

『法華經』における常不輕菩薩の實踐と中国・日本における受容

菅野博史

はじめに

『法華經』常不輕菩薩品第二十には、あらゆる人間を未來の仏として最大に尊厳視する思想と實踐が示されている。中国・日本では、常不輕菩薩の「礼拝行」として知られているものである。本稿では、第一章において『法華經』における常不輕菩薩の實踐について説明し、第二章においてこの常不輕菩薩の實踐を中国ではどのように受容したかについて考察し、第三章において鎌倉時代の仏教説話集である慶政『閑居友』を資

料として日本における常不輕菩薩の實踐について紹介する。

一 『法華經』における常不輕菩薩の實踐

『法華經』の中心思想の一つである「久遠の釈尊の思想」⁽¹⁾は、如来寿量品第十六に説かれる。寿量品は、釈尊がこの世ではじめて成仏したとする立場は方便であり、真実には久遠の昔に成仏したと説く。さらに、未來においても、過去久遠の成仏から寿量品を説法するまでの時間の二倍の長さの壽命を持つと説く。要する

に、釈尊の長遠な壽命を明らかにする。また、このよ

うな長遠な壽命を持つ釈尊は、衆生に値い難き仏を真劍に求めさせ、仏道修行に精進するように動機づけるために、方便によつて仮に涅槃に入る姿を示すことを予言する。また、仮に涅槃に入る釈尊は、信仰のある者の前には、その姿を現わすという見仏の思想を説く。

『法華經』が成立した歴史的時点において、釈尊が八十歳で涅槃に入ったことは誰にも明らかな歴史的事実であったので、釈尊が長遠な壽命を持つことを信じることは大変難しかったはずである。そこで、寿量品以降には、信じ難き釈尊の長遠な壽命を聞いた衆生の得る大きな功德・利益を説く品が続く。

まず分別功德品第十七には十二種の功德が説かれ、隨喜功德品第十八には、釈尊滅後に『法華經』を聞いて隨喜（喜んで帰依する心）を生ずる者の大きな功德が説かれ、法師功德品第十九には、『法華經』を受持・讀・誦・解説・書写（五種法師の修行）する者は六根清淨の功德を得ることが説かれる。次に、『法華經』による六根清淨の功德の具体的な実例として、過去世の常

不輕菩薩の物語が常不輕菩薩品第二十に説かれる。

常不輕は「常に輕んぜず」という意味であり、これは、この菩薩が人々に対して告げた「我れ深く汝等を敬い、敢えて輕慢せず」（鳩摩羅什訳）という言葉と密接な關係を持っている。面白いことに、梵本では、この菩薩の名は、Sadāparibhūta（常に輕蔑されたという意味）となっている。竺法護も梵本と同じく「常被輕慢品」（被は受身の助辞であるから、「常に輕慢せらる」と読む）と訳している。この意味は、この菩薩が周囲の者たちから輕蔑されたという物語の趣旨とも合致している。ところが、鳩摩羅什はこの菩薩が人々に語る「我れ深く汝等を敬う。敢えて輕慢せず」を受けて、常不輕と訳した。漢訳でも梵本でも、この菩薩の名の直接の理由として、「我れ深く汝等を敬い、敢えて輕慢せず」があげられているので、文脈上は常不輕という名の方が適当であると思われる。自分は他のすべての人を尊びながら、かえって周囲の人すべてに輕蔑されるという皮肉な、しかし、この世俗の世界ではよくありがちな事態が示されているのかもしれない。

次に、その常不輕菩薩の物語を簡潔に紹介しよう。はじめに鳩摩羅什訳に基づいて紹介し、次に梵本との相違について考察したい。二万億の威音王仏のなかの最初の威音王仏の像法時代で、増上慢の比丘が勢力をふるっていた時代に、常不輕という名の出家の菩薩がいた。なぜ彼はそのように名づけられたのかというと、鳩摩羅什訳では次のように答えられている。

この比丘（常不輕菩薩）は自分の出会う人が比丘であつても、比丘尼であつても、優婆塞であつても、優婆夷であつてもすべての人に対して、礼拝、讃歎して、次のように言うからである。「私は深くあなたたちを尊敬し、軽んじあなどるうとはしません。なぜならば、あなたたちはみな菩薩の修行を實踐して、成仏することができらうであろうからです」と。しかしながら、この比丘は經典を誦誦することに専念せず、ただ（人々に対して）礼拝を行つただけである。

是比丘凡有所見、若比丘比丘尼優婆塞優婆夷、皆悉礼拝讃歎、而作是言、我深敬汝等、不敢輕

慢。所以者何、汝等皆行菩薩道、当得作仏。而是比丘不專誦誦、但行礼拝。（大正九・五〇下）と。この箇所は、梵本では次のようになっている。

実は、その菩薩大士は、比丘にせよ比丘尼にせよ、信男にせよ信女にせよ、だれを見ても近づいて、こう言うのである。「尊者がたよ、私はあなたがたを軽蔑いたしません。あなたがたは軽蔑されません。それはどうしてでしょうか。あなたがたはすべて、菩薩としての修行（菩薩道）を行ないなさい。そうすれば、将来、正しいさとりを得た尊敬さるべき如来となるからであります」。このようにして、得大勢よ、その菩薩大士は、比丘でありながら、講説もせず、誦誦もしない。⁽²⁾

と。鳩摩羅什訳と梵本との大きな相違点についてののみ取りあげると、第一に梵本では、常不輕菩薩が人々に語りかけた内容が、「軽蔑いたしません」という否定的表現が用いられているのに対して、鳩摩羅什訳では「敬う」という積極的表現が用いられている。これはイ

ンドと中国の修辭法の相違である。第二の相違点は、鳩摩羅什訳には「礼拝」とあるが、梵本には「礼拝」に対応する梵語がなく、常不輕菩薩はただ上のような言葉を語りかけるだけである。第三の相違点は、鳩摩羅什訳には「不專誦誦經典」とあるが、梵本には「講説もせず、誦誦もしない」とある。⁽³⁾

以上のような相違はあるが、この常不輕菩薩の行為は、すべての人間が菩薩の修行を實踐すれば必ず仏とすることができるという、人間を最も尊敬した思想を表現したものである。つまり、すべての人間を未来の仏として平等に尊敬することである。仏としての名、仏国の名など具体的な記述はないが、これは未来の成仏を予言する点で、まさしく授記と呼ぶことができる。

しかし、何の資格も権限もない常不輕菩薩が授記したのに対して、激怒した人たちがいた。授記は一般には仏によってなされるものであるから、彼らの怒りも理由のないことではない。彼らは常不輕菩薩を罵りながら、

この智慧のない比丘はどこから来たのか。自ら

「私はあなたを軽んじない」といい、私たちのために「成仏することができよう」と授記する。

私たちはこのような虚偽の授記を用いない。

は無智比丘從何所来。自言我不輕汝、而与我等授記当作仏。我等不用如是虚妄授記。（同前）

といって激怒した。どこから来たのかわからない乞食坊主が、仏だけに許される授記をすることは、まったくおこがましいことであると大いに怒ったのである。彼らは時に、常不輕菩薩を杖や木で打ち、瓦や石を投げることもしあった。しかし、この菩薩は遠くに逃げながらも、またそこで大きな声で、「私はあなたたちを軽んじようとはしません。あなたたちはみな成仏するでしょう」と唱える。このような実践を生涯にわたって続けた常不輕菩薩は臨終のときに、虚空の中から威音王仏がすでに説いた『法華經』の偈が聞こえてきて、それらをすべて記憶することができ、すぐに六根清淨の功德を獲得し、さらに、二百万億那由他という長い期間、寿命を延長して、広く人々のために『法華經』を説いたとされる。また、この常不輕菩薩は釈尊の過去

世の姿であつたことが明かされる。

この物語によれば、常不輕菩薩の礼拝行と『法華經』とは直接の関係がないことになる。なぜならば、常不輕菩薩は臨終のときにはじめて『法華經』を聞いたことになっているからである。しかし、一仏乗、つまりすべての衆生が平等に成仏できるとする思想が『法華經』の最も中心的思想であることと、『法華經』の成立の歴史を想像すると、初期の『法華經』の信仰者グループの実践は、あらゆる人の成仏を訴える、この常不輕菩薩の授記のようなものではなかったかと推定される。この『法華經』信仰者の実践に対する周囲の冷ややかな反応もまた、常不輕菩薩に描かれるようなものだったのではないであろうか。

日本の日蓮(一二二二—一二八二)、あるいは後の弟子が常不輕菩薩の語りかけた二十四文字(我深敬汝等。不敢輕慢。所以者何、汝等皆行菩薩道、当得作仏。)と妙法蓮華經の五字とを類比対照させたこと、つまり常不輕菩薩の語りかけが『法華經』の思想そのものであると捉えたことは、常不輕菩薩の実践こそが『法華經』に對

する信仰と実践であることを洞察したからにほかならなかつたからであろう。⁽⁴⁾

このように見てくると、常不輕菩薩の実践は、とりもなおさず『法華經』の中心思想の一つである一仏乗の思想、つまりすべての衆生が平等に成仏できるという思想をドラマの形で生き生きと表現したものであることがわかる。

二 中国における常不輕菩薩の実践の受容

中国の法華經疏のなかで、道生の『妙法蓮花經疏』、法雲の『法華義記』には、常不輕菩薩の礼拝行に対する重要な注釈は見られない。⁽⁵⁾ 智顗(五三八—五九八)、吉藏(五四九—六二三)の法華經疏では、常不輕菩薩の礼拝行を仏性と関連づけて解釈している。淨影寺慧遠(五二二—五九二)の法華經疏は現存しないが、智顗、吉藏に先んじて、彼らと類似した解釈をなしている。その他に、我々は慧思(五一五—五七七)や三階教の信行(五四〇—五九四)の解釈を知ることができる。とくに信行の解釈は興味深い。

(一) 慧思と常不輕菩薩の礼拝行

慧思は智顗の師であり、何度か毒殺されそうになったり、餓死させられそうになったりするなどの迫害を受けて、独特の忍辱思想を形成した。それは、強情で邪惡な者に対しては徹底的に戦うという、いわば能動的な忍辱思想である。彼の忍辱思想は『法華經安樂行義』に示されているが、その冒頭には、

『法華經』とは、大乘のにわかに悟るもの、師がなくて自分で悟るもの、速やかに仏道を完成するもの、すべての世間において信じることの困難な法門である。総じてすべての新しく学びはじめた菩薩が、大乘の、(他の)すべての菩薩を越えて速やかに仏道を完成することを求めようとするならば、戒を保持し、忍耐し、精進し、熱心に禪定を修め、心を集中して熱心に法華三昧を学び、すべての衆生を観察して、みな仏のように思い、世尊を尊敬するように合掌し、礼拝し、またすべての衆生を観察してみな偉大な菩薩・善知識のように思う必要がある。

法華經者、大乘頓覺、無師自悟、疾成仏道、一切世間難信法門。凡是一切新学菩薩欲求大乘超過一切諸菩薩疾成仏道、須持戒忍辱精進勤修禪定、專心勤学法華三昧、觀一切衆生皆如仏想、合掌礼拝如敬世尊、亦觀一切衆生皆如大菩薩善知識想。(大正四六・六九七下)

とある。このなかで、衆生を仏のように思つて合掌礼拝するということは、常不輕菩薩の名前こそ出していないが、明らかに常不輕菩薩の礼拝行を意識していると考えられる。この慧思のとらえ方は、彼の「妙法」の解釈と一致している。なぜならば、慧思は、「妙法」の「法」を衆生のこと、「妙」を六根清淨のことと解釈し、衆生が本来六根清淨の存在であり、本来仏であるとして、「妙法」の実践の意味を明らかにしているからである。⁽⁶⁾

(二) 三階教の普敬

中国の信行(五四〇—五九四)は、末法時代に即応する新しい仏教を形成しようとして三階教を創立した。

彼は、この常不輕菩薩の礼拝行を自己の信仰実践に取り入れている。三階教には、「普敬」と「認悪」というワンセットの修行が説かれるが、自己の悪を厳しく批判する「認悪」に対して、自己以外のすべての人の善を尊敬することが「普敬」である。後に見るように、淨影寺慧遠、智顗、吉蔵が、常不輕菩薩の礼拝行を、『法華經』にも『涅槃經』と同様に仏性が説かれる根拠として引用しただけであるのに対して、信行の場合は、自らの信仰実践「普敬」の中に積極的に取り入れた点、大変興味深いものがある。

西本照真氏は、「三階教に独自な実践として注目されるのは、『法華經』の常不輕菩薩の実践をならった人間礼拝行である。これは、三階教思想の大きな柱ともいえる普敬の思想の実践的具体化である。『法華經』は南北朝時代の仏教者の中で一貫して高く位置づけられていたが、実際に常不輕菩薩の人間礼拝行を実践したと伝えられているのは信行だけである。この実践は、他の修行者との対比で三階教の実践の特徴として注目されるだけでなく、まさに三階教の中心思想から直結す

説いているなど、全体的に理論化が進み、それだけ抽象的な説き方になっていいると思われる。

さて、中国の南北朝時代に流行した五時教判においては、『法華經』には『涅槃經』に説かれる仏性と仏身常住が説かれていないという認識が一般的であった。その点において、『法華經』は『涅槃經』よりも一段劣る教へと判定されていた。この教判に対して、隋の三大法師と呼ばれた淨影寺慧遠、智顗、吉蔵は厳しく批判し、『法華經』にも仏性が説かれていることをさまざま方法で論証しようとした。⁽⁸⁾鳩摩羅什訳『法華經』はおおよそ七万弱の文字から成っているが、「仏性」という用語が見られないのは事実であるから、『法華經』が原理的に仏性を説いていることを主張しようとしたのである。

はじめに、淨影寺慧遠の批判を簡潔に紹介したい。慧遠には法華疏七巻があったといわれるが現存しない。しかし、彼の『大乘義章』には劉虬(四三八—四九五)の五時教判に対する批判が見られ、その中で仏性の問題について、

という点で重要な実践といえる」と指摘している。

(三) 淨影寺慧遠の解釈

大乘の『涅槃經』はおおよそ四世紀頃にインドで成立した。その中心的な思想は、仏の本体は法身であり、法身は永遠常住であるということと、すべての衆生に仏性が内在しているということである。簡潔に表現すれば、仏身の常住と仏性の普遍性を説いている。

この『涅槃經』の思想が、『法華經』の中心思想である一仏乗と久遠の釈尊の思想に近似していることに、我々はすぐ気がつく。一仏乗の思想は、すべての衆生が平等に成仏できることを意味し、久遠の釈尊の思想は、釈尊の永遠性を説いたものである。『法華經』の一仏乗の思想は、釈尊と衆生の過去世からの宗教的絆を説くことによって衆生の成仏を根拠づけ、久遠の釈尊の思想は歴史上の釈尊に即して永遠の釈尊を捉えるという歴史重視の特色がある。その点、『涅槃經』は時代が下って成立したために、仏性という内在原理によって衆生の成仏を根拠づけ、また端的な仏身の永遠性を

もし『法華經』がまだ仏性を説かないので『涅槃經』より浅いというならば、この理論は正しくない。『涅槃經』に「仏性はとりもなおさず一乗である」と説くようなものである。『法華經』のなかに一乗を明らかにするのは、どうして仏性でないとするのか。そのうえ、『法華經』のなかで、不輕菩薩が四衆を見る場合、声高らかに「あなたは成仏するでしょう。私はあなたを軽んじません」と唱える。衆生に仏性があることを知っているから、「みな成仏する」と唱える。とりもなおさず仏性があることを示している。

若言法華未説仏性淺於涅槃、是義不然。如經說性即是一乘。法華經中辨明一乘、豈為非性。又法華中不輕菩薩若見四衆、高声唱言、汝當作仏。我不輕汝。以知衆生有仏性、但言皆作。即顯有性。(大正四四・四六六上—中)

と述べている。ここに用いられている慧遠の批判の方法には二つある。第一には、『北本涅槃經』巻第二十七、師子吼菩薩品の「一乗とは名づけて仏性と為す」(一乗

者、名為仏性」大正二・五二四下）を証拠として、『法華經』に説かれる一乗はとりもなおさず仏性であるという批判方法である。第二には、常不輕菩薩の礼拝行の理由も、衆生に仏性があつて将来みな成仏すべき尊い存在であるからとする批判方法である。

本稿の問題とするところは、第二の方法についてである。『法華經』にも仏性が説かれている証拠として引用されるのが常不輕菩薩の礼拝行だからである。実は、常不輕菩薩の礼拝行と仏性を結びつける解釈は、すでにインドの世親（Vasubandhu、四世紀頃）の『法華論』においてなされている。『法華論』巻下には、「礼拝讃歎して、『私はあなたを軽んじない。あなたたちはみな当然仏となることができるであらう』という言葉を説くのは、次に衆生にみな仏性があることを示すからである」（「礼拝讃歎、作如是言、我不輕汝、汝等皆当作仏者、次現衆生皆有仏性故」大正二六・九上）とある。

（四）智顗の解釈

智顗は、『法華玄義』において、迹門の十妙の第五

「三法妙」（真性軌・觀照軌・資成軌）を説くなかで、『法華經』にも仏性が説かれていることを種々の方法を用いて論証しているが、そのなかの一つの方法として、『法華經』の具体的な經文を引用して、そこに三因仏性が説かれているとする方法がある。

たとえば、信解品の「これは実に私の子であり、私は実にその父である」（「此実我子、我实其父」大正九・一七中）は、正因仏性を説いていると解釈され、五百弟子受記品の「仏もまた同様である。菩薩であつたとき、私たちを教化し、一切智を求める心を生じさせた。…すべてを知る完全な智を得たいという願いは、まだ無くなつていない」（「仏亦如是。為菩薩時、教化我等、令發一切智心。…一切智願猶在不失」大正九・二九上）のなかの「智」は了因仏性、「願」は緣因仏性のことであると解釈される⁽⁹⁾。そして、本稿で問題としてきた常不輕菩薩の言葉については、正因仏性を説いていると解釈される⁽¹⁰⁾。この点は慧遠の解釈と同じである。また、智顗は上に紹介した『法華論』の文を引用している⁽¹¹⁾。

また、『法華文句』巻第十上の常不輕菩薩品の注釈の

なかには、常不輕菩薩の実践と三因仏性との関係について、『法華玄義』よりも詳しく、

（經）文に「専ら經典を誦誦せず、但だ礼拝を行ず」とあるのは、これは初随喜人の位である。すべての法はすべて安樂の本性をもつており、すべて唯一の実相であることを随喜し、すべての人がみな三仏性をもつて随喜すること随喜する。『經典を誦誦す』は、そのまま了因（仏）性であり、「皆な菩薩道を行ず」は、そのまま緣因（仏）性であり、「敢えて輕慢せずして、復た深く敬う」は、そのまま正因（仏）性である。

文云不專誦誦經典、但行礼拝者、此是初随喜人之位也。随喜一切法悉有安樂性皆一実相、随喜一切人皆有三仏性。誦誦經典即了因性、皆行菩薩道即緣因性、不敢輕慢而復深敬者、即正因性。

（大正三四・一四二上）

と説いている。

（五）吉藏の解釈

吉藏の最初の法華經疏である『法華玄論』巻第七には、授記について詳しく解説しているが、そのなかで、正因の授記と緣因の授記について、次のように説いている。

正因門の授記とは、常不輕菩薩が四衆はみな成仏するであろうと説くとおりである。しかしながら、この四衆はまだ一乗を信する心がないけれども、ただ身の中に仏性があつて、必ず成仏するはずである。『法華論』に常不輕品を解釈して、「すべての衆生は実に仏性があるので、成仏するはずである」といつている。緣因の授記を明かすとは、法師品のようであり、『法華經』を信することは、とりもなおさず緣因であるからである。

正因門授記者、如常不輕菩薩說四衆皆当作仏。然此四衆未有信一乗心、但身中有仏性、必当作仏。法華論釈常不輕品、一切衆生実有仏性、故当作仏。明緣因授記者、如法師品、以信法華即是緣因。（大正三四・四二〇中）

と。吉蔵は次に『法華義疏』巻第二十一の常不輕菩薩品の注釈において、この品が説かれる意義を七点に整理しているが、その第五に、

衆生にはすべて仏性があると説き、一乗の意義を完成させようとするので、この品を説く。一切衆生にはただ仏性だけがあつて、その他の本性はない。それゆえ、ただ一乗だけあつて、その他の乗はない。

欲説衆生悉有仏性成一乗義、故説此品。一切衆生但有仏性、無有余性。故唯一乗、無有余乘。

(大正三四・六一六中)

と述べて、常不輕菩薩品は衆生に仏性があることを説いていると解釈している。

また、「常不輕」の字義解釈として、

常不輕とは、一切衆生には常に仏性がある。それゆえ、「諸法はもともと、常に寂滅の相である」とある。(不輕) 大士はこの観心を得るので、常に衆生を軽んじない。人に従つて(品) 名を付けるのである。

常不輕者、一切衆生常有仏性。故云、諸法従本来、常自寂滅相。大士得此観心、故常不輕物。従人標名也。(同前)。

と述べている。さらに、常不輕菩薩の礼拝行の全体的な意義づけに関して、

この菩薩は(身口意の) 三業によつて病を破り經を弘める。一には身業によつて礼拝し、二には口業によつて讃歎する。身によつて敬う理由は、すべての衆生はみな仏性があるからである。(衆生は) 未来の仏である。今、未来の仏を敬おうとするので、これを礼拝する。口によつて讃えるのも同様である。みな仏性があつて、成仏することができはるはずであるから、未来の仏を讃えるのである。身と口に敬い讃えることがあるからには、必ず心を經由しているはずであるから、三業を完備して法華經を弘めるのである。

此菩薩用三業、破病弘經。一者身業礼拝、二口業讃歎。所以身敬者、以一切衆生皆有仏性。是当来仏。今欲敬於当来仏、故礼拝之。口嘆亦爾。

することができ。

深敬汝等者、顕衆生有正因仏性也。而言深敬者、既有仏性、即是当仏。為敬之極、故云深也。又衆生有仏性、是甚深義、故言深敬。行菩薩道者、明縁因仏性也。雖有仏性、要須修行、乃得見也。当得作仏者、本有仏性、今復行因、具縁正二因義、故得成仏。(同前・六一七上)

と。

上述のように、隋の三大法師はいずれも、『法華經』に仏性が原理的に説かれることを示すために、常不輕菩薩の実践に言及していることが明らかになった。

三 日本における常不輕菩薩の実践の受容

——『閑居友』上巻第九話を中心として

『閑居友』の作者、慶政上人(一一八九—一二六八)は、九条道家(一一九三—一二五二)の兄である。⁽¹⁴⁾ 高い身分の出身であつたが、乳幼児のとき、乳母の過失で地に取られ、背骨が突出するという障害を負つたため、貴族の生活を断念し、出家して天台宗寺門派の僧とな

以皆有仏性当得成仏、故歎当仏也。身口既有敬嘆、必経意地、故具足三業、弘法華經也。(同前・六一六下)

と述べている。⁽¹³⁾ 吉蔵が常不輕菩薩の礼拝讃歎に身口意の三業による『法華經』の弘通を読み取っていることは、注目に値する。

そして、常不輕菩薩の礼拝の言葉について、次のように注釈している。

「深敬汝等」とは、衆生に正因仏性があることを顕わすのである。そして、「深敬」というのは、仏性がある以上、未来の仏にほかならない。最高に尊敬することであるので、「深」とある。さらにまた、衆生に仏性があることは、とても奥深い意義をもっているので、「深敬」という。

「行菩薩道」とは、縁因仏性を明かすのである。仏性はあるけれども、修行があつて、はじめて(仏性を) 見ることができるのである。「当得作仏」とは、もともと仏性があつて、今また因を行ずると、縁・正の二因の意義を備えるので、成仏

った。主な事績として、一二〇八年（承元二年）に京都の西山に隠棲したこと、一二一七年（建保五年）に渡宋し、翌年帰国したこと、一二二六年（嘉祿二年）に西山に法華山寺を建立したことが知られている。この『閑居友』は、高貴な身分の若い女性へ献上されたものであり、上巻二十一話、下巻十一話から成る仏教説話集である。⁽¹⁵⁾

さて、『閑居友』の上巻第九話は「あづまの方に不軽拝みける老僧の事」と題され、日本における常不軽菩薩の礼拝行の実際を知ることができる。

この第九話には、ひどく汚れた様子の東国の老僧が出会う人すべてに、常不軽菩薩の言葉を語りかける姿が紹介されている。その態度はたいへん真剣なものであった。どのような場所も嫌わず礼拝したので、足などには膝まで土が染みついて、額や手も土だらけであった。慶政は、日本では、七月十四日に、身分の貴賤なくこの勤めをする報告している。⁽¹⁶⁾慶政自身は、この礼拝行は、釈迦如来が昔、常不軽菩薩であったときに実践した修行なので、時日を選ばずに行なうべき

らないと主張している。そして、この実践をした先駆者として証如聖（撰津の人。七八一―八六七）の例を紹介している。⁽¹⁷⁾

さらに慶政は、常不軽菩薩の実践の意義について、「総じてこの軽んじないという事がらの心は、衆生の胸の底に仏性が存在しているのを拝み申し上げるのである。我らのような惑いの凡夫は、この道理を知らないけれども、悟りの前では、どのような蟻や蝶々までも見下すべきものではなく、仏性を備えている。地獄・餓鬼までもみな仏性のないものは一人もいないので、この道理を知ってしまったら、賤しい鳥や獣までも尊くないことはない」（省野訳）と述べ、玄常上人が鳥獣にまで腰をかがめた先例⁽¹⁸⁾は、この動物までも仏性を有するという考えに基づいたものであろうと推定している。

また、万人に仏性のあることを知れば、人を憎んだり嘲ったりすることなども自然となくなることを指摘し、中国の傅翁（善慧大士ともいう。四九七―五六九）の「夜な夜なは仏を抱きて眠り、朝な朝なは仏と共に起く」という言葉を引用している。これは『善慧大士語録』

巻第三の「夜夜抱佛眠、朝朝還共起」に基づくが、この言葉を頼りにできて心強いと述べている。傅翁は在家の仏教徒であったが、高い境涯を実現した人で、天台大師智顗に対する思想的な影響も指摘され、また弥勒菩薩の化身ともたたえられた人物である。最後に、慶政は、正法も終わろうとしている時代、万人仏性の説を常に心に思う人は、女人であっても男子と名づけ、悪人であっても善人ということができるという経文を決してゆるがせにしてはならないと述べている。

むすび

『法華経』は鳩摩羅什の翻訳では約七万弱の文字数から成っている。『法華経』の思想を一言で表わせと問われたならば、どのように答えることができるであろうか。

この問いを前にして、私は『法華経』の常不軽菩薩を思い出さざるをえない。このあらゆる人々を未来の仏として尊敬するという、きわめてシンプルではあるけれども、混迷する現代の諸問題を解決に導くための

基本的な視点、人としての理想の振る舞いの原点を指し示した思想と実践が『法華経』の核心であると、私は考える。

この思想をさらに『法華経』に即して、三点に展開すると、すべての人々が未来の仏であるということとは、すべての人々が平等に成仏することができるということであり、これは方便品に説かれる一仏乗の思想に相当する。これは小乗仏教では説かれなかったことであり、大乘経典のなかでも、小乗仏教の阿羅漢の成仏だけは説かれなかったが、『法華経』は阿羅漢を含むすべての衆生の成仏を説いた。では、なぜ衆生は成仏できるのであろうか。永遠の生命を持つ釈尊が我々衆生を教え、救い続けるからである。八十歳で亡くなった釈尊は仮の姿であって、その本質は永遠の存在であることを如来寿命品は明らかにしている。この永遠の釈尊の偉大な力に支えられ、菩薩道を実践することによって、人は成仏することができる。そして、この菩薩道の内容は、永遠の釈尊の存在とその力に支えられながら、我々が平等に成仏できるということ

自らも堅く信じ、そしてその宗教的メッセージをすべての衆生に伝えていく生き方、言い換えれば、相手の成仏を堅く信ずるがゆえに、人々を徹底的に尊敬する生き方を内容としており、この生き方を選び取った者が常不軽菩薩であった。また、釈尊死後の世においては、地涌の菩薩のほずである。

常不軽菩薩の礼拝行は、あまりにシンプルな生き方を示しているだけであるが、そもそも宗教の真理は多くの場合、簡潔明瞭である。しかし、言うは易く行なうは難しの言葉通り、この人間を最大に尊敬する思想と実践を我々自身の日常生活において、また世界の隅々にまで実現することは至難の業であろう。しかし、現代のさまざまな問題を解決する基本に、あらゆる人を尊敬するという、この常不軽菩薩の思想と実践が確立されるべきではなからうか。

注

(1) 『法華経』の中心思想として、方便品の一仏乗の思想、如来寿量品の久遠の釈尊の思想の二つが数えられるのが中国以来の伝統的解釈である。中国の注釈

(svadhyaya) については「比丘 (=出家の専門修行者) が僧院の各自の部屋で、あるいは戸外の静かな所で、一人で仏の教説を口ずさみながら憶えること」である。そこで、荊谷氏は、鳩摩羅什の翻訳を批判して、「ところが、その『暗誦』(svadhyaya) を羅什は『読誦經典』と訳したために、常不軽菩薩はまるで『受持読誦解説書』の法師行を全く放棄したもののよう受け取られているのである。その上、羅什は、極めて恣意的にとしか思えないが、梵本には微塵も存しない『但行礼拝』『礼拝讃歎』というものをここに持ち込んでいたのである。そのために常不軽菩薩は『読誦經典』即ち『經典を人々に語って聞かせる』という肝心の法師行を全くせず、ただ相手かまわず『但行礼拝』する、何か一種の『変りもの』というイメージが定着してしまっているのである」と述べている。しかし、この鳩摩羅什が「礼拝」という訳語を付加したことに關しては、丹治昭義氏はインドと中国の挨拶の相違を指摘して、「現代でもインドでは人に会ったとき、合唱して『ナマス』という。『ナマス』は『南無』で『帰命する』『礼拝する』という意味である。『あなたに帰命・礼拝します』というのが日常の挨拶である。だからサンスクリットでは常不軽菩薩が四衆に礼拝したことを取りあげなかったのではなからうか。常不軽が本当に尊敬して礼拝し『ナマス』といっても、それは日常

術語では、法雲『法華義記』以来、前者が開三頭一、後者が開近頭遠と呼ばれた。筆者は、この二つの思想に、地涌の菩薩の思想を加えたい。『法華経』の物語の中では、地涌の菩薩は釈尊の死後、『法華経』の担い手の役割を委嘱される点で重要であり、歴史的観点からいえば、地涌の菩薩は『法華経』成立時点の『法華経』の担い手の自画像として重要であるからである。拙著『法華経の出現』(大蔵出版、一九九七年) 六三―六七頁を参照。拙稿『法華経』の中心思想——以一仏乗思想為中心——(『世界宗教研究』総第六十五期、一九九六年第三期、一九九六年九月) 六八―七三頁を参照。

(2)

松壽誠・長尾雅人・丹治昭義訳『法華経』Ⅱ(中央公論社、一九七六年) 一六四―一六五頁を参照。

(3)

荊谷定彦氏はこの箇所を「その菩薩は比丘でありながら(比丘、出家修行者として当然なすべきところの僧院における)『標説』をなさず、(同じく比丘として当然の)『暗誦』をなさず」と訳している(荊谷定彦『妙法華』における「読誦」について、『桂林学叢』一五、一九九四年三月)。荊谷氏の研究によれば、「標説」(udesas) については「比丘の教法学習形態の一つにして、何か標題を出して、それについての比丘間の討議、論議の意味」であり、「暗誦」

(4)

の挨拶としか理解されないからである。そこで經典の作者は、ことさらに「輕蔑しません」とこの菩薩に言わせたのかもしれない。そう語らないと常不軽の気持ちを読者に伝わらないからである。それに反して羅什はもう「輕蔑しません」などと常不軽がことばで言う必要を本当は感じていなかったのではなからうか。おそらく当時、中国での日常の挨拶は合掌して「帰命します」と礼拝するようなものではなかったであろう。だから「輕蔑しません」などと言わなくとも、合掌して礼拝する行為だけでも充分ではなかったかと思われる。羅什が心に描いた常不軽菩薩は口でいうより身体で合掌礼拝する菩薩であった(『宗教詩人 宮沢賢治』中央公論社、一九九六年、一九八頁)と述べている。

『崇峻天皇御書』、「二代の肝心法華経、法華経の修行の肝心法不軽品にて候なり。不軽菩薩の人を敬しはいかなる事ぞ。教主釈尊の出世の本懐は人の振舞にて候けるぞ」(『昭和定本日蓮聖人遺文』第二卷、一三九七頁。『日蓮大聖人御書全集』、一一七四頁)、『教行証御書』、「彼は像法、此は濁惡の末法。彼は初隨喜の行者、此は名字の凡夫。彼は二十四字の下種、此は唯五字也。得道の時節異りと雖も、成仏の所詮は全体はれ同じかるべし」(『昭和定本日蓮聖人遺文』第二卷、一四八〇頁。『日蓮大聖人御書全集』、一一七七頁)を参照。日蓮の思想の影響を受けた宮沢賢

治（一八九六—一九三三）の有名な詩に「雨ニモマケズ」があり、これは常不軽菩薩の実践に着想を得たものであることはよく知られている。日本の文壇では、彼の死後、この詩の文学的価値に関する議論があつたが、そのような議論は結局、賢治にとつてはむなししいものと映つたはずである。なぜならば、この詩は文学ではなく、賢治の誓願文であるからである。自分も常不軽菩薩のように生きたいという彼の誓いの言葉なのである。

中国法華思想とは直接の関係がないが、大明六年（四六二）劉宋の孝武帝に対する上奏文のなかには、『法華経』の常不軽菩薩が会出现うすべての人に敬礼することに言及し、沙門が皇帝を敬礼しないことを批判している。『宋書』卷第九十七、夷蛮伝、「夫仏法以謙儉自牧、忠虔為道、不輕比丘、遭人斯拜、目連桑門、遇長則礼、寧有屈膝四輩、而簡礼二親、稽顙耆臘、而直体万乘者哉」を参照。この文は、『高僧伝』卷第八、僧遠伝にも掲載されている（大正五〇・三七七下—三七八上を参照）。鎌田茂雄『中国仏教史』第三卷（東京大学出版会、一九八四年）一一五頁を参照。

『法華経安樂行義』、「妙者、衆生妙故。法者、即是衆生法」（大正四六・六九八中）、「衆生妙者、一切人身六種相妙、六自在王清淨故」（同前・六九八下）、「衆生与如来同共一法身、清淨妙無比、称妙法華経」

（7）（同前・七〇〇上）を参照。
西本照真『三階教の研究』（春秋社、一九九八年）四七—四八頁。資料として、『対根起行法』に、「一人・一行の法について。一人とは、自身はただ悪人である。一行とは、『法華経』に説くように、常不軽菩薩はただ一行だけを行する。自身以外の者について、ただ尊敬して如来蔵、仏性、未来の仏、仏のようになれる仏などと思ふので、一行と名づける（菅野訳）（一人・一行法。一人者、自身唯是悪人。一行者、如法華経説、常不軽菩薩唯行一行。於自身已外、唯有敬作如来蔵仏性当来仏想仏等、故名一行）」『敦煌宝蔵』二二・二三三七下。西本、前掲書三二六頁）とある。

（8）拙著『法華経の出現』（大蔵出版、一九九七年）の第五章「仏性・仏身常住の問題と中国法華思想」を参照。

（9）大正三三・七四四下—七四六上を参照。

（10）『法華玄義』卷第六上、「下文云、汝実我子、我実汝父。即正因性。又云、我昔教汝無上道、故一切智願猶在不失。智即了因性、願即緣因性」（同前・七四四下）を参照。二文とも智願の引用は取意引用である。

（11）『法華玄義』卷第六上、「又云、我不敢輕於汝等。汝等皆当作仏。即正因性。是時四衆以誦誦衆経、即了因性。修諸功德、即緣因性」（同前・七四四下）を参照。

（12）不完全な引用であるが、『法華玄義』卷第六上、「論云、仏性水。常不軽知衆生有仏性」（同前・七四六上）を参照。

（13）『法華統略』卷下末にも、同類の解釈が見られる。「身礼以開正因、口歎以辨縁因」（拙訳『法華経注釈書集成7・法華統略（下）』、大蔵出版、二〇〇〇年）八一—八三頁を参照。

（14）猪熊本『比良山古人霊託』勸注による。

（15）テキストは、『宝物集・閑居友・比良山古人霊託』（『新日本古典文学大系』四十、岩波書店、一九九三年）を用いる。『閑居友』の校注は小島孝之氏による。藤原定家（一一六二—一二四一）の日記『明月記』

（16）には、複数の年の七月十四日に彼自らが街頭で不軽の行を行なったり、他の人に代行させたりしたことが記されている。慶政の記事を証拠立てている。

（17）証如については、三善為康撰『後拾遺往生伝』巻上に、彼が両親に対する報恩のために、不軽を礼拝し、礼拝をした家の数は十六万七千八（ある本は「六」に作る）百余家にのぼつたとされる。また、不軽の行を勤めたときは、「暴風雷雨の日も、雨、衣を湿らさず、風、門戸に薫る」という奇瑞が生じたと記されている。また、美濃部重克氏（『閑居友』、三弥井書店、一九八二年）によれば、『今昔物語』卷第十九第二十八話には、大和国宇治郡の安日寺の蓮円が、自分の母が悪道に堕ちたことを悲しんで、追善供養

のために、「我レ日本国ノ内に行キ不至ヌ所无ク行テ、不軽ノ行ヲ修テ偏ニ母の後世を訪ハム」と決意して、全国を巡り、不軽の礼拝行を行なったことが記されている。また、鴨長明撰『発心集』卷第一の第十話には、「仏みやう」（仏名か。神宮本には「仏性」に作る）という乞食が物狂いの様子で、魚鳥も嫌わず食べ、衣服もひどくみすばらしい姿で、会う人ごとに、「あま人・法師・をとこ人・女人等清浄」と言つて拝む行為をしたことを記している。「あま人・法師・をとこ人・女人」は、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四衆を指しているので、常不軽菩薩が四衆に出会つて礼拝したことを模倣したものと推定される。

（18）玄常については、鎮源撰『大日本国法華験記』巻中第七十四話にも、「僧俗に遭へば必ず拝し、鳥獸を見れば腰を屈む」と記されている。また、『今昔物語』卷第十三第二十七話にも、「僧俗ヲ見テハ貴賤ヲ不撰ズ敬ヒ、畜類ヲ身テハ鳥獸モ不避ズ……」と紹介されている。

（19）『大日本統蔵経』（縮刷影印版）百二十卷二四頁上段を参照。

（かんのひろし／創価大学教授・東洋哲学研究所研究員）