

『方丈記』前半部における安居院唱導の受容

―『維摩経』十喩の思想的基盤をめぐって―

伊崎 久美

はじめに

江戸時代の人、加藤盤齋に古注『方丈記抄』がある。冒頭序文について、『首書』『訓説』等、他の古注が『文選』歎逝賦や『論語』子罕篇を典拠としているのとは全く別の解釈をしている（傍線部筆者、原文は変体漢文、筆者が漢字仮名交じり文に直す）。

（行川のながれはたえずして。しかもとの水にあらず）此たとへハ成実論にある三仮浮虚偽の第二の相続仮といふをおもひよれると見えたり。（中略）

こゝに消かしこに結ぶ水の淡のうき世にめぐる身にぞ有ける三仮の事、因成仮は、諸法は因縁和合して其の鉢有り。因縁を離るれば其の鉢空也。相続仮とは、念々相続して、仮に其の鉢有り。流水の前後相続するが如く、故に水絶えざるに似て、其の鉢は空也。相待仮とは、諸法相待して、仮に法有り、長に待して短有り、小に待して大有り。長短大小を離るれば虚無にして鉢無きなり。維摩経方便品に云ふ、諸仁者、此の如きの身は、明智の怙まざる所也、是の身は聚沫の撮摩すべからざるが如し、是の身は泡の如し、久しく立つことを得ず、云々。此文どもにてしるべし。成実論とハ空理を説て訶梨跋摩といふ人の作る論也¹⁾。

盤齋は、冒頭序文は「訶梨跋摩（ハリヴァルマン）」が論じた成実論を表わすとし、冒頭第一文の行く水の譬えについて、水の前後

流れゆく様を（相続仮）とする。（因成仮）とは、人が五陰の因縁によつて成じるように、因縁によつて果を生じることと言う。（相待仮）とは、「大小、長短などの相待関係」を表す。「三仮」とは、成実論の（相続仮）（因成仮）（相待仮）のことである²⁾。

鳩摩羅什以後の三論宗は、維摩経、法華経、大智度論、成実論なども学問の対象となる幅広い学派であったが（古三論、純粹な三論の立場を大成するのは嘉祥大師吉蔵であると言う（新三論）。日本へは聖徳太子の時代より古三論の三論成実並習派が伝来し、その後成実論は三論宗の寓宗となる³⁾。

大福光寺本『方丈記』とゆかりの深い醍醐寺は、真言、三論兼学の寺であつて、その教学活動には顕教と密教の二面性があるとの指摘がある⁴⁾。醍醐寺を創建した聖宝は、顕密一致の理想をかけた、顕教は三論宗と定めると同時に密教の拡大も図る。聖宝による東大寺東南院の開創で、大安寺の佐伯院が移建されてここが三論宗の本拠地に集約されたという⁵⁾。

『方丈記』研究の仏教側からのアプローチとして、『維摩経』の影響の指摘は、このように江戸時代から存在する。現代でも古注を踏まえて『維摩経』の影響を述べる諸論はあるが、具体的な語句を踏まえた実証的な研究は明確な成果はあがっていなかったように考える。

本論では『維摩経』の影響という盤齋の指摘を端緒に、『注維摩詰経』方便品の思想的基盤を媒介にした、『方丈記』に対する安居院唱導の受容を述べる。

第一節 冒頭文における維摩経十喩の影響

盤齋が述べた「こゝに消かしこに結ぶ水の淡のうき世にめぐる身

にぞ有ける」の歌とは、藤原公任の『維摩經』十喩歌を指す（以下、傍線部、波線部、二重傍線部、筆者）。

ゆいまゑの十のたとへ この身あわのごとし

ここにきえかしに結ぶ水の淡の

うき世にすめる身にこそ有けれ

『公任集』二八九。

「ゆいまゑの十のたとへ」とは、『維摩經』十喩歌のことで、これは『維摩經』方便品にある教えで、維摩が自身の病を十の比喻で以て仏陀の教えを説き、その中の十の喩えを釈教歌にしたものである。「みつの淡」を譬えた典拠は、第一と第二の句である。以下全十句を掲げる。

- 一 是身如聚沫不可撮摩。
- 二 是身如泡不得久立。
- 三 是身如炎從渴愛生。
- 四 是身如芭蕉中無有堅。
- 五 是身如幻從顛倒起。
- 六 是身如夢為虛妄見。
- 七 是身如影從業緣現。
- 八 是身如響屬諸因緣。
- 九 是身如浮雲須臾變滅。
- 十 是身如電念念不住。

この「沫」「泡」について、白川靜『字訓』によれば、次のように解釈している。

水のあわ。消えやすく、とけやすいものという。消えやすく柔らかいものに冠して用いる。水沫を「みなわ」、硫黄を「ゆのあわ」という。（中略）『華嚴音義私記』に「沫訓は彌豆乃阿和」、（中略）（字類抄）に「沫アハ、水沫。 泡・漚アハ」、（名義抄）に「漚・

沫・瀾・泡・沸アハ。 涌アハアカル。 醗アハサケ」とあり、すべて「あは」とするが、（中略）「あわ」が正しい。沫はしぶき、泡は水で、あわせて泡沫という。⁸⁾

「沫」も「泡」も一般的な訓としては「あわ」だが、「沫」の古訓は傍線部の「華嚴音義私記」によれば「みつのあわ」である。さらに白川氏は、「沫」は「末声」であり、「末」には「無・莫・蔑と声が通じて、消滅するものの意がある」とし、「泡」は「水上に盛んに泡立つことをいう」と解説している。サンスクリットの原典では「聚沫」は「泡の塊」となっており⁹⁾、一つの塊に小さな泡がパーツのように固まっている様子がイメージできる。対して「泡」は、対偶から考察するならば、小さな細かい泡が一つ一つあぶくのように盛んに湧き上がる様子を示す。

公任は第一と第二の「聚沫」「泡」を読み分けて、一つにまとめて「水のあわ」と広義に詠んでいるのは、「沫」も「泡」もそれほど大きな違いがなく、強いて言えば「あわ」の状態で微妙な違いが生じるからだと考えられる。国枝氏は、「泡」と「沫」を合してはかない喩に用いられる用例を挙げ、それほど大きな差がなく公任も読み分けることをしなかつたと述べている¹⁰⁾。

『維摩經』十喩を引いた釈教歌は、長明の時代頃までに、『赤染衛門集』『風情集』『禪林癡葉集』『明日香井雅經集』があるが、公任の歌のみが勅撰集に採録される。私家集で「是身如聚沫不可撮摩。是身如泡不得久立」の部分を引いている歌は、『風情集』以外の三作品である。次に、それらの箇所を示す。

- この身はあつまれるあはのごとし
(1) うきながら身にはたとへん水のあはの

ためしにとらばきえぬべきかな

みづのあはのごとし

(2) 雨ふればみづにうかべるうたかたの

久しからぬは我身なりけり

『赤染衛門集』¹¹

この身あわのごとし

(3) いかにせんながるとしのさだめなく

うかぶみなわのきえやすき身を

『風情集』一三二¹²

維摩經十喻之中に、此身如聚沫

(4) かはの瀬におちあつまれるみづのあわの

きえずはありとたのむべき身か

『禪林瘀葉集』九三¹³

是身如聚沫

(5) はやくゆくいはまの水のわくらばに

うきてもめぐるあはれよの中

是身如浮泡

(6) にはたづみはかなくむすぶうたかたの

きゆるもよその袖のうへかは

『明日香井雅經集』六〇八・六〇九¹⁴

これらを見ていくと、第一句「聚沫」が〈水のあわ〉に訳され、第二句「泡」が〈うたかた〉と訳されていることに気付く。(3)の『風情集』の「みなわ」は、「水之泡」の約語であるので¹⁵、「ながるる」「きえやすき身」の語句から、より第一句を意識した作であると考ええる。

(5)の明日香井雅經は「聚沫」を〈水のわく—うきて—めくる—あは〉の縁語を繋げる、より技巧的な仕立てである。「わくらば」とは、「偶然に」「稀に」という意味で、訳をすれば「早く流れる岩間の水が湧くではないが、人はこの世の中にたまたま生れ出て、泡の

ようにはかなく浮き漂い廻っていく」と詠むのであろうか。

このように、『方丈記』の〈ヨトミニウカフウタカタハ カツキエカツムスヒテ〉と〈朝ニ死ニ タニ生ル、ナラヒ タ、水ノアハニソ似リケル〉とは、それぞれ『維摩經』十喻の第一と第二の句を基調とする。つまり、〈ヨトミニウカフウタカタハ カツキエカツムスヒテ ヒサシクト、マリタルタメシナシ〉とは、「身如泡不得久立」を底意に据え、〈朝ニ死ニ タニ生ル、ナラヒ タ、水ノアハニソ似リケル〉は「身如聚沫不可撮摩」を典拠とする。更に〈ヨトミニウカフウタカタ〉においては、次第に増大していく人の群れにおける死生を、〈朝ニ死ニ タニ生ル、ナラヒ〉においては「泡の塊」である個人の死生を叙述していると読むことができる。

第二節 『維摩經』十喩における二つの解釈

更に盤斎は、『註維摩詰經』（以下『註維摩』）における僧肇の解釈の引用をする。

維摩經のたとへも空の理をいへり肇曰撮二摩聚沫之無^レ実以喩^{タトウ}觀^{クワン}ニ身^{コギヲ}之虚偽一明ニ空ノ義一也不^ハ似^レ明ニ無常ノ義^ヲ然^{トモ}水上ノ泡以^ニ虚中^{ニメ}無^キ實故不^レ久立猶^ニ空ノ義^ノ耳。とあり。故に身の無常にして空なる事にとへたり⁽¹⁶⁾。

鳩摩羅什の高弟であつた僧肇の説を引き、冒頭第一文から第三文までは、「無常」を明らかにしつつ、実はこの箇所は「空」の義を言っていると述べる。肉体が「無常」にして「空」であるという解釈は、羅什と僧肇の二人の師とその弟子の解釈の違いに由来することを示している。

この『維摩經』十喩は、羅什と僧肇で解釈が相違する⁽¹⁷⁾。つまり、羅什はこの十喩について、「無常」を喩えているとし、僧肇は「空」を喩えていると『註維摩』の編纂者は述べている。盤斎の古注は、『註維摩』をそのまま引用している。次は『註維摩』から、第一と第二の譬えについて、盤斎が引いている箇所を示す⁽¹⁸⁾。

諸の仁者よ。此の如きの身は、明智者の怙まざる所なり。是の身は聚沫の如く、撮摩すべからず。

肇曰く。聚沫の実なきを撮摩す。以て身の虚偽を觀るに喩う。

此より下「電喩」に至るまでは空義を明かす。

是の身は、泡の如く、久しく立つことを得ず。

肇曰く。久しからざるは、無常の義を明かすに似たり。然も

水上の泡は虚中に実無きを以ての故に久しく立たず。猶お空の義のごとし。

第一と第二の譬えは「無常」の語もあるが、「空義」の語が二つある。

また、第十の譬えについて僧肇は次のように述べている。

是の身は、電の如く、念念に住せず。

肇曰く。変滅して住せざるは、無常を釈すに似たり。然るに皆な其の虚偽にして真ならざる故に速滅して住せざるを取る。猶お空義を釈するがごとし。

僧肇は、第一第二十で「無常の義を明かすに似たり」「無常を釈するに似たり」と述べて、無常を否定してはいないが、それは本質ではなく、「空義」を解きあかしているのだと述べ、この十喩を「空」と解釈している。では羅什の解釈はどうなのか。九番目の「浮雲」の譬えに羅什の十喩に対する解釈が言及されている。

是の身は、浮雲の如く、須臾に変滅す。

什曰く。俄頃色を異にし、須臾に変滅す。身亦た是の如し。

胸息の間に少有り長有り老病死と変ず。『如沫』より『如電』に至るまでは尽く無常を喩うなり。或は無堅を以て、或は不久を以て、或は不实を以て、或は因縁に属するを以て、其の無常なる所以を明かすなり。下の四大の喩は空無我を喩う。

羅什は、この十喩を「無常」とする。「下の四大」とは、直後に述べられる「四大種」の譬えのことである。

では「空」と「無常」の関係はどうなのか。羅什は十喩の最初に次のように言及している。

什曰く。(中略) 無常は是れ空の初相。將に空を説かんと欲するが故に先に無常を説く。所以に但だ身を説いて余法を説かず。余法中には著を生ずること少なきが故なり。

「無常」とは、「空」の初めの「相」であると述べる。羅什が「無常」を説く理由は、「空」を説くために、先に「無常」を述べるの

である、と言う。だからただ「身」について説き、他の自性（法）¹⁹を述べない。他の自性には、しるしを生じることが少ないからである。つまり、「空」とは「無常」という現象を表す一つの観念と解釈できようか。

この十喩の直後には「是身無主為如地」から始まる所謂、地・水・火・風の四大の注が続いている。羅什は十喩を「無常」とし、直後の「四大の喩」は「空無我」を言うとして明確に区別している。²⁰羅什にとり十喩は「無常」を示し、それは一瞬一瞬眼に点滅する、二度と同じように見えない対象であり、後に述べる四大は「空無我」、つまり、「我がない」（無我）「我ではない」（非我）の二つの解釈を表している。

四大の譬えの、羅什と僧肇の注には、それぞれ「聚散すること縁に随つて自在なることを得ず」「聚して生と為り、散じて死と為る」とあり、前の十喩の「無常」と合わせて考察すると、人の肉体において「無常」は現実の視覚の対象が「変滅」すること、「空」は、因縁に随い眼前の物が集合したり散じたり、あるときには存在し、あるときには無くなってしまうと解釈できる。

第三節 五蘊思想について

このような『維摩経』の思想の基礎的な布教には、維摩会が大きな役割を果たしたと考えられるが、当時の寺院において、それぞれ第一の教学があるとしても兼学が一般的であって、奈良から平安を経て鎌倉に至るまで、圧倒的に維摩会講師を輩出しているのは、興福寺の法相系僧侶達である。興福寺の第一の教学は言わずと知れた法相宗であるなかでも、真言宗を兼ねた者も三名はいる。華嚴宗の東大寺においては、三論宗を修学している講師は五十二名、第一の

教学の華嚴宗は二十八名である。一方、後、浄土宗祖を輩出した天台宗は、平安初期から中期においてのみ、十四名の講師である。三会制度において僧侶らの昇進の登竜門となった維摩会講師の修学者は、法相宗・三論宗・華嚴宗に限られていくが、三論宗は各寺院で平安初期から鎌倉に至るまで寺の教学に関係なく継続して修学されていた、と推察される。²²

このような三論宗の位置付けを踏まえると、『維摩経義疏』が学問的な流れを保っていたとの意見²³も自然にうなずけるのである。さらに深く「無常」と「空」について考えていきたい。

聖徳太子のもとで三論成実並習派が著述したとされる『維摩経義疏』は、『注維摩』より空観が強いと言われる。この『維摩経義疏』に十喩の詳しい注釈がある（書き下し文、傍線部筆者）。

従是身如聚沫以下、舉空門。自有十譬即分為二。第一前五譬明内我所空。従是身如夢以下五譬明外我所空。或云、初五譬明内五陰空、後五譬總明内五陰空也。経云、色如聚沫、受如泡、想如炎、行如芭蕉、識如幻。明以智手摩不得實。²⁴

『維摩経』十喩を二つに分けて、一つの解釈は、前の「是身如聚沫」以下の比喩は、我が内なるところの空を言い、後の五つの比喩「是身如夢為虚妄見」以下は、我が外なるところの空を述べる、いわば「空門」の釈義である。もう一つは、前の五つの比喩は、「とりわけて内なるところの五陰空」をいい、後の五つは「まとめて内なるところの五陰空」を明らかにする、と言う。「経云、色如聚沫、受如泡、想如炎、行如芭蕉、識如幻」とあることから、とりもなおさず、これは前の五つの喩えが、後の五つの喩えよりも重大に解釈されていることは共通する。つまり「五陰」は「空」であると述べている。

「五陰」とは「五蘊」とも言い、「色、受、想、行、識」の五つの

集合体から「身心」を説明したものである。「蘊」(skandha)とは、名義抄には「アツム・ツツム・カクス」等と記され、集積、集まりで、「つみあつめる」意味である。「色」は感覚器官を備えた身体、〈受〉は苦・楽・不苦不楽の3種の感覚、〈想〉は認識対象からその姿かたちの像や観念を受動的に受ける表象作用、〈行〉は能動的に意志する働きや衝動的欲求、〈識〉は認識あるいは判断²⁵⁾である。人間を「肉体(色身)」とそれを依り所とする精神のはたらし(受・想・行・識)とから成るものとみて、この5つにより個人の存在全体を表し尽くす考え方²⁶⁾である。しかも、この「蘊」とは、じつと静止している状態ではなくて、常に始終「動いている」状態を指す²⁷⁾、と言う。

五蘊思想において、「色蘊」(肉体)はその存立の根拠に遡って考察される。色蘊を設定するために、要素である「地・水・火・風」の四大が必要条件となる²⁸⁾。

「地・水・火・風」の要素とは、「堅さ・湿り気・熱さ・動き」を本性(自性)とする。身体に照らしてみると、地の要素とは髪、毛、齒、皮、肉、腱などの解剖学的な臓腑等であり、水の要素は体内にある水分、つまり胆汁、痰、血、汗などを言い、火の要素とは体温や老化や消化機能であり、風の要素とは呼吸や気的作用を表すとされる²⁹⁾。これらの要素は、自然界にも身体にも存在する。そして人間は、四大要素の集合体と五蘊の集合体の、二つの集合体から成る存在である³⁰⁾。

四大種ノナカニ水火風ハツネニ害ヲナセト大地ニイタリテハ

コトナル変ヲナス (大地震)³¹⁾

『方丈記』前半部の、安元の大火、治承の辻風、福原遷都、元暦の大地震は、この四つの要素を表現し、自然界のみならず長明自身の身体と共に、二つの内外の要素で色蘊を設定していると考ええる³²⁾。

二つの内外の物質的要素とは、十喩の直後の「是身無主為如地」の僧肇の注に、自然と身体とのこの二つの集合体を成り立たせている共通の根本的な要素が四大であると述べている。

肇曰く。夫れ万事万形は皆な四大をもて成る。外に在れば則ち土木山河と為り。内に在れば則ち四支百体と為る。(中略)生ずれば則ち内と為り、死すれば則ち外と為る。内外殊りと雖も然も其の大は異ならず。故に内外の四大を以て類して無我を明かす。

ここから考察できるのは、自然(土木山河)と身体とは四大で成り立ち、生れると四肢となり、死ぬと自然に帰するという考えである。四大とは元来、精霊の類であり、人の肉体に通じるという考え方が示されている。人間と自然は別であるといつても、そのオオイサ(大)は異なるものではない。よって、自然と身体の四大で似せて「無我」を明らかにするのである、と述べる。これは羅什の「空無我」に通じるのではないだろうか。

これらを踏まえて『方丈記』の前半部を顧みると、安元の大火は都の燃焼を表すが、比喩的には身体での老化、治承の辻風は都の循環機能の麻痺だが、身体における呼吸や気の不調と捉えることができる。福原遷都は、大輪田泊に面した海のことであることを考慮に入ると、水気に覆われた身体が機能不全をおこしている様子を表す。

所ノアリサマヲミルニ 南ハ海チカクテクダレリ³³⁾

ナミノヲトツネニカマヒスシク シホ風コトニハケシ

アリトシアル人ハ皆浮雲ノヲモヒヲナセリ (福原遷都)

福原に住まう人々の、遷都後の不安的な生活に、各々戸惑っている様子が描かれているが、都を身体と考えると、各臓器が蓄えている水分が罹患して滞っている状態を表すと考えられないだろうか。養和の飢渴については、飢餓と触れることで「色身」が破壊され

ると考えられているので³⁴、これは四大を強調した章段と言うことができる。いずれにしろ、地や水や風や火の、四つの要素が暴れることは、目に見える自然界が、長明自身の身体と重なり「無常」であることを意味する。

このように、『方丈記』前半部においては、色蘊を設定するために「地・水・火・風」という四大種を述べるが、体内にも自然界にも存在する要素の集積が動き、長明の身体と、社会（都）を含む自然の二つの「変滅」「無常」の有様を表現していると思われる。

第四節 安居院唱導の影響

人の身体と自然の「無常」の二重構造の思想は、具体的に、安居院唱導の語句を以て述べられている。

世中ニアル人ト栖ト又カクノコトシ

この冒頭第三文（人ト栖）について、上野英二氏はこれに関連する（朽宅・仮栖―依身・脆形）の対語が唱導文にあると指摘している³⁵。そしてこの唱導文に「五陰」、つまり「五蘊」の語が出現している。冒頭第一文「ユク河ノナカレ」に関連する「逝水波」が同時に組み込まれている唱導文もある（傍線部、二重傍線部筆者）。

夫三界之朽宅^{仮栖也} 来而非可永留之^処

五陰之依身^{脆形也} 生而非可久保之^命 故楼台十二皆空

何免劫火^煙 綺羅三千速去^{誰非逝水波}

『言泉集』九条院御乳母宣旨殿³⁶

これは『言泉集』の中にある唱導文である。『言泉集』は、聖覚が父澄憲の『転法輪鈔』を改めて実用書として編纂した唱導集と言われている。その文章は、澄憲や聖覚の作句以外に、慶滋保胤、大江匡房等の漢学者が書いた文章が多く寄せられているとされる³⁷。

澄憲は長明を中宮叙爵した高松院と密通した人物で、比叡山で安居院流の唱導を確立する。長明とは関係が近い必然性はあるう。

九条院とは、近衛天皇の中宮である藤原呈子である。その乳母でもある中宮宣旨の逝去の際に読まれた表白と考えられるが、中宮宣旨は女房三役の中で出自が高い者で、最も地位が高く長い間中宮に仕えるが³⁸、しかし具体的に誰を指すかは不明である。「五陰之依身」が「生きて久しかるべき保つ命に非ざるなり」と『維摩経』十喻第二句「不得久立」を連想させる句となっている。

紅顔遂從逝水之波 當知三界居 非永靜居

可思五陰形 非遂堅形

『言泉集』民部卿顯頼室家逆修³⁹

民部卿とは藤原顯頼を指す。その正室である忠子の逆修と思われる。逆修とは、生前に、自分の死後の冥福のために仏事をする事で、これは忠子の実家が主催して執り行った生前供養と考えられる。住居と色身を対句とし、「遂に堅き形に非ざるなり」と、同じく「五蘊」の肉体は脆く崩れやすいことを述べている。

三界如朽宅 有為造作處

無常遷流栖 也 業因之礎漸崩

命根之柱忽歟

色身之舍宅^{不全}

受蘊之梁棟^{自落} 墻壁頽落 柱根腐敗 家破處荒 不堪止住

『鳳光抄』⁴⁰

『鳳光抄』は、金沢文庫のみにある安居院流の唱導書である。（舎宅―梁棟）は『方丈記』冒頭の（棟ヲナラヘーイラカラアラソヘル）の対句を彷彿させる。

タマシキノミヤコノウチニ 棟ヲナラヘイラカラアラソヘル
タカキイヤシキ人ノスマヒハ 世々ヲヘテツキセヌ物ナレト

是ヲマコトカト尋レハ 昔シアリシ家ハマレナリ
身分の高い人も低い人も、その住まいは尽きないものだが、しかし
四大の身体と同じように「無常」である。

〈色身―受蘊〉の対語は、前者が「身体」を表し、後者は〈受・
想・行・識〉の一つ「感受」の精神作用を表す。「感受」とは、目や
耳や鼻などの、六つの感受作用である。

今此娑婆世界 三界朽宅 毒害火災衆難非一
五陰依身 生老病死輪轉無際

『轉法輪鈔』⁴¹

『轉法輪鈔』は、元来これが安居院流の唱導集であり、『言泉集』
はこの抄出と言われている。この殆どが澄憲作だが、その他に空海
や中国古典などの作品も含まれ、永暦二年（一一六一）から建仁二
年（一二〇二）までの成立と考えられている。この句も、この世の
住居に対して滅ぶ肉体である「五蘊」を合わせた対偶の作りとなっ
ている。「毒害火災衆難非一 生老病死輪轉無際」とは、様々な害
悪や火災など多くの困難は一つではなく、人の生老病死は際限なく
回転していると述べる。

これらの用例から冒頭第三文の〈人ト栖〉の主題は直接的には安
居院唱導から採られたと考える⁴²。朽ち果てる五蘊の肉体とそれに
対置される「三界」の「栖」について主題を提示する。

かくして〈人ト栖〉の主題は、末尾の〈アルシトスミカト〉に置
換されたのち、再度〈露―花〉の消滅を詠む隔句対に転換される。

ソノ アルシトスミカト 無常ヲアラソフサマ

イハ、 アサカホノ露ニコトナラス（序文）

スヘテ世中ノアリニク、 ワカミトスミカトノ

ハカナクアタナルサマ又カクノコトシ（前半部まとめ）

この〈アルシトスミカ〉〈ワカミトスミカ〉の対偶語も、『維摩

經』四大の譬えからの出典である。「主」「我」「人」が「家」に掛
かっている。

是身無主為如地。 是身無我為如火。
是身無壽為如風。 是身無人為如水。
是身不實四大為家。⁴³

この身は主無い地面のようであり、この身は我無く炎を揚げる火
のようなものであり、この身は寿無く揺れ動く風のようなものであり、こ
の身は人無く流れる水のようなものである。この身は実がなく、四
大の集合体を住まいとするようなものである。「無主」「無我」「無
壽」「無人」とは便宜に四名を立てているだけで、「無我」のことであ
る。

主・壽・人は是れ一我なり。義に四名を立つるなり。⁴⁴

色身とは、「無常」であり「無我」である。「無我」とは、身体の
諸器官、諸臓器、諸機能を凡夫は「私のものだ」と思い込む、だか
ら「私のものではなく、私ではなく、私の我ではない」とそれぞれの
要素から心を離れさせることを繰り返し教え諭され、自分の身を
観想するのである。さらに深い観想とは、四大の各要素である臓器
や器官、骨や皮膚の要素を、部分的に、自分の身体でもって思念し
繰り返し厭うことで、この不浄で頼りなく空しい色身を想像するこ
とである。⁴⁵

築地ノツラ道ノホトリニウヘシヌル物ノタクヒカスモ不知
トリスツルワサモシラネハ クサキカ世界ニミチ満テカハリ
ユクカタチアリサマ 目モアテラヌコトラホカリ（飢渴）

死体が腐乱した不浄で満ち溢れる世界を描き、道端に捨てられた
死体は、長明にとって、いつか必ずやって来る近未来の自身の姿で
はなかったろうか。前半部は四大の「自然」を表面的には描いてい
ると言っても、反転して、自身の不浄で満ち溢れる臓器や骨を観想

している。

このことから、全体の主題としては安居院唱導から取り、前半部各章段の小見出しは『維摩經』四大の譬えから取り、前半部は四大種の災厄を身体と自然に喩えて観想する章段ということとまとめられる。

序文末尾は「肉体」の「変滅」を示す隔句対を配置する。

或ハ露ヲチテ 花ノコレリ

ノコルトイヘトモ アサ日ニカレヌ

或ハ花シホミテ露ナホキヘス

キヘストイヘトモ タヲマツ事ナシ

〈アルシ〉が〈人・露〉を、〈スミカ〉が〈栖・花〉を示していることは明白で、朝顔もそれに寄る露も共に、朝日に夕方に、慌ただしく滅び去っていく様態を形容する。つまり「五蘊」の結合が解け、朝に夕に滅び去る様子を描写する対句ではあるが、一句の中にゆっくりと流れる時間の捉え方がなされている。四大種の集合体である「色身」の滅びと、「五蘊」の〈受・想・行・識〉を形成する「我」の滅び、つまり「非我」「無我」の理想的な完成を描写する。

第五節 漢詩文と安居院唱導の影響

序文末尾の〈露―花〉の隔句対は、兼明親王の『供養自筆法華經願文』の影響があるとの指摘がある⁴⁶。

夫 来而不留。薤蘂有拂晨之露。

去而不返。檀離無投暮之花。

況 雪鬢齡邁。黄壤期催⁴⁷。

〈アサ日―夕〉は〈晨―暮〉と、〈露―花〉は〈薤露―檀花〉の対偶を踏まえていることは明らかで、〈晨・露―暮・花〉と〈アサ日・

露―夕・花〉とキーワードになる対偶語の構造も一致している。また、〈アサカホノ露〉は〈花露〉の帶説を踏襲する⁴⁸。

これは、白居易「勸酒寄元九」の「薤の葉に朝の露あり、檀の枝に宿の花なし」を典拠としつつも、「黄壤」⁴⁹の語句があるのは、『薤露行』という王侯貴族の葬送用の古楽府が念頭にあるからである⁵⁰。いわば、兼明親王が自らの「死期」や「臨終」を意識した対句と言える。兼明親王と同じく〈薤露―檀花〉の対偶語は慶滋保胤にも見ることが出来る。

嗚呼 誰謂薤露易滅 尚帶待日之光

誰謂檀花易衰 既有期朝之光 痛哉

これは、『言泉集』の「亡息^{悲歎}」の条に掲げてある。「男某去六月一日夕忽亡」とあり、突然子息を失った親の悲歎が表現されている。親王も保胤も「死」を表現しているのだが、特に保胤は亡き人と言葉も通じず、現実の「色身」の「形影」は永遠に去ってしまったと、より現実子息の姿形が眼に見えなくなった親の悲歎が強く感じられる作句となっている。

〈薤露―檀花〉の対偶は、『澄憲作文集』第五十九「天上苦」

にも受容されている。

爰以 大梵天王深禪定快樂 案廻即薤露

釈提桓因喜見城果報 思続又檀離花⁵²

前句は当時、宋代の禅林のなかで流行していた「拈華微笑」の話⁵³を踏まえ、釈迦が捻った花とされる蓮花を仏教の守護神である梵天にふさわしいように薤露とその露に替えている。後句では帝釈天に住む忉利天の喜見城にある花「婆利質多羅」(ディゴ)⁵⁴を、籬に咲く朝顔に替えている。兼明親王や保胤や安居院唱導が、薤露蒿里の故事を踏まえて白居易の〈薤露―檀花〉の二形対立を保持して

いるのに対して、長明は薤藪を削除し、〈花―露〉の対句に設定するが、花びらに宿るその露のイメージも唱導文にその先蹤を見ることが出来る。

次の唱導は、陰陽頭兼大膳大夫に任ぜられた安倍泰親の追善法要の唱導である。

先秋林望葉 先落者飽霜之色

春苑觀花 不留者蕊露之葩

見物變衰
悟人生死

是有為春苑難駐者 纏宿霧之顔花也

無常秋林易落者 黏朝露之命葉也

〔陰陽頭泰親追善〕 56

秋の林に葉を望めば、霜に青々とした葉は色落ちし、春の苑に花を見れば、芳しい花々の露もすぐに消えてしまう。物の変衰を見て人の生死を悟る。したがって、春為す園に留めにくいのは、霧に纏わりついた美しい花であり、無常の秋の林に落ちやすいのは、朝の葉に張り付いた露の命である。「蕊露之葩」とは、「よい匂いのする花びらに露が宿る」という意味で、それは対偶語としても「朝露の命の葉」のようなものであると形容されている。

秋月沈峰 春花蕊地

夜燭及曉 朝露向日 物皆不久 人豈可常乎

〔入道左大臣經宗五七日〕 56

これは、左大臣藤原經宗の三十五日の追善供養表白である。秋月が峰に沈み、春の花が香ばしく、辺り一面に良い香りが漂っている、夜の燭が暁まで及んでも、朝露が日の光に向かうように、全てのものは永久には存在しない。ましてや人は常ならざる存在であると述べる。

花姿随無常之狂風 無不帰露命 混有涯之逝水 去御

これは、『澄憲作文集』平馬助忠正息女四十九日 57
これは、平清盛の叔父である平忠正の娘のための唱導と思われる。忠正は、保元の乱では崇徳・頼長方について敗れ甥である清盛により六波羅探題で処刑される人物である。花のような美しい息女も、非常な無常の世界には随わざるを得ず、はかない露のような命も、赴かないことはない。限りある人の一生は死と同じとなって、息女は去って行かれた、と述べる。

このように安居院唱導が家族の「悲歎・別離の情を強調して、無常思想へと導く」(58)のに対して、『方丈記』前半部の「無常」は、『維摩經』十喩と四大の譬えを土台にして、情緒的な安居院唱導を取り入れながらも、思念的に観想的に「無常」を表現する。

「色身」は自然界にも肉体にも存在する四大種の集合体である。その「色身」は朝顔の花でもある。そしてそれは「五蘊空」の存在であり、時が来れば因縁がほどこけ散じる「無常」の存在でもある。『方丈記』前半部において、「色身」が散じるということは、自然の四つの厄災で表現されており、「色身」と「自然」の「無常」、「五陰空」「空無我」が前半部で表現されていると解釈する。前半部は、『維摩經』十喩と四大の譬えを含むことによって、社会・自然のみならず、人や長明自身の「色身」の「無常」もまた強烈に表現されていると考える。

おわりに

南 タケノスノコヲシキ ソノ 西ニアカタナヲツクリ
北ニヨセテ障子ヲヘタテ、阿弥陀ノ繪像ヲ安置シ

ソハニ 普賢ヲ カキ
マヘニ 法花経ヲ、ケリ

方丈庵の、阿弥陀如来の絵像のそばに「普賢菩薩」を「カキ」とあるが、文字通り「描いた」のか通説の「掛けた」のか、それとも「工作」したのか実ははっきりしない。この中で「普賢菩薩」は絵画ネットワークを持つ安居院唱導の専用イメージであるとの指摘がある⁵⁹。安居院一族との何らかの特別な縁の存在を匂わせる記述である。また『方丈記』の厄災記事を引用している『平家物語』は、天台圏と真言圏で製作された可能性と重なり、『方丈記』の成立に関しても信西一門の澄憲、聖覚、醍醐寺勝賢、法相宗貞慶との深い関わりが潜在していることを思わせる⁶⁰。

『方丈記』が表す主題は、安居院唱導の実践的語彙であって、唱導対句の〈朽宅―依身〉から直接的に取り入れていることが確認された。思想的基盤に関しては、当時良く読まれていた『注維摩経』から『維摩経』十喩の羅什と僧肇の「無常」の教説を、またそれから展開する「四大種」における「五蘊空」の理論を組み込んでいる可能性が高いことが分析された。

前半部では、色蘊の設定のために、安元の大火、治承の辻風、福原遷都、元暦の大地震の四大を章段に組み込み、「自然」と「色身」の「無常」を述べていることが確認された。色蘊を設定するために、必ず「四大」が必要である。前半部は色蘊設定の章段と考える。後半部では、前半部が示す「四大」に加えて、「識蘊」の設定のために、受、想、行の三蘊を述べているのではないだろうか。「識蘊」の設定のためには、「名」と「色」が因縁とならなければならない。「名色」とは識以外の色・受・想・行の四蘊のことである。色蘊は既に前半部で述べている。そして究極的に「識の滅」について「不詳阿弥陀仏」を通して述べているのではないだろうか。

冒頭文の〈ウタカタ〉と〈水ノアハ〉は、『維摩経』十喩から羅什の「無常」の思想を受ける。冒頭第三文〈人ト栖〉の主題で、

『維摩経』四大の譬えから「五蘊空」を示す。「五蘊空」とは安居院唱導の実践的なことばであるとともに、根本は『維摩経』四大の「空無我」の思想なのである。序文末には兼明親王や慶滋保胤の臨終的要素の強い隔句対を典故として配置し、「空無我」の完成を暗示している。続く前半部の四大災厄では、「自然」と「色身」の二つの「無常」と「空」を具体例として示す。

後半部は、前半部を受けた「名色」の展開が叙述されていると考えるが、末尾でどのように「識の滅」を述べているのか、今後の研究を俟ちたい。

注

- 1) 築瀬一雄編『方丈記諸注集成』1969年2月 豊島書房 115頁『注維摩』は、平安期写の談山神社所蔵八巻本と大正蔵経対校本十巻本が知られる。古体を残すのは八巻本と指摘されるのが大勢だが、盤斎が閲覧した『註維摩』は、十巻本の可能性が高い。(木村宣彰「注維摩経の異本について」『大谷大学真宗総合研究所紀要』第四号 1987年1月など)。
- 2) 福島光哉「妙法としての円融三諦とその思想的背景―法華玄義研究序説―」(『大谷大学研究年報』1976年2月 20頁)
- 3) 井上光貞『日本古代思想史の研究』1986年2月 岩波書店 285頁
- 4) 永村真『醍醐寺所蔵「下醍醐年中行事」』(醍醐寺文化財研究所『研究紀要』第9号 1987年 192頁)
- 5) 伊藤隆寿「興福寺維摩絵と諸宗」(『駒澤大学仏教部論集』第十号 1979年11月)
- 6) 『新編国歌大観』巻三 角川書店 306頁

- 7) 四天王寺會本『維摩經義疏』乾卷 四天王寺 1976年10月82頁
- 8) 白川静『字訓』(普及版)2013年11月 平凡社 55頁
- 9) 高橋尚夫『維摩經ノートⅠ』ノンブル社 2017年3月172頁
- 10) 国枝利久「維摩經十喩と和歌―釈教歌研究の基礎的作業(六)―」(『仏教大学研究紀要』通卷六十四号 1980年3月80頁)
- 11) 『赤染衛門集全評釈』私家集全釈叢書Ⅰ 1986年9月 風間書房 409頁
- 12) 『新編国歌大観』第七卷 私家集編Ⅲ 159頁 角川書店
- 13) 『新編国歌大観』第七卷 私家集編Ⅲ 174頁 角川書店
- 14) 『新編国歌大観』第四卷 私家集編Ⅱ 90頁 角川書店
- 15) 丸山林平『上代語辞典』1967年7月 941頁
- 16) 『日本歌語辞典』1994年7月 大修館書店 891頁
- 17) 築瀬一雄編『方丈記諸注集成』1969年2月 豊島書房 116頁
- 17) 望月氏は、諸宗で解釈に微妙な違いがあると指摘する(括弧は筆者)。
但し十喩所明の法義に関しては諸家の説一準ならず。注維摩詰經第二に依るに、羅什は之を以て無常を喩へ、僧肇(鳩摩羅什弟子)は之を以て空の義を明せるものとし、慧遠(地論宗)の維摩義記第一文末には、前の五喩は別して五陰に就き、後の五喩は通じて五陰に就きて空を明せりとし、智顗(天台宗)の維摩經略疏第三には、総別を解せば慧遠に同じく、通相に釈せば身空法空を喩へたるものとし、吉蔵(三論宗)の維摩經義疏第二には慧遠の説を非し、是れ皆総喩にして別譬に非ずと云ひ、
- 18) 上宮王の維摩經義疏卷上には二義を掲げ、一義は前の五喩を以て内の我所空、後の五喩を以て外の我所空を明すとし、一義は前の五喩は別して内の五陰空、後の五喩は総じて内の五陰空を明せるものとなせり(望月信亨『仏教大辞典』第3巻2399頁)。
- 18) 「対訳注維摩詰經四」(『大正大学綜合佛教研究所年報』第五号 1983年2月 大正大学綜合佛教研究所 129～130頁)
- 19) 村上真完氏は、「法」を「構成部分、構成要素・属性・機能・作用など」と述べている(村上真完「色(rūpa)は物質ではない―仏典における原意と訳語の考察―」『印度仏教学研究』第59巻第2号 2011年3月 224頁)
- 20) 高橋尚夫『維摩經ノートⅠ』ノンブル社 2017年3月175頁 177頁
- 21) 村上真完「色(rūpa)は物質ではない―仏典における原意と訳語の考察―」『印度仏教学研究』第59巻第2号 2011年3月 217頁
- 21) 高橋尚夫『維摩經ノートⅠ』ノンブル社 2017年3月175頁 177頁
- 22) 伊藤隆寿「興福寺維摩會と諸宗」(『駒澤大学仏教部論集』第十号 1979年 185頁)
- 22) 今成氏は、『維摩經』の享受を古代前期「思弁的哲学的享受」、古代後期「浪漫的感傷的享受」、中世「信仰的在俗的享受」の三つに区分している。(今成元昭『方丈記』と仏教思想)笠間書院 2005年11月 96頁
- 23) 井上光貞『日本古代思想史の研究』1986年2月 岩波書店 285頁

- 24) 四天王寺會本『維摩經義疏』乾卷 1976年10月 四天王寺 82頁
- 25) 『岩波仏教辞典』岩波書店 1989年12月 316頁
- 26) 同右
- 27) 高神覚昇「般若心経講義」『世界教養全集』平凡社 1963年5月 140頁
- 28) 四大種は物質を表す元素ではなくて、大種 (mahabhūta) とは、生き物であって精霊の類であるという。いわば四つの生命要素であって、人間の体内外にあるとされる (村上真完「色 (rūpa) は物質ではない―仏典における原意と訳語の考察―」『印度仏教学研究』第59巻第2号 2011年3月 219～220頁)
- 29) 村上真完「原始仏教研究法の検討に基づく五蘊説の考察」(『印度学佛教学研究』第55巻第2号 2007年3月 176頁)
- 30) 同右 180頁 注2
- 31) 今成氏は、この部分「コトナル変ヲナサス」について「脈絡が不明瞭」と述べているが(『方丈記』と仏教思想)笠間書院2005年 261頁)、サンスクリット原本の「この身体は、大地にも似て、無活動である」の一句を受けているのではないだろうか(高橋尚夫『維摩経ノートⅠ』ノンブル社2017年3月177頁)。
- 32) 今成氏には『維摩経』文殊師利問疾品が踏まえられており、「四大の患いが如何に酷烈に人の世に作用し、そこに住む人々を苦難に追いやっていくかを、蓮胤が己れの生きた時代の具体的な事象によって生々しく描き出したのが『方丈記』前半なのである」と述べているが(『方丈記』と仏教思想)笠間書院2005年 79頁)、眼前の描く対象の自然と長明自身の肉体はもっと密着させて解釈した方が適當である。『維摩経』十喻を踏まえると、眼前の客観的な世界は、反転して自身の色身に帰すると思われる。
- 33) 大福光寺本以外の諸本(古本系、流布本系ともに)は、「其地程せばくて、条理をわるにたらず。北は山に傍て高く」(嵯峨本)の挿入文が伝えられているが、「北は山に傍て高く」と「南ハ海チカクテクタレリ」を対句とした解釈では、山と海とが相対化されて、四大種の水の要素が強調されず、読み手には弱く伝えられる。四大種の水の要素からすれば、大福光寺本の「所ノアリサマヲミルニ南ハ海チカクテクタレリ」の文が適當と考える。
- 34) 『雜阿含經』卷二(四六)に、次の記述があり、飢餓と触れることは蠅閼であって、「色」が壊れる「非我」であると解釈される(村上真完「原始仏教研究法の検討に基づく五蘊説の考察」(『印度学佛教学研究』第55巻第2号 2007年3月 174頁)
- 若渴若飢。若蚊虻諸毒虫風雨蠅。是名蠅閼。是故閼是色受陰。今成氏は、「蓮胤が四大によって人界の苦悩を描こうと目論む限り、戦乱は『方丈記』の方法の対象外の事象」と述べているが、肯定されるべき意見である(『方丈記』と仏教思想)笠間書院 2005年 88頁)。
- 35) 上野英二「和漢混淆の記―方丈記考―」(『成城國文學論集』1988年7月 61頁)。
- 36) 『安居院唱導集』上巻 角川書店 1979年8月 184頁
- 37) 『安居院唱導集』上巻 角川書店 1979年8月 474頁
- 38) 諸井彩子「宣旨女房考」『中古文学』94巻 2014年11月
- 39) 『安居院唱導集』上巻 角川書店 1979年8月 183頁

- 40) 『安居院唱導集』上巻 角川書店 1979年8月 352頁
476頁
- 41) 『安居院唱導集』上巻 角川書店 1979年8月 238頁
- 42) 大正大藏經データベースによれば、〈朽宅—五蘊〉の語は次のような用例が見られる。
了五蘊宅悉皆空 求證菩提眞實處 『金光明最勝王經』
身如朽宅不久遷壞。身如漏缸無堪濟渡。『大乘集菩薩學論』
三界朽宅属于一人。娑婆雜惡居華藏內是我佛土『大方廣佛華嚴經疏演義鈔』
- 43) 四天王寺會本『維摩經義疏』1976年10月 83頁
安居院唱導にも四大種と五蘊の關係を述べた用例がある。(大曾根章介『日本漢文学論集』第二巻1998年8月 汲古書院650頁)
四大ノ構^{ヘタル} 体^タ難^レ憑^ミ 風ノ前ノ灯^{ヨリモ} 危^ク
五陰ノ成^{セル} 身^ハ易^シ 破^レ 波ノ上ノ月^{ヨリモ} 墓^{ハカ}
- 44) 「対訳注維摩詰經(四)」(『大正大学綜合佛教研究所年報』第五号1983年2月 大正大学綜合佛教研究所 132頁)
45) 村上真完「色(rūpa)は物質ではない—仏典における原意と訳語の考察—」(『印度仏教学研究』第59巻第2号 2011年3月 222-223頁)
高橋尚夫『維摩經ノートI』ノンブル社 2017年3月 177頁 注2
- 46) 新聞一美「方丈記と白居易—隱遁と住居の表現について—」(『白居易研究年報』勉誠出版 2013年 142頁)
47) 柿村重松『本朝文粹註釈』下 新修版 富山房 1968年9月
- 48) 築瀬一雄『方丈記解釈大成』1988年9月 28頁
49) 小峯和明氏は白氏語と指摘する(『院政期文学論』笠間書院2006年1月 309頁)。
- 50) 『初学記』(鼎文書局 中華民國65年10月再版) 挽歌第十に、挽歌詞有薤露蒿里二章。出田横門人。横自殺門人傷之悲歌。言人如薤上露。易晞滅也。又謂人死。精魂歸於蒿里。故有二章。(中略) 至李延年乃分為二曲。薤露送王公貴人。蒿里送士大夫庶人。使挽者歌之。
とあり、「薤露」が王侯貴族に「蒿里」が士大夫や民間の葬送に使用されたことがわかる。
- 51) 『安居院唱導集』上巻 角川書店 1979年8月 149頁
52) 大曾根章介『日本漢文学論集』第二巻 1998年8月 汲古書院 658頁
- 53) 何燕生「禪における花のシンボリズム—「拈華微笑」の話をめぐる禪思想の一水脈—」(『日本仏教学会年報』68 2003年5月)
石井修道「拈華微笑の話の成立をめぐって」(『三論教学と仏教思想』平井俊榮博士古希記念論集 2000年 春秋社 10月 424頁)
- 54) 満久崇麿「仏典の中の樹木…その性質と意義(2)」(『京都大学研究紀要』1973年 20頁)
- 55) 『安居院唱導集』上巻 角川書店 1979年8月 108頁
56) 『安居院唱導集』上巻 角川書店 1979年8月 109頁
57) 大曾根章介『日本漢文学論集』第二巻 1998年8月 汲古書院 671頁
- 58) 菊池良一「中世仏教と中世文学—唱導文芸—」『日本文学史』

岩波講座 第四巻 50頁

59) マイケル・ジャンメンツ「安居院唱導における国文学と美術史

の連絡―普賢菩薩・十羅刹女像を中心として―」(第19回国際

日本文学研究集会研究発表 1995年11月)

60) 麻原美子「平家物語の形成と真言圈」『平家物語の成立』有精

堂 1993年11月

今村みゑ子『鴨長明とその周辺』和泉書院 2008年12月

第二章

使用参考文献

今成元昭「『方丈記』と仏教思想」2005年11月 笠間書院

『鴨長明全集』貴重本刊行会 2000年5月

『国史大辞典』吉川弘文館

**Influence of Agui Shōdō in the First Half of *Hōjōki*
— On the Philosophical Basis of the Ten Metaphors of the *Vimalakirti Sutra* —**

IZAKI, Kumi

Abstract

The first sentences "utakata" and "mizunoawa" are influenced by Kumarajīva's idea of "innocence" as formulated in the ten metaphors of *Vimalakirti Sutra*. At the beginning of the third sentence "hitotosumika", the parable of the four primary elements of the *Vimalakirti Sutra* indicates the "five aggregates". The "five aggregates" is a practical word of Agui Shōdō. Fundamentally, this refers to the philosophy of "emptiness - selflessness" of the four primary elements of the *Vimalakirti Sutra*. Concerning the four major disasters in the first half of *Hōjōki*, "impermanence" and "emptiness" of "natural" and "physical form" are shown as specific examples.