における空思想は、羅什訳『妙法蓮華經』には訳出されていない「菓草喩品」の後半部分に顕著に見られる。佐々木孝憲 [1970]・三友量順 [1997c] 等参照。

②随喜功德品一五十展転随喜功德

「随喜功德品」では「五十展転随喜の功德⁽⁷⁸⁾」が説かれる。それは、ある人があらゆる生きものに対して幸福を願い、願い求めるあらゆる享受を 80 年与え続けたとしても、ある人が『法華經』を聞いた喜びを他の人に伝え、その人がまた他の人に伝えて、というように、喜びを伝えることが続いて初めから数えて 50 番目の人になったとき、その 50 番目の

(78) ①「佛告ク彌勒ニ。我今分明ニ語ル汝ニ、是ノ人以テ一切ノ樂具ヲ、施シ於四百萬億阿僧祇ノ世界ノ六趣ノ眾生ニ、又令メ得セ阿羅漢果ヲ。所得ノ功德ハ、不レ如ク下是ノ第五十ノ人ノ、聞テ法華經ノ一偈ヲ隨喜セン功德ニハ。百分、千分、百千萬億分ニシテ、不レ及ハ其ノ一ニモ。乃至算數譬喩モ所ナリ不レ能ハ知ルコト。阿逸多、如ク是ノ第五十ノ人ノ展轉シテ聞テ法華經ヲ隨喜セン功德、尚無量無邊阿僧祇ナリ。何カニ況ヤ最初於テ會中ニ聞テ而隨喜セン者ヲヤ。其ノ福復勝レタルコト、無量無邊阿僧祇ニシテ、不レ可カラレ得レ比スルコト。」(大正蔵 9, p.46c, l.23-p.47a, l.2) “evam ukte bhagavān Ajitaṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ etad avoca| ārocayāmi te 'jita prativedayāmi yaś ca sa dāna-patir mahā-dāna-patih puruṣaś caturṣu loka-dhātuṣv asaṃkhyeya-śata-sahasreṣu sarva-sattvānāṃ sarva-sukhōpadhānaiḥ paripūryārhattve pratiṣṭhāpya puṇyaṃ prasavet yaś ca pañcāśattamaḥ puruṣaḥ paraṃparā-śrāvānugataḥ śrāvaṇeṇeto dharma-paryāyād ekāṃ api gāthāṃ eka-padam api śrutvā 'numodeta| yac cāṭtasya puruṣasyānumodanā-saha-gataṃ puṇya-kriyā-vastu yac ca tasya puruṣasya dāna-pater mahā-dāna-pater dāna-saha-gataṃ arhattvaṃ pratiṣṭhāpanā-saha-gata-puṇya-kriyā-vastv idam eva tato bahutaram yo 'yaṃ puruṣaḥ pañcāśattamas tataḥ puruṣaḥ paraṃparāta ito dharma-paryāyād ekāṃ api gāthāṃ eka-padam api śrutvā 'numodet| asyānumodanā-saha-gatasyājita puṇyābhisamkārasya kuśala-mūlābhisamkārasyānumodanā-saha-gatasyāgrataḥ asau paurviko dāna-saha-gataś cārhattva-pratiṣṭhāpanā-saha-gataś ca puṇyābhisamkāraḥ śatatamīm api kalāṃ nōpayāti sahasratamīm api śata-sahasratamīm api koṭītamīm api koṭī-śāhsratamīm api koṭī-śaha-sahasratamīm api koṭī-śata-sahasratamīm api koṭī-nayuta-śata-sahasratamīm api kalāṃ nōpayāti saṃkhyāṃ api kalāṃ api gaṇanāṃ api upamāṃ api upaniṣadam api na kṣamate| evam aprameyam asaṃkhyeyam Ajita so 'pi tāvat pañcāśattamaḥ paraṃparā-śrāveṇa puruṣa ito dharma-paryāyād antaśa eka-gāthāṃ api eka-padam api anumodya ca puṇyaṃ prasavati| kaḥ punar-vādo 'jita yo 'yaṃ mama saṃmukham imaṃ dharma-paryāyaṃ śrūṇyāc chrutvā cābhyānumodet| aprameyataram asaṃkhyeyataram tasyāham Ajita taṃ puṇyābhisamkāraṃ vadāmi||” (WT. p.294, l.11-p.295, l.7)

②「若シ人於テ法會ニ、得テ聞クコトヲ是ノ經典ヲ、乃至於テモ一偈ニ、隨喜シテ為ニ他ノ説カン。如ク是ノ展轉シテ教ルコト、至ラン于第五十ニ。最後ノ人ノ獲シコトレ福ヲ、今當シレ分レ別ス之ヲ。如シ有テ大施主ニ、供ニ給スルコト無量ノ眾生ニ、具サニ滿テ八十歳ヲ、隨ハニ意之所欲ニ。見テ彼ノ衰老ノ相ノ、髮白シテ而面黧ニ、齒疎キ形枯竭セルヲ、念シテ其ノ死センコト不レ久カラ、我今應ニ當ニテ教テ、令メ得セ於道果ヲ。即チ為ニ方便シテ説カン、涅槃真實ノ法ヲ、世ハ皆不ルコトニ牢固ナラ、如シ水沫泡焰ノ。汝等咸ク應ニ當ニ、疾ク生ス厭離ノ心ヲ。諸人聞テ是ノ法ヲ、皆得ニ阿羅漢ヲ、具足セン六神通、三明八解脱ヲ。最後第五十ノ、聞テ一偈ヲ隨喜セン。是ノ人ノ福勝レタルコトレ彼ニ、不レ可カラレ為ス譬喩ヲ。如ク是ノ展轉シテ聞ク、其ノ福尚無量ナリ。何カニ況ヤ於テ法會ニ、初テ聞テ隨喜セン者ヲヤ。」(大正蔵 9, p.47a, l.24-p.47b, l.12) “pañcāś imo yaś ca paraṃparāyāṃ sūtrasy' imasyo śrūṇut' eka-gāthāṃ| anumodi śrutvā ca prasanna-cittaḥ śrūṣva puṇyaṃ bhavi yattakaṃ tat||2|| sa cāiva puruṣo bhavi dāna-dātā sattvāna koṭī-nayuteṣu nityam| ye pūrvam aupamyā-kṛtā mayā vai tān sarvi tarpeya aśīti-varṣān||3|| so dṛṣṭva teṣāṃ ca jarāṃ upaṣṭhitāṃ valī ca khaṇḍaṃ ca śiraś ca paṇḍaram| hā-hā 'dhiśyānt' imi sarva-sattvā yan nūna dharmeṇa hu ovadeyam||4|| so teṣa dharmāṃ vadatīha paścān nirvāṇa-bhūmim ca prakāśayeta| sarve bhavāḥ phena-marīci-kalpā nirvidyathā sarva-bhaveṣu kṣipram||5|| te sarva-sattvāś ca śrūṇitva dharmāṃ tasyāiva dātuḥ puruṣasya antikāt| arhanta bhūtā bhavi eka-kāle kṣīṇ'āsravā antima-deha-dhāriṇaḥ||6|| puṇyaṃ tato bahutaru tasya hi syāt paraṃparātaḥ śrūṇi eka-gāthāṃ| anumodi vā yattaku tasya puṇyaṃ kala puṇya-skandhaḥ purimo na bhoti||7|| evaṃ bahuṃ tasya bhaveta puṇyaṃ anantakaṃ yasya pramāṇu nāsti| gāthāṃ pi śrutvāika paraṃparāya kiṃ vā punaḥ saṃmukha yo śrūṇeyā||8||” (WT. p.296, l.13-p.297, l.15)

人の喜びがどのようなものであるかと比較した場合、多くのものを布施した功德は、『法華經』のただ一偈でも聞いて随喜する功德に遠く及ばない、ということである。

随喜の功德が甚大であるということは、「法師品」では次のように説かれている。

「如_キ是_レ等類、咸_ク於_テ佛前_ニ、聞_テ妙法華經_ノ一偈一句_ヲ、乃至一念_ニ隨喜_{セン}者_ニハ、我皆與_ヘ授_ク記_ヲ、當_シ得_ル阿耨多羅三藐三菩提_ヲ。佛告_ク藥王_ニ。又如來_ノ滅度之後、若_シ有_テ人聞_テ妙法華經_ノ、乃至一偈一句_ヲ、一念_ニ隨喜_{セン}者_ニハ、我亦與_ヘ授_ク阿耨多羅三藐三菩提_ノ記_ヲ。」(大正藏 9, p.30c, 11.4-9) “sarve khalv ete Bhaiṣajyarāja bodhisattvā mahāsattvā yair asyām paṣady antaśa ekā 'pi gāthā śrutāika-padam api śrutam yair vā punar antaśa eka-cittōtpādenāpy anumoditam idaṃ sūtram sarvā etā ahaṃ Bhaiṣajyarāja catasraḥ paṣado vyākaroṃy anuttarāyāṃ samyak-saṃbodhau| ye 'pi ke-cid Bhaiṣajyarāja tathāgatasya parinirvṛtasyaēmaṃ dharma-paryāyaṃ śroṣyanti antaśa eka-gāthām api śrutvā 'ntaśa ekenāpi cittōtpādenābhyamumodayiṣyanti tān apy ahaṃ bhaiṣajyarāja kula-putrān va kula-duhitṛ vā vyākaroṃy anuttarāyāṃ samyak-saṃbodhau|” (WT. p.196, 11.7-15)

「随喜 (anumodanā)」とは、善きことがらを見て「共に (anu) 喜ぶ (√muc)」ことを意味する言葉であり、『法華經』にも随所にでてくる言葉である⁽⁷⁹⁾が、「法師品」では薬王菩薩に対して、『法華經』を少しでも聞いて、一念随喜するものに授記を与えるという。

たとえ一句一偈であっても随喜をするものに授記を与える、あるいは一偈を聞くことの功德が甚大であるということは、ただ一つの言葉であっても感動し喜びを感じることでできる言葉に出会うことの重要性、あるいは素直に感動することができるという感受性の豊かさを身につけることの大切さを示唆しているとも理解できる。援助者は、自己の学びの中でそうした言葉を大事にするだけでなく、他者との関わりの中でも、自己の発するひとつひとつの言葉の重みを反省してゆくべきであろう。またこれは仏教福祉において従来注目されている「四摂法⁽⁸⁰⁾」の一つである「愛語 priya-vāditā」にも通ずるものである。

また「一念信解」や「随喜 (anumodanā・共に喜ぶこと)」は、理法や自己の「生」のあり方に気づくことによる「喜び」や、そうした「喜び」を分かち合うという他者との関わり的重要性を示すものと理解できるものであり、同じく「四無量心⁽⁸¹⁾」の一つである「喜 muditā」にも通ずるものである。

⁽⁷⁹⁾ 「【随喜】①他人が善き行ないを修して徳の成ずるのを喜ぶこと。他人の善き行ないを賛嘆すること。他人の善事をみてともどもに喜ぶこと。☐ abhyanumodanā ☐ anumodanā ②同意すること。③仏教の儀式に参列すること。④滅罪の修行としての懺法などのこと。」(中村元[1981] p.808)

⁽⁸⁰⁾ 「四摂法」(四摂事)については本論文第二章第七節参照。

⁽⁸¹⁾ 「四無量心」については本論文第二章第四節第一項参照。

③自教利喜

「化城喩品」「五百弟子受記品」「隨喜功德品」「囑累品」「妙莊嚴王本事品」「普賢菩薩勸發品」には、漢訳では「示教利喜⁽⁸²⁾」という表現が見られる。「五百弟子受記品」「囑累品」「妙莊嚴王本事品」では、次のように説かれている。

【五百弟子受記品】「爾時佛告諸比丘。汝等見是富樓那彌多羅尼子不。我常稱其於說法人中。最爲第一。亦常歎其種種功德。精勤護持。助宣我法。能於四眾。示教利喜。具足解釋佛之正法。而大饒益。同梵行者。自捨如來。無能盡其言論之辯。」(大正蔵 9, p.27b, l.26-c, l.2) “atha khalu bhagavān āyusmantah Pūrṇasya maitrāyaṇīputrasya citt'āsayam avalokya sarvāvantaṃ bhikṣu-saṃgham āmantrayate sma| paśyatha bhikṣavo yūyam imaṃ śrāvakaṃ Pūrṇaṃ maitrāyaṇīputraṃ yo mayā 'sya bhikṣu-saṃghasya dharma-kathikānām agryō nirdiṣṭo bahubhiś ca bhūtair guṇair abhiṣṭuto bahubhiś ca prakārair asmin mama śāsane

(82) 『法華經』において、本文中に示した以外に「示教利喜」という表現が見られる箇所は以下の通りである。

【化城喩品】「一一皆度六百萬億那由他恒河沙等眾生。示教利喜。令發阿耨多羅三藐三菩提心。」(大正蔵 9, p.25b, ll.8-10) “tatra bhikṣava ekākaḥ śrāmaṇero bodhisattvaḥ ṣaṣṭi-ṣaṣṭi-Gaṅgā-nadī-vālukā-samāni prāṇi-koṭī-nayuta-śata-sahasraṇy anuttarāyām samyak-saṃbodhau paripācitavān samādāpitavān saṃharṣitavān samuttejitavān saṃpraharṣitavān avatāritavān||” (WT. p.162, l.20-p.163, l.2)

【隨喜功德品】「即集此眾生。宣布法化。示教利喜。一時皆得須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道。盡諸有漏。於深禪定。皆得自在。具八解脫。」(大正蔵 9, p.46c, ll.16-19) “atha khalv Ajita sa puruṣas tān sarva-sattvān samādāpayet samādāpayitvā ca tathāgata-pravedite dharma-vinaye 'vatārayed grāhayet| tasya te sattvās taṃ ca dharmam śrṇuyuh śrutvā cāika-kṣaṇenāika-muhūrtenāika-lavena sarve srota-āpannāḥ syuh sakṛd-āgāmino 'nāgā-mino 'nāgāmi-phalaṃ prāpnuyur yāvad arhanto bhaveyuh kṣiṇ'āsravā dhyāyino mahā-dhyāyino 'ṣṭa-vimokṣa-dhyāyinaḥ|” (WT. p.293, l.24-p.294, l.3)

【妙莊嚴王本事品】「爾時彼佛爲王說法。示教利喜。」(大正蔵 9, p.60b, l.14) “atha khalu kula-putrāḥ sa bhagavān Jaladharagarjitaghoṣasusvaranakṣatararājasamkusumitābhijñās tathāgato 'rhan samyak-sambuddho rājānaṃ Śubhavyūhaṃ saparivāram upasaṃkrāntaṃ viditvā dhārmīyā kathayā saṃdarśayati samādāpayati samuttejayati saṃpraharṣayati|” (WT. p.379, ll.21-24)

【普賢菩薩勸發品】「世尊。若後世後五百歲、濁惡世中。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、求索者、受持者、讀誦者、書寫者、欲修習是法華經。於三七日中。應一心精進。滿三七日已。我當乘六牙白象。與無量菩薩。而自圍繞。以一切眾生所見身。現其人前。而爲說法。示教利喜。」(大正蔵 9, p.61b, ll.19-15) “ye ca bhagavan paścime kāle paścime samaye paścimāyām pañcaśatyām bhikṣavo vā bhikṣuṇyo vōpāsakā vōpāsikā vāivaṃ sūtrānta-dhārakā evaṃ sūtrānta-lekhakā evaṃ sūtrānta-mārgakā evaṃ sūtrānta-vācakā ye paścime kāle paścime samaye paścimāyām pañcaśatyām asmin dharma-paryāye tri-saptāham ekaviṃśati-divasāni caṅkramābhirūdhā abhiyuktā bhaviṣyanti teṣāṃ ahaṃ sarva-sattva-priya-darśanam ātmabhāvaṃ saṃdarśayiṣyāmi| tam eva śvetam ṣaḍ-dantaṃ gaja-rājam abhiruhya bodhisattva-gaṇa-parivṛta ekaviṃśatime divase teṣāṃ dharma-bhāṇakānām caṅkramam āgamiṣyāmy āgatya ca tān dharma-bhāṇakān pariṣaṃharṣayiṣyāmi samādāpayiṣyāmi samuttejayiṣyāmi saṃpraharṣayiṣyāmi|” (WT. p.386, ll.19-29)

saddharma-parigrahāyābhiyuktaḥ| catasṛṅṅāṃ paṇḍarāṃ samdarśakāḥ samādāpakāḥ samuttejakāḥ sampraharśako 'klānto dharma-deśanayā alam asya dharmasy' ākhyātā alam anugrahītā sabrahma-cāriṇām| muktvā bhikṣavas tathāgataṃ nānyaḥ śaktaḥ Pūrṇaṃ maitrāyaṇīputram arthato vā vyañjanato vā paryādātum]" (WT. p.176, l.17-p.177, l.3)

【囑累品】「如來は一切眾生之大施主ナリ。汝等亦應隨學如來之法。勿生慳悋。於未來世、若シ有善男子、善女人、信如來ノ智慧者ニハ、當シテ為演說此ノ法華經ヲ、使ム得聞知スルコトヲ。為令其ノ人ヲ得佛慧ヲ故ナリ。若シ有眾生不信心受者ニハ、當シテ於來ノ餘ノ深法ノ中ニ、示教利喜ス。汝等若シ能ク如クセハ是ノ、則チ為已ニ報スルナリ諸佛之恩ヲ。」(大正蔵 9, p.52c, ll.15-21) “mahā-dāna-patir ahaṃ kula-putrā yuṣmābhir api kula-putrā mamāivānuśikṣitavyam amatsaribhir bhūtvēmaṃ tathāgata-jñāna-darśanaṃ mahōpāya-kausalyam āgatānāṃ kula-putrāṇāṃ kula-duhitṛṇāṃ cāyaṃ dharma-paryāyaḥ saṃśrāvayitavyaḥ| ye cāsrāddhāḥ sattvās te 'smin dharma-paryāye samādāpayitavyāḥ| evaṃ yuṣmābhiḥ kula-putrās tathāgatānāṃ pratikārah kṛto bhaviṣyati]" (WT. p.392, l.17-p.393, l.1)

【妙莊嚴王本事品】「爾ノ時。雲雷音宿王華智佛告妙莊嚴王言ク。如シレ是ノ、如シレ是ノ。如シ汝カ所言ノ。若キハ善男子、善女人ノ、種タルカ善根ヲ故ニ、世世ニ得善知識ヲ。其ノ善知識、能ク作シ佛事ヲ、示教利喜シテ、令ム入ラ阿耨多羅三藐三菩提ニ。大王。當シレ知ル善知識ハ者是レ大因縁ナリ、所謂化導シテ令ム得見レ佛ヲ、發スコトヲ阿耨多羅三藐三菩提ノ心ヲ。」(大正蔵 9, p.60c, ll.5-10) “evam ukte bhagavān Jaladharagarjitaghoṣasusvaranakṣatrarājasamkusumitābhijñās tathāgato 'rhan samyak-sambuddhas taṃ rājānaṃ Śubhavyūham etad avocat| evam etan mahā-rājāivam etad yathā vadasi| avaropita-kuśala-mūlānāṃ hi mahā-rāja kula-putrāṇāṃ kula-duhitṛṇāṃ ca sarveṣu bhava-gati-cyuty-upapatty-āyataneṣūpapannānāṃ sulabhāni bhavanti kalyāṇa-mitrāṇi yāni śāstr-kṛtyena pratyupasthitāni bhavanti| yāny anuttarāyāṃ samyak-sambodhau śāsakāny avatārakāni paripācakāni bhavanti| udāram etan mahā-rāja sthānaṃ yad uta kalyāṇa-mitra-parigrahas tathāgata-darśana-samādāpakāḥ]" (WT. p.380, ll.19-27)

梵文では主に教示する (saṃdarśakāḥ)、教化する (samādāpakāḥ)、励ます (samuttejakāḥ)、喜ばせる (saṃpraharśakāḥ) 等といった意味であるが、漢訳の字の如くであれば自らが理法を実践することによって示し、次第に教えて理解を深め、共に成長しながら「喜び」を共有する、あるいは「妙莊嚴王本事品」の梵文にあるように成熟させる (paripācakāni)、といった方法論の説示とも理解できるものである。

④十二種利益・七難

「薬王菩薩本事品」では、『法華經』受持の功德について、十二種類が次のように説かれている。

「宿王華。此ノ經ハ能ク救フ一切眾生ヲ者ナリ。此ノ經ハ能ク令ム一切眾生ヲシテ離レ諸ノ苦惱ヲ。此ノ經ハ能ク大ニ饒益シテ一切眾生ヲ、充滿セシムルコト其ノ願ヲ、如ク清涼ノ池ノ、能ク満ルカ一切ノ諸ノ渴乏ノ者ニ、如ク寒キ者ノ得ルカ火ヲ、如ク裸ナル者ノ得ルカ衣ヲ、如ク商人ノ得ルカ主ヲ、如ク子ノ得ルカ母ヲ、如ク渡ニ得ルカ船ヲ、如ク病ニ得ルカ醫ヲ、如ク暗ニ得ルカ燈ヲ、如ク貧シキニ得ルカ寶ヲ、如ク民ノ得ルカ王ヲ、如ク賈客ノ得ルカ海ヲ、如ク炬ノ除クカ暗ヲ、此ノ法華經モ亦復如シ是ノ。能ク令ムルナリ眾生ヲシテ離レ一切ノ苦、一切ノ病痛ヲ、能ク解カ一切ノ生死之縛上。」(大正蔵 9, p.54b, ll.11-19) “trātā khalv api Nakṣatrarājasamkusumitābhijñāyaṃ Saddharmapuṇḍarīko dharmā-paryāyaḥ sarva-sattvānāṃ sarva-bhayebhyo vimocakah sarva-duḥkhebhyaḥ| tadāga iva tṛṣitānāṃ agnir iva sīt'ārtānāṃ caulam iva nagnānāṃ sārtha-vāha iva vaṇijānāṃ mātēva putrānāṃ naur iva pāragāmināṃ vaidya iv'āturānāṃ dīpa iva tamo'ndha-kār'āvṛtānāṃ ratnam iva dhanārthināṃ cakra-vartī 'va sarva-kotṭa-rājānāṃ samudra iva saritām ulkēva sarva-tamo'ndhakāra-vidhamanāya| evam eva Nakṣatrarājasamkusumitābhijñāyaṃ Saddharmapuṇḍarīko dharmā-paryāyaḥ sarva-duḥkha-pramocakah sarva-vyādhi-cchedakah sarva-samsāra-bhaya-bandhana-saṃkaṭa-pramocakah]” (WT. p.348, ll.11-20)

すなわち (1) 喉が渴いた人たちにとっての清涼な池のように、(2) 寒さに悩まされている人たちにとっての火のように、(3) 裸の人たちにとっての衣服のように、(4) 商人たちにとっての隊商の隊長のように、(5) 息子たちにとっての母親のように、(6) 向こう岸へ渡ろうとする人たちにとっての船のように、(7) 病気の人たちにとっての医者のように、(8) 暗黒に取り囲まれている人たちにとっての燈明のように、(9) 財産を求めている人たちにとっての宝石のように、(10) 民にとっての王のように (梵文では「すべての城の王たちにとっての転輪聖王のように」)、(11) 貿易商が海路を得るように (梵文では「諸々の河川にとっての大海のように」)、(12) すべての暗黒を打ち破るための松明のように、人々を苦しみから解放し、病を断ち切り、危険な状態から解放すると説かれている。

また、「観世音菩薩普門品」では、七難に際して観世音菩薩の名号を保つことによる救済のあり様が次のように説かれている。

① 「若シ有シレ持ツコト是ノ観世音菩薩ノ名ヲ者ハ、設ヒ入ルトモ大火ニ、火モ不レ能ハレ燒クコト、由ルカ是ノ菩薩ノ威神力ニ故ニ。若シ為シニ大水ノ所ト漂ス、稱セハ其ノ名號ヲ、即チ得シ浅キ處ヲ。若シ有テ百千萬億ノ眾生、為テ求ムルヲ金、銀、琉璃、車璩、馬瑙、珊

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

瑚、虎珀、眞珠等ノ寶ヲ、入_レニ_二於大海ニ_一、假使黒風吹テ_二其ノ船舫ヲ_一、飄墮_{セン}ニ_二羅刹鬼ノ國ニ_一。其ノ中ニ若シ有テ_二、乃至一人_一、稱_セハ_二觀世音菩薩ノ名ヲ_一者、是ノ諸人等皆得_レ解脱_{スル}コトヲ_二羅刹之難ヲ_一。以テ_二是ノ因縁ヲ_一、名_クニ_二觀世音ト_一。若シ復有テ_レ人臨テ_レ當_キニ_レ被_レ害セ、稱_セハ_二觀世音菩薩ノ名ヲ_一者、彼ノ所_レ執_レル刀杖尋テ_二段段ニ壞テ_一、而得_レ解脱_{スル}コトヲ_一。若シ三千大千國土ニ、滿_ル中ニ夜叉、羅刹、欲_{セン}ニ_二來テ惱_{サント}ト_レ人ヲ、聞_ハニ_二其ノ稱_{スル}ヲ_一觀世音菩薩ノ名ヲ_一者、是ノ諸ノ惡鬼、尚不能_ハテ_レ惡眼ヲ_一視_ルコトト_レ之ヲ、況_キ復加_ハテ_レ害ヲ。設_ヒ復有テ_レ人、若_ハ有_リ罪、若_ハ無_キニ_レ罪、杻械、枷鎖檢_ニ繫_{セン}其ノ身ヲ_一。稱_セハ_二觀世音菩薩ノ名ヲ_一者、皆悉ク斷壞_{シテ}、即チ得_レ解脱_{スル}コトヲ_一。若シ三千大千國土ニ、滿_ル中ニ怨賊_{アラ}ニ、有テ_二一_リノ商主_一、將テ_二諸ノ商人ヲ_一、齎_ニ持_{シテ}重寶ヲ_一、經_ニ過_{セン}嶮路ヲ_一、其ノ中ニ一人作_{サン}ニ_二是ノ唱言ヲ_一。諸ノ善男子。勿_レ得_ルコト_ニ恐怖_{スル}ヲ_一、汝等應_ニ當_ニ一心_ニ稱_スニ_二觀世音菩薩ノ名號ヲ_一。是ノ菩薩ハ能ク以テ_二無畏ヲ_一施_{シタ}マフ_ニ於_ニ眾生ニ_一。汝等若シ稱_セハ_レ名ヲ_一者、於テ_二此ノ怨賊ニ_一當_シニ_レ得_レ解脱_{スル}コトヲ_一。眾ノ商人聞テ、俱_ニ發_{シテ}聲ヲ_一言_ニ、南無觀世音菩薩ト_一。稱_{スル}ガ_二其ノ名ヲ_一故_ニ、即チ得_レ解脱_{スル}コトヲ_一。無盡意。觀世音菩薩摩訶薩ハ、威神之力巍巍_{タル}コト_ニ如_シ是ノ。若シ有テ_二眾生_一多_{ラン}ニ_二於_ニ姪欲_一、常_ニ念_{シテ}恭_ニ敬_セハ_二觀世音菩薩ヲ_一、便チ得_レ離_ルル_{コト}ヲ_レ欲_ヲ。若シ多_{ラン}ニ_二瞋恚_一、常_ニ念_{シテ}恭_ニ敬_セハ_二觀世音菩薩ヲ_一、便チ得_レ離_ルル_{コト}ヲ_レ瞋_ヲ。若シ多_{ラン}ニ_二愚癡_一、常_ニ念_{シテ}恭_ニ敬_セハ_二觀世音菩薩ヲ_一、便チ得_レ離_ルル_{コト}ヲ_レ癡_ヲ。無盡意。觀世音菩薩ハ、有テ_二如_キ是ノ等ノ大威神力_一、多_シ所_ニ饒益_{スル}。是ノ故_ニ眾生ハ常_ニ應_ニ心_ニ念_ス。若シ有テ_二女人_一、設_ヒ欲_シ求_メント_レ男ヲ、禮_ニ拜_シ供_ニ養_セハ_二觀世音菩薩ヲ_一、便チ生_{セン}ニ_二福德智慧之男ヲ_一。設_ヒ欲_セハ_レ求_メント_レ女ヲ、便チ生_{セン}ニ_二端正有相之女ノ、宿殖_テニ_二德本ヲ_一、眾人_ニ愛敬_セラル_ルヲ_一。無盡意。觀世音菩薩ハ有_リニ_二如_キ是ノ力_一。」(大正藏 9, p.56c, l.8-p.57a, l.10) “ye ca kula-putra sattvā Avalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya nāmadheyam dhārayiṣyanti sacet te mahaty agni-skandhe prapateyuḥ sarve te 'valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya tejasā tasmān mahato 'gni-skandhāt parimucyeraṅ| sacet punaḥ kula-putra sattvā nadībhir uhyamānā Avalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasy' ākrandaṃ kuryuḥ sarvās tā nadyas teṣāṃ sattvānāṃ gādham dadyuḥ| sacet punaḥ kula-putra sāgara-madhye vahanābhirūḍhānāṃ sattva-koṭī-nayuta-śata-sahasrāṇāṃ hiranya-suvarṇa-maṇi-muktā-vajra-vaiḍūrya-śaṅkha-śilā-pravālāsmagarbha-musāragalva-lohita mukt'ādīnāṃ kṛta-nidhīnāṃ sa potas teṣāṃ kālīkā-vātena rākṣasī-dvīpe kṣiptaḥ syāt tasmimś ca kaś-cid evāīkaḥ sattvaḥ syād yo 'valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasy' ākrandaṃ kuryāt sarve te parimucyeraṃs tasmād rākṣasī-dvīpāt| anena khalu punaḥ kula-putra kāraṇenaavalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo 'valokiteśvara iti saṃjñāyate|| sacet kula-putra kaś-cid eva vadhyōtsrṣṭo 'valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasy' ākrandaṃ kuryāt tāni teṣāṃ vadhya-ghātakānāṃ śāstrāṇi vikīryeraṅ| sacet khalu punaḥ kula-putrāyaṃ tri-sāhasra-mahā-sāhasro loka-dhātur yakṣa-rākṣasaiḥ paripūrṇo bhavet te 'valokiteśvarasya

mahāsattvasya nāmadheya-grahaṇena duṣṭa-cittā draṣṭum apy aśaktāḥ syuḥ| sacet khalu punaḥ kula-putra kaś-cid eva sattvo dārv'āyas-mayair haḍi-nigaḍa-bandhanair baddho bhavet aparādhy anaparādhī vā tasyāvalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya nāmadheya-grahaṇena kṣipraṃ tāni haḍi-nigaḍa-bandhanāni vivaram anuprayacchanti| īdṛśaḥ kula-putrāvalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya prabhāvaḥ|| sacet kula-putrāyaṃ tri-sāhasra-mahā-sāhasro loka-dhātur dhūrtair amitrais caurais ca śastra-pāṇibhiḥ paripūrṇo bhavet tasmimś caīkaḥ sārtha-vāho mahāntaṃ sārthaṃ ratn'ādhyam anarghyaṃ grhītvā gacchet| te gacchantas tāms caurān dhūrtān śatrūms ca śastra-hastān paśyeyuḥ| dṛṣṭvā ca punar bhītās trastā aśaraṇam ātmānaṃ saṃjānīyuh| sa ca sārtha-vāhas taṃ sārtham evaṃ brūyāt| mā bhaiṣṭa kula-putrā mā bhaiṣṭābhayaṃ-dadam Avalokiteśvaraṃ bodhisattvaṃ mahāsattvaṃ eka-svareṇa sarve samākrandadhvam| tato yūyam asmāc caura-bhayād amitra-bhayāt kṣipraṃ eva parimokṣyadhve| atha khalu sarva eva sa sārtha eka-svareṇāvalokiteśvaraṃ ākrandet| namo namas tasmā abhayaṃ-dadāyāvalokiteśvarāya bodhisattvāya mahāsattvāyēti|| saha-nāma-grahaṇenāiva sa sārthaḥ sarva-bhayebhyaḥ parimukto bhavet| īdṛśaḥ kula-putrāvalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya prabhāvaḥ|| ye kula-putra rāga-caritāḥ sattvās te 'valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya namas-kāraṃ kṛtvā vigata-rāgā bhavanti| ye dveṣa-caritāḥ sattvās te 'valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya namas-kāraṃ kṛtvā vigata-dveṣā bhavanti| ye moha-caritāḥ sattvās te 'valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya namas-kāraṃ kṛtvā vigata-mohā bhavanti| evaṃ maha-rddhikaḥ kula-putrāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ|| yaś ca kula-putrāvalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya putra-kāmo mātrgrāmo namaskāraṃ karoti tasya putraḥ prajāyate 'bhirūpaḥ prāsādiko darśanīyaḥ putra-lakṣaṇa-samanvāgato bahu-jana-priyo man'āpo 'varopita-kuśala-mūlaś ca bhavati| yo dārikām abhinandati tasya dārikā prajāyate 'abhirūpā prāsādikā darśanīyā paramayā śubha-varṇa-puṣkaratayā samanvāgatā dārikā-lakṣaṇa-samanvāgatā bahu-jana-priyā man'āpā 'varopita-kuśala-bhūlā ca bhavati| īdṛśaḥ kula-putrāvalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya prabhāvaḥ||” (WT. p.359, //.16-24)

②「假使興_{シテ}害ノ意ヲ_レ、推_レ落_{サンニ}大ナル火坑ニ_レ、念_{セハ}彼ノ觀音ノ力ヲ_レ、火坑變_{シテ}成_ラン_レ池ト。或ハ漂_{シテ}流_{シテ}巨海ニ_レ、龍魚諸鬼ノ難_{アランニ}、念_{セハ}彼ノ觀音ノ力ヲ_レ、波浪モ不_レ能_ハ没_{スルコト}。或ハ在_テ須彌ノ峯ニ_レ、為_{ランニ}人ノ所ト_レ推_シ墮ス_レ、念_{セハ}彼ノ觀音ノ力ヲ_レ、如クニシテ_レ日ノ虚空ニ住_{セン}。或ハ被_テ惡人ニ逐_ハレ、墮_レ落_{センニ}金剛山ヨリ_レ、念_{セハ}彼ノ觀音ノ力ヲ_レ、不_レ能_ハ損_{スルコト}一毛ヲモ_レ。或ハ值_ニ怨賊ノ繞_テ、各執_テ刀ヲ加_{ルニ}害ヲ、念_{セハ}彼ノ觀音ノ力ヲ_レ、咸ク即_チ起_{サンニ}慈心ヲ_レ。或ハ遭_テ王難ノ苦ニ_レ、臨_テ刑_{セララルニ}欲_{センニ}壽終_ラント_レ、念_{セハ}彼ノ觀音ノ力ヲ_レ、刀尋_テ段段ニ壞_レナン。或ハ囚_ニ禁_{セラレテ}枷鎖ニ_レ、手足ニ被_{ランニ}杻械ヲ_レ、念_{セハ}彼ノ觀音ノ力ヲ_レ、釋然トシテ得_ン解脱_{スルコトヲ}。呪詛諸ノ毒藥ニ、所_レ欲_{セラ}害_{セント}身ヲ者、念_{セハ}彼ノ觀音ノ力ヲ_レ、還_テ著_{キナンニ}於本人ニ_レ。或ハ遇_ニ惡羅刹、

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

毒龍諸鬼等ニ、念セハニ彼ノ觀音ノ力ヲ、時ニ悉ク不ニ敢テ害セ。若ハ惡獸ノ圍遶シテ、利キ牙爪ノ可キニ怖ル、念セハニ彼ノ觀音ノ力ヲ、疾ク走リナンニ無邊ノ方ニ。虵蛇及ヒ蝮蠍、氣毒煙火ノ燃ルカ如クナランニ、念セハニ彼ノ觀音ノ力ヲ、尋テ聲ニ自ラ廻リ去ラン。雲リテ雷鼓掣電シ、降シテ雹ヲ澍シニニ大雨ヲ、念セハニ彼ノ觀音ノ力ヲ、應時ニ得ニ消散スルコトヲ。眾生被テニ困厄ヲ、無量ノ苦逼メンニ身ヲ、觀音妙智ノ力、能ク救フニ世間ノ苦ヲ。具ニ足シ神通力ヲ、廣ク修シテニ智ノ方便ヲ、十方ノ諸ノ國土ニ、無シニ刹トシテ不ルコトニ現セ身ヲ。種種ノ諸ノ惡趣、地獄鬼畜生、生老病死ノ苦、以テ漸ク悉ク令ムニ滅セ。真觀清淨觀、廣大智慧觀、悲觀及ヒ慈觀アリ。常ニ願ヒ常ニ瞻仰スヘシ。無垢清淨ノ光アテ、慧日破シニ諸ノ闇ヲ、能ク伏シテニ災ノ風火ヲ、普ク明ニ照スニ世間ヲ。悲體ノ戒ハ雷震ノ如ク、慈意ノ妙ハ大雲ノ如ク、澍キニ甘露ノ法雨ヲ、滅ニ除ス煩惱ノ焰ヲ。諍訟シテ經ニ官處ヲ、怖ニ畏センニ軍陣ノ中ニ、念セハニ彼ノ觀音ノ力ヲ、眾ノ怨悉ク退散セン。妙音觀世音、梵音海潮音、勝彼世間音アリ、是ノ故ニ須クニ常ニ念ス、念念ニ勿レ生スルコトニ疑ヲ。觀世音淨聖ハ、於テニ苦惱死厄ニ、能ク為ニ作レリニ依怙ト。」（大正藏 9, p.57c, l.17-p.58a, l.29）“saci agni-khadāya pātayed ghatanārthāya praduṣṭa-mānasah| smarato Avalokiteśvaram abhisikto iva agni śāmyati||5|| saci sāgara-durgi pātayen nāga-makar'asura-bhūta-ālaye| smarato Avalokiteśvaram jala-rāje na kadā-ci sīdati||6|| saci Meru-talātu pātayed ghatanārthāya praduṣṭa-mānasah| smarato Avalokiteśvaram sūrya-bhūto nabhe pratiṣṭhati||7|| vajrā-maya-parvato yadi ghatanārthāya hi mūrdhni oṣaret| smarato Avalokiteśvaram roma-kūpa na prabhonti hiṃsītum||8|| saci śatru-gaṇaiḥ parivṛtaḥśastra-hastair vihiṃsa-cetasaiḥ| smarato Avalokiteśvaram maitra-citta tada bhonti tat-kṣaṇam||9|| saci āghatane upasthito vadhya-ghātana-vaśam-gato bhavet| smarato Avalokiteśvaram khaṇḍa-khaṇḍa tada śastra gacchiyuḥ||10|| saci dāru-mayair ayo-mayair haḍi-nigaḍair iha baddha bandhanaiḥ| smarato Avalokiteśvaram kṣipram eva vipaṭanti bandhanā||11|| mantrā-bala-vidya-oṣadhī bhūta-vetāla śarīra-nāśakā| smarato Avalokiteśvaram tāt gacchanti yataḥ pravartitāḥ||12|| saci oja-haraiḥ parivṛto nāga-yakṣ'asura-bhūta-rākṣasaiḥ| smarato Avalokiteśvaram roma-kūpa na prabhonti hiṃsītum||13|| saci vyāḍa-mṛgaiḥ parivṛtas tīkṣṇa-damṣṭra-nakharair mahā-bhayaiḥ| smarato Avalokiteśvaram kṣipra gacchanti diśā anantataḥ||14|| saci dṛṣṭi-viṣaiḥ parivṛto jvalanārci-śikhair duṣṭa-dāruṇaiḥ| smarato Avalokiteśvaram kṣipram eva te bhonti nirviśāḥ||15|| gambhīra savidyu niścārī megha-vajrāśani-vāri-prasravāḥ|smarato Avalokiteśvaram kṣipram eva praśamanti tat-kṣaṇam||16|| bahu-duḥkha-śatair upadrutān sattva dṛṣṭva bahu-duḥkha-pīḍitān| śubha-jñāna-balo vilokiyā tena trātaru jage sadevake||17|| ṛddhī-bala-pāramiḥ-gato vipula-jñāna-upāya-śikṣitah| sarvatra daśa-ddiśī jage sarva-kṣetreṣu aśeṣa dṛṣyate||18|| ye ca akṣaṇa-durgatī-bhayā naraka-tiryag-yamasya śāsane| jāti-jara-vyādhi-pīḍitā anupūrvam praśamanti prāṇinām||19|| atha khalv Akṣayamatir hr̥ṣṭa-tuṣṭa-manā imā gāthā abhāṣata|| śubha-locana maitra-locanā prajñā-jñāna-viśiṣṭa-locanā| kṛpa-locana śuddha-locanā premanīya sumukhā sulocanā||20|| amalāmala-nirmala-prabhā vitimira-jñāna-div'ākara-prabhā

apahr̥tānila-jvala-prabhā pratapanto jagatī virocasi||21|| kṛpa-sadgūṇa-maitra-garjitā śubha-gūṇa
maitra-manā mahā-ghanā| kleśāgni śamesi prāṇinām dharmā-varṣaṃ amṛtaṃ pravaraṣasi||22||
kalahe ca vivāda-vigrahe nara-saṃgrāma-gate mahā-bhaye| smarato Avalokiteśvaram
praśameyā ari-saṃgha pāpakā||23|| megha-svara dundubhi-svaro jala-dhara-garjita
brahma-susvaraḥ| svara-maṇḍala-pāramiṃ-gataḥ smaraṇīyo Avalokiteśvaraḥ||24|| smarathā
smarathā ma kāṅkṣathā śuddha-sattvaṃ Avalokiteśvaram| maraṇe vyaṣane upadrave trāṇu bhoṭi
śaraṇaṃ parāyaṇaṃ||25||” (WT. p.368, l.4-p.372, l.5)

「観世音菩薩普門品第二十五」の梵語の章名は“Samanta-mukha-parivarto nāmāvalokiteśvara-vikurvaṇ-nirdeśaś caturviṃśatimah”、すなわち『あらゆる方向に門の開かれた』の章と名づける“自在に観察する”（菩薩）の奇蹟についての教説第二十四⁽⁸³⁾を意味する。ここでは七難、すなわち火難・水難・羅刹難・刀杖難・鬼難・枷鎖難・怨賊難があげられる。本品にはさまざまな難を出しているが、こうした諸難は火や水の災害といった「天災」だけでなく、現代的に言えば種々の「人災」、あるいは事件・事故・争い・喧嘩・暴力的行為、あるいは罪や冤罪で苦しむ人など、さまざまな場面を想定することができる。さらには、貪り（淫欲）・瞋り・愚痴といった欲望に流されたくない、あるいは子宝に恵まれないといった願いに答えることなども挙げられている。

もちろん、そうしたすべての場面に対して、普く導き入れる門戸を開き (samanta-mukha)、柔軟に対応していくことは現実的には難しいであろう。しかし、これらの経文によれば、身体的・精神的・社会的援助を通して、そうした数々の困難を解決するためのよるべとなるべく、あらゆる方向に顔を向け、現実のさまざまな困難や苦しみの中にある人々の声を傾聴し、受け入れていくことで、まずは困難のうちにある人々の畏れを取り除く、和らげる⁽⁸⁴⁾という方法をとるべきことを示唆していると考えられる。

⑤陀羅尼

「陀羅尼品」や「普賢菩薩勸発品」では諸菩薩や諸天がさまざまな陀羅尼を唱える。「陀羅尼」とは、善を保ち悪を防ぐ、神秘的な力をもった呪文のことであり、ある時期からはことさら翻訳されず、唱える音に神秘的な力があると考えられてきたもので、現在でも、種々の法要や祈祷の際に唱えられるものである。

例えば、「陀羅尼品」では薬王菩薩が陀羅尼を唱えたことに対し、釈尊は次のように賛嘆

⁽⁸³⁾ 松濤誠廉・丹治昭義・桂紹隆訳 [2002] p.236。あるいは「あまねく導き入れる門戸」の章と名づける“世間の音を自在に観察する”〔菩薩〕の神通変化を説く第二十四(中村瑞隆訳[1998] p.185)。

⁽⁸⁴⁾ 「是ノ観世音菩薩摩訶薩、於テ怖畏急難之中ニ能ク施ス無畏ヲ。是ノ故ニ此ノ娑婆世界ニ、皆號シテ之ヲ為ス施無畏者ト。」(大正蔵9, p.57b, ll.22-23) “eṣa kula-putrāvalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo bhītānām sattvānām abhayaṃ dadāti| anena kāraṇenābhayaṃdada iti saṃjñāyata iha Sahāyām loka-dhātau||” (WT. p.366, ll.1-3)

する。

「時釋迦牟尼佛讚薬王菩薩言。善哉、善哉。薬王。汝愍念擁護此ノ法師故、説是ノ陀羅尼、於諸ノ眾生、多カテ所ニ饒益ス。」(大正蔵 9, p.58c, ll.6-8) “*atha khalu bhagavān Bhaiṣajyarājya bodhisattvāya mahāsattvāya sādhu-kāram adāt| sādhu sādhu Bhaiṣajyarāja sattvānām arthaḥ kṛto| dhāraṇī-padāni bhāṣitāni sattvānām anukampām upādāya| rakṣ'āvaraṇa-guptiḥ kṛtā|*” (WT. p.335, ll.14-17)

また、毘沙門天王は釈尊に次のように告げて、陀羅尼を唱える。

「爾ノ時毘沙門天王護世者白佛言。世尊。我モ亦為ノ愍念ノ眾生、擁護此ノ法師故、説是ノ陀羅尼。」(大正蔵 9, p.59a, ll.7-9) “*atha khalu Vaiśravaṇo mahā-rājo bhagavantam etad avocāt| aham api bhagavan dhāraṇī-padāni bhāṣiṣye teṣāṃ dharma-bhāṇakānām hitāya sukhāyanukampāyai rakṣ'āvaraṇa-guptaye|*” (WT. p.336, ll.2-4)

あるいは「普賢菩薩勸発品」では、普賢菩薩が釈尊に次のように告げて陀羅尼を唱える。

「亦復與其陀羅尼呪。得是ノ陀羅尼故、無ケテ有ルコトニ非人ノ能ク破壊スル者。亦不為ヲ女人之所ニ惑亂ス。我カ身亦自ラ常ニ護ラシテ是人。」(大正蔵 9, p.61b, ll.15-17) “*dhāraṇīm cāṣāṃ dāsyāmi yathā te dharma-bhāṇakā na kena-cid dharsaṇīyā bhaviṣyanti na cāṣāṃ manuṣyā vā 'manuṣyā vā 'vatāraṃ lapsyante na ca nāryo 'pasamhariaṣyanti| rakṣāṃ cāṣāṃ kariṣyāmi svastyayanam kariṣyāmi danḍa-parihāraṃ kariṣyāmi viṣa-dūṣaṇam kariṣyāmi| teṣāṃ vayaṃ bhagavan dharma-bhāṇakānām imāni dhāraṇī-padāni dāsyāmi|*” (WT. p.386, l.29-p.387, l.5)

こうした陀羅尼の目的は、上記の下線にあるように、人々に対する憐れみのため、幸福と安寧と憐れみと守護のため、多くの人々の安寧のため、幸福の増進のため⁽⁸⁵⁾等であるこ

⁽⁸⁵⁾ *sattvānām anukampām* (WT. p.335, l.16) , *hitāya sukhāya anukampāyai rakṣ'āvaraṇa-guptaye* (WT. p.336, l.4) , *bahu-jana-hitāya* (WT. p.336, l.14) 等。

・「爾ノ時薬王菩薩白佛言。世尊。我今當ニ與テ説法者ニ陀羅尼呪、以テ守護ス之ヲ上。」(大正蔵 9, p.58b ll.7-8) “*atha khalu Bhaiṣajyarājo bodhisattvo mahāsattvas tasyāṃ velāyāṃ bhagavantam etad avocāt| dāsyāmo vayaṃ bhagavaṃs teṣāṃ kula-putrāṇāṃ kula-duhitṛṇāṃ vā yeṣāṃ ayaṃ Saddharmapuṇḍarīko dharma-paryāyaḥ kāya-gato vā syāt pustaka-gato vā rakṣ'āvaraṇa-guptaye dhāraṇī-mantra-padāni|*” (WT. p.334, l.19-p.335, l.1)

・「爾ノ時勇施菩薩白佛言。世尊。我モ亦為ニ擁護センカ讀ニ誦シ受ニ持スル法華經ノ者ヲ上、説ニ陀羅尼ヲ。若シ此ノ法師得ハ是ノ陀羅尼ヲ、若ハ夜叉、若ハ羅刹、若ハ富單那、若ハ吉遮、若ハ鳩槃荼、若ハ餓鬼等、伺ヒ求ルモ其ノ短ヲ、無ケテ能ク得ルコト便リヲ。」(大正蔵 9, p.58c, ll.9-13) “*atha khalu Pradānaśūro bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocāt| aham api bhagavann evaṃ-rūpāṇāṃ dharma-bhāṇakānām arthāya dhāraṇī-padāni dāsyāmi yat teṣāṃ evaṃ-rūpāṇāṃ dharma-bhāṇakānām na kaś-cid avatāra-prekṣy avatāra-gaveṣy avatāraṃ lapsyate| tad-yathā yakṣo vā rākṣaso vā pūtano vā kṛtyo vā kumbhāṇḍo vā preto vā 'vatāra-prekṣy avatāra-gaveṣy avatāraṃ na lapsyata iti|*” (WT. p.335, ll.18-23)

とに留意すべきであろう。

したがって、陀羅尼を唱える呪術的な祈祷そのものに理法の実現を頼るのではなく、唱える陀羅尼が祈りを捧げる人たちの幸福を心から願うものであり、それによって不安を取り除き安心を得させるための、また理法をたもってその実現に立ち向かう勇気を得るための、そうした「安らぎをもたらすための言葉」として捉えれば、陀羅尼を唱えることも仏教福祉における援助方法論の一つとして一定の意義を認めることができると考えられる。

・「世尊。以_テ是_ノ神呪_ヲ擁_ニ護_{セン}法師_ヲ。我亦自_ラ當_シテ擁_下護_{シテ}持_シ是_ノ經_ヲ者_ヲ上、令_ム丙百由旬_ノ内_ニ無_ク諸_ノ衰患_甲。」(大正蔵 9, p.59a, ll.12-13) “ebhir bhagavan dhāraṇī-padais teṣāṃ dharma-bhāṇakānāṃ pudgalānāṃ rakṣāṃ karomi yojana-satāc cāhaṃ teṣāṃ kula-putrāṇāṃ kula-duhitṛṇāṃ cāivam-rūpāṇāṃ sūtrānta-dhāraṇānāṃ rakṣā kṛtā bhaviṣyati svastyayanam kṛtam bhaviṣyati” (WT. p.336, ll.6-9)

・「爾_ノ時持_テ國天王在_テ此_ノ會中_ニ、與_ニ千萬億那由他_ノ乾闥婆眾_ノ、恭敬_シ圍繞_{セル}、前_{ニテ}詣_テ佛所_ニ、合掌_シ白_テ佛_ニ言_ク。世尊。我亦以_テ陀羅尼神呪_ヲ、擁_下護_{セン}持_シ法華經_ヲ者_ヲ上。」(大正蔵 9, p.59a, ll.13-16) “atha khalu Virūdhako mahā-rājo tasyām eva parṣadi samnipatīto 'bhūt samniṣaṇṇas ca kumbhāṇḍa-koṭī-nayuta-sata-sahasraiḥ parivṛtaḥ puras-kṛtaḥ| sa utthāy' āsanād ekāṃsam uttar'āsaṅgaṃ kṛtvā yena bhagavāṃs tenāñjalim praṇāmya bhagavantam etad avocati| aham api bhagavan dhāraṇī-padāni bhāṣiṣye bahu-jana-hitāya teṣāṃ ca tathā-rūpāṇāṃ dharmā-bhāṇakānāṃ evam-rūpāṇāṃ sūtrānta-dhāraṇānāṃ rakṣ'āvaraṇa-guptaye dhāraṇī-mantra-padāni” (WT. p.336, ll.10-16)

・「爾_ノ時有_リ羅刹女等_一。一_ノ名_ケ藍婆_ト、二_ノ名_ケ毘藍婆_ト、三_ノ名_ケ曲齒_ト、四_ノ名_ケ華齒_ト、五_ノ名_ケ黑齒_ト、六_ノ名_ケ多髮_ト、七_ノ名_ケ無厭足_ト、八_ノ名_ケ持瓔珞_ト、九_ノ名_ケ罽帝_ト、十_ノ名_ケ奪一切眾生精氣_ト。是_ノ十羅刹女_ハ、與_ニ鬼子母、并_ニ其_ノ子及_ニ眷屬_ニ、俱_{ニテ}詣_テ佛所_ニ、同聲_ニ白_テ佛_ニ言_ク。世尊。我等亦欲_ス擁_下護_{シテ}讀_シ誦_シ受_テ持_シ法華經_ヲ者_ヲ上、除_ク其_ノ衰患_ヲ。若_シ有_リ同_ト求_{ムル}法師_ノ短_ク者_ヲ上、令_ム不_レ得_レ便_ヲ。」(大正蔵 9, p.59a, ll.22-29) “atha khalu Lambā ca nāma rākṣasī Vilambā ca nāma rākṣasī Kūṭadantī ca nāma rākṣasī Puṣpadantī ca nāma rākṣasī Makuṭadantī ca nāma rākṣasī Keśinī ca nāma rākṣasī Acalā ca nāma rākṣasī Mālādhārī ca nāma rākṣasī Kuntī ca nāma rākṣasī Sarvasattvojhārī ca nāma rākṣasī Hārītī ca nāma rākṣasī sa-putra-parivārā etāḥ sarvā rākṣasyo yena bhagavāṃs tenōpasamkrāntā upasamkramya sarvās tā rākṣasya eka-svareṇa bhagavantam etad avocati| vayam api bhagavāṃs teṣāṃ evam-rūpāṇāṃ sūtrānta-dhāraṇānāṃ dharmā-bhāṇakānāṃ rakṣ'āvaraṇa-guṇim kariṣyāmaḥ svastyayanam ca kariṣyāmo yathā teṣāṃ dharmā-bhāṇakānāṃ na kaś-cid avatāra-prekṣy avatāra-gaveṣy avatāram lapsyatīti” (WT. p.336, l.22-p.337, l.2)

・「諸_ノ羅刹女說_キ此_ノ偈_ヲ已_テ、白_テ佛_ニ言_ク。世尊。我等亦當_シテ身自_ラ擁_下護_{シテ}受_テ持_シ、讀_シ誦_シ、修_シ行_シ是_ノ經_ヲ者_ヲ上、令_ム得_ニ安隱_{ナル}コト_ヲ、離_レ諸_ノ衰患_ヲ、消_サ眾_ノ毒藥_ヲ。」(大正蔵 9, p.59b, ll.17-19) “evam ukṭvā tāḥ Kuntī-pramukhā rākṣasyo bhagavantam etad ūcūḥ| vayam api bhagavāṃs teṣāṃ evam-rūpāṇāṃ dharmā-bhāṇakānāṃ rakṣāṃ kariṣyāmaḥ svastyayanam daṇḍa-parihāraṃ viṣa-dūṣaṇaṃ kariṣyāma itī” (WT. p.338, ll.2-5)

第四節 『法華經』に基づく仏教福祉の実践—「仏国土顕現」と「共生」

第一項 虚空の象徴性

『法華經』に基づく仏教福祉の実践においては、援助者は自他共に仏と成る、普遍的で理想的な仏国土の顕現を目指さなければならないと考えられるが、ここでは本章第一節第二項に第三の点として指摘したように、『法華經』における「虚空⁽⁸⁶⁾」での説法、すなわち「虚空会」の意義について考察を深める⁽⁸⁷⁾。「虚空」と訳されるサンスクリットには「antarīkṣa」と「ākāśa」の2つがあるので、以下、まずそれらの意味の相違を明確にし、次いで虚空会の説法の象徴性について述べることにする。

(1) 虚空 (antarīkṣa) における二仏並坐の象徴性

「見宝塔品」では、釈尊の説法の間（靈鷲山及びその周辺）の大地から、高さ五百由旬の七宝の塔が出現し、虚空 (antarīkṣa 空中) にとどまる。その塔中の多宝如来 (Prabhūta-ratna) は、釈尊の説法を「その通りである⁽⁸⁸⁾」と賛嘆し、その真実性を宣言する。大樂説菩薩 (Mahāpratibhāna) をはじめとする聴衆は、多宝如来にぜひお目にかかりたいと申し出る。その懇請を受けて、宝塔を開く条件である、十方の分身の如来たちを招集する。その過程で、世界は整然とした姿でさまざまに荘厳される（通一仏土）。釈尊は虚空へと昇り、多宝如来は釈尊と半座を分かち（二仏並坐）。そして、釈尊の神通力によって聴衆もみな虚空へと昇る。この虚空において、釈尊はこの娑婆世界で『法華經』を説こうとするものは誰か、と呼びかけるという場面が描かれる。

では、この虚空 (antarīkṣa 空中) における宝塔出現・二仏並座について、諸学者の見解を見てみる。

横超慧日 (1906-1995) は、「端的にいつてその狙いとするとところが法華經所説の法の普遍

⁽⁸⁶⁾ 「【虚空】①空間の意。おおぞら。空中。虚・空ともに無の別称である。虚にして形質がなく、空であり、その存在が他のものに障害とならないがゆえに、虚空と名づけると解する。『俱舍論』(一卷三ウ)では「虚空とは礙げのないこと (ś anāvṛti) である」、「虚空とは礙げのないこと (ś anāvaraṇa) を特性 (ś svabhāva) とするものであって、色 (ś rūpa) がその中に行処 (ś gati) を占める」と説明される。仏教では「…はなお虚空のごとし」のように、よく無限・遍満を表わす場合のたとえに用いられる。②何もないこと。無に同じ。③空間とエーテルと両意義を有するような自然界の原理。ś ākāśa ④無為法の一つ。物の存在の存する場としての空間の意。ś ākāśa ⑤虚空無為のこと。三無為の一つ。それは因縁によってつくられることなく、もともと障害を離れていることは虚空のごとくであるから、虚空無為という。」(中村元 [1981] pp.349-350)

⁽⁸⁷⁾ 『法華經』における虚空会の仏教福祉的理解については、吉村彰史 [2011] において考察した。

⁽⁸⁸⁾ 「善^キ哉、善^キ哉。釋迦牟尼世尊。能^ク以^テ平等大慧、教菩薩法、佛所護念^ノ、妙法華經^ヲ、為^ニ大眾^ノ說^キタマフ。如^シ是^ノ、如^シ是^ノ。釋迦牟尼世尊。如^キハ所說^ノ者、皆是^レ真實^{ナリ}。」(大正蔵 9, p.32b, l.28-c,l.2) “sādhu sādhu bhagavañ Śākyamune| subhāṣitas te 'yaṃ Saddharmapuṇḍarīko dharma-paryāyaḥ| evam etad bhagavann evam etat sugata|” (WT. p.207, ll.15-17)

的真実に対する象徴的表現に在ることは確かである」と述べている⁽⁸⁹⁾。

三友量順は「宝塔が空中に住在するということによって、時空を超えた場における理法（ダルマ）の承認が多宝如来によってなされる」あるいは「法華経以前の般若の『空』（シューニャ）の思想を表しているとの見方もある」とも述べている⁽⁹⁰⁾。

望月海淑は、『法華経』における「虚空」の語についてその用例を精査している⁽⁹¹⁾。その訳語の主なものとしてアンタリークシャとアーカーシャがあるが、アンタリークシャの場合、虚空や空中という訳語を問わず「そのほとんどが天上という語が示す空中の広がりとして捉えられ、その広がりを示すために虚空と訳出されることもある、と理解をすることができる」と述べている。一方、アーカーシャの場合は二つのありようが考えられるようであり、一つは「果てしない広がり」の場所としての説示、一つは「空間とは全く異質なもので、一切法空を内容とする佛教理念をふまえたもの」と述べている⁽⁹²⁾。

紀野一義は、虚空にとどまった多宝如来と分身の来集および二仏並坐が象徴的に示していることがらについて、次のような諸点を指摘している⁽⁹³⁾。

- ①「多宝（プラブータ・ラトナ）」すなわち「宝が多い」ということは、過去に説かれ伝承されてきた「多くの教法」を意味すること。
- ②宝塔が「如来の本体の真実の姿をあらわした」ものであると説明されていることは、すでにさまざまに抱かれていた釈尊のイメージ（「映像」）を統一する意図によるためであり、その「統一された形」が「塔」であり、その形を提示したのが「ぼさつ団」であること。
- ③多宝如来が法華経によって悟りを得たということは、伝承されてきた多くの教法は法華経の諸法実相・一如・絶対肯定の立場によって初めて生きたものになるということ。
- ④同時に、法華経の諸法実相・一如・絶対肯定の立場は、伝承されて来た教法を足場とするものであり、常に伝承された教法によって証明されるものではなくてはならないこと。
- ⑤分身の如来を来集したということは、経典を創作し独自の仏陀観を持っていた多くのぼさつ団の承認を求めたということであり、またすべてのぼさつ団に共通する根底的な立場を法華経が示しているのだという確信を示す意味があったということ。
- ⑥分身如来が来集した時に、村・都市・町・地方・国・王国などの区別がなくなり、山も川も海も、天・人・アスラの区別も、地獄・畜生・死界などもことごとくなくなったということは、対象意識が全くなくなった時の存在のありようを具体的に言いあらわそうとしたものであること。

⁽⁸⁹⁾ 横超慧日 [1969] p.92.

⁽⁹⁰⁾ 三友量順 [1999a] p.122.

⁽⁹¹⁾ 望月海淑 [2002]・同 [2003] .

⁽⁹²⁾ 望月海淑 [2003] pp.188-189.

⁽⁹³⁾ 紀野一義 [1962] pp.192-200, pp.206-242, pp.241-242 等参照。

- ⑦ミイラのような姿の多宝如来が釈迦と同座に坐った二仏並坐は、法華經はすでに形式化・慢性化していた（萎え乾からびていた、ミイラ化していた）仏塔供養に本来の生命感を与えることを表現したということ。
- ⑧二仏並坐はまた法華經の根本理念である「一如」の現われで、理念の仏陀であるプラブータラトナと、体験の仏陀である世尊とを一如であると観る時に、諸法実相の境地に入れるということであり、現実の世界でそれが実現さるべきであることを人間の視覚と聴覚に訴えて象徴的に描き出しているということ。
- ⑨この宝塔は地下から湧出して空中にかかったと表現されるが、これは、過去（地下）・現在（地上）・未来（虚空）の三時を貫通する立場を示す象徴であり、時間と空間を超越した真実がそこにあることの象徴であること。

これらの見解によれば、多宝如来の塔が虚空（アーカーシャ）にとどまり、分身の来集し、釈尊がその半座に坐られたこの一連の場面展開の象徴する内容について、仏教福祉における理法の実践という視点からは、次のようなことが示唆される。

すなわち、「虚空」（*antarīkṣa*）という場は、現象世界のさまざまな区別がなくなり、時間や空間の超越した境地を象徴した場のことであり、これは換言すれば、どのような時間や空間においても通底する、理法の普遍性を象徴したものである。

また、特定の時間や空間に限定されないということは、換言すれば、現実世界における理法実践の場の普遍性をも象徴しているともいえる。

さらに、すべての仏法の実践は、普遍的な理法を実践しているという意義づけを与えるものであり、また、対象意識のない平等性の立場に立つということをも意味していると考えられる。

(2) 地下の虚空（*ākāśa-dhātu*）から現われた地涌の菩薩の象徴性

「従地涌出品」では、他の国土から来た菩薩たちが、釈尊の滅後に『法華經』を受持し、広めることを誓願するが、釈尊はこれを拒否する。そして、それにふさわしいものがあるとして、地下の虚空（*ākāśa-dhātu*）から上行菩薩をリーダーとする無数の菩薩たちが湧き出てくる。

「佛説^{キタマフ}レ是^マ時、娑婆世界ノ三千大千ノ國土地皆震裂シテ、而於^リニ其^ノ中^ニ、有^テニ無量千萬億ノ菩薩摩訶薩^ニ同時^ニ踊出^{セリ}。是^ノ諸ノ菩薩^ハ、身皆金色^ニシテ、三十二相、無量ノ光明アリ。先^{ヨリ}盡^ク在^テニ此^ノ娑婆世界之下、此^ノ界ノ虚空ノ中^ニ住^{セリ}。是^ノ諸ノ菩薩、聞^テニ釋迦牟尼佛ノ所説ノ音聲^ヲ、從^リレ下發來^{セリ}。」（大正藏 9, p.39c, l.28-p.40a, l.4）

“*samanantara-bhāṣitā cēyaṃ bhagavatā vāg athēyaṃ Sahā-loka-dhātuḥ samantāt sphuṭitā visphuṭitā 'bhūt tebhyaś ca sphoṭāntarebhyo bahūni bodhisattva-koṭī-nayuta-śata-sahasrāny uttiṣṭhante sma suvarṇa-varṇaiḥ kāyair dvātriṃśadbhir mahā-puruṣa-lakṣaṇaiḥ samanvāgatāḥ*”

ye 'syām mahā-pṛthivyām adha ākāśa-dhātau viharanti smēmām eva Sahām loka-dhātum
niśritya te khalv imam evaṃ-rūpaṃ bhagavataḥ śabdaṃ śrutvā pṛthivyā adhaḥ samutthitāḥ]"
(WT. p.253, ll.18-24)

これに対し、弥勒菩薩は聴衆を代表し、そのような菩薩たちがどのような事情でどこから来たのかを釈尊に質問する。すると釈尊は、その菩薩たちは、成仏してから久しく教化してきた菩薩たちである、と告げる。しかし、それは父が若くして子が老いているようなものであり、弥勒菩薩たちはその言葉の意味を理解できず、さらに詳しく教えてもらうことを釈尊に再度問う、という場面が描かれる。

では、地下の虚空から現われた地涌の菩薩たちの象徴する意味について、諸学者の見解を確認すると、森永松信は、地涌の菩薩の出現に関して、次のように述べている。

法華経系の菩薩思想は、われわれ人間の住する、この現実社会（娑婆世界）をもって、最も重要な菩薩道の宗教的・倫理的実現の中心地位に価値づけるところにある。即ち、法華経の菩薩道における実践の「場」は、他方世界ではなく、ほかならぬこの「地上」の現実社会（娑婆世界）である。そして菩薩道の実践対象は、実に地上に生存する人類全体（地涌）以外のなにもものでもなく、換言すれば、すべての人間救済に最もその焦点が集中されている。われわれはかくして、はるかなる超人的な深い神秘的な霧の中から、菩薩道の「場」と「対象」を、最も親しみのある人間の世界に、実践可能の大衆の中に、公共の場の中に、この地上の人間の場に、取り戻されたことを見ることができるのである⁽⁹⁴⁾。

つまり森永は、地涌の菩薩の出現は他の国土ではなく、現実社会の中において理法の実践（菩薩行）をなす人々の出現として理解している。

紀野一義は、『法華経』と同じく西北インドで古く成立したと考えられているチャンドーギヤ・ウパニシャッドでは、人間の心臓の中の虚空（アーカーシャ）の拡がり、人間の外なる宇宙的な虚空の拡がりとは相応するものであることを強調していることに注目している。そして、空中（アンタリクシャ）において聴衆が地涌の菩薩たちを見たときに「現実の世界が百千の虚空に包まれ、ぼさつに満ちているのを見た」という箇所に着目し、チャンドーギヤ・ウパニシャッドとの比較・類推から、次のように述べている。

法華経の場合、「アンタリクシャ」（空中）とは、時間と空間とを超越した立場に身を置くこと、対象意識を無くすこと、を意味していた。しかし、それだけでは未だ観念的であると考えられたのであろう。さらに、「アーカーシャ」（虚空）に包まれた世界を提示して、これこそ法華経の行者の世界であることを強調したのである。それは、時空を超越し、対象意識を無くした者がさらに、宇宙的な生命を体得することによつ

⁽⁹⁴⁾ 森永松信 [1975] pp.306-307.

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

て初めて真実な覚りの世界がひらけることを象徴的に言いあらわしたのである。命の自覚がない限り、仏の境地は知られないと法華經は言うのである⁽⁹⁵⁾。」

つまり、「見宝塔品」におけるアンタリクシャ（虚空）の理解をさらに押し進めて、人間の生命を外界の宇宙的な生命との関連で捉えるという視点を示している。

望月海淑は、次のように述べている。

地涌菩薩のとどまるところが *ākāśa* の語で表現された意味合いは、それが限定された場面だけではなく、法華經の理念の中において把握されなければならないことを意味し、そのような理解が成り立つところにおいて、法華經成立の精神が生きてくるものと思われるのである。言い換えると、娑婆世界の下の虚空、それは釈尊滅後において、この世に生まれ出てくる人々のことでなければならず、さらに法華經に前世からの縁をもって生まれ出たと確信を持てる人でなければならぬ。すなわち、地涌菩薩とは前生において釈尊のもとで立てた誓願を果たすために、この世に生まれ出て、法華經の受持・読・誦・解説・書写に専心をもって努める人のことでなければならぬであろう。そこにおいて、法華經が説く誓願の意味が重きものとして生きてくると思われる。法華經の誓願・本願というのは数百年前にたてたというような、有限なものとしての理解であってはならないであろう⁽⁹⁶⁾。

つまり、地下の虚空の世界にいた地涌の菩薩たちは釈尊滅後にこの世に生まれる人々のことであり、しかも、「法師品」でみたような願生思想、すなわち「菩薩としての誓願」をもって生まれてくる人々のことであると理解されている。

三友量順は、次のようにも述べている。

「涌出」はまた、けっして尽きることのない泉に喩えることができる。毘尼母經（巻第一）には、「泉の涌出して窮尽すべからざるが如し」とある。地涌のボサツたちは、けっして尽きることのない泉のように、この世界に理法を実現すべく涌出をするのである⁽⁹⁷⁾。

これらの見解によれば、地涌の菩薩とは、後の世に現実世界に続々と菩薩として生まれ、理法の継承者として実践してゆく人々のことであり、また、自己と他者、ひいては自己と

⁽⁹⁵⁾ 紀野一義 [1962] pp.246-247.

⁽⁹⁶⁾ 望月海淑 [2003] p.194.

⁽⁹⁷⁾ 三友量順 [1999a] p.153. また、三友量順は次のようにも述べている。「大事なことは、虚空に住する者たちの姿は、眼に見えない精神的なものにとらえることかもしれない。仏典の記述を、彼らの宗教体験の世界から感得できえたものと見ることが、ごく自然の理解なのである。アートマン（純粹精神）やブラフマン（宇宙の根本原理）などのように、抽象的なものを実体視するというのは、インド的な思惟の特徴でもある。アーカーシャ（虚空）がブラフマンとして崇拝されることもあった。」（三友量順 [1999a] p.152）

世界との縁起的関係性の中で生命観を捉える人々のことを象徴したものであると考えることができる。

また、地から湧き出た菩薩たちのリーダーたちの名は、上行（卓越した善行をなすもの）、無辺行（際限なき善行をなすもの）、浄行（清らかな善行をなすもの）、安立行（よく確立された善行をなすもの）といい、各々「行（cārita, チャーリトラ）」という語が付けられている。

「爾時四眾、亦以佛ノ神力ヲ故ニ、見ル諸ノ菩薩遍満セルヲ無量百千萬億ノ國土ノ虚空ニ。是ノ菩薩眾ノ中ニ有リ四導師。一ノ名ケ上行ト、二ノ名ケ無邊行ト、三ノ名ケ浄行ト、四ノ名ケ安立行ト。是ノ四菩薩、於テ其ノ眾中ニ最モ為レ上首唱導之師ナリ。」（大正蔵 9, p.40a, 11.21-26）“tasya khalu punar mahato bodhisattva-gaṇasya mahato bodhisattva-rāśeś catvāro bodhisattvā mahāsattvā ye pramukhā abhūvan| tad-yathā Viśiṣṭacāritrāś ca nāma bodhisattvo mahāsattvao 'nantacāritrāś ca nāma bodhisattvo mahāsattvo Viśuddhacāritrāś ca nāma bodhisattvo mahāsattvaḥ Supraṭiṣṭhitacāritrāś ca nāma bodhisattvo mahāsattvaḥ| ime catvāro bodhisattvā mahāsattvās tasya mahato bodhisattva-gaṇasya mahato bodhisattva-rāśeḥ pramukhā abhūvan|”（WT. p.256, 11.3-10）

これは、菩薩においてもとりわけ「行ない」・「実践」を象徴していると考えられることもできよう。理法は、理法を實踐し実現に向かう営みにこそ、意義があるのである⁽⁹⁸⁾。

そうした地涌の菩薩たちの姿は、次のようにも説かれている。

「此ノ諸ノ佛子等ハ、其ノ數不レ可カラレ量ル。久ク已ニ行シテ佛道ヲ、住セリ於神通力ニ。善ク學シテ菩薩ノ道ヲ、不レ染ラ世間ノ法ニ、如シ蓮華ノ在ルカニ水ニ。從リ地而踊出シ、皆起シテ恭敬ノ心ヲ、住セリ於世尊ノ前ニ。」（大正蔵 9, p.42a, 11.3-7）“ime ca te ārya-viśāradā bahū ye kalpa-koṭī-caritā mahā-gaṇī rddhī-bale ca sthita aprakampitāḥ suśikṣitāḥ prajñā-bale gaṭim-gatāḥ||45|| anūpalitāḥ padumaṃ va vāriṇā bhittvā mahīm ye iha adya āgatāḥ| kṛtāñjalī sarvi sthitāḥ sagauravāḥ smṛtimanta lokādhipatisya putrāḥ||46|”（WT. p.265, 11.21-28）

ここに見られる羅什訳「不染世間法 如蓮華在水（世間の法に染まらざること蓮華の水に在るが如し）」という言葉も古来より重視されている。これは、たとえどのような環境であったとしても、理法の実現を求めて実践してゆく姿を表現したものと考えることができ、「世間を厭わず、避けず、世の大衆と共に苦しみ、悩みながら、その意を淨く保って⁽⁹⁹⁾」、理法の実現を目指すべきことを示すものである。

また、「如来神力品」には、菩薩たちの姿は次のように表現されている。

⁽⁹⁸⁾ 理法の実現のために歩め・行動せよということは、いわゆる「ブツダの伝道宣言」以来、仏教に一貫している。伝道宣言については本論文第一章第一節第三項参照。

⁽⁹⁹⁾ 森永松信 [1975] p.259.

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

「能ク持シ是ノ經ヲ者ハ、於テ諸法之義、名字及ヒ言辭ニ、樂説無キコトニ窮盡ニ、如クナラシメテ風ノ於テ空中ニ、一切無キカ中障礙上。於テ如來ノ滅後ニ、知テ佛所説ノ經ノ、因縁及ヒ次第ヲ、隨テ義ニ如ク實ノ説カン。如ク日月ノ光明ノ、能ク除クカニ諸ノ幽冥ヲ。斯ノ人行シテ世間ニ、能ク滅シ眾生ノ闇ヲ、教テ無量ノ菩薩ヲ、畢竟シテ住セシメテ一乘ニ。」（大正蔵 9, p.52b, ll.21-28）“pratibhānu tasyāpi bhaved anantaṃ yathā 'pi vāyur na kaḥim-ci sajjati| dharme pi cārthe ca nirukti jānati yo dhārayet sūtram idaṃ viśiṣṭam|11| anusaṃdhi sūtrāṇa sadā prajānati saṃdhāya yaṃ bhāṣitu nāyakehi| parinirvṛtasyāpi vināyakasya sūtrāṇa so jānati bhūtam artham|12| candrōpamaḥ sūrya-samaḥ sa bhāti āloka-pradyota-karaḥ sa bhoti| vicarantu so medini tena-tena samādapeṭi bahu-bodhisattvān|13|”（WT. p.333, ll.5-16）

清水海隆は、ここに「我々が福祉的实践を行なう場合の場とあり方に関する考え方」が示されているとし、「われわれが他者に関わりを有する時、それはこの現実世界の中で実際に苦しんでいる人々を対象にしなければならないのであり、また、彼らを選択的・恣意的に対象とするのではなく、すべての人々（またはその困難）を遍く対象としなければならないことが示されているのであって、仏教福祉実践の基本的あり様の一を示していると理解できる」と述べている⁽¹⁰⁰⁾。

(3) 理法の実践と理想の国土の現実化

このように見るとき、虚空会の説法によって示される教説が、いずれも理法を实践しようとする仏教福祉の理念とそれが展開される国土の普遍性を象徴しており、地涌の菩薩は、現実世界に続々と菩薩として生まれ、理法の継承者として実践してゆく人々を象徴していると理解される。

また「如来神力品」には、「当に知るべし、是の処は即ち是れ道場なり」という表現がある。

「當ニ知ル是ノ處ハ、即チ是レ道場ナリ、諸佛於テ此ニ得ニ阿耨多羅三藐三菩提ヲ、諸佛於テ此ニ轉シテ于法輪ヲ、諸佛於テ此ニ而般涅槃シタマフ。」（大正蔵 9, p.52a, ll.25-27）“sarva tathāgatānāṃ hi sa pṛthivī pradeśo bodhi-maṇḍo veditavyas tasmimś ca pṛthivī-pradeśe sarva-tathāgatā arhantaḥ samyak-saṃbuddhā anuttarāṃ samyak-saṃbodhim abhisambuddhā iti veditavyaṃ tasmimś ca pṛthivī-pradeśe sarva-tathāgatāir dharma-cakraṃ pravartitaṃ tasmimś ca pṛthivī-pradeśe sarva-tathāgatāḥ parinirvṛtā iti veditavyam|”（WT. p.331, ll.4-9）

これは、理法の実践とその実現は現実世界のどのような場所においても（「即是道場」）、どのような対象に対しても開かれていることを象徴的に示していると理解されるものである。

⁽¹⁰⁰⁾ 清水海隆 [2002a] pp.155-156.

さらに、「如来神力品」・「嘱累品」では、次のように弟子たちに対して理法が付嘱（委嘱）される。

【如来神力品】「爾時、佛告^{ハク}上^ニ行等^ノ菩薩大^ニ眾^ニ。諸佛^ノ神力^ハ如^ク是^ノ、無量無邊、不可思議ナリ。若シ我以^テ是^ノ神力^ヲ、於^テ無量無邊百千萬億阿僧祇劫^ニ、為^ス嘱累^ノ故^ニ、説^ク此^ノ經^ノ功德^ヲ、猶^ヲ不^レ能^ハ盡^スコト。以^テ要^ヲ言^ハ之^ヲ、如来^ノ一切^ノ所有之法、如来^ノ一切^ノ自在^ノ神力、如来^ノ一切^ノ祕要之藏、如来^ノ一切^ノ甚深之事、皆於^テ此^ノ經^ニ宣示顯説ス。是^ノ故^ニ汝等於^テ如来^ノ滅後^ニ、應^シ一^ニ心^ニ受持、讀誦シ、解説、書寫シテ、如^ク説^ノ修行^ス。」（大正蔵 9, p.52a, ll.13-21）“*atha khalu bhagavāms tām Viśiṣṭacāritra-pramukhān bodhisattvān mahāsattvān āmantrayāmāsa| acintya-prabhāvāḥ kula-putrās tathāgatā arhantaḥ samyak-saṃbuddhāḥ| bahūny apy ahaṃ kula-putrāḥ kalpa-koṭī-nayuta-śata-sahasrāny asya dharma-paryāyasya parīndanā'rtham nānā-dharma-pramukhair bahūn ānuśamsān bhāṣeyam na cāhaṃ guṇānām pāraṃ gaccheyam asya dharma-paryāyasya bhāṣamāṇaḥ| saṃkṣepeṇa kula-putrāḥ sarva-buddha-vṛṣabhitā sarva-buddha-rahasyaṃ sarva-buddha-gambhīra-sthānaṃ mayā 'smin dharma-paryāye deśitam| tasmāt tarhi kula-putrā yuṣmābhis tathāgatasya parinirvṛtasya sat-kṛtyāyaṃ dharma-paryāyo dhārayitavyo deśayitavyo likhitavyo vācayitavyaḥ prakāśayitavyo bhāvayitavyaḥ pūjayitavyaḥ]*” (WT. p.330, ll.16-26)

【嘱累品】「我於^テ無量百千萬億阿僧祇劫^ニ、修^シ習^{セリ}是^ノ難^キ得^ル阿耨多羅三藐三菩提^ノ法^ヲ。今以^テ付^ス嘱^ス汝等^ニ。汝等當^シ受持、讀誦シ、廣^ク宣^{ヘテ}此^ノ法^ヲ、令^ム中^ニ一切^ノ眾生^ヲ普^ク得^セ聞知^{スル}コト^ヲ。所以^ハ者^何。如来^ハ有^テ大慈悲^ニ、無^ク諸^ノ慳^ノ慳^ノ、亦無^ク所^レ畏^ル、能^ク與^フ眾生^ニ、佛^ノ之智慧、如来^ノ智慧、自然^ノ智慧^ヲ。如来^ハ是^レ一切^ノ眾生^ノ之大施主^{ナリ}。汝等亦應^ニ隨^テ學^{スヘシ}如来^ノ之法^ヲ。勿^レ生^{スル}コト^ニ慳^ノ慳^ヲ。於^テ未來世^ニ、若シ有^テ善男子、善女人^ニ、信^{セン}如来^ノ智慧^ヲ者^{ニハ}、當^シ於^テ演^シ説^シ此^ノ法華經^ヲ、使^ム得^セ聞知^{スル}コト^ヲ。為^レ令^ム其^ノ人^ヲ得^セ佛慧^ヲ故^{ナリ}。若シ有^テ眾生^ニ不^ラ信^受者^{ニハ}、當^ニ於^テ如来^ノ餘^ノ深法^ノ中^ニ、示教利喜^{スヘシ}。汝等若シ能^ク如^ク説^ハ是^ノ、則^チ為^レ已^ニ報^{スル}ナリ^ニ諸佛^ノ之恩^ヲ。」（大正蔵 9, p.52c, ll.9-21）“*imām ahaṃ kula-putrā asaṃkhyeya-kalpa-koṭī-nayuta-śata-sahasra-samudānītām anuttarāṃ samyak-saṃbodhiṃ yuṣmākaṃ haste parindāmy anuparindāmi nikṣipāmy upanikṣipāmi| yuṣmābhiḥ kula-putra udgrahītavyā dhārayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā deśayitavyā prakāśayitavyā sarva-sattvānām ca saṃśrāvayitavyā| amātsaryo 'haṃ kula-putrā aparigrhīta-citto viśārado buddha-jñānasya dātā tathāgata-jñānasya svayambhū-jñānasya dātā| mahā-dāna-patir ahaṃ kula-putrā yuṣmābhir api kula-putrā mamā'vānuśikṣitavyam amatsaribhir bhūtvēmaṃ tathāgata-jñāna-darśanaṃ mahōpāya-kausalyam āgatānām kula-putrāṇām kula-duhitṛṇām cāyaṃ dharma-paryāyaḥ saṃśrāvayitavyaḥ| ye cāśrāddhāḥ*

sattvās te 'smin dharmā-paryāye samādāpayitavyāḥ| evaṃ yuṣmābhiḥ kula-putrās tathāgatānāṃ
pratikāraḥ kṛto bhaviṣyati||” (WT. p.392, l.10-p.393, l.1)

このように説かれる理法の付嘱（委嘱）は、理法の実践と実現は現実世界に生きる人間一人ひとりに委ねられているという自覚や使命感を強く促すものである。

ところで、「譬喩品」においては、現実世界は衆生がさまざまな煩惱、すなわち生・老・病・死、憂・悲・苦・惱・哀などの無知、貪瞋癡の三毒、貧困、怨憎会苦や愛別離苦など、さまざまな苦しみに悩まされる「三界の火宅⁽¹⁰¹⁾」と表現される。例えば、次のようにある。

(101) 他には以下の如くある。「舍利弗。如來^ハ復作^サク^ニ是^ノ念^ヲ。若シ我但以^テ神力及ヒ智慧力^ヲ、捨^テ於^レ方便^ヲ、為^シ諸^ノ眾生^ノ讚^メハ^シ如來^ノ知見、力無所畏^ヲ者、眾生不^レ能^ハ以^テ是^ヲ度^スルコト。所以^ハ者何。是^ノ諸^ノ眾生、未^{シテ}タ^ラ免^レ生老病死、憂悲苦惱^ヲ、而為^レハ^ナリ^ニ三界ノ火宅ノ所^ト燒^ク。何^ニ由^テ能^ク解^{セン}佛之智慧^ヲ。舍利弗。如^ク彼^ノ長者^ノ、雖^モ復^シ身手^ニ有^リト^レ力而^モ不^レ用^ヒ之^ヲ、但以^テ慇懃^ノ方便^ヲ、勉^テ濟^{シテ}諸子ノ火宅之難^ヲ、然^{シテ}後^ニ各與^{フルカ}珍寶^ノ大車^ヲ。如來^モ亦復^シ是^ノ。雖^モ有^リト^レ力、無所畏^ニ而^モ不^レ用^ヒ之^ヲ、但以^テ智慧方便^ヲ、於^リニ^ニ三界ノ火宅^ニ拔^テ濟^{セントシテ}眾生^ヲ、為^シ説^ク三乘^ノ、聲聞、辟支佛、佛乘^ヲ。而^モ作^テ是^ノ言^ヲ。汝等莫^レ得^{ルコト}樂^テ住^{スルコト}ニ^ニ三界ノ火宅^ニ。勿^レ貪^{ルコト}麁弊^ノ色聲香味觸^ヲ也。若シ貪著^{シテ}生^セハ^レ愛^ヲ、則^テ為^シ所^レ燒^カ。汝速^{カニ}出^テニ^ニ三界^ヲ、當^シニ^レ得^ニ三乘^ノ、聲聞、辟支佛、佛乘^ヲ。我今為^シ汝^ノ保^任ス^ル此^ノ事^ヲ、終^ニ不^レ虛^{シカラ}也。汝等但當^シニ^ニ勤修精進^ス。」(大正藏 9, p.13a, l.29-b, l.14) “tatra Śāriputra tathāgata evaṃ paśyati| saced ahaṃ jñāna-balo 'smīti kṛtvā rddhi-balo 'smīti kṛtvā 'nupāyenāśāṃ sattvānāṃ tathāgata-jñāna-bala-vaiśāradyaṇi saṃsṛāvayeyam nāite sattvā ebhir dharmair niryāyeyuḥ| tat kasya hetoḥ| adhyavasitā hy amī sattvāḥ pañcasu kāma-guṇesu traidhātuka-ratyām aparimuktā jāti-jarā-vyādhi-maraṇa-śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyôpāyāsebhyo dahyante pacyante tapyante paritapyante| anirdhāvitās traidhātukād ādīpta-jīrṇa-paṭala-śaraṇa-niveśana-sadṛśāt katham ete buddha-jñānaṃ paribhotsyante|| tatra Śāriputra tathāgato tad-yathā 'pi nāma sa puruṣo bāhubalikāḥ sthāpayitvā bāhubalam upāya-kausalyena tān kumārakāṃs tasmād ādīptād agārān niškāsāyēn niškāsāyitvā sa teṣāṃ paścād udārāṇi mahā-yānāni dadyāt evaṃ eva Śāriputra tathāgato 'py arhan samyak-saṃbuddhaḥ tathāgata-jñāna-bala-vaiśāradya-samanvāgataḥ sthāpayitvā tathāgata-jñāna-bala-vaiśāradyam upāya-kausalya-jñānen' ādīpta-jīrṇa-paṭala-śaraṇa-niveśana-sadṛśāt traidhātukāt sattvānāṃ niškāsana-hetos trīṇi yānāny upadarśayati yad uta śrāvaka-yānaṃ pratyekabuddha-yānaṃ bodhisattva-yānaṃ iti| tribhiḥ ca yānaiḥ sattvāṃl lobhayaty evaṃ cāśāṃ vadati| mā bhavanto 'sminn ādīptāgāra-sadṛše traidhātuke 'bhiramadhvam hīneṣu rūpa-śabda-gandha-rasa-sparśeṣu| atra hi yūyaṃ traidhātuke 'bhiratāḥ pañca-kāma-guṇa-sahagatayā tṛṣṇayā dahyatha tapyatha paritapyatha| nirdhāvadhvam asmāt traidhātukāt trīṇi yānāny anuprāpsyatha yad idaṃ śrāvaka-yānaṃ pratyekabuddha-yānaṃ bodhisattva-yānaṃ iti| ahaṃ vo 'tra sthāne pratibhūr ahaṃ vo dāsyāmy etāni trīṇi yānāny abhiyujyadhve traidhātukān niḥsaraṇa-hetoḥ||” (WT. p.74, ll.5-28) 「三界^ハ無^シレ^安キコト、猶^ヲ如^シニ^ニ火宅^ノ。眾生充滿^{シテ}、甚^ク可^シニ^ニ怖畏^ス。常^ニ有^リニ^ニ生老、病死ノ憂患^ニ。如^キレ^是ノ等ノ火、熾然^{トシテ}不^レ息^マ。如來^ハ已^ニ離^レテ^ニ、三界ノ火宅^ヲ、寂然^{トシテ}閑居^シ、安^處セ^リ林野^ニ。今此^ノ三界^ハ、皆是^レ我^ノ有^{ナリ}。其^ノ中^ノ眾生^モ、悉^ク是^レ吾^ノ子^{ナリ}。而^モ今此^ノ處^ハ、多^シニ^ニ諸^ノ患難^ニ。唯我^レ一人^ノミ、能^ク為^スニ^ニ救護^ヲ。雖^モ復^シ教詔^スル^{コト}、而^モ不^レ信受^セ。於^テ諸^ノ欲染^ニ、貪著深^キ故^ニ。」(大正藏 9, p.14c, ll.22-29) “traidhātukaṃ co yatha tan niveśanaṃ subhairavaṃ duḥkha-śātābhikīrṇam| aśeṣataḥ prajvalitaṃ samantāḥ jāti-jarā-vyādhi-śatair anekaiḥ||86|| ahaṃ ca traidhātuka-mukta śānto ekānta-sthāyī pavane vasāmi| traidhātukaṃ co mam idaṃ parigraho ye hy atra dahyanti mamāīti putrāḥ||87|| ahaṃ ca ādīnava tatra darśayī viditva trāṇaṃ ahaṃ eva cāśāṃ| na cāiva me te śruṇi sarvi bālā yathā 'pi kāmeṣu vilagna-buddhayaḥ||88||” (WT. p.84, l.14-p.85, l.1)

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

「而モ生スルコト_二三界ノ朽チ故リタル火宅ニ_一、為ナリ下度シ_二眾生ノ生老病死、憂悲、苦惱、愚癡、闇蔽、三毒之火ヲ_一、教化シテ令シメンカ_レ得セ_中阿耨多羅三藐三菩提ヲ_上。見ルニ_二諸ノ眾生ヲ_一為ニ_二生老病死、憂悲苦惱ノ_一之所_レ燒煮セ_二、亦以テノ_二五欲財利ヲ_一故ニ、受ク_二種種ノ苦ヲ_一。又以テノ_二貪著シ追求スルヲ_一故ニ、現ニハ受ケ_二眾生ヲ_一、後ニハ受ク_二地獄、畜生、餓鬼之苦ヲ_一。若シ生レ_二天上ニ_一、及ヒ在テハ_二人間ニ_一、貧窮困苦、愛別離苦、怨憎會苦、如キ_レ是ノ等ノ種種ノ諸苦アリ。眾生没_二在シテ其ノ中ニ_一、歡喜シ遊戯シテ、不_レ覺_二不_レ知_レ、不_レ驚_二不_レ怖_レ、亦不_レ生_二厭_二厭_二厭_二フコトヲ、不_レ求_二メ_二解脱ヲ_一。於テ_二此ノ三界ノ火宅ニ_一東西ニ馳走シテ、雖モ_レ遭フト_二大苦ニ_一、不_二以テ為サ_レ患ト。」（大正蔵 9, p.13a, ll.16-26）“sa traidhātuke mahatā duḥkha-daurmanasya-skandhen' ādīpta-jīrṇa-paṭala-śaraṇa-niveśana-sadṛśa utpadyate sattvānām jāti-jarā-vyādhi-maraṇa-śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyôpâyāsâvidyâ'ndhakāra-tamas-timir a-paṭala-paryavanāha-pratiṣṭhānām rāga-dveṣa-moha-parimocana-hetor anuttarāyām samyak-sambodhau samādāpana hetoḥ| sa utpannaḥ samānaḥ paśyati sattvān dahyataḥ pacyamānāms tapyamānān paritapyamānān jāti-jarā-vyādhi-maraṇa-śoka-parideva-duḥkha-daurmanasyôpâyāsaiḥ paribhoga-nimittam ca kāma-hetu-nidānam cāneka-vidhāni duḥkhāni pratyanubhavanti| drṣṭa-dhārmikam ca paryeṣṭi-nidānam parigraha-nidānam sāmparāyikam naraka-tiryag-yoni-yama-lokeṣv aneka-vidhāni duḥkhāni pratyanubhaviṣyanti| deva-manuṣya-dāridryam aniṣṭa-samyogam iṣṭa-vinā-bhāvikaṇi ca duḥkhāni pratyanubhavanti| tatrâiva ca duḥkha-skandhe parivartamānāḥ krīḍanti ramante paricārayanti nôttrasanti na samtrasanti na samtrāsam āpadyante na budhyante na cetayanti nōdvijanti na niḥsaraṇam paryeṣante tatrâiva c' ādīptâgāra-sadṛśe traidhātuke 'bhiramanti tena-tenâiva vidhāvanti| tena ca mahatā duḥkha-skandhenâbhyāhatā na duḥkha-manasikāra-samjñām utpādayanti||” (WT. p.73, ll.12-29)

一方、「如来寿量品」においては、そうした現実世界は真実には何ものにも破られない常住の仏の世界であるということが次のように説かれている。

「眾生見ル_二劫盡テ、大火ニ所_レト_レ燒カ_レ時モ、我カ此ノ土ハ安隱ニシテ、天人常ニ充滿セリ。園林諸ノ堂閣、種種ノ寶ヲ以テ莊嚴シ、寶樹多クシテ_二花菓_一、眾生ノ所ナリ_二遊樂スル_一。諸天擊テ_二天鼓ヲ_一、常ニ作シ_二眾ノ伎樂ヲ_一、雨ラシテ_二曼陀羅花ヲ_一、散ス_二佛及ヒ大眾ニ_一。我カ淨土ハ不_レニ_レ毀_レ、而モ眾ハ見ル_二燒ケ盡テ、憂怖諸ノ苦惱、如キ_レ是ノ悉ク充滿セリト_一。」（大正蔵 9, p.43c, ll.6-13）“yadā 'pi sattvā ima loka-dhātum paśyanti kalpenti ca dahyamānam| tadā 'pi cēdam mama buddha-kṣetraṃ paripūrṇa bhotī maru-mānuṣāṇām||11|| krīḍarātī teṣa vicitra bhoti udyāna-prāsāda-vimāna-koṭyah| pratimaṇḍitaṃ ratna-mayaiś ca parvataiḥ drumais tathā puṣpa-phalair upetaiḥ||12|| upariṃ ca devā 'bhihananti tūryān mandāra-varṣaṃ ca visarjayanti| mamaṃ ca abhyokiri śrāvākāṃś ca ye cānya bodhāv iha prasthitā vidū||13|| evaṃ ca me kṣetramidam sadā sthitaṃ anye ca kalpentimu dahyamānam| subhairavaṃ paśyīṣu lokadhātum

upadrutaṃ śokaśatābhikīrṇam||14||” (WT. p.276, l.20-p.277, l.8)

ここには、現実世界の真実のありようが「我が此の土は安穩にして、天人常に充滿せり」等と表現されている。森永松信は、これに対し「人間性が顕現しえた社会環境」を表現しているものとし、この一節について「この文章は精神的理想を表現するといわれながら、同時にまた、貧苦に悩む人間生活の終極的な否定、人間の社会生活を豊かにする物的資源の整備と欲求の充足、文化的余暇のともなう理想的人間生活の在り方などを示唆するものとみれば、まことに意味深い文章といいえよう⁽¹⁰²⁾」と述べている。

欲望に心を奪われ、大火に焼かれていると見えるような種々の苦しみに満ちた現実世界とは別の所に理想的な世界があるというのではない。確かに、そのような苦悩に満ちた世界が、何もせずにそのまま理想的な国土であると考えすることは容易ではない。しかし、そのように見える現実世界こそ、実は喜びと安心の理想の世界であるとして捉えることができるような視点を提供し、現実を再構築していくことが、『法華經』に基づく仏教福祉実践の最終的な目標といってもよいであろう。そうした理想の在り方を示しているものとして、この経文は『法華經』において最も重要な一節であるということができよう。

第二項 「共生」の実現と『法華經』

(1) 現代社会における「共生」

ところで、福祉実践における現代的な鍵概念の一つとして「共生」の概念が注目されてきて久しい。「共生」は、生物学や生態学における *symbiosis* の訳語として用いられてきたが、徐々にその枠組みを離れ、わが国においては「人間と自然との共生」、「障害者との共生」、「男女の共生」など、一般的にも、また社会福祉も含めたさまざまな学問領域においても用いられるようになり、現在に至っている。仏教界においては椎尾弁匡(1876-1971)が「共生(きょうせい/ともいき)」を唱えた歴史がある。また、「トギャザー・ウィズ・ヒム」の理念を提唱した長谷川良信(1890-1966)の思想や活動⁽¹⁰³⁾等も注目に値する。なお、仏教における「共生」を論じた研究は、多くの場合、「縁起」思想を基本とし、縁起を「人間や万物が相互依存、あるいは相依相関関係にある」と解釈している点は留意される。

山口定は、共生という言葉の語源的ルーツとして①生物学における *symbiosis*、②浄土宗の「共生(ともいき)」運動の提唱者(椎尾弁匡)の2点を、社会的ルーツとしては①「福祉社会」論や「ノーマライゼーション」の論議、②日本文化論的な発想、③経済界の動向、④エコロジーからの発想、⑤フェミニズム、⑥他国籍者との共生(特に外国人労働者の問題)、⑦同一国籍者もしくは同一社会内における「多文化主義」、の7点を指摘している⁽¹⁰⁴⁾。

⁽¹⁰²⁾ 森永松信 [1964] p.131.

⁽¹⁰³⁾ 本論文序論第二節参照。

⁽¹⁰⁴⁾ 山口定 [1997] .

第三章 『法華経』における仏教福祉の思想

「共生」は「生物の世界の共生」「人間と生態系の共生」「人間の世界の共生」などさまざまな領域で論じられるが、庄司洋子・武川正吾・木下康仁・藤村正之編『福祉社会事典』によれば、その中の「人間の世界の共生」について次のように説明されている。

人間の世界における共生 (conviviality) とは、異なる者同士が、自由で対等な相互活性化的关系を作って日常生活を営むことを意味する。共生への主張は、在日韓国・朝鮮人への差別、先住民族への差別、外国人労働者への差別的処遇、障害者への健常者による差別、女性へのジェンダー差別などをめぐって生まれた。共生の方への変革を求める者は、まずもって受苦者であり、社会的弱者であり、マイノリティであり、被差別者である。権力的な傾斜した関係を編み直して、人間として対等な関係に立つこと。共生という言葉には「共生の方へ」という動きが含まれている。共生は、差別の克服ということ課題としている。共生が、「隔離・排除」型の差別や政治・経済的な差別的処遇を拒けることは言うまでもない。さらに共生は、マジョリティ (多数者) がマイノリティ (少数者) に強いる価値意識、生活様式、文化の次元での「同化」型の差別をも克服しようとする企てである。したがって共生の課題は、受苦者やマイノリティの自律性への問いを引き連れている。(中略) 共生という課題は、現代社会の権力の配置と支配の構図の変化を背景に浮上してきた。地球規模の資本主義経済、多国籍企業、アジアの準帝国化、コーポラティズムの展開。情報資源化と情報社会化。教育と文化の象徴権力化、遺伝子工学、生殖技術、臓器移植に見るような生命への支配権力。「誰が何を所有するか」から「誰が誰を所有するか」への所有の変容。そして、システムが匿名化した権力として市民社会に拡散したこと。市民社会に分散しながら接合している権力の網の目に照応して、非対称的関係の受苦者やマイノリティによる、人権の回復と共生という課題をめぐるネットワークの運動が生起している。共生は、価値意識および社会構成原理として、また課題達成の方法論としても求められている。支配のあり方が変ることに対応して、政治・経済的に自由と平等と権利を求めることと共に、生存する権利、存在する権利、差異の権利の追究へと共生の次元がシフトした、と言える。共生の探求は、多文化主義と共に多文化共存を超える相互変容、自己カテゴリー化と共に脱・自己カテゴリー化、アイデンティティへの自由と共にアイデンティティからの自由というさらなる課題を提起している⁽¹⁰⁵⁾。

上記の「conviviality」とは、「宴」を意味する言葉と言われる。この「conviviality」について、井上達夫らは次のように説明している。

我々のいう《共生》とは、異質なものに開かれた社会的結合様式である。それは、内輪で仲良く共存共栄することではなく、生の形式を異にする人々が、自由な活動と参

⁽¹⁰⁵⁾ 庄司洋子・武川正吾・木下康仁・藤村正之編 [1999] pp.205-207、栗原彬稿「共生」の項。

加の機会を相互に承認し、相互の関係を積極的に築き上げてゆけるような社会的結合である。symbiosis をモデルとする「共生」概念と区別するために、英語で表記するならば、conviviality (コンヴィヴィアリティ) という言葉がふさわしい。日本語の表記としては、安定した閉鎖系としての「共生」は、symbiosis の旧来の訳語に従って「共棲」と表記し、「共生」という言葉は、我々のいう《共生》、すなわち、異質なものに開かれた社会的結合様式を意味するものとして使うことを、提案したい⁽¹⁰⁶⁾。

このように、現代社会の変化や人間の価値意識の変化に伴ってさまざまな領域で論じられてきた「共生」の概念であるが、社会福祉の領域における「共生」の概念について言及した寺田貴美代は、共生概念をめぐる先行研究の共通点として、「共生そのものよりも『共生化』あるいは『共生への志向』とでも言うべき理論が目立つ」こと、共生は「異なる者同士が相互に変容し合い、新たな関係を築く、ダイナミックな過程および現象である」こと、「各自の内面的な領域での変容をも内包する過程である」こと等を指摘した上で、共生は「全ての人々が持つ、それぞれの他者性としての異質性を理解し、尊重することが重要」で、そうした「相互理解と尊重に基づき、自-他の関係を再構築する営みである」と述べている⁽¹⁰⁷⁾。

(2) 現代社会における「寛容」

また、「共生」に関連するものとして、「寛容」という言葉も注目される。「寛容」という言葉は、古くは西洋のキリスト教の歴史に端を発しながらも、現代では人種・民族・文化の多様性を認めた上で人類の平和を実現するために、宗教的寛容だけでなく、国際社会における政治・経済・教育などを含めた諸分野においてもあらためてその意義が問い直されている。なお『法華経』の説く一乗思想は、宗教的な寛容をあらわすものでもある⁽¹⁰⁸⁾。

イギリスの歴史家ヘンリー・カメン (Kamen, Henry Arthur Francis, 1936-) によれば、「寛容 (トレレーション) とは、最も広い意味では、宗教において見解を異にする人々にたいし自由を与えることを意味するものと理解される。それは、人間的自由の原理の漸次的な

⁽¹⁰⁶⁾ 井上達夫・名和田是彦・桂木隆夫 [1992] pp.24-25.

⁽¹⁰⁷⁾ 寺田貴美代 [2003] pp.21-56.

⁽¹⁰⁸⁾ 『法華経』の寛容思想については、例えばジーン・リーヴス著、月本昭男訳 [1993] がある。なお竹内整一・月本昭男編 [1993] には宗教多元論や近代日本の宗教協力の歴史、浄土教、儒教、近代神道、古代イスラエル唯一神教、キリスト教、イスラーム等の諸宗教における寛容についての論考が収録されている。なお宗教的寛容に関しては、近年ではイギリスの宗教哲学者ジョン・ヒック (John Hick, 1922-2012) の唱えた「宗教多元主義」をめぐる議論がある (ヒックの代表的な著作は Hick [1980] (=ジョン・ヒック著、間瀬啓允訳 [1986])・Hick [1985] (=ジョン・ヒック著、間瀬啓允訳 [1990])・Hick [1995] (=ジョン・ヒック著、間瀬啓允訳 [1997] 等参照)。『法華経』と宗教多元主義に関しては三輪是法 [1999]・菅野博史 [2004] 等の論考がある。

発展をもたらした歴史過程の一部と見ることができる⁽¹⁰⁹⁾」とされているが、現代における「寛容」は宗教に関する問題だけには限られていない。国際社会における「寛容」への関心は、例えば1995年の第28回ユネスコ総会、1996年の第51回国連総会で採択された「寛容の原則に関する宣言(Declaration of Principles on Tolerance)」にも見ることができる。なお、これらをうけて11月16日が「国際寛容デー(International Day for Tolerance)」に制定されている。

また、「寛容」について、例えば中村元監修・峰島旭雄責任編集[2000]には次のように説明されている。

およそ今日の世界宗教の中で、寛容(toleration)を説かないものはないかのごとくに理解されている。異なった見解や悪に対しても心の広い態度が、本来の寛容といえるであろう。しかし、18世紀初頭までの西洋社会では寛容は悪を是認するという意味でむしろ遠ざけられていた。一神教に特徴的な宗教的非寛容は、異端(heretics 選択する者たち)に対する厳しい迫害となってあらわれた。アウグスティヌスによる異端に対する体刑の主張以来、キリスト教では教義的には非寛容であった。宗教改革によっても本来の寛容は十分に実現されえなかった。ルターやカルヴァンも異端分離派には不寛容であった。宗教的寛容は近代国家の発達とも結びついている。宗教改革後の17世紀のヨーロッパでは、信教の自由と寛容が最大の論点であった。ピエール・ベールやジョン・ロック、スピノザなどの思想は、宗教的寛容を讃美した点に新しい出発をみることができるという。ロックは政教分離の立場から、市民権として異教徒にも暴力や危害が加えられてはならないと主張した。ただし無神論者に対しては、彼らが社会の約束事を軽視するという理由で寛容に扱われるべきでないとする。その後のアメリカ合衆国独立における人権宣言(1776)やフランス革命(1789)などを経て、西洋社会に寛容が一般化されたとされる。寛容はしばしば、宗教的見解を異にする人びとに対して問題となる。イスラームのこれまでの伝統的教義解釈では、異教徒の信仰に価値を認め尊重するということはない。異教徒存在の容認はあくまで恩恵的なものとされる。しかしイスラーム神秘主義者には、『コーラン』の行文は多くの解釈を持つものであるとして異なった解釈を容認した者もいた。仏教では超越的・宥和的性格に寛容の精神がみられる。諸異説の対立に宥和的態度を表明する代表的な仏教経典が『法華経』である。『法華経』の一乗思想は、大・小対立の仏教に宥和をはかったものである。真理は一つであり、その真理を知った人は争うことがない(『スッタニパータ』884)とする初期佛教以来の教説を一乗思想は継承している。それぞれに役割と意義を認め、いずれの実践法によっても究極の悟りの境地が得られるという一乗思想は、プラトンの「乗りもの」(ギ okhema)と対比されるべきことも指摘されている。ただし、仏教

⁽¹⁰⁹⁾ ヘンリー・カメン著、成瀬訳 [1970] p.23.

においても信仰の純粋性の強調は、時として排他的・非寛容的な態度となってあらわれている。日本においては、法然による聖道門や諸行に対する態度、日蓮あるいは近世以降にみられた日蓮崇拝者たちの非寛容な態度などがそれである。寛容の適用領域も、今日では宗教のみならず政治・経済、人種などさまざまな問題にも関係している。特に、普遍的宗教観に立って寛容が考慮されなければならない。その意味でも、真の「宗教」の意味があらためて問い直される必要がある⁽¹¹⁰⁾。

これらのことからしても、現代における「寛容」は、人間社会における「共生」を実現するための重要な条件の一つとしても、今後ますます論じられるべきものであるということができよう。

それでは、「寛容」とはどのような概念として捉えられてきたのであろうか。わが国における「寛容」の語義について一般的意味を求めると、例えば『広辞苑』によれば

- ①寛大で、よく人をゆるし受け入れること。咎めだてをしないこと。「一の精神」「一な態度をとる」
- ②他人の罪過をきびしく責めないというキリスト教の重要な徳目。
- ③異端的な少数意見発表の自由を認め、そうした意見の人を差別待遇しないこと。

とあり⁽¹¹¹⁾、また『日本国語大辞典』によれば「心がひろくて、他人の言動をよく受け入れること。他人の罪過をきびしくとがめだてしないこと。また、そのさま。」とある⁽¹¹²⁾。

保坂俊司によれば、日本語としての「寛容」が *tolerance* の翻訳語とされたのは、井上哲次郎『哲学辞彙』（明治14（1881）年）が初めであり、その前の『薩摩辞書』（明治2（1869）年）などでは、*tolerance* は「免許」「堪忍」などと訳されていたという。そうした「寛容」を意味する *tolerance* の語源について、保坂俊司は次のように述べている。

寛容と訳される英語の *tolerance* の語源は、ラテン語の *tolerantia* である。その意味は、「忍耐」・「我慢」・「許す」というほどの意味である。この意味の特徴は、「他者の存在を受け止める」、「他者の存在を耐える」ということになる。しかも、この場合の「寛容」は、一方通行の寛容である。

なぜなら、「耐える」・「我慢する」・「許す」という寛容の中には、他者との相互理解も、自他の平等意識も必要はなく、ただ「場を共有することを他者に許す」、あるいは「そのような状態に一方的に、あるいは高い立場で耐える」ということで、十分成立可能となる関係だからである。

その意味での寛容は、相手の存在に無関心、無理解でも成立するレベルのものである。あるいは、一方が他方よりも優位にあつて許しを与える、というような関係性の上に

⁽¹¹⁰⁾ 中村元監修・峰島旭雄責任編集 [2000] p.93、三友量順稿「寛容」の項。

⁽¹¹¹⁾ 新村出編 [2008] p.651.

⁽¹¹²⁾ 小学館国語辞典編集部編 [2001a] p.1406.

成立する片務的な寛容と言える⁽¹¹³⁾。

寛容の概念はギリシア哲学（ギリシア語で *epiiekeia*, *elertheria*）に端を発するとも言われているが⁽¹¹⁴⁾、西洋哲学の領域においても多くの研究の蓄積がある。例えば、アントワーヌ・ガラポン（Antoine Garapon, 1952-, フランス）やポール・リクール（Paul Ricoeur, 1913-2005, フランス）によれば、寛容には「回避（*abstention*）の寛容」、「我慢（*endurance*）の寛容」、「承認（*admission*）の寛容」といった三つの類型が立てられるというが、彼らの見解は、受動的・消極的態度から能動的・積極的態度まで、寛容の態度には幅があることを示唆している⁽¹¹⁵⁾。

また、ウラジミール・ジャンケレヴィッチ（Vladimir Jankelevitch, 1903-1985, フランス）は、諸々の徳を「…補償→懲罰→等価→平等→均衡→寛容→尊敬→憐れみ→善意→愛→慈愛」等と序列化しており、寛容について積極的に述べることをはじめは躊躇している。その理由として、①（回避や我慢を意味する）寛容は「何をすべきではないか」しか示唆しないこと。②寛容の主体の側に内的動機が欠如していても可能であること。③「～である場合に限って相手を寛容する」という条件付きなものであり、「敵をも愛する」愛の無条件性に比べれば、マイナーな徳であること、の三つを挙げている⁽¹¹⁶⁾。

しかし、ジャンケレヴィッチ寛容についての肯定的評価として次のように述べている。

寛容の形而上学的基礎についての意識はまず、他人が、それもすべての他人が真理を有しているとの意識である。そこで他人は、それがいかなる者であれ、また、その音信がいかに幼稚であれ、彼が今は私の敵であれ、真理の一片を有している。寛容は各人間がその担い手であるような不可侵的で判定不能な真理への賛辞なのである⁽¹¹⁷⁾。

また、ジャンケレヴィッチは諸々の徳の中で寛容が肯定的・積極的な徳と化したのは、序列の中では相対的に「他者の承認、他者との共感・同情、他者への愛がそこに導きいれた」からであるとし、「尊敬」と「寛容」の違いについては次のように述べている。

尊敬が他者へ向けられた魂の運動であるのに対して、寛容はこの種のいかなる志向をも含んでいない。事実、尊敬することなく寛容であることは可能である。逆に、尊敬は当然のこととして寛容を含んでいるが、寛容からその存在理由を除去することで寛

⁽¹¹³⁾ 保坂俊司 [2009] p.119.

⁽¹¹⁴⁾ 廣松渉ほか編 [1998] p.297、柴田寿子稿「寛容」の項。

⁽¹¹⁵⁾ Garapon [1996]・Ricoeur [1991]・佐藤啓介 [2005] 参照。

⁽¹¹⁶⁾ Jankélévitch [1968]・同 [1970]・同 [1972] 参照。上記3冊についての邦訳は現在その一部が出版されている（ウラジミール・ジャンケレヴィッチ著、仲澤紀雄訳 [2006]・同 [2007]）。なおジャンケレヴィッチの思想については特に合田正人 [2003]・佐藤啓介 [2005] 参照。

⁽¹¹⁷⁾ Jankelevitch [1970] p.766・合田正人 [2003] p.287 参照。

容を無用のものたらしめさえする⁽¹¹⁸⁾。

こうした寛容の概念に関する議論を概観すると、寛容には次の二つの問題があると考えられる。

- ①他者への消極的態度（回避・無関心・内的動機の欠如、我慢）であっても成り立つこと。
- ②他者への積極的態度の1つとして、「尊敬⁽¹¹⁹⁾」が含まれてはいないこと。

また、「共生」や「寛容」には、「共生」する主体、「寛容」する主体は主に「マジョリティ」の側であるということ、すなわち人間関係における「権力の非対称性」を構造的前提としていると考えられる。そうした点も踏まえると、「共生」や「寛容」の実現には、さらに次の二点に留意すべきである。

- ①「マイノリティ」に対する、「共生」の強制、「寛容」の強制になる危険性があること。
- ②その上で、「マジョリティ」・「マイノリティ」それぞれの持つ多様性・異質性を、互いに、また積極的に尊重することができるのかということ。

原始仏教における「寛容」については、本論第一章第六節においても触れた。そこでは、見解の異なる他者と関わる時には見解が一致する点について注目し議論を深めるという方法や、相手の言動の中に部分的真理性を認めるという方法で、論争を超えた立場で「共に学ぶ」という点が指摘された。

それでは、『法華經』における「共生」や「寛容」のありようは、『法華經』における仏教福祉思想からはどのように考えることができるであろうか。

(3) 『法華經』における「共生」と「寛容」の実践

まず、共生や寛容を実践する目的は、『法華經』における仏教福祉の実践においては、既述の「化城喩品」の経文⁽¹²⁰⁾、ないし「如来寿量品」の「毎に自ら是の念を作す、何を以て

⁽¹¹⁸⁾ Jankelevitch [1970] p.752・合田正人 [2003] p.288 参照。

⁽¹¹⁹⁾ マハトマ・ガンディー (Mohandās Karamchand Gāndhī, 1869-1948) も、「寛容 (tolerance)」という言葉の中に他者への敬意が含まれない可能性があることを指摘している。「私は寛容という言葉が好きではないが、他により良い言葉を思いつくことができなかった。寛容という言葉は、自分自身の信仰に比べると他の信仰は劣っているという根拠のない前提を内に含んでいる可能性がある。それに対して、アヒンサーという言葉は、自分自身の宗教的信仰を守りつつ、他の人々の信仰に対しても同様に敬意を抱くこと、従って自分の信仰の不完全性を認める、ということをお我々に教える。」(竹内啓二・浦田広朗・梅田徹・鈴木康之・保坂俊司訳 [1991] p.46)

⁽¹²⁰⁾ 「願^クハ以^テ此^ノ功德^ヲ、普^ク及^シ於^一切^ニ、我等^ト與^ニ眾生^ニ、皆共^ニ成^セン佛道^ヲ。」(大正蔵 9, p.24c, ll.21-22) “asmākam anukampārtham paribhuñja vināyaka| vyaṃ ca sarva-sattvās ca

か衆生をして無上道に入り、速かに仏身を成就することを得せしめんと」の経文⁽¹²¹⁾に示されるように、「共に生きる」ことに加えて「共に仏と成る」世界を求めるためといえるであろう。

『法華經』には、増上慢や敵対する者たち、換言すれば、こちらを誹謗中傷する、あるいはこちらのお話を認めない・うけつけない・聞けない・聞こうとしないような存在の姿が、随所に描かれている。例えば、「方便品」においては、釈尊の説法の直前に、その場にいた五千人の修行者たちがその場を立ち去る場面がある。

「説キタマフ此ノ語ヲ時、會中ニ有リ比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等、即チ從リ座起テ、禮シテ佛ヲ而退キヌ。所以ハ者何。此ノ輩ハ罪根深重ニ及ヒ増上慢ニシテ、未ルヲ得謂ヒレ得タリト、未ルヲ證セ謂ヘリ證セリト。有リ如キ此ノ失、是ヲ以テ不レ住セ。世尊默然トシテ而不レ制止シタマハ。爾時佛告ハク舍利弗ニ。我カ今此ノ眾ハ、無ク復枝葉、純ヲ有リ貞實ノミ。舍利弗。如キ是ノ増上慢ノ人ハ、退クモ亦佳シ矣。汝今善ク聽ケ、當シニ為ニ汝カ説ク。舍利弗ノ言サク、唯然リ。世尊。願樂クハ欲ス聞キタマツラント。」(大正蔵 9, p.7a, ll.7-15)

“samanantara-bhāṣitā cēyaṃ bhagavatā vāg atha khalu tataḥ parśada ābhimānikānām bhikṣūnām bhikṣuṇīnām upāsakānām upāsikānām pañca-mātrāṇi sahasrāny utthāy' āsanebhyo bhagavataḥ pādaū śirasā 'bhivanditvā tataḥ parśado 'pakrāmantī sma| yathā 'pīdam abhimānākuśala-mūlenāprāpte prāpta-saṃjñino 'nadhigate 'dhigata-saṃjñinaḥ| te ātmānaṃ savraṇaṃ jñātvā tataḥ parśado 'pakrāntāḥ| bhagavāms ca tūṣṇī-bhāvenādhipāsayati sma|| atha khalu bhagavān āyusmantam Śāriputram āmantrayate sma| niṣpalāvā me Śāriputra parśat apagata-phalguḥ śraddhā-sāre pratiṣṭhitā| sādhu Śāriputrāiteṣāṃ ābhimānikānām ato 'pakramaṇam| tena hi Śāriputra bhāṣiṣya etam artham| sādhu bhagavann ity āyusmān Śāriputro bhagavataḥ pratyaśrauṣīt||” (WT. p.36, ll.5-16)

「比丘比丘尼ノ、有リ懷クモノ増上慢ヲ。優婆塞ノ我慢ナル、優婆夷ノ不信ナルアリ、如キ是ノ四眾等、其ノ數有リ五千。不ニ自ラ見ニ其ノ過ヲ。於テ戒ニ有テ缺漏、護リ惜シム其ノ瑕疵ヲ。是ノ小智ハ已ニ出ヌ。眾中之糟糠ナリ。佛ノ威徳ノ故ニ去リス。斯ノ人ハ慚クシテ福德、不レ堪ヘレ受クルニ是ノ法ヲ。此ノ眾ハ無シ枝葉、唯有リ諸ノ貞實ノミ。」(大正蔵 9, p.7c, ll.11-18) “athābhimāna-prāptā ye bhikṣu-bhikṣuṇy-upāsakāḥ| upāsikāś ca aśraddhāḥ sahasrāḥ pañc' nūnakāḥ||38|| apaśyanta imaṃ doṣaṃ chidra-śikṣā-samanvitāḥ| vraṇāms ca parirakṣantaḥ prakrāntā bāla-buddhayaḥ||39|| parśat-kaṣāyatān jñātvā loka-nātho 'dhivāsayi| tat teṣāṃ kuśalam

agrām bodhiṃ sprṣemahi||57||” (WT. p.158, ll.26-27)

⁽¹²¹⁾ 「毎ニ自ラ作ニ是ノ念ヲ、以カレ何ヲ令ト四眾生ヲシテ、得セ入リ下無上道ニ上、速ニ成ニ就スルコトヲ佛身ヲ。」(大正蔵 9, p.44a, ll.3-4) “carim-carim jāniya nitya-kālam vadāmi sattvāna tathā tathā 'ham| katham nu bodhāv upanāmayeyaṃ katha buddha-dharmāṇa bhaveyu lābhinaḥ||23||” (WT. p.278, ll.16-19) なおこの部分の漢訳における「毎自作是意」の「意」字、「得入無上慧」の「慧」字は、わが国の通例および春日本に従ってそれぞれ「念」字、「道」字に改めた。

nāsti śrṇuyur dharma ye imam||40|| śuddhā ca niṣpalāvā ca susthitā pariṣan mama|
phalgu-vyapagatā sarvā sārā cēyaṃ pratiṣṭhitā||41||” (WT. p.40, l.25-p.41, l.6)

あるいは、「勸持品」においては、「三類の強敵」と称される、釈尊滅後に「法華經」受
持者を誹謗・中傷する存在のあることが描かれる。

「有_ラン_下諸ノ無智ノ人ノ、惡口罵詈等シ、及_ヒ加_ルニ刀杖ヲ_上者、我等皆當_シレ忍_フ。惡世ノ
中ノ比丘ハ、邪智ニシテ心詭曲アリ、未_ルヲ_レ得_レ謂_ヒニ_レ為_レ得_{タリ}ト_ニ、我慢ノ心充滿セン。或_ハ有_ラ
ン_下阿練若ニ、納衣ニシテ在_テ空閑ニ_ニ、自_ラ謂_テ行_{スト}真ノ道ヲ_ニ、輕_ニ賤_{スル}人間ヲ_上者。貪_ニ
著_{スル}カ利養ニ_ニ故ニ、與_メニ_ニ白衣ノ_ニ說_イテ_ニ法ヲ_ニ、為_ルコト_ニ世ノ所ト_ニ恭敬_{スル}、如_クナラン_ニ
六通ノ羅漢ノ。是ノ人懷_キ惡心ヲ_ニ、常ニ念_ヒニ世俗ノ事ヲ_ニ、假_テ名ヲ阿練若ニ_ニ、好_ミテ出_サ
ン_ニ我等カ過ヲ_ニ、而_モ作_{サン}如_キレ是ノ言ヲ_ニ。此ノ諸ノ比丘等ハ、為_テノ_レ貪_ルヲ_ニ利養ヲ_ニ故ニ、
說_ク外道ノ論議ヲ_ニ。自_ラ作_テ此ノ經典ヲ_ニ、誑_ニ惑_ス世間ノ人ヲ_ニ。為_テノ_レ求_ルヲ_ニ名聞ヲ_ニ故ニ、
分別_シテ說_クト_ニ是ノ經ヲ_ニ (122)。常ニ在_テ大衆ノ中ニ_ニ、欲_{スル}カ_レ毀_ラント_ニ我等ヲ_ニ故ニ、向_テ國
王大臣、婆羅門居士、及_ヒ餘ノ比丘眾ニ_ニ、誹謗_シテ說_キ我カ惡ヲ_ニ、謂_ニ是_レ邪見ノ人、說_ク
ト_ニ外道ノ論議ヲ_ニ。我等敬_フカ_レ佛ヲ_ニ故ニ、悉ク忍_ハン_ニ是ノ諸惡ヲ_ニ。為_レ斯ノ所_レテ_レ輕_セ言_レン_モ
ニ、汝等皆是_レ佛ナリト_ニ、如_キレ此ノ輕慢ノ言ヲ、皆當_シレ忍_ニ受_ス之ヲ_ニ。濁劫惡世ノ中ニハ、
多ク有_ラン_ニ諸ノ恐怖_ニ。惡鬼入_テ其ノ身ニ_ニ、罵_ニ詈_{毀_ニ辱_{セン}モ}我ヲ_ニ、我等敬_ニ信_シテ佛ヲ_ニ、
當_シレ著_ルニ忍辱ノ鎧ヲ_ニ。為_レノ_レ說_ンカ_ニ是ノ經ヲ_ニ故ニ、忍_ハン_ニ此ノ諸ノ難事ヲ_ニ。」(大正藏 9,
p.36b, l.23-p.36c, l.17) “ākrośāṃs tarjanāṃś cāiva daṇḍa-udgūraṇāni ca| bālānāṃ
saṃsahīṣyāmo 'dhivāsiṣyāma nāyaka||3|| durbuddhinaś ca vankāś ca śaṭhā bālādhimāninaḥ|
aprāpte prāpta-saṃjñī ca ghore kālasmi paścime||4|| arāṇya-vṛttakāś cāiva kanthāṃ prāvāriyāṇa
ca| saṃlekha-vṛtti-cāri sma evaṃ vakṣyanti durmatī||5|| raseṣu ḡṛddha saktās ca ḡṛhīṇāṃ dharma
deśayī| sat-kṛtās ca bhaviṣyanti ṣaḍ-abhijñā yathā tathā||6|| raudra-cittās ca duṣṭās ca
ḡṛha-vitta-vicintakāḥ| arāṇya-guṭṭim praviṣitvā asmākaṃ parivādakāḥ||7|| asmākaṃ cāiva
vakṣyanti lābha-satkāra-niśritāḥ| tīrthikā vat' ime bhikṣū svāni kāvyāni deśayuh||8|| svayaṃ
sūtrāṇi granthitvā lābha-satkāra-hetavaḥ| parṣāya madhye bhāṣante asmākaṃ anukūṭṭakāḥ||9||
rājeṣu rāja-putreṣu rājāmātyeṣu vā tathā| viprāṇāṃ ḡṛha-patīnāṃ ca anyeṣāṃ cāpi
bhikṣuṇām||10|| vakṣyanty avarṇam asmākaṃ tīrthya-vādam ca kārayī| sarvaṃ vayaṃ
kṣamiṣyāmo gauraveṇa maha-rṣiṇām||11|| ye cāsmān kutsayiṣyanti tasmin kālasmi durmatī| ime
buddhā bhaviṣyanti kṣamiṣyāmatha sarvaśaḥ||12|| kalpa-saṃkṣobha-bhīṣmasmin dāruṇasmi
mahā-bhaye| yakṣa-rūpā bahū bhikṣū asmākaṃ paribhāṣakāḥ||13|| gauraveṇēha lokēndre
utsahāma suduṣkaram| kṣāntīya kakṣyāṃ bandhitvā sūtram etaṃ prakāśaye||14||” (WT. p.232,
l.13-p.233, l.14)

(122) 「分別說是經」は、大正藏では「分別於是經」となっているが、異本ならびにわが国の通例
によって「於」字は「說」に改めた。

そこで、そうした者たちを、相互理解・相互の尊重が困難である相手の事例として捉えたとき、「常不輕菩薩品」で説かれる「但行礼拜」は、共生の実現に資する自他関係の再構築において有益な示唆を与えるものであると筆者は考える。

但行礼拜とは、ある菩薩は、出会った人々（四衆）に対し、経典を説くこともせず、ただ「私はあなたを軽んじません。あなたは菩薩行をなすことによって、仏となる尊い人なのです」と言って、礼拜した。そして、相手に悪口を言われ、棒や石を投げつけられても、遠く離れたところに行って同様の言葉を伝え、礼拜することを止めなかった。それによって、その菩薩は周囲から「常不輕」と名づけられた、というのである。

経文では次のように表現されている。

「是ノ比丘、凡ソ有ラハレ所レ見ル、若ハ比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷ヲ、皆悉ク禮拜讚歎シテ而作サク。是ノ言ヲ。我深ク敬フ。汝等ヲ、不レ敢テ輕慢セ。所以ハ者何。汝等皆行シテ菩薩ノ道ヲ、當ケレバナリニ得レ作佛スルコトヲ。而モ是ノ比丘、不シテ専ラニ讀誦セ經典ヲ、但行スレ禮拜ヲ。乃至遠ク見テモ四眾ヲ、亦復故ニ往テ禮拜讚歎シテ而作サク。是ノ言ヲ。我不レ敢テ輕シメ於汝等ヲ、汝等皆當シニ作佛ス。四眾之中、有リ生シ瞋恚ヲ、心不淨ナル者、惡口罵詈言ハク。是ノ無智ノ比丘ハ從リ何レノ所ニ來タルヤ、自ラ言テ、我不レ輕シメ汝ヲ、而與メ我等カ授記スル、當シトニ得レ作佛スルコトヲ、我等不レ用ヒ如キレ是ノ虛妄ノ授記ヲ。如ク此ノ經ニ歴シテ多年ヲ、常ニ被レトモ罵詈セ、不シテ生セ瞋恚ヲ、常ニ作ス。是ノ言ヲ、汝當シトニ作佛ス。説ク是ノ語ヲ時、眾人或ハ以テ杖木瓦石ヲ而打擲スレハ之ヲ、避ケテ走リ遠ク住シテ、猶高聲ニ唱テ言ク、我不レ敢テ輕シメ於汝等ヲ、汝等皆當シトニ作佛ス。以テ其レ常ニ作ス。是ノ語ヲ故ニ、増上慢ノ比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、號シテ之ヲ為セルナリ。常不輕ト。」（大正蔵 9, p.50c, l.17-p.51a, l.3）“sa khalu punar Mahāsthāmaprāpta bodhisattvo mahāsattvo yaṃ-yaṃ eva paśyati bhikṣuṃ vā bhikṣuṇīm vōpāsakaṃ vōpāsikāṃ vā taṃ-taṃ upasaṃkramyāivaṃ vadati nāham āyusmanto yuṣmākaṃ paribhavāmi| aparibhūtā yūyaṃ| tatkasya hetoḥ| sarve hi bhavanto bodhisattva-caryāṃ carantu| bhaviṣyatha yūyaṃ tathāgatā arhantaḥ samyak-saṃbuddhā iti| anena Mahāsthāmaprāpta paryāyeṇa sa bodhisattvo mahāsattvo bhikṣu-bhūto nōddeśaṃ karoti na svādhyāyaṃ karoti anyatra yaṃ-yaṃ eva paśyati dūra-gatam api sarvaṃ taṃ upasaṃkramyāivaṃ saṃśrāvayati bhikṣuṃ vā bhikṣuṇīm vōpāsakaṃ vōpāsikāṃ vā taṃ-taṃ upasaṃkramyāivaṃ vadati| nāham bhaginyo yuṣmākaṃ paribhavāmi| aparibhūtā yūyaṃ| tatkasya hetoḥ| sarvā yūyaṃ bodhisattva-caryāṃ caradhvaṃ bhaviṣyatha yūyaṃ tathāgatā arhantaḥ samyak-saṃbuddhāḥ| yaṃ-yaṃ eva Mahāsthāmaprāpta sa bodhisattvo mahāsattvas tasmin samaye bhikṣuṃ vā bhikṣuṇīm vōpāsakaṃ vōpāsikāṃ vāivaṃ saṃśrāvayati| sarve 'sya yad-bhūyastvena krudhyanti vyāpādanty aprasādam utpādayanti ākrośanti paribhāṣante| kuto 'yaṃ aprṣṭo bhikṣur aparibhava-cittam ity asmākaṃ upadarśayati| paribhūtam ātmānaṃ karoti yad asmākaṃ vyākaroṭy anuttarāyāṃ samyak-saṃbodhau asantam anākāṅkṣitaṃ ca| atha khalu

Mahāsthāmaprāpta tasya bodhisattvasya mahāsattvasya bahūni varṣāni tath' ākruśyataḥ paribhāṣyamāṇasya gacchanti| na ca kasya-cit krudhyati na vyāpāda-cittam utpādayati| ye cāsyāivaṃ saṃśrāvayato loṣṭaṃ vā daṇḍaṃ vā kṣipanti sa teṣāṃ dūrata eva uccaiḥ-svaram kṛtvā saṃśrāvayati sma| nāhaṃ yuṣmākaṃ paribhavāmīti| tasya tābhir abhimānika-bhikṣu-bhikṣuṇy-upāsakōpāsikābhiḥ satatasamitaṃ saṃśrāvyaṃ māṇābhiḥ Sadāparibhūta iti nāma kṛtam abhūti||” (WT. p.320, l.2-p.321, l.3)

「時ニ諸ノ四眾、計ニ著セリ於法ニ。不輕菩薩、往キニ到テ其ノ所ニ、而キ語テ之ニ言ク。我不輕シメ汝ヲ、汝等ハ行シテ道ヲ、皆當シトニ作佛ス。諸人聞キ已テ、輕毀罵詈セシニ、不輕菩薩、能ク忍ニ受シキ之ヲ。其ノ罪畢ヘ已テ、臨ミテニ命終ノ時ニ、得テ聞クコトヲニ此ノ經ヲ、六根清淨ナリ。」(大正蔵 9, p.51b, ll.14-19) “upasaṃkramitvā tada bhikṣu anyān upalambha-dṛṣṭīna tathāiva bhikṣuṇī paribhāva mahyaṃ na kadā-cid asti yūyaṃ hi caryāṃ carathāgra-bodhaye||3|| evaṃ ca saṃśrāvayī nitya-kālaṃ ākrośa-paribhāṣa sahanu teṣāṃ| kāla-kriyāyāṃ samupasthitāyāṃ śrutam idaṃ sūtram abhūṣi tena||4||” (WT. p.324, ll.11-18)

釈尊の過去の姿として、常不輕菩薩が出会った人々を礼拝したというこの「但行礼拝」の実践は、わが国の仏教福祉活動実践者の一人、綱脇龍妙（1876-1970）の私立ハンセン病収容施設・身延深敬園の開設とその実践に大きな影響を与えたところである。また、現在の日蓮宗ないし日蓮系諸教団の社会活動の指針として大きく注目されているところであり、仏教福祉の視点からは、この「礼拝行」は、あらゆる人々の中に成長・向上の可能性があることを人間の本質として尊重する姿勢と理解されている⁽¹²³⁾。

『法華經』の文脈によれば、「法師品」以降は、釈尊の滅後に菩薩はどのように理法を説き示すか、ということか大きなテーマの 1 つであった。しかし、常不輕菩薩は『法華經』の教えを説いてはいないし、聞いていたわけでもない。常不輕菩薩が何かの法を説くことに先行して、「但行礼拝」の行をなしたことは、相手の仏性あるいは人の持つ本来の清らかさを何よりもまず信頼し、そのメッセージを伝えるということ、また、法を説く立場にあるものの根本的なあり方として、相手を「敬う」ことと姿勢を示すことが必要であるということを示しているとも考えられる。

また、経文ではその後、常不輕菩薩は命終の時に空中から『法華經』を聞き六根清淨を得、さらに寿命を延ばして『法華經』を説いた。それによって、先に常不輕菩薩を罵ったものたちも、その教えを聞いて、正しい悟りを得ることになったとある。

「是ノ比丘臨ニ欲スルニ終ラント時ニ、於テニ虚空ノ中ニ、具サニ聞テニ威音王佛ノ先ニ所ニ説キタマフ法華經ノ二十千萬億ノ偈ヲ、悉ク能ク受持シテ、即チ得タリニ如キ上ノ眼根清淨、耳鼻舌身意根清淨ヲ。得ニ是ノ六根清淨ヲ已テ、更ニ増スコトニ壽命ヲニ二百萬億那由他歳、廣ク為ニ

⁽¹²³⁾ 清水海隆 [2002a] p.134.

第三章 『法華經』における仏教福祉の思想

レ人ノ説クニ是ノ法華經ヲ。於時ニ増上慢ノ四眾クル、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷ノ、輕ニ賤シテ是人ヲ、為ニ作セシニ不輕ノ名ヲ者、見ニ其ノ得タルヲニ大神通力、樂説辯力、大善寂力ヲ、聞テニ其ノ所説ヲ、皆信伏隨從ス。是ノ菩薩復化シテニ千萬億ノ眾ヲ、令ムレ住セニ阿耨多羅三藐三菩提ニ。命終之後、得レ値ヒタテマツルコトヲニ二千億ノ佛ノ、皆號クルニニ日月燈明ト、於テニ其ノ法ノ中ニ、説ケリニ是ノ法華經ヲ。以テニ是ノ因縁ヲ、復値ヒタテマツリニ二千億ノ佛ノ、同シク號クルニニ雲自在燈王ト、於テニ此ノ諸佛ノ法ノ中ニ、受持讀誦シ、為ニ諸ノ四眾ノ説クカニ此ノ經典ヲ故ニ、得ニ是ノ常眼清淨、耳、鼻、舌、身、意ノ諸根清淨ヲ、於テニ四眾ノ中ニ説クニ法ヲ、心無カリキレ所レ畏ル。得大勢。是ノ常不輕菩薩摩訶薩、供ニ養シ如キレ是ノ若干ノ諸佛ヲ、恭敬、尊重、讚歎シテ、種ユニ諸ノ善根ヲ。於後ニ復値ヒタテマツリニ千萬億ノ佛ニ、亦於テニ諸佛ノ法ノ中ニ説テニ是ノ經典ヲ、功德成就シテ、當ニ得タリニ作佛スルコトヲ。」（大正蔵 9, p.51a, ll.3-21）“tena khalu punar Mahāsthāmaprāpta Sadāparibhūtena bodhisattvena mahāsattvena kāla-kriyāyāṃ pratyupasthitāyāṃ maraṇa-kāla-samaye pratyupasthite 'yaṃ Saddharmapuṇḍarīko dharmaparyāyaḥ śruto 'bhūt| tena ca bhagavatā Bhīṣmagarjitasvararājena tathāgatenārhatā samyak-sambuddhenāyaṃ dharmaparyāyo vimśatibhir gāthā-vimśati-koṭī-nayuta-śata-sahasrair bhāṣīto 'bhūt| sa ca Sadāparibhūto bodhisattvo mahāsattvo maraṇa-kāla-samaye pratyupasthite 'ntarīkṣa-nirghoṣād imāṃ dharmaparyāyam aśrauṣīt| yena kena-cid bhāṣitam antarīkṣān nirghoṣaṃ śrūtvēmaṃ dharmaparyāyam udgrhītavān imāṃ cāivaṃ-rūpāṃ cakṣur-viśuddhiṃ śrotra-viśuddhiṃ ghrāṇa-viśuddhiṃ jihvā-viśuddhiṃ mano-viśuddhiṃ ca pratilabdhavān| saha-pratilabdhabhir viśuddhibhiḥ punar anyāni vimśati-varṣa-koṭī-nayuta-śata-sahasrāṇy ātmano jīvita-saṃskāram adhiṣṭhāyēmaṃ Saddharmapuṇḍarīkaṃ dharmaparyāyaṃ saṃprakāśitavān| ye ca te 'bhīmānikāḥ sattvā bhikṣu-bhikṣuṇy-upāsakōpāsikā ye pūrvāṃ nāhaṃ yuṣmākāṃ paribhavāmīti saṃśrāvītā yair asy êdaṃ Sadāparibhūta itī nāma kṛtam abhūt, tasyōdāra-rddhi-bala-sthāmāṃ pratijñā-pratibhāna-bala-sthāmāṃ prajñā-bala-sthāmāṃ ca dṛṣṭvā sarve 'nusahāyī-bhūtā abhūvan dharmā-śravaṇāya| sarve tenānyāni ca bahūni prāṇi-koṭī-nayuta-śata-sahasrāṇy anuttarāyāṃ samyak-sambodhau samādāpitāny abhūvan||” (WT. p.321, ll.3-24)

この経文は、こちらから理法の実現を共に目指さんとするメッセージを忍耐強く訴え続けていくことによる、双方の変化・成熟を示していると考えられる。常不輕菩薩の礼拝行は、一方的に礼拝を受けた側からすれば、何の説明もなく、一般的には不自然な行動であったかもしれない。しかし、そこには人間存在の本来の姿を信じきるといふ、確たるメッセージがあったと考えられる。そのメッセージを伝えようとする心と行動が、『法華經』の菩薩行に通じるのであり、それゆえに常不輕菩薩は後から『法華經』の真理を体得し、それを他者に伝えることができるようになったと理解できよう。

こうした常不輕菩薩の姿はそれだけでなく、「自他共に傷つけない」という点から見れば、「増上慢」等の存在に対して「慢心を抱くものさえも傷つけない」あり方ということがで

きる。あるいは、「忍辱」における「待つ」という点⁽¹²⁴⁾から見れば、「理法に気付き、理法を求める心が起こるのを待つ」という姿勢を示す例でもと言えよう。たとえ慢心を抱いていたり、他のことを悪く言ったりといったことが事実であったならば、そうした人たちが自分自身でそのことに気づけばよいのである。

さらに敷衍すれば、こうした増上慢のものたちを第三者的に理解するのではなく、我々の自己の内省を促すものとして読むならば、こうした教説は、相手を「慢心を抱くもの」と見ること自体に対する反省を促すものであって、『法華経』を受持する者自身、『法華経』による福祉の実現を願う者自身が「潜在的に」懐いているかもしれない慢心を離れるべきことを示すもの、とも理解できる。

西洋における寛容の語義、あるいはガラポンやジャンケレヴィッチらの寛容についての議論によれば、他者への消極的な態度であっても寛容は成り立つこと、他者への積極的態度の1つとして「尊敬」が含まれてはいないこと、あるいは他者との相互理解も自他の平等の意識も必要ではないこと、等が指摘されていた。それに対して、『法華経』における常不軽菩薩の行いはどうであろうか。常不軽菩薩は、他者に対して決して消極的ではなく、積極的な関心を持って礼拝したと考えられる。もちろん、すぐに相互理解が完成されたわけではない。しかし、相互に「理解する」こと、あるいは一方が他方を「理解する」ということが果たして容易に実現可能であろうか。果たして意味のあることであろうか。常不軽菩薩にとって、相手を「理解する」ことは第一義ではなかった。もちろん、相互理解が可能となる「共生」や「寛容」のあり方が望ましいとは思われるが、『法華経』の常不軽菩薩の寛容は、他者への無関心や無理解、他者への優位性から許しを与えるといったものではなく、相手がどういう存在であるかという詳細を「理解する」ということでもなく、そうした無理解や無関心、優位性といったあり方を超えて、まずは相手を「仏性を持つ尊い存在」として、ただ純粋に「尊敬する」「敬う」というところを積極的な行動で示した、ということができないのではないだろうか。

ところで、『法華経』の構成から見れば、「常不軽菩薩品」は『法華経』の菩薩行が説かれた虚空会において、理法の付嘱（委嘱）が説かれる「嘱累品」の直前に置かれている。このことから、常不軽菩薩の「但行礼拝」は、上来述べてきた種々の菩薩行を集約するものとして捉えることもできよう。そして、共に生き、共に菩薩として仏に成ることを目指すために、人間の本質を尊重し「自他ともに傷つけない」という理法の実践のあり方を、「相手を積極的に敬う」という行動によって示したものと理解できるのである。

⁽¹²⁴⁾ 「忍辱」における「待つ」という側面については本論文第二章第八節参照。

第五節 小結

本章ではまず、『法華經』における人間観として、援助実践における自己認識と他者理解について考察した。援助者が「菩薩」としての自覚と内省をもって他者に関わることは、仏教福祉の行為主体の自己認識において基本的なあり方であろう。しかし、『法華經』の「一乗」思想によって導かれる人間観によれば、関わる対象としての他者もまた、この世に「菩薩」として生まれ、ともに人間としての成熟や社会の平安を求める存在として捉える他者理解が示されるのである。こうした人間観・援助観に基づき、身体的・精神的・社会的にさまざまな支援やサポートを行ないながら、被援助者自身も含め、自他ともに「菩薩」としての本質的平等性や尊厳性に目覚めることができたとき、そこに真の喜びが共有されることになるであろう。

第二に、『法華經』を釈尊と弟子たちの「対話」というコンテクストから捉え、仏教福祉的なソーシャルワークのモデルを検討した。「対話」は、人間の過去の経験や行為を否定的に捉えるのではなく、「一乗」思想に基づきどのような行いも「菩薩」としての「理法（善きこころ）」の実践につながるものとして肯定的に捉えなおすことを志向するものということができる。そして、「対話」は人間の持つ「仏性」への信頼を前提とし、他者と共に人間としての成熟や社会の平安を目指す存在（菩薩）として生きていくように自己を再構成していく、といった方向性を示すものである。

社会福祉の領域においては近年ナラティブ・アプローチ・エンパワーメント・ストレングス視点等が注目されており、それらの特徴は「人間に内在する強さ、回復力、潜在的可能性に焦点を当てることによって、自己や現実の再構成を志向するアプローチ」ということができる。これは、従来の社会福祉援助における医学モデルや病理的視点による援助論と比べると、被援助者が自分自身で主体性・能動性を発揮し自分らしく生きていくことを支える援助方法として首肯できるあり方といえるが、『法華經』も同様に「人間に内在する強さ、回復力、潜在的可能性に焦点を当てることによって、自己や現実の再構成を志向するアプローチ」を持っている。しかし、『法華經』におけるアプローチの特徴は、自分も他者のために生きることができるという「菩薩」としての自己存在の価値や、人間として生きる意味への気づきといった、被援助者自身の人間観・生命観の抜本的な転換や内的充実をもたらした上で、よりよき生のあり方や「生きがい」の創出をもたらすことを示唆していることである。これは既存のソーシャルワークのモデルに比べ、より人間の本質に迫ったアプローチということができる。

第三に、「法華七喩」を個別の事例として検討した。その結果、「法華七喩」には他者の個性を尊重し、本来的に持っている変化・向上の可能性を信頼し、自律性や自己への信頼を回復させるために物質的・精神的にさまざまな手段を講じ、忍耐強く寄り添うという援助観が示されていることが確認される。すなわち、「三車火宅の喩」「長者窮子の喩」「三草二木の喩」「化城宝処の喩」「衣裏繫珠の喩」「髻中明珠の喩」の六つの譬喩物語は、菩薩と

第三章 『法華経』における仏教福祉の思想

しての自己認識や他者理解を促すという点においても効果的な役割を果たしているともみることができる。また「良医治子の喩」は、「死」は単なる「悲しみ」ではなく、その「死」の「悲しみ」を通して自らの「生」のあり方に気づくという視点、あるいは死を意義のあるものとして受け止める視点を示唆しており、こうした視点は現代のデス・エデュケーションの分野からも注目されると考えられる。さらに、この「良医治子の喩」は『法華経』における「願生」思想と対照させると、人間のいのちは福祉の実現を願って生まれるという点、そして死の「悲しみ」さえもよりよき「生」のあり方についての示唆を与え福祉の実現に資することができるという点など、人間の「生」のあり方や「いのちの尊厳性」のありようを考えるための重要な発想を提供するものである。また、七喩全体を通しては、福祉行為主体が積極的に利他行を行うということよりも、さまざまな手段を講じながら、相手が自分自身の生のあり方に気づき、自己実現を目指そうとすることを「待つ」という側面を読み取ることができる。

第四に、『法華経』における菩薩行について考察した。『法華経』には、生きとし生けるものに対する利益、幸福、安寧への願いが随所に表現されている。そして、上來考察してきたように、他者の痛みや悲しみを感じ取り、忍耐強く寄り添い、喜びを共有してゆくというあり方が示されているのである。

第五に、『法華経』虚空会の象徴性について考察し、理法とその実践の場の普遍性を指摘した。そして、生きとし生けるものの幸福を願い、「但行礼拜」の精神をもって他者に積極的に関わっていくことが、『法華経』に基づく仏教福祉実践のあり方ということができるのである。

第六に、『法華経』に基づく「共生」や「寛容」の実現の方法について考察した。『法華経』の菩薩行を集大成していると考えられる「常不軽菩薩」の実践は、共に生き（共生）共に菩薩として仏に成ることを目指す（共成）ために、人間の本質を尊重し「自他ともに傷つけない」という仏教福祉の実践のあり方を、「相手を積極的に敬う」という行動によって示したものと理解できる。

以上のように、『法華経』には、あらゆるものごとを「気づき」を促すものとして積極的に捉え、他者の痛みや悲しみを感じ取り、忍耐強く寄り添い、喜びを共有してゆくという仏教福祉の理念が示されている。『法華経』における仏教福祉思想は、仏教福祉的なソーシャルワークのモデルを示唆するものであり、さまざまな既存のソーシャルワークの理論との比較検討はもとより、必要に応じて併用あるいは補完することによってさらに深められることが期待される。また、現代における共生の実現に向けても、さらに論究していかなければならないこうした点についてさらに検討していくことが今後の課題となろう。

『法華経』は、わが国でも最も親しまれている經典の一つであるが、この『法華経』の精神に導かれて大乘の菩薩道を実践した人物に日蓮（1222-1282）がいる。鎌倉時代はわが国の仏教史において、奈良・平安期の仏教に加えて浄土・禅・法華等、個性的かつ多様な

第三章 『法華経』における仏教福祉の思想

仏教思想が社会の中に活発に展開し、現代のわが国の仏教伝統の礎が築かれた時期といっても過言ではない。そうした時代にあって、日蓮はどのように『法華経』の精神を継承し、社会にはたらきかけ、民衆を教化したのであろうか。このことは、『法華経』の具体的な社会的実践のあり方を示す一例ともなろう。そこで次章では日蓮を取り上げて、その思想と行動およびその現代的意義について仏教福祉の視点から論じることとする。

第四章 日本仏教における仏教福祉の思想—日蓮を中心として

第一節 問題の所在

本論文第一章では原始仏教のテキストを、第二章以降は大乗仏教のテキストを取り上げてきた。特に第三章では『法華経』を取り上げたが、これらは「理法（ダルマ）を実践する」というインドの釈尊の精神を継承し、発展させてきたものであった。さて『法華経』は、中国仏教の教相判釈以来、万善同帰教としてわが国でも非常に注目されてきた經典であるが、鎌倉時代の日蓮はインドの釈尊・中国の天台大師智顛・わが国の伝教大師最澄と、『法華経』を通じてその精神を継承したという自覚を表明した人物である。本章では、この日蓮の遺文を紐解きながら、仏教福祉の思想について考究する。

第一項 はじめに

わが国の仏教（社会）福祉史において、鎌倉時代は重要な時代の一つである。著名な僧侶を挙げるならば、いわゆる伝統（あるいは旧）仏教側としては東大寺の再建に尽力した俊乗房重源（1121-1206）、名聞利養を否定し僧のあるべき姿を説いた華嚴の明恵高弁（1173-1232）、そして西大寺から戒律の実践を志し数多くの事業を営んだ叡尊（1201-1290）・忍性（1217-1303）らがいる。新仏教側としては、浄土仏教として阿弥陀信仰を説いた法然（1133-1212）・親鸞（1173-1263）そして一遍（1239-1289）、禅仏教を開いた道元（1200-1253）、法華経・題目信仰を唱えた日蓮（1222-1282）などがある。個性豊かな仏教信仰が開花した時代であったが、伝統仏教の仏教者は種々の慈善事業を展開した一方で、新仏教の祖師と言われる者たちはおおむね、社会事業そのものに積極的に取り組んだわけではなかった。そこで、彼ら新仏教の祖師らの思想と行動を、仏教福祉という文脈からどう意義づけるか、という大きな課題が残っている。

本章では、鎌倉新仏教の祖師の一人として、日蓮に焦点を当てる。日蓮の忍性批判は「旧仏教的慈善思想対鎌倉新仏教福祉思想を考察する際の好例」とも言われており⁽¹⁾、現在の宗教界・仏教界においても多大な影響を及ぼしている鎌倉新仏教の祖師の一人として日蓮を取り上げることは、ひとえに日蓮による仏教福祉を考えるのみならず、他の祖師たちによる仏教福祉の特徴を鮮明にしつつ、より普遍的な仏教福祉のあり方を構築していくための一助となると考える。

日蓮の書き残した遺文は、理論書や幕府に提出された論文（『立正安国論』等）もあるが、そのほとんどが、檀越や信者に宛てた手紙である。さまざまな「災難」によって不安が蔓延する中で寄せられた生死や信仰の悩みに対して、日蓮はどのような境遇も耐えながら筆

⁽¹⁾ 吉田久一 [2004] p.82.

を認め、多くの手紙を送って答えていた。現在残されているものは真偽未決のものもあるとはいえ、全体的な量としては、鎌倉の仏教者たちの中でも群を抜いて多く、そこから現代の福祉実践に活かすことのできるヒントも含まれていると思われる。

近代以降、既成仏教教団に加えて多くの信仰教団が発生したが、それらは『法華経』、日蓮への信仰を拠り所とするものも多い。また日蓮は、信仰的には他宗の仏教者に対して厳しい批判を加えた一面があり、そうした伝統あるいは宗風は良きにせよ悪しきにせよ、現代の仏教界にも未だ大きな影響を与えているといつてよい。そうしたステレオタイプな日蓮理解が世間に広く受け入れられている現在、日蓮の思想や行動を再考し、新たな仏教福祉的意義を見出す必要があると思われる。

本章は、日蓮の思想と行動を、仏教が目指す福祉社会の実現に向けて活動した一仏教者のケーススタディとして位置付けながら、その現代的意義を明らかにしようとするものである。

第二項 先行研究

日蓮の思想に関する研究領域において、福祉思想に関係があると思われるところとしては日蓮の慈悲観、人間観、社会観・国土観、時機観、浄土観、生死観、生命観に関するもの、また檀越や信者にあてた手紙や書状に関するものなど、著作や論文は数多あるが、社会福祉領域においては、例えば吉田久一は日蓮の福祉思想について、次のように簡潔に紹介している。

日蓮（1222～82）の生涯には、「飢渴」と「災難」の文字に充ちている。著名なその「出自宣言」には、民衆への「共感」があり、「災難」を問題意識としながら、『立正安国論』等が執筆された。『法華経』の福祉思想に導かれ、「仏国土と成し、衆生を成就す」と現世肯定的であり、その生涯も菩薩行的使命感があった。その激しい旧仏教者の慈善家忍性批判は、旧仏教的慈善思想対鎌倉新仏教福祉思想を考察する際の好例である⁽²⁾。

ただし、吉田が日蓮の福祉思想について論じたものとして最も注目されるのは吉田久一 [1989] であろう。仏教領域からの仏教福祉・仏教社会福祉に関する研究が本格的になりつつある中で、吉田はすでに日本の福祉思想史の流れの中に「中世鎌倉仏教の福祉思想」を位置づけ、法然・親鸞・道元・日蓮・一遍の 5 名の新仏教の祖師たちについて記述している。その記述が以降の吉田久一 [1994⁽³⁾]・同 [1999⁽⁴⁾]・同 [2004⁽⁵⁾] 等の記述の原型と

(2) 吉田久一 [2004] p.82.

(3) 吉田久一 [1994] pp.45-48.

(4) 吉田久一 [1999] pp.43-44.

(5) 吉田久一 [2004] p.84.

なっている。

吉田は日蓮の福祉思想の特徴については道元・親鸞と比較して次のように述べている。

同時代の鎌倉仏教の開拓者道元の福祉思想は、主体の純粹性にあった。そこにはいわば仏道としての福祉が展開されている。親鸞は現世を否定しながら、西方浄土からの「還相」としての、「同朋」「同行」の中に福祉を見た。日蓮はむしろ「娑婆即浄土」の論理で「成仏国土・成就衆生」を考えた。現実の国土の中に浄土の実現を図ろうとしたわけである。道元・親鸞に比し、その福祉思想は現世に対し直説法といえよう⁽⁶⁾。

そして日蓮の福祉思想については、日蓮に関する諸研究を参照しつつ、次のような項目を立てて論じている。すなわち、

1. 社会的問題状況と日蓮の出自宣言
2. 日蓮における「災難」とその思想化
3. 『法華経』と日蓮—その福祉思想の特徴
4. 日蓮の忍性批判をめぐって
5. 女人往生
6. 日蓮の生活観

の六項目である。以下、各項目で指摘される内容を見てみよう。

「1. 社会的問題状況と日蓮の出自宣言」について、吉田は「日蓮の思想を基本的に規定するのは末法意識であろう⁽⁷⁾」と考えられ、それは「単に宗教意識にとどまらず、古代国家の没落・解体・崩壊・終末という社会的・歴史的意識として作用している⁽⁸⁾」という。そして、「賤民が子」「貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅（漁者）が家より出たり」等という日蓮の出自宣言は「一つの使命観の表われ⁽⁹⁾」であり、「その宣言を通じて民衆との「共感」を考えたい」とし、次のように述べる。

通常宗教福祉の特徴は、福祉対象である人間のニーズにどれだけ近づき、どれだけ「共感」が持てるかで定まる。日蓮に即していえば、変革激動期、そして日々の災難・戦乱に苦悩する大衆と、いかに「共受苦」者となるか、そしてそれを通じて、いかに連帯感を形成するかにある。日蓮の支持者は東国の武士をはじめとする庶民、いわゆる「悪人」層であるが、その庶民が抱く問題をいかに解決するかにある。日蓮の出自宣言は、鎌倉仏教史の中でも珍しいものであるが、その問題解決の使命観や反抗精神もまた、珍しいほど恵まれていた。それは一介の精神主義者としてでなく、庶民の日常

⁽⁶⁾ 吉田久一 [1989] p.142.

⁽⁷⁾ 吉田久一 [1989] p.143.

⁽⁸⁾ 吉田久一 [1989] p.143.

⁽⁹⁾ 吉田久一 [1989] p.143.

生活への具体的目配りと、反抗精神の二つを備えていた⁽¹⁰⁾。

「2. 日蓮における「災難」とその思想化」については、鎌倉仏教の開拓者はいずれも「災難」の中にあっただが、災難に対する日蓮の思想と行動について、吉田は次のように述べている。

「災難」は日蓮が使用した用語であるが、「災異」「災害」より日蓮思想にふさわしい。それは、天災というよりも、政治的意味を持つものと理解され、そこには自然的なものが、社会的なものに転化するという社会科学的論理よりも、災難が政治批判の媒介をなしていると見たほうがよい。「災難」とは自然界の災害、これに人事が加わる飢饉等、さらに戦乱を加えた包括概念である⁽¹¹⁾。

度重なる「災難」の中にあって、日蓮は「庶民と共に在り、個人の福祉は、社会国家の安穩なくしてはあり得ないことを知った。災難の起らない社会＝仏国土をいかに建設するかを考えた。既成仏教はすでにその力を失っていた⁽¹²⁾」という。

そして、災難と国家の守護という点については、「災難続発→生活不安→社会不安、民衆との共受苦、国王の責任追求→法華経弘布による釈尊御領観の成立→仏国土の顕現⁽¹³⁾」と、日蓮の思想と行動の流れを整理している。

「3. 『法華経』と日蓮—その福祉思想の特徴」については、吉田は「日蓮は『慈悲の極理』を法華経に見出した⁽¹⁴⁾」とし、「法華経で重要なことは、本門における仏の久遠実成の開顕により『娑婆即寂光土』、つまり穢土が永遠の浄土に転換され⁽¹⁵⁾」るのであり、「日蓮は自己をこの法華経に説かれた、上行菩薩をはじめとする地涌菩薩の流れを汲む者との自覚を持った⁽¹⁶⁾」ということを指摘している。また、「『共受苦』『代受苦』も、日蓮福祉思想を解くかぎの一つ⁽¹⁷⁾」であり、その典拠である『涅槃経』にも注目する必要があるという。

その上で、日蓮福祉思想の特徴として、次の三点を指摘する⁽¹⁸⁾。

- ① 仏教思想に珍しく「成仏国土、成就衆生」という現世肯定的であること。
- ② 法華経の行者、具体的には本化地涌の菩薩という使命観。
- ③ 福祉サービスには摂受と共に折伏の愛の弁証が不可欠の前提であるが、仏教福祉には摂受が優先し、その折伏的「訓練」性は弱い。その点で、日蓮の膨大な書簡は、

⁽¹⁰⁾ 吉田久一 [1989] p.144.

⁽¹¹⁾ 吉田久一 [1989] pp.144-145.

⁽¹²⁾ 吉田久一 [1989] p.146.

⁽¹³⁾ 吉田久一 [1989] p.147.

⁽¹⁴⁾ 吉田久一 [1989] p.147.

⁽¹⁵⁾ 吉田久一 [1989] p.148.

⁽¹⁶⁾ 吉田久一 [1989] p.149.

⁽¹⁷⁾ 吉田久一 [1989] p.149.

⁽¹⁸⁾ 吉田久一 [1989] pp.149-150.

生活史における慰藉と激励のケースとして読み取らねばならないこと。

「4. 日蓮の忍性批判をめぐって」では、「遺文に表れている事実のすべてが必ずしも確かではないとされている⁽¹⁹⁾」ことを踏まえたうえで、『聖愚問答鈔上』その他の遺文から、忍性批判の要点を三点、すなわち①殺生禁断への批判、②教行相違への批判、③関銭を課することへの批判、と指摘している。①は「殺生しなければいけない民衆や、また新興武士層を背景とする『悪人往生』からの批判」であったこと、また②・③は慈善活動そのものへの批判で、事業拡大による資金の増大・俗権力との結合・事業経営資金の必要性などのために、布絹財宝をたくわえ利銭借請を業とするという「教行相違」と、民からの関銭徴収からくる「民の歎き」である。そして、「結論的にいえば、忍性批判は、その慈善活動批判というより、慈善の戒律性批判、あるいは『讒奏』という政治的批判というべきであろう⁽²⁰⁾」と述べている。

「5. 女人往生」については、「平安貴族仏教は女性に対し鉄扉を閉じていたが、女人成仏は鎌倉新仏教の特色で、特に日蓮は女人成仏を力説した⁽²¹⁾」とし、『開目抄』の一文⁽²²⁾に注目している。また、日蓮は女性にあてた書簡が多いのも特徴であり、そこには「婦人の持つ感受性、日蓮の温かな情や生活に対する柔らかい精神が見える。門下女人の喜悲吉凶の報告、これに対する日蓮の慰藉・激励・訓戒は、自ら宗教的共同体の体をなしている⁽²³⁾」と述べている。

「6. 日蓮の生活観」については、吉田は「日蓮は生涯『災難』や『飢渴』から離れられなかった⁽²⁴⁾」とし、生活者日蓮の姿は特に身延時代の書簡に見られ、「悟りすました生活に超然としたものでないのは親鸞と同じである。そこに反権力・迫害に屈せぬ強靱な意志の持ち主日蓮と別に、そのやさしい感情と共に、自己の物質的な困窮が赤裸々に示されている⁽²⁵⁾」と述べている。また、現世利益については「日蓮は民衆に生きる勇気を与え、現実に対する開拓精神や社会改造を祈った。それは現世利益というよりは、むしろ現実打開や、社会的改革の根源的エネルギーの糧としてみるべきであろう⁽²⁶⁾」と指摘している。そして渡邊寶陽が「現世利生の願望に対応しつつ、単なる利生にとどまるものでなく、日常生活の意識が法華信仰の透徹した世界に昇華し、再びそれが生活の規範となってゆく道を支持

⁽¹⁹⁾ 吉田久一 [1989] p.152.

⁽²⁰⁾ 吉田久一 [1989] p.152.

⁽²¹⁾ 吉田久一 [1989] p.153.

⁽²²⁾ 「龍女が成仏此一人にはあらず、一切の女人の成仏をあらわす。法華經已前の諸小乘經には女人成仏をゆるさず。諸大乘經には成仏往生をゆるすやうなれども、或改転の成仏、一念三千の成仏にあらざれば、有名無実の成仏往生なり。挙一例諸と申て龍女成仏は末代の女人の成仏往生の道をふみあけたるなるべし。」(『定遺』 pp.589-590)

⁽²³⁾ 吉田久一 [1989] p.154.

⁽²⁴⁾ 吉田久一 [1989] p.155.

⁽²⁵⁾ 吉田久一 [1989] p.155.

⁽²⁶⁾ 吉田久一 [1989] p.157.

するものであろう⁽²⁷⁾」と述べているのを引用し、「宗教は現実の生活ニーズに対応し、しかも信仰を媒介に、ひとたびは現実を否定止揚し、そして再びそれが肯定復活されて、生活の規範となり、生活に確信を与えるものであろう⁽²⁸⁾」と結んでいる。

一方、仏教福祉の領域から日蓮について具体的に言及しているものとしては、例えば近年では原典仏教福祉編集委員会編 [1995] の「日蓮」の項がある⁽²⁹⁾。本書は仏教経典や仏教史上の諸文献の中から、福祉に関係する文章を紹介し簡潔な解説を付したものである。それらは 90 項目に及ぶ中、日蓮については日蓮自身が「当身の大事」と表明している最重要文献『観心本尊抄』の一部が引用・紹介されている。

執筆者である庵谷行亨は本尊抄の該当部分について「末法の世の人びとを救済する大法、救いの浄土、永遠不滅の教主などを説示するとともに、仏の慈悲の実践者として生きる宗教的自覚と使命感を表明している」と述べる。庵谷はさらに「末法は仏の教えが衰退した悪世であり、そこに生きる人びとは仏法の正邪を弁えることもなく、仏の心に背を向けている重病者である。仏はこのような末法の人びとを救うために大良薬である『南無妙法蓮華経』の教えを説き示したのである。『法華経』の教えにこのことを覚知した日蓮は、すべての人びとの苦しみを『日蓮一人の苦』と受けとめ、仏の慈悲を現実社会に実現するために身命を捧げたのである。このような日蓮の生涯は、仏の教えに自己を投ずることによって、すべての人びとの平安のために自身を布施したことを意味する」と述べ、日蓮の項を結んでいる。

また、日本仏教社会福祉学会において日蓮について発表されたものに、庵谷行亨 [1999b] がある⁽³⁰⁾。本稿は講演の内容に補筆されたものであるが、その中で「日蓮聖人における臨終の教え」として、以下の 16 項目に分けて日蓮の遺文の内容を紹介している。

1. 命の大切さ—『妙密上人御消息』『事理供養御書』
2. 病気の受容—『妙心尼御前御返事』
3. 病に二つあり—『富木入道殿御返事』
4. 臨終を習う—『妙法尼御前御返事』
5. 人の世の無常—『富木尼御前御書』
6. 後世を思い定める—『南条兵衛七郎殿御書』
7. 臨終看護—『富木尼御前御書』
8. 臨終唱題—『妙法尼御前御返事』『上野殿御返事』
9. 臨終正念—『南条殿女房御返事』

⁽²⁷⁾ 渡邊寶陽 [1970] p.189.

⁽²⁸⁾ 吉田久一 [1989] p.157.

⁽²⁹⁾ 庵谷行亨 [1995] pp.81-83.

⁽³⁰⁾ 庵谷行亨 [1999b] pp.1-22.

10. 臨終の心得—『富木入道殿御返事』
11. 悲母をおくった子息—『忘持経事』
12. 悲母の延寿—『可延定業御書』。
13. 死後の安心—『妙心尼御前御返事』『千日尼御返事』『上野殿母尼御前御返事』『上野尼御前御返事』
14. 家族への慰め—『妙一尼御前御消息』
15. 死別の悲しみ—『光日房御書』
16. 子供を亡くした母親への慰め—『上野殿後家尼御前御書』『上野殿母尼御前御返事』『上野尼御返事』

庵谷行亨は、これらの遺文を通して「夫婦・家族が互いに支え合って生きることの大切さ⁽³¹⁾」・「家族の現世と来世にわたる救いと安心⁽³²⁾」・「死者と生者が一体となった家族の絆の大切さ⁽³³⁾」等が示され、「相手の苦悩に同調して共に苦しみ、さらに信仰を媒介としてのその苦悩を乗り越える道を教示している」日蓮の姿が見られることを指摘している。

第三項 本研究の視点

(1) 普遍思想的な視点

日蓮の仏教福祉思想を考察するにあたり、さしあたり考えられる問題点の1つに、日蓮が他宗を厳しく批判した点をどう捉えるか、ということがあろう。日蓮の思想と行動には、(日蓮が必ずしも強調したタームではないが)一般的に「念仏無間、禪天魔、真言亡国、律国賊」と知られているように、自身の法華経・題目信仰を前面に出すことによって、直接的であれ、間接的であれ、他宗の僧侶や教義、經典の解釈を批判する場合があるからである。歴史的に見ても、日蓮を祖師と仰ぐ人々の中には、日蓮とその教学を絶対視することで、他宗派や他の思想信条を抱く者との関係は必ずしも穏やかなものではなかったという経緯がある。

また、これは日蓮(あるいは日蓮宗ないし日蓮を祖師と仰ぐ題目・法華経信仰者)に限ったことではないが、ある仏教福祉の実践が特定の宗派の教義に基づいて行なわれる場合、援助者の依拠する宗派や宗教の信仰に引き入れることが目的とならないように注意すべきであるし、たとえ援助者自身がそのことに十分注意していたとしても、被援助者の側から見れば、それが特定の信仰に対する勧誘と受けとられないとも限らない、という危惧があることはまぎれもない事実であろう。

日蓮の思想と行動を論じたものを見ると、いわゆる撰受・折伏という布教方法のうちで、

⁽³¹⁾ 庵谷行亨 [1999] p.10.

⁽³²⁾ 庵谷行亨 [1999] p.14.

⁽³³⁾ 庵谷行亨 [1999] p.15.

とりわけ折伏的な側面、それも題目・法華経信仰へ改宗を迫るようなニュアンスが強調される場合がある。しかし、摂受・折伏はあくまで時や相手に応じた衆生教化の方法・手段・対応のバリエーションの一部であって、目標ではない。手段を絶対視してはならないことは、原始仏教以来「筏の比喻」によって説かれ、よく知られている。「摂受」を「相手を包み込みながら優しく導く方法」、「折伏」を「批判精神を発揮して厳しく導く」方法、と捉えれば、この二つは二項対立的なものではない。日蓮は、自身の題目・法華経信仰を弘めることで、一宗一派の祖師となることを目標にしていたわけではない。日蓮の生涯は、一言で言えば「一切衆生と共に仏になること」を目指したのである。これは換言すれば、「福祉社会を実現し、人々と共に苦しみを乗り越え、人々と共に幸せになること」を目指した、ということもできるであろう。

中村元は、普遍思想をいう視点を示されている。普遍思想とは、中村元によれば「諸民族の対立や人種の差別を超えて、あまねく世界諸国にわたり普遍的に実現されるべき理法を開明しているという立場を標榜している思想⁽³⁴⁾」であり、あるいは三友量順によれば「いずれの時代にもいずれの社会（国家）にも、民族や宗教、或は文化の相違を超えて、その実現が人々に希求せられる思想⁽³⁵⁾」とされるものである。

本論文においては、日蓮の思想と行動、あるいは純粋な日蓮の教学に対し、異を唱えるものではない。そうではなく、日蓮が現実社会のありさまと人々の苦しみをどう捉え、どのように対応したのかということ踏まえた上で、現代の仏教福祉に資する思想と行動のあり方を探るべく、「誰もがその実現を望むであろう、苦しみからの解放と人々の幸せの実現を目指す」という普遍思想的な視点から、日蓮の思想と行動をどのように捉えていくのか、という視点をもつことをまず表明しておきたい。

また、これは日蓮と忍性の関係についても同様である。忍性の事績に関する研究はすでに多くの論究がある。しかし、日蓮と忍性の直接的な関係については忍性側の資料に乏しいという現状であり、本論文においてもこれといって注目に値する新しい史料を提示することはできない。そうした状況において、本論文は再度、日蓮遺文に見られる忍性批判について再考を試みる。これまでの研究は、日蓮と忍性の思想や立場の「違い」から、両者を対立的に捉えてきた。しかし、両者には思想的な相似性や共通点は全くなかったのだろうか。日蓮も忍性も、ともに「人々の幸せを願って」いた。その両者が共通して抱いていた思想を再吟味することで、日蓮と忍性の対立をもととして、仏教福祉研究に新たな知見がもたらされるのではなかろうか。この点については、本章第八節にて考察を試みる。

⁽³⁴⁾ 中村元 [1999a] p.15.

⁽³⁵⁾ 三友量順 [1999b] pp.28-29.

(2) 自己認識と他者理解

さて、日蓮の福祉思想について、以上に見たような先行研究で用いられている用語を使いつつその要点をあらためて私的に整理するならば、以下の6項目となろう。

- ①末法思想と飢渴・災難—日蓮の社会認識
- ②出自宣言と使命観・代受苦—日蓮の自己認識
- ③法華経の福祉思想—日蓮の行動規範認識
- ④摂受と折伏—日蓮にみる福祉活動方針
- ⑤生活史における慰藉と激励のケースとしての書簡—日蓮にみる福祉実践の具体例
- ⑥忍性批判—日蓮の仏教者の対社会的活動に対する認識

これらは個別に表れているものではなく、いくつかの要素によって構成され、互いに有機的に結びついているものと考えられ、仏教福祉という視点から見ると、それぞれについてさらに検討の余地があるものとする。

第一に、これら六項目を見るに、一つ重要な要素が欠けているように思われる。それは、日蓮が檀越や信者、為政者、同時代の宗教者をはじめとする「他者」の存在の意味を、どのように捉えていたのかという点の仏教福祉的考察である。

福祉実践において、援助者が他者の存在をどのように理解し、認識しているかということは、その援助の内実に大きく影響することは論を俟たないであろう。仏教福祉の思想とその実践において、自己や他者、ひいては人間存在の意味をどのように捉えるかということとはとりわけ重要である。そこで、日蓮の他者理解のあり方がどのようなものであり、それが現代の福祉援助にとってどのような示唆をもたらすのかという点については、再考の余地があると考えられる。

これは同時に、②の自己存在をどのように規定するかということにも強く関係する。遺文には日蓮の「法華経の行者」としての強い自覚のみが前面に押し出しているようにみられるが、必ずしもそうではない。日蓮の「法華経の行者」という強い使命観の自覚は、同時に「自身が法華経の行者としてふさわしいのか否か」という、一人の人間としての深い内省と自問自答があったことを看過すべきではない。それは、現代の福祉に携わる者が、強い利他的精神をもって援助に携わるという側面だけでなく、「自身が果たして援助者、あるいは宗教者の福祉実践を担うものとしてよいのか」という、自身の援助のあり方を問い直し、援助者として、一人の人間としての内面の成熟をどのように支えるのかという点において、日蓮の自己認識を改めて問う意義があると考えられる⁽³⁶⁾。そこで、本章第二節ではあらためて、日蓮の自己認識について確認し、その上で他者理解のあり方について考究したい。

⁽³⁶⁾ 援助者の「自己覚知」については、本論文第一章第七節参照。

(3) カウンセリングやグリーフケアの視点

いうまでもなく、日蓮の思想を探る基本的な資料は「日蓮遺文」である。遺文は大別して著書（主に法門や思想を述べた論文的なもの）と書簡（弟子や檀越（信者）への手紙）に分類される。ただし、書簡の内容は供養の品への礼状といった簡素なものから、各種相談事や近況報告に対する返答、あるいは重要な教義・教学上、日蓮独自の思想を詳細に開示するなど多岐にわたっており、書簡といっても著作に匹敵するようなものもある。書簡の相手は多種多様で、『昭和定本日蓮聖人遺文』第一巻・第二巻所収の434点中、対告别消息索引から算出すると消息の類は合計330点程度を数えることができ、またその対告（相手）は、およそ90名～100名程度にのぼる。対告は主に弟子・在家信者・その他に分類されるが、在家信者には武家階層が多いことや、男性だけでなく女性信者へのものも多いことがわかる。また、まとまったやりとりが残っている手紙としては、四大檀越とされる南條氏への手紙が50通程度、富木氏・四條氏への手紙がそれぞれ34通程度、池上氏への手紙が17通程度あり、その他では、大田氏への手紙が15通程度、松野氏へが10通程度、曾谷氏へが9通程度となっている。

日蓮の書いた手紙の内容は、供養の品が届いたことへの感謝を述べ、質問や悩みに対する法門の説示をすることが多いが、中には次のような依頼をする手紙もあり、日蓮の活動の一端を知ることができる。

- ・文献蒐集依頼 ・大師講や法門談義の日程調整 ・情報収集 ・門弟の召喚
- ・門弟の派遣 ・人材斡旋 ・本尊・経巻・護符・袈裟の送付 ・その他

しかし、日蓮へ届けられた手紙はほとんど残っていない。日蓮の書いた手紙から推察される、日蓮へ届けられた手紙についての内容については、次のような点が指摘されている⁽³⁷⁾。

- ・訃報 ・闘病・厄歳の通知 ・国内情勢の報知 ・門弟の近況報告
- ・祈祷・追善供養の依頼 ・門弟の相談・質問

これらは、例えば死別の悲しみに寄り添うもの、病に対する教導、家族・夫婦の関係を教示するものなど、その内容は多岐に亘っている。

こうした日蓮の書簡には、人々の苦悩に対する日蓮の対応が如実に表れており、それは単に宗教的な教化の側面をもつだけでなく、仏教福祉の視点からみても、十分に評価に値するものがある。

しかし、こうした書簡に対し、仏教福祉の視点から、網羅的に考究した研究はそれほど多くはない。そこで、本論文では考察の視点として、現代のカウンセリングやグリーフケア理論の視点を取り入れてみたい。現代のカウンセリング理論の多くは、一般に心理学領

⁽³⁷⁾ 高森大乘 [2003a] .

域ではユングやフロイト、カウンセリング領域ではロジャーズの理論などがその基盤となって発展してきたものであり、特にカウンセリングの方法論においては、パーソン・センタードのスタンスから、カウンセラーはクライアントとの相談室でのやりとりを通して、クライアント自身がその心の悩みを解決する方法を見つけ出し、といった手法が主流となってきた。そのため、心理学やカウンセリング理論に関する事例研究においては、カウンセラーの技法はもとより、クライアントの発する言葉や態度などに注目するのが通例である。

しかし日蓮遺文の場合、「来談者との面接」と「手紙のやりとり」という形式上の大きな違いの問題はさることながら、その「手紙のやりとり」という点においても、日蓮からの手紙を読むことはできても、日蓮へ届けられた手紙自体はほとんど残されていない。したがって、檀越たちが日蓮に対しどのように心情を吐露し、悩みを打ち明け、解決を望んだのかということは、日蓮の書いたものから推量することしかできない。つまり、援助者・カウンセラーたる日蓮の言葉という資料しかないということで、来談者・クライアントたる檀越たちの具体的な声や態度、会話のやりとりが明らかとならず、これは現代の心理学やカウンセリングの事例研究・分析方法論としては、明らかに資料・データの不十分さが指摘されよう。

しかし、そうした資料・データの不十分さ、方法論上の限界を認めた上で、方法論ではなく、あくまでも援助者の「思想的な」点から見れば、現代のカウンセリング理論から新たに一定の評価をすることができるのではなかろうか。現代の援助思想という点からあらためて日蓮遺文を照射したとき、日蓮の手紙は単に法門の教示や宗教者としてのアドバイス・助言、あるいは慰めや励ましの言葉というレベルでまとめられる以上に、現代の仏教福祉に活かすことのできる援助のあり方の例を示すものとして、新たに意義づけられるものがあるのではなかろうか。

そこで、日蓮の遺文を福祉的文脈から読むために、現代のカウンセリングやグリーフケアの理論について、要点を示しておきたい。

①カウンセリングの視点

数多あるカウンセリング理論や援助技法のうち、基本的なものとして現代でも多くの支持を得ていると考えられるのは、ロジャーズ (Carl Ransom Rogers, 1902-1987) の提唱した「来談者中心療法 (client-centered therapy)」あるいは「人間中心アプローチ (person-centered approach)」であろう。ロジャーズははじめフロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) の精神分析に影響を受けたとされるが、フロイトは個人の悩みの原因をそれぞれの個人の中に見出し、その悩みを病理的に捉えて精神分析の技法で明らかにしようとした。それに対してロジャーズは、人間の悩みは心の内面に目を向けさせるきっかけとなるのであり、人間は本来、自己の望ましいあるべき方向に向かって成熟・発展していくもので、その成熟・発達

が疎外された状態が心の悩みであって、その疎外された状態に対して、カウンセリングを通じて成熟や発達を援助することにより、本来の人間性が回復できると考えた。その人間性回復の姿を「自己実現 (self-actualization)」と表現し、自己実現が人間本来の発達の目指すところと考え、その目標はすべての人間に共通であると考えたのである。

カウンセリングを実施する上で最も重要な態度は「傾聴 (積極的傾聴 active listening)」であると言われる。これは、「対話場面において、単に相手のことばを聞くというのではなく、相手の立場に立ってそのことばの意味とその背景にある感情をくみ取ろうとする聴き方のこと。テクニックではなく相手に対する関心と相手を尊重しようとする聴き方の態度が基本である⁽³⁸⁾」と説明される。

相談者は、カウンセリングの過程において自己の矛盾や認めがたい自己の心の動きと向き合うことで、ありのままの自分自身に気づいていく。そうした援助を展開するために、ロジャーズは「治療者におけるパーソナリティ変化の必要にして十分な条件」や「治療者の3つの条件」などを発表した。

「治療者におけるパーソナリティ変化の必要にして十分な条件」とは、以下の通りである。

1. 二人の人が心理的に接触していること (Two persons are in psychological contact.)
2. 一方の人 (クライアント) は「不一致」の状態、すなわち傷つきやすい不安な状態にいること (The first, whom we shall term the client is in a state of incongruence, being vulnerable or anxious.)
3. もう一方の人 (カウンセラー) はこの関係の中で一致あるいは統合されていること (The second person, whom we shall term the therapist, is congruent or integrated in the relationship.)
4. カウンセラーは自分が無条件の肯定的配慮をクライアントに対して持っていることを経験していること (The therapist experiences unconditional positive regard for the client.)
5. カウンセラーは自分が無条件の内的照合枠を共感的に理解していることを経験しており、また、クライアントに自分の経験を伝えようとしていること (The client experiences an empathic understanding of the client's internal frame of reference and endeavors to communicate this experience to the client.)
6. クライアントには、カウンセラーが共感的理解と無条件の肯定的配慮を経験していることが、必要最小限には伝わっていること (The communication to the client of the therapist's empathic understanding and unconditional positive regard is to a minimal degree achieved.)

ロジャーズは、「これ以外の条件は必要なく、これら6つの条件が存在し、かつ、それらがしかるべき間、存在し続けるなら、それで十分である。建設的な方向に人格が変容する

⁽³⁸⁾ 小林司編 [2004] pp.6-7、「アクティブ・リスニング」の項。

歩みが結果として生じる」と述べている。

また、「治療者の3つの条件」とされるのは、上記の6つの条件のうち特に3・4・5に関するもので、「カウンセラーの自己一致 (congruence)」、「無条件な肯定的配慮 (unconditional positive regard)」、「クライアントの内面世界の共感的理解 (empathic understanding)」である。

カウンセラーの自己一致 (congruence) とは、「透明性」ともいえるもので、自己の内に流れる感情や思考といった即自的経験に対してカウンセラーが防御的にならずオープンである態度をいう。すなわち、クライアントの話を聞きながら驚くときには驚き、悲しむときにはその悲しみをありのままに受け入れ、「あるがまま」になるという機会を提供することである。

無条件な肯定的配慮 (unconditional positive regard) とは、クライアントの全人格をありのままに肯定受容する態度であり、クライアントの人間性そのものに対する根本的尊重である。もしクライアントが犯罪者であったり、受け入れられない行動や考えを表明した場合は、「罪を憎んで人を憎まず」というように、反社会性や残虐性に富んだ行為そのものは受容されるべきではないが、その人間の過去の生い立ちなどを考えるとそうした行動や考えに至らざるをえないと考慮する立場である。

クライアントの内面世界の共感的理解 (empathic understanding) とは、あたかもその人のように (as if) という状態を失わず (いわばクライアントの感情に巻き込まれることなく)、クライアントの私的世界を自分自身も感じる状態のことである⁽³⁹⁾。

そして、積極的傾聴や共感的理解を効果的に実施するために、カウンセリングの領域ではさまざまな技法が提案されてきた。例えば、傾聴技法としては明確化 (clarification)・感情反映 (reflection of feeling)・言い換え (paraphrase)・要約 (summarization)、活動技法としては探索 (probe)・矛盾提示 (confrontation)・解釈 (interpretation)・情報提供 (information giving)、その他にもリフレーミング (reframing)・自己開示 (self-disclosure)・沈黙 (silence) など、さまざまな技法がある。

②グリーフケアの視点

近年、親しい人との死別などの重大な喪失に伴う反応や体験による「悲嘆」(グリーフ grief) に対するケアが注目されてきている。そこで、ここではグリーフケアやグリーフワークに関する思想や理論について簡単に触れておきたい。

重大な喪失に伴う人間の反応に関する古典的研究はフロイトの『悲哀とメランコリー (Trauer und Melancholie)』(1917) である。フロイトは、愛する人を失うことによって発生する悲哀とメランコリー (うつ病全般) との比較を行った。フロイトによると、人間関係

⁽³⁹⁾ Rogers [1951] (=ロジャーズ著、保坂亨・諸富祥彦・末武康弘訳 [2005])、Rogers [1957] (=カーシェンバウム・ヘンダーソン編、村山正治監訳 [2001] pp.265-285)、Rogers [1961] 等参照。

に関するエネルギーの一種である「Libido (リビドー)」は、愛する対象やその対象に関連するすべての事象に結びついているもので、そのリビドーをもはや存在しない対象から解放する過程が「悲哀」(mourning)であり、その間の作業が「悲哀の仕事」(traurarbeit)とされる。そして、喪失した対象に注ぐ感情のエネルギーを徐々に減少させ、自我を自由にし、次第に新たな関係にエネルギーを投じるようになるというプロセスとしての悲哀の標準的なモデルは、のちの悲嘆理論の原点とみなされている⁽⁴⁰⁾。

リンデマン (Erich Lindemann, 1900-1974) は、ボストンのココナッツ・グローブ・ナイトクラブで発生した火災の死亡した 493 人の家族らの悲嘆反応について研究し、その症状を「正常悲嘆 (normal grief)」や「急性悲嘆 (acute grief)」と表現した。また、フロイトの考え方を踏襲しつつ、悲嘆反応が遅滞するのは、その人が悲嘆作業 (grief work) を適切にしたかどうかによって決まるとし、グリーフワークの必要性を強調した⁽⁴¹⁾。

悲嘆の過程については、徐々に「段階 (stage) モデル」や「位相 (phase) モデル」として捉えられるようになり、例えばパークス (Colin Murray Parkes) は①感情の麻痺 (numbness)、②思慕 (yearning)、③解体と絶望 (disorganization and despair)、④行動様式の再構築 (reorganized behavior)、というモデルを提示し⁽⁴²⁾、Sanders はこれをさらに整理して①衝撃 (shock)、②喪失の認識 (awareness of loss)、③ひきこもり (conservation withdrawal)、④癒し (healing)、⑤再生 (renewal)、とした⁽⁴³⁾。

わが国でもよく知られているものとしては、例えばキューブラー・ロス (Elisabeth Kübler-Ross, 1926-2004) は死にゆく患者の心理プロセスを記述し、①否認、②怒り、③取り引き、④抑うつ、⑤受容もしくはデカセキス (decathexis) という五段階モデルを提示した⁽⁴⁴⁾。また A. デーケン は①精神的打撃と麻痺、②否認、③パニック、④怒りと不当感、⑤敵意とうらみ、⑥罪意識、⑦空想形成、⑧孤独感と抑うつ、⑨精神的混乱とアパシー、⑩あきらめ・受容、⑪新しい希望、⑫立ち直り、という 12 段階モデルを提示した⁽⁴⁵⁾。なお、平山正実 は正常な悲嘆の過程として、初期：パニック、第Ⅰ期：苦悶、第Ⅱ期：抑うつ、第Ⅲ期：無気力・現実直視・見直し・自立・立ち直りの 7 段階を提唱している⁽⁴⁶⁾。こうした段階モデルあるいは位相モデルは、死別を経験した人間がどの時点でどの段階の悲しみにならなければならない等と規定するものではなく、またはっきりと境界線を引くことができる直線的なプロセスでもなく、あくまで一般論的なガイドラインとして捉えるのが妥当

⁽⁴⁰⁾ Freud [1917] (=フロイト著、伊藤正博訳 [2010] pp.273-293) 等参照。

⁽⁴¹⁾ Lindeman [1944] (=リンデマン著、桑原治雄訳 [1999]) 等参照。

⁽⁴²⁾ Parkes [1972] (=パークス著、桑原治雄・三野善央訳 [2002] メディカ出版)、Parkes & Weiss [1983] (=パークス・ワイズ著、池辺明子訳 [1987])、Parkes [2006] 等参照。

⁽⁴³⁾ Sanders [1989]、Sanders [1999]、Sanders [1992] (=サンダース著、白根美保子訳 [2000]) 等参照。

⁽⁴⁴⁾ Kübler-Ross [1969] (=キューブラー・ロス著、川口正吉訳 [1971]) 。

⁽⁴⁵⁾ アルフォンス・デーケン、メヂカルフレンド社編集部編 [1986] 。

⁽⁴⁶⁾ 平山正実 [1997] 。

とされる。

こうした段階・位相モデルに対し、ウォーデン (James William Worden) は「課題 (task) モデル」を提唱した。従来の段階説・位相説は、遺された人が通過すべきものという「受動的な」考え方を含んでおり、それぞれの段階・位相が通過していくのを待つしかないということに対し、課題という概念は、遺された人は何かしらの行動を起こす必要があり、またそれを実行する力もあるという「能動的な」考え方を含み、愛する人の死に適応するために何か自分で能動的にできることがあるという希望と力の感覚を遺された人に与えることができる、と考えるのが特徴である。その 4 つの課題とは、①喪失の現実を受け入れること (to accept the reality of the loss)、②悲嘆の悲しみを消化していくこと (to process the pain of grief)、③故人のいない世界に適応していくこと (to adjust to a world without the deceased) : 外的適応 (external adjustments)、内的適応 (internal adjustments)、スピリチュアルな適応 (spiritual adjustments)、④新たな人生を歩み始める途上において、故人との永続的なつながりを見出すこと (to find an enduring connection with the deceased in the midst of embarking on a new life)、である⁽⁴⁷⁾。

ところで、こうした悲嘆モデルに対しては、さまざまな批判が提起された。ストローブ (Margaret S. Stroebe) らによれば、①調査によって回復に効果があることが確認できないこと、②グリーフワークとその他の病理的な思慕や反芻とを明確に区別することができないため、適応的か否かを判断することが困難なこと、③グリーフワークの背景にある心理的メカニズムが分かっていないため、グリーフワークが効果的か否かの原因が不明であること、④無理に感情を表出させることが良い結果をもたらさず、逆に悲嘆感情を抑えることがよい結果をもたらす場合があること、⑤故人との絆を断ち切るのではなく、逆に保ち続けることが良い結果をもたらすことがあること、⑥文化差や個人差を無視していること、などである⁽⁴⁸⁾。

グリーフワークにおいては、対象との喪失を認め、最終的に喪失した対象はもう戻ってこないということを受け入れることができるようになることが重要であるが、その中で特に上記の⑤「対象への思いを断ち切る」ということについての批判は注目される。故人との絆を断ち切るのではなく、逆に保ち続ける方がよい結果をもたらすことがあることや、また文化差や個人差を考慮に入れば、対象への思いを断ち切ることは一概には許容できないからである。

そうした批判を踏まえて、「継続する絆 (continuing bonds)」という概念が生じてきた。クラス (Dennis Klass) らによれば、これは、喪失から立ち直るためには故人との絆を断ち切る必要があるという点に対して、「故人との絆は絶ち切る必要はなく、形を変えて継

⁽⁴⁷⁾ Worden [2009] (ウォーデン著、大学専任カウンセラー会訳、鳴澤實監訳 [1993]) .

⁽⁴⁸⁾ Stroebe [1992-1993]、Archer [2008] 等参照。

続していくものである」という考え方である⁽⁴⁹⁾。「故人との絆を放棄するか継続するか」という二者択一ではなく、絆を放棄することが効果的である人も存在することを認めた上で、人が故人とどのような関係を持つことが適応に効果的であるのかを考慮し、関わっていくことが肝要であろう。

上記のようなグリーフワーク理論の流れの中で、カウンセリングや心理学の理論に影響を受けたものも発表されてきている。その中で、認知ストレス理論との統合理論の試みとして大きな影響力を持っている理論の一つが、ストローブとシュツ (Henk Schut) の「死別体験の二重過程モデル (Dual Process Model of Bereavement)」である。これは、ラザルス (Richard S. Lazarus) とフォルクマン (Susan Folkman) に代表されるような認知的ストレス理論に基づくさまざまな「ストレスへのコーピング」の視点を、グリーフワーク理論に応用しつつ生み出されたものである。

このモデルでは、死別への対処は日常生活の一部であると位置づけることを前提とし、遺族の過ごす時間はその全てがグリーフワークとして過ごされるわけではないとする。そして、「喪失志向コーピング (loss-oriented coping)」と「回復志向コーピング (restoration-oriented coping)」の二種類を想定する。「喪失志向コーピング」は、故人との関係や絆に焦点を当てたコーピングであり、喪失体験そのもの、例えば故人や生前の故人との生活、死別という出来事について反芻すること、故人について思慕すること、それによって泣いてしまうことなどである。一方、「回復志向コーピング」は、死別体験がもたらす二次的なストレスに対して取り組まれるコーピングであり、故人のいない生活の変化に適応するために生活の立て直しをはかること、役割や新たなアイデンティティを発展させていくことなどである。

喪失を体験した人は、同時に二つのコーピングに従事することはできない。しかし、二つのコーピング間を揺れ動く「揺らぎ (oscillation)」を通して、変動を伴いながらも、徐々に喪失志向から回復志向へと重心が移っていく。また、喪失志向コーピング・回復志向コーピングのいずれの局面においても、肯定的な意味の再構成、否定的な意味の再構成の揺らぎが生じており、この揺らぎのプロセスを通じて、人間は悲嘆のさまざまな次元に対処しうる経路を見つけていくことができると考えるものである⁽⁵⁰⁾。そのモデルを図示すると図4・図5の通りである。

⁽⁴⁹⁾ Klass, Silverman, & Nickman [1996] .

⁽⁵⁰⁾ Stroebe & Schut [2001a] (ロバート・A・ニーマイヤー編、富田拓郎・菊池安希子監訳 [2007] pp.68-82)、Stroebe & Schut [2001b] .

図4 死別へのコーピングの二重過程モデル

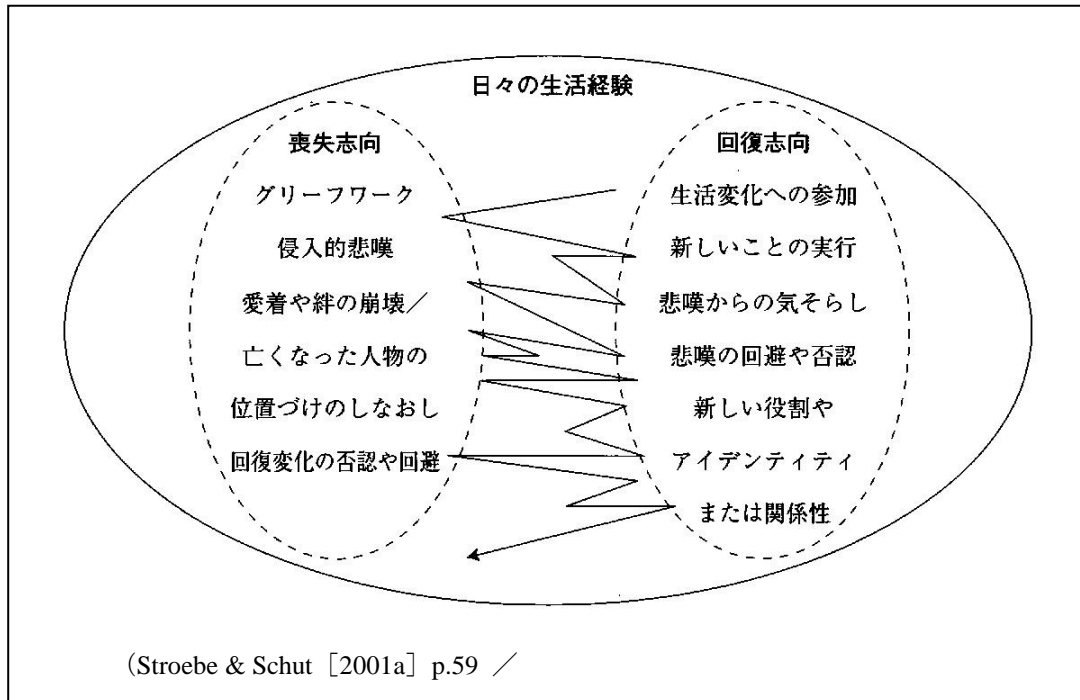
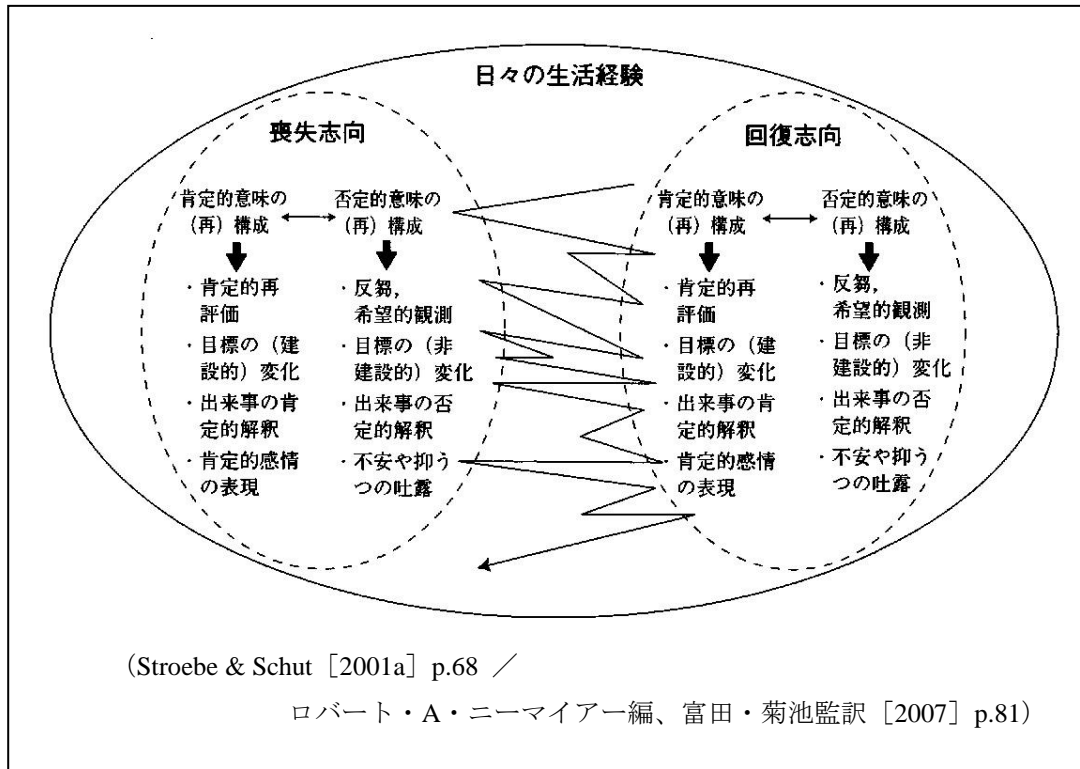


図5 死別へのコーピングの二重過程モデル：経路



さらに、ニーマイヤー (Robert A. Neimeyer) の「意味再構成理論 (Meaning reconstruction theory)」も注目される。メンフィス大学心理学部の教授で、悲嘆領域の代表的な研究者であるニーマイヤーは、いわゆる社会構成主義の立場からグリーフケアの実践と理論化を進めている。ニーマイヤーは、死別に対しての意味の再構成は悲嘆における中心的プロセスであるという。すなわち、「人間には生まれながらにして物事に意味を求め、意味を創造する才能を持ち、常に意味を創造し続けている」という社会構成主義の考え方に基づきつつ、グリーフ・プロセスとは、死別を経験した人が自己の考え方や人生観を見つめ直し、人生や喪失の意味をその人なりに再構成するプロセスと捉えられるのである。

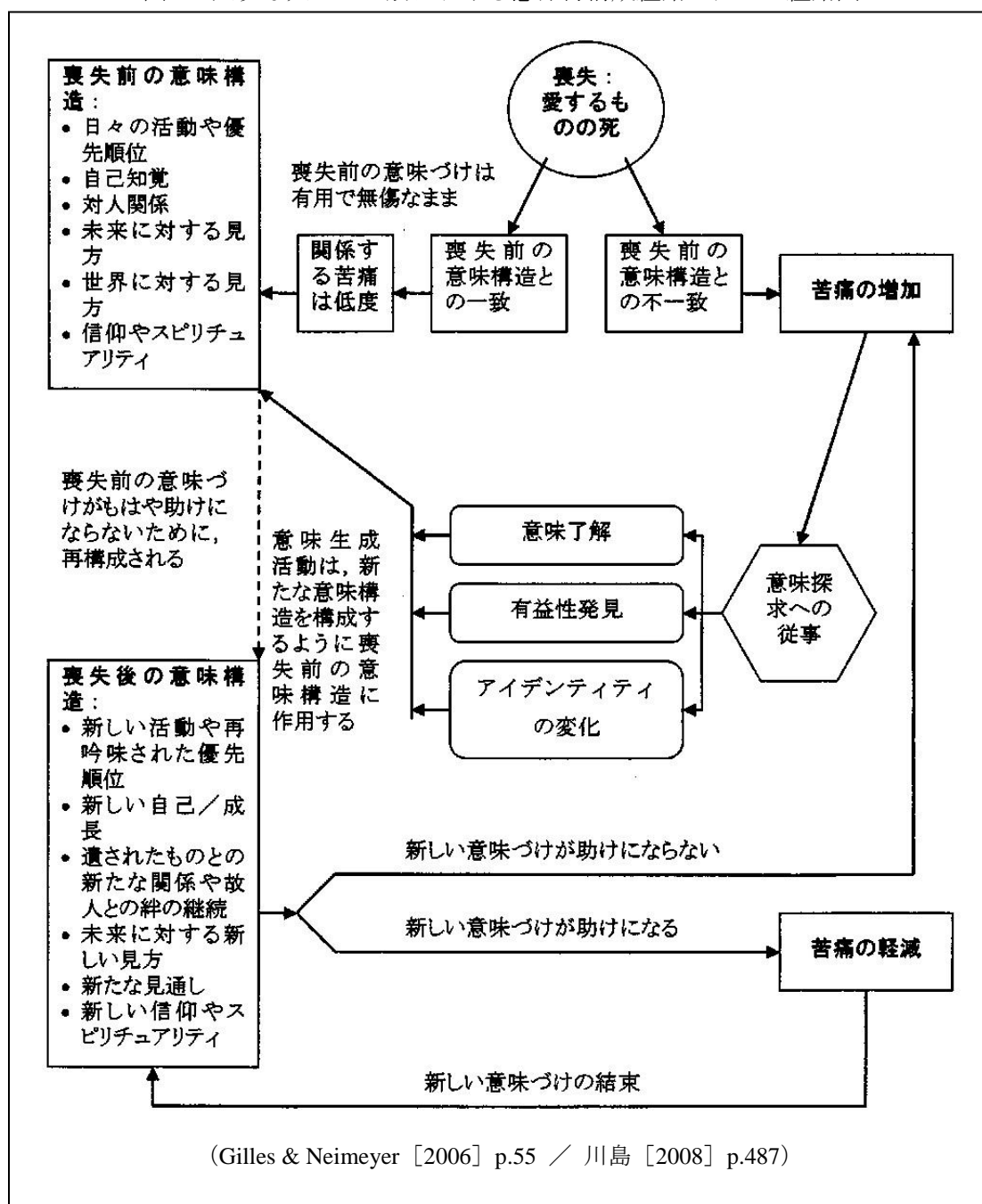
意味再構成理論では、人間が自己や世界を理解するための構成、すなわち意味構造 (meaning structures) を保持しており、我われはそれによって行動を起こしたり、将来を予測したり、人生のさまざまな出来事を解釈すると考える。そして、その意味構造は六つの領域、すなわち①日々の活動や優先順位、②自己知覚、③対人関係、④未来に対する見方、⑤信仰やスピリチュアリティ、⑥世界に対する見方、という六つの領域からなっており、それぞれが単なる個人的なものではなく、これまでの社会生活の中で形成されてきているものである。

しかし、この意味構造は常に安定したものではなく、喪失体験や危機的な状況が起こった際には、意味構造に揺らぎが生じたり、崩壊したりする。喪失体験や危機的な状況によって、以前の意味構造との現実との不一致が生じた場合、苦痛が増加し、現実との誤差を調整するために、次の三つの意味探究の営みがなされることになる。その3つとは①意味理解 (making sense) : 喪失体験が起こった原因を見つけだそうとすること、②有益性発見 (benefit finding) : 喪失体験に対して肯定的な評価をすること、③アイデンティティの変化 (identity change) : 自らの生活における意味を再構成し、自らのアイデンティティのあり方をも再構成すること、の3つの活動である。この3つの活動が、以前の意味構造に作用して、新たな意味構造が再構成されることになり、苦痛が軽減されれば新しい意味づけは終息し、苦痛が軽減されなければ、さらに3つの意味探究が継続されるというものである。そのモデルを図示すると以下の図6の通りである⁽⁵¹⁾。

以上のような問題意識のもとで、本論第二節ではまず、日蓮は自己をどのように見つめ、理法の実践に向き合ってきたかという点を確認し、次いで他者の存在をどのように捉えていたのかという点を再考する。次に、第三節以下では日蓮が弟子や檀越たちの悩みにどのように応じたのか、カウンセリングやグリーフケアの視点も交えながら遺文を分析する。順序としては、対告別にみて多くの遺文が残されている四大檀越と言われる人たちへ宛てた手紙をケースとして取り上げつつ、それに類した手紙についても内容をまとめていくことで、網羅的に日蓮の遺文から福祉的記述を探ることとする。

⁽⁵¹⁾ Gilles & Neimeyer [2006]、Neimeyer [2002] (ロバート・A・ニーメヤー、鈴木剛子訳 [2006])、川島大輔 [2008] 等参照。

図6 大切な人との死別における意味再構成経路モデルの経路図



そして、第八節では日蓮と忍性の思想についても吟味する。これらによって、人々の苦悩に寄り添う日蓮の思想と行動を、仏教福祉の視点から詳らかにしていきたい。

なお、日蓮遺文のうち、真蹟（日蓮が書いたもの）が現存するもの・今は現存しないが真撰が確実とされるもの計434点（『昭和定本日蓮聖人遺文』（以下、『定遺』と略す）第1巻・第2巻所収）を、主な考察の対象とする。

第二節 日蓮の自己認識と他者理解

日蓮の仏教信仰の特徴は、法華経を釈尊の真実の教えと受け止め、法華経本門の思想に立脚し、法華経・題目信仰による救済を主張したことにある。そこで、本節では日蓮の思想の基本構造を明らかにするために、まずは日蓮がどのように自己を見つめているか、確認する。次いで、自己の内省からどのような他者理解をしているかを明らかにする。

第一項 日蓮の社会認識

まず、日蓮の生きた時代・社会の認識について確認すると、例えば『立正安国論』や『松野殿御返事』によると次のように記されている。

[24] 『立正安国論』（文応元（1260）年。日蓮39歳。於：鎌倉。録内。『定遺』pp.209-226）
「旅客来リテ嘆テ曰ク 自_レ近年_ニ至_ルマテ近日_ニ 天変地夭飢饉疫癘 遍_ク満_テ天下_ニ 広_ク逆_ル地上_ニ。牛馬斃_レ巷_ニ骸骨充_テリ路_ニ。招_ク死_ヲ之輩既_ニ超_テ大半_ニ 不_レ悲_マレ之_ヲ族敢_テ無_シ一人_モ。 （中略）弥逼_リ飢疫_ニ 乞_客溢_レ目_ニ死人満_テリ眼_ニ。臥_{シテ}屍_ヲ為_シ観_ト並_{ヘテ}尸_ヲ作_ス橋_ト。」（『定遺』p.209）

[274] 『松野殿御返事』（建治四年（1278）2月13日。日蓮57歳。於：身延。録外。『定遺』pp.1441-1443）
「但_シ当世の体こそ哀れに候へ。日本国数年の間、打_テ続きけかちゆきて衣食たへ、畜るひをば食いつくし、結句人をくろう者出来して、或は死人・或は小兒・或は病人等の肉を裂取て、魚鹿等に加へて売_リしかば人足を買_ヒくへり。此国存の外に大悪鬼となれり。又去年の春より今年の二月中旬まで疫病国に充滿す。十家に五家、百家に五十家、皆やみ死_シ、或は身はやまねども心は大苦に値_ヘり。やむ者よりも怖し。たまたま生残たれども、或は影の如くそゐ（添）し子もなく、眼の如く面をならべし夫妻もなく、天地の如く憑_シし父母もおはせず、生きても何にかせん。」（『定遺』pp.1441-1442）

このように、天変地異や疫病、飢饉などにより多くの人々や動物の死体が街にあふれ、衣食もなくなり、家畜を食いつくした後には、人肉を食う者まで出て、死人・幼児・病人の肉を切り裂いて、魚や鹿の肉に混ぜて売っている状況、あるいは人々は神仏に祈りを捧げているが、その効果がない等という生活上の問題、精神的・社会的不安が充滿している世間の状況が記されている。

また、日蓮は「末法」という時代を強く意識していた。末法意識を窺うことができる遺文は以下のようなものがある。

[98] 『開目抄』（文永9（1272）年。日蓮51歳。於：佐渡塚原。録内。真蹟：身延山（曾）。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.535-609）

「今末法の始_メ二百余年なり。況滅度後のしるし（兆）に鬪諍の序となるべきゆへに、

非理を前として、濁世のしるし（験）に、召し合せられずして流罪乃至寿にもをよぼんとするなり。」（『定遺』 p.559）

〔118〕『如来滅後五五百歳始観心本尊抄』（文永10（1273）年。日蓮52歳。於：佐渡一谷。録内。真蹟：中山法華経寺。写本：日高筆京都本法寺藏。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.702-720）

「今末法ノ初 以テ小ヲ打テ大ヲ 以テ權ヲ破シ実ヲ 東西共ニ失シ之ヲ天地顛倒セリ。迹化ノ四依ハ隱レテ不現前セ。諸天弃テ其国ヲ不レ守レ護セ之ヲ。此時地涌ノ菩薩始テ出レ現シ世ニ但以テ妙法蓮華経ノ五字ヲ令ムレ服セ幼稚ニ。」（『定遺』 p.719）

〔181〕『撰時抄』（建治1（1275）年。日蓮54歳。於：身延。録内。真蹟：玉沢妙法華寺外四ヶ寺。分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』 pp.1003-1061）

「今末法に入て二百余歳、大集経の於我法中鬪諍言訟白法隱没の時にあたれり。仏語まことならば定て一閻浮提に鬪諍起ルべき時節なり。」（『定遺』 p.1016）

なお、日蓮は末法という時代を客観的なものとしてだけではなく、自分が法華経を弘めるに相応しい時代であると主体的に認識していた。「末法為正」の認識を窺うことのできる遺文は以下のようなものがある。

〔118〕『如来滅後五五百歳始観心本尊抄』（文永10（1273）年。日蓮52歳。於：佐渡一谷。録内。真蹟：中山法華経寺。写本：日高筆京都本法寺藏。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.702-720）

「以テ本門ヲ論スレハ之ヲ一向ニ以テ末法之初ヲ為ス正機ト。所謂ル一往見ル之ヲ時ハ以テ久種ヲ為シ下種ト 大通・前四味・迹門ヲ為テ熟ト 至テ本門ニ令ムレ登ラニ妙ニ。再往見ル之ヲ不レ似テ迹門ニハ。本門ノ序正流通俱ニ以テ末法之始ヲ為ス詮ト。在世ノ本門ト末法之初ハ一同純ニ円也。」（『定遺』 p.715）

「以テ已前ノ明鏡ヲ推ニ知スルニ仏意ヲ仏ノ出世ハ非スレ為ニ靈山八年ノ諸人ノ。為ニ正像末ノ人ノ也。又非スレ為ニ正像二千年ノ人ノ。末法ノ始為ニ如キレ予カ者ノ也。」（『定遺』 p.719）

〔145〕『法華取要抄』（文永11（1274）年。日蓮53歳。於：身延。録内。真蹟：中山法華経寺。写本：日興筆富士大石寺藏。分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』 pp.810-817）

「寿命品ノ一品二半ハ自リ始至マテ于終ニ正ク為ナリ滅後ノ衆生ノ。滅後之中ニハ末法今時ノ日蓮等カ為也。疑テ云ク 此法門前代ニ未ダ聞カレ之ヲ。経文ニ有リ之乎。答テ曰ク 予カ智不レ超テ前賢ニ。設トヒ雖レ引クト経文ヲ誰カ人信センレ之ヲ。卞和カ啼泣伍子胥ノ悲傷是也。雖レ然リト略開近頭遠動執生疑之文ニ云ク 然レトモ諸ノ新発意ノ菩薩於テ仏ノ滅後ニ若

聞カハ是ノ語ヲ或ハ不シテ信受セ而起サン破スル法ヲ罪業ノ因縁ヲ等云云。文ノ心ハ者不
ハレ説カニ壽量品ヲ者末代ノ凡夫皆墮セン惡道ニ等也。壽量品ニ云ク 是ノ好キ良菓ヲ今留メテ
在ク此ニ等云云。文ノ心ハ者上ハ似タル説クニ過去ノ事ヲ様ナレトモ以テ此文ヲ案スルニ之ヲ
以テ滅後ヲ為ス本ト。」(『定遺』 p.814)

このように、日蓮は末法という社会状況の中で、その末法の時代こそ法華経を流布する
にふさわしいという認識が深まっていった。その日蓮の求法の契機について、日蓮自身は
次のように記している。

〔301〕『妙法尼御前御返事』(弘安1(1278)年。日蓮57歳。於：身延。録内。真蹟：
池上本門寺 千葉福正寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』 pp.1535-1537)

「夫レ以ミレバ日蓮幼少の時より仏法を学び候ひしが念願すらく、人の寿命は無常也。出
ツる気は入る気を待ツ事なし。風の前の露、尚譬にあらず。賢きも、はかなきも、老イ
たるも、若きも定め無き習ヒ也。されば先臨終の事を習フて後に他事を習フべしと思ヒて、
一代聖教の論師・人師の書積あらあらかんがへあつめ(勘集)て、これを明鏡として、
一切の諸人の死する時と並に臨終の後とに引き向へてみ候へば、すこしもくもりなし。」
(『定遺』 p.1535)

当時流行していた念仏宗などでは極楽往生のための臨終行儀・臨終勸念・臨終来迎を説
き、臨終の善き様相が往生を保証するとしていたが、日蓮はそういう僧たちの臨終の悪相・
狂乱を知って疑惑を抱くようになり、それが自身の学道求法の内的契機の一つでもあった
というのである。

第二項 日蓮の自己認識

(1) 末代の凡夫として

このような社会状況の中で、日蓮がどのように自己認識をしていたのだろうか。日蓮の
自己認識は、貧窮下賤の身として生れた「末代の凡夫」としての自己、末法に法華経を弘
める師すなわち「法華経の行者」としての自己、そして「本化上行菩薩の応現」としての
自己など、種々認められるところである。

まず、日蓮はその出自と「凡夫としての自己」に関して、次のように記している⁽⁵²⁾。

〔76〕『善無畏三蔵鈔』(文永7(1270)年。日蓮49歳。対告：浄顕房・義浄房。録外。
『定遺』 pp.461-476)

「而るに日蓮は安房ノ国東條片海の石中の賤民が子也。威徳なく、有徳のものにあらず。」

⁽⁵²⁾ なお高森大乘 [2010] によれば、日蓮の出自については賤民説、武家説、公家説、皇胤説、
荘官説、権守説、豪族・文筆官僚説などの諸説があるとされる。

(『定遺』 p.465)

[91]『佐渡御勘気鈔』(文永8(1271)年。日蓮50歳。於：依智。録外。『定遺』pp.510-511)

「日蓮は日本国東夷東条安房ノ国海辺の旃陀羅が子也。いたづらにくち(朽)ん身を、法華經の御故に捨まいらせん事、あに石に金をかふるにあらずや。各各なげかせ給べからず。」(『定遺』 p.511)

[100]『佐渡御書』(文永8(1271)年。日蓮51歳。於：佐渡塚原。対告：弟子檀那中。録内。『定遺』 pp.610-618)

「何に況や日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅(漁者)が家より出たり。心こそすこし法華經を信したる様なれども、身は人身に似て畜身也。魚鳥を混丸して赤白二滯とせり、其中に識神をやどす。濁水に月のうつれるが如し。糞囊に金をつま(包)めるなるべし。心は法華經を信ずる故に、梵天・帝釈をも猶恐しと思はず。身は畜生の身也。」(『定遺』 p.614)

[305]『妙法比丘尼御返事』(弘安1(1278)年。日蓮57歳。於：身延。録内。『定遺』 pp.1551-1570)

「而々に日蓮は日本国安房ノ国と申す国に生れて候しが、民の家より出でて頭をそり袈裟をきたり。」(『定遺』 p.1553)

[307]『本尊問答抄』(弘安1(1278)年。日蓮57歳。於：身延。対告：浄頭房。録内。写本：日興筆北山本門寺蔵、日源筆岩本實相寺蔵、伝日興筆茨城富久成寺蔵。『定遺』 pp.1573-1586)

「然々に日蓮は東海道十五ヶ国ノ内、第十二に相当る安房ノ国長狭ノ郡東條郷片海の海人が子也。」(『定遺』 p.1580)

[354]『中興入道御消息』(弘安2(1279)年。日蓮58歳。於：身延。録内。『定遺』 pp.1712-1718)

「然に日蓮は中国都の者にもあらず、辺国の將軍等の子息にもあらず、遠国の者、民が子にて候しかば」(『定遺』 p.1714)

これらのように、日蓮は自らを「旃陀羅が子」「海人が子」「畜生の身」等と称している⁽⁵³⁾。

⁽⁵³⁾ なお、日蓮の生まれ故郷に関する表現としては次のようなものがある。

[125]『頭仏未来記』(文永10(1273)年。日蓮52歳。於：佐渡一谷。録内。真蹟：身延山(曾)。写本：日進筆 身延山蔵。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.738-742)「安州ノ日蓮ノ恐ラク相承シ三師ヲ助ケテ法華宗ヲ流ニ通ス末法ニ。」(『定遺』 p.743)

[149]『別当御房御返事』(文永11(1274)年。日蓮53歳。於：身延。延山録外。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.827-828)「但し東条、日蓮心ざす事へ生処なり。日本国よりも大切にをもひ候」(『定遺』 p.828)

また、日蓮の自己認識の中には、凡夫としての自己の自覚も随所に表明されている。

[23]『唱法華題目鈔』(文応元(1260)年。日蓮39歳。於：鎌倉名越。録内。『定遺』pp.184-208)

「我等が身は末代造悪の愚者・鈍者・非法器の者」(『定遺』p.197)

[89]『転重軽受法門』(文永8(1271)年。日蓮50歳。於：依智。対告：大田、曾谷、金原。録内。真蹟：中山法華経寺、分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』pp.507-508)

「但をほけなく国土までとこそ、をもひて候へども、我と用^レられぬ世なれば力及ばず。」(『定遺』p.508)

[181]『撰時抄』(建治1(1275)年。日蓮54歳。於：身延。録内。真蹟：玉沢妙法華寺外四ヶ寺。分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』pp.1003-1061)

「我身はいうにかひなき凡夫なれども、御経を持ちまいらせ候分齊は、当世には日本第一の大人なりと申なり。」(『定遺』p.1655)

[184]『浄蓮房御書』(建治1(1275)年。日蓮54歳。於：身延。録内。写本：日興筆北山本門寺蔵。『定遺』pp.1072-1077)

「日蓮は愚者⁽⁵⁴⁾也、非学生也。」(『定遺』p.1076)

[164]『新尼御前御返事』(文永12(1275)年。日蓮54歳。於：身延。録外。真蹟：尾張竜谷長福寺断片 身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.864-869)「古郷の事はるかに思^レわすれて候つるに、今此のあまのりを見候て、よしなき心をもひいでて、う(憂)くつらし。かたうみ(片海)・いちかは(市河)・こみなと(小湊)の磯のほとりにて昔見しあまのりなり。色形あぢわひもかはらず。など我父母かはらせ給^レけんと、かたちがへ(方違)なるうらめ(恨)しき、なみだをさへがたし。」(『定遺』p.865)「日蓮^ハ一閻浮提の内、日本国安房^ノ国東條^ノ郡に始て此の正法を弘通し始^メたり。」(『定遺』p.868)

[213]『光日房御書』(建治2(1276)年。日蓮55歳。於：身延。録内。真蹟：身延山(曾)越後本成寺断片。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.1152-1161)「生国なれば安房^ノ国はこひしかかりしかども」(『定遺』p.1152)「いまに生国へはいたらねども、さすがこひしくて、吹^ク風、立^ツくもまでも、東のかたと申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立^テてみるなり」(『定遺』pp.1155-1156)

[305]『妙法比丘尼御返事』(弘安1(1278)年。日蓮57歳。於：身延。録内。『定遺』pp.1551-1570)「日蓮は日本国安房^ノ国と申^ス国に生^レて候しが」(『定遺』p.1553)「本は房州の者にて候しが」(『定遺』p.1562)

他にも、日蓮の親撰ではないが、富士門流の系統で作製されたものとされる『法華本門宗要鈔』には次のようにある。[続44]『法華本門宗要鈔』下巻(弘安5(1282)年7月。日蓮61歳。於：身延。寶。『定遺』pp.2150-2167)「然^{ルニ}出生^ノ処^ハ安房^ノ国長狭郡東條小湊^ノ浦^ノ釣人権^ノ頭^ノ之子也。日本^ノ人王八十五代後堀河院^ノ御宇 貞応元年壬午二月十六日午^ノ尅^ニ生^ル。」(『定遺』p.2158)

⁽⁵⁴⁾ 仏教において、愚者の自覚は原始仏教以来考えられてきた。「Dhp.63 もしも愚者がみずから愚であると考えれば、すなわち賢者である。愚者でありながら、しかもみずから賢者だと思ふ者こそ、『愚者』であると言われる。」(中村元訳 [1978] p.19) “63. yo bālo maññāti balyaṃ paṇḍito vāpi tena so, bālo ca paṇḍitamānī sa ve bālo ti vuccati.” (Dhammapada, p.17) わが国におい

〔246〕『上野殿御返事』(建治3(1277)年5月11日。日蓮56歳。於：身延。録外。真蹟：富士大石寺外五ヶ所。写本：日興筆 富士大石寺蔵。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1305-1310)

「今、日蓮は賢人にもあらず、まして聖人はおもひもよらず。天下第一の僻人にて候が、但、経文計りにはあひて候やうなれば、大難来り候へば、父母のいきかへらせ給て候よりも、にくきものことにあふりもうれしく候也。愚者にて而も仏に聖人とおもはれまいらせて候はん事こそ、うれしき事にて候へ。」(『定遺』p.1308)

こうした日蓮の出自宣言について、戸頃重基(1911-1977)は次のように述べている⁽⁵⁵⁾。

日蓮の民の子の自覚表明は、在俗素性を打ち明けるのが目的であったとは思われない。もしそれが目的であったならば、ただ民の子というだけにとどまらず、進んでその民はどこのがしとはっきり記すはずである。それが全然ないのは素性の告白が目的でなく、妙楽大師湛然(711-782)のいわゆる「教弥実なれば位弥下し」という法華経の救済原理を象徴するためのものであった、としか思われない。換言すれば日蓮における民の子の自覚は、事実の回想に力点がおかれていたのではなく、それはただ法華経の救済原理に照応させるためのいわば価値用語にすぎなかった、ということである。

(中略) ちょうど高山の水が幽谷にくだるように、最上の教は最下の機を救いうる、という法華経の功德を力説しようとするのが、民の子の自覚表明のねらいであって、実際の素性を民の子として打ち明けるのは日蓮のかならずしも意図するところではな

ても、聖徳太子は「憲法十七条」の中で、愚者・凡夫としての意識を記している。「十曰。絶忿棄瞋不怒人違。人皆有心。心各有執。彼是則我非。我是則彼非。我必非聖。彼必非愚。共是凡夫耳。是非之理。詎能可定。相共賢愚如鑿无端。是以彼人雖瞋。還恐我失。我獨雖得。從衆同舉。【十(に)曰く、^(コ、ロノイカリ) 忿^(オモヘリノイカリ) を絶(ち)、^(ヨ) 瞋^(アジ) を棄(て)て、人の違(ふ)を怒(ら)不(レ)。人皆心有(り)。心各執(レ)ること有(り)。彼是ムズレば[則]我は非ムず。我是(むず)れば[則]彼は非(む)ず。我必(ず)聖(しき)に非(ず)。彼必(ず)愚(に)非(ず)。共(に)是(れ)、凡(なら)く耳(のみ)。是(ク)非(シ)キ[之]理、詎(か)能(く)定(む)可(け)む。相共(に)賢(しく)愚(なる)こと、^(ミ、カネ) 鑿(の)端(な)无(き)が如(し)。是(を)以(て)彼(の)人は瞋(ると)雖(も)、還(り)て我が^(アヤマチ) 失(を)恐(り)よ。我獨(り)得(たり)と雖(も)、^(モロ、ハ) 衆(に)從(ひ)て同(じ)く^(オコナ) 舉(へ)。」(家永三郎・藤枝晃・早島鏡正・築島裕校注[1975] pp.18-19) 最澄は「願文」の中で愚者の意識を吐露している。「伏^{シテ}尋^ネ思^フ己^カ行^迹。無^戒シテ竊^ニ受^ケ四^事ノ之^ノ勞^リ。愚^癡シテ亦^成ル^ニ四^生ノ之^ノ怨^ト。是^ノ故^ニ。未^曾有^因縁^經云^ク。施^ス者^ハ生^レ天^ニ。受^ク者^ハ入^ル獄^ニ。提^韋女^人ノ四^事ノ之^ノ供^ハ。表^レ末^利夫^人ノ福^ト。貪^著利^養ノ五^衆之^ノ果^ハ。顯^ル石^女擔^輿ノ罪^ト。明^{ナル}哉^善惡^ノ因^果。誰^ノ有^慚ノ人^カ。不^{ラン}ヤ^信セ^此ノ典^ヲ。然^レハ則^チ。知^リテ^苦因^ヲ而^不ル^畏レ^苦果^ヲ。釋^尊遮^シ玉^ヒ闍^提ト。得^テ人^身ヲ^徒ニ^不ル^作サ^善業^ヲ。聖^教噴^メ玉^{ヘリ}空^手ト。於^テ是^ニ。愚^カ中^ノ極^愚。狂^カ中^ノ極^狂。塵^禿有^情。底^下ノ最^澄。上^ノ違^シ於^諸佛^ニ。中^ノ背^キ於^皇法^ニ。下^ノ闕^{ケリ}於^孝禮^ヲ。謹^テ隨^ヒ迷^狂ノ之^ノ心^ニ。發^ス三^二ノ之^ノ願^ヲ。以^テ無^所得^ヲ而^爲シ^方便^ト。爲^ニ無^上第^一義^ノ。發^ス金^剛不^壞不^退ノ心^願ヲ。」(天台宗宗典刊行会編[1912] pp.1-2)

⁽⁵⁵⁾ 戸頃重基[1970] pp.489-490.

かった。(中略)日蓮の民の子の自覚は、自己の素性を打ち明けること自体に力点をおいていたのではなく、低い人民の社会的立場に自己を同調させたうえで、その実は、法華経の救済の手を階級のごく最下層の底辺にまでもおよぼし得るといふ宗教的な功德を強調するのが本来の意図であつたとしか思われぬ。

また、日蓮は人間としての「いのち」について、以下のように記している。

[163]『可延定業御書』(文永12(1275)年2月7日。日蓮54歳。於：身延。録外。真蹟：中山法華経寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.861-864)

「命と申^ス物は一身第一の珍宝也。一日なりともこれをのぶるならば千万両の金にもすぎたり。法華経の一代の聖教に超過していみじきと申^スは寿量品のゆへぞかし。閻浮第一の太子なれども短命なれば草よりもかろし。日輪のごとくなる智者なれども天死あれば生犬に劣^ル。(中略)一日の命は三千界の財にもすぎて候なり。(中略)一日もいきてをはせば功德つもるべし。あらをしの命や命や。」(『定遺』pp.862-863)

[230]『事理供養御書』(建治2(1276)年。日蓮55歳。於：身延。真蹟：富士大石寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.1261-1264)

「いのちと申^ス物は一切の財の中に第一の財なり。遍満三千界無有直身命ととかれて、三千大千世界にみて、候財をいのちにはかへぬ事に候なり。」(『定遺』p.1261)

[262]『崇峻天皇御書』(建治3(1277)年9月11日。日蓮56歳。於：身延。録内。対告：四條左衛門尉。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.1390-1397)

「人身は受^ケがたし、爪^ノ上の土。人身は持^チがたし、草の上の露。百二十まで持て名をくたし(腐)て死せんよりは、生きて一日なりとも名をあげん事こそ大切なれ。中務三郎左衛門^ノ尉は主の御ためにも、仏法の御ためにも、世間の心ね(根)もよ(吉)かりけりよかりけりと、鎌倉の人々の口にうたはれ給へ。穴賢穴賢。蔵の財よりも身の財すぐれたり。身の財より心の財第一なり。」(『定遺』p.1395)

[429]『法華証明鈔』(弘安5(1282)年2月28日。日蓮61歳。於：身延。録外。真蹟：西山本門寺、外二カ所。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.1910-1912)

「命はかぎりある事なり。すこしもをどろく事なかれ」(『定遺』p.1911)

このように、「いのち」というものは何にも代えがたい財物であるという。そして受けがたい人の身を受けたが、日蓮自身は貧窮下賤の者と生れた梅陀羅(漁者)の子・民の子であると述懐している。こうした自己認識や社会認識は、宗教者として一段高い立場に自己を置くのではなく、一般の民衆の立場と自己の立場を同調させることで、一般の民衆の苦しみに共感し、また特権階級と結びつく一部の仏教者たちへの批判を展開する上でも重要であつたと考えられる。

(2) 「法華經の行者」として

しかし、宗教者としての日蓮の自己認識は、とりわけ、たび重なる法難を契機とする「自分は法華經の行者ではないのか？」という自問自答を通じた自己の内省の姿に典型的に見ることができよう。初期の遺文においては、すでに『主師親御書』に見られる。

[8] 『主師親御書』(建長7(1255)年。日蓮34歳。対告：御両親。録外。『定遺』pp.45-52)

「まして滅度の後一毫の煩惱をも断ぜず、少しの罪をも弁へざらん法華經の行者を、悪み嫉む者多からん事は雲霞の如くならんと見えたり。然^レ則末代惡世に此經を有のまゝに説^ク人には敵多からんと説^カれて候に、世間の人人我も持^チたり、我も読^ミ奉り、行じ候に、敵なきは仏の虚言歟、法華經の実ならざる歟。又実の御經ならば当世の人人經をよみまいらせ候は虚よみ歟。実の行者にてはなき歟如何。能^ニ心得べき事也。明むべき物也。」(『定遺』pp.47-48)

その後、『守護国家論』や伊豆流罪中はじめのころに書かれた諸遺文においては、「法華經の行者」であるということはおそらくは自覚しつつも、未だ自らが「法華經の行者である」とは口に出さず、法華經の行者の値難に対する客観的記述といえる態度であり、また『四恩鈔』では自己を法華經の「持經者」とも記している。

[15] 『守護国家論』(正元1(1259)年。日蓮38歳。録内。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.89-136)

「答^テ云^ク 法華經ノ行者ハ心中ニ存^{シテ}四十余年・已今当・皆是真実・依法不依人等之文ヲ。而^モ外ニ語^ニ不^レ出^サレ之ヲ。随^テ難^ニ問^フヘシ^レ之ヲ。」(『定遺』p.133)

[25] 『椎地四郎殿御書』(弘長1(1261)年。日蓮40歳。於：鎌倉。録外。『定遺』pp.227-228)

「末法には法華經の行者必ず出来すべし。但^シ大難来りなば強盛の信心弥弥悦^ビをなすべし。火に薪をくわへんにさかんなる事なかるべしや。大海へ衆流入る、されども大海は河の水を返す事ありや。法華大海の行者に諸河の水^ハ大難の如く入れども、かへす事、とがむる事なし。諸河の水入る事なくば大海あるべからず。大難なくば法華經の行者にはあらじ。」(『定遺』p.227)

[26] 『船守弥三郎許御書』(弘長1(1261)年。日蓮40歳。於：伊豆伊東。録外。『定遺』pp.229-231)

「日蓮去^ル五月十二日流罪の時、その津につきて候しに、いまだ名をもき^トをよびまいらせず候ところに、船よりあがりくるしみ候^トきところに、ねんごろにあたらせ給候し事はいかなる宿習なるらん。過去に法華經の行者にてわたらせ給へるが、今末法にふ

なもりの弥三郎と生れかわりて日蓮をあわれみ給^フか。」（『定遺』 p.229）

「我等衆生無始よりこのかた生死海の中にありしが、法華經の行者となりて無始色心本是理性、妙境妙智金剛不滅の仏身とならん事、あにかの仏にかわるべきや。」（『定遺』 p.230）

〔28〕『四恩鈔』（弘長 2（1262）年。日蓮 41 歳。於：伊豆伊東。対告：工藤。録内。『定遺』 pp.233-240）

「是程の心ならぬ昼夜十二時の法華經の持經者は、末代には有がたくこそ候らめ。」（『定遺』 p.237）

しかし『四恩鈔』撰述の翌月、「本朝沙門」と名乗って書かれた『教機時国鈔』や、小松原法難を経て書かれた『南條兵衛七郎殿御書』において、「法華經の行者」としての宗教的自己の自覚が表明されるようになる。

〔29〕『教機時国鈔』（弘長 2（1262）年。日蓮 41 歳。於：伊豆伊東。録内。『定遺』 pp.241-245）

「日蓮勸^ルニ^ニ仏語ノ実否^ヲニ^ニ三類ノ敵人有^リレ^レ之。隠^サハ^レ之ヲ非^ニ法華經ノ行者^ニニ^ニ。顯^サハ^レ之ヲ身命定^メテ喪^ハン歟。法華經第四^ニ云ク^ク而^モ此經ハ者如来ノ現在^ニスラ猶多シ^ニ怨嫉^ニ。況^ヤ滅度ノ後^ヲヤ等^ト云云。同第五^ニ云ク^ク一切世間多クシテ^レ怨難^シト^レ信。又云ク^ク我不^レ愛^セニ^ニ身命^ヲニ^ニ但惜^ムト^ニ無^上道^ヲニ^ニ。同第六^ニ云ク^ク不^トニ^ニ自惜^マニ^ニ身命^ヲニ^ニ云云。涅槃經第九^ニ云ク^ク譬^ハ如^シ下^ニ王使^テ善能談論^シ巧^ミナル^ニ於^テ方便^ニニ^ニ奉^メ命^ヲ他国^ニニ^ニ寧喪^フト^モニ^ニ身命^ヲニ^ニ終^ニ不^ルカ^レレ^テ匿^サ中^ニ王ノ所説ノ言教^ヲ上^ニ。智者^モ亦爾^ナリ。於^テニ^ニ凡夫ノ中^ニニ^ニ不^シテ^レ惜^マニ^ニ身命^ヲニ^ニ要^ス必^ニ宣^ス説^スヘ^シト^レ大乘方^等ヲ^レ云云。章安大師積^シテ云ク^ク寧喪身命不^レ匿^テ教者^トハ^ハ身^ノ輕^ク法^ノ重^シ死^シテ^レ身^ヲ弘^メヨ^トレ^レ法^ヲ云云。見^レハ^レニ^ニ此等ノ本文^ヲニ^ニ不^シハ^レ顯^サニ^ニ三類ノ敵人有^リレ^レ非^スニ^ニ法華經ノ行者^ニニ^ニ。顯^サハ^レ之ヲ法華經ノ行者也。」（『定遺』 p.245）

〔38〕『南條兵衛七郎殿御書』（文永 1（1264）年。日蓮 43 歳。於：安房。録内。真蹟：若狭長源寺 外十ヶ所。写本：日興筆 北山本門寺藏。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』 pp.319-327）

「第四ノ卷^ニ云ク^ク而^モ此經ハ者如来ノ現在^ニスラ猶多シ^ニ怨嫉^ニ況^ヤ滅度ノ後^ヲヤ。第五ノ卷^ニ云ク^ク一切世間多クシテ^レ怨難^シト^レ信等云云。日本国に法華經よみ学する人これ多シ。人のめ（妻）をねらひ、ぬすみ等にて打はらるゝ人は多けれども、法華經の故にあやまたるゝ人は一人^モなし。されば日本国の持經者はいまだ此經文にはあわせ給はず。唯日蓮一人こそよみはべれ。我不愛身命但惜無上道是也。されば日蓮は日本第一の法華經ノ行者也。」（『定遺』 p.327）

文永 8（1271）年の龍口法難、さらに佐渡流罪を経て、日蓮の内省はより一層の深まりを

見せる。『開目抄』執筆の目的は檀越からの種々の疑義に答えるためでもあったが、日蓮は一連の思索を深める中で「我が身法華經の行者にあらざるか」という自問自答を通じ、自己の過去世の謗法の罪業ということにまで目を向けていく。

[98] 『開目抄』(文永9(1272)年。日蓮51歳。於：佐渡塚原。録内。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.535-609)

「日蓮が法華經の智解は天台伝教には千万が一分も及ぶ事なけれども、難を忍び慈悲ノすぐれたる事^レをそれをもいだきぬべし。定で天の御計^ニにもあづかるべしと存ずれども、一分のしるし(驗)もなし。いよいよ重科に沈^ム。還て此事^ヲ計^リみれば我身の法華經の行者にあらざるか。又諸天善神等の此国をすて去^リ給^ヘるか。かたがた疑はし。而^ルに法華經の第五の卷勸持品の二十行の偈は、日蓮だにも此国に生^レずは、ほとをど(殆)世尊は大妄語の人、八十万億那由佗の菩薩は提婆が虚誑罪にも墮ぬべし。經に云ク 有諸無智人悪口罵詈等、加刀杖瓦石等云云。今の世を見るに、日蓮より外の諸僧、たれの人か法華經につけて諸人に悪口罵詈せられ、刀杖等を加^ラる者ある。日蓮なくば此一偈の未来記^ハ妄語となりぬ。」(『定遺』p.559)

「又云ク 数々見擯出等云云、日蓮法華經のゆへに度々ながされずば数々の二字いかんがせん。此の二字は天台伝教^ニいまだよみ給はず。況^ヤ余人をや。末法の始のしるし、恐怖悪世中の金言のあふゆへに、但日蓮一人これをよめり。(中略)日蓮なくば誰をか法華經の行者として仏語をたすけん。」(『定遺』p.560)

そして日蓮は、自己の値難を常不輕菩薩の忍難と重ね合わせた。「不輕菩薩が難にあうのは、不輕菩薩自身の過去の謗法の罪があったからである」と考え、日蓮の値難も、自分自身の過去の謗法の罪の顕れであるという自覚に立ち、自身の法華經弘經と題目信仰の行動規範を「常不輕菩薩品」の二十四字の但行礼拜に見るのである。

[92] 『寺泊御書』(文永8(1271)年。日蓮50歳。於：越後寺泊。対告：富木。録内。真蹟：中山法華經寺。分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』pp.512-515)

「過去ノ不輕品^ハ今ノ勸持品。今ノ勸持品^ハ過去ノ不輕品也。今ノ勸持品^ハ未来可^シレ為^ル不輕品^ニ。其時^ハ日蓮^ハ即可^シレ為^ル不輕菩薩^ニ。」(『定遺』p.515)

[98] 『開目抄』(文永9(1272)年。日蓮51歳。於：佐渡塚原。録内。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.535-609)

「前生に法華經誹謗の罪なきもの今生に法華經を行ず。これを世間の失によせ、或は罪なきを、あだすれば忽に現罰あるか。(中略)天台云ク 今我疾苦^ハ皆由^ル過去^ニ 今生ノ修福^ハ報在^リ将来^ニ等云云。心地觀經云ク 欲^セハ知^{ント}過去^ノ因^ヲ見^ヨ其現在ノ果^ヲ。欲^セハ知^{ント}未来ノ果^ヲ見^ヨ其現在ノ因^ヲ等云云。不輕品云ク 其罪畢已等云云。不輕菩薩は過去に法華經を謗^シ給^フ罪身に有^ルゆへに、瓦石をかほるとみへたり。」

(『定遺』 p.600)

[100] 『佐渡御書』(文永 8 (1271) 年。日蓮 51 歳。於：佐渡塚原。対告：弟子檀那中。録内。『定遺』 pp.610-618)

「日蓮も又かくせめ(責)らるゝも先業なきにあらず。不軽品云く 其罪畢已等云云。不軽菩薩の無量の謗法の者に罵詈打擲せられしも先業の所感なるべし。何に況や日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅(漁者)が家より出たり。心こそすこし法華經を信したる様なれども、身は人身に似て畜身也。魚鳥を混丸して赤白二滯とせり、其中に識神をやどす。濁水に月のうつれるが如し。糞囊に金をつゝ(包)めるなるべし。心は法華經を信ずる故に、梵天・帝釈をも猶恐しと思はず。身は畜生の身也。(中略)又過去の謗法を案ずるに誰かする。勝意比丘が魂にもや、大天が神にもや。不軽輕毀の流類ナル歟、失心の余残ナル歟。五千上慢の眷属ナル歟、大通第三の余流にもやあるらん。宿業はかりがたし。(中略)偏に先業の重罪を今生に消して、後生の三悪を脱れんずるなるべし。(中略)いよいよ日蓮が先生・今生・先日の謗法おそろし。かゝりける者の弟子と成けん、かゝる国に生れけん。いかになるべしとも覺えず。」(『定遺』 pp.614-616)

[125] 『顕仏未来記』(文永 10 (1273) 年。日蓮 52 歳。於：佐渡一谷。録内。真蹟：身延山(曾)。写本：日進筆 身延山藏。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.738-742)

「彼二十四字ト与_レ此五字_ニ其語雖_レ殊_{ナリト} 其意同_シ之。彼像法_ノ末_ト与_レ是末法_ノ初_ニ全_ク同_シ。彼不軽菩薩_ハ初随喜_ノ人 日蓮_ノ名字_ノ凡夫也。」(『定遺』 p.740)

[157] 『聖人知三世事』(文永 11 (1274) 年。日蓮 53 歳。於：身延。録内。真蹟：中山法華經寺。分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』 pp.842-843)

「日蓮_ハ是法華經_ノ行者也。紹_レ繼_{スル}不軽_ノ跡_ヲ之故_ニ。」(『定遺』 p.843)

[281] 『教行証御書』(弘安 1 (1278) 年。日蓮 57 歳。於：身延。録外。対告衆：三位房。『定遺』 pp.1479-1489)

「此時は濁悪たる当世の逆謗の二人に、初て本門の肝心寿量品の南無妙法蓮華經を以て為_レ下種_ト。是_ノ好_キ良薬_ヲ今留_{メテ}在_ク此_ニ 汝可_シ取_テ服_ス 忽_{レト}ハ_レ憂_ル不_ト差_ハ是也。乃往過去の威音王仏の像法に大乘を知る者一人も無_カりしに、不軽菩薩出現して教主説_キ置_キ給_{ヒシ}二十四字を向_テ一切衆生_ニ 令_{メシ}唱_ヘがごとし。聞_{キシ}彼二十四字_ヲ者_ハ無_ク一人_モ亦_テ不軽大士_ニ 得_{タリ}益_ヲ。是_レ則_テ前_ノ聞法を下種とせし故也。今も亦如_シ是。彼は像法、此は濁悪の末法。彼は初随喜の行者、此は名字の凡夫。彼は二十四字の下種、此は唯五字也。得道の時節雖_レ異_{リト}、成仏_ノ所詮は全体是同_シかるべし。」

(『定遺』 p.1480)

これらの遺文にあるように、一連の「法華經の行者」としての自己認識の深まりを見せる。その後、日蓮は他者の苦しみを自らのものと捉え他者の苦をその身に受ける菩薩存在

としての自己認識と、閻浮提の一切衆生に対する大慈悲の実践を、例えば次のように表明している。

[98] 『開目抄』(文永9(1272)年。日蓮51歳。於：佐渡塚原。録内。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.535-609)

「日蓮なくば誰をか法華經の行者として仏語をたすけん。南三北七々大寺等猶像法の法華經の敵の内、何^ニ況^テ当世の禪・律・念仏者等^ハ脱べしや。經文に我が身普合せり。御勘気をかお(蒙)ればいよいよ悦^ビをますべし。例せば小乗の菩薩の未断惑なるが願兼於業と申して、つくりたくなき罪なれども、父母等の地獄に墮て大苦をうくるを見て、かたのごとく其の業を造て、願て地獄に墮て苦に同^シ苦に代^レれるを悦びとするがごとし。此も又かくのごとし。当時の責はたうべくもなれども、未來の惡道を脱すらんとをもえば悦^ブなり。」(『定遺』pp.560-561)

「詮するところは天もすて給^ヘ、諸難にもあえ、身命を期とせん。身子が六十劫^ノ菩薩^ノ行を退せし、乞眼の婆羅門の責を堪^ヘざるゆへ。久遠大通の者の三五の塵をふる、惡知識に値ゆへなり。善に付け惡につけ法華經をすつるは地獄の業なるべし。本^ト願を立^ツ。日本国の位をゆづらむ、法華經をすて[、]觀經等について後生をご(期)せよ。父母の頸を刎、念仏申さずわ。なんどの種々の大難出来すとも、智者に我義やぶられずば用^イじとなり。其外の大難、風の前の塵なるべし。我^レ日本の柱とならむ、我^レ日本の眼目とならむ、我^レ日本の大船とならむ、等とちかいし願、やぶるべからず。」(『定遺』p.601)

[395] 諫曉八幡抄(弘安3(1280)年。日蓮59歳。於：身延。録内。真蹟：身延山(曾)富士大石寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1831-1850)

「今日蓮は去^{スル}建長五年[癸丑]四月二十八日より、今弘安三年[太歳庚辰]十二月にいたるまで二十八年が間、又他事なし。只妙法蓮華經の七字五字を日本国の一切衆生の口に入^レとはげむ計^リ也。此即母の赤子の口に乳を入^レとはげむ慈悲也。」(『定遺』p.1844)

「涅槃經^ニ云ク 一切衆生ノ受^{クル}ハ^ニ異^ニ苦^ヲ悉^ク是如来一人^ノ苦^{ナリ}等云云。日蓮云ク 一切衆生ノ同一^ノ苦^ハ悉^ク是日蓮一人^ノ苦と申^スべし。」(『定遺』p.1847)

以上のように、自らの過去世の謗法の罪により現世の日本国に生まれた日蓮が、法華經を弘經する大慈悲をもって衆生の苦しみをその身に受けながら救済していくという、菩薩の「代受苦⁽⁵⁶⁾」の姿が表明されるのである。

⁽⁵⁶⁾ 「代受苦」は世間ではキリスト教の思想と思われるきらいがあるが、仏教用語であり、他者の苦を代わって受けることで、菩薩の行の一つである(須藤隆仙[2004] p.628)。本論文第二章で取り上げた『大智度論』の「代受苦」については戸田裕久[2011]がある。また、「あるべきよう」を説き名聞利養を否定した鎌倉時代前期の華嚴宗の明恵(1173-1232)にも「代

「法華經の行者」としての日蓮は、値難を通してその自覚を深めていくのであったが、そこには一種の熱い情熱のようなものを感じさせても、驕りや慢心は微塵も感じられない。日蓮の思想と行動は、あくまでも凡夫としての生を受けながら、自分自身の深い内省を通して他者へとかわり、宗教者としての自己の使命を果たさんとするものである。こうしたあり方は、仏教福祉という点から見れば、援助者の矜持をどのように保ち、その使命を果たさんとするかということ現代の福祉実践に携わるものに対して再考を促すものであると言えよう。

第三項 日蓮の他者理解

(1) 他者に対する恩

上記のような日蓮の自己認識を踏まえて、次に、日蓮の他者理解についてみていきたい。日蓮の生涯にわたって説かれている思想の中で、他者理解に関してもっとも注目されるものの一つに「恩（知恩報恩）」の思想がある。

仏教本来における「恩」の語義について確認すると、例えば平川彰は、

仏教の恩の思想は、他人が自己になしてくれたことに対する「感謝」の意味であり、師の恩・親の恩などの縦の関係もあるが、衆生の恩のように横の関係もある。「恩を知る」(kataññu, katavedin)、「恩に報いる」(paṭikata, paṭikara)などの語が示すように、「なされたこと」(kata, kṛta)にたいする感謝が恩である⁽⁵⁷⁾。

と述べている。これに対し、日蓮の恩については、例えば小松邦彰は、

日蓮も報恩を人間の歩むべき大道とし、自らも生活の基本的理念としてこれを堅持し実践したのである。日蓮の報恩の対象は『心地観経』の四恩説を承けて、肉体を成育せる父母、精神を教育せる師匠、身心を保護せる国主との主師親三徳と、何等かの関係において我々の身心を育て教え護る一切衆生とをあげ、とりわけ最も重要なものとして仏法僧の三宝の恩徳を説いている。(中略)これらの報恩の対象の中、恩恵を与えるものもあれば、謗法の一切衆生や国主のように迫害を加えるものもある。しかし日蓮は、迫害者もまた自らの法華経修行の功を積ませたものとしてその恩徳を感受しているのである⁽⁵⁸⁾。

と述べており、日蓮においても恩（知恩報恩）が重要な概念であることが示されている。したがって、日蓮の他者理解を考察する上でも、恩思想に注目することは首肯されるであ

受苦」の思想がみえるが、それは華嚴経所説の菩薩道の影響であるとされている（柴崎照和 [2003] pp.542-546）。

⁽⁵⁷⁾ 平川彰 [1975b] pp.30-31.

⁽⁵⁸⁾ 立正大学日蓮教学研究所編 [1985a] pp.1000-1001.

ろう。

伊豆流罪中に執筆された『四恩鈔』には、日蓮は「二つの大事あり」といって、大いなる「悦び」と「嘆き」を述べる。その「悦び」とは、自己は卑賤・無智・無戒の者でありながら、流罪に遭うことで法華經の經文通りの修行ができたことであるといい、「嘆き」とは、それによって（自分を流罪にした）多くの人に一生の業を作らせてしまったことだという。その上で、自分を流罪にした人々こそ、自分にとって真に恩深い人であると述べ、『心地観經』に説かれる四恩について説示する。

[28] 『四恩鈔』(弘長 2 (1262) 年。日蓮 41 歳。於：伊豆伊東。対告：工藤。録内。『定遺』 pp.233-240)

「是程の卑賤無智無戒の者の、二千余年已前に説れて候法華經の文にのせられて、留難に値べしと仏記しをかれまいらせて候事のうれしき申シ尽難く候。」(『定遺』 p.236)

「されば此讒言の人、国主こそ我身には恩深き人にはをわしまし候らめ。仏法を習フ身には必^ズ四恩を報ずべきに候か。(中略) 三には国王の恩、天の三光に身をあたゝめ、地の五穀に神を養ふこと皆是国王の恩也。其上、今度法華經を信じ、今度生死を離るべき国主に値奉れり。争か少分の怨に依ておろかに思ひ奉るべきや。」(『定遺』 pp.237-238)

「此等の經文を見ルに、信心を起し、身より汗を流し、両眼より涙を流す事雨の如し。我一人此国に生れて多クの人をして一生の業を造らしむる事を歎く。彼不輕菩薩を打擲せし人、現身に改悔の心を起せしだにも、猶罪消難くして千劫阿鼻地獄に墮^テぬ。今我に怨を結べる輩は未だ一分も悔る心もおこさず。」(『定遺』 p.240)

ここで、日蓮の恩思想の特徴の一つとして、敵対者に対する恩を表明していることが注目される。上記の『四恩鈔』では、自身は卑賤・無智・無戒の者でありながら、流罪に遭うことで法華經の經文通りの修行ができたという「悦び」と、それによって多くの人に一生の業を作らせてしまったという「嘆き」を述べる。その中で、自分を流罪にした人々・国主こそ、真に恩深い人であると述べるのである。

敵対者を善知識と捉える例は、次のようにある。

[98] 『開目抄』(文永 9 (1272) 年。日蓮 51 歳。於：佐渡塚原。録内。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.535-609)

「龜鏡なければ我が面をみず。敵なければ我^ノ非をしらず。」(『定遺』 pp.580-581)

[101] 『富木殿御返事』(文永9 (1272) 年。日蓮51歳。於：佐渡一谷。続下。真蹟：中山法華經寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.619-620)

「但生涯自^リレ本思切^テ候。于^レ今無^ク翻返^ル。其上又無^シ違恨^ル。諸^ノ悪人^ハ又善知識也。」

(『定遺』 pp.619-620)

[176] 『種種御振舞御書』 (建治1 (1275) 年。日蓮54歳。於：身延。録内。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 p.959-986)

「相模'守殿こそ善知識よ。平'左衛門こそ提婆達多よ。(中略) 釈迦如来の御ためには提婆達多こそ第一の善知識なれ。今の世間を見るに、人をよくなす(成)ものはかたうど(方人)よりも強敵が人をばよくなしけるなり。(中略) 日蓮が仏にならん第一のかたうどは景信、法師には良観・道隆・道阿弥陀仏、平'左衛門'尉・守殿ましまさずんば、争か法華經の行者とはなるべきと悦⁷。」(『定遺』 pp.971-972)

日蓮は、忍難を契機とし、敵対者という他者の存在によって、法華經の行者としての自己の存在を認識することができたのであり、その意味で、敵対者や逆縁の者であっても自分にとっての善知識、あるいは恩のある他者として認めているのである⁽⁵⁹⁾。

それでは、日蓮のいわゆる折伏的な言説は、どのように理解できるであろうか。

ここで、その一例として日蓮の師である道善房に対することばに注目してみたい。道善房は敵対者とは言えないが、日蓮の法華信仰に一応の理解を示しつつも、自身の浄土信仰を捨てることはなかった。

『善無畏三蔵鈔』には、十数年ぶりに師と再会した際に、師が五体の阿弥陀仏像を造ったことに対して、「こうした場合はおだやかに言うのが礼儀である」と思いながらも、「老少不定の世において再び会うこともおぼつかない」と思って、師に対して「五度無間地獄に落ちる」と返答した⁽⁶⁰⁾ことについての日蓮の真意が次のように述べられている。

[76] 『善無畏三蔵鈔』 (文永7 (1270) 年。日蓮49歳。対告：浄願房・義浄房。録外。『定遺』 pp.461-476)

「忠言逆^レ耳良薬苦^レ口と申^ス事は是也。今既に日蓮師の恩を報ず。(中略) 仮令^レ強言なれども、人をたすくれば実語・軟語なるべし。設ひ軟語なれども、人を損ずるは妄語・強言也。」(『定遺』 pp.475-476)

⁽⁵⁹⁾ 日蓮は生涯を通じて数々の難に値ったが、たとえ暴力的な扱いを受けても、日蓮自身は決して暴力的手段を用いて抵抗することは無かった。このことは、非暴力 (ahimsā, アヒンサー) の思想とも関連するであろう。マハトマ・ガンディーは、自分を憎む人を愛することが真の宗教であり、非暴力であると述べている。「友人と親しくすることはやさしい。しかし、敵と知っている人を助けることこそが真の宗教の神髄である。」「我々を愛してくれる人を愛するのは、非暴力ではありません。我々を憎む人を愛することだけが非暴力なのです。」(竹内啓二・浦田広朗・梅田徹・鈴木康之・保坂俊司訳 [1991] p.114)

⁽⁶⁰⁾ 「爾時に日蓮意に念はく、別して中違ひまいらす事無れども、東條左衛門入道蓮智が事に依て此十余年の間は見奉らず。但し中不和なるが如し。穩便の義を存じおだやかに申^ス事こそ礼義なれと思^ヒしかども、生死界の習ひ、老少不定也。又二度見参の事難かるべし。此人の兄道義房義尚此人に向て無間地獄に墮^ツべき人と申^シて有しが、臨終思^フ様にもましまさざりけるやらん。此人も又しかるべしと哀れに思^ヒ故に、思^ヒ切て強々に申^シたりき。阿弥陀仏を五体作り給へるは五度無間地獄に墮^ツ給ふべし。」(『定遺』 p.474)

師を思いやって、師の信仰を肯定するのが一般的な師弟のあり方と考えられなくもない。しかし、ここで日蓮は師の信仰を単に否定した、とみるのではなく、これらの言葉は先に述べたような「ダルマ」に基づき、師への感謝と敬意から出たものであると見れば、敢えて強く言うのは、師に対する恩を深く感じていたからこそ、逆説的ではあるが、毅然とした態度を示すという形で感謝の念を表現したと考えられるのである。

(2) 相對種開会と一念三千・十界互具

次に、恩の対象として他者を見るという日蓮の思想の背景には、どのような理論的根拠があるのかを確認しておきたい。ここで注目したいのは、「相對種開会」と「一念三千・十界互具」の法門である。

富木氏に宛てた『始聞仏乘義』には、「相對種開会」に関して次のように説明されている。

〔277〕『始聞仏乘義』（建治4（1278）年。日蓮57歳。於：身延。対告：富木。録内。真蹟：中山法華経寺。分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』p.1452-1454)

「問フ 法華三昧ノ心如何。答フ 夫レ末代ノ凡夫修_レ行スル法華経ヲ_レ意ニ有_レリニ。一ニハ就類種開会 二ニハ相對種ノ開会也。(中略) 一ニハ就類 二ニハ相對種。其就類種トハ積ニ云ク凡有_レ心者ハ是正因ノ種ナリ。随テ聞クハ_レ一句ヲ_レ是了因ノ種ナリ。低頭拳手ハ是縁因ノ種ナリ等云云。其相對種トハ者 煩惱ト与_レ業与_レ苦三道 押ヘテ_レ其当体ヲ_レ称スル_レ法身ト与_レ般若_レ与_レ解脱_レ是也。」(『定遺』p.1452)

「問フ 其ノ相對種ノ心ハ如何。答フ 止觀ニ云ク 云何ナルカ聞円法ナル聞ク_レ生死即法身・煩惱即般若・結業即解脱ナリト_レ。雖_レ有_ト三ノ名_レ而モ無_シ三ノ体_レ。雖_レ是一体ナリト_レ而モ立_ツ三ノ名ヲ_レ。是ノ三即一相ニシテ 其レ実ニ無_シ有_ルコト_レ異。法身カ究竟ナレハ般若モ解脱モ亦究竟ナリ。般若カ清浄ナレハ 余モ亦清浄ナリ。解脱カ自在ナレハ 余モ亦自在ナリ。聞クコト_レ一切ノ法ヲ_レ亦如_シ是。皆具シテ_レ仏法ヲ_レ無_シ所_レ減少スル_レ。是ヲ名ク_レ聞円ト_レ等云云。此積_レ即相對種ノ手本也。其意如何。答フ 生死トハ者我等カ苦果ノ依身也。所謂五陰・十二入・十八界ナリ。煩惱トハ者見思・塵沙・無明ノ三惑也。結業トハ者五逆・十惡・四重等也。法身トハ者法身如来 般若トハ者報身如来 解脱トハ者応身如来ナリ。我等衆生自_リ無始曠劫_レ已来具_レ足_シ此三道ヲ_レ 今值テ_レ法華経ニ_レ三道即三徳トナル也。(中略) 但_シ付法蔵ノ第十三天台大師ノ高祖龍樹菩薩積シテ_レ妙法之妙ノ一字ヲ_レ 譬ヘハ如_シ大薬師ノ能以_テ毒ヲ_レ為_ス薬ト_レ等云云。云フ_レ毒ト_レ者何物ゾ 我等カ煩惱業苦ノ三道也。薬ト_レ者何物ゾ 法身・般若・解脱也。能以_テ毒ヲ_レ為_ス薬ト_レ者何物ゾ。変シテ_レ三道ヲ_レ為_ス三徳ト_レ耳。天台云ク 妙ヲ名ク_レ不可思議ト_レ等云云。又云ク 夫_レ一心乃至不可思議境意在_リ於此_レ等云云。即身成仏ト申_ス此_レ是也。」(『定遺』pp.1452-1453)

すなわち、相對種の開会とは、敵対矛盾関係にある善と悪、煩惱・業・苦の三道と法身・

般若・解脱の三徳などについて、悪は善の資助として、煩惱・業・苦の三道は法身・般若・解脱の三徳を得るための資助として捉える考え方である。

また、日蓮における一念三千の論理は、『摩訶止観』の「夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。」(大正蔵46, p.56a, ll.5-9) や、『止観輔行傳弘決』の「當知身土一念三千。故成道時稱此本理。一身一念遍於法界。」(大正蔵46, p.295c, ll.24-25) などの文に依っていると考えられている。日蓮の人間観の根本理念について、浅井圓道は「日蓮の宗教は時代思潮としての末法思想を横糸、伝統教学としての一念三千論を縦糸として織りなされた宗教であり、この二者が日蓮における基本的人間観でなければならない⁽⁶¹⁾」と述べており、日蓮の人間観の考察においては「一念三千⁽⁶²⁾」の思想が大いに注目されるのである。

日蓮は一念三千について随所に記述している。「一期の大事⁽⁶³⁾」を記し法華經の行者としての自覚を開頭(人開頭)した『開目抄』において「一念三千は十界互具よりことはじまれり⁽⁶⁴⁾」と述べるほか、法華經本門においてこそ真実の一念三千が顕されているとする。

[98] 『開目抄』(文永9(1272)年。日蓮51歳。於：佐渡塚原。録内。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.535-609)

「迹門方便品は一念三千・二乗作仏を説て爾前二種の失一ツを脱たり。しかりといえどもいまだ発迹顕本せざれば、まことの一念三千もあらはれず、二乗作仏も定まらず。水中の月を見るがごとし。根なし草の波上に浮へるににたり。本門にいたりて、始成正覚をやぶれば、四教の果をやぶる。四教の果をやぶれば、四教の因やぶれぬ。爾前迹門の十界の因果を打やぶて、本門十界の因果をとき顕へす。此^レ即本因本果の法門なり。九界も無始の仏界に具し、仏界も無始の九界に備て、真^ノ十界互具・百界千如・一念三千なるべし。」(『定遺』p.552)

また『観心本尊抄』は日蓮みずから「当身大事⁽⁶⁵⁾」とされているように、内証の法門である法華經の一念三千を論述した、日蓮自身の著述の中でも最重要の教義書である。冒頭では先の『摩訶止観』の文を引用し、三十の問答によって観心の法門について解き明か

⁽⁶¹⁾ 浅井圓道 [1968] p.312.

⁽⁶²⁾ 「人間の一念の中に三千のあり方を内含しているちう主張。われわれ凡夫が日常起こしつつある一瞬一瞬のかすかな心に、三千の数で現わされた宇宙の一切のすがたが完全に具わっているということ。」(中村元 [1981] p.52)

⁽⁶³⁾ 「我身法華經の行者にあらざるか。此疑は此書ノ肝心、一期の大事なれば、処々にこれをおく上、疑を強くして答をかまうべし。」(『定遺』p.561)

⁽⁶⁴⁾ 「一念三千の法門は但法華經の本門寿量品の文の底にしづめたり。龍樹天親知て、しかもいまだひろいさず。但我が天台智者のみこれをいだけり。一念三千は十界互具よりことはじまれり。」(『定遺』p.539)

⁽⁶⁵⁾ [119] 『観心本尊抄副状』(文永10(1273)年。日蓮52歳。於：佐渡一谷。対告：富木。録内。真蹟：中山法華經寺。分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』p.721)「此事日蓮当身ノ大事也。」(『定遺』p.721)

される。第一番問答からは第十一番問答では、一念三千の名目出処、百界千如と一念三千の相違などが述べられる。そして十界互具について、第十二番問答では「観心とは我が己心を観じて十法界を見る、是を観心と云ふなり⁽⁶⁶⁾」と説きはじめ、第十三番問答では法華經の經文による文証、第十四番問答では十界互具の難信難解であることが述べられた後、第十五番問答からは人界における九界の互具論へと焦点が絞られてくる。そして第十六番問答からは人界における仏界の互具へとさらに焦点が絞られ、第十七問答において人界互具の仏界について現証が述べられる。

〔118〕『如来滅後五五百歳始観心本尊抄』（文永10（1273）年。日蓮52歳。於：佐渡一谷。録内。真蹟：中山法華經寺。写本：日高筆 京都本法寺藏。分類：A 真蹟現存（完存orほぼ完存）。『定遺』 pp.702-720）

（第十三番問答）

「問テ曰ク 法華經ハ何レノ文ゾ。天台ノ釈ハ如何。答テ曰ク 法華經第一方便品ニ云ク 欲スレ令ント三衆生ヲシテ開カニ仏知見ヲ等云云。是レハ九界所具ノ仏界也。寿命品ニ云ク 如クレ是ノ我成仏シテヨリ 已来甚大ニ久遠ナリ。寿命無量阿僧祇劫常住ニシテ不レ滅セ。諸ノ善男子我本行シテ菩薩ノ道ヲ所レ成セシ寿命今猶未ダレ尽キ。復倍セリニ上ノ数ニ等云云。此經文ハ仏界所具ノ九界也。經ニ云ク 提婆達多乃至天王如来等云云。地獄界所具ノ仏界也。經ニ云ク 一名藍婆乃至汝等但能護持法華名者福不可量等云云。此レ餓鬼界所具ノ十界也。經ニ云ク 龍女乃至成等正覺等云云。此レ畜生界所具ノ十界也。經ニ云ク 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云。修羅界所具ノ十界也。經ニ云ク 若人為仏故乃至皆已成仏道等云云。此レ人界所具ノ十界也。經ニ云ク 大梵天王乃至我等亦如是必当得作仏等云云。此レ天界所具ノ十界也。經ニ云ク 舍利弗乃至華光如来等云云。此レ声聞界所具ノ十界也。經ニ云ク 其求縁覺者比丘比丘尼乃至合掌以敬心欲聞具足道等云云。此レ即縁覺界所具ノ十界也。經ニ云ク 地涌千界乃至真浄大法等云云。此レ即菩薩所具ノ十界也。經ニ云ク 或説己身或説他身等云云。即仏界所具ノ十界也。」（『定遺』 pp.704-705）

（第十五番問答）

「問テ曰ク 經文並ニ天台章安等ノ解釈ハ無シニ疑網ニ。但シ以テ火ヲ云ヒ水ト以テ墨ヲ云フレ白シト。設ヒ雖レ為トニ仏説ニ難シレ取リ信ヲ。今数見ルニ他面ヲ但限テ人界ニ不レ見ニ余界ヲ。自面モ亦復如シレ是ノ。如何カ立テンニ信心ヲ乎。答フ 数見ルニ他面ヲ或時ハ喜ヒ或時ハ瞋リ或時ハ平カニ或時ハ貪リ現シ或時ハ癡現シ或時ハ諂曲ナリ。瞋ルハ地獄貪ルハ餓鬼 癡カハ畜生諂曲ハ修羅 喜フハ天 平カナルハ人也。於テハ他面ノ色法ニ六道共ニ有レ之。四聖ハ冥伏シテ不トモレ現レ委細ニ尋ネハ之ヲ可シレ有レ之。」（『定遺』 p.705）

（第十六番問答）

⁽⁶⁶⁾ 「観心トハ者観シテ我カ己心ヲ見ルニ十法界ヲ。是ヲ云フニ観心ト也。」（『定遺』 p.704）

「問テ曰ク 於テ六道ニ雖レ不ト_二分明ナラ_一粗聞クニ之ヲ似タリ_レ備フル_レ之ヲ。四聖ハ全ク不見。如何。答テ曰ク 前ニ人界ノ六道疑フル_レ之ヲ。雖_レ然ト強テ言テ之ヲ出セリ_二相似ノ言ヲ_一。四聖モ又可_レカ_レ爾ル歟。試ニ添_二加シテ道理ヲ_一万カ_一宣_レ之ヲ。所以ニ世間ノ無常有リ_二眼前ニ_一。豈ニ人界ニ無_レラ_二ンヤ_一ニ_二二乗界_一乎。無顧ノ悪人モ猶慈_二愛ス_一妻子ヲ。菩薩界ノ一分也。但_レ仏界計リ難_レ現シ。以テ_レ具スルヲ_二九界ヲ_一強テ信シ_レ之ヲ勿_レ令_レコト_二疑惑セ_一。法華經ノ文ニ説テ_二人界ヲ_一云ク 欲ス_レ令_二ト_三衆生_一開カ_二仏知見ヲ_一。涅槃經ニ云ク 学スル_二大乘ヲ_一者ノ雖_レ有_レリト_二肉眼_一名_レ為_二ス_一仏眼ト等云云。末代ノ凡夫出生シテ信スルハ_二法華經ヲ_一人界ニ具_二足スル_一仏界ヲ_一故也。」（『定遺』 pp.705-706）

（第十七番問答）

「問テ曰ク 十界互具ノ仏語分明ナリ。雖_レ然ト我等カ劣心ニ具スルコト_二仏法界ヲ_一難キ_レ取リ_レ信_レフ者也。今時不_レハ_レ信セ_レ之ヲ必成ラン_二一闡提ト_一。願ク_ハ起シテ_二大慈悲ヲ_一令シメ_レ信セ_レ之ヲ救_二護シタマ_一阿鼻ノ苦ヲ。答テ曰ク 汝既ニ見_レ聞シテ唯一大事因縁ノ經文ヲ不_レハ_レ信セ_レ之ヲ 自_レリ_二積尊_一已下四依ノ菩薩並ニ末代理即ノ我等如何カ汝カ救_二護センヤ_一不信ヲ_一乎。雖_レ然ト試ニ言ハ_レ之ヲ 値上テ_レ仏ニ不_レル_レ覺_レ者阿難等ノ辺ニシテ得道スル者有_レ之。其_レ機ニ有_レ二。一ニハ見上_レリ_二仏ヲ_一 法華ニシテ得道ス。二ニハ不_レトモ_レ見上_レリ_二仏ヲ_一法華ニテ得道スル也。其上仏前ノ漢土ノ道士・月支ノ外道以テ_二儒教・四韋陀等ヲ_一為シテ縁ト入_レ正見ニ者有_レ之。又利根ノ菩薩凡夫等ノ聞キシ_二華嚴・方等・般若等ノ諸大乘經ヲ_一以テ縁ヲ顯_二示スル_一大通久遠ノ下種_レ者多々也。例セ_レハ_レ如シ_二獨覺ノ飛花落葉ノ_一。教外ノ得道是_レ也。無_キ過去ノ下種結縁_レ者・執_二著スル_一權小_ニ者_一ノ設ヒ奉_レトモ_レ値ヒ_二法華經ニ_一不_レ出_レテ_二小權ノ見ヲ_一。以テ_二自見ヲ_一為_レルカ_二正義ト_一故ニ 還テ以テ_二法華經ヲ_一或_ハ同シ_二小乘經ニ_一 或_ハ同シ_二華嚴大日經等ニ_一 或_ハ下ス_レ之ヲ。此等ノ諸師ハ劣_レル_レ自_レリ_二儒家外道ノ賢聖_一者也。此等ハ且ク置_レク_レ之ヲ。十界互具立_レル_レ之ヲ石中ノ火木中ノ花。難_クレトモ_レ信シ_レ値_レテ縁_ニ出生ス_レハ_レ信ス_レ之ヲ。人界所具ノ仏界ハ水中ノ火 火中ノ水。最甚_ク難シ_レ信シ。雖_{トモ}然_リト龍火ハ出_レテ自_レリ_二水_一 龍水ハ生_レテ自_レリ_二火_一。不_レトモ_レ得_レラ_レ心有_レハ_二現証_一用_レ之ヲ。既ニ人界ノ八界信ス_レ之ヲ。仏界何_レソ不_レン_レ用ヒ_レ之ヲ。如_キハ_二堯舜等ノ聖人ノ_一者於テ_二万民ニ_一無_シ偏頗。人界ノ仏界ノ一分也。不_レ輕菩薩_ハ於テ_二所見ノ人ニ_一見_レル_レ仏身ヲ。悉達太子ハ自_レリ_二人界_一成_レス_レ仏身ヲ。以テ_二此等ノ現証ヲ_一可_レ信ス_レ之ヲ也。」（『定遺』 pp.706-707）（下線は筆者による。以下同様）

下線部で示したように、人界に地獄・餓鬼・畜生⁽⁶⁷⁾・修羅・人間・天上・二乗（声聞・縁覚）・菩薩・仏界の十界を具足するとことを論証しつつ、さらに人界、ひいては己心の中に仏界が具するののかということについて自己の見解を明らかにしていくのである。こうした人間観は、「援助者としての自己」・「援助対象となる他者」という枠を超えて、相互関係性の中にある人間存在をどう捉えるかという点について示唆を与えるものと考えられる。

⁽⁶⁷⁾ 本来、餓鬼 (preta) は精霊や死者の祖霊、畜生 (tiryāṅc) は動物のことを指す言葉であり、特定の人や動物、生きものを侮辱したり差別したりする意味合いはない。

(3) 日蓮の人間観の現代的意義

それでは、上記にみたような日蓮の人間観は、現代の福祉実践にどのような示唆を与えるであろうか。

現代の社会福祉思想や社会理論においては、例えば秋山智久は社会福祉哲学の必要性を述べる中で、「相手の経験した人生の重みとうめきの前に、その痛みを想って、ただ『立ち尽くす』ことしかできないことが、誠実な社会福祉援助者の態度なのであろう。そして、その社会福祉援助者の、“何もできない、しかし、ただわずかなりとも理解したいと願うだけ”という『立ち尽くす実践』、『何もしない実践』、それでいて、根本から『人』を支える実践、というものが、きっとあるのであろう。そうした人生の重み、呻き、人の世の悲惨さと不条理を正面から見つめ、援助する者と、される者の双方の『弱さ』を見つめる社会福祉哲学が必要である⁽⁶⁸⁾」と述べている。

児島亜紀子は社会福祉学における主体性と他者性について論じる中で、援助者が被援助者を理解しているというときの「主体の暴力性」に警鐘を鳴らしている。児島はレヴィナスの哲学を検討し、主体を起点として他者を捉えようとするのではなく、「レヴィナス的主体とは、他者に呼びかけられ、他者に対して（自分が犯した咎ではなくとも）どこまでも責任を負うという受動性のうちに開花する倫理的な主体なのである⁽⁶⁹⁾」と述べる。そして、「わかりたい、わかろう」と努力し「わかった」気がしていたにも関わらず「わからない」という恐怖、徹底した「わからなさ」に直面したある看護師の事例を紹介し、認識に先立つ他者からの「呼びかけ」（レヴィナスのいう「顔の到来」）に応えること、すなわち「他者を前にして、そのわからなさに立ちつくし、逡巡し、時に狼狽しながら、自らに差し出された途方もない謎についてどこまでも考えるという態度⁽⁷⁰⁾」が必要となることを指摘している。

また、中村剛は「社会福祉に固有な人間理解」について、存在者・存在・他者という三つの次元から考察している。存在者の次元における人間理解とは、「観察者の視点から対象化・客体化した形で行われる⁽⁷¹⁾」人間理解であり、人間を「本質といった普遍的な性質・属性により理解するもの⁽⁷²⁾」とされる。存在の次元における人間理解とは、「存在によって与えられ・開示された世界を了解して生きているこの私は、唯一無二のかけがえのない存在⁽⁷³⁾」とする人間理解であり、岡村重夫の「社会関係における主体的側面＝生活当事者」や杉本一義の「代理不可能な存在としての自分」、ストレングスやエンパワメントといった

⁽⁶⁸⁾ 秋山智久 [2004] p.339.

⁽⁶⁹⁾ 児島亜紀子 [2007] p.46.

⁽⁷⁰⁾ 児島亜紀子 [2007] p.54.

⁽⁷¹⁾ 中村剛 [2009] p.89.

⁽⁷²⁾ 中村剛 [2009] p.88.

⁽⁷³⁾ 中村剛 [2009] p.90.

視点からなされる人間理解などもこれに含まれるという⁽⁷⁴⁾。そして、社会福祉が本来的にもっている固有な人間理解である他者の次元の人間理解とは、「悩み苦しむ人（他者）を前にした時、あるいは死んでいった者を想う時、この私は無関心でいることができない。ここでは、他者の顔、声なき声、呻き、無念などの想いなどにより、『私は私、他者は他者』という人間観が破れ、『私がこの人（他者）だったかもしれない』と私、他者、そして人間を理解し、申し訳なさ（負い目）を感じる。そして、このような理解・気持ちは他者を支援する活動へとこの私を駆り立てる⁽⁷⁵⁾」という人間理解であると述べている。

これらによれば、他者を理解し受容する際における「わからなさ」、あるいは「わかった」と考える主体の「暴力性」、ひいては援助主体である自己自身の「弱さ」など、換言すれば他者理解の限界性に焦点を当てた上で、かけがえのない存在である他者の「呻き」に応答していくべきであるという見解がある。

あるいは、社会学者の数土直紀は、寛容の戦略的あり方について論じる中で、『理解できない他者』がこの世界にいることを前提にして、そのような他者とも信頼に基づいた協力関係を構築できるような努力をなすべきなのである⁽⁷⁶⁾と述べ、そうした理解できない・理解されないことを積極的に受け入れていく相互理解として、他者を受け入れる寛容と同時に、他者に対して自己を主張すべきであると論じている⁽⁷⁷⁾。数土は、「どのような他者も無条件に受け容れるという徹底した寛容は、究極的には他者に対して他者の存在意義を否定することを意味してしまい、かえって非寛容であることと同じことを意味してしまう⁽⁷⁸⁾」ことや、徹底した話し合いによって相互に理解できるようにする努力は「お互いがお互いを理解しあっていなければ共に生きていくことは不可能である」ということを暗黙の前提としていること等を指摘し、さらに次のように述べている⁽⁷⁹⁾。

「理解できない」状態を「理解できた」状態に変えなければ他者と共に生きることができないならば、他者と共に生きることは私たちにとって単なる苦痛でしかない。そして、その苦痛が耐えがたいものになったとき、他者の強制的な排除という形で問題の存在が否定されることになる。こうしたことを避けるためには、「理解できない」状態を「理解できた」状態に変えようとするのではなく、「理解できない」状態を「理解できない」状態のままにして他者と共に生きていくことを模索すべきだろう。そして、「理解できない」他者を「理解できない」他者として受け容れた上で他者と共に生きていく方法は、既に示しておいたように、他者を受け容れた上で相手に対して主張することなのである。

⁽⁷⁴⁾ 中村剛 [2009] pp.96-98.

⁽⁷⁵⁾ 中村剛 [2009] p.105.

⁽⁷⁶⁾ 数土直紀 [2001] p.120.

⁽⁷⁷⁾ 数土直紀 [2001] pp.209-249.

⁽⁷⁸⁾ 数土直紀 [2001] p.225.

⁽⁷⁹⁾ 数土直紀 [2001] pp.238-239.

これは、一般的に受容や共感的理解が基本的態度として重要視されている社会福祉や援助方法論や、また相互理解を求めることが望ましいと考えられている共生や寛容の実現を目指す上で、傾聴に値する見解であろう。

このような見解がある中で、日蓮の他者理解の現代的展開について考えるならば、筆者は上記のような考え方をさらに一步押し進めて、「自己に対する使命感と反省を持ちつつ、他者に積極的に感謝と敬意を持つ」という他者理解を提案したい。

日蓮は、法華經の行者としての使命感を生きると同時に、自己が法華經の行者であるのかという深い自己洞察を繰り返した。こうした自己の内面についての反省は、福祉的な視点から換言すれば、自己が援助するに相応しい人間であるかという反省、あるいは援助対象である他者を一方的に理解してきたつもりになっているという慢心に対する反省を促す姿勢であるといえよう。

また、十界互具・一念三千の理論によれば、人間界は仏界も地獄界を具しており、仏界も人間界や地獄界を具し、地獄界もまた仏界や人間界を具している。十の世界をこうした人間存在の十のあり方として捉えれば、例えば人間界が仏界・菩薩界を互具しているということについては、自己の中に仏がある・菩薩があるというよりむしろ、自己の中の仏界・菩薩界の一分を育みつつ、それとは裏腹に地獄界や餓鬼界といった悪道に通じるかもしれない自己への内省をもたらす。また他者に対しては、たとえ今現在が地獄界・餓鬼界といった悪道に象徴されるような存在であったとしても、その苦しみを共に受けながら、他者の中に積極的に仏界・菩薩界があるのを見出していく。開会していく。援助臨床においても、そのような自己認識と他者理解をもって人間関係を結んでいくというあり方が導かれるのではないだろうか。

日蓮の他者理解の根幹には、そうした自己の内省を踏まえた上での、他者への積極的な「恩」があると考えられる。すわなち、日蓮には、敵対者を含めた全ての他者を恩の対象としてみる他者理解が基盤にあり、その行動や言葉には、表現がたとえ批判的・折伏的であっても、他者への感謝と敬意が込められているということを見落とすべきではないといえよう。

平川彰は恩の倫理が「縁起の思想から出てくるものである」と指摘している⁽⁸⁰⁾。縁起は、現代における仏教的「共生」概念の中核をなす思想であるとも考えられるが⁽⁸¹⁾、縁起を「人間を含め、すべてのものが相互依存・相依相関関係にあること」と解釈すれば、「恩」は単に「他者によってなされたことへの感謝」だけでなく、日蓮の例にも見たように、「自己の存在を明らかにしてくれる他者への感謝と敬意」をも意味として包含するであろう。またこれは、援助者自身の自己を確立しながら、被援助者に忍耐強く寄り添っていく上で、新たな視座を提供するであろう。

⁽⁸⁰⁾ 平川彰 [1975b] p.31.

⁽⁸¹⁾ 「共生」概念についての研究は多数あるが、仏教や様々な立場からの共生の定義については、例えば真鍋顕久 [2004] 等。

さて、「知恩報恩」は、先に述べた「ダルマ」の一つになりうる思想である。日蓮は『立正安国論』において、ダルマ（法）はそれが実践される人間によってこそ貴いということを書いて述べている。

[24]『立正安国論』（文応元（1260）年。日蓮39歳。於：鎌倉。録内。『定遺』pp.209-226）
「所詮天下泰平国土安穩^レ君臣^ノ所^レ樂^フ 土民^ノ所^レ思^フ也。夫国^ハ依^テ法^ニ而昌^ク法^ハ因^テ人^ニ而貴^シ。国亡^ヒ人滅^セハ 仏^ヲ誰^カ可^キ崇^ム。法^ヲ誰^カ可^キ信^ス哉。先祈^リテ^ニ国家^ヲ須^ク立^ツ 仏法^ヲ。」（『定遺』 p.220）

したがって、「知恩報恩」というダルマも、他者との関わりの中で、まずは自からが実践していかなければならないが、これを共生の要件として現代に活かすならば、「知恩報恩」を双方向的に理解し実践していく必要がある。そのとき、これは「共に感謝し、共に敬う」と解釈される。また、そうした「知恩報恩」の理念に基づいた上で、受けいれると同時に積極的に自己を主張し、相互理解を求めて対話を続けていく必要がある。このときは、「開会」の視点に立ち、お互いを批判するのではなく、お互いを「活かす」という目的から、相互に主張していくことが求められよう。そのとき、「知恩報恩」は対立や差異・多様性、あるいは相互理解の限界性を超えた、他者への「寛容」の実現にもつながる思想となるであろう。

第三節 日蓮遺文に見る福祉思想—南條氏への手紙

第一項 南條氏の人物と背景

本節ではまず、四大檀越の一であり、日蓮遺文の中でも最もまとまった書簡類が残っている南條氏への手紙を取り上げてみたい。ここでは、特に病や臨終、死別の悲しみに対する、残された妻子への心のケアの一端をみることができると思われる。

南條兵衛七郎（～1265?）は北條時頼の近習の武士で、もと伊豆国田方郡南條に在ってその地を領していたため南條を姓とするが、兵衛七郎のころ、駿河国富士郡上方上野郷に知行地を与えられていたため上野殿ともよばれた。

兵衛七郎は正元元年（1259）頃に念仏信仰を改めて日蓮の門に入り、一族を挙げて帰信、文永二年（1265）頃に没した。兵衛七郎の妻は、夫の死後に尼（「上野尼」、生没年未詳）となって、息子の七郎次郎時光（以下「時光」、～1332）、および夫の死の当時懐妊中であつた弟の七郎五郎（1265-1280）を養育した。しかし弟の七郎五郎は弘安三年（1280）、16歳で没するという不幸にみまわれた。时光は若くして家督を継いだが、その追善の志、また法華経・題目信仰も篤かった。上野郷と身延とは一日里程で地理的条件もよかつたため、特に日蓮の身延入山後、上野尼・時光母子は四季折々の収穫物を供養の品として日蓮に送り、その生活を助けた。

南條氏に宛てた遺文は正篇収録には 51 書あり、そのうち真蹟（完存・断片含む）は 26 書、曾存 1 書、日興写本 16 書、その他写本は 12 書がある。以下、本論のテーマに沿った内容を含み、本節で取り上げる遺文には下線を付す。

- [38] 『南條兵衛七郎殿御書』
- [39] 『上野殿後家尼御返事』
- [74] 『上野殿母尼御前御書』
- [147] 『上野殿後家尼御返事』
- [153] 『上野殿後家尼御返事』
- [161] 『春之祝御書』
- [177] 『上野殿御返事』
- [185] 南條殿御返事
- [193] 『単衣鈔』
- [202] 『上野殿御消息』
- [206] 『南條殿御返事』
- [210] 『南條殿御返事』
- [215] 『南條殿御返事』
- [229] 『九郎太郎殿御返事』
- [234] 『本尊供養御書』
- [246] 『上野殿御返事』
- [252] 『上野殿御返事』
- [268] 『庵室修復書』
- [276] 『上野殿御返事』
- [282] 『上野殿御返事』
- [290] 『南條殿女房御返事』
- [300] 『上野殿御返事』
- [306] 『上野殿御返事』
- [314] 『上野殿御返事』
- [317] 『九郎太郎殿御返事』
- [325] 『上野殿御返事』
- [326] 『上野郷主等御返事』
- [330] 『上野殿御返事』
- [338] 『上野殿御返事』
- [350] 『上野殿御返事』
- [357] 『上野殿御返事』
- [359] 『上野殿御返事』

- [363] 『上野殿御返事』
- [372] 『上野殿御返事』
- [377] 『上野殿御返事』
- [379] 『上野殿後家尼御前御書』
- [380] 『南條殿御返事』
- [388] 『上野殿母尼御前御返事』
- [391] 『南條殿御返事』
- [394] 『上野殿御返事』
- [400] 『上野尼御前御返事』
- [402] 『上野殿御返事』
- [406] 『上野殿御書』
- [411] 『南條兵衛七郎殿御返事』
- [412] 『上野殿御返事』
- [415] 『上野尼御前御返事』
- [418] 『上野殿母尼御前御返事』
- [426] 『春初御消息』
- [429] 『法華証明鈔』
- [430] 『筵三枚御書』
- [431] 『上野殿御書』

第二項 南條氏への手紙

(1) 兵衛七郎の病気に対する対応

南條氏宛ての遺文で最も古いものは、文永元年の『南條兵衛七郎殿御書』である。本書は、小松原法難の約一か月後、安房方面に滞在していた日蓮に、南條兵衛七郎が大病であるという連絡が届いたことに対する返書である。本書からは、病床にあった兵衛七郎がどのような悩みをもっていたのかということについては窺うことができない。しかし、おそらく大病で身体的な衰弱が激しかったことから、病や死とどう向き合えばいいのかという悩みがあったことは容易に推察できる。また当時、南條兵衛七郎はまだ法華信仰への入信の日が浅く、周囲の者は念佛信仰者が多かったことから、死あるいは自身の死後のことに対する心理的ストレスや宗教的な悩み、あるいは心の揺らぎがあったと思われる。

[38] 『南條兵衛七郎殿御書』（文永1（1264）年12月13日。日蓮43歳。於：安房。録内。真蹟：若狭長源寺 外十ヶ所。写本：日興筆 北山本門寺藏。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.319-327)

「御所勞之由承^リ候はまことにてや候覽。世間の定なき事は病なき人も留^リがたき事に

候へば、まして病あらん人は申^へにおよばず。但^し心あらん人は後世をこそ思^はさだむべきにて候へ。又後世を思^は定めん事は私にはかなひがたく候。一切衆生の本師にてまします釈尊の教こそ本にはなり候べけれ。而るに仏の教へ又まちまちなり。人の心の不定なるゆへ歎。しかれども釈尊の説教五十年にはすぎず。さき四十余年の間の法門に（中略）」（『定遺』 p.319）

日蓮はまず兵衛七郎が病気であると知り、「まことにてや候覧（事実でありますか）」と、驚嘆の言葉を発している。兵衛七郎の病気がそれほど重篤なものであったと推察されるが、こうした冒頭の一文は重要であろう。「事実でありますか」すなわち「あなたがそのような病気であるとは想像できず、驚いている」という日蓮自身の感情を開示し冒頭に置くことで、まず病床の兵衛七郎の精神的打撃や負の感情に寄り添うことばとなっていると考えられる。

次に、「世の中は無常であり健康な人も死を免れず、病のある人はなおさらである」と述べるが、日蓮は無常であることを受け入れるというのではなく、「心ある人は後世（死後のこと）を思い定める」ことが大切であるという。この一文で日蓮は、視線を現在の病床から一度未来（死後）の世へ向けさせる。しかし、それ（後世を思い定めること）は自分のはからいだけではとてもできるものではないので、釈尊の教えを根本とすべきであるとし、教・機・時・国・序の五義について詳細に書き記す。五義の大綱は、一言で言うならば法華経がいかん「現在」に相応した釈尊の真実の教えであるかを示すものである。その後、日蓮は次のように書き記している。

「但^しとのほ、このぎをきこしめして、念仏をすて法華経にならせ給てはべりしが、定てかへりて念仏者にぞならせ給てはべるらん。法華経をすて、念仏者とならせ給はんは、峰の石の谷へころび、空の雨の地におつるとおぼせ。大阿鼻地獄疑なし。（中略）されば日蓮は日本第一の法華経ノ行者なり。もしさきにた^へせ給はば、梵天・帝釈・四大天王・閻魔大王等にも申させ給べし、日本第一の法華経の行者日蓮房の弟子也、となのらせ給へ。よもはうしん（芳心）なき事は候はじ。（中略）但^し又法華経は今生のいのりともなり候なれば、もしやとしていきさせ給候はば、あはれとくよく見参して、みづから申^ひひらかばや。」（『定遺』 pp.325-327）

まず、「あなたはこの五義を聞いて念佛を捨てて法華経を信じたのであるが」と記している。兵衛七郎が念仏信仰から法華信仰に変わったことも影響していると思われるが、五義の法門から以下の記述は焦点を過去から現在へと巡らせてくることで、兵衛七郎自身の生活史や思想的背景を振り返り、自らのアイデンティティを再確認する作業とも解釈されよう。そしてその後、兵衛七郎は釈尊の教えの通りに生きている日蓮の弟子であるから、先立つようなことがあっても心配することはないとし、「梵天・帝釈天・四天王・閻魔大王の前でも、日本第一の法華経の行者日蓮の弟子である」と名乗るようにと述べて、日蓮と

兵衛七郎が共に信仰上の信頼関係にあることを示し、具体的な指示を与えつつ、死なないし死後の世界への不安の感情に対して安心を与えている。その後、兵衛七郎は本書の約3か月後の翌年3月8日に亡くなっている。

(2) 兵衛七郎との死別と「継続する絆 (continuing bonds)」

兵衛七郎が亡くなった後、その妻は出家し後家尼となり（「上野尼」）、夫の菩提を弔いつつ、日蓮から度々、法門の教示を受けていたものと思われる。先の手紙に続く南條（上野）氏への手紙は、系年的には翌文永2年（もしくは文永11年の説もある）の〔39〕『上野殿後家尼御返事』である。日蓮は供養に対する礼を記したあと、次のように記している。

〔39〕『上野殿後家尼御返事』（文永2（1265）年7月11日。日蓮44歳。対告：尼御前。録外。行学院日朝写本身延蔵。『定遺』pp.328-332）（もしくは文永11（1274）年）
「抑^レ上野殿死去の後はをとづれ冥途より候やらん。きかまほしくをぼへ候。ただし、あるべしともをぼへず。もし夢にあらずんばすがたをみる事よもあらじ。まぼろしにあらずんばみえ給^フ事いかが候はん。さだめて靈山浄土にてさば（娑婆）の事をばちうや（昼夜）にきき、御覧じ候らむ。妻子等は肉眼なればみ（見）させ、きか（聞）せ給^フ事なし。ついには一所とをぼしめせ。生生世世の間、ちぎりし夫は大海のいさごのかずよりもをくこそをはしまし候けん。今度のちぎりこそ、まことのちぎりのをとこ（夫）よ。そのやへは、をとこのすゝめによりて法華経の行者とならせ給へば、仏とをがませ給べし。いきてをはしき時は生の仏、今は死の仏。生死ともに仏なり。即身成仏と申す大事の法門これなり。法華経^ノ第四^ニ云^ク 若有^レ能持^ツ即持^ツ 仏身^ニ云云。夫浄土と云^フも地獄と云^フも外には候はず。ただ我等がむねの間にあり。これをさとるを仏といふ。これにまよふを凡夫と云^フ。これをさとるは法華経なり。もししからば、法華経をたもちたてまつるものは、地獄即寂光とさとり候ぞ。」（『定遺』pp.328-329）

本書が文永2年7月のものだとすれば、兵衛七郎との死別から4か月後のことである。そうだとすれば、上野尼にとっては、夫との死別を経験した悲しみが十分に癒えたとは言えず、喪失の現実を徐々に受け入れつつある、あるいは悲しみを徐々に消化しつつある時期であろうと推定される。

日蓮はここで、「故兵衛七郎より冥途から音信があったろうか、また夢や幻でなくては姿も見ることもできない」等と述べることからはじめている。これは上野尼の寂しさに共感する姿勢を見せているものと考えられる。そして、我々は故人の姿をもう見ることはできないけれども、「故人は靈山浄土でこちらの娑婆世界のことを昼夜に見聞きしている」「最終的には靈山浄土で一緒に住むことになるであろう」と記すことで、死者と生者の「つな

がり」を感じさせている。上野尼の夫の喪失体験が当時どのようなものであったのか、あるいはこの手紙の前にも手紙のやりとりがあったのであれば、どのようなプロセスで本手紙の記述となったのかも知ることはできないが、「故人が浄土からこちらを見守っている」ということ、「最終的には浄土で再会し一緒になれる」ということ、あるいは「故兵衛七郎との夫婦の契りこそ真実の夫の契りであったのだ」等と告げていることは、上野尼の悲嘆に対する慰めとなるだけでなく、悲嘆による種々のストレスを緩和するという意味でも効果的であるものと考えられる。

また、「地獄も浄土もただ我々の胸の中にあるのであって、それを悟るを仏、迷うを凡夫というとして、法華経を持つ人にとっては、地獄もそのまま浄土になるのだ」と記す。一般的に、また武士にとってはとりわけ、殺生の罪や死後の墮地獄は大きな関心事であったと考えられるが、ここでは妻に対して、武士であった夫の死後の罪業による墮地獄への不安への配慮がなされていると考えられる。そして、火に焼かれる地獄の様相を記した後、

「故聖霊は此苦をまぬかれ給フ。すでに法華経の行者たる日蓮が檀那なり。経云ク 設ヒ入ニ大火ニ火モ不レ能ハレ焼クコト。若為ニ大水ニ所ニ漂ハレ称レハニ其名号ヲ即得ニ浅キ処ヲ。又云ク 火モ不レ能ハレ焼クコト水モ不レ能ハレ漂スコト云云あらたのもしやたのもしや。詮するところ、地獄を外にもとめ、獄卒の鉄杖、阿防羅刹のかしやく（呵責）のこゑ、別にこれなし。此法門ゆゆしき大事なれども、尼にたいしまいらせて、おしへまいらせん。例せば龍女にたいして文殊菩薩ハ即身成仏の秘法をと給ヒしがごとし。これをきかせ給トて後は、いよいよ信心をいたさせ給へ。」（『定遺』 pp.329-330）

と記し、故兵衛七郎がそうした地獄の苦しみを免れていることを明示している。また、手紙の終盤には次のようにある。

「故聖霊は此経の行者なれば即身成仏疑ヒなし。さのみなげき給フべからず。又なげき給フべきが凡夫のことわりなり。ただし聖人の上にもこれあるなり。釈迦仏御入滅のとき、諸大弟子等のさと（悟）のなげき、凡夫のふるまひ（振舞）を示し給フか。いかにもいかにも、追善供養を心のをよぶほどはげみ給フべし。」（『定遺』 p.331）

ここでは、「夫の成仏は疑いないものであり、嘆くべきではないとはいえ、修行を積んだ聖人ですら釈尊の入滅に嘆かれたのは、凡夫の振る舞いを示されたものだろうか」と記している。この一文は、嘆くべきではないというのではなく、「悲しく思うのであれば、泣いてよいのだ」というニュアンスをもっていると読むことができよう。墮地獄を免れ即身成仏するということは、たとえ法門としては理解できたとしても、それが上野尼の悲嘆を払拭するものではない。日蓮は悲嘆することを否定せず、上野尼の嘆きへの共感を述べ、追善供養の勧めを記しているといえる。

(3) 兵衛七郎との「継続する絆」

先の〔39〕『上野殿後家尼御返事』の系年が文永2（1265）年であれば、現在知ることができる次の南條（上野）氏への手紙はそれから9年後、文永11（1274）年の〔147〕『上野殿後家尼御返事』である。系年によれば、故兵衛七郎との死別からすでに9年が経過しており、この間のやりとりについては未詳であるが、死別による悲嘆はそれほど深刻なものではない時期であると推定される。

本書で日蓮は上野尼からの供養の品に対する感謝の挨拶を述べた後、故兵衛七郎の姿を息子の時光に重ね合わせて、次のように記している。

〔147〕『上野殿後家尼御返事』（文永11（1274）年7月26日。日蓮53歳。於：身延。対告：尼御前宛。録外。真蹟：水戸久昌寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.819-820)

「こうへのどの（故上野殿）だにもをはせしかば、つねに申しうけ給へりなんと、なげきをもひ候つるに、をんかたみに御み（身）わか（若）くしてとどめをかれけるか。すがたのたがわせ給へぬに、御心さえにられける事いうばかりなし。（中略）あわれ人はよき子はもつべかりけるものかなと、なみだかきあえずこそ候へ。妙莊嚴王は二子にみちびかる。かの王は悪人なり。こうえのどのは善人なり。かれにはにるべくもなし。」

（『定遺』p.819）

日蓮は、「故兵衛七郎の息子・時光はその姿のみならずその心までもが亡き父に似ており喜ばしいことで、誠に人は善い子を持つべきであると涙を流す」等と記している。日蓮は上野尼の夫の死別に対する悲嘆、息子への希望を共感的に述べることで、上野尼の気持ちに寄り添っていることが窺える。

これ以降、弘安3年9月までは、上野尼だけでなく、息子の南條時光をも手紙を読む相手として想定し、故兵衛七郎への追善供養・孝養の姿を褒め称えつつ、随所で故人との「継続する絆（continuing bonds）」を示す内容が多くみられる。

〔153〕『上野殿後家尼御返事』（文永11（1274）年11月11日。日蓮53歳。於：身延。対告：尼御前。録内。写本：日興筆 富士大石寺蔵。『定遺』pp.835-838）

「其上、殿はをさな（幼少）くをはしき。故親父は武士なりしかども、あながちに法華経を尊^ミ給^トしかば、臨終正念なりけるよしうけ給^ヘりき。其親の跡をつがせ給^トて、又此経を御信用あれば、故聖靈いかに草のかげにても喜びおぼすらん。あわれいき（活）てをはさば、いかにうれしかるべき。此経を持^ツ人々は他人なれども同^シ靈山へまいりあはせ給^フ也。いかにいはんや故聖靈も殿も同^ク法華経を信^シさせ給^ヘば、同^シところに生^レさせ給^フべし。いかなれば他人は五六十までも、親と同^シしらがなる人もあり。我わかき身に、親にはやくをくれ（後）て、教訓をもうけ給^ハらざるらんと、御心のうち

をしはかるこそなみだもとまり候はね。」（『定遺』 p.836）

ここでは、時光に対し、武士であった父兵衛七郎も法華経信仰の故に臨終正念であったこと、その父の跡を継いだ時光を見て草葉の陰で喜んでいるであろうこと、そして死後には靈山浄土にて一緒になることができることを述べつつ、「父が存命であれば直接教訓を受けることができるのにと嘆いているであろう」と推量し、時光の成長を喜びつつ、父と幼く死別した時光の寂しさに寄り添っている。

〔161〕『春之祝御書』（文永12（1275）年正月下旬。日蓮54歳。於：身延。対告：南條。続加。真蹟：富士大石寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 p.859）
「御とのゝ御かたみもなし、なんどなげきて候へば、とのをとどめをかれける事よるこび入^テ候。故殿は木のもと、くさむらのかげ、かよう（通）人もなし。仏法をも聴聞せんず、いかにつれづれなるらん。をもひやり候へばなんだもとどまらず。との（殿）の法華経の行者うちぐ（具）して御はかにむかわせ給には、いかにうれしかるらんうれしかるらん。」（『定遺』 p.859）

ここでは、時光に対し、以前に故兵衛七郎の墓参をしたことに触れ、身延入山の折には墓参が叶わず、このたびは弟子を遣わしたという。そこで、「時光こそが父の立派な形見であり、草葉の陰で見守っている父が法華経の行者とともに墓参すればその喜びがいかほどであろうか」と述べている。「時光自身が父の立派な形見である」という表現は、上野尼にとっては時光が頼りとなる亡き父の形見であるという認識はもとより、時光にとっては時光自身が父の形見であり、母である上野尼にとって大事な存在であるという認識を得させることによって、両者の心情に寄り添いつつ、故人のいない世界で生きることを援助する言葉となっていると考えられる。

〔215〕『南條殿御返事』（建治2（1276）年閏3月24日。日蓮55歳。於：身延。録内。真蹟：富士 大石寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.1170-1177）
「かたがたのものをくり給^ヒて候。御心ざしのあらわれて候事申^スばかりなし。せんずるところは、こなんでうどの（故南條殿）の法華経の御しんようのふかかりし事のあらわるゝか。王の心ざしをば臣のべ、をやの心ざしをば子の申^シのぶるとはこれなり。あわれことの（故殿）のうれしとをぼすらん。」（『定遺』 p.1171）

「今の御心ざしみ候へば、故なんでうどのはただ子なれば、いとをしとわをぼしめしけるらめども、かく法華経をもて我がけうやうをすべしとはよもをぼしたらじ。たとひつみありて、いかなるところにをはすとも、この御けうやうの心ざしをば、えんまほうわう（閻魔法皇）ぼんでん（梵天）たひしやく（帝釈）までもしろしめしぬらん。釈迦仏・法華経も、いかでかすてさせ給^フべき。かのちごのちゝのなわ（縄）をときしと、この御心ざしかれにたがわず。これはなみだをもちてかきて候なり。」（『定遺』

p.1176)

本書では、日蓮はまず供養物に対する感謝を記し、その供養は「親の遺志を子が述べる」ものであり、「亡き父がきっと喜んでいるであろう」と述べる。そして、幼き子が父の供養と違って積んだ法華経の功德が罪人として斬首されそうになっていた父を救ったという大橋太郎の故事を引き、その幼き子の志と時光の志が異なるということを、涙にくれながらしたためた、という。これは、時光らの故兵衛七郎に対する孝養をたたえると共に、悲しみを共有し、故人との継続する絆の認識を促す記述となっていると考えられる。

次に注目されるのは〔246〕『上野殿御返事』である。本書は、兵衛七郎の死後、時光らの周囲には言葉巧みに法華経信仰を捨てるように告げるものが多かったことについて、日蓮に相談したことに対する返書である。日蓮はまず供養に対する感謝を述べ、時光からの相談を承った旨を述べる。日蓮は伯奇と継母の例、提婆・阿闍世・波瑠璃王らの例を挙げ、法華経の行者が種々に迫害にあうことの必然性や、一時は日蓮の弟子でありながら実際に退転したものについて述べる。そして、そうした者たちに口説き落とされることなく、そうした者たちは「そのままにして置けばよい（「ただをかせ給へ」『定遺』p.1309）」と助言し、次のように書き記している。

〔246〕『上野殿御返事』（建治3（1277）年5月11日。日蓮56歳。於：身延。録外。真蹟：富士大石寺 外五ヶ所、写本：日興筆 富士大石寺蔵。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1305-1310）

「御信用あつくをはするならば、人のためにあらず。我故父の御ため、人は我をやの後世にはかはるべからず。子なれば我こそ故をやの後世をばとぶらふべけれ。郷一郷知るならば、半郷は父のため、半郷は妻子眷属をやしなふべし。我命は事出^テきたらば上にまいらせ候べしと、ひとへにおもひきりて、何事につけても言をやわらげて、法華経の信をうすくなさんずるやうをたばかる人出来せば、我が信心をこゝろむるかとおぼして、各々これを御けうくんあるはうれしき事也。ただし、御身のけうくんせさせ給へ。上の御信用なき事はこれにもしりて候を、上をもておどさせ給^フこそをかしく候へ。参^リてけうくん申^サとおもひ候つるに、うわて（上手）うたれまいらせて候。閻魔王に、我身といとをしとおぼす御め（妻）と子とをひつばられん時は、時光に手をやすらせ給^ト候はんずらんと、にくげにうちいひておはすべし。（中略）かまへておほきならん人申^ジいだしたるらんは、あはれ法華経のよきかたきよ。優曇華か、盲亀の浮木かとおぼしめして、したたかに御返事あるべし。（中略）かたうど（方人）なるやうにてつくりをとして、我もわらい、人にもわらわせんとするがきくわひなるに、よくよくけうくわんせさせて、人の多くきかんところにて人をけうくんせんよりも、我身をけうくんあるべしとて、かつばとたたせ給へ。」（『定遺』pp.1309-1311）

日蓮は時光に対し、「法華経を信仰するのは決して他人のためではなく、亡き父のため

であり、他人は亡き父を弔ってくれることはない。子であるからこそ、亡き父の後世を弔うのだ」と述べる。これは、亡き父とのつながり、絆を再確認させることによって、時光のアイデンティティの揺らぎを支える言葉であると考えられる。そして、世の中には一見、親切そうに相手のために思っているいろいろと忠告してくれる者もいるが、実はそれは逆に相手を陥れるためであったり、笑い者にするためであったりするものであり、そのような場合は主人への奉公に命をも投げ捨てるほどの覚悟を内に秘め、信仰を薄くさせようとする人があれば、これはかえって己れの信心の厚さを試みるのか、法華経のよき敵にまたとないときに出会ったかと思い、「人に忠告するよりも自分に忠告したらどうか」と逆に相手にきつく忠告する態度をとるべきことを教えている。こうした記述は、故人とのつながりを基軸として、自身のアイデンティティを強固なものとし、父の亡き後の日常生活における問題への対処と、自身の適応を促す言葉であると理解することができよう。

[300] 『上野殿御返事』(弘安1(1278)年7月8日。日蓮57歳。於：身延。録内。写本：日興筆 富士大石寺蔵。『定遺』pp.1532-1534)

「此の時光が、麦何^ノ変^シて法華経の文字とならざらん。此の法華経の文字は釈迦仏となり給^ヒ、時光が故親父の左右の御羽となりて靈山浄土へとび給^ヘ。かへりて時光が身をおほ(覆)ひはぐくみ給^ヘ。」(『定遺』p.1534)

本書では、時光が麦、白米、生姜などを供養したことに対し、阿那律・迦葉の因縁を述べた後、その麦は法華経の文字であり、釈迦仏となって故兵衛七郎の左右の翼となり、飛び来たって時光を守護されるであろうと述べている。供養の功德を情景が目に浮かぶように説くことで、その意義を明瞭にし、また亡き父による守護を説くことで、時光と故人との継続する親子の絆を認識させていると考えられる。

[317] 『九郎太郎殿御返事』(弘安1(1278)年11月1日。日蓮57歳。於：身延。対告：九郎太郎。録外。真蹟：身延山断片、分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1602-1604)

「これにつけても、こうえのどの(故上野殿)の事こそ、をもひいでられ候^ヘ。」(『定遺』p.1602)

「此を申せば人はそねみて用ひざりしを故上野殿信じ給^ヒしによりて仏に成^ラせ給^ヒぬ。各々は其末にて此御志をとげ給^フ歟。龍馬につきぬるだには千里をとぶ。松にかゝれるつたは千尋をよづと申^ハは是歟。各々主の御心也。(中略)たとひ心ざしありともあらはしがたきに、いまいろをあらわさせ給^フに、しりぬ、をぼろげならぬ事なり。さだめて法華経の十羅刹まほらせ給^ヒぬらんとたのもしくこそ候^ヘ。」(『定遺』pp.1603-1604)

本書は南條家の一門とされる九郎太郎への供養物に対する礼状であるが、端書には「この御供養につけても、故南條兵衛七郎殿のことが思い出される」とあり、また後半には「あ

なたがたは南無妙法蓮華經の七字を信じて成仏した兵衛七郎の子孫であり遺志を受け継いでいるのであるから、彼と同心である」とし、「志があっても表すことは難しいのに、今こうして表したのを見るに、よくよく決心のあったことである」と称え、故人との継続する絆を示しながら、その行動を賛嘆している。

[325]『上野殿御返事』(弘安2(1279)年5月3日。日蓮58歳。於：身延。録外。真蹟：広島頂妙寺、外三カ所。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1621-1622)

「夫^レ海辺には木を財とし、山中には塩を財とす。早魃には水をたからとし、闇中には燈を財とす。女人はをとこを財とし、をとこは女人をいのちとす。王は民ををやとし、民は食を天とす。」(『定遺』p.1621)

「こうへのどの(故上野殿)をこそ、いろあるをとこと人は申せしに、其御子なればくれない(紅)のこき(濃)よしをつたへ給へるか。あい(藍)よりもあを(青)く、水よりもつめたき氷かなと、ありがたしありがたし。」(『定遺』pp.1621-1622)

本書は時光への供養の礼状であり、「海辺では材木が、山中では塩が、早魃には水が、闇夜には灯明が、妻には夫が、それぞれ宝であり、夫には妻が命である」ように、困窮の中にあって心細い身延にあって届けられた供養の品々はまことに見事なものであって、その時光の深い情は故兵衛七郎から伝えられたのであろうということを「藍は藍より出でて藍よりも青く、氷は水より出でて水よりも冷たい」という諺を引いて賛嘆している。ここでは、効果的に比喻を用いることで、時光らの行動の意義を明瞭に示し、故人との継続する絆を認識させている。

[363]『上野殿御返事』(弘安3(1280)年3月8日。日蓮59歳。於：身延。録外。『定遺』pp.1744-1746)

「貴辺は日本国第一の孝養の人なり。」(『定遺』pp.1745-1746)

本書は時光が故兵衛七郎の命日にあたっての供養に対する礼状である。古来の仏教内外の孝・不孝の例を挙げ、时光は日本国の人々が法華經を信じない中で孝経たる法華經を信じ、亡き父の菩提を弔っているのであるから、その振舞いは「日本国第一の孝養の人である」と賛嘆している。

(4) 七郎五郎との死別に対する対応

弘安3(1280)年9月5日、上野尼の息子の1人で時宗の弟にあたる「七郎五郎」が若干16歳にして亡くなってしまふ。本書は日付によれば、本書は七郎五郎の死の直後、少なくとも死後数日に認められたものであり、それ以前には七郎五郎が病気であった等の記録も

見当たらないことから、息子の急死による精神的打撃や現実感覚の麻痺・否認など、上野尼には初期の悲嘆の心情の表出があったものと推測される。この知らせを受けて、日蓮は次のように記している。

[379]『上野殿後家尼御前御書』(弘安3(1280)年9月6日。日蓮59歳。於：身延。録外。真蹟：富士大石寺。分類：A 真蹟現存(完存 or ほぼ完存)。『定遺』pp.1793-1794)
「南條七郎五郎殿の御死去の御事。人は生^レて死するならいとは、智者も愚者も上下一同に知^リて候へば、始てなげくべしをどろくべしとわをぼへぬよし、我も存^シ、人にもをし候へども、時にあたりてゆめかまぼろしか、いまだわきまへがたく候。まして母のいかんがなげかれ候ふらむ。父母にも兄弟にもをくれはて^ヌ、いとをしきをとこ(夫)にすぎわかれたりしかども、子どもあまたをはしませば、心なぐさみてこそをはし候らむ。いとをしきてごご(子)、しかもをのごご、みめかたちも人にすぐれ、心もかいがいしくみへしかば、よその人々もすずしくこそみ候しに、あやなくつぼめる花の風にしぼみ、満月のにわかにかたるとごごこそをぼすらめ。まことともをぼへ候はねば、かきつくるそらもをぼへ候はず。又々申^スべし。」(『定遺』p.1793)

本書で日蓮はまず、「人は生まれ死する習いであり、嘆いたり驚いたりするものではないと自分もそう思い人にもそう教えていたけれども、今回の七郎五郎の死の知らせは夢幻と思われとても信じられなく、母の嘆きもいかばかりか」と、言葉にならない気持ちを自己開示によって表現し、母である上野尼の心情を察している。「夫に先立たれはしたが、子は多くせめてもの心の慰めであったろうと思っていたのに、可愛く姿形もすぐれ、心も頼りがいがあり周囲からみてもさわやかに見えた男の子を喪ったことは、花が風にしぼみ、満月がにわかにかたると雲に隠れたように思っておられるであろう。よもや信じることができず手紙を書く気にもなれない」と、日蓮はただただ、遺憾の意を表すのみにとどまっている。しかし追伸には、次のようにある。

「此六月十五日に見奉り候しに、あはれ肝ある者哉、男也男也と見候しに、又見候はざらん事こそかなしくは候へ。さは候へども釈迦仏・法華經に身入^レて候しかば臨終目出候けり。心は父君と一所に靈山浄土に参りて、手を取り頭を合わせてこそ悦ばれ候らめ。あはれなり、あはれなり。」(『定遺』pp.1793-1794)

ここでは、「もう会うことができないことは残念で悲しくはあっても、臨終の相がめでたく、亡き父とともに靈山浄土で顔を合わせて喜んでいであろう」と述べている。「臨終のあり方が(安らかで)よかった」という臨終時の姿に焦点を当てていること、そして「靈山浄土で亡き父と再会し喜んでいであろう」という死後のあり方に焦点を当てて、肯定的にかつその情景が目につくように書き記すことによって、上野尼の心情に寄り添いつつ、慰めようとしている姿がうかがえる。

その後、同9月に書かれたとされる手紙の断簡が次の『南條殿御返事』である。

〔380〕『南條殿御返事』(弘安3(1280)年9月ごろ。日蓮59歳。於：身延。録外。真蹟：富士大石寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』p.1794)

「はくまい(白米)ひとふくろ、いも一だ(駄)給^レ了^ニス。抑^テ故^ニなん^ニでう(南條)の七らうごろうどのの事、いままではゆめ(夢)かゆめか、まぼろし(幻)かまぼろしかとうたがいて、そらごととのみをもひて候へば、此御ふみにもあそばされて候。さてはまことかまことかと、はじめ(始)てうたがいいできたりて候。」(『定遺』p.1794)

本書は、七郎五郎の追善のため、先の書状のあと米や芋が届けられたことに対する礼状である。「七郎五郎の死を夢か幻かと疑っていたが、今届けられた書状にも記されている通りで、やはり本当であったのか」と述べている。「ゆめか」「まぼろしか」「まことか」という表現を何度も繰り返し用いており、その死を容易には受け入れがたいという心情を吐露し、上野尼の心情を察しながら寄り添う記述となっている。

本書に続くのは、七郎五郎の49日にあたって書かれた〔388〕『上野殿母尼御前御返事』である。

〔388〕『上野殿母尼御前御返事』(弘安3年(1280)年10月24日。日蓮59歳。於：身延。対告：上野殿母尼。録外。真蹟：富士久遠寺 外二ヶ所。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1810-1818)

「故七郎五郎殿は当世の日本国の人々にはにさせ給はず。をさなき心なれども賢き父の跡をおひ、御年いまだはたちにも及ばぬ人が、南無妙法蓮華経と唱へさせ給^レて仏にならせ給^レぬ。無一不成仏は是也。乞^レ願^クは悲母我子を恋く思食し給^レなば、南無妙法蓮華経と唱へさせ給^レて、故南條殿・故五郎殿と一所に生^レれんと願はせ給へ。一つ種は一つ種、別の種は別の種。同^シ妙法蓮華経の種を心にはらませ給^レなば、同^シ妙法蓮華経の国へ生^レれさせ給べし。三人面をならべさせ給はん時、御悦^レいかがうれしくおぼしめすべきや。」(『定遺』pp.1812-1813)

本書では、日蓮はまず七郎五郎の49日に当たっての供養の例を述べ、法華経が一代聖教の中で最勝であるという法門を詳細に示したあと、「故七郎五郎は幼いころから賢い父の跡を追ってお題目を唱えたのであるから、確かに仏となつたのであり、亡き夫とも子とも同じ妙法蓮華経の種を心に抱いているのであるから、上野尼自身も題目を唱えることで、夫子と同じ国に生まれ対面できるのであり、その時の喜びはどれほどであろうか」と述べている。ここで、七郎五郎は幼くとも法華経・題目によって死後の成仏は疑いがないということ、七郎五郎は浄土にて父と再会していること、そして上野尼自身も法華経・題目の信仰によって故人らと再会できることなど、プラスのイメージを情景が目に浮かぶように説いていることが注目される。

「抑^ニ此法華經を開^テて拝見仕り候へば、如来則為^ニ以^テ衣^ヲ覆^ヒタマフ^レ之^ヲ 又為^{ラン}他方現在^ノ諸仏之所^ト護念^{スル}等云云。經文の心は東西南北八方、並に三千大千世界の外、四百万億那由佗の国土に十方の諸仏ぞくぞくと充滿せさせ給^フ。天には星の如く、地には稲麻のやうに並居させ給^ヒ、法華經の行者を守護せさせ給^ふ事、譬ば大王の太子を諸の臣下の守護するが如し。但四天王一類のまほり給はん事のかたじけなく候に、一切の四天王・一切の星宿・一切の日月・帝釈・梵天等の守護せさせ給^フに足るべき事也。其上一切の二乗・一切の菩薩・兜卒内院の弥勒菩薩・迦羅陀山の地藏・補陀落山の觀世音・清涼山の文殊師利菩薩等、各々眷属を具足して法華經の行者を守護せさせ給^フに足るべき事に候に、又かたじけなくも釈迦多宝十方の諸仏のてづからみづから来り給^ヒて、昼夜十二時に守らせ給はん事のかたじけなき申^テ計りなし。かゝるめでたき御經を故五郎殿は御信用ありて仏にならせ給^ヒて、今日は四十九日にならせ給へば、一切の諸仏靈山淨土に集^マらせ給^ヒて、或は手にすへ、或は頂をなで、或はいだき、或は悦び、月の始て出^テたるが如く、花の始てさけるが如く、いかに愛しまいらせ給らん。」（『定遺』 pp.1813-1814）

さらに、諸仏や諸菩薩が常に守護されることや、「七郎五郎は尊い法華經を信じ仏となり、今日は四十九日となるのであるから、一切の諸仏が靈山淨土に集まってあるいは掌に乗せ、あるいは頭をなでたり、あるいは抱いたり、あるいは喜んだり、ちょうど月が出たように、花の咲いたように、大変に愛し慈しまれているであろう」と、靈山淨土で七郎五郎が諸仏に迎えられている様子を、その情景が目に浮かぶように記述する。

「抑^ニ故五郎殿かくれ給て既に四十九日也。無常はつねの習なれども此事うち聞^ク人すら猶忍びがたし。況や母となり妻となる人をや。心の中をしはかられて候。人の子には幼きもあり、長きもあり、みにくきもあり、かたわなるもある物をすら思^ヒになるべかりけるにや。をのこご（男子）たる上、よろづにたらひ（足）、なさけあり。故上野殿には壮なりし時をくれて歎き浅からざりしに、此子を懐妊せずば火にも入り水にも入^{ラン}と思しに、此子すでに平安なりしかば誰にあつらへて身をもなぐべきと思^フテ、此に心をなぐさめて此十四五年はすぎぬ。いかにいかにとすべき。二人のをのこごにこそにな（荷）われめと、たのもしく思ひ候つるに、今年九月五日、月を雲にかくされ、花を風にふかせて、ゆめ（夢）かゆめならざるか、あわれひさしきゆめかなとなげきをり候へば、うつゝににてすでに四十九日はせすぎぬ。まことならばいかんがせんいかんがせん。さける花はちらずして、つぼめる花のかれたる。をいたる母はとどまりて、わかきこはさりぬ。なさけなかりける無常かな無常かな。かゝるなさけなき国をばいとすてさせ給^ヒて、故五郎殿の御信用ありし法華經につかせ給^ヒて、常住不壞のりやう山淨土へとくまいらせさせ給へ。ちゝはりやうぜんにまします。母は娑婆にとどまれり。二人の中間にをはします故五郎殿の心こそをもうやられてあわれにを

ぼへ候へ。」（『定遺』 pp.1816-1817）

諸仏が法華經の守護する理由を、輪陀王と馬鳴菩薩の来歴談を交えて述べたあと、末尾には、「無常は世の習いであるが、このことを聞く人でさえ忍びがたい嘆きであるのに、まして母となり妻となる人においてはなおさらのことである」と述べて、言葉にならない気持ちを表現している。さらに、夫が亡くなったときにはこの七郎五郎を身ごもっていたために夫の後を追えなかったこと、身体健全で心も健やかで立派であった子を頼りに生きてきたこと、老いた母が残り若い子どもが先立つことの苦悩など、上野尼の心情を細やかに察しつつ、明確化する記述をなしている。

さらに、先立って妻子を見守る夫、父を慕って靈山浄土へ向かいながらも道中で娑婆を振り返って母へと心をむける七郎五郎、その七郎五郎に対し悲嘆する母、の三者の姿をその情景が目につかぶように描写している。これは、亡き人はこの世にはいないが、共にあるという新たな世界の再構成を促すものと考えられる。

本書の次に系年されるのは、49日からさらに約3か月後の〔400〕『上野尼御前御返事』である。

〔400〕『上野尼御前御返事』（弘安4（1281）年1月13日。日蓮60歳。於：身延。録外。真蹟：富士大石寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.1857-1859）

「抑^ニ故五らうどのの御事こそをもいいでられて候へ。ちりし花もさかんとす、かれしくさ（枯草）もねぐみぬ。故五郎殿もいかでかかへらせ給^ハざるべき。あわれ無常の花とくさとのやうならば、人丸にはあらずとも、花のもともはなれじ。いはうるこま（駒）にあらずとも、草のもとをばよもさらじ。」（『定遺』 p.1858）

本書はまず供養の礼と初春の賀詞を述べ、次いで「それにつけても五郎殿のことが思い出されるが、散った花もまた咲くようになるし、枯れた草もまた芽を出そうかというのに、五郎殿だけがどうしてこの世に返らないことがありますでしょうか。」と、上野尼の心情を慰問する。そして、「子をばかたき」「子をば財」とする経文について述べた後、次のように記している。

「故五郎殿はとし十六歳、心ね、みめかたち、人にすぐれて候^ニし上、男ののう（能）そなわりて、万人にほめられ候^ニしのみならず、をやの心に随^フこと、水のうつわものにしたがい、かげの身にしたがうがごとし。いへ（家）にてははしら（柱）とたのみ、道にてはつへとをもいき。はこのたから（筐財）もこの子のため、つかう所従^ニこれがため。我し（死）なばになわれてのぼへゆきなんのちのあと、をもいをく事なしとふかくをぼしめしたりしに、いやなくなききにたちぬれば、いかにやゆめかまぼろしか。さめなんさめなんともへども、さめずしてとし（年）も又かへりぬ。いつとまつべしともをぼへず。ゆきあう（行逢）べきところだにも申^シをきたらば、はねなく

とも天へものぼりなん。ふねなくとももろこしへもわたりなん。大地のそこにありときかば、いかでか地をもほらざるべきとをぼしめすらむ。やすやすとあわせ給べき事候。釈迦仏を御使として、りやうぜん浄土へまいりあわせ給へ。若有聞法者無一不成仏と申して、大地はさゝばはづるとも、日月は地に墮^ち給^つとも、しを（潮）はみちひぬ代はありとも、花はなつ（夏）にならずとも、南無妙法蓮華經と申^す女人の、をもう子にあわずという事はなしととかれて候ぞ。いそぎいそぎつとめさせ給へつとめさせ給へ。」（『定遺』 pp.1858-1859）

日蓮は「生前の七郎五郎は性格も容姿も勝れ、男としての資格は備わっており、親にも孝順であり、柱とも杖とも頼みとし、箱の財宝も召し使う家来もこの子のため、若しも自分が死んだならばこの子に負われて墓所へ行こうと深く定めていたのに、母を残して先に逝くのは夢であろうか、夢ならば覚めてほしいと思っていたところであろう」と記し、頼りに思っていた子どもの喪失による上野尼の悲嘆の心中を察している。また「どんなことをしても我が子に会いに行きたい」と思う親としての気持ちを思いはかり、「南無妙法蓮華經と唱える女性が、会いたいと思う子に会えないということは決してないのだ」と記すことで、再会への希望を与えている。

これ以降も、故七郎五郎、そして故兵衛七郎との継続する絆を記す手紙が続く。

〔406〕『上野殿御書』（弘安4（1281）年春・夏ころ。日蓮60歳。於：身延。真蹟：京都妙伝寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』 p.1870）

「大海の一滄は五味のあぢわい、江河の一滄は一ツの葉也。大海の一滄は万種の一丸のごとし。南無阿弥陀仏は一河の一滄、南無妙法蓮華經は大海の一滄。阿弥陀経は小河の一てい（滄）、法華經の一字は大海の一てい。故五郎殿の十六年が間の罪は江河の一てい、須臾の間の南無妙法蓮華經は大海の一てい等云云。」（『定遺』 p.1870）

本書は断片一紙のみであるが、その中で南無妙法蓮華經はあらゆる味を含んだ大海の一滴のようなもので、「亡き五郎の十六歳の間の罪は小河の一滴のようなものであり、わずかの間の南無妙法蓮華經の信仰は大海の一滴のように奥深いものである」と、七郎五郎の罪に対して題目の功德が勝れていることを大海の一滴の比喩を用いて述べることで、七郎五郎の成仏を説き、上野尼に対して安心を与えている。

〔418〕『上野殿母尼御前御返事』（弘安4（1281）年12月8日。日蓮60歳。於：身延。録外。真蹟：富士大石寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.1896-1899）

「まことやまことや去年の九月五日こ（故）五郎殿のかくれにしはいかになりけると、胸うちさわぎて、ゆびををりかずへ候へば、すでに二ヶ年十六月四百余日にすぎ候か。それには母なれば御をとづれや候らむ。いかにきかせ給はぬやらむ。ふりし雪も又ふれり。ちりし花も又さきて候き。無常ばかりまたもかへりきこへ候はざりけるか。あ

らうらめしうらめし。余所にてもよきくわんざ（冠者）かなくわんざかな。玉のやうなる男かな男かな。いくせをやのうれしくをぼすらむとみ候しに、満月に雲のかゝれるがはれずして山へ入り、さかんなる花のあやなくかぜにちるがごとしと、あさましくこそをぼへ候へ。日蓮は所らう（労）のゆへに人々の御文の御返事も申サず候つるか、この事はあまりになげかしく候へば、ふでをとりて候ぞ。これもよもひさしくもこのよに候はじ。一定五郎殿にゆきあいぬとをぼへ候。母よりさきにけさん（見参）し候わば、母のなげき申シつたへ候はん。」（『定遺』 pp.1897-1898）

本書は、七郎五郎との死別から1年以上経過した、弘安4年12月の手紙である。供養の御礼とともに日蓮自身の体調のすぐれない旨を述べながらも、七郎五郎亡きあとの上野尼の心中を察し、「降った雪は消えても冬が来ればまた降るし、散った花も春が来ればまた咲くのに、なぜ無常の風に消えた人は再び世に返らないのか、なんと怨めしいことであろうか」等と記している。また、自身の病気が深刻であることに触れては、「日蓮も長くこの世にはいないであろう。そうであれば、必ず七郎五郎に行き会うであろうから、先に会ったならば母の尼御前のことをお伝え申し上げておきましょう」と述べ、自身の死後のことを引き合いに出しながら、故七郎五郎と再会するであろうことを伝えることによって、母の気持ちを支えようとしている。

〔426〕『春初御消息』（弘安5（1282）年1月20日。日蓮61歳。於：身延。録外。『定遺』 pp.1907-1908）

「過去の仏は凡夫にておはしまし候し時、五濁乱漫の世にかゝる飢^レたる法華經の行者をやしなひて、仏にはならせ給^レぞとみえて候へば、法華經まことならば此功德によりて過去の慈父は成仏疑^レなし。故五郎殿も今は靈山浄土にまいりあはせ給^レて故殿に御かうべをなでられさせ給^レべしと、おもひやり候へば涙かきあへられず。」（『定遺』 p.1908）

本書は時光が新春の祝いに供養を届けたことに対する礼状である。雪が深く衣も薄く食も絶え、読経の声も少なくなるなど困窮する生活の中で送られた供養によって命をつないで再会できることはうれしいことであるとした上で、「この功德によって慈父の兵衛七郎も成仏が疑いなく、弟の七郎五郎もまた今は靈山浄土において父に頭を撫でてもらっているだろうことを思うと、涙も拭いきれない」と記し、時光と上野尼に対し、孝養を褒めつつ、死者と生者の継続的なつながりを説き示している。また、「涙かきあへられず」の表現は、喜びの涙とも悲しみの涙ともとれる、アンビバレントな感情による涙の表現とみることもできる。

(5) 時光の病気への対応

[429] 『法華証明鈔』(弘安5(1282)年2月28日。日蓮61歳。於：身延。録外。真蹟：西山本門寺、外 二カ所。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.1910-1912)
「しかるにこの上野の七郎次郎は末代の凡夫、武士の家に生れて悪人とは申すべけれども、心は善人なり。其の故は日蓮が法門をば上一人より下万民まで信^レ給はざる上、たまたま信^{スル}人あれば、或は所領或は田畠等にわづらひをなし、結句は命に及^ス人々もあり。信^シがたきにち^ニ故上野殿^ニ信^シまいらせ候ぬ。又此者は嫡子となりて、人もす^ニめぬに心中より信^シまいらせて、上下万人にあるひはいさめ、或^ハをどし候つるに、ついに捨^ツる心なくて候へば、すでに仏になるべしと見^ヘ候へば、天魔外道が病をつけてをどさんと心み候か。命はかぎりある事なり。すこしもをどろく事なかれ。
又鬼神めらめ此の人をなやますは剣をさかさまにのむか。又大火をいだくか、三世十方の仏の大怨敵となるか。あなかしこあなかしこ。此の人のやまいを忽になをして、かへりてまほりとなりて、鬼道の大苦をぬくべきか。其義なくして現在には頭破七分の科に行^ハれ、後生には大無間地獄に墮^ツべきか。永くとどめよ永くとどめよ。日蓮が言^フいやしみて後悔あるべし、後悔あるべし。」(『定遺』pp.1911-1912)

本書は、時光が重病になったことを聞いて、日蓮が病気平癒を祈願し、信心堅固に病を克服するように激励したものである。その中で、「命は限りあるものであり、少しもおどろくことはない」としながらも、周囲の厳しい状況にも関わらず貫いた父の法華経信仰、そしてその嫡子として父の跡を継いだ时光は「末代の凡夫として武家に生まれた悪人ではあるけれども、心は善人である」のであるから、「天魔外道が病気によって脅かそうとしているのだろうか」と、時光の病に寄り添う心情を吐露している。

(6) その他の南條氏への手紙

① [372] 『上野殿御返事』

本書は、法華経を信じたことにより世間から迫害を受け神職を免じられた神主とその家族に対する南條氏の対応について述べたものである。

[372] 『上野殿御返事』(弘安3(1280)年7月2日。日蓮59歳。於：身延。録外。真蹟：富士大石寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1766-1768)
「さては、かうぬし(神主)等が事、いま^ニでか^ニへをかせ給^ヒて候事ありがたくをばへ候。」(『定遺』p.1766)

「我等は法華経をたのみまいらせて候へば、あさきふちに魚のすむが、天くもりて雨のふらんとするを、魚のよろこぶがごとし。しばらくの苦こそ候とも、ついにはたの

しかるべし。国王一人の太子のごとし、いかでか位につかざらんとおぼしめし候へ。」
(『定遺』 p.1767)

ここでは、迫害にあった神職の家族を匿った南條氏の志を日蓮が賛嘆し、「この世の苦しみは暫時のものであるから忍び、終には成仏の楽しみを得ることになる、それは一人しかいない太子が必ず国王になることと同様に確実なことである」と述べる。それによって、彼らの苦しみに寄り添っている事例である。

② [415] 『上野尼御前御返事』

本書は、上野尼の亡父・松野左衛門入道の忌日に際しての供養に対する礼状である。

[415] 『上野尼御前御返事』(弘安4(1281)年11月15日、日蓮60歳、於：身延、録外。
真蹟：京都本禅寺断片。『定遺』 pp.1890-1894)

「然るに故五郎殿と入道殿とは尼御前の父也子也。尼御前は彼入道殿のむすめ也。今こそ入道殿は都率の内院へ参り給らめ。」(『定遺』 pp.1893-1894)

ここで日蓮は烏龍と遺龍の故事を引き、「故七郎五郎と故入道は上野尼にとって子であり父であるから、故入道も法華経への信心のあった故五郎の功德によって救われて都率天の内院へ参詣されたであろう」と述べる。本書はそれによって亡父の冥福を明らかにしつつ、父子の継続的なつながりを示し、上野尼の悲嘆に寄り添う事例といえる。

第四節 日蓮遺文に見る福祉思想—四條氏への手紙

第一項 四條氏の人物と背景

四條氏とは、四條中務三郎左衛門尉頼基(1229-1296)、ないしその妻子。左衛門尉は唐の左金吾校尉に相当することから、四條金吾とも呼ばれる。妻は日眼女(1243-1301。諸説あるが、本稿では四條頼基の妻として扱う)、子は月満御前(日蓮が命名)という。

頼基の父は頼員(よりかず)という。藤原鎌足を祖先とし、18代後に四條性を名乗り、その5代後の頼員から中務性を名乗ったとされる。頼基には三人の兄弟がいたことが確認され、一時は極楽寺の良観(忍性)に帰依していた兄がいたとも言われる。

頼員は、北條氏一門である名越朝時、およびその子の江馬光時(生没年未詳)に仕えていた。その光時は、鎌倉四代将軍・北條頼経の近習であった。しかし寛元2年(1244)、頼経が将軍を廃せられてからは、光時の境遇も悪くなる。失意の中にある頼経と光時であったが、執権時頼に対する2人の陰謀の噂が立ち、嫌疑をかけられる。結果、光時は伊豆の国・江馬に配流される。家臣たちはみな心変わりして光時から去ったが、四條頼員だけは武士の面目を保ち、忠孝の志高く、最後まで光時に仕えた。

その後、光時は許されて鎌倉に戻り、幕府に再び出仕する。頼基が光時に仕えるようになったのはそれ以後のことであった。また、頼基は武道に勝れているのみならず、医術を心得ていた。光時、日蓮にも治療・施薬を行っている。

頼基は初め蘭漢道隆（1213-1278）の門に参禅したが、康元元年（1256）、27歳のとき、日蓮に帰依したとされる。文永8年（1271）の竜口法難の時には首の座に駆けつけ、殉死の覚悟を示した。

日蓮の佐渡配流中には、自ら訪れ、また供養の品々を送るなど、日蓮の身边を案じた。その後、日蓮教学上において特に重要な遺文の一つである『開目抄』を委託されている。日蓮と深い信頼関係にある人物である。

四條氏に宛てた遺文は正篇収録には38書あり、そのうち真蹟（完存・断片含む）は7書、曾存7書、日興写本は1書がある⁽⁸²⁾。以下、本論のテーマに沿った内容を含み、本節で取り上げる遺文には下線を付す。

- [78] 『四條金吾女房御書』
- [79] 『月満御前御書』
- [82] 『四條金吾殿御書』
- [87] 『四條金吾殿御消息』
- [104] 『同生同名御書』
- [105] 『四條金吾殿御返事』
- [112] 『四條金吾殿御返事』
- [114] 『経王御前御書』
- [128] 『経王殿御返事』
- [137] 『呵責謗法滅罪鈔』
- [140] 『法華行者値難事』
- [152] 『主君耳入此法門免与同罪事』
- [152] 『主君耳入此法門免与同罪事』
- [160] 『四條金吾殿女房御返事』
- [166] 『瑞相御書』
- [169] 『四條金吾殿御返事』
- [173] 『王舎城事』
- [188] 『四條金吾殿御返事』
- [219] 『四條金吾殿御返事』
- [220] 『四條金吾釈迦仏供養事』
- [228] 『四條金吾殿御返事』

⁽⁸²⁾ [193] 『単衣鈔』は昭和定本の対告別索引では四條書に分類されているが、本論文においては南條氏への手紙として扱う。

- [245] 『四條金吾殿御返事』
- [250] 『四條金吾殿御返事』
- [257] 『四條金吾殿御返事』
- [258] 『四條金吾殿御返事』
- [262] 『崇峻天皇御書』
- [273] 『四條金吾殿御書』
- [283] 『檀越某御返事』
- [312] 『四條金吾殿御返事』
- [313] 『不孝御書』
- [316] 『四條金吾殿御返事』
- [327] 『日眼女釈迦仏供養事』
- [331] 『陰徳陽報御書』
- [340] 『四條金吾殿御返事』
- [347] 『四條金吾殿御返事』
- [384] 『四條金吾殿御返事』
- [392] 『四條金吾許御文』
- [424] 『四條金吾殿御返事』

四條氏へ贈られた手紙には、妻の懐妊・出産や日蓮の病に関する記述などもある。本節では、それらの中でも日蓮に相談が持ち込まれた主君・江馬光時との主従関係の悪化について述べられたものを取り上げる。

第二項 四條氏への手紙

(1) 日眼女の懐妊と出産に対して

[78] 『四條金吾女房御書』・[79] 『月満御前御書』の二書は、頼基の妻・日眼女の初めての懐妊・出産にあたって、日眼女が不安を述べたことに対する返書である。

[78] 『四條金吾女房御書』(文永8(1271)年5月7日。日蓮50歳。録外。『定遺』pp.484-485)
「懐胎のよし承^リ候畢^ス。それについては符の事仰^セ候。日蓮相承の中より撰み出して候。能能信心あるべく候。たとへば秘薬なりとも、毒を入^レぬれば薬^ノ用すくなし。つるぎ(劍)なれども、わるびれたる人のためには何かせん。就中、夫婦共に法華の持者也。法華経流布あるべきたね(種)をつぐ所の玉の子出^テ生^レン。目出度覚^テ候ぞ。色心二法をつぐ人也。争かをそなはり候べき。とくとくこそうまれ候はむずれ。此薬をのませ給はば疑^ヒなかるべきなり。闇なれども燈入りぬれば明かなり。濁水にも月入^リぬればすめり。明かなる事日月にすぎんや。浄き事蓮華にまさるべきや。法華経は日月と蓮

華となり。故に妙法蓮華經と名く。日蓮又日月と蓮華との如くなり。信心の水すまば、利生の月必ず応を垂れ、守護し給べし。とくとくうまれ候べし。法華經云く 如是妙法。又云く 安樂産福子云云。口伝相承の事は此弁公にくはしく申しふくめて候。則如来使なるべし。返返も信心候べし。天照太神は玉をそさのをのみこと（素盞雄尊）にさづけて、玉の如くの子をまふけたり。然間、日の神我子となづけたり。さてこそ正哉吾勝とは名けたれ。日蓮うまるべき種をさづけて候へば争か我子にとるべき。有一宝珠価直三千等。無上宝聚不求自得釈迦如来皆是吾子等云云。日蓮あに此義にかはるべきや。幸なり幸なり。めでたしめでたし。又又申しべく候。あなかしこあなかしこ。」（『定遺』 pp.484-485）

日蓮はまず、夫人の懐胎のことを聞き、求めに応じて、護符を送ることを伝える。そして、夫婦ともに法華經の信者であるから、信心が澄んでいれば、必ず仏天の守護があり、安産となると説示。法師功德品の「安樂産福子」の一句を、安産についての文として解釈し、夫婦ともに法華經の信者であるから、信心が澄んでいれば、必ず仏天の守護があり、安産となると説示している。また、天照大神がスサノヲノミコトに玉を授けたことと、日蓮が妻に法華經の魂を授けたこととを重ね合わせ、「宝珠が世界のすべてに値する」・「求めないのに自然に宝珠が得られた」「衆生は仏の子である」等の法華經の經文を説示し、日蓮も求めずに宝を得たようで、夫婦同様、幸せに感じていると伝えている。

これらは、相手の悩みを聞き、受け止め、対応する中で、經典や故事の引用しながら安心を裏付けし、懐妊を祝福し、喜びを共有する態度を示している事例といえる。

さらに、これに次ぐ『月満御前御書』では、日蓮は女子の誕生したことを聞き、月満御前と命名し、次のように記している。

〔79〕『月満御前御書』（文永8（1271）年5月。日蓮50歳。受。『定遺』 pp.485-486）

「若童生れさせ給^{ヒシ}由承^リ候。目出たく覺へ候。殊に今日は八日にて候。彼と云^ヒ、此と云^ヒ、所願しを（潮）の指が如く、春の野に華の開けるが如し。然ればいそぎいそぎ名をつけ奉る。月満御前と申すべし。其上此国の主八幡大菩薩は卯月八日にうまれさせ給ふ。娑婆世界の教主釈尊も又卯月八日に御誕生なりき。今の童女、又月は替れども八日にうまれ給ふ。釈尊八幡のうまれ替りとや申さん。日蓮は凡夫なれば能は知^ラず。是併^{カラ}日蓮が符を進らせし故なり。さこそ父母も悦び給^フ覽。殊に御祝として餅・酒・鳥目一貫文送給候^ヒ畢^ス。是また御本尊・十羅刹に申上て候。今日ノ仏生れさせまします時に三十二の不思議あり。此事、周書異記と云^フ文にしるし置けり。釈迦仏は誕生し給^ヒて七歩し、口を自^ラ開いて天上天下唯我独尊三界皆苦我当度之の十六字を唱へ給ふ。今の月満御前はうまれ給てうぶごゑに南無妙法蓮華經と唱へ給ふ歟。法華經云く 諸法実相。天台ノ云く 声為仏事等云云。日蓮又かくの如く推し奉る。譬ば雷の音、耳しいの為に聞事なく、日月の光り目くらの為に見る事なし。定て十羅刹女は寄合てうぶ（産）

水をなで養ひ給らん。あらめでたやあらめでたや。御悦び推量申候。念頃に十羅刹女・天照太神等にも申して候。あまりの事に候間委^クは申さず。是より重て申^スべく候。穴賢穴賢。」（『定遺』 pp.485-486）

女兒が8日の誕生であったことから、釈尊も4月8日、八幡大菩薩も4月8日の誕生であることを重ねあわせ、今の童女も月は替れども同じ8日の誕生であるから、その生れかわりであろうかと述べ、十羅刹女の守護を祈念し、新しい生命の誕生を祝福している。

『立正安国論』の冒頭には、天変地異や飢饉、疫病などの社会不安の中、生あるものの凄惨な状況が描写されていることは周知の通りである。上記の2通の遺文は、そのような社会状況の中ではじめて母となる女性に対する心のケアという点で注目される。

(2) 母の一周忌に際して

本書は、四條氏の母の妙法尼の一周忌にあたって四條氏は日蓮に供養の品を送ったが、その折に施餓鬼の由来について尋ねたことに対する返書である。

[82]『四條金吾殿御書』(文永8(1271)年7月12日。日蓮50歳。録外。『定遺』pp.493-495)
「当世の僧を見るに、人にかくして我一人ばかり供養をうくる人もあり。是は狗犬の僧と涅槃經に見えたり。是は未来には牛頭と云^フ鬼となるべし。又人にしらせて供養をうくるとも、欲心に住して人に施す事なき人もあり。是は未来には馬頭と云^フ鬼となり候。又在家の人々も、我^ガ父母、地獄・餓鬼・畜生におちて苦患をうくるをばとぶらはずして、我は衣服・飲食にあきみち、牛馬眷属充滿して我心に任せてたのしむ人をば、いかに父母のうらやましく恨み給^フらん。僧の中にも父母師匠の命日をとぶらふ人はまれなり。定^メて天の日月、地の地神いかりいきどをり給^トて、不孝の者とおもはせ給^フらん。形は人にして畜生のごとし。人頭鹿とも申^スべき也。(中略)かゝる日蓮が弟子檀那となり給^フ人々、殊に今月十二日^ノ妙法聖靈^ノ法華經の行者也。日蓮が檀那也。いかでか餓鬼道におち給^フべきや。定^メて釈迦多宝十方の諸仏の御宝前にまします。是こそ四條金吾殿の母よ母よと、同心に頭をなで悦びほめ給^ラめ。あはれいみじき子を我はもちたりと、釈迦仏とかたらせ給^ラん。」（『定遺』 pp.494-495）

日蓮はまず、盂蘭盆・施餓鬼の由来について説明する。そして、最近の僧侶や在家の人々がいかに父母師匠の菩提を祈る人が稀であるかということを指摘し、四條氏の孝養の尊さを述べる。その中で、四條氏の供養を受けて妙法尼は「靈山浄土にて諸仏に頭を撫でて慈しまれ、善い子を持って幸福であると諸仏と語り合っているであろう」と記す。そのように、生者の功德が死者に届き、死者の幸福な姿を描き出し、生者と死者とのつながりを説くことによって、四條氏の問いに答え、その不安を癒している事例である。

(3) 日蓮との信頼関係

文永8年の龍口法難のいわゆる「首の座」は、日蓮自身にとっても、自己のいのちをどう捉えるかということについての自己洞察を深めるうえで、重大な意義を持っていた。〔87〕『四條金吾殿御消息』は、頼基がその首の座に駆けつけ殉死の覚悟を表明したことに対する御礼の手紙である。

〔87〕『四條金吾殿御消息』（文永8（1271）年9月21日。日蓮50歳。於：依智。録外。『定遺』 pp.504-505）

「今度法華經の行者として流罪死罪に及ぶ。流罪は伊東、死罪はたつのくち。相州ノたつのくちこそ日蓮が命を捨たる処なれ。仏土におとる（劣）べしや。其故はすでに法華經の故なるがゆへなり。（中略）かゝる日蓮にともなひて、法華經の行者として腹を切らんと給事、かの弘演が腹をさいて主の懿公がきも（肝）を入れたるよりも、百千万倍すぐれたる事也。日蓮靈山にまいりてまづ四條金吾こそ、法華經の御故に日蓮とをなじく腹切んと申候なり、と申上候べきぞ。」（『定遺』 pp.504-505）

ここで日蓮は、決して「殉死」ということを勧めているのではない。しかし、「日蓮がいずれ靈山浄土に往詣した折には、釈尊にまずもって四條金吾のことを伝える」と記すことで、四條氏の態度について称えている。日蓮が四條氏とどのような信頼関係を築いていたかを窺わせる事例である。

(4) 夫婦の絆

〔104〕『同生同名御書』は文永9年4月、佐渡に流された日蓮のもとを訪れた四條氏に対し、妻の日眼女に宛てて送った手紙である。

〔104〕『同生同名御書』（文永9（1272）年4月。日蓮51歳。於：佐渡一谷。対告：四條金吾女房 或藤四郎女房。録外。『定遺』 pp.632-634）

「女人はたとへば藤のごとし、をとこは松のごとし。須臾もはなれぬれば立チあがる事なし。はかばかしき下人もなきに、かゝる乱れたる世に此との（殿）をつかはされたる心ざし、大地よりもあつし、地神定てしりぬらん。虚空よりもたかし、梵天帝釈もしらせ給とぬらん。人の身には同生同名と申す二のつかひ（使）を、天生るゝ時よりつけさせ給とて、影の身にしたがふがごとく須臾もはなれず、大罪小罪大功德小功德すこしもおとさず、かはるかはる天にのぼ（上）て申候、と仏説き給。此事ははや天もしろしめしぬらん。たのもしゝたのもしゝ。」（『定遺』 pp.633-634）

本書で日蓮は、世間が物騒な中で、頼りになる人は主人である四條金吾しかいないにも関わらず、佐渡の日蓮のもとへと送った妻の日眼女の気持ちに焦点をあて、その志をくみ

取り、その心がいかに尊いことであるかを称賛している。四條金吾らの生活がどのようなものであるかを十分に知った上で、家を守らねばならない妻の苦勞と不安を察し、その勞をねぎらう言葉を添えることで、夫婦の絆の強さを認めると共に、四條夫妻との信頼関係を深めることを促している。

また〔105〕『四條金吾殿御返事』は翌月の文永9年5月、四條氏が日蓮の安否とともに、諸難に逢うことについて尋ねたことに対する返書である。

〔105〕『四條金吾殿御返事』（文永9（1272）年5月2日。日蓮51歳。於：佐渡一谷。録外。『定遺』pp.634-637）

「煩惱即菩提生死即涅槃と云もこれなり。まさしく男女交会のとき南無妙法蓮華經となふるところを、煩惱即菩提・生死即涅槃と云なり。生死の当体不生不滅とさとするより外に生死即涅槃はなきなり。」（『定遺』p.636）

「女房にも此由を云ひふくめて、日月両眼さう（双）のつばさ（翼）と調ひ給へ。日月あらば冥途あるべきや、両眼あらば三仏の顔貌拝見疑なし。さうのつばさあらば寂光の宝刹へ飛へん事、須臾刹那なるべし。」（『定遺』p.637）

この中で日蓮は、「男女の交わりのときに南無妙法蓮華經と唱えることも、煩惱がそのまま菩提であり、生死がそのまま涅槃の境涯ということである」という趣旨を述べる。さらに、諸難は日蓮の宿業であること、日蓮の法華經の行者としての自覚を述べ、「夫婦でその理を共有し、日月・両眼・鳥の両翼のように」、四條氏が夫婦そろって信心を深めることを勧めている。ここでは、先の〔104〕『同生同名御書』にも見たように、日蓮の女性に対する心遣いとともに、在俗の中にある理想的な男女・夫婦のあり方の一端を示している事例である。

（5）経王御前の誕生に際して

〔114〕『経王御前御書』には、経王御前という子どもが生まれたことを祝福する言葉として、次のようにある。

〔114〕『経王御前御書』（文永9（1272）年。日蓮51歳。於：佐渡一谷。録外。『定遺』pp.686-687）

「法華經第八妙莊嚴王品と申^すには、妙莊嚴王と淨徳夫人とは淨蔵・淨眼と申^す太子に被^レ導^レ給^フと説れて候。経王御前を儲させ給て候へば、現世には跡をつぐべき孝子也。後生には又被^テ導^{ヒカ}仏にならせ給べし。」（『定遺』pp.686-687）

ここでは、『法華經』妙莊嚴王品において二人の子が父を導いて仏道を得させたことを引き、「経王御前も父の跡を継ぐべき孝子であり、のちには両親の成仏を助ける存在となるで

あろう」と述べている。

また、それに次ぐ〔128〕『経王殿御返事』は、経王御前が病気であることを聞き、病氣平癒の祈願を記したものである。

〔128〕『経王殿御返事』（文永10（1273）年8月15日。日蓮52歳。於：佐渡一谷。録外。『定遺』 pp.750-751）

「夫について経王御前の事、二六時中に日月天に祈り申し候。先日のまほり（守）暫時も身をはなさずたもち給へ。其本尊は正法・像法二時には習へる人だにもなし。ましてかき頭し奉る事たえたり。師子王は全三後一と申して、あり（蟻）の子を取らんとするにも、又たけ（猛）きものを取らんとする時も、いきをひを出す事はただをなじき事也。日蓮守護たる処の御本尊をしたゝめ参らせ候事も師子王にをとるべからず。経云く、師子奮迅之力とは是也。又此曼荼羅能信ぜさせ給ふべし。南無妙法蓮華経は師子吼の如し。いかなる病さはりをなすべきや。鬼子母神十羅刹女、法華経の題目を持つものを守護すべしと見えたり。さいはいは愛染の如く、福は毘沙門の如くなるべし。いかなる処にて遊びたはふるとも、つゝがあるべからず。遊行して無きこと、畏如く師子王なるべし。十羅刹女の中にも皁諦女を守護ふかかるべき也。但し御信心によるべし。つぎなんども、すすまざる人のためには用ふる事なし。法華経の剣は信心のけなげ（勇）なる人こそ用ふる事なれ。鬼にかなぼうなるべし。日蓮がたましひをすみ（墨）にそめながしてかきて候ぞ。信じさせ給へ。仏の御意は法華経也。日蓮がたましひは南無妙法蓮華経にすぎたるはなし。妙楽云く 以て頭本遠寿を為す其命と積し給ふ。経王御前にはわざはひも転じて幸となるべし。あひかまへて御信心を出し、此御本尊に祈念せしめ給へ。何事か成就せざるべき。充滿其願如清涼池現世安穩後生善処疑ひなからん。」（『定遺』 pp.750-751）

ここでは、日蓮の授与した守り本尊は獅子吼のごとく全力を込めたものであり、子どもがどこで遊んでいても必ず諸天が守護してくれるものであるとする。また、このたびの病氣も守り本尊を大事にすれば「災いが転じて幸いとなる」ように、必ず身も心も安らかになると記し、経王御前の平癒を祈願するとともに、両親の不安を慰癒している事例である。

（6）母の孝養と家族の絆

〔137〕『呵責謗法滅罪鈔』は、四條氏が母の孝養について尋ねたことに対する返書であり、日蓮は佐渡における内省を踏まえた自己の滅罪を披歴したあと、四條氏が現在主君に大事にされているのも両親の加護の致すところであろうとし、次のように記す。

〔137〕『呵責謗法滅罪鈔』（文永10（1273）年。日蓮52歳。於：佐渡一谷。録外。『定遺』 pp.779-790）

「兄弟も兄弟とおぼすべからず、只子とおぼせ。子なりとも梟鳥と申^ス鳥は母を食ふ。破鏡と申^ス獸の父を食^ハんとうかがふ。わが子四郎は父母を養ふ子なれども悪くばなにかせん。他人なれどもかたらひ（語合）ぬれば命にも替るぞかし。舎弟等を子とせられたらば今生の方人、人目申^ス計りなし。妹等を女と念はばなどか孝養せられざるべき。」（『定遺』 p.790）

ここでは、「たとえ他人であっても、互いに語り合いゆるしあえば身命にも替えるものであり、舎弟や兄弟姉妹らを実の子のように思って慈しめば必ず孝養を尽くされないはずはないのだ」と述べて、家族や舎弟の親善を勧めているのであり、理想的な共同体のあり方についての示唆が示されている事例である。

(7) 主君との関係①

四條頼基は、自ら信ずる法華経を主君に勧めなければと思い、主君・江馬光時に法華経の法門を説いた。しかし、光時はそれを聞き入れなかったため、頼基はその後の対応について日蓮に相談した。〔152〕『主君耳入此法門免与同罪事』は日蓮がそれに答えたものである。

〔152〕『主君耳入此法門免与同罪事』（文永11（1274）年9月16日。日蓮53歳。於：身延。録内。『定遺』 pp.833-834）

「有情の第一の財は命にはすぎず。此を奪^フ者^ハ必^ズ三途に墮^ツ。然ば輪王は十善の始には不殺生。仏の小乗経の始には五戒、其始には不殺生。大乘梵網経の十重禁の始には不殺生。法華経の寿量品は釈迦如来の不殺生戒の功德に当^ツて候品ぞかし。されば殺生をなす者は三世の諸仏にすてられ、六欲天も是を守る事なし。此由は世間の学者も知れり。日蓮もあらあら得^テレ意候。但し殺生に子細あり。彼被^レ殺^サ者の失に軽重あり。我父母・主君・我師匠を殺せる者をかへりて害せば、同じつみなれども重罪かへりて軽罪となるべし。此^レ世間の学者知れる処なり。」（『定遺』 p.833）

ここで日蓮は、「生きるものの第一の財は命である」とし、不殺生戒の功德を述べるが、その不殺生戒すら、父母や主君、師匠の大善のために破るのであれば、その罪は軽くなると述べる。ここは、単に法華経のためであれば不殺生戒を破ってもよいと解してはならず、注意を要するところであるが、その文意は、法華経の大善のためには、たとえ主君の意に逆らっても勧めるのが臣下の務めであるということにあると考えられる。

「心は日蓮に同意なれども身は別なれば、与同罪のがれがたきの御事に候に、主君に此法門を耳にふれさせ進せけるこそありがたく候へ。今は御用^トなくもあれ、殿の御失は脱^レ給ひぬ。此より後には口をつつみておはずべし。又、天も一定殿をば守らせ給^フらん。此よりも申^ス也。かまへてかまへて御用心候べし。いよいよにくむ人人ねら（狙）

ひ候らん。御さかもり、夜は一向に止^メ給へ。只女房と酒うち飲^ンでなで御不足あるべき。他人のひるの御さかもりおこたる（油断）べからず。」（『定遺』p.834）

しかし日蓮は、頼基はすでに与同罪を免れたのであるから、それを主君光時が用いずとも、強引に勧めるのではなく、以後は自重して口をつぐむと同時に、同僚の怨嫉による行動に十分に身边を用心するように説き、「夫人と家で酒を飲んでいれば何の不足があろうか」と述べている。

主君に対する諫言を誉めてはいるものの、武士として情が厚く真面目な性格の四條金吾に対して、実際の主従関係や人間関係の中でどのように行動するかということも同時に教えている。これは、人間関係の現実の中でどのように振る舞うべきであるかの一端を示唆する事例である。

さて、四條頼基は主君の江馬光時の不興を買い、また同僚たちから迫害を受けるなど、社会的には苦境にあったとされる。〔219〕『四條金吾殿御返事』はそうした悩みに応じる形で、日蓮が送った文書である。

〔219〕『四條金吾殿御返事』（建治2（1276）年6月27日。日蓮55歳。於：身延。『定遺』p.1181）

「ただ世間の留難来るとも、とりあへ給^フべからず。賢人聖人も此事はのがれず。ただ女房と酒うちのみて、南無妙法蓮華経ととなへ給へ。苦をば苦とさとり、楽をば楽とひらき、苦楽ともに思合て、南無妙法蓮華経とうちとなへみ（唱居）させ給へ。」（『定遺』p.1181）

この中で日蓮は、「いかなる聖人・賢人といえども、世間の迫害は免れないものであるから、夫人と酒を飲みながら、苦をば苦とさとり、楽をば楽とひらき」、換言すれば苦楽の因果を超越して苦しいときは苦しいときなりに、楽しいときは楽しいときなりに、談笑のうちに夫婦で題目を唱えればよいのであるから、世間の迫害を恐れることはないのだと慰癒している。自由な信仰の形をとりながらも、苦は楽の種、楽は苦の種と、苦楽の因果を達観して前向きに現実に向かう姿を示している事例である。

〔220〕『四條金吾釈迦仏供養事』は四條氏が木像の釈迦仏一体を造立し、日蓮にその開眼を依頼するとともに、主君との関係について近況を報告してきたことに対する返事である。その中で、四條頼基は主君らの不興を買ったため、家臣を辞め入道したいと相談する。

〔220〕『四條金吾釈迦仏供養事』（建治2（1276）年7月15日。日蓮55歳。於：身延。録内。真蹟：鎌倉妙本寺断片 身延山（曾）。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.1182-1189）

「又殿の御たすけはなにゆへぞとたづぬれば、入道殿の御故ぞかし。あらわにはしろしめさねども、定^メて御いのりともなるらん。かうあるならばかへりて又とのの御いのりとなるべし。父母の孝養も又彼人の御恩ぞかし。かゝる人の御内を如何なる事有れ

ばとて、すてさせ給^フべきや。かれより度度すてられんずらんはいかがすべき。又いかなる命になる事なりとも、すてまいらせ給^フべからず。」（『定遺』p.1187）

「但し横難をば忍にはしかじと見へて候。此文御覧ありて後は、けつして百日が間をぼろげならでは、どうれひ（同隸）ならびに他人と我宅ならで夜中の御さかもりあるべからず。主のめさん時はひるならばいそぎまいらせ給^フべし。夜ならば三度までは頓病の由申^サせ給^ドて、三度にすぎば下人又他人をかたらひて、つじをみせなんどして御出仕あるべし。（中略）身に病なくとも、やいと（灸）を一二箇所やいて病の由あるべし。さわぐ事ありとも、しばらく人をもつて見せをほせさせ給^ヘ。」（『定遺』p.1188）

日蓮は頼基が入道となるのをとどめ、竜口の難の時にも頼基が事なきを得たのは主君の江馬光時の恩恵があつてのことだということを忘れてはならないこと、また今父母の孝養が尽くせるのもやはり光時の恩があつてこそであるから、主君への恩を忘れず、あくまでも主君に仕えるべきであるとする。

また、処世の用心について、あと百日は自宅以外での夜の酒宴を控えること、夜に主君に呼ばれたならば3度までは断り、それでもというのであれば人をつけて注意して出仕すべきことなど、細かに指示している事例である。

その後、四條氏が主君・江馬光時に法華信仰を勧めた結果、主君の不興を買い、これに乗じて領地替の内命、すなわち実質的な減俸・左遷ということになってしまった。こうした情勢を四條氏が身延の日蓮へ報告したのに対し、どのように対処すべきかを示したのが〔228〕『四條金吾殿御返事』である。

〔228〕『四條金吾殿御返事』（建治2（1276）年9月6日。日蓮55歳。於：身延。録内。『定遺』pp.1256-1259）

「主の御返事をば申させ給^フべし。身に病ありては叶^ヒがたき上、世間すでにかうと見え候。それがしが身は時によりて憶病はいかんが候はんずらん。只今の心はいかなる事も出来候はば、入道殿の御前にして命をすてんと存^シ候。若やの事候ならば、越後よりはせ上らんは、はるかなる上、不定なるべし。たとひ所領をめさるゝなりとも、今年はきみをはなれまいらせ候べからず。是より外はいかに仰せ蒙るとも、をそれまいらせ候べからず。」（『定遺』p.1259）

ここで日蓮は、主君への返事として「今は病身のため遠い場所にいくことはかなわないし、有事の際には主君に命を捧げる覚悟のある身であるから、越後から馳せ参ずるには遠いので、たとえ今領地を召し上げられるようなことがあっても、今年主君の傍を離れることはできない」と申し伝えることを指示している。

日蓮の指示にしたがって、領地替えを受諾しなかった四條頼基であったが、今度は主命軽視による領地没収の声が同僚からあがり、頼基はさらに窮地に陥ることになった。そこ

で、訴訟に持ちこむことの是非を日蓮に相談し、それに応えたのが〔245〕『四條金吾殿御返事』である。

〔245〕『四條金吾殿御返事』（建治3（1277）年。日蓮56歳。於：身延。録外。真蹟：京都妙覚寺断片 身延山（曾）。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.1301-1305）

「それにつけては御心えあるべし、御用意あるべし。我身と申し、をや（親）・類親と申し、かたがた御内に不便といはれまいらせて候大恩の主なる上、すぎにし日蓮が御かんきの時、日本一同にくむ事なれば、弟子等も或は所領ををゝかたよりめされしかば、又方々の人々も或は御内々をいだし、或は所領ををい（追）なんどせしに、其御内になに事もなかりしは御身にはゆゆしき大恩と見へ候。このうへはたとひ一分の御恩なくとも、うらみまいらせ給べき主にはあらず。それにかさねたる御恩を申し、所領をきはせ給事、御とがにあらずや。賢人は八風と申して八のかぜにをかされぬを賢人と申すなり。利・衰・毀・誉・称・譏・苦・樂也。をゝ心は利あるによろこばず、をとろうるになげかず等の事也。此八風にをかされぬ人をば必ず天はまほらせ給也。しかるをひり（非理）に主をうらみなんどうし候へば、いかに申せども天まほり給事なし。訴訟を申せど叶へぬべき事もあり、申さぬに叶べきを申せば叶へぬ事も候。」（『定遺』p.1302）

「されば此事御訴訟なくて又うらむる事なく、御内をばいはず、我れかまくら（鎌倉）にうちい（打居）て、さきざきよりも出仕とをき（遠）やうにて、ときどきさしいでてをはするならば叶事も候なん。あながちにわるびれてみへさせ給べからず。」（『定遺』p.1305）

ここでも、日蓮は四條頼基に対し、「父にも一家にも恩のある主君を恨んではならない」と述べる。そして、「賢人は八風に犯されず、得意の時も喜ばず、失意の場合にも嘆かない者のことをいうのであるから、よいことも悪いこともありうる訴訟はせず、受難は慎んで受け入れるべきである」として、その心構えを教えている。さらに、領地替の命には従うこと、また鎌倉にあって出仕する回数を控え、時折り出仕するようにすれば、事態はやがて好転するであろうことを述べ、現実的・具体的な指示と精神的な助言を与え、苦境にある四條頼基を支えている事例である。

（8）主君との関係②

建治3年（1277）6月9日、鎌倉桑谷において、日蓮門下の三位房と、忍性の庇護を受けていたとされる龍象房との法論があり、三位房に軍配があがった。その時に頼基もその席に在ったことから、事実無根であるにも関わらず、頼基は兵杖を帯して乱入し悪口狼籍をばたらいて三位房を援護し法座を乱したと讒奏された。さらに、頼基には法華信仰を捨てる

起請文を書くように命じる下文が届けられるが、たとえ所領を没収されても起請文は書かないと拒絶し、その後の対応について日蓮に相談した。

日蓮は頼基に対し、下文に対する陳状一篇（〔249〕『頼基陳状』）を作して鎌倉へ送ったが、〔250〕『四條金吾殿御返事』では併せてそれを提出する際の用心等について述べている。

〔250〕『四條金吾殿御返事』（建治3（1277）年7月。日蓮56歳。於：身延。録内。真蹟：大分常妙寺 野呂妙興寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』 pp.1361-1364）

「凡夫のならひ、身の上ははからひがたし。これをよくよくしるを賢人聖人とは申すなり。（中略）わづかの二所の所領なり。一生はゆめの上、明日をご（期）せず。いかなる乞食にはなるとも、法華經にきずをつけ給^レべからず。されば同^クはなげきたるけしき（気色）なくて、此状にかきたるがごとく、すこしもへつらはず振舞仰^セあるべし。中中へつらふならばあしかりなん。設ひ所領をめされ、追^ヒ出し給^フとも、十羅刹女の御計^ニにてぞあるらむとふかくたのませ給^フべし。」（『定遺』 p.1362）

その中で、現世のはかない命のためにわずかの領地を惜しむのではないこと、そして、嘆くそぶりなど見せず、少しも諂うような振る舞いをするべきではないと教示している。

「いたういそがずとも内内うちをしたゝめ、又ほかのかつばら（彼奴原）にもあまねくさはがせて、さしいだしたらば、若^シや此文かまくら内にもひろう（披露）し、上へもまいる事もやあるらん。わざはひの幸はこれなり。法華經の御事は已前に申^シふりぬ。しかれども小事こそ善よりはをこて候へ。大事になりぬれば必^ズ大なるさはぎが大なる幸となるなり。」（『定遺』 p.1363）

「御よりあひ（寄合）あるべからず。よる（夜）は用心きびしく、夜廻の殿原かたらひて用ひ、常にはよりあはるべし。今度御内をだにもいだされずば十に九は内のものねらひなむ。かまへてきたなきしに（死）すべからず。」（『定遺』 p.1364）

また、「格別に急がなくても、自身は謹慎し、他の者たちには騒ぐだけ騒がせておけば、自然に陳状のことも伝わり、お上の見参にも入らないとも限らない。そうなれば、災い転じて幸いというものであると記し、おおらかに待つという態度をとるべきであると教示する。また末文には他人の家で寄り合いをしないこと、夜は特に用心することなどを記し、決して見苦しい死に方をしてはならないと教示している。

先の書状のやりとり以降、頼基は起請文の提出を拒絶し続け、最近の情勢を身延の日蓮へ再度報告した。〔257〕『四條金吾殿御返事』はそれに対する返事である。日蓮は頼基の決意の固いことを喜びつつ、起請文は書いてはならないとして、次のように記している。

〔257〕『四條金吾殿御返事』（建治3（1277）年。日蓮56歳。於：身延。録内。『定遺』

pp.1378-1385)

「かまへかまへて、此間はよ（余）の事なりとも御起請かかせ給^レべからず。火はをびただしき様なれども、暫くあればしめ（滅）る。水はのろき様なれども、無^ク左右^一失^レがたし。御辺は腹あしき人なれば火の燃^レがごとし。一定人にすかされなん。又主のうらうら（遅々）と言和^クにすか（賺）させ給^レならば、火に水をかけたる様に御わたりありぬと覚ゆ。きた（鍛）はぬかね（金）は、さかんなる火に入^レればとく（疾）とけ（蕩）候。氷をゆ（湯）に入^レがごとし。剣なんどは大火に入^レれども暫^クとけず。是きたへる故也。まへ（前）にかう申^スはきたうなるべし。仏法と申^スは道理也。道理と申^スは主に勝物也。」（『定遺』 pp.1383-1384）

ここでは、頼基が「火のように熱しやすく腹立ち易いという性格のために、人にだまされるであろうし、主君から穏やかに言葉やわらかに言われれば火に水をかけたようになってしまうかもしれない」とその性格を配慮し、「このように言うのはあなたを鍛えるためである」とした上で、「仏法は道理であり、正しい道理は主君にも勝つものだ」として、仏法の道理から外れることのないように教示している。

「いかにいとを（愛）し、はな（離）れじと思^フめ（妻）なれども、死しぬればかひなし。いかに所領ををしとをぼすとも死^シては他人の物、すでにさかへ（栄）て年久し、すこしも惜む事なかれ。又さきざき申^スがごとく、さきざきよりも百千万億倍御用心あるべし。」（『定遺』 pp.1383-1384）

そして、いかに領地を惜しいと思っても死ねば他人のものとなるのであって、久しくその領地をいただいて栄えてきたのであるから、領地は少しも惜しまないが、法華経の信仰に生きることは捨てるべきではない、と説示している。

「あらかるべからず。吾^カ家にあらずんば人に寄合事なかれ。又夜廻の殿原はひとりもたのもしき事はなけれども、法華経の故に屋敷を取られたる人々なり。常はむつはせ給^レべし。又夜の用心の為と申^シ、かたがた殿の守りとなるべし。吾方の人々をば少々をばみずきかずあるべし。さて又法門などを聞ばやと仰^ル候はんには、悦^シで見え給^レべからず。いかんが候はんずらん。御弟子共に申^シてこそ見候はめと、やはやは（和々）とあるべし。いかにもうれしさにいろに頭^レれなんと覚え、聞んと思^フ心だにも付^クせ給^レならば、火をつけてもすがごとく、天より雨の下がごとく、万事をすてられんずるなり。」（『定遺』 pp.1384-1385）

さらに、常々の用心を怠ってはならないことを示して、夜回りの者たちと親しくすべきこと、味方の者の少々の過ちを咎めだてしないこと、主君の誘いには喜んでいそいそとした態度をとらず、落ち着いて答えることなどを教えている。

その後、頼基は日蓮の助言に従い長谷の自宅に蟄居していたが、その年の9月に悪病が流

行し主君の江馬光時も悪病に侵されたため、医術に明るい頼基の治療が必要になり、謹慎中の頼基は召し出されることになった。頼基は事の次第を日蓮に報告したが、〔262〕『崇峻天皇御書』はその返答として次のように記されている。

〔262〕『崇峻天皇御書』（建治3（1277）年9月11日。日蓮56歳。於：身延。対告：四條左衛門尉。録内。真蹟：身延山（曾）。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.1390-1397）

「此につけても、殿の御身もあぶな（危）く思^レまいらせ候ぞ。一定かたきにねらはれさせ給^レなん。すぐろく（双六）の石は二並^レぬればかけられず。車の輪は二ツあれば道にかたぶかず。敵も二人ある者をばいぶせ（梶）がり候ぞ。いかにとが（科）ありとも、弟ども且^ラも身をはなち給^フな。殿は一定腹あしき相かを（面）に頭たり。いかに大事と思へども、腹あしき者をば天は守らせ給はぬと知^ラせ給へ。殿の人にあやまたれてをはさば、設^レ仏にはなり給^フとも彼等が悦^トと云^レ、此よりの歎^キと申^シ、口惜^シかるべし。彼等がいかにもせんとはげみつるに、古よりも上に引^キ付られまいらせてをはすれば、外のすがた（姿）はしづま（静）りたる様にあれども、内に胸はもふ（燃）る計^リにや有^ラん。常には彼等に見へぬ様にて、古よりも家のこ（子）を敬ひ、きうだち（公達）まいらせ給^テてをはさんには、上の召^シありとも且^ラくつゝしむべし。入道殿いかにもならせ給はば、彼ノ人々はまどひ者になるべきをばかへりみず。物をぼへぬ心に、との（殿）のいよいよ来^ルを見ては、一定ほのを（炎）を胸にたき、いき（気）をさかさま（逆）につく（吐）らん。若^シきうだち・きり（権）者の女房たちいかに上の御そらう（所勞）はと問^レ申されば、いかなる人にて候へ、膝をかがめて手を合^セ、某が力の可^キ、及^フ御所勞には候はず候を、いかに辞退申せどもただと仰^レ候へば、御内の者にて候間かくて候とて、びむ（鬢）をもか^ラず、ひたたれ（直垂）こは（強）からず、さはやかなる小袖・色ある物なんどもき（著）ずして、且^ラくねう（忍）じて御覽あれ。（中略）上よりへや（部屋）を給^テて居してをはせば、其処にては何事無^クとも、日ぐれ暁なんど、入^リ返^リなんどに、定^メてねらうらん。又我家の妻戸の脇・持仏堂・家の内の板敷の下か天井なんどをば、あながちに心えて振舞^レ給へ。今度はさきよりも彼等はたばかり賢かるらん。」（『定遺』 pp.1391-1393）

ここでは、必ず敵に狙われるであろうから、どのような過失があっても弟たちと離れてはならないこと、持ち前の短気な性格を出さないこと、同僚の人は内心穏やかでないだろうから、あらぬ疑いを立てられないように主君に呼ばれてもしばらくは遠慮すべきこと、権勢のある人から主君の病について尋ねられたならば、相手が誰であっても膝をかがめて合掌し「私の力には及びませんが、固く辞退申し上げましたが、強いての仰せでもあり奉公の身でもありますから、治療をさせていただいております」と言うべきこと、髪も繕わず粗末な着物を着ていること、日暮れ朝がたの進退に注意すること、家でも妻戸の脇、板敷の下、天井に気を配ることなど、注意すべき点を事細かに指示している。

「又世間のすぎえぬやうばし歎^レて人に聞かせ給^フな。若^シさるならば、賢人にははづ(外)れたる事なり。若^シさるならば、妻子があと(後)にとどまりて、はぢ(恥)を云^フとは思はねども、男のわか(別)れのおし(惜)さに、他人に向^ヒて我夫のはぢをみなかた(語)るなり。此^レ偏にかれが失にはあらず。我ふるまひのあし(悪)かりつる故也。人身は受^ケがたし、爪上^ノの土。人身は持^チがたし、草の上の露。百二十まで持て名をくたし(腐)て死せんよりは、生きて一日なりとも名をあげん事こそ大切なれ。中務三郎左衛門^ノ尉は主の御ためにも、仏法の御ためにも、世間の心ね(根)もよ(吉)かりけりよかりけりと、鎌倉の人々の口にうたはれ給へ。穴賢穴賢。蔵の財よりも身の財すぐれたり。身の財より心の財第一なり。此御文を御覧あらんよりは心の財をつませ給^フべし。」(『定遺』p.1395)

ここでは、世の中が辛いなどと他人に向かって嘆いてはならないこと、人間に生まれることは容易なことではないが、120歳まで長生きして名を汚すよりは生きて一日でも名をあげることが大事であることを記し、「蔵の財より身の財、身の財より心の財が第一である」と述べ、心の財を積むことを勧める。

「孔子と申せし賢人は九思一言とて、こゝのたび(九度)おもひて一度申^ス。周公旦と申せし人は沐する時は三度握り、食^{スル}時は三度はき給^ヒき。たしかにきこしめせ。我ばし恨みさせ給^フな。仏法と申^スは是にて候ぞ。一代の肝心は法華経、法華経の修行の肝心は不軽品にて候なり。不軽菩薩の人を敬^ヒしはいかなる事ぞ。教主釈尊の出世の本懐は人の振舞にて候けるぞ。穴賢穴賢。賢きを人と云^ヒ、はかなきを畜といふ。」(『定遺』p.1397)

さらに、本書の終盤には崇峻天皇、孔子、周の公旦の故事や言行を引く。九思一言のように深い思慮を巡らすこと、客人に対して待たせることのないように思いやって機敏に行動すること、法華経の常不軽菩薩がすべての人を敬って礼拝したこと、等の意味をよく吟味するように教え、そうした人の振る舞いを教えるのが仏法の根幹であることを示している。

[273]『四條金吾殿御書』は、先の手紙の約4か月後のものである。本書は頼基から供養を受けた礼状であるが、本書によれば、頼基は主君江馬光時の勘気も解けて、その出仕の姿は鎌倉中で立派であると噂されていることがわかる。しかし、許された後も敵意を抱くものが一層隙をうかがっているであろうとして、さまざまに注意を与えている。

[273]『四條金吾殿御書』(建治4(1278)年1月15日。日蓮57歳。於：身延。録内。『定遺』pp.1436-1439)

「これにつけてもあまりにあやしく候。孔子は九思一言、周公旦は浴する時は三度にぎり、食^{スル}時は三度はかせ給^フ。古の賢人なり、今の人のかがみなり。されば今度は

ことに身をつゝしませ給べし。よる（夜）はいかなる事ありとも、一人そと（外）へ出させ給べからず。たとひ上の御めし有りとも、まづ下人をごそ（御所）へつかわして、なひなひ（内々）一定をききさだめて、はらまき（腹巻）をきて、はちまき（鉢巻）し、先後左右に人をたてて出仕し、御所のかたわらに心よせのやかたか、又我がやかたかに、ぬぎをきてまいらせ給べし。家へかへらんには、さきに人を入れて、と（戸）のわき・はし（橋）のした・むまやのしり・たかどの一切くらきところをみせて入べし。せうまう（焼亡）には、我が家よりも人の家よりもあれ、たから（財）ををしみて、あわてて火をけすところへ、づつとよるべからず。まして走り出る事なかれ。出仕より主の御ともして御かへりの時は、みかど（御門）より馬よりをりて、いとまのさしあうよし、はうくわんに申していそぎかへるべし。上のをよせなりとも、よ（夜）に入りて御ともして御所にひさしかるべからず。かへらむには、第一心にふかきえうじん（用心）あるべし。こゝをばかならずかたきのうかがうところなり。人のさけ（酒）たばんと申すとも、あやしみて、あるひは言をいだし、あるひは用ることなかれ。」（『定遺』 pp.1437-1438）

ここでは、夜間に一人で外出しないこと、主君から依頼であってもまず人を遣わして確認し、腹巻鉢巻で身を固めつつ、前後左右に人を立てて出仕し、懇意の者の部屋か自室にて対応すべきこと、帰路も十分に注意すべきこと、火事の際は財宝を惜しんであわてて火に近寄ったり駆け出したりしてはいけないこと、主君の出仕の御供から帰る際は同僚に断って速やかに帰宅すべきこと、夜遅くに御所にいてはならないこと、酒を出されても自然なふりをして辞退すべきこと、などを記している。

「又御をとゝ（舎弟）どもには常はふびんのよしあるべし。つねにゆせに（湯銭）ぎうりのあたひ（草履価）など心あるべし。もしやの事のあらむには、かたきはゆるさじ。我ためにいのち（命）をうしなはんずる者ぞかしとをぼして、とがありとも、せうせうの失をばしらぬやうにてあるべし。又女るひはいかなる失ありとも、一向に御けうくん（教訓）までもあるべからず。ましていさ（争）かうことなかれ。涅槃経云く 罪雖極重シト不レ及サニ女人ニ等云云。文の心はいかなる失ありとも女のとがををこなはざれ。此レ賢人なり、此レ仏弟子なりと申す文なり。此文は阿闍世王父を殺すのみならず、母をあやまたむとせし時、耆婆・月光の両臣がいさめたる経文なり。我母心ぐるしくをもひて、臨終までも心にかけていもうとどもなれば、失をめん（免）じて不便というならば、母の心やすみて孝養となるべしとふかくをぼすべし。他人をも不便というぞかし。いもうやをとをとどもをや。もしやの事の有りには一所にていかにもなるべし。此等こそとどまりみてなげ（歎）かんずれば、をもひで（思出）にとふかくをぼすべし。」（『定遺』 pp.1438-1439）

またここでは、舎弟たちには湯銭・草履代など心付けをし、女性の場合はいかなること

があっても過失を咎めないことなどを示し、彼らと十分な関係を取り結んでおくべきことを記している。

以上、これらは、総じて頼基の性格を十分に考慮しつつ、立ち振る舞いの内省を促し、具体的な対策や精神的な心構えを詳細に教えつつ、苦境に寄り添っている事例である。

(9) 主君との関係③

以下の3篇は〔273〕『四條金吾殿御書』以降、事態がある程度終息を迎えてからの手紙である。まず〔283〕『檀越某御返事』は、宛先や系年には諸説があるものの、従来、四條氏宛てとされている。本書は日蓮に三度目の流罪の噂があったことが日蓮に報告されたことに対する書状である。その末文には次のようにある。

〔283〕『檀越某御返事』(弘安1(1278)年4月11日。日蓮57歳。於：身延。対告：四條金吾 録外。真蹟：中山法華経寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.1493-1494)
「各々の御身の事は此より申^シはからうべし。さでをはするこそ、法華経を十二時に行ぜさせ給^フにては候らめ。あなかしこあなかしこ。御みやづかい(仕官)を法華経とをぼしめせ。一切世間治生産業^ハ皆与^ニ実相^ニ不^レスト^ニ相違背^セニは此^レなり。かへすがへす御文の心こそをもいやられ候へ。」(『定遺』p.1493)

ここでは、法華経の経文に「世間一般の生業も法華経の修行と異なったものではない」と解釈できる部分を引き、日常の宮仕えの仕事こそが法華経の修行と思えばよいと記している。この書が四條氏宛てであるとすれば、これまでの書状に見てきたように、仏法の道理にしたがって心の財を積み、人の振る舞いを省みる社会生活・家庭生活・夫婦生活であれば、そうした日常そのものが尊い生活であるということを示している。日常の生活の中で「仏法の道理を保つ」営みの重要性を説いている事例といえる。

そのおよそ半年後、弘安元年10月、四條氏は主君から改めて三箇郷の領地をたまわることになる。〔312〕『四條金吾殿御返事』はそれを四條氏が日蓮に報告したことに対する書状である。日蓮は「あまりに不思議で夢心地のようで、どのように返事をすればよいのかもわからない」と喜びを共有するが、以下のようにも記している。

〔312〕『四條金吾殿御返事』(弘安1(1278)年10月。日蓮57歳。於：身延。録内。『定遺』pp.1592-1594)

「いかにわろくとも、わろきよし人にも又上へも申させ給^フべからず候。よきところ、よきところと申^シ給はば、又かさねて給はらせ給^フべし。わろき処徳分なしなむど候はば、天にも人にもすてられ給^ト候はむずるに候ぞ、御心へあるべし。」(『定遺』p.1593)

ここでは、たとえその土地が悪かろうとも、それを他人に話したり、主君に言っはならない。そして善いところである、善いところであると言っていれば重ねて恩命に接する

ことになるろうし、悪く言っていれば天にも人にも見捨てられることになるであろう、としている。

[331]『陰徳陽報御書』(弘安2(1279)年4月22日。日蓮58歳。於：身延。真蹟：京都妙頭寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』p.1638)

「いかにわなくとも、きかぬやうにてをはすべし。この事をみ候に申^スやうにだにもふれまわせ給^フならば、なをなをも所領もかさなり、人^ノをぼへもいできたり候べしとをぼへ候。さきさき申^シ候しやうに、陰徳あれば陽報ありと申^シて、皆人は主にうたへ、主もいかんぞをぼせしかども、わどの^ノ正直の心に主の後生をたすけたてまつらむともう心がうじやうにして、すねん(数年)をすぐれば、かゝるりしやうにもあづからせ給^フぞかし。此は物のはしなり。大果報は又来^ルべしとをぼしめせ。又此法門の一行いかなる本意なき事ありとも、みずきかず、いわずしてむつばせ給へ。」(『定遺』p.1638)

ここでは「いかに同僚らが騒いでも聞かないふりをしていればきっと所領も増し人の信用も増えるであろう」と述べ、頼基に希望を与えている。また、同僚たちが主君に対して讒言し、被害をこうむったことに対しては、「私心のない純粋な心で主君の後生を助けてさしあげようという固い決意で修練をしたのであるから」と述べることで困難を修練と意味づけ、かねてからの教訓にしたがってどのような難も忍受していれば、「陰徳あれば陽報がある」というように、所領や信用が増すとといった以上に大きな果報があると述べている。

以上、四條氏への手紙においては、特に主君や周囲のものとの人間関係の悪化等に対する教訓が見られる。

(10) その他の四條氏への手紙

① [160]『四條金吾殿女房御返事』

本書は、四條氏の妻が33歳の厄年にあたって日蓮に供養の品を届けたことに対する返書である。

[160]『四條金吾殿女房御返事』(文永12(1275)年1月27日。日蓮54歳。於：身延。録内。真蹟：丹後日置 妙円寺外四ヶ所。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.855-858)

「今三十三の御やくとて、御布施送^リたびて候へば、釈迦仏・法華経・日天の御まえに申^シあげ候ぬ。(中略)弓よわければ絃ゆるし。風ゆるなれば波ちみさきはじねんのだうりなり。而^レにさえもん(左衛門)どのは俗の中日本には、かたをならぶべき物もなき法華経の信者なり。これにあひつ(連)れさせ給^ヒぬるは日本第一の女人なり。法華

経の御ためには龍女とこそ仏はをぼしめされ候らめ。女と申す文字をばかゝるとよみ候。藤の松にかゝり、女の男にかゝるも、今は左衛門殿を師とせさせ給^レて、法華経へみちびかれさせ給^レ候へ。又三十三のやくは転じて三十三のさいはひとならせ給^レべし。七難即滅七福即生とは是也。年はわかう（若）なり、福はかさなり候べし。」（『定遺』 pp.857-858）

ここで日蓮は、ことさらに厄年の吉凶について述べることはない。そうではなく、藤が松にかかるように、夫を師と頼んで信心に励むことによって、33の厄も転じて33の福となるであろうし、年は若くなり幸福も重なるだろうと述べて、夫婦睦まじくあれば心配はないのだということを強調し、夫人の不安に応えている事例である。

② [327] 『日眼女釈迦仏供養事』

弘安2年の春、日眼女が37歳の厄年にあたって除災を祈念して釈尊の木造を造立し、供養の布施を日蓮に届けた。本書は日眼女が厄年にあたっての不安を日蓮に相談したことに対する返書であると考えられる。

[327] 『日眼女釈迦仏供養事』（弘安2（1279）年2月2日。日蓮58歳。於：身延。対告：四條女房。録内。真蹟：身延山（曾）。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.1623-1626）
「御守書^キてまいらせ候。三界ノ主 教主釈尊一体三寸ノ木像造立ノ檀那日眼女。御供養ノ御布施 前ニ二貫今一貫云云。法華経ノ寿量品ニ云ク 或ハ説キ己身ヲ 或ハ説ク他身ヲ 等云云。東方の善徳仏・中央の大日如来・十方の諸仏・過去の七仏・三世の諸仏、上行菩薩等、文殊師利・舍利弗等、大梵天王・第六天の魔王・釈提桓因・日天・月天・明星天・北斗七星・二十八宿・五星・七星・八万四千の無量の諸星、阿修羅王・天神・地神・山神・海神・宅神・里神・一切世間の国々の主とある人、何れか教主釈尊ならざる。天照太神・八幡大菩薩も其本地は教主釈尊也。例せば釈尊は天の一月、諸仏菩薩等は万水に浮^ル影なり。釈尊一体を造立する人は十方世界の諸仏を作り奉る人なり。譬へば頭をふればかみ（髪）ゆるぐ、心はたらけば身うごく。大風吹^クば草木しづかならず、大地うごけば大海さはがし。教主釈尊をうごかし奉れば、ゆるがぬ草木やあるべき、さわがぬ水やあるべき。」（『定遺』 p.1623）

まず日蓮はお守りを書いて日眼女に授与している。そして、釈迦仏を造立したことは十方の諸仏・諸菩薩を造立したことになるという道理を述べ、日眼女の労を労っている。

「今の日眼女は三十七のやく（厄）と云云。やくと申^スは譬へばさい（采）にはかど、ます（升）にはすみ、人にはつぎふし（関節）、方には四維の如し。風は方よりふけばよはく、角より吹^クばつよし。病は肉より起れば治しやすし、節より起れば治しがたし。家にはかきなれば盗人いる、人にはとがあれば敵便をうく。やくと申^スはふしぶ

しの如し。家にかきなく、人に科あるがごとし。よきひやうし（兵士）を以てまほらすれば、盗人をからめとる。ふしの病をかねて治すれば命ながし。今教主釈尊を造立し奉れば、下女が太子をうめるが如し。国王尚此女を敬ひ給ふ。何況や大臣已下をや。大梵天王・釈提桓因王・日月等、此女人を守り給ふ。況や大小の神祇をや。」（『定遺』 pp.1623-1624）

また、厄年については、角から吹く風・関節からくる病・垣根のない家のように厄介で油断のできないものであるが、釈尊を造立した功德によって、必ず諸天・神祇の守護があることを述べて、日眼女の疑問と不安に答えている。

なお、同じく厄年についての相談および返信は、大田氏への手紙のうち〔285〕『太田左衛門尉御返事』にも見られる（本章第七節第二項参照）。

第五節 日蓮遺文に見る福祉思想—池上氏への手紙

第一項 池上氏の人物と背景

池上氏は日蓮の四大檀越の一であり、日蓮の手紙には兄の右衛門大夫志宗仲（生没年未詳）とその妻、弟の兵衛志宗長（生没年未詳）とその妻、および父の左衛門大夫康光の五人の名がみられる。

池上氏は藤原家の末裔で、京都から下向し、有力な武士として武蔵国池上郷（現東京都大田区）に住していた。宗仲は幕府の作事奉行であった。康元元年（1256）ころ、池上兄弟は四條氏らと前後して日蓮に帰依したとされる。すると、すでに忍性に帰依していた父の康光（～1279）と兄弟との間で信仰的な対立が生じた。

池上氏に宛てた遺文は正篇収録には 17 書あり、そのうち真蹟（完存・断片含む）は 12 書、日興写本は 1 書である。以下、本論のテーマに沿った内容を含み、本節で取り上げる遺文には下線を付す。

〔174〕『兄弟鈔』

〔240〕『兵衛志殿女房御書』

〔248〕『兵衛志殿御返事』

〔254〕『兵衛志殿御返事』

〔260〕『兵衛志殿御書』

〔264〕『兵衛志殿女房御返事』

〔266〕『兵衛志御返事』

〔291〕『兵衛志御返事』

〔296〕『兵衛志御返事』

〔318〕『兵衛志御返事』

[328] 『孝子御書』

[353] 『兵衛志殿女房御返事』

[355] 『右衛門大夫殿御返事』

[385] 『兩人御中御書』

[396] 『大夫志殿御返事』

[405] 『八幡宮造營事』

[419] 『大夫志殿御返事』

第二項 池上氏への手紙

(1) 父と兄弟の対立①

父の康光は息子兄弟の日蓮・法華経信仰をよく思っておらず、文永12年(1275)春、兄弟を威圧して改信を迫ったが、兄弟はそれに応じなかった。そこで、父は兄宗仲を勘当し、弟の宗長に家督を譲ろうとする気配を見せた。どちらかと言えば、弟は人情にもろく、父の言葉によって法華経信仰を捨て父の側に付くかもしれなかったからである。そうした状況を聞き、日蓮が兄弟に宛てたのが[174]『兄弟鈔』である。

[174]『兄弟鈔』(文永12(1275)年4月17日。日蓮54歳。於：身延。対告：池上兄弟。録内。真蹟：池上本門寺外四ヶ所。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.918-934)

「いよいよをつる心ねすがたをはすべからず。定て女人は心よはくをはすれば、ござんたちは心ひるがへりてやをはすらん。がうじやうにはがみをしてたゆむ心なかれ。例せば日蓮が平ノ左衛門ノ尉がもとにてうちふるまい、いゝ(言)しがごとくすこしもをつる心なかれ。わだ(和田)が子となりしもの、わかさのかみ(若狭守)が子となりしもの、将門・貞当が郎従等となりし者、仏になる道にはあらねどもはちををもへば命をしまぬ習なり。なにとなくとも一度の死は一定なり。いろばしあしくて人にわらわれさせ給ふなよ。」(『定遺』p.926)

ここでは、「どのようなことがあっても、強情に歯を食いしばって、恐れ退く心や態度を見せるようなことがあってはいけない」とし、「人間はどうしても一度は死ななければならぬのであるから、卑怯な態度をとって人に笑われるようなことはならない」と、武士としての心と身の振る舞いのあり方を教示している。

「又二人の御前達は此人々の檀那ぞかし。女人となる事は物に随て物を随へる身也。夫たのしくば妻もさかふべし。夫盗人ならば妻も盗人なるべし。是偏に今生計^リの事にはあらず。世生生に影と身と、華と果と、根と葉との如くにておはするぞかし。木にすむ虫は木をは(食)む、水にある魚は水をくらふ。芝かるれば蘭なく、松さかうれば柏よろこぶ。草木すら如^シ是。比翼と申^ス鳥は身は一ツにて頭二ツあり。二ツの口より

入る物一身を養ふ。ひほく（比目）と申^ス魚は一目づつある故に一生が間はなる事なし。夫と妻とは如^シ是。此法門のゆへには設ひ夫に害せらるるとも悔^スる事なかれ。一同して夫の心をいさめば龍女が跡をつぎ、末代悪世の女人の成仏の手本と成^リ給^フべし。」（『定遺』 pp.932-933）

さらに、ここでは兄弟の妻たちに対する励ましの言葉が記されている。その中で「女性というのは物に随いながらも、物を随えるものである」とし、「夫婦の契りは現世だけでなく、生々世々に影と身のように、華と果実のように、根と葉のように寄り添いあうものである」から、夫人の二人が協力して主人たちを諫め、助けるようにということを記している。女性は主人に従うのが通例である時代社会の中にあつて、「女性は物を随える」という言葉は、女性の主体性を引き出す記述といえる。

日蓮の兄弟に対する同様の激励は、〔254〕『兵衛志殿御返事』にも見ることができる。

〔254〕『兵衛志殿御返事』（建治3（1277）年8月21日。日蓮56歳。於：身延。対告：池上兵衛志。録外。真蹟：京都立本寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.1370-1371）（あるいは建治元（1275）年。日蓮54歳）

「各々二人はすでにとこそ人はみしかども、かくいみじくみへさせ給^フは、ひとへに釈迦仏・法華経の御力なりとをぼすらむ。又此にもをもひ候。後生のたのもしさ申^スばかりなし。此より後もいかなる事ありとも、すこしもたゆむ事なかれ。いよいよあげてせむべし。たとい命に及とも、すこしもひるむ事なかれ。」（『定遺』 p.1371）

ここで、「二人はすでに法華経信仰を捨てるかと思えたのに、このように立派に耐え忍んだ」と、二人の努力を認め称賛している。そして、「命を失うようなことがあっても退いてはならない」と記し、二人を激励している。

そしてその結果、父康光が法華経信仰へと改心したことにより、事態はひとたび解決に向かう。兄弟たちに対する称賛は、〔260〕『兵衛志殿御書』には次のように記されている。

〔260〕『兵衛志殿御書』（建治3（1277）年9月9日。日蓮56歳。於：身延。対告：池上兵衛志。録外。真蹟：池上本門寺断片外一ヶ所。写本：日興筆 北山本門寺蔵。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』 pp.1378-1379）（あるいは弘安元（1278）年。日蓮57歳）

「殿の御心賢くして日蓮がいさめを御もちみ有^リしゆへに、二のわ（輪）の車をたすけ二の足の人をになへるが如く、二の羽のとぶが如く、日月の一切衆生を助くるが如く、兄弟の御力にて親父を法華経に入^レまいらせさせ給^トぬる御計^ラ、偏に貴辺の御身にあり。」（『定遺』 p.1387）

ここでは兄弟二人が協力したことを、「二つの車輪が車を助け、二つの足が人を担い、二つの羽で鳥が飛び、日月が輝いて一切衆生を助けるよう」なものとして称賛している。

(2) 父と兄弟の対立②

こうして父の勘当は一端解かれたものの、その状況は長くは続かなかった。その後幾ばくもなく忍性が鎌倉中の人々に百万遍の念仏を実施することになり、再度父は忍性に傾倒し、親子間の葛藤が再発する。建治3年、再び親子の対立が深まり、宗仲は再び勘当されたことを、夫人が身延に詣でて相談した。〔266〕『兵衛志御返事』はその返書である。

〔266〕『兵衛志御返事』（建治3（1277）年11月20日。日蓮56歳。於：身延。対告：池上兵衛志。録内。真蹟：京都妙覚寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.1401-1406）（あるいは建治元（1275）年。日蓮54歳）

「皆人のもひて候は、父には子したがひ、臣は君にかなひ、弟子は師にみ（違）すべからずと云云。かしこき人もいやしき者もしれる事なり。しかれども食欲・瞋恚・愚癡と申^スさけ（酒）にゑひて、主に敵し、親をかるしめ、師をあなづる、つねにみへて候。但師と主と親とに随^ヒてあしき事^ヲ諫^メば孝養となる事は、さきの御ふみにかきつけて候しかば、つねに御らむあるべし。」（『定遺』p.1402）

日蓮は、世間一般としては、子は父に従うべきもの・臣は君に仕えるもの・弟子は師に背いてはならないものとなっているが、「師・主・親に従って悪い場合にはそれを諫めた方がかえって孝養となることもある」、ということを再説している。

「法華經のかたきになる親に随^ヒて、一乗の行者なる兄をすてば、親の孝養となりなんや。せんずるところ、ひとすぢにをもひ切^ツて、兄と同く仏道をなり（成）給へ。親父は妙莊嚴王のごとし、兄弟は浄蔵・浄眼なるべし。昔と今はかわるとも、法華經のことわりたがうべからず。（中略）親なればいかにも順^ヒまいらせ候べきが、法華經の御かたきになり給へば、つきまいらせては不孝の身となりぬべく候へば、すてまいらせて兄につき候なり。兄にすてられ候わば兄と一同とをぼすべしと申^シ切^リ給へ。すこしもをそるゝ心なかれ。」（『定遺』p.1403）

日蓮は弟の宗長が、父につくべきか兄につくべきかで悩んでおり、法華經信仰も退転するかもしれないという事態に対して、「親のことなら従うのが道であるが、法華經の敵となった場合は親に従ってかえって不孝者になるのであるから、親を捨てて兄につくべきである」として、父を法華經・妙莊嚴王品の父王に、兄弟を浄眼・浄蔵の兄弟に擬して説明している。

「わどの兄をすてゝ、あにがあとをゆづられたりとも、千万年のさかへかたかるべし。しらず、又わづかの程にや。いかんがこのよ（此世）ならんずらん。よくよくをもひ切^ツて、一向に後世をたのまるべし。」（『定遺』p.1406）

さらに、「兄を捨てて親から後を譲られてもその後栄えることはないであろうし、この

世がどう変わるかわからないのであるから、思い切って法華経の道理を通して後世をたのむべきである」と記すことで、宗長の迷いや悩みに対して寄り添いつつ、取るべき態度を教示している。

翌弘安元年（1278）、結果としては父が再び法華経信仰に入るというかたちで、池上家の親子の問題は解決をみることになった。池上家の家庭内が円満となったことは、〔328〕『孝子御書』等に記されている。

〔328〕『孝子御書』（弘安2（1279）年2月21日。日蓮58歳。於：身延。対告：池上兵衛志。録外。真蹟：石見恵王光寺 外二ヶ所。分類：C 真蹟断片現存。定pp.1626-1627）

「案にたがふ事なく親父より度々の御かんだうをかうほらせ給ひしかども、兄弟ともに浄蔵・浄眼の後身か、将^タ又薬王・薬上の御計^ヲかのゆへに、ついに事ゆへなく親父の御かんきをゆりさせ給^ヒて、前に立^テまいらせし御孝養心にまかせさせ給^ヒぬるは、あに孝子にあらずや。（中略）兄弟の御中不和にわたらせ給ふべからず。不和にわたらせ給ふべからず。」（『定遺』 p.1626）

ここでは、兄弟に対して「父から度々の勘当を受けたけれども、兄弟ともにまるで浄蔵浄眼・薬王薬上菩薩のように親を導いたので、ついに孝養の心を貫くことができた、立派な孝子である」と記し、また「兄弟が不和であってはならない」ことを繰り返し、兄弟の努力を認め、称賛している。

(3) 讒奏に対して

〔405〕『八幡宮造営事』は、池上兄弟が鎌倉八幡宮の造営の事業から外されたという報告を受けての返書である。本書によれば、それは讒奏によるものであったとされている。

〔405〕『八幡宮造営事』（弘安4（1281）年5月26日。日蓮60歳。於：身延。対告：池上兄弟。延山録外。定pp.1867-1870）

「さては八幡宮ノ御造営ニつきて、一定さむそうや有^{ラン}ずらむ、と疑^ヒまいらせ候也。をやと云ひ、我身と申^シ、二代が聞きみにめしつかはれ奉^リて、あくまで御恩のみ（身）なり。設一事相違すとも、なむのあらみ（恨？）かあるべき。わがみ賢人ならば、設^ヒ上よりつかまつるべきよし仰^セ下^タさるゝとも、一往はなに事^ニつけても辞退すべき事ぞかし。幸^ニ讒臣等がことを左右^ニよせば、悦^シでこそあるべきに、望^マるゝ事一ノ失也。」（『定遺』 p.1867）

ここでは、「親の代から引き続いて召し使われて、どこまでも御恩を蒙っている身であるから、たとえ何があっても、主君を粗略に思ってはならないし、辞退こそすれ、こちらから造営を望んで申し出ることはいくはない」という。

「返³返³隱便にして、あだみうらむる気色なくて、身をやつし、下人をもぐせず、よき馬にもものらず、のこぎり（鋸）かなづち（金槌）手にもち、こし（腰）につけて、つねにえめ（咲⁸³）るすがたにておわすべし。」（『定遺』 p.1869）

さらに、「造営を外されるのも天の御計らいである」等と記し、「くれぐれも穏やかな態度で人を恨む様子もなく、身なりをやつし下人も召し連れず、善き馬にも乗らず、鋸・金槌を手を持ち腰につけて、始終、にこやかにしていればよい」と、事を荒立ててはならない旨を教示している。

以上のように、池上氏に対する手紙は、家庭内における信仰の対立による父と二人の息子夫婦の人間関係の回復の事例（(1)・(2)）と、仕事上の讒奏による周囲との人間関係の調整の事例（3）であるとみることができる。

第六節 日蓮遺文に見る福祉思想—富木氏への手紙

第一項 富木氏の人物と背景

富木常忍（1216-1299）は、姓は源氏、通称を富木五郎胤継といい、字は常忍、下総国八幡庄若宮の地を領した鎌倉武士の一人であり、房総半島の豪族・千葉氏に仕える家臣であった。富木氏はもっとも早くから日蓮に親近し信頼された檀越であり、日蓮にはさまざまな支援を行った。彼はまた檀越の中でも最も学識・教養のある人物の一人であり、日蓮自身が「当身の大事」と称した『観心本尊抄』をはじめ、教義に関する重要な遺文も送られている。富木氏は文永6年（1269）には入道して常忍と名乗り、自ら出家して常修院日常と称した。日蓮の入滅後は法蔵護持に努め、中山法華経寺第二祖に列せられる。常忍の家には妻子とともに老いた母尼がおり、母尼は建治2（1276）年2月に90歳で亡くなったときには、遺骨を奉じて身延まで参詣している。

富木氏の妻・尼御前は駿河の富士重須に生まれ、はじめ伊予守橘定時に嫁ぎ建長4年に男子（のちの日頂）を生んだ。定時の急死ののち、子どもとともに富木常忍に再び嫁ぎ、常忍との間には一男（のちの日澄）一女をもうけた（あるいは日澄は日頂の舎弟、あるいは日頂と日澄は兄弟で尼御前は二人を連れて常忍に嫁いだとも）。常忍が入道すると自らも髪を剃って尼となり、夫も共に信仰生活に入った。老いた母尼にも対しても献身的な世話をしたという。

富木氏に宛てた遺文は正篇収録には以下の43書（うち富木尼御前宛て4書）があり、そのうち真蹟（完存・断片含む）は36ある⁸⁴。以下、本論のテーマに沿った内容を含み、本

⁸³ 「咲」は「笑」の古字とされ（白川静 [2005] p.318）、あるいは「咲」は「笑」の俗字ともみられる（白川静 [2004] p.454）。

⁸⁴ 『昭和定本日蓮聖人遺文』第三巻の対告別索引（pp.2866-2867）では正篇収録は39編が数えられるが、日蓮宗事典刊行委員会編 [1981] の「富木賜書」の項の記述（pp.282-286）によ

節で取り上げる遺文には下線を付す。

- [2] 『富木殿御返事』
- [7] 『一生成仏鈔』
- [66] 『問注得意鈔』
- [67] 『富木殿御消息』
- [72] 『真間釈迦仏御供養逐状』
- [75] 『富木殿御返事』
- [86] 『土木殿御返事』
- [92] 『寺泊御書』
- [93] 『富木入道殿御返事』
- [96] 『八宗違目鈔』
- [101] 『富木殿御返事』
- [106] 『真言諸宗違目』
- [118] 『如来滅後五五百歳始観心本尊抄』
- [119] 『観心本尊抄副状』
- [126] 『富木殿御返事』
- [131] 『土木殿御返事』
- [136] 『小乘大乘分別鈔』
- [140] 『法華行者値難事』
- [144] 『富木殿御書』
- [146] 『富木尼御前御返事』(尼御前宛て)
- [157] 『聖人知三世事』
- [162] 『富木殿御返事』
- [163] 『可延定業御書』(尼御前宛て)
- [195] 『御衣並単衣御書』(尼御前宛て)
- [198] 『尊靈御菩提御書』
- [199] 『観心本尊得意鈔』
- [211] 『富木尼御前御書』(尼御前宛て)
- [212] 『忘持経事』
- [232] 『道場神守護事』
- [242] 『四信五品鈔』
- [251] 『鼠入鹿事』
- [255] 『富木殿御書』

り [7] 『一生成仏鈔』・[96] 『八宗違目鈔』・[136] 『小乘大乘分別鈔』を追加し、さらに [118] 『如来滅後五五百歳始観心本尊抄』を追加して 43 篇とカウントした。

- 〔277〕『始聞仏乗義』
- 〔294〕『富木入道殿御返事』
- 〔310〕『富木入道殿御返事』
- 〔335〕『四菩薩造立鈔』
- 〔351〕『富城入道殿御返事』
- 〔352〕『富城殿女房尼御前御書』
- 〔364〕『富城入道殿御返事』
- 〔367〕『諸經与法華經難易事』
- 〔389〕『富木殿御返事』
- 〔413〕『富城入道殿御返事』
- 〔414〕『越州嫡男並妻尼事』

第二項 富木氏への手紙

(1) 基本的な人間観と援助規範

〔7〕『一生成仏鈔』は日蓮が立教開宗ののち、鎌倉に出て法華信仰を弘めはじめた時期に、富木常忍に対して唱題成仏についての法門を教えた書状とされる。その法門の内容は、佐後の但信口唱の受持成仏とは異なり、天台の教義に付順した解釈が濃厚であることから、教義の上では佐前のものとして位置づけられているが、題目修行の心得が比較的平易に記されている点は注目してよいと思われる。

〔7〕『一生成仏鈔』（建長7（1255）年。日蓮34歳。於：鎌倉。録外。『定遺』pp.42-45）
「夫無始の生死を留めて、此度決定して無上菩提を証せんと思はば、すべからく衆生本有の妙理を觀ずべし。衆生本有の妙理者トハ妙法蓮華經是也。故に妙法蓮華經と唱へたてまつれば、衆生本有の妙理を觀ずるにてあるなり。文理真正の經王なれば文字即実相也。実相即妙法也。唯所詮一心法界の旨を説キ顯スを妙法と名ヅク。故に此經を諸仏の智慧とは云なり。一心法界の旨者トハ十界三千の依正色心・非情草木・虚空刹土いづれも除かず、ちりも残らず、一念の心に収メて、此一念の心法界に偏満するを指て万法とは云フなり。此理を覺知するを一心法界いも云フなるべし。但シ妙法蓮華經と唱へ持つと云フとも、若己心の外に法ありと思はば、全く妙法にあらず、僞法なり。僞法は今經にあらず。今經にあらざれば方便也。権門也。方便権門の教ならば、成仏の直道にあらず。成仏の直道にあらざれば、多生曠劫の修行を経て、成仏すべきにあらざる故に一生成仏叶^レがたし。故に妙法と唱へ蓮華と讀^マん時は、我一念を指て妙法蓮華經と名ヅくるぞと、深く信心を發すべきなり。」（『定遺』pp.42-43）

日蓮はまず、「無始以来の生死流転の苦しきから逃れて無上菩提の悟りを開こうと思う

のであれば、われら衆生が本来具えている真理を知らなければならない」と説き起こす。そしてその衆生が本来具えている真理とは妙法蓮華經の五字であり、その妙法蓮華經の五字は自身の身に法界の全体が具わっているということであって、諸仏如来の智慧や悟りはそのことであるという。そして、十界三千のあらゆるものが一念の心に収まり、その一念の心が法界に遍満しているのであり、その道理を覚知するのが一心法界の修行であり、妙法蓮華經を唱え持つことであるという。これは、日蓮の人間觀や援助実践の規範を表明するものであるとも解釈できる。

「都て一代八万の聖教・三世十方の諸仏菩薩も我心の外に有とはゆめゆめ思ふべからず。然れば仏教を習ふといへども、心性を觀ぜざれば全く生死を離るゝ事なきなり。若心外に道を求めて、万行万善を修せんは、譬ば貧窮の人日夜に鄰の財を計へたれども、半錢の得分もなきが如し。然れば天台の積の中には若不觀心重罪不滅とて、若心を觀ぜざれば、無量の苦行となると半ぜり。故にかくの如きの人をば仏法を学して外道となると恥しめられたり。爰を以て止觀には雖学仏教還同外道と積せり。然れ間仏の名を唱へ經卷をよみ、華をちらし、香をひねるまでも、皆我が一念に納たる功德善根なりと、信心を取べきなり。」（『定遺』 p.43）

そして、「釈尊の一代聖經も三世十方の諸仏諸菩薩も、みな自身の心の外にあると思つてはならない」とする。そして、「そうでなければたとえ仏教を習うといっても生死の迷いから離れることはできず、自身の心の外に悟りの道を求めて万善を積み万行を修しても、それはちょうど貧乏の人が日夜、隣家の財宝を数えても自分自身には半錢の得にもならないようなものである」と述べる。これは、仏教の実践は他者の救済に向かうべきであっても、援助者自身の自己の反省と修練を中心に据えていなければならないことを示唆する説示であると言えよう。

「依之浄名經の中には諸仏の解脱を衆生心行に求めば衆生即菩提なり生死即涅槃なりと明せり。又衆生の心けがるれば土もけがれ、心清ければ土も清しとて、浄土と云ひ穢土と云ふも土に二の隔なし。只我等が心の善悪によると見えたり。衆生と云ふも仏と云ふも亦如し此。迷時は衆生と名づけ、悟時はば仏と名づけたり。譬ば閻鏡も磨きぬれば玉と見ゆるが如し。只今も一念無明の迷心は磨かざる鏡なり。是を磨かば必法性真如の明鏡と成べし。深く信心を發して、日夜朝暮に又懈らず磨くべし。何様にしてか磨くべき。只南無妙法蓮華經と唱へたてまつるを、是をみがくと云なり。」（『定遺』 pp.43-44）

さらに、浄名經（維摩經）の「衆生の心が汚れば国土も汚れ、心が清ければ国土も清浄である」等の經文を引きつつ、浄土というも穢土というも国土に二つの隔たりはなく、我らの心の善し悪しによって国土が浄土とも穢土ともなる。衆生といっても仏といっても

同様に、迷えば衆生、悟れば仏と名づけるだけのことである」と述べ、その心は「妙法蓮華經と唱える」ことによって、闇鏡を明鏡とするように磨くことができるとする。本書はこのように説くことによって、援助実践に資する日蓮の基本的な人間観や実践規範を示しているものといえることができる。

(2) 公の場での立ち居振る舞い

日蓮は文応元（1260）年幕府に「立正安国論」を提出したが、そのことにより幕府や他宗の仏教者との緊張が高まり、文永6年にはその余波が鎌倉に住していた檀越たちにも及んだ。〔66〕『問注得意鈔』は富木入道ら3名が問注所にされることになったという連絡を受け、富木入道らに問注所での心得について示したものである。

〔66〕『問注得意鈔』（文永6（1269）年5月9日。日蓮48歳。於：下総。対告：富木常忍を代表とする三人。録内。真蹟：中山法華經寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 p.439)

「今日御出仕 望_テ於_ニ公庭_ニ之後_ハ設_ヒ雖_レ為_リト_ニ知音_ニ向_テ傍輩_ニ可_シ被_レ止_メ雜言_ヲ。両方召_シ合_セ之時 御奉行人訴陳之状読_ム之_ヲ之_ヲ尅付_ケテモ_ニ何事_ニ御奉行人無_ラン_ニ御尋_ニ之外不_ルカ_レ可_レ出_ス一言_ヲ敷。設_ヒ敵人等雖_レ吐_クト_ニ惡口_ヲ 各々当身之事一二度マテハ可_シ如_クス_レ不_ルカ_レ聞。及_フニ_ニ三度_ニ之時 不_レ變_セ顔貌_ヲ 不_レ出_サ僞言_ヲ 以_テニ_ニ稟語_ヲ可_シ申_ス。各々ハ一_ニ処ノ同輩也。於_テハ_ニ私_ニ者全_ク無_キ違恨_ニ之由可_キカ_レ被_レ申_サレ之_ヲ敷。又御共雜人等_ニ能_ク加_ヘ禁止_ヲ不_ル可_レ出_ス喧嘩_ヲ敷。如_キ是事難_シ尽_シ書札_ニ。以_テ心_ヲ可_キ有_ニ御斟酌_ニ敷。出_ス此等ノ嬌言_ヲ事恐_レ雖_レ存_{スト}仏經_ト行者_ト檀那_ト三事相応_シテ為_レ成_シカー事_ヲ出_ス愚言_ヲ処也。」（『定遺』 p.439）

ここで日蓮は、①公の場所に出た時は、たとえ親しい間柄であっても、同僚の者たちに向かつて雑談は慎むべきであること、②双方が召しあわされて訴状と陳状が読み上げられる時は、どんな些細なことでも奉行人からの尋問のない間は一言も口を出してはならないこと、③たとえ相手方が悪口を吐いたとしても、身の上の事は二度までは聞かぬふりをし、三度に及ぶようであれば顔色を変えたり語気を荒げたりせず、柔らかな言葉をもって穏やかに「同じ奉公の身であるから私においては全く恨みを残すことはありません」と言えばよいこと、④供の者やその部下の者たちにも十分に注意して、喧嘩などをしないようにあらかじめ戒めておくべきであること、等の注意事項を伝え、それらを各自で斟酌して場に臨むことを勧めている。これらは、公の場所での言葉使い・態度・所作について教示するものである。本書は以上のように具体的な言葉や行動の助言を与えることによって、ふさわしい心と振る舞いを教えつつ、富木入道らの不安に応えている事例である。

(3) 富木尼の病氣への対応

〔163〕『可延定業御書』は富木尼の病気を慰問する内容である。日蓮は富木尼の体調がすぐれないことを以前から知っていたようであり、富木尼は病気に対して何かしらの不安を抱いていたと考えられる。

〔163〕『可延定業御書』（文永12（1275）年2月7日。日蓮54歳。於：身延。録外。真蹟：中山法華経寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.861-864)

「夫レ病に二あり。一ニハ者軽病、二ニハ者重病。重病すら善医に値テ急に対治すれば命猶存す。何カニ況ヤ軽病をや。業に二あり。一ニハ定業、二ニハ不定業。定業すら能々懺悔すれば必消滅す。何カニ況ヤ不定業をや。法華経第七ニ云ク 此経ハ則為閻浮提ノ人ノ病之良薬ナリ等云云。此経文は法華経ノ文也。一代の聖教は皆如来の金言、無量劫より已来不妄語の言也。就ク中此法華経は仏の正直捨方便と申シテ真実が中の真実なり。多宝証明を加ヘ、諸仏舌相を添ヘ給フ。いかでかむなしかるべき。其上最第一の秘事はんべり。此経文は後五百歳二千五百余年の時、女人の病あらんととかれて候文なり。阿闍世王は御年五十ノ二月十五日、大悪瘡身に出来せり。大医耆婆が力も及ヘズ、三月七日必死シテ無間大城に墮ツベかりき。五十余年が間ノ大楽一時に滅して、一生の大苦三七日にあつまれり。定業限りありしかども仏、法華経をかさねて演説して、涅槃経となづけて大王にあたえ給ヒしかば、身の病忽に平癒シ、心の重罪も一時に露と消ニにき。仏滅後一千五百余年、陳臣と申ス人ありき。命知命にありと申シテ五十年に定マリテ候ヒしが、天台大師に値ヒテ十五年の命を宣て、六十五までをはしき。其上、不軽菩薩ハ更増寿命ととかれて、法華経を行じて定業をのべ給ヒき。彼等ハ皆男子也。女人にはあらざれども、法華経を行じて寿をのぶ。又陳臣は後五百歳にもあたらず。冬の稲米・夏ノ菊花のごとし。当時の女人の法華経を行じて定業を転スルことは秋の稲米・冬ノ菊花、誰かをどろくべき。されば日蓮悲母をいのりて候ヒしかば、現身に病をいやすのみならず、四箇年の寿命をのべたり。今女人の御身として病を身にうけさせ給フ。心みに法華経の信心を立てテ御らむあるべし。」（『定遺』 pp.861-862）

まず、重病であっても善医にかかれば命は取りとめることができるし、定業すなわち宿世の業因によって受けた今生の定命であってもよくよく懺悔すればその罪も消えるものであり、「法華経が全世界の人の病の良薬である」という経文を引いて、尼御前に対して病は必ず癒えるものであることを伝えている。

そして阿闍世・陳臣・不軽菩薩の例、また日蓮自身が母の病を祈って平癒し四年の寿命を延べた実例を挙げ、ためしに法華経に信心を立ててみることを勧める。

「しかも善医あり。中務三郎左衛門尉殿は法華経の行者なり。命と申ス物は一身第一の珍宝也。一日なりともこれをのぶるならば千万両の金にもすぎたり。法華経の一代の

聖教に超過していみじきと申すは寿量品のゆへぞかし。閻浮第一の太子なれども短命なれば草よりもかろし。日輪のごとくなる智者なれども夭死あれば生犬に劣^ル。早く心ざしの財^ヲかさねて、いそぎいそぎ御対治あるべし。此よりも申すべけれども、人は申す^ニよて吉事もあり、又我志のうすきかとももう者もあり。人の心しりがたき上、先々に少々かゝる事候。此人は人の申せばすこそ（少）心へずげに思^フ人なり。なかなか申す^ハあしかりぬべし。但なかうど（中人）もなく、ひらなさげに、又心もなくうちたのませ給へ。」（『定遺』 pp.862-863）

また、善医であり法華經の行者である四條金吾のことを紹介するが、人に何かを依頼する場合は仲立ちを介して依頼した方がよいこともあれば、直接会って依頼した方がよいこともあり、四條金吾は直接会って依頼した方がよい性格の人間であるから、直接依頼すべきことを勧めている。これは、人に何かを依頼したり仲介したりする際には、相手の性格を十分に考慮に入れた対応をするべきであることを示唆している。

「かへすがへす身の財をだにをしませ給わば此病治がたかるべし。一日の命は三千界の財にもすぎて候なり。先^ヅ御志をみみへさせ給^フべし。法華經の第七^ノ卷^ニ、三千大千世界の財を供養するよりも、手^ノ一指を焼^キて仏法華經に供養せよとてかたて候はこれなり。命は三千にもすぎて候。而齡もいまだたけさせ給はず、而^モ法華經にあわせ給^トぬ。一日もいきてをはせば功德つもるべし。あらをしの命や命や。」（『定遺』pp.863-864）

最後に、寿命は人間第一の財であり、三千世界の財産にも勝って尊いものであるから、その命を継ぐためにはくれぐれも誠意のある行動をとるべきことを強調するとともに、惜しい命を一日でも生きて功德を積むことを勧めている。

(4) 母との死別

〔211〕『富木尼御前御書』は、富木入道が90歳の高齢で逝去した母の遺骨を身延に納骨するために日蓮のもとを訪れたのに対し、帰途に富木入道に託して富木尼に宛てた書状である。

〔211〕『富木尼御前御書』（建治2（1276）年3月27日。日蓮55歳。於：身延。対告：富木常忍。続下。真蹟：中山法華經寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.1147-1149）

「驚目一貫並^ニつゝ（筒）ひとつ給^ト候了^ス。やのはしる事は弓のちから、くものゆくことはりう（龍）のちから、をとこのしわざは女のちからなり。いまときどののこれへ御わたりある事、尼ごぜんの御力なり。けぶりをみれば火をみる、あめ（雨）をみればりう（龍）をみる。をとこを見れば女をみる。今ときどのにけさん（見参）つかまつれば、尼ごぜんをみたてまつるとをぼう。ときどのの御物がたり候は、このはわ（此

母)のなげきのなかに、りんずう(臨終)のよくをはせしと、尼がよくあたり、か
びやうせし事のうれしさ。いつのよ(世)にわするべしともをぼへずと、よろこばれ
候なり。」(『定遺』pp.1147-1148)

まず、供養の品に対する礼を述べたあと、「矢の走るのは弓の力であり、雲の往くのは龍
の力であるように、男性である富木入道の働きは女性である尼御前の支えがあつてのこと
である」と述べ、富木尼が夫の富木入道を助けるとともに、母尼が亡くなった悲しみの中
にも、富木尼がよく世話をし看病したことで臨終の姿がよかったことを喜んでいるという
ことを述べることで、富木尼の心労をいたわり、その功を褒めている。

「なによりもをぼつかなき事は御所労なり。かまへてさもと三年、はじめのごとくに、
きうぢ(灸治)せさせ給へ。病なき人も無常まぬがれがたし。但しとしのはてにはあら
ず。法華経の行者なり。非業の死にはあるべからず。よも業病にては候はじ。設^レ業病
なりとも、法華経の御力たのもし。阿闍世王は法華経を持^テて四十年の命をのべ、陳臣
は十五年の命をのべたり。尼ごぜん又法華経の行者なり。御信心月のまさるがごとく、
しを(潮)のみつがごとし。いかでか病も失、寿ものびざるべきと強盛にをぼしめし、
身を持し、心に物をなげかざれ。(中略)」(『定遺』p.1148)

次に、富木尼の病気を心配し、三年の間は灸治療を続け、また法華経の信仰によって病
気も治り寿命も延びると強く信じることによって、身体の養生をするとともに、精神的な
不安を除くことを勧めている。

「我等は仏に疑^レなしとをぼせば、なにのなげきか有^ルべき。きさきになりてもなにか
せん、天に生^レてもようしなし。龍女があとをつぎ、摩訶波舎波提比丘尼のれち(列)
につらなるべし。あらうれしあらうれし。南無妙法蓮華経 南無妙法蓮華経と唱^へさせ
給へ。」(『定遺』p.1149)

さらに、「仏に成ることが疑いないことを思えば、どのような苦しみが来ても何を嘆くこ
とがあろう。龍女の跡を継いで即身成仏し、釈尊の叔母である摩訶波舎波提比丘尼と列を
同じくして未来の成仏の保証を受けることができることであるから、喜ばしいことである」
と述べる。本書はこれらによって、富木尼の不安に対して寄り添いながら精神的なケアを
している事例である。

この納骨の際に、富木入道が持経を身延に置き忘れたことを受けて、日蓮はある修行者
にその持経を届けるように託した。その際に添えられた書状が〔212〕『忘持経事』である。

〔212〕『忘持経事』(建治2(1276)年3月。日蓮55歳。於：身延。対告：富木常忍。録
内。真蹟：中山法華経寺、分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.1150-1151)

「魯^ノ哀公云ク 有^リ人好忘^ル者^ニ。移宅^ニ乃^チ忘^レタリ^ニ。其妻^ヲ云云。孔子云ク 又有^リ下

好ク忘ルハコト 甚キニ於此ヨリニ者ニ。桀紂之君ハ乃チ忘レタリニ其身ヲニ等云云。夫レ桀特尊者ハ忘ルニ名ヲ。此レ閻浮第一ノ好ク忘ルハ者也。今常忍上人ハ忘ルニ持経ヲニ。日本第一ノ好ク忘ルハ之仁歟。」（『定遺』 p.1150）

日蓮はまず、魯の哀公や孔子の言葉にある妻を忘れたものや自分の身を忘れたもの、あるいは自分の名を忘れた桀特尊者⁽⁸⁵⁾の例を出し、富木入道は持経を忘れたので日本第一の忘れん坊であろうと述べ、富木入道に対してユーモア⁽⁸⁶⁾のある言葉を送っている。

「今常忍貴辺ハ末代ノ愚者ニシテ 見思未断ノ凡夫也。身ハ非スレ俗ニ非スレ道ニ禿居士。心ハ非スレ善ニ非スレ惡ニ抵羊耳。雖レ然リト一人ノ悲母有リレ堂ニ。朝ニ出テ詣テニ主君ニニ 夕ニ入テ返リニ私宅ニニ所ハレ當テ為ニ悲母ノ 所ハレ存スル孝心耳。而レニ去月下旬之比 為ニ示サンカニ 生死ノ理ヲニ趣クニ黄泉ノ道ニ。此与ニ貴辺トニ歎テ云ク 齡ニ既及トニ九旬ニニ留メテ子ヲ去ルコトレ親ノ雖レ為トニ次第ニ 倩案スルニニ 事ノ心ヲニ 去テ後不レ可レ来ル期センニ何レノ月日ヲカニ。二母無シレ国ニ 自リレ今後誰ヲカ可レ拜ス。」（『定遺』 pp.1150-1151）

次に、「富木入道は末代の愚者であり凡夫であるが、朝に出ては主君に仕え、夕に家に帰れば母に尽くしたのであり、毎日の生活は母のため、内に存したのは親孝行の心のみであった」と富木入道の孝養の心を評価し、「年齢は90歳を超えていたので子を残して親が先に逝くのは順当ではあるが、しかし一度逝った人は再び帰ってくるはずはなく、世に二人の母はいないのであるから、この後誰を母として崇めようか」と心情を書き起こすことにより、母の遺骨を持ってはるばる身延に訪問した富木入道の悲嘆の心情に共感している。

「我頭ハ父母ノ頭 我足ハ父母ノ足 我十指ハ父母ノ十指 我ハ口父母ノ口ナリ。譬ハ如シニ種子ト菓子ト身ト与レ影。教主釈尊ノ成道ハ浄飯・摩耶ノ得道。吉占師子・青提女・目犍尊者ハ同時ノ成仏也。如ク是ノ觀スル時無始ノ業障忽チ消テ 心性ノ妙蓮忽ニ開キ給フ歟カ。然シテ後ニ随分為シニ仏事ヲニ無クニ事故ニ還給フ云云。」（『定遺』 p.1151）

さらに、「法華経読誦の声が晴天にまで響き、妙法を談義する声が山中に聞こえる身延に

⁽⁸⁵⁾ 周利槃特 (Cūḍapanthaka) は仏弟子の一人で、「兄マハーパンタカ (Mahāpanthaka) とともに仏陀の弟子となったが、兄の聡明なのに比して魯鈍であったので、愚路と呼ばれた。一度教団を追放されかけたが、仏陀に教えられた短い言葉《塵を払い垢を除く》を繰り返して大悟した」（中村元監修 [2006] p.280）という人物である。『法華経』では「五百弟子受記品第八」において「周陀 Cundaḥ」の名で登場し、「普明如来」となる記別を受けている（大正蔵 9, p.28b, l.23-p.29a, l.29, WT. p.182, l.8-p.185, l.3. なお『法華経』における授記の意義については本論文第三章第三節第一項参照）。日蓮は他に [44] 『法華題目鈔』（文永 3（1266）年 1 月 6 日。日蓮 45 歳。於：清澄。録内。真蹟：水戸久昌寺外十二ヶ所、分類：C 真蹟断片現存。『定遺』 pp.391-405）において「鈍根第一の須梨槃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リ給ふ」（『定遺文』 p.392）と述べ、釈尊の教示を一心に信じた周利槃特の態度を称えている。

⁽⁸⁶⁾ 日蓮のユーモアについては渡邊寶陽 [2010] 参照。なお、福祉現場にユーモアが必要となることは三友量順 [2007b] に指摘されている。

入り、庵室の教主釈尊の御宝前で母の遺骨を安置し五体をなげうってひれ伏し、合掌してその尊容を拝見すれば、喜びがあふれて苦しみが消え、我が足は父母の足・我が十指は父母の十指・我が口は父母の口である」と感じたであろう、富木入道の心情を書きおこしている。本書はこうした記述によって、富木入道の悲嘆とよろこびに寄り添い、共感する姿勢を見せている事例である。

第七節 日蓮遺文に見る福祉思想—その他の手紙

第一項 病・死別に対する日蓮の手紙

本項では、その他の檀越に宛てた手紙のうち、特に死別の悲嘆に関する内容が記されているものについて考察する。

(1) 千日尼への手紙

千日尼（生没年未詳）は佐渡国国府に住した檀越、阿仏房（1189-1279）の妻で、佐渡に配流された日蓮に対して、地頭や念仏者たちが見張る庵室に夫に櫃を背負わせて夜陰にまぎれ食物を運ばせる等、献身的に給仕した女性である。夫の阿仏房は姓は藤原氏、参議藤原忠文の末裔・左馬允瀧口為長の子で、遠藤武者所為盛と称した男性で、承久の乱（承久3（1221）年）で順徳天皇が佐渡へ遷された時、上北面左衛門尉康光の配下の一人として佐渡へ移住していた。仁治3（1242）年、順徳院が真野真輪寺の阿弥陀堂で崩御すると、茶毘所の傍らに庵を結び、尼となった千日尼と阿仏房はともに念仏によって順徳院の菩提を弔っていた。文永8（1271）年、日蓮が佐渡に配流され塚原三昧堂にいたとき、阿仏房は宗敵の情を抱いて日蓮をせめたが、かえって論破されて夫婦ともに日蓮に帰依することになった。日蓮の身延入山ののちは、阿仏房は老齢の身ながら身延の日蓮を訪問し、千日尼は佐渡にて旅の無事を祈りつつ阿仏房の帰りを待っていた。阿仏房が弘安2（1279）年3月21日、91歳で逝去すると、翌3年、息子の藤九郎守綱は父の遺骨を持って身延に納骨し、のち入道となって後阿仏房と言われた。

阿仏房への手紙は〔209〕『阿仏房御書』・〔292〕『阿仏房御返事』の2篇、千日尼への手紙は〔194〕『阿仏房尼御前御返事』・〔302〕『千日尼御前御返事』・〔315〕『千日尼御前御返事』・〔371〕『千日尼御返事』の4篇があり、それらのうち注目されるのは〔371〕『千日尼御返事』である。

〔371〕『千日尼御返事』は、阿仏房の子・藤九郎守綱が佐渡から父の納骨のために身延に来た折、供養の礼を述べつつ、絹染の袈裟とともに千日尼に対して送った書状である。

〔371〕『千日尼御返事』（弘安3（1280）年7月2日。日蓮59歳。於：身延。録内。真蹟：佐渡妙宣寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.1759-1766)

「法華經ニ云ク 若有^{ラハ}聞^ク法^ヲ者^一無^シ下^一不^ルコト^中成^セ仏^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^ムにて候なるぞ。（中略）されば此の經文をよみて見候へば、此の經をきく人は一人もかけず仏になると申^ス文なり。九界六道の一切衆生各々心々かわれり。譬へば二人三人乃至百千人候へども一尺の面の内じち（実）ににたる人一人もなし。心のにざるゆへに面もにず。まして二人十人、六道九界の衆生の心いかんがかわりて候らむ。されば花をあいし、月をあいし、すき（酸）をこのみ、にがきをこのみ、ちいさきをあいし、大なるをあいし、いろいろなり。善をこのみ、悪をこのみ、しなじななり。かくのごとくいろいろに候へども、法華經に入^リぬれば唯一人の身、一人の心なり。譬へば衆河の大海に入て同一鹹味なるがごとく、衆鳥の須弥山に近^ヅキて一色なるがごとし。（中略）されば故阿仏房の聖靈は今いづくむにかをはすらんと人は疑^フとも、法華經の明鏡をもつて其の影をうかべて候へば、靈鷲山の山の中に多宝仏の宝塔の内に、東むきにをはずと日蓮は見まいらせて候。」（『定遺』 pp.1759-1761）

日蓮はまず、法華經の「若有聞法者無一不成仏」の文を引いて、法華經の一句でも読めばそれは釈尊の一代の經典を読むことになるのであり、その經典を耳にする人も一人残らず仏になると述べる。そして、すべての人々の心は花を愛する者・月を愛する者・酢を好む者・苦きを好む者・小を愛する者・大を愛する者・善を好む者・悪を好む者など、それぞれに異なっているけれども、法華經の信心に入ればみな唯一人の仏の身であり、唯一人の仏の心となるのだと述べる。その上で、「亡夫・阿仏房は今どこにいらっしゃるかとは疑おうとも、法華經の鏡に照らせば、靈鷲山の虚空にかかる多宝塔の中で、釈尊・多宝如来に對面し、東向きに座っておられると拝見される」と記し、故人の住処について情景を想起できるように説明することで、千日尼に安心を与えようとしている。

「さては、をとこははしら（柱）のごとし、女はなかわ（桁）のごとし。をとこは足のごとし、女人は身のごとし。をとこは羽のごとし、女はみ（身）のごとし。羽とみとべちべちになりなば、なにをもんてかとおぶべき。はしらたうれなばなかは地に墮^チなん。いへにをとこなければ人のたましみななきがごとし。くうじ（公事）をばたれにかいるあわせん。よき物をばたれにかやしなうべき。一日二日たがいしをだにもをぼつかなしとをもしに、こぞの三月の二十一日にわかれにしが、こぞもまちくらすどもみゆる事なし。今年もすでに七つき（月）になりぬ。たといわれこそ来らずとも、いかにをとづればなかるらん。ちりし花も又さきぬ。をちし菓も又なりぬ。春の風もかわらず、秋のけしきもこぞのごとし。いかにこの一事のみかわりゆきて、本のごとくなかるらむ。月は入^リて又いでぬ。雲はきへて又来る。この人の出で^ハかへらぬ事こそ天もうらめしく、地もなげかしく候へとこそをぼすらめ。」（『定遺』 p.1762）

また、日蓮は「男は柱で女は桁。男は足で女は身体。男は羽で女は身のようなものであ

る。羽と身は別々になったらどうして飛ぶことができようか。柱が倒れれば桁は地に落ちる。家に男がいなければ人に魂がないのと同じである。公事は誰と相談するのか。美味しいものを誰に食べさせようか。」あるいは「散った花もまた咲き、落ちた果実もまた成り、春の風も去年と変わらず吹き、秋の景色も去年と変わらないのに、どうしてこのことばかりが変わって、昔のようではないのだろうか。月は入ってもまた出るし、雪は消えてもまた降るのに、人間ばかりが死んで帰らないというのは天も怨めしく、地も嘆かわしい」と記し、千日尼の悲嘆の悲しみを推しはかりつつ、寄り添う姿勢を見せている。

「又子は財と申経文もはんべり。(中略)其子藤九郎守綱は此の跡をつぎて一向法華経の行者となりて、去年は七月二日、父の舍利を頸に懸ケ、一千里の山海を経て甲州波木井身延山に登て法華経の道場に此をおさめ、今年は又七月一日身延山に登て慈父のはかを拝見す。子にすぎたる財なし子にすぎたる財なし。」(『定遺』 pp.1763-1765)

さらに「子は財である」と説く経文やその実例を引き、父の遺骨を身延に納骨しこのたびも遠路はるばる墓参した九郎守綱を称賛し、「子にすぎたる財はない」と強調し、千日尼の寂しさを慰癒している事例である。

(2) 内房女房への手紙

内房女房(生没年未詳)は駿河国庵原郡内房村の人である。氏名や素性の詳細は不明であるが、日蓮に宛てた手紙の内容に「女弟子大中臣氏敬白」とあることから、神祇に関係し、相当の身分の人であったと考えられている。また〔275〕『三沢鈔』によれば「内房の尼ごぜん」という高齢の人物がいることになるが、それは内房女房の母と考えられている。

内房女房への手紙は弘安3年の〔376〕『内房女房御返事』の1篇である。本書は内房女房が父の百箇日の追善のために供養を送ったことに対する返書である。この中で、法華経の功德が甚大であることを縷説したあと、次のように記す。

〔376〕『内房女房御返事』(弘安3(1280)年8月14日。日蓮59歳。於：身延。録外。『定遺』 pp.1784-1790)

「妙法蓮華経の徳あらあら申^シ開くべし。毒薬変じて薬となる。妙法蓮華経の五字は悪変じて善となる。玉泉と申^ス泉は石を玉となす。此五字は凡夫を仏となす。されば過去の慈父尊靈は存生に南無妙法蓮華経と唱へしかば即身成仏の人也。石変じて玉と成^ルが如し。孝養の至極と申^シ候也。故に法華経ニ云ク 此我ニ^リ子已^ニ作^シニ^ス仏事^ヲ。又云ク 此ニ^リ子^ハ者是我善知識^{ナリ}等云云。」(『定遺』 p.1788)

ここでは、「妙法蓮華経の五字は、毒薬が変じて良薬となるように、悪を変じて善とする功德があるのであり、故き父は存命中に南無妙法蓮華経と唱えたので、その身そのまま仏になることができた。石が変じて玉となったようなもので、そのように慈父を立派な仏

になるようにしたことは、子としてこれほどの孝養はないのだ」と、内房女房の孝養を称えて、父との死別の悲嘆に接している。さらに、馬鳴菩薩が白鳥を出し白馬を鳴かせ輪陀王を喜ばせた故事を引き、次のように記す。

「氏女の慈父は輪陀王の如し。氏女は馬鳴菩薩の如し。白鳥は法華經の如し。白馬は日蓮が如し。南無妙法蓮華經は白馬の鳴^クが如し。大王の聞食して色も盛んに力も強きは、過去の慈父^カ氏女の南無妙法蓮華經の御音を聞食して仏に成せ給ふが如し。」（『定遺』 p.1790）

ここでは、亡き父を輪陀王、女房を馬鳴菩薩、白馬を日蓮、南無妙法蓮華經を白馬の声を譬え、女房の祈りの声を亡き父が聞いて喜び成仏することを述べ、女房の悲嘆に寄り添っている事例である。

(3) 刑部女房への手紙

刑部左衛門尉女房（生没年未詳）は、尾張国高木郡に住していた女性檀越である。かなりの篤信者であったと思われるが、その素性については明らかになっていないことが多い。彼女への手紙は〔386〕『刑部左衛門尉女房御返事』1篇のみその内容が伝わっている。

本書は、刑部左衛門尉女房が母の十三回忌にあたって錢二十貫を供養したことに対する返書である。本書で日蓮は儒教・仏教の眼目は孝養であるとし、父母の恩、とりわけ母の恩、母の子を育てる愛情について記している。

〔386〕『刑部左衛門尉女房御返事』（弘安3（1280）年10月21日。日蓮59歳。於：身延。録外。『定遺』 pp.1803-1808）

「今日蓮案^{シテ}云ク、此經文は殊にさもやとをぼへ候。父母の御恩は今初て事あらたに申すべきには候はねども、母の御恩の事、殊に心肝に染^ミて貴^クをぼへ候。飛鳥の子をやしなひ、地を走る獣の子にせめられ候事、目もあてられず、魂もきえぬべくをぼへ候。其につきても母の御恩忘れがたし。胎内に九月の間の苦み、腹は鼓をはれるが如く、頸は針をさげたるが如し。気は出^ヅるより外に入^ル事なく、色は枯^レたる草の如し。臥ば腹もさけぬべし。坐すれば五体やすからず。かくの如くして産も既に近づきて、腰はやぶれてきれぬべく、眼はぬけて天に昇るかとをぼゆ。かゝる敵をうみ落しなば、大地にもふみつけ、腹をもさきて捨^ツべきぞかし。さはなくして、我が苦を忍^トて急ぎいただきあげて血をねぶり、不浄をす^ゞぎて胸にかきつけ、懐きかゝへて三箇年が間、慇懃に養ふ。母の乳をのむ事、一百八十斛三升五合也。此乳のあたひは一合なりとも三千大千世界にかへぬべし。されば乳一升のあたひを檢へて候へば、米に当れば一万一千八百五十斛五升、稲には二万一千七百束に余り、布には三千三百七十段也。何^{カニ}況^ヤ一百八十斛三升五合のあたひをや。」（『定遺』 pp.1804-1805）

ここではまず、「腹は太鼓を張ったようで、首は針を下げたようになり、呼吸も苦しく顔色も悪くなり、横になれば腹が裂けそうで、座っても五体がだるくて休まることもなく、産み月には腰は破れて切れそうになり、眼の玉が抜けて天に昇るかと思われる」等、懐妊中の母の苦しみについて記している。しかし、そのような苦しみを受けて産んだ子どもでさえ、母は自分の苦しみを忘れて子を抱き、夜も寝ないで親切に養い育てるのであり、子の飲む乳は百八十斛三升五合にもなるのであり、その母の愛情は莫大なものであると記している。

「他人の物は銭の一文・米一合なりとも盗みぬればろう（牢）のすもり（巢守）となり候ぞかし。而^レを親は十人の子をば養へども、子は一人の母を養ふことなし。あたゝかなる夫をば懐^キて臥^セども、こゝへたる母の足をあたゝむる女房はなし。給狐独園の金鳥は子の為に火に入り、橋戸迦夫人は夫の為に父を殺す。仏の云^ク、父母は常に子を念へども、子は父母を念はず等云云。影現王の云^ク、父は子を念ふといえども、子は父を念はず等是也。設^ヒ又今生には父母に孝養をいたす様なれども、後生のゆくへまで問^フ人はなし。母の生てをはせしには、心には思はねども一月に一度、一年に一度は問^ヒしかども、死し給^ヒてより後は初七日より二七日乃至第三年までは人目の事なれば形の如く問^ヒ訪^ヒ候へども、十三年四千余日が間の程はかきたえ問^フ人はなし。生てをはせし時は一日片時のわかれをば千万日とこそ思はれしかども、十三年四千余日の程はつやつやをとづれなし。如何にきかまほしくましますらん。」（『定遺』 pp.1805-1806）

また、「母はそれほどの愛情をもって十人の子を養うことはあっても、子は一人の親を養うことはなく、夫を抱き寝る女房は多くいても、凍えた母の足を温める女房は少ない。またこの世で父母の孝養をするように見えても、後生まで心配するものはない。世の常として、母の生きている間はたとえ本心からでなくても月に一度・年に一度は訪問するが、亡くなった後は、世間体もあり三回忌までは形ばかりの弔いはするけれども十三年・四千日余りの弔いをする人は全くいない」と、当時の世間の父母の供養のあり様について記し、そのような中で女房の生前より母を思いやり弔う姿を称賛しているのである。

「日蓮が母存生してをはせしに、仰せ候し事をもあまりにそむきまいらせて候しかば、今をくれまいらせて候があながちにくや（悔）しく覚へて候へば、一代聖教を・へて母の孝養を仕らんと存^シ候間、母の御訪^ヒ申させ給^フ人々をば我身の様に思ひまいらせ候へば、あまりにうれしく思ひまいらせ候間、あらあらかきつけて申^シ候也。定^メて過去聖霊も忽に六道の垢穢を離^レて靈山浄土へ御参り候らん。此法門を知識に値^ハせ給^ヒて度々きかせ給^フべし。」（『定遺』 p.1808）

そして、目連尊者・釈尊の母への孝養の姿、法華経が母への孝養となること、日蓮自身も母の苦勞を思い法華経によって母への孝養に励んでいることを記し、女房のように母の

菩提を弔う人を「自分のことのように」思って喜んでいると述べることで、女房の気持ちに寄り添っている事例である。

(4) 持妙尼（窪尼）への手紙

持妙尼（生没年未詳）は高橋六郎兵衛入道の妻で、駿河国富士郡久保村に住していたため「窪尼」とも呼ばれる女性信徒である。弘安元年の秋、持妙尼は夫の入道に先立たれ、一人娘とともに夫の菩提を弔っていた。彼女への手紙は〔288〕『窪尼御前御返事』・〔297〕『窪尼御前御返事』・〔333〕『窪尼御前御返事』・〔349〕『持妙尼御前御返事』・〔356〕『窪尼御前御返事』・〔369〕『窪尼御前御返事』・〔420〕『窪尼御前御返事』の6篇があるが、そのうち注目されるのは〔333〕『窪尼御前御返事』と〔349〕『持妙尼御前御返事』の2篇である。

①〔333〕『窪尼御前御返事』

本書は持妙尼から送られた供養に対する返書である。

〔333〕『窪尼御前御返事』(弘安2(1279)年5月4日。日蓮58歳。於：身延。録外。真蹟：甲斐一瀬妙了寺断片。写本：日興筆 富士大石寺蔵。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1645-1646)

「阿育大王と申せし王は、この天の日のめぐらせ給^フ一閻浮提を大体しろしめされ候し王也。此王は昔 徳勝とて五になる童にて候しが、釈迦仏にすなのもちみ(沙餅)をまいらせたりしゆへに、かゝる大王と生^レさせ給^フ。此童はさしも心ざしなし、たわふれなるやうにてこそ候しかども、仏のめでたくをはすれば、わづかの事もものとなりてかゝるめでたき事候。まして法華経は仏にまさらせ給^フ事、星と月とともしびと日のごとし。又御心ざしもすぐれて候。されば故入道殿も仏にならせ給^フべし。又一人をはするひめ御前も、いのちもながく、さひわひもありて、さる人のむすめなりときこえさせ給^フべし。当時もおさなけれども母をかけてすごす女人なれば、父の後世をもたすくべし。」(『定遺』p.1645)

ここで日蓮はまず、阿育王が過去世に五歳の童子であったとき、戯れに釈尊に砂の餅を供養したことにより大王として生まれたという故事を引き、持妙尼の供養の志は阿育王よりも勝れているので入道はその功德で必ず成仏し、一人娘もこの功德によって命も長く幸いも続いて、立派な人の娘と言われるようになり、父の菩提も弔ってくれるようになるであろうと記している。

「から(唐)国にせいし(西施)と申せし女人は、わかかなを山につみて、をひたるはわ(老母)をやしなひき。天あはれみて、越王と申^ス大王のかり(狩)せさせ給^フしが、みつけてきさき(后)となりにき。これも又かくのごとし。をやをやしなふ女人なれ

ば天もまほらせ給^らん、仏もあはれみ候らん。一切の善根の中に、孝養父母は第一にて候なれば、まして法華經にてをはず。金のうつわものに、きよき水を入^れたるがごとく、すこしももる（漏）べからず候。めでたしめでたし。」（『定遺』 pp.1645-1646）

また、「中国の西施が若菜を摘んで老いた母を養い、天がそれを憐れみ越王の妃となった故事を引き、娘は親を養う女性であるから、天も仏も憐れみ守ってくださるだろう」「一切の善根の中に父母孝養が第一である」等と記し、持妙尼の供養のあり方を褒めつつ、その悲嘆に寄り添っている。

② [349] 『持妙尼御前御返事』

本書は、持妙尼の亡き夫の命日に際して届けられた供養に対する返書である。

[349] 『持妙尼御前御返事』（弘安2（1279）年11月2日。日蓮58歳。於：身延。録外。
写本：日興筆富士大石寺蔵。分類：その他。『定遺』 pp.1706-1707）

「蘇武と申せしつわものは、漢王の御使に胡国と申^す国に入^りて十九年、め（妻）もおとこ（夫）をはなれ、おともわするゝ事なし。あまりのこひ（恋）しさに、おとこの衣を秋ごとにきぬたのうへにてうちけるが、おもひやとをりてゆきにけん、おとこのみゝにきこへけり。ちんし（陳子）といいしものは、めおとこ（夫婦）はなれけるに、かがみ（鏡）をわりてひとつづつとりけり。わするゝ時は鳥いでて告^げけり。さうし（相思）といふしものは、おとこをこひてはかにいたりて木となりぬ。相思樹と申すはこの木也。大唐へわたるにしが（志賀）の明神と申^す神をはず。おとこのもろこしへゆきしをこひて神となれり。しま（島）のすがたおうな（女）ににたり。まつらさよひめ（松浦左与姫）といふ是也。いにしへよりいまにいたるまで、をやこのわかかれ、主従のわかかれ、いづれかつらからざる。されどもおとこをんなのわかれほどたとへなかりけるはなし。過去遠々より女の身となりしが、このおとこ娑婆最後のぜんちしき（善知識）なりけり。」（『定遺』 pp.1706-1707）

日蓮はここで、蘇武の妻が夫の恋しさに夫の衣を叩いた音が夫の耳に聞こえたという故事、陳子の夫婦は別れるときは割った鏡の一片ずつを持ち、忘れた場合は鏡が鳥になって忘れを告げたという故事、相思の妻は夫を追って自殺したが、二人の墓から生えた二本の木は絡まり合って相思樹と呼ばれたという故事、志賀の明神が祀られた島は中国へ旅立った夫を恋い慕って海辺で神となったのでその形が女性の姿に似ているという松浦沙夜姫の故事を引き、親子の別れ、主従の別れにまして、夫婦の別れほど悲しいものはないと記している。

「ちりしはなをちしこのみもさきむすぶなどかは人の返らざるらむ。こぞもうくことしもつらき月日かなおもひはいつもはなれぬものゆへ。法華經の題目をとなへまいら

せてまいらせ。」（『定遺』p.1707）

そして、「散った花も咲き、落ちた果実も実を結ぶのに、どうして人間は帰ってくるとなないのだろうか。」「去年も今年もつらい月日が続く、悲しい思いの晴れ間がないから」という二首を記し、題目を唱えることを勧めることで、持妙尼の悲嘆に寄り添っている事例である。

(5) 光日尼への手紙

光日尼（生没年未詳）は安房国天津に住していた女性信徒で、日蓮が幼少の頃より知り合いであった。弥四郎という子がおり、弥四郎は鎌倉のある武家に宮仕えしており、日蓮に直接会って武士としての後生の相談をしたこともあった。光日尼への遺文は〔213〕『光日房御書』・〔236〕『破良観等御書』・〔381〕『光日尼御返事』・〔409〕『光日上人御返事』の4篇があるが、内容的には〔213〕『光日房御書』と〔409〕『光日上人御返事』が注目される。

①〔213〕『光日房御書』

文永11年6月8日、弥四郎は何かの事情により死去する。本書は光日尼から弥四郎の死の連絡があったことに対する返書である。日蓮はまず佐渡から身延にいたるまでの経緯、また故郷にはせる思いを記したあと、次いで弥四郎の死の報せを聞いた驚き、かつて面会したときに「自分は主君に命を任せた身であって、近いうちに、どうしても生死の境に臨まなければならない、後生が恐ろしく思われ、助けてほしい」と依頼されたこと、および「寡婦の母に先立って死ぬのは子として不孝であり、自分にもしものことがあった場合は母を弟子にしてほしい」と依頼されたことなどを詳細に記し、次のように続ける。

〔213〕『光日房御書』（建治2（1276）年3月。日蓮55歳。於：身延。対告：光日房。録内。真蹟：身延山（曾） 越後本成寺断片。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.1152-1161）

「人間に生をうけたる人、上下につけてうれへなき人はなけれども、時にあたり、人々にしたがひて、なげきしなじな（品々）なり。譬へば、病のならひは何の病も、重くなりぬれば是にすぎたる病なしとをもうがごとし。主のわか（別）れ、をや（親）のわかれ、夫妻のわかれ、いづれかおろかなるべき。なれども主は又他の主もありぬべし。夫妻は又かはりぬれば、心をやすむる事もありなん。をやこのわかれこそ、月日のへだつるまゝに、いよいよなげきふかかりぬべくみへ候へ。をやこのわかれにも、をやはゆきて子はとど（留）まるは、同^じ無常なれどもことほりにもや。をひたるはわ（母）はとどまりて、わか（若）き子のさきにたつなさけなき事なれば、神も仏もうらめしや。いかなれば、をやに子をかへさせ給^とてさきにはたてさせ給はず、とどめを

かせ給^レて、なげかさせ給^フらんと心うし。心なき畜生すら子のわかれ（別）しのびがたし。竹林精舎の金鳥は、かひこ（卵）のために身をやき、鹿野苑の鹿は、胎内の子ををしみて王^ノ前にまいれり。いかにいわうや心あらん人にをいてをや。されば王陵が母は子のためになづき（頭脳）をくだき、神堯皇帝の後は胎内の太子の御ために腹をやぶらせ給^レき。此等ををもひつづけさせ給^{はん}には、火にも入^リ、頭をもわりて、我子の形をみるべきならば、をしからずとこそ、おぼすらめとをもひやられてなみだもとどまらず。」（『定遺』 pp.1157-1158）

ここで日蓮は「主従の別れ・親子の別れ・夫婦の別れはいづれも嘆かわしいことであるが、中でも親子の別れは月日が経てば経つほど嘆きはますます深くなるものである。老いた母が生き残って若い子が先立つのは、いかに無常とはいえども神も仏も怨めしく、どうしてこのように嘆かせられるのかと悲しみに堪えない」「我が子の姿を見るためには火に入りても頭を割っても惜しくないとまで思われることであろうとその心中が察せられ、涙が止まらないのである」と記し、尼の胸中を推察し悲しみに共感している。

「又御消息云ク、人をもころしたりし者なれば、いかやうなところにか生^レて候らん、をほせをかほり候はんと云云。夫^レ、針^ノ水にしずむ。雨は空にとどまらず。蟻子を殺^セる者は地獄に入り、死にかばね（屍）を切^レる者は悪道をまぬがれず。何^カ況^ヤ、人身をうけたる者をころせる人をや。但^シ大石^ニ海^ニうかぶ、船の力なり。大火もきゆる事、水の用にあらずや。小罪なれども、懺悔せざれば悪道をまぬかれず。大逆なれども、懺悔すれば罪きへぬ。所謂、粟をつみ（摘）たりし比丘は、五百生が閻牛となる。苽をつみし者^ハ三悪道に墮^チにき。羅摩王・拔提王・毘楼真王・那喉沙王・迦帝王・毘舍佉王・月光王・光明王・日光王・愛王・持多人王等の八万余人の諸王は、皆、父を殺^シて位につく。善知識にあはざれば、罪きへずして阿鼻地獄に入^リにき。波羅奈城に悪人あり、其名をば阿逸多という。母をあひ（愛）せしゆへに父を殺し妻とせり。父が師の阿羅漢ありて、教訓せしかば阿らかむを殺す。母又、他の夫にとつぎしかば、又母をも殺^シつ。具に三逆罪をつくりしかば、隣里の人うとみ（疎）しかば一身たもちがたくして、祇洹精舎にゆいて出家をもとめしに、諸僧許^サざりしかば、悪心強盛にして多クの僧坊をやきぬ。然^レども、釈尊に値^ヒ奉^リて出家をゆるし給^ハりにき。北天竺に城あり。細石となづく。彼城に王あり、龍印という。父を殺^シてありしかども、後に此をおそれて彼国をすてて、仏にまいりたりしかば、仏懺悔を許^シ給^キき。阿闍世王は、ひととなり（成）三毒熾盛なり、十悪ひまなし。其上父をころし、母を害せんとし、提婆達多を師として無量の仏弟子を殺^シぬ。悪逆のつも（積）りに、二月十五日、仏の御入滅の日にあたりて無間地獄の先相に、七処に悪瘡出生して、玉体しづかならず。大火の身をやくがごとく、熱湯をくみかくるがごとくなりしに、六大臣まいりて六師外道を召されて、悪瘡を治すべきやう申^シき。今の日本国の人々の、禪師・律師・念仏者・真言師

等を善知識とたのみて、蒙古国を調伏し、後生をたすからんとをもうがごとし。其上、提婆達多は阿闍世王の本師也。外道の六万蔵、仏法の八万蔵をそら（誣）にして、世間・出世のあきらかなる事、日月と明鏡とに向^フがごとし。今の世の天台宗の碩学の顕密二道を胸にうかべ、一切経をそらんぜしがごとし。此等の人々諸^ノ大臣阿闍世王を教訓せしかば、仏に帰依し奉^ル事なかりし程に、摩竭提に天変度々かさなり、地天しきりなる上、大風・大早ばつ・飢饉・疫癘ひまなき上、他国よりせめられて、すでにかうとみえしに、悪瘡すら身に出^テしかば、国土一時にほろびぬとみえし程に、俄に仏前にまいり、懺悔して罪きえしなり。これらはさてをき候^トぬ。人のをやは悪人なれども、子、善人なればをやの罪ゆるす事あり。又、子、悪人なれども、親、善人なれば子の罪ゆるさるる事あり。されば故弥四郎殿は、設^ト悪人なりともうめる母、釈迦仏の御宝前にして昼夜なげきとぶらはば、争か彼人うかばざるべき。いかにいわうや、彼人は法華経を信じたりしかば、をやをみちびく身とぞなられて候らん。」（『定遺』 pp.1158-1161）

また、「弥四郎は人を殺した者であるから、後生はどのようなところへ生まれるのか」という母尼の質問に対しては、「小さな罪でも悔い改めなければ地獄へ落ち、大きな罪であっても懺悔すればその罪は消える」とし、そうした実例を挙げる。そして、「弥四郎がたとえ悪人であったとしても母尼が釈尊の御前で昼夜に弔えば悪道を逃れられるのであり、まして弥四郎は生前に法華経を信じていたのであるから、地獄に落ちるところではなく、立派に成仏してかえって親を導く身となっているであろう」と記し、母尼の不安を癒している事例である。

② [409] 『光日上人御返事』

本書はまず地獄の苦しみのありよう、蒙古襲来と法華経誹謗者の墮地獄等について記した後、光日尼と弥四郎の法華経信仰について記している。

[409] 『光日上人御返事』(弘安4(1281)年8月8日。日蓮60歳。於：身延。録外。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.1876-1880)

「而^レに光日尼御前はいかなる宿習にて法華経をば御信用ありけるぞ。又故弥四郎殿が信じて候しかば子^ノ勸めか。此功德空しからざれば、子と俱に靈山浄土へ参り合^ハせ給^ハん事、疑^トなかるべし。烏龍と云^トし者は法華経を謗じて地獄に墮^チたりしかども、其子に遺龍と云^トし者、法華経を書^キて供養せしかば、親仏に成^リ、又妙莊嚴王は悪王なりしかども、御子の浄蔵・浄眼に導^カれて、娑羅樹王仏と成らせ給^フ。其故は子の肉は母の肉、母の骨は子の骨也。松榮^レれば柏悦ぶ。芝かるれば蘭なく、無^キ情草木すら友の喜^ビ友の歎^キツなり。何^カ況^キ親と子との契り、胎内に宿して、九月を経て生^ミ落し、数年まで養ひき。彼ににな(荷)はれ、彼にとぶら(弔)はれんと思^ヒしに、彼をとぶら

ふうらめしき、後如何があらんと思^フこゝろぐるしき、いかにせん、いかにせん。子を思^フ金鳥は火の中に入り^リにき。子を思^フし貧女は恒河に沈^ミき。彼金鳥は今の弥勒菩薩也。彼河に沈^ミし女人は大梵天王と生^レれ給^フ。何^{カニ}況^ヤ今の光日上人は子を思^フあまりに、法華經の行者と成^リ給^フ。母と子と俱に靈山浄土へ参り給^フべし。其時御対面いかにうれしかるべき。いかにうれしかるべき。」（『定遺』 pp.1879-1880）

ここで日蓮は、「世間の人々が法華經を誹謗する中にあって、光日尼が法華經を信仰するようになったのは弥四郎の勧めによるものであったのか、その功德によって靈山浄土に往詣して再会できることは疑いない」と記す。さらに、「子の肉は母の肉、母の骨は子の骨であって、松が栄えれば柏が喜び、芝が枯れれば蘭が悲しむように、母子の喜びも嘆きも一つのものである。母の愛情は莫大なものであり、子を育てた母は没後は子に棺を担われ子の手で弔ってもらいたいものであるが、母が子を弔う恨めしき、その後の生活に対する不安をどうするかと嘆かわしく思う、まさにそのような立場にいることでしょう」と母尼の心情を察している。さらに、「子を思^フて尼となり法華經の行者となったのであるから、母子ともに靈山浄土へ往詣できることは間違いなく、その時の対面はどれほど嬉しく喜ばしいことであろうか」と、靈山浄土での再会の姿を示し、母尼の苦悩に寄り添い、慰めている事例である。

(6) 浄蓮房への手紙

浄蓮房（生没年未詳）は駿河国に住していた人物であり、素性については諸説があるが（下総の金原法橋説・黒田妙福寺開基高橋浄蓮説・下総大野右衛門大夫吉清の子息で曾谷教信・太田浄明と兄弟ないし親友説）、確証的なことは不明である。父は念佛の信者であったが、浄蓮房は日蓮を信奉し、弘安2（1279）年の熱原法難では他の弟子たちとともに日蓮を外護した人物であり、日蓮からは「浄蓮上人」とも呼ばれている。

浄蓮房への遺文は〔184〕『浄蓮房御書』の1篇である。本書は麻衣の帷子の供養に対する返書である。日蓮はまず、中国浄土教の大成者である善導の浄土教に対し、觀無量寿經と法華經、阿弥陀仏と釈迦仏の相違から詳細に論じてその誤りを示す。そして本書の最後に、浄蓮房の法華經受持の功德が、そのまま念仏の信奉者であった亡父の功德となることを次のように述べている。

〔184〕『浄蓮房御書』（建治1（1275）年6月27日。日蓮54歳。於：身延。対告：浄蓮房。録内。写本：日興筆 北山本門寺蔵。分類：その他。『定遺』 pp.1072-1078）

「然^レに浄蓮上人の親父は彼等の人々の御檀那也。仏教実ならば無間大城疑^トなし。又君の心を演^ルは臣、親の苦をやすむるは子也。目犍尊者^ハ悲母の餓鬼の苦を救^ヒ、浄蔵浄眼は慈父の邪見を翻し給^ヒき。父母の遺体は子の色心也。浄蓮上人の法華經を持^チ給^フ御功德は慈父の御力也。提婆達多は阿鼻地獄に墮^チしかども天王如来の記を送^リ給^キき。

彼は仏と提婆と同性一家なる故也。此は又慈父也、子息也。浄蓮上人の所持の法華經いかでか彼の故聖靈の功德とならざるべき。」(『定遺』pp.1077-1078)

ここで、「浄蓮上人の父は浄土教の六人の聖人の弟子檀那であったから、仏説が真実であるならば無間地獄におられるであろう」が、「父母の体は子の体となって伝わるのであるから、浄蓮の法華經を受持する功德は父の力によるものである」ゆえに、「浄蓮の法華經受の功德がどうして亡き父の功德とならないことがあるのか」と述べている。浄土教の念仏を教理的には破折してはいるが、それでは浄蓮房の亡き父は救済されることがない。しかし、浄蓮自身の法華經受持の功德は本来父の力によるものであると述べ、父の存在を法華信仰の系譜の中で新たに位置づけて父の慈悲を強調することによって、浄蓮と父の継続する絆を理解させている事例である。

(7) 妙心尼への手紙

妙心尼(生没年未詳)は駿河に住していたと思われる女性檀越の一人である。彼女は早くから法華經を信仰しており、夫の間には幼い子がいたが、夫の入道の重病を機縁として髪をそって尼となった。妙心尼への遺文は3編、すなわち〔191〕『妙心尼御前御返事』・〔192〕『妙心尼御前御返事』・〔365〕『妙心尼御前御返事』がある。〔192〕『妙心尼御前御返事』は幼い子どものために日蓮が曼荼羅をお守りとして授与する内容であるが、注目されるのは〔191〕『妙心尼御前御返事』と〔365〕『妙心尼御前御返事』の2篇である。

①〔191〕『妙心尼御前御返事』

本書は、妙心尼が日蓮に柿や茄子を供養し、夫の入道が重病であることを報じたことに対する返書である。

〔191〕『妙心尼御前御返事』(建治1(1275)年8月16日。日蓮54歳。於：身延。録外。真蹟：身延山(曾)。写本：日興筆 富士大石寺蔵 分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.1102-1104) (あるいは弘安元(1278)年、日蓮57歳)

「入道殿の御所勞の事。唐土に黄帝・雇鵠と申せしくすし(医師)あり、天竺に持水・耆婆と申せしくすしあり。これらはその世のたから、末代のくすしの師也。仏と申せし人はこれにはにるべくもなきいみじきくすし也。この仏不死の薬をとかせ給へり。今の妙法蓮華經'五字是也。しかもこの五字をば閻浮提人病之良薬とこそとかれて候へ。入道殿は閻浮提の内日本国の人也。しかも身に病をうけられて候。病之良薬の經文顕然也。其上蓮華經は第一の薬也。はるり(波瑠璃)王と申せし悪王、仏のしたしき女人五百余人を殺して候しに、仏、阿難を雪山につかはして青蓮華をとりよせて身にふれさせ給へしかば、よみがへりて七日ありて漁利天に生れにき。蓮華と申す花はかゝるいみ

じき徳ある花にて候へば、仏、妙法にたとへ給へり。又人の死^ル事はやまひにはよらず。当時のゆき・つしま（壱岐対馬）のものどもは病なけれども、みなみなむこ（蒙古）人に一時にうちころされぬ。病あれば死^スべしといふ事不定也。又このやまひは仏の御はからひか。そのゆへは浄名経・涅槃経には病ある人仏になるべきよしとかれて候。病によりて道心はをこり候歟。」（『定遺』 pp.1102-1103）

日蓮はまず、釈尊は尊い医者であり、妙法蓮華経の五字が良薬であることを示す。次いで、壱岐・対馬の例を出し、人の死は病にのみよるのではないこと、また浄名経（維摩経）や涅槃経を引き「病によりて道心はおこるのでありましょう」と、病が求道心を起こすよき縁となることを述べる。

「入道殿は今生にはいたく法華経を御信用ありとは見^テ候はねども、過去の宿習のゆへかのもよをしによりて、このなが病にしづみ、日々夜々に道心ひまなし。今生につくりをかせ給^トし小罪はすでにきへ候ぬらん。謗法の大悪は又法華経に帰しぬるゆへにきへさせ給^フべし。ただいまに靈山にまいらせ給^トなば、日いでて十方をみるがごとくうれしく、とくしに（死）ぬるものかなと、うちよろこび給^ト候はんずらん。中有の道にいかなる事もいできたり候はば、日蓮がでし（弟子）也となのらせ給へ。わずかの日本国なれども、さがみ（相模）殿のうちのもの申^スをば、さうなくおそる事候。日蓮は日本第一のふたう（不当）の法師。ただし法華経を信^ジ候事は、一閻浮提第一の聖人也。其名は十方の浄土にきこえぬ。定^テ天地もしりぬらん。日蓮が弟子となのらせ給はば、いかなる悪鬼等なりとも、よもしらぬよしは申さじとおぼすべし。」（『定遺』 pp.1103-1104）

さらに、「入道は今生ではそれほど法華経を信仰したわけではないけれども、このたびの長い病にかかったことで日夜、求道心がさかんになったので現世での小罪も謗法の大悪業もすでに消えてしまったであろう」と述べて、入道の現世での滅罪を保証する。そして、「今にも靈山浄土に参ったならば、日の光が輝きわたって十方を見渡せるようにうれしく、はやく死んでよかったと喜ばれるであろう。途中、中有の道でどのようなことがあっても、日蓮の弟子だと名乗りなさい。日蓮の名は浄土に知れ渡っており、いかなる悪鬼も知らないとは言わないであろう」と述べて、入道に死後の安心を与えている。

「さる（猿）は木をたのむ。魚は水をたのむ。女人はおとこをたのむ。わかれのをしきゆへにかみをそり、そでをすみにそめぬ。いかでか十方の仏もあはれませ給はざるべき、法華経もすてさせ給^フべきとたのませ給^ヘたのませ給^ヘ。」（『定遺』 p.1104）

また追記には、「猿は木を頼みとし、魚は水を頼みとするように、女性は夫を頼りとする。その夫に別れることの惜しさに髪をそり、墨染の着物に着替えて尼となったのを見て、どうして十方の仏も哀れと思召さずにいられようか、また法華経も必ず見捨てることはない」

と述べている。これらは、妙心尼の夫に対する志を十分に汲み取っていることを伝えているという事例である。

② [365] 『妙心尼御前御返事』

本書は亡くなった夫の入道の菩提を弔うために日蓮に供養の品を送ったことに対する返書である。

[365] 『妙心尼御前御返事』(弘安3(1280)年5月4日。日蓮59歳。於：身延。録外。

写本：日興筆富士大石寺蔵。分類：その他。『定遺』pp.1747-1748)

「すゞ(種々)のもの給^レて候。たうじはのう(農)時にて人のいとまなき時、かやうにくさぐさのものどもをくり給^レて候事、いかにとも申^スばかりなく候。これもひとへに故入道殿の御わかれのしのびがたきに、後世の御ためにてこそ候らんめ。ねんごろにごせ(後世)をとぶらはせ給^レ候へば、いくそばくうれしくおはしますらん。とふ人もなき草むらに、露しげきやうにて、さばせかい(娑婆世界)にとゞめをきしをさなきものなんどの、ゆくへきかまほし。あの蘇武が胡国に十九年、ふるさとの妻と子とのこひしさに、雁の足につけしふみ。安部ノ中磨呂が漢土にて日本へかへされざりし時、東よりいでし月をみて、あのかすがの(春日野)の月よとながめしも、身にあたりてこそおはすらめ。しかるに法華経の題目をつねはとなへさせ給^レ候へば、此の妙の文じ御つかひに変ぜさせ給^レ、或は文殊師利菩薩、或は普賢菩薩、或は上行菩薩、或は不軽菩薩等とならせ給^フ。ちんし(陳子)がかゞみ(鏡)のとり(鳥)のつねにつげ(告)しがごとく、蘇武がめ(妻)のきぬたのこえのきこへしがごとく、さばせかい(娑婆世界)の事を冥途につげさせ給^フらん。又妙の文字は花のこのみとなるがごとく、半月の満月となるがごとく、変じて仏とならせ給^フ文字也。されば経に云ク 能持ツハ此経ヲ則持ツナリト仏身ヲ。天台大師ノ云ク 一々文々是真仏ナリ等云云。妙の文字は三十二相八十種好円備せさせ給^フ釈迦如来にておはしますを、我等が眼つたなくして文字とはみまいらせ候也。譬へば、はちす(蓮)の子の池の中に生^レて候がやうに候はちすの候を、としよりて候人は眼くらくしてみず。よるはかげの候を、やみにみざるがごとし。されども此妙ノ字は仏にておはし候也。又、此妙の文字は月也、日也、星也、かゞみ也、衣也、食也、花也、大地也、大海也。一切の功德を合^セて妙の文字とならせ給^フ。又は如意宝珠のたま也。かくのごとくしらせ給^フべし。」(『定遺』pp.1747-1748)

日蓮は農繁期の多忙な時期に種々の供養を受けたことを感謝し、「その供養は別れが忍び難い亡き夫の入道の菩提を弔うためであり、その懇ろの供養に故人はどれほどうれしく思われているであろうか。」と述べている。また、故人は娑婆世界に残してきた妻子の様子を知りたがっていること、妙心尼の唱える題目の妙の字が仏の使者となって冥途の夫にそれを伝えているということを故事を引いて示し、妙の一字についての法門を述べて筆を置

いている。このように、妙心尼と亡き夫の思いは互いに通じ合っていることを示すことで、死者と生者との継続する絆を示している事例である。

(8) 中興入道への手紙

中興入道（生没年未詳）は、近藤小次郎信重といい、代々本間重連の家臣として佐渡一谷の邑吏で、佐渡相川近傍に住しており、日蓮とは佐渡流罪中に出会い、夫婦で日蓮に帰依したとされている。

中興氏への遺文は2篇、すなわち〔244〕『中興政所女房御返事』（断片）・〔354〕『中興入道御消息』があり、内容的には後者が注目される。入道は弘安2年、亡き娘の13回忌にあたり入道が身延を訪れ、娘の供養のために一丈六尺の塔婆を建立した。〔354〕『中興入道御消息』はその時の供養と佐渡在島中の外護の感謝を中興入道の妻に宛てた書状である。日本への仏教伝来、念佛の興隆と法華経の行者への迫害とその反応、そして中興入道の外護の感謝を記し、さらに「日蓮は日本国第一の忠の者なり」と述べ、その日蓮を養うために来訪した入道と、夫を送り出した妻に対して次のように記している。

〔354〕『中興入道御消息』（弘安2（1279）年11月30日。日蓮58歳。於：身延。録内。『定遺』 pp.1712-1719）

「然に貴辺は故次郎入道殿の御子にてをはするなり。御前は又よめ（嫁）なり。いみじく心かしこかりし人の子とよめとにをはすればや、故入道殿のあとをつぎ、国主も御用^トなき法華経を御用^トあるのみならず、法華経の行者をやしな（養）はせ給^トて、としどし（年々）に千里の道をおくりむか（迎）へ、去ぬる幼子のむすめ御前の十三年に、丈六のそとば（卒堵波）をたて、其面に南無妙法蓮華経の七字を顕^レしてをはしませば、北風吹^クば南海のいろくづ（魚族）、其風にあたりて大海の苦をはなれ、東風きたれば西山の鳥鹿、其風を身にふれて畜生道をまぬかれて都卒の内院に生^レれん。況^ンやかのそとばに随喜をなし、手をふれ眼に見まいらせ候人類をや。過去の父母も彼そとばの功德によりて、天の日月の如く浄土をてらし、孝養の人並に妻子は現世には寿を百二十年持^テて、後生には父母とともに靈山浄土にまいり給はん事、水すめば月うつり、つづみ（鼓）をうてばひびきのあるがごとしとをぼしめし候へ等云云。此より後々の御そとばにも法華経の題目を顕^レし給へ。」（『定遺』 pp.1718-1719）

十三回忌の供養として一丈六尺の塔婆を建立したことに対して、その卒塔婆に北風が吹けば南の海の魚類がその風に吹かれて大海の苦悩を離れることができ、東風が吹けば西の山に住む鳥や鹿がその風に吹かれて畜生道を離れて兜率天の内院に生まれることができるほか、亡き父母もその功德で浄土を照らし、そうした孝養の人らは後生には父母とともに靈山浄土に住することができる等と記している。

現世の功德が故人だけでなくあらゆる生類にいきわたること、また死後には靈山浄土に

て再会できることを説くことで、現世・来世でのいのちのつながり、あるいは継続する絆 (continuing bonds) を感じさせる内容となっている。

(9) 妙一尼への手紙

妙一尼 (生没年不詳) は鎌倉に住していた女性檀越の一人である。源頼朝が常栄寺裏の山上に由比ヶ浜を遠望するために作った「棧敷」が地名として残ったと言われ、その棧敷の地に住していたので「さじきの女房」「さじきの尼御前」とも称される。一説によれば、妙一尼は工藤祐経の長女で印東三郎左衛門祐信の妻、弁阿闍梨日昭の母であると伝えられている。信仰心が強く多くの迫害に耐え、日蓮のもとに下僕の瀧王丸を派遣し給仕させた。日蓮の佐渡在島中に夫 (もしくは息子) が亡くなり、年老いた妙一尼は病気の子どもや女の子 (もしくは孫?) と共に残されることとなった⁽⁸⁷⁾。妙一尼への遺文は4篇、すなわち〔120〕『妙一尼御返事』・〔129〕『弁殿尼御前御書』・〔180〕『妙一尼御前御消息』・〔366〕『妙一尼御前御返事』、があり、そのうち注目されるのは〔180〕『妙一尼御前御消息』である。

本書は妙一尼が日蓮に衣を供養したことに対する返書であり、夫を失った妙一尼の悲嘆に応じているものである。夫がいつ亡くなったのかはわかっておらず、したがって夫の死後どれくらい期間に書かれたものであるかも定かではない。

〔180〕『妙一尼御前御消息』(建治1 (1275) 年5月。日蓮54歳。於：身延。録外。真蹟：中山法華経寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.999-1002)

「夫^レ天に月なく日なくば、草木いかでか生ずべき。人に父母あり、一人もかけば子息等そだちがたし。其上、過去の聖霊は或は病子あり。或は女子あり。とどめをく母もかいかいしからず。たれにゐるあつけてか、冥途にをもむき給^レけん。大覚世尊、御涅槃の時なげいてのたまわく、我涅槃すべし。但心にかゝる事は阿闍世王耳。迦葉童子菩薩、仏に申^サク、仏は平等の慈悲なり。一切衆生のためにいのちを惜^ミ給^フべし。いかにかきわけて、阿闍世王一人とをほせあるやらん、と問^レまいらせしかば、其御返事に云ク、譬^ヘ如^シフ一人ニシテ而有^リ七子。是ノ七子ノ中ニ一子遇^ヘリ病ニ。父母之心非^スレ不^ルニハ^ニ平等ナラ。然^レモ於^テハ^ニ病子ニ心則^ニ偏^ニ重^キカ^上等云云。天台、摩訶止観に此経文ヲ積^シテ云ク 譬^レ如^ク七子 父母非^ニ不^ニ平等 然^レ於^テ病者 心則^ニ偏^ニ重^ニ等云云とこそ仏は答^ヘさせ給^レしか。文の心は、人にはあまたの子あれども、父母の心は病する子にありとなり。仏の御ためには一切衆生は皆子なり。其中罪ふかくして世間の父母をころし、仏経のかたきとなる者は病子のごとし。しかるに阿闍世王は摩竭提国の主なり。我大檀那たりし頻婆舍羅王をころし、我がてきとなりしかば、天もすてて日月に變いで、地も頂かじとふるひ、万民みな仏法にそむき、他国より摩竭提国をせむ。此等は偏に悪人提

⁽⁸⁷⁾ なお、妙一尼は妙一女 (〔375〕『妙一女御返事』・〔383〕『妙一女御返事』) と同一人物とする説があるが、明確な証拠はなく、文体や内容からみても同一人物宛てとすることには賛同できない。したがって、本論文においても二人は別人とみなしておく。

婆達多を師とせるゆへなり。結句は今日より悪瘡身に出て、三月の七日無間地獄に墮^ツべし。これがかなしければ、我涅槃せんこと心にかゝるといふなり。我阿闍世王をすくひなば、一切の罪人阿闍世王のごとしとなげかせ給^レべき。しかるに聖霊は或は病子あり。或は女子あり。われすてて冥途にゆきなば、かれたる朽木のやうなるとしより尼が一人とどまりて、此子どもをいかに心ぐるしかるらんとなげかれぬらんとおぼゆ。」（『定遺』 pp.999-1000）

本書はまず、「天に太陽と月があるから草木が成長するように、人には父と母があるから子供は成長するというのに、亡くなった故人には病気の子も女の子もあり、また母も健やかではないのであるから、後のことを誰に頼んで冥途へ行かれたのであろうか」と述べる。また、釈尊が入滅に際して阿闍世王のことを心にかけてたという故事を引き、父母の愛情は子どもたちにとって平等であるけれども、病気の子に対しては特に愛情が厚いという例を示すことで、先立った故人がいかに子どもたちの前途を心配しているかということ述べ、故人の悲しみを代弁しながら、妙一尼の悲嘆を思いやっている。

「かの心のかたがたには、又日蓮が事、心にかゝらせ給^レけん。仏語むなしからざれば、法華経ひろまらせ給^レべし。それについては、此御房はいかなる事もありて、いみじくならせ給^レべしと、おぼしつらんに、いかいなくながし失しかば、いかにやいかにや法華経・十羅刹はとこそをもはれけん、いままでだにも、ながらえ給^レたりしかば、日蓮がゆりて候し時、いかに悦ばせ給はん。又いみし事むなしからずして、大蒙古国もよせて、国土もあやをしげになりて候へば、いかに悦^レ給はん。これは凡夫の心なり。法華経を信ずる人は冬のごとし。冬は必^ス春となる。いまだ昔よりきかず、みず、冬の秋とかへれる事を。いまだきかず、法華経を信ずる人の凡夫となる事を。経文には若有聞法者無一不成仏ととかれて候。故聖霊は法華経に命をすててをはしき。わづかの身命をさ^レえしところを、法華経のゆへにめされしは命をすつるにあらずや。彼の雪山童子の半偈のために身をすて、薬王菩薩の臂をやき給^レは、彼^レ聖人なり、火に水を入^レがごとし。此^レ凡夫なり、紙を火に入^レがごとし。此をもつて案^{スル}に、聖霊は此功德あり。大月輪の中か、大日輪の中か、天鏡をもつて妻子の身を浮て、十二時に御らんあるらん。設^レ妻子は凡夫なれば此をみずきかず。譬へば耳しむる者の雷の声をきかず、目つぶれたる者の日輪を見ざるがごとし。御疑^レあるべからず。定て御まほりとならせ給^レらん。其上さこそ御わたりあるらめ。」（『定遺』 pp.1000-1001）

また、故人が日蓮のことをも心配しているであろうこと、故人は所領を犠牲にしても法華経を信仰したことを称え、「その功德によって故人は月輪か日輪の中に生まれ、昼夜、妙一尼たちの姿を天の鏡に映して見守っているだけでなく、妙一尼たちのもとに常に訪れているであろう」と述べて、死者と生者との継続的なつながりを感じさせることによって妙一尼の悲嘆に寄り添っている事例である。

(10) 妙法尼への手紙

妙法尼（～1282）は駿河国岡宮に住していた女性檀越の一人で（房州という説もある）、弘安元（1278）年には夫に先立たれ、同年6月22日には兄の尾張次郎兵衛尉（北條尾張守公時とも、時章とも）と死別した。妙法尼は弘安5（1282）年2月22日に死去し、その地に妙法寺が建立されたという。日蓮からは篤い信頼を受けていたと考えられている。妙法尼への遺文は四篇、すなわち〔298〕『妙法尼御前御返事』・〔301〕『妙法尼御前御返事』・〔305〕『妙法比丘尼御返事』・〔423〕『妙法尼御前御返事』、がある。その中で特に注目されるのは、〔301〕『妙法尼御前御返事』と〔305〕『妙法比丘尼御返事』である。

①〔301〕『妙法尼御前御返事』

本書は、妙法尼が夫を看取り、その臨終の有様を日蓮に報告したことに対する返書である。先の〔298〕『妙法尼御前御返事』は同年7月3日であり、そこでは法華経についての質問があったようであるが、夫の病や死については触れられていなかった。したがって、日蓮が先の〔298〕『妙法尼御前御返事』を執筆後、10日ほどの間に夫が急に亡くなったと考えられる。

〔301〕『妙法尼御前御返事』（弘安1（1278）年7月14日。日蓮57歳。於：身延。対告：妙法尼。録内。真蹟：池上本門寺 千葉福正寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1535-1537）

「御消息云く、めうほうれんぐゑきやう（妙法蓮華経）をよるひる（夜昼）となへまいらせ、すでにちかくなりて二声かうしやう（高声）にとなへ、乃至いきて候し時よりもなをいろもしろく、かたちもそむせずと云云。法華経云く 如是相乃至本末究竟等云云。大論云く 臨終之時色黒き者へ墮つ地獄等云云。守護経云く 地獄に墮つに十五の相・餓鬼に八種の相・畜生に五種の相等云云。天台大師の摩訶止観云く 身へ黒色へ譬つ地獄陰等云云。夫へ以れば日蓮幼少の時より仏法を学び候しが念願すらく、人の寿命は無常也。出づる気は入る気待事なし。風の前の露、尚譬にあらず。かしこきも、はかなきも、老いたるも、若きも定め無き習也。されば先臨終の事を習て後に他事を習べしと思て、一代聖教の論師・人師の書積あらあらかんがへあつめ（勘集）て、此を明鏡として、一切の諸人の死する時と並に臨終の後に引き向へてみ候へば、すこしもくもりなし。此人は地獄に墮つぬ乃至人天とはみへて候を、世間の人々或は師匠父母等の臨終の相をかくして西方浄土往生とのみ申し候。悲哉、師匠は悪道に墮つて多ク苦しのびがたければ、弟子はとゞまりみて師の臨終をさんだんし、地獄の苦を増長せしむる。譬へばつみ（罪）ふかき者を口をふさいできうもん（糾問）し、はれ物の口の口をあけずしてやま（病）するがごとし。しかるに今の御消息に云く、いきて

候し時よりもなをいろしらく、かたちもそむせずと云云。天台云ク 白白^ハ譬^レ天^ニ。
大論ニ云ク 赤白端正ナル者^ハ得^ル天上^ヲ云云。天台大師御臨終ノ記ニ云ク 色白シ。玄奘
三蔵御臨終を記シテ云ク 色白シ。一代聖教の定まる名目ニ云ク 黒業は六道にとどまり、白
業は四聖となる。此等の文証と現証をもつかんがへて候に、此人は天に生ぜるか、」
(『定遺』 pp.1535-1536)

本書ではまず、故人がお題目を唱えつつ息を引きとり、顔色も生きていた時より白く安
祥としていたと伝えてきたことに対し、『大智度論』その他の經典によれば、臨終に色の
黒いのは地獄へ落ち入る相であり、白いのは仏に成る相であるから、故人の成仏は疑いな
いものとしている。

そして、特に注目すべきことであるが、人の寿命は無常であり、出る息は入る息を待つ
ことなく、風の前の露のようにはかなく、老若の定めもなく突然にやって来るものである
からこそ、日蓮はまず臨終の事をよくよく習ってから他事を習うべきであると教えている
ことである。日蓮は数々の經典や論書にあたり、それを鏡として、人の死ぬときの有様と
死んだ後の相を比べてみたところ、少しも違わず、死後の墮地獄や人間・天上への転生が
明らかにわかったという。

「はた又法華經の名号を臨終に二反となうと云云。法華經の第七の卷ニ云ク 於^テ我滅
度^ノ後^ニ應^レ受^テ持^ス此^ノ經^ヲ是人於^テ仏道^ニ決定^{シテ}無^ク有^ル疑^ト云云。一代の聖教
いづれもいづれもをろかなる事は候はず。皆我等が親父、大聖教主釈尊の金言也。皆
眞実也。皆実語也。其中にをいて又小乗・大乘・顕教・密教・権大乘・実大乘あいわ
かれて候。仏説と申^スは二天・三仙・外道・道士の経々にたいし候へば此等は妄語、仏
説は実語にて候。此実語の中に妄語あり、実語あり、綺語も悪口もあり。其中に法華
經は実語の中の眞実なり。眞実の中の眞実なり。眞言宗と華嚴宗と三論と法相と俱舎・
成実と律宗と念仏宗と禪宗等は実語の中の妄語より立^テ出^タせる宗々なり。法華宗は此
等の宗々にはにるべくもなき実語なり。法華經の実語なるのみならず、一代妄語の経々
すら法華經の大海に入りぬれば、法華經の御力にせめられて実語となり候。いわうや法
華經の題目をや。白粉の力は漆を変じて雪のごとく白くなす。須弥山に近づく衆色は
皆金色なり。法華經の名号を持^ツ人は、一生乃至過去遠々劫の黒業の漆変じて白業の大
善となる。いわうや無始の善根皆変じて金色となり候なり。しかれば故聖靈、最後臨
終に南無妙法蓮華經ととなへさせ給^ヒしかば、一生乃至無始の悪業変じて仏の種となり
給^フ。煩惱即菩提、生死即涅槃、即身成仏と申^ス法門なり。かゝる人の縁の夫妻になら
せ給^ヘば又女人成仏も疑^トなかるべし。若此事虚事ならば釈迦・多宝・十方分身の諸仏
は妄語の人、大妄語の人、悪人也。一切衆生をたばらかして地獄におとす人なるべし。
提婆達多是寂光浄土の主となり、教主釈尊は阿鼻大城のほのをにむせび給^フべし。日月
は地に落ち、大地はくつがへり、河は逆に流れ、須弥山はくだけをつべし。日蓮が妄

語にはあらず、十方三世の諸仏の妄語也。いかでか其義候べきとこそをぼへ候へ。委^レは見参の時申^スべく候。」（『定遺』 pp.1536-1537）

また、故人が臨終に題目を二度唱えて亡くなったことに対しては、唱題の功德は一生ないし過去の罪業もみな転じて白業の大善となるのであるとし、したがって故人の唱題目もそれが仏の種となり即身成仏が叶ったのであり、さらに、そうした夫の妻である妙法尼もまた、女人として成仏することになるのだと断言している。

妙法尼は夫を亡くしたばかりであり、その心的ストレスは多大なものであったと推察される。とりわけ、妙法尼は夫を看取った際の夫の相（顔色）の変化が気がかりであり、それによって夫が死後にどうなったのかということについて不安を抱いていたと思われる。そこで本書では日蓮は妙法尼の関心事である臨終時のあり方に焦点をあて、夫の成仏が疑いないものであることを強調し、さらに妙法尼自身もその夫の妻として女人成仏が疑いないことを述べることによって、妙法尼の悲嘆に共感しつつ、夫の死後の不安に応えている事例である。

② [305] 『妙法比丘尼御返事』

本書は、先の [301] 『妙法尼御前御返事』(7月14日付) から約2か月ほど後のものであるが、同年の6月22日に妙法尼の兄である尾張の次郎兵衛が亡くなっており、その兄の妻から太布帷子の供養を受けたことに対する返書である。

本書は帷子の供養に関して、商那和修の故事を引き、衣の供養の功德が甚大であることを述べる。さらに、その衣を供養の受けた日蓮がいかなる人物であるか、生まれから身延での生活に至るまでを詳細に述べることによって、日蓮への衣の供養をより一層意義深いものとして述べ、それは過去世からの因縁であり、現在は法華経の龍女による加被であると述べることによって、兄の妻の志がひとしお身に染みるものであるということを強調している。

[305] 『妙法比丘尼御返事』(弘安1(1278)年9月6日。日蓮57歳。於：身延。対告：妙法尼。録内。『定遺』 pp.1551-1571)

「何なる過去の縁にてをはすれば、此人をとぶらはんと思食す御心はつかせ給^レけるやらん。法華経を見まいらせ候へば釈迦仏の其人の御身に入^レせ給^レて、かゝる心はつくべしと説^レられて候。譬へばなにとも思はぬ人の、酒をのみてえいぬれば、あらぬ心出来り、人に物をとらせばやなんと思^レ心出来る。此は一生慳貧にして餓鬼道に墮^レべきを、其人の酒の縁に菩薩の入^リかはらせ給^レなり。濁水に珠を入^レぬれば水すみ、月に向^レまいらせぬれば人の心あこがる。画にかける鬼には心なけれどもおそろし。とわり(遊女)を画にかけば我夫をばとらねどもそねまし。錦のしとねに蛇をおれ(織)るは服せんとも思はず。身のあつき(熱)にあたゝかなる風いとはし。人の心も如^レ此。法

華経の方へ御心をよせさせ給^フは女人の御身なれども、龍女が御身に入^ラせ給^フ歟。さては又尾張^ノ次郎兵衛尉殿の御事。見参に入^リて候し人なり。日蓮は此法門を申^シ候へば他人にはに^ズ多くの人に見て候へども、いとをしと申^ス人は千人に一人もありがたし。彼人はよも心よせには思はれたらしなれども、自体人がらにくげ（憎気）なるふりなく、よろづの人になさけあらんと思^ヒし人なれば、心の中はうけずこそをぼしつらめども、見参の時はいつはりをろかにて有^リし人なり。又女房の信じたるよしありしかば、実とは思^ヒ候はざりしかども、又いたう法華経に背く事はよもをはせじなれば、たのもしきへんも候。されども法華経を失ふ念仏並に念仏者を信じ、我身も多分は念仏者にてをばせしかば後生はいかがとをぼつかなし。譬^へば国主はみやづかへ（仕官）のねんごろなるには、恩のあるもあり、又なきもあり。少しもをろか（疎）なる事候へばとがになる事疑^ヒなし。法華経も又如^シレ此。いかに信ずるやうなれども、法華経の御かたきにも、知れ知^ラざれ、まじはりぬれば無間地獄^へ疑^ヒなし。是はさてをき候ぬ。彼女房の御歎^キいかがとをしはかるにあはれなり。たとへばふちのはなのさかんなるが、松にかかりて思^フ事もなきに、松のにはかにたふれ、つた（蔦）のかき（垣）にかかれるが、かきの破^レたるが如^クにをぼすらん。内へ入^レば主なし。やぶれたる家の柱なきが如し。客人来れども外に出でてあひしらうべき人もなし。夜のくらきには、ねや（闇）すさまじく、はか（墓）をみれば、しるしはあれども声もきこへず。又思^ヒやる死出の山・三途の河をば誰とか越^へ給^フらん。只独り歎^キ給^フらん。とどめをきし御前たちいかに我をばひとりやる（独遣）らん。さはちぎらざりとや歎^カせ給^フらん。かたがた秋の夜のふけゆくまゝに、冬の嵐のをとづるゝ声につけても、弥々御歎^キ重り候らん。南無妙法蓮華経 南無妙法蓮華経。」（『定遺』 pp.1569-1571）

また後段では次郎兵衛の後世とその妻の悲嘆を案じる。次郎兵衛については、生前に一度面会したときの様子について触れ、念佛を信仰していたとされる彼の後世を心配している。妻の悲嘆については、「家の中に主人がおらず、客人が来ても応対する人もおらず、墓を見ても標はあるが声は聞くことはできない。夫は今頃死出の山や三途の河は誰と超えているであろうか、ただ独りどんなに嘆いているであろうか」と、その心情に焦点をあて、さらには次郎兵衛は「後に遺した妻子たちはなぜ自分一人を冥途に送るのであろうか、夫婦の契りはそれほど浅いものではなかったはずであるのに」と感じているであろうと述べることによって、夫とのつながり、夫婦の絆を感じさせ、その悲嘆を和らげようとしている事例である。

第二項 その他の日蓮の手紙

(1) 重須殿女房への手紙

重須殿女房 (-1281-) は駿河国富士郡重須に住した石河新兵衛入道道念の妻で、南條兵衛七郎の子・南條時光の姉または妹にあたる人物である。女房は道念の没後に尼となり、また弘安元(1278)年に一女を亡くしている。彼女への手紙は弘安4(1281)年と推定される〔399〕『重須殿女房御返事』の1篇のみが伝わっている。本書は重須殿女房が、正月にあたって日蓮にむし餅百枚と菓子一籠を供養として送ったことに対する礼状である。

〔399〕『重須殿女房御返事』(弘安4(1281)年1月5日。日蓮60歳。於：身延。真蹟：富士大石寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』pp.1855-1857)

「抑^ニ地獄と仏とはいづれの所に候ぞとたづね候へば、或は地の下と申^ス経もあり、或は西方等と申^ス経も候。しかれども委細にたづね候へば、我等が五尺の身の内に候とみへて候。さもやをばへ候事は、我等が心の内に父をあなづり、母ををろかにする人は、地獄其人の心の内に候。譬へば蓮のたねの中に花と菓とのみゆるがごとし。仏と申^ス事も我等ノ心の内にをはします。譬へば石の中ニ火あり、珠の中に財のあるがごとし。我等凡夫はまつげのちかきと虚空のとをきとは見候事なし。我等が心の内に仏はをしましけるを知^リ候はざりけるぞ。ただし疑ある事は、我等は父母の精血変じて人となりて候へば、三毒の根本淫欲の源也。いかでか仏はわたらせ給^フべきと疑^ヒ候へども、又うちかへしうちかへし案^シ候へば、其ゆわれもやとをばへ候。蓮はきよきもの、泥よりいでたり。せんだんはかうばしき物、大地よりをいたり。さくらはをもしろき物、木の中よりさきいづ。やうきひ(楊貴妃)は見めよきもの、下女のはらよりむまれたり。月は山よりいで^ニ山をてらす。わざわいは口より出で^ニ身をやぶる。さいわいは心よりいで^ニ我をかざる。」(『定遺』pp.1856-1857)

この中で、地獄と仏の住処について、「それらはともに我々の五尺の身、心の内にある」が、「凡夫は自分に近すぎるまつ毛が見えず遠すぎる虚空が見えないように」自身の中にあるものに気が付かないという。そして、「三毒の根本淫欲」をもととして生まれた人間であるが、「蓮華が汚泥から咲き、梅檀が大地から生い立ち、麗しい桜がつまらない木に花をつける」ことができるように仏となることができるという。また「わざわいは口より出でて身を破る」が、「月が山の端から出てその山を照らす」ように、幸いは心より出でて身を莊嚴する」と述べている。善い行いは人の心から出てその人を幸せにするということを平易に伝えているものであり、日常の心のあり方や振る舞いについて説示している事例と言えよう。

(2) 大田氏への手紙

大田（太田とも表記）金吾（1222-1283）は大田左衛門尉乗明といい、下総国八幡庄中山郷に住していた、日蓮の有力な檀越の一人である。文応元（1260）年、富木常忍らとともに日蓮に帰依して以降、富木氏・曾谷氏・金原氏らと共に日蓮を大いに外護した。父の康連や兄弟も問注所に出仕しており、大田乗明も同じく鎌倉問注所に出仕し、左衛門尉となった。また大田氏の妻の大田殿女房（生没年未詳）は下総国道辺右京の孫で、日蓮とは姻戚であったと伝えられており、夫婦ともに相当の教養を有していた。また供養物等から見ると、大田氏は比較的裕福な生活をしていただと考えられている。

大田氏に宛てた遺文は正篇収録には以下の15書（うち大田殿女房宛て4書）があり、そのうち真蹟（完存・断片含む）は9書がある。以下、本論のテーマに沿った内容を含み、本節で取り上げる遺文には下線を付す。

- [73] 『金吾殿御返事』
- [89] 『転重軽受法門』（大田・曾谷・金原宛）
- [150] 『異体同心事』
- [159] 『大田殿許御書』
- [170] 『曾谷入道殿許御書』（曾谷教信・大田乗明宛）
- [197] 『太田入道殿御返事』
- [201] 『除病御書』
- [243] 『乗明聖人御返事』
- [265] 『太田殿女房御返事』（女房宛）
- [285] 『太田左衛門尉御返事』
- [308] 『大田殿女房御返事』（女房宛）
- [337] 『乗明上人御返事』（内容としては夫妻宛）
- [361] 『慈覚大師事』
- [370] 『大田殿女房御返事』（女房宛）
- [403] 『三大秘法稟承事』

① [197] 『太田入道殿御返事』

本書は、大田金吾が重病に悩んでいるという報せを受けて書いた書状である。

[197] 『太田入道殿御返事』（建治1（1275）年11月3日。日蓮54歳。於：身延。録外。
真蹟：豊後鶴崎法心寺 外五ヶ所。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1115-1118）

「貴札開テレ之ヲ拝見ス。御痛ノ事 一ニハ歎キニハ悦ビス。維摩詰経ニ云ク 爾時ニ長者維摩

詰自ラ念スラク寝テ疾ムニ于牀ニ。爾時ニ仏告ハクニ文殊師利ニ。汝行ニ詣シテ維摩詰ニ問ヘ疾ヲ云云。大涅槃經ニ云ク。爾時ニ如来乃至現シニ身ニ有ルヲ疾右脇ニシテ而臥シタマフ。如クスニ彼病人ノ云云。法華經ニ云ク。少病少悩云云。止観ノ第八ニ云ク。若偃ニ臥シ。毘耶ニ託テ疾ニ興スレ教フ。乃至。如来寄セテ滅ニ談シレ常ヲ。因テレ病ニ説クレカヲ云云。又云ク。明ニスニ病ノ起ル因縁ヲ有リレ六。一ニハ四大不レ順ナラ故ニ病ム。二ニハ飲食不レ節ナラ故ニ病ム。三ニハ坐禅不レ調ハ故ニ病ム。四ニハ鬼得ルレ便リヲ。五ニハ魔ノ所為。六ニハ業ノ起ルカ故ニ病ム云云。大涅槃經ニ。世ニ有リニ三人ノ其病難キレ治シ。一ニハ謗ズニ大乘ヲ。二ニハ五逆罪。三ニハ一闍提。如キレ是ノ三病ハ世ノ中ノ極重ナリ云云。又云ク。今世ニ悪業成就シ。乃至。必応ニ地獄ナル。乃至。供ニ養スルカ。三宝ヲ。故ニ。不シテレ隨セニ地獄ニ。現世ニ受クレ報フ。所謂頭ト目ト背トノ痛等云云。止観ニ云ク。若有テニ重罪ニ乃至人中ニ輕ク償フト。此ハ是業カ欲スレ謝セント故ニ病也。」（『定遺』 p.1115）

「抑モ貴辺ハ雖レ非ストニ嫡嫡末流ノ一分ニ。将タ又檀那所從ナリ。身ハ処シテニ邪家ニ。年久シク心ハ染ミテニ邪師ニ。月重ナル。設ヒ類ルトモニ大山ハ。設ヒ乾クトモニ大海ハ。此罪難キレ消ニ歟。雖レ然リト宿縁ノ所レ催ス。又今生ニ慈悲ノ所レ薫スル。存ノ外ニ値ニ遇シテ貧道ニ。発ニ起スレ改悔ヲ。故ニ。償ヒニ未来ノ苦ヲ。現在ニ輕瘡出現セル歟。彼閻王ノ身瘡ハ五逆謗法ノ二罪ノ所ナリレ招ク。仏入テニ月愛三昧ニ照シタマヘハ。其身ヲ。惡瘡忽チニ消ニ延ヘテニ三七日ノ短寿ヲ保チニ四十年ノ宝算ヲ。兼テハ又屈ニ請シテ千人ノ羅漢ヲ。書キニ顯シ一代ノ金言ヲ。流ニ布セリ正・像・末ニ。此禅門ノ惡瘡ハ但謗法ノ一科ナリ。所持ノ妙法ハ超ニ過ス月愛ニ。豈ニ不ニヤ下愈シテニ輕瘡ヲ招カニ長寿ヲ上。此語無ソハレ徴シ。発シテレ声ヲ叫下喚シタマヘト一切世間眼ハ大妄語ノ人一乗妙經ハ綺語ノ典。惜ミタマハヤレ名ヲ世尊驗ヲ顯ハシ恐レタマハハレ誓ヲ諸ノ賢聖来リ護リタマヘト上云フレ爾カ。」（『定遺』 pp.1117-1118）

日蓮は大田氏の病の報せを聞き、一度は嘆き、もう一度は喜んだという。その理由として、維摩経や涅槃経など、病の相を現じて人々に教を説く経文を挙げ、また摩訶止観に説かれる6つの病因について述べ、その中でも第六の業病に焦点を当て「もし重い重罪であっても、この世で軽く償うときに病にかかる」という経文等を引用する。そして、もともとは真言を信仰していた大田氏が、過去の宿縁に催され、今生には仏の大慈悲を被って今までの謗法の罪を悔い改める心を起こしたから、未来の苦しみを償うために現在に軽い瘡病にかかったのであり、閻浮提の人の良薬である法華経はその病を平癒し寿命を延ばす功德があることを教えている。

本書では大田氏の病を過去の謗法の罪による業病であるとし、その罪を償うために重罪の業病を現世に軽く受けているという「転重軽受」の法門によって、宗教的な病の解釈とその治癒法を示した事例である。

② [285] 『太田左衛門尉御返事』

本書は、大田金吾が 57 歳の厄年にあたっており、正月下旬から四月にかけて体調がすぐれないのを理由に除障の祈願を求めたことに対する返書である。

[285] 『太田左衛門尉御返事』(弘安 1 (1278) 年 4 月 23 日。日蓮 57 歳。於：身延。録外。『定遺』 pp.1495-1498)

「御辺は今年は大厄と云云。昔伏羲の御宇に、黄河と申す河より亀と申す魚、八卦と申す文を甲に負ひて浮出たり。時の人此文を取り奉げて見れば、人の生年より老年の終りまで厄の様を明たり。厄年の人の危き事は、少水に住む魚を鷗鵲などが伺ひ、燈の辺に住める夏の虫の火中に入らんとするが如くあやうし。鬼神や、もすれば此人の神を伺ひなやまさんとす。神内と申す時は諸の神在り、身ニ万事叶ふ心ニ。神外と申す時は諸ノ神識の家を出て万事を見聞するなり。当年は御辺は神外と申して諸神他国へ遊行すれば慎んで除災得樂を祈り給ふべし。又木性の人にて渡らせ給へば、今年は大厄なりとも春夏の程は何事か渡らせ給ふべき。至門性経ニ云ク 木ハ遇テ金ニ抑揚シ 火ハ得テ水ヲ光滅シ 土ハ値テ木ニ時ニ瘦セ 金ハ入テ火ニ消ニ失セ 水ハ遇テ土ニ不レ行カ等云云。指して引キ申すべき経文にはあらざれども、予が法門は四悉檀を心に懸けて申すなれば、強ちに成仏の理に不レハレ違フ者 且ラク世間普通の義を可キ用ニ敷。」(『定遺』 pp.1495-1496)

本書で日蓮は厄年についての一般的略説を記したあと、日蓮の法門は四悉檀(仏教の衆生教化の四つの方法。世界悉檀・各々為人悉檀・対治悉檀・第一義悉檀、この場合は世界悉檀)を心掛けているのであり、「成仏の根本の理に違えるのでなければ」、陰陽道などが説くように、厄年の人間にはいろいろと危険があるという「世間一般の説も取り入れて用いる」のだと述べる。

以後、厄年の災難を払う秘法は法華経より勝るものはないことを縷説し、法華経の信仰を勧め、大田氏の不安に対応しているが、本書では「成仏の根本の理に違えるのでなければ世間一般の説も取り入れて用いる」という点を採用していることは注目される。

(3) 大学三郎の妻への手紙

大学三郎(生没年未詳)は、伝承によれば比企大学三郎能本といい、比企能員の遺子で、父能員が誅せられたとき叔父の伯耆の法師に助けられ京都にて成長し、儒官となって順徳帝に寵せられ、のち鎌倉幕府の儒官となった等と言われている。鎌倉にあつて富木氏や池上氏らと並ぶ日蓮の有力な檀越の一人であり、文永 8 年の法難以前から日蓮の教えを信奉していた。

大学氏への手紙は 3 篇、すなわち [34] 『月水御書』・ [186] 『大学三郎殿御書』・ [322] 『大学三郎御書』がある。中でも [34] 『月水御書』は、大学三郎の妻からの手紙に、法華

経の読誦の仕方と、一般に不浄と考えられていた月水（月もの・月経）の時期の読誦唱題の可否について質問があったことに対する返書である。

〔34〕『月水御書』（文永1（1264）年4月17日。日蓮43歳。於：鎌倉。対告：大学三郎妻。録内。『定遺』 pp.286-293）

「伝へ承はる御消息の状に云く、法華経を日ごとに一品づつ、二十八日が間に一部をよみまいらせ候しが、当時は薬王品の一品を毎日の所作にし候。ただもとの様に一品づつをよみまいらせ候べきやらんと云云。法華経は一日の所作に一部八卷二十八品、或は一巻、或は一品・一偈・一句・一字、或は題目ばかりを南無妙法蓮華経と只一遍となへ、或は又一期の間に只一度となへ、或は又一期の間にただ一遍唱るを聞て随喜し、或は又随喜する声を聞て随喜し、是体に五十展転して末になりなば志もうすくなり、随喜の心の弱き事、二三歳の幼穉の者のはかなきが如く、牛馬なんどの前後を弁へざるが如くなりとも、他経を学する人の利根にして智慧かしこく、舍利弗・目連・文殊・弥勒の如くなる人の、諸経を胸の内にかべて御坐まさん人々の御功德よりも、勝れたる事百千万億倍なるべきよし、经文並に天台・妙楽の六十巻の中に見え侍り。されば经文には以て「仏ノ智慧ヲ一籌ニ量ストモ多少ヲ不レ得」其辺」と説れて、仏の御智慧すら此人の功德をばしろしめさず。仏の智慧のありがたさは、此三千大千世界に七日、若は二七日などふる雨の数をだにもしろしめして御坐候なるが、只、法華経の一字を唱へたる人の功德をのみ知しめさずと見えたり。何況や、我等逆罪の凡夫の此功德をしり候となんや。」（『定遺』 pp.286-287）

「先法華経と申すは八巻・一巻・一品・一偈乃至題目を唱ふるも、功德は同シ事と思食すべし。譬ば大海の水は一滴なれども無量の江河の水を納たり。如意宝珠は一粒なれども万宝をふらす。百千万億の滴珠も又これ同じ。法華経は一字も一の滴珠の如し。乃至万億の字も又万億の滴珠の如し。諸経諸仏の一字一名号は、江河の一滴の水、山海の一石の如し。一滴に無量の水を不備へ、一石に無数の石の徳をそなへもたず。若然ば、此法華経は何れの品にても御坐ませ、只御信用の御坐さん品こそめづらしくは候へ。」（『定遺』 p.288）

「若法華経の一字をも唱へん男女等、十悪・五逆・四重等の無量の重業に引かれて悪道におつるならば、日月は東より出させ給はぬ事もありとも、大地は反覆する事もありとも、大地の潮はみちひぬ事もありとも、破たる石は合とも、江河の水は大海に入らずとも、法華経を信じたる女人の、世間の罪に引かれて悪道に墮る事はあるべからず。若法華経を信じたる女人、物をねたむ故、腹のあしきゆへ、貪欲の深きゆへなどに引かれて悪道に墮るならば、釈迦如来・多宝仏・十方の諸仏、無量曠劫よりこのかた持て来り給へる不妄語戒忽に破れて、調達が虚誑罪にも勝れ、瞿伽利が大妄語にも超たらん。争かしかるべきや。法華経を持つ人憑しく有がたし。」（『定遺』 p.289）

「但し御不審の事、法華経は何レの品も先に申シつる様に愚かならねども、殊に二十八品の中に勝れてめでたきは方便品と寿量品にて侍り。余品は皆枝葉にて候也。されば常の御所作には、方便品の長行と寿量品の長行とを習ヒ読マセ給候へ。又別に書キ出してもあそばし候べく候。余の二十六品は身に影の随ひ、玉に財の備へるが如し。寿量品・方便品をよみ候へば、自然に余品はよみ候はねども備はり候なり。薬王品・提婆品は女人の成仏往生を説カれて候品にては候へども、提婆品は方便品の枝葉。薬王品は方便品と寿量品の枝葉にて候。されば常には此方便品・寿量品の二品をあそばし候て、余の品をば時々御いとまのひまにあそばすべく候。」（『定遺』 pp.290-291）

まず、法華経を毎日一品ずつ読誦していたが、最近では女人の往生を説く薬王品のみを毎日読誦しており、やはりもとのように一日一品ずつ読誦する方がよいのかという質問である。これに対しては、法華経一部八卷二十八品・一卷・一品・一偈・一句・一字あるいは題目一遍であっても、一一の文字に功德が備わり、またそれに随喜するものの功德は甚大であるので、法華経のどの品を信用し読誦してもよく、法華経を信じる女性は世間の罪にひかれて悪道に落ちることはないのだと述べている。ただ、女性の成仏・往生を説く提婆品は方便品の枝葉、薬王品は寿量品の枝葉であるから、方便品と寿量品の二品を日々読誦することも認めている。

「又御消息の状に云ク、日ごとに三度づゞ七ツの文字を拝しまいらせ候事と、南無一乗妙典と一万遍申候事とをば、日ごとにし候が、例の事に成て候程は、御経をばよみまいらせ候はず。拝しまいらせ候事も一乗妙典と申候事も、そらにし候は苦しかるまじくや候らん。それも例の事の日数の程は叶マまじくや候らん。いく日ばかりにてよみまいらせ候はんずる等ト云云。此段は一切の女人ごとの御不審に常に問ハせ給ヒ候御事にて侍り。又古へも女人の御不審に付て申シたる人も多く候へども、一代聖教にさして説カれたる処のなき歟の故に、証文分明に出したる人もおはせず。日蓮粗聖教を見候にも、酒肉五辛姪事などの様に、不浄を分明に月日をさして禁めたる様に、月水をいみたる経論を未だ勘へず候也。在世の時、多く盛シの女人尼になり、仏法を行ぜしかども、月水の時と申シて嫌はれたる事なし。是をもて推量り侍るに、月水と申ス物は外より来れる不浄にもあらず、只女人のくせ（癖）かたわ生死の種を継べき理にや。又長病の様なる物也。例せば尿尿などは人の身より出れども能ク浄くなしぬれば別にいみもなし。是体に侍る事歟。されば印度・尸那などにもいたくいむ（忌）よしも聞えず。但し日本国は神国也。此国の習として、仏菩薩の垂迹不思議に経論にあひに（相似）ぬ事も多く侍るに、是をそむけば現に当罰あり。委細に経論を勘へ見るに、仏法の中に随方毘尼と申ス戒の法門は是に当れり。此戒の心は、いたう（甚）事かけ（欠）ざる事をば、少々仏教にたがふとも其国の風俗に違フべからざるよし、仏一ツの戒を説キ給へり。此由を知ラざる智者共、神は鬼神なれば敬ふべからずなど申ス強義を申シて、多ク

の檀那を損ずる事ありと見えて候也。若然^ラば此国の明神、多分は此月水をいませ給へり。生を此国にうけん人々は大に忌^ミ給べき歟。但し女人の日の所作は苦しかるべからずと覚え候歟。元より法華経を信ぜざる様なる人々が、経をいかにしても云^ドうとめんと思が、さすがにただちに経を捨^テよとは云えずして、身の不浄などにつけて、法華経を遠ざからしめんと思程に、又不浄の時、此を行ずれば経を愚かにしまいらするなどをどして罪を得させ候也。此事をば一切御心得候て、月水の御時は七日までも其気の有^ラん程は、御経をばよませ給はずして、暗に南無妙法蓮華経と唱^ヘさせ給候へ。礼拝をも経にむかはせ給はずして拝せさせ給^フべし。又不慮に臨終なんどの近づき候はんには、魚鳥などを服せさせ給ても候へ。よみぬべくば経をもよみ、及び南無妙法蓮華経とも唱^ヘさせ給候べし。又月水なんどは申^スに及^リ候はず。」(『定遺』pp.291-293)

次に、月ものの時期には勤行を控えるべきか、控えるのであればどれくらいの期間であるかという質問に対しては、日蓮はまず「そうした不審についての証拠となる経文は未だ誰も見出しておらず、月水は外から来た不浄ではなく人間の生死の種を継ぐ女性特有の生理的現象であるから、ことさらに忌むべきものではないので、日常の勤行を妨げるものではない」とする。ただし、「日本は神国でもあり、仏教とは違っていてもその国の風俗習慣に逆らわないほうがよく、その点からは見れば、神々は女性の月ものを忌まれるので、神々の御前は遠慮した方がよい」とした上で、「月ものときはたとえ一週間であってもその気のあるときは法華経を読まず唱題だけでよい」とし、また「思いがけず臨終が近づいたときには魚や鳥の肉などを食べてもよいし、読めるならば経を読み、題目を唱えればよい」等と記しており、世間の習慣に従いながらも柔軟な態度で題目を唱えることを勧めている事例である。

第八節 日蓮と忍性について

日本仏教史上において、とりわけ叡尊・忍性の二師による慈善救済・社会事業の功績は大きく、仏教福祉の研究領域についても従来、すでに注目されてきたところである。本節では、日蓮の福祉思想について考察を深めるために、あらためて日蓮と忍性との関わりについて少しく論じてみたい。

第一項 忍性の事績

忍性(1217-1303)は大和国城下郡屏風里(現奈良県磯城郡三宅郡大字屏風)に生れた。父は伴貞行、母は榎氏である。16歳の時、母の死を契機に出家し、24歳で叡尊の教団に入ったとされる。はじめ師である叡尊とともに、奈良・西大寺を中心に慈善救済活動を行っていた。忍性の思想的背景となるのは、叡尊の思想や梵網戒などの戒律の教学、文殊信仰、聖徳太子信仰や行基への思慕などであると言われる。

忍性が関東で本格的に活動を始めるのは、建長4(1252)年のことである。はじめ常陸・三村寺で10年、その後鎌倉に入り多宝寺で5年を過ごし、文永4(1267)年より極楽寺に住することとなる。

忍性には自伝や自身の著作、法語を記したものは確認されていない。忍性の慈善救済活動を窺うことのできる史料は、忍性の舍利容器に刻まれた忍性の略伝を写した『良観上人舍利瓶記』、忍性の入寂の7年後の延慶3(1310)年に極楽寺の澄名が記した『性公大徳譜(『忍性菩薩行状略頌』)』の2つが特に信頼性が高いとされている。辻善之助[1976]によれば他に、元亨2(1323)年の虎関師錬による『元亨釈書』の忍性伝、貞享4(1687)年の黄檗山万福寺高泉性激の『東国高僧伝』、貞享5(1688)年の近江安養寺慧堅の『律苑僧宝伝』の「靈鷲山極楽寺忍性菩薩傳」、元禄15(1702)年の臨済宗の卍元師蛮による『本朝高僧伝』の「相州極楽寺沙門忍性傳」、仁和寺所蔵の『忍性菩薩十種大願』その他の史料の文面が掲載されている⁽⁸⁸⁾。その他にも『忍性追善表白文』、『極楽律寺要文録』、『相州鎌倉府極楽寺忍性菩薩遊行略記』、あるいは叡尊の自伝である『金剛仏子叡尊感身学正記』、叡尊が弘長2(1262)年に鎌倉に下ったときの記録である『関東往還記』などからも、忍性の事績を知ることができる。

『性公大徳譜』は忍性の遺徳を一句七言の二百五十句にまとめたものであり、忍性の事績を知る史料としてもとりわけ重要視されている。そこで、『性公大徳譜』によって忍性の福祉的事績について確認すれば、以下のように記されている。

「二十四歳仁治元、(中略)建常施院扶病客、修悲田院濟乞丐、不堪行歩疥癩人、自負送迎奈良市、所有衣服施非人、我着疊瓶湯暖膚、到北山宿誠現業、癩者改悔謗法罪」(辻善之助[1976] p.282, ll.6-9)

「二十七歳寛元元、關東下向七月上、造立丈六文殊像、同年先妣十三廻、癩宿十七集千人、悉施飲食勸齋戒」(同上、p.282, ll.9-10)

「新宮之跡、同四年非人施行三千餘」(同上、p.282, l.14)

「獄舎施行盲與杖、非人與袋狗子飼、^(病カ)□者施藥捨子養、出持錢貨施乞丐、入用餅果與攪甃」(同上、p.283, ll.1-2)

「五十六歳同九年、立十種願利群生、同十一年飢饉死、於大佛谷集飢人、五十餘日施粥等」(同上、p.283, ll.5-6)

「六十七歳同六年、疫癘滿國人民率、和上悲愍集門前、毎日僧徒加療養」(同上、p.283, l.9)

⁽⁸⁸⁾ 辻善之助[1976] pp.281-294.

「桑谷病屋同十年、不擇親疎病者集、和尚恒臨致問訊」(同上、p.283, ll.11-12)

「八十二歳同六年、建立坂下馬病屋」(同上、p.283, l.16)

「伽藍草創八十三、百五十四堂供養、寺院結界七十九、塔婆建立二十基、二十五基塔供養、渡一切經十四藏、圖畫地藏與男女、一千三百五十五、請來律宗三大部、一百八十六部也、戒本摺寫與僧尼、三千三百六十卷、馬衣並帷與非人、都合三萬三千領、水田一百八十町、寄進聖跡三十二、亘橋一百八十九、作道七十一ヶ所、三十三所掘井水、六十三所殺生禁、浴室病屋非人所、各立五所休苦辛」(同上、p.284, ll.3-6)

具体的な数の真偽についてはここではおくが、慈善救済や社会事業の方面においては、橋を架けること 188 箇所、水田の開墾 22 箇所 180 町歩、道路を修すること 71 箇所、井戸を掘ること 33 箇所、浴室・療病所・非人の収容所をそれぞれ 5 箇所を作り、非人たちには布衣 33,000 領を与えたという。これらによれば、忍性の大規模な活動は戒律による仏教復興はもとより、一般の病者やらい病者・飢人や非人への救済、医療、土木事業、動物愛護など、多岐にわたっていることが知られるのである。

これらの背景には、天災・飢饉・戦乱などが契機となり、膨大な数の乞食や孤児、そして餓死者が発生したことがある。鎌倉幕府は、例えば弘長元(1261)年2月、病者や孤児、死者の屍を路に捨て置くことを禁じているほどである⁽⁸⁹⁾。また、障害者や疾病の中でもとりわけ癪は業罰とみられ、差別を受けて村落から離脱・追放を余儀なくされていた。そのような中、忍性の関わった事績の中でも、北山十八間戸や桑谷療養所の意義はとりわけ大きかった。北條時宗の発願による弘安 10(1287)年の桑谷療養所の事業について、例えば『元亨釈書』には次のように記されている。

「其桑谷療病所、二十歳間、痊者四萬六千八百人、死者一萬四百五十人、已而活者踰五之四也」(辻善之助 [1976] p.285, l.4)

すなわち、ここで 20 年間に病の癒えた者は 46,800 人、亡くなった者は 10,450 人であり、入院患者の五分の四以上が治癒したとあることから、大規模かつその事業は効果的であったと考えられる。

第二項 日蓮の忍性認識

次に、日蓮が忍性をどのように認識していたのかについて確認する。日蓮は遺文の中で忍性のことを「良観(房)」「両火房」「極楽寺殿」等の呼称で呼んでいるが、「良観(房)」とすることが最も多い。「良観」の名を出している遺文は、[43]『聖愚問答鈔 上』、[56]『与建長寺道隆書』、[57]『与極楽寺良観書』、[84]『行敏訴状御会通』、[98]『開目抄』、

⁽⁸⁹⁾ 「可禁制弃病者孤子死屍於路辺事」黒板勝美・国史大系編集会編 [1972] p.778, l.15

〔102〕『最蓮房御返事』、〔106〕『真言諸宗違目』、〔124〕『如説修行鈔』、〔127〕『波木井三郎殿御返事』、〔136〕『小乗大乘分別鈔』、〔137〕『呵責謗法滅罪鈔』、〔176〕『種種御振舞御書』、〔236〕『破良觀等御書』、〔247〕『下山御消息』、〔249〕『頼基陳状』、〔250〕『四條金吾殿御返事』、〔260〕『兵衛志殿御書』、〔262〕『崇峻天皇御書』、〔281〕『教行証御書』、〔302〕『千日尼御前御返事』、〔305〕『妙法比丘尼御返事』、〔434〕『波木井殿御書』の22書である。そこで、これら22書において、日蓮がどのように忍性（良觀）について記述しているか、以下に該当部分を抽出する。

〔43〕『聖愚問答鈔 上』(文永2(1265)年。日蓮44歳 於:鎌倉 録外。『定遺』pp.350-370)
 「就中極楽寺ノ良觀上人は上^ミ一人より下^マ万民に至て生身の如来と是を仰ぎ奉る。見^ルニ^ニ彼行儀^ヲ実^ニ以て爾也。飯嶋の津にて六浦の関米を取ては、諸国の道を作り七道に木戸をかまへて人別の錢を取ては、諸河に橋を渡す (1)。慈悲は齊^{トシク}如来^ニ徳行は越^{タリ}先^ニ達^ニ。汝早く生死を離れんと思はば、五戒・二百五十戒を持ち、慈悲をふかくして物の命を殺さずして、良觀上人の如く作^リ道^ヲ渡^セ橋^ヲ。是第一の法也。汝持んや否や。愚人弥合^{セテ}掌^ヲ云ク 能能持ち奉んと思ふ。具に為^レ我^ニ是を説^キ給へ。抑^テ五戒・二百五十戒と云^フ事は我等未^タ存^知セ^ニ。委細に是を示し給へ。智人云ク、汝は無下に愚也。五戒・二百五十戒と云事をば孩兒も是をしる。然れども汝が為に説^レ之^ヲ。五戒ト^ハ一には不殺生戒、二には不偷盜戒、三には不妄語戒、四には不邪淫戒、五には不飲酒戒是也。二百五十戒の事は多き間略^{スレ}之^ヲ。其時に愚人礼拝恭敬して云ク、我自^リ今日^ニ深く此法を持ち奉るべし。爰に予が年来の知音或^ル所に隠居せる居士一人あり。為^レ訪^シ予^ニ愁歎^ヲ来れるが、始には往事渺茫として似^{タル}夢^ニ事をかたり、終には行末の冥冥として難^キ弁^ヘ事を談ず。鬱を散し思をのべて後、問^テ予^ニ云ク、抑^テ人の有^ル世^ニ誰か後生を思はざらん。貴辺何なる仏法をか持て出離をねがひ、又亡者ノ後世をも訪給や。予答^テ云ク、一日或上人来て為^レ我^ガ五戒二百五十戒を授け給へり。実に以て心肝にそみて貴し。我深く良觀上人の如く、及ばぬ身にもわろき道を作り、深き河には橋をわたさんと思へる也。其時居士示して云ク、汝が道心貴きに似て愚か也。今談ずる処の法は浅ましき小乗の法也。されば仏は則八種の論を設け、文殊は又十七種の差別を宣^ヘたり。或は螢火光の論を取り、或は水精瑠璃の論あり。爰を以て三国の人師も其破文非^{スレ}一^ニ。次に行者の尊重の事。必ず人の敬ふに依て法の貴きにあらず。されば仏は依法不依人と定め給へり。我伝^ヘ聞ク、上古の持戒の聖者の振舞は言^ヒ殺^ヲ言^ニハ^レ収^ヲ有^リ知^浄之^語。行雲廻雪^ニ作^ス死^屍ノ^之想^ヲ。而に今の律僧の振舞を見るに、布絹財宝をたくはへ、利錢借請を業とす。教行既に相違せり、誰か是を信受せん (2)。次に道を作り橋を渡す事、還て人の歎き也。飯嶋の津にて六浦の関米を取る、諸人の歎きは多し。諸国七道の木戸、是も旅人のわづらい只在^ニ此事^ニ眼前の事なり (3)。汝不^ル見^ヤ否や。愚人作^テ色^ヲ云く、汝が智分をもて上人を謗し奉り、其法を誹る事無^シ

謂。知て云フ歟、愚にして云ク歟、おそろし、おそろし。其時居士笑て云ク、嗚呼おろかなりおろかなり。彼宗の僻見をあらあら申すべし。抑^テ教に有^ニ大小^ノ宗に分^テリ^ニ権実^ヲ。鹿苑施小の昔は化城の戸ぼそに導くといへども、鷲峰開頭の筈には其得益更に無^シ之。」（『定遺』 pp.353-354）

本書は仏教福祉の視点から日蓮の忍性批判を窺う上で最も注目されているものである。本節で取り上げる 22 書のうち、忍性の慈善事業の弊害について具体的に述べるのは本書のみであり、その内容としては忍性の取る戒律を小乗の法とする信仰上・教義上での批判に加えて、布絹財宝を蓄え利銭借請を業とするという教行相違への批判（下線部（2））、そして何より作道渡橋に対する「関米」や「人別銭」を課すことによる民の歎きからの批判（下線部（1）、（3））が指摘されている。

〔56〕『与建長寺道隆書』（文永5（1268）年10月11日。日蓮47歳。満外。『定遺』pp.430-431）
「鎌倉中ノ上下万民道隆聖人ヲ如ク^レ仏ノ而仰キ^レ之ヲ 良觀聖人ヲ如ク^ニ羅漢ノ^ニ而尊ム^レ之ヲ。其外壽福寺・多宝寺・浄光明寺・長楽寺・大仏殿ノ長老等ハ我慢心充滿未得謂爲得ノ増上慢ノ大悪人ナリ。何ゾ蒙古国ノ大兵ヲ可^レ令ム^ニ調伏セ^ニ乎。剩^ハ日本國中ノ上下万民悉ク可^レ成^ルニ^シ生取ト^ニ 今世ニハ亡シ^レ国ヲ 後世ハ必ス随セン^ニ無間ニ^ニ。日蓮カ申ス事ヲ無^シハ^ニ御用ヒ^ニ者後悔可^シ有^ル之。」（『定遺』 p.431）

〔57〕『与極楽寺良觀書』（文永5（1268）年10月11日。日蓮47歳。満外。『定遺』 p.432）
「就^テ西戎大蒙古国簡牒ノ事ニ^ニ 鎌倉殿其外^ハ令メ^レ進セ^ニ書状ヲ^ニ候。日蓮去文応元年之比勘^ハ申セン如ク^ニ立正安国論ノ^ニ 毫末計リモ不^レ相^レ違セ^ニ之^ニ候。此事如何。長老忍性速カニ翻^ヘシ^ニ嘲哂之心ヲ^ニ 早ク令メ^レ帰セ^ニ日蓮房ニ^ニ給^ヘ。若シ不^シハ^レ然ラ者輕賤人間者と白衣説法之失難キカ^レ脱^レ歟。依法不依人ト^ハ如来ノ金言也。良觀聖人ノ住処ヲ説^テ法華經ニ^ニ云ク 或有阿練若納衣在空閑ト。阿練若ハ翻ス^ニ無事ト^ニ。争テカ日蓮ヲ譏奏スル之條住処ト相違セリ。併カラ似タル^ニ三学ニ^ニ矯賊ノ聖人也。僭聖増上慢ニシテ而今生ハ国賊 来世ハ随^ニ在センコト那落ニ^ニ 必定セリ矣。聊カモ悔ヒナハ^ニ先非ヲ^ニ可^シレ帰ス^ニ日蓮ニ^ニ。」（『定遺』 p.432）

以上の二書は、文永5年正月18日の蒙古襲来に際して、4月5日に法鑑房へ、8月21日に宿屋入道へ、立正安国論の予言が的中したことを受けて諸宗の祈祷をやめて法華經を用いることを執権に進言するように依頼したが、その後返信がないため、10月11日、執権北條時宗・宿屋入道・平左衛門尉頼綱・北條弥源太時盛らの幕府の要人、建長寺道隆・極楽寺良觀・大仏殿別当・壽福寺・浄光明寺・多宝寺・長楽寺らの鎌倉仏教界の要人、計11名に対して送った手紙のうちの二書である。その内容は、諸宗の邪正を決するための公場討論を求めるものである。

〔84〕『行敏訴状御会通』(文永8(1271)年。日蓮50歳。録内。真蹟：身延山(曾)。

分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.497-501)

「当世日本国第一ノ持戒ノ僧良觀聖人 並^ヒ法然上人之孫弟念阿弥陀仏・道阿弥陀仏等諸聖人等ノ訴_ニ訟スル日蓮_ノ状ニ云ク 欲スル_下早ク被^レテ召_ニ決セ日蓮_ノ摧_ニ破_シ邪見ヲ_ニ興_ニ隆セント正義ヲ_上事云云。日蓮云ク 摧_ニ破_シ邪見ヲ_ニ興_ニ隆セハ正義ヲ_ニ者一眼ノ亀ノ入^ルナラン_ニ浮木ノ穴ニ_ニ。幸甚幸甚。彼状ニ云ク 右八万四千之教乃至是トシ^レ一ヲ非トスル_レ諸ヲ理豈ニ可シヤ^レ然ル哉云云。道綽禪師云ク 当今末法^ハ是^レ五濁悪世ナリ。唯有^テ浄土ノ一門ノミ_ニ可シ^レ通_ニ入_ス路ニ_ニ云云。善導和尚云ク 千中無一云云。法然上人云ク 捨閉閣抛云云。念阿上人等ノ云ク 是トシ^レ一ヲ非トス^ル諸ヲ謗法也云云。相_ニ違_フ本師三人ノ聖人ノ御義ニ_ニ。豈ニ非^スヤ_ニ逆路伽耶陀ノ者ニ_ニ。将^タ又忍性良觀聖人と_ニ力シ^テ彼等ノ立義ニ_ニ此ヲ被^レハ^レ存セ_ニ正義ト_ニ歟。」(『定遺』pp.497-498)

「又云ク 大小ノ戒律^ハ世間誑惑ノ法ト云云。日蓮カ云ク 小乗戒^ハ仏世^スラ猶破ス^レ之ヲ。其上月氏国ニ有^リニ_ニ三寺_ニ。所謂一向小乗ノ寺ト一向大乘ノ寺ト大小兼行ノ寺ナリ云云。一向小ト与^ハニ一向大^ニ如^シニ水火ノ_ニ。将^タ又分_ニ隔^セリ通路ヲキ。日本国ニ去^ル聖武皇帝ト与^ノ孝謙天皇_ニ御宇ニ小乗ノ戒壇ヲ建^立セリ三所ニ_ニ。其後桓武ノ御宇ニ伝教大師責^メ破^リタマヒス之ヲ_ニ。其詮^ハ小乗戒^ハ不^トレ^レ当^ラニ_ニ末代ノ機ニ_ニ云云。護命・景深ノ本師等非^スル^ノミ_ニ其諍論ニ_ニ六宗ノ碩徳各捧^ケニ退状ヲ_ニ。帰^ニ依^シ伝教大師ニ_ニ伝^ニ受^ス円頓ノ戒体ヲ_ニ云云。其状于^レ今不^レ朽^テ。汝自^ラ開^キ見^ヨ。而^シテ良觀上人当世日本国ノ小乗ニ不^トイ^フレ^レ存^ニ昔ノ科ヲ_ニ。又云ク 年来ノ本尊弥陀観音等ノ像ヲ入^レ火ニ流^ス水ニ等云云。此事慥^カナル指^シニ出^シテ証人ヲ_ニ可シ^レ申^ス。若無^ソハ^ニ証拠_ニ良觀上人等自^ラ取^リニ出^シテ本尊ヲ_ニ入^レ火ニ流^ス水ニ 欲^スル^レ負^{セント}料ヲ_ニ於日蓮ニ_ニ歟。委細^ハ糾^ニ明^{セン}之ヲ_ニ時無^{ラン}ニ其隠^レ歟。但^シ無^キニ御尋^ニ問^ハ其重罪^ハ譲^リニ渡^ス良觀上人等ニ_ニ。破^ニ失^{セル}二百五十戒ヲ_ニ因縁不^レ如^カニ此大妄語ニ_ニ。無間大城之人勿^レ求^ルニ他処ニ_ニ。」(『定遺』p.499)

「但良觀上人等所^ノ弘通スル_ニ法日蓮カ難難^キ脱^レ之間既^ニ可^キ令^ニ露^頭セ_ニ歟。故^ニ為^ニレ隠^{サンカ}ニ_ニ彼ノ邪義ヲ_ニ相^ニ語^ラヒテ諸国ノ守護・地頭・雜人等ヲ_ニ言ク 日蓮並^ヒ弟子等^ハ阿弥陀仏ヲ入^レ火ニ流^ス水ニ。汝等カ大怨敵也ト云云。切^レ頸ヲ追^ヒ出^セ所領ヲ_ニ等ト勸進スルカ故^ニ日蓮之身^ニ被^リレ^レ疵ヲ 弟子等ヲ及^フコト_ニ殺害ニ_ニ数百人也。此^レ偏^ニ良觀・念阿・道阿等ノ上人ノ出^{タリ}ニ_ニ大妄語ヨリ_ニ。有^レ心人人^ハ可^シレ^レ驚^ク可^シレ^レ怖^ル云云。」(『定遺』p.500)

本書は、念仏と真言律とを兼ね備えた僧である行敏が日蓮に対して法論を臨み、幕府に提出した訴状への陳状である。諸宗を教義的な面から批判する中で忍性ら律宗の批判を展開するほか、日蓮が本尊や阿弥陀・観音などの像を火に入れ水に流すと噂されていることに対し、それらの証拠を求め、またそれらの噂の発端が忍性らにあることなどを指摘している。

〔98〕『開目抄』（文永9（1272））。日蓮51歳。於：佐渡塚原。録内。真蹟：身延山（曾）
分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.535-609)

「第三^ハ法華經^ニ云ク 或^ハ有^リ阿練若^ニ納衣^ニシテ在^テ空閑^ニ乃至与^ニ白衣^ノ説^テ法^ヲ為^{コト}世^ニ所^ルノ^{コト}ヲ^ニ恭敬^{セラ}如^{ナラン}六通^ノ羅漢^ノ等云云。六卷ノ般泥洹經^ニ云ク 有^テ下^ニ似^{タル}羅漢^ニ一闍提^上而行^シ惡業^ヲ似^{タル}一闍提^ニ阿羅漢^{アテ}而作^シ慈心^ヲ。有^ト下^ニ似^{タル}羅漢^ニ一闍提^上者是諸ノ衆生ノ誹^ニ謗^{スル}ナリ方等^ヲ。似^{タル}一闍提^ニ阿羅漢^トハ者毀^ニ皆^{シテ}声聞^ヲ廣^ク説^キ方等^ヲ語^テ衆生^ニ言^ク我^レ与^ニ汝^等俱^ニ是菩薩^{ナリ}。所以^ハ者何^シ。一切皆有^ルカ^ニ如來^ノ法^ニ故^ニ。然^{カモ}彼衆生^ハ謂^{ハシ}一闍提^ト等云云。涅槃經^ニ云ク 我涅槃^ノ後^テ於^レ像法^ノ中^ニ當^ニ有^ル比丘^ノ。似^レ像^{シテ}持律^ニ少^ニ誦^シ經典^ヲ貪^ニ嗜^{シテ}飲食^ヲ長^ニ養^{セン}其身^ヲ。雖^レ服^{スト}袈裟^ヲ猶如^ク獵師^ノ細視徐行^{スル}カ^ニ如^シ猫^ノ伺^フ鼠^ヲ。常^ニ唱^{ヘシ}是言^ヲ我得^{タリ}羅漢^ヲ。外^ニ現^シ賢善^ヲ内^ニ懷^ク貪嫉^ヲ。如^ク受^{タル}唾法^ヲ波羅門等^ノ上^ニ實^ニ非^{シテ}沙門^ニ現^シ沙門^ノ像^ヲ邪見熾盛^ニ誹^ニ謗^{セン}正法^ヲ等云云。妙樂云ク 第三最^モ甚^シ。以^レ後^ノ者^ノ轉難^キ識^故等云云。東春云ク 第三^ニ或有^ル阿練若^{ヨリ}下^ノ三偈^ハ即是出家^ノ處^ニ撰^ス一切^ノ惡人^ヲ等云云。東春に即是出家處撰一切惡人等トハ者当世日本国には何レノ處ぞや。叡山か園城か東寺か南都か。建仁寺か寿福寺か建長寺か。よくよくたづぬべし。延暦寺の出家の頭に甲冑をよろうをさすべきか。園城寺の五分法身の膚に鎧杖を帯せるか。彼等は經文に納衣在空閑と指^スにわにず。為世所恭敬如六通羅漢と人をもはず。又轉難識故というべしや。華洛には聖一等、鎌倉には良觀等ににたり。人をあだむことなかれ。眼あらば經文に我身をあわせよ。」（『定遺』 pp.595-596)

「無眼の者・一眼の者・邪見の者^ハ末法の始の三類を見^ルべからず。一分の仏眼を得^ルもの此をしるべし。向国王大臣婆羅門居士等云云。東春^ニ云ク 向公處毀法謗人等云云。夫^レ昔像法の末には護命・修円等、奏状をさ^レげて伝教大師を讒奏す。今末法の始には良觀・念阿等、偽書を注して將軍家にさ^レぐ。あに三類の怨敵にあらずや。」（『定遺』 p.597)

本書の本節は、第三の怨敵である僭聖増上慢についての經文や論書の文を挙げ、日蓮を讒奏した点などから、忍性らが現在の僭聖増上慢にあたることを指摘するものである。

〔102〕『最蓮房御返事』（文永9（1272）4月13日。日蓮51歳。於：佐渡一谷。録外。『定遺』 pp.620-625)

「予日本の体を見るに、第六天ノ魔王入^テ智者^ノ身^ニ正師を邪師となし善師を悪師となす。經に惡鬼入其身とは是也。日蓮雖^モ非^{スト}智者^ニ第六天の魔王我身に入^{ラン}とするに、兼ての用心深ければ身によせつけず。故に天魔力及ばずして、王臣を始として良觀等の愚癡の法師原に取付て日蓮をあだむなり。然るに今時は於^テ師 正師・邪師・

善師・悪師の不同ある事を知て、邪悪の師を遠離し、正善の師に親近すべきなり。(中略) 先申候如く善無畏・金剛智・達磨・慧可・善導・法然、東寺の弘法・園城寺の智証・山門の慈覚・関東の良観等の諸師は、今經の正直捨方便の金言を讀候には正直捨実經但説方便教と読み、或は於諸經中最在其上の經文をば於諸經中最在其下と、或は法華最第一の經文をば法華最第二第三等ト読む。故に此等の法師原を邪悪の師と申候也。」(『定遺』 pp.621-622)

本書の本節は、法華經を誹謗する「邪師」の一人として、良観らの名を挙げる文である。

[106] 『真言諸宗違目』(文永9(1272)5月5日。日蓮51歳。於：佐渡一谷。対告：富木常忍。録内。真蹟：中山法華經寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.638-641)

「法華經ニ云ク 有テ諸ノ無智ノ人 惡口罵詈ス等云云。法滅尽經ニ云 吾般泥洹ノ後 五逆濁世魔道興盛ナリ。魔作テ沙門ト壞乱シ吾カ道ヲ。○惡人轉タ多クシテ如ク海中ノ沙ノ劫欲センレノ時日月轉タ短ク 善者甚少ク若シハ一若シハ二人等云云。又云 衆魔ノ比丘命終之後 精神当レ墮ス無択地獄ニ等云云。今道隆カ一党・良観カ一党・聖一カ一党・日本国ノ一切四衆等ハ当タルナリ是ノ經文ニ。」(『定遺』 p.639)

本書の本節は、法華經の行者が末法に難に遭う經文を挙げ、行者を悪苦罵詈する人、悪魔のような僧が具体的には良観らをはじめとする僧侶たちであるとする文である。

[124] 『如説修行鈔』(文永10(1273)5月。日蓮52歳。於：佐渡一谷。録内。写本：日尊筆 茨城富久成寺藏。分類：その他。『定遺』 pp.731-738)

「されば釈尊御入滅之後二千余年が間に如説修行の行者は、釈尊天台伝教の三人はさてをき候ぬ。入テハ末法ニ日蓮並ニ弟子檀那等是也。我等を如説修行の者といはずば、釈尊天台伝教等の三人も如説修行の人なるべからず。提婆・瞿伽利・善星・弘法・慈覚・智証・善導・法然・良観房等は即法華經の行者と云はれ、釈尊・天台・伝教・日蓮並ニ弟子檀那は念仏・真言・禪・律等の行者なるべし。法華經は方便権教と云はれ、念仏等の諸經は還て法華經となるべき歟。東は西となり、西は東となるとも、大地は所ノ持草木共に飛ト上テ天となり、天の日月星宿は共に落テ下テ地となるためしはありとも、いかでか此理あるべき。」(『定遺』 pp.736-737)

本書の本節は、釈尊・天台・伝教・日蓮および弟子や檀越たちが「如説修行」の行者と呼べないのであれば、かえって良観ら法華經を誹謗する謗法の僧侶たちが如説修行の行者ということになってしまうだろう、ということの述べる段である。

[127] 『波木井三郎殿御返事』(文永10(1273)5月。日蓮52歳。於：佐渡一谷。対

告：波木井三郎実長。録外。写本：日興筆 北山本門寺藏。分類：その他。『定遺』 pp.745-749)

「予捧_ケ持_テ此明鏡_ヲ引_キ向_ケ日本国_ニ浮_{タル}之_ヲ一分_モ無_シ陰_レ。或有阿蘭若納衣在空閑_ト何人_ソヤ乎。為世所恭敬如六通羅漢_ト又何人_ソヤ。諸凡夫見已皆謂真阿羅漢是大菩薩_ト此_レ又誰_ソヤ乎。持律少読誦經_ハ又如何。如_ク是_ノ經文_ノ仏以_テ仏眼_ヲ照_シ見_シタマ_ヒ末法_ノ始_ヲ当_テ世_ニ無_シハ_シ此等_ノ人々_ニ世尊_ノ謬乱也。此本迹二門_ト与_ニ双林_ノ常住_ニ誰人_カ信_ニ用_{セン}之_ヲ。今日蓮為_メ頭_{サンカ} 仏語_ノ真実_ヲ配_ニ当_シテ日本_ニ読_ニ誦_{スル}ニ此經_ヲ。云_フハ_シ或有阿蘭若住於空処等_ト者 建長寺・寿福寺・極楽寺・建仁寺・東福寺等_ノ日本国_ノ禅律念仏等_ノ寺々也。是等_ノ魔寺_ノ為_ニ破_{セン}比叡山等_ノ法華天台等_ノ仏寺_ヲ出来_{スル}也。納衣持律等_ト者 当世_ノ着_{タル}五七九_ノ袈裟_ヲ持_テ齊等也。為世所恭敬是大菩薩_ト者 道隆良觀聖一等也。云_フレ世_ト者 当世_ノ国主等也。」(『定遺』 p.746)

本書の本節は、法華經の行者が末法に難に遭う経文を挙げ、良觀らが「或有阿蘭若納衣在空閑」「為世所恭敬如六通羅漢」などの経文に符合する人物として挙げる段である。

[136] 『小乗大乘分別鈔』(文永10(1273)。日蓮52歳。於：佐渡一谷。録外。真蹟：小湊誕生寺 外二十ヶ所。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』 pp.769-779)

「或は悪鬼天魔の身に入りかはりて、悪法を弘て正法とをもう者あり、或ははづか(僅)の小乗一途の小法をしりて、大法を行ずる人はしからずと我慢して、我小法を行ぜんが為に、大法秘法の山寺をおさへとる者もあり、或は慈悲魔と申_ス魔身に入て、三衣一鉢を身に帯し、小乗の一法を行ずるやから、わづかの小法を持_テて、國中_ノ棟梁たる比叡山龍象の如_クなる智者どもを、一分我教にたがへるを見て、邪見の者悪人なんどうち思へり。此悪見をもて国主をたぼらかし、誑惑して、正法の御帰依をうすうなし、かへ(却)て破国破仏の因縁となせるなり。かの姐己褒敢なんと申せし後は心もをだやかに、みめかたち人にすぐれたりき。愚王これを愛して国をほろぼす縁となる。当世の禅師・律師・念仏者なんと申_ス聖一・道隆・良觀・道阿弥・念阿弥など申_ス法師等は鳩鴿が糞を食するがごとく、西施が呉王をたぼろかし_ニににたり。或は我小乗臭糞の驢乳の戒を持て。」(『定遺』 pp.778-779)

本書の本節は、釈尊滅後における諸宗の僧侶について、正法への帰依を薄くし、国を破り仏に背くような因縁を作っている師として、良觀らの名を挙げて批判するものである。

[137] 『呵責謗法滅罪鈔』(文永10(1273)年。日蓮52歳。於：佐渡一谷。対告：四條。録外。『定遺』 pp.779-790)

「日蓮は彼の不軽菩薩に似たり。国王の父母を殺すも、民が考妣を害するも、上下異なれども一因なれば無間におつ。日蓮と不軽菩薩とは位の上下はあれども、同業なれ

ば、彼の不軽菩薩成仏し給はば日蓮が仏果疑ふべきや。彼は二百五十戒の上慢の比丘に罵^ラれたり。日蓮は持戒第一の良觀に讒訴せられたり。彼は帰依せしかども千劫阿鼻獄におつ。此は未だ渴仰せず。不^レ知^ラ、無数劫をや經^シずらん不便也、不便也。」(『定遺』 p.786)

本書の本節は日蓮が不軽菩薩と同業であることを述べる中で、二百五十戒を守る上慢の比丘に罵られ、持戒第一の良觀に讒訴されたことを指摘している。

〔176〕『種種御振舞御書』(建治1(1275)年。日蓮54歳。於：身延。録内。真蹟：身延山(曾)。分類：B 真蹟曾存。『定遺』 pp.959-986)

「さりし程に念仏者・持齋・真言師等、自身の智は及ばず、訴状も叶^ハざれば、上郎尼ごぜんたちにとりつけて、種々にかま(構)へ申^ス。故最明寺入道殿・極楽寺入道殿を無間地獄に墮^テたりと申^シ、建長寺・壽福寺・極楽寺・長樂寺・大仏寺等をやきはらへと申^シ、道隆上人・良觀上人等を頸をはねよと申^ス。御評定になにとなくとも日蓮が罪禍まぬかれがたし。但し上件の事一定申^スかと、召^シ出^タシてたづねらるべし、とて召^シ出されぬ。」(『定遺』 p.962)

「十日並^ニ十二日の間、真言宗の失、禪宗・念仏等、良觀が雨ふらさぬ事、つぶさ(具)に平^ノ左衛門尉にいみきかせてありしに、或ははとわらひ、或はいかり、なんどせし事どもはしげければしるさず。せん(詮)するところは、六月十八日より七月四日まで、良觀が雨のいのりして、日蓮にか^ハれてふらしかね、あせ(汗)をながし、なんだ(涙)のみ下^シて、雨ふらざりし上、逆風ひまなくてありし事。三度までつかひ(使者)をつかわして、一丈のほり(堀)をこへぬもの十丈二十丈のほりをこうべきか。いずみしきぶ(和泉式部)、いろごのみの身にして八齋戒にせいせるうた(和歌)をよみて雨をふらし、能因法師が破戒の身としてうたをよみて天雨を下^ラせしに、いかに二百五十戒の人々百千人あつまりて、七日二七日せめさせ給^フに雨の下らざる上^ニ大風は吹き候ぞ。これをもつて存ぜさせ給^ヘ。各々の往生は叶^フまじきぞとせめられて、良觀がなきし事、人々につきて讒せし事、一一に申せしかば、平^ノ左衛門^ノ尉等かたうど(方人)しかなへずして、つまりふし(詰伏)し事どもはしげければか^ハず。」(『定遺』 pp.964-965)

本書の先の引用においては、念佛者らの讒訴について述べる中で、法論では日蓮に勝つことができないために、日蓮は建長寺・壽福寺・長樂寺・大佛寺などを焼き払えと言ったり、道隆や良觀らの首を刎ねよと言ったりしていると幕府の女性たちに報告し、彼女らの反感を利用して日蓮への迫害を企てようとしたことが指摘されている。また後の引用では、良觀の祈雨が失敗に終わったことも、日蓮の讒訴の背景にあることを指摘している。

〔236〕『破良觀等御書』(建治2(1276)年。日蓮55歳。於：身延。対告：光日房。

延山録外。『定遺』 pp.1278-1286)

「良観・道隆・悲願聖人等が極楽寺・建長寺・寿福寺・普門寺等を立^テて、叡山の円頓大戒を蔑如するが如し。此は第一^ニ破僧罪也。」（『定遺』 p.1278）

本書の本節は、古今の三逆罪について述べる中で、比叡山の円頓戒を蔑にしたという点で、良観の極楽寺などが破僧罪に当たることを指摘する段である。

[247] 『下山御消息』（建治3（1277）年。日蓮56歳。於：身延。対告：下山兵庫五郎。録内。真蹟：小湊誕生寺 外二十九ヶ所。写本：日法筆 岡宮光長寺蔵、日澄筆 北山本門寺蔵。『定遺』 pp.1312-1345）

「涅槃經^ニ云ク 我涅槃^ノ後 無量百歳^ニ 四道ノ聖人^モ 悉ク復涅槃^{セン}。正法滅^{シテ}後 於^テ 像法ノ中^ニ 当^ニ有^ル比丘^一 似^テ 像持律^ニ 少シ読^ム誦^ム經^ヲ 貪^ム嗜^{シテ}飲食^ヲ 長^ク 養^フ其身^ヲ。乃至 雖^レ服^{スト}袈裟^ヲ 猶如ク^ニ 獵師ノ 細視徐行^{スルカ} 如ク^ニ 猫ノ伺^フカ鼠^ヲ 外^ニ現^シ賢善^ヲ 内^ニ懷^ク貪嫉^ヲ 如ク^ニ受^{ケタル} 啞法^ヲ 婆羅門等ノ^上 実^ニ非^{シテ}沙門^ニ 現^シ沙門ノ像^ヲ 邪見熾盛^{ニシテ} 誹^ム謗^{セン}正法^ヲ 等云云。此經文に世尊未来を記^シ置^キ給^フナリ。抑^キ釈尊は我等がためには賢父たる上 明師也 聖主也。一身に三徳を備へ給へる仏の仏眼を以て未来悪世を鑑^ミ給^テ記^シ置^キ給^フ記文^ニ云ク 我涅槃^ノ後 無量百歳云云。仏滅後二千年已後と見へぬ。又四道聖人 悉ク復涅槃^{セン}云云。付法蔵の二十四人を指^ス歟。正法滅後等云云。像末の世と聞えたり。当^ニ有^ル比丘^一 似^テ 像持律^ニ 等云云。今末法の代に比丘ノ似像を撰^ビ出^サば、日本国には誰の人をか引^キ出^シて、大覺世尊をば不妄語の人とし奉^ルべき。俗男・俗女・比丘尼をば此經文に載^タる事なし。但比丘計^リ也。比丘は日本国に数をしらず。而ども其の中三衣一鉢^ヲ身に帶^セねば似像と定^メがたし。唯持齋ノ法師計^リあひ似たり。一切の持齋の中には次下の文に持律と説たり。律宗より外は又脱れぬ。次^キ下の文に、少シ読^ム誦^ム經^ヲ云云。相州鎌倉ノ極楽寺の良観房にあらずば、誰を指^シ出^シて經文をたすけ奉^ルべき。次^キ下の文に 猶如ク^ニ 獵師ノ 細視徐行^{スルカ} 如ク^ニ 猫ノ伺^フカ鼠^ヲ 外^ニ現^シ賢善^ヲ 内^ニ懷^ク貪嫉^ヲ 等云云。両火房にあらずば誰をか三衣一鉢ノ獵師伺猫として仏説を可^キ信^ス。哀^レ哉。当時の俗男・俗女・比丘尼等・檀那等が、山の鹿・家の鼠となりて、獵師猫に似たる両火房に伺れたばらかされて、今生には守護国土の天照太神・正八幡等にすてられ、他国の兵軍にやぶられて、猫の鼠を捺^テ取^ルが如く、獵師の鹿を射死が如し。俗男武士等は射伏切伏られ、俗女は捺^テ取^ラれて他国へおもむかん。王昭君・楊貴妃が如くになりて、後生には無間大城に一人もなく趣^クべし。而^レを余此事を見^ル故に、彼が檀那等が大悪心をおそれ強盛にせむる故に、両火房内々諸方に讒言を企てて、余が口を塞がんとはげみし也。」（『定遺』 pp.1319-1320）

本書は法華信仰へとうつつた因幡房日永に代わって日蓮が代筆し、日永の父の下山兵庫

五郎に提出した弁明書であるが、本節では、涅槃經の文を挙げ、姿ばかり戒律を持ち名利を貪るような僧侶は、現在の極樂寺の良觀以外にないと述べる段である。また、この後に良觀のことを「兩火房」と記しながら祈雨の効験がなかったことについて記している。

〔249〕『頼基陳状』（建治3（1277）年。日蓮56歳。於：身延。対告：江馬親時。録内。写本：日興筆 北山本門寺蔵。『定遺』pp.1346-1361）

「又被^レ仰^セ下^サ状ニ云ク、極樂寺の長老は世尊の出世と奉^ル仰^キ。此條難かむ（堪）の次第に覺^レ候。其故は、日蓮聖人は御經にとかれてましますが如くば、久成如来の御使、上行菩薩の垂迹、法華本門の行者、後五百歳の大導師にて御座候聖人を、頸をはねらるべき由の申^シ状を書きて、殺罪に申^シ行はれ候しが、いかが候けむ死罪を止て佐渡の島まで遠流せられ候^レしは、良觀上人の所行に候はずや。其訴状は別紙に有^リ之。抑^テ生草をだに伐^ルべからずと六齋日夜ノ説法に被^レ給^ハながら、法華正法を弘むる僧を断罪に可^キ被^レ行^ハ旨被^ル申^シ立^テ者、自語相違に候はずや如何。此僧豈^ニ天魔の入れる僧に候はずや。但此事の起は良觀房常の説法ニ云ク、日本国は一切衆生を皆持齋になして八齋戒を持^タせて、国中の殺生、天下の酒を止めむとする処に、日蓮房が謗法に障^レられて此願難^キ叶^ヒ由歎^キ給^ヒ候間、日蓮聖人此由を聞^キ給^ヒて、いかがして彼が誑惑の大慢心をたをして無間地獄の大苦をたすけむと仰^セありしかば、頼基等は此仰^セ法華經の御方人大慈悲の仰^セにては候へども、当時日本国別して武家鎌倉の世きらざる人にてをはしますを、たやすく仰^セある事、いかがと弟子共同口に恐れ申^シ候し程に、去文永八年太歳辛未六月十八日大旱魃の時、彼御房祈雨の法を行^ヒて万民をたすけんと付^ケ申^シ候由、日蓮聖人聞^キ給^ヒて、此体は小事なれども此次でに日蓮が法験を万人に知らせばやと仰^セありて、良觀房の所へ仰^セつかはずに云ク、七日ノ内にふらし給はば、日蓮が念仏無間と申^ス法門すてて、良觀上人の弟子と成^リて二百五十戒持つべし。雨ふらぬほどならば、彼御房の持戒げ（氣）なるが大誑惑^{ナル}は顕然なるべし。上代も雨祈に付て勝負を決^シたる例これ多^シ。所謂護命と伝教大師と、守敏と弘法と也。仍^テ良觀房の所へ周防房・入沢ノ入道と申^ス念仏者を遣^ハス。御房と入道は良觀が弟子又念仏者也。いまに日蓮が法門を用^ル事なし。是を以て勝負とせむ。七日ノ内に雨降ならば、本の八齋戒・念仏を以て往生すべしと思^フべし。又雨らずば一向に法華經になるべしといはれしかば、是等悦^ヒて極樂寺の良觀房に此由を申^シ候けり。良觀房悦^ヒない（泣）て七日ノ内に雨ふらすべき由、弟子百二十余人頭より煙を出^シ、声を天にひびかし、或は念仏、或は請雨經、或は法華經、或は八齋戒を説^キて種種に祈請す。四五日まで雨の氣無^クレハ、たましみを失^ヒて、多宝寺の弟子等数百人呼^ビ集^メて力を尽^シて祈^リたるに、七日ノ内に露ばかりも雨降らず。其時日蓮聖人使を遣^ス事三度に及^フ。いかに泉式部と云^ヒし淫女、能因法師と申せし破戒の僧、狂言綺語の三十一字を以て忽^チにふらせし雨を、持戒持律の良觀房は法華・真言の義理を極^メ慈悲第一と聞^ヘ給^フ上人の、数百人の

衆徒を率^レて七日之間にいかにふらし給はぬやらむ。是を以て思ひ給へ。一丈ノ堀を不^レ越^テ者二丈三丈の堀を越^テてんや。やすき雨をだにふらし給はず、況やかた（難）き往生成仏をや。然^レば今よりは日蓮怨み給^フ邪見をば是を以て翻^シ給へ。後生をそろしくをぼし給はば、約束のまゝにいそぎ来^リ給へ。雨ふらず法と仏になる道をしへ奉らむ。七日ノ内に雨こそふらし給はざらめ。早魃弥興盛に八風ますます吹^キ重て民のなげき弥深^シ。すみやかに其いのりやめ給へと、第七日の申ノ時使者ありのまゝに申^ス処に、良観房は涙を流す。弟子檀那同^シく声をおしまず口惜^シがる。日蓮御勘気を蒙^ル時、此事御尋^ネ有^リしかば有^リのまゝに申^シ給^ヒべき。然^レば良観房身上の恥を思はば、跡をくらまして山林にもまじはり、約束のまゝに日蓮が弟子ともなりたらば、道心の少にてもあるべきに、さはなくして無尽の讒言を構^ヘて、殺罪に申^シ行はむとせしは貴き僧かと、日蓮聖人かたり給^ヒべき。又頼基も見聞き候^ヒべき。他事に於てはかけはく（掛畏）も主君の御事畏^レ入^リ候へども、此事はいかに思^ヒ候とも、いかでかと思はれ候べき。」（『定遺』 pp.1352-1355）

「頼基^カ良観房を蚊・蝨・蝦蟆の法師也と申^スとも、經文分明に候はば御とがめあるべからず。剩へ起請に及^フべき由蒙^ル仰^セ之條、存外に歎^キ入^リ候。頼基不法時病にて起請を書^キ候程ならば、君忽に法華經の御罰を蒙^ラせ給^フべし。良観房が讒訴に依^リて釈迦如来の御使日蓮聖人を流罪^シ奉^リしかば、聖人の申^シ給しが如く百日が内に合戦出来て、若干の武者滅亡せし中に、名越の公達横死にあはせ給^ヒぬ。是偏に良観房が失ひ奉^リたるに候はずや。今又龍象・良観が心に用意せさせ給^ヒて、頼基に起請を書^カしめ御座さば、君又其罪に当らせ給はざるべしや。如^キレ此^ノ道理を不^レ知故歟。又君をあだし奉らむと思^フ故歟。頼基に事を寄せて大事^ヲ出さむとたばかり候人等御尋^ネあて可^ク被^ル召^シ合^セ候。」（『定遺』 p.1360）

本書は、龍像房が三位房に法論で負けたことを受けて、同席していた四條頼基が法華經と日蓮への帰依しない旨の起請文を提出することを迫られたという事態に対して、日蓮が陳状を代筆したものである。その中で、先の引用は日蓮の流罪や日蓮が首を切られそうになったのは良観の讒言によるものであることや、良観が祈雨に失敗したことを指摘するものであり、後段はまた頼基に起請文を書かせようとしているのが良観と龍像房であることを指摘するものである。

〔250〕『四條金吾殿御返事』（建治3（1277）年7月。日蓮56歳。於：身延。録内。真蹟：大分常妙寺 野呂妙興寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』 pp.1361-1364）

「彼の御内の人人うちはびこつて、良観・龍象が計ひにてやぢやう（定）あるらん。起請をかかせ給^ヒなば、いよいよかつばら（彼奴原）をごり（驕）て、かたがたにふれ申さば、鎌倉ノ内に日蓮が弟子等一人もなくせめうしなひなん。」（『定遺』 p.1362）

本書も先の〔249〕『頼基陳状』同様に、頼基に起請文を書かせようとしているのが良観と龍像房であることを指摘するものである。

〔260〕『兵衛志殿御書』（建治3（1277）年9月9日。日蓮56歳。於：身延。対告：池上兵衛志。録外。真蹟：池上本門寺断片 外一ヶ所。写本：日興筆 北山本門寺蔵。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1387-1389）

「良観等の天魔^ノ法師らが親父左衛門^ノ大夫殿をすかし、わどの（和殿）ばら二人を失はんとせしに、殿の御心賢くして日蓮がいさめを御もちゐ有^リしゆへに、二のわ（輪）の車をたすけ二の足の人をになへるが如く、二の羽のとぶが如く、日月の一切衆生を助くるが如く、兄弟の御力にて親父を法華經に入^レまいらせさせ給^ヒぬる御計^{ラヒ}、偏に貴辺の御身にあり。」（『定遺』p.1387）

本章第五節でもみたように、池上兄弟の父・左衛門大夫が良観に傾倒し、親子・兄弟の関係がうまくいっていなかったわけであるが、本書の本節では良観のことを、父を言いくるめてだます「天魔の法師」と述べている。

〔262〕『崇峻天皇御書』（建治3（1277）年9月11日。日蓮56歳。於：身延。対告：四條左衛門尉。録内。真蹟：身延山（曾）。分類：B 真蹟曾存。『定遺』pp.1390-1397）

「されば御内の人人には天魔ついて、前より此事を知^リて殿の此法門を供養するをさゝ（障）えんがために、今度の大妄語をば造り出^クしたりしを、御信心深ければ十羅刹たすけ奉^ラんがために、此病はをこれるか。上は我かたきとはをぼさねども、一たんかれらが申^ス事を用^ヒ給^ヒぬるによりて、御しよらう（所労）の大事になりてながしら（長引）せ給^フか。彼等が柱とたのむ龍象すでにたうれぬ。和讒せし人も又其病にをかされぬ。良観は又一重の大科の者なれば、大事に値^フて大事をひきをこして、いかにもなり候はんずらん。よもただは候はじ。」（『定遺』p.1391）

本書の本節でも、日蓮は良観を龍像房とともに頼基を讒言した大罪のあるものとして述べている。

〔281〕『教行証御書』（弘安1（1278）年3月21日。日蓮57歳。於：身延。対告：三位房。録外。『定遺』pp.1479-1489）

「又律宗の良観が云^ク 法光寺殿へ奉^ル訴状^ヲ其状^ニ云^ク 忍性年来歎^テ云^ク 当世日蓮法師ト云^{ヘル}者在^リ世^ニ 斉戒^ハ墮獄^ス云云。所詮何なる経論に有^リ之哉是一。又云^ク 当世日本国上下誰^カ不^シ念^仏セ 念^仏ハ無間ノ業ト云云。是れ何なる経文ぞや、慥^カなる証文を対^シテ日蓮^ニ房聞^レ之^ヲ是二。総じて是体の爾前得道の有無の法門六箇條云云。然るに推知するに極楽寺良観が如^ク已前^ノ日蓮に相値^フて可^キノ有^ル宗論^ニ由^ル股^ル事有^ラ

へ之者 上テ目安ヲ対シテ極楽寺ニ可シ申ス。某ノ師にて候者は去る文永八年に蒙リ御勘気ヲ佐州へ披レ遷給フて後、同シキ文永十一年正月の比、蒙リ御免許ヲ帰ル鎌倉ニ。其後対シテ平ノ金吾ニ様々の次第申し含マセ給ヒて、甲斐ノ国の深山に閉籠らせ給ヒて後は、何なる主上女院の御意たりと云へども、出テ山ノ内ヲ諸宗の学者に法門あるべからざる由仰せ候。随ツて其弟子に若輩のものにて候へども、師の日蓮の法門九牛が一毛をも学ビ及ばず候といへども、付テ法華経ニ有リ不審ト仰セらるる人わたらせ給はば存シ候、なんど云ヒて、其後は随問而答の法門可シ申ス。」（『定遺』 pp.1486-1487）

「良観房が義に云ク、彼の良観が日蓮遠国へ下向と聞ク時は、向テ諸人ニ急キ急キ鎌倉へ上れかし、為に遂クテ宗論ヲ晴サン諸人ノ不審ヲなんど自讃毀他する由其聞え候。此等も戒法にてや有らん、強カチに可シ尋ス。又、日蓮鎌倉に罷上る時は閉テ門戸ヲ内へ入ルべからずと制シ之ヲ或は風気など虚病して罷過ぬ。某ハ非ス日蓮ニ其弟子にて候ま、少し言のなまり、法門の才覚は乱レがはしくとも、律宗国賊不レ可レ替と云フべし。」（『定遺』 p.1489）

本書は三位房に対して諸宗との対論の方法を教示するものであるが、先の引用は特に良観との対論の方法を示すものである。また後の引用は、良観は日蓮が鎌倉にいないときは「早く鎌倉に上って宗論をしたい」と言い、日蓮が鎌倉にいるときは門を閉じたり仮病をつかうといった行為を批判するものである。

〔302〕『千日尼御前御返事』（弘安1（1278）年7月28日。日蓮57歳。於：身延。対告：千日尼。録内。真蹟：佐渡妙宣寺。分類：A 真蹟現存(完存orほぼ完存)。『定遺』 pp.1538-1547）

「而レに日蓮佐渡ノ国へながされたりしかば彼国の守護等は国主の御計ニ随ヒて日蓮をあだむ。万民は其の命に随う。念仏者・禅・律・真言師等は鎌倉よりもいかにもして此へわたらぬやう計ルと申シつかわし、極楽寺の良観等は武蔵ノ前司殿の私ノ御教書を申シて、弟子に持タせて日蓮をあだみなんとせしかば、いかにも命たすかるべきやうはなかりしに、」（『定遺』 pp.1544-1545）

本書は佐渡での千日尼の供養に日蓮が感謝する中で、民が日蓮に対して迫害を加えてきたが、中でも良観は私の御教書を勝手に出して日蓮を迫害したということ述べるものである。

〔305〕『妙法比丘尼御返事』（弘安1（1278）年9月6日。日蓮57歳。於：身延。録内。『定遺』 pp.1551-1571）

「たのむところの弥陀念仏をば、日蓮が無間地獄の業と云フを聞き、真言は亡国の法と云フを聞き、持斎は天魔の所為と云フを聞きて、念珠をくりながら齒をくひちがへ、鈴を

ふるにくび(頸)をどりおり、戒を持^ちながら悪心をいだく。極楽寺の生仏の良観聖人、折紙をさゝげて上へ訴へ、建長寺の道隆聖人は輿に乘^りて奉行人にひざまづく。諸の五百戒の尼御前等ははく(帛)をつかひて、てんそう(伝奏)をなす。』(『定遺』pp.1567-1568)

本書の本節では、法華経の行者を迫害するものたちについて述べる中で、日蓮からの批判を耳にした良観らが讒訴する姿を指摘している⁽⁹⁰⁾。

[434] 『波木井殿御書』(弘安5(1282)年10月7日。日蓮61歳。於:池上。録外。『定遺』 pp.1925-1933)

「纔の小島の主君に恐れて是をいはずんば、墮^て地獄ニ^一閻魔の責をば如何せん。国主の用^ひ給^ふ禪は天魔なる由、鎌倉殿の用^ひ給^ふ真言の法は亡国の由、極楽寺の良観房は国賊なる由、浄土宗の無間大阿鼻地獄に墮^てべき由、其外余宗皆地獄に可^き墮^て由一に記し、立正安国論を作り、宿屋の禅門を使として奉^れ入^り最明寺殿ノ見参ニ^一。此は生年三十九の文応元年庚申歳也。」(『定遺』 pp.1926-1927)

「かまくらにては、念仏者・禅・律・真言等が一同にそしろう(訴訟)申^して、何^れにも日蓮を鎌倉へかへさぬ様にと計らひ、極楽寺の良観房も武蔵ノ前司殿の私の御教書を申^し下^して、弟子に持せて佐渡国へ渡^して怨をなす。其に随^つて地頭並に念仏者等が日蓮が居たるあたりに、夜も昼も立^ち副^てて通ふ人を強にあやまたんとすれば、叶ふべき様もなし。何より問^ふべき人一人もなし。」(定 pp.1928-1929)

本書の本節も〔302〕『千日尼御前御返事』同様に、良観は私の御教書を勝手に出して佐渡の日蓮に対する迫害を企てたことを指摘するものである。

第三項 忍性批判の意義

以上の22書によれば、必ずしも忍性(良観)一人に対して批判をしているわけではないが、少なくとも日蓮は忍性に対し、以下の4つ点から批判を展開している。すなわち、

- ①忍性が戒律や真言などを重要視すること(あるいはそれによって祈祷すること)に対する、信仰上・教義上の批判。
- ②忍性らの慈善事業やそれを推進する財政面の確保のために、逆に困っている一般の民の立場にたったの批判。
- ③忍性をはじめ、その教団の僧侶らは戒律を重要視しているにも関わらず、その戒律の教えと現実の行動が相違している点に対する批判。

⁽⁹⁰⁾ なお、日蓮と道隆は敵対関係ではなく、むしろ親しい仲にあり、文永8(1271)年の龍口法難において日蓮が赦免されたのは道隆のはたらきが大きい、とする見解もある。高木宗監著・建長寺史編纂委員会編 [1989] pp.561-623 及び p.636 参照。

④忍性らが他の僧侶らとともに、日蓮を讒訴しさまざまな迫害を企ててきたことに対する批判。

これらのうち、①については日蓮の仏教観によるものであるが、日蓮自身は強い言葉で批判してはいても、単に批判を加えるだけでなく、その目的はあくまで仏法についての公場討論を求めることであったとは留意されよう。また、法華経や涅槃経等には釈尊の滅後に法華経の行者を迫害する者たちの姿が説かれ、忍性らはそうした者に該当すると指摘する点においては、同時に経文をたすける・経文の通りであるということを証明する者とも捉えられており、一概に忍性らを否定的に捉えることはできない。

また、④については、日蓮の忍性らに対する認識であり、従来指摘されているように、日蓮側の資料に多く記されているものの、讒訴などが実際にどのようなものであったのかについてはそれを裏付ける忍性側あるいは一般の歴史的資料が乏しいため、客観的に見れば、実際はあくまで日蓮がそのように忍性らに対してそうした考えを持っていたと考えられるにすぎない、という点に留意すべきであろう。

そこで、問題となるのはやはり②と③に関してであろう。伝統的な戒律によれば、仏教団の修行者は経済行為に関係してはならないことは当然であり、この点で忍性は戒律を破っている。しかし、網野善彦は中世の経済活動について、『無縁の聖』である勸進上人は、金銭を『神仏の物』すなわち、『無縁の物』とみなし、この『無縁の物』を資本として貿易、土木、建築を行っていた⁽⁹¹⁾と述べている。この見解によれば、経済活動は宗教家によっても行われうるものであり、忍性らの事業のあり方は、当時においては当たり前のことであったと考えられる。また忍性の居住した極楽寺には「浄池」という施設があり、これは合法的に人的な組織を有して年貢や関銭などの利銭活動を担当したとされる⁽⁹²⁾。したがってこれらの見解によれば、戒律に抵触することは十分に理解しつつも、当時の世情や現実に合わせて、よく言えば柔軟な対応をしていたともいうことができる。

では、関米や関銭（人別銭）はどうかであろうか。確かに、慈善事業の推進には財源の確保が不可欠であり、その財源は本をただせば一般の民衆に課せられたさまざまな物品・金銭である。しがたって、公共のインフラ整理等において、その益を蒙る人民にはそのための租税その他が課せられ財源に充てられるということは、当然といえば当然である。しかし、現実の「民の歎き」に対して忍性がどのように考えていたかを窺うことはできない。この点については、日蓮の「民の視点」からの批判は要を得ていると考えられ、また③の教行相違の批判という点は、よくも悪くも、また現代の宗教者の社会的活動においても、宗教者が携わる慈善救済が内包する解決しがたい構造的矛盾を指摘している点では、現代的意義のある指摘と評価することができよう。

松野純孝は忍性らの慈善救済の問題点について、「こうした慈善救済だけが、ただ無条件

⁽⁹¹⁾ 網野善彦 [2001] p.411.

⁽⁹²⁾ 峰岸純夫 [1984] .

に目的視され、諸人への慈悲が配慮の外におかれているようでさえある。もしこれが事実とすれば、叡尊や忍性の慈善救済は、自分の衆罪を消滅し、文殊の加護にあずかろうとした滅罪生善的な自己目的的なものと批評されても致し方ないであろう⁽⁹³⁾」と述べている。また、忍性の関わった事業は忍性没後、長く続くことはなかったことについて、同論文において次のように述べている。

叡尊の慈善救済は、文殊が人に慈心を起こさせ、それによって人をして文殊を得見させるために、文殊は仮りにこの世に貧窮孤独の苦悩の衆生となって現われたのであるから、人はそうした貧窮孤独の衆生を生身の文殊とおもって供養し、その慈善救済にあたらねばならぬ、このような慈善救済によって文殊を得見することができる、という、こうした文殊経の所説によっていたことが知られる。つまり、叡尊のやむにやまれぬ慈心からというよりは、自己の文殊の得見という自己目的的行為であったともいえるのである。忍性においても師叡尊と同様であったはずである⁽⁹⁴⁾。

当時、勸進行—慈善救済のためのものも含めて—は、一般にその実において、根深い自己の利欲と結びついていたことが知られるであろう。いったい、勸進ということは、さきに辨阿も指摘しているように、その性質上、これでじゅうぶんであるといったものはないものであろう。事業欲はさらに事業欲をよびおこし、勸進欲はさらに勸進欲をあおりたてるふうのものなのであったであろう。そうしたとどまることのない勸進欲は、やがて、自己の利欲をむさぼらせる誘惑を蔵していたように思われる。しかもそうした慈善救済が、辨阿も「我カ心ニ此モ功德彼モ功德ト思フテ善ヲ修スル間」と言及しているように、自己の修善功德と密着していた。こうなると、いよいよ、そうした慈善救済は、功利的な滅罪生善の善根功德主義、換言すれば、賢善精進内懐虚仮の態度に、最も批判を集中し、拒否をつづけた源空や親鸞はもちろん、日蓮、道元、一遍の新佛敎者が、そうした慈善救済にすすんで熱意を示さなかったことは、きわめて理由のあることといわねばなるまい⁽⁹⁵⁾。

また、和島芳男は忍性教団の慈善救済活動の問題点に関して、次のように述べている。

西大寺流の慈善救済は日本社会事業史上に不滅の光彩を放つ。ことに忍性の業績は行基菩薩とならび称せられるべきものがある。しかしこの宗旨の慈善救済はときに戒律の形式的実践にとどまり、施主は戒行の呪術的效果による滅罪生善のみを期待しがちである。忍性の経営の才を以てしても、慈善救済施設を宗門の伝統とともに長く後世にとどめるに至らなかったのは、かような戒行にまつわる功利主義にわずらわされたためであろう。この功利主義の故に、施主には与うるものの法悦がなく、これを受

⁽⁹³⁾ 松野純孝 [1964] p.760.

⁽⁹⁴⁾ 松野純孝 [1964] pp.759-760.

⁽⁹⁵⁾ 松野純孝 [1964] p.762.

くる側には真実報謝の念うすく、両者はしばしばたがいに反撥した。叡尊、忍性二代にわたる慈善救済の超人的実践にもかかわらず、西大寺流がついに庶民救済の教理と組織とを持つに至らなかった理由はここに明らかに看守されるのである⁽⁹⁶⁾。

また、前谷彰は真言律宗衰退の理由について、西大寺教団の衰退は忍性だけの責任ではないとしつつ、忍性が目前の困窮者の救済に奔走し、教化の点が弱かったとして、師の叡尊の実践との比較から次のように述べている。

目前の貧窮者に施食することは善行（ある意味でのボランティア活動）ではあるが、それが真の意味での救済に繋がるかという点、そうではない。貧窮者が物質的のみならず精神的にも豊かになり満たされてこそ、真の救済と言えるのである。

叡尊は衆生と教化し、仏道に趣入させることによって救済しようとしたことに加え、西大寺流の教団発展のための新たなシステムを構築しようと努めた。そして、ある意味で「めざめ」と「いやし」の両面を満たす救済活動を行おうとした。ところが、忍性は人々を「いやし」の部分だけで救済しようとしたのである⁽⁹⁷⁾。

すなわち、これらの見解によれば、忍性の慈善救済活動は肯定的に評価されつつも、その問題点として、慈善救済事業を行うための資金の調達方法や、僧たちの宗教的な「功利主義」的側面、あるいは救済を受ける側の精神的・人格的向上への教導が薄かった点が指摘されているのである。

第四項 日蓮と忍性の思想的相似性

以上のように、日蓮の思想と活動、忍性の慈善救済活動の事績、それに対する日蓮の忍性批判、あるいは学者から見た忍性の事績の問題点を概観してみると、日蓮と忍性は背景となる信仰や思想、活動のスタイルやスタンス、置かれた政治的状況が全く異なっていることが際立ってくる。そのため、「旧仏教的慈善思想対鎌倉新仏教福祉思想を考察する際の好例⁽⁹⁸⁾」と言われるように、日蓮と忍性は対比的に考えられてきた。そこで、仮に仏教者の福祉活動という点から日蓮と忍性を対比的に捉えるならば、日蓮（およびいわゆる新仏教の祖師たち）の事績は「布教伝道型」の仏教福祉、忍性（および叡尊ら、ないし旧仏教の比丘たち）の事績は「慈善事業型」の仏教福祉、と位置づけることができよう。

度重なる日蓮の要求にも関わらず、ついに日蓮と忍性は、直接に対面し論を交えることがなかったとされている。それでは、これまであまり論じられることのなかった点ではあるが、日蓮と忍性には、思想を同じくする、あるいは思想の方向性を同じくする点は全くなかったのであろうか。

⁽⁹⁶⁾ 和島芳男 [1953] pp.374-375.

⁽⁹⁷⁾ 前谷彰（恵紹） [2006] p.173.

⁽⁹⁸⁾ 吉田久一 [2004] p.82.

そこで注目したいのが、文永9(1272)年、忍性が56歳のときにあらわされた「十種大願事」である。「十種大願」は、辻善之助によれば仁和寺南勝院に蔵せられているとされるが、六、七、九、十の4つの願のみしか記載されていない⁽⁹⁹⁾。また守屋茂は漢文で紹介し句読点も付しているが、出典は明記しておらず、また一部、辻の記載しているものと文字の相違も認められる⁽¹⁰⁰⁾。こうした状況の中で近年、宮城洋一郎は東京大学史料編纂所に架蔵される「十種大願」の影写本をもとに、全文を掲載している。

- 一 随力所堪紹隆三宝、経云法欲滅時、一日一夜間護持勝於供養百億那由他諸仏 文取意
- 二 三時勤行、二時談義^{非カ}直二時等出仕、非病患急、縁者不可懈之
- 三 三夜一鉢、自遊行時、必身持之、不令人^{ヒトヲ}持、午命為期
- 四 乘輿乗馬、悲病患可停之
- 五 受別請夏、尽形止之、梵網仁王等所制故
- 六 孤独、貧窮、乞人、病者、盲目、腰居等、直牛馬等、捨置路頭之類、随力憐愍之
- 七 嶮難造道、水路亘橋、无水所掘井、山野殖菓草樹木等、是則無遮平等之善根、諸経多羅勸之、功德大故
- 八 於我作怨害、致毀謗之人、作善友思、為濟度之方便、惣是安忍行、又同文珠願故
- 九、用^點黙心事永禁之、中食菜但可用二種、凡殊用功多食物等断之、所謂粽破飯不可用之、大小柑子、于菜糖、甘葛等者、一向讓病者、於自身者一期不受用之
- 十、已上所修願行功德、若有勝利者、一分不留我身、悉施與十方界衆生、一々衆生尚惡業所牽、隨在惡趣者、願成吾一人罪、大悲代受苦无边三宝三界、諸天悉知証明敬白

關東極樂寺沙門忍性⁽¹⁰¹⁾

なお、現代語訳は先行諸研究に見ることができるが、例えば和島芳男は全訳ではなく次のような形で紹介している。

- (一) 力の堪ゆるところにしたがって三宝を紹隆すること
- (二) 三時の勤行、二時の談義ならびに二時等の出仕などをおこたらないこと
- (三) 三衣一鉢は遊行の時も必ずみずからこれを持つこと
- (四) 病気でない限り輿や馬に乗らないこと
- (五) 特定の檀那の別請を受けないこと
- (六) 孤独・貧窮・乞食人・病者・盲人・いざりや牛馬の路頭に捨てられたものにも憐れみをかけること

⁽⁹⁹⁾ 辻善之助 [1976] pp.289-290.

⁽¹⁰⁰⁾ 守屋茂 [1985] pp.243-244.

⁽¹⁰¹⁾ 宮城洋一郎 [2010] pp.220-221.

- (七) 嶮難には道を造り、水路には橋をわたり、水無きところに井を掘り、山野には
葉草・樹木などを植えること
- (八) われに怨害をなし毀謗を致す人にも善友の思いをなし、済度の方便とすること
- (九) 点心(間食)を用いることは永くこれを禁じ、特に調理に手間をかけた食物を
断つこと
- (十) 以上修するところの願行功德にもし勝利あらば一分も我が身にとどめることな
く、ことごとく十方界の衆生に施与すること⁽¹⁰²⁾

忍性の慈善事業や社会事業について論じられている文献の中では、これらの十種大願のうち特に第六願・第七願が注目されてきたが、その他の願はそれほど注目されていない。吉田久一は第八願に比較的多く言及し、次のように述べている。

『十種大願』の中の福祉事項は六項(八項を除く)以下で、『梵網経』その他に見える八福田に類似している。政治権力にも近く、栄達の道を歩む忍性の戒律的な自己反省がうかがえる。この「十種大願」をかける前年の文永八年には、「律宗国賊論」を唱えていた日蓮との「祈雨勝負」があった。「大願」の「八」は、恐らく日蓮が年頭にあったのではないだろうか。忍性は自分を「怨害」「毀謗」する人にも、「善友の思」を持ったとある。日蓮の論争に対しても忍性はほとんど答えていない⁽¹⁰³⁾。

ここで、以下の2点が注目される。1つは、忍性の「自己反省」を指摘している点、いま1つは、吉田は第八願を福祉事項から除くとしながらも、第八願の背景には日蓮との祈雨勝負があったことを指摘し、自身を「怨害」「毀謗」する相手、その日蓮に対しても「善友の思」を抱くとしている点である。

また、中村元は「このような崇高な精神は、インドの伝統的保守的な大教団(小乗)においては、かつて表明されたことがなかった。これはまったく大乘仏教の求道者(bodhisattva 菩薩)の理想である⁽¹⁰⁴⁾」と述べ、さらに十種大願は『勝鬘経』の十大受に影響を受けたものではないかという説を述べている。また守屋茂は「戒律護持の面と慈善救済の面とを二而不二一体的に把握した⁽¹⁰⁵⁾」と評価しているように、両者は「戒律の実践」と「慈善救済」という視点から考察している。

また、松尾剛次は忍性の「興法利生」の視点から十種大願が「忍性のそれ以後の活動の方向性を端的に示すもの⁽¹⁰⁶⁾」であるとし、第一願から第三願は興法に関わるもの、第四願以降は利生に関わるものとした。そして第六願と第七願が注目され、とりわけ第七願は地を掘ることは地中や草木の中に住んでいる生きものを傷つける恐れがあるため土木事業は

⁽¹⁰²⁾ 和島芳男 [1959] pp.124-125.

⁽¹⁰³⁾ 吉田久一・長谷川匡俊 [2001] p.90.

⁽¹⁰⁴⁾ 中村元 [1998e] pp.128-129.

⁽¹⁰⁵⁾ 守屋茂 [1985] p.244.

⁽¹⁰⁶⁾ 松尾剛次 [2004] p.124.

『四分律』に抵触する恐れがあるにも関わらず、利生のためにあえて踏み切るほどの点に注目し、「実に忍性は、慈悲のため成仏できない大悲闡提たらんとしていたのである⁽¹⁰⁷⁾」と述べている。

これらを受けて、宮城洋一郎は十種大願について実に示唆的な考察をしている。宮城は十種大願に関する中村・守屋・松尾ら、その他の先行研究をまとめた上で、十種が「いずれも忍性にとっては、自らの実践課題を表明したものと理解することはできるのではない⁽¹⁰⁸⁾」と述べて、戒律護持を十種大願の中心点の一つとみる守屋茂の説、十種大願と勝鬘經の十大受の類似性を指摘する中村元の説、そして「興法」と「利生」に分けて捉える松尾剛次の説に再考を促している。そして、十種大願の成立が忍性 56 歳の段階であることから、「十種大願」が提示するところは、自身の実践の中間的な総括でもあったといえる。(中略) この第十こそ、第一～第九までの願を包括し、自身の進むべき決意を明らかにしていくべき意味を持った願と捉えることができる⁽¹⁰⁹⁾」とし、第十願の功德と代受苦の思想に注目しているのである。宮城はさらに次のように述べている。

忍性にとって、自身を律する行動規範は、慈悲を実践することそのものであったことは、師・叡尊の評価を含めて、理解できるところである。そこから、第一～九は、まさに自身の実践を包括的に捉えたものであった。そして、それが第六、第七にみるように他者に注がれていくとき、そこに社会的な広がりを獲得することとなる。そのことによって、自身と社会とをつなぐべき課題が生まれてきたのであった。

ここに、田村氏が提示した「現実におり立つ」ことの意味があり、自身の実践である「願行」について、功德を分かち合うこと、衆生の悪趣を代わって受け入れるという意味で「代受苦」と理解することによって、衆生と共にあることの現実を共有し、自らの菩薩道の実践を高め、「大悲」を体現していくことになったのではないだろうか。そこに、自らを律し、衆生の苦を引き受けることをとおして、衆生の中に自己を見出し、社会とつながっていく意味を明らかにすることができたのではないだろうか⁽¹¹⁰⁾。

日蓮と忍性の仏教福祉的意義を考察する本論において、筆者が再び注目すべきと考えるのは、第一に吉田久一の指摘する忍性の自己反省、第八願の背景としての日蓮からの批判、第二に宮城洋一郎の指摘する第十願の大悲代受苦の思想、そして第三に中村元の指摘する「大乘仏教の求道者 (bodhisattva 菩薩) の理想」である。なぜなら、これらの 3 点はこれまであまり注目されていなかったことがらでありながら、普遍思想的な視点から見れば、これらの 3 点において、対比的に捉えられる日蓮と忍性の思想の相似性・相同性をみることができからである。

⁽¹⁰⁷⁾ 松尾剛次 [2004] p.127.

⁽¹⁰⁸⁾ 宮城洋一郎 [2010] p.227.

⁽¹⁰⁹⁾ 宮城洋一郎 [2010] p.228.

⁽¹¹⁰⁾ 宮城洋一郎 [2010] p.230.

第一に、「政治権力にも近く、栄達の道を歩」んできた忍性にとって、自分の戒律の実践と慈善救済事業の「中間的な総括」をしつつ「十種大願」として改めて誓願を立てたのであるならば、その行為自体は忍性自身にとって、自己の反省を伴う行為であると考えられる。そして忍性の半生の中で、忍性をこれほどまで厳しく批判し、その事業に関して異を唱えた人間は、おそらく日蓮を除いて他にいなかったのではなかろうか。忍性は「意に介さず」といった態度であったとされるが、内心はおそらく動揺があったはずであり、もし忍性が日蓮の遺文に記された通りの人物であったとすれば、日蓮に対して敵意を抱いていても不思議ではない。しかし、十種大願の八にあるように、「惣是安忍行、又同文殊願故」と文殊信仰の影響があるにせよ、その日蓮に対し「善友」すなわち「善知識」としての思いを致すということは、忍性の人間観・他者理解において重要な意義を持つと考えられる。

本章第二節「第三項 日蓮の他者理解」で述べたように、日蓮は忍性らをはじめとして、日蓮に迫害を企て讒訴した敵対者たちに対しても恩を表明し、善知識としても認識している。これらは、単に他者を恩の対象とみたり、善知識として見るだけではなく、深い自己洞察、自己の内省に基づく、一人の宗教者としての自覚のもとに展開されている、善知識としての他者理解である。ここに、第一の相似性をみることができると考える。

第二に、「一分不留我身、悉施與十方界衆生、一々衆生尚惡業所牽、隨在惡趣者、願成吾一人罪、大悲代受苦无边三宝三界」とあるように、功德をあまねく衆生に施し救済し、また悪業によって悪趣におちいるものがあっても、それらを忍性が自身の罪として代わりにその苦を受けるという思想は、自己の内省に基づく他者への大慈悲を表明しているといえる。さらに、それほど注目されているわけではないが、「特定の個人との別請を受けない」という第五願は、「万人のために、一切衆生のために、ということを主張しているのである⁽¹¹¹⁾」という解釈ができることが指摘されている。では、忍性が第十願でいうところの「十法界の衆生」の中には、病者や困窮者だけでなく、日蓮の指摘するような関米や関銭に苦しむ人々も含まれているのであろうか。もし含まれていると考えれば、忍性は決してそのような者たちを考慮にいれていないのではなく、そうした人々の苦しみを十分に理解していたと思われる。そして、自分自身はあくまで身を律し、また戒律に生きる自己自身に対する懺悔の心を持ちつつ、慈善事業に伴うさまざまな弊害、それによって生じる人々の苦しみをその身に引き受けることを誓いながら、その後の事業を展開していったのではないかと推察される。

日蓮の代受苦思想は、本章第二節第二項「日蓮の自己認識」の(2)で見たように、『涅槃経』迦葉菩薩品の文(大正蔵 12, p.590b, l.16)を引用しつつ、「一切衆生の苦しみを日蓮が代わって受けよう」という表明であった⁽¹¹²⁾。この代受苦の思想に、日蓮と忍性の思想の

⁽¹¹¹⁾ 中村元 [1998e] p.129.

⁽¹¹²⁾ [395]『諫曉八幡抄』(弘安3(1280)年。日蓮59歳。於：身延。録内。真蹟：身延山(曾)富士大石寺断片。分類：C 真蹟断片現存。『定遺』pp.1831-1850)「涅槃経云ク 一切衆生ノ受クルハ 異ノ苦ヲ 悉ク是如来一人ノ苦ナリ等云云。日蓮云ク 一切衆生ノ同一ノ苦ハ 悉ク是日蓮一人ノ

第二の相似性をみることができる。

第三に、「大乘仏教の求道者 (bodhisattva 菩薩) の理想」という点から見れば、日蓮も忍性を対立的に捉えるのではなく、「大乘仏教の求道者の理想を求めて現実社会に対峙した二人の仏教者」あるいは「慈悲行を実現しようとした二人の宗教家」として捉えることが可能となる。

確かに、日蓮は忍性のことをあくまでも当時の代表的な真言律宗の僧として見ており、決して大乘仏教の宗教者としては理解していない。したがって、日蓮研究の立場からは決して導かれることのない視点であると思われるが、忍性は「能動的な行動によって律宗の範囲を逸脱してしまった」にも関わらず、「慈悲の精神に生き、女色を遠ざけ、酒を飲まず、弊衣粗食で、人間としての美德を堅く身に持っていた」から、「破戒」の意識は微塵もなく、「持律堅固の高僧」として自他共に認められていた。その意味では、「人間としての忍性の中核をなしていたものは、戒律精神ではなくして、慈悲の精神、すなわち大乘仏教の理想なのである⁽¹¹³⁾」と評価することができるからである。

本章第二節でみたように、日蓮の自己認識と使命感は、あくまでも凡夫としての生を受けながら、自分自身の深い内省を通して他者へとかかわり、宗教者としての、また菩薩としての自己の使命を果たさんとするものである。こうした姿勢に、日蓮と忍性の第三の相似性をみることができるのである。

忍性の慈善救済事業は、病者や困窮者の救済と財源を負担する民衆の苦しみという矛盾、所依の仏教教理の教義と行動の矛盾、宗教的な事柄と世俗的・政治的・現実的な事柄の矛盾、利他主義と功利主義の矛盾等、さまざまな問題と矛盾を孕みながら実践された。それによって多くの人々が恩恵に浴したことが事実であるが、人々の内面の救済という点、そして事業の継続性という点においては難があり、忍性なき後の教団においては、事業を維持することができなかった。一方、日蓮は政治批判を伴いつつ、忍性の数々の事業に対して「教行相違」の点や「民衆の苦しみ」という点から批判し、公場討論を求めたが、必ずしもそれらが現実に目に見える成果として実現することはなかった。しかし信仰共同体内部においては、直接の教化に加え、書簡のやりとりを通じて、現実問題への助言や心のケアを行った。これらの実践と失敗は、現代の仏教福祉の実現を考える上でも、共に意義があると考えられる。両者は共に、宗教者としての自己のあり方を厳しく見つめながら、他者に対して、社会に対して慈悲の実現を目指していたからである。

日蓮の政治批判を伴う「布教伝道型」の仏教福祉と忍性の「慈善事業型」の仏教福祉。これら是对立的に捉えるのではなく、それぞれの特徴や思想的限界性、あるいは独善性・功利主義に陥る危険性を認識した上で総合的に捉えるべき、仏教福祉実践の事例とすることができるとはなからうか。こうした見方は、現代の社会福祉、あるいは仏教社会福祉

苦と申すべし。」(『定遺』 p.1847)

⁽¹¹³⁾ 中村元 [1998e] pp.126-127.

の実践にも示唆を与えるであろう。そして、日蓮と忍性について、「大乘仏教の求道者の理想を求めて現実社会に対峙した二人の仏教者」あるいは「慈悲行を実現しようとした二人の宗教家」として捉えることで、忍性への批判を含んだ日蓮の福祉思想の研究もさらなる深まりを見せるのではなかろうか。

第九節 小結

本章では、日蓮遺文における仏教福祉の思想について、普遍思想的な視点・自己認識と他者理解の視点・カウンセリングやグリーンケアの視点から考察を行なった。

第一に、日蓮の思想と行動は、あくまでも凡夫としての生を受けながら、自分自身の深い内省を通して他者へとかかわり、宗教者としての自己の使命を果たさんとするものであった。自己の内面についての反省は、福祉的な視点から換言すれば、自己が援助するに相応しい人間であるかという反省、あるいは援助対象である他者を一方的に理解してきたつもりになっているという慢心に対する反省を促す姿勢であるといえよう。そして、一人の凡夫でありながらも、慈悲の心をもって衆生の苦しみをその身に受けながら救済し、共に救済されるという「代受苦」の姿勢は、仏教福祉という点から見れば、援助者の矜持をどのように保ち、その使命を果たさんとするかということを経験の福祉実践に携わるものに対して再考を促すものである。

また、日蓮の他者理解の根幹には、そうした自己の内省を踏まえた上での、他者への積極的な「恩」がある。日蓮には、敵対者を含めた全ての他者を「自己の存在を明らかにしてくれる」存在と捉え、感謝と敬意を表すべき恩の対象としてみる他者理解が基盤にある。したがって、その行動や言葉には、表現がたとえ批判的・折伏的であっても、他者への感謝と敬意が込められているということを見落とすべきではない。

十界互具・一念三千の理論によれば、人間界は仏界も地獄界を具しており、仏界も人間界や地獄界を具し、地獄界もまた仏界や人間界を具している。十の世界をこうした人間存在の十のあり方として捉えれば、自己の中の仏界・菩薩界の一分を育みつつ、それとは裏腹に地獄界や餓鬼界といった悪道に通じるかもしれない自己への内省をもたらす。また他者に対しては、相手の苦しみを共に受けながら、他者の中に積極的に仏界・菩薩界があるのを見出していく。援助臨床においても、そのような自己認識と他者理解をもって人間関係を結んでいくというあり方が導かれる。

「知恩報恩」の思想は、共生の要件として現代に活かすならば「共に感謝し、共に敬う」と双方向的に解釈されるべきであろう。また、「開会」の視点に立ち、お互いを「活かす」という目的から、相互に主張していくことが求められよう。そのとき、「知恩報恩」は対立や差異・多様性、あるいは相互理解の限界性を越えた、他者への「寛容」の実現にもつながる思想となる。

第二に、日蓮の檀越たちの手紙を見ると、現実の人間関係の中で生起する不安や問題に

対し、時には仏教的な視点から、時には通俗的な視点から、さまざまな助言を行っていることがわかる。そうした中では、特に命を大事にすることや、たとえ理不尽な出来事であっても他の人を怨んだり憎んだりすることなく、恩と敬意を忘れずにいることを説いている。また、そうした手紙には現代のカウンセリングでいえば自己一致や無条件な肯定的配慮、相手の内面的世界への共感的理解などの援助者としての日蓮の態度が見られ、また明確化や感情反映・言い換え・要約、情報提供やリフレーミングなどの方法が用いられているといえる。

特に身近な人（親、子）との死別を経験する、あるいは経験した人に対しては、死別の悲しみや精神的な不安に対する心のケアがなされているといえる。日蓮は「人の命は無常である」という無常観を持ちながらも、悲しみに暮れる人の気持ちを察して代弁し、故人の冥途や霊山往詣のありさまをも書き記すことによって、悲嘆に寄り添っている。また、数週間から数年にわたり、遺族に対して幾度もしたためられた手紙によってそのプロセスを見ると、単に宗教的な供養・追善といった意味合いだけでなく、加えて現代のグリーフケアでいえば故人との「絆」、つながりを感じさせていると見ることができる。また、死後の浄土のありさまも含めたストーリーとして故人と遺族の関係を書き記すことによって、死別の悲しみにある者に対して、新たな生の意味づけを与える手がかりとている。日蓮の手紙は、このように今を生きる人の悲しみや苦しみを徐々に癒し、解放する方法を示したものであったといえる。

第三に、日蓮と忍性については、従来は日蓮の政治批判を伴う「布教伝道型」の仏教福祉と忍性の「慈善事業型」の仏教福祉というように、対比的に捉えられていた傾向があった。また、忍性の慈善救済活動自体は肯定的に評価されつつも、慈善救済事業を行うための資金の調達方法や、僧たちの宗教的な「功利主義」的側面、あるいは救済を受ける側の精神的・人格的向上への教導が薄かった点が指摘されていた。しかし、忍性の十種大願に見られる忍性の自己反省や大悲代受苦の思想、あるいは大乘仏教の求道者（bodhisattva 菩薩）の理想といった諸点について、普遍思想的な視点から見れば、対比的に捉えられる日蓮と忍性の思想の相似性・相同性をみることができる。すなわち、①深い自己洞察・自己の内省に基づく一人の宗教者としての自覚のもとで、敵対者たちに対しても善知識として認識するという人間観。②自分自身はあくまで身を律し、自己の内省を行いつつ、人々の苦しみをその身に引き受けることを誓いながら、他者あるいは社会と積極的に関わっていく「代受苦」の姿勢。③慈悲を実現しようとした大乘仏教の求道者（bodhisattva 菩薩）の理想、である。

日蓮と忍性の社会に対するさまざまな取り組みは、現代の仏教福祉の実現を考える上でも、共に意義があると考えられる。両者は共に、宗教者としての自己のあり方を厳しく見つめながら、他者に対して、社会に対して慈悲の実現を目指していたからである。両者のそれぞれの特徴や思想的限界性、あるいは独善的・功利主義的に陥る危険性を認識した上

第四章 日本仏教における仏教福祉の思想—日蓮を中心として

で、両者を「大乘仏教の求道者の理想を求めて現実社会に対峙した二人の仏教者」あるいは「慈悲行を実現しようとした二人の宗教家」として捉え、対比的ではなく共通項を探っていく必要がある。

第四章 日本仏教における仏教福祉の思想—日蓮を中心として

結論

本論文ではまず、仏教福祉研究をめぐる諸問題の中で概して三つの問題点があることを指摘した。

第一に、仏教福祉の行為主体がもつべき基本的な思考と行動の枠組み、あるいはその規範となるモデルが確立していないという点である。社会福祉の基盤が援助実践の「場」における人間関係の中にあるとすれば、まずはその福祉行為主体がよりどころとする仏教理念や、援助者自身の価値観のあり方が問題となる。したがって、仏教福祉を実現するためには、その福祉行為主体の思考と行動の基本モデルを明らかにする必要がある。

第二に、現代の福祉思想と仏教の福祉思想との「すり合わせ」が必要とされているという点である。さまざまな福祉問題の解決が喫緊の課題となっている現在では、悲しみや困難にある人に手を差し伸べるだけでなく、援助者自身を援助するあり方の必要性も高まっている。そのような中であって、仏教福祉（仏教社会福祉）に関する研究や実践に一あるいは純粹に「仏教に」と言うこともできよう—必要とされていることは、ただ単に仏教からみた福祉という視点に加えて、社会福祉や心理学・教育学などの関連諸領域の理論や学説との接点や共通点を探りながら、複眼的な視点で仏教思想の現代的な解釈や意義付けを行ないつつ、現実に対峙する態度である。

第三に、上記の二つの問題を解決するためにも、わが国においては原始仏教・大乘仏教・日本仏教という仏教史の大きな流れの中で仏教を受容し、展開してきたということを踏まえ、インド仏教以来の普遍的な理法（ダルマ）の精神とその継承という視点から仏教福祉の思想を再考する必要があるという点である。

こうした現状や先行研究における問題点に対し、本論文は次のような展開によって論じることによって、(1) 仏教福祉を実現するための福祉行為主体の思考と行動の基本的な枠組みや規範となるモデル、および (2) 仏教思想やその実践の現代的意義を明らかにしてきた。

まず、第一章「**仏教福祉思想の枠組み—原始仏教経典を中心として**」では、仏教福祉を「『縁起』の理法に基づいて」「『福祉（利益・幸福・安楽）』の実現を目指す」「『慈悲』の実践」と捉え、原始仏教経典に基づく仏教福祉の思考と行動の基本的な枠組みについて論じた。

釈尊の説いた教えには、時代や社会を超えて誰もがその実現を願う普遍的な理法（ダルマ）がある。「縁起」の思想は、「すべての現象は無数の因や縁によって相互に関係しあって成立していること」を意味するものであり、これが「ダルマ（法）」の原理である。人間はダルマ（法）をよりどころとすべきであるが、そのダルマ（法）を実践するのは他でも

ない人間であるからこそ、釈尊は「法によれ」と説くと同時に、「自己によれ」とも説いた。すなわち、ダルマを実践する「よるべ」となる援助者自身の「自己の確立」が必要である。

また、他者に対する「慈悲」は、自己自身に対する内省を基としている。我々は、自分自身がかけがえのない存在であり、また「自己が一番愛しい」という利己的な人間存在であることに気付く。だからこそ、他者も同じく他者自身の自己をかけがえのない存在として、また愛しい存在として思っているのであると気付くのである。そして、生きとし生けるものはみな、それぞれ自己自身が愛しく、幸せを求め、死や暴力を恐れているからこそ、「自他を尊重」し、「自分も相手も傷つけない (ahimsā)」というあり方が慈悲の実践として求められるのである。

自己を確立するためには、諸行無常・諸法無我である現実を直視しつつ、人間や社会は縁起的存在として存在していることをあらためて認識し、自己のあり方を振り返りながら他者との関わりのあり方を問い直すという姿勢が必要となる。そのためには、自らの「行為」すなわち身（身体的動作）・口（言葉づかい）・意（心のあり方）の三業それぞれにおいて、粗暴な行為をつつしみ、悪を離れ善いことを行う「止悪修善」によって、自己をととのえるべきである。

その中で、他者との関わりや種々の人間関係の中で起りうる「負の感情」、特に「怒り」「怨み」「慢心」に対しては、他者との優劣や勝敗に執著することによって対立がおこること、対立関係においては自分が勝れていると思うという慢心がおこること、また対立関係における「負の感情」の連鎖は友好的対人関係を築くには無意味であること、ということを知り、したがって優劣や勝敗に執著せず、たとえ他者にそうした感情をぶつけられたとしても、こちらは種々の「負の感情」を静め、堪え忍ぶと言う態度が結果的に双方の利益となることを知るべきである。自他ともに傷つけない、つつしみ深い行為が善、自他を傷つける粗暴な行為が悪といえるが、自己の「行為」が自己の「業」のもととなり、その行為の善・悪の結果は自己のもとに必ず戻ってくることに留意しなければならない。

自己においてはこうしたことを念頭におきつつ、足ることを知り（少欲知足）、謙遜を忘れずに、学びと向上につとめ励むべきである。

次に、どのように慈悲を実践し、積極的に善をなすかと言えば、他者にとって「善き友」となることによって、可能な範囲で相手の苦悩を除くことが奨励されている。「善き友」は、穏やかで相手にとって好ましい言葉を語るべきではあるが、過ちは過ちであると指摘し、相手を訓戒し教え諭すということも「善き友」としての役割である。

他者をあわれむことは、単に同情するということではない。物質的な援助も必要であるが、人間の身体や生命も無常なるもの・無我なるものであるという事実気づかせ、ありのままに受け入れることができるようにサポートすることが、苦しみを抜くということの本質である。

利他的なはたらきかけとしては、他者に対して親切であること・与えることに加えて、「分

「勝ち合うこと」が奨励されている。ただし、他者を害することによって与えること、自己の利を求めて与えること、あるいは無思慮に自己を捨てるように与えること等は否定される。

また、たとえ悪い行いをした人や、怠けていた人であっても、謝罪や懺悔があればそれを受け入れて「恕する」(ゆるす)べきこと、また、そうした人が後に善によってつぐなうならば、その人の更生する可能性を信じるべきである。

また、人間は多かれ少なかれ、他者のはたらきによって自分自身の生存があるということ、すなわち他者の「恩を知る」ことが奨励されている。

さらに、他者に対して寛容であることも奨励される。種々の見解の相違があるときに寛容を導く方法として、一つは見解の一致しない点についてはそのままにしておき、見解が一致する点について注目し議論を深めるという方法である。いま一つは、人間は自分が経験したことによって見解を立てており、それぞれが体験した限りにおいての真実を語るものであるから、それぞれの見解はものごとの全容ではないが部分的に真実を語っているという視点に立つことである。これらによって論争を超えた立場に立ち、「共に学ぶ」ことに意義を見出すべきである。

以上のように、自己をととのえながら自己の確立と自他の尊重をはかることによって、人々の心の平安や社会の和合を導き、自他共に傷つけない、幸福・利益・安楽の実現を目指すべきであると考えられる。

以上の内容を「原始仏教経典に基いた仏教福祉の思想と行動の基本モデル」として、本論 p.114 に図 1 として提示した。

なお、社会福祉における重要な援助技術の一つとして「自己覚知」があり、これは援助者としての自らの専門性の維持・向上のためにも、またクライアントとの適切な援助関係構築のためにも必要不可欠であると言われている。また、対人援助職におけるストレスやメンタルヘルスに関する研究において、近年では「バーンアウト」や「感情労働」が関心事となっている。

確かに、組織の一員である援助者が、対人援助の場において、種々の感情や行為を完全にコントロールしたり、葛藤を回避したりすることは容易ではない。こうした問題に対し、縁起や慈悲の思想は、相互関係性の中に生きる人間存在の「かけがえのなさ」や、人間存在の「弱さ」を視座とする人間観を示している。援助者においては、そうした視座から自己の人間観について振り返ることも 1 つの方法として有効であろう。さらに、本論で示した原始仏教に基づく思考と行動の枠組みは、上記のような人間観・社会観に基づき、自己と他者の双方を意義ある存在と捉え尊重しつつ、「他者のためをはかる」という視点に立つことによって、援助者自身が種々の「負の感情」から「離れる」方法や、対立を回避するためのアプローチの一端を示していると考えられる。

第二章「大乘菩薩道の仏教福祉的理解—『大智度論』を中心として」では、大乘菩薩道における仏教福祉の思考と行動の規範となるモデル、およびその現代的意義について、『大智度論』を取り上げて論じた。大乘仏教の志向する「福祉」は、一切の衆生を対象とし、大乘の菩薩道に則った実践によって身体的・精神的・社会的な種々の側面にはたらきかけ、自他共に人間としての完成を心がける営みである。

大乘の菩薩の実践は、その前提として一切衆生を度さんとする発心・誓願が必要である。そして、三十七道品をはじめとする種々の実践徳目はすべて「六波羅蜜」に収斂する。菩薩は六波羅蜜を行じ、自利・利他の行を継続しながら、二乗に退転することなく、また涅槃に入ることもなく、人々を成熟へと引導していく存在である。

六波羅蜜はそれぞれ密接に関連しつつ、般若波羅蜜に統合せられる。般若波羅蜜は諸法実相を悟る智慧であり、一切諸法は空であるという思想がその基本にある。菩薩はこの畢竟空の立場において菩薩行を継続すると同時に、様々な方便をもって六波羅蜜の実践を衆生にも勧めていく。

慈悲は菩薩精神の中核を担っているが、四無量心、特に無縁の慈悲を行じてそれを具現化することが菩薩の慈悲の理想である。関係者への憐憫の情は誰でも起こし得るが、自他の壁を超克して無縁の者にも人間としての価値を認め尊重することは容易ではない。無縁の大悲は空観を修することによって自己の執著を離れた自他不二の立場からの実践であり、空観と大悲は、方便力によって等しく調御されるべきものである。

また、福祉の対象としての他者は、自己の完成を願う菩薩から見れば福田として存在している。

空の思想は、日常の生活上の種々の問題を主体的に解決可能なものとする思考法としても捉えられる。これは、時代や社会を問わず、普遍的な営みとしても実践可能なものと考えられる。菩薩の実践は檀波羅蜜に始まるが、それは空観と大悲を通して、怨親平等の捨 (*upekṣā*) の精神と和合している。そして、種々の方便によって他者の本来的な「主体性」、すなわち人生におけるさまざまな「ふしあわせ」な状態を前向きに受け止めより豊かに生きていこうとする心を回復させ、他者もまた同じ福祉行為主体である菩薩としての能動的な生き方へと誘うのである。こうした一連のプロセスは、本論文第一章で提示した仏教福祉の思考と行動の枠組みを、さらに具体的かつ積極的に実践するための行動規範とその展開として位置づけられる。これを、『大智度論』に基いた大乘菩薩道における仏教福祉の思考と行動のモデル」として、本論 p.198 に図 2 として提示した。

さらに、仏教福祉における六波羅蜜の現代的意義について、「忍辱 (*kṣānti*) 」を取り上げて考察を加えた。「忍辱 (*kṣānti*) 」について、Monierは *patient waiting for anything* の意味を掲載しており、「忍ぶ」「耐える」だけでなく、「寛大であること (寛容)」や「(何かを) 待つ」というニュアンスを含めて理解していることは示唆的である。

「待つ」ということの重要性は、子育て、教育、登校拒否・不登校の問題、カウンセリ

ング、あるいは看護の分野など、社会福祉に関連するさまざまな分野で指摘されている。理想的な人間関係を構築するためには「待つ」ことが必要不可欠であるが、一方で「待つ」ということは、待つ者にとって種々の難しさや精神的苦痛を伴うこともある。

現代的な解釈においては、「待つ」ということを「忍辱」の中に連絡づけて解釈する必要がある。「待つ」ことは「相手のためをはかる」ことであり、その行為の中に相手への「尊敬」の念が込められていることが、仏教福祉的な「待つ=忍辱」であると考えられる。

第三章『法華経』における仏教福祉の思想では、『法華経』における仏教福祉の思想とその現代的意義について論じた。

第一に、『法華経』における人間観として、援助実践における自己認識と他者理解について考察した。援助者が「菩薩」としての自覚と内省をもって他者に関わることは、仏教福祉の行為主体の自己認識において基本的なあり方であろう。しかし、『法華経』の「一乗」思想によって導かれる人間観によれば、関わる対象としての他者もまた、この世に「菩薩」として生まれ、共に人間としての成熟や社会の平安を求める存在として捉える他者理解が示されるのである。こうした人間観・援助観に基づき、身体的・精神的・社会的にさまざまな支援やサポートを行ないながら、被援助者自身も含め、自他ともに「菩薩」としての本質的平等性や尊厳性に目覚めることができたとき、そこに真の喜びが共有されることになるであろう。

第二に、『法華経』を釈尊と弟子たちの「対話」というコンテキストから捉え、仏教福祉的なソーシャルワークのモデルを検討した。「対話」は、人間の過去の経験や行為を否定的に捉えるのではなく、「一乗」思想に基づきどのような行いも「菩薩」としての「理法（善きこころ）」の実践につながるものとして肯定的に捉えなおすことを志向するものということができる。そして、「対話」は人間の持つ「仏性」への信頼を前提とし、他者と共に人間としての成熟や社会の平安を目指す存在（菩薩）として生きていくように自己を再構成していく、といった方向性を示すものである。

社会福祉の領域においては近年注目を集めているナラティブ・アプローチ（narrative approach）・エンパワーメント（empowerment）・ストレンクス視点（strengths perspective）等の特徴は「人間に内在する強さ、回復力、潜在的可能性に焦点を当てることによって、自己や現実の再構成を志向するアプローチ」ということができる。これは、従来の社会福祉援助における「問題を個々人の内的要因に帰属させ、それを援助者は病理や欠陥と認識し介入し、被援助者は受動的・依存的にその診断に従って治療を受ける」といった医学モデルや病理的視点による援助論と比べると、被援助者が自分自身で主体性・能動性を発揮し、自分らしく生きていくことを支える援助方法として、首肯できるあり方と言えよう。

本論文における『法華経』の考察によれば、『法華経』も「人間に内在する強さ、回復力、潜在的可能性に焦点を当てることによって、自己や現実の再構成を志向するアプローチ」

を持っているといえる。しかし、『法華経』におけるそうしたアプローチの特徴は、被援助者が自己や現実を再構成していく中で単に主体性・能動性を発揮するというだけでなく、自分も他者のために生きることができるという「菩薩」としての自己存在の価値や、人間として生きる意味への気づきといった、被援助者自身の人間観・生命観の抜本的な転換や内的充実をもたらした上で、よりよき生のあり方や「生きがい」の創出をもたらすことを示唆していることである。こうした『法華経』の思想に基づく仏教福祉のアプローチは、上述の一般のソーシャルワーク・社会福祉援助が目指す問題解決のあり方に比べ、より人間存在の本質に迫ったアプローチを提示しているといえることができる。

第三に、「法華七喩」を個別の事例として検討した。その結果、「法華七喩」には他者の個性を尊重し、本来的に持っている変化・向上の可能性を信頼し、自律性や自己への信頼を回復させるために物質的・精神的にさまざまな手段を講じ、忍耐強く寄り添うという援助観が示されていることが確認される。すなわち、「三車火宅の喩」「長者窮子の喩」「三草二木の喩」「化城宝処の喩」「衣裏繫珠の喩」「髻中明珠の喩」の六つの譬喩物語は、菩薩としての自己認識や他者理解を促すという点においても効果的な役割を果たしているといえることができる。また「良医治子の喩」は、「死」は単なる「悲しみ」ではなく、その「死」の「悲しみ」を通して自らの「生」のあり方に気づくという視点、あるいは死を意義のあるものとして受け止める視点を示唆しており、こうした視点は現代のデス・エデュケーションの分野からも注目されると考えられる。さらに、この「良医治子の喩」は、『法華経』における「願生」思想と対照させると、人間のいのちは福祉の実現を願って生まれるという点、そして死の「悲しみ」はよりよき「生」のあり方についての有益な示唆を与えるという点など、人間の「生」のあり方や「いのちの尊厳性」のありようを考えるための重要な発想を提供するものである。なお、七喩全体を通しては、福祉行為主体が積極的に利他行を行うという側面よりも、さまざまな手段を講じながら、相手が自分自身の生のあり方に気づき、自己実現を目指すことを「待つ」という側面を読み取ることができる。

第四に、『法華経』における菩薩行について考察した。『法華経』には、生きとし生けるものに対する利益、幸福、安寧への願いが随所に表現されている。そして、他者の痛みや悲しみを感じ取り、忍耐強く寄り添い、喜びを共有してゆくという菩薩のあり方が示されているのである。

第五に、『法華経』虚空会の象徴性について考察し、理法とその実践の場の普遍性を指摘した。そして、生きとし生けるものの幸福を願い、「但行礼拜」の精神をもって他者に積極的に関わっていくことが、『法華経』に基づく仏教福祉実践のあり方といえることができるのである。

第六に、『法華経』に基づく「共生」や「寛容」の実現の方法について考察した。人間社会における「共生」は、異なる者同士が相互に変容し合い、新たな関係を築いていく中で、相互理解や異質性の尊重を必要とする。そのためには他者に対して「寛容」であることが

条件の一つと考えられるが、西洋における寛容は、他者への関心や理解、あるいは尊敬の念が無くても成立し、ともすれば他者への優位性から相手をゆるす、という意味を含んでいる。一方、『法華経』の菩薩行を集大成している常不軽菩薩の実践は、そうした「寛容」のあり方を超えている。『法華経』には、慢心を抱く者や敵対する者たちが登場するが、常不軽菩薩の行為は、そうした相互理解が困難である相手に対する有益な示唆を与える。彼は、出会ったあらゆる人々を礼拝したが、この行為は、あらゆる人々の中に成長・向上の可能性のあることを人間の本質として尊重する姿勢であるだけでなく、彼らが理法に気付く、理法を求める心が起こるのを「待つ」という姿勢、あるいは自己自身が慢心を反省するという姿勢をも示すものである。さらに、彼の行為は人間が共に生き（共生）、共に菩薩として仏に成る（共成）ことを目指すために、人間の本質を尊重し「自他ともに傷つけない」という仏教福祉の実践のあり方を、「相手を積極的に敬う」という行動によって示したものと理解できるのである。

以上のように、『法華経』には、あらゆるものごとを「気づき」を促すものとして積極的に捉え、他者の痛みや悲しみを感じ取り、忍耐強く寄り添い、喜びを共有してゆくという仏教福祉の理念が示されているということを指摘した。

第四章「日本仏教における仏教福祉の思想—日蓮を中心として」では、日本仏教における仏教福祉の思想として日蓮を取り上げ、日蓮遺文における仏教福祉の思想とその現代的意義について論じた。

第一に、日蓮の思想と行動は、自分自身の深い内省を通して他者へとかかわり、宗教者としての自己の使命を果たさんとするものであった。自己の内面についての反省は、福祉的な視点から換言すれば、自己覚知を促進したり、あるいは援助対象である他者を一方的に理解してきたつもりになっているという慢心に対する反省を促す姿勢を示唆するものであるといえよう。そして、一人の凡夫でありながらも、慈悲の心をもって衆生の苦しみを自分自身の身に受けながら共に救済されることを目指すという「代受苦」の姿勢は、仏教福祉の視点から見れば、援助者の矜持をどのように保ちその使命を果たさんとするかということについて、現代の福祉実践に携わる人々に対して再考を促すものである。

また、日蓮の他者理解の根幹には、そうした自己の内省を踏まえた上での、他者への積極的な感謝・報恩がある。日蓮には、敵対者を含めた全ての他者を「自己の存在を明らかにしてくれる」存在と捉え、感謝と敬意を表すべき恩の対象としてみる他者理解が基盤にある。したがって、その言動がたとえ批判的・折伏的であっても、そこには他者への感謝と敬意が込められているということを見落とすべきではない。

十界互具・一念三千の理論によれば、人間界は仏界も地獄界を具しており、仏界も人間界や地獄界を具し、地獄界もまた仏界や人間界を具している。十の世界をこうした人間存在の十のあり方として捉えれば、これらの理論は自己の中の仏界・菩薩界の一分を育むこ

とを教えると同時に、地獄界や餓鬼界といった悪道に通じる危険性を持つ自己への内省をもたらす。また他者に対しては、相手の苦しみを共に受けながら、他者の中に積極的に仏界・菩薩界があるのを見出していくという視点をもたらす。援助臨床においても、そのような自己認識と他者理解をもって人間関係を結んでいくことは重要であろう。

「知恩報恩」の思想は、「共生」の要件として現代に活かすならば「共に感謝し、共に敬う」と双方向的に解釈されるべきであろう。また、「共生」を実現するためには、「開会」の思想に基づき、お互いを「活かす」という視点から、人々が相互に主張していくことも求められよう。そのとき、「知恩報恩」は「受容」や「共感的理解」、「傾聴」等といった現代の社会福祉の援助方法論や、相互理解のあり方の限界性を越えた、他者への「寛容」の実現にもつながる思想となる。

第二に、日蓮の檀越たちへの手紙を見ると、現実の人間関係の中で生起する不安や問題に対し、時には仏教的な視点から、時には通俗的な視点から、さまざまな助言を行っていることがわかる。そうした中では、日蓮は特に命を大事にすることや、たとえ理不尽な出来事であっても他の人を怨んだり憎んだりすることなく、他者への恩と敬意を忘れずにいることを説いている。また、そうした手紙においては、日蓮は現代のカウンセリング理論でいえば自己一致や無条件な肯定的配慮、相手の内面的世界への共感的理解などの援助者としての態度を示し、また明確化や感情反映・言い換え・要約、情報提供やリフレーミングなどの技法を用いているといえる。

特に身近な人（親、子）との死別を経験しそうな人、あるいは経験した人に対しては、日蓮はそうした死別の悲しみや精神的な不安に対する心のケアを行っている。日蓮は「人の命は無常である」という無常観を持ちながらも、悲しみに暮れる人の気持ちを察して代弁し、故人の冥途や霊山往詣のありさまをその状況が目浮かぶように書き記すことによって、そうした人々の悲嘆に寄り添っている。

また、数週間から数年にわたり、遺族に対して幾度もしたためられた手紙の内容と説示のプロセスを見ると、単に宗教的な供養・追善といった意味合いだけでなく、加えて現代のグリーフケアでいえば故人との「継続的な絆」、つながりを感じさせているということが特徴の一つとしてあげられる。また、日蓮は故人と遺族の関係を死後の浄土のありさまも含めたストーリーとして書き記すことによって、死別の悲しみにある者がその人生に新たな意味づけを与える手がかりとしている。日蓮の手紙は、現代のグリーフケアの理論にも通じる手法を用いて、人々の悲しみや苦しみを徐々に癒し、解放する方法を示したものであったといえる。

第三に、日蓮と忍性については、従来の研究では日蓮の政治批判を伴う「布教伝道型」の仏教福祉と忍性の「慈善事業型」の仏教福祉というように、対比的に捉えられていた傾向があった。また、忍性の慈善救済活動自体は肯定的に評価されつつも、慈善救済事業を行うための資金の調達方法や、僧たちの宗教的な「功利主義」的側面、あるいは救済を受

ける人々に対する精神的・人格的向上へ向けた教導の側面に、彼の活動の問題点があると指摘されていた。しかし、忍性の「十種大願」に見られる忍性の自己反省や大悲代受苦の思想、あるいは大乘仏教の求道者（bodhisattva 菩薩）の理想といった諸点について、普遍思想的な視点から見れば、対比的に捉えられる日蓮と忍性の思想の間に相似性・相同性を見出すことができる。すなわち、①深い自己洞察・自己の内省に基づく一人の宗教者としての自覚のもとで、敵対者たちに対しても善知識として認識するという人間観。②自分自身はあくまで身を律し、自己の内省を行いつつ、人々の苦しみをその身に引き受けることを誓いながら、他者あるいは社会と積極的に関わっていく「代受苦」の姿勢。③慈悲を実現しようとした大乘仏教の求道者（bodhisattva 菩薩）の理想、である。

日蓮と忍性の社会に対するさまざまな取り組みは、現代社会における仏教福祉の実現を考える上で、共に重要な意義があると考えられる。両者は共に、宗教者としての自己のあり方を厳しく見つめながら、他者に対して、社会に対して慈悲の実現を切に願い、目指していたからである。両者のそれぞれの思想の特徴や限界、あるいは独善的・功利主義的に陥る危険性を認識した上で、両者を「大乘仏教の求道者の理想を求めて現実社会に対峙した二人の仏教者」あるいは「慈悲行を実現しようとした二人の宗教家」として捉え、対比的考察ではなく共通項を探っていく研究が今後必要である。

本論文では、理想的な福祉社会—あるいはすべての生きとし生けるものの幸せ—を実現するために求められる思想の体系を明らかにした。そしてそれは、釈尊を源流とする原始仏教以来、普遍的な理法としてわが国の仏教においても一貫して継承されてきたものであった。

悲しみや苦難の中にある者に対し手を差し伸べようとする心情は、決して特別なことではない。しかし、人々の抱えるさまざまな「呻き」の声に応答しようとするとき、自己を含めた人間存在をどのように捉えるかということや、他者に対する無意識の暴力性・可傷性、あるいは他者に向き合う自己自身の「弱さ」など、「他者理解の限界性」を認識した上で他者とどのような関係を取り結ぶかということが、重要な課題となっているのである。

人間は社会的存在である。誰一人、何一つとして、独立して存在しているということはいえない。仏教の説く「縁起」の理法は、すべての生きとし生けるもの、あるいは万物は相互依存的に存在しているという視点から物事を捉える考え方である。そのような視点から真摯に自己を振り返るとき、自己に対しても、また他者や自己を取り巻く環境世界に対しても、恩を知り、尊さを感じ、それ故に「アヒンサー（ahimsā）」によって全てのものの「ヒタ（hita, 福祉）」の実現を願い行動するというのが、仏教福祉思想の基本的な枠組みである。

そうした福祉行為主体としての自己のあり方を問い直すことから、自他ともに人間としての成熟や社会の平安を目指す「菩薩」としての存在意義を見出すのである。『法華経』の

願生思想によれば、本来、人間はそうした「菩薩」としての「願い」をもってこの世に生まれ、その「願い」を実現するために生きる、尊い「いのち」であると捉えることができるのである。

筆者は第一の問題、すなわち仏教福祉の行為主体がもつべき基本的な思考と行動の枠組み、あるいはその規範となるモデルが確立していない点に対しては、これまでの研究であまり整理されていなかった仏教福祉の枠組みやモデルを図として明示し、大乘の菩薩思想やその実践徳目を通して上記のような知見を提示した。

第二の問題、すなわち現代の福祉思想と仏教の福祉思想とのすり合わせについては、援助者自身のアイデンティティに関する「自己覚知」や、援助実践の場における援助者の心の問題についてとりあげ、仏教思想はそうした問題を解決に導く糸口を示していることを指摘した。また、人が本来持っている強さに注目するエンパワーメント、ストレングス、ナラティブ・アプローチ等といったソーシャルワーク理論や、あるいは人の悲しみや弱さに心から寄り添うというグリーフケアの理論を吟味し、仏教の福祉思想はそれらと方向性を軌を一にしているということを指摘した。

そして、「対話」という視点から経典を分析することで、釈尊の言葉だけでなく、これまであまり重視されなかった弟子たちの言葉が注目されることとなり、そこに現代の福祉実践に有益な示唆を与える、対人援助関係における「気づき」や「変化」のプロセスを読みとることが可能であることを指摘した。

さらに、さまざまな社会的ないし福祉的問題において求められている「待つ」という姿勢や態度について、仏教思想においてはこれまであまり取り上げられることのなかった「六波羅蜜」のうちの「忍辱」にそうした「待つ」ということと結びつけて解釈する必要があることを指摘した。

第三の問題、すなわちインド仏教以来の普遍的な理法の本質とその継承という点から仏教福祉の思想を再考する必要があるという点については、これまで「布教伝道型」と「慈善事業型」のように対立的に扱われてきた日蓮と忍性の事例に対し、普遍思想的な視点から考察を加えることにより、両者の共通項を探るといふ、仏教福祉研究の新たな方向性を示した。

また、「共生」の実現に関していえば、自己を内省を通して他者への敬意や感謝を持つということ自ら積極的に実践することが求められるわけであるが、その好例として『法華経』の常不軽菩薩やわが国の日蓮の行動が位置づけられる。常不軽菩薩は、他者を「仏性を持つ尊い存在」として「尊敬する」「敬う」という精神を積極的な行動で示した。そして、共に生き、共に仏に成るために、「自他ともに傷つけない」といふ理法の実践のあり方を「相手を積極的に敬う」といふ行動によって示したといえるのである。また日蓮も、自己に対する使命感と反省を持ちつつ、他者に積極的に感謝と敬意を持つという態度を貫いた存在として位置づけられる。そして、他者の苦しみを共に受けながら、他者の中にある

仏界・菩薩界を積極的に見出し、開会していくという視点に立つとき、日蓮の「知恩報恩」は対立や差異・多様性、あるいは相互理解の限界性を越えた、「共生」や「寛容」の実現にもつながる思想であることを指摘した。こうした自己の内省を踏まえた他者へのはたらきかけのあり方は、本論文において論じてきたように、釈尊の原始仏教以来、仏教に一貫して流れているものである。

結論として、仏教福祉とは、「縁起」の理法に基づき、自己の内省を通して自他を尊重し、自分も相手も害さない・傷つけない種々の方法論によって善をなし、「福祉（利益・幸福・安楽）」の実現すなわち他者への感謝と尊敬をもって人間的成熟と社会の平安を目指す、「慈悲」の実践であるといえる。

そして、仏教福祉の思想と種々の実践方法は、現代の社会福祉・ソーシャルワークやカウンセリング・グリーフケアの思想や理論が目指す目的と方向性を共にしている。しかし、仏教福祉の思想は、そうした思想や理論がもつ問題点や限界点を越えて、より望ましいあり方を示していると考えられよう。

本論文は仏教福祉思想の基礎的研究ではあるが、本論文で示した新たな知見や方法論は、仏教思想の特徴を生かしつつも、多くの人々に開かれた福祉思想の枠組みを示したものであり、人々が共に福祉社会や共生を実現するために求められる人間像や人間関係のあり方を提示したものと見える。このような思想を共有することで、人間の本質的平等性や生命の尊厳性に根差した人間相互の絆や信頼関係を回復し、自他の分別を超えた次元から、共に悲しみ、共に喜び、共に敬い、共に幸せとなることを目指す、寛容・宥和の精神に満ちた福祉社会や福祉文化を築いていかなければならないのである。

さらに筆者は、仏教福祉の思想は仏教思想に基づく援助実践やソーシャルワークのモデルとして、現場での応用可能性を十分に示唆するものであると考える。仏教福祉における人間観・社会観・援助観等の思想・哲学は、現代の社会福祉やソーシャルワーク、カウンセリングやグリーフワークの理論や方法との比較検討はもとより、必要に応じてそれらと仏教思想を併用あるいは補完することによって、援助実践のあり方をさらに深めることが可能となる。また、現代における「共生」や「寛容」の実現に向けても、さらに多角的・学際的に論究していかなければならない。こうした諸点についてさらに検討していくことを今後の課題とする。

【参考文献】

浅井 圓道

[1968] 「日蓮聖人における人間観—末法思想と一念三千」『日本仏教学会年報』33、pp.312-327

[1990] 「日蓮教学における生死問題」『日本仏教学会年報』55、pp.267-275

[2003] 「法華経のなかの『増上慢』」『渡邊實陽先生古稀記念論文集 法華仏教文化史論叢』平楽寺書店、pp.1-10

浅井 要麟編

[1993] 『昭和新修日蓮聖人遺文全集』上・下・別、平楽寺書店

秋山 智久

[1982] 「〈社会福祉哲学〉試論—平和・人権の希求と社会福祉の人間観の確立」『社会福祉研究』30、pp.14-19

[1999] 「人間の幸福と不幸—社会福祉の視点より」嶋田啓一郎監修、秋山智久・高田真治編『社会福祉の思想と人間観』ミネルヴァ書房、pp.20-47

[2004] 『社会福祉哲学』の必要性」秋山智久・井岡勉・岡本民夫・黒木保博・同志社大学社会福祉学会編『社会福祉の思想・理論と今日的課題』筒井書房、pp.330-342

[2005] 『社会福祉実践論—方法原理・専門職・価値観（改訂版）』ミネルヴァ書房

秋山智久・平塚良子・横山穰

[2004] 『人間福祉の哲学』ミネルヴァ書房

秋元 美世ほか編

[2003] 『現代社会福祉辞典』有斐閣

網野 善彦

[2001] 『日本中世都市の世界』筑摩書房

阿部 志郎

[1997] 『福祉の哲学』誠信書房

蟻塚 昌克

[2012a] 「礎を築いた人 第22回 大西良慶」『月刊福祉』95-4、pp.66-67

[2012b] 「礎を築いた人 第31回 鈴木修学」『月刊福祉』95-14、pp.70-71

アルフォンス・デーケン、メヂカルフレンド社編集部編

[1986] 『死を教える』メヂカルフレンド社

安部好法・大蔵雅夫・重本津多子

[2011] 「感情労働についての研究動向」『徳島文理大学研究紀要』82、pp.101-106

安藤 順一

[1999] 「社会福祉における人間を考える」『同朋大学論叢』79、pp.87-104

安藤 浩範

[2006] 「ソーシャルワークにおける『自己覚知』とは何か」茨城キリスト教大学生生活科学部人間福祉学科『人間福祉論集』4、pp.15-29

イヴァン・イリイチ著、渡辺京二・渡辺梨佐訳

[1989] 『コンヴィヴィアリティのための道具』日本エディタースクール出版部

家永三郎・藤枝晃・早島鏡正・築島裕校注

参考文献

- [1975]『日本思想体系 2 聖徳太子集』岩波書店
- 池上 尊義
[1983]「日蓮にみる葬送と追善の儀礼」『日蓮教團の諸問題 宮崎英修先生古稀記念』平楽寺書店、pp.339-357
- 池上 要靖
[2000a]「原始仏教の福祉行動に関する原典研究ノート—増一阿含第四十について」『身延論叢』5、pp.151-168
[2000b]「身体と人権—原始仏教經典の身体観」立正大学仏教学部編『仏教と環境 立正大学仏教学部開設 50 周年記念論文集』丸善株式会社、pp.145-155
[2001]「Upaya と upāya」『田賀龍彦博士古稀記念論集 仏教思想仏教史論集』山喜房佛書林、pp.133-146
[2005]「仏教者の福祉活動再考—初期經典に見るサンガの活動」『日本仏教社会福祉学会年報』36、pp.13-34
[2008]「社会参加する仏教—原始仏教經典をケーススタディとして」『日本仏教社会福祉学会年報』39、pp.27-42
- 池田英俊・芹川博通・長谷川匡俊編
[1999]『日本仏教福祉概論—近代仏教を中心に』雄山閣出版
- 池田 和彦
[1996]「明治期における仏教的慈善と戦争—仏教的慈善の内実に関する序説的研究」『日本仏教学会年報』61、pp.199-210
[1998]「明治期真言宗教団における仏教と慈善」『山崎泰広教授古稀記念論文集 密教と諸文化の交流』永田文昌堂、pp.537-554
[1999]「仏教福祉研究の前提に関する覚書」種智院大学佛教福祉学会『佛教福祉学』1、pp.41-56
- 池田 敬正
[1998]「仏教福祉と社会福祉における歴史的位相」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.77-92
[2001]「渡辺海旭の社会福祉論」『社会事業史研究』29、pp.15-24
[2003]「仏教における慈悲と福祉」『日本仏教社会福祉学会年報』34、pp.15-28
[2011]『福祉学を構想する』高菅出版
- 池田 久代
[2001]「20 世紀の仏教福祉—行動する仏教 (Engaged Buddhism) —ある禅僧の場合」『皇學館大学社会福祉論集』4、pp.33-48
- 池田 鍊太郎
[1997]「〈三十七菩提分法〉説の成立について」『印仏研』90 (45-2)、pp.106-111
- 石井 進
[1981]「都市鎌倉における『地獄』の風景」御家人制研究会編『御家人制の研究』吉川弘文館、pp.77-112
- 石井 清純
[2008]『学道用心集』における龍樹の語の引用について『印仏研』116 (57-1)、pp.103-109

参考文献

- 石上 善應
[1975]「アショーカの政治と佛教倫理」 壬生台舜編『仏教の倫理思想とその展開』大蔵出版、pp.63-82
- 石川 教張
[1999]「日蓮の女人成仏法門について—法華経提婆品の龍女成仏を中心に」『大崎学報』155、pp.27-54
- 石川 到覚
[2001]「仏教における福祉ボランティアの再考」『仏教文化の基調と展開 石上善應教授古稀記念論文集』山喜房佛書林、pp.289-298
- 石田 智宏
[2006]「法華経の梵語写本 発見・研究史概観」『東洋文化研究所所報』10、pp.1-28
[2009]「法華経研究短信（2009）」『桂林学叢』21、pp.1-8
[2010]「Relocation of the Verses on 'The Equality of Self and Others' in the *Bodhicaryāvatāra*」『法華文化研究』36、pp.1-16
- 磯田 熙文
[1977]「自利と利他」『佛教と社会福祉 秦隆真先生追悼論文集』佛教大学、pp.42-54
- 市川 智啓
[1995]「法華経・薬王菩薩の誓願について」『立正大学大学院文学研究科 大学院年報』12、pp.13-20
- 一番ヶ瀬康子・真田是編
[1975]『新版 社会福祉論』有斐閣双書
- 伊藤 瑞叡
[2000]「仏教環境倫理学序説」立正大学仏教学部編『仏教と環境 立正大学仏教学部開設50周年記念論文集』丸善株式会社、pp.317-387
[2004]『法華菩薩道の基礎的研究』平楽寺書店
[2007]『法華経成立論史—法華経成立の基礎的研究』平楽寺書店
- 伊東 博編訳
[1967]『クライアント中心療法の最近の発展 ロージャズ全集 15』岩崎学術出版社
- 糸賀 一雄
[1968]『福祉の思想』日本放送出版協会
- 稲津 稔
[2002]「経・論にみる人間観Ⅰ—阿含経・相应部教典関係」『駒沢大学仏教学部論集』33、pp.77-90
[2003]「経・論にみる人間観Ⅱ—『俱舍論』界品・根品にみる人間観」『駒澤大学大学院仏教学研究會年報 36、pp.13-32
[2004]「経・論にみる人間観の変遷—「阿含経・相应部経典」、『俱舍論』、『大智度論』について」『印仏研』105 (53-1)、pp.72-74
[2005]「経・論にみる人間観Ⅲ—『大智度論』にみる人間観」『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』38、pp.152-138
- 井上ウィマラ・葛西賢太・加藤博己編

参考文献

- [2012] 『仏教心理学キーワード事典』 春秋社
井上 達夫
[1986] 『共生の作法—会話としての正義』 創文社
井上達夫・名和田是彦・桂木隆夫
[1992] 『共生への冒険』 毎日新聞社
井上 摩耶子
[1987] 「多元的現実とクライアント理解—対人的援助専門職の問題」 『社会福祉学』 28-2、
pp.129-147
今泉 晴行
[2011] 「ルカ文書『放蕩息子』と法華経『長者窮子』の類比性への一試論」 『新潟青陵大
学短期大学部研究報告』 41、 pp.53-60
今成 元昭
[1965] 「日蓮の人と文学」 仏教文学研究会編『仏教文学研究 第3集』 法蔵館、 pp.211-243
入澤 崇
[1995] 「一切衆生の利益安楽のために」 『日本仏教学会年報』 60、 pp.73-86
岩間 伸之
[2008] 『対人援助のための相談面接技術—逐語で学ぶ 21 の技法』 中央法規
石見 恭子
[1998] 「仏教福祉の視座を求めて—『主体と対象と』考」 水谷幸正先生古稀記念会編『佛
教福祉研究』 思文閣出版、 pp.61-75
岩本 華子
[2007] 「社会福祉援助におけるクライアントの『主体性』概念に関する一考察—クライエ
ントの『主体性』はどのように捉えられてきたか」 大阪府立大学『社会問題研究』
56 卷 1・2 合併号、 pp.95-116
岩本 裕
[1970] 「SADDHARMAPUṆḌARĪKA における比喩の形式について—サンスクリット文学
との関連において」 金倉圓照編『法華経の成立と展開 法華経研究 3』 平楽寺書店、
pp.23-31
[1974] 『インド仏教と法華経』 第三文明社
印順著、岩城英規訳
[1993] 『『大智度論』の作者とその翻訳』 正観出版社
宇井 伯寿
[1921] 『印度哲学研究』 甲子社書房
[1963] 『大乘仏典の研究』 岩波書店
[1971] 『宇井伯寿著作選集 4』 大東出版社
植木 雅俊訳
[2008a] 『梵漢和対照・現代語訳 法華経 上』 岩波書店
[2008b] 『梵漢和対照・現代語訳 法華経 下』 岩波書店
上田 閑照
[2003] 『上田閑照集第3巻 場所』 岩波書店

参考文献

- 上田 孝子
[2011]「信じて、任せて、待つ—『登校拒否不登校宝塚のつどい』とともに」『季刊人権問題』26、pp.51-60
- 上田 千秋
[1970]「仏教社会事業論の学問的性質—主として仏教学者の社会事業論に対する批判」『日本仏教学会年報』35、pp.345-358
[1978]「仏教と社会事業に関する管見—長谷川良信『仏教社会事業に関する管見』を足がかりにして」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』5、pp.34-47
[1983]「仏教福祉学の体系化のために—福祉の概念整理と日本仏教の反省」長谷川仏教文化研究所『仏教と社会事業と教育と—長谷川良信の世界』pp.277-294
[1991]「仏教福祉学の成立を求めて—社会福祉（学）の視点から仏教福祉を考える」『同朋学園仏教文化研究所紀要』13、pp.1-32
[1998]「福祉社会と仏教の現代化」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.239-253
- 上田 千年
[1998]「“仏教福祉”ということばに関する一考察」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.33-46
- 上田 紀行
[2004]『がんばれ仏教！—お寺ルネサンスの時代』NHK 出版
- 上田 本昌
[1972]「日蓮聖人の慈悲」宮崎英修・茂田井教亨編『日蓮聖人研究』pp.199-223
[1982]「日蓮聖人における衆生済度とその機能」『日本仏教学会年報』47、pp.151-170
- 上野和久・佐藤史人
[2010]「現代日本におけるバーンアウト研究の動向に関する研究—バーンアウトの教員への適応を目指して」『臨床心理学』10（2）、pp.255-267
- 上原 英正
[1995]『福祉思想と宗教思想—人間論的考察』学文社
- 上原 専禄
[1974]『死者・生者—日蓮認識への発想と視点』未来社
- ウォーデン著、大学専任カウンセラー会訳、訳鳴澤實監訳
[1993]『グリーフカウンセリング—悲しみを癒すためのハンドブック』川島書店
- 牛津 信忠
[2012]『社会福祉における場の究明—共感的共同からトポスへ至る現象学的考察』丸善ブラネット
- 宇治谷 顕
[1990]「示教利喜について」『印仏研』78（39-2）、pp.569-573
- 内村鑑三著、鈴木範久訳
[1995]『代表的日本人』岩波書店
- 内海 正
[1979]「仏教における障害者観の一考察 I —主として概念及び原因論について」『日本仏

参考文献

- 教社会福祉学会年報』11、pp.58-70
- 馬田 行啓
[1928]『国訳一切経 印度撰述部 28 法華部』大東出版社
- 梅澤 啓一
[2003]『感性と造形表現—その発達のメカニズム』晃洋書房
[2009]「感性福祉学の射程」『立正大学社会福祉研究所年報』11、pp.5-24
- 梅原 基雄
[1998]「長谷川良信とマハヤナ学園」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.141-154
- ヴラジミール・ジャンケレヴィッチ著、仲澤紀雄訳
[2006]『徳について I 意向の真剣さ』国文社
[2007]『徳について II 徳と愛 1』国文社
- 瓜生津 隆真
[1975]「ナーガールジュナと神秘思想」『日本仏教学会年報』40、pp.39-54
[1985]『ナーガールジュナ研究』春秋社
[1989]「大乘の菩薩としてナーガールジュナ」『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』平楽寺書店、pp.395-414
[2004]『龍樹 空の論理と菩薩の道』大法輪閣
- 栄沢 幸二
[2002]『近代日本の仏教家と戦争—共生の倫理との矛盾』専修大学出版局
- 小内 透
[1999]「共生概念の再検討と新たな視点—システム共生と生活共生」『北海道大學教育學部紀要』79、pp.123-144
- 横超 慧日
[1962]『法華経序説』(再版)、法蔵館
[1969]『法華思想』平楽寺書店
- 大久保 利謙編
[1960]『西周全集 第一巻』宗高書房
- 大河内大博
[2012]「日本社会の伝統的なグリーンケア」高木慶子編『グリーンケア入門—悲嘆のさなかにある人を支える』勁草書房、pp.61-90
- 大澤真幸・吉見俊哉・鷲田清一編集
[2012]『現代社会学事典』弘文堂
- 太田 義弘
[2005]「ソーシャルワークの価値と倫理」『関西福祉科学大学紀要』8、pp.1-15
- 大谷 彰
[2004]『カウンセリング・テクニック入門』二瓶社
- 庵谷 行亨
[1983]「日蓮聖人の報恩観」『日蓮教團の諸問題 宮崎英修先生古稀記念』平楽寺書店、pp.143-172

参考文献

- [1984] 『日蓮聖人教学研究』 山喜房仏書林
- [1994] 『日蓮聖人教学基礎研究』 山喜房仏書林
- [1995] 「日蓮」 原典仏教福祉編集委員会編 『原典仏教福祉』 北辰堂、pp.81-83
- [1999a] 「日蓮聖人教学にみる共生の思想」 『日本仏教学会年報』 64、pp.117-128
- [1999b] 「臨終と福祉—仏教とターミナル・ケア」 『日本仏教社会福祉学会年報』 30、pp.1-22
- [2005] 「日蓮における慈悲の実践」 『日本仏教学会年報』 72、pp.273-291
- [2006] 「日蓮法華仏教における独自性と融和」 『大崎学報』 162、pp.35-46
- [2010] 「日蓮聖人における但行礼拝と生命の尊重」 『日蓮教学教団史論集 冠賢一先生古稀記念論文集』 山喜房仏書林、pp.1-24
- 大津 雅之
- [2008] 「適切な自己覚知を考える (1) 拡大する定義と今日の教育内容の整理」 『花園大学社会福祉学部研究紀要』 16、pp.97-109
- [2009] 「社会福祉分野における『自己覚知』に対する考察—概念・必要性・方法論の視点から」 『ヒューマンセキュリティ・サイエンス』 4、pp.45-62
- [2011] 「適切な自己覚知を考える (2) 福祉分野における『自己覚知』の歴史的変遷」 『花園大学社会福祉学部研究紀要』 19、pp.107-126
- 大塚 達雄
- [1960] 『ソーシャルケースワーカー—その原理と技術』 ミネルヴァ書房
- 大槻 文彦
- [1982] 『新編 大言海』 富山房
- 大西 克明
- [2009] 「寛容論と宗教の共存—共存の形式に関する考察」 『東洋哲学研究所紀要』 25、pp.200-186
- 大野 信三
- [1956] 『仏教社会・経済学説の研究』 有斐閣
- 大庭 健
- [1994] 『共生の強制、もしくは寛容と市場と所有—自由主義をめぐる一断想』 『現代思想』 22-5、pp.138-155
- 大南 龍昇
- [1999] 「椎尾弁匡師と共生浄土」 『日本仏教学会年報』 64、pp.33-48
- 大村 英昭
- [2001] 「死 (デス) と喪失 (ロス) に向かいあう」 野口裕二・大村英昭 『臨床社会学の実践』 有斐閣、pp.286-315
- [2003] 『臨床仏教学のすすめ』 世界思想社
- 大村 壮
- [2009] 「対人援助職の感情労働とストレス反応、バーンアウト傾向の関係について」 『常葉学園短期大学紀要』 40、pp.251-260
- 岡 教達
- [1923] 『梵文和訳法華経』 大阪屋号書店
- 岡崎 利治

参考文献

- [2008] 「社会福祉専門職の援助基盤としての人間観の検討」『京都女子大学生生活福祉学科紀要』4、pp.45-53
- 岡田 栄照
[1990] 「台湾における仏教福祉について」『印仏研』77 (39-1)、pp.128-130
- 岡田 真美子
[2000] 「捨身と生命倫理」『印仏研』96 (48-2)、pp.153-158
- 岡田 行弘
[2000] 「ナーガールジュナと仏塔崇拜」『印仏研』96 (48-2)、pp.77-82
[2001a] 「ナーガールジュナと『法華経』」『空と実在 江島恵教博士追悼論集』春秋社、pp.369-382
[2001b] 「ナーガールジュナの『菩提資糧論』」『田賀龍彦博士古稀記念論集 仏教思想仏教史論集』山喜房佛書林、pp.117-131
- 岡野正幸・山田昌弘・安川一・石川准
[1997] 『感情の社会学—エモーション・コンシャスな時代』世界思想社
- 岡野 守也
[2000] 「福祉のコスモロジー—人はなぜ人を助けるのか」法蔵館『仏教』51、pp.120-130
- 岡部 真由美
[2002] 「現代日本社会における仏教寺院の社会的活動—神宮寺の事例より」神戸大学国際文化学会編『国際文化学』7、pp.45-61
[2004a] 「現代タイにおける仏教寺院の HIV/AIDS ケア活動の社会的位置づけ—フアリン寺を事例として」『ぼぶるす』3、pp.1-38
[2004b] 「『宗教』と『福祉』の交差点—仏教寺院の国際的連携」『国際保健支援会』1、pp.22-27
[2008] 「『社会のため』に生きる僧侶たち—北タイ・チェンマイ県 D 寺のある僧侶を事例として」『年報タイ研究』8、pp.19-33
[2010] 「国際 NGO が現地社会にもたらすインパクト—『タイ国エイズに関わる僧侶ネットワーク』の事例より」『国際保健支援会』6、pp.10-18
- 岡村 重夫
[1983] 『社会福祉原論』全国社会福祉協議会
- 岡村達也・小林孝雄・菅村玄二
[2010] 『カウンセリングのエチュード—反射・共感・構成主義』遠見書房
- 岡本 英明
[1978] 「『待てる』教師と子どもの成長—教師の姿勢と評価の問題」『児童心理』32 (8)、pp.63-70
[1990] 「人間としての可能性に対する信頼—『待つ』ことの意味」『児童心理』44 (13)、pp.49-56
- 岡本 祐子
[2007] 『アイデンティティ生涯発達論の展開』ミネルヴァ書房
- 丘山 新
[1992] 「『閉じられた自己』から『開かれゆく自己』へ—仏教における自己と他者」『東洋文化研究所紀要』117、pp.533-586

参考文献

- [2003] 「開かれゆく心」『東方』19、pp.35-49
- 小川 一乗
- [1967] 「智慧から慈悲への動向—如来藏（佛性）思想の本意」『仏教学セミナー』5、pp.26-37
- [1986] 「菩薩の大悲について—チャンドラキールティの菩薩観」『日本仏教学会年報』51、pp.143-156
- [1988] 「業報輪廻について—龍樹の基本主張を中心にして」『印度哲学仏教学』13、pp.147-162
- [1993] 「『輪廻・転生』に関する龍樹の見解」『仏教学セミナー』58、pp.1-15
- [1994] 「『即』の仏道—龍樹における聖と俗の関係」『日本仏教学会年報』59、pp.37-50
- [1995] 「『十住毘婆沙論』考」『大谷学報』284（75-1）、pp.1-12
- 荻野佳代子・瀧ヶ崎隆司・稲木康一郎
- [2004] 「対人援助職における感情労働がバーンアウトおよびストレスに与える影響」『心理学研究』75-4、pp.371-377
- 奥田 いさよ編
- [1991] 『対人援助のカウンセリング—その理論と看護・福祉のケース・スタディ』川島書店
- 奥田 正叡
- [2002] 「仏教とハンセン病—「得白癩病」の漢訳をめぐって」『現代宗教研究』36、pp.144-164
- [2003] 「日蓮宗のビハーラ活動—その理念と意義」『現代宗教研究』37、pp.138-153
- [2005] 「仏教とハンセン病—『妙法蓮華経』における『癩』字をめぐる—考察」『日本仏教社会福祉学会年報』36、pp.1-12
- 奥野 本洋
- [1990] 「日蓮聖人の生命観」『日本仏教学会年報』55、pp.277-287
- 奥野 洋子
- [2008] 「『援助すること』と『援助されること』—対人援助関係の二重性」『近畿大学臨床心理センター紀要』1、pp.65-73
- 小倉 豊文
- [1978] 『『雨ニモマケズ手帳』新考—増訂 宮沢賢治の手帳研究』東京創元社
- 長上 深雪編
- [2008] 『現代に生きる仏教社会福祉』法蔵館
- [2012] 『仏教社会福祉の可能性』法蔵館
- 小沢 憲珠
- [1975] 「三十七道品と菩薩道」『大正大学研究紀要 仏教学部・文学部』61、pp.65-78
- 押見 俊哉
- [1989] 「悲しみの構造とその援助—『南伝大蔵経』にみる悲しみの説示」曹洞宗教化研修所『教化研修』32、pp.104-109
- 尾関 周二
- [2002] 「共生理念の探求と現代」吉田傑俊・卞崇道・尾関周二編『『共生』思想の探求—アジアの視点から』青木書店、pp.12-35
- [2004] 「共生理念と持続可能な社会—哲学思想の視点から」東京農工大学『人間と社会』

参考文献

- 15、pp.11-26
- 織田 得能
[1954]『織田佛教大辞典』大蔵出版
- 小平 隆志
[2005]『忍性再考—仏教福祉の視点から』（著者による出版）
- 落合 崇志
[1998a]「仏教社会福祉の実践課題について」『仏教文化学会紀要』 pp.14-27
[1998b]「『仏教社会福祉（事業）』研究に関する考察」浄土宗総合研究所編『仏教福祉』2、
pp.108-121
[2000]「アジアにおける仏教社会福祉の現状と展望についての考察Ⅰ—モンゴルに視点を
あてて」『大正大学研究紀要』85、pp.379-365
- 小田川方子・欠端実編
[2002]『『癒し』の思想—伝統から未来へ』麗沢大学出版会
- 尾畑 文正
[1998]「共生の仏教学」法蔵館『仏教』43、pp.148-160
- カーシェンバウム・ヘンダーソン編、村山正治監訳
[2001]『ロジャーズ選集—カウンセラーなら一度は読んでおきたい厳選 33 論文 上』誠
信書房、pp.265-285
- 鏡島 元隆
[1965]『道元禅師の引用経典・語録の研究』木耳社
- 香川 孝雄
[1992]「般若経における誓願」『真野竜海博士頌寿記念論文集 般若波羅蜜多思想論集』
山喜房仏書林、pp.343-358
- 柿木 伸之
[2010]『共生を哲学する—他者と共に生きるために』ひろしま女性学研究所
- 柏原 信行
[1995]「パーリ仏教における慈悲」『日本仏教社会福祉学会年報』26、pp.63-81
[1996]「パーリ仏教における喜」『印仏研』88（44-2）、pp.120-124
[1999]「捨について」『印仏研』94（47-2）、pp.179-183
[2000]「パーリ仏教と生命倫理」『印仏研』96（48-2）、pp.148-152
- 梶山 雄一
[1983]「般若思想の生成」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座・大乘仏教2 般若思想』
春秋社、pp.1-86
[1989]「解説」梶山雄一・赤松明彦『大乘仏典〈中国・日本篇〉1 大智度論』中央公論
社、pp.343-376
- 梶山雄一・赤松明彦
[1989]『大乘仏典〈中国・日本編〉1 大智度論』中央公論社
- 梶芳 光運
[1954]「菩薩の十地思想について」『印度学仏教学論集 宮本正尊教授還暦記念論文集』
三省堂出版、pp.245-256

参考文献

- [1955] 「波羅蜜の一考察」『印仏研』6 (3-2)、pp.291-293
- [1975] 「初期大乘佛教の倫理観」壬生台舜編『仏教の倫理思想とその展開』大蔵出版、pp.83-98
- [1980] 「六波羅蜜の成立」『成田山仏教研究所紀要』5、pp.1-36
- 柏木昭・佐々木敏明・荒田寛
- [2010] 『ソーシャルネットワーク 協働の思想—"クリネー"から"トポス"へ』へるす出版
- 柏女 霊峰
- [1998] 「福祉と価値 (1) —仏教及び親鸞の人間観から社会福祉が学ぶもの」『淑徳大学社会学部研究紀要』32、pp.1-16
- 片山 一良
- [2006] 「四梵住—仏の無量心」『日本仏教学会年報』72、pp.13-26
- 片山 由美
- [2011] 「一仏乘法の拒否と受容—『法華経』における ksip-の意味」『印仏研』125 (60-1)、pp.419-415
- 勝崎 裕彦
- [1993] 「小品系般若経の仏陀観」『印仏研』82 (41-2)、pp.274-279
- [1994] 「小品系般若経の菩薩の階位」『印仏研』84 (42-2)、pp.19-23
- [1999] 「小品系般若経〈新発意菩薩品〉の教説構造」『印仏研』84 (47-2)、pp.9-14
- [2000a] 「小品系般若経〈久発意菩薩品〉の教説構造」『印仏研』86 (48-2)、pp.321-327
- [2000b] 「小品系般若経〈新発意菩薩品〉の解釈」斎藤昭俊教授古稀記念論文集刊行会『仏教教育・人間の研究』こびあん書房、pp.681-713
- [2001a] 「小品系般若経〈不退転菩薩品〉の教説構造」『印仏研』98 (49-2)、pp.273-278
- [2001b] 「小品系般若経〈総摂品〉の教説構造」『印仏研』99 (50-1)、pp.176-181
- 勝野 隆広
- [2004] 「小善成仏について」『天台学報』47、pp.101-108
- 勝又 俊教
- [1969] 「大乘仏教徒の社会的活動」『日本仏教学会年報』25、pp.17-32
- 賀戸 一郎
- [2010] 『『共生』の概念が紡がれてきたわが国における2つの文脈』『西南学院大学人間科学論集』5-2、pp.35-62
- 加藤 純章
- [1983] 「大智度論の世界」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座・大乘仏教2 般若思想』春秋社、pp.151-192
- [1996] 「羅什と『大智度論』」『印度哲学仏教学』11、pp.32-59
- 加藤純章訳、Lamotte, Étienne
- [1978] 『『大智度論』の引用文献とその価値』『仏教学』5、pp.1-25
- 加藤 豊広
- [2004] 『真の癒しを求めて—仏教医学のモデル確立と実践化へ』文芸社
- 加藤 博史
- [2008] 『福祉哲学—人権・生活世界・非暴力の統合思想』晃洋書房

参考文献

- [2011a] 『共生原論—死の質、罪の赦し、加傷性からの問い』晃洋書房
- [2011b] 「2010年度学会回顧と展望 理論・思想部門」『社会福祉学』52-3、pp.53-67
- [2012] 「2011年度学会回顧と展望 理論・思想部門」『社会福祉学』53-3、pp.100-113
- 加藤 博史編
- [2011] 『福祉とは何だろう—What is Well-being?』ミネルヴァ書房
- 金岡 秀友
- [1970] 「仏教における信と行—信の構造分析を通じて」『中央学術研究所紀要』1、pp.22-41
- 金倉 圓照
- [1973] 『インド哲学仏教学研究 1 仏教学篇』春秋社
- 金倉 圓照訳
- [1958] 『悟りへの道』平楽寺書店
- 金子 昭
- [2002] 「伝道研究会報告台湾・財団法人仏教慈済基金会による『志業』の展開—平成 14年度天理大学在外研究の報告」『天理大学おやさと研究所年報』9、pp.65-91
- [2004] 「宗教社会福祉的観点から見た台湾・仏教慈済基金会」『天理大学おやさと研究所年報』11、pp.33-43
- [2005] 『驚異の仏教ボランティア—台湾の社会参画仏教』白馬社
- 金子 絵里乃
- [2010] 「死別ケア研究の歴史的系譜」『緩和ケア』20-4、pp.375-378
- 金子 充
- [2002] 「社会福祉原理の探求—差異と『つながり』の社会福祉」『月刊福祉』85-6、pp.72-77
- 兼子 盾夫
- [1995] 『『蕩児の帰宅』と『長者窮子』の譬えの比較考察』『横浜女子短期大学研究紀要』10、pp.123-133
- 金子 保
- [2002] 『生涯発達心理研究—淑徳大学開学者・長谷川良信の生涯とその精神を中心に』学文社
- 神居文彰・長谷川匡俊・田宮仁・藤腹明子
- [1993] 『臨終行儀 日本のターミナルケアの原点』溪水社
- 亀山 純生
- [2002] 「共生理念の深化と仏教思想の“参照点としての意義”」吉田傑俊・卞崇道・尾関周二編『『共生』思想の探求—アジアの視点から』青木書店、pp.92-118
- 加茂陽・大下由美
- [2001] 「エンパワーメント論—ナラティブ・モデルの批判的吟味」『社会福祉学』42-1、pp.12-22
- 辛嶋 静志
- [2005] 「初期大乘仏典は誰が作ったか—阿蘭若住比丘と村住比丘の対立」『仏教と自然 佛教大学総合研究所紀要別冊』pp.45-70
- 河合隼雄・中村雄二郎著、明石箱庭療法研究会協力
- [1993] 『トポスの知—箱庭療法の世界』ティビーエス・ブリタニカ

参考文献

- 河口 慧海
[1924]『梵藏伝訳法華経（上・中・下）』世界文庫刊行会
- 河口慧海・池田澄達
[1926]『梵文法華経』（reprinted, 梵文法華経頒布会, 1956）
- 川崎 信定
[1985]「諸法実相を基盤とした一切智・一切種智」『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』、pp.355-372
[1992]『一切智思想の研究』春秋社
- 川島 重成
[2000]『イエスの七つの譬え—開かれた地平』三陸書房
- 川島 大輔
[2008]「意味再構成理論の現状と課題—死別による悲嘆による意味の探求」『心理学評論』51-4、pp.485-499
- 河村 孝照
[1965]「三解脱門について—空観展開の一断面」『東洋学研究』1、pp.11-26
[1985]「大智度論における「空」について」『中村瑞隆博士古稀記念論集 仏教学論集』、pp.283-318
- 河村 孝道校訂・註釈
[1993]『道元禪師全集 第2巻』春秋社
- 川本 隆史
[2008]『共生から—双書哲学塾』岩波書店
- 苅谷 定彦
[1983]『法華経—仏乗の思想—インド初期大乘仏教研究』
[1999]『法華経』常不軽菩薩の考察—共生の思想にかかわって』『日本仏教学会年報』64、pp.261-280
[2009]『法華経「仏滅後」の思想』東方出版
- 関瑜・古川久敬
[2012]「感情労働に関する研究の概括と展望」『九州大学心理学研究 九州大学大学院人間環境学研究院紀要』13、pp. 49-56
- 菅野 博史
[1993]『法華経の七つの譬喩—初めて学ぶ『法華経』』第三文明社
[2004]『法華経』の包括主義と宗教的寛容』『東洋学術研究』43（2）、pp.110-126
- 神林 隆浄
[1939(1976)]『菩薩思想の研究』日本図書センター
- 冠 賢一
[2010]『京都町衆と法華信仰』山喜房仏書林
- 北尾日大ほか講述
[1985-]『日蓮聖人遺文全集講義』（復刻版）、第1巻～第28巻、ピタカ（初版 1932-1940年、全29巻、平楽寺書店）
- 北川 前肇

参考文献

- [1985] 「日蓮教学における時間論の展開」 渡邊寶陽編『法華仏教の仏陀論と衆生論 法華経研究 10』平楽寺書店、pp.283-322
- [2006] 『書簡に見る日蓮 心の交流』日本放送出版協会
- 北崎 耕堂
- [1977] 「社会福祉思想と仏教思想の接点」『佛教と社会福祉 秦隆真先生追悼論文集』佛教大学、pp.286-295
- 北塔 光昇
- [1997] 「福田思想と追善思想」『印度哲学仏教学』12、pp.207-220
- [1998] 「中国仏教における追善論」『印度哲学仏教学』13、pp.237-248
- [1999] 「脳死は『人の死』か—仏教的視点からの考察」『印度哲学仏教学』14、pp.287-299
- [2000] 「臓器移植について—仏教的視点からの考察」『印度哲学仏教学』15、pp.289-300
- [2002] 「『俱舎論』における寿について」『印度哲学仏教学』17、pp.98-107
- [2006] 「尊厳死について—仏教的視点からの考察」『印度哲学仏教学』21、pp.261-271
- 北畠 利親
- [1988] 『龍樹の政治思想』永田文昌堂
- 木原 活信
- [2002] 「社会構成主義によるソーシャルワークの研究方法—ナラティブ・モデルによるクライアントの現実の解釈」『ソーシャルワーク研究』27-4、pp.286-292
- [2003] 『対人援助の福祉エートス—ソーシャルワークの原理とスピリチュアリティ』ミネルヴァ書房
- [2004] 「ソーシャルワーク実践への歴史研究の一視角—『自分のなかに歴史をよむ』こととナラティブ的可能性をめぐって」『ソーシャルワーク研究』29-4、pp.262-269
- 北本 佳子
- [1996] 「障害者に対する福祉専門職の援助の方向—ソーシャルワーク研究における自己覚知概念の展開から」『リハビリテーション研究』26 (1)、pp.25-29
- 紀野 一義
- [1962] 『法華経の探求』平楽寺書店
- 木村 清孝
- [1999] 「共生と縁成」『日本仏教学会年報』64、pp.31-44
- 木村 文輝編
- [2010] 『挑戦する仏教—アジア各国の歴史といま』法蔵館
- キャサリン・M・サンダーズ著、白根美保子訳
- [2000] 『死別の悲しみを癒すアドバイスブック—家族を亡くしたあなたに』筑摩書房
- キューブラー・ロス著、川口正吉訳
- [1971] 『死ぬ瞬間—死にゆく人々との対話』読売新聞社
- 教学伝道研究センター編纂
- [2004] 『浄土真宗聖典 註釈版第二版』本願寺出版
- 京極高宣監修
- [2003] 『現代福祉学レキシコン (第二版)』雄山閣
- 清野 愛

参考文献

- [2010]「関東における忍性教団の慈善救済活動」『千葉・関東地域社会福祉史研究』35、pp.13-30
- 空閑 浩人
- [1999]「日本人の文化とソーシャルワーク—受け身的な対人関係における『主体性』の把握」『社会福祉学』40-1、pp.113-132
- [2001]「組織・集団における『状況の圧力』と援助者の『弱さ』—『施設内虐待』の問題を通じて」『社会福祉学』42-1、pp.44-54
- [2005]「日本のソーシャルワークにおける文化的基盤—『世間』に生きる日本の『個人』への視点」同志社大学『評論・社会科学』77、pp.43-63
- 久木田 純
- [1998]「エンパワーメントとは何か」『現代のエスプリ』376、pp.10-34
- 日下 俊文
- [1980]「小品般若経の方便思想」『印仏研』57(29-1)、pp.252-254
- [1982a]「大品般若経の方便思想」『印仏研』60(30-2)、pp.370-373
- [1982b]「大智度論の方便思想」『印仏研』61(31-1)、pp.334-337
- [1983a]「大智度論における方便思想」『日本仏教学会年報』48、pp.103-118
- [1983b]「方便思想の展開Ⅲ—大智度論を中心に」『西山学報』31、pp.29-54
- [1984]「法華経の方便思想」『印仏研』64(32-2)、pp.77-82
- [1992]「廻向思想の発達—『小品般若』『大品般若』を中心に」『真野竜海博士頌寿記念論文集 般若波羅蜜多思想論集』、pp.323-339
- 草間 法照
- [1989]「インド仏教における平等と差別—その身体障害者観をめぐって」『藤田宏達博士還暦記念論集 インド哲学と仏教』平楽寺書店、pp.275-295
- 工藤 亨
- [1999]「仏教社会福祉の根本原理の一考察」『密教学』35、pp.71-73
- 久保 継成
- [1987]『法華経菩薩思想の基礎』春秋社
- [2006]『『法華経』はなぜ排他的差別的言辞を含むのか?』『印仏研』108(54-2)、pp.970-965
- 久保 真人
- [2007]「バーンアウト(燃え尽き症候群)—ヒューマンサービス職のストレス」『日本労働研究雑誌』49(1)、pp.54-64
- 久保 美紀
- [1999]「ソーシャルワークにおけるエンパワーメントのもつ人間観—クライアントの主体性をめぐって」嶋田啓一郎監修、秋山智久・高田真治編『社会福祉の思想と人間観』ミネルヴァ書房、pp.134-148
- 雲井 昭善
- [1975]「原始仏教に現われた愛の観念」仏教思想研究会編『仏教思想1 愛』平楽寺書店、pp.35-93
- [2002]「共業(Sādhāraṇa-karman)について—業の社会性」『天台学報』45、pp.1-7
- 栗原 彬編

参考文献

- [1997]『講座差別の社会学第4巻 共生の方へ』弘文堂
久留宮 圓秀
- [1981]「法華經の adhimukti」『大崎学報』134、pp.1-22
黒板勝美・国史大系編集会編
- [1972]『新訂増補国史大系〈普及版〉吾妻鏡 第四巻』吉川弘文館
- 桑子 敏雄
- [2001]『感性の哲学』日本放送出版協会
- 桑原 知子
- [2008]「心理療法で何がおこっているのか—動詞でひもとく心理療法(4) 待つ」『こころの科学』141、pp.123-128
- 桑原 洋子
- [1998]「司法福祉における佛教理念の活用」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.225-238
- 桑原 洋子編
- [1999]『仏教司法福祉実践論 現代家族の危機に答える』信山社
- 桑原洋子・吉元信行・東一英・新居澄子
- [2000]『司法福祉と仏教』信山社
- 原典仏教福祉編集委員会
- [1995]『原典仏教福祉』北辰堂
- 小泉 仰
- [2007]「社会福祉の原型概念—J. S. ミル、西周、パウロを比較して」『敬和学園大学人文社会科学研究所年報』5、pp.1-14
- [2012]「西周の現代的意義」『アジア文化研究』38、pp.61-74
- 合田 正人
- [2003]『ジャンケレヴィッチ—境界のラブソディー』みすず書房
- 孝橋 正一
- [1962]『全訂 社会事業の基本問題』ミネルヴァ書房
- [1968]『社会科学と現代仏教』創元社
- [1977]「仏教と社会事業の結合様式—仏教社会事業研究における社会科学的方法」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』4、pp.4-24
- [1983a]「仏教社会事業論の研究方法论」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』9、pp.255-263
- [1983b]「続・仏教社会事業論の研究方法论—創価学会説、水谷幸正説批判」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』10、pp.134-144
- 国立国語研究所
- [1977]『比喩表現の理論と分類』秀英出版
- 小坂 啓史
- [2008]「エンパワメントと<他者>との出会い—社会福祉の援助観とその存立基盤についての一考察」『愛知学泉大学コミュニティ政策学部紀要』11、pp.113-126
- 児島 亜紀子

参考文献

- [2004a] 「認識に先立つ召喚—レヴィナスから援助原理へ」大阪府立大学『社会問題研究』53-2、pp.1-26
- [2004b] 「『他者の - ために - 死ぬこと』あるいは苛烈なる原理—レヴィナスから援助原理へ、ふたたび」大阪府立大学『社会問題研究』53-2、pp.95-116
- [2004c] 「主体・主体化あるいは専門知」大阪府立大学『社会問題研究』54-1、pp.1-20
- [2005] 「社会福祉学における主体をめぐる言説とその批判—レヴィナスの他者概念から」大阪府立大学『社会問題研究』55-1、pp.37-51
- [2006] 「他者について」大阪府立大学『社会問題研究』55-2、pp.19-29
- [2007] 「主体性と他者性—他者に向けて開かれた援助のありようを探って」大阪府立大学『社会問題研究』57-1、pp.35-60
- 小島 義郎ほか編
[2004] 『英語語義語源辞典』三省堂
- 五島 清隆
[1986] 「提婆達多伝承と大乘経典」『仏教史学研究』28-2、pp.51-69
- 後藤 愛司
[2000] 「西周『人世三宝説』について」『岐阜聖徳学園大学短期大学部紀要』32、pp.1-17
- 小西達也
[2012] 「グリーンケアの基盤としてのスピリチュアルケア」高木慶子編『グリーンケア入門—悲嘆のさなかにある人を支える』勁草書房、pp.93-114
- 小林 圓照
[2006] 「法華経の善友・善知識思想」『印仏研』110 (55-1)、pp.411-405
- 小林孝輔・古田紹欽・峰島旭雄・吉田久一監修
[2000] 『現代日本と仏教 第IV巻 福祉と仏教—救いと共生のために』平凡社
- 小林 智昭
[1972] 「人間観の問題」宮崎英修・茂田井教亨編『日蓮聖人研究』pp.225-248
- 小林 司編
[2004] 『カウンセリング大事典』新曜社
- 小原 克博
[2007] 「宗教多元主義モデルに対する批判的考察—「排他主義」と「包括主義」の再考」『基督教研究』69-2、pp.23-44
- 小堀 彩子
[2006] 「対人援助職のバーンアウトと情緒的負担感」『東京大学大学院教育学研究科紀要』45、pp.133-142
- 小堀彩子・下山晴彦
[2006] 「対人援助職の感情労働とバーンアウト予防—実践例を交えて」『臨床心理学』6-5、pp.600-605
- 小町谷 照彦校注
[1990] 『新古典文学大系 7 拾遺和歌集』岩波書店
- 小松 邦彰
[1983] 「日蓮聖人の時機観」『日本仏教学会年報』49、pp.421-434

参考文献

- [1997] 「日蓮聖人と大智度論」『日蓮教学の諸問題 浅井圓道先生古稀記念論文集』平楽寺書店、pp.31-62
- 小松 源助
- [1995] 「ソーシャルワーク実践におけるエンパワーメント・アプローチの動向と課題」『ソーシャルワーク研究』21-2、pp.76-82
- [1998] 「ソーシャルワーク実践におけるストレングズ視点に関する考察」『大正大学大学院研究論集』22、pp.288-269
- 小松 洋一
- [2008] 「待つということについての若干の考察」『金沢学院大学紀要』6、pp.11-18
- 小峰 弥彦
- [1976a] 「四種心思想の背景」『大正大学大学院論集』2、pp.91-101
- [1976b] 「四摂事と六波羅蜜の関係」『密教学研究』8、pp.52-66
- [1978] 「『大智度論』における大小二乗の発心修行」『智山学報』27、pp.76-89
- [1980] 「初期大乘における声聞と菩薩」『大正大学研究紀要』65、pp.85-97
- [1981] 「布施波羅蜜について」『勝又俊教博士古稀記念論集 大乘仏教から密教へ』春秋社、pp.163-174
- [1982] 「道種智と六波羅蜜」『智山学報』31、pp.13-22
- [1983] 「陀羅尼について—般若経を中心に」『智山学報』32、pp.1-10
- 古谷 伸子
- [2005] 「病いをめぐる仏教実践—現代タイにおけるがん患者ケアの事例から」『パーリ学仏教文化学』19、pp.43-52
- 三枝 充恵
- [1953a] 「智度論に引用された諸経典について」『印仏研』2 (1-2)、pp.390-391
- [1953b] 「大智度論に説かれた菩薩について」『印仏研』3 (2-1)、pp.322-325
- [1954a] 「大智度論に説かれた六ハラミツについて」『印仏研』4 (2-2)、pp.188-192
- [1954b] 「龍樹の方便思想」『印仏研』5 (3-1)、pp.232-235
- [1966] 「大智度論所収偈頌と中論頌」『印仏研』29 (15-1)、pp.85-97
- [1969] 『Studien zum Mahāprajñāpāramitā(upadeśa) śāstra (独文大智度論研究)』北星堂
- [1971a] 『般若経の真理』春秋社
- [1971b] 「竜樹研究序説」『理想』455、pp.10-20
- [1973] 『大智度論の物語 (一)』第三文明社
- [1977] 『大智度論の物語 (二)』第三文明社
- [1981] 「概説—ボサツ、ハラミツ」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座・大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』春秋社、pp.89-152
- [1983] 「般若経の成立」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座・大乘仏教 2 般若思想』春秋社、pp.87-122
- [1997] 『龍樹・親鸞ノート 増補新版』法蔵館
- [2000] 『三枝充恵著作集第4巻 縁起の思想』法蔵館
- [2004] 『三枝充恵著作集第五巻 龍樹』法蔵館
- 西光 義敞

参考文献

- [1973] 「仏教社会事業の主體的契機—報恩思想を中心として」『龍谷大学論集』400・401、pp.730-746
- [1975] 「現代仏教社会事業の独自性について」『印仏研』47（24-1）、pp.426-429
- 西光 義敏編
- [1988] 『援助的人間関係』永田文昌堂
- 斎藤 明
- [1991] 「ナーガールジュナにおける自我とニルヴァーナ」『前田専学博士還暦記念 我の思想』春秋社、pp.181-196
- [2003] 『『大智度論』所引の『中論』頌考』『東洋文化研究所紀要』143、pp.1-36
- 斎藤 仙邦
- [2008] 「緩和ケアにおけるスピリチュアリティについて—仏教からの一視点」『感性福祉研究所年報』9、pp.73-80
- 齋藤 順子
- [1997] 「エンパワーメント実践と教育方法の課題—エンパワーメント実践の特質をふまえて」『ソーシャルワーク研究』23-2、pp.128-134
- [1998] 「エンパワーメントを志向するソーシャルワーク実践の意味と課題—プロセスにおける特徴を中心に」『同朋大学論叢』77、pp.33-46
- 斎藤 清二
- [2012] 『医療におけるナラティブとエビデンス』遠見書房
- 齋藤 隆信
- [2006] 「鳩摩羅什の詩と『大智度論』の偈」『印仏研』109（55-1）、pp.27-33
- 阪 武彦
- [1998] 「カウンセラーの目から見たクライアントの『我執』の特徴と『我執』からの解放について」『山崎泰広教授古稀記念論文集 密教と諸文化の交流』永田文昌堂、pp.339-350
- 堺 正一
- [2005] 『塙保己一とともに—ヘレン・ケラーと塙保己一』はる書房
- [2010] 『続 塙保己一とともに—いまに“生きる”盲偉人のあゆみ』はる書房
- 坂井 祐円
- [2004] 「仏教哲学に基づく宗教多元主義の考察と宗教対話論」『宗教研究』342（78-3）、pp.715-737
- 榮 明忍
- [2002] 「龍樹の菩薩道考」『龍谷教学』37、pp.70-84
- 榊 和良
- [2005] 「アヴァターラ論考—異教世界との対立と共存—預言者性をめぐって」仏教思想学会編『仏教学』47、pp.17-37
- 榊原 良太
- [2011] 「感情労働研究の概観と感情労働方略の概念規定の見直し—概念規定に起因する問題点の指摘と新たな視点の提示」『東京大学大学院教育学研究科紀要』51、pp.175-182
- 坂口 幸弘

参考文献

- [2010]『悲嘆学入門—死別の悲しみを学ぶ』昭和堂
坂部 明
[1996]「愚者の自覚—学者とは何か」信州大学人文学部編『人文科学論集 人間情報学科編』pp.1-12
坂本日深監修・田村芳朗・宮崎英修編
[1972]『日本近代と日蓮主義 講座日蓮 4』春秋社
坂本幸男・岩本裕訳注
[1962]『法華経 上』岩波書店
[1964]『法華経 中』岩波書店
[1967]『法華経 下』岩波書店
崎山 治男
[2005]『「心の時代」と自己—感情社会学の視座』勁草書房
桜部 建
[1972]「karuṇā, mahākaruṇā, 大悲」『佐藤博士古希記念 仏教思想論叢』山喜房仏書林、pp.123-129
[1975]『仏教語の研究』文栄堂書店
[1997]『増補版 仏教語の研究』文栄堂書店
佐々木 馨
[2002]「日蓮の疾病観」『日蓮教学研究所紀要』30、pp.20-34
佐々木 教悟
[1978]「戒学研究序説—十善業道を中心にして」『大谷大学研究年報』30、pp.1-48
[1980]「般若の空・慧と尸羅波羅蜜」『仏教学セミナー』31、pp.86-95
佐々木 現順
[1958]『阿毘達磨思想の研究』弘文堂
佐々木 孝憲
[1970]「添品妙法蓮華経の訳出」金倉圓照編『法華経の成立と展開 法華経研究 3』平楽寺書店、pp.221-250
貞包 哲朗
[1958]「大智度論における禪定」『佐賀龍谷学会紀要』6、pp.22-47
[1962]「智度論における三三昧について」『佐賀龍谷学会紀要』9・10、pp.102-120
佐藤 啓介
[2005]「L'Intolérable (認めがたく、耐えがたいもの) —寛容を考えはじめるために」現代キリスト教思想研究会『宗教と寛容』pp.7-26 (オンラインジャーナル。
https://48af7f7c-a-62cb3a1a-s-sites.googlegroups.com/site/kyotochristianstudies/home/tolerantia/ronbun/05sato.pdf?attachauth=ANoY7cqnfZfirxsGgyiHAD2tEJ-goKLOPStQZ0fbCwSgDFKuRHPHXQx3WMWJJYsLuK1y9OM5leH7VeIs_YF1wAT6GBR_oegtgtw-sRV_kVxeC3XL9DMXtbOUvflkbeTnrHnMGDMPrvp6VmdSVPuNcoM1waniqmzb82qXE3Mzjf_P8DJ4KoiXhSY4xz-STMvHbYPUGCb9he9WooS2srVBdmwZXEfsw7E4-X6qE912Ls6VxAqdUFIZtQEPoulx-gQRR6bDc8e0v_c&attredirects=0 【2013年8月29日確認】)
佐藤 成道

参考文献

- [2011] 「仏教社会福祉研究への端緒」『淑徳大学大学院総合福祉研究科研究紀要』18、pp.159-178
- 佐藤 心岳
- [1973] 「六朝時代における『大智度論』の研究講説」『印仏研』42(21-2)、pp.305-312
- [1978] 「仏教と社会福祉—とくにこの両者の関連についての理念の確立をめぐる」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』5、pp.48-69
- 佐藤麻衣・今林宏典
- [2012] 「感情労働の本質に関する試論—A. R. Hochschild の所論を中心として」『川崎医療福祉学会誌』21 (2)、pp.276-283
- 真田 康道
- [1986a] 「『無生法忍』の成立について」佛教大学学会編『人文学論集』20、pp.1-16
- [1986b] 「『般若経』における菩薩の般若ハラミツ受持と二乗観」『日本仏教学会年報』51、pp.49-66
- 佐和 隆研編
- [1975] 『密教辞典』法蔵館
- 澤野 純一
- [2011] 「『仏教』と『社会福祉』の関係性に関する諸類型について」『福祉と人間科学』21、pp.35-46
- サンダース著、白根美保子訳
- [2000] 『死別の悲しみを癒すアドバイスブック』筑摩書房
- 椎塚久雄・原田昭
- [2009] 「感性とは何か—感性の由来とそのフレームワーク」『電子情報通信学会誌』92-11、pp.912-914
- ジーン・リーヴス著、月本昭男訳
- [1993] 「『法華経』と宗教的寛容」竹内整一・月本昭男編『宗教と寛容—異宗教・異文化間の対話に向けて』大明堂、pp.55-74
- 塩田 宝裕
- [1993] 「日蓮聖人における法華経信仰者の『死』への祈り—南条氏の法華経信仰をとおして」立正大学日蓮教学研究所編『日蓮教学とその周辺』山喜房仏書林、pp.179-197
- 汐見 稔幸
- [2001] 「子どもをせかす親—子育てにおける『待つ』ことの意味」『児童心理』751、1-10
- 静谷 正雄
- [1974] 『初期大乘仏教の成立過程』百華苑
- 志田 利
- [2004] 「仏教福祉のあり方を考える—新学科への期待」『身延山大学仏教学部紀要』5、pp.59-67
- [2005] 『仏教と社会福祉』平楽寺書店
- 芝崎 真悟
- [1977] 「仏教社会福祉論の基本的視点—覚え書きその1」『佛教と社会福祉 秦隆真先生追悼論文集』佛教大学、pp.231-251

参考文献

柴崎照和

[2003] 『明恵上人思想の研究』 大蔵出版

柴田 寛彦

[2012] 「法華菩薩行としてのビハーラ活動」 『法華仏教研究』 13、 pp.192-207

島 岩

[2005] 「仏教的ターミナルケアとしてのビハーラ運動」 『北陸宗教文化』 17、 pp.135-153

嶋田啓一郎

[1999] 「福祉倫理の本質課題—主体性の黄昏れと人格価値」 嶋田啓一郎監修、秋山智久・高田真治編 『社会福祉の思想と人間観』 ミネルヴァ書房、 pp.2-19

清水 海隆

[1983] 「仏教社会福祉論（Ⅰ） 経典に見られる『福田』の展開」 『立正大学短期大学部紀要』 13、 pp.21-34

[1984] 「仏教社会福祉論—教義的背景としての「福田」について」 『宗教研究』 259（57-4）、 pp.269-270

[1985] 「仏教社会福祉論Ⅱ—インドにおける事例としてのアショーカ王について」 『宗教研究』 263（58-4）、 pp.151-152

[1991] 「中期大乘仏教における菩薩思想について（三）—菩薩地所説の階位説から見た菩薩行構造に関して」 『印仏研』 78（39-2）、 pp.69-74

[1993] 「『法華経』における菩薩行—六波羅蜜関連記述について」 田賀龍彦編 『法華経の受容と展開 法華経研究 12』 平楽寺書店、 pp.119-136

[1999] 「『法華経』に見る福祉の背景思想について（試論）—森永松信の『法華経』理解を拠所として」 『大崎学報』 155、 pp.93-107

[2001a] 「大乘仏教と福祉思想」 『仏教思想仏教史論集 田賀龍彦博士古稀記念論集』 山喜房佛書林、 pp.193-208

[2001b] 「近代日蓮宗の社会教化活動」 『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』 9、 pp.53-66

[2001c] 「日本におけるターミナルケアと仏教者の関りの歴史的考察」 『立正大学社会福祉研究所プロジェクト研究報告書』 2、 pp.54-63

[2002a] 『仏教福祉の思想と展開に関する研究』 大東出版社

[2002b] 「大乘仏教における福祉思想」 『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』 11、 pp.193-208

[2002c] 「戦後日蓮宗の社会教化活動—昭和四十年代を中心として」 『日蓮教学研究所紀要』 30、 pp.219-233

[2003] 『考察仏教福祉』 大東出版社

[2004a] 「日蓮宗における戦後仏教福祉活動の動向」 『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』 15、 pp.221-237

[2004b] 「日蓮系臨終行儀思想の系譜について」 『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』 16、 pp.37-50

[2005] 「仏教の福祉理念と福祉活動」 立正大学社会福祉学部編 『福祉文化の創造—福祉学の思想と現代的課題』 ミネルヴァ書房、 pp.19-31

参考文献

- [2007]「仏教と福祉の接点—仏教福祉哲学論（序）」『法華文化研究』33、pp.205-214
清水 教恵
- [1977]「仏教社会事業における仏教と社会事業の関係」『佛教と社会福祉 秦隆真先生追悼論文集』佛教大学、pp.166-181
清水 和樹
- [1997]『カンボジア・村の子どもと開発僧』社会評論社
社団法人日本精神保健福祉士協会・日本精神保健福祉学会監修
- [2004]『精神保健福祉用語辞典』中央法規
釋 依昱（頼秀蘭）
- [1990]「台湾の仏教活動の現状について—仏光山寺を中心として」『印仏研』77（39-1）、pp.131-133
釋 悟震
- [2005]「現代における韓国仏教の対応—仏教社会福祉を中心として」『パーリ学仏教文化学』19、pp.19-32
釈聖巖著、葛唐英・許書訓・藍碧珠・柯徳三訳
- [2005]『聖巖博士自叙伝—勉学と思想』法鼓文化
釈 大田（荘崑木）
- [2004]「大智度論の翻訳—『原本』、『略本』と『三分除二』の意味に関して」『印仏研』104（52-2）、pp.201-203
周 柔含
- [2006]「譬喩者についての一考察」『印仏研』110（55-1）、pp.395-391
小学館国語辞典編集部編
- [2001a]『日本国語大辞典（第二版）』第三巻
[2001b]『日本国語大辞典（第二版）』第七巻
[2001c]『日本国語大辞典（第二版）』第十二巻
庄司洋子・武川正吾・木下康仁・藤村正之編
- [1999]『福祉社会事典』弘文堂
浄土宗務所社会課
- [1934]『浄土宗社会事業年報』
正長 清志
- [2004]「戦後社会福祉研究の理論的動向—社会福祉研究の分類と系譜を中心に」『岩国短期大学紀要』33、pp.97-107
約翰・士低瓦的・彌爾著、西周訳
- [1877]『利學（上・下）』掬翠樓
ジョン・ヒック著、間瀬啓允訳
- [1986]『神は多くの名前をもつ—新しい宗教的多元論』岩波書店
[1990]『宗教多元主義—宗教理解のパラダイム変換』法藏館
[1997]『宗教がつくる虹—宗教多元主義と現代』岩波書店
白石 眞道
- [1940]「般若心経略梵本の研究」『日本仏教学協会年報』12、pp.304-268

参考文献

- [1988]『白石眞道仏教学論文集』白石壽子
白石 凌海
[1988]『『大般若波羅蜜多經』における六波羅蜜多の構成』『印仏研』73 (37-1)、pp.37-39
[1989a]「施概念の変遷（Ⅰ）—インド古法典における布施の思想」『豊山教学大会紀要』17、pp.109-128
[1989b]「菩薩と六波羅蜜多の実践—般若經における菩薩行の思想的根拠」『豊山学報』34、pp.111-134
[1990]「施概念の変遷（Ⅱ）—最初期の仏教における布施の思想」『豊山教学大会紀要』18、pp.119-139
[1991]「施概念の変遷（Ⅲ）—福田思想の発展」『豊山教学大会紀要』19、pp.99-118
[1992]「施概念の変遷（Ⅳ）—般若經における布施の思想」『真野竜海博士頌寿記念論文集 般若波羅蜜多思想論集』pp.427-444
- 白川 静
[1996]『字通』平凡社
[2004]『新訂 字統』平凡社
[2005]『新訂 字訓』平凡社
- 白土 わか
[1956]「羅什訳に於ける実相の語義」『印仏研』8 (4-2)、pp.159-160
[1957]『『實相』譯語考—鳩摩羅什を中心に』『大谷学報』135(37-3)、pp.48-61
[1961]「法華經方便品における実相の問題」『大谷学報』150(41-2)、pp.13-27
- 新保 哲
[2005]『仏教福祉のこころ—仏教の先達に学ぶ』法蔵館
- スーザン・メンダス著、谷本光男・北尾宏之・平石隆敏訳
[1997]『寛容と自由主義の限界』ナカニシヤ出版
- 菅沼 晃
[1999a]「共生の原理としての非暴力（不殺生）」『日本仏教学会年報』64、pp.15-29
[1999b]『仏教を中心とした共生の原理の総合的研究』東洋大学
- 菅沼 晃編
[1985]『インド神話伝説辞典』東京堂出版
- 杉田 郁代
[2010]「感情労働研究概観（Ⅰ）—対人援助職と教職」『環太平洋大学研究紀要』3、pp.51-56
- 杉田 暉道
[1987]『ブッダの医学』平川出版社
- 杉田暉道・藤原寿則
[2004]『今なぜ仏教医学か』思文閣出版
- 杉本 一義
[1998]『人間福祉の探求』永田文昌堂
[2004]『人生福祉カウンセリング』駿河台出版社
- 杉本 卓洲
[1983]「デーヴァダッタの善玉化—仏教における悪者の救済」楠木正弘編『解脱と救済』

参考文献

- 平楽寺書店、pp.360-376
- [1991a] 「敗壞の菩薩—人間の理想像と現実相」『インド思想における人間観 東北大学印度学講座六十五周年記念論集』、pp.409-430
- [1991b] 「菩薩の語義」『前田恵学博士頌寿記念 仏教文化学論集』、pp.506-513
- [1991c] 「菩薩の諸相」『金沢大学文学部論集 行動科学科篇』11、pp.93-118
- 勝呂 信静
- [1970] 「インドにおける法華經の注釈的解釈」金倉圓照編『法華經の成立と展開 法華經研究 3』平楽寺書店、pp.365-392
- [1979] 「法華經信仰における報恩」仏教思想研究会編『仏教思想 4 恩』平楽寺書店、pp.253-268
- [1992] 「初期大乘仏教にあらわれた信—法華經を中心にして」仏教思想研究会編『仏教思想 11 信』平楽寺書店、pp.143-165
- [1995] 「法華經の一乗思想」『印度哲学仏教学』10、pp.130-166
- 鈴木 善鳳
- [2001] 「仏教社会福祉論の成立異議と今日的課題—先行研究に照らした問題点を中心に」『淑徳大学大学院研究紀要』8、pp.213-227
- 鈴木 隆泰
- [2005] 「日本仏教は『葬式仏教』か—現代日本仏教を問い直す」『山口県立大学国際文化学部紀要』11、pp.31-44
- 鈴木 広隆
- [1995] 「般若經における誓願について」『日本仏教学会年報』60、pp.61-72
- [1996] 「六波羅蜜の実践について」『印度哲学仏教学』11、pp.59-76
- [1999] 「波羅蜜の系譜」『印度哲学仏教学』14、pp.55-69
- 鈴木 弥生
- [1991] 「社会福祉実践における非技術的根本問題への一試論（Ⅱ）—人間存在の意味への援助を視点とした非技術的根本問題への接近方法について」『東北福祉大学紀要』16、pp.321-334
- 鈴木由美子・阿部奈央子・八木こずえ
- [2008] 「『辛抱強く変化のときを待つ』というかかわり—思春期病棟における看護師の役割」精神科看護 35(6)、pp.18-23
- 硯川 眞旬
- [1997a] 「An Introduction to Buddhist Group Work」佛教大学社会学部『社会学部論集』30、pp.33-47
- [1997b] 『仏教野外教育論子どもの福祉をねがって』八千代出版
- [1998a] 「A Study of How to Carry out Buddhist Welfare Activities in These Days of Social Welfare Reform」佛教大学社会学部『社会学部論集』31、pp.61-74
- [1998b] 「所謂『仏教福祉』論の明確化とその課題」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.47-59
- [1999] 「An Elucidation of Views on Buddhist Welfare and Suggestions for a Deeper Comprehension of It」佛教大学社会学部『社会学部論集』32、pp.149-161

参考文献

- 硯川 眞旬編
[2005]『社会福祉の課題と研究動向』中央法規
- 須田 治
[2000]『老病死の寺—現代仏教にみる看取りの風景』川辺書林
- 須田 秀幸
[1975]「子どもの成長を待てる教育—待つ『心理』について」『児童心理』29(10)、pp.39-46
[1980]「子どもにねばり強く対応できる親・教師—待てる親・待てる教師」『児童心理』34(8)、pp.40-47
- 数土 直紀
[2001]『理解できない他者と理解されない自己—寛容の社会理論』勁草書房
- 須藤 隆仙
[2004]『世界宗教用語大事典』新人物往来社
- 砂脇 恵
[2002]「社会福祉における『主体性』認識」種智院大学仏教福祉学会『佛教福祉学』7、pp.29-40
- 関家 新助
[2004]『西洋哲学思想と福祉—人権思想を中心に』中央法規出版
- 関戸 堯海
[1999]「日蓮における一闡提成仏と仏性—爾前無得道論を中心にして」『日本仏教学会年報』65、pp.27-37
- 芹川 博通
[1998]「共済主義と共生主義—海旭と弁匡そして現代」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.155-172
[2002]『環境・福祉・経済倫理と仏教』ミネルヴァ書房
- 芹沢 寛哉
[1961]「倫理の根拠としての法華経」『大崎学報』113・114、pp.113-120
- 宋 殷美
[2004]「感情の複合動詞としての『待ち+V2』」東北大学文学部言語科学専攻『言語科学論集』8、pp.13-24
- 曾田 俊弘
[2012]「善導の教説と福祉思想」浄土宗総合研究所仏教福祉研究会編『浄土宗の教えと福祉実践』ノンブル社、pp.25-43
- 田尾雅夫・久保真人
[1996]『バーンアウトの理論と実際—心理学的アプローチ』誠信書房
- 田賀 龍彦
[1974]『授記思想の源流と展開—大乘経典形成の思想史的背景』平楽寺書店
- 高石 伸人
[2003]「『地獄一定』の福祉—仏教社会福祉の視座から」『九州竜谷短期大学紀要』49、pp.1-31
- 高石 史人
[2000]「仏教社会福祉再考—その現状と批判」法蔵館『仏教』51、pp.111-119
[2005]『仏教福祉への視座』永田文昌堂

参考文献

- 高木宗監著・建長寺史編纂委員会編
[1989]『建長寺史 開山大覚禪師伝』大本山建長寺
- 高木 豊
[1965]『日蓮とその門弟』弘文堂
[1983]「日蓮と女性檀越」『日蓮教團の諸問題 宮崎英修先生古稀記念』平楽寺書店、
pp.385-434
[1984]「鎌倉名越の日蓮の周辺」『金沢文庫研究』272、pp.1-21
[1990]「死をめぐる日蓮の二、三の文章」『国語と国文学』67-11、pp.99-110
[2008]『日蓮攷』山喜房仏書林
- 高崎 直道
[1984]『『仏道』覚え書』東京大学仏教青年会『仏教文化』17、pp.1-24
[1992]「慈悲の淵源」『成田山仏教研究所紀要』15（特別号仏教文化史論集Ⅰ）、pp.161-188
- 高田 真治
[1988]「社会福祉方法論の動向と自立援助の課題—社会福祉におけるシステム思考」『社会福祉学』29-1、pp.26-44
[1999]「社会福祉における『共生』の思想」嶋田啓一郎監修、秋山智久・高田真治編『社会福祉の思想と人間観』ミネルヴァ書房、pp.48-64
- 高田 みつ子
[2005]「忍性の福祉的実践の特徴としての救療事業—対人援助サービスの視点から」『杏林大学研究報告 教養部門』22、pp.1-14
- 鷹田 佳典
[2003]「死別と自己物語の再構築」『年報社会学論集』16、pp.175-186
[2005]「死別研究における物語論の可能性と課題—Neimeyerの『意味の再構築モデル』を中心に」『法政大学大学院紀要』54、pp.139-150
- 高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳
[1991]『場所の現象学—没場所性を越えて』筑摩書房
- 高橋 五江
[1994]「社会福祉援助職の自己覚知について」『淑徳大学研究紀要』28、pp.163-177
- 高橋 克樹
[2010]「グリーフ（悲嘆）ケアにおいて、物語ることの意味—スピリチュアルな視点からの援助」平山正実編『死別の悲しみから立ち直るために』聖学院大学出版会、
pp.193-224
- 高橋 貫道
[2008]「日蓮聖人と檀越—富木氏を中心として」『日蓮教学研究紀要』35、pp.154-162
- 高橋 審也
[1989]「原始仏教における生命観」『日本仏教学会年報』55、pp.19-31
- 高橋 堯英
[2003]「仏教と家族生活—サカ・クシャン時代を中心として」『日本仏教学会年報』69、
pp.1-16

参考文献

- [2011] 「“貧里”について考える—法華経成立の社会的背景」『法華文化研究』37、pp.33-54
高橋 正己
- [1985] 「贈与と布施—仏教的社会を求めて」『佛教経済研究』14、pp.258-283
- [1989] 「『苦』の意味と『布施』—『事象適合性』の探求としての『根源的分割』と『過剰』」『佛教経済研究』18、pp.219-242
- 田上 太秀
- [1969] 「『智度論』『十住論』における作仏と済土衆生との実践関係について」『印仏研』35 (18-1)、pp.164-166
- [1990] 『菩提心の研究』東京書籍
- 高森 大乘
- [1992] 「日蓮聖人遺文における譬喩についての一考察」『日蓮教学研究所紀要』19、pp.85-92
- [1996] 「譬喩にみる日蓮聖人の動物観（一）—『動物』の定義と分類を中心に」『日蓮教学研究所紀要』23、pp.35-49
- [1997] 「譬喩にみる日蓮聖人の動物観（二）—輪廻転生と童女成仏をめぐる」『日蓮教学研究所紀要』24、pp.16-28
- [2000] 「日蓮聖人の情報網と連絡網—分析と展望」立正大学大学院仏教学研究会『仏教学論集』24、pp.1-43
- [2003a] 「日蓮の手紙、日蓮への手紙」『日蓮教学教団史論叢 渡邊寶陽先生古稀記念論文集』平楽寺書店、pp.273-286
- [2003b] 「譬喩にみる日蓮の家族観—夫婦に関する説示を中心に」『日本仏教学会年報』69、pp.139-152
- [2009] 「譬喩にみる日蓮聖人の親子観」『日蓮教学の源流と展開 小松邦彰先生古稀記念論文集』山喜房佛書林、pp.141-182
- [2010] 「日蓮聖人の親子観—孝養・報恩の説示を中心に」『日蓮教学教団史論集 冠賢一先生古稀記念論文集』山喜房佛書林、pp.117-140
- 滝内 大三
- [2010] 「共生概念の再検討—人間共生学の構築をめざして」大阪経済大学人間科学研究会『人間科学研究』4、pp.59-73
- 武井 昭
- [1979] 「仏教的人間と福祉（上）—現代福祉国家との関連において」『仏教経済研究』8、pp.44-67
- [1980] 「仏教的人間と福祉（下）—現代福祉国家との関連において」『仏教経済研究』9、pp.54-78
- 竹内啓二・浦田広朗・梅田徹・鈴木康之・保坂俊司訳
- [1991] 『マハトマ・ガンディー 私にとっての宗教』新評論
- 竹内整一・月本昭男編
- [1993] 『宗教と寛容—異宗教・異文化間の対話に向けて』大明堂
- 武田 浩学
- [1983] 「『大智度論』における『得無生法忍』の意義—所謂『七地沈空の難』をめぐる」『印仏研』83 (42-1)、pp.211-213

参考文献

- [1997] 『大智度論』に顕れる『得無生法忍』の意義—仏伝と般舟三昧との関聯から』『早稲田大学東洋哲学会編『東洋の思想と宗教』14、pp.113-131
- [1997] 「誓願—仏乗の前提となる無生法忍理解」『印仏研』89 (45-1)、pp.163-165
- [2004] 「龍樹の虚像と実像—『大智度論』研究の現状と展望」『東方』20、pp.65-78
- [2005] 『大智度論の研究』山喜房仏書林
- [2006] 「諸法実相と如実相—「諸法すなわち実相」の源流」『印仏研』109 (55-1)、pp.92-96
- 武田 龍精編
- [2005] 『仏教生命観から見たいのち』法蔵館
- 竹村 牧男
- [2006] 『縁起』と『共生』—仏教の視点から』『東洋学論叢』31、pp.47-86
- 竹村牧男・松尾友矩編
- [2006] 『共生のかたち—「共生学」の構築をめざして』誠信書房
- 田澤 あけみ
- [2009] 「21世紀社会福祉パラダイムを志向して—社会福祉の遺産と展望」『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』23、pp.83-93
- [2011] 「社会福祉理論と政策の『ポストモダニティ』考察—“多元化”か“危機”“混乱”なのか？」『立正社会福祉研究』13-1、pp.1-12
- 田澤あけみ・高橋五江・高橋流里子
- [2007] 『社会福祉学の理論と実践』法律文化社
- 田代 俊孝
- [1991] 「仏教と生命倫理—仏教から生命倫理学へのアプローチ」『同朋大学論叢』64・65、pp.75-100
- [1985] 『歎異抄』と登校拒否症—人間主体の自覚の立場から』『同朋大学論叢』52、pp.33-68
- [1995] 『得無生忍』による生死の超越—曇鸞の課題と『観経』理解の1つの視座』『真宗研究』39、pp.147-161
- [1996] 「アメリカのデス・エデュケーション事情」『宇治谷祐顕仏寿記念論集 仏の教化・仏道学』法蔵館、pp.451-475
- [1999] 『仏教とビハーラ運動—死生学入門』法蔵館
- [2004] 『増補新版 親鸞の生と死—デス・エデュケーションの立場から』法蔵館
- 田代 俊孝編
- [1994] 『市民のためのビハーラ 現代人の死生観』同朋舎出版
- [1995] 『心を支える・ビハーラ』法蔵館
- 田中 由里子
- [2010] 「シモーヌ・ヴェイユの『待つこと』について」『関西フランス語フランス文学』16、pp.77-86
- 谷 昌恒
- [1978] 「社会的に分ちあう意志をもてること—福祉のこころ」と福祉の哲学』『月刊福祉』61-4、pp.30-35
- 谷口 龍男
- [1998] 「寛容の精神についての三つの試論」『フィロソフィア』86、pp.27-45

参考文献

谷本 光男

- [1996] 「寛容の問題」『龍谷大學論集』448、pp.118-145
- [2000] 「寛容の正当化についての予備的考察」『龍谷哲学論集』14、pp.1-18
- [2001] 「寛容と自律の概念」『倫理学研究』31、pp.1-13

谷山 洋三

- [1995] 「慈悲考—原始仏教に見られる福祉思想の原点」『日本仏教社会福祉学会年報』26、pp.83-103
- [2002] 「ビハーラ病棟での実践に基づく理論構築に向けての第一歩」『日本仏教学会年報』67、pp.195-204
- [2005a] 「ビハーラとは何か？—応用仏教学の視点から」『パーリ学仏教文化学』19、pp.33-41
- [2005b] 「スピリチュアルケアの仏教的理解への一考察—〈如来蔵への信解〉をめぐって」『印仏研』107(54-1)、pp.1-5
- [2006] 「死の不安に対する宗教者のアプローチ—スピリチュアルケアと宗教的ケアの事例」『宗教研究』349(80-2)、pp.237-258

玉井 威

- [1976] 「『大智度論』の著者について—E.Lamotte,“Der Verfasser des Upadesa und seine Quellen”」『仏教学セミナー』24、pp.21-36
- [1999] 「初期仏教における苦について」『同朋福祉（人間福祉編）』5、pp.1-11
- [2006] 「仏教の人間観（1）—仏教福祉構築にむけて」『同朋福祉』12、pp.155-162

玉城 康四郎

- [1980] 「原始仏教における苦の考察」仏教思想研究会編『仏教思想 5 苦』平楽寺書店、pp.95-199
- [1989] 「脳死を視野に入れての仏教の生命観」『日本仏教学会年報』55、pp.1-17

田宮 仁

- [1983] 「佛教と社会福祉の接点（一）佛教側からみた前提条件についての試論」『日本仏教社会福祉学会年報』14、pp.25-36
- [1991] 「わが国におけるホスピスの現状 2 仏教のホスピス活動ビハーラについて」『日本医師会雑誌』105（7）、pp.1125-1127
- [2000] 「ビハーラと仏教福祉」法蔵館『仏教』51、pp.139-145
- [2003] 「仏教ソーシャルワーカーの可能性を考える上で—期待と危惧」『日本仏教社会福祉学会年報』34、pp.27-38
- [2007] 『「ビハーラ」の提唱と展開』学文社

田宮仁・長谷川匡俊・宮城洋一郎編

- [1994] 『仏教と福祉』溪水社・北辰堂（発売）

田村 完爾

- [1994] 「不軽菩薩の二十四字について」『日蓮教学研究所紀要』21、pp.112-122
- [2008] 「法華教学史における戒律観の変遷—日蓮教学の視座より」『日本仏教学会年報』74、pp.293-306

田村 芳朗

- [1972] 「鎌倉新仏教と日蓮思想」宮崎英修・茂田井教亨編『日蓮聖人研究』pp.249-288

参考文献

- [1975a] 「日蓮における愛の弁証」 仏教思想研究会編『仏教思想 1 愛』平楽寺書店、pp.291-316
- [1975b] 「仏教と社会倫理」『理想』508、pp.1-10
- [1980] 「代受苦—菩薩と苦」 仏教思想研究会編『仏教思想 5 苦』平楽寺書店、pp.317-334
- [1985] 「日本仏教の新たな研究方法—思想的研究と学際的研究」『東洋学術研究』24-2、pp.1-5
- [1988] 「鎌倉新仏教における生死観」 仏教思想研究会編『仏教思想 10 死』平楽寺書店、pp.339-380
- [1991] 『田村芳朗仏教学論集Ⅱ 日本仏教論』春秋社
- 丹治 昭義
- [1996] 「常不輕菩薩と四衆」『勝呂信静博士古稀記念論文集』山喜房仏書林、pp.311-326
- 藤 憲之
- [2006] 「仏教福祉の実践に関する一考察」『宗教研究』347 (79-4)、pp.286-287
- 中華佛学研究所・聖巖博士古稀記念論集刊行会編
- [2001] 『聖巖博士古稀記念論集 東アジア仏教の諸問題』春秋社
- 塚本 啓祥
- [1972] 「大智度論と法華経—成立と翻訳の問題に関連して」坂本幸男編『法華経の中国的展開 法華経研究 4』平楽寺書店、pp.611-660
- [1978] 「法華経陀羅尼呪の覚え書」『法華文化研究』4、pp.1-35
- [1980] 「法華経に現われる信」 仏教学研究会編『仏教と心の問題』山喜房仏書林、pp.79-110
- [1990] 「法華経統一思想形成の基盤」『中央学術研究所紀要』19、pp.4-73
- [2010] 「法華経の源泉とその編集の動機」『日蓮教学教団史論集 冠賢一先生古稀記念論文集』山喜房仏書林、pp.862-822
- 辻 善之助
- [1976] 『慈善救済史料』平楽寺書店（複製版。初版 1932 年）
- 都築 くるみ
- [1998] 「エスニック・コミュニティの形成と「共生」—豊田市 H 団地の近年の展開から」『日本都市社会学会年報』16、pp.89-102
- 都守 基一
- [1986] 「日蓮聖人の靈山往詣信仰について—佐渡期の遺文にみられる説示を中心として」『日蓮教学研究所紀要』13、pp.61-71
- [1987] 「靈山往詣について」『日蓮教学研究所紀要』14、pp.53-66
- [1988] 「靈山浄土信仰の系譜」『日蓮教学研究所紀要』15、pp.23-51
- [2007] 「日蓮聖人遺文『善無畏三蔵鈔』再考」『日蓮仏教研究』1、pp.15-23
- ティク・ナット・ハン著、藤田一照訳
- [2011] 『法華経の省察—行動の扉をひらく』春秋社
- 適塾記念会緒方洪庵全集編集委員会編
- [2010a] 『緒方洪庵全集第一卷 扶氏経験遺訓 上』大阪大学出版会
- [2010b] 『緒方洪庵全集第二卷 扶氏経験遺訓 下』大阪大学出版会
- 寺尾 英智
- [1996] 「日蓮遺文『善無畏鈔』の真蹟について」『日蓮教学研究所紀要』23、pp.17-33

参考文献

- 寺澤 芳雄
[1999]『英語語源辞典』研究社
- 寺田 貴美代
[2003]『共生社会とマイノリティへの支援—日本人ムスリマの社会的対応から—』東信堂
- 寺元 婉雅
[1926]『新龍樹伝の研究』中外出版
- 天台宗宗典刊行会編
[1912]『伝教大師全集 第一巻』天台宗宗典刊行会
- 藤堂明保・加納喜光編
[2005]『新漢和大字典』学習研究社
- 藤堂 俊英
[2003]「生の絆・縁の絆・家族の絆」『日本仏教学会年報』69、pp.189-202
- 釋舎 幸紀
[1993]「恩—倫理的アプローチ—親鸞・道元と日蓮とを中心として」『高田短期大学紀要』10、pp.59-80
[1999]「叡尊と忍性の社会事業—戒律から見た共生の思想」『日本仏教学会年報』64、pp.201-211
- 徳田 治子
[2000]『『生きる意味』の心理学—ナラティブ・アプローチの成果と課題』お茶の水女子大学大学院人間文化研究科『人間文化論叢』3、p.123-131
- 徳永 哲也
[2005]「福祉哲学の輪郭」『長野大学紀要』27-1、pp.45-54
[2006]「福祉を考える哲学的手法—福祉哲学研究」『長野大学紀要』27-2、pp.63-67
[2007]『たてなおしの福祉哲学—哲学的智慧を実践的提言に！』晃洋書房
- 戸頃 重基
[1970]「民の子の自覚の形成と展開」『日本思想体系 14 日蓮』岩波書店、pp.485-516
[1975]「日蓮の宗教への社会科学的視座」『宗教社会学とその周辺 久保田正文博士喜寿記念論文集』日新出版、pp.275-303
- 戸田 信正
[2005]「Well-being についての一考察」『同朋福祉』11、pp.19-34
[2007]「福祉の基本理念に関する一考察」『同朋大学論叢』91、pp.108-95
- 戸田 裕久
[2010]「廻向と代受苦—抜苦・受苦・忍苦の菩薩行に関する一考察」『法華文化研究』36、pp.17-46
[2011]「大智度論における代受苦」『インド仏教史仏教学論叢 仲澤浩祐博士古稀記念論文集』山喜房仏書林、pp.127-146
- 戸田 宏文
[1981] *Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Central Asian manuscripts: Romanized text* (『中央アジア出土・梵文法華経』), kyoiku Shuppan Center, Tokushima
- 戸田 まり

参考文献

- [2001] 「せかす親の心理・せかされる子の心理」『児童心理』55 (8)、pp.11-22
栃本 一三郎
- [2007] 「社会福祉と人間の尊厳」鉄道弘済会社会福祉部編『社会福祉研究』100、pp.5-18
友松 圓諦
- [1932] 『仏教経済思想研究第1巻 印度古代仏教寺院所有に関する学説』東方書院
- [1965] 『仏教経済思想研究第2巻 仏教に於ける分配の理論と実際 上』春秋社
- [1970] 『仏教経済思想研究第3巻 仏教に於ける分配の理論と実際 中』春秋社
直島 克樹
- [2009] 「社会福祉力動的統合理論の再考—社会福祉の理論的展開に対する課題・展望と考察」『川崎医療福祉学会誌』19-1、pp.1-12
- [2012] 「社会福祉における人間観の課題—生成的側面への焦点化」『川崎医療福祉学会誌』21-2、pp.174-183
永井英子・須藤三千代・高橋郁子
- [2004] 「全身性ジストニア患者が在宅 IVH を受け入れるまでの看護—患者が変わるのを支える援助についての一考察」『日本看護学会論文集 地域看護』35、pp.140-142
永井 賢隆
- [2011] 「道元禪師と『大智度論』」『印仏研』125 (60-1)、pp. 211-214
- [2012] 「道元禪師と『大智度論』—『正法眼蔵』における三昧について」『駒沢大学仏教学部論集』43、pp.303-317
中尾堯・今井雅晴編
- [1983] 『日本名僧論集第5巻 重源 叡尊 忍性』吉川弘文館
中垣 昌美
- [1991] 「社会福祉学と仏教社会福祉学の社会科学的接点」『龍谷大学社会学部紀要』2、pp.22-33
- [1992] 「仏教と福祉に関する研究方法論」『仏教と福祉の研究 龍谷大学短期大学部創設仏教科四十周年社会福祉科三十周年記念論文集』、pp.189-213
- [1998] 『仏教社会福祉論考』法蔵館
- [2000] 「仏教社会福祉の可能性」法蔵館『仏教』51、pp.97-103
- [2002] 「社会福祉の価値と価値観について—共済と共生を中心に」『四天王寺国際佛教大学紀要』人文社会学部 34・短期大学部 42、pp.69-79
- [2006] 「仏教福祉と仏教社会福祉」日本仏教社会福祉学会編『仏教社会福祉辞典』法蔵館、pp.275-277
長崎 陽子
- [1997] 「Mahāyāna-sūtrālamkāra における悲について」『印仏研』92 (46-2)、pp.83-95
- [1999a] 「仏教社会福祉の主體的契機について」『日本仏教社会福祉学会年報』30、pp.129-140
- [1999b] 「『大乘莊嚴經論』における三縁の慈悲について」『龍谷大学大学院紀要 人文科学』20、pp.1-17
- [1999c] 「唯識論書における三縁の四無量心について」『仏教学研究』55、pp.42-64
- [2000a] 「近代日本仏教における社会事業」『印仏研』97 (49-1)、pp. 325-322
- [2000b] 「仏教における救済と共生—衆生の『苦』と菩薩の『悲苦』」『印仏研』96 (48-2)、

参考文献

- pp.988-985
- [2002a]「仏教と社会福祉—考橋正一の仏教社会福祉論を中心として」『印仏研』100(50-2)、pp.274-277
- [2002b]「『仏教社会福祉』の解釈とその変遷」龍谷大学短期大学部編『社会福祉と仏教 短期大学部社会福祉科開設四十周年記念論集』 pp.219-238
- [2002c]「戒賢『仏地経註』における智慧と慈悲」『仏教学研究』57、pp.29-47
- [2009]「理想としての救済—鎌倉期における非人（病者）救済をめぐる」『行信学報』21、pp.139-155
- 中里 巧
- [2006]「共生と福祉—苦しみとの共生」竹村牧男・松尾友矩編『共生のかたち—『共生学』の構築をめざして』誠信書房、pp.143-169
- 仲澤 浩祐
- [2010]「正法思想の背景—古代インド社会とダルマ」『日蓮教学教団史論集 冠賢一先生古稀記念論文集』山喜房仏書林、pp.794-777
- 中島 小乃美
- [1999a]「仏教・特に密教における福祉観についての一考察—生命観を中心に」『密教学』35、pp.53-91
- [1999b]「密教経典における仏教福祉—『大日経・住心品』所説『百六十心』をめぐる」種智院大学佛教福祉学会『佛教福祉学』1、pp.119-144
- [2000]「密教経典における仏教福祉—『大日経・住心品』所説『百六十心』をめぐる(2)」種智院大学佛教福祉学会『佛教福祉学』3、pp.45-64
- [2001a]「密教経典における仏教福祉—『一切悪趣清浄儀軌』における人間存在と救済(1)」種智院大学佛教福祉学会『佛教福祉学』5、pp.47-68
- [2001b]「仏教・特に密教における福祉観についての一考察—生命観を中心に」『四天王寺国際佛教大学紀要』人文社会学部 34・短期大学部 42、pp.53-94
- [2002]「密教経典における仏教福祉—『一切悪趣清浄儀軌』における人間存在と救済(2)」種智院大学佛教福祉学会『佛教福祉学』6、pp.75-92
- 仲島 陽一
- [2006]『共感の思想史』創風社
- 中田 直道
- [1995]「行為のもととしての精進とその宗教的意義—『大智度論』での一定義と医学上での定義をめぐる」『東方』11、pp.154-160
- [1999]「精進—仏典と医書から見た一様相」『印仏研』94(47-2)、pp.1-3
- 中西 直樹
- [2003]「産業資本形成期における仏教者の医療救護活動」『京都女子大学宗教・文化研究所研究紀要』16、pp.101-125
- [2004]『仏教と医療・福祉の近代史』、法蔵館
- 中野 東禅
- [1998]「生命倫理と仏教の関わり」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.299-311

参考文献

- 中野 伸彦
[2001]『福祉の輪郭と思想—対人援助のパースペクティブ』創言社
[2005]「社会福祉哲学・思想」硯川眞旬編『社会福祉の課題と研究動向』中央法規出版、pp.11-24
[2009]「福祉の哲学序説」『長崎ウエスレヤン大学現代社会学部紀要』7(1)、pp.55-67
- 仲野真史・長崎勤
[2009]「ナラティブの発達と支援」『特殊教育学研究』47-33、pp.183-192
- 中村 明
[1977]『比喩表現辞典』角川書店
- 中村 晋也
[1987]「日蓮聖人の末法観の一考察」『日蓮教学研究所紀要』14、pp.130-137
[1988]「日蓮聖人の忍性批判について」『日蓮教学研究所紀要』15、pp.90-105
[1989]「日蓮聖人の律宗批判について」『日蓮教学研究所紀要』16、pp.52-64
- 中村 瑞隆訳
[1995]『現代語訳 法華経 上』春秋社
[1998]『現代語訳 法華経 下』春秋社
- 中村 剛
[2006]「社会福祉における固有な人間理解—存在者・存在・他者という3つの次元から」『社会福祉学』47-2、pp.3-15
[2009]『福祉哲学の構想—福祉の思考空間を切り拓く』株式会社みらい
[2010]『社会福祉学原論—脱構築としての社会福祉学』株式会社みらい
- 中村 直樹
[2006]「子どもの権利を支える理念に関する覚書—平和・尊厳・寛容・自由・平等・連帯」『東北福祉大学大学院総合福祉学研究科社会福祉学専攻紀要』4、pp.125-138
- 中村 元
[1954]「大乘經典の成立時代」宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』pp.485-494
[1956]『慈悲』平楽寺書店
[1968]「仏教における人間観の特徴」『日本仏教学会年報』33、pp.1-25
[1970]「インド社会より見たる法華経」金倉圓照編『法華経の成立と展開 法華経研究3』平楽寺書店、pp.529-564
[1981]『佛教語大辞典(縮刷版)』東京書籍
[1987]『慈悲』平楽寺書店
[1988a]『中村元選集決定版第1巻 インド人の思惟方法 東洋人の思惟方法Ⅰ』春秋社
[1988b]『中村元選集決定版第2巻 シナ人の思惟方法 東洋人の思惟方法Ⅱ』春秋社
[1989a]『中村元選集決定版第3巻 日本人の思惟方法 東洋人の思惟方法Ⅲ』春秋社
[1989b]『中村元選集決定版第4巻 チベット人・韓国人の思惟方法 東洋人の思惟方法Ⅳ』春秋社
[1991]『中村元選集決定版第13巻 仏弟子の生涯 原始仏教Ⅲ』春秋社
[1992a]『中村元選集決定版第11巻 ゴータマ・ブッダⅠ 原始仏教Ⅰ』春秋社
[1992b]『中村元選集決定版第12巻 ゴータマ・ブッダⅡ 原始仏教Ⅱ』春秋社

参考文献

- [1992c] 『中村元選集決定版第 14 卷 仏弟子の生涯 原始仏教Ⅳ』春秋社
[1993a] 『中村元選集決定版第 15 卷 原始仏教の思想Ⅰ 原始仏教Ⅴ』春秋社
[1993b] 『中村元選集決定版第 18 卷 原始仏教の社会思想 原始仏教Ⅷ』春秋社
[1994a] 『中村元選集決定版第 16 卷 原始仏教の思想Ⅱ 原始仏教Ⅵ』春秋社
[1994b] 『中村元選集決定版第 20 卷 原始仏教から大乘仏教へ 大乘仏教Ⅰ』春秋社
[1994c] 『中村元選集決定版第 22 卷 空の論理 大乘仏教Ⅲ』春秋社
[1994d] 「慈悲の精神」田宮仁・長谷川匡俊・宮城洋一郎編『仏教と福祉』北辰堂、pp.3-31
[1995a] 『中村元著作集決定版第 17 卷 原始仏教の生活倫理 原始仏教Ⅶ』春秋社
[1995b] 『中村元著作集決定版第 21 卷 大乘仏教の思想 大乘仏教Ⅱ』春秋社
[1998a] 『中村元選集決定版別巻 1 古代思想 世界思想史Ⅰ』春秋社
[1998b] 『中村元選集決定版別巻 5 東西文化の交流 日本の思想Ⅰ』春秋社
[1998c] 『中村元選集決定版別巻 6 聖徳太子 日本の思想Ⅱ』春秋社
[1998d] 『中村元選集決定版別巻 7 近世日本の批判的精神 日本の思想Ⅲ』春秋社
[1998e] 『中村元選集決定版別巻 8 日本宗教の近代性 日本の思想Ⅳ』春秋社、pp.128-129
[1999a] 『中村元選集決定版 別巻 2 普遍思想 世界思想史Ⅱ』春秋社
[1999b] 『中村元選集決定版 別巻 3 中世思想 世界思想史Ⅲ』春秋社
[1999c] 『中村元選集決定版 別巻 4 近代思想 世界思想史Ⅳ』春秋社
[2000] 『自己の探求（新装版）』青土社
[2002] 『龍樹』講談社
[2003] 『現代語訳大乘仏典 2 法華経』東京書籍
- 中村 元訳
[1978] 『ブッダの真理のことば・感興のことば』岩波書店
[1980] 『ブッダ最後の旅—大パリニッバーナ経』岩波書店
[1982a] 『仏弟子の告白 テーラガーター』岩波書店
[1982b] 『尼僧の告白 テーリーガーター』岩波書店
[1984] 『ブッダのことば—スッタニパータ』
[1986a] 『ブッダ神々との対話 サンユッタニカーヤⅠ』岩波書店
[1986b] 『ブッダ悪魔との対話 サンユッタニカーヤⅡ』岩波書店
- 中村 元監修
[2006] 『新・佛教辞典（第三版）』誠信書房
- 中村元監修、峰島旭雄責任編集
[2000] 『比較思想事典』東京書籍
- 中村元監修、前田専學編、中村元訳
[2011] 『原始仏典Ⅱ 相応部經典第 1 卷』春秋社
- 中村元監修、前田専學編、浪花宣明訳
[2012] 『原始仏典Ⅱ 相応部經典第 2 卷』春秋社
- 中村元監修、前田専學編、及川真介ほか訳
[2012] 『原始仏典Ⅱ 相応部經典第 3 卷』春秋社
- 中村元監修、前田専學編、服部育郎ほか訳
[2013] 『原始仏典Ⅱ 相応部經典第 4 卷』春秋社

参考文献

- 中村元監修、森祖道・浪花宣明編、森祖道ほか訳
[2003]『原始仏典第1巻 長部經典Ⅰ』春秋社
- 中村元監修、森祖道・浪花宣明編、中村元ほか訳
[2003]『原始仏典第2巻 長部經典Ⅱ』春秋社
- 中村元監修、森祖道・浪花宣明編、中村元ほか訳
[2004]『原始仏典第3巻 長部經典Ⅲ』春秋社
- 中村元監修、森祖道・浪花宣明編、及川真介ほか訳
[2004]『原始仏典第4巻 中部經典Ⅰ』春秋社
- 中村元監修、森祖道・浪花宣明編、浪花宣明訳
[2004]『原始仏典第5巻 中部經典Ⅱ』春秋社
- 中村元監修、森祖道・浪花宣明編、田辺和子ほか訳
[2005]『原始仏典第6巻 中部經典Ⅲ』春秋社
- 中村元監修、森祖道・浪花宣明編、松田慎也ほか訳
[2005]『原始仏典第7巻 中部經典Ⅳ』春秋社
- 中村元監修・補注、藤田宏達訳
[2008]『ジャータカ全集1（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、田辺和子訳
[2008]『ジャータカ全集2（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、松田専学訳
[2008]『ジャータカ全集3（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、松村恒・松田慎也訳
[2008]『ジャータカ全集4（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、松本照敏訳
[2008]『ジャータカ全集5（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、松田慎也ほか訳
[2008]『ジャータカ全集6（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、上村勝彦・長崎法潤訳
[2008]『ジャータカ全集7（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、片山一良訳
[2008]『ジャータカ全集8（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、矢島道彦ほか訳
[2008]『ジャータカ全集9（新装版）』春秋社
- 中村元監修・補注、阿部慈園ほか訳
[2008]『ジャータカ全集10（新装版）』春秋社
- 中村 雄二郎
[1989]『場所（トポス）』弘文堂
- 中村 了権
[1971]「原始仏教における人間存在の問題—スッタニパータを中心として」『印仏研』39
(20-1)、pp.160-161
- [1975]「原始仏教における善悪と業」『印仏研』47 (24-1)、pp.182-185

参考文献

- 中山 愈
[2005]『社会福祉原論—人間福祉と生命倫理の統合を哲学する』弘文堂
- 奈倉 道隆
[1977]「仏教の現代化と社会福祉」『印仏研』50(25-2)、pp.176-177
[1989]「医療における人間性の回復と仏教思想」『龍谷大学論集』434・435、pp.525-535
[2000a]「仏教と近代思想の生命倫理」『印仏研』96(48-2)、pp.375-380
[2000b]「仏教に基づく生命倫理と共生の思想」『東海仏教』45、pp.109-118
[2000c]「仏教思想による医療と介護の実践」法蔵館『仏教』51、pp.104-110
- 鍋島 直樹
[1992]「仏教からのバイオエシックス—欧米のバイオエシックスと比較して」『印仏研』81(41-1)、pp.169-173
[2007]「縁起の生命倫理学—智慧と慈悲」『真宗学』116、pp.1-48
- 鍋島直樹・長上深雪・嵩満也編
[2006]『仏教生命観の流れ—縁起と慈悲』法蔵館
- 南條文雄・泉芳璟
[1913]『梵漢対照新訳法華経』平楽寺書店
- 難波恒雄・小松かつ子
[2000]『仏教医学の道を探る』東方出版
- 新村 出編
[2008]『広辞苑(第六版)』岩波書店
- 西 義雄
[1943]「菩提心に就て(二)」『宗教研究』117(5-3)、pp.87-109
[1945]『初期大乘仏教の研究』大東出版社
[1953]『原始仏教に於ける般若の研究』大倉山文化科学研究所
[1968]「般若経における菩薩の理念と実践」西義雄編『大乘菩薩道の研究』平楽寺書店、pp.2-159
[1969]「菩薩の主體的利他行としての活動力の根基」『東洋学研究』3、pp.1-13
[1970]「小乗論書に於ける菩薩思想と龍樹の批判—初期菩薩思想の展開」『禅文化研究所紀要』2、pp.43-72
[1976]「阿毘達磨仏教に於ける仏陀の本願説—附、菩薩の悪趣願生説」『東洋学研究』10、pp.1-36
- 西 義雄編
[1968]『大乘菩薩道の研究』平楽寺書店
- 西梅 幸治
[2004]「ソーシャルワークにおけるエンパワーメント実践展開研究の意義」『福祉社会研究』第4・5号、pp.53-67
- 西川 潤編
[2001]『アジアの内発的発展』藤原書店
- 西川潤・野田真里編
[2001]『仏教・開発・NGO タイ開発僧に学ぶ共生の智慧』新評論

参考文献

- 西村 愛
[2005]「知的障害児・者の『主体』援助の陥穽を問う—ナラティブ・アプローチの批判的考察をもとに」『現代文明学研究』7、pp.410-420
- 西森 三保子
[1998]「臨床仏教学確立（導入）の必要性」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.271-284
- 西山 広宣
[1971]「仏教福祉理念としての檀波羅蜜についての一試論—仏教における改革の思想（三）」『日本仏教社会福祉学会年報』23、pp.11-16
- 西山茂・小野文瑠・清水海隆
[2011]『大乘山法音寺の信仰と福祉』仏教タイムス社
- 日蓮宗事典刊行委員会編
[1981]『日蓮宗事典』（日蓮宗宗務院）
- 日蓮聖人六百五十遠忌報恩記念会編
[1978-]『日蓮聖人御遺文講義』（重版）、第1巻～第18巻・別巻、日本仏書刊行会（初版1931-1936年、全19巻、龍吟社）
- 日本仏教学会編
[1970]『日本宗教の現世利益』
- 日本仏教社会福祉学会編
[2006]『仏教社会福祉辞典』法蔵館
- 沼 義昭
[1995]「薬王菩薩の御本地—焼身供養をめぐる」『立正大学文学部論叢』102、pp.41-62
- 野際 清美
[1995]「『法華経』の慈悲に関する基礎的研究」『東洋大学大学院紀要』31、文学研究科、pp.206-191
- 野口 栄子
[1968]「福祉における人間の主体性の問題」『京都府立大学学術報告（理学・生活科学・福祉学）』19、pp.77-81
- 野口 真澄
[1991]「日蓮聖人の『病』に関する説示について」『日蓮教学研究所紀要』18、pp.55-61
[1992]「日蓮聖人の治病観—『太田入道殿御返事』の経論引用を中心に」『日蓮教学研究所紀要』19、pp.62-77
[1996]「日蓮における『病』と『臨終』」『印仏研』88（44-2）、pp.740-742
- 野口 裕二
[2002]『物語としてのケア—ナラティブ・アプローチの世界へ』医学書院
[2005]『ナラティブの臨床社会学』勁草書房
- 野口 裕二編
[2009]『ナラティブ・アプローチ』勁草書房
- 野田 隆生
[2007]「近世における臨終行儀書ならびに『往生伝』の伝播とその意義—今日的ターミナ

参考文献

- ル・ケアへの指標」『華頂社会福祉学』3、pp.26-37
- パークス著、桑原治雄・三野善央訳
[2002]『死別—遺された人たちを支えるために』メディカ出版
- パークス・ワイス著、池辺明子訳
[1987]『死別からの回復—遺された人の心理学』図書出版社
- バイステック著、田代不二男・村越芳男訳
[1965]『ケースワークの原則』誠信書房
- バイステック著、尾崎新・福田俊子・原田和幸訳
[2006]『ケースワークの原則—援助関係を形成する技法（新訳改訂版）』誠信書房
- 萩野 浩基
[1991]「社会福祉の哲学・原理を求めて」萩野浩基編『現代社会福祉要論』高文堂出版社、
pp.144-153
- [2012]『感性のとき—INSIDE JAPAN（増補改訂版）』ぎょうせい
- 朴 光駿
[2012]『ブッダの福祉思想—「仏教的」社会福祉の源流を求めて』法蔵館
- 狭間 香代子
[2001]『社会福祉の援助観—ストレングス視点・社会構成主義・エンパワメント』筒井書
房
- 長谷川 匡俊
[1992]『トゥギャザーウィズヒム—長谷川良信の生涯』新人物往来社
[2000]「仏教と福祉の結合から見えてくるもの」法蔵館『仏教』51、pp.82-88
[2001]「仏教者・長谷川良信の社会事業—その思想と寺院社会事業論」『社会事業史研究』
29、pp.25-43
[2002a]「近世の念仏聖・大日比三師の福祉思想」『伊藤唯真日本仏教の形成と展開』法蔵
館、pp.575-590
[2002b]『宗教福祉論』医歯薬出版
[2005]『長谷川良信シリーズ 福祉に生きる』大空社
- 長谷川 匡俊編
[2007a]『戦後仏教社会福祉事業の歴史』法蔵館
[2007b]『戦後仏教社会福祉事業史年表』法蔵館
- 長谷川匡俊・淑徳大学エクステンションセンター編
[2004]『今を生きて老いと死を生きる 大乘仏教の共生の教え』青娥書房
- 長谷川仏教文化研究所
[1983]『仏教と社会事業と教育と—長谷川良信の世界』長谷川仏教文化研究所
- 長谷川 よし子
[1977]『仏教と社会福祉のあいだ』長谷川仏教文化研究所
- 長谷川 良信
[1973]『長谷川良信選集—社会事業と仏教社会事業に関する論文集』上・下、長谷川仏教
文化研究所
- 長谷川良信著、長谷川佛教文化研究所編

参考文献

- [1972]『長谷川良信選集 上巻』大乘淑徳学園出版部
[1973]『長谷川良信選集 下巻』大乘淑徳学園出版部
- 長谷部 好一
[1968]「仏教の人間観—その位置づけと把握の方向」『日本仏教学会年報』33、pp.26-39
- 秦 康宏
[2010]「社会福祉従事者における自己覚知と専門職意識の生成プロセスの関係」『大阪城南女子短期大学研究紀要』44、pp.45-56
- 服部 正穂
[1985]「仏教社会福祉に関して」『東海仏教』30、pp.43-65
[1986]「仏教社会事業論 孝橋正一氏所説」『東海仏教』31、pp.1-11
[1987]「仏教社会福祉論 孝橋理論の継承」『東海仏教』32、pp.1-9
- 浜島典彦・清水海隆
[2011]『大乘山法音寺の源流と近現代仏教福祉』仏教タイムス社
- 花山 信勝訳注
[1937]『原本校註・漢和対照 往生要集』山喜房仏書林
- 早坂 博
[1985]「救済活動の主體的契機—菩薩思想を中心として」『東北福祉大学紀要』9-1、pp.1-14
- 早島 理
[1973]「菩薩道の哲学—『大乘莊嚴經論』を中心として」『南都仏教』30、pp.1-29
[1983]『六波羅蜜』考—MSAXVI 章を中心に『印仏研』61 (32-1)、pp.103-106
- 早島 鏡正
[1964]『初期仏教と社会生活』岩波書店
- 林屋 辰三郎
[1964]『町衆—京都における『市民』形成史』中央公論社
- 原 慎定
[1999]『日蓮教学における罪の研究』平楽寺書店
[2010]「日蓮教学における順縁と逆縁について」『日蓮教学教団史論集 冠賢一先生古稀記念論文集』山喜房仏書林、pp.97-115
- 原 実
[2007]「軽蔑—常不軽菩薩によせて」『法華文化研究』23、pp.109-124
- 反差別国際運動日本委員会編
[1995]『国際社会における共生と寛容を求めて』解放出版社
- 干潟 龍祥
[1954]『本生経類の思想史的研究』東洋文庫
[1956]「菩薩思想の起源と展開」宮本正尊編『佛教の根本真理 佛教における根本真理の歴史的諸形態』三省堂、pp.219-240
[1958a]「大智度論の作者について」『印仏研』13 (7-1)、pp.1-12
[1958b]『梵文善勇猛般若波羅蜜多經 序論文付 (Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sutra : edited with an introductory essay by Ryusyo Hikata)』九州大学
- 日高 洋子

参考文献

- [2002]「研究ノート 忍性における福祉的なるもの」『和泉短期大学研究紀要』23、pp.23-27
- [2009]「忍性と福祉の領域に関する一考察」『埼玉学園大学紀要(人間学部篇)』9、pp.145-158
ビハーラ実践活動研究会
- [1993]『ビハーラ活動 仏教と医療と福祉のチームワーク』本願寺出版社
日比宣正・馬田行啓
- [2003]『国訳一切経 印度撰述部 28 法華部 (改訂版)』大東出版社
- 平川 彰
- [1952]「仏教に於ける宗教的実践の二重性」『印仏研』1 (1-1)、pp.153-163
- [1957]「十住毘婆沙論の著者について」『印仏研』10 (5-2)、pp.176-181
- [1960]「大乘戒と十善道」『印仏研』16 (8-2)、pp.280-287
- [1964]『原始仏教の研究』春秋社
- [1968]『初期大乘仏教の研究』春秋社
- [1970]「法華経における『一乗』の意味」金倉圓照編『法華経の成立と展開 法華経研究
3』平楽寺書店、pp.565-606
- [1971a]「É・ラモット教授の『大智度論フランス語訳註』第三巻について」『印仏研』38
(19-2)、pp.435-444
- [1971b]「般若経と六波羅蜜経」『印仏研』38 (19-2)、pp.95-103
- [1973]「六波羅蜜の展開」『印仏研』42 (21-2)、pp.23-35
- [1975a]「原始仏教における法の意味」『平川彰博士還暦記念論集 仏教における法の研究』
春秋社
- [1975b]「原始佛教の倫理」壬生台舜編『佛教の倫理思想とその展開』大蔵出版、pp.7-44
- [1980]「仏陀観と心—大智度論を中心として」平川彰編『仏教と心の問題』山喜房仏書林、
pp.1-24
- [1988]『平川彰著作集第1巻 法と縁起』春秋社
- [1989a]「『大智度論』は中国成立か」『大乘仏典〈中国・日本篇〉月報』12、中央公論
- [1989b]『平川彰著作集第五巻 大乘仏教の教理と教団』春秋社
- [1989c]『平川彰著作集第六巻 初期大乘と法華思想』春秋社
- [1991]「初期大乘仏教における在家と出家」『仏教学』31、pp.1-39
- 平川彰・梶山雄一・高崎直道編
- [1981a]『講座大乘仏教1 大乘仏教とは何か』春秋社
- [1981b]『講座大乘仏教2 般若思想』春秋社
- 平塚 良子
- [1986]「社会福祉におけるクライアント認識に関する一考察—転換期における『価値』か
らの視点」『社会福祉学』27-2、pp.75-102
- 平山 正実
- [1991]『死生学とはなにか』日本評論社
- [1997]「死別体験者の悲嘆について—主として文献紹介を中心に」松井豊編『悲嘆の心理』
サイエンス社、pp.40-61
- 廣松渉ほか編
- [1998]『岩波哲学・思想辞典』岩波書店

参考文献

- 福祉士養成講座編集委員会編
[2006]『新版社会福祉士養成講座 8 社会福祉援助技術 I (第3版)』中央法規
- 福田 静夫
[1990]「転換の時代と『より善き生』—『社会福祉哲学』の可能性を求めて」福田静夫・宮田和明編『社会福祉の人間的原理』文理閣、pp.209-246
- 福富 昌城
[2009]「ケアする人のケアを考える—ケアする人にとっての癒しとは」『花園大学社会福祉学部研究紀要』17、pp.51-57
[2010]「自己覚知の意義」『ケアマネジャー』12(5)、pp.16-19
- 福原 蓮月
[1970]「仏教福祉の概念—阿育王の事蹟よりみて」『印仏研』37(19-11)、pp.66-167
- 福原 亮巖
[1977]「仏教福祉の根底にあるもの」『佛教と社会福祉 秦隆真先生追悼論文集』佛教大学、pp.127-150
- 福原亮巖・杉本一義
[1967]『仏教福祉学』永田文昌堂
- 福本 彰
[1999]「『待つ』の構造(1)—未定・望む・信じる(憑く)・祈る」『就実論叢』29(1)、pp.33-47
- 藤田 清
[1964]『仏教カウンセリング』誠信書房
[1971]「仏教カウンセリングから見た家族関係」『印仏研』39(20-1)、pp.94-97
[1976]「対話的人間像」『天台学報』18、pp.48-55
[1993]「仏教カウンセリングと教育方法」斎藤昭俊編『仏教教育の世界』溪水社、pp.381-403
- 藤田 宏達
[1974]「原始仏教における善悪の問題」『印仏研』44(22-2)、pp.1-10
[1979]「初期大乘経典にあらわれた恩」仏教思想研究会編『仏教思想 4 恩』平楽寺書店、pp.87-130
[1988a]「原始仏典にみる死」仏教思想研究会編『仏教思想 10 死』平楽寺書店、pp.55-105
[1988b]「原始仏教における生死観」『印度哲学仏教学』3、pp.38-63
- 藤腹 明子
[1998]「仏教看護学試論」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.257-269
[2000a]『仏教と看護 傍らに立つ』三輪書店
[2000b]「仏教看護学の考え方」法蔵館『仏教』51、pp.146-152
[2003]「仏教ソーシャルワーカーの可能性を考える上で—スピリチュアルケアという側面に焦点をあてて」『日本仏教社会福祉学会年報』34、pp.39-49
[2004]『看取りの心得と作法 17カ条』青海社
[2006]『死を迎える日のための心得と作法 17カ条』青海社
[2010]『仏教看護の実際』三輪書店

参考文献

- [2012]『仏教看護入門』青海社
- 藤井 学
[1972]「町衆の信仰」坂本日深監修・田村芳朗・宮崎英修編『日蓮信仰の歴史 講座日蓮3』春秋社、pp.68-83
[2003]『法華衆と町衆』法蔵館
- 藤本 智董
[1975]「法華經の虚空会について」『福岡大学人文論叢』7-1、pp.225-254
- 布施 浩岳
[1934]『法華經成立史』大東出版社
[1960]「大智度論に見える法華經の理解」『東洋思想論集 福井博士頌壽記念』早稲田大学出版部、pp.574-582
- 仏教思想研究会編
[1975]『仏教思想 1 愛』平樂寺書店
[1979]『仏教思想 4 恩』平樂寺書店
[1981]『仏教思想 7 空 上』平樂寺書店
[1982]『仏教思想 7 空 下』平樂寺書店
- 筆谷 稔
[1975]「仏教福祉の社会的アプローチに関するノート」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』1、pp.28-35
[1978]「宗教論 仏教福祉についての社会的接近」『応用社会学の諸問題 森好夫先生退官記念論文集』晃洋書房、pp.181-190
- 舟橋 一哉
[1987]『俱舎論の原典解明 業品』法蔵館
- フロイト著、伊藤正博訳
[2010]「喪とメランコリー」フロイト著、新宮一成・鷺田清一・道籙泰三・高田珠樹・須藤訓任編『フロイト全集 14』岩波書店、pp.273-293
- 文化庁編
[2013]『宗教年鑑 平成 24 年版』ぎょうせい
- ヘッセ著、高橋健二訳
[1971]『シッダールタ』新潮文庫
- ヘンリー・カメン著、成瀬治訳
[1970]『寛容思想の系譜』平凡社
- 北條 賢三
[1982]「法華經に現われる権化思想とその背景」塚本啓祥編『法華經の文化と基盤 法華經研究 9』平樂寺書店、pp.227-256
- 保坂 俊司
[2002]「仏教における寛容の思想—アショーカ王と聖徳太子を中心として」小田川方子・欠端実編『『癒し』の思想—伝統から未来へ』麗澤大学出版会、pp.59-113
[2006]「仏教とイスラムにおける他者認識—慈悲の宗教と寛容の宗教の構造的差異についての考察」『大崎学報』162、pp.71-82

参考文献

- [2008] 「日本人の宗教観の背後にあるもの」『麗澤学際ジャーナル』16-2、pp.37-70
- [2009] 「比較思想の二一世紀的意義—比較思想学とその基盤としての寛容思想」峰島旭雄
先生傘寿記念論文集編集委員会編『『いのち』の流れ』北樹出版、pp.115-127
- 星野貞一郎・清野信成編
[2005] 『教育者のための障害者福祉論』明石書店
- ホックシールド著、石川准・室伏亜希訳
[2000] 『管理される心—感情が商品になるとき』世界思想社
- 阿 理生
[2006] 「pāramitā (波羅蜜) の語源・語義について」『印仏研』108 (54-2)、pp.1011-1005
- 梵文法華経刊行会
[1977-1982] *Sanskrit manuscripts of Saddharmapundarīka: collected from Nepal, Kashmir, and Central Asia* (『梵文法華経写本集成』), compiled by Institute for the Comprehensive Study of Lotus Sutra, Rissho University
- マイケル・ウォルツァー著、大川正彦訳
[2003] 『寛容について』みすず書房
- 前川 健一
[2004] 「日本における諸宗教の対立と融和」『東洋学術研究』43-2、pp.127-137
- 前島 康男
[2012] 「登校拒否・不登校問題の30年—信じて・任せて・待つことの重要性」『東京電機
大学総合文化研究』10、pp.57-64
- 前田 惠學
[1964] 『原始佛教聖典の成立史研究』山喜房仏書林
[2004] 『前田惠學集第5巻 文学として表現された仏教』山喜房仏書林
[2005] 『前田惠學集第6巻 核の時代における平和と共生ほか』山喜房仏書林
- 前田 拓也
[2011] 『『待つ人』になる—身体障害者の介助と時間』生活書院『支援』1、pp.56-67
- 前谷 彰 (恵紹)
[2006] 「忍性律師の慈善事業観」『日本仏教学会年報』72、pp.165-175
- 真柄 和人
[1986] 「kuśala について—初期偈經典の行方」『仏教文化研究』31、pp.9-22
- 増田 英男
[1963] 「空観と大悲」『印仏研』21 (11-1)、pp.195-198
[1964] 「般若経における『方便』の意味について」『印仏研』23 (12-1)、pp.112-117
[1965] 「般若経における『方便』の意味について (続) —その派生的発展的意味」『印仏
研』25(13-1)、pp.210-213
[1971] 「法華経における『方便』の意味について」『密教文化』95、pp.88-96
- 増谷 文雄
[1967] 『日蓮—書簡を通してみる人と思想』筑摩書房
- 町田 是正
[1969] 「末法思想に関する試論—『末法為正』(日蓮) の意味について」『日本仏教学会年

参考文献

- 報』34、pp.215-226
- [1983]「日蓮聖人における時機観」『日本仏教学会年報』49、pp.405-420
- 松江克彦・波多江忠彦
- [2001]『感性』について—人間学的試論『感性福祉研究所年報』2、pp.363-372
- 松尾 剛次
- [2004]『忍性—慈悲ニ過ギタ』ミネルヴァ書房
- 松尾 剛次編
- [2004]『持戒の聖者 叡尊・忍性』吉川弘文館
- 松岡 幹夫
- [2003]「日蓮仏教と宗教多元主義」『東洋哲学研究所紀要』19、pp.28-58
- 眞次 浩司
- [2012]『待つ』ことに関する人間学的研究—序論 西日本短期大学『総合学術研究論集』2、pp.69-77
- 松倉 真理子
- [2001]「社会福祉実践における『他者』の問い—脱近代ソーシャルワーク議論の意味」『社会福祉学』42-1、pp.1-11
- 松澤大樹・浅井博
- [2003]「感性とは何だろうか、感性は磨けるのだろうか? (その1) —まず、最初に言葉ありき」『感性福祉研究所年報』4、pp.97-101
- 松長 有慶
- [1980]「法華経陀羅尼の特質」中村瑞隆編『法華経の思想と基盤 法華経研究 8』平楽寺書店、pp.89-106
- 松濤誠廉・長尾雅人・丹治昭義訳
- [2001]『大乘仏典 4 法華経 I』中央公論社
- 松濤誠廉・丹治昭義・桂紹隆訳
- [2002]『大乘仏典 5 法華経 II』中央公論社
- 松野 純孝
- [1964]「鎌倉佛教と慈善救済」『結城教授頌壽記念佛教思想史論集』大蔵出版、pp.753-764
- 松原 一郎
- [1995]『『自立と共生』の規範的言明を考える』『社会福祉学』36-2、pp.28-41
- 松村 壽巖
- [1974]「日蓮聖人における追善供養の動向と展開」『印仏研』44 (22-2)、pp.243-780
- [2001]『日蓮宗儀礼史の研究』平楽寺書店
- 真鍋 顕久
- [2004]「社会福祉の観点からの共生思想—仏教における共生」『名古屋女子大学紀要 人文・社会編』(50)、pp.55-66
- 真野 正順訳
- [1987-1988]『国訳一切経印度撰述部 釈経論部一〜五卷下 大智度論 (改訂版)』大東出版社 (初版 1935-1936年)
- 真野 龍海

参考文献

- [1975] 「初期佛教の倫理思想—善の位置について—」 壬生台舜編『佛教の倫理思想とその展開』大蔵出版、pp.45-62
- [1979] 「施について」『宗教研究』238 (52-3)、pp.193-194
- [1981] 「施の思想」『勝又俊教博士古稀記念論集 大乘仏教から密教へ』春秋社、pp.115-127
- 馬淵和夫ほか校注
- [1997] 『新古典文学大系 31 三宝絵 注好選』岩波書店
- 間宮 啓壬
- [1999] 『『愚者』と『智人』—日蓮における『師』自覚の構造』『宗教研究』322 (73-3)、pp.673-696
- [2008] 「日蓮における地涌・上行自覚の再検討」『日蓮仏教研究』2、pp.175-186
- 丸山 孝雄
- [1980] 「法華七喻解釈の展開」中村瑞隆編『法華経の思想と基盤 法華経研究 8』平楽寺書店、pp.433-461
- 三浦 日脩
- [2009] 「日蓮聖人と極楽寺良観房忍性」『桂林学叢』21、pp.37-57
- 三重野 卓編
- [2008] 『シリーズ社会政策研究 4 共生社会の理念と実際』東信堂
- 水谷 幸正
- [1967] 「浄土教と社会福祉」『浄土宗学研究』2、pp.311-332
- [1975] 「仏教社会福祉学の意図するもの」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』1、pp.8-17
- [1977] 「仏教社会福祉論の展望—『秦隆真先生追悼論文集 仏教と社会福祉』を読んで」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』4、pp.25-35
- [1982] 「仏教福祉活動について」佛教大学仏教社会事業研究所『仏教福祉』8、pp.12-22
- [1999] 『仏教・共生・福祉』思文閣出版
- 水谷 幸正編
- [1996] 『仏教とターミナルケア』法蔵館
- 水谷幸正先生古稀記念会編
- [1998] 『佛教福祉研究』思文閣出版
- 水野 弘元
- [1954] 「大乘興起の思想的根據」宮本正尊編『大乘佛教の成立史的研究』三省堂、pp.268-273
- [1972] 『仏教要語の基礎知識』春秋社
- [1993] 「原始仏教における教育思想」『仏教教育の世界』溪水社、pp.327-346
- 水野弘元・中村元・平川彰・玉城康四郎責任編集
- [1977] 『仏典解題事典 (第二版)』春秋社
- 溝口 元
- [2000] 「動物介在療法—新たな『癒し』の一形態」立正大学仏教学部編『仏教と環境 立正大学仏教学部開設 50 周年記念論文集』丸善株式会社、pp.157-173
- [2005a] 『生命倫理と福祉社会』アイ・ケイコーポレーション
- [2005b] 「社会福祉と生命倫理の交点—リプロダクティブ・ヘルス/ライツ問題との関連

参考文献

- から」立正大学社会福祉学部編『福祉文化の創造—福祉学思想と現代的課題』ミネルヴァ書房、pp.318-333
- 道端 良秀
[1967]『中国仏教と社会福祉事業』法蔵館
- 三友 健容
[1980]「アビダルマ仏教における声聞成仏論と法華経」中村瑞隆編『法華経の思想と基盤 法華経研究 8』平楽寺書店、pp.281-322
[2000]「仏教における理想国土と環境問題への提言」立正大学仏教学部編『仏教と環境 立正大学仏教学部開設 50 周年記念論文集』丸善株式会社、pp.297-315
[2007]『アビダルマディーパの研究』平楽寺書店
[2009]「Present-day Social Problem and its Solution by Buddhism」『法華文化研究』35、pp.1-12
[2010]『『中論』における『諸法実相』』『日蓮教学教団史論集 冠賢一先生古稀記念論文集』山喜房仏書林、pp.820-796
- 三友 量順
[1986a]「『大智度論』に引用された法華経」『印仏研』68 (34-2)、pp.68-76
[1986b]「法華経—諸仏の祈り その八」『法華』72 (5)、pp.13-21
[1986c]「法華経—諸仏の祈り その九」『法華』72 (6)、pp.7-14
[1987]「大智度論の菩薩観—菩薩観の種々相」『高崎直道博士還暦記念論集 インド学仏教学論集』春秋社、pp.293-305
[1990]「仏典における懺悔の形態と意義」『大倉山文化会議研究年報』2、pp.107-128
[1992]「森尚謙『護法資治論』正篇概要」『大倉山文化会議研究年報』3、pp.237-256
[1993]「森尚謙『護法資治論』補遺に見られる神佛一理論」『大倉山文化会議研究年報』4、pp.111-125
[1995]「燃身—大乘仏教における再生と復活の信仰」『大倉山文化会議研究年報』6、pp.41-58
[1996]「薬王菩薩と『燃身』」『勝呂信静博士古稀記念論文集』山喜房仏書林、pp. 391-406
[1997a]「『福祉』ということば—仏教福祉からのアプローチ」『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』1、pp.47-59
[1997b]「森尚謙の宥和思想—現代的意義と四方他宗批判への解釈」『日蓮教学の諸問題 浅井圓道先生古稀記念論文集』平楽寺書店、pp.365-387
[1997c]「『添品妙法蓮華経』薬草喻品後半部分書き下し」『大倉山文化会議研究年報』8、pp.135-149
[1999a]『ブッダの国の法華経』日蓮宗新聞社
[1999b]「仏教福祉研究への現代的アプローチ (1)『普遍思想と仏教福祉』」『立正大学社会福祉研究所年報』1、pp.17-33
[2001]「法華経における hita の語—仏教福祉の視点から」『田賀龍彦博士古稀記念論集 仏教思想仏教史論集』山喜房仏書林、pp.291-314
[2002]「善知識—普遍思想的視点から」『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』春秋社、pp.479-498
[2004]「マターナル・アフェクション (母性的愛) とパターナル・アフェクション (父性的愛)—福祉社会における愛情」『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』15、

参考文献

- pp.205-219
- [2005]「仏教文化と福祉」立正大学社会福祉学部編『福祉文化の創造—福祉学思想と現代的課題』ミネルヴァ書房、pp.32-43
- [2006]「福祉社会における母性的愛情と父性的愛情—佛教文化と福祉の視点から」『立正大学社会福祉研究所年報』8、pp.3-16
- [2007a]「仏教の現代的・合理的理解と解釈」仏教思想学会編『仏教学』49、pp.1-16
- [2007b]「福祉社会と感性—仏教文化と福祉の視点から」『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』21、pp.53-66
- [2007c]「日蓮宗の教義と信仰」『キリスト教文化・東洋宗教研究所紀要』26、pp.3-19
- [2009a]「生死観か死生観か—普遍思想の視点から」『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』23、pp.31-44
- [2009b]「仏教文化と感性—『かなしみ』と『よろこび』への共感」『立正大学社会福祉研究所年報』11、pp.43-57
- [2010]「世界に開かれた仏教社会福祉—海外仏教社会福祉」立正大学社会福祉学部『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』24、pp.47-60
- [2011a]「M・ガンディーの宗教観に見られる普遍思想—MY RELIGION を通して」仲澤浩祐博士古稀記念論文集刊行会編『インド仏教史仏教学論叢 仲澤浩祐博士古稀記念論文集』山喜房佛書林、pp.49-75
- [2011b]『仏教文化と福祉—普遍思想の視点から』大法輪閣
- 峰岸 純夫
- [1984]「持犯文集紙背文書と極楽寺」『金沢文庫研究』272、pp.22-33
- 峰島 旭雄
- [1996]「精神的世界と学の形成の諸問題（18）—『共生』概念の再解明」早稲田商学同友会編『文化論集』9、pp.1-14
- [1999]「宗教における共生と教育の意義—仏教を例にとって」『文京女子大学研究紀要』1-1、pp.21-27
- [2000]「人間共生の諸相—仏教に約して」『文京女子大学研究紀要』2-1、pp.1-8
- 壬生 台舜
- [1975]「佛教における恩の語義」壬生台舜編『仏教の倫理思想とその展開』大蔵出版、pp.305-350
- [1983]「龍樹空思想の特質」壬生台舜編『龍樹教学の研究』大蔵出版、pp.1-20
- 壬生 台舜編
- [1975]『仏教の倫理思想とその展開』大蔵出版
- 宮城 洋一郎
- [1993]『日本仏教救済事業史研究』永田文昌堂
- [2010]「忍性の『十種大願』について」サムエル・C・モース、根本誠二編『奈良・南都仏教の伝統と革新』勉誠出版、pp.217-233
- 三宅 敬誠
- [1994]『近代的社会福祉と宗教』東方出版

参考文献

- [1999] 『宗教と社会福祉の思想』 東方出版
- [2005] 『寺院の社会福祉 家族を守る仏教』 せせらぎ出版
- 宮崎 英修
- [1969] 「日蓮の宗教における一般性と特殊性」『日本仏教学会年報』 34、pp.203-214
- [1993] 「法華経における差別と平等」田賀龍彦編『法華経の受容と展開 法華経研究 12』 pp.199-219
- 宮本 正尊
- [1944] 『大乘と小乗』 八雲書店
- [1970] 「法華経の原初成立と仏陀の『伝道宣言』」金倉圓照編『法華経の成立と展開 法華経研究 3』 平楽寺書店、pp.317-352
- [1972] 「法華経を中心とした印度仏教の中国的受容」坂本幸男編『法華経の中国的展開 法華経研究 4』 平楽寺書店、pp.43-72
- 宮本 正尊編
- [1954] 『大乘佛教の成立史的研究』 三省堂
- [1956] 『佛教の根本真理 佛教における根本真理の歴史的諸形態』 三省堂
- 宮本 均
- [2003] 「生殖医療と仏教—家族像転換の時代をどう迎えるか」『日本仏教学会年報』 69、pp.105-119
- 三輪 是法
- [1999] 「日蓮にみる共生の思想—寛容思想を考える」『日本仏教学会年報』 64、pp.103-115
- [2001] 『『物語』としての法華経』『田賀龍彦博士古稀記念論集 仏教思想仏教史論集』 山喜房佛書林、pp.265-278
- 村尾 泰弘
- [2012] 『非行臨床の理論と実践—被害者意識のパラドックス』 金子書房
- 村岡 潔
- [2001] 「病いの利他性に関する一考察—犠牲者非難イデオロギー対代理苦イデオロギー」『医学哲学医学倫理』 19、pp.166-178
- [2003] 「インフォームド・コンセント再考」佛教大学『文学部論集』 87、pp.153-163
- 村上 勝三
- [2006] 「共同体と個人倫理—『近代的自我』の構造」竹村牧男・松尾友矩編『共生のかたち—『共生学』の構築をめざして』 誠信書房、pp.52-72
- 村上 真完
- [1968] 「慈悲・愛—初期仏教資料における」『論集 東北印度学宗教学会』 1、pp.68-69
- [1971a] 「慈悲行の成立に関して」『日本仏教社会福祉学会年報』 2・3、pp.1-11
- [1971b] 「原始仏教における愛と慈悲」『宗教研究』 205 (44-2)、pp.41-82
- [1977] 「仏教における社会福祉の理念の原型」『佛教と社会福祉 秦隆真先生追悼論文集』 佛教大学、pp.151-165
- [1978] 「四無量再考」『日本仏教社会福祉学会年報』 9・10、pp.20-37
- [1996] 「初期の仏教における不殺生と平和の思考」『日本仏教学会年報』 61、pp.15-33
- [2005] 「開放系の思考—非我説における自己」『仏教とジャイナ教 長崎法潤博士古稀記

参考文献

念論集』平楽寺書店、pp.87-102

村上 学

[2007]「社会福祉と哲学」硯川眞旬監修、河内昌彦・立石宏昭編『社会福祉学—人間福祉とその関連領域』学文社、pp.180-188

村瀬孝雄・村瀬嘉代子編

[2004]『ロジャーズ クライエント中心療法の現在』日本評論社

村田 久行

[1998]『改訂増補 ケアの思想と対人援助』川島書店

[2001]「対人援助における他者の理解—現象学的アプローチ」『東海大学健康科学部紀要』6、pp.109-114

[2011]「ソーシャルワークの人間観—実存の視点」『ソーシャルワーク研究』36-4、pp.291-297

茂田井 教亨

[1970]『日蓮書簡に聞く』教育新潮社

[1977]「日蓮教学における『時』の問題」『大崎学報』130、pp.1-22

望月 海慧

[2000]「仏教思想は環境問題に効果的作用をもたらすのか」立正大学仏教学部編『仏教と環境 立正大学仏教学部開設 50 周年記念論文集』丸善株式会社、pp.205-223

望月 海淑

[1961]「虚空会と安樂行品」『印仏研』17 (9-1)、pp.209-212

[1980]『法華経における信の研究序説』山喜房仏書林

[1993]「日蓮聖人の『靈鷲山』をめぐって」立正大学日蓮教学研究所編『日蓮教学とその周辺』山喜房仏書林、pp.19-36

[1999]『法華経における信と誓願の研究』山喜房仏書林

[2002]「法華経における虚空について」『仏教学仏教史論叢 佐々木孝憲博士古稀記念論集』山喜房仏書林、pp.426-403

[2003]「法華経における虚空の理解」『渡邊寶陽先生古稀記念論文集 法華仏教文化史論叢』平楽寺書店、pp.175-195

望月 一憲

[1966]「法華経の譬喩について」『印仏研』29 (15-1)、pp.382-385

望月信亨ほか編

[1954-1957]『望月佛教大辞典 増訂版』世界聖典刊行協会

望月 良晃

[1970]「法華経における誹謗者の系譜」金倉圓照編『法華経の成立と展開 法華経研究 3』平楽寺書店、pp.625-651

百瀬 孝

[2002]『「社会福祉」の成立』ミネルヴァ書房

森 章司

[1982]「仏教における虚空の比喩」『中央学術研究所紀要』11、pp.64-88

[2001]「人は自らの意志でこの世に生まれてくる—初期仏教の立場から」『平和と宗教 庭野平和財団平和研究レポート』20、pp.4-9

参考文献

- 森永 松信
[1964]『仏教社会福祉学』誠信書房
[1966]「仏教と近代化—社会福祉学的研究」『印仏研』29 (15-1)、pp.215-217
[1967]「菩薩道について—社会的解脱を中心として」『印仏研』31 (16-1)、pp.257-260
[1975]『社会福祉と仏教』誠信書房
[1979]「大乘仏教精神と社会福祉」『日本仏教社会福祉学会年報』11、pp.11-22
[1980]「仁王経にみる大乘菩薩道と社会福祉」『印仏研』56 (28-2)、pp.223-226
- 守屋 茂
[1966]「仏教社会事業の基本問題」『印仏研』29 (15-1)、pp.218-220
[1971]『仏教社会事業の研究』法蔵館
[1985]『日本社会福祉思想史の研究』同朋舎出版
- 諸橋 轍次
[1958]『大漢和辞典』第八卷、大修館書店
- 矢澤 圭介
[2000]「福祉心理学の方法的態度」『人間の福祉—立正大学社会福祉学部紀要』8、pp.1-15
- 矢島 裕子
[2009]「親との死別における悲哀の過程について—継続する絆に注目して」『臨床心理学研究』7、pp.125-139
- 安井 理生
[2003]「バイステックの『ケースワークの原則』再考—ロジャーズのクライエント中心療法との比較を中心に」『同朋福祉』9、pp.67-105
- 矢野 秀武
[1999]「プッタタート比丘と社会参加型仏教の思想潮流—タイにおける思想・研究・社会活動のネットワーク」『國學院大學日本文化研究所紀要』83、pp.255-288
[2006]『現代タイにおける仏教運動—タンマガーイ式瞑想とタイ社会の変容』東信堂
- 山縣文治・柏女靈峰編
[2000]『社会福祉用語辞典』ミネルヴァ書房
- 山上曹源訳
[1974]『国訳大蔵経 論部一〜四 大智度論』第一書房
- 山川 智應
[1933-1934]『法華思想史上の日蓮聖人』新潮社
- 八卷 正治
[1991]「ハンディキャップ福祉援助実践の基底としての〈まなざし〉論研究」『社会福祉学』32-1、pp.124-146
- 山口 幸照
[2003]「密教と社会福祉のリリースンシップ」『川崎大師教学研究研究所研究紀要—仏教文化論集』9、pp.367-384
[2007]「社会福祉思想と密教思想の結節点」『智山学報』56、pp.263-274
[2010]「日本文化と福祉文化」『密教学会報』48、pp.49-57
- 山口 忠利

参考文献

- [1998]「価値判断を含む問題に対する経済学の立場」『人間の福祉 立正大学社会福祉学部紀要』4、pp.107-118
- 山口 定
[1997]『『共生』とは何か?』『学術の動向』1、pp.17-21
- 山口 真里
[2004]「ストレングスに着目した支援過程研究の意味」『福祉社会研究』4・5、pp.97-114
[2009]「ソーシャルワークにおけるストレングスの特性—類似概念との比較をつうじて」『広島国際大学医療福祉学科紀要』5、pp.65-78
- 山下 富美代
[2007]「忍耐力を育むには」『教育と医学』55-4、pp.320-327
- 山田 園子
[2006]『ジョン・ロック『寛容論』の研究』溪水社
- やまだ ようこ
[2007]『やまだようこ著作集第8巻 喪失の語り—生成のライフストーリー』新曜社
- 山田龍城・福原亮巖
[1960]「親鸞教学とその著作中の引用書」『竜谷大学論集』365・366、pp.257-308
- 山根 寛
[2007]「集団・場」鎌倉矩子・山根寛・二木淑子編、山根寛・香山明美・加藤寿宏・長倉寿子著『ひとと集団・場—ひとの集まりと場を利用する』(第二版)、三輪書店、pp.1-12
- 山本 眞利子
[2010]『ストレングスアプローチ入門』ふくろう出版
- 鎗田 進也
[2011]「地域社会づくりにおける『つながり』概念の検討」『立正社会福祉研究』12-2、pp.37-44
- 尹 賢淑
[1998]「ターミナルケアにおける仏教の位相—日本仏教を中心として」『淑徳大学大学院研究紀要』5、pp.115-128
[2000a]「日本仏教を中心とする『ターミナルケアの研究』について」『淑徳大学大学院研究紀要』7、pp.111-128
[2000b]「韓国のターミナルケアにおける寺院の福祉活動の現状と課題」『韓国仏教学 SEMINAR』8、pp.402-424
- 葉 徳生
[1993]『『大智度論』における三三昧・三解脱門』『印仏研』83 (42-1)、pp.58-60
[1994]『『大智度論』における尸羅波羅蜜』『印仏研』85 (43-1)、pp.144-146
- 横山恭子
[2012]「臨床心理学における悲嘆」高木慶子編『グリーフケア入門—悲嘆のさなかにある人を支える』勁草書房、pp.115-144
- 横山 穰
[2002]「社会福祉哲学に関する一考察」『北星論集』39、pp.1-10
- 吉岡 諒
[2012a]「叡尊・忍性の救済活動とその歴史的な性格 (上)」『仏教史研究』49、pp.79-111

参考文献

- [2012b] 「叡尊・忍性の救済活動とその歴史的 성격（下）」『仏教史研究』50、pp.88-120
- 吉田 久一
- [1984] 『日本貧困史』川島書店
- [1985] 「中世仏教の福祉思想—道元と日蓮」『東洋大学社会学研究所年報』18、pp.1-31
- [1989] 『吉田久一著作集1 日本社会福祉思想史』川島書店
- [1994] 『日本の社会福祉思想』勁草書房
- [1999] 「鎌倉新仏教と福祉思想」池田英俊・芹川博通・長谷川匡俊『日本仏教福祉概論—近代仏教を中心に』雄山閣出版
- [2001a] 「仏教思想と社会福祉」吉田久一・長谷川匡俊『日本仏教社会思想史』法蔵館、pp.3-19
- [2001b] 「日本における「慈悲」的福祉思想の展開—仏教的「平等」と福祉」『社会事業史研究』29、pp.73-86
- [2003] 『社会福祉と日本の宗教思想 仏教・儒教・キリスト教の福祉思想』勁草書房
- [2004] 『新・日本社会事業の歴史』勁草書房
- 吉田久一・長谷川匡俊
- [2001] 『日本仏教福祉思想史』法蔵館
- 吉田傑俊・卞崇道・尾関周二編
- [2002] 『『共生』思想の探求—アジアの視点から』青木書店
- 吉津 宜英
- [1968] 「大智度論研究における諸問題」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』2、pp.75-84
- [1969] 「北土智度論師について」『印仏研』34（17-2）、pp.279-281
- [1970] 「慧影の『大智度論疏』をめぐる問題點」『印仏研』31（16-1）、pp.134-135
- [1999] 「不共生と共生、そして非共生—菩薩型サンガを目指して」『日本仏教学會年報』64、pp.1-17
- 吉村 彰史
- [2009] 「海外の仏教徒—バングラデシュ（1）」日蓮宗新聞社『正法』119、pp.32-35
- [2010a] 「海外の仏教徒—バングラデシュ（2）」日蓮宗新聞社『正法』120、pp.32-38
- [2010b] 「海外の仏教徒—バングラデシュ（3）」日蓮宗新聞社『正法』121、pp.32-38
- [2010c] 「海外の仏教徒—バングラデシュ（4）」日蓮宗新聞社『正法』122、pp.30-37
- [2010d] 「日蓮の他者理解について—仏教福祉の視点から」『印仏研』122（59-1）、pp.54-57
- [2011] 『『法華經』における仏教福祉の思想』『印仏研』125（60-1）、pp.256-259
- [2012] 「法華七喩について—仏教福祉の視点から」『日本仏教社会福祉学会』43、pp.19-37
- [2013a] 「『法華經』における仏教福祉の思想—人間觀・援助觀を中心に」『法華仏教と關係諸文化の研究 伊藤瑞叡博士古稀記念論文集』山喜房仏書林、pp.211-221
- [2013b] 「仏教福祉思想の枠組み—原始仏教經典を中心として」『立正社会福祉研究』15-1、印刷中
- 吉元 信行
- [1989] 「仏陀最晩年の福祉思想」『日本仏教社会福祉学会年報』20、pp.73-90
- [1994] 「仏陀最後の旅と七不退法」『仏教学セミナー』60、pp.16-27
- [1997] 「仏陀最後の旅と筏の譬」『仏教学セミナー』66、pp.1-27

参考文献

- [1998]「原始仏教における仏教福祉実践体系の形成—仏陀最後の旅と三十七道品」水谷幸正先生古稀記念会編『佛教福祉研究』思文閣出版、pp.93-105
- [2000]「ブッダのターミナルステージ」法蔵館『仏教』51、pp.89-96
- [2005]『ブッダのターミナルケア』法蔵館
- 米田 淳雄編
- [1994]『平成新修日蓮聖人聖人遺文集』日蓮宗連紹寺不軽庵
- ランジャナ・ムコパディヤーヤ
- [2002]「菩薩行実践としての社会活動への参加—法音寺の事例から」『宗教研究』331(75-4)、pp.375-376
- [2005]『日本の社会参加仏教—法音寺と立正佼成会の社会活動と社会倫理』東信堂
- [2006]「日本仏教と社会福祉—近代化とグローバル化における展開」『宗教研究』347(79-4)、pp.273-275
- 李 仁之
- [2008]「仏教と社会福祉—仏教の慈悲と智慧による社会福祉」『武蔵野大学現代社会学部紀要』9、pp.123-144
- 立正大学日蓮教学研究所編
- [1952-]『昭和定本 日蓮聖人遺文』第1巻～第4巻、身延山久遠寺
- [1985a]『日蓮聖人遺文辞典 歴史篇』身延山久遠寺
- [1985b]『日蓮聖人遺文辞典 教学篇』身延山久遠寺
- リッチモンド著、杉本一義訳
- [2007]『人間の発見と形成—人生福祉学の萌芽』出版館ブッククラブ
- 林 鳴宇
- [2005]「焼身供養略攷」学習院大学東洋文化研究所編『東洋文化研究』7、pp.321-347
- リンデマン著、桑原治雄訳
- [1999]「急性悲嘆の徴候とその管理」『社会問題研究』49(1)、pp.217-234
- ルヌー、フィリオザ著、山本智教訳
- [1981]『インド学大事典』第3巻、金花舎
- ロジャーズ著、保坂亨・諸富祥彦・末武康弘訳
- [2005]『ロジャーズ主要著作集2 クライアント中心療法』岩崎学術出版社
- ロバート・A・ニーマイヤー編、富田拓郎・菊池安希子監訳
- [2007]『喪失と悲嘆の心理療法—構成主義からみた意味の探求』金剛出版
- ロバート・A・ニーマイヤー著、鈴木剛子訳
- [2006]『〈大切なもの〉を失ったあなたに—喪失をのりこえるガイド』春秋社
- 若原 雄昭
- [1996]「無縁の大悲—大乘莊嚴経論XVII章を中心に」『日本仏教学会年報』61、pp.91-108
- [2006]「唯識派に於ける四摂事—大乘莊嚴経論XVI章を中心に」『日本仏教学会年報』72、pp.119-139
- 鷺田 清一
- [1999]「看護すること てつがく自由自在(3)〈待つ〉ということ」『看護学雑誌』63(3)、pp.265-269

参考文献

- [2006] 『待つということ』 角川学芸出版
- [2008a] 「受け身の作法—聴くことと待つこと」『コミュニケーション障害学』 25 (3)、pp.208-213
- [2008b] 「待つことの意味」『学会会報』 873、pp.9-17
- 和島 芳男
- [1953] 「忍性菩薩伝—中世における戒律復興の史的研究」中尾堯・今井雅晴編『日本名僧論集第5巻 重源 叡尊 忍性』吉川弘文館、pp.336-375
- [1959] 『叡尊・忍性』吉川弘文館
- 渡部 公容
- [1997] 「教化とカウンセリング—法華七喩の心理学」『現代宗教研究』 31、pp.46-65
- 渡辺 章悟
- [1996] 「ブラジュニャー (prajñā) 再考—ウパニシャッドから仏教へ」『東洋学論叢』 21、pp.76-90
- [1997] 「般若波羅蜜多 (Prajñāpāramitā) の解釈」『東洋学論叢』 22、pp.59-80
- [1998] 「Prajñāpāramitā の四つの語源解釈」『印仏研』 92 (46-2)、pp.130-137
- 渡辺 章悟訳
- [2001] 『大智度論の物語 (三)』 第三文明社
- 渡辺 照宏
- [1972] *Saddharmapuṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit* (『ギルギット出土法華経梵本』), Pt.1, Photographic Reproduction, Reiyukai, Tokyo
- [1975] *Saddharmapuṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit* (『ギルギット出土法華経梵本』) Pt.2, Romanized Text, Reiyukai, Tokyo
- 渡邊 寶陽
- [1970] 「日蓮の現世利益観」日本仏教研究会編『日本宗教の現世利益』大蔵出版、pp.177-189
- [1976] 「日蓮の教説における個の病と時代の病」『宗教研究』 226 (49-3)、pp.224-225
- [1990] 『日蓮の手紙』筑摩書房
- [2000] 「法華経思想と環境解釈」立正大学仏教学部編『仏教と環境 立正大学仏教学部開設50周年記念論文集』丸善株式会社、pp.285-295
- [2001] 「法華経『因縁・譬喩・言辞』考」『日蓮教学研究所紀要』 28、pp.1-22
- [2003] 『日蓮仏教論—その基調をなすもの』春秋社
- [2010] 「佛教と笑いについて—日蓮のユーモアについて考える」ハワード・ヒベット、文学と笑い研究会編『笑いと創造第6集 基礎完成篇』勉誠出版、pp.273-286
- 渡邊寶陽・小松邦彰編
- [1992-] 『日蓮聖人全集』全7巻、春秋社
- 渡邊 了生
- [2007] 『『大智度論』所説『三縁の慈悲』とその浄土教的展開』『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』 7、pp.63-93
- 渡部 律子
- [2002a] 「ケアマネジャーのABC (2) 自己覚知 PART1 自分自身を知ること」『ケアマネジャー』 4 (6)、pp.30-33

参考文献

- [2002b] 「ケアマネジャーの ABC (3) 自己覚知 PART2 自分の受け入れ、他者の受け入れ」『ケアマネジャー』4 (7)、pp.30-33
- [2002c] 「ケアマネジャーの ABC (4) 自己覚知 PART3 外的特性とその影響力を知る」『ケアマネジャー』4 (8)、pp.30-33
- Andersen, Dines & Smith, Helmer (ed.)
[1965] *Sutta-nipāta*, London: PTS.
- Apte, V. S.
[1978] *The practical Sanskrit-English Dictionary: Revised & Enlarged Edition*, Rinsen Book Company, Kyoto.
- Archer, J.
[2008] Theories of grief: Past, present, and future perspective. In M.S. Stroebe, R.O. Hansson, H. Schut, & W. Stroebe (eds.). *Handbook of bereavement research and practice: advances in theory and intervention*. Washington, DC: American Psychological Association. pp.45-65.
- Bernhard, F.(hrsg.)
[1965] *Udānavarga*, 2 Bande. Sanskrit texte aus den Turfan-funden X. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Forgem Nr. 54. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- Biestek, F. P.
[1957] *The Casework Relationship*, Chicago: Loyola University Press.
- Burnouf, E.
[1852] *Le Lotus de la Bonne Loi*; traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au bouddhisme, tome 1, Paris. Imprimerie nationale. (tome 2, Nouv. éd., avec une préface de Sylvain Lévi, Paris. Librairie Orientale et Americaine, 1925)
- Cappeller, Carl
[1891] *A Sanskrit-English dictionary, based upon the St. Petersburg lexicons*, London: Luzac & Co.
- Davids, T. W. Rhys, et al.(eds.)
[1975-] *The Dīgha-Nikāya*, vol.1-3, London: PTS.
- de Jong, J. W.
[1977] *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, Madras, India: Adyar Library and Research Centre.
- de Jong, J. W., revised by C. Lindtner
[2004] *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā Prajñāpāramitā*, Madras, India: Adyar Library and Research Centre.
- Demiéville, P.
[1950] Compte rendu du Traité par É. Lamotte, *Journal Asiatique*, 238, n.3, pp.375-395.
- Dutt, N.
[1953] *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*, with N. D. Mironov's Readings from Central Asian MSS., Bibliotheca Indica No.276, Calcutta: The Asiatic Society.
- Eppsteiner, F.

参考文献

- [1988] *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, Berkeley, Calif.: Parallax Press.
- Fausbøll, V. (ed.)
[1962-] *The Jātaka, together with its commentary*, vol.1-6. London: PTS.
- Feer, L. (ed.)
[1960-] *The Samyutta-Nikāya of the Sutta-pitaka*, vol.1-5. London: PTS.
- Freud, S.
[1917] Trauer und Melancholie, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 4, pp.288-301.
- Freudenberger, H. J.
[1974] Staff Burn-Out, *Journal of social issues*, 30-1, pp.159-165.
- Garapon, A.
[1996] The Law and the New Language of Tolerance, *Tolerance between Intolerance and the Intolerable: Digenes* No.176, ed.by Paul Ricœur, Oxford: Berghan Books, pp.71-89.
- Gilles, J. and R. A. Neimeyer
[2006] Loss, grief, and the search for significance: Toward a model of meaning reconstruction in bereavement. *Journal of Constructivist Psychology*, 19, pp.31-65.
- Hick, J.
[1980] *God Has Many Names: Britain's new religious pluralism*, London: MacMillan.
[1985] *Problems of Religious Pluralism*, Houndmills: London: MacMillan.
[1995] *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues in Religious Pluralism*, London: SCM Press.
- Hinuber, Oskar von & K. R. Norman (ed.)
[1994] *Dhammapada*, Oxford: PTS.
- Hochschild, A. R.
[1983] *The managed heart: commercialization of human feeling*, Berkeley: University of California Press.
- Hsing Yun
[2003] *Pearls Of Wisdom: Prayers For Engaged Living Professions And Society Buddhism And Dharma Service*, Buddhas Light Pub.
- Huang, C. J.
[2009] *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*, London: Harvard University Press.
- Hufeland, C. W.
[1842] *Enchiridion medicum; oder Anleitung zur medizinischen Praxis*, 6 aufl. Berlin: Jonas.
- Jankélévitch, V.
[1968] *Traité des vertus I: Le sérieux de l'intention*, Paris: Bordas Mouton.
[1970] *Traité des vertus II: Les vertus et l'amour*, Paris: Bordas.
[1972] *Traité des vertus III: L'innocence et la méchanceté*, Paris: Bordas.
- Jones, K. H.
[2005] *What Is Engaged Buddhism?*, Aberystwyth: Pilgrim Press.
- Kamen, H. A. F.

参考文献

- [1967] *The Rise of Toleration*, World University Library, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Kern, H.
[1884] *The Saddharma-puṇḍarīka; or the Lotus of the True Law*. Oxford, Clarendon Press.
- Kern, H. & B. Nanjio
[1908-1912] *Saddharma-puṇḍarīka*, St-Petersbourg. (Reprint, Bibliotheca Buddhica, Osnabruk, 1970)
- King, S. B.
[2006] *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Klass, D., et al.
[1996] *Continuing Bonds: New understanding of grief*. Washington, D.C.: Taylor & Francis.
- Kotler, A.
[1996] *Engaged Buddhist Reader: Ten Years of Engaged Buddhist Publishing*, Berkeley, Calif.: Parallax Press.
- Kübler-Ross, E.
[1969] *On Death and Dying*. London: Macmillan.
- Lamotte, É.
[1981a] *Le traité de la grande vertu de sagesse Tome I*, Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.
[1981b] *Le traité de la grande vertu de sagesse Tome II*, Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.
[1970] *Le traité de la grande vertu de sagesse Tome III*, Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.
[1976] *Le traité de la grande vertu de sagesse Tome IV*, Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.
[1980] *Le traité de la grande vertu de sagesse Tome V*, Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste.
- Lindeman, E.
[1944] Symptomatology and management of acute grief. *American Journal of Psychiatry*, 101, pp.141-148.
- Mendus, S.
[1989] *Toleration and the limits of liberalism*, Basingstoke: Macmillan Education.
- Mill, J. S.
[1871] *Utilitarianism* (4th edition), London: Longmans, Green, Reader, & Dyer.
- Moon, S. I. S., et al.
[2004] *Not Turning Away: The Practice of Engaged Buddhism*, Boston, Mass.: Shambhala.
- Monier-Williams, Monier, Sir,
[1899] *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, New ed., greatly enl. and improved, with the collaboration of E. Leumann, C. Cappeller and other scholars, Oxford: Clarendon

参考文献

- Press.
- Neimeyer, R. A.
[2002] *Lessons of loss: A guide to coping*. New York: McGraw-Hill.
- Nhat Hanh, Thich
[1997] *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*, Berkeley: Parallax Press.
[2003] *Opening the Heart of the Cosmos: insights on the Lotus Sutra*, Berkeley: Parallax Press.
[2008] *Peaceful action, open heart: lessons from the Lotus Sutra*, Berkeley: Parallax Press.
- Oldenberg, H. (ed.)
[1960] *The Vinaya Pitakam*, vol.1. London: PTS.
[1966] *The Thera-and Therī-gāthā*, London: PTS.
- O'Neill, M.
[2010] *Tzu Chi: Serving with Compassion*, Singapore: John Wiley & Sons(Asia) Pte. Ltd.
- Parke, C. M.
[1972] *Bereavement: Studies of grief in adult life*. New York: Penguin Books Publishers.
[2006] *Love and loss: The roots of grief and its complications*. New York: Routledge.
- Parke, C. M. and R. S. Weiss,
[1983] *Recovery from bereavement*. New York: Basic Books.
- Puri, B.
[2006] *Engaged Buddhism: The Dalai Lama's Worldview*, New Delhi: Oxford University Press.
- Queen, C. S.
[2000] *Engaged Buddhism in the West*, Boston, Mass.: Wisdom Publications.
[2003] *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, London: Routledge Curzon.
- Queen, C. S. and S. B. King
[1996] *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany: State University of New York Press.
- Relph, E. C.
[1976] *Place and placelessness*, London: Pion.
- Richmond, M. E.
[1922] *What is social case work? : an introductory description*, New York: Russell Sage Foundation.
- Ricoeur, P.
[1991] *Tolérance, intolérance, intolérable, Lectures 1: Autour du politique*, Seuil.
[1996] The Erosion of Tolerance and the Resistance of the Intolerable, in Paul Ricœur(ed.) *Tolerance between Intolerance & the Intolerable: Digenes* No.176, Oxford: Berghan Books, pp.189-201.
- Rogers, C.R.
[1951] *Client-centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory*. Boston: Houghton Mifflin.
[1957] The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change. *Journal of Consulting Psychology*, 21, pp. 95-103.

参考文献

- [1961] *On becoming a person: A therapist's view of psychotherapy*. New York: Houghton-Mifflin.
- Rothberg, D.
[2006] *The Engaged Spiritual Life: A Buddhist Approach to Transforming Ourselves and the World*, Boston: Beacon Press.
- Sanders, C. M.
[1989] *Grief: The mourning after*. New York: Wiley.
[1999] *Grief, The mourning after: Dealing with adult bereavement* (2nd ed.) New York: John Wiley.
[1992] *Surviving grief...and learning to live again*. New York: John Wiley & Sons.
- Schumacher, E. F.
[1973] *Small is beautiful: a study of economics as if people mattered*, London: Blond and Briggs.
- Steinthal, P. (ed.)
[1948] *Udāna*, London: PTS.
- Stone, J. I.
[2007] Giving one's life for the *Lotus Sūtra* in Nichiren's Thought. 『法華文化研究』33、pp.51-70.
- Stroebe, M. S.
[1992-1993] Coping with bereavement: A review of the grief work hypothesis. *Omega: The Journal of Death and Dying*, 26, pp.19-42.
- Stroebe, M.S., and H. Schut
[2001a] Meaning making in the dual process model of coping with bereavement. in R.A. Neimeyer(ed.), *Meaning reconstruction and the experience of loss*. Washington, DC: American Psychological Association, pp.55-73.
[2001b] Models of coping with bereavement: A review. in M.S. Stroebe, et al.(eds.), *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care*. Washington, DC: American Psychological Association, pp.375-403.
- Sulak, S.
[2005] *Conflict, Culture, Change: Engaged Buddhism In A Globalizing World*, Boston: Wisdom Publications.
- Trenckner, V. et al.(eds.)
[1979-] *The Majjhima Nikāya*, vol.1-3. London: PTS.
- Vaidya, P. L. (ed.)
[1960a] *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*, Buddhist Sanskrit Texts No.6, Darbhanga, India.
[1960b] *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva: with the commentary Pañjika of Prajñākaramati*, Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga, India.
- Walzer, M.
[1997] *On Toleration*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Wogihara, U. (ed.)
[1973] *Abhisamayālaṅkā'ālokā Prajñāpāramitāvyaḅhyā: the work of Haribhadra, together with the text commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, Tokyo: Sankibo Buddhist(1973)
- Wogihara, U. and C. Tsuchida
[1934-1935] *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram, Romanized and Revised Text of the Bibliotheca*

参考文献

Buddhica Publication by Consulting a Skt. MS. & Tibetan and Chinese Translatins,
Seigo-Kenkyūkai, Tokyo.

Worden, J. W.

[2009] *Grief counseling and grief therapy: A handbook for the mental health practitioner* (4th ed.)
New York: Springer Publishing Company.

【Summary】

This paper mainly discussed two fundamentals: the basic paradigms of thought and conduct in order to bring the Buddhist welfare to fruition, and the modern meaning of the Buddhist welfare idea and practice.

In Chapter 1, the paradigms of thought and conduct on the Buddhist welfare were examined from the early Buddhism perspectives.

Not limited to time and space, every person has always been wishing the realization of the universal “*Dharma*(法)” that was revealed in the teachings of Buddha. The principle of Dharma is the “*Engi*(*pratītya-samutpāda*, 緣起)”, which means every phenomena occurs within the harmony of *in*(inner and direct cause) and *en*(external and indirect cause). Buddha taught us that each of us should rely not only on the Dharma, but also on oneself who intentionally practices the Dharma. Hence, the self-establishment plays a critical role in the practice of Dharma. Every moment of introspection engenders the compassion to others. Each of us realizes self-centeredness and no one is replaceable by contemplating ourselves, and in turn we realize others might also think the same way. Even knowing the inevitable fact that all living things are selfish, seek one’s own happiness, and fear violence or one’s death; we must understand that respect for oneself and others, and not to harm oneself and others are requisite to being able to practice the compassion.

In order to achieve the self-establishment, it is necessary to have a certain attitude, in which we face up to the reality of Impermanence and Not-self, and reconsider about the social relationships with others in the process of introspection. Keeping oneself in shape by refraining from rude behavior and performing amicable action on each facet of conduct—behavior, wording, and mind—is a key factor to adapt the attitude. We should understand that a negative spiral of emotions consisting of anger, hatred, and self-conceit, is meaningless to construct an amicable interpersonal relationship, and we should not pursue superiority or inferiority as well as victory or defeat. Even if you encounter these negative emotions others display toward you, patience and perseverance consequently becomes a mutual advantage for both sides. It must be noted that the conduct of oneself becomes the source of the “*karman*(業)”, and the consequences of one’s good and evil conduct will return to the self without any exceptions. Taking these lessons into account, and also learning to be contented and not to forget modesty, each of us should continue making efforts to improve.

In the practice of the compassion (“*Jihi*, 慈悲”) and good conduct, it is recommended to strive to alleviate suffering of others as much as possible by being a “*good friend*(*kalyāṇa-mitra*, 善友, 善知識)” with them. The “*good friend*” is the one who not only speaks favorable words, but also the one who can point out mistakes, admonish, teach, and preach others.

Summary

The meaning of *Karuṇā* (悲) is similar to empathy. It does not mean that just feeling sorry for someone. The feeling of *Karuṇā* requires a deep emotional involvement with the person who is suffering.

Help make others aware of the fact that the human body is transient and life is uncertain, and also cultivate their ability to truly accept the truth are considered essential to alleviating suffering of other human beings.

Being able to share is identified as an altruistic character, in addition to the kindness and the ability to give everyone what they deserve. Although the act of giving by sacrificing others, seeking the welfare for oneself, and rejecting the self are not considered to be altruistic.

If there is an individual, who made sin or was an indolent, compensates for these acts with apology, confess and virtue, we should accept that attitude and believe the person have the possibility of regeneration.

Each of us exists in this world because of the work of others. Thus, it is essential to be aware of that you always receive the kindness of others.

Harnessing the ability to tolerate others is important, as well. As you encounter the situation where your opinions are incongruent with others, you should not keep arguing these points, rather you should find and focus on the opinion that are in congruent with them. This is a sagacious way to tolerate others. The another way to deal with this situation is to stand in a viewpoint, where you see each opinion does not describe a whole picture, but it does indicate a part of the truth, because each of us generates own opinions and speaks about the truth based only upon one's experience. By keep these strategies in mind, we would transcend all arguments and find significance in "learning together".

Making efforts to attain the self-establishment and to respect one another, therefore, lead the world in harmony and people in peace. The harmony and peace of the world allow us to pursue the realization of true happiness, welfare, and well-being.

How these thoughts could apply to social work practice today? Self-awareness has been recognized as one of the most important components of social work practice, because it plays critical roles in the self-improvement of social workers and building therapeutic alliance. In the recent study on stress and the mental health of the human service professionals, "burn out" and "emotional labor" has become the subject of great concern.

It is not difficult to imagine that controlling various kinds of emotions and behaviors, and ameliorating conflicts are burdensome to social workers at their working site. The thought of "*Engi*" and "*Jihi*" could help those who need to deal with these difficulties. These thoughts elucidate the irritableness of each individual in a reciprocal relationship to one another, and describe the humanity

by assuming that human beings are fragile *per se*. It could be an effective method for them to reconsider their own perspective on the humanity with these thoughts in their mind. The paradigms of thought and conduct from the perspectives of early Buddhism suggest a way to be free from negative emotions and avoid conflicts.

In Chapter 2, the paradigms of thought and conduct based up on the principle of bodhisattva-hood of Mahāyana Buddhism were examined by utilizing *Ta-chih-tu-lun* (*mahāprajñāpāramitopadeśa*, 大智度論).

The orientation of Mahāyana Buddhism toward the welfare is applicable to all sentient beings. It could operate powerfully upon mental, physical and social aspects, and ultimately light up the path to enlightenment.

The basis for the practice of Bodhisattva are 發心 (the spiritual awakenings) and 誓願 (*praṇidāna*, the Bodhisattva vow) that can convince all sentient beings, and a majority of the Bodhisattva virtue including 三十七道品 (*saptatrimśadbohi-pākṣikā dharmāḥ*, the thirty-seven favorable conditions to enlightenment) is described in 六波羅蜜 (*ṣaṭ pāramitāḥ*, the six kinds of practice by which Bodhisattvas are able to attain enlightenment), which is consist from 檀波羅蜜 (*dānā-pāramitā*, donation, or the perfection of liberality), 尸羅波羅蜜 (*śīla-p.*, morality, keeping precepts, or the perfection of *śīla*), 提波羅蜜 (*kṣānti-p.*, forbearance, or the accomplishment of indulgence), 毘梨耶波羅蜜 (*vīrya-p.*, assiduity, or the highest degree of fortitude or energy), 禪波羅蜜 (*dhyāna-p.*, the perfection of meditation), 般若波羅蜜 (*prajñā-p.*, the perfection in wisdom).

In the process of becoming a Buddha, Bodhisattvas practice these *six pāramitās*, pursue own benefit and the benefit of others simultaneously i.e. the benefit for both parties, and make efforts to guide all mankind to be an ideal being.

These *pāramitāḥ* correlate to one another, and these are integrated into *prajñā-pāramitā*, which is the wisdom to know the true aspect of all phenomena (“諸法實相”). The wisdom is constructed on the thought that all forms of existence are non-substantial (“諸法皆空”). Having this though in mind, the Bodhisattvas keep continue practicing the way of Bodhisattvas and recommend all sentient beings to practice the *ṣaṭ pāramitāḥ* by utilizing Upaya (specific pedagogy).

The compassion (*Jihi*) is a core element of the mind of the Bodhisattva. Bodhisattva indicate the ideal of compassion does not select its recipients, and it could be entrenched by practicing the four immeasurable (“四無量心”) : (1) *maitry apramāṇa* (“慈”)—the infinite virtue of benevolence or loving-kindness, (2) *karuṇāpramāṇa* (“悲”)—compassion or removing pain, (3) *muditāpramāṇa* (“喜”)— joy or bliss to see those who have freed from pain and obtained true happiness, (4) *upekṣāpramāṇa* (“捨”)— being impartial to all even to enemies or abandoning attachment to the three virtues mentioned above).

Summary

It seems to be not difficult to have the feeling of sympathy to a person whom one knows, but it may not be easy to manage the obstacle between the self and others, and to find a value in and respect for all living things including someone you do not know. This ideal compassion is defined as the great compassion. The great compassion could be practiced thorough the meditation on *śūnyatā* (“空觀”), in which one overcomes fixation. The great compassion and the meditation on *śūnyatā* should be controlled in *the power of upāya* (方便力).

Bodhisattva, who wish a complete characterization of the personality of others, refer others as the field of good fortune (*punya-kṣetra*, 福田).

The philosophy of *śūnyatā* describes a way of thinking that can subjectively solve problems of everyday life, and it is universal to all individuals of our species, regardless of the time and place. Although the practices of the Bodhisattva begin specifically with the act of giving, all these practices are in relation to the meditation on *śūnyatā* and the great compassion, and ultimately harmonized with the mind of impartiality (捨). By utilizing *Upāya* and these strategies, the Bodhisattva facilitate others to develop independency, active life skills, and positive thinking, and also suggest others to practice a way of life as same as the Bodhisattva whose central thought is the realization of the welfare.

In this chapter, *Kṣānti* (“忍辱”) is discussed as an example of the modern meaning of Six Pāramitās. Monier (1899) indicated the meaning of *Kṣānti* as “patient waiting for anything” in his dictionary, but this translation is very suggestive. The importance of “waiting” has recently been pointed out in various fields that relates to the social welfare including the field of child care, education, school refusal, non-school attendance and nursing. It is essential “to wait” in order to build an ideal relationship in social work practice, but it may not be easy for them to wait patiently, because it may causes unpleasant feelings or various difficulties in certain circumstances. The word “waiting” must be appeared in the definition of “*Kṣānti*” at the present day. When the “waiting” is a good thing for the others and the sense of “respect to the others” is put in “waiting”, it means the very side of waiting of *Kṣānti* in Buddhist Welfare Thought.

In Chapter 3, the modern meaning of the *Lotus Sūtra* on the Buddhist welfare is described.

First, the importance of the self-awareness of the individual, as well as the understanding of others, in the practice of the welfare state is examined as a perspective of the *Lotus Sūtra* with regard to the humanity. A supporter recognizing the self as one of the Bodhisattva and developing the introspection when he relates to others are fundamental to define “the self-awareness” within the realm of the Buddhist welfare practice. The view of humanity based on the doctrine of the one vehicle (*eka-yāna*, 一乘) described in the *Lotus Sūtra* identifies a specific meaning of the term “the understanding of others”. It essentially means that you recognize others as also one of the

Summary

Bodhisattva who are born in this world and willing to grow together with you, and wish the peace of this world. True joy will be shared when both parties of the Bodhisattva—a supporter and its recipient—can be aware of the essential equality and the dignity by supporting each other mentally, physically and socially, and by practicing such the Buddhist view of humanity and social welfare activities.

Second, the *Lotus Sūtra* is regarded as a dialogue between the Buddha and his disciples, and a model for social work practice that has basis in the Buddhist welfare thought is examined in that context. The dialogue does not aim to negatively reflect on one's past experiences and actions. It does intend to affirmatively confirm that all our acts are resource for practicing the *Dharma*, on the basis of the doctrine of the one vehicle. The dialogue presupposes the Buddha-nature (“仏性”) as a premise, and suggests reconstituting the self in order to live as an existence, which aim at the maturity of human beings and the social peace along with others. As similar to this approach of the *Lotus Sūtra*, the narrative approach, the empowerment or the strength perspectives, which have been widely noted in the domain of the social welfare in recent year, seems also focusing on the inherent strength, resilience and potentials of human beings for the purpose of reconstituting the self. However, the most distinctive feature of such approach in the *Lotus Sūtra* is that it brings us the opportunity to develop internal enhancement and to drastically shift the way they understand the humanity and the view of life. As a result, the purpose of life, as well as the better way of life, will be discovered. The thought of the Buddhism welfare examined based on the *Lotus Sūtra* illustrates the essence of being human presumably in more depth, in comparison to the practical methods of social welfare listed above.

Third, examining the “Seven Parables of the *Lotus Sūtra*” in specific, it reveals four important facets of thoughts for discussing the topic of helping others: respecting the uniqueness of others, believing the innate ability to change and improve, practicing various means materially and mentally to recuperate the autonomy and the self-esteem, and standing close to others with patience. In the Seven Parables of the *Lotus Sūtra*, these six following parables prompt us to practice the self-awareness of the individual and the understanding of others as the Bodhisattva: Parable of the three carts and the burning house (三車火宅の喩), Parable of the wealthy man and his poor son (長者窮子の喩), Parable of the three kinds of medicinal herbs and two kinds of trees (三草二木の喩), Parable of the phantom city and the treasure land (化城宝処の喩), Parable of the jewel in the robe (衣裏繫珠の喩), Parable of the bright jewel in the topknot (髻中明珠の喩). The last one of these parables called “Parable of the skilled physician and his sick children (良医治子の喩)” in conjunction with a thought of the *Lotus Sūtra* that each of us is born in this world with a wish (“願生思想”) generate two ideas. One is that all human beings are born in hope of the realization of the welfare states. The other is that grief over the death of someone could be a helpful resource for

finding the better way of life. If considering these seven parables as a whole, another dimension of ideas is opened up. It tells that we should “wait” until others initiate to achieve the self-realization and realize the meaning of their existence by practicing various means.

Fourth, the practice of the Bodhisattva that appears in the *Lotus Sūtra* is discussed. The *Lotus Sūtra* expresses wishes for the welfare, happiness, and well-being of all living things everywhere in the text, and it teaches us how we sympathize others’ pain and sadness, stand close to others with a patience, and share the joy of life, as noted above.

Fifth, the symbolism of the Ceremony in the Air that appears in the *Lotus Sūtra* is examined to make point out of the universality of the Dharma, and the situation to practice the Dharma.

Sixth, “Living Together(共生)” and “Tolerance(寛容)” are discussed through the lens of the *Lotus Sūtra*. In order to realize the thought of the Living Together (共生), it is necessary to understand and respect for one’s uniqueness and the uniqueness of others, and consequently reconstruct the relationship between the self and others. Tolerance is a key to succeed this process. A tolerance in Western ideals could be established without concerning and understanding of others, and respect for others. In some cases, forgiving others because the one is superior to the others could be identified as a tolerance. On the other hand, the practice of Sādāparibhūta(常不輕菩薩), a book compiling the Bodhisattva practices of the *Lotus Sūtra*, is potent beyond such way of tolerant.

In the story of the *Lotus Sūtra*, there are several characters who are haughty and rebellious. Sādāparibhūta (常不輕菩薩)’s deed gives us a useful suggestion to deal with those who cannot find a mutual understanding. He made an obeisance to whomever he happened to meet. His deed not only represents the way to respect all living things’ innate ability to change and improve, but also the way waiting for their initiation to seek the Dharma, or the way to avoid self-conceit. His deed of actively respect for others also demonstrates the way to practice the Buddhist welfare that we respect for human nature and do not hurt each other physically and emotionally in order to live all together and to all become Buddha.

In sum, the essence of the Buddhist welfare practice indicated specifically in the story of the *Lotus Sūtra* is that sympathizing others’ pain and sadness, standing close to others with patience, sharing the joy of life, and recognizing all events as the path of awakenings.

In Chapter 4, the modern meaning of Nichiren’s (日蓮) thought on the Buddhist welfare state is described.

First, Nichiren’s every thought and act is intended to carry out a mission as a Buddhist, while being concerned with others through his deep introspection. His introspection represents his demeanor to promote the self-awareness and to avoid self-conceit, in which he thinks he unilaterally

Summary

understands others. Moreover, his demeanor—the substitution of suffering for others (“代受苦”)—, in which he absorbs the pains of others into his own body with having a heart of compassion in order to collectively be relieved from the pains. Considering this demeanor from the Buddhist welfare perspective, it prompts individuals who are engaged in social welfare practice to reconsider how to keep honor as human services professionals, and how to carry out their mission.

The foundation of Nichiren’s thought is gratitude to others, on a basis of introspection. Therefore, even if his words and actions are critical or demanding, we should understand these are his expression of gratitude and respect.

According to the theory of the “mutual possession of the Ten World (十界互具)” and the “three thousand realms in a single moment of life (一念三千)”, the realm of men contains the realm of Buddha and hell, at the same time, the realm of Buddha contains the realm of men and hell, and also the realm of hell contains the realm of Buddha and men.

If the ten worlds are considered as the ten states of human beings, these theories help us to cultivate the realm of Buddha or the realm of Bohisattva within the self, and also suggest us to practice introspection to avoid fall into the realm of hell or the realm of *pretas* (餓鬼).

Furthermore, these theories lead us to a viewpoint from which we find the realm of Bodhisattva or the realm of Buddha is inherent in others. Hence, the development of the self-awareness and the understanding of others are essential important to construct relationships in the field of social work practice.

The Chion-Hō’on (the realization and reciprocate of gratitude to others, 知恩報恩) is another one of the Nichiren’s important thoughts. If we apply the notion of Chion-Hō’on to a Buddhist concept of the Living Together (共生) in the present-day, Chion-Hō’on can be interpreted as “appreciating reciprocally” and “respecting reciprocally”.

In addition, to realize “Living Together”, it will be also demanded that people insist on mutually from a viewpoint of making use of each other in based on the thought of “teaching of integration(開會)”. The realization of the “Living Together” requires people to reciprocally make their points based on the thought of the “teaching of integration (開會)” in order to exploit the uniqueness of each individual. Then, "Chion-Hō’on" would be able to indicate us an ideal way to tolerate others, and this lesson can exceed the limits of social work methodologies for helping, including the capacity to tolerate, active listening.

Second, in the letter of Nichiren to his donors, he gives various advices for the problem and anxiety, which are generated by social relationships, from the perspective of Buddhism on some occasions and from the general perspectives on another occasions. Nichiren, in these his advises, reminds us to be thankful for our life, and to seek not evoke hatred and resentment but rather having gratitude and respect under illogical circumstances. Analyzing his letter to his donor, it can be found

that Nichiren utilized a variety of modern counseling theories such as, self-agreement, unconditional positive regard, and empathy.

He passionately gave mental health care to individuals who may soon lose a person close to them i.g., parents or children, and who lost their loved one in order to alleviate their anxiety and sadness. Possessing the sense of the vanity of life in his words and actions, Nichiren represented and sympathized with their feeling of grief and, in specific, he wrote them a scenery that described a particular place in which the spirits of the deceased live and the state of the Pure Land of Vulture Peak (“靈山淨土”), so that the scenery could come into their eyes, and alleviate their feeling of grief.

Looking through the contents of these his letters, and the process to reveal lessons learned from Buddhism, it seems these are similar to one of the characteristics of the modern theory of grief care that let them feel the “continuing bonds”. Moreover, Nichiren wrote stories in which the state of the Pure Land of Vulture Peak, and the relationship between the deceased and bereaved were described. The story help bereaved people to find the meaning of their life after the death of loved one.

Therefore, it could be said that these letters of Nichiren demonstrate methods, which are commonly conceptualized in the theory of grief care today, to gradually heal the grief and pain of people.

Third, the thoughts on the Buddhism welfare of both Nichiren and Ninshō (忍性) are examined. In previous study, Ninshō’s concept of the welfare of Buddhism known as the “charitable undertaking type” has often been recognized as a contrast to Nichiren’s the “propagation missionary work type” that includes political criticism.

While the charity activity of Ninshō has positively evaluated, it has been noted that there were several problems in his method to obtain the fund, utilitarianism among priests, and its edification system. However, if taking Ninshō’s work on introspection, his thought on the substitution of suffering for others and on the ideals of the Bodhisattva of the Mahayana Buddhism described in the “ten kinds of great vows” (“十種大願”) into account, both similarities and differences in thought of Nichiren and Ninshō could be found.

The various practices of Nichiren and Ninshō are vital in thinking of the realization of Buddhist welfare in the modern society, because their practices aimed at the realization of compassion for others and the society while each of them deliberately think how they act as Buddhists. Upon recognizing the characteristic of their thoughts and its limits, it might be necessary to acknowledge both Nichiren and Ninshō as two Buddhists who confront the society to look for the ideal of the Mahayana Buddhism. For future study, it is recommended to investigate the common denominator of these Buddhists, instead of looking into their differences.

Summary

In conclusion, the idea of the Buddhist welfare has basis in the Dharma of Engi (*pratītya-samutpāda*), and it encompasses the practice of compassion endeavoring to achieve the realization of true happiness, welfare, and well-being; a state of respect for oneself and others, that could be generated through introspection; and various methods for treading the path of virtue where is neither harm nor strife, but the peace of the world.

Thus far, the goal of the practices and thoughts on the Buddhist welfare, and of modern social work, counseling and grief-care services are in parallel to each other. Nevertheless, it becomes clear that the thoughts on the Buddhist welfare can exceed the limits of the modern social work theories of the welfare state by indicating ways to become better beings. Therefore, the thoughts and practical philosophy of the Buddhist welfare can be vital ingredients to develop an ideal social work practice.

【謝辞】

筆者を仏教福祉研究へと導いていただいたのは、立正大学仏教学部・同大学院文学研究科教授の三友健容先生であります。筆者が立正大学に入学して以来、先生には仏教学の専門分野のご指導のみならず、国内外の仏教文化や仏教徒の社会的活動等について、研究の視野を広げるためにさまざまなご助言をいただきました。

博士論文の執筆にあたって、立正大学大学院社会福祉学研究科教授の三友量順先生には指導教授として、同教授の清水海隆先生には副指導教授として、懇切丁寧なご指導を賜りました。また同研究科長・教授の田澤あけみ先生をはじめ、社会福祉学研究科ならびに社会福祉学部の諸先生方には、社会福祉学研究におけるさまざまな専門分野から、心のこもったご指導を賜りました。熊谷キャンパスでご縁をいただいた諸先生方には、筆者を社会福祉学の世界に温かく迎えてくださり、終始適切なご助言をいただき、本論文の提出を最後まで忍耐強く見守っていただきました。感謝の念に堪えません。

学位論文の審査においては、三友量順先生、清水海隆先生、社会福祉学研究科教授の梅澤啓一先生、文学研究科教授の高橋堯英先生に、大変厳正なる審査をしていただきました。心より感謝申し上げます。

さらに、筆者が本論文をこのような形として提出できたのは、社会福祉学部事務長・長谷川智子先生をはじめ事務所の皆さま、本研究科の先輩・後輩の院生・研究生の皆さまのみならず、筆者が立正大学入学以来お世話になった仏教学部の諸先生方、法華経文化研究所ならびに日蓮教学研究所の諸兄姉、佛教大学ビハーラ研究会の皆さま、そして日本仏教社会福祉学会・日本印度学仏教学会をはじめ関連学会においてご縁をいただいた諸先生方・研究者の皆さまからのご助言や叱咤激励によるものであります。なお、ニューヨーク在住の音楽療法士で日蓮宗法清寺修徒・巽和永師、ピッツバーグ在住の音楽家 Michael Borowski and Naoko Hirai の各氏にもご協力を得ました。筆者の研究活動を支えていただいた全ての方々に、ここにあらためて甚深の謝意を申し上げます。ありがとうございました。

研究活動を通して、研究者として、また福祉 (hita) の実現を目指す一人の人間として、自分がいかに未熟であるかということを感じいたしました。行学二道の道は遥かに遠く・尊く、仏道の根本たる慈悲の実践、現代社会に希求される真実の福祉の実現のためにも、これからも仏教福祉研究を発展させ、また仏教福祉の実践に努めていく所存です。そして、未だ智慧浅く、非力非才の学究の徒なれども、師厳道尊、以慈修身の思いを保ち、常に感謝と敬いの心を忘れず、研究の成果と功德を集めて社会への奉仕に精進するよりほかに知恩報恩の道なしと、固く誓うものであります。諸先生方・関係各位には、今後もより一層の御指導・御鞭撻の程を、伏してお願い申し上げます。

最後に、立正大学大学院という素晴らしい環境で学問の道を歩むことを許し、その道のりを支えていただいた父と母に、心から感謝を申し上げます。

謝辞

願わくはこの功德をもって 普く一切に及ぼし 我等と衆生と 皆共に仏道を成ぜん

平成 26 年 3 月 20 日

吉村彰史 合掌