

方向

第六四号 一九八七年三月一五日 京都市上京区下長者町千本西入妙徳寺内 方向社

南山大師の戒律観 (九)

赤谷明海

〈本論 第三章 第三節 四種宗要〉第一項 戒法とその名義(続き)

〔輕戒・重戒〕 犯罪の輕重に望めて戒に輕重を區別するのであり、常識的には四波羅夷の如きが重戒と見られるが、心を重視する南山にあつては、しかく簡單に判定する筈はない。先づ『戒疏』卷二には、

「三明輕法生二行者或有輕法生輕行如具緣殺草木輕心卒爾作等或輕法生重行害心殺蟻子等四就重法中生二行者具緣行四重三時悔心是名重法生重行或本無方便後無隨喜事不得已此重法生輕行」(続・62・256・右)

と輕重の中に更に輕重を出し、害心をもつて蟻を殺すは慈心をもつて人を殺すよりも惡罪であるとして(之は『成実論』の説。『事鈔』卷中(正・40・40・a)参照)、輕法中の重行を重法中の輕行よりも重視し、『事鈔』(正・40・48・a)に

「明了論解云。破戒得罪輕重不定。有重心破戒得罪重。無慚羞心作畏難。或由見起。謂無因果或由不信生。謂非仏制此戒。若由如此心破得罪便重。若不由如此心。偶爾破戒。重翻成輕。」

とあつて、法の輕重よりも行の輕重に重点をおき、如何に犯者の心を問題にしたかが明瞭である。而してその心に関し、『事鈔』持犯篇には、

「以犯不孤起託境関心。以成其業。」（正・40・95・c）

と言つた後、

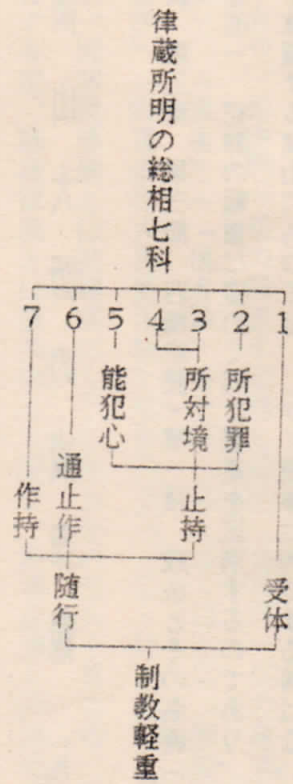
「本境中疑重想軽。以心境相称故重。单境無心故軽。後異境中。想重疑軽。以生人想。与方便不異故重。輕者双闕二縁故也。」（同上）

と、本境中にあつては疑が重にして想が軽であるが、異境中に於いてはそれが逆であると見る。斯く輕重の判定には心を重視し、更に境を考慮するが、尚『事鈔』の序（正・20・2・c）には輕重裁断の総相七科を挙げ、

一 與厭漸頓。二 結正業科。三 果報不同。四 撰趣優劣。五 起情虛實。六 開制互立。七 約行彰異。」（註）

とし、受体・隨行の面より、止持・作持の側より、或は罪の性質、意志の有無、結果の大小等を要件として輕重を判してゐるが、斯の如き諸例は制教の本懐、提断の宗体であると言ひ、戒に於ける輕重の判定を重要視してゐる。

（註）



上図は西本龍山氏『国訳一切経律疏部一』（五頁）の註に依る。

（止持戒・作持戒） 止作二戒は戒行に望めた戒法の分類であり、『事鈔』卷中に止持戒を明し、

「方便正念護本所受。禁防身口不造諸惡。目之曰止。止而無違。戒体光潔。順本所受。稱之曰持。持由止戒号止持戒。」(正・40・91・a)

と防非止惡の戒を指し、作持戒に就いては、

「惡既已離。事須修善。必以策勸三業。修習戒行。有善起護。名之為作。」(同上)

と修善起護(註)の戒を言ひ、前者は消極的反省的、後者は積極的行動的な面に名づけ、具体的には律藏中

「戒本一卷撰一切止持行尽。羯磨一卷撰一切作持法尽。」(『事鈔』卷下・正・40・147・b)

とある如く、戒本従つて修多毘崩伽(Sūtra - vibhāṅga)の所明が止持、二十犍度(Khanda)の所明が作持と言ふ事が出来る。更に此の止持と作持とは消極積極の區別があるとは言へ、嚴密には止の中に作あり、作の中に又止あり、兩者互に相通ずる關係を有してゐる。即ち

「若就修行解止持者。如止殺盜先修慈悲少欲等行。以行成故名作持。望境不起名止持。即止中有作也。若就修行解作持者。如欲誦戒羯磨先止外緣。望離處過名止。後善行成名作。即作中有止也。」(『事鈔』卷中・正・40・91・c)

の如くである。

〔註〕護に就いては『事鈔』卷上説戒篇に言ふ、「俱舍論名八戒云布薩護也。明了言在心名護。在身口名戒也。」(正・40・34・b)也。

次に附言すべきは止作二犯である。先に戒の名義に於いて見た如く、南山にあつては禁戒に防惡作善の外に防

善作惡の意味もあるとする故に、止犯作犯も当然戒法中に攝する事が出来る。即ち作犯とは止持の翻にして惡法を為す事、止犯とは作持の翻にして善法を修せざる事、を言ひ、二犯は二持と同様、作犯の心の辺に止犯あり、止犯の心の中に作犯ありとし、『事鈔』持犯篇には二持二犯を制聽二教に対し、法と事とに約して種々説くところがあるが、今は詳述する事が出来ない（持犯方軌篇（正・四・91・b）参照）。

〔法戒・持戒〕 『事鈔』序文に、持犯を頭すに五例分別する中、

「五以事法相对。法唯楷式乖旨即事不成。事通情性故隨境制其得失。或託三性之緣或隨世謙而起。」（正・40・2・a）

の如き法と事とは、『掃敬儀』卷上に、

「今約阿緣立儀表行。入道多門不過理事。」（正・51・858・b）とするが如き化（理）制（事）の意味のものでなく、又天台家所談の性具理戒や身口意三業に頭はるる事戒とも少々異り、元照によれば、ただ制教中に於ける分類であり、作持門一切の制法を法戒と言ひ、止持門一切の諸戒を事戒と言ふのである。

〔三律儀戒〕 『俱舍』へ『俱舍論』卷十四（正・29・72・c）『智論』へ『智度論』卷二十一（正・25・225

・c）『大毘婆沙』へ『阿毘達磨大毘婆沙論』卷百二十三（正・27・642・c）等に言ふ別解脱律儀・靜慮律儀・無漏律儀の三戒中、別解脱律儀とは欲纏戒にして七衆当分の五八十具の戒、靜慮律儀即ち定共戒とは色纏戒にして禪定と共に発得する戒、無漏律儀とは道共戒とも言ひ、断惑証道と同時に発得する戒である。南山は『事鈔』に五戒・八戒・十戒・具足戒・禪戒・定戒・道共戒の七善律儀へ『事鈔』卷中隨戒篇（正・40・51・b）へ、或は威儀

戒・護根戒・定共戒・道共戒の四種戒へ『事鈔』卷中持犯篇（正・40・92・b）を出してゐるが、何れも木叉・定・道の三律儀に纏める事が出来る。而して此の三戒の優劣に就いては、『事鈔』隨戒篇へ『事鈔』卷中隨戒篇、（正・40・51・b）に五事を挙げて木叉戒の優れた事を言つてゐる。

〔三聚淨戒〕 撰律儀戒・撰善法戒・撰衆生戒の三聚戒は、菩薩戒法の分類であり、『方等陀羅尼』、『瓔珞』、『瑜伽』、『地持』、『善戒』等に出で、『涅槃經』の五根諸戒にその起原があるとするへ境野氏『支那仏教精史』に拠る。大乘諸戒の代表的分類であり、各宗を通じて此に関する研究は盛んであつて、南山宗に於いても後世特に此を重視するが、その基礎は既に南山によつて築かれてゐたと言ひ得る。即ち『釈門歸敬儀』卷下には、

「行者如是發正願。已次受菩薩三聚淨戒」（正・45・868・a）

と菩提心を發した後に三聚淨戒を受くる事を勧め、同書卷上には一体三宝を明す中、

「戒本有三。三身之本。一 律儀戒謂斷諸惡。即法身之因也。二 撰善法戒謂修諸善。即報身之因也。三 撰衆生戒。即慈濟有心功成化仏之因。」（正・45・856・b-c）

と三身三戒の因果關係を示し、更に

「約仏有三。隨義三別境非心外。百慮咸歸理實如此。」（正・45・856・c）

と円宗融会の立場より一体円戒の説をなしてゐるが、この立場よりする三聚觀が南山の眞實の思想であつたと思われる。『事鈔』卷下には一往戒相の上から、

「若擧大乘戒分三品。律儀一戒不異聲聞。非無二三有異。護心之戒更過恒式」（正・40・149・b）

と言つて菩薩の律儀戒は声聞の戒と殆んど異なる所がないと言ひつつ、撰善戒、撰衆生戒に至つては声聞戒との相違を認めない訳ではないが、それは大小隔歴の三聚觀であり、先に三戒三身の所に於いて見た如く、南山は更に進んで大乘四觀よりする一戒三用の三聚を説き、『業疏』卷二（続・24・374・左）に、

「若觀大乘戒分三品約義收緣不異諸律何以明之如殺一戒具兼三位息諸殺緣撰律儀也常行慧命即撰善法也護前命故即撰衆生此一既爾余者例然。」

と、律藏所制の戒相を勝手に改変する事なくそれを行者心中の大海に生かしつつ三聚具足の旨を明かしてゐる。南山の大小融會の態度見るべきである（註）。

（註）賢首、大賢の『梵網』の釈は何れも南山の「一戒に三聚を具す」と言ふ立場と同じである。『瑜伽』には共・不共を説いて不共戒たる撰善・撰衆生兩戒を共戒たる撰律戒より優位に置くが、南山宗學の通戒別戒の判に於いては別戒たる律儀戒を優位に置いてゐる様に思われる。然し南山自身に於いては三聚の間に優劣を設けたのではないと考へられる。

以上に於いて説明した戒法の外、七仏通戒・三歸戒・四重禁・四威儀・十善戒・十重四十八輕戒等すべて広い意味に於ける戒法と見なす事が出来るが、今はそれに触れない。尚五・八・十・具・五篇・七聚・作戒・無作戒等も戒法中に撰せられるが、これは後の戒体及び戒相の項に譲る。

★1939.1.8.(消印9.) 原田憲雄宛。葉書。

今日は懇々御来光にも不拘 留守にして失礼 笠置へハイキングの事 僕は遅い方がよいのだが それでもどのやうになるやら判らない。三月に延期しても許してくれ。休暇中に片づけなければならぬ寺務がまだ何にも手がつけられてゐない。心ばかり忙しいが身体は用もないのに走り廻つてゐる。然し新年初頭、大きい感激をものした。「キューリー夫人伝」だ 何れお貸しする。では取急ぎ今日のお詫まで 八日夜、

★1939.3.21(消印22.)同宛。手紙。「洛西 乞食庭 阿羅猿男」

前略 昨日柴野へ純、後に純孝と改名へから便りがあつて 君から聞いたといつて 歌の会の事ではひやかして来た。今 級友達には何処とも御無沙汰してゐる。柴野にも出したいが 出たくない気持の方が大きい。

さて休みになつてから久し振りにくつろいだ気分だ読書と労働に楽しい時間を過ごしてゐるが 長老が帰洛してそれも出来なくなつた。毎日壬生通ひだ。従つて廿五日過ぎるまでは此方にも来ないから来てくれとも失礼するばかりだ。ところで三四日間 歌らしいものを作るのに頭をなやました。とても出来ない。なかには一首作るのに一時間以上もかかつたものもある。恥しい次第ながら次に書くから悪いところを訂正して呉れたまへ。

狭霧立つ笠置の山の山峡に清き沙門はねむりてをはず(解脱上人御墓)

年間へば顔うちかくし笑み答ふ柳生の里の童女いとほし(大和柳生村にて)

嶺も尾も河の流れも見えわかず霧立ちこめて夕べ雨ふる(月瀬にて)

風疾み野中の道に人もなく城櫓の上に雲走るみゆ(伊賀上野にて)

寒き朝枕に通ふ鶯の声なつかしみ起き出でにけり

かき眺め触れなんどしてなつかしむ丘に手折りし白椿一輪

悲しさに堪へで林にわけ入れればなほうら悲し枯葉ふむ音

(以下二首今夕の作、ある友より)

わが性のかたくななるか信なる友振り捨てつ心にもあらで

悲しき手紙来たためである)

以上八首。月瀬旅行の記念として梅の核を持ち帰つたが、それを歌はうとして苦心したが遂に断念した。過ぎ去つた旅行の印象を想ひ浮かべながらそれについてもう少し作りたいと思つてゐる。奈良の「お松明」の事は是非詠んでみる積りだ。

また廿五日すぎれば会ふこととしよう。高田へ益雄へ禪師にもよろしく、今朝龍大から卒業へ予科修了の通知に接した。他人事ながら御安心を。廿一日午後七時半。

★1939.4.4. 同宛。葉書。奈良県王子駅にて。

予定を変更して突然今夕帰郷の途につきました。来る九日が本山礼堂の上棟式の日に当たるので塔中へ(教学院へ)住職の一員として実に光栄ある参加資格を得た訳です。お蔭で服部君との約束は無になりました。京都駅七時発。只今王子の淋しい駅で五条行の終列車を待たされてをります。途中法隆寺駅辺で十六夜の月を面白く観ました。しかし一首も出ません。帰郷と云つても寺のほうに忙しいので明五日の晩か六日の朝戻るつもりです。何時までも若いやうですが此のやうな一寸した旅にも何だか心が躍るやうです。四日午後十時

★1939.4.11. (消印12) 同宛。葉書。

今日は学校へ時間割りを写しに行つたために失礼しました。立派な筆蹟を戴き早速表具屋へ廻す事にします、去る九日の上棟式の帰途、兄弟子と一緒に春日の柳の自然林、馬酔木の密林等スバライ景色を見ました、密林を一步出れば元興寺の塔中跡、今なほ残つてゐる築地にえも云はれぬ風情があります、その高台には例の志賀直哉の旧宅があります、そこから公園内を一寸西へ行けば梅の名所丸窓です、この建物は面白いです、しかしこのやうな感銘の深い散策をしながらも歌は何も出来ません、つぎの歌会に出してもらふために何時か云つてゐた次の一首をお知らせします、

年を經し杉のしづえは照り映えつ梢は闇にかくれて見えず（二月堂お松明）

淋しさよ歡樂のかへり停車場のベンチにひとりめをつむるわれ（十一日夜）

★1939.7.13. 同宛。葉書。

切角の御來訪を留守にしている誠に恐縮に存じ候、古代思想のノート御持参いと感謝致し候

さて来る十六日には歌の会との事、小生旅行はして来たものの急がしい氣持の旅行だつたために何一つ和歌は出来なかつた、又僅か一週間足らずでも寺を開けて帰へつてくると平静をとり戻すまでにはなかなかかかる、此のやうな訳で十六日には詠草を出すことは出来ない、しかし会には出席出来ると思ふ、何れ会つた上で話すつもりだが加藤との旅行は僅か二日間足らず、新和歌浦と洲本とを飛ぶやうにして見て来たにすぎない、講演は恥もかかずにすんだ、法弟のことへ藤井行本君の死へ云はねばならないのだが、これはいささか今のぼくにはつらすぎる事だ、尚此方へは十一日に帰へつて来た（十三日朝）

二階に春こもり

窓へに昼とさし

部屋の限らないゆかしさ

香の煙もえつき

日影さす簾のあたり

江梅を植えたら更によく

いいのです

水べの楼に登らなくても

たれも来ず

ひっそりと まるで

何遜どのが揚州にいたときみたい

もとから

けだかく

はららく雨にも

そよ風にも耐えぬ風情

またたれの横笛が

吹きすさむ深いかなしみ

恨むまい 香り消え雪しずれても

ごらんなさい

跡はきえてもごころはのこる

言葉にいえぬ

いい宵の淡い月

まばらの影のおみやびかに

「満庭霜」は「満庭芳」と同じ。その説明は本稿(三三)「転調満庭芳」ですでにした。

小閣戴春, Xiǎogé chāng chūn,

間窓鎖昼, xiānchuāng suǒ zhòu,

畫堂無限深幽。 huàtáng wúxiàn shēnyōu.

小閣は二階の小部屋、婦人の居室である。戴春、春をたくわえるとは、そこに春がこもっている、という意味と、女主人が春の日に小閣にこもっている、という意味とをあわせもつ。文学作品、ことに詩の解釈では、一方に片寄せないほうがいいようだ。

間窓の、間は閑と同義、窓は窓の本字で、ひっそりし

た窓。鎖屋は、昼をとじこめるのだが、昼間もひっそり窓をとざし女主人が閉じ籠っている意味をも併せ持つこと、初句と同じ。晝堂は美しく飾った部屋、もとは宮中のものを言ったが、後には飾り言葉になった。深幽は幽深と同じでひっそりしているさま。これら三句、いかにもひっそりした感じだが、その部屋にはエネルギーが圧縮してあるみたいで無気力ではない。というより、女主人の春めく思いが噴出する直前の静けさという趣だ。

篆香烧尽，

Zuànxiāng shāojiàn,

日影下簾鉤。

rìyǐng xià liángōu.

篆香は、篆字のように曲がりくねって立ちのぼる香炉の煙、夜ざり女主人の胸から漏れでてうねりくねった思いのようだが、烧尽、燃え尽きた、と思ったら日影が簾のかぎのあたりにさしている。眠れぬ夜の末に、うとうとしたら、日が高くなっていた。たれにも覚えのあることであろう。

手種江梅更好，

Shǒuzhǒng jiāngméi gèng hào,

又何必，

yòu hébì,

臨水登樓。

línshuǐ dēnglóu.

江梅は野生の梅。それを手ずから植えるというのは、

いかにもてずつな感じがする。しかし当時の貴族の女がその手で木を植えるというのは異常な行為だったはずである。それをさりげなく、文脈のなかで異常を突出させないのは、李清照が行動において女性のわくを踏み越えうるひとであったためもあるが、日常と非日常、現実と非現実を思いもかけぬやりかたで転換させる詩法を駆使しえたからであろう。更好の好字、含蓄微妙である。

臨水登樓、水辺の高樓に登るといのは、晉・六朝以来の風流韻事、いまの微妙の好事をいってそんなありふれたことをする必要があらうか。とはいえ…

無人到，

wú rén dào,

寂寥渾似，

jìliáo hūnsì,

何遜在揚州。

hé sùn zài yángzhōu.

だれもやってこない。手植えの江梅と楽しむにはそのほうがよいではないかと言われそうだが、美しい梅を見れば共に讚え共に詠する友の欲しいのが人情と言うものだ。だのにまったくひっそりかんと、「何遜どのが揚州にいた」ときとまったくそっくり。

何遜は六世紀の詩人、揚州にいたとき役所の庭に梅の木があり、花盛り。その下でしきりに吟詠した。洛陽に

転勤したが、偃ばれてならず、願い出て揚州に行き、花の盛りに終日その下をさまよった、という。唐代の詩人杜甫がこれを「東閣の官梅詩興を動かし、また何遜の揚州に在りしがごとし」とうたった。

何遜が後に行ったときは友人達を招いて宴会をしたとの説があり、清照の詞句はふさわぬとする説がある。これに対し二つの解が可能であろう。

ひとつは、初めに揚州にいたとき何遜は独りで寂しかったのだと考えられる。反論は予想されるが、答えもある。

いまひとつは、「何遜が揚州にいたとき」と歌ったときの杜甫の寂しさとそっくり、と解釈する。

杜甫は史思明の乱を避けて、七五九年冬、秦州を去り蜀の成都にゆき、七六〇年、浣花溪に草堂を築いた。四十九才だった。秋、四〇キロ西南の新津に遊び、裴迪に会った。裴迪は王維の愛弟子である。王維は、杜甫の尊敬する詩人であり、かつての上司である。このときふたりは山上の僧房に泊り裴迪が王侍郎なる人に贈る詩に杜甫も唱和している。王なる人を王維の弟とし、そうでないとする説があるが、ここでは立ち入るまい。次の年か

その次の年の春、裴迪から「蜀州の東亭に登り客を送って早梅に逢い相憶う」なる詩を贈ってきたので返し詩を作った。初二句は先に掲げた。以下の句が続く。「此の時雪に対して遙かに相憶う、客を送って春に逢う自ら由るべけんや。幸いに折り来たって歳暮を傷ましめず、若し為に看去かば郷愁を乱さん。江辺の一樹垂垂として発し、朝夕人を促して自ら白頭ならしむ。」この悲哀の感情は、清照の詞の寂寥と共通するではないか。それぞれの作ができたときの作者の年齢も、ほぼ同じだったろう。こだわらなくてもいいのだが。以上前段。

従来、
Conglai,

知韻勝、
zhi yun sheng,

難堪雨藕、
nankān yǒu,

不耐風柔。
bù nài fēngróu.

梅はもともと趣の優れることで知られる。杜甫の「哀州城樓に登る」詩に「従来古意多く、臨眺独り躊躇」の句があり、後段初二句はそれを踏まえるだろう。高貴なものは荒々しい扱いには耐えない。降り乱れる雨はもとより、やわらかな風にさえも。柔字は一本に揉とする。それなら、風に揉まれることにも耐えない。

更誰家横笛、

Gen shuijia hēndí.

吹動濃愁。

chuīdòng nóngchóu.

だのにさらに、いったい誰の横笛か、「梅花落」の曲を吹きすさみ、愁いをいよいよ濃厚にさせるのは。

莫恨香消雪滅。

Mò hèn xiāngxiāo xuějiàn.

須信道、

xū xīndào

掃跡情留。

sǎo jī qíng liú.

だがまあ恨みかなしむことはやめよう、高い香りが消え、枝に置いて花を引き立てた雪がしずれて減ってしまったからといって。きっと分かります、跡は消えても風

情は留まるのが。

難言処、

Nányānchǔ,

良宵淡月、

Liángxiāo dànyuè,

疏影尚風流。

shūyǐng shàng fēngliú.

とても言葉には言い現わせないが、晴れた夜空に淡い月が出て、まばらな梅の枝を照らすのは、なお風流じゃありませんか。

結びの二句は林逋の「疎影横斜水清浅、暗香不動月黄昏」を反射する。今日の美学は、不可とするだろうが、宋の代には好しとしたのであろう。

雑詠

人

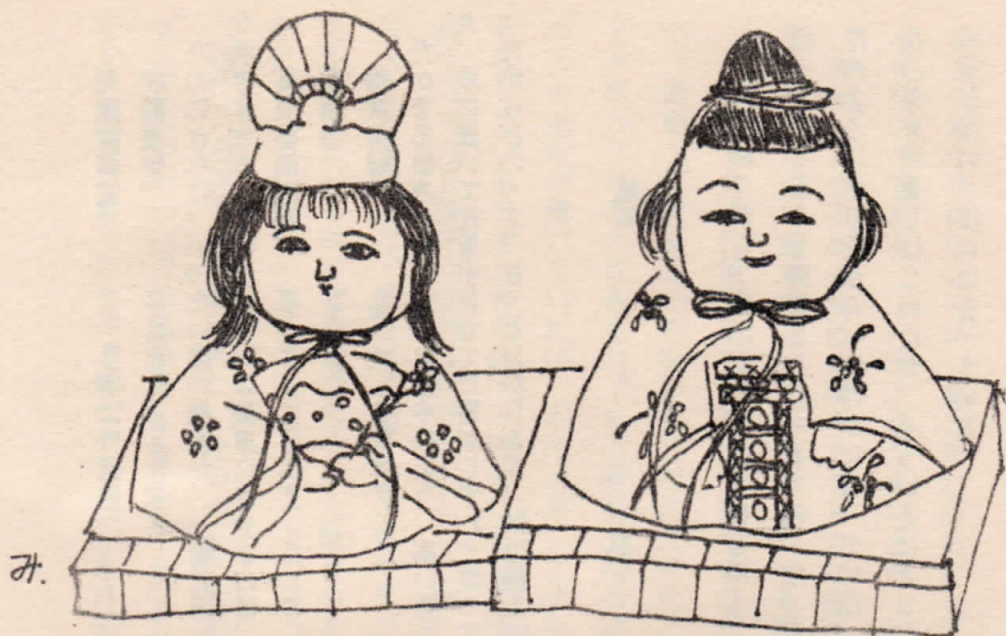
形

1987.3.4.

原 田 慶

カット 原 田 道 子

二月の終りから、寒のもどりで京都も冷えこんだ。三月三日の雑祭りにようやく寒波がゆるみはじめたので、ほっとしてちらし寿司をこしらえて祝った。それでも早朝には薄氷がはり、スイセンもジンチョウゲもガラスの花のように氷りながら、ほのかに香っていた。紫のアオイスミレが花をふやし、オキナグサは銀の毛に包まれた花の芽を用意しはじめたが、そういえばネコヤナギも銀色の輪を描き、はい登る小さな甲虫のように見えて、花の芽が枝いっぱい光っている。



み.

一日から、今年も宝鏡寺の春の人形展が始まった。百々御所とも呼ばれ臨濟宗相国寺派の尼門跡寺院。皇女方が入寺されたので、皇室から贈られた人形がたくさんあるのだそうである。昨年は雛祭りの日に見に行った。古い雛人形がいくつも飾られ、どの御方の着せ更え人形だなどというのもたくさん並べられていた。幼くして入寺された方もあったことだろう。とても可愛がられた着せ更え人形が、夜にひとり歩きまわった、などと説明されているものもあった。鶴亀の庭という所では、和の宮様も、この寺をよく訪ねられて遊ばれたということである。この寺で人形に囲まれていると、次元の異った世界へ迷い込んだような、奇妙なからくり落ちる。人形が、息をしているような気がしてくる。

雛人形は、もと紙雛だったが、布製のものが作られるようになったのが元禄の頃、雛祭りが定着したのは

江戸中期のことらしい。それも、御殿に入った内裏雛だけのものや官女のついたもの、七段、八段飾りなどいろいろと変化し、今のような雛人形の形ができたのは、関東大震災以後だという。昔は、今のものに比べればずっと簡素で、身近かで、犬張子、ほうこなど祓の人形も並べられていたのである。

私も毎年、雛人形を飾るが、私が一照の宮さんのお雛様と称しているものがある。昭和十二、三年頃のものだとおもっているが、戦後の混乱の中で若く亡くなった、主人の妹の照美さんのものである。一揃いのものではなくて、さまざまに集められた人形や道具は、それを贈った人や、贈られた時の様子を想像させて趣がある。誰がいつ買ったものか聞いていないけれど、まず、内裏様は土人形で、丸い童顔、髪や冠を別につけて、衣服は色塗りである。三人官女と、雪洞、桜、橘は現在売られているものと同じ布製のもの。五人ばやしは、おや指ほどの御所人形が、ちゃんと笛、太鼓、鼓、大皮、扇子を持ったように作られていて、赤い布をはりつけた板の上に並ぶ。桜の木を彫った夫婦雛、朝鮮風俗人形と書かれた木片のような小さな人形、豆粒のような土の風俗人形が一握り、これは、先日御所を通った時に、売店に同じ品物が、現在でも売られていることを発見した。蒔絵のたんす、鏡、文机、茶道具、火鉢、協息などが揃っている。あとは寄せ木細工の箱やたんす、がっしりした長持、手作りのざぶとんや着物の入った紙箱、おしろいの丸い箱に、リリヤンで細工したものなど、どんなに大切に楽しんで少しずつ集められたことだろう。これこそ雛遊びの品だと感心する。昔はゆっくりゆっくりたゆたうように時間が流れていったのだと、幼い頃が思い出されてなつかしい。

別に娘の雛段があるが、これも私が一人で飾る。そうすると娘は時々見に行く。そこで何をするのかというと

手を合わせて拝むらしい。雛人形は拝むものだったかなと思つたが、さて雛段の前に行つてみると、他にすることもないのである。「おはようございます」とか、「こんにちは」と言つて拜んでいるのだろうか。

毎年、スチールの雛段を組み立てるのに苦労するが、やつと段を立て赤いもうせんを敷いて、内裏様を出す。頭を包んだ白い紙をほどいて、顔を合わせる瞬間が一ばんなつかしい。

あとはそれぞれ型どおりに並べてゆくのだが、下へゆくにしたがつて、例年同じ気持ちになることに気がついた。雛飾りに理窟はいらないことなだけれど、使丁は下の段にいて、箒、くま手、ちりとり、または沓や傘などを持っているのであるが、その顔が上段のに比べると貧しいのである。人間は様々な顔をしているけれど、その人の生命が輝いていけば、それが美しさになる。曼陀羅世界で、四天王が、いつも飛び出そうとして逸る夜叉を制しているのだと言われ、一般には邪鬼と呼ばれているものたちも、人間の好む美しさではないが、優れた作品ならその力強さ、迫力は立派である。しかし雛人形の使丁達は妙に軽々しく、力なく、愚かげに、作られている。これを見ると、飾りはじめた時の華やきがしぼんでしまう。お庭番でも下足番でも、大臣と同じに自分の輝きを持っているはずである。もう少し魅力のある使丁に作らなければ、雛段全体のバランスを失うような気がする。

娘は、照美さんの雛人形に、自分のものと同じく愛着を持っているので、「あんたが結婚する時には、照美おばさんのかわいいお内裏様をもらつて行きなさい。これだけ全部飾るのは、忙しい人には大変なことだから。」などと笑つて言つたら、「新しい方のお内裏様だけ持つて行く。」と云う。

両方のお内裏様がなくなったら、どんなに間の抜けた雛段になるだろう。魂のない亡骸のようなものだ。やはり、みんな一緒になければいけないものだと思った。

古い人形は、それを大切にしていた持主の心が移っているから、哀しく愛しいものである。宝鏡寺では、寂しい生き方をしなければならなかった皇女方の魂が、雛人形や着せ更え人形に、今でもそっと寄り添っているように、妙に切ない気持のしたことを思い出す。

雛祭もすんで、また一年間、箱の中で雛人形達は眠ることになる。ていねいにはこりをはらい、防虫剤を入れて、お内裏様はちゃんと向き合うようになどと考えながら、また半日かけて仕舞わなければならぬ。

ロバの角

ランカーの岸辺で

(三二)

原田憲雄

二 ランカー王よ、どのようなものが非法であろうか。いわゆる実体も形相もないものである。それらはただ自らの心のみとすることによって妄想分別を滅ぼす。だが凡夫はそこに実法と非実法とを見出すのだ。ボサツはありのままに見、かくて非法を捨てる。また次にランカー王よ、実体をつかみえない法とは何か。いわゆるウサギ・ウマ・ロバ・ラクダの角、生ませる女の子などのように、実体もなく形相もなく、未熟な凡夫が無いとするものである。それらは世間によくある言葉の上だけの名はあるが姿形もないものだ。あの瓶などの法が捨てるべき法であるように、智者はこのような虚妄な分別をとらない。ウサギの角などの言葉の上だけ

の法もまた捨てるべきである。このようなわけで法と非法を捨てるのである。ランカー王よ、君はいまわたしに法と非法をなぜ捨てるのかと問い、わたしはすでに説き終わった。

魏訳「楞伽王。何等為非法。所謂無有身相。唯自心滅。妄想分別。而諸凡夫。見夫法非実法。菩薩如実見。如是捨非法。復次楞伽王。何者復為非法。所謂兔馬驢駝角。石女兒等。無身無相。而毛道凡夫。取以為無。為世間義。説於名字。非取相。如彼瓶等法可捨。智者不取如是虚妄分別。兎角等名字法。亦是可捨。是故捨法及非法。楞伽王。汝今問我。法及非法。云何捨。我已説竟。」

唐訳「楞伽王。何者是非法。所謂諸法。無性無相。永離分別。如実見者。若有若無。如是境界。彼皆不起。是名捨非法。復有非法。所謂兎角石女兒等。皆無性相。不可分別。但隨世俗。説有名字。非如瓶等。而可取著。以彼非是。識之所取。如是分別。亦應捨離。是名捨法。及捨非法。楞伽王。汝先所問。我已説竟。」

梵文 Tatra adarman̄ katame? ye' labdhātmakā lakṣaṇavikalpāpracāra dharmā ahetukāḥ leṣāmapravṛttiliṅgīṣṭā bhūṭābhūtatāḥ, atha dharmasya prahāṅgā bhavati, punarapyalabdhātmakā dharmāḥ katame? yaduta śaśa kharośīravājivīśātavandhyāputraprabhṛtayo dharmāḥ, alabdhātmatvānna lakṣaṇatāḥ kalpiyāḥ, te' nyatra saṃvyavahārārthā abhidhīyante, nābhīniveśato yathā ghatādayāḥ, yathā te prahēyā agrahaṇato vijñānena, tathā vikalpabhāvā api prahēyāḥ, ato dharmādharmayoh prahāṅgā bhavati, yaduktavānāsi laṅkādhīpate dharmādharmāḥ katham̄ prahēyā itī tadetaduktam. (このうち、もろもろの非法とは何か。実体が把握できず、形相の分別できない、原因の無い法のことである。それらが有としても無としても無効であることが見られると

き、非法の放棄が生ずる。また実体の把握できぬ法とは何か。ウサギ・ロバ・ラクダ・ウマなどの角、生まず女の子をはじめとする諸法が、実体が把握できず、姿形によって分別されない。それらは世間ではとおるが言葉のうえだけのものとして考えられるに過ぎず、瓶などのように執着して考えるべきものではない。それらが識によって把握できないから捨て去るべきであるように、そのように分別もまた捨て去るべきである。かくしてここに法と非法との放棄がある。ランカー王よ、法と非法がいかに捨てられるべきかについて、君が問うたことは、このように答えられた。」

50. では、「捨てるべき法と非法」のうちの「法」が解説された。ここでは「非法」を解説して、さらにその一二つを捨てるべきことを言う。

50. でとりあげられた「法（存在）」は、分別から現れるもの、原因より生じ実体を伴うものであった。ここで「非法」が、分別されないもの、原因なく実体のないものとするのだから、「法」のネガティブが「非法」であることがよくわかる。「法」が非とされるなら、それは「法」の放棄であり、すなわち「捨法」ではないか。「捨法」は「非法」ではないのか。もしそうなら「非法」の放棄すなわち「捨非法」は「法」の肯定になるではないか。といった問題が出てくる。ところで山口益訳は「その中、非法とは何れであるか。客体的に体として知得せられず主体的に体相としての分別の動くことのない法で、いわれなくして起これるものである」とする。梵文テキストには「客体的」「主体的」の語は無い。氏の注がいうようにチベットの注釈者智吉祥賢の意に従うのであろう。そうだとすかれば梵文テキストに無い「客体的」「主体的」の語で「実体」と「分別」との間に

差異を際立たせようとしたのは、「法」のネガティブとしての「非法」は、「法」の放棄としての「捨法」とは次元の違うことを注意するためだったのかもしれない。

法は、分別から現れるもの、原因より生じ実体を伴うものであった。その「原因より生じ実体を伴う」ことも実は「分別」内の有力なものであり、他にも分別から現れるものがたくさんある。それらすべてを分別から現れると徹底的に認識するのが、法の放棄、捨法であった。

非法が「分別されないもの」であるというのは、法を分別する、そのような「分別」では捕らえられないものすべてを指し、「原因なく、実体なきもの」が、そのうちの有力なものだということである。「原因なく、実体なきもの」という判断は、法を法と判断した分別であり、言い換えれば「有として有効な分別」であろう。「有として有効な分別」の網にかからないのが「原因なく、実体なきもの」だから、これは有として無効だということになる。有としては無効であっても、とにかくそのような「もの（法）」を言葉の上では立てることができるといえる。それがウサギの角、ロバの角、ラクダの角、ウマの角：であり、生まざ女の生む子：である。それらは、目の前にあって、目に姿形が見え、触れば手にさわってくる実体性の感じられるものではないから、有としては無効だが、とにかく「もの（法）」として立てられている。ということは、それは無としての徹底性がない。無としても無効である、ということになろう。このような非法を現わすものもやはり分別であり、いったん生じた分別は、様々な分別を分節し、産出する。それらの虚妄性を徹底的に認識するのが、非法の放棄だ、ということであろう。法を産出するのも、非法を産出するのも、いずれも分別なのだから、分別の虚妄性を識れば、いわゆる法と

非法も、有でもなく無でもないことが識られる。すなわち二法が捨てられる。

二法に関する質問に対する答えはこれで終了した。「君が問うたことは、このように答えられた」と世尊がいうのはそのことであろう。ただ「質問」としては出していないが、ラーヴァナには解けていない問題が残っている。それは56での「世尊よこの二種の法について、わたしはかつて過去の諸仏・供養を受くべき・正しく覺つた方々に、尋ねました。あの仏となられた世尊は、すでにわたしのために説かれました」というラーヴァナの問い方そのものにある。本稿(二九)「沈黙の如来」ですこし触れておいたが、ヘラーヴァナは、この「二法」につき過去の諸仏にも聞き、已に「答えられた」という。已に答えが出ているのなら再び問う必要は無いではないか」とあのときわたしが出した疑問がそれである。この疑問は、二つの面から考察することができる。一つは、問われて答えた過去の仏の側についてであり、いまひとつは、問うて答えを得たと判断する側についてである。ラーヴァナは口に出して問わなかったが、口にした質問に劣らぬ重要な課題であることを世尊はさとしていたのである。問いをまたぬ答えが次に展開される。

57 ランカー王よ、君はいう。わたしは、過去の供養さるべき・正しく覺つた方に、すでにこの法を問い、あの諸々の如来はすでにわたしのために説かれた、と。ランカー王よ、君のいう過去なるものこそ分別した相なのだ。未来・現在もまた同様の分別なのだ。ランカー王よ、わたしが真如法体はありのままなるものと説くのもまた、色形あるものが真実の理法だと分別するような分別だが、無相の智慧を修行するなかで真実の智を証する楽しみのためなのだ。だから分別しないがいい、如来は智身智体だと。心中で分別するな、意によ

って、我として人として命あるものとして。どのように分別しなければいいのか。色形あるものを種々の対象として意識中に取り込む、というふうにとらなければよい。分別もせず、分別されもしないのだ。

魏訳「楞伽王。汝言。我於過去正遍知。已問此法。彼諸如来。已為我說。楞伽王。汝言過去者。即分別相。未來現在。分別亦爾。楞伽王。我說。真如法体。是如実者。亦是分別。如分別色為実際。為証実智樂。修行無相智慧。是故莫分別。如來為智身智体。心中莫分別。意中莫取。我人命等。云何不分別。意識中取。種種境界。如色形相。如是莫取。莫分別可分別。」

唐訳「楞伽王。汝言。我於過去諸如来所。已問是義。彼諸如来。已為我說。楞伽王。汝言過去。但是分別。未來亦然。我亦同彼。楞伽王。彼諸仏法。皆離分別。已出一切。分別戲論。非如色相。唯智能証。以令衆生。得安樂故。而演說法。以無相智。說名如来。是故如来。以智以体。智為身故。不可分別。不可以所分別。不可以我人衆生相分別。何故不能分別。以意識因境界起。取色形相。是故離能分別。亦離所分別。」

梵文 *Yadapyuktavānasi Lankādhīpate ... pūrvakā api tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā mayā pṛstāh, tairiṣca viśarjitaṃ pūrvam, iti Lankādhīpate vikalpasya itadadhivacanam, attito pyevaṃ vikalpyat attītaḥ, evamanāgato dhunāpi dharmatayā, nirvikalpāstathāgatāḥ sarvavikalpaprapañcātītāḥ, na yathā rūpasvabhāvo vikalpyate, anyatrājñānādhigamataḥ sukhārthaṃ vibhāvyaḥ, prajñāyā animittacāriṇaḥ, ato jñānātmakās tathāgatā jñānaśarīrāḥ, na kalpante na kalpiyanṭe, kena na kalpante? manasā ātomato jīvatāḥ pudgalataḥ, katham na vikalpante? manovijñānena viśayārthahetukena yathā rūpalakṣaṇasaṃsthānākāratasca, ato*

vikalpāvikalpāgatena bhavitavyam. (ランカー王よ、君は言う――過去の如来・供養を受くべき・正しく覚った方々に、私が問い、彼らによって突き放された、と。しかし過去というのは、ランカー王よ、分別の名称であつて、過去においてもまた過去が分別されよう。同様に、未来も現在もまた、存在のありかたにおいて、如来は無分別であり、一切の分別の戲論を越えており、色形あるものの自性として分別されるようなものではない。智に通達したものを除き、楽しみのために表現されるのだ、無相の行の智慧によって。だから如来は智自体であり、智を骨組みとするものなのだ。分別されたものではなく、分別されるべきものでもない、意によって、我として生けるものとして人として。どのように分別されないかという、境界を原因とする意識によって、色相として持続として構造として。それゆえ離れるべきである、分別するものと分別されるものだから。)

「過去の如来に問い、如来はすでに答えた」とはランカー王のことばである。このことばのうち「答えた」は梵語で「突き放す」意もあること、過去の如来の答えが沈黙によって示されたため、それを答えとも突き放しとも取りうることは、さきに述べた。

さて、「過去」なるものが「分別の相」であるとは、留まることなく流転する時間を、人間が知的に判断するために、いま立つ「現在」より前をそう名付けたもの。したがって「未来」とは後なる時間に名付けたもの。しかし、「現在」そのものが静止していかないのだから、「現在」はただちに押し流されて「過去」となり、「未来」はまったく来ないか、来ても「現在」となりただちに「過去」となる。そのようなあやふやな判断のうえで、大雑把な差異の表示が「過去」「現在」「未来」である、ということの指摘であろう。確かにそのとおりだ。

ただ、世尊は「君のいう」と、ランカー王に片寄せて言うが、世尊自身この経の初めの処で、「過去の諸仏；がランカー城中でみずからの内身にあかしせられた聖智の教えを説いた」（本稿一一）「ばがばの上陸」と言っている。世間で通用する判断の網では捕らえきれない現象や真理は限りなくあるのであるが、それを語るためにも、世間で通用する粗雑な判断のうえに載った言葉しかない。沈黙して相手自ら覚るのを待つか、粗雑な言葉を道具として、記号として、シンボルとして、精妙な言い表しがたい現象や真理を暗示するほかはない。世尊もまたその矛盾のなかでしか人間に語りかけることができないとすると、世尊とランカー王はその矛盾の中で平等であり、如来と夜叉の区別も無意味な分別ということになる。

色や形のある物質が真実の理法だ、とするのは、人間の一つの判断だが、真如法体こそ如実だというのも、如来の真理を、粗雑な人間の言葉で表現した、一つの判断に過ぎない。そのことを知悉する者に対しては説明の必要は無い。だが、世間の人々が真実の智慧を証する楽しみを得るために、如来が無相の智慧の実行として、世間の言葉を使って説くのだ、というのであろう。無相とは姿形の無いことだから、表現しえないはずだ。それを言葉に表すとは、矛盾である。しかし「過去」「現在」「未来」などというのは、流動する時間を静止態においてとらえているので矛盾だが、その矛盾によらずには時間を扱えないのが世間の言葉なのだから、矛盾を非難し、恐れては、真実を語りえない。「如来を智身智体と分別するな」というのは、梵文・唐訳とはあわないが、前後の文脈からいって魏訳のごとくであるべきだろう。「身」とか「体」とかの実体がない、空としかいいようのないのが如来の智慧なのであろう、はなはだ捕らえ所のない話になってしまいうけれども。

(1987.3.14)