

「身命を惜しまず」ということ
— 『発心集』 第七の十二をもとに —

田 畑 真 美

「身命を惜しまず」ということ

—『発心集』第七の十二をもとに—

田 畑 真 美

一、問題の所在

人間存在を「心」と「身体(「身」)」の枠組みで捉えるのは、ごく一般的かつ基本的な見方である。しかし「心」とは何か、「身体」とは何か、さらに「心」と「身体」とはいかに関係するかについて追究していくと、多種多様な捉え方が展開することとなる。本稿ではその細部を追究する余裕はないが、「心」と「身体」を巡る問いは、それが他ならぬ自己の存在への問いであるゆえに、問う主体にとっても切実な問いであるということを念頭に置きながら、この問いと向かい合いたいと考える。というのは、問う主体自身が紛れもない自身のものとして「心」と「身体」を所有し、またそれを自己存在として認知しているのであり、その「個」としての「心」と「身体」のありようをいかなるものにするかは、ほかならぬ自身の手にかかっていることまでも自覚しているからである。すなわち、「心」と「身体」を巡る問いは、他ならぬ自分という存在がどのようにあるべきかという問い、今の私がいかに生きるかという問いに否応なく直結する。その問いは例えるなら、どこか別の宇宙に属する小さな星の、ごくごく卑小な石礫を見つめるのとは全く異なり、自分にとっては直視せざるを得ないものであり、それに答えることが直接自身の生に実をもたらす類いのものである。むろん、それは人間存在一般の問いでもあることは確かである。「個」として生きるこの私の存在は、人間存在として他の存在者と共有すべき地盤の上に成り立っている。とすれば、私自身にとっての切実な問いは、根底において人間存在にとっての切実な問いでもあると言える。そうなれば、この問いを真摯に問うていく作業は、私のみならず、他者においても通有性を持つものとなりえよう。いささか話が大きくなりすぎたが、他者にも開かれた通路の存在は、学問、とりわけ人文学における問い及びそれと取り組む営みにとって不可欠なものであるため、少しばかりこだわった。

ともあれ本稿では、人間存在及び「個」としての私にとっての切実な問いのうちのひとつ、自己という存在のありようをめぐるって考える。その際、自己存在を形成する「心」と「身体」、及びそれらの関係に焦点をあてることとする。それでもまだ問題は大きいので、自己が自己と向き合い、自己を引き受けていき、向上するというありように焦点を当ててみたい。ここで特に取り上げて分析するのは、『発心集』第七の十二「心戒上人、跡を留めざる」という説話である。厳密には、この話の後半に展開する鴨長明自身の論を中心に考察する。仏道に志し、その道をいかにすれば十全に歩めるかは、長明にとっても切実な問題であった。¹⁾ そこでの長

明の論を踏まえながら、自己存在とは何か、及び自己存在としての「心」や「身」といかに向き合うべきかについて考えてみたい。その際、手がかりにするのは「身命を惜しまないというありようである。これは言うまでもなく仏道に対する姿勢である。同説話でも、心戒上人が修行に励む様が「偏に身命を惜しまず」(p.324)という表現で説明されている。²⁾この場合の「身命」とは何か。またそれを惜しまない主体は何と呼ばれるのか。そういったことにも留意しながら考察する。

また、もう一つの手がかりとして、『発心集』の序の冒頭にある「心の師とは成るとも、心を師とする事なかれ」(p.43)という文言を挙げたい。このフレーズは長明も愛読し、その思想的な背景を形成したと言える『往生要集』にも見られる。³⁾この場合の「心」とは何を指すのだろうか。また「心の師」となる主体とは結局のところ何を指すのだろうか。以上の2点が手がかりとしつつ、仏道に向かう人間存在という場面から、「心」と「身」のありようについて考察していくこととする。

二、「身命を惜しまず」ということ

まずはじめに、「身命を惜しまないというありようについて、具体的な事例に即して考える。『発心集』第七の十二の主人公、心戒上人は俗名平宗親といい、一門の滅亡を機に発心し、「居所もさだめず雲風に跡をまかせたる聖」(同 p.323)として仏道修行を行っていた。居場所を定めないのは、ストイックに仏道修行に専念するためであった。このことは、心戒の次の言葉からも推察できる。「かくてもなほ、後世は必ず修すべしとも覚えず。事にふれて障りあり。ただ、もとありしやうに、いづくともなくまどひありき、聊かも心をけがさじと思ふ」(p.326)というように、放浪するのは仏道におもむく心を少しも汚さず、純然に保ち、十全な修行を行うためであった。「その行く末もしらざるむ侍りし」(p.327)とあるように、結局のところこの世の何処にも十全な修行の場を見つけられなかった節はあるが、長明において、そのひたむきな姿勢は仏道修行者の鑑として位置付けられている。心戒の例を「我が心のおろかなる事をも励まし、及びがたくとも、こひねがふべきなり」(同)というように、模範として仰ぐべきものとしているからである。つまり、「身命を惜しまず」仏道に向かう姿勢そのものに価値が見いだされているのであるが、だからといって、その姿勢がもたらす結果を度外視している訳では毛頭無い。行方知らずになっているにせよ、その姿勢が終始肯定的に捉えられていることから、心戒の仏道修行の成就是必然的な帰結として考えられていると言ってよい。そして、だからこそその姿勢は模範となりうるのである。

心戒の姿勢はある意味鬼気迫るほどのもので、仏道への強烈な衝迫を感じさせるものであった。たとえば心戒は「ある時は、樹下坐禅とて、同行三人具して深山に入りて、草引き結ぶほどの用意だになくて、偏に雨露に身をまかせつつ」(同 p.324)修行を行った。これは、身体を

顧みないあり方であると言える。また、あまりにも修行に打ち込んだために、妹にもそれと分からぬほど変わり果てた姿になった様も描かれている。すっかり「瘦せくろみ」、着ている物といえば「紙ぎぬの汚なげにはらはらと破れたる上に、麻の衣のここかしこ結び集めたるを僅かに肩にかけつつ、片かた破れ失せたる樋笠を着たり」（同 p.235）というように、心戒は自身がどのように見えるかについて、一切気に懸けていない。先の引用にある場所を選ばない修行も含め、それは肉体としての自分自身の身体に対する一切の配慮を超えたものであった。

それは、ともすれば命をも失いかねない姿勢であった。このことは、第七の十三「斎所権介成清の子、高野に住む事」の主人公、成清の嫡子の姿勢をあわせてみると、一層鮮明となる。成清の嫡子は出家し、まず重源のもとで修行をする。そのさまといえば「昼は瓦をはこび、石を持ち、材木を引く事、時の間も休まず。夜は出家したる日より、さらに打ち伏す事なし。夜もすがら念仏を唱へて、西に向ひて居ながら夜を明かす。（中略）食物・着る物は、あるに随ふ。さらに身命を惜しむ事なし」（pp.336-337）というように日々修行に打ち込み、寝食を二の次にしている。彼はさらに心を澄ませて修行できる場を求めて高野に移り、その姿勢は一層エスカレートする。心配した家族が着物や食べ物を送っても、それを「我が為に残す事な」（p.341）く、すべて人に分け与えてしまう。親のしつらえた宿坊も、それを欲しがる人に与えて「我が身は定まれる栖な」（同）く過ごす。湯を立てても「これをあみず」（同）、着物が汚れても「洗ふ事な」く「破れぬれば捨つ」（以上、同）という状態である。彼の心を占めていたのは「無常を思ふ」（同）ことのみであった。つまり彼にとっては、衣食住をはじめとして、自らの命を保つに必要な最低限のことすらも、仏道に引き比べれば無価値だったのである。

以上二つの事例から、「身命を惜しまない」とは現世で命をもって生きるありようを顧みず、自己の存在すべてを仏道に注ぎ込む姿勢であることが分かる。そしてこの場合の「身命」とは言うまでもなく、食物や休息、居場所等によって諸条件を成立させることで保たれる命そのものであり、その命を生きる身体のことである。それを顧みないことは、病氣、ひいては死につながる。自分の存在そのものを失ってしまうかもしれないのに、なぜそこまで彼らは仏道に打ち込むのか。彼らにとっての「身命」とはそもそもどのようなものであったのか。

今一度、成清の嫡子の言葉に即して考えてみる。⁴⁾ 彼はさらに難行に挑み、「雨降れば、さながらぬれ、又雪降れば、凍て氷る。さらにこれを事とせず」（同 p.342）に奥の院で修行を重ねる。それに対してある人が疑問を呈する。「浄土を願はんには、身を全くして念仏の功をかさぬべし。何の故にか、身命をいたはらざらん」と（同）。この問いは後にも触れるが、長明自身の問いでもある。そして同時代の人々が共有する素朴かつ切実な疑問であったであろう。念仏を唱え往生を願うのならば、その修行に耐えうる健やかな身体を保つことが重要ではないか。命が危ぶまれるほどに打ち込むのは本末転倒ではないのか。しかし、成清の嫡子は次のように答える。

世は末世なり。身は凡夫なり。今たまたま心をおこせり。此の心さめざらん先に往生を遂げんと思ふ。此の故に身命を惜しまず。(同)

ここには、「身命を惜しまない理由が二つ示されている。一つ目は自分の置かれている世が末世であることである。これは自分の力ではどうしようもないことである。仏法が衰えゆく世に生を受けるのは不可抗力にほかならなかった。むろん、そういう世に生まれつくのは宿縁によるという考えも成り立ちうる。しかしそれはあくまで、自分ひとりの責任として負いきれるものではなく、むしろ生きとし生けるものありようを越えたところで働く秩序に帰されるものであった。⁵⁾ 末世に生きるしかない自分は、末世という時代がそう特徴づけられているように、仏道修行において、その遂行を妨げるさまざまな困難にぶちあたる。それらの困難に打ち勝つには生半可な覚悟では到底太刀打ちできない。確固たる覚悟が必要である。この透徹した覚悟につながる末世意識が「身命を惜しまない姿勢を生み出しているのである。

二つ目は自分自身の資質に関わることである。自身が「凡夫」にほかならないという意識は、「凡夫」故に自身を信じ切れない、もしくは頼り切れないということでもある。むろんその「凡夫」性は、末世という時代性によって規定されているとも考えられる。しかしここでは、その「凡夫」性を直視しているという事態が重要である。つまり成清の嫡子は、仏道修行に関する重荷を同時代の他の存在と共有する時代性を通してだけでなく、自分自身の劣った資質と真正面から向き合いながら実感しているのである。そしてその劣った資質とは、仏道に専心し続けられないといった、「心の弱さ」にほかならなかった。

このように、「身命を惜しまない姿勢は、時代性と「凡夫」性という二重の足枷を自覚することから生じた必然的な帰結であると言える。二重の足枷を負う自分自身という存在はどうあっても、信用しきれない。せっかく抱いた仏道への情熱はともすればすぐにでも冷めてしまうかもしれない。冷めれば修行は成就せず、望んだ救いも得られない。冷めてしまわぬうちにやっつけてしまわなければならない。仏道への衝迫のでどころは、まさにこの追い詰められた状況の自覚なのである。なおこの姿勢は、どの場所における修行にも不全感を抱き、転々と場所を変えてさまよった心戒にも通じると言えよう。ともあれ彼らは、仏道の成就のためには「身命」すなわち現世で生きるこの命を余すことなく注ぎ込んでいかねばならないと考えたのである。

問答に戻ると、成清の嫡子に対する問いの背後には、以上の考え方とは対極の考えがあると言える。すなわち、修行をしおこせるにはそもそも修行の主体である「身命」をこそいたわらなくてはならないのではないか。「身を全く」しなければ極楽往生はおぼつかないのではないかということである。

そもそも「身を全く」することは、仏道修行をする人々にとって重大な関心事であった。第七の十二の説話にも、上記の問答に通じる意見が付されている。それは或る人に仮託されてい

るが、長明自身の疑問にほかならない。そこでは、「かくの如くの行、我等が分にあらず。一つには、身よわくして、病ひおこりぬべし。一つには、衣食ともしからば、なかなか心乱れてむ。身を全くし、心をしづめて、のどかに念仏せんにはしかじ」(p.327)というように、心戒のような身体を顧みない修行は到底出来ないという理由が示されている。一つには身体が弱いから、二つには衣食が整っていなければ心が乱れるからである。つまり心身が整っていないと、十全な修行が出来ないというのである。さらに言えば病気は、心を乱す一因にもなり得た。端的には心をひたすらに阿弥陀仏や浄土に集中させること、それが目指されているのである。

ところで、この考えの根底には臨終正念の思想があると言える。そこでは、阿弥陀仏が聖衆とともに来迎する際の一念がゆるぎないものとしてあることが求められた。修行を怠りなく積んでいても、最後の一念において雑念や迷いが生じてしまい、救いが成就されないことも大いにあり得た。雑念や迷いを生じさせる一因であり、人々の心配の種であったものは、病気であった。「もしあしき病ひをうけつればその苦痛に責められて、臨終思ふやうならず」(『発心集』第四の八、p.188)⁶⁾とあるように病気による苦痛は浄土や阿弥陀仏から心をそらせ、千々に乱れさせるものであった。身すなわち肉体が全くあらねばならないのは、往生に向けて心を整えるためである。心を静めるためには肉体としての身が守られていなくてはならない。そういう論理なのである。むしろそれは、別の側面から見れば「心」そのものの弱さをも含意している。

心戒については描写されていないが、成清の嫡子の場合は、結果的に「殊病ひもなく、臨終思ひのごとく」(『発心集』第七の十三 pp.342-343) 行い、最後まで「念仏の声絶えずして」(同 p.343) 生を終えることが出来た。その「身命」をなげうつ純粹で真摯な姿勢において阿弥陀仏への堅固な信心が表されており、その信心故に阿弥陀仏からの加護を得られたと考えることもできよう。とすれば、当初の疑義や心配は堅固な信心によって解消される可能性が見えてくる。⁷⁾ その点も確かに重要であるが、ここで注目したいのは成清の嫡子や心戒が修行している自己自身をどのようなものとして捉えていたかということである。

先に見たように、成清の嫡子は自分自身の「心の弱さ」を自覚していた。仏道に専心できない心は煩惱に打ち負ける心であった。「心を師とすることなかれ」と言う際の心とは、この信用ならない心のことであろう。ともかく心への不信は、この世に生きる自分自身という存在に価値を置かないことであると言える。これに加え、成清の嫡子のエピソードには以下のようなものがある。

人の許に行く時は、泥ふめる足にて菴・畳をふむ。憚る事なし。人とがむれば、「不浄は各々、身の内にあり。何ぞ、顕はれたるをのみいとはんや」と云ふ。(同 p.341)

ここから、成清の嫡子の自己認識が一層明らかとなる。端的に、彼は自身の存在まるごとを

不浄であると捉えていた。注目すべきは不浄が「身の内」にあるということである。それは、この世の人に自己として認識される外的ありようへの配慮を無意味とする根拠ともなっている。そもそもの内部がきたないのに外面だけを繕ってもしかたない。この姿勢から読み取れるのは、内も外も人間存在はきたないのであり、特にそれは内部に由来するという考えである。

では、「身の内」が「不浄」であるとはどういうことか。それは一つには『往生要集』にある人間の身体の不浄観に裏打ちされていると言える。『往生要集』大文第一厭離穢土には「人道」の厭うべきありようが事細かに記されている。⁸⁾人間の生は「不浄」「苦」「無常」(『往生要集』p.53)の「相」を示すが、肉体としての「身」は特に「不浄」という側面からグロテスクに描かれ、「不浄」の極みとして記される。生きて働く肉体の内臓や骨格、どこをとっても不浄でないところはない。それどころか、死後朽ち果てていくその様までもが汚い。「外には端嚴の相を施すといへども、内にはただもろもろの不浄」(同 p.60)を包んでいる人間の肉体は、徹頭徹尾「不浄」なのである。「身の内の不浄」とは、一つにはこうした表に現れない肉体内部のこのうえない汚さを指すと言える。

さらに、成清の嫡子の言葉には肉体内部の「不浄」とともに、「心」の汚さも含意されていると言える。外面を繕っても、内部には怒りや貪り、懈怠といった煩惱が渦巻いている。それは外に見えないにせよ、人間の「不浄」さにほかならない。成清の嫡子は以上の二点から自らの存在まるごとの「不浄」さを直視し、それと四つに取り組んだのである。その取り組み方がまさに「身命を惜しまないありようであった。

とすれば、惜しまず尽くされる「身命」そのものは汚れた忌むべきものであるということになる。成清の嫡子も心戒も、現世に生きる自らの「身」と「心」まるごとのありようを忌むべきものとしていたのである。むろんこのことを考える際、捨てるべき「身命」と対置された手にいれるべきありようへのまなざしを忘れてはならない。この点については後で考察する。

ところで、ここまでの議論から想起されることが一つある。それは、入水や断食等積極的に命を捨てたり身を痛めつける苦行との類似である。長明は、そうした修行の意義を次のように説明する。「もし人いさぎよき心を発して思はく、『太子・国土、勝れたる供養とのたまはばこそ、我等が為には難からめ。此の身は我が有なり。しかも、夢のごとくして空しく朽ちなんとす。何かは一指に限らん。さながら身命を仏道に投げて、一時の苦しみ、無始生死の罪をつくのひ、仏の加被に、よく臨終正念なる事を得ん』と深く思ひとりて、食ひ物をも絶ち、身燈・入海をもせんには、誰故発し給へる悲願なればか、引接し給はざらん」(『発心集』第三の七、pp.147-148)⁹⁾。ここで長明は、断食や身燈供養等文字どおり「身命」を捨てる修行を、その志において評価する。はかない自分の肉体への執着を捨て一心に仏道に向かうことが、確実な救いをもたらすというのである。この志は成清の嫡子や心戒の志と共通している。ただ異なるのは、積極的に命を投げ出すか否かである。この相違についての考察も重要であるが¹⁰⁾、ここ

では踏み込まない。注目したいのは、いずれにも共通する堅固な志の根底にある、自身の「身」の捉え方である。長明は「ひたすらに仏に奉る身」（第三の八 p.152）とも或る人に語らせているが、それは現世の「身」を自分自身の所有とし、どうにかしてそれを保持しようとする姿勢と対極にある。つまり「身命」に価値を置かないとは、自分の存在はすべて仏のものという意味をも含むのではないか。そうすれば、修行に伴うあらゆる苦を意に介さないことも可能となる。ここからは、汚き「身」として思い捨てるだけではない捉え方の可能性も見えてくると言えよう。

話が広がったので元に戻すと、成清の嫡子と心戒の姿勢から、「身命」まるごとを忌むべきものとし、「心」も「身」も一様に価値なきものとする姿勢が浮き彫りとなった。それを踏まえると、以下のような疑問が生じうる。

これまでの考察を踏まえると、とりわけ「身」の方の汚さが強調されているように見える。しかし、果たして「身」はひたすら汚きものとして厭うべきものなのだろうか。「身」が全きものとされ、「身命」が保たれるからこそ修行を行えるのではないか。あるいは「全き」ものにならないにせよ、念仏などの修行は「身」においてこそ、あるいは「身」によってこそ行われるのではないか。

また頼りない「心」とはいえ、仏道に熱く燃え立つことの出来る部分もあることは確かである。問題なのはそれが継続しないことである。とすると、「心」は仏道に背く弱い部分と仏道を求める部分とがあることになる。この点に、「心」が「身」に比して優れているように解釈できる余地がある。後者すなわち仏道という真理に価値を見いだせる部分があるからこそ、「身命を惜しまない修行に身を投じることができるとも言える。このように「心」に二つの部分があるとすれば、それらはどのような関係にあるのだろうか。

さらに、そうしたひたすら忌むべきものとされる「身」と二様の様相を持つ「心」とは、いかなる関係にあるのだろうか。そうした「身」と「心」をすべて覆い包む「身命」の価値はいかに位置づけられるのか。

次章では以上の疑問点を踏まえながら、考察することとする。

三、「身」と「心」との関係

ここでは、先にも見た第七の十二の、或る人の言葉を巡る長明の見解について分析する。この箇所は長明自身の自問自答と捉えることができる。したがって、或る人の言葉の解説もしくは回答になっている続く箇所に、長明の真意が表れていると言える。「身を全くし、心をしづめ」（同 p.327）ることが理想の修行であるという或る人の考えに対し、長明は「志が浅く、道心少なき故なり」（同）として「道心」の弱さを指摘する。注目すべきなのはこの議論において、「道心」の弱さが「身」への配慮と関連させて語られる点である。長明は、「身」の無価値を指摘

する。¹¹⁾「悪業の依身」,「不浄の庫蔵」(p.328)として配慮に値しないどころか忌み嫌うべきものとして位置づける。それはあくまで「仮の身」(同)であり,「道の辺の土」(同)となってしまうものであり,「しばしいたはりても何かせん」(同)というように,大事にし,長らえさせても何の甲斐もないものであった。こうした無意味なものへの執着は,「道心」の少ない故であった。先取りすれば,仏道に対する揺るぎなき「実心」(同)を持てば,そうした誤った「身」への執着は解消するのである。

ともあれ,ここで無価値とされた「身」とはあくまで仏道修行に徹し得ない,素のままの「身」であった。「仮の身」という語が示すように,以上の「身」をめぐる考え方には,それと対応する目指すべき「真」の「身」の存在が想定されている。このことは「わざとも此の身を仏道のために投げて,不退の身を得んとこそ覚ゆべけれ」(同)という文からも明白である。すなわち,この世の「仮の身」とは対極にある「不退の身」こそが,手に入れるべき「身」なのである。

長明はそうした「身」を得るためには「仮の身」のはかなさを十分知るとともに,「身」と「心」との関係を十分踏まえるべきであると考え。そしてその営為は,「心」に課されている。つまり「心」と「身」との正しい関係を知ることによって,「不退の身」の成就という課題を真に自分のものとして自覚し,引き受けることが「心」に期されているのである。

此の身はかくあだなる物なれど,しかも,我が心かしく愚かなるに従ひて,仇敵ともなり,また善知識ともなるべし。(同pp.330-331)

ここにあるように,すべては「心」次第である。「身」は確かに執着すべきでない存在である。しかし一様に忌み捨てるべきものではなく,「心」如何によっては価値を持ち,仏道に導くような有益な働きを為すという。つまり,「身」をいかなるものにするかの主導権もしくは責任は「心」にあるのである。「心」が「罪」を作り出すのは「我が身を思ひし故」(同 p.331)である。自らにとってそれが「仇敵」たることを忘れ,生きている間は「ねんごろに相ひ思へり」(同)というように,「心」は「身」を大事に思う。その姿勢が否定されているのである。

ところで,ここでは「相ひ思へり」というようにその思い合いが双方向に捉えられているが,これはどのように解することが可能だろうか。一つには「心」が「身」に対して対等か,もしくは支配下にあるということ,端的には「身」に対して主導権を持っていないことが示されていると言える。では,「身」の方が「心」を思うとはどういうことか。両者の関係を解きほぐすために,『雑阿含経』にある比喩¹²⁾を踏まえる長明の言説をもとに考えてみよう。

雑阿含の中に譬へを取りて云はく,人のもとにひとりの奴あり万のわざ,心に叶ひて,一

つも欠く事なし。主、ひとへにこれを相ひたのみて、朝夕あはれみはごくむ。彼が好み願ふ事、着る物・食ひ物より始めて、はかなき遊び戯れに至るまで、皆かなへり。ともしき事あらせじと、心をつくしいとなむより外の事ぞなき。しかるを、此の奴、年頃敵のたばかりてつれたりける使ひなれば、主の志を思ひしらんや。隙をはからひつつ、忽ちに主を殺して去りぬ。奴と云ふは我が身なり。主と云ふは心なり。心のおろかなる故に仇敵なる身をしらずして、宿善の命を失ひ、悪趣に墮する事を云へり。(同pp.331-332)

ここで長明は、「身」と「心」との関係の主従関係の観点から考える。さしあたり「心」を「主」とすると、「身」はそれに使われる「奴」すなわち従者である。主従の関係において相互に思い合う事態が成立しているかと言えば、実のところそうではない。「身」はそもそも「心」のことを大切に思っていなかった。つまり先に見た「相ひ思へり」は、実際には成立していないのである。「身」の真意は「心」を墮落させ、滅ぼすことにあった。確かに「身」は従者として完璧に仕えていた。だからこそ主人である「心」もますます「身」を大切に思い、ねぎらったのであった。しかし「身」の真の主人は別にあった。その主人とは「心」の「敵」である。完璧に仕えたのは「心」のためではなく、真の主人の意向通りに「心」を滅ぼすためであった。そうすると、「身」は当初から「心」を欺いていたのである。「身」と「心」において一見十全な主従関係が成立しているように見えるが、それはあやかしにほかならなかった。「奴」は結局の所不従順な従者にすぎなかった。それを見通すことなく、「身」の示す偽りの親しみにできる限り応答することが、「心」の側から「身」を「思う」ことに相当するが、それは一方通行であった。「心」の「思い」は実を結ばないどころかむしろ、それ自身にとって有害なものですらあった。このように、「心」からみても「身」からみても、「相ひ思へり」という事態は両者の空疎な関係性を示すものにほかならないのである。

以上のことから、「心」のなすべきことがはっきりと浮かび上がってくる。つまり「心」は、「身」と「心」の主従関係の真相を、表面的なよさにごまかされることなく明確に把握し、そのうえでしかるべく「身」に対処すべきなのである。「身」との関係を正しく把握し対応する賢さが「心」に求められていると言える。

ところで、「心」の「敵」とは何か。それは、もとの阿含経の本文では長者を怨む「悪人」¹³⁾にたとえられている。「悪人」は長者の財宝を掠め取るために偽りの親しさを見せて侍従となり、果てはその命を奪った。長者が「心」とすると、「心」が持つ宝とは仏性、すなわち悟りを得る可能性であろう。長者はそれを守るために「悪人」を雇ったのだが、結果は財宝が守られるどころか、自身の命さえも奪われてしまった。命を失うとは、悟りの可能性が完全に断ち切られることを示唆していよう。以上のことをあわせて考えると、人間存在を滅びに至らしめる「敵」とは煩惱や邪見と関わりがあるものと推察できる。それらはまず、内から自然に沸

くというよりは、対象物との出会いによって湧き出てくる。対象物は五官などの「身」を通して捉えられ、また「身」を通して反応が生じる。つまり、「身」が媒介して煩惱が顕現するのである。とすると「敵」とは、「身」を通して「心」が会う外の対象物なのではないかと考えられる。「心」が「身」を大事にするとは、そうした対象物に執着することで「身」を悦ばせようとするにほかならない。さらに言えば、「身」が悦ぶことそのものが「心」の目的になっているとも言える。なお「身」が悦ぶ色や食、快適さ等を手に入れ、その欲を満たそうとすることが煩惱に翻弄されることを意味するとすれば、入手した物を永遠に「身」の所有物であると考えるのは邪見にあたると言える。さらに五蘊という諸要素の集まりに過ぎない「身」そのものを永続するものとし、それに執着するのも、邪見である。何にせよこうした煩惱や邪見に満たされた「心」のありようは、本来「主」として「奴」たる「身」に対して持つべき主導権を手放していると言えよう。さらに言えばこれは、「心」が「身」に仕えているといった、主従逆転の事態である。やや飛躍するかもしれないが、「身命」を大事にしないと修行が出来ないという発想も、さしずめ、ここから生じるものであると言えよう。

ともあれ、主従関係の比喩はここでも効いてくる。つまり「身」に対して「心」は「主」として主導権を行使すべきなのである。それはいうまでもなく「心」が「主」、「身」が「奴」であるという揺るぎない関係性を厳然と守るために必要な姿勢であった。とすると「主」としてのありようを保つべき「心」とは何かということ、今一度確認しておく必要がある。

ここでいったん、「心」について整理をしてみよう。さきに、「悪人」の真の主人が煩惱や邪見をもたらす外的な対象物であると述べたが、それに翻弄される「心」が実は煩惱や邪見そのものであるとも言って良からう。先に見た「心为师」としてはいけないという時の「心」とは、こうした煩惱や邪見同然の「心」を指すと言える。

しかし翻れば、「心」は「身」と自身との関係を正しく認識することを要請されていた。先の引用に「心のおろかなる故に仇敵をしらずして」とあったが、ここでは単に「おろかさ」を嘆くだけでなく、それを克服する必要性が同時に示されていた。とすると、「心」にはそうした「おろかさ」を克服する機能の存在が想定されていると推察できる。

その機能をさしあたり「知」と呼ぶとして、そうした「知」にはいくつかの側面があると考えられる。まずそれは、「身」を一概に忌み捨てないというように、「身」を正しく把握するものである。「身」は確かに「奴」であるが、放擲してしまえばいいというわけではない。先に見たように、「心」次第でそれは「仇敵」にも「善知識」にもなる。「身」を「善知識」として使うことは、何ら問題はないどころかむしろ有益である。その点で、「身」との関係を一方向的に断ち切ろうとすることは誤りとなる。「身」が「善知識」にもなりえ、その場合は価値を持つ存在たりうることを知ることがまず、第一段階である。この認識はさらに、「心」自体が背負う責務を「心」に気づかせる。「心」が「身」の「善知識」としての側面を発現させねばな

らないこと、そのために賢くかつ強くあらねばならないという責務である。以上の「知」は、「身」であれ「心」であれ自己存在そのものについての「知」であると言え、その点から自己存在を正しく把握する「知」というようにまとめることができよう。

「知」をめぐることは、さらに重要な機能がある。心戒上人や成清の嫡子をはじめとして長明等仏道に志す者が抱く、仏道という真理に価値を見だし、それを探究するという「知」である。さしあたり、仏道に対する「知」とまとめておく。これはこの世の無常を知るということを発端とする。たとえば心戒上人は「平家ほろびて、世の中目の前に跡かたなく、あだなりしに、心を発し」（第七の十二 p.323）、成清の嫡子は東大寺の法要に参加したとき、「心の中に強く道心発し」（第七の十三 p.334）た。この世の価値以外に探究すべき真の道がある、そうした真理への感受性が、人間には存するのである。¹⁴⁾ どのようにその感受性が発動するかは人によるが、さしあたり感受性の発動はすべての人間存在に開かれたものであるということが出来る。そしてこの際、感受性を発動させる要因となるものとして「身」が挙げられる。人間存在は自身の肉体のはかなさを老いや病気によって否応なく知ることとなる。それだけでなく肉体の持つ制御できない欲望と向き合うことから、自身の弱さを知ることであろう。生身の肉体という自身の「身」の弱さやはかなさは、いわば無常という真理を映し出している。その意味で肉体としての「身」は、仏道という真理への媒介の役割を果たしていると言える。つまり「身」が「善知識」でもあるということはこういうことでもあるのである。「身」に向き合い、その無常を憂い苦しむのか、あるいはそれを通して世界の真のありように気づくのか。後者になれば「身」はまさしく「善知識」なのである。論が少しずれたが、真理への感受性とは、同じ肉体としての「身」を見る時にそこに潜む真理を見いだせるかということでもある。見いだした人は、「身命を惜しまず」に仏道修行に自らを投げ入れることが出来るのである。

しかしその感受性を保持し、当初の情熱を持って真理を探究し続けていけるかということ、そうではない。すでに見たように、それは人間が一樣に持つ「弱さ」故にはかならなかった。「心」の機能としては、以上の「知」に加えて、「弱さ」を克服しようとする意志を想定することが可能であるが、問題はその意志の保持である。弱い我々が堅固な意志を保持し、仏道への情熱を燃え立たせ続けるにはどうすればよいのか。

この意志もしくは情熱は、仏、特にここで問題となっている浄土信仰においては阿弥陀仏への信仰心と連なるものと考えられることも可能であろう。仏道への意志を奮い立たせる推進力として、阿弥陀仏への揺るぎなき信仰が存するということである。この信仰も「心」の機能に付け加えることが出来るが、それにしても問題は依然として残る。堅固な信仰心の保持という問題である。なお仏道を巡っては、すべての行いの根底に信仰があると考えられるため、仏を信じるといふ力は、他の「心」の機能を根底で支えるものと位置づけることもできよう。そこが強められるならば、「心」の直面している問題は解消する可能性がある。しかし、そこが一番の

問題でもある。ともあれ以上の問題は、「心」にある様々な機能が強められるにはどうすればよいかという問題に帰着する。

堂々巡りの感があるが、まとめておくと、「心」の機能としてはまず「知」があった。その「知」は自己自身についての「知」、真理を把握する「知」であった。また仏道が続ける際には堅固な意志、及びそれを根底から支える信仰という機能があった。これらの機能は煩惱同然の「心」とどのように関係するのだろうか。端的には、以上の機能に弱さを付随させるのが煩惱であると言える。煩惱に妨げられて、「心」は正しい認識が出来ず、真剣に仏道に向かい合うことが出来ない。繰り返すが「心を師」とするなという時の「心」は、こうした煩惱が主導権を持った状態の「心」であると考えられる。

それでは「心の師とな」とはどういうことか。言い換えれば、「身」に対して主導権を持つという時の「心」とは何か。以上から言えることはさしあたり、煩惱以外の、「知」や意志や信仰心の部分が煩惱を支配下に置くということであろう。とすれば「心の師」となるのは「心」と言われるものの中でも良い機能を持つ部分であると言える。良い部分の心が悪い部分の心と戦う、もしくはそれに流されないように自らを律すると言うこともできよう。厳密に言えばこの二点は別々のことを指す。前者では悪い心が対象となるが、後者では良い部分の心が自分自身を対象としている。また前者においては「仇敵」としての「身」も同時に射程に入っており、悪い「身」と「心」といった自身の悪なる部分が対象となっていると言える。一方後者においては、良い部分を統制するのは何かという問題が生じる。良い部分とは「知」や意志や信仰心のことであるが、これらを統率しまとめていくのはどの機能なのか。あるいはこれらが相互に調和して働くのであろうか。もしくはさらに背後に、これらを統制するものが存するのであろうか。この問いは、「心の師と」なり仏道修行の主体となる存在は何か、その主体はどこに存するのかという問題でもある。その存在を自己存在と呼ぶことも出来ようが、その場合の自己とはどのようなものだろうか。

この問いを解く手がかりとしたいのが、「心の師とな」った結果と「心を師」とした結果の対比である。次章で詳しく見るが、前者ではよき後生を約束される。一方後者では、あしき後生が約束される。長明はこのことについて、「身」と「心」の比喩に続けて、『天尊説阿育王譬喩経』にある説話¹⁵⁾を引き、両者の相違を際立たせている。先取りすれば、そのことによって長明が示したいことは「身命を惜しま」ない修行の尊さであった。この「身命を惜しま」ずに修行する主体は誰なのかという問いがここで浮上するが、まさにこの主体と「心の師」とが同じなのではないかと推察できる。次章ではこの点を踏まえながら、「身命を惜しま」ない修行の意義及び修行の主体について考察していくことにする。

四、祝される「身」、呪われる「身」—今、ここにある自己—

長明は、続く箇所ですら次のような話を紹介する。

昔、目連尊者、広野を過ぎ給ひけるに、恐しげなる鬼、槌を持ちて白き骸を打つあり。あやしくおぼして問ひ給ふに、答へて云はく、「此れは、おのれが前の生の身なり。我が世に侍りし時、此の骸を得し故に、物に貪じ、物を惜しみて多くの罪を造りて、今は餓鬼の身を受けたり。苦をうくる度に、此の骸の妬ううらめしければ、常に来て打つなり」と云ふ。これを聞きをはりて、なほ過ぎ給ふ程に、或る所に、えもいはぬ天人来て、骸の上に花を散らす。又これを問ふに、天人答へて云はく、「これは、即ち我が前の身なり。此の身に功德を造りしによりて、今天上に生れて、諸々の樂を受くれば、其の報ひせむが為に來て、供養するなり」とぞ答へ侍る。（『発心集』第七の十二 pp.332-333）

このエピソードは、「身命を惜しまず」に修行するということをその結果から照射している。修行をしなかった結果が前者、した結果が後者である。注目したいのはまず、現世の自己が前世での自己と直接関わり合っている点である。ここには前世から現世、そして来世へと自己存在が連綿と継続していくという発想がみられるが、厳密に考えれば現世の自己と前世の自己とは、同一次元では出会えないはずである。しかしここでは「前の身」が屍として残っている。その屍を媒介として現世の自己が、前世の自己存在に関わるのである。むろんそれはあくまで屍であって、意識の主体は現世の自己に存する。現世の自己は「前の身」の行為を評価した上でしかるべき感情を抱き、しかるべく反応するのであるが、肉体としての屍があるからこそそれは成立するのである。とすれば「前の身」が持つ肉体としての意義が、ここで一つ明らかとなる。屍は屍として鞭打たれ、供養を受ける。屍に対する直接的な反応は現世の自己の悔懊であり、あるいは喜びである。そうした反応を受け止める器として、肉体としての屍は意義を持つ。命つきてはいるが、鞭打たれば痛むであろう、また花で供養されれば快く思うであろうというように、その肉体が眼前にあってこそ、現世の自己はその反応を想定することができ、命あるものに対してと同様の対応ができたのである。いわば現世の自己は、かつての自己である屍を通して、自身の行為をなぞり返し、改めて今ある自己の立ち位置を確認しているのである。屍という対象がなければ、「餓鬼」もしくは「天人」は自己をそれとして定位できない。屍は、連綿と続く自己存在が自己と対峙し、自己を定位し直すために不可欠な契機なのである。

さらに重要なことは、現世の自己が問題にしているのはほかならぬ「前の身」が生きているときに行った行為であるということである。屍はもはや「前の身」として眼前に横たわるにすぎない。しかしその為した行為は、今ある自己のありようとして結実している。屍は単なる屍ではなく、現世の自己を形成する核であった。ここから、屍はかつて生き、行為の主体であっ

た自己存在まるとの意味を帯びるものとなる。

ところで、現世の自己と「前の身」という関係は、これを一つずらして来世の自己と現世の自己に読み替えることも可能である。そう考えるとき、このエピソードの読み手が今ここで生きる自己の反省に誘われることが容易に推察できる。来世の自己という視点からみて今ある自己は、果たして祝されるべきありようを生きているだろうか。もしくは恨みの対象となるだろうか。そのような自己との対峙は、反省のみならず、反省を基点として自己の改善、向上へとひとを導く。実のところ、原典である『天尊説阿育王譬喩経』のねらいもそこにあった。¹⁶⁾ひとを仏道に導く契機がまさしく今ここで生きる肉体ということになる。その肉体は、今はまだ生きているからこそ軌道修正を十分行える立場にある。厳密に言えば「身」は、「心」の良い部分における統制のもと、仏道を具現する場となるものとして意義を持つと言える。

とするとここにおいても、肉体としての「身」が「善知識」にもなりうるという発想が浮上する。実際長明自身は、続く箇所での点について言及する。

かかれば、ひたすら身のうらめしかるべきにもあらず。善悪にも従ひて、大きな知識となるべきなり。彼の都率の覚超僧都は、月輪観を修して証を得たる人なり。其の観分の奥には、「縦ひ、紫金の妙体を得たりとも、かへつて黄壤の旧骨を排せん」とぞ書かれて侍りけり。実に、道心あらん人の為には、此の身ばかり尊くうれしかるべき物なし。これらの理を思ひ解きて、身命を仏道の為に惜しまずは、ことさらに事理懺悔を修せずとも、六度の難行を経、尽くさずと云ふとも、波羅蜜の功德も、おのづからそなはりぬべし。(同 p.333)

長明はここで、今あるこの自己の、肉体としての「身」の意義を明示している。ところでまさに、「身」には「不退の身」という肯定的な意味を持つ概念があるとも述べた。これはこの世のはかない「身」に対して、仏としての揺るぎない「身」という意味でもあった。人間としての「身」に対して「仏」としての「身」の価値は絶対的なものと言えるし、それを得ることは重要であるどころか、人間存在の目標であった。しかしこの対立から導かれる単純な価値軸のみで「身」を計ることはできないということを、長明は示そうとしている。「不退の身」を得ることは大事であるが、それを得ようと努めるのは今のこの私としての「身」にはかならないのである。とすると、「身命を惜しまず」とは、「身」を何の価値も見いださずにひたすら忌み捨てるということではなく、むしろそうした「惜しま」ないありかたを通して最大限に「身」を生かすことを意味するのではなかろうか。「身」を忌み嫌うことはむしろ逆に、「不退の身」を得ようとする営為から外れている。忌み嫌い、むやみに捨てようとすることは、かえって「身」に対する執着に他ならないからである。「不退の身」を得るための修行は、まさに今ここで私

が持つ「身命」において果たされる。それどころかそこにおいてこそ、「不退の身」が結実する。誤解を恐れず言えば、今あるこの「身」こそが「不退の身」を作り出すのである。だからこそ長明は、「此の身ばかり尊くうれしかるべき物なし」と言い切るのである。「不退の身」を作り出すことにひとを導く「身」はまさに、「善知識」というにふさわしいものであった。

さらに以上のことを、「心」との関連という観点から考察することも必要である。さきに「心」とは何かを考えたとき、良い部分と悪い部分に分かれること、及び良い部分とは「知」と「意志」と信仰心であることを確認した。その際、良い部分のどれが主導権を握るのかという問いの発生についても触れたが、良い部分とされるものはいずれも仏道との関わりでまとめることが出来ると考えられる。仏道における真理の観点から自己を捉える「知」、仏道に邁進しようとする「意志」、仏の救済に対する揺るぎない「信」は、いずれも仏道という共通のベクトルに向かっている。「仏道」に根ざすという点で、これらをまとめて「仏性」と呼ぶこともできるであろう。ここから、「心」の機能を細分化してどれか一つが主導権を持つと考えるよりも、仏道を基盤として有機的に連携するこの三者が「心の師」となると考える方が適切であると言える。つまりこの三者が主導権を持って働き、「心」のさらに上位にある「心」として主体を確保しているのである。さしあたり、これを主体としての「心」と呼ぶこととする。

それでは、この主体としての「心」さえ周到に機能していれば、仏道に向かい、あるべきありようを遂げることが出来るのだろうか。ここで「身」との関連に戻ってみると、主体としての「心」は「身」の「悪」に導く部分に対して主導権を持つものであると言える。これまでみたように、「身」は善悪いずれにもひとを導く契機となるものであった。「悪知識」としての「身」に翻弄されないようにするのが主体としての「心」の役割であるとするれば、そのように「心」を鍛錬することが不可欠となる。主体としての「心」がぶれずに「身」、ならびに「心」の悪い部分に対処できること、「身」との正しき関係性を保てることが、人間として目指すべきことであった。では「心」はどうすればその主体性を獲得し、また保持しうるのであるのか。

端的に言えばその方法は、「身」との関係を捨象した「心」そのもののみを対象とする修行ではありえない。換言すれば、「身」と「心」を持つまるごとの自己存在という観点を抜きにしては、主体性の獲得は困難なのである。先の引用で、長明は「身命を仏道の為に惜まず」という大前提を掲げている。この姿勢があれば、たとえば『摩訶止観』等の仏教教理書にあるような難しい修行方法によらずとも、必要な修行はその姿勢そのものにおのずと備わるというのである。つまり、その姿勢こそが救済に直結する要であるというのである。逆に言えば、この姿勢が伴わない修行であれば、何をしても無意味であるということになる。むろんこれは、困難な修行方法を否定しているわけでは毛頭ない。重要なのは、長明が「身命を惜まず」ということに籠めている意味である。

「身命」とは今ここで生きる命であり、肉体を持って様々な生命活動を円滑に、かつ充実し

た形で行う場であると言える。その「身命」は先に述べた「心」の働く場でもある。主体的な「心」、煩惱としての「心」といった多様な「心」が働き、その働きを具現化する場である。それがまさに生きてここにあるということでもあろう。それを「惜しまず」というのは、主体としての「心」がひたむきに仏道へと向かう様を言う。むろんそれは「心」だけの問題ではなく、命を持ち、あたたかい血肉を生きる形で体现される。「身命を惜しまず」働く自己存在とは、「心」と「身」のまるごとを自己として引き受け、その自己を仏道において真摯に生きるありようなのである。その点で自己存在は、そうした生を自覚的に形成する存在でもあると言える。

以上、本稿では『発心集』の説話を素材として、自己存在としての「身」と「心」との関係性を考察してきた。「身」と「心」は、この世のはかない「身命」という観点から言えば、それ自体執着すべきものではなく、信用に値するものではなかった。その意味においては忌み捨てるべきものであった。しかし、この世に命を持つものとして「身命」すべてをただ単純に捨てればよいという訳ではなかった。「身命を惜しまず」に生きようとするとき、「身命」はまるごとの自己存在としてその生の主体となり、価値を帯びるのである。その際、主導権を握るのは「心」のうちの良い部分、すなわち主体としての「心」ではあった。ただその「心」にしても、「身命」という場があってこそ働くのである。言い換えれば、「身命」と不可分な形で存する「心」によってこそ、「身命」は真価を発揮するのである。

ここに自己存在をどのように捉えるべきかという問いに対して、一つの答えが浮かび上がる。つまり、自己を「身」と「心」とに厳密に分かつことなく、それらが持つ否定的な側面も含み込んだ上でのまるごとの存在とする見方である。そのまるごとの自己存在こそがまさしく、仏道を行う主体なのである。こうした観点から見ると、「身命」という語は積極的な意味合いを帯びてくると言えよう。

そしてそのまるごとの自己存在は、否定性をも内に含み込むが故に、それといかに向き合うかという点で責任を背負う主体であるということもできる。自己がどのように成っていくのか、つまり祝すべき存在となるか、あるいは恨み呪うべき対象となるのか、それはまるごとの血肉を抱えて今ここにいるこの私という存在の双肩にかかっている。自らの生に対して重荷を負うのは、ほかでもない自己である。ほかの誰にも肩代わりさせることはできない。こうした責任の主体としての自己という観点からみると、現世において、自己という代替不可能な存在をほかでもない自らの力で背負う人間存在のありようを、鮮明になぞることができる。

なお以上は仏教思想の枠内で考えているため、さらなる問題として、自己存在と、その生の根底を支えるものとしての超越者、仏との関係を確認する必要がある。私は、自己存在を背負わざるを得ない人間存在と、どのように関わるのか。私はともに自己存在を背負ってくれるのだろうか。ここでは問題提起に留めることとし、考察は次の機会に譲りたい。

注

- 1) 鴨長明は『発心集』の序において、次のように述べる。「短心を顧みて、殊更に深き法を求めず、はかなく見る事、聞く事を註し集めつつ、しのびに座の右に置けることあり。即ち、賢きを見ては、及び難くとも、こひねがふ縁とし、愚かなるを見ては、自ら改むる媒とせむとなり。」(『発心集』三木紀人校注新潮日本古典集成『方丈記 発心集』新潮社 1979 所収 p.44) つまり長明は、様々に集めた話を自らの修行の糧にすることを目指している。「短き心」とは、「善を背くにも非ず、悪を離るるにも非ず。風の前の草のなびきやすきが如し。又浪の上の月の静まりがたきに似」(同)ている「愚かなる心」(同)である。長明は、自らの心の愚かさや頼りなさを直視し、それを教え導く術として『発心集』を編んだのである。むろんそれは、課題を共有する幾多の読み手をも想定している。「愚かなる心」を持つ者としてともに仏道を歩もうとする自他への鼓舞、それが一つ一つの話に込められた狙いなのである。なお、以下『発心集』からの引用は、三木紀人校注『方丈記 発心集』新潮社 1979 所収のものによる。
- 2) 「身命を惜しまず」ない、もしくはこれに類似する表現は、仏道修行をする姿勢の描写において多く見られる。たとえば、心戒上人のエピソードとセットとなっていると考えられる第七の十三、「齋所権介成清の子、高野に住む事」の主人公、成清の嫡子の姿勢においても、次のような表現がある。「さらに身命を惜しむ事なし。ただ寝てもさめても心には西方をかけたなり」(『発心集』 p.337)。「世は末世なり。身は凡夫なり。今たまたま心をおこせり。此の心さめざらん先に往生を遂げんと思ふ。此の故に身命を惜しまず」(同 p.342)。また類似表現として「身命を仏道に投げ」という表現もある。「世の無常を思ふに、何事もよしなしと思ひ侍れば、ただ身命を仏道に投げて、仏の悲願をたのみたてまつらんばかりこそ賢からめ、と二心なく思ひ立ちて侍る」(同 p.335)。なお、この表現は入水や断食といった文字どおり命を投げ出すような修行においても使用される。『発心集』第三の七、「書写山客僧、断食往生の事 此の如きの行を誇るべからざる事」にも「さながら、身命を仏道に投げて」(p.147)とある。
- 3) 三木紀人氏によると、『涅槃経』に同趣旨のフレーズがあるという。氏はそのうえで、ここで長明が直接参照しているのは『往生要集』中大文五ではないかとしている(前掲書 p.43 の氏による注 1 より)。氏も指摘されるとおり、長明の思想は『往生要集』から大きな影響を受けていると考えられること(同解説 pp.415-416 参照)、及びここでは出典がどれかということよりも踏まえられている文章の内容が重要であると考えられることから、氏の説に従うこととする。なお、当該箇所は以下の通りである。「もし、惑、心を覆ひて、通・別の対治を修せんと欲せしめずは、すべからくその意を知りて、常に心の師となるべし。心を師とせざれ。」(源信著。石田瑞麿訳注『往生要集(上)』岩波文庫 1992 pp.328-329)。ちなみにここは、大文第五助念の方法第四止悪修善の箇所である。仏道修行をする際、それを妨げる煩惱(「惑」)を取り除く姿勢として述べられている。人間の心の弱さを踏まえつつ、それとしっかりと対峙するありようが示されているが、この姿勢こそ、『発心集』にこめた、長明自身が目指すところでもあった。
- 4) 以下、『発心集』第七の十三 p.342 による。
- 5) ここの「末世」は末法思想に基づく時代認識に即したものと考えられる。法も修行方法も衰え、導く善師も少ない末法の世においては思うままに仏道修行ができないのである。
- 6) 鴨長明をはじめとしてこの時代の人々が往生のためにめざしているのは、臨終正念である。その難しさは鴨長明も愛読した『往生要集』の著者、源信が臨終正念を首尾よく行えるよう協力し合うために二十五三昧衆を結成していることから明白である。そのほか往生伝や仏教説話等にも、臨終の心が定まらなかった故に年功むなしく地獄に墜ちるといった例が散見される。ただこのことは、もう一方の、年功と信心があれば阿弥陀仏の加護があるはずであるという話との整合性の点で、慎重に扱う必要がある。臨終に心が定まらないというのは結局のところ信心が不十分な証拠であると考えれば、矛盾は解消する。しかしどこまでやれば加護に値する姿勢と言えるのかが、その段になるまで不明確であるという点は残る。結果が出て初めて、その人の信心の堅固さが証明されるのであるが、この点を踏まえると「身を捨てる」修行は他者から見ても本人からしても、阿弥陀仏の加護及び極楽往生の確実性を想起させるものであり、その点においては結果が見えやすいものであると考えられる。なお、手がかりになる箇所

をみておくと、長明は「虎・狼来たりて犯すとも、あながちに恐るる心なく、食ひ物たえて、餓ゑ死ぬとも、うれはしからず覚ゆる程になりなば、仏も必ず擁護し給ひ」（『発心集』第三の八、「蓮華城、入水の事」pp.152-153）とも記し、身に迫るあらゆる危険に心が動じない状態という、一応の目安は示されている。また第七の十二でも、「仏力むなしからずは、何の病か競はん」（p.328）というように、病気になるように配慮せずとも身を捨てるほどの修行をしているならば仏の力によって病気にも打ち勝てるとも言われている。

- 7) 道心深き人が臨終に際して阿弥陀仏の加護を受け、正念を成就できることは、たとえば以下のことから分かる。長明は臨終において善知識が往生に導く必要を踏まえ、善知識と出会えるのは念仏と深き道心の功によるとする。「念仏功つもり、運心年ふかき人は加被の故に終り正念にして、必ず善知識にあふ。（中略）すすろに進んで、つひに往生をとぐるなり」（『発心集』第四の八「或る人、臨終に言はざる遺恨の事 臨終を隠す事」p.189）。むろんこの例は善知識に会えるか否かの話であるが、善知識に会えることは臨終正念の成功を約束する。したがって、確固たる道心が阿弥陀仏による加護を確約すると推察することができる。
- 8) たとえば『往生要集』大文第一厭離穢土では、骨格は「三百六十の骨の、聚りて成ずる所にして、朽ち壊れたる舎の如し」（p.56）とされ、大腸や小腸は「毒蛇の蟠るが如し」（p.58）とされるように、その醜悪な有様が畳みかけるように続いている。これらの描写は「究竟の不浄」（p.61）として死後の肉体が腐敗していく様で締めくくられる。生きている間から死後に至るまで、人間の肉体は終始一貫「不浄」なのである。なお死後の様相については、現世への執着を断つための修行で『摩訶止観』にもある九想観に基づく。以上『往生要集』からの引用は源信著、石田瑞麿訳注『往生要集（上）』岩波文庫 1992 による。参照したのは同書 pp.55-63 の人間の「不浄の相」について描写されている箇所である。
- 9) 『発心集』第三の七「書写山客僧、断食往生の事 此の如きの行を誇るべからざる事」参照。この話で長明は、苦行等の修行に対する世間における否定的な認識を正そうとしている。つまりそれらを正当な価値あるものとして位置づける。一方で、身を焼けばいいのだといった安易な姿勢についても、否定している。いずれにせよ問われているのは「志深くして、苦しみを忍ぶ」（p.147）ような根底の志の純粋さである。なお、入水については第三の六「或る女房、天王寺に参り、海に入る事」、第三の八「蓮華城、入水の事」等が近くに配置されており、こうした身を捨てる修行についてのまとまった長明の見解が示されている。これらの話からは、「身を捨てる」ということを別の側面から考える必要性が窺える。10) も参照のこと。
- 10) 積極的に死を目指すか否かの相違は、仏に向かう根底の志が共通するにせよ、慎重に扱うべき問題である。成清の嫡子や心戒は命を縮めているような修行をしてはいるが、今すぐ命をなくそうとしているわけではない。身燈供養については、仏の供養のために身命を捧げる側面が大きい。いずれも救済をねらいとしているが、前者は自身に、後者は仏に力点が置かれているという違いがある。となると自身の「身」に関する認識も少し違ってくる可能性がある。仏のために捧げるべき自己となると、単に汚れた存在という意味合いではなくなるということである。また入水についても、来世への希求の強さがポイントになると考えられる。「身を捨てる」ということはどういうことか、それによって何をを目指すかは修行の様相と一つ一つ付き合わせた上で総合的に検討すべきであろう。
- 11) 現世の「身」は「流来生死の夢の内、因縁おのづから和合して、仮に業報の形の顕はれたるばかりなり。云はば、旅人の一夜の宿を借るがごとし。これに何の会著かあるべき」（同 p.330）というように「あだなる物」（同）である。
- 12) 三木紀人氏は、山田昭全説として『雑阿含経』五に見えるという注を挙げている。（p.331 の注一四参照。）論者もこの説に従う。なお、引用箇所の本文では「譬へを取りて云はく」の後に「がついているが、対応する」がない。『雑阿含経』に照らせばその本文をそのまま引用しているわけではなく内容を簡潔にまとめていること、ならびに「奴と云ふは我が身なり」以降の文章はその内容を踏まえた長明の解釈であると考えられることから、ついていた「を外して引用することとした。

なお『雑阿含経』にある元の話は、五蘊のいずれにも確固たる自己のないことを説くところで、舍利

弗が焰摩迦比丘に対して掲げる比喩であると考えられる。ここでは五蘊に執着を持つことの愚かさ、及びそれを正しく認識し応対することの重要性が比喩を用いて語られる。以下に引用する。「長者の子大いに富みて財多く、廣く僕従を求め善く財物を守護せり。時に怨家の悪人有り。詐り来りて親附し為に僕従と作りて常に其の便りを伺へり。晩く眠り早く起き左右に侍息し謹みて其の事を敬まひ、其の言辭を遜し、主の意をして悦ばしむ。親友の想、子の想を作し極めて信じて疑はず、自ら防護せざりき。然る後に手に利刀を執り以て其の命を断てり。焰摩迦比丘、意に於て云何。彼の悪怨家は長者の親友と為り、初始の方便の為に、害心もて常に其の便りを伺ひ其の終に至りしに非ず耶。而かも彼の長者、覚知すること能はずして今に至りて害を受けしなり」と。答へて言はく『實に爾なり』と。尊者舍利弗、焰摩迦比丘に語るらく『意に於て云何。彼の長者、本彼の人の詐りて親み害せんと欲するを知り、善く自ら防護せば害を害を受けざりし耶』と。答へて言はく『是の如し。尊者舍利弗』と。『是の如く焰摩迦比丘、愚癡無聞の凡夫は、五受陰に於て、常想・安隱想・不病想・我想・我所想を作し、此の五受陰に於て保持し護惜し終に此五受陰の怨家の害する所と為ること彼の長者の詐り親める怨家の害する所と為るまで而かも覚知せざるが如し。焰摩迦、多聞聖弟子は此の五受陰に於て、病の如く癰の如く刺の如く殺の如く無常・苦・空・非我・非我所なりと観察し、此の五受陰に於て著せず受けず。受けざるが故に著せず、著せざるが故に自ら涅槃を覺り、我が生已に盡き、梵行已に立ち、所作已に作し、自ら後有を受けざるを知る』と。」(岩野眞雄編集『國譯一切經 阿含部一』大東出版社 1935 pp.105-106)

13) 同 12) を参照。

14) ただ同じような状況にあっても、無常を悟り、道心を抱くかどうかは人によるという可能性はある。この可能性をどのように捉えるかについては慎重に検討しなければならない。成清の嫡子の発心の箇所では、「さるべきにやありけん」(同 p.334) とあるように、そうなる縁があったという前提で語られ、この世での富や名声の喪失、親しい人との別れ等具体的な契機は特に語られていない。人によると言うが、その人がいかなる縁を持つかという、人智では計り知れない要素の介在をここで想定しうる。なお成清の嫡子は、東大寺の法要に行く前は「狩・すなどを事として、さらに因果の理をも知ら」(同) ない状態であった。しかし仏道に触れる縁が絶えているようにみえるところにも、見えない縁は張り巡らされていた。ここで論者がすべての人間存在に対して仏道が開かれているとするのは、こうした縁に絡め取られ導かれるという可能性をも踏まえてのことである。いずれにせよ、人智に照らして自己もしくは他者が救われるか救われないか判断をすることは、無意味かつ不可能であるということと言える。

15) 「昔有人在道上行。是道有一死人。鬼神以杖鞭之。行人問言。此人已に死何故鞭之。鬼神言。是我故身。在生之日不孝父母。事君不忠。不敬三尊。不隨師父之教。今我墮罪苦痛難言。悉我故身故來鞭耳。稍稍前行復見一死人。天神來下散華於死人屍上。以手摩抄之。行人問言。觀君似是天。何故摩抄是死屍。答曰。是我故身生時之日孝順父母。忠信事君。奉敬三尊。承受師父之教。令我神得生天。皆是故身之恩。是以來報之耳。行人一日見此二變。便還家奉持五戒修行十善。孝順父母忠信事君。示語後世人。罪福追人久而不置。不可不慎。」(『天尊說阿育王譬喻經』『大正新脩大藏經』第五十卷史伝部二 高楠順次郎編 大正新脩大藏經刊行會 大藏出版 1960 p.171 より。適宜表記を改めた箇所もある。) なおこのエピソードは三木紀人氏によれば『平治物語』中巻「信賴降參の事 并に最後の事」や謡曲「山姥」などにも見える(『発心集』第七の十二 p.332 欄外注参照)。日本においては比較的知られたエピソードであると言える。引用のされ方によって、そこに籠められるニュアンスは異なるが、長明は本の經典の趣旨を最大限に生かした形、つまり善業の勧めを前面に出す形でこのエピソードを使用している。

16) 15) 参照。

