

無常を追う日本の無常観

大阪芸術大学 教養課程 教授（美術博士） 純 丘 曜 彰

はじめに

たんに日本的無常観ということなら、評論家の小林秀雄『無常という事』（1946）、唐木順三『中世の文学』（1954）や『無常』（1964）などにおいて、すでに多く語られている。それを改めて取り上げるのは、その後、解釈学の劇的進展や史実の実証的解明によって、その理解に疑念が生じているからである。

かつては数奇な世捨て人として盛り付けられた伝説がそのまま信じられていた西行や長明、兼好、そして世阿弥、利休、芭蕉などの生涯とその時代背景についても、周辺史料や文章以外の史実の掘り起こしによって、実証的に大きく書き直しが進んできた。このことによって、実際、彼らが書き残した文章と実情との齟齬が露呈してきた。

従来、彼らは、みずから俗世を離れ、遠くから淡々と無常観を語っている、と思われていた。ところが、彼らの実情は、数奇な世捨て人どころか、巷間のただ中であって世捨て人を装う珍妙な俗物だった。それは、彼らの文章以前に、彼らが僧形を取り、仏道を語りながら、みずからは仏門修行そのものに励むこと無かったことにすでに象徴的に表れている。

しかし、このことは、彼らの無常観までウソだった、ということではあるまい。もし仏道に徹して真に俗世を棄てることができたなら、無常を感じる必要も無かったのではないか。むしろ彼らは、末法として混沌を深めていく俗世にあえて半身を浸し、そこに無常を感じることでしか心の平静を得ることができなかったのではないか。

この奇妙な有りよう、矛盾倒錯した実存形態は、古代中世においては、歴史と世界を俯瞰できる限られた特権的人々のものだった。しかし、近世以降は、視野を歴史と世界に拡張しながらも、実質的には何の参与権も与えられないままに時代に翻弄されるだけの庶民にも共有されていく。それこそが、政治に無関心とされる日本人の心の保ち方、無常観なのではないか。

厭世的無常観の芽生え：奈良時代

最初はたんに大国の隋などとの外交のために、日本もまた土俗の蛮夷ではなく国際的な

標準信仰を持つ文明国の体裁を取り繕うことが目的だった。それゆえ、推古朝の遣隋使に続いて、中国の代替わりの後、遣唐使を派遣し、国際文化の吸収に努めている。記紀の国史編纂や律令制、平城京、そして仏教もまた、この国際標準化の延長線上にあるにすぎない。

日本は名目上は天皇を中心とはするものの、それを成し遂げる大化の改新で功績のあった藤原家とその後の政治の実権を握ったため、これを厭う聖武天皇や、その娘、孝謙天皇（復位重祚して称徳天皇）は、藤原家と対抗すべく、玄昉や道鏡のような世評悪しき仏僧を頼って、壮大な大仏や壮麗な寺院を作り、寺院勢力を政治の中枢にまで招き入れてしまった。このため、平城京の奈良朝廷において、寺院勢力はいよいよ肥大し、藤原家支配と変わらず、やはり政治は硬直専横化していつてしまう。しかし、孝謙称徳天皇に子が無く、皇統が天智天皇系の光仁天皇へ戻り、その子、桓武天皇は、寺院勢力を排除すべく、平安京への遷都を図る。しかし、これもまた、結局、藤原家の外戚支配を復興させることになってしまった。

藤原家支配が進む持統天皇のころ、柿本人麻呂は、早くも無常観を歌に残している。「もののふの八十字治川の網代木に いさよう波の行方知らずも」（『万葉集』巻三264、「もののふの」は八十の枕詞だが、もともと多くの官吏を意味する）、「巻向の山辺響（とよ）みて行く水の みなあわの如し 世のひと吾（われ）は」（同巻七1269）同様に、山上憶良もまた、「すべも無く 苦しくあれば 出で走り 去（い）ななど思へど 子らに障（さや）りぬ」（同巻五899）と厭世を歌う。また、次の聖武天皇の時代には、大友旅人が「世の中は空しきものと知るときし、いよいよますます悲しかりけり」（同巻五793）と詠んでいる。

これらは、仏教的な無常観か。柿本人麻呂の生涯については不明な点が多いが、山上憶良は701年の遣唐使に下級官吏として随行している。当時の唐は、則天武后（624～帝90～705）の時代であり、みずから弥勒菩薩の生まれ変わりと称して、それまでの道教に代えて仏教を国教とし、北宗禅に帰依。その長、神秀（じんしゅう、606～706）が「長安・洛陽両京の法主」「三帝の国師」として権勢を極める。則天武后はまた、華嚴宗も庇護し、法蔵（644～712）がその教学を大成する。たしかに、すでに西方から浄土思想が唐に入ってきていたとはいえ、それは阿弥陀如来を体得する観想念仏の三昧（瞑想）修養法であり、厭世的無常観ではなかった。

つまり、人麻呂、憶良、旅人らの厭世は、当時の仏教とはどう見ても関係が無く、むしろ、藤原家や寺院勢力の強引な専横によって政治の中枢から排され、あちこちの地方への赴任を命じられて、不遇の一生を託った一般官吏たちの嘆きであり、次はどこへ飛ばされるかも知れぬ、かといって、家族を養うために離職出奔もできない、みずからの身上そのものだった。ここにおいては、無常は自分そのものであり、無常を世ごと人ごととして距離を置いて観じる余裕は無い。

逆に言うと、彼らの厭世的無常観は、藤原家や寺院勢力に支配されたこの時代の官吏に特有のものであり、一般庶民にとってもまた、まだ無縁のものだった。頂点の支配者がだれであれ、また、官吏たちが入れ替わり立ち替わり飛ばされてこようと、憶良の『貧窮問答歌』（『万葉集』巻五892-3）に見られるように、恒常的に虐げられていた。「斯くばかり すべて無きものか 世の中の道 世間を憂しと優しと思へども 飛び立ちかねつ 鳥にしあらねば」ここでの「すべて無し」は、先の宮仕えにおける選択の余地の無さどころか、家族を養うこともできない生活そのものの硬直した行き詰まりを表している。これなら、いっそ無常であった方が、どれほど希望があったことだろうか。

鎮護国家密教という無策：平安時代前期

中国語に長けた学僧、空海（774～835）が803年に、また、比叡山に籠もっていた官僧、最澄（766～822）が804年に遣唐使に。しかし、当時の唐は、シルクロード商人たちの反乱をウイグル人の援軍でかろうじて抑えた安史の乱（755～63）の後、外国勢力や地方藩鎮に翻弄され、すでに大帝国としての威光を失っていた。その仏教も、脱税目的で寺院や僧侶が乱立し、信仰も教学も衰えていた。そんな中で、最澄は智顛が法華経を中心に教学を確立した浙江省天台山に学び、空海は、首都長安に入って即身成仏を求める密教を修めた。

最澄は805年に、空海806年に帰国。最澄は、かつて籠もっていた比叡山に天台法華宗延暦寺を開く。一方、空海は、和気氏私寺の平城京西北山中、高雄山寺に入る。おりしも、葉子の変（810）など、藤原家内の政争に、鎮護国家の祈祷が要請され、最澄が空海に師事して、延暦寺でも密教の比重が高まる。もとより中国天台宗の開祖、智顛は、法華経とともに『摩訶止観』として三昧（瞑想）修養も説いており、ここでは観想念仏の複雑な作法が論じられていた。しかし、816年、空海が高野山を勅許下賜され、真言宗を開くに至って、両者の関係が悪化。かくして、最澄の延暦寺では、真言密教「東密」とは独立に、教学頭教の先に三昧修養の「台密」を置くようになる。

いずれにせよ、寺院勢力の介入を嫌って平城京に遷都したものの、この時期の仏教は、奈良時代と変わらず、法力に頼って鎮護国家を願う現世利益的なものだった。それゆえ、僧侶は朝廷の官吏であり、俸禄給付ほか、数々の特権を持っていた。しかし、それだけに「年分度者」（新規採用）は、各寺で人数制限されていた。ところが、免税僭称のために個人で勝手に出家してしまう「私度（しど）僧」が続出。貴族たちも、脱税のために私寺を建てまくって、ここに彼らをかかまい、朝廷も試験で彼らを官僧として追認。たとえば、第二代天台座主の円澄（772～837）は、私度僧出である。

どこまで史実かわからないが、当初より『伊勢物語』のモデルと目されてきた在原業平（825～80）は、皇族の生まれながら臣籍降下し、「身をえうなきものと思いなして」、

京を離れ、道ならぬ恋愛に明け暮れ、和歌に遊び呆ける。いわゆる貴種流離のはしりだ。

「世の中に絶えて桜の無かりせば 春の心はのどけからまし」（『伊勢』82＝『古今』53）など、彼の歌には、あきらかに無常観があるが、それは俗世的な色事の艶であって、仏教的な枯れた抹香臭さは無い。そして、「月やあらぬ春や昔の春ならぬ 我が身ひとつは元の身にして」（『伊勢』4＝『古今』恋5）もまた、去った女性（二条后）を詠んだものだが、「えうなきもの」としての悲しみは、むしろその無常から取り残された不変の相の側に我が身が生き続けていることにこそある。

彼だけではない。貴族や官僧は、現実の有為転変から遊離し、法力による鎮護国家などという無益なことに明け暮れ、まったく行政無策に打ち過ぎた。その間に、私寺荘園、在家信徒たちは、遊行する私度僧の助言指導を得て、治水や灌漑、架橋や開墾に励んだ。平安中期に登場した空也（903～72）も、鎮護国家四天王信仰の尾張国分寺でとりあえずの出家の後、在俗のまま諸国を遊行し、「念仏」として、庶民をも極楽浄土に往生せしめるという阿弥陀仏の名号を唱えながら、橋を架け、寺を造り、庶民の帰依を集める。その上で948年になってようやく延暦寺で受戒した。

穢土の現実：平安時代中期

源信（942～1017）は、比叡山に学び、15歳で天皇に講じるほどになるが、「後の世を渡す橋とぞ思ひしに 世渡る僧となるぞ悲しき」と母に諫められ、山中横川に隠棲して念仏に専心し、『往生要集』（985）を編纂。これは、種々の仏教書から極楽往生のための念仏の意義効用についての文章を諸経から抜き書きしてきまとめたもので、基本は台密の観想念仏の三昧修養であり、空也のような庶民向けの称名念仏の易行ではない。

しかし、ここで注目すべきは、彼の世界観である。本来の仏教であれば、現世は無我であり、我執の煩惱が絶対的に叶いえぬ苦を生み出している虚仮にすぎない。だから、仏道に徹して煩惱を吹き消せば、現世にあってもそこがそのまま浄土となる。ところが、源信は、善人の死後の浄土行きを保証すべく、むしろ因果応報を主軸とし、このために、浄土の対概念、現世の罪業を死後、永遠に償わせる場として、インドや中国の通俗的な地獄を設定し、これをつまびらかに描き出す。

しかし、厭うべきは地獄のみではない。彼に拠れば、地獄はもちろん人の世もまた、不浄・苦・無常に汚されている「穢土」とであるとされる。ここでまず、彼は『宝積経』などを引き、当時からすれば驚くほど正確な人体解剖と寄生虫（病癘）の解説をもって、人を化粧した糞便瓶と言う。ついで、苦については、仏教としての我執による一切皆苦などという思弁的な法印ではなく、四百四病の内の苦しみ、災厄刑罰の外の苦しみを具体的に説く。そして、無常については、『摩訶摩耶経』などから、日々を、屠殺場に近づく牛の歩みに喩え、若さは失われ、気力は損なわれ、栄えは衰え、会うは別れ、現世にあるかぎり

、強きも賢きも死を免れえない、とする。だから、この脆い身に、財を集め、快を貪るのではなく、むしろこの世を厭い、死と浄土にこそ備えるべきだ、と彼は説く。

それにしても、なぜここまで源信は悲観的なのだろうか。平将門、藤原純友の乱（939～41）の後の十世紀後半は、朝廷はあいかわらず無策ながら先述のような民間主導で貴族や寺社の荘園が発達し、藤原家内の権力闘争はあったものの、大枠では摂関政治が確立して、戦乱の無い時代だった。しかし、気候は著しく不順で、干魃と洪水、暴風が繰り返し襲いかかり、延暦寺や内裏で火災が発生、976年には京都大地震があり、また、疱瘡をはじめとする疫病が流行。これはあい争う藤原家の人々も避けがたく、幾人かは命を落とし、このことがよけいに藤原家内の権力闘争を複雑にした。源信が『往生要集』を作ったきっかけも、師の天台座主、良源の病死だった。つまり、源信の無常観は、僧侶でありながら、およそ仏教の思弁的なものではなく、むしろ現実の惨状に即したものだ。

藤原道長（966～1028）もまた、かろうじて疫病の死線を越えて氏長者（貴族の頭領）となり、1004年に源信に帰依している。一般に、三女を後一条の皇后（中宮）に据え、太皇太后・皇太后・皇后の三つをとともに自分の娘たちで占めた1018年十月十六日の夜の一族の宴席での「この世（夜）をば我が世とぞ思ふ 望月の欠けたることもなしと思へば」の歌（藤原実資『小右記』）をもって、その傲慢な専横が難じられるが、しかし、それは中秋の九月ではなく晩秋の十月、それも満月を過ぎた十六夜（いざよい）。もはや欠け始めた秋風の中の夜半の月をみなと眺めつつ、すでにありもしない望月をあえて詠って、「欠けたることもなし」ではなく、欠けたることもなしなどと思ってしまう（已然形＝完了）から、我が世だなどと思ひ誤る、と戒める。この倒置による意義反転の技巧にこそ、源信に心酔した道長らしい、陰影と夢幻に満ちた趣きがあった。

この道長の時代に、紫式部が『源氏物語』を著す。後に本居宣長がこれを「もののあはれ」を評し、一般に、しみじみとした情緒などと解されるが、宣長が言うのは、源氏の君と藤壺の不義の恋のように、儒仏の理非を越えた、業平のような俗世放縦不拘の人のありようであり、現代風に硬く言えば、理性で判別する以前の実存、ということだろう。967年に律令の施行細則「延喜式」が施行されたものの、人事も政策も恣意的に左右される荘園制摂関政治にあって、律令官僚制そのものが瓦解してしまっており、こんな建前を厳守せんとする者の方が嘲笑の対象にすらなっていた。その一方、心のままに不義や罪業にも甘んじる新しい生き方は魅力的な驚きであり、それがやがて勝負と外連に命を賭ける武士の登場を導く。

はたして道長の懸念、新時代の気風は、子の頼通（992～1074）の時代に早くも現実となる。関東がふたたび平忠常の乱（1028）で荒れ、これを収めた清和源氏が武士として台頭。養女を取ってまで入内させるも男子は生まれず、百年来の外戚としての摂関政治の根幹が揺らぐ。あいかわらず洪水や暴風、疫病が繰り返され、1032年には富士山も噴火。おりしも、最澄の著作とされる『末法灯明記』から、1052年をもって、釈迦没後1500年の末法の世とされ、実際、1051年、離反を図る東北の豪族に対して終わりの見えない前九年の

役（1051～62）が起こり、頼通もまた浄土教を信奉して、道長の別荘、宇治殿を阿弥陀仏を祀る壮麗な平等院鳳凰堂に改修。

俗物出家の無常のありか：平安時代末期

1068年、後冷泉天皇が皇子無きまま崩御。このため、藤原家を外戚としないその異母弟、後三条天皇（1034～天68～73）が継ぎ、中下級貴族を登用して親政を試み、延久の荘園整理令で不正不備の荘園を没収。しかし、病のため、73年、早々に子の白河天皇（1053～天73～上87～法96～1129）に譲位。その母も、その中宮も藤原家の出で、その摂関政治のために、87年には八歳の幼帝、堀川天皇（1079～天87～1107）に譲位。ところが、1099年、関白の藤原師通（1062～99）が38歳で病死。虚弱な堀川天皇も1107年に死去。このため、白河法皇の孫で、やはり虚弱な四歳の幼帝、鳥羽天皇（1103～天07～23～56）が継ぎ、白河法皇が「治天の君」として政治の実権を握ることになる。

もとより摂関政治で現実から切り離されていた白河は、業平や光源氏よろしく、往時より色恋沙汰に没頭し、出所不明、正体不詳の怪しい愛人、「祇園女御」の専横を許す。孫とされる崇徳天皇も、平氏嫡男とされた平清盛も、じつは彼の御落胤とされ、仏門に入っては男色にも手をつけ、親衛隊「北面武士」を作る。まさに儒仏の理非も無い放縦不拘だが、だれもこれを止めるどころか、諫めることさえもできない。

白河は、常々、歌会を開きながら、人の作を自歌と称するほど才無く、残るものも少ないために、その心情、体裁も知られがたい。ただ『千載集』（春下77）に「咲きしより散るまで見れば木（こ）の元に 花も日数も積もりぬるかな」とあるが、これもどこまで自作か疑わしいものの、そこには時間超越的な身の位置が見て取れる。すなわち、うつろな色恋沙汰に明け暮れる有為転変の日々にも動じないほど、さらに空虚的な心持ちを示している。ともあれ、強固に連携した貴族社会にあって、凶らず実権を握ることになった我が身が余計な疎まれ者であることに気づかぬわけもなく、それゆえにこそ、その存在を誇示すべく、色恋沙汰に、また、人事横暴に打って出たのだろう。

西行（1118～90）は、この混迷の時代の北面武士だったが、このころより「身を捨つる人はまことに捨つるかは 捨てぬ人こそ捨つるなりけれ」（『詞花和歌集』卷十雑下）と詠い、1140年、22歳で家族を棄て、唐突に私度出家。これを鳥羽院に説明して言う、「惜しむとて惜しまれぬべきこの世かは 身を捨ててこそ身をも助けめ」（『玉葉集』18）と。つまり、もとより惜しみようもない無価値な穢土にあって、私の辞職を惜しむとおっしゃっていただいても、この穢土にながらうことこそ命を捨ててしまっているようなもの。職を辞したとて、私の生き場所を得て、院のお役にも立ちましょう、ということか。

というわけで、以後、草庵に暮らし、陸奥や四国の旅を重ねたが、高野山に寄ったくら

いで、まともに仏門修行した跡が無い。それどころか、その後も頻繁に歌会に出入りし、奥州藤原氏や鎌倉の源頼朝に会うなど、実際、とにかく政治的にも生臭い。たしかに、穢土を嫌い、出家を急ぐ面持ちは、源信にも似る。ところが、西行は浄土の極楽など信じていない。「あはれあはれ この世はよしやさもあらばあれ 来む世もかくや苦しかるべき」（『山家集』710）

この「かくや苦し」とは何か。「心から心に思はせて 身を苦しむる我が身なりけり」（『山家集』1327）とあり、これは一般には「ましてまして悟る思ひはほかならじ 我が嘆きを我知るなれば」（『聞書集』1663）を介して、浄土三部経ではなく、むしろ『法華経』第19法師功德品（ほっしくどくほん）と結びつけられる。この節は、法華経を修得すれば、三千世界の生死、美醜、善悪を心の鏡に映し出すことができるようになる、と説いている。しかし、西行においては、この心に映る千々の思いこそ、功德明鏡どころか、むしろ地獄絵図だった。それは、盛りの花をあはれと愛でるのみの我彼の瞬間的な共時性ではなく、芽吹いて咲いて枯れ果てるまでを心に描いてしまう通時的な意識の超越過剰であり、先の白河の、我が足元に積もる「日数」と同じものである。

実際、彼は、北面武士で同僚だった平清盛の隆盛と破綻、それとともに法皇や清盛の盛衰に翻弄され苦悩した数多くの武士たちの生死を同時代的に体感してきた。それを彼は、その現実化以前に通時的に予見してしまっていた。「死出の山 越ゆる谷間はあらかし 亡くなる人の数続きつつ」（『聞書集』1868） あのと時職を辞さなければ、彼もまたその数の中にいたことはあきらかであり、それを思うに、ことは人ごとではなかった。

方丈記と平家物語：平安末期から鎌倉時代初期へ

この時代、白河院のみならず、その実子とウワサされた平清盛、崇徳上皇もまた、疎ましき余計者だった。そして、その疎まれ者の典型が、鴨長明（1155～1216）。とはいえ、西行（1118～90）、平清盛（1118～81）、崇徳（1119～64）らに比すると、二世代近くも遅れる。そして、下鴨神社祢宜の子ながら、父が没して継ぐべき職を親族の祐兼に奪われて後、和歌や琵琶の数寄の道で名を成す。

「見渡せば花も紅葉も無かりけり 浦の苫屋の秋の夕暮れ」（363）の歌に象徴されるように、父、藤原俊成の幽玄有心をさらに技巧的にした余剰妖艶の体を、気鋭の藤原定家（1162～1241）が確立し、これに沿って勅撰で『新古今集』（1210）をまとめていた。このために、和歌の世界でも、長明は、早くも過去の人となりつつあった。それでも、長明は、見えぬものをも心に見る、その新たな歌風を体得し、「夜もすがらひとり深山の槇の葉に 曇るも澄める有明の月」（1523）が『新古今』に採り上げられている。

涙に曇るとも、空が曇るとも取れるが、どのみち澄んだ残り月は、心にある。これは12

01年の和歌所寄人に任じられた撰歌合（八月十五日で、ほんとうはむしろ満月）のときの作なので、このころはまだ和歌なり、祢宜なりでの仕官の希望を捨てていなかった。だから、夜明けまで深山でひとり過ごし、澄んだ残り月を抱いている、というのもまた、象徴的に自分の無為の身上と無垢の志しを表したものでしょう。

しかし、この後、彼の和歌を好む後鳥羽院のさまざまなとりなしにも関わらず、またも親族、祐兼の妨害で道を断たれ、五十歳、1205年に、伏見の日野山中に出家閑居。その前に下鴨を訪れて、「見ればまづいとど涙ぞもろかづらいかに契りてかけ離れけん」（『新古今』1778）と嘆く。諸葛は賀茂祭の髪飾り。脆く漏れる、を掛けている。（が、これは新古今的な様式ではない。）

むしろ後に京極派勅撰の『玉葉和歌集』に採られることになる「あれば厭ふ、背けば慕ふ、数ならぬ身と心との仲ぞゆかしき」（2518）は、俗世にも、出家にも、自分の居場所を見つけられない疎まれ者の、文字どおりの「心境」を表している。ここにはもはや目や心に向けるべき景色も風情さえも無く、みずからもただ持てあますばかりの生の空虚な自意識のみがのたうちまわっており、まさに京極派の心理志向を先取りするものとなっている。

だが、多分に負け惜しみとはいえ、長明は、この閑居にこそ安らぎを見つける。というのも、白河帝のころから百年、京はまた繰り返す災厄に襲われ、大火、地震、飢饉、疫病が続き、これに源平の争乱が重なった。長明は、これらの災厄を『方丈記』に記し、世の有為転変と距離のあることに感じ入る。そして、「冬は雪をあはれぶ。積り消ゆるさま、罪障に喩えつべし。」の一文は、白河の咲いて散る花に似て、心を時間超越的な高みに措いており、かつ、不遇だった身の罪障の「契り」と、閑居によるその消滅を眺める現世での諦観を示して、強いる人も無ければ念仏を唱えるまでもない、とする。

この長明と前後して、同じ後鳥羽院のころ、『平家物語』が作られた。作者は諸説あり、本が先か、語り唱いが先かもよくわからない。いずれにせよ、口伝と増補によって、今に伝わるいくつかの系となった。もとはあくまでたんなる軍記物のひとつだったが、その冒頭からその結末の滅びを前提としているために、読経に似た鎮魂の声明（しょうみょう）として人々を魅了した。

その冒頭の一句、「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響きあり」は、源信の『往生要集』が出典である。三界（欲・物・念）六道の穢土を説いた後、話を浄土に転じるに当たって、祇園寺無常堂四隅のガラスの鐘がその音で『涅槃経』の「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為楽」の偈を説き、これを聞けばたちまち浄土に至る、と言う。この偈は、生滅を滅してこそ、寂滅（涅槃の境地）が楽を為す、ということで、仏教の根幹にある縁起逆観にはほかならない。そして、この句自体は、藤原摂関家の後宮政治に重点をおいた女流歴史物『栄花物語』第十七巻にもすでに出てくることから、仏門に限らず、巷間でもよく知られた逸話だったのであろう。

しかし、続く「盛者必衰」は、『仁王（にんのう）経』が出どころ。釈迦とコーサラ王の仏教政治対論で、鳩摩羅什の漢訳で知られ、護国三部経のひとつとして宮中や国分寺などで不動明王を祀って法会が行われた。その護国品（ほん）第五では、三界皆苦、国に何の常あらん、として、「盛者必衰、実者必虚」と説いて、戒める。つまり、仏門ではなく、あくまで為政者の心得として知られたもの。これが、『平家物語』に至って通時的歴史総括に転用され、先の白河の咲いて散る花、長明の積もりて消ゆる雪と同じく、時間超越的な視座の様相を帯びる。

末法の永遠と現在の刹那：鎌倉中期～室町

平安後期から、私領と化した荘園の恣意的な取り立てに対して農民の抵抗も生じ、生村を捨てて流民となる逃散も起こった。おりしも奈良興福寺、比叡延暦寺などの寺院もまた特権荘園を拡大し、これらの流民を取り込んで武装させ、その宗教的権威をもって、利権の自営のみならず、朝廷や摂関家に対して横暴な強訴を繰り返し、また、相互に闘争を重ねた。彼らは「僧兵」と呼ばれたが、もとより僧侶でない。

災厄と戦乱、そして僧侶ならぬ連中の寺院占拠に、文字どおりの末法を感じ、まともな僧侶の中には鎮護国家の山を下りて、民衆や武士に末法に応じた教えを説く者たちも現われる。法然（1133～1212）は、1175年、比叡山を出て、南無阿弥陀仏と念仏するだけでよいとする浄土宗を新たに興し、続く親鸞（1173～1262）は、さらに他力本願を徹底し、浄土真宗（一向宗）を開く。関東生まれの日蓮（1222～82）は、比叡山に遊学の後、むしろ念仏を難じて、鎮護国家の法華経に帰るように訴え、法華宗として鎌倉幕府に『立正安国論』（1260）を出す。また、一遍は、各地で修養の末、1279年、空也に倣って踊り念仏を始め、時宗となる。

重要なのは、これらがいずれも「末法無戒」として、従来の修養法（波羅蜜、布施・五戒（殺生・窃盗・不倫・虚言・飲酒の禁止）・忍耐・精進・瞑想・知解）が意味をなさなくなっただけと考え、国家公認（戒壇）の官僧ももはや名ばかりとして、その権威を否定したことである。実際、とくに新興の武士にあって、殺生こそむしろ本務であり、それで往生できないなどとする旧仏教では話にならなかった。

ただ、この末法感は、歴史の終焉をも意味した。それは、これから末法になるので備えよ、というような歴史転換や、盛えて衰える、というような歴史総括と違って、ここでもはやこの先が無い。この終わりも無い。永遠無限にこの災厄乱世が続く。浄土や法華世界を説くものの、自分自身の死のほか、この穢土を離れようもない。

この新たな無時間的な無常観は、いまこのみとする新たに中国から伝わった禅宗を受

け入れる素地ともなった。そこでは、現実にあると見える災厄乱世も虚妄錯覚にすぎず、穢土はもちろん浄土も無く、いまここの心の平安こそがすべてとされる。それはなにも仏教思想に限らない。定家の新古今以来、技巧のマニエリスムに凝り固まっていた歌の世界においても、京極為教（1227～79）・為兼（1254～1332）を中心に、心象を重視する京極派が反旗を翻し、勅撰の『玉葉和歌集』（1312）、『風雅和歌集』（1348）をまとめる。

その方針は、為兼の「思ひみる心のままに言の葉の 豊かに叶ふときぞ嬉しき」（『金玉歌合』58右）に端的に表されている。いまここの心をそのまま言葉で捉える。それは、写真のようにきわめて瞬間的なものであって、それが乗っている歴史、その前後の時間を問わない。「今日よりは春とは知りぬ しかりとて昨日に変はることはしもなし」（『立春百首』）にあるように、彼にとって時間の広がりは無味乾燥な知の領域に追いやられ、むしろ変化も流れもいまここの心境とは無関係であることが確認される。

当時、皇室が持明院統（後の北朝）と大覚寺統（後の南朝）に割れ、先鋭的な京極派が持明院統に付いたのに対して、定家以来の伝統技巧にこだわってこれを批判する二条派は大覚寺統に阿った。そして、素性不明の卜部兼好（1283?～1358?）は、二条派の下で歌人として名を成し、その四天王と呼ばれるほどになる。だが、その時間観は、いまさらながら定家の垂流とも言うべきものか。『徒然草』（26）では、家持の「茅花（つばな）抜く浅茅が原のつぼすみれ 今は盛りに茂る我が恋」（『万葉』八1449）を本歌取りした、藤原公実の「昔見し妹が垣根は荒れにけり 茅花まじりのすみれのみして」（『堀川院百首』）を引いている。

本人の作は、というと、こんなものがある。「春も暮れ夏も過ぎぬる 偽りの憂きは身に凍む秋の初風」（『兼好法師集』） これもまた、西行の「おしなべてものを思はぬ人にさえ、心を作る秋の初風」（『新古今』第四秋上299）からの本歌取りだろう。つねに自分の過剰な意識に苦しんだ西行が、この秋風を知ればほかのだれでも内面の寒さに気づくだろう、とするのに応じて、兼好もまた、春から夏、秋に至ってなお人の空約束に恨み辛みを抱く自分自身の内面にこそ憂さを見い出している。

名ばかりの出家をした後もまた、彼はこう詠む。「棲めばまた憂き世なりけり よそながら思ひしままの山里もがな」（『新千載』2106） これはどこの山里でも同じ。自分が棲めば、そこには自分も居て、その心中に憂き世がある。だから、逃げ場が無い。『徒然草』冒頭の一句、「徒然なるままに心に映りゆく由なしごとを書き付くれば、あやしうこそ、もの狂ほしけれ」もまた、西行の「心から心に思はせて 身を苦しむる我が身なりけり」（『山家集』1327）からの本歌取りとして理解すべきだろう。つまり、それは、暇にまかせて、などという呑気なものではなく、我が身の中に巣くうさまざまな長年の憂しことどもが、閑居とともにかえって時間集約的に次々と心に思い出されて嘔き出し、これを書き物として吐き出さずには耐えられない、という苦しみである。

俗物禪風とニヒリズム：室町時代①

東国にあって王朝貴族の反逆を招いた鎌倉幕府の失敗から、室町幕府は京内に置かれた。ここにおいて禅宗は、渡来僧、夢窓疎石によって幕府に取り入り、南禅寺を中心に、天龍寺ほか、五山十刹を整え、漢詩文学、水墨絵画、書院建築、枯山水庭園など、禅風文化を将軍主導で強引に流行させる。しかし、国教化した当時の禅宗の実態は、幕府の資金稼ぎのための明との貿易商社であり、金融こそを主たる業務としていた。それがウリにした侘びとやらも、京都伝統の豪華絢爛たる王朝文化を否定することに重点が置かれた屈折した俗物趣味だった。そして、かつて武士の平家が京内にあって軟弱貴族化してしまったのと同様、足利將軍家もまた京の気風に染まって武士らしさを喪失。武装有力守護たちによる三管領四職の合議制によって京内の將軍權威が空洞化するとともに、將軍主導の俗物禪風文化をありがたがる者もいなくなっていく。

むしろ南朝皇族の生まれと目される一休宗純（1394～1481）は、京内の臨濟宗大徳寺にあって、体制国教化した禅宗を批判し、末法無戒とばかりに女犯男色、飲酒肉食を辞さず、禅宗最盛期唐代の風狂を体現して自由奔放に生きた。とはいえ、若いときには瀬田川で入水自殺未遂事件を起こしたりもしている。『一休道歌』に曰く、「なにごととも夢まぼろしと悟りては 実（うつつ）無き世の棲まひなりけり」と。無戒もなにも、世に実が無い。また曰く、「明日ありと思う心にほだされて 今日も空しく日を送りけり」。明日を思う心はあっても、その心のみで、今日は結局、空虚のまま。その明日とは、来世の浄土にほかならない。「極楽は十万億土はるかなり とても行かれぬ草鞋一足」。つまり往生さえも夢まぼろしと喝破する徹底したニヒリズム。

一休は漢詩も得意としたが、その格調高い文体に反して、内容的にはふざけたものが少なくない。しかし、三管領四職の内紛と対立で応仁の乱の気配が忍び寄る1460年八月末日には、被災した京の夜の町で浮かれ騒ぐ宴会の歌声を聞いて、こんな七言絶句を詠んでいる。「大風洪水万民憂 歌舞管弦誰夜遊 法有興衰劫増減 任他明月下西楼」。法も衰え、災いも増す世にあって、早々に朔月は西に隠れ、いまが闇夜なのは問うまでも無い。つまり、彼は、いまがもはや時間の無い永遠不変の末法にあると見ていた。

とはいえ、一休は、一世代も年下ながら同じく無戒奔放な浄土真宗の蓮如（1415～99）とも心を通じ、親しく交わった。このころ浄土真宗は関東の高田派が中心となっており、彼の大本願寺（現知恩院内）は、天台宗系の末寺でしかなかった。しかし、彼は荒びつつある京都で熱心に他力本願の真宗念仏を説き、急速に信徒を増やす。これを快く思わない本山天台宗延暦寺は、1465年、僧兵を使って襲撃。寺は潰され、蓮如一行は越前吉崎に逃れる。

しかし、67年に起きた応仁の乱は、その後、加賀富樫家にも及んだ。兄の政親は細川東軍に与したが、弟の幸千代は山名西軍を推し、これに真宗高田派がついたため、蓮如らは

やむなく政親側に付くが、地元門徒（一向衆（宗））は蓮如の命と偽って武装一揆を展開。蓮如は74年には吉崎を去り、83年に山科本願寺を建てる。しかし、一向衆の支援で勝った富樫政親は、そのあまりの勢力に恐れをなし、この蓮如不在の間隙に弾圧に転じたため、88年、一向衆が蜂起。一向一揆で政親を自害に追いやる。こんなことが、蓮如の教えだったのだろうか。

平易な言葉で下層の武士や庶民に法を説いた蓮如もまた和歌をよくした。その多くは粗製濫造ぎみの教条ながら、65年、自寺を僧兵に潰されては、「徒らに過ぐる月日はいつの間に 五十有余は夢のうちなり」と詠む。また、74年、抛としたはずの吉崎を去るに当たっては、「いくたびか定めてことの変はるらん 恃むまじきは心なりけり」と、自心の無常を恥じる。さればこそ、他力本願。「阿弥陀仏 助けたまへ のほかはみな 思ふも言ふも迷ひなりけり」。ここでは、現世、そして心に対するニヒリズムのゆえに、絶対支点として阿弥陀仏を願う。

乱れる時間の実体化：室町時代②

田植の地鎮豊作を祈願する神妙土俗的な田楽と、滑稽な雑技寸劇をこととする流民興行的な猿楽とから、いかにして幽玄な能楽が生まれたか、推測の域を出ない。ただ、流浪の旅人が地縛の神霊と出会う、という形式は、後者が前者を劇中劇として取り込んでできたことを示している。神楽にも通じる前者は、面などによって霊位憑依し、その土俗的で濃厚な地方色は、都の人々にとって不気味なものでしかなかっただろう。

都にありながら、壇上の旅人役によって唐突に、いまここの、この舞台結界内は、とある地方である、と宣言され、これによって、そこにその地方に因縁がありながら疎まれ消された、あらぬ地縛の異質異様な異人が現われる。観客は、その結界の外にあって、旅人と異人とのやりとりを遠くに眺めるが、そこには、いつ結界が破られ、余計な異人がこちらに降り来るやもしれない緊張感がある。うつろう虚ろな物事が現（うつつ）をも奪い取るやもしれない緊迫感がある。はたして旅人は、異人を供養し、鎮め返して後、無事、一幕は閉じ、異界も封じられる。

観阿弥（1333～84）、世阿弥（1363?～1443?）の親子がいかにしてこの夢幻能の形式を思いつくに至ったかは定かではない。だが、いまここにおいて、いまここにあらぬものを心に見るのは、定家以来の新古今的な技法にほかならない。ただ、実際、彼らは、このような技法伝承を任じる良基（1320～88）ら二条派と交流があった。それ以上に、『西行桜』にあるとおり、彼らの作品にたびたび登場する「諸国一見の僧」は、流浪の西行にほかならない。この意味で、舞台はむしろ、まるごと西行の心中。出家と称して所縁を蹴り倒し、俗責を捨ててみたものの、千々に乱れて思い浮かぶ、果たさなかった後悔慚愧の念。観阿弥、世阿弥の名は、阿弥陀仏から取られているが、来世往生よりも、内面を苦しめる

忘れがたき過去世の救済鎮魂の様相を示す。

一方、北朝方の関白太政大臣、二条良基にあっては、もとより軽妙な技巧主義で、歌など「当座の遊興」（『筑波問答』）にすぎないと自嘲しつつも、さらに高度な万葉以来の連作合作の連歌を大成。そこでは百も千も歌が連なり、異なる詠み人たちの多様な切り口で、壮大なイメージの共演世界を生み出す。しかし、当座の即興性ということは、逆に言えば、その座のみをもって、その宴も完結滅却するということ。当代風に言えば、それはスリリングなライブの魅力であって、書き留めて読み直しても、それはもはや興冷めでしかない。本来の禅風よろしく、いまこの瞬間、瞬間のやりとりにすべてがあり、それより前も後も消え去る。

意図してか、結果としてか、能楽結界の緊、連歌即興の妙は、茶の湯に引き継がれる。茶室という世間から切り離された場にみずから上がり、由緒由来のある名物が陳ぜられ、それらを前に、当たり障りのない会話を亭主や同客と淀み無く広げてみせなければならない。すでに連歌師、肖柏（1443～1527）によって、連歌の席では「我が仏、隣の宝、婿舅、天下の軍（いくさ）、人の善悪（よしあし）」を語るなかれ、とされ、これが利休（1522～91）を介し、弟子の山上宗二（1544～90）によって茶の心得として記されている。これはまた、当代の信仰や財産、親族、政治、人評、これらの無常のよそごとを除いてなお残るもの、うつろう憂き世の物事に心を奪われる以前の自分にこそ、歴史と、そして同席者と直面する恒久のものがある、ということにほかならない。おのれに隠すところ、ごまかすところがあれば、それは作法や言葉を濁らせる。それゆえ、茶の湯は、禅の相互点検に等しく、人格と人格との真剣勝負ともなる。

疎まれ者としての庶民の無常観：江戸時代

無常を観じるには、差延が必要だ。昨日を知り、明日を思えばこそ、そのズレを心に感じる。京都に親しみ、地方にあればこそ、その距離を心に感じる。しかるに、「貧窮問答歌」の昔から、古来、その日暮らしの庶民には、文字どおり、もとよりその日その場のことしかない。そして、その次の日もまた、その日。その場を逃げ出しても、そこまた困窮の地。もはやその日その場でないとすれば、それはせいぜい死後の浄土。禅を聞くまでもなく、彼らはいまここで精一杯で、そこには「欠乏」だけが充実していた。

しかるに、江戸時代になると、城下町から代官が来る。自分たちも商品作物を売りに町へ行く。参勤交代が往来し、はるか遠方の商人が街道や廻船で行き来して、土産話をもたらす。地道に貯蓄すれば、一生に一度くらいは自分自身も富士や伊勢の講に出かけられる。旅役者たちが歴史モノや時事モノを芝居で再現して伝え、能や狂言、浄瑠璃や歌舞伎を直接に見る機会は無くとも、謡いその他で筋は漏れ聞き、寺子屋で文字を学べば、木版刷りで浮世絵や草双紙で、全国の昔話、都会の流行も知ることができる。

だが、そんな歴史や世界に対して、出自で身分が決まる社会制度の下、庶民には参与の余地は無かった。禁教令に始まって、寺檀制度と宗門人別で信仰も固定された。家政市中を富ませるようなお上への献策は、窓口が開かれていないわけではなかったが、そのためのしかるべき手順を踏むのは容易ではなかった。まして、手順抜きの直訴、強訴など、論外。儒教の「由らしむべし、知らしむべからず」こそが施政の大原則であり、徳川家康（『落穂集』）だか本田正信（『江戸雑録』）だかの言葉として知られるように、「生かさず、殺さず」で、最低の生活を保証はするものの、絶対に増長はさせない、ことが肝要とされ、庶民もまた、この立場に甘んじた。

すべては通り過ぎていく。時代は下って幕末維新の話ながら、吉田松陰（1830～59）と同世代、『夜明け前』の青山半蔵（藤村の父、島崎正村（1831～86）を實在のモデルとする）の心情は、ある意味、江戸時代の多くの庶民にも共通するものだっただろう。しかるに、彼は、この流れに参加せんとして国学を学び上京仕官するも、欧化の気風に合わずに疎まれて弾き出され、帰郷して座敷牢で狂った廃人となって死ぬ。

早すぎた万能の天才、平賀源内（1728～80）も、老中田沼意次に認められながら、生まれの高松藩を脱したことが逆恨みされて奉公構（禁雇回状）を喰らい、酔って刃傷沙汰に及び、獄中で死去。友人、杉田玄白は彼を追悼して墓碑に「嗟非常人、好非常事、行是非常、何死非常」と記し、常人ならぬ人はなぜ死に方まで尋常ではないのか、と嘆く。また、世界を知る蘭学者、渡辺崋山（1793～1841）は、三河田原家年寄だったが、1837年、幕府が米国商船モリソン号を砲撃したことを批判。これに対し、幕府は、39年、「蛮社（蘭学連中）の獄」で牢に入れ、41年、彼を自害に追い込む。

彼らは激流に手を出し、破滅した。庶民の知恵としては、激流を知り、そこに思うところがあっても、けて口を挟まず、ただ黙って傍観することだろう。浄瑠璃や歌舞伎では、『菅原伝授手習鑑』（1746）、『義経千本桜』（1747）、『仮名手本忠臣蔵』（1748）が長丁場ながら当たり狂言となる。ここにおいて観客は、主君の子の身代わりにした我が子の首を前に「せまじきものは宮仕え」と嘆くのを聞き、お上連中の無常悲哀を感じ、翻って、幸いにもその無常の外に追いやられている自分たちの平安無事を再確認する。

無常を断じる平安の栄華

雑駁な言い方ながら、西洋文化は過去から未来へ発展していく直線的な時間観を持つ一方、東洋文化は長期に同じことが繰り返される循環的な時間観を持つ、とされる。これに対し、日本は、四季の短期循環のためか、王朝文化のの時代から、反復の中に昨年との違いを意識し、そこに見えざる喪失の情感、あはれ、を感じる。

しかし、このズレ、差延、無常を知るためには、去年と今年との両方をまたにかける時間超越的な視点が必要になる。古くは、院政期に書かれた『大鏡』において藤原摂関家の盛衰を、時間超越的な190歳の太政大臣と180歳の夏山繁樹に語らせている。

僧形の俗物文化人たちもまた、栄枯盛衰を超越する不動不変の立脚点を得るべく、「出家」を騙ったのだろうが、それはうまくいったのか。というのも、仏教、ことに浄土教や禅は、インド的な輪廻、中国的な易の循環の呪縛に対し、「家」などという永続機構を抜け出し、深山西方を臨み、あえて瞬間、瞬間の刹那に徹することで、無常の直中に飛び込んで、みずからもまた無常になりきることを求める。しかし、僧形の俗物文化人たちは、出家したとはいえ、結局のところ、粗末ながらも庵を建て、人里に寄生。むしろ旧知の人々との親交を以前以上に深めて暮らす。

唐木は、この有りようを「方丈の栄華」と評した。それは、疎まれ者のルサンチマンであり、ニヒリズムである。たしかに、持たざる者は、失うものも得るものも無く、不変であろう。それで、渦中の権勢の栄枯盛衰を横目に眺め、これをむなしい「無常」と断ずる。ところが、その言葉は、まさに渦中の権勢そのものに向けて発せられ、それにマウンティングすることで、かえって自身を渦中の上に位置づけようとする試みになっている。兼好が筆を折り、世阿弥や利休が時の権力者から嫌われていくのも、この巧妙なマウンティングの企図が権力者側から読み解かれてしまったからだろう。

もともと、この離脱的実存様式は、俗物文化人に限らない。すぐに激昂する能動市民たちのアンガージュマンによって頻繁に暴動が起きる国々とは違って、この国では、庶民にとって、源平合戦も、関ヶ原も、戊辰戦争も、しょせん他人ごと。その意味では、安寧で平穏な生活が保たれる理想的な社会形態をなしている。

みずからは無常に浸ることなく、他人の無常を追うことで、その有為転変の差延を眺める永遠不変の存在として、無常の直上にたゆたって、みずからの平安な地歩を築こうとする。この奇妙な脱俗的な俗物のありように基づいて、無常観で知られる著名な人々の芸道や作品、それを愛でた人々、そして庶民の、連綿と現代にまで続く無常観を、いまいちど、再考する必要があるのではないか。