

祇園精舎の鐘の聲に無常偈を聞く

吉水 千鶴子

(一)

「祇園精舎の鐘の聲、諸行無常の響きあり。娑羅双樹の花の色、盛者必衰のことわりをあらわす。おこれる人も久しからず、只春の夜の夢のごとし。たけき者も遂にはほろびぬ。偏に風の前の塵に同じ。」

『平家物語巻第一、祇園精舎』

今日もなお多くの日本人が諳んじているこの『平家物語』

えられ、事実、初期仏典には「ブツダが祇園精舎におられたとき」という場面設定が多い。サーヴァッテイーの長者スダッタまたの名をアナータピンディカ（給孤独、孤独な人に食を給する人という意味）が、王子であったジェータから譲りうけた土地に、住居を建ててブツダとその弟子たちに提供したので、このような名前となった。この祇園精舎に鐘があったかどうかはわからない。祇園精舎の遺跡から直径四センチばかりの風鐸が発掘されたという報告があるが、『祇園図経』のインド原典は現存せず、中国撰述である可能性が強いので、中国人の想像であるかもしれない。祇園精舎には、無常堂という名の堂があり、四隅に頗梨（はり、水晶）の鐘がついていた。その鐘の音は諸行無常の偈となって響き、病気の僧の苦しみを癒し、極楽浄土へ生まれんと願わせるといふ。この話は、念仏往生を説く浄土教のさきがけとなった平安時代の僧、源信の『往生要集』の青蓮院写本に言及があり、これをおして中世の日本に広まったと考えられている。『平家物語』の作者も、この『祇園

語』冒頭の一節は、祇園精舎の伽藍図を説明した『祇園図経』という経典の伝承にもとづいている。「祇園精舎」は「アナータピンディカがジェータの園に建てた精舎」（祇樹給孤独園精舎）を指し、当時の大国であったコーサラ国の首都サーヴァッテイー（シュラーヴァステイー、舍衛城）郊外にあり、現在の北インド、サハート・マヘートに遺跡が発見されている。インドでは、雨季になると草木、虫などを踏み殺すことが多いとして修行者たちは雨季を一箇所に定住して過ごす。ブツダは弟子たちとともに、ここ祇園精舎で最も多くの雨季を過ごしたと伝

図経』の伝承に日本的な鐘のイメージを重ねたのである。しかしながら、この鐘の音に聞こえる無常偈とは、まぎれもない古代インドから伝えられた詩である。それは紀元前四―三世紀に編纂されたもともとも古い仏典であるパーリ語『阿含経』相应部、長部の中の『涅槃経』などに登場する。

「諸々のつくられたものは実に無常である。生じ滅びる性質のものである。それらは生じては滅びる。それらの静まるのが安楽である。」（諸行無常 是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽）」

日本人は、この偈を漢訳の『大般涅槃経』をおして親しんだと思われる。ここでは、ブツダの前世の姿である雪山童子が、自分の命と引き換えにこの偈を聞きたいと望んだという物語から雪山（せっせん）偈とも呼ばれている。『平家物語』にいう「娑羅双樹の花の色」も『涅槃経』にもとづく。ブツダが息を引き取ったとき、咲い

ていた沙羅双樹の花が色褪せて、散ったという。これはブツダを失った人々の悲しみを象徴すると同時に、人間ブツダにも花にも共通する諸行無常の真実を語るものである。だがブツダはその生前にすでに無常なものへの

(有為の奥山今日越えて 生滅滅已) あさきゆめみし 多ひもせず (浅き夢見じ、酔いもせず 寂滅為樂)

の執着を捨て、迷いと苦しみのない安楽な境地を表現し、その死をもって完全な涅槃に入り、この無常が支配する世界に決して再び輪廻することはない永遠の樂を得たのである。無常を嘆くことではなく、無常の真実を知り、この涅槃の境地を表現することに仏教の核心はある。

さて、紀元前にインドで説かれた諸行無常の偈がいかにも日本人に親しまれてきたかを示すいまひとつの事例が「いろは歌」である。戦前まで、日本人はこの歌で手習いをしてきたが、これは真言宗の伝統では弘法大師作とされ、諸行無常偈の翻案であるといわれている。

「いろはにほへとちりぬるを(色は匂へど散りぬるを 諸行無常) わかよたれそつねならむ(我世誰ぞ常ならん 生滅法) うめのおくやまけふこえて

「色」とは花の色であり、ここでは花そのものを指すが、仏教では形を含んだ目に見えるものの総称であり、「諸行」すなわちすべての作られたものを代表する。これは「諸行無常」のヴィジュアル化であり、色と匂いをそこに与えている。第二節では「生じ滅するもの」として、具体的に「人」が示される。ものも人も無常である。そして第三節にいう「有為」とは「諸行」「すべての作られたもの」に他ならない。その「有為の奥山を越えていく」すなわち厳しい修行をへて目覚め(悟り)へ到るところを、「いろは歌」は山道を歩む人の姿として主体的、絵画的に描く。花の色、匂い、深山、山道、そこを歩く人の息遣い、汗、そして覚醒というひとつのストーリー、一枚の絵ができあがっている。

このように日本の平安末から鎌倉時代にかけての中世文

学は、無常の姿を生き生きと描き出し、血と肉を与えた。有名な『方丈記』の冒頭「ゆく河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。」、蓮如上人の御文より「されば朝には紅顔ありて、夕には白骨となれる身なり。」などを挙げるまでもなからう。こうした無常という觀念の絵画的表現は十一世紀初めに編纂された『和漢朗詠集』あたりから頻出し、流行したようである。近代日本の知識人たちはここに日本人の美学を見た。唐木順三は、「無常を語る場合、きわだって雄弁になり、それを書く場合、特に美文調になるという傾向がきわめて顕著であるということが、日本人のひとつの特色」といってよいであろう。…日本人は無常を、無常世界観、無常観として考える以前に、無常感としてまづ共感し、その共感を、仏教の語彙をかりて表現するといふそういう傾向が著しい」と述べている。唐木の著書『無常』の主眼は、平安王朝文学の「はかなし」「あはれ」という言葉によって表された、宮廷生活の恋愛を中心とした人の心のうつろいを嘆く「無常感覚、美感」から、戦乱の世の悲惨と生死の際に身を置く武士の台頭によって、無常こ

そ動かしがたい真実である、という認識にもとづいた「自覚的無常観」への転換を中世文学、とくに『徒然草』に見出すことであり、さらに道元の『正法眼蔵』にその形而上学的考察を見出すことであった。小林秀雄も、日本古典文学にあらわれる無常観を日本人本来の感情に根ざすものと考え、彼の『無常という事』という文章に「この世は無常とは決して仏説という様なものではない」とあり、『平家物語』にも「平家の作者達の厭人も厭世もない詩魂から見れば、当時の無常の思想の如きは、時代のはかない意匠に過ぎぬ」と述べる。小林が仏教を厭世的悲観的と考えた主な理由は、おそらく厭離穢土、欣求浄土に代表される浄土思想を念頭において仏教を理解していたことによるものであり、それも戦乱続く末法の世であったがゆえの厭世観であって、中世という時代に特有の仏教思想ではある¹⁰⁰。

これら近代知識人たちの雄弁は別として、現代の我々がなおも桜の花の散り際に、紅葉の燃える色に、無常と美をあたかも等価値であるかのごとくに感じるのは、自

然な感情であると同時に代々受け継がれてきたこの文学的感覚のせいかもしれない。インドから中国を経て伝えられた外来宗教である仏教が、日本人の心に浸透するのは、日本の消化が必要であった。諸行無常偈が祇園精舎の鐘の声となって響き、その漢文が「いろは歌」に姿を変えたとき、我々の祖先は深い共感をもって耳を傾けたであろう。そもそも無常感、無常観はともに仏教思想である必要はない。仏教の専売特許ではない。だが、日本人に特有なものでもない。人間ならば誰しもそれを嘆き、おのれが死すべきものであるということが真実であると認めるであろう。仏教徒でなくとも、日本人でなくとも、無常感、無常観はもちうるのである。それを文学的美的に表現すれば「無常の文学」「無常の美学」はどこにでも生まれうる。また、それを哲学的に考察すれば「無常の形而上学」はどこにでも生まれうる。日本や仏教に限ったことではあるまい。では、いかなる無常観が仏教の無常観なのか。何か仏教的といえるような無常観があり、思想があるのだろうか。

などであり、決して救済者としての絶対神や永遠の靈魂ではなかった。涅槃は目指されるべきものであって、すでにどこかにあるものではない。それに頼ることはできない。また輪廻転生が永遠に続くとしても、それは苦にほかならない。輪廻からの脱却こそが涅槃である。

そして仏教ではなくとも無常観はありうるが、無常観なくして仏教はありえない。仏教の始まりそのものが、人間ブッダの人間の無常感、無常観にあったからである。釈迦族の王子ゴータマ・シッダールタは、その若き日に遠足に出かけようとして宮殿の門のところを老人に遭遇する。その姿に恐ろしくなった彼は、別の門へ行くが、そこには病人がいた。そしてさらに別の門には死人がいた。最後の門には出家者がいた。このときシッダールタはおのれが進むべき道を悟り、出家を決心したといわれる。多くの仏伝が伝える「四門出遊」のエピソードである。シッダールタは、無常の有様に恐れおののき、嘆きながらも、ただちにそれが普遍的な真実であることを知る。生まれてきたものは死なねばならない。作られたも

(二)

このことは諸行無常偈そのものが教えてくれよう。きわめてシンプルに言えば、「すべてのものを無常と見え、常住な存在を認めない」のが仏教の無常観であり、その無常なるものへの執着を捨てて、苦しみを離れた安楽な境地へいたる道を教えるのが仏教である。無常にはふたつの意味がある。ものごとには必ず終わりがあるということであり、人の死がそれを代表する。もうひとつは、ものごとはたえず移り変わることである。「すべての作られたものは無常である」という教説は、「作られないものは常住である」ということを含意し、ゆえにインドの仏教徒のなかには「作られないもの、常住なもの」の存在を認める者もいた。また「作られたもの」が無常であることを認める仏教以外のインド人も多い。しかしながら、仏教では「作られないもの」は何の役にも立たないのである。作られないものとは、空間とか涅槃

のは滅しなくてはならない。これが苦しみでなくてなんであろうか。常住不変なものは何も存在しない。インドの古典哲学書である『ウパニシャッド』が説いた永遠の個体原理「アートマン」や宇宙原理「ブラフマン」などどこにも存在しない。ここに存在している自分は、決してそのような自我（「アートマン」）ではない。初期仏典が伝える仏教は、くりかえし「無常、苦、無我」への自覚を促す¹⁾。苦しみは、無常のものを無常と知らず、惜しむことから起こる。真実の正しい認識と欲望の抑制、心の落ち着きが苦しみを離れる道である。そのために努力せねばならない。ブッダは自らの遺言として、やはり無常に言及した。『涅槃経』が伝える彼の最後の言葉は次のようなものである。

「さあ、修行僧たちよ。お前たちに告げよう。もうもの作られたものは過ぎ去るものである。怠ることなく勤めよ¹⁾。」

このように仏教とは、そもそもブツダ個人の体験と無常の洞察に始まったといつても過言ではない。無常を真実として受け容れながらも、苦しみを離れて生きるにはどうしたらよいのか、その道を教えるのが仏教である。初期仏教においては、そのキーワードは「出家」であろう。世俗の営みを離れ、欲望の対象となるものから遠ざかる。すべての欲望のうちで愛欲がどれほど絶ちがたく、家族への執着がどれほど深いか。喜びをもたらすものは苦しみをもたらす。そのいずれも去ることが出家である。出家者には感傷は無用である。無常が変えられぬ真実だということに思い慣れて、それを受け容れた者は、嘆きから自由になる。最古の仏典『スッタニパータ』は次のように教える。

「この世における人々の命は、定相なく、どれだけ生きられるか解らない。痛ましく、短くて、苦惱に繋がれている。生まれたものどもは、死を通れる道がない。老いに達しては、死が来る。実に生あるも

き人のことばを聞いて、亡くなった死者を見ては、かれはもうわたしの力の及ばぬものなのだとさつて、悲しみ嘆きを去れ¹⁾。」

このようにインドの仏典は、無常を描くのに、決して文学的装飾を用いない。それは過酷な現実であり、美感が介入する余地のないものである。そして仏教が指し示した道はさらに厳しく、自分の力による出家修行の道であつた。救済者も救済神もない。頼れるものはブツダの教えと善知識と呼ばれる先達、仲間だけである。永遠なものはどこにもない。おのれが涅槃の境地に達しない限り、永遠は表現しない。これが仏教の根本にある無常観であろう。

仏教以外のインドの宗教、思想は、命や現象の無常は認めても、その背後に超越的な存在である「アートマン」や「ブラフマン」、創造神を想定していた。『ウパニシャッド』の思想においては、解脱とは永遠なものと一体になることであつた。これはやがてヒンドゥー教の台頭と

のどもの定めは、このとおりである。(中略)すべての者は必ず死に至る。かれらは死に捉えられてあの世に去つて行くが、父もその子を救わず、親族もその親族を救わない。見よ。見守っている親族がとめどなく悲嘆に暮れているのに、人は一人ずつ屠所に引かれる牛のように、連れ去られる。このように世間の人々は死と老いによつて害われる。されば賢者は、世のありさまを知つて、悲しまない。汝は来た人の道を知らず、また去つた人の道を知らない。汝は(生と死の)両極を見ないで、いたずらに悲泣する。迷妄にとらわれ自己を害している人が、もしも泣き悲しんでなんらかの利を得ることがあるならば、賢者もそうするがよからう。泣き悲しむことによつては心の平安は得られない。ただますますかれには苦しみが生じ、身体がやつれるだけである。みずから自己を害いながら、身は瘠せて醜くなる。そうしたからとて、死んだ人々はどうにもならない。泣き悲しむのは無益である。……だから尊敬さるべ

ともに明確な神への帰依、信仰による救済へと変わっていく。十一世紀前後に編纂された『バルトルハリ三百頌』という詩集には、処世の詩百篇、恋愛詩百篇とならんで離欲の詩百篇が収められている。処世術、女性の肉体美の描写をふくむ性愛の賛歌、そして宗教的教えはインド人が最も好む主題である。バルトルハリは、離欲の詩で、欲望の空しさ、この世の無常をうたう。その表現は仏典が語るどころと基本的に変わりはない。

「月光は快い。森の草地も快い。善き人との交際で味わう幸福も快い。詩の中の物語も快い。怒つて流す涙の滴に輝く恋人の顔も快い。あらゆるものが快いのだが、心が無常を感じる時、何も快くなくなつてしまふ。楼閣は住むに快いものではないか。歌なども聴いて楽しいものではないか。最愛の女と交わる快楽はこよなき喜びをもたらさぬか。だが賢者たちは、すべてのものを、飛び交う蛾の羽の風に揺れ動く灯火の輝きのように儚いと考え、森へ行くのだ

しかし、ヒンドウ教の人生観では、社会での義務を果たし、愛の享樂を味わい、子孫を育てた後、自らに老いが忍び寄ってくる頃になってはじめて宗教生活に入ることと理想とする。ブツダのように青春のさなかにすべてを捨てたりはしない。そして人は最後にシヴァ神に帰依し、ヨーガ行者となり、『ウパニシャッド』以来説かれた続けた宇宙の最高原理にして永遠なるブラフマンに合一するのである。

「ああ、心の願いは失せた。身体の若さも去った。心ある人々がいないので、諸々の美質も甲斐なきものとなった。強力な時という耐え難い死神が唐突に近づく。どうしたらよいか？ あ、わかった。愛神を殺す神（シヴァ）の御足以外に、いかなる寄る辺もないのだ¹⁵⁰。」（同八三）

「母なる大地よ、父なる風よ、友なる火よ、よき縁

る可能性としての「如来蔵」「仏性」というものも考えられた。ゆえに、すべての仏教徒がその歴史の中で常に永遠なるものを否定し続けていた、というのは正しくはない。だが、古来の諸行無常偈を忘れなかつた人々もいた。興味深いことに、彼らによって、インド仏教の無常観は、死、消滅など我々の体験できる肉体的、物質的現象を超えて、文字通りの「メタ・フィジカル」（超自然的、形而上学的）な方向へと発展していく。これは主に哲学的議論に参画した人々によるものであった。ヒンドウ教の諸学派が、ウパニシャッド哲学以来の伝統であるアトマンや創造神の存在を認識論、論理学の知識を駆使して証明しようとするのに対して、仏教徒もブツダの無常の教説の正しさを証明しなければならなかった。その中で「無常」は当然、まず時間的に厳密に定義されねばならない。体験から知られる自然現象は、起こってはただちに消える光や音などと、生命のように一定期間持続して終わりをむかえるものと二種類ある。後者は、物理的継続性はあるが、我々が刻々と老いていくように、実は

者たる水よ、兄弟なる空よ、あなた方の後ろで、頭を下げ合掌する。あなた方と接して得た功德により、広大に輝き出た清浄なる智によって、一切の強大なる迷妄を退けた私は最高ブラフマンに合一する¹⁵⁰。」（同一〇〇）

大叙事詩『マハーバーラタ』も、親族間の戦争という人間の空しい所業を描きながら、その中に収められる有名な『バガヴァッド・ギーター』の教えのように、永遠の個我とその救済、すなわち神への帰依とヨーガによる永遠のブラフマンへの合一を説く。仏教の無常観は、本来この永遠なるものへのアンチテーゼであった。

しかしながら、紀元後大乘仏教の発展とともに、仏教も無常な人間存在と現象世界に対峙する常住な存在を考えるようになる。歴史的人物であったブツダは、超越的なさまざまなブツダ（如来）たちや菩薩たち、さらに宇宙原理にも等しい密教の大日如来へと、人格的絶対者の姿に変貌していく。一方、内在原理としてブツダにな

常に変化している。この変化は目には見えないものの、一瞬一瞬にその状態にある存在が滅して、ほぼ同一であるがまったく同一ではないものが生まれ、交替していることだ、というラディカルな主張が生まれた。映画のフィルムのコマが交替して、あたかも連続しているように見えるのと同じである。この学説を「刹那滅論」という。

この刹那滅は、目には見えない、経験的に知られないものであるならば、論理的にはすべてのものに敷衍させることができる。こうして無常の教説は、刹那滅論として掲げなおされ、なぜすべての作られたものが刹那滅なのか、なぜ恒常なものには存在しないのか、論じられることになった。この立場で見れば、花が色褪せていくのも、より色の濃いものからより色の薄いものへ刹那刹那に転じていく存在の連続する交替であり、もはや我々が認知できるものではない。ここに無常感、ましてや美感は入り込めまい。「無常」は宗教的テーマというよりは哲学的主題となった。

「刹那滅論」は、次第に仏教内では哲学的諸学派のマ

ジョリテイの支持を得るようになったが、彼らが好んだ論理命題のひとつに「声は無常である。作られたものだから。作られたものは何であれすべて無常(刹那滅)である」というものがある。この命題に従えば、無常偈を響かせる祇園精舎の鐘の声もまた無常、ということになる。なぜ「声」なのか。この命題は、インド最古の聖典である『ヴェーダ』の「声」または「言葉」が無常なのか、永遠なのか、という問題を反映している。我々の日常の音声は誰しもが無常だと認めるが、神話、神への賛歌、神に捧げる儀礼や祝詞の集成である『ヴェーダ』聖典の言葉は、人間が作ったものではない、天啓であるから、永遠であると考える人々がいた。彼ら祭祀階級の伝統主義者たちに対して、ブッダのような新興思想家たちは、こうした『ヴェーダ』の権威を信じなかったのだが、この対立は、後の哲学思想の発展とともに、学派間の議論の争点となった。『ヴェーダ』も人間によって作られたものだ、と主張する仏教徒は、それゆえにその言葉も無常であると結論する¹⁷⁾。そして作られていないも

の、無始以来存在するものは何もない。従って存在するものはすべて無常なのである¹⁸⁾。

(三)

日本に戻ろう。日本の中世文学が好んで描いた無常は、まさに諸行無常偈が教えるところが真実だという自覚にもとづくものであり、娑婆世界に存在するものはすべて無常だという認識をへたものだという点で、インド初期仏教の無常観と隔たるものではない。戦乱の世を経験した中世人の、それは実感であり、仏教への共感であったのだろう。仏教の無常観も、人間ブッダの自然な無常感から始まったのであるから。また、中世の日本人がそれに文学的表現を与え、自らの理解と嗜好に応じてその観念を具体的な姿で示したことは、無常観の消化、さらには大衆化を促進した。その発露の場が主に文学というジャンルであったことが、近代知識人をして「日本の無常の美学」という独特の価値づけをさせることになった

原因と考えられる。無常観の社会への浸透は、仏教の浸透であると同時に、それが人間の共通な感情であることから、仏教の枠組みを越える可能性も広げたことになる。『平家物語』『方丈記』のような文学作品は、そもそも仏教を説くため、教えるためのものではない。そこにはすぐれた無常への洞察が点在するにしても、ときに無常は悲劇の物語を引き立てる道具でもあり、また文学的脚色の題材でもあった。ゆえに中世文学にあらわれる無常の表現が、多くの比喩、自然描写を含み、美的に洗練されていることは当然である。唐木順三が示してみせたように、出家者の筆にもその文学的志向は顕著である¹⁹⁾。そもそも中世では、文学者が出家する、あるいは出家が歌を詠むなどの例はいくらでもある。彼らの文章の文学的洗練は、先人が平安時代の宮廷文学によって到達したきわめて高い水準を継承しているからであろう。そして「無常」が、しばしば自然の移り変わりにたくされて表現されるのは、文学的效果ならびに美しい山河への愛着を示すが、それらと同時に、日本人が理解していた無常

が、あくまで目に見える経験世界における移り変わりにあり、人間を含んだ自然の現象であったことを示唆している。それは率直に「死」であり、具体的な何かの「終わり」であった。

これを日本人の無常観の特徴ということもできる。仏教的枠組みの中に限ってみても、日本には、インドのような超自然的、超経験的時間である刹那滅の分析と探求は存在しない。「刹那滅」という語は知られていたが、それを存在論的に説明することも論理的に証明することもなかった。しかしこれをもって日本に哲学的思考がなかったことの一根拠とするのは間違っている。この日本の特徴は、仏教の伝来と発展の歴史的背景ならびに日本の思想的環境から説明することが可能であるからである。日本に入ってきた仏教經典のほとんどはインドに原典をもつものの漢訳であるが、その理解の仕方には中国の受容と解釈が多くほどこされている。中世に鎌倉新仏教としてスタートした浄土宗、禅宗は中国からもたらされたものであり、そのままの形の教義をインド仏教

に探すことは難しい。「刹那滅論」に代表される認識論、論理学は法相宗をおして一部伝えられているものの、中国においても、そして日本においても決して多くの人の注目を集めることはなかった。その後も、日本の仏教徒は、たとえば神道や儒教の徒に対して「すべてのものの無常」を証明しなければならぬ必然的な状況を経験することはなかったのである。日本古来の神々は不死であるにしても、絶対神、救済者としての性格は薄い。天皇の永遠性は、万世一系という皇統にある。神格化した祀られた英雄や英霊の永遠性は、現実の死をへなければ獲得されない。この世の森羅万象が無常であることは誰しもが認め、その存在の根底にアトマンのような永遠の原理を想定することもなかった。諸行無常は論争の種類にはならなかったのである。それはあるがままの現実、真実であった。

しかしながら、その一方で、永遠なものへの徹底した拒絶も日本にはなかったことに注意するべきであろう。日本に伝わった仏教経典の主なものは大乗仏教の時代

後者は、密教ならびに華嚴哲学の思想であり、とくに中国で作られたと考えられる『大乘起信論』にもとづく日本天台本覚思想を生んだ。「本覚」とは本来の覚りの意味であり、無常なる現実の事象の中に真理の顕現を見ることがである。これはインドで考えられていた「如来蔵」「仏性」といったブツダになる（悟りを得る）ポテンスがポテンスにとどまらず、完成されたものとして、また内在原理ではなく、明らかかなものとして、人間のみならず草木悉土に顕われているとするものである。「即身成仏」「煩惱即菩提」「生死即涅槃」などの言葉は、このように理解された。無常なる娑婆世界と対峙する理想世界は、どこか別のところに求められる必要はない。この娑婆世界にこそ実現しているものである。

平安時代後期、天台宗比叡山の教学として成熟期をむかえたこの天台本覚思想は、実は中世のひとつの隠れた思想潮流であった。この思潮は、文学とも決して無縁ではない。中世文学が達成した無常概念の具象化、ヴィジュアル化は、それ自体が無常のカタルシス（浄化）であ

のものであり、そこにはたとえば『法華経』が説く「久遠のブツダ」、浄土経典が描く極楽浄土と阿弥陀如来、『華嚴経』や『大日経』の至尊にして宇宙に遍満する毘盧遮那仏、別名大日如来など、永遠の世界と尊格が登場する。諸行無常の教義との関わりにおいて見るならば、これらの経典の思想は、二つの異なった方向への仏教思想の発展を促したように思われる。ひとつは、浄土信仰に代表される、無常にして苦しみにみちた現実世界と彼岸の極楽浄土という永遠世界の対峙である。この二つの世界は断絶しており、人は阿弥陀仏の力を頼って念仏によつて死後の往生を願うのみである。いまひとつは、現実世界の肯定的受容である。諸行無常がまぎれなき真実である以上、そこにこそブツダが説く真理が内在しているのだから、無常の現実世界と別に涅槃や浄土を求める必要はない、無常な経験世界にこそ悟りの世界があるという思想である。前者は浄土教として中国で形成され、日本へ来て天台宗の念仏修行から阿弥陀仏の他力を頼る往生念仏を主とする法然、親鸞の浄土宗へと展開する。

る。若い、病に弱った人間の姿は哀れにしか見えない。血の海に倒れた腐臭漂う戦場の死体は恐怖と苦痛を起こさせるのみであろう。しかしながら、無常が花と散る英雄の姿に映し出され、そこに花そのものが重ねられるなら、その無常の絵は美へと変貌する。人は言葉によってむごい現実の浄化をはかった。だとすれば、天台本覚思想は、思想による無常の観念的カタルシス（浄化）である。だが、現実世界が理想世界と重ねあわされることで浄化される一方、目指されるべき涅槃の姿は現実の無常世界に溶け込んでしまった。これによつて仏道がかすんでしまったことも否めない。人間の実際の苦しみは癒されまい。天台本覚思想の成熟は耽溺と停滞を生むと同時に、それへの不満から新しいムーヴメントを創り出した。浄土宗、日蓮宗、禅宗といった鎌倉新仏教にとつて、この思想は母体であると同時に越えるべき父権となつたのである。

唐木順三によつて「無常の形而上学」を帰せられた道元（一一〇〇—一一五三）も天台本覚思想の洗礼を受け

ながら、それへの疑問を抱いて比叡山を捨てた。人が本来悟っているものなら、いったいなぜ諸仏は修行したのか。ともすれば修行無用論におちいる天台本覚思想を批判し、道元は修行すなわち「行動」の中に本覚の実現を見出す。無常な現実を受け容れ、それをそのままに生きるのである。ここに無常観の次なる発展を見るのは私だけであろうか。確かに道元の名著『正法眼蔵』には、無常や時間に関する哲学的考察が見られる。しかし、彼は無常を超自然的な時間単位である刹那に置き換えて推論したり、論証したりすることはない。インド的メタ・フィジクス（形而上学）は彼にはない。彼が強調するのはむしろ、その無常という真実がすべてのものに「現成する」ことなのである。これは抽象的真理としての無常を捨て、血肉をえて具体的な姿となつてあらわれる無常をとるものである。時についても同様である。これはまさに中世に共通の無常観である。それをさらに「仏性」だといいい切ってしまうところに、天台本覚思想の影響が色濃く映し出される²¹。

る。禅宗の修行とは坐禅ばかりではなく行住坐臥のすべてにわたることはよく知られている。つまりすべての日常の行動において自己をわすれ、自己の計らいを捨てて、そこに仏性を実現していくことである。ここに中世日本の経験的、肯定的無常観は、無常をそのままに生きろ、という積極的行動論へと発展していく思想的裏づけを見出すであろう。無常観はもはや嘆きではない。現実立ち向かつて生きるデユナミックス（原動力）である。無常を受け容れて、しかも無常なるものに執着せず、日々を生きたること、それはそのまま無常という真実を自ら証明していくことであり、涅槃を実現することである。ここで、ブツダの最後の言葉「もうもろの作られたものは過ぎ去るものである。怠ることなく勤めよ」が思い起こされるかもしれない。しかし、ブツダは決して日々の修行に涅槃の実現があると教えたことはない。涅槃はあくまで最終的なゴールであった。道元は、涅槃もまた無常だという。涅槃は今この一刻に実現され、去る。そしてまた次の行住坐臥に実現される。このような思想はい

「この盡界の頭々物々を、時なりと覷見すべし。……しかあれば、松も時なり、竹も時なり。……有時に経歴の功德あり。……経歴は、たとへば春のごとし。春に許多般の様子あり。これを経歴という。外物なきに経歴すると参学すべし。……山も時なり、海も時なり。時にあらざれば山海あるべからず。」²²
「しかあれば、無常のみづから無常を説著、行著、証著せんは、みな無常なるべし。……しかあれば、草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提これ仏性なるがゆへに無常なり、大般涅槃これ無常なるがゆへに仏性なり。」²³

それでは無常すなわち仏性だとすれば、我々はどうすればよいのか。「一向に坐禅并道」することである。離れるべきは無常の世界ではなく「自己のはからい」であ

ンドにはない。日本の中世という社会と、禅宗、天台本覚思想との融合が、道元という思想家を得て、結実した時代の果実であろう。

無常の言葉が文学を飾るようになった中世の時代は、武士の台頭による戦乱の世の到来に、仏法が減じるといふ末法思想が重ね合わされ、無常の現実の自覚とその文学的浄化、思想的洞察をもたらしたが、時代の主役となつた武士たちには無常感などというセンチメンタリズムはそもそも存在しなかつた。都のみやびな世界に比して、東国出身の荒くれ武士たちは本来文化などとは程遠いものとして登場した。『平家物語』として、内容はその冒頭ほど詠嘆的ではない。主人公である武士たちは、戦いを生業とするものであり、彼らにとって死は日常のことであつた。死の自覚とは無常の自覚にほかならない。無常を生きたり外にはなかつたのである。物語や歴史に登場する武士たちのうちには、極楽浄土に救済を求める者や、鎌倉武士のように禅宗に親近感を示す者、宮本武蔵のように「神仏を頼まず」という者など様々で、さむ

らい文化と仏教との関係を論じることが難しい。そもそも殺人者である武士に、仏教への道が開かれているのかどうか。単純に精神修養や立合いでの集中力を高めるために坐禅などを役立てたこともあろう。常に死に直面する職業柄、精神的なものへの希求はおのずと高かったと思われるが、武士が自らの理想の生き方、死に方について語るようになるのは、むしろ徳川の太平の世になってからである。

武士が語るドライな無常観、禅への親近感を代表するのが『葉隠』であろう。語り手である山本常朝（二六五九―一七一九）は、佐賀県鍋島藩のさむらいで、主君光茂が死んだときに追い腹を切ろうとしたが許されず、出家隠遁した。元禄も過ぎた平和の只中で、「武士道とは死ぬことと見つけたり」と語ったこの書物は、後に近代戦争の際に軍隊を鼓舞するために用いられ、誤解を受けてきたが、最後に切腹した日本人、三島由紀夫が座右の書としていたことでも知られている。常朝は四十二歳で出家する以前から禅には親しんでおり、『葉隠』にも臨済

宗、曹洞宗の僧侶の逸話が多く収められている。常朝が武士道と禅修行との間に見出した共通点は、今のこの一時を生きるといふ集中であろう。それは「平生の死の覚悟」である。なぜ平和な世に、死の覚悟が必要か。それは、戦場でなくとも、武士でなくとも、人間ならいつでも死にうることが真実であるからである。死は理不尽にやってくる。武士ならばなおさら、理不尽と無常は日常の真実なのである。ならば、先に死んでおけ、と常朝はいう。

「貴となく、賤となく、老となく、少となく、悟りても死、迷ふても死。さても死る哉。我人死と云事しらぬではなし。ここに奥の手有り。死と知ては居るが、皆人死はててから、我は終に死事の様に見て、今時分にてはなしとおもふて居るなり。はかなき事にてはなきや。何もかも益にたたず、夢の中のたはぶれ也。箇様におもひて油断してならず、足下に來る事なるほどに、随分精を出して早く仕廻筈なり。」

（二一五六）

「必死の観念、一日仕限（しきり）になすべし。毎朝、身心を静め、弓、鉄砲、槍、太刀にせずたずたになり、大波に打ち取られ、大火の中に飛び入り、雷電に打ちひしがれ、大地震にてゆり込まれ、数千丈のおきに飛び込み、病死、頓死の死期の心を観念し、毎朝懈怠なく死して置くべし。古老の云う、軒を出ずれば死人の中、門を出ずれば敵を見る、と也。用心の事にあらず。前方（まえかた）にて死て置くなり。」（十一―一三三）

武士にとって、無常とはすなわち肉体的死であり、それ以外のものではありえない。肉を切られ、血を流すことである。その死の自覚を行動原理とし、自己の計らいを捨て、しかも救済とも涅槃とも縁なく、覚悟をもって日々の修行（勤め）に専心する。戦いであっても、奉公であってもそれは同じである。ほかに何も求めるべきものはない。中国伝来の禅宗に、師や仏への執着を諫めた

「祖に逢つては仏を殺す」（逢祖殺佛）という言葉があるが、そのようなところにも禅への親近感があるかもしれない。

「端的只今の一念より外はこれなく候。一念々々と重ねて一生なり。ここに覚えつき候へば、外に忙しき事もなく、求むることもなし。この一念を守つて暮すまでなり。」（二―一七）

このような『葉隠』の武士道を、ひとつの無常観ととらえるならば、それはシンプルにしてかつ行動原理としてはたらく無常観だといえよう。武士道とは、武士という戦闘集団にして特殊な社会階層のみの規範だが、常朝は平和ながら封建制度に縛られた不自由な境遇にある江戸時代の武士たちの精神に風穴を開けようとした。死への準備は、精神の自由へと道を開く。ゆえに常朝の無常観には、ペシミスティックな調子はない。『葉隠』は処世訓にも富んでいるが、一方で「死に狂い」を力説しながら、

他方で次のようなこともいつてみせる。

「人間一生誠にわづかの事なり。好いた事をして暮らすべきなり。夢の間の世の中に、すかぬ事ばかりして苦を見て暮すは愚なることなり。この事は、悪しく聞いては害になる事故、若き衆などへ終に語らぬ奥の手なり。我は寝る事が好きなり。今の境涯相應に、いよいよ禁足して、寝て暮すべしと思ふなり。」(二一八六)

理不尽にして束縛ばかりの社会でどう自由な心で生きるか。そのために前もって死んでおくのである。『葉隠』は、実に窮屈で不自由な時代の産物であり、その無常観は不自由の打破への行動原理であったのかもしれない。無常を現実のものとして自覚し、洞察することから出発し、その苦しみを離れる道を模索する。中世という時代はまさにこの問題を火急なものとしてつきつけた。その助けとして日本人は多くの仏典、仏教者の言葉を頼り

としてきた。インド以来の諸行無常偈が説いてきた無常を、具体的な意味において、経験的無常として、日本人は理解した。しかしながら、異なった時代、社会的環境にに応じて、その道は多様に展開しうる。散る桜に涙し、滅びに美を見出し、文学的表現を凝らすのも、無常なるむごい現実のカタルシス(浄化)なら、日々を潔く生きるもまた無常を克服する智慧であろう。あなたは祇園精舎の鐘の声にどのように無常偈を聞くだろうか。

1 大正新修大藏経四五卷一八九九番。この経典は祇園精舎の建物の配置、祭られた仏像の配置を述べるものである。唐の高宗は、都、長安に玄奘三蔵のために西明寺という寺を創建したが、それはインドの祇園精舎を模したものである。この経典は、あるいはその建立に関わるものか。奥書には、天台宗の円珍(八一五—八九二)が唐から日本へ持ち帰ったとある。

2 同八九三頁。
3 『往生要集』(岩波日本思想大系六、一九七〇)四九頁。

4 『ブッダ最後の旅』(涅槃経)、中村元訳、岩波文庫、一六〇頁、『ブッダの真理のこぼれ』(ダンマパダ)、感興のこぼれ(ウダーナヴァルガ)』中村元訳、岩波文庫、一六一頁参照。

5 大乘仏教系の涅槃経である。チベット語訳と漢訳のみ現存する。大正新修大藏経三七四—三七六番。

6 弘法大師空海によって中国より伝えられた梵字悉曇は日本語の五十音の設定に影響を与えたと考えられているが、平安時代には四十七音からなる「いろは歌」に先んじて、四十八音からなる「あめつちの歌」も作られた。「天、地、星、空、山、川、峰、谷、雲、霧、室、苔、人、犬、上、末、硫黄、猿、生ふせよ、榎の枝を、馴れ居て。」「いろは歌」は実際には空海よりも後の平安時代末期に作られたと考えられている。

7 当時の綴り字では清音と濁音の区別がなく、ここは「ゆめみし」とあり、「夢を見た」という過去の意味か、「夢を見ない」という否定の意味か、ふたつの解釈が可能であるが、否定で理解するのが一般的である。

8 『御文』五一十六「一生過ぎ易し。(中略)我や先、人や先、今日とも知らず、明日とも知らず。おくれ先だつ人は、木の葉、末の露よりも繁しといへり。されば朝には紅顔ありて、夕には白骨となる身なり。すでに無常の風来りぬれば、すなはち二つの眼、たちまちに閉じ、一つの息なが

く絶えぬれば、紅顔むなしく変じて、桃李の装を失ひぬるときは、六親、眷属集まりて嘆き悲しめども更にその甲斐あるべからず。さてしもあるべき事ならぬばとて、野外に送りて夜半の煙と果てぬれば、ただ白骨のみぞ残りけり。」
9 唐木順三(一九〇四—一九八〇)『無常』(筑摩書房、一九六五)二〇四—二〇五頁。
10 渡辺貞麿『平家物語の思想』(京都、一九八九)にはこの点からの小林批判がある。

11 諸行の無常、苦、一切法の無我としてそれは説かれる。

12 『ブッダ最後の旅』一五八頁。

13 『ブッダのこぼれ』中村元訳、岩波文庫、一〇八一—一〇九頁。

14 『インド詩集 夢幻の愛』上村勝彦訳(春秋社、一九九八)一五九頁。

15 同六一頁。

16 同七一頁。

17 たとえば七世紀の仏教論理学者ダルマキールティは次のような論証式を示している。「何であれ作られたものはすべて無常である。たとえば壺などのごとし。声もまた作られたものである。ゆえに声は無常である。」(『認識根拠の解説』Pranāyātikāśyapīṭi, Gnoli ed., 九七頁)この論証は、仏教徒ではないがやはり声の無常性を主張するニヤーヤ学派によっても、常住なアートマンと対比され、用い

られている。「(命題) 声は無常である。(理由) なぜならばそれは生じてくるものだから。(例) 皿などの物質は、生じてくるものであり、無常である。(適用) 同様に声もまた生じてくるものである。(結論) ゆえに声は無常である。：声は無常である。なぜならばそれは生じてくるものだから。アートマンなどの物質は、生じてこないものであり、常住だと知られる。だが声は生じてこないものではない。ゆえに声は、生じてくるものだから無常である。」(『ニヤーヤ・スートラ解説』*Myrdhaya, Talanga ed.*, 四四頁)

¹。仏教徒は、はたらきのないものは存在しないと考え、常住なものにはたらきがないので存在しないと主張する。ダルマキールティによる論証は次のようである。「何であれ存在するものはすべて刹那滅である。もし刹那滅でなければ(≡常住ならば)、存在しないことになろう。なぜならばそれは作用をもたないからである。存在するものは作用を特徴とする。」(『論理の一滴』*Heubindu, Steinkeller ed.*, 四頁)

¹。唐木順三『無常』一七六―二三九頁。たとえば注9に引いた蓮如の『御文』の文はよい例であろう。

²⁰。『天台本覚論』(岩波日本思想大系九) 解説参照。

²¹。『正法眼蔵』における天台本覚思想の影響はしばしば指摘されることである。道元は「修証一如」を主張することによって、本覚思想が修行不用論となりうる危険を批

判し、回避した。しかしながら、その最晩年の十二巻本『正法眼蔵』には、本覚思想が因果の否定に墮することを批判することが見られると、袴谷憲昭『道元と仏教』(大蔵出版、一九九二)は論じている。

²²。『正法眼蔵』(有時)、岩波日本古典文学大系、二五九―二六〇頁。

²³。同(仏性) 一一二頁。

よしみず ちづこ
筑波大学講師