

國民文化研究會・聖德太子研究會著

聖德太子
佛典講說

勝鬘經義疏の現代語譯と研究

(上卷)

大明堂發行



御物聖德太子畫像（宮内廳藏）

着色紙本、縦一〇一・五／横五三・六釐

奈良時代（八世紀）

この畫像はもと法隆寺傳來のもので、古來唐の人の書いた聖德太子御影として「唐人御影」の傳稱をもつ著名な作品である。一説には、百濟の阿佐太子が聖德太子に謁して御影を寫したといふ傳説もある。明治十一年、法隆寺から皇室に獻納された。

太子御着用の漆紗冠、とりわけ兩腋の開いた闕腋袍の「朱華」の色は、當時の律令に定められた皇族方の冠位制を示すものとみられる。この御影は繊柔な細線描寫によるもので、左右に侍立する二王子の衣摺の緑の色隈に對し、太子の紫がかつた赤色のお衣には、衣摺の描線に添つて刷毛書き風のかすれ筆の墨隈の陰影が施されてゐる。そのほかし描法は他に類例がなく、きはめて珍重される畫風といへる。

（宮内廳侍從職編「御物聚成繪畫」に據る）



聖德太子

小野妹子

蘇我馬子

博士覺智

(山背)大兄皇子

慧慈法師

聖德太子勝鬘經講讚圖(重文)

兵庫縣揖保郡太子町 斑鳩寺藏

着色絹本、縦一九五・五／横二二五・五

鎌倉時代(十三世紀)

推古天皇十四年(六〇六)御歳三十三の太子が、天皇の御要望により『勝鬘經』を講讚されたといふ、『日本書紀』の記事によつて、その時の状況を描いたもの。

多足机を前に赤い袍衣に條袈裟をまとひ、冕冠をいただき、左手に麈尾をとり、右手を机上に置かれる太子のお姿を彩色豊かに描いてゐる。向つて左から山背大兄王、高麗法師慧慈、百濟博士覺智、蘇我馬子、小野妹子であることは、畫中の短冊形の書き入れによつて明らかである。太子の机上には、念珠宮、經卷、柄香爐宮が置かれ、その左には舍利を安置し、前の机には香花が捧げられ、また床上に蓮瓣が散つてゐる。これは太子が橘宮で『勝鬘經』講讚の際、天華が降つたといふ故事に基づいたものであらう。

(石田茂作・坂本太郎兩博士の解説に據る)

はしがき

はじめに、本書の成り立ちについて記させていただきます。

昭和二年（一九二七年）十月―いまから六十年の昔になりますが、黒上正一郎といふ徳島出身の篤學の青年學者（當時數へ年二十七歳）が、東京帝國大學構内の「山上御殿」（現・山上會館）に招かれて、教授諸先生を前にして「聖徳太子の信仰思想」についての研究を發表しました。これは、黒上正一郎氏の研究が、當時の學界に非常な評價を得たといふことであります。同時に黒上氏は、第一高等學校（現・東京大學教養學部）ならびに東京高等師範學校（後・東京教育大學、現・筑波大學）に於て、學生を集めて「聖徳太子の信仰思想と日本文化創業」をテーマとした連續講義を行つたのであります。その内容は、東京帝國大學の文學部國文學科の機關誌とも云ふべき『國語と國文學』といふ學術雜誌に連載され（昭和四年二月から十二月まで。第58・59・61・63・64・67・68號）、それらは、氏の歿後、昭和五年五月に第一高等學校昭信會によつて騰寫版刷り（菊版）の一本に纏められ、『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』といふ題で、遺著として公刊され、ついで、昭和十年十月に活版印刷上製本（菊判）として、同じく「一高昭信會」から刊行されました。

當時（昭和四年）、黒上正一郎先生の下に集つた學生は、第一高等學校に「一高昭信會」、東京高等師範學校に「東



黒上正一郎
(昭和4年2月撮影)

京高師信和會」といふ會をそれぞれ作りましたが、先生が昭和五年九月に亡くなられた後も、先生の遺教を仰いで、聖徳太子の信仰思想の研鑽を續けたのであります。ここに上梓する本書の作成に當つたのは、この黒上正一郎先生の教へにつらなる者どもであります。

昭和三十九年（一九六四年）、聖徳太子の『勝鬘經義疏』の輪讀による共同研究會が發足しまして、爾來、約二十數年間、毎月一回づつ、日曜日の朝十時から夕刻六時頃まで、ある時は土曜日から日曜日にかけての二日間にあたる合宿等により、「輪讀會」を續けて、今日に到りました。初めは、文字通りの輪讀——討議しながらの研究で、『勝鬘經義疏』の全體を輪讀して第一回目を終つたわけであり、引き續いて第二回目には、前回の討議を記録する作業を開始し、併せて、改めて再討議に入りました。しかし、なほ研究の正確を期するには、「現代語譯」に重點を置いて記述する必要がある、といふことになりました。そこで、全卷輪讀の第三回目には、「現代語譯」ならびに「研究」を、文章に書きあらはしました。そしてさらに、その原稿をもとにして、「輪讀研究」を行ひ、第四回目的の執筆作業となつたのであります。そして最後の第五回目に、書物として發表する目的のもとに、原稿の補正が行はれ、本書の内容が完成したわけであります。

なほ、本書は上下二卷として刊行いたしますが、『勝鬘經』の「第四 攝受正法章」までを上卷に收め、それ以下を下卷に收めます。下卷の刊行は約一年後を豫定してをります。

右の経過でお判りいただけますやうに、本書の著者として、誰か一人の名を挙げることはできません。本書の原稿も、輪讀と共同研究を進めながら、この「太子研究会」のメンバー全員が分擔して執筆いたしました。そして、メンバー全員で討議してできあがったのが、本書の原稿であります。それ故、「訓讀文」「現代語譯」は云ふまでもありませんが、書中の所々に挿入した「研究」の箇所も、共同討議で納得の得られなかつた箇所は、他日の表現を待つこととして、ここでは削除いたしました。しかし、「研究」は、あくまで個人の責任に於ける發表でありますから、ここでは各「研究」の末尾に、分擔執筆者の氏名を記し、一部についてのみ「共同執筆」といふ記載をいたしました。

なほ、二十餘年に涉りました「太子研究会」でありますので、すでにこの間に物故された方がお二人をられ、次に記します現在のメンバーの初めに、そのお二人の氏名を掲載させていただきます。

「聖徳太子研究会」による『勝鬘經義疏』の「輪讀・共同研究」のメンバーは、次の通りであります。

(故) 桑原曉くわはらきょういち 「一高昭信會」出身、東京帝國大學文學部國文學科卒、高校國語教師・亞細亞大學講師(日本思想史擔當) 歴任。昭和四十八年五月十九日歿。享年(數へ年)六十三歳。』

(故) 高木尙たかぎしやういち 「一高昭信會」出身、東京帝國大學法學部卒、財團法人・労働科學研究所常務理事、東京都地方労働委員會 公益委員、高崎經濟大學經濟學部教授、高千穂商科大学經濟學部教授を歴任。昭和五十八年十一月二十四日

歿。享年（同）七十二歲。」

〔以下、五十音順〕

葛西順夫（かさいのぶお） 國學院大學・明治天皇御製拜誦會」出身、國學院大學國文學科卒、元高校國語教師、（數へ年）七十五

歲。〕

梶村昇（かぢむら のぼる） 興亞専門學校・政治經濟研究會」出身、大正大學文學部佛教學科卒、亞細亞學園理事、亞細亞大學教

授、（宗教學擔當）、（同）六十三歲。〕

島田好衛（しまだ よしゑ） 東京外語・精神科學研究會」出身、東京外國語學校（現・東京外國語大學）ポルトガル語科卒、元共

同通信社論說委員、元住宅金融公庫參與、信州大學客員講師（中國事情擔當）、（同）六十八歲。〕

戶田義雄（とだ よしお） 新潟高校・信和會」出身、東京帝國大學文學部宗教學科卒、文學博士、元國學院大學教授・同大學日

本文化研究所名譽所員、社團法人・國民文化研究會理事、（同）七十歲。〕

松吉基順（まつよしもとよ） 山口・正大寮しきしまの道會」出身、陸軍士官學校卒、元安田信託銀行新宿支店長、株式會社不動産

コンサルタント代表取締役、社團法人・國民文化研究會監事。（同）六十三歲。〕

夜久正雄（やぐ まさお） 高昭信會」出身、東京帝國大學文學部國文學科卒、亞細亞學園理事、亞細亞大學名譽教授、社團法

人・國民文化研究會理事。（同）七十三歲。〕

小田村寅二郎（おだむら としじろ） 高昭信會」出身、東京帝國大學法學部政治學科中途退學、元亞細亞大學教授（社會思想・日本思想

史擔當）、社團法人・國民文化研究會理事長。（同）七十四歲。〕

なほ、私どもの「太子研究会」が二十餘年にわたりまして「底本」として學びましたのは、法隆寺藏版『昭和會本・勝鬘經義疏』（佐伯定胤校訂・奥田正造發行・和紙絲綴本・昭和十四年三月・森江書店刊）でありまして、ここに法隆寺に對し深甚の謝意を表すると共に、後記の「凡例」に「参考書」として記載致しました先學諸師の諸著述を、常時、研究の資とさせていただきますことにつき、合せて心からの謝意を表させていただきます。

次に、本書の上梓に當り、巻頭を飾らせていただきましたのは、宮内廳御所藏の「御物・聖德太子畫像」（原色版）と、兵庫縣揖保郡太子町の斑鳩寺（住職・大谷智康氏）御所藏の「聖德太子勝鬘經講讀圖」（原色版）の二畫像であります。前者については、宮内廳侍從職御物係から大塚巧藝社を通じて、また後者については、斑鳩寺から兵庫縣立歴史博物館を通じて、それぞれカラー・ポジを拜借出來ましたことを、厚く御禮申し上げる次第でございます。

最後に、本書は、社團法人・國民文化研究會理事會の援助の下に、株式會社大明堂の取締役社長・神戸祐三氏の快諾を得て、同社・近藤達也氏の擔當のもとに、組版その他の困難を克服して、ここに出版することが出來ました。關係各位に深謝申し上げます。

昭和六十二年（一九八七年）九月二十一日（黒上正一郎先生の御命日の日に）

社團法人・國民文化研究會内「聖德太子研究會」

代表 小田村寅二郎

はしがき

目次

聖徳太子畫像（御物・宮内廳所藏原色版）

聖徳太子勝鬘經講讚圖（兵庫縣・斑鳩寺所藏・縣立歴史博物館提供原色版）

はしがき……………1

上巻目次（附 下巻目次大要）……………7

解題（附 釋尊時代のガンジス河流域地方略圖）……………16

凡例……………27

上巻

總序

總序 その一 『勝鬘經』の大意とその題名の御解釋……………三

序 説

〔研究〕 太子『義疏』の文體について……………	五
〔研究〕 太子の佛教經典解釋の御態度について……………	一〇
總序 その二 經典全體の科段分け……………	一三
〔研究〕 「流通」の御解釋について……………	一六
序説の科段分け……………	二二
通序 一……………	二三
〔研究〕 「遣書感佛」の御解釋について、他三項……………	二五
通序 二……………	二七
〔研究〕 「同聞衆は略して無きなり」の御解釋について……………	三〇
別序……………	三一
外縁序 一……………	三三
〔研究〕 「時」の御解釋について、他三項……………	三九
外縁序 二、三……………	四三
内因序 一……………	四七

正説

〔研究〕「常住 <small>じやうじゆう</small> は本然 <small>ほんぜん</small> なり」のお言葉について、他一項……………	四九
内因序 二……………	五〇
〔研究〕「讀誦 <small>どくじゆ</small> 」の御解釋について、他四項……………	五二
内因序 三……………	五三
〔研究〕「默然 <small>もくねん</small> して佛を感じる」のお言葉について、他一項……………	五五
内因序 四、五……………	五八
〔研究〕「接足禮 <small>せつそくらい</small> 」の御解釋について、他一項……………	六一
正説の大意並びに科段分け……………	五五
〔研究〕「正説 <small>しやうせつ</small> 」十四章の分け方についての御見解……………	六六
〔研究〕「自分行 <small>じぶんぎやう</small> 」と「他分行 <small>たがぶんぎやう</small> 」とについての御見解……………	六九
第一 歎佛眞實功德章 <small>たんぶつしんじつくどくしよ</small> ……………	七五
歎佛眞實功德章の要旨並びに科段分け……………	七五

〔研究〕 「善を行ずるの義は本歸依に在り」のお言葉について、他一項……………	六
一、常任眞實を歎す……………	六
法身を歎す……………	六
〔研究〕 「本に非ざれば以て迹を垂るる無く、云々」のお言葉について……………	六
〔研究〕 「私釋」といふお言葉について、他二項……………	七
解脱を歎す……………	九
〔研究〕 「私の意は少しく異なり。云々」のお言葉について……………	九
波若を歎す……………	一〇
〔研究〕 「智母」の御解釋について……………	一三
總じて歎す……………	一五
二、佛の護りを請ふ……………	一六
直ちに護りを請ふ……………	一六
〔研究〕 「我佛の眞實を歎じて、云々」の御解釋について……………	一七
如來護りを許したまふ……………	一九
〔研究〕 「請ひは唯二世なれども、云々」の御解釋について……………	一九
重ねて請ひて敬を致す……………	二一

〔研究〕 「偈」の訓讀についての試み……………三三

佛記を賜ふ……………三四

〔研究〕 「佛國土」の御解釋について……………二八

第二 十大受章

〔研究〕 十大受章の概要について……………三二

十大受章の要旨並びに科段分け……………三三

一、受戒の方法と心構へ……………三四

〔研究〕 「佛の眞實を歎して、云々」のお言葉について、他一項……………三五

二、正しく戒を受く……………三七

〔研究〕 「將に他を化せんと欲せば、云々」のお言葉について……………三九

攝律儀戒（第一、第二、第三、第四、第五受）……………三二

〔研究〕 「尊長は是れ敬す可きの境なり。云々」について……………三六

攝衆生戒……………三八

慈心與樂（第六、第七受）……………三九

〔研究〕 第六受と第七受との關連について……………四三

悲心拔苦（第八、第九受）……………一四

〔研究〕「衆の惡律儀」の御解釋について……………一四

攝善法戒（第十受）……………一四

〔研究〕『義疏』の「非言自得而不忘也」の訓み方について、他一項……………一五

三、誓ひを立てて疑ひを斷ず……………一五

佛前に誓ひを立つ……………一五

〔研究〕經典の「非義饒益」の訓み方について……………一五

證を爲す……………一六

〔研究〕「言ハ有レハ聲必ズ有レ言」について……………一六

願を發す……………一六

記を賜ふ……………一六

第三 三大願章

三大願章の要旨並びに科段分け……………一六

一、衆生を安慰せんと願ふ……………一六

二、正しく三願を發す（正法智を得ん・衆生の爲に説かん・法を護らん）……………一六

三、如來の述成……………一六

第四 攝受正法章

〔研究〕 攝受正法章の概説と太子『義疏』の御説について……………一七〇

攝受正法章の要旨……………一七五

攝受正法章の科段分け……………一八〇

〔研究〕 太子『義疏』の總括序論的叙述について……………一八一

一、願攝（攝受正法が諸々の誓願を攝めとる）……………一八三

正しく願攝を明す……………一八七

如來の讚成……………一八八

〔研究〕 「邊際を得ず」の御解釋について、他一項……………一九四

二、行攝（攝受正法が萬善の行を攝めとる）……………一九七

正しく行攝を明す……………一九七

行攝の體……………一九九

〔研究〕 「出生の義を明す」のお言葉について、他五項……………二〇一

出生の義……………二〇〇

法の能出生 <small>(雲興の譬・大水の譬)</small> ……………	三二
〔研究〕 太子『義疏』と『敦煌本』との比較……………	三三
人の能出生 <small>(重擔の比・寶藏の比)</small> ……………	三三
〔研究〕 太子『義疏』と『敦煌本』との比較……………	三三
〔研究〕 「結」と「卽」とについて、他一項……………	四五
行攝の相卽……………	四八
法と法との相卽……………	五〇
〔研究〕 「此の中の六度は皆此の意を以て釋を爲すなり」のお言葉について……………	六一
人と法との相卽……………	六三
〔研究〕 「捨身」と山背大兄王 <small>やましろのおほむね</small> の御最期について……………	七三
如來の讚成……………	七七
共同研究者・執筆書目一覽……………	八六

下卷 目次大要

正 說(續き)

- 第五 一 乘章
- 第六 無邊聖諦章
- 第七 如來藏章
- 第八 法身章
- 第九 空義隱覆章
- 第十 一諦章
- 第十一 一依章
- 第十二 顛倒眞實章
- 第十三 自性清淨章
- 第十四 如來眞子章

流通說

解題（本書のあらまし）

- 一、『勝鬘經義疏』の成立と作者
- 二、『勝鬘經義疏』の構成
- 三、本書の構成及び文體

一、『勝鬘經義疏』の成立と作者

『勝鬘經義疏』といふのは、法隆寺に傳へられた一巻の書物の名前です。意味は『勝鬘經』といふ佛教の經典の「義疏」すなはち「解説」といふことです。著者は聖德太子であると傳へられてゐます。『勝鬘經』も『勝鬘經義疏』もともに漢文で書かれてゐます。『勝鬘經』は印度のサンスクリット（梵語）の經典が、中國に傳へられて漢譯されたのです。サンスクリットの原典は失はれましたが、その漢譯が日本に傳へられてその「解説」が出来たわけです。他に、同一著者の『維摩經義疏』『法華義疏』の二つの「義疏」があり、合して「三經義疏」と言はれてゐます。皆、もとは巻物で、『勝鬘經義疏』は一巻、『維摩經義疏』は三巻、『法華義疏』は四巻です。

さて、「義疏」の対象の一つに選ばれた『勝鬘經』といふ經典はどういふ經典でせうか、簡単に説明しておきます。

「勝鬘」といふのは、印度における女性の名で、サンスクリット語でいふ「ジュリーマン」の漢語譯です。「ジュリーマン」とは、「勝れた髪飾り」「勝」「鬘」の意味ですから、その意味と音とをうまくとつて漢譯したのが「勝鬘」といふ名です。

この勝鬘といふ女性は、印度のガンジス河の中流地域にあつた古代王國コーサラ國（舎衛國）の王女として生まれました。父は國王の波斯匿王（ブラーセナジット王）で、母は王妃の末利夫人でした。コーサラ國は、シャカ（釋尊）在世時代に榮えた十六國の一つで、當時最も榮えた國と言はれてゐます。勝鬘王女は、後、隣國のアヨーディア國（阿踰闍國）のヤショーミートラ王（友稱王）の夫人となりました。その勝鬘夫人に、「小乘」教を離れて「大乘」教に歸依することになつた兩親の波斯匿王と末利夫人とが、手紙を送つて、娘の勝鬘夫人に、大乘への歸信を勧めるのです。

これが、『勝鬘經』の書き出し（「序説」）で、やがて、勝鬘夫人は、「大乘」の教へに歸信し、阿踰闍國の人をもみな「大乘」に歸依せしめるのです。その信仰の内容を説いたのが、『勝鬘經』の本論（「正説」）で二十四章があり、そのあとに、この經典を後世に傳へる「流通説」があります。

今日、日本の學界では、「三經義疏」の撰者（著者）について、様々な意見があつて、定説を見てをりません。

といふより、聖徳太子撰者説を否定する風潮が強いやうであります。しかし、私どもは、花山信勝、坂本太郎兩博士他ならびに恩師黒上正一郎先生の御著書等によつて、聖徳太子の御撰と信じて研究を進めてをります。そして今日まで、この信をくつがへさなければならぬやうな説に逢つてをりませんし、また私どもの研究の中からも、さうした考へが生れませんか。といふより、讀み込めば讀み込むほど、聖徳太子の御作であるといふ感想を強められるのです。したがつて、私どもの研究では、太子の御撰として記述してをります。反論を持つてをられる方には讀みづらいかも知れませんが、さういふお方は、私どもの研究の中の「聖徳太子」といふところを、「三經義疏の撰者」とでもお讀みかへいただいたらよろしからうと思ひます。

私どもが、かういふ讀みかへの方に組みして、「聖徳太子」といふお名前を使はずに、「三經義疏の撰者」といふ不特定の名稱を使つて、敬語なども一切使はないで記述することも、できないわけではありません。しかし、それはかへつて、私どもの學問的良心をいつはることになりますので、私どもは千三百年來の大多數の日本人の信仰と、現代の碩學の説と、私どもの學問的良心とに隨つて、「三經義疏」の撰者を、聖徳太子と信するままに、その通りに記述したわけであります。このことは、「三經義疏」の著者についての自由研究を拒否するものではありません。現在の私どもの研究の結果にしたがつてゐるといふことであります。御諒解いただきたいと思ひます。

さて、聖徳太子がこの『勝鬘經』といふ經典を取り上げてその解説をお書きになつたのは、よほど深い理由があつたと思はれます。そのお心にいま深く立ち入ることはできませんが、外から見ただけでもすぐ氣づくことが

幾つかあります。

まづ第一は、信仰と親子の絆きずなとの関係です。——聖徳太子は、子としては父君用明天皇の御信仰を受け繼がれ、親としては御一家の長として、嫡男山背大兄王やませのおおほのあきはじめ御一家の信仰をみちびかれたのであります。そのことは、口で言へば易しいことですが、その御苦心は非常のものがあつたに違ひありません。御信仰の傳承といふことが、單に御自身の安心立命とか御一族の幸福とかいふものに留まるものでなかつたことは言ふまでもありません。山背大兄王はじめ御一家が、太子の信仰を受け繼ぐことによつて、御一族全滅の悲劇的最期を遂げられたことが、その證あかしでもありません。

第二に、女性と信仰との關係についてです。——勝鬘夫人といふ印度の王妃の信仰を、特に太子がお取り上げになつたについては、太子が攝政としてお助けした天皇が、御叔母君に當る推古天皇といふ女帝であられたことが考へられます。また、『法王帝説』によりますと、太子の母君、用明天皇の皇后・間人内親王はしひらのみこと、しんぎうは、用明天皇崩御後に再婚してをられます。それが事實とすれば、さういふ女性の運命についても、太子に御惱みがおありだつたかとも思はれます。勝鬘といふ王女でもあり王妃でもあつた女性の信仰の書を、特にお取り上げになつたについては、右のやうなことが考へられます。

第三に、無論のことですが、當時の政治上の諸問題との關係があります。——當時日本は、蘇我、物部はじめ諸豪族の權力闘争の時代でありましたが、蘇我氏の擡頭によつて黨派の争ひが一層激しくなり、遂には崇峻天皇弑逆しぎやくといふ未曾有の大事件まで起つたのであります。それが、佛教の導入といふ問題とからみ合つてのことであ

ります。かうした、政治上の、また信仰上の大動亂に對して、個我執着の「小乘」的な心の誤りを指摘して、全國民一致和合を目指す「一大乘」の信仰を説く勝鬘夫人の信仰は、太子の求道のお心に強い共感をもつて迎へられたことが想像させられます。

右のやうな問題についての信仰の内容について説くことが、『勝鬘經義疏』のテーマでもありますし、また『義疏』の研究の目的でもあるわけですから、それは本文の研究に譲らせていただきますが、數ある佛典の中から、特に『勝鬘經』を太子がお取り上げになつたについては、深い理由があつたと思はれますので、そのことだけ一言申し述べた次第であります。

そこで、聖德太子は、『勝鬘經』を、一語一語、意味を確かめて、その信仰の内容を深く深く研究なさつたのであります。『經典』の語句・文の意味内容を御自身のお心になぞらへたとつて、解説なさつたのです。そのため、『勝鬘經義疏』の本もととなつたと言はれる『敦煌本・義疏』が、科段分けと語釋といふ——經典の表面上の意味の解説に留まつたのに對して、太子の『勝鬘經義疏』は、經典の「心」の解明となつたのであります。つまり太子は勝鬘夫人の身になつてその言葉を味讀されたのです。さう考へると、『義疏』は、「解説」といふより「研究」と言つた方がふさはしいかと思はれます。

ですから、私どもも、『義疏』の作者太子の御態度にならつて、『義疏』の「心」を讀まうと、『義疏』の言葉を、一語一語、一句また一句と、納得するまで理解しようと努めたのであります。私どもの現代語譯と研究とは、

その結果であります。『勝鬘經』そのものの理解は寧ろ従としたのであります。この點が、一般の佛教經典の研究とやや異なるところであります。

二、『勝鬘經義疏』の構成

『勝鬘經義疏』を開きますと、まづ最初に、「そ夫れ勝鬘は本是れ不可思議なり。」（夫勝鬘者本是不可思議。）といふ一句から始まります。そしてこの第一句に續けて、勝鬘夫人の生ひ立ちからはじめて釋迦如來とともに大乘の道を弘めるに至つた次第が簡潔に述べられ、續けて、その説くところの『勝鬘經』の大意が述べられてをります。經典全體についての要約的な説明でありますから、五行ほどの短い文章であります。

次に、『勝鬘經』の正式な名稱である『勝鬘師子吼一乘大方廣經』について、これを「勝鬘」「師子吼」「一乘大方廣」「經」に分けて、それぞれの言葉の意味を解釋し説明します。すなはち、經典の題名の「語釋」です。

次に、經典全體の構成について、「序說」と「正說」と「流通說」の三段に分けることの「大意」の説明があります。そして、どこからどこまでが、三段のそれぞれに該當するか、といふことについての説明があります。經典全體の「科段分け」です。

次に、「第一」の「序說」について、「通序」（すべての經典に共通の序說）と「別序」（それぞれの經典の獨得の序

説」とのあることの「大意」の説明があり、それにもとづく「科段分け」があります。

次に、「通序」の第一の「如是我聞一時」(是の如く我聞きき。一時)の句について、「如是」「我聞」「一時」の「語釋」が述べられてゐます。

經典の題名も經典の本文も、『義疏』そのものには、記されてをりません。しかし、「義疏」が經典の本文を對象にして、説明が行はれてゐることは當然のことでありませぬ。そこで、『義疏』の文章と經典の本文とがどういふ關係になつてゐるか、といふことが、『義疏』を讀む上での重要な問題となります。

この問題について、『勝鬘經義疏』の刊本(昭和十四年刊)である法隆寺管長佐伯定胤師の校訂のもの(『昭和會本・勝鬘經義疏』)は、最初に、經の題名ならびに經典本文を掲げて、『義疏』の文章をその後うしろに記してゐます。その後、『四天王寺會本・勝鬘經義疏』(昭和四十六年刊)をはじめとして、『花山信勝校譯・勝鬘經義疏』(昭和五十二年刊)は、ともに『義疏』の「大意」説明及び「科段分け」のあとに、經典の本文を掲げてゐます。

つまり、『義疏』と經典本文との關係は、『義疏』の「大意」説明・「科段分け」のあとに該當の經典本文が来て、その次に經典本文の「語釋」等の説明が来る、といふことになります。この順序は、全卷を通じて一貫して行はれてをります。

このことは、『義疏』が、先づ經典全體の要旨を述べ、次に「序説」の「大意」と「科段分け」を述べ、「序説」のはじめの「通序」の「大意」と「科段分け」を述べ、その「通序」の第一の「如是我聞一時」の經典本文

についての「語釋」を述べる、といふことです。これは、あたかも、太子が經典についての御講義をするのに當つて、先づ各篇各章の全體についてその「大意」(要旨)を述べ、次に「科段分け」を行つて、内容の筋道を示し、それから經典本文を読み、そのあとで詳しい「語釋」その他の説明を行ふ、といふ如き順序を^{ほうぎょう}勞弊せしめるのであります。したがつて、本書の構成もそのやうな順序にしたのであります。言はば、太子の經典についての御講義を、讀者が聽講するやうな體裁を取つたのであります。そして、『義疏』の「現代語譯」を「であります」「です」等の對話體とし、經典の「現代語譯」を「である」といふ説明體の文體としたのであります。『義疏』があたかも講義録のやうな體裁を取つてあるとする私どもの見解は、決して妄想ではないので、『日本書紀』ならびに『法王帝說』には、太子が『勝鬘經』ならびに『法華經』の御「講說」をなさつたことが記されてをります。

三、本書の構成及び文體

前述の「二、『勝鬘經義疏』の構成」に隨つて、本書の構成及び文體を次のやうな順序にしました。

先づはじめに、『義疏』の「現代語譯」を掲げます。これは、太子が、經典の「大意」と「科段分け」とを最初に行つてゐるのにならつたわけでありませう。しかし、「現代語譯」はあくまでも譯文でありまして、できるだけ原文の持つ調子をも傳へようとは努めました。原文の持つ味はひをそのまま傳へられるものではありません。そこで、「現代語譯」のすぐ次に、原文の漢文の「訓讀文」を掲げました。「現代語譯」を念頭に置いてこの「訓

「讀文」を是非お讀みいただきたいと思ひます。太子御自身が果してこの「訓讀文」のやうな形で讀むやうに漢文をお書きになつたのか、或いは漢文の漢語音讀みで——要するに漢語音で漢文をお書きになつたのか、多少の疑問は残りますが、今日の我々にとつては、「訓讀文」こそが太子の直接の御表現として仰がれるのであります。その本となる原漢文の文章は、特に本書には掲げませんでした。他書に多く掲げられてをりますから、なほそこまでお考へなざる方々は、他書の原漢文をお讀みいただきたいと思ひます。

かうして、「大意」及び「科段分け」が終りますと、次に、『義疏』では、「語釋」と思はれる文章が續きます。この間には、當然、經典の原文が問題になるわけです。「語釋」の無い場合に「見つ可し」（可見）とある箇所が數多くありますが、それは、ただ「經典原文を御覽なさい」——「語釋はしません」と受け取れます。といふことは、その時点で經典の本文を讀むことになるわけです。ですから、「大意」と「科段分け」の『義疏』の文章と、「語釋」に該當する『義疏』の文章との間に、經典の本文を掲げることにはしたのであります。この經典の本文は前にも申しました通り『義疏』の文中にはありません。しかし、「語釋」がある以上語釋に對應する原文が無ければわかりにくいことになります。そこで『義疏』の文中には無い經典の本文を、ここに掲げることにしたのであります。

この經典の本文は、佛教の専門家にとつては、その意味を取るのに苦勞が無いやうであります。今日の我々一般人にとつては、なかなか難解なものでありますので、經典の原漢文の「訓點文」と「訓讀文」と「現代語譯」を三段に並べて掲げました。「訓點文」を上段に掲げましたのは、主として『義疏』の「語釋」の對象となつ

たのが、「原漢文」であるからであります。本書を通讀しようとなさる方は、經典本文の中段の「訓讀文」乃至下段の「現代語譯」を讀まれば十分であります。

そして、その次に、『義疏』の「語釋」に該當する箇所を掲げました。これも、『義疏』の「現代語譯」を先に出し、「訓讀文」をそれに讀けました。その順序ならびにその理由は、前述の通りであります。

以上で、『義疏』を讀み、その解釋を理解することが終りますので、その次に、我々の「讀後感」ともいふべき「研究」を附したわけであります。

右のやうな構成をとることによつて、『勝鬘經義疏』の作者（聖德太子）が、『勝鬘經』を講義なさるお姿、お心持が、より具體的に、より深く、理解され仰がれるならば、私どもの苦心が報いられるのですが、果してどうでせうか。十二分に御吟味願ひます。

（夜久正雄）

凡 例

- 一、太子『義疏』本文（原漢文）の「現代語譯」は「あります體」とした。「註」はその節の末尾に附す。
- 一、太子『義疏』本文（原漢文）の「訓讀文（訓み下し文）」は五字下げとした。「註」はその節の末尾に附す。
- 一、『勝鬘經』經典本文（原漢文）は三段に分け、上段に「訓點文」、中段に「訓讀文」、下段に「現代語譯」を配した。現代語譯の文體は「である體」とした。
- 一、共同研究者の「研究」（文體は、あります體）は、末尾に筆者の氏名を記す。
- 一、「現代語譯」、「訓讀文」中のゴシック活字は經典の語句の引用であることを示す。
- 一、用字法について——漢字は正漢字（諸橋轍次著『大漢和辭典』に據る）を用ひ、かなづかひは歴史的かなづかひを用ひる。但し、漢字音のふり假名については、現代かなづかひを併用した。
- 一、底本及び主たる参考書について——底本として、法隆寺藏版『昭和會本・勝鬘經義疏』佐伯定胤校訂（昭和十四年三月二十二日發行・十五年十一月五日再版）を使はせて戴き、主たる参考書として次の書物を利用させて戴いた。

四天王寺藏版『四天王寺會本・勝鬘經義疏』四天王寺勸學院編（昭和四十六年十一月二十二日發行）

四天王寺藏版『現代語譯・勝鬘經義疏』四天王寺勸學院編（昭和五十一年六月一日發行）

『勝鬘經義疏』早島鏡正・築島裕校注（岩波書店・日本思想大系2『聖德太子集』一九七五年四月四日發行）

『勝鬘經義疏』花山信勝校譯（吉川弘文館・昭和五十二年四月二十日發行）

春陽堂藏版『聖德太子集・勝鬘經義疏』常盤大定校訂（大日本文庫佛教篇・昭和十年二月十五日發行）

『勝鬘經並上宮義疏』奥田慈應校譯（其中堂・昭和四十一年四月一日發行）

『上宮・聖德太子撰・勝鬘經義疏』稻津紀三著（三寶刊・昭和五十八年七月二十五日改訂新版）

『勝鬘經義疏』早島鏡正譯（中央公論社・日本の名著2・『聖德太子』昭和四十五年四月十日初版發行）

一、佛教語の解説について——「註」の佛教語の解説は、主として次の辭典を使はせて戴いた。

『織田・佛教大辭典』織田得能著（大正五年初版發行・大藏出版・昭和四十七年三月二十日新訂二刷發行）

『模範佛教辭典』聖典刊行會編纂部編（大文館書店・昭和七年六月十五日初版發行）

『新・佛教辭典』石田瑞磨他著（誠信書房・昭和三十七年六月二十五日第一刷發行）

『佛教語大辭典』中村 元著（東京書籍・昭和五十年二月一日第一版發行）

總

序

〔總序 その一 『勝鬘經』の大意とその題名の御解釋〕（現代語譯）

そもそも、この經典の主役として登場する勝鬘といふ方は、その本^①は靈妙不可思議であつて、わたくしたち人間の智慧をはるかに超えた存在ですから、勝鬘といふ方は實は、如來の分身、あるいはまた法雲地の大士^②なのですが、そのことを誰が知ることができませうか、誰も知ることにはできません。それはそれとして、現實には勝鬘夫人は、阿踰闍國^③の人々が大乗の教へに目覺める時期が熟してゐると見通されて、女性の身でありながら、その國の人々を教化したのであります。それで勝鬘夫人は、まづ初めには、舍衛國^④の國王の王女としてこの世にお生れになり、御兩親にまめやかにお仕へして孝養の道を盡されました。そして成長されると、阿踰闍といふ國の國王で友稱といふ方の王妃としてお興入れなされ、妻としての務を立派に果され夫にねんごろにお仕へになりました。すなはち、儒教でいふところの三從の禮^⑤をよく身につけた方でありました。そして更に後には、勝鬘の願ひに應じてこの世に姿を現はされた釋迦如來と共に、大乘の道をこの世に弘められた方であり

ます。

さてそれでは、勝鬘夫人がこの經典で説かれた内容はと言ふと、十四章（はじめの「序説」と最後の「流通説」と

を除いたもの)を以てこの經典の本論としてゐます。その大意を述べますと、「非近是遠」、すなはち「近」―變轉極りない無常の人生にとらはれる小乗―を「非」とし、「遠」―永遠に變らない眞實なるもの、常住の法身を目指す一大乗を「是」とする、といふことを根本の趣旨としてゐます。それゆゑに如來は、勝鬘が説くごとに、諸佛の説くところと同じである、と讚歎されて、勝鬘夫人が説く通りにそのまま書き記せば、それでよろしい、として承認され、成立せしめられたのが、この『勝鬘經』といふ經典であります。

(1)本 本地のこと。衆生を救ふための方便として假に姿を現はした垂迹身に對し、その本源の佛・菩薩の眞實身をいふ。

(2)法雲地の大士 「大士」とは菩薩をいふ。「菩薩」とは、自ら佛道を求めると共に、衆生教化に盡す修行者、つまり大乘の修行者をいふ。「法雲」とは、智慧があまねく、甘露の雨を降らす雲の如くであるので、法雲といふ。如來の悟りの境地に極く近い菩薩である。

(3)阿踰闍國 釋迦在世中の印度十六ヶ國の一つアヨーディア國。王は友稱。

(4)舍衛國 同じく十六ヶ國の一つ、コーサラ國。王は波斯匿王、妃は末利夫人。

(5)三從の禮 家に在つては親に、嫁しては夫に、夫死して後は子に従ふ、といふ女性たるの道。

(訓讀文)

夫れ勝鬘は、本は是れ不可思議なり。何ぞ知らん如來の分身、或いは是れ法雲の大士なりといふことを。但し遠く踰闍の機宜(1)を照すに、女質を以て化を爲す。この所以に、初めには則ち舍衛國の王のみもとに生れて孝養の道を盡し、中ころは則ち阿踰闍の友稱の夫人と爲りて三從の禮を顯はし、終りに

は則ち影嚮(2)の釋迦と共に摩訶衍(3)の道を弘む。

其の所演を論ずれば、則ち十四を以て體と爲す。其の大意を談ずれば、非近是遠を宗と爲す。所以に如來説く毎に諸佛に同じなりと讃して言を發すれば則ち爲に述成したまふ。

(1)機宜 時期が熟してゐること。

(2)影嚮 神や佛が人間の願ひに應じて一時そのお姿を現はされるの意。

(3)摩訶衍 大乘の意。「摩訶」は Maha の音寫で「大」の意。「衍」は Yana の音寫で「乘」の意。

〔研究〕

○ 太子『義疏』の文體について

一、「其の所演を談ずれば、則ち十四を體と爲す。其の大意を談ずれば、非近是遠を宗と爲す」といふ文脈は、太子の『十七條憲法』の文體と類似するものがある、と思はれます。例へば、第一條の「和を以て貴しと爲し、忤ふこと無きを宗と爲す」などが、思ひ出されてくる文脈であります。

二、太子『義疏』は、その「書き出しの文章」の中に、すでに太子御自身の「求道の尊い御姿勢」がうかがひ知られます。冒頭の

「夫れ勝鬘は、本は是れ不可思議なり。何ぞ知らん如來の分身、或いは是れ法雲の大士なりといふことを」の第一句は、正に格調の高い「詩的な文章」であります。勝鬘を如來の分身と讃へたまふ太子の御心情が、

この一文にきはまる如く、溢れ出づる如く、響き傳はつて來るかのやうであります。聲に出して拜誦すれば、「詩歌」の抑揚を覺える感さへします。といふことは、この「義疏」といふ御著述が、すでにその冒頭からして、いはゆる「知的な解説書」ではなく、太子の「體驗的な御告白」に根ざす文章であること、「佛を讃仰せられる御思ひ」で「勝鬘といふ具體的な人格を、身近な人間としてとらへようとなさる」御姿勢が、よく拜察できるのであります。

そして、右の一文に續けて、

「但し遠く阿踰闍の機宜を照すに、女質を以て化を爲す。」

とあるのは、「如來の分身」と讃へられるべき御身でありながら、勝鬘といふ人格が、現實の人間世界に登場する姿を確認し、われわれ凡人の現實世界の人として考へようとされる筆致を、ここに現しく見るのであります。そして、これに續けて、

「この所以に、初めには則ち舍衛國の王のみもとに生れて……を盡し、中ころは則ち阿踰闍の友稱の夫人となりて……を顯はし、終りには則ち影嚮の釋迦と共に……を弘む。」

とあつて、「初めには……」「中ころは……」「終りには……」と次々に續く三つの句もまた、たいへんリズムカルな脈打つやうな言葉であります。これらは、「如來の分身」と讃へる勝鬘を、現實の世の人物として浮び上がらせるには、實に行き届いた心配りでありまして、それだけ太子が「現實の人生」を重視な

され、現實から遊離なさらぬで、この勝鬘が説くところの經典に相對せられたお心組みが偲ばれるところでもあります。そして、勝鬘夫人の一生を、さきの三句の連繫の中に、“一連の閒斷なき求道の生涯”として仰がれる御心情が、讀者の心に映つてくるのでありまして、それはそのまま、太子の人生觀の一端を示したまふこと、と拜察されるのであります。

(小田村寅二郎)

經典(經典の題名)

經典訓讀文

經典現代語譯

勝鬘師子吼一乘大方

勝鬘師子吼一乘大方便方廣經

勝鬘が師子吼して、唯一の大乗の教へを、あらゆる

便方廣經

手段をもつて、すべての人々に廣く説き教へてある經典。

〔御語釋〕 (現代語譯)

經典の題名について、先づはじめに勝鬘(しやうまん)といふ言葉を説明しますと、世間一般の女性は、七寶(しつぽう)その他の裝飾品をその身體に飾つて、體裁(ていさい)や容姿の美しさを整へるのが普通ですが、今ここに登場する勝鬘といふ方は、萬善(まんだん)の行を以てその法身(はふしん)を嚴(かぎ)られたので、“すぐれた飾り、すなはち、勝鬘”といふお名前がつけられたのであります。次に師子(しし)吼とあるのは、勝鬘が大乗の教へを説かれるその様子を説明してある言葉であつて、大乗の大理を述べられるそのさまは、あたかも百獸の王といはれる獅子はどんなにたくさんのかものたちに出遭つても、少しもたぢろぐところを見せない毅然とした姿勢と全く同じで、實に堂々たるものであります。それで、獅

子の毅然たる音聲おんせいの如く、信念に満ち溢れるものと、言ふのであります。それで勝鬘しょうまんとは、經典を説いたその人の名をつけたものであり、師子しし(吼く)とは、勝鬘夫人が大乗の教へを説くさまを譬たとへによつて名づけたものであります。その次の一乘大方廣いちじょうだいほうくわんほうりょうとは、勝鬘夫人が説いた「法」の内容を説明したものであります。最後の經きやうといふ言葉は、法ほり(ほう)ともいひ、常つね(じょう)ともいひます。佛の教へは、時代の變化や社會環境の變化などが起きても、その是非の價値が變るものではありません。それ故に「常じやうつねね變らない」といひます。また同時に、人の則のっとるべき法則ほつそくでありますから「法ほりのり」といふのであります。しかしながら、この「經」といふ言葉は漢かん(中國)の語であつて、外國(印度)では修多羅しゆたら(Sutra)といひます。修多羅の五つの意味いについて、普通に解釋されてゐる通りでよいと思ひますが、肝腎な點は、涌泉ゆせん(盡つくきることがない)と繩墨じゆうぼく(法則)の二義であります。それは、「經」といふ言葉が「法」の意味と「常」の意味との二つの意味を持つてゐるのと同じであります。そこで「經」といふ言葉をもつて、梵語(サンスクリット)の修多羅に代へて用ひるのであります。諸の經典は、それぞれ異なつた題名を持つてゐます。いまこの『經』の題名について言ひますと、題名の上の部分に勝鬘師子吼しょうまんししくとありますのは、勝鬘しょうまんといふ人物ぶつについての記述であり、題名の下の部分に一乘大方廣いちじょうだいほうくわんほうりょうとありますのは、その勝鬘が説くところの「法」についての記述であります。したがつて、この『經』の題名に「人」と「法」とを雙なべて記してゐます。それ故に、この『經』の題名が勝鬘師子吼一乘大方廣經しょうまんししくいちじょうだいほうくわんほうりょうきやうとなつてゐるのであります。

(1) 勝鬘 梵語シュリーマラー(Grimata)幸福の花飾りの意。梵語から漢語へのこの譯語は原語の「音」と「意味」との雙方を共に生かした見事な漢譯である。

(2) 一乘大方方便廣 「乘」は乗り物。悟りに到達させる教へを乗り物にたとへる。「一乘」とは、衆生を乗せて悟りにおもむかせる唯一の教への意。「方」には「方法」の意味があると思はれる。それで、「大方便」とは、あらゆる人々を導く手だてであり、「大方廣」とは、あらゆる人々にあまねくゆきわたることができる正しい道である、との意。

(3) 修多羅の五義 「修多羅」は「たて糸」の意。「五義」は出生・顯示・涌泉・繩墨・結鬘、すなはち、(1)諸義を出生し、(2)顯示し、(3)涌き出づる泉の如く盡きることなく、(4)曲直を正す法則、(5)諸法を貫き穿つ。

(訓讀文)

勝鬘とは、世には七寶を以て其の肉身を嚴る。而るに今は萬行を以て其の法身を嚴る。故に勝鬘と云ふ。師子吼とは、自ら大理を宣ぶるに怖畏する所無し。義、師子の衆狩(一)を畏れざるに同じ。故に師子吼と云ふ。勝鬘とは、當體に就きて名を得、師子とは、譬へを擧げて稱と爲す。一乘大方方便とは、其の所説の法を擧ぐ。經とは、法と訓じ常と訓ず。聖人の教へは、復時移り俗を易ふと雖も、其の是非を改むる能はず、故に常と云ふ。亦物の軌則と爲る、故に法と稱す。而るに此は是れ漢中の語なり。外國には修多羅と云ふ。修多羅の五義は亦常に釋するが如し。修多羅に五義有りと雖も、要は涌泉と繩墨との二義に在り。即ち經の法と常との二義に同じなり。故に此の經を以て彼修多羅に

代ふるなり。諸經名を得ること不同なり。今此の經の上に勝鬘師子吼と言ふは、是れ人を擧ぐ。下

に一乘大方便方廣と言ふは、是れ法を擧ぐ。雙べて人と法とを擧げて題と爲す。故に勝鬘師子吼一乘

大方便方廣經と云ふ。(2)

(1)衆狩「狩」の字を「獸」の字にしてある書物もあるが、「狩」の字に「獸」の意味があるので、法隆寺『昭和會本』の讀み方に従つて「衆狩」のままがよい、とした。

(2)聖德太子が『義疏』疏は疏通の意。經典の意味内容を解釋したもの(をいふ)を御著述なさるに當つて、お採りあけになつた『勝鬘經』は、漢語に譯された經典であつて、漢譯者は法隆寺『昭和會本』によると、『劉宋天竺三藏求那跋陀羅』とある。「劉宋」は南朝の宋の國の別稱、「天竺」は印度、「三藏」とは經・律・論の三部門に通じてある大學者のことを言ふ。漢譯者グナバッダラ(Gunabhadra)は、西曆三九四年生れ、四六八年が歿年となつてゐる。印度中部の婆羅門の家に生れたが、佛教に歸依し、四三五年に中國の今の南京に來て譯經に従事し、『勝鬘經』『無量壽經』『大法鼓經』等を漢譯してゐる。なほ梵語(サンクリット)の『勝鬘經』の原本を漢譯したものは三種あるが、聖德太子がお讀みになられたのはグナバッダラの譯文であつた。

〔研究〕

○ 太子の佛教經典解釋の御態度について

一、さきに、太子『義疏』の冒頭の文章が、「詩歌のリズム」を思はせるやうな御心情の格調の高きを偲はせる對句になつてゐることを指摘しましたが、經典の題名を解説なさるこの項においても、同じリズムが

感じられます。すなはち、「世には七寶を以て其の肉身を嚴る。而るに今は萬行を以て其の法身を嚴る。故に勝鬘と云ふ。」といふ一文も、力強い對句であるばかりでなく、前の句は後の句を殊のほか際立たせるお言葉になつてゐます。このことは、太子が、この經典の主人公である勝鬘夫人をいかに敬慕仰慕のお氣持で見てをられるかを窺はせるところで、太子『義疏』の全卷に流れるその御心情が、すでにこの邊りから躍動の氣配を見せてゐる、と感ぜられるところであります。

二、太子の『義疏』のこの項に見られる「經」の文字についての御解釋は、かつて私たちの師、黒上正一郎先生（昭和五年九月歿、享年三十）が、その遺著『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』（社團法人・國民文化研究會刊）の書中の隨所で指摘されたところの「現實の人生を遊離なさらぬ立場を堅くお持ちになられながら、この經典に取り組まれたこと」を、如實に示す箇所であると思はれます。すなはち、「經とは法と訓じ常と訓ず」と言はれるその背景には、「法」といふことと、「常」といふこととが、「普遍的なこと」であり、かつ、「人生の常なること」であつて、「人」がいかなる動亂と轉變の世に生きてあつても、「物の軌則」（人生の法則）たるべき「法」と、「時移り俗を易ふとも其の是非を改むること能はざる」常なるものとの、二つを見失つてはならないことを指し示してをられる、と見られるからであります。「法」と「常」とは、太子においては全く不即不離の意味合ひにおいて把へられてをり、そしてそれが、「經」の字義であるとされるのであります。

三、『義疏』のこの項の終りの箇所では太子が説明してをられる「人と法との一體相即」は、『義疏』全巻を通じて拜察される重要な視點の一つであります。太子が求められた「佛の道」「大乘の道」、そして「永遠なるものへの御祈念」は、決して「觀念の世界」に陥りがちなものとならないために、殊更に「人と法とが切り離されぬもの」としての「法と人と」を追究し續けられたと思はれます。

四、この研究會の先達メンバーであつた今は亡き桑原暁一氏は、この箇所の輪讀研究の折に、次のやうな所懐を述べられたので、ここに記録にとどめておきたいと思ひます。

「太子は、『十七條憲法』の「七に曰く」の中で、「世に生れながら知るもの少し。剋く念うて聖となる。」と書いてをられ、『義疏』の中ほどでも、同じやうな御表現が見られるが、この「剋く念うて」といふのは、太子を鑽仰した鎌倉時代の親鸞のいふ「念佛」の心持ちではなからうか。「剋く念ふ」とは、太子が實踐なさつた在家の生活と深く關係してゐることで、罪惡深重の現實生活に對する痛感をいふのであつて、世にいふところの「理想世界を冥想する」とか、「哲學的に思考する」などといふことは、全く違ふことだと思ふ。太子は『義疏』のこの冒頭の一文の中で、早くもそのお考へを表明してをられると見られるのであつて、

七地の境地にある勝鬘が、八地以上の佛の光を受けて深くその身を省み努力する。

と、太子が勝鬘をとらへられてゐる見方が大切なのである。それを、勝鬘を、八地以上の理想的人物と決

めて取り組んだら、太子の御精神とは大變かけ離れたものになる。ここをよく注意しなくてはね。”

と。——六九頁〜七四頁の「研究—自分行と他分行とについて—」を御参照下さい。

(小田村寅二郎)

〔總序 その二 經典全體の科段分け〕(現代語譯)

そもそも大聖釋尊が、時代に即應して世のため人のために“法”をお説きになる時には、佛の教へが、經典としてその卷數が多い少いに拘らず、また、佛教の理の明し方の深い淺いにかかはりなく、いつでも“三段”に分けてお説きになつてをられます。

第一番目には「序説」をお説きになります。「序」といふのは、徐々に導くといふ意味であります。

第二番目には「正説」をお説きになります。「正」といふのは、經典の本論のことです。

第三番目は「流通説」をお説きになられます。これは、經典を後の世まで相承傳播させることをいひます。

「法」をお説きになる時に、このやうに三段階に分けて説かれる理由は、衆生すなはち世の人々は、實は、昔から今日まで煩惱に迷はされるばかりか、教へを受ける心の働きもまた、鈍いからであります。そのためこの人が、もし不用意に佛教の深い教へを聞いた場合には、その高遠な教へのお言葉を理解し、教への通りに實踐することができないばかりか、さらに、教へをけなすやうな邪心が生じて、かへつて三塗(一)に墮ちるに違ひありません。それで釋尊は、先づはじめに普通とは異なつた劇的なお姿で登場され、人々の心の中に教へを聴かうと

する願ひを起させてくださるのであります。かうして衆生は、釋尊の劇的なお姿によつて、ただちに佛の深い教へを聽くことのできる心を起します。そこで時を移さず、その人々のために、佛の教への本論をお説きになられます。このやうにして「序説」と「正説」を説き終へられました。その時の衆生はみな恩恵を蒙ることができるようであります。しかし大聖釋尊は、以上のやうな慈悲の心を垂れて教へをお説きになることは、ただその當時の衆生を利用するだけでなく、さらに遠く末代の衆生の上にも、同じやうな恩恵を及ぼさうとなさるのであります。それ故に、終りのところで衆生のために「流通」をお説きになり、もつて經典をお勧めになるのであります。

この三段に分ける立場から、この『勝鬘經』の全體を區分しますと、

最初から、咸く清淨心を以て佛の實功德を歎じたてまつりにきといふ箇所までを、「序説」と名づけます。

次に如來の妙色身は世間に與に等しきもの無しとの「歎佛眞實功德章」の初句から、汝已に百千億の佛に親近して能く此の義を説けりとの「如來眞子章」の末尾の句までの全體は、明らかに「正説」となつてゐます。

そして最後に、爾の時に、世尊勝光明を放ちて普く大衆を照しとの「流通」を説く初句から、この『勝鬘經』の終りまでが、「流通説」となつてゐます。

(1)三塗 地獄・餓鬼・畜生の三惡道をいふ。惡業の報いとして墮ち、苦しみさいなまれる三つの世界。

(訓讀文)

夫れ大聖世に應じて物の爲に法を説きたまふや、經卷の多と少とを撰はず、明理の淺と淺とを別たす、

皆三段を用ひて説を爲す。

第一には序説なり。序は是れ漸由を義と爲す。

第二には正説なり。正は經の正體なり。

第三には流通説なり。謂はく之を後世に傳ふるなり。

此の三を須ゆる所以は、良に衆生從來迷塵にして加ふるに復神(一)鈍なるに由る。若し卒に深理を聞かば、但に受行すること能はざるのみに非ず。更に誘心を生じて還つて三塗に墮ちなむ。是を以て聖人先づ殊常の相を現じて、物をして樂ひを生ぜしむ。是に於て衆生此の序相に因りて、即ち樂うて深理を聞く應きの心を發す。故に即ち爲に正體を説く。序・正既に竟りぬ。必ず時の衆生皆益を蒙ることを得。而るに大聖慈を乘れて説法したまふこと但に當時に利を獲るのみに非ずして、遠く末代に及びて皆同じく福あらしめたまふ。故に末に即ち爲に流通を説き以て之を勸むるなり。

三段の文を處らば、

初め從り、咸以二清淨心一歎ニ上リニ佛ノ實功德ニに記るまで、名づけて序説と爲す。

如來妙色身ノ世間無二與ニ等ニ從り以下、汝已親ニ近ニ百千億ノ佛ニ能ニ説ニ此義ニに記るまで以來

は、明らかに正説と爲す。

爾時ニ。世尊放ニ勝光明一普照ニ大衆ニ從り經を竟るまで、流通説と爲す。

〔研究〕

○ 「流通」の御解釋について

一、「流通」といふ言葉を、太子は「之を後世に傳ふるなり」と定義せられて、單に「その時代の世に遍く廣く弘める」ことにとどまらない、といふ説明をされてをられる點に注目したいと思ひます。と申しますのは、太子は、當時の日本が内憂外患の中にあり、しかも推古天皇の攝政としてその任に當つてをられただけに、殊のほか、日本の國の永遠なる發展についてお心を勞してをられました。すなはち、佛の教への永劫不變を信知せられたお心の中に、同時に、日本民族の永久生命を憶念せられる御思ひがそれにつながり、そのともどもの相續繼承こそが、太子のお心に確立してをられたに違ひないことを偲ばしめられるからであります。「遠く末代に及びて皆同じく福あらしめたまふ」と、さらに具體的な御解説に及んでをられることに、深く留意せしめられた次第であります。

二、前述しました故桑原曉一氏は、この箇所の太子のお言葉についても、示唆に富んだ發言をしてをられましたので、以下、要約して記しておきます。

○ 「明理の深と淺とを別たす」の「明」の字には、「理を明らかにする」といふ「動詞の意」があるのではないか。

○「慈を垂れて」とは、「已むに已まらずに慈を垂れたまふ」といふ「已むに已まれぬ思ひ」に近いものを感じさせる。太子が佛の慈悲心を、そのやうに感得してをられてのお言葉と思はれる。

○「迷塵」「福あらしむ」「皆同じく福あらしむ」などの「迷」「皆」「同じく」などの一語一語の中に、簡単に見過すべきでない太子の御心情を拜察すべきではなからうか。現實の人生そのものを重視されながら、この『勝鬘經』にお取り組みになられたことが隨所にうかがはれるし、さうした太子のお心の動きが、直接的に感じられる「語句」が數多く見出されてくるやうである。

○「樂ふ」といふ用語なども、たいへんに「味はひ深いもの」で、後に出る「福あらしむ」の「福」も、この樂ひと同じやうである。人の心のうちに生れ出づる「生き甲斐の歡喜」は、「樂」の字も「福」の字も含む内容を持つのであらうから、「福」といふ文字の解釋も、金持ちになるとか健康になるとかいふ表面的だけの皮相な意味に受け取つてはなるまいと思ふ。「ねがふ」といふことは、「ねぐ」神を招き寄せる」とも通ずる言葉であるし、禰宜さんと呼ぶ神官の職名も、それにかかはりのある言葉であらうか。

○「漸由」(徐々に導くの意)といふ言葉に對して、「卒に」といふ言葉を相對比なさるやうに使つてをられるのも、たいへんに判りやすい表現であつて、「必要な過程を経ないで」は、絶對に行き着くべき所には行き着けないといふことを、深くお氣付きになつてをられてのお言葉と拜察される、と。(小田村寅二郎)

序

說

〔序説の科段分け〕（現代語譯）

經典は序説・正説・流通説の三つに大別されてゐますが、第一の序説について、初めに二つに分けます。

一には、通序（一）であり、

二には、別序（二）であります。

是の如くなどの五つの事（如是・我聞・一時・住處・同聞）は、もろもろの經典にあまねく共通してゐる序説であります。それ故に、これを「通序」と名づけます。兩親が娘の勝鬘夫人に信書を送つたことと、それによつて勝鬘が心に佛を感じたこととは、まさしくこの『勝鬘經』のための特別の序説であつて、他の經典のための序説ではありません。それ故に、「別序」と稱するのであります。

（1）通序 どの經典にも共通してゐる「序説」。

（2）別序 この經典のためにのみある特別の「序説」。

（訓讀文）

第一の序説に就きて、初めに開きて二と爲す。

一に通。

二に別。

如^{じと}是^{かく}等^のの五^ご事^じは普^{あまね}く衆^{しゆきやう}經^にに貫^{かん}す。故^{ゆゑ}に通^{つうじよ}序^とと名^なづく。遣^{けんしよ}書^{かんぶつ}感^は佛^{まさ}は正^こしく此^きの經^{きやう}の爲^{ため}なり。餘^よの經^{きやう}の爲^{ため}には非^{あつ}ず。故^{ゆゑ}に別^{べつじよ}序^とと稱^{しやう}す。

〔通序 一〕（現代語譯）

第一の「通序」について、二つあります。

一には、この經典は、佛弟子の阿難^{あなん}（一）が傳へたことに謬^{あやま}りがないことを説明し、その傳へた人は信すべき人であることを證してゐます。

二には、佛が説法された場所があり、説法を共に聞いた人々があて、經典の説かれた具體的な根據を説明し、經典の内容は信すべきことを證してゐます。

「人」は、進んで「法」を弘めることができますから先に證明し、「法」は、「人」によつて弘められますから後に證明するのであります。

（一）阿難^{あなん} 阿難^{あなん}陀^だ。梵語^{あなんだ} Ananda の音譯。釋尊^{いそん}の從^{じゆ}弟^{てい}、二十五歳で出家し、釋尊^{いそん}晩年の二十五年間親侍して入滅に立ち會つた。十大弟子のうち釋尊^{いそん}の説法を最も多く受持した第一人者。通序の「如是我聞^{じよはかくわん}」は「是の如く我聞^{われ}きき」の「我」はこの阿難であり、經典全文は「阿難が聞いたものであつた」といふことになる。

(訓讀文)

第一の通序に就きて、即ち二有り。

一に阿難の所傳謬らざることを明し、人は是れ信ず可きことを證す。

二に住處と同聞(と)と有りて、説經の根本を明し、法は是れ信ず可きことを證す。人は能く法を弘むるが故に先に證し、法は人に由りて弘まるが故に後に證す。

(一)同聞 同じ心をもつて佛の説法を共に聞いた人々のこと。この『勝鬘經』では同聞の記述が缺けてゐるが、太子『義疏』では「略して無きなり。或は云く、……」と詳しく説明してをられる。

經典(通序一)

經典訓讀文

經典現代語譯

如是我聞。一時。是の如く我聞き。一時、佛、このやうに私(阿難)は聞いた。その時、佛(釋尊)

佛。は、

〔御語釋〕(現代語譯)

是の如くとは、おしなべて一つの説法(ここでは『勝鬘經』の初めから終りまでの全體にかかると言葉であります。二つの物が似てゐることを「如」といひ、二つの物が同じであつて少しも違はないことを「是」といひます。如來と阿難との聲と口とを比べますと、如來は八種類のすぐれた音聲を持つてゐるのに對し、阿難は一種類の肉聲だけで、兩者には八音と一音の相違があり、如來の金口(一)と阿難の肉口とは同じではありません。しかし、

似てゐるので經典の表現(文)において「如」といふのであります。そして八音と一音、金口と肉口との相違がありますが、如來と阿難とが説明するところの内容は全く一つでありますから、意味合ひ(理)の上で「是」といふのであります。

我聞きとは、阿難が親しく佛に付き従つて直接教へを聞いたのですから、阿難が傳へたことに謬りはないといふ意味であります。また、佛教以外の教へを奉ずる者が、佛の教へを聞かないで、自分の力で眞理を悟つたとする過ちに陥つてゐるのは、異なつてゐることを表明しようとしたのであります。一時とは、如來がお説きになつた經典の教への數は量り知れないほど多數にのぼつてゐますが、しかも阿難は、如來の加護によつて如來と同じやうな覺りの力をいただき、心を一事に集中することができて、如來の説法を一時に全部理解し體得したことを説明してゐます。それ故に「一時」といふのであります。

(一)金口 如來の口をいふ。如來の身相は黄金色なので金口といひ、また如來の口舌は金剛不壞なので金口といふ。

(訓讀文)

如(は)是(は)とは、總じて一教の始終を擧ぐるなり。兩物の相似たるを如といひ、一物として非なる無きを是と曰ふ。如來と阿難と、其の聲口を談すれば、必ず一と八と既に殊に、金と肉と同じに非ず。故に文に於て如と曰ふ。一と八と、金と肉と異なりと雖も、即ち其の明す所は即ち是れ一物なり。故に理に於て是と曰ふ。我聞とは、言ふところは阿難親しく佛に従ひて聞くをもつて、所傳謬ら

す。且外道(1)の我自然知(2)の過ちに異なることを表せんと欲す。一時とは、如來所説の經教は其の數無量なれども、而も阿難は佛覺三昧(3)を得て、一時に皆領するを明す。故に一時と云ふ。

(1)外道 佛教以外の教へ、またその教へを信奉する者。

(2)自然知 佛の教へを聞かないで、自ら眞理を知つたと稱すること。

(3)佛覺三昧 佛の威信力を蒙つて、覺りを開く力が佛と同じやうになる三昧。「三昧」は梵語 Samadhi の音譯、正定・等持・寂靜などと譯される。心を一事に集中して動かさない状態をいふ。

〔研究〕

一、「遣書感佛」の御解釋について

「遣書感佛」(兩親が女の勝鬘に「書を遣はし」、勝鬘がその兩親の佛の功德を讚歎した文書に感應して「佛を感ず」るに至つたこと)の四文字に總括して表現された、太子の經典の讀み方に深い感銘を覺えます。次の「別序」に見られる兩親が勝鬘の資質を讀へて「勝鬘夫人は是れ我が女なり。聰慧利根、通敏にして悟り易し」と讚歎し、それに應へ得た勝鬘の素晴らしい求道心を併せ把へて、この四文字の中に親子の深いつながりと、親子ともどもの求道の眞剣さを表現されたものと言へませう。

二、「人は能く法を弘むる」の御解釋について

太子は、「人は能く法を弘むる」、その故に「人」を先に證し、「法は人に由り弘まる」、その故に「法」

を後に證す、と解説してをられます。また、「兩物相似たるを如」、「一物として非なる無きを是」とされ、如來と阿難とに關する「如」と「是」とを詳説してをられます。これらは是の如く我聞きき。一時、佛、舍衛國の祇樹給孤獨園に住したまひきといふ極く短い經典についての御解説ですが、經典について、かくまで深く鋭く洞察された聖徳太子のお心を、鑽仰せずにはをられない思ひがいたします。

三、故桑原曉一氏は次のやうな發言をされましたので、要約して記しておきます。

○「我聞」（我聞きき）と、「我自然知」（我、自然に知る）との違ひを、太子は鋭く指摘され、佛の教へを直接に「聞いた」といふことの重要性を心に留められたことは、特に注目すべき點と思ふ、と。

四、「一時」の御解釋について

「一時」といふ經典の語句を、ともすれば「ある時」と簡単に解釋してしまひがちですが、太子は「阿難は佛覺三昧を得て、一時に皆領するを明す。故に一時と云ふ」と解説してをられます。「佛覺三昧」の境地は、佛と同様の境地であつて、「佛の加護」が無ければ到達し得ない境地なのです。太子が「一時」の語句に、このやうに深い解釋をなさつてをられることは注目すべきことと思ひます。

なほ『維摩經義疏』においては、太子は、「一時」とは、感應相稱（衆生の心の心が佛に通じて衆生は佛を感じ、佛は衆生の心に應へる、その兩者が相ひ稱ふこと）の一時にして説きたまふが故に、物（衆生）の爲に深き利あるなり」と釋してをられます。

〔通序二〕（現代語譯）

第二に、佛が説法された場所と、説法を共に聞いた人々がゐたことを擧げて、經典の内容は信すべきことを證してゐます。

（訓讀文）

第二に住處じゆうじよと同聞どうもんとを擧げて、法ほうは是れ信しんず可べきことを證しやうす。

經典（通序二）

經典訓讀文

經典現代語譯

住じゆまニハ舍衛國ノ祇樹

舍衛國しやえこくの祇樹ぎじゆ給孤獨園きこどくおんに住し

佛（釋尊）は、舍衛國の祇樹給孤獨園にをられた。

給孤獨園ニ

たまひき。

〔御語釋〕

（現代語譯）

舍衛しやえとは、城の名であります。梁りやうの國こく（一）では、舍衛を「聞物」と云ひます。この城は非常に繁榮してゐて物資に富み、珍しい物があり、その名が遠く四方に聞えてゐたので「聞物」と云ふのであります。國の名は「橋きやう薩羅さらか」と名づけられてゐます。今この經典では城の名をもつて國の名としてゐるので、舍衛國と言ふのであります。この國は、釋尊しやくそんご在世當時の印度における十六大國の一つでありました。祇樹給孤獨園ぎじゆきこどくおん（三）とは、「樹じゆは祇達太子の所有する祇達林ぎだりんであり、「園おん」は給孤獨長者きこどくちやうの所有であります。この二人が協力して精舍しやうじや（四）を建て、釋尊に寄進しました。今この兩人の名前をとつて「祇樹・給孤獨園」と云ふのであります。説法を共に聞

いてゐた同聞衆は、略して記してゐません。

或る説によれば次のやうに云つてゐます。——この經が説かれた時は、佛は王城の奥殿の中にをられ、天上には諸天^{しよてん}だけが、地上には女官だけが居て、菩薩^{ぼさつ}たちは居ませんでした。それで、この經典は信すべきものであることを證するには不十分であり、それ故にわざと同聞衆のことを書かなかつたのです、——と。

(或る説では菩薩たちが缺けてゐると言つてゐますが、)この經典の終りの「流通説」の初句に、佛が勝光明^{しやうこうみやう}を放ちて^{はな}普く大衆^{あまね}を照し^{たいしゆ}と記されてゐますから、どうして説法を聞いてゐた大衆^{だいしゆ}が居なかつたと言へませうか。大衆は居たのであり、菩薩たちも當然居たのであります。また、説法の場所と同聞衆とを擧げることによつて、説かれた法は信すべきものであることを證すると言つてゐるにも拘らず、或る説は、どうして阿踰闍國^{あゆじゃくこく}の王宮と、王宮の中の女官とだけを擧げたのでせうか。これはつまり、この經典の「流通説」において、この經典を後世に弘めるやう依囑^{いしよく}する時の場所が王宮であり、衆は女官であるので、或る説は、この場所と衆とだけをとり擧げたのであります。以上のことから、同聞衆は略して記さなかつたことが明確にわかります。

(1) 梁 中國の南北朝時代(五世紀から六世紀にわたる約百五十年間、南北に分裂し、南北で王朝を交代してゐた時代)における南朝の一國で、西暦五〇二年から五五七年まで續いた。

(2) 憍薩羅國 拘薩羅國。紀元前六世紀頃、ヒマラヤとガンジス河の間にあつた。拘薩羅國は南北二國に分かれてゐた。當時の印度の首都は城塞で築かれてゐたので、北拘薩羅の國名を、その城の名で舍衛國(サーヴァッテー)と呼んだ。

(3) 祇樹給孤獨園 舍衛國の波斯匿王の子の祇達太子が、その所有の祇達林を精舎建立のために寄進し、給孤獨長者―幼い孤兒(孤)や身寄りのない老人(獨)に食事や物を給する長者―と呼ばれてゐた須達伽藍を建てて釋尊に寄進した。略して祇園精舎といふ。釋尊は二十餘年間をこの精舎ですごされ、多くの説話をされたといふ。

(4) 精舎 修行に精進する者がゐる舎の意。寺院。僧院。

(5) 諸天 印度における天上界の神々をいふ。

(6) 大衆 大勢の人々。ここでは同聞衆の要件である諸天・人・菩薩をいふ。

(訓讀文)

舍衛とは是れ城の名なり。梁には聞物と云ふ。此の城殷富多く名珍有り。遠く四方に聞ゆ。故に聞物と云ふ。國をば橋薩羅と名づく。今は城を以て國に目づく。故に舍衛と言ふ。是れ十六大國の一なり。祇樹給孤獨園とは、樹は太子祇達に囑し、園は給孤長者に囑す。二人共にして精舎を立つ。今兩主を以て名を標せり。故に祇樹給孤獨園と云ふ。同聞衆は略して無きなり。

或は云はく。此の經を説く時には、後宮(一)に在り。上は唯諸天のみ、下は唯姦女(二)のみにして、闕きて大士無ければ、此を以て經を證するに足らず。故に之を闕くなりと。

而るに此の經の下の流通の初めに放三勝光明一普照大衆と云へば、豈復衆無しと言はんや。且今住處と同聞とを以て法は是れ信ず可しと證すと言ふに、豈其れ彼の踰闔の宮處と宮中の姦

女とのみを擧ぐるや。是れ即ち付囑の時の處と衆なり。故に知りぬ、略せりといふこと即ち明らかなり。

(1) 後宮 王宮の奥殿。

(2) 綵女 王宮の女官。

〔研究〕

○ 「同聞衆は略して無きなり」の御解釋について

一、太子は「通序」の終りの箇所、「同聞衆」がこの經典では省略されてゐることについて、詳細に述べてをられます。「同聞衆」が居ることは、經典成立の要件なので、太子はその根據として卷末の「流通説」の文言を引用され、「大衆」(諸天・人・菩薩)が居たことは明らかではないか、と經典全體を把握して解釋してをられることは注目すべき點だと思ひます。また、「同聞衆は缺けてゐた」と經典成立の根據を否定するやうな「或る説」に對しては峻嚴な批判をされてゐることは、經典に對する太子の「信」を表明してをられるものと思はれます。

(島田好衛)

二、前項の「同聞衆は缺けてゐた」とする「或る説」は「此の經を説く時には、後宮に在り。上は唯諸天のみ、下は唯綵女のみにして、闕きて大士(菩薩)無ければ、此を以て經を證するに足らず。故に之(同聞衆)を闕くなり」と述べてゐます。これに對し太子は、前述の通り「豈復衆無しと言はんや。……故に

知りぬ、(同聞衆を)略せりといふこと即ち明らかなり」と、「或る説」を明確に否定してをられます。さうですから、右文言の中間の「……」の箇所も「或る説」を否定する意に添つたものでなければなりません。ところが、法隆寺『昭和會本』の右中間の箇所の訓讀は、「且今住處と同聞とを以て法は信ずべしと證すと言はば、豈其れ彼の障闇の宮處と宮中の綵女とを擧げんや」としてゐます。

常盤大定氏、花山信勝氏の訓讀も、岩波書店『日本思想大系』の訓讀も『昭和會本』と同様です。

右のやうに「豈……擧げんや」と訓みますと、反語文(反問文)になりますから、「宮處と綵女とを擧げる必要はない」といふ文意になります。經典成立の要件を述べてゐるのですから、「宮處」と「綵女」とを擧げざるを得ないので、それに對して「擧げる必要はない」と言ふのは正しい批判になりません。

「豈……」は反語文に用ひられることが多いのですが、「何故かしら?」といふ普通の疑問文に用ひられることもあります。それで、この箇所は、「或る説は、何故宮處と綵女とだけを擧げたのだらうか」といふ普通の疑問の意に採るべきだと考へまして、「……宮處と綵女とのみを擧ぐるや」と訓讀することに致しました。

『四天王寺會本』は「豈……擧げん」と、「や」を附してをりませんので、稍々私たちの研究會の説に近いかと思はれます。

また『昭和會本』は「……證すと言はば」と假定條件の意味に訓讀してをります。「住處と同聞とを以

て法は信すべしと證す」ることは、經典成立の必須の要件なので、これを假定の文意に訓讀するのは適切でないと思はれます。なほまた、花山信勝氏、岩波『大系』、『四天王寺會本』は、「……證すと言へば」と確定條件の意味に訓讀してをります。これは「……と言ふのであるから」といふ順接ですが、この箇所は「……にも拘らず、豈……」と逆接の關係になつてをりますから、「言へば」の訓讀も適切でないと思はれます。そこで、この箇所は、「住處と同聞とを以て法は信すべしと證す」と言つてゐるにも拘らず」の意に探ることとし、「言ふに」と訓讀することに致しました。

常盤大定氏は、「言ふは」と訓讀してをられます。

以上に基づき、この箇所は、「且今住處と同聞とを以て法は信すべしと證すと言ふに、豈其れ彼の踰闍の宮處と宮中の綵女とのみを擧ぐるや」(傍點が獨自の訓み方)と訓讀することにした次第です。(松吉基順)

〔別序〕 (現代語譯)

序説の第二の「別序」についても亦分けて二つにします。

第一に、時に波斯匿王から以下、敬みて勝鬘に授けたてまつるで終るまでを「外縁序」と名づけ、

第二に、勝鬘書を得て、歡喜しから以下、佛の實の功德を歎じたてまつりにきで終るまでを「内因序」と名づけます。

このやうに外縁と内因とに分けたわけは、兩親が佛の功德をたたへた信書を遣はしたといふことが、この經典を説くことになつた外からの因縁ですから「外縁序」といふのであります。勝鬘が「默念して佛を感じた」ことは、この經典を説くことになつた内からの因縁ですから「内因序」と云ふのであります。

(訓讀文)

第二の別序に就きて亦開きて二と爲す。

第一に、時、波斯匿王從り以下、敬授勝鬘に訖るを、外縁序と名づけ、

第二に、勝鬘得書。歡喜從り以下、歎二上佛實功德に訖るを、内因序と名づく。

言ふところは尊者の書を遣はすは、此の經を説くの外縁爲れば外縁序と云ふ。勝鬘默念して佛を感じずるは此の經を説くの内因爲るが故に、内因序と云ふ。

〔外縁序及び外縁序一〕 (現代語譯)

第一の「外縁序」について亦三つあります。

第一に、王とその夫人とは、勝鬘は心が明らかで、その機根(こ)がすぐれてゐて、佛の深遠な法を聞くことができる、とその德行を共に語り合つてゐます。

第二に、夫人白して言はくから以下は、二人で語りあつた後すぐに、佛の功德を讃めたたへる文書を書き、そ

れを勝鬘への信書として届け、佛の功德を聞かせようとなりました。

第三に、使人書を奉じてから以下は、使者がその信書を捧げもつて阿踰闍國に到り、その信書をうやうやしく勝鬘にさしあげた次第を説明してゐます。

(1) 機根 教へを聞いて修行し得る生れつきの能力。

(訓讀文)

第一の外縁序に就きて亦三有り。

第一に王及び夫人共に勝鬘の心明らか根利にして宜しく深法を聞くべき徳行を談ず。

第二に夫人白言従り以下、言ひ畢りて、即ち書を作りて佛の功德を讃じて、信を遣はして聞かしめんとす。

第三に使人奉書従り以下、使人書を奉じて阿踰闍國に至りて奉ることを明す。

經典(外縁序一)

經典訓讀文

時ニ波斯匿王及び末利 時に波斯匿王及び末利夫人、法

夫人。信メテ、法ヲ未ダ を信ずること未だ久しからず。

久カラ。共ニ相謂テ言ヲ。 共に相謂ひて言はく。勝鬘夫人

勝鬘夫人。是レ我ガ之 人は是れ我が女なり。聰慧利

經典現代語譯

時に波斯匿王と末利夫人とは、大乘の教へを信ずる

やうになつてから未だ久しくなかつた。相共に語り

あつて言ふには、「勝鬘夫人は是れ我が女である。

聰慧利根、通敏で悟り易い。若し佛にお會ひできる

女ナリ。聰慧利根通敏

易レ悟リ。若シ見テラバ

佛ヲ者必ズ速ニ解レ法ヲ

心得レ無レ疑。宜ク時ニ

遣レ信ヲ發ニ其道意ヲ

根通敏にして悟り易し、若し佛

を見たまつたらば必ず速やか

に法を解して心疑ひ無きを得

ん。宜しく時に信を遣はして

其の道意を發すべし、と。

ならば必ず速やかに大乘の教へを悟ることができて、

心に疑ひが無くなるであらう。この今の時に信書を

勝鬘に遣はして、大乘の教への道に志す氣持を起さ

せたいと思ふ」と。

〔御語釋〕（現代語譯）

時とは、その意味は、勝鬘が常住眞實の法を聞くことのできるやうになつた「まさにその時である」といふ

ことであります。法を信すること未だ久しからずとは、大乘の法を信じてまだ日が浅かつたことをいふのであ

ります。その意味は次の通りであります。——波斯匿王と末利夫人とは、それまでは小乗の法を信するだけで久

しい時を過して來ました。そして大乘の法は未だ信じてみませんでした。如來がある時一本の樹の下に立つて法

をお説きになつてをられました。その時、波斯匿王が太鼓を叩きながら佛の前に到り、佛のためにその太鼓の音

を供養し奉りました。佛は、王が太鼓を叩いてゐることを見て知つてをられました。わざと此は何の音聲かと

お問ひになりました。そこで佛弟子の阿難は、ありのままをお答へしました。その時、佛がおつしやるには、現

世の王である國王は、生死（煩惱）の太鼓を叩く（一）、しかし私は法の王でありますから常住眞實なる法の太鼓

を叩きませう（二）、と。そして『法鼓經』をお説きになられました。ここに於て王及び夫人は、初めて大乘を信

ずるに到りました——。そして王及び夫人は、それから間もなくして娘の勝鬘のところに使ひを遣はし、このことを告げさせたのであります。

一説では、時とは、『法鼓經』をお説きになつた「時」を指す、としてゐます。

この法を信ずること未だ久しからずのくだりの解釋には種々あつて同じではありません。しかし、この『勝鬘經』全體の筋道を初めから終りまで辿つてみますと、前のやうに解釋することだけがまさに當つてゐると思はれます。それ故にその他の説は、ここには記さないのであります。

是れ我が女なりとは、讚めたたへる言葉であります。その意味は次の通りであります。——子を相ることには於ては父母にまさる者はありません。また臣下を知るのは君王に及ぶ者はありません。「我が子」といふ言ひ方は稱め言葉であります。(自分の子に對しては、通常は遜つて「己が子」と言ひます。)(「善」(眞實の心の心)について語る場合には、自分の子であらうと他人の子であらうと區別することなく稱め言葉を用ひるのであり、「我が子」といふ稱め言葉は、唯々その子の「善」を讚へて言ふのであります。今この場合、勝鬘はもとより自分たちの生んだ子(己が子)であります。そして明德(聰明な徳)があつて、きつと勝道(常住眞實の道)を聞くことができるに違ひありません。それ故に自分たちの子ではあります(「己が子」とは言はないで)、勝鬘の眞實の心の心を稱めて「我が子」と言ふのであります——。聰慧利根とは、耳を傾けて眞劍に聴くことを「聰」といひ、心で明らかに思ふことを「慧」といひます。「聰察爽明」(よく聴きよく思ふことが、さはやかで明らか)

であることを「利根」と言ひます。通敏にして悟り易しとは、人の言葉を聽いて、その言葉にこもる深い意味内容まで達することを「通」と言ひます。このことは「善く聽く」ことからそこに到るのであります。「照了深明」(知慧の光で、とどこほることなく深く明らかに物事を照らす)であることを「敏」と言ひます。このことは「善く察する」ことからそこに到るのであります。道理に出遇ふと直ちにその道理を悟ることを「悟り易し」と言ひます。このことは「利根」の働きからそこに到るのであります。前の句即ち聰慧利根とは性能(性質と能力)を言つてを、後の句即ち通敏にして悟り易しとは功用(働き)を言つてゐるのであります。この性能・功用の二つがお互ひに關連しあつて佛道を成就して行くのであります。教へを受けてそれを身につけるには、必ず耳を傾けて眞劍に聽くことによるものであります。それ故に、勝鬘の徳を讀へるについて、一番初めに勝鬘の「聽く」力を讀へてゐるのであります。このことは勝鬘が大乗の教へを授かり得る器(能力)を已に具へてゐることを説明してゐるのであります。必ず速やかに法を解してとは、一たび教へを聽いたならば、ばつと悟り、再び同じことを教へる必要がないのであります。心疑ひ無きを得んとは、「神情開朗」(心が明るく開かれてゐて、ほかからかである)になつて、小乗の教へにとどまつてゐる者に見られるやうな疑惑や滞りが無くなるのであります。宜しく時に信を遣はして其の道意を發すべしとは、この箇所の「時」には二つの意味があります。一つは「年の時」即ち歲月の「時」であり、いま一つは「機の時」即ち大乗の教へを聽く勝鬘の機が熟した「時」であり、この二つの「時」は共に今がその「時」に當つてゐますから、この今の「時」を失つてはならないのであります。この

ことは、勝鬘が大乗の教へを眞實に受け容れることができる「時」であることを説明してゐるのであります。

(1)「生死の太鼓を叩く」とは、現世の楽しみをひびかせる、の意。

(2)「法の太鼓を叩く」とは、永遠の法の楽しみをひびかせる、の意。

(訓讀文)

時とは、言ふところは勝鬘應に常住を聞くべきの時なり。信ズルコト法未久カラとは、大乘の法を信じて未だ久しからざるを謂ふなり。言ふところは王と夫人とは但小乗の法を信じて來のかた久し。而も未だ大乘を信ぜず。如來一樹の下に在して法を説きたまふ。時に波斯匿王鼓を撃ちて來りて佛に奉る。佛知りて故に此何の聲ぞと問ひたまふ。阿難實に依りて答す。時に佛の言はく、世王は生死の鼓を撃つ。我は法王爲り、宜しく法の鼓を撃つべしと。即ち法鼓經を説きたまふ。是に於て王及び夫人始めて大乘を信ず。未だ久しからずして即ち使ひを遣はして女勝鬘に告ぐるなり。

一に云く、時とは、是れ法鼓經を説きたまふ時を謂ふなり。

此の信ズルコト法未久カラを解するに種種同じからず。然も本末を推尋するに、唯此のみ應に當るべし。故に記さざるなり。

是我ガ之女とは、讚重の辭なり。言ふところは子を相るは父母に過ぎず、臣を知るは君王に如く

は莫し。我子の稱は、自他を別たす唯善に在り。今勝鬘は既に己が子爲り。且明德有り、應に勝道を聞くべし。故に亦自ら我子と稱するなり。聰慧利根とは、耳に善く聽くを聰と曰ひ、心に明らかに察するを慧と曰ふ。聰察爽明なる之を利根と謂ふ。通敏易悟とは、表を聞きて裏に達す之を通と謂ふ。善く聽くの致す所なり。照了深明なる之を敏と謂ふ。善く察するの致す所なり。理に遇ひて即ち解す之を悟り易しと謂ふ。利根の致す所なり。前の句は其の性能を談じ、後の句は其の功用を言ふ。共に相成するなり。教へを禀くるは必ず善く聽くに由る。故に聽を歎ずるを首と爲す。此は器已に具するを明す。必速解法とは、ひとたび聞きて即ち悟る、再び教ふるを待たざるなり。心得無疑とは、神情開朗にして小乗の疑滯ぎたい無きなり。宜時遣信發其道意とは、時に二有り。一には年の時、二には機の時、皆失すべからざるなり。此實を納る可きを明す。

(1)疑滯 諸橋『大漢和』は『楚辭』を引いて「ギヨウタイ、凝滯に同じ」と解説。ここは「心疑ひ無き」の解釋につき「疑・滯」の意と考へ、ギヨウタイの訓みは採用しなかつた。なほ花山信勝氏は「疑や滯なきなり」と解説。

〔研究〕

一、「時」の御解釋について

時に波斯匿王及び末利夫人の「時」について、太子は「勝鬘應に常住を聞くべきの時なり」と解説して

をられます。これは「機の時」、即ち勝鬘が佛の常住眞實の教へに觸れることによつてさとりを開く機縁となることを述べてをられるものと思はれます。そして兩親が大乗を信するに到つた契機を述べられて、「一に云はく、時とは法鼓經を説きたまふ時を謂ふなり」との他説を擧げてをられます。法鼓經を説く時といふのは、時間的概念の時、即ち「年の時」と考へられますが、太子はこれに何らの批判も述べてをられませんので、この「年の時」の説もお認めになつてをられるものと思はれます。

さらに太子は、宜しく時に信を遣はしての「時」、即ち兩親が手紙を遣はす時について、「一には年の時、二には機の時、皆失すべからざるなり」と、「年の時」「機の時」の兩者を差別することなく重視すべきを述べてをられます。「年の時」は我々の現實生活における時間的概念ですが、「機の時」は機縁であり、それは淺はかな人間の智慧ではいかにしても力が及ばない働きであり、ただ目に見えない常住眞實の世界からのみ爲し得る業であると思ひます。この現實の「年の時」と、常住眞實の働きの「機の時」とを、共に重視されるといふのは、太子の基本的な御思想を現はすものと思はれます。

二、「世王は生死の鼓を撃つ」のお言葉について

「世王」の「世」は、「世間虛假」の「世」と同じであり、「世王」とは虚假なる世間に生きてゐる王で、その王の撃つ太鼓は「虛假の太鼓」であります。「十大受章」の終りの部分の經典に、「若し菩薩大乗に決定せざる者は、則ち正法を攝受する欲ひを得ること能はず。所樂に隨つて入り、永く凡夫地を

越ゆるに堪任せず。」とあります。ここにある「所樂」は、生死の世界の凡夫の欲ひであり、大乘に決定せざる者即ち「世王」もその一人でありますから、したがって世王の撃つ「生死の鼓」は「所樂の太鼓」と同じことになりませう。つまり「生死の鼓」は、常住の道によらずに自分の好みの心から撃ち出す太鼓で、具體的に言へば、この身體が好ましく感じる太鼓の音であります。これに對して「法の鼓」は、「生死の鼓」とは次元の違ふ太鼓であり、佛が撃ち出して人の心を大乘に決定せしめる太鼓の音でせう。

(共同執筆)

三、「是れ我が女なり」とは讚重の辭なり。言ふところは子を相るは父母に過ぎず、臣を知るは君王に如くは莫し」のお言葉について

右の太子のお言葉について、黒上正一郎先生の御遺著『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』における先生の御解説に基づき少しく考察してみたいと思ひます。以下、黒上先生の御著書の引用は「……」とし、頁数を()内に記しました。

「子の心を洞察するは親に過ぐるなく、臣の意を照知するは君王に如くことなかるべきである」(二〇六頁)と黒上先生は解説してをられます。親子の間柄は自らなる情愛によつて結ばれ、しかも我が身を子に代へてもといふのが親の慈愛なのですから、子の心を洞察するのは親に過ぎるものはない、といふことは當然のことと言へませう。ところで太子はこの「子を相るは父母に過ぎず」のお言葉に續けて「臣を知

るは君王に如くはなし」と宣ひ、更に父子君臣の情誼を照應せしめ”(二〇七頁)てをられます。この父子君臣の情誼を照應せしめてをられるのは、太子獨自の御見解であつて、“攝政の太子としての人生觀に國民を指導すべき信念を表現したまひし”(二〇七頁)ものでありますし、我が國固有の國柄に基づき、我が國固有の思想をもつて、佛教といふ外來文化を受容された端的な現はれと拜するのであります。

十七條憲法にも、第一條に「人皆黨あり、亦達れる者少し。是を以て或は君父に順はず、乍ち隣里に違ふ」と、君主と父親とを並べ記してをられますが、ここにも父子君臣の情誼を照應せしめられたと同じき太子のお心が偲ばれるのであります。太子は幼少の頃より「朝夕に神々祖先のふるごとをきこしめし”(二二頁)て御生育遊ばされたわけですが、その「神々祖先のふるごと」こそ我が國獨自の國柄であります。太子が父子君臣の情誼を照應せしめられたのは、この「神々祖先のふるごと」を聞きしめられたところより、自らにして學び、身につけられた太子の御思想であると思ひます。

また、黒上先生は、この是れ我が女なりについて、太子と同時代の大陸における三論の巨匠であつた吉藏師の註解と比較検討してをられます。即ち吉藏師は、その著『勝鬘寶窟』において、「是我之女と云ふは、子を知るは父に如くは莫し、故に我之女と云ふ。又、父が慈愛の重きを顯はして、道法を以て之を利せんと欲す、故に是我之女と云ふ」と親の慈愛の重きのみを以て解説してをり、君臣の情誼への言及は全くありません。“父の宗教的愛護を語るけれども、これなほ個人父子の問題である”、“大陸釋家の註疏が

多く個人的信仰の領域に止住せる”(二〇七頁)と、黒上先生は批判してをられます。

これに對し、太子が父子君臣の情誼を照應せしめられたのは、大陸傳來の佛教を受容されるに當つて、太子は個人的解脱を求められたのではない、といふことの明らかな證左であります。太子の父子君臣の情誼の照應は、“常に國家全體精神を御心に具現して、大陸傳來の經典を生命化したまふ内容は此に申し盡すべくもあらぬのである。太子御製疏の開示するところのものは、すべて「天下の道理」であり、國民全體生活の內的進路”(二〇七頁、一〇八頁)であります。そして太子は佛教の“解脱の精神を家庭と國家との生きたる現實に純化したまひ、恩愛思慕の人生を捨てたまはずして、そこに永遠の信を、又沒我奉公の至心を実現せさせ給うた”(二〇八頁)と拜するのであります。

なほ、太子は子に對しては「相る」とされ、臣に對しては「知る」といふ言葉を用ひてをられます。黒上先生は、「相る」は“心を洞察する”、「知る」は“意を照知する”とされてをられます。太子がこのやうに言葉を使ひわけてをられるのは重要な意味合ひをもつものと考へられます。

さらにまた太子の遺された御歌にも、父子君臣の情誼を照應せしめられたと同じき御心が拜されます。即ち『日本書紀』推古天皇紀の太子の片岡山の御歌

しなてる 片岡山に 飯に飢て 臥せる その旅人 あはれ 親なしに 汝なりけめや
さすたけの 君はや無き 飯に飢て 臥せる その旅人 あはれ

「親なしに 汝なりけめや」「君はや無き」とお詠みになられたのは、「子を相る」「臣を知る」と照應せしめられたのと全く一つの御心を現はすものと思はれます。

太子の御歌の傍點部分の意味は——あなたを相る父母が居る筈ではないか。またあなたを知る君王がいらつしやる筈ではないか——であります。

四、「我が子の稱は、自他を別たず唯善に在り。」のお言葉について

「善」は、歎佛眞實功德章に「善を行ずるの義は本歸依に在り」と太子が仰せられてをられるやうに、その根底は歸依であり、信であります。眞實の信なき善は、砂上の樓閣の如きものです。

前項の研究に「是れ我が女なりとは、讚重の辭なり。」と太子の御解釋があります通り、「我が子」といふ言ひ方は稱めたたへる言葉であります。自分の子について語る場合は、へりくだつた言ひ方をするのが通常ですが、それが次の「今勝鬘は既に己が子爲り」といふ「己が子」といふ言ひ方だと思ひます。

勝鬘は自分たちの子でありますから、通常ならばへりくだつて「己が子」と言ふべきであるのに、「我が子」と稱めるのは、「唯善に在り」——ただただ勝鬘の「善」（眞實の信の心）を讚歎するが故に、稱め言葉を用ひるのだ——と解釋しました。この箇所の終りに於ても「且明德有り、應に勝道を聞くべし。故に亦自ら我が子と稱するなり」——勝鬘は聰明な徳があり、きつと勝道（常住眞實の道）を聞くことができると違ひない、それ故「我が子」と稱めるのだ——とありますから、眞實の信の心（善）を讚歎するが故

に稱め言葉を用ひるのだ、といふ解釋は誤りでないと思ひます。

さうしますと、この文章は「我が子の稱は、唯善に在り」といふ文脈であつて、「自他を別たす」は挿入句だと考へられます。この「自他を別たす」は、次のやうな二通りの解釋が考へられます。

一つは、親子と雖も「親」と「子」といふ二者であります。そこで自分の子の善（眞實の信の心）を洞察するについては、自（親）と他（子）といふ關係を乗り超えて一體觀を以て爲すべきである、それ故に太子は「自他を別たす」と仰せられたのだ、といふ解釋です。

他の一つは、善の心について語る場合、善の心を讚へることが要であつて、善の心さへあれば全ての場合に稱め言葉を用ひるのだ、従つて自分の子とか他人の子とかの區別などはしないで稱め言葉を用ひるのだ、それ故にたとへ自分の子であつても遜つた言ひ方をしない、といふ解釋です。

太子は「善」については隨所で言及されてをられますが、「善を行ずる」ことは、『義疏』における主眼であります。その太子の御精神を憶念しましても、善の心を讚へるについては自他の區別はしない」と後者のやうに解するのが當を得るかと思はれますが、なほよく考へてみたいと思ひます。（松吉基順）

〔外縁序 二〕（現代語譯）

夫人白して言はくから以下は、「外縁序」の中の第二の箇所、信書を届けさせるところであります。

〔訓讀文〕

夫人白言從り以下、第二に信を遣はず。

經典（外縁序二）

經典訓讀文

經典現代語譯

夫人白言。今正シテ

夫人白して言はく、今正しく是

末利夫人が波斯匿王に對して言はれるには、今こそ

是レ時ナ。王及ビ夫

れ時なり。王及び夫人勝鬘に

その時です、と。かくて王と夫人とは勝鬘に宛て

人與テ勝鬘ニ書ツ。略ッ

書を與へて、略して如來の無

て信書を書き、如來の他の徳は省略して、ただ如來

讚シテ如來ノ無量ノ功

量の功徳を讚じて、即ち内人

の三徳の無量の功徳を讚歎して、それを女官の旃提

徳一。即チ遣テ内人、

の旃提羅と名づくるを遣はず。

羅といふ者に託して勝鬘のもとに派遣した。

名ニツタル旃提羅一。

〔御語釋〕

〔現代語譯〕

略して如來の無量の功徳を讚じてとは、如來の徳は「聖徳無量」でその全てについて陳べることは到底で

きません。そこで、その他は省略して三徳（一）だけを擧げて書いたのであります。

（一）三徳 法身 解脱 波若（佛智）。

〔訓讀文〕

略シテ讚シテ如來ノ無量ノ功徳トは、聖徳無量なり備に陳ぶべからず。故に粗三徳を標するなり。

〔外縁序 三〕（現代語譯）

「外縁序」の第三は、使者が阿踰闍國に到着して勝鬘夫人にその信書を奉呈したことを説明してゐます。經典を御覽なさい。このことは眞實の教へが正しく勝鬘夫人に受け容れられることを説明してゐます。經典を御覽なさい。

（訓讀文）

第三に使人彼に致（到）り書を奉（たてまつ）ることを明（あ）す。見（み）つ可（べ）し。此正しく實（じつ）を内（い）ることを明（あ）す。見（み）つ可（べ）し。

經典（外縁序 三）

使人奉_レ書ヲ至_リ阿踰

闍國_ニ。入_リ其ノ宮_ノ

内_ニ。敬授_テ上_ル勝鬘_ニ。

經典訓讀文

使人書を奉して阿踰闍國に至り、

其の宮の内に入り、敬みて勝

鬘に授けたてまつる。

經典現代語譯

使者の旃提羅はその信書を捧げもつて勝鬘のゐる阿

踰闍國に到り、その宮殿内に入り、敬んでその信書

を勝鬘にお渡し申しあげたのである。

〔内因序及び内因序 一〕（現代語譯）

勝鬘書を得てから以下は、別序の第二で、勝鬘自身の心の動きを述べた「内因序」であります。その中を五つに分けます。

第一には、勝鬘が兩親から信書を戴いて、心から喜んでゐることを説明してゐます。これもまた經典を御覽な
 さい。

〔訓讀文〕

勝鬘得書從り以下、第二に内因序。分ちて五と爲す。

第一に書を得て歡喜することを明す。亦見つ可し。

經典（内因序）

經典訓讀文

經典現代語譯

勝鬘得書。歡喜シ

勝鬘書を得て、歡喜シ頂受シ、

勝鬘夫人は、兩親から信書を戴いて、心から喜び、

頂受シ。讀誦シ受持シ。

讀誦シ受持シ、希有の心を生

これを頭上まで押し頂き、聲を出して讀み、深く心

生シ希有ノ心。向ニ旃

じて、旃提羅に向ひて、偈を説

にとどめ、未だ曾つて經驗したことのない信仰の心

提羅。而説レ偈ヲ言。

きて言はく。

を起し、使者の旃提羅に向つて、偈（讚歌）を詠ん

で、次のやうに言つた。

〔御語釋〕（現代語譯）

希有の心を生じてとは、「常住」の教へを聞きとつたことをいふのであります。「常住」と「希有」とい

ふことを合せ考へますと、「常住」は、本來的に存在してゐる永久不變の教へであります。しかし、人がこの教

へを聞くことは極めて稀でありますから、「希有」と云ふのであります。

(1) 常住 永久不變で生滅變化しないこと。常住眞實。眞理が永遠であること。

(訓讀文)

生しやうニじやう希けうノこころ心こころとは、謂いはく常住じやうじやうを聞きくなり。通つうして論ろんを爲なさば、常住じやうじやうは本ほん然ねん(1)なり。但ただ是これを聞きくこと希まれなるが故ゆゑに希けう有ゆうと云いふ。

(1) 本然 本來的に存在してゐることをいふ。

〔研究〕

一、「常住は本然なり」のお言葉について

「常住」とは、「生滅變化のないもの」を言ひますが、觀念的な解釋を求めようとすると、「常住とはそもそも何か」といふやうな問ひ方をして、それを觀念的に説明し、その實體を求めようとします。これに對して、太子は「常住は本然なり」と言はれ、「本來、永久不變の存在として實在してゐるもの」としてお考へになつてをられます。かうした論議は、えてして觀念的になりがちでありますが、太子はそれ为好ましくないものとして斥しりぞけられたと思はれます。常に具體的事實の上に立つてお考へにならうとされる太子の御態度は、味はふべき大切なことと思はれます。

二、經典の「頂受」の表現について

「經典」に、「頂受」とあるのは、「頭が一番高い所にさしあげて、恭かたじけない氣持で、それを頂く」とい

ふことであつて、勝鬘が兩親から届けられた信書を、いかに喜び、有り難く戴いたか、勝鬘の態度が簡潔に表現されてゐると思はれます。

(梶村 昇)

〔内因序 二〕 (現代語譯)

第二には、最初の一行の偈(1) (讚歌) で、勝鬘夫人が釋尊に對する供養(2)を修したいと願つてゐるのであります。

(1) 一行の偈 四句をもつて一行とする。

(2) 供養 奉仕すること。佛などに對し身・口・意の三方法によつて物を供へ、教へに従つて修行すること。

(訓讀文)

二に、初行の偈は供養を修せんと欲するなり。

經典 (内因序 二)

我レ聞ニ佛ノ音聲ニ

我佛の音聲を聞きたてまつる

私(勝鬘)が佛の聲をお聞きするに、

世ニ所レテ未ダ曾テ有ラ。

世に未だ曾て有らざる所なり。

この世に未だ曾てない素晴らしいお言葉である。

所レ言フ眞實者ニ

言ふ所の眞實者に、

信書にいふところの常住眞實なる者(佛)に、

應ニ當ニ修ス供養ヲ。

應當に供養を修すべし。

まさに心から供養を修せねばならぬ。

(以上一行)

〔御語釋〕 (現代語譯)

しかし勝鬘は、兩親から戴いた信書を見ただけであるのに、どうして我佛の音聲を聞きたてまつるにと言ふことができたのかといふと、「聲」といふものは、その人の「意」を傳へるものであり、「書」といふものは、書いた人の「聲」を傳へるものであります。それ故に、信書を読んだといふことは、その中に書かれてゐた佛の常住眞實の教への言葉を讀んだといふことであり、「書」は「聲」を傳へますから、「佛の聲を聞く」と云ふのであります。また、佛の教へを文字で讀み(見)、そこに佛の聲を聞いて(聞)、覺りに到達するのでありますから、文書を読むことによつて覺りを得るといふことは、佛のみ聲を聞いたとするのであります。世に未だ會て有らざる所なりといふ意味は、「我」は本來、佛の常住眞實の教へを聞きとる力を持つてゐるものであります。故に「我」に煩はされて、それに氣づくことができません。それで「未だ會て有らざる所」と云つたのであります。勝鬘はこの世に生を享けてから今日まで、未だ會て常住眞實の教へを聞かなかつたといふことを説明してゐます。眞實者とは、釋尊のことであり、その外に現はれた聖なる姿は、圓滿完全で作爲が全くないので、これを「眞」といひ、内なる氣高い心は、最も優れた徳が充滿してゐて、缺けたところが全くないので、これを「實」といひます。

(1) 我 眞我。眞實なる我”といふものは、佛性と同じであつて、眞理を體得する力をもつてゐるとする。
 (2) 故我 眞實なる我”に未だ氣づいてゐない我。煩惱に汚されてゐる我。

〔訓讀文〕

而るに勝鬘但書を見るのみなり。那ぞ我聞なぞわれきニニ佛音聲ぶつおんじやうと言ふことを得とならば、聲は以て意を傳へ、書は以て聲を傳ふ。故に書をば義を以て佛の聲を聞くと云ふ。又見し、聞し、覺するなれば、書に従りて解を得るも亦稱して聞くと爲す。世所よところ未な爾に會あ有らとは、言ふところは、我は理として本然なりと雖も、但故我に據りて未曾と云ふ。一たび生れてより未だ曾て常住じやうじやうを聞かざることを明す。眞實者しんじつしやとは、聖體圓備しょうたいえんびにして偽に非ざるを眞と曰ひ、至徳しとく癡念ちねんとして虚無こなきを實と曰ふ。

〔研究〕

一、「讀誦」の御解釋について

「經典」に、「讀誦」とあるのは、信書を「聲を出して讀むこと」であります。太子は、この經典の表現に深く注目され、「聲は以て意を傳へ、書は以て聲を傳ふ」と御指摘になつてをられます。「聲は以て意を傳へ」の「意」とは、「ころ」の意味にとるべきです。書かれた文字を聲を出して讀むことによつて、その文字を書いた人のころを、より具體的に正確に受けとめることができます。『義疏』のこの二句は、ころをこめて書かれた文字を見て、聲を出してこれを讀んで、書いた人のころそのものを正確に受け

とめる、といふことの深い関連性を鋭くみつめられたものと拜察されます。

二、太子『義疏』原文の「見・聞・覺者。」の訓み方について

太子『義疏』のこの部分の訓み方は諸本によつて相違があります。たとえば、

イ、花山信勝校譯（吉川弘文館本）は、「見る」も「聞く」も「覺る」なれば、

ロ、日本思想大系本（岩波）は、「見聞覺」といふは、

ハ、四天王寺會本は、見も聞も覺なれば、

ニ、大日本文庫本は、見し聞し覺することは、

ホ、奥田慈應校譯（其中堂本）と昭和會本は、見し聞し覺するもの、

となつてゐます。我々は、検討の結果、佛の教へを書いたものを見て、そこに佛の聲を聞き、覺る、といふ「覺」に至るプロセスと見るべきであらうといふことになり、「見し、聞し、覺するなれば」と訓むことにしました。

この訓み方で『義疏』を解釋しますと、勝鬘が兩親から信書を戴き、「解を得た」こともまた、そこに「聞」といふ働きがあつたと理解できます。太子が「聞」といふことを重視してをられることは、たとえば、「序説」の「如是我聞」の釋においてすでに見てきたとほりであり、また、これから先にも隨所に見られるところであります。これは太子御自身の「書」（經典）に對する御態度であつたと考へてよいのでは

ないでせうか。

三、「我は理として本然なりと雖も、但故我に據りて未曾と云ふ」のお言葉について

ここで「我」と「故我」とが問題になります。初期印度思想一般から言へば、宇宙を支配する神格を外に求めてゐたものが、内に向けられた結果、そこに「我」(atman)を發見したといはれてゐます。佛教思想では、一般に「我」を「眞實なる我」と考へ、「故我」を「眞實なる我に未だ氣づかない我」といふ意味にとります。ここでもそのやうに考へられます。太子は『十七條憲法』に、「人尤だ惡しきもの鮮し、能く教ふれば之に従ふ」(第二條)、「剋く念うて聖と作る」(第七條)と教へられてをります。それは、人間は、本來、聖と作るべき眞實なる「我」を持つてゐるにもかかはらず、煩惱に煩はされて、眞實なる「我」に目覺めない「故我」に執らはれてしまつてゐるとお考へになられたものと思はれます。かうした點にも、太子『義疏』と太子『十七條憲法』とは、思想的脈絡のあることに氣づかせられます。

四、「經典」の「所言眞實者」の訓み方について

「所言眞實者」の訓み方については、おほよそ二種類に分けられます。

イ、「言ふ所眞實ならば」と訓んでゐるのは、大日本文庫本、小林一郎述『勝鬘經講義』等です。

ロ、「言ふ所の眞實者に」と訓んでゐるのは、昭和會本、四天王寺會本、奥田慈應校譯本、花山信勝校譯本等です。

前者の訓み方をとれば、條件的な表現となつて、「歡喜し頂受し」てゐる勝鬘の言葉としては、ふさはしくありません。そこで本書では後者の訓み方に従ひましたが、ここでもまた「所言」の訓みと意味とについて問題があります。これを「言ふ所の」と訓み、その意味を「いはゆる」といふ意味にとりますと、やはり、「歡喜し頂受し」てゐる勝鬘の心情にそぐはない、何か冷やかな感じがいたします。また、これを「のたまふ所の」と訓んで、「釋尊の仰せられる所の眞實なる法身」と理解しますと、法身は無相でありますから、太子が、この後に、これを「聖體圓備」と仰せられてゐることと矛盾してきます。そこで本書では、「言ふ所の」と訓み、「勝鬘の兩親が言はれるところの」といふ意味にとることにしました。さうとれば、道を傳へる兩親の言葉に、素直に従ふ勝鬘の美しい心が偲ばれるやうに思はれるからです。

五、「聖體圓備」と「至德凝念」の御解釋について

太子が釋尊の徳を「聖體圓備」「至德凝念」と説明されたのは、外に現はれた佛の姿と、内に湛へられた佛の心とに分けて示されたものです。そしてさらに、前者を「眞」、後者を「實」とし、眞は「僞に非ざるを眞と曰ひ」、實は「虚無きを實と曰ふ」と説明されてゐます。ここに「僞」とは、「イ」に「爲す」と書くやうに、人爲的、意圖的に「我の心をもつて、佛の心を推察する」といふ、即ち「はからひいつはり」であります。「虚」とは、「實體のないもの」に「虚」であります。先の「はからひいつはり」でないものを「眞」と言はれ、後の「實體のないもの」に「虚」のないものを「實」と言はれてゐます。これは中

宮寺の「天壽國曼荼羅繡帳」の中に書かれてゐたといはれる「世間虛假唯佛是真」といふ太子の御遺語とも照し合はせられて、太子の御生涯を一貫した信仰思想であつたやうに思はれます。(梶村 昇)

〔内因序三〕(現代語譯)

第三には、次の一行の偈(四句)があります。この偈は、勝鬘が瞑目し、沈黙し、佛のすばらしさを感じたことを説明してゐます。

この偈の意味は次の通りであります。——如來はこの世に現はれて衆生を救濟なさるのに、わけへだてはありません。私(勝鬘)は無知の女人でありますが、この世に生を享けてゐる者の一人であります。佛世尊よ、どうか慈心を垂れ給うて、み姿を仰ぎ見ることを叶へて下さいませ、——と。

(訓讀文)

一行の偈有り。默念して佛を感ずることを明す。
 言ふところは如來は世に應じて物の爲に偏無し。我無知の女人なりと雖も亦世の數に入る。願はくは慈心を垂れて見たてまつることを得しめたまへ。

經典(内因序三)

仰々惟々佛世尊。

經典訓讀文

仰ぎて惟みれば佛世尊は、

經典現代語譯

仰いで考へてみれば佛世尊は、

普アマノ爲ニ世間ノ出マフ。

普アマノく世間ノ爲ニ出イでたまふ。

普アマノく世間ノの人々ヲを教化キョウカする爲ニ、姿ヲを現ハされた。

亦また應ニ垂ニテ哀アハ愍ミ。

亦また應ニ哀アハ愍ミを垂タれて、

それでまた、私ニにも慈イツクシみを垂タれて、

必かなら令ラ我ヲ得セ。

必かならず我ヲをして見ミるを得エせしめ

必かならず私ニにもお姿ヲを見イせてくださるに違ヒあるまい。

見ル。 (以上二行)

たまふべし。

〔研究〕

一、「默念して佛を感じる」のお言葉について

「默念して佛を感じる」、このお言葉は、既に「序説」の初めにも見られたお言葉ですが、實にすばらしい語感をもつたお言葉であると、何度讀んでも感銘深いものがあります。「默」は「瞑目」であり、「沈黙」であります。「念」は「祈念」であり、「鑽仰」であります。瞑目し、沈黙し、ひたすらに佛に思ひを集中するところに、佛を現しく感得することができるのであります。

二、「我無知の女人なり」と「世の數に入る」との二句について

「我無知の女人なり」とは、勝鬘夫人が、佛弟子とならない以前の凡夫の身といふことではなく、勝鬘自身の自覺の言葉ととるべきでせう。至らない、未熟な、覺さとることの困難な無知な女人である、と自らの至らなさを歎く言葉と思はれます。太子は、具體的にはこのことが經典に記されてゐないのにかかはらず、勝鬘の心中を深く省察されて、かう表現されたのではないでせうか。太子の讀みの深さを窺はせられると

ころであります。なほ、「世の數に入る」(この世に生を享けてゐるもの一人である)といふ表現には、大和言葉の語感があります。

(梶村 昇)

〔内因序 四〕 (現代語譯)

第四には、次の一行の偈(四句)があり、佛が勝鬘の祈念に感應して姿を現はされたことを説明してゐます。

ところで、佛が空中にお姿を現はされたのは、もし佛が、勝鬘のある後宮内にお姿を現はされたとするならば、あるいは、思ふままにお歩きになることが難しいからに違ひありません。それにまた、佛のお姿は眞理そのものを現はされる法身であり、すがた形が固定的でないことは、あたかも虚空のやうであることをお示しにならうとして、そのために空中にお姿を現はされたのであります。佛の頭頂の後から放たれるいつもの後光は、光の長さが七尺だけであります。しかし今まさに佛は、勝鬘に對して、「一乘圓果の常住の理」(1)を説かうとされたことを示さうとして、それ故に全身から光を放たれたのであります。

(1)一乘圓果の常住の理 一乘の教へによつて完全な悟りにおもむかせるといふ、永久不變の眞理。

(訓讀文)

一行の偈は佛其の感に應じたまふことを明す。

而して空中に應ずるは、若し宮内に在さは、或いは履涉艱難なるべし。且如來の法身は無相なる

こと猶し虚空の如くなるを表せんと欲してなり。如來頂後の常光は但七尺なるのみ。今は勝

鬘に將に一乘圓果の常住の理を説かんとするを表せんと欲す。故に普身より皆放ちたまふ。

經典（内因序 四）

經典訓讀文

經典現代語譯

即生ズル此ノ念一時。

すなはち此の念を生ずる時、

此の念ひが私の心に生じると、たちまち、

佛於ニ空中ニ現ノ。

佛空中に於て現じて、

佛は空中に現はれて、

普ヲ放ニ淨光明一。

普く淨光明を放ち、

普く淨らかな光明を放ち、

顯三示シモテ無比ノ身ヲ。

無比の身を顯示したまふ。

比べるものもない素晴らしい姿を顯示したまふ。

（以上一行）

〔内因序 五〕（現代語譯）

第五には、次の一行の偈（四句）があり、この偈は、身・口・意の三つの行爲のすべてによつて、釋尊に供養することを説明してゐます。經典を御覽なさい。

（訓讀文）

一行の偈は三業（一）の供養を明す。見つ可し。

（一）三業 身と口と意の働き。あることを爲さうとする心の働きが意業、それが身體的行動に現はれるの

が身業、言語表現となるのが口業。

經典（内因序五）

經典訓讀文

經典現代語譯

勝鬘及び眷屬

勝鬘及び眷屬、

勝鬘夫人と一族・從者たちは、

頭面ヲ以テ接シテ禮シ。

頭面をもつてみ足に接して禮し、

頭を佛のみ足に接して禮拜し、

咸ク以テ清淨心ニツ

咸く清淨心を以て、

皆清らかな心をもつて、

歎ニシテ佛ノ實ノ功

佛の實の功德を歎したてまつり

佛の眞實の徳を讚歎したてまつつた。

徳一。

（以上一行）

にき。

〔御語釋〕（現代語譯）

み足に接して禮しとは、佛は空中にをられるので、恰も佛のみ足に接するやうな氣持で、「接足禮」(一)をもつて拜禮し敬意を現はしたのであります。空中にをられる佛のお傍まで行つて、み足に接したといふのではありません。

(一)接足禮 古代印度の禮法の一つ。兩手をのばして掌で相手の足を受け、相手の足に自分の額をつけて押しただき拜む。

（訓讀文）

接シテ足ニ禮シとは、空中に在りと雖も、接足禮を以て敬を致す。適いて接するに非ず。

〔研究〕

一、「接足禮」の御解釋について

「接足禮」についての太子の御釋は、佛教の經典を初めて讀む當時の人々のために、噛んで含めるやうに書いてをられます。しかも、御説明の仕方が、まことに伸びやかに感ぜられます。太子の御釋は、この「接足禮」を、勝鬘たちが、佛のみ足に、直接に接して禮したのではないと御説明になつて、人々が迷信的妄想に走るのを止めてをられます。むしろそこに、勝鬘たちの佛を鑽仰する心の強さを示さうとなさつてをられます。

二、聖德太子のお言葉と親鸞の言葉とについて

「世間虚假 唯佛是真」といふ二句は、經典にはそれぞれ單獨で用ひられてをりますが、二句を一句にしての用法は、太子の獨創と思はれます。二句は一つの心の兩面を言つてゐるのであつて、世間を虚假と感ずる心が、とりもなほさず、眞實なるものを感じてゐるといふことでせうし、眞實なるもの感ずるからこそ世間を虚假と思ふといふことだと思ひます。世間を虚假であると感ずる心と、佛の眞實を仰ぐ心とは一つのものであるといふことであらうと思はれます。

これに關連して、『歎異抄』の中の親鸞の言葉が思ひ出されます。それは、「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのことみなもて、そらごと、たわごと、まことあることなきに、ただ念佛のみぞまことに

ておはします」といふ言葉です。「煩惱具足」とは、何もかも不足と歎いてゐる凡夫の世界に、煩惱だけは充分に具はつてゐるといふことです。「火宅無常」とは、『法華經』に出てくる言葉であつて、長者の家に火がついたが、子供たちは知らずに遊んでゐるといふ話を譬へにして、この世の中も火のついた家のやうなものであると言つてゐるのです。その中における「よろづのこと」は、「みなもて、そらごと、たわごと、まことあることなき」ものであります。しかし、それをさうと感ぜさせてくれるものは、如來の御徳であり、その如來の御誓願である念佛であります。そこに「念佛のみぞまことにおはします」といふ言葉がでてくるものと思はれます。世間が「みなもて、そらごと、たわごと、まことあることなき」と痛感するとき、眞實の力を求める聲が生まれます。それが念佛であると言つてよいかも知れません。

しかし、今ここで申し上げたいことは、親鸞の言葉は、太子のお言葉を大和言葉で言ひ換へたといつてもよいほどに同じことであつて、ここに精神の系譜を現しく感じとることができるといふことであります。

正

說

〔正説の大意並びに科段分け〕（現代語譯）

經典の如來の妙色身はといふ所から以下は、經典全體が「序説」・「正説」・「流通説」に分けられてゐる、その第二番目の「正説」（經典の本論）の部分であります。この正説の中にはすべてで十四章ありますが、それを大別して三つの部分に分けます。

その第一には、十四章のうちの初めの五章によつて、「乗（教へ）そのもの」を説明します。これは、ありとあらゆる善をみな「乗そのもの」とすることを言ふのであります。この五章とはすなはち、歎佛眞實功德章、十大受章、三大願章、攝受正法章、一乘章であります。

その第二には、十四章のうちの中間の八章によつて、「乗（教へ）の行はれる境地（場）」を説明します。これは有作の四聖諦と無作の四聖諦との、合はせて八つの神聖な理（ことわり）を、皆、「乗の行はれる境地（場）」となすと言ふのであります。この八章とはすなはち、無邊聖諦章、如來藏章、法身章、空義隱覆章、一諦章、一依章、顛倒眞實章、自性清淨章であります。

最後の第三には、十四章の最後の一章によつてこの「乗を行ふ人」を説明します。これは三忍（三）を體得した

菩薩がこの乗（教）を、乗物を御するやうに巧みに行ふことを言ふのであります。この一章とはすなはち、如來眞子章であります。

第一に「乗（教）」そのもの（形・本體）を説明する五章を見ますと、五章全體の中を二つに分けます。

その第一には、初めの三章（歎佛眞實功德章、十大受章、三大願章）は、「自分行」を説明します。「自分行」といふのは、勝鬘は、本地は如來と同じく不可思議であります。この世に現はれた人としては「七地」の階位の菩薩であります。それでいま初めの三章は、七地の菩薩の行を説明する部分でありますので、ここでは「自分行」と云ふのであります。

その第二には、五章のうちの後の二章（攝受正法章、一乘章）を指しますが、これはさきの「自分行」に對して、「他分行」を説明してをり、八地以上の菩薩の行を説明します。勝鬘の身分である七地の「分」ではないので、ここでは「他分行」と云ふのであります。（「自分行」「他分行」については後記〔研究〕六九頁參照）

「自分行」の中には三章あります。

第一には、「歎佛眞實功德章」であり、すなはち佛の眞實功德を勝鬘が讚歎します。

第二には、「十大受章」であり、すなはち勝鬘が大乘の十戒を受けます。

第三には、「三大願章」であり、すなはち勝鬘が三つの大願を立てます。

（一）有作・無作の四聖諦 「有作」は現象の世界で、全ては因縁によつて生ずる。「無作」は現象の世界を超

えた本源の世界で、因縁の作用は及ばない。「諦」は眞理の意。四諦は神聖なものであるから、「聖」の字をつける。

「四聖諦」は人生問題及び解決法についての四つの眞理の意。すなはち、(1)苦諦（人生は苦であるといふ眞理）、(2)集諦（苦の原因は煩惱であるといふ眞理）、(3)滅諦（苦を滅することが悟りの境地であるといふ眞理）、(4)道諦（悟りに到る道の實踐といふ眞理）の四つである。

(2)三忍 「忍」は智慧の意。眞理をさとる三種の智慧。すなはち、(1)無生忍（眞理は生滅が無いので無生といふ。不生不滅の理に安住して動かざる智慧）、(2)順忍（眞理に隨順することによつて得る智慧）、(3)信忍（眞理を信じ仰ぐことによつて得る智慧）の三つである。

(3)七地 八地 菩薩はその修行の段階によつて五十二の階位があるとされる。十信・十住・十行・十回向・十地・等覺・妙覺の五十二位。十地には初地と十地の十段階があり、七地はその第七段階の菩薩。八地以上とは、八地・九地・十地・等覺・妙覺の菩薩を指す。

(訓讀文)

如來^{にようらい}、妙色身^{みょうしきしん}従り以下、經^{きやう}の中の第二^{だいに}の正説^{しやうせつ}なり。中に就きて凡^{おほ}そ十四^{じゆうしじゆう}章^あ有り、大^{おほ}いに分^{わか}ちて三^{さん}と爲^なす。

第一^{だいいち}には初^{はつ}めの五^ご章^あを擧^あげて乘^{じやう}の體^{たい}を明^あす。言^いふこころは萬^{まん}善^{ぜん}を皆^{みな}乘^{じやう}の體^{たい}と爲^なす。

中^{なか}の八^{はつ}章^あを擧^あげて乘^{じやう}の境^{きやう}を明^あす。言^いふこころは有^う作^さ・無^む作^さの八^{はつ}聖^{しやう}諦^{たい}を皆^{みな}乘^{じやう}の境^{きやう}と爲^なす。

後^{のち}の一^{いつ}章^あを擧^あげて行^{ぎやう}乘^{じやう}の人^{ひと}を明^あす。言^いふこころは三^{さん}忍^{にん}の苦^く薩^{さつ}此^この乘^{じやう}に御^{ぎよ}して而^{しか}も行^{ぎやう}ず。

第一^{だいいち}に乗^{じやう}の體^{たい}を明^あす中^{なか}の五^ご章^あに就^つきて、亦^{また}分^{わか}ちて二^にと爲^なす。

第一に初めの三章は自分行を明す。言ふところは勝鬘は本是れ不可思議なり。但迹は七地に在り。今初めの三章は七地の行を明す。故に自分行と云ふ。

第二に後の二章は他分行を明し、八地以上の行を明す。其の七地の分に非ざるが故に他分行と云ふ。自分行の中に三章あり。

第一には歎佛眞實功德章、

第二には十大受章、

第三には三大願章なり。

〔研究〕

一、「正説」十四章の分け方についての御見解

太子はこの經典の本論に當る十四章全體を「乗の體」「乗の境」「行乗の人」の三つに大別されたのです。

「乗」は乗物の意味で、サンスクリットのヤーナ (Yana) の漢語譯であります。これに乗つて人生の苦海を渡る」といふ意味あひの言葉で、「行法」と譯します。ここでは「教へ」と譯しました。

「此の乗に御して而も行ず」とは、この乗物にたとへた教へに人々を乗せて、その乗物を御して行く菩薩の行をいひます。

そこで、この經典の本論 (正説) は、「教へそのもの (形・本體)」と、「教への行はれる境地 (場)」、「(乗の動

き方」と、「乗を御する人」との三つの部門から成り立つ、とするのであります。太子の御釋によつて別の言葉で言ひますと、「教へそのもの（形・本体）」を「萬善」と示され、「教への行はれる境地（場）」を「有作・無作の八聖諦」と示され、さらに「乗を御する人」を「三忍の菩薩」と示されたのであります。太子は、眞實と、眞實の實行と、眞實を實行する人、といふ人生の道理を簡潔に示して、經典の正説（本論）十四章をまとめられたのであります。念のため申し添へますと、太子のこの科段分けは大陸諸師の科段分け（その多くは「眞子章」を獨立の章とはしてをりません）と異なつてゐることが注目されます。

二、「自分行」と「他分行」とについての御見解

前述の通り、太子はこの經典の本論（正説）を「乗の體」「乗の境」「行乗の人」の三つに分けられましたが、その最初の「乗の體」（教へそのもの）を述べた五章を、「自分行」と「他分行」とに分けてをられます。この分け方は太子獨特の分け方とも言はれてをりますが、この御釋には太子御自身の生き方、お考へがはつきりと出てゐるものと拜されます。

「自分行」といふ言葉の意味は「自らの分とするところの行ひ」といふ意味だと思はれますが、太子の御釋では、七地の境地にとどまる勝鬘夫人の行法をさしてゐます。太子は「勝鬘は、その本地は思議を超えた八地以上の佛地であるが、現世にあらはれた人としての勝鬘は七地にとどまつてゐる。ところが、乗の體を説いた五章の初めの三章（歎佛眞實功德章と十大受章と三大願章）は、七地の行であるから、これは七

地の勝鬘おのれざんの己おのれの分とする行である。だから、この三章に示された行を自分行と云ふのである。」と示されてゐます。

そして「他分行」については、太子は「後の二章（攝受正法章と一乘章）は、八地以上の行の説明であつて、これは七地の（勝鬘）の分ではない。そこでこれを他分行と云ふのである。」と示されてゐます。すなはち勝鬘の「自分」の行と、勝鬘の及ばない八地以上の菩薩（他分）の行とを區別して、「自分」「他分」とせられたものと思はれます。

「七地」も「八地以上」もいづれも大乘の菩薩でありますから、七地の勝鬘夫人が「自分」のことはかり考へるといふ「小乘」ではないことは言ふまでもありません。したがつて、この「自分」と「他分」とは、勝鬘から見た場合の「七地」の「自分」と、「自分」以上の「八地以上」の菩薩の「分」を「他分」と言ふものと思はれるのです。

そこで、「自分」と「他分」とはどう違ふかといふと、それは「七地」と「八地以上」との違いになります。これは太子の『勝鬘經義疏』の主題の一つと思はれます。したがつて、『義疏』を研究するに當つての中心テーマにもなりますから、『義疏』を読み進むにしたがつて次第に明らかになるであらませうし、また『義疏』を読む人が各々自分の心の中に明らかにしてゆくべき問題でもあります。とてもこの段階では結論的な説明をすることはできません。ただ問題點の所在と、何故太子がこの區別を立てられたか、そ

の根本のお心持について、私の考へるところを次に述べてみます。

「七地」と「八地以上」との違ひについて、太子はいろいろな所で述べてをられますが、「他分行」の「攝受正法章」のはじめに「攝受正法」を解釋なさつて、次のやうに言つてをられます。

「一往、攝受正法を釋せば、能く萬行を攝するの心を攝受と爲す。所修の善、理に當りて邪に非ざるが故に正と言ふ。物の軌則と爲るが故に法と言ふ」と。(本書一七九頁)

右の文の大意——ひと通り攝受正法の意味を解釋すると、「攝受する」とは、進んですべての行(萬善の行)を心の中に攝めとることが出来る働きを言ふのである。次に「正」とは、その心によつて實現される善行はみな理(眞理)に合して道にはづれてゐないから「正」と言ふのである。また「法」と言ふのは、それが衆生の規範・法則となるからである。

そして、さらに「攝受」と「正法」とについて、また、「七地」と「八地以上」との相違について、太子は次のやうに述べてをられます。

「初地以上七地以選の行も實に是れ眞の無漏なり。故に亦應に正と言ふべし。物の軌則と爲る、故に亦法と稱す可し。然れども但一念の中に備に萬行を修する能はず。亦未だ竝べて觀ぜず。故に猶攝受の名を得ず。」(本書一七九頁)

右の文の大意——初地以上七地以下の人々の行も、實に是れ眞の「無漏」(煩惱の漏れることの無い清淨

の境地)の行であるから、(八地以上の菩薩の行と同様に)「正」と言ふことができるし、また衆生の規範・法則となるので「法」と稱することができる。しかしながら、(これらの人々の修行は、八地以上の菩薩のやうに)一念の中につぶさに萬行を實現することはできない。また、未だ「立てて観ずる」(現象の世界と、それを超えた本源の世界とを同時に観得する)といふことがない。それ故になほ「攝受する」と言ふ名を得ることはできない。

右の御釋によりますと、太子の言はれる「他分行」とは、「攝受正法章」で説明されてゐる「攝受」のことでありまして、それは「能く萬行を攝するの心」を言ふのであります。それは「一念の中に備に萬行を修する」ことであり「立てて観ずる」ことであります。「進んですべての行を攝め取ることのできる働き」とか「現象の世界と、それを超えた本源の世界とを同時に観得すること」とか言はれる心は、廣大無邊・一切平等の佛の心と同じでありまして、とても現世の普通の人間の達しうる境地とは思はれません。

ひるがへつて、七地の菩薩として現世に生きてゐる勝鬘夫人の「自分行」は何かと見ますと、「歎佛眞實功德」(佛の眞實の功德を讚歎すること)であり、大乘の十の戒を受けることであり、三つの大願を立てることでもあります。佛の眞實を讚歎すること、大乘の誓ひを立てること、大乘の願を立てること——これらはわれわれのやうな未熟な凡夫にも可能な道だと思はれます。廣大無邊・一切平等の大慈大悲を仰いでその徳を讚歎し、佛の慈悲に添ひまつるやうに努力することを誓願することが、勝鬘夫人の先づなすべきこ

とであります。そしてこれは可能なことでもありません。しかし廣大無邊・一切平等の慈悲を實行することは、勝鬘夫人のなしうるところではありません。それは勝鬘夫人よりも一段境地の高い「八地以上の菩薩」のなしうるところであります。これが勝鬘夫人にとつての「他分行」であります。

それでは、勝鬘夫人は永久にこの「八地以上の菩薩行」としての「攝受正法」も「一乘」も説くことができないのか、「七地」の勝鬘は「八地以上」に達することができないのか、——といふ問題が出てきます。これが、「他分行」のテーマになつてきます。

このやうに太子が、「自分行」と「他分行」とを區別して、大乘の教へを御説明になつたことは、ただ教理を概念的に理解しようとなさつたのではなく、教理を御自身の心に照らして理解しようとなさつた、現實的な信仰的な御態度をあらはしてゐると思はれます。生きた人間の心に即したお考へであります。

勝鬘夫人といふ、やがて永劫の後とは云へ、佛となり普光如來と號することを許される菩薩について、「本、是れ、不可思議なり。但、迹は七地に在り。」と、その「現世における信仰上の未完成の身分」を述べられ、その勝鬘の境地に應ずる行と、それを超える廣大無邊の行とを區別して述べられる御解釋は、太子御自身の御身分・御境地に對する御自覺が深刻であられたことを示してゐると思はれます。

人は、それぞれ現實の國家・國民生活において、未完成な人間でありかつ身分・地位の差のある生活をしてゐる、といふ現實の事實にもとづいて、そこから國家・國民生活の全體を憶念しつつ奉仕の努力を續

けるのであります。それでこの自覺と自督の心が缺けては、自己が理想の境地に達したやうな錯覺に陥つてしまひます。「共に是れ凡夫のみ」(太子「十七條憲法第十條」と仰せられた太子は、同時に「橋きょうは惡あくの中の極ごくなり」(『維摩經義疏』菩薩行品第十一)とも仰せられるのです。「自分行」と「他分行」とを區別して、大乘の教へそのものをお説きになつた太子の御精神は、ここにあると思はれます。

吉田松陰が「事を論ずるには、當まさに己おのれの地ち、己おのれの身みより見けんを起おこすべし」(吉田松陰の久坂玄瑞に對する返書—安政三年六月)と言つた思想は、太子の右のお言葉に通ずる趣旨で、國家社會に奉仕するものの自督の自覺であります。

前述のやうに、この「自分」「他分」は、「正説」中の重要テーマでありますから、太子は後にも問題としてお取り上げになりますが、ここでは、勝鬘夫人の人としての未み完かん成せいの姿に焦點を當てて、「自分」「他分」の別をお立てになつた太子の現實的なお考へを仰ぐのにとどめることにします。

(夜久正雄)

第一 歎佛眞實功德章

〔歎佛眞實功德章の要旨並びに科段分け〕（現代語譯）

ここからは「自分行」の中の第一の「歎如來眞實功德章」であります。この章のできた意味は、勝鬘は、昔から今まで未だかつて、常住不變の眞實（まこと）を聞いたことがありませんでした。しかし今は、父母が信書をおくれたことによつて、初めて聞くことができました。そこで今日聞くことができた常住眞實（不變のまこと）のすばらしさを讚歎して、常住眞實の道に入ることを願つて歸依するのであります。それは、かつて小乗を信仰してゐたときの無常（變るもの）に歸依したのとは異なります。かつまた、大乘における善行の道を行ふことの意味は、その根本は歸依（信仰）にある、のであります。今勝鬘は、廣く、ありとあらゆる善行の道を明らかにしたいと思ひますので、歸依を第一に、何よりも大切なことと自覺するのであります。故に優婆塞戒經（一）にも、「若し佛・法・僧の三寶に歸依せずして戒を受ければ、その戒は堅強ではない。綵色（繪具）に膠をまぜないやうなもので、たちまち剝けてしまふのである」と云つてをります。

この「歎佛眞實功德章」の中は二つに分けます。

第一には、五行の偈（讚歌）があつて、正しく常住眞實そのものを讚歎し、心から進んで歸依するのであります。

第二には、我を哀愍し覆護しから以下、章の終りまでは、佛の救ひを請ふのであります。

右の第一で、正しく常住眞實を讚歎する五行の偈について、分けて四つにします。

第一に、初めの二行の偈は法身を讚歎し、

次の一行の偈は解脱を讚歎し、

次の一行の偈は波若を讚歎し、

次の一行の偈は總合して三徳（法身、解脱、波若）を讚歎します。

しかるに、佛地（佛の境地）は萬徳圓備（あらゆる徳がすべて備つてある）と言ふのに、どうしてただこの三徳だけを擧げて讚歎するのか、と言ふならば、次の通りであります。——佛の法身は、萬徳がそのまま現はれた正體であります。解脱は煩惱を斷除することであり、波若は佛智であります。したがつて萬徳の中ではこの三つを要とします。それで若しこの三つの徳をとり擧げて讚へれば、その他の徳も自然に讚へられることとなります。それ故にただこの三徳を擧げて讚歎するのであります。また前の箇所、父母からの信書でこもごも聞かされたところでは、既に、佛の聖徳は無量であつて、備に陳べることが到底できない、そこで省略してただ三徳を讚歎するのみと云ふことであります。それで勝鬘もまた父母の言葉に従つてただ三徳を讚歎するのであります。——と。

この意味を解釋するに當つて、經典研究の諸學者の解説の仕方は種々不同であります。しかし、要はここ——右の三徳を讚歎すること——にありますから、その諸説は記さないのであります。

(1) 優婆塞戒經 在家にあつて佛道を修行する男性を優婆塞といひ、その戒を説き示す經典。

(2) 解脱 煩惱から解きはなたれて自在を得ること。さとり。

(3) 波若 法身から出る智慧。佛智。

(訓讀文)

今は第一に歎如來眞實(功德)章なり。此の章の來意は、勝鬘、前より來のかた未だ常住を聞かず。但今父母の書を遣はすに因りて乃ち聞くを得たり。所以に今日の常住眞實を歎じて、願ひて歸依を爲す。昔日の無常に歸依するに異なり。且善を行するの義は本歸依に在り。今廣く萬行の道を明さんと欲するが故に、歸依を以て首と爲すなり。所以に優婆塞戒經に云はく、若し三寶に依らずして受戒せば、戒は堅強ならず。綵色の膠無きが如しと。

此の章の中に就きて又開きて二と爲す。

第一に五行の偈有りて、正しく常住眞實を歎じ、願ひて歸依を爲す。

第二に哀愍覆護我一從り以下、章を竟るまで、救ひを請ふ。

第一に正しく歎ずる中の五行の偈に就きて分ちて四と爲す。

第一に初めの二行の偈は法身を歎じ、

次の一行の偈は解脱を歎じ、

次の一行の偈は波若を歎じ、

次の一行の偈は總じて三徳を歎す。

而るに常に佛地は萬徳圓備なりと言ふ。何の意をもつてか但此の三徳のみに據りて歎を爲すとならば、法身は是れ萬徳の正體なり。解脱は是れ斷なり。波若は是れ智なり。然れば即ち萬徳の中には此の三を要と爲す。若し此の三徳を擧ぐれば、即ち餘の徳は自ら顯はる。所以に但此の三徳に據りて歎を爲すなり。且上に父母より相聞けるに、既に聖徳無量なり、備に陳ぶ可からず。故に但略して三徳を歎ずるのみなりと云へり。所以に勝鬘も亦從ひて但三徳を歎ずるなり。此の意を釋するに義家種種同じからず。而も要は此に在り。故に記さざるなり。

〔研究〕

一、「善を行ずるの義は本歸依に在り」のお言葉について

「善を行ずるの義は本歸依に在り」とは、善行のものと信仰になければならぬとの意味であります。

しかも、身・口・形のの上だけの善行でなく、ま心からの善でなければならぬとも解されますし、三寶に歸依する心からの善でなければならぬとも解されます。「今、廣く、萬行の道を明さんと欲するが故に、歸

依を以て首と爲すなり」も、萬人の萬行の基づくところが「歸依」であるとして、地位や身分や能力や知識の違ひにかかはらぬ、人間の價値の基づくところをお示しになられ、萬人の行ふことのできる道をお示しになられたのであります。經典では、第二偈にのみ出てくる「歸依」の言葉を以て「歎佛眞實功德章」の中心思想と見られたことは、信仰の心が開展するに當つての自然の順序、すなはち佛の慈悲を讚歎し、これに歸依する心から、佛の教へを實行することを誓ひ、佛の願ひそのものを以て己れ自身の願ひとするといふことが續いて自然に出てくることを示してをられます。

『十七條憲法』の「九に曰く、信は是れ義の本なり、事毎に信あるべし」とのお言葉と同じ御思想が、この「善を行ずるの義は本歸依に在り」とのお言葉に仰がれるのであります。また太子が、『優婆塞戒經』から引用せられた「若し三寶に依らずして受戒すれば、戒は堅強ならず。綵色の膠無きが如し。」のお言葉には、同じく『十七條憲法』の「二に曰く、篤く三寶を敬へ」に續く「それ三寶に歸りまつらば、何を以てか枉れるを直さん」のお言葉に通ずるものがあると思はれます。

なほ、この「歎」といひ「歸依」といひ「信」といふ言葉は、佛教的色彩を取り去つて考へますと、私には、明治天皇の御製の中の「まこと」と同じ意味あひをもつ言葉であると思はれます。

明治天皇御製

神祇

目に見えぬ神にむかひてはぢざるは人の心のまことなりけり（明治四十年）

めにみえぬかみの心に通ふこそひとの心のまことなりけれ（明治四十年）

孝

たらちねの親につかへてまめなるが人のまことの始なりけり（明治四十年）

また、明治天皇の『軍人に賜はりたる勅諭』には、「忠節・禮義・武勇・信義・質素」五ヶ條の訓諭を述べさせられ、「之を行はんには一の誠心こそ大切なれ。……心だに誠あれば何事も成るものぞかし」と仰せられた、その「誠心」のことでもあります。道徳的に言へば、「忠孝」といふことが、太子のおつしやる「行善の本」たる「歸依」に通ずるものであると思はれてなりません。

私どもの先師である黒上正一郎先生は、この太子のお言葉についての鑽仰研究で、『法華義疏』の「安樂行品」の「四安樂行」を擧げて、次の通りに述べてをられます。

「これ自らを正して他をいつくしみ、共に教化救済に盡すことは、一切の道徳的實行の根本なるを示し給うたのである。而も「善を行するの義は本歸依にあり」と太子はその徳行の基づくところは即ち内心の信にあるべきを宣ひ、外的行爲は之を内に統一する信仰によつて初めて生命あらしむべきを教へ給ふのである。優婆塞戒經を引用して「三寶に依らずして受戒せば戒は堅強ならず、綵色の膠なきが如」きを仰せられたるも、またこの御精神を示すのである。これ内心の信に基づく道徳的實行にして初めて力

あるべきを宣ふのであつて、つねに道德的實行の統一生命としての宗教的信仰を欣求したまふお心をあらはすのである。

道徳上の外的行爲のみを以て精神生活の標準とするときは、その根本なる内的動機の實内容を見失ひ形式を重んずる律法主義に陥るのである。故に、外より内を律すべきでなく、内より外に向ふ信の力を體得すべきである。されば釋尊に對する英雄的崇拜に依つて、その行化の外的形式を模倣する如きは、眞の信仰に到達せるものではない。それは形相に執する小乘的信仰である。太子は、勝鬘が大乗の信仰に歸入せしを以て、「昔日の無常に歸依するに異なり」と宣ふのは、即ちこれを指すのである。無常の肉身を以て出現されたる釋尊を追憶して、其の形相のみを學ばんとするときは、過去の印度教團の道德形式を固執して一切時處に開展すべき教化活動は生れざるべきである。これ太子が願はせ給ふところの「四生の終歸、萬國の極宗」としての歸依の對象ではない。されば太子は釋迦佛陀を仰いで常住眞實に歸依すと仰せられたのである。ここに常住眞實とは、一切諸徳の源泉たる永久生命である。勝鬘經義疏(序説)に「眞實とは聖體圓備にして偽なきを眞と曰ひ、至徳凝然として虚なきを實と曰ふ」と宣ひしお言葉も参照すべきである。「常住の法身を佛實となす」(勝鬘經義疏一乘章)とあるのも即ちこれである。これ即ち全人生の煩惱罪惡に障へられぬ眞實大悲の佛意を指すのである。”(『聖徳太子の信仰思想と日本文化創業』昭和五十八年版九四〜九五頁)

二、「勝鬘も亦從つて但三徳を歎するなり」のお言葉について

この一文は、勝鬘の父母の教へに對する從順の姿で、大乘の教へを父母から聞いてそれに直ちに從つてゆく姿が、簡明な御表現の中に美しく書かれてゐると思はれます。

(夜久正雄)

〔法身を歎す〕(現代語譯)

五行の偈の第一に、法身を讚歎する中について二行(八句)の偈がありますが、これを分けて二つとします。

第一には、一行半の偈(六句)智慧も亦復然なりまでは應身(一)を讚歎し、

第二には、一切の法は常住なり、是の故に我歸依したてまつるの二句を擧げて眞身(一)を讚歎します。

何故かと言へば、「本」(本源)がなければ、「迹」(この世に出現すること)はなく、「迹」がなければ「本」を顯はすことはできません。「本」と「迹」すなはち「眞身」と「應身」とは、相應するものであります。この故に、

さまざまの讚歎の場において、常に「本」と「迹」すなはち「眞身」と「應身」とを雙べて讚歎するのであります。

(一)應身 眞身 衆生を救ふための方便として假にこの世に姿を現はした垂迹身を「應身」といふ。これに對し、その本源の佛の眞實身を「眞身」といふ。

(訓讀文)

第一に法身を歎する中の二行に就きて、分ちて二と爲す。

第一に一行半の偈は應身を歎し、

第二に二句を擧げて眞身を歎す。

何となれば即ち本に非ざれば以て迹を垂るる無く、迹に非ざれば以て本を顯はすこと無し。是を以て諸の歎處の中に於て常に雙べて歎することを爲す。

〔研究〕

○「本に非ざれば以て迹を垂るる無く、迹に非ざれば以て本を顯はすことなし」のお言葉について

太子は、「法身」(佛の本体)を「眞身」と「應身」とに分けてをられます。「眞身」は佛の本源を指し、「應身」は衆生を救ふために現世にその本源が現はれた姿のことであります。その上で、本が無ければ迹もなく、迹が無ければ本が現はれないとして、本迹相應するとされるのです。これは、思想信仰と現實的活動の表裏の關係をお示しになられたお言葉で、思想だけの思想もなく、行爲に現はれない思想もないといふことなのであります。「理」と「事」とについても、「權實二智」の「權」と「實」とについても、太子は同じお考へを示してをられます(二〇一頁以下)。

(夜久正雄)

經典(法身を歎す)

經典訓讀文

經典現代語譯

如來ノ妙色身ハ

如來の妙色身は、

如來(佛)の美しいこの世のお姿は、

世間ニ無ニ與ニ等ニ

世間に與に等しきもの無し。

この世の中で相等しいものはない。

無比ナリ不思議ナリ。

無比なり不思議なり。

比べるものもなく考へつくすこともできない。

是ノ故ニ今敬禮シ上ル。

是の故に今敬禮したてまつる。

この故に今、敬ひ禮拜したてまつる。

(以上第一偈)

如來ノ色ハ無盡ナリ。

如來の色は無盡なり。

如來(佛)のこの世のお姿は、盡きることがない。

智慧モ亦復然ナリ。

智慧も亦復然なり。

智慧も亦盡きることがない。

一切ノ法ハ常住ナリ。

一切の法は常住なり。

あらゆる法は永久不滅である。

是ノ故ニ我歸依シ上ル。

是の故に我歸依したてまつる。

この故に私(勝鬘)は歸依信仰したてまつる。

(以上第二偈)

〔御語釋〕(現代語譯)

如來の妙色身は

世間に與に等しきもの無しとは、

如來に等しいものはない、と讚歎する言葉であります。欲

界の第六天の一番上といふ高い所にゐる梵天(佛教の守護神となつた婆羅門教の最高神)でさへ、佛の頭の頂を見ることはできないからであります。無比なり不思議なりとは、「比」とは「類」の意味であります。その意味は、

衆生のもろもろの心の働きによつて考へはかることのできるどころではないといふことであります。如來の色

は無盡なりとは、佛を感ずる心(感)があれば常に應身の佛(應)が現はれるのを見ることができるといふ意

味であります。形あるもの(色)には興廢があると謂ひます。だから云ふのですが、「感」があれば、その「感」

にしたがつて現する「應身」は永遠に盡きることがない（興廢が無い）といふのであります。この四つの句は、皆如來のお姿（色）を讚歎する句であります。智慧も亦復然なりとは、佛の「心」を讚歎するのであります。これまた前に如來のお姿を讚歎したと同じやうに、比べるものもなく、盡きることもないといふのであります。第一偈の終りの是の故に今敬禮したてまつるの句は、「應身」を讚歎することの結句であります。

ある經典の研究家が云ふのには、是の故に今敬禮したてまつるの句は、「應身」を讚歎する結句ですから、第二偈の上の二句すなはち如來の色は無盡なり 智慧も亦復然なりの次に在るべきである、しかし經典を著した者が、讚歎の結句を皆各偈の終りに置かうとしたために、第一偈の終りに置いたのである、と説明してあります。

一切の法は常住なりとは、第二に「眞身」を讚歎するのであります。「應身」の佛は、衆生が佛を感じる心によつてこの世に現はれますが、「眞身」の佛は、凝り固つた（虚偽のない）至徳であることを説明してあります。「常住」とは不動といふ意味であります。また「常住」以外の他の徳は、すべて佛の境地に至るまでの菩薩の修行の段階にあるもの、すなはち善行を積み重ねて佛の境地に到達する、その「因」をなしてゐる徳であります。それ故ここでは、佛の境地にのみある徳としての「常住」を讚歎するのであります。

私（太子）の解釋は少し違ひます。初めの一偈（四句）は「應身」を讚歎したものであり、後の第二偈（四句）は、全部が「眞身」を「讚歎」したものであります。第二偈の如來の色は無盡なりとは、「無盡」とは「盡きることがない」のですから當然に「常住」であります。「眞身」の「形なく」（無色）、「常住」であることを讚

歎してゐます。何故かといふと、既に如來が「形あるもの」(「色法」)として現はれるとすれば、理論からして、盡きることがない(「不盡」と言ふことはできません。しかし、この第二偈の第一句で既に「不盡」(無盡)と言つてゐるので、それから、それは「形なきもの」(「非色」)、すなはち「常住」の讚歎であることは、おのづから明らかであります。「色」といふ語があつても「應身」の讚歎ではありません。また、佛の智慧をもつて、「色」と云つてもよいでありませう。また、これは如來のみ姿(「色」)をあらはす「本」でありますから、「色」と云つてもよいでありませう。智慧も亦復然なりとは、正しく「眞身」を讚歎する句であります。その意味は、佛の「智慧」もまた、「無盡」であり「常住」であるからであります。一切の法は常住なりとは、「眞身」の諸現象を總合していふのであります。

(訓讀文)

如來、妙色身へ、世間無與等^{セケンムイジョウ}等^{トウ}ノとは、無等を歎する言なり。梵天上に在れども能く佛頂を見たてまつること莫ければなり。無比^{ムヒ}不思議^{フシギ}ノとは、比とは類なり。言ふところは衆識の思議する所に非ざるなり。如來色無盡^{ニヨライシキムジン}ノとは、言ふところは感あれば常に應を見るなり。謂はく興廢有るなり。故に云ふ、感あれば即ち應すること、窺り有る無きのみと。此の四句は皆色を歎す。智慧亦復然^{チエモマタタシカ}ナリとは、心を歎す。亦上に色を歎するが如く、無比なり無盡なり。是^{コノ}故^ニ今^{イマ}敬禮^{ケイレイ}スルとは、應身を歎するを結す。

義家の云はく、此の句は應に第二行の偈の上の二句の次に在るべし。而るに出經者結を以て皆偈の末に在かんと欲す。故に然るなりと。

一切ノ法ハ常住とは、第二に眞身を歎す。應は即ち感に隨ひて現す、但眞身は凝然なることを明す。常住とは不動なり。且餘徳は通じて因地に在り。故に只常住に就きて歎を爲す。

私の釋は少しく異なり。初めの一行は應身を歎す。後の一行は全く眞身を歎す。如來ノ色ハ無盡ナリとは、無盡とは是れ常住なり。眞身の無色常住なるを歎す。何となれば即ち既に色法と爲せば理として不盡と爲さんや。既に不盡と云ふ。即ち非色の常住なること自ら明らかなり。亦可なるべし。智を以て色と爲るなり。亦可なるべし。是れ色に應ずるの本なり。故に色と云ふ。智慧亦復然ナリとは、正しく眞身を歎す。言ふところは亦無盡常住なり。一切ノ法ハ常住とは、總じて眞身の諸法をいふなり。

〔研究〕

一、「私釋」といふお言葉について

「私釋少異」(私の釋は少しく異なる)の「私釋」は、『義疏』の著者が、自説を謙遜して述べるために使用した語であります。文脈によつてそのことに間違ひありません。随つてこの「私」とは、聖徳太子御自身が特に御自分の解釋を述べる場合のお言葉と考へられるのであります。他に「私懷」といふお言葉もありま

す。同様の意味です。『広辞苑』を見ても、「私釋」といふ言葉は出てゐませんが、「私見」とか「私記」とか「私考」とかいふ言葉は、皆“自説を謙遜して述べる語”と解釋されて、疑問が起りません。

しかし、この語は中國でどのやうに使はれたらうか、と考へて、調べてみたところ、中國ではかういふ「私」の語の使ひ方は、少くとも自明なことではないやうであります。諸橋轍次著『大漢和辭典』は和漢にわたる漢語を網羅したと見られてゐますが、「私」の項目の中に、かういふ“自説を謙遜した語”としての使用法は見られません。「私釋」「私懷」は用例がなく、「私意」は“わたくしのこころ。わがまま勝手な心。私心”として、“公正”の對立語とされてゐます。大方は、「公」と對立する、排除さるべきものとしての意味で使はれてゐて、“自説を謙遜して述べる”といふ使ひ方の語は皆無であります。「私史」とか「私撰」とかいふ語が多少は「私釋」に近いのですが、これははつきり、「正史」とか「國史」とか「勅撰」とかに對するものであつて、自説を述べるといふ使ひ方ではありません。太子と同時代、あるいは太子以前の時代と見られる、佛典の註釋書——例へば『敦煌本・勝鬘經義疏』とか『法華義記』とか『勝鬘寶窟』などの中には見當らないやうです。佛典の註釋書は莫大な數ですから、いまその一つ一つを調べることはできませんが、太子が参照された大陸の註釋書に無いことは、太子の獨創的な言葉遣ひではあるまいかと思はせられるのであります。

なほこの「私釋」「私懷」によつて自説を述べる場合を、『勝鬘經義疏』と『法華義疏』とで調べてみま

すと、その大部分が『本義』の説に對してそれと異なる自説を述べられる場合に用ひられてゐることがわかります。太子『義疏』は「上宮王私集」と巻頭に書かれた通り、一種の註釋集であるとも見られますので、「私釋」「私懷」は『本義』その他の中國の註釋に對して、太子が自説を述べられる場合の語なのであります。つまり、太子『義疏』は「海の彼の本」(『本義』そのもの)ではなくて、太子の御著作である、といふのが「上宮王私集非海彼本」(上宮王の私集・海の彼の本に非ず)といふ文の意味であります。従つてこの「私」の語は、「日本人」が謙遜して、しかし確乎として自説を述べる、と受け取つてもいいのでありますまいか。

なほまた、太子の御思想の中で、「公」と「私」、「自」と「他」との関係が重要課題として追究されてゆくのですが、そのことも、この「私」の語の用法は關係があると思はれます。『古事記』では、この「私」は一箇所で用ひられてゐますが、「わたくしに」と訓じられてゐます。『日本書紀』では「十七條憲法」その他に使はれてゐますが、「私意」といふのはやはり「私情」の意味で使はれてゐて、「私釋」「私懷」といふやうな使ひ方はありません。時代が下つて、源信の『往生要集』になると、あまり多くはないのですが、「私云」(私に云はく)として、中國の經論に對して源信自身の説を述べられる場合に用ひられ、法然の『選擇本願念佛集』『往生要集釋』でも同じやうに使はれてゐるのであります。これは、太子の御思想が自然に源信や法然に傳へられた結果であらうと思はれます。この點については、今後いろいろと新しい

知見が加へられるであらうと思ひますが、いまの段階での私の考へを述べて大方の参考に供する次第であります。

二、「私釋少異」(私の釋は少しく異なる)の内容について

ここで太子が「私釋少異」として述べられるのは、經典の中の勝鬘の「法身を歎ずる」二行の偈(讚歌)の解釋についてであります。すなはち、この偈について、初めの「一行半」を「應身を歎ずる」とし、あとの「半行」を「眞身を歎ずる」とする説——おそらくは『本義』の説であらうと思はれる——に對して、「私釋」は、初めの「一行」を「應身を歎ずる」とし、次の「一行」を「眞身を歎ずる」とせられたのであります。

この偈は、初めの二行が「法身」を歎ずる偈で、次の一行が「解脱」を歎じ、次の一行が「波若」を歎じ、次の一行の偈は「總じて三徳を歎ず」とされてゐるのであります。そして各行の終りに「是の故に今敬禮したてまつる」「是の故に我歸依したてまつる」「是の故に法王を禮したてまつる」「是の故に今敬禮したてまつる」「難思議を敬禮したてまつる」といふ讚歎の句を示してゐるのであります。従つて、一行づつまとまつてゐると解釋するのが、全體の文脈からして自然であるわけですから、「私釋」は以上の解釋をされたのであります。

たださうすると、第二行の偈の初めの「如來の色は無盡なり」といふ句の「色」の解釋がむづかしく

なるわけです。「色」と云へば「形あるもの」ですから、當然「應身おうじん」の「色」ととられるわけですが、これを「應身」とすると、次の句の「智慧」も「應身」となり、「眞身しんじん」については「一切の法は常住なり」の一句しか示されないことになってしまいます。これでは「應身」と「眞身」とのバランスが崩れて、しかも偈いんげん（韻文）としての形も崩れてしまいます。

そこで太子は、偈としての全體からと、「應身おうじん」と「眞身しんじん」とを並べて軽重なく歎ずるために、「如來の色は無盡なり」の句を——「無盡」とは「盡きることがない」であるから當然「常住」である。「常住」は「眞身」を歎ずるもの——として、「眞身」を歎ずるとされ、以上の解釋をなさつたわけであります。むしろ、前説を訂正されたものと思はれるわけですが、太子はあくまで控へ目に「私釋少異」と述べてをられるのです。なほ我々は、經典については前説（最初の科段分けの説）に従つて解釋しておきました。

三、「亦可なるべし。智を以て色と爲るなり。亦可なるべし。是れ色に應ずるの本なり。故に色と云ふ。」（亦可。以智爲色。亦可。是應色之本。故云色。）のお言葉について

經典の「如來の色は無盡なり」を「私の釋」（太子の釋）は、「眞身の無色常住なるを歎ず」とされたのでありますが、なほ他に、その「色」を「智」とする解釋、ならびに「色に應ずる本」とする解釋の二つを擧げて、いづれも「可」とされたのであります。いづれも「如來の色は無盡なり」を「眞身」を歎ずる説として、「私釋」と同じであるから、「可」とされたのでありませう。そこでこの「亦可なるべし」につ

いて考へてみますと、經典の解釋についていろいろな説が擧げられてそれについての批評が、あたかも問答體のやうな形で書かれてゐることに氣づかしめられるのであります。他の箇所にも、「一に云はく」「二に云はく」とか、あるいは、「本義に云はく」「私に云はく」とかあるのも、同じ趣きであります。これは、この文章の背後には、輪讀や共同研究のやうな形の研究があつたものと推測されるのであります。ただ一人の味讀による自問自答では到底達成できないやうな諸説の開展が見られます。もしさういふ輪讀や對話が行はれなかつたとしても、太子のお心の中では、それに近い對話が實現されたに違ひないと思はれます。とすれば、かうした研究方法が、「十七條憲法」に示された「上和ぎ下睦びて事を論ふに諧ふ」とか「衆と相辨ずれば辭即ち理を得ん」といふ、團體協力の協議の御態度に通ずるものであつた、といふことが推察されるのであります。

(夜久正雄)

〔解脫を歎ず〕(現代語譯)

次の一行の偈(四句)は、佛の「解脫」を讚歎します。

(訓讀文)

次の一行は解脫を歎ず。

降^ニ伏^ス心ノ過惡ト

心の過惡と、

如來(佛)は、心のあやまちと惡と、
からだの四種の惡とを抑へつけて、

及^ビ與^ニ身ノ四種^一。

及び身の四種とを降伏して、

すでに魔の犯すことのできない佛地に達してゐる。

已^ニ到^リマヘリ難伏地^一。

すでに難伏地に到りたまへり。

この故に、法の王である如來を禮拜したてまつる。

是^ノ故^ニ禮^シ法王^一。

是の故に法王を禮したてまつる。

(以上第三偈)

〔御語釋〕(現代語譯)

心の過惡とは、「三毒」(一)と「四倒」(二)のことです。

身の四種とは、肉體を形成する四つの要素すな

はち「四大」(三)を謂ひます。この「心の過惡と、及び身の四種を降伏して」の二句は、「三界」(四)の内、煩惱

が生ずる基であるところの「四住地」(五)の惡を脱することを讚歎するのであります。またかういふ解釋もあり

ます。——「身の四種」の「身」とは「三惡」(殺生と偷盜と邪淫)を謂ふ。「四種」とは口で行ふ四つの惡(妄語と

惡口と二枚舌とへつらひ)を謂ひ、「心の過惡」の「三毒」とまとめて、合計して十の惡とする。つまり三界の内

に持つてゐるすべての惡の盡きることを説明してゐる、——と。

已に難伏地に到りたまへりとは、「難伏地」とは「金剛心」を謂ふのであります。そもそも「魔」には四つの

種類があります。一に「天魔」(六)、二に「煩惱魔」(七)、三に「陰魔」(八)四には「死魔」(九)であります。「難伏地」

すなはち「金剛心」は、「天魔」や「外道」(佛教以外の邪説)には負けません。また、こちこちに固まつて動きのとれない迷ひ、すなはち「結惑」がきれいきつぱり無くなつて、「煩惱魔」を降伏させます。ただし、身の諸種の苦惱を生ずる「行陰魔」と、生死を支配する「死魔」との二つからは未だのがれることができません。そこで「陰魔」と「死魔」とを降伏させることが難しいので、「難伏地」と云ふのであります。

一説では次のやうに云つてゐます。——「難伏地」とは、すなはち「佛地」(佛の境地)のことである。その意味は、「佛地」は四種類の魔がおさへつけることのできる場所ではない、そこで、魔がおさへつけることのできない境地といふ意味で、「難伏地」(伏し難い境地)と云ふのである。であるから此の一句は、前の二句が三界の内の四住地の悪を脱することを讃歎したのに対して、三界(現象世界)の外の「無明住地」(根本煩惱)の悪を脱することを讃歎したのである、——と。

また、次のやうに云ふ人もあります。——「心の過惡と、及び身の四種とを降伏して」の上の二句は、「有餘解脱」(未だ窮極までには至らぬ解脱)を讃歎し、「已に難伏地に到りたまへり」の下の一句は、「無餘解脱」を讃歎するのである。煩惱の「因」(原因)が盡きて無くなるのを「有餘」と謂ひ、煩惱の「果」(結果)が亡くなつてしまふのを「無餘」と謂ふのである。前の二句は三界の内の「四住地」を離れることを讃歎する。煩惱の「因」が盡きて無くなることに據つて煩惱の「果」が亡くなることを證明する。後の一句は、根本煩惱の「無明住地」を離れることを讃歎する。煩惱の「果」が亡くなることをとりあげて煩惱の「因」が滅することを證明する。すなはち、

まぎれもなく煩惱の「因果」が雙つながら亡くなることが明らかである、——と。

法雲法師(10)は次のやうに云つてゐます。——生死といふものには二種ある、その一は「分段生死」(11)で、その二は「變易生死」(12)である。ここに「心の過惡」といふ場合の心といふのは「變易生死」から生じた「果」である。過惡とは「變易生死」の原因である。「身の四種」の身とは「分段生死」から生じた「果」である。四種とは「分段生死」の原因である。前の句(「心の過惡を降伏し」)は「無明住地」を斷ち切つて「變易生死」から生じたものが亡くなることを説明し、後の句(「身の四種を降伏し」)は三界の内の「四住地」の煩惱を除き去つて「分段生死」から生じた報いが減してしまふことを説明するのである。そこで煩惱を「降伏」(抑へつけて起らなくする)と言ふのである。次の句の已に難伏地に到りたまへりとは、煩惱が(物事の真相を見破る)智慧のはたらきをうち負かす、その負かし方は二種類しかない。その一つは煩惱が智慧のはたらきを邪魔して「法相」(ありのままの姿)を見させないことである。その二つにはこの世の「無常」を感じさせて人生を逃避させることである。「金剛心」が起り惑ひを斷ち切り惑ひが無くなつてしまへば、「法相」を照し見ることができて、惑ひの束縛からのがれることができる。そこで煩惱がうち負かし難い境地といふ意味で「金剛心」を「難伏地」と言ふのである。しかしそれでもまだ煩惱が残つてゐて「變易生死」から生じてくる「心の過惡」を感じて、それによつて「無常」の感のをがれられない。すなはち「變易生死」から生じた果——「心」——の束縛がなほ残つてゐるのである。そこで「伏し難い」とは言つても「伏することができない」とは言はないのである。已(すでに)といふ言葉の意味は

「過」(通りすぎる)である。已に難伏地に到りたまへりといふのは、「難伏地」すなはち「金剛心」を通りすぎて佛地に到つて、「無常」(變化)と「生滅」(生と死)とから解放され、「變易生死」の「心」の束縛が亡くなつてしまふのである。かうして「分段生死」と「變易生死」との「因」も「果」もともに亡くなる。故にこれを「解脱」と云ふのである——と。

私(太子)の考へは以上とは少し違ひます。金剛心によつて降伏し難いところは、以上の説とは違つて、ただ「陰魔」と「死魔」とであると考えます。如來は已にこの「陰魔」と「死魔」の二境を通り過ぎていらつしやると考へ、それ故にこそ已に難伏地に到りたまへりと、云ふのであると解釋するのが私の考へであります。

次の句の是の故に法王を禮したてまつるとあるのは、「解脱」を讚歎する結句であります。

(1) 三毒 貪欲(むさぼり)、瞋恚(いかり)、愚痴(おろかさ)。

(2) 四倒 四つの顛倒した考へ。(1)無常を常とみなす、(2)苦を樂とみなす、(3)不淨を淨とみなす、(4)無我を我とみなす。

(3) 四大 一切の物質を構成する四大要素。地、水、火、風。

(4) 三界 欲望が支配する世界、色界(物質が支配する世界)、無色界(精神が支配する世界)の現象世界をいふ。生死流轉する迷ひの世界。

(5) 四住地 三界内の一切の煩惱。(1)見一切住地(三界のあらゆるよこしまな見解)、(2)欲愛住地(欲界のあらゆるよこしまな思慮)、(3)色愛住地(色界のあらゆるよこしまな思慮)、(4)有愛住地(無色界のあらゆるよこしまな思慮)。

(6) 天魔 天界の魔で、常に正法を害し、智慧善根を喪失させる。

(7) 煩惱魔 貪欲・瞋恚・愚痴など人を惱亂して菩提のさまたげとなる。

(8) 陰魔 人間は五蘊(色・受・想・行・識)から構成されてゐて、これらから種々の苦惱を生ずる。五蘊魔。

(9) 死魔 人の壽命を奪つて修行を妨げる。

(10) 法雲法師 光宅寺法雲 梁代三大法師の一人(A.D.四六七〜五二九)。「法華義記」八卷の著がある。太子『法華義疏』に「本義に曰はく」と度々引用されてゐるのはこの著である。光宅寺は中國の南京にある寺で、A.D.五〇二年(一説五〇四) 梁の武帝が自分の舊宅を寺にし、法雲を寺主とした。法雲が法華經を講じて以來、光宅の名は天下に廣まつた由。

(11) 分段生死 有爲生死ともいふ。見惑、思惑を具へた我々凡夫の三界内における生死。壽命に分限があり形に段別があるので、「分段」ともいひ、その身の果報に分々、段々の差異があるので、「分段」といふとも解せられてゐる。

(12) 變易生死 無爲生死ともいふ。見惑、思惑を超えた聖者の三界の外における生死。聖者の心は念々に相傳つて一瞬々々が變化してゆくので、「變易」ともいひ、聖者の身體は法身の如きもので自在に能く變るので、「變易」といふとも解せられてゐる。この分段と變易の二種生死は、なかなか理解し難い思想である。

(訓讀文)

心過惡とは、謂はく三毒四倒なり。身四種とは、謂はく四大なり。此の二句は三界内の四住地の惡を脱することを歎す。又解す。謂はく身とは三惡なり。四種とは謂はく口の四惡なり。離きて十惡と爲す。三界の内に攝する惡の盡くることを明す。

已すでにいたり玉へリ難なん伏ぶく地ち二にとは、難なん伏ぶく地ちとは謂いははく金こん剛ごう心しんなり。夫それ魔まに四し種しゆ有あり。一いちに天てん魔ま、二にに煩ぼん惱のう魔ま、三さんに陰いん魔ま、四しに死し魔まなり。金こん剛ごう心しんは天てん魔ま外げ道どうの爲ために伏ぶくせられず。且また結けつ惑わく淨じやうく盡きんきて煩ぼん惱のう魔まを降くだす。但ただ未みだ行ぎやう陰いん魔まと及および生じやう滅めつ死し魔まとを免まぬれず。故ゆゑに難なん伏ぶく地ちと云いふ。

一いちに曰いははく、難なん伏ぶく地ちとは即すなはは是これ佛ぶつ地ぢなり。言いふこころは佛ぶつ地ぢは四し魔まの伏ぶくすることを得うるに非あらず。故ゆゑに難なん伏ぶく地ちと云いふ、此この句くは三さん界がいの外そとの無む明めい住じゆ地ぢの惡あくを脱だつするを歎たんず、と。

又また云いはく、上かみの二に句くは有あ餘よ解げ脱だつを歎たんず、下しもの句くは無む餘よ解げ脱だつを歎たんず。因いん盡きんくるを有あ餘よと謂いひ、果か亡もうずるを無む餘よと謂いふ。前まへは四し住じゆ地ぢを離はなるることを歎たんず。因いん盡きんくるに據よりて果か亡もうずるを證しやうす。後のちは無む明めいを離はなるることを歎たんず。果かの亡もうずるを舉あげて因いんの滅めつするを證しやうす。則すなはち其それ實じつには雙なべて亡もうずること明あらかなり、と。

法ほう雲うん法師ぼうしの云いはく。生じやう死じに二に種しゆ有あり。一いちに分ぶん段だん生じやう死じ、二にに變へん易やく生じやう死じなり。此こに心しんと云いふは、是これ變へん易やく生じやう死じの果かなり。過か惡あくとは是これ變へん易やく生じやう死じの因いんなり。身みとは分ぶん段だん生じやう死じの果かなり。四し種しゆとは分ぶん段だん生じやう死じの因いんなり。前まへは無む明めい住じゆ地ぢを斷だんして變へん易やくの果か亡もうずるを明あか、後のちは四し住じゆ地ぢを除のぞきて分ぶん段だんの報ほう滅めつするを明あか。故ゆゑに降くだりてと云いふ。已すでにいたり玉へリ難なん伏ぶく地ち二にとは、煩ぼん惱のうの智ぢを伏ぶくするは二に種しゆには出いでず。一いちには障さへて法ほつ相さうを見みざらしむ。二にには感かんじて無む常じやうならしむ。金こん剛ごう心しん起おこりて惑わくを斷だんじて斯こゝに盡きんきぬれば、法ほつ相さうを照しやう見けんし惑わく累い、一いちを免まぬか。故ゆゑに難なん伏ぶく地ちと云いふ。猶なほし煩ぼん惱のう彼かの心しんを感かんじて起おこる有あり、無む常じやうを免まぬれず。果か累い、二に猶なほ在あり。故ゆゑ

に不可伏と言はざるなり。已の言は過なり。金剛心を過ぎて佛地に至りて、無常生滅を免れて果累亡じぬ。因果雙びに亡ぜり。故に解脱と云ふ、と。

私の意は少しく異なり。金剛心に伏し難き所は、唯是れ陰魔と死魔となり。如來は已に此の二境を過ぎたまへり。故に已に到り難伏地と云ふ。

是、故禮ニ法王とは、歎することを経す。

(1) 惑累 惑ひの束縛。

(2) 果累 結果の束縛。ここでは變易生死の「果」である「心」の束縛。

〔研究〕

○ 「私の意は少しく異なり。金剛心に伏し難きところは唯是れ陰魔と死魔となり。云々」のお言葉についてこの箇所は、「一に云はく」「又云はく」および「法雲法師云はく」の説をさきに紹介してそのあと、それに對して「私」すなはち太子御自身）が、自説を述べられた箇所であります。右の三説のうち法雲法師の説の要旨は次の通りであります。——「已に難伏地に到りたまへり」とある經典に對して、法雲法師は、「難伏地」すなはち「金剛心」として、(そこまでは太子の所説と同じであります)「金剛心」のはたらきとして、煩惱を斷つについて、煩惱には二種類ある、その一は「法相」(本體のありのままの姿)を見させないことであり、その二は「無常」を感じさせることであると、し、「金剛心」はその一つの「法相」を見させ

ない煩悩は断ち得ても、なほ「無常」を感じさせる「變易生死」の「果」としての「心」の煩悩を断つことはできない、それ故に「無常」を感じて人生を逃避するに至ることをまぬかれることはできない、と解するのであります。さらに法雲法師は、「難伏地」といふ語に對して、煩悩が「伏し難い」の意味であるから「難伏」と言つたのであり、煩悩が「伏すことのできない」「不可伏」のものとは言はなかつた、云云と言つてゐます。

右の法雲法師の説に對して、「私の意」の解釋は、まことに簡明でありまして、まづ「難伏地」とは「金剛心」のことであるとし、「金剛心」は、「天魔」「煩惱魔」を降伏しうるが、「行陰魔」と「死魔」とは降伏することができない、だから「難伏地」と言はれ、そのうへで「已に難伏地に到りたまへり」とは、如来は「難伏地をすでに過ぎていらつしやる」の意である、とされたのであります。(夜久正雄)

〔波若を歎す〕(現代語譯)

次の一行の偈(四句)は、波若(佛智)を讚歎します。

(訓讀文)

次の一行は波若を歎す。

經典（波若を敷す）

經典訓讀文

經典現代語譯

知リ一切ノ爾炎^ニ。

一切の爾炎を知り、

如來（佛）は、あらゆる空智を知り盡し、

智慧身自在^ニ。

智慧身自在にして、

智慧のおからだが自由自在であり、

攝持シテマヘリ一切ノ法^ヲ。

一切の法を攝持したまへり。

あらゆる法を攝めとつて心にもつてゐる。

是ノ故^ニ今敬禮シタル。

是の故に今敬禮したてまつる。

この故に今、敬ひ禮拜したてまつる。

（以上第四偈）

〔御語釋〕（現代語譯）

一切の爾炎を知り、智慧身自在にしてとは、「爾炎」とは、中國の梁の國では「智母」と言ひます。「智母」

とは「眞諦」(1)の境すなはち目に見えない常住の世界を謂ひます。「空」(2)は「智」を生ずる本であります。故

に「母」と稱します。「空」はもともと「無爲」(3)であります。そこに生じた智慧でありますから、自由自在に

はたらくのであります。一切の爾炎を知り、智慧身自在にしての二句は、佛が身につけられた「空」の「智」

を讚歎するのであります。一切の法を攝持したまへりとは、「有」の世界（現象世界）のさまざまな差別ある現

實の種々相を照してありとあらゆる境地を攝めとつて心にもつてゐることを謂ふのであります。この一句は、

前の「空智」に對して、「有」（現象世界）の「智」を讚歎するのであります。これは世諦（俗諦）(1)の「智」であ

り、これもまたよく智慧を生ずることができませんが、ただ智慧を生ずることが「空智」より劣つてゐるので、

「母」といふ名を與へないのであります。

一説には次のやうに解釋してゐます。——上の二句は「實智」（眞諦の智）を讚歎し、下の一句は「方便智」（俗諦の智）を讚歎する。「爾炎」といふのは、すなはち此の二諦（眞諦・俗諦）が智を生ずることができるので、二諦をともし「智母」と稱するのである。智慧身自在にしてとは、智慧を身につけた佛が眞俗二諦を照すことが明らかで自由自在であることをいふのである。下の句の一切の法を攝持したまへりとは、「方便」（たくみな方法）によつて衆生を攝めとつて心にたもち、教化して、衆生をして善行を生み出させることができることを説明してゐる、——と。

是の故に今敬禮したてまつるとは、佛智を讚歎する結句であります。

(1) 眞諦 俗諦 眞諦と俗諦を二諦といふ。眞諦は勝義諦、第一義諦ともいひ、究極の立場での眞理をいふ。虚妄でないので「眞」といひ、その道理は定つてゐて動かないので「諦」といふ。眞諦の立場から見ると、一切の事象は固定的實體はないとする。俗諦は世諦、世俗諦ともいひ、世俗的な立場での眞理をいふ。世俗の迷ひに順ずるので「俗」といひ、その道理は定つてゐて動かないので「諦」といふ。俗諦の立場から見ると、すべての現象世界は存在し、差異があるとする。

(2) 空 一切の事象は因縁によつて生じたものであつて、固定的實體はないといふこと。一切の相對的、限定的、固定的な觀念を超越した絶対の眞理の世界。眞諦から見れば、一切の事象は「空」である。

(3) 無爲 因縁によつて生成されたものではない存在。生滅變化を超えた常住絶対の眞理。

(訓讀文)

知ニ一切ノ爾炎ニ 智慧身自在ニシテとは、爾炎とは梁には智母と言ふ。智母とは謂はく眞諦の境なり。空は智を生ずるの本爲り。故に母と稱す。空は既に無爲なり。所生の智慧なるが故に自在なり。此の二句は空智を歎ず。攝二持シマヘリ一切ノ法ニとは、謂はく有の參差(一)なるを照して萬境を攝持す。此の一句は有の智を歎ず。而るに世諦も亦能く智を生ずれども、但智を生ずること劣なるが故に、母の名を與へず。

一に解して言はく、上の二句は實智を歎じ、下の一句は方便智を歎ず。爾炎とは即ち此の二諦能く智を生ずるが故に通じて智母と稱す。智慧身自在ニシテとは、即ち是れ二諦を照すこと分明にして縱任なり。下の句の攝二持一切ノ法ニとは、能く方便を以て衆生を攝持して化して善を生ぜしむるを明すと。

是ノ故ニ今敬禮シ上ルとは亦歎ずることを結す。

(一)參差 差別、長短があつて不ぞろひであること。

〔研究〕

○「智母」の御解釋について

第四の偈の「波若」を讀歎する偈頌について「智母」の解釋に二説のあることが紹介されてをります。

最初の説は、(本義の説と思はれますが)——「爾炎」とは「智母」で、一切の智の本となる智であるから、

眞諦しんたいの空智くうちである、これに對して「一切の法を攝持しよくちしたまふ」といふのは、俗諦ぞくだいの有智うちであり、智を生ずることが「劣れつ」であるからこの俗諦ぞくだいの「有智うち」には「智母ちも」の名は與へられない。——となつてをります。これに對して、「一に解げして言いはく」の説では、眞諦しんたい・俗諦ぞくだいの二諦にが能く「智ち」を生ずるのであるから、兩者とも「智母ちも」と稱するとして、實智じつち(空智くうち)・方便智ほうべんち(有智うち)ともに「智母ちも」とする、といふ解釋であります。

この後の解釋かいしやくが記された理由は、最初の説には、「世諦せたいも亦能く智ちを生ずれども、但智ただちを生ずること劣れつなるが故に、母ははの名を與へず。」とあつて、眞諦しんたいの智ちよりも世諦せたいの智ちの方が「劣れつつて」ゐるとあるので、これを太子が疑問とされたからであると考へられます。「一に解げして言いはく」の説では、眞諦しんたい俗諦ぞくだいに價値の上下優劣は無ないとして、ともに「智母ちも」の名を與へるのであります。

かう考へると「爾に炎えん」は、本偈げじゆのはじめに出て來た「法身ほふしん」に該當する言葉で、「法身ほふしん」が「眞身しんじん」と「應身おつじん」との二つであるやうに、「爾に炎えん(智母ちも)」は、實智じつち(眞諦しんたいの智ち)と方便智ほうべんち(俗諦ぞくだいの智ち)との二つとなり、眞俗二諦しんぞくには相應するものであつて、實生活にあらはれないやうな信仰思想も無く、思想信仰をとまなはないやうな實踐も無いといふことになります。根源的なものと現象的なものとを區別してそれに優劣をつけるやうなことをなさらぬのが太子のお考への特徴であり、「有うち」や「空くう」といふことを觀念的に考へることよりも、眞諦しんたいと俗諦ぞくだいとをどうするか、といふ方にお心の重點を配つてをられることがわかります。

現實と理想、政治と信仰、實踐と思想、肉體と精神といふ二面性をもつ人間の生そのものを、二つの對立的概念に優劣をつけないで「生きる」といふ全體的統一的見地から問題にされつづけた太子の御心がしのばれるのであります。

また右のやうに見てきますと、「一に解して言はく」は、太子または共同研究者の中の一人の發言ではなかつたかとも思はれるのであります。

(夜久正雄)

〔總じて歎す〕(現代語譯)

次の一行の偈(四句)は、佛の法身解脱、波若の三徳を總合して讚歎するのであります。經典を御覽なさい。

(訓讀文)

次の一行の偈は總じて歎す。見つ可し。

經典(總じて歎す)

經典訓讀文

敬三禮シ過稱量ヲ。

過稱量を敬禮シ、

敬三禮シ無譬類ヲ。

無譬類を敬禮シ、

經典現代語譯

私(勝鬘)は、名づけることも、量(はか)ることもできないものを敬ひ禮拜し、

譬(たと)へることも比べることもできないものを敬ひ禮拜し、

敬三禮レ無邊法ヲ。

無邊法ヲを敬禮シ、

限りのない法を敬ひ禮拜し、

敬三禮ヲ難思議ナ。

難思議ヲを敬禮シたてまつる。

考へはかることもできないものを敬ひ禮拜したてまつる。

(以上第五偈)

〔佛の護りを請ふ及び直ちに護りを請ふ〕(現代語譯)

我われを哀愍あいみんし覆護ふくごしから以下は、歎佛眞實功德章の中の第二で、佛の護りを請ふのであります。その意味は、私(勝鬘)が佛の眞實を讚歎して常住眞實に歸依するといつても、若し佛が相隨あひしたがつて救つてくださらねば、歸依は尊いものとはなりません。故に、佛のお護りを請ふのであります。この中を分けて四つにします。

第一に、一行の偈(四句)は、直ちにお護りくださるやうにと佛に請ふのであります。

(訓讀文)

哀あい愍みんし覆ふく護ごす我われより以下、章の中の第二に護りを請ふなり。言ふところは我佛の眞實を歎じて常住に歸依すと雖も、若し佛相隨あひしたがひて救ひたまはざれば、即ち歸依は尊からず。故に佛に就きて護りを請ふ。中に就きて分ちて四と爲す。

第一に一行の偈は、直ちに護りを請ふ。

經典〔直ちに護
りを請ふ〕

經典訓讀文

經典現代語譯

哀ニ愍シ覆ニ護リ我ヲ。

我を哀愍し覆護し、

私(勝鬘)をあはれみ護りたまひ、

令ニ法種ヲ増長ナラフ。

法種をして増長ならしめ、

法の種子を成長せしめ、

此ノ世ニ及ビ後ノ生ニモ

此の世にも及び後の生にも、

此の世でもまた後の世でも、

願タム佛常ニ攝受シ玉ヘ。

願はくは佛常に攝受したまへ。

佛よ、願はくは常に私を攝めとりたまへ。

(以上一行)

〔御語釋〕(現代語譯)

この偈頌の中の「法種」の語の法とは、法身のことです。ありとあらゆる善を種子とするのであります。

(訓讀文)

法とは法身なり。萬善を種と爲す。

〔研究〕

○「我佛の眞實を歎して常住に歸依すと雖も、若し佛相隨ひて救ひたまはざれば、即ち歸依は尊からず」の御解釋について

本章の第一の偈から第五の偈までは、偈の末句が「敬禮したてまつる」「歸依したてまつる」「禮したてまつる」等の語句を以て結ばれてをります。これを「義疏」に「正しく常住眞實を歎じて、願うて歸依を

爲す」とされてをります。「佛の救ひをお願ひして歸依する」といふのであります。そして、次の偈（我を哀愍し覆護し）以下）については、偈の末句が「願はくは佛常に攝受したまへ」「唯願はくは攝受せられんことを」となつてゐるので、讚歎・歸依から一步進めて「護りを請ふ」として、佛の加護を願ふとしてゐます。

その理由については、「我佛の眞實を歎じて常住に歸依すと雖も、若し佛相隨ひて救ひたまはざれば、即ち歸依は尊からず」と述べてあります。讚歎・歸依しても、佛がその人の身に付き随つて護つてくださらなければ、歸依は力を發揮し得ない、だから「佛に就いて護りを請ふ」（佛にすがつてお護りくださることをお頼みする）ところまでゆかなくてはならない、といふのであります。讚歎し歸依してゐればそれでいいといふのではなくして、「佛にすがつて護りをお頼みする」といふ強い心がなくては、歸依の心は生きて來ないと言はれるのだと思はれます。そして、この「請ふ」に應じて佛の「許し」があるのも、佛と勝鬘との間に、「感應相稱」の精神世界のあることを示されたと拜されます。また、「一行の偈は直ちに護りを請ふ」として、「直ちに」と簡潔に偈の要旨を述べられる、この「直ちに」といふ言葉は、太子の好んでお使ひになる言葉のやうに思はれますが、繁雜な觀念論を受けつけないきびしいお言葉と仰がれます。

〔如來護りを許したまふ〕（現代語譯）

次の一行の偈（四句）は、如來が、勝鬘がお護りを請ふのを許したまふのであります。

勝鬘の「請ひ」は、此の世と來世の二世についてであります。如來のお許しは往世（前世）をも兼ねたのであります。如來のお護りが深くてはかり難いことを説明してゐます。

（訓讀文）

次の一行の偈は、如來護りを許したまふ。

請ひは唯二世なれども許しは往世を兼ねたり。護りの深遠を明す。

經典（如來護りを許したまふ）

經典訓讀文

經典現代語譯

我レ久シク安ニ立ヌ汝ヲ。

我久しく汝を安立す。

我（佛）は久しい閑汝を支へてゐる。

前世ニ已ニ開覺セリ。

前世に已に開覺せり。

前世においてすでに覺りを開かせた。

今復攝ニ受ヌ汝ヲ。

今復汝を攝受す。

いままたお前（勝鬘）を攝めとつてゐる。

未來ノ生亦然カセン。

未來の生も亦然せん。

未來の生もまたさうしよう。

（以上一行）

〔研究〕

○「請ひは唯二世なれども許しは往世を兼ねたり。護りの深遠を明す。」の御解釋について

「我久しく汝を安立す。云々」の偈は、「如來、護りを許したまふ」とあつて、佛如來のお許しの偈頌ですが、この偈頌について、「請ひは唯二世なれども許しは往世を兼ねたり。護りの深遠を明す」のお言葉は、まことに微妙な解説と思はれるのであります。（勝鬘が、「此の世にも後生にも攝受せられんことを」と請ふのに對して、佛が「前世に已に開覺せり」とおつしやつたことを指したのです。）勝鬘は、自分の過去は小乗であつたので、まちがつてゐたと考へたのですが、その勝鬘の過去をも佛は攝受され、前世・現世・來世に一貫する精神の事實を指摘されたので、勝鬘は佛の護りの深遠なることに感動し、佛の許しに力を得て、重ねて護りをお頼みして敬ひをささげるのであるといふ解釋は、佛と勝鬘との心が、打てばひびくといふやうに通ひあふ姿を示されるのであります。これが兩者の緊張した精神と精神との交流の事實であります。また、かうした心絃共鳴の精神世界によつて勝鬘の精神が開發されることをまざまざと指示になつたのであります。過去の己の足りなかつたこと、あやまつてゐたことを反省するのは信仰の契機ですが、今の自己は過去とつながる自己であつて、そこには飛躍はあつても斷絶はないはずですから、過去を否定しても過去を切斷することはできない。過去・現在・未來は連續したもので、佛はその始終にわたつて勝鬘を護るとせられるのであります。そこに勝鬘は佛の教への「深遠」を感得した、といふのが太子『義疏』の解釋であります。この「深遠」といふ言葉は、太子『義疏』の「總序」に、「正説」十四章の大意を述べられて、「非近是遠を宗と爲す」とせられたお言葉を思ひ合はさしめられるのであります。また次

頁の「善を作すこと息むことなし」のお言葉には、太子御遺誠と傳へる「諸惡を作す莫れ、諸の善を奉行せよ」との強ききびしきお言葉を、思ひ合はさしめられるのであります。(夜久正雄)

〔重ねて請ひて敬を致す〕(現代語譯)

次の一行の偈(四句)と半行の經典の文は、佛が護ることをお許しになられたので、勝鬘は佛のお護りを重ねて請ひ、敬意をささげるのであります。その意味は、如來が久遠の昔から私(勝鬘)を救つてくださったのは、私が已に善を作したに違ひないからであります。

(訓讀文)

次の一行半は佛の護りを許したまふに因りて重ねて請ひて敬を致す。言ふところは如來久遠より我を救ひたまふは我必ず已に善を作せばなり。

經典(重ねて請ひて敬を致す)

我已ニ作ニシキ功德ヲ。

經典訓讀文

我已に功德を作しき。

經典現代語譯

私(勝鬘)は前世に已に功德の行を果した。

現在ニ及ビ餘世ニモ

現在にも及び餘世にも、

現在でもまた後の世でも、

如レ是ノ衆ノ善本アリ。

是の如くの衆の善本あり。

このやうなもろの善行の本がある。

唯願ヘ見レシコト攝

唯願はくは攝受せられんことを。

ただ願はくは攝めとられんことを。

受^一。(以上一行)

爾^一の時。勝鬘及^二諸^一

眷屬。頭面^ヲ以^レ禮^シ上^ル

佛^ヲ。

爾^一の時に、勝鬘[、]及^二諸^一の眷屬、

頭面^{をもつて}佛^を禮^{したてまつ}

る。

その時、勝鬘と諸々の一族・從者たちは、佛の足に
自らの頭面を接するといふ頭面作禮^{を行つて}禮^{した}

てまつた。

〔御語釋〕(現代語譯)

餘世とは未來のことを謂ひます。若し、過去・現在・未來の三世にわたつて佛が常にお護りくださるならば、私は「善」をなすことを決してやめません。それ故に勝鬘は更に、佛から「佛になり得る記し」をいただきたいと請ふのであります。

(訓讀文)

餘世とは謂はく未來なり。若し三世に常に護りたまはば、即ち善を作すこと息むこと無し。故に更に記を賜へと請ふ。

〔研究〕

○「偈」の訓讀についての試み

この箇所は、「偈頌」(佛德を讚歎する詩歌)ですから、漢譯は、五言詩の形をとつてゐます。これを中國語音で讀めば、韻律がわかりますが、日本語に訓讀したのでは、その韻律はわからなくなつてしまひま

す。日本語の韻律は主として音數律によるものですから、漢詩を日本語に譯さうとすれば、音數律によつて譯するのが適當かと思ひます。試みに次のやうに譯してみました。「偈頌」が散文でなく詩歌であることを示すための試みであります。なほ、太子『義疏』の「序説」の「偈頌」から一連のものとして譯しました。

勝鬘書を得て歡喜し頂受し讀誦し希有の心を生じて旃提羅に向ひて偈を説きて言はく。

勝鬘「佛の御聲を聞き奉る。この世に未曾有の御聲なり。親の教ふる眞實者に、ひたすら供養をささげなむ。仰ぎ慕へば 佛世尊、世の爲普く 出でたまふ。あはれをさらに垂れたまひ、佛を我に見せ給へ。」

此の念ひをば念ふ時、佛 み空に 現はれて、淨光明を放ちつつ、無比の その身を顯はせば、勝鬘及び眷屬は、頭面を以て接足禮、清淨心以てことごとく 佛の實功德を讚めまつる。

勝鬘「如來の妙なる 色身は、世間に、等しき ものぞなき。無比、不思議なり。この故に、今し、敬禮したてまつる。」

如來の色は 無盡なり。智慧また然り。一切の法は、常住。この故に、我は、歸依したてまつる。

心の過惡と、身と四種を、降伏。已に、難伏地に、到りたまへり。この故に、法王を禮したてまつる。

一切の爾炎を知りたまひ、智慧の身自在に、一切の法を攝受す。この故に、今し、敬禮したてまつる。

稱量過ぎたるを敬禮し、賢類も無きを敬禮し、無邊の法を敬禮し、難思議を敬禮したてまつる。

我を哀愍覆護して、法種を、増長せしめたまひ、此の世と後生に願はくは、佛よ、常に攝受したまへ。」

佛 「久しく汝を安立す。前世に已に開覺せり。今また汝を攝受せり。未來の生もまた然す。」
 勝鬘 「已に功德を作しにけり。現在、餘世も、是の如き衆善本あり。願はくはただ攝受せられんを。」

(夜久正雄)

第四に、佛衆中に於てから以下は、佛が「佛になり得る記し」を勝鬘その他の人々に與へられることを説明してゐます。これもまた、分けて六つにします。

第一には、汝、如來の眞寶の功德を歎すから以下、今の如く異なること無かるべしまでは、佛になり得る「因」を許すのであります。

第二には、當に復供養しから以下、普光如來・應・正遍智と號すべしまでは、佛になり得る「果」を許すのであります。

第三には、彼の佛の國土にはから以下、不善惡業道の名も無しまでは、その國すなはち佛國土には成佛のさまたげとなる煩惱や穢れの無いことを許すのであります。

第四には、彼の國の衆生はから以下、皆彼に集るまでは、その國の衆生が純一で清淨であることについて書き記すのであります。

第五には、勝鬘夫人から以下、彼の國に生ぜんと願すまでは、人間及び諸天が、佛國土に生れたいといふ「願」(ねがひ)を發すことを説明してゐます。

第六には、世尊悉く皆當に往生すべしと記したまふは、佛が人間・諸天に「佛になり得る記し」をさづけることを説明してゐます。

(以上のこと) 皆、經典を御覽なさい。

(訓讀文)

第四に佛於テ衆中ニ從り以下、佛記を賜ふことを明す。亦分ちて六と爲す。

第一に因を許す。

第二に當ニ復供養從り以下、果を許す。

第三に彼ノ佛ノ國土從り以下、其の國に穢れ無きことを許す。

第四に彼ノ國ノ衆生從り以下、其の純淨なるを記す。

第五に勝鬘夫人從り以下、人天の發願を明す。

第六に佛記を人天に賜ふことを明す。

皆彼を見つ可し。

經典(佛記を賜ふ)

佛於テ衆中ニ即チ爲ニ授

記シテハ。汝歎ニ如來ノ

眞實ノ功德ヲ。以テ此ノ

善根一。當テ於テ無量

阿僧祇劫一。天人ノ

經典訓讀文

佛、衆中に於て即ち爲に授記し

たまはく、汝、如來の眞實の功

徳を歎す。此の善根を以て、當

に無量阿僧祇劫に於て、天人の

中に自在王と爲り、一切の生處

經典現代語譯

佛は大勢の衆生の中に於て勝鬘の爲に、佛となり得

る記し、を授けておほせられた。——「お前は如來

の眞實の功德を讚歎した。此の善根によつて無量阿

僧祇劫(無量無數無限の時間)に於て、諸天や人間の

中で自在王と爲り、ありとあらゆる衆生の生地にお

中ニ爲リ自在王ト。一
切ノ生處ニ常ニ得レ見ルツ
我ヲ。現前ニ讚歎セシ
如レ今ノ無レ上ニ異ナルト。

當ニ復タ供ニ養フ無量阿
僧祇ノ佛ヲ。過ニ二萬
阿僧祇劫ヲ。當ニ下得ニ
作佛一ノ號ス。普光如
來・應・正遍智ト。

彼ノ佛ノ國土ニハ無シ諸ノ
惡趣・老・病・衰惱・
不滿意・苦一亦無シ不
善惡業道ノ名一。

彼ノ國ノ衆生ハ色・力・
壽命・五欲衆具。皆

に常に我を見るを得て、現前に
讚歎せんこと今の如く異なるこ
と無かるべし。

當に復無量阿僧祇の佛を供養
し、二萬阿僧祇劫を過ぎて、當
に作佛することを得て普光如來
・應・正遍智と號すべし。

彼の佛の國土には諸の惡趣・
老・病・衰惱・不滿意の苦無し。
亦不善惡業道の名無し。

彼の國の衆生は色・力・壽命・
五欲衆具、皆悉く快樂にして、

いて、常に私（佛）を見ることができ、わが前で讚
歎することは今のやうであつて異なることが無いに
違ひない。

そしてまた、無量無數の佛を供養し、二萬阿僧祇劫
（無數）の時間を過ぎてから、必ずや佛になること
ができて、普光如來（光普如來）、應（あらゆること
に對應できる）、正遍智（正しく遍き智慧）と稱するこ
とができるに違ひない。

彼の佛の國土には、地獄・餓鬼・畜生道など苦惱の
世界、老苦、病苦、衰への悩み、心に適はないこと
などの苦しみは無い。また不善や惡業の世界の名さ
へ無い。

彼の國の衆生は、姿、力、壽命、五欲（色・聲・香・味・
觸の欲）などの衆生の具へてゐるものは皆快適であ

悉^ア快樂^ニ。勝^ニ於^テ他

化自在^ノ諸天^一。彼^ノ

諸^ノ衆生^一。純一大乘^ニ

根^ヲ衆生^一。皆集^ル於^テ彼^ニ。

勝鬘夫人得^テ授記^一時。

無量^ノ衆生^一・諸天及^ビ

人願^レ生^ズ彼^ノ國^一。

世尊悉^ク記^シ皆當^ニ

往生^ス。

他^た化自在^{けじざい}の諸天^{しよてん}より勝^{まさ}らん。彼^か

の諸^{もろ}の衆生^{しゆじやう}は、純^{じゆん}一^{いち}大乘^{だいじやう}に

して、諸^{あろ}有^{ゆる}善根^{ぜんこん}を修^{しゆ}習^{じゆ}する衆^{しゆ}

生^{じやう}、皆^{みな}彼^{かれ}に集^{あつ}まる。

つて、他を化すること自由自在の天上界の諸天（印

度の神々）よりも勝つてゐるであらう。彼の國の諸

諸の衆生は、全く純一の一大乗であつて、あらゆる

善根を修め習ふ衆生は、皆彼の佛國土に集る」——と。

勝鬘夫人授記を得る時、無量

の衆生・諸天及び人、彼の國に

生ぜんと願す。

世尊悉く皆當に往生すべしと記

したまふ。

勝鬘夫人が「佛となり得る記し」を授けられた時、

數限りない衆生、諸天、及び人間たちは、彼の佛の

國に生れたいといふ願ひをおこした。

佛は、これらの衆生は悉く皆、必ず佛の國に生れる

ことができる、記しを授けられた。

〔研究〕

○ 「佛國土」の御解釋について

「佛國土」について經典には、「諸の惡趣・老・病・衰惱・不^ふ適意^{てい}の苦^く無し」とあり、その國の衆生に於いては、「色^{しき}・力^{りき}・壽命^{じゆみゆう}・五欲^{ごよく}衆具^{しゆぐ}皆^{みな}悉^{しつ}く快樂^{けつらく}にして、他化自在の諸天より勝る」とあります。言はば一

切の苦惱なく、すべてこれ快樂の極樂世界を描寫するが如くであります。しかし、太子「義疏」では、簡潔

に「其の國に穢れ無きを許す」とし、其の國の衆生については、「其の純淨なるを記す」として、「佛國土」を「純淨」の「穢れ無き」世界——けがれなき淨らかな世界——つまり、精神的な世界として受け取つてゐるのであります。太子『義疏』の「序説」に「神情開朗にして小乘の疑滯なきなり」といふお言葉がありますが、右の「佛國土」の解釋にも、この言葉に示されるやうな、私利私欲をのりこえた世界——しかもそれは現實的に感得し得る精神的な解脱の心境——として暗示されてゐると思はれます。（往生佛國土について書かれた箇所は『勝鬘經』ではここだけであると思はれます。）經典に書かれた、無限の未來に假想された理想世界としての佛國土を、このやうに精神化し現實化して解釋なさつたのは、太子の現實的な御精神が現はれてゐるところと思はれます。「祝詞」などに見られるやうな、けがれなきことを尊ぶ民族的な傳統精神からのお言葉かとも思はれます。「大祓の祝詞」は、天つ罪・國つ罪を數々列擧して、これをお祓ひしたあとは「いまよりのち罪といふ罪はあらじ」と言つてゐます。罪が淨められ祓はれたあとは、この世には罪がなくなるといふのです。この「佛國土」について最後に「皆彼を見つべし」とあるのは、「經典を御覽なさい」といふ意味ですが、説明をする必要もないといふ語感だと思はれます。御解釋の簡単なこととはそのことを重視なさらなかつたためではないでせうか。人間の心の働きといふ點では、人にはとても氣づかないやうな細かな語句まで検討されてゐることと考へ合はせますと、右のやうに思はれるのであります。太子の求道心は、經典の文章の心理的な解明に集中して、往生したあとの來世における理想世界を

ほとんど無視されるやうな強いお心（それだけ現実を重視される）が感じられます。またかうしたところに太子の佛教研究の眼目があられたと拜されるのであります。

（夜久正雄）

第二 十大受章

〔研究〕

○ 十大受章の大意について

太子は「十大受」章を擧げるに當つて、これを「自分行」の第二章と説かれます。善行の本を歸依とせられたので、第一が「歎佛眞實功德」章です。佛の常住眞實を讚歎するのが最初です。佛の慈しみをありがたいと感ずるところから、私を離れた善行が始まるので、歸依が第一ですが、その歸依も昔の小乗の歸依ではない。小乗の歸依は、「無常」に歸依するといふのですが、この「無常」は、變化して消滅するもの、すなはち釋迦の肉身に歸依する、英雄崇拜のごときものといふことになりませう。それは、自己の無常であることを氣づかないまま釋迦の肉身に歸依してゐることになります。自分を先に立ててその自分が安心を得るためにすがりつくもの、——それは變化して消滅するはかない對象です。これに對して、永遠の大悲に歸依するとは、佛の衆生救済の徳を仰いで善をなし、衆生を教化して衆生とともに往生することを期することですから、衆生のために身を捧げる善行のもとになる歸依です。つまり、大乘の

歸依といふことになります。「自分行」の第一の「歎佛眞實功德章」における歸依の内容は、このやうに小乗から大乘へうつつたのですから、歸依に續く善行の「戒」(誓ひ)もまた大乘の戒にならなければならぬ。それを十の大乘戒といふのです。この「十大受」を説明するのが「十大受章」です。

次に先づこの章を太子は三段階に分けられます。第一は戒を受ける心構へです。次に戒そのものです。

第三に、受戒直後、勝鬘が女性なので意志が弱いから、口で言ふやうにはできないのではないかといふ大衆の疑念が起るだらう、それに對して勝鬘がさらに誓ひを佛前に立て、大衆の疑ひを斷ち切つて佛の記を授かると太子は説明されるのです。

(夜久正雄)

〔十大受章の要旨並びに科段分け〕(現代語譯)

爾の時に、勝鬘夫人受記を聞き已りてから以下は、「自分行」を説明する三章、歎佛眞實功德章・十大受章・三大願章の中の、第二の「十大受章」であります。勝鬘夫人が佛の「眞實」(一)を讚歎して、永久不變の眞實に歸依しようとするのは、根本は、善行を修めるためであります。また「歸依」は「昔日の無常(小乗)に歸依するに異なる」(歎佛眞實功德章の太子のお言葉)のでありますから、「戒」(二)もまた昔の戒を改めなければなりません。そこで今「大乘の戒」を受けるのは、昔日の「小乗の五戒」とは異なるのであります。この十大受章を三つに分けます。

第一は、受戒の方法と心構へを説明します。

第二は、世尊せそん。我今日われこんにち従り以下、十戒を擧げて正に受戒を説明します。

第三は、法主世尊ほうしゅせそんから以下、この十大受章の終りまでは、勝鬘が佛の前で誓ちかひを立てて衆生の疑惑ぎわくを斷ち切るところであります。

勝鬘は今から「戒」を受けようとしています。そこで先づ姿かたちをただしくして、もつてその心持を靜かに落着けます。かたちをととのへて心持を靜かに落着けるのは、主眼は「戒」を受けようとするためであります。そこで第二に「受戒じゆかい」が出てきます。勝鬘が「戒」を受けをはるとすぐ大衆は次のやうに疑ぎひを起します。——「勝鬘はもともと女性である。意志が弱いに違ひない。ところで今、勝鬘の受けるところの戒は甚だ重大であり同時に遠大である。恐らくは、口に言ふところが實現できないのではなからうか——と。このために第三に勝鬘は誓ちかひを立てて大衆のこのやうな疑ぎひを斷ち切り、その受戒じゆかいを成就じゆじゆするのであります。

(1)眞實 『義疏』の歎佛眞實功徳章に「眞實者とは聖體圓備にして偽に非ざるを眞と曰ひ、至徳凝念として虚無こきを實と曰ふ」とある。

(2)戒 身心の過ちを犯さないための戒め、それを守るといふ誓ちかひ。

(訓讀文)

爾そ時とき。勝鬘夫人しょうまんがにん聞き受記じゆき已を従り以下、自分行を明あかす中の第二だいにに十大受章じゆうだじゆしやうなり。佛ぶつの眞實しんじつを歎たじ

常住に依らんと求むるは、本、善を修せんが爲なり。且歸依は即ち昔に異なり。戒も亦應に昔を改むべし。所以に今大受を受くるは昔日の小乗の五戒に異なるなり。中に就きて開きて三と爲す。

第一に受戒の方便を明す。

第二に世尊。我從今日從以下、正しく受戒を明す。

第三に法主世尊從以下、草を竟るまで、誓ひを立てて疑ひを斷す。

將に戒を受けんと欲す。故に先づ容儀を修めて以て其の志を靜かにす。儀を修め、志を靜かにすることは、要は戒を受けんが爲なり。故に第二に即ち受戒有り。受戒既に竟りぬれば、即ち大衆疑ふ。

勝鬘は既に女人爲り、志す所は應に弱かるべし、而るに今其の所受は甚だ重にして且遠なり、恐らくは將に口、實に當らざらんかと。是を以て第三に誓ひを立てて疑ひを斷じて以て其の受を成す。

經典(受戒の方法)と心構へ)

經典訓讀文

經典現代語譯

爾ノ時ニ。勝鬘聞ニ受。爾の時に、勝鬘受記を聞き已り。その時、勝鬘は、必ず佛の國に生れることができる

記ニ已テ。恭敬ノ而立テ。て、恭敬して立ちて、十大受を。との佛のお許しを聞きをはつてうやうやしく敬ひ、

受テ十大受ヲ。受ク。立ちあがつて、大乘の十戒を受けた。

〔御語釋〕(現代語譯)

恭敬して立ちてとは、普通の時に戒を受ける場合は、必ず地にひれ伏して行ふ方法をとるのであります。とこ

ろが今、佛は虚空にいらつしやる、もし勝鬘が地にひれ伏してゐると、佛の言葉が直接受けにくくなり、語り合ふ間がはるかに遠くなります。そこで、少しでも佛のお聲が聞えるやうに、普通とは違ひますが、この場合は、うやうやしく「立つて」しかも戒を受けるのであります。受_三十大受_一とは、上の「受」(受く)は、受ける人の心のはたらきとしての「受」であり、下の「十大受」の「受」は、「戒」そのものとしての「受」すなはち「十戒」をいふのであります。戒について言へば、昔日にも五戒といふものがありました、その五戒によつて求めるところは、小乗であり、今は常住眞實の佛果に入ることを期するのであります。そこで「大受」すなはち「大乘の受(戒)」といふのであります。

(1) 受十大受 上の「受」は「受戒」の「受」であり、下の「受」は「受戒」の「戒」にあたる。

〔訓讀文〕

恭敬而立_レとは、常の時に戒を受くるは必ず地に著くを須ふ。今佛は空に處したまへり。若し地に著かば即ち言の接き著るに遠し。故に立ちて而も受を爲す。受_三十大受_一とは、上の受は是れ能受の心、下の受は是れ所受の十戒なり。昔日には復五戒ありと雖も、求むる所は小乗なり。今は常住の菩提を以て期を爲す。故に大受と云ふ。

〔研究〕

一、「佛の眞實を歎じて常住に依らんと求むるは、本、善を修せんが爲なり。」のお言葉について

右のお言葉を前章（歎佛眞實功德章）にある「善を行ずるの義は、本、歸依に在り。」とのお言葉と合はせて考へてみました。この意味は、「善を行ずるといふことが出てくるのは歸依からである。歸依をはなれて善はない。」といふ意味ですから、この「義」の意味は「本當の意味」といふことで、「善を行ふ、その本當の意味・根本は歸依にある」といふことでせう。歸依がもとで善の實行があるといふ意味と思はれます。つまり、佛の大慈大悲をありがたと思ふ心持があり、その眞實に歸依したいといふ感動をもととして、もろもろの善行は行はれるといふのが、太子の御釋であると思ひます。

したがつて、はじめにあげた「本、善を修せんが爲なり」の主語は、常住に歸依するの意味になつてゐますので、この歸依は、根本として、大乘の善を修めるためである、大乘の善を修するためには、この常住に歸依することを本としなければならぬ、といふ意味になります。太子の『十七條憲法』の第九條にある「信は是れ義の本なり」は、「まごころが正しい行ひの本である。」といふ意味でせうが、この「信」は「信順」「信仰」の「信」と同じで、つきつめれば常住眞實に對する「讚歎」「歸依」の心ですから、「信は是れ義の本なり。」は假に儒教的表現としても、その意味は、「善を行ずるの義は、本、歸依に在り」といふ佛教的表現と同じ内容のものと思はれます。

明治天皇の御製に「孝」の御題で、

たらちねの親につかへてまめなるが人のまことの始なりけり（『明治天皇御集』明治四十年）

といふ御歌みうたがありますが、これは太子の「善を行するの義は、本、歸依に在り。」と同じ意味をお示しになられたものであると思ひます。また、同じく明治天皇の御製に「義」の御題で、

おのが身はかへりみずして人のため盡すぞひとの務なりける（『明治天皇御集』明治四十二年）

とあるのも、太子の言はれる「大乘の善行」（後に出てくる「大士の行ぎょう」）と同じものをお示しになられた御歌うたと仰うたがれるのであります。

二、「恭敬くきやうして立つ」の御解釋について

『義疏』のこの箇所は、「恭敬而立」といふ經典の一文についての御解釋です。經典の短い一節についても太子は一字一句もゆるがせにせられず、その場の情景と人物の心の動きとを實にありとありとお示しになられるので、本當にすばらしい御解釋と思ひます。「立ちて受く」といふ點に疑問を發せられ、それに答へる形で解説されるところが、實に自由な、とらはれない研究態度で、讀む者の心をみちびいてくださるのであります。

（夜久正雄）

〔正ましく戒を受く〕（現代語譯）

第二の「正ましく戒を受ける」中についてはすべてで十の戒があります。その十戒を分けて三つにします。

第一に、十戒のうちの初めの五つの戒を名づけて攝律儀戒しやくりぎかい（もろもろの惡を止める戒）とします。「律りつ」とは「類るい」

(種類)の意味であります。「儀」とは「容儀」(姿かたち)のことです。この五つの戒は、心の惡を止めます。さうしますと、種々の容儀は自然に法にはづれず、ととのふのであります。

第二に、自ら己が爲にせずから以下、四つの戒があります。名づけて攝衆生戒(衆生の利益のために受ける戒)とします。

第三に、正法を攝受して終に忘失せずから以下、一つの戒があります。これを名づけて攝善法戒(もろもろの善をなす戒)とします。

他人を教化救済しようと思へば、先づ自分の身を正さなければなりません。そこで先づ最初に自行の戒(攝律儀戒)を受けるのであります。大士(菩薩)が自己を正す主眼は、自分のためではなく衆生を教化救済するためであります。そこで次に攝衆生戒があります。衆生を教化救済する道は、但惡を止めるばかりでは充分ではなく、かならず福善(他人のためになる善行)を修めます。そこで第三に攝善法戒があります。

ところで、第一の攝律儀戒は、自行を主として兼ねて化他を顯はします。第二の攝衆生戒は、化他を宗としてなほまた自行を説明します。第三の攝善法戒は、合はせて自行化他を説明します。これで大士(菩薩)の行をすべてくはしく明らかにしたことになります。

(訓讀文)

第二の正しく戒を受く中に就きて、凡て十戒有り。亦開きて三と爲す。

第一に初めの五の戒をば名づけて攝律儀戒と爲す。律とは類なり。儀とは容儀なり。此の五の戒は意の惡を止む。而も容儀の類自ら法を失はざるなり。

第二に不自爲己……従り以下、四受有り。名づけて攝衆生戒と爲す。

第三に攝受正法終ニ忘失ニ従り以下、一受有り。名づけて攝善法戒と爲す。

將に他を化せんと欲せば要は必ず先づ己が身を正すべし。所以に先づ自行を受く。大士の己を正しくする要は物を化せんが爲なり。故に次に攝衆生戒有り。化物の道は但惡を止むのみに非ず。要す福善を修す。故に第三に攝善法戒有り。

然して第一は自行を以て本と爲して兼て化他を顯はす。第二は化他を以て宗と爲して仍し自行を明す。第三は合して自行化他を明す。即ち備に大士の行を擧ぐることに明らかなり。

〔研究〕

○「將に他を化せんと欲せば要は必ず先づ己が身を正すべし。所以に先づ自行を受く。大士の己を正しくする要は物を化せんが爲なり。故に次に攝衆生戒有り。」の言葉について

この箇所は、十大受章の中の第二の「十戒」の説明をされる中で、太子の文章ですが、太子はまづ最初に、例によつて、十戒の説明をする經典を三つの科段に分け、全體を要約されます。最初の五戒を自行、次の四戒を化他行に要約され、第十の戒は自行と化他行とを合はせたとされます。そしてこれが大士

(菩薩)の戒行のすべてであると説明されるのであります。云はば「正しく戒を受く」の箇所の「はしがき」のやうな役割を持つ箇所でありますが、同時に「總論」であり、「原論」とも見られて、その中には、太子の御確信を示されるやうな重要なお言葉を含んでをります。標題のお言葉がその一つと思はれます。

このお言葉は、「自行」といへども「化他」が目的であるといふ意味のお言葉で、衆生救済、すなはち國家國民生活のために御身を捧げられた御心勞を如實にお述べになられたものと思はれます。普通に考へますと、まづ自分の人格を修養して立派な人間となり、それから人を導き、また人のために盡すといふのですが、それではいつになつても人を導き、また人のために盡すことはできないでせう。太子は、さういふ考へ方を打破して、「己が身を正す」のは、一に「他を化せんが爲」であると説かれるのです。その意味は、當初から自己修養にとらはれないで、一途に、他と共なる生に生きてゐる自己にめぐめて、自分が先ではなく衆生が先にあることをいはれるのであります。その心の持ちやうのきびしさをこのお言葉から感じます。この『勝鬘經義疏』の「一乗章」にある次のお言葉と照應してをります。

「大小を辨ぜば、自度を求めず物を濟ふを先と爲して佛果に等流するを稱して大乘と爲し、物を化するを思ひと爲して但自度を求めて彼の無實を臆するを名づけて小乗と曰ふ。」

(大乘と小乗とを區別すれば、自分だけが救はれようと求めないで「物」を衆生を濟ふを先にして、衆生と共々等しく佛の救ひにあづかるのを稱へて大乘といひ、「物」を衆生を教化するのを煩はしいことと

し、ただ自分だけが救はれることを求めて、現實世間を離れて、煩惱を滅し盡した理想の境地を善いと
するのを名づけて小乗といふのであります。

ここに太子の『義疏』の根本思想があると思はれます。そしてこのことを、われわれの心の動きの實際に
即して體驗的に解明され、「自度を求むる」ことから、ともすればはきちがへをする人々の多きを強くき
びしく指摘され、『義疏』を読む者の心を激勵開導せられるのが、太子のお言葉であります。(夜久正雄)

〔攝律儀戒及び第一受〕(現代語譯)

十戒を攝律儀戒(五受)、攝衆生戒(四受)、攝善法戒(一受)の三つに分けましたが、その第一の攝律儀戒
の中の五つの戒について、三つに分けます。

第一には、初めの第一受の「戒」は、この大乘の戒を受ける前の昔日に受けた「小乗の五戒」についても、
決してそれを犯す「心」を起さないことを説明してあります。小乗の戒法は、但身體や言葉によつて爲される惡だ
けを抑へて、それを犯す「心」の惡は抑へてゐません。そこで今また更に、先の所行(小乗の戒法の身・口による
惡の抑へ)について精しく極めて、清淨の極とは、それを犯す「心」の惡を抑へることにある、と説明する
のであります。この大乘の第一の「戒」は、昔日に受けた小乗の五戒をも既に犯さないのであります。それ故に
初めに置いてあります。

- (1) 小乗の五戒 殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒を爲さないといふ五つの戒。
 (2) 清淨の極 全くけがれない清らかな極致。

(訓讀文)

第一の攝律儀の中の五の戒に就きて分ちて三と爲す。

第一に初めの一受は昔日の所受の小乗の五戒に猶犯心を起さざることを明す。小乗の戒法は但身・口のみを制して心を制せず。今又更に其の先の所行を精しくして清淨の極を明すなり。此の戒既に昔日を防す。故に初めに在るなり。

經典(第一受)

世尊。我レ從リ今日一

世尊。我今日從リ乃し菩提に至

「世尊よ。私(勝鬘)は今日から菩提(悟りの境地)に

乃至ニルマデ菩提ニ。於テ

るまで、所受の戒に於て犯心を

至るまで、これまで受けてきた小乗の五戒を犯す心

所受レ戒一不レ起ニ犯

起さず。

を起しません。」

心一。

〔第二受・第三受〕(現代語譯)

第一には、第二受と第三受の二つの「戒」であります。「尊」と「卑」、即ち目上の者と目下の者との雙方に對

して共に決して、惡の心を起さないことを説明してゐます。

(訓讀文)

第二に二受有り。尊卑の二境に於て誓ひて惡を起さざることゝを明す。

經典(第二受・第三受)

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。我レ從リ今日一

世尊。我今日從り乃し菩提に至

「世尊よ。私は今日から菩提(悟りの境地)に至るま

乃至ニ苦提ニ。於ニ

るまで、諸の尊・長に於て慢心

で、すべての尊者や長者に對して傲慢の心を起しま

諸ノ尊・長ニ不起ニ慢

を起さず。

せん。」

心一。

世尊。我レ從リ今日一

世尊。我今日從り乃し菩提に至

「世尊よ。私は今日から菩提に至るまで、すべての

乃至ニ苦提ニ。於ニ

るまで、諸の衆生に於て恚心を

人達(目下の人達)に對して恚の心を起しません。」

諸ノ衆生ニ不起ニ恚

起さず。

心一。

〔御語釋〕(現代語譯)

諸の尊・長に於て慢心を起さずとは、三處(君・親・師)を「尊」と爲し、兄秩(公私にわたる目上の者)を「長」とします。諸の衆生に於て恚心を起さずとは、「諸の衆生」とは、全體として心識を有するもの、即ち

人聞を言ふのであります。ところで、「尊者」(目上の者に對しては「慢」(おごりたかぶる)の心を起さないやうにし、「卑者」(目下の者に對しては「瞋」(いかり)の心を禁じますが、その理由については三種の解釋があります。その一つの解釋は、凡そ人の情は、目上の人に對しては自分も同等でありたいと樂ふ氣持があるので、高慢心を起すことになり、目下の人に對しては自分の思ふ通りに動かしたいといふ氣持があるので、瞋の心を起すこととなります。これは二つとも道にはづれてゐます。故に、目上の人に對しては高慢心が起きるのを抑へ、目下の人に對しては瞋の心が起きるのを抑へるのであります、と。

二つ目の解釋は次の通りであります。——人は、目上の人に對しては瞋の心が生ずることが多くて、高慢心が起きることは少いものであります。なぜならば、瞋の心が生ずることが多いのは、目上の人は高貴の身分を嵩(かさ)にきて好んで目下の人々を陵(おご)りますから、目下の人には目上の人に對して瞋の心を生ずることが多く、そしてまた、高慢心が起きるものが少いのは、高貴の人の威徳といふものは自然と尊敬に値するので、目下の人には目上の人に對して高慢心が起きることは少いのであります。また人は、目下の人に對しては高慢心が起きることが多く、瞋の心が起きることは少いものであります。なぜならば、目下の人に對しては自分より目下であるとして自然の道理から相手を輕(かろ)ん易(やす)いために高慢心を生ずることが多く、縦にも横にもこちらの思ふ通りに随つてくれるわけですから、目下の人に對して瞋を生ずることは少いのであります。以上を解釋が言はうとしてゐるのは、すなはち、目上の人に對しては、(もともと起ることの少い高慢心であります、それでも)

少しの高慢心をも起さないやうに慎むのでありますから、ましてや目下の人に對しては、(もともと起る可能性が多い) 高慢心はなほさら起さないやうに慎むのであります。また、目下の人に對しては、(もともと起ることの少い) 瞋の心をも少しも起さないやうに慎むのでありますから、ましてや目上の人に對しては、(もともと起る可能性が多い) 瞋の心はなほさら起さないやうに慎むのであります。以上の解釋は、皆輕い方を擧げて、それに較べて重い方を示したものであります、と。

三つ目の解釋は次の通りであります。——尊者や長者など目上の人、尊び敬ふべき對象であります。「慢」の心と「敬」の心とは相違してゐて兩立しません。しかも慢の心は、敬ふ心が生ずるのを妨げるものであります。それに氣づかないことを恐れます。それ故に、目下の人、目上の人を心から敬ふために「慢」(あなどり)の心を起さないやうに慎むのであります。目下の人、慈むべき對象であります。「瞋」の心と「慈」の心とは相違してゐて兩立しません。しかも瞋の心は、慈む心が生ずるのを妨げるものであります。それに氣づかないことを恐れます。それ故に、目上の人、目下の人を心から慈しむために「瞋」(いかり)の心を起さないやうに慎むのであります、と。

(訓讀文)

於諸尊・長不起慢心とは、三處を尊と爲し、兄秩を長と爲す。於諸衆生不起慈悲心とは、

通して含識の類を言ふ。然るに尊の上には慢を止め卑の上には瞋を禁ずる所以は、解するに三種あり。

一に云はく、凡そ人の情は上に於ては等しからんを樂ふが故に慢を起し、下に於ては逼せんと求むるが故に瞋を起す。二つながら皆非道なり。所以に尊の上には慢を止め、卑の上には瞋を防ぐ。

二に云はく、尊の上には多く瞋を生じて慢は少し。何となれば即ち尊者は其の高貴を馮みて好みて群下を陵る。故に下は多く瞋を生ず。而も其の徳自ら敬す可きが故に慢の生ずることは少し。卑の上には慢は多く生じて瞋は少し。何となれば即ち己より下に在りと爲して理自ら陵る可きが故に慢は生ずること即ち多く、縦横に我に隨ふが故に瞋は生ずること少し。言ふところは今尊の上に於て少の慢すら尙起さず。況んや卑の上にも多し。言ふところは今尊の上には少の瞋すら尙起さず。

況んや尊の上にも多く瞋をや。是は皆輕きを擧げて重きを況す。
三に云はく、尊長は是れ敬す可きの境なり。慢と敬と相違せるを恐る。故に尊の上には慢を止む。卑は是れ慈む可きの境なり。瞋と慈と相違せるを恐る。故に卑の上には瞋を止む。

〔研究〕

○ 「尊長は是れ敬す可きの境なり。慢と敬と相違せるを恐る。故に尊の上には慢を止む」について

「慢」と「敬」とが相違してゐることは明らかです。しかし「恐れるのは、何故か」といふことは明確ではありません。そのために、尊に對して慢を起さないやうに戒める理由がはつきり把握できません。そこで種々検討した結果、次のことに氣づかしました。

少しでも「慢」の心があるならば、それが妨げとなつて眞に「敬」の心を生ずることはできません。高慢心があれば敬ふ心が生ずる筈はなく、心の底ではあなどつてゐながら表面向きは尊敬してゐるやうな態度を示すことになります。それでは、まことの「敬」の心とは申せません。

さう考へますと右の文章は、「慢と敬とは全く相違してゐて兩立しない。しかも慢の心は、敬の心が生ずることを妨げるものだ。そのことに氣づかないことを恐れます」といふ意味ではないかと思ひます。それ故に「目下の人は、目上の人に對して慢の心を起さないやうに戒めるのであります」と、續くのだと思ひます。次の「驕」と「慈」との關係も全く同様と考へられます。

(松吉基順)

〔第四受・第五受〕(現代語譯)

第三には、第四受と第五受の二つの「戒」があります。自分に對するのと他人に對するのとの二つの場合に於て、惡の心を起さないと誓ふことを説明してゐます。その意味は、他人に對して嫉み心を起さず、自分について物惜みする心を起さないといふことであります。經典を御覽なさい。

(訓讀文)

第三に二受有り。自他の二境に於て誓ひて惡を起さざることを明す。言ふところは他に於て嫉を起さず、自に於て慳を起さず。見つけ可し。

經典 (第四受・第五受)

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。我レ從ニ今日一
乃至ニサマデ菩提ニ。於ニ

世尊。我今日從り乃し菩提に至るまで、他の身色及び外の衆具

「世尊よ。私(勝鬘)は今日から菩提(悟りの境地)に至るまで、他人が自分より肉體的にすぐれてゐることや、澤山の所有物を持つてゐることに、嫉み心を起しません。」

他ノ身色及ビ外ノ衆具ニ
不レ起ニ嫉心一。

に於て嫉心を起さず。

「世尊よ。私は今日から菩提に至るまで、私のもつてゐる内なる心と外なる物を用ひることに於て、慳

世尊。我レ從ニ今日一
乃至ニサマデ菩提ニ。於ニ

世尊、我今日從り乃し菩提に至るまで、内・外の法に於て慳心

を起さず。

内・外ノ法ニ不レ起ニ慳
心一。

を起さず。

みする心を起しません。」

〔攝衆生戒〕(現代語譯)

十戒を三つに分けた、その第二の攝衆生戒には、第六受・第七受・第八受・第九受の四つの「戒」がありますが、これをまた分けて二つにします。

第一に、第六受と第七受の二つの「戒」があり、それは二つとも同じく「慈心與樂」(慈しみの心をもつて衆生に樂しみを與へること)を説明してゐます。

第二に、第八受と第九受の二つの「戒」があり、それもまた二つとも同じく「悲心拔苦」(憐みの心をもつて衆生を苦しみから救ひ出すこと)を説明してゐます。

(訓讀文)

第二の攝衆生戒の四受到就きて、亦分ちて二と爲す。

第一に二受有り。同じく慈心與樂を明す。

第二に二受有り。亦同じく悲心拔苦を明す。

〔慈心與樂 第六受・第七受〕(現代語譯)

第一の「慈心與樂」は、第六受と第七受の二つの「戒」ですから、當然二つに分けます。

初めの第六受の「戒」は、「樂の果」(衆生が善行の結果として受ける樂しみ)を與へることを説明してゐます。後の第七受の「戒」は、「樂の因」(樂しきをもたらす原因となる善行)を與へることを説明してゐます。

〔訓讀文〕

第一に二受有るに就きて、自ら分ちて二と爲す。

初めの受は樂の果を與ふるを明す。

後の受は樂の因を與ふるを明す。

經典 (慈心與樂第
六受・第七受)

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。我レ從リ今日一

世尊。我今日從リ乃し菩提に至

「世尊よ。私(勝鬘)は今日から菩提(悟りの境地)に

乃至ニ爾マデ菩提ニ。不三

るまで、自ら己が爲に財物を受

至るまで、自分のために財物を受けたり蓄へたりは

自ら爲レ己ガ受ニ畜セ財

畜せず。凡そ所受有れば、悉く

しません。もし受ける物があれば、すべて貧しく苦

物ヲ。凡ソ有ニレズ所受ニ

貧苦の衆生を成熟する爲にせ

しんでゐる衆生に施して、衆生を貧苦から救ひ出し、

悉ク爲レモシ成ニ熟スル貧

ん。

大乘の教へに導きます。」

苦ノ衆生ニ。

世尊。我レ從リ今日一

世尊。我今日從リ乃し菩提に至

「世尊よ。私は今日から菩提に至るまで、自分のた

乃至ニ爾マデ菩提ニ。不三

るまで、自ら己が爲に四攝法を

めに四攝法を行することはしません。一切の衆生の

自ら爲レ己ガ行ニ四攝

行ぜず。一切衆生の爲の故に、

ために、愛憎の念に執らはれず、厭くことを知らない

法ヲ。爲ノ一切衆生ニ

無愛染心・無厭足心・無望礙心

い努力を重ね、ものにこだはらない心を以て、衆生

故ニ。以テ無愛染心・

を以て衆生を攝受せん。

を救ひとります。」

無厭足心・無望礙心ヲ

攝ニ受セン衆生ヲ。

〔御語釋〕〔現代語譯〕

自ら己が爲に財物を受畜せずとは、「止の善」(1)を説明してゐます。 凡そ所受有ればから以下は、「行の善」

(2)を説明してゐます。 自ら己が爲に四攝法(3)を行ぜずとは、「止の善」を説明してゐます。 一切衆生の

爲にから以下は、「行の善」を説明してゐます。 無愛染心を以てとは、貪慾の無い心を謂ひます。 無厭足心

とは、瞋ることの無い心であります。 無礙心とは、愚痴の無い心であります。

また次のやうにも云ひます。——無愛染心を以てとは、「愛見の悲」(4)をもつてするのではない。 もし愛見の

心があれば教化救済から漏れるものが出てくる。 無厭足心とは、現世において厭きる心があるならば、これも衆

生を教化するさまたげになる、——と。

また次のやうにも云ひます。——無愛染心を以てとは、執著の心が無いのであるから凡夫の心とは同じでは

ない。 無厭足心とは、厭きる心が無いのであるから二乗(聲聞・緣覺)の心とは同じではない。 無礙心とは、

大乘の菩薩の心と同じである、——と。

(1) 止の善 消極的に惡を制止する善行。

(2) 行の善 積極的に善を行ふこと。

(3) 四攝法 衆生を救ふために菩薩が行ふ四種の法。(1)菩薩の布施を受けた人が感謝の念を生じたときそれを縁として佛法に歸依させる「布施攝」。(2)人が惱んでゐるのを見てこれを慰め勞はり、それを縁として

佛法に歸依させる「愛語攝」(3)善行を縁として佛法に歸依させる「利行攝」。(4)人と共に住み働き、それを縁として佛法に歸依させる「同事攝」。

(4) 愛見の悲 愛は思惑、見は見惑である。この愛見の煩惱を斷ちきらないで起す慈悲の心。執着があるた

めに、究極の大悲心ではない。

(5) 二乗 聲聞は佛の教へを聞くだけで悟りが開かれるとする修行者。緣覺は獨りで思索するだけで悟りが開かれるとする修行者。獨覺ともいふ。大乘佛敎の立場からは右の二者は、自己の悟りだけを求めて他の敎化敎済に盡さない小乗とし、究極ではないとする。

〔訓讀文〕

不^ズ三^{みづかた}自^{かた}爲^レ己^{おのれ}受^レ三^{ちく}畜^{ちく}財^{ざい}物^{ぶつ}と^ハは、止^しの善^{ぜん}を^あか。 凡^お有^レ二^にレ^レ所^{しよ}受^{じゆ}一^い從^{じゆ}り以下^げ、行^{ぎやう}の善^{ぜん}を^あか。 不^ズ三^{みづかた}自^{かた}爲^レ己^{おのれ}行^{ぎやう}四^し攝^{しやく}法^{ぽう}と^ハは、止^しの善^{ぜん}を^あか。 爲^ため^い二^い切^い衆^{しゆ}生^{じやう}二^に從^{じゆ}り以下^げ、行^{ぎやう}の善^{ぜん}を^あか。 以^もつ^つ二^に無^む愛^{あい}染^{ぜん}心^{しん}と^ハは、謂^いは^く無^む貪^{こん}の心^{しん}なり。 無^む厭^{えん}足^{そく}心^{しん}と^ハは、無^む瞋^{しん}の心^{しん}なり。 無^む礙^{がい}心^{しん}と^ハは、無^む癡^ちの心^{しん}なり。 又^{また}云^いは^く、以^もつ^つ二^に無^む愛^{あい}染^{ぜん}心^{しん}と^ハは、謂^いは^く愛^{あい}見^{けん}の悲^ひを^もつ^つ以^もつ^つて^せず。 若^もし愛^{あい}見^{けん}有^あらば即^{すなは}ち化^け導^{どう}漏^{ろう}を^な爲^なす。 亦^{また}生^{しやう}死^じに於^おいて厭^{えん}足^{そく}有^あらば、且^また化^け物^{ぶつ}礙^{がい}有^あり、と。 又^{また}云^いは^く、以^もつ^つ二^に無^む愛^{あい}染^{ぜん}心^{しん}と^ハは、謂^いは^く凡^{ぼん}夫^ぶに同^{おな}じからず。 無^む厭^{えん}足^{そく}心^{しん}と^ハは、二^に乗^{じやう}に同^{おな}じからず。 無^む礙^{がい}心^{しん}と^ハは、大^{だい}士^しに同^{おな}じなり、と。

〔研究〕

○ 第六受と第七受との關連について

太子は第六受を「樂の果」、第七受を「樂の因」として、雙方を因と果との關係にみてをられます。第六受は、財物を貧苦の衆生に施すことを説明してゐますが、これは、第七受の「樂の因」に起因するとし

てをられます。第七受は何かといひますと、これは無愛染心とか、無厭足心とか、無望礙心とかいふ、専ら欲望に執らはれない精神的な項目が説明されてゐます。即ち、財物等の物質的な布施も、常に前記の精神的なものから出てゐなければならぬことを示されたものと思はれます。「大安寺伽藍縁起并流記資財帳」に、太子が、見舞ひに來られた田村皇子に「財物は亡び易くして永く保つべからず。但三寶の法は絶えずして以て永く傳ふべし」と仰せられたとありますが、このことと照應されるものがあります。(梶村 昇)

〔悲心抜苦 第八受・第九受〕(現代語譯)

第二に第八受と第九受の二つの「戒」があり、「悲心抜苦」を説明してゐます。これもまた二つの「戒」がありますから、當然二つに分けます。

初めの第八受の「戒」は、「苦の果」から救ひ出すことを説明してゐます。後の第九受の「戒」は、「苦の因」から救ひ出すことを説明してゐます。

(訓讀文)

第二に二戒有り悲心抜苦を明す。亦自ら二と爲す。

初めに苦の果を抜するを明す。

後に苦の因を抜するを明す。

經典 (悲心拔苦 第八受・第九受)

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。我レ從ニ今日一

世尊。我今日從り乃し菩提に至

「世尊よ。私（勝鬘）は今日から菩提（悟りの境地）

乃至ニ諸テ菩提ニ。若シ

るまで、若し孤・獨、幽・繫、

に至るまで、もし、幼くして親を失つた者、老いて

見テハ孤・獨。幽・繫。

疾・病、種種の厄・難、困・苦

子無き者、牢に入れられてゐる者、首かせや足かせ

疾・病。種種ノ厄・

の衆生を見ては、終に暫くも捨

で繫かれてゐる者、軽い病ひの者、重い病ひの者、

難。困・苦ノ衆生ニ。

てず。必ず安隱ならしめんと欲

種々の災厄や難儀に出あつてゐる者、困難や苦しみ

終ニ不ニ暫テ捨テ。必ズ

し、義を以て饒益し衆苦を脱せ

に遭つてゐる者、これらの衆生を見れば、一時たり

欲ニ安隱ニラシメント。以テ

しめて、然る後に乃ち捨てん。

とも捨ておらずに、必ず救ひとつて安隱ならしめよ

義ヲ饒益シ令メテ脱ニ衆

衆

うとし、正しい道理をもつて彼らを助けあげ、もろ

苦ニ。然ル後ニ乃チ捨テん。

衆

もろの苦から脱せさせずにはおきません。それまで

世尊。我レ從ニ今日一

世尊。我今日從り乃し菩提に至

は決して彼らを捨てません。」

乃至ニ諸テ菩提ニ。若シ

るまで、若し捕と養との衆の

「世尊よ。私は今日から菩提に至るまで、もし、鳥

見テハ捕ト・養トノ衆ノ惡

惡律儀と、及び諸の犯戒のもの

や獸を食するために捕へたり飼育するやうな、佛の

律儀ト。及ヒ諸ノ犯戒ノ

のを見えては、終に棄捨せずし

戒律に背いてゐる者と、及び佛の戒律を犯してゐる

者を見れば、一時たりとも捨ておらずに、自分の力

モノトヲ。終ニ不ニ棄捨セ。

我レ得レリ力ヲ時。於テ彼

彼ノ處ニ。見ニテハ此衆

生ヲ應ニ折伏ス者ハ而モ

折伏シ之ヲ。應ニ攝受ス

者ハ而モ攝受セシ之ヲ。

何ヲ以テ故ニ。以テテ

折伏ト・攝受トヲ故ニ。

令ニ法ヲ久シク住セ。法

久シク住スレバ。天人

充滿シ。惡道減少。

能於ニ如來所轉ノ法

輪ニ而モ得ニ隨轉スルヲ。

見ニ是ノ利ノ故ニ救攝ス

不レ捨テ。

て、我力を得ん時、彼彼の處に

於て、此の衆生を見ては、應に

折伏すべき者は而も之を折伏し、

應に攝受すべき者は而も之を攝

受せん。何を以ての故に。折

伏と攝受とを以ての故に、法を

して久しく住せしむ。法久しく

住すれば、天人充滿し、惡道減

少して、能く如來所轉の法輪に

於て、而も隨轉することを得ん。

是の利を見るが故に救攝して捨

てず。

の備つた時には、いづれの處においても、このやう

な衆生を見れば、その心をくじ改めさせること

できる者はくじ改めさせ、そのまま救ひとること

ができる者はこれを救ひとります。何故かとい

へば、この折伏と攝受との二つによつて、佛法を限

りなくこの世に榮えしめたいからです。佛法が永く

この世に榮えれば、天上界及び人間界に生を享ける

者たちが充滿し、地獄・餓鬼・畜生等の世界に生を

享ける者は減少し、佛が説かれた正しい法に隨つて

救はれていくことができるでせう。このやうな利益

が明らかであるから、私は一切の衆生を救ひとり、

佛法に歸依させずにはおきません。」

若し孤・獨……を見てはから以下、暫くも捨てずまでは、「止の善」（消極的な善）を説明してゐます。必ず安

隱ひそならしめんと欲しから以下、然る後に捨てんまでは、「行の善」（積極的な善）を説明してゐます。幼くし

て親を失つた者を孤といひ、老いて子無き者を獨といひます。牢獄に捕はれてゐる者を幽とし、首かせや鎖で

つながれてゐる者を繫くわといひます。肉體の惱みを疾しつといひ、疾のひどいのを病びょうといひます。原因が自分にあ

る災わざひを厄やくと稱し、原因が他人にある災わざひを難なんといひます。自ら責めて苦しむのを困こんといひ、外からわが

身に迫つてくる苦しみを苦といひます。義ぎを以て饑益きうやくとは、「義」とは道理といふやうな意味であります。

この道理を以て、以上に述べた「十苦」に苦しむ衆生を救ふのであります。そして後、悟りの世界に至らしめて

已む、といふことであります。

「拔苦の因」について説明する第九受にも、また「止の善」と「行の善」とがあります。若し捕と養との……を

見てはから以下、終つひに棄捨きしやせずまでは、「止の善」を説明し、我力を得ん時から以下は、「行の善」を説明してゐま

す。鳥や獸を外で捕へるのを捕とといひ、家で飼育するのを養ようといひます。衆の惡律儀もつちのあくつぎとは、佛の戒かひに背いた十六

の惡行のことであります。『涅槃經』の中に説かれてゐます。及び諸の犯戒ばつがいとは、先に佛に誓つた誓ちかひを自ら

犯をかす者をいひます。「惡律儀」は、初めから佛の戒律を守らうなどとは思つてゐないのでから、一層惡いこと

であります。「犯戒」は、初めは佛の戒律を守らうと誓ちかひを立てたのですから、初めは善であり、後に誓ちかひを破

るのですから、後は悪なる者であります。我力を得ん時とは、力に二種類あります。一つは「勢力」であつて、

武力、権力など外壓的な力であります。二つには「道力」であつて、道理を以て教化する力であります。彼

の處に於てとは、もし善を行はなかつたならば、さとりに至る諸々の道はみな閉ざれてしまひ、衆生は迷ひの世

界に流轉し、六趣（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六つの世界）を轉々と經めぐることになります。そこで大

乗の菩薩は、この世のどこに於ても、このやうな悪行の人を見たならば、もしそれが重い悪行である場合は、

「勢力」を以て挫き伏させ、もしそれが軽い悪行である場合は、「道力」を以て悪を止めさせ佛道に救ひとります。

かうして人々が悪をやめ善行を積み重ねていけば、人々が大乘の教へによつて救はれる働きは永久に續けられる

ことになります。さうなれば、必ずこの世に善が刻々現はれ、悪は刻々に消え去ります。それ故に天人充滿し惡道

減少するのであります。佛道を求める人々が、かうして増加していけば、即ち佛の教へは、車輪が回轉する如く

にいつまでも働き續けることができます。

(一) 安隱 安らかでおだやかな意。

(二) 稱 この箇所『義疏』は對句的に書かれてをり、他はほとんどが「曰ふ」となつてゐるのに「厄」のみが「稱し」となつてゐる。その理由は不明。

(訓讀文)

若し見二孤・獨……「從り以下、止の善を明す。必欲二安隱……「從り以下、行の善を明す。少く

して父無きを孤と曰ひ、老いて子無きを獨と曰ふ。 囹圄に在るを幽と爲し、枷鎖有るを繫と曰ふ。

刑惱(一)を疾と曰ひ、疾の甚しきを病と曰ふ。我に在るを厄と稱し、彼を談するを難と曰ふ。自ら置するを困と曰ひ、外より逼むるを苦と曰ふ。以義饒益(二)とは、義は猶し理のごとし。理を以て十苦を濟ふなり。然して後に菩提に至らしめて乃ち捨つるを謂ふなり。

拔苦の因に就きて亦止と行と有り。若し見二捕・養……に従り以下止の善を明し、我得レ力ヲ時従り以下行の善を明す。外に求むるを捕と曰ひ、内に畜ふを養と曰ふ。衆惡律儀とは謂はく十六の惡律なり。涅槃經に見えたり。及諸犯戒とは、其の本誓に違する者を言ふなり。惡律儀は發始より更に惡なり。犯戒は初めは善にして後惡なる者なり。我得レ力時とは、力に二種有り。一に勢力、二に道力なり。於ニ彼彼之處とは、若し善を行はずんば即ち諸の道皆閉ちて、生死に流轉し六趣に遷移す。所以に大士は彼彼の處に於て皆此の人を見て、重き惡をば即ち勢力を以て折伏(三)し、輕き惡をば即ち道力を以て攝受(四)す。惡を息め善を修すれば即ち聖化久しく住す。聖化世に住すれば即ち善來り惡去る。故に天人充滿惡道減少す。道器既に増すれば即ち佛の法輪恒に轉ず可し。

(一)刑惱 法隆寺『昭和會本』では「形惱」ではあるまいかとしてゐるが、共に辭典には見當らない。刑は形に通ずる。

(二)饒益 人々に利益を與へ救ふこと。

(三)折伏 攝受の對。惡人に對し力を以てうち挫きおさへること。

(四)攝受 慈悲によつて相手の善を受け入れ、佛道に救ひとること。

〔研究〕

○ 「衆の惡律儀」の御解釋について

太子は捕と養との衆の惡律儀について簡単な御説明をお加へになられただけで、あとは「涅槃經」に見えたり」と記してをられます。佛教教學では、「十六の惡律儀」について詳しく論じてゐるところであります。太子にとつては、そのやうな佛教教學は、むしろ瑣末に屬する事柄であつて、それよりも、現實の國家國民生活の中に、佛教がいかに生かされていくかを大切にされたものと思はれます。 (梶村 昇)

〔攝善法戒 第十受〕(現代語譯)

十戒を三つに分けたその第三には、第十受の一つの「戒」があり、これを攝善法戒と名づけますが、これもまた三つに分けます。

第一に、直ちに、攝受正法を忘れない、といふことを説明してゐます。

第二に、なぜ攝受正法を忘れないのか、といふ理由を説明してゐます。

第三に、攝受正法を忘れない、といふことの結びであります。

(訓讀文)

第三に、一受有り攝善法戒と名づくるに就きて、亦分ちて三と爲す。

第一に直ちに攝受正法を忘れざるを明す。

第二に不忘を釋す。

第三に不忘を結す。

經典 (攝善法戒) (第十受)

世尊。我レ從リ今日

乃至ニ爾マテ菩提ニ。攝ニ

受テ正法ニ終ニ不ニ忘失

一。

何ヲ以テ故ニ。忘ニ失

スル法ニ者ハ則チ忘ル大乘

ヲ。忘ル大乘ニ者ハ則チ

忘ル波羅蜜ヲ。忘ル波

羅蜜ニ者ハ則チ不レ欲ハ

大乘ヲ。若シ菩薩不レ

決ニ定セテ大乘ニ者ハ。則

經典訓讀文

世尊。我今日從り乃至菩提に至るまで、正法を攝受して終に

忘失せず。

何を以ての故に。法を忘失する

者は則ち大乘を忘る。大乘を

忘るる者は則ち波羅蜜を忘る。

波羅蜜を忘るる者は則ち大乘を

欲はず。若し菩薩大乘に決定せ

ざる者は、則ち正法を攝受する

欲ひを得ること能はず。所樂に

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

經典現代語譯

「世尊よ。私(勝鬘)は今日から菩提(悟りの境地)に至るまで、正法(佛の教へ)を攝受(受け攝めとる)して、いつまでもその教へを忘れません。

なぜかといへば佛の教へを忘れる者は、それは大乘を忘れることになります。大乘の教へを忘れる者は、それは波羅蜜(到彼岸——生死を超えた悟りの世界に到らしめる)を忘れることになります。波羅蜜を忘れる者は、それは大乘に歸依する願ひを起さないことになります。もし菩薩が大乘に歸依する心を

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

定めないならば、正法を攝受する願ひを起すことが

チ不能^レ得^ル下^ニ攝^ス受^スル
正法^ニ欲^ヒ。隨^テ所樂^ニ
入^リ。永^ク不^レ堪^ニ任^セ
越^ス凡^ニ夫^ニ地^ヲ。

隨^テ入^リ、永^ク凡^ニ夫^ニ地^ヲを越^ス
るに堪^ニ任^セず。

できません。それでは、自分の欲望にとらはれてゐるままで、凡^ニ夫^ニ地^ヲを越^スるといふ、悟^リの境地へ導^ク大乘^ノの教^ヘを遵^守することはできません。

越^ス凡^ニ夫^ニ地^ヲ。

我^レ見^ニ如^シ是^ノ無^量
大過^ヲ。又^レ見^ル未^レ來^ニ
攝^ス受^ス正^ニ法^ヲ苦^ニ薩^ヲ・
摩^訶薩^ノ無^量福^利
故^ニ受^テ此^ノ大^ニ受^ヲ。

我^レ是^ノ如^シ之^ノ無^量大^ニ過^ヲを
又^レ未^レ來^ニ正^ニ法^ヲを攝^ス受^スする苦^ニ薩^ヲ・
摩^訶薩^ノ無^量福^利を
故^ニ此^ノ大^ニ受^ヲを受^ク。

私は、このやうな量^ハりしれない大きな過^チを觀察^シし、また、未^レ來^ニ正^ニ法^ヲを攝^ス受^スする苦^ニ薩^ヲたちの量^リしれない福^利を觀察^シします。それ故^ニ此^ノ大^ニ乘^ノの十^ノ戒^ヲを受^ケます。」

故^ニ受^テ此^ノ大^ニ受^ヲ。

(1) 摩訶薩 摩訶は大、多、勝などの意。薩は生命あるものの意。摩訶薩は菩薩の通稱ないしは尊稱。

〔御語釋〕(現代語譯)

終^ニ攝^ス受^ス正^ニ法^ヲを忘^ルせずとは、既に正法を攝受してゐると云へば、これは八地以上の菩薩の行であります。

それ故に攝受正法は「他分行」であると云ひます。勝鬘は、いま此の世における姿は七地の菩薩であります。しかるに七地の勝鬘が、八地以上の菩薩の行である攝受正法を「不忘^ル」(忘れない)と言ふのは、ただ八地以上の境地を得たいと願ふが故に、攝受正法の心をほんのわづかの間でも忘れまいと思ひ續けてゐることをいふので

あります。このことは、勝鬘自身がすでに「攝受正法の境地を得てしまつて、その心を忘れない」といふのでは
ありません。

第二の「不忘」の理由を説明する中について、三つの「行」と三つの「欲」(願望)とがあります。三つの「行」
は八地以上の菩薩の行であり、三つの「欲」は七地以下の菩薩の願望であります。三つの「行」とは、一つには
「攝受正法の行」、二つには「大乘の行」、三つには「波羅蜜の行」であります。七地以下も、大乘ではないとい
ふことではありませんが、しかし大乘の「大」といふものの内容が、まだ明らかに顯はれてをりません。なぜなら
ば、七地以下の菩薩は、煩惱を斷ち切つてゐることは二乗の人と同じであり、二乗の人と同じやうに三界(欲界・
色界・無色界)を超えてゐます。しかしそれは、八地以上の菩薩が、六道(地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天人の六
つの世界)に流轉する衆生の前に現はれて、その衆生と全く一體に同化し、それ以上に異なつた特別の趣を示すこ
とがないのに對して、七地以下の菩薩は、そこまではできないからであります。それ故、七地以下の菩薩は、大
乗の「大」の内容が、まだ明らかに顯はれてゐないのであります。波羅蜜とは、「到彼岸」(悟りの彼岸に到らし
める)といふ言葉であります。七地以下の菩薩もまた、差別のない無相の彼岸に到達してゐるのですが、無相と
いつても、いまだ有相・無相といふ相對的な無相の彼岸にすぎないために、また有相・無相とともに齊しく並べ
照すことはできません。それ故、波羅蜜の内容が、まだ明らかに彰はれてゐないのであります。七地以下の菩
薩も萬行(萬善の諸行)を修めてゐるのですが、しかしながら、八地以上の菩薩が一念の中に齊しく萬行を修する、

それは七地以下にはできないのであります。それ故にまた、七地以下の菩薩の行については、「攝受」と名づけることができませぬ。以上の次第ですから、攝受と大乘と波羅蜜の三行は、八地以上の菩薩においてのみ、その内容が明らかに顯はれるのであります。次に三つの「欲」といふのは、この攝受・大乘・波羅蜜の三行を得たいと「願ふ心」を指してゐるのであります。それ故に佛世尊は、七地以下の菩薩にも、この三行を得たいと「願ふ心」が有る、と認められるのであります。そして、此の攝受・大乘・波羅蜜の三行は、みな八地以上の菩薩の一つの心から發する働きであります。それが三つの名に分かれてゐるのは、ただ、その心の働きの内容に随つて別々に名づけられてゐるだけのことであります。それ故に、もし攝受正法を忘失すれば、たちどころに三行すべてを忘れることになつてしまひ、三行を忘れてしまへば、たちどころに三行を願ふ心も忘れてしまふ、と云ふのであります。なほ、經典に「波羅蜜を欲はず」の語句があるべきなのに、それがありません。これは、省略して書いてないのであります。そこで、三行を列記してゐるときの順序は、攝受・大乘・波羅蜜の順序で、「攝受」を一番先に書き出してをり、三欲を列記するときには、「大乘」から書き出してゐます。この順序は、おそらく便宜的なものでありませう。特に深い意味はありません。所樂に随つて入りから以下は、三行を得たいと願ふ心を失へば、たちどころに惡を起すことを説明してゐます。

我是の如きの……を見から以下は、第三に、「不忘」（忘れない）といふことの結びであります。その意味は、三行を得たいと願ふ心を忘れれば、たちどころに禍ひが起るし、忘れなければ、福を得るのであります。それ故

にこそ、勝鬘は、この大乘の十戒を受けて、「願ふ心」を決して忘れないのであります。

(1) 經典の「若し菩薩不レ決ニ定メ大乗ノ者。則チ不レ能ハレ得下ル攝ニ受ム正法ヲ欲ス。」の次に「忘レ正法ノ者。則チ不レ欲ス波羅蜜ヲ。」の語句が省略されてゐるといふ太子の御指摘。

(訓讀文)

終ニ不レ忘レ失攝受正法トは、既に正法を攝受すと云へば、是れ八地以上の行なり。故に他分行と云ふ。今勝鬘邊は七地に在り。而るに不忘と言ふは、但八地以上を得んと願ふが故に、攝受正法の心暫くも敢て忘れざるなり。自ら得つるを而も忘れずと言ふには非ず。

第二の釋する中に就きて、凡そ三行と三欲と有り。三行は是れ八地以上の行。三欲は謂はく七地以還の欲なり。三行とは一に攝受正法の行、二に大乘の行、三に波羅蜜の行なり。七地以還も大乘ならざるに非ざれども、但し大の義未だ顯はれず。何となれば、七地以還は結を斷すること二乗と齊しくして同じく三界を出づ。而るに未だ八地以上の衆流に冥合(一)して更に異趣無きに及ばず。故に大の義明らかならず。波羅蜜とは、到彼岸と名づく。七地以還も亦是れ無相の彼岸なれども、但し未だ立べ照すこと能はず。故に波羅蜜の義も亦未だ彰はれず。七地以還も亦萬行を修すれども、但し一念の中に齊しきこと能はず。故に亦攝受の名を得ざるなり。所以に攝受と、大乘と、波羅蜜とは皆八地以上在りて明すことを爲す。三欲とは即ち是れ此の三行を得んと願ふの心なり。故に七地以還も

其れ有りそと許ゆるすなり。而しかして此この三行さんぎょうは皆是みなれ八地はちぢ以上いじょうの一心いつしんの上うへの用ゆうなり。但ただ義ぎに隨したがつて別べつの名なを立たつるのみ。故ゆゑに若もし法ほうを忘ぼう失しつすれば即すなはち三行さんぎょう都たて忘わする、三行さんぎょう既すでに忘わするれば即すなはち三行さんぎょうの欲よくも亦また皆みな忘わすると云いふなり。應まさに波羅蜜はらみつの欲よく有あるべし、略りやくして無なきなり。行ぎょうを列れつすれば則すなはち攝受しやうじゆを以もつて先さきと爲なし、欲よくを列れつするには則すなはち大乘だいじやうを以もつて初はつめと爲なす。是こゝれ蓋けだし便べんを逐おふのみ。大意たいい無なきなり。隨したがつ所しよ樂らくに入いり從より以下いげ、行ぎょうを失うしなへば即すなはち惡あくを起おこすを明あかすなり。我われ見み三如さんじよ是こゝ……從より以下いげ、第三だいさんに不ふ忘ぼうを結けつす。言いふこころは忘わするれば即すなはち禍わざを致たす。忘わすれざれば福ふくを得うる。故ゆゑに受うけて忘わすれざるなり。

(1) 衆流しゆりゆうに冥合めいごうして この「冥合」の「冥」とは、「自他の差別がなくなる」「精神的に一體になる」といふ意味いみ合あひを含こんであるやうに思おもはれる。

〔研究〕

一、『義疏』の「非言自得而不忘也」の訓とみ方かたについて

法隆寺の『昭和會本』は「自ら得みづかつるを忘わすれずと言いふに非ひず」と訓とんでをり、花山信勝氏は「自らみづか（すでに）得みづかたるを、而しかも忘わすれずと言いふには非ひざるなり」と訓とみ、とくに「而」の字じを生なかしてをられます。とも同じ意味であるが「而も」と訓とむ方が意味が、一層はつきりとれるので、その訓とみを取りました。といふのは、他本（常磐大定氏）で「自ら得みづかつて忘わすれずと言いふに非ひず」との訓とみも出でされてゐて、この訓とみに

従ひますと、「自然に身についた攝受正法を忘れない、といふのではない」の意味になつてしまひ、太子が指摘なさらうとする一番大切なポイントが不鮮明になると思はれ、それだけに注意深く諸本を對比した次第であります。

かうした箇所に見られる太子の御指摘のポイントとして、私どもの研究會では、次のやうな感想を持ちました。すなはち、この語句の前の句の中に「攝受正法之心暫しほら不あへ敢あ忘レ」の如く「暫くも敢へて」といふ微妙な心理を洞察されての用語が見えてをります。太子は、さらにその前の句で「八地以上の行を他た分行ぶんぎょう」と言つてをられまして、七地以下の菩薩ができること、すなはち、われわれ現實の人間ができることを「自分行じぶんぎょう」と言はれ、七地以下の菩薩ができないことすなはち、我々現實の人間にはできないことを「他分行」と言つて區別してをられるのであります。

かう考へてまゐりますと、太子は、『十七條憲法』の第十條の中で、「共に是れ凡夫のみ」といふ痛切な自己認識・人生觀を御告白なさつてをられますが、そのことは、人間が「完成されたもの」になれる、といふことではなくて、「完成されたものを仰いでの努力、その努力の持續といふこと」の中に、「人として生きることの意味」を把握してをられるやうに拜せられます。いまここに、「八地以上の行を他分行と言ふ」と仰せられ、また、「暫くも敢て忘れず」と指摘され、「自ら得つるを而も忘れずと言ふに非ず」と續けられた御文脈の中には、我々凡夫には及び得ない世界であらうことを確認なさりつつ、しかも、「その

世界を臨み仰ぎながら、一步一步を眞劍に進まうとなさる御心境”が、うかがへるやうな氣がしてまゐります。そこに、この世の人の進むべき道をもお示しになつてをられるのであります。現代日本でよく使はれる「人格の完成」とか、「人格の完成を目指す」とかいふ言葉の亂用から、結局は、嚴肅な自己認識を忘れて、理想と現實とを別々に扱つてしまひ勝ちな、概念的な論議の横溢する社會風潮が生じてしまつてゐますが、それとは全く似て非なる、嚴しい實人生そのものの道を切り拓かせ給うたもの、と拜察されるのであります。「人格の完成」は、「自分ら凡夫には到底でき得ないこと」と判つてゐるが故にこそ、「他分行」を仰ぎ慕ひたまうて、現實の國民生活の歸趨すべき大道を、お求め續け遊ばされたのではなからうか、と、かく太子の御精神が拜察せしめられた次第であります。

二、「無相の彼岸なれども」の「なれども」について

太子は『義疏』文中で書かれてをられるやうに、「七地の段階の人も彼岸に到る」ことができ、「その彼岸は無相の彼岸である」とされながらも、「なれども」と續けられて、「七地の境地と八地の境地とはどのやうに違つてゐるか」を、そしてまた、「自分行において行ひ得られる限度と、他分行における内容とがどのやうに違つてゐるか」を鋭く對比されながら、「求道」の在り方に誤りなからんことを、紙一重の違ひの所を示して、教へたまふごとくであります。

(小田村寅一郎)

「誓ひを立てて疑ひを斷ず」(現代語譯)

法主世尊ほうしゆせ せんから以下は、十大受章の中で、(第一に「受戒の方便」を説明し、第二に「正しく受戒する」ことを説明し)、最後の第三として、勝鬘しょうむが佛の前で誓ひを立てて衆生の疑惑を斷ち切るところであります。この第三の中もまた、分けて四つにします。

第一には、佛世尊の御前で、勝鬘しょうむが誓ひを立てます。

(訓讀文)

法主世尊ほうしゆせ せん従り以下、章の中第三に誓ひを立てて疑ひを斷ず。中に就きて亦四有り。

第一に佛前に誓ひを立つ。

經典(佛前に誓ひを立つ)

經典訓讀文

經典現代語譯

法主世尊。現に爲レ我ガ

法主世尊。現に我が爲に證した

「法主世尊よ。どうか今、私(勝鬘)のために證を示

證シマス。雖レ佛世尊ハ

まへ。佛世尊は現前に證知した

して下さい。佛世尊は、いま目の前で私が説いてき

現前ニ證知シマスト。而モ

まふと雖も、而も諸の衆生は善

たことを證知してくださるでせうが、大勢の衆生は、

諸ノ衆生ハ善根微薄ニス。

根微薄にして、或いは疑網を起

善根が微かで薄いので、或いは疑惑を起すかも知れ

或ハ起シマス疑網ニ。以テ

さん。十の大受は極めて度り難

ません。なぜかといへば、十の大戒は大變實行し盡

十ノ大受ハ極メ難ク度リ

きを以ての故なり。彼或いは長

し難いからです。衆生は、或いは長い年月にわたつて、

故ナリ。彼レ或ハ長夜ニ

非ニ安樂ナルヲ。爲レ安レ

得ニ安樂ナルヲ。爲レ安レ

シガ故ニ今於ニ佛前ニ

説ニ誠實ノ誓ヲ。我レ受レ

テ此ノ十大受ヲ如ク説

ク行ズルナリ。以テ此

ノ誓ヲ故ニ於ニ大衆ノ中

ニ當テ雨ニ天花ヲ出ス

天ノ妙音上ヲ。

〔研究〕

○ 經典の「非ニ義饒益ニ」の訓み方について

法隆寺『昭和會本』では、「非ニ義ヲモツテ饒益ニ」と訓んでゐますが、この研究會では、昭和四十年、同

四十八年、同五十二年、同六十年にこの箇所について討議し、そのいづれも「非ニ義ノ饒益ニ」と訓む方がよからうといふことになりました。文意は、「現代語譯」のところに書きましたやうに、「佛の正しい教

夜に義の饒益を非として、安樂

なるを得ず。彼を安んぜんが爲

の故に今佛前に於て誠實の誓ひ

を説く。我此の十大受を受け

て説の如く行ずるならば、此の

誓ひを以ての故に、大衆の中に

於て當に天花を雨ふらし天の妙

音を出すべし。

佛の教へが自分たちを救つてくださるといふ道理を

受け入れないで、安樂になることができません。衆

生の心を安樂にするために、私は今、佛世尊の御前

で誠實の心をもつて誓ひを立てます。私が此の十大

大戒を受けて、戒の説く通りに行ずるならば、此の

誓ひを認められて、大勢の衆生が集つてゐる所に、

天空から天花を雨の如くに降らし、天空から妙音を

お聞かせください。」

へが自分たちを助けてくださるといふ道理を受け入れないで」の意味にいたしました。他書（常磐大定氏）では「非義饒益」としてをられ、花山信勝氏は、「非義をもて饒益して（安樂を得ざらん）」と訓んでをられ、『四天王寺會本』では「非ニ義ニテ饒益スル」と訓んでをられることを附記いたします。（小田村寅二郎）

〔證を爲す〕（現代語譯）

第二には、是の語を説く時から以下で、天空から花が雨のやうに降つてき、佛は妙なる聲を出して、勝鬘の説くところは眞實であると、證を示されたことを説明してゐます。その意味は、「聲」が發せられれば、必ず、心のうちが「言葉」になつて表現されます。それ故、佛は聲を出されて、勝鬘の説いた言葉は虚言でないことを證明されたのであります。花が咲けば必ず實がなります。それ故に、花によつて、大乘の十戒に基づく勝鬘の「行」は、必ず果實をむすぶことを證明されたのであります。

（訓讀文）

第二に説く是語時從り以下、花を雨ふらし聲を出して證を爲すことを明す。言ふところは聲有れば必ず言有り。故に聲を以て言は虚に非ざるを證す。花有れば必ず實有り。故に花を以て行は必ず果

ありと證するなり。

說ニ是ノ語ヲ時。於ニコリ
 是の語を説く時、虚空の中より
 虚空ノ中ニ雨ヲ降ル衆ノ天
 衆の天花を雨ふらし、妙聲を出
 花ヲ。出ニ妙聲ヲ言フ。
 して言はく、是の如し是の如し、
 汝ガ所説ノ眞實ニ無シト。なる無しト。
 汝ガ所説の如きは眞實にして異
 勝鬘が誓ひの語を述べた時、天空からさまざまな天
 花が雨のやうに降り落ちてきて、佛は妙なる聲を出
 されて、「その通りその通り、お前の説くところは無
 すべて眞實であつて、諸佛の説に異なるところは無
 い」と。
 異。

〔研究〕

○「言ハ有レバ聲必メ有レ言」について

故桑原曉一氏が、昭和四十年のこの研究会で發言してをられたことを附記いたします。

子供が悲しんだり苦しんだりするときに、母親の姿を見ると「お母さん!!」と母親に聲をかけます。す
 ると母親は、心をその方に集中して「はい!!」と答へます。その「はい!!」といふ聲は、言葉には成つて
 ゐない聲に過ぎないものですが、子供の方は、その聲を耳にただけで、母親が自分に寄せる心を受けと
 めて、安心感にさそはれます。この關係は、子供は母親の「はい!!」と答へたひと聲に母親の眞心の響き
 がこもつてゐることを知つて安心するためでせう。かうしたニュアンスを思ひ浮べながら、太子のお言葉

の「言ふところは、聲あれば必ず言あり」すなはち、眞實の道に生きてをられる方の「お聲」は、そのま
ま「お言葉を賜つたと同じ」と表現せられたのであらうと思はれます、と”。
(小田村寅二郎)

〔願を發す〕(現代語譯)

第三には、彼の妙花を見から以下は、衆生が天花を見、かつ佛の妙なる聲を耳にしたことによつて、もろもろの疑惑を一氣に斷ち切ることができ、それによつて衆生が、勝鬘と同じく十の大戒を受けようといふ「願」(ねがひ)を發すことを説明してゐます。

(訓讀文)

第三に彼ノ見ニ妙花ニ從り以下、衆の疑斷ずることを得て仍りて願を發すことを明す。

經典(願を發す)

經典訓讀文

經典現代語譯

彼ノ見ニ妙花ヲ。及び聞
彼の妙花を見、及び音聲を聞け
ケル音聲ヲ一切ノ衆會。
一切の衆會、疑惑悉く除きて
疑惑悉ク喜踊スルニ
喜踊すること無量なり。而も願
無量アリ。而モ發シ願ヲ
を發して言はく、恆に勝鬘と、
言テ。恆ニ與ニ勝鬘ニ
常に共に俱に會して其の所行を

天空から降つてきたかの妙なる花を見、そして佛の
妙なる聲を聞いた、集つてゐたすべての人々は、疑
惑がすつかり除かれてしまひ、喜び踊ること、まさ
に限りないありさまであつた。しかもその上、願ひ
を發して言ふには「いつまでも勝鬘と、常に共に俱

常ニ共ニ俱ニ會ソ同ジクセント

同じくせん^{おな}と。

其ノ所行^一。

一緒になつて、勝鬘の行ずるところを同じく行じてゆかう」と。

〔記を賜ふ〕（現代語譯）

第四には、佛が衆生のために、その願ひの通りになることができることを、認められたことを説明してゐます。經典を御覽なさい。

（訓讀文）

第四に佛爲に記を賜ふことを明す。見つ可し。

經典（記を賜ふ）

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊悉ク記シテ一切ノ大衆如ニナルベシト其ノ所願^一。

世尊悉く一切の大衆其の所願の如くなるべしと記したまふ。

世尊は、集つてゐる一切の衆生は、その願ひのやうになることができると、お認めになつた。

第三 三大願章

〔三大願章の要旨並びに科段分け〕（現代語譯）

爾そのときに、勝鬘しょうまん、復佛またつの前に於おいてから以下は、「自分行じぶんぎょう」（歎佛眞實功德章・十大受章・三大願章）を説く中の第三
 三大願章であります。いま勝鬘が、佛に對する「歸依きゐ」と「受戒じゆかい」とは、昔日せきじつの無常むじょうのものとは異なつてゐ
 ます。それ故に、「願がん」（ねがひ）もまた、昔日せきじつのものより勝れた「願がん」を發おこし、遠き將來じやうらいにおいて常任じやうじんの法身ほふしんに攝あそ
 め取とられたい、と期きするのであります。それは昔日せきじつ、身滅しんめつ（肉體を滅して煩惱ぼんごからのがれる）、智亡ちもう（意識を亡くして
 煩惱ぼんごから離れる）といふ、小乘の理想とした願がんとは異なるのであります。この章の中について三つに分けます。

第一には、衆生しゆじやうを安慰あんゐせんことを願ねがつて、三つの大願だいがんを發おこすことを説明し、

第二には、此こゝの善根ぜんこんを以てから以下は、正ただしく三つの「願がん」を發おこします。

第三には、爾そのときに、世尊せそん、から以下は、勝鬘しょうまんの發した三大願は眞實であると認められ、この三大願を成就さ
 れたことを説明してゐます。

（訓讀文）

爾時。勝鬘。復於三佛前。從以下、自分行の中の第三に三大願章なり。歸依と受戒と既に昔に殊なり。故に願も亦更に勝願を發し、遠く常住の法身を期す。昔日の身滅智亡を願ふに異なり。中に就きて開きて三と爲す。

第一に願の爲に願を作すを明し、

第二に以て此善根を從り以下、正しく三の願を發す。

第三に爾時。世尊。從り以下、佛の述成を明す。

經典(衆生を安慰せん)と願ふ)

經典訓讀文

經典現代語譯

爾の時。勝鬘。復、爾の時に、勝鬘、復佛の前に於

於三佛前。發三の大願、而作是言。

願、而作是言。無量無邊の衆生を安慰せんと。

以て此實願を安んじなぐさめ

たいと思ひます」と。

〔御語釋〕(現代語譯)

此の實願を以てとは、三つの願を通じて言ふのであります。勝鬘夫人が今まさに三つの大願をおこさうとしてゐるから、その三願を通じて「實願」と言つたのであります。大乘の菩薩が懷ひ(誓願)を立てることは、ただ

自分自身のためではなく、必ず何よりも先に衆生を救ふためにする、といふことを説明してゐます。それ故に、「衆生を安慰せん」と云ふのであります。一説では、實願とは、必ずその願行を實行することである、と云つてゐます。

(訓讀文)

以テ此ノ實願じつがんとは、通つうして言いふ。我將われまに三さんの大願だいがんを願がんぜんとするを以もつてなり。大士だいしの懷おもひを立たつるは但ただ自じらの爲ためには非あらず。必かならず先まづ物ものの爲ためにするを明あか。故ゆに安あん慰ん衆生しゆじやうと云いふ。一いちに云いはく實願じつがんとは必かならず其その行ぎやうを行ぎやうするなりと。(一)

(一)『敦煌本』は實願者。必かなず行ぎやう其その行ぎやう也。としてゐるので「一に云はく」に同じ。

〔正しく三願を發す〕(現代語譯)

第二には、正しく三つの願を發すことについて、當然、三つの願があります。

第一の願は、「正法智」を得たいと願ふのであります。「正法智」とは、永遠に變ることのない佛の教へを體得する智慧であります。

第二の願は、衆生のために佛の教へを説かうと願ふのであります。

第三の願は、佛の教へを護持しようと思ふのであります。

第一と第三との二願は、自分自身の修行を主とし、兼ねて衆生を教化することを説明してゐます。中間の第二の願は、衆生を教化することを主とし、併せて自分自身の修行を願はしてゐます。このこと（自行と化他を相即させること）は、前章の十大受の場合と同じであります。

（訓讀文）

第二の正しく三の願を發す中に就きて、自ら三の願有り。

第一の願は、正法智を得んと願ふ。正法智とは謂はく常住の智なり。

第二の願は、衆生の爲に説かんことを願ふ。

第三の願は、法を護らんと願ふ。

第一・第三の二願は、要は自行に就き兼ねて化他を明す。中間の一願は化他を明すに因みて併せて自行を願はず。即ち上の十大受と同じ。

經典（三大願）

經典訓讀文

經典現代語譯

以_テ此_ノ善根_ヲ。於_テ二_一

此の善根を以て、一切の生に於

「この實願を立てるといふ善根をもつて、あらゆる

切_ノ生_ニ得_テ正法智_ヲ。

て正法智を得ん。是を第一の大

生に於て正法を體得する智慧を得たい。これを第一

是_ヲ名_ニテ第一_ノ大願_ト。

願と名づく。

の大願と名づけます。」

我_レ得_テ正法智_ヲ已_マ。

我正法智を得已りて、無厭心を

「私は正法智を身につけ終つて、厭ふことのない心

以テ無厭心ヲ爲シニ衆生ノ

以て衆生の爲に説かん。是を第一をもつて衆生のために教へを説きませう。これを第

説カン。是ヲ名ツテ第二ノ

二の大願と名づく。

二の大願と名づけます。」

大願ト。

我レ於ニ攝受正法ニ捨テテ

我攝受正法に於て身と命と財とを捨てて正法を攝受するために、身と命と財とを捨て

身ト・命ト・財トヲ護ニ持

を捨てて正法を護持せん。是を第三の大願と名づけ

セン正法ヲ。是ヲ名ツテ第

第三の大願と名づく。

ます。」

三ノ大願ト。

〔如來の述成〕（現代語譯）

第三に、如來は、勝鬘の願を眞實と認められ、願を成就されました。經典を御覽なさい。

しかしながら、この三つの願は、三願ともに「住前の願」であります。しかし、その三願が諸々の願を兼ね取るといふのは、これはただ七地以下の菩薩の願を攝めとるのであります。八地以上の菩薩が立てる願を兼ねるものではありません。

（一）住前の願 十住の前の菩薩の階位、即ち十信の階位の菩薩の願ですが、勝鬘は七地の菩薩であり、そのまま採用できない。普寂は『願洲鈔』に「住前」の語は「七地前」の誤寫であると指摘した。ここでは「住（地）前」と解し、勝鬘の住地である七地以下の菩薩の願と考へた。

(訓讀文)

第三に如來述成したまふ。見つ可し。

而るに此の三の願は並びに是れ住前の願なり。八地以上の願を兼ねるには非ざるなり。

而るに諸願を攝受すと言ふは、此は但住前の諸願を取

經典(如來の述成)

經典訓讀文

經典現代語譯

爾ノ時ニ。世尊。即チ

爾の時に、世尊。即ち勝鬘に記

その時に世尊は、直ちに勝鬘に次の言葉を授けられ

記ニシテ。勝鬘ニ。三ノ大

したまはく、三の大誓願は一切

た。「この三つの大きな誓願は、あらゆる形あるも

誓願ハ如シ一切ノ色ノ悉

の色の悉く空界に入るが如し。

のを悉く空中に包み込むやうなものである。このや

入ニルガ空界ニ。如シ是

是の如く菩薩の恆沙の諸願は、

うに菩薩のガンジス河の砂のやうに無限の数の願は、

菩薩ノ恆沙ノ諸願。

皆悉く此の三大願の中に入るな

皆一つ残らずこの三大願の中に入るのである。この

皆悉ク入ニルガ此ノ三大

り。此の三の願は眞實にして廣

三つの願は眞實であり、廣大である」と。

願ノ中ニ。此ノ三ノ願ハ

大なりと。

者眞實ニテ廣大ナリト。

第四 攝受正法章

〔研究〕

○ 攝受正法章の概説と太子『義疏』の御説について

聖徳太子の『勝鬘經義疏』は、その内容を大きく分けると、「序説じよせつ」、「正説しよせつ」、「流通説るづせつ」の三つに分けられてをります。その中の「正説」が、いはゆる本論であり、その「正説」がまた十四章に分けられてゐます。その十四章のうち第四章が、これから述べようとする「攝受正法章しよじゆしよほうしよ」であります。この第四章「攝受正法章」と次の第五章「一乗章」との二章は、太子の分類によりますと、第一章から第三章までとともに、「乗じようの體たい」即ち、具體的な教へそのものを説明する章であります。しかし、分量的にみますと、第四、第五の二章だけで、十四章ある「正説」全體の半分を占めてゐるほどでありまして、いかにこの二章が重要な章であるかがわかります。

それでは、「攝受正法章」の内容は何か、といひますと、經典によれば、その大意は、次のやうに要約できるでせう。

第四章「攝受正法章」の前の第三章「三大願章」において、勝鬘夫人は、佛前において、「三つの大願」(大乘の願ひ)を發したのでありますが、この三大願を初め、菩薩のあらゆる恆沙(ガンジス河の砂のやうに數限りない)諸々の願は、みな攝受正法といふ一大願の中に攝めとられると説く。そして、この攝受正法から萬善の行が出生すると説く。太子はこれを「萬善出生の義を明す」と言はれ、その意味を「八地以上一念の心の中に能く五乘の諸善を生ず」と敷衍してをられます。正法を攝受する八地以上の菩薩の心の中に一切諸善を生ず、とせられるのです。

それでは「攝受正法」とは何か、といふことについて、經典は、攝受正法の「廣大」(廣く衆生をおほひ、自行化他を兼ねた大乘の精神をあらはす)の出生の義を譬へて、雲が興つて衆色の(さまざまの)雨及び種々の寶を雨ふらすに譬へ(雲興の譬)、また劫初(この世のはじまり)の成立する時に、大水が聚つて三千の宇宙(一切世界)及び四百億の類州(國々島々)を出生するに譬へます(大水の譬)。また、正法を攝受する八地以上の菩薩を譬へて、大地が、大海・諸山・草木・衆生を荷負(肩になふ)するに譬へ(重擔の譬)、また大地に四種の寶藏(たからのくら)を濫藏(濫みたくはへる)するに譬へます(寶藏の譬)。この攝受正法は、正法を攝受する人に異なることをないことを説き、それは身・命・財を捨てて、正法を攝受する八地以上の菩薩の一念に實現される、といふのであります。

經典にいふ、攝受正法が萬善の行を出生する意味に譬へる「雲興」「大水」の比喩は、天地創造の自然

神話と見られるものですから、「萬行出生」とは、天地國土の創造せられるやうに、佛の眞實が五乘（八・天・聲聞・緣覺・菩薩）とその因果とを生み出した、といふものです。また正法を攝受する八地以上の菩薩に譬へる「重擔」「寶藏」の比喩は、目に見えるこの天地・國々が創成され、大地が、海と山と草木と人間とを荷負し、四種の寶を藏するといふ自然の成立に譬へて、正法を攝受する八地以上の菩薩によつて五乗の世界が生ずる、となすのであつて、印度の自然神話をかりて佛教哲理を表現したものと解釋できます。「初に言ありき、言は神なりき」といふキリスト教『新約聖書』のコトバと對比するならば、こちらは「初に攝受正法ありき」といふことになりませうか。

太子の御釋は、經典に出てくる神話と哲理との關係については、原文解釋の域を超えないことなく、そのままに受け取られて、この譬へを大士（菩薩）の行と心とのはたらきの譬へとして追究されます。即ち、「雲興」の譬へには、八地以上の大士の「蔭覆」（烈日のために苦しむ衆生の蔭となつて蔽ふこと）の心をもつてし、「大水」の譬へには、大士の「洗蕩」（衆生の煩惱を洗ひそそぐこと）の心を憶念せられるのです。また「重擔」の譬へには、大士が衆生を「荷負」することを、「寶藏」の譬へには、大士が衆生のために「瀝藏」となることを指摘されるのです。つまり、人と法とのはたらきに重點を置いて、大士の善行をお究めになり、やがて、それが身・命・財を捨てて佛法を行ずる大士の「捨」の一念にきはまると述べられます。「此の捨の心即ち是れ攝受正法なり」との強き言葉をもつて、攝受正法の結びとせられるのであります。

以上がこの「攝受正法章」の概要であります。太子はこの攝受正法を「他分行」とみてをられます。これは非常に大切なことで、太子の『義疏』の基本的立場を示されたものと思はれます。太子の『義疏』は、勝鬘夫人を七地の菩薩としてをられます。その立場から、第一章の「歎佛眞實功德章」、第二章の「十大受章」、第三章の「三大願章」は、七地の菩薩である勝鬘夫人が、自らの分に應じて、佛の眞實功德を歎じ、十の大戒を受け、三つの大願を發したのであり、これらは勝鬘夫人自身の爲すことのできる行、即ち、「自分行」であります。それに對し、第四章の「攝受正法章」と第五章の「一乘章」との二章は、八地以上の菩薩の行とみてをられます。即ち、七地の菩薩である勝鬘の分を過ぎたる行であります。それ故に、これを「他分行」と稱されたのであります。そしてこの「他分行」である「攝受正法」は、「萬善出生の義」を示すものと解されてをられるのですから、すべての善は、この攝受正法から出生することになります。即ち、「自分行」も「他分行」から生まれ、「他分行」に攝取せられてこそ「自分行」が「自分行」として存在する意味を持つものであることを知らされます。ですから、第一章の「歎佛眞實功德章」の初めの部分に、「善を行ずるの義は、本、歸依に在り」とあり、第二章の「十大受章」の初めの部分に、「佛の眞實を歎じ常住に依らんと求むるは本善を修せんが爲なり」とあり、第三章の「三大願章」の初めの部分に、「歸依と受戒と既に昔に殊なり。故に願も亦更に勝願を發し、遠く常住の法身を期す。昔日の身滅智亡を願ふに異なり」とありますが、その中の「歸依されるもの」といひ、「佛の眞實」といひ、「常

住」といふのが、「自分行」を超えた「他分行」の世界であり、その「他分行」との關はりにおいては第一章から第三章までの「自分行」の意味がある、といふことになります。

勝鬘を八地の菩薩とみ、「攝受正法」を八地の勝鬘の行とみる註釋書（唐の吉藏・五四九—六三三・『勝鬘寶窟』及び『敦煌本』等）があります。勝鬘を八地の菩薩といふ立派な存在にみると、勝鬘は我々凡夫とはあまりにもかけ離れた存在となり、改めて「自分行」の説明をする必要はなくなつてしまひます。即ち、太子が指摘された第一章から第三章までを「自分行」、第四、第五章は「他分行」、といふ極めて重要な分類は、生まれてくる契機さへなくなることになります。従つてそれらの人々の解釋では、「自分行」・「他分行」の別がなされなかつたのも當然といへませう。事實、吉藏の『寶窟』では、この第一章から第三章までの行は、「正説を起すための方便行」とし、「自分行」とはしてをりません。

さうではなく、やはり第一章から第三章までは、勝鬘夫人自身の行であり、そして、それは廣く解釋すれば、我々を含めた至らぬものたちの行であり、それが、第四章の「攝受正法」、第五章の「一乘」といふ八地以上の菩薩の行、即ち、「他分行」を仰ぎ見、そこから生まれ、そこに歸することによつて、「自分行」が生かされていく、といふ太子の『義疏』の御解釋はすばらしいものであり、求道精進の宗教的心情をもつた體験的御解釋と思はせられます。なほ注目すべきことは、先にも觸れましたやうに、この「自分行」「他分行」の御解釋は、太子の『義疏』以前に製作せられたと思はれてゐる左記に掲げた現存の註釋

書には記されてゐないといふ點であります。但し、左記のうち第4書S六三八八は未見ですので、今後に待ちたいと思ひます。

現存する五〇六世紀の『勝鬘經』註釋書

- 1 『挾注勝鬘經』(五世紀後半寫本・大英博物館藏敦煌本S二六四九・大正藏經二七六三)
 - 2 『勝鬘義記』(五〇四年寫本・大英博物館藏敦煌本S二六六〇・大正藏經二七六一)
 - 3 『勝鬘經疏』(五二二年寫本・大英博物館藏敦煌本S五二四・大正藏經二七六一)
 - 4 『首題缺』(六世紀中葉寫本・大英博物館藏敦煌本S六三八八)
 - 5 『首題缺』(六世紀中葉寫本・北京コレクション 奈93・玉24・東洋文庫マイクロフィルム藏・本書で『敦煌本』と稱してゐるもの)
- (夜久正雄・梶村 昇)

〔攝受正法章の要旨〕(現代語譯)

爾そのときに、勝鬘佛しょうまんぶつに曰まをして言いはくから以下、「乘じようの體たい」(教おほへそのもの)を説明する中で、第一、第二、第三章は「自分行じぶんぎやう」でありましたが、「乘じようの體たい」の第二として、ここから始まる第四、第五の二章は、「他分行たがぎやう」を説明してゐます。二章ありますから、當然二つになります。

「他分行」の第一は、「攝受正法章しやうじゆしやうぽうしやう」であります。この章は「萬善出生まんぜんしゆつしやう」(一)といふ意味を説明してゐます。そ

の意味は、八地はちち以上の菩薩ぼさつの爲す善ぜんは、「一念の中に」五乘ごじやうの人人の爲す諸善しよぜんを盡ことごとく出生しゅつじふさせる、といふのであります。

「他分行」の第二は、「入一乘章にやういちじやうしやう」であります。この章は、すべての善行を一乘いちじやうに攝まめ入れる意味を説いてみます。その意味は、能生のうしやうの八地の行と、八地の行から生ぜしめられた五乗の人人の爲す諸々の善ぜんとを、皆、區別なく取りあげて一乘に攝め入れるといふのであります。

ひと通り「攝受正法」の意味を解釋しますと、能く萬善まんぜんの行を一念の心の中に、攝めとることができし心を「攝受」とします。その心によつて實現された善行は、みな眞理に合致してゐて、道にはづれてあませんから「正」と言ひます。それが衆生の行ひの規範きはん・法則ほつそくとなりますから「法」と言ひます。しかし、この「攝受正法」の解釋については、種々の説があつて同じではありません。

或る説では次のやうに云ひます。——そもそも「善ぜん」なるものは、みな能く攝めとつて衆生の爲す諸々の善行を生み出すものである。それ故に、凡夫ぼんぷから聖者しやうしやに至るまで、すべて「攝受正法」である、と。

また或る説では次のやうに云ひます。——外凡げぼんの人の爲す善は、みな相心さうしんを以て爲す故に、これを「攝受正法」とすることはできない。但し、内凡ないぼん以上の人人の爲す善は「攝受正法」としてよい、と。

また或る説では次のやうに云ひます。——内凡はまた眞の解脱げだつを得てゐない。故にこれを「攝受正法」とするには足りない。但し初地しよち以上の菩薩は、正しく眞觀しんかんを得てゐるから「攝受正法」とすることができ、

と。

しかし、いま私（太子）が採りあげる考へ方は次の通りであります。——八地以上の菩薩が、一念の心の中に萬善の行を攝めとることができ、それを「攝受」とします。それによつて實現された善行は、眞理に合致してゐて道にはづれてゐません。それ故「正」と言ひます。これが衆生の行ひの規範・法則となります。それ故「法」と言ひます。初地以上、七地以下の菩薩の行も、實にこれは眞の無漏であり、八地以上の菩薩と同様に「正」と言ふことができます。衆生の規範・法則となりますから、また同様に、「法」と稱することができます。しかしながら、七地以下の菩薩は、八地以上の菩薩のやうに「ただ一念の中に備に萬善の諸行を修め盡す」ことはできません。また未だ「竝べて觀する」こともできません。それ故に、七地以下の菩薩はなほまだ「攝受」と名づけることはできません。——なほ、經典の本文に當つてみて、自分で考へて確めなさい。もし、七地以下の菩薩の善行も盡く、一律に「攝受正法」であるとすれば、どうして、經典の本文で、菩薩が誓つたガンジス河の砂の数ほど無數にある衆生教化のための諸々の願は、すべて皆「一大願」（八地以上の一念の願）に攝めとられる。これが所謂「攝受正法」であると言ふことができませうか、さう言ふことはできません。私の言ふ「自分行」と「他分行」とは、これによつて、勝鬘にとつては七地以下の善行が「自分行」であり、八地以上の善行は「他分行」であると、その區別がはつきりわかるのであります。

(1) 萬善出生 すべての善行は攝受正法から出生する。

- (2) 五乘 人乘・天乘・聲聞乘・緣覺乘・菩薩乘の五つの教法。
- (3) 能生 萬善を出生することができる。
- (4) 凡と聖 次の菩薩修行の五十二位の階位によつて區別する。外凡が十位、内凡が三十位、聖位が十二位ある。

聖位
 妙覺・等覺・十地 (初地〜第十地)

初地は聖位の最下位である。

凡位
 十回向・十行・十住・十信 (初信〜第十信)

- (5) 相心 自他の別をおく差別の心。
- (6) 眞觀 眞理を觀すること。初地の菩薩から得るとされる。
- (7) 無漏 煩惱が無くなつた清淨な境地。
- (8) 竝べて觀する 現實世界の「有相」と、現實世界を超えた「無相」の世界との、雙方を一つのものとして觀することができるとの意。

(訓讀文)

爾時勝覺白佛言從以下、乘の體を明す中の第二に二章を擧げて他分行を明す。二章即ち自ら
 一と爲す。

第一に攝受正法章なり。萬善出生の義を明す。言ふところは八地以上の一念の心の中に能く五乘の諸善を生ず。

第二には入一乘章なり。一に收入するの義を云ふ。言ふところは總じて能生の八地の行と所生の五乗の諸善とを取りて皆一乘に入る。

一往攝受正法を釋せば、能く萬行を攝するの心を攝受と爲す。所修の善、理に當りて邪に非ざるが故に正と言ふ。物の軌則と爲るが故に法と言ふ。而るに此の攝受正法を釋すること種種不同なり。

或は云はく、夫れ善は皆能く攝して衆生の諸行を生ず。故に凡より聖に至るまで、皆取りて以て攝受正法と爲す。

或は云はく、外凡の善は皆相心を以て而も作すが故に攝受正法と爲すことを得ず。但し内凡以上を取る可し。

或は云はく、内凡は猶未だ眞解を得ず。故に亦未だ取るに足らず。但し初地以上正しく是れ眞觀なるが故に此從り取る可し。

而るに今須ふる所は、八地以上の一念の中に、備に萬行を修する心を攝受と爲す。所修の行、理に當りて邪に非ず。故に正と言ふ。物の軌則と爲る。故に法と言ふ。初地以上七地以還の行も實に是れ眞の無漏なり。故に亦應に正と言ふべし。物の軌則と爲る、故に亦法と稱す可し。然れども但一念の中に備に萬行を修する能はず。亦未だ竝べて觀ぜず。故に猶攝受の名を得ず。且文に臨みて自ら證せよ。もし盡く并べて七地已下を取り、以て攝受正法と爲せば、那んぞ菩薩、所有恒沙、諸願、一切皆入二

一大願^{いちだいがん} / 中^{なか}。所謂攝受正法^{いはゆるしやうじゆほう}ナリと言ふを得ん。言ふ所の自分^{いひところ}と他分^{たぶん}と此^{こゝ}を以て辨^まずすることを爲^なすなり。

〔攝受正法章の科段分け〕（現代語譯）

この「攝受正法章」の中を最初に二つに分けます。

第一には、章の初めから大功徳^{だいこうとく}有り、大利益^{だいりやく}有ればなりに訖^{おほ}るまでは、「願攝^{がんしやう}」①を説明してゐます。

第二には、勝鬘^{しょうまんぶつ}佛に曰^{まを}さく、我當^{われまさ}に佛の神力^{ぶつじんりき}を承^うけてから章の終りまでは、「行の攝受^{ぎやうしやう}」②を説明してゐます。

私（太子）の解釋は、右の科段分けとは少しく異なつてゐます。この「攝受正法章」は、正^{まさ}しくあらゆる善行は、盡く攝受正法から生れ出る、といふ「出生^{しゆつしやう}」の意義を示すことをもつて、章の主旨^{しゆし}としてゐます。但し衆生は、前章で述べた勝鬘^{さんざん}の三大願^{さんだいがん}を聞いて、直ちに願^{がん}なるものは、三大願が至極であると思ふのであります。それ故、一通り説明しますと、章の初めから大利益^{だいりやく}有ればなりに訖^{おほ}るまでは、七地以下の修行者のガンジス河の砂の數ほどある無數の願^{がん}は、勝鬘^{しょうまん}が誓つた前章の三大願も含めて、すべて八地以上の菩薩の「一念の願」の中に攝め入れられることを、先づ説明します。もし願^{がん}について、その最上至極^{しじやく}を論ずるならば、それは正しくこの「八地以上の菩薩の一念の願」なのであります。第二に、勝鬘^{しょうまんぶつ}佛に曰^{まを}さく、我當^{われまさ}に佛の（神力^{じんりき}）を承^うけてから以下は、正しく、萬善の行は攝受正法から「出生^{しゆつしやう}」することの意義を説明してゐます。

(1)願攝 すべての人々のあらゆる願を「攝受正法」といふ一大願が攝めとること。
(2)行の攝受 すべての人々のあらゆる善行を「攝受正法」が攝めとること。

(訓讀文)

中に就きて初めに開きて二と爲す。

第一に初め従り有^レ二大功徳一有^レ二大利益一に訖るまで、願攝を明す。

第二に勝鬘白^レ佛我當承^レテ佛神力^ヲ従り章を竟るまで、行の攝受を明す。

私の釋は少しく異なれり。此の章は正しく出生の義を以て宗と爲す。但し物、上の三願を聞きて便ち謂へり、願は此に極まると。故に一往をいはば初め従り有^レ二大利益一に訖るまで、先づ七地以下の恒沙の諸願皆八地以上の一念の願の中に入ることを明す。若し其の至極を論せば正しく此に在り。第二に勝鬘白^レ佛我當承^レテ佛(神力^ヲ)従り以下、正しく出生の義を明す。

〔研究〕

○ 太子『義疏』の總括序論的敘述について

ここから始まる第四章の「攝受正法章」の冒頭にある總括序論的敘述は、「攝受正法章の要旨」と題した部分であります。その中で太子は、「攝受正法」の義について異説を紹介されながら、「而るに今須ふる所は」と言つて太子御自身の所説を述べてをられます。太子『義疏』はこのやうに各章ごとに章全體を總

括する部分が、各章の初めに記されてをります。いはば各章ごとの總括序論的敘述といふべきものです。

しかもここで注目すべきことは、『義疏』のこの各章ごとの序論ともいふべき敘述の中に、實に重要ないはば『義疏』の核心とも思はれる信仰思想が述べられてゐる點です。たとへば、さきにも指摘したやうに、第一章の「歎佛眞實功德章」の總括序論的敘述の中に「善を行ずるの義は、本、歸依に在り」とあり、第二章の「十大受章」では「佛の眞實を歎じ常住に依らんと求むるは、本、善を修せんが爲なり」とあり、第三章の「三大願章」では「歸依と受戒と既に昔に殊なり。故に願も亦更に勝願を發し、遠く常住の法身を期す。昔日の身滅智亡を願ふに異なり」とあることなどがそれです。この第四章の「攝受正法章」では、前述のやうに「萬善出生の義」と言はれるのが、この序論的敘述の中の重要な點であります。

しかも、もう一つ注目すべきことは『敦煌本』（奈93）との比較の結果であります。『敦煌本』（奈93）は「就第四攝受正法章。又分爲二。第一明願。又分爲一……」（第四攝受正法章に就きて、又分ちて二と爲す。第一に願を明す。又分ちて二と爲す……）とあつて、「攝受正法章」に入ると、すぐに經典の科段分けが始まり、字句の説明があり、ついで次の章に移つていつてをります。『敦煌本』（奈93）では、次の章も同様に科段分けから始まつてゐて、ここでいふ各章ごとの總括序論的敘述はありません。以下同様です。『敦煌本』（奈93）の現存の部分がかうですから、同本で脱落して今存在してゐない序説から第三章までの部分も、恐らく各章ごとの總括序論的敘述は無かつたと見るべきでせう。強ひて推測すれば、『敦煌本』（奈93）の現

在缺落して見ることでできない冒頭部分に、全體を總括する敘述があつたかも知れませんが、あつたとしても、この太子『義疏』のやうな詳細な敘述は望むべくもありません。なぜならば、現存の『敦煌本』(奈93)の各章の初めには總括序論的敘述が無いからであります。

以上の點から考へても太子『義疏』の各章の初めの總括序論的敘述は、太子御自身の信仰思想をうかがふべき重要な箇所であると思はれます。

(松吉基順)

〔願攝〕(現代語譯)

第一に「願攝」(攝受正法が諸々の願を攝めとる)を説明する中に、また二つあります。

第一に、まさしく「願攝」そのものを説明し、

第二に、佛は勝鬘が説いたことを讃めたたへて認められ、願攝を成就せしめられることを説明します。

第一の正しく「願攝」そのものを説明する中について、三つあります。

第一に、勝鬘が佛のお言葉を戴くことを説明します。

第二に、勝鬘が説くことを佛が許すことを説明します。

第三に、勝鬘佛に白してから以下は、まさしく「願攝」そのものを説明します。

(訓讀文)

第一に願攝を明す中に亦二有り。

第一に正しく願攝を明し、

第二に如来の讚成を明す。

第一に正しく願攝を明す中に就きて、即ち三有り。

第一に勝鬘命を受くるを明す。

第二に佛の説くことを許すを明す。

第三に勝鬘白佛に従り以下、正しく願攝を明す。

經典(勝鬘命を受く)

經典訓讀文

經典現代語譯

爾ノ時。勝鬘白佛。

爾の時に、勝鬘佛に白して言は

その時に、勝鬘は佛に申しあげた。「私は、ただ今

言。我レ今當ニ復

く、我今當に復佛の威神を承

から、佛の偉大なお力を身に戴いて、調伏(身心を調

承ニ佛ノ威神ヲ説ク調

て調伏の大願眞實にして異なる

へて悪行を制伏する)の大願が眞實であつて異なるこ

伏ノ大願眞實ニ無

こと無きを説くべし。

とがない、その大願を説きたいと思ひます」と。

異。

〔御語釋〕(現代語譯)

佛の威神を承けての「威神」とは、外形の容姿が端正で嚴肅なることを「威」と言ひ、その内心は推し測り難

いことを「神」と言ひます。しかし今この場合、「威神を承けて」といふのは、如來が直ちに勝鬘に對し、「説きたい教へがあるならば、その考へるところを自分の思ふ通りに説いてよろしい」と、お許しになられたことをいふのであります。呪術的なことを行つて、ものを言はない木や石に、ものを言はせてみせるといふやうな魔術的な力を「承ける」ことを言ふのではありません。

前の三章においては、「佛の威神を承ける」ことを勝鬘は求めませんでした。ただこの章からは、「佛の威神を承ける」ことを佛に請うてゐるのであります。それは、前の三章は、勝鬘が七地の菩薩として自分で行ふことができる「自分行」であつたのに對し、この章からは、勝鬘の分を超えた八地以上の行、すなはち「他分行」になりましたから、佛のお力を借りなければ説くことができないのであります。このことから、「自分行」と「他分行」との相違が證明できるのであります。

調伏の大願とは、心がいつも正しい道理から離れない、これを「調伏」といひます。あらゆる徳を成就しようと努めることを「大願」とするのであります。眞實にして異なること無しとは、佛がかつて此の世に在つた、その昔に立てた「願」と、勝鬘の今の「願」とは異なることが無いのであります。また、勝鬘の「願」は、佛の説くところの如くであつて、それに異なることがない、といふ説もあります。

(訓讀文)

承^うテ^テ佛^{ぶつ}威^い神^{じん}とは、外形^{けいぎょう}端^{たん}肅^{じゆく}なるを威^いと曰^いひ、内心^{ないしん}測^{はか}り難^{がた}きを神^{じん}と曰^いふ。而^{しか}るに今^{いま}承^{まう}けてとは、直^{ただ}ち

に是れ如來にょらい己おのれに説くこと有らば其そのの所辨しよへんを恣しにせよと許したまふなり。異術いじゆつをもつて木石ぼくせきに相ひ加へて能く之を言はしむると謂ふには非ず。

前の三章には威を承けんと求めず。但此の章ただこ従り乃ち威を承けんと請ふ。則ち所謂自分・他分すなははいはゆるじぶん亦證すべし。

調伏ぢやうふく大願だいがんとは、心恒こころつねに理に附するを調伏と爲す。徳として期せざること無きを大願と爲す。眞實しんじつ無異むいとは、言ふところは佛の昔の願と異なること無きなり。又云はく、佛の所説の如く異なること無きなりと。(1)

(1) 『敦煌本』は眞實しんじつ 无異むい者もの。明あきら如ごと佛ぶつノ所説しよせつ也。としてゐるので「又云はく」に同じ。

〔許聽〕(現代語譯)

第二の勝鬘が説くことを、佛が許されたことについては、經典を御覽なさい。

(訓讀文)

許聽見こちやうみつ可べし。

經典(許聽)

經典訓讀文

經典現代語譯

佛告ぶつこ勝鬘しょうまん一恣いちしニ。

佛勝鬘ぶつしょうまんに告げたまはく、恣しに

佛は勝鬘におつしやつた。「思ひ通りに説きなさい。

聽ス汝ガ説ヲ

せよ汝が説くことを聽す。

おまへが説くことを聽す」と。

〔正しく願攝を明す〕（現代語譯）

第三は、正しく願攝そのものを説明します。

〔訓讀文〕

第三、正しく願攝を明す。

經典（願攝を明す）

經典訓讀文

經典現代語譯

勝鬘白ク佛ニ言ク。菩薩ノ所有恒沙ノ諸願ヘ。

勝鬘佛に白して言はく、菩薩の所有恒沙の諸願は、一切皆一大願の中に入る、所謂攝受正法なり。攝受正法を眞に大願と爲す。

一切皆入ニ一大願ノ中ニ。

願の中に入る、所謂攝受正法なり。攝受正法を眞に大願と爲す。

所謂攝受正法ナリ。攝

眞の大願とします」と。

受正法ヲ眞ニ爲ス大願ト。

眞の大願とします」と。

〔御語釋〕（現代語譯）

恒沙の諸願は皆一大願の中に入るといふ中の「一願」とは、八地以上の菩薩が「一念」の心の中に起す願であります。その意味は、七地以下の人々が起すガンジス河の砂の数ほども數限りなくある願ひは、皆この八地以上

あります。その意味は、七地以下の人々が起すガンジス河の砂の数ほども數限りなくある願ひは、皆この八地以上

あります。その意味は、七地以下の人々が起すガンジス河の砂の数ほども數限りなくある願ひは、皆この八地以上

の菩薩の起す「一念の願」の中に攝めとられるのであります。それ故に皆一大願の中に入ると言ふのであります。所謂攝受正法とは、この八地以上の菩薩の起す一念の心の中に起す「一願」そのものと、正法としてあらはれる萬善の行とを生みだします。これはとりもなほさず、八地以上の菩薩が一念の中に起す心の働きであります。それ故に攝受正法を眞に大願と爲すと云ふのであります。

(訓讀文)

恒沙諸願皆入一大願中^{ナカ}とは、一願とは謂はく八地以上の一念の心中の願なり。言ふところは七地以下の恒沙の諸願は皆八地以上の一念の願の中に入る。故に皆入一大願中^{ナカ}と云ふ。所謂攝受正法とは、一願の體と萬行の正法とを出す。即ち是れ八地以上の一念の上の用なり。故に攝受正法眞^ニ爲^ス大願^トと云ふなり。

〔如來の讚成及び現徳を讚す〕(現代語譯)

佛勝鬘を讚しから以下は、前に續いて「願攝」を説明する箇所の中の第二で、佛が勝鬘を讚めたたへて認められる箇所であります。この中について、また五つあります。

第一は、佛が勝鬘の現在の徳を讚めてあります。

(訓讀文)

佛讚ぶつさんニシテマタ勝鬘しょうまんニ従リ以下、願攝がんしやくを明あかす中の第二だいにに如來にょらいの讚成さんじやうなり。中に就つきて亦また五ご有り。

第一だいいちに其その現德げんとくを讚さんす。

經典きんげん（現德を讚す）

經典訓讀文

經典現代語譯

佛讚ぶつさんニシテマタ勝鬘しょうまんニ従リ以下、願攝がんしやくを明あかす中の第二だいにに如來にょらいの讚成さんじやうなり。

佛讚ぶつしょうまんを讚さんしたまはく、善よき哉かな

佛ほとけが勝鬘しょうまんを讚ほめて申まされるには、「よろしい、大變だいへん

哉善哉さぜん。智慧ちゑ方便ほんべん甚じん深微しんみ妙みょうなり。

善よき哉かな、智慧ちゑ方便ほんべん甚じん深微しんみ妙みょうなり。

よろしい。おまへの智慧ちゑと、また衆生しゆじやうを救すくふべき方かた

深微しんみ妙みょうナリ。

便力べんりきとは、甚じんだ深く且かつつ微びに入り細こを穿うつて妙たなる

ものがある」と。

〔往因を歎す〕（現代語譯）

第二だいにに汝なんぢ已ぢに長夜ちやうやにから以下は、勝鬘しょうまんの現在げんざいの德とくは前世ぜんせいの善行ぜんぎやうに因よるものであるから、その前世ぜんせいの德行とくぎやうを讚さん歎たんしてゐます。

（訓讀文）

第二だいにに汝なんぢ已ぢに長夜ちやうやニ従リ以下、其その往因わういんを歎たんす。

經典きんげん（往因を歎す）

經典訓讀文

經典現代語譯

汝なんぢ已ぢに長夜ちやうやニ殖うニ諸しよ、

汝なんぢ已ぢに長夜ちやうやに諸しよの善本ぜんぽんを殖う多たつ。

「おまへは已すに前世ぜんせいから種々しゆしゆの善根ぜんこんを積たんできた。

善本^一。來世ノ衆生、來世の衆生の久しく善根を種^ゑゑたる者は乃ち能く汝が所説を解^げせん。來世の衆生で、長らく善根を植^まゑ育てるものは、おまへの説くところをよく理解するであらう」と。

〔所説諸佛と同じなることを歎す〕（現代語譯）

第三に汝が所説から以下は、勝鬘の説くところが、諸佛の説くところと同じであることを讃歎してゐます。

（訓讀文）

第三に汝が所説従り以下、其の所説諸佛と同じなることを歎す。

經典（所説諸佛と同じなることを歎す）

經典訓讀文

經典現代語譯

汝ガ之所説ノ攝受正法。汝が所説の攝受正法は、皆是れ過去・未來・現在の諸佛已に説き、今説き、當に説くべし。先も説かれるに違ひない」と。

〔説くこと釋迦と同じなることを歎す〕（現代語譯）

第四に我今無上菩提を得てから以下は、勝鬘の説くところが、釋迦の所説と同じであることを讃歎してゐます。

ところで、釋迦も諸佛の一人でありますが、釋迦は、肉身の釋迦として一代を通じて教化をした祖でありますから、諸佛の中に含めないで、別に擧げたのであります。

(訓讀文)

第四に我今得無上菩提^ニ從^テ以下、説くこと釋迦と同じなることを歎す。然るに釋迦も即ち諸佛に入るも、但し是れ一化の主なるが故に更に別に擧ぐるなり。

經典

經典訓讀文

經典現代語譯

(説くこと釋迦と同じ
しなることを歎す)

我今得無上菩提。

我今無上菩提を得て、亦常に此

「私(釋迦)も今、この上ない悟りを得て、また變る

亦常説此攝受正

の攝受正法を説けり。

ことなくこの攝受正法を説いてゐる」と。

法。

〔攝受正法の所有功德を歎す〕(現代語譯)

第五に是の如き我が説くから以下は、攝受正法のあらゆる徳功を讚歎してゐます。

(訓讀文)

第五に如是我説從^テ以下、攝受正法の所有功德を歎す。

經典（攝受正法の所）
（有功德を歎す）

經典訓讀文

經典現代語譯

如^レ是^ノ我^ガ説^ク攝受正

是^ノ如^ク我^ガ説^ク攝受正法の所

「このやうに私（釋迦）の説く攝受正法のもつあらゆる

法^ノ所有^ス功德^ハ。不^レ

有^ル功德^ハ、邊際^{を得}ず。如^來の

る功德は、限り無く廣大である。如來（諸佛）の智

得^ニ邊際^一。如^來ノ智

智慧辯才^{も亦}邊際^{無し}。何^{を以}

慧辯才もまた限り無いものである。何故かと言へば、

慧辯才^モ亦^シ無^シ邊際^一。

ての故^に。是^ノ攝受正法^ハ大^功

この攝受正法は、廣大無邊の大功德と大利益がある

何^ヲ以^テヲ^ノ故^ニ。是^ノ攝

徳^有り、大^利益^有ればなり。

からである」と。

受正法^ハ有^リ大^功徳^一。

有^ニレバナリ大^利益^一。

〔御語釋〕（現代語譯）

邊際^{を得}ずとは、たしかにこの「攝受正法」は、その「理」（意味する内容）が深く幽遠で、すべてを言葉で説

き盡^すすることはできません。それで「邊際^{を得}ず」と言ふのであります。如來^の智慧^{辯才}も亦^シ邊際^{無し}とは、次

の疑問に對する説明であります。その疑問とはかうであります。——もし攝受正法の功德^がすべて言葉で説き盡

すことができないならば、またその「理」を理解できるものはあないに違ひない。さうすると、一體誰^がこの

「理」を衆生^のために説くのであらうか、説ける人はゐない——と。そこで、この疑問に對して、如來^の智慧^辯

才^{も亦}邊際^{無し}と答へてゐます。その語句の意味は次の通りです。——佛智^は際限^{のない}「理」から生じてゐる

ので、佛の智慧も際限のないものである。今、この際限ない佛智をもつて、その生れた元になる際限のない理を照らしかへすことは、佛であるならばどうして不可能であらうか、不可能ではない。であるから、佛の智慧を稱して「一切種智」（一切のものを生み出し、照らし出す元の智慧）と言ふのである——と。何を以ての故にから以下は、そこで、佛の智慧が「邊際の無い」ことの理由を説明します。疑問を出して言ふには——何を以てて如来の智慧もまた邊際が無いのか——と。それに答へて言ふには、この攝受正法の「理」は、大功德・大利益がある。故にその「理」から生じたところの佛智もまた、邊際が無いのである——と。またかういふ説明もあります。——なぜ攝受正法のもつてゐるあらゆる功德は邊際が無いのか、と言ふと、この攝受正法は、上かみはよく佛の一切種智を感得し、下しもはよく衆生を教化する。このやうな大功德・大利益は、到底説明しようにも説明し盡すことができない。それ故に邊際が無いのである——と。

(訓讀文)

不得邊際えんざいとは、只是の攝受正法は理深く幽遠なり、説くこと盡すべからず。故に不得邊際と云ふ。
如來智慧辯才亦無邊際とは、疑ひを釋す。若し攝受の功德邊際を得ざれば、亦應に能く此の理を解する者無かるべし。誰か此の理を以て爲に衆生に説かんや。故に釋して曰はく、佛智は無邊の理従り生ずるが故に佛智も亦邊際無し。今無邊際むへんざいの智を以て、還りて無邊際むへんざいの理を照すこと、佛と爲らば何の難からん。所以に稱して一切種智と爲す。何以故従り以下、仍て佛智の邊際無きこと

を釋す。疑ひを標して云はく、何を以て如來の智慧も亦邊際無きや。釋して曰はく、此の攝受正法の理は大功德利益有り。故に所生の佛智にも亦邊際無きなり。亦釋すらく、何を以て攝受の所有功德邊際無しとならば、此の攝受正法は上能く種智を感じ、下能く衆生を化す。是の如きの功德利益は説けども盡す可からず。故に邊際を得ざるなり。

〔研究〕

一、邊際を得ずの御解釋について

經典の邊際を得ずを釋して、太子『義疏』は、「攝受正法は理深く幽遠なり。説くこと盡す可からず」と釋してをられます。『敦煌本』は、これについて何の釋も示してをりません。太子の御釋を拜見しながら、我々は、攝受正法は言ふまでもなく、人生そのものが人智をもつてしては「説き盡すことのできないもの」であることを悟らせられます。同時に、人生を科學だけで究盡し得るかのやうに振る舞つてゐる今日の迷妄について改めて考へさせられます。

二、如來の智慧辯才も亦邊際無しの御解釋について

經典の如來の智慧辯才も亦邊際無しを釋するに當つて、『敦煌本』は次のやうに述べてゐます。

物疑云。攝受功德。不得邊際。便謂如來。不知其邊。故云。如來之智。亦無邊際也。(人が疑つて云ふに、攝受の功德が廣大で限り無いものであるならば、如來もその邊際がわからないではないか、と。……しかし、

如來がわからないといふことはないわけであるから……それ故に如來の智もまた廣大で限りが無いのであると云へる。

太子の御釋は、「疑うたがひ」を示すといふ點においては同様でありますが、その「疑」の内容においては相違があります。即ち、「若し攝受の功德邊際を得ざれば、亦また應よに能よく此の理を解げする者無かるべし」。さうすると、「誰たれか此の理を以て爲に衆生に説かんや」、即ち、攝受正法の「理」を、一體誰が衆生のために説くのであらうか、といふことが、太子の示された「疑」の内容であります。『敦煌本』の「疑」は、攝受の功德が邊際ないならば、如來と雖もその邊際がわからないといふことになるではないか、といふ論理的な矛盾を指摘してゐるに過ぎません。

これに關連して思ひ出されるのは、『法華經』の中に、菩薩が親しん近じんすべきものとして、「山閒における坐禪」が擧げられてゐる箇所がありますが、太子は、『法華義疏』の中でこれを釋して、菩薩が「彼の山閒に就きて常に坐禪を好む」ならば、この『法華經』を誰が衆生のために説くのか、と強い調子で述べられて、つひに「山閒で坐禪を好む」ことは、菩薩が親近してはならないもの一つに數へてをられることであります。太子は佛道を常に現實との關はりにおいて把握しようとしてをられたのであります。

次に、この「疑」に對する「釋」においても、『敦煌本』の釋と『義疏』のそれとは、著しく異なつてゐます。『敦煌本』の釋は既に指摘しましたやうに、いはば一種の逆説でありまして、AがBであること

は、BがAであるからであると言つてゐるやうなものであります。かうした證明法が傳統的であると言はれば、それまでであります。それにしてもあまりにも無内容であります。

太子の御釋は、「佛智は無邊の理より生ずるが故に佛智も亦邊際無し。今無邊際の智を以て、還りて無邊際の理を照らすこと、佛とならば何の難からん。所以に稱して一切種智となす」と言はれます。攝受正法の「理」と、佛の「智」とを相應させて釋してをられます。この場合、「理」とは本體、眞理そのものであり、「智」とは用、即ち、働きであると思ひます。そして、智は理より生じ、理は智によつて照らされます。換言すれば、働きは理そのものから生じ、理そのものは働きによつて照らされるといふこととなります。いはば感應相稱の世界を念頭に置かれたと思はれます。理は説き盡すことはできませんが、智となつて照らしだされることによつて、衆生のための働きとなることができるといふことではないでせうか。今の言葉で言ふならば、本當の心は、本當の心でないといけないといふことであらうかと思ひます。

なほまた、太子の御釋の中の「還りて無邊際の理を照らす」とか、「亦釋ヌツ」の中の「上能く種智を感じ、下能く衆生を化す」といふ用語に、單なる論理的論證ではない、深い宗教的情操を感じさせられるものがあります。太子にとつて、佛の教へとは、智的理解を包含した情的世界として受けとられてをられたのではないでせうか。

〔行攝〕（現代語譯）

我當に佛の神力を承けてから以下は、本章の第二の箇所で、「行攝」（攝受正法が萬善の行を攝めとる）（1）を説明します。私の意見では、正に、すべての善が攝受正法から出生するといふ、「出生」の意味を説明してゐるとするのであります。また分けて二つにします。

第一に、正に「行攝」を説明し、

第二に、爾時、世尊、勝鬘所説の……に於てから以下、この攝受正法章の終りまでは、また如來が勝鬘の所説を讀めて、その説くところの行攝の成就をお認めになることを説明します。

第一に正に「行攝」を説明する箇所について、またその中を分けて三つとします。

第一に先づ「行攝」の「體」（行攝そのもの）を示します。また「能生」の「體」と言つてもよいでせう。

第二に譬へば劫の初めて成ずる時……が如しから以下は、正に「出生」の意味を説明します。

第三に世尊。攝受の正法と正法を攝受するとはから以下は、「攝受の正法」と「正法を攝受すること」とが、一つのものであることを説いて、衆生の疑ひを釋き明すのであります。

第一の「行攝の體」（能生の體）を示す箇所の中に、また三つあります。

（1）『昭和會本』の「攝行」は行攝の誤と見る。

(訓讀文)

我當承_ニ佛_ヲ神力_ヲ從_リ以下、第二_ニ行攝_ヲを明_ス。私_ニ云_{ハク}、正_{しく}出_生の義_ヲを明_スなり。又_タ開_{キテ}二_ト爲_ス。

第一_ニ正_{しく}行攝_ヲを明_シ、

第二_ニ爾_時。世尊_{。於_テ勝鬘_所說_{……}從_リ以下、章_ヲを竟_ルまで、亦_如來_の讚_成を明_ス。}

第一_ニ正_{しく}行攝_ヲを明_スに就_{キテ}、又_分ちて三_ト爲_ス。

第一_ニ先_づ行攝_の體_ヲを出_ス。亦_可なるべし、能_生の體_{ナリ}。

第二_ニ譬_へ如_シ劫_ノ初_成時_{……}從_リ以下、正_{しく}出_生の義_ヲを明_ス。

第三_ニ世尊_{。攝_受正_法攝_二受_{正_法者_、從_リ以下、相_即を明_{シテ}以_テ物_の疑_ひを釋_ス。}}

第一_{の中}に亦_三有_リ。

〔受命〕(現代語譯)

第一_に、勝鬘_が佛_の「命_{を受}く」(み言葉_ををいた_だく)と_ころで_あります。

(訓讀文)

第一に命を受く。

經典(受命)

經典訓讀文

經典現代語譯

勝鬘。白^レ佛。我

勝鬘、佛に白さく、我當に佛の

勝鬘が佛に申し上げるには、「私は佛の神通力をい

當^ニ承^ニテ佛ノ神力ヲ。

神力を承けて、更に復攝受正法

ただいて、さらにまた攝受正法の廣大の意味を説明

更^ニ復^タ演^中說^テ攝受正

廣大の義を演說すべし、と。

したいと思ひます」と。

法廣大之義^上。

〔許聽〕(現代語譯)

第二に、佛の「許聽」(聞き入れられること)であります。

(訓讀文)

第二に許聽。

經典(許聽)

經典訓讀文

經典現代語譯

佛ノ言便說^ト。

佛の言はく便ち説くべしと。

佛が申されるには「思ふ通りにすぐ説きなさい」と。

〔行攝の體〕(現代語譯)

第三に佛ぶつに白まをしてから以下は、正ただに「行攝ぎょうじやう」の「體たい」を示します。皆みな、經典きやうてんを御覽ごらんなさい。

(訓讀文)

第三だいさんに白まをシテ佛ぶつニ從よリ以下いげ、正ただしく行ぎやうの體たいを出いだす。皆みな見みつ可べし。

(一)「研究」の項に説明する。

經典 (行攝の體)

勝鬘しやうまん白びやく佛ぶつニ言ごフ。攝じやく

勝鬘佛しやうまんぶつに白まをして言いはく、攝受正じやくじゆしやう

勝鬘しやうまんが佛ぶつに申まをし上げるには、「攝受正じやくじゆしやう法の廣大こうだいの意

受正じゆ法ぽう廣大こうだいノ義ぎトハ者しや。

法ぽう廣大こうだいの義ぎとは、即すなはち是これ無量むりやう

味あじは、これ正ただにはかり知しることができません。すべ

即すなはち是これ無量むりやうナリ。得えニ

なり、一切いっさいの佛法ぶつぽうを得え、八萬四はちまんし

ての佛法ぶつぽうを得えて、八萬四千はちまんしにもものぼる種類しゆるいの教きやうへを

一切いっさいノ佛法ぶつぽうヲ。攝じやくスルナリ

千せんの法門ぽうもんを攝じやくするなり。

攝じやくめ取とつてをります」と。

八萬四千はちまんしノ法門ぽうもんヲ。

〔御語釋〕〔現代語譯〕

廣大こうだいの義ぎといふのは、「行ぎやうの體たい」をいふのであります。一説いっせつでは、前の句く〔受命じゆめい〕の句くの「攝受正じやくじゆしやう法の廣大こうだいの

義ぎ」を示したといつてゐます。即すなはち是これ無量むりやうなりから以下いげは皆みな「廣大こうだい」を釋しやくき明あしたのであります。八萬

四千よんせんの法門ぽうもんとは、他の解說書げせつしよに説明せつめいがありますので、今いまここには記ししません。

(訓讀文)

廣大義とは、謂はく行の體なり。

一に云はく、前の句を牒すと(一)。

卽是れ無量ナリ従り以下、

皆廣大を釋す。

八萬四千法門とは、

餘疏に記する有るをもつて而も今は記せず。

(一)『敦煌本』は廣大義ノ者、亦牒前廣大義ノ句也。としてゐるので、「一に云はく」と同じ。

〔研究〕

一、「出生の義を明す」のお言葉について

經典の「我當に佛の神力を承けて」から以下、本章の終りまでは、前段の「願攝」につづいて「行攝」を説明する箇所であるといふのが、一般の説明のやうです。前段の、菩薩の恒沙の諸願がみな一大願すなはち攝受正法の願の中に入るのを「願攝」と言ふのに對して、攝受正法が一切の佛法を得、八萬四千の法門を攝する——つまり萬行を攝めとるので、本段の主題を「行攝」となすのです。

ところが『義疏』の著者太子は「第二に行攝を明す」と通説を認められたうへで、「私に云はく、正しく出生の義を明すなり」と、太子御自身の見地を述べられたのです。『敦煌本』には、「第二に行攝を明す」とありますが、「私に云はく……」といふ一文はありません。したがつて、太子『義疏』は、この箇所だけからすれば、敦煌本の著者とは違ふ人物によつて書かれたことになります。

『義疏』は、攝受正法章そのものを「出生の義を以て宗と爲す」(一八一頁)と書かれてゐます。これもまた『敦煌本』にはない文で、「私の釋は少しく異なり、此の章は出生の義を以て宗と爲す」と書かれてゐ

るのです。したがって、これは『義疏』の『敦煌本』と異なる釋と見られます。

では何故、『義疏』が「行攝」を「出生」とせられたかについて考へてみます。

攝受正法章の初めの部分で述べられた太子のお考へによれば、「攝受正法」とは「能く萬行を攝するの心（しやうじゆ）を攝受と爲す。所修の善（しよじゆ）、理に當りて邪（じや）に非ざるが故に正（しやう）と言ふ。物の軌則（きそく）と爲るが故に法（ぽう）と言ふ」といふ意味です。しかも太子はこれを「一往の釋（しやく）」とされ、さらに「攝受」の「心」を追究して、「八地以上の一念の中に、備に萬行を修する心」を「攝受」とせられたのです。

この意味は、「八地以上の菩薩が（差別にとらはれない平等の大悲といふ）かはらぬ思ひの中に、ありとあるすべての善行を實修する、その心を攝受といふ」との意味だと思はれます。太子は、その心からあらゆる善が生れ出る（出生）とされるのです。

われわれの「願」と「行」とが八地以上の菩薩の一念に攝めとられることを、われわれの「願」と「行」とはすべて八地以上の菩薩の一念の中から生じたものであると説かれるのです。歸依なき行は「綵色の膠（さいしきにか）なきが如し」（にかはの入らない繪具（えぐ）がすぐはげてしまふやうなものです）と仰せられたのと同じで、われわれが勝手によしと思つてすることがすべて善になるのではない、八地以上の菩薩の心の中に攝めとられた時に初めて善として生れてくる、とせられたのではないかと思ひます。

「行攝」と言へば、萬行を攝めるといふことであつて、それは八地以上の菩薩行といふことになりま

す。ところが勝鬘は七地で、八地以上に達してゐません。つまり、攝めとられる立場で、攝めとる立場ではない。實現してゐないことを實現してゐる立場から説くことはできません。そこでこの章を太子は「出生の義を明す」とせられたのでせう。

佛が萬行を攝めとるといふ説明のしかたは、佛の立場からの説明になります。「願攝」とか「行攝」とかいふのはこの立場からの説明になります。太子の御説は、これに對して萬行が佛から出生すると説明されるのです。これは、佛から衆生が生れ出たといふ意味で、子どもの立場からいのちの源としての親の愛に氣づくといふことになります。この「攝受正法章」を「出生の義を明す」とされ、「行攝」の説明の箇所を「出生」とせられるのは、かういふ深い意味からではありませんまいか。この點は本章の眼目でもありませんから、さらに『義疏』の敘述の展開を注意したいと思ひます。

一、「受命」と「許聽」の二つについて

勝鬘夫人が佛の神通力をいただいて（受命）「攝受正法廣大の義」を説明したいと佛に申し上げ、佛のお許しを得て（許聽）説明するこの箇所を、太子は精妙に三つの段階に分けてをられます。

中心は「行の體を出す」といふ最後の文にあることになるのは言ふまでもありませんが、そこに至る段階として、「受命」「許聽」の順序をとつてゐることを太子は指摘なさつたのです。

これは、前述の通り、七地の境地にゐる勝鬘の及ばない八地以上の境地の人の一念について説くことに

なりますから、勝鬘はかうした順序をとつてゐるので、そこに勝鬘の謙虚な態度が見られます。そのことを太子は注意なきつたのです。「受命」「許聽」は『敦煌本』のこの箇所には見當りません。

「受命」

勝鬘が佛に、佛の神力を承けて攝受正法廣大の義を説明したいと申し上げて、佛のお許しを得ようとしたこの箇所について、太子が經典にはない佛の「命を受く」といふ言葉をお使ひになつてをられる點を考へてみたいと思ひます。「命」といふ文字は日本で古來から「みこと」と訓まれてゐますので、その點について述べてみます。

漢字の「命」は「おおせ、または教えを原義とし、ひいて、つげる意」（『角川・漢和中辭典』）とあります。この意味から「受命」は「①君主の命令を受ける②天命を受けて天子となる」（『同前書』）となるわけです。「義疏」のこの場合は、佛の命令を受ける意味ですから①の場合から類推して用ひられたのであると思へれます。

元來「みこと」といふ言葉は「みこともち」といふ言葉となつて日本の古代の政治思想の根本を示す言葉ですが、この「みこと」（御言）といふ日本語に對して『古事記』では「命」の文字を當ててゐます。神々を「……のミコト」と呼稱する場合にも「命」の字をあててゐます。

「是に天つ神諸の命以ちて、伊邪那岐命、伊邪那美命二柱の神に、是のただよへる國を修め造り固め成

せりと詔りて、天の沼矛を賜ひて、言依さし賜ひき」（於是、天神諸命以、詔伊邪那岐命、伊邪那美命
二柱神云々）（『古事記上卷』）

をはじめとして多数の用例があります。（戸田義雄氏『宗教と言語』「言葉の成就」、田上光治氏「ミコトの意義」

参照）

「受命」については『日本書紀』の日本武尊（倭建命）の條に、尊が能褒野でなくなられる直前、吉備武彦をして天皇に奏さしめなされたお言葉の冒頭に、次の用例があります。

「臣、命を天朝に受りて、遠く東の夷を征つ、則ち神の恩を被り皇の威に頼りて、叛ける者罪に伏ひ、荒ふる神、おのづからに調ひぬ。」（臣受命天朝、遠征東夷。則被神恩、賴皇威、而叛者伏罪、荒神自調）（日本古典文學大系本『日本書紀』上、三二〇～二一頁）

つづく尊のお言葉の中に「復命」といふ語もあり、「かへりごとまをす」と訓んでゐます。「かへりごと」は『古事記』では「復奏」「覆奏」とあります。これは「かへりごとまをす」の「まをす」に重點を置いた漢字表記ですから「受命」に對しては「復命」が相應すると思はれます。「みことをうけたまはる」に對して「かへりごとまをす」となるのです。いづれにしろ「受命」は佛教語でなく、儒教の影響を受けた古代中國の政治思想をあらはす言葉です。この漢語をこの場合にお使ひになつたのは深い意味があるやうに思はれます。

傳統思想としての「みこと」「みこともち」の思想から、儒教的君臣關係を示す「受命」の語をとり入れて、それを佛と勝鬘との宗教的關係を示す箇所用ひられたわけです。「大君のみことかしこみ」「かしこしやみことがふり」とうたはれたヤマトコトバは「承詔必謹」(みことのりをうけたまはりては必ず謹しめ)「君言臣承」(君のたまへば臣うけたまはる)(ともに聖德太子親筆「十七條憲法」第三條中の文)の漢語表現に生かされてゐるのですが、その「受命」といふ言葉をここにお使ひになつたことを指摘しておきたいと思ひます。

また中國儒教の君臣關係がどこか形式的な冷たさのあるのに比べてこの「受命」といふ言葉には、佛と勝鬘との打てば響くといふやうなあたたかな交流がしのばれます。「みことばをいただく」といふやうなあたたかさがあります。

「許聽」

「許聽」は「きこしめす」(おききいれになる)といふ日本語に當りませうか。この「許聽」といふ熟語は『字典』(簡野道明著)『大漢和辭典』(諸橋轍次著)『漢和中辭典』に、いづれもありません。ただ「聽許」(ゆるす)の意)の語は見られません。そこで前述のやうに解釋しました。

『敦煌本』では「恣聽汝說者。深心會理。言必得機。故佛恣聽也。」——「恣に汝が説くことを聽す」とは、深く心に理を會し、言必ず機を得。故に佛恣に(説くことを)聽すなり。——とあります。「聽」を

「ゆるす」の意としたのであります。また一乗章のはじめのところで「蒙佛聽許。然後乃說」——佛の聽許を蒙り、然る後乃ち説く。——としてゐます。「聽許」といふ熟語を用ひてゐるのであります。したがつて、「受命」（みことを受く）に對しての「許聽」（聽くことを許す）は、いまのところ、用例が見當りませんので、この訓讀については、確定することができません。なほ研究問題と思ひます。

三、「可見」（見つ可し）について

これは「經典を御覽なさい」といふ意味ですが、特に解説を加へる必要がないと思はれた箇所についてお使ひになつたお言葉であると思はれます。今の場合は、經典が單純なので「讀めばわかる」といふ意味でせうが、佛典によくある繁雜な描寫などについてお使ひになる場合などは、深入りする必要のないことをお示しになつたものと思はれます。『敦煌本』には用例のない語句です。

四、「廣大」について

經典の「攝受正法廣大之義」について「廣大の義とは謂はく行の體なり」（義疏）とあります。この「廣大の義」とはつまり「行攝」の體を謂ふのです。「廣大」といふ言葉は形容修飾語として受けとられ易いのですが、「義疏」は「廣大」とは「行攝」そのものと解するのです。「行攝」とは「攝受正法」の働きのですが、それを直ちに「廣大」と言はれたのです。この「廣大」は日本語では「ひろく大きい」ですが、太子はこの「廣大」の語が大乘佛敎の根本思想をあらはしてゐるとしてをられます。「大」とは言ふまで

もなく「大乘」の「大」で、「仍ほ大小を辨ぜば、自ら度せんことを求めず、物を濟ふを先と爲して佛果に等流するを稱して大乘と爲し、物を化するを患と爲し、但自ら度せんことを求めて、彼の無實を臧するを名づけて小乗と曰ふ」(『勝鬘經義疏』一乘章)と仰せられる意味であります。また「廣」とは「大士の廣道」(『維摩經義疏』卷一)の「廣」で、「自行外化を憶して以て心を調伏すといへども、若し自他の二境を存して修行せば則ち修する所廣からずして、物と其の苦樂を同じくすること能はず」とあるお言葉によつて、さらに深く仰ぐことができます。「廣大」とは大乗の菩薩が衆生のために己を捨てて衆生とともにたゆみない努力をする姿をあらはす言葉であります。『勝鬘經』の正式な名稱、すなはち『勝鬘師子吼一乘大方便廣經』といふ中にも「大」「廣」とあります。したがつて、太子は、「廣大の義とは謂はく行の體なり」と仰せられたのであります。

少し突飛に聞えるかも知れませんが、この「廣大」の心は次の明治天皇さまのお歌にあふがれるところであります。

空 あさみどり澄みわたりたる大空の廣きおのが心ともがな (明治三十七年)

五、「牒す」について

「前の句を牒す」の「牒す」は「示す」と同義です。この場合の「前の句」は「攝受正法の廣大の義」です。すなわち、ここの意味は、「攝受正法の廣大の義を示した」と解釋されます。つまり「行の體」を謂つた

とみるか、「攝受正法」を説明する語とみるかの違ひで、太子は、一往前説を採られたのですが、どちらでもよいといふやうな書き方をしてをられます。このやうな點が太子の『義疏』の読み方で注意すべきところと思ひます。なほ、二〇一頁註の通り、「前の句を驟す」は『敦煌本』の説と同じです。

六、「八萬四千の法門」について

これについて『義疏』には「餘疏よじゆに記する有るを以て而も今は記せず」とあります。「餘疏」とはといふ書物かわかりませんが、『敦煌本』には次のやうにあります。

『八萬四千』者。佛地有三百五十功德。修一功德。必用十善。三百五十功德。凡用三千五百善。復以三千五百善。治三毒及三毒等分。有四三千五百。合成一萬四千善。三毒及等分。從六根中起。治於一根。有一萬四千。六根有六萬。四六廿四。有二萬四千。故八萬四千也。」（日本思想大系『聖德太子集』四三三頁、
『E本「勝鬘經義疏本義」敦煌本』）

したがつて、『敦煌本』は『義疏』でいふ「餘疏」の一つとも見られます。またこの『義疏』のお言葉を、『敦煌本』の「八萬四千」の説明を参照して考へると、太子のお言葉は、煩瑣な教義理論に深入りなさらず、もつばら心の持ち方といふ具體的問題を重要視された經典研究の御態度をあらはしてをられるものと思はれます。概念理論の智的興味におちいることをいましめられたお言葉とも拜することができませう。

（夜久正雄）

「行攝」を明すなかの第二に、攝受正法が萬行を生み出す意味を説明するのに、全部で四つの譬へがあります。それを二つに分けます。

第一に、初めの二つの譬へは、「法の能出生」（攝受正法といふ法が萬善の行を生み出すこと）を説明し、第二に、後の二つの譬へは、「人の能出生」（攝受正法の人―八地以上の菩薩―が萬善の行を生み出すこと）を説明します。

そのことがわかる理由は、前の二つの譬へについては、すぐ「是の如く攝受正法は」とだけ言つて、「善男女」（八地以上の菩薩）とは言はず、後の二つの譬へは、すなはち合譬（一）の中に、皆「善男女」と言ふからであります。

（一）合譬 先にあげた比喻とその比喻の示す道理とを合はせること。

（訓讀文）

第二に其の出生の義を明すに就きて、凡そ四の譬へあり。分ちて二と爲す。

第一に初めの二譬は法の能出生を明し、

第二に後の二譬は人の能出生を明す。

知る所以は、前の二譬は直ちに攝受正法と言ひて、而も善男女と見はさず、後の二譬は即ち合の中なかに皆善男女と言ふをもつてなり。

〔法の能出生〕（現代語譯）

第一に、攝受正法が萬善の行を生み出すことを説明する中の二つの譬へについて、當然に分けて二つとします。第一に、「雲興」（雲がわきおこる）の譬へは、雲が衆生を「蔭覆する」（雲の蔭で覆ふ）道理を説明します。その言ふところは、八地以上の菩薩の攝受正法は、心の負しい衆生をひとり残さず雲の蔭の下に覆ふことができるといふ意味であります。

また、第二に、「大水」（大量の水）の譬へがあり、「洗蕩」（洗ひさる）の働きをすることを説明します。その言ふところは、八地以上の菩薩の攝受正法は、衆生の垢とけがれ（煩惱）をすべて洗ひさることができるといふ意味であります。

（訓讀文）

第一に法の能出生を明す中の二譬に就きて、自ら分ちて二と爲す。

第一に雲興の譬へは其の蔭覆の義を明す。言ふところは、八地以上の攝受正法は、能く衆生の負

人を蔭覆することをいふ。

また第二に大水の譬へ有り、其の洗蕩の用を明す。言ふところは、八地以上の攝受正法は亦能く衆

生の垢累を洗蕩することをいふ。

〔雲興の譬及び開譬〕（現代語譯）

第一の雲興の譬の中に、開譬（一）と合譬の二つがあります。

その開譬の中に、すなはち四つの句があります。初めの句の譬へば劫の初めて成ずる時……が如しとは、八地以上の菩薩が初めて眞身（佛の本體）に成つたことに譬へます。第二句の普く大雲を興しとは、八地以上の菩薩の應身（佛が此の世に現はれた姿）の説法に譬へます。此の二句は、皆、萬善の行を生み出す攝受正法のために譬へを作つたのであります。第三句の衆色の雨を雨ふらすとは、攝受正法が五乗の因を生ずることができ、第四句の及び種種の寶とは、これもまた五乗の果を生ずることができることに譬へるのであります。此の二句は、皆、攝受正法によつて生み出された五乗のために譬へを作つたのであります。

（一）開譬 譬（比喻）を示すこと。

〔訓讀文〕

第一の雲の譬へに就きて、即ち開と合とを二と爲す。

譬への中即ち四句有り。初句の譬へ、如二劫初成時……とは、八地以上の眞身の初建に譬へ、第二句の普興大雲とは、應身の説法に譬へ。此の二句は皆能生の攝受の爲に譬を作す。第三句の雨は衆色ノ雨とは、能く五乗の因を生ずるに譬へ、第四句の及び種種寶とは、亦能く五乗の果を生ずるに譬へ。此の二句は皆所生の五乗の爲に譬を作す。

經典（雲興の譬）
（の開譬）

經典訓讀文

經典現代語譯

譬へば如劫初成たとへばごとく劫の初めに成る、譬へば劫の初めて成ずる時、普あまね「譬へてみると、宇宙が一番はじめに出来た時、至時。普興ニ大雲あまねに大雲。雨あめヲマシメ衆色ノ雨あまねに衆色の雨。及および種種ノ寶あまねの種種の寶ト。

譬へば劫の初めて成ずる時、普「譬へてみると、宇宙が一番はじめに出来た時、至時。普興ニ大雲。雨ヲマシメ衆色の雨。及び種種の寶とを雨ふらすやうであります。」

〔雲興の譬の合譬〕（現代語譯）

第二の合譬の中に三つの句があります。初めの句の是の如く攝受正法しやくじゆしやうぽうとは、前の攝受正法が萬善まんぜんの行を生み出す中の「劫成」と「雲興」との二つの譬への雙方に合致します。その言ふところは、八地以上の菩薩が初めて「眞身」に成つた際に、此の世に姿を現はして衆生を教化するのであります。すなはちその道理は宇宙が一番初めに出来て、いたるところに大いなる雲を興すことと同じであります。第二句の無量の福報むりやうのふくほうを雨ふらすとは、順序が代つてあとの第四句になりますが、前に挙げた經典の文の、生み出されたものの中の及び種種の寶といふ句に合致します。その言ふところは、八地以上の菩薩の攝受正法は、五乗の果を生ずることができるのであります。すなはちその道理は、「種種の寶を雨ふらす」とことと同じなのであります。第三句の及び無量の善根むりやうのぜんこんの雨をと、前の經典の生み出されたものの中の衆色の雨を雨ふらすの句に合致します。その言ふところは、五乗の因を生ず

ることができるのでありますが、すなはちその道理は、「衆色の雨を雨ふらす」とことと同じなのであります。

(訓讀文)

第二の合比に三句有り。初句の如く是攝受正法とは、上の能生の中の劫成と雲興との二比に併合す。言ふところは八地以上の眞身の初建に應を垂れて物を化す。則ち義、劫成と雲興とに同じ。第二句の雨ニラヌ無量福報とは、退きて上の所生の中の及ビ種種寶に合す。言ふところは八地以上の攝受は能く五乗の果を生ず。即ち義、種種の寶を雨ふらすに同じなり。第三句の及ビ無量善根之雨とは、超えて上の所生の中の雨ニラヌ衆色ノ雨に合す。言ふところは能く五乗の因を生ずるは、即ち義、衆色の雨を雨ふらすに同じなり。

經典(雲興の譬の合譬)

經典訓讀文

經典現代語譯

如く是ノ攝受正法。

是の如く攝受正法も、無量の福

「このやうに、攝受正法も無量の福報と、無量の善

雨ニラヌ無量ノ福報。及ビ

報及び無量の善根の雨を雨ふら

根の雨とを雨ふらすのであります。」

無量ノ善根之雨

す。

〔大水の譬及び開比〕(現代語譯)

第二の「大水」の譬へについて、分けて三つとします。

第一に譬へを擧げます（開比）。第二に比喩の對象を示します（合比）。第三に開比と合比とを雙べて示し、その二つを結び合はせます。

開比の中にまた四つの句があります。初句の又劫の初めて成ずる時……が如しとは、また、八地以上の菩薩が初めて「眞身」になつたことに譬（比）へます。第二句の大水の聚ること有りとは、また、此の世に姿を現はした八地以上の「應身」の説法に譬（比）へます。この二句は、また皆、萬善の行を生み出す攝受正法のために譬（比）へを作つたのであります。第三句の三千大千界藏を生ずるとは、攝受正法が菩薩の大乗を生み出すことができることに譬（比）へます。第四句の及び四百億の種種の類洲とは、四乘（人乗・天乘・聲聞乘・緣覺乘）を生み出すことができることに譬（比）へます。

(1) 人乗 人間界に生ずるための教へ。五戒の教へをいふとされる。

天乘 印度の天界に生ずるための教へ。十善を修して欲界の天に、禪定を修して色界・無色界の天に生ずるとされる。

聲聞乘 佛の教へを直接聞いて悟りを開く聲聞の修すべき教へ。四聖諦の理を修して悟りを開くとされる。

緣覺乘 獨りで思索して悟りを開く緣覺の修すべき教へ。十二因縁を觀じて悟りを開くとされる。

(訓讀文)

第二の大水の譬へに就きて、開きて三と爲す。

第一に開比。第二に合比。第三に雙べて開合を結す。

比の中に亦四句有り。初句の又如劫初成時……ガとは、亦八地以上の眞身の初建に比す。第二句の有二大水ノ聚トとは、亦應身の説法に比す。此の二句は亦皆能生の攝受の爲に比を作す。第三句の出二生三千大千界藏トとは、能く菩薩の大乗を生ずるに比す。第四句の及四百億ノ種種ノ類洲とは、能く四乗を生ずるに比す。

經典（大水の譬
の開比）

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。又如下劫ノ初テ	世尊。又劫の初めて成ずる時、	「世尊よ。又譬へてみると、宇宙が初めて出來た時、
成ヌル時。有二大水ノ聚	大水の聚ること有りて、三千大	大いなる水が聚つて、三千大千界藏（全空間）と四百
一ノ出中生ヌルガ三千大	千界藏、及び四百億ノ種種ノ類	億ものさまざまな種類の洲（陸地）とを生み出した
千界藏。及ビ四百億ノ	洲を出生するが如し。	やうであります。」
種種ノ類洲ト。		

「大水の譬の合比」（現代語譯）

第二の合比の中に五句があります。初句の是の如く攝受正法とは、また、前の攝受正法が萬善の行を生み出す中の「劫成」と「大水」との二つの譬方に合致します。その言ふところは、八地以上の菩薩が初めて「眞身」

になつた際に、此の世に姿を現はして法を説くのでありますが、即ちその道理は、宇宙が一番初めに出来て大なる水が聚ることと同じであります。第二句の大乗の無量界藏と、一切菩薩の神通の力を出生すとは、前に擧げた經典の文の、生み出されたものの中の三千大千界藏を生み出すといふ句に合致します。第三句の一切世間の安隱快樂とは、人乗を擧げて前の四百億の洲の中の一百億の洲に合はせます。第四句の一切世間の如意自在とは、天乗を擧げて前の四百億の洲の中の第二の百億の洲に合はせます。第五句の及び出世間の安樂とは、聲聞・緣覺の二乗を擧げて、一緒にして前の四百億の洲の中の第三の百億、第四の百億の洲に合はせます。二乗は同じく三界（欲界・色界・無色界）を出てゐますので、一緒にして合はせることを説明してゐます。

（訓讀文）

第二の合比に即ち五句有り。初句の如是攝受正法とは、亦上の能生の中の劫成と大水との二の比に併合す。言ふところは八地の眞身の初建に應を垂れて法を説くこと、即ち義、劫成じて大水の聚ること有るに同じきなり。第二句の出生三十大乘無量界藏、一切菩薩神通力とは、上の所生の中の出生三千大千界藏に合す。第三句の一切世間安隱快樂とは、人乗を擧げて、上の四百の中の一つの及と出世間安樂とは、二乗を擧げて共に上の四百の中の三四百洲に合す。二乗は同じく三界を出づるが故に共に合するを明すなり。

經典(大水の譬の合比)

經典訓讀文

經典現代語譯

如^レ是^ノ攝受正法^ヘ。出

是^ノ如^ク攝受正法^ハ、大乘^ノ無

「このやうに攝受正法は、大乘の無量の世界と、一

生^ス大乘^ノ無量界藏^ト。

量界藏^ト、一切菩薩^ノ神通^ノ力^キ

切の菩薩の神通力と、一切世間(世の中すべて)の安

一切菩薩^ノ神通^ノ力^ト。

と、一切世間^ノ安隱快樂^ト、一

隱・快樂と、一切世間の如意自在(自由自在)と、及

一切世間^ノ安隱快樂^ト。

切世間^ノ如意自在^ト、及び出世

び出世間(煩惱の世界を超えた)の安樂とを生み出す

一切世間^ノ如意自在^ト。

間^ノ安樂^トを生^シ出^ス。

のであります。」

及^ビ出世間^ノ安樂^ト。

〔大水の譬の結〕(現代語譯)

劫^ノ成^{ズル}も乃至^{天人}本^未だ得^{ざる}所^も、皆^中より出^つとは、第三^に、開^比と合^比とを雙^{べて}示^し、その二^つ

を結^び合^はせ^ます。

(訓讀文)

劫^ノ成^{ズル}も乃至^{天人}本^未だ得^{ざる}所^も、皆^中より出^つとは、第三^にに雙^{べて}開^合を結^す。

經典(大水の譬の結)

經典訓讀文

經典現代語譯

劫^ノ成^{ズル}も。乃至^{天人}

劫^ノ成^{ズル}も、乃至^{天人}本^未だ

「劫のはじめて成する時(宇宙が一番はじめに出來た時)

本ト所モ未ダ得ル。皆ハ於レ得ズる所トも、皆ハ中ヨリ出ツ。

中出ゾ。

得ズる所トも、皆ハ中ヨリ出ツ。

も、それから、天人てんじんのもより未だ得ズる所ト(天乘・

人乗の段階では到達しえない世界)に至るまでも、皆

“中”から生れ出るのであります。”

〔御語釋〕(現代語譯)

劫こうの成じようずるといふ語句は開比の初めの句を取り、天人てんじん本未ほんもいだ得えざる所ところといふ句は合比の最後の句を取つたのであります。經典の合比の末の句である「出世間しゆつせけんの安樂あんらく」(一)といふものは、人乘じんじようてんじよう天乘てんじようの本未ほんもいだ得えることのできない所ところであります。そこで「出世間しゆつせけんの安樂あんらく」といふ句の代りに「天てん・人本未じんもいだ得えざる所ところ」といふ句を經典が使つたのであります。したがつて開比は、その初めの句の「劫こうの成じようずる」を取り、合比は、その最後の「出世間しゆつせけんの安樂あんらく」を取り、その中間は省略したので乃なほ至いたといふのであります。皆中みなちゆうより出いつといふのは、三千大千界藏さんぜんじゆうかいざうといふ大宇宙及び四百億の種類の國々が皆、「劫こうの初はつめて成じようずる時とき、大水だいすいの聚あつまること有りて」、その中なかから出生しうじんするといふ開比と、同じくまた「天てん・人本未じんもいだ得えざる所ところ」すなはち「出世間しゆつせけんの安樂あんらく」も、攝受正法じやくじゆせいぽうの中ちゆうからして生なまずるといふ合比とを、二つ雙べて示し、それを結び合はせたのであります。

此の雲興うんきやうと大水だいすいの二つの比喩について三つの解釋があります。解説しませう。

一つには、「本ほん」(本源ほんげん||眞身しんじん)の爲に比喩を作つてゐる。つまり二つの比喩に皆劫こうの初はつめて成じようずる時ときと云つてゐる。そこで、文も意味も同じである、と。

二つには、「迹」(應身)について比喩を作つてゐる。前の比では普く大雲を興すと云ひ、後の比では大水の聚ること有り^{あり}と云つてゐる。そこで、「迹」をたとへたといふ意味は一つであるが、文にあらはれたところの「雲興」と「大水」とは異なつてゐる、と。

三つには、「所生」(生み出されたもの)宇宙や國々と五乘)とのために比喩を作つてゐる。前の「雲興」の比は、五乘の人を一緒にしてただその因果を因と果とに區別した。後の「大水」の比は、五乘の人を區別して、因果については一緒にしてゐる。そこで文も意味も皆異なつてゐるのである、と(2)。

しかし大きな意味はありません³。ただ聖人の説法といふものは、本・迹、能生・所生、五乗の別、因果の別など、彼此本末^{ひしはたまつ}をとりあげて、互ひに照らし合はせて偏することなく説明するのであります。

(1) 出世間の安樂 この世の束縛を超えた安らぎの境地。

(2) 「雲興」の比は、「衆色の雨及び種種の寶を雨ふらす」と云ひ、「無量の福報及び無量の善根の雨を雨ふらす」と云つて、ともに五乘の人を一緒にして因果を區別して出生することを譬へるに對して、「大水」の比は、「三千大千界藏及び四百億類洲を出生す」と云ひ、「大乘無量界藏一切菩薩神通力(云々)及び出世間の安樂を出生す」と云つてゐて、これは五乘の人を區別して因果を一緒にして出生することを譬へたので、文も意味内容も異なると説明してゐるのである。

(3) 無大意 重大な意味はない。他にも同様の用例がある。

(訓讀文)

劫成^{ころノじやう}とは開比^{かいひ}の初め^{はじ}を取り、天人本所^{てんたんにもと}未^ま得^えとは合比^{ごうひ}の末^{すえ}を取る。出世間^{しゆつせかん}の安樂^{あんらく}は是^これ天人^{てんたんに}の本^{もと}

未だ得ざる所なり。比は其の初めを取り合はその末を取る。中間は略を爲すが故に乃至と云ふ。皆於レ中出ツとは、大千界藏及び四百億類洲は、皆劫の中從りして出で、亦天人の本より未だ得ざる所。皆攝受從りして生ずることを雙べ結するなり。

此の二の比に三有り。辨す可し。

一には本の爲に比を作す。即ち二比に皆劫初成時と云ふ。故に文意皆同じ。

二には迹の爲に比を作す。前の比は普興大雲といふ。後の比は有三大水ノ聚アトといふ。故に意は

一にして文は異なり。

三には所生の爲に比を作す。前の比は人を合して因果を辨じ、後の比は人を辨じて因果を合す。故

に文意皆異なり。

然るに亦大意無し、但聖人の説法は互ひに擧げて明すなり。

〔研究〕

○ 太子『義疏』と『敦煌本』との比較

本段は攝受正法章の第二の箇所、通説によれば「行攝」の箇所ですが、前述の通り『義疏』は「出生の義を明す」とし、經典の擧げる四つの譬へについて、初めの二つの譬（雲興」と「大水」との二譬）を「法の能出生を明す」とし、後の二つの譬（重擔」と「寶藏」との二譬）を「人の能出生を明す」と

します。攝受正法といふ法から五乗の萬善の行が生じ、八地以上の攝受正法の善男女から萬善の行が生ずることを、譬をもつて示すと解釋するのです。

「雲興」と「大水」の譬について、「雲興」には「おんぶく蔭覆の義を明す」とし、「大水」には「せんとう洗蕩の用を明す」と書いてあります。これは『敦煌本』にもあるところですから、『義疏』の獨創とは思はれません。が、衆生教化の働きを示すまことによい言葉と思はれます。また「蔭覆」について『敦煌本』には「能く衆生を蔭覆す」とあるのみですが、『義疏』には「能く衆生の貧人びんじんを蔭覆す」とあり、「洗蕩」についても『敦煌本』には「垢累を洗蕩す」とあるのみなのに對して、『義疏』には「亦能く衆生しゅじょうの垢累を洗蕩す」とあつて、『義疏』の方が、心のこもつた表現になつてゐると思ひます。この『義疏』の表現語句が、『義疏』獨自のものであるかどうかは、いまにはかに斷ずることはできませんが、前者について「貧人」の一語が入ることによつて、後者において「衆生」の一語が入ることによつて、ともに人間のなあたかさの感じられる表現になつてゐることは否めないところです。總じて、この箇所は、『敦煌本』とよく似た論旨の箇所、用語もほとんど同じですが、『敦煌本』はあまりにも簡略で、『義疏』に比して概念的論理的にすぎると思はれます。

最後の段落の、比喩の立て方について、「文」(語句)と「意」(意味)との異同を説明した箇所についてですが、『義疏』では、見る通りに、文章の最後に一括して説明する方法をとつてゐます。ところが『敦煌

本』では、説明文の中に、第一の件については、「此譬與前。語意俱同也」(此の譬は前と、語と意と俱に同じなり)と記し、次の「爲迹作譬」(迹の爲に譬をなす)とある第二の件については、「此譬。語異於前。而意同前也」(此の譬は、語前に異なり。而して意前に同じなり)と記し、第三の件の「明所生」(所生を明す)とあるところは、「此譬。語之與意。亦俱異於前」(此の譬は、語と意と、また俱に前に異なり)とあります。『義疏』は前述のやうに、これを文末に一括して記し「文」と「意」との異同を説明したのです。そして『敦煌本』には見當らない「但聖人の説法は互ひに擧げて明すなり」の文を以て、この問題を結んでゐます。また細かいことですが『敦煌本』に「語」とあるところは『義疏』には「文」とあります。

これを見ますと、『敦煌本』が、「語」と「意」とを比較したにとどまるのに對して、『義疏』はその異同の生じた根本にさかのぼつて解釋しようとした態度で書かれてゐることがわかります。つまり、文と意との相互の關係を綿密にたどつて「互ひに擧げて明す」といふ言葉によつて、説法の方法、思索のしかたについての洞察に及んでゐるわけで、『義疏』の著者の經典を讀む態度が心理的體驗的であることがうかがはれます。かうした微妙の違ひの中に重要な問題があることをよく考へたいと思ひます。(夜久正雄)

〔人の能出生〕(現代語譯)

經典の又大地の……が如しから以下は、攝受正法が萬善を生み出すことを説明する中の第二の箇所、正法を

攝受する人（八地以上の菩薩）が能く萬善の行を生み出すこと（しゅじょう）を説明してゐます。この中に二つの譬へがあります。それで當然、この箇所は二つになります。

第一は、重い荷物を擔たふ意味合ひの「じゅうたん」と名づけられます。それは八地以上の大士だいし（菩薩）が、人といふ人ことごとくを背負ひ荷つてゆくことの意味を説明してゐます。

第二は、教への寶たからの藏くらといふ意味合ひの「ほうぞう」と名づけられます。それは八地以上の菩薩が、人といふ人ことごとくのために、教への寶を藏くらに蘊つみ重ねて持つてゐることの意味を説明してゐます。

〔訓讀文〕

又如またごと大地だいぢノ……一ガ従より以下いげ、出生しゅつじやうを明あかす中なかの第二だいにに人ひとの能のう出しゅつ成じやうを明あかす。中なかに就つきて亦また二に比ひ有あり。自おつか

ら二にと爲なす。

第一だいいちを重じゅう擔たんの比ひと名なづく。八地はちぢ以上いじじやうの大士だいし衆生しゆじやうを荷か負ふするの義ぎを明あかす。

第二だいにを寶藏ほうぞうの比ひと名なづく。八地はちぢ以上いじじやうの大士だいし衆生しゆじやうの爲ために蘊藏うんぞうするの義ぎを明あかす。

〔重擔の比及び開比〕（現代語譯）

第一の「重擔」の比喩は、「開比」と「合比」の二つであります。

開比についてみると即ち二つあります。

第一は初めの二句で、八地以上の境地にある「能負の人」(よく重い荷をその身に背負ひ荷ふことのできる大士)のために比喩を作り、

第二は何等をか四と爲すから以下で、「能負の人」が、その身に背負ひ荷ふ重い荷、つまり「所負の法」(教へ)のために比喩を作つてゐます。四つの句があります。

(訓讀文)

第一の重擔の比に就きて即ち開と合と二と爲す。

開比に就きて即ち二有り。

第一に初めの二句は八地以上の能負の人の爲に比を作し、

第二に何等爲四従り以下、所負の法の爲に比を作す。四句有り。

經典(重擔の譬の開比)

又如三大地ノ持ニスルガ四

重擔ヲ何等ヲカ爲ス四ト。

一ニ者大海。二ニ者

諸山。三ニ者草木。

四ニ者衆生。

經典訓讀文

又大地の四重擔を持するが如し。

何等をか四と爲す。一には大海、

二には諸山、三には草木、四に

は衆生なり。

經典現代語譯

「譬へば、また大地が四つの重い荷物を支へてゐる

如くであります。その四つとは何であるか、一つに

は大海、二つには諸山、三つには草木、四つには衆

生(生きもの)であります。」

〔御語釋〕（現代語譯）

第一の句の大海は、菩薩乘に比へてゐます。その意味は、大乘の菩薩が、廣く人といふ人ごとくその胸に抱くことが、恰も大海があらゆるものを抱き納れて窮りない姿と同じやうであります。それ故に比喩としたのであります。

第二の句の諸山は、（思索によるだけで佛道を悟り得たと思ひこんで満足する）縁覺乘に比へてゐます。その意味は、縁覺がくつきりと抜きんで傑出してゐる様は、恰も多くの山々が大地より高く抜きんでてゐる姿と同じやうであります。それ故に比喩としたのであります。

第三の句の草木は、（佛の教へを直接聞くだけで悟りを得たと思ひこんで満足する）聲聞乘に比へてゐます。その意味は、聲聞が人数多く種々雑多である様は、恰も草木が澤山生ひ繁つてゐる姿と同じやうであります。それ故に比喩としたのであります。

第四の句の衆生（生きもの）は、人天乘に比へてゐます。人間（人乘）や印度の諸天（天乘）が、ただ「生死」といふ迷ひの世界の中にある様は、恰も衆生（生きもの）が處々（六道）の世界をあちこち流轉する姿と同じやうであります。それ故に比喩（比喩）としたのであります。

（一）六道 衆生が業によつて赴き住む處を六種に分けたもの。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天の六つ。

(訓讀文)

一に大海、菩薩に比す。言ふところは廣く衆生を抱くこと即ち大海の抱納無窮なるが如し。故に以て比と爲す。

二に諸山、緣覺乘に比す。言ふところは眞に高出なること亦衆山の高きが如し。故に以て喩へと爲す。

三に草木、聲聞乘に比す。言ふところは其の頭數繁多なること草木のごと。故に以て比と爲す。

四に衆生、共に人天乘に比す。人天乘は但生死の中に在ること衆生の處處に生を受くるが如し。故に以て況と爲す。

〔重擔の比の合比及び能負の人の合比〕(現代語譯)

第二は、重擔の比の合比で、分けて三つにします。

第一に、正しく合はせます。(「正合」)

第二に、結び合はせます。(「結合」)

第三に、「能負の人」を賞め讃へます。

第一に擧げた「正合」について、また二つあります。

第一に、「能負の人」についての比喩に合はせます。

第二に、「所負の法」についての比喩に合はせませす。

(訓讀文)

第二に合比分ちて三と爲す。

第一に正合。

第二に結合。

第三に能負の人を讚歎す。

第一の正合の中に就きて亦二有り。

第一に能負の人の比に合す。

第二に所負の法の比に合す。

經典 (能負の人の比に合す)

如是ヲ攝受スル正法マ

善男子・善女人ハ。

建ニ立テ大地ヲ。堪ニ能

ナルコト荷ニ負スルニ四種ノ重

任ヲ踰ニテ彼ノ大地ニ。

經典訓讀文

是の如く正法を攝受する善男子

・善女人は、大地を建立して、

四種の重任を荷負するに堪能な

ること、彼の大地に踰えたり。

經典現代語譯

「このやうに正法を攝受する善男子・善女人（八地以上の大士）は、まづ大地を造りあげて、四種類の重い任務を背負ひ荷ふことができるのであります。それはかの大地の働きを超えてゐます。」

〔御語釋〕（現代語譯）

彼の大地に踰えたりとは、大地はただ形ある物を載せてゐるだけであります。大地は、八地以上の菩薩（大士）が、物と心との二つを合はせ荷ひ、人に教へて、その惡を改めさせ、その善を修めさせるやうな働きはできません。それ故、大士の働きは彼の大地に踰えたりといふのであります。

（訓讀文）

踰こえニカ彼ノ大地だいちニとは、地は唯形を負ふ。大士の兼ねて形と神とを負うて教へて惡を改め善を修せしむるが如くにはあらず。故に踰こえニカ彼ノ大地だいちニと云ふ。

〔所負の法の合比〕（現代語譯）

第二に、「所負の法」（教へ）についての比喩に合はせませす。ただ、この場合の「合比」に擧げる四つの譬への擧げ方の順序が逆になつてゐます。開比の終りに擧げられてゐた「衆生」の比についてまづ初めに合はせませす。經典を御覽なさい。

聲聞しやうもんを求むる者から以下は、前の開比の比喩に擧げた「草木の比」に合はせ、緣覺えんかくを求むる者から以下は、前の「諸山の比」に合はせ、大乘を求むる者から以下は、前の「大海の比」に合はせませす。その意味は、八地以上の境地にある大士が、五乘（人・天・聲聞・緣覺・菩薩の五乘）といふ五種類の修行段階の人ことごとくをよく擔ふ

ことができる、則ちその意味は、あたかも大地がその上に大海、諸山、草木、衆生（生きもの）の四つのものを擔ふのと同じであるといふことであります。

（訓讀文）

第二に所負の法の比に合す。唯倒合せり。先づ衆生の比に合す。見つべし。

聲聞從り以下、上の草木の比に合し、緣覺從り以下、上の諸山の比に合し、大乘從り以下、上の大海の比に合す。言ふところは八地以上の大士能く五乘の衆生を負ふこと則ち義、大地の此の四種を負ふに同じなり。

經典（所負の法の比に合す）

何等ヲカ爲ス四ト謂テ離
ニタル善知識ヲ無聞非法ノ
衆生ニ。以テ人天ノ善根ヲ
而成ニ熟ス之ヲ。求ムル聲
聞一者ヲ授テ聲聞乘ヲ。
求ムル緣覺一者ヲ授テ緣
覺乘ヲ。求ムル大乘一者ニハ

經典訓讀文

何等をか四と爲す。謂はく善知識を離れたる無聞非法の衆生は、人天の善根を以て而も之を成熟し、聲聞を求むる者には聲聞乘を授け、緣覺を求むる者には緣覺乘を授け、大乘を求むる者には授くるに大乘を以てす。

經典現代語譯

「四種の重任とは何であるか。第一は、善知識に會ふこともなく、教へを聞くこともなく、法も知らない人天界の衆生に對しては、人天界での善を基にして育てあげます。第二は、聲聞を求める者に對しては、聲聞乘といふ小乗の教へを授けます。第三は、緣覺を求める者に對しては、緣覺乘といふ小乗の教へを授けます。第四は、大乘を求める者に對しては、

授タルニ以テヌ大乘一。

授けるのに大乘の教へを以てします。」

〔所負の法の比の結合〕（現代語譯）

第二は、開比と合比とを結び合はせます。經典を御覽なさい。

（訓讀文）

第二に結合。見つ可し。

經典（所負の法の比の結合）

經典訓讀文

經典現代語譯

是ヲ名攝ニ受スルニ正法一

是を正法を攝受する善男子・善

「これを、正法を攝受する善男子・善女人（八地以上

善男子・善女人建ニ

女人大地を建立して、四種の重

の大地が、大地を造りあげて、その上に以上の四

立ノ大地一。堪能

任を荷負するに堪能なりと名づ

つの重い責任を荷ふのに充分な力があると名づけま

荷ノ負スルニ四種ノ重任一。

く。

す。」

〔能負の人を讚歎す〕（現代語譯）

世尊から以下は、重擔の比の合比の第三で、四種の重き責任を荷ふ「能負の人」（八地以上の大士）を讚めたたへます。

(訓讀文)

世尊せそん従りいげ以下、合ごうの中なか第三だいきんに能負のうふの人ひとを讚歎さんたんす。

經典 (能負の人) を讚歎す

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。如是ノ攝受スル
正法ニ善男子・善女人。
建立ノ大地。

世尊。是の如く正法を攝受する
善男子・善女人は、大地を建立

「世尊よ。このやうに正法を攝受する善男子・善女人は、大地を建立して、その上に以上の四つの重い

堪三能ヲ荷ニ負スルニ四
種ノ重任ヲ。普爲ニ衆
生ノ作ニ不請ノ友ト。大
悲ヲ以テ安ニ慰シ哀ニ愍シ衆
生ト。爲ニ世ノ法母ト。

して、四種の重任を荷負するに
堪能なり。普く衆生の爲に不請
の友と作り、大悲をもつて衆生
を安慰し哀愍し、世の法母と爲

責任を荷ふのに充分な力があります。それは即ち、
普く人といふ人の爲に、頼まれなくとも救ふといふ、
「不請の友」となり、「大悲」の心をもつて衆生を慰
め安んじ、いたみ哀れんで、この世の「法の慈母」
となるのであります。」

〔御語釋〕 (現代語譯)

そもそも「友」といふのは、お互ひに相助けあふのが本來の友の意味であります。しかし助けを相手に求められて、その後になつて救ふのは「眞の友」とは言へません。ですから「不請の友と作る」と云ふのであります。

また菩薩が人といふ人ことごとくを教化し救ふ様は、あたかも慈愛深い母が自分の赤子に着いて離れない如く

であります。それ故に、この世のあらゆるものにとつて慈愛深い母であるといふ意味合ひで「世の法母と爲る」と云ふのであります。

(訓讀文)

友は是れ相救ふを義と爲す。然るに請うて而して後に救ふは眞の友に非ず。故に作不請友と云ふ。菩薩の物を化するは、慈母の嬰兒に就くが如し。故に爲三世法母と云ふ。

〔研究〕

○ 太子『義疏』と『敦煌本』との比較

この箇所で見目すべき點が二つ擧げられるやうに思ひます。それは「衆生を重視」するといふことと「不請の友」と「世の法母」との御解釋といふこととの二點であります。

第一の衆生を重視する點であります。が、「所負の法」の比喩として「人天乘」に衆生が擧げられるのは四番目ですが、一番目には「大海」が菩薩の比喩として擧げられてをります。『敦煌本』では「大海、菩薩に譬ふ。其の抱納无窮なるを取りて況と爲すなり。」とあり、『勝鬘寶窟』は「大海最も重し菩薩に喩ふ。」としてをります。が、太子は、この箇所を「言ふところは廣く衆生を抱くこと即ち大海の抱納无窮なるが如し。」と釋して、「廣く衆生を抱くこと」といふ句を入れて解釋してをられます。短いお言葉ではあります。が、太子が佛典を御理解しようとなされるときは、常に現實の國民生活の上に思ひを致してをられたので、

このやうな體驗的表現が生まれてきたものと氣づかされます。太子の目が常に衆生すべての救ひといふ點に注がれてをられたことを思はせられます。

第二の「不請の友」と「世の法母」との御解釋についてですが、「不請の友」について『敦煌本』は、「眞友の徳有るを嘆ず。」（嘆有眞友之徳）とあるだけです。太子は「友は是れ相救ふを義と爲す。然るに請うて而して後に救ふは眞の友に非ず。」と釋してをられます。相手から助けを求められなくとも自發的に相手を救ふことこそ、眞の友であることを懇切に釋されたものと思はれます。現實の國家國民生活は、同胞の同信協力の結實にあるとの、攝政としての太子の御體驗が、この部分の釋を「眞友の徳有るを嘆ず。」といふ形式的な釋だけに止まらせずに、深く人心の機微に觸れた御釋にせられたものと思はせられました。

「世の法母」についての解釋でも、『敦煌本』は、「世の法母の徳^た有るを嘆ず。」（嘆爲世法母之徳）とあるだけです。太子は「菩薩の物を化するのは、慈母の嬰兒に就くが如し。故に世の法母と作ると云ふ」と釋してをられます。即ち世の慈悲深い母が赤子に着いて離れない姿を想ひ浮べられて、懇切に釋してをられます。太子はここでも現實の家庭生活の御體驗に基づいて、深く人心の機微に觸れた御釋をなさつてをられます。現實生活を離れて、ただ單に觀念的、論理的にだけ佛典を理解することなど、太子にとつて、あつてはならないことであつたと思はれます。

〔寶藏の比及び能灌藏の爲の比〕（現代語譯）

又大地に四種の寶藏有るが如しから以下は、正法を攝受する人（八地以上の菩薩）が能く萬善の行を生み出すことを説明してある箇所の第二で、「寶の藏」の比喻であります。八地以上の菩薩は、衆生のために教への寶を藏に灌み重ねてもつてある、といふことを説明します。即ち開比と合比との二つがあります。

開比の中にまた二つあります。

第一は、正しく比喻を示します。（正比）

第二は、比喻を結びます。（結び）

正比の中にまた二つあります。

第一に、初めの二句は、「能灌藏」（教への寶を藏に灌み重ねてもつてあること）のために比喻を示したのであります。經典を御覽なさい。

（訓讀文）

又如三大地有ニ四種寶藏從り以下、第二に寶藏の比なり。八地は衆生の爲に灌藏となるの義を明す。即ち開と合とを二と爲す。

開比の中に亦二有り。

第一に正比

第二に結比なり。

正比の中に亦二有り。

第一に初めの二句は能濫藏の爲に比を作す。見つ可し。

經典(能濫藏の爲の比)

經典訓讀文

經典現代語譯

又如三大地ニ有ニルガ四種ノ

又大地に四種の寶藏有るが如し。

「又この大地に四種類の寶の藏があるやうなもので

寶藏。

あります。」

〔所濫藏の爲の比〕 (現代語譯)

第二に、「所濫藏」(藏に積み重ねられてゐる教への寶、即ち五乘)の爲に比喩を示したのであります。四句あります。無價は菩薩のための教へ(乘)に比し、上價は緣覺のための教へに比し、中價は聲聞のための教へに比し、下價は人・天のための教へに比へたのであります。

(訓讀文)

第二に所濫藏の法の爲に比を作す。四句有り。無價は菩薩乘に比す。上價は緣覺乘に比す。中價は聲聞乘に比す。下價は人天乘に比す。

經典 (爲の比)

經典訓讀文

經典現代語譯

何等ヲ爲ス四ト。一ニハ

何等をか四と爲す。一には無價、

「その四種類とは何であるかと言ふと、第一は價を

者無價。二ニハ者上價。

二には上價、三には中價、四に

はかることのできないほど價値のある無價、第二は

三ニハ者中價。四ニハ者

は下價なり。

上の價値の上價、第三は中の價値の中價、第四は下

下價ナリ。

の價値の下價であります。」

〔開比の結〕

〔現代語譯〕

(次の) 是を (大地の) 四種の寶藏と名づくとは、寶藏の比の開比の、第二の結びであります。

(訓讀文)

是名ニテナク四種ノ寶藏トとは、第二ニに結す。

經典 (開比の結)

經典訓讀文

經典現代語譯

是名ニテ大地ノ四種ノ寶藏トとは、是を大地の四種の寶藏と名づく。

「是を大地の四種類の寶の藏と名づけけます。」

藏ト。

〔寶藏の比の合比及び能蓋藏の比に合す〕

(現代語譯)

第二の「合比」について、また三つあります。

第一に、正しく合はせませす。(正合)

第二に、讚めたたへませす。

第三に、相即を説明します。

右の第一の「正合」の中もまた二つあります。

第一に、「能蘊藏」の比に合はせ、

第二に、「所蘊藏」の比に合はせませす。

(訓讀文)

第二の合比に就きて亦三有り。

第一に正合。

第二に讚歎。

第三に即を明す。

正合の中に亦二有り。

第一に能蘊藏の比に合し、

第二に所蘊藏の比に合す。

經典 (能滿藏の
比に合す)

經典訓讀文

經典現代語譯

如^レ是ノ攝受^{スル}正法^ニ

是の如く正法を攝受する善男子

「このやうに正法を攝受する善男子・善女人は、大

善男子・善女人へ。

・善女人は、大地を建立して、

地を打ち建てて、衆生のために四種類の最上の大き

建^ニ立^ツ大地^ニ。得^ニ衆

衆生四種の最上の大寶を得。

な寶を得ます。」

生四種ノ最上ノ大寶^ヲ。

〔御語釋〕 (現代語譯)

衆生四種の最(上)の大寶を得とは、その解釋に四種類あります。

第一の解釋は次のやうに言ひます。五乗の衆生の爲す善は、道理から言へば、五乗の衆生に所屬するものである。八地の大士(正法を攝受する善男子・善女人)は、この五乗の衆生の爲す善を自分の心の中に備へ置いてゐる。それ故に、八地の大士は、「得衆生寶」と言ふのである、と。

第二は、かう云ひます。八地以上の大士は、四種類の衆生(菩薩・緣覺・聲聞・人天)を教化するための寶を得てゐる。それ故に、八地の大士は、「得衆生寶」と云ふのである、と。

第三は、かう云ひます。攝受正法は四種類の衆生を教化することを以て寶を得るのである。それ故に、八地の大士は、「得衆生寶」と言ふのである、と。

第四の解釋は次の通りです。——四種類の衆生の善根は、それぞれ皆、八地の菩薩によつて得られるのである。

それ故に、八地の大士は、「得衆生寶」と云ふのである、——と。

ところで、第一の解釋と第二の解釋とは、ただ「本」(八地の大士が心の中に備へ置いてある寶)を主として言ふのか、「末」(衆生を教化するための寶)を主として言ふのか、二つの解釋に違ひがあります。大體の意味は同じやうであります。第三の解釋と第四の解釋とは、何を得るかについて、即ち「上」(攝受正法)と「下」(衆生の善根)とが各々違つてゐます。それ故に、第三と第四の解釋は、言葉も意味も皆同じではありません。また第四の解釋は、經文の解釋としてはふさはしくできてゐます。但しここでは未だ「所濫識」を合することをしてゐません。さうではあります、後に出てくる「合比の結び」の經典(讚歎——是の如く大寶を得る衆生は、皆正法を攝受する善男子・善女人に由りて此の奇特希有の功德を得)に照して推し量りますと、また良いと思はれるところであります。第三の解釋は、好いとすれば全く好いのであります。但し、第三の解釋は經典の文意をうけとめる點に於て、甚だ遠回しな解釋であります。第一と第二とは、「本」と「末」とのどちらを採るか(は)各自の念ふところに従つて用ひなさい。ところで、四種類の寶の中では、ただ「無價」(無上の價)だけが最上であります。どうして、上・中・下の三つの價が皆最上と云ふことができるかと言ひますと、勝つてゐるものは劣つてゐるものを兼ねますので、無價、上價、中價、下價の四つの價全部を通じて「最上」と稱するのであります。またある説ではかう云ひます。——無價以外の三つの價は、常にそれぞれ上に合せられて上の價に成つていきますから、それ故に全部を通じて、「最上」と稱するのである、——と。

(訓讀文)

得三衆生四種最(上)大寶^ワとは、解するに四種有り。

第一に解して言はく、五乗の善をば義として衆生に屬す。八地の大土之を備へて心に在く。故に得衆生寶と言ふ。

第二に云はく、八地以上の大土は四種の衆生を教化するの寶を得。故に得衆生寶と云ふ。

第三に云はく、攝受正法は四種の衆生を教化するに由りて得す。故に得衆生寶と言ふ。

第四に解す。四種の衆生の善根は竝びに八地の菩薩に由りて得することを爲す。故に得衆生寶と云ふ。

而して第一と第二との解は但本と末とを言ふに異有り。大意は同じなるに似たり。第三と第四との解は但其の得る所上と下と各異なり。故に語も意も皆同じからず。且第四の解は文に於て即ち便なり。但し此は未だ所蘊藏を合せず。然るに後の結文を以て推を爲すに、亦是なる所なり。第三の解は好にして即ち好なり。但し其の之を取るに甚だ遠し。第一と第二とは念ふに隨ひて用ふることを爲せ。而るに四種の寶の中には唯無價のみ最上なり。那ぞ皆是れ最上といふを得とならば、勝は劣を兼ねるを以ての故に通じて最上と稱す。又云はく、餘の三は始終會して上の價と成るが故に通じて最上と稱す。

〔所蘊藏の比に合す〕 (現代語譯)

何等をか四と爲すから以下は、「正比」の中の第二に、「所蘊藏」の法を比喻に合はせます。無聞から以下は、前〔開比の所蘊藏の爲の比〕の「下價」に合はせます。聲聞から以下は、前の「中價」に合はせます。緣覺から以下は、前の「上價」に合はせます。大乘から以下は、前の「無價」に合はせます。

(訓讀文)

何等爲四、從り以下、第二に所蘊藏の法を合す。無聞從り以下、上の下價に合す。聲聞從り以下、上の中價に合す。緣覺從り以下、上の上價に合す。大乘從り以下、上の無價に合す。

經典 (所蘊藏の比に合す)

何等ヲカ爲レテ四ト攝ニ

何等をか四と爲す。正法を攝受

受スル正法ニ善男子・

する善男子・善女人は、無聞非

善女人。無聞非法、

法の衆生には、人天の功德善根

衆生ニ。以テ人天ノ功

を以て之を授與し、聲聞を求む

徳善根ヲ而授ニ與シ之。

る者には、聲聞乘を授け、緣

求ニル聲聞者ニハ。授ニ

覺を求むる者には、緣覺乘を授

聲聞乘ヲ。求ニル緣覺ニ

け、大乘を求むる者には、授く

經典訓讀文

經典現代語譯

「四種の寶藏とは何であるか。第一は、正法を攝受する善男子・善女人(八地以上の大士)は、教へを聞くこともなく、法も知らない人天界の衆生に對しては人天界での功德と善根とを授けます。第二は、聲聞を求める者に對しては、聲聞乘といふ小乗の教へを授けます。第三は、緣覺を求める者に對しては、緣覺乘といふ小乗の教へを授けます。第四は、大乘

者ニハ。授ニ縁覺乘ヲ。 　　るに大乘を以てす。

求ニムル大乘ヲ者ニハ。授タルニ

以ニテヌ大乘ヲ。

を求める者に對しては、授けるのに大乘の教へを以

てします。」

〔讀歎〕（現代語譯）

是の如くから以下は、合比の中の第二で、讀歎（一）であります。

（一）讀歎 『昭和會本』では「第二に結す」とあるが、最初の科段分けでは「讀歎」としてをり、他の諸本に從ひ「歎す」と改めた。

（訓讀文）

如レ是ノ從リ以下、合の中なかの第二だいにに歎たんず。

經典（讀歎）

經典訓讀文

經典現代語譯

如レ是得ニ大寶だいぼうヲ衆生しゆじやうヘ。 　　是の如く大寶を得る衆生は、皆

皆由しやうぼう下じゆヲ攝しやくニ受じゆスル正せい法ぽうヲ 　　正法を攝受する善男子・善女人

善男子・善女人ぜんなんし・ぜんにょにんニ得えニ 　　に由りて此の奇特希有の功德を

此ノ奇特希有ノ功德くどくヲ得え。

「このやうに大きな寶を得る衆生は、皆、正法を攝受する善男子・善女人（八地以上の大士）によつて、この尊く稀な功德を得ます。」

〔相即〕（現代語譯）

世尊から以下は、合比の第三で、相即を説明します。ところが前の「重擔じゆうたんの譬ひ」では、合比の結びは擧げてありますが、相即は説明してをりません。今この「寶藏ほうぞうの譬ひ」では、相即は説明しますが、結びは述べてをりません。その理由は次のやうに考へられます。前の「重擔の譬」は重い荷物（大海・諸山・草木・衆生）を身體で背負ふことを爲す、と言つてゐます。重い荷物を背負ふ事の實行は、とても難しいことに違ひありません。しかし背負ふことは、攝受正法以外の人がするのはありません。それ故に、攝受正法の人みづか自らがしてゐることですから、「即」の意味（重擔の譬と攝受正法の人とが相即すること）は説明しなくても信ずることができます。それ故に結びは述べてゐますが、相即は説明しないのであります。「寶藏の譬」は譬へとして寶を所有すると言ふのであります。それ故に「即」の意味（寶藏の譬と攝受正法の人とが相即すること）は説明し難いのであります。しかしながら身體で背負ふといふわけではありません。重い荷物を背負ふのではありませんから、寶を所有するといふ事の實行は、たやすいことです。それ故に「即して」（經典に言ふ「大寶藏とは、即ち是れ攝受正法なり」のこと）、合比の結びは述べてゐないのであります。

また前の「重擔の譬」では、「能負の人の比に合はせる」箇所で、既に彼の大地に踰こえたりと言つてゐます。

今この「寶藏の譬」では、「能滿藏の比に合はせる」箇所で、直ちに得衆生とくしゆじやうまう實じつと言つてゐます。これもまた前述の「結」と「即」とについての説明の仕方と同じであります。

(訓讀文)

世尊せそん従りいげ以下、合ごうの中の第三だいさんに即そくを明あかす。而しかに前の重擔じゆうたんの譬ひには但結ただけつすれども即そくを明あかさず。今此いまこの寶藏ほうぞうの譬ひには即そくすれども而しかも結けつせざること、前まへの重擔じゆうたんの譬ひは即そくち身みを以もつて負おふことを爲なすと言いふ。事ことに於おて難かたかるべし。而よるに負おふことは他たの身みに非あらず。故ゆゑに即そくの義信ぎしんずべし。所以ゆゑに結けつして即そくを明あかさざるなり。寶藏ほうぞうの譬ひは況まして寶有ほうありと言いふ。故ゆゑに即そくの義明ぎめいらめ難かたし。而しかれども身みを以もつて負おするに非あらず。故ゆゑに事ことに於おて易やすかる可べし。所以ゆゑに即そくして以もつて結けつせず。且また前の重擔じゆうたんの譬ひには既すでに踏たみ彼か大地だいちと言いふ。今此いまこの寶藏ほうぞくの譬ひには直ただちに得衆生寶とくじゆうじやうほうと言いふ。此亦こゝ此ことの意いに同おなじなり。

經典 (即を明す)

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。大寶藏トヘ者。

世尊。大寶藏とは、即ち是れ攝

「世尊よ。大寶藏とは、とりもなほさず攝受正法で

即チ是レ攝受正法ナリ。

受正法なり。

あります。」

〔研究〕

一、「結」と「即」とについて

「重擔の譬」では、攝受正法の人は、四種の重任を荷負するに堪能なりと「結」(結び)を述べておますが、四種の重任を荷負するに堪能なりとは、即ち是れ攝受正法なりといふやうな語句を以てする「即」(攝受正

法と重擔の譬の相即)は述べてをりません。これに對して「寶藏の譬」では、大寶藏とは、即ち是れ攝受正法なりと、「即」は述べてゐるのですが、結びの文言はありません。これに關する太子の御解説は、「重擔の譬」は大海や諸山を身をもつて背負ふといふのですから、その實行は極めて困難ですが、背負ふのは攝受正法の人が自ら爲すもので、四種の重任を背負ふことと攝受正法とが相即することは、誰でも信ずることができ、それ故に「即」は述べる必要がないとされるのです。一方「寶藏の譬」は、寶を所有することとは誰にもできることですが、その寶と攝受正法とが相即するといふことを、明らかにすることは難しいわけです。そこで、この大きな寶は攝受正法の人でなければ所有することができないことを「即」によつて示したのだ、と太子は解説してをられます。

今から千三百數十年もの昔において、外國語の佛典を研究するのですから、そこには漢語及び佛教の教義に精通した外國の高僧や學者が太子の御研究にかかはつてゐたであらうと推測されますが、經典の文言をかくまで深く追究し徹に入り細をうがつて御解説せられたことに感銘を覺えました。(島田好衡)

二、「御語釋」の項について

本書は、「聖德太子佛典講說」といふ書名が示すやうに、聖德太子が佛典を御講說になられ、我々がそれを拜聽するといふ形をとらうといたしました。太子はまづ各章の初めに、その章の來由を説かれますので、それを最初に置き、ついで經典に對する太子の御説明があります。それから經典の原文を読み、次に

經典の中の語句の御解釋があります。そこでこれを「御語釋」として經典の次に置きました。「御語釋」は、語句の解釋だけに限定いたしました。「義疏」の區切り方において、『四天王寺會本』、『花山信勝校譯本』と相違してゐる箇所が出来ましたのは、右のやうな理由からであります。

三、太子『義疏』と『敦煌本』との比較

この箇所における太子『義疏』と『敦煌本』との科段の分け方及び合比（比喻と比喻の對象になつた事物の對應關係を明らかにすること）とは、全く同じと見てよいでせう。

しかし太子『義疏』の「衆生四種の最上の大寶を得とは、解するに四種あり」以下の四種類の夫々異なつた解釋を擧げ、それらを詳細に比較検討されたところは『敦煌本』には見られません。但し太子『義疏』の第一に解して言はく、「五乘之善ヲバ義トシテ屬ス衆生ニ。八地ノ大士備ハ之ヲ在レ心ニ。故ニ言フ得衆生寶ト」は、『敦煌本』の解説と同じであります。この點から言へば『敦煌本』も太子『義疏』の著述に際して参考とされた註釋書の一つであると推定することができます。

また前述「研究」一、の「重擔の譬」には「結」があつて「即」が無く、「寶藏の譬」には「即」があつて「結」が無い、といふ太子『義疏』の解説については、『敦煌本』には全く見られません。

『敦煌本』には、語義の解釋は太子『義疏』よりも數多く見受けられるのですが、右のやうな經典の内容、思想に關する解説は殆ど無いのであります。太子『義疏』は經典の文章を深く追究して問題點を求め、

その内容、思想に關して種々の検討を加へ、批判を述べてをられる、かういふところに太子『義疏』の特微があると思ひます。
(松吉基順)

〔行攝の相即〕(現代語譯)

世尊攝受の正法と正法を攝受するとはから以下は、正に萬善の行を攝め取ること(行攝)を説明してゐる箇所の第三であつて、これは「法と法との相即」「人と法との相即」を説明して、以て衆生の疑ひを釋き明すのであります。

さきに萬善の行を生み出すことを説明した中で、前の二つの比喩(雲興と大水)は、「攝受正法」から萬善の行が生み出されること(法の「能出成」)を説明してをり、後の二つの比喩(重擔と寶藏)は、「攝受正法の人」から萬善の行が生み出されること(人の「能出成」)を説明してゐます。そこで世の人々が思ふには、「人は法ではなく、法は人ではない。人と法との二體は異なつてゐる。それ故、いま人と法とについての比喩も同じではない」と。また世間の人々は、人と法とが二つの別々のものであるといふことによつて諸々の疑ひを起すでありませう。——ありとあらゆる「萬行の正法」(衆生が實修すべき萬善の行についての佛の教へ)と「攝受正法」とは異なつてゐて、「攝受正法」は「波羅蜜」(到彼岸—悟りの彼岸に到らしめる行法)と異なつてゐる、——と。それ故、この「相即」をとりあげて、その理由を釋き明すのであります。その中を二つに分けます。

第一に、この相即の初めから攝受正法は即ち是れ波羅蜜なりに訖るまで、先づ法と法との相即を説明し、
第二に、世尊。我今佛の威神を承けて更に大義を説かんから以下は、人と法との相即を説明します。

然し疑ひが起きる本は、ただ人と法とのとらへ方にあります。かうした疑ひを起す情は、一應の説明では晴らすことはできません。それ故に先づ「法と法との相即」を説明して、その上で段々に理解が深まるやうにし、その後で「人と法との相即」を説明して、以てさきの疑ひの情を晴らさせるのであります。

(訓讀文)

世尊。攝受正法。攝受正法者。從り以下、正しく行攝を明す中の第三に相即を明して以て物の疑ひを釋す。

上に正しく出成を明す中に、前の二比は法の能出成を明し、後の二比は人の能出成を明す。物謂へらく、人は法に非ず、法は人に非ず、二體各異なり、故に今比を致すこと亦同からずと。又此に因りて廣く諸の疑ひを生ずらく、諸の萬行の正法は攝受正法に異なり、攝受正法は波羅蜜に異なりと。故に此の相即を擧げて釋を爲すなり。中に就きて開きて二と爲す。

第一に初めより攝受正法。即ち是波羅蜜に訖るまで、先づ法と法との相即を明し、

第二に世尊。我今承佛威神。更説大義。從り以下、人と法との相即を明す。

然るに疑ひの本は但人と法とに在り。此の情は即ち一往をもつて遣り難し。所以に先づ法と法との相

即を明して、因て稍く解せしめ、後に人と法との相即を明して、以て之を遺るなり。

〔法と法との相即〕（現代語譯）

第一の法と法との相即について、二つに分けます。

第一に、「萬行の正法」は、とりもなほさず「攝受の心」であります。

第二に、波羅蜜に異なる無くから以下は、「波羅蜜」は、とりもなほさず「萬行の正法」であるといふことを説明してゐます。

（訓讀文）

第一の法と法との相即の中に就きて分ちて二と爲す。

第一に萬行の正法は即ち攝受の心なり、

第二に無_レ異_ニ波羅蜜_ニ從_リ以下、波羅蜜即ち萬行の正法なりといふことを明す。

〔萬行の正法は即ち攝受の心〕（現代語譯）

第一の中について五句があります。初めの二句は、同じ句が並べて書かれてあり、中の二句は、二句が異なることがないと並べて説明し、後の一句は、「正法」と「正法を攝受する」とを並べてその「相即」を説明してゐ

ます。

〔訓讀文〕

第一の中に就きて即ち五句有り。初めの二句は雙べて牒し、中の二句は雙べて無異を明し、後の一句は雙べて相即を明す。

經典〔萬行の正法は即ち攝受の心〕

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。攝受正法攝

世尊。攝受の正法と正法を攝受

「世尊よ。攝受の正法」と「正法を攝受する」とは、

受スルトハ正法一者。無

するとは、正法に異なる無く、

「正法」に異なることなく、「正法を攝受する」に異

異ナル正法ニ。無シ異ナル

正法を攝受するに異なる無し。

なりません。「正法」は、とりもなほさず、「正法

攝受ニ正法一。正

正法は即ち是れ正法を攝受す

を攝受する”ことであります。」

法ハ即是攝受スルナリ

るなり。

正法一。

〔御語釋〕〔現代語譯〕

初めの攝受の正法とは、「所攝」〔八地以上の大士の一念に攝め取られる〕の「萬行の正法」〔衆生が實修すべき萬善の行〕を示します。あとの正法を攝受するとは、これは「能攝の心」〔八地以上の大士が、一念に衆生の萬善の行を攝め取る心〕を示します。正法に異なる無くとは、「能攝の心」が「所攝の萬行の正法」に異なることがない、と説

明してゐます。正法を攝受するに異なる無しとは、「所攝の萬行の正法」が「能攝の心」に異なることがない、と説明してゐます。正法は即ち是れ正法を攝受するなりとは、衆生の「萬行の正法」はとりもなほさず、八地の大士の「攝受の心」である、と説明してゐます。次に當然に、經典の文章は前の句に續けて、「攝受正法は即ち是れ正法なり」と言ふべきでありますが、經典にはこの一文が缺けてゐます。

經典がここで言はうとしてゐることは、次の通りであります。——八地以上の大士は、すでにまがふことなく「法身」であります。それ故に、「萬行の正法」を以てその「心」としてをり、その「心」を以て「萬行の正法」としてゐます。「心」と「法」とは一體で、二つの別々のものではありません。それ故に、「萬行の正法」はとりもなほさず「心」であり、「心」はとりもなほさず「萬行の正法」である、といふのであります。八地以上の大士に較べて七地以下の人は、當然のことながら、未だ「法身」ではありません。また七地以下の人は、その一念の中に衆生の萬善の行を盡く攝め取ることはできません。それ故に、七地以下の人は「心」と「法」とが一體であるといふことはできません——と。

(訓讀文)

初めの攝受ノ正法とは、此は所攝の萬行の正法を牒す。後の攝受スル正法とは、此は能攝の心を牒す。無異ナル正法とは、能攝の心所攝の萬行の正法に異なること無しと明す。無異ナル攝受スル正法とは、所攝の萬行の正法能攝の心に異なること無しと明す。正法即是攝受スル正法とは、萬行の

正法しょうぼうは即ちすなはち是れこゝろ攝受しやうじゆの心なりと明す。次に應たまに「攝受正法しやうじゆしょうぼうは即ちすなはち是れこゝろ正法しょうぼうなり」と言ふべきに、經きやうの文もんは闕かけたり。

言ふところは、八地はちぢ以上いじやうは既すでに是れこゝろ法身ほつじんなり。故ゆゑに萬行まんぎやうの正法しょうぼうを以もつて心こゝろと爲なし、心こゝろを以もつて萬行まんぎやうの正法しょうぼうと爲なす。心こゝろと法ほうと一體いつたいにして更さらに二相にそう無し。故ゆゑに萬行まんぎやうの正法しょうぼう即ちすなはち是れこゝろ心こゝろなり、心こゝろ即ちすなはち萬行まんぎやうの正法しょうぼうなりと云ふなり。七地しちぢ以下いげは自らおのづか未だいま法身ほつじんならず。且また一念いちねんに備つよに修しゆすること能あたはず、故ゆゑに然しかるを得えず。

〔波羅蜜と萬行の正法との相即及び正しく相即を明す〕（現代語譯）

「法と法との相即」の第二に、「波羅蜜」（到彼岸—悟りの彼岸に到らしめる行法）は、とりもなほさず「萬行の正法」であるといふことを説明してゐます。三つに分けます。

第一に、この二つが正しく相即してゐることを説明します。

第二に、何を以ての故にから以下は、悟りの彼岸に到らしめる六つの行法を擧げて、「正法」はとりもなほさず「波羅蜜」であるといふ意味について、その理由を釋き明かします。

第三に、是の故に、世尊。から以下は、「相即」の意味の結びであります。

（訓讀文）

第二に波羅蜜は即ち萬行の法なりと明す。わかつて三と爲す。

第一に正しく相即を明す。

第二に何^な以^{もつ}テ^テ故^{ゆゑ}ニ^よ従^{したが}り以下、六度の法を擧げて正法即ち波羅蜜なりといふ義を釋す。

第三に是^こノ故^{ゆゑ}ニ^よ世尊^{せそん}従^{したが}り以下、即の義を結す。

經典(正しく相即を明す)

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。無^レ異^ニ波羅蜜。波羅蜜に異なる無く、攝

「世尊よ。(攝受の正法は)波羅蜜に異なることなく、

蜜。無^レ異^ニ攝受正

受正法に異なる無し。攝受正

(波羅蜜は)攝受正法に異なりません。攝受正法

法。攝受正法即

法即ち是れ波羅蜜なり。

は即ち波羅蜜であります。」

是レ波羅蜜ナリ。

〔御語釋〕(現代語譯)

波羅蜜に異なる無くとは、「攝受の正法」は「波羅蜜」に異なるものではない、と言ふのであります。攝受正法即ち是れ波羅蜜なりとは、「兩者の「相即」を説明してゐます。ただ續くべき一文(波羅蜜即ち是れ攝受の正法なり)が足りません、またこの一文が闕けてゐます。

(訓讀文)

無^レ異^ニ波羅蜜ニとは、謂はく攝受正法は波羅蜜に異なる無きなり。

攝受正法即ち是レ波羅蜜ナリと

は、即を明す。文足らず亦闕けたり。

〔六度の行法を擧ぐ〕（現代語譯）

第二に、悟りの彼岸に到らしめる六つの行法を擧げて、「萬行の正法」はとりもなほさず「波羅蜜」であると、その理由を釋き明かします。

疑ひを出して云ひます。——どういふ理由で「萬行の正法」が、即ち「波羅蜜」（悟りに到る）なのか、——と。その理由を釋き明して言ひます。——八地の大士は、衆生のそれぞれの機根に應じて、悟りの彼岸に渡らせたいと思ひます。それ故に八地の大士は、一念の中にこの六つの行法を實修します。ところでこの六つの行法は、眞理に合致してゐて道にはづれてゐません。それ故に、これは「正」であります。衆生の規範・法則となりますから、これは「法」であります。以上の通り「六つの行法」は「萬行の正法」なのであります。八地の大士は、衆生の機根に應じて差別することなく、この六つの行法を修め行じますから、六つの行法は即ち「波羅蜜」（衆生を悟りの彼岸に到らしめる）であります。それ故に、「波羅蜜」は「萬行の正法」であると云ふのであります。——と。經典の中の六つの行法は、皆以上の意味で釋き明かしてあります。

（訓讀文）

第二に六度を擧げて正法即ち波羅蜜なりといふことを釋す。

疑ひを標して云はく、何を以てか正法即ち是れ波羅蜜なりやと。釋して曰はく、八地の大士以て機に隨ひ物を度せんと欲す。故に一念の中に此の六度を修す。而して此の六度の行は理に當りて邪に非

ず、故に即ち是れ正なり。物の軌則と爲る、故に即ち是れ法なり。無相に修行するが故に即ち是れ波羅蜜なり、故に即ち正法なりと云ふなり。此の中の六度は皆此の意を以て釋を爲すなり。

經典 (六度の行法を擧ぐ)

經典訓讀文

經典現代語譯

何ヲ以テテノ故ニ。攝ニ受スル

何を以ての故に。正法を攝受す

何が故に、「萬行の正法」と「波羅蜜」とが相即す

正法ニ善男子・善女

善男子・善女人は、應に施を

るかと言ふと、次の通りであります。

人。應ニ以テ施ヲ成熟ス

以て成熟すべき者には、施を以

「正法を攝受する善男子・善女人（八地以上の大士

者ニハ。以テ施ヲ成熟シ。

て成熟し、乃至身の支節を捨て

は、「布施」によつて悟りに到達させ得る衆生に對

乃至捨テテ身ノ支節ヲ。

て、彼の意を將護し而も之を成

しては、布施を以て悟りに到達させ、あるいは、八

將ニ護シ彼ノ意ヲ而モ成ニ

熟せん。彼の成熟する所の衆生

地以上の大士は、その五體を捨てて、衆生の求道心

熟スル衆生ヲ建ニ立セシム

をして正法を建立せしむ。是を

を助け護り、そして衆生が悟りに到達するやうにす

正法ヲ。是ノ名ニツク檀波

檀波羅蜜(一)と名づく。

る。そして悟りに到達させ得た衆生をして、正法を

羅蜜ト。

實現させる。これを檀波羅蜜と名づけます。」

應ニ以テ戒成熟ス者ニハ。

應に戒を以て成熟すべき者には、

「八地以上の大士は、「戒律」によつて悟りに到達さ

以下ヲ守ニ護スルモト六根ヲ。

六根(二)を守護すると、身・口・

せ得る衆生に對しては、衆生の六根の正しい働きを

淨ニムト身・口・意ノ業ヲ。

乃至正中ツクヌルヲ四威

儀ヲ。將ニ護シ彼ノ意

而モ成ニ熟セン之ヲ。彼ノ

所ニ成熟スル衆生ヲ建ニ

立セシム正法ヲ。是ヲ名ニフ

尸羅波羅蜜一。

應ニ以テ忍ヲ成熟ス者ニハ。

若シ彼ノ衆生罵詈シ・毀

辱シ・誹謗シ・恐怖センニ。

以テ無恚心ト・饒益心・

第一忍力ト・乃至顔

色無變ヲ。將ニ護シ彼ノ

意ヲ而モ成ニ熟セン之ヲ。

彼ノ所ニ成熟スル衆生ヲ

意の業を淨むると、乃至四威儀を正しくするとを以て、彼の意を將護し而も之を成熟せん。彼の成熟する所の衆生をして正法を建立せしむ。是を尸羅波羅蜜(3)と名づく。

應に忍を以て成熟すべきものには、若し彼の衆生罵詈し、毀辱し、誹謗し、恐怖せんに、無恚心と、饒益心、第一忍力と、乃至顔色無變とを以て、彼の意を將護し而も之を成熟せん。彼の成熟する所の衆生をして正法を建立せしむ。是を尸羅波羅蜜(4)と名

護り、その身・口・意の業すなはち身體と口と心の働きを淨め、あるいは、四威儀すなはち行・住・坐・臥の日常の動作のすべてを正しくさせることを以て、衆生の求道心を助け護り、そして衆生が悟りに到達するやうにする。そして悟りに到達させた衆生をして正法を實現させる。これを尸羅波羅蜜と名づけます。

「八地以上の大士は、"忍耐"によつて悟りに到達させ得る衆生に對しては、もしその衆生が罵詈し(惡口を言ふ)、毀辱し(はづかしめる)、誹謗し(そしる)、恐怖する(おどす)ことがあるやうな時には、無恚心(怒りのない心)と饒益心(利益を與へる心)と第一忍力(最高の忍耐力)と、あるいは顔色無變(顔色を變へず動じない)とを以て、衆生の求道心を助け護り、そして悟りに到達するやうにする。そして悟りに到

建ニ立ニセシム正法ヲ。是ヲ

名ニシテ羸提波羅蜜ト。

應ニ以テ精進ヲ成熟ス者

ニハ。於テ彼ノ衆生ニ不レ

起ニ懈怠ヲ。生ゼシ大欲

心ト・第一精進ト乃至

若クハ四威儀トヲ。將ニ

護レ彼ノ意ヲ而成ニ熟セシ

之ト。彼ノ所ニ成熟スル

衆生ヲ建ニ立ニセシム正法

ヲ。是ヲ名ニシテ毗梨耶波

羅蜜ト。

應ニ以テ禪ヲ成熟ス者ニハ。

於テ彼ノ衆生ニ以テ不亂

心ト・不外向心ト・第

づく。

應ニ精進（5）を以て成熟すべき

者には、彼の衆生に於て懈怠を

起さず、大欲心と、第一精進と

乃至若しくは四威儀とを生ぜん。

彼の意を將護し而も之を成熟せ

ん。彼の成熟する所の衆生をし

て正法を建立せしむ。是を毗

梨耶波羅蜜（6）と名づく。

梨耶波羅蜜（6）と名づく。

應に禪を以て成熟すべき者には、

彼の衆生に於て不亂心と、不外

向心と、第一正念と、乃至久時

達させた衆生をして正法を實現させる。これを羸提波羅蜜と名づけます。」

「八地以上の大士は、「精進」によつて悟りに到達させ得る衆生に對しては、その衆生をして懈怠（怠り）の心（心）を起さず悟りへの大欲心と第一精進（最高の勇氣を以て善を修し惡を斷つ心の働き）で事に當らせ、あるいは、四威儀（行・住・坐・臥）を正しくさせる。それらの衆生の求道心を助け護り、悟りに到達するやうにする。そして悟りに到達させた衆生をして正法を實現させる。これを毗梨耶波羅蜜と名づけます。」

「八地以上の大士は、「禪」によつて悟りに到達させ得る衆生に對しては、その衆生に對して不亂心（亂れない心）と不外向心（外に向けて心を散らさないこと）

一正念ト・乃至久時ノ

所作ト・久時ノ所説ト。

終ニ不ニ忘失ニ。將ニ護シ

彼ノ意ヲ而成ニ成熟メシ之。

彼ノ所ニ成熟ニスル衆生ヲ

建ニ立ニセシム正法ヲ。是ヲ

名ニテ禪波羅蜜ト。

應ニ以テ智慧ヲ成熟スル者

ニ。彼ノ諸ノ衆生問ニハ

一切ノ義ヲ。以テ無畏

ノ心ヲ而モニ演ニ説ク

一切ノ論ト・一切ノ工

巧ト。究ニ竟テ明處ト

乃至種種ノ工巧ノ諸

事ト。將ニ護シ彼ノ意ヲ

の所作と久時の所説とを以て、

終に忘失せず。彼の意を將護し

而も之を成熟せん。彼の成熟す

る所の衆生をして正法を建立せ

しむ。是を禪波羅蜜と名づ

く。

應に智慧を以て成熟すべき者に

は、彼の諸の衆生一切の義を問

はば、無畏の心を以て而も爲に

一切の論と、一切の工巧とを演

説して、明處と乃至種種の工巧

の諸事とを究竟して、彼の意を

將護し而も之を成熟せん。彼の

成熟する所の衆生をして正法を

と第一正念(最高に集中する心)と、あるいは、久時

の所作(永遠に通ずる行爲)と久時の所説(永遠の教

へ)とによつて、終りまで片時も忘れさせない。そ

して衆生の求道心を助け護り、悟りに到達するやう

にする。悟りに到達させた衆生をして正法を實現さ

せる。これを禪波羅蜜と名づけます。」

「八地以上の大士は、"智慧"によつて悟りに到達さ

せ得る衆生に對しては、その大勢の衆生が、あらゆる

ことを問ひ訊してくる場合には、恐れな心をも

つてその衆生のために一切の論議をし、あらゆる賢

明な手だてを講じて、明處(もろもろの學問)と、あ

るいは、さまざまな賢明な手だてとをきはめて、そ

れらの衆生の求道心を助け護り、そして悟りに到達

するやうにする。悟りに到達させた衆生をして正法

を實現させる。これを禪波羅蜜と名づけます。」

而成熟マツルセシシ之ノヲ。彼カ 建立ケンリョウせしむ。是コレを般若波羅蜜ハンニヤハラミツ〔8〕を實現ジツゲンさせる。これを般若波羅蜜ハンニヤハラミツと名ナづけケます。』

所トコロニ成熟マツルスル衆生シュウジョウヲ建タニ

と名ナづく。

立タセシム正法マツポフヲ。是コレヲ名ナヅク

般若波羅蜜ハンニヤハラミツト。

(1)檀波羅蜜 「檀」は原語ダーナ DANA 「増」の意味から「布施」の意を持つ。檀那とは布施を澤山出す人を意味する。

(2)六根 眼・耳・鼻・舌・身・意(心)。

(3)尸羅波羅蜜 「尸羅」は原語シラ SILA 「持戒」の意。

(4)羼提波羅蜜 「羼提」は原語 KSANTI 「忍辱」の意。

(5)精進 原語はビリヤ VIRYA 「勇氣を以てして心をななく努める」の意。

(6)毗梨耶波羅蜜 「毗梨耶」は原語 VIRYA 「精進」の意。

(7)禪波羅蜜 「禪」は原語ジャーナ DHYANA 「靜慮・集中」の意。

(8)般若波羅蜜 「般若」は原語ハンニヤ PANNA 「智慧」の意。

〔御語譯〕〔現代語譯〕

彼カのとは、彼の八地以上の大士をいふのであります。

〔訓讀文〕

彼カノとは謂イはく彼カの八地ハチヂ以上イジヨウなり。

〔即の義を結す〕（現代語譯）

是の故にから以下は、第三に「相即」の意味の結びであります。

（訓讀文）

是ノ故ニ從リ以下は、第三に即の義を結す。

經典（即の義を結す）

經典訓讀文

經典現代語譯

是ノ故ニ。世尊。無シ。是の故に、世尊。波羅蜜に異なること。この故に、世尊よ。（攝受の正法は）、波羅蜜に異なること。波羅蜜ニ。無シ。異なること。なることなく、（波羅蜜は）、攝受正法に異なりません。攝受正法は即ち波羅蜜であります。

法ハ即チ是レ波羅蜜ナリ。蜜なり。

〔研究〕

○ 「此の中の六度は皆此の意を以て釋を爲すなり」のお言葉について

「法と法との相即」についての太子の御釋の末尾に「此の中の六度は皆此の意を以て釋を爲すなり」とあります。これは大變意味深いお言葉と思はれます。といふのは、六つの行法はそれぞれ趣きを異にしてあるもので、經典はかなり詳しく説明してゐるのに對して、太子は、それぞれの「波羅蜜」については、その名稱さへも取り上げられず、解説もなさつてをられません。そして、この六つの行法の差別に一向に

とらはず、それよりも、「無相に」とか「一念に」といふ言葉を使はれて、「法と法との相即」といふ「課題」への取り組みに終始専心してをられる如くであります。従つて太子においては、「六度」といふことが、「差別」や「全體の一部分」の「行」にならないための配慮の方が大切と感じとられ、その方に關心を集中して注いでをられるのであつて、「六度」が「全體」や「根源」の「行」になるための要點の方に注目なさつたのだと思はれます。

元來、「波羅蜜」といふ言葉は、「ごちらの岸(此岸)から向ふの岸(彼岸)に行かしめられる」といふ意味でありますので、文字通り「到彼岸」と考へるわけですが、ここでは、「ごちらの岸から向ふの岸に到らしめる者は誰か」と考へられたと拜察されます。それ故に、發心した衆生を何としてでも「彼岸に到らしめる者」があること、そこに「波羅蜜」についての大切な内容がある、と氣付かれたのではありますまいか。この意味からしても、太子の文の中でこの前に出てゐる「機に隨ひて」のお言葉も味はひ深く思はれて來ますし、「衆生のことごとくをその機根の差別を超えて救ひとらせる」所の、「攝受正法」を重視なさつてをられることが偲ばれてまゐります。太子の御着眼の根本には、「八地以上の境地にある大士」の「心」、すなはち、「一念に」と太子が表現せられた「救ひとらうとする」ところに、重點が集約されてゐるやうであります。

さらに言ふならば、太子は經典の「彼の意を將護し」といふ文字をしつと見つめられ、その結果、「八

地以上の大士」が、發心した衆生の心を「將護して」、それら衆生をして「彼岸に到らしめる」ことを深くお心に留められた、と拜察されます。このことは、「差別にとらはれぬ廣大な慈悲」を常に求め續けられることに連なつてをり、それ故に、その廣大な慈悲心に對して、ただひたすらに「仰ぎ畏まれようとなさつた」、と思はれてまゐります。ここでいふ「六度の行」といふのは、そのまま「八地の境地の大士の心」を意味することになり、それはまた、そのまま「攝受正法」となる、とのお考へであります。實に微妙かつ鋭い御見解でありまして、また經典の言葉の一つ一つについて、太子御自身がこの世に生きて直接に御體驗なさつた對人、對社會のもろもろの御反省をもとに、「生ける言葉」として受けとめられ理解しようとされての御態度には、深く感銘を禁じ得ないものを覺えるのであります。外來文化をこの日本の國の精神的土壤に「攝取」なさつた太子の御偉業の根源を、そしてその實例を、ここに現うつしく見る思ひのする「この節」であると思ひました。

(小田村寅一郎)

〔人と法との相即〕(現代語譯)

世尊せそん。我今われいまから以下は、相即を説明する中の第二で、「人」と「法」との相即を説明します。この中をまた、三つに分けます。

第一に、正ただしく「人」と「法」との相即を説明し、

第二に、何を以ての故にから以下は、また相即の意味を釋き明かします。

第三に、何等をか三と爲すから以下は、三種の分(身・命・財)を捨てることの意味を提示します。

(訓讀文)

世尊。我今從り以下、相即を明す中の第二に、人と法との相即を明す。又分ちて三と爲す。

第一に正しく人と法との相即を明し、

第二に何ヲ以テノ故ニ從り以下、亦相即の義を釋す。

第三に何等ヲ爲スニ從り以下、三の分を捨するの義を出す。

經典(人と法との相即を明す)

世尊。我レ今承ニテ佛ノ

威神ニ。更ニ說ニカシ大

義一。

佛ノ言ハク便チ說クベシト。

勝鬘白レ佛ニ。攝受ノ

正法ト攝ニ受ヌル正法ト

者ト。無シ異ナル攝受

經典訓讀文

世尊。我今佛の威神を承けて、

更に大義を説かん。

佛の言はく便ち説くべしと。

勝鬘が佛に白さく、攝受の正法と

正法を攝受する者とは、攝受正

法に異なる無し。正法を攝受す

る者とは、攝受正法に異なること

經典現代語譯

「世尊よ。私はただ今から、佛の偉大なお力を身に

戴いて、攝受正法の大いなる意義を説きたいと思ひ

ます。」

佛が申されるには、「では、説きなさい」と。

勝鬘が佛に申しあげるには、「攝受の正法と正法を

攝受する者とは、攝受正法に異なることがありませ

ん。(攝受正法は)、正法を攝受する者に異なること

正法^ニ。無^レシ^ニ異^下ナル^ニ攝^ニ
る者に異なる無し。正法を攝受

がありません。正法を攝受する善男子・善女人（八

受^{スル}正法^ヲ者^ト攝^ニ
する善男子・善女人は、即ち是

地以上の大士は、即ち攝受の正法であります」と。

受^{スル}正法^ヲ善男子・
れ攝受の正法なり。

善女人。即ち是レ攝

受^フ正法^{ナリ}。

〔御語釋〕（現代語譯）

攝受の正法と正法を攝受する者とは、前節でも示しましたが、また示してゐます。上の句「攝受の正法」は

「法」を示し、下の句「正法を攝受する者」は「人」を示してゐます。攝受正法に異なる無しとは、「人」は

「法」に異なるものではないと言ふのであります。正法を攝受する者に異なる無しとは、「法」は「人」に異

なるものではないと言ふのであります。この二つの句は、雙べて異なるものではないことを説明してゐます。

次に、この二つの句の相即を説明すべきであるのに、經典の文が足りず、（攝受の正法は、即ち是れ正法を攝受する善男子・善女人なり）の文が缺けてゐます。この箇所が、「人」と「法」との相即を説明してゐると知る理由は、經典に、正法を攝受する善男子・善女人は、即ち是れ攝受の正法なりと言つてゐるからであります。

（訓讀文）

攝受^フ正法^ト攝受^{スル}正法^一者^トは亦^レ牒^ス。上^ノ句^ハ法^ヲを^レ牒^シ、下^ノ句^ハ人^ヲを^レ牒^ス。無^レシ^ニ異^{ナル}攝受^{スル}正法^ニ

とは、謂はく人は法に異なる無し。無異下ナル攝受ニ正法者とは、謂はく法は人に異なる無し。

此の二句は雙べて無異を明す。

次に應に即を明すべし。文足らず亦闕けたり。此は人と法との相即を明すと知る所以は、此は則ち

攝受ニ正法ニ善男女と言ふが故なり。

〔即の義を釋す〕（現代語譯）

第二に、相即の意味を釋き明かします。

疑ひを示して言ふには「どういふ理由で人と法とが相即するのか」と。その理由を釋き明かして言ふには、——八地以上の人は正法を攝受する爲に、三種の分（身・命・財）を捨てます。この「捨」の心が、そのまま攝受正法の心であります。即ち八地以上の人は、この「捨」の心を以て、既にこの「捨」の行を成しとげた人であります。ですから、この攝受正法の心は、どうしてこの三種の分を捨てる人と異なることがありませうか——と。

（訓讀文）

第二に相即の義を釋す。

疑ひを標して云はく、何を以てか人は法に即するや。釋して曰はく、八地以上の人は正法を攝受せんが爲に三種の分を捨つ。此の捨の心即ち是れ攝受正法の心なり。即ち此の心を以て既に此の行を成

ずる人なり。然れば即ち此の攝受正法の心、安んぞ此の三種の分を捨する人に異なることを得ん。

經典（即の義を釋す）

經典訓讀文

經典現代語譯

何以ヲノ故ニ。若シ攝ニ

何を以ての故に。若し正法を攝

「何故さうであるかと言ふと、正法を攝受する善男

受ス。正法ヲ善男子・善

受する善男子・善女人は、正法

子・善女人（八地以上の大士）は、正法を攝受する爲に

女人。爲レ攝ニ受セシガ

を攝受せんが爲に三種の分を捨

自分が持つてゐる三種の分（身・命・財）を捨てる

正法ヲ捨テ三種ノ分ヲ。

つ。

からであります。」

〔三分を捨するの義及び總じて三分を擧ぐ〕（現代語譯）

第三に、三種の分（身・命・財）を捨てるといふことの意味を提示します。前には「三種の分を捨つ」と言つただけでありますから、ここでその内容を明らかにするのであります。また四つに分けます。

第一に、正しく三種の分とは何かについて説明します。

第二に、世尊。是の如くから以下は、三種の分を捨てる人を讚歎します。

第三に、世尊。又善男子から以下は、三種の分を捨てる時節について説明します。

第四に、世尊。我攝受正法の……を見るから以下は、佛の偉大な力を引いてきて、勝鬘の言を證明してあります。

第一の正しく三種の分を捨てることを説明する中について、二つあります。

第一に、直ちに總體として三種の分を擧げます。何等をか三と爲す。謂はく身・命・財なりの經典がそれであります。

(訓讀文)

第三に三分を捨する義を出す。上の焰なるに因りて之を明らむるなり。又分ちて四と爲す。

第一に正しく三分の義を明す。

第二に世尊。如是従り以下、三分を捨する人を讚歎す。

第三に世尊。又善男子従り以下、三分を捨する時節を明す。

第四に世尊。我見攝受正法……従り以下、佛を引きて證を爲す。

第一に正しく三分を捨することを明す中に就きて即ち二有り。

第一に直ちに總じて三分を擧ぐ。何等爲三。謂身・命・財なりといふ是なり。

經典(總じて三分を擧ぐ)

經典訓讀文

經典現代語譯

何等爲三。謂身・命・財なり。何等をか三と爲す。謂はく身・命・財を言ふので

・命・財ナリ。

命・財なり。

あります。」

〔三分の體を出す〕（現代語譯）

第二に身を捨すとはから以下は、身・命・財を別々に擧げて、三種の分の本體を示します。

三種の分を別々に擧げ、捨身から以下は、身を捨てることを説明します。捨命から以下は、命を捨てることを説明します。捨財から以下は、財物を捨てることを説明します。

昔の人の解釋では次のやうに言つてゐます。——身を捨てるといふことは、言つてみれば自分から身體を投げ出して、人の奴（奴隸）となることであり、命を捨てるといふことは、人の爲に死ぬことである、——と。

現今の解釋では次のやうに云つてゐます。——「捨命」と「捨身」とはみな死ぬことである。但し決意の仕方が違つてゐるだけである。若し身體を餓えた虎に投げ與へるやうなことは、その決意の本は「捨身」にあり、若し忠義の士が自國の危いことを見て生命を捧げるのは、その決意の本は「捨命」にある。財を捨てるといふのは、身體・生命以外の物を言ふのである、——と。

（訓讀文）

第二に捨^レ身^ト者^ヲ從^テ以下、別に三分の體を出す。

捨身^ト從^テ以下は別に身を捨^スることを明^スす。捨命^ト從^テ以下は命を捨^スることを明^スす。捨財^ト從^テ以下は財を捨^スることを明^スす。

舊^キきひと釋^スすらく。捨^レ身^トとは謂^{ハク}自ら放^ニに奴^トと爲^ル、捨^レ命^トとは人の爲^ニに死^シを取^ルるなりと。

今云はく捨命と捨身とは皆是れ死なり。但し意を建つること異なるのみ。若し身を餓虎に投ずるが如きは本捨身に在り、若し義士の危きことを見て命を授くるは意捨命に在り。捨身とは謂はく身外の物なり。

經典 (三分の體) を出す

經典訓讀文

經典現代語譯

善男子・善女人。捨命・身者。生死・後際・等シク。離レテ老・病・死。得ニテ不壞常住・無有變易・不可思議ノ功德ト・如來ノ法身ト。

善男子・善女人、身を捨すとは、生死と後際とを等しくして、老・病・死を離れて、不壞常住・無有變易・不可思議の功德と如来の法身とを得るなり。

「善男子・善女人(八地以上の大士)が身を捨てるといふことは、生死(現世)と後際(來世)とを通じて變ることなく、老・病・死の苦から離れて、不壞常住(永久に滅することがない)で、無有變易(變ることがない)で、不可思議(思ひはかることもできない)の功德と、如来の法身(如来の本體、即ち究極の眞理)とを得るのであります。」

捨命者。生死・後際・等シク。畢竟・離レテ死。得ニテ無邊・常住・不可思議ノ功德ト。通ニ

命を捨すとは、生死と後際とを等しくして、畢竟して死を離れて、無邊・常住・不可思議の功德を得て、一切甚深の佛法に

「命を捨てるといふことは、現世と來世とを通じて變ることなく、つまるところは死の苦から離れて、無邊(はてしなく廣大)で、常住(永久不變)で、思ひはかることもできない大きな功德を得て、一切の

達ヌ一切甚深ノ佛法ニ。

通達す。

甚だ深い佛法に通達するのであります。」

捨レトハ財ヲ者。生死ト後

財を捨すとは、生死と後際とを

「財を捨てるといふことは、現世と來世とを通じて

際トア等シクテ。得下レト不レ

等しくして、一切衆生に共せざ

變ることなく、一切の衆生が有してゐない、無盡

共ニ一切衆生ニ無盡・

無盡・無滅・畢竟常住・不

（盡きることない）で、無滅（減ることない）で、畢竟

無滅・畢竟常住・不

可思議の具足功德を得ると、一

常住（絶対に永久不變）で、不可思議を具足してゐる

可思議ノ具足功德ヲ。

一切衆生の殊勝の供養を得るとな

功德を得ることと、一切衆生の殊勝の供養を得るこ

得ニトナリ一切衆生ノ殊

り。

ととであります。」

勝ノ供養ヲ。

〔御語釋〕（現代語譯）

後際と等しとは、未來について言ふのであります。未來とは即ち限りが無いことであります。現世と未來とを通じて、身・命・財を常に捨てるといふことが明らかなのであります。また一説では、金剛心（不壞の菩提心）

を後際とすると云つてゐます。

老・病・死を離るとは、「分段生死」（凡夫の三界内における生死）について言ふのであります。無有變易とは、

「變易生死」（聖者の三界の外における生死）について言ふのであります。ここで得といふのは、衆生に功德を得

させしめることを言ふのであります。功德といふ法財は、この世の中の五家（ごけ）が廻りもちにしてゐる世俗の財

寶のやうな結局身につかない物とは、全く異なつてゐます。

一切衆生の殊勝の供養を得る（得ル一切衆生ノ殊勝、供養）とは、經典の語の位置が少しさかさまになつてゐます（2）。まさに「殊勝の一切衆生を供養することを得る」（得ル供養ニ殊勝、一切衆生ゴ）と言ふべきであります。あるいは經典に従つてその通りに解釋するならば、人間や諸天（印度の神々）から非常にすぐれた供養を受ける、といふことになります。

(1) 五家 王・賊・火・水・惡子。世俗の財物は、王がとりあげ、賊が奪ひ、火事で失はれ、水害で失はれ、惡子によつて失はれるから、廻り持ちの共通の財で、結局は身につかない。

(2) 括弧内の原漢文を比較のこと。

〔訓讀文〕

後際等ごさいひととは謂はく未來なり。未來は則ち無際なり。謂はく常に捨すといふこと明らかなり。又云はく、金剛心を後際と爲す。

離老・病・死りやうびやうしとは、謂はく分段生死なり。無有變易とは、謂はく變易生死なり。此に得るといふ

は衆生に得せしむるを謂ふなり。功德の法財は世財の五家に共に有るが如きには非ず。得一切衆

生殊勝供養じゆうしゆしやうきやうとは、語は少し分せり。應に「殊勝の一切衆生を供養することを得」（得レ供養ニ殊

勝、一切衆生）と言ふべし。或いは文に順ひて直ちに釋せば人天の殊勝の供養を得るなり。

○ 「捨身」と山背大兄王の御最期について

「身を餓虎に投するが如きは本捨身に在り」との御解説があります。これは意味もなく餓虎に身を與へるではありません。親虎が餓虎のために自分の子虎を喰べようとしています。親虎にその非道を犯かさしめないために、餓虎に身を投するといふのが、佛教の説話であります。

この「捨身」で思ひあはされますのは、山背大兄王の御最期であります。蘇我の入鹿の軍勢に襲はれた時、山背大兄王は「それ身を損て國を固くせむは、また丈夫ならざらむや」と「國を固くする」ためには、「身を損てる」と仰せられます。そして最後に斑鳩寺を入鹿の軍勢に圍まれた時、「吾、兵を起して入鹿を伐たば、その勝たむこと定し。然あれども一身の故に由りて百姓を傷り残はむことを欲はず。この以に吾が一身をば入鹿に賜はむ」と、御一族ごとく自盡して果てたのであります。ここには、御父聖徳太子の御遺戒を守り「國を固くする」ために、「捨身」の行を實修された山背大兄王のお姿を仰ぎ見る思ひがするのであります。

(松吉基順)

〔三分を捨する人を歎ず〕 (現代語譯)

世尊から以下は、第二に、三種の分を捨てる人を讚歎します。經典を御覽なさい。

(訓讀文)

世尊せそん従りいげ以下、第二に三分を捨しずる人ひとを歎たんす。見みつ可べし。

經典（三分を捨ずる人を歎す）

經典訓讀文

經尊現代語譯

世尊。如は是は捨する三さん分ぶん。

世尊。是はの如ごとく三さんの分ぶんを捨する

「世尊よ。このやうに身・命・財の三分を捨てる善

分ぶん善男子・善女人。

善男子・善女人は、正法を攝受

男子・善女人は、正法を攝受して、常に一切の諸佛

攝しやう受じゆ正法しやうぽう常じやう爲な三さん。

して、常に一切諸佛の記きする所ところ、

から佛となることの記きしを授けられ、一切の衆生か

一切諸佛いっさいしよぶつ所ところ記きす。

一切衆生の瞻仰せんじやうする所ところと爲なる。

ら尊そんび仰じやうがれるところとなります。」

一切衆生いっさいしゆじやう所ところ瞻仰せんじやうスル。

〔三分を捨する時節を明す〕（現代語譯）

世尊。又善男子から以下は、第三に、三種の分を捨てる時節を説明してあります。その意味は、そもそも法を

護る功德は、法がいまにも減へびようとする、その時に顯あはれます。法が減へびようとするのを、却かへてそれまで以上
に興隆するのは、法を護る功德が、そこで顯あはれるからであります。その中に二つあります。

第一に、正ただしく三種の分を捨てる時節を説明します。ここで肝要なことは、法がいまにも減へびようとする時に
當あたつて、必ず正しい道心を以て、直ちに行動すべきことを説明してあります。

（訓讀文）

世尊。又善男子從以下、第三に三分を捨する時節を明す。言ふところは夫れ護法の功は法の將に

滅せんとするに在り。滅せんとするを而も更に興するは護の功乃ち顯はるるなり。中に就きて二有り。

第一に正しく三分を捨する時節を明す。要は法の將に滅せんと欲する時に在りて、必ず正道の心を

以て乃ち爲す可きことを明す。

經典(三分を捨する)時節を明す)

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。又善男子・善

世尊。又善男子・善女人の正法

「世尊よ。また善男子・善女人で正法を攝受する人

女人ノ攝ニ受スル正法

を攝受する者は、法の滅せんと

は、法が滅びようとする時に、比丘(出家した男子)

者。法ヲ欲スル滅

欲する時、比丘・比丘尼・優婆

や、比丘尼(出家した女子)や、優婆塞(在家の男子

時。比丘・比丘尼・

塞・優婆夷、朋黨諍訟し、破壞

の佛教信者)や、優婆夷(在家の女子の佛教信者)たち

優婆塞。優婆夷。朋

離散せんに、不誦曲・不欺誑・

が、徒黨をくんで互ひに争ひ訴へたり、教へを破つ

黨諍訟。破壞離散

不幻偽を以て、正法を愛樂し

て散り散りになつてしまふのを、不誦曲(誦ひ、道

。以テ不誦曲・不欺

正法を攝受して、法朋の中に入

を曲げない)、不欺誑(欺き誑かさない)、不幻偽(まど

誑・不幻偽ヲ。愛ニ樂シ

る。

はし、偽らない)の心を以て、正法を心から樂ひ求め

正法ヲ攝ニ受テ正法ヲ

させ、正法を攝め取らせて、法を信する人の仲間に入

入ニ法朋ノ中ニ。

入れます。」

〔記を賜ふ〕（現代語譯）

第二に、法册ほうさくに入る者ひとはから以下は、佛が、時を得て、身・命・財みようざいの三種の分を捨てる人に對して、佛となる記しるしを賜ふことを説明してゐます。皆經典を御覽なさい。

（訓讀文）

第二に、入い法册ほうさく者ひと從り以下、佛、時を得て三分を捨する人に記を賜ふことを明す。皆見つ可し。

經典（記を賜ふこと）を明す）

經典訓讀文

經典現代語譯

入い法册ほうさく者ひと。必かならズ爲なる。法册ほうさくに入る者ひとは、必かならず諸佛しよぶつの授じゆ。〔法を信する人の仲間に入る人は、必かならず諸佛が、佛と成る。〕
 諸佛しよぶつノ之これト授記じゆきスル。記しるする所ところと爲る。となる記しるしを授けるところとなります。〕

〔佛を引ききて證と爲す〕（現代語譯）

世尊せそん。我われ……を見るから以下は、三種の分を捨てる意味を提示する中の第四であつて、佛の偉大な力を引いてきて、證明してゐます。勝鬘しやうもんの説いた言葉は嘘ではないと證明するのであります。

（訓讀文）

世尊せそん。我見われみ……ニ從り以下、三さんの分の義ぎを出いだす中、第四だいしに佛ぶつを引ききて證しやうと爲なす。言ごんは虚こに非あらずと證しやうするなり（一）。

(1) 法隆寺『昭和會本』は證^シスル^ニテ言^フ行^ハ虚^{ナリ}也。としてあるが、右の「行」は「非」の誤りとの説を採用した。證^シスル^ニテ言^フ行^ハ非^ズレ^ド虚^ナ也。

經典 (佛を引ききて證と爲す)

經典訓讀文

經典現代語譯

世尊。我^レ見^ル攝受正

世尊。我^レ攝^ス受^フ正^法の是^ノ如^キ

「世尊よ。私(勝鬘)は攝受正法のこのやうな偉大な

法^ノ如^キ是^ノ大^力一^ノアルヲ。

の大力あるを見る。佛は實眼實

力があるのを見ます。佛は眞實の眼力と智慧であり、

佛^ハ爲^リ實^眼實^智一。

智^ヲ爲^リ、法^ノ根^本爲^リ、通^達の

法の根本であり、全てに通ずる法であり、正法の依

爲^リ法^ノ根^本一。爲^リ通

法^ヲ爲^リ、正^法の依^爲リ。亦^悉く

り所であります。また全てのことを見て知り盡して

達^ス法^ノ爲^リ正^法ノ依^一。

知^見したまふ。

をられます。」

亦^悉知^見シ^テマ^ツ。

〔如來の讚成〕 (現代語譯)

爾^ノ時^ニ、世^尊。勝^鬘……に於^テから以下は、行攝を説明する章の中の第二で、佛が勝鬘夫人の説法を讚歎述成^シすところでありませう。その中に二つあります。

第一に、佛が讚歎述成します。

第二に、是の故にから以下は、攝受正法の勧めと結びであります。

第一の讚歎述成について、また二つに分けます。

第一に、直ちに全體として讚歎を述べ、

第二に、譬へを舉げて別々に讚歎を述べます。その中に三つあります。

第一に、力士の譬へを舉げて、攝受正法が人乘、天乘にたち勝つてゐることを説明します。

第二に、牛王⁽¹⁾の譬へを舉げて、攝受正法が二乘（聲聞乘⁽²⁾・緣覺乘⁽³⁾）にたち勝つてゐることを説明します。

第三に、須彌山⁽³⁾の譬へを舉げて、攝受正法が七地以下の大乘にたち勝つてゐることを説明します。

これら三つの譬への中には、それぞれ開譬（初めに譬へを舉げる）と合譬（先にあげた譬へと、その譬への示す道理とを合せる）とがあります。みな經典を御覽なさい。

(1) 牛王 婆羅門教の神の使ひである牛の王。

(2) 聲聞乘・緣覺乘については一四二頁に解説。

(3) 須彌山 佛教の宇宙觀によれば世界の中心に高くそびえる巨大な山。頂上には帝釋天の住む宮殿があるといふ。

(訓讀文)

爾時^{そのとき}。世尊^{せそん}。於^{おの}二勝鬘^{ニシヤウマン}……從^より以下^{いげ}、章^{しやう}の中^{ちゆう}の第二^{だいに}に如來^{にょらい}の讚成^{さんじやう}なり。中^{なか}に就^つきて亦^{また}二有^{あり}。

第一^{だいいち}に讚成^{さんじやう}す。

第二^{だいに}に是^{こゝ}故^{ゆゑ}從^より以下^{いげ}、結勸^{けつかん}す。

第一^{だいいち}の讚成^{さんじやう}に就^つきて又^{また}開^{ひら}きて二^にと爲^なす。

第一に直ちに述し、

第二に別して述す。

中に就きて三有り。

第一に力士の臂へを舉げて人天乘に勝れるを明す。

第二に牛王の臂へを舉げて二乘に過ぎたるを明す。

第三に須彌山王の臂へを舉げて七地以還の大乗に勝れるを明す。

三の中即ち開合有り。皆見つ可し。

經典（如來の讚成）

經典訓讀文

經典現代語譯

爾時。世尊。於三勝

爾の時に、世尊。勝鬘所説の攝

その時に、世尊は、勝鬘が説いた攝受正法の大精進

鬘所説攝受正法ノ大

受正法の大精進力に於て隨喜の

力（勇猛に善を修し、惡を斷つ心の働き、その大力）に

精進力ニ起ニ隨喜ノ

心をおこしたまふ。是の如し勝鬘、

ついて深く共鳴され、大層お喜びになつた。そして

心。如是勝鬘。如シ

汝の所説の如し。攝受正法は大

「そのやうに、勝鬘よ、おまへの説いた如くである。

汝ノ所説ノ。攝受正法ハ

精進力なり。

攝受正法は大精進力である」と。

大精進力ナリ。

如シ大力士ノ少シ觸レ

大力士の少しく身分に觸るれど

「大力士が僅かに人の身體に觸れるだけでも、その

身分ニ生ズル大苦痛ヲ。

も大苦痛を生ずるが如し。是の

人に大きな苦痛を與へる如くである。そのやうに、

如^レ勝鬘。少^シ攝

受正法。令^ニ魔^ヲ苦

惱。我^レ不^レ見^下餘^一、

善法。令^ニ魔^ヲ憂

苦。如^ク中^ナ少^シ攝受

正法^上。

又如^ニ牛王^ノ形色無比

。勝^ニ一切^ノ牛^ニ。如^ク

是^ノ大乘^ニ。少^シ攝受

正法。勝^{レリ}於^テ一切

二乘^ノ善根^ニ。以^テ廣

大ナル^ヲ故^ニ。

又如^ニ須彌山王^ノ端嚴

殊特。勝^ニ於^テ衆山^ニ。

如^レ是^ノ大乘^ニ捨^テ身^一。

如^シ勝鬘、少^シく攝受正法する

も魔をして苦惱せしむ。我^レ餘の

一の善法として魔をして憂^ウ苦^クせ

しむること少^シき攝受正法の如

くなるを見^ミず。

又^ニ牛王^ノの形色無比にして一切の

牛に勝るが如く、是の如く大乘

において少^シき攝受正法なるも

一切二乗の善根に勝^{レリ}。廣大

なるを以^ッての故^ニ。

又^ニ須彌山王^ノの端嚴殊特にして衆

山に勝るが如く、是の如く大乘

において身^一・命^一・財^一を捨^テて、以^ッ

勝鬘よ、攝受正法の働きの僅かでも現はれれば、善を妨げる魔を苦しめる。私（佛）は、この法以外の他の善法で、魔をして憂ひ苦しませることが、攝受正法のこの僅かの働きの如きものを見ない」と。

「また、牛王の姿容があらゆる牛に較べて比べものないほど勝れてゐるが如く、そのやうに、大乘において攝受正法の僅かの働きのでも、一切二乗（聲聞緣覺乘）の善根に勝つてゐる。攝受正法の働きの廣大なる故に、勝つてゐるのである」と。

「また、須彌山王の姿は、美しく嚴かで特に立派であることは、他のもろもろの山にたち勝つてゐるが如く、そのやうに、大乘において身・命・財を捨て、

命・財ヲ。以テ攝取シ

心ヲ攝受スルヘ正法ヲ。

勝下レテ捨テ身・命・

財一初住スルノ大乘ニ

一切ノ善根上リモ。何ニ

況ンヤ二乗ヲ。以テノ廣

大ナルヲ故ニ。

て心を攝取し正法を攝受するは、

身・命・財を捨てずして初めて

大乘に住するひとの一切の善根

よりも勝れたり。何に況んや二

乗をや。廣大なるを以ての故に。

それによつて萬行の心を攝取し、正法を攝受するの

は、身・命・財を捨てないで初めて大乘に入つてき

た人の一切の善根よりも勝つてゐる。ましてや二乗

よりも遙かに勝つてゐる。攝受正法の働きは廣大な

る故に、勝つてゐるのである」と。

〔御語釋〕（現代語譯）

（少しき）攝受正法とは、八地以上の菩薩が實修する萬善の行の中の一つの行法を言ふのであります。以て

心を攝取しとは、萬善の行を修する心を言ふのであります。七地以下の菩薩もまた進んで身・命・財を捨てるこ
とができますが、ただ八地以上の菩薩が、一念の中にあますところなく萬善の行を實修することに比べるが故に、

（七地以下の菩薩の「捨」は「一念の中に備に」とは言へないので）、七地以下は不レ捨と云ふのであります。

（訓讀文）

（少しき）攝受正法とは、謂はく八地以上の萬行の中の一行なり。以テ攝取心ヲとは、謂はく萬行

の心なり。七地以還も亦能く身命を捨すれども、但八地以上の一念に備に修するに形ぶるが故に不レ

〔攝受正法の勸めと結び〕（現代語譯）

如來の讚成の第二、攝受正法の勸めと結びについて、また四つあります。

第一に、攝受正法を廣く勸め、

第二に、廣い（大きい）ことを結びます。

第三に、（説き盡せないので）略して勸め、

第四に、（説き盡せないので）略して結びます。

（第一の）衆生しゆじやうに開示かいじしの衆生しゆじやうとは、人乘にんじやう・天乘てんじやうを言ひます。即ち先に擧げた如來の讚成の力士の譬たとへへに對應たいおうします。衆生しゆじやうを教化きやうけしの衆生しゆじやうとは、二乘にじやう（聲聞乘しやうもんじやう・緣覺乘えんかくじやう）を言ひます。即ち先に擧げた牛王ぎやうの譬たとへへに對應たいおうします。

衆生しゆじやうを建立こんりゆうすの衆生しゆじやうとは、七地以下の大乗を言ひます。即ち先に擧げた須彌山王しゆみせんおやうの譬たとへへに對應たいおうします。これは皆、廣く洩れなく勸めるのであります。

（第二の）是かくの如ごときの大だい利りとは、人乘にんじやう・天乘てんじやうについての結びであります。是かくの如ごときの大だい果かとは、七地以下の大乗についての結びであります。また、先に擧げた力士りきしと牛王ぎやうと須彌山王しゆみせんおやうとの三つの譬たとへへに對して、結びとしてゐます。これを、廣い（大きい）ことを結ぶ、と名づけ

ます。

(第三の)勝鬘、我……に於てから以下は、説き盡せないで、略して勧めます。

(第四の)是の故にから以下は、説き盡せないで、略して結びとするのであります。

經典を御覽なさい。

(訓讀文)

第二の結勸に就きて亦四有り。

一に廣く勧め、

二に廣く結す。

三に略して勧め、

四に略して結す。

開三示衆生とは謂はく人天乘なり。即ち上の力士の比に對す。

即ち上の牛王の比に對す。建三立衆生とは謂はく七地以還なり。即ち上の須彌山の比に對す。此

皆廣勸なり。

如レ是ノ大利とは人天乘を結す。如レ是ノ大福とは二乘を結す。

を結す。亦三の譬へに對して結を爲す。此を廣結と名づく。

如レ是ノ大果とは七地以還の大乗

勝鬘しょうまん。我於われおいて三……ニ從り以下、略して勸む。
是こノ故ゆゑニ從り以下、略して結す。
見みつ可べし。

經典（結勸）

經典訓讀文

經典現代語譯

是ノ故ニ勝鬘。當當下以以ニテ
攝受正法ヲ開開ニ示示シ衆
生生ニ。教教ニ化化シ衆生衆生ニ。
建建立立ス衆生衆生ニ。
是この故ゆゑに勝鬘。當まさに攝受正法しやうじゆしやうぼうを
以もつて衆生しゆじやうに開かい示じし、衆生しゆじやうを教化きやうくわ
し、衆生しゆじやうを建立こんりやうすべし。

「廣大であるが故に勝鬘よ。攝受正法を衆生に廣く
示し、衆生を教化し、衆生の心の中に攝受正法を確
立させなさい。」

如かくレシ是こノ勝鬘。攝受正
法かくヘ如ごとク是こノ大だい利り。如かくレバ、
是こノ大だい福ふく。如かくレバ、是こノ大だい
果くわ。
是この如ごとくは勝鬘。攝受正法は是この
如ごとくは大利、是この如ごとくは大福、
是この如ごとくは大果あり。

「そのやうに勝鬘よ。攝受正法はこのやうに大きな
利益、このやうに大きな福德、このやうに大きな果
報がある。」

勝鬘。我われ人ひと於おいてニ阿あ僧そう祇ぎ
劫こくニ。說しやうぼうニテ攝受正法しやうぼうヲ
功徳義利こうとくぎりヲ。不なレ得えニ邊
際ざいヲ得えズ。
勝鬘。我阿僧祇劫に於て、攝受
正法の功徳義利を説けども、邊
際を得ず。

「勝鬘よ。私（佛）は永劫の長年月にわたつて攝受
正法の功徳と道理と利益とを説くのであるが、説き
盡せない。」

際^一。

是^レノ故^ニ攝受正法^ハ有^リ
無量無邊ノ功德^一。

是^レノ故^ニに攝受正法^ハは無量無邊^ノ
功德^有リ。

「この故に、攝受正法は無量、無邊の功德がある。」

第四章 「攝受正法章」 終り

第五章 「一乘章」 以下・本書下巻に掲載

共同研究者・執筆書目一覧

故 桑原暁一

著書

『日本精神史鈔―親鸞と実朝の系譜』昭和四十一年・国民文化研究会 国文研叢書No. 2

『続日本精神史鈔―花山院とその系譜』昭和四十五年・国民文化研究会 国文研叢書No. 11

『国史の地熱―聖徳太子と楠氏の精神』(遺著) 昭和四十九年・国民文化研究会 国文研叢書No. 16

『"とつちゃん" 先生の国語教室―桑原暁一・遺稿から―』昭和五十六年・国民文化研究会 国文研叢書No. 22

編著

『ヨーロッパにおけるマルクス主義批判論集』昭和四十八年・国民文化研究会 国文研叢書No. 14

故 高木尚一

著書

『弁証法批判の歴史』昭和四十二年・国民文化研究会 国文研叢書No. 3

『ひとすぢの信』(高木尚一・遺文遺歌集) 昭和五十九年・国民文化研究会

葛西順夫

著書

歌集『茅花集』昭和五十四年・南窓社

梶村 昇

著書

『日本仏教の系譜』昭和四十三年・学術選書

『アジアにおける宗教とその交流』昭和四十五年・青々会出版部

『法然』昭和四十五年・角川選書³⁶

『アジアの宗教』昭和四十七年・南窓社

『法然のことは』昭和五十三年初版・昭和六十二年新訂初版・雄山閣

『日本のまごころ―聖徳太子』昭和五十六年・日本教文社

『今の世を生きたるために』昭和五十九年・知恩院

『南無阿弥陀仏の論理』昭和六十年・毎日新聞社

『人生・宗教・旅』昭和六十年・選暦記念刊行会

共著

『東南アジアの展望』（松本三郎氏他）昭和五十五年・勁草書房

戸田義雄

著書

『日本の感性』昭和四十九年・日本教文社

『宗教の世界』昭和五十年・大明堂

『宗教と言語』昭和五十年・大明堂

『宗教の研究―日本と世界』昭和四十九年・比較宗教研究会

『宗教史概説・第一部』昭和三十二年・神社新報社

『生きる力 生かされる力』昭和四十年・金光教徒社

監訳書

『医学と哲学を結ぶ実存心身医学入門』昭和五十六年・丸善

編著

『日本におけるマルクス主義批判論集』昭和五十一年・国民文化研究会 国文研叢書No.17

『日本カトリシズムと文学―井上洋治・遠藤周作・高橋たか子―』昭和五十七年・大明堂

『隠れた信仰次元―日本キリスト者の底流―』昭和六十一年・大明堂

共編著

『日本人と讃美歌』（永藤武と共編）昭和五十三年・櫻楓社

『民族と文化の発見』（内野吾郎と共編）昭和五十三年・大明堂

共著

『よみがえる三島由紀夫』昭和五十三年・日本教文社

『現代の思潮（下）民主主義論』昭和二十九年・中央書籍

『人間と宗教―人間の科学5―』昭和三十年・中山書店

『明治文化史・第六卷・宗教篇』昭和二十九年・洋々社

『神道の心』（国民神道叢書1）昭和四十年・国民思想社

『日本の息吹』昭和四十九年・日本教文社

『日本の心』昭和四十五年・東京国文社

『戦後と反体制』昭和四十五年・櫻楓社

『戦後教育太平記』昭和四十六年・日本教文社

『神国の理想』昭和四十八年・神社本庁

『昭和史の天皇・日本』昭和五十年・日本を守る会

『日本の神道・第二卷』昭和四十四年・東京国文社

『日本の宗教』昭和六十一年・大明堂

『姉崎正治先生の業績』昭和四十九年・姉崎正治先生誕生百年記念会

松吉基順

著書

『黒上正一郎著「聖徳太子の信仰思想と日本文化創業」語義の解説』昭和五十四年

夜久正雄

著書

『三条実美公歌集・梨のかた枝とその研究』昭和十九年・愛国新聞社

『ホイットマン詩撰』（松田福松氏と共訳）昭和二十五年・吾妻書房（昭和五十二年復刻版）

『歌人・今上天皇』昭和三十四年初版・明治書院、昭和五十一年増補改訂版、昭和六十年増補新版・日本教文社

『古事記のいのち』昭和四十一年初版、昭和四十八年増補改訂版・国民文化研究会 国文研叢書No. 1

『日本文学における魂の行方』昭和四十八年初版・南窓社

『白村江の戦』昭和四十九年・国民文化研究会 国文研叢書No. 15

『自撰歌集（私家版）』『流星』『戦後』『武蔵野』（以上昭和二十六年騰写刷）、『いのちありて』（昭和三十八年タイプ印刷）

『旅遠くーアジア巡礼紀行の歌ー』（昭和六十年・亜細亜大学内刊行委員会）

『古事記』全巻朗読吹込カセットテープ全十巻（私家製）昭和五十四年・自作頒布

『詩と政治ー明治の詩魂』昭和四十九年初版・南窓社

『「しあこ」の道』研究』昭和六十年・国民文化研究会 国文研叢書No. 26

THE *KOJIKI* IN THE LIFE OF JAPAN (Walter Robinson 氏訳)『古事記のいのち』英訳書、昭和四十四年・東洋文庫

内東アジア文化研究センター、東アジア文化研究叢書No. 13、一九六九年初版、八四年三版

『日本思想与外国思想関係』（夜久正雄主講・淡江大学・林素卿・陳慈玉訳）中華民國七十年淡江大学出版部 淡江講座叢書

35

共著

『天皇と天皇制についての基本的思考』（小田村寅二郎氏と共著）昭和四十年・斑鳩会

『短歌のすすめ』『短歌のあゆみ』（山田輝彦氏と共著）昭和四十六年初版・国民文化研究会 国文研叢書No.12・13

共訳

『ウォルト・ホイットマン』昭和五十一年初版・研究社 アメリカ古典文庫No.5

小田村寅二郎

著書

『日本思想の源流—歴代天皇を中心に—』昭和四十六年・日本教文社

『昭和史に刻むわれらが道統』昭和五十三年・日本教文社

『学問・人生・祖国—小田村寅二郎選集』昭和六十一年・国民文化研究会 国文研叢書No.27

編著

『合宿教室』レポート。昭和三十一年から昭和三十六年まで・国民文化研究会

『日本思想の系譜—文献資料集—』全五巻、昭和四十二年・国民文化研究会 国文研叢書No.4と8

『新輯 日本思想の系譜—文献資料集—』上下二巻、昭和四十六年・時事通信社

『歴代天皇の御歌』昭和四十八年・昭和六十一年増補版・日本教文社（小柳陽太郎氏と共編）

『憂国の光と影—田所廣泰遺稿集—』昭和四十五年・国民文化研究会

『欧米名著邦訳（明治）集—文献資料集—』昭和四十五年・国民文化研究会 国文研叢書No.10

『いのちをささげて—戦中学徒—遺詠遺文抄—』昭和五十三年・国民文化研究会 国文研叢書No.19

『続いのちをささげて—戦中学徒遺詠遺文抄—』昭和五十四年・国民文化研究会 国文研叢書No.20

共著

『天皇と天皇制についての基本的思考』（夜久正雄氏と共著）昭和四十年・斑鳩会

定價五八〇〇円

聖德太子
佛典講説

勝鬘經義疏の現代語譯と研究（上巻）

昭和六十三年二月十一日 初版發行

編著者 社團法人 國民文化研究會内

聖德太子研究會

代表 小田 村 寅 二 郎

發行者 神 戸 祐 三

發行所 株式会社 大 明 堂

東京都千代田区神田小川町三―三二
電話（二九）二三七四番
振替東京〇一五二七〇番

昭文堂印刷・岩佐製本

ISBN4-470-20027-1

こころをひらく宗教書

岸本英夫著

定価 ¥1200

宗 教 学

宗教の定義から出発し、あらゆる角度より宗教現象を科学的に分析した好著。教養としての宗教学入門書として好評。

岸本英夫編

定価 ¥1800

世 界 の 宗 教

原始から、世界の各宗教が辿った歴史的・地理的・社会的環境を示し、その性格を解明、各宗教の現在位置を詳説。

堀 一郎編

定価 2000円

日 本 の 宗 教

日本の「宗教構造」はどういうものか？各宗教をとり上げ、日本の精神的風土との関わりにおいて分析する。

岸本英夫著

定価 ¥1300

宗 教 現 象 の 諸 相

本書は岸本宗教学の根底ともいべき初期の諸論文の集成で、宗教を社会科学の一分科として組織立てる。

戸田義雄著

定価 ¥1400

宗 教 の 世 界

世界の諸宗教の生起・衰退・発展の歴史を比較しつつ、文化の問題にも論及し、世界宗教史へ導く。

戸田義雄著

定価 ¥1500

宗 教 と 言 語

宗教と言語との関係は如何なるものか。宗教の発展と密接なつながりのある言語を、宗教の本質に結びつけて解く。

藤田富雄著

定価 ¥1600

宗 教 哲 学

“宗教哲学とは何か”から出発し、宗教学的、哲学的—この二つのアプローチを見事に統一した新体系を完成。

横山紘一著

定価 1600円

仏 教 思 想 へ の い ざ な い

仏教思想の源泉であるインド仏教を中心に、その基本的概念を解説した。専門家によりわかりやすい入門書。

上田賢治著

定価 2500円

神 道 神 学

一組織神学への序章— 神道神学を学問として体系的に基礎づけ、かつ構成分野に関わる具体的研究の歩みを集成。

藤田富雄著

定価 1600円

ラテン・アメリカの宗教

ラテン・アメリカにおいて宗教がどんな役割を果たしこれからどう展開するか。複雑な宗教現象を通して明らかにする。

CS ルイス/鈴木秀夫訳 定価 1800円

キリスト教の世界

キリスト教とは何か。そして宗派にとらわれない、キリスト教の素朴な信仰のあるがままの姿をうきばりにする。

