

『梁塵秘抄』と仏教

松本史朗

私は、中世の日本文学については全くの素人であるが、『梁塵秘抄』と『方丈記』と『平家物語』は中世日本文学の中で、最も仏教的な傾向が強いと考えている。というよりも、個人的には、これらの書物の一部を愛読することによって、私は仏教に興味を持ち始めたと言ってよいであろう。『平家物語』の「祇王が事」の一段などは、私が最も愛好した文学であった。しかし、このことについては、拙著『仏教への道』（東京書籍、1993年、pp.148-151）でも述べた。

今回は、『平家物語』と『方丈記』は措いて、『梁塵秘抄』の仏教理解について、文字通りの私見を述べてみたい。テキストとしては、『梁塵秘抄』については、佐佐木信綱校訂『新訂 梁塵秘抄』（岩波文庫、2013年、66刷）を、使用したい。

I

『梁塵秘抄』には、仏教に関連する歌が多数収められているが、以下においては、『梁塵秘抄』において、『法華経』はどのように理解されているか、また、『法華経』の教えと浄土教、即ち、念仏により西方極楽浄土への往生を目指す教えのいずれに重点が置かれているかという二つの問題意識をもって、若干の考察を試みてみたい。

まず、『梁塵秘抄』巻第二の「法文歌二百二十首」の冒頭には、次の歌が置かれている。

釈迦の正覚なることは、この度初と思ひしに、
五百塵点劫よりも、彼方に仏と見え給ふ。(22)

巻第一の最後(21)にも、同じ歌が置かれていて、この歌が『梁塵秘抄』の中でも重要視されていたことが伺えるが、この歌には、『法華経』「寿量品」に説かれる所謂「久遠実成の仏」に関する正確な理解が示されていると思われる。即ち、『妙法蓮華経』「寿量品」には、

[1]然善男子、我実成仏已来、無量無辺百千万億那由他劫。---我成仏已来、
復過於此、百千万億那由他阿僧祇劫。(大正 9,42b12-13, 25-26)

と説かれているが、この経文を正しく解釈する第一のポイントは、「久遠実成の仏」は、法身のように、「無始無終」で“永遠”だというのではなく、「有始」、つまり、「久遠」の過去に成仏した時点という「始」が確かに有るということを理解することだと思われる。即ち、

[2]諸善男子、我本行菩薩道所成寿命、今猶未尽。復倍上数。(大正 9, 42c22-23)
と述べられるように、「久遠実成の仏」は、仏と成る以前は菩薩行を行っていた菩薩であったと見るのが正しいと思われる。しかるに、この「久遠実成の仏」に

関する「有始」という理解が、上掲の『梁塵秘抄』の歌には、正確に示されていると思われる。

また、「久遠実成の仏」が「久遠」の過去に成仏した時点は、しばしば、今から「五百塵点劫」以前と説明されることがあるが、正確には、上掲の経文に「復過於此、百千万億那由他阿僧祇劫」とあるように、「五百塵点劫よりも、彼方に」という『梁塵秘抄』の歌（22）の理解が正確なのではないかと思われる。

さて、『梁塵秘抄』巻第二の「法文歌二百二十首」中の上掲の歌の少しあとには、

仏は常にいませども、現ならぬぞあはれなる、

人の音せぬ暁に、ほのかに夢に見えたまふ。（26）

という非常に有名な歌が置かれている。これも、言うまでもなく、「寿量品」の所説にもとづいているということは、容易に想像されるであろう。というのも、『妙法蓮華経』の「寿量品」散文部分には、「久遠実成の仏」に関して、経文[1]に続けて、

[3]自從是来、我常在此娑婆世界。（大正 9,42b26）

と説かれ、また、「寿量品」の偈には、同じ趣旨が、

[4] 我常住於此。（大正 9,43b18）

と述べられるからである。つまり、『梁塵秘抄』の「仏は常にいませども」という表現は、経文[3][4]の「我常在」「我常住」にもとづいていると推測されるのである。

しかし、私は、上掲の「仏は常にいませども」の歌に、ある種の理解の甘さを感じている。というのも、「寿量品」の偈によれば、われわれ衆生が、この娑婆世界に、「久遠」の過去にある「始」以来「常在」「常住」している「仏」、つまり、「久遠実成の仏」を見ることができるのは、

[5]衆生既信伏、質直意柔軟、一心欲見仏、不自惜身命。（大正 9,43b22-23）
になった時に限られるからである。即ち、この「一心欲見仏、不自惜身命」がなければ、我々は「久遠実成の仏」を見ることができないと言われているのである。

しかるに、「仏は常にいませども」の歌では、この「一心欲見仏、不自惜身命」という主体的な契機なしに、ただ漠然と、暁に夢の中に仏が見えてくると言われているように感じられる。ここに私は、厳しい自己否定という主体的契機を欠いた一種の甘さを感じざるを得ないのである。あるいは、これを、平安貴族仏教の特徴と見ることもできるのであろうか。

ただし、夢の中に仏を見るという「夢中見仏」という考え方は、多くの大乗仏典に説かれている。例えば、三卷本『般舟三昧経』には、

[6]一心念若一昼夜、若七日七夜、過七日以後、見阿弥陀仏、於覺不見、
於夢中見之。（大正 13,905a15-17）

と説かれている。さらに、支謙訳『大阿弥陀経』にも、「夢中見阿弥陀仏」（大正 12,310a4,22）の語が二回使用されている。

しかし、ここで、「夢中見仏」の対象となる仏とは、阿弥陀仏を指すのであって、「久遠実成の仏」、つまり、釈迦牟尼仏を指しているのではない。では、「仏は常にいませども」の「仏」も阿弥陀仏を指すかと言えば、巻第二冒頭の「釈迦の正覚なることは、この度初と思ひしに」という歌との親近関係から考えても、一応そのようなことはないと思われるが、『梁塵秘抄』における浄土教の持つ意味の重さを考慮すると、その可能性も一概に否定できないかもしれない。

この点で、新日本古典文学大系『梁塵秘抄 閑吟集 狂言歌謡』（岩波書店、1993年、以下『新日本古典』）の脚注(p.12)で、善導の『観経疏』の所説が言及され、新聞進一・外村南都子 校注・訳『梁塵秘抄』（完訳 日本の古典 34、小学館、1988年、以下『完訳』）の和訳中に、「阿弥陀如来の夢中示現のことは『更級日記』に見える」（p.32）と述べられたことが、注意されるべきであろう。ここで、『更級日記』については、おそらく、その末尾の一段にある次の文章が意図されているのであろう。

十月十三日の夜の夢に、みたる所の屋のつまの庭に、阿弥陀仏たち給へり。
（西下経一校注、岩波文庫、2012年、82刷、p69）

以上の論説からも知られるように、『梁塵秘抄』の仏教思想においては、『法華経』とともに、あるいは、それ以上に、浄土教が重い意味を持っていると見なされるべきかもしれない。実際、「仏は常にいませども」の歌の三つ後には、次のような歌が置かれているのである。

阿弥陀仏の誓願ぞ、かへすがへすもたのもしき、
一度御名をとふれば 仏に成るとぞ説いたまふ。(29)

しかるに、この歌には、浄土教の教義からすると、問題になる点が少なくとも二つはあると思われる。即ち、『無量寿経』によれば、法蔵菩薩が発した第十八願は、

[7] 設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念。若不生者、不取正覺、唯除五逆誹謗正法。（大正 12,268a26-28）

として示されているが、法然の『選択本願念仏集』（大正 83,4b29-c6）にも引用されている通り、善導の『観念法門』では、この経文[7]が、

[8] 若我成仏、十方衆生、願生我国、称我名字、下至十声、乘我願力、若不生者、不取正覺・（大正 47,27a17-19）

と言い換えられており、また、善導の『往生礼讃』でも、

[9] 若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覺。
（大正 47,447c24-25）

として示されている。つまり、これらの説明では、経文[7]の「乃至十念」が、「下

至十声”“下、十声に至るまで”と解されていることは明らかであり、『梁塵秘抄』の「一度御名をとふれば」というのは、最低でも十回の称名念仏が必要であると説いているように見える経文[7]の趣旨と一致しなくなるようにも考えられるのである。

一回の念仏で往生できるという考え方は、「一念義」とよばれ、法然門下では排斥された可能性が高いが、しかし、『新日本古典』の脚注に、

無量寿経の王本願と言われる第十八の念仏往生願には、十念を説くが、願成就文、ならびに流通文には、一念を説く。(p.13)

と言われているように、『無量寿経』の第十八願の成就文には、

[10] 諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心廻向、願生彼国、即得往生、住不退転、唯除五逆誹謗正法。 (大正 12,272b8-11)

とあり、また、その経の「流通分」には、

[11] 其有得聞彼仏名号、歡喜踊躍、乃至一念。当知此人、為得大利。(大正 12,279a1-2)

と言われている。これらは、一回の称名でも往生できるという「一念義」の根拠ともなり得るような経文にも見えるが、[10]に「聞是名号」、[11]に「聞彼仏名号」とあることから知られるように、[10][11]の「一念」を一回の称名と解することは、困難であろう。

この点について、親鸞は、『教行信証』「信巻」(大正 83,601a25-b6, 605a5-7, 607a29-b3)において、第十八願成就文[10]と、次のような『無量寿如来会』の経文を並べて引用することによって、[10]の「一念」を「浄信の一念」と見なしたと考えられている。

[12] 他方仏国所有衆生、聞無量寿如来名号、乃至能発一念浄信歡喜、(大正 11,97c22-23)

この点は、藤田宏達博士の『浄土三部経の研究』(岩波書店、2007年、pp.444-446)において、サンسكريット本にももとづいて、解明されていると思われるが、博士による次のような説明は、極めて的確であろう。

親鸞は、第十八願の十念については法然の解釈を受け継ぎながらも、この第十八願成就文の「一念」については法然とは違って、これを行(念仏)ではなく、信(浄信)の一念と解した。これは『如来会』の「乃至よく一念の浄信を發して」と読むのに着目した解釈であり(『教行信証』「信巻」、念仏往生の根底に信を重視したことを示している。

(『浄土三部経の研究』 p.455,n.7)

私自身も、第十八願成就文[10]にもとづいて、『教行信証』「信巻」で、

[13] 言「一念」者、信心無二心故、曰「一念」、是名一心。

一心者則清浄報土真因也。(大正 83,607b18-20)

と述べる親鸞の立場を、「信の一念義」と見なしているが（拙著『法然親鸞思想論』大蔵出版、2001年、p.321）、『梁塵秘抄』の「一度御名をとふれば 仏に成るとぞ説いたまふ」という歌に、「信の一念義」や「称名の一念義」の説を読み取ることは、適切ではないであろう。つまり、この歌の作者は「一念」か「十念」かなどという深い考えもなく、ただ称名すれば往生できると単純に考えたのであろう。

実際、『選択本願念仏集』にも、

[14] 衆生称念、必得往生。（大正 83,6b11-12）

とあるのであるから、ただ一度でも称名すれば往生できると一般の人が考えたとしても、決して不思議ではないであろう。

しかるに、「一度御名をとふれば 仏に成る」という表現をどのように理解すべきであろうか。[14]にもある通り、称名念仏によって可能となるのは、極楽浄土への往生であって、成仏ではないというのが、浄土教の基本的理解であろう。確かに、往生と成仏は別のものである。この点は、

[15] 亦往生浄土、乃至成仏、此是当益也。（大正 83,14c1-2）

という『選択本願念仏集』の文章に示されている通りである。しかし、ここに、「乃至」とあることから知られるように、極楽浄土に往生できれば、そこで阿弥陀仏から説法を受けて成仏できると考えられているのであるから、成仏は往生よりも先のことではあるが、念仏すれば成仏できるというのも、必ずしも不適切な理解とは言えないであろう。

この点についても、親鸞には、現生不退の説があり、信心の一念を得た段階で、すでに現生において不退となり、往生とともに成仏するという理解が見られるが、『梁塵秘抄』の「一度御名をとふれば 仏に成るとぞ説いたまふ」の歌に、このような理解が込められていないことは、言うまでもないであろう。

さて、『梁塵秘抄』において、この歌の次に置かれているのも、やはり阿弥陀仏に関する次のような歌である。

弥陀の誓ぞたのもしき、十悪五逆の人なれど、

一たび御名を称ふれば、来迎引接疑はず。（30）

ここにも、「一たび御名を称ふれば」とあるが、これもただ素朴な心情を述べただけで、「一念義」と関係はないと思われる。ただし、ここでは、念仏によってもたらされるのが、成仏ではなく、「来迎引接」とされている点が、経典に忠実であると言えるであろう。言うまでもなく、「来迎引接の願」と呼ばれる『無量寿経』の第十九願には、

[16] 設我得仏、十方衆生、発菩提心、修諸功德、至心発願、欲生我国、

臨寿終時、仮令不與大衆圍繞現其人前者、不取正覚。

（大正 12,268a29-b2）

と説かれているからである。

II

次に、『梁塵秘抄』巻第二の中には、「法華經二十八品歌、百十五首」(57-170)としてまとめられている歌がある。これは、基本的には、『妙法蓮華經』二十八品の各章の所説を簡潔に表現した歌の集成と言えるであろうが、私から見て興味深いと思われる歌についてだけ、以下にコメントを述べたい。

まず、「方便品」に関する九首の中に、次のような歌がある。

釈迦の御法は品々に、一実真如の理をぞ説く、
經には「聞法歎喜讚」、聴く人蓮の身とぞなる。(69)

ここで「一実真如」とは、おそらく「方便品」に説かれる有名な「一乗」*ekayāna*の教理を意図したものであろうが、「方便品」には、「真如」という漢訳語も、その原語である *tathatā* という梵語も使用されていないのであるから、「一乗」を「一実真如」と表現するのは、適切ではないであろう。私が、このようなことを言うのは、「真如」というのは、ヒンドゥー教のアートマン論と思想構造としては一致する如来蔵思想を生み出す源泉となった観念だと考えているからである(拙著『法華經思想論』大蔵出版、2010年、pp.565-572参照)。

因みに言えば、『妙法蓮華經』には、「真如」という漢訳語は全く存在しない。また、南条・ケルン校訂の梵本(K)には、*tathatā*の用例が一例(SP,473,8)だけ存在する。しかし、これを訳したと思われる漢訳語は、『妙法蓮華經』(大正9,61a17)にも、『正法華經』(大正9,133a2)にも、認められない。*tathatā*の語を含む文章は、

[17] *ayaṃ saddharmapuṇḍariko dharmaparyāyo yad utāsambhinnatathatā/*
(K,473,7-8)

この正法蓮華という法門、即ち、区別されない真如。というものであるが、*yad utāsambhinnatathatā*というの、如何にも取ってつけた感のある表現であり、本来のテキストに後に付加されたものであることは、明らかであろう。従って、結論を言えば、『法華經』の本来のテキストに *tathatā* 「真如」の語は、全く使用されていなかったと思われる。これは、『八千頌般若經』と比べても、大きな違いとすることができるであろう(『法華經思想論』pp.565-567参照)。

さて、上掲の歌には、「經には「聞法歎喜讚」、聴く人蓮の身とぞなる」とあるが、「聞法歎喜讚」が、「方便品」偈の

[18] 聞法歎喜讚、乃至發一言、則為已供養、一切三世仏。(大正9,10b1-2)
という經文から言葉を採っていることは明らかであるが、では、「蓮の身とぞなる」とは何のことであろうか。これは、“蓮華の中に生まれる”ということの意味しているようであるが、「方便品」には、このような表現は全く存在しない。

そればかりか、『妙法蓮華経』「方便品」には、「蓮」という訳語が一度も用いられていない。また、梵本でも、「蓮」と漢訳されるpadmaやpuṇḍarīkaという語は、全く使用されていない。つまり、「蓮の身とぞなる」という表現は、「方便品」の内容に合致していないのである。

しかるに、この表現について、『新日本古典』の脚注で、次のような説明がなされていることは、重要であろう。

成仏すること。「品々に」とあわせ、九品の浄土への往生を予想する。

天台教学の投影。(p.23)

つまり、問題の歌には、『観無量寿経』に説かれる九品往生の説が暗に言及されているというのである。これは適切な指摘であろう。また、蓮の花の中に生まれるという説は、蓮華化生とも称され、大乘経典、とりわけ浄土教の経典に数多く認められる。例えば、『大阿弥陀経』には、極楽に往生した者について、

[19] 於七宝水池蓮華中化生。(大正 12, 301b1,304b17,310a7,310b9,310c26) という表現が、五度用いられている(拙著『禅思想の批判的研究』大蔵出版、1994年、p.442 参照)。従って、『梁塵秘抄』のこの歌にも、『法華経』と浄土教の教理が混然一体となって説かれていることが知られる。前掲の脚注で、「天台教学の投影」と言われたのも、俗に「朝題目に夕念仏」と称される当時の比叡山の天台宗のあり方を指したものであろう。

では、次に、「譬喩品」に関する『梁塵秘抄』の歌を見てみよう。まず、次のような二つの歌がある。

門の外なる三つ車、二つは乗らむと思ほえず、
大白牛車に手をかけて、直至道場訪ひ行かむ。(74)
長者の門なる三車、羊鹿のは目も立たず、
牛の車に心かけ、三界火宅を疾く出でむ。(76)

しかし、これらの歌の趣旨が、『法華経』の所説と正確に一致しているかどうかは疑問がある。というのも、ここに、「門の外なる三つ車」とあるが、『法華経』では、門外に三車があるとされているようには思えないからである。即ち、

[20] 如此種種羊車鹿車牛車、今在門外。可以遊戯。(大正 9,12c9) というのは、父親が火宅の中にいる息子たちを火宅から脱出させるための「方便」として述べた言葉であるから、実際に門外に三車があるとされているわけではないのである(『法華経思想論』p.251 参照)。

なお、ここで、「大白牛車」という語は用いられているが、それは三車以外の第四の車とされているわけではないから、基本的には、羊車・鹿車・牛車の三車説、つまり、「三中一」を説く三車説が説かれているであろう。

次に、「授記品」に関する歌に、次のようなものがある。

大目連等はあはれなり、多くの仏に参りあひて、

供養して最後の身なせば、浄土の蓮にぞのぼるべき。(83)

『法華経』「授記品」には、仏陀が、四大声聞と言われる摩訶迦葉・須菩提・大迦梅延・大目連に対して、未来世に成仏するであろうという予言を与える授記が述べられているが、そこには、蓮華に生まれるというような説はなされていない。この点は、『新日本古典』の脚注(p.28)に言われる通りである。例えば、「授記品」冒頭に出る摩訶迦葉への授記は、次のように述べられている。

[21] 我此弟子摩訶迦葉、於未来世、当得奉觀三百万億諸仏世尊、供養恭敬尊重讚歎、広宣諸仏無量大法、於最後身、得成為仏。名曰光明如来。

(大正 9,20b27-c1)

ここにある「供養」や「最後身」の語は、前掲の歌(83)に採り入れられているが、[21]では「得成為仏」と表現された最も重要な“成仏”という段階が、(83)では、「浄土の蓮にぞのぼるべき」と表現されている。即ち、“成仏”の代わりに“往生”が言われているのである。この点は、

四大声聞つぎつぎに、数多の仏にあひあひて、
八十瑞相そなへてぞ、浄土の蓮に上るべき。(86)

という歌でも、全く同様である。ここに、日本中世文学において浄土教の影響力がいかに強いかが伺われるが、「授記品」に関するこの二つの歌(83)(86)を読むと、これらの歌の作者は、“成仏すると、極楽浄土の蓮華の中に生まれる”と信じていたのではないかとさえ思えてくるのである。

次に、「提婆品」に関する歌を見てみよう。まず、次のような歌がある。

釈迦の御法を受けずして、背くと人には見せしかど、
千歳の勤を今日聞けば、達多は仏の師なりける。(110)
達多五逆の悪人と、名には負へどもまことには、
釈迦の法華経ならひける、阿私仙人これぞかし。(111)

「提婆品」は、『法華経』の中でも色々な意味で特異な章と言えるであろうが、この二つの歌は、この章の冒頭にある「阿私仙人」の話を極めて簡潔に要領よくまとめていて、わかりやすく、テンポもよい。この釈迦仏の前生話の趣旨を理解するには、絶好の手がかりとも言えるであろう。因みに、この前生話のポイントとなる「提婆品」の経文を、以下に掲げておこう。

[22] 爾時王者、則我身是。時仙人者、今提婆達多是。由提婆達多善知識故、

(大正 9,34c5-6)

また、この「提婆品」に関しては、次のような歌もある。

女人五の障りあり、無垢の浄土はうとけれど、
蓮華し濁に開くれば、竜女も仏になりにけり。(116)

ここで、「浄土」とは極楽浄土を意味してはいないと考えられている。というのも、『完訳』の脚注(p.77)で指摘されているように、「提婆品」では、「龍女成仏」

が、

[23] 当時衆会、皆見龍女、忽然ノ間、變成男子、具菩薩行、

即往南方無垢世界、坐宝蓮華、成等成覚。(大正 9,35c16-18)

と述べられており、経文の「無垢世界」が、(116)では「無垢の浄土」と言い換えられたと見なされるからである。

ただし、経文の「坐宝蓮華」に相当する箇所は、梵本では、**saptaratnamaye bodhivṛkṣamūle niṣaṅgam(K,265,7)**「七宝でできた菩提樹の根本に坐している」となっており、「蓮華」に相当する原語はない。また、『正法華経』の相当箇所(大正 9,106a20)には、そもそも、この梵語の文章に相当する訳文が全く存在しないので、「蓮華」という訳語も、勿論存在しない。

しかし、この「提婆品」で「蓮華」が大きな役割を果たしていること(拙著『禅思想の批判的研究』pp.444-448 参照)、また、「提婆品」に相当する梵語原典で **padma**「蓮華」という語が五回も使用されていること(K,260,12;261,2;261,4;261,11;261,12)を考えると、『妙法蓮華経』[23]で「蓮華」という訳語が用いられたことは、やはり重要であろう。

この点は、『梁塵秘抄』で、(116)の次に置かれている次のような歌を見ても、理解されると思われる。

凡す女人一たびも、この品誦する声聞けば、

蓮に上る中夜まで、女人永く離れなむ。(117)

この歌は、次の「提婆品」の経文にもとづいている。

[24] 若有善男子善女人、聞妙法華経提婆達多品、淨心信敬、不生疑惑者、不墮地獄餓鬼畜生、生十方仏前、所生之处、常聞此経、若生人天中、受勝妙樂、若在仏前、蓮華化生。(大正 9,35a14-18)

即ち、経文の「法華経提婆達多品」が「この品」と言われ、経文の「蓮華化生」が「蓮に上がる」と言われたと考えられる。しかるに、経文には、確かに「蓮華」が言われ、その「蓮華化生」に相当する箇所は、梵語原文でも、**saptaratnamaye padma upapatsyate(K,260,11-12)**「七宝でできた蓮華に生まれるであろう」となっているから、「提婆品」で、確かに「蓮華化生」が言われていることは、明らかである。

また、『薩曇分陀利経』でも、[24]の「若在仏前、蓮華化生」に相当すると見られる箇所は、

[25] 生十方仏前、自然七宝蓮華中化生。(大正 9,197c2-3)

となっている。従って、この点からも、「提婆品」における「蓮華」の重要性は理解されるであろう。

ただし、『梁塵秘抄』の歌(117)に、「凡す女人」とあるのは、「提婆品」[24]の所説と必ずしも一致しない。というのも、そこには「善男子善女人」とあるので、

「女人」だけが言及されている訳ではないからである。おそらく、ここには、「提婆品」[23]に説かれた「女人成仏」の話との混同が見られるのであろう。

また、次の歌も、「提婆品」に関するものとして述べられている。

常の心の蓮には、三身仏性おはします、

垢つききたなき身なれども、仏になるとぞ説いたまふ。(119)

ここで用いられる「三身仏性」という語は、『梁塵秘抄』の他の歌(137)(232)でも使用されているが、仏教文献において、かなり珍しい語であると言うことはできるであろう。この語について、『完訳』は、

正因・了因・縁因という三種の因によって区別するので、「三因仏性」ともいう。(p.79)

と説明するが、『新日本古典』は、

ここでは、「三身」は「仏性」にかかる枕詞的用法。(p,38)

と述べて、以下に、法身・報身・応身の説明を出している。この「枕詞的用法」という表現の意味は必ずしも明確ではないが、この表現には、当時の日本文学において「三身仏性」という語が多く使用されていたという理解も、含意されているのであろう。

私は、基本的に、この『新日本古典』の解釈に賛同するものであるが、しかし、この「三身仏性」という語の使用には、仏教学的には、次のような背景があったと思われる。即ちまず、中国天台の湛然(711-782年)の『止観輔行伝弘決』には、次のようにある。

[26] 言仏性者、応具三身。不可独云有応身性。若具三身、法身許遍、何隔無情。二者、従体。三身相即、無暫離時。既許法身遍一切処、報応未嘗離於法身。況法身处、二身常在。故知、三身遍於諸法、何独法身。法身若遍、尚具三身、何独法身。(大正 46,151c29-152a6)

ここには、仏性が三身を具えていること、また、その三身は相即していること、さらに、法身は有情・無情を問わず一切法に遍満しているから、報身・応身の二身も一切法にあること(「三身遍於諸法」)が説かれていると考えられる。

また、同じ湛然の『金剛錍』にも、

[27] 一塵一心、無非三身三徳之性種也。(大正 46,782a26-27)

[28] 一塵一心、即一切生仏之心性。(同、782c10)

[29] 一草一木一礫一塵、各一仏性、各一因果、具足縁了。(同、784b21-22)

というように、同様の考え方が説かれている。特に、これらの文章では、[26]に「何隔無情」、そして、[29]に「一草一木一礫一塵」とあるように、有情だけではなく、草木・瓦礫のような「無情」、つまり、心の働かないものも、そのまま仏性であり、三身を具えていると言われている点が重要である。

インドの仏性思想においては、仏性は有情(衆生)の肉体の中に有るとされ、

これを私は「仏性内在論」と呼んでいるが、中国・日本においては、無情にも仏性がある、または有情も無情も一切法は仏性の顕れ、または仏性そのものであるという考え方が成立し、これを私は「仏性顕在論」と呼んでいる（拙著『道元思想論』大蔵出版、2000年、p.28参照）。前掲の湛然の文章[26]-[29]が、この「仏性顕在論」を説いていることは、明らかであるが、この「仏性顕在論」は、草木瓦礫等の無情物も仏性をもつ、または仏性そのものであると説くので、ここから、「草木有仏性」または「草木成仏」の説が成立する。

従って、日本天台の安然(841年-902年?)も、『對定草木成仏私記』で、『止観輔行伝弘決』[26]を、部分的、または全面的に、4回も引用して、「草木成仏」を論証しているのである（末木文美士『平安初期仏教思想の研究』春秋社、1995年、p.706,p.709,p.709,p.716）。

それ故、このような教理的背景を踏まえて、『梁塵秘抄』で、「三身仏性」の語が用いられたと考えられる。その場合、「三身仏性」の語は、『止観輔行伝弘決』[26]冒頭の「言仏性者、応具三身」という表現に従って、「三身を具えた仏性」という意味に解するのが適切ではないかと思われる。

では、『梁塵秘抄』巻第二の「法華經二十八品歌、百十五首」中の歌を、更に見てみよう。まず、「寿量品」に関して、次のような歌がある。

仏は靈山浄土にて、浄土もかへず身もかへず、
始も遠く終なし、されども皆是法花なり。(128)

ここで、「久遠実成の仏」に関する「始も遠く」という表現を高く評価したい。というのも、すでに述べたように、「久遠」は無始ではないからである。この仏が成仏した時点は、今からは非常に遠く、それは確かに「久遠」ではあるが、それにもかかわらず、その成仏した時点が、この仏の「始」であり、「始」は確かに有る。しかるに、「終なし」というのは、この仏が「有始無終」の報身であるという理解を示しているであろう。

ただし、「寿量品」の経文[2]の「復倍上数」という表現を正確に解するならば、この仏にも、最後には「終」が有るという解釈も成り立つことになるのではあるが（『法華經思想論』pp.539-541参照）。

次に、「随喜功德品」に関して、次のような歌がある。

須臾の間も聴く人は、陀羅尼菩薩を友として、
一つ蓮に入りてこそ、衆生教化弘むなれ。(134)

この歌の趣旨は、「随喜功德品」の所説と必ずしも一致しないと思われる。というのも、そこには、

[30] 若復有人、語余人言、有經名法華、可共往聽。即受其教、
乃至須臾間聞、是人功德轉身、得與陀羅尼菩薩、共生一處。
(大正 9,47a8-11)

とあり、ここに「蓮」への言及は見られないからである。この内、「得與陀羅尼菩薩、共生一処」の梵語原文は、

[31] dhāraṇīpratīlabdhair bodhisattvaiḥ sārddham samavadhānam
pratīlabhate/ (K,350,4-5)

であり、これは「〔彼は〕陀羅尼を得た菩薩たちと会うことを得る」と訳されるべき文章だと思われる。しかし、この歌(134)にも、“成仏すれば、蓮華の中に生まれる”という『梁塵秘抄』の抜きがたい観念が認められるかもしれない。

さらに、「不軽品」に関しては、次のような歌がある。

不軽大士のかまへには、逃るる人こそ無かりけれ、
誹る縁をも縁として、終には仏になしたまふ。(140)

この歌は、『法華経』全体にとっても、また、その後の仏教思想の展開にとっても、極めて重要な意義をもつ「常不軽菩薩品」の趣旨を簡潔に表現しきった見事な歌だと思われる。

また、「不軽品」については、次のような歌もある。

仏性真如は月清し、煩惱雲とぞ隔てたる、
仏性遙かにたたみてぞ、礼拝久しく行ひし。(143)

ここで、「たたみてぞ」を『新日本古典』では、「讃ゑてぞ」と読んでいる。何れにせよ、この歌には、“常不軽菩薩が増上慢の人々に礼拝したのは、彼らがもっている仏性に対して礼拝したのだ”という考え方が示されているのは確かであろう。しかるに、このような考え方は、『新日本古典』の脚注(pp.44-45)に指摘されているように、『法華論』の次のような説明にもとづいていることは、明らかだと思われる。

[32] 礼拝讃歎、作如是言、我不軽汝、汝等皆当得作仏者、
示現衆生皆有仏性故。(大正 26,9a13-14)

宮沢賢治も、「あるひは瓦石さてはまた、刀杖もって追れども、みよその四衆に具われる、仏性なべて拝をなす」(手帳)と述べて、同様の考え方を明らかにしている。

ただし、仏教学的に重要なことは、『法華経』には「仏性」という語は使用されていないという事実である。即ち、『法華経』の梵語原典に、「仏性」の原語である *buddha-dhātu* という語は用いられていないし、『妙法蓮華経』にも「仏性」という訳語は、存在しない。

この事実は、*buddha-dhātu* 「仏性」という語を初めて用いた『涅槃経』よりも前に、『法華経』は成立したということを示していると思われるが、また同時に、『法華論』[32]のように、如来蔵・仏性の思想によって『法華経』の所説を解釈することが適切ではないことをも、明らかにしていると考えられる。

しかし、私は、『法華経』の中に、いわば如来蔵思想の萌芽のようなものが説

かれていることを否定するものではない。例えば、非常に難解なものであるが、「方便品」偈に見られる次のような経文には、如来蔵思想の萌芽が認められるであろう（『法華経思想論』 pp.557-561 参照）。

[33] 未来世諸仏、雖説百千億、無数諸法門、其實為一乘。

諸仏両足尊、知法常無性、仏種從縁起、是故説一乘。

是法住法位、世間相常住、於道場知己、導師方便説。（大正 9,9b6-11）

次に、「薬王品」に関しては、次のような歌がある。

女の殊に持たむは、薬王品に如くはなし、

如説修行年経れば、往生極楽疑はず。（153）

ここには、“女人は「薬王菩薩本事品」を聞くことによって、極楽浄土に往生できる”という趣旨が説かれているが、確かに、「薬王菩薩本事品」には、女人の極楽往生のことが、次のように説かれているのである。

[34] 若有女人、聞是經典、如説修行、於此命終、即往安樂世界、

阿弥陀仏大菩薩衆圍繞住所、生蓮華中宝坐之上。（大正 9,54b29-c3）

ここで、「安楽」の原語はsukhāvātī (K,419,3) であり、この語は、「極楽」と漢訳されることが多い。しかも、ここには、「阿弥陀仏」 amitāyus-tathāgata (K,419,3) も言及されているので、ここに確かに阿弥陀仏の極楽浄土への往生が説かれていることは、明らかである。また、『正法華経』にも、対応する訳文が認められる（大正 9,126c6-9）。

しかるに、これは『法華経』においては、極めて珍しいことと言わなければならない。というのも、基本的には、『法華経』において、極楽浄土への往生が言われるのは、ここだけだからである。基本的にというのは、『妙法蓮華経』において、及び、それと対応箇所をもつ梵語原典において、という意味である。というのも、梵語原典では、『観世音菩薩普門品』偈の第 30・31 偈 (K,455,1-4) には、阿弥陀仏のいる極楽世界への往生のことが説かれるが、この部分は、『妙法蓮華経』に対応がなく、また、『正法華経』には、この章において、偈の部分がそもそも存在しない。

従って、『法華経』において、阿弥陀仏の極楽浄土への往生が説かれているのは、基本的には、この箇所だけということになるのである。これは、『梁塵秘抄』についても言えることであるが、いわゆる浄土教の影響力というものは、極めて強い。それは、インド仏教において、『法華経』それ自体の中にも入り込んで来るほど強力であったと言えるのではなからうか。

III

さて、『梁塵秘抄』では、「法華経二十八品歌、百十五首」(57-170)の後に、「懺法歌一首」「極楽歌六首」「僧歌十首」「雑法文歌五十首」というものが置かれているが、この内、「雑法文歌五十首」の中に、次のような歌がある。

仏も昔は人なりき、我等も終には仏なり、
三身仏性具せる身と、知らざりけるこそあはれなれ。(232)

しかるに、『平家物語』「祇王が事」には、この歌のヴァリエントと思われる
仏も昔は凡夫なり、我等も終には仏なり、
いづれも仏性具せる身を、へだつるのみこそかなしけれ。

という歌が出ている。この二首を比較すると、文学的に、『平家物語』の歌の方が遙かに優れていることが知られる。というのも、第一に、そこには、「三身仏性」などという学者くさい表現は使われていないし、第二に、そこには、「へだつる」という語と「いづれも」という語が使用され、これは「仏」と「凡夫」の現時点における明確な隔絶を示す表現となっているからである。また、「あはれなれ」に比べて、「かなしけれ」の方が、「仏」と「凡夫」の隔絶を、さらに悲痛な言葉で表現していると見ることができるであろう。

さて、「雑法文歌五十首」に含まれる次のような四首を、仮に「浄土教四首」と呼びたいのであるが、私は、ここに、仏教文学としての『梁塵秘抄』のピークがあると考えている。

我等は何して老いぬらん、思へばいとこそあはれなれ、
今は西方極楽の、弥陀の誓を念ずべし。(235)

我等が心に隙もなく、弥陀の浄土を願ふかな、
輪廻の罪こそ重くとも、最後に必ず迎へたまへ。(236)

弥陀の誓ぞ頼もしき、十悪五逆の人なれど、
一たび御名を唱ふれば、来迎引接疑はず。(237)

暁静かに寢覚して、思へば涙ぞおさへあへぬ、
はかなく此の世を過ぐしても、いつかは浄土へ参るべき。(238)

この内、最後の歌を、私はとりわけ高く評価している。ここには、すべての人にとって本質的な宗教的心情が最も痛切な形で表現されていると思われる。しかるに、この歌の「過ぐしても」について、近年、「過ぐしては」という読みが提唱されている。『完訳』(p.139)も、『新日本古典』(p.69)も、この「過ぐしては」の読みを採用している。特に、『新日本古典』の校注者である小林芳規氏は、この歌(238)について、脚注で、

○過しては 底本「すくしても(裳)」(誤写類型I)。○何時かは---
いったい、いつ浄土へ往生することができようか、できないのではないか、
とする反語的表現。(『新日本古典』p.69)

と論じられた。つまり、『梁塵秘抄』巻第二の唯一の現存写本である江戸時代書写の竹柏園旧蔵本の当該箇所にある「裳」という漢字は誤写であり、本来はそこには「は」と読まれるべき「盤」という漢字が置かれていたと推定された(『新日本古典』p.548 参照)。成程、孤本である竹柏園旧蔵本に誤写が多いことは、

確かであろう。しかし、この箇所「裳」の本来の形を「盤」とであると推定する根拠は何であろうか。私には、この点が理解できなかった。

ここは反語表現であるから、「も」では不適切であり、「は」と読まなければならないというのが、もしもその推定の根拠であるとするならば、まず第一に写本の読みを尊重し、主観的判断はなるべく控えるという文献学の原則から逸脱しないであろうか。日本の古典語にくらい私には、「いつかは浄土へ参るべき」が、絶対に反語表現でなければならないという点も、了解できなかった。

しかも、ここを、「はかなく此の世を過ぐしては、いつかは浄土へ参るべき」と反語に解することは、思想的にも、文学的にも、奇妙な不都合を生じるのではないかと思われる。というのも、この反語の文章は、「はかなく此の世を過ぐしては、一体いつ、浄土に往生できるであろうか」という意味であろうが、これは「はかなく此の世を過ぐしてはならない」という意味を、言外に含んでいる。

しかし、浄土教とは、とりわけ当時の人々が理解した浄土教とは、そのようなものであったのであろうか。そうではなくて、「どれほど、はかなく此の世を過ぐしても、最後に念仏さえすれば浄土に往生できる」というのが、当時の人々が理解した浄土教であったのではなかろうか。それ故、私が「浄土教四首」と読んだ四首のうちで、「輪廻の罪こそ重くとも、最後に必ず迎へたまへ」と「十悪五逆の人なれど、一たび御名を唱ふれば、来迎引接疑はず」と「はかなく此の世を過ぐしても、いつかは浄土へ参るべき」は、同じ宗教的メッセージを伝えているのではなかろうか。つまり、ここに見られる「も」「なれど」「も」は、すべて、逆説を意味するのであって、「輪廻の罪が重くても、十悪五逆の人であっても、はかなく此の世をすごした人でも、すべて最後に念仏すれば往生できる」というメッセージを述べているのではなかろうか。「はかなく此の世をすごした人では、往生できない」「十悪五逆の人では、往生できない」というのでは、浄土教にならないであろう。

さらに言えば、当時の人々には、あるいは、中世の浄土教の信奉者たちには、「此の世など、はかなく過ぐしてもよい」という考えさえ存在したのではないかと思われるのである。

そこで、この問題に関して、今度は、『梁塵秘抄』の『口伝集』の所説を見よう。私が扱うのは、巻十の次の一節のみである。

我身五十余年をすごし、夢のごとし。まぼろしの如し。既になかばは過にたり。今はよろづを投捨てて、往生極楽を望まんと思ふ。たとひ又今様を歌ふとも、などか蓮台の迎へにあづからざらむ。(p.121)

この内、「我身五十余年をすごし、夢のごとし。まぼろしの如し」という文章に、私は全くその通りと同感する以外にはないのである。また、「既になかばは過にたり」と言われているが、私にとっては、実のところ、既に「なかば」以上

が過ぎ去っているのである。ではどうすればよいかというと、確かに、「今はよろづを投捨てて、往生極楽を望まんと思ふ」という以外に方法はないように思われる。他には、何もすることがないからである。一体、この現世において、人は救済を得ることができるのであろうか。

そこで、正宗白鳥「ダンテについて」昭和2年3月（末尾）を読み、この問題を考えてみよう。白鳥は言う。

昔高山樗牛は、中世紀の神学に対して、人間がいかに馬鹿なことに頭を使つたかといふことを現はしてゐるに過ぎないといふ意味の評語を放つた。今日では誰もさう思ふだろう。私なども神学には何の興味も有つてゐない。しかし中世紀の人々の心境を羨望してゐる。憧憬さへもしてゐる。そこには現代文明人のとても味ひ得られない静寂な恍惚境が出現してゐたのに違ひない。「靈魂は地上に於ける巡礼」であつた。「この世は一夜の仮の宿で故郷は彼方にあつた」すべてを棄てて修道院へ行け。そこにて「橄欖の液の食物のみにて、軽く暑さ寒さを過したり」

表面的歴史の記述によると、中世紀は所謂暗黒時代なるもので、僧侶や帝王の横暴な専制政治の下に、一般人民は悲惨な生活をしてゐたことになつてゐるのであるが、しかし、その暗黒専制の世は、徳川専制治下の陰鬱な泰平の世とは違つてゐたやうに思はれる。圧迫の下に徒らに蠢動してゐた賤民ではなくつて、蜉蝣の生涯のうちに、美しい夢を見てゐたやうに思はれる。

煩瑣な哲学も、その夢を夢ませる薬として役立つてゐたのだから、彼等には無用ではなかつたのだ。----- 「どうせ一夜の仮の宿ではないか」地球が円からうとも平からうとも、自転してゐようとみまいと、そんなことはどうでもいいではないか。-----

彼等は不安な思ひをしておどおどしてゐないで、地上の巡礼の終るのを待つてゐた。----- 私は思ふ、人間はさうなり切れればそれでいいのはあるまいか。

欧州でも大戦後は、中世紀渴仰者が殖えたさうである。従つてダンテ研究がますます盛んになつたさうである。私も、馴染深いダンテを、新に読み直さうと思つてゐる。

ここで、問題にしたいのは、此土主義か彼土主義かということである。此土主義とは、私が、『妙法蓮華経』『寿量品』偈の

[35] 我此土安穩、天人常充滿。(大正 9,43c7)

にもとづいて用いている言葉で、要するに、“この世は実は樂園である”という考え方である。これに対して、彼土主義とは、白鳥の言葉によれば、「この世は一夜の仮の宿で、彼方に」真の樂園はあるという見方である。浄土教、そして、

白鳥の理解する中世キリスト教とは、確かに、この彼土主義の宗教であると言えるであろう。

私は、第一義的には、此土主義が正しいと思っている。最高の思想だとすら考えている。しかし、人生も終わりに近づくと、なかなかそれだけでは済まなくなるのである。このことを、私は、法然(1133-1212年)の生涯について、思うのである。

法然が比叡山に上ったのは、13歳のときのことであるらしいが、43歳の時、善導の『観経疏』によって、専修念仏を奉ずる立場に転じて、比叡山を下りて、浄土宗を開いたされている。しかし、在山三十年とも言われる法然の比叡山での修学期間は、鎌倉新仏教の他の祖師といわれる親鸞・道元・日蓮に比べても、ずば抜けて長い。従って、法然は「智慧第一の法然坊」と呼ばれるほどの抜群の学識を具えていたのであろう。比叡山で学んだのは、主として、天台教学であり、従って、法然が、

[36] 一色一香、無非中道。(大正 46,1c24-25)

[37] 一切法皆是仏法。(同、11b23-24)

というような『摩訶止観』の言葉の意味を、充分すぎるほど知悉していたことは間違いない。しかるに、ここに述べられているのは、既に説明した「仏性顕在論」であって、「一色一香」のような無情物をも含めて、一切法はそのまま仏性であり、絶対の真実であるというのである。言うまでもなく、これは、彼の世に救済を求める彼土主義の対極にある考え方である。法然が、「我此土安穩、天人常充滿」という経文を知らなかったということも、勿論あり得ない。

それにもかかわらず、法然は比叡山を下りて、極楽往生を目指す念仏の専修を説いたのである。しかし、私は、法然が天台教学の立場を捨てたとは思っていない。法然にとっては、天台教学イコール仏教学であり続けたであろう。にもかかわらず、法然が念仏に帰したのは、次第に自己の死が近づいてくるのを自覚したからだと思われる。即ち、『梁塵秘抄』『口伝集』の言葉を借りて言えば、「我身四十余年をすごし、夢のごとし。まぼろしの如し。既になかばは過にたり。今はよろづを投捨てて、往生極楽を望まんと思ふ」という感慨が、法然にも生じたのではなかろうか。最早、「我此土安穩」とは言っていられなくなったのである。浄土教と彼土主義の魅力、これに打ち勝てるものは、一人もいないであろう。

この論文では、当初、『方丈記』についても論じるつもりであったが、健康上の理由から、それはできなくなった。これについては、また機会があれば、私見を述べてみたい。

また、正宗白鳥「ダンテについて」の前掲の文章、及び、そこに見られる「夢を夢ませる」という特異な表現については、金澤篤氏の「正宗白鳥「ダンテにつ

いて」---本文批判への道」[BST01]と「正宗白鳥「ダンテについて」---本文批判への道---(2)」[BST02]という論文を、是非参照して頂きたい。氏の提唱する厳密な極微文献学が、日本文学の研究においても、不可欠な方法であることが理解されるであろう。これらの論文は、インド論理学研究会のブログで「談話・その他」の категорияに含まれている筈である。

(2013年12月27日)【初稿校正の日】