

『三宝絵』における「仏宝」巻の位置：釈尊の“前世行”の意義をめぐって

宮島，磨

九州大学大学院人文科学研究院哲学部門：助教授：日本倫理思想史

<https://doi.org/10.15017/3647>

出版情報：哲學年報. 64, pp.45-67, 2005-03-05. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

『三宝絵』における「仏宝」巻の位置

—— 釈尊の『前世行』の意義をめぐって ——

宮 島 磨

『三宝絵』「仏宝」の巻で語られるのは「昔の仏の行ひ給へる所」（「仏宝」序）すなわち、釈尊のいわゆる前世譚（本生譚）である。前世において釈尊は獸王から王子、はたまた修行者にいたるまでさまざまな形姿で存在していたが、いずれの場合もその一回一回の生において、仏になるにあたって必要不可欠な「仏行」に相当する営みをなし得ていた、というのがこれら前世譚の主旨である。

著者である源為憲は序において次のように述べている。

我が釈迦大師凡夫にい坐せし時に、三大阿僧祇の間に衆生の為に心を発し、三千大千界の中にも芥子許も身を捨て給はぬ所無し。^①

前世において、いまだ一介の「凡夫」であるに過ぎなかった釈尊がなした「仏行」の貴さは、それが「衆生の為に」志された、それゆえにわが身をかえりみない行であったところにこそある。すなわち、釈尊の『前世行』の内実は、ひとくちに言えば「捨身行」に収斂するのである。

本稿で問題にしたいのは「仏宝」の巻でとりあげられる、こうした釈尊の『前世行』が、著者である源為憲（？）^②（〇一一）、および『三宝絵』の献上相手であったとされる尊子内親王（九六六―八五）に対してもつ意味、いかえれ

ば「仏」・「法」・「僧」の貴きことを語る『三宝絵』において「仏宝」巻が―それ自体として―もつ意義である。

序で示される「執筆動機」のうちにもみてとれるように、為憲は下級貴族の官人として、また詩人としても活躍し、のみならず仏法に対して一方ならぬ思い入れを抱き続けた⁽³⁾。であるならば、為憲にとって、文字通り己れの生命をかえりみない仕方で行に邁進した前世の釈尊の在りようは―少なくとも、直接的に自らが行じる「仏行」のモデルとしてみる限り―あまりにも過激であるといつてよからう。むろん、この「仏宝」巻が基本的には前世の釈尊の事績を語ることで、釈尊そのものに対する讃仰の機縁を与えること、さらにはそれを深めることを通じて、ひとびとを仏へといざなうことを目的としていることはいうまでもない。

天上天下に仏の如くは無し、十方世界にもまた比ひ無し。我、今掌を合せて仏の勝れ給へる事を顕す⁽⁴⁾。

高き山に登らざる時は、天の高きを知らず。深き谷に臨まざる時は、地の厚きを知らず。もし菩薩の三祇百劫の勤めを見ずは、何に縁りてか如来の六度万行の具はれるを知らむ。／釈尊の昔の行ひ、貴きかな、悲しきかな⁽⁵⁾。

また為憲には「三宝」を一様に尊ぶ姿勢がみられる一方で、「いま」が仏の在世時から隔たった「像法」の末期であつて、ほどなく「末法」をむかえる時期にあたるために、「正法」の仏ならざる「凡夫の僧」が伝えた儀礼である「僧宝」によつてこそ、ひとびとは仏道へと導かれ得るのだという理解があることも確かであろう⁽⁶⁾。さらには、仏の形姿はあくまでも「縁を待て形を顕し」たものにすぎず、そもそもは色も形もない「無相」の存在であり、したがって、その智恵もまた凡慮の遠く及ばない在りようをしているがために、釈尊仏の事績を直接の模範と仰ぐことにはできないと

いう理解が流れてもいよう。

其れ仏は色を以ても見るべからず。音を以ても求むべからねども、縁を待て形を顕し給ふ事、空の月の水に浮ぶが如し、……身は虚しき空に満ち給へれども、権りに丈六を示し、命は極限りも無れども、偽りに八十に畢れり。……大海を酌て水をば尽すとも、仏の解りの深さをば量りがたし⁽⁸⁾

しかしながら、他方で為憲には「尺迦牟尼仏隠給ひて後、一千九百三十二年に成にけり。像法の世に有む事、遺る年幾ならず。憐、人の身と成り、仏の教に値ふ事、梵天の上より垂る糸の大海の中に有る針を貫むよりも難かなれば、徒に此身を過てはまた行末を憑むべき時も無し」という切迫感が存在するのも確かなのであり、また「飾れる家も……罪を結びけり、家を出でて仏の国を求むべし、吉き形も惜しからず、形を捨て、仏の身を願ふべし」ともあるように、およそ「仏行」がその果てに「仏になること」をめざす以上は、貧富貴賤等のいかにかわらず、今生をかえりみず、いかなる形であろうとも、その生の様式に束縛されない激烈な志向（「賢き心・実の志」）⁽¹⁰⁾がともなっていてしかるべきであるとの思いが為憲を貫いてもいるのである。⁽¹¹⁾冒頭に引いた「……芥子許も身を捨て給はぬ所なし」に続いて、「まさに今、王宮の内に生れて五欲を厭ひて父を別れ」たとされる釈尊の姿が讃えられるゆえんである。⁽¹²⁾

とはいえ、「仏宝」に語られる釈尊の「前世行」それ自体についてみるならば、為憲の実生活においてそのままに実践可能なものとはみなしがたいであろう。ましてや、『三宝絵』を捧げた尊子に対し、それをそのままに模範とすべく収録されたとみることはできないであろう。⁽¹³⁾

とすれば、これら「前世行」の意義、とりわけ為憲および尊子にとってもつ意味とは何であろうか。以下では「仏宝」で採りあげられたいくつかの前世譚を手がかりに『三宝絵』における「仏宝」の位置をあらためて確認してみる

こととしたい。

一 「今生」と「行」

「仏宝」第十一話（「薩埵王子」）に次のような前世譚が収められている。

国王が三人の王子―摩訶波羅、摩訶提婆、摩訶薩埵―をつれて山林に遊びに出かけるが、王子たちは大きな竹林で、虎が七つの子を生み、餓死寸前であるのにでくわす。

長男の王子が、虎は餓えのあまりにわが子を食い殺そうとしているのだという、三男の薩埵はこの虎は何を常食としているのかと問う。長男が、暖かい人肉しか食べないのだ、と答えると、それを聞いた次男の方は「其れこそは求め難き物な、れ。誰れかは身を捨て此れを済ふは有らむ」という。長男も続いて「諸の物の中に捨て難きは己が身より過ぎたるは無し」というと、薩埵は「我等各々身を守り惜むは皆悟りの無きなり。賢しき人は身を捨て物の命をこそは救ふなれ」といって、「此の身は、昔遙なる世々に生を替へつゝ、空しくして死にしかども、徒らにくさり朽ちつゝ、一つの得たる所も無し。今日、などか此の虎を済はざるべき」と、それまで流転輪廻を繰り返してきた己れの生の虚しさを語り、我が身を虎に捧げようとする。

三人は暫時それぞれの思いでじつと虎を見つめているが、やがて去ろうとするとき、薩埵一人が「行くままいよいよ深く念」つて、今こそが捨身の時であろうと思ひ定めて、己が身が穢身であり、とるにたらぬ存在であることをつくづく観念しつゝ、いよいよ仏にならんと（四）の決意を固める。

薩埵は兄たちが捨身を妨害するのをおそれ、自分ひとりだけは少し遅れて行くといつて、虎の元へととつて返す。そして、諸々の衆生のために仏たらんことを志し、捨身を決意した旨の誓願文（「我れ、法子の諸の衆生の為

に無上道を志し求む。当に凡夫所愛の身を捨て、智者の所樂の大慈悲を受くべし」を口にして、虎の前に身を捧げるが、その「慈悲の力」に怯んで虎は薩埵に近づこうとはしない。そこで薩埵は、虎はあまりにも衰弱がひどいために食べることができないのだらうと、枯れ竹で自らの首を切つて血を流し、虎の前に差し出す。そのとき、大地は鳴り響き、あたりが真っ暗闇になって、空から花の雨が林にふりそそぐ。

虎は流血部位から王子にかみつき、肉を喰らい、骨のみを残した。兄たちは天変地異の様子から、弟の捨身を察知し、その場に駆けつける。薩埵の捨身の痕跡が歴然であったために、兄たちは悲しみにくれ、「我が弟形勝れて父母異に悲び給ひつるを『何に依りてか、共に出づるを身を捨てて独り返らずなりぬる』と父母問ひ給はゞ、我等何かにか答へむとする」といつて、父母の憂いを案じる。宮殿に戻つた後も、氣づかつて、王の供はせずに、こっそり侍従たちに薩埵の行方を捜しあてるようにいう。

母の王妃はこのとき高樓の上で寝ていたが三つの夢―二つの乳房から血が流れる夢、歯が一本かけおちる夢、三つの鳩の内の一羽が鷹に奪い取られる夢―をみた。地面の振動で目覚めると、実際に乳が流れていたので訝しく思っていると、女官がやってきて、行方不明の薩埵がまだ見つからない旨を告げる。母は動転して王の元へと赴いて、事の次第を打ち明ける。

王は驚き、嘆き悲しんで、宮人たちを率いて山林に探索に出たところ、大臣から薩埵の捨身を告げられる。王は「悲しきかな。初め子有る時には、悦び楽しぶ事少し。後に子を失ひつる時には、愁へ苦ぶ事多し」といい、后ともども卒倒する。しばらくして気がついた後に王は「もし我が子に先立ちて死なましかば、かかる大なる悲びを見ましや」といつてふるえ泣き、太子の残りの骨を卒塔婆に入れて供養する。

この薩埵こそ今の釈尊であり、『西域記』には「其の所は、土も草木も、今になほ赤き色なり。血を塗るが如し。人其の辺を踏むに、心驚き身ひるむ事、荊の差すが如し。心有る物も、心無き物も、悲び痛まずと云ふ事無し」

とある。⁽¹⁵⁾

薩埵太子は捨身によって文字通り命をおとす。捨身が虎に対する太子の思いにもとづいていることはいうまでもないが、その思いは—自らが虎の餌食となつて、その餓えをしのがせ、ひいては子虎の生命を救うということにとどまらず—同時に、己れの身を常ならぬ、不浄のものともみなし、のみならず仏道の障碍（「敵」）ともみなす認識（「観」）とすらいい得るであろうような認識）をともなつており、—「身を守り惜む」「悟り無き」「我等」と、「身を捨て物の命」を救う「賢しき人」とが対照されつつ—捨身によって得られる功德をもつて自らが仏へと跳躍することが念じられてもいるのである。久遠の過去から、無常世界の中で生まれては朽ち果てるという意味なき流転輪廻を繰り返してきた薩埵にしてみれば、今生において捨身行の対象たる虎と出会つたことは文字通り千載一遇の好機とも受けとめられるべき事態なのである。が、もとより後に残される兄の王子二人と、薩埵の父母はこの行為に戸惑い、嘆き悲しむ。とりわけ父母の悲しみは深い。これらの悲しみは端的に弟、あるいは子の喪失に対する悲しみである。

むろん薩埵の「衆生済度」の思いは直接的には眼前の虎に向かつているには相違ない。が、請願文にも明らかかなように、その仏への志は彼方に「智者の所樂の大慈悲」を見すえている。今生においてはひとまずは眼前の虎に対する捨身へと凝集する他はなく、せいぜいのところ子虎の生命を救う以上のことはなし得ない薩埵の「慈悲心」は—眞の「智者」たる仏になり得たときには—質・量ともに間然なき慈悲たる「大慈悲」へと昇華することが期せられ、その仏への志の内実をなしているのである。とはいえ、それだけにかえて、なお周囲のひとびとの思いに即するとき、今生における薩埵の「この」行為（「行」）と仏の「智者所樂の大慈悲」との間には容易には埋めがたい溝が存しているともいえよう。少なくとも捨身の対象の圏外に位置するより他はない兄の王子たちや父母が今生において、薩埵の捨身を契機に直ちに仏へといざなわれていると解することは難しいのである。⁽¹⁶⁾

この溝は、いかえれば薩埵の虎への思いが、仏への志向性を背景にした、その意味で―兄弟や父母といった―今生の諸関係に対する諦念ないし断念をともなった思いであるのに対して、この薩埵を取り巻くひとびとの思いが常に、兄弟あるいは親子といった今生の関係性に深く根ざすところから発せられる性質のものであるという差違にもとづいているといえよう。すなわち、前世譚を構成するそれぞれの「今生」における釈尊にとつての有縁存在は、必ずしも釈尊そのひとと仏への思いを共有してはいない。前世における釈尊はその都度の「今生」において、衆生と仏との間に横たわる越えがたい溝をみすえつつ、仏にならんと志し、捨身行へと己れを賭す他はない存在なのである。その時―虎との出会いを除く―、今生における他の衆生との諸関係はすべて、仏にならんとする薩埵にとつてはいうなれば桎梏と化し、諸制約となつて立ち現れてすらこよう。薩埵には今生において彼らのすべてを仏へと直接的に導く手だてが―質・量ともに―欠落しているのである。虎に対する捨身へと己れを賭し、今生の生の一切の意味をそこに収斂させようとする薩埵が、その一方で兄たちや父母の存在に対して「冷たく」も映るゆえんである。仏にならんと志すことは、いわば一回一回の生における諸制約を制約のままに引き受けつつ、仏への道を模索することなくしては成りたち得ないのである。¹⁷⁾

釈尊が数知れない前世において、その都度一回一回の慈悲行を実践し、積み重ねていく意味はここにある。釈尊は「智者所樂の大慈悲」の実現を彼方にのぞみつつも、現実的にはそれぞれの生のもつ制約のうえでなし得る慈悲を一回一回果たさんと誓い、事実それを遂げ得たがためにその行為は「貴」いのである。¹⁸⁾

二 「孝」と「慈悲」

第十三話（「施无」）には、孝子施无が登場する。施无が世話をする両親は、長者ながらも、年老い、盲目である。

施无の両親は仏道への志（「深き山に入て仏の道を行はむと念ふ志」）をもってはいるものの、子との別れや、隠遁生活への不安から思いを遂げずにいたのだが、「心に十善を好む施无がその志を受けとめて、両親の衣食住の世話をしながら、その隠遁生活を支えようと申し出る。

施无が「何に依てか我を悲びて本の思ひをば遂げ給はぬ。世は皆常無し。人の命は止り難し。早く其の事を遂げ給へ。我れ副ひて養ひ奉らむ」というと、悦んだ父母は家財を貧者に施した後、施无に率いられて深山の中に庵を結ぶ。施无は、ひっきりなしに身の回りの世話をし、朝採った木の実も自ら先に食べることはなく、また夜には三度起きて寒暖に氣遣うという年月が続いた。その「慈びの心」の前には鳥獣も「皆馴れ感じ泣く」ほどであった。

あるとき施无は親の求めに応じて河に水を汲みに行くが、鹿の皮を着ていたために、狩りに来ていた国王に誤って射られてしまう。施无は、象の牙や犀の角のような価値高いものは何一つ持ち合わせていないこの自分がなにくえに射られねばならないのか（「我は取る所も無し。何に依て殺されぬるぞ」）、と嘆く。国王は事情を知るに及んで己れの不始末を悔い、涙するが、その時、突風が吹き荒れ、「万の鳥悲び鳴て、獸馳り呼んで、辺りは真つ暗闇になり、雷鳴が大地をとどろかす。

王は「孝子」を殺すという「重き罪」を犯してしまったことにいよいよ恐れおののき、矢を引き抜こうとするが、うまくいかない。ここにいたって施无は、このたびの自分の落命は国王のせいではなく、「我が昔の罪」によるものと受けとめるが、残される父母の行く末を案じて、国王に後を託す（「自づからの身をば惜しまず、ただ父母が命を悲ぶ」）。国王自ら庵を訪れ―決して父母の心をかき乱さないように意を留めつつ―、息子の最後の言葉として、次のように伝えて欲しいと言ひ残して施无は死ぬ。

「人の寿は常無ければ、我れ爰にして永く別れぬ。今はまた誰をか憑み、いかでか残りの年をば送り給はむとす

る。ただ此の事を念ふになむ、死ぬる神も安からぬ。死には是れ終ひの道なり。誰れも皆免れず。ゆめゆめ、丁寧たましひに云ひ悲びて空しく心を悩まし給ふ事無かれ。願はくは、後の世々にも子と成りて相ひて永く忘れ離れ奉らじ」
王が庵におもむき、仏道を行じる施无の両親を「供養」するためにやって来た旨を伝えつつ、その暮らしぶりを尋ねると、親は驚きながらも次のように返答する。

「国に大王い坐す。吾に孝子あり。我が君の徳に世閑に年豊なり。吾れ子の養ひに依りて菓のみを食ひ泉を飲む。更に乏しき所無く、苦しき事無し。此の山の菓子19を聞きめさん」

そして、施无は水を汲みに行ったところだから、まもなく帰るであろうといったところで、王が涙ながらに事の次第を告げた途端、父母はその場で卒倒する。助け起こされると、「吾子は慎み深くして、我が為に咎無かりつ。今日、王の為にいかなる誤りを成して殺され奉りぬるぞ」と嘆き、先ほどの天変地異を怪訝に思っていたところだといひ、あらためて息子の安否を問う。国王が施无の死を告げるや、親は「今は誰をか憑まむ。定めてかならず死なむ」といひ、施无の亡くなった場所で死ぬつもりだといひ、王に案内させる。

母親は息子の屍の矢を抜き、傷口を舐めて、身代わりになることを誓う。ついで息子の孝子ぶりを訴える。

「我が子は孝子なり。仏に仕うまつり、法を持ち、僧を敬ひつ。もし其の孝の心天に知られたらば、子の箭自づから抽け出でて、其の毒早く消え失せて、去れる魂返り来り、絶えたる命更に蘇れ。もし其の孝の心実ならずして、我が云ふ事に注し無くは、遂に爰に命を了へて同じく共に塵と成らむ」

すると、帝釈がその姿を顕わし、「是れ誠の孝子なり。吾れ必ず助け生けむ」といひ、「天の菓」によって施无を蘇生させると、父母の目もあく。驚いた国王は帝釈のみならずこの親子をも礼拝し、「国の財」の施与と父母の世話を誓うが、施无は、もし報恩の意思があるならば、国に帰って民に施すべきであり、また戒を保ち、狩りはしないようにつとめるべきであると次のようにいひ、懺悔した王もそれに従う。

「もし恩を報いむとおぼさば、早く国に返り給ひて、人を憐び給ひて、皆勧めて戒を持たしめ給へ。王また狩りし給ふ事莫かれ。此の世にも命安からず、後の世にも地獄に入る。昔、王一切の功德を作て、今、国の位を得給へり。心に任せて愚かに頑はかなく恣はかなに罪を作り給ふ事莫かれ」

王の家来は事態を目の当たりにして大いに「奇び貴」んで、「永く五戒を貴て、命を限て破らじ」と誓う。さらに王は、施无と同様の境涯にある者には必ずや手助けを行うようにと詔を出す。国中の者が「施无のごとく」発心し、「五戒・十善」を行つて、みな天に生まれた。

釈尊は、施无が自らの前世であり、その時の父母は今の釈尊の実の父母（浄飯王と摩耶夫人）であることを語り、次のように諭す。

「吾れ、此の如く早く仏の位に至れるは、是れ父母の恩に依る。また、孝養の力に依る。『人に父母有り、孝せざるべからず。世に貴き道有り、学ばざるべからず』と菩薩睽経並びに六度集経に見ゆ⁽²⁰⁾」

さて、この孝子施无は「さしあたっては」自ら直接に仏行を行じる存在として登場しているわけではない。が、仏道への志をもちつつもそれを実現し得ないでいる両親を手助けすることで、ひとまずは間接的に仏道にかかわっているとみることができよう。「心に十善を好む」という文言もまた施无自身が無意識裡に具えるそうした仏道志向性を暗示してもいよう。しかもここで取り上げられている「孝」は「実質的には『衣食住』の面倒をみているにもかかわらず、世俗的な意味でのそれとは明らかに異質である」とみなさざるを得ない。「夫も妻も、共に年老い、二つの目共に盲ひたり」という状況そのものが、いってみれば世俗的な意味での孝行の展望・達成（幸の実現）を難しくしているのである。であればこそ、親の望み通りに仏道への志をまっとうさせてあげることこそが今生における施无に与えられた孝の唯一の形であることがもはや疑いようがないのである。

こうした局面において施无は自ら仏道の側に身を寄せつつ「世はみな常無し。人の命は止り難し。早く其の事を遂げ給へ」とへ無常迅速の理 \vee を語ることによって、両親の隠遁を後押ししてもいる。ここには―釈尊の前世譚である以上は当然といえば当然のことながら―、まずは今生の施无自身によっては必ずしも明確に意識化されてはいない仏道へ潜勢的な志向性をみるべきではあるのだが、同時に隠遁への明確な志にもかかわらずなお十全に仏へといざなわれきれていない両親の姿をも合わせ見るべきであろう。いよいよ隠遁が決定した段階になって、父母が「大きに悦て、即ち家の内の物を数て、普く貧き人に施」したのもその証であろう。両親の現勢的な仏道志向は施无によってこそ成就の可能性を開かれ、また施无自身の潜勢的な仏道志向は両親の存在を介して初めて活性化せられるという構造をもっているのである。いかなれば、施无と両親とは相互補完的な形をとることによって、はじめて共に十全に仏へといざなわれ得る存在なのである。施无が己れの死を両親に告げ知らせるに際して「人の寿は常無ければ、我れ爰にして永く別れぬ。……死には是れ終ひの道なり。誰れも皆免れず」というへ無常迅速の理 \vee とともに、「願はくは、後世々にも子と成りて相ひて永く忘れ離れ奉らじ」とあらためて「親子関係」の重みを捉え直した所以である。さらには、母が帝釈に起請する場面において「我が子は孝子なり。仏に仕うまつり、法を持ち、僧を敬ひつ。もし其の孝の心……」と、「孝」のベクトルが、「三宝」たる「仏・法・僧」へと向かうベクトルと重ね合わされてくる所以もここにある⁽²¹⁾。

さらに『三宝絵』に特徴的な要素として「国王」の存在がある。まさに王は施无と―不幸な形ではあれ―今生において出会うことによって、仏道にめざめる存在なのであるが、また施无の側にとっても、当初は受け容れ難く思われた己れの死が、事態の進行にともなって「ただ我が昔の罪に依てなり」と「宿業」的な観点から捉え直されることによって、あらためてへ無常迅速の理 \vee を自覚し、己れよりも両親を思う気持ちがいよいよ定まるにいたっている。すなわち国王との出会いもまた、今生における施无自身の仏道志向を覚醒・深化せしめるにあたって有意義な事柄だっ

たのである。かくして施无は「心を発し」た存在、すなわち「発心者」として語られるにいたるのである。

また王ひとりの齋戒を求めた施无の言葉であったが、それを聞いた王は国の民のすべてに対し、齋戒を求めるに及ぶ。そうすることによって、仏道にかかわる衆生の数は飛躍的に増大するのである。

以上のように考えることができるならば、この第十三話は、釈尊の前世たる施无の発心を核にしつつ、父母から国王、ひいては広く人民一般にいたるまで一文字通り今生において一多数の衆生が仏へといぎなわれてゆく説話であり、その意味では仏の「慈悲力」にもとづく衆生救済のイメージが最も端的かつ豊かに描かれている前世譚とみることができるであろう。そうした意味において、本説話も一見その直接的な対象が欠けているようにみえながらも一また前世の釈尊の捨身行のひとつを形成しつつ、その行く末を物語っているのである。

その際、いわば曖昧模糊としていた（あるいは顕在化し得ていなかった）施无の潜勢的な仏道志向が、父母の現勢的なそれによって意識化せられ、さらには国王との出会いによって覚醒せしめられていった経緯が注目されよう。第十一話にみられたように、「凡夫」たる以上、前世の釈尊は少なくとも「利他」の局面において「慈悲」の実現に必要な器量が今生の己れに一質・量ともに十全には具わってはいないという意味での至らなさを余儀なくされており、「今生の仏」の諸制約の一端をなしていた。翻って、前世の釈尊にとって「成仏」が、この「利他」行の全き成就を意味することを思い合わせるならば、当然のことながら、この「慈悲」の至らなさは、自らが仏になるという「自利」の局面における自己の器量の不足ないし体勢の不徹底と隣り合わせになってこよう。この第十三話は施无の発心の変容を通じて、前世の仏の発心が、時に「自利」の局面においても、いまだ完成型に達してはおらず、その前世において、有縁な者との出会いを通じて、発心そのものもまた堅固なものとしていく場合があることを示唆してもいよう。わけでも有縁の者を仏へと導くことが、己れの発心の覚醒・深化に連なってくる構図は注目される。釈尊の前世譚は、いくなれば「自利」と「利他」が交錯してくる地平において、その都度の「慈悲心」の至らなさを自覚しつつも、あ

くまでも今生の「行」として制約をともなつた捨身を、その限りをつくして真摯に行じ、その行へのひたむきさを通して、仏への思い（「発心」）がより堅固なものへと深化していくという性格を—少なくとも可能性としては—具えているのである。⁽²²⁾ であればこそ、幾世にも及ぶ捨身行は—その都度の—「発心」の点検という意味になつてもくる。

三 雪山童子の「捨身」によせて

「仏宝」の第十話では—主として『涅槃経』によりつつ—よく知られた雪山童子の説話がとりあげられている。

雪山童子は「薬を食ひ菓子^{このみ}を取りて、心を閑かにし道を行」つていた。帝釈はこの童子をみて「心を発す物は多かれど、仏に成るは希なり」と思いつつも、菩提心の「事に触れて動き安く、苦びを恐りて励み難き事⁽²³⁾」を憂い、「此の人の心をも行きて心ろ見て知るべし」と童子のそれを試そうとする。

いまだ仏の在世前の世ゆえに、大乘經典を手に入れることが出来ずにいた童子であったが、風音に交じつて「諸行無常、是生滅法」という音が聞こえてくる。周囲を見渡すが、ひとの姿はなく、近くに「羅刹」が立っているばかりである。経文はこの鬼の言葉かと我が耳を疑い、鬼に問うが、—「罪の報ひの形」をした—羅刹は餓え疲れ、我知らずに洩らした「たは事」にすぎなからうという。童子はぜひ偈の残りを聞かせてと欲しいと懇願するが、鬼は、童子には「もとより悟り有れば」自分の口から述べるまでもないだろう、今はものをいう気力もないから、語りかけてくれるな、という。そこで、童子は鬼が何を食べ物としているのかと尋ねると、「聞かばかならず恐れを成してむ。聞くとも、また、求むべき物にも有らず」と一旦はいいよどむ。が、重ねて問われると「人の温なる肉を食ひ、温なる血を呑む」のだが、ひとの「各の守り」が難いので、思いのままに手に入れることは難しいという。そこで童子は自らの身をささげる旨を申し出る。鬼が「証人」を求めると、童子は次のようにいう。

「此の身は後に遂ひに死なむとす。一つの功德をも得まじ。今日、法の為にきたなく穢がらはしき身を捨て、後に仏と成むは、淨く妙なる身を得べし。土の器を捨てて、宝の器に替ふるが如くにせむとするなり。梵王・帝釈・四大天王・十方の諸仏菩薩を皆証人と為む。我れ更に偽らじ」

そこで鬼はそれならば説こう、という。童子は大いに悦んで、身につけていた鹿の皮を脱いで「法の座」に敷き、手を合わせ跪いて「ただし願はくは、我が為に残りの偈を説き給へ」といって、鬼に身を捧げようとする。

鬼は偈の後半「生滅滅已・寂滅已樂」を聞かせる。童子は「悦び貴ぶる事限り無く、「後の世に忘れじ」と何度かも反芻しつつ、偈を心に刻み込むが、のみならず「空しき教へ」を聞き知ったのは「悦ぶ所」ではあるが——自分一人しかそれを知り得ず、他のひとびとにそれを伝え聞かせずにいるのは「歎く所」であるからと、周囲の石や壁、道の辺の木々などいたる所に偈文を書き記し、「願はくは、後に来らむ人必ず此の文を見よ」といい残して木の上から羅刹の前に身を投げる。²⁴童子が、地に落ちる寸前に羅刹は帝釈に姿を変え、童子の身を受けとめて、平地に置いて礼拝してから、「我れ暫く如来の偈を借て、心見に菩薩の心を悩ましつ。願はくは此の罪を免して、後に必ず渡し濟へ」と自らの救済をも童子に託す。天人が到来し、「真に是れ菩薩」と讃歎し、童子は「半偈の為に身を投しに、十二劫の生死の罪を超え」た——釈尊の前身であったことが明かされる。²⁵

ここで注目したいのは説話の後半部分である。童子が眼前の鬼にわが身を捧げようとする行為が、鬼から偈文の後半を聞き出したいという、己れの仏道志向に強く根ざしていることはいまでもなく、その意味では、第一義的には——帝釈天のいう通り——揺曳しやすい「菩提心」の堅固さが試されているには違いないのだが、後半の偈を聞き知った童子は自らその偈を反芻するにとどまらず、「人の為」に周囲のいたるところに書きつけている。すなわち、ここでも童子の捨身という行為は、自己一身の成仏へ自利にとどまることなく、——いかに果てしない未来であろうとも——他

の人々をひとり残らず仏道へといざなうことへ利他」が見据えられているのである。

のみならず、捨身の対象である鬼は「仏の説き給へる言葉」を口にし得る力をもちながらも、なお「罪の報いの形」をしている存在と捉えられている。むろん説話の展開の上では、この眼前の鬼をそのまま直接的に仏へといざなう方が導出されているわけではなく、鬼の前にわが身を差し出すのは―ひとまずは鬼の飢えを満たし、ものをいう活力を与えることによって―、あくまでも偈の後半を聞き出したいためであるのは確かである。しかしながら、童子が己れの身を、早晚死にいたることが必定で何一つ功德をなすことができない「穢しき身」とみなし、仏法のために身を捧げることによって「浄く妙なる身」を得ることを望む「願文」のうちには―説話の末尾に、童子たる釈尊がこの捨身への志によって「十二劫の生死の罪を超えにき」とあるように―、この鬼を仏へといざなう方向が暗示されてもいよう。実際、偈を聞いた後に童子は「此の仏の説き給へる」と述べるにもかかわらず、鬼に身を変えて童子の菩提心を試した帝釈自身は「暫く如来の偈を借りて心見菩薩の心を悩しつ。願はくは、此の罪を免して、後にかならず渡し済へ」と自らの救済を童子に託してもいるのである。すなわち、童子の「菩提心」は眼前の鬼からさらに後世の衆生にいたるまでを仏へといざなわんとする志であったとうけとめられているのである。童子が天人から「真に是れ菩薩」と讃歎されるゆえんもここにあらう。捨身はまさにすべての衆生を仏たらしめんと誓う「菩薩」たる童子の「慈悲心」の発露でもあり、その意味でこの捨身行は雪山童子たる前世の釈尊の「発心」⁽²⁶⁾「慈悲心」の現れに他ならなかったのである。

四 釈尊の「行」の意味

してみれば、時に過激に捨身へと奔る釈尊の「行」への志向も、その「行」の具体的内実を超え出たところに、ひとまずは眼前の他者を、ひいてはそれをテコにしつつ、すべての衆生を仏へといざなう方向性を常に―少なくとも可

能性としては―ひらきつつ、具体的現実的にはその都度の生の制約に即したかたちでの仏行にいそしむという在りかたをしていたとみるべきであろう。

「捨身」は当面は眼前の他者を対象とする営為なのであり、その限りでの制約性を免れ得ない。そして、その制約性は―眼前の他者に限定されるという意味での―救済のいわば量的制約性であるにとどまらず、それが―眼前の他者にせよ、真に仏へと導き得ないという意味での―質的制約性でもある。ひとまず虎の飢えを凌がせ、よしんば子虎の生命を救うことは出来ても、その親虎なり子虎なりを仏へと導くことはなお、さらにその先にある。飢えを凌がせ、生命を存続させることそれ自体はそのまま仏へといざなわれることと等価ではあり得ないのである。⁽²⁷⁾

さらにこの制約性は、仏への志向の内実にも関わってくる。救済（Ⅱ〈利他〉の局面）が量的・質的制約をとまなうことは「慈悲心」そのものの制約性の表れに他ならず、それはとりもなおさず己れの仏への志向（Ⅱ〈自利〉の局面）の不十全さへと還流してくるからである。すなわち、それぞれの〈今生〉を―潜勢的であれ、現勢的であれ、仏への志向性を抱きつつ―生きることは、その都度の有縁な他者と関わることを通じて、当の志向性それ自体の点検・反芻を迫られざるを得ないのである。⁽²⁸⁾

なにを以てか貴き御心ばへをもはげまし、しづかなる御心をもなぐさむべき、と思ふに、……あまたの貴き事を絵にかゝせ、又経と文との文を加へ副へて奉らしむ。其名を三宝と云事は、つたへいはむ物に三婦の縁を結ばしめむとなり。……在りとし在らむ所の所には、当に三宝い坐して守り給ふべし。／参河権守源為憲は恩をいたゞけること山よりも重く、志を懐ける事海よりも深き宮人也。若くして文の道に遊びて一枝の桂をば折りてき。老いて法の門に入りて九の品の蓮を願ふ。内外の道を見給ふるに、心は恩の為に仕はれ、仏の種は縁より起りければ、

丁寧ねんじょうに功德を林の事の葉を書き集め、深く菩提の樹の善き根を写し奉るに、心の緒は玉づきの上に乱れ、涙の雨は水くきの本に流る。願はくは、此の志を以てまた後の世にも引導かれ奉らむ事、喩へば猶浄飯王の御子の仏に成り給へりし時、古くより仕まつれる幡陳如が先づ人より先に度されしが如くならむ⁽²⁹⁾

為憲は官人として『三宝絵』の筆をとる己れの心が決して仏道修行へとひたむきでないこと、にごりをかかえたままであるより他ないことを嘆きつつも、「あまたの貴き」修行者あるいは仏の軌跡たる説話を「功德」、「菩提の樹の善き根」として収集・筆写すること⁽³⁰⁾（への意志）が―尊子のためのみならず―己れが仏になる上でもなほどこか機縁となることを念じてやまない。今生の己れがたまたま文筆を中心とする生業についていた為憲にとって、『三宝絵』の執筆・編纂行為とはそうした「今生」性をふまえつつ、その制約のうちでなお仏にならんと足掻きつづけるにあたって、一種の「行」性をおびた営為だったのであるまいか。彼が前世の釈尊をはるか彼方に仰ぎみつつも、なお己れに通じ得る要素を見てとっていた可能性があるとすれば、こうした制約をふまえた「行」性ゆえのことだったのであるまいか。

「仏宝」はなるほど「昔の仏の行ひ給へる事を明す」（序）ものであり、「今掌を合せて仏の勝れ給へる事を顕す」（「仏宝の趣」というように基本的には過去仏たる釈尊の徳を讃歎することを目的とする巻ではあろうことは冒頭にも確認した通りである。讃歎の対象である釈尊の行は己れの生命の喪失をもたらすほどに過激であり、したがって直接的に釈尊の「仏行」を「真似ぶ」ことなど思いもよらないことであるには相違ない。だが、にもかかわらず「心」「乱れ」やすき為憲が尊子に捧げるための『三宝絵』の著述をもつて、己れが仏になる機縁たりうることを念じた意味は、それぞれ「今生」において―「自利」と「利他」とが交錯する―釈尊の「慈悲」の「貴」きの地平に己れも今生においてなほどこか与らんとしたところにあつたのではあるまいか。為憲にとって他ならぬ「今生」における眼前の他者た

る尊子の存在をみすえ、この述作がなにほどか機縁となって自他ともども仏へといざわれ得ることを念じつつ……⁽³¹⁾

註

- (1) 「仏宝の趣」八頁。
『三宝絵』からの引用は岩波新古典文学大系『三宝絵 注好選』により、頁数を示したが、論者の判断により適宜表記を改めたところがある。
- (2) 「……『三宝絵』もまた、説話集という呼称から誤解されがちな、説話に対する第三者的な好奇心あるいは知的関心といった動機から編纂された類いの著作ではない。『三宝絵』という標題をもつ絵巻の主題は、隠遁したとはいえ、まだ名ばかりの隠遁者である尊子に対し、仏教とは何かを明らかにすることである。／……尊子は、再三再四次のような問いに回答せずにはいられないであろう。三宝に帰依するとは一体どのような意味をもつのか。仏とは一体何か。法とは、また僧とは何か。……尊子に代ってこれらの問いを発し、それに答えようとするのが『三宝絵』の主題である。あらわなたちで述べられているわけではないが、『三宝絵』の構成は問わず語りにそのことを告げている。」(佐藤正英「超越の様相―『三宝絵』をめぐる―」『超越の思想』ペリカン社 六八頁)。論者も基本的にはこの理解に従うが、さらに付け加えるならば、「尊子に代って……」という事柄のうちに、為憲自身の仏への志向性が、どのような形で折り畳まれていくかにより一層の関心をはらう者である。
- (3) 「参河権守源為憲は、恩をいたゞけること山よりも重く、志を懐ける事海よりも深き宮人なり。若くして文の道に遊びて一枝の桂をば折りてき。老て法の門に入りて九の品の蓮を願ふ。」(「序」七頁)
- (4) 「仏宝の趣」十頁。
- (5) 「仏宝の讚」七十一―二頁。
- (6) 「初の巻は、昔の仏の行ひ給へる事を明す。種々の経より出たり。中の巻は、中來法のこゝにひろまる事を出す。家々の文より撰べり。後の巻は、今の僧を以て勤る事を、正月より十二月に至るまでの所々の態を尋たり。……惣て仏・法・僧を顯せば、初も善く、中も善く、後も善し。在りとし在らむ所の所には、当に三宝い坐して守り給ふべし」(「序」七頁)
- (7) 「釈尊かくれ給ひにしより、普賢は東に帰しかば、菩薩の僧の目にみへ給ふもなし。……声聞の僧はあとをとゞむるなし。あはれ、仏もまします、ひじりもいままさざるあひだに、くらきよりくらきに入て、心のまどひさかりにふかく、身のつみいよいよをもきするのよに、もしかみをそり衣をそめたる凡夫の僧いままさゞらしかば、誰れかは仏法をつたへまし、衆生のたのみとはならまし。」(「僧

宝の趣」一二五〜六頁)

岩波新日本文学大系『三宝絵 注好選』解説にあるように、「末法」間近の「いま・ここ」の「仏法」として、為憲がわけても重視しているのは、まさに眼前の法会・法要の集積たる「僧法」であろう。

(8) 「仏宝の趣」 九頁。

(9) 「序」 四頁。

(10) 「ただ一日一夜の出家の功德、諸の事の中に比ひ無し、……。酔ひの迷ひ・戯れの衣に成りしだに善根遂に空しからざりければ賢き心・実の志なるは功德いよいよ量り難し」(「序」 四〜五頁)

(11) さらにいえば、前述の仏の「無相」性から、いわゆる「唯心の仏」に通じるような理解が導かれている点も注目すべきであろう。「当に知るべし、仏は暫く人の眼を隔て給へる也、永く隠れ給ひにきと云ふべからず。仏は常に我が心に坐す、遙に去り給へりと思ふべからず」(「仏宝の趣」 九〜十頁)

為憲は、いうなればこの釈尊仏の「唯心」性を根拠にしつつ、一回一回の仏の事績を、それが「唯心の仏」であるがゆえにこそ一ひとりひとりの衆生にとつても「有縁」なものともみなしてくるのである。

「いはんや、初利天に上り給へりける時より作り伝へたる御形を見奉り、娑羅林に赴き給ひにし後より遺し置き給へる舍利を拝み奉り、乱れたる心に一つの花を捧げ、戯の態に十の指を又ふ。暫くも心を至し一度も名を唱ふるに、罪を滅す願ひを満て給ふ事、い坐し、時に異ならぬをや」(同 十頁)

(12) 「仏宝の趣」 八頁。

(13) 「九重の宮に撰れ入り給へりしかど、五の濁の世を厭ひ離れ給」つた尊子のごとき存在が「隠遁生活の徒然やるかたないままに―過不足なく仏へといぎなわれるに相応しい書物がないたために、為憲みずからが筆をとって「あまたの貴き事を絵にか、せ、また経と文との文を加へ副へて奉」つたことについては序にある通りである。

「玉のすだれ・錦の帳は本の御すまひながら、花のつゆ・香の煙は今の御いそぎに成りにたり。しかれども、なを春の日遅く晩る、林に鳴く鶯の音しづかに。秋の夜明け難し、かべにそむけたる燈の景かすかなる折有るに、碁はこれ日を送る戯れなれど勝ち負けのいどみあじきなし。琴はまた夜を通す友なれど音にめづる思ひ発りぬべし。また物語と云て女の御心をやる物、おほあらしのもりの草よりもしげく、ありそみのはまのまさごよりも多かれど、木・草・山・川・鳥・獸・魚・虫など名付たるは、物いはぬ物に物をいはず、なさけなき物になさけを付けたれば、ただ海の浮き木の浮べたる事をのみいひながし、沢のまこもの誠なる詞ををばむすびおかずして、……。罪の根・事業の林に露の御心もとまらじ。なにを以てか貴き御心ばへをもはげまし、しづかなる御心をもなぐさ

むべき」〔序〕 五―六頁)

ここにおいて尊子は、まさに―その直前において記されるように―「今の経に説ける迹を尋て、委く仏に成る道を訪」ふべき存在であり、「(仏道を)求め」、「心を発」すことが求められているのだが、こうした今生における尊子の仏道への志は(内容的には)必ずしも「宝塔」の建立や、財宝の施与や、「生なましき身を割て人に与へ」ることを要しない。「一夜の出家の功德」とされてもいるのであり、その意味においてこそ「勝鬘夫人」や「有相夫人」の隠遁がモデルになり得るのである。

(14) 「此の身は臭くきたなくして劳りかしづくべからず。此の身は固からぬ事沫の如し。此の身は恐るべき事敵の副へるが如し。筋・骨連なり持ち、血・肉集り成せり。諸の悟り在る人の深く罵くみ厭ふ所なり。此の身を捨て、当に、道恵実まことに満ち、功德普く蔽れる、淨く妙なる仏の身を求めむ」〔仏宝〕 四五―六頁)

(15) 「仏宝」 四四―四九頁。

(16) ただし、父母については少しばかり留保が必要かも知れない。「悲しきかな。初め子有る時には、悦び樂ぶ事少し。後に子を失ひつる時には、愁へ苦ぶ事多し」さらには、「もし我が子に先立ちて死なましかば、かかる大なる悲びを見ましや」といった発言には多少なりとも今生の親子という関係性の頼りなきに対する認識が含まれているからである。とはいえ、こうした認識の線上で悲しみがなほどこかの安定を得たと解することは難しい。ここでは兄たちと同様に父母もまた終始、子の喪失をめぐって嘆き悲しみつつ、この世的には弔いという形で対処する以外の方途をもたない存在なのであり、その意味では「誰れかは身を捨てて此れを濟ふは有らむ」と述べた次男とその位置を共有しているとみるべきであろう。

(17) 「今生において妻であり、子であることを恃みにすることはできない。一身みま同体であるにもかかわらず、今生において苦しみと悲しみから救われぬ。なぜか。己れが衆生の生命をいとおしむ行為を十全に為す能力を未だもち得ていないからである。」(佐藤正英前掲書 七十五―六頁)。

(18) むろん「千載一遇」とはいえ、虎との出会いすらもまた、この(今生)の制約のうちに含みみるべきであろう。そのかぎりでは制約そのものの、いいかえるならば釈尊がそれぞれの前世において関わる世界の事物・事象の在りようそのものは仏道にとってニュートラルなのである。

(19) ここで「国」―「大王」―「君の徳」―「世閑」・「年豊」という準位と、「孝子」―「子の養ひ」―「菓」・「泉」という準位とが並立せられている点には留意すべきであろう。施无の両親は、さしあたりは自分たちの隠遁生活とは無縁ではあっても、前者の準位を認めつつ、国王に対してしているのである。ここには官人であった為憲の位置なども関係してはいようが、それ以上に、説話後半部において、仏へといざなわれる対象が、施无親子から国王へ、ひいては人民一般へと広がりを見せていく構図との関わりをみるべきであ

ろう。いうなれば「君の徳」は「国」を「仏国」へといたらしめることで仏の功德へと融解していくような構造をもっている。

(20) 「仏宝」 六二一―七一頁。

(21) 両親の側の問題は―第十一話との比較においても―なお考えるべき点を残す。たしかに両親もまた屍と対面する場面で、己れの命を投げ捨てても、息子を蘇らせたいと願うのではあるが、帝釈への起請へと続く内容からしても、施无の「自づからの命をば惜しまず、ただ父母が命を悲ぶ」という思いと呼応するものであって、世俗的な意味での子への思いを超えた、いうなれば「捨身」性を帯びた願いとみるべきだろう。ここに、この父母もまた―仏法にかなう―特別な存在であるとされるゆえんがある。であればこそ、結語において「其の父母は、今の浄飯王・今の摩耶夫人是れなり」と明かされ、釈尊が「此くの如く早く仏の位に至れるは、是れ、父母の恩に依る、また孝養の力に依る」とされるのである。そうした意味において、この「今生」における父母が持つ現勢的な仏道志向が、施无の潜勢的な仏道志向を活性化せしめた点はあらためて注目されよう。いうまでもなく、本説話の導くところは、この世的な「親孝行」あるいは「報恩」といった俗世の関係性に根ざした「道德」ではなく、仏道化した「孝」であり、「報恩」なのであるが、であればこそ、その核をなし、両者を仏へといざなう当のものは―端的な「孝」のヴェクトルではなく―親と子の「発心」という「仏」へのヴェクトルに他ならないのである。一見すると今生の親子関係に囚われているようにも映る「後の世々にも子と成りて相ひて永く忘れ離れ奉らじ」という施无の言葉はむしろこうした事情を象徴してもいよう。

(22) 三節においてとりあげた雪山童子の説話が端的に示してもいるように、前世譚についてのこうした理解がいわゆる大乘菩薩道を背景にしていることはいうまでもないであろう。なお、国王の民が発心する場面において「施无が如くに心を発して、上下相ひ教へつつ、五戒を持ち十善を行ひ、死ぬればみな天に生れて、三悪道に入る物無かりき」と「昇天」が語られ得ているのも―王が今生における殺生の罪ゆえに墮地獄のおそれがあることが説かれていたことに対応しつつも―、諸制約を余儀なくされる今生においてなす功德のいわば限界を指示するものであろう。

(23) 「事に触れて」の箇所は前田本による（岩波新古典文学大系本三九頁脚注14参照）。

(24) 「願はくは……」の発言部分が『涅槃経』等の記述にはみられないことについては岩波新日本古典文学大系本四三頁の脚注17に指摘されている通りであるが、本論の文脈においては、童子が己れ一身の仏道成就にとどまらず、他の衆生への慮りから、偈の後半を書きつけるといふ趣意をより徹底させる記述として注目すべきであろう。

(25) 「仏宝」 三三八―四十四頁。

(26) 童子が仏の現れる前の世に在って「普く大乘經典を求」めていたことは、その意味で象徴的である。

(27) むろん、いわば「衣食たりて仏法を知る」といった理路は容易に想定し得るであろうし、また想定せざるを得ないであろう。施无の両親が仏道に邁進するにせよ、「衣食住」のレヴェルで施无の手助けを必要とした通りである。また雪山童子の説話において、鬼が空腹ゆえに、偈の後半を告げることが出来なかつたことと対応してもいよう。しかしながら、いうまでもなく、衣食の充足がひとを必ずしも仏法へと導くとは限らない。衣食の充足は、生存にとつて不可欠であるだけに、かえつて煩惱を刺激し、時にひとを仏法から遠ざけもするのである。『閑居友』（上巻第十三話「高野の聖の、山がらに依りて心を発す事」、上巻第十九話「あやしの僧の、宮仕へのひまに、不浄觀を凝らすこと」など）に代表される幾つかの説話群にもみてとれるように、およそ行者が行者たる限り衣食（の調達）に心を碎かねばならない理由はここにある。『三宝絵』「仏宝」第七話の「流水長者」の説話において、前世の釈尊たる長者は渴水状態の魚に水を施す。しかしながら長者はその際に「法の味を施して後の身を導かむ」と、併せて「説法」も行っているのであり、であればこそ魚たちは「三十三天」に生まれることが出来たのである（「仏宝」二十九頁―三十二頁）。

(28) 「仏宝」前半部に収録された「六波羅蜜」行について付言すれば、それぞれが釈尊の前世のひとつひとつにおいて全うされたという性格をもっている点にまず留意すべきである。さらに第一話の「壇波羅蜜」においてひとたび瀕死の状態にいたつた釈尊の肉体が「復活」せしめられる意味も、この制約性（の中で全うすべき慈悲行）ゆえのことと考えられよう。「慈悲の心深くして衆生を見る事子の如し」であつた王は、鷹に追われる鳩の身代わりに―苦しみに耐えつ―己れの肉を与え続ける。鷹も鳩も、実は王の心を試そうとした帝釈等の化身であつたのだが、ここにいたつて、王が「実の菩薩」であつたことを知るや、鳩は「我等謬まりて菩薩の身を壊りつ。早く天の力を以て王の疵を癒すべし」と帝釈たる鷹にいう。鷹が王に「悔ゆる心」の有無を問うと、王は「深く喜ぶ心のみ有。更に悔る念ひ無し」と答えたため、さらにその証拠を求めたところ、王は、仏にならんという己れの誓願が虚偽でないことを示すために「我が身をして本の如く成らしめよ」と求める。王の肉体が復活すると、ひとびとが悦び貴ぶとともに、王は「是より後に施す心弥よ広し。自からの命を惜しまざりし」という在りようを示し、「壇波羅蜜」を全うした。王たる釈尊が己れの菩提心が十全であることを示すためには、それがすべての衆生に対する「慈悲心」と相即し、しかもその生の限りを尽くした実践を伴うものであることが証されなければならなかつたのである。ここにはまさに一回一回の制約性の中でそれぞれの「今生」の行を全うするともに、それを超えて広くひとびとを仏へといざなう様子がみとられているのである。

(29) 序 六―七頁。

(30) 「僧宝」において、為憲は「菩薩僧」、「声聞僧」なき世にあつては「もしかみをそり衣をそめたる凡夫の僧いまさざらしかば、誰かは仏法をつたへまし」と述べ、三宝はいずれも大切だから「僧」を敬うのは当然であるという。のみならず、為憲は「破戒の僧」、「未受戒の僧」をも敬うという（百三十五―八頁）。とはいへ、これとて仏法そのものに背を向けて省みない、いわゆる「やくざ坊

主^レや外道の僧を意味しはしないのであって、仏道を志しながらも致し方なく戒を破ってしまう在りようを意味していよう（典拠の経文として、それぞれ「戒をうけてし身は、やぶれ、どもなほたうとし」、「沙弥はいとけなけれどもあなづらず、道をえて人をわたす」を引いている）。彼らもまた潜勢的・可能的には「仏の御弟子」として間断なき僧なのであり、その至らなさは―像末の世であるということをも含め―（今生）の制約ゆえのことと解されていたのではあるまいか。

(31) 注13でも触れたように、尊子内親王にとつては、為憲によつて提示された「三宝」の何たるかを受けとめることが、そのまま、仏へと向かい、いざなわれゆくことでもあるという理路ではあるにせよ、なお、その具体的な生の在りように即する時に、（今生）の制約性云々に関する論議が、この「発心^レ性^レにどのように関わってくるのかはなお問われるべきであろう。さしあたり論者の見通しは、「僧法」十三「法花寺の花厳会」において「心に仏をたうとび、うつくしみ人のくるしみをすくふ」存在として語られる光明皇后をひとつの模範に見ていたのではないかというものである。

なお、『三宝絵』が「単に婦女子の読物だけではない」く、叡山の僧たちによつても読まれていたこと、さらに彼には『口遊』、『世俗諺文』といった「幼童の啓蒙のため」の著作があり、のみならず詩文に秀で「詩文の上で天下の名声を得たこと」（大曾根章介「源為憲雑感」註1前掲書所収）等を勘案すれば、為憲にとつての「述作」の意味をさらに広い文脈において捉える必要があるかと思われるが今はひとまず措く。