

Title	日本人の死生観 : 悲哀の系譜
Author(s)	大峯, 顕
Citation	懐徳. 1987, 56, p. 67-79
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90682
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

日本人の死生観

—— 悲哀の系譜 ——

大 峯 頭

日本人の伝統的な死生観は、大きく見ると、二つの源泉を持っている。一つは、日本民族が本来持っていた経験で、これは上代の神話と詩的言語の中に、最初の表現をとった。『古事記』（六七二―七一一）上巻の伊邪那岐命と伊邪那美命の黄泉国の話、『万葉集』（六六一―七三二）が収めるたくさんの挽歌がそれである。もう一つの源泉は、大陸伝来の大乘仏教である。欽明天皇十三年（五三八）に日本に渡来した仏教は、驚くべき早い速度で日本文化の中に移植された。この源泉の水は、ほぼ最澄（七六四―八二二）や空海（七七四―八三五）の出現の頃までの一つの流れを形成し、平安仏教において日本人の死生観に影響を及ぼすことになる。鎌倉時代の日本仏教、とりわけ法然・親鸞の浄土教と道元の禅仏教は、この二つの源泉から来た水の合流形態と見ることが

できるだろう。明治におけるヨーロッパ文明との出逢いは、もちろん日本文明に大きな変化を与えたが、死生観という精神生活の最も深層においては、われわれは今日でも、この二つの源泉から発する水を飲んでいてよい。

I

日本人の原初的な死生観は、『古事記』上巻のはじめの部分に表現されている。『古事記』は神々の誕生の記述からはじまる。神々が相ついで生まれ、伊邪那岐、伊邪那美の二神が生まれ、この二神がまた、多くの島々と神々を生む。それは豊饒な生産活動の連続である。しかるに、このあふれるような生命のドラマの真只中に、一つの重大な事件が発生する。それは伊邪那美命の死であ

る。彼女は火の神（火之迦具土神）を生んで火傷し、それがもとで死んでしまう。老衰による死ではない。出産という生命エネルギーの最高潮の只中に、とつぜん出現した死である。日本上代人が、死というものを生と隣り合せのものとして感覚していたことが知られるだろう。

この部分からの古事記の記述は、大体つぎのとおりである。伊邪那美命を亡くした伊邪那岐命は、妻の亡骸の枕辺や足の辺の廻りを這いまわって動哭する。彼の流した多量の涙の中から泣沢女神という神が生まれた。伊邪那美命は出雲の国と伯伎の国の堺の比婆の山に葬られる。そして伊邪那岐命は、身に帯びていた十拳剣という太刀を抜いて、わが子迦具土神を斬ってしまった。すると太刀の切尖についた血がしたり落ちて、石折神、根折神、石筒之男神が生まれた。太刀のつば元についた血がしたり落ちて、甕速日神、樋速神、建御雷男神が生まれた。さらに、太刀の柄についた血が指のあいだから流れ落ちて、鬮淤加美神と鬮御津羽神が生まれた。

死んだ妻にもう一度会いたいと思つて、伊邪那岐命は黄泉の国まで妻を追いかけてゆく。御殿の閉まった戸口から伊邪那美命が出迎えた時、彼はなつかしそくに、「愛しい私の妻よ、私とお前とが作った国はまだ完

成していない。だからもう一度還つて来てくれ」と言う。すると伊邪那美命は、これに答えて言う。「あなたが来るのは遅すぎました。私はもう黄泉の国の食物を食べてしまったから、もうここから出ることはできない。

しかし、愛しいあなたが訪ねて来てくれたのだから、何とか還りたいと思うので、黄泉の国を支配する神と談判してみます。その間、決して私の姿を見ないで欲しい」。そうして伊邪那美命は御殿の奥へ帰つてゆく。しかしいつまでたつても出てこない妻を待ちかねた伊邪那岐命は、髪にさしていた櫛の齒を折つて灯火にして、中をのぞいてみると、妻の体には蛆が一杯わいて、八つの雷が身体をあちこちから発生していた。

妻のこのすさまじい形相を見た伊邪那岐命は、にわかには怖しくなつて、黄泉の国から逃げて帰ろうとすると、女神は「吾に辱見せつ」と言つて、黄泉の国の醜女に命令して、伊邪那岐命の後を追わせる。黄泉の国の神々や軍勢の追跡をやっと振り切つた伊邪那岐命はどうやら、黄泉比良坂の下まで逃げてくる事ができた。

とうとう妻の伊邪那美命が自分で追いかけて来る。そこで、伊邪那岐命は千人引きの大石を、黄泉比良坂に引いてきて道を塞ぎ、その大石をはさんで伊邪那美命と対

面し、もうお前とは夫婦ではないと宣言する。そのとき伊邪那美命は、「愛しいあなたが、そんなことを言うのなら、私はあなたの国の人間を一日に千人絞め殺してしまいたい」と言う。すると伊邪那岐命は、「愛しい妻よ、お前がそんなことをするのなら、私は一日に千五百人の子を生ませよう」と言った。だから、この世では一日に必ず千人が死に、必らず千五百人が生まれるのである。そうして伊邪那美命の名を「黄泉津の大神」と言い、伊邪那岐命に追いついたので、「道敷の大神」と言う。また、黄泉比良坂を塞ぐことによって伊邪那美命を泉国の国へ追いかえた大石のことを「道反大神」と言い、「塞り坐す黄泉戸大神」とも言うのである。

この物語りの中には、古代日本人が死を受け容れた仕方 の原型がうかがえる。まず注目されうることは、妻の死にさいしての伊邪那岐命の激しい悲しみである。妻の亡骸のかたわらを這い廻って、彼は身も世もあられず動哭した。沢の水のように流れ出た涙の中から神が生まれた。悲しみのあまり伊邪那岐命は、思わず太刀をふるって、生まれたばかりの火の神を殺してしまふ。すると太刀からたたった血の中から、つぎつぎに神々が生まれた。ここには上代人の天真爛漫な悲しみの心が表現され

ている。悲嘆はここでは、近代人がそう思っているような、主観が抱く心の状態というようなものではない。悲しみの中に、伊邪那岐命は我を忘れ、彼は悲しみそのものになり切っているのである。悲しみはここでは一つの存在である。天地一杯の悲しみ、全世界を包むような悲しみである。涙や血の中から神々が生まれたというのは、そのことを物語っている。それでも伊邪那岐命の悲嘆はおさまらない。彼の悲しみは現世だけにとどまることはできないのである。伊邪那岐命は妻にもう一度会って、妻を死の国からとり戻そうとして黄泉の国まで追いかけてゆく。それはこの世の限界線を越えてゆこうとする悲しみである。

ところがこのような深い悲しみも、崩壊してゆく妻の亡骸の物凄さありさまを目のあたりにして消えてしまふ。伊邪那岐の悲しみの情は、死の国をのぞき見た生き物の本能とでも言うべき恐怖にとつて代られるのである。伊邪那岐の命の悲しみは、ついにこの世とあの世との限界線を彼方へ超え出ることにはできない。妻をとり戻そうと死の国まで追いかけて行った伊邪那岐命は、やはり現世へ逃げかえろうとする。そのとき伊邪那美命の追跡がはじまる。これは何を意味するのだろうか。おもう

に、これもやはり、伊邪那岐命の悲しみであろう。妻の屍とともに黄泉の国にとどまることのできなかった自分の現身というものに対する悲しみである。それが自分を追跡してくる妻の姿となっているのである。

ところで、このような古事記の死生観は要するに、黄泉比良坂において伊邪那美命の追跡を食いとめた大石（黄泉戸大神）というものによって象徴されている。この大石をはさんで、伊邪那岐は伊邪那美に向けて離別を宣言し、問答に負けた伊邪那美は黄泉の国に還ってゆくのである。それゆえこの大石は、生と死とを区別する原理である。しかも生の側から死を区別する原理、生の原理である。この石によって、死の国から生の国へ来る道はとぎされる。伊邪那美命は決して現世へ還ってくることはできないのである。たしかに伊邪那岐は悲しみによって、いったん現世から黄泉の国へ行った。しかし彼は、生と死との限界線を死の国へ突破することができない。限界線を彼方へ突破するとは、死から生へ来る道を聞くことである。しかるに彼は大石を置いて、かえってこのような道を塞いだのである。それゆえ、生から死へゆくことはできるが、逆に死から生へ来ることはできない。死は生のすぐ真近にあるように見えて、実はそれ自

身としてはあくまでも遠いのである。生と死との対立を超えるような思想は、古事記の中には見あたらない。生に不可避な死を積極的に受けいれる見地はまだないと言えるだろう。

宣長も古事記の思想が、このような生死の対立の立場であることを認めている。黄泉比良坂で伊邪那岐命にむかって「汝の国の人草、一日に千頭絞り殺さん」と言った伊邪那美命のことを宣長はつぎのように注解している。「汝の国とはこの現し国をさすなり。そもそも自ら生み成し給へる国をしも、かく他げに詔う。生死の隔りを思へばいと悲哀しき御言にざりけり」。生の国と死の国との間には、不透明な黄泉戸大神という石がある。死というものがある現世は悲しいところである。いったん死の国へ行ってしまった者を取りもどす術は永久にならぬ。そのことを正直にのべた黄泉国の神話は悲しい物語りである。

それでは上代人は死者の国をどこに構想したのか。それを知るためには万葉集の挽歌を見ればよい。

秋山の黄葉を茂み迷はせる

妹を求めむ山道知らずも

〔卷二・二〇八〕

妻が死んだとき、泣血哀慟して作った柿本人麿の歌である。死んだ妻はどこへ行ってしまったのか。秋の山を染めた黄葉のしげみの奥の奥へ迷いこんでしまったのだ。その妻を尋ね探そうとしても、どの道を行ったらよいか私にはわからない、というのである。妻が行った死の国は、現世とまったく別な天国とか他界ではない。それはこの現世の中にあるどこか別なところなのである。そこへ行く道は見つからないにしても、やはり現世と地つづきの場所なのである。

楽浪の志賀津の子らが罷道の

川瀬の道を見ればさぶしも

〔卷二・二一八〕

これは吉備采女きつひのうらなめが死んだときの人麿の歌である。近江の大津のあたりで死んだ吉備の国の采女を葬送して、川瀬に沿ってゆくのである。「罷道」とは、この世を去って黄泉の国へ行く道である。黄泉の国そのものは目に見えないが、そこへ通じる道は、川瀬のとどろぎや白波の中に感覚されている。その意味で、黄泉の国はやはりこの世と連続している。

現身うらみの人なる吾や明日よりは
二上山ふたがみやまを弟背いへせと吾が見む

〔卷二・一六五〕

大津皇子を二上山の山頂の墓に葬ったときの大来皇女の歌である。二上山のあの姿こそ、死んだ弟の似姿だと言っている。永遠を超越的な他界とかこの世の彼岸に移すのではなく、この世の中にあるこの世でないところに置くのである。二上山は死者がこの世に遺した永遠の痕跡なのである。つぎの二首についても同じことが言えるであろう。

山吹の立ちよそひたる山清水
汲みに行かめど道の知らなく

〔卷二・一五八〕

豊国とよくにの鏡かがみの山の石戸いわた立て
隠こもりにけらし待てど来まさぬ

〔卷三・四一八〕

要するに万葉人のイメージの中では、死とはこの世を去り、この世から隠れることである。死とは「雲隠る」ことである。死者は消えて無になるのでも、何か別な或るものに変ずるのでもない。死は現世の視線から見えない

くなることである。では死者が行くという黄泉の国とは、どういう国であろうか。黄泉の国から還ってきた伊邪那岐命は、「吾は穢き国に到りてありけり」と言つて、河原の水で身体の禊（そぎ）をしてゐる。本居宣長も古事記の考えに従つて書いてゐる。「さて其よみの国は、きたなく悪しき所に候へ共、死ぬれば必ゆかねばならぬ事に候故に、此世に死ぬるほどかなしき事は候はぬ也」(「鈴屋答問録」)。上代人は、死の国が良い所か悪いところかということについて判断停止をせず、悪い所と考へてゐる。この考へはどこから来たのであろうか。悪しき所としての死の国は、死に面しての悲しみの情が彼方に投射されたものであろう。死があまりに悲しいがゆゑに、死者の国はきたなく悪しき世界と思われたのである。

II

最初の仏教は、黄泉の国の暗さを光明の世界をもつて置きかえるはたらきをしてゐる。推古時代の仏教は、平安や鎌倉時代になつて展開したような空の論理や解脱の行ではなく、むしろ法隆寺の堂塔や夢殿観音、百濟観音、中宮寺観音、そして釈迦や薬師の仏像であつた。個

人の解脱の道としてでなく、崇拜の対象として仏教はまず日本人の心の中に入ったのである。いったい死者の行く先が、「きたなく悪しきところ」であるかぎり、現在の悲哀が癒やされることはないであらう。死の悲しみを本当に超えうる道は、死のない国を信ずる以外にはない。最初の仏教は、このような死のない国を保証する思想であつた。死の国ではなく、死を超えた世界、生死の彼岸という新しい考へ方がここにはじまる。しかしそのような超越や彼岸は、さしあたり死後の世界としてのみ理解されたのである。死者は死のない国にゆく。その国は黄泉の国とちがつて、仏たちのいます光明世界、天寿国である。そうしてそのことを保証してくれるものは、寺院に安置されたさまざまな仏像である。現存在の不安と悲哀はこのような死後の仏国を持つことによつてのみ克服されうる。これは明らかに古事記や万葉集には見られなかつた新しい世界経験である。

しかしながら、このような死後の仏国は、現世でないにもかかわらず、真の彼岸、現世からの超越とは言えないだらう。別な言い方をすると、この種の彼岸はなお、現世と連続しているのである。たとえば、聖徳太子の死後、推古天皇が采女たちに手伝わせて作つたといわれる

天寿国曼荼羅繡帳の太子往生の姿の想像は、そういう彼岸というものの性格をよく物語っている。視覚的に表現されうる彼岸は、要するに現世の理想にすぎない。天寿国とは、高揚され、純化された現世として一般には理解されたのである。これは日本人本来の強い現世主義に由来する。天寿国繡帳の銘文にある「世間虚仮、唯仏是真」という聖徳太子の思想は、一般にはなお孤独であったと言わなくてはならない。

日本人がはじめて、現世を超越した彼岸の世界と接触したのは、源信（九四二—一〇一七）の浄土教においてである。極楽往生の理論と実践を組織的に説いた源信の名著『往生要集』（九八五）によって、日本浄土教の基礎がおかれ、この思想は日本人の心情を染める新しい色調となった。

『往生要集』の根本思想を言えば、「厭離穢土、欣求浄土」である。いったい「古事記」や推古時代の仏教理解においては、現世と彼岸とのあいだに、本当の非連続はなかった。それは、現世そのものを否定する思想がないからである。死は現存在の不可避な運命として感じられてはいたが、現世そのものが汚れた悪い世界だという考え方は見られなかった。むしろ黄泉の国の方こそ、き

たなく悪い世界であった。推古時代の仏教は、黄泉の国に代って仏の国を定立したが、その仏国はいわば純化され、理想化された現世にすぎない。聖徳太子の「世界虚仮唯仏是真」という現世否定の自覚は、まだ民衆の思想ではなかったのである。しかるに源信において、現世は「穢土」となる。この世は永くどとまるべき場所ではない。かつては黄泉の国が汚れた所であったが、今やこの世が汚れた所となる。それだけではない。汚れたこの世はそのまま、地獄の苦しみにつづいているのである。

『往生要集』は八つの地獄のおそろしい有様をこくめに描いて、この世の厭離すべきゆえんを説いている。煩惱と罪業に汚れたこの世への執着を捨てて、浄土往生を願うべきである。仏の慈悲にすがる念仏によってのみ浄土に生まれることができる。それゆえ浄土ははつきりとは他界である。それは決して現世と地つづきではない。

黄泉の国はすべての死者が行くところであった。善人も悪人もひとしくそこへ行かねばならぬ世界とされた。浄土はそうではない。仏を信じ念仏することによって仏の来迎にあずかることなくしては、決して浄土へ行くことはできない。西方十万億土としての遠い彼岸、現世と絶対の非連続であるような他界の思想が、ここに成立す

る。これは現世の地平を死後にまで拡大していた日本人の伝統的な意識の流れに、はじめて切断を入れた思想である。これによって意識の流れは一つの逆流をつくる。死後に想定されていた汚れた悪い世界の代りに、光明に充ちた明るい極楽世界が出現したのである。

平安時代にはもちろん一方では、呪術的信仰や加持祈禱としての密教が、日本人の現世主義をささえている。

『源氏物語』に描かれた怨霊や悪霊の調伏をはじめとして、実生活でも種々の現世祈禱が、仏教の名でおこなわれた。しかし他方では、この種の現世主義の限界に対する意識が目ざめると共に、源信の浄土往生の思想は、しだいに人々の心を捉えはじめる。藤原道長の場合はその一例である。彼は寛弘元年（一〇〇四）に病氣になって、源信のところへ使いを出し、寛弘二年（一〇〇五）には藤原行成に『往生要集』を書き写させた。そしていよいよ死が近づくと、すべての加持祈禱をしりぞけて、極楽往生を願う念仏だけに専念している。「栄華物語」によれば、臨終の道長は、立てまわした屏風の西側をあけて、九体の阿弥陀仏を安置し、頭を北に西方に向い、釈尊入滅の姿勢で臥した。そして手には阿弥陀仏から引いた五色の糸をとって、ひたすら称名念仏した。これは

『往生要集』に述べられた臨終の儀式に従ったのである。源信とならんで空也もまた、念仏思想の流布に大きな力があった。ほぼ同じ頃の慶滋保胤は、官を捨てて僧となった人であるが、彼はその『日本往生極楽記』において、極楽往生をとげた四十五人の伝記を記している。得度して寂心と号した保胤は、横川で修行し、源信とも交渉があった。道長も彼から受戒したことがある。

ところで源信の浄土教の特色は、何よりも臨終往生もしくは来迎往生の強調にある。人間がこの世の命を終るとき、正念に住して、ひたすら阿弥陀仏を念じ、その名を称することが往生の決定的な条件である。人生の一大事は、実に臨終の瞬間において決定されるのである。むしろ源信その人は、この臨終の大事を平生（現在）に引き寄せて生きたであろう。一瞬一瞬が臨終であるように生きるものが、彼の教えの精神であったにちがいない。しかし一般には、その教えは反対に、平生を臨終という未来に押しやるような形で受けとられたのである。往生が死の瞬間に決まるものであるならば、生きている間は往生は不定である。それゆえ極楽浄土は、あくまでも遠い未来の国となる。浄土は生きている人間にとっては、はるかに思いやるところでしかない。これは悲しく不幸

な意識である。源信の浄土教は、このような不幸な意識にとまなわれている。『源氏物語』や『枕草紙』には、しきりに「極楽」「仏の御国」「浄土」という語が出てくるが、それらは現世の美の理想として使われている言葉である。「極楽おもひやられはべる」「生ける仏の御国とおほゆ」とかいふ表現は、浄土を現在に所有することのできない不幸な意識の産物である。源信の浄土はまだ現存在の悲しみを吸収しつくすことはできない。黄泉の国の暗い幻影を克服することができないのである。

III

日本浄土教における最初の転回は、法然(一一三三—一二二二)の著『選択本願念仏集』において起った。この転回にとつての事件は、承安五年(一一七五)、四十三歳の法然が経験した宗教的回心である。このとき法然は、唐の浄土教家善導の「観経疏」のつぎの一節を読んで、永年の疑問が一ぺんに氷解する経験をした。

「一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥、時節の久近を問わず、念々に捨てざるもの、これを正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずるがゆえに。」

称名念仏することと往生決定との間にあるほんのわず

かなギャップに、法然は永いあいだ苦しんでいた。それはあたかも、夢が薄紙一枚のヴェールをへだてて醒めないような状態である。それは称名念仏を自力の行と考えていたからである。しかるに善導の「観経疏」は、はっきりと記している。「彼の仏の願に順ずるが故に」。弥陀の名号を称する行が往生浄土の確実な保証でありうるのは、それが人間から発する自力の行ではなく、かえってこのような自力を捨てて、仏の願いに従う行だからである。浄土への道は、こちらからではなく、彼方から前もって準備されていた。称名念仏とは、まさしく仏の方からさし向けられた他力の道をたどることだったのである。念仏が正定の業(往生決定の道)であるのはそのためである。かくして法然においては、称名念仏以外の一切の行は雑行として捨てられる。それが選択本願念仏ということである。

それゆえ法然は、源信が説いた遠い浄土を現世に近づけたといつてよい。浄土とは現世に彼方から無限に接近してくる世界である。ここに、念仏を観想または観念の一つと考えた源信と、念仏からすべての観想的要素をとりのぞいて、念仏を仏の名を口で称える称名にまで純化した法然とのちがいがあがる。称名のみが浄土への道であ

る。しかしその法然においてすらなお、浄土と現世との間のかすかな距離がのこっている。もちろんそれは、源信の浄土の遠さではない。むしろ近さそのものの持つ遠さとも言うべきものである。このような近さの遠さを克服する仕事は、鎌倉仏教の天才たちに待たねばならぬ。法然の浄土思想が実際に理解された仕方の一例として『平家物語』（一二二〇以前）のつぎの文章をあげておこう。「夕日のかげの西の山のはにかくるるをみて、日の入り給ふ所は西方浄土にてあんなり。いつかわれらもかしこに生まれて、物を思はで過ぐさむずらんと、かかるにつけても過ぎにしかたのうき事共思ひつづけて、唯つきせぬ物は涙なり」。ここにもやはり不幸な意識の痕跡がある。

しかるに、鎌倉仏教の親鸞（一一七三—一二六二）や道元（一一〇〇—一二五三）にいたって、この不幸な意識は克服されることになる。親鸞のつぎの文章（『末灯鈔』第一書簡）は、源信以来の悲しい浄土教に対する批判である。

「来迎らいこうは諸行しよぎょう往生おうじしやうにあり。自力の行者なるがゆえに。臨終りんじゆうということは諸行往生のひとにいうべし。いまだ真実の信心をえざるがゆえなり。また、十悪五逆の罪

人のはじめて善知識におうて、すすめらるるときにいうことばなり。真実信心の行人は、撰取せんじゆ不捨ふしやのゆえに、正定聚じやうじゆのくらしいに住す。このゆえに、臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたず」。

親鸞によれば、臨終に阿弥陀仏の来迎を待ちのぞむよる人は、実はまだ本当に仏を信じていない人である。念仏はしているけれど、心のどこかに念仏をしている自分の力というものを信じている。それゆえこれは「他力のなかの自力」である。この自力への信のゆえに、その人と浄土との間にはどうしても超えられない一線がある。彼の自力が浄土を遠ざけているのである。しかるに、この自力を捨てて、真に仏の力を信ずる人は、その信の瞬間に仏の中に撰取されて捨てられることがない。それが「正定聚のくらしいに住す」ることである。そのとき彼は、煩惱の肉体をもったままで、その心は仏とひとしい。それゆえ、他力の信者には、もはや来迎を待つ必要はなくなる。浄土は遠い未来ではなく、信者の平生の現在にすでに到来しているからである。『末灯鈔』の第三書簡の末尾に親鸞はこの思想を書きしるしている。「光明寺の和尚の『般舟讚』には、信心のひとはその心

すでに浄土に居すと積したまえり。居すといふは、浄土に、信心のひとつのころつねにあたり、というころなり。これは、信心のひとつは如来とひとしと申すころなり。

ここには鎌倉時代の仏教がはじめて、日本語で表現した大乘仏教の根本見地があらわれている。それは「生死即涅槃」という大乘仏教の思想であり、親鸞はこれを道元と共有しているのである。道元は言う。「この生死はすなはち仏の御いのちなり」。「ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく涅槃としてねがふべきもなし」(『正法眼蔵』)。同じ事態を親鸞はつぎのように表現している。「惑染わくぜんの凡夫、信心を発すれば、生死即涅槃と証知せしめらる」。「能く一念喜愛いちげんきあいの心を発すれば、煩惱を断ぜずして涅槃を得る」(『正信偈』)。これらの天才たちの言語のなかで、仏教伝来以来つづいてきた「不幸な意識」は克服されている。浄土や涅槃は死後の未来ではなく、信者の今・ここに到来して、現生そのものの中にはたらく動力となったからである。永遠は空想や期待ではない。永遠が現在の経験となつたものが、道元や親鸞の日本仏教である。日本民族固有の現世主義は、これらの仏教を通じて、深められ、面

目を一新したといつてよい。

このことはとくに親鸞の思想において顕著である。と
いうのは、道元の禅宗に見られない日本の心情の發展が、親鸞の浄土教に見出されるからである。それは一言でいうと、悲哀の情の深層化である。伊邪那美命の死に動哭した伊邪那岐命の涙は、日本精神史の深層を流れて、親鸞の絶対他力の思想において一つの転生をとげたようにおもわれる。

これを明らかにするために、本居宣長の『鈴屋答問録』(一七七八)の思想と比較してみよう。宣長はこの著の中で、『古事記』の死生観に立って、一つの仏教批判を試みている。宣長は書く。「神道の安心は、人は死候へば善人も悪人もおしなべて、皆よみの国へゆくことに候。……ただ死ぬれば、よみの国へ行く物とのみ思ひて、悲むより外の心なく、これを疑ふ人も候はず、その理窟を考へる人も候はざりし也。さて其よみの国は、きたなくあしき所に候へども、死ぬれば必ずゆかねばならぬことに候故に、此世に死する程悲しきことは候はぬ也」。

すべての死者は黄泉の国へゆく。しかしその黄泉の国というものは、ここではほとんど無のシンボルである。

死後の世界は無いというに等しい。死後の世界についてのすべての幻想は退けられている。現存在の運命があるがままに受け入れる道は、ただ悲しみしかない。死者は悲しみというものの中へ去るといのである。宣長は古事記の精神を正しく捉えたと言えるだろう。そうして宣長はここから、儒教や仏教を批判する。彼によれば、儒教や仏教は、死を悲しむ現実を直視しないで、これを何か別なものに変えようとする思想だからである。宣長は言う。「しかるに、儒や仏はさばかり至ってかなしきこと、かなしむまじきことのやうに、色々と理窟をまをすは、真実の道にあらざること、明らか候なり」。

しかし親鸞の浄土真宗に対しては、宣長のこの批判は当たらないと言わなくてはならないだろう。なぜなら、親鸞の絶対他力の思想は、死を嘆き悲しむことしか知らない現実の人間（凡夫）を直視しているからである。たとえ『口伝鈔』の中で親鸞は、死を悲しむことが凡夫のありのままの姿であり、これがないかのような振るまいは、すべて虚仮だと言っている。たとい浄土の再会を深く信じていても、この世の死別の悲しみはどうすることもできない。しかし仏の慈悲は、実にこのような愚かな凡夫のためにあるのである。「をろかにつたなげにして

なげきかなしむこと他力往生の機に相応たるべし」。それゆえ親鸞の立場は、まさしく悲しみの立場の徹底以外の何ものでもない。彼は源信のように、美しい未来の浄土の幻想を説かなかった。罪惡深重の凡夫の行く先は地獄しかない。お先まっくらがわれわれの現実である。未來は浄土に生まれるのだからという慰めは、われわれのこの絶望的な現実をどうすることもできない。現存在の真相はただ悲しみの情の中にあらわれる、という思想において、宣長と親鸞は一致しているのである。

では両者はどこが違うであろうか。言うまでもなく、悲しみの次元の相違である。宣長は死ねば黄泉の国へゆく他ない人間存在を悲しんでいる。死んでゆく自分を自分が悲しんでいるのである。それゆえ、そういう悲しみはまだ自我の意識の中でのものである。悲しみは自我の枠、エゴイズムの外へあふれ出てはいない。それはまだ、小さな自分の悲しみ、小悲というべきものである。これに対して親鸞の場合は、そういうエゴイズムを離れることのできない自分の現実への悲しみがある。死ぬことを悲しむ自己への悲しみである。悲しみはこの弁証法によって罪惡の自覚となる。それは悲しみの底が抜けた姿である。そのとき親鸞は、この底抜けの悲しみの底

で、人間の小さな悲しみを超え包む巨大なる悲しみの存在を発見する。人間の悲劇的現実がどんなに深くとも、これを撰取して捨てないものが、世界の構造に属している。親鸞が「如来の本願力」と呼んだところのものは、

実に世界の構造そのものであるような、この底なき悲しみのことだったのである。

(大阪大学教授)