

勝呂信静教授の「書評」『法華經一仏乗の

思想』に応えて

刈谷 定彦

今度、勝呂教授には、拙著『法華經一仏乗の思想』に対してご懇篤なる御批評を賜わり甚深の謝意を表するものであります。又、『法華文化研究』には、その貴重な誌面を提供してここに応答の機会を与えて下さり、厚く感謝します。

一

拙著は教授のご指摘の如く、「法華經の立場は『一切衆生皆悉ぼさつ』の根本命題にある」というものであるが、その場合「一切衆生皆悉ぼさつ（一切衆生は一人の例外もなく、本来よりぼさつである）」は、方便品の「諸仏出現の唯一目的を明かす文」全体から導き出されたものである。そして、この「諸仏出現の唯一目的を明かす文」の一部たる「tathāgata-jñāna-darśana-samādāpāna-betu-nimittam sattvānān.....（羅什訳、令衆生開仏知見使得清淨）は、本来は bodhisattva-samādāpāna とあったもので、それが現形のごとく改竄されたという」のが拙著の主張するところである。

これに対して、教授は「現存テキストは、梵漢蔵にわたっていずれのテキストも氏のいうごとき形を示していない」とされる。そして、現存テキストの一つたる「ペトロフスキー本に bodhisattva-samādāpāka とある」について「（ただし当該箇所ではない）」とし、「当該箇所がそうならない

勝呂信静教授の「書評」『法華經一仏乗の思想』に応えて（刈谷）

のであるから、証明にはならない」とされる。ここで、問題は「当該箇所」の意味内容にあると言えよう。はじめに述べたように、「一切衆生皆悉ぼさつ」は「諸仏出現の唯一目的を明かす文」全体から導き出されるものであり、その文は、周知の如く、方便品において全く同文のものが五回、それに極めて類似するものが一回の、計六回存するのである。これは、単なる繰返してはなく、「五仏同道」と言われるように、そこに明かされる諸仏出現の唯一目的が三世十方における普遍の真理であることを示すものとして、重要な意味をもつものと考えられるから、この六箇所を全て「当該箇所」としてよいのではないだろうか。勿論、ペトロフスキー本においても、これら六箇所あるうち、bodhisattva-samādāpāka とあるのは、第二回目の箇所だけ（しかも、それは、他の梵本では tathāgata-jñāna-darśana-samādāpāka とあるその代りにあるのであって、「書き込み」とされるべきものではない）、つまり、唯だ一度だけのものであるから、これのみをもって根拠とするのであれば、確かに根拠薄弱であると言わねばならないであろう。しかし、これは重要な意味をもっていると考えられるのであって、そのことは、現存テキストの「漢」と対照するとき、明らかにするのである。

現存テキストの「梵」においては、「諸仏出現の唯一目的を明かす文」は tathāgata-jñāna-darśana（仏知見、仏智）に対する ① samādāpāna ② samādarsana ③ avatāraṇa ④ prātibodhana ⑤ mārga-avatāraṇa の五項目からなっている。この文全体の意味を考えるに、まず②から⑤については、②は仏から衆生に対する仏知見の提示であり、③は衆生をしてそれを理解せしめること、④はさらに理解を深めてめざめしめる（悟）こと、⑤はその道に入れる、即ち実践せしめることを表わし、順序次第を追って述べられたものとして理解しうるのである。これに対して、①は、samādāpāna の「刺激、鼓舞、教唆、教化」という意味からみて、②より⑤に至る一連の項目と同じ次元で、しかもその始めに位置していることに疑問がもたれるであ

ろう。なぜなら、②の仏知見の提示に先立つ①の「仏知見の教唆、教化」というようなことは全く理に合わないと考えられるからである。こうして、① *tathagata-jñāna-darśana-samādāpana* という現形文そのものが問題とされることになるのである。

次に、現存テキストの「漢」について見るに、ここにおいても梵本で六回存する「諸仏出現の唯一目的を明かす文」に対応する箇所全てを「当該箇所」としなければならないことは勿論であろう。『妙法華』では初出の箇所は、周知の如く「仏知見の開示悟入」であるが、第二出(それは、丁度梵本でも第二回目の所)では、「諸仏如来但教化菩薩 諸有所作常為一事 唯以仏之知見示悟衆生」とあり、第三出、梵本の第五回目に当る所では、「是諸仏但教化菩薩 欲以仏之知見示衆生故 欲以仏之知見悟衆生故 欲令衆生入仏知見道故」とある。(梵本の第三、四、六回目の箇所は訳出されていない)これからすれば、従来、「仏知見の開示悟入」(四仏知見)と言われているが、しかし、「令衆生開仏知見使得清浄」は後の二箇所には全くなく、それに代って「教化菩薩」とあるのであり、しかも、第二出の「教化菩薩」は、上述のペトロフスキー本の *bodhisattva-samādāpaka* にまさしく相応する箇所である。ここから、「羅什の所依梵本」にあつては、諸仏出現の唯一目的を明かす文の第一項は、勿論、第二出(梵本の第二回目)と第三出(梵本の第五回目)であるが、*bodhisattva-samādāpana* (第二出)は、*bodhisattva-samādāpaka* とあり、その後、*tathagata-jñāna-darśana* の② *saṃdarśana* (示) ③ *avataraṇa* (羅什は省略したと思われる) ④ *pratibodhana* (悟) ⑤ *mārga-avataraṇa* (入……道) とあつたと想定することが許されるのではないだろうか。

教授は、羅什訳の「開仏知見使得清浄」を *tathagata-jñāna-darśana-samādāpana* の直訳として、そこに何らの疑念ももたれていないように見えるが、拙著はそこに大いに疑問をもったのである。即ち、「*samādāpana* は

開また教化などと訳されている」とされるが、これが「羅什訳では」という意味であるならば、同意することはできない。そのわけは、拙著は註で、如来神力品までの *samādāpana* 及びその変化語の使用箇所を摘出してあげ、それに対応する羅什訳を付しているが、そこには「教化」の語はあっても「開」は全く見出されないからである。たとえ、一步譲って、この箇所のみ開と訳されたのだとしても、それでは「使得清浄」はどうなるのか、もしこれを直訳であるとする、羅什の所依梵本は「現形文のとおり」ではなかったことになるであろう。

尚、『正法華』については、拙著に先行する小稿「四仏知見の本文想定」(『印仏研』第十二巻第一号、昭和三九)において少しく検討している。又、現存テキストのうち「蔵」については「梵」と殆んど同じと言えよう。

こうして、「諸仏出現の唯一目的を明かす文」の現形文の第一項 *tathagata-jñāna-darśana-samādāpana* は、本来は *bodhisattva-samādāpana* (羅什訳、教化菩薩)であつたと想定したのである。

二

方便品は、冒頭にこれまでの三乗の教説は全て「巧みな方法」(方便)によって説かれたものであり、「仏のある意図にもとづく所説」(*saṃdāya-dharmā*)であると言ひ、仏智、仏のある意図というものは我々凡夫の思量分別の及ぶところでないとして、これ以上の説法を止めるという。そのところを三請と五千起去といういわば犠牲者まで出して、遂に三乗の教説の内に存する仏のある意図が諸仏出現の唯一目的を明かすという形で説かれるに至ったのである。そして、経はこれを指して「唯一つの乗」(一乗)であり、*へ仏乗*であると言っている。それ故、法華経において*へ仏乗*とは何か、何故にそれは「一乗」であるのか、さらに、それは声聞、独覺、菩薩の三乗とどう関係するのか、どうしてその立場から小乗たる声聞に対する授記(成仏の

資格証明)が可能となるのか等の、法華經の主要問題は、全てここに明かされる「諸仏出現の唯一目的」というものにとづいて解明され、その理論づけがなされなければならないであろう、というのが拙著の根本的立場である。そこで、ここに復元された「諸仏出現の唯一目的を明かす文」全体の意味が考究されねばならないのであって、その結果は、諸仏出現の唯一目的とは *bodhisattva-samadāpana* (羅什訳、教化菩薩) であり、その意味内容が説き明かされて、ありとあらゆる衆生に仏知見を示し、衆生をして仏知見を理解せしめ、次に衆生をしてめざめしめ、さらに仏知見の道に入らしめることであるというものと解したのである。即ち、羅什訳によって言えば、「教化菩薩」と「一切衆生に対する仏知見の示悟入」とは意味内容において同じことを述べたものと解したのであり、それより他には、この「諸仏出現の唯一目的を明かす文」全体の意味を理解することは出来ないのではないかというものである。そして、「教化菩薩」と「一切衆生に対する仏知見の示悟入」とが意味上で同じであるならば、言うところの「仏知見」の内容は「一切衆生は唯一人の例外もなく、本来より *bodhisattva* (成仏を志求する有情にして、しかも成仏すること確定せる有情) である」(一切衆生皆悉、ぼさつ) というものでなければならないのではないかと考えたのである。こうして *bodhisattva-samadāpana* (羅什訳、教化菩薩) の *bodhisattva* の概念は、この仏知見たる「一切衆生は本来より成仏確定者 (*bodhisattva*) である」というものであり、これを、本生の「ボサツ」や法華經に先行する大乘、三乗中の菩薩乗の「菩薩」などと区別する意味で、「ぼさつ」と表記したのである。このように、諸仏出現の唯一目的は「ぼさつを教化すること」であり、そのぼさつの概念が「一切衆生は皆悉く本来より成仏確定者である」というものであるから、經には、それはへ仏乗、即ち一切衆生を悉く成仏せしめる教説であり、それは一切衆生を全て包摂して一人も残すことはないから、その時には、へ仏乗」という教説唯一つしか存在しない、即ち「一乗」であり、

勝呂信静教授の「書評」『法華經一仏乗の思想』に应えて (刈谷)

「第二、第三の乗は決してない」というのである。又、「一切衆生皆悉ぼさつ」は、諸仏出現の唯一目的を明かす文にいう「仏知見」であり、仏智そのものであるから、「法華經は一切衆生がどうして本来からぼさつ、即ち成仏可能者であるのか、その理論的根拠を明かすものではない」としたのである。なぜなら、方便品には、冒頭に、仏智は声聞、独覚の小乗のものは勿論、大乘の菩薩、それは不退のものにおいてすら論理的追求 (*tarka*) の外にあると表明されているからである。

ところで、この仏智は不可示にして「言辭相寂滅」という經の表明に対しては、それではこれまでの仏の教説たる三乗(声聞、独覚の小乗と大乘・菩薩乗)とは一体何か、それらは、正覚の後に一度は説法を躊躇した釈尊が梵天勸請を受けて遂に正覚を説き明かしたものでないのか、という疑念が生じるであろう。これに対して、方便品は梵天勸請を否定し(第一一五偈から一一七偈)、それに代る仏個有の能力たる「巧みな方法」(方便)の発動ということを言い(第一一八偈から一二四偈)、三乗の教説はこの「巧みな方法」による仏智からの展開に他ならないとしている。そして、この仏智においては「一切衆生皆悉ぼさつ」、即ち、声聞もぼさつ、独覚もぼさつ、菩薩もぼさつである故に、三乗は全て「ぼさつを教化すること」たるへ仏乗に止揚・統合され、乗は唯それ一つ即ち「一乗」であると述べているのである。このように、「一切衆生皆悉ぼさつ」をもって、仏智(仏知見)とする時、仏智と三乗とへ仏乗とは「巧みな方法」を軸にして一つの理論体系を構築している、換言すれば、方便品にはへ一仏乗思想が教義理論として明らかにされていると考えられるのである。

そこで、拙著では譬喩品以下の所説、即ち三車火宅の喩や長者窮子の喩、衣裏繫珠の喩、又、大通智勝仏の因縁談などを検討し、それらが全て方便品のへ一仏乗思想に完全に合致すること、又、舍利弗をはじめとする大迦葉らの四大声聞、五百弟子、阿難、羅睺羅、学・無学の二千、さらに摩訶波闍

波提らの声聞授記や法師品冒頭の総授記に至るまで、それら全てもこの方便品に明かされている「一仏乗」の教義理論から導き出されることを明らかにしたのである。このように、方便品には「一仏乗」の理論体系が明かされていると考えるが故に、拙著は、方便品の所説を金科玉条とし、それと異なった一乗の所説を法華經の思想と異質のものと判断したのであって、しかも、それはわずかに三草二木の喩(葉草喩)と化城喩と、そして富楼那授記段とにすぎないのである。

三

法華經は、総じて初期大乘仏教を形成した多くの信奉者団の一つである法華者団がこれこそ仏教の真髄であると確信した信仰を、曾て自己がそうであったところの苦海に依然として没在している一般大衆に向けて披瀝し、共に歩もうと呼びかけたもの、信仰告白書にして唱導文学たる、一箇の宗教文学作品であると捉えるのが拙著の立場である。この立場から、一体法華者団の根本問題は何であったかを解明しようとしたのが拙著に他ならない。ここで、それを要約して言うならば、法華者団の根本問題は、「仏滅後」という無仏の時代にあつて、出家という伝統ある正統派の仏教修行道に入ること出来ず、俗人として苦海に没在している何のとりえもないただの有情(凡夫)にしかすぎないこの己れ自身の成仏ということであつたと言えるのではないだろうか。そして、このただの有情にしかすぎない己れが、もし成仏しうるもの即ち bodhisattva であるとするならば、その根底には、あるいは大前提として、「一切衆生が唯一人の例外もなく——なぜなら、自己がその唯一人でないという保証はどこにもないからである——本来より成仏可能者即ちぼさつ(一切衆生皆悉ぼさつ)」でなければならぬ、と法華者団は考えた、というより信得したのである。かくして「一切衆生皆悉ぼさつ」は法華者団の信仰の他の何ものでもなく、ここを指して、法華經は、それを仏智

(仏知見)であり、凡夫の論理を超えたものとしているのだと考えられよう。このようにして信得した「一切衆生皆悉ぼさつ」をひるがって依然として苦海にある一般大衆に披瀝し、信仰を共にしようと呼びかけんとした時、その前に大きく立ちはだかつていたのは、「自己は成仏可能者(菩薩)なるも、声聞は成阿羅漢にして不成仏者」と主張する、法華經に先行する大乘仏教、三乗の中の大乗・菩薩乗の存在であつたと考えられよう。このように考えるならば、譬喩品以下に説かれる声聞授記・二乗作仏は「本来より成仏可能者(ぼさつ)」にあらざるものは一人もなし」という己れの信仰を世間の一般大衆に鮮明かつ強烈に訴えんがためのものであると言えるのではないだろうか。換言すれば、それは声聞不成仏を主張する大乘・菩薩乗に対する厳しい批判に他ならず、この批判によってはじめて自己の「一仏乗」の大乘・菩薩乗からの超出を表明しえたのだと言えよう。かくして、法華經の二乗作仏は、小乗の「一仏乗」への止揚・統合であると同時に、大乘・菩薩乗に対する批判であり、この批判を通してこそ、大乘は「一仏乗」に包摂されるのである。「一仏乗」の「一乗」たることは、小乗の大乘への統一を意味するのではなく、仏智より展開した三乗、即ち小乗と大乘との両者の「一仏乗」への止揚・統合によって成り立っているのである。そして、「一仏乗」は仏智たる「一切衆生皆悉ぼさつ」を明かすものであるから、声聞も本来よりぼさつ、独覺も本来よりぼさつ、大乘の菩薩も本来よりぼさつなるが故の「一仏乗」への統合である。それ故、ここには、声聞においても菩薩においても「人格の転換」「廻心」は全く不必要である、というより、そもそも廻心という概念は存在の余地すらないと考えられるのである。即ち、法華經「一仏乗」は「一になる」ではなく「である」ことを自覚させるものと言えよう。これを声聞・舍利弗について言えば、彼は方便品の明かす仏智の「一切衆生皆悉ぼさつ」なるを聞いて(これは、仏の側から言えば、仏知見の示である)、はじめて自己の本来よりぼさつであることを理解し、めざめた(仏知見の悟)のであり、か

くて譬喩品の冒頭に「必ずや仏になる」と宣言しているのである。それは、勿論ぼさつとは成仏を求める有情にして、しかも成仏すること確定せる有情であるからである。この舍利弗の成仏宣言を承けて、その後に「舍利弗よ、汝は私（釈尊）によって（すでに過去世に）二十・コティ・ナユタ・百千の諸仏のもとで、等正覚に向けて成熟せしめられてきたのだ」とあるのである。つまり声聞は本来よりぼさつであるから、前世においてすでにぼさつ行を修してきていると説かれているのである。大迦葉等の四大声聞について言えば、この自己の本来よりぼさつたる自覚は、実に「我々は今や真の声聞です。最高の覚りを人々に聞かせます。覚りに向けての声を説き明かします」（信解品第五三偈）という宣言となっているのである。

このように、声聞は本来よりぼさつなのであるが、しかし、それはあくまで「一切衆生皆悉ぼさつ」の仏智にもとづくものであるから、彼ら自身は（のみならず、凡そ一切衆生にとっても）、仏からそれを教えられるまで、即ち、この〈仏乗〉を聞くまでは全く自覚するところではなかったのである。

このことを言うのが衣裏繫珠の喩に他ならないし、法師品のはじめに「天等の八部衆、人と人でないもの、四衆、声聞乗・独覺乗・菩薩乗のもので、この会座において如来に面と向っていて、この法門（法華へ一仏乗）を聞いたもの、……彼らは全てぼさつ・大士である」とあるのも、彼らの本来よりぼさつであることを示すと同時に、それがあくまで「一切衆生皆悉ぼさつ」の仏智にもとづく限りは、それを明かす〈仏乗〉の聴聞・信受が不可欠であることを明示していると言える。ところが富楼那だけはそうではないのである。彼は「内秘菩薩行外現是声聞」とあって、実に自らの菩薩なることを知り乍ら、世間の衆衆が下劣の志向をもち、高貴なる乗（教説）には畏れを懐くことを知って、わざと志向の下劣な声聞の姿をとっているのだと述べられている。富楼那授記段を異質とする最大の理由はここにあるのである。

このように法華へ一仏乗はこれ聞いて信受するものをして、はじめて

本来の自己、即ちぼさつたることにめざめしめるものであるから、拙著は、舍利弗が〈一仏乗〉を聞いて信受したときに発した（私は）一切智性を得、あるいは、完全な涅槃を得て阿羅漢性に達した」という言葉を、あくまでもこのぼさつの自覚を表明したものと解しているのである。即ち、「阿羅漢」については、「これは舍利弗という声聞の口から出た言葉であり、やはり『声聞、成阿羅漢』と謂われるところのそれと見なされるべきである……。但し、従来の大乘にあつては、それは『成阿羅漢、不成仏』を意味していたのであるが、今、法華へ一仏乗にあつては、その『不成仏』が全く脱落して『成阿羅漢』だけの意味になったもの」（拙著、二二六頁）と見るべきだとしており、「一切智性を得た」については、「すでに頻出する『如来の智慧の蔵を得た』あるいは『如来の智慧の相続人となった』、『果を得た』ということと同様の意味であつて、それらは共に決して『仏になった』ということではなく、自己の本来より仏になること可能な者、即ちぼさつであることを自覚したという意味である」（拙著、二八二頁）としている。そして、さらに言葉をついで「このぼさつの自覚は、必然的にそのものをしてぼさつ行の実践に向わせる。なぜなら、ぼさつ行なくしてぼさつの成仏はありうべくもなく、しかも『法華経』のいう仏の『ぼさつ教化』とは、衆生に仏知見を示し、乃至衆生をして仏知見の道に入らしめる、即ちぼさつ行の実践に導くことまでを意味しているからである」（拙著、二八二頁）と述べているのである。先に挙げた大迦葉らの「我々は真の声聞なり、仏智（を明かした）〈一仏乗〉を人々に聞かせ、〈一仏乗〉の声を説き明かす」という言葉は、本来の自己、即ちぼさつにめざめた真の声聞の、そのぼさつ行の如何なるかを実地的確に示したものと言える。ここには「人格の転換」「廻心」は、毫も見出しえないのではないだろうか。

以上のように、法華経においては、「一切衆生皆悉ぼさつ」なるが故に声聞は本来よりぼさつとされているのであるが、それを法華経より後に発達し

た教義たる仏性思想や唯識瑜伽行派などの大乘仏教がどのような教義的解釈をなしたかは、法華經作者たる法華者団の全く知るところではない。それのみならず、拙著の目指すところは、あくまでもこの「法華者団がどのような仏教の状況下であって、いかなる不満をもち、何を追求したのか、そしてその結果、これこそ眞の仏教として信得したものは何かを明らかにすること」（拙著、一三頁）にあるのである。

四

藥草喻（三草二木の喩）を異質とする点については、その論述が極めて不明瞭というご指摘にも拘らず、教授の「一雨がさまざまの草木に降りそそぐように、仏の教説もさまざまの衆生に与えられる。現実には衆生に種姓の差別があるのであるから、この点を取っていえば、五姓各別であるといえるかも知れない」というお考えは、大筋において拙著の言わんとするところであり、それ故に、拙著は三草二木の喩を「一切衆生が本来よりばざつ」とする法華（一仏乗）とは異なるとしたのである。その場合、拙著は勿論「廻心の一乗を認めない」ものであるが、三草二木の喩を異質とすることは、そこから来るのではなく、「さまざまな信解を持つ一切衆生が廻心してひとしく一乗に帰して成仏する」という、その「いわんとするところ」が、一味の雨とそれを受けて成長するさまざまな草木というこの喩のどこにも見出しえないからである。即ち、大・小の差（種性の差別）がある種々の草木がいくらか一味の雨によって成長するとしても、それでもって、その大・小の差が解消するわけではないと思われるからである。換言すれば、この喩の一味の雨とそれを受けて成長する草木という関係には、三草火宅の喩や長者窮子の喩などに存する仏の（巧みな方法）（方便）が存在しない、というより、その余地すらないのである。しかし、方便品に明かされる法華（一仏乗）の理論体系が（巧みな方法）を欠いては全く成り立たないことはすでに述べたところであ

ある。

ところで、拙著に先立つ小稿「法華經藥草喩品の一乗説」（『印仏研』第二六卷第一号、昭和五二）では、藥草喩品内部での矛盾に気付き乍らも、品全体を後代の挿入と見ていたのであるが、拙著ではそれを修正して、一味の雨と種々の草木の出ている部分、即ち三草二木の喩の部分だけを抽出して、後代の挿入としたのである。そして、肝心の藥草喩（三草二木の喩）を欠いて「藥草喩品」は成り立たないから、法華者団が創唱した本来の『法華經』には、「藥草喩品」という品はなかったのではないかと考えたのである。即ち、拙著では、本来の『法華經』にあったのは、「信解品」第四に続いてあったものは「授記品」第五であり、その本来の「授記品」は冒頭にこの現行「藥草品」の第一段長行の冒頭部分と段落②、④、⑥、及び、偈頌としては偈〔1〕から〔6〕、及び偈〔16〕から〔19〕、さらに偈〔43〕、〔44〕を持ち、その後現行の「授記品」が続いていたと想定されよう。そして、このように考えることによって、現行「授記品」の「世尊はこれらの偈頌を説かれて後」とある書き出しが他の品に比べて全く異例であるという難点が解消してしまうのである（拙著、三五五頁）、としているのである。

次に「化城喩」については、教授も拙著と同じく「二乗廻心の一乗説」とされるのであるから、拙著がこれを異質とするのは当然であろう。拙著では、先学の勝れた所見に導かれて、後代の大乘諸經典を少しく窺い、『勝鬘經』や『大法鼓經』の一乗説が、化城喩と同じ二乗廻心の一乗説であることを見た（拙著、三七八―三八〇頁）が、そこから見て、大通智勝仏のもとにおける釈尊と声聞との宿世からの因縁を主題とする「宿世因縁品」（これを「化城喩品」とするのは羅什訳のみである）の末尾にそれと何の関係もないこの化城喩（長行は『版本』一八六頁八行目以下、偈頌では第九一偈以下）を挿入したのは、そのような後代の大乘經典を産み出した人々であり、法華經の一乗説が自己の主張と同じ廻心の一乗説であることを示す必要からであった

と言えるのではないだろうか。

おわりに、法華経は〈仏在世時〉と〈仏滅後〉を峻別し、そこに価値の差を見ているのではないか、と拙著は考えているが、その在世と滅後に声聞と菩薩をそれぞれ配当して両者を対峙させるような考えはもっていない。なぜなら、法華〈一仏乗〉にあつては「一切衆生皆悉ぼさつ」なる故に、在世、滅後にかかわらず声聞は本来よりぼさつであるからである。拙著がそこで述べていることは、その声聞が在世のものか、滅後であるかによって、法華経の評価が百八十度転換しているということである。

以上は、ご指摘を受けた多くの問題点のうち、わずかに二、三の点について、それも法華経を創唱した法華者団の奉じた信仰が如何なるものかを法華経自体から解明しようとする拙著の立場にかかわる点についてのみ、応えたものにすぎませんが、教授には一瞥の上、さらなる厳しいご批判、ご叱正を賜らんことを切に乞う次第であります。