

仏教文学試論

—その定義をめぐる—

沼波政保

一

祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響あり。沙羅双樹の花の色、盛者必衰のことはりをあらはす。^(ママ) おごれる人も久しからず、只春の夜の夢の如し。たけき者も遂にはほろびぬ、偏に風の前の塵に同じ。⁽¹⁾ (巻一・祇園精舎)

言うまでもなく『平家物語』冒頭の一文であり、『平家物語』の語ろうとする無常観をみることができ、ここに語られている無常観はいわゆる一般的な「常なるものは何一つ存在しない」といった単純なものではない。それは「盛者必衰」の句の出典たる『仁王経』護国品

有本自無 (有ハ本自無シ)

因縁成諸 (因縁諸ヲ成ズ)

盛者必衰 (盛ナル者必ズ衰ヘ)

実者必虚 (実ナル者必ズ虚シ)

衆生蠢々 (衆生蠢々トシテ)

都如幻居 (都テ幻居ノ如シ)

という章句の語るところ、すなわち、在ると思われるものも実は無いのであり、ただ在るように見えるだけである、従って、この世に在る(と思われる)ものが滅び無くなるのは必然である、というものである。そのことは「春の夜の夢」「風の前の塵」という比喩が何よりも物語っている。つまり、「春の夜の夢」はまだ醒めていないが、次の瞬間には目覚めて夢は消え去る。「風の前の塵」もまだ風に飛ばされてはいない、しかし、次の瞬間には跡形もなく飛ばされてしまっている。

『平家物語』の無常観をこのように捉えうる時、以下の清盛をはじめとする多くの人々の「生」およびその先の「死」は、その実証の姿であると言えよう。

また、同じく「祇園精舎」の章の「おごれる人も久しからず」「たけき者も遂にはほろびぬ」と語るとは、『平家物語』が因果応報を語るものでももちろんなく、また単に平家一門の衰亡を語るだけのものでもない。つまり、あれほどの栄華を極め、到底滅びそうにもなかった平家でさえ滅びた、まして名もなく力もない多くの人々は当然のことながら滅び去るしかなかったという、広く人間全体に普遍した無常を『平家物語』は語ろうとするものであることを意味する。

のである。⁽²⁾

しかし、ならば『平家物語』は「祇園精舎」の章で無常の「ことはり」を語り、以下、多くの人々の死（へ至るすがた）を語ることによってそれを実証しただけの、つまり、無常の「ことはり」を語るだけのものなのか。

ここで注目しなければならないことは、広く人間全体に普遍した無常を語る『平家物語』を語ろうとした者、つまり作者だが（これは『平家物語』成立時における具体的な作者ではなく、物語を通してうかがいうる作者である）、作者も人間であるということである。この観点に立って考えるとき、いかに「有本自無」「都如幻居」と理解していかうとも、その無常の「ことはり」通りに滅んでいった、自分と同じ数限りない人間たちを、「ことはり」の実証のすがたとして冷徹に語り進めることができるものであろうか。そこには何らかの感情が働くのが自然であろう。事実、滅びについて『平家物語』は、多くの場合、「あはれ」の語をもって語っている。『平家物語』で用いられる「あはれ」の語は、⁽³⁾悲哀感を表わすとともに、一つの美を感じ、つまり感動をもって用いられているのである。

新中納言「見るべき程の事は見つ、いまは自害せん」とて、めのと子の伊賀平内左衛門家長をめして、「いかに、約束はたがうまじきか」との給へば、「子細にや及候」と、中納言に鎧二領きせ奉り、我身も鎧二領きて、手をとりにく（ん）で海にぞ入にける。是を見て、侍ども廿餘人をくれたてまつらじと、手に手をとりくんで、一所にしづみけり。（卷十一・内侍所都入）

源平最後の合戦、壇の浦合戦での、平家の運命を悟った新中納言平知盛の入水の場面である。死に臨んでの「見るべき程の事は見つ」という一科白は、生を生き切った満足感に満ち溢れ、武勇に優れているとともに平家の運命を悟った沈

着冷静な人としての知盛を語って見事とまで言えよう。しかしこの「見るべき程の事は見つ」という科白は、その裏にそのように言わなくてはならない無念さがあると云えよう。だが、『平家物語』は、「生」を生き切った満足感をもっての「死」として語る。それは、その無念さが理解できるだけに、作者は逆に満足感をもっての「死」として語りた、語らずにはおれなかったのである。ここに、作者の、単に冷徹に無常の「ことはり」の実証としての「死」を語るだけではないすがたを垣間見るのである。⁽⁴⁾

『平家物語』における「死」は、序章たる「祇園精舎」において語る無常観という「ことはり」の実証には、もはやとどまっていない。そこには、死んでいった多くの人々に対して、同じ人間としての暖かい眼差しを感じとることができるのである。

さて、序章たる「祇園精舎」の章が導いた無常の「ことはり」の実証としての平家一門の衰亡は、卷十二の「六代被斬」の「それよりしてこそ平家の子孫はながく絶えにけれ」で結ばれるが、その後置かれた「灌頂巻」はまさに『平家物語』十二巻を受け止めていると言えよう。しかもその「女院出家」から「大原入」・「大原御幸」・「六道之沙汰」・「女院死去」にいたる建礼門院の物語は、『平家物語』十二巻の縮図的性格を有するとも言いうる。⁽⁵⁾

なぜ「灌頂巻」が別立されたのか。「灌頂巻」の内容は、平家ただ一人の生き残りと言ってよい女院が出家し、「大原御幸」では、平家を滅ぼした張本人ともいうべき後白河法皇と、滅ぼされた側の生き残りの女院、それはまさに仇同士と言ってもよい両者を出会わせる。女院はみずからの一生を六道輪廻に例えて語る。もはや女院には恨みはない。誰が悪いわけでもない。平家が滅んだのは無常の波ゆえである。そして女院は極楽に往生し、救われたのである。

かくて年月をすごさせ給ふ程に、女院御心地例ならずわたらせ給ひしかば、中尊の御手の五色の糸をひかへつゝ、「南無西方極楽教主弥陀如来、かならず引撰し給へ」とて、御念仏ありしかば、大納言の佐・阿波内侍、左右によ（ッ）て、いまをかぎりのかなしさに、こゑもおしまさずなきさげぶ。御念仏のこゑやうやうよはらせましましければ、西に紫雲たなびき、異香室にみち、音楽そらにきこゆ。かぎりある御事なれば、建久二年きさらぎの中旬に、一期遂におはらせ給ひぬ。（灌頂巻・女院死去）

この女院の往生は、ここまで語られてきた多くの「死」に対して悲哀感や同情・共感を味わわされてきた享受者（も同じく人間である）の、どうしようもないやりきれなさを、安堵感へと導くものである。

「灌頂巻」の内容をこのように捉える時、「灌頂巻」はまさに平家一門の人々の滅罪と鎮魂の意味において別立されたと言ひうる。巻名を「灌頂」とする所以である。また、この「灌頂巻」が『平家物語』流伝の中で別立されてきたということは、『平家物語』が鎮魂歌としての性格を有していたからであり、また、そのように受容されてきたからこそであると考えるのである。冒頭の「祇園精舎」の章において「ことはり」を語り、そして末尾に「灌頂巻」を置く。これは『平家物語』が単に「諸行無常」・「盛者必衰」の「ことはり」を語ろうとしているのではなく、そのような無常の波の大きな流れに対して、懸命に抗いながらも、結局はその波に呑み込まれていってしまう数限りない人間に対して、限りないとおしさを感じ、同じ人間としてその魂を慰めようとする鎮魂歌であると言つてよいのではないか。もちろんその対象は平家の人々ではある。しかしそこには、あれほどの権力を握り、無常の波など克服できそうにさえ思われた平家の人々でさえも、結局は滅びていった、まして、名もなく力もない多くの人間は言うまでもなく滅び去るしかない

かったという、すべての人間に普遍した無常を語っているのである。「祇園精舎」の章に「おごれる人も久しからず」「たけき者も遂にはほろびぬ」とあることが想起される。⁽⁶⁾

すなわち、『平家物語』の語るものは、「祇園精舎」の章において語られる無常の「ことはり」の実証であると同時に、単にそこにとどまらず、同じ人間としてその「死」(滅び)を悲哀感をもってみつめ、その死んでいった人々への暖かい眼差しを語るものであり、しかもこれは、広く人間全体に普遍したものであるのである。

『平家物語』が語るものは、すべての人間の無常である。それは具体的には「死」となって実証される。すべての人間が、すべての人間に無常が訪れることを承知していながらも、懸命に生きようとする。しかしすべての人間に「死」という冷酷な事実が訪れる。それでもなお、人々は懸命に生きようとする。その、けなげとも言うべき生き様は、「死」という冷酷な事実によって幕を閉じる。「死」は人間に対して厳然と聳える無常の「ことはり」の実証のすがたである。抗っても抗えないその「ことはり」の前にはひれ伏すしかない人間。「生」を語れば語るほど、「死」の切なさほこみあげる。そのこみあげてくる切なさは、多くの死んでいった人々への暖かい同情・共感の想いとなって溢れ出る。

『平家物語』が語ろうとするものは、無常という「ことはり」の前にまったく為す術もなく滅んでいった数限りない人間への、同じ人間としての暖かい同情・共感であり、それは、これまた同じ人間である我々享受者に深い感動を与えるものである。

さて、この『平家物語』の感動は、何度もくりかえしたように、冒頭の「祇園精舎」の章に語られる無常観、つまり、すべての人間の無常を認識した上での、そのような無常の存在である人間への暖かい同情・共感にあるのである。換言

すれば、無常の「ことはり」の前にまったく為す術もなく滅んでいった数限りない人間への暖かい同情・共感は、「諸行無常」「盛者必衰」という無常観から生まれているものである。つまり、『平家物語』は、無常観という仏教思想によって人間を捉え、その人間観によって、「死」に懸命に抗いながらも滅んでいった人間への暖かい同情・共感の念を語り、それが我々享受者に感動を与えるのである。すなわち、その感動は、仏教思想を根底に持った精神的営為の表出にあると言っているのであり、よって『平家物語』は仏教文学であると言えよう。

二

『徒然草』には、求道精神を説く章段が多くみられる。例えば第五十八段では、

道心あらば、住む所にしもあらじ。家にあり、人に交はるとも、後世を願はん(7)に難かるべきかは。

という人に厳しく反論し、一度仏道に入つて俗世間を避け厭うような人は、たとえ欲望があつても、権勢ある人の飽くことを知らぬ欲望の激しさと同様であるはずがないと述べ、

人と生れたらんしるしには、いかにもして世を遁れんことこそ、あらまほしけれ。ひとへに貪る事をつとめて、菩提におもむかざらんは、萬の畜類に變る所あるまじくや。

と、遁世すべきことを主張している。このような求道精神を鼓舞する章段は、諸縁を離れることを説く第七十五段をはじめ、五十九・七十四・百十二・百五十五・百八十八段等、何ごとも捨てて出家すべきことを説いている。そして、そ

の求道は、第十七段や第七十五段にみられるように、静処においてなされることを望んでいる。その心底には、第十七段に「つれづれもなく」と述べているように、諸縁に執することもない生活を志すものがあるけれども、このように静処での修行を好むのは、大寺におけるいわゆる高僧なるものをそれほどほめたたえていないのを考えあわせて、やはり、遁世を志向しているのであることを知るのである。

しかし一方では、第四百四十二段や第五百七十七段のように、俗世を肯定する考えも披瀝している。第四百四十二段は、東国の「荒夷」の有名な一段であるが、そこにおいて兼好は、

世をすてたる人の、萬にするすみなるが、なべて、ほだし多かる人の、萬にへつらひ、望ふかきを見て、無下に思ひくたすは僻事なり。

と、その人の心になって考えよと述べ、第五百七十七段では、事理不可分の思想に基いて積極的に諸縁をとらえるべきであるとする現実的な態度を示している。さらに先にもふれた第五十八段では「道心あらば……」について、（遁世は現実には容易ならざることであるが）それが意思弱くしてできないならば、世の人は「背けるかひなし。さばかりならば、なじかは捨てし」と言うであろうが、こう言う人たちに対して兼好は「無下の事なり」と述べ、一途な修行を志しながらも、その困難さに同情しており、一途な遁世への許容がうかがわれる。又、百五十二・百五十三・百五十四の章段は個性の強い人物であった日野資朝に関しての段であるが、その中、第五百四十四段において、資朝は「異様に曲折ある」植木を好んだが、それは本来の姿ではないことを悟って、皆掘り捨ててしまったことを、兼好は「さもありぬべき事なり」と共感している。出家者はどうかすると非世間的な異様を誇示して尊敬を得ようとするが、それを兼好は、否定し

ているのである。

このように出家遁世についてみると、兼好の内部に矛盾があるようにもみえはするのであるが、果してそうであろうか。

また、『徒然草』には、いわゆる高僧を高僧として扱わないところが多くみうけられる。第百五十二段で、西大寺の静然上人が「腰まがり、眉白く」徳ある様子で内裏へ参上された時、「あなたふとの気色や」とみた西園寺内大臣殿とはちがって、資朝は年が寄っているだけで老いたむく犬とどかが異なるかと皮肉る。これを記す兼好にも、僧綱の高い僧は尊敬せねばならないという官寺仏教の世界を心よしとはしなかった気持ちがあったのであろう。

さらに『徒然草』には滑稽もしくは愚劣なこととして笑いをそそる話があるが、それらの話には出家者がかなり多く登場する。出家者の、世間から話題とされる失敗、不幸、破戒などが記されている。しかし、出家者への尊敬を失わせるようなこれらの話は、ただ滑稽な笑いで終わってはいない。面白いことにはちがいないが、そこには、出家者が世俗的な状況の中で生きる自由な姿が捉えられているのである。侮蔑の気持ちなどは少しもないのである。

たとえば、第六十段では、仁和寺の真乗院の盛親僧都という学僧は「いもがしら」の大食漢であったが、師匠からもらった銭や坊まで芋の代金にしてしまうほどの人であった。この、「いもがしら」が好きであるということを書き通す僧都にたいして、兼好は、「誠に有り難き道心者なり」と捉えているのである。同様に、第五十一一段の一人で行ったために石清水八幡宮に参詣しそこなった仁和寺の僧の話や、第五十三段の足鼎をかぶって抜けなくなった同じく仁和寺の僧の話、第百六段の口論をした高野の証空上人の話などにおいても、兼好は決してこれらの僧を非難してはいない。こ

ういった兼好の眼は、出家者の出家者らしからぬところを讚め、大寺にあって高僧然としている人を批判しているともいえようが、むしろそこには、出家者といえども人間であるという考え方がみられるのである。

このように高僧を否定しているのは、『撰集抄』等の仏教説話集において、遁世への志向を主張する一つの根拠となるものである。仏教説話集に限らず、高僧否定↓遁世の高揚がパターンであった。しかし『徒然草』では、先にふれた俗世の肯定(第四百十二・百五十七段)とともに、高僧の否定はすなわち、人間性の肯定なのである。出家者について特別なものを認めていず、むしろ、あるがままに自由な人間として生きるものが出家者であるとしている。高僧の否定においてもそれが、より一途な遁世ではなく、出家者にも人間性を認めるものであることが肯かれよう。

このように見えてくると、先にふれたところの、出家遁世について、一方では一途なものを説き、一方では許容を説く一見矛盾したのも、決して矛盾ではなく、あるがままというよりは、自由な信仰を志す、兼好の余裕の表出ではなからうか。

第四段で、「後の世の事」を「心に忘れず」と、物静かな、しかしそれゆえに持続するものとして捉え、「仏の道」に「うとからぬ」と、これも、しっくりと落ち着いた生活態度に捉えているところに、兼好の心が表われている。しかも、それを「心にくし」と述べる兼好の心境は、第一段で、増賀ひじりを挙げた後、「ひたふるの世すて人」について、「なかなかあらまほしきかたもありなん」と消極的に述べる心境と共に、決してひたむきにならない、余裕を持った態度であるといえよう。同様な点は、第三十九段の法然上人の話にもみられる。

次に『徒然草』に説かれている無常観についてみてみよう。『徒然草』の諸所には、無常が切迫したものであること

を厳しく説く。それは、無常の切迫を説いて一刻の猶予も許さない。たとえば第四十九段では、

人はただ、無常の身に迫りぬる事を心にひしとかけて、束の間も忘るまじきなり。さらば、などか、この世の濁りも薄く、仏道を勤むる心もまめやかならざらん。

と述べた後、死の迫っていることを『禪林十因』を引いて火のついた状況にたとえている。その口ぶりは非常に厳しく、まさに背後に闇の迫っていることを眼前に浮かばしめるものである。また第七十四段では、

身を養ひて何事をか待つ。期する処、ただ老と死とにあり。その来る事速かにして、念々の間に止まらず。これを待つ間、何のたのしびかあらん。惑へるものはこれを恐れず。名利に溺れて先途の近き事をかへり見ねばなり。愚かなる人は、またこれを悲しぶ。常住ならんことを思ひて、変化の理を知らねばなり。

と説き、第百五十五段では、

死期はついでをまたず。死は前よりしも来らず、かねて後に迫れり。人皆死ある事を知りて、まつこと、しかも急ならざるに、覚えずして来る。沖の干瀉遙かなれども、磯より潮の満つるが如し。

と、無常を厳しく説いている。

このような切実な無常観に対して、切実に述べてはいるがそれは表現上のことであり、傍観者的で兼好はそれほど我身のものを受けとめていないとみる説もある。しかし、それは、第四段にみられるように、また先述したように、出家者としての人間の自由の結果であって、決して兼好の傍観者的な態度によるものではない。出家者であっても、人間性と自由さを欠如せねばならないものではないという考えが、そのように享受者に思わしめているだけである。

すなわち、兼好は寺にあって修行を行なったが、寺の中で、世俗とかわらぬ僧の世界と真摯な修行とを知った。そして、遁世生活の中における無常とは何であるかを知ることができた。現実の俗世間のみは無常があるのではない。出家の世界にも無常はある。この両方の世界の無常を認識するところに、兼好の無常観の特徴がある。つまり、兼好の無常観は出家の世界と俗世との区別がなく、無常は人間すべてにあるのだという認識である。第三百二十七段の後半では、

世を背ける草の庵には、閑に木石をもてあそびて、これを余所に聞くと思へるは、いとかなし。しづかなる山の奥、無常のかたき競ひ来らざらんや。その死にのぞめる事、軍の陣に進めるに同じ。

と述べている。

つまり、普通一般の遁世は、無常から逃れるためであり、来世を願うためのものであった。これに対して兼好は、遁世の身にも無常の風は吹き来たることを体験的に知り、従って、無常から逃避するための遁世が何の益ともなりえないことを認識した結果、無常を無常として冷静に眺める余裕を持つことができたのである。この余裕のある態度から眺められた無常観は、それまでの一般的な無常観（無常を悟った結果、そこから逃れる方法として出家遁世を捉える考え方）に慣れた眼からみた場合、真摯な切実なものもみえる反面、どこか冷えきった他人事のようなものとみえるのも当然で、その結果、無常観にも、またそれからつながる遁世観、ひいては仏教観までにも、いわゆる矛盾がみられるのも当然である。しかし、それが矛盾でないことは、上述したことで理解されよう。

元来、衆生済度のためのものであった仏教。その無常観は、滅びへの直結に重きを置いたために、人々をいたずらに絶望感の淵へ追いやった。そもそも無常観は、すべてのものは常ではなくうつりかわるといふ輪廻を説くものであるの

だが、實際面において強調されたのは必滅の身の絶望感であった。

兼好は、このような認識を持っていたかどうかはともかく、出家の身にも無常はかわりないことを認識したことによって、無常を冷静に眺めることができたはずであり、従って、それまでの遁世のような真摯な、悪く言えば遁世にしがみつ়く態度が生れ出ないのも当然であろう。すなわち、無常の自覚をふまえてのびやかさが余裕となつているといえよう。

さて、『徒然草』の中で求道精神を説く章段や無常について述べる章段では、その行間に「自己を凝視する」という考えが滲み出ている。すなわち、命終わる大事、今ここに来たれりと確かに知ること、無常のしび寄っている自分を、そこから眼をそむけず、はっきりとみつけ知ることである。そして、そこから生れ出るものは、人間性肯定である。第九十三段においては、無常をみつけることから遁世するのではなく、無常なる身であるがゆえにその生を楽しむべきだと言う。

されば、人、死を憎まば、生を愛すべし。存命の喜び、日々に楽しまざらんや。愚かなる人、この樂しびを忘れて、いたづがはしく外の樂しびを求め、この財を忘れて、危ふく他の財を貪るには、志、満つ事なし。生ける間生を樂しまずして、死に臨みて死を恐れば、この理あるべからず。人皆生を樂しまざるは、死を恐れざる故なり。死を恐れざるにはあらず、死の近き事を忘るるなり。

それまでの無常観とは大きく異なるものをみるのである。無常を知ればこそ、そのような我身を知り、それゆえに生を樂しまねばならないというこの考え方に、無常観から来た人間性肯定をみるのである。すなわち、無常観という人間否

定の考えから、だからこそ人間を肯定すべきであるという、否定をふまえての肯定の論理であるといえよう。

兼好は、無常は聖俗両者に逃れられないものであるという認識によって、その無常の中で人間性を肯定する考えへと進んだのである。そして人間性を肯定する生き方とは「ひたふる」ではない心に余裕を持った生き方であると認識するに至ったのである。『徒然草』の中で遁世観をはじめ種々の点において兼好の考えの矛盾がみられるのも、実は矛盾ではなく、それは人間性肯定の表出であり、「ひたふる」でない生き方をめざした結果にはかならないのである。

すなわち、兼好は矛盾に満ちた人間性を認め、その人間性を肯定する立場に立って、既成の概念に囚われることのない、「ひたふる」でない、精神的に自由な生き方を求めたのであった。

このような兼好の考え方が象徴的に表われているのが第四十段である。

因幡国に、何の入道とかやいふ者の娘、かたちよしと聞きて、人あまたいひわたりけれども、この娘、ただ粟のみ食ひて、更に米のたぐひを食はざりければ、「かかる異様のもの、人に見ゆべきにあらず」とて、親、ゆるさざりけり。

この段において兼好は、自らの感想なり意見を一言も述べていないが、兼好は、娘の生き方に精神的自由をみたのであり、その娘を理解し暖かく見守ろうとする入道にも精神的自由への志向をみ、共感し、感銘を受けたゆえに、この話を書きとめたのであらうと考えられるのである。「米のたぐひ」を食べるのが尋常の姿であるのに対して、そのような社会常識に囚われることなく生きる姿に精神的自由をみたのである。「米のたぐひ」を食するのが当然だということも、粟ばかりを食することによって縁遠くなるというものも、問題ではない。そのようなことには一切関係なく、わが思うまま

に、粟ばかりを食する。これもまた、まぎれもなく精神的に自由な生き方である。それは兼好にとって、とりもなおさず、人間らしい生き方でもあった。この、精神的に自由な生き方に兼好は心ひかれたのである。⁽⁸⁾

さて、『徒然草』において兼好は、矛盾に満ちた人間性を認め、その人間性を肯定する立場に立って、「ひたふる」でない、精神的に自由な生き方を求めたのであったが、その兼好の主張は我々享受者にも共感を呼ぶものであり、この点に『徒然草』が今日まで享受された因があるのである。そして、このような、人間性を肯定しそこに立って精神的自由な生き方を求めるに至ったのには、兼好の無常への深い思索があったのである。つまり、兼好の人間性肯定・精神的自由という考えの根底には無常観が存在するのである。換言すれば、無常観の上に立って人間性が肯定され、精神的自由な生き方が求められたのである。それは、無常観という仏教思想を根底に持った（兼好の）精神的営為であり、その営為の表出と言いうる『徒然草』は、仏教文学であると言いうるのである。

三

如上、多くを割いてくどくどしく述べてきたが、その意図するところは、『平家物語』・『徒然草』が仏教文学と云うものであることを明らかにすることであった。本稿の目的は、仏教文学とは何かということについて、卑見を述べることにある。しかし、仏教文学の定義について述べるには、まずいくつかの作品を例に挙げて、その内容を具体的に検証し、どのような視点から見て仏教文学であると断じたのかを明らかにする必要があるという認識から、『平家物語』

および『徒然草』を例として述べ来ったのである。

さて、仏教文学は、他のジャンルに比しては遅れたものの、日本文学の中に認知されて久しい。しかし、その定義をめぐっては未だ明確になっておらず、研究者それぞれの認識によっているのが現状である。しかも、仏教用語が用いられていることをその範疇とする非常に広い捉え方から、經典およびそれに類するものしか認めない非常に狭い捉え方で、その認識の幅は広い。そこで、以下、先学の定義にふれつつ、仏教文学についての卑見を述べることにする（以下、特に断らない限りは、日本の仏教文学について論じていることとする）。

仏教文学については、早く仏教学者においてとりあげられ、小野玄妙氏『仏教文学概論』や山辺習学氏『仏教文学』等があるが、仏教に関する一切の文献、資料を対象としており、いかにも漠然としている。その中で深浦正文氏は『仏教文学物語』で、仏教文学は仏教としての宗教的価値とともに、文学としての芸術的価値をも持っていないとはならないとされ、文学としての評価も必要であることに言及されたことは、注目すべきである。

阪口玄章氏は、国文学研究者として仏教文学について早くに考察された中のお一人と言ってよからう。氏は、昭和十一年八月、啓文社より御著『日本佛敎文學序説』（今は昭和四十七年四月に国書刊行会より再刊されたものによる）を出版された。しかし、「佛敎文學研究への序論として、一般國文學と佛敎との交渉を考察したに止まる。」（はしがき）と述べられているように、仏教文学についての定義付けはなされていない。わずかに「宗教文學と宗教との関係」について簡単な分類をしておられ、それによると、

一、狭義の宗教文學—宗教に參與する文學。

二、宗教文學とは云ひ得ないまでも、宗教的思想や人生觀を著しく反映してゐる文學。

の二つに分類され、前者には、祝詞・願文・表白・和讃等の「神佛を祭り、神佛を祈る儀式に用ゐられるもの」、唱導・宗教説話等の「宗教弘通の爲め用ゐられるもの」、法語類の「一宗派の教義信仰をとくもの」の三種を示し、後者には『平家物語』・『方丈記』等の「作品に特定の地味を與へるもの」と『源氏物語』の宿世・軍記物の主従の因縁等の「時代的階級的雰囲気の中に特殊の地味を出せるもの」の二種を示しておられる(一八二頁)。これをみると、氏はかなり狭い意味で仏教文學を捉えられていたようであるが、前述のように仏教文學を定義付けようとの意図はなく、従つてきわめて概括的なものとなっている。しかし、氏は

文學にあつては宿世觀なり因縁觀なりといふものをいかに感慨深からしむべく取り入れられてゐるかゞ問題なのである。従つて文學的價值よりすれば、理知的解説的乃至統一ある組織的な佛教觀の存在いかんが決して價値を左右するものではない。(同頁)

と、文學的面を重視しておられる。

永井義憲氏の御著『日本仏教文學』(昭和三十八年十月・塙書房)は、仏教文學とは何かについて、先學の高説を整理し、またその研究の方向について多くの示唆に富む、時を超えて有意義な書であるが、その御著の中で、

一般文芸に現われたる仏教思想の反映および影響など、または作品に現われたる仏教語の解釈、作品の構想とそれに及ぼした經典の影響、文學理念の根底にある仏教思想などは、広義の仏教文學研究の対象として採り上ぐべきではなからうか。(二三頁)

と述べられた上で、

私の意図するところの日本仏教文学研究とは、むしろこの広般な日本文学史全般と影響交渉し合っている広義の仏教文学であり(三三頁)

と述べられているが、氏は日本仏教文学研究の対象として述べられているのであり、仏教文学とは何かについて直接言及しておられるのではない。むしろ氏は、

日本文学史の研究を理解前進させる為にはこの面での考究こそ重要必須であり、また広く国文学界からもその開拓が要望されつつある分野ではなからうかと思う。(同頁)

と、仏教文学研究の必要性を説いておられるのである。

さて、仏教文学研究会(現 仏教文学会)はその学会誌『仏教文学研究(十二)』(昭和四十八年七月・法蔵館)において「仏教文学とは何か」と題して特集を組んだ。その中で述べられている先学の定義の一、二をみてみよう。

多屋頼俊先生は、

日本文学の中に、神道文学とか、基督教文学とか呼ばれるものがあるが、それらに対して仏教文学を存在する。したがって、日本の仏教文学とわ、まず日本の文学であって、その文学が、仏教の思想・信仰お基盤にしているもの、と考えている。(七〇八頁)

と述べられている。

久松潜一氏は、仏教文学とはどういう範囲の文学をさすのであろうかと考える場合に起こって来る種々の疑問につい

て述べられている。まず、

日本文学の中に仏教思想は深く滲透して居り、そこから仏教文学という言葉も用いられているが、厳密に言って仏教文学はどういう場合をさすかということは必ずしも確定していないようである。仏教文学を文学の一のジャンルであるとする場合には、仏教思想や仏教信仰が作品に現れているというのみではなく、仏教思想が作品の主題となっているか、中心の内容となっていて而も文学作品となり得ている場合をさすのであろう。(二一四―二五頁)

と述べられ、また、

仏教文学を文学の一のジャンルとして規定する時、それは形態的よりは内容的な性質からのジャンルとなる。……(中略)……神祇文学や仏教文学の場合でも神祇や仏教を扱ったものがすべて文学ではあり得ない、その中の文学性を存するものが神祇文学であり、仏教文学となり得る。(二二五―二六頁)

と述べられ、

このように見て来ると、仏教文学に於ける要素として、或は仏教文学が成り立ち得る条件として、文学であるというところが一の条件であり、更に仏教という内容に於いても仏教思想や仏教の信仰などを含んでいることとともに、仏教の儀式などに用いられることが条件となっていることになる。ただこの二の条件をとともに有していなければ仏教文学と言えないかどうかになると、必ずしもそうでないと言いたい。両方がともなっている場合が多いとは思われるけれども、両方がともなわない場合もあり得る。(二六―二七頁)

と一応の定義を述べられている。しかしまた、

つぎに問題になるのは、仏教文学の内容が仏教思想や仏教信仰を含んでいる場合に、どの程度に、またどのような立場で仏教思想や仏教信仰を含んでいるかという点である。(二七頁)

と問題点を提起され、つまり氏は、仏教文学を定義する上での種々の問題を提示しておられるのである。

その他、諸氏が意見を述べておられるが、完全に一致した意見はない。例えば「仏教文学」という名称における「仏教」と「文学」の関係性についても

「仏教文学」という語構造から考えてみると、この熟語においては、「文学」という概念が基本になり、「仏教」という概念がそれを限定するものになるのが常識である。従って、「仏教文学」はまず何よりも先に文学でなければならぬ、文学としての尺度からみて優劣を論じうるものであるべきだ、ということが前提になる。(阿部秋生氏・七四頁)

と述べられているのに対して、

仏教文学というものの本来の意義は、仏教である文学ということになるのではあるまいか。……(中略)……仏教である文学とは、実は本質的には作るものと作られるものとの関わりあい、すなわち創作活動そのものに意義があるのであって、……(中略)……これは一義的に創作論なのである。(藤田清氏・八九頁)

と述べられているのである。

このように、仏教文学の定義については、研究者それぞれの認識によっているのであり、その状態は現在でも基本的に変わりはないのである。

結

仏教文学とは何かということについては未だ明確になっていない。そのような状況の中で卑見を述べる事が可能か、疑問は消えないが、ただ一つ、諸先学のお考えに接する時、仏教的側面についての言及はその濃度を中心に詳細に巨るが、文学的側面についてはあまり詳しく論じておられない感がある。これは、文学研究者の立場からすれば、文学的側面は当然の前提として論じるまでもないことであるからであろう。しかし、私は文学として仏教文学を考えるからには、文学的側面からの言及も、仏教的側面からの言及以上にしておく必要があると考える。論じるまでもない前提であっても、今一度述べておく必要があると考えるのである。

文学の定義もまた難しいのであるが、文学の必要条件ならば、いくつかを挙げることができる。今それを列記してみると、

- 一 文字で書かれていること。
- 二 人間の精神的営為の表出したもの。
- 三 時、場所を超えて変わることのない普遍性を持っていること。
- 四 享受者に感動を与えるものであること。

の四点になるうか。紙数の関係から、一々についての説明は省略するが、この中で特に重要なのは二と四である。つま

り、文学は、人間の精神的営為が表出したものであり、それが享受者に何がしかの感動を与えるものである。仏教文学といえども、文学である以上、この点を欠くことは許されない。よって私は、仏教文学を次のように定義したい。すなわち、仏教思想を根底に持った人間の精神的営為が表われており、その仏教思想を根底に持った精神的営為が享受者に感動を与えるもの、それが仏教文学である。つまり作品中にみられる人間の精神的営為が仏教思想の上に立ったものであり、それが享受者に感動を与えた時、その作品を仏教文学であると言いうるのである。

『平家物語』は、無常観という仏教思想によって人間を捉え、その人間観によって、「死」に懸命に抗いながらも滅んでいった人間への暖かい同情・共感の念を語り、それが我々享受者に感動を与えるのであり、『徒然草』は、無常観の上に立って人間性が肯定され、精神的自由が求められたのであり、その兼好の精神的営為に我々は共感をおぼえるのである。

仏教文学の定義についての卑見は当たり前のことであるかも知れない。しかし、仏教文学とは何かということをしかりと押さえてこそ、はじめてその正しい評価が可能になるのであると考える次第である。

注

- (1) 『平家物語』は、覚一本系統の一本である龍谷大学本を底本とする、岩波古典文学大系本をテキストとする。
- (2) このあたり、渡辺貞磨先生著『平家物語の思想』（平成元年三月・法蔵館）に導かれるところが大きい。
- (3) 拙稿「覚一本『平家物語』の性格―「あはれ」の語の考察を通して―」（『同朋国文』第十七号所収・昭和五十九年三月）参照。
- (4) 拙稿「死」への想い―『平家物語』の語るもの―」（『同朋大学論叢』第六十二号所収・一九九〇年六月）参照。

(5) 「灌頂卷」は、十二巻本成立後のある段階で巻十一・十二に分散していた女院の記事が集成されたものである。従って『平家物語』を論ずる時、「灌頂卷」が存在するものとしての前提に立つことは極めて慎重でなくてはならないが、今は寛一本系統の本文に拠っているので、「灌頂卷」を有する『平家物語』について論じていることになる。もちろん、その場合、論ずるところのものは寛一本系統の『平家物語』においてしか言えないところとなることは十分に承知してのことであるが、しかし、一言しておきたいことは、「灌頂卷」が『平家物語』流伝の中において別立集成されたのには、そもそも『平家物語』が「灌頂卷」が別立されるべきものをすでに内に持っていた、もしくはそのような方向において受容されていたからであるということである。「灌頂卷」が別立されねばならなかった何かがあったればこそ、別立されたのである。従って、「灌頂卷」が別立された『平家物語』を論ずることは、別立以前の『平家物語』の持つ方向性と大きく異なることはないはずであると考ええる。

(6) 拙稿『平家物語』の世界―男性群像をめぐって―（『同朋大学論叢』第四十七号所収・昭和五十七年十二月）参照。

(7) 『徒然草』は、岩波文庫本（西尾実氏校注）をテキストとする。

(8) 拙稿「栗を食ふ娘」の話―『徒然草』第四十段の解釈をめぐって―（『同朋大学論叢』第四十四・四十五合併号所収・昭和五十六年六月）参照。