

博士学位論文

日本の言語文化における仏教語の受容と意味変化

-二字漢語を中心として-

2025 年度

龍谷大学大学院 国際学研究科

国際文化学専攻博士後期課程

U22D901 郭 桐琳

目次

凡例	i
既発表論文との関係	iii
序論	1
1.はじめに	1
2.先行研究と問題点	3
3.本論の着目と研究方法	10
4.各章の梗概	12
本論	13
1.語彙の収集と分類	13
1.1 語彙の収集	13
1.2 語彙の分類	15
2.使用する資料と調査語	19
2.1 辞書類と歴史資料	19
2.2 データ資料	22
2.3 調査語の選定	34
3.調査語の意味考察	44
3.1 「慈悲」	44
3.1.1 仏教語としての「慈悲」	44
3.1.2 一般語としての「慈悲」	47
3.2 「世界」	51
3.2.1 仏教語としての「世界」	51
3.2.2 一般語としての「世界」	54
3.3 「因果」	58
3.3.1 仏教語としての「因果」	58
3.3.2 一般語としての「因果」	61
3.4 「果報」	64
3.4.1 仏教語としての「果報」	64
3.4.2 一般語としての「果報」	66
3.5 「内証」	68
3.5.1 仏教語としての「内証」	68
3.5.2 一般語としての「内証」	72
3.6 「方便」	75
3.6.1 仏教語としての「方便」	75
3.6.2 一般語としての「方便」	78
3.7 「信心」	81
3.7.1 仏教語としての「信心」	81
3.7.2 一般語としての「信心」	83
小結	86

4.データ資料に基づく意味変遷の分析.....	87
4.1 各種データ資料に基づく調査語の使用状況の分析.....	87
4.1.1 上代から近世までの使用分布.....	87
4.1.2 明治・大正期の使用分布.....	88
4.1.3 昭和以降の使用状況.....	93
4.2 意味の使用状況と変化の分析.....	94
4.2.1 「慈悲」.....	96
(1) 中古・中世における「慈悲」.....	98
(2) 近世における「慈悲」.....	101
(3) 明治・大正期における「慈悲」.....	105
(4) 昭和期以降の「慈悲」.....	109
(5) まとめ.....	111
4.2.2 「世界」.....	112
(1) 中古における「世界」.....	115
(2) 中世から近世における「世界」.....	117
(3) 明治・大正期における「世界」.....	120
(4) 昭和期以降の「世界」.....	123
(5) まとめ.....	124
4.2.3 「因果」.....	125
(1) 中古・中世における「因果」.....	127
(2) 近世における「因果」.....	128
(3) 明治・大正期における「因果」.....	133
(4) 昭和期以降の「因果」.....	138
(5) まとめ.....	142
4.2.4 「果報」.....	144
(1) 中古・中世における「果報」.....	145
(2) 近世における「果報」.....	152
(3) 明治以降の「果報」.....	156
(4) まとめ.....	160
4.2.5 「内証」.....	162
(1) 近世までの「内証」.....	163
(2) 明治・大正期における「内証」.....	169
(3) 昭和期以降の「内証」.....	171
(4) まとめ.....	172
4.2.6 「方便」.....	174
(1) 近世以前の「方便」.....	175
(2) 近世における「方便」.....	180
(3) 明治・大正期における「方便」.....	183
(4) 昭和期以降の「方便」.....	187

(5) まとめ	189
4.2.7 「信心」	191
(1) 中世における「信心」	192
(2) 近世における「信心」	196
(3) 明治・大正期における「信心」	201
(4) 昭和期以降の「信心」	205
(5) まとめ	211
小結	212
結論	214
参考文献	219
付録 1	228
付録 2	249
謝辞	290

凡例

- ① 本稿においては、経典の書き下し文および訳文は、主に『国訳一切経』を参照した。古典文学や資料の引用文の訳については、筆者が作成したものである。
- ② 『大正新脩大蔵経』からの引用は、巻数・経番号・頁数・欄を付して略記する形式を用いる。例えば、『大正新脩大蔵経』第十二巻に所収される『涅槃経』巻十四は、「T12,No.375.696a」と表す。また、返り点や送り仮名などは文脈に応じて適宜変更を加えており、原文と書き下し文を併記する。
- ③ データ資料を略称で示す。JapanKnowledge（ジャパナレッジ）Lib. Web 版『新編日本古典文学全集』（小学館、1994～2002 年）を「JKLib 古典文学」、中納言コーパスの「日本語歴史コーパス 明治・大正編」を「CHJ 明治・大正編」、「昭和・平成書き言葉コーパス」を「SHC」、「現代日本語書き言葉均衡コーパス」を「BCCWJ」とする。
- ④ 語の一般に使用される意味については、主に JapanKnowledge（ジャパナレッジ）Lib. Web 版に収録される『日本国語大辞典』第二版（小学館、2000～2002 年）を参照する。本稿では、当該辞書からの注記は省略する。
- ⑤ 図表に示す雑誌名および作品名を略記する。

具体的には、JKLib 古典文学の各作品に関して、『万葉集』を『万葉』、『和漢朗詠集』を『和漢』、『竹取物語』を『竹取』、『大和物語』を『大和』、『うつほ物語』を『うつほ』、『源氏物語』を『源氏』、『浜松中納言物語』を『浜松』、『狭衣物語』を『狭衣』、『栄花物語』を『栄花』、『大鏡』を『大鏡』、『とりかへばや物語』を『とりかへ』、『日本霊異記』を『霊異記』、『今昔物語集』を『今昔』、『蜻蛉日記』を『蜻蛉』、『紫式部日記』を『紫式部』、『梁塵秘抄』を『梁塵』、『新古今和歌集』を『新古今』、『室町物語草子集』を『室町物語』、『方丈記』を『方丈』、『徒然草』を『徒然』、『保元物語』を『保元』、『平治物語』を『平治』、『平家物語』を『平家』、『曾我物語』を『曾我』、『太平記』を『太平』、『義経記』を『義経』、『正法眼蔵随聞記』を『正法眼蔵』、『歎異抄』を『歎異』、『宇治拾遺物語』を『宇治』、『十訓抄』を『十訓』、『沙石集』を『沙石』、『とはずがたり』を『とはず』、『中世日記紀行集』を『中世日記』、『無名草子』を『無名』、『連歌論集』を『連歌論』、『能楽論集』を『能楽論』、『謡曲集』を『謡曲』、『狂言集』を『狂言』、『近世随想集』を『近世随想』、『松尾芭蕉

集』を『松尾芭蕉』、『近世俳文集』を『近世俳文』、『俳諧集』を『俳諧』、『近松門左衛門集』を『近松門』、『浄瑠璃集』を『浄瑠璃』、『仮名草子集』を『仮名』、『浮世草子集』を『浮世』、『井原西鶴集』を『井原』、『英草紙』を『英草』、『雨月物語』を『雨月』、『黄表紙』を『黄表』、『洒落本』を『洒落』、『滑稽本』を『滑稽』、『人情本』を『人情』、『東海道中膝栗毛』を『東海道』、『近世説美少年録』を『近世説』、『日本漢詩集』を『漢詩集』とする。

CHJ 明治・大正編 I の各雑誌に関して、『明六雑誌』を『明六』、『東洋学芸雑誌』を『東洋』、『国民之友』を『国民』、『女学雑誌』を『女学』、『女学世界』を『女世』、『婦人倶楽部』を『婦人』とする。なお、SHC の各資料は年次で示す。

- ⑥ 各コーパス（CHJ、SHC、BCCWJ）から引用した例の書誌情報は、「中納言」に推奨される引用法（サンプル ID と開始位置）に従って注に記す。例えば、「60M 女雑 1894_41014,75280.」のように示す。

既発表論文との関係

本研究を構成する各章は、既発表論文および学会発表を基礎とする部分を含むが、博士論文作成にあたり構成を再編し、全面的に加筆・修正を施したものである。したがって、本論文は既発表論文の単なる再録ではなく、これらを統合・発展させた新たな研究成果である。各章と既発表論文等との関係は、以下の通りである。

序論 書き下ろし。一部において、第十八届漢文佛典語言学国際学術研究会発表「日語中佛教由来詞「檀那」と「旦那」的語義変遷考察」2025 年の内容を参照した。

第 1 章 語彙の収集と分類

「日本言語文化における仏教語の受容:「安堵」を中心として」『京都・宗教論叢』(16) pp.85-89、2023 年、を基礎とし、大幅に改稿した。

第 2 章 使用する資料と調査語

日本国際文化学会第 23 回全国大会発表「仏教語彙の日本古典文学データ資料による意味変化—二字漢語を中心に—」2024 年、を基礎とし、加筆・再構成した。

第 3 章 調査語の意味考察

書き下ろし

第 4 章 データ資料に基づく意味変遷の分析

「仏教語彙の日本古典文学資料による意味変化—二字漢語を中心に—」『国際文化研究』(29) pp.73-84、2025 年、ならびに「基於計量分析的明治、大正時期日語二字佛教詞語義変化研究」『東北亜外語研究』(49) 2, pp.72-89、2025 年、を基礎とし、再構成のうえ大幅に加筆・修正した。

結論 書き下ろし

序論

1.はじめに

日本の言語文化には、海外からの様々な外来が取り入れられる。その中で日本に大きな影響を与えたのが、欧米より時期がさらに早く日本に伝播した仏教や中国の言語文化であると考えてよい。周知の通り、古くからインドを起源とする仏教は、当初仏陀から口承によって伝えられていた仏典が文字化され、各地域に伝わったことである。そして、中国において諸々の経典が漢訳され、そこから更に中国から朝鮮半島を経由して日本に伝来した。言うまでもなく、中国で展開した仏教を含めた漢字に代表される中国文化が、日本の言語文化に大きな影響を与えていた。特に、現代の日本においても新たな意味が加えられながら日常の言葉や様々な分野での用語として知らぬ間に用いられるようになっている¹。

本研究では、このような仏教語から変化した日常用語（一般語）に焦点を当てて、主に日本に現存する最大の国語辞書である『日本国語大辞典』第二版から、「仏語」と標記されている二字漢語の用例 3286 語を網羅的に収集し、データ資料を用い、用例数が 100 件以上確認できる七つの語に絞って作成する。これらのデータ分析を通して、その語彙の意味変化の過程を明らかにすると試みる。

仏教は、「ゴータマ・ブッダ」、「釈尊」と呼ばれる一人の歴史的人物によって創始されたものである。仏教の教義は深遠で難解であるといわれる。その仏教に関する思想などを把握するためには、仏教の本来の立場で使用される重要である仏教語の意味を理解しなければいけない。仏教では、経典を何語に訳してもその言葉の意味を等しく扱うが、中国や日本の人々は漢語で仏教を理解した。特に、仏教語を直訳や意識することなく、原語を漢字で音写する場合もあり、そのような語は音写語（音訳借用）と呼ばれる²。

たとえば、「釈迦」という漢語は、元はサンスクリット語シャーキヤ（śākya）から音訳されたものである。「釈迦」はインドとネパールの国境付近に住んでいた一種の地方豪族の名称であったが、仏教の開祖であるゴータマ・ブッダはその一族出身の聖者（牟尼）ということで、「釈迦牟尼」と音訳され、「釈尊」とも呼ぶことが多い³。また、中村（1977）は、サンスクリット語ブッダ（buddha）の音訳語である「仏陀」が、動詞語根のブドゥフ（budh「目覚める」「理解する」「覚醒する」という意）の過去受動

¹ 大正大学総合佛教研究所編（2025）『仏教由来の日常語事典』東京：丸善出版社.pp.24～25.

² 船山徹（2022）『仏教漢語語義解釈：漢字で深める仏教理解』京都：臨川書店.p.6.

³ 中村元（1977）『仏教語源散策』続.東京：東京書籍.p.9.

分詞として、「悟った」という意味を示している。「悟った人」の意味でゴータマ・ブッダを指すのに用い、「智者」や「覚者」などとも訳されると指摘する⁴。さらに、「卒都婆」は、インドにおいて土まんじゅう型に土を盛り上げてつくられた塚のことであるが、元々梵語「stūpa」という音から造られた新たな漢語である。また、「塔婆」とも訳されて「塔」とも表される⁵。このような漢訳から生まれた新たな漢字として、ほかには、「鉢」、「魔」、「梵」、「刹」などがある⁶。

一方、中国語にない言葉や単語を意識にするか、または新しい熟語として造ることがある。たとえば、「檀那」は元々梵語「dāna」の音訳で、「布施」とも意識される仏教語である。現代では、家来が主人のことを敬い、妻が自分の夫のことを他人に話す語として、「旦那」という表記でも使用されている（『日本国語大辞典』第二版を参照）。実は、筆者は、この二つの表記が同一の語でないことを判明した。0.2章に詳しく説明する。

また、「因縁」という語は、仏教において梵語「hetu-pratyaya」の訳語として採用された。因は直接原因であり、縁は間接原因を示している。この仏教的概念において「因縁」とは、あらゆる事象が多様な原因と条件の相互関係によって成立することを意味する。現代日本語では、前世からのめぐり合わせやゆかり、つながり、言いがかりの意味で使用されるようになっている。ほかには、「玄関」は、仏教語で奥深い真理への入口をいう意味であるが、今日では住居の出入口を指す語として用いられている。このような語は、仏教的意味が変容し、日常で広く用いられる語（一般語）として用いられていることが確認できる。

角岡（2003）は、「仏教用語は仏教・漢語という二つの要素が相俟って渾然一体となり、現代に至るまで日本思想体系の根幹の一部を形成していると言えるであろう」と述べながら、「仏教の影響を除いての生活が考えられないほど不可欠となっている」と指摘する⁷。こうした中、日常生活で意味を変えて生きている仏教語は、仏教の教義が認識されていく中で、一般語に変化し、現代日本語でも幅広く使用されている。ただし、既存の語彙を別の意味に用いることで伝達が成立するとしても、それがかえって大きな誤解を招く可能性もあると考えられる⁸。そこで本研究は、このような仏教語について、元来の意

⁴ 中村元（1977）前掲書.pp.11～12.

⁵ 船山徹（2022）前掲書.p.109.

⁶ 船山徹（2022）前掲書.pp.92～131.

⁷ 角岡賢一（2003）「一般語彙として流通する仏教用語の考察」『龍谷紀要』25（1）,p.18.

⁸ 船山徹（2022）前掲書.p.6.

味と変化した意味を明確に把握し、適切に使用することが重要であり、その語の意味変遷を考察し究明することは大きな意義があると考ええる。

2. 先行研究と問題点

従来、漢語の起源をたどる研究については、日本語と中国語との比較作業を中心して、仏教語の受容と意味変遷を考察する多くの成果がある。しかしながら、抑も言語学の研究においては、言葉の意味の変化のみならず、発音や表記の変化にも注目すべきである。同様に、仏教漢語の意味変遷を検討する際にも同様である。例えば、梁（2008）は、仏教經典にみられる二字漢語の音韻構成を分析し、その由来を以下の三つに分類している。

（二）二字漢語の由来から見ると、そして、仏經音義における二字漢語の由来は、主に以下の三つの種類に分類される。

1. 古きから受け継がれてきた語。
2. 当時の言葉や新語。
3. 經典翻訳の必要に応じて新たに造られた仏教用語。⁹

上記の分類によって、訳者が漢語をそのまま仏典に借用したり、時代に応じて民衆にも理解される流行語を採用したり、更に漢訳の過程で、新たな漢語が造られたことに関わっているからである。すなわち、仏經音義における二字漢語は多様な生成ルートを持っていることを梁は指摘する。この二字漢語の構成元を研究するために、とりわけ、『一切經音義』（玄應撰、慧琳撰、希麟撰）を中心に、以下のような語彙例を分類して提示している。

まず第1類の「古くから受け継ぐ語」として、「周章」が挙げられる。玄應撰『一切經音義』には、『楚辞』の「周章」を使っており、意味として、「周流往来也」（『大漢和辞典』に引用もされており、「めぐ

⁹ 梁曉虹（2008）『佛教与漢語史研究——以日本資料为中心』「佛經音義与漢語双音化研究」『南山大学學術叢書』. 上海古籍出版社. pp.254~259. 筆者は日本語訳を示している。

り遊ぶ」を意味する¹⁰⁾と解釈した¹¹⁾。そして、慧琳撰『一切経音義』では、「周悼」に変わり¹²⁾、意味は「遍驚不安之状」（「慌てること」）と解釈される¹³⁾。

第2類の「当時の言葉と新語」には、「儻候」がある。これは「桀驁不馴」と解釈されている。中古の漢訳仏経で多く用いられていたが、唐代までは難解な俗語であったと梁は指摘する¹⁴⁾。また、慧琳の『一切経音義』では「儻候」や「儻戾」が使用され、希麟の『一切経音義』では、「儻戾」「儻候」などの表記が見られるなど、表記の揺れが確認される¹⁵⁾。

第3類の「新たに造られた仏教語」には、当時の訳僧が漢語の使用や仏経の理解、翻訳のニーズなどを満たすために、新たに創った仏教漢語が含まれる。梁は、音訳語、意識語、音意両訳語に分けて玄奘撰『一切経音義』における用例、例えば、「舍利」、「地獄」、「宝塔」などが挙げられている。梁は、特にこれらの語彙が主に二字の漢語で構成されている点に注目していることを指摘する¹⁶⁾。

このように、梁は『一切経音義』に見られる具体例を通じて、仏教漢語の由来・音韻・表記における多様性を明らかにしている。仏教漢語には古典漢語の借用が含まれており、必ずしも仏教由来とはいえない¹⁷⁾。また、漢語の音韻や表記は、時代や訳経者の意図によって相違が見られ、結果として翻訳過程における言語的多様性を反映しているが、統一された明確な体系が存在しているわけではない。さらに、新たに作られた仏教漢語は、音訳・意識・音意両訳といった多様な翻訳手法によって形成される。とりわけ二字漢語の形態を通じて、その特徴がよく表されることがわかる。

ところが、中国で漢訳仏経には、音訳語が極めて多くあった。これは、当時経典翻訳の過程で、例えば、「仏陀」(Buddha)＝覺者)や「釈迦」(Śākya)を始め、中国にないインドの固有名詞(地名、人名、動物植物名など)が、多く音写によって表されたからである¹⁸⁾。また、訳経の時代区分によって音

¹⁰⁾ 諸橋轍次著、鎌田正、米山寅太郎(1989)『大漢和辞典』修訂第2版。東京:ネットアドバンス。第二巻.p.935.

¹¹⁾ 王逸(約89～158)が『楚辞章句』には『楚辞』の「聊翱翔兮周章」に対して、「周流往来也」と注釈する。梁曉虹(2008)前掲書.p.254.

¹²⁾ 梁曉虹(2008)前掲書.p.254.「悼、諸良反、懼也。遍驚不安之状。或為章字。」と示す。

¹³⁾ この意味は、最早陳登(163～201)が『三国志』呂布伝を注釈に使用した『先賢行状』に現れる。また、陶淵明(365～427)の『搜神後記』と顔之推(531～590)の『顔氏家訓』にも用いられると梁は指摘する。梁曉虹(2008)前掲書.p.254.

¹⁴⁾ 西晋の竺法護(239～316)訳『生經』から仏陀跋陀羅(359～429)訳『善見律毘婆沙』まで、そして唐の玄奘の『大唐西域記』屈支国にある使用を調査した結果である。梁曉虹(2008)前掲書.p.256.

¹⁵⁾ 梁曉虹(2008)前掲書.p.256.

¹⁶⁾ 梁曉虹(2008)前掲書.pp.258～259.

¹⁷⁾ 一つ目の「周章」は、『大漢和辞典』において「悼」は「慌てる。慌てふためく。おろおろする。また恐れる」と解釈されている(諸橋轍次等(1989)前掲書.第十五巻.p.319.)。その出拠は、蕭統(501～531)編『文選』であるとみてよい。この『文選』は詩文の制作の模範として唐以来も重視されてきたゆえに、仏典にも影響を与えた可能性が高い。

¹⁸⁾ 平等通照(1982)『国語に入った梵語辞典:略称国梵辞典』東京:山喜房仏書林.pp.11～16.

訳語の扱いにもその変化が見られる。特に唐以降には、意味より音を重視した音写の傾向が強まったことが指摘されている¹⁹。

仏教が日本へ伝来したのと同時に、これらの音訳語も当時の僧侶や人々の口授によって伝わってきた。田島（2012）は、これらの語義には分け、古典漢語から借用と日本における新造語であると指摘する²⁰。特に後者は、日本に移入された仏教語が、日本当地の民俗や文化と融合していく中で、原義から乖離しながらも独自の意味や用法を持つようになった。加えて、それに伴い表記や発音も変化する傾向があった。例えば、「檀那」／「旦那」、「安居」（あんご／あんきょ）などである。このように、仏教語が日本に受容された過程では、表記・発音・意味の変化の関係性について明確にする必要があると筆者は主張する。次に、仏教語の表記や発音の変化と関連性を言及する先行研究を示す。

例えば、胡（2018）は、仏教漢語の古代から近代まで意味変化を解明したが、その中に、「差別」と「平等」を挙げている。これらの語は、仏教語と一般語としての表記が同一であり、異なる発音の関係が提示されている²¹。

まず、胡氏は、日本近代の『明治のことば辞典』（1986）を参照し、明治以来、「平等」が「へいとう」と「びょうどう」の発音へと変化して両用されることを提示する。そして、語の発音と意味の関係について、日本側は、「びょうどう」が「凸凹がなく、そろっているさま」という意味である場合も、仏教語からの派生義である可能性が高いと指摘する²²。以上から、一般に用いられる「平等」（びょうどう）は、仏教語である「平等」（へいとう）から変わってきたものであり、同一の語であると考えられる。

また、「差別」は、古くは呉音系の音を含む形で「しゃべつ」で発音されていたが、「平等」と同様に明治初期頃から、「さべつ」へと変化した。つまり、「しゃべつ」と「さべつ」とは同一の語であると胡氏は提示する²³。

以上の点から、この2つの語は、発音は複数存在するが、音韻的变化と語義の連続性によって、仏教語と一般語の関係を、同一の語と明確にした。

¹⁹ 河野訓（2006）『初期漢訳仏典の研究：竺法護を中心として』伊勢：皇學館大學出版部.pp.1～2.ここでは、河野（2006）は小野氏の分類（小野玄妙 1933 年編纂の『佛書解説大辞典』には、すべて六つの時期に分類される）に基づいて主に、鳩摩羅什以前の意識を中心とした時代（古訳）と、一般的に鳩摩羅什以降玄奘までの時代（旧訳）と、玄奘以降音写や原語を重視した時代（新訳）と三つに分類している。

²⁰ 田島優（2012）「仏教語における音写語の文字論的・語彙論的研究序説」『文芸研究：文芸・言語・思想』173,p.58.

²¹ 胡新祥（2018）「中日近代新漢語についての研究－仏教由来漢語を中心に－」立教大学博士（文学）甲第 469 号.p.131.

²² 胡新祥（2018）前掲誌.pp.146～147.

²³ 胡新祥（2018）前掲誌.pp.160～161.

それだけでなく、胡（2020）は、仏教由来の漢語「執着」（しゅうじゃく）が現代では一般的に「執着」（しゅうちゃく）へと用いられるようになったことについて、これも日本語の「着」（ちゃく）の漢字音と関係するからであると指摘する²⁴。また、意味の変化については、胡氏は、特に現代日本語において俗字表現の「執着」が「意地を張る。桎梏取りつく」というマイナスな意味合いで用いられるが、1920年代以降、「粘り強く努力する」というポジティブな解釈を生むようになったと主張する²⁵。

一方、表記や発音が異なる仏教語と一般語は同一の語と見なされ、日常では混用されることもある。例えば、「檀那」という語は、古くは「檀那」、近世以降は「旦那」とされることが多いと指摘される²⁶。意味として、元来は、梵語「dāna」の音訳であり、「布施」や「施し」を示す²⁷。そして「檀那」の表記として、後秦の鳩摩羅什が漢訳した『摩訶般若波羅蜜經』には、「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中、以無所捨法応具足檀那波羅蜜。施者、受者及財物不可得故。」というように用いられる²⁸。

また、この語は、中国宋の僧法雲が撰した『翻譯名義集』四では²⁹、秦では布施という意味があるとする。これについて、詳しくは、信者から施される物質的な物と、僧からの精神的な救いという二種の解釈がある³⁰。日本に伝わった後、片山（1970）は、「檀那」は、布施や施主の意として特に中世における文学作品に登場し、江戸時代になると、主人や顧客へ尊敬するのに用いるようになったと指摘する³¹。以上、江戸時代に至るまで「檀那」の意味変化を確認した。しかし、片山氏は当時、データの使用は広がっていなかったため、現代で一般的な「旦那」との関係に一括に把握することができなかった。こうして、以下、筆者は日本古典文学データ資料（『新編日本古典文学全集』小学館）を用い、「檀那」と「旦那」の時代的な使用状況と意味変化を量的に提示することによって、この2つの表記のかかわりについて検討する。

まず、『新編日本古典文学全集』（JKLib 古典文学）を用いて語が持つ使用例を検索する。このデータ資料を使用する理由は、本論の第2章で説明するため、ここでは贅言をしない。そして、「檀那」と「旦那」

²⁴ 胡新祥（2020）「仏教由来漢語「執着」についての考察」『立教大学日本語研究』26, pp.23~36.

²⁵ 胡新祥（2020）前掲誌.p.30.

²⁶ 大谷大学編（2001）『仏教が生んだ日本語』東京：毎日新聞社.p.141.

²⁷ 山折哲雄（2000）『仏教用語の基礎知識』東京：角川書店.p.271.

²⁸ T8, No.223.218c.

²⁹ T54, No.2131.1115c.「檀那。法界次第云。秦言布施。若内有信心。外有福田。有財物。三事相合。心生捨法。能破慳貪。是爲檀那。布施有二種。一者財施。二者法施。財施者。所謂飲食。衣服。田宅。六畜。奴婢。珍寶。一切己之所有。資身之具。及妻子。乃至身命屬他。爲他財物。故云捨身。猶屬財施。有所須者悉能施與。皆名財施也。法施者。若從諸佛及善知識。聞說世間出世間善法。若從經論中聞。若自以觀行故知。以清淨心。爲人演說。皆名法施」

³⁰ 山折哲雄（2000）前掲書.p.271.

³¹ 片山晴賢（1970）「仏教語彙の日常語化への変遷過程—檀那の場合—」『駒沢国文』(8), pp.26~36.

那」の使用状況を調べた結果は、「檀那」の総用例数は 58 件であり、選別後の用例数は 41 件である。使用は主に中世の資料に集中している。一方、「旦那」の総用例数は 525 件であり、選別後の用例数は 505 件である。使用はほとんど近世の資料に現れていることを明らかにした³²。なお、上代から近世にかけて、「檀那」と「旦那」それぞれの意味合いの使用状況は、下の表 1 に示す。

表 1：「檀那」と「旦那」の各時代における意味合いの使用分布

語	意味	用例数				
		上代	中古	中世	近世	総計
檀那	施主の意	0	2	31	8	41
旦那	施主の意	0	0	6	30	36
	家人や使用人、また下層の者が身分の高い者（富家や奉公人、店主、尊者など）に主人を敬う語	0	0	0	367	367
	得意客や手代に敬意を込める呼称	0	0	0	90	90
	妻が自分の夫に呼ぶ称	0	0	0	12	12

上表 1 によって、「檀那」は、あくまでも布施する者、または信者を示す施主という仏教的意味が使用された一方で、「旦那」は、近世以前は「檀那」に同じ意味合いで使われたが、その使用頻度が高くはないと見える。近世になると、仏教的意味から転じて、家人や使用人などが主人のことを敬ったり、お客様に対して敬意を示したり、さらに、妻が他人に夫を称するという多様に用いられるようになっていた。例えば、江戸前期の井原西鶴作（1642～1693）の浮世草子作品『好色一代女』には、「夜毎に奥様のたはぶれ、殊更、旦那は性悪、誰忍ぶともなくに、（後略）」（訳：毎晩、奥様はふざけて振る舞い、とりわけ旦那は性格が悪く、誰もそれを黙ってはいられないほどである）とあり³³、主人の性格の欠点がある

³² 用例数の選別基準については、JKLib 古典文学データ資料における検索結果（検索数）に基づき、分析に用いる用例を選別した（選別数）。選別にあたっては、「現代語訳や解説文に含まれる例」、「固有名詞（地名、人名、専門用語）の一部として出現する例」、「見出しのみに現れる例」、を総数から除外することを基準とした。その結果、「檀那」と「旦那」について除外された用例数は、それぞれ 17 件と 20 件である。

³³ JKLib 古典文学『井原西鶴集』「好色一代女」（1）巻三「町人腰元」p.463.

ことを述べている。また、同作者の『日本永代蔵』には、「必ず浮名立てて、家久しき若い者を旦那にする事、所々にこれを見及びける。」（訳：いつも浮名を立てて、家のしっかりした若い者（手代）を旦那にすることを、あちこちで目にすることがあった。）とあり³⁴、ここの「旦那」は、身分の高い主人のことではなく、亡夫の女との浮名が立った際に、長年家に仕えた若い者（手代）を主人の身分に被せて使った蔑称である。その中で、「旦那」は、使用頻度が 367 件を持つ「身分の高い者に敬う」といった意味合いとして、頻繁に用いられていたことがみられる。

以上から、近世になった「だんな」という語の意味の変化は、片山氏が言及したのと同じであるといえる。しかし、「檀那」ではなく、主に「旦那」の表記が使われたことが確認できた。要するに、「檀那」と「旦那」は、どちらも仏教語としての歴史を持ちながらも、意味の変遷が起こったのは「旦那」という表記であり、単に「檀那」という表記で調査を行うことは不十分である。そして、「檀那」と「旦那」とは同一の語に見做されるわけでもないとは筆者は主張する。

以上を踏まえ、表記や発音が複数存在する仏教漢語に対して、それぞれの表記や発音について個別に研究や考察を行うべきであると考えられる。仮に仏教由来の漢語と一般語との関係を検証しないと、偶然同じ表記や発音を持つ関係のない造語や借用語の可能性がある。または完全に仏教に由来した同一の語とは判然できない。そのため、本研究は、語彙選定においては、仏教語と一般語としての表記や発音が同じである語を研究の対象とする。

さらに、日本における仏教漢語の意味の変化に関する考察は、これまで数多くなされた。

例えば、佐藤（1971）は、中世における仏教漢語の「誕生」は、仏典では仏や菩薩の降誕を示すために使用されたことと、日本の平安や鎌倉時代には身分の高い者にも用いられた一方で、禅宗で用いられる「相看」、「活計」、「情識」は、元の意味から転じて一般的な意味が一時的に用いられ、現在では一般語としてあまり使われなくなったことを指摘する³⁵。

また、横川（1997）は、キリシタンと狂言の資料を用い、元の「道理に迷うこと」という意味から、室町時代末期には「戸惑うや面白くない、申し訳ない」という一般的な意味へと用いられるようになった「迷惑」という語の意味変化を明らかにした³⁶。

³⁴ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』「日本永代蔵」（3）巻一「世は欲の入札に仕合せ」p.48.

³⁵ 佐藤喜代治（1971）「中世の漢語についての一考察」『国語学』84,pp.1~10.

³⁶ 横川澄枝（1997）「迷惑の意味の変遷についての一考察」『言語文化と日本語教育』14,pp.52~64.

次に、角岡（2008）は、「他力本願」、「お題目」、「一蓮托」、「億劫」、「極楽浄土」、「唯我独尊」、「後生大事」、「口卒啄同時」の八つの仏教語を挙げて、新聞記事データベースにおける直近 20 年間分の資料を用い、語毎に意味変遷を追跡したが、これらの語は一般的な意味で多く使用されていたことが明確であった³⁷。

さらに、胡（2018）は、日中近代新漢語とされる仏教由来の漢語である「普通」、「普遍」、「普及」、「平等」、「差別」、「結果」、「障害」、「投機」、「特別」と、中国古典語または新造語である「特別」、「特殊」、「共通」、「成果」、「障害」、「投資」の全て 14 語を七対に分け、漢籍や辞書などの歴史資料を用いて語の意味変遷および比較分析を、歴史的かつ実証的に考察した³⁸。

以上、これらの研究は、主に歴史的・実証的な手法を通じて仏教語の受容と意味変化を明らかにしているが、角岡氏による新聞データベースの活用を除き、用例の収集や意味使用の実態にまで踏み込んだのは少ない。また、これらの研究の用例が僅かで挙げられたとともに、用例の選定基準も明確ではない。したがって、よりシステマチックな用例の収集・分析方法を導入しながら、データベースなどのより広範な資料を活用することで、仏教漢語の意味変遷の実態を明確に捉える必要があるといえる。

なお、語彙の変化が生ずる仏教語と一般語に関して、森（1991）と角岡（2003）は具体的な分類をしている。

まず、森（1991）は、語彙の意味の変化の仕方によって、仏教語本来の意味と一般に通用している意味とのかかわりを下記の三種類に分類している。

1. 仏教語が国語としてそのまま採り入れられている場合。
2. もともと仏教に起源を有しながら、国語としては意味が全く変化している場合。
3. たまたま同一の表記であるが、両者の詞には全く何の関係もない場合。³⁹

「1.」は、「四苦八苦」、「醍醐味」など現代では言葉の意味を変えず、そのまま仏教語本来の意味で用いられている語である。「2.」は、「縁起」、「我慢」など仏教に由来しているが、その後本来の意味から離

³⁷ 角岡賢一（2008）「仏教語彙意味変化の新聞記事データベースによる追跡」『龍谷紀要』29（2）,pp.169~189.

³⁸ 胡新祥（2018）「中日近代新漢語についての研究－仏教由来漢語を中心に－」立教大学博士（文学）甲第 469 号.

³⁹ 森章司(1991)『国語のなかの仏教語辞典』東京:東京堂.p.1.

れ、新たに一般的な意味として現代で使用されている語である。「3」は、「開会」、「無為」など仏教用語と現代で使われる一般語としての表記は同一であるが、実際は発音も意味も異なり、仏教とは全く関係のない別の語である。このように森氏は、意味が変化しない語と意味の変化がある語、表記が偶然一致した語といった三つの分類を提示している。

そして、角岡(2003)は、特定の語彙が本来の意味から逸脱して一般に流用されたという基準を設け、『仏教が生んだ日本語』に所収された152語のうち、意味の変遷を経ている142語に対し、読み方の変化を加えて下記の四つに分類している。

- 1.意味のみ変化(105語)
- 2.意味+読み方(31語)
- 3.その他(5語、語源、禅語、短縮、非仏教用語である)
- 4.読み(1語)という⁴⁰

上記のように、角岡氏は仏教語の意味、発音の側面に注目して分類を行っている。これは、森氏の分類法とは異なる切口から仏教語の変化を捉えている。

しかし、角岡氏が挙げている「読み方の変化」には、仏教語と一般語の発音の提示を明示しない語が存在する。例えば、「無変化」に分類される「平等」は、発音の変化を提示していない。先述したように、「へいとう」から「びょうどう」へと変化していることを挙げている。また、第2類の「意味+読み方」にある「内証」(ないしょう)は、一般的な「内緒」(ないしょ)へと発音と表記も変化していることを角岡氏は示していない⁴¹。

以上から、語彙変化を確認して分類を行う場合、「表記」、「発音」、「意味」という三つを考慮しなければいけないことがわかる。しかしながら、語彙変化の用例をこの三つを揃って網羅的に収集し分類する調査はほぼ行われてこなかった。本研究は、この分類法に注目して収集語の分類を試みる。

3.本論の着目と研究方法

⁴⁰ 角岡賢一(2003)「一般語彙として流通する仏教用語の考察」『龍谷紀要』25(1)p.21.

⁴¹ 角岡賢一(2003)前掲書.付録2を参照。

先行研究を踏まえ、本研究では、日本における仏教由来の漢語（調査語）の受容、とりわけその意味がどのように変化してきたのかを明らかにしたい。まず、調査語の歴史や意味・用法などを、仏典資料や辞書類、古典漢語資料などを用いて明確にする。次に、文学や言語、雑誌などの分野に及ぶ時代別のデータ資料を利用し、時代の推移に伴い、仏教由来の漢語は本来の語義からどのように一般化したかということを明示する。そして、以上の分析した結果を踏まえ、語の意味が時代毎にどのように異なっていたのかを把握し、意味の変遷が生じた要因、言語文化への影響、さらには現代における意味的特徴の解明を試みる。

調査の手順は、まず、語彙の収集と選定を行う。本研究では、先行研究で十分に行われていなかった辞書資料からの語彙の量的抽出を試みる。具体的には、日本最大の国語辞書である『日本国語大辞典』第二版に収録されている二字の仏教漢語の用例を網羅的に収集する。これらの用例を選択した理由は、以下の三点にある。第一に、国語辞書に採録されている二字漢語は、一般に広く使用されている語であるためである。第二に、角岡（2003）が指摘するように⁴²、仏教用語においては四字熟語よりも二字漢語の方が語彙の一般化が生じやすいとされるためである。それは三字語や四字熟語に比べ、二字漢語は構成要素が少なく、意味の拡張や転用が生じやすいという特徴を有すると筆者は主張する。第三に、『日本国語大辞典』第二版は日本で現存する最大規模の国語辞典であり、「仏語」として標記される二字漢語の用例が多く、網羅的かつ体系的に取り上げられているためである。

次に、収集語に対して、仏教語と一般語としての「表記」、「発音」、「意味」の変化を確認することで、八つのグループ（A～H）に分類している。これによって、意味のみ変化した語群を確定し、仏教由来の語であるかどうかを明確にする。そして、データ資料における語の用例数に基づき、本研究の調査語を絞る。

さらに、本研究は、デジタル・ヒューマニティーズ（DH）の手法を応用する一環として、豊富な資料に基づく歴史的かつ実証的なアプローチを採用し、調査語の意味の変遷を計量的に明らかにする。具体的な研究方法として、データの性格を、二分して量的データと質的データに分ける。荻野（2021）は、量的データは数値で表現でき、質的データは数値で表現できないものであり、言語研究では質的データがよく用いられる。そして量的データと質的データに計量的と非計量的な見方を組み合わせてみると、

⁴² 角岡賢一（2003）前掲誌.p.20.

①量的データを計量的な見方で扱う②質的データを非計量的な見方で扱う③量的データを非計量的な見方で扱う④質的データを計量的な見方で扱うという4つに分類している⁴³。本研究は、この4つの分類のうち、質的データを計量的な見方で扱うという方法を用いる。このため、日本で公開されている多種類のデータベースが必要である。使用した各資料については本論の2章で説明する。

4.各章の梗概

本研究は、序論、本論4章、および結論に分けて検討する。

第1章「語彙の収集と分類」は、『日本国語大辞典』第二版における二字仏教漢語を五十音順で取り上げ、「表記」、「発音」、「意味」の3つによって収集語の分類を行う。そして、本研究で注目した「表記も発音も同じで、意味が異なる」のグループBに属する語について、その語源を明確にする。

第2章「使用する資料と調査語」は、本研究で使用する辞書類、漢訳仏典資料、歴史文献、量的な分析に用いるデータ資料を紹介する。そして、当該データ資料に関して、その選択理由や適用性について検討する。特に、量的分析を行うためには、データ資料における十分な用例数が不可欠である。そこで本研究では、二字仏教漢語の中から、JKLib 古典文学データ資料（小学館）において用例数が100件以上確認できる七つの語「慈悲」「世界」「因果」「果報」「内証」「方便」「信心」を調査語とする。

第3章「調査語の意味考察」は、辞書類、日本と中国の歴史文献、仏典などの資料を用い、調査語の語源や解釈、意味などを把握する。

第4章「データ資料に基づく意味変遷の分析」は、本研究で論述する内容の中で中心となる部分である。JKLib 古典文学（小学館）、「中納言」コーパス CHJ 明治大正編 I、SHC、BCCWJ 等データベースを用い、調査語の使用例を取り上げ、意味・用法を考察する。そして、上代から現代にかけての意味と変遷過程を提示し分析する。これにより、その変化が生じた要因、影響、意味的特徴を解明する。

結論では、本研究の分析結果を総括し、得られた知見を整理するとともに、その意義と課題を提示する。

⁴³ 荻野綱男（2021）『言語統計学入門』「統計的な見方と言語研究」、『計量国語学』33（1）,pp.28~29.

本論

1.語彙の収集と分類

1.1 語彙の収集

語彙の選定には、主に日本最大の国語辞典である『日本国語大辞典』第二版を基に用例を収集する。そして、日本における代表的な仏教辞典である『佛教語大辞典』（中村元）を⁴⁴利用して収集した用例に対し、仏教的意味を参照することにした。具体的には、『日本国語大辞典』第二版⁴⁵では、多くの仏教語は「仏語」と標記されているため、「検索欄」に「仏語」を入力し、「範囲」に「全文（見出し＋本文）」を選択した。そして、「かつ（AND）」に日本語五十音「あ、い、う…」を順番に入れ換え、「条件」に「前方一致」をして検索すると、「仏語」と標記されている全ての用例を検索することが可能となる。これらの検索条件によって、検索された総語数と二字漢語の語数を、五十音順で並べて表 1-1 に示している。

表 1-1：『日本国語大辞典』第二版において「仏語」と標記されている総語数と二字漢語の語数

五十音	総語数	二字漢語の語数
あ	140	47
い	286	80
う	90	40
え	154	92
お	56	31
か・が	300	163
き・ぎ	158	105
く・ぐ	249	120
け・げ	280	178
こ・ご	455	199

⁴⁴ 中村元（1975）『佛教語大辞典』東京書籍株式会社。

⁴⁵ JapanKnowledge（ジャパンナレッジ）における『日本国語大辞典』第二版（小学館 2002）を利用して語彙を検索する。

さ・ざ	317	137
し・じ	1299	671
す・ず	55	36
せ・ぜ	182	102
そ・ぞ	115	64
た・だ	273	97
ち・ぢ	106	64
つ・づ	15	7
て・で	73	38
と・ど	146	87
な	73	32
に	173	81
ぬ	1	0
ね	44	22
の	22	17
は・ば・ぱ	134	53
ひ・び・ぴ	120	51
ふ・ぶ・ぷ	196	83
へ・べ・ぺ	45	25
ほ・ぼ・ぽ	312	183
ま	55	28
み	111	70
む	160	46
め	25	18
も	41	27

や	12	4
ゆ	44	11
よ	50	38
ら	34	21
り	89	57
る	8	4
れ	18	6
ろ	91	42
わ	16	9
総計	6623	3286

以上の結果として、網羅的に収集した「仏語」と標記されている二字漢語の用例は、計 3286 語である。なお、本研究では、『日本国語大辞典』第二版において「仏語」と標記されていない語は調査の対象から外した。次節が、収集語の分類方法を示す。

1.2 語彙の分類

序論で示したように、語彙を分類するには、語彙の仏教語と一般語としての関係を「表記」、「発音」、「意味」の 3 点から見極める。そして、本研究では、語彙の変化の仕方に応じて八つのグループに分類した。以下の表 1-2 に示している。ただし、本研究の調査対象である『日本国語大辞典』第二版においては、「表記および意味が同一で、発音のみが異なる」グループ D、および「表記と発音が異なり、意味が同一である」グループ G に該当する語例は確認されなかった。一般に、言語変化において発音のみが変化し、意味および表記に影響を及ぼさない語例は限定的であるとされる。例えば、「今日」という語には「きょう」と「こんにち」という二つの音形が存在するが、両者は使用場面や意味範囲において一定の差異を伴う。また、表記と発音の両方が異なる場合には、語彙体系上、別語として扱われることが多い。

各グループにおける語構成については、付録 1 にまとめている。

表 1-2：八つのグループの分類構成

グループ分け	表記	発音	意味	語数
グループ A	○	○	○	2366
グループ B	○	○	×	350
グループ C	○	×	×	384
グループ D	○	×	○	0
グループ E	×	○	○	66
グループ F	×	○	×	87
グループ G	×	×	○	0
グループ H	×	×	×	33

まず、グループ A は、本来は仏教に由来し、意味が変化していない語である。例：「有縁」（うえん）。次に、グループ B は、表記と発音は同じで、意味のみ変化した語である。例：行脚（あんぎゃ）。そして、グループ C は、表記は同じであるが、異なる発音に応じて意味が異なる語である。ただし、本来は異なる語であったが、偶然同じ表記となった語が存在する可能性もある。例：「悪性」（あくしょう・あくせい）。グループ D の語は見られない。次に、グループ E は、表記は複数存在するが、発音と意味は変化していない語である。例：「異縁・違縁」（いえん）。また、グループ F の語は、複数の表記は意味が異なる。ただし、発音は同じである。例：「合縁・愛縁・相縁」（あいえん）。グループ G の語は見られない。最後に、グループ H は、表記と発音は複数存在しながら、意味は異なる語である。例：「一式・一色」（いっしき・いっしょく）。

序論 0.2 章において指摘したように、表記および発音に複数の形態を有する仏教漢語については、仏教語と一般語が同一の語に由来するか否かを検討する必要がある。中で、意味のみが変化したグループ B の語は、仏教語と一般語との関係を明確に分析するうえで有効な対象である。そこで、本研究ではこれらを優先的に調査対象とする。

グループ B の語は、『日本国語大辞典』第二版では「仏語」と標示されているが、一部の語について

は、必ずしも仏教に由来しない可能性がある。筆者は、中国の古典漢語に源流を遡ることが可能であると考えている。このため、漢訳仏典や中国の古典文献等を用い、グループ B の語の起源を調査する。調査の結果は、表 1-3 に示しているとおりである。350 語のうち、仏教起源の語は 221 語であり、漢語起源の語は 129 語であることを確認した。語分類の明細については付録 2 に示す。

表 1-3：グループ B の語の起源分類の語数集計

	仏教起源	漢語起源	総計
語数	221	129	350

注意すべきは、『日本国語大辞典』第二版における記述に適切でない語があるということである。ここでは、次の二例を挙げる。

一つは、「一心」（いっしん）という語である。「一心」は、梵語「*eka-citta*」の訳として、「ある一つのことだけを考える」という意味から専念の意に転じたものである。けれども、筆者の検証によれば、専念という意味は、最も早く『書経』上・盤庚下⁴⁶に用いられていることが確認できた。このことから、「一心」は、仏教語から転じたものでなく、春秋中期に用いられた古典漢語であると言ってよい。

もう一つは、「速成」（そくじょう）という語である。仏教語として「じょう」は「成」の呉音であり、「速成」は「すみやかにさとりを開くこと」という意味である⁴⁷。『日本国語大辞典』第二版にはこの仏教的意味から、「物事をすみやかになしとげること」という一般的な意味へ転じ、「そくせい」と読まれると提示される。筆者は、『大漢和辞典』⁴⁸の用例から『春秋左氏伝』に「そくせい」という読み方と「物事をすみやかになしとげること」に相当する意味があることを確認した⁴⁹。これも仏教語の意味から転じたことではないことが確認できた。

以上のことから、辞書資料による語史追跡においては、複数の歴史資料を併用し、相互に照合するこ

⁴⁶ 加藤常賢（2022）『新釈漢文大系』第 25 卷「書経」上.p.129. その例は「式敷民徳、永肩一心」（訳：民に徳を広く行き渡らせることを、いつまでも一心に心がけ、忘れてはならない。）であり、ここでの「一心」は「専念する心」として理解できる。

⁴⁷ 中村元（1975）前掲書.下巻.p.888.

⁴⁸ 諸橋轍次著、鎌田正、米山寅太郎（1989）前掲書.第十一巻.p.71.

⁴⁹ 鎌田正（2022）『新釈漢文大系』第 32 卷「春秋左氏伝」（三）襄公十七年.p.77. 「速成」の例は「今、君為一臺而不速成、何以為役。」（訳：いま、あなたのために一つの台を作ろうとしても、すぐに出来上がらないのに、どうして役に立つだろうか。）である。ここでの「速成」は「速やかに成すこと」という意味を示している。

とが必須であることが明らかとなる。

次に、本研究で使用する資料および調査する漢語を説明していく。

2.使用する資料と調査語

主要な使用資料には、辞書類や漢訳仏典資料、中国の歴史資料、日本のデータ資料などがある。以下のように分類と整理する。

2.1 辞書類と歴史資料

〈1〉 辞典、辞書類

① 仏教系辞書

織田得能『織田佛教大辞典』大蔵出版株式会社、1969 年

中村元『佛教語大辞典』東京書籍株式会社、1975 年

龍谷大学編『仏教大辞彙』富谷房、1987 年

総合佛教大辞典編集委員会『総合仏教大辞典』法蔵館、1988 年

望月信亨、塚本善隆『望月仏教大辞典』世界聖典刊行協会、1994 年

石田瑞麿『例文仏教語大辞典』小学館、1997 年

中村元、福永光司他『岩波仏教辞典』第三版、岩波書店、2023 年

② 国語辞典

小学館国語辞典編集部『日本国語大辞典』第二版、小学館、2002 年

佐藤進、濱口富士雄『全訳漢辞海』第4版、三省堂、2017 年

③ 漢和辞典

諸橋轍次『大漢和辞典』修訂第2版、大修館書店、1989 年

④ 古語辞書

大野晋〔ほか〕『岩波古語辞典』岩波書店、1990 年

中村幸彦、岡見正雄、阪倉篤義『角川古語大辞典』角川学芸出版、2012 年

大久保忠国、木下和子『江戸語辞典』東京堂出版、2014 年

⑤ 漢語辞典

羅竹風他『漢語大詞典』上海辞書出版社、1986 年

⑥ その他の辞典

J.C.ヘボン『和英語林集成』、講談社、1974年（明治初期日本初の和英辞典）

井上哲次郎〔ほか〕『哲学字彙』名著普及会、1980年（日本初版学術用語集）

土井忠生、森田武、長南実編訳『邦訳日葡辞書』、岩波書店、1980年（室町時代で言葉の様相を示す

『ポルトガル語の説明を付したる日本語辞書』（1603）の全訳本）

北村孝一『故事俗信ことわざ大辞典』第2版、小学館、2012年

大久保忠国、木下和子『江戸語辞典』新装普及版、東京堂、2014年

〈2〉 漢訳仏典

『大正新脩大藏經』

「電子仏典集成」

〈3〉 中国の古典歴史書

参考文献を参照。

次に、上記の辞書類を用いてグループBの用例として、「行脚」の一語を挙げて確認しておきたい。

「行脚」という語は、仏教系辞書の『仏教大辞彙』と国語辞書の『日本国語大辞典』第二版における意味記述が、次のように記されている。

『仏教大辞彙』

【行脚】 アンギヤ

諸国を遍歴し山川を跋涉し、或は名師を訪ひ、或は自ら道心を修練して上求菩提下化衆生の実を挙ぐる事。之を行ふ人を行脚僧と云ふ。禅家の雲水に同じ。「アンギヤ」は行脚の宋音なり。（『釋氏要覧』、『祖庭事苑』）⁵⁰

『日本国語大辞典』第二版

【行脚】 あんぎや

（「あん」は「行」、「ぎや」は「脚」の唐宋音）

⁵⁰ 龍谷大学編（1987）『仏教大辞彙』第一巻・富谷房・p.88.

(1) 仏語。禅僧が諸国を巡って修行すること。また、その僧。頭陀（ずだ）。雲水。遊行（ゆぎょう）。

抖擻（とそう）。『正法眼蔵』行持上（1231～1253）、『太平記』一三・藤房卿遁世事（14C 後）、

『元和本下学集』（1617）、『釋氏要覽』下・入衆、『大夢上人自廬峰回』杜牧

(2) 徒歩で諸国を旅すること。また、その人。『上杉家文書』（室町）一二月一六日・長尾顕景書状、

『日葡辞書』（1603～1604）、『俳諧』奥の細道・草加（1693～1694 年頃）、『送僧』項斯（815）

(3) 死ぬこと。示寂。『蔭涼軒日録』文正元年（1466）

上記の記述から、「行脚」は諸国を巡って修行することを示し、道誠編『釋氏要覽』（1019）巻下「入衆」⁵¹や、睦庵善卿撰『祖庭事苑』（1098～1110）第八⁵²においても用いられており、宋代の禅宗関連文献でよく用いられていることがうかがえる。また、禅語としての「行脚」の最も早い例は、梁の禅僧・菩提達磨（502～557）が『達磨大師血脉論』序における次の一節にみられる。

惟有達磨血脉論、並黃檗伝心法要二説、最為至論。可以即証自己佛性、使人易曉。比之求師訪道、鑽尋故紙。坐禅行脚、狂費工夫。⁵³

訳：達磨の血脉論と黄檗の『伝心法要』の二つの説こそ、最も卓越した論である。これによって、自らの仏性をすぐに証することができ、人にもわかりやすい。これと比べると、師を求めて道を訪ねたり、古い書物を探し求めたり、座禅や修行の旅に出て無駄に労力を費やすことは、徒労にすぎない。

ここでの「行脚」は、僧が諸国を遍歴して名師を訪ね、仏道修行を行うことを意味する。このように、達磨における「行脚」の概念は、宋代以降の禅僧にも受け継がれ、重要な修行形態として実践されていたことがうかがえる。

次に、「行脚」は、仏教的意味から転じて「徒歩で諸国を旅すること、また、その人」という一般的な

⁵¹ 道誠編『釋氏要覽』巻下「入衆」には、「遊行人間を今行脚と称す」と記されている。道誠（宋）『釋氏要覽』（1889）出雲寺文次郎、巻之下 p.3

⁵² 睦庵善卿撰『祖庭事苑』第八には「行脚」を「行脚者。謂遠離鄉曲、脚行天下。脱情捐累尋訪師友求法証悟也。」と記されている。善卿（宋）『祖庭事苑』（1925）上海商務印書館、p.120.

⁵³ 達磨大師著『達磨血脉論』台北：新文豊 1974 年出版。

意味でも用いられている。この意味の使用例は、『日本国語大辞典』第二版に挙げられている唐末期の詩人項斯（815）の詩『送僧』の「靈山巡未遍、不作住持心。逢寺暫投宿、是山皆獨尋。有時過靜界、在處想空林。從小即行脚、出家來至今。」（訳：靈山を巡ってもまだすべてを回りきっておらず、寺院の住持になることは考えていない。寺に出会えばしばらく宿泊するだけで、その山は皆、自分一人で探し求めている。有時は静かな場所を通り過ぎ、そこにいると空しい林を思う。幼いころから行脚を行い、出家して以来、今日までずっと続けている。）に確認できる⁵⁴。

この詩における「行脚」は、『詳注全唐詩』の注釈によれば⁵⁵、「修行すること」という仏教的意味で用いられていることが確認できる。このように、項斯の例から、「行脚」は一般的な「徒歩で各地を巡る旅」ではなく、仏教的修行の意味を示すといえる。一方、「行脚」は、一般的な意味へと転じた最も早い用例は、室町時代の『上杉家文書』「三三九・長尾顕景書状・十二月十六日」の「命惜候者、可致上方行脚外無他候」（訳：命を惜しむ者は、上方へ行脚に出ることに専念すればよく、他のことをしてはいけない。）に確認できる⁵⁶。ここでの「上方行脚」という表現は、仏教的修行という意味ではなく、上方（京都方面）へ旅立ち、避難あるいは移動することを示している。

また、『日本国語大辞典』第二版において「行脚」は「死ぬこと。示寂」という意味も記載されている。けれども、この意味はほかの辞書には一般に記されていない。そのため、「行脚」がこの意味で一般語として用いられる可能性は低いと考えられる。

以上のように、語の本来の意味と変化した意味・用法は、古史料や辞書類などを用いることで確認可能である。これは、調査語の意味変遷を考察するにあたり、前提として極めて重要な作業である。そのため、第3章で調査語の意味考察を詳述する。次に、本研究で主に使用するデータ資料を説明する。

2.2 データ資料

本研究は、古代から現代までの歴史や古典、文学作品や雑誌、新聞記事などの多岐に渡る資料をネットで網羅的に公開しているデータベースを利用する。このようなデータベースを活用することで、語彙

⁵⁴ 彭定求（等）（1971）『全唐詩』六.京都:中文出版社. 項斯[七]『送僧』 p.3366.

⁵⁵ 林德保,李俊主編（1997）『詳注全唐詩』下冊.卷五百五十四[項斯].大連出版社.p.2163.

⁵⁶ 東京帝國大學文學部史料編纂所編『大日本古文書 家わけ第十二 上杉家文書之一』東京帝國大學文學部史料編纂所 1931 年版.p.328.

の時代的使用実態を客観的に確認することができる。

言葉の歴史を描くためには、調査の対象となる言葉が実際に用いられた用例を集めなければならない。その通りであるが、仏教漢語の意味変遷を検証する場合、時代的かつジャンルの調査する資料と範囲を絞らないと調査は始まらないと考えられる。そのため、歴史的に時間の流れをある範囲で区切り時代区分を確定しておくことが必要になる。

参考例として、大木は日本語史における時代区分の大きな区分から細かい区分までのいくつかを表 2-1 を挙げている⁵⁷。

表 2-1：各種の時代区分

①	古代			近代			
②	古代		中世		近代		
③	古代		中世		近世		近代
④	上代	中古	中世前期	中世後期	近世		近代
⑤	上代	中古	中世前期	中世後期	近世前期	近世後期	近代
	奈良時代 以前	平安時代	院政・鎌 倉時代	室町時代	江戸時代 前期	江戸時代 後期	明治時代 以降

表 2-1 では、言葉の使用方法を基準に最も大きな区分として「古代」と「近代」の二分法①に分類している。その上で、近代語の源流にあたる「中世」、およびその発展と確立がみられる「近世」が加わり、より明確な区分がされている。さらに、歴史的・通時的視点に基づき、各時代に応じて細かい区分⑤に分類している。

一方、特に長年に亘っていた江戸時代に対しては、研究者や機関によって時期区分は異なる。例えば、中野（1985）は、享保から寛政の改革を境に、享保までを前期（1715 まで）、享保から寛政までを中期（1716～1800）、寛政以降を後期（1801～1867）とする三分法を主張する⁵⁸。また、東京大学が公開して

⁵⁷ 大木一夫（2019）『ガイドブック日本語史調査法』ひつじ書房.p.54.

⁵⁸ 中野三敏（1985）『江戸名物評判記案内』岩波書店.p.47.

いる「文化庁重要文化指定の目録の基準」に基づく「前近代日本史時代区分表」では、慶長8年から延宝を江戸前期(1603～1680)、天和から安永を江戸中期(1681～1780)、天明から慶応を江戸後期(1781～1867)とする区分である⁵⁹。このように、いずれも江戸時代を三期に分類しているが、区分の基準は統一されておらず、それぞれの目的に応じて使い分けられているとうかがえる。すなわち、中野氏は政治的事件や改革を基準として区分し、東京大学は暦年・元号に基づいて区分している。そこで、本研究は、原則として表2-1の時代区分⑤に準拠し、使用する資料の時代区分も適宜参照しながら、仏教語の時代的な意味変化を考察することとする。しかし、JKLib 古典文学においては、江戸時代の時期区分は明確に示されておらず、多くの資料では成立期が江戸前期・中期・後期のいずれかとしてのみ記されている。

このため、本研究では、成立年と時期が明確に示されている資料に基づいて時期を分類する。例えば、『雨月物語』は江戸中期の1768年に成立した。また、洒落本として納められる『跣婦人伝』(1749)『遊子方言』(1770)『甲斐新話』(1775)『古契三娼』(1787)『繁千話』(1790)『傾城買四十八手』(1790)『傾城買二筋道』(1798)の7作品は、江戸中期から後期にかけて成立したことがわかる。さらに、『東海道中膝栗毛』は江戸後期の1802～1809年頃に成立した。江戸前期に成立した資料は少ないため、江戸中期とあわせて扱うこととする。

以上のことを踏まえ、本研究における江戸時代の時期区分は、少なくとも18世紀末以降を「江戸後期」、その以前を「江戸前期～中期」と位置づけられる。

使用する資料について、時代別における文献資料を見ると、日本語史研究に利用される奈良時代の文献資料は、ほかの時代に比べて現存数が少なく、研究上の制約がある。以下では、時代ごとに資料の種類と特徴を概観する。

奈良時代の『万葉集』(759)は、万葉仮名表記や音訓交用表記で記録されていることが特徴である。平安時代の文献資料は奈良時代に比べ、利用できる資料の量や種類などが格段に増え、仮名文資料や変体漢文資料など様々な文体資料がある。平安時代において日本語を日常的に記述する文体は、主として仮名文と変体漢文であった。仮名文字資料は、『竹取物語』(9C)や『土佐日記』(935)、『伊勢物語』(9～10C)などの散文作品が代表的であり、変体漢文資料には、説話集である『日本霊異記』(822)や軍

⁵⁹ <https://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships-web-help/images/periodization.pdf>(2023.5.30 参照)

記物語である『将門記』(940)などが挙げられる。大木氏は、仮名文は私的な記述に用いられた文字であるのに対し、漢文は主に男性が公的な場で使用する文体であったと指摘する⁶⁰。これらの資料の比較を通じて、語彙の性格や使用傾向の相違が明らかになる。

そして、鎌倉時代の資料には、平安時代と同様に従来の文体資料が存在するのみならず、漢字とひらがな、カタカナが混じる文体、すなわち漢字片仮名交じり文、漢字平仮名交じり文という大きな特色を持つ文体が発達していた。鎌倉時代における仮名文の資料には、『新古今和歌集』(1205)や『とはずがたり』(14世紀初)などがある。漢字仮名交じり文の資料には、軍記物語である『保元物語』(13世紀)や説話集である『宇治拾遺物語』(鎌倉初)、紀行文である『海道記』(1223)などがある。このほかに、法語集や法談、僧侶によって口述された仏教資料もよく注目されている。この時代には、仏教語が広く活用されていたと考えられる。

また、室町時代になると、文語の資料に口語の要素が多く含まれるようになる。主にキリシタン資料や狂言が、当時の日本語を知るための口語資料として知られる。特に、ポルトガル語で書かれた日本語の辞書である『日葡辞書』(1603)は、当時の日本語の発音や文法、語義などの記録した資料として重要である。また、当時の口語が反映されているのは、能と共に滑稽さを含む狂言であり、語彙の研究にも利用されている。

さらに、政治や経済の中心が京から江戸へ移行した江戸時代には、江戸語で記された資料が大幅に増加した。当時の言葉実態を知る手がかりとなる資料として、世話物と時代劇である浄瑠璃、風俗小説類である仮名草子や浮世草子、井原西鶴などがある。また、後期に会話文体を中心とした洒落本や滑稽本、人情本などがあり、庶民の言語文化を反映する資料として重要である。

明治時代以降の文献資料は、明治維新に伴う西洋文明の伝来によって、言葉の変化が顕著にみられる。特に、外国語を翻訳した資料は、この時期に言葉の実態が明確になれる。例えば、ヘボンが編集した日本初の和英辞典である『和英語林集成』(1867)は、英語で言葉の語義を説明している。そして、明治初期の翻訳語の様相を把握できるだけでなく、外来語の伝来が語彙の変化に及ぼした影響も明らかにすることができる。こればかりでなく、明治時代初期から中期に広く利用された辞書はほかにも存在しており、翻訳語としての漢語の成立とその後の定着を考察する上で重要な資料とされる。また、総合資料

⁶⁰ 大木一夫(2019) 前掲書.p.56.

である雑誌や新聞などの資料は、発行時間が長く、読者層も多様であったため、多岐に渡る記事を総合的に収録している。これらの資料を実際に用いることで、言葉が現代語の確立への言語的変化の実態を捉えることができる。

各時代の資料を全て揃えて言葉の使用例を収集することは膨大な作業であり、多大な時間を要する。そのため、データベースの利用は、短時間で効率的に大量の用例を収集するための最適な手段といえる。ただし、ネットで公開されているデータベースについては、その信頼性と研究上の適用性を考慮する必要がある。古典文学や歴史研究などのために作られたデータベースは数多く存在する。その中でも代表的なものが、国立国語研究所の共同研究プロジェクト「通時コーパスの設計」および「通時コーパスの構築と日本語史研究の新展開」と連携して開発された「中納言」の「日本語歴史コーパス」である。このコーパスには、奈良時代から明治・大正期までの資料が幅広く収録されている。特に、江戸時代編を含む古典データ資料は、基本的に『新編日本古典文学全集』を底本として作成されている。本研究は便宜上、小学館グループの株式会社ネットアドバンスが提供するジャパンナレッジ (Japan Knowledge) で公開されている『新編日本古典文学全集』デジタル版を基に、奈良時代から江戸時代にかけての使用例を網羅的に収集することにした。

次に、JKLib 古典文学における各時代に基づくジャンル分類と作品を明示する。

JKLib 古典文学は、記紀や萬葉などの古代文学から、近松や西鶴などの近世文学まで、名作全 88 巻を集めた古典文学集である。ジャパンナレッジでは、最良の底本を用いた書籍の形式を保持したまま、頭注、古典本文、現代語訳を同一画面に配置し、同時に読み進めることができる。そして、検索においては、古典本文だけでなく、難解な言い回しに対する注釈や、語句の意味に関する現代語訳も検索可能である。なお、この JKLib 古典文学では作品の「時代」と「ジャンル」が明記されている。時代は上代、中古、中世、近世に分類され、ジャンルには、歴史書や歌集、物語などの 16 カテゴリーが含まれる。このことから、時代における言葉の意味使用、またはその変化の研究調査に好適なデータ資料であるといえる。JKLib 古典文学における資料や成立年、時代区別、ジャンル分類については、表 2-2 に示している⁶¹。これらの資料には、仏教関連文献（例：『正法眼蔵随聞記』『沙石集』など）も含まれるが、これ

⁶¹ 表 2-2 には、調査語の使用例が確認できた資料のみを示している。なお、上代資料の『古事記』(712 年)・『風土記』(713 年)、中古資料の『古今和歌集』(913 年)・『伊勢物語』(10C 中期)・『平中物語』(10C 中期)・『落窪物語』(10C 末期)・『堤中納言物語』(平安後期～鎌倉中期)・『夜の寝覚』(1045～1068 年)・『枕草子』(1001 年)・『将門記』(940 年)・『陸奥話記』(1162 年)・『土佐日記』(935 年)・『和泉式部日記』(1009 年)・『更級日記』

らの文献では、調査語が必ずしも仏教語として用いられていない場合もみられる。そのため、本研究では仏教関連資料も分析対象に含めて検討する。

表 2-2：『新編日本古典文学全集』（JKLib 古典文学）の資料一覧

時代	ジャンル	資料
上代（奈良時代）	歴史書	『日本書紀』（720）
	歌集	『万葉集』（759）
中古（平安時代）	歌集	『和漢朗詠集』（1017～21）
	物語	『竹取物語』（9C 末期）、『大和物語』（951）、『うつは物語』（969～1011）、『源氏物語』（1001～1010）、『浜松中納言物語』（1062）、『狭衣物語』（1077～1081）、『栄花物語』（正 1028～34、続 1092～1107）、『大鏡』（1086～1123）、『とりかへばや物語』（平安末期）
	説話	『日本霊異記』（822）、『今昔物語集』（1120）
	日記・紀行	『蜻蛉日記』（974）、『紫式部日記』（1010）
	歌謡	『梁塵秘抄』（12C 後半）
中世（鎌倉と室町時代）	歌集	『新古今和歌集』（1205）
	物語	『室町物語草子集』（南北朝初期～江戸初期）
	随筆	『方丈記』（1212）、『徒然草』（1330～1331）
	軍記	『保元物語』（1219～1222）、『平治物語』（鎌倉初～中期）、『平家物語』（13C 前期）、『曾我物語』（鎌倉末期～南北朝）、『太平記』（1368～1375）、『義経記』（室町初期）

（1060 年）・『讃岐典侍日記』（1109 年）・『神楽歌』（平安期）・『催馬楽』（平安初期）、中世資料の『中世和歌集』（鎌倉～江戸前期）・『建礼門院右京大夫集』（1232 年）・『住吉物語』（1221 年）・『松浦宮物語』（鎌倉初期）・『連歌集』（南北朝～室町末期）・『閑吟集』（1518 年）・『歌論集』（鎌倉～江戸後期）、近世資料の『近世和歌集』（江戸期）・『近世俳句集』（江戸期）・『俳論集』（江戸前期）・『狂歌』（江戸中期）・『川柳』（江戸中期）・『西山物語』（1768 年）・『春雨物語』（1808 年）の計 31 部には、調査語の使用例は見られなかった。

	法語集	『正法眼蔵随聞記』(1235～1238)、『歎異抄』(1288)
	説話	『宇治拾遺物語』(1213～1221)、『十訓抄』(1252)、『沙石集』(1283)
	日記・紀行	『とほずがたり』(1306～1313)、『中世日記紀行集』(鎌倉～安土桃山)
	文芸評論	『無名草子』(1198～1102)、『連歌論集』(南北朝～室町)、『能楽論集』(室町)
	能狂言	『謡曲集』(南北朝～室町末期)、『狂言集』(南北朝～江戸)
近世(江戸時代)	随筆	『近世随想集』(江戸)
	連歌・俳諧	『松尾芭蕉集』(江戸前期)、『近世俳文集』(江戸)『俳諧集』(江戸)
	浄瑠璃	『近松門左衛門集』(江戸中期)、『浄瑠璃集』(江戸中期)
	戯作	『仮名草子集』(江戸前期)、『浮世草子集』(江戸前期～中期)、『井原西鶴集』(江戸中期)、『英草紙』(1749)、『雨月物語』(1768)、『黄表紙』(江戸後期)、『洒落本』(江戸中期～後期)、『滑稽本』(江戸後期)、『人情本』(1836)、『東海道中膝栗毛』(1802～1809)、『近世説美少年録』(1829～1832)
上代・近世(飛鳥・江戸)	漢詩	『日本漢詩集』

(筆者は Japan Knowledge で公開されているデータによって整理した)

明治・大正期においては、主に「中納言」コーパスに含まれる日本語歴史コーパス(CHJ)⁶²の「明治・大正編」を使用する。その理由は、日本語史研究の基礎資料として、CHJが読みや品詞などの形態

⁶² 国立国語研究所(2025)『日本語歴史コーパス』(バージョン 2025.3, 中納言バージョン 2.7.2)
<https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/> (2025.3.25 確認)

素解析済みタグ付きテキストで構成され、より高度な語彙素による検索や集計が可能であるためである。現時点では、『CHJ 明治・大正編Ⅰ雑誌』、『CHJ 明治・大正編Ⅱ教科書』、『CHJ 明治・大正編Ⅲ口語資料』、『CHJ 明治・大正編Ⅳ近代小説』、『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅴ新聞』、『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅵ落語 SP 盤』の六種全ての資料が収録・公開されている。これらは使用場面や対象階層の相違により、言葉の使用様相を多角的に探究することができる。

以下に、それぞれの資料について説明する。

まず、『CHJ 明治・大正編Ⅰ雑誌』は、これまで別々に公開されていた『明六雑誌コーパス』、『国民之友コーパス』、『太陽コーパス』、『近代女性雑誌コーパス』を基に、新たに『東洋学芸雑誌』を加えて再構築された短単位形態論情報付きのコーパスである⁶³。これにより、明治期から大正期にかけての各年代を代表する雑誌資料を対象とすることで、現代日本語の語彙確立過程における書き言葉の様相を包括的に把握することが可能となる。収録される作品名、成立年、語数、サンプル数については表 2-3 に整理している。特に『明六雑誌』、『東洋学芸雑誌』、『国民之友』、『女学雑誌』における語数については、各年分の合計として示した⁶⁴。

表 2-3：『CHJ 明治・大正編Ⅰ雑誌』に収録される資料情報

作品名	成立年	語数(全て)	サンプル数
『明六雑誌』	1874～75	180702	198
『東洋学芸雑誌』	1881～82	210582	145
『国民之友』	1887～88	1088456	1286
『女学雑誌』	1894～95	675619	693
『女学世界』	1909	586984	639
『太陽』	1895	2239508	722
	1901	2191990	624
	1909	2093148	746

⁶³ 間淵洋子,近藤明日子,服部紀子,南雲千香子 (2019)『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅰ雑誌』(短単位データ 1.2) テキストの凡例と「中納言」表示項目について、を参照した。(2023.4.20 確認)

⁶⁴ 本研究では、明治・大正期における調査語の用例の多くが主に『CHJ 明治・大正編Ⅰ雑誌』に確認されたことから、当該資料の情報を提示する。

	1917	1991106	527
	1925	2302703	1064
『婦人倶楽部』	1925	616853	582
総計		14177651	7226

(筆者は 2023 年に公開された CHJ の語数データによって統計する)

次に、『CHJ 明治・大正編Ⅱ教科書』は、近代の小学校や高等学校で使用された『国定読本用語総覧 CD-ROM 版』(国立国語研究所編 1997) テキストデータと、形態論情報付き『高等小学読本』コーパスデータを基に、さらに、2023 年 3 月に明治初期の理科教科書三冊を追加して再構築された国定国語科教科書のコーパスである⁶⁵。

『CHJ 明治・大正編Ⅲ口語資料』は、明治初期に刊行された主要な口語体資料 11 点と、開化期に西洋から導入された思想・制度・事物について口語体で書かれた啓蒙書 9 点を収録するコーパスである⁶⁶。

また、『CHJ 明治・大正編Ⅳ近代小説』は、現代語用例の採集に適した小説作品群から、明治中期から大正末期にかけての主要な小説 21 部を、著者ごとの作品数や作品ごとの語数量のバランスに配慮して収録するコーパスである⁶⁷。

さらに、『CHJ 明治・大正編Ⅴ新聞』は、『読売新聞』(1875～1925) の 8 年分をコーパス化したものであり⁶⁸、『CHJ 明治・大正時代編Ⅵ落語 SP 盤』は、話し言葉を主対象として、東京の 76 作品と大阪 51 作品の音声データを収録するコーパスである⁶⁹。

昭和・平成期については、通時的な日本語研究を目的として設計された「昭和・平成書き言葉コーパス」(SHC) と「現代日本語書き言葉均衡コーパス」(BCCWJ) を用いる。特に BCCWJ (1976～2008) は、書籍や雑誌、新聞、ブログ、教科書などの様々なジャンルを網羅し、計 1 億 430 万語の膨大なデー

⁶⁵ 服部紀子, 間瀬洋子, 近藤明日子 (2018) 『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅱ教科書』(短単位データ 1.0) テキストの凡例と『中納言』の表示項目について、を参照した。(2023.4.20 確認)

⁶⁶ 近藤明日子 (2022 改訂) 『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅲ明治初期口語資料』(短単位データ 0.9) 概説書を参照した。(2023.4.20 確認)

⁶⁷ 高橋雄太 (2021) 『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅳ近代小説』(短単位データ 1.0) 概説書を参照した。(2023.4.20 確認)

⁶⁸ 高橋雄太 (2023) 『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅴ新聞』(短単位データ Ver.0.8) 概説書を参照した。(2024.3.15 確認)

⁶⁹ 服部紀子, 松崎安子 (2023) 『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅵ落語 SP 盤』 テキストの凡例と「中納言」表示項目について、を参照した。(2024.3.15 確認)

タを格納しているため、現代日本語の書き言葉の全体像を把握する上で非常に有用である。

一方、SHC を利用する意義は、日本語の歴史的変化を追う CHJ と、現代の BCCWJ の間をつなぐデータ資料としての役割にある。また、SHC では、広く読まれて社会的影響力の大きい雑誌、書籍、新聞の三つのレジスターを対象とし、明治から平成まで（1933～2013）継続的に刊行された 11 年間分のデータが収録されている⁷⁰。ただし、平成期には、1989 年、1997 年、2005 年、2013 年の 4 年分の限られた資料しか存在しないため、資料が豊富な BCCWJ を併用して昭和以降の語用状況を調査する。

昭和期（1933～1981）の資料成立年と対応語数を、SHC 語数表データ⁷¹に基づいて表 2-4 に示している。ここで示す語数は、「書籍」、「新聞」、「雑誌」の三つのレジスターを合算したものである。

表 2-4：SHC における昭和期資料の成立年と語数統計

成立年	語数
1933	4071554
1941	3157856
1949	1580021
1957	4168811
1965	3058379
1973	3485980
1981	3793261
総計	23315862

（SHC 短単位語数表データ 2023.05 によって統計する）

なお、「中納言」コーパスを調査のデータ資料とした大きな理由は、資料の重要性や代表性もさることながら、形態素解析の結果が付与される単語に関する形態論情報が得られることにある。そしてこの形態論情報は、現代語用の形態素解析用の辞書「UniDic」という共通の枠組みによる形態素解析に基づき、

⁷⁰ 小木曾智信,近藤明日子,高橋雄太,田中牧郎,間淵洋子編（2023）『昭和・平成書き言葉コーパス』（バージョン 2023.5, 中納言バージョン 2.7.2）<https://clrd.ninjal.ac.jp/SHC/>（2025.01.20 確認）概要部分を参照した。

⁷¹ SHC におけるサンプル ID・文体ごとに、語数（記号等を含む場合と含まない場合）をまとめて公開されている語数表（短単位）である。<https://clrd.ninjal.ac.jp/shc/stats.html>（2023.5.確認）

「短単位」と呼ばれる斉一な単位により単語の区切り目が認定される。この形態論情報によって、対象語をデータそのものからほぼ漏れなく抽出し実態を把握することが可能になるからであると間淵 (2018) が主張する⁷²。現時点では、近代語のコーパス（明治・大正時期）では短単位のみで検索することが可能である。田中等 (2021) は、「短単位」は、意味を持つ最小単位、またはそれが 1 回結合したのとして定義される。和語では最大 2 形態素、漢語では 2 字までを基準とする語である。特に漢語の場合、漢字 2 文字を 1 単位とする単純明快なルールを用いていると指摘する⁷³。このため、二字漢語を抽出するには「短単位検索」を用いることが最適であると考えられる。

ところが、「短単位検索」を利用する際には、検索条件の「キー」を指定する必要がある。「書字形出現形」と記されたプルダウンを開くと、12 個の情報を選択できる。田中 (2020) はその中での 11 個の形態論情報の概要部分を表 2-5 のようにまとめた⁷⁴。

表 2-5：「キー」で指定できる形態論情報

種類	説明	「あすんで」に 付与された情報	指定方法
語彙素	見出しに相当するもの。漢字が当てられていることが多い。	遊ぶ	入力
語彙素読み	語彙素の読み。片仮名で示されている。	アソブ	片仮名で入力
書字形出現形	書かれた形そのまま	あすん	入力
書字形	書かれた形のうち活用の変異を反映させない基本形。	あすぶ	入力
語形	語の形の基本形。片仮名で示されている。	アスブ	片仮名で入力
語形代表表記	語の形の基本形の代表的な表記。漢字	遊ぶ	入力

⁷² 間淵洋子 (2018) 「近代漢語における表記・語法の多様性とその変化に関する計量的研究－現代語確立期にみる言語変化の様相と背景－」 明治大学博士 32682 甲第 898 号。 <http://hdl.handle.net/10291/19555> (2023.4.20 確認) p.10.

⁷³ 田中牧郎, 橋本行洋, 小木曾智信 (2021) 『コーパスによる日本語史研究 近代編』 ひつじ書房, p.299.

⁷⁴ 田中牧郎 (2020) 『コーパスで学ぶ日本語学 日本語の歴史』 朝倉書店, p.163.

	が当てられることが多い。		
発音形出現形	発音した場合の形そのまま	アスン	片仮名で入力
品詞	大分類、中分類、小分類の3階層で付けられている。	動詞ー一般	選択式
活用型	活用する語について、大分類、中分類、小分類の3階層で付けられている。	五段ーバ行	選択式
活用形	活用する語について、大分類、中分類の2階層で付けられている。	連用形ー撥音便	選択式
語種	和語、漢語、外来語、混種語の4分類の語種情報のほか、固有名詞、記号もここに情報付与されている。	和	選択式

田中は上表 2-5 において、辞書見出しに相当する「語彙素」を、語のさまざまなバリエーションを統合的に位置づけるために設定されている最上位の階層であるとする。その下位には、「書字形」という異なる表記を区分する階層を設ける。さらにその下位には、「語形」という異なる読み方や語形を区分する階層を設けられる。文字種・字体・用字などのバリエーションが兄弟関係として整理されている。すなわち、短単位の形態論情報は、この「語彙素」、「書字形」、「語形」という階層構造を持っている点に特徴があると田中は提示している⁷⁵。

よって、「語彙素」の条件を指定することで、語のさまざまなバリエーションを一括して検索することが可能である。図 1 に示した「会釈」という語を例に、それぞれ「語彙素」、「語形」、「書字形」の条件で検索してみると、次のような結果となる。「語形」では検索出来ていないが、「書字形」の場合は「会釈」の表記のみを示す使用例が出現する。これに対して、「語彙素」の場合は、「会釈」の表記のほか、「會釋」という繁体字表記や「ゑしゃく」という平仮名表記も含む使用例が存在する。つまり、網羅的に調査語の使用例を収集するには、「語彙素」を検索条件とすることに大きな利点があるといえる。

⁷⁵ 田中牧郎,橋本行洋,小木曾智信 (2021) 前掲書,p.299.

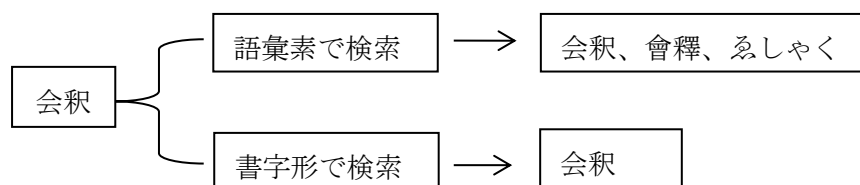


図 1：CHJ「短単位検索」による 2 つの条件で検索した「会釈」の階層結果

2.3 調査語の選定

本研究のもう一つの注目点は、質的データを計量的に調査するにあたって、必要な範囲で、できるだけ多くの用例を確認することである。これは、ある程度の用例を見ることが分析結果の信頼性につながるからであると大木（2019）が指摘する⁷⁶。しかし、データ資料において用例数をどのくらい抽出すればデータの分析に適切となるかは未だ明確に決まっていない。そして、古典資料が現代資料に比べ、用例数が極めて少ない場合が多い。調査語の使用例を一定程度収集して分析しない限り、時代的な意味の変化を明らかにすることはできない。このため、古典データ資料における用例数の多い語を調査対象とすることには一定の意義がある。しかし、古典資料では用例数が極端に少ない語も多く、分析対象や意味変化の過程を適切に検討するためには、基準設定が重要である。本研究では、分析可能性を確保するための最小限の実証的基準として、用例数が 100 件以上ある語を選定し、考察したに止まっている。残された語の検討については今後の課題として取り組みたい。

JKLib 古典文学におけるグループ B の語に対して一次検索を行った結果、用例数が 100 件未満の語が 208 語で最も多くあった。一方、100 件以上の使用例が確認できた語は 13 語であった。そして、この 13 語に対して使用例をさらに精査した結果の詳細は、表 2-6 に示している。

表 2-6： JKLib 古典文学における 100 件以上の用例が確認された語（検索数の多い順）

語	検索数	選別数 ⁷⁷
世界	486	290

⁷⁶ 大木一夫（2019）前掲書.pp.212~213.

⁷⁷ 選別基準の詳細は、前掲注 32 参照。

慈悲	388	354
因果	309	263
地獄	278	249
内証	255	250
方便	193	170
果報	178	152
信心	152	136
娑婆	124	96
舍利	117	71
結縁	111	105
行脚	102	54
観念	100	82

(筆者が JKLib 古典文学の検索結果に基づき集計した)

表 2-6 では、一次検索で得られた用例数を踏まえ、選別を行った後の用例数を示した。その結果、100 件以上の用例が確認された語は、「慈悲」、「世界」、「因果」、「内証」、「地獄」、「方便」、「果報」、「信心」、「結縁」の 9 つである。

しかし、「地獄」と「結縁」の 2 語は、現代において一般的な意味を持つとはいえ、依然として強い仏教的背景を有している。そのため、一般語として十分に定着したとは言いがたく、明確な意味変化の過程を示すことは困難である。以上を踏まえ、本研究では、意味の一般化が比較的明確に確認できる「慈悲」、「世界」、「因果」、「内証」、「方便」、「果報」、「信心」という七つの語を選定して調査を行う。

なお、データの分析には、選別した用例数に基づいて行う。データの数値を求める際、長編作品や語数の多い作品では語数も著しく増大する。このため、比較を行う際は、単位を揃えて一定の語数あたりの頻度（「相対頻度」）を算出する必要がある。具体的には、「相対頻度」は、 $\text{相対頻度} = \text{総頻度} \div \text{総語数} \times \text{係数}$ という計算式で求められる。ここで検索によって得られた用例数は「総頻度」と呼び、総語数は統計された作品全編の語数であり、係数はデータサイズによって一万語や十万語といった単位で定めら

れることであると間淵（2022）は述べている⁷⁸。利用したデータ資料には、「中納言」コーパスでは資料の総語数が提示されているため、係数を十万語に定めることで相対頻度を求められる。しかし、JKLib 古典文学では作品の総語数が特定されていないため、相対頻度を算出することができない。このような場合は、調査語の各意味を示す使用頻度を資料毎に提示した上で、時代的な意味変化を総合的に検討することとする。

一方で、「地獄」については、「試験地獄」「生き地獄」など、日常での使用が見られる。これは仏教的意味からどのように新たな意味へと展開し、日本文化に影響を及ぼしてきたのかは注目に値する。したがって、以下では、「地獄」を例に取り上げ、その語源、表記、さらに意味の拡張について概観し、その過程を明らかにする。

まず、「地獄」の語源についてである。先行研究では、梁（2008）は、もともとパーリ語「Niraya」や梵語「Naraka」からの訳語であり、「生前に罪惡を犯した者が死後に行って苦しみを受ける所、六道の一つ」という意味を表すことを指摘する⁷⁹。『岩波仏教辞典』第三版には、「奈落」「泥梨（犁）」と音写されている⁸⁰。また、大正大学（2025）『仏教の日常語事典』には、「那落迦」「奈落」「那落」、または「泥羅夜」「泥利耶」「泥梨」という訳語があり、いずれも意識語の「地獄」に相当するという⁸¹。このように、「地獄」は、語源の違いによって、音訳語の表記が複数存在する。

ただし、これらの表記が、同一語として使われたのか、それとも相違があるのかは問題となる。一例として、富永仲基（1715～1746）撰『出定後語』（1744）と慧海潮音（19C）撰『捆裂邪網編』（1819）における富永氏に対する解説を通じて、音写語である「那落」と「捺落」⁸²の違いが明らかになった。

『出定後語』第十一章「言有三物」には、次のように説かれている。

又如那落、捺落。亦取音同。婆沙、正理、並無定文。後世学者、或因字異解者、亦非也。⁸³

訳：また、「那落」や「捺落」のような例では、同じ音を取っているにすぎない。『大毘婆沙論』や

⁷⁸ 間淵洋子（2022）「解説：「言語統計学入門」（6）出現数が多い／少ないとは」『計量国語学』（33）6, pp.404～414.

⁷⁹ 梁曉虹（2008）前掲書. pp.258～259.

⁸⁰ 中村元〔ほか〕（2023）『岩波仏教辞典』第三版. 岩波書店 p.430.

⁸¹ 大正大学総合佛教研究所編（2025）前掲書. p.135.

⁸² 「捺」と「奈」は、梵語「Naraka」からの音写字として、玄奘訳『阿毘達磨識身足論』（645）には「謂捺落迦趣傍生趣鬼趣天趣人趣。定別有。奈落迦趣。乃至決定別有人趣。」（T26, No.1539, p.537b）と説かれるよう、「奈落迦」と「捺落迦」両方が出る。こうして、漢訳仏典における音写の揺れとして認識されており、つまり、「捺」と「奈」は、同じ音写として扱われるといえよう。

⁸³ 富永仲基（1744）『出定後語』卷之上. 文林堂菱屋亦兵衛. p.36.

『順正理論』にも統一された表記はない。後の時代の学者が、文字によって意味を誤って解釈することもあるが、それも正しくない。

ここで吉川（1996）の解釈によると⁸⁴、「那落」「捺落」といった異表記は、発音が同一であることが確認されたとされる。ただし、衆賢（5C）著『順正理論』や玄奘（602～664年）訳『大毘婆沙論』（655年）といった論書において表記の統一が見られないため、どちらの表記が正しいかを断定することはできない。

このことに対して慧海潮音は、『捫裂邪網編』において玄奘訳『大毘婆沙論』、普光撰『俱舍論記』（647年頃）、慈恩大師基（632～682）『法華玄贊』に説かれた記述を引用しつつ、これらの表記の相違について指摘している⁸⁵。その内容を要約すると、まず、「那落迦」は「捺落迦」と同一の語として名付けられるとされる（『阿毘婆沙論』百七十二、p.4）⁸⁶。しかし、「那落」は長音（nāraka）であり、「奈落」は短音（naraka）であるとされ（『俱舍論記』八、p.12）⁸⁷、両者の音韻に差異がある。さらに、「那落迦」は「悪者」をさし、「捺落迦」は「苦器」を意味する（『法華玄贊』二、p.30）⁸⁸と説明される。このように、「那」と「捺」（「奈」）には音韻的差異があり、また意味においては「人」と「物」という区別が存在することが明らかとなった。

以上から、語源は同一であるものの、表記や発音、意味解釈などに相違がある語については、同一語であるとは見なされないことが示されている。

続いて、「地獄」の意味について概観する。

まず、仏教における「地獄」は、六道の一つとして、地下にある牢獄を意味する。悪業をなした者が死後報いを受ける地下世界の総称を指すが⁸⁹、古来は極苦の世界ではなく、死後の安楽を得たいという閻魔王（ヤマ）が主宰した楽しみに満ちた理想の楽土と考えられていた。その後、人間の善悪の行為を

⁸⁴ 吉川延太郎（1996）『註解出定後語』【富永仲基原著】「言に三物あり 第十一」東京：大空社、p.176.

⁸⁵ 潮音（1819）『捫裂邪網編：彈出定後語』巻上.[出版地不明].p.36.

⁸⁶ T27.No.1545.865a.「若地獄諸漏現在前時。造作增長順地獄受業。彼身語意曲穢濁故。捺落迦中受五蘊異熟。異熟起已名捺（那）落迦。」

⁸⁷ T41.No.1821.151b.「婆沙有說名奈落迦。奈是短聲。總談彼趣。那是長聲。是別所有。前總後別。別是總之所有。約茲異義故立別名」

⁸⁸ T34.No.1723.681b.「梵云捺落迦此云苦器如前已釋。那落迦此云惡者。造惡之者生苦器中故名苦器。」

⁸⁹ 中村元（1975）前掲書.上巻. p.561.

死後の報いとして判定するものとなっていった⁹⁰。

また仏典には様々な種類の地獄が説かれている。「八大地獄」やそれに十六小地獄などに分けられている。例えば、仏陀耶舎・竺仏念訳『長阿含経』（413）には「①想②黒縄③堆壓④叫喚⑤大叫喚⑥焼炙⑦大焼炙⑧無間」という八大地獄が説かれており、また「想地獄」においては「黒沙」「沸屎」「五百釘」など十六の小地獄が記されている⁹¹。また、曇無讖訳『正法念處経』（414）巻四の「八大地獄」は「①如活地獄②黒縄地獄③合地獄④叫喚地獄⑤大叫喚地獄⑥焦熱地獄⑦大焦熱地獄⑧阿鼻地獄。」である⁹²。さらに、玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』（651）巻八には、「八大地獄名地獄異。一、等活地獄。二、黒縄地獄。三、衆合地獄。四、號叫地獄。五、大叫地獄。六、炎熱地獄。七、大熱地獄。八、無間地獄。」と記されている⁹³。

以上のことから、「八大地獄」に関して名称に若干の差異はあるが、各地獄の概念には共通する構造がみられる。また、名称の差異（「衆合」と「合」、「焦熱」と「炎熱」など）は、訳者の用語選択や翻訳時の文脈の違いによるものである。これは、語義的相違を意味するものではないといえる。さらに、因果応報・悪因苦果の結果として墮する地獄には、「八大地獄」や「十六小地獄」のほか、「四門地獄」（『増一阿含経』善聚品）や「十地獄」（『雑阿含経』一二七八）も初期經典である『阿含経』に説かれている。これらの地獄説は、後代の『大智度論』や『大毘婆沙論』、『俱舍論』といった部派仏教や大乘仏教の論書においても受けられていると和田（2025）は指摘している⁹⁴。

次に、中国に至って「地獄」は、地底の極界として極惨なイメージが表現されてきた⁹⁵。また、「地下の牢獄」としても一般に理解されている⁹⁶。このことは、中国の道教と民間信仰の思想が「地獄」の概念に結合しているからであると考えられる。

中国では、「地獄」は「冥界」「酆都」とも呼ばれる。その中心には「酆都大帝」「閻羅王」が裁判官として位置付けられている。彼らは死後の裁判を管理し、亡者の生前の行為に応じて罪を定める存在とされる。例えば、道教神仙系譜である陶弘景（456～536）撰『洞玄靈宝真靈位業图』においては、「閻羅

⁹⁰ 石田瑞麿（2020）『地獄』京都：法蔵館.p.9.

⁹¹ T1.No.01.121c.

⁹² T17.No.721.18b.

⁹³ T29.No.1558.41a.

⁹⁴ 大正大学総合佛教研究所編（2025）前掲書.p.135.

⁹⁵ 大谷大学（2001）前掲書.p.183.

⁹⁶ 大正大学総合佛教研究所編（2025）前掲書.p.135.

王」が七つの主神の一つとして位置づけられ、冥界の判官として現世での罪惡に対し威をもって臨む役割を果たしていると李（2012）は指摘している⁹⁷。さらに、地獄の官吏となる者について、二階堂（2024）は、それが過去の功績や才能、あるいは道教の修行成果を持つ歴史上の人物に由来する場合が多い。例えば、後漢の蔣子文⁹⁸、三国時代の関羽（～219）⁹⁹などが該当する。彼らは神格化され、民衆信仰において神の象徴として崇拝されていると論じている¹⁰⁰。なお、地獄思想における道教的秩序観との習合について、余（2008）は、地獄の官僚体系が漢帝国の官僚制度を反映したものであり、現実の政治体制に類似した構造を有している点を指摘している¹⁰¹。

このように、中国における「地獄」（地下の世界）は、単なる死後の苦しみだけではなく、死後の秩序を維持し、善惡の報いを管理する官僚的世界として体系化された道教の思想観念と結びついていることがうかがえる。

次に、日本における「地獄」の受容については、現存する文献上の初期の用例は『日本霊異記』（822）に見られる¹⁰²。平安期に入ると、多くの文献において「地獄」という表現が用いられるようになると考えられる。例えば、日本における地獄観の形成を示す作品の一つとして、平安期の恵心僧源信（942–1017）作『往生要集』（985）がある。この書では、地獄が六道の最下辺の苦処とされ、それに対応する「極楽」を求め、そこへ往生する修行法を説かれている¹⁰³（中村 2013）。この中で、恐ろしい責めと苦しみが生々しく描かれており、仏や極楽に対する信仰が思想や文学作品、芸術に大きな影響を及ぼしたことが注目されている¹⁰⁴（石田 2024）。

さらに、平安末期での地獄絵画や視覚資料として、絵巻物の『地獄草紙』（12C）が制作された。そこには地獄の責め苦や風景を視覚的に示している。これは『往生要集』の影響によるものと考えられる¹⁰⁵。鎌倉期以降、このような地獄絵や六道絵が多く現れ、江戸時代には絵入りの『往生要集』にとどまらず、庶民文学の小説における文章による地獄の描写も含め、視覚的に優れた媒介として広く一般民衆に浸透

97 李劍楠（2012）「道教神仙系譜『洞玄靈寶真靈位業図』について」『中国哲学論集』（37／38）pp.20～57.

98 生前は武将として知られたが、死後、冥官として民間で信仰されている。

99 地獄の官吏というよりも、正義の象徴として武神や守護神など複数の神格を併せ持った存在であると知られる。

100 二階堂善弘（2024）『中国の信仰世界と道教：神・仏・仙人』東京：吉川弘文館.p.120～121.

101 余英時（2008）「中国人の生死観：儒教の伝統を中心に」『死生学研究』（9）p.26.

102 石田瑞麿（2020）前掲書.p.134.

103 中村元（2013）『往生要集を読む』東京：講談社.

104 石田瑞麿（2024）『往生要集入門：悲しき者の救い』東京：講談社.

105 西田直樹（2000）『『往生要集絵巻』詞章と絵の研究』大阪：和泉書院.

していったことが長島（2009）は指摘している¹⁰⁶。

これらによって、平安中期以降、自然災害や貴族の腐敗など社会不安が続く中で、地獄や六道の概念、および「厭離穢土・欣求浄土」という極楽への追求は、民衆の間に広まったことがわかる。このように、日本における地獄観が視覚文化として定着していったといえる。

一方、平安末期に中国での十王信仰が伝わったことにより、鎌倉期には『地藏菩薩発心因縁十王経』（『地藏十王経』）や十王図などの典拠が成立した。これらの文献において、地藏菩薩に対する仏教信仰と道教や民間信仰との習合が、日本で独自に発展していたことが明らかになった。

また、江戸時代の世俗文化にも受容された。例えば、落語の例として「地獄の沙汰も金次第」という表現は、死後に地獄で受けるべき報いすらも、金銭によって左右されることを指し、江戸時代の皮肉な世相が示唆される¹⁰⁷。

さらに、日本の劇場用語としては「奈落」と呼ばれ、台や花道の床下部分を指す。この意味はかつて照明がなかった時代において真っ暗で地獄の底のような空間であったことに由来すると考えられる¹⁰⁸（大場 2025 年）。例えば、永井荷風の『腕くらべ』十六 初日 上（1916）には、「奈落」の例が以下のとおりである。

何處までも取巻藝者に出来てゐる花助は黙つて柔順に後から席を立つた。相中の老優菊八は人込の中を先に立つて、奈落へ通ふ向揚幕の方へと歩いて行く。その後につづいた駒代と花助の姿をば摺違ひに認めて、「や、駒代さん。」と聲をかけたのは脊の低い眼鏡の洋服。¹⁰⁹

訳：どこまでも演劇に携わる者として現れている花助は、黙って素直に後ろから席を立つた。相中のベテラン俳優・菊八は、人ごみの中を先に抜けて、台の下に通じる舞台袖の方へと歩いて行く。その後ろについていった駒代と花助の姿を、すれ違いざまに見て、「あ、駒代さん」と声をかけたのは、背の低い眼鏡をかけた洋服姿の人物であった。

ここでは、菊八が舞台の床下にある通路へ向かって歩いていることを描いている。ここでの「奈落」

¹⁰⁶ 長島弘明（2009）「日本における「地獄」イメージの流布：『往生要集』の影響」『死生学研究』（2） p.351.

¹⁰⁷ ひろさちや（1988）『日本語になった仏教のことば』東京：講談社.pp.238～239.

¹⁰⁸ 大正大学総合佛教研究所編（2025）前掲書.p.205.

¹⁰⁹ CHJ のサンプル ID と開始位置は、「60N 腕く 1916_11016,9090」である。

は、舞台や花道下の暗い通路や装置を置く場所を示している。また、『角川古語大辞典』や『日本国語大辞典』第二版の記述によっては、「奈落」はこの意味にして歌舞伎の解説書である松好斎半兵衛著『劇場楽屋図会』（1801）において最も早く用いられていることがうかがえる。『劇場楽屋図会』下には次のように記されている。

舞台下をならくといふ。至つて深し。所々に灯火をてらす。いかなる事にや丸がわらをもつて懸灯台のかわりをするなり。下にむしろをひく。入口は舞台のにし楽屋口のかたわらよりはしごをかける。¹¹⁰

訳：舞台下のことを「奈落」と呼ぶ。非常に深く、ところどころに灯火がともされている。場合によっては、丸わらを用いて懸燈台の代わりにすることもある。床にはむしろを敷く。入口は、舞台の西側にある楽屋口のそばからはしごをかけて出入りする。

このように、「奈落」という語は、舞台下の空間として江戸時代以降の劇場や舞台における専門用語として用いられてきたことがわかる。また、仏教における地底の暗黒世界というイメージと、近代の舞台装置の構造が結びついたことも示唆されている。

したがって、「地獄」の概念は、日本に伝わった後、仏教や中国由来の地獄思想を受容しつつ、神仏習合の観念や文学・社会・世俗における表現を通じて、日本独自の「地獄」の意味が拡大していったといえる。

近代以降、西洋文化の導入に伴い、『哲学字彙』（1881）には、「Hell 地獄、陰府」と記されており¹¹¹、「地獄」はキリスト教的世界観の中でも悔い改めのない罪人が死後行く場所としても語られるようになる。西洋的な死後世界の観念が、「地獄」の仏教的概念と重ねられることになる。

現代における「地獄」は、「苦しみの境界に落ち、救いがたい状態」として使われている。以下は、BCCWJ の例を挙げている。

一つは、リドリー・ピアス著、中山善之訳の『謀略の機影』（1993）に「地獄」の例は以下のとおりで

¹¹⁰ 『国立国会図書館所蔵歌舞伎関係資料集』第3巻1:「劇場楽屋圖會」下巻 p.12.

¹¹¹ 井上哲次郎等（1980）『哲学字彙』東京:名著普及会.p.39.

ある。

足場は悪い。ここは地獄よりも暑い。なにも見えない。速度を落さざるを得なかった。¹¹²

ここでは、過酷な環境や視界の悪さを「地獄」として訳されており、極限の苦しみや困難な状況を比喩的に表現していることがわかる。

二つは、鷺田小彌太著『社会に出てから役に立つ考え方』『鷺田流「人間通」になれる本』（1998）の用例である。

彼は、花籠という名跡の年寄り株まで担保に取られるという借金地獄に陥り、マスコミにたたかれ、離婚、相撲界追放という道を歩んだのです。¹¹³

ここでの「地獄」は、社会的困難や経済的苦境を指している。

三つは、金田浩著『21世紀の慢性透析治療法を革命しよう』『健常者に限りなく近い長期生存を可能にするために』（2001）の用例である。

全身の骨や関節の痛みを訴え続け、根本的治療はなく、対症的に鎮痛剤としてステロイドや他の鎮痛剤を投与するのみで、そのような患者さんにとっては地獄の毎日であろうかと思います。¹¹⁴

ここでの「地獄」は、患者の身体的・精神的な苦しみの過酷さを示して用いられている。

これらの例から、「地獄」は過酷な環境、社会的困難、心理的苦悩など、様々な苦しい状況において比喩的に用いられていることがわかる。すなわち、現代日本語における「地獄」は、極度の困難や苦痛の状態を強調し、主観的な感情や社会的状況の深刻さを表現する語として定着している。

要するに、「地獄」は、仏教に由来する語でありながら、東アジアにおける宗教的習合や文化的転用を

¹¹² BCCWJ のサンプル ID と開始位置は、「LBh9_00081,31030.」である。以下は番号で示す。

¹¹³ LBm1_00023,60620.

¹¹⁴ PB14_00067,2110.

経て、時代や社会背景に応じて多層的に意味を展開してきた語である。中国では道教との思想的融合を受け、日本においては神仏習合および民間信仰との結びつきを経て展開した一方で、現代日本語においては、「地獄」はこうした仏教的起源や歴史的・文化的背景を保持しながら、一般的に苦痛や困難を象徴する語として用いられる点で、他の調査語とは異なる特徴を示している。

3.調査語の意味考察

本章では、「慈悲」、「世界」、「因果」、「内証」、「方便」、「果報」、「信心」という七つの調査語について、辞書類および歴史文献の検証を通して、まず仏教語としての定義、思想的背景、用法を整理したうえで、一般語としての意味を明確にする二段階の構成で論じる。特に、仏教系辞書、国語辞書、および時代語辞書や漢語古典資料などを順次参照し、各語の語義を辞書記述に焦点を当てて概観する。

3.1「慈悲」

3.1.1 仏教語としての「慈悲」

現代日本語で用いる「慈悲」という語は、誰でも知っている言葉である。一般的に困った人を助けるというヒューマニズムとか、人情をくれたり、慈善行為を請求したりするのに用いられていることを大谷大学編（2001）は指摘する¹¹⁵。そして、「無慈悲」という日常的な言葉は、そうした心の欠けた仕業という反対の意味として、慈悲から派生した語であると橋本（1983）は述べている¹¹⁶。

「慈悲」は本来仏教語であり、『佛教語大辞典』によれば、仏や菩薩が衆生を哀れみ、いつくしむ心、すなわち愛であると定義している¹¹⁷。また、『仏教大辞彙』は、「慈悲」を仏道の門戸であり、諸仏の心念であると説明している¹¹⁸。

次に、漢訳仏典における「慈悲」の用例を確認しておきたい。

後漢の安世高訳の『罪業応報教化地獄経』巻一には、以下のように記されている。

當勤孝順父母、敬事師長、歸奉三尊。勤行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、慈悲喜捨、怨親平等、同己無二。(T17, No. 724.452b)

當に勤めて父母に孝順し、師長に敬事し、三尊に帰奉す。勤行・布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、慈悲喜捨、怨親平等、己と同じくして二無し。

訳：日々の務めを尽くして親に孝行し、師長を敬い、三宝に帰依する。勤行（定期的な修行）や布施（施し）、持戒（戒律を守ること）、忍辱（耐え忍ぶこと）、精進（努力）、禪定（心を静める修

¹¹⁵ 大谷大学（2001）前掲書.p.193.

¹¹⁶ 橋本芳契（1983）『仏教語入門』京都：法蔵館 p.138.

¹¹⁷ 中村元（1975）前掲書.上巻.p.573.

¹¹⁸ 龍谷大学編（1987）前掲書.第四巻.p.2338.

行)、智慧(正しい理解・知恵)を实践する。また、慈悲喜捨(喜んで与えること)を行い、怨みをもつ者と親しい者を平等に扱い、自己と他者を同一視して差別しない。

ここでの「慈悲喜捨」とは、初期仏教における四無量心をさし、「慈」「悲」「喜」「捨」の四徳を並列的に示している。『岩波仏教辞典』第三版によれば、これらはインド神話における梵天の世界に生まれるために、修行者が備えるべき基本的な徳目とされ、利他的な心であるとしている¹¹⁹。

また、慈と悲はそれぞれ与楽と抜苦を意味する。『望月仏教大辞典』では、衆生を愛念して楽を与えることを慈とし、衆生を慰傷して苦を抜くことを悲とする¹²⁰。この定義は、『大漢和辞典』¹²¹や『漢語大詞典』¹²²にも確認できる。この場合、慈は梵語 *maitrī*、悲は梵語 *karuṇā* に由来する。『佛教語大辞典』はこれを提示し、慈は友の梵語 *matri* から作られたものであり、悲は悲しい気持ちとともに、苦しみに同感する心情を含むと解説している¹²³。

次に、仏典における「慈」「悲」について、東アジアに広く受容され、また古くから日本に伝来した経論のうち、『大智度論』と『涅槃経』における用例を挙げる。

鳩摩羅什訳『大智度論』(402~405)巻二十七では、「大慈与一切衆生楽、大悲拔一切衆生苦」(T25,No.1509.256b)と説かれている。すなわち、「大慈大悲」は「慈悲」と同じ意味を持ち、「一切の衆生に楽を与え、苦を取り抜く」という菩薩の修行として知られている¹²⁴。

一方、「抜苦を慈、与楽を悲」の逆説もある。その根拠は、曇無讖訳(436)の南本『涅槃経』(36巻)巻十四に説かれる「善男子。為諸衆生除無利益。是名大慈。欲與衆生無量利樂。是名大悲」(T12,No.375.696a)の記述に基づくのであろう。菩薩が衆生と関わる具体的な実践的行為を示す概念であることがわかる。しかし、「大慈」は衆生の苦を取り除く行為、「大悲」は衆生に利益や喜楽を与える行為を指す¹²⁵。

また、山下(1993)が指摘するように、これらの慈悲の実践は衆生との対等な関係性のもとで行われ

¹¹⁹ 中村元等(2023)前掲書.p.461.

¹²⁰ 望月信亨、塚本善隆(1994)『望月仏教大辞典』第二巻.世界聖典刊行協会 p.1978.

¹²¹ 諸橋轍次著、鎌田正、米山寅太郎(1989)前掲書.第四巻.p.1148.「佛。あはれみかなしむ。他に楽しみを與へる心を慈といひ、能く他の苦を抜く心を悲といふ。諸仏菩薩の一切衆生を愛念する心」

¹²² 羅竹風他(1986)『漢語大詞典』.上海辞書出版社.第七巻 p.649.「原为佛教语。谓给人快乐，将人从苦难中拔救出来，亦泛指慈爱和怜悯」(訳：元は仏教語。他人に与楽抜苦をしようとする事である。また一般的に慈しみ、情けを示す)

¹²³ 中村元(1975)前掲書.上巻.p.573.

¹²⁴ 『国訳一切経』釋經論部二『大智度論』巻二十七.初品第四十二(大慈大悲) p.282.

¹²⁵ 『国訳一切経』涅槃部一『大般涅槃経』巻十四卷.第十五 p.293.

ることが重要視されており、仏・菩薩と衆生の相互的な触れ合いを重んじる点に特色がある¹²⁶。すなわち、慈悲は一方的な救済ではなく、共にあることを通じた関係的实践として理解されるのである。

このように、「慈悲」は「拔苦与楽」として理解されるが、「慈」と「悲」それぞれ一字としても解釈される。『岩波仏教辞典』第三版は、「慈」は自ら衆生を解脱させようと願うときに起こるものであり、「悲」は衆生の苦を観て起こるものであると説明する¹²⁷。この定義では、「与楽」と「拔苦」という意味は直接に読み取れないが、慈も悲も衆生のため発生する行為であり、いわゆる利他行であることが知られている。また、『佛教語大辞典』では、天台宗の解釈として、「慈」は父の愛、「悲」は母の愛の意味をあげる¹²⁸。「慈悲」は、親の愛の象徴でもあることが窺えよう。

船山（2017）は、このような漢字二字をそれぞれ一字として語義を解説して再統合することは、より広く適用されるようになりつつあり、中国仏教における語義解釈の特色が見出されると指摘している¹²⁹。

以上は、「慈悲」の基礎的な説明を言及している。慈悲の倫理的実践を行うため、慈悲の深まりによってさらに衆生縁・法縁・無縁の三段階に分けている。次に、慈悲の三縁について説明する。

その例は、『大智度論』巻四十には、次のように述べられている。

慈悲心有三種。衆生縁、法縁、無縁。凡夫人、衆生縁。聲聞・辟支佛及菩薩、初衆生縁、後法縁。諸佛善修行畢竟空。故、名為無縁。是故慈悲、亦名佛眼。（T25,No.1509.350b.）

慈悲の心、三種あり。衆生縁、法縁、無縁。凡夫の人は、衆生縁なり。聲聞・辟支佛及び菩薩は、初め衆生縁、後に法縁なり。諸佛は善く修行し、畢竟空なり。故に、無縁と名づく。このゆえに、慈悲も亦仏眼と名づく。¹³⁰

訳：慈悲の心には三種類がある。それは、衆生縁、法縁、無縁である。凡夫は衆生縁の慈悲を持つ。声聞や辟支仏、菩薩は、はじめ衆生縁の慈悲を持ち、後に法縁の慈悲を修める。諸仏は修行を極めて最終的に空の境地に至るので、これを無縁の慈悲と呼ぶ。このため、慈悲は、また仏の眼、すなわち、すべてを見通す智慧の眼とも呼ばれる。

¹²⁶ 山下民城（1993）『暮らしに生きる仏教語辞典』東京：国書刊行会 p.245.

¹²⁷ 中村元等（2023）前掲書.p.460.

¹²⁸ 中村元（1975）前掲書.上巻.p.573.

¹²⁹ 船山徹（2017）「真如の諸解釈－梵語 *tathatā* と漢語「本無」「如」「如如」「真如」－」『東方学報』京都第九二冊：一七五頁.pp.22～23.

¹³⁰ 『国訳一切経』釋經論部三『大智度論』巻第四十,第四往生品（下）pp.190～191 を参照して訳した。

この記述によれば、凡夫の慈悲は衆生縁であり、声聞・辟支仏・菩薩が最初に起こす慈悲は衆生縁であるが、修行を進めるにつれて後に起こすのは法縁である。諸仏は畢竟空を修行するため、彼らの慈悲は無縁とされる。このように、凡夫と声聞・辟支仏、菩薩、そして仏というそれぞれの修行段階に応じて起こす慈悲の在り方が異なることを示している。そして、仏道修行を段階的に行うことで、慈悲の内容が深まっていくことが伺える。要するに、「慈悲心の三種」が仏道修行の過程における慈悲の発展を如実に表しているといえる。このような慈悲の深化という視点については、溪（2008）は『大智度論』及び鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』（5C 初）を通して論じており、菩薩の行う方便は、それ自体が衆生救済の実践であり、「自己肯定的な慈悲」として理解することができると指摘する¹³¹。

なお、このような「慈悲」の思想は、大乘仏教のほかにも展開されている。とりわけ浄土宗には、阿弥陀仏の廣大慈悲のはたらきとして「無縁の慈悲」が説かれている点は注目に値する。例えば、曇良耶舎（382～443）訳『観無量寿経』（T12,No.365.346a）では、五逆十悪を犯した者でも一度念仏すれば往生できるとされ、また鳩摩羅什訳『阿弥陀経』（402）（T12,No.366.347b）では、念仏を称える者は誰であれ極楽に往生できると説かれている。これらの記述は、阿弥陀仏の救済が善悪や修行の程度を問わない無差別・無縁の慈悲に基づいていることを明確に示している。また、橋本（1983）は、『観無量寿経』において仏心とは大慈悲であり、無縁の慈悲を似て衆生を摂するという点に着目し、浄土の慈悲は仏の大慈大悲心にほかならないと述べている¹³²。

以上から、仏道修行における慈悲の実践は、衆生縁・法縁・無縁という三段階を通して深化していくものである。このような慈悲は、菩薩の方便の実践や阿弥陀仏の救済にも顕著に表れていることが確認できる。

3.1.2 一般語としての「慈悲」

それでは、「慈悲」が一般語としてどのような意味をもつに至ったか。この問題について説明す

¹³¹ 溪英俊（2008）「曇鸞浄土教の研究：『往生論註』における『大智度論』の思想的受容」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』（30）p.77.

¹³² 橋本芳契（1983）前掲書.p.139.

る。

『日本国語大辞典』第二版における「慈悲」の語義は、以下のとおりである。

【慈悲】じひ〔名〕

- (1) (「慈」は{梵} *maitrī*、「悲」は{梵} *karuṇā* の訳語)

仏語。衆生をいつくしみ、樂を与える慈と、衆生をあわれんで、苦を除く悲。喜びを与え、苦しみを除くこと。

- (2) (形動) いつくしみあわれむ心。また、なさけ深い様子。また、そのさま。

- (3) (一する) あわれんでなさけをかけること。また、「お慈悲でございますから」などの形で、あわれみを請う意の慣用表現としても用いる。→慈悲をすれば仇(あだ)する。

- (4) 「じひしんちょう(慈悲心鳥)」の略。

上記によれば、「慈悲」という語が、本来の仏教的意味から転じて、「いつくしみあわれむ心」や、「なさけ深い様子」、またあわれみを請うための慣用表現としても用いられるようになっていることがわかる。

第一、「いつくしみあわれむ心。情け深い」という(2)に示される一般的な意味について『日本国語大辞典』第二版では、平安時代から江戸時代にかけて多様な文献に見られることが挙げられる。言い換えれば、「慈悲」は長時間にわたり一般語として扱われているといえる。

とりわけ、室町時代末期の言語の一側面を反映している『日葡辞書』では、「Iifi ジヒ(慈悲)あるいは慈善。Iifiuo mopparato suru(慈悲を専らとする)慈善を施すことを非常に必要な大事なことと考える。Iifiuo taruru,suru(慈悲を垂るる、または、する)慈善を施す。Iifiuo vquru(慈悲を受くる)慈善を受ける。」と記され、さらに、「慈悲人」や「慈悲心」、「慈悲物」などの派生語も登場していたことが確認された¹³³。ここで「慈悲」とは、単に宗教的な感情にとどまらず、他人に慈善を施すべき重要な行為であるという具体的な社会的行動や人間の性格と精神的性質と結びついていたことがわかる。

第二、上記の(3)の「慈悲をすれば仇する」という表現には、「善意や情けがかえって相手に害を及

¹³³ 土井忠生,森田武,長南実編訳(1980)『邦訳日葡辞書』岩波書店,p.361.

ぼされる」という意味が含まれている。その類似表現として、例えば、『俚言集覧』（1797～1829）には「慈悲を垂れば糞をたれるとも云」と記されている¹³⁴。この表現について、『江戸語辞典』では、人に情けをかけると、相手はその恩を感じるどころか、かえって害を及ぼすことがあるという、いわゆる恩を仇で返す心理を強調したものと解釈されている¹³⁵。

また、「慈悲」という語を直接含まないものの、江戸時代の滑稽本や人情話にも、このような情けと裏切りの関係性がしばしばみられる。例えば、十返舎一九の滑稽本の『浮世床』（1813）には「恩を仇で帰す」という表現が登場し¹³⁶、為永春水の『近世説美少年録』（1829）にも「恩を仇にする」という用例がみられる¹³⁷。加えて、「情け」に基づく諺として、例えば、「情けが仇」「情けの罪科」「情けも過ぐれば仇となる」「始めの情け今の仇」などが江戸時代の俳諧や浄瑠璃作品では用いられている¹³⁸。これらは情けや慈しみが必ずしも肯定的な結末をもたらさないという、人間関係の複雑さを反映している。この点において、「慈悲」は、単なる善行を示すではなく、ときに否定的な結着をも含んでいる点に注目される。

一方、「お慈悲でございますから」といった言い回しが、情けや助けを請う場面で用いられていたことを大谷大学編（2001）は指摘する¹³⁹。しかし、このような表現は現代の日常語としては必ずしも一般的ではなく、特定の時代や状況に限定されて使用されていた可能性が高い。この点については、第4章における用例分析を通して検討する。

第三、明治時代の代表的な英語辞書である『和英語林集成』では、「Jihi,ジヒ,慈悲,n. Pity, compassion, parental love, mercy, benevolence, kindness. —wo hodokosu, to show pity, bestow love. —wo taretamaye, have pity,(in supplicating a superior). —wo ukeru, to find mercy. —ga fukai, of great mercy」と記されている¹⁴⁰。この記述からは、明治期における「慈悲」が、神仏に慈悲を請うという伝統的な意味や用法を保持しつつも、西洋思想の影響を受け、語義の幅を広げていたことが読み取れる。

¹³⁴ 村田了阿編,井上頼圀,近藤瓶城増補（1990）『俚言集覧』中巻. 東京:大空社.p.387.

¹³⁵ 大久保忠国,木下和子（2014）『江戸語辞典』新装普及版, 東京堂出版 p.417.

¹³⁶ JKLlib 古典文学『滑稽本』「浮世床」初編.p.296.

¹³⁷ JKLlib 古典文学『近世説美少年録』（1）「第十八回」 p.419.

¹³⁸ 北村孝一（2012）『故事俗信ことわざ大辞典』第2版.東京:小学館.pp.1003~1004.

¹³⁹ 大谷大学（2001）前掲書.p.193.

¹⁴⁰ J.C.ヘボン（1974）『和英語林集成』第3版復刻版,東京:講談社 p.221.

すなわち、「あわれみ」「同情」「親のような愛」「慈愛」「善意」「優しさ」といった英訳語が複数提示された。また、「慈悲を施す」「慈悲を垂れ給え」「慈悲を受ける」「慈悲が深い」といった具体的な用例が挙げられている点からも、「慈悲」は、明治期において、仏教的概念に加え、他者への情的配慮や道徳的行為を含む多義的な語として用いられていたことがうかがえる。

要するに、「慈悲」は、もともと仏教において、修行の菩薩や仏が衆生を悟らせるために行う利他行（拔苦与楽）として中核に位置づけられた宗教的実践の概念であった。しかし、特に近代以降、西洋思想との接触を通して、その語義は他者への情的配慮や社会的善行といった近代的倫理観と重ね合わされるようになった。日本語においては情愛的・道徳的・慣用句的表現を含む多義的な語として展開されていたことが確認できる。

3.2 「世界」

3.2.1 仏教語としての「世界」

「世界」は、元々梵語 *loka-dhātu* の訳語の一つである。『佛教大辞典』（中村元）によれば、日月の照らす範囲、須弥山を中心とした四大陸（四大洲）をさし、また漠然と宇宙を意味する¹⁴¹。そして、仏国土全体や広大な宇宙の単位を表す語として、「三千大千世界」を示すこともある。この「三千大千世界」とは、大・中・小の三種の千世界から構成される大千世界であり、略して「三千世界」「三千界」とも呼ばれる¹⁴²。このように、三千大千世界は三乗の千世界、すなわち 10 億におよぶ須弥世界をさし、仏の教化がおよぶ広大な範囲を示している。この語の使用例は、最も早く後漢の支婁迦讖訳『阿閼佉国経』上巻に確認できる。以下のように説かれている。

阿閼菩薩初発意学時、三千大千世界中四天王、天帝釈及慍魔、梵三鉢一切皆向阿閼菩薩叉手説是語。(T11, No. 313. 753a)

阿閼菩薩、初めて発意して学すとき、三千大千世界中の四天王、天帝釈および慍魔、梵天、三鉢、一切皆阿閼菩薩に向かい、合掌してこの語を説く。¹⁴³

訳：阿閼菩薩が初めて修行の志を立てたとき、三千大千世界の四天王や天帝釈、さらに慍魔や梵天、三宝など、あらゆる存在が阿閼菩薩のもとに向かい、両手を合わせてこの語を説いた。

ここでは、阿閼菩薩が初めて発意し、学道を始めたとき、三千大千世界に住む一切の神々が、彼のもとに集まり、合掌して語りかけた場面を描いている。

また、仏教では「世界」という語を「世」と「界」に分けて解釈することができる。「世」は遷流、すなわち、過去・現在・未来の三世の時間を指し、「界」は東・西・南・北・東南・西南・東北・西北・上・下の十方の空間（十方世界）を意味するとされた¹⁴⁴。唐の訳経である『楞嚴経』（『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴経』）四（705）には「世為遷流，界為方位。汝今當知：東西南北，東南西北，

¹⁴¹ 中村元（1975）前掲書。下巻。p.816.

¹⁴² 中村元等（2023）前掲書。pp.399~400.

¹⁴³ 『国訳一切経』宝積部類七『阿閼佉国経』巻上、発意受慧品第一 p.129 を参照して訳した。

¹⁴⁴ 中村元（1975）前掲書。下巻 p.816.

上下為界，過去未來現在為世」との記述があり、この解釈の根拠とされている。『仏教大辞彙』¹⁴⁵と『織田佛教大辞典』¹⁴⁶はこの解釈を引いている。

一方、『岩波仏教辞典』第三版では、仏教における「世界」が「宇宙」に近い意味を持つとされている¹⁴⁷。次に、「世界」と「宇宙」の意味の相違について検討する。

まず、「宇宙」は、『角川古語大辞典』によれば、従来の漢語として、「宇」は無限の空間、天の覆うところをさし、「宙」は悠久の時間、地の拠るところを表すとされる¹⁴⁸。こうして、「世界」と「宇宙」は本来、時間と空間の両義を含んでいた。やがて「宇宙」はこの意味から転じて、空間を意味する語として使われるようになっていく。『大漢和辞典』によれば、この用例は、『莊子』知北遊（BC3）や前漢の劉安（紀元前 179～122）の『淮南子』原道訓、劉向編『荀子』解蔽（BC26 年）という中国古典文献にもみられる¹⁴⁹。

例えば、『淮南子』原道訓において、「宇宙」は、次のように記されている。

神托于秋豪之末、而大宇宙之総。

訳：神は秋豪の末に託して、而も宇宙の総より大なり。¹⁵⁰

この文の「宇宙」という語が、天地そのものを表していると小野（1926）は解説する¹⁵¹。すなわち、この文は、その精神は極めて微細な存在に宿っているが、同時に宇宙天地全体よりも大きな存在であるという、中国道教的な宇宙論を反映していると言ってよい。

また、日本の文献における「宇宙」は、『日本国語大辞典』によれば、『日本書紀』神代上（720）、『太平記』一四（14C 後半）、さらに『日葡辞書』（1603）や『哲学辞彙』（1881）などにも、「宇宙＝空間」の意味が確認できる。

次に、「世界」の用法に戻すと、例えば、唐代の温庭筠（824～882）作『宿松門寺』には、「白石青崖

¹⁴⁵ 龍谷大学編（1987）前掲書.第四卷. p.2947.

¹⁴⁶ 織田得能（1969）『織田佛教大辞典』大蔵出版株式会社 p.1024.

¹⁴⁷ 中村元等（2023）前掲書.p.614.

¹⁴⁸ 中村幸彦,岡見正雄,阪倉篤義編『角川古語大辞典』（JapanKnowledge（ジャパンナレッジ）Lib.2018 年 Web 版）東京:ネットアドバンス.

¹⁴⁹ 諸橋轍次著,鎌田正,米山寅太郎修訂増補（1989）前掲書.第三卷 p.900.

¹⁵⁰ 劉安編、楠山春樹訳（1979）『淮南子』（上）卷一原道訓.東京:明治書院 p.35.

¹⁵¹ 小野機太郎（1926）再版『現代語訳淮南子』（支那哲学叢書）.東京:支那哲学叢書刊行会 p.3.

世界分、卷簾孤坐對氛氲。林間禪室春深雪、潭上龍堂夜半雲。落月蒼涼登閣在、曉鐘搖盪隔江聞。西山舊是經行地、願漱寒瓶逐領軍。」と記されており、「白石青崖世界分」という表現は、松門寺の白石・青崖によって俗世間と出世間（仏教の修行場）とを分ける空間的意味を持つと劉（2007）は解釈する¹⁵²。ここでも、「世界」は、空間の意味が強い。

また、「世界」は、『総合仏教大辞典』においては、特に華嚴宗の解釈として、阿弥陀仏の浄土などが例として挙げられ、相対的・現象的な世界を超えた絶対的かつ無為の領域として解釈されている¹⁵³。このような仏教的「世界」の表現は、日本古典文学にも多く見られる。例えば、景戒の『日本霊異記』（822）には、「願以此福施群迷、共生西方安樂国。」とあり、「安樂国」は「安樂世界」とも表現され、極楽浄土の意味であると解釈される¹⁵⁴。『佛教語大辞典』（中村元）において、「極楽」は、梵語 *sukhāvatī* の訳語として、安樂国や阿弥陀仏の浄土を指すものであり、また「極楽世界」「極楽国」「極楽浄土」とも同様に示されている¹⁵⁵。

また、浄瑠璃の『夕霧阿波鳴渡』には、「人界は一生造悪の娑婆世界」とあり¹⁵⁶、ここでの「娑婆世界」が、一生様々な罪を積む人間界を指す。これは仏教において釈尊が教化する仏国土であるが、ここでは特に人間の住む現世のことを理解することができる。

しかし、『日本国語大辞典』第二版における「世界」の意味のうち、「仏の境界や浄土のような無為の世界」という意味は、他の辞書類にはほとんど見られない。この浄土に関する語義は、隋の浄影寺慧遠（523～592）が著した『大乘義章』巻十九の「浄土義六門第一釈名」に確認できる¹⁵⁷。要約すると、「浄土」とは、「仏国」や「仏刹」、「仏土」とも称され、「浄界」「浄国」「浄土」として解釈される。すなわち、諸仏が住する理想的・清浄な仏世界を指すと考えられる。一方、「世」とは「世間」の意であり、衆生が住む国土境界をさす。「界」とは「界別」、すなわち、仏の住处としての空間、異域を意味する¹⁵⁸。

このことから、「世界」という語は、衆生の住む「世間」と仏が住する「界」という二つの概念を包含していると理解できる。また、「浄土」はその「界」に属する清浄な仏国土の一種であるため、「世界」

¹⁵² 劉學鐸（2007）『温庭筠全集校注』中冊.北京:中華書局.p.742.

¹⁵³ 総合佛教大辞典編集委員会（1988）『総合仏教大辞典』巻下.法蔵館 p.826.

¹⁵⁴ JKLlib 古典文学『日本霊異記』下.三九 p.372.

¹⁵⁵ 中村元（1975）前掲書.上巻. pp.414～415.

¹⁵⁶ JKLlib 古典文学『夕霧阿波鳴渡』下巻.十九 p.438.

¹⁵⁷ (隋)遠法師撰(1674)『大乘義章二十卷』巻第十九.中野宗左衛門刊.p.1.

¹⁵⁸ 昭和新纂國譯大藏經編輯部編（1931）『大乘義章』第三.東京:東方書院.p.1596.

と「浄土」は同義ではないが、密接に関連する語として位置づけられると考えられる。

以上のことから、「世界」と「宇宙」は、ともに本来は時間と空間の総体を指す語であったが、いずれも次第に空間的な意味に偏って用いられるようになったことが確認できる。しかし、「世界」は、仏教においては修行場や仏国土、娑婆世界といった具体的な空間を指示する一方、「宇宙」は、仏教文献ではあまり用いられず、中国道家思想において天地万物を包摂する抽象的な空間概念として用いられるのが一般的であろう。

3.2.2 一般語としての「世界」

それでは、仏教的意味から転じた一般語としての世界について確認する。『日本国語大辞典』第二版には、次のように説明されている。

【世界】〔名〕

(1) 仏語。

(イ) (〔梵〕 *lokadhātu* の漢訳から。「世」は過去・現在・未来の三世、「界」は東西南北上下の意) 衆生(しゅじょう)が住む時間と空間との全体をいう。人や生物が住む山川国土。娑婆世界。三千大千世界。

(ロ) 仏の境界や浄土のような無為の世界。

(2) (より抽象的に) 人間をとりまき、人間がそこで暮らしているある範囲の総体。

(イ) 人間社会の全体。人が生活する地域。世間。世の中。

(ロ) (イ)を、自分が属している既知の地域、それ以外の未知の地域などと分けた場合、それぞれの範囲の地域。

(ハ) 地球上のすべてのひろがり。特に、諸国家の集合体。万国。地球。

(3) あたり一帯。そこらじゅう。

(4) 遊興の行なわれる場。また、その遊興。

(5) 歌舞伎・浄瑠璃で、戯曲の背景となる特定の時代・所・人物群の類型。

(6) 同一種類のものの集まり。職業、世代、専門分野などで、ある種の共通点をもつ人が形成する社

会。また、共通性をもつ動物が形成する社会。「政治の世界」「子どもの世界」「魚の世界」

(7)文学、演劇、美術、音楽などで、ある創作物が作りあげている、全体の間。また、創作者が作りあげている全体を観念的にとらえたもの。「源氏物語の世界」「ピカソの世界」

(8)自分が得意とする分野。自由にふるまえる範囲。

(9) (〔英〕 world 〔ドイツ〕 Welt の訳語) 哲学で、同一の空間、時間内に存在し、相互作用によって結びつけられているすべての事物や過程を含む全体。宇宙。認識論では、客観的感性界、概念的に構成された機械的世界、心理的世界、直接体験の世界などを含む全体。

(10～12)盗人仲間の隠語など。

上記によれば、「世界」は仏教的意味から転じて、人間社会や、生あるものが生活する地理学的な空間（現実的な空間）や現実を超えた抽象的な概念空間（精神的な空間）へと変わり、さらに哲学の訳語としても用いられるようになっている。

まず、「世界」は、人間が生きる空間全体、即ち世の中、現世という意味へと転じたことは、『大漢和辞典』に引用されている唐の白居易（772～846）による『贈別宣上人』における「上人処世界、清淨何所似」とみられる¹⁵⁹。『贈別宣上人』は、白居易が宣上人という高僧に贈った送別の詩であり、その内容は、高僧の俗世を離れた清らかな生活への憧れと、自身が抱える世俗のしがらみへの無念さを表現しており、仏教思想に深い理解と共鳴を抱いていたことを伺うことができる。ここでの「世界」は、仏教的意味ではなく、煩わしい俗世のことをさしているとみてよい。

日本では平安時代の文学作品によく使われている。『日本国語大辞典』第二版や『角川古語大辞典』などの国語辞書によれば、「世界」が平安時代の『竹取物語』（9C 末）に「世界の男、あてなるも賤しきも、いかで此かぐや姫を得てしがな、見てしがなと、音に聞きめでてまどふ」（訳：世の中の男たちは、高貴な身分の者も卑しい身分の者も、このかぐや姫をどうにかして手に入れたい、実際に会ってみたいと、噂に聞いては心を乱している。）と記されており、これが最も早い時期の用例の一つとされている。ここでの「世界」は、「世の中」あるいは「人の世」という意味で用いられている。そのため、「世界」が「世の中」という意味を持つようになったことは、少なくとも平安時代以降であるといえよう。そもそも、

¹⁵⁹ 諸橋轍次著、鎌田正、米山寅太郎修訂増補（1989）前掲書、第一巻 p.269.

石井（2025）の研究によれば、「世の中」と「無常」を結びつけることは、『万葉集』や『古今和歌集』などの和歌にはよく見られる¹⁶⁰。これは、仏教的無常観が日本平安期の文学へ影響を与えたことが窺える。

また、「世界」は、次第に具体的・限定的な意味を伴って説明されるようになり、人間が生活する範囲及び「あたり一帯」、さらには「認知の及ばない地域・範囲」とも示されるようになった。これらの用法は、『竹取物語』（9C 末）にもみられることが確認できる。『角川古語大辞典』において、これらの意味用法は、「世の中、現世」といった意味から派生したことを窺えるが、実際にどのように用いられたのか、また、同様に人間社会の地域としての意味へと細分されたのかについては明らかでない。そのため、これらの意味・用法の実態について、詳しく第4章で考察しておきたい。

注目すべきは、『日本国語大辞典』第二版において、例外的に『日葡辞書』による解説が確認できる¹⁶¹。

これは、『日葡辞書』の引用例として「シャバセカイ」とされ、仏教的意味分類とされている。実際に『日葡辞書』では、「世界」は「Xecai,セカイ。世の中、現世」¹⁶²と記されており、そして『角川古語大辞典』において、人間社会の全体という意味項目に収められている。「シャバセカイ」（娑婆世界）という語が、仏教的宇宙観を示すことが前文に指摘されている。しかし、『日葡辞書』にはこの解説は記されておらず、国語辞書における用例の取り扱いや意味の位置づけについて再検討する余地があると筆者は考えている。

ここでは、歌舞伎・浄瑠璃の用語である「世界」も特徴的な用法をもつ語として確認できる。特に、近世の戯曲や狂言を主題とする時代背景や、遊興の場、人物群の類型などを定めた特定の設定を指す語として用いられており、この点において一般語とは異なる語用上の特徴を示している。

さらに、「世界」は「地球上の諸国家」といった地理的範囲や、抽象的な人文分野、哲学・認識論における概念的な世界としての意味もある。これらは、一般語としても深く浸透しているといえるが、明治初期の用語集や辞書にもみられる。例えば、明治期に西洋文明に触れた代表的な文献として、井上哲次郎らが編纂した日本初の哲学用語集『哲学字彙』においては、「世界」が「World 世界、人間、寰宇、

¹⁶⁰ 石井公成（2025）『恋する仏教：アジア諸国の文学を育てた教え』東京：集英社、p.119.

¹⁶¹ 『日本国語大辞典』第二版において『日葡辞書』の記述は、「Xecai（セカイ）。すなわち、シャバセカイ」である。

¹⁶² 土井忠生、森田武、長南実編訳（1980）前掲書、p.743.

乾坤」と記されている¹⁶³。これにより、明治期に入ると、「世界」という語は、人間社会や現世の枠を超え、より広く哲学的な宇宙観を含む概念としても理解され始めていたことがうかがえる。

また、『和英語林集成』においては、「Se-kai,セカイ,世界,n. The earth ,The world, the globe.」と記されるので¹⁶⁴、「世界」は、さらに地理的な観点からも表現されたことが挙げられる。以上のことから、「世界」は、明治期の訳語形成において、多義的な意味を担う語として受容されていたと言える。

ここまで見てきたように、「世界」という語は、仏教語としての意味から出発し、次第に一般語として多様な意味が整理されてきたことがうかがえる。概説すると、仏教において、「三千大千世界」によって無限無量の仏国土が示されており、これは「世界」の広義的な意味に該当すると理解できる。一方、狭義には、「極楽世界」や「安楽国」（安楽世界）といった語が、より具体的に阿弥陀仏の浄土、すなわち、衆生を教化する仏国土の一つを指している。平安時代の和歌や文学作品において「世の中」を意味する一般語として用いられ、その後、浄瑠璃用語としての専門的用法や、さらに近代以降の哲学的・地理的な概念を含む語としても説明されている。このように、「世界」は多義的に受容されていることが確認できる。

¹⁶³ 井上哲次郎,有賀長雄（1980）『哲学字彙』改訂増補版.東京:名著普及会 p.99.

¹⁶⁴ J.C.ヘボン（1974）前掲書. p.544.

3.3 「因果」

3.3.1 仏教語としての「因果」

「因果」は、『佛教語大辞典』（中村元）によれば、元々梵語「*hetu-phala*」の訳語として、原因と結果を意味する語である。これに基づき、原因と結果が相互に作用する関係として、主に二つの意味に用いられる。一つは、あらゆるものは因果の法則によって生滅変化することであると考えられる¹⁶⁵。『岩波仏教辞典』第三版では、このような理法の意味を示す際に、「縁起」に同じであると指摘される¹⁶⁶。

これを基礎として、もう一つは、「因果応報」の意味であり、『佛教語大辞典』（中村元）によれば、善悪の行為に対してその報いがあるということである¹⁶⁷。すなわち、「善因楽果・悪因苦果」とも語られている¹⁶⁸。

しかし、呉支謙（195～254）訳『撰集百緣経』巻第二において、「因果」を含む用例は、大乘仏教における悪因によって善へと転じ得るという逆転的な因果観を以下のように示している。

佛在王舍城迦蘭陀竹林。時彼国中、有一輔相、名曰梨車、信邪倒見、不信因果、教阿闍世、反逆殺父、自立為主。（中略）爾時如來常以慈悲。晝夜六時。觀察衆生。誰應可度。尋往度之。（中略）而作是言。我等所求。今悉獲得。當共盡形奉事。帝釋咸皆稱善。（T4,No.200.210c）

佛、王舍城迦蘭陀竹林にいる。時に、彼の国の中に一人の輔相有り、名づけて梨車と曰う。邪倒の見を信じ、因果を信ぜず。阿闍世を教えて反逆して父を殺し、自ら主となる。（中略）爾の時、如来常に慈悲を以て、晝夜六時、衆生を觀察し、誰か度すべきかを尋ね、往きて度す。（中略）而して、是の言を作す。「我らの求むるところ、今悉く得たり。当に共に形を尽くして奉事すべし。」と、帝釈、咸善を称す。¹⁶⁹

訳：仏は王舍城の迦蘭陀竹林におられた。その国には一人の輔相（補佐官）がいて、名を梨車といった。彼は邪見を信じ、因果を信じず、阿闍世王に悪しき教えを説き、父を反逆して殺し、自ら王となった。（中略）そのとき、如来は常に慈悲の心をもって、昼も夜も六つの時刻にわたり衆生を

¹⁶⁵ 中村元（1975）前掲書.上巻. p.69.

¹⁶⁶ 中村元等（2023）前掲書.p.57.

¹⁶⁷ 中村元（1975）前掲書.上巻.p.70.

¹⁶⁸ 中村元等（2023）前掲書.p.58.

¹⁶⁹ 『国訳一切経』本縁部五『撰集百緣経』巻第二,十六 pp.107~108 を参照して訳した。

観察し、誰を救うべきかを見極め、実際に救いに向かわれた。(中略)そして、このように言われた。

「我々の求めていたものは、今すべて得られた。共に身を尽くして仕えよう。」帝釈天も皆、善いことであると称賛した。

ここに示す因果関係は、阿闍世が父を殺し王位を奪うという罪（悪因）が、仏の慈悲や六時の観察・教化（縁）によって、最後に阿闍世の悔悟と帰依、また衆生の歓喜と帝釈の称賛（善果）を得るということである。仏教の因果法則を示す一方で、仏の慈悲はその結果を転換させる契機ともなりうる。これは、大乘仏教における救済観をうかがえる。

これは漢訳仏典における非常に早期の例である。また、「因果応報」の理論について、梁の僧祐（445～518）が『弘明集』巻第五においては、東晋時代学僧である廬山慧遠（317～420）作『三報論』の「三報」について説かれていることが確認できる。すなわち、「遠法師經説。業有三報。一曰現報。二曰生報。三曰後報。現報者善惡始於此身即此身受。生報者來生便受。後報者或經二生三生百生千生。然後乃受。」（T52.No.2102.34b）と記されている。（訳：『遠法師經』に説くところによれば、業には三つの報いがある。現報は、善い行い・悪い行いはこの身に始まり、すぐにこの身で報いを受けることをいう。生報は、来生において報いを受けるものである。後報は、二生、三生、百生、千生といった長い生を経た後で、ようやく報いを受けることがある。）この記述から、「現報」・「生報」・「後報」という三種の報いを説く仏教因果論が明確になった。

一方、梁（1974）は、郗超（336～377）撰「奉法要」において、「三報（現報・生報・後報）」という表現が直接に現れていないが、「三自帰（仏・法・僧への帰依）」を起点とし、五戒及び十善の戒律を実践することによって、善因を積み、罪苦（果）を免れるという因果応報の思想が認められることを指摘している¹⁷⁰。

以上のことから、「因果応報」という観念は、中国仏教の受容初期においてすでに理解され、思想的に定着しつつあったことがうかがえる。また、この因果応報の教えを説く代表的な經典として、『仏教大辞彙』において、求那跋陀羅（394～468）訳『過去現在因果經』の写本である『絵因果經』（8C 以

¹⁷⁰ 梁僧祐著（1974）『弘明集』巻五「三報論」.台北:新文豊出版.p.26.。

降)や『善悪因果經』(6C)などが挙げられている¹⁷¹。とりわけ、仏の過去世の善行から現在の果報(成仏)に至る構造や、善悪の報いを明示する道徳的教訓を主張する点が注目される。

ちなみに、以上の分類は、大正大学(2025)でも指摘されている。すなわち、因果論としては、行為(業)が原因となり、果報を生ずる因果応報の原則と、あらゆるものは必ず縁って起こるという概念の二つに大別される。特に「因果」が、因果論における「縁起」を表す際に、ある結果には、必ず直接の原因と間接の原因が必要となることを鈴木(2025)は述べている¹⁷²。要するに、「因」と「縁」を区別しながら、縁起の法則を説明し、結果が生じてその報いを受ける関係性が強調されている。また、このような概念は、「因縁果報」という四字熟語として、漢訳經典に多く見られる。例として、鳩摩羅什(344～413)訳『摩訶般若波羅蜜經』(403)巻二十四には、次のように記されている。

第一義中不可説因縁果報。何以故。是第一義。實無有相、無有分別、亦無言説。(T8,No.223.397b)

第一義中、因縁果報説くべからず。何を以てか。是れ第一義なり。実に相なく、分別なく、また言説もなし。

訳：第一義の境地においては、因縁や果報を説くことはできない。なぜかといえば、これが第一義であり、実際には形相もなく、分別もなく、また言葉で表すこともできないからである。

この一節は、究極の真理(空)のことを語っている。因縁果報とは、「原因(因)」「条件(縁)」「結果(果)」「報い(報)」という、現象世界の因果関係を示す語である。この因縁果報を究極の真理の立場から見ると、言語化することができない。なぜなら、その立場には相(かたち)も分別(区別)も言説(言葉)もないからである。すなわち、「因」「縁」「果」「報」も固定した実体ではなく、相互依存的に成立するものであると考えられる。このように、因縁果報を二層構造で整理することで、因果応報の説明と空の真理の立場の理解を同時に把握することが可能となる。

なお、「果報」という語は、原因の結果や報いとして知られている。この語については、次節で詳述する。

次に、「因果」がこのような意味を持つことは、『岩波仏教辞典』第三版では、時代や宗派によってそ

¹⁷¹ 龍谷大学編(1987)前掲書.第一巻. p.245.

¹⁷² 大正大学総合佛教研究所編(2025)前掲書.p.55.

の概念が変化や発展してきたからであるとする。筆者は、その概念を展開する過程について概観する。

中村（2023）での記述を要約すると、「因果」は、第一、初期仏教において縁起の教えとして登場し、特に十二支縁起（十二因縁）においては、苦の原因とその連鎖的な因果関係が説かれている。第二、部派仏教において、説一切有部の「五因五果論」や「四縁説」の理論的展開を通じて、因果の構造がより精密に分類された。そして、因と果の教説を通して、道徳的因果応報の理論より組織化され、体系化されてきた。第三、大乘仏教では、因果律はより広義に捉えられ、一切法の相互依存性（縁起）や縁起・性空と統合された。こうして、「因果」の意味が、仏教思想の核心的教理として、理法と因果応報の両面を含みながら、各宗派や時代に応じてより体系化、拡張されていったのである¹⁷³。

一方、中国および日本における「因果」の展開・受容については、いずれも主に道徳的な因果応報の観点から受容されてきたと同辞書にも指摘されている。特に日本においては、「因果」は、過去・現在・未来の三世にわたる因果応報説を以て、主に悪因苦果の意味合いとして広く知られている。

さらに、『日本国語大辞典』第二版の「語誌」において、「因果」と「果報」という二つの語が、それぞれ悪い報いと良い報いといった互いに補完的な役割を果たしていることを明示している。すなわち、語用上の棲み分けがあるようにも見える。しかし、「因果」と「果報」がどのように意味の変遷を経てきたのか、また、この二つの語が善悪の報いをそれぞれ担うようになった要因については、いまだ十分に説明されているとは言い難い。本研究では、これらの点について次章で検討していく。

3.3.2 一般語としての「因果」

「因果」の語義について、『日本国語大辞典』第二版では、以下のように示している。

【因果】 いんが〔名〕

(1) 仏語。原因と結果。一切の現象の原因と結果の法則。仏教では、六因、四縁、五果を以て一切の因果関係を説明する。

(2) 前に行なった業（ごう）の報い。多く、前世における悪業の報い。また、悪業そのものについて
もいう。

¹⁷³ 中村元等（2023）前掲書.p.57.

(3) (形動) 不幸。不運。ふしあわせ。

(4) 哲学で、世の中の事物一切に存在する原因・結果の必然的關係。二つのものが原因と結果というつながりを持っていること。因果關係。因果性。

上記の記述から明らかとなるのは、「因果」が、本来は仏教における原因と結果の法則を基盤としながら、悪業の報い、さらに不幸や不運といった消積的なニュアンスである意味合いを帯びる傾向を強調する点でもある。すなわち、「因果」は、悪業や不幸とほぼ同義に使われる語感を獲得することになったと考えられる。これによって、仏教的な善悪の報いを包括する「因果応報」のうち、特に悪因苦果の側面が強調されていったと言ってよい。

また、『日葡辞書』によれば、「因果」(Ingua) は、罰を指す悪い報いに加え、ほかに、「因果の尽きた人でござる」という表現にみられるように、全く不幸な人を意味する¹⁷⁴。これによって、当時の語用において、「因果」を前世の業によって受ける報いとして理解されていたことが確認できる。注目すべきは、「因果の尽きた」という表現の意味である。この句は単に悪因苦果を示すだけではなく、今世で受けた報いが収束した状態であることも読み取ることができ、「因果」に善業に対する善果(幸せ)という觀念も含まれる可能性を筆者は考えている。

さらに、西洋哲学の伝来によって、原因と結果の因果關係という概念を「因果」と訳すようになった。この語義に関して、西洋の文明や思想が顕著となった明治期の辞書類を調査した。その結果、明治初期の『和英語林集成』において、「因果」(INGWA) は、仏教語として定義されており、原因と結果、また因果応報や悪業の報いといった意味が記されている¹⁷⁵。けれども、西洋哲学の翻訳書である『哲学辞彙』(1980) においては、哲学的に表す語として「因果」は採用されていない。

恐らく、「因果」はこの段階では、主に仏教的文脈に根ざした語であり、近代哲学における「因果關係」のような用法が、まだ一般的には定着していなかったことが推測できる。

このように、「因果」という語が縁起の法則や因果応報説(主に悪因苦果をさす)の側面をもつ仏教的意味を基盤としつつ、少なくとも明治中期から後期にかけて哲学的・科学的な「因果關係」を表す語と

¹⁷⁴ 土井忠生, 森田武, 長南実編訳 (1980) 前掲書.p.335. 「因果」は、「Ingua イングワ (因果) Chinami fatsuru. (因果つる) または mucui. (報) ゼンチュ (gentios 異教徒) の考えによると、現世か前世でなした事に対する報い、すなわち、罰。 Inguano tsuqita fitode gozaru (因果の尽きた人でござる) 全く不幸な人。」と記されている。

¹⁷⁵ J.C.ヘボン (1974) 前掲書.p.201.

しての位置づけが段階的に整理されていることがうかがえる。

続いて、仏教において「因果」と密接に関係しながらも、異なる役割とニュアンスを持つ用語である「果報」について検討していく。

3.4 「果報」

3.4.1 仏教語としての「果報」

「果報」は、『佛教語大辞典』（中村元）においては、総じて「結果」や「報い」のことであり、過去の業因によって感得する報いと説明される¹⁷⁶。『岩波仏教辞典』第三版によれば、「果報」は「因に対する果、業に対する報」と解釈されている¹⁷⁷。これにより、仏教において因によって果が生じ、業によって報いを受けるという因果応報の思想がうかがえる。また、『漢語大詞典』には、「果報」という語は、「因果応報」（筆者訳：過去における善悪の因（業）によって今世や来世で受ける報い）として解釈されている¹⁷⁸。こうして、仏教における「果報」は、前節で説かれている「因果」とは、「因果応報」としてしばしば同一視されていると言ってよい。しかし、両語には相違について注目する。

まず、「果報」は、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』（406）の「方便品」において「如是因。如是縁。如是果。如是報。」（T9,No.262.5c）と説かれている。ここでの「因・縁・果・報」とは、因と縁によって生じる結果・報いをさし、「果報」は因果応報の略称として理解されることができ¹⁷⁹。また、この「因縁果報」に関しては、中国の古典文学にも見出すことができる。例として、南朝陳の徐陵（394～468 頃）による『諫仁山深法師罷道書』には「未知因縁果報、善惡皎然」の句が見られる。この語句に対して、呉兆宜（1927）の注釈では、「因縁果報」は仏教における因と縁によって生じる一切の事象を指すとされる。すなわち、「因（直接的原因）」あるいは「縁（間接的条件）」のいずれか一方のみでは果（結果）を生じることはできず、因と縁の相互作用によって結果が生じるという仏教的因果観が強調されている¹⁸⁰。

さらに、日本の古典文学においても「因縁果報」の思想は現れている。例えば、『うつほ物語』には、「その孫、人の腹に宿るまじきものなれど、この日の本の国に契り結べる因縁あるによりて、その果報豊かなるべし。」¹⁸¹とあり、（訳：その孫は、普通の人の腹に宿るようなものではないが、日本国において縁が結ばれたことによって、その報いは豊かであろう。）「果報」は、前世の因縁が現世の果報（報い）を決定づけるという「因縁果報」の思想に基づく運命観が説かれている。ここでの「果報」は単なる結

¹⁷⁶ 中村元（1975）前掲書.上巻. p.150.

¹⁷⁷ 中村元等（2023）前掲書.p.163.

¹⁷⁸ 羅竹風等（1986）前掲書.第四巻 p.820.

¹⁷⁹ 諸橋轍次著、鎌田正、米山寅太郎修訂増補（1989）前掲書.第六巻 p.244.

¹⁸⁰ （陳）徐陵撰、（清）呉兆宜注『徐孝穆集箋注 六卷』第二冊巻八.上海：中華書局 1927 年刊.pp.975~996.

¹⁸¹ JKLlib 古典文学『うつほ物語』（1）俊蔭〔九〕 p.37.

果としてではなく、過去の因および縁によって必然的に導かれる未来の報いという不可分な関係にあることが注目に値する。

以上のことから、前節で示した「因果」は、原因（業）から結果（報）が生じるという因果関係そのものが視されるのに対し、「因縁果報」は、因と縁が相互に作用することで結果が導かれるというより複雑で包括的な因果構造を表しているといえる。また、「果報」は、そうした因縁の作用の結果として、すなわち、具体的に与えられた結果（報い）そのものに焦点があてられることがうかがえる。

次に、「果報」は、結果（報い）としてさらに細別することができるが、その内容には相違が存在する。筆者は以下に要約する。

一つは、三時業に対する現報と生報と後報の区別である。『総合仏教大辞典』では、今生で業を作って受ける果報は現報（順現報）であり、次生に受ける果報は生報（順生報）であり、また、来々世以降に受ける果報は後報（順後報）であると解釈されている¹⁸²。一方、次生に受ける果報に関しては、『佛教語大辞典』では後報として扱われている。また、森（1991）は、同じく後報（順後報）と指摘するが、さらに次生以後受ける果報は、順次生報（順生報）であることを提示している¹⁸³。こうして、特に、三時業における「生報」（順次生報）と「後報」の解釈は異なっていることがわかる。

このことは、部派仏教における阿毘達磨の業報理論によって確認することができる。例えば、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』（651）卷一百一十四には、三種の業報について、「復有三業、謂：順現法受業、順次生受業、順後次受業。」（T27, No. 1545.592a）と説かれている。『岩波仏教辞典』第三版の解釈によれば、阿毘達磨論書における3種業報の「順現法受」とは、今生に受けるものであり、「順次生受」とは、次の生に受けるものである。さらに「順後次受」とは、それ以後の生に受けるものであることである¹⁸⁴。

また、玄奘訳『大乘阿毘達磨集論』（651）卷四には、「又業差別有三種、謂順現法受業、順生受業、順後受業。」（T31, No. 1605.680b）とも説かれている。ここでの「順生受業」とは、途中で途切れることなく、「直後の転生」において業の報いが生じるものであると理解することができる¹⁸⁵。こうして、阿毘達磨の業報理論で三種の業報を分類することで、前文で提示した森氏と中村辞書の「次生での報い」と

¹⁸² 総合佛教大辞典編集委員会（1988）前掲書、卷上、p.202.

¹⁸³ 森章司（1991）前掲書、p.56.

¹⁸⁴ 中村元等（2023）前掲書、p.163.

¹⁸⁵ 『国訳一切経』瑜伽部十、『大乘阿毘達磨雜集論』卷第八、p.164.

「来々世以降の報い」の解釈は適切ではないと明確になった。

もう一つ、「果報」は「総報」と「別報」の二種にも分類されている。この二つの区分とその解釈は、複数の辞書（前文で示した仏教系辞書）において共通してみられる。すなわち、「総報」は、人間として生を受けたすべての者に共通して現れる報いであり、「別報」は各個人が過去世あるいは今生においてなした業に応じて現れる個別的かつ差別的な報いである。このように、「果報」は、共通性と個別性の両側面から、因果応報の理念を解釈することができる。

以上のことから、仏教語としての「果報」は、「因果応報」の概念を示しながら、「因果」との相違、またその報いが時間と対象ごとに分類されていることを示している。また、「果報」にもあくまで善悪両様の結果が含まれている。そのため、単に「果報＝善果」、「因果＝悪果」といった固定的な理解では、その語義の全体像を十分に捉えることはできない。

3.4.2 一般語としての「果報」

日本語としての「果報」は、一般的には幸せなこと、幸運なことというプラスの意味合いで用いられている。『日本国語大辞典』第二版における「果報」の記述は、以下に示されている。

【果報】かほう〔名〕

- (1) 仏語。前世での善悪さまざまの所為が原因となって、現世でその結果として受けるさまざまな報い。
- (2) (形動) 報いがよいこと。幸福なさま。幸運。しあわせ。

ここでの記述は、「果報」は、確実に善果や幸運といった意味に変わったことが明らかである。同辞書の「語誌」によれば、「果報」という語は、仏教では善悪を問わない中立的な「報い」の意味であったが、16世紀末頃から主に「幸運」という肯定的な意味へと変化し、プラスの場面に用いられるようになった。また、「因果」と「果報」は語義の機能分担が進んだことも記されている。特に「果報」が「幸福・幸運」の意味で用いられていたことは、同時期の『日葡辞書』を通して確認することができる¹⁸⁶。

¹⁸⁶ 土井忠生,森田武,長南実編訳 (1980) 前掲書,p.516. 「果報」は、「Quafo クッホウ (果報) 幸運、あるいは、幸福。 Quafo imijij fito (果報いみじい人) 運に恵まれた、しあわせの良い人。 Quafo tsutanai (果報拙い) 不幸で不運な

ところが、「果報」はプラスの意味で使われるようになったのは、平安中期である。その一例として、平安中期の宮廷文学である『栄華物語』「輝く藤壺」（1030年頃）の「よろづに障りをのみ申しつつ、たはやすくも参らねば、さりとしてむげに人に知られぬほどなるは、果報にやあらむ」¹⁸⁷（訳：あらゆる災いばかりが起きると言いながら、軽々しくは参上できない。しかし、全く人に知られないほどの事柄であることは、それには果報があるだろうか）にみられる。この用例は『大漢和辞典』にも引用されており、「果報」は、善い結果、幸運として解釈されている¹⁸⁸。また、山中裕（2011）は『新編日本古典文学全集』における注釈によれば、この箇所では、因縁によって生じる応報が示されており、僧たちがそのような境遇に置かれているのは、効験が現れていないためであるとされている¹⁸⁹。したがって、何らかの業によって、現世において良い結果が現れていない状況を示すと考えられ、ここでの「果報」は、結果としては善果を期待する意味を含む語として理解されている。

一方、明治期の辞書資料としては、例えば、『和英語林集成』（1974）において「報」（MUKUI）の項目が確認できる¹⁹⁰。また、西洋哲学用語書『哲学字彙』（1980）では、「Effect」の訳語として「結果」、「応報」、「効験」などが挙げられている¹⁹¹。しかし、「果報」という語自体は近代において、西洋哲学語の専門用語として積極的に採用されたとは言い難い。

以上のことから、「果報」という語は、本来仏教語として因果応報の法則のもとに成立する報いを指し、善悪両様の結果を含む中立的な概念であったことがわかる。とりわけ、阿毘達磨の業報論に基づく三種の時間的分類と、「総報」「別報」といった二種の対象的な区分があることから、「果報」が理論的に整理されていたことが確認できる。さらに、平安期の文献や近世以降の辞書記述からは、「果報」が善果を表す語として理解される例が示されており、それに対して「因果」が否定的結果を示す語として用いられる傾向が指摘されている。近代以降、「果報」は学術語としてよりも一般語として存続してきた可能性が考えられる。その具体的な使用実態については次章で検討する。

人。」と記されている。

¹⁸⁷ 赤染衛門作（1656）『栄花物語 四十巻 目録系圖一卷』巻六．洛陽[京都]:林勘左衛門刊.p.12.

¹⁸⁸ 諸橋轍次著、鎌田正、米山寅太郎修訂増補（1989）前掲書.p.244.

¹⁸⁹ 山中裕校注・訳（2011）JapanKnowledge（ジャパンナレッジ）Lib.Web版『新編日本古典文学全集』「栄花物語」巻第六.東京:ネットアドバンス.p.313.

¹⁹⁰ J.C.ヘボン（1974）前掲書.p.420.

¹⁹¹ 井上哲次郎等（1980）前掲書.東京:名著普及会.p.28.

3.5 「内証」

3.5.1 仏教語としての「内証」

「内証」は、元来、梵語「pratyātma-adhigamana」の訳語である。仏教系辞書類においては¹⁹²、自らの心のうちで悟ること、また自己の心内で真理を証得することを意味し、「自内証」とも表現される。これらの用例について、まず、姚秦の筏提摩多（384～417）訳『大乘起信論』の注釈書である『釋摩訶衍論』巻第三には、以下のように記されている。

無一相故遠離同縁、無多相故遠離異縁、以此義故名為真如。如是真如、二種淨智親所内証。

(T32, No. 1668. 614c)

一相無きが故に、同縁を遠離し、多相も無きが故に、異縁を遠離す。この義を以て、名けて真如と為す。是くの如き、真如は二種の淨智が親の内に証す。¹⁹³

訳：ひとつの形相もないがゆえに、同じ縁に基づくものから離れ、多くの形相もないがゆえに、異なる縁に基づくものからも離れる。この意味において、これを「真如」と呼ぶのである。真如であるゆえに、二種の淨智は、師の内において証得される。

ここでの「真如」とは、論理的に定義されるものではなく、二種の淨智（智慧）によって内面で証得されるものと解釈されている。こうして、「内証」は、まさに仏教実践における悟りの核心をなすものとして理解することができる。

また、「内証」は「実践による体得」として、北魏・菩提留支訳『入楞伽經』（513）巻一にも用例がみられる。次のように説かれている。

楞伽王、非但種種法中、見差別相、覺如実道者、内証行中、亦有見於種種異相。何況法非法、無分別種種差別相。(T16, No. 671. 518b)

楞伽王、種種の法の中において、差別の相を見るのみならず。如実の道を覺る者は、行を内証する中にも、亦種種の異相を見る。何況や、法や非法において、分別なき種々の差別相があることを

¹⁹² 織田得能（1969）前掲書. p.1293. 中村元（1975）前掲書. 下巻. p.1033. 中村元等（2023）前掲書. p.803.

¹⁹³ 『国訳一切経』論集部四『釋摩訶衍論』巻第三 p.96 を参照して訳した。

訳：楞伽王においては、さまざまな法の中で区別された相を見ることだけでなく、如実の道を悟った者は、修行の過程で内的に証得する中でも、さまざまな異なる相を見ることがある。ましてや、法であれ非法であれ、分別のないさまざまな差別相が存在することは言うまでもない。

この文は、未覚者（凡夫）と真理を覚った者（仏や菩薩）とが見る相が異なることを語っている。すなわち、未覚者が差別の相を見るのではなく、むしろ如実に真如の道を悟った者であっても、その修行・実践の過程で種々の異相を観察することがあるということである。こうした点から、「内証」の行、すなわち内面的な悟りの体験が重視されていることがうかがえる。

一方、唐代の玄奘訳『成唯識論』（659）巻十には、「自内所証」について、以下のように記されている。

唯真聖者、自内所証、其性本寂、故名涅槃。（T31,No.1585.57b）

唯真の聖者のみ、自ら内に所証す。其の性、本寂なり。故に涅槃と名づく。¹⁹⁵

訳：真に聖なる者だけが、自ら内面的に証得する。彼らの本性はもともと静寂であることから、これを「涅槃」と名づける。

これは仏教の根本的な悟り（涅槃）の本質を説明しており、「自内所証」は、自らの内において証したものとされている。また、玄奘訳『大般若波羅蜜多經』（663）巻第五百七十四には、「自内証」について、以下のように説かれている。

復次大徳。所言佛者、無來無去、無生無滅。無所證得無所成就。無名無相不可分別。無言無説不可表示。唯微妙智、自内証知。謂諸如來覺一切法。（T7,No.220.p.967a）

復た次に大徳。所の言う佛者、来たるも去るもなし、生まるも滅するもなし。証得すべき所も成就すべき所もなし。名も相もなく、分別すべからず。言も説もなく、表示すべからず。唯だ微妙の

¹⁹⁴ 『国訳一切経』経集部七『入楞伽經』巻一、請佛品第一 p.84 を参照して訳した。

¹⁹⁵ 『国訳一切経』瑜伽部七『成唯識論』巻第十 p.250 を参照して訳した。

智、自ら内に証知す。諸如来、諸法を覚りたると謂う。

訳：また、大徳よ。いわゆる「仏」とは、来ることも去ることもなく、生まれることも滅することもない。証得すべきものも、成就すべきものもない。名前も形もなく、分別することはできない。言葉も説法もなく、表現することはできない。ただ微妙な智慧によって、自らの内において証知されるものである。これが諸仏は一切の法を悟ったといわれる理由である。

この文は、仏の実相が一切の相対・概念・分別を超えた存在であることを説いている。その悟りは、ただ智慧によって、自らの内面において証して知ることができるものである。

このように、「内証」「自内所証」「自内証」とは、いずれも内面で悟ることとして、外的・形式的な証明ではなく、修行者の内面における直接的・体験的な悟りの証明であり、仏教的悟りの核心的な認識方法であると解釈することができる。特に「自内証」「自内所証」は、修行者自身による主観的な証得のプロセスを強調することがうかがえる。

さらに、『岩波仏教辞典』第三版において、この内証に基づき、外部での利他行動や実践を「外用」と呼び、併せて「内証外用」として用いられている¹⁹⁶。これについての用例は、例えば、鎌倉時代初期の貞慶（1155～1213）による『法華經開示抄 二十八帖之内』第二十には、次のように記されている。

三身成道者、必同時也。因行果満、自然感赴。内証外用、法爾不背。(T56,No.2195.407c)

三身成道者、必ず同時なり。因行果満ちて、自然に感応す。内証外用、法爾にして背かず。

訳：三身（法身・報身・応身）で成道する者は、必ず同時に成就する。因行が果を満たし、自然にその果報に応じる。内面での悟りの証得と、外に現れる行いは、法のありのままにして背くことはない。

ここは、仏の三身（法身・報身・応身）は同時に成就するという思想を述べており、修行の結果は自然に同時に備わるものであるように、「内証」と「外用」は、悟りの内面体得を外に向かって顕示して他者を利益する働きを表現し、対を成している。

¹⁹⁶ 中村元等（2023）前掲書.p.803.

また、頼瑜（1226～1304）の『疏指心鈔』巻第四（1261）には、次のようにある。

亦是毘盧遮那、内証功德者。且内証外用重重、或四重壇、從内向外、而分内外也。（T59, No. 2217. 613c）

亦是毘盧遮那、内証功德者。且つ内証外用重重なり。或いは四重壇、内より外へ従い、而して内外を分つ。

訳：これもまた毘盧遮那（毘盧遮那仏）であり、内面で功德を証得する者である。また、内面での証得と外に現れる作用は重層的である。場合によっては、四重の壇が設けられ、内側から外側へと進む順序に従って、内面と外面が区別されている。

ここでは、密教における仏の悟りと衆生済度との関係性について説いている。その「内証」が外に現れていく過程が「外用」であり、「重重」に折り重なるような多重の働きとして展開することである。ここから、内証（悟り）と外用（実践）は分かたれない関係であると顕れる。

一方、この「内証外用」の思想は、日本の古典文学においても取り入れられていると考えられる。例えば、『徒然草』（14世紀前半）においては、「内証」（内心の悟り）に対応する外部に現れた姿が「外相」として語られており、その関係について次のように述べられている。

外相もし背かざれば、内証必ず熟す。

訳：外部に現れた姿が、もし道理に背かなければ、内心の悟りは必ず成熟する。¹⁹⁷

この文は、内証（内心の悟り）が単に個人の内面だけの問題ではなく、外相（外に現れた形や姿）との関係のなかで成立していることを示している。すなわち、外相が道理に適っていることで、内証も円熟に至るという理解である。ここから、内証と外相は相互に作用し合い、相補的に働く関係にあることがうかがえる。こうした「外相と内証の一致」という観点は、仏教で説かれる「内証外用」の理念と思想的に通じるものであるといえる。

このように、「内証」は、仏教において主観的な悟りの核心を示す重要な概念であることが確認され

¹⁹⁷ JKLlib 古典文学『徒然草』下・一五七段 pp.207～208.

た。次節では、そこから転用された意味について考察を進める。

3.5.2 一般語としての「内証」

「内証」の意味が、『日本国語大辞典』第二版では以下のように示されている。

【内証】〔名〕

〔一〕 仏語。みずから心のうちに仏教の真理を悟ること。また、その悟った真理。

〔二〕 表向きにしないで内々にしておくこと。また、そのもの。ないしょ。

(1) 外部には知られないようにしてある考えや意向。

(イ) 内々にもっている考え。内意。

(ロ) 本当の気持やおもわく。本心。内心。

(2) (形動) 人に知らせないこと。あらわにしないこと。また、そのさま。

(3) うちわの事情。内々の様子。内情。

(4) 家庭内部。うちわのこと。私事。

(5) 内々の経済状態。一家の財政状態、くらしむき。懐具合。

〔三〕 表向きではない場所。また、内々の人。ないしょ。

(1) 奥向きの場所。奥の間。奥の庭。

(2) 主婦のいる奥の間。また、台所。勝手。

(3) 江戸時代、遊女屋の主人の部屋。帳場。また、その主人。江戸では、吉原でいい、岡場所では部屋、居間などといった。

(4) 芝居の裏方。楽屋。

(5) 他人の妻を敬っていう。内室。

(6) 身内（みうち）の者。うちわの者。親族。

上記によって、「内証」が、仏教的意味から転じて、表向きでないことを指す語として用いられるようになっていくことが分かる。上記の意味は、大きく「内々にしておくこと」と「表向きではない場所や

人」という二つに分けられる。

一つは、「内々にしておくこと」、すなわち他者に知られない心の内面や秘密、私的な事情を指すのである。具体的には「外部には知られない内部的考えや本心」「人に知らせない秘密や内情」「家庭の経済状態」などが含まれる。

もう一つは、「表向きではない場所や人」を指し、中に「奥の場所と部屋」や「身内の者」「他人の妻の尊称」といった用法がある。

これらの用法を見ると、「内証」は、精神的かつ認知的な内面の状態を示すとともに、私的領域である家庭や成員（人物）、さらに外部から見えにくい物理的かつ空間的な領域（場所）を表す語として説明される場合とが確認される。すなわち、「内証」は仏教的な「心の内面の悟り、証得」という表現（精神的概念）に由来し、心の内面に関わる意味に加えて、個人的や家庭的事情、また奥の空間と人々を包含する多義的な語として用いられていることがわかる。

一方、「内証」は、中国において様々な分野で用いられている。例えば、『大漢和辞典』で引かれている南齊の褚澄（5C頃）による『褚氏遺書』において「内証先出中湿、中暑」と確認することができる¹⁹⁸。この場合の「内証」は、「内密の証拠」として解釈されている。また、「内証」は、考証的用語としても用いられ、資料の内部にある証拠を指す¹⁹⁹。例えば、中国の法務や会計の分野では、一般に監査対象組織の内部部門や職員が提供した書面や物件を指して「内証」という語が使用される。さらに、彭（2012）は、西洋の実証主義と区別して儒（静観）・道（中医学の体得）・仏（禅定）などの思想と結び付け、自己の身心を覚察する方法として、「内証」が中国思想特有の視点から心理現象を反映することを指摘する²⁰⁰。これらの記述から、「内証」は、中国において思想・心理・実務など幅広い文脈で説明されていることがうかがえる。

また、『日葡辞書』では、「内証」は「Naixo、ナイショウ。内心、または意志。」と説明されており²⁰¹。これにより、室町時代では、この語が内心の状態や内的意志を意味する語として用いられていたことが覗える。さらに、『和英語林集成』においては、「NAI-SHO, ナイショウ, 内証, Secret, private, not public,

¹⁹⁸ 諸橋轍次著、鎌田正、米山寅太郎修訂増補（1989）前掲書、第一巻 p.1052.

¹⁹⁹ 羅竹風他（1986）前掲書、第一巻 p.1020.

²⁰⁰ 彭彦琴、胡红云（2012）「内証：中国人文主义心理学之独特研究方法」[J].『自然辯証法通訊』34(02), pp.75~80+127.
<https://doi.org/10.15994/j.1000-0763.2012.02.011>.

²⁰¹ 土井忠生、森田武、長南実編訳（1980）前掲書 p.444.

not apparent.」と記載されており²⁰²、「内証」は明治時代において確実に現代語の意味である「秘密、プライベート、または非公開のこと」といった概念と結び付けて整理されている点が注目される。

ところが、『日本国語大辞典』第二版の「補注」においては、「内証」は江戸時代以降、「内所」「内処」（ないしょ）という形で用いられ、さらに、現代においては「内緒」という表記が多く用いられると記されている。このことから、辞書記述上では、「内証」について表記や発音の差異が整理されていることが確認できる。しかし、「内証」がいつ頃からその表記・発音が変化したのか、また、その変わった表記における使用実態や意味・用法の具体的な展開、その要因については、辞書記述のみからはまだ十分に提示されていない。

以上から、仏教における「内証」は、修行者が自らの内面において真理を体得し、主観的に証得された悟りそのものを示す語である。そして、内面に秘められた意志、また他者に明かされない私的な事柄、内部的証拠を指す語として用いられていることが確認された。さらに、近世以降には、「内証」（ないしょう）という表記・発音から、「内緒」（ないしょ）「内所」（ないしょ）などへと変化していく実際の言語使用については、次章で検討する。

²⁰² J.C.ヘボン（1974）前掲書.p.431.

3.6「方便」

3.6.1 仏教語としての「方便」

「方便」が梵語「upāya」の訳語であり、ひろさちや（1988）は、接近する、または到達するという、目的地に向かって一步一步近づいて行くことであると指摘する²⁰³。『岩波仏教辞典』第三版において、「方便」は、元々原語のウパーヤ（接近する、到達する）の動詞から派生した語であり、仏が衆生へ真実の教えに導くための優れた教化方法や巧みな手段を意味する²⁰⁴。また、「善巧方便」という熟語でも用いられる。『佛教語大辞典』（中村元）において、この語は、優れた教化方法として、梵語の「upāya-kayśalya」によるものであるという²⁰⁵。

次に、漢訳仏典における「方便」について、以下の例が挙げられる。

まず、後漢の支婁迦讖訳『般舟三昧経』（147～189）巻下は、次のように説く。

善権方便済衆生、如是行者得三昧。(T13,No.418.915b)

善く権方便をもって衆生を済う。是の如く行ずる者は、三昧を得。²⁰⁶

訳：巧みな方便を用いて衆生を救う。こうした行いをする者は、三昧（深い瞑想・精神集中の境地）を得る。

意味は、善巧な方便によって衆生を救済する。このように修行する者は、三昧（深い禅定）を修得するという。「善権方便」は、「善巧方便」に同じ、仏や菩薩が衆生の性質に応じて、巧みな教えの手段を指す。

また、ほかにも用例がある。例えば、曹魏の康僧鎧訳『無量寿経』（252）巻上において、次のようにある。

具諸菩薩無量行願、安住一切功德之法。遊歩十方、行権方便。(T12,No.360.265c)

諸菩薩の無量の行願を具し、一切の功德の法に安住す。十方を遊歩して、権方便を行ず。

²⁰³ ひろさちや（1988）『日本語になった仏教のことば』東京：講談社 p.35.

²⁰⁴ 中村元等（2023）前掲書.p.951.

²⁰⁵ 中村元（1975）前掲書.下巻. p.1225.

²⁰⁶ 『国訳一切経』大集部四『般舟三昧経』巻下 p.303 を参照して訳した。

訳：諸菩薩は、無数の行いと誓願を備え、一切の功德の法に安らかに住する。彼らは十方世界を自在に巡り、巧みな方便の行いを行う。

この一節は、無量の修行と誓願を具えた諸菩薩は、功德ある法に安住し、十方世界を遊行し、衆生を救うための権方便を行ずるのである。特に「権方便」は「方便」の根本的な性質として、真実の教えに対し、世の人を救うための衆生の能力や状況に応じた仮の教えを意味する。

以上の両例は、ともに「権方便」（仮の教え・手段）を実践することが説かれている。

さらに、鳩摩羅什訳『妙法法華経』「方便品」（406）には、次のようにある。

舍利弗、吾從成佛已來、種種因縁、種種譬喩、広演言教無数方便、引導衆生、令離諸著。（T9,No.262.5c）

舍利弗、吾成佛より以来、種種の因縁、種種の譬喩、広く言教を演ずること無数の方便を以て、衆生を引導し、諸の著に離れしめん。²⁰⁷

訳：舍利弗よ、私は成仏して以来、さまざまな因縁や譬えを用い、無数の方便によって広く教えを説き、衆生を導き、さまざまな執着から離れさせてきた。

ここは、仏が成仏後、様々な原因条件や譬喩を駆使し、多様な方便（手段）を用い、衆生の修行を導くことを示す。「無数方便」は、衆生の理解力や環境に応じて仏が使う多様な説法手段である。

一方、「方便」は、真実に対する一時的な手段方法にとどまらず、真実なる智慧（般若）の動きも示す。

同様に、鳩摩羅什訳『妙法法華経』「譬喩品」（406）には、次のようにある。

如来亦復如是。雖有力、無所畏而不用之。但以智慧方便、於三界火宅、拔濟衆生、為説三乘。

（T9,No.262.13b）

如来もまた復た如し。力有れども、畏れる所なくして之を用いず。ただ智慧と方便を以て、三界の火宅において衆生を拔濟し、三乗を説く。²⁰⁸

訳：如来も同様である。たとえ力を持っていたとしても、恐れるものはなく、それを直接用いることは

²⁰⁷ 『国訳一切経』法華部『妙法法華経』巻一「方便品第二」p.36を参照して訳した。

²⁰⁸ 『国訳一切経』法華部『妙法法華経』巻二「譬喩品第三」pp.56~57を参照して訳した。

しない。ただ智慧と方便を用いて、三界が火宅のように苦しむ衆生を救い、三乗の教えを説くのである。

ここは「三界火宅」の譬喩を示す。菅野（1993）によれば、「三界」は欲界・色界・無色界を指し、衆生が輪廻する三種の世界であるとされる。そして、この三界から、如来は衆生を、苦しみや悩みから救いながら、教化して悟りを与えるのである。「火宅」は、「火のついた家」を意味し、災いに満ち、危険な状態を象徴する譬喩である。すなわち、「三界火宅」は、三界の世界は火宅のように苦と煩惱に満ちた場所を示している。この譬喩は、『法華経』の七つの譬喩の中で有名なものである²⁰⁹。また、この一例で、重要な点は、如来の方便の働きが説明されることである。仏が大いなる力を持ちながらもそれをむやみに使わず、智慧方便によって三界の苦しみ世界から衆生を救い、三乗の教え（声聞乗・辟支仏乗・仏乗）を説いて導くことである。このように「方便」が、単なる手段以上の意味をもち、仏の慈悲と智慧の具体的な展開であろうと意識している。

また、善無畏・一行共訳（8C）訳『大日経』（725）という密教經典においては、「方便」は、次のようになる。

佛言菩提心為因、悲為根本、方便為究竟。(T18,No848.1c)

佛言う、菩提心は因なり、悲は根本なり、方便は究竟なり。²¹⁰

訳：仏は言われた。「菩提心は原因であり、悲はその根本であり、方便は究極の目的である。」

ここでは、密教修行の三大根本義を表し、「方便為究竟」とは、衆生を導く巧みな手段が究極の完成・到達であるという。つまり、密教では、「方便」は単なる技巧的手段ではなく、仏や菩薩が衆生の機根（能力や性質）に応じて教え導く智慧でもある。その方便は智慧と一体化した境地を示しているといえる。

以上から、「方便」は、仏教において多層的な意味をもって理解されてきたことが明らかとなる。このように、「方便」は、仏教思想においては単なる手段を超えた深い意義をもつといえる。初期仏教では「方便」は衆生導引のための単なる手段として捉えられていたが、大乘仏教、とりわけ法華経や密教に

²⁰⁹ 菅野博史（1993）『法華経の七つの譬喩』『三車火宅の譬喩』第三文明社、pp.52～58.

²¹⁰ 『国訳一切経』密教部一『大毘盧遮那成佛神變加持経』巻第一 p.53 を参照して訳した。

においては、方便は智慧・慈悲の具体的な展開として理解され、時に究竟そのものともされる。つまり、仏の真実なる活動とみなされるのである。

なお、仏教における「方便」は、真実に裏づけられた衆生教化の方法や働きをさす語として、四字熟語として多く示されている。例えば、「方便引入」は、人々を真実の仏道に引き入れることを示し、「方便仮門」は、真実の道に導入するために仮に手立てとして説かれた教えのことである。また、「方便化身」は、仏が衆生を導く手だてとして現れた化身のこと（仮の姿）である。さらに、「方便智」とは、世の人を導くための手立てを講じられる智慧という。このように、深い教義的意味を含んでおり、方便が仏の導きの姿そのものであることも示していると考えられる²¹¹。

次に、一般語として用いられる「方便」の意味について確認していく。

3.6.2 一般語としての「方便」

『日本国語大辞典』第二版では、「方便」の意味記述は、以下の通りである。

【方便】

【一】〔名〕

(1) (〔梵〕 upāya の意識) 仏語。仏教で、下根（げこん）の衆生を真の教えに導くために用いる便宜的な手段。また、その手段を用いること。法便。

(2) 密教では、自利と利他、向上と向下の両義にとり、自利、利他の実践を完成することとする。

(3) 目的のために利用される一時の手段。また、その手段を用いること。てだて。たばかり。計略。

【二】〔形動〕都合のよいさま。

上記を見ると、「方便」は、仏が衆生を導くための教化手段や根本的な実践力といった仏教的意味から転じて、「目的のために利用される一時の手段、計略」を意味するようになっていると分かる。

また、ここで記されていない「方便」の意味について、漢語辞典や中国の古典資料を用いて確認する。

例えば、『漢語大詞典』においては、「方便」は、「機会」という意味がある²¹²。最も早い用例として、唐

²¹¹ 中村元（1975）前掲書.下巻.pp.1225~1226.

²¹² 羅竹風他（1986）前掲書.第六巻 p.1562.

代の李延壽（7C）編『北史』「孟業伝」の「業為典籤，州中要識，諸人欲相賄贍，止患無方便耳。」に確認できる²¹³。ここでの「方便」は、賄賂を渡す「機会」として用いられており、世俗的な語義として顕著であると言ってよい。

さらに、『全訳漢辞海』第三版²¹⁴と『漢語大詞典』²¹⁵には、「方便」はこれまで述べた意味に加え、「ついでに」という副詞的用法も記されている。最も古い例として、唐代の房玄齡（579～648）が編纂した『晋書』「載記」第六の用例が挙げられる。その例について、『晋書』「石季龍」上には「所為酷虐。軍中有勇幹策略與己侔者，輒方便害之，前後所殺甚衆。」とある²¹⁶。ここでの「方便」が、動詞「害之（これを害す）」の直前に置かれ、動詞の前に綴り、「随机乘便」（「隨機に乗じて」「たまたま機会を得て」「ついでに」）という意味であると確認できる。しかし、このような用法は日本語には定着していない。このことから、中国と日本における語彙の受容と仏教語の世俗化の違いによって生じた語義の相違がうかがえる。

他には、『日葡辞書』における「方便」の記述が、「Foben、ハウベン。仏が民衆を教え導くために用いる方策、ないし手段、すなわち、実際の内面は他の意味を含み、他の事を教えるのだけれども、民衆が親しみを感じるように、外面的に見せかけの教義によって教えるやり方。」ともある²¹⁷。いわゆる、「方便」は近世の直前で、仏教的な教化の手段として理解されていたことが読み取れる。

また、『和英語林集成』において「方便」は、「HO-BEN,ハウベン,方便,n, A device. art, invention, plan, or expedient used to convert people to Buddhism, or to lead a virtuous life;(it is now not restricted to the Bud. meaning.)—wo iu, to mention an expedient.—wo megurasu.—wo motte hito wo michibiku.」と述べられ²¹⁸、特に「it is now not restricted to the Buddhist meaning」と明記されている点が注目すべきである。これによって、「方便」は、元々仏教における教化の手段としての意味を持っていたが、すでに近代初期の頃から、仏教的文脈に限定されず、「便宜的な方法」や「臨機の策」といった一般的意味で理解されていたことが確認できる。

さらに、『哲学字彙』において、「方便」は、「Means」の訳語として、「方便、法子、津梁、筌蹄、階

²¹³ (唐)李延壽『北史』九伝. 1983年出版.北京:中華書局 p.2874.

²¹⁴ 佐藤進,濱口富士雄(2017)『全訳漢辞海』第4版,東京:三省堂 p.647.

²¹⁵ 羅竹風他(1986)前掲書.第六卷.p.1562.

²¹⁶ (唐)房玄齡等『晋書』九「載記」1974年出版.北京:中華書局 p.2761.

²¹⁷ 土井忠生,森田武,長南実編訳(1980)前掲書.p.254.

²¹⁸ J.C.ヘボン(1974)前掲書. p.171.

梯、手段、方法、中律（数）」と記されている²¹⁹。これを見ると、「方便」は西洋語（Means）を翻訳・概念化するための語彙として再編成されていたことがわかる。

このように、近代以降、「方便」は仏教的意味に加え、一般語または学術語としても整理されていることがわかる。ただし、その語義変遷の過程を具体的に提示しながら、「方便」がいかなる意味的特徴を獲得しながら世俗化していったのか、すなわち、仏教語から離れていく中で形成された語用の傾向や現代語における定着のあり方を、より詳細な考察は第4章に譲る。

本節では、「方便」の仏教思想の中での多層的な意味展開と、一般語としての意味を確認できた。特に、「方便」が日本語と中国語の一般語化を進む過程で、古典漢語にあった「機会」、「ついでに」といった意味は、日本語の辞書記述には必ずしも反映されていない点を確認された。

²¹⁹ 井上哲次郎, 有賀長雄（1980）前掲書.p.74.

3.7 「信心」

3.7.1 仏教語としての「信心」

本来、古典漢語として「信（しん）」は、『大漢和辞典』を引いて、すでに周代に成立した『易経』「繫辞伝」や、後漢の許慎（58～147）の『説文解字』にも用例がみられ、その意味は「誠、また疑わない」を意味する²²⁰。また、「信心」に関する用例は、東晋の袁宏（328～376）撰『後漢紀』「孝章帝紀」卷十二には「及南陽飢、而堪已卒。暉聞其妻子貧窮、乃自往候視、贍賑之。其子頡怪而問之、暉曰：吾以信心也。其信義慎終皆此類也。」に見られる²²¹。ここでの「信心」は、『漢語大詞典』の解釈によれば、「誠心」（誠実な心、または疑わない真心）とされている²²²。また、『後漢紀』の注釈集において、周天遊（1987）の校註では、李賢の説を引用し、堪が暉という人物に妻子を託したことは、心からの信頼があったからである。それが「信心」の語を解釈している²²³。一方、李興和（2008）による註では、「吾以信心也」という表現を「吾以明素志也」と訳しており、「信心」を明確で純粋な意志として解釈している²²⁴。

このようにみていくと、古典漢語の「信心」は、「誠実な心」「信頼」「純粋な志」などと解釈されることが確認できる。これらの意味は、前述した「信」が持つ「誠」や「疑わないこと」といった意味内容と重なっていることがうかがえる。つまり、「信」と「信心」は、意味の上で非常に近い語であるといえる。

仏教である「信」について、大乘仏教や浄土教の經典でも用いられている。

まず、大乘仏教の「信」は、梵語「śraddhā」の訳語として、修行の第一歩であり、すなわち、智慧を完成するための前提となる。これは、教義や理論に対して自ら確信することである。一方、教えを確信する「信」は、梵語「adhimukti」を対応し、「勝解」や「信解」とも訳されることが提示される²²⁵。例えば、この「勝解」に関する用例は、『仏教大辞彙』では、唐代の玄奘訳『成唯識論』（659）巻六に見られ、「勝解」は「信の因」であり、すなわち、信の本性が心淨であることと明示されている²²⁶。また、康僧鎧訳『無量寿経』（252）においては、「淨信」とも用いられており（T12, No. 360. 267a）、その意味

²²⁰ 諸橋轍次著、鎌田正、米山寅太郎修訂増補（2021）前掲書、修訂第2版、第一巻 p. 798.

²²¹ （晋）袁宏『後漢紀 三十卷』（1142年鈔本）卷第十二. p. 7.

²²² 羅竹風他（1986）前掲書、第一巻 p. 1416.

²²³ （晋）袁宏撰、周天遊校注（1987）『後漢紀校注』天津古籍出版社. p. 343.

²²⁴ （晋）袁宏撰、李興和点校（2008）『袁宏後漢紀集校』昆明：云南大学出版社. p. 153.

²²⁵ 中村元等（2023）前掲書. p. 586.

²²⁶ 龍谷大学編（1987）前掲書. p. 2860.

は、仏・菩薩・教法等において疑心を起こさず、其心澄淨を示している²²⁷。

続いて、仏教である「信心」は、『望月仏教大辞典』には明確に解釈されている。すなわち、信と相應する心として、信によって澄淨なことを得る心であるというように、「信心」と「信」の関係が説かれている²²⁸。また、「信心」は、仏の教えを信じて疑わない心²²⁹、または仏・法・僧の三宝や因果の理を信じること²³⁰が仏教系辞書に重要な概念として一般的に記されている。その用例は、『望月仏教大辞典』や『岩波仏教辞典』、『仏教語大辞典』（中村元）の辞書によれば、求那跋陀羅訳『雜阿含經』（435～453）卷二十六、曇無讖訳『大般涅槃經』（421）、不空訳『仁王般若波羅蜜多經』（いわゆる偽經）（766）といった大乘仏經にもみられる。しかし、最も早い用例として、「信心」は、東晋期で仏陀耶舎と竺仏念が訳した『長阿含經』（412）卷第二に確認することができる。次のように説かれている。

如諸佛法、即爲彼女、説苦聖諦・苦集・苦滅・苦出要諦。時菴婆婆梨女、信心清淨。（T1,No.1.14c）

諸仏の法の如く、即ち彼女の為に、苦の聖諦・苦集・苦滅・苦出の要諦を説き給う。時に菴婆婆梨の女、信心清淨なり。²³¹

訳：諸仏の教えも同様に、すなわち彼女のために、苦の聖諦、苦の集まり、苦の滅尽、苦からの出離という要点が説かれた。そのとき、菴婆婆梨の女は、信仰の心が清らかであった。

ここで信心の対象は四諦を指す。そして「信心清淨」という表現から、仏法を聞いた利益が清淨であることがうかがえる。

なお、「信心」は、「根本（真如）」「仏に無量の功德あること」「法に功德あること」「僧は正しく自利利他を修行すること」という4つに分類している。このことは、『岩波仏教辞典』では、真諦（499～569）訳『大乘起信論』の「略説信心有四種。一者信根本。所謂樂念眞如法故。二者信佛有無量功德。常念親近供養恭敬。發起善根。願求一切智故。三者信法有大利益常念修行諸波羅蜜故。四者信僧能正修行自利利他。常樂親近諸菩薩衆。求學如實行故。」（T32,No.1666.581c）に確認できる²³²。その中で、正見に基

²²⁷ 龍谷大学編（1987）前掲書.第四卷.p.2860.

²²⁸ 望月信亨,塚本善隆（1994）前掲書.第三卷.pp.2042.

²²⁹ 中村元（1975）前掲書.上巻.p.777.

²³⁰ 中村元等（2023）前掲書.p.586.

²³¹ 『国訳一切經』阿含部七『佛説長阿含經』卷第二 p.66 を参照して訳した。

²³² 中村元等（2023）前掲書.p.586.

づく三宝と真如への信として体系化されており、こうして、「信心」は仏・法・僧の三宝を信じるという理解が基盤として定着されていると理解することができる。

一方、浄土真宗における「信心」は、阿弥陀如来の本願力を信じ、阿弥陀仏の誓願を聞いて疑わない心を示している。特に親鸞（1173~1262）の『教行信証』（1254）での「信心正因」は、教えへの理解よりも、如来のはたらき（他力）を疑いなく受け入れる心であると解釈されている²³³。このことは、大乘仏教的な自力を表す主体性と区別し、他力への完全な委ねが重視されることである。また、この概念として、「信心正因」のほかに、「信心為本」や「信心廻向」、「信心歓喜」、「信心決定」などの用語もある²³⁴。こうして、「信心」は浄土真宗において如来によって与えられる「他力本願」としても理解することができる。

以上のことから、仏教における「信」は、もともと古典漢語の語義を基盤とし、その意味が仏教語の「信心」に取り入れられていることがうかがえる。そして「信心」は、時代や宗派によって大乘仏教と浄土真宗の二つの立場に大別されている。すなわち、大乘仏教では修行の基礎として教理への理解と確信を意味し、また、浄土教・浄土真宗においては、如来の本願力への絶対的信頼、すなわち他力の受容として展開された概念である。このように、仏教における「信心」は、時代的かつ教義的では多様に用いられているが、その根底には「仏法への疑いないこと」という共通した本質が伺えよう。

次に、仏教語から一般語へと変化した意味合いを明らかにしていく。

3.7.2 一般語としての「信心」

「信心」は三宝や因果の理法を信じる心、すなわち、仏教的な救済への絶対的な信頼から転じ、多くの辞書においては一般に神仏への信仰や、祈願の心を指す意味が伺える。以下は、各辞書における語釈とそれらの相違について明示する。

まず、『角川古語大辞典』においては、「信心」が「仏語」と明記されているものの、その語義は「神仏を信仰する心」とも記されている²³⁵。このことから、「信心」は、宗教的な「信仰」の意味で使われていることが読みとれる。

²³³ 龍谷大学編（1987）前掲書.第四巻 p.2860.

²³⁴ 龍谷大学編（1987）前掲書.第四巻 pp.2861~2864.

²³⁵ 中村幸彦,岡見正雄,阪倉篤義編（2018）前掲書.

次に、『日本国語大辞典』第二版における語釈は、以下の通りである。

【信心】 しんじん [名]

- (1) 仏語。一般に三宝や因果の理法を信ずる心。これを仏道にはいる第一歩とし、初門という。また浄土教では阿彌陀仏の本願を信ずることをいう。
- (2) (一する) 神や仏の力を信じて、その加護を願って祈ること。また、その心。
- (3) (一する) ある人間を心から慕いあこがれること。

この記述から、「信心」は仏教語としての起源を持ちながら、そこから転じて神仏の加護を求める信仰・祈願の心を表す意味として一般化される。例えば、『日葡辞書』では「信心」が「信仰と敬神」と訳されている。これは、信仰に対して心が揺るがず強い感情と確信を持つ態度が示唆されている²³⁶。さらに、「心から人への尊敬、あごかれること」といった仏教に離脱した用法もある。

また、筆者は中国語の「信心」の語義を確認する。『漢語大詞典』では、「虔誠信仰宗教之心」（宗教に敬い、まじめに信じる心）と定義されている。その用例として、唐の李徳裕（787～850）作『賜回鶻可汗書意』における「信心既去、翕習至難。且佛是大師、尚隨縁行教、與蒼生縁盡、終不力爲。」が引かれている²³⁷（訳：信仰の心がすでに失われてしまうと、修行の習慣を身につけることも非常に難しくなる。また、仏は大師であっても、あくまで縁に応じて教を施すのであり、衆生との縁が尽きてしまえば、決して無理に力づくって教化することはない。）ここでは、仏教そのものの教義内容よりも、むしろ誠実な「信仰心」の有無が強調されている点に特徴がある。すなわち、「信心」という語は、三宝や教義への帰依を前提としつつも、心から誠実でまじめに仏教に向き合う内面的態度を指す語として用いられていたと理解される。

なお、『江戸語辞典』では、「信心」という語に関して、「信心一三昧」という表現およびその用例が挙げられている。「一三昧」は、同辞書において「雑念を去って一心に修行すること」と説明されており、

²³⁶ 土井忠生, 森田武, 長南実編訳 (1980) 前掲書, p.770. 「信心」は、「Xinjin シンジン（信心）信仰と敬神。Xinjinuomoyouosu, 1, vocosu（信心を催す、または、発す）信仰に心がかき立てられる、あるいは、心が動かされる。Xinjin qimoni meizuru（信心肝に銘ずる）はらわたまで染み通るほどの強い信仰心を覚える。Xinjinni moyetatsu（信心に燃え立つ）信仰の事に心が燃えさかる。」と記されている。

²³⁷ 羅竹風他 (1986) 前掲書, 第一巻, p.1416.

この語句全体としては「一心不乱に信心すること」を意味すると考えられる²³⁸。筆者は、『江戸語辞典』の解釈と用例を踏まえて分析した。「信心一三昧」は、当時の庶民が苦行のような参詣に耐える際の精神的な支えとして用いられている。ここでの「信心」は、前述したような誠実な信仰心にとどまらず、具体的な行動を通じて示される内面的な信仰態度を表す語として理解できる。このような語用は、実際の使用文脈からは明確に読み取ることができるが、語義的には具体的に明示されていない。そのため、筆者は、次章において語の語用の側面からその意味領域をさらに分類・提示する。

さらに、明治期における「信心」は、『和英語林集成』において、「SHINJIN シンジン信心 n. Devotion, piety, faith (wo suru) to be devout or much engaged in religious worship. (na hito) a devout person. (wo okosu) to excite devotion.」と記される²³⁹。「信心」は、「宗教的礼拝に信心深い、敬虔で信仰すること、また、その人」を意味しながら、宗教的態度の訳語としてキリスト教的背景も含み、西洋の宗教思想も反映しているといえる。

一方、『哲学字彙』では、「Belief 信、信仰、憑信、依心、信心」と述べ²⁴⁰、哲学的な語として「信心」が扱われている。しかし、この語釈からは、「信心」が単なる宗教的行為にとどまらず、近代や現代における「信仰」や「信念」など「信ずること」全般を表す語として統合されていることが窺える。

こうして、明治期における「信心」は、従来の仏教的教義や神仏への信仰心という意味に加え、西洋の宗教思想や哲学用語の翻訳語としても用いられていたことが確認される。これに基づき、筆者は、時代ごとの意味転用の過程と、「信心」の語義の展開および各時代における意味の位置づけを体系的に整理することを試る。

概観すると、仏教における「信心」は、当初「信」とほとんど同義に用いられ、仏法への確信や清浄な心を意味する。大乘仏教や浄土真宗においては、その概念はさらに深化・展開された。一方、近代以降の資料では、「信心」が宗教的な信仰表現を表す語義に加え、「信念」といった哲学的概念も確認できる。

²³⁸ 大久保忠国, 木下和子 (2014) 前掲書.p.484.

²³⁹ J.C.ヘボン (1974) 前掲書.p.572.

²⁴⁰ 井上哲次郎, 有賀長雄 (1980) 前掲書.p.14.

小結

本章では、「慈悲」「世界」「因果」「果報」「内証」「方便」「信心」の七つの調査語について、仏教的意味および一般的な意味としてどのような語義が記述されているかを整理・概観した。これにより、各語は、仏教的背景において深い教義的意義を有していたが、哲学的・社会的・日常的文脈に基づく語義が設定されていることが確認できる。また、語義の多様さから、宗派的教義の差異や思想的再解釈、さらに西洋思想やキリスト教的概念との接触、明治期の語彙翻訳の影響といった観点が、語義区分のあり方にかかわる要素として想定されている可能性が示唆される。加えて、言語変化の中で語の発音や表記の変化（例：「内証」（ないしょう）から「内緒」（ないしょ）へ）、新たな慣用表現（例：「嘘も方便」、「果報は寝て待つ」など）が記載されている点にも触れ、語彙の機能が多様化していることが示された。

ただし、本章で行ったのは、あくまで辞書類に基づく語義の確認および記述内容の整理であり、実際の使用実態や意味の変遷過程を分析するものではない。各語が具体的な文脈の中でどのように用いられてきたのか、また語義の重なりや用法の偏りがどのように生じているのかについては、次章では用例データを用いた分析を通して明確にしていく。

4.データ資料に基づく意味変遷の分析

本章では、第2章で紹介した各データ資料における七つの調査語の使用状況と意味合いについて調査検討した。具体的なデータ分析を通じて、時代や年次ごとに使用分布と、時代の推移に伴う意味変遷の状況を明らかにする。

4.1 各種データ資料に基づく調査語の使用状況の分析

4.1.1 上代から近世までの使用分布

JKLib 古典文学に基づいて収集した調査語の用例数を表4-1-1に示している。

表4-1-1：JKLib 古典文学による収集した調査語の用例数

語	慈悲	世界	因果	内証	方便	果報	信心
選別数	354	290	263	250	170	152	136

(筆者が JKLib 古典文学の検索結果に基づき、用例数の多い順に作成した)

さらに、「時代」と「ジャンル」の分類²⁴¹に基づき、調査語の用例数の分布状況を表4-1-2と表4-1-3に示している。

表4-1-2：JKLib 古典文学における調査語の上代から近世までの用例数分布

	上代	中古	中世	近世
慈悲	0	68	133	153
世界	1	107	61	121
因果	0	42	75	146
内証	0	0	16	234
方便	2	18	124	26

²⁴¹ 「上代」、「中古」、「中世」、「近世」という四つの時代区分と、「歴史書」や「歌集」、「物語」などの全て16カテゴリーが含まれる「ジャンル」が分類される。

果報	0	16	79	57
信心	0	7	87	42

表 4-1-3 : JKLib 古典文学における調査語のジャンル別用例数分布

	歴史 書	歌 集	物 語	随 筆	軍 記	法 語 集	連 歌 / 俳諧	浄 瑠 璃	地 誌	説 話	日 記 / 紀行	文 芸 評論	歌 謡	能 狂 言	戯 作	漢 詩
慈悲	0	0	13	5	24	17	3	98	0	116	3	1	9	14	51	0
世界	0	3	87	3	19	1	1	35	0	37	5	3	2	11	82	1
因果	0	0	3	3	15	4	1	64	0	72	0	7	0	15	79	0
内証	0	0	0	1	5	0	0	36	0	10	0	0	0	0	198	0
方便	1	1	14	1	20	9	0	8	0	89	1	1	0	8	17	0
果報	0	0	16	0	40	3	1	26	0	30	3	3	0	0	30	0
信心	0	0	1	2	21	25	1	12	0	39	0	0	1	7	27	0

調査の結果として、調査語は主に「劇作」、「浄瑠璃」、「軍記」、「説話」、「物語」といったジャンルの資料に多く見られ、中世および近世の資料で活用されていたことが確認できる。これは、語り物的・物語的なジャンルに特徴的に用いられ、中世と近世の文学的表現や語りの様式に深く関係していることを示唆している。一方、ジャンル別から見ると、儒教と武士道的な語彙や事実性が重視される歴史書や、歌集や連歌、地誌、文芸評論など宗教的教義が扱われにくい作品には、ジャンルごとの目的や機能の違いからか、調査語はほとんど用いられてないことがわかる。

4.1.2 明治・大正期の使用分布

次に、明治・大正時期の使用状況を確認する。

中納言コーパス日本語歴史コーパス (CHJ) の「CHJ 明治・大正編」を用い、調査語の用例数を検索した結果、すべて 6 つのデータ資料の中に、「CHJ 明治・大正編」Ⅱ～Ⅵにおいて調査語の用例数はほとんど 20 件未満である。このことは、調査語は、当時の教育や新聞記事、小説などの一般的な分野に

において滅多に用いられておらず、流通度の低いものであったことがうかがえる。この背景には、明治期に入ると、文明開化による西洋文明の摂取と伝統や風習の転換、「神仏分離令」の発布による「廃仏毀釈」の嵐やの儒教道德教育思想の採用の影響により²⁴²、仏教が文化的に周縁化され、制度的に排除される傾向があると言ってよい。また、近代化に伴い、科学的・実証的な思考が重視され、西洋語に由来する翻訳語が新たに台頭した。その結果、使用者のアイデンティティや使用場面の性質、読み手の理解度の差異などに関連し、仏教語の使用は後退し、現代一般語へと置き換えられたと考えられる。

続いて、多数の使用例を有する CHJ 明治・大正編 I を中心に、この時期における調査語の意味使用と変遷などの諸事情について確認する。

まず、CHJ 明治・大正編 I に基づいて検索した調査語の用例数について、表 4-1-4 に示している。

表 4-1-4 : CHJ 明治・大正編 I にける調査語の用例数

語	用例数	選別数 ²⁴³
世界	5905	
方便	180	180
慈悲	174	168
因果	134	130
信心	65	64
果報	40	40
内証	11	11

(筆者が CHJ 明治・大正編 I の検索結果に基づき、用例数の多い順に作成した)

その結果、日本古典文学資料における用例数に比べると、明治・大正期における調査語の用例数は減少している傾向がある。特に「内証」の使用が激減しており、この時期にはほとんど用いられていなか

²⁴² 圭室諦成 (2018) 『廃仏毀釈とその前史』「第四部、廃仏毀釈の概観」東京：書肆心水。

下田正弘 (2007) 「神仏習合という可能性：仏教研究と近代」『宗教研究』81 (2), pp.283-308.

²⁴³ 中納言コーパス (CHJ 明治・大正編、SHC) に基づく用例の選別基準については、「異表記・異読による例」、「漢語表記でなく平仮名表記による例」、「固有名詞 (地名、人名、専門用語) の一部として出現する例」、を総数から除外することを基準とした。

ったと言ってよい。一方、「世界」は 5905 例ときわめて多く、明治・大正期における広範な使用が確認できる。

しかしながら、「世界」は他の語と比較して圧倒的に用例数が多いため、全例を対象とした意味分析は現実的ではない。そこで、本研究では用例数のスケール調整を行い、分析可能な規模に抽出する方法を採用した。通時コーパス研究では、年次頻度を比率化して語の変動を把握する手法が一般的である（間淵 2018²⁴⁴、高橋 2021²⁴⁵）。具体的な例として、金（2022）は、「毎日新聞経年コーパス」を用いて語の年次出現頻度を算出し、その変動を統計的に検討している²⁴⁶。これらの研究から、年次頻度に基づく比率分析や用例抽出は、語彙変動を客観的に捉える方法として妥当性を持つと考えられる。

したがって、「世界」に関しては、他の調査語の選別数との比較可能性を確保するため、年次ごとに使用例を抽出し、総計 200 件を対象として意味の分析を行うこととした。これにより、他の語と同一基準での通時的比較が可能となる。表 4-1-5 に示すように、各年次における「世界」の用例数が総数に占める比率を算出した。その比率に基づいて抽出数を決定した。各年次からの抽出数を合算して計 200 件となるよう調整を行った。なお、比率は小数点第 3 位まで示す。

表 4-1-5 : CHJ 明治・大正編 I における「世界」の用例数の抽出比率と分布

項目分類 年次	作品名	「世界」の用例数	比率	抽出数
1875	『明六』(1874)	19	0.003	1
	『明六』(1875)	27	0.005	1
1882	『東洋』(1881)	19	0.003	1
	『東洋』(1882)	57	0.010	2
1888	『国民』(1887)	478	0.081	16
	『国民』(1888)	330	0.056	11

²⁴⁴ 間淵洋子（2018）前掲誌. <http://hdl.handle.net/10291/19555>（2023.4.20 確認）

²⁴⁵ 高橋雄太（2021）「近代の和語における意味と表記の結びつきの変化—動詞アウを事例に—」『コーパスによる日本語史研究近代編』ひつじ書房 pp.163～182.

²⁴⁶ 金愛蘭（2022）「現代「語彙史」研究のためのコーパスと統計—『毎日新聞経年コーパス』による語の増減傾向の分析—」『計量国語学』（33）4.pp.233-248.

1895	『女学』(1894)	134	0.023	5
	『女学』(1895)	121	0.020	4
	『太陽』(1895)	728	0.123	25
1901	『太陽』	834	0.141	28
1909	『太陽』	1009	0.171	34
	『女世』	75	0.013	2
1917	『太陽』	1188	0.201	40
1925	『太陽』	820	0.139	28
	『婦人』	66	0.011	2
総計		5905		200

(筆者による集計値)

次に、CHJ 明治大正編 I の年次に従い、用例数と相対頻度を集計することで、調査語の使用分布状況を確認する。〔例：「慈悲」の 1875 年における使用分布は、用例数 4、相対頻度 2.2 となる〕表 4-1-6 では、年次が同じである資料に対して、『女学雑誌』を『女学』と表し、『女学世界』を『女世』と表し、『婦人倶楽部』を『婦人』と略記する。また、各語において相対頻度が最も高い箇所を太字で提示する。

表 4-1-6 : CHJ 明治大正編 I における調査語の年次別使用分布 (用例数,相対頻度)

年次 語	1875 『明 六』	1882 『東 洋』	1888 『国 民』	1895 『女 学』	1895 『太 陽』	1901 『太 陽』	1909 『女 世』	1909 『太 陽』	1917 『太 陽』	1925 『婦 人』	1925 『太 陽』
慈悲	4,2.2	0	7,0.6	34, 5.0	33,1.5	26,1.2	3,0.5	20,0.9	20,1.0	11,1.8	10,0.4
世界	2,1.1	3,1.4	27, 2.5	9,1.3	25,1.1	28,1.3	2,0.3	34,1.6	40,2.0	2,0.3	28,1.2
因果	1,0.6	0,0	19, 1.7	10,1.5	32,1.4	11,0.5	4,0.7	21,1.0	11,0.6	2,0.3	19,0.8
内証	0	0	0	0	0	1,0.04	1,0.2	0	0	9, 1.4	0

方便	4,2.2	4,1.9	57,5.2	19,2.8	36,1.6	29,1.3	1,0.2	20,1.0	8,0.4	0	2,0.1
果報	0,0	1,0.5	5,0.5	1,0.1	18,0.8	5,0.2	2,0.3	2,0.1	0,0	1,0.2	5,0.2
信心	3,1.7	2,1.0	4,0.4	1,0.2	16,0.7	7,0.3	4,0.7	11,0.5	8,0.4	6,1.0	3,0.1

(筆者は CHJ 明治・大正編 I の資料総語数及び使用例の検索結果に基づき集計を行った)

上記の表を見ると、全体的に、調査語の用例数は主に 1888 年以降の資料に集中していることが分かる。その中でも、「内証」を除いた使用頻度を見ると、調査語は、特に 1895 年までの資料に多用されることがわかる。なお、「内証」は、その用例数が少なく、殆ど 1925 年の『婦人倶楽部』に現れている。

前述したように、この時期には仏教的語彙の使用が減少する傾向にあった。一方で、調査語が比較的頻繁に示される資料に、『国民之友』(1888)、『女学雑誌』(1895)、『太陽』(1895)がある。

資料の特性や読者層などの要素を踏まえ、諸資料を紹介する。まず、『国民之友』は 1887 年に創刊され、1898 年に廃刊された日本初の総合雑誌である。この雑誌は、明治 20 年代の個人の人権や平等を重視する平民主義を特徴として、当時の思想や社会に多大な影響を与えた²⁴⁷。次に、『女学雑誌』は、1885 年から 1904 年まで発刊した日本初の女性誌である。この雑誌は、中産階級以上の知識層の女性読者に向けた学問や教養、家庭道徳を中心に扱い、特に女性への教育普及と自己の社会的地位の向上を目指したものである²⁴⁸。そして、『太陽』は、1895 年から 1928 年まで発刊した総合雑誌である。この雑誌は、近代日本の文学や芸術、思想など様々な分野を包括する知識層向けの教養雑誌である。知識層向けではあるものの、明治後期の国民の思想や文化的動向を観察する上で不可欠な資料であるといえる²⁴⁹。

なお、『国民之友』には徳富蘇峰の思想が色濃く反映されており、平民主義・国民意識・社会改良といった概念が言説されることで、社会的・道徳的概念の再構成が試みられた。このことは、近代日本における「国民」概念の形成に寄与したと考えられる²⁵⁰。また、『女学雑誌』は明治期の女性向けの啓蒙雑誌として、女子高等教育論を中心に教育や教養、女性の地位向上を積極的に論じていた点に特徴がある²⁵¹。

これらの特徴から、仏教的語彙が社会倫理の文脈へと転用された可能性が考えられる。さらに、雑誌

²⁴⁷ 藤原正人(1966)『国民之友』第一巻、「刊行のことば」東京:明治文献。

²⁴⁸ 野辺地清江(1984)『女性解放思想の源流—巖本善治と「女学雑誌」』東京:校倉書房.p.9.

²⁴⁹ 鈴木貞美(2001)『雑誌「太陽」と国民文化の形成』京都:思文閣出版.p.1.

²⁵⁰ 米原謙(2001)「初期蘇峰と「平民主義」の挫折」『立命館法學』京都:立命館大学法学会. 2000 (6),pp.2500~2522.

²⁵¹ 水野真知子(1982)『女学雑誌』における女子高等教育論—明治期女子高等教育論と巖本善治—『教育学研究』49(3),pp.286~295.

が教育・啓蒙・社会改革を志向していた背景を踏まえると、読者層は十分な涵養と理解力を備えていたと想定される。

以上のことにより、調査語が明治 20 年代以降の雑誌において多用されたことは、使用者の思想的立場、言説の社会的性質、そして読者層の教養や宗教理解度に深く関わっていたといえよう。

4.1.3 昭和以降の使用状況

前節では、明治・大正期における調査語の使用状況を確認した。本節では、昭和以降の使用状況を確認する。

まず、SHC 昭和期の資料に基づく調査語の使用状況は、表 4-1-7 に示されている。

表 4-1-7 : SHC における調査語の用例数

語	世界	信心	因果	慈悲	内証	方便	果報
検索数	13993	194	181	118	79	60	17
選別数 ²⁵²		192	180	113	79	59	16

(筆者が SHC による検索結果に基づき、用例数の多い順に作成した)

表 4-1-7 によれば、「世界」の用例数も非常に多く、増加傾向が認められる。しかし、一万件を超える使用例すべての意味分析は現実的に困難であるため、前節で述べた抽出方法に従い、計 200 件を抽出した(表 4-1-8 参照)。SHC においては、「雑誌」「書籍」「新聞」の 3 種類のレジスターが採用されており、抽出比率と数分布についてそれぞれ示している。

表 4-1-8 : SHC における「世界」の用例数の抽出比率と分布

項目分類 年次	用例数	用例数の分布			抽出比率と数分布			抽出数
		書籍	新聞	雑誌	書籍	新聞	雑誌	
1933	2578	43	51	2485	(0.003) 1	(0.004) 1	(0.178) 36	38

²⁵² 選別基準の詳細は、前掲注 243 参照。

1941	2109	83	97	1929	(0.006) 1	(0.007) 1	(0.138) 28	30
1949	1456	132	42	1282	(0.010) 2	(0.003) 1	(0.092) 18	21
1957	2513	127	31	2355	(0.009) 2	(0.002) 0	(0.168) 34	36
1965	1812	226	152	1434	(0.016) 3	(0.011) 2	(0.102) 20	25
1973	1702	101	277	1324	(0.007) 1	(0.020) 4	(0.095) 19	24
1981	1822	139	246	1437	(0.010) 2	(0.018) 4	(0.102) 20	26
総計	13993	851	896	12246	12	13	175	200

(筆者が SHC の検索結果に基づき集計した値)

次に、現代での使用状況は、BCCWJ を用いて確認する。検索した用例数は、表 4-1-9 に示す。

表 4-1-9 : BCCWJ における調査語の用例数

語	世界	因果	信心	慈悲	方便	内証	果報
検索数	42934	774	577	431	147	57	54

(筆者が BCCWJ の検索結果に基づき、用例数の多い順に作成した)

以上の選別に基づき、昭和期以降の調査語の用例数を見ると、「慈悲」「世界」「因果」「信心」の4つの語は、比較的高頻度で使用されてきたことが示される。この傾向は、仏教的語彙が一様に衰退したわけではなく、一部の語は意味の変容を経ながら現代社会の価値観に適合している可能性を示唆している。一方、「方便」「内証」「果報」の3つの語は、明治・大正期に比べ、使用が低下しており、一般語として定着していない可能性が考えられる。これらの具体的な分析及び背景要因については、次章における意味分析で論じる。

4.2 意味の使用状況と変化の分析

本章では、調査語の意味の使用状況と意味変遷を図表で示す。

まず、調査語が使用例において、どのような意味で用いられているのかを調査する。そして、その分析結果に基づき、語ごとに時代と作品における意味使用分布を表にまとめる。各表では作品を時代順に配列し、具体的な意味の解釈については略記する。例えば、仏教的意味を「仏」、一般的な意味を「一般」と記す。なお、各意味区分の詳細な定義については、当該表の上部に付記する。また、分析単位については、JKLib 古典文学データ資料の編纂形態を踏まえ、原則として収録単位（作品集単位）に従って集計を行う。

なお、仏教的意味は、代表的な仏教系辞書 6 部²⁵³のうち、すべての調査語が掲載されている『佛教語大辞典』（中村元）、『例文仏教語大辞典』、『岩波佛教辞典』（第三版）に基づく。一方、一般的な意味は『日本国語大辞典』第二版（小学館 2002）を参照するため、本文中では出所を省略する。

次に、調査語の意味使用分布を踏まえ、時代の推移に伴う意味の変化と使用傾向が、どのように変化していったかをグラフで提示する。しかし、JKLib 古典文学では意味の相対頻度を明確に統計できない。そのため、各グラフでは、各語の仏教的意味（「仏教」）と一般的な意味（「一般」）の使用頻度を統合し、資料ごとに意味の使用頻度（横軸）と占める比率（縦軸）として示す。これはデータ資料に基づく調査結果となるが、日本の全ての古典資料を網羅しているわけではないが、JKLib 古典文学には相当数の古典資料が収録されているため、調査語の意味の時代的特性は概ね適切に反映しているといえる。さらに、中納言コーパス資料では、意味の相対頻度を統計できるため、明治以降の年次推移に伴う使用状況は、相対頻度として提示される。

以下では、第 3 章に示した語彙配列に従い、各語を説明する。

²⁵³ 第 2 章の辞書類を参照。

4.2.1 「慈悲」

本節は、データ分析を通して、「慈悲」の意味変化と使用分布について検討する。「慈悲」の仏教的意味は、「仏教：仏がすべての衆生に対し、生死輪廻の苦から解脱させようとする憐愍の心。智慧と並んで仏教が基本とする徳目。」である²⁵⁴。一般的な意味は、「一般：①いつくしみあわれむ心。また、なさけ深い様子。②あわれみを請う。③慈悲をかけるが、仇とする。」である。

表 4-2-1：JKLib 古典文学における「慈悲」の意味使用分布

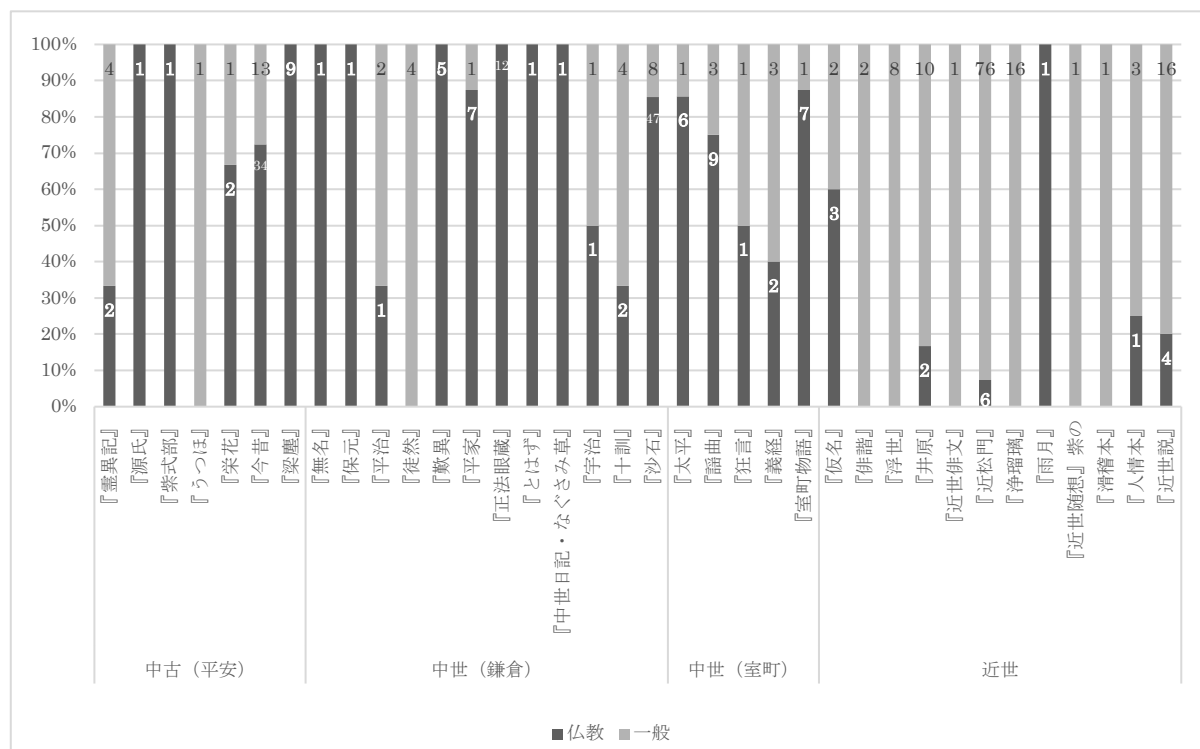
項目分類 時代	作品名	意味分け				用例数
		仏教	一般			
			①	②	③	
中古（平安）	『靈異記』	6	0	0	0	6
	『源氏』	1	0	0	0	1
	『紫式部』	1	0	0	0	1
	『うつほ』	0	1	0	0	1
	『栄花』	2	1	0	0	3
	『今昔』	47	0	0	0	47
	『梁塵』	9	0	0	0	9
小計		66	2	0	0	68
中世（鎌倉）	『無名』	1	0	0	0	1
	『保元』	1	0	0	0	1
	『平治』	1	2	0	0	3
	『徒然』	1	3	0	0	4
	『歎異』	5	0	0	0	5
	『平家』	8	0	0	0	8
	『正法眼蔵』	12	0	0	0	12

²⁵⁴ 中村元等（2023）前掲書.p.460.

	『とはず』	1	0	0	0	1
	『中世日記』 なぐさみ草	1	0	0	0	1
	『宇治』	1	1	0	0	2
	『十訓』	3	3	0	0	6
	『沙石』	50	5	0	0	55
中世（室町）	『太平』	6	1	0	0	7
	『謡曲』	9	3	0	0	12
	『狂言』	1	1	0	0	2
	『義経』	2	1	2	0	5
	『室町物語』	7	1	0	0	8
小計		104	27	2	0	133
近世（江戸前期～中期）	『仮名』	3	2	0	0	5
	『俳諧』	0	2	0	0	2
	『浮世』	0	2	6	0	8
	『井原』	2	9	0	1	12
	『近世俳文』	0	1	0	0	1
	『近松門』	6	58	15	3	82
	『浄瑠璃』	0	13	3	0	16
	『雨月』	1		0	0	1
	『近世随想』 紫の	0	1	0	0	1
近世（江戸後期）	『滑稽』	0	1	0	0	1
	『人情』	1	3	0	0	4
	『近世説』	4	13	2	1	20

小計	17	105	26	5	153
合計	193	133	28	6	354

グラフ 1：「慈悲」の意味使用分布と変化傾向



(1) 中古・中世における「慈悲」

まず、グラフ 1 を概観すると、「慈悲」は、中古から中世の資料において、仏教語として用いられ、主に仏や菩薩が衆生を解脱させようとする憐愍の心や、仏教の基本的徳目を示していることがわかる。特に、3.1 節で説明した「三縁の慈悲」については、JKLib 古典文学では明確に分類されておらず、広く大雑把に「慈悲」として使用されている可能性が考えられる。

例えば、景戒作『日本霊異記』（822）上巻には、次のように記されている。

斯乃修行之功。遠流芳名、慈悲之徳、長存美譽也。²⁵⁵

²⁵⁵ JKLib 古典文学『日本霊異記』第二十六「持戒比丘の浄行を修めて、現に奇しき験力を得し縁」p.88.

訳：これこそが修行の功德である。遠くまでその名声は伝わり、慈悲の徳は長く称えられ、美しい誉れとして残るのである。

ここでは、仏道に励んだ結果（修行の功）として、ある人物の名声や徳が世に広く知れ渡り、長く称えられるという因果的な功德思想を示している。このことから、「慈悲」は、単なる感情ではなく、仏縁に根ざした慈悲行として理解できよう。また、『今昔物語集』（12C 前半）巻十二には、次のように示されている。

譬ヒ前世ノ悪業拙シト云フトモ、仏慈悲ヲ垂レ給ヘ。²⁵⁶

訳：たとえ前世の悪業がつたなくても、仏様、どうぞお慈悲を施してください。

ここは、ある人物は罪深いが、仏の慈悲を信じて救済を願うという仏教説話における信仰姿勢を表している。ここでの「慈悲」は、仏や菩薩からの大慈悲を指すのである。

特に、鎌倉時代の仏教法語集や説話集には、仏教的価値観を民衆に伝える文献なので、当然「慈悲」が頻繁に使われる。このことは、鎌倉時代は、戦乱や飢饉などが相次いだ不安定な時代であり、仏教救済論が重要視されたことが想定できる。そして、鎌倉新仏教の興起は、仏法の実践や救済が一般庶民までに普及するきっかけとなったため、世人は、仏法へ帰依することで、救われるという仏の慈悲の理念を認識するようになったと見てよい。

ほかに、「慈悲」は、仏教的慈悲に違う用法が散見される。例えば、

『うつほ物語』「俊蔭」（10C 後半）には、次のように説かれている。

日本よりこの山を尋ねる大いなる心ばへは、父母が愛子として、一生にひとり子なり。親のかへりみのあつく、慈悲の深かりしを捨てて、国王の仰せのかしこかりしによりて渡れり。²⁵⁷

訳：私（俊蔭）が日本からこの山を訪れようとする大いなる志は、父母が愛するひとり子としての思いにかなっている。親の深い慈悲をふり捨てて、帝のありがたいご下命を受けて、唐土に渡っ

²⁵⁶ JKLlib 古典文学『今昔物語集』（1）巻第十二 第十九「薬師仏身より薬を出して盲女に与ふる語」 p.199.

²⁵⁷ JKLlib 古典文学『うつほ物語』（1）「俊蔭」〔五〕 p.26.

て来ました。

ここでは、平安期の留学僧俊蔭が親元を離れて唐に渡る心情を述べている。この場面での「慈悲の深かりし」は、仏教的慈悲ではなく、特に親が子に向ける個人的かつ感情的な愛情の深さとして使われると言ってよい。

また、このような一般的な用法が仏教関連の作品にもみられる。例えば、『日本霊異記』（822）下巻にある一例を示す。

此天皇時、天下旱厲有。又天災地妖、飢饉雖繁多有。又養鷹犬、取鳥猪鹿。是非慈悲心。²⁵⁸

訳：この天皇の時代、天下は干ばつがひどく、また天災や地の異変、飢饉も多く起こった。また、鷹や犬を飼い、鳥や猪や鹿を捕えることもあった。これもまた、慈悲の心の有無によるものである。

この文は、苦しむ民衆・生き物の命に対して心を動かす慈悲を基準とし、それに反する支配者の行為が「非慈悲」とであると批判している。ここでの「慈悲」は、あらゆる生き物に対する心の哀れみや助けようとする心であり、仏教の思想としての慈悲とは異なる。

また、無住道暁（1227～1312）撰『沙石集』（1279～1283）には、

親り見付けて侍りしかば、宿世の敵たる上は、命を断つべかりしを、慈悲をもて助けて、（後略）²⁵⁹

訳：近くで見守っていたところ、宿世の敵であるにもかかわらず、本来なら命を絶つべき相手を、慈悲の心によって助けた。（後略）

とあり、前世における敵の命を奪わず、逆に相手を助けたという行動を示している。このように、

「慈悲」は、個人的な寛容さや、相手に対する情けの気持ちとして使われている。仏教的な慈悲の理

²⁵⁸ JKLlib 古典文学『日本霊異記』下巻・第三十九 pp.370～372.

²⁵⁹ JKLlib 古典文学『沙石集』巻第九・四〔一〕 p.454.

念よりも、現世的な倫理・情感に根ざしたものと考えるのが適切であるといえる。さらに、『十訓抄』（13C 後半から 14C 初）には、

隆禪、無縁の尼をあはれぶ。慈悲の心をもととして、かかる目にあひけるこそあさましけれ。²⁶⁰

訳：隆禪は、縁のない尼を哀れに思った。その心の根底には慈悲があり、このような目に遭っているのは実に嘆かわしいことだと思ったのである。

とあり、「慈悲の心」は、隆禪という人物が尼の苦しみに対する一般的な情けや同情心を指すことである。

以上の点から、「慈悲」という語は、文脈に応じて仏教的意味の大慈悲として用いられる一方で、個人的・倫理的な情感としても浸透していたといえる。特に、仏教道徳を宣伝する『沙石集』や『十訓抄』での用法から、鎌倉時代には、仏教的救済の理念が民衆に受容される同時に、日常生活や倫理観に基づく慈悲の価値も同時に重視されていたことがうかがえる。

さらに、室町時代の 5 つの作品における「慈悲」の使用状況を分析すると、仏教的意味と一般的な意味が併用される傾向があるものの、いまだに仏教的意味での使用が主流であったと考えられる。

（2）近世における「慈悲」

次に、表 4-2-1 では、近世資料では仏教的意味が滅多に用いられていなかったということを示す。「慈悲」は、仏教的意味から主に「いつくしみあわれむ心。また、情け深い様子」という一般的な意味へが使われるようになっていた。例えば、浅井了意作『浮世物語』（1661）には、

これは諸国修行の医師也。なに煩ひなりとも、慈悲のために脈をもとり、薬をあたへ灸をも点じてあたふべし。²⁶¹

²⁶⁰ JKLlib 古典文学『十訓抄』中 第七・七ノ二十二 p.317.

²⁶¹ JKLlib 古典文学『仮名草子集』「浮世物語」巻第二〔二〕 p.121.

訳：これは各地を巡って修行している医師である。どのような病であっても、慈悲の心から脈を診察し、薬を与え、灸をすえて治療するのである。

とある。ここでは、諸国を巡った医者、病に苦しむ患者に、情けを与えながら、施術をしようとすることを述べている。ここでの「慈悲」は、情け深い、慈しむ哀れみの心という一般的な意味である。

ほか一般的な意味での使用例は、浄瑠璃作品や『近世説美少年録』、『浮世草子集』において確認できる。用例の文脈は慈悲をかけて仇とすることや慈しみを請い願うこと、期待することなどのような心的かつ感情的な側面を示す。例えば、『野白内証鑑』（1710）には、

正真の大津馬の追がらしのやうになりてはてませうによつて、とても御慈悲にはばかりながら御弟子になされて、いつ迄も御手廻りでおつかひなされて下されませ。²⁶²

訳：ほんとうに大津馬の追いがらしのようになってしまうでしょうから、どうせ御慈悲をお掛け下さるなら恐れ入りますが御弟子になさって、いつまでもお側でお手伝いいたしますようお願い申し上げます。

とある。この一文は、話し手に対する敬意と謙遜を表すものであり、相手への尊敬の念を込めている表現である。ここでの「慈悲」には、相手の助けや情けを借りて欲しいという意図が窺える。

また、近松門左衛門作浄瑠璃の『博多小女郎波枕』（1718）には、

小女郎わつと声を上げ、待つてくだされ、連れ立ちたい。遅いかといか殺さるる我が命、皆様、お慈悲に、今ここで殺してくだされ。²⁶³

訳：小女郎は「わつ」と声を上げ、待つてください。一緒に行きたい。遅いか早いか、いずれ私の命は奪われる運命である。皆さま（捕手たち）、どうかお慈悲をもって、今ここで私の命をお取りください。

²⁶² JKLlib 古典文学『浮世草子集』「野白内証鑑」五之巻三十番 p.418.

²⁶³ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』「博多小女郎波枕」（1）下之巻〔二五〕 p.200.

とある。ここでは、小女郎が自らの運命の必然性を深く自覚しつつも、捕手たちに対して哀れみと慈悲を求める心情が示されている。そして、江戸後期の曲亭馬琴作『近世説美少年録』（1829）には、

いかでこの義を箭五郎に、御教諭ありて納得せられば、こよなき守のおん慈悲ならん。只管願ひ奉る。²⁶⁴

訳：どうかこの条件を、箭五郎にお諭しなされて納得させなさるならば、この上ない御領主の御慈悲でございましょう。

とある。「こよなき守のおん慈悲ならん」という表現から、奉公人が主人に心からの誠意を込めてお願いをしていることがうかがえる。当時社会では、階層地位による尊敬や謙遜の心を身に着けることが重んじられた。

このように、文脈において「お慈悲」と述べることで、相手の情けや寛容を切実に願う個人的・倫理的な情感としての慈悲が表現されていると理解できる。

なお、『今宮の心中』（1711）には、「慈悲」は、次のような用例もある。

悪事と知らぬ主の慈悲、仇となりたる身の果ての、冥加に尽きしも道理なり。²⁶⁵

訳：主人の善意であったことを知らずに行った悪事が、自分に災いとなって返ったとしても、それが神仏の加護を失う結果になったとしても、当然のことである。

ここでは、灸据えの鍵を盗もうとした二郎兵衛の悪事に対し、主人はそれに気付かず、かえって彼の労苦を思いやって休ませた。結果として、主人の善意（慈悲）が逆効果となっている。ただし、このような一般語としての用法は、一部の資料でのみ見られるものなので、広く用いられていたとはいえない。

さらに、「慈悲」は、他者への布施、助けようとする気持ち、また親からの慈しみの心などの用法は、同時代の浄瑠璃作品にも確認できる。例えば、『国性爺合戦』（1715）の例は以下のとおりである。

²⁶⁴ JKLlib 古典文学『近世説美少年録』（2）第三輯・三・第二十五回 p.132.

²⁶⁵ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』（2）「今宮の心中」中之巻〔一三〕 p.311.

しかれば子孫末孫の恥辱逃れ難し、恩愛不便の妻を害し、女の縁に引かれざる。義信の二字を額に当て、さっぱりと味方せんため、ヤイ錦祥女、止むる母の詞には慈悲心こもる。殺す夫の劍の先には忠孝こもる。親の慈悲と忠孝に命を捨てよ女房と、理非をかざらぬ勇士の詞、オ、聞き分けた。

266

訳：それゆえ、子や孫の恥を逃れることは難しい。恩愛に厚い妻を殺し、女の情に引かれてはいけない。「義信」という二文字を額に掲げ、さっぱりとこちらの味方になろうとするやい（錦祥女）は、母の言葉に慈悲の心を感じた。人を殺す夫の劍先には忠や孝が込められている。「親の慈悲と忠孝のために命を捨ててくれ、女房」と理屈を並べることなく語る勇士の言葉を、彼女は素直に聞き入れた。

ここでの「慈悲」は、母の深い愛情と哀れみの心を表している。また、『女殺油地獄』（1721）には、次の一節がある。

徒士頭山本森右衛門、与兵衛が、両脇掻いてぎやつとのめらせ、膝を背骨にひしぎ付くる。ア、お侍様、怪我でござる。御免なりませ、お慈悲くと、吠え面かく。²⁶⁷

訳：徒士頭の山本森右衛門は、与兵衛の両すねを払って、ぐつとのしかかり、膝を背骨に強く押しつけてねじ伏せた。「ああ、お侍さま、怪我をいたします！どうかお許しくださいませ。お慈悲を、お慈悲を」と泣き面になって喚き立てる。

ここでは、徒士に押さえつけられた与兵衛が、命乞いや助命を懇願している場面が描かれている。ここでの「慈悲」は、「助け」や「情け」を意味し、命を救ってほしいという切実的な思いを込めて発せられた語として用いられている。

要するに、中古～中世（平安時代～鎌倉時代）において「慈悲」は仏教語としての使用が中心である。特に、鎌倉時代には衆生への救済が注目されている。これは当時、社会不安や仏教救済思想の流布、仏

²⁶⁶ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』(3)「国性爺合戦」第三〔三七〕 p.313.

²⁶⁷ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』(1)「女殺油地獄」上之巻〔四〕 p.217.

教の興隆に関係があると考えられる。近世になると、「慈悲」は仏教語としての意味から転じて、主に「情け」や「思いやり」といった一般的な意味で用いられるようになる。より人間的な感情、または道徳的な情けとして使用される傾向が顕著にみえる。これにより、慈悲は仏教的概念から脱却し、社会生活に根差した感情語へと変容したと言ってよい。

(3) 明治・大正期における「慈悲」

本項では、明治期から「慈悲」の意味を検討しておきたい。

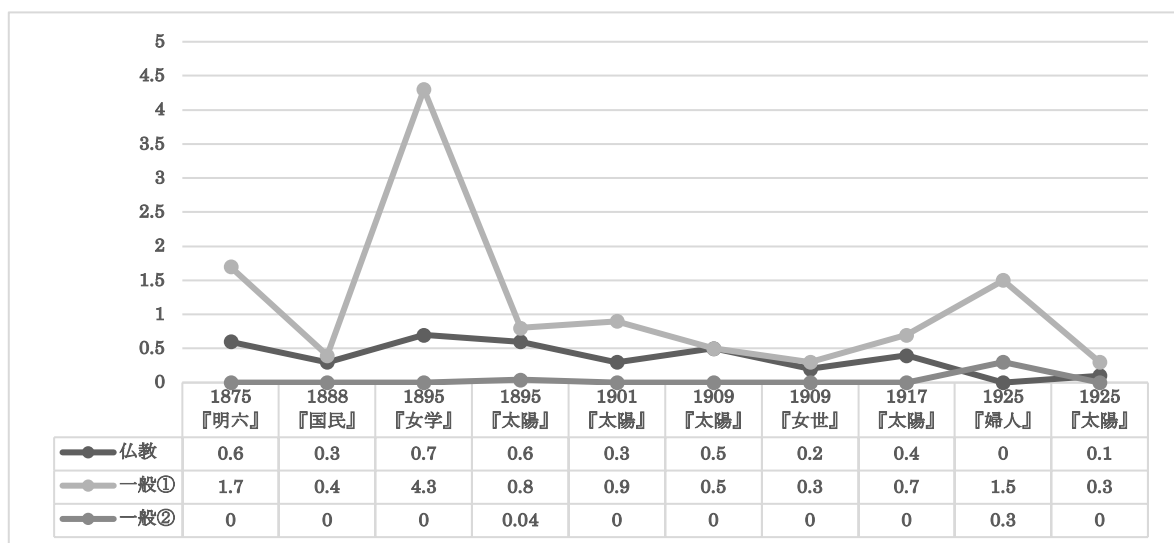
表 4-2-2 : CHJ 明治大正編 I における「慈悲」の意味使用分布

項目分類 年次	意味分け			用例数
	仏教	一般①	一般②	
1875『明六』	1	3	0	4
1888『国民』	3	4	0	7
1895『女学』	5	29	0	34
1895『太陽』	13	19	1	33
1901『太陽』	6	20	0	26
1909『太陽』	10	10	0	20
1909『女世』	1	2	0	3
1917『太陽』	7	13	0	20
1925『婦人』	0	9	2	11
1925『太陽』	2	8	0	10
合計	48	117	3	168

まず、表 4-2-2 によれば、明治・大正期に見られる「慈悲」は、全て 4 つの意味を示しており、仏教的意味もあるが、主に「いつくしみあわれむ心、情け深い」といった一般①の意味としての使用例が多いことを確認した。特に、1895 年や 1901 年、1917 年などの資料における用例数は注目に値すべき

である。一方、情けを期待するといった人間的な感情を示す用法は、ほとんどないことがうかがえる。これは、この時期の身分差やそれに基づく尊敬の感情が影響しているかもしれない。つまり、身分の差異が大きく存在した江戸時代においては、助けなどを求める対話場面で、「慈悲」という語が謙遜や尊敬の気持ちを表す表現として機能していたのである。ところが、明治・大正期以降、社会的身分制度が廃止され、一般の民衆も平等な権利を求めるようになった。その結果、このような用法が見られなくなるようになったと考えられる。

グラフ 2：「慈悲」の年次ごとの意味の変化



グラフ 2 は、意味の使用頻度を統計した。グラフ 2 によれば、この時期では、一般①が主に使用された意味である。この意味として、1895 年の『女学』には 4.3 の高い使用頻度に達するが、その後、急激に下落し、1925 年の『婦人』において使用頻度が微かに上昇するにとどまり、全体としては減少の傾向が見られる。

なお、明治・大正時期の資料では一般①の意味として、「無慈悲」や「慈悲心」、「慈悲深く」などの表現が多く見られる。例えば、岩野泡鳴の『女学雑誌』（1895）「悲劇・魂迷月中双・一名、桂吾良」には、「まァ、こんなことがあらう？いかに無慈悲な母様でヤとて、いやなものを無理によめにやる、（後略）」とある²⁶⁸。（訳：まあ、こんなことがあるだろうか。どんなに無慈悲な母親でも、嫌なものを無理に嫁に

²⁶⁸ 60M 女雑 1894_41014,75280.

やる、(後略)) ここでは、母親の慈悲のない様子が描かれている。ここであげた例のような表現は、資料での使用状況をまとめると、表 4-2-3 のようになる。

表 4-2-3 : CHJ 明治・大正 I における一般①の意味としての常用表現使用状況

表現	「無慈悲」 (慈悲無き、慈悲ない)	慈悲心	慈悲深
用例数	27	14	14

上表によれば、「無慈悲」や「慈悲無き」という表現は 27 例であり、約総数の 2 割程度を占めている。ほかの表現に比べ、使用率が高いといえる。

一方、仏教的な意味の使用頻度は、全体の約 3 割を占めているが、この時期においてはあまり用いられなくなったとうかがえる。

要するに、明治・大正期における「慈悲」の使用には、一般的な意味としての「慈悲」が主流となり、日常的な文脈での使用が増加したということである。一方で、江戸時代特有の敬意や請求などの感情を込めた用法は社会構造の変化に伴って消滅し、使用されなくなった。また、資料ではよく否定形は感情表現として頻繁に用いられている。さらに、年を追うごとにその使用頻度は減少する傾向にある。ただし、ではあるが、女性向け資料に限っては「慈悲」は多く登場した。例えば、『女学雑誌』「少年教育・日曜学校教任者心得」(1894 年、作者不明) には、次のような内容が記されている。

總べての少年教育法たり。即ち女學とす。己れ先づ眞理に充たされ音節容姿居動總て兒女の模範たらざるべからず。行ひ得らるる丈け慈悲心を現はすこと特に下等社會の兒女に向つては最も然り雨天雪日又は寒き時暑き時など慰め、痛はり、褒め、勵ます等は力ある感化法なり。²⁶⁹

訳：すべての少年教育法は、すなわち女子教育にも通じるものである。まず自分自身が眞理に満たされていなければ、言葉や姿、立ち居振る舞いに至るまで、子どもたちの模範となることはできない。実行できる範囲で慈悲の心を示すことは、特に下層社会の子どもたちに対して重要である。雨や雪の日、あるいは寒い日や暑い日などに、慰めたり、痛みを分かち合ったり、ほめたり、励ま

²⁶⁹ 60M 女雑 1894_39003,1630.

したりすることは、強い教育的影響を持つ方法である。

この一文では、女子に教育的な手段として、自己の模範と具体的な行動を示している。ここでの「慈悲」は、個人的な感情および効果的な教育も応じて思いやりの心を指している。また、「親の慈悲」として、多く用いられる。『女学雑誌』「女子教育十年後の化粧」（1895年、作者不明）には、次のように説かれている。

吾人は、此の親心を評して、善し悪しは言はざるべし。ただし、之を至情として許し乍ら、一言、其の至情の爲めに、注意する所あらんとす。これ、折角の親の慈悲が反つて其子の爲の讎となり、もとこれ親たる人自身の本意にもあらぬ反対の結果を生ぜんことを恐るれば也。²⁷⁰

訳：私たちは、この親の心を評価する際に、善いか悪いかを論じるべきではない。ただし、この心を深い愛情として認めつつも、一言付け加えたい。この深い愛情ゆえに、注意すべき点がある。せつかくの親の慈悲がかえって子のためにならず、親自身の本意に反した結果を招くことがあるのを恐れるためである。

この文章での「慈悲」は、親の子に対する深い思いやり・愛情を指しながら、教育的・倫理的において方法や度合いを配慮すべきことも強調されている。

そして、野口貞子の『婦人倶楽部』（1925）「嘆きと祈りの中に二年間」には、次のような記述がみられる。

父と母も兄妹も私の手を握つては、頭に軽く手を置いては、『心配しなくたっていい、きつとなほる。』と言つてなぐさめてくれるのでした。ああ親の慈悲、兄妹の情、私は、ほんたうに嬉し泣きに泣きました。それから間もなく、私は蒲郡の海岸へ轉地療養に参つたのでございました。²⁷¹

訳：父や母、兄妹も私の手を握ったり、頭にそっと手を置いたりして、「心配しなくても大丈夫、きつと良くなるよ」と慰めてくれました。ああ、親の慈悲、兄妹の情に、私は本当に嬉しくて、涙

²⁷⁰ 60M 女雑 1895_07006,4990.

²⁷¹ 60M 婦俱 1925_03121,11710.

が止まりませんでした。それから間もなく、私は蒲郡の海岸へ静養に行くことになったのです。

ここで、「慈悲」は親の深い思いやりや優しさを表現しており、感情的・倫理的な面が示されている。

これらの例から、明治・大正期における女性向け資料において「慈悲」は、女子教育や家庭内の倫理観における具体的な思いやりを表す語として用いられていたことがわかる。林（2013）は、近代初期（明治期）における仏教教団と国家・制度との関係の変化に着目し、身分制の廃止や戸籍制度の成立、教導職の制度化などが近代仏教の語彙や役割に多大な影響を与えたと指摘している²⁷²。このことから、近代社会における身分制度の解体や教育思想の転換といった社会構造の変化が、「慈悲」という語の意味変容と深く関わっていたことがうかがえる。このように、「慈悲」は時代の社会意識の変化や仏教的価値観の変容を反映しながら、その意味と用法を大きく変えていったといえる。

次は、昭和期以降の「慈悲」の意味合いについて見てみる。

（4）昭和期以降の「慈悲」

昭和期の資料における「慈悲」の使用は、先行する明治・大正期と比較してさらに減少している。その意味別使用状況を表 4-2-4 に示した。

表 4-2-4：SHC における「慈悲」の意味使用分布

項目分類 年次	意味分け		用例数
	一般①	仏教	
1933	24	7	31
1941	22	1	23
1949	9	0	9
1957	19	3	22
1965	3	0	3
1973	12	4	16

²⁷² 林淳（2013）「明治仏教から近代仏教へ」『禅研究所紀要』（42）pp.45～48.

1981	7	2	9
合計	96	17	113

上表によれば、昭和期においても、「慈悲」は明治・大正期に主要であった意味で継続的に使用されている。とりわけ、「無慈悲」の用例が 42 件であり、全体の約 4 割を占めている。一方で、仏教的意味に基づく用例も確認されるものの、その頻度は極めて限定的である。このことから、「慈悲」は、仏教的意味をかるうじて残しつつも、主に一般的な感情語として日常的に用いられる語へと変化していったと考えられる。

続いて、この主要な意味の年次的推移状況を表 4-2-5 に提示する。

表 4-2-5 : CHJ 明治大正編 I および SHC における「慈悲」の主要な意味の使用傾向

年次	1875	1882	1888	1895	1901	1909	1917	1925	1933	1941	1949	1957	1965	1973	1981
意味	一般①：慈しみの心、情け深い。														
頻度	1.7		0.4	1.6	0.9	0.4	0.7	0.6	0.6	0.7	0.6	0.5	0.1	0.3	0.2

上表によれば、「慈悲」は「慈しみの心、情け深い」を表す一般①の用法は、年の推移とともに全体的に減少していく傾向を示しており、特に昭和期にその傾向が顕著に見られる。このことから、「慈悲」は次第に一般語としてはあまり使われなくなり、他の語に置き換えられたのではないかと推測できる。

そこで、現代における使用実態を確認するために、筆者は、現代日本語書き言葉均衡コーパス (BCCWJ) を用い、同義的意味領域に属する一般語の使用状況を調査した。その結果、「慈悲」と意味的に近接する語として挙げられる「同情」「思いやり」「人情」等²⁷³の用例数は、それぞれ 1145 件、859 件、517 件と高頻度を示している。

以上の結果から、「慈悲」は一般語としての使用頻度を低下させつつも、その意味内容自体は、より日常のかつ機能的な語彙へと分散・継承されている可能性がある。また、現代では、「慈悲」は、仏教や文学的な文脈で用いられる傾向がみられ、一般語として使用は限定的であると考えられる。

²⁷³ JapanKnowledge (ジャパンナレッジ) における大野 晋, 浜西正人著『角川類語新辞典』(2021 年版)「486 同情」項を参照。

(5) まとめ

「慈悲」という語の使用状況および意味の変遷を通時的に検討した結果、中古から中世にかけては、主に仏教的意味として用いられていたことが確認された。これは、戦乱や飢饉といった社会不安の増大、および仏教の大衆化と密接に関係しており、衆生救済という宗教的実践の中で、「慈悲」は重要な仏教語として機能していた。

しかし、近世（江戸時代）に入ると、「慈悲」は、仏教的語義を保持しつつも、その意味領域を次第に拡張し、人間的かつ道徳的な「情け」や「あわれみ」などの一般的な意味で使われるようになった。特に、身分制度に基づく敬意や請願的な使い方が顕著であり、「慈悲」は対人関係における感情や礼儀を表す語としても機能していた。

さらに、明治・大正期になると、社会構造や思想の近代化に伴って、身分的文脈に基づく用法はほぼ消失し、「慈悲」は一般的な感情語として日常的な文脈で多く使われるようになった。なお、その中に、特に否定形の「無慈悲」も頻繁に登場し、評価的感情表現としての機能が前景化している。また、女性向け資料において一時的にその使用頻度が上昇したことも確認できた。これは、当時の女子教育や家庭道德の浸透との関連を示唆するものと考えられる。

そして、昭和期以降も「慈悲」は明治・大正期に形成された一般語的用法を受け継ぎながら、仏教的意味は一部に限定されて存続しているにすぎない。

現代において、「慈悲」は一般語としての使用頻度を大きく低下させており、仏教的文脈や特定の文学作品において用いられているが、その意味内容は、「同情」「思いやり」「人情」など、より現代的で具体的な語へと分散していると考えられる。このような変化は、個人的な感情理解の深化、近代以降の教育や思想の変化、さらに言語の口語化などの要因によって促進されたものであると考えられる。

以上で、「慈悲」に対する考察を終え、次節では「世界」という語の検討に移る。

4.2.2 「世界」

本節は、データ分析を通して、「世界」の意味変化と使用分布について検討する。「世界」の仏教的意味は、「仏教：①梵語 *loka-dhātu* の訳。衆生の住む所。須弥山を中心とした四大洲を一世界とし、三千大千世界によって全宇宙が構成されているとされる²⁷⁴。②仏の境界や住む浄土²⁷⁵。」である。一般的な意味は、「一般：①-（イ）世間。世の中。（ロ）既知の地域、それ以外の未知の地域。（ハ）諸国家の合体。地球全体。②あたり一帯。③遊興の行なわれる場。④歌舞伎・浄瑠璃で、戯曲の背景となる特定の時代・所・人物群の類型。⑤同一種類のものの集まり。⑥自分が得意とする分野。」である。

表 4-2-6：JKLib 古典文学における「世界」の意味使用分布

項目分類 時代	作品名	意味分け									用例数
		仏教		一般							
		①	②	①：(イ) -○ (ロ) -● (ハ) -◎	②	③	④	⑤	⑥		
上代 (奈良)	『万葉』	1	0	0	0	0	0	0	0	1	
中古 (平安)	『竹取』	0	0	3○	1	0	0	0	0	4	
	『漢詩集』	1	0	0	0	0	0	0	0	1	
	『大和』	1	0	1●	1	0	0	0	0	3	
	『蜻蛉』	0	0	1○,3●	0	0	0	0	0	4	
	『うつほ』	4	0	7○,3●	0	0	0	0	0	14	
	『和漢』	1	0	0	0	0	0	0	0	1	
	『源氏』	0	1	2○,12●	0	0	0	0	0	15	
	『浜松』	0	0	2○,19●	0	0	0	0	0	21	
	『狭衣』	2	0	1●	0	0	0	0	0	3	
	『栄花』	9	1	4○,1●	0	0	0	0	0	15	

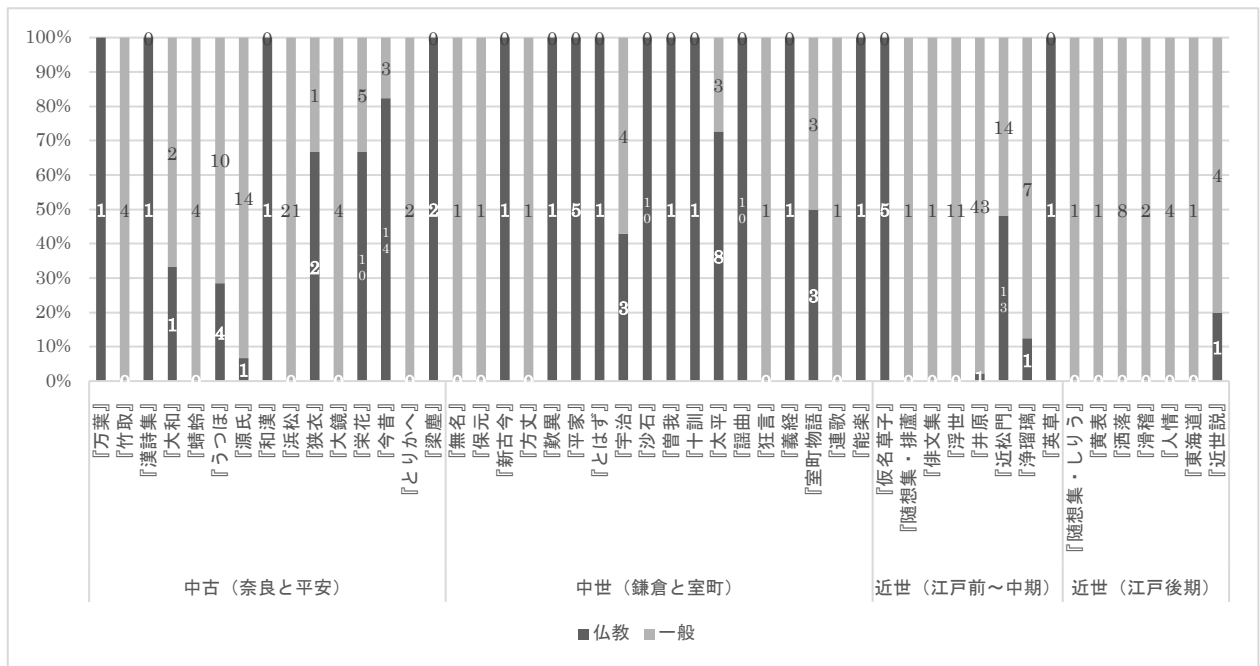
²⁷⁴ 中村元等（2023）前掲書.p.614.

²⁷⁵ 石田瑞鷹（1997）『例文仏教語大辞典』東京：小学館.p.650.

	『大鏡』	0	0	1〇,3●	0	0	0	0	0	4
	『今昔』	8	8	3●	0	0	0	0	0	19
	『とりかへ』	0	0	2●	0	0	0	0	0	2
	『梁塵』	0	2	0	0	0	0	0	0	2
小計		27	12	20〇,48●	2	0	0	0	0	109
中世（鎌倉）	『無名』	0	0	1●	0	0	0	0	0	1
	『保元』	0	0	1〇	0	0	0	0	0	1
	『新古今』	0	1	0	0	0	0	0	0	1
	『方丈』	0	0	0	1	0	0	0	0	1
	『歎異』	1	0	0	0	0	0	0	0	1
	『平家』	5	0	0	0	0	0	0	0	5
	『とはず』	0	1	0	0	0	0	0	0	1
	『宇治』	2	1	3●	1	0	0	0	0	7
	『十訓』	1	0	0	0	0	0	0	0	1
	『沙石』	10	0	0	0	0	0	0	0	10
	『曾我』	0	1	0	0	0	0	0	0	1
中世（室町）	『太平』	6	2	3〇	0	0	0	0	0	11
	『謡曲』	4	6	0	0	0	0	0	0	10
	『狂言』	0	0	1〇	0	0	0	0	0	1
	『義経』	1	0	0	0	0	0	0	0	1
	『室町物語』	0	3	2〇,1●	0	0	0	0	0	6
	『連歌論』	0	0	0	1	0	0	0	0	1
	『能楽論』	1	0	0	0	0	0	0	0	1

小計		31	15	7〇,5●	3	0	0	0	0	61
近世（江戸前期～中期）	『仮名』	3	2	0	0	0	0	0	0	5
	『浮世』	0	0	10〇,1●	0	0	0	0	0	11
	『井原』	1	0	36〇,3●,2◎	1	1	0	0	0	44
	『近世俳文』	0	0	1●	0	0	0	0	0	1
	『近松門』	8	5	11〇, 1◎	1	1	0	0	0	27
	『浄瑠璃』	0	1	6〇	0	0	0	1	0	8
	『英草』	0	1	0	0	0	0	0	0	1
	『近世随想』排蘆	0	0	1〇	0	0	0	0	0	1
近世（江戸後期）	『黄表』	0	0	0	0	0	0	0	1	1
	『洒落』	0	0	1〇	0	4	3		0	8
	『滑稽』	0	0	1〇	0	0		1	0	2
	『人情』	0	0	3〇	0	0		1	0	4
	『東海道』	0	0		0	0	1	0	0	1
	『近世随想』しりう	0	0	1〇	0	0	0	0	0	1
	『近世説』	1	0	1〇, 1●	0	1	1	0	0	5
小計		13	9	71〇, 6●, 3◎	2	7	5	3	1	120
合計		71	36	160	7	7	5	3	1	290

グラフ 3：「世界」の意味使用分布と変化傾向



(1) 中古における「世界」

上表 4-2-6 とグラフ 3 によれば、平安時代では、「世界」は仏教語としての「三千大千世界」という意味が使用されつつ、「人間社会の全体、世の中」〈一般①- (イ)〉と、「自分が属している既知の地域以外の未知の地域」〈一般①- (ロ)〉という人間が生活している範囲を表す意味として、多くの資料で用いられたことが確認できる。その中には、一般①- (ロ) の意味の用例数が大いに占めている。以下、数例を挙げてみる。

第一例は、頻繁に「世界」が見られる紫式部作『源氏物語』 (1001～1010) である。

知らぬ世界に、めづらしき憂への限り見つれど、都の方よりとて、言問ひおこする人もなし。
ただ行く方なき空の月日の光ばかりを古里の友とながめはべるに、うれしき釣舟をなむ。²⁷⁶

訳：(源氏は良清という人が世の中の無常を嘆いたのに答えた場面である。) 世の中にも見も知らぬ他国で、世にもまれな苦しい経験をしつつしましたが、都の方からとっては、誰一人見舞の言葉を寄せてくれる人もいないのである。ただ、どこへ行くあてもない空の月や日の光だけを、昔なじみの友のように眺めて過ごしている。心うれしい釣船をいただいた。

²⁷⁶ JKLlib 古典文学『源氏物語』 (2) 「明石」 [五] p.233.

ここでの「世界」は、都を離れた土地をさし、自分にとって地理的に未知の異郷を意味する。したがって、この表現には、新しい環境での孤独や不安といった感情を表している。

第二例は、『浜松中納言物語』（1062）の文章である。

わが身は今は苔の衣にやつれて、松の葉を味はひにて過ぐすやうなるにうち添ひて、鳥の音だになごやかには聞こえぬ山ふところに埋もれて、露もたまらぬあばらやの下に、何のしつらひもなく、御衣などもしをれ、萎えばみて、仕うまつる人とても、かかる世界には、たれかはよろしきさましたらむ若き人の、絶えこもりて添ひ聞こゆるがあらむ。²⁷⁷

訳：今の私は、苔むした衣を身にまとい、松の葉を食べ物のようにして日を過ごすありさまで、そのうえ、鳥の声さえも穏やかに聞こえない山の奥深くにうずもれて暮らしている。露さえたまらないような粗末なあばら屋の中で、何の飾り気もなく、御衣（身分の高い人の衣）もすっかりしおれ、色あせてしまった。このような荒れ果てた世の中にあって、仕える人といっても、誰がまともな身なりでいられるであろうか。ましてや、若く美しい人が、絶えず私に寄り添ってお仕え申し上げるなどということがいるであろうか。

ここでの「たれかは」は反語表現として、いったい誰か〜だろうかを示す。この場合、「かかる世界」は単に地理的な空間ではなく、つらい状況の「世の中」を指すと言えよう。つまり、苦しい世の中に理想化された伴侶や仕える者の存在すら望めないという絶望が込められている気持ちを読み取れよう。

このような「世界」が人間社会の全体や世の中を意味するとき、それは社会構造や人間関係の枠組みといった意味にも当てはめることができる。一方、「未知の地域」としての「世界」は、自分にとって慣れない異質な場として、よく不安や孤独などの心理的含意をとも伴う。つまり、「世界」は仏教語としての空間的側面を強調しつつ、人が生きる場所としての個人の認識や感情などへと結びつく概念がこの時代で広がったことが想定されよう。

²⁷⁷ JKLlib 古典文学『浜松中納言物語』巻第三〔八〕 p.223.

その時代背景には、中古において仏教思想が広く浸透し、個人の感情や心の動きを重視する文学が発達したことが要因として挙げられる。平安時代には、仏教の無常観や末法思想が社会全体に深く浸透しており、特に浄土信仰による現世での輪廻無常思想の発達や、密教の修法の広まりを院政期の時代観と結びついていた²⁷⁸。人々は「現世からの離脱」や「浄土への往生」を願うようになり、この宗教意識が文学にも影響を与えた。『源氏物語』『浜松中納言物語』『蜻蛉物語』など多くの文学作品に仏教の無常観が表れている。特に、『源氏物語』における宿世観や仏観などの仏教的思想については、主要人物において仏の方便と宿世の作用が関連づけられていることを検討し、物語正編から続編にかけて仏観の変容が見られると佐藤（2002）が指摘する²⁷⁹。このように、仏教的観念は作品構造や登場人物の意識に反映されているといえる。一方、これらの文学作品では、「この世（世界）」を苦しみ場として認識し、人々は個人の内面を重視して現世を儚いものと感情的に捉える傾向を強めていった。「自分の属する社会（世の中）」や「苦しみを離れた場所（他方）」を指す語としての「世界」は、仏教的な空間概念を基盤としながらも、個人の心情と結びついた内面的な語へと展開したとみられる。したがって、この意味変化は、宗教的および文化的要因が複合的に作用した結果であるといえる。

（2）中世から近世における「世界」

中世では、「世界」は一般的に仏教的な意味を示す一方、稀に一般的な意味としての使用例も仏教作品に現れる。具体的に、『方丈記』『宇治拾遺物語』『連歌比況集』の例を挙げている。

第一例は、鎌倉時代の鴨長明作『方丈記』（1212）には次のように説かれている。

飢ゑ死ぬる者のたぐひ、数も知らず、取り捨つるわざも知らねば、くさき香世界に満ち満ちて、変りゆくかたちありさま、目もあてられぬ事多かり。²⁸⁰

訳：そういう餓死者が無数にあった。死骸の取り片付けようもないから、死臭が、そこらじゅうに漂って、腐爛してゆく様子は、目もあてられないことが多かった。

²⁷⁸ 速水侑（2006）『平安仏教と末法思想』吉川弘文館、pp.40～46.

²⁷⁹ 佐藤勢紀子（2002）『源氏物語』の仏観：方便の思いに即して『日本文学』51（12）p.1～11.

²⁸⁰ JKLlib 古典文学『方丈記』〔五〕p.22.

ここでは、遺体を取り去る方法を知らないため、死骸の死臭がそのあたり一帯に漂って腐っている様子は目を覆いたくなるのも多いと描かれている。ここに「世界」は、「あたり一帯」を示している。そして、第二例は、『宇治拾遺物語』（1213～1221）の文である。

地蔵菩薩は暁ごとに歩き給ふといふ事をほのかに聞きて、暁ごとに地蔵見奉らんとて、ひと世界惑ひ歩くに、博打の打ちほうけてゐたるが見て、「尼君は寒きに何わざし給ふぞ」といへば。

281

訳：地蔵菩薩は毎日夜明け方にお歩きになるということを小耳に挟んで、毎朝明け方に、地蔵を拝み申したいと思い、あたり一帯をあてどなく歩き回っていたが、所在なさそうにしていた博打うちがこれを見て、「尼君はこの寒いのに何をしていらっしゃる」と言う。

老尼が地蔵を拝み申したいと思い、目的や方向性が定まらないままあたり一帯に歩き続ける様子を示している。ここでは、人物が探しているものを見つけない不安な心の働きを反映している。

さらに、このような心の働きを示す例として、第三例の宗長撰（1448～1532）『連歌比況集』にも次のような記述がある。

上は何とやらんおほどかに見えて、世界を恐れ憚る色をあらはしながら、心底には越度のなからんことを思ひたしなみて、心ざしを深くして、満座に見貶されぬやうに心を持つべし。²⁸²

訳：表面上はなんとなくおおらかに見えて、あたりを恐れはばかりの様子を示しながら、心の底では落ち度がないことを確認しつつ、心ざしを深く持ち、満座の人々に見下されないように心を持つべきである。

²⁸¹ JKLlib 古典文学『宇治拾遺物語』巻第一・十六 pp.50～51.

²⁸² JKLlib 古典文学『連歌論集』『連歌比況集』淀川 pp.165～166.

ここでは、大らかに見える表面上に対して、周囲に気を遣う様子を示しながら、落ち着かない心の状態や感情的なことを表している。「世界」も、「あたり一帯」を意味する。

このように、「世界」は「あたり一帯」を示す際に、生活範囲や環境などの空間としての意味を持っているが、話者の主観的認知や心理状態を反映する語として機能しており、心的・内面的視点を伴う特徴を有すると考えられる。

次に、江戸時代になると、「世界」は、一般①・(イ)へと主導的になっていた一方で、江戸時代後期には、多様な意味が登場した。

ここでは二例を挙げている。一例は山東京伝作『古契三娼』（1787）である。

このちう旦那がもってきておきいしたから、読んで見いしたが、すっぱり松葉屋ノ世界さ。²⁸³

訳：この間、旦那が持ってきてくださったので、読んでみたけど、まるっきり松葉屋の世界であったね。

「松葉屋」とは、前後文と注釈によると、「江戸町一丁目右側にある松葉屋半左衛門」のことである。ここでは、実在の店舗を象徴として用い、「松葉屋の世界」という表現は店舗の特徴や雰囲気、様式が色濃く出た世界を指していると解釈できる。

もう一例は、曲亭馬琴（1767～1848）作『近世説美少年録』（1829～1832）である。

其一部の世界不立、看官も又抛あらざれば、飽ぬ心地すなればなり。²⁸⁴

訳：その作品の世界を設定できず、読者もまた抛りどころがなく、満足できない気持になるからである。

これらの文は、文学作品や芸術表現における人物や世界観を表している。このような場合の「世界」は、仏教語や空間的意味ではなく、遊興場や歌舞伎などの芸能文化に関連する特定の類型を意味

²⁸³ JKLlib 古典文学『洒落本』「古契三娼」p.94.

²⁸⁴ JKLlib 古典文学『近世説美少年録』（3）第三版・巻十一 p.23.

する。このような意味の展開は、江戸期の都市文化の成熟と娯楽文化の発展と関連して生じた日本独自の意味拡張であると想定される。

要するに、「世界」という語は、時代ごとに異なる意味領域を展開しつつ、常に語の背後にある思想的・文化的背景と深く結びついてきた。

平安時代（中古）においては、仏教語としての空間的側面を基盤としながらも、未知の地域や人間社会を指す語として、個人の感情や不安と結びついた意味が強く見られる。

また、中世においては、仏教思想に基づくなかで、語が示す空間が人間の主観的認知や内面と交錯するようになり、「世界」は心の動きの空間として描かれることがある。

さらに、江戸時代になると、「世界」は芸能文化の中で物語の類型や作風、舞台背景を示す語として新たに定着し、歌舞伎や洒落本などに見られるような独自の意味的特徴を形成するようになる。

このように、「世界」は仏教的宇宙観から派生しながら、文学や芸能の発達とともに、空間的・社会的・心理的側面を含んだ多層的かつ多義的な語として変容してきた。この変化を通して、時代ごとの人々の生き方や価値観、文化的感性をも読み取ることができる。

続いて、明治・大正期に見られる「世界」の考察を行う。

（3）明治・大正期における「世界」

明治・大正期に入ると、西洋文化の伝来に伴い、「世界」という意味に変化がみられる。後述のように、一般⑦の用例が増えていく。一般⑦の意味は、「{英} world の訳。広義は天地、宇宙のこと。哲学で、同一の空間、時間内に存在し、相互作用によって結びつけられているすべての事物や過程を含む全体。」である。

表 4-2-7：CHJ 明治大正編 I における「世界」の意味使用分布（200 件抽出）

項目分類 年次	意味分け						用例数
	一般①-（イ）	一般①-（ロ）	一般：①-（ハ）	一般②	一般⑤	一般⑦	
1875『明六』	0	0	2	0	0	0	2
1882『東洋』	1	0	1	0	0	1	3

1888『国民』	2	0	6	0	19	0	27
1895『女学』	0	0	6	0	1	2	9
1895『太陽』	1	0	17	0	7	0	25
1901『太陽』	3	0	14	0	11	0	28
1909『太陽』	3	0	24	3	3	1	34
1909『女世』	1	0	1	0	0	0	2
1917『太陽』	0	1	38	0	1	0	40
1925『婦人』	1	0	1	0	0	0	2
1925『太陽』	2	1	24	0	1	0	28
合計	14	2	134	3	43	4	200

グラフ 4：「世界」の年次ごとの意味の変化

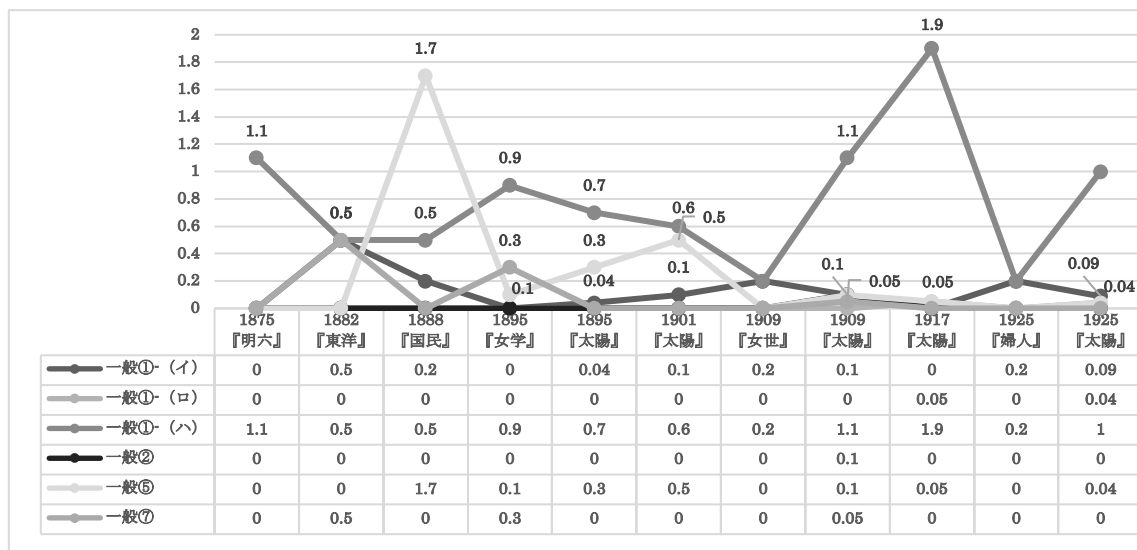


表 4-2-7 によれば、明治期に入ると、「世界」は、多義的に用いられていることがわかるが、仏教的な意味を使わず、主に一般的な意味へと定着しているといえる。

その意味の変化について、グラフ 4 を参照されたい。グラフ 4 によれば、「世界」は、「諸国家の集合体。地球全体。」という一般①-(ハ) の意味が、優勢となっている。その使用頻度が、1875 年の 1.1 から 1901 年の 0.6 まで減少していたが、1909 年から 1917 年にかけて、激しい増加傾向を示して

おり、特に 1917 年にはピークの 1.9 に達した。その後、再び減少傾向にあることが明確になった。総じて変動的に示されている。注目すべきは、女性向けの雑誌において、その使用頻度が高くない点である。

意味合いの使用については、例えば、鶴見左右雄の『太陽』（1917）「戦時歐米産業界の活動」における例は、次のとおりである。

之れに対する聯合諸国は、當初無準備の窮境を漸次に切り抜け今着々諸工場を新設拡張して軍器軍需品の製造力を増し、原料も世界各国の市場に求めて少しも不足を感じざるに至り屢々守勢を転じて攻勢に出づるを得るの優勢なる地歩を確立した。²⁸⁵

訳：これに対して連合諸国は、当初は何の準備もなく苦しい立場にあったが、次第にそれを切り抜け、現在では次々と工場を新設・拡張して軍需品や兵器の生産力を高め、原料も世界各国の市場から調達し、少しも不足を感じることもなくなり、何度も守りから攻めへと転じることができるほどの優勢な立場を確立した。

ここでの「世界」は、地球上の各国・各地域を包括する地理的・経済的空間をさす用法でもある。

次に、もう一つの「同一種類のものの集まり」（一般⑤）という意味は、その使用頻度が明治初期に顕著に現れ、特に 1888 年の資料では 1.7 と高い使用頻度を達しているが、年ごとに急速に減少していき、1909 年以降は、ほとんど用いられなくなったとみられる。

さらに、前の時代に優勢であった「世の中」といった一般①・（イ）と、「それ以外の未知の地域」といった一般①・（ロ）の意味は、この時期には多く用いられなくなっていた。そして、年次の推移に伴い、さらに減少傾向を示している。

一方、「world, Welt」の訳語としての哲学的な性質を持つ一般⑦の意味は、明治初期の一部資料において明確に用いられている。これは、西洋哲学や近代思想の伝来によって、当時の知識人が「世界」という語に新たな抽象的かつ理念的意味を付与しようとしたことがうかがえる。しかし、明治後期から大正期にかけての資料においては、この意味での用例は顕著に見られず、その使用は限定的で

²⁸⁵ 60M 太陽 1917_01012,88260.

あったと言える。したがって、この哲学的訳語としての「世界」は、当時の日本語においてはまだ普及していたとは言い難い。

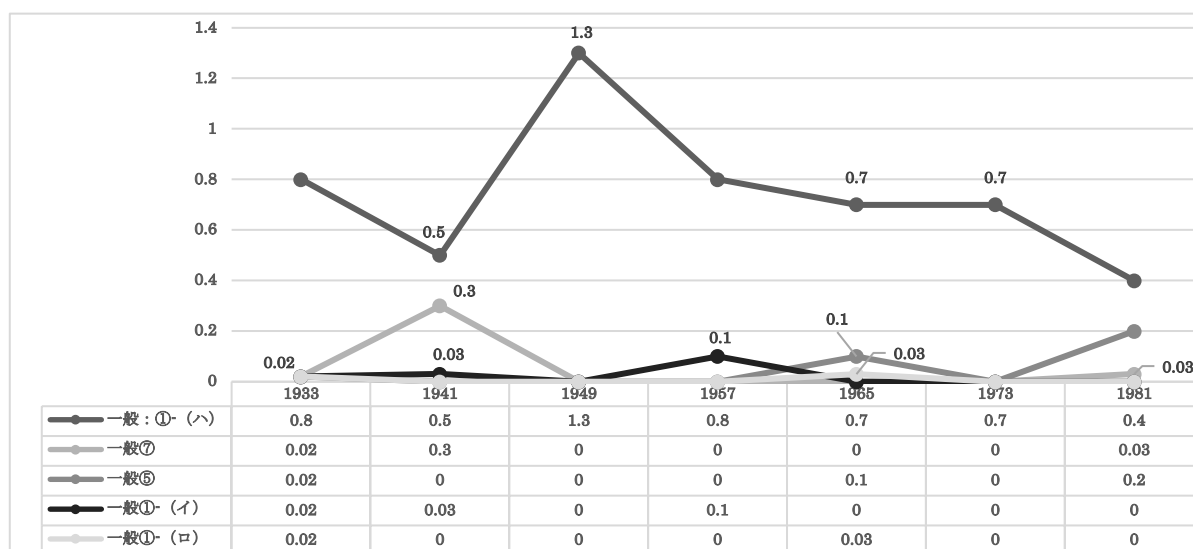
要するに、明治時代になると、「世界」は仏教語から離れて主に一般的な意味で用いられた。特に、「諸国家の集合体、地球全体」としての用法が増加した。一方、先述した一般的に用いた人間社会や未知の地域、同一種類の集まりとしての意味は減少した。なお、哲学的な意味での使用は限定的で、広く定着しなかったことがわかる。この意味の変化が生じた原因として、明治維新以降、西洋からの翻訳語として「world」「Welt」などを受け入れる中で、「世界」は地理的かつ国際的な概念（諸国家の集合体、地球全体）としての意味が強調されるようになり、資料では「国際社会」を指す語としての使用が増加した。これは、近代国家間の外交や軍事、経済の面で世界と関わり始めたからである。また、西洋近代思想や科学の受容により、「世界」は従来の仏教的意味から世俗的・現実的・実用的な意味へと定着していったことを明確にした。

次項では、昭和期以降の「世界」の意味合いを見てみる。

(4) 昭和期以降の「世界」

本項では、「世界」が顕著に使われる「諸国家の集合体、国際社会」を指す一般①・（ハ）の用法について概観する。

グラフ 5：SHC における「世界」の年次別意味変化（200 件抽出）



グラフ 5 によれば、「世界」は昭和期になると、一般①－（ハ）の意味としての使用頻度が高い傾向が認められる。そして、意味の使用傾向をみると、特に 1949 年の資料においてその使用頻度が最も高いが、ほかの年では大きな変動がなかった。一方、BCCWJ における「世界」の使用状況を確認すると²⁸⁶、国際情勢や経済市場などの文脈で一般①－（ハ）の意味が頻繁に使用されていることがうかがえる。これによって、昭和以降、「世界」は、こうした意味で定着しているといえる。

さらに、グラフ 4 および 5 を総合すると、一般①（ハ）の用法は前期において変動的な推移を示すものの、時代の進展とともに緩やかな安定傾向へと移行していることが確認される。具体的には、明治初期には近代化や西洋文化の流入を背景として当該意味が出現し、明治後期から大正期にかけて一時的な減少が見られる。しかし、その後は戦争や外交問題など国際情勢の変化と連動する形で再び増加する傾向を示す。特に 1917 年にはピーク（グラフ上で 1.9）を記録し、戦時体制の中で国際的視点が強まっていたといえる。昭和期になると、「世界」は当該意味において、国際政治や経済、文化などの話題を扱う文脈で比較的安定した用法を示すようになる。さらに現代では、「地球規模」「国際社会」「世界市場」などの語と共起し、国家を超えた広域的枠組みを指示する語として広く定着している。このような傾向は、社会・経済・政治など多様な領域における使用の蓄積によって形成されたものと位置づけられる。

（5）まとめ

「世界」は、仏教的宇宙観に基づく空間概念として成立し、中古から中世にかけては「世の中」、「他方」「あたり一帯」などを意味する語へと用法を広げた。その過程で、個人の感情や内面と結びついた語として機能していた。そして、近世になると、芸能や文学の中の類型、舞台へと展開するようになった。さらに、近代以降は西洋語の訳語として再編成され、地球規模の空間や国際社会を指す語として定着する。現代においては、主として国際的事象を表す語として広く用いられている。

では、次節は、「因果」の意味変化を分析する。

²⁸⁶ BCCWJ における「世界」の検索用例数は 42934 件である。すべての用例を分析することは困難であるが、1986 年から 2008 年までの各年次から 10 件ずつ抽出し、計 230 件を確認した結果、国際的情勢や地球規模の国・社会といった一般①－（ハ）の意味を示す用例数は 112 件であり、全体の約半数を占めていることが確認できた。このことから、「世界」は現代においても、この意味として定着していることがうかがえる。

4.2.3 「因果」

本節では、「因果」の意味変化と使用状況について検討する。「因果」の仏教的意味は、「仏教：①原因と結果の併称²⁸⁷。②善悪の行為には必ずその報いがあるという道理。因果応報。²⁸⁸」である。一般的な意味は、「一般：①悪い報い。②不幸、不運。③運命、宿世。④良い報い」である。

表 4-2-8 : JKLib 古典文学における「因果」の意味使用分布

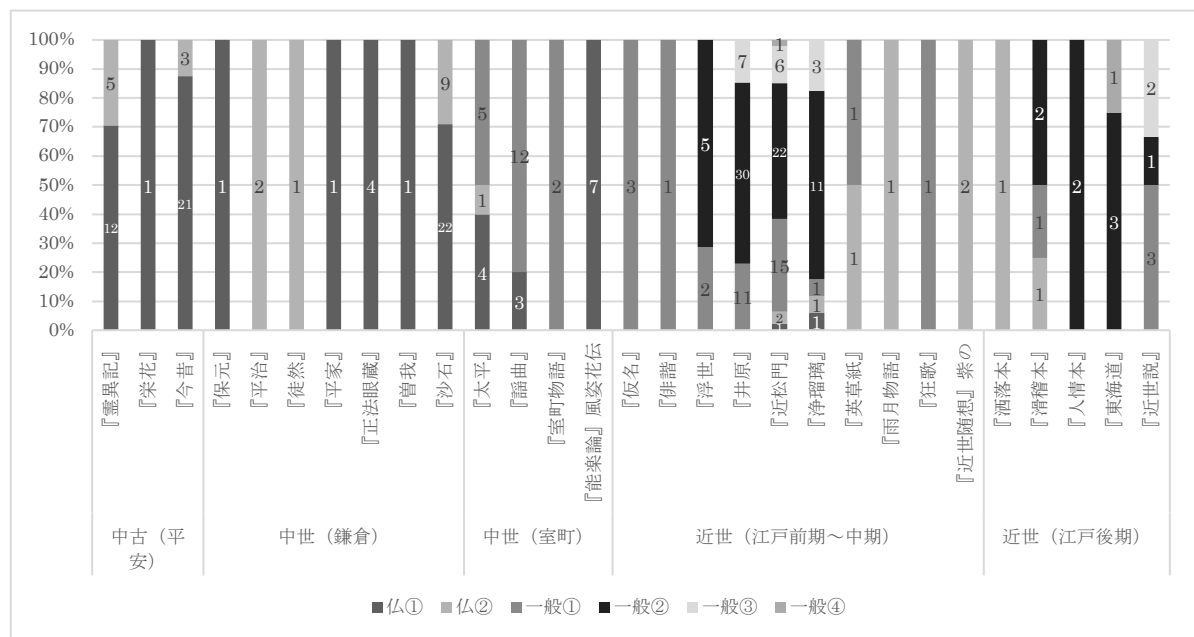
項目分類 時代	作品名	意味分け						用例数
		仏①	仏②	一般①	一般②	一般③	一般④	
中古（平安）	『靈異記』	12	5	0	0	0	0	17
	『栄花』	1	0	0	0	0	0	1
	『今昔』	21	3	0	0	0	0	24
中世（鎌倉）	『保元』	1	0	0	0	0	0	1
	『平治』	0	2	0	0	0	0	2
	『徒然』	0	1	0	0	0	0	1
	『平家』	1	0	0	0	0	0	1
	『正法眼蔵』	4	0	0	0	0	0	4
	『曾我』	1	0	0	0	0	0	1
	『沙石』	22	9	0	0	0	0	31
中世（室町）	『太平』	4	1	5	0	0	0	10
	『謡曲』	3	0	12	0	0	0	15
	『室町物語』	0	0	2	0	0	0	2
	『能楽論』風姿	7	0	0	0	0	0	7
近世（江戸前期～中期）	『仮名』	0	0	3	0	0	0	3
	『俳諧』	0	0	1	0	0	0	1

²⁸⁷ 中村元等（2023）前掲書.p.57.

²⁸⁸ 中村元（1975）前掲書.上巻. p.69.

	『浮世』	0	0	2	5	0	0	7
	『井原』	0	0	11	30	7	0	48
	『近松門』	1	2	15	22	6	1	47
	『浄瑠璃』	1	1	1	11	3	0	17
	『英草』	0	1	1	0	0	0	2
	『雨月』	0	1	0	0	0	0	1
	『狂歌』	0	0	1	0	0	0	1
	『近世随想』紫の	0	2	0	0	0	0	2
近世（江戸後期）	『洒落』	0	1	0	0	0	0	1
	『滑稽』	0	1	1	2	0	0	4
	『人情』	0	0	0	2	0	0	2
	『東海道』	0	0	0	3	0	1	4
	『近世説』	0	0	3	1	2	0	6
合計		79	30	58	76	18	2	263

グラフ 6：「因果」の意味使用分布と変化傾向



(1) 中古・中世における「因果」

上表 4-2-8 とグラフ 6 によれば、「因果」は、中古と中世の鎌倉時代では、多くの資料で主に仏教語として使われ、「原因と結果」を意味する。また、この仏教の根本理念を受け入れ、善悪の所行による因果応報としてよく使用されている。例えば、『日本霊異記』(822) には、「因果の報を示すにあらずは、何に由りてか、悪心を改めて善道を修めむ。」(訳：因果の報いがあることを示さなければ、どうして悪い心を改めて善い道を修めることができようか。) とある²⁸⁹。ここで「善道」とは、仏法を信じて善行を修めることを指す。つまり、因果の報い(因果応報)があることを前提として、人は善行を行う動機を持つという理念を示している。

しかし、もともと「因果」は、善悪の報いを特に区分するものではなかった。時代の変化とともに、特に室町時代以降、「悪い報い」や「不幸、不運」といったマイナスの意味が強調される傾向がみられる。この意味の使用について、例えば、『太平記』(1368～1375) には、

今生一世の悪にあらず。武士は衣食に飽き満ちて、公家は餓死に及ぶとも、皆過去の因果にてこそ候ふらめ。²⁹⁰

訳：これは今生一代だけの悪ではない。武士が衣食に恵まれて満ち足りており、公家が餓死するとしても、ようなことになっていても、すべて過去の因果によることなのであろう。

とある。この文からは、社会的な不平等や運命の不条理は、過去世における因果によるものであるという考え方が読み取れる。ここでの「因果」は、悪い報いとしての因果(悪因苦果)である。もう一例は、『和泉式部』(11C 初頭)にある。

その怨念を遂げざれば、懸念無量の咎となるによって、その因果のがれずして、つひに小町も業平を恋ひて、思ひに堪へで失せぬ。²⁹¹

訳：その怨みの思いを果たさずにいれば、はかりしれない罪となるため、その因果から逃れられ

²⁸⁹ JKLlib 古典文学『日本霊異記』(上) p.21.

²⁹⁰ JKLlib 古典文学『太平記』(4) 卷第三十八「梨軍支因由の事」 p.370.

²⁹¹ JKLlib 古典文学『室町物語草子集』「和泉式部」 p.234.

ず、ついに小町も業平を恋い慕い、思いつめて死んでしまったのである。

この文は、執着（怨念）を果たさなければ、罪となり、因果に縛られ、ついには破滅に至るという、悪因苦果を示している。ここでの「因果」も、逃れられない苦しい結果、つまり悪い報いと理解できる。

これらの使用例により、当時、執着や不平等といった悪い現状に陥ったのは、過去や前世で行った悪い因によって、今生にその悪い報いが生じたからであると、当時の人々が理解していたことがうかがえる。つまり、人々が不幸や災難を「自業自得」と理解することで、「自らの行動の責任」として受け入れられていた。

この時代の背景には、応仁の乱以後、戦乱と飢饉、地震などの災厄が頻発し、庶民の生活は極度に不安定であった。また、鎌倉時代から室町時代前半にかけて新仏教の成立し、仏教的因果論が展開された。例えば、浄土宗では浄土往生や六道輪廻の因果応報、曹洞宗では道元の無常の因果観、日蓮宗では即身成仏・娑婆即寂光の因果観が説かれている。そして民衆教化のために、これらの思想は一般民衆にも浸透・展開されたと新田（2015）は指摘する²⁹²。

このように、民衆は仏教的因果論の観点を理解し、念仏や修行などの宗教的実践を通じて因果観を生活に取り入れた。そして、「理不尽な運命も過去の報いによるもの」という因果の考え方をを用いることで、日々の困難や災厄を受け入れる精神的な枠組みとして機能させたと考えられる。

（2）近世における「因果」

次に、江戸時代になると、「因果」は、この「悪い報い」という意味が引き続き用いられた一方で、さらに「不幸、不運」へと転じて用いられるようになったとわかる。例えば、『野白内証鑑』（1710）には、次のようにある。

いかな物もふみにじりたう成るべきに、なほいやましにかはゆう思ふこそ因果なれ。²⁹³

訳：どんなものでも踏みにじってしまいそうなほど憎く思えるのに、なおいつそうかわいと思うのこそ因果というものである。

²⁹² 新田章（2015）『サンサーラ―輪廻という神話』第4巻第4部「日本仏教と因果応報」（上）東京：テクネ.pp.5～6.

²⁹³ JKLlib 古典文学『浮世草子集』『野白内証鑑』一之巻・第四番 p.182.

上記の文からは、裏切られた相手に対しても、また強い感情を持っている話し手が皮肉な運命を嘆いているニュアンスが描かれている。ここでの「因果」は、避けられない不幸な運命を示しているとみてよい。次に、浄瑠璃の『双蝶蝶曲輪日記』（1749）には、次のように記されている。

これ迄も文字半文違へたことのない者が、その気になるは神仏の罰か咎めか、何がまあ乏しうて
因果な心になったぞい。²⁹⁴

訳：これまで一文字たりとも書き間違えたことのない者が、どうしてそんな気を起こしたのであろう。これは神仏の罰か、それとも咎めか。いったい何がそんなに足りなくて、因果な（不幸な）心になってしまったのであろう。

この文における「乏しうて」は、「乏しい」の連用形であり、不足していることを示している。したがって、それに続く「因果な心」は、そうした不足を背景として生じた「不運な」、「不幸な」心持ちを指すと考えられる。

以上の点から、「因果」が近世において「不幸」や「運命の皮肉」といった意味で用いられるようになったことが確認できる。この意味変化の背景には、江戸時代の社会構造が深く関わっていると考えられる。当時は、士農工商による厳格な身分制度や女性差別、遊女制度などの抑圧的な社会秩序が存在していた。例えば、近世において遊女群体は下人・所従として位置づけられ、芸能的性格を次第に失い、売春的性格が前面化していったと辻（2017）は指摘する²⁹⁵。こうした社会構造のもとで、遊女や下層民など社会的弱者の不遇な人生は、不幸や差別、身分の固定といった社会的な不条理に満ちていた。そのような苦境はしばしば「因果なもの」、すなわち過去や前世の行いによる報いとして宿命化される傾向があった。このように、「因果」は、当時の社会においては、不幸を正当化し、社会的弱者に自己責任を課すような言説装置として機能していたといつてよい。

一方、「運命・宿世」を肯定的に受け止める用法も確認できる。

その例は、井原西鶴作『好色一代男』（1682）にある。

²⁹⁴ JKLlib 古典文学『浄瑠璃集』「双蝶蝶曲輪日記」第四〔四四〕お関の嘆き p.230.

²⁹⁵ 辻浩和（2017）『中世の〈遊女〉 生業と身分』京都大学学術出版会.pp.337~356.

世之介様伝七様、おふたりの事は車の両輪、大方は因果のめぐり、これ程ゆかしさいとしさ、この上に身がなふたつほしき。²⁹⁶

訳：世之介様と伝七様、お二人ことは車の両輪のように一つであり、大体は前世からの因果のめぐり合わせというものでしょう。これほどに心惹かれ、いと思うのだから、このうえは、もうひとつ身（体）がほしいほどである。

この一節は、二人の関係が互いに欠かせない存在であり、これはどうしてもなく惹かれあってしまう前世からの運命であると語っている。

また、近松門左衛門作『卯月の潤色』（1706）にもみられる。

思ひの数も百二十、袖に涙をつつみ銭、つながる。因果や巡り行く。²⁹⁷

訳：（伯母さんたちは）心千々に乱れながらも百二十文を包み銭にし、袖で涙をおし隠して別れたが、思いの涙のつながる因果は巡っていく。

ここでの「因果」は、前世から定まった運命のことだけでなく、今後の出来事や人の縁を新たに生み出していく力としての「巡り」をも強調している。

一方で、「良い報い」の用例は、同じく近松門左衛門の『平家女護島』（1716）に、次のようにある。

蚊帳の内より常盤御前、手を引き寄せ、これ待ってゐる。サアここへ、この手の花奢な事わいのと、じっと締められ現をぬかし。こりや何たる因果骨、めっきめっきいたす。²⁹⁸

訳：蚊帳の内から常盤御前が手を引寄せながら、待っている。「さあ、こちらへ。この手の花だよ」と、言いながらじっと握られると、（飛脚は）思わず夢中になってしまう。なんという因果のめぐりだろう、ぞくぞくと身にしみることである。

²⁹⁶ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』（1）「好色一代男」巻六〔全盛歌書羽織〕p.192.

²⁹⁷ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』（2）「卯月の潤色」中之巻〔七〕伯母の涙の打擲 p.138.

²⁹⁸ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』（3）「平家女護島」第三〔二九〕色仕掛けの源氏一味の誓紙 p.513.

この一節は、ある幻想的な出会いの瞬間を描いている。ここでの「因果」は、幸福と興奮に包まれた夢な幸せと理解してよい。

このように、「因果」は必ずしも不幸や罰のみを意味する語ではなく、文脈によっては肯定的・情緒的に受け取られる場合もある。しかし、その用例は限定的であり、近世文学においては依然として不幸や報いと結びつく用法が主流であったといえる。

なお、江戸時代の資料においては、この「悪い報い」を特定の語句で表現している例がみられる。ここでは、『女殺油地獄』『薩摩歌』『浮世床初編』を用例として挙げる。

第一例は、近松門左衛門作『女殺油地獄』（1737）の次の箇所である。

毎度母もその悔み、子供に遠慮あるからは、現在腹に宿した母にも気兼ねがあるかと、思はぬ心置かる。因果晒しの、物にならずに飽き果てた。²⁹⁹

訳：母もいつもその悔しさを抱えているが、子どもに遠慮しているので、今腹に宿している子の母親にも気兼ねがあるだろうと思い、無遠慮に振る舞うことはできなかった。前世の因縁の報いで、何ひとつ成就せず、すっかり飽き果ててしまった。

ここでは、女性が自分の境遇を「因果晒し」として受け止め、諦念とともに嘆く姿が描かれている。「因果晒し」は、前世の悪行による報いを意味し、ここで不幸な境遇をさしている。第二例は、同作者の『薩摩歌』（1703）にある。

岩が根枕、気散じながら、寝覚めさめに、どうやらすれば、かの徒臥しの因果めが、煩惱を起こさせますと、余所に語りて、事介を尻目に睨むぞ気味悪き。³⁰⁰

訳：（私も）岩を枕にして野宿し、気を紛らわしながら寝ていたのだが、目が覚めると、どうすればよいのか、あの者の怠惰な行いの因果が煩惱を呼び起こしてしまう、と他の人に話し、事介を尻目に睨むので、気味が悪い。

²⁹⁹ JKLib 古典文学『近松門左衛門集』（1）「女殺油地獄」中之巻〔九〕伯父の手紙と徳兵衛の苦悩 p.227.

³⁰⁰ JKLib 古典文学『近松門左衛門集』（1）「薩摩歌」中之巻〔十四比丘尼お蘭の念仏〕 pp.309~310.

この「因果め」は、「因果」の後ろに「め」とつく。たとえ過去の刹那的な恋や情事であっても、それがもたらした個人的な執着や恨みに対して、軽蔑や忌まわしきの感情が伴っていることを示している。さらに、第三例の式亭三馬作滑稽本の『浮世床初編』（1808）に次のように記されている。

（せい）口は耳の脇まで割て、齒は乱杭齒。（けん）親の因果が子に報ふッ。³⁰¹

訳：（せい）口は耳の横まで裂けていて、齒は乱杭齒のように生えている。（けん）親の悪行の報いが子に現れた。

ここでは、親の悪行の報いが身体的特徴として現れることで、因果が外見にも現れることを示す。また、親が行った報いが本人ではなく、子供に降りかかることである。これにより、近世の因果観における子孫への影響と自業自得の思想を反映している。

以上の例から、「因果」という語は、江戸時代の庶民文化や文学思想の中で、不幸や災厄に意味を与える概念として用いられていたことがわかる。また、因果の表現は社会的・心理的・道徳的側面に適用され、当時の人々の人生観や社会観を反映するものであり、差別や偏見の温床になることもあったことがうかがえる。

要するに、中古や中世では、「因果」は、主に仏教語として「原因と結果」、あるいは「因果応報（善悪の報い）」を中心的な意味としていた。しかし、室町時代以降になると、「悪因苦果」としての側面が強まり、不幸や不平等を説明する語として機能し始める。近世になると、「因果」は「悪い報い」、「不幸・不運」といった意味で使われることが多くなる。一方、ごく少数ながら「良い報い」「運命・宿縁」という意味が含まれる用例も見られ、運命のめぐり合わせという広義の意味も残存した。このような意味変化は、仏教教理の世俗化や情緒化、さらに近世社会における身分秩序や生活不安の認識など、複数の社会的・思想的要因が重層的に作用した結果であると考えられる。

³⁰¹ JKLlib 古典文学『滑稽本』「浮世床」初編・巻之中 p.278.

(3) 明治・大正期における「因果」

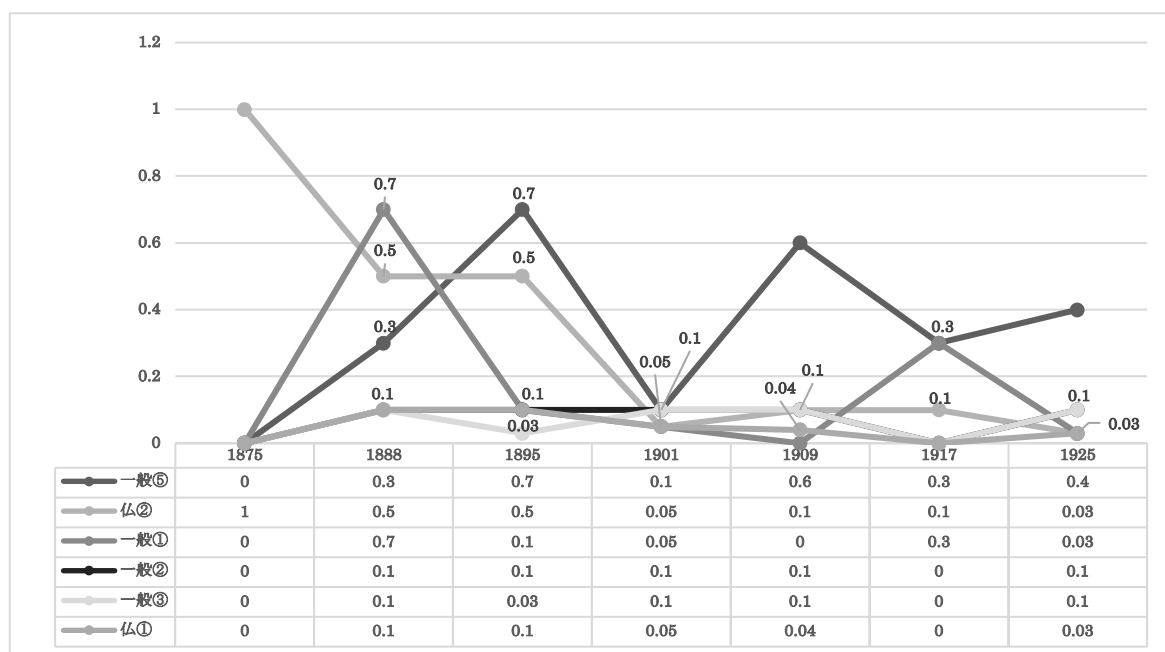
表 4-2-9 : CHJ 明治大正編 I における「因果」の意味使用分布

項目分類 年次	意味分け						用例数
	一般⑤	仏②	一般①	一般②	一般③	仏①	
1875 『明六』	0	1	0	0	0	0	1
1888 『国民』	3	5	8	1	1	1	19
1895 『女学』	9	1	0	0	0	0	10
1895 『太陽』	10	14	2	3	1	2	32
1901 『太陽』	3	1	1	3	2	1	11
1909 『太陽』	16	2	0	0	2	1	21
1909 『女世』	0	1	0	2	1	0	4
1917 『太陽』	5	1	5	0	0	0	11
1925 『太陽』	13	1	1	2	1	1	19
1925 『婦人』	0	0	0	0	2	0	2
合計	59	27	17	11	10	6	130

上表 4-2-9 によれば、明治・大正時期になると、「因果」は全て六つの意味で用いられていた。それは、「仏①原因と結果。仏②因果応報。一般①悪い報い。一般②不幸、不運。一般③運命、宿世。一般⑤原因と結果の関係、因果関係。」である。その中でも一般⑤の意味が多く用いられるようになっていたと確認した。

次に、意味の変遷過程をグラフで提示する。ただし、女性向けの雑誌資料における使用例はほぼ見られない。そのため、1895 年、1909 年、1925 年の雑誌資料においた用例数をそれぞれ合わせて相対頻度を統計し、意味の変遷を明瞭に示す。

グラフ 7 : 「因果」の年次ごとの意味の変化



グラフ 7 によれば、この時期では、「因果」は、一般⑤の意味として用いられていた。特に 1895 年以降、使用頻度は概して減少している傾向がみられる。そこで、この使用頻度にどのような意味があるのかを、用例をもとに確認していく。例えば、『女学雑誌』「西郷隆盛傳を読む」（1894 年、作者不明）には、次のような記述がある。

勝田孫彌君著わす所の『西郷隆盛伝』、第一巻より第三巻に至る迄を通讀す。此傳、確かに隆盛傳中の最良のものたり。茲に初めて首尾連續し、因果明応したる好傳紀を得て、近代の偉人が眞本領、やうやく發揮せらる。³⁰²

訳：勝田孫彌君の著書『西郷隆盛伝』を、第一巻から第三巻まで通して読んだ。この伝記は、確かに隆盛伝の中でも最良のものである。ここで初めて、首尾が一貫しており、因果が明確に示された優れた伝記を得ることができ、近代の偉人としての西郷隆盛の真の能力が、ようやく十分に発揮されていることがわかる。

これは勝田孫彌著『西郷隆盛伝』に対する批評文である。ここでの「因果明応」は、物語の原因と結果が論理的に整合して描かれていることをさしている。

³⁰² 60M 女雑 1894_44021,740.

次の「因果」は、坪内逍遙の『太陽』「戦争と文学」（1895）には、その記述が見られる。

文学の興隆は、概して大戦勝に次ぐと雖も、其の本原はもと同一なり、二者は相招致するの縁となるも、共に相因果する能はざるものなり。³⁰³

訳：文学の興隆は、一般的には大戦の勝利に次ぐものではあるが、その根本的な原因はもともと同じものである。両者は互いに引き寄せ合う縁となることはあっても、互いに原因と結果の関係を成すことはできない。

ここでの「因果」は、文学の興隆と戦争の勝利の間に直接的な原因・結果の関係（相因果）は存在しないことを強調するために用いられており、単に物事の原因と結果の関係を指す意味で使用されていると言ってよい。

こればかりでなく、同様な例は、長谷川天溪の『太陽』「文芸時評 諸論客に一言を呈す」（1909）に次のようにみられる。

若し出来得べくんば、己れを苦むる自意識の如きは、さらりと西の海に流し棄てたけれど、知つたが因果、逆も忘じ難し。足下は、此の傾向までを探りて、吾れ等に古聖の格言を贈りたるか。³⁰⁴

訳：もしできることなら、自分を苦しめる自己意識のようなものは、さらりと西の海に流し捨ててしまいたい。しかし、知ってしまった因果は、とても忘れがたい。あなたは、そうした傾向までも深く見抜き、私たちに古聖の格言を贈ろうとしているのだろうか。

ここでは、物事の原因と結果の連鎖によって成り立っているという旨が記されており、人生の根本的な真理を述べている。この因果の理法を知った者は、単に苦しみや悩みを流し去ることができない。という認識が示されている。したがって、ここでの「因果」は、広く人生観の概念が含まれている。

また、「因果」は、哲学的、または科学的における因果関係としても用いられている。その例は、田中茂穂が1909年に『太陽』に発表した『「人類の由来」梗概』にみられる。

³⁰³ 60M 太陽 1895_02004,75590.

³⁰⁴ 60M 太陽 1909_06039,34950.

實に生物諸種の發生、及び其個々の生るるは、皆同様に大因果律の一部分なり。構造上僅微の變化の一切、配遇の爲め雌雄の結合、各の種子の散布、其他種々の斯の如き事は、皆或特別の目的の爲め。³⁰⁵

訳：実際に、生物の諸種の發生や、個々の生物が生まれることは、すべて同じく大いなる因果の法則の一部である。構造上のわずかな変化のすべて、環境に応じた雌雄の結合、各種の種子の散布、その他さまざまなこのような事柄は、すべて何らかの特別な目的のために行われているのである。

この文は、生物の誕生や進化、繁殖など自然界の現象がすべて原因と結果という因果律に従っていることを示している。

ほかには、1917 年と 1925 年の資料においてこの意味は、様々な分野でも用いられていることが明らかになった。例えば、1917 年に『太陽』に掲載された山崎寛次郎の「欧洲戦乱と貨幣制度」³⁰⁶では、の観点から、国内と国外での通貨価値の下落がどのように影響し合うか、すなわち、「因果関係」の現象を示している。また、1925 年の『太陽』に掲載された藤沢利喜太郎の「吉田寅二郎とロバート・ルキ・スチヴェンソン」³⁰⁷では、「因果」はさらに広くて、知ることもできない宇宙全体に及ぶ関係性を含むものとして用いられていることが見られる。これにより、「因果」は科学的に限定された範囲だけではなく、実際にそれを超えた宇宙全体を貫く根本原理として理解すべきものであるといえる。

以上のように、「因果」はこの時期において、哲学や自然科学などの分野で、原因と結果の作用関係を説明する基本概念として継承・展開された。とりわけ、因果関係の連鎖が宇宙全体に及ぶとする思想は、深遠な宇宙観や人生観の構築にも関与するようになる。また、社会や経済、歴史などより広範な分野においても、「因果」の概念は、物事の相互関係を理解する基本的枠組みとして多用されていたと考えられる。

このような変化を分析し、井上哲次郎の著作を例に挙げる。

³⁰⁵ 60M 太陽 1909_08042,48880.

³⁰⁶ 60M 太陽 1917_08010,79060.

³⁰⁷ 60M 太陽 1925_04058,99100.

一つは、『西洋哲学講義』（1883）では、西洋の哲学が全ての自然科学の資給する材料を統合するものであり、哲学が事物の本源として重要視されていると提示する³⁰⁸。これにより、哲学を「思想の学」、「原理原則の学」と位置づけ、自然科学との因果関係において中心的な役割を果たしていることを明確にした。

二つは、井上哲次郎は『倫理新説』（1883）において倫理学の立場から人間の行動や道徳における因果関係の位置づけを確認した³⁰⁹。

三つは、『倫理と宗教との関係』（1893）では、理性的な因果関係に基づく倫理的行為と、道徳的行為がもたらす結果（報い）という宗教的な教義との相互作用を通じていると指摘する³¹⁰。

以上の例から、哲学と自然科学との関係や倫理と道徳的行為との関係、倫理的行為と宗教との互いの作用において、因果関係の概念が重要な役割を果たし、明治期の「因果関係」という概念は、哲学や倫理学などの様々な分野で使用されていたことが確認できる。ただし、主に専門的文脈に限って使用されていたため、一般社会における使用は増えていなかった原因であると想定できる。

さらに、明治大正時期の学校教育では、「因果関係」を説明する事例が確認できる。例えば、『新撰小学理科書』巻四（1901）における電気の応用の章では、電の応用によって起こった物理的な現象とその因果関係を説明している³¹¹。また、『国語教科書』小学校6期（二真理）（1947）には、迷信ということとを避け、物事の道理と科学との因果関係を説明している³¹²。これにより、近代化の過程で自然科学の教育を通じて「因果」が科学的解釈と応用文脈で認識され、「因果関係」の概念が一般にも理解されつつあったことを示している。

一方、ほかの意味合いでは、「因果」は「因果応報」や「悪い報い」といった意味として、主に1895年以前の雑誌で用いられていたことが確認できる。その使用頻度は、年次の推移とともに、顕著に減少しているとみられる。このことは、「因果」は仏教語としての伝統的な意味は明治初期まで保持していたが、その後、意味と使用領域は変わっていったことが反映される。

³⁰⁸ 島 蘭進,磯前順一 編纂（2003）【井上哲次郎著】『西洋哲学講義巻之一、倫理新説、勅語衍義ほか』東京:クレス出版。

³⁰⁹ 島 蘭進,磯前順一 編纂（2003）前掲書を参照。

³¹⁰ 島 蘭進,磯前順一 編纂（2003）前掲書を参照。

³¹¹ 學海指針社編（1901）『新撰小学理科書』東京:集英堂.巻四 pp.18～27.

³¹² 国立国語研究所（2024）『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅱ教科書』
https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/meiji_taisho.html#kyokasho. 60T 小読 1947_66A02, 9480.

江戸時期の世界観において、「因果」は、人々に仏教的な納得を与えると同時に、感情を呼び起こす語として庶民文学、説話、浄瑠璃などに頻繁に登場した。多くの場合、過去の罪による「不幸、不運」を嘆く表現として用いられた。しかし、明治期に入ると、その用法の使用頻度が急激に減少し、ほとんど用いられなくなったとみられる。この変化は、西洋の自然科学が導入に伴う価値観の大きな転換と密接に関係している。文学においても、従来の「宿命」や「因果応報」といった仏教的説明は次第に姿を消し、理性や知識、環境などの影響によって人生が決まるという社会的理念が重視されるようになった。すなわち、社会の進展と観念の変遷が、「因果」の用法の変化に直接反映されていると考えられる。

要するに、「因果」は、明治・大正時期では、主に因果関係の概念として用いられ、仏教的教義から離れ、主に哲学や自然科学、倫理学などの専門領域で理解・応用される傾向がみられる。一方で、「因果応報」や「悪い報い」といった意味の使用例は、明治初期の一部雑誌に限られ、明治後期から大正期にかけて、顕著に減少している。また、「不幸、不運」、「運命、宿命」といった意味も、ほとんど用いられなくなったことが確認された。

続いて、昭和期以降の「因果」の意味を確認する。

(4) 昭和期以降の「因果」

本項では、昭和期以降の「因果」の意味を検討する。

表 4-2-10 : SHC における「因果」の意味使用分布

項目分類 年次	意味合い分け							用例数
	原因と結果の関係		運命、宿命		一般②	仏②	一般①	
	一般⑤	事情や成り行き	一般③	偶然の巡り合わせや予期しない結果				
1933	42	2	9	1	10	2	3	69
1941	17	0	5	0	0	1	1	24
1949	5	1	0	0	0	2	0	8

1957	23	2	5	0	3	3	0	36
1965	3	1	3	0	3	1	1	12
1973	12	0	4	0	3	2	0	21
1981	6	0	2	0	1	0	1	10
合計	108	6	28	1	20	11	6	180

上表 4-2-10 によって、昭和期の資料では、「因果」に新たな用法の展開が確認される。一般的には「因果関係」の意味であったことが確認できたが、それと並行して、「事情、物事の成り行き」を意味する派生的用法も見られるようになる。例えば、1933 年の『中央公論』に掲載された岡本綺堂の「戯曲 浪人時代（四幕）」には、次の用例がある。

太助：そりやあ何でも構ひません。かうして無理を願ふ以上、當人達にはわつしからよく因果をふくめて、決して我儘は云はせませんから、どうぞ御安心ください。³¹³

訳：太助：それはもう何でも構わない。こうして無理なお願いをする以上、当人たちには私がよく「因果」を含めて指導するので、決してわがままを言わせることはない。どうぞご安心ください。

ここで用いられている「因果をふくめる」は慣用表現であり、「事情や道理を十分に説明して聞かせる」という意味で用いられている。この場合の「因果」は、直接的に因果関係を分析するというよりも、物事の筋道や経緯を理解させるという意味合いが強い。すなわち、「原因と結果」という基本義から派生しつつも、より実践的・説明的な語義へと拡張していると考えられる。

一方、「運命、宿命」という意味は、この時期の資料にも僅かな例がある。しかし、避けがたい強い運命的な巡り合わせといった従来の宿命性を強調する語感は弱まり、偶然の縁やつながりといった軽いニュアンスを示すようになった。例えば、同じ 1933 年の『中央公論』に掲載された吉本明光著「アナウンサー論」における表現例である。

³¹³ 70M 中公 1933_10043,400770.

代官山アパートに隣同志住んでる因果か、河西アナ君と桃色争議の輝ける委員長ガンバリガールズのプリマドンナ、ターキー水ノ江瀧子とが伯仲の間柄だ。³¹⁴

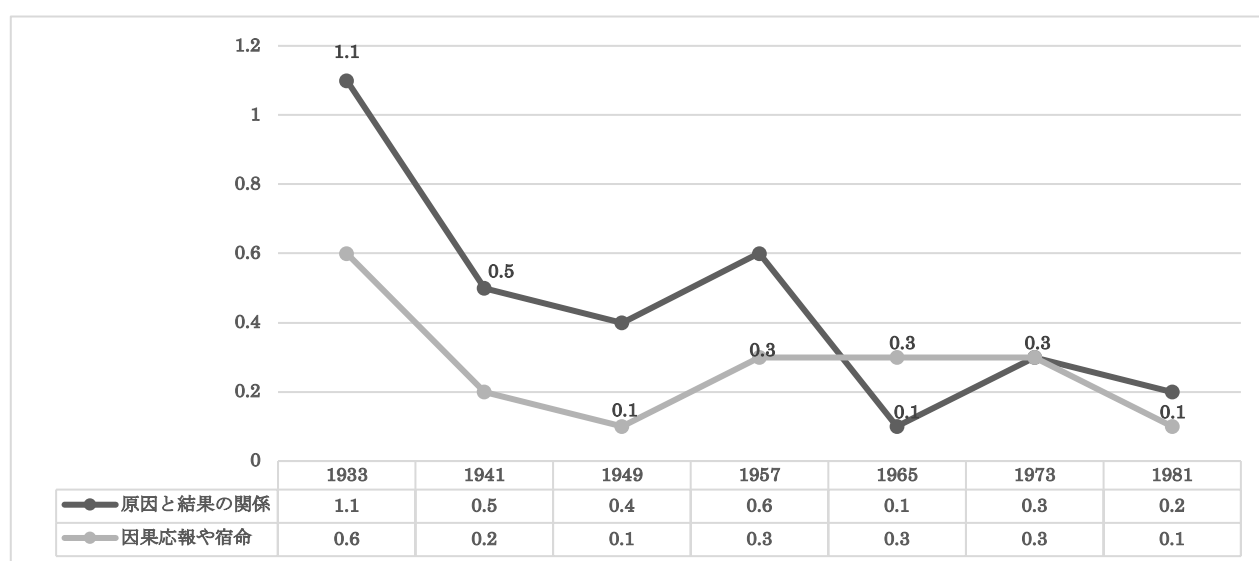
訳：代官山アパートで隣同士に住んでいる縁で、河西アナウンサーと、桃色の騒動で注目された「ガンバリガールズ」の委員長であるプリマドンナ、ターキー水ノ江瀧子とは、互角の関係にある。

ここでの「因果」は、特に環境や状況が引き起こした予想外の状況の影響を示している。

なお、この時期でも、「因果」は、因果応報といった仏教的意味が用いられた。しかし、極めて低い使用頻度であり、使用例において主に「因果めぐり」や「親の因果が子に報う」、「因果応報」など仏教にかかわる特定な内容や語句で提示されている。こうして、この時期において、「因果」は仏教語として、特定な表現や慣用句で文章に用いられたことを判明した。

次に、当時期における「因果」が主要な意味の変化をグラフ 8 で提示する。

グラフ 8：SHC における「因果」の主要な意味の変化



グラフ 8 は、用例数が多くある「因果関係」や「因果応報」、「宿命」といった意味の使用頻度を総合的に示している。この時期には、主に「因果関係」の意味が使用されることが明らかであり、その意味の変遷過程は、激しく変動していることもみられる。詳しく説明すると、1933 年から 1965 年にかけて

³¹⁴ 70M 中公 1933_11041,57860.

ては、1.1 という高い使用頻度から急落していき、1965 年における 0.1 の低い使用頻度へと変わっている。その後、使用頻度が再び増加し、1973 年に再び 0.3 になっているということである。特に 1965 年ごろの資料において、「因果」は避けがたい運命的な意味合いとして顕著に用いられたことが確認できる。1965 年前後は戦後復興の最中にあり、戦争による死や苦難を運命として嘆く時代背景があった。この時期の文学作品（例えば、松本清張『砂の器』（1961）、『文芸春秋』（1965））では「因果な商売」や「因果な運命」といった表現が用いられ、大衆文化（歌曲、時代劇・ドラマ）においても、別れや哀愁をテーマとする歌詞や因果が絡む映画といった運命論的内容が普及し、この語はどうにもならない宿命的な心情を表す言葉として広く使われるようになった。したがって、この時代における社会的背景および文化の発展を理解することで、当時の社会の変動や人々の心理的感情をある程度よみとることができると思われる。

なお、「因果関係」の意味においては、この時期になると多様な分野で用いられるようになっている。特に、使用頻度が比較的高い 1933 年と 1957 年には用いられる分野の範囲が広がっていると言える。

前の時代における哲学や自然科学といった専門的な分野における使用が継続される一方で、例えば、高垣寅次郎の『中央公論』（1933）「金を中心とする貨幣的景気論」では、貨幣と物価の騰落、物価状態と金保有量との関係といった経済分野での因果関係の解釈³¹⁵や、政党の綱領と大衆組織との関係にみられる政治・社会的な因果関係も確認できる³¹⁶。

さらに、青地晨の『中央公論』「人物再評価 5 吉田秀雄」（1957）では³¹⁷、心理学における性格要因の分析、『文芸春秋』「新聞エンマ帖」（1973 年、作者不明）では³¹⁸、法律分野における事故と被害の関係、服部信等の『文芸春秋』「医学座談会 3 二十一世紀は肝臓の時代」（1981）では³¹⁹、医学分野における病気とウイルスとの関係など、諸分野における因果関係の解釈が明示されていることが確認できる。

³¹⁵ 70M 中公 1933_01002,16050.

³¹⁶ 70M 中公 1933_01002,80580.

³¹⁷ 70M 中公 1957_11025,41980.

³¹⁸ 70M 文春 1973_07021,8560.

³¹⁹ 70M 文春 1981_03027,72070.

要するに、昭和期になると、「因果」は「因果関係」の意味として、明治・大正期における哲学や自然科学、倫理学などの専門分野に比べ、経済や社会、政治、法律、心理などの様々な分野において論理的に理解、適用されるようになったことが明らかになった。

当時の歴史背景として、明治から昭和にかけて実証主義が日本に浸透しつつあり、特に戦後（昭和期）には、西洋近代科学の影響を受けて多角的に高度な発展を遂げた。その結果、経済や社会、心理などの多分野において、科学的かつ論理的に原因と結果を明確にしようとする思考がさらに重視されるようになった。したがって、この時期の使用例では「因果」よりも「因果関係」という術語が一般的に定着していったといえる。

なお、戦後に登場した一般向けの国語辞書である『広辞苑』（1955）には、「因果」は、「因果性」という二つ以上の存在の間における原因と結果とのつながりを示す哲学的概念語として採択されている³²⁰。このことは、「因果」という語が意味的に一般化したことを示す証拠といえる。また、中納言コーパス（BCCWJ）を用いた調査により、「因果関係」という語は昭和後期以降、新聞や教科書、ビジネス文書・一般書籍など多様な文体で出現しており、専門用語から一般語への語彙拡張が確認される。この変化は、教育の普及や新聞報道の発展、ビジネスなどの分野における論理的思考への関心の高まりといった社会的現象を反映し、「因果関係」の概念が現代日本語において一般的に共有されるようになったことを示している。

（5）まとめ

以上は、「因果」に対するデータ分析である。その結果をまとめると次のようになる。「因果」は中古や中世においては、仏教語として、「原因と結果」、また「因果応報（善因楽果・悪因苦果）」という概念が支配的になった。特に、室町時代では「因果」は「悪因苦果」を中心とする意味に偏り、「不幸」や「悪い報い」を表す語として頻繁に用いられていた。さらに、近世になると、「因果」は不幸や不運を示す宿命的な表現として定着し、特に遊女や下層民に対する差別的な語として用いられた。

また、明治・大正期では西洋思想の導入によって、「因果」は哲学的・科学的な「因果関係」の概念として再解釈され、仏教的・運命論的意味での使用は減少した。

³²⁰ 新村出（1955）『広辞苑』東京：岩波書店.p.159.

さらに、昭和期以降、「因果」は文学的には運命論的な用法が部分的に残った一方で、社会・経済・法律・心理などの多領域において「因果関係」としての使用が拡大していることが確認される。このように、語の意味は、もともとの仏教的な文脈から運命論的な用法へ、さらに科学的・論理的な用法へと推移してきたことは明らかである。

次節では、「果報」の意味変化について分析を行う。

4.2.4 「果報」

本節は、「果報」の意味変化と使用分布について検討する。「果報」の仏教的意味は、「①梵語 vipāka の訳。報い。応報。過去の業因により報いた結果。また、今生の業による現報、次生に受ける後報もいう³²¹。②悪業による苦果³²²。」である。一般的な意味は、「報いがよいこと。幸福なさま。幸運。」である。

表 4-2-11 : JKLlib 古典文学における「果報」の意味使用分布

項目分類 時代	作品名	意味分け			用例数
		仏①	仏②	一般	
中古（平安）	『うつほ』	1	0	0	1
	『栄花』	5	0	0	5
	『大鏡』	1	0	0	1
	『今昔』	7	2	0	9
中世（鎌倉）	『住吉』	0	0	1	1
	『無名』	2	0	0	2
	『保元』	2	0	1	3
	『平治』	0	0	4	4
	『正法眼蔵』	0	1	2	3
	『平家』	3	0	5	8
	『とはず』	0	0	2	2
	『海道』	0	0	1	1
	『十訓』	0	0	2	2
	『沙石』	8	0	11	19
	『曾我』	5	0	3	8

³²¹ 中村元（1975）前掲書.上巻. p.150.

³²² 仏教系辞書には「果報」は必ずしもこの意味を明示しないが、JKLlib 古典文学の用例によりその意味を確認できる。

中世（室町）	『太平』	2	1	5	8
	『義経』	2	0	7	9
	『室町物語』	2	0	6	8
	『能楽論』 風 姿	0	0	1	1
近世（江戸）	『俳諧』	0	0	1	1
	『浮世』	0	0	9	9
	『井原』	1	0	6	7
	『近松門』	1	0	19	20
	『浄瑠璃』	1	0	5	6
	『英草』	1	0	0	1
	『洒落』	0	0	2	2
	『滑稽』	0	0	1	1
	『人情』	0	0	1	1
	『近世説』	2	0	7	9
	合計	46	4	102	152

（1）中古・中世における「果報」

上掲の表によれば、「果報」は、古典文学資料において主に「過去の業による報い」「悪い報い」といった仏教的な意味、さらに転じて「良い報い、また幸運や幸福」といった三つの意味として使用されていることが確認できる。以下に、意味の使用を説明する。

まず、日本の最古の史書である『日本書紀』（720）には、唐の義浄（635～713）訳『金光明最勝王経』（703）如来寿量品における「果報」の部分が引用されている³²³。『金光明最勝王経』の該当箇所では、「果報」を仏法がもたらした無限の福德の報いとして解釈する³²⁴。また、JKLib 古典文学における『日

³²³ この例は引用文であるため、総数から外した。

³²⁴ 「別に表して、流通・礼拝の功德を讃へて云さく、是の法は、諸法の中に、最も殊勝にます。解り難く入り難し。周公・孔子も、尚し知りたまふこと能はず。此の法は、能く無量無辺、福德果報を生じ、乃至は無上の菩提を成弁

本書紀』の記述では、「是の法」に対する説明としてこの引用が用いられている。このように、日本の史書において「果報」は良い報い・福德を意味する語として用いられたと考えられる。

次に、中古の資料にみられる仏教的な「果報」は、『栄花物語』（1029～1033）巻第五にある。

おはしまししをり、人よりけにめでたき有様をと、思し掟てさせたまひしかど、みづからの宿世果報のゆゆしくはべりければ、今はかくて都離れて知らぬ世界にまかり流されて、またかやうになき御影にも御覧ぜらるるやうもはべらじ。³²⁵

訳：生きておられたときは、人よりもひとときわ優れて立派な様子だとお考えになり、そのように振る舞わせておられたが、ご自身の前世からの因果応報が甚だしく、今はこうして都を離れて知らない土地に流されてしまい、もう二度とこのような立派なお姿をお目にかけることはできまい。

ここの「宿世果報」は、前世からの因果によって現世で受けた報いを意味する。追放された内大臣（藤原伊周）が、この世で人生の不遇を過去世からの宿因によって、定められた宿命論的な考えを受け入れていたことがうかがえる。

また、源為憲（?-1011）作『うつほ物語』（970～999）³²⁶や『今昔物語集』（平安末期）³²⁷においても「果報」は、前世の因縁や業によって、今の生でその報いを受けること、といった仏教的な意味として用いられている。このような場合、「果報」は、「因果応報」という意味として理解でき、「因果」の一部の意味合いを重ねていると考えられる。

一方、『今昔物語集』には、次のような表現がある。

す。」（前文に、冬十月、百済の聖明王が使者を日本に派遣し、釈迦仏像や経論などを献上したとある。これに続き、別に上表して、仏法を流布し礼拝する功德を讃えていう。この法は、あらゆる法の中で最もすぐれており、理解しがたく、入りがたいものである。周公・孔子でさえも、なおこれを十分に理解することができなかった。この法は、無限の福德と果報を生じ、ついには無上の悟り（菩提）を成し遂げさせるものである。）JKLib 古典文学『日本書紀』巻第十九 欽明天皇十三年五月一十月 〔一一〕仏教の公伝 p.417.

³²⁵ JKLib 古典文学『栄花物語』巻第五〔六、伊周、木幡に詣る〕p.243.

³²⁶ JKLib 古典文学『うつほ物語』(1)「俊蔭」〔九、仏、現じて因果のことわりを示し予言する〕p.37.「この日の本の国に契り結べる因縁あるによりて、その果報豊かなるべし。とのたまふときに、遊び人ら、礼拝したてまつる。」（訳：この日本の国の人と契りを結んだ因縁があって日本に生れ、その果報も豊かであろう。と仰せになると、琴を弾いていた人々は、いっせいに仏を拝礼申し上げる。）

³²⁷ JKLib 古典文学『今昔物語集』(1) 第二十 p.340.「ココニ、持経者、横様ノ難ニ更ニ会テ、我ガ果報ヲ観ジテ、涙ヲ流シテ泣キ悲デ歎ク事無限シ。」（訳：持経者好尊は、このような無法な難儀にあい、おのれの前世の因果を思つて、涙を流して泣き悲しむのであった。）

貞遠我ガ果報ノ拙キ事ヲ觀ジテ、心ヲ至シテ法花經ヲ誦ス。³²⁸

訳：貞遠は、自分の前世による悪報のありさまを見つめ、心を集中させ、『法華經』を誦していた。

ここでは、貞遠が前世による報いを觀念して『法華經』を唱えたことから、「果報」は、特に前世の悪業因によって今世に現れた悪い報いを示していることがうかがえる。このように、「果報」は、仏教語として、前世の業による報いという善惡の価値判断を持たない中立的な意味を示しているものの、単に悪報というマイナスの意味合いを指す場合もある。すなわち、中古においては、「果報」という語は、「因果応報」と意味機能が等しかったことがわかる。

次に、中世になると、「果報」は、「良い報い」というプラスのニュアンスへと転化したことが明らかになった。表 4-2-11 によれば、「果報」は引き続き仏教的な因果応報としての用例が見られる。

例えば、「果報」は、軍記作品の『保元物語』（1320 頃）には、次のように記されている。

ただし、合戦の慣ひ、必ず一方は勝ち、一方は負く。予て勝負知りがたし。これは、ただ、果報の浅深により、運命の厚薄に応ふべし。³²⁹

訳：ただし、合戦の常として、必ず一方が勝ち一方が負けるものである。あらかじめ勝敗を知ることが難しい。これは、単に果報の浅深に応じて、運命の重さや軽さによるものである。

この一節では、崇徳院の謀叛の勝敗が、前世の報いや運命の力に左右されるものであると描かれている。しかし、「浅深」「厚薄」という表現は、必ずしも「善惡」や「徳の多寡」と結びつけられているわけではない。このように、ここでの「果報」は、善惡に限らず、運命や因果の差異を示す意味合いとして読むことができる。

次第に「良い報い」といった一般的な意味が多く用いられるようになっていくことが確認できる。例えば、『平治物語』（13C 後半）には、次のようにある。

³²⁸ JKLlib 古典文学『今昔物語集』（2）第四十一 p.397.

³²⁹ JKLlib 古典文学『保元物語』上〔新院御謀叛思し召し立たる事〕 p.231.

須智六郎が六波羅へ出仕の時、蓑・笠・履物体のものをもちて、門の脇にたたずみ、狙はれけれども、あれは果報盛りなり。³³⁰

訳：須智六郎が六波羅に出仕する際、蓑や笠、履物などを持って門の脇に立っていたが、狙われたにもかかわらず、それは彼の果報が盛んなためであった。

ここでの「果報盛り」という表現は、幸せの絶頂にあるといったことを表している。そして、『熊野本地絵巻』（室町時代末期）には、次のように記されている。

その古を尋ね奉るに、中天竺摩訶陀国の大王にておはします。御名をば善財王と申し奉る。御果報めでたくして、后千人まで保ち給ふといへども、一人も王子出来給はねば、位を譲るべき方なし。

331

訳：その昔のことをお尋ね申し上げると、中インドの摩訶陀国の大王がおられた。その名を善財王と申し上げる。ご果報めでたく、后を千人もお待ちであったが、王子は一人もお生まれにならなかったもので、位を譲るべき者がいなかった。

ここでは、としての栄華や地位、後継者を持つことができない嘆きも含めて、人生の運命や因果による幸福と不運の両面が示されているが、「果報」は、幸福・恵まれた運命を表すプラスの意味合いとして用いられている。さらに、

一方、中世の作品において、「果報」自体は基本的に「良い報い」というプラスの意味で用いられる。しかし、「尽き果てる」「拙う」といったマイナスの意味を持つ語と結びつくと、「果報がなくなった」「不幸・不運」という否定的なニュアンスになる。このような例は、まず、『平治物語』（13C）には、次のようにある。

さこそは果報尽き果てさせたまはめ。かかる事やある。³³²

³³⁰ JKLlib 古典文学『平治物語』下〔悪源太誅せらるる事〕p.531.)

³³¹ JKLlib 古典文学『室町物語草子集』「熊野本地絵巻」p.356

³³² JKLlib 古典文学『平治物語』中〔信頼降参の事 並びに 最期の事〕p.479.

訳：なるほど、さすがに果報は尽き果ててしまわれたのであろう。こんなこともあったのだなあ。

ここでの「果報尽き果てる」という表現は、もともとポジティブな「果報」を逆転させて用いており、不運や悲嘆を示している。不遇な運を受ける人の心情を表すことがうかがえる。また、同作品の『平家物語』（13C 前半）には、次のようになる。

只末代に生をうけて、かかるうき目にあひ候、重盛が果報の程こそ拙う候へ。³³³

訳：ただ末の世に生まれ、このような悲しい目に遭っている。重盛の果報の程度は、実に拙いことである。

ここでの「果報」は、前世から受ける運命や報いを指している。後ろに「拙う候へ」と結びつけ、運が悪い、また果報が悪いことを意味する。さらに、『太平記』（1368～1375）には、

あはれ、誠に果報少なき物かな。しばしこの世に生れ来て、憂き目をもろともに見、見えつるこそかはゆけれ。³³⁴

訳：ああ、本当に果報の少ない者であろうか。しばらくこの世に生まれて、辛い目に遭うのをもろともに経験し、それを目の当たりにするのは、なんとも哀れでかわいそうである。

とある。「果報少なき」は、幸福が少ないことを示し、「運命に恵まれない」「不幸」という意味である。

以上のことから、中世における「果報」の用法は、善悪の報いという中立的な意味合いから、多く前世からの善果に限られ、良い報いや幸運といった意味へと用いられるようになっていたとわかる。しかし、否定的な表現と結びつくと、逆に不運や不幸を表す表現としても用いられた。これは、軍記物語や仏教説話においては、仏教の宿命観や無常観、因果観などが盛んに説かれており、人々が戦争の勝敗や運命をすべて前世からの結果として理解する傾向は一般的であったと考えられる。

³³³ JKLlib 古典文学『平家物語』巻第二〔烽火之沙汰〕 pp.138~139.

³³⁴ JKLlib 古典文学『太平記』(3)巻第二十一〔覚一真性連平家の事〕 p.70.

なお、仏教説話の『十訓抄』や『沙石集』においても、「果報」は、明確にプラスの意味を示すが、同時に人自身の行い・努力が重視されている。例えば、『十訓抄』（1252）には、次のように記されている。

しかれば、おほかたの道理、さることなれども、したる所作もなく、そらに果報を期せむこと、おほきに不定のはからひなり。³³⁵

訳：そう言うわけで、だいたいの道理としては当然のことではあるが、特に行うべき行動もないのに、むやみに果報に頼ろうとするのは、非常に不確かな考え方である。

ここでの「果報」は、今世での好運を示しているが、これは全て前世からの因縁によるものではない。自らの行動や努力することによって得られる結果も重視された。また、無住道暁（1227～1312）撰『沙石集』（1279～1283）にも、次のようになる。

人は果報も幸ひも心にそこあれ。次に世を厭はんと思はんに付きても、既に御相手になりぬ。³³⁶

訳：人の運命も幸せも心次第である。この機会に世を厭おうと思っても、すでに（主君の）御相手に決まってしまっている。

この一節における「果報」は、単なる前世からの因果や外的な運命の恵みではなく、人の心のあり方や意志と結びついた幸福として描かれている。つまり、外界の状況だけで決まる運命ではなく、心次第で得られる幸せや良い報いとして理解される。

対して、『曾我物語』（鎌倉中期～後期）の「果報」は、偶然の幸運として説かれている。

須く競馬の芸をもつてその徳運を知り、相撲の勝負に付きてその高德を弁へ、雄雌によりて宝祚を受け、果報に任せて帝位を与ふべし。³³⁷

³³⁵ JKLlib 古典文学『十訓抄』第七・七ノ序〔すべきことをする〕p.280.

³³⁶ JKLlib 古典文学『沙石集』巻第七〔十一〕p.383.

³³⁷ JKLlib 古典文学『曾我物語』巻第一〔三〕p.24.

訳：すべて、競馬の芸でその人物の徳運を知り、相撲の勝負によってその高德を判断し、勝ち負けによって宝位（帝位）を授け、あとは果報に任せて帝位を与えるべきである。

この文脈から、競馬や相撲といった遊戯の結果によって皇位が決まることが描かれている。ここでの「果報」は、実力や徳による正当な評価ではなく、偶然に左右される幸運のことを示している。また、『義経記』（14C 末～15C 初）には、次のように説かれている。

『和僧』はいかに。得業と名字を呼びたりといふとも、不覚人にてはよもあらし。都にて聞きしには、国の將軍となりて、かかる貴て果報も生まれかかる。情けもおはすると聞きしに、果報は生まれかかりのものなり。³³⁸

訳：和僧は今どうしているだろうか。「得業」と名乗っているというが、名誉というわけでもない。都で聞いたところによると、（頼朝は）国の將軍となり、身分も高く、果報にも恵まれているという。人情もあると聞いていたが、果報（幸運）はまだ途中で定まっていない。

ここでは、義経の不遇を目の当たりにした勸修坊（得業）が、頼朝の威勢と義経の悲運を対照して語っている。ここでの「国の大將軍」とは、源頼朝のことを指している。勸修坊は、頼朝が運に恵まれ、將軍という高位にのぼりつめたことを認めながらも、その一方で、人間としては冷酷さへの皮肉と批判を含めている。ここでの「果報」は、仏教的な因果応報の論理を越え、生まれつきの天命・宿運として理解できる。つまり、努力や徳によらず、人の道理を超えて人生を左右する運命の虚しさが表されていると考えられる。

以上の点より、中世における「果報」は、主に「良い報い」の用法を中心に、「幸運」「幸福」「運の強さ」といった肯定的意味で用いられることが多くなった。そればかりでなく、仏教における「因果応報」や宿命論を相対化し、現世での努力・心のあり方によって果報や幸福を得るという考え方も現れた。さらに、偶然に巡り会う幸運や宿運という一般的な用法も登場した。

このような意味変化は、単なる語感や用法の変化ではなく、当時の社会構造や思想の変化を反映した

³³⁸ JKLlib 古典文学『義経記』巻第六〔関東より勸修坊を召さるる事〕 p.330.

ものである。中世は戦争や動乱、武士（政治・軍事権を持つ勢力）や庶民（職人や商人など）の台頭など社会構造が大きく揺れ動いた時代であった。こうした背景のもとで、人々の価値観も変化していった。このように、「果報」は、前世の業によって定まるという仏教的宿命論や「因果応報」としての意味が徐々に薄れ、人々が「運命」や「幸福」をどのように捉えるかという価値観の変容を象徴するものとなったと考えられる。

（2）近世における「果報」

近世以降、「果報」は、世俗的に語られる好運やありがたい運命、さらには抽象的な利益といった意味で使われるようになった。これは、江戸時代の民衆が抱いた価値観や理想とされた精神などを反映している。その使用例は、浮世草子の作品に見られる。

まず、『好色敗毒散』（1703）には、次のようにある。

世渡り草のたねは、さまざまなりといへども、山吹色の真剣のあきなひ、両替店に紺の長暖帘さげたる家のあるじ、預け銀にて壺匁も損せず、肩のよい人と名によばれ、多年淫酒に身をひたせども、下部にほりぬきの井戸ありて、腎水汲めどもつきせず、是第一の果報うらやまぬ人はなかりき。

339

訳：渡世の業は、色々あるといっても、とりわけ両替店は真剣勝負の黄金の取引をするのだが、その両替店で店頭で紺の長のれんをかけた家の主人が、商売が順調に、貸した銀は一も貸し倒れがなく、運の良い人と評判をとり、長年酒色にふけても、下腹に掘抜き井戸があるのか、腎水はいくら使ってもかれず、これは男として第一の果報（幸せ）と羨まぬ人はなかった。

ここでは、この主人が男としての第一の幸せと称され、商売の成功や金銭的信用、さらには性的能力といった側面を強調する。これは、江戸時代の民衆が理想とした「成功した男」の姿を象徴しており、金銭的成功・信用・精力の持続といった価値観が、当時の社会における「果報」の意味と結びついていたことを示している。

339 JKLlib 古典文学『浮世草子集』「好色敗毒散」巻之三・第二〔あそび敵〕 p.71.

そして、『浮世親仁形気』（1720）には、次の二例がある。一つには、

此の上の果報、程なく懐妊して、旦那の満足がり。³⁴⁰

訳：この上ない幸運として、ほどなく妊娠し、夫も満足した。

とある。もう一つには、

百歳まで堅固にて、おほくの人に御みんきよ様とかしづかれて、大果報の親父、猶繁昌の時にあひて心のままの栄花、めでたかりける老の入前。³⁴¹

訳：百歳まで元気で長生きし、多くの人に尊敬されて大切にされ、大幸運者の親父は、なお繁栄の時代にあたり、心のままに栄華を享受し、喜ばしい老年を過ごしていた。

とある。これらの「果報」は、家の繁栄・男としての誇り、老後の生活が豊かで安穩であることと結びついている。これは、当時の社会的価値観や人生の味わい深さを示している。

また、井原西鶴作『好色一代女』（1686）における「果報」は、次の通りである。

随分おこころに叶ふやうにしたまへ。人はしらぬ事、隠居銀大ぶんござれば、明日でも目をふさぎ給はば、いかなる果報にかなるべし。もはや七十二および、身は皺だらけにして、先のしれたる年寄、何をいうても心ばかり。³⁴²

訳：どうか、心のままにお過ごしください。人間には分からないことが多く、隠居していて大事な財産も持っていますから、もし明日目を閉じられたなら、どのような果報があるであろうか。もう七十二歳にもなり、体はしわだらけで、先の見えた年寄りである。何を言っても結局は心の慰めに過ぎない。

³⁴⁰ JKLlib 古典文学『浮世草子集』「浮世親仁形気」五之巻(3)老を楽しむ果報親父 p.554.

³⁴¹ JKLlib 古典文学『浮世草子集』「浮世親仁形気」五之巻(3)老を楽しむ果報親父 p.558.

³⁴² JKLlib 古典文学『井原西鶴集』(1)「好色一代女」巻四・栄耀願男 pp.509～510.

この一節では、「果報」が財産や運命的恩恵として理解される。人物が高齢で体が衰えている状況を踏まえ、財産や運、現世的幸福と人生の無常や老いが結びつけられ、江戸時代における現実主義的な果報観を反映していることがうかがえる。

さらに、同じく井原西鶴作の『日本永代蔵』（1688）の次の一節に注目したい。

美目は果報のひとつと、これを聞きつたへて、随分女子を大事に生育てけれども、安倍川の遊女はしらず、つひに好き女見た事なし。³⁴³

訳：「美しい顔立ちは幸運の一つだ」と聞いて、ずいぶん女の子を大事に育てたが、安倍川の遊女のことは知らず、結局一度も好みの女性に会ったことはなかった。

ここでは、美目は果報の一つという価値観が読み取れる。つまり、女性の容貌の美しさが人生の幸福や成功と結びつけられていることがわかる。

次に、近松門左衛門作の用例を挙げる。江戸期の人々の価値観が窺えよう。一つは、『今宮の心中』（1711）の例である。

お主のお慈悲に、ご意見を頼みます。在所の婿と申すも食ひかねぬ身代。行きをればあいつが果報。世帯仏法腹念仏。口に食ふが一大事。³⁴⁴

訳：ご主人のお情けで、ご意見を頼みます。自分のところの婿というのも、生活に困る身では役に立たない。もし行けば、あの人にとっての幸運（果報）になるであろう。世間の仏法や腹の中で念仏を唱えることよりも、口に入れる食べ物こそが一番大事である。

ここでは、恋愛や結婚の相手を選ぶ際に、家の体面や経済的安定を重視することが描かれている。江戸期の世俗的な価値観が窺える。「果報」は他人の幸せ・幸福を指している。

もう一つは、『大経師昔暦』（1715）にある。

³⁴³ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』（3）「日本永代蔵」巻三・紙子身代の破れ時 p.109.

³⁴⁴ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』（2）「今宮の心中」上之巻〔四〕おきさ父の訴訟 pp.297~298.

同じ手代衆のうちでも、茂兵衛殿のやうな、仮初に物言ふも、愛想らうて、いつ腹立ち顔も見せず、ほんにあのやうな男持つ女子は果報でござんす。ほんに言やればさうちや、猫にも人にも合縁奇縁。³⁴⁵

訳：同じ手代衆の中でも、茂兵衛殿のように、軽く話すときでも愛想がよく、決して怒った顔を見せない、あんな男性を持つ女性は本当に幸運である。まさに言ってみれば、猫にも人にも縁というものは不思議なものである。

内容は茂兵衛という人物が、その人柄や周囲からの評価が非常に高く、社会的理想像として描かれている。ここでの「果報」は、名誉や生活の安穩、さらに女性側から見た愛情観を意味していることが読み取れる。

さらに、江戸時代中期から後期にかけては、「果報は寝て待て」という諺が、浄瑠璃作品の『妹背山婦女庭訓』（1771）³⁴⁶や滑稽本の『浮世床』（1813）³⁴⁷、曲亭馬琴（1767～1848）作『近世説美少年録』（1829～1832）³⁴⁸などに見られる。この表現は、「心のどこかで何か良いことを信じて待つ」という心情を示している。そして、運命や幸運は天が決めるものであり、焦っても仕方がないという人生観、すなわち泰然自若の態度（達観的な心構え）を反映している。

要するに、江戸時代以降、「果報」は仏教的な意味から転じて、好運や幸せといった意味を表す世俗語として定着していった。特に、身分や財産、精神的な幸福、境遇の安定といった、具体的かつ現実的な幸福の形として用いられるようになったことが確認できる。これは、当時の数多くの作品中にも顕著に表されている。「果報」が、江戸期の世俗的価値観や社会構造に与えた影響は大きかったと考えられる。また、江戸後期の諸作品に多く見られる「果報は寝て待て」という諺があることから、「因果応報」の意味を離れ、単に「幸運」である意味として理解されていたことが推測できる。

このような意味変化は、江戸時代の社会的安定やことわざの普及と密接に関係しているといえる。こ

³⁴⁵ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』（2）「大経師昔暦」上之巻〔三〕茂兵衛の噂と猫の恋 pp.533～534.

³⁴⁶ JKLlib 古典文学『浄瑠璃集』「妹背山婦女庭訓」第二〔二四〕芝六の帰宅 p.371.「アアおりやもう今夜は、丁度元日を待つ心地。果報は寝て待て、ちつとの間いねつまう」（訳：アアおれはもう今夜はちょうど元日を待つ心地で、果報は寝て待てじゃ。ちょっとの間、寝よう。）

³⁴⁷ JKLlib 古典文学『滑稽本』「浮世床」初編・巻之上 p.262.「果報は寝て待つといふ気だらう」（訳：果報は人力では如何ともしがたいから、焦らずに待て）

³⁴⁸ JKLlib 古典文学『近世説美少年録』（2）「新局玉石童子訓」第二版・九・第三十九回 pp.543～544.「小父よ這前祝に、酔を尽して寝て待ん。かかる果報を徒に、渋茶啜りて居ることかは」（訳：おじさん、この前祝いとして、思うままに酔って寝て待ちましょう。このような果報の折に、無駄に渋茶をすすっていることがありましょうか）

の点については前に述べたとおりである。すなわち、中世に比べて政治的・社会的に安定した江戸期には、来世での報いという輪廻的観念よりも、現世での幸せや安楽が重視されるようになり、「果報」は現世利益を求める価値観の中で積極的に用いられる語へと変化していったと考えられる。

(3) 明治以降の「果報」

明治・大正期に入ると、「果報」は、後述のように、一般的な意味である「良い報い。幸福なさま。幸運。」といった意味で使用されるようになる。

表 4-2-12 : CHJ 明治・大正編 I と SHC における「果報」の意味使用分布

項目分類 年次	意味分け			用例数
	一般	仏①	仏②	
1882～1888	3	3	0	6
1895	7	10	2	19
1901	2	3	0	5
1909	4	0	0	4
1925	6	0	0	6
1933	5	0	0	5
1941～1957	3	1	0	4
1965～1981	5	2	0	7
合計	35	19	2	56

上表 4-2-12 によれば、明治期以降、「果報」の使用例は資料上それほど多く見られない。明治・大正期の資料には、計 40 件しか検索できない。そして昭和期に入ると、用例数がさらに減少し、わずか 16 件しかない。このことから、時代を経るごとに「果報」の使用が減少していったことは明らかである。

また、BCCWJ における「果報」の検出例は、54 件である。現代において「果報」は一般語としての機能を失っていると見てよい。

次に、用例の意味使用分布をみると、明治以降、「果報」は、仏教的意味はほぼ用いられず、専ら幸運や恵まれた幸せなどの世俗的な意味として用いられるようになっていくことが明らかになった。「果報」についての用例は次のとおりである。

第一例は、『国民之友』「由利氏の文勲」（1888年、作者不明）にある。

凡そ世の中に武勲程、眼に付く者は無し、軍人程、果報なる者は有らず。一の城を攻め落とし、一の敵將の首を斬れば、忽ち世人よりは嘖々と褒め立られ、意氣揚々天下を睥睨するに到る。³⁴⁹

訳：世の中で、武勲ほど人の目を引くものはなく、軍人ほど運に恵まれた者はいない。ひとつの城を攻め落とし、ひとりの敵將の首を取れば、たちまち世間の人々から大いに褒められ、意氣揚々として天下を見下ろすほどの高慢な気持ちになるのである。

この文の「果報なる者」という表現は、わずかな戦功で大きな賞賛を得る軍人を指している。実力や努力の程度に比べ、運に恵まれ、思わぬ利益や名声を得る人物（幸運な人）を表すために用いられていると解釈できる。そして、第二例は、巖谷小波の『太陽』（1895）「昭君怨」にみられる。

さては名も知れり、顔も知れり、而も十五より十八の年まで、共に學習院にありける友、彼の杉波直臣こそ、其の果報者にてありけるなれ。³⁵⁰

訳：なるほど、名前も顔も知っているし、しかも十五歳から十八歳まで一緒に学習院に通っていた友人、あの杉波直臣こそ、まさに「果報者」であったのだな。

ここでの「果報者」は、恵まれた身分や成功（運の良い）を手に行っている人物を指していると考えられる。さらに、第三例は、吉村冬彦の『中央公論』（1933）「蒸發皿」に次のとおりである。

此れに反して、此んな些細な事實を本にして此んな無用な空想を逞しうして居られるやうな果報

³⁴⁹ 60M 国民 1888_16018,930.

³⁵⁰ 60M 太陽 1895_03015,39430.

な人間も居るのである。³⁵¹

訳：これに反して、こんな些細な事実をもとに、こんな無用な空想を大いに膨らませているような、運の良い（あるいは恵まれた）人間もいるのである。

ここでも「果報な人間」という表現が用いられており、皮肉めいたニュアンスで「のんきに好き勝手やっている人」と解釈できる。

なお、江戸時代に多く使われた「果報は寝て待つ」という諺の用法は、明治期以降、例えば、1895 年の『太陽』に掲載された幸堂得知の「心中女」³⁵²や、1981 年の『文芸春秋』に掲載された長澤有晃の「パタゴニアの長い一日」³⁵³の資料においても使用が確認された。さらに、BCCWJ にける「果報」の使用状況をみると、総用例数は 54 件であり、そのうち「果報は寝て待つ」という表現が用いられるのは 14 件である。このことから、現代でもこの用法は比較的によく使われていると推測できる。このように、「果報」は、「果報者」や「果報は寝て待て」などのような成句として、明治以降の文献や現代においても用いられていることが確認できる。

次に、近代以降の各資料における「果報」の慣用表現の使用状況を下表 4-2-13 に示している。

表 4-2-13：明治以降のデータベースにおける「果報」（幸運）が主に登場する用法の使用状況

項目分類 データベース	主要な用法		総頻度
	果報者・果報な	果報は寝て待つ	
CHJ 明治・大正 I	12 (30%)	1 (2.5%)	33%
SHC	9 (41%)	3 (7.3%)	55%

³⁵¹ 70M 中公 1933_06016,22540.

³⁵² 60M 太陽 1895_10029,73190.「夜は宵から出拂つて留守は女房の手内職燐枝の箱張、鼻緒縫、それも夜延は十時を限り、果報と所天は寐て待つものと、小兒の尿が出さへすれば心ゆるして高軒、櫓の長い杖を右へ突張左へ突張り足元も危氣に歸り來るは此頃爰へ移轉たる金子」（訳：夜になると宵のうちから家を出て、家に残る女房は手仕事をしている。燐寸の箱を作ったり、鼻緒を縫ったりしているが、夜更かしはせず、十時までで終える。「果報と所天は寝て待つもの」といったところだ。子どもが尿をもらすことさえあれば、心配もほぐれて大いびきで寝る。櫓の長い杖を右に突き、左に突きながら、足元も危なげに帰ってくるのは、最近ここへ移してきた金子である。）

³⁵³ 70M 文春 1981_06008,21290.「チリ人達はハプニングは忘れた頃にやってくる、あまり気にせず、果報は寝て待てだ、パタゴニアの開発はまだ何十年もかかるのだから、と悠長にかまえている。」（訳：チリの人々は、予期しない出来事は忘れたところにやってくると考え、あまり気にせず、「果報は寝て待て」と悠長に構えている。パタゴニアの開発にはまだ何十年もかかるのだから、焦る必要はないのである。）

BCCWJ	8 (15%)	14 (26%)	41%
-------	---------	----------	-----

さらに、例外的な例が確認できた。例えば、『国民之友』『地方有志者』（1888 年、作者不明）には、次のように記されている。

負くる時に於ては素より何の果報もあらず、好し勝ちたりとて更に其効能あらざる可し。³⁵⁴

訳：負ける時には、もともと何の果報もなく、勝ったとしても、それによって特別な利益や効果があるわけではない。

ここでの「果報」は、単なる幸運という意味ではなく、努力や行動によって得られた実利的な成果であると見てよい。このような用法は、『太陽』『科学世界』（1901 年、作者不明）³⁵⁵と、前田蓮山の『太陽』（1925）「政界鬼語」³⁵⁶においてもみられる。ただし、明治期以降の使用頻度から分かるように、「果報」はこの用法で使われていったことは、必ずしも多くないと想定できよう。

一方、仏教語として使われる「果報」の例は『太陽』（1895）に確認できた。具体的な例は、『太陽』（1895）に収録された釈雲照（1827～1909）の「仏教入門」にある。例えば、次のように説かれている。

無量億劫を経て始めて其重罪を償ふことを得べきなり。抑も又一切深重の罪惡には。皆華報。果報。等流果。増上果の四種あり。³⁵⁷

訳：無量億劫を経て、初めてその重大な罪を償うことができるのである。そもそも、すべての深く重い罪には、華報・果報・等流果・増上果という四種類がある。

³⁵⁴ 60M 国民 1888_33001,9280.

³⁵⁵ 60M 太陽 1901_05044,22390. 「此發明の起因はパアイフェル氏やグルーベル氏の研究に基づいたのであれば、氏のみ、月桂冠を頂くの権利は無い。それゆゑに、パアイフェル、グルーベル、ウィダール氏反應と稱して三氏同様に果報を受けるのが適當である。」（訳：この發明の起因がパアイフェル氏やグルーベル氏の研究に基づくのであれば、パアイフェル氏だけが月桂冠を受ける権利はない。したがって、「パアイフェル、グルーベル、ウィダール氏の反応」として、三氏が平等に功績を受けるのが適當である。）

³⁵⁶ 60M 太陽 1925_04026,49540. 「尤も近來、多少の餘裕は出來て居る。多年蠶業に盡力した果報で出來たもので、言はば美しい金だよ。あの男は感心なことに利權などの惡評はないね。」（訳：もちろん、最近は多少の余裕もできてきた。これは長年、養蚕業に尽力した成果として得られたもので、言ってみれば立派なお金だ。あの男は立派なことに、利權などに関する悪い評判もないね。）

³⁵⁷ 60M 太陽 1895_05039,42330.

ここでの「果報」は、特に悪趣に入って受けた悪報のことを指している。

ただし注意すべきは、「果報」の現代資料での使用例が多くはないことである。BCCWJにおけるジャンル別使用分布は、下表のとおりである。

表 4-2-14 : BCCWJ における「果報」のジャンル別使用分布

文学	哲学	言語	社会科学	その他 ³⁵⁸
30	4	3	3	14

上表 4-2-14 によれば、「果報」は、「文学」で比較的多く使われる語であり、やや文語的・古風な文脈で専用されると想定される。このことは、現代漢語語彙の特徴の一つとして、文脈上で特定の文体に限られる語として認識されれば、その一般的な使用が明確に減少していることを間淵（2017）も指摘する³⁵⁹。一方で、BCCWJ において「良い報い」「幸運」「好運」など「果報」の明確な意味を示す語彙の使用状況を調査した結果³⁶⁰、日常ではより軽快な語彙である「幸運」や「ラッキー」に置き換えられる傾向が強いことも確認できた。

（4）まとめ

以上のように、「果報」という語は、日本語史において多様な意味を持ちながらも、その使用状況を時代とともに大きく変化させてきたことが明らかとなった。

まず、中古・中世には仏教的概念である「因果応報」を表す語として、善悪いずれの報いをも含む中立的に用いられていた。一方、中世後期に入ると、その意味は次第に肯定的帰結、すなわち「良い報い」を指す用法へと傾斜する傾向が認められる。特に軍記物語や説話においては、運命や天運を語る語として機能が相対的に強まった。

³⁵⁸ その他の分類には、「芸術・美術」「総記」「自然科学」「歴史」「分類なし」が含まれる。

³⁵⁹ 間淵洋子(2017)「近代雑誌コーパスにおける漢語語彙の特徴:BCCWJ との比較から」『国立国語研究所論集』(13) pp.143～166.p.163.

³⁶⁰ BCCWJ において「良い報い」を示す語を検索した結果、「幸運」と「ラッキー」の用例はそれぞれ 1309 件と 1254 件であった。これにより、「果報」という語よりも、これらの語のほうが日常的によく使用されていることがうかがえる。

次に、近世になると、「果報」は世俗化され、金銭的成功や社会的地位、家庭の繁栄など、具体的で現世利益や現実的な幸福を表す語として用いられるようになった。また、「果報は寝て待て」のような諺の応用により、因果応報の観念から離れ、さらに「幸運」や「ラッキー」といった一般語に近い意味として理解されるようになっていく。この変化は、当時の社会構造や人々の価値観の変容を如実に反映している。

また、明治以降、一般語としての使用頻度は大幅に低下したが、BCCWJ 現代資料の調査によって、「果報」は慣用句や特定の分野、例えば、文学・哲学・仏教関連の文脈においても、「果報」という語は生き続けていることが確認された。

以上のことから、「果報」は、一般語として用いられることは少ないものの、完全に廃語となったわけではなく、特定の文化的・文学的文脈においては依然として有効な語（成句）として機能している。そして、その意味変化の過程は、単に語の表面的な意味の変化だけでなく、日本人の宗教観や運命観を反映していると考えられる。

次節では、「内証」の意味変化について分析する。

4.2.5 「内証」

下表 4-2-15 では、「内証」の意味を示している。これは主に仏教的意味、および一般化された意味①と②に分類される。一般的な意味については、『日本国語大辞典』第二版を参照している。一般①「表向きにしないで内々にしておくこと」と、一般②「表向きではない場所、又はその人」のそれぞれには、複数の意味があるため、さらに細かく分類している。それらの細分類された意味は、表 4-2-15 においてローマ字の大文字と小文字を用いて簡潔に示している。

「内証」の仏教的意味は、「仏教：梵語「pratyātma-adhigamana」の訳。自己の心のうちで真理をさとり。内心のさとり。」である³⁶¹。一般的な意味は、「一般①－Ⅰ：外部には知られないようにしてある考えや意向、内心、内意。Ⅱ：人に知らせないこと、あらわにしないこと。Ⅲ：うちわの事情、内々の様子、内情。Ⅳ：家庭内部の私事。Ⅴ：内々の経済状態。一家の財政状態、くらしむき、懐具合。一般②－i：奥向きの場所、奥の間、庭。ii：主婦のいる奥の間。また、台所、勝手。iii：江戸時代、遊女屋の主人の部屋、帳場。iv：芝居の裏方、楽屋。v：他人の妻を敬って使う語、内室のこと。vi：身内の者、うちわの者、親族。」である。

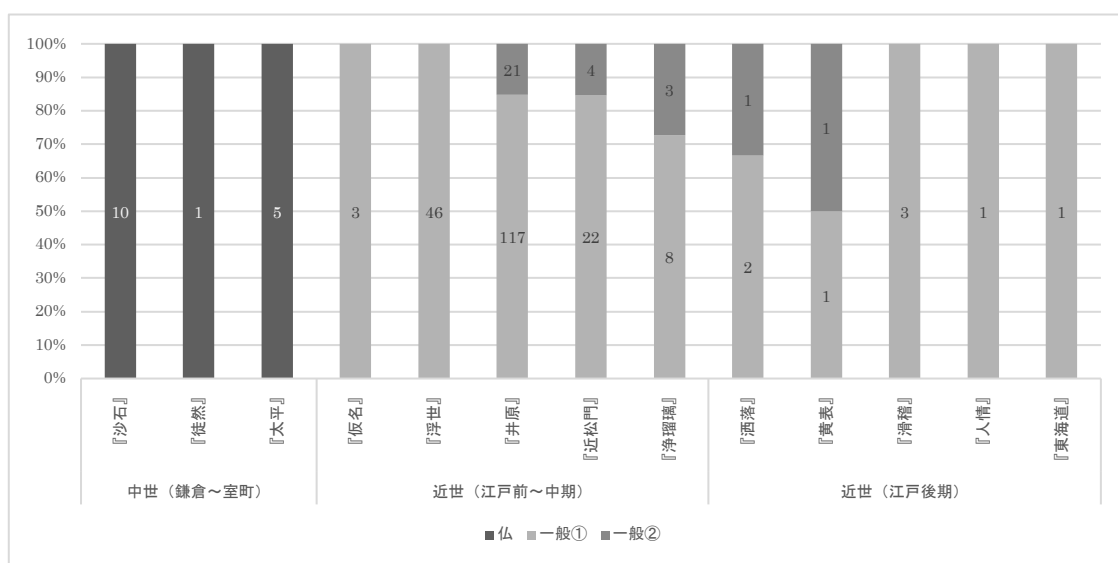
表 4-2-15：JKLib 古典文学における「内証」の意味使用分布

項目分類 時代	作品名	意味分け												用例数
		仏教	一般①					一般②						
			I	Ⅱ	Ⅲ	Ⅳ	V	i	ii	iii	iv	v	vi	
中世（鎌倉 ～室町）	『沙石』	10	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	10
	『徒然』	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
	『太平』	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5
近世（江戸 前～中期）	『仮名』	0	0	2	0	0	1	0	0	0	0	0	0	3
	『浮世』	0	4	9	16	1	16	1	0	0	0	0	0	47
	『井原』	0	5	21	33	8	50	15	1	0	1	2	2	138
	『近松』	0	0	12	4	2	3	1	0	1	0	1	1	25

³⁶¹ 中村元（2001）前掲書.p.1274.

	門』													
	『浄瑠璃』	0	0	3	0	3	2	0	0	0	0	3	0	11
近世（江戸後期）	『洒落』	0	0	0	2	0	0	0	0	1	0	0	0	3
	『黄表』	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	2
	『滑稽』	0	0	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	3
	『人情』	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
	『東海道』	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
合計		16	9	50	57	14	73	17	1	3	1	6	3	250

グラフ 9：「内証」の意味使用分布と変化傾向



(1) 近世までの「内証」

グラフ 9 を見ると、「内証」という語は、中世の一部の作品に見られ、仏教語として用いられたが、近世以降頻出するようになり、一般的な意味で用いられるようになったとみてよい。特に、その使用例はほぼ近世前期から中期の資料に集中している。

続いて、意味の使用は、表 4-2-15 のとおりである。中世での「内証」は、仏教語として用いられており、概ね心から心理を悟ることという意味を示している。具体的に、例えば、鎌倉期の吉田兼好作の『徒然草』（13C 末）において「内証」について、第 3.5 章で説かれているよう、「内心の悟り」と「外に現れた形や姿」との作用し合う「内証外相」のことを示している。また、無住道暁（1227～1312）撰『沙石集』（1279～1283）の用例は、次の二例を挙げる。第一例には、

誠に不生不滅の毘盧遮那、法身の内証を出でて、愚痴顛倒の四生の群生を助けんと、跡を垂れ給ふ本意、生死の流転を止めて、常住の仏道に入れむとなり。³⁶²

訳：まことに不生不滅の毘盧遮那は、自らの内面的な悟り（法身の内証）に基づき、愚かで迷いにとらわれた一切の生きある物（四生の群生）を救済しようと、その教えの跡を残すことを本意としておられる。つまり、生死の迷いの連鎖を断ち切り、永遠に変わらない仏の道に入らせようとなさっているのである。

とある。ここでの「法身の内証」とは、毘盧遮那（大日如来）が持つ内面的な悟りである。第二例には、

また、密教の心ならば、四重の曼陀羅は、無相法身の所具の十界なり。内証自性会の本質を移して、外用大悲の利益を垂る。³⁶³

訳：密教の教えの核心において、四重の曼陀羅は、形のない法身の本質を具現した十界を表している。内面的な悟り（内証自性会）の本質を曼陀羅に移し表すことで、外に向けて仏の大いなる慈悲の利益を及ぼすのである。

とある。密教の教えの核心を説いている。特に内面的な悟りや真理の本質を曼陀羅に移し表し、すなわち、他者を救う利益（仏の慈悲）外に示していることが注目される。以上の二例からも、「内証」

³⁶² JKLlib 古典文学『沙石集』巻第一「太神宮の御事」〔六〕 p.24.

³⁶³ JKLlib 古典文学『沙石集』巻第一「出離を神明に祈りたる事」〔三〕 p.29.

は単に内面的な悟りを指すだけでなく、仏の教えの実践や救済行為と結びついて用いられていることがわかる。

さらに、室町期の『太平記』（1368～1375）には、「内証」は次の通りである。

主上、さる事ありとて、しばらく御輿を昇き居ゑさせられて、内証深心の法施を奉らせ給ひけるとかや。³⁶⁴

訳：帝は、ある事情があって、しばらく御輿に乗らせておられ、その間に、内面的な悟りに基づく深い心の布施（法施）を行わせ給ったということである。

ここでの「内証深心の法施」は、心の奥底からの悟りに基づく本質的な布施を指している。すなわち、帝は単なる形式的な行為ではなく、内面的な仏教的徳に基づく行いであることを強調していることが確認できる。

以上のことから、中世の仏教説話や作品において「内証」は、単なる内面的な悟りを指すものにとどまらず、内心の悟りが外の行為や布施、救済に具体的に現れることを示す語として用いられていたと確認できる。すなわち、「内証」は、内面的な理解や悟りと、それに基づく具体的な仏教的行為や功德の実践（修行）とを一体化させる概念として認識されていたと考えられる。

一方、『日葡辞書』にみられる「内証」の意味³⁶⁵は、内心の考えや意向（一般①－Ⅰ）であり、仏教的意味と異なる用法であるとわかる。このように、「内証」は江戸期の直前において、個人の心中の意向や内面的な思考などの意味合いを表す語として用いられていたことがうかがえる。

次に、江戸期になると、「内証」は一般的な意味で用いられることが多くなった。その中で、一般①の「表向きにしないで内々にしておくこと」が、用例数全体の約9割を占め、近世において主要な意味として用いられていたといえる。また、この意味は主に内面的な事柄を指し、その意味には細かな差異が見られる。特に「内々の経済状態」にあたる一般①－Ⅴや「うちわの事情、内々の様子、内

³⁶⁴ JKLlib 古典文学『太平記』巻第四「先帝隠岐国へ遷幸の事」p.191.

³⁶⁵ 土井忠生、森田武、長南実編訳（1980）前掲書、p.444. 「内証」は「Naixo、ナイショウ。内心、または意志。」と記されている。

情」にあたる一般①－Ⅲ、「人に知らせないこと」にあたる一般①－Ⅱが資料の中で多く用いられていることが確認できた。

意味の具体的な使用について、このうち、一般①－Ⅴの意味は、井原西鶴作『好色一代男』(1682)の以下の文にある。

内証は挑灯程な火がふって、大晦日の空おそろしく。³⁶⁶

訳：内証（家計のこと）のやりくりの苦しさは、提灯ほどの光が降るようで、大晦日の空（借金取り）は恐ろしいほど不気味であった。

ここでは、年の瀬の不安や重苦しい空気の比喻として、経済的な不安や切迫したことを示している。「内証」は、家庭内の金銭状況や経済的苦境を意味する。

また、八文字自笑作『野白内証鑑』（1710）には、一般①－Ⅲの意味の例は、次のとおりである。

内証をかながへ見るに第一淫乱なる若衆にて、面体のよいわるいにはかまひ給はず。³⁶⁷

訳：その内情を考えると、第一に淫乱な若者で、顔立ちの良し悪しにはまったく構わない方であった。

ここでは、人の外見からは捉えられない実態を描いている。この場合、「内証」はうちわの事情、また内面の様子、内情を示している。

さらに、一般①－Ⅱの意味は、井原西鶴作『好色一代女』（1686）において次のように説かれている。

我等は国元のぜいばかりなれば、太夫でなくば望みなし。あまた見つくせし中に、あれ程うつくしきはまたもなきに、天神になしけるは、内証に悪しき事のありや。³⁶⁸

³⁶⁶ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』「好色一代男」(1) 卷三.p.86.

³⁶⁷ JKLlib 古典文学『浮世草子集』「野白内証鑑」一之巻・第五番.p.185.

³⁶⁸ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』「好色一代女」(1) 卷二〔淫婦中位〕p.432.

訳：私たちは地元のつまらない身分の者だから、太夫でなければ望みはない。数多く探し尽くした中で、あれほど美しい人はほかにいないのに、天神に選ばれなかったのは、何か内々によくない事情があったのだろうか。

ここでは、女は天神選ばれなかったこととして、何か外面から見えないところに欠点があると推測された。このように、「内証」は、人に知られていない事情という意味を示しているとわかる。

一方で、「内証」には、「表向きではない場所やその人」という一般②の意味が用いられる場合もある。しかし、一般①の意味より、使用頻度は低い。一般②の用例は、主に『井原西鶴集』に用いられる。例えば、一般②－i「奥向きの場所、奥の間」の用例数が顕著であり、15件が確認される。その具体例は、井原西鶴作『武道伝来記』（1687）に見られる。

門に人稀なれば、鳥の声つのって、いつとなく内証は野となりて、鹿もすむべき、このあるじの心ざし、市中の山居これなるべし。³⁶⁹

訳：門前に人がまばらなので、鳥の声がひときわ響き、いつのまにか内証（屋敷内）も野原に広がるようになり、鹿さえも住めそうな気配がある。この主人の心構えは、まるで都会の中の山里のようであろう。

ここでは、人が少なくて、内々の領域がまるで野のように広々として静かになった様子を示す比喻表現になっている。ここでの「内証」は家の内側や内密な場所として解釈できる。

なお、そのほかの意味合いとしては、「他人の妻を敬うこと」や、遊女屋の主人の秘密の部屋を指す用法もあるが、僅かな資料にしかみられない。これらは特定の場面や場所において用いられるものであり、一般的に広く使われていたとは考えにくい。

以上のことから、江戸期の「内証」は、中世における仏教的意味から離れ、世俗的な内情や秘密、家内の事情を表す語として用いられるようになったことが確認できる。

要するに、「内証」は、中世において仏教語として用いられ、仏教的な内面的な悟りや、それが外面に

³⁶⁹ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』『武道伝来記』（4）巻一・第一〔心底を弾く琵琶の海〕 pp.21~22.

現れる実践という意味を示している。その後、意味を転じて主に内面的な事柄を表すようになり、特に近世になると、「内証」は内情や家内の事情、経済状態を示す語として用いられるようになったことが確認できる。一方で、「内証」は「表向きではない家の奥の場所」といった意味でも用いられたが、その使用度が低い。

このような意味的变化の背景には、17 世紀後半以降（江戸期）、農業技術の革新が起こり、小農経営を基盤とする家社会的生産様式が成立したことがある³⁷⁰。家の存続が保たれるため、家内での世帯継承と秘密性が重視されるようになった³⁷¹。また、近世における身分秩序・土地制度・村落構造などの変化によって、公的領域から私的領域への移行が起こり、家内や集団を中心とした構造が強固になった³⁷²。この結果、江戸期に家制度が確立し、家内秩序が重視されるようになった。家や家庭が社会生活の中心となり、家内の事情や経済状態などを外部に知られないようにする傾向が強まった。この傾向を反映し、「内証」が文化的意識を表す語として機能したと考えられる。

なお、「内証」という語は、現代においては一般的に「内緒」「内所」という表記で用いられることについては、第 3.5 章で論述した。これらの表記の江戸期における使用状況を調査した結果、「内緒」は 2 件、「内所」は 5 件のみ確認され、いずれもこの時期においては使用頻度が高くなかったことがうかがえる。各例の出典および示す意味については、下表 4-2-16 に示すとおりである。「内緒」は人に知らせないことを意味し、一方で「内所」は遊女屋の主人の部屋や帳場など、表向きではない場所を指す語として用いられている。このように、両者の意味は表記の差異によって機能的に区別されていたことがわかる。

表 4-2-16 : JKLib 古典文学における「内緒」と「内所」の意味使用

作品名	『洒落』	『黄表』	『人情』	『近世説』
表記				
内緒		1 (一般①-Ⅱ)		1 (一般①-Ⅱ)
内所	1 (一般②-Ⅲ)		4 (一般②-Ⅲ)	

³⁷⁰ 加藤彰彦, 戸石七生, 林研三 (2016) 『家と共同性』 東京: 日本経済評論社. p.25.

³⁷¹ 戸石七生 (2017) 『むらと家を守った江戸時代の人びと: 人口減少地域の養子制度と百姓株式』 東京: 農山漁村文化協会. p.11.

³⁷² 牧原成征 (2022) 『日本近世の秩序形成: 村落・都市・身分』 東京: 東京大学出版会. p.366.

(2) 明治・大正期における「内証」

明治・大正期の資料における「内証」（ないしょう）の使用状況を確認したところ、その用例数は 11 件にとどまり、江戸時代と比較して顕著に減少していることが認められた。このことから、当該期において「内証」の使用は縮小傾向にあった可能性が示唆される。一方で、注目すべきは、「内緒」や「内所」などの異表記が同時期に多数出現している点である。そこで、「ないしょ」という発音を検索語として CHJ 明治・大正編 I を対象に用例を網羅的に収集した。その結果、「ないしょ」に対応する漢字表記は 5 種確認され、総計 47 件の用例が得られた。そして、用例選別³⁷³を行った結果、有効例は 43 件となった。その中で最も用例数が多かった表記は「内証」であり、そのほかの表記の用例数は比較的少数にとどまることが明らかとなった。以上の表記別意味使用分布をまとめたものが表 4-2-17 である。

表 4-2-17：CHJ 明治大正編 I における「ないしょう」・「ないしょ」の各表記の意味使用分布

項目分類 表記	発音	意味分け				用例数
		一般①－Ⅰ	一般①－Ⅱ	一般①－Ⅲ	一般②－ⅰ	
内証	ないしょ う	0	11	0	0	11
	ないしょ	4	22	0	0	26
内所	ないしょ	0	4	1	4	9
内緒	ないしょ	0	6	0	0	6
内處	ないしょ	0	0	1	0	1
内密	ないしょ	0	1	0	0	1
合計		4	44	2	4	54

上表を示すように、本来の「内証」（ないしょう）は、この時期には常に「人に知らせないこと」という一般①－Ⅱの意味で用いられていた。また、表記や発音が変化した 5 つの表記は、いずれも「内証」

³⁷³ 選別基準の詳細は、前掲注 243 参照。

(ないしょう)の意味を引き継いでいることがわかる。その中に、「内証」(ないしょ)と「内緒」(ないしょ)といった2つ表記も一般①－Ⅱの意味が用いられている一方で、「内所」(ないしょ)は、表向きではない場所という意味を指す語である。また、「内所＝内証」の例は、大関和の『女学世界』(1909)「患者並びに病家の心得て置くべき一般智識」には、次のように記されている。

而して又他の醫師の診察を受けらるるには、必ず主治醫の紹介に依る方が宜いと思ひます。それを主治醫に内所で、親戚より見舞だとか、何とか口述をつけて診察を受ける方がありますが、是れでは診察を乞はるる人も公然處置も出来ませんから、診察を受けても無益です。³⁷⁴

訳:そして、ほかの医師の診察を受ける場合には、必ず主治医の紹介によるのがよいと思います。主治医には内緒で、親戚の見舞いなどと口実を作って診察を受ける人がありますが、これでは診察を頼まれた医師も堂々と治療を行うことができないから、診察を受けても無駄になってしまう。

ここでの「内所で」は、「秘密に」、「人に知らせないこと」という一般①－Ⅱの意味である。このように、明治期においては「内所」が「内証」や「内緒」と並行して用いられ、意味上ほぼ同一の領域を担っていた可能性が示唆される。

要するに、明治・大正期には、「内証」は依然として「人に知らせないこと」という一般①－Ⅱの意味として多く用いられていたが、同時に語形の変化に伴い、「内緒」や「内所」といった異表記が同一の意味領域に参入してきた。ただし、これらの表記の出現頻度の分布を見る限り、この時期においては依然として「内証」が中心的表記であり、他の表記は補助的な位置にとどまっていたと考えられる。このことから、明治以降、「内証」の一語で担っていた意味が、異なる表記や使用場面の違いによって、その意味や機能が細分化したと考えられる。

この観点は、いくつかの先行研究によって裏付けられている。例えば、林(1999)は、同一語でも表記の違いによって、その意味のアクセスや読み、処理時間が変化することを検証した³⁷⁵。これは、同一語の異表記が意味や機能の受け取り方に影響することが示唆される。また、鄧(2022)は、コーパス(BCCWJ)を用いて漢語副詞の仮名表記のゆれを分析し、異なる表記を用いることで語彙の意味分野

³⁷⁴ 60M 女世 1909_03052,44500.

³⁷⁵ 林龍平(1999)『日本語の単語認知における表記差効果』東京:風間書房.

や使用分野が異なる可能性を示している³⁷⁶。これらの知見によって、「内証」という語の意味的变化を通じて、表記のゆれが意味の使い分けに影響を及ぼすという日本語の語彙的特徴の一端を読み取ることができる。

(3) 昭和期以降の「内証」

昭和期以降の「内証」についての分析は、下表の4-2-18のとおりである。

表 4-2-18 : SHC における「ないしょう」・「ないしょ」の各表記の意味使用分布

項目分類 年次	意味分け	表記			
		内証 (ないしょう)	内証 (ないしょ)	内緒 (ないしょ)	内所 (ないしょ)
1933	一般①-Ⅱ	1	8	8	4
	一般①-Ⅲ	0	1	0	0
	一般②	0	1	0	1
1941	一般①-Ⅱ	0	0	1	0
	一般①-Ⅲ	1	0	0	0
1949	一般①-Ⅱ	0	1	3	0
	一般①-Ⅲ	0	1	0	0
1957	一般①-Ⅱ	0	0	9	0
	一般②	0	0	0	1
1965	一般①-Ⅱ	0	0	7	0
1973	一般①-Ⅱ	0	0	11	0
1981	一般①-Ⅱ	0	0	9	0

³⁷⁶ 鄧琪 (2022) 「現代日本語における漢語副詞の仮名表記問題に対する一考察：「現代日本語書き言葉均衡コーパス」を用いた計量的調査」『統計数理研究所共同研究リポート』(456) pp.166~185.

上表 4-2-18 によれば、昭和期と明治・大正期とを比較すると、用例数は増加していることが確認できる。その中で、「内証」や「内緒」、「内所」といった複数の表記は引き続き用いられているが、「内証」（ないしょう）の出現頻度は著しく低下し、代わって「内緒」（ないしょ）が主要な表記として用いられるようになっていく。意味の面では、明治・大正期に「人に知らせないこと・秘密」という一般①-Ⅱの意味が一般に定着しており、この傾向は昭和期にも継続して見られる。さらに、BCCWJにおける用例数を確認すると、「内緒」（ないしょ）は 561 件、「内証」は 57 件、「内所」は 3 件である。このことから、「内緒」という語が現代語における主要な表記として定着していることが明らかである。

要するに、昭和期以降は、「内証（ないしょう）」という表記は次第に周縁化し、代わって「内緒」が優勢な表記として用いられるようになったと考えられる。一方、「人に知らせないこと」という一般①-Ⅱの意味は、明治・大正期に既に安定しており、その意味は昭和以降も継続している。したがって、「内緒」への表記の集中と標準化が進行したとみるのが妥当であろう。

(4) まとめ

以上の調査によって、「内証」（ないしょう）の意味と表記の変遷には、時代背景や社会構造、表記意識の変化が密接に関係していることが確認された。

まず、「内証」（ないしょう）は、中世（鎌倉と室町時代）において、仏教語として用いられ、内面的な悟りを示す語であったと同時に、それに基づく具体的な仏教的行為や功德の実践（修行）とを一体化させる概念として理解されていた。しかし、近世に入ると、その仏教的な意味は次第に薄れ、「内々にすること」や「人に知らせないこと」など、世俗的かつ日常的な意味へと転用されるようになる。特に「家庭内の経済状態」や「内密な事情」などの意味で用いられた。このことは、家制度を重視する江戸期において、外部に自分たちの内情を明かさない社会構造・秩序が示されており、語の意味的定着に寄与したと考えられる。

一方、「奥向きの場所」や「遊女屋の帳場」など、「内証」（ないしょう）の空間的な意味（一般②）を示す例も確認できたが、その使用頻度は低く、限定的な文脈においてのみ見られる。

次に、明治・大正期においては、「内証」（ないしょう）の使用頻度が著しく減少し、「内緒」（ないし

よ)や「内所」(ないしょ)など、口語的な発音に基づいた表記が顕著に見られるようになった。特に「内所」も「秘密に」「こっそりと」といった意味で用いられていたことから、表記の併用が進んでいた一方、表記のゆれが意味の使い分けに影響を及ぼすことが認められる。さらに、昭和期以降になると、「内証」(ないしょう)はほとんど用いられなくなり、語の表記はほぼ「内緒」(ないしょ)に統一され、「人に知らせないこと、秘密」という一般①－Ⅱの意味として現代において比較的広く理解され、使用されていると考えられる。

このように、「内証」(ないしょう)から「内緒」(ないしょ)への変化は、単なる表記上の差異にとどまるものではない。それは、仏教語から一般語への意味転換、音韻に即した表記への収斂、さらに近代以降の正書法意識の形成といった複数の要因が重層的に作用した結果といえる。すなわち、この変化は語の意味変化と表記標準化が相互に関連しながら進行する過程を示す一事例であり、日本語史における文語から口語への移行および語の一般語化の動向を具体的に反映するものと位置づけられる。

続いて、「方便」の意味変化について分析を行う。

4.2.6 「方便」

本節は、「方便」の意味変化と使用分布について検討する。先に、古典文学にみられる「方便」の意味を表 4-2-19 で示す。「方便」の仏教的意味は、「梵 upāya の訳。優れた教化方法 (s'upāya-kauśalya の訳語) としても用いられる。真実に裏付けられ、また真実の世界へ導くでだて。衆生利益のための手段。差別の事象を知って衆生を済度する智慧。育み。真実の教えに導くために仮に設けた法門のこと。」³⁷⁷である。一般的な意味は、「①目的のために利用される一時の手段。また、その手段を用いること。計略。」である。

表 4-2-19 : JKLlib 古典文学における「方便」の意味使用分布

項目分類 時代	作品名	意味分け		用例数
		仏教	一般①	
上代 (奈良)	『書紀』	0	0	1*
	『万葉』	0	0	1*
中古 (平安)	『靈異記』	1	0	1
	『源氏』	3	0	3
	『浜松』	4	0	4
	『狭衣』	1	0	1
	『栄花』	2	0	2
	『今昔』	7	0	7
中世 (鎌倉)	『宇治』	1	0	1
	『保元』	2	0	2
	『正法眼蔵』	5	2	7
	『平家』	2	0	2
	『十訓』	2	0	2
	『沙石』	78	0	78

³⁷⁷ 中村元 (1975) 前掲書. 下巻. p.1225.

	『歎異』	2	0	2
	『とはず』	1	0	1
中世（室町）	『能楽論』	1	0	1
	『太平』	10	3	13
	『謡曲』	8	0	8
	『義経』	2	1	3
	『室町物語』	4	0	4
近世（江戸前～中期）	『仮名』	2	0	2
	『近世随想』	1	0	1
	『井原』	0	5	5
	『浮世』	0	3	3
	『近松門』	3	1	4
	『浄瑠璃』	2	2	4
	『英草』	1	0	1
近世（江戸後期）	『黄表』	1	0	1
	『近世説』	3	2	5
合計		149	19	168+2=170

(1) 近世以前の「方便」

まず、上表 4-2-19 において、「＊」で示されている『日本書紀』と『万葉集』の使用例における「方便」は、仏教語ではないと考えられる。

『日本書紀』（720）の第一例は、次のとおりである。

中臣鎌子連知蘇我入鹿臣為人多疑、昼夜持剣、而教俳優、方便令解。³⁷⁸

³⁷⁸ JKLlib 古典文学『日本書紀』（3）巻第二十四〔一〇〕皇極天皇（四年四月一六月）pp.98～99.

訳：中臣鎌子連は、蘇我入鹿臣の性格に疑いが多いこと、昼も夜も剣を手に行っていることを知り、俳優にそのことを教えて、たまたま機会を得て（随機に乗じて）解きほぐさせた。

ここでは、蘇我入鹿が深い性格を把握した上で、中臣鎌子は機会を見計らい、俳優を通じてその剣を手放させようとした場面が描かれている。ここでの「方便」は、「令解」という動詞の前に置かれ、機会や好都合な状況に応じて行動することを示している。この「方便」の意味については、第 3.6 章で『漢語大詞典』の『晋書』の例を通じて詳述した。

続いて第二例は、『万葉集』（759～780）に、次のとおりである。

〔126〕時石川女郎。自成双栖之感、恒悲独守之難。意欲寄書、未逢良信。爰作方便、而似賤嫗。³⁷⁹

訳：時に、石川女郎という女性がいた。一目見てから、彼女は（仲郎と）夫婦のように共に生きる思いを抱きながら、いつも一人で守ることの難しさを悲しんでいた。恋文を届けたいと思っても、良い伝手がなかった。そこで、彼女は外見が極めて粗末である老婆になった計略を案じた。

ここで、石川女郎が一目惚れした容姿の美しい仲郎と一緒に暮らしたいと思い、彼女は外見が極めて粗末な老婆に変えるという計略を案じた。ここでの「方便」は、一般的な意味に似ているが、ニュアンスとして悪い巧みのような色合いがあると読み取れる。また、引用文の中で「作方便」という表現は、『漢語大詞典』における求那毘地訳『百喻経』（492）にも確認できた³⁸⁰。『百喻経』の例は次のようになる。

〔三〇牧羊人喻〕昔有一人。巧於牧羊其羊滋多。乃有千萬、極大慳貪、不肯外用。時有一人、善於巧詐。便作方便、往共親友而語之言。我今共汝、極成親愛。便爲一體、更無有異。我知彼

³⁷⁹ JKLib 古典文学『万葉集』（1）巻第二〈相聞〉.pp.97～98.

³⁸⁰ 前掲書.羅竹風（1986）第六卷.p.1562.

家、有一好女。當爲汝求、可用爲婦。牧羊之人、聞之歡喜。便大與羊、及諸財物。

(T4, No. 209.547b.)

書き下し：昔、一人有り、牧羊に巧みなり、其の羊滋多く乃し千萬有り。極めて大慳貪にして肯て外に用さず。時に一人有り巧詐を善くす。便ち方便を作し往きて親友と共に之に語りて言はく「我、今汝と共に極めて親愛と成る。便ち一体と成り更に異り有ること無からむ。我。彼の家に一人の好き女有るを知る。當に汝の為に求めて用つて婦と為す可し」と。牧羊の人、之を聞き歡喜ぶ。便ち大いに羊と及び諸の財物を與ふ。³⁸¹

訳：昔、ある人がいた。彼は羊の飼育が非常に上手で、羊はどんどん増え、財産も千万単位にのぼった。しかし、極めて強欲で、外にお金を使おうとはしなかった。そのとき、ある人がいて、詐術に長けていた。すぐに計略を考え、親友と共にその人のもとへ行つてこう言った。「私は今、あなたと深く親しくなり、一体となろう。これからは何も隔たりはない。私はあなたの家に一人の好ましい娘がいることを知っている。あなたのためにその娘を妻として迎えることができる」。この話を聞いた牧羊の人は大いに喜び、羊やその他の財産をたくさん与えた。

この例から、「作方便」（方便を作す）という表現は、策略をめぐることや計略を図ることである。このように、「方便」にも、打算や悪意あるニュアンスが含まれているといえる。さらに、このようなニュアンスを示す「方便」の例が、金代の董解元（1190～1208）著『西廂記諸宮調』に確認できる。『西廂記諸宮調』卷二には「將軍敗、有機變、不合追趕。趕上落便宜、輸他方便。」³⁸²

（訳：將軍の敗れたのは、（そこに）何か策略の変化があったからだ。追撃するのは相応しくない。もし追いつけば罠に落ち、相手の策略に負ける。）とある。この文は、敵將が敗走したように見えるのは、おそらく計略によるものであり、輕率に追うと、かえって相手の罠にはまるという戒めを示している。ここでの「趕上落便宜、輸他方便」という表現を、「追いつけば罠に落ち、相手の思う壺にはまる」と赤松（1998）は解釈している³⁸³。これによって、ここでの「方便」は、罠に落ちる策略を意味することが分かる。ただし、文脈上では、この策略は目的を達成するために用いられる手段を

³⁸¹ 『国訳一切經』本縁部七『百喻經』卷二「三十」（pp.21～22）を参照して訳した。

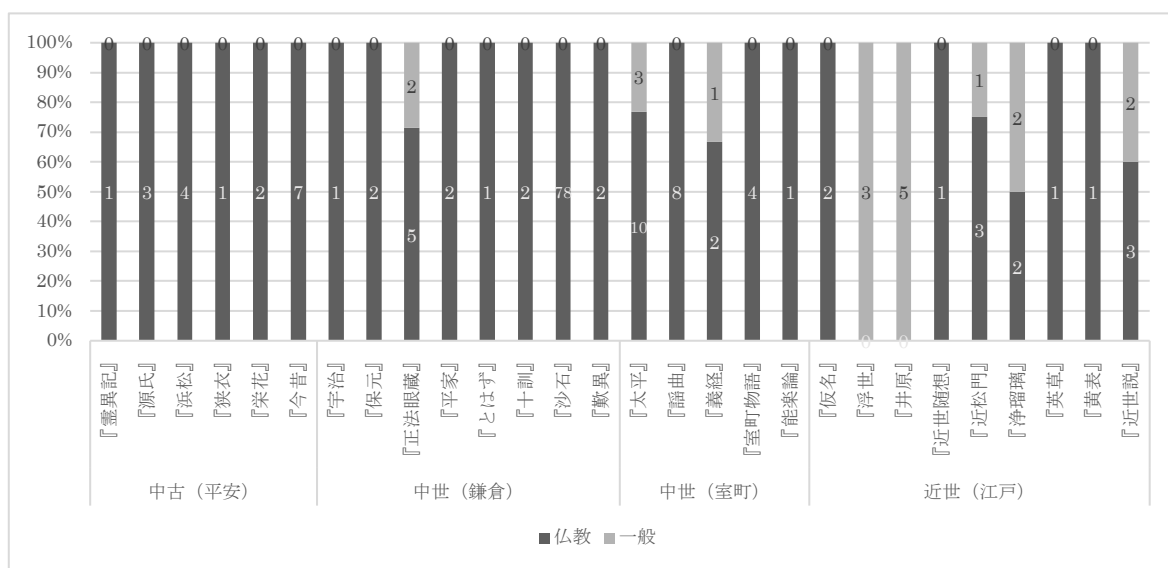
³⁸² 董解元著『董解元西廂記』1962年凌景埏校注版。北京：人民文学出版社。p.45.

³⁸³ 赤松紀彦等（1998）『董解元西廂記諸宮調』研究。東京：汲古書院。p.146.

指し、必ずしも正当な行為ではない。そのため、「方便」にはずる賢い計略といった含意がうかがえる。以上の例から、「方便」は、漢語としての意味である「状況に合わせて行動すること」を示す一方で、「手段」「策略」という意味で用いられていることがわかる、ただし、必ずしも道徳的・正当な方法を指すわけではなく、打算的・狡猾な計略という含意を伴うことが確認できた。

次に、「方便」は、ほかの資料における意味の使用状況と時代ごとの意味の変化をグラフ 10 で示す。

グラフ 10：「方便」の意味使用分布と変化傾向



グラフ 10 によれば、「方便」は、中古から中世の時期において、主に仏教語として用いられていたことがうかがえる。ただし、用例は少ないが、鎌倉時代の『正法眼蔵随聞記』及び室町時代の『太平記』と『義経記』の作品では、「方便」が一般的な意味で使用されている。

まず、懷奘（1198～1280）作『正法眼蔵随聞記』（13C）の例は、次のようにある。

自ら、よくよく思惟して、誠に仏道に志あらば、いかなる支度・方便をも案じて、母の安堵・活命をも支度して、仏道に入るは、両方俱に善き事なり。³⁸⁴

³⁸⁴ JKLlib 古典文学『正法眼蔵随聞記』第三・三ノ十三 p.416.

訳：自分でよくよく考え、心から仏道を志すなら、どのような準備や手段を考えても、母の安心や命を守ることもしっかりと計画してから、仏道に入ることが、母も子も両方ともに良いことである。

この文は、仏道に入るための準備をしておいたことを示している。僧侶は、母がこれから安心して生活できるよう、あらかじめ計画や支度をしたうえで仏道にはいなければならないとしている。ここでの「方便」は、仏教における衆生利益のための手段という意味より、目的を果たすための方法という意味に理解するのが相応しいであろう。

次は、『太平記』（1368～1375）の記述である。

城中の兵、水を飲まで十二日になりければ、今は精力尽きはてて、防ぐべき方便もなかりける間。³⁸⁵

訳：城中の兵士たちは、水を口にしてからすでに十二日が経っていたので、今、体力は尽き果て、防御のための手段も残っていなかった。

敵の激しい攻撃により、城中の兵士たちが、水を飲まない日が続き精力がなくなり、敵からの攻撃を防御するための方法もなかったという。ここでの「方便」は、一時的な手段や方法を意味する。

さらに、『義経記』（14C 末～15C 初）には、以下のような「方便」の例がある。

平家内々方便を作る由承り候ひし間、奥州へ下向仕り、秀衡を頼みて候ひつるが、御謀反の由承り、取る物も取り敢へず馳せ参る。³⁸⁶

訳：平家が内々に策略を講じていると聞いたので、奥州へ下向し、秀衡に頼っていたのだが、謀反の報を耳にし、何もかも置き去りにして急いで駆けつけた。

³⁸⁵ JKLlib 古典文学『太平記』（1）巻第六〈人見本間討死の事〉p.322.

³⁸⁶ JKLlib 古典文学『義経記』巻第四 p.162.

ここでは、平安末期～鎌倉初期の源平の抗争や奥州藤原氏との関係が語られる。ただし、平家が何らかの危険や悪企みに対して、内密に策略を図り、公正で堂々とした行動ではないことを踏まえ、ここでの「方便」は、政治的たくらみや計略を意味しており、否定的な含意がうかがえる。

以上から、中古から中世にかけて、「方便」は仏教語としての用法を中心としながらも、仏教的文脈を離れ、「一時的な方法」「目的達成のための手段」「策略、たくらみ」といった一般語的な用法へと拡張しつつあったことが確認された。

(2) 近世における「方便」

江戸時代では「方便」はどのように用いられていたのだろうか。グラフ 10 によれば、「方便」は、注目すべきことに仏教的意味での使用が主でありながら、一部の資料では一般的な意味として用いられていることが確認できる。このことから、「方便」という語は、近世においても仏教的意味が保持していた。一般語としての使用も確認できたが、その使用は限定的であったといえる。

この時期における「方便」の一般的な意味での使用については、主に、浮世草子や浄瑠璃作品に集中している。例えば、仮名草子の『好色敗毒散』（1642）には、次のようにある。

かくてはまたの病気もきのどくなり。何とぞ此の事わすれるやうにと方便のよねぐる日。³⁸⁷

訳：こうなれば、また病気になるのも気の毒である。どうかこの事（島原の女郎のこと）を忘れるため、あれこれ手を尽くして気を紛らわせる日々であった。

ここでは、主人公が「島原の女郎のことを忘れない」という目的を持ち、その手段として女郎遊びを始めたことが描かれている。ここでの「方便」は、つらいことを忘れるための方法を示し、心の平穏を保つための前向きな手段や工夫として理解できる。このことから、「方便」は中立的・実用的な意味合いで用いられると言える。

また、井原西鶴作『武道伝来記』（1687）には、下記の記述がある。

³⁸⁷ JKLlib 古典文学『浮世草子集』『好色敗毒散』巻之四・第二 pp.92~93.

「おのれ、のがるべき所にあらず」、天命尽きて待ちけるところに、家来の面々、いづれも進みて駆け入らんとするを、刑部駆けつけ給ひ、おしとどめ、しばらく方便を巡らし給ふうちに、家中一番の鉄砲の上手、後藤流左衛門が二男、森之丞とて十五歳なりしが、これを聞くより、小筒に鎖玉を仕込み、火鋏切つて駆け寄るを。³⁸⁸

訳：「自分は、逃げるべき場所にいない」と悟り、天命尽きた状況で待っていたところ、家来たちはそれぞれ進み出て駆け込もうとした。しかし、刑部が駆けつけて止め、しばらくあれこれ思案を巡らしているうちに、家中一番の鉄砲の名手である後藤流左衛門の次男、十五歳の森之丞がこれを聞き、鎖玉を仕込んだ小筒と火鋏を手にして駆け寄ってきた。

内容は、敵に囲まれ「天命尽きて待ちける」という絶体絶命の局面で、即座の戦闘ではなく、知恵を使って時間を稼いだ状況を描いている。「方便」は、戦術的な判断に基づく実用的な手段や知恵を意味する。

これに対して、『野白内証鑑』（1710）には、次の記述がみられる。

是きかうため計に、浮気を見たてて此の男にぬれかかりし方便、とくと聞きすまして二人の舞子にもさし込み、肴にありしからすみを壺歩の形にこしらへ、紙に包みてひんねぢ、三人一所に二階へ上がれば、法師は小屏風小だてに取つて、印籠から丁子の油など取出して、何に入る事や用意して待ちかけゐる。³⁸⁹

訳：これを聞くための計略として、浮気のことを口実にしてこの男に近づく手立てをしっかりと確認し、二人の舞子にも知らせた。そして、肴としてあったからすみを一口大に整えて紙に包み、三人で一緒に二階へ上がると、法師は小さな屏風の箱に取り、印籠から丁子油などを取り出して、何かに入れる準備をして待っていた。

³⁸⁸ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』「武道伝来記」（4）巻一・第二 pp.36~37.

³⁸⁹ JKLlib 古典文学『浮世草子集』「野白内証鑑」四之巻・二十四番 pp.364~365

ここでの「方便」は、他者を欺いたり陥れたり、操作したりしようとする策略や悪だくみの意味で使われており、前例のような中立的かつ実用的な「手段」ではなく、否定的・意図的な偽装を示すものと考えられる。

このほかにも、浄瑠璃作品の『双蝶々曲輪日記』（1749）には、次の表現がある。

そのやうな工面仕か方便者の言ふやうなことはいやぢや、叶はぬまでもその時になつたら腕づくづく、方便商売いやでえす。³⁹⁰

訳：そんなあれこれ工夫して手段を使うようなやり方をする人の言うことは嫌だ。叶わなくても、その時になったら自分の腕でなんとかする。手を回すような商売はまっぴらだ。

ここでは「方便者」「方便商売」という表現を使う。そのような人をやや軽蔑的にみており、策略や計略によって商売を行うことを嫌悪する態度がうかがえる。したがって、この文における「方便」も、ずるい策略や計略を指し、否定的なニュアンスを持つ語として用いられていると考えられる。

このように、「方便」は、文脈によっては正当な工夫や目的を達成するための実用的な手段としての側面よりも、偽装的な手段や悪意ある策略といった否定的意味合いが強調される場合が多いことが確認できた。したがって、「方便」の用法には、肯定的・否定的両方の意味が持ち、その意味を判断するには、必ず文脈や話者の意図を読み取る必要がある。

この意味変化の要因には、二つの要因が考えられる。第一に、戦乱や権謀術数が頻発する社会的背景である。このような状況下では、軍事や文学作品などにおいて「方便＝策略＝悪巧み」と連想される傾向が強まったと考えられる。第二に、冒頭でも分析した中国古典文献における「方便」の解釈や借用の影響である。この結果、「本来の姿を隠す策略」や「一時しのぎのやりくり」といった悪巧みのイメージが強化され、世俗的文脈において評価語としての性格を帯び始めた段階にあった位置づけることができる。

³⁹⁰ JKLlib 古典文学『浄瑠璃』「双蝶々曲輪日記」第二〔二二〕 p.197

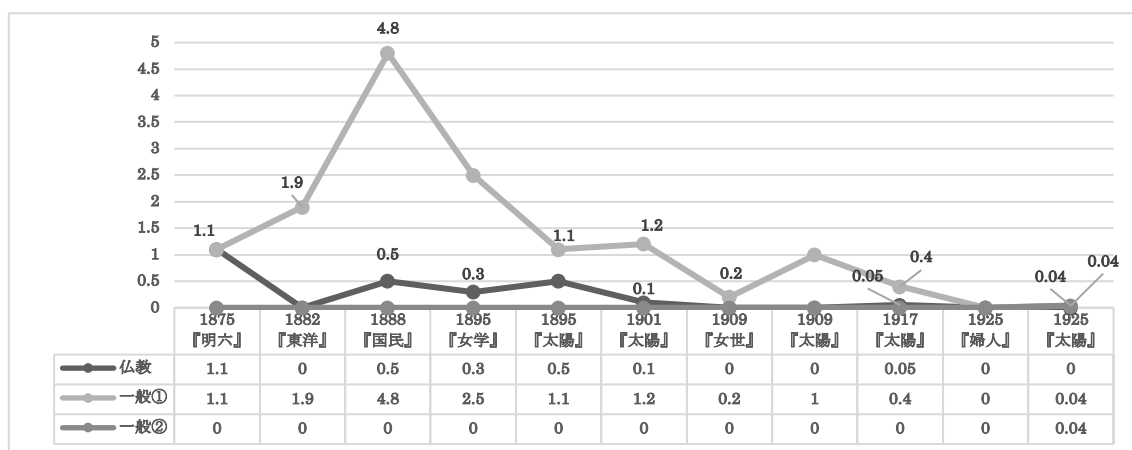
(3) 明治・大正期における「方便」

明治・大正期に入ると、後述のように、「方便」は、「(形動) 都合の良いさま」という一般②の用例が増えている。

表 4-2-20 : CHJ 明治大正編 I における「方便」の意味使用分布

項目分類 年次	意味分け			用例数
	仏教	一般①	一般②	
1875 『明六』	2	2	0	4
1882 『東洋』	0	4	0	4
1888 『国民』	5	52	0	57
1895 『女学』	2	17	0	19
1895 『太陽』	12	24	0	36
1901 『太陽』	3	26	0	29
1909 『女世』	0	1	0	1
1909 『太陽』	0	20	0	20
1917 『太陽』	1	7	0	8
1925 『婦人』	0	0	0	0
1925 『太陽』	0	1	1	2
合計	25	154	1	180

グラフ 11 : 「方便」の年次ごとの意味の変化



明治・大正期になると、表 4-2-20 によれば、「方便」は、多くの資料には「目的のために利用される一時の手段、計略」という一般①の意味が用いられていたことが確認できる。年次別の意味の変遷状況（グラフ 11）によれば、一般①の使用は 1875 年から 1888 年にかけて増加し、1888 年に最も多く確認されるが、1895 年以降は急減し、1925 年にはほとんど現れなくなっていたとみられる。このことから、「方便」はこの意味において、明治期に広く用いられたものの、年次ごとに使用頻度が減少していったことがうかがえる。

具体的な使用例としては、『国民之友』（1887 年、作者不明）「一語千金」では、次のように記されている。

時勢より進歩したる議論を、普及せしむるは、時勢を進歩せしむる、最好の方便なり。³⁹¹

訳：時代よりも進んだ議論を広めることは、逆に時代を進歩させるための、最もよい手段である。

ここでは、進歩した議論や考え方を広めることは、時代そのものを進歩させるための最も良い手段であることが強調されている。ここでの「方便」は、実用的・肯定的な方法や手段である。

また、使用頻度が多く確認できる『国民之友』（1888）や『太陽』（1895）などにおける使用例が挙げられている。例えば、『国民之友』（1888 年、作者不明）「人民の手に依りて成立する大学」の例は次の

³⁹¹ 60M 国民 1887_07020,1850.

とおりである。

教育と雖も亦た此の道理に外ならざればなり、去れば若し人民にして、其力能く其子弟を教育するの方便あらば、猶豫なく自から其責めに當らざる可からず。³⁹²

訳：教育であってもまた、この道理から外れるものではない。もしも人民自身に、子弟を教育するための手段や方法があれば、ためらわず、自分の責任としてそれを行わなければならない。

ここでの「方便」は、教育という目標を果たすために必要な手段や能力を表している。つまり、実用的かつ中立的な意味合いの手段や方法であり、論理的に責任の所在が示されているとわかる。

一方、文脈に批判的なニュアンスが含まれる例として、湯本武比古の『太陽』（1895）「社會の教育」には、次のように記されている。

尚甚しきは雨しよぼなどと曰ふ。言語同斷の稽古をなすに至る。此等は皆言語が方便となりて惡しき社會的教育をなすものなり。³⁹³

訳：なおひどいのは「雨しよぼ」などと言うことである。言葉の正しい使い方の訓練に至ることもあるが、これらはいずれも言葉が手段となって、惡しき社會的教育を行うものである。

ここでの「方便」は、「手段や道具としての言語」という意味で用いられているが、ここでは、言語が、惡しき教育のための手段になっていると言語表現の乱れや俗惡さに批判している。したがって、「方便」は、惡影響をもたらすための否定的な手段として示されていることが明確になった。

さらに、高山樗牛は『太陽』（1901）に掲載された「文藝時評」において、次のように記している。

近時苦學獎勵會の名稱の下に演說會を開くものあり。苦學を獎勵する素より可也、唯學生をして苦學其物が已むを得ざる方便に過ぎざることを明瞭に覺悟せしむるを要す。³⁹⁴

³⁹² 60M 国民 1888_19003,2720.

³⁹³ 60M 太陽 1895_08048,40340.

³⁹⁴ 60M 太陽 1901_14007,23890.

訳：近ごろ、苦学奨励会という名称のもとに演説会を開くものがある。苦学を奨励すること自体はもちろん良いことである。しかし、学生に対して、苦学が避けられない手段にすぎないことを、はっきりと自覚させることが必要である。

ここでの「方便」は、本来望ましいものではないが、状況的にやむを得ず取るしかない手段という意味で使われる。このような意味は、実用的であるが、本来の目的ではないやや否定的かつ限定的なニュアンスを帯びているといえる。

また、「方便」が仏教語として用いられたのは、主に明治前期までであり、大正期に入ると、その使用例はほとんど確認されないことがわかる。このことから、「方便」は仏教語としての機能を近代において失ったとみなすことができる。

さらに、「方便」は形容動詞として「都合の良いさま」という一般②の意味で用いられる例は、『太陽』(1925)に1例のみ確認されており、この意味は、まだ一般的ではなかった。

以上のことから、「方便」は、この時期において、同一の意味に属しながらも、その意味的特徴は多様に表れていることがわかる。以下の表 4-2-21 には、CHJ 明治・大正編 I における「方便」の一般①に対応する主要な意味の特徴と、その使用状況を示している。

表 4-2-21：CHJ 明治・大正編 I における「方便」一般①の意味の特徴と使用状況

意味の特徴	用例数
実用的・積極的・中立的	124
否定的・批判的	30
意味の特徴はない（当該語は副詞・仏教語とする場合）	25

上表から、「方便」は主に実用的・積極的、または中立的な文脈で使用されていたことが確認できる。一方、嘘や偽装などの否定的・批判的な手段としても用いられる場合もあったが、これは少数であった。また、社会的・政治的・教育的な議論においても、「方便」は主に実用的・中立的な手段として機能していたことが明らかになった。

(4) 昭和期以降の「方便」

昭和期の「方便」は、SHCにおいて、主に「目的のために利用される一時の手段、手立て、計略」という意味で顕著に用いられていたことが確認できた。一方で、「衆生を真の教えに導くために用いる便宜的な手段」という仏教的意味および「都合の良い」という一般②の意味は、この時期には使用例が僅かであり、ほとんど使用されなくなっていたといえる。

なお、この時期における一般①における意味の特徴については、肯定的・実用的に示しながら、そのニュアンスがやや変動していることが様々な資料から確認できる。具体的な例は、盛毓度の『文芸春秋』（1965）「忘れられた大和魂」にある。

今までの“富国他兵”で日本の復興を図る道も、方便としてはやむをえなかった。しかし、方便はあくまでも方便で、目標と混同してはいけない。³⁹⁵

ここでの「方便」は、当時の状況からして仕方なく選んだ手段であり、恒久的ではなく一時的な処置という意味を含んでいる。このことから、「方便」は、実用的・中立的な意味を持ちながらも、一時的で限定的なニュアンスを帯びていると言える。

一方、長谷川慶太郎が『文芸春秋』（1981）に掲載された「やっぱり破産した中国経済」の中で、次のように述べている。

日本から新規借款、それも虫のよいといえそうな有利な条件の借款を引きだす方便だったとすれば、「われわれをなめるな」と日本側がいきまいて、それは当たり前である。³⁹⁶

ここで「方便」は、自身に有利な条件を引き出すための策略的な手段、すなわち、不誠実やご都合主義といった否定的なニュアンスを強調している。加えて、借款を引き出すという目的を果たすためにのみ使われた手段であり、一時的な性格も有している。すなわち、「方便」は、批判的・否定的な評価を伴

³⁹⁵ 70M 文春 1965_10024,61010.

³⁹⁶ 70M 文春 1981_04017,107320.

いつつ、目的達成のための仮の措置としての一時的・限定的な手段を示しているといえる。

さらに、「嘘も方便」という慣用句は、大野伴睦の『中央公論』（1957）「一輪咲いても花は花」³⁹⁷や、雨宮恒之の『文芸春秋』（1965）「向いは天下の総理大臣」³⁹⁸、鴨下信一の『文芸春秋』（2013）「国民栄誉賞の昭和史 9 森繁久彌・戦争をしくじった世代の諦観」³⁹⁹など、複数の資料においても用いられていることが確認できる。この表現は、必要に応じて嘘も許されるといった意味や、対人関係や処世術を指す語として知られている。また、ここでの「方便」は、実用的かつ一時的な手段として一定の容認を得つつも、皮肉や言い訳、便宜的な言動としても用いられていることが多いと考えられる。

以上のことから、この時期における「方便」は、実用的な手段や方法を意味する語から、肯定的・否定的のいずれの文脈にも、一時的・限定的な性格を帯びるように変化していることが明らかである。さらに、「嘘も方便」や「方便を弄する」といった慣用表現の普及により、「方便」は表面的な偽りや弁明、処世のための巧言といった印象を伴って理解されることが多く、やや否定的なニュアンスをもって定着していったと考えられる。

次に、この一般①（「目的のために利用される一時の手段」）の近代資料における使用傾向を表 4-2-22 に示す。

表 4-2-22：CHJ 明治大正編 I と SHC における「方便」の主要な意味の使用傾向

年次	1875	1882	1888	1895	1901	1909	1917	1925	1933	1941	1949	1957	1965	1973	1981
意味	目的のために利用される一時の手段、手立て、計略														
頻度	1.1	1.9	4.8	1.4	1.1	0.8	0.4	0.04	0.3	0.2	0.1	0.3	0.3	0.2	0.1

「方便」は、近代資料における用例数が年次の推移とともに減少している。上表に示した主要な意味においても、その使用頻度が同様の傾向が認められる。このことから、時代の変化に伴い語の使用状況や社会的認識が変化し、他の語へと置き換えられていった可能性が高いと考えられる。

³⁹⁷ 70M 中公 1957_13018,41420.

³⁹⁸ 70M 文春 1965_01050,26190.

³⁹⁹ 80M 文春 2013_03071,44520.

この考えに基づき、現代資料（BCCWJ）を用いて「方便」の使用状況を調査した。その結果、1億語以上の資料を対象とした検索においても、「方便」の用例数はわずか149件と非常に少ないことが確認できた。一方、この意味に類する語⁴⁰⁰について、使用状況を調査したところ、「手段」は6042件、「仕方」は5033件と一般語として頻繁に用いられていることが明らかになった。これにより、「方便」という語は、時代の推移に伴い仏教的意味から一般的な意味へと変化したものの、より理解しやすい「手段」や「仕方」といった語に置き換えられていったと考えられる。

このことは、語の使用が意味の変化や日常的なわかりやすさと密接に関係していることを示していると考えている。つまり、「方便」は、一般語として用いられるようになったものの、一時的・否定的・時に表面的といった曖昧なニュアンスが残されている。このような語彙について、中川（2015）は、例として「帰社」や「毀損」というような一般には伝わりづらい語が、平易な表現へと言い換える傾向が、現代漢語の特徴であろうと指摘する⁴⁰¹。また、孫（2012）によると、現代語では、明確な意味が重視されるため、特定の語の表現が曖昧になってしまう構造や、そのような語によってコミュニケーション上で誤解が生じる可能性を指摘する⁴⁰²。これによって、曖昧さを含む語は誤解を生む可能性があるため、「方便」のような語が日常的には定着しにくいことが示唆される。したがって、「方便」という語から、意味が明確で音形も平易、日常会話で馴染みやすい語、前述した「手段」や「仕方」などへと置き換えられる傾向にあるといえる。

（5）まとめ

「方便」は、本来仏教語として、「衆生を導くために仏がとる便宜的な手段」を意味する語であり、特に中古や中世においてはこの仏教的意味で主に用いられていた。鎌倉から室町期における一部の作品の中に「目的達成のための方法・計略」という一般的な意味が限定的に用例に見られた。

近世になると、「方便」は、仏教語としての意味を保ちながらも、浮世草子や浄瑠璃といった通俗文学

⁴⁰⁰ JapanKnowledge（ジャパンナレッジ）に収録された大野 晋、浜西正人著『角川類語新辞典』（2021）「819 方法」項を参照。その中に、「方便」の類義語として、「仕方」「手段」「方法」「途方」などすべて45語が含まれる。

⁴⁰¹ 中川秀太（2015）「現代日本漢語の意味・用法と造語機能に関する研究」早稲田大学乙第4526号。<http://hdl.handle.net/2065/45577> p.12.

⁴⁰² 孫羽（2012）「曖昧性の視点から日本語の特徴を見る：曖昧さの下位分類を踏まえて」『金沢大学経済学類社会言語学演習』（7）pp.1~25.

の中で一般的な用法が増えていく。中には「偽装」や「ずる賢い策略」といった否定的な意味合いで使われる例も確認される。この時期、「方便」は中立的・実用的な意味に加え、否定的な評価をともなう策略的な意味を帯びるようになった。

明治・大正期には、「方便」は一般語として広く使われるようになり、政治や教育、社会改革などの議論の中で中立的かつ実用的な文脈で用いられることが多かった。一方、意味の中心は一般的意味に移行し、仏教語としての使用は明治前期を最後に次第に減少していった。また、否定的な用例も一部に見られ、「やむを得ない手段」、「本来の目的とは異なる処置」といった消極的・批判的なニュアンスが伴う用例が増えていった。

昭和期以降も、「方便」は「目的達成のための手段」として用いられていたが、その使用頻度は次第に低下した。また、「嘘も方便」や「方便を弄する」といった慣用表現の頻出によって、この語にごまかしや偽り、弁明といったやや否定的な印象が徐々に定着していった。そのため、現代語としてはやや不誠実で曖昧な印象を与える語として認識される傾向が強まったといえる。

ただし、「方便＝一時的な偽り・言い訳」という現代人が持つ観念は、明治・大正期には必ずしも主流ではなかった。したがって、「方便」を単なる否定的な手段としてのみ理解することは、当時の実際の語用に対して一面的な理解にとどまるといえよう。このことは言語変遷や価値観の変化を読み解く上で、重要な視点といえる。

実際、現代日本語資料（BCCWJ）における出現頻度を確認すると、「方便」は非常に低頻度の語であることがわかる。一方、「手段」（6042件）、「仕方」（5033件）といった語は、意味が明確で、音形も平易なため、日常的に定着していることが確認された。このような傾向は、使用者の言語感覚や社会的要請と結びついて変化することを示している。つまり、「方便」は仏教語から一般語へと意味を拡張したもの、その抽象的・否定的・一時的といった曖昧な意味の特性が、明確性を重視する現代日本語の語感とは馴染みにくかったと考えられる。その結果、「方便」は日常において敬遠され、より明快で具体的な語に置き換えられ、学術や文学、慣用句などの特定の文脈でのみ使用される語となっていると考えられる。

次に、本章の最後の小節に移り、「信心」の意味変化について検討する。

4.2.7 「信心」

本節は、「信心」の意味変化と使用分布について検討する。「信心」の仏教的意味は、「仏の教えを信じて疑わない心。また、浄土教における阿弥陀仏の本願を信ずること。」⁴⁰³である。一般的な意味は、「①神仏からの加護を祈る信者の心。（現世利益を求める信仰心）②神仏に敬愛や感謝の気持ちを込める内面的で誠実な信仰心。③ある人間を心から慕いあこがれること。」である。

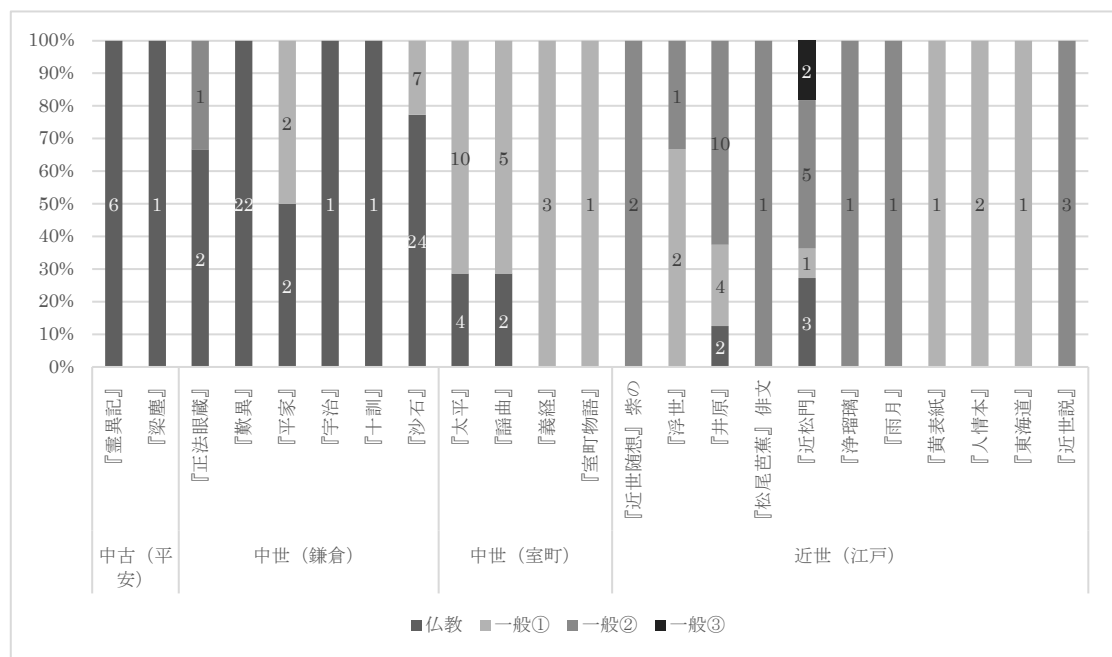
表 4-2-23 : JKLlib 古典文学における「信心」の意味使用分布

項目分類 時代	作品名	意味分け				用例数
		仏教	一般①	一般②	一般③	
中古（平安）	『靈異記』	6	0	0	0	6
	『梁塵』	1	0	0	0	1
中世（鎌倉）	『正法眼蔵』	3	0	0	0	3
	『歎異』	22	0	0	0	22
	『平家』	2	2	0	0	4
	『宇治』	1	0	0	0	1
	『十訓』	1	0	0	0	1
	『沙石』	24	7	0	0	31
中世（室町）	『太平』	4	10	0	0	14
	『謡曲』	2	5	0	0	7
	『義経』	0	3	0	0	3
	『室町物語』	0	1	0	0	1
近世（江戸）	『近世随想』紫の	0	0	2	0	2
	『浮世』	0	2	1	0	3
	『井原』	2	4	10	0	16
	『松尾芭蕉』俳文	0	0	1	0	1

⁴⁰³ 中村元（1975）前掲書.上巻. p.777.

	『近松門』	3	1	5	2	11
	『浄瑠璃』	0	0	1	0	1
	『雨月』	0	0	1	0	1
	『黄表』	0	1	0	0	1
	『人情』	0	2	0	0	2
	『東海道』	0	1	0	0	1
	『近世説』	0	0	3	0	3
合計		71	39	24	2	136

グラフ 12：「信心」の意味使用分布と変化傾向



(1) 中世における「信心」

上表 4-2-23 及びグラフ 12 によれば、「信心」は、中世や近世の作品に多く使用したが、特に鎌倉時代には、主に仏教における根本的な拠り所である仏（仏や菩薩）・法（教え）・僧の三宝を信じる心として用いられている。とりわけ親鸞（1173～1262）撰『歎異抄』（鎌倉中期）においては、阿弥陀仏を信じて念仏を称えれば極楽往生できるという精神的な帰依として「信心」も確認できる⁴⁰⁴。

⁴⁰⁴ JKLlib 古典文学『歎異抄』第一部(一)〔一、弥陀の誓願不思議に助けられ参らせて〕 p.536.「弥陀の本願には、老少・

一方、仏教文献の懷奘（1198～1280）撰『正法眼蔵随聞記』（1235～1238）や文学作品の『平家物語』（1240）などにおいて、「信心」は、仏教の三宝への信仰心という仏教的意味を指すことではなく、日常的な宗教的実践を示すことが確認できる。まず、『正法眼蔵随聞記』の例は、次のとおりである。

また、常住物あり。私の営みに非ず。菓蔬・乞食・信心施の三種の食は、皆、これ、清浄の食なり。⁴⁰⁵

訳：また、寺には共有の財産があつて、各個人の世渡りの仕事によって得られたものではない。木の実・草の実、托鉢によって得る食と、信者の心からの施し物という三種類の食べ物は、いずれも清浄な食べ物である。

ここでは、寺に属する財産や食べ物が清浄であることが強調され、「信心施」とは、信者が仏教の教えを信じ、僧侶を敬う気持ちから生まれた、欲望から離れた布施行為をさす。すなわち、それは内面的な信仰心に根ざした実践であると理解できると考えられる。

また、『平家物語』には、次の表現が確認できる。

日本第一大領驗、熊野三所権現、飛瀧大薩埵の教令、宇豆の広前にして、信心の大施主、羽林藤原成経、ならびに沙弥性照、一心清浄の誠を致し、三業相応の志を抽でて、謹んでもッって敬白。

406

訳：日本第一の靈驗、熊野三所権現、飛瀧大薩埵の教えのもと、宇豆の広前において信仰の大施主である右近衛少将藤原成経、並びに沙弥性照は、心から清浄の誠を捧げ、身・口・意の三業が一致した志を現し、謹んでここに敬意を表す。

ここでは、日本の神仏習合的信仰が語られ、熊野信仰に関わる宗教的表現がみられる。「信心の大施

善悪の人を簡ばれず。ただ、信心を要とすと知るべし。」（訳：この弥陀の根本の誓願におかせられては、老人と若い者、善人と悪人とを区別してお選びにならない。人にとっては、ただ一つ、その本願への信心だけが必要なのだと心得るべきである。）

⁴⁰⁵ JKLlib 古典文学『正法眼蔵随聞記』第六・六ノ三〔示して云はく、学道の人、衣食を食ふことな〕 p.482.

⁴⁰⁶ JKLlib 古典文学『平家物語』巻第二〔康頼祝言〕 p.172.

主」とは、深い信仰を持ち、多大な布施や供養を行う者を指す。このことから、「信心」は、熊野権現に対する誠実な信仰心として理解される。ただ、施主の藤原成経が帰京するために神前で現世利益を求める場面であるため、ここでの「信心」は、供養や宗教儀礼を通じて、神前で加護を祈願し、敬意の念を抱きつつ現世利益を求める信仰心であったと捉えて良いであろう。

さらに、無住道暁（1227～1312）撰『沙石集』（1279～1283）にも同様の例は確認できる。『沙石集』において「信心」の用例が多く、基本的に三宝への深い信仰心、あるいは、浄土教においては阿弥陀仏の本願を信じるといふ仏教的意味で多く用いられている⁴⁰⁷。しかしながら、信心深い施主や檀家が神仏の力を信じ、その加護を祈願する心という一般①の意味の例が確認でき、次のように説かれている。

信心の孝子ゆゑに、聖霊の御最愛、余の御子息に勝りて、家をも継ぎ給へる事、且は当座の御導師も見奉りき。⁴⁰⁸

訳：信仰心が篤く孝行な子であるため、聖霊（亡父）から非常に愛され、家督をお継ぎになったことは、その当時の師匠も目の当たりにした。

ここでは、亡父に対する孝行のために一心に祈り、寺社へ寄進し現世利益を求める信仰心と見做される。

次に、室町時代の「信心」は、例のような現世利益を求める信仰心として、多くの作品に見られる。特に『太平記』（1368～1375）や『義経記』（14C 末～15C 初）、世阿弥（1363～1443）作『百万』（1465）⁴⁰⁹などに、熊野権現や諸神仏に託す信仰心としての例がある。具体的な例を、二例を挙げる。それぞれ次のように記されている。

第一例は、『太平記』の例である。

なかんづく信心誠ある時は、感応不思議を現す事ありといへども、御方の勢をそれ程の大勢に見

⁴⁰⁷ JKLlib 古典文学『沙石集』巻第一〔三、出離を神明に祈りたる事〕 p.33.『沙石集』巻第四〔六、入水したる上人の事〕 p.199.『沙石集』巻第五〔四、慈心ある者の鬼病を免るる事〕〔五〕 pp.229～230.

⁴⁰⁸ JKLlib 古典文学『沙石集』巻第六〔一、説経師の施主分聞き悪き事〕〔二〕 p.314.

⁴⁰⁹ JKLlib 古典文学『謡曲集』（1）「四番組物」（2）「百万」 p.25.

たりといふ事、末世の今あるべくも覚えぬ事なれば、信用に足らず。⁴¹⁰

訳：とりわけ、信仰心が真摯なときには、(神仏からの) 霊的な感応や不思議な現象が現れることもあると言われる。しかし、あの方の力があれほどの大きな勢力として現れた、などという話は、末世の今では起こり得ないことであり、信じるに値しない。

この文の「信心」は、神仏に対して心からの誠(まこと)をもって祈るような信仰心を指す。その結果として、感応して奇跡を起こす(靈驗を示す)ことがある。これは単なる形式的な信仰ではなく、真心がこもって神仏を信じる信仰心であろう。

第二例は、『義経記』にある。

それをいかにと言ふに、平家追討の為に、鎮西へ赴きし時、渡辺にて兵船を揃へし時、熊野の別当湛増の、権現の御剣を申し下して進ぜられたりしを、信心を致したりしによつてや、三年に朝敵を平らげ、義朝の会稽の恥をも雪ぎたりき。⁴¹¹

訳：それはどうしてかということ、平家討伐のため九州へ向かった時に、渡辺で兵船を整えていたところ、熊野の別当・湛増が、熊野権現に納められていた宝剣を祈って下げ渡してくれたものである。信心をしていたためか、その宝剣によって三年で朝敵を平らげ、義朝が受けた屈辱も晴らすことができたのである。

この文では、信心と神仏の靈驗に結び付くという因果関係が描かれている。「信心を致したりしによつてや」という表現から、祈りや信仰の行為が、熊野権現の御剣の授与や戦果に直接的な影響を与えたことがわかる。

以上の例から分かるように、中世に広く浸透していた浄土教と地方の神々への信仰(特に熊野信仰が重視された)が相互に影響し合い、さらに深化していった。その背景には、僧侶や寺社勢力による勧進活動の広がりがあった一方で、山本(2018)は、中世的現世利益や靈驗信仰が、熊野詣や修験、神仏習

⁴¹⁰ JKLlib 古典文学『太平記』(2) 卷第十六〔新田義貞西国進発の事〕p.283.

⁴¹¹ JKLlib 古典文学『義経記』卷第五〔忠信吉野に止まる事〕pp.248~249.

合の儀礼や思想に基づいて形成されたことを指摘している⁴¹²。このことから、鎌倉・室町時代において、民衆が祈念や靈驗を伴う現世利益を求めた傾向が強まり、神仏観の変容や神仏習合的信仰が重視されるようになっていたことがうかがえる。さらに、中世において戦乱や飢饉、疫病などによる不安定な生活を背景として、現世での救済や切実な利益を強く求める社会的・宗教的要因が存在したことも推測できる。

(2) 近世における「信心」

近世に入ると、「信心」の意味合いは大きく変化することになる。三宝への信仰心という仏教的意味の使用がほぼ見られなくなった一方で、現世的な実利を求める信仰心（一般①）に加えて、神仏に対する誠実な心や、敬愛・感謝の気持ちを込めた内面的な信仰心（一般②）という意味合いの使用が多くなったと確認することができる。その意味の具体的な用例を以下に挙げる。

まず、「神仏への祈願を通じて現世利益を得る信仰心」を示す「信心」の例は、『野白内証鑑』（1710）、井原西鶴作『日本永代蔵』（1688）、恋川春町（1744～1789）作『金々先生栄花夢』（1775）、為永春水（1790～1844）作『春告鳥』（1836～1837）に確認できる。

第一例は、『野白内証鑑』に次のようにある。

「五十目の中からあれは何としていたす事ぞ」と、物がたいむかしづくりの手代のおやぢがふしん立つれば、「私がごえんがござつて内かたにをりませうば、月に六日の夜のお隙はさだまりて、外に二日つつ昼を疎くだされ。其の上に六度の庚申参り、八日・十二日宵薬師、十七日・十八日は清水と六角への参詣、二十五日は北野へ夜をかけて月参り、かうした神仏参りの信心から、こんな衣装が出来ます」といへば、手代の親仁此の女ををがまれしは、何とがてんせられしかしらず。⁴¹³

訳：「五十種類の布地の中から、どうしてあれを作ったのか」と、古風なものづくりの店の手代の親方が不思議に思った。その女性は答えた。「私は神仏とのご縁があるので、家にいながらも、毎月6日の夜は必ず祈り、外出のときも二日ごとに昼間に祈ります。その上、六度の庚申参り、8日・12日の宵薬師、17日・18日は清水寺や六角堂への参詣、25日は北野天満宮へ夜通しの月参り……

⁴¹² 山本ひろ子（2018）『変成譜 中世神仏習合の世界』講談社。

⁴¹³ JKLlib 古典文学『浮世草子集』『野白内証鑑』一之巻・第六番 pp.193～195。

こうした神仏への信心のおかげで、このような衣装を作ることができるのです」手代の親仁は、この女性がどうやってそれを成し遂げたのか理解できず、ただ呆れるばかりだった。

この文は、神仏を信じ、頻繁に寺社へ通い、その加護によって衣装や生活が豊かになるといった、江戸時代の庶民に典型的な功德に対する信仰が描かれている。

第二例は、『日本永代蔵』に次のようにある。

これを大黒に刻ませ、信心に徳あり、次第に栄え、家名を大黒屋新兵衛と、知らぬ人はなかりき。

414

訳：これを大黒天に刻ませ、信仰心には功德があることから、家はしだいに繁盛し、屋号を「大黒屋新兵衛」としたので、世間でこれを知らない人はいなかった。

この文には、店の商売繁昌という現世利益を目的とした祈願や供養を通じた実践的な信仰が明確に示されており、江戸時代の庶民や商人における信仰形態をうかがうことができる。

第三例は、『金々先生栄花夢』にみられる。

さいわいこの度、君出世を望み給ひ、これまで来り給ふよし、主人としごろ信心いたす所の、万八幡大菩薩の告げにまかせ、これまで我々来りたり。⁴¹⁵

訳：幸いにもこの度、あなたが出世を望まれ、ここまでお越しになったということ、主人が日ごろ信仰している「万八幡大菩薩」のお告げに従い、私たちもここまでやってきたのである。

ここでの「信心」は、神仏の靈驗や現世的な効果を信じ、それに従う現世利益的な信仰心を示している。

以上の用例から、中世以降に頻出していた「現世利益を求める信心」の用法は、近世にも引き継がれていたことが確認できる。特に、江戸期の庶民信仰においては、「現世利益（衣食住の豊かさ、除災招福、

⁴¹⁴ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』(3)「日本永代蔵」巻二「才覚を笠に着る大黒」p.64.

⁴¹⁵ JKLlib 古典文学『黄表紙』「金々先生栄花夢」〈上〉p.18.

加護)」を期待して神仏に篤く参詣するという信仰形態が広く見られた⁴¹⁶。このことから、江戸期の庶民階層の信仰や日常生活の観念には、神仏の加護や守護を求める意識が強く反映されていたことがうかがえる。

次に、「内面的な信仰心」（一般②）を示す「信心」の例は、多くの作品に確認できる。例えば、『野白内証鑑』には次のようにある。

都は信心者のおほき所にて一夜も隙なし。よびにやつても俄にはおよびない事残心く。⁴¹⁷

訳：都は信心者の多いところで一夜も客のない日はない。呼び寄せようとしても、すぐにはうまくいかないことが多く、常に用心していなければならない。

ここでの「信心者」とは、仏や神に対して深い信仰心を持ち、祈願や供養など宗教的実践を日常的に行っている人々を指す。これは、信仰が感情的・個人的なものであることを示している。

また、井原西鶴作『好色一代男』（1682）には、次の表現がある。

慈覚大師の作の一寸八分の十一面守本尊を送りけるが、身をはなさず信心したまふこそうれし。

⁴¹⁸

訳：慈覚大師が作った一寸八分の十一面観世音の守り本尊を贈ってくださったが、身近に置いて離さず、信仰して大事にしているので、とてもうれしかった。

ここでは、授かった仏像（守り本尊）に対して、深い敬意と帰依の念を抱き、日常的に拝み大切にす
る信仰心が示されている。これは、「願掛け」や「現世利益」を求める信仰ではなく、仏への感謝や敬愛
の気持ちと深く結びついた内面的で誠実な信仰心であるといえよう。

さらに、井原西鶴の作品や近松門左衛門の浄瑠璃作品において「信心」は、霊場や神宮への参詣とい
う行為を通して、真摯な信仰心を示している。具体的な例は以下のとおりである。

⁴¹⁶ 木越隆三（2018）「金沢城と小立野寺院群 ―寺院配置論を再考する―」『金沢城研究』（16）p.20.

⁴¹⁷ JKLlib 古典文学『浮世草子集』『野白内証鑑』一之巻・第四番 p.184.

⁴¹⁸ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』（1）「好色一代男」巻四〔夢の太刀風〕 p.114.

例えば、井原西鶴作『西鶴置土産』（1693）には、次のように説かれている。

このよねをつれて年籠りの伊勢まゐり、何の信心にはあらず、ええうばかりの旅出立ち。⁴¹⁹

訳：（左門）を連れて年末年始の伊勢参りに出かけた。特別な信仰心のためではなく、ただ気ままに旅立っただけである。

この文では、伊勢神宮への信仰に基づく真摯な参詣と、娯楽や物見遊山を目的とした参詣とが対比的に描かれている。

また、近松門左衛門作『出世景清』（1685）には次の表現がある。

君信心の感涙を流させ給ひ、まことや景清年来清水寺の観世音を信じ奉り、十七の春より三十七の今日まで毎日三十三巻の普門品読誦懈怠なく修行せしと聞きけるが、疑ひもなく観世音、兵衛が命に代らせ給ふありがたさよと、御手を合させ給ひければ、なさいますと、僧俗男女下々まで皆々礼拝恭敬して、涙を流さぬ者もなし。⁴²⁰

訳：君は信心に対する感涙を流され、「誠に景清は長年清水寺の観世音を信奉し、十七の歳から三十七の今日まで毎日三十三巻の普門品を読誦し、怠りなく修行したと聞いたが、それを疑いもなく、観世音が兵衛の命を救ってくださったのは本当にありがたいことである」と、手を合わせて拝まれますと、僧侶も庶民も、男女を問わず皆が礼拝して敬意を表し、涙を流さない者はいなかった。

ここでは、観音信仰に基づく法華経信仰の修行が描かれている。「信心の感涙」という表現を通じて、心から観音に対する敬愛と感動が共感的に語られているとみてよい。

また、貞斎泉晁（1812～）作俳文『敦賀にて（桂下園家の花）』（1832～1833）には、次のようにある。

⁴¹⁹ JKLlib 古典文学『井原西鶴集』（3）「西鶴置土産」巻四〔二 大晦日の伊勢参りわら屋の琴〕p.568.

⁴²⁰ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』（3）「出世景清」第五〔二六〕千手観音、景清の身替りに p.56.

社頭神さびたるありさま、松の木の間に月の影もりて、信心やや骨に入べし。⁴²¹

訳：神社の境内は神聖で荘厳な雰囲気に入れ、松の木の間に月の光が差し込んでいる様子は、信仰心を自然に深く感じさせるものである。

この文は、神聖な風景や場の靈氣に触れたときに自然に湧き上がる内面的な感動が詩的・情緒的に描かれている。ここでの「信心」は、内面的な感動を表している。

以上のことから、近世の「信心」は、誠実さや真心と結びついた無欲で清らかな内面的信仰という意味合いでも用いられていることがうかがえる。

このように、「信心」は単なる祈願ではなく、個人の誠実さや人間性と深く結びついた道徳としての側面を持つことは明らかである。たとえ寺社への参詣や観音参りといった宗教的実践の場においても、形式よりも「心のあり方」が重視されていたと考えられる。これにより、江戸時代には神社や寺院において心で拝むという意識が広まり、「信心」は現世利益を目的とした外面的な信仰から、人間的道徳や誠実さと結びついた内面的な信仰・感情へと意味を変化していったといえる。

しかも、作品によって「信心」は、宗教的な意味を離れ、「人に対する深い敬愛や信頼心、憧れ・好意」（一般③）という意味合いでも用いられている。例えば、近松門左衛門作『薩摩歌』（1704）には次の表現がある。

二階を見上げて事介、エエうち見には殊勝らしく、話を聞けばいたづら者。信心が覚めたれど、非時をせよとの言ひつけ、豆腐でも取つてこうと、立たんとすれば、（後略）⁴²²

訳：二階を見上げて事介は、外見は立派そうに見えるが、話を聞くと浮気者である。信心する気はさめたが、非時（不適切なこと）をしりと命じられ、豆腐でも取つてしようと立ち上がろうとすると、（後略）

この文における「いたづら者」（いたずら者）は、「浮気者」のことを示している。そして、後ろに「信心が覚めた」（信心する気はさめた）という表現がついているため、ここでの「信心」は、人に対する信

⁴²¹ JKLib 古典文学『松尾芭蕉集』（2）「俳文編」〔八一 敦賀にて（桂下園家の花）元禄二年〕 p.276.

⁴²² JKLib 古典文学『近松門左衛門集』（1）「薩摩歌」中之巻〔一五、おまんとお蘭の恋のいさかい〕 p.310.

頼や好意という、感情的な意味を表している。

また、同じ作者の『用明天王職人鑑』（1705）には、このような意味的使用も確認できた。次のようにある。

何この内に夫ありとは、坊主が女房をもつ体なや。信心もさめたれど、女が女に言ひ負けて、すごすごとは戻られじ。⁴²³

訳：なに、この内に夫がいるとは、坊主が女房を持つようなものではないかと思い、信頼も薄れたが、女性同士の言い争いに負けて、しおしおと引き下がって戻ることはないだろう。

ここでは「信心もさめた」という表現が使われる。これは、妻帯している僧の行動に対する尊敬や信頼などの感情が崩れたことを表している。

以上の例に見られる「信心」は、宗教的信仰心が薄く、人に対する言動や外見に関わる評価や感情など、世俗的な意味合いを示していると考えられる。

したがって、「信心」には、江戸時代に至るまでの意味の変化が確認できる。鎌倉時代までは、「信心」は主に三宝への信仰心を意味する仏教的意味として用いられていたと考えられる。次に、室町時代においては、「信心」は祈念や靈験を伴い、「現世利益を求める信仰心」といった一般①を表す語として用いられるようになった。さらに、江戸時代になると、現世利益的な信仰を意味する用法は減少し、「個人の誠実さや人間性と結びついた内面的な信仰心」といった一般②を指す意味が「信心」の主流をなすに至ったとうかがえる。

なお、江戸時代には、内面的な心的作用が重視された。この影響もあってか、「信心」は宗教的な信仰から離れた人間への憧れや敬意（一般③）の意味として用いられた。しかし、確認できた用例は極めて少なく、この意味が一般的に定着していたとは言い難い。

（3）明治・大正期における「信心」

明治・大正期に入ると、後述するように、「信心」は「三宝への信仰心」といった仏教的意味、「現世

⁴²³ JKLlib 古典文学『近松門左衛門集』（3）「用明天王職人鑑」第三〔二四、女人の到来〕 p.117.

利益を求める信仰心」といった一般①の意味や「内面的な信仰心」といった一般②の意味を保持しつつ、その評価軸や使用機能において再編が進んだことが確認できる。(表 4-2-24 参照)

具体的には、「現世利益的な信仰心」を批判的観点から描いた用例や、「揺るがない確信」「深い信頼」といった宗教を離れて内面的・精神的意味での用例も確認される。なお、明治・大正期の資料における「信心」の用例数は多くないため、年次を統合して意味ごとの用例数分布を示している。

表 4-2-24 : CHJ 明治大正編 I における「信心」の意味合いの使用分布

項目分類 年次	意味合い分け					用例数
	一般②	一般①	仏教	批判的な現世 利益的な信仰 心	心からの深い信頼や精 神的な強さ、揺るがな い信念	
1874 ~1888	3	0	2	4	0	9
1895	6	9	2	0	0	17
1901	3	2	0	1	1	7
1909	13	1	0	0	1	15
1917	7	0	0	0	0	7
1925	7	2	0	0	0	9
合計	39	14	4	5	2	64

上表 4-2-24 によれば、確認できた用例はいずれも五つの意味合いに分類される。その中でも多くは「神仏に敬愛や感謝の気持ちを込める内面的で誠実な信仰心」といった一般②の意味として使われていることが確認された。

具体的な用例は、下記のとおりである。

例えば、西村貞の『東洋学芸雑誌』(1882)「形質遺伝と教育の関係を論ず」には、次のように説かれている。

技藝の何れの部に於ても、工術の上達を得るの力は、概ね生來の稟性に關せりと、形質遺傳の教育に關係ある、蓋し又大なりと謂ふべし、之を要するに信心の家より、無宗旨の兒を出すこと極めて鮮く、無宗旨の家に、信心の兒を見る。⁴²⁴

訳：どのような技芸の分野においても、技術が上達する力は、おおむね生まれつきの性質（才能）に關係しており、形質の遺傳や教育の影響も非常に大きいといえる。要するに、信仰心のある家から信仰を持たない子が生まれることはきわめてまれであり、逆に、信仰のない家から信心深い子が生まれることもまれである。

この一節は、技能の上達が生まれ持った素質に關係することを比喩的に示し、信心は技能も同様に家庭環境の影響を強く受けることを指摘している。ここでの「宗旨」とは、特定の宗教や宗派の信仰の方針・教義を意味し、「宗旨ある家庭環境」とは、宗教的信仰が家庭で根付いている環境を指す。このような環境が子どもの信仰心の形成に大きな影響を与えると述べている。なお、ここでの「信心」は宗教的信仰心であると同時に、精神的価値観の表れとして理解することもできる。

また、姉崎嘲風の『太陽』（1909）「信仰復興の一現象」には、次の内容を述べている。

キリストはモセスの神法を規則づくめに勵行する宗教に対して、人心の至情、天の父にすがりつく信心を鼓吹し、傳來の法律に對して不満な人心を直接に感化した。⁴²⁵

訳：キリストは、モーセの神の律法を形式的に厳格に守る宗教に対して、人間の心の深い情愛や、天の父にすがる信仰心を鼓舞し、伝えられた律法に不満を抱く人々の心を直接感化した。

ここでの「信心」は、キリスト教的な神への内面的信仰心を指すと考えられる。この用法は、西洋文明やキリスト教の伝来によって、日本語における既存の「信心」が、新しい宗教概念を表現する語として共有されていたことを示している。ただし、信仰の対象（神）に対して心を寄せる行為の本質は基本的に同じであり、ここでは、信頼や敬虔な心を伴う内面的な信仰心として理解できる。

また、「信心」は、現実的な目的の達成を期待する現世利益的な信仰心（一般①）の意味から転じて、

⁴²⁴ 60M 東洋 1882_07004,11480.

⁴²⁵ 60M 太陽 1909_16009,22210.

偽善的で表面的な信仰心を指す消極的なニュアンスも含むようになった。例えば、杉亨二が『明六雑誌』（1874）に掲載された「人間公共の説（三）」において次のように説かれている。

教徒亦天啓の理に暗くして、遂に異端の道に陥り、自ら高じて、私欲を挟み、愚者輕々の信心を眩惑し、勸善修徳の事廢れて、妄誕邪説の道漸々自ら熾なり、而して、暴政行はるるの國に於ては、異教を以て國教とし、其教徒を以て高貴の者とす。⁴²⁶

訳：信者たちは天啓の理に暗く、ついには異端の道に陥り、自らを誇り、私欲を挟み、愚かな者の輕々しい信心を惑わせた。そのため、善を勧めて徳を修めることは行われなくなり、妄言や邪説の道が次第に勢力を増していった。そして、暴政が行われる国では、異教を国教とし、その信者を高貴な者として扱うことである。

この文は、異端的な宗教が広まることによって、正しい道德や教義が廢れ、愚かな者が惑わされ、国家が異教を重んじるような危険な状況になることを批判している。ここでの「信心」は、信頼や敬虔な心の信仰姿勢ではなく、教義を利用して民衆を惑わす手段としての偽りの信仰心であることが理解できる。

さらに、「信心」は、宗教的な信仰心からやや離れ、道德的かつ精神的な誠実さへの信念をも意味するようになった。例えば、桐生悠々の『太陽』（1901）「妄想」には、次のように述べている。

あらず、我はかかる折に於て、強て此男女間の關係を妄想せずには居られざりき。許せ、我が妄想の或は不信心なることを。淫奔者といふにはあらねど、田舎男の慣とて色を村の娘の誰彼と漁りつ、或る時は怪しげなる料理屋に夜を徹して飲み、（後略）。⁴²⁷

訳：ではなく、私はこういう時に、どうしてもこの男女間の關係を妄想せずにはいられなかった。許せ、私の妄想が時には信心に欠けるものであることを、淫らな者だと言うつもりはないが、田舎の男の習慣として、村の娘のあれこれに色目を使ったり、ある時には怪しげな料理屋で夜を徹して

⁴²⁶ 60M 明六 1874_19004,5810.

⁴²⁷ 60M 太陽 1901_12024,18750.

飲んだり（後略）。

この文では「信心」という語自体は明示されていないものの、その対義語として「不信心」（＝信仰心のなさ、道徳的な乱れ）が用いられている。ここでは、宗教的あるいは道徳的な抑制が働かず、性的な妄想や行動に及ぶ自己への反省が示されている。このことから、「信心」は、心の支えとなる健全な精神的信念を意味するものと理解できる。

以上の考察から、明治・大正期における「信心」の主要な意味とその用法が確認できた。次に、昭和期の資料における「信心」の意味使用分布を明示する。

（4）昭和期以降の「信心」

昭和期の資料における「信心」の用例数は 192 件であり、明治・大正期と比較すると、多く確認できた。そして、以下に意味合いの用例数分布状況を、表 4-2-25 で示す。

表 4-2-25：SHC における「信心」の意味合いの使用分布

項目分類 年次	意味合い分け							用例数
	宗教的信仰に基づいた生活態度や実践	心からの深い信頼や精神的な強さ、揺るがない信念、また精神的な実践	一般②	仏教	一般①	盲目的・非理性的な信仰心 (批判的な)	一般③	
1933	0	9	8	0	1	1	0	19
1941	0	0	1	0	0	0	0	1
1949	0	2	3	0	0	0	0	5
1957	3	1	11	0	1	2	0	18
1965	8	2	8	1	0	0	1	20
1973	9	0	16	9	5	0	0	39
1981	80	2	8	0	0	0	0	90
合計	100	16	55	10	7	3	1	192

上表 4-2-25 によれば、昭和期になると、「信心」の意味が、従来の仏教的意味や神仏への信仰心の意味、および明治・大正期の資料で確認できた「批判的信仰心」や「心からの深い信頼・精神的な強さ」に加え、創価学会の創立により、宗教的信仰に基づき、社会生活に反映される実践的な信仰心という「信心」の用法が、昭和期の資料に多く見られるようになる。すなわち、特定の社会的・宗教的背景（創価学会の創立）において「信心」が新たな意味を獲得したといえる。例えば、佐木秋夫（1906～1988）が『創価学会』（1957）「若い男女の群」には、次の例がある。

もちろん、その民主化が、信心とか折伏とかのほうに強くくくられるわけである。それにしても時には、「女房が信心をはじめたら気が強くなって、困る」などというラジオの街の声にも、なってくる。⁴²⁸

この文は、社会の民主化に伴い、個人の信仰や宗教活動が注目され、家庭内や日常生活での関心が現れてくることが描かれている。ここでの「信心」は、単なる内面的な信仰心ではなく、日常生活や家庭に具体的な影響（ラジオの街の声）を及ぼす態度の変化を伴う実践的な信仰心として理解できる。

また、「信心」はこの意味で、創価学会婦人部が編纂した『白ゆりの詩——婦人部三十年の歩み』（1981）「“信心即生活”を大切に」には、次に内容を述べている。

地域に信頼を得るためにも積極的に社会に参加していこう、そのためにも“信心即生活”が大事であると指導されたのでした。信心で自己を磨き、その反映の場“家庭”を充実させる。⁴²⁹

ここでは、信心によって自己を磨き、その成果を家庭生活に反映させ、さらには地域社会に積極的に参加することで信頼を得るという宗教的信仰と社会生活・家庭生活が一体化した実践的な信仰の在り方を示している。「信心」は個人の精神的修養であると同時に、生活全般に影響を及ぼす社会的・実践的な信仰心として理解できる。

⁴²⁸ 70B 創価 1957_31102,4940.

⁴²⁹ 70B 白ゆ 1981_10413,1550.

以上の例から、「信心」は、創価学会の活動と信者の日常生活の関係を反映し、従来の内面的信仰の意味を保持しつつ、生活や社会に反映される実践的な側面が付加された信仰行動を示す語として用いられるようになった。

この背景には、1945 年戦後の高度経済成長期において、宗教教団の勢力拡大や⁴³⁰、イデオロギーに基づく利益配分の不公平が地域・階層間の流動に変化をもたらしたことが挙げられる⁴³¹。また、戦後の神道的価値観の喪失による精神的空白の中で、キリスト教的な罪の意識と対極にあった創価学会（新興宗教）が提唱する唱題の利益や願望の成就、現世の楽しみが広く受け入れられたことを指摘している⁴³²。これらのことにより、人々は自己の社会的地位や個人的利益を求める傾向が強まり、「信心」は現世利益を求める意味合いを持つ一方で、社会活動や日常生活における実践的な信仰へと重心を移してきたと考えられる。

しかし、「信心」は実践的な信仰心の意味を示す例は、ほとんど 1957 年以降の資料、特に創価学会に関連する資料に集中していることが確認できる。このことから、この用法は限定的資料でのみ用いられるに過ぎないと考えられる。それ以外では、昭和期においても「信心」は引き続き、「神仏への信頼や敬虔を込めた誠実な信仰心」といった一般②の意味で多く用いられていることがうかがえる。例えば、使用例が多くみられる『中央公論』（1957）において、鈴木一郎の「神童」での用例は、次のようにある。

クリスチャンになったのは人殺しをしないための用心だったという。とにかく曾祖父も祖父も信心のおかげで人殺しもせずは無事極楽や天国へ行けた譯だが、もし兩人に信心がなかったとしたら一體どういうことになつたろう。⁴³³

訳：クリスチャンになったのは、人を殺さないための用心だったという。とにかく、曾祖父も祖父も信仰のおかげで人を殺すこともなく無事に極楽や天国へ行けたというわけだが、もし二人に信仰がなかったとしたら、一体どうなっていたのだろうか。

⁴³⁰ 島田裕已（2008）「新宗教批判の歴史的変遷—天理教、創価学会、オウム真理教を事例に—」『宗教研究』（82）2,p.80.

⁴³¹ 塩原勉（1965）「創価学会イデオロギー—思考様式と組織原理」『展望』（78）6,pp.34~57.

⁴³² 秋庭裕等（2016）「欧米多民族社会における日本型新宗教の受容と発展—新たな共同性と宗教の役割」科学研究費助成事業研究成果報告書.日本学術振興会(JSPS) JP23402044 (JGN)

⁴³³ 70M 中公 1957_03060,40230.

この文では、極楽や天国に至ったという宗教的救済を求めたことから、「信心」は神仏に対する敬虔な信仰心と理解できる。また、富士正晴の『文芸春秋』（1973）「「ポックリ寺」繁昌記」には、次のように記されている。

車や観光バスの駐車場から本堂までの距離の差が、両寺の環境の差となり、また信心してやって来る大衆の性格の差ともなっている気がする。⁴³⁴

ここでの「信心してやって来る大衆」とは、宗教的な信仰心を持ってお寺に参拝する人々を指している。「信心」は内面的な敬虔な信仰心を表している。

なお、「心からの深い信頼・精神的な強さ」という意味を示す「信心」の用例は、明治・大正期に比べて多く確認できるが、この意味が主要な意味として使用されていたとは言えない。一部の資料に用例が現れている。例えば、幸田成友の『中央公論』（1933）「悲劇「アゴスチーノ攝津守殿」の筋書」には、次の例がある。

その次第は後に明確に述べる所あるべし。何となればこのいとも奇しき場合に於いて、信心堅固にして眞に基督のナイトたるこの英主の示したる徳と金剛心とは特筆に値するものなればなり。⁴³⁵

訳：その経緯については、後ほど明確に述べることができるだろう。なぜなら、この非常に珍しい状況において、信心が堅固で、眞にキリストの騎士としてのこの偉大な指導者が示した徳と揺るがない精神は、特筆に値するものであるからである。

ここには、宗教的儀式や形式に関わるものではなく、「金剛心」「基督のナイトたるこの英主」という表現から、指導者（人物）の揺るがない精神の強さ・内面的な力を称賛していることがうかがえる。ここでの「信心」は、心からの深い信頼・精神的な強さという意味で理解することができる。

一方、仏教的意味を示す「信心」は、小西甚一が 1973 年の『文芸春秋』に掲載された「五百年前の

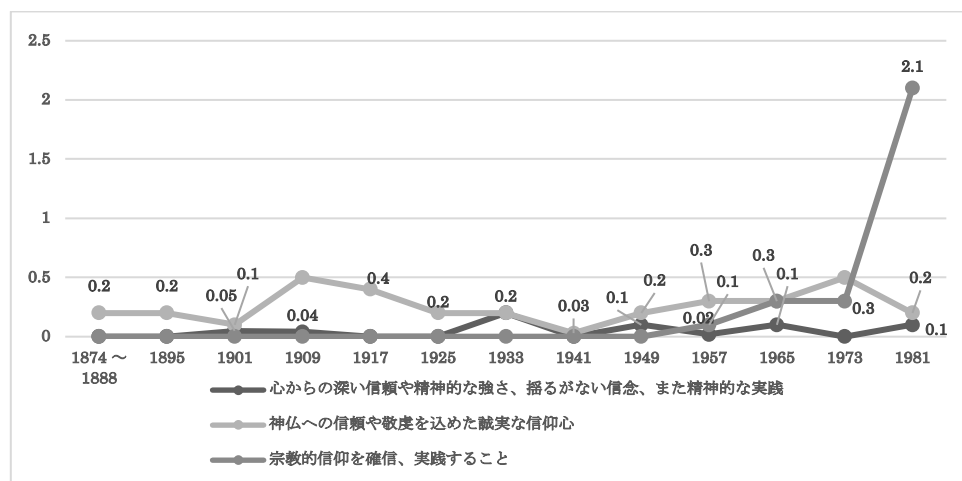
⁴³⁴ 70M 文春 1973_13024,54070.

⁴³⁵ 70M 中公 1933_12039,26990.

宮本顕治」において 9 件確認できる。これは特定の文脈（寺に関連する場合）で用いられており、全体的な使用頻度を見ると、昭和期には仏教的意味での使用はほとんど見られなくなっていたことが確認できた。ほかには、「信心」が「ある人間を心から慕いあこがれること」という一般③の意味の使用は、昭和期の資料に 1 件のみ確認できた。このため、この意味は、明治以降はほとんど使われていなかったことがうかがえる。

次に、明治・大正期の資料と併せて「信心」の多い使用例が確認できる意味の経年変化について、グラフ 13 に示している。

グラフ 13：CHJ 明治・大正編 I と SHC における「信心」の年次ごとの意味の変化



グラフ 13 によれば、明治から昭和期にかけて、「信心」は主に「神仏への信頼や敬虔を込めた誠実な信仰心」といった一般②の意味が用いられていたことが分かる。一方で、「宗教的信仰に基づいた実践的な信仰心」と「心からの深い信頼・精神的な強さ」といった意味の使用例もみられるが、その頻度は高くない。これらの意味は基本的に昭和期以降の資料で用いられていることが確認できる。その中で、特に「宗教的信仰に基づいた実践的な信仰心」の使用頻度は、1957 年以降急に増加しており、『創価学会』『人間革命』『白ゆりの詩——婦人部三十年の歩み』など、創価学会に関連するに作品で多く用いられていたことによる。ただし、この用法は昭和期における「信心」の意味の拡張として認められるものの、主要な意味として変化したとは言い難い。

次に、現代における「信心」の使用例について考察する。

平成期以降、「信心」は BCCWJ においては 577 件の使用例が確認され、明治～昭和期と比較して使

用頻度が大幅に増加していることがわかる。さらに、BCCWJに収録された資料の出典別と意味別の用例を精査したところ、1975年から2008年にかけての資料において、「親鸞」や「浄土真宗」、また創価学会に関連の文献⁴³⁶など、仏教にかかわる作品中で用いられる「信心」は、三宝への信仰心、あるいは浄土教における阿彌陀仏の本願を信ずるという明確に仏教的意味で使用されていることが確認された。該当する用例は223件である。また、宗教的信仰に基づいた実践的な信仰心を示す用例は125件である。これら宗教的意味に基づく用例は全体の約6割を占めている。一般語化の使用状況を把握するために、分析対象から除外する。残る229件について、その意味使用分布を表4-2-26に示す。

表4-2-26：BCCWJにおける「信心」の意味合いの使用分布（1975～2008年）

意味合い	用例数
神仏への信頼や敬虔を込めた誠実な信仰心	170
心からの深い信頼や精神的な強さ、揺るがない信念、また精神的な実践	47
仏教の三宝（仏・法・僧）への誠実な信仰心。また、浄土教では阿彌陀仏の本願を信ずること	4
現世利益的信仰心	2
盲目的・非理性的な信仰	1
その他（該当なし）	5

上表4-2-26によれば、仏教以外の資料に見られる「信心」は、主に「神仏への敬虔な信仰心」という意味で用いられていることが確認できた。ただし注目すべきは、「信心」は神道やキリスト教など、仏教以外の宗教における信仰心を示す語として、現代の文脈で定着していると考えられる。

また、「信心」は、仏教的意味や現世利益的信仰心の意味での使用はほとんど見られない一方で、「心からの深い信頼や精神的な強い信念」といった意味での用例が一定数確認できる。したがって、「信心」

⁴³⁶ 「信心」は「宗教的信仰に基づいた実践的な信仰心」という意味として、1998年以降に出版された池田大作による小説『新・人間革命』には多くの用例が見られる。

は現代において、「神仏への敬虔な信仰心」という宗教的要素を含む意味と、精神的な強い信念といった非宗教的・心理的意味が併存する語として、より包括的な意味に変容したことがうかがえる。

(5) まとめ

「信心」は、元来仏教語として「仏法・仏・教えの三宝への信仰心」や、阿弥陀仏の本願を信じる心、他力本願の伝統的な信仰心という意味で、鎌倉時代まで主に用いられていた。そして、室町時代に入ると、祈念や靈験を伴いながら、現世利益を求める神仏習合的な信仰心を持つ意味が主に用いられた。この段階では宗教的实践と日常的願望とが密接に結びついた。

江戸時代以降、現世利益を伴う信仰実践は依然として存続するものの、「信心」は、個人の誠実さや人間性と結びついた内面的な信仰心として広く使われるようになった。この変化は、宗教実践の内面化と倫理観の重視という当時の社会的・宗教的背景と対応していると考えられる。

近代以降、新宗教の普及に伴い、「信心」は宗教的信仰に基づく実践的行動を示す語としても用いられるようになる。また、宗教的枠組みを超え、精神的強さや確固たる信念を表す語としても使用される。このように、現代における「信心」は、「神仏への誠実な信仰心」という宗教的要素と、「精神的強さ、確固たる信念」といった宗教的枠組みを超えた意味が併存する語として理解される。この意味変化は、断絶的な交替というよりも、時代ごとに意味の重心が移動し、再編成されてきた結果であると位置づけられる。特に昭和期以降、創価学会の活動を通じた実践的信仰心の使用例が増加していることは、内面的信仰の意味を保持しつつ、生活や社会に反映される信仰行動の側面が付加されたことを示すものである。

小結

本章では、「慈悲」「世界」「因果」「果報」「内証」「方便」「信心」の七つの語について、本来持っていた仏教的意味を基盤としつつ、世俗的・日常的な意味へと変化・定着していく過程を、データ分析を通して考察した。その結果は、以下の通りである。

まず、七つの語の使用傾向の変化について、近世以前は、これらの語は、語り物的かつ物語的な文学作品に多く使われ、仏教語としての性格を保持していた。明治・大正期には、教育・新聞・小説などの一般的な分野での使用はほぼ見られず、文語的雑誌資料に限定される傾向が確認された。

次に、語の意味変遷についての分析結果を以下に示す。

「慈悲」は、近世以前は仏教語として機能されていた。近世には対人関係における道徳的な感情や礼儀、すなわち「情け」という意味合いで活用された。明治以降は、感情語として用いられる例が増加したが、一般語としての頻度高くない。現代では「同情」「思いやり」などに置き換えられることが明らかである。

「世界」は、仏教的宇宙観（空間）から、中古・中世には「世の中」、「他方」「あたり一帯」などの意味へと変化した。近世には芸能や文学の舞台などに拡張された。近代以降は西洋の訳語の影響で、「地球全体」「国際社会」という意味で定着した。

「因果」と「果報」は、中古・中世には、ともに「因果応報」の意味をもち、中立的に用いられていた。一方で、「果報尽き」「果報少なき」といった表現では悪的なニュアンスでも用いられた。しかし、中世後期（室町期）から、「因果」は、主に「悪因苦果」を中心に、「悪い報い」「不幸」を意味するようになったのに対し、「果報」は「良い報い」「幸運」を表す意味に偏るようになった。この変化は、特に近世における社会構造や民衆の価値観と関していたと考えられる。

また、明治以降は「因果」が哲学・科学分野において「因果関係」の概念として再定義された一方、「果報」は成句表現以外では使用が減少した。

「内証」は、中世（鎌倉～室町期）において、悟りの内面と実践とを一体化した概念として用いられた。近世以降、仏教的意味は次第に薄れ、「内々にすること」「人に知らせないこと」など世俗の意味へと転用された。明治期以降は、「内証」（ないしょう）から「内緒（ないしょ）」や「内所（ないしょ）」へと変化して定着し、口語的な発音に基づく表記が顕著に用いられた。

「方便」は、中世（鎌倉～室町期）以降、仏教的意味から転じ、「目的達成のための方法・計略」という一般的な意味で定着した。近世以降は、中立的・実用的な意味に加え、否定的なニュアンスも含むようになった。昭和期以降は、「嘘も方便」「方便を弄する」といった慣用表現により、語に否定的かつ抽象的・曖昧な印象が伴い、「方便」は一般語としての使用は敬遠される傾向が強まった。その結果、より明快で具体的な語である「手段」「仕方」などに置き換えられるようになった。

「信心」は、鎌倉期までは主に三宝への信仰心を示し、室町期には祈念や靈験を伴う現世利益的な信仰心へと変化した。近世以降は内面的な信仰心としての人間性を体現する語へと発展し、近代では新宗教における実践的信仰や宗教的枠を超えた精神的信念という意味も併存するようになった。

以上、前章までの考察を踏まえ、次章では本論の結論を提示する。

結論

本研究は、日本における仏教由来の二字漢語に注目し、その「表記」「発音」「意味」の変化に基づいて分類を行うことで、日本語における仏教語の一般語化と意味変遷の過程を明らかにすることを目的とした。調査語として、意味変化が複数段階にわたって確認でき、典型的に観察できる「慈悲」「世界」「因果」「果報」「内証」「方便」「信心」の七つの語を選定した。

従来の研究では、仏教語の意味変化は主に仏教思想史や語源研究などの観点から、特定の語の思想的背景の分析や質的考察に留まるものが多く、語の一般語化や社会的語用の変化を体系的・量的に捉えた研究は少なかった。

本研究は、こうした先行研究の限界を踏まえ、語彙史的・社会言語学的・デジタルヒューマニティーズ (DH) 的視点を融合し、国語辞書および文献資料を用いた計量的分析を行うことで、仏教語の一般語化と日本語語彙体系の変容を実証的に検証した点に新規性がある。ただし、本研究は仏教語一般語化の全体像を直接一般化するための標本ではなく、意味変化の過程と類型を具体的に可視化するための代表的事例（ケーススタディ）として位置づけられる。

本稿は 6 章構成であり、序論、本論 4 章、結論から成る。

第 1 章では、『日本国語大辞典』第二版を基に、「仏語」と標記される二字漢語の用例を収集し、「表記」「発音」「意味」の三要素に基づき、語彙全体を八つのグループに分類した。そのうち、「表記・発音は同じで意味が異なる」グループ B の語を研究対象とした。

第 2 章では、使用する各データ資料を紹介し、『新編日本古典文学』（JKLib 古典文学）における語の使用頻度を基に、七つの調査語を選定した。

第 3 章では、仏教系辞書、古語辞書、国語辞書、漢和辞書などを用い、七つの語について、仏教的意味および一般的意味としてどのような語義が記述されているかを整理・概観した。

第 4 章では、データ資料に基づく七つの語の意味使用を量的に分析し、各語の意味の使用傾向と変遷を提示した。

調査語の意味変遷の概要は、以下の通りである。

①「慈悲」は、中古から中世にかけて、仏の大慈悲を意味する仏教語として用いられることが多かった。その後、個人的・倫理的観念に基づく「情け」の気持ちが重視されるようになった。近世に入ると、

仏教的意味は徐々に減少し、より人間的・道徳的な「情け」「あわれみ」を表す一般語として使われるようになった。明治・大正期になると、「慈悲」は、一般的な感情語として日常的な文脈でも多く使われるようになり、仏教的意味は一部で用いられるのみにとどまった。さらに、現代において「慈悲」は、宗教的文脈や特定の文学作品において使われる語となり、日常的な場面では「同情」「思いやり」「人情」などの語に置き換えられて用いられる傾向がある。

②「世界」は、仏教的宇宙観から次第に意味を変遷していった。中古から中世にかけては、「世の中」や「他方」「あたり一帯」など、具体的かつ身近い意味で用いられるようになり、特に個人の感情や内面と結びついた意味合いへと変化した。近世においては、芸能や文学、舞台における類型や世界観を指す用法として展開した。さらに、近代以降、「世界」は西洋語の訳語として、「地球全体」「国際社会」といった一般的な意味で広く使用された。

③「因果」は、中古や中世においては、「原因と結果」、または「因果応報（善因楽果・悪因苦果）」といった仏教的意味が中心であった。しかし、室町時代以降は、「悪因苦果」の意味に偏り、「不幸」や「悪い報い」としての用法が顕著となった。そして、近世になると、「因果」は、遊女や下層民の不運を表す宿命的な表現として用いられるようになる。また、明治・大正期には西洋思想の導入によって、哲学的・科学的な「因果関係」の概念として再定着されるようになった。さらに、昭和以降は、「因果関係」の使用が社会・経済・法・心理など多領域で展開する一方で、「因果」という語自体は文学の面において僅かに使用されていると考えられる。

④「果報」は、中古と中世においては、「因果」と同様に仏教的な「因果応報」を表す語として用いられ、主に中立的な意味合いを持っていた。やがて中世後期になると、「良い報い」や「幸運」といった肯定的な意味合いに次第に偏るようになった。近世になると、「果報」は、社会的地位や成功、家庭の繁栄など現世利益を指す語として意味が拡大した。さらに、明治以降、「果報」は主に「果報は寝て待て」という慣用表現で主に文化的・文学的な文脈で用いられ、日常では「幸運」「ラッキー」といった一般語へと置き換えられて用いられるようになった。

⑤「内証」は、近世以前は、主に仏教語として認識されていた。しかし、近世に入ると、仏教的意味は次第に薄れ、世俗的な意味合いで使われるようになった。例えば、「内々にすること」や「人に知らせないこと」といった意味へと転用されていった。さらに、明治・大正期には、「内証」（ないしょう）の

使用は減少し、「内緒（ないしょ）」や「内所（ないしょ）」といった表記や発音を持つ語へと変化していったと見られる。そして、昭和以降には、「内緒（ないしょ）」という語形が一般的に普及していく傾向がある。

⑥「方便」は、中古と中世においては、主に仏教的意味で使われていた。やがて中世の一部の作品において、「目的達成のための方法・計略」といった一般的な意味で用いられるようになった。近世以降は、その用法が多くみられる。明治・大正期には、「方便」は一般語として定着しながら、中立的・実用的な意味合いを持つほか、否定的なニュアンスも含まれている。しかし、昭和以降になると、「方便」の使用頻度は減少していった。「嘘も方便」「方便を弄する」といった慣用表現として用いられる一方で、「手段」「仕方」といったより平易な語に置き換えられる傾向がある。

⑦「信心」は、中世（鎌倉時代）までは、仏教的な三宝への信仰心を表す語であった。室町時代になると、現世利益を求める信仰や、神仏習合的な信仰へと意味が変化していった。さらに、近世に入ると、「信心」は、個人の誠実さや人間性と結びついた、より内面的な信仰心を表す語として用いられた。そして近代以降は、新宗教の普及に伴い、「宗教的実践心」を示す語として使われる一方で、「精神的強さ」「揺るがない信念」といった宗教的枠組みを超えた意味合いでも用いられるようになった。

以上の考察を通して、以下のことが明らかとなった。

（一）**仏教的枠組みを超えた意味拡張**。調査対象は、時代の進行とともに宗教的枠組みを越え、特に近世から近代にかけて、西洋文明との接触、明治期の語彙翻訳の影響などを背景として、哲学的・社会的・日常的な語用へと拡大していった。これに基づき、仏教由来の語彙の意味変遷は、仏教語から一般語への転化を通して、日本語語彙体系の近代化に寄与した一側面として位置づけられる。

（二）**使用領域の変化**。調査対象は、使用される領域が比較的明確であった。近世以前には、語り物的かつ物語的な文学作品に集中して使われていた。明治期には、教育や新聞記事、小説などの一般的な分野ではほぼ使われず、主に文語的な雑誌資料『国民之友』『太陽』『女学雑誌』で使用されたことが窺える。

（三）意味変遷の過程は、**社会的・文化的要因に加え、社会言語学的・語用論的要因と密接に関連している**。

（1）中古・中世では、七つの語は主に仏教語として使われていたが、「世界」については、中古期に既

に「世の中」「他方の地域」「あたり一帯」といった一般語的用法が目立つ。この背景には、仏教思想の浸透に加え、個人の感情や現世への関心が重視されるようになった文化的要因がある。

- (2) 近世以降、仏教語は次第に一般語として意味を変化させた。「世界」は「世の中」、「因果」は「悪い報い」、「信心」は「現世利益のための信仰心」といった用法が典型であり、文学の多様化や社会構造の変容、さらに一般民衆の観念変化といった社会的要因と関連している。
- (3) 近代以降、「世界」は「地球全体」や「国際社会」、「因果」は哲学・科学領域の「因果関係」、「信心」は新宗教の実践的信仰や精神的信念として用いられるようになり、思想・宗教・近代化の交差点で重要な役割を果たすと同時に、一般語としても定着している。
- (4) 「慈悲」「果報」「内証」「方便」は、近世以降に意味が変化したものの、現代では主に仏教的・文学的な文脈で使用され、日常語としては限定的な使用にとどまっている。これらの語は、「思いやり」「同情」、「ラッキー」「幸運」、「内緒」「内所」、「手段」「仕方」などに置き換えられる傾向が顕著である。また、「果報」は「果報は寝て待て」や「果報者」といった表現として残っているが、現代では科学的思考が浸透したことで、「因果応報」の仏教的理解は希薄となっている。このような変化には、近代以降の教育制度や思想の変化、言葉の口語化、日常表現の平易化・明快化といった社会言語学的な要因が影響していると考えられている。

これらの変化は、単なる語義の変化にとどまらず、語が主として機能する意味領域の使用変化として捉えることができる。すなわち、仏教的意味領域を中心としていた語が、時代の推移とともに、倫理的・社会的、さらには日常的意味領域へと使用の重心を移動させていった過程である。

(四) 調査語以外では、現代でも仏教的背景を強く持つ語「地獄」は、仏教起源を持ちながら、中国・日本の宗教、文化的影響を受け、比喩として一般語化している。このことは、東アジア文化圏における語彙の歴史的・文化的意義を示す。

本研究は、量的なデータ分析を通して、仏教語の個別的な変遷と語用的・社会的・文化的要因の関連を明らかにした。さらに、このような分析手法は、仏教語にとどまらず、外来語や専門語の一般語化過程にも応用可能であり、日本語語彙研究や東アジア言語文化研究における新たな分析枠組みを提示する。ただし、語彙全体を俯瞰するためにはさらなる語数の拡張が必要であるため、今後は、分析対象の拡大や語種間比較を進めるとともに、意味の使用状況を体系的に把握できるデータベース構築を通じ、より

精緻な意味変遷のモデルの確立することが課題となる。これにより、東アジアにおける語彙の受容・変容仕組みに関する比較研究に資することが期待される。

参考文献

日本語（五十音順）

〈論文〉

秋庭裕等 2016 「欧米多民族社会における日本型新宗教の受容と発展—新たな共同性と宗教の役割」 科学研究費助成事業研究成果報告書

伊藤真梨子 2022 「語基「機」による二字漢語熟語の近代的展開：仏教語から蘭学用語，英華辞典類での翻訳語へ」『東洋文化研究』（24）

荻野網男 2021 『言語統計学入門』 「統計的な見方と言語研究」．『計量国語学』（33） 1

金愛蘭 2022 「現代「語彙史」研究のためのコーパスと統計—『毎日新聞経年コーパス』による語の増減傾向の分析—」『計量国語学』（33） 4

小木曾智信 近藤明日子 高橋雄太 間淵洋子編 2024 「『昭和・平成書き言葉コーパス』の設計・構築・公開」『情報処理学会論文誌』（65） 2

片山晴賢 1970 「仏教語彙の日常語化への変遷過程—檀那の場合—」『駒沢国文』（8）

角岡賢一 2003 「一般語彙として流通する仏教用語の考察」『龍谷紀要』（25） 1

角岡賢一 2006 「仏教語彙受容史研究序説」『龍谷紀要』（28） 1

角岡賢一 2008 「仏教語彙意味変化の新聞記事データベースによる追跡」『龍谷紀要』（29） 2

木越隆三 2018 「金沢城と小立野寺院群 —寺院配置論を再考する—」『金沢城研究』（16）

胡新祥 2018 「中日近代新漢語についての研究—仏教由来漢語を中心に—」立教大学博士（文学）甲第 469 号.

胡新祥 2020 「仏教由来漢語「執着」についての考察」『立教大学日本語研究』（26）

胡新祥 2019 「漢語「悲観」についての考察:中日語彙交流の視点から」『立教大学日本学研究所年報』（18）

佐藤喜代治 1971 「中世の漢語についての一考察」『国語学』（84）

佐藤勢紀子 2002 「『源氏物語』の仏観：方便の思いに即して」『日本文学』（51） 12

塩原勉 1965 「創価学会イデオロギー—思考様式と組織原理」『展望』（78） 6

- 島田裕巳 2008「新宗教批判の歴史的変遷—天理教、創価学会、オウム真理教を事例に—」『宗教研究』
(82) 2
- 下田正弘 2007「神仏習合という可能性：仏教研究と近代」『宗教研究』(81) 2
- 孫羽 2012「曖昧性の視点から日本語の特徴を見る：曖昧さの下位分類を踏まえて」『金沢大学経済学
類社会言語学演習』(7)
- 田島優 2012「仏教語における音写語の文字論的・語彙論的研究序説」『文芸研究：文芸・言語・思
想』(173)
- 溪英俊 2008「曇鸞浄土教の研究：『往生論註』における『大智度論』の思想的受容」
『龍谷大学大学院文学研究科紀要』(30)
- 鄧琪 2022「現代日本語における漢語副詞の仮名表記問題に対する一考察：「現代日本語書き言葉均衡
コーパス」を用いた計量的調査」『統計数理研究所共同研究レポート』(456)
- 中川秀太 2015「現代日本漢語の意味・用法と造語機能に関する研究」早稲田大学乙第 4526 号
- 長島弘明 2009「日本における「地獄」イメージの流布：『往生要集』の影響」『死生学研究』(2)
- 新田章 2016「日本仏教における因果応報の研究」立正大学博士 32687 乙第 149 号
- 船山徹 2017「真如の諸解釈—梵語 *tathatā* と漢語「本無」「如」「如如」「真如」—」『東方学報』京都
(92)
- 間淵洋子 2017「近代雑誌コーパスにおける漢語語彙の特徴:BCCWJ との比較から」『国立国語研究所
論集』(13)
- 間淵洋子 2018「近代漢語における表記・語法の多様性とその変化に関する計量的研究—現代語確立期
にみる言語変化の様相と背景—」明治大学博士 32682 甲第 898 号
- 間淵洋子 2022「解説：「言語統計学入門」(6) 出現数が多い／少ないとは」『計量国語学』(33) 6
- 水野真知子 1982「『女学雑誌』における女子高等教育論—明治期女子高等教育論と巖本善治—」『教育
学研究』(49) 3
- 山崎誠 2022「語の頻度列からみた古典作品の計量的分析—日本語歴史コーパスを利用して—」『中部
日本・日本語学研究論集』研究叢書 (542)
- 余英時 2008「中国人の生死観：儒教の伝統を中心に」『死生学研究』(9)

横川澄枝 1997「迷惑の意味の変遷についての一考察」『言語文化と日本語教育』（14）
米原謙 2001「初期蘇峰と「平民主義」の挫折」『立命館法學』京都:立命館大学法学会（6）
李劍楠 2012「道教神仙系譜『洞玄靈寶真靈位業図』について」『中国哲学論集』（37／38）
林淳 2013「明治仏教から近代仏教へ」『禅研究所紀要』（42）

〈書籍〉

赤染衛門作 1656『栄花物語 四十巻 目録系圖一卷』巻六 林勘左衛門
赤松紀彦等 1998『董解元西廂記諸宮調』研究 汲古書院
石井公成 2025『恋する仏教：アジア諸国の文学を育てた教え』集英社
石田瑞麿 2020『地獄』法藏館
石田瑞麿 2024『往生要集入門:悲しき者の救い』講談社
大木一夫 2019『ガイドブック日本語史調査法』ひつじ書房
大谷大学編 2001『仏教が生んだ日本語』毎日新聞社
落合淳思 2022『漢字の音:中国から日本、古代から現代へ』東方書店
小野機太郎 1926『現代語訳淮南子』（支那哲学叢書）支那哲学叢書刊行会
学海指針社編 1901『新撰小學理科書』集英堂
加藤彰彦 戸石七生 林研三 2016『家と共同性』日本経済評論社
加藤常賢 2022『新釈漢文大系』「書経 上」ネットアドバンス
鎌田正 2022『新釈漢文大系』「春秋左氏伝3」ネットアドバンス
河野訓 2006『初期漢訳仏典の研究:竺法護を中心として』皇學館大學
島藺進 磯前順一 2003『西洋哲学講義巻之一、倫理新説、勅語衍義ほか』クレス
昭和新纂國譯大藏經編輯部編 1931『大乘義章』東方書院
菅野博史 1993『法華經の七つの譬喩』第三文明社
鈴木貞美 2001『雑誌「太陽」と国民文化の形成』思文閣出版
大正新脩大藏經刊行会編 1924-1932『大正新脩大藏經』大正新脩大藏經刊行会
大正大学総合佛教研究所編 2025『仏教由来の日常語事典』丸善出版社

大日本佛教全書刊行会編 1965『国訳一切経 瑜伽部七 成唯識論』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1965『国訳一切経 瑜伽部十 大乘阿毘達磨雜集論』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1966『国訳一切経 論集部四 釋摩訶衍論』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1966『国訳一切経 阿含部七 佛説長阿含經』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1967『国訳一切経 密教部一 大毘盧遮那成佛神變加持經』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1967『国訳一切経 涅槃部一 大般涅槃經』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1968『国訳一切経 釋經論部二 大智度論』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1969『国訳一切経 釋經論部三 大智度論』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1970『国訳一切経 宝積部類七 阿閼佉国經』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1970『国訳一切経 法華部 妙法法華經』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1971『国訳一切経 本縁部五 撰集百縁經』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1971『国訳一切経 本縁部七 百喩經』大東出版社

大日本佛教全書刊行会編 1972『国訳一切経 經集部七 入楞伽經』大東出版社

田中牧郎 2020『コーパスで学ぶ日本語学日本語の歴史』朝倉書店

田中牧郎 橋本行洋 小木曾智信 2021『コーパスによる日本語史研究 近代編』ひつじ書房

圭室諦成 2018『廃仏毀釈とその前史』書肆心水

潮音 1819『摺裂邪網編:彈出定後語』卷上 出版地不明

辻浩和 2017『中世の〈遊女〉 生業と身分』京都大学学術出版会

東京帝國大學文學部史料編纂所編 1931『上杉家文書』東京帝國大學文學部史料編纂所

戸石七生 2017『むらと家を守った江戸時代の人びと—人口減少地域の養子制度と百姓株式—』農山漁村文化協会

富永仲基 1744『出定後語』卷之上 文林堂菱屋亦兵衛

中野三敏 1985『江戸名物評判記案内』岩波書店

中村元 1977『仏教語源散策』正 東京書籍

中村元 1977『仏教語源散策』続 東京書籍

中村元 2013『往生要集を読む』講談社

二階堂善弘 2024『中国の信仰世界と道教：神・仏・仙人』吉川弘文館

西田直樹 2000『『往生要集絵巻』詞章と絵の研究』和泉書院.

新田章 2015『サンサーラ—輪廻という神話』第4巻 テクネ

野辺地清江 1984『女性解放思想の源流—巖本善治と「女学雑誌」』校倉書房

橋本芳契 1983『仏教語入門』法蔵館

速水侑 2006『平安仏教と末法思想』吉川弘文館

平等通照 1982『国語に入った梵語辞典：略称国梵辞典』山喜房仏書林

ひろさちや 1988『日本語になった仏教のことば』講談社

藤原正人 1966『国民之友』明治文献

船山徹 2022『仏教漢語語義解釈:漢字で深める仏教理解』臨川書店

牧原成征 2022『日本近世の秩序形成:村落・都市・身分』東京大学出版会

村上専精著 楊曾文譯 1984『日本佛教史綱』彌勒出版社

村田了阿編 井上頼圀 近藤瓶城増補 1990『俚言集覧』中巻 大空社

森章司 1991『国語のなかの仏教語辞典』東京堂.

山折哲雄 2000『仏教用語の基礎知識』角川書店

山下民城 1993『暮らしに生きる仏教語辞典』国書刊行会

山本ひろ子 2018『変成譜 中世神仏習合の世界』講談社

吉川延太郎 1996『註解出定後語』大空社

劉安編 楠山春樹訳 1979『淮南子』上 明治書院

林龍平 1999『日本語の単語認知における表記差効果』風間書房

〈辞書〉

石田瑞麿 1997『例文仏教語大辞典』小学館

井上哲次郎〔ほか〕編 1980『哲学字彙』名著普及会

井上哲次郎, 有賀長雄 1980『哲学字彙』改訂増補.名著普及会

織田得能 1969『織田佛教大辞典』大蔵出版 (1917年初版)

大久保忠国 木下和子 2014『江戸語辞典』東京堂出版

大野晋〔ほか〕1990『岩波古語辞典』岩波書店

大野晋 浜西正人著 2021『角川類語新辞典』ネットアドバンス

小野玄妙 1964『佛書解説大辞典』改定版 大東出版社

北村孝一 2012『故事俗信ことわざ大辞典』第2版 小学館

佐藤進 濱口富士雄 2017『全訳漢辞海』第4版 三省堂

J.C.ヘボン 1974『和英語林集成』講談社

総合佛教大辞典編集委員会 1988『総合仏教大辞典』法蔵館

土井忠生 森田武 長南実編訳 1980『邦訳日葡辞書』岩波書店

中村元 福永光司 他 2023『岩波仏教辞典』第三版 岩波書店（1989年第一版）

中村元 1975『佛教語大辞典』東京書籍

中村幸彦 岡見正雄 阪倉篤義 2018『角川古語大辞典』ネットアドバンス

日本国語大辞典第二版編集委員会 小学館国語辞典編集部編 2007『日本国語大辞典』第二版
ネットアドバンス

望月信亨 塚本善隆 1954『望月仏教大辞典』増訂版 世界聖典刊行協会（1933年初版）

諸橋轍次著 鎌田正 米山寅太郎 2021『大漢和辞典』修訂第2版 ネットアドバンス

龍谷大学編 1972『仏教大辞彙』富谷房（1914年初版）

羅竹風他 1986『漢語大詞典』上海辞書出版社

〈資料〉

小木曾智信・近藤明日子・高橋雄太・田中牧郎・間淵洋子編 2023『昭和・平成書き言葉コーパス』
（バージョン 2023.5, 中納言バージョン 2.7.2）<https://clrd.ninjal.ac.jp/SHC/>

近藤明日子 服部紀子 南雲千香子 2019『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅰ 雑誌』（短単位データ
1.2）テキストの凡例と「中納言」表示項目について <https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/doc/abstract-zasshi-201903.pdf>

近藤明日子 2022 『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅲ明治初期口語資料』（短単位データ 0.9）概説書 <https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/doc/abstract-shokikogo-202203.pdf>

国立国語研究所 2019 『日本語歴史コーパス明治・大正編Ⅰ雑誌』（短単位データ 1.2，中納言バージョン 2.4.4） https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/meiji_taisho.html#zasshi

国立国語研究所 2021 『日本語歴史コーパス明治・大正編Ⅲ明治初期口語資料』 https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/meiji_taisho.html#shokikogo

国立国語研究所 2021 『日本語歴史コーパス明治・大正編Ⅳ近代小説』 https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/meiji_taisho.html#shosetsu

国立国語研究所 2022 『日本語歴史コーパス明治・大正編Ⅵ落語 SP 盤』 https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/meiji_taisho.html#rakugo

国立国語研究所 2023 『日本語歴史コーパス明治・大正編Ⅴ新聞』 https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/meiji_taisho.html#shinbun

国立国語研究所 2024 『日本語歴史コーパス明治・大正編Ⅱ教科書』 https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/meiji_taisho.html#kyokasho

国立国語研究所 2025 『日本語歴史コーパス』（バージョン 2025.3，中納言バージョン 2.7.2） <https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/>

国立国語研究所 2025 『現代日本語書き言葉均衡コーパス』（バージョン 2021.03，中納言バージョン 2.7.3，分類語彙表情報 2025.03） <https://clrd.ninjal.ac.jp/bccwj/>

『国立国会図書館所蔵歌舞伎関係資料集』 DVD 復刻版 2010 第 3 巻 フジミ書房

CBETA 電子佛典集成 <https://www.cbeta.org>

SAT 大正新脩大藏経データベーステキスト（2018 年版） <https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>

JapanKnowledge Lib（ジャパンナレッジ Lib）Web 版 1994～2002 『新編日本古典文学全集』小学館 <https://japanknowledge.com/lib/shelf/koten/>

高橋雄太 2021 『日本語歴史コーパス 明治・大正編Ⅳ近代小説』（短単位データ 1.0）概説書 <https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/doc/abstract-shosetsu-202103.pdf>

高橋雄太 2023 『日本語歴史コーパス 明治・大正編V新聞』（短単位データ Ver.0.8）概説書

<https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/doc/abstract-shinbun-202303.pdf>

服部紀子 間淵洋子 近藤明日子 2018 『日本語歴史コーパス 明治・大正編II教科書』（短単位データ 1.0）テキストの凡例と『中納言』の表示項目について

<https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/doc/abstract-kyokasho-2018.pdf>

間淵洋子 服部紀子 松崎安子 2023 『日本語歴史コーパス 明治・大正編VI落語 SP 盤』 テキストの凡例と「中納言」表示項目について <https://clrd.ninjal.ac.jp/chj/doc/abstract-rakugo-202210.pdf>

小椋秀樹 小磯花絵 富士池優美等 2020 『現代日本語書き言葉均衡コーパス』形態論情報規程集第4版
(上).<https://repository.ninjal.ac.jp/record/2871/files/LR-CCG-10-05-01.pdf>

中国語（年代順）

袁宏(晋)1142『後漢紀三十卷』鈔本

遠法師(隋)1674『大乘義章二十卷』中野宗左衛門刊

道誠（宋）1889『釋氏要覽』出雲寺文次郎

善卿（宋）1925『祖庭事苑』上海商務印書館

徐陵(陳) 吳兆宜注(清)1927『徐孝穆集箋注 六卷』中華書局

董解元著 凌景埏校注1962『董解元西廂記』人民文学出版社

彭定求1971『全唐詩』中文出版社

達磨大師（南朝宋）1974『達磨血脈論』台北新文豐

房玄齡等(唐)1974『晋書』中華書局

梁僧祐1974『弘明集』新文豐出版

李延壽(唐)1983『北史』中華書局

袁宏(晋) 周天游校注1987『後漢紀校注』天津古籍出版社

林德保 李俊主編1997『詳注全唐詩』大連出版社

劉學鍇2007『温庭筠全集校注』中冊 中華書局

梁曉虹 2008『佛教与漢語史研究——以日本資料为中心』『佛經音義与漢語双音化研究』『南山大学學術叢書』上海古籍出版社

白宏鐘 2004「浅析“緣”与“緣分”的文化意義」『南開語言學刊』（1）

袁宏(晋) 李興和点校 2008『袁宏後漢紀集校』云南大学出版社

彭彥琴 胡紅云 2012「內証:中国人文主義心理学之独特研究方法」『自然辯証法通訊』（34）2

付録 1

各グループの語構成一覧（五十音順）

グループ A : 2366 語
愛悲あい い 愛河あい が 愛海あい かい 哀雅あい げ 愛見あい けん 愛眼あい げん 愛語あい ご 愛執あい しゅう 愛塵あい じん 愛染あい ぜん 愛縛あい ばく 下語あ ぎょ 悪因あく いん 悪縁 あく えん 悪行あく ぎょう 悪作あく さ 悪時あく じ 悪趣あく しゅ 悪説あく せつ 悪魔あく ま 阿含あ ごん 阿字あ じ 悪口あ づく 悪見あ つけん 下堂あ どう 下鉢あ はつ 普門あ まねき かど 編衣あ みえ 啞羊あ よう 安禪あ んぜん 安名あ んみょう 行履あ んり 闇惑あ んわく 居預あ いあ ずかり 意学い がく 威儀い ぎ 違境い きょう 易行い ぎょう 伊語い ご 意業い ごう 意根い こ ん 意三い さん 意地い じ 異執い しゅう 違順い じゅん 異生い しょう 異性い しょう 意生い しょう 悲心い しん 威神い じん 異相い そう 一因い ちいん 一音い ちおん 一蓋い ちがい 一 形い ちぎょう 一夏い ちげ 一業い ちごう 一実い ちじつ 一乗い ちじょう 一途い ちず 一如い ちによ 一仏い ちぶつ 一棒い ちぼう 一明い ちみょう 位頭い ちよう 一理い ちり 一戒い っか い 一空い っくう 一真い っしん 一世い っせ 一相い っそう 一音い っとん 一法い っぼう 一 品い っぽん 異道い どう 維那い な 為楽い らく 引果い んか 印可い んか 因行い んぎょう 引 磬い んきん 印契い んげい 引業い んごう 因業い んごう 印言い んごん 印呪い んじゅ 引声い んせい 引座い んぞ 印相い んそう 印象い んぞう 院代い んだい 印塔い んとう 印仏い んぶつ 印明い んみょう 因明い んみょう 有愛う あい 有為う い 有縁う えん 有学う がく 有教う きょ う 有形う ぎょう 有空う くう 雨華う け 有見う けん 有作う さ 有色う しき 有識う しき 有 宗う しゅう 有執う しゅう 有習う しゅう 有生う しょう 有性う しょう 有情う じょう 有心う しん 有相う そう 有想う そう 有体う たい 有待う だい 有道う どう 優曇う どん 有念う ねん 憂悩う のう 有仏う ぶつ 有無う む 有門う もん 有余う よ 有流う る 有漏う ろ 運心う んしん やう んじん 雲堂う んどう 雲遊う んゆう 穢悪え あく 詠歌え い か 翳眼え い げん 穢悪え お 会下え か 依学え がく 慧学え がく 壊空え く う 慧剣え けん 壊見え けん 慧光え こう 壊劫 え こう 懷業え ごう 穢国え こく 慧根え こん 会座え ざ 依止え じ 会式え し き 壊色え し き 依正え しょう 恵性え しょう 依身え しん 穢身え しん 壊相え そう 慧藏え ぞう 依他え た 衣

袋えたい 悦楽えつらく 穢土えど 衣鉢えはつ 衣法えほう 依報えほう 会本えほん 慧命え
みょう 会離えり 円位えんい 縁因えんいん 円音えんおん 円覚えんがく 縁覚えんがく 円
機えんき 縁儀えんぎ 円教えんぎょう 円極えんごく 厭欣えんごん 掩色えんしき 円実えん
じつ 円寂えんじゃく 円宗えんしゅう 縁生えんしょう 円成えんじょう 円常えんじょう 縁
成えんじょう 円心えんしん 厭世えんせ 円相えんそう 閻提えんだい 円壇えんだん 円知え
んち 円塚えんちょう 演暢えんちょう 円通えんつう 炎天えんてん 円頓えんどん 円人えん
にん 閻浮えんぶ 円妙えんみょう 縁務えんむ 宴黙えんもく 円融えんゆう 閻羅えんら
厭離えんり 閻老えんろう 往因おういん 横機おうき 応儀おうぎ 応現おうげん 応作おうさ
応迹おうしゃく 横堅おうじゅ 往生おうじょう 応身おうじん 往相おうそう 横超おうちょう
横尾おうび 越祖おっそ 悪露おろ 遠鑑おんかん 遠忌おんき 怨家おんけ 隠顕おんけん 怨
親おんしん 隠滞おんたい 陰魔おんま 可意かい 果位かい 階位かいいい 海印かいいいん 戒学
かいがく 戒緩かいかん 回忌かいき 戒儀かいぎ 戒急かいきゅう 戒経かいきょう 契経かい
きょう 開経かいきょう 戒行かいぎょう 戒禁かいきん 界繫かいいけ 開化かいいけ 解夏かいいげ
開顕かいいけん 戒功かいこう 戒光かいこう 開士かいし 開軸かいいじく 戒尺かいいしゃく 戒珠
かいいしゅ 戒乗かいいじょう 戒場かいいじょう 戒施かいいせ 解制かいいせい 戒善かいいぜん 開祖か
いそ 戒相かいそう 開題かいいだい 戒壇かいいだん 戒智かいいち 戒牒かいいちょう 戒道かいいどう
開堂かいいどう 戒徳かいいとく 海徳かいいとく 界内かいいない 界如かいいによ 戒本かいいほん 戒文
かいいもん 戒力かいいりき 戒律かいいりつ 開蓮かいいれん 戒論かいろん 火印かいいん 火界かか
い 覚語かくご 覚者かくしゃ 客塵きゃくじん 覚他かくた 覚体かくたい 覚帝かくたい 覚徒か
くと 覚道かくどう 覚了かくりょう 鶴林かくりん 覚路かくろ 過夏かげ 過患かげん 過現
かげん 過去かこ 果後かご 跏坐かざ 火災かさい 加持かじ 火車かしゃ 火聚かじゅ 火神
かじん 火途かず 果遂かすい 跨節かせつ 火大かだい 火宅かたく 果地かち 覚海かつかい
覚観かつかん 活機かつき 活句かつく 喝火かつこ 割截かつせつ 羯磨かつま 火天かてん
歌天かてん 果徳かとく 掛鉢かはち 加被かび 果満かまん 科文かもん 掛羅から 火輪かり
ん 勧縁かんえん 感果かんか 勧学かんがく 寒行かんぎょう 観行かんぎょう 観解かんげ
観察かんざつ 灌室かんしつ 官主かんしゅ 卷数かんじゅ 勧章かんしょう 灌頂かんじょう

観心かんじん 灌洗かんせん 観想かんそう 観達かんたつ 観智かんち 感応かんのう 観音か
んのう 灌仏かんぶつ 観法かんぼう 勧発かんほつ 観門かんもん 関楯かんれい 我愛があい
孩童がいによ 鷲王がおう 臥具がぐ 我空がくう 学律がくりつ 我見がけん 餓虎がこ 我執
がしゅう 俄所がしょ 我相がそう 我痴がち 月輪がちりん 合掌がっしょう 月単がったん
月天がってん 我法がほう 我聞がもん 願行がんきょう 願楽がんらく 還作がんさ 含識がん
しき 願生がんしょう 願心がんしん 元祖がんそ 願土がんと 元品がんぽん 願力がんりき
含類がんるい 棄恩きおん 機外きがい 機感きかん 起龜きがん 機教ききょう 起行きぎょう
喜見きけん 帰元きげん 綺語きご 帰仰きごう 鬼号きごう 起骨きこつ 記主きしゅ 帰性き
しょう 機情きじょう 鬼神きじん 気忙きぜわしい 起単きたん 吉祥きちじょう 鬼道きどう
気分きぶん 記別きべつ 機法きほう 帰命きみょう 客塵きやくじん 久学きゅうがく 旧見き
ゅうけん 究弁きゅうべん 経王きょうおう 驚覚きょうがく 教観きょうかん 経軌きょうき
慶喜きょうき 教外きょうげ 恭敬きょうけい 教月きょうげつ 軽業きょうごう 教者きょうし
ゃ 軽受きょうじゅ 経宗きょうしゅう 教相きょうそう 敬田きょうでん 経頭きょうとう 享
堂きょうどう 教道きょうどう 経道きょうどう 経幢きょうどう 教内きょうない 教法きょう
ほう 教門きょうもん 境理きょうり 経律きょうりつ 経録きょうろく 経論きょうろん 曲祿
きょくろく 機類きるい 勤旧きんきゅう 金仙きんせん 巾瓶きんびょう 祇園ぎおん 儀軌ぎ
き 疑結ぎけつ 擬講ぎこう 疑心ぎしん 祇夜ぎや 逆縁ぎやくえん 逆罪ぎやくざい 逆修ぎ
やくしゅ 逆謗ぎやくほう 行蘊ぎょううん 行学ぎょうがく 行願ぎょうがん 行境ぎょうきよ
う 行化ぎょうけ 行華ぎょうげ 行解ぎょうげ 行乞ぎょうこつ 行証ぎょうしょう 行相ぎ
ょうそう 行徳ぎょうとく 行入ぎょうにゅう 行仏ぎょうぶつ 行門ぎょうもん 樂欲ぎょうよ
く 庫院くいん 九有くう 驅鳥くう 空有くうう 空衣くうえ 空界くうかい 空觀くうがん
空教くうきょう 空経くうきょう 空空くうくう 空仮くうげ 空見くうけん 空劫くうごう 空
宗くうしゅう 空心くうしん 空相くうそう 空大くうだい 空智くうち 空点くうてん 空門く
うもん 空輪くうりん 九会くえ 供過くか 九界くかい 苦海くかい 供器くき 苦器くき 工
巧くぎょう 苦行くぎょう 恭敬くぎょう 九孔くく 苦空くくう 句偈くげ 九頭くけん 供香
くこう 供講くこう 口業くごう 苦際くさい 口四くし 九地くじ 九字くじ 九識くしき 俱

舎くしゃ 久修くしゅ 苦修くしゅ 苦種くしゅ 苦趣くしゅ 苦受くじゅ 旧住くじゅう 九旬
くじゅん 垢障くしょう 俱生くしょう 救生ぐしょう 庫司くす 九世くせ 救世くせ 垢染く
ぜん 九祖くそ 九僧くそう 九尊くそん 苦諦くたい 宮胎くたい 救脱くだつ 窟籠くつろう
功德くどく 九病くびょう 苦報くほう 九品くほん 口密くみつ 旧訳くやく 苦厄くやく 供
養くよう 九輪くりん 苦輪くりん 紅糟くんぞう 藕花ぐうげ 窮子ぐうじ 寓宗ぐうしゅう
究尽ぐうじん 弘願ぐがん 弘興ぐこう 求車ぐしゃ 弘誓ぐせい 弘宣ぐせん 供僧ぐそう 具
相ぐそう 供達ぐだつ 弘通ぐつう 具縛ぐばく 弘法ぐほう 求法ぐほう 群有ぐんう 軍持ぐ
んじ 群生ぐんしょう 群品ぐんぽん 群迷ぐんめい 群萌ぐんもう 啓建けいけん 啓請けいし
ょう 仮有けう 化縁けえん 花王けおう 仮我けが 仮観けかん 化儀けぎ 化境けきょう 化
行けぎょう 化教けぎょう 加行けぎょう 化現けげん 仮合けごう 化作けさ 袈裟けさ 化糸
けし 仮時けじ 化色けしき 仮実けじつ 化主けしゅ 化衆けしゅ 化城けじょう 芥城けじょ
う 化身けしん 化俗けぞく 仮諦けたい 化壇けだん 繫地けち 結願けちがん 結句けちく
結印けついん 結経けっきょう 結夏けつげ 結講けっこう 結使けっし 結衆けっしゅ 血途け
つず 結制けっせい 結冬けつとう 化転けてん 化度けど 化導けどう 化尼けに 介爾けに
華表けひょう 化法けほう 仮法けほう 化米けまい 仮門けもん 化益けやく 戲論けろん 剣
印けんいん 顕関けんかん 懸記けんき 顕教けんぎょう 賢劫けんごう 見思けんし 剣樹けん
じゅ 賢首けんじゅ 賢衆けんじゅ 顕宗けんしゅう 見処けんじょ 見性けんしょう 顕正けんし
ょう 見濁けんじょく 見真けんしん 見諦けんたい 顕得けんとか 懸幡けんばん 見仏けんぶつ
顕本けんぽん 見論けんろん 見惑けんわく 解界げかい 夏書げがき 下間げかん 外儀げぎ
夏竟げきょう 夏経げきょう 解行げきょう 外空げくう 解夏げげ 夏籠げごもり 下根げこん
夏坐げざ 解座げざ 下士げし 下至げし 夏首げしゅ 下生げしょう 下塵げじん 外塵げじん
夏僧げそう 夏中げちゅう 解冬げとう 夏堂げどう 外縛げばく 外凡げぼん 偈文げもん 夏騰
げろう 幻有げんう 現果げんか 幻化げんけ 減劫げんごう 眼根げんこん 眼識げんしき 現
世げんせ 還相げんそう 還俗げんぞく 現当げんとう 現報げんぼう 還滅げんめつ 玄文げん
もん 現益げんやく 香印こういん 講院こういん 香縁こうえん 劫火ごうか 講供こうぐ 光
顔こうげん 広劫こうごう 講讃こうさん 講師こうじ 香室こうしち 甲衆こうしゅ 講宗こう

しゅう 劫初ごうしょ 好照こうしょう 劫尽こうじん 香象こうぞう 香亭こうてい 講答こう
とう 講問こうもん 広略こうりゃく 胡跪こき 黒業こくごう 斛食こくじき 穀頭こくじゅう
国鎮こくちん 黒論こくろん 己見こけん 虚言こごん 小師こじ 居士こじ 虚受こじゅ 挙処
こしょ 己心こしん 己身こしん 古則こそく 乞戒こっかい 火伴こば 衣粥ころもがゆ 金軀
こんく 根欠こんけつ 金鋼こんごう 今生こんじょう 金縄こんじょう 昏沈こんじん 根塵こ
んじん 今世こんぜ 業因ごういん 劫火ごうか 業火ごうか 業火果ごうか 業海ごうかい 業
感ごうかん 業鬼ごうき 業鏡ごうきょう 業苦ごうく 業垢ごうく 業繫ごうけ 劫災ごうさい
業食ごうじき 業種ごうしゅ 劫濁ごうじょく 業通ごうつう 業道ごうどう 降魔ごうま 業魔
ごうま 劫末ごうまつ 業力ごうりき 五蘊ごうん 五戒ごかい 五悔ごかい 五蓋ごがい 五覺
ごかく 五官ごかん 五苦ごく 極証ごくしょう 極聖ごくしょう 極則ごくそく 極微ごくみ
極樂ごくらく 五悔ごげ 五礙ごげ 五眼ごげん 五劫ごこう 語業ごごう 五黒ごこく 五根ご
こん 五識ごしき 牛車ごしゃ 五衆ごしゅ 五趣ごしゅ 五宗ごしゅう 五生ごしょう 五障ご
しょう 五乗ごじょう 五濁ごじょく 五辛ごしん 五塵ごじん 牛頭ごず 五衰ごすい 五相ご
そう 五大ごだい 五智ごち 極果ごっか 業識ごっしき 業障ごっしょう 業相ごっそう 五天
ごてん 五転ごてん 後董ごとう 五道ごどう 後堂ごどう 悟道ごどう 五念ごねん 後念ごね
ん 護念ごねん 五瓶ごびょう 五部ごぶ 五仏ごぶつ 五宝ごほう 五法ごほう 五魔ごま 護
摩ごま 五妙ごみょう 五門ごもん 後夜ごや 五欲ごよく 五力ごりき 勤学ごんがく 権教ご
んきょう 権経ごんきょう 勤行ごんぎょう 欣求ごんぐ 権現ごんげん 勤根ごんこん 権実
ごんじつ 権者ごんじゃ 斎薙さいえん 斎月さいげつ 斎時さいじ 斎食さいじき 斎七さいし
ち 斎粥さいしゅく 西刹さいせつ 最明さいみょう 作戒さかい 鎖龕さがん 索話さくわ 蹉
過さこ 作善さぜん 莎底さち 薩埵さった 作仏さぶつ 三会さんえ 三慧さんえ 三縁さんえ
ん 三果さんか 三科さんか 三過さんか 三戒さんかい 参開さんかい 三界さんがい 三覺さ
んかく 三学さんがく 三観さんかん 三帰さんき 散機さんき 参究さんきゅう 三苦さんく
三垢さんく 三空さんくう 散華さんげ 三賢さんけん 三玄さんげん 参玄さんげん 三災さん
さい 三際さんさい 三識さんしき 三車さんしゃ 讚衆さんしゅ 三聚さんじゅ 参頭さんじゅ
う 三杵さんしょ 三生さんしょう 三性さんしょう 三障さんしょう 三心さんしん 三信さん

しん 散心さんしん 三施さんせ 三善さんぜん 三諦さんたい 三大さんだい 生台さんだい
三智さんち 参徹さんてつ 讃頭さんとう 参得さんとく 三毒さんどく 三難さんなん 散日さ
んにち 三有さんぬ 三熱さんねつ 三牌さんぱい 三部さんぶ 三福さんぷく 三報さんぼう
三品さんぽん 三昧さんまい 三密さんみつ 三明さんみょう 三無さんむ 三門さんもん 参問
さんもん 三礼さんらい 三力さんりき 三輪さんりん 三類さんるい 三論さんろん 罪業ざい
ごう 罪性ざいしょう 罪障ざいしょう 財施ざいせ 在纏ざいてん 罪報ざいほう 財欲ざいよ
く 坐夏ざげ 坐参ざさん 坐仏ざぶつ 坐法ざほう 懺悔ざんげ 四一しいち 四有しう 死
有しう 四依しえ 思慧しえ 緇衣しえ 死縁しえん 資縁しえん 四恩しおん 四果しか 知客
しか 始覚しかく 止観しかん 識蘊しきうん 色境しききょう 識情しきじょう 色身しきしん
識心しきしん 識神しきしん 色塵しきじん 色法しきほう 色報しきほう 始教しきょう 色欲
しきよく 識浪しきろう 四苦しく 四枯しこ 四向しこう 四劫しこう 嗣講しこう 咨参しさ
ん 四事しじ 四色しじき 四車ししゃ 四修ししゅ 四衆ししゅ 四生ししょう 四姓ししょう
四摂ししょう 四障ししょう 四身ししん 四施しせ 四禅しぜん 四相しそう 四葬しそう 四
諦したい 支提しだい 四智しち 七衆しちしゅ 七聚しちじゅ 七宗しちしゅう 七証しちしよ
う 七聖しちしょう 七祖しちそ 七僧しちそう 七大しちだい 七仏しちぶつ 七宝しちほう
七慢しちまん 直歳しっすい 悉地しっち 視纂してん 四土しど 此土しど 四等しとう 四難
しなん 死業しにごう 四兵しひょう 四仏しぶつ 四法しほう 嗣法しほう 四魔しま 死魔し
ま 遮悪しゃあく 遮会しゃえ 沙界しゃかい 捨戒しゃかい 遮戒しゃかい 沙喝しゃかつ 四
藥しやく 釈子しゃくし 釈師しゃくし 釈慈しゃくじ 釈衆しゃくしゅ 釈種しゃくしゅ 釈典
しゃくてん 折伏しゃくぶく 釈梵しゃくぼん 迹門しゃくもん 釈論しゃくろん 遮罪しゃざい
叉手しゃしゅ 洒水しゃすい 積功しゃつく 析空しゃつこう 迹化しゃつけ 写瓶しゃびょう
沙弥しゃみ 捨命しゃみょう 修因しゅいん 習因しゅういん 酬因しゅういん 宗依しゅうえ
習果しゅうか 終教しゅうきょう 宗師しゅうし 執取しゅうしゅ 宗乗しゅうじょう 習禅しゅ
うぜん 宗体しゅうたい 宗典しゅうてん 宗論しゅうろん 修慧しゅうえ 衆縁しゅえん 豎議
しゅぎ 宿因しゅくいん 宿縁しゅくえん 宿罪しゅくざい 宿世しゅくせ 宿善しゅくぜん 宿
福しゅくふく 宿報しゅくほう 修験しゅげん 修懺しゅさん 種熟しゅじゅく 修証しゅしょう

衆聖しゅしょう 種性しゅしょう 衆生しゅじょう 修善じゅぜん 衆善しゅぜん 首題しゅだい
種智しゅち 宿忌しゅつき 出仮しゅつけ 出期しゅつご 出興しゅっこう 出定しゅつじょう
出塵しゅつじん 出要しゅつよう 出離しゅつり 修徳しゅとく 修法しゅほう 須臾しゅゆ 習
礼しゅらい 衆寮しゅりょう 修惑しゅわく 諸有しょう 摂意しょうい 正因しょういん 生
因しょういん 生有しょうう 唱衣しょうえ 正縁しょうえん 障縁しょうえん 小果しょう
か 勝果しょうか 証果しょうか 生界しょうかい 性戒しょうかい 性海しょうかい 正覚しょ
うがく 正観しょうかん 勝願しょうがん 正機しょうき 声境しょうきょう 正行しょうぎょう
生空しょうくう 性空しょうくう 正見しょうけん 照見しょうけん 証悟しょうご 小劫しょ
うこう 障業しょうごう 小根しょうこん 性罪しょうざい 小参しょうさん 正師しょうし 正
士しょうじ 声色しょうしき 唱食しょうじき 精舎しょうじゃ 聖衆しょうじゅ 証誠しょうし
ょう 小乗しょうじょう 聖浄しょうじょう 声塵しょうじん 生善しょうぜん 生蘇しょうそ 性
相しょうそう 正像しょうぞう 聖胎しょうたい 聖諦しょうたい 唱題しょうだい 正智しょう
ち 少鎮しょうちん 生天しょうてん 聖天しょうてん 正日しょうにち 証入しょうにゅう 称
念しょうねん 正報しょうほう 生報しょうほう 勝妙しょうみょう 声欲しょうよく 証利しょ
うり 証理しょうり 照了しょうりょう 諸縁しよえん 初果しよか 所観しよかん 諸行しよぎ
ょう 初後しよご 諸根しよこん 初地しよじ 所取しよしゅ 初住しよじゅう 所住しよじゅう
所証しよしょう 初禪しよぜん 所造しよぞう 諸法しよほう 諸漏しよろ 尸羅しら 四律しり
つ 瞋恚しんい 心印しんいん 真我しんが 新戒しんかい 心観しんかん 清規しんぎ 心教し
んきょう 信楽しんぎょう 心苦しんく 心垢しんく 心華しんげ 信外しんげ 信解しんげ 心
月しんげつ 心眼しんげん 心源しんげん 心光しんこう 心業しんごう 身業しんごう 身根し
んこん 信根しんこん 審細しんさい 身三しんさん 信士しんじ 身識しんしき 真宗しんしゅ
う 心所しんじょ 真証しんしょう 心誠しんじょう 真浄しんじょう 晨朝じんじょう 真身し
んじん 信施しんせ 真善しんぜん 昇座しんそ 津送しんそう 真俗しんぞく 身土しんど 信
女しんにょ 真如しんにょ 心王しんのう 神王しんのう 深秘じんぴ 信伏しんぶく 心仏しん
ぶつ 信仏しんぶつ 真仏しんぶつ 心品しんぽん 身密しんみつ 心迷しんめい 参問しんもん
真文しんもん 真門しんもん 新訳しんやく 進流しんりゅう 心蓮しんれん 持戒じかい 地観

じかん 直説じきせつ 直堂じきどう 事教じきょう 持経じきょう 寺家じけ 慈眼じげん 慈氏じし 自性じしょう 自心じしん 自施じせ 事善じぜん 慈尊じそん 地大じだい 実因じついん 実有じつう 十界じっかい 実帰じつき 実教じつきょう 実化じつけ 実語じつご 十講じっこう 十身じっしん 十信じっしん 実相じっそう 集諦じったい 実智じっち 地天じてん 自度じど 持念じねん 持犯じぼん 自明じみょう 持明じみょう 持物じもつ 邪観じゃかん 時薬じやく 著語じやくご 着处じやくしょ 寂照じやくしょう 寂定じやくじょう 寂場じやくじょう 寂念じやくねん 邪禅じゃぜん 寂光じやつこう 邪慢じゃまん 邪命じゃみょう 閼梨じゃり 呪印じゅいん 十王じゅうおう 重業じゅうごう 十地じゅうじ 住地じゅうじ 十住じゅうじゅう 十善じゅうぜん 十念じゅうねん 十喻じゅうゆ 十楽じゅうらく 十力じゅうりき 十惑じゅうわく 受蘊じゅうん 受戒じゅかい 授戒じゅかい 受灌じゅかん 呪願じゅがらん 頌偈じゅげ 頌古じゅこ 受者じゅしゃ 授者じゅしゃ 堅者じゅしゃ 授手じゅしゅ 受生じゅしょう 受随じゅずい 呪蔵じゅぞう 頌文じゅもん 順修じゅんしゅう 順生しじゅんせ 順忍じゅんにん 順魔じゅんま 淨域じょういき 定印じょういん 淨慧じょうえ 上界じょうかい 乗戒じょうかい 淨戒じょうかい 上願じょうがん 上器じょうき 定機じょうき 乗急じょうきゅう 淨行じょうぎょう 常見じょうけん 情見じょうけん 掉挙じょうこ 成劫じょうごう 淨業じょうごう 定根じょうこん 定齋じょうさい 定散じょうさん 上地じょうじ 承仕じょうじ 淨地じょうじ 淨食じょうじき 定者じょうじゃ 定聚じょうじゅ 上生じょうしょう 淨信じょうしん 誠説じょうせつ 成相じょうそう 定相じょうそう 誠諦じょうたい 淨土じょうど 上堂じょうどう 成道じょうどう 淨肉じょうにく 定判じょうはん 成仏じょうぶつ 上慢じょうまん 成滿じょうまん 定明じょうみょう 淨妙じょうみょう 杖木じょうもく 常没じょうもつ 常樂じょうらく 定力じょうりき 淨侶じょうりょ 情量じょうりょう 助観じょかん 濁惡じょくあく 助業じょごう 序分じょぶん 持律じりつ 地輪じりん 深位じんい 塵縁じんえん 神我じんが 塵垢じんく 塵劫じんこう 塵数じんじゅ 淨頭じんじゅう 深心じんしん 深信じんしん 神通じんずう 塵刹じんせつ 塵想じんそう 神分じんぶん 深法じんぼう 水印すいいん 垂誠すいかい 水觀すいかん 推求すいぐ 垂語すいご 水災すいさい 垂示すいし 垂迹すいじゃく 水生すいしょう 醉象すいぞう 水大すいだい 水土すいど 水囊すいのう 垂髪すい

ほつ 水輪すいりん 宿生すくせ 宿報すくほう 宿坊すくぼう 衆生すじょう 師弟すてい 随縁ずいえん 随喜ずいき 隨機ずいき 随宜ずいぎ 随順ずいじゅん 瑞像ずいぞう 随眠ずいめん 随類ずいるい 塗香ずこう 図像ずぞう 修法ずほう 誓願せいがん 制教せいきょう 棲山せいざん 西序せいじょ 西堂せいどう 世縁せえん 世語せご 施斎せさい 世執せしゅう 世尊せそん 説戒せっかい 刹竿せっかん 切花せっけ 摂化せっけ 殺業せつごう 設斎せっさい 説取せっしゅ 説相せっそう 説草せっそう 刹土せつど 説道せつどう 接得せつとく 刹那せつな 刹仏せつぶつ 截流せつる 世福せふく 施林せりん 千劫せんごう 染着ぜんじゃく 千聖せんしょう 洗浄せんじょう 染浄ぜんじょう 先身せんしん 染心ぜんしん 闡提せんだい 專念せんねん 千部せんぶ 千仏せんぶつ 懺法せんぼう 瞻礼せんらい 遷流せんる 毳衣ぜいえ 舌相ぜっそう 絶待ぜつだい 善因ぜんいん 禅悦ぜんえつ 善縁ぜんえん 禅苑ぜんえん 禅戒ぜんかい 禅関ぜんかん 禅観ぜんかん 禅教ぜんきょう 漸教ぜんきょう 善巧ぜんぎょう 前業ぜんごう 善業ぜんごう 善根ぜんこん 善趣ぜんしゅ 前生ぜんしょう 禅床ぜんしょう 禅杖ぜんじょう 禅定ぜんじょう 禅心ぜんしん 善逝ぜんせい 禅席ぜんせき 禅帯ぜんたい 禅兜ぜんとう 禅榻ぜんとう 前堂ぜんどう 善徳ぜんとく 漸頓ぜんとん 禅尼ぜんに 前念ぜんねん 前板ぜんばん 前仏ぜんぶつ 染法ぜんぼう 禅法ぜんぼう 想蘊そううん 僧戒そうかい 僧祇そうぎ 僧儀そうぎ 僧伽そうぎゃ 僧斎そうさい 僧讃そうさん 僧残そうざん 送死そうし 僧次そうじ 総持そうじ 僧食そうじき 相即そうそく 相待そうだい 相入そうにゅう 相分そうぶん 僧宝そうぼう 僧物そうもつ 双林そうりん 藪林そうりん 即蘊そくうん 鎖龕そがん 速証そくしょう 即心そくしん 即身そくしん 即是そくぜ 即得そくとく 息慮そくりょ 麁重そじゅう 触境そっきょう 尊者そんじゃ 尊勝そんしょう 尊証そんしょう 雜穢ぞうえ 雜縁ぞうえん 像季ぞうき 造逆ぞうぎゃく 雜行ぞうぎょう 造業ぞうごう 増劫ぞうごう 藏識ぞうしき 雜修ぞうしゅ 増上ぞうじょう 雜染ぞうぜん 雜善ぞうぜん 像法ぞうぼう 像末ぞうまつ 俗諦ぞくたい 嘱累ぞくるい 俗戒ぞっかい 退縁たいえん 対機たいき 体究たいきゅう 大行たいぎょう 大悟たいご 帯権たいごん 退失たいしつ 胎生たいしょう 大心だいしん 体相たいそう 対法たいほう 大宝だいほう 台密たいみつ 諦理たいり 多観たかん 託胎たくたい 托鉢たくはつ 多劫たごう 他生たしょう 多生たしょう 谷流たにりゅう 多念た

ねん 多聞たもん 旦過たんか 但空たんくう 段食だんじき 単前たんぜん 単伝たんでん 単
寮たんりょう 大経だいきょう 代苦だいく 醍醐だいご 大劫だいこう 大師だいし 大士だい
じ 大慈だいじ 題者だいしゃ 大呪だいじゅ 大聖だいしょう 大乘だいじょう 大僧だいそう
代度だいど 大塔だいとう 大悲だいひ 大法だいほう 大梵だいぼん 駄都だつ 達親だっしん
断悪だんあく 檀越だんおつ 壇供だんく 断空だんくう 断結だんけち 断常だんじょう 談場
だんじょう 檀度だんど 壇法だんぽう 断惑だんわく 痴愛ちあい 痴闇ちあん 智印ちいん
知恩ちおん 智火ちか 智行ちぎょう 畜業ちくごう 智剣ちけん 智光ちこう 痴坐ちざ 知事
ちじ 智心ちしん 智身ちしん 智水ちすい 智断ちだん 智度ちど 知賓ちひん 知法ちほう
智母ちも 智門ちもん 揅手ちやくしゅ 中陰ちゅういん 中観ちゅうかん 中機ちゅうき 中教
ちゅうきょう 中下ちゅうげ 中劫ちゅうこう 中根ちゅうこん 中食ちゅうしょく 中宗ちゅう
しゅう 中生ちゅうしょう 中諦ちゅうたい 中鎮ちゅうちん 稠林ちょうりん 潮音ちょうおん
釣語ちょうご 長講ちょうこう 長劫ちょうごう 長斎ちょうさい 超証ちょうしょう 調声ちょ
うしょう 超世ちょうせ 頂寧ちょうねい 頂礼ちょうらい 長老ちょうろう 頂相ちんぞう 通
戒つうかい 通化つうけ 通力つうりき 提衣ていえ 底下ていげ 提網ていこう 剃頭ていず
提調ていちょう 牴羊ていよう 伝供てんぐ 天眼てんげん 典座てんぞ 点茶てんちゃ 天耳て
んに 天王てんのう 天牌てんぱい 天部てんぶ 天魔てんま 転迷てんめい 泥塔でいとう 伝
衣でんえ 伝戒でんかい 電泡でんほう 等覚とうがく 透関とうかん 到岸とうがん 当機とう
き 逗機とうき 桐魚とうぎょ 投華とうげ 東序とうじょ 刀山とうせん 透脱とうだつ 刀風
とうふう 東密とうみつ 等妙とうみょう 当来とうらい 刀林とうりん 等流とうる 得悟とく
ご 得業とくごう 得証とくしょう 得髓とくずい 得脱とくだつ 特地とくち 得度とくど 得
道とくどう 得入とくにゅう 徳風とくふう 徳本とくほん 得益とくやく 都講とこう 抖擻と
そう 得戒とつかい 頓機とんき 頓教とんぎょう 頓家とんげ 頓悟とんご 頓証とんしょう
貪心とんしん 頓慚とんぜん 貪欲とんよく 道果どうか 同界どうかい 道眼どうげん 道業ど
うごう 道根どうこん 同死どうし 導師どうし 道著どうじゃく 堂司どうす 同相どうそう
動相どうそう 道諦どうたい 堂達どうだつ 堂頭どうちょう 道得どうとく 道品どうぼん 道
力どうりき 銅輪どうりん 独悟どくご 独尊どくそん 度者どしゃ 度脱どだつ 毒鼓どつく

曇摩どんま 曇謨どんも 内因ないいん 內衣ないえ 内我不いが 内界ないかい 内観ないかん
内鑑ないかん 内記ないき 内教ないきょう 内経ないきょう 内行ないぎょう 内空ないくう
内障ないしょう 内智ないち 内典ないてん 内道ないどう 内縛ないばく 内凡ないぼん 内明
ないみょう 南無なむ 難行なんぎょう 難思なんじ 南宗なんしゅう 難信なんしん 軟賊なん
ぞく 二因にいん 二羽にう 二会にえ 二河にが 二戒にかい 二界にかい 尼戒にかい 二教
にきょう 二求にぐ 二空にくう 肉眼にくげん 肉団にくだん 二根にこん 二際にさい 二師
にし 尼師にし 二持にじ 耳識にしき 二食にじき 二障にしょう 二鼠にそ 二相にそう 二
蔵にぞう 二尊にそん 二諦にたい 二智にち 肉髻につけい 入衆にっしゅ 入処にっしょ 日
天につてん 二転にてん 二仏にぶつ 二門にもん 入龕にゅうがん 入帰にゅうき 柔化にゅう
げ 入寂にゅうじゃく 入定にゅうじょう 入壇にゅうだん 入滅にゅうめつ 乳木にゅうもく
饒益にょうやく 如幻にょげん 如実によじつ 如是によぜ 如説によせつ 如如によによ 女犯
によぼん 如来によらい 二利にり 人果にんか 忍界にんかい 人空にんくう 人間にんげん
任持にんじ 人趣にんしゅ 人尊にんそん 忍辱にんにく 人仏にんぶつ 忍力にんりき 涅槃ね
はん 拈衣ねんえ 年戒ねんかい 年忌ねんき 拈古ねんこ 拈語ねんご 念根ねんこん 念死ね
んし 念持ねんじ 念誦ねんじゅ 念相ねんそう 念僧ねんそう 念想ねんそう 拈提ねんてい
念念ねんねん 念仏ねんぶつ 念法ねんほう 拈来ねんらい 衲衣のうえ 能縁のうえん 能観の
うかん 能化のうけ 能作のうさ 衲衆のうしゅ 納種のうしゅ 能取のうしゅ 能生のうしょう
能詮のうせん 能人のうにん 衲子のうす 暖寮のうりょう 敗壞はいえ 敗根はいこん 敗種は
いしゅ 廢詮はいせん 拝堂はいどう 破夏はげ 破邪はじゃ 把定はじょう 破僧はそう 八獄
はちごく 八海はっかい 八寒はっかん 八教はっきょう 八敬はっきょう 八苦はっく 法眷は
っけん 八災はっさい 八識はっしき 法嗣はっす 法堂はっとう 八臂はっぴ 八不はっぷ 花
供はなぐ 破魔はま 半夏はんげ 半偈はんげ 半齋はんさい 半字はんじ 飯桶はんつう 唄讃
ばいさん 唄衆ばいしゅ 拔苦ばっく 拔濟ばっさい 拔舌ばつぜつ 万縁ばんえん 晩参ばんさ
ん 鏝字ばんじ 晩進ばんしん 被位ひい 非有ひう 非学ひがく 臂索ひさく 非時ひじ 非生
ひしょう 悲智ひち 筆受ひつじゅ 非天ひてん 悲田ひでん 秘法ひほう 非滅ひめつ 悲門ひ
もん 百界ひゃっかい 百法ひゃっぼう 縹帽ひょうぼう 擯出ひんずい 貧道ひんどう 貧報ひ

んぼう 乗払ひんほつ 比丘びく 鼻根びこん 鼻識びしき 白毫びやくごう 白業びやくごう
白法びやくほう 白払びやくほつ 白論びやくろん 病苦びょうく 頻婆びんば 風大ふうだい
不軽ふきょう 福慧ふくえ 福業ふくごう 複師ふくし 復飾ふくしょく 福善ふくぜん 福智ふ
くち 普賢ふげん 不虛ふこ 布薩ふさつ 副参ふさん 補処ふしょ 不生ふしょう 不是ふぜ
普説ふせつ 不染ふぜん 不犯ふぼん 不聞ふもん 普門ふもん 部行ぶぎょう 部主ぶしゅ 仏
位ぶつい 仏印ぶついでん 仏因ぶついでん 仏会ぶつえ 仏恩ぶつおん 仏戒ぶつがい 仏海ぶつがい
い 仏界ぶつがい 仏記ぶつき 仏教ぶつきょう 仏行ぶつぎょう 仏口ぶつく 仏家ぶつけ 仏
眼ぶつげん 仏地ぶつじ 仏慈ぶつじ 仏衆ぶつしゅ 仏種ぶつしゅ 仏乗ぶつじょう 仏制ぶ
つせい 仏智ぶつち 仏道ぶつどう 仏徳ぶつとく 仏鉢ぶつぱつ 仏部ぶつぶ 仏辺ぶつペン
仏宝ぶつぼう 仏魔ぶつま 仏面ぶつめん 仏母ぶつも 仏門ぶつもん 仏理ぶつり 仏力ぶつり
き 部母ぶも 分位ぶんい 分衛ぶんえ 分斎ぶんざい 壁観へきかん 偏空へんくう 偏計へん
げ 遍計へんげ 偏真へんしん 別願べつがん 警起べつき 別教べつきょう 別尊べつそん 別
法べつぼう 法愛ほうあい 法位ほうい 法威ほうい 法印ほういん 法雨ほうう 法雲ほううん
法会ほうえ 法衣ほうえ 法薙ほうえん 法縁ほうえん 報応ほうおう 法苑ほうおん 法音ほう
おん 法恩ほうおん 宝界ほうかい 法戒ほうかい 法海ほうかい 法器ほうき 法機ほうき 法
義ほうぎ 法儀ほうぎ 法橋ほうきょう 放行ほうぎょう 法行ほうぎょう 法窟ほうくつ 法化
ほうけ 法見ほうけん 法剣ほうけん 豊儉ほうけん 法眼ほうげん 法源ほうげん 法験ほうげ
ん 法語ほうご 法号ほうごう 法座ほうざ 法財ほうざい 放参ほうさん 法師ほうし 法種ほ
うしゅ 宝珠ほうじゅ 法執ほうしゅう 法中ほうじゅう 宝所ほうしょ 報障ほうしょう 方丈
ほうじょう 宝乘ほうじょう 法杖ほうじょう 法乘ほうじょう 法城ほうじょう 法場ほうじょ
う 法臣ほうしん 報身ほうじん 法水ほうすい 法施ほうせ 法説ほうせつ 方相ほうそう 法
蔵ほうぞう 胞胎ほうたい 法談ほうだん 宝池ほうち 法弟ほうてい 法敵ほうてき 法典ほう
てん 報土ほうど 法灯ほうとう 法棟ほうとう 法統ほうとう 方等ほうどう 宝幢ほうどう
法堂ほうどう 法道ほうどう 法幢ほうどう 法難ほうなん 法尼ほうに 法爾ほうに 法乳ほう
にゅう 法忍ほうにん 法然ほうねん 法譬ほうひ 宝瓶ほうびょう 法宝ほうぼう 宝慢ほうま
ん 法味ほうみ 法脈ほうみやく 法名ほうみょう 報命ほうみょう 法務ほうむ 法滅ほうめつ

宝網ほうもう 法門ほうもん 法薬ほうやく 法要ほうよう 方来ほうらい 法雷ほうらい 法理
ほうり 法力ほうりき 法律ほうりつ 法流ほうりゅう 法侶ほうりょ 法量ほうりょう 法輪ほ
うりん 法論ほうろん 法話ほうわ 星供ほしく 法界ほっかい 発願ほつがん 法橋ほつきょう
法鼓ほつく 法空ほつくう 髮際ほっさい 法式ほっしき 法性ほっしょう 法身ほっしん 法数
ほつすう 法施ほっせ 法相ほっそう 法体ほったい 発得ほつとく 本因ほんいん 本有ほんう
本覚ほんがく 本願ほんがん 本機ほんき 本形ほんぎょう 本空ほんくう 本化ほんけ 本師ほ
んし 本習ほんじゅう 本初ほんしょ 本誓ほんぜい 本仏ほんぶつ 妄執ぼうしゅう 謗心ぼう
しん 坊主ぼうず 菩薩ぼさつ 菩提ぼだい 凡位ぼんい 梵音ぼんおん 犯戒ぼんかい 凡器ぼ
んき 梵讃ぼんさん 凡地ぼんじ 凡識ぼんしき 梵衆ぼんしゅ 梵声ぼんしょう 犯制ぼんせい
梵刹ぼんせつ 梵天ぼんてん 煩惱ぼんのう 梵唄ぼんばい 梵風ぼんぷう 梵網ぼんもう 魔縁
まえん 魔怨まおん 摩訶まか 魔界まかい 魔宮まぐう 幕直まくじき 魔外まげ 魔業まごう
魔事まじ 魔障ましょう 摩頂まちょう 末法まっぽう 魔道まどう 摩尼まに 魔民まみん 魔
網まもう 魔類まるい 満位まんい 縵衣まんえ 満果まんか 満願まんがん 万劫まんごう 満
業まんごう 万善まんぜん 万法まんぼう 味境みきょう 未証みしょう 味塵みじん 密印みつ
いん 密教みつきょう 密行みつぎょう 密供みつく 密迹みつしゃく 密宗みつしゅう 密立みつ
つだて 妙因みょういん 妙有みょうう 妙恵みょうえ 明王みょうおう 冥応みょうおう 冥恩
みょうおん 妙果みょうか 冥加みょうが 冥界みょうかい 妙覚みょうかく 妙観みょうかん
冥官みょうかん 冥艦みょうかん 名願みょうがん 冥願みょうがん 妙機みょうき 冥機みょう
き 妙行みょうぎょう 冥救みょうぐ 妙解みょうげ 明眼みょうげん 妙悟みょうご 冥護みよ
うご 妙好みょうこう 妙香みょうこう 命者みょうしゃ 冥衆みょうしゅ 明呪みょうじゅ 妙
定みょうじょう 明静みょうじょう 命濁みょうじょく 妙心みょうしん 明心みょうしん 妙相
みょうそう 名体みょうたい 妙体みょうたい 妙智みょうち 妙適みょうてき 妙道みょうどう
冥道みょうどう 命分みょうぶん 明利みょうり 冥利みょうり 未臆みろう 無畏むい 無因む
いん 無依むえ 無戒むかい 無覚むかく 無記むき 無見むけん 無去むこ 無死むし 無始む
し 無字むじ 無遮むしゃ 無着むじゃく 無執むしゅう 無生むしょう 無染むぜん 無相むそ
う 無想むそう 無得むとく 牟尼むに 無二むに 無仏むぶつ 無門むもん 無余むよ 無漏む

ろ 迷闇めいあん 迷界めいかい 冥宮めいきゅう 迷境めいきょう 迷執めいしゅう 迷津めい
しん 迷人めいにん 迷夢めいむ 迷悶めいもん 馬頭めず 滅定めつじょう 滅諦めったい
滅度めつど 滅道めつどう 面門めんもん 妄縁もうえん 妄境もうきょう 妄見もうけん 妄語
もうご 妄業もうぎょう 妄執もうしゅう 妄情もうじょう 妄心もうしん 妄染もうぜん 蒙堂
もうどう 妄念もうねん 盲冥もうみょう 木叉もくしゃ 黙照もくしょう 黙摺もくひん 物我
もつが 聞慧もんえ 聞持もんじ 問著もんじゃく 門跡もんぜき 門風もんぷ 聞法もんぼう
夜叉やしゃ 野葬やそう 夜摩やま 唯境ゆいきょう 遺教ゆいきょう 唯識ゆいしき 瑜伽ゆが
遊化ゆけ 遊山ゆさん 由旬ゆじゅん 油鉢ゆはつ 用観ようかん 養供ようく 要偈ようげ 影
現ようげん 羊僧ようそう 要門ようもん 庸流ようる 余行よぎょう 欲愛よくあい 欲楽よく
ぎょう 欲生よくしょう 欲性よくしょう 欲塵よくじん 欲染よくぜん 浴像よくぞう 欲天よ
くてん 浴室よくどう 欲魔よくま 欲網よくもう 余執よしゅう 余習よしゅう 余乗よじょう
欲海よっかい 欲界よっかい 欲境よっきょう 四仏よぶつ 与薬よやく 与欲よよく 与楽よら
く 預流よる 礼懺らいさん 礼師らいし 礼誦らいじゅ 来生らいしょう 来世らいせ 礼版ら
いばん 羅漢らかん 落墮らくだ 酪味らくみ 羅刹らせつ 羅籠らろう 卵生らんしょう 乱心
らんしん 蘭若らんにゃ 藍婆らんば 離蘊りうん 理観りかん 利喜りき 利行りぎょう 離苦
りく 離垢りく 理具りぐ 利濟りさい 利生りしょう 離塵りじん 離相りそう 理即りそく
理体りたい 律院りついん 律学りつがく 律業りつぎょう 律家りつけ 律師りっし 律蔵りつ
ぞう 律文りつもん 略衣りやくえ 略頌りやくじゅ 歴劫りやつこう 龍蔵りゅうぞう 龍象り
ゅうぞう 立破りゅうは 利養りよう 了因りょういん 両界りょうがい 了義りょうぎ 両序り
ようじょ 両舌りょうぜつ 領知りょうち 両部りょうぶ 慮知りょち 利楽りらく 輪王りんお
う 輪座りんざ 林葬りんそう 隣単りんたん 林藤りんどう 輪宝りんぼう 流類るるい 靈覺
れいかく 例時れいじ 鈴杵れいしよ 劣機れっき 蓮社れんじゃ 憐念れんねん 老苦ろうく
老死ろうし 老宿ろうしゅく 六行ろくぎょう 六時ろくじ 六識ろくしき 六聚ろくじゅ 六処
ろくしよ 六塵ろくじん 六瑞ろくずい 六相ろくそう 六窓ろくそう 六即ろくそく 六触ろく
そく 六賊ろくぞく 六大ろくだい 六天ろくてん 六道ろくどう 六入ろくにゅう 六念ろくね
ん 六凡ろくぼん 六物ろくもつ 六喻ろくゆ 六欲ろくよく 漏尽ろじん 露体ろたい 六界ろ

っかい 六境ろっきょう 六垢ろっく 六根ろっこん 六法ろっぽう 論家ろんけ 論師ろんし 論匠ろんじょう 論場ろんじょう 論蔵ろんぞう 和会わえ 惑業わくごう 惑障わくしょう 和 光わこう 話則わそく 話頭わとう 和南わなん 笑仏わらいぼとけ
グループ B : 350 語
付録 2 を参照
グループ C : 384 語
愛敬あいぎょう・あいけい 意解いげ・いかい 愛樂あいぎょう・あいらく 悪業あくごう・あくぎ ょう 悪性あくしょう・あくせい 庵室あぜち・あんしつ 安居あんご・あんきょ 安心あんじん・ あんしん 一雨いちう・ひとあめ 一行いちぎょう・いっこう 一道いちどう・ひとみち 圍繞いに しょう・いじょう 有力うりき・ゆうりよく 会衆えしゅ・かいしゅう 会所えしょ・かいしょ 会場 えじょう・かいじょう 会通えつう・かいつう 応化おうげ・おうか 応物おうもつ・おうぶつ 応 用おうゆう・おうよう 億劫おっこう・おっくう 遠行おんぎょう・えんこう 温室うんしつ・おん しつ 演説おんぜち・えんぜつ 隠没おんもつ・いんぼつ 遠離おんり・えんり 開会かいえ・かい かい 火坑かきょう・かこう 堪能かんのう・たんのう 月曜がつよう・げつよう 隔生きゃくしよ う・かくせい 休歇きゅうかつ・きゅうけつ 境界きょうが (か) い・けいかい 経行きょうぎょう・ けいこう 教化きょうけ・きょうか 形体ぎょうたい・けいたい 教令きょうりょう・きょうれい 金 言こんげん・きんげん 金田こんでん・きんでん 逆流ぎゃくる・ぎゃくりゅう 形色ぎょうしき・ けいしよく 形体ぎょうたい・けいたい 行道ぎょうどう・こうどう・いきみち 行法ぎょうぼう・ ぎょうほう 空閑くげん・くうかん 空際くうさい・そらぎわ 久遠くおん・きゅうえん 究竟くき ょう・きゅうきょう 救護くご・きゅうご 苦業くごう・くぎょう 救済くさい・きゅうさい 久住 くじゅう・きゅうじゅう 口称くしょう・こうしょう 休息くそく・きゅうそく 供奉ぐぶ・きょう ほう 功用くゆう・こうよう 功力くりき・こうりよく 求道ぐどう・きゅうどう 警策けいさく・ きょうさく 化生けしょう・かせい 懈怠けだい・かいたい 欠漏けつろ・けつろう 化人けにん・ かじん 繫縛けばく・けいばく 仮名けみょう・かな 快樂けらく・かいらく 見解けんげ・けんか い 見証けんしょう・けんじょ 賢聖げんじょう・けいせい 迎接ごうしょう・げいせつ 外縁げえ ん・がいえん 下界げかい・かかい 外海げかい・がいかい 外教げきょう・がいきょう 外境げき

よう・がいきょう 下座げざ・したざ・しもざ 下地げじ・したじ 解釈げしゃく・かいしゃく 外
 相げそう・がいそう 解脱げだつ・かいだつ 外典げてん・がいてん 下輩げはい・かはい 下品げ
 ぼん・げひん 外用げゆう・がいよう 現行げんぎょう・げんこう 現業げんごう・げんぎょう 現
 身げんしん・うつしみ 香水こうずい・こうすい 黒土こくど・くろつち 虚仮こけ・きょうか 乞
 食こつじき・こじき 此界このかい・しかい 此土しど・このど 枯木こぼく・かれき 虚無こむ・
 きょうむ 金口こんく・きんこう・かねぐち 金鼓こんぐ・きんこ 金骨こんこつ・きんこつ 金山
 こんせん・きんざん・かなやま 金蔵こんぞう・きんぞう 金地こんち・きんじ・かなじ 金輪こん
 りん・きんわ・かなわ 金蓮こんれん・きんれん 業作ごうさ・ぎょうさ 後生ごしょう・こうせい
 後心ごしん・こうしん 後世ごせ・こうせい 近縁ごうえん・きんえん 言教ごんきょう・いいおし
 う 近事ごんじ・きんじ 権智ごんち・けんち 斎日さいにち・いみび 作業さごう・さぎょう 作
 法さほう・さくほう 三関さんかん・さんげん 三業さんごう・さんぎょう 三色さんしき・さんし
 よく 三聖さんしょう・さんせい 三身さんじん・みつみ 三世みよ・さんぜ・さんせい 生疎さん
 そ・せいそ 三蔵さんぞう・みつくら 三尊さんぞん・さんそん 三八さんぱち・さんぱ・みはち 三
 樂さんらく・さんごう 色形しきぎょう・いろかたち 識性しきしょう・しきせい 色心しきしん・
 いろごころ 色体しきたい・しきだい 識度しきたく・しきど 四家しけ・しか 四聖ししょう・し
 せい 湿生しっしょう・しっせい 四病しびょう・しへい 積聚しゃくじゅ・ししゅう・しゃくじゅ
 う 釈文しゃくもん・しゃくぶん 差別しゃべつ・さべつ 思惟しゆい・しい 手印しゆいん・てい
 ん・てじるし 種子しゅうじ・しゅし 宿願しゅくがん・すくがん 祝聖しゅくしん・しゅくせい 宿
 徳しゅくとく・しゅうとく 宿命しゅくみょう・しゅくめい 主事しゅじ・あるじごと 修習しゅじ
 ゆう・しゅうしゅう 首座しゅそ・じゅざ 出世しゅっせ・しゅっせい 初位しゅい・そい 正位し
 ょうい・せいい 青衣しょうえ・せいい 生縁しょうえん・なまゆかり 小経しょうきょう・しょう
 けい 聖行しょうぎょう・せいこう 聖教しょうぎょう・せいきょう 生苦しょうく・なまくるし 性
 具しょうぐ・せいぐ 正眼しょうげん・せいがん 正業しょうごう・せいぎょう 莊嚴しょうごん・
 そうごん 聖言しょうごん・せいげん 精勤しょうごん・せいきん 生死しょうじ・せいし 小食し
 ょうじき・しょうしょく・こぐい 聖者しょうじゃ・せいじゃ 正宗しょうしゅう・せいそう 正定
 しょうじょう・せいてい 清浄しょうじょう・せいじょう 聖心しょうしん・せいしん・ひじりごこ

ろ 生身しょうじん・せいしん・いきみ 聖僧しょうそう・せいそう 聖道しょうどう・せいどう 聖徳しょうとく・せいとく 聖人しょうにん・せいじん 正法しょうぼう・せいほう 正命しょうみょう・しょうめい 声明しょうみょう・せいめい 証明しょうみょう・しょうめい 精明しょうみょう・せいめい 声聞しょうもん・せいぶん 請益しょうやく・せいえき 初会しょえ・しょかい 初夜しょや・はつよ 四輪しりん・よんりん 思惑しわく・おもわく 心行しんぎょう・こころゆかせ 真仮しんけ・しんか 心外しんげ・しんがい 真言しんごん・しんげん 心地しんじ・こち 真実しんじち・しんじつ 心性しんしょう・しんせい 真性しんしょう・しんせい 真心しんしん・まごころ・まっしん 心体しんたい・しんてい 真諦しんたい・しんてい 深密じんみつ・しんみつ 信力しんりき・しんりよく 滲漏じんろう・しんろう 直心じきしん・ちよくしん・ひたごころ 直道じきどう・ちよくどう・ただじ 食堂じきどう・しょくどう 食肉じきにく・しょくにく 直入じきにゅう・ちよくにゅう 食欲じきよく・しょくよく 時食じじき・じしょく 地上じじょう・じあげ 習気じつけ・しゅうき 実業じつごう・じつぎょう 実法じつぽう・じほう 自然じねん・しぜん 邪行じゃぎょう・じゃこう 寂靜じゃくじょう・せきせい 受業じゅごう・じゅぎょう 受食じゅじき・うけぐい 受用じゅゆう・じゅよう 順流じゅんる・じゅんりゅう 上機じょうき・かみはた 定業じょうごう・ていぎょう 靜坐じょうざ・せいざ 定性じょうしょう・ていせい 上品じょうぼん・じょうひん 定命じょうみょう・ていめい 濁世じよくせ・だくせい 仁者にんじゃ・じんしゃ 塵沙じんしゃ・じんさ 出生すいさん・しゅっしょう 水瓶すいびょう・すいへい・みずがめ 随意ずい・まにま 世事せいじ・せじ 施行せぎょう・しこう 施設せせつ・しせつ 專行せんぎょう・せんこう 遷化せんげ・せんか 先業せんごう・せんぎょう 選択せんじゃく・せんたく 專修せんじゅ・せんしゅう 專精せんしょう・せんせい 舌根ぜつこん・したね 喘息ぜんそく・いわく 染汚ぜんま・せんお 送行そうあん・そうこう 聖者そうざ・せいじゃ 相似そうじ・あいなる 爪上そうじょう・つまあがり 増益ぞうやく・ぞうえき 体解たいげ・たいかい 大車たいしゃ・たいきょ・おおぐるま 大身たいしん・おおみ 大徳だいとく・だいとく 大会だいえ・たいかい 大喜だいき・およろこび 大根だいこん・おおね 大権だいがん・たいけん 大參だいさん・おおまいり 大姉だいし・おおあね 大事だいじ・おおごと 大衆だいしゅ・たいしゅう 大心だいしん・おおこころ 大道だいどう・おおみち 大人だいにん・だいじん 値遇ちぐ・ちぐう 地皮ちひ・じがわ・

じひ 中間ちゅうげん・ちゅうかん 中道ちゅうどう・なかみち 中日ちゅうにち・なかび 中品ち
 ゆうぼん・ちゅうひん 頭首ちようしゅ・とうしゅ 長物ちようもつ・ちようぶつ 聴聞ちようもん・
 ちようぶん 長夜ちようや・ながよ 長吏ちようり・このかみづかさ 通教つうぎょう・つうきょう
 爪弾つまはじき・つめびき 天宮てんぐ・てんきゅう 天人てんにん・てんじん・あまびと・あめひ
 と 弟子でし・ていし・おとご 特賜です・とくし 伝法でんぽう・でんぽ 徳行とくぎょう・とつ
 こう 読師どくし・とうし 同行どうあん・どうぎょう・どうこう 道行どうぎょう・みちゆき 同
 居どうご・どうきょ 同事どうじ・ことこと 道人どうにん・どうじん・みちびと 読誦どくじゅ・
 どくしょう 内海ないかい・うちうみ 内法ないほう・うちのり 難化なんけ・なんか 難解なんげ・
 なんかい 二乗にじょう・じじょう 二世にせ・にせい 二足にそく・にのあし 日没にちもつ・に
 ちぼつ 日中につちゅう・じつちゅう・ひなか 入院じゅえん・にゅういん 入室につしつ・にゅう
 しつ 柔軟にゅうなん・じゅうなん 乳味にゅうみ・ちちみ 女賊によぞく・じょぞく 如法によほ
 う・ねほう 人我にんが・じんが 人界にんがい・じんかい 仁者にんじゃ・じんじゃ 人道にんど
 う・じんどう 人法にんぽう・じんぽう 納得のうとく・なっとく 廢立はいりゅう・はいりつ 薄
 地はくじ・うすじ 八音はちおん・はちいん 花水はなみず・けすい 飯頭はんじゅう・はんとう 飛
 行ひぎょう・ひこう 非業ひごう・ひぎょう 表白ひょうひやく・ひょうはく 白衣びやくえ・はく
 い 白牛びやくご・はくぎゅう・しろうし 白道びやくどう・はくどう 福田ふくでん・ふくだ 福
 分ふくぶん・ふくわけ 不二ふに・ふじ 分別ふんべつ・ぶんべつ 奉行ぶぎょう・ほうこう 奉事
 ぶじ・ほうじ 仏語ぶつご・ふつご 遍行へんぎょう・へんこう 辺地へんじ・へんち 放下ほうげ・
 ほうか 宝蔵ほうぞう・たからぐら 法命ほうみょう・ほうめい 法文ほうもん・ほうぶん 発意ほ
 つい・はつい 本行ほんぎょう・ほんこう 本地ほんじ・ほんち 本生ほんしょう・ほんせい 凡境
 ぼんきょう・ぼんけい 飯食ぼんじき・めしき 焚焼ぼんしょう・ふんしょう 凡流ぼんる・ぼん
 りゅう 魔女まにょ・まじょ 微塵みじん・びじん 三世みよ・さんせい 名句みょうく・めいく 名
 号みょうごう・めいごう 命根みょうこん・めいこん・たつね 名言みょうごん・めいげん 明師み
 ょうし・めいし 名色みょうしき・めいしょく 妙色みょうしき・みょうしょく 冥寂みょうじゃく・
 めいせき 名数みょうすう・めいすう 名相みょうそう・めいしょう 無愛むあい・ぶあい 無為ぶ
 い・むい 無義ぶぎ・むぎ 無形むぎょう・むけい 無価むげ・むか 無作むさ・むさく 無色むし

き・むしょく 無性むしょう・ぶしょう・むせい 無念ぶねん・むねん 無名むみょう・むめい 亡者もうじゃ・なきもの 妄想もうそう・ぼうそう 問答もんどう・もんだい 門門もんもん・かどかど 文理もんり・ぶんり 勇猛ゆうみょう・ゆうもう 遊戯ゆげ・ゆうぎ 影護ようご・えいご 永劫ようごう・えいごう 永生ようしょう・えいせい 来迎らいごう・らいげい 落草らくそう・おちぐさ 理性りしょう・りせい 利物りもつ・ききもの 利益りやく・りえき 領解りょうげ・りょうかい 流行るぎょう・はやり・りゅうこう 流通るずう・りゅうつう 六徳ろくとく・りくとく 論疏ろんしょ・ろんそ 還礼わんれい・かんれい
グループ D : 0 語
グループ E : 66 語
異縁・違縁いえん 意楽・意巧いぎょう 倚版・倚板いばん 有海・有界うかい 右繞・右遶うにょう 会下・会解えげ 恵解・慧解えげ 慧見・恵見えけん 回向・廻向えこう 恵灯・慧灯えとう 回入・廻入えにゅう 炎網・焰網えんもう 霞餐・霞飡かさん 果上・果成かじょう 教迹・教跡きょうしゃく 九想・九相くそう 庫裏・庫裡くり 薫修・薫習くんじゅ 華台・花台けだい 見道・顕道けんどう 現成・見成げんじょう 己証・己證こしょう 根機・根器こんき 勤修・懃修ごんしゅ 参飯・参暇さんか 坐具・座具ざぐ 坐禅・座禅ざぜん 坐臈・坐臘ざろう 四蘊・四蘊しうん 舍那・遮那しゃな 呪願・咒願じゅがん 宿殖・宿植しゅくじき 小機・少機しょうき 照堂・昭堂しょうどう 性徳・性得しょうとく 受記・授記じゅき 準胝・准胝・准提じゅんてい 定恵・定慧じょうえ 常斎・定斎じょうとき 濁乱・濁濫じょくらん 頭燃・頭然ずねん 草座・草坐そうざ 嘆徳・歎徳たんとく 追善・追薦ついぜん 都寺・都守つうす 梯橙・梯橙ていとう 刀途・刀塗とうず 遶仏・繞仏にょうぶつ 年臘・年臘ねんろう 唄師・唄士ばいし 頻迦・頻伽びんが 複子・袱子ふくす 複講・覆講ふっこう 附弟・付弟ふてい 浮屠・浮図・仏図ふと 附法・付法ふほう 仏生・仏性ぶっしょう 遍界・徧界へんかい 辨道・辨道べんどう 法臘・法臈ほうろう 坊戒・房戒ぼうかい 冥土・冥途めいど 浴主・浴司よくす 寮暇・寮仮りょうか 臘除・臈除ろうじょ 六蔽・六弊ろくへい
グループ F : 87 語
合縁・愛縁・相縁あいえん 愛欲・愛慾あいよく 阿吽・阿吽あうん 安坐・安座あんざ 以達・

已達いたつ 雨季・雨期うき 宴座・宴坐・燕坐えんざ 閻魔・焰魔・琰魔えんま 和尚・和上おしょう 客裏・客裡かくり 呵責・呵嘖かしやく 花亭・華亭かてい 気根・機根きこん 慶讃・慶懺きょうさん 愚痴・愚癡ぐち 稽首・啓首けいしゅ 懸念・繫念・係念・掛念けねん 花報・華報けほう 眷属・眷族けんそく 検分・見分けんぶん 現在・見在げんざい 現住・見住げんじゅう 光炎・光焰こうえん 交割・校割こうかつ 故轍・古轍こてつ 五果・五菓ごか 碎身・摧身さいしん 三途・三塗さんず 賛嘆・讃嘆・讃歎さんたん 座段・坐断ざだん 慚愧・慙愧ざんき 獅子・師子しし 四州・四洲ししゅう 宿習・夙習しゅくしゅう 唱導・唱道しょうどう 称名・唱名しょうみょう 勝利・捷利しょうり 資糧・資糧しりょう 真知・真智しんち 十戒・十誠じっかい 邪姪・邪淫じゃいん 邪陰・邪見じゃけん 熟蘇・熟酥じゅくそ 呪法・咒法じゅほう 定坐・定座じょうざ 常座・常坐じょうざ 情欲・情慾じょうよく 世知・世智せち 刹鬼・殺鬼せっき 摂心・接心せっしん 仙人・遷人せんにな 善処・善所ぜんしょ 俗智・俗知ぞくち 退治・対治たいじ 退転・怠転たいてん 塔頭・塔中たっちゅう 彈呵・痰火・啖呵たんか 談義・談議・談儀だんぎ 知恵・智恵・智慧ちえ 知識・智識ちしき 知者・智者ちしゃ 知徳・智徳ちとく 的的・嫡嫡てきてき 転倒・顛倒てんとう 童子・童児どうじ 奈落・那落・捺落ならく 能知・能智のうち 般若・波若はんにな 万機・万幾ばんき 畢竟・必竟ひつきょう 付属・附属・付嘱ふぞく 不智・不知ふち 遍参・偏参へんざん 偏小・偏小へんしょう 別所・別処べっしょ 弁事・辨事べんじ 法王・法皇ほうおう 宝華・宝花ほうか 本知・本智ほんち 梵篋・梵筴ぼんきょう 満遍・万遍まんべん 無残・無惨・無慚・無慙むざん 無体・無代・無台むたい 礼讃・礼賛らいさん 理知・理智りち 堅義・立義りゅうぎ 論議・論義ろんぎ
グループ G : 0 語
グループ H : 33 語
愛着・愛著あいじゃく・あいちゃく 一式・一色いっしき・いっしょく 引接・引掇いんじょう・いんせつ 恵眼・慧眼えげん・けいがん 回心・廻心えしん・かいしん 恵日・慧日えにち・けいじつ 華嚴・花嚴けごん・かごん 血脈・血脉けちみやく・けつみやく 五性・五姓ごしょう・ごせい 権跡・権迹ごんじゃく・ごんせき 生飯・散飯・三把さば・きめし・いきめし 色衆・職衆しきしゅ・いろしゅ 四花・四華しけ・しか 出陳・出陣しゅつじん・しゅっちん 証義・精義しょうぎ・せい

ぎ 障碍・障礙しょうげ・しょうがい 上士・上子じょうし・じょうこ 精霊・聖霊しょうりょう・
せいれい 請暇・請仮しんか・せいか 上座・上坐じょうざ・かみざ・うわざ 水煙・水烟すいえん・
みずけむり 蔵司・蔵主ぞうす・ぞうし・くらぬし 大空・太空中たいくう・おおぞら 天花・天華て
んげ・てんか 食着・食著・頓着とんじゃく・とんちゃく 弁才・辯才べんざい・べざい 発起・発
企ほつき・はつき 無気・無下・無碍・無礙むげ・むき 予修・預修よしゅ・よしゅう 世世・代代
よよ・せいせい・だいだい・かいがい 律義・律儀りつぎ・りちぎ 立者・堅者りっしや・たてもの
露地・露路・路地ろじ・ろうじ

付録 2

グループ B 語の起源分類一覧（五十音順）

語	発音	出典（文献名・年代）	意味（第 2 章辞書類参照、出典略）	起源分類 (仏教／漢語)
行脚	あんぎゃ	『臨濟録』（15C） (巻 1)	禅僧が諸国を巡って修行すること。	仏教
暗証	あんしょう	『釋禪波羅蜜次第法門』（隋 538～597）	禅でいう、不立文字を誤解して、経論などの理解・研究をあなどり、坐禅などの実践だけで悟れるとすること。	仏教
意識	いしき	『論衡』『実知』（後漢 90）	心に知る。	漢語
一味	いちみ	『阿闍世王経』（後漢 147～186）	真実絶対の立場では、すべてが同一で、平等であること。又、一乗の教えのこと。	仏教
一門	いちもん	『淮南子』『原道訓』（前漢 139）	同一類のこと。	漢語
一心	いっしん	『書経』『盤庚』（春秋中期）	心をただ一つのことに集中すること。他事を思わない心。専念。	漢語
一等	いっとう	『阿閼佛國経』（後漢 147）	差別がなく、平等であること。同一であること。	仏教
因果	いんが	『撰集百緣経』（呉 223～253）	原因と結果。一切の現象の原因と結果の法則。仏教では、六因、四縁、五果を以て一切の因果関係を説明する。	仏教
引導	いんどう	『道行般若経』（後漢 147）	迷っている人々や霊を教えて仏	仏教

		漢 179)	道にはいらせること。また、極楽浄土へ導くこと。	
因縁	いん えん (いんねん)	『史記』「田叔伝」 (前漢)	機会。てづる	漢語
会釈	えしゃく	『阿毘達磨俱舍釋論』 (5C)	相互に趣旨が異なるようにみえる教えを照らし合わせて、その間に矛盾がないように説明すること。聖典の文章を、矛盾のないように解釈すること	仏教
縁起	えんぎ	『中阿含經』 (東晋 397)	因縁によってあらゆる事象が、仮にそのようなものとして生起していること。	仏教
円満	えんまん	『仏地經論』 (唐)	功德などが、十分に満ち足りていること。	仏教
果断	かだん	『書經』「周官」(春秋中期)	思い切りがよい。決行にすばや	漢語
果報	かほう	『阿那邠邸化七子經』 (後漢 147～170)	前世での善悪さまざまの所為が原因となって、現世でその結果として受けるさまざまな報い。	仏教
我慢	がまん	『撰集百緣經』 (三国呉 223～253)	七慢の一つ。我(が)をよりどころとして心が高慢であること。自分自身に固執して他人をあなどること。	仏教
葛藤	かつとう	『法句經』 (呉 224 維祇難等譯)	かずらと、ふじ。また、広く、蔓草(つるくさ)などの類をいう。	仏教

			煩惱をたとえていう語。	
過度	かど	『春秋左氏伝』（戦国時代紀元前4世紀中期）	（形動）普通の程度を超えていること。	漢語
餓鬼	がき	『無量清淨平等覺經』（後漢 147～186）	六道（りくどう）の一つの餓鬼道に落ちた亡者。	仏教
観照	かんしょう	『無量清淨平等覺經』（後漢 147～186）	真実の智慧を働かせて、個々の事物やその理法を明らかに洞察すること。	仏教
勧請	かんじょう	『罪業應報教化地獄經』（後漢 148～170）	仏に説法してくれるように願い、また、その教えが世に長くあるよう請うこと。	仏教
観念	かんねん	『正法華經』（西晋 286）	心静かに智慧によって一切を觀察すること。	仏教
機縁	きえん	『法華經義記』（梁 467～529）	正しい教えを求める資質が、教えを説くための縁になること。	仏教
機関	きかん	『鬼谷子』「權篇」（戦国時代）	活動の装置を施したもの。しかけのある機械。	漢語
帰入	きにゅう	『大比丘三千威儀』（後漢 148～170）	教えを受けて、深く仏の真実に従うこと。帰依。	仏教
機用	きよう	『維摩經文疏』（隋代 581～618）	禪宗で、師家が相手を誘導啓発する教化のはたらきをさし、言語の及ばない玄奥の証悟をさとらせること。	仏教

空寂	くうじゃく	『道行般若經』(後漢 179)	この世のものは有形、無形のいずれにかかわらず、その実体、自性はなく、空であるということ。	仏教
空想	くうそう	『禪行法想經』(後漢 148～170)	空に執着する考え。空見。	仏教
空法	くうほう	『阿闍世王經』(後漢 147～186)	空の理法。空の教え。	仏教
空理	くうり	『阿闍世王經』(後漢 147～186)	世の中の万物はみな因縁によって起こる仮のもので、実体自性のないものとする教理。	仏教
苦患	くげん	『興起行經』(後漢 194～199)	死後、地獄におちて受ける苦しみ。	仏教
契印	けいいん	『大日經義釋』(唐代)	真言密教などで、諸仏諸菩薩の内心を表わす標識として設定する、特定の所持物、三昧耶形。観世音菩薩の蓮華、地蔵菩薩の錫杖、不動明王の劍、愛染明王の弓箭など。広義には、手印も含む。	仏教
悔過	けか	『無量清淨平等覺經』(後漢 147～186)	三宝に罪過を懺悔すること。	仏教
化他	けた	『大方等大集經』(北凉 414～426)	他人を教化すること。	仏教
結縁	けちえん	『尊婆須蜜菩薩所集論』(前秦 384)	仏道に縁を結ぶこと。未来に成仏する機縁を作ること。	仏教

結界	けっかい	『大比丘三千威儀』（後漢 148～170）	区域を制限する意。	仏教
結解	けつげ	『修行本起經』（後漢 197）	煩悩に束縛された不自由さ（結）と、その束縛から脱すること（解）。	仏教
結習	けっしゅう	『肇論疏』（慧遠・東晋）	煩悩のこと。また、煩悩による習気。	仏教
化女	けによ	『慧上菩薩問大善權經』（西晋 285）	仮に化現した女性。仏菩薩などが、みずから女性に姿を変えたものの。	仏教
堅固	けんご	『韓非子』（戦国末）	（形動）防備などがしっかりしていて攻撃されても容易に破られないこと。ものがかたくしっかりしていること。	漢語
絹索	けんさく	『撰集百緣經』（呉 223～253）	仏菩薩の、衆生を救い取る働きを象徴するもの。色糸を撚（よ）り合わせた索の一端に鑲、他の一端に独鈷（どっこ）の半形をつけたもので、密教で用いる。不動明王、不空絹索観音、千手観音などがこれを持つ。	仏教
見相	けんそう	『道行般若經』（後漢 179）	真如が根本無明によって起動され、生滅の迷をあらわし出す相状について、起信論が説く三細、六	仏教

			(ろくその、その三細の一つ。根本無明によって真如が起動される、その最初の状態を無明業相といい、まだ主観、客観の未分の状態であるが、それから対象を認識する主観、すなわち心が生じ、そしてこれからさらに認識対象が起こるとする。	
見地	けんち	『陰持入経』(後漢 148～170)	三乗に共通した十地の第四地。見道の第十六心、声聞の四果の初果である預流果の位。この位で見惑を断ずる。	仏教
見得	けんとく	『生経』(西晋 285)	みずから法を見て理を得ること。また、その人。	仏教
外学	げがく	大般泥洹経 (東晋 法顕訳・4～5 世紀)	仏教以外の学問。	仏教
灰身	けしん	『改封陳王謝章』 (曹植・後漢～三國時代)	心身の力の続く限り骨折って働くこと。	漢語
解信	げしん	『中本起経』 (後秦)	仏教の道理をよく理解し、その真意を了解して信仰すること。	仏教
外道	げどう	『迦葉結経』(後漢 147)	仏教者が仏教以外の教えをいう語。また、仏教以外の宗教を信奉する者をさす。外学。外教。異教。	仏教
外法	げほう	『大安般守意経』 (後漢 148～170)	仏法以外の教法を、仏教の側からいう。	仏教

賢士	けんし	『孟子』(紀元前4 C 後半・戦国時代ま で)	かしこい人。すぐれた人。賢人。	漢語
幻境	げんきょう	『菩薩瓔珞經』(前 秦 376)	あたかも実在するように見える まぼろしの境界(きょうがい)。	仏教
玄談	げんだん	『弘明集』(南朝梁 518)	仏典を講じるに先だって、あらか じめ題号や撰者、大意などを説明 すること。玄義。	仏教
現量	げんりょう	『釋摩訶衍論』(後 秦 384～417)	三量(現・聖・教、または現・比・ 非)の一つ。外界の対象を、比較、 推理することなく、直観的に覚知 すること。視・聴・嗅・味・触な どの感覚のままに、眼識などの五 識やそれと同時に起こる意識に よって対象を把握すること。	仏教
劫灰	ごうかい	『西方陀羅尼藏中 金剛族阿蜜哩多軍 吒利法』(唐代)	劫火の際に生ずる灰。転じて、戦 争による火。兵火。また、灰とな って消滅すること。	仏教
向上	こうじょう	『大比丘三千威 儀』(後漢 148～ 170)	下から上へ、あるいは末から本へ 向かうこと。また、越えて上に出 ること。	仏教
光沢	こうたく	『無量清淨平等覺 經』(後漢 147～ 186)	仏の光明に照らされて、智慧が現 われてくること。	仏教
耕道	こうどう	『宏智禪師廣錄』	仏道修行をすること。仏の道を修	仏教

		(宋代 1166)	めること。	
講堂	こうどう	『無量清淨平等覺經』 (後漢 147～186)	寺院の建物のうち、經典を講義したり説法したりする堂。本尊を安置し、講師はその前の礼盤で講じ、大衆は左右に分かれて聴聞する。ふつう、金堂のうしろに建てられている。	仏教
光明	こうみょう	『荀子』 (一番古いのは戦国末に劉向に整理された『孫卿新書』)	明るい光。光輝。	漢語
虚空	こくう	『莊子』 「徐無鬼」 (戦国時期)	天空をいう。また、寂寞無人の地をもいう	漢語
国土	こくど	『漢書』 (後漢初期)	一国の統治権の及ぶ地域。領土。	漢語
古仏	こぶつ	『中本起經』 (後漢 207)	過去世に出現した仏。	仏教
枯木	こぼく	『史記』 (前漢)	枯れた立木。かれき。	漢語
金体	こんたい	『脩大方廣佛華嚴法界觀』 (唐代 618～907)	金剛界の智を表わす法身。	仏教
網維	こうい	『莊子』 (戦国時代)	大づなでつなぎとめること。また、大づな。転じて、物事のおおすじ。	漢語
五雲	ごうん	『長恨歌』 (白居易・唐代)	五色 (青、赤、黄、白、黒) をそなえた雲。仙女や天人の遊ぶところ	漢語

			ろとされ、宮中などめでたく、尊貴のけはいのある所をいう。	
高士	こうし	『史記』（前漢）	志が高く、節操の堅い人。人格の高潔な人。	漢語
獄卒	ごくそつ	『修行道地經』（西晋 284）	地獄で亡者の罪を責めたてる鬼。地獄の鬼。	仏教
五情	ごじょう	『列子』（春秋戦国）	五つの情。耳、目、鼻、口、肌の情。	漢語
五心	ごしん	『長阿含十報法經』（後漢 148～170）	外界に接したときに心に順次に起こる五つの状態。	仏教
悟入	ごにゅう	『寶藏論』（後秦 384～414）	悟道にはいること。一切のものの真実のすがたをさとること。真理を悟ること。	仏教
五輪	ごりん	『菩薩地持經』（北涼 414～426）	（「五」は五大、「輪」はすべての徳を具えること）仏語。五大が一切の徳をそなえ、円輪周辺して欠けるところがないこと。	仏教
権化	ごんげ	『賢劫經』（西晋 291～300）	仏菩薩が衆生を救済するために、仮に人間の姿にかえて、この世に現われること。また、その現われたもの。権現。	仏教
懇志	こんし	『授敬羽武部員外郎制』（賈至・唐代 718～772）	（形動）心をこめて相手に接しようとする気持。また、うちとけて親しくつき合うさま。懇意。	漢語

五悪	ごあく	『春秋左氏伝』（戦国時代紀元前4世紀中期）	五つの悪。	漢語
五教	ごきょう	『春秋左氏伝』（戦国時代紀元前4世紀中期）	儒教で、人が守らなければならないとする五つの教え。	漢語
五行	ごぎょう	『書経』（春秋中期）	古代中国の思想で、万物を生じ、万象を変化させるという木火土金水の五つの元素をいう。木火土金水は、元来は日常生活に不可欠な五つの物質であるが、転じてこれらの物質によって象徴される気、あるいはそのはたらきの意となり、いわゆる五行説として展開する。行とは運行の意で、五つの物質が五行となるのは、天上の五遊星にその名をあてたことに由来する。陰陽道では、運勢を判断するのに用いる。	漢語
五事	ごじ	『書経』（春秋中期）	「書経」に記された、礼節上の五つの要件。貌、言、視、聴、思のこと。	漢語
五善	ごぜん	『春秋左氏伝』「襄公、四」（戦国時代紀元前4世紀中期）	五つの善のこと。善道を問い。親戚の義を問い。礼儀を問い。政事を問い。患難を問う。	漢語

五徳	ごとく	『史記』（前漢）	中国古来の学説による万物組成の五元素。木・火・土・金・水の五つをいう。	漢語
護法	ごほう	『侘真陀羅所問如来三昧經』（後漢 147～186）	得たところの善法をまもりたもつこと。また、仏の正法を守護すること。	仏教
五味	ごみ	『礼記』『礼運』（前漢）	食物の、甘（あまい）・酸（すっぱい）・辛（からい）・苦（にがい）・鹹（しおからい）の五種の味の総称。	漢語
根性	こんじょう	『肇論疏』（晋 265～420）	仏の教えを受ける者としての性質や資質。（「根」は力があって強いはたらきをもつもの。「性」は性質）	仏教
宰官	さいかん	『法華経』『普門品』（後秦 406）	観世音菩薩の現わす三十三身の一つ。政務をつかさどる官。	仏教
最極	さいごく	『無量清浄平等覺経』（後漢 147～186）	因位のきわみ。等覺の位に立つこと。	仏教
済度	さいど	『修行本起経』（後漢 197）	（「済」はすくう、「度」はわたす）仏語。衆生を生死の苦海から救って、悟りの境地すなわち彼岸に導くこと。煩悩を脱して安樂の地に至らせること。	仏教

三悪	さんあく	『春秋左氏伝』「昭公、十四」（戦国時代紀元前4世紀中期）	三つの悪いこと暴・虐・頗	漢語
三火	さんか	『四諦経』（後漢148～170）	三毒の火。善根を毒する貪欲、瞋恚、愚痴をたとえた語。	仏教
三根	さんこん	『放光般若経』（西晋291）	仏の教えを受ける者としての資質を三種に分類した上根・中根・下根の称。	仏教
三支	さんし	『達摩多羅禪経』（東晋398～421）	因明で用いる、宗・因・喩の称。宗は論証の命題で、つまり断案、因はその命題が成立する理由で、その小前提、喩は宗と因の関係を例証によって明らかにする比喻で、その大前提に当たる。	仏教
三師	さんし	『大安般守意経』（後漢148～170）	具足戒を授ける時の三人の戒師。戒和尚、羯磨（こんま）師、教授師の三人。	仏教
三時	さんじ	『春秋左氏伝』「桓公」（戦国時代紀元前4世紀中期）	農事を行なう上で大切な春、夏、秋の三つの時季。種をまき、草を取り、収穫をする三つの時季。	漢語
三乗	さんじょう	『周礼』「夏官」（戦国時代末期）	三つの乗物	漢語
三等	さんとう	『周礼』「夏官」（戦国時代末期）	三つの等級、段階。また、等級の第三番目。特に三等親の関係。	漢語
三道	さんどう	『春秋左氏伝』	三つの道。三つの方面	漢語

		「昭、十四」（戦国時代紀元前 4 世紀中期）		
三徳	さんとく	『書経』（春秋中期）	三つの徳目。	漢語
三病	さんびょう	『七處三觀経』（後漢 151）	貪病、瞋病、痴病の三つをいう。	仏教
三宝	さんぼう	『孟子』「尽心下」（紀元前 4 C・戦国）	三つの宝、土地・人民・政事、	漢語
散乱	さんらん	『列子』（春秋戦国）	散り乱れる。ちらばり乱雑になる。	漢語
三和	さんわ	『成唯識論』（唐代）	根・境・識の三つが和合すること。これによって触の心所を生ずるという。	仏教
三惑	さんわく	『後漢書』「楊秉伝」（南朝宋）	酒・色・財の惑い	漢語
四悪	しあく	『論語』「堯曰」（戦国時代）	国を治める上での四つの悪。民に対して教育を施さず、罪を犯せば殺すこと（虐）、戒めることをせずに功を求めること（暴）、命令をゆるやかにして期限を厳重に責めたてること（賊）、出し惜しみをすること（有司）をいう。	漢語
私印	しいん	『根本説一切毘奈耶雜事』（唐代 710）	二印の一つ。僧尼私用の印。私物であることを示すためにおす刻	仏教

			印。	
死王	しおう	『漢書』「天文志」 (後漢 32～92)	死んだ王。	漢語
死火	しか	『北本涅槃經』(曇 無讖訳・北涼 416～ 423)	死を火にたとえた語。	仏教
四海	しかい	『書経』「説命」(春 秋中期)	四方の海。世界。世の中。天下。	漢語
四戒	しかい	『礼記』「曲礼」(前 漢)	四種の戒め。傲は長ずべからず。 欲は従にすべからず。志は満すべ からず。楽は極むべからず。	漢語
四界	しかい	『佛般泥洹經』(西 晋)	地・水・火・風の総称。四大(し だい)。	仏教
自覚	じがく	『大安般守意經』 (後漢 148～170)	三覚の一つ。自ら迷いを断って悟 りをひらくこと。	仏教
四儀	しぎ	『逸周書』「宝典 解」(戦国)	四つのよい教え。すなわち、孝・ 悌・慈恵・忠恕。	漢語
時機	じき	『大般涅槃經集 解』(梁 509)	時と人。時代と人間。また、正法・ 像法・末法などの時と、そのそれ ぞれの時に応じた資質の衆生と いう意味である。	仏教
色光	しきこう	『興起行經』(康孟 詳・後漢 194～ 199)	一般にいう光のこと。その光に照 らして、ものの存在を明らかにす るところからいう。	仏教
色相	しきそう	『十支居士八城人 經』(後漢 148～	物質的存在がそなえる生滅無常 のすがたをいう。肉眼で見ること	仏教

		170)	ができる一切の外物。	
四教	しきょう	『論語』「述而」(戦国)	文(学問)・行(実践)・忠(誠実)・信(信義)の四つの教え。	漢語
死句	しく	『大般涅槃經』(北涼 416～423)	修行者のあやまった精神によって、生かして用いられなかった語句。	仏教
死苦	しく	『四諦經』(後漢 148～170)	四苦の一つ。衆生が免れることのできない死という苦しみ。また、死ぬときの苦しみ、あるいは、死によって生ずるさまざまな苦しみなどをいう。	仏教
示現	じげん	『阿閼佛國經』(後漢 147)	仏菩薩が衆生救済のために、種々に身を変えてこの世に現われること。	仏教
地獄	じごく	『阿含正行經』(後漢 148～170)	六道の一つ。現世で悪業を重ねた者が、死後その報いによって落ちて、責め苦を受けるという所、またはその世界に落ちた者、あるいはその生存のあり方をいう。	仏教
持斎	じさい	『犍陀國王經』(後漢 148～170)	仏門にはいった人が、午後、食事をしないこと。すなわち非時食戒をたもつこと。在家では六斎日にこれをまもる。	仏教
死屍	しし	『道地經』(後漢 148～170)	重罪を犯した僧のたとえにいう。	仏教

自恣	じし	『淮南子』「主術訓」（前漢）	わがまま。	漢語
慈子	じし	『中阿含經』（東晋 397）	釈尊の弟子。	仏教
侍者	じしや	『春秋左氏伝』「襄公七年」（戦国時代 紀元前 4 世紀中期）	貴人に近侍して雑用をつとめる者。	漢語
師主	ししゅ	『列女伝』「母儀伝・魯季敬姜」（前漢紀元前 79～8）	手本。	漢語
自証	じしょう	『長阿含十報法經』（後漢 148～170）	仏が他によらないで、自分で悟りを開くこと。	仏教
四節	しせつ	『連珠』（曹丕・三国魏）	四つの時節。四季。	漢語
四大	しだい	『老子』「二五」（春秋時期）	宇宙に存在する四つの最も大きなもの、すなわち道・天・地・王をいう。	漢語
七賢	しちげん	『論語』「微子」（戦国）	中国春秋時代の伯夷・叔齊・虞仲・夷逸・朱張・柳下恵・少連。七賢人をいう。	漢語
七生	しちしょう	『阿閼佛國經』（後漢 147）	人界および天界に七度生まれ変わる事。預流果（よるか）の聖者は七生を限って、以後の生はないとする。	仏教

七難	しちなん	『仁王経』「受持品」（後秦 401）	七種類の災難。経典によって、その内容が異なる。	仏教
七福	しちふく	『漢書』「食貨志」（後漢 32～92）	七つの利益。	漢語
失念	しつねん	『大般泥洹経』（東晋 416～418）	（{梵 <i>musitasmr̥tiḥ</i> の訳語）二十随煩惱の一つ。記憶を妨げる精神作用。	仏教
実際	じっさい	『肇論疏』（慧遠・東晋）	涅槃、または真如の異称。{梵} <i>bhūtakoti</i> の訳語。真実の辺際という意で、涅槃の実証をいう語	仏教
十指	じっし	『荀子』「疆国」（戦国末）	手の指十本。	漢語
実性	じっしょう	『大方廣佛華嚴経』（東晋 418～420）	諸法の実相について法華経が十種の如是を説く、その一つ。実相の、如是性の意で、実相の、その内的な本性をいう。	仏教
私度	しど	『四分律』（後秦 408）	令制で、過所（通行証）を持たないで関所を通ること。	漢語
四道	しどう	『論語』「公治長」（戦国時代）	四つの君子の道。恭、敬、恵、義。	漢語
四徳	しとく	『易経』「乾卦」（殷周時期）	易で、天地の間に存在して万物を化育する四つの自然の道。	漢語
四宝	しほう	『戦国策』（前漢）	四つ宝。周の砥厄、宋の結緑、梁の懸黎、楚の和璞。	漢語
慈悲	じひ	『八大人覺経』（後漢 148～170）	衆生をいつくしみ、楽を与える慈と、衆生をあわれんで、苦を除く	仏教

			悲。喜びを与え、苦しみを除くこと。	
四分	しぶん	『春秋左氏伝』「昭公五年」(戦国時代紀元前4世紀中期)	四つにわけること。また、四つに分かれること。転じて、ばらばらに分かれること。	漢語
四門	しもん	『書経』「舜典」(春秋中期)	東・西・南・北の四つの門。	漢語
釈義	しゃくぎ	『蔡邕陈政要七事疏』(後漢)	意義をとときあかすこと。	漢語
寂滅	じゃくめつ	『無量壽経』(曹魏252)	迷いの世界を離脱している境界。無明、煩悩の境界を離れた悟りの境地。	仏教
娑婆	しゃば	『阿彌陀佛根本祕密神咒経』(曹魏220～265)	さまざまの煩悩(ぼんのう)から脱することのできない衆生が、苦しみに堪えて生きているところ。釈迦如来が衆生を救い、教化する世界。現世。俗世界。娑婆世界。娑婆界。	仏教
邪魔	じゃま	『盂蘭盆経』(西晋266～313)	仏法に害を与える悪魔。求道心をさまたげる魔物。仏道修行のさまたげとなるもの。	仏教
舍利	しゃり	『道行般若経』【巻2】(後漢179)	遺骨。普通、聖者の遺骨、特に、仏陀の遺骨をいう。仏舍利。	仏教
十悪	じゅうあく	『論語』「子路」(戦	人の大なる罪、十箇條。謀反、謀	漢語

		国)	大逆、謀叛、惡逆、不道、大不敬、 不孝、不睦、不義、内乱の総称。	
宗意	しゅうい	『大般涅槃經義記』(隋代 523～592)	一宗の教義、趣旨をいう	仏教
住位	じゅうい	『釋摩訶衍論』(後秦 384～417)	菩薩の階位である十住の位をいう。年長の智徳すぐれた上位の比丘。上座。	仏教
宗教	しゅうきょう	『弘明集』(南朝梁 518)	仏の教え。また、宗門の教え。(宗と教、または宗の教、あるいは宗すなわち教の意。「教」は教説で、「宗」はその教が主とするところの理)	仏教
宗旨	しゅうし	『肇論』(後秦 384～414)	一宗、一經など、その説く教説の主要な旨趣。宗門の信仰内容の中心となっている教義。	仏教
住劫	じゅうこう	『増一阿含經』(後秦 384)	四劫の一つ。世界の成立から破滅に至る時期を四つに分けたその第二の時期で、成劫が終わって、壞劫に移るまでの間。この世が成立して、有情の安住している期間をいう。	仏教
重障	じゅうしょう	『文殊師利般涅槃經』(西晋 280～312)	罪障の重いこと。仏果のさわりとなる重い罪業。十惡、五逆の類。	仏教
修行	しゅぎょう	『淮南子』「詮言	行いを修める。行いを立派にす	漢語

		訓」(前漢 139 年)	る。	
宿悪	しゅくあく	『法句経』(呉 224)	前世で犯した悪事という意味で ある。	仏教
宿業	しゅくごう	『春秋左氏伝』「昭 公二十九」(戦国時 代紀元前 4 世紀中 期)	業を安んじ行う。宿は安。	漢語
宿債	しゅくさい	『八師経』(三国呉 223～253)	前世からの負債。	仏教
宿執	しゅくしゅ う	『俱舍論』(唐代)	前世からの執念。前世から執着し て離れない性質。	仏教
寿者	じゅしゃ	『無量清浄平等覺 経』(後漢 147～ 186)	十六知見の一つ。生命としての個 体を永遠不変の自我とみたもの。	仏教
宿根	しゅっこん	『大莊嚴論経』(後 秦 402～412)	前世の業によって定まっている 機根。	仏教
出身	しゅっしん	『呂覽』「誠廉」(紀 元前 239)	身命を投げ出す。出生。出死。	漢語
出路	しゅつろ	『最勝問菩薩十住 除垢斷結経』(後秦 350～417)	執着を捨てて、悟りが思いのまま に発揮される境界	仏教
修羅	しゅら	『分別善惡所起 経』(後漢 148～ 170)	常に帝釈天と戦っている悪神。	仏教
順縁	じゅんえん	『弘道廣顯三昧 経』(西晋 308)	縁が果とその性質を等しくする とき、その縁をいう。一般には善	仏教

			事を縁として仏道にはいること。	
順逆	じゅんぎゃく	『管子』「四称」(戦国～漢代)	正しいこととよこしまなこと。正と邪。また、正道に従うことと逆らうこと。	漢語
勝因	しょういん	『大智度論』(後秦 402～405)	すぐれた因縁。善果をもたらす善因。勝因縁。勝縁。	仏教
勝義	しょうぎ	『佛昇忉利天為母說法經』(西晋 266～274)	最勝真実の道理のことで、諸法実相・真如・涅槃などをいう。	仏教
上根	じょうこん	『成実論』(後秦 406～412)	すぐれた能力・資質。また、その人。	仏教
聖財	しょうざい	『無言童子經』(西晋 266～313)	悟りに至るための神聖な徳目を財産にたとえていう語。これに信・戒・慚・愧・聞・施・慧などの七つを数え、七財・七聖財という。	仏教
常在	じょうざい	『易林』「損之第四十一」(紀元前 206 年～220 年)	常にある。存在する。	漢語
小師	しょうし	『周礼』「春官、小師」(戦国末期)	音楽をつかさどる周の官職の名。	漢語
情識	じょうしき	『注維摩詰經』(後秦 384～414)	心。迷いの心。本能のままの心の作用。	仏教
摂受	しょうじゅ	『順權方便經』(西晋 266～313)	衆生を導くために、衆生の善を受け入れ、収めとること。	仏教

常住	じょうじゅう	『八大人覺經』(後漢 148～170)	生滅変化することなく、過去・現在・未来にわたって、存在すること。	仏教
生所	しょうじょ	『長者子制經』(後漢 148～170)	人が死んで生まれかわるところ。	仏教
上乘	じょうじょう	『春秋左氏伝』「哀公、六」(戦国時代紀元前 4 世紀中期)	四馬の車。	漢語。
勝心	しょうしん	『無量寿經』(曹魏 252)	すぐれた行を修める心。	仏教
精進	しょうじん	『漢書』(後漢 32～92)	心を明らかにして進む。一生懸命に努力する。	漢語
定心	じょうしん	『管子』「内業」(戦国～漢代)	落ち着いた心。	漢語
証得	しょうとく	『道行般若經』(後漢 179)	修行によって真理をさとる、その果位や智慧・功德等を身に受けること。また、単にさとること。(証悟・体得すること)	仏教
正念	しょうねん	『禪行三十七品經』(後漢 148～170)	八正道の一つ。よこしまな心を離れ、真理を求める心をつねに忘れないこと。	仏教
所縁	しょえん	『淮南子』「説林訓」(紀元前 179～122)	ゆかり。たよりとなるもの。よすがとするもの。縁故。	漢語
所感	しょかん	『列女伝』「母儀	感じるところ。心に感じる思い。	漢語

		伝」(紀元前 79～8)	心に感じたこと。感想。	
所化	しょけ	『列子』「黄帝」(春秋戦国)	化すること。	漢語
所作	しょさ	『長阿含十報法經』(後漢 148～170)	身・口・意の三業が発動して造作する具体的な行為。能作に対していう。また受戒・懺悔などの作法をいうという意味である。{梵} karma 羯磨の訳語	仏教
所詮	しょせん	『釋摩訶衍論』(姚秦 384～417)	あらわされた事がら。經文の文句によって表されることわり。言語、文字などで表わされるもの。能詮に対していう。	仏教
所知	しょち	『儀礼』「既夕礼」(紀元前 5C～4C 中期頃)	知り合いの人。	漢語
諸天	しょてん	『尸迦羅越六方禮經』(後漢 148～170)	欲界の六欲天・色界の十七天および無色界の四天の総称。また、その天上界の神々。天空。	仏教
自利	じり	『墨子』「兼愛上」(戦国時代)	自ら利する。	漢語
事理	じり	『韩非子』「解老」(戦国時代)	事のわけ。物事の道理。	漢語
自力	じりき	『列子』「天瑞」(春秋戦国時代)	自然に力が生ずる。	漢語

自了	じりょう	『修行道地經』(西晋 284)	自分の得たさとの境地に満足して、他人を導こうとしないことという意味である。	仏教
親縁	しんえん	『大寶積經論』(北魏 508～512)	三縁(親・近=ごん・増上縁)の一つで、衆生(しゅじょう)が念仏を唱えて仏を礼拝し、心に仏を念ずると、仏もそれを知って、衆生と仏は互いに親しく関わりあい、交感しあうということ。	仏教
新学	しんがく	『漢書』「張禹伝」(後漢 32～92)	はじめて学芸をまなぶこと。学芸のまなびはじめてであること。	漢語
信行	しんぎょう	『中本起經』(後漢 207)	教えを信じて行なうこと。鈍根の人はこれにより、利根の人の法行に対するという意味である。	仏教
塵境	じんきょう	『寶藏論』(後秦 384～414)	六根の対象となる色・声・香・味・触・法の六塵の総称。	仏教
真空	しんくう	『光讚經』(西晋 286)	仏語。一切は因縁によって生じ、我とか実体とかいったものがなく、全くむなしいということ。小乗ではこれを悟りの境地とするが、このように空と観ずることによって智慧が発現するとき、その真空はそのまま妙有であり、それを真空妙有という。またこの空はただの空ではなく、真如の理性の諸相を離れた姿でもある。	仏教

新歳	しんさい	『春秋繁露』「郊義」（前漢）	新しい年。新年。	漢語
心識	しんしき	『普法義経』（後漢 152）	心のこと。心王の種々のはたらきを蔵するところから、心といい、その識別のはたらきから識というが、小乗ではこれらを同じものとみる。また六識・八識などの総称。	仏教
信心	しんじん	『撰集百緣経』（三国呉 223～253）	一般に三宝や因果の理法を信ずる心。これを仏道にはいる第一歩とし、初門という。また浄土教では阿彌陀仏の本願を信ずることをいう。	仏教
甚深	じんしん	『兜沙経』（後漢 147）	仏法の幽妙で深遠なこと。	仏教
真説	しんせつ	『六度集経』（三国呉 251）	真実の説法。真実の教えという意味である	仏教
深入	じんにゅう	『史記』「衛青伝」（前漢）	深くはいり込むこと。ふかいり。（「しんにゅう」とも）	漢語
真法	しんぽう	『出曜経』（後秦 399）	真理。真如実相の法という意味である。	仏教
津梁	しんりょう	『管子』「五補」（戦国～漢代）	渡しと橋。または、渡し場の橋。梁津。	漢語
塵勞	じんろう	『般舟三昧経』（後漢 179）	煩悩の異名。	仏教
世界	せかい	『阿閼佛國経』】	「世」は過去・現在・未来の三世、	仏教

		(後漢 147)	「界」は東西南北上下の意) 衆生 (しゅじょう)が住む時間と空間 との全体をいう。人や生物が住む 山川国土。娑婆世界。三千大千世 界。	
世間	せけん	『史記』「淮南王 伝」(前漢)	よ。世の中。この世。	漢語
摂取	せっしゅ	『無量壽經』(曹魏 252)	おさめにとってまもること。仏が衆 生を救うこと。	仏教
全機	ぜんき	『正法眼蔵』(1231 ～1253)	もののはたらきや機能のいっさ いで、つまり生活全体というこ と。	仏教
善神	ぜんしん	『史記』「始皇本 紀」(前漢)	よい神。	漢語
先徳	せんとく	『管子』「執」(戦 国～漢代)	恩徳を施すことを第一につとめ ること。	漢語
善本	ぜんぽん	『罵意經』(後漢 147)	とりの果を得るための因として の善根功德。また、いっさいの善 の根本。真宗では、彌陀の名号を さす。	仏教
善利	ぜんり	『維摩詰經』(呉 223～253)	仏道に精進することによっても たらされるすぐれた利益。	仏教
相応	そうおう	『国語』「齊語」(春 秋時代)	こたえる。反応がある。またお互 いにこたえる。	漢語
雑毒	ぞうどく	『道行般若經』(後 漢 179)	煩惱を毒にたとえて、その毒をま じえたもののこと。または他力の	仏教

			念仏に対する自力の諸善をいう	
速成	そくじょう	『春秋左氏伝』 「襄、十七」（戦国 時代紀元前4世紀 中期）	急速に事を成し遂げる。「そくせい」と呼ばれている。	漢語
祖語	そご	『大慧普覺禪師語 録』（宋1171）	一宗の開祖や列祖師のことば。	仏教
祖席	そせき	『奉和聖製暮春送 朝集使帰郡応制 詩』（王維・唐代）	送別の宴席。	漢語
祖道	そどう	『漢書』「疏広伝」 （後漢32～92）	旅立ちに際して、道祖神をまつり、道中の安全を祈ること。旅立つ人に宴を設けて送ること。また、その時の宴や道祖神。	漢語
大我	たいが	『大般涅槃經』（北 涼416～423）	個人的な主観や執着を離れた自由自在の悟りの境地。我見・我執を離れた自由自在の境界。	仏教
大覚	だいかく	『莊子』「斉物論」 （戦国時代）	大いにさめる。大いに悟る。又、大悟した人。	漢語
大願	たいがん	『春秋左氏伝』 「昭、三十二」（戦 国時代紀元前4世 紀中期）	大いに願望する。	漢語
大機	だいき	『呂氏春秋』「先識 覽、察微」（紀元前 239）	重大なきっかけ、機会、機微。	漢語

退屈	たいくつ	『攝大乘論釋』(陳 563)	修行の苦しさ、むずかしさに、さとりを求める本志をおろそかにして、精進努力の心を失うこと。	仏教
題目	だいもく	『三国志』『魏志』(280 年以降)	品定め。品評。品題。	漢語
退没	たいもつ	『大哀経』(西晋 291)	仏語。上地から下地に、楽の世界から苦の世界に落ちること。	仏教
對揚	たいよう	『書経』『説命下』(春秋中期)	君命などにこたえて、民に向ってその主旨を明確に示し宣揚すること。こたえて称賛すること。	漢語
大利	たいり	『礼記』『表記』(前漢)	大きな利益。巨利。	漢語
他界	たかい	『如來興顯経』(西晋 291)	仏語。死者の世界。また、その世界に行くこと。死ぬこと。	仏教
脱落	だつらく	『出三藏記集』(南朝梁 445～518)	煩惱を払いすてて悟りの境地にはいること。解脱の意味。	仏教
墮落	だらく	『詩経』『召南』(周代)	落ちること。	漢語
他力	たりき	『釋摩訶衍論』(後秦 384～417)	自分以外の仏菩薩の力をかりること。特に阿彌陀仏の本願の力によること、またその本願をいう。	仏教
単位	たんい	『禪苑清規』(宋代)	禪宗の僧堂の座位。すなわち座席のこと。その座席の上に名札がはってある。	仏教
断見	だんけん	『達摩多羅禪経』(東晋 398～421)	五見の一つである辺執見に属する誤った見解のうちの一つ。我は	仏教

			死後断絶してしまうと執する悪見。断無。	
弾指	だんし	『大比丘三千威儀』（後漢 148～170）「一者朝暮往問訊安否。二者往當著袈裟脫帽。三者往至戸前當三彈指 不得縱横入。」	人さし指か中指の先を親指の腹にあてて音を立てること。敬虔や歡喜、あるいは警告や許可などの意を表わす。また、「きわめて短い時間を表わす単位。一彈指を六十五刹那とも、六十念ともいい、一万二千彈指を一昼夜ともする。」という意味を示す。	仏教
端的	たんてき	『祖堂集』（952）	真実。第一義。ものがあるのままであることなどにいう。	仏教
中有	ちゅうう	『俱舍論』（唐）	衆生が死んでから次の縁を得るまでの間。四有の一つ。無限に生死を繰り返す生存の状態を四つに分け、衆生の生を受ける瞬間を生有、死の刹那を死有、生有と死有の間を本有とし、死後次の生有までを中有とする。	仏教
中堂	ちゅうどう	『儀礼』『聘礼』（紀元前 5C～4C 中期頃）	建物の中央。また、中央の建物。	漢語
調伏	ちょうぶく	『無量清淨平等覺經』（後漢 147～186）	怨敵、悪魔、敵意ある人などを信服させ、障害を破ること。また、身心をととのえて、悪業や煩惱な	仏教

			どを除くこと。	
提撕	ていせい	『顔氏家訓』「序致」（北齊）	後進を教え導くこと。指導すること。	漢語
鉄塔	てっとう	『金剛頂經大瑜伽秘密心地法門義訣』（唐代 705～774）	南天竺にあって金剛頂經の大本を収めてあるという鉄塔のこと	仏教
伝灯	でんとう	『大乘止観法門』（陳 515～577）	仏法は衆生の心の闇を照らし、明るく導くところから、仏法を灯火にたとえていう。師から弟子へ正法をうけ伝えること。	仏教
天趣	てんしゅ	『放光般若經』（西晋 291）	六趣（六道）の一つ。衆生の作った善業によって生まれる天上界。天道。	仏教
天上	てんじょう	『易經』「大壮卦」（殷周時代）	天のうえ。空のうえ。高い空。	漢語
天道	てんどう	『易經』「繫辞下」（殷周時代）	天地自然の道理。天の道。天理。	漢語
転読	てんどく	『灌頂經』（東晋 317～322）	經典を読誦すること。	仏教
天女	てんにょ	『史記』「天官書」（前漢）	織女星の一名。七夕。天之真女。	漢語
纏縛	てんばく	『大比丘三千威儀』（後漢 148～170）	煩惱に縛られて自由を失うこと。	仏教
道観	どうかん	『四諦經』（後漢）	化道と空観。すなわち、他を教化	仏教

		148～170)	する化導の道と、自ら空理を悟る 観法との称。	
投機	とうき	『祖堂集』 (952)	禅宗で、修行者が仏祖の教えの要 諦にかなって大悟すること。ま た、学人の機と師家の機とが一致 すること。	仏教
道光	どうこう	『修行道地経』(西 晋 284)	仏の悟りの光。仏の悟りから放つ 光明。	仏教
同事	どうじ	『書経』「太甲下」 (春秋中期)	同一のことがら。又、事がらを同 じくする。事を共にする。	漢語
道心	どうしん	『書経』「大禹謨」 (春秋中期)	ことの善悪、正邪を判断し、正道 を行なおうとする心。道德の心。	漢語
等同	とうどう	『撰集百緣経』(三 国呉 223～253)	仏語。等しく同じであること。	仏教
同分	どうぶん	『俱舍論』 (唐)	「分」は自己の作用の意を示す場 合、根・境・識の三つが相対して それぞれ自己の作用をなすこと をいう。一方、「分」は因の意を 示す場合は、多くの有情を相互に 相似させる力をもったもの。	仏教
道法	どうほう	『韓非子』「飾邪」 (戦国末)	正しいのり。道理法度。	漢語
道味	どうみ	『法句経』(三国呉 224)	仏道の極意。さとりの味わい。	仏教
道楽	どうらく	『法句経』(三国呉 224)	仏道修行によって得たさとりの たのしみ。法悦の境界。「どうぎ	仏教

			よう」とも読む。	
独一	どくいつ	『三教指帰』(797)	独一覺の意で、他より教えを受けずひとりで修行し悟りを得た者。独覺。縁覺。	仏教
独覺	どっかく	『修行道地經』(西晋 284)	三乗の一つ。仏の教えによらないで自力で悟りをひらき、静かに孤独を楽しんで、利他のための説法をしない聖者。縁覺。{梵} pratyekabuddha の意識	仏教
乃至	ないし	『戦国策』「趙策」(前漢)	何々から何々に至るまでの義。中間省略の辞。それともまた。	漢語
内証	ないしょう	『入楞伽經』(513)	みずから心のうちに仏教の真理を悟ること。また、その悟った真理。	仏教
内秘	ないひ	『法華經』「五百弟子授記品」(後秦 406)	内に菩薩の行いを秘しながら、外に小乗の徒の相を現ずること。	仏教
爾前	にぜん	『真如觀』(鎌倉初期)	「法華經」が説かれる以前、または、その經典をいう。	仏教
二天	にてん	『大方廣佛華嚴經』(東晋 418～420)	日天と月天。あるいは、梵天と帝釈天のこと。	仏教
入道	にゅうどう	『新書』「脩政語」(前漢初期)	道徳に進み入ること。	漢語
如意	にょい	『漢書』「京房伝」(後漢初期)	意の如くする。我が思うままにする。	漢語

熱惱	ねつのう	『四諦経』（後漢 148～170）	はげしい心の苦悩。身をやくような心の苦悩。	仏教
念力	ねんりき	『陰持入経』（後漢 148～170）	三十七道品の一つである五力の一つ。憶念がもたらす力という。	仏教
念慮	ねんりょ	『漢書』「公孫弘伝」（後漢初期）	おもひ。かんがへ。おもんばかり。	漢語
能治	のうじ	『大比丘三千威儀』（後漢 148～170）	不善を治し正す主体。多くは、煩惱に迷う衆生を悟りに向かわしめる者、または、教えなどをいう。	仏教
能所	のうじょ	『肇論疏』（晋 265～420）	能と所。主体と客体。能依と所依、能化と所化などの類。	仏教
八蔵	はちぞう	『釋摩訶衍論』（後秦 384～417）	胎化蔵・摩訶衍（方等）蔵・中陰蔵・戒律蔵・（十住）菩薩蔵・雜蔵・金剛蔵・仏蔵の八つ。	仏教
八難	はちなん	『漢書』「高祖紀」（後漢初期）	八つの欠点。転じて、多くの非難する所。	漢語
八風	はちふう	『春秋左氏伝』「隱公五年」（戦国時代 紀元前 4 世紀中期）	八方の風。呼び方に諸説ある。また一説に、一年の八節に吹く風とする。	漢語
発遣	はっけん	『阿闍世王経』（後漢 147～186）	人を勧めてほかの所に遣わすこと。浄土教で、釈迦が浄土に行くよう念仏をすすめることをいう	仏教
攀縁	はんえん	『維摩詰経』（三国 呉 223～253）	対象に託して心が起こること。外の物を認識すること。心が対象によって働きを生ずること。	仏教

半座	はんざ	『法華経』「見宝塔品」(後秦 406)	一座席の半分。特に、法華経に、釈迦の教えの真実を証明するために多宝仏が出現して、多宝塔中の座の半分に譲ったその半分をいう。また、死後浄土で蓮の台と一緒に座るといわれるその席の半分。	仏教
樊籠	はんろう	『莊子』「養生主」(戦国時代)	とりかご。転じて、自由を束縛せられるに喩。官職又は牢獄等の喩。	漢語
悲観	ひかん	『法華経』(後秦 406)	あわれみいたむ心で衆生を見て、その苦を取り除くこと。	仏教
彼岸	ひがん	『阿難問事佛吉凶経』(後漢 148～170)	絶対の、完全な境地、悟りの境界に至る修行。また、その悟りの境地。生きているこの世を此岸として、目標となる境界をかなたに置いたもの。	仏教
悲願	ひがん	『成唯識論』(唐代 659)	仏菩薩が大慈悲から発する誓願。阿彌陀仏の四十八願、薬師如来の十二願などの類。	仏教
秘教	ひきょう	『性靈集』九、高野寺鐘知識文(1079)	深遠秘奥で知り尽くすことのできない教え。密教をいう。	仏教
非色	ひじき	『道行般若経』(後漢 179)	仏語。物質的要素または、眼に見えるものでないこと。	仏教
飛錫	ひしゃく	『華嚴遊心法界記』(唐 643～712)	僧が諸国を遍歴修行すること。	仏教

非常	ひじょう	『晏子』「重而異者」（紀元前 770～476）	常でない。非凡。	漢語
悲心	ひしん	『史記』「倉公伝」（前漢）	悲しむ心。	漢語
必定	ひつじょう	『説苑』「談叢」（紀元前 17 年頃）	必ず定まる。（漢音で「ひってい」と呼ぶ）	漢語
非人	ひにん	『道行般若経』（後漢 179）	人間ではない。鬼神などが、かりに人に姿を変えたもの。また、鬼神・阿修羅とも、天龍八部・夜叉・悪鬼などともする。	仏教
非法	ひほう	『商君書』「定分」（戦国）	法にはずれていること。法にそむくこと。	漢語
秘密	ひみつ	『阿彌陀佛根本秘密神咒経』（曹魏 220～265）	仏が理由があって、はっきりそれと示さないで説くこと。密意。（「秘奥深密」で容易に示さない教えの意）	仏教
百福	ひゃくふく	『詩経』「大雅、仮楽」（春秋時期）	多くの幸福。多福。	漢語
風輪	ふうりん	『大方廣佛華嚴経』（東晋 418～420）	須彌山説で、この世界を支えるという三輪または四輪の一つ。空輪の上、水輪の下に位置するものという。	仏教
伏蔵	ふくぞう	『墨子』「雜守」（戦国）	ふし隠れること。表に現われないで潜み隠れること。	漢語
福德	ふくとく	『中本起経』（後漢）	他に恵みを与え、自らの徳を積む	仏教

		207)	善行。また、それによって得られる功德。	
不請	ふしょう	『無量寿経』(曹魏 252)	請い望まれなくても救いの手をさしのべること。菩薩の慈悲救済の性格を語ることば。	仏教
普請	ふしん	『文殊師利佛土嚴淨経』(西晋 290)	功德をあまねく請い願うこと。 又、禪宗の寺で、多くの人々に請い、労役に従事してもらうこと。	仏教
浮塵	ふじん	『首楞嚴経』(唐代 705)	一切有為の法が因縁によって生じた不変の本性をもたないことを塵にたとえていう語。	仏教
不退	ふたい	『放光般若経』(西晋 291)	功德・善根がいよいよ増進して、もはや悪趣や二乗の位に退いたり、悟った菩薩の位を失ったりしないこと。	仏教
不昧	ふまい	『大學』(戦国)	暗からぬこと。あきらかなこと。 物欲にくらまされないこと。	漢語
分身	ぶんしん	『法華経』(後秦 406)	仏菩薩が衆生を救済するために身を分かち、仮の姿をとってこの世に現われること。	仏教
別境	べっきょう	『妙法蓮華経玄義』(隋代 538～597)	特殊な対象について生ずる心のはたらき。	仏教
別報	べっぼう	『大乘義章』(523～592)	前世の業因による果報のうち、個別的な差別のすがたをとる報をいう。	仏教

変作	へんさ	『戦国策』「楚策、頃襄王」（後漢初期）	かわること。	漢語
偏執	へんしゅう	『十住毘婆沙論』（後秦 402～412）	片寄った執着。一つの考えに固執すること。偏見によって他の意見を受けつけないこと。	仏教
返照	へんしょう	『釋禪波羅蜜次第法門』（隋代 538～597）	自分の心の鏡に照らして内省すること。また、昔の例に照らして考えること。	仏教
変相	へんそう	『須摩提女経』（三国呉 223～253）	相を変えること。又、地獄・極楽またはその他の相状などを描いた絵図。変相図ともいう。	仏教
法悦	ほうえつ	『注維摩詰経』（後秦 384～414）	仏法を聞き、または味わってよろこぶこと。法喜。	仏教
放光	ほうこう	『普曜経』（西晋 308）	仏菩薩が身体や白毫などから光をはなつこと。	仏教
傍生	ぼうしょう	『阿毘達磨俱舍論』（唐 651～654）	体を横にして生きる生物。すなわち、畜生。	仏教
方便	ほうべん	『般舟三昧経』（後漢 179）	仏教で、下根（げこん）の衆生を真の教えに導くために用いる便宜的な手段。	仏教
法楽	ほうらく	『法句経』（三国呉 224）	仏の教えを信受する喜び。仏の教えが生ずる喜び。又は、読経・奏楽などによって神仏を楽しませることという意味もある。	仏教
本事	ほんじ	『荀子』「王制」（戦	根本の事。当時、商工を末とする	漢語

		国末)	に対して、農業をいふ。	
本証	ほんしょう	『大乘止観法門』 (陳 515～577)	本来得られている仏のさと。本質的に、仏そのものであること。	仏教
凡小	ぼんしょう	『阿毘曇毘婆沙論』 (北涼 437)	凡夫のこと。又、凡夫と小乗。	仏教
翻身	ほんしん	『正法眼蔵』「谿声山色」 (1231～1253)	迷いをひるがえしてただちに悟ること。	仏教
本則	ほんそく	『碧巖録一則』 (宋)	宗師が学人に示す仏祖の語句。古則。	仏教
凡夫	ぼんぷ	『任城王誄』 (曹植・223)	並々の人。平凡な人。普通一般の愚かな人。	漢語
本門	ほんもん	『妙法蓮華經玄義』 (隋代 538～597)	一般に「法華經」八卷二八品の中、後半の四卷一四品(從地涌出品から普賢菩薩勸発品まで)の称。釈迦自身が、世に現われた自分は仮の姿であって実は永遠絶対の法身であることを明らかにする後半の十四品の部分。	仏教
売僧	まいす	『塏囊鈔』(1445～46)	禪宗で、僧形で物品の販売などをした墮落僧。転じて、一般に僧としてあるまじき行為をする僧。不徳・俗悪学僧。	仏教
密機	みつき	『首楞嚴經』(唐代 705)	真言秘密の教法を受けるに足る能力。	仏教
密語	みつご	『漢書』「宣元六王	ひそかにささやくこと。私語。	漢語

		伝」(後漢初期)		
密蔵	みつぞう	『大般涅槃經』(北涼 416～423)	秘密の教え。	仏教
妙法	みょうほう	『撰集百緣經』(三国呉 223～253)	深遠な理法、真理。また、いうに いわれない意味の深い仏の教え。	仏教
無我	むが	『論語』「子罕」(戦国)	我意のないこと。無心であること。	漢語
無学	むがく	『論衡』「量知」(後漢 90)	学問がない。無学文盲。	漢語
無垢	むく	『般舟三昧經』(後漢 179)	(心をけがす垢(貪・瞋・痴)のない意) 仏語。煩惱のないこと。 汚れを離れて清浄なこと。	仏教
無識	むしき	『淮南子』「俶真訓」(紀元前 179～122)	知識のないこと。識見のないこと。	漢語
無住	むじゅう	『中本起經』(後漢 207)	基づくものがない状態。よりどころがない状態。	仏教
無情	むじょう	『大學』(紀元前 5 世紀頃)	真心がない。真実の心がない。	漢語
無心	むしん	『列子』「仲尼」(春秋戦国)	何の気もない。心無いこと。自然である。	漢語
無明	むみょう	『六度集經』(三国呉 251)	存在の根底にある根本的な無知をいう。真理にくらい無知のことで、最も根本的な煩惱。生老病死などの一切の苦をもたらす根源	仏教

			として、十二因縁では第一に数える。	
滅相	めっそう	『維摩詰經』(三国 呉 223～253)	真如の常住で寂滅である相。	仏教
滅法	めっぼう	『道行般若經』(後 漢 179)	因縁の造作によるのではないもの。無為法。	仏教
薬石	やくせき	『列子』「力命」(春秋戦国)	病を治す方薬と砒。薬はくすり、石で作ったはり。又、石は石を原料とする薬ともいふ。転じて薬剤の総称、病気の治療。	漢語
唯心	ゆいしん	『肇論疏』(晋 265～420)	一切の諸法はそれを認識する心の現われであり、存在するのはただ心だけであるということ。	仏教
影向	ようごう	『法華義疏』(吉蔵 撰・隋代)	神仏の本体が一時応現すること。神仏が仮の姿をとって、この世に現われること。	仏教
要法	ようほう	『韓詩外伝』巻五 (前漢)	緊急な方法。重要な方法。	漢語
落謝	らくしゃ	『阿毘達磨集異門 足論』(唐代 660～663)	未来の位相から現在の位相に生じて来た諸法が生ずると同時に過去の位相に滅び去っていくことをいう。	仏教
楽邦	らくほう	『觀無量壽佛經 疏』(隋代 538～597)	極楽浄土のこと。	仏教
羅網	らもう	『淮南子』「主術	鳥を捕獲する網。	漢語

		訓」（前漢）		
利根	りこん	『放光般若經』（西 晋 291）	教えを受けて修行する者の性質、 資質がすぐれていること。	仏教
理事	りじ	『書經』「武成、位 事惟能伝」（春秋中 期）	物事に裁きをさめる。	漢語
領知	りょうち	『法華經』（後秦 406）	受け持ってつかさどること。担当 という意味。	仏教
林下	りんか	『世説新語』「賢 媛」（南朝宋）	林のもと。林のほitori。また、特 に俗世間から離れた山林の中。	漢語
輪転	りんてん	『淮南子』「原道 訓」（前漢）	輪が回転すること。輪状に回転す ること。輪のようにめぐること。 また、めぐるように物事が順次に 行なわれること。	漢語
輪廻	りんね	『佛所行讃』（北涼 414～426）	回転する車輪が何度でも同じ場 所に戻るように、衆生が三界六道 の迷いの世界に生死を繰り返す こと。	仏教
流転	るてん	『礼記』「仲尼燕 居」（前漢）	伝はり布くこと。	漢語

謝辞

本研究は執筆から完成に至るまで、終始温かいご指導と励ましを賜りました文学部の三谷教授、ならびに国際学部の泉教授、嵩教授に、心より深く感謝申し上げます。また、本論文の審査に際し、貴重なご意見を賜りました文学部の和田教授に、厚く御礼申し上げます。

さらに、研究の進め方のみならず、学術研究者としての姿勢に至るまで多くのご教示を賜りました文学部の先輩方および国際学部の同僚の皆様に、心より感謝申し上げます。

加えて、本研究は、長年にわたり研究活動を支えてくださいました沼田奨学金機関のご支援によって遂行することができました。ここに記して深く感謝申し上げます。

また、研究データの取得・解析に多大なるご協力くださり、学会等において有益なご助言を頂戴いたしました研究者の皆様にも、心より御礼申し上げます。

最後に、これまで常に理解と励ましを与えてくれた家族に、この場を借りて心より感謝の意を表します。