

山上憶良とその「沈痾自哀の文」補遺

長谷川 鑛 平

1

私はこの続稿をはじめに当って、前稿を読み返してみても、その余りに杜撰、未熟なのに一驚し、まことに慚愧に堪えない。私は憶良が孜孜として、大陸から伝来した儒書や道書、漢訳仏典、さては『遊仙篇』や志怪の諸書に読みふけたことに驚嘆し、その勉強家振りや賛嘆したのであるが、考え直してみても、これは私の無知と不用意のもたらした、ひとり相撲にすぎない驚きであったことを知った。というのは、当時はまだ、わが国にわが国なりの知識界は、出来ていなかったのである。憶良の周辺には、大伴旅人はじめ、少なからざる文人がいて、短歌・長歌をつくり合せて、互いにたのしみ、時には学問の話もし、好運にも入手できて、時を忘れて読み耽った書物でもあれば、それを語るに、時のたつのも忘れたことであろう。そういう文化サークルが憶良当時、九州博多にはあった。首都奈良には、もっと規模と密度の高い文化社会がそれなりに成り立っていたであろう。しかし、それを成り立たせていた文化素材は、その十中八、九まで大陸新渡・旧渡のもので、先輩や同僚の親しくもした著述で、当時の知識社会、読書人サークルにおいて、誰も読み味をわうべしとされたであろうものは、ほとんどなかった、あっても寥寥たるものであったろう、と臆測される。

なるほど、すでに聖徳太子の「憲法十七条」というりっぱな漢文があり、同太子には「勝鬘經義疏」、「法華經義疏」などの著述もあつた。憶良とはほ時代を同じくして本邦最初の漢詩集「懐風藻」も出来つつあつた。そして、当時、憶良ら読書人の間で珍重された、同胞日本人のものした著作が、叙上のほかにも、私的な写本や稿本の形でけっこう流布し、一つの教養文化の世界をつくりつつあつたものが相当あつたかも知れないが、そういうものは、今日ほとんど残っていないようだ。したがって憶良もくりかえし「抱朴子」を読んだり、志怪類をひもといていたのであろう。

そういう当時の文化情況を、コスモポリタンと規定して、まるで奈良朝のわが国文化人の水準が世界的標準並みであつたように評価している学者もあるが、これはおかしい。独自のものが乏しいので、何もかも大陸から入ってきたもので間に合せていたのではないか。当時のインテリの世界としては、たとえば聖徳太子の「十七条憲法」における用語から臆測すると、「詩経」、「書経」、「孝経」、「中庸」、「礼記」、「左伝」、「論語」、「孟子」、「莊子」、「墨子」、「韓非子」、「管子」、「説苑」、「韓詩外伝」、「千字文」、「文選」、「史記」、「漢書」などが数えられるという（日本の名著「聖徳太子」解説、中村元稿、八三頁）。

仏典としては一つも挙げられていないが、その思想的根拠としては、仏教・儒教・道家および法家の諸説・諸方向を指摘できるときされる。さながら、中国の首都長安における知識人の世界の一部分が、そのまま、あるいは朝鮮半島を介して、わが国に移し植えられた観がある。当時の日本には、まだ日本独自の知識人の世界は、幸いに成立の緒につきつつはあったものの、いまだ成立を終えておらず、ほとんど全く大陸のファクシミリで、しかしファクシミリとしては優等生であったかも知れない。そしてその知識人の人的構成の中には、相当多くの渡来人がいたようである。

金達寿（キム・ダルス）の考え方によると、わが国古代の知的社会を担っていたのは、大半半島渡来の新羅人・高句麗人で、それに中国大陸から直接渡来したごく少数の知識人を加えて、出来上っていた。それに大和生れで、先物買いの秀才たちも若干加わり、逐次勢力を増しつつあったではあろうが、その土着の若い知識人たちも、純粹の大和人はむしろ少なく、渡来人の二世か三世か、もしくは何らかの形と割合で渡来人の血の混じた人人であった、というのである。正直にいうと、古代日本の知識人社会はもっぱら渡来人の知識人・技術者で構成され、次期のための養成対象として、地元生れの大和人の子弟若干が收容されつつあったのだ、と。そして奈良・大和の土着の知識人社会が、その補強と更新のために渡来人を寛大に受け入れつつあったのだ、という在来のわれわれの考え方を、ひっくり返しておられる。金達寿の書いた『日本の中の朝鮮文化』その他の諸書を読んで、私は叙上のような結論を引き出したのであるが、大して間違っははいまいと思う。一つの考え方はある。

さて「沈痾自哀の文」の冒頭のところを、もう一度見てみるに、「ひそかにおもひみるに、朝夕に山野に佃食する者すら、猶し災害無くして世をわたることを得」とあり、そこに割注があつて「謂ふところは、常に弓箭を執りて六斎を避けず云云」とある。この六斎に若干の注釈を加えるべきところを、前稿では看過してしまった。

仏教の信者には在家の者と出家の者がある。出家者は、社会通常の間人関係・職業生活を捨てて、もっぱら仏教の信仰・実践に精進する人人であるが、大半の人人は、そうは行かない。そこで一月のうち、一定の日を限って、せめてその日だけは潔斎して、少なくとも五戒ぐらゐは保って、仏教的信仰生活に精進した。毎月、八・十四・十五・二十三・二十九・三十の六日で、これを六斎日（ろくさいにち）、略して六斎と言った。獵師や漁夫はむろん六斎など無視して守らず、殺生戒を犯して生命のある鳥獣魚貝をとり殺しているのに、何の差障りもなく生業をいとなんでいる、と憶良は驚きあやしみ、且つうらやんでいる。

『今昔物語集』卷十一「聖徳太子、此朝ニ於テ始テ仏法ヲ開キタマヘル語第一」に、太子六歳の時に百濟（クダラ）の国より僧が来て経論を伝えた。六歳の太子が御父用明天皇の許しを得て、さっそくその経論を開き見たまいて、「月ノ八日・十四日・十五日・二十三日・二十九日・三十日ヲ、コレヲ六斎ノ日ト云フ。此ノ日ニハ梵天・帝釈、閻浮提（すなわち、われわれのこの世界）ノ政ヲ見給フ。然レバ、国ノ内、殺生ヲ止ム可シ」とおっしゃった。「天皇、コレヲ聞キ給ヒテ、天下ニ宣旨ヲ下シ、此ノ日殺生ヲ止メ給フ」とある。『広辞苑』には、「持戒して事を慎しむべき悪日」とあるが、これはおかしい。ものいみの日、ないし精進日とあるべきところである。『日本

書紀」持統天皇五年（六九一）二月のついでに先皇天武が月毎に行なっていた六齋（むよりのいみ）を、復活したいとあつた。これが公文書での初見の由であるが、『今昔物語集』の聖徳太子説話を一往、信じれば、六齋日のもいみ勳行は聖徳太子時代にまでさかのぼることとなる。『令義解』の雑令にも、六齋日には公的・私的を問わず殺生を禁断すると規定されている由なので、この思想信仰はわが国庶民間にかなりはやく浸透し、多かれ少なかれ日常生活を支配するようになっていたようで、さればこそ山上憶良も言及しているのである。

付・後、この六齋日に一・十八・二十四・二十八の四日を加えて、十齋日（じっさいにち）とし、一カ月の中、この特定の十日は、諸天王が四天下を按行・視察される、とした。しかもその一日一日に特定の仏・ボサツを割り当てた。一日〓定光仏、八日〓薬師如来、十四日〓普賢ボサツ、十五日〓阿弥陀如来、十八日〓觀世音ボサツ、二十三日〓勢至ボサツ、二十四日〓地藏ボサツ、二十九日〓薬王ボサツ、三十日〓釈迦如来、というわけで、この日配当された仏ボサツの御名を念ずれば、罪を滅し福を増すとされた。例えば「地藏菩薩本願経」には、「この十齋日に仏前においてこの経を読むこと一編せば、無病にして衣食豊裕なるべき」とされ、「地藏菩薩発心因縁十三経」には、「能く十戒を持し能く十尊を念せば、無病息災、延命福德と往生を得べき」旨、うたつてある由（『今昔物語集』四、大系本一三四頁頭注）。

憶良の時代には、まだこんなにはなっていないかつたろう。毎月八日は薬師さまの縁日、二十四日はお地藏さまの縁日と、尾を曳いて今日でも行われている。

*

ついでにいわゆる七仏通誠偈——

諸悪莫作　　もろもろの悪を作すなかれ。

諸善奉行　　もろもろの善を奉行せよ。

自淨其意　　みずからその意を淨くす。

是諸仏法　　是れ諸仏の法なり。

にも蛇足を付け加えたい。薬師寺の僧景戒の著作といわれる『日本靈異記』の序文が「諸悪莫作、諸善奉行」で締めくくつてある。これは弘仁十四年（八二三）頃の著と云われるので、憶良の時代からは百年ほど後になる。しかし、これは『法句経』一八三にあり、『法句経』（ダンマ・パダ Dhammapada）は、仏典としても最古の層に属するものだし、その四種ある漢訳のうち三種——『法句経』（二二四年）、『法句譬喻経』（二九〇—三〇六年）、『出曜経』（三八三年）——は紀元三、四世紀にはもう漢訳されていたよしなので、その三者が、あるいはそのいずれかが、当時、すでにわが国に入つていたものと考えられる。

そして聖徳太子がその死にのぞんで、王子王女をその枕べに集めて、最後の訓戒を与えられた。そのことばの中に、この七仏通誠偈がその主要部分として含まれていた、という伝承もある由。

3

実は日本の名著『最澄・空海』（福永光司責任編集）をひもとき、その解説「空海における漢文学——『三教指帰』の成立をめぐる」を読むに至つて、空海のすぐれた漢文の前段階の一つとして、憶良の「沈痾自哀の文」を採り上げて、まことに詳細に検討の加えてあるのにつかつた。この部分は誰が草したものか明示してないが、おそらく中国古代文献学に詳しい福永光司博士のものなされたものであろう。昔の人は、自分の言いたいことを言い表わすのに、必ず先

行文献を博搜して、適当な表現が見つかることを襲用することを建前として、自分流に独創の措辞を試みることをしなかつた。果然、筆者は、憶良の一語一句について逐次その典拠を洗い出し行くのであるが、微に入り細を穿って、全く驚き入るより外ない。見落しは完全でないものと思われるほどである。その一一に触れることは避けるとして、筆者が、憶良の「沈痾自哀の文」の、漢文としての特に目立つところを、四点、挙げていることに注意したい。

一、仏典の言葉が多くまじえ用いてあること。上に私の言及した「修善作惡」（自注の諸惡莫作、諸善奉行——『法句經』述仏品）、「礼拝三宝」などなど、「胎生」は胎生・卵生・湿生・化生のいわゆる四生の一つである。そしてこの四生は三宝と共に聖徳太子の「十七条憲法」にも見られる語である。

二、「抱朴子」「帛公略説」「鬼谷先生相人書」など道書（道教関係文献）の引用の目だつこと。たとえば「経俗」の語は「抱朴子」に見えるが、「文選」には全く用例がない由。「佃食」「釣漁」もやはり「抱朴子」に「佃して種をつぐなわず、漁して網を償わず」とある由で、しかも「文選」には佃の字は全く使われていない由である。

憶良が「抱朴子」に多くの字句表現を学んでいることは、誰もが気づくところであるが、「沈痾自哀の文」一文の中にしばしば相当長文の引用を敢えてしているとところを見ると、憶良は、延命寿福を語る道家思想、神仙思想に対してかなり打ち込んでいたらしい。このことについては、後にも触れることがあるであろう。

三、「志怪記」「遊仙窟」など中国六朝・唐代の小説類からの引用のえられること。

「遊仙窟」は中国では早く散逸し、日本にだけ残ったという不思議な書物である。唐の則天武后の頃の人、張文成の作とされる。盛

唐もそろそろ頂点を過ぎようとする時代の類唐気分の横溢した時代の作品である。張文成は有能の青年官吏で、公務主張旅行の途次、一夜とある遊里に遊んだ自分の経験を神仙談に託したものでなからうかと言われている。主人公の青年公子が黄河上流へ旅したとき、ふと神仙の岩屋へ迷いこみ、そこで五嫂（ごそう）、十娘（じゅうじょう）という二人の女仙に会い、酒宴を開き、詩など交換して飲をつくし、やがて若い方の十娘と一夜を共にして去る。文章は例の四六文で四字・六字の対句を多用し、故事をならべ俗談をまじえ、その洒脱さには見るべきものがある。書中の詩類はすべて淫蕩気味ではあるが、その間のユーモアは捨てがたい。日本にははやく奈良時代に伝来したらしく『万葉集』にも言及がある。日本の遣唐使や留学生・留学僧らが面白がって盛んに購入して持ち帰ったものらしい。京都の醍醐寺、名古屋の真福寺に古い写本が伝存している。平安時代には「白氏文集」と並んで上流社会の間で珍重され、「源氏物語」にもその影響が見られる。近くは西鶴も大いに愛読したらしいと言う。あの僧空海もその『三教指帰』において言及しており、憶良には百年ほどの後輩であるが、共に「抱朴子」と「遊仙窟」を愛読したらしいことには、大いに興味を感じられる。

四、本文の中に自注を挿入したこと。これは憶良の独創ではなく、大陸にも前例のあることで、博覧強記の憶良が、老婆心からこれを学び、利用したものであろう。『三教指帰』でも、空海は憶良を学んできた、若干自注を挿入してある。

以上、四点が特に指摘されているが、私は更に一点を加えて、五、憶良において、儒書・仏典・道家神仙の書、並びに志怪小説の類に由来する諸要素、諸思想が、一見、流麗で、かなり雄弁な文体の中に溶かし込まれて、一体化しているように見えるが、そも

そも建前の全くちがう儒家と釈家と道家神仙者流と、それに「遊仙窟」の遊蕩精神までが、互いに反発することもなく平和共存し、一種の統一の雰囲気をかもし出していることが、不思議といえば不思議である。このことを加えたい。

このことはやはり、若干突っこんで考えてみなくてはなるまいと私は考える。

ともあれ、生れてからこの方、みずから修善の志があつて、かつてとさらに作悪の心を起したことはない、と憶良は言う。三宝を礼拝して、一日として然るべきおつとめを怠つたことはない。その一方、日夜、天地の諸神を敬重して、これまたいささかもおろそかにしたことがない、と憶良は自信をもって揚言している。

かつて私共の家庭には、仏壇と神棚とを共存させて、何の矛盾も感じなかった。老祖母などは、神棚にお燈明を上げて柏手を打ち、続いて仏壇に線香を上げて南無阿弥陀仏とつぶやき、それから食卓に着いた。私共の世代に至つては、そんなことはしない。朝はテレビにスイッチを入れることで始まる。というのは、私共は仏教徒とは言いながら、浄土宗・浄土真宗か日蓮宗などの家は別として、ほとんど無宗教に近い。神道に至つては、仏教以上によそよそしい。神社の前を通りかかれば、軽く会釈ぐらいすることはあつても、敬虔な心持で手を合わせることは、私なぞ、ほとんどない。そんなわけなので、家に仏壇と神棚とを並存させて、何ら矛盾を感じなかった。少なくとも私方では今日、仏壇はあるが、もはや神棚はない。近い過去に家族に物故者があつたので、仏壇は欠かせないのである。憶良は、こういう私たちとは違つて、意識的に三宝を礼拝して、諸悪莫作、諸善奉行につとめ、六斎日には、その日一日は出家したつもりで深齋し、持戒忍辱につとめながら、同時に、これと平行し

て、従来からの八百万の神の敬拝をつづけていたらしい。仏教と神道と、建て前が全く違うので、つきつめて少し反省すれば、何かを採り何れかを捨てなければならぬはずなのに、その両方につとめ、むしろ、その一方だけをつとめたよりも、両方併立させるだけ、それだけ、功德・御利益は倍加するはずだと、半ば無意識裡に前提してかかっているようなけはいさえある。

にもかかわらず、「ああ恥かしや、我何の罪を犯してか、この重疾に遭へる」と歎いている。過去に作るどころの罪か、現前に犯すところの過か、その何れかはわからないが、「罪過を犯すことなくして、何でこの病を獲む」と、強いことばで、憶良は切実な疑問と歎きの声を挙げてゐる。

病氣や不幸を、それと少しも気づかずに犯した罪過のせいか、それと少しも気づかないで身辺の庶神・諸精霊をきずつけたか、機嫌を害したために、その祟りとしてこれらの病魔・傷害・不幸・災害が現前したのだという俗信は、今日でもまだ生きてゐる。かつて関東の大震災の後、小中学校で作文を書かせたところ、生徒の大半が世の中が退廃して、人間が悪いことばかりしてきたその罰だ、悔い改めなくてはならぬ、と書いた。そのとき十五歳であつた私自身は、そんな風な、古めかしい感じ方・考え方が復古的にほとぼり出たのに驚き、且つ軽蔑して、やや冷静に、自然の暴威と、それをあらかじめ計算にいれないで雑然と無計画につくられた都市のもろさにかじりかじりとした。そしてそのあとに引き続いて起つた朝鮮人騒ぎには、あつげにとられた。危機に際し、理性を失い、もっぱら衝動的な原始心性によって動く人間の暴行ほど、馬鹿げた、また恐ろしいものはないことを痛感させられた。

*

閑話休題、憶良はそこで、禍の伏しかくれている所、祟りのひそみかくれている所を知ろうとして、「亀卜の門、巫祝の室、往きて問はざる無し」と書いている。そして「まことにあれ、いつはりにもあれ、その教ふる所に随ひ、幣帛を奉り、祈禱せずといふこと無し」と続く。

夢想とか、卜筮とか、星占いとかが、当時、容易に知り得ないことや、未来について手がかりを得る有力な方法の一つとされていたことは、私も心得ている。令制に陰陽寮というのがあって、中務省に属し、陰陽の頭、陰陽博士というような職員があって、天文・暦法のほかに、卜筮の事をつかさどっていたことは、その内容はともかく、私も知っている。しかし、憶良ともあろう、当時の最高の知識人の一人が、このような、亀卜、巫祝に助けを求めるといふような、愚かしい事をしたことは、多年の苦しみの極、ワラをもつかむというせつぱつまった心境においてであつたかも知れないが、やはりどうも納得がいかない。

実際に憶良も、後の方で、「任徴君曰く、病は口より入る。故に君子はその飽食を節すといふ。これに由りて之を言へば、人の疾病に遭ふは、必ずしも妖鬼ならず。それ医方諸家の広説と、飽食禁忌の厚訓と、(「にもかかわらず」)知り易く行ひ難き(「人間の」)鈍情と、三者目にみち耳に満つること、由来久し。……これを以ちて観れば、すなはち知りぬ、我が病はけだしこれ飽食の招く所にして、自ら治むる能はざるものか」と悲痛な合理的反省をもらしている。時代はさがるが『沙石集』に「四百四種ノ病ハ宿食ヲ根本トシ、三途八難ノ苦ハ、女人ヲ根本トス」とある。

付・少し注釈を加えると、宿食(しゆくじき)というのは、前夜以来胃の中にとどこおる不消化の食物のことで、やはり食生活の不調が不

健康のための第一因であることは、当時でも常識であつたらしい。ついでながら三途八難の三途は地獄・餓鬼・畜生の三道、八難は飢・渴・寒・暑・水・火・刀・兵(戦争)の八種の災難で、そのようなものかもす苦難のうちで、性生活の無理にもとづくものが命取りの第一だ、というわけだ。憶良がもし、不相応に若い妻女をもち、おそ出来の幼い子女への愛に悩まされていたとすれば、まさに腹背の敵であつたとも言えよう。

当時の医療の水準と現状がどのようなであつたかは、私には全くわからないが、宮坂宥勝が『法句経』を解説してものされた『真理の花たば』(一九六五刊、筑摩書房)に、健康、従つて病氣についての次のような叙述が見出される――

「……原始仏教当時においては大部分の人びとが病氣の原因は悪鬼神靈のたたりであると信じて、迷信的な治療にたよっていたのに対し、仏教では……正しい医学的知識にもとづく科学的療法をすすめていたことは注目に価する。もちろん病氣には精神作用がはたらく場合も少なくないので、それに対処する精神療法を説いている場合もあるけれども、病氣の原因を何か超自然的な力のなせるわざとは考えていない。云云。」(一一八頁)

ブッダが八十歳の高齢を保つたという事実は大きい。仏教は心身ともに健康であるべきことを強調し、肉体の健康にまで配慮を払っているのは、仏教の生命尊重の精神にもとづくものであることは言うまでもない。

仏教興起時代にジーヴァカ Jivaka という名医がいた。耆婆(ぎば)、扁鵲(へんじやく)とわが国中世の物語類で並び称された古代の名医。扁鵲は中国、戦国時代の名医で、憶良も言及している。耆婆はジーヴァカの音訳で、小児科医だつた由であるが、「ブッダの侍

医として、また病にかかった仏弟子たちの治療にあたったすぐれた医師として、原始仏典にしばしば登場する。ブッダも健康を害したときに、ちゃんとシーヴァカの治療を受けている。あらゆる迷信を排除したブッダが、一方において医術を尊重している科学的な態度を、われわれは仏教の基本的な性格を理解する一助として、改めて見直す必要がある。医薬を退けて根拠のない迷信や呪いまじまじにすがって病気を治そうとすることが、仏教の精神そのものにもとることはいうまでもない。」(一二八―九頁)。

このあたり憶良に読ませてやりたい。

*

仏教の重要理念の一つに四諦(したい)というのがある。諦はまた聖諦ともいい、神聖な真理ないし真実ということである。苦・集・滅・道の四。人生は万事苦しみである。四法印といって仏教の評語のようなものがあるが、諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜の次が一切皆苦である。また四苦八苦という語もある。生・老・病・死の四苦のほかに、愛別離苦(愛し合っているのに別れなければならぬ苦しみ)、怨憎会苦(怨み憎み合っているのに顔をつき合せなければならぬ苦しみ)、求不得苦(しきりに願望してもそれがかなえられぬ苦しみ)、五陰盛苦を加えて八苦。最後のは、「ごおんじょうく」と読む。五陰は五蘊で、われわれ人間の心身並びに環境のすべてを形成している物質的・精神的五要素で、色・受・想・行・識という。この五者のかもし出す苦は、勢猛にして対応に苦しまざるを得ない、というわけで、病苦に多年悩み切っている憶良に、この苦諦ないし一切皆苦への言及のないことは、私にはちと不思議に思われる。

そしてこの四苦八苦も、いわれなくして訪れ来たるものではなくて、然るべき因縁があつたこと。因はその直接原因、縁はその間

接的・副次的要因ないし要件のことである。所詮は無明と煩惱に帰因する。それも一切を空とする仏教の建て前からすれば、端的に滅却することが出来なくてはならぬ。それが第三の滅諦。しかしそれにはやはり然るべき方法と修業努力とが不可欠とされる。それが最後の道諦で、具体的には八正道なるものが説かれるのであるが、今はそこまで立ち入ることを差しひかえる。

4

折中主義 eclecticism, Eklektizismus というのがある。「種種の体系から正しいと思われる点を選び取って、多かれ少なかれそれをまとまつた形に作り上げること。ことに古代哲学の末期に有力となり、キケロはその代表者。云云。」これは試みに開いて見た「広辞苑」の記載で、思いがけなく多語を駆使して、なかなかよく説明してある。「折衷・折中」は「あれこれと取捨して適當なところをとること」で、わが国で折中学派といえは、「江戸中期の儒学の一派。朱子学・古学・陽明学などの派にとられず、それらの諸説を取捨選択して穩当な説を立てようとしたもの。片山兼山・井上蘭台・井上金峨・太田錦城らが属す。」以上、長長と引用してしまつたが、いずれも『広辞苑』からで、すこぶる要領よくまとめてあるので、大いに感心し、つい長長と引用することとなつた。ついでに平凡社版「哲学事典」の「折衷主義」を見てみると、「一般的には語源上の意味に従い、それ自身不平等な〔等しからざる〕もの、異質なものが共同の敵に對し一つにまとまることで、ここから転化して、相反した哲学上の見解の混和、とくに異質な諸体系のなから、真理と思われるものを抽出して新しい見地から調停融和すること。云云」とある。

私は、古代日本人の思想ないし精神は、よい意味にせよ、悪い意

味にせよ、すべてこの折中主義で、当面の必要を、すこぶる要領よく、経済的に糊塗してきたもののように考えられてしょうがない。経済的に、といったのは、最小の犠牲で最大の効果をねらって、という意味だが、そのよい例が聖徳太子の「十七条憲法」ではないか、と思う。一に曰く、和をもって貴しとし、忤（さから）うことなきを宗とせよ。云云以下、まことによく出来ているので、あの古い時代に、あれだけ行き届いた、あれだけ整ったものをまとも上げた聖徳太子の才能に、更めて驚歎せざるを得ないのではあるが、ひるがえってもう一度熟読玩味してみても、まことに綺麗事に、そして周到に、必要な諸理念はみな出揃ってはいるが、はたして一貫するものがあるかどうか。まことに穏当で、一見過不足もなく、よくまとまっている。少し出来過ぎていろいろの感で、従って後世、例えば『日本書紀』が編集されたとき、そのとき偽作して押し込んだものではないか、という偽作説さえ出てくる所以である。

聖徳太子を研究して『憲法十七条』（小学館、一九八一）をものした梅原猛は「二重の折衷主義」ということを言っている。憲法十七条の中心は第一条から第三条までの三条であるが、熟読してみても、そこに一貫した思想を見出すことはむづかしい。そこには儒教的なもの、法家的なもの、仏教的なもの、さらに老荘思想的なものも見出される。従ってこれを取り上げるものが、儒学畑の者ならば儒教に、法家者流の者ならば荀子の性悪説を承けつく法家者流に、仏教学者ならば仏教の慈悲の平和主義に引きつけて解釈しようとする。しかし、一をもって貫き統べるということとはむづかしい。おのずから他の諸要素の介入をも認めざるを得なくなる。三経義疏をものしたとき、あの難解の經典を、いわば太子流の独得の論理で、ともかくも一貫して解釈している聖徳太子が、ここにはいない。ここに見

出されるのは、大ざっぱに言って、儒教の現実的ヒューマニズムと、仏教の超越的ヒューマニズムと、法家の性悪説、そして老荘思想のひょうびょうとした超越主義とが、まるで何事もないうに同居している。それぞれの思想（ないし宗教）体系の建て前を貫けば、とうてい、互いに反撥しないでの平和共存など、とてもできるはずのないものが、一見尤もらしい論理と、清潔なレトリックに担われて、一往、りっぱにまとまって、そこにある。日本人の書いた漢文としても、なかなかの出来の由である。

*

憶良の「沈痾自哀の文」とは一往、何の関係もないはずの「十七条憲法」のエクレクティシズムに、やや長過ぎるほど、こだわったのは、憶良にもどうやらそのような折中主義が見られるからである。その思考要素ないし発想材料も、聖徳太子の場合とはほぼ同じく、儒教・仏教・老荘的神仙思想の三者で、法家者流の性悪説的人間学は、見出されないようである。こういう折中主義は、憶良に限らず日本の知識人の受けつがざるを得なかった伝統的知的遺産であったかも知れない。儒教と仏教と、在来の通俗的呪術宗教（シャーマニズム）まがいのものと、それから『抱朴子』の道術的神仙思想の四要素。ふとシャーマニズムと書いてしまったので、前引『哲学事典』に当たって見ると、「原始宗教の一つの型また段階で、シャーマン（巫者、日本ではミコ・イチコ、イタコなど）が神がかり（憑霊）して神意を現示するのが基本形」とあるので、私の考え方の間違っていないことを知った。しかし、憶良は、本気で、巷間のミコの託宣を聞き、それに基づいて対策を講じようとしたのか、レトリックの一端としてそう筆をすべらしたのか、実は私にはよくわからない。一つには、後半の、『抱朴子』その他、志怪の突っ拍子もない説話やエ

ピノードなどを、面白く読ませるための修辭的前提として、あのよ
うな出だしを構えたのかも知れない。

仏教は仏教なりに知性的合理主義に立って「神」を必要としない
し、儒教は日常的現実主義、というよりもプラグマティズム（実用
主義）で、「怪力乱神は語らない」のが建て前である。そのいずれの
立場に立っても、シャーマンの荒唐不稽な託宣など、受けつけられ
るはずがない。仏教も、後には他の通俗諸宗教並みになってしまっ
て、祈禱やダラニを唱えたり、呪術めいたことをするようになった
が、本来、「神」をもたない、従って「神のお告げ」、インスピレ
ション、レベレーション（黙示）、暗示、などのない理性主義の、大
地に足をしっかりとつけたペDESTリアン——一步一步踏みしめて
進む現実主義であつたはずである。仏教伝来と共に日本に入つてき
たのは、もちろん、そのような純血の仏教ではなくて、仏像を伴い、
民衆にでんでわからない漢訳仏典を、原音で誦誦してこけおどかす、
エンテリック（esoteric 秘義的）な通俗信仰であつたかも知れない。
それなら一般民衆にもすぐわかつたはずである。また一般知識人も、
仏教のような高度に知的な宗教を受けとめるだけの精神訓練は、ま
だ全くできていなかったものの、いわゆる「新文化」には敏感であ
つたらう飛鳥・白鳳・奈良時代の日本のインテリをば、仏会（ぶつ
え）のあの荘厳なりチュアル・システムや、金碧さんぜんとしてい
かめしく、ほのかなアルカイック・スマイルに慈悲をたたえて、い
かにもりりしい仏像が、高級文化の不可抗力の魅力をもつて、圧倒
したのかも知れない。それでいて島国人のプラグマティックな功利
主義精神は眠ってはおらず、数多い仏像の中でも、薬師如来だとか、
観世音菩薩だとか、現実生活に直接間接にご利益（現報）を約束
してくれるホトケさまたちが先ず受け入れられている。

*

私はやはり憶良の『沈痾自哀の文』は、相なりっぱな作品である
と信じる。エッセイという既存形式のなかった中で、あれだけ美辭
麗句を駆使し、読む者を説得しなければおかない迫力をもって、た
たみこんで来る。一見、病苦をなげき、その不治の暗い見通しにお
のきながら、しかも生きることのすばらしさと、死ぬことのみじ
めさとを、うたい上げている。私はこの一文は、思い返してみても、
実は「抱朴子」流の、明るい生命讃歌の受け売りではないか、とさ
え感じる。前にも触れたように、『抱朴子』の著者葛洪は、神薬・神
丹を、一定のきびしい条件と方法のもとで調製して、一定の方法に
従つて一定量服用し、神仙の道の要求する生活方法を辛抱強く、挫
けることなく、逸脱することもなく長く長く続けられれば、誰でも必ず
仙人になれると信じ、またそう主張している。そして葛洪によれば、
みごと仙人になった人は少なくないはずであるが、一旦仙人になっ
てしまうと、その生活のあり方と生活場所が、俗塵にまみれている
凡俗衆人の世界とは、全く別になってしまふので、その実例をまの
あたり見ることが不可能であるに過ぎない、と言っている。これは
浄土門の極楽往生論と同じで、みごと弥陀の西方浄土に往生した人
が、時に里帰りして後輩にその予想通りにすばらしい真相を語る、
ということが絶えてなかったのと同断で、はたして極楽往生を遂げ
得たのか、その真相のほどはやはり結局わからないのである。

では、憶良は『抱朴子』を愛読して、やりようによっては自分だ
つて神仙にもなれる、と信じていたのであるか。仙人にはなれな
いまでも、不老長寿のカケラぐらいは頂ける、と信じていたのであ
ろうか。以下は私の臆測の域を出ないが、内心では、やはり駄目だ、
とあきらめていたのではないか。もっと早く、どうとでも生活設計

の出来る若年の頃に、それを読んだならば、もっともつと本気に養気養性につとめ、神仙の道に真剣に打ち込んだかも知れない。しかし憶良が「抱朴子」その他にめぐり合ったのは、すでに中年、もしくは中年を過ぎてからも知れない。もうおそい。なんとしてもおそ過ぎる。その頃、憶良はすでに健康をいたく害していたのではないか。健康を害していたからこそ、却って神仙の書により強く心を惹かれたのかも知れない。健康の人は健康を知らない。病気になるて初めて健康なるものを知り、それが得がたく保ちがたくて、何ものにも換え得ないほど貴いものであることを知る。知ると言うよりも思い知らされる。そのときは、その失われた健康を何とか或る程度取り戻し得たら、それが精精で、時期を完全に失ってしまった憶良としては、自分の力では、もはやどうしようもない病苦の十字架を、少しでも軽くかつぐ工夫をするより他なかった。そのとき、ものの本に語ってある名医が若し現われて、特効薬を処方してくれたら、破天荒の手術をして、病魔を一挙に取り除いてくれたら、どんなに幸福であつたらう。

名医として楡村・扁鵲・華佗・秦の和と緩・葛稚川・陶隱居・張仲景等と、実に八人の実名が挙げられてあり、すぐ後に割注が入れている。そしてまず扁鵲について、「姓は秦、字は越人、勃海郡の人なり」とあるから、山東省の渤海湾に面した地域の人で、北方系の人であつたかも知れない。「胸を割きて心を探りて易えて置き、いるるに神薬を以ちてすれば、即ちさめてつねのごとし」とある。文学大系本の頭注には、この扁鵲について更に「……六国ノ時ニ至リテ更ニ扁鵲有リ、漢末腸ヲ開キ五臟ヲ洗ヒ、脳ヲ劈イテ虫ヲ出ス、云云」(敦煌本搜神記)が加えてある。驚くほかない。「史記列伝」「扁鵲・倉公列伝」によると、扁鵲は姓は秦、名は越人、若い頃、旅館

の支配人をしていたとき、その泊り客、長桑君という隠者に愛されて、秘密医学の伝授を受け、且つ或る秘薬を飲まされたところ、やがて物の向う側が見えるようになった。従つて病人を診察しても、五臓のしこりがまる見えであつた。それを、脈をみて分るという風にして、医業に従い、やがて「扁鵲」と呼ばれるようになった。扁鵲とは元来、黄帝時代の名医の名とあるから、やはり伝説的な存在で、秦越人の扁鵲ひとりに限る必要もない。「史記」の記述も、史実というよりも全く説話的である。例えば某国へ赴いて、すでに死んでしまつたとされていたその国の太子を生き返らせた話が長長と語られている。その途中で憶良の言及する愈附が出てくる。(但しここでは楡村ではなく愈附となつてゐる。)

華佗については前稿では割注を割愛したが、そこには「若し病の結積沈重し、内に在ることあらむときは、腸を多ぐりて病を取り、縫ひてまた膏を摩るに、四五日していゆ」とあつた。そして愈附も、「史記」によると、華佗に劣らず、そのやり方は、「ちよつと着物を開いて病気の兆候を見て、五臓の輪穴の模様によつて、皮膚を切り開いて、ふさがつた脈を通じ、切れた筋をつなぎ、……腸や胃を洗い、五臓をすぎ、精気をねり、身体を調整した」とある。このようなことも多読家の憶良はすでに読み知つていたので、さればこそ「若し聖医・神薬に逢わば、仰ぎ願わくは、五臓を割きわり、百病をさぐり出し、病巢の奥深いところまでメスを入れて、病魔の逃げかくれているのをあばき出してほしい」と悲痛な叫びをあげて、前半をしめくくつてゐるのである。この絶叫は、しかし、実はあきらめきつた絶望の、うつろな叫びで、あるようである。憶良も、このような神秘的な医術の荒唐不稽であることは、承知してはいたはずである。

これからは、『抱朴子』『志怪記』などを踏まえての、むしろ生命讃歌であると思はる。表面はなるほど詠歎・悲歎であるが、実はそれを裏返して、生の謳歌、生きることへの喜びの、やはりこれは表明だと思ふ。回春の望みを全く失い、死の蒼白い冷たい顔をまのあたりにしての、憶良の精一杯の抵抗で、それが逆説的に讃歌になってしまった。これには、プラス・マイナス、いろいろの曲線が混交錯綜し、その結果、文章としては異様な盛り上りを見せていて、なかなか面白い。ともあれ、あの熱氣の陰にこもった文章は、さすが詩人の作である。憶良自身、荒唐不稽なことを百も承知の上で、華麗な文章を前のめりに押し進めながら、ところどころで、そのいつわらざる本音・本心を、チラリホラリと洩らしている。

「内教にいわく、瞻浮州の人は、寿百二十歳なり」とある。内教とはむろん仏教・仏典のことであるが、何を根拠にして、何に書いてあったのであろうか。しかし、それは一往の標準で、これ以上生きてはならぬということではない、と憶良の言っているのは、面白い。現に釈尊といえども寿八十で入滅した。しかし、寿八十歳といえは、やはり長寿といふべきである。憶良も、この文章を書いている頃は、すでに、古来稀なりと言われる七十歳を越えていたはずである。考えてみれば、寿命にもはや不足はない。歎きは子供の幼ないことである。沈む心の蔭には、しかし、余り欲をいかいてはいけくない、弱い弱いと歎きながらも、ともかくもここまで生きて来たのだから、以って瞑すべし、幸せと言ふべきである、という反省もうごいて、みずからみずからを説得し、自足しようとしていて、若し幸「帛公またいわく、生は好き物なり、死は悪しき物なり」と。若し幸

あらずして長生を得ずは、猶し生涯に病患無きを以ちて、福大なりとせむか。」まことに然りである。

そして「今吾病のために悩まされ、臥坐することを得ず。かにかくに為す所を知らず、福無きことの至りて甚しき、すべて我に集まる。人願えば天従うと。もし実あらば、仰ぎ願わくは、にわかはこの病を除き、さいわいに平のごとくなることを得む。云云。」「人願えば天従う」は、大系本の頭注によると、『尚書』泰誓に「天民ニ矜ル、民ノ欲スル所、天必ズコレニ従ウ」とある由である。憶良としては、真情、どうしてもこう繰り返し付け加えざるを得なかつたものがあつたであらうが、やはり蛇足である。

6

憶良が死んではるか過ぎて、僧空海が生まれ、若くして『三教指帰』を著わした。序の終りに時に延暦十六年(七九七)十二月一日とある。空海二十四歳のときである。憶良の死、天平五年(七三三)から六十四、五年の後になる。まことにりっぱな漢文で書かれており、日本人の漢文としては、聖徳太子の『十七条憲法』(推古十二〇六〇四)あたりを源頭として、中間指標としての山上憶良の『沈痾自哀文』(天平五〇七三三)や、『懷風藻』(天平勝宝三〇七五五)成立)に散見する散文などを飛び石として、空海の『三教指帰』に至る。しかし『三教指帰』の著作は、空海、時によりやく二十四歳であつたというが、量質ともに、まことに堂堂たる著作である。「サンゴウシイキ」の訓むことになっているが、その理由は知らない。

私が「十七条憲法」と「沈痾自哀文」と「三教指帰」とを並べて、この一文のしめくりにししようというのは、実は、その何れもの根底にある思想が、

憲法十七條―儒教・仏教・法家思想と老荘思想

沈痾自哀文―儒教・俗信・仏教及び道教的の神仙思想

三教指帰 ―儒教・老荘道教思想及び仏教

と、大幅に共通要素を持っているからである。三教とはつまり儒教・道教・仏教の三で、『三教指帰』は、初めてこの三教を真正面から取り上げて対質させようとした。すなわち『三教指帰』は序のほか、上・中・下の三巻よりなるドラマ構成の意欲的な著述で、巻上では亀毛先生なるものが、儒教を説き、巻中で虚亡隠士が道教・神仙の道を説き、巻下で仮名乞児なる者が仏教こそ前二者に比べて比類なくすぐれたものであることを説く。仮名乞児がとりも直さず空海自身であることは、空海の自伝的要素が仮名乞児のいつわらざる経歴としてかなり多量に折り込んであることでもわかる。そして巻中の虚亡隠士の所説が、『抱朴子』を敷衍しにしてまとめたものであるらしいことは、歴然たるものがあるばかりでなく、『遊仙窟』に言及してあるところさえある。憶良と空海とが全く同じ文化的文人的伝統と雰囲気のうちにあったことに興味深いものがある。一方は多忙な官吏で、かたわら文学を楽しんだのに対して、若い空海は、はじめ大学の学生として儒学を学んだが、これを捨てて仏教に生涯を賭けようとして、その事始めに『三教指帰』を書いた。『三教指帰』は空海にとって卒業論文であると共に学位論文でもあった観がある。

私は初め『三教指帰』を一読したとき、大して感心しなかったが、こんど再読してみても、驚きを新たにした。空海はやはり不世出の天才で、且つ疲れを知らぬ勉強家であった。そして何よりも、日本思想史上、ないし日本精神史上大いに評価すべきことは、聖徳太子以来、日本思想ないし日本精神の弱点であったところのあのエクレテイズム、つまり、建て前としてはとうてい両立できるはずのない

思想・信念を、寛大に、あるいはあいまいに平和共存させてきた、あの、考えをつきつめないで中途で小休止し、そこにあぐらをかいてしまう、一種の怠慢が、彼に至って初めて問われ、やがて清算される運びになったことである。

私はひところ江戸時代の石門心学をしきりに研究し、今も続けているが、これは三教一致をうたい文句にしていた。儒教と神道と仏教と。そしてそれには、三教を合一すると、そのそれぞれが単独ではたらくよりも、はるかにより効果的である、いう下心がひそんでいた。その仏教も、心学者により浄土教であったり禅宗であったりしている。浄土教と禅宗とは、他力門と聖道門（自力門）で、まるで建て前がちがうのを、同じ仏教で包括して平気である。そこが私にはわからないが、それはともあれ、俗耳にはいり易いものを探り集め、心学者自身のことばで半ば消化して柔軟化し、面白おかしく聞けるようにアレンジして心学道話をつくり上げる。今日、読んできっこう面白く、娯楽の少なかつた二百年前には、さぞ受けたことであろうとは思われるが、しかし、ちょっと考えてみても、儒教の現実主義・合理主義・プラグマティズムと、仏教の慈悲のヒューマニズムと悟りの超越主義・出世間主義とは、まともには結びつくはずがない。やはりここにも太古以来の日本的エクレテイズムが、地下水のしみ出すように「三教合一」という虚像のための土壌をつくっているのである。

そういうエクレテイズムに、空海はその『三教指帰』において最初の一撃を加えた。『三教指帰』は、ドラマ的構成とは言っても、一本調子のきわめて単純なもので、プラトンの対話編においてのよりに、複数の論者が巨大な指導者ソクラテスを前にして丁丁発止と論戦をまじえ、その間おのずからテーマの発展が見られ、真理真実

が洗い出されるというのではない。そうではなく、初めからテーマはきまっています、儒教を代表する一人、老荘道教の神仙思想を語る者が一人が、それぞれ長長と独演の長広舌を展開するわけである。従って甲の思想と乙の思想が、どこで対立し、どこで相許せぬ矛盾関係に立つかは、必ずしも浮き上って来ない。しかし、それにしても、儒教と道教と仏教とは、成り立ちと妥当領域・段階が全くちがう思想信仰なので、あいまいに「内地雑居」を許されてよい相手同士でないことは、はじめからそうであったのだが、「三教指帰」においてのように対質してみると、はじめではっきり浮き出してくる。このことは空海の大した功績であり、また日本思想への大した貢献でもあると思う。

*

『三教指帰』の終りに仏典にならってか偈（詩）がつけてある。それがなかなか面白いから、その前半を記しておきたい。（日本の名著訳と渡辺照宏訳を参照して敢えて折中訳をこころみた。）

日月の光は冥い夜の闇を被り、

儒・仏・道の三教はおろかなる心をみちびく。

人の習性と欲情はさまざまなので

偉大なる医師（くすし）の療法もさまざまとなる。

三綱五常の教えは孔子が説き、

これを学べば高位高官になれる。

陰陽変化の学は老子が教え、

伝授宜しきを得ればその道のえらものとなる。

仏陀大乘ただ一つの真理は

教義も利益も最も深遠である。

自己と他者を兼ねて利益救済し、

鳥やけものに至るまで見すてない。

春の花は枝の下に落ち、

秋の露は葉の前に沈む。

逝く水はとどまることができず、

吹きすさぶつむじ風も多少の音をたてる。（後略）

（昭和五十八年七月二十八日稿・室温三十三度）