

釈尊の遺言―その現代的メッセージを読み解く―

鈴木隆泰

全体の構成

- 一、問題の所在―遺言の便宜的・恣意的解釈
- 二、シッタールタ青年の悩みと覚り
 - 二―一、老病死
 - 二―二、宗教対立・思想対立
 - 二―三、苦行の実践と放棄
 - 二―四、釈尊の誕生
- 三、釈尊の遺言
 - 三―一、第一の解釈
 - 三―二、第二の解釈
 - 三―三、第三の解釈
- 四、結び

一、問題の所在―遺言の便宜的・恣意的解釈

仏教の開祖である釈尊(釈迦牟尼Sakyamuni)入滅前後の消息を、その最後の旅の道程とともに描く『大般涅槃経Mahāvairocana-sūtra』は、クシナガラKusinagaraの沙羅双樹の下で入滅の時を迎えた釈尊の最期のことばを、次のように記している。

「諸行無常である。不放逸に勤め励みなさい。」¹

釈尊の遺言とも呼べるこのことばを解釈するにあたり、「消えゆく釈尊の命がそうであるように」全てのものは移ろいゆく。そうであるから、一瞬一瞬を大切にしながら修行を続けていきなさい」というように、あたかも「万物流転」というギリシャ哲学的理解と、「一寸の光陰軽んずべからず」という

朱子学的理解を折衷したかのような、便宜的・恣意的解釈が行われることが少なくなかったように思われる。²

しかし、すでに明らかにしたように、³「諸行無常」は「サンスカーラsamskara (潜在的自己形成力・形成作用)」がいつまでも同じ状態にはない」を基本とする多義の概念であって、成道より入滅に至るまで、釈尊が常に注意を払い、弟子たちに繰り返し説いてきた教説の中心事であった。それは仏教の真理観の根幹をなすものであり、決して「万物流転」という客観レベルの事実や、「平家物語」に見られるような詠嘆の対象に還元されるものではない。

さて、そのように「諸行無常」を「万物流転」ではなく、サンスカーラの無常性に立脚する仏教の真理観の根幹と捉えるとき、⁴「諸行無常」が多義であるがゆえに、釈尊の遺言も必然的に多様な解釈を許すものとなる。結論の一部を先取りするならば、前半の「諸行無常である」を「サンスカーラは常に湧き出しては消え、消えては湧き出し、お前たちの目を眩ませる」と理解する場合には、後半の「不放逸に勤め励みなさい」は、「そのようなサンスカーラに惑わされないように十分に気をつけて修行を完成させよ」という釈尊最期の教誡となり、受け取る側に、仏の教えを信じながら常に精進し続ける厳しい修行への決意が呼び起こされることとなる。釈尊入滅後、遺された出家者たちの歩んだ道がまさしくそれであった。彼ら／彼女らは一般の社会生活とは隔絶した僧院や森林の中で、止めどなく湧き上がってくるサンスカーラの完全な対治を目指して、ひたすら修行に邁進したのである。一方、前半を「サンスカーラを固定的に捉えてはならない」と理解する場合には、後半はサンスカーラの固定化を退ける柔軟な生き方を指示したものとなり、出家者のみに限定されない、より広い範囲の人々に適用される教えとなる。

釈尊の入滅という出来事は、「釈尊在世の仏教の終焉」と「釈尊滅後の仏教の始源」との分水嶺、あるいは結節点に位置する、仏教史上における一大転機であった。釈尊の滅後には、出家者として厳格な修行を続ける僧院仏教と並行して、釈尊の遺骨を納めたストウーパ(stupa)（仏塔）に対する信仰が出家者・在家者を問わず盛んとなり、また紀元前後には大乘仏教Mahayana（効き目のある処方箋を出せる仏教）が興起するなど、思想史がダイナミックに展開していくこととなる。これら諸展開の背景を探るといふ点からも、分水嶺・結節点としての入滅に際し、釈尊が遺した最期のことばの正しい解釈は欠かすことができない。本研究は以上の観点から、諸行無常を鍵としながら釈尊の遺言のより正確な解釈を提示し、もって仏教思想史理解に資することを第一の目的とする。その後さらに進んで、釈尊の遺言の発する現代的メッセージも読み解いていきたい。

二・シッダールタ青年の悩みと覚り

ある概念を基礎に構成されている思想体系を研究对象とする場合、その概念の形成過程への考究が不可欠である。諸行無常を鍵として釈尊の遺言の正確な理解を目指す本研究としては、この第二章を割き、若きシッダールタ青年の抱えていた悩み、およびその克服のありさまを記す記述をパーリ語原典を通じて吟味することによって、いかにして諸行無常が覚られるに至ったのかを探っていくこととする。

二一・老病死

現在のネパールのタライイ地方にかつて、シャークヤSakya（釈迦）族の治める、カピラヴァストウKapilavastuを中心地とした小国家があった。後に仏教の開祖となる釈尊は、釈迦族の太子ガウタマ・シッダールタGautama Siddharthaとしてこの世に生を受ける。紀元前五世紀頃のことであった。地理的、政治的の両面で、コーサラKosalaとマガダMagadhaという一大強国に挟まれているという事情から、シッダールタ太子は、将来この小さな部族国家の困難な舵取り役を担っていくことを、幼少期より囑望されていた。父王であるシュッドーダナSuddhodana（浄飯王）は、太子に釈迦族の未来を託し

て特殊な教育を施す。老Jarā・病vyādhi・死marāṇaをはじめとする「人生のマイナス面」を目の当たりにして、太子が「進むべき道（＝父王の望む息子の行く末）を違うことのないようにと、太子の外出を控えさせ、王宮内で贅沢の限りを尽くさせたのである。しかし、どれほど父王が画策しようとも、老・病・死等の「マイナス面」を伴うへ人間の真実の姿からシッダールタを遠ざけることはできなかった。釈尊は成道してブツダと成った後、老病死に直面して狼狽した昔日を述懐しながら、弟子たちに告げている。

「当時の私はそのように裕福で、そのように奢侈贅沢の限りを尽くしていたが、このような思いが生じた。

愚かな凡夫は、自らが老いゆくものであり、同じく老いを免れないにも関わらず、他人が老いたのを見ては、自分のことは棚に上げて、悩み、恥じ、嫌悪するものである。私もまた老いゆくものであり、老いを免れない。まさに自分が老いゆくものであり、同じく老いを免れないにも関わらず、他人が老いたのを見ては、老いは私にはふさわしくない」といつて悩み、恥じ、嫌悪するであろう。私がこのように「老いを受け入れられない自分」に気づいたとき、青年期における若さの驕りは全く消え失せてしまったのである。

愚かな凡夫は、自らが病みゆくものであり、同じく病を免れないにも関わらず、他人が病んだのを見ては、自分のことは棚に上げて、悩み、恥じ、嫌悪するものである。私もまた病みゆくものであり、病を免れない。まさに自分が病みゆくものであり、同じく病を免れないにも関わらず、他人が病んだのを見ては、病は私にはふさわしくない」といつて悩み、恥じ、嫌悪するであろう。私がこのように「病を受け入れられない自分」に気づいたとき、健康時における無病の驕りは全く消え失せてしまったのである。

愚かな凡夫は、自らが死にゆくものであり、同じく死を免れないにも関わらず、他人が死んだのを見ては、自分のことは棚に上げて、悩み、恥じ、嫌悪するものである。私もまた死にゆくものであり、死を免れない。まさに自分が死にゆくものであり、同じく死を免れないにも関わらず、他人が死んだのを見ては、死は私にはふさわしくない」といつて悩

み、恥じ、嫌悪するであろう。私がこのように「死を受け入れられない自分に」気づいたとき、生存時における命あることの驕りは全く消え失せてしまったのである。」⁹

さらに別の機会には、老病死を克服することが、安穩の境地であるニルヴァーナ(nirvāṇa) (涅槃、安心) を求めるに至った直接の契機であったことが語られている。

「私がかつて、覚りを得ていない状態にあった頃、(中略)自分が老いゆくものでありながら、老いゆくもののみを願ひ求め、自分が病みゆくものでありながら、病みゆくもののみを願ひ求め、自分が死にゆくものでありながら、死にゆくもののみを願ひ求めていた。(中略)そこで私にこのような思いが生じた。

どうして私は(中略)自分が老いゆくものでありながら、老いゆくもののみを願ひ求め、自分が病みゆくものでありながら、病みゆくもののみを願ひ求め、自分が死にゆくものでありながら、死にゆくもののみを願ひ求めるのだろうか。(中略)さあ、私は(中略)自分が老いゆくものであるけれども、老いゆくものには煩いがあると見極めて、安穩にして不老の境地である涅槃を求めることにしよう。自分が病みゆくものであるけれども、病みゆくものには煩いがあると見極めて、安穩にして無病の境地である涅槃を求めることにしよう。自分が死にゆくものであるけれども、死にゆくものには煩いがあると見極めて、安穩にして不死の境地である涅槃を求めることにしよう。」¹⁰

これらの述懐を通して、これまで看過されがちであった重要な事実が判明する。すなわち、シッダールタを悩ませていたものの本質は、老病死の到来そのものよりもむしろ、「老病死等を伴うへ人間の真実の姿」を受け入れられない自分自身への懷疑・失望」であったということである。

人間は誰しも、自分や自分に近い人たちが、自分の愛しい人たちが、いつかは老い、病み、そして死んでいくことを知っている。しかし、その理解は通常、観念の次元に止まり、自己の実存に直結する切実な問題とはなかなかなりにくい。否、老病死が切実な問題であるからこそ、あえて注視することをせずに観念レベルの理解に押し止めているといった方がより正確かも知れ

ない。その結果、老病死に事実上「頼被り」した状態で、日常生活を何とか送っているというのがわれわれの実情であろう。しかし、どれほど頼被りし、何とか観念レベルの理解に押し止めていたとしても、老病死を伴うことがへ人間の真実の姿」である以上、その真実の姿より永遠に逃げおおせる術などあるはずがない。かくしてわれわれは、自分や自分に近い人たちが、そして自分の愛しい人たちが、老い、病み、死んでいく「真実」に直面したとき、うろたえ、嘆き、悲しみ、何もできず、何もしてやることのできない自分の無力さを痛感させられるのである。ところがシッダールタの場合、老病死に向い合う態度がわれわれとは異なっていた。

ひとたびこの世に生を受けた以上、老病死が不可避で本来的に切実な問題である点において、シッダールタもわれわれも変わるところはない。しかしシッダールタの場合、それを観念レベルの知識に押し止めてへ人間の真実の姿」に目を瞑り、かりそめの安らぎの中に逃げ込みながら生きていくことを拒否したというところに、われわれとの大きな違いが認められる。彼が老病死を自己の実存に関わる問題として正面から受けとめていたことは、先の引用文において、老病死に対する彼の素直な気持ちが見えられているところからも読みとれる。シッダールタは老人・病人・死人に接しては、その度毎に、自分が老い、病み、死んでいくにも関わらず、それらを疎ましく思い、自分に相応しくはないと思つて忌避してしまう。ここで注目すべきは、先に触れておいたように、彼の悩みの本質が老病死の到来そのものよりもむしろ、「老病死等を伴うへ人間の真実の姿」を受け入れられない自分自身への懷疑・失望」にあったということなのである。

繰り返しになるが、老病死を伴う姿こそわれわれの「真実の姿」であり、何人たりともその到来を免れることはできない。そうであるからこそ、人々はその事実を目を瞑り、頼被りしようとしてしまうのである。しかし一旦、その事実を自らの問題として直視してしまうと、今度は、その事実を観念の次元を超えてはどうしても受け入れられない自分自身が浮き彫りにされてしまう。老病死は避けることのできない人生の一面面である。もしそれらを受け入れられないことになれば、それはそのまま、その人が「自分の真実の姿」を受け入れていないことを意味する。シッダールタが老病死を前に

して、「青年期における若さの驕り」、「健康時における無病の驕り」、「生存時における命あることの驕り」を全く失ってしまった理由は、「自分のことは棚に上げて」、「私にはふさわしくない」と身勝手に悩むことで、老病死を不可避に抱え込んでいる自分自身を「悩み、恥じ、嫌悪」したからに他ならない。それはいわば、「自分が自分に背いている状態」、「自分が自分の敵になってしまっている状態」、「自分がこうであって欲しいと願う自分と〈現実の自己〉とが乖離した状態」と言えるだろう。「乖離した自己」「偽りの自己」を抱えたままで生き続けていかなければならないことに気づいてしまった者にとつて、それ以降の人生は、老病死という事実をも越えた、耐えがたい道行きとなってしまうに違いない。かくしてシッタールタは、老いゆき、病みゆき、そして死にゆく自分自身を見極め、〈現実の自己〉へありのままの自己を受け入れて心の安心を得た状態、「自己の乖離が治まった状態」としての〈涅槃〉を求める決意をしたのである。

二二、宗教対立・思想対立

〈涅槃〉を求める決意をしたシッタールタは、当時の潮流に従い沙門(Sramana)〔勤め励む者〕の意)となつて出家遊行の生活に入ることとなった。その後、諸々の宗教家・思想家に入門して修行をするも、各々が「自説のみが真理だ、他説は虚偽だ」と主張しているため、「本当の真理」を得て自己の乖離を收拾したい、収めとりたいと願う彼は、かえって当惑させられるばかりであった。

「世の中の諸々の宗教家や思想家たちは」各々の見解(教義、ドグマ)に固執し、論争しながら「自分だけが」真理に達している。私のように知る人が真理を知る者であつて、これを非難する人はまだ未熟者である」と様々に喧伝している。

そのように、自説に固執して論争し、他の者たちは愚者であつて真理に達していない」と言う。彼らは皆「自分だけが」真理に達している」と語るが、彼らのうちでだけが真実を語っているであろうか。

もし、相手の教えを承認しない者が愚者であり愚人であり智慧の劣つた者であるならば、彼ら全員がドグマに固執しているという点で、全員

とも愚者であり智慧の劣つた者ということになるであろう。

また、もしも自らが奉じるドグマによって清浄となり、勝れた智慧をそなえるようになり、真理に達し、智者となるのだとしたら、彼らのうちで智慧の劣つた者は誰もいないことになる。(奉じている本人に真偽の検証できない正当性を与えるという点で)彼らのドグマは共通しているからである。(中略)

彼らは勝手に自らのドグマを真実であると思ひなしているため、他の者たちを愚者であると決めつけてしまう。

ある者たちが「真実である」、「真理である」というその(「ドグマ」を、別のある者たちは「虚偽である」、「虚妄である」と言う。このように彼らは自説に固執して論争しているのである。どうして「彼ら」宗教家・思想家たちは同一のことを語ってくれないのであろうか。(中略)

「真理に達した」と語る論者たちは、どうして「種々の真理」を語るのであろうか。彼らは「多くの様々な真理」を(「他人から」聞いたのであろうか、それとも自らの思索に従っているのであろうか。

世間には「多種多様な永遠の真理」があるのではない。「そのような真理があると」思い込んでいるに過ぎないのである。彼らは種々のドグマに基づいて偏つて思索し、「これだけが」真実だ。(他は)虚妄だ」という、自他差別論に陥っているのである。

ドグマや言い伝えや戒や誓いや思想などに基づいて(「他を」蔑視し、独断的立場に立つて自己満足し、他の者たちは愚者で真理に達していない」と語る。

他人を「愚者だ」と決めつけ、自分のことは「真理に達している」と語る。彼は自ら「真理に達している」と自称しながら、他人を侮つてそのように語るのである。(中略)

自説のみが清浄であると説き、他の教えには清浄はないと語る。このように、諸々の異説の徒は種々に執着し、自分の道を頑なに守つて語るのである。

しかし、自分の道を頑なに守つて語る者が、どうして他人を「愚者だ」と決めつけられようか。他の説者を「愚者だ」、「不浄の教えを説く者だ」

と〔論難すること、〕彼は自ら確執をもたらずであらう。(中略)

ドグマに固執し、これだけが真理だ」といつて論争する者たち、彼らは皆、他者からの非難を招くことになる。たとえ称讃を得たとしてもそれはかりそめであって、〔ドグマへの固執は〕決して心の平安(安心、あんじん涅槃)をもたらしはくれない。〕¹¹

各々のドグマに固執し、真偽の検証できない問題を掲げて「種々の真理」を説く宗教家・思想家たちの姿を目の当たりにして、シッダールタは、彼らの下で修行しても自分の目指す心の平安、へ自己の乖離の解消たるへ涅槃の境地は得られないことを思い知らされる。そこで彼は、当時沙門たちの間で流行していた代表的修行法である「苦行Tapas」の実践へと身を投じていく。

二一三、苦行の実践と放棄

老病死を抱えたありのままの自分を完全に受け入れて、へ自己の完全肯定へ自己の乖離の解消をを目指すシッダールタの実践した苦行は、彼の身体を極限まで苛むほどに過酷なものであった。

「私はこのように思った。『さあ、私は歯を食いしばり、舌を上あごに押しつけ、心で心を抑えつけ、押し潰し、苦しめてしまおう』と。そこで私は歯を食いしばり、舌を上あごに押しつけ、心で心を抑えつけ、押し潰し、苦しめたのであった。私が歯を食いしばり、舌を上あごに押しつけ、心で心を抑えつけ、押し潰し、苦しめていくと、両脇から汗が吹き出してきた。それはまるで、屈強な男が弱々しい男の頭や肩を掴んで押えつけ、押し潰し、苦しめているかのようであった。まさにそのように、私が歯を食いしばり、舌を上あごに押しつけ、心で心を抑えつけ、押し潰し、苦しめていると、両脇から汗が吹き出してきたのであった。

それでも私は怯むことなく、苦行に邁進した。意識をしつかりと保ち、気絶することはなかった。しかし、その苦行が勤行実践の全てを占めてしまっていたため、私の身体は激しく震え、安息することはなかった。それほど励んだにも関わらず、私に生じた苦の感受は、心を虜にすることなく消え去ってしまったのである。(中略)

そこで私はこのように思った。『さあ、私は呼吸をしないで瞑想してみよう』と。そこで私は口からも鼻からも、息の出入りを止めたのであった。(中略)

それほど励んだにも関わらず、私に生じた苦の感受は、心を虜にすることなく消え去ってしまったのである。(中略)

そこで私はこのように思った。『さあ、私は呼吸をしないで瞑想を徹底してみよう』と。そこで私は口からも鼻からも耳からも、息の出入りを全て止めたのであった。私が口からも鼻からも耳からも、息の出入りを全て止めたとき、私の身体は激しい熱を持ちはじめた。それはまるで、二人の怪力の男が極めて非力な男の両腕を一本ずつ掴み、炭火坑にかざして焼き焦がしているかのようにであった。まさにそのように、口からも鼻からも耳からも、息の出入りを全て止めたとき、私の身体は激しい熱を持ったのであった。

それでも私は怯むことなく、苦行に邁進した。意識をしつかりと保ち、気絶することはなかった。しかし、その苦行が勤行実践の全てを占めてしまっていたため、私の身体は激しく震え、安息することはなかった。それほど励んだにも関わらず、私に生じた苦の感受は、心を虜にすることなく消え去ってしまったのである。

すると、天の神々は私を見て、このように言ったのである。『修行者シッダールタは死んでしまった』と。また、『いや、シッダールタはまだ死んでいない。しかしもうすぐ死ぬ』という神々もあった。一方、『シッダールタはまだ死んでいないし、もうすぐ死ぬこともない。修行者シッダールタは尊敬に値する人物だ。尊敬に値する人物の生きざまというのは、こういうものなのだ』という神々もあった。

そこで私はこのように思った。『さあ、私は完全な断食を実践してみよう』と。すると天の神々は私の元に近づいてきて、『わが友よ、完全な断食を行ってはなりません。もしあなたが完全な断食行を実践するのであれば、私たちは天の滋養素をあなたの毛孔から食べさせてあげましょう。それであなたは生きながらえましょう』と言った。

そこで私はこのように思った。『私が完全な断食を行すると宣言しながら、一方で神々が天の滋養素を私の毛孔から食べさせ、それによって私

が生きながらえたとすれば、私は嘘をついたことになってしまふ」と。だから私は神々に「いいえ、結構です」と言つて断つたのである。

そのとき私はこう思った。「神々に修行の邪魔をされないうよう、」緑豆の汁や、カラス豌豆の汁や、大豆の汁や、豌豆の汁などの食物を、ほんの少しずつ、ほんの少量ずつ、摂るようになってはどうか」と。そこで私は、緑豆の汁や、カラス豌豆の汁や、大豆の汁や、豌豆の汁などの食物を、ほんの少しずつ、ほんの少量ずつ摂つた。私が、緑豆の汁や、カラス豌豆の汁や、大豆の汁や、豌豆の汁などの食物を、ほんの少量しか摂らないうちに、私の身体はひどく痩せ衰えてしまったのであった。その極度の少食のせいで、私の手足はアーシーティーカーやカーラー草の節のようになってしまい、私の臀部はラクダの足の裏のように〔平らに〕なつてしまい、私の脊柱は紡錘の連鎖のようになってこぼこになってしまい、私の肋骨はいまにもつぶれそうなぼろぼろの家の垂木のようになつてしまい、私の眼窩に潜む瞳は、深い井戸の底に沈む水が輝くようにキラキラと光つてしまい、私の頭皮は、熟さぬうちに切り取られ、炎熱によつて縮んで皺が寄つて萎んでしまったニガウリのように、縮んで皺が寄つて萎んでしまったのであった。

腹の皮を掴もうと思つて私が実際に掴んだのは背骨であり、背骨を掴もうと思つて私が実際に掴んだのは腹の皮であった。その極度の少食のせいで、私の腹の皮と背骨とがくっつくほどまでになつてしまったのであった。お手洗いに立とうとしてもその場に崩れ落ちてしまい、また、身体をいたわろうと手で五体を順次にさすると、腐つた毛根とともに体毛が抜け落ちてしまった。

すると、人々は私を見て口々に「シグタールタは黒い」と言つた。また、「いや、シグタールタは黒いのではなく、黒褐色なのだ」、あるいは「いや、シグタールタは黒いのも黒褐色なのでもない。青白いのだ」と言う人々もあつた。かつては清浄で清潔であつた私の肌の色は、それほどまでに損なわれていたのである。これらは全て、その極度の少食のせいなのであつた。¹²

いかに当時の流行とはいへ、シグタールタが他に類を見ないほどの苦行を

実践したのはなぜだつたのだろうか。筆者はその理由として、「苦行を通じた自己の乖離の解消の試み」という新たな説を提示してみたい。

再確認しておこう。老病死は人間にとつては避けることのできない現実であり、老病死を本来的に抱え込んだ姿こそ「人間の真の姿」に他ならない。シグタールタも人間である以上、不可避な老病死を抱え込んだ姿が「現実のシグタールタ」ということになる。そうであるにも関わらず、彼は老病死を悩み、恥じ、嫌悪してしまふ。それは取りも直さず、「現実の自己」を悩み、恥じ、嫌悪していることを意味する。老病死を抱えた「現実の自己」を受け入れられず、「真実の自己」と離反・乖離・分裂してしまつたシグタールタは、自己自身を収めとり「涅槃」を得ようと志して、苦行を実践し続けたのである。実際、苦行を行うことで激しい痛みが身体全体を支配し、「苦しみを感受している自己」以外の何もなくなるといふかたちで、自己全体が一つに収めとられることもあるであらう。しかし、シグタールタ自身が「それほど励んだにも関わらず、私に生じた苦の感受は、心を虜にすることなく消え去つてしまつた」と述懐しているように、「苦痛」を通じた自己の再統一は「一過性」のものに過ぎず、苦痛が去るとともに、元の「自分がこうであつて欲しいと願う自分」と「真実の自己」とが乖離した状態に戻つてしまふ。ただし、「自己の乖離の解消」を目指すシグタールタにとっては、たとえ「一過性」とはいへ、「苦痛」を通じた自己の再統一「がもたらす充足感」は、一種の快感となつて彼を夢中にさせていったに違いない。そうであるからこそ、一時的な充足感が過ぎ去つたのち、彼はより強く、より持続するはずの充足感を求めて、一層激しい苦行へのめり込んでいったのである。将来仏教の開祖となる人物をそれと等置するのは憚られるが、あえて筆を進めるならば、その様はあたかも麻薬(ドラッグ)中毒患者に似ていると言つてよいかも知れない。麻薬がもたらす一時的な快感の虜となつた患者は、麻薬が偽りの快感とともにもたらす強烈な習慣性と激烈な禁断症状の中で、より強い麻薬を求め続け、ついには身も心も破壊されていつてしまふ。シグタールタの場合も、「苦痛」を通じた自己の再統一「に魅入られてしまひ、その結果、命を落としかねないまでに苦行で自分を苛んでいったのではないだろうか」。しかし、命を懸けてどれほどの苦行を実践しようとも、「へかりその自己の再統一」によつ

ては、本当の心の平安・安心・覚りである「涅槃」を得ることなどできようはずもなかった。苦行の意味そのものに疑念を抱き始めたシッダールタは、ついに苦行の放棄を決意するに至る。

「そこで私はこのように思った。『過去、未来、現在のどんな出家修行者やバラモンたちが、どれほど激しく鋭く辛い苦痛を感じ受としても、私の感受した苦が最高で、これに勝るものはない。そうであるにも関わらず、この激しい苦行をもつてしても、私には老病死を超越した最勝の知見が得られない。もしかすると覚りに赴く道はどこか他にあるのではないか』と。(中略)

そこで私はこのように思った。『このようにひどく痩せ細った身体では、涅槃を証得することは容易ではない。さあ、私は粗食の米粥を摂ることにしよう』と。そしてついに私は「苦行を放棄し」粗食の米粥を摂ったのである。当時私の側には五人の修行仲間がいた。修行者シッダールタはいずれ真理を覚り、それを私たちに教えてくれるだろう』と期待していたためである。しかし私が粗食の米粥を摂ると、その五人の修行仲間がシッダールタは贅沢になり、奢侈に陥り、勤め励むことに気の迷いが出たのだ』と嫌悪して、私のもとを去ってしまいました。』¹³

苦行を放棄したシッダールタは、ガヤー郊外の園林に赴き、そこで瞑想を開始する。¹⁴

さて、シッダールタが覚りに至る道程に関しては、これまで「シッダールタは最初六年間苦行を実践したが、苦行の無意味さに気づいたため放棄し、瞑想を通して覚りを得た」というように、苦行の意味が全否定されることが大半であったように思われる。そのような中で、シッダールタの苦行に「自己中心的な自我を崩壊させるため」という意義を付与する奈良[1988: 59-62]は、数少ない例外の一つといえよう。さらに本研究は彼の苦行に、「なぜ、かつては命を懸けてまで実践していた苦行を止めたのか、をシッダールタに熟考させ、後に「諸行無常」を覚るきっかけを与えた」という、覚りに積極的に結びつく意義を認めていきたいと考える。

たとえ苦行を通じた「へかりそめの自己の再統一」によっては「涅槃」を得られないことが分かったとはいえ、六年間もの間、しかも命懸けで取り組ん

できた実践をそう簡単に捨てられるものであろうか。加えて、当時の仲間からは侮蔑され見捨てられてもいる。普通であれば、ある程度の迷いや躊躇があつてしかるべきであろう。しかし、テキストから彼の逡巡を読み取ることはできない。前掲のように、シッダールタはいとも簡単に苦行を放棄してしまっているのである。それはおそらく彼自身にとつても大きな驚きであつたに違いない。なぜ自分はこれほど簡単に苦行を捨て去ることができたのか。シッダールタは自らの心の変化を見極めるため、ガヤー郊外の菩提樹の下で瞑想に入つたのであつた。

二一四・釈尊の誕生

シッダールタのこれまでの歩みを整理しておこう。老病死等を伴う「人間の真実の姿」を受け入れられない自分自身への懷疑・失望に陥つた彼は、「真実の自己」と離反・乖離・分裂したままで生き続けていくことに耐えられず、「自己の乖離の解消」たる「涅槃」を求めて出家した。ところが、ドグマに固執しながら真偽の検証不能な問題でいつまでも対立し合う諸々の宗教家・思想家たちの有様を目の当たりにして、彼は苦行を実践して「涅槃」を得よう」と決心する。そして、たしかに苦行の際に生ずる苦痛の感受を通じた「へかりそめの自己の再統一」は手に入れられたものの、その「再統一」は長続きすることはなく、より過酷な苦行を求め続けるうちに、彼の身体は極度の衰弱を迎える。そこで彼は、かつての決心や仲間からの蔑視に左右されることなく、いとも簡単に六年間の苦行生活に別れを告げて、自らのこれまでの歩みを熟考し始めた。そして彼の沈黙思考の焦点はある一点に収斂されていく。それが、仏教の真理観の根幹を貫くこととなる「諸行無常(諸々のサンスカーラは同じ状態にない) sarvasamskāra anityāh」だったのである。¹⁵

無明 avidyā という盲目的自己中心性に衝き動かされた人間は、サンスカーラ samskāra という自己形成力・形成作用を潜在的に働かせ、「真実の自己と乖離した偽りの自己」を身勝手に構築していく。老病死を抱えた「真実の自己」を受け入れないうちは、「老病死が永遠に來ないで欲しい」という無明(身勝手さ)を原動力としてサンスカーラが発動され、しかもその発動は理性で止めようとしても容易には押し止めることができない。たとえ一旦は抑え込

むことができたと思っても、「老病死が永遠に來ないで欲しい」という人間の自己中心性は、抜きがたくわれわれの心の奥底に留まり続けており、抑えたいはずのサンスカーラが再び続々と（同じ状態にない、無常に）発動されて、へ老病死の永遠に來ないはずの偽りの世界（思い通りになるはずの世界）に住む偽りの自己を形成してしまおうのである。

自らの盲目的自己中心性によってへ偽りの自己を形成していたことを覚ったシッタールタは、かつて自分を当惑させた諸宗教・諸思想間の対立も、このへ諸行無常に基づいてその理由が説明されることに気づいたはずである。なぜなら、諸々の宗教家・思想家たちは、各々が別々（同じでない、無常）のサンスカーラを発動して、へその人にとっての真理が通用する世界に住む自己を形成し、その上で「種々の真理」「多様な真理」を主張していたことになるからである。そもそも、宗教上の真理は、理性や経験によっては真偽の検証が不可能な問題である。そのような性質の問題を前にして、「これが真理であるはずだ、これが真理であって欲しい」という身勝手さ（無明）に基づいて各人が各様に（皆が同じではなく、無常に）サンスカーラを発動し、へその人だけに適用される真理が通用する世界に住む自己を形成している以上、万人に通用する「本当の真理」など、最初からあろうはずがない。この熟考を通してシッタールタは、宗教家・思想家たちの対立の理由のみならず、かつて自分が「万人に通じる本当の真理がどこかにあるはずだ」と信じている自分を、サンスカーラを発動して身勝手に形成していた「ことにも同時に気づいたことであろう。

無明のため、「老病死が永遠に來ない自分」、そして「どこかに万人に通じる本当の真理があるはずだ」と信じる自分を、それぞれ別の（同じでない、無常の）サンスカーラを発動させて形成していたことを覚ったシッタールタには、苦行の実践と放棄を巡る自らの心の変化も、自然と理解できるものになっていったと思われる。すなわち、へ諸行無常（サンスカーラの無常性）を覚った彼は、自分が当初は「苦行を通してへ涅槃が得られると信じる自分」を、そして六年後には「苦行を通してはへ涅槃は得られないと信じる自分」を、それぞれ別の（同じでない、無常の）サンスカーラを発動させて形成していたことを、自然と理解できたものと思われるのである。

このへ諸行無常の理、すなわち、「無明を原動力としてサンスカーラと名づけられる潜在的自己形成力・形成作用が時々（様々に、同じでなく、無常に）働き出し、その時々に応じて別個の自己を形成していく」という理解が仏教の真理観の根幹を貫いていくことになるわけであるが、その際に忘れてはならないことは、無常なサンスカーラによって形成される自己は、その時々に応じた別個の自己であるという点である。無常なサンスカーラによって時々形成される以上、その形成された自己自体も無常な存在であり、決して永続するものではない。したがって、「苦行を通してへ涅槃が得られると信じる自分」と「苦行を通してはへ涅槃は得られないと信じる自分」とは、自己自体が別個なのであって、「同一の自己が、ある時は苦行を行じある時は苦行を放棄する」という一般的理解の枠内で捉えてはならない。さもなくば、へ諸行無常の本質（＝仏教の本質）を見誤ってしまうことになりかねないからである。自己自体が異なるのであるから、六年間命懸けで取り組んできた苦行を、仲間に蔑視されながらもいとも簡単に捨て去ってしまったとしても何の不思議はない。このように、シッタールタの抱えていた悩みや疑問の全てがへ諸行無常を通して解消され、彼に心の平安をもたらしていく。そして、へ諸行無常を覚ったシッタールタは、その真理をへ縁起（pratyasamutpada）という、「無明を根本原因とした苦の生起とその滅に関する洞察」として結実させ、その観察を通してブツダと成っていくのである。その模様は、仏典中で次のように描写されている。

「沈黙考に勤め励む聖者に、〔十二の〕各支分よりなるへ縁起の総体が顕わになるとき、彼の疑問は全て消え去る。無明という自己中心性に基づいてサンスカーラが発動され、そのサンスカーラによって身勝手な自己が形成され、その偽りの自己が世界を思いのままにしようとするから苦が生じる」という真理を覚ったからである。（中略）

沈黙考に勤め励む聖者に、〔十二の〕各支分よりなるへ縁起の総体が顕わになるとき、彼の疑問は全て消え去る。無明をコントロールすることによってサンスカーラの無軌道な発動が抑制され、その結果、ありのままの真実の自己が顕れ出る」という真理を覚ったからである。（中略）沈黙考に勤め励む聖者に、〔十二の〕各支分よりなるへ縁起の総体

が頭わになるとき、彼は自己中心性という名の悪魔の軍勢を撃退している。あたかも太陽が天空を明るく照らし出すように。」¹⁶
かくして、シッダールタはブツダと成り、ここに仏教の開祖、釈尊（釈迦族出身の聖者の意）が誕生することとなったのである。

三．釈尊の遺言

前章において、シッダールタが、

【一】老病死という事実―避けがたい老病死を抱え込んでいる真実の自分―を受け入れることのできないこと

【二】ドグマに固執しながら真偽の検証できない問題でいつまでも対立し合う宗教家・思想家たちの有様

【三】六年にも亘り命を懸けてまで実践してきた苦行を、過去の決心や周囲の目に惑わされることなく放棄するに至った自らのあり方

これらを瞑想を通して熟考することによって、三つの事象が一点に収斂されて「諸行無常」が覚られ、それが「縁起」というかたちに結実され、その「縁起」の観察を通してブツダと成る（成道する、成仏する）までの過程を見た。本章では「諸行無常」を基軸とする釈尊の遺言の解釈を、前章における考察結果に即して三通りに提示していくこととする。

三―一．第一の解釈

われわれは誰もが、「人はいつか老い、いつか病み、そしていつかは死んでいく」という事実を知っている。しかしその事実が過酷であるがゆえに、われわれは往々にして、実存レベルでの受け入れを拒否し観念レベルの理解に押し止めてしまう。これは人間の根底に、「都合の悪いことは受け入れたくない」という自己中心性（無明）が潜んでいるからである。この無明を原動力として「老病死に類被りをする自分、目を瞑っている自分」を形成するサンスカラが発動され、その結果、われわれは日常生活の安息を手に入れたと思ひなしている。ところが、その安息がかりそめのものでしかないことが、自分自身や自分に近しい者、そして自分の愛する者が、老い、病み、そして死ぬという状況に直面することで、否応なしに思い知らされてしまう。すな

わち、それまで観念レベルの知識に押し止めていた老病死が、誰にとっても避けようのない現実であることを思い知らされるのである。換言すれば、悲しい現実には直面したときにはじめて、いままでも観念のレベルに押し止めていた知識を、実存レベルで受け入れることができるようになるとも言えるだろう。人生の現実に向き合うことで、「老病死に類被りをする自分、目を瞑っている自分」を形成する「ヘイナス方向のサンスカラ」¹⁷の発動が止み、「老病死を本来的に抱え込んだ自分」のままに受け入れた、離反・乖離・分裂のない自己」を形成する「ヘラス方向のサンスカラ」が発動されるようになるのである。老病死はつらい現実とはいえず、それが「真実」であるからこそ、その真実がわれわれの目を覚まさせてくれる。必ず直面せざるを得ない過酷な現実が、今まで瞑っていた真実への目を開く絶好の機会を与えてくれるのである。¹⁸ところが、せっかくならば与えられた機会にも関わらず、残念ながらわれわれは、「ヘラス方向のサンスカラ」をうまく発動させることができない、あるいは発動させたとしても、「諸行無常」というサンスカラの無常性ゆえに、その発動を持続させることができないことが非常に多いのである。

例を挙げてみよう。われわれのうちで自分の身内に対して、「自分に構わなめで欲しい、放っておいて欲しい」と思ったことが全くないという人は、極めて稀なのではないだろうか。それは、「身内に対する甘え」という自己中心性（無明）によって「身内と関わりなくともよいと思う自分」を形成するサンスカラが発動されるからである。しかし、そのサンスカラを発動させたままの人であったとしても、いつか必ず訪れざるを得ない身内との死別に直面すれば、ようやく無明の一部が晴れ、「身内ともっと一緒にいたい自分」を形成するサンスカラの発動が開始される。これも全て「諸行無常（サンスカラの発動は常に同じではない）」であるがゆえである。ところが、まさにその「諸行無常」のために今度は、一度は発動された「身内ともっと一緒にいたい自分」を形成するサンスカラが持続せず、再び「構われることなく自分勝手に生きたい、暮らしたい自分」を形成するサンスカラの発動が再開されてしまう。その結果、せっかくならば現在生存している身内と一緒にいられるのに、その身内を時には疎ましいと感じて物理的・精神的に遠ざける暮らしに戻ってしまう。そしてまたいつの日か、必ず迎えざるを得ない死別に

直面したとき、再びうろたえ、嘆き、「なぜ疎んじてしまったのか」と後悔を繰り返すのである。

「大切な人と一緒にいられる幸せ」「大切な人たちと一緒に食卓を囲むことのできる幸せ」は、今、ここに、この瞬間に存在しているのである。ところが、「そのことを幸せと思わない自分」を形成するサンスカーラを發動してしまっているせいで、われわれはその幸せになかなか気づくことができない。釈尊の遺言から、「サンスカーラは常に湧き出しては消え、消えては湧き出し、同じ状態にはない。とりわけヘマイナス方向のサンスカーラを發動させて真実に目を瞑ってしまふと、本当の幸せを逃してしまふこともある。くれぐれも気をつけて、幸せを逃さないようにしなさい。」というメッセージを読み解くとき、われわれは、「今、この場に、この瞬間に本当の幸せがある」ことに気づかされるに違いない。

三―二. 第二の解釈

歴史を紐解いても、イデオロギーや宗教の違いから、永年に亘って激しい対立を続けている地域や人々が絶えることがない。しかしすでに見たように、「特定のイデオロギーや宗教を信じる」ということは取りも直さず、サンスカーラを發動させて「特定のイデオロギーや宗教を信じる自分」を作り出しているということを意味する。したがって、イデオロギーや宗教の違いは、發動されているサンスカーラの違いに起因したものに過ぎず、どちらかのイデオロギーや宗教が正しく、他方が間違っているという性質のものではないのである。そうであるにも関わらず、「自分の信じている思想信条が唯一絶対の真理であって欲しい。そしてそれで安心を得たい」という自己中心性(無明)が根底から払拭できないとき、「自分の掲げる思想信条が唯一絶対であり、他を認めない自分」を形成する、非常に強いヘマイナス方向のサンスカーラが發動されてしまい、その結果、他者を排撃する激しい対立にまで発展してしまうことがあるのである。

一方、〈諸行無常〉を真理観の根幹に据える仏教は、諸宗教・諸思想の違いを「サンスカーラの発動のされ方の違いであり、どちらかが一方的に正しく、他方が一方的に間違っているというものではない」と捉えることによつて、

諸宗教・諸思想の違いを相対化し、対立を乗り越える視座を提供する。言わば仏教は「サンスカーラの性質を理解し、サンスカーラの無軌道な発動を制御し、サンスカーラを正しい方向に使う」教えであり、そしてそれを実践していく歩みなのである。そこでは全てのもがそのままに、ありのままに肯定されてくる。これは、金子みすゞ氏が「みんなちがって、みんないい」と詠み、横原敬之氏が「僕らは世界に一つだけの花 一人一人違う種を持つ その花を咲かせることだけに 一生懸命になればいい」「小さい花や大きな花一つとして同じものはないから No.1にならなくてもいい もともと特別な Only One」と謳ったこととも軌を一にしていると見える。²⁰

ここで大切なことは、「〈諸行無常〉に則る限り、仏教それ自体も相対化される」ということである。宗教、思想、価値観を相対化することができ、必要な対立を避けることができるならば、その人は別段仏教徒である必要もないのである。近年「グローバリゼーション(グローバリゼーション)」が叫ばれている。「地球規模化」や「地球一体化」と訳されるこの考え方は、「国家等の様々な違いを乗り越えて世界を一体のものにしようとするもの」と説明されることが多い。この説明だけを聞くとグローバリゼーションは大変素晴らしいものであると思われがちであるが、実際には、この考え方に猛反発する人々が大勢いることにも注意する必要がある。世界を一つにして差違をなくそうとする際に、「何をもって標準とするか」という標準化の基準が相対化されておらず、「一部の大国の標準」が世界標準とされようとしていることが、反発の大きな理由と考えられている。われわれは誰もが、金子氏や横原氏のことばに共鳴し感銘を受ける何かを共有しているはずである。それは、自他ともにそのまま尊重されることを願う思い、と言いつつ表すことができるかも知れない。まずその事実を確認することが、様々な対立の解消へと向かう具体的な第一歩となるであろう。

三―三. 第三の解釈

インド思想では一般に〈輪廻転生〉が説かれる。「いきものは生まれ変わり死に変わりながら様々な世界を経巡っており、どの世界に生まれ変わるかは、生前の行為(業karma)によつて決定される」という〈輪廻転生〉の考えは、

仏教の伝播に伴い、日本を含めたアジアの諸地域で受容されるに至った。また、インドの「輪廻転生」と直接には結びつかなくとも、何らかのかたちで「生まれ変わり」を認める宗教伝承は、広く世界各地に確認することができる。ところが、「諸行無常」に立脚する仏教における「輪廻転生」「生まれ変わり」は、必ずしも物理的な生死に限定されるのではなく、サンスカールの様々な発動（「諸行無常」によって随時に引き起こされるもの）なのである。先に見たように、無常なサンスカールによって時々形成される以上、その形成された自己自体も無常な存在である。「苦行を通して「涅槃」が得られる」と信じるシッダールタ」と「苦行を通しては「涅槃」は得られないと信じるシッダールタ」とが別個のシッダールタであったように、サンスカールの発動の仕方に応じて、一つの自己が他の自己へと転換すると仏教は考える。いわば仏教における「輪廻転生」は、「諸行無常に基づく瞬間瞬間の輪廻転生」とも呼びうるものなのである。この「瞬間瞬間の輪廻転生」を、仏典中の有名な逸話を通して確認してみよう。

『中部経典 *Majjhima-Nikaya*』所収の『アングリマラスッタ *Angulimāśutta*』²¹によれば、青年バラモンであったアングリマラー *Angulimāla* は、悪意ある師匠の誤った教えを信じ実行することで殺人鬼となってしまったが、釈尊の教化を受けて改心し、出家仏教者として日々修行に励んでいた。托鉢中のある時、彼は難産で苦しむ女性に出会い、何とか救う方法はないかと釈尊に相談する。すると釈尊はアングリマラーに、以下のことをかけて女性を救うよう諭した。

私は生まれよりこのかた、いきものの生命を故意に奪ったことがない。この真実語の力によって、あなたとお腹の子に安穩あれかし。²²

しかしアングリマラーは、自分がかつて殺人鬼であったため、このことばは真実語にはならないとして救済を躊躇する。そこで釈尊は、次のように言いかえた上で再び諭した。

私は聖なるものとして生まれ変わってよりこのかた、いきものの生命を故意に奪ったことがない。この真実語の力によって、あなたとお腹の子に安穩あれかし。²³

果たしてアングリマラーがこのことばを女性にかけると、女性は無事に出生することができたという。

この逸話から、改心し仏教者となることによってアングリマラーはすでに生まれ変わっており、殺人鬼としてのアングリマラーはもはや存在しないという理解されていることが分かるだろう。しかも逸話の中では、釈尊が「救済のことば」を当初あえて不正確なたちで伝え、その直後により正確なものに言いかえるという構成を取ることによって、アングリマラーの生まれ変わりが一層強調されている。当初アングリマラーは「マイナス方向のサンスカール」を発動させ、「悪意ある師匠の誤った教えを信じ込んだ、殺人鬼である自分」を形成していた。ところが釈尊の教化を受けて改心することで、「涅槃」を求め、他者も救済できる自分」を形成する「プラス方向のサンスカール」を発動させることができるようになったのである。そこには「仏教者アングリマラー」のみが確認されるだけで、もはや「殺人鬼アングリマラー」はどこにも存在していない。

ここに繰り返し強調しておきたい。サンスカールは自己を形成する潜在的力・形成作用である。同一の自己が種々のサンスカールを発動するのではなく、種々のサンスカールによって形成される自己が、「瞬間瞬間の輪廻転生」を繰り返しながらせめぎ合っているのである。人はサンスカールの出し方によって、善い自分も悪い自分も形成してしまう。言い換えるならば、人は善い自分にも生まれ変われると同時に、悪い自分にも生まれ変わってしまう危険を常にはらんでいる。さらには、善人がいつまでも善人とは限らないのと同様に、悪人もまたいつまでも悪人とは限らない。サンスカールによる「瞬間瞬間の輪廻転生」こそ、仏教の提示する人間観の根本なのである。

人は、安心を得た「涅槃」の境地にある「ブツダの状態」になることもあれば、困っている人にどうしても手を差しのばさねばいられないほどの慈悲心に溢れた「菩薩の状態」になることもある。ところがあるときには、他人の成功や幸せを嫉む「餓鬼の状態」になってしまふこともある。他人や世間を恨みながら自らは苦しみの底に沈む「地獄の状態」に陥ってしまうこともある。仏道を歩み、心の平安である「涅槃」を目指そうとするならば、「餓鬼の状態」や「地獄の状態」にある自分を形成する「マイナス方向のサンスカール」の発動を抑えて、「ブツダの状態」や「菩薩の状態」にある自分を形

成するへプラス方向のサンスカールを出していくことが肝要である。もちろん、その試みはいつでも成功するとは限らないだろう。〈諸行無常〉なるがゆえである。しかし、〈諸行無常〉であるからこそ、最悪の状態に落ち込んだ自分として永続することはありえない。

「〈諸行無常〉であるからこそ、あなたの苦しみも永遠に続くことはない。日がまた昇るのと同じく、あなたは常に生まれ変われるのだから。」
 釈尊の遺言から、〈諸行無常〉だからこそ実現される〈瞬間瞬間の輪廻転生〉を読み解くとき、それは悲しみや絶望の淵に沈む者たちにとって、必ずや一筋の光明となるはずである。

四・結び

紀元前にインドに生まれたシッダールタは、太子として成長し、自己の乖離に悩んで出家し、宗教家・思想家たちの対立に当惑させられた後、苦行をはじめとした修行を実践し、〈諸行無常〉に基づく〈縁起〉を観察してブッダ・釈尊と成り、以来〈諸行無常〉を基軸として衆生教化・衆生済度の旅を続け、そして最期に〈諸行無常〉を遺言として入滅した。本研究は釈尊の覚り、そして教説の中軸であった〈諸行無常〉を鍵として、釈尊の遺言の正確な解釈を提示するとともに、そこから可能な限り、現代的メッセージを読み解いてきた。もちろん、そのメッセージは筆者個人によって受けとめられ、しかも限られた紙面を通して提示されたものであり、別の機会であったり、別の人格が実施するのであれば、あるいは全く異なったメッセージも読み解けるはずである。〈諸行無常〉(サンスカールの発動され方は、機会や人によって異なる)のであれば、それもまた当然であろう。大切なことは、釈尊の遺言、就中〈諸行無常〉を、常に「自分自身の問題」として受けとめた上で、そこから現在この場に生きている自分に通じるメッセージを読み取り続けていくことである。さもなければ、釈尊の遺言は「過去のことば」となり、釈尊も「過去の聖人」となり、そして何より仏教そのものが「過去の宗教」となってしまうであろう。〈諸行無常〉を自らの問題とした上でそこから現代的メッセージを読み取り続けていくこと、それが、釈尊の遺言を今、この時に活かし、〈釈尊の永遠の現存〉を真の意味で実現する唯一の手段 *upaya* (方便) なのである。

ある。
 〈略号及び使用テクスト〉
 AN *Anguttara-Nikāya*, 5 Vols., Pali Text Society, London. (『増支部経典』)
 Bhag *Bhagavadgītā, The Mahābhārata* Vol. VI, Poona, 1947. (『マハブハガヴィシュ・ギター』)
 DN *Dīgha-Nikāya*, 3 Vols., Pali Text Society, London. (『長部経典』)
 Lv *Lakkhaṇasūtra*, ed. K. Hokazono, Tokyo, 1994. (『普曜経』)
 MN *Majjhima-Nikāya*, 3 Vols., Pali Text Society, London. (『中部経典』)
 SN *Saṃyutta-Nikāya*, 5 Vols., Pali Text Society, London. (『相應部経典』)
 Sn *Suttantapīṭaka*, Pali Text Society, London. (『経集』)
 SP *Saddhammapundarikā*, ed. H. Kern and B. Nanjio, St. Petersburg, 1908-1912. (『法華経』)
 Vin *Vinayapīṭaka*, 5 Vols., Pali Text Society, London. (『律蔵』)
 Monier *A Sanskrit-English Dictionary*, ed. M. Monier-Williams, Oxford, 1899.

(参考文献)

下田正弘 [1997] 『涅槃経の研究―大乘経典の研究方法試論―』東京：春秋社。
 [1998] 『古代インドの時をめぐって―『地球化時代のキリスト教―自己変成の途―』東京：春秋社 pp. 197-212。
 鈴木隆泰 [1998] 『大雲経』の目指したものの『インド哲学仏教学研究』5' pp. 131-43。
 [2004a] 『諸行無常』再考『山口県立大学国際文化学部紀要』

- 10' pp. 21-31.
- [2004b] 仏教と差別—前世の業の報いはあるのか—、『山口県立大学社会福祉学部紀要』10' pp. 89-99.
- [2005] 日本仏教は「葬式仏教」か—現代日本仏教を問い直す—、『山口県立大学国際文化学部紀要』11' pp. 31-44.
- [2006] 仏教史の謎を巡って—サンスカラとの共存の可能性と実現性—、『山口県立大学国際文化学部紀要』12.
- 中村 元 [1970] 『原始仏教 その思想と生活』、東京：日本放送出版協会。
- [1974] 『原始仏典』、東京：筑摩書房。
- [1980] 『ブツダ最後の旅』、東京：岩波書店。
- [1984] 『ブツダのことば』、東京：岩波書店。
- [1992] 『ゴータマ・ブツダ』、東京：春秋社。
- 中村元・福永光司・田中芳朗・今野達・末木文美士（編集）
[2003] 『岩波仏教辞典 第二版』、東京：岩波書店。
- 奈良康明 [1979] 『仏教史Ⅰ』、東京：山川出版社。
- [1988] 『釈尊との対話』、東京：日本放送出版協会。
- 羽矢辰夫 [1999] 『ゴータマ・ブツダ』、東京：春秋社。
- 平木光二 [2004] 第三の経 身体の修行と心の修行—マハーサッチャカ経—(訳)、『原始仏典第4巻 中部経典Ⅰ』、東京：春秋社' pp. 529-556。
- 外園幸一 [1994] 『ラリタウイスタラの研究 上巻』、東京：大東出版社。
- 註
- 1 vāyadharmā saṃkharā appamādena sampādettha (*DN ii: 156.1-2*).
一方、『相應部經典』(*SN i: 158.1-2*)では「不放棄に勤め励みなむ。」諸行無常なのであるから。(appamādena sampādettha vāyadharmā saṃkharā)と前後を逆に記しているが、内容に差はない。ただしどちらの場合も訳文は暫定的なものに過ぎず、このことばに対する適切な解釈の提示が、本研究の目指す目的地である。
- 2 中村 [1980: 158, 295] は、このことばを「もうもろの事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成させなさい」と訳出した上で、「仏教の要訣は、無常をさとることと、修行に精励することとの二つに尽きることとなる。〈無常〉の教えは、釈尊が老いて死んだという事実によって何よりもなましく印象づけられる。それがまた經典作者の意図であった。」という説明を付している。しかしそもそも、インドにおいて釈尊は「死んだ」とは理解されてはいない。輪廻という世界観を前提とするインド社会においては、死んだ者は必ず再生すると考えられている (*Brāh 2.27*。鈴木 [2004a: 24, 30] 参照)。釈尊が「私は不死を証得した *anāram adhiḡatam* (*Vin i. 9.15*他)」と表明したことも、「覺りを得た者はもはやこの世に再生してこなむ」というインド一般の理解に立つてこそはじめて意味を持つ。さらに、もし釈尊の入滅により、ブツダのいない「無仏の時代」となってしまつたら、*buddha*・*法dharma*・*僧saṅgha*の三宝への信仰を基調とする仏教の体系が成り立たなくなつてしまふ。そうであるからこそ、『大般涅槃經』においては入滅後の釈尊の永遠の現存を、「涅槃界への入定」「遺骨・ストゥーパ」「遺した教え」というかたちで保証しているのである (下田 [1997: 60-81]、鈴木 [1998: 33-35, 42] 参照)。
- 3 鈴木 [2004a] [2004b] [2005] を参照されたい。
- 4 下田 [1998: 211] は「時」をキータムに両者を連結している。
- 5 鈴木 [2004a: 27] 参照。
- 6 この理解に基づく「大乘仏教」と「小乗仏教」の再解釈については、別稿を期している。
- 7 釈尊の生没年代を含めた仏伝については、中村 [1970: 32-45] [1992] [2002: 458-459]、奈良 [1979: 66-112] [1988]、羽矢 [1999] を参考のこと。
- 8 たとえば、有名な「四門出遊」のエピソード (*L 670-683*、外園 [1994: 974-980]、中村 [1992: 161-166] [2002: 457] 参照) は、シッタールタがカピラウアストウの東、南、西の門より順次外遊した際に、それぞれ、老人、病人、死人に出会ったことでひどく狼狽したことを伝えている。
- 9 *tassa mayham bhikkhave evarūpāya iddhiyā sammāgatassa*

evarūpena ca accantasukhumālena etad ahosi//

assutavā kho puthujjano attanā jarādhhammo samāno jaraṃ anattō paraṃ jinṇaṃ disvā attiyati harāyati jigucchati attānaṃ yeva atisivā// aham pi kho 'mhi jarādhhammo jaraṃ anattō/ ahañ c'eva kho pana jarādhhammo samāno jaraṃ anattō paraṃ jinṇaṃ disvā attiyeyyaṃ harāyeyyaṃ jiguccheyyaṃ// na me taṃ assa paṭirūpan ti// tassa mayhaṃ bhikkhave iti paṭisañcikkhato yo yobbane yobbanamado so sabbaso pahiyvi//

assutavā kho puthujjano attanā vyādhidhammo samāno vyādhin anattō paraṃ vyādhitaṃ disvā attiyati harāyati jigucchati attānaṃ yeva atisivā// aham pi kho 'mhi vyādhidhammo vyādhin anattō/ ahañ c'eva kho pana vyādhidhammo samāno vyādhin anattō paraṃ vyādhitaṃ disvā attiyeyyaṃ harāyeyyaṃ jiguccheyyaṃ// na me taṃ assa paṭirūpan ti// tassa mayhaṃ bhikkhave iti paṭisañcikkhato yo ārogye ārogyamado so sabbaso pahiyvi//

assutavā kho puthujjano attanā maraṇadhhammo samāno maraṇaṃ anattō paraṃ mataṃ disvā attiyati harāyati jigucchati attānaṃ yeva atisivā// aham pi kho 'mhi maraṇadhhammo maraṇaṃ anattō/ ahañ c'eva kho pana maraṇadhhammo samāno maraṇaṃ anattō paraṃ mataṃ disvā attiyeyyaṃ harāyeyyaṃ jiguccheyyaṃ// na me taṃ assa paṭirūpan ti// tassa mayhaṃ bhikkhave iti paṭisañcikkhato yo jivite jivitamado so sabbaso pahiyvi// (AN i.145.22-146.19)

論典に於て「中集 [1974: 8] 及び長集 [1999: 18-19] 参考として」
と。

㉑ aham pi sudanṇaṃ bhikkhave pubbe va sambodhā anabhisambuddho bodhisatto va samāno ... attanā jarādhhammo samāno jarādhammañ ṇeva pariyesāmi/ attanā byādhidhammo samāno byādhidhammañ ṇeva pariyesāmi/ attanā maraṇadhhammo samāno maraṇadhammañ ṇeva pariyesāmi/ ... tassa mayhaṃ bhikkhave etad ahosi// kinnu kho ahaṃ ... attanā jarādhhammo samāno jarādhammañ ṇeva pariyesāmi/ attanā

marabyādhidhammo samāno byādhidhammañ ṇeva pariyesāmi/ attanā maraṇadhhammo samāno maraṇadhammañ ṇeva pariyesāmi/ ... yan nūnāhaṃ ... attanā jarādhhammo samāno jarādhamme ādhanavaṃ viditvā aṃaraṃ anuttaraṃ yogakkhemaṃ nibbānaṃ pariyeseyyaṃ/ attanā byādhidhammo ... abyādhin ... pariyeseyyaṃ/ attanā maraṇadhhammo ... amataṃ ... pariyeseyyaṃ/ (MN i.163.9-23)

論典に於て「中集 [1974: 8] 及び長集 [1999: 25-26] 参考として」
と。

㉒ sakaṃ sakaṃ dīṭhi paribbasānā viggayha nānā kusalā vadanti/ yo evaṃ jānāti sa vedi dhammaṃ idam paṭikkosam akevañ so// evaṃ pi viggayha vivādiyanti bālo paro akusalo 'ti cāhu/ sacco nu vādo katamo imesaṃ sabbe va h' ime kusalā vadānā//

parassa ce dhamman anānujānaṃ bālo mago hoti nihnapañño/ sabbe va bālā sunhnapaññā sabbe v' ime dīṭhi paribbasānā//

sandīṭhiyā ce pana vivadatā saṃsuddhapaññā kusalā mutimā/ na tesam koci parihnapañño dīṭhi hi tesam pi tathā samattā// ...

sakaṃ sakaṃ dīṭhin akaṃsu saccāṃ tasmā hi bālo ti paraṃ dahanti// yam āhu saccāṃ tathiyān ti eke taṃ āhu añhe tucchāṃ musā ti/ evaṃ pi viggayha vivādiyanti kasmā na ekaṃ samaṇā vadanti// ...

kasmā nu saccāni vadanti nānā pavādiyāse kusalā vadānā/ saccāni sutāni bahūni nānā udāhu te takkam anussaranti//

na h' eva saccāni bahūni nānā añhātra saññāya niccāni loke/ takkañ ca dīṭhisu pakappayivā saccāṃ musā ti dṛayadhammam āhu//

dīṭthe sute sīlavate mute vā ete ca nissāya vimānadassī/ vinichhave tḥatva pahassamāno bālo paro akusalo ti cāha//

yeñ eva bālo ti paraṃ dahāti tenātumānaṃ kusalo ti cāha/ sayam attanā so kusalo vadāno añhaṃ vimāneti tath' eva pāvā// ...

idh' eva suddhi iti vādiyanti nāñhesu dhammesu visuddhim āhu/ evaṃ pi tihyā puthuso nivīṭhā sakāyane tattha dalhaṃ vadānā//

sakāyane cāpi dalhaṃ vadāno kam ettha bālo ti paraṃ dabheyya/

sayam eva so medhakaṃ āvaheyya paraṃ vadaṃ balaṃ
asuddhidhammaṃ// ...
ye kec' ime dīṭṭhi paribhasānā idam eva saccaṃ ti vivādiyanti/ sabbe va
te mindam anvānāyanti atho pasamsam pi labhanti tathā// appaṃ hi etaṃ
na alaṃ samāya (Sn 878-896)

薩王以衆人ノ心ヲ 中ヲ [1984 : 193-196] 必衆衆ノ心ヲ。

ᑎ tassa mayhaṃ Aggivessana etad ahoṣi// yan nūnāhaṃ dantehi
dantaṃ ādhāya jivhāya tāluṃ āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇheyyaṃ
abhinipiṭṭheyyaṃ abhisantāpeyyaṃ ti// so kho ahaṃ Aggivessana dantehi
dantaṃ ādhāya jivhāya tāluṃ āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhāmi
abhinipiṭṭemi abhisantāpeṃi// tassa mayhaṃ Aggivessana dantehi
dantaṃ ādhāya jivhāya tāluṃ āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhato
abhinipiṭṭayato abhisantāpayato kacchehi sedā muccanti// seyyathā pi
Aggivessana balavā puriso dubbalataraṃ purisaṃ sise vā gahetvā
khandhe vā gahetvā abhiniggaṇheyya abhinipiṭṭheyya abhisantāpeyya/
evaṃ eva kho me Aggivessana dantehi dantaṃ ādhāya jivhāya tāluṃ
āhacca cetasā cittaṃ abhiniggaṇhato abhinipiṭṭayato abhisantāpayato
kacchehi sedā muccanti//
āradhaṃ kho pana me Aggivessana viriyaṃ hoti asaḷlhaṃ/ upaṭṭhiṭṭā
sati asammutṭhā/ sāradhho ca pana me kāyo hoti appaṭṭippassaddho ten'
eva dukkhappadhānena padhānābhinumassa sato// evarūpā pi kho me
Aggivessana uppannā dukkhā vedanā cittaṃ na pariyaḍāya tīṭṭhati// ...
tassa mayhaṃ Aggivessana etad ahoṣi// yan nūnāhaṃ appānakaṃ
jānaṃ jhāyeyyaṃ ti// so kho ahaṃ Aggivessana mukhato ca nāsato ca
assāsapassāse uparunḍhiṃ// ...
evarūpā pi kho me aggivessana uppannā dukkhā vedanā cittaṃ na
pariyaḍāya tīṭṭhati// ...
tassa mayhaṃ Aggivessana etad ahoṣi// yan nūnāhaṃ appānakaṃ
yeva jānaṃ jhāyeyyaṃ ti// so kho ahaṃ Aggivessana mukhato ca nāsato
ca kaṇṇato ca assāsapassāse uparunḍhiṃ// tassa mayhaṃ Aggivessana

mukhato ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu
adhimatto kāyasmaṃ ḍāho hoti// seyyathā pi Aggivessana dve balavanto
purisā dubbalataraṃ purisaṃ nanābhāsu gahetvā aṅḅarākāsu yā
santāpeyyuṃ samparitāpeyyuṃ/ evaṃ eva kho me Aggivessana mukhato
ca nāsato ca kaṇṇato ca assāsapassāsesu uparuddhesu adhimatto
kāyasmaṃ ḍāho hoti// āradhaṃ kho pana me Aggivessana viriyaṃ hoti
asaḷlhaṃ/ upaṭṭhiṭṭā sati asammutṭhā/ sāradhho ca pana me kāyo hoti
appaṭṭippassaddho ten' eva dukkhappadhānena padhānābhittunnassa
sato// evarūpā pi kho me Aggivessana uppannā dukkhā vedanā cittaṃ na
pariyaḍāya tīṭṭhati//

apissu maṃ Aggivessana devatā divyā evaṃ āhaṃsu// kālakato samaṇo
Gotamo ti// ekaccā devatā evaṃ āhaṃsu// na kālakato samaṇo
Gotamo/ api ca kālaṃ karoti// ekaccā devatā evaṃ āhaṃsu// na
kālakato samaṇo Gotamo na pi kālaṃ karoti/ arahaṃ samaṇo Gotamo/
vihāro tveva so arahato evarūpo hoti//
tassa mayhaṃ Aggivessana etad ahoṣi// yan nūnāhaṃ sabbaso
āhārupacchedāya paṭipajjeyyaṃ ti// atha kho maṃ Aggivessana devatā
upasaṅkamitvā etad avocun// mā kho tvaṃ mārisa sabbaso
āhārupacchedāya paṭipajji/ sace kho tvaṃ mārisa sabbaso āhārupacchedāya
paṭipajjissasi tassa te mayaṃ dībbaṃ ojaṃ lomakūpehi ajjoharissāma/
tāya tvaṃ yāpessasīti//
tassa mayhaṃ Aggivessana etad ahoṣi// ahañ c' eva kho pana sabbaso
ajaddhukaṃ paṭijāneyyaṃ imā ca me devatā dībbaṃ ojaṃ lomakūpehi
ajjohareyyuṃ tāya cāhaṃ yāpeyyaṃ/ taṃ mama assa musā ti// so kho
ahaṃ Aggivessana tā devatā paccācikkhāmi/ halan ti vadāmi//
tassa mayhaṃ Aggivessana etad ahoṣi// yan nūnāhaṃ thokaṃ thokaṃ
āhāraṃ āhāreyyaṃ pasataṃ pasataṃ/ yadi vā muggayūsāṃ yadi vā
kulatthayūsāṃ yadi vā kaḷāyayūsāṃ yadi vā hareṇukayūsāṃ ti// so kho
ahaṃ Aggivessana thokaṃ thokaṃ āhāraṃ āhāresīṃ pasataṃ pasataṃ/
yadi vā muggayūsāṃ yadi vā kulatthayūsāṃ yadi vā kaḷāyayūsāṃ yadi

vā hareṇukayūsam/ tassa mayham Aggivessana thokam thokam āhāram āharayato pasatam pasatam/ yadi vā muggayūsam yadi vā kulathayūsam yadi vā kaḷāyayūsam yadi vā hareṇukayūsam/ adhimattakasimānaṃ patto kāyo hoti// seyyathā pi nāma āsitikapabbāni vā kaḷāpabbāni vā evam eva 'ssu me aṅgapaccāṅgāni bhavanti tāy' ev' appāhāratāya/ seyyathā pi nāma vaṭṭanāvālī evam eva 'ssu me piṭṭhikaṇṭako umnatāvanato hoti tāy' ev' appāhāratāya/ seyyathā pi nāma jarasālāya gopānasiyo oluggaviluggā bhavanti evam eva 'ssu me phāsuliyō oluggaviluggā bhavanti tāy' ev' appāhāratāya/ seyyathā pi nāma gambhīre udapāne udakatarakā gambhīragatā okkhāyikā dissanti evam eva 'ssu me akkhikūpesu akkhitarakā gambhīragatā okkhāyikā dissanti tāy' ev' appāhāratāya/ seyyathā pi nāma tittakālābhu āmakacchinno vātāpēna sampuṭṭo hoti sammiliāto evam eva 'ssu me siśacchavi sampuṭṭā hoti sammiliāta tāy' ev' appāhāratāya//

so kho ahaṃ Aggivessana udaracchaviṃ parimasissāntī piṭṭhikaṇṭakam yeva pariṅghāmi/ piṭṭhikaṇṭākaṃ parimasissāntī udaracchaviṃ yeva pariṅghāmi// yāva 'ssu me Aggivessana udaracchavi piṭṭhikaṇṭakam allhā hoti tāy' ev' appāhāratāya// so kho ahaṃ Aggivessana vaccaṃ vā muttam vā karissāntī tath' eva avakuṇṭho papatāmi tāy' ev' appāhāratāya// so kho ahaṃ Aggivessana imam eva kāyaṃ assāsento pāṇiṇā gattāni anomajjāmi/ tassa mayham Aggivessana pāṇiṇā gattāni anomajjāto pūṭimūlāni lomāni kāyasamā papatanti tāy' ev' appāhāratāya//

api 'ssu maṃ Aggivessana manussā disvā evam āhaṃsu/ kāḷo samaṇo Gotamo ti// ekacce manussā evam āhaṃsu// na kāḷo samaṇo Gotamo/ sāmo samaṇo Gotamo ti// ekacce manussā evam āhaṃsu// na kāḷo samaṇo Gotamo na pi sāmo/ maṅgulacchavi samaṇo Gotamo ti// yāva 'ssu me Aggivessana tāva parisuddho chavivaṇṇo pariyodāto upahato hoti tāy' ev' appāhāratāya// (MN i. 242.23-246.19)

聖王に於ての如く [2004 : 543-548] 聖王に於ての如く。

㉓ tassa mayham Aggivessana etad ahosi// ye kho keci attam addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā opakkamikā dukkḥā tippā kaṭukā vedanā vedayīṃsu/ etāvaparamaṃ nayito bhīyyo// ye pi hi keci anāgatam addhānaṃ samaṇā vā brāhmaṇā vā opakkamikā dukkḥā tippā kaṭukā vedanā vedayissanti/ etāvaparamaṃ nayito bhīyyo// ye pi hi keci etarahi samaṇā vā brāhmaṇā vā opakkamikā dukkḥā tippā kaṭukā vedanā vediyanti/ etāvaparamaṃ nayito bhīyyo// na kho paṇāhaṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya adhigacchāmi uttarīṃ manussa-dhammā alamariyañāṇadassanavisesaṃ/ siyā nu kho añño maggo bodhāyāti// ...

tassa mayham Aggivessana etad ahosi// na kho taṃ sukaraṃ sukhaṃ adhigantum evaṃ adhimattakasimānaṃ pattakāyena/ yan nūnāhaṃ oḷārikaṃ āhāraṃ āhāreyyaṃ odanakummasaṃ ti// so kho ahaṃ Aggivessana oḷārikaṃ āhāraṃ āhāresiṃ odanakummasaṃ// tena kho pana maṃ Aggivessana samayena pañca bhikkhū paccupāṭṭhitaṃ honti// yan no samaṇo Gotamo dhammaṃ adhiṅgamiṣṣati tan no ārocassaṭṭi// yato kho ahaṃ Aggivessana oḷārikaṃ āhāraṃ āhāresiṃ odanakummasaṃ/ atha me te pañca bhikkhū nibbijjāpakkamīṃsu// bhāhuliko samaṇo Gotamo padhānavibbhanto āvatto bhāhullayāti// (MN i. 246.20-247.16)

聖王に於ての如く [2004 : 548-549] 聖王に於ての如く。

㉔ MN i. 247.17-149.22.

㉕ 聖王に於ての如く [2006] 聖王に於ての如く。

㉑ yadā have pātubhavanti dhammā ātāpīno jhāyato brāhmaṇassa/ atth' assa kaṅkhā vapayanti sabbā yato paḷānāti sahetudhammaṃ ti// ... yadā have pātubhavanti dhammā ātāpīno jhāyato brāhmaṇassa/ atth' assa kaṅkhā vapayanti sabbā yato khayam paccayānaṃ avevṭi// ... yadā have pātubhavanti dhammā ātāpīno jhāyato brāhmaṇassa/ vidhūpayaṃ tiṭṭhati mārasenaṃ suriyo 'va obhāsayaṃ antalikkhaṇ ti//

(*Vin* i. 2.3-26)

訳出にあたっては、中村 [1974: 20-21] 及び羽矢 [1999: 62-63] を参考にした。

17 安心、へ涅槃に向かう自己を形成するサンスカラがへプラス方向（無漏のサンスカラ）へ、反対に、放逸に向かう自己を形成するサンスカラがへマイナス方向（有漏）のサンスカラである。サンスカラの区別については鈴木 [2006] に詳述してあるので、そちらを参照されたい。

18 『法華経 *Saddharmapundarīka*』の第十五章「如来寿量品 *Tathagatāyus-pramāṇaparivarta*」には、毒薬を飲んで死に瀕しているながら、正気を失って解毒薬すら服用しようとしないう息子たちの目を覚ましてさせるため、医師である父があえて身を隠し、父は死んだと息子たちに思わせ、解毒薬を服用する正気を取り戻させたという「良医の喩」が説かれている (*SP* 320.6-322.13)。

19 「私と小鳥とすずと」(金子みすゞ作、『わたしと小鳥とすずと』金子みすゞ童謡集) J.U.I.A出版局、1984、pp. 106-107) など。

20 「世界に一つだけの花」(横原敬之作詞・作曲) は S M A P に楽曲提供され、二〇〇二年七月に発売された。

(http://www.makiharatoriyuki.com/profile_2000-2002.html#4)

21 *MN* ii. 97.24-105.25。

22 *yato ahaṃ bhagīni jāto nābhijānāmi sañcicca paṇaṃ jīvītā voropetā/ tena sacceṇa sothhi te hotu sothhi gabbhassāti//* (*MN* ii. 103.13-15)

23 *yato ahaṃ bhagīni ariyāya jāyirā jāto nābhijānāmi sañcicca paṇaṃ jīvītā voropetā/ tena sacceṇa sothhi te hotu sothhi gabbhassāti//* (*MN* ii. 103.19-21)

(トレンズ哲学仏教学)

釈尊の遺言

―その現代的メッセージを読み解く―

山口県立大学大学院 国際文化学研究所

鈴木 隆泰

<http://suzuki.ypu.jp/>

The Buddha's Last Words

SUZUKI, Takayasu

Graduate School of International Studies,
Yamaguchi Prefectural University

The Buddha's Last Words

SUZUKI, Takayasu

(Indian Philosophy and Buddhist Studies)

In a grove of sal trees in Kuśinagara, the Buddha Śākyamuni entered into his perfect peacefulness (*parinirvāṇa*; final extinction) leaving the following short words:

vajradhammā saṃskārā appamādeṇa sampādettha (*DN* ii. 156.1-2)

The meaning of these, the Buddha's last words, has been often offered in such arbitrary and tentative interpretations as “All phenomena are constantly changing. Therefore always remain assiduous,” or “All things change and time flies like an arrow, so you must carry out your practice as hard as possible.” As has already been shown, however, *saṃskāra* (*samskāra* in Sanskrit) primarily means subconscious force or function which builds up the self, and “the mutableness of *samskāra* (*Sho-gyō-mu-jō*)” is one of the most fundamental and essential ideas for understanding Buddhism. This paper attempts to present a more proper interpretation of

the Buddha's last words paying special attention to *Sho-gyo-mu-jo*, and to make a contribution toward deepening our understanding of Buddhism.

〈キーワード〉 諸行無常、サンスカラ (潜在的自己形成力・形成作用)、無明 (盲目的自己中心性)、瞬間瞬間の輪廻転生、世界に一つだけの花。