

衣の裏の宝珠

——道元における『法華経』譬喩譚解釈——

君野隆久

1.

鳩摩羅什訳の『妙法蓮華経』——いわゆる我々が簡略に『法華経』と呼ぶ教典は不思議な仏教経典である。中国を始めとする東アジア仏教文化圏ではどの地域においても『法華経』は多大な影響を与え、もちろん日本でも、聖徳太子の『法華義疏』から鎌倉時代の日蓮を通過し、現代の宮沢賢治に至るまで、宗教史と文化史の上に並々ならぬ痕跡を残している。しかし、仏教文化と縁の薄くなりつつある今日に生きる我々が、虚心坦懐に、いわば素人として『法華経』を読んでみる時、なぜこの経典が過去においてそれほど賛嘆されたのかや理解しかねる、というのが正直な所ではないだろうか。確かに、仏教学者の注釈書や概説書を片手に置いて読み、各部分に蔵さ

れている教理とその仏教史的意義について解説されれば一応なるほどと納得はできる。だが、一切の注釈を離れて一つの作品として『法華経』を現代の我々が読む時、それは何よりも長大な自「言及的テキスト——このテキストには価値があるから尊重すべきであると命じているテキスト——として読めてしまう。このような経典は他にあるだろうか。冒頭に「不思議な」と書いたのはその意味である。

2.

我々が、文学として『法華経』を読んで面白いと思うのは煩瑣であり強圧的な匂いもする教義の説法部ではなく、全体に渡って多く盛りこまれた因縁譚や譬喩譚という説話的な部

分である。この経典はそれらを巧みに活かしており、またそれゆえに日本文学にも大きな痕跡を残しているであろう。多くの譬喩譚の中には、有名な「火宅の譬喩」や、新約聖書のルカ伝にある「放蕩息子の子帰還」の譬喩とモチーフが類似している「長者窮子の譬喩」等の興味深いものがある。

その中でも、ここで取り上げたいのは、五百弟子受記品第八に載せられた「繫宝珠の譬喩」(あるいは「衣裏の宝珠の譬喩」と呼ばれるものである。この譬喩譚は分量としては短いものであるにも関わらず、物語性が豊富で、イメージとして美しいものを持っている。次に原文と書き下し文を示そう。(双方とも岩波文庫本に拠る)。

世尊、譬如有人、至親友家、醉酒而臥。是時親友、官事当行、以無価宝珠、繫其衣裏、与之而去。其人醉臥、都不覚知、起已遊行、到於他国、為衣食故、勤力求索、甚大艱難、若少有所得、便以為足。於後親友、会遇見之、而作是言。咄哉丈夫、何為衣食、乃至如是。我昔欲令、汝得安樂、五欲自恣、於某年日月、以無価宝珠、繫汝衣裏。今故現在。而汝不知、勤苦憂惱、以求自活。甚為癡也。汝今可以此宝、貿易所須。常可如意、無所乏短。仏亦如是……⁽¹⁾

(書き下し文) 世尊よ、譬えば、人有りて、親友の家に至り

て、酒に酔いて臥せるが如し。この時、親友は官の事ありて当に行くべかりしかば、無価の宝珠をもって、その衣の裏に繫け、これを与えて去れり。その人、酔い臥して、都て覚知せず、起き已りて、遊行して他国に到り、衣食のため故に、勤力て求索ること、甚だ大いに艱難し、若し少しく得る所有れば、便ちもつて足れりとなせり。後において、親友は会遇てこれを見、この言をなす「咄かな、丈夫よ、何んぞ、衣食のために、乃ち、かくの如くなるに至れるや。われ昔、汝をして安樂なることをえて、五欲に自ら恣にせしめんと欲して、某の年月日において、無価の宝珠をもって、汝の衣の裏に繫けしなり。今、故、現に在り。しかるを汝は知らずして、勤苦し憂惱し、もつて自活することを求む。甚だこれ癡なり。汝は今、この宝をもつて、須る所に貿易るべし。常に、意の如くにして、乏しく短る所無からしむべし」と。仏も亦、かくの如し。……⁽²⁾

ある人が親友の家に行つて饗宴を享けた。その人は酔いつぶれて眠ってしまったが、宴を開いた主人は仕事に出かけなければならぬ時刻となった。主人は友の寝顔を眺めながら、何を思ったのか、熟睡している当人の「衣の裏」に「無価の宝珠」(価格が付けられない程高価な宝珠)を縫い込んで家を出た。

当人は眼醒めて後、他国を放浪して職を求めはめに陥つた。次第に零落し、日々の衣食のためだけに日雇い仕事をして、僅かな日銭を得ればそれで満足する生活をしている。そんなある日、かつての親友に偶然再会した。親友は当人のありさまを見て次のように言い放つ。「何をしているんだ、君は。日々のパンのためだけにこんなになつてしまつて。昔、私は、君が安楽な生活を送ることができるようにと願つて、君の衣服の裏に高価な宝珠を縫い込んでおいたのだ。今もあるはずだよ。それに気づかないで毎日あくせくして馬鹿だなあ。早くそれを金に換えて、必要な物を買つて楽な生活をするがよい」。

大体このようなストーリーである。この譬諭譚が載せられている「五百弟子受記品」とは、簡単に言えば仏陀が多数の仏弟子（阿羅漢）集団に記別（将来必ず仏の地位に達するという約束）を授けることを描いた章である。受記されたことに歡喜した五百人の阿羅漢たちが、仏陀の前でそれまでの無智を悔いつつ、「世尊よ……我等は、応に、如来の智慧を得べかりしに、しかも便ち自ら小智をもって足れりとなしたればなり」と述べ、そのすぐ後に阿羅漢たちが自らこの譬諭を語るのである。すなわち、宝珠を縫い付けた宴の主人は仏陀に譬えられ、酔つて宝珠を縫い付けられた友人は自分たち阿羅漢に当たるといふ訳だ。そして宝珠とは、伝統的かつ一般的

な解釈——それについてはまた後に触れるが——によれば、三乗の教えを超越する『法華經』独自の一乘実相の教えを象徴する、ということになる。

この伝統的かつ一般的な解釈は、例えば、文学の分野ならば『梁塵秘抄』などに端的に表れている。『梁塵秘抄』には、この「繫宝珠の譬諭」を題材にした今様の法文歌が三首載せられている。

一 乘実相珠清し、衣の裏にぞかけてける、酔の後にぞ悟りぬる、昔の親のうれしさに。

釈迦は第十六王子、塵点劫数の彼方より、衣の裏に珠つゝ、み、磨けば仏に成りたまふ。

親しき友の家に行き、酒に酔ひ伏し臥せるほど、衣の裏に繫かく珠を、知らぬ人こそあはれなれ。³⁾

これらは何よりも歌謡であるから、論理的に整合する経典解釈を示している訳ではない。しかし、「一乘実相珠清し」や、「磨けば仏に成りたまふ」や、「知らぬ人こそあはれなれ」等の語句は、この譬諭譚の日本における当時の平均的な理解と受容のされ方を示していると考えてよい。

だが私がこの小論で扱いたいのはそのような公式見解的な解釈ではなく、一個人によるやや特異な「繫宝珠の譬喩」譚解釈である。解釈というよりはむしろ本歌取りに近いものかもしれない。そこでは思想がオリジナルの物語性を逆説的に解体しながらも、輝く宝珠のイメージは他から經由した宝珠と相並ばざれつつ生かされているといった様相が見られる。その一個人とは日本曹洞宗の開祖として知られる道元（一一〇〇—一二五四）である。彼の名著『正法眼蔵』には、この譬喩譚が目立たない形でそっと姿を表している。

3.

『正法眼蔵』は難解な書である、ということとは定評もしくは紋切り型のキャッチフレーズとなっている。しかし、少なくともその難解さの性質を考えをめぐらすことなしにただ難解だと言いつつことは、知的不誠実または単なる權威主義のそしりを免れない。『正法眼蔵』の難解さの大きな部分は、道元が自由自在に散りばめる中国の禅籍からの膨大な数の引用に原因している。その隠語めいた語句がほとんど無理矢理に日本語の中にねじこまれ、文レベルでの論理の飛躍と相俟って、一つの表現の過剰を形造っている。結果として読む側は、解釈の深度を自ら測定することが不可能となり、読み込もう

とすればどんな思想をもそこに読み込むことができるようになってしまふのではないか。「ハイデッカーと道元」を始めとする、道元に対する比較思想的アプローチがとりわけ多いことも偶然ではない。

というようなことを言ったからとて、『正法眼蔵』第七の「一類明珠」と題された巻（一二三八年執筆）の難解さが減少する訳ではない。幸いにも、この小論は「一類明珠」に盛られた道元の哲学を説明することが直接の目的ではなく、またそれを十全な形で成すことは現在の私には少々手に余ることもある。今はただ、「一類明珠」巻は、「明珠」のイメージを手掛かりに、道元が自らの世界観を語った不思議な透明感に充ちた短編である、と仮に言っておこう。

「一類明珠」巻は、冒頭に宋代の禅者玄沙師備の来歴が語られ、師備が得道したのちに示衆したとされる命題「尽十方世界是一類明珠」を道元が解釈する形で一卷が書かれている。「明珠」の語は直接にはこの玄沙師備の命題に由来するが、山折哲雄氏はまた、そこに白居易の詩の影響をも指摘している。⁽¹⁾『白氏文集』所収の白居易の「春題湖上」という七言詩の中に、「月点波心一類珠」という一句が見られるのである。これも貴重な指摘だが、加えて「一類明珠」巻の成立に当たっては、『法華経』の「繫宝珠の譬喩」も確かにその一つの礎石となっているのである。巻の半ばをやや過ぎたあたりに次の

ような一段がある。

正当恠麼時しやうたういんむじ、あるいは虚空にかゝり、衣裏にかゝる、あるいは領下りやうかにをさめ、髻中げちゆうにをさむる、みな尽十方界一顆明珠なり。ころものうらにかゝるを様子やうすとせり、おもてにかけんと道取することなかれ。髻中領下にかゝれるを様子とせり、髻表げひょう領表りやうひょうに弄せんと擬なする事なかれ。醉酒の時節にたまをあたふる親友あり、親友にはかならずたまをあたふべし。たまをかけらるゝ時節、かならず醉酒するなり。⁽⁵⁾

一見看過しがちだが、「衣裏にかゝる」「ころものうらにかゝる」「醉酒の時節」等の言葉と、「珠」の表象の共通点により、ここに「繫宝珠の譬喩」が下敷きにされていることは明白である。(「髻中にをさむる」という表現から、実は『法華経』のもう一つの譬喩——安樂行品にでる「髻珠の譬喩」も下敷きにされていることがわかる。)『正法眼蔵』には夥しい数の仏典外典が姿を表すけれども、このように道元の文章に溶解した形で表れる場合、それをもはや「引用」とは呼べまい。やはりある種の本歌取りに近いものであると思う。

右で「一顆明珠」における『法華経』依拠部分を指摘したことは、それだけでは特に意味あることではない。既に日本思想大系本にも、それを引き継ぐ岩波文庫本にも注として載

せられている事柄である。問題は道元がこの譬喩譚をどのように処理しているかということだ。

道元はここですぐに気づく二つの事を強調している。一つは、明珠は必ず「うら」に存在するものであって、「おもて」に繫けられるべきものではないこと。(「ころものうらにかゝるを様子とせり、おもてにかけんと道取することなかれ」。もう一つは、その明珠を与えられる時は必ず醉酒していなければならぬ、醉酒している状態こそが本態である、ということである。(「たまをかけらるゝ時節、かならず醉酒するなり」。この解釈は奇妙なものだ。もとの説話にあっては、譬喩譚の物語の中の負の価値を負った要素(「衣の裏」と「醉酒」)が、逆にここでは積極的に評価され、正の価値を与えられているのだから。これをどのように理解すべきだろうか。

4.

『法華経』はその背後に膨大な注釈書群を引き連れている。その中で経に載せられた譬喩譚を始めて七種に分類し注釈を施したのは、現存する唯一のインド撰述の『法華経』注釈書でもある世親(Vasubandhu)の『法華経論』(『妙法蓮華経憂波提舍』)である。そこでは、この「繫宝珠の譬喩」は、「無定人」に向けて、その「散乱増上慢心」を対治するために説

かれた、とされている。「散乱増上慢心」とは、過去に大乘の善根を植えたにもかかわらず、その後それを忘れ果てて覚知せず、その故に大乘がありながらも小乗を求め、しかも自らを「第一」であるとするような「狭劣心」のことを指すと説明される。「狭劣心」の転倒を気づかせざるが故に、この譬喩は「令解無上」という評価を与えられているのだ。⁽⁷⁾

『法華経論』は中国の歴代諸師たちの解釈の抛り所となった。中国三論宗の学僧吉蔵(五四九—六一三)は『法華論疏』においてこの論をさらに注釈する形で、衣裏の宝珠は「菩提心」であり、その人に過去の善根を示してかつて菩提心を発したことを思い起こさせ、しかる後に三昧を得せしめ、常に菩提心を忘れないようにさせるのがこの譬喩の目的であるとされた。⁽⁷⁾ 吉蔵は「令解無上」の内容を明確化したのである。

この世親—吉蔵と連なる解釈はいわば正統派の解釈であり、天台教学に流れこんでゆく。一言でまとめれば、宝珠は大乘仏教特有の菩提心の象徴であり、忘れ去られた菩提心が自己の内部に隠されていて知覚されていないのを想起させるのが、「繫玉珠の譬喩」譚の機能ということになる。このような考え方は、先に引用した『梁塵秘抄』の三首の今様にもよく表れていた。菩提心=宝珠が隠され(衣の「うら」にあり)、酔酒して覚知していないのは「散乱増上慢心」のあり方であって、大乘仏教の立場からは本来あるべきことではないのである。こ

うたどってくると、「おもてにかけんと道取することなかれ」「たまをかけらるゝ時節、かならず酔酒するなり」という道元の語句が如何に正統からはずれた逆転的なものであるかが理解できる。この逆転を理解するためには彼の仏性論を背景に置いてみる必要がある。

5.

菩提心とは菩薩の持つ特に利他を強調したところの求道心——悟りを求める心、と普通説明される。悟りを求めることが既に自らの内にその可能性を前提してこそ成り立つものである、菩提心は広い意味で仏性を前提としている。(両者をほぼ同一視できる場合もあると思うが、菩提心といった場合はより発願の方へ重点がかかっている)。仏性とは最も簡略に言えば自己の内にある仏となる因子のことである。今取り上げている「繫玉珠の譬喩」の場合、宝珠を仏性の象徴とみても何ら問題はないとおもわれる。いや、むしろそう考えた方が明快に把握できるではないか。

大乘仏教興隆の初期段階においては、いくら個人が仏性(如来蔵と言ってもおなじ)を有していても、菩薩道の実践による修行の階梯を経なければ発現しないものとされたし、また差別的に全く仏性を有さない人の階級もあると言われたので

ある。だが、大乘仏教が歴史の中で分裂と発展を繰り返しながら東漸していくに従って、大きな流れとしては、仏性は次第に個人の内奥から表層へ、不可視の因子的存在から人間の意識そのものと同一視される方向へと進んだ。日本中世期に至って、遂には自己の一心のみならず、眼に映する山川草木等の自然存在、本来なら仏教において排斥されるべきはずの煩惱に充ちた人間の行為まで、一切の現象が仏性の顕現であるとすするいわゆる本覚思想が全盛となったのである。

道元の仏性論は日本中世の本覚思想の潮流の中にあつては特異なものである。彼は多く禪籍の語を用いて語るから見えにくい所もあるが、その仏性論は明らかに本覚思想に逆らう形で為されている。即ち、一切を仏性の顕現であると見る本覚思想は、「有仏性」——自己の内部に仏性が無条件で存在するという考え方を自己内外の境界を突破して最大限に拡張したものであるのに対して、道元は逆説的に（いわばアイロニーとして）「無仏性」を強調する。「有仏性」がもはや少しも肩入れする必要のない程肥大した概念であるが故に。

おほよそ仏性の道理、あきらむる先達せんたうすくなし。諸阿笈摩しよあぎま教けうおよび経論師きやうろんしのしるべきにあらず。仏祖の児孫じそんのみ単仏するなり。仏性の道理は、成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同

参するなり。この道理、よくよく参究くくやう功夫すべし。三二十年も功夫参学すべし。十聖三賢のあきらむるところにあらず。衆生有仏性、衆生無仏性と道取する、この道理なり。成仏以来に具足する法なりと参学する正しやうまき的なり。かくのごとく学せざるは仏法にあらざるべし。……（中略）……見仏聞法の最初に、難得なんてなんもん難聞なるは「衆生無仏性」なり。或わづ徒ち知識ちしき、或わづ徒ち経きやう卷まきするに、きくことのよろこぶべきは衆生無仏性なり。……（中略）……しるべし、無仏性の道取聞取、これ作仏の直道ちきだうなりといふことを。しかあれば、無仏性の正当ちやうたう恁にん麼ま時じすなわち作仏なり。無仏性いまだ見聞せず、道取せざるは、いまだ作仏せざるなり。

（『正法眼蔵』第三「仏性」）⁽⁸⁾

『正法眼蔵』は全篇にわたって断定の気概に充ちる。ここもその良い例だ。

人間は仏性を有しているからこそ成仏するのだ、という単純な論理を道元はどうしても否定しなければならなかった。その論理の行き着く先がおよそ宗教的な高みからは遠い境地に至りがちなことを確認するためには、当時の周囲を見渡せば足りた。「仏性の道理は、成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり」という言葉は、「ではなぜ成仏できるのか」という問い

を残すが故に論理的には矛盾している。または同語反復に陥っているかに見える。だがこれは道元の決して譲れない倫理的要請であった。

自己の内部に仏性がある、という認識は、次の二つの方向への帰結をもたらす。一つは発心から出発して成仏に至るまでの修行における直線的な時間意識である。この場合、成仏というゴールにたどりつけばそこで修行は終わりとなる。もう一つは、因子としての仏性を結果としての成仏に直結することである。この場合もはや修行は必要でなくなる。つねにすでに自分は仏なのであるから。直線的な時間を取ってかわって、「永遠の今」という無時間性に浸された世界が現れる。これはまさに中世本覚思想の特徴である。⁽¹⁰⁾ 前者では修行は単なる手段であり、後者では修行の意味が無化される。この二つに対抗するべく、道元にとって修行は手段であると同時に目的であらねばならなかった。直線でもなく無時間でもない第三の時間、微視的には各瞬間の不連続的連続であり巨視的には螺旋形を描くような時間がそこに現れる。いわゆる「修証一等」の立場である。

仏法には、修証しゆしやうこれ一等なり。いまも証上の修なるゆゑに、初心の辨道すなはち本証の全体なり。かるがゆゑに、修行の用心をさずくるにも、修のほかに証をまつおもひなかれ

とをしふ、直指の本証なるがゆゑなるべし。すでに修の証なれば、証にきはなく、証の修なれば、修にはじめなし。

〔辨道話〕⁽¹¹⁾

この立場は単なる有仏性説では成り立たない。有仏性に楔を入れて修証一等の力動を発進させるためには、どうしてもアイロニカルに「無仏性」を強調しなければならぬのだ。「しるべし、無仏性の道取聞取、これ作仏の直道なりといふことを。……無仏性いまだ見聞せず、道取せざるは、いまだ作仏せざるなり」というように。

6.

「繫宝珠の譬喩」の宝珠を道元における仏性とパラレルなものとして考えると、彼の奇妙な「本歌取り」の逆説がやっとう理解できる。宝珠はうしゆは仏性が、もし衣の表に眼に見える形であるならばそれは単純な有仏性説の譬喩になってしまう。宝珠は（隠されているという自覚もなしに）隠されていなければならないのだ。だから道元はどうしても「おもてにかけんと道取することなかれ」と書かなければならなかった。また、もし宝珠がはっきりと覚醒している時に与えられたとするならば、「私は仏性を有している」という自覚につながり、これ

も単純な有仏性の譬喩に墮してしまふ。だからこそ道元は、「たまをかけらるゝ時節、かならず醉酒するなり」と、「醉酒」を強調しなければならなかつたのだ。酔つた貧人がもし明確に自分に宝珠、仏性が授けられたのだと知っていたならば、先程の「仏性かならず成仏と同參するなり」の立言は瓦解するだろう。そしてこの事態は、別に道元が記すところの「自己に知られざる授記あり」⁽¹²⁾ という語とよく対応する。

7.

仏性という言葉は現代の私達に何の関係もない言葉だろうか。たとえば俗流心理学から流れ出て今や軽々と口にされるところの「自己実現」という言葉はどうか。「自己実現」とは有仏性思想である。もし私達が「実現されるべき自己」を輝く宝珠のようにイメージしているのであれば、道元は「実現されるべき自己」などない、と言い切るだろう。では自己は実現されないのか。今この一瞬に現成する自己を、できうる限りまで反復しつづける、と道元は命ずるのみだ。その反復の連鎖の各瞬間こそが自己の実現であると言つことはできる。しかしそれが宝珠のように輝いているかどうかは——輝くことを願うが——、もう決して自分では見るこゝとできない領域に属すると私には思われるのである。

注

- (1) 坂本幸男・岩本裕訳注『法華經(中)』(岩波文庫・一九六四) 一一四—一一六頁。
- (2) 同右。
- (3) 佐佐木信綱校訂『新訂梁塵秘抄』(岩波文庫・一九四二) 二六一—二七頁。
- (4) 山折哲雄『日本仏教思想の源流』(講談社学術文庫・一九八七) 一六八—一七四頁。
- (5) 水野弥穂子校注『正法眼蔵(二)』(岩波文庫・一九九〇) 一八七頁。
- (6) 大正新脩大藏經第二十六卷八頁中段および九頁中段。
- (7) 大正新脩大藏經第四十卷八一七頁上段。
- (8) 前掲(5)のテキスト、八七—八八頁。
- (9) 今は詳述する余裕がないが、ここに見られるような道元における論理的矛盾は、時間を瞬間の不連続的連続と捉えることによつて解消される。どんな矛盾も一瞬間ならば成立する。(要をとりていはいはば、限界にあらゆる尽有は、つらなりながら時々なり。——「有時」)。

(10) 一例を挙げれば、「それ実には、如来藏理には本より成・不

成を論ぜず、始中終の差別なし。なんぞ久遠と今日とを論ぜん」。〔三十四箇事書〕——日本思想大系9 『天台本覚論』一六三頁)。

(11) 前掲(5)のテキスト、二八一—二九頁。

(12) 『正法眼蔵』第二十一「授記」に見られる。水野弥穂子校注

『正法眼蔵(二)』(岩波文庫・一九九〇)六十頁。

参考文献

○田村芳朗 『天台本覚思想概説』(岩波日本思想大系9 『天台本覚論』・一九七三)に所収)。

○高崎直道 『道元禪師と法華経』(傘松)一九七八・五一—一九七九・四)。

○同右 『仏性とは何か』(法蔵館・一九八五)。

○丸山孝雄 『法華七喻解釈の展開』(中村瑞隆編 『法華経の思想と基盤』平楽寺書店・一九八〇)に所収)。