

日本文学における佛教思想の受容形態（上）

——上代より中古へ——

藤井智海

序

有史以来、今日に至る伝統によって誇り得る日本文化に於て佛教的でないもの、佛教思想の影響を蒙らないものは皆無と言っても敢えて過言であるまい。吾が国文化の結実とも言うべき国宝の約九割までが佛教関係のそれに依って覆われるのを以ってしても、それは何人も否む事の出ない事実である。勿論、日本文化が大陸伝来の直訳的佛教文化そのものであると言うのでなく、吾が国古来の民族精神が、その特色である包容性によって如何なるものをも純化しなければ置かぬ佛教精神と完全に融合して、印度佛教、又は中国佛教の域を蟬脱した吾が国独自の日本精神を創建し、よって今日に至るまで国民の精神文化成立の上に暖い血汐として脈搏っていることは言うまでもない。

抑々、佛教文化が吾が国に受容し移入されたのは凡そ今から千四百有餘年前、欽明天皇の十三年（五五三）と言われているが、爾来五十年間

は蘇我、物部両氏の間熾烈なる軋轢を極め、その争乱の根源は外交政策の相違とか、或は大陸文化に対する進歩保守の対立、ひいては皇位継承に関する諸問題、佛法の興廢などによるが、最後は蘇我氏の勝利となり、漸く佛法もその萌芽を見るに至った。ところが両氏の軋轢の終末ごろ、「和国の教主聖徳王」出現されるや、一躍、佛法興隆の一時期が劃され、茲に日本佛教の基礎成立時代を見るに至ったのである。然るに、佛教文化の芽生えと言うか、その素地なるものは既に上代文学の記・紀などの上に窺ひ知ることが出来る。

なお、因みに『古事記』『万葉集』などの諸文は岩波文庫本を依用したことをつけ加えておく。

もともと吾が日本人本来の性格なるものは極めて楽天的で、しかも單純なる素質を有するためか、現実謳歌主義であったことは言うまでもな

い。ところが、その後、佛教と言う外来思想が移入されるや、今までの雄々しい明朗快活なる日本人の性格を萎縮せしめたのである。従って、なかには外来の佛教思想を排除する輩もあれば、それかと言って、余り極端には主張しなくも、髣髴のうちに此等の思想を肯定する輩もあったようであろうが、何れにせよ、果して此等の思想が妥当なのであろうか。私をして言わしむるならば、此等の佛教思想が吾が日本人の全意識發展のうちに、不知不識の間に、それを受容する素地を有していたのではなからうかと推考されるのである。もっと端的に言えば、佛教思想なるものは単なる外来思想でなく、日本人特有の性格の内奥に、これを受容する用意があったと考えられるのである。

元来、日本人の精神生活の内面には恒に「事挙げせずして」と言う神に対する絶対奉仕の性格が看取される。例えば、本居宣長も「実に神にしましませば、善き悪しき御うへの論ひをすてて、ひたぶるに畏み敬ひ奉仕ぞ、まことの道には有ける」と唱えて絶対至情の精神を吐露されている。このような精神は云うまでもなく日本的な性格を顕わすものであるが、その内面に具有する人間本来の私利私欲こそは容易に排除することは至難である。いわゆる煩惱具足の凡夫であることを信知せねばならない。勿論、一個人としては既述した如く利己の迷情は働いても、事挙げせずして神なるものに対する絶対奉仕の精神は不易のものである。従って、このような通念を保持するものにとっては理屈なしに大慈大悲の佛陀の救済にあずかることは極めて必然的な事象であると言い得るのであ

らう。されば日本人の性格そのものが佛教思想を充分受容し、よくマッチし得たものと考えられるが、これを今、歴史的事実に徴し研尋してゆくんらば、果して如何ようであろうか。此等の諸問題を吾人は上代より中古への文学作品を通して解明して行きたいと思う。

そこで、先づ上代文学の代表書とも云うべき記、紀などの上から佛教思想を眺めて見たいと思うが、神代にあっては宗教的神道思想は濃厚に表出されているが、外皮を透して内面の実質を窺うならば玉玲瓏、佛教的思想が表裏一体していることを看過してはならない。上古の日本人は人死すれば誰しも黄泉国、即ち「ヨミノクニ」に往くものと信じていた。ヨミノクニはヨモツクニと称され、漢語で夜見国とも読写されている。勿論、ほかに根の国、底根之國、根之堅洲国とも称呼されているが、此

処に言う「黄泉国」とは地下に黄色の水が流れている中国の民譚にも由来するもので、「ヨミ」は暗黒の意にして、醜めき穢き国が夜見国であるとされてきた。宣長は根之堅洲国の「根」とは地下を意味し、「堅洲」とは片隅のことで、横の堅隅の意でなく、地下の最低の意に解している。つまり、根の国とは今の出雲とか、須佐之男尊の配所の名と言う説もあるが、一般には地下に存在する暗黒なる死後の世界だと解しているのが定説のようである。例えば、『古事記』上巻には黄泉国の記事を二ヶ所載せている。

第一説話

ここにその妹伊邪那美命を相見むと欲ひて、黄泉国に追ひ往きき。

ここに殿の騰戸より出で向かへし時、伊邪那岐命、語らひ語りたまひしく、「愛しき我が汝妹の命、吾と汝と作れる国、未だ作り竟へず、故、還るべし」とのりたまひき。ここに伊邪那美命答へ白ししく、「悔しきかも、速く来ずて。吾は黄泉戸、喫しつ。然れども愛しき我が汝夫の命、入り来ませる事恐し、故、還らむと欲ふを、且く黄泉神と相論はむ……ここに伊邪那岐命、見畏みて逃げ還る時、その妹伊邪那美命、「吾に辱見せつ。」と言ひて、すなはち黄泉醜女を遣はして追はしめき。(二六頁)

第二説話

故、伊邪那岐大神、速須佐之男命に語りたまひしく、「何由かも汝は事依させし国を治らさずて、哭きいさちる。」とのりたまひき。ここに答へ白ししく、「僕は妣の国根の堅州国に籠らむと欲ふ。故、哭くなり。」とまをしき。……故ここに黄泉比良坂に追ひ至りて、遙に望けて、大穴牟遲神を呼ばひて……この葦原中国は、我が御子の知らず国と言依さしたまへりし国なり。(三一―五六頁)

とあって、この二説話より類推するとき、黄泉比良坂は根の国と葦原中国とを通ずる唯一の往来する途であつて、ここに云う「根之堅州国」とは恐らく根の堅い国の意にして、大陸を意味するのではなからうか。このような解釈は後代の文化人が抱く想像説であつて、素朴な上代人の考え方から推して死後の世界としての黄泉国ではなからうか。何れにせよ・黄泉国とか、根之堅州国に就いては現在のところでは死体の埋葬さ

れる墓穴そのものを意味するか、或は死体より抜け出した死霊の逝く世界を指すのか現在のところ不明である。これに反して『古事記』上巻に「底つ石根に宮桂ふとしり、高天の原に永椽たかしりて」とあつて、「高天原」は葦原中津国より天神のいます処を指すもので、決して一般死霊の往く処でないとする。宣長は高天原の語源について、「高」とは天を意味、「原」は広く平らかなる処と説いている如く、『古事記』では天照大神の天岩戸に籠りおわします所とある。また『日本書紀』神代上巻では「天照大神は以て高天原を治らすべし、月読尊は以て滄海原潮の八百重を治らすべし、素戔嗚尊は以て天下を治らすべし」とあつて、素戔嗚尊の天に上りますとき、更にまた誓約のころの天照大神の御話などには、みなただ「天原」とある。要するに、宣長は「天に上りまして語りたまう御話なり」と解している。

二

さらに、黄泉国に関連して、「常世国」とか、「菰」の語義に就いても一応吟味する必要がある。先づ常世語について『古事記』上巻を窺うに、故、それより、大穴牟遲と少名毘古那と、二柱の神相並ばして、この国を作り堅めたまひき。然て後は、その少名毘古那神は常世国に度りましき。(五三頁)

とあるが、ここに言う「常世」の語義について、宣長は三義を挙げ、第一は『古事記』上巻に、

故ここに天照大神見畏みて、天の石屋戸を開きてさし籠りましき。

ここに高天の原皆暗く、葦原中国悉に闇し。これによりて常夜往きき。……思金神に思はしめて、常世の長鳴鳥を集めて鳴かしめて
(三六頁)

とあって、「常世の長鳴鳥」とあるのは、鶏のことで、長く鳴く鳥の意にして、「常世」は常夜の義で、日神が隠れて常闇になっている時に集めた鳥のことである。第二は『古事記』下巻の雄略天皇吉野行幸の条に、その歌に曰ひしく、

96 吳床座の 神の御手もち 弾く琴に

舞する女、常世にもがも(一八九頁)

とあって、その意は吳床に坐します現津神なる天皇が親ら弾く琴の音に合せて舞う、その少女の舞はまことに面白い。何時までも何時までもこうして眺めていたものだと思わせられた歌である。また『日本書紀』卷六、垂仁天皇の条に、

時に天照大神、倭姫命に誨へて曰はく

是の神風の伊勢国は、常世の浪の重浪帰する国なり。倭国の可憐し国なり。是の国に居らむと欲ふ。⁽⁴⁾

とあって、常世と常夜と同一視する見解が多いが、この二つは本来は別音の別語で、「トコ」はもと床の義にして、床石の意から転じて、安定長久、永久不変の意にして常住不変の国で、当時伝来していた神仙思想と結びつき長生不死の国と解されている。第三は『日本書紀』卷十四、

雄略天皇の条に、

丹波国の余社郡の管川の人瑞江浦嶋子、舟に乗りて釣す。遂に大龜を得たり。便に女に化為す。是に、浦嶋子、盛りて婦にす。相逐ひて海に入る。逢萊山に到りて、仙衆を歴り観る。⁽⁵⁾

とある逢萊山は、恐らく遙かに遠い異郷を指したものであるが、その異郷も勿論、観念の上で地下の「妣の国」と結びついたものであろう。トコ(Toko)の音がソコ(Soko)の音と交替し得るものであったと言ふ事由も考えられるが、ソコとは「下のみに非ず、四方上下何方にまれば、遠くゆき至りて極まる処」を意味するもので、宣長は「常世国」とは何処にまれ、遠く海を渡りて往く国を云うなれば、皇国の外は万国みな常世の国、底依国と称されている。

以上、「常世」の意義に就いて三義あるを論じたるも、上古人の未来観は本来、死後の世界を意味するものでなく、人死すれば善悪ともに黄泉国に逝くと言うのが定説のようであった。従って、未開の上古人には死という不思議な力は何物よりも恐るべきもので、死に対する穢れの観念は最も重大視され、これを抜うための「楔」はやがて上古人の宗教の根本的理念でもあった。この事は『古事記』上巻に、

ここをもちて伊邪那伎大神詔りたまひしく、「吾はいなしこめしこめき穢き国に到りてありけり。故、吾は御身の楔為む」とのりたまひて、竺紫の日向の橘の小門の阿波岐原に到りまして、楔ぎ被ひたまひき(二八頁)

とあって、被の行事によって人間はすべて悪穢を消滅することが出来る

と言われている。従つて、人死しても醜悪なる暗い国に逝くことはないと言っている。惟うに、袂は褌と同義に解され、ハラヒはアラヒ、即ち洗い清める意にして、ミソギは身ソソギ、即ち身の汚穢を払い清める宗教的儀式とされ、その起源は伊邪那岐神の「禊」の神話に基づくもので、清き水の、しかも速い流れを求めて、全身を洗い滌ぐことは厭うべき屍を見て、死の禍の恐怖に襲われた人々にとつては、最も適切にして、且つ有意義なる儀式であつたに相違ない。禊を行へば適所を探すために、遙々筑紫の日向まで下向せられたといふのは神聖なる禊としては当然の事と言わねばならない。禊に当つては穢れた衣類や持物などを悉く打ち棄てた時、これが悉く神となつたのは一塊の石や一草一木までも、すべて神となることを得たと言う上代の宗教的意識から見るときは何等不思議なことではあるまい。勿論、その神々のなかには後世までも禍を防ぎ、禊を払う神として信仰されたものも少なくないが、なかには物語を運ぶため便宜上、仮想せられた神もあつたようである。『祝詞』六月の晦の大袂の條に、

官々に仕へまつる人等の過ち犯しけむ雑々の罪を、今年の六月の晦の大袂に、袂へたまひ清めたまふ事を、諸聞しめせ……かく依さしまつりし国中に、荒ぶる神等をば神問はしに問はしたまひ、神掃ひたまひて⁽⁶⁾

とも記されている。よつて伊邪那伎命が黄泉国に汚穢を袂わんとして脱ぎ捨てなされた御衣などが、人間を禍害する諸々の禍津日神となられた

説話とか、或は前述の『大袂詞』に見ゆるが如き悪穢を黄泉国に追い棄てるが如き思想の上にも、いかに黄泉国が厭わしい世界であるかを想像せしむるかを窺い知ることが出来る。

さて然らば、ここに言う悪穢とは一体何を意味するか。伊邪那伎命の袂い給う悪穢とは道德的な罪惡を意味するものでなく、死の世界につきまとう物質的感覚的汚穢を意味するものである。これに反し須佐之男命の袂いたたまへる悪穢は大神に対して行われられた道德的罪惡を意味する。ここを『古事記』上巻に、

ここに八百万の神共に議りて、速須佐之男命に千位の置戸を負せ、また鬚を切り、手足の爪も抜かしめて、神逐らひ逐らひき。(三八頁)

と示される如く、彼は千座の袂具を調べ、天兒屋命の袂詞を受けて、嚴重なる袂の行事を行われたけれども、依然として黄泉国に追放せられたのである。

よつて、元來神代の上古人はすべての感覚的な悪穢は袂の行事によつて何とか滅除して、救済の道を渴仰していたかが窺い知られる。

惟うに、吾が上古人は神祕の世界に対して極めて深い驚異と奇異の念をいだいていたことは確實で、不感症に陥ち入り易い現代人には到底及びもつかぬ所であつた。畢竟するに、現代に於ける科学の發達は一面に於て種々の迷信は打破したけれども、他面、驚異の念をも鈍化せしめたのである。そして、迷信の打破によつて信仰を純化せしめたことは科学のなすべくして、なし得ない所である。上代人は現代人と比すれば、確

かに鮮活素純にして、殊に死に対する忌嫌は云うまでもない。例せば、上古人は死者に対しては勿論、その一族すらも深く忌嫌して接近することを許さなかつた。従つて、死者を出した一族は別に喪屋を建てて、喪に服したものであつた。また止むを得ずして死者に近づかねばならぬ者は葬送の後に残らず入水して禊をしたものである。前述した如く、宣長は『答問録⁽⁷⁾』に善人も悪人もみな黄泉国に逝くことを信じつつ、「皇国の御代の神のつたへ説に、夜見国にまかるといへるこそ、いといたふとけれ」と述べて、実に晏如たる心境に住していたようである。

茲に今、宣長の信仰的心境などについてつけ加えて評するならば、彼の古伝説信仰は決して空虚な無内容的無自覚的感情ではなかつた。……その第一は、彼が家庭の宗教であつた浄土宗の絶対力的信仰の習性である。彼の父祖には浄土宗の篤信者少からず、直接の父母、又さうであるのみならず、彼その人も亦、幼時や青年時代に、その宗門の書物を読み、儀式に親しみ、英笑てふ法名をさへ有したことは彼の伝記によって明らかに徴証される……浄土宗、この関係は其後公けにされた本居が日記其他によって、いよいよ確められたと言ひ得る。⁽⁸⁾

とある記事によつても窺い知られる。殊に、「彈笑語神敵論」に翁の門人帆立長秋の伝聞によれば、晩年の宣長は日課として一室にこもり、人を斥けて秘かに浄土門の三部経を誦誦したとある。これをもつても、とにかく翁宣長が晩年まで浄土宗の信仰そのものを維持したか否かは別問

題としても、それが彼の信仰的性向となつていたことは『玉勝間』巻十四の「神のめぐみ」⁽⁹⁾の条に、彼の溢るる宗教的情操を窺い知ることが出来る。さらに、村岡典嗣氏は翁の臨終の静けさを述べて、

この人にして観た、かくの如き臨終、即ち古神道的自然的生死觀を体現したらしい自然の臨終には吾人はむしろ彼の浄土宗的信仰の自らの換骨奪胎の実現を見ることが出来る。⁽¹⁰⁾

と批評していられる。これをもつても、明らかに宣長は儒教思想を扞拭して、あるがままの古神道を強調したるも、その裏面には不知不識のうち佛教、とくに浄土教的思想を受容していたかが窺い知ることが出来る。殊に上代の思想面については予が宗学院研究員時代、指南を受けし、故柏原祐義氏のご高説に依るものである。

とにかく、素純にして、しかも何等の教義をも知らなかつた上古人は黄泉国にたいしては恐らく生々しい驚異感情に駆使され、死後の世界に対しては寧ろ絶望視した感を懐いていたことであろう。

三

然るに、奈良朝末期に入ると、『万葉集』をはじめ中古にあらわれた歌謡などの上には濃厚に佛教思想の諸形態を見ることが出来る。

先づ『万葉集』の歌は欽明天皇以後のものに多く見られ、就中、佛教渡来以後、百年から後のものが中心で、光仁天皇の終り頃まで約二四〇年、その間、外来僧の入朝をはじめ造寺、起塔、講經、修法など絶えず打続いたので、佛教の影響も亦、何等かの形に於て歌謡の上にあられ

『万葉集』の大部分は佛教の無常感を根底とした悲哀哀傷を詠んだ歌が多く見られる。例えば、沙弥滿誓の歌一首に、

351 世間を何に譬へむ朝びらき

こぎ去にし船の跡なきごとし(巻三十一三二頁)

この歌は一般人士に特に膾炙されたもので、淡々とした中に哀感がこもられている歌で、河原寺の佛堂の矮琴の面に記されていて、沙弥滿誓が元明天皇の崩御に逢って、いたく此の世の無常を詠出した作で、『拾遺和歌集』哀傷部にも下半分を「朝ぼらけ 漕ぎ行く船のあとの白波」と改題されている。『涅槃経』の四句偈に「諸行無常、是生滅法、生滅々

已、寂滅為楽」の文などは既に此頃十分に万葉人識者の間に使用されていたものと思う。また「世間の無常を厭う歌一首」と云う題詞のもとに

3849 生死の二つの海を厭はしみ

潮干の山をしのひつるかも(巻十六一八〇頁)

3850 世間の繁き借廬に住み住みて

至らむ国のたづき知らずも(巻十六一八〇頁)

とあって、右の歌二首は矢張り河原寺の佛堂の裏に、倭琴の面にあって、前者は「生と死の二つの海の如きこの現世を厭わしく思い、潮の干いた山のような浄土を心に深く思ったことであるよ」と云う意味で、生死の苦海を脱して浄土を願う欣求浄土の思想が詠まれている。後者は「世の中のうるさい仮の家に住み続けて、最後に到らむ国、浄土の手が

かりも分らないよ」という意味で、彼岸の到り難いことを歎いている思想が窺い知られる。

また天平勝宝八年に作られた大伴家持の「病に臥して、無常を悲しみ、佛道を欲ひての歌二首」に

4468 うつせみは数なき身なり山川の

清けき見つつ道を尋ねな(巻二十一三三三頁)

4469 渡る日のかげに競ひて尋ねてな

清きその道またも遇はむため(巻二十一三三三頁)

この二首の歌は悲哀無常を詠出するに当って、明らかに佛教思想を意識して居り、前の歌「数なき身」は、はかない身。「道を尋ねな」は佛道を尋ね求めたいの意である。後の歌は渡る日の光と共に、励み合つて尋ねたいものだ、そして清い佛の道を、また生を人間に受けて佛道に会うためにの意である。従つて、この二首には山川の清き中に尋ね入り煩惱を脱したい気持、さらに佛道に帰依し解脱を願う気持がよく現われている。大体、大伴家持の晩年を熟視するとき、其処には社会的環境のうちに悲哀感が籠られていたので、一般に悲哀歌人とも称されていた。彼の歌には其処に「道」という意識のあることを看過してはならない。

それに比して作者不詳であるが、前者の河原寺の世間無常を厭う二首は歌人的情感の上に、さらに強烈なる佛教意識が窺われる。この歌の作者を想定するならば、恐らく出家者であると考えてよいであろう。また詠出の態度においても「生死の二つの海を厭はしみ」とか、「至らむ国

のたづき知らずも」と言う所に、教説的プロローグを看取することが出来る。

また、柿本人麿の歌に、

2433 水の上に数書くごときわが命を

妹にあはむとうけひつるかも(卷十一十三頁)

この歌は『涅槃経』の「是身無常、念々不住、猶如電光。暴水幻炎、亦如画水、随畫、随合」に拠ったものであるが、これは相聞の歌で、「水の上に数書く如きわが命」は直ちに消えるはかない命という意で、この表現には無常感が垣間見られ、卷十一より卷十二にかけては寄物陳思と号して数首を数えることが出来る。但し、朝露の如き形容語を使用しても、すべては果敢ない恋と言うが如き意味にして、特に佛教的無常感に關係のないものはこの計数中に入れていない。例えば、

2691 かにかくに物は思はじ朝露の

わが身一つは君がまにまに(卷十一三十一頁)

2756 つき草の仮れる命にある人を

いかに知りてか後もあはむといふ(卷十一三十六頁)

3040 後つひに妹にあはむと朝露の

命は生けり恋は繁けど(卷十二六十一頁)

3045 朝露の消ぬべくのみや時なしに

思ひわたらむ気の緒にして(卷十二六十一頁)

3042 朝日さす春日の小野の置く露の

3043 消ぬべきわが身惜しけくもなし(卷十二六十一頁)
露霜の消やすきわが身老いぬとも

また若ち反り君をし待たむ(卷十二六十一頁)

以上、数首の歌が見られるが、最後の歌だけは卷十一(二六八九首)にも、ただ二句目のみ「朝露」と置き換えて載っているが、これは恐らく同じ作者のものであらうと推察される。このような歌は何れも恋を詠ずる情熱的な点と口調の相似たる所が見られる。またこの両卷(卷十一・十二)を通じて、諸処に「柿本朝臣人麿之歌集出」という類の註を散見することも、この篇の成立上注意を要する所である。但し、このような考証的なことは別問題として、此等一群の歌には成程「無常」を意味する言葉は使用されているが、その内容においては烈しい思いを述べており、凡そ人生朝露を歎くが如きとは、大いにその趣きを異にしていることが窺われる。言わば、口には当時流行の佛教口調を真似しているが、内実は必ずしも佛教的ではないことに注意される所である。そして「朝露の消易き我が身」というが如き文句は当時多くの人に汎く口吟されていたものと思われる。然るに、天平十六年七月二十日高橋朝臣が「死せる妻を悲しみ傷む」長歌を詠じ、その反歌に、

482 うつせみの世の事なれば外に見し

山をや今はよすがと思はむ(卷三一五四頁)

と詠じたのは、人の世の無常を歎じつつ、切々の情を訴えている。また大伴家持の歌に、

465 うつせみの代は常なしと知るものを

秋風寒み思ひつるかも(巻三―四六五頁)

472 世間し常かくのみとかつ知れど

痛き情は忍びかねつも(巻三―四七二頁)

右の歌は天平十一年の作品で、前者の「うつせみの代は常なし」という表現は一般的で無常感というより、亡妻をしのぶ感傷的なものが偲ばれる。後者の歌は感情としては透っているものの、亡妻を偲ぶ情に重点があるので、無常感皮相的である。此等の記事は有田静昭氏の「万葉集に表われた無常感」にも所載されている。

四

さて、万葉集全般を点検するに、「うつせみの命」「うつせみの世」の語が諸処に見られ、また「露霜の消やすぎ我が身」とか、「水沫なすもろき命」など、生に対する妄執の気持と果敢ない生命を如実に表現している。其他、神亀五年七月筑前国守山上憶良が、「世間の住り難きを哀しめる歌一首」として、

803 集ひ易く排ひ難きは八大の辛苦、遂げ難く尽し易きは百年の賞樂。

古人の歎きし所、今亦之に及けり。(巻五―二二二頁)

と云って、その長歌の終りに、804 「命惜しけどせむ術も無し」(巻五―二二三頁)と結び、その反歌に

805 常盤なすかくしもがもと思へども

世の事なれば留みかねつも(巻五―二二三頁)

とか、巻五、794 「日本挽歌」序の中に「従来この穢土を厭離す。本願もちて生を彼の淨刹に託せむ」の文には欣求淨土の思想が窺われて、信仰というよりは寧ろ当時の知識人の教養として身につけていたのかも知れない。また、山上憶良の⁸⁹⁶「痾に沈みて自ら哀しむ文」(巻五―二三〇頁)のなかに「三宝を礼拝して、日として勤めずといふこと無く」(巻五―二三二頁)とある文を窺っても、佛教を信仰し、教典にも精通していたように、『維摩経』その他に説かれた佛教思想をもよく理解していたと思われたが、結局、佛道に徹し得ず、儒佛二道に彷徨し、現実に対する強い執著を持っていたようである。

元来、此等の歌詞は佛教伝来後、その思想影響の甚大なることは云うまでもない。

如上、種々の歌を挙げて来たが、大体無常感を主軸として、因果応報の思想とか、厭穢欣淨の思想などが窺われるが、此等の歌を吟味するとき、大体二つの形態に要約される。

第一は此等に詠出された無常感的思想は如何なる点から出発しているかと云えば、自己の老母を歎くとか、知人の死別を悲しむ心持から出て来たと見られるもの、或は都の衰微とか、世間への不満とか云う対他的のものから誘致された淋しい気持から出て来たものなどが詠歌の動機として考えられるもの。

第二は無常感を如何なる方法で表現しているのか、即ち心に浮ぶままを率直に打ちつけに詠出しているもの、或は月とか白波とかに託して詠

じているものとの二つが表現法として考えられる。後者の場合は無常を月の満ちくることや、霜露の消滅に、或は白泡水泡に寄せて述べられていることは『維摩経』あたりに基づくものと思われるが、さらに何処の国にもあり得べき目前の生滅変化の現象を捉え来ったものとも考えられる故、必ずしも佛典の譬喩より取意したと断定することも不可能である。従って、要は動機論を主として考えた方が寧ろ妥当ではなからうか。一体、人間にとつて直接、感情に訴えて悲しい事柄と言えば、死別、生別、老病、悲恋などで、このような悲しみは一時的であるにもせよ、その反面、強く烈しい感情を刺戟するもので、万葉歌人の詠歎たる恋愛の情は、この点とくに強い感情を惹起せしめるものである。若しも、このよいうな強い感情が事件の推移と共に消え去るならば、遂には連続したる無常感の人生観を抱かずに終るかも知れないが、茲に憶良の「仮合之身易減、泡沫之命難駐」と云う諸行無常の思想が吾人に共感せしめることであらう。

この時、従来の妻、恋人、親子の間にのみ存した個人的悲痛の叫びが、やがて「世間無常」とか、「世間難駐」という一般的な唸りへと広がってゆくのである。この一般的に拡がってゆくという事は、強く鋭い感動を抑止するが如くに見えるけれども、時間的には永く心のうちに留まって、それ以後の物の見方に、大きな、しかも底力のある影響をあたえるものと推考されるのである。従って、『万葉集』に植えつけられた「無常」と言う考え方は、わが精神史上極めて重大なる意義を持つもの

と思われる。

次に、社会的な生活に対する不満から来て、無常感に入るものであるが、これは『万葉集』にあつては殆んど表面的には見られない。例えば、重婚によつて遠国へ流されるとか、或は防守として徴発されるような事例は枚挙に遑ないが、しかし此等に対しては、ただ遠国に居るものを恋慕するとか、故郷を懐しむ以外に、他を呪い恨むと言うものは殆んど見当らない。例えば、中臣朝臣宅守が矢張り重婚により越前に流される時の歌に

3758 さす竹の大官人は今もかも
人なぶりのみ好みたるらむ（巻十五―一五六頁）

この歌は如何にも怨みらしいことは言っているが、その反面、自業自得と言つた諦めを抱いている。従って、この時代人は時の政府を呪うとか、社会の不満をかこつと言うよりは宅守のような諦めに安住するか、或は罪は罪として其儘に受け取つたのではなからうか。

以上、万葉時代の佛教は主として鎮護国家、病氣平癒、冥福祈願など現世利益として利用されており、僧侶、知識人の間に、無常感を中心とした歌が多く見られ、作家個人として特筆すべき人物は大伴家持、柿本人麿、或は山上憶良ぐらいであらう。

このようにして『万葉集』に芽生えた佛教的無常思想はその儘、年を追つて発展し、やがて平安朝に入つてからは中古歌謡の上に濃厚に表出されるに至つたのである。従って、奈良時代に作られた『万葉集』は佛教

思想、とくに浄土教信仰の萌芽時代と言っても敢えて過言ではなからう。

五

然るに、中古の平安朝に入ると、『万葉集』の世間無常が更らに進められて、『古今集』では「明日知らぬ我が身」と自分自身に反省の態度がありありと窺われる。例えば、

947 いづくにか世をば厭はむ心こそ

野にも山にも迷うべらなれ(素性法師 卷十八雑下)

956 世をすてて山に入る人山にても

猶うき時はいづちゆくらむ(凡河内躬恒 卷十八雑下)

とあって、結局問題は外形の出家隠遁ではなくて、心の如何にあるか考えられる。然るに『後撰集』へ来ると、さらに悲観的な要素が増して来て、

1192 あはれとも憂しともいはじ陽炎の

あると無きかに消ぬる世なれば(小野小町 卷十一雑二)

1167 死出の山たどるたどるも越えななむ

うき世の中に何帰り来む(詠人不知 卷十六雑二)

1116 流れての世をも頼まず水の上に

沫に消えぬる憂き身と思へば(大江千里 卷十五雑一)

とあって、流転の概きを抱きつつ、未来に何等の希望も持ち得なかったかが窺われる。

かくして、『古今集』や『後撰集』に採択された佛教歌は無常歌を中

心として詠出されているが、『拾遺集』哀傷の部には明らかに釈教に関する歌が多く詠出され、特に往生浄土の思想がはっきりと表面に出て来たことである。例えば、次の如き歌が見られる。

1344 一たびも南無阿弥陀佛といふ人の

蓮の上にのぼらぬはなし(空也上人 卷二十、哀傷)

1343 極楽ははるけき程とききしかど

勉めていたるところなりけり(山慶法師 卷二十、哀傷)

1340 今日よりは露の命も惜しからず

はちすのうへの玉とちぎれば(東方朔臣 卷二十、哀傷)

とあって、右三首は『観経』の「阿弥陀佛、去此不遠」を想起せしめる。また、前述した『万葉集』にある沙弥満誓の「世の中を何にたとへむ」とか、人麿の「水泡のごとく世をば我がみる」などの古歌をも幾分変形して採用した歌とも見られる。

従って、『拾遺集』の撰者は此等の歌から察すると、佛教歌に関して『古今集』『後撰集』の撰者よりは遥かに深い関心を持っていたことが窺知される。云うまでもなく、『拾遺集』の撰者は花山院とか、公任とか言われているが、この二人は共に佛教的和歌を多く詠んだ代表的人物であるが、とにかく『拾遺集』の時代に来ると、流暢宛転の度が増してきたこと、主観から客観へ変化したこと、古典の現代化などが挙げられる。例えば、哀傷の部に、詞書として、「性空上人のもとにみよてつかはしける」とある次に、

1342 くらきより暗き道にぞ入ぬべき

はるかにてらせ山の端の月 (雅教女式部
卷二十 哀傷)

とある歌の如きは、実に流暢な言葉で表現され、客観的な技巧が凝らされている。とにかく『拾遺集』へ来ると、寂然と法華と浄土との両思想が表面に露出してきたので、これが聴て『維摩経』の十喩(前大納言公任)とか、三界唯一心(伊勢大輔)という題で詠まれた歌を採択する機運が生ずるに至った。

ところが、更らに『後拾遺集』に来ると、哀傷(卷十)と釈教(卷二十四)の部が判然と分立して准独立の形を採るようになった。特に釈教部に「月輪観をよめる」詞書に、

1190 月のわにこころをかけし夕より

よろづの事を夢とみるかな (僧都覚超
卷二十 雑六)

とか、「維摩経の十喩のなかにこの身芭蕉の如しといふ心」の詞書の次に、

1191 風ふけばまづ破れぬる草の葉に

よそふるからに袖ぞ露けき (前大納言公任
卷二十 雑六)

或は「五百弟子品」に

1196 衣なる玉ともかけてしらざりき

酔さめてこそ嬉しかりけれ (赤染衛門
卷二十 雑六)

と言う風な経意、経文を詠じ込んだものが本体をなすようになった、然るに、前述の『拾遺集』卷二十、哀傷の部に「極楽をねがいてよみ侍り

ける」詞書の次に、

1343 極楽ははるけき程とききしかど

勉めていたるところなりけり (仙慶法師
卷二十 哀傷)

とある歌が、1198 『千載集』雑下にも載せてあり、しかも作者は前者仙慶法師とあるに、後者では空也上人とあって、作者の異なる点を見ても、この時代の分類が何れも不明確なることを立証している。

結

如上、吾人は上代より中古に亘って日本文学に於ける佛教思想の受容形態について論述し来るも、要するに、上古人の心理的狀態は明朗軽快にして、楽天的で現実謳歌的であったが、その反面、言い知れぬ寂寥な厭世的、生命否定思想を有していたことは否み難い事実である。今ここに言う厭世的、生命否定思想とは云うまでもなく、厭穢欣浄の浄土教の思想概念を意味するものである。さすれば、楽天的、生命肯定的に現実を謳歌するとき、その謳歌は到底永続し得ないことを痛感して、来世にまでも、その延長を欣求する切なる心を有するものの、素より来世に延長された生命は現世を謳歌しつつあるものとは全く次元を異にする。このことは無漏を理想とする佛教的浄土思想の指向する所である。それは言うまでもなく、生命を肯定しようとする要求がその思想を渴仰する素因となることは必然の理である。この意味において佛教的浄土思想は単なる厭世的、生命否定思想そのものでなく、寧ろ永遠なる生命の肯定を完遂せしむるものである。一見して厭世的、生命否定的に見える所以

は、当然消えるべき運命にある現実の生命を止揚して、永遠なるものに転化する弁証法的施設に外ならない。例えば、恋愛の心境の如く、もつとも楽天的であり、現実肯定的であるものが、一旦外部より阻止せらるるとき、恋愛に酔えるものは、あの世の契りに希望を抱いて情死する。

従つて、情死とは此の世を去るといふ否定方法によつて、もつとも楽天的、現実謳歌的なる恋愛を肯定することで、このような心理的過程を性格とする厭穢欣浄を根幹とする浄土教の受容こそ、現実を肯定しつつ、しかも死の恐怖におののく上代人にとつては恰も大旱に驟雨を得たるが如き喜びを得たことであろう。

翻つて、吾が国上代文学の代表作と言われる『日本書紀』の如きは『金光明經』の文に依つて製作されたと言われるが、当時としては現世安穩、後世安樂を欣求することは否定し難い事実である。其後、聖徳太子の時代に至つて、帰化人王延孫が父母孝養のため釈迦像一軀を鑄造し、その光背の銘に「願父母乘此功德、現身安穩、生々世々不經三途、遠離八難、速生淨土、見佛聞法」とあつて、現在、法隆寺の金堂に安置されている。また同所に聖徳太子ご薨去直前に、釈迦佛光背の「銘」に、御長子山背王子が諸臣と共に三宝を仰ぎ、「当造釈迦像尺寸王身、冀此願力、転病延寿安住世間、若是定業以背世者、往登淨土早昇妙果」とあつて、茲にも二世安樂の志願が窺知される。惟うに、當時の人には転病延寿の現世福德と「往登淨土早昇妙果」の^切後世安樂の二つを融合無碍に使用し発願している。また同じく山背大兄王の『臨終

哲願』には「願魂遊蒼冥之上、陰入淨土之蓮」とある。浄土とは如何なる思想を指すのであろうか。このような太子當時の浄土信仰が果して後世の西方願生思想との間にいかなる相違を有するか。古代人の考え方は恐らく此の世界から横づけに西方浄土へ往くと言ふ考えでなく、大天人間世界より勝れた世界は上方に在りと思つたのであろう。それは最も原始的な考え方であるが、儒教でも神道でも天を教え、佛教独り天を軽んずる道理なく、既に佛を天人師と言ひ、天中人とも言つてゐる。今も亦現に「蒼冥の上に遊び浄土の蓮に入る」とある文を見ても、明らかにそれを立証し得るのである。

要するに、太子時代に於ける佛教信仰は原始的な型においてはあるが、其処には既に浄土を願生する思想が仄かに窺ひ知ることが出来る。それが中古に入るや、往生浄土の思想は教義的にも、實際的にも漸次発達し、最高潮に達したのが恵心僧都源信の時代である。

ついで法然上人に至つて浄土宗が創立され、さらに親鸞聖人によつて浄土真宗が開創されたのである。然し乍ら、かくの如き浄土教も一旦は徹底的に現実を否定されたものの、さらにそれを肯定して往生浄土の信念を『正信偈』の中に、「亦獲現生無量徳」と吐露されたのである。ましてや、現実謳歌主義を主張した上古人にとつて、現当兩世に亘り佛教思想を受容し得たことは当然の理と言わねばなるまい。

註

(1) 自分の意志をことばに出して言い立てることで、「古事記」では言挙げ、

- (26) 同 下ノ四八七頁
- (25) 同 上ノ六一九頁
- (24) 同 上ノ八六七頁
- (23) 同 上ノ八六六頁
- (22) 同 上ノ八六六頁
- (21) 同 上ノ六一九頁
- (20) 同 上ノ六一九頁
- (19) 同 上ノ六一九頁
- (18) 同 上ノ六一九頁
- (17) 同 上ノ三六〇頁
- (16) 同 上ノ三七〇頁
- (15) 同 上ノ三七四頁
- (14) 同 上ノ一六一頁
- (13) 同 上ノ一五九頁
- (12) 八代集抄上ノ六一六頁
- (11) 宗学研究^{廿二}合併号「上古日本思想に於ける浄土教受容性」参照
- (10) 村岡典嗣氏の「増訂日本思想史研究」（四七三頁）
- (9) 本居宣長全集四ノ三五一頁
- (8) 村岡典嗣氏の「増訂日本思想史研究」（二六七頁）
- (7) 本居宣長全集四ノ六二八頁
- (6) 同 1ノ四二三頁
- (5) 同 67ノ四九七頁
- (4) 同 67ノ二七〇頁
- (3) 日本古典文学大系67ノ一〇〇頁
- (2) 「古事記伝」（増補本居宣長全集一ノ五九頁）
- 〔日本書紀〕では興言、高言、「万葉集」には事挙、言挙などの字を使用
- (28) 〔法王帝説〕群從四ノ三三四頁
- (29) 〔補闕記〕群從四ノ三四四頁