

六朝仏教からみた憶良歌の位置

東 茂 美

一

筑紫の地にあつた大宰帥大伴旅人を中心に、貴族官人
たちを成員とするひとつの文苑が存在していたことは、
これまでさまざまに論じられ明らかにされている。その
文苑の内実が〈神仙〉〈七夕〉〈清談〉〈梅花落〉といつ
た海彼性、わけても中西進氏がいわれるごとく、^(注1)六朝
風〉の文雅の営みを専らとするものであるのは、首肯さ
れるところであろう。そして山上憶良もまた、小野老、
沙弥満誓、大伴四綱らとともに、その文苑に参会したひ
とりであることは言を俟つまでもない。^(注2)

併しながら、この憶良によって先の文苑の営みとは隔
絶するかにみえる作品群、すなわち「悼亡詩文」(巻五、
七九四ノ右)「思子等歌一首并序」(同、八〇二ノ八〇三)「哀

世間難住歌一首并序」(同、八〇四ノ八〇五)「沈痾自哀文」
「悲歎俗道仮合即離易去難留詩一首并序」(同、八九七ノ右)
「老身重病経年辛苦及思兒等歌七首」(同、八九七ノ九〇三)
といった仏教的色彩の濃い作品がうたわれているのであ
る。これらは憶良の〈個〉としての詩質を論じるうえ
で、最も好適な作品群であるといえるであろう。たしか
に、憶良の歌或は詩文にみられる仏教に関する語彙はひ
と通りではなく、憶良が集中異彩を放つ歌人であること
る従来(注3)の、その評価はまず動かないであろう。それにし
ても、憶良によってなつたものが歌であり詩文であるとい
う、即ち作品であるからには、たとえそこに憶良独自の
個性が十二分に認められうるにせよ、その作品が貴族
官人たちの文苑の詩質(集團性)と全く隔絶無縁な所から
たち現われてくるとは考え難い。なぜならば、憶良とい

うたびとにおいて析出される個性もまた、文苑の集団性という媒材をまっけてはじめて可能であったはずだからである。

それでは、憶良が『万葉集』においてただ独り(人間)という主題をかかえこみながら創造していった歌境、その基底となった文苑の集団性とは何か。かかる問題を、もうひとつの(六朝風)として六朝仏教を視野において明らかにしつつ、憶良の創作が歌として詩文として成立しうる意味の所在を問うことが、小稿のねらいとするところである。

二

たとえば、旅人の作とされる「讃酒歌十三首」(卷三、三三八〜三五〇)がある。この一群が中国の文学をさまざまに網羅しつつうたわれたものであることは、周知のごとくであり、いま喋々するに及ばないであろう。すでに、禁酒令、杜甫「飲中八仙歌」、李白「月下独酌」、「古詩十九首」、竹林七賢故事、張翰故事、東方朔故事などが指摘されている。私も先学の驥尾に付して、「讃酒歌」の所謂連作とよばれている形態が六朝文学にみられる「連珠」に擬作されたものであって、その眼目とする儒教教理に則った道徳的箴言に対するアイロニカルな姿勢、

即ち(遊び)の文学として宴酣にして供されたものであるうと考えたことがある。^(注6) 儒教に相對する、清談・老莊による嘲笑の風趣が文苑の成員たちを賑わしたものと思われる。小稿では、更にじつはそうした儒教を意識した清談・老莊とともに取り出すことの可能な仏教の存在にも注視しておきたいのである。今、ここでは仏教的な表現にのみ限って検討するが、まず歌をあげてみたい。

① 世間の遊びの道にすぎきは酔ひ泣きするにあ
るべかるらし(三四七)

② この世にし楽しくあらば来む世には虫に鳥にも
我はなりなむ(三四八)

③ 生ける者遂にも死ぬるものにあればこの世なる
間は楽しくをあらな(三四九)

①が仏教でいう「世所楽」を飲酒享樂を通して讚美したものであり、旅人のうたう「世間」が仏教の娑婆(saha)をふまえたものであることには疑いあるまい。こうした世為遷流の「世間」を、②では「この世に」対する「来む世」を取り込みながらうたい継いでいく。今生・来世の対応、即ち三世流転・輪廻の論理への着目である。かつて仏教傳來以降の中国において、かかる論理が老莊・儒教を中心としていた知識思想の大系に大きな波紋を与えずにはおかなかったことは、ここで付言して

おいてもよいであろう。輪廻とは老荘・儒教には原質的
には存在しえない論理であって、『論語』先進篇の

季路鬼神に事ふることを問ふ。子曰く、未だ人に事
ふること能はず、焉んぞ能く鬼に事へんと。敢て死
を問ふ。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん
と。

が、六朝儒仏論争の一点となったのは、それがため
である。したがって、老荘・儒教が文苑で話題となると
き、三世流転の論理は必ずやその場に持ち出されてくる
仏教教理の典型的な話材であったといえよう。②は輪廻
業報をもうたう。『日本靈異記』には現悪によって異類
の身を得た者たちの説話を幾例か記している。②でいう
「虫」「鳥」の例はないものの、牛・蛇・狐・狗・猴の類
いを数えることができる。^(注七) 景戒は中巻第四十一縁で、

其の神識は、業の因縁に従ふ。或いは蛇馬牛犬鳥等
に生れ、先の悪契に由りては、蛇と為りて愛婚し、
或いは怪しき畜生とも為る。愛欲は一つに非ず。經
に説きたまへるが如し。

と、經典(出典未詳)によりながら業報を記している。当
時、かかる因果応報譚は巷間の私度僧らによって語られ
ていたものであろうし、^(注八) 貴族官人たちも容易に触れる
機会があったはずである。そして他方、現世享樂の具で

ある〈飲酒〉が実は仏教の戒める五惡のひとつであるこ
と、^(注九) これもまた彼らの熟知するところであったと思われ
る。それゆえに、③において、清境を尊びようした破戒
の行為をむしろ自負しその応報を逆手にとる趣好が、か
えて冥興に相応しいものとなったともいえる。また③

の「生ける者遂にも死ぬるものにあれば」だが、これも
上述の仏教によって理解するのが自然である。『注釈』
は、かかる表現が『涅槃經』純陀品の「一切諸世間、生
者皆歸死、壽命雖無量、要必有終尽」などに依るもので
あろうとしている。勿論、仏教に説く〈死苦〉は諸經典
の随所に見られ『涅槃經』にのみ限られるわけではない。
既に原始經典の種々の縁起譚においても、順觀・逆
觀を駆使しながら〈老苦〉〈死苦〉の陰惨な事実を直視
させ、^(注十) 「滅無明」の覚醒を促すという件りをみることに
できる。

以上の「讚酒歌」にみられる仏教が、たぶん同一の
宴でうたわれたであろう満誓歌を誘発する基調となつて
いると考えられる。そこで満誓の歌をみておきたい。

世間を何に喩へむ朝開き漕ぎ去にし舟の跡なきごと
し(三五二)

満誓は旅人の歌の「世間」「この世」が虚仮でしかな
いとうたう。「世間を何に喩へむ」とうたうから、娑婆・

世間を如何に他の物象で喩えるかが満誓歌のねらいとするところであろう。満誓は出帆した舟の航跡をもってそれを喩え、誰しも日常の経験から充分に味わうこと可能な物象で表現している。こうした満誓歌(注12)と同質の発想が後世人口に膾炙されていることからみて、文苑で大いに共感を得たであろうことは想像に難くない。

ところで、「世間」を他の物象で喩え表現するのが、仏教の専らとする弘法的手段であることに注目されるであろう。なかでも『維摩経』方便品の説く喩(注13)(所謂維摩十喩也)は絶妙巧緻であり、満誓歌が『維摩経』の表現を襲ったものと見做すことは、次下のことがらからしても大過あるまい。

当時代『維摩経』への貴族官人たちの関心度はかなり高く、『統紀』天平宝字元年閏八月の条には、

今山階寺に有る維摩会は、是れ内大臣の起す所なり。願主化を垂てより三十年の間、人紹ぎ興す無して此の会中ごろ麈しぬ。乃ち藤原の朝廷に至て、胤子太政大臣、講堂の將に墜ちんと傷み、為山の未だ成らざるを嘆じ、更に弘誓を發して、追て先行を継ぐ。則ち毎年冬十月十日を以て、始て勝筵を闢き内大臣の忌辰に至て講を為すを終へたる。

とみえ、鎌足の講会に維摩会が起ることを録している。(注14)

また別に、集中に維摩会にかかわる「仏前唱歌一首」(巻八、一五九四)があることは、周知のことであろう。

時雨の雨間なくな降りそ紅にほへる山の散らまく
惜しも

右冬十月、皇后宮之維摩講、終日供養大唐高麗等種々音楽、尔乃唱此歌詞、弹琴者市原王、忍坂王(後賜姓大原真、人亦麻呂也)、歌子者田口朝臣家守、河辺朝臣東人、置始連長谷等十数人也

左注によれば、光明皇后が主催した維摩会で市原王、忍坂王らが弹琴者として、また臣下である家守、東人、長谷らが歌子として奉仕している。仏会にもかかわらず僧籍のない彼らの従事の存在には留意したいところである。

さらに、かかる維摩志向の流れは、住居を棄捨して阿闍寺を建立し、その東南の一隅に芸亭院、また東北の一隅に方丈室(維摩詰の病室方丈を模したもの)を設けて『浄名経贊』一卷を著した芸亭居士、即ち石上宅嗣(注16)(法号梵行)の存在を擁していくのである。先の満誓歌もまた、貴族官人たちの維摩志向の一斑として考えられて然るべきであろう。

こうしてみると、大宰府の文苑においては、竹林七賢人をはじめとする清談、老莊、「賢良」に代弁される儒

教とともに、仏教もまた文苑をなすための話材となっていたであろうことが察しられるのである。つまるところそれは、儒教・老莊・仏教が混在していたということに他ならない。それでは、文苑にあつて仏教はどのような形相をもつて存在していたのであろうか。今少し仏教の面から明らかにするためには、かかる文苑と連関をたもちながらつくられたであろう、憶良の作品をみておく必要がある。

三

憶良に投影のみられる經典類として、従来次のごとく種々の指摘がなされている。^(注17)

法華經 維摩經 首楞嚴經 寶頭盧為優陀延王說法經 涅槃經 仏説譬喻經 金光明最勝王經 金剛般若經 長阿含經 雜阿含經 大般若經 瑞応經 法句經 菩薩藏經 仏説延壽命經(壽延經) 阿弥陀經 無量壽經 俱舍論

もとより挙げられるこれらのすべてを、憶良が原典として引用したものかどうかは、俄に決しがたいが、その多くに触れていたとみても大過あるまい。作品のうちから、ここでは序文と詩文に限り拾うこととする。

○蓋聞、四生起滅方夢皆空、三界漂流喻環不息、所

以維摩大士在于方丈、有懷染疾之患、^② 釈迦能仁坐於双林、無免泥洹之苦、故知、二聖至極不能弘力負之尋至、^③ 三千世界誰能逃黑闇之搜來、^④ 二鼠競走而度目之鳥且飛、^⑤ 四蛇争侵而過隙之駒夕走、嗟乎痛哉……^⑥ 愛河波浪已先滅、苦海煩惱亦無結、從來厭離此穢土、本願託生彼淨刹、^(悼亡詩文)

○釈迦如来金口正説、等思衆生如羅喉羅、又説、愛無過子、至極大聖尚有愛子之心、况乎世間蒼生誰不愛子乎 (思子等歌序文)

○易集難排八大辛苦、難遂易尽百年賞樂、古人所歎今亦及之、所以因作一章之歌…… (哀世間難住歌序文)

○大伴君熊凝者、肥後国益城郡人也。…… 伝聞、^⑩ 仮合之身易滅、^⑪ 泡沫之命難駐、所以千聖已去、百賢不留、况乎凡愚微者何能逃避…… (敬和為熊凝述其志歌序文)

○竊以…… 况乎我從胎生迄于今日、自有修善之志、曾無作惡之心、^⑫ 謂聞諸惡莫作諸善奉行之教也、所以礼拝三宝、無日不勤、^⑬ 每日誦經發露懺悔也、敬重百神、鮮夜有闕…… 何况生録未半為鬼枉致、顔色壯年、為病横困者乎、在世大患、孰甚于此……^⑭ 故壽延經云、有比丘名曰難達臨命終時詣仏請寿則

延十八年)……(沈痾自哀文)

○竊以、釈慈之示教(謂釈氏慈氏)先開三帰(謂帰依佛法僧)五戒、而化法界(謂一不斂生二不偷盜三不邪淫四不妄語五不飲酒也)……内教曰、不欲黒闇之後来、莫入徳天之先至(徳天者生也黒闇者死也)、故知、生必有死、死若不欲不如不生……俗道变化猶擊目、人事経紀如申臂、空与浮雲行大虚、心力共尽無所寄(悲歎俗道仮合即離易去難留詩序文詩)

諸注諸説にしたがい右の十六項についてみれば、『大般若経』に依るもの④⑤⑥⑨⑩、『涅槃経』に依るもの②③⑦⑧⑬、『維摩経』に依るもの①⑩⑭⑯、その他『法句経』『阿含経』等⑫、『菩薩藏経』⑬、『仏説延寿命経』⑭、『仏説譬喻経』④(重出)となる。無論、右の序文詩文の表現が依拠する経典は、必ずしも先掲の經典群に限定されるわけではないが、憶良の作品から顕在化している経典については、その大方の目処にはなるであろう。なかでも『大般若経』『涅槃経』『維摩経』には注目される。ところで、憶良の作品に窺いうる経典の類が、たぶん(注16)に当時代の国家鎮護のために進められていた仏教(所謂鎮護仏教)と密接な関係をもつとする想定は可能である。『大般若経』は『金光明経』『仁王経』『金光明最勝王経』

とならび、除災招福、護国安民の効験を希求する経典として用いられている。先に竹田暢典氏が詳細に論じられているが、『大般若経』の受容はかなり時代を溯上することができ、名称を存するものでも、大宝三年に詔して四大寺で講誦せしめたという記事を残している。憶良の時代の長屋王発願になる神亀経も『大般若経』一部六百萬であり、『統紀』にみても『大般若経』の盛行は例の枚挙に遑がない。

「仏身常住、常楽我浄、一切衆悉有仏性」を説示する『涅槃経』は、『大般若経』が鎮護経典であるのに拵べて聊かその性格を異にする。とはいえ、たとえば西福寺『大涅槃経』巻二十九の奥跋には

天平五年歲次癸酉三月三日、八戸史安満侶、為父母敬写仕奉経

とみえ、また同寺の蔵する『涅槃経』巻三十の奥跋には

天平宝字七年九月七日為父母奉、已知石万呂とみえている(注20)。竹田氏は『靈異記』に『涅槃経』受容の形態を検証され、貴族官人社会から次第に市井へと受容層が拡大していったものと論じられているが、こうした(注21)

奥跋からみても、氏の論じられるところは至当であろう。憶良の作品においても『維摩経』は注目される経典であるが、この経典にかかわる受容については既に述べ

たごとくである。

したがって、憶良が当時のかかる仏教界の動向と大いに脈絡をたもちながら、その反映として作品中に仏教の影響を窺わせるという理解、そうした理解も一案かと思われる。

しかしながら、ここで留意するべきは、前掲のごとく經典を析出しうる憶良の作品が必ずしもそれに限って依拠して成立している訳ではないということである。それは「沈痾自哀文」にとみに著しいが、主たるものでも『史記』『論語』『尚書』『列子』『左伝』『淮南子』『神仙伝』『抱朴子』『遊仙窟』などに依りつつ、儒教、老荘、神仙が適宜挿入されて綴られている。^(注22)そして仏教もまた、作品を構成する一端子として用いられているのである。憶良における仏教の表現様相が、先に「讃酒歌」を例として述べた大宰府文苑のそれと、基本的には相通するものであることに注視して然るべきであろう。大宰府の文苑では儒教、老荘などと同時に仏教が題材となり受容されていた。憶良もまたその圏外に存したのではないのである。

では、小稿という集団性としての仏教とはいったいどのようなものであるうか。かかる疑点において、文苑の質が〈六朝風〉であるとされる中西氏の立論は重要であ

り、そのうえで六朝時代の仏教の形相を問うことは、充分に意味をもつものと思われる。

四

『世説新語』^(注23)文学篇から、沙門支道林(支遁)についての記事を拾う。

(a) 支道林、即色論を造る。論成りて、王中郎に示す。中郎都て言無し。支曰く、黙して之を識るか、と。王曰く、既に文殊無し、誰か能く賞さん、と。

(b) 支道林、許掾の諸人、共に会稽王の齋頭に在り。支、法師と為り、許、都講と為る。支、一義を通ずれば、四坐厭心せざるは莫く、許、一難を送れば、衆人拊舞せざるは莫し。但共に二家の美を嗟詠して、其の理の在る所を弁せず。

支道(字は道林)は詳しい史的資料を欠く。福永光司氏にしたがっていえば、^(注24)支道は幼少にして俊秀の誉れたかく、後に沙門となつては会稽の余抗山に隱遁して仏教教学の修習に精勵、またそれと同時に老荘の広汎な学識をも有した人物である。仏教的な教義を掌中にした支道は下山して東普の都建康に入っているが、そこで王族貴族官人たちの多くと交渉し、次第に沙門として重鎮の座を

占めていくのである。『世説』によれば、支遁が離京するにあたって設けられた征慮亭の饒宴には、都の名賢がこぞって参会したという。^(注25) 支遁の没年もその場所も諸説あってさだかではなく、一説によれば余姚の塢山で高逸沙門として没している(『高僧伝』巻四)。

以上、支遁の生涯を概括したが、もとよりここで支遁の伝に仔細にわたって検討を試みようとするものではない。貴族官人社会と交わり人口に高名を喧伝せられ感嘆を恣にした支遁の事蹟を通して、六朝時代の王族貴族官人社会に見られる仏教の存在をさぐるうとするものである。なぜならば、支遁は廬山に住し白蓮社を興した釈慧遠とともに、いわば六朝仏教の象徴的人物であり、その事蹟は六朝仏教の展開のさまを如実に語るからである。^(注26)

支遁は数多くの王族貴族官人らと交遊をもっている。夙に佐々木功成氏が『高僧伝』から交遊をもった諸名賢、すなわち

王洽 劉惔 殷浩 許詢 郗超 孫綽 王修 何充
王坦之 袁宏 王濛 謝安 謝滿 王羲之 簡文帝

昱^(注27)等を挙げて、その略を伝付しつつ列記されている。氏によれば、支遁の交遊は一流の貴族官人はいうまでもなく

その子弟たちにも及び、東安寺に住して講説活動を続ける傍ら、彼らの集會文苑に招聘されては弁才をふるっている。わけても、当代政權の中樞にあった会稽王や王氏謝氏の人々との親交を深めたことは、『世説』に録された数々の清談佳話によって知ることができよう。また『太平御覽』の引く『王隱晋書』には、

王羲之初めて(浙)江を渡る。会稽佳き山水有り、名士多く之に居し、孫綽、許詢、謝尚(安)支遁等と宴して、山陰の蘭亭に集う。

^(注28)とある。王羲之の『蘭亭集』序は、「梅花歌三十二首并序」(巻五、八一五〜八四六)の序文に影響を与えたものとして従来いわれているものであるが、かの蘭亭の文苑にも支遁の姿があったことは注目されるであろうし、逆に支遁の在った文苑が如何なるものかこれをもって想定するに難くないであろう。かかる文苑での支遁の一景を語るものとして、右の二篇も挙げられるのである。

(a)に云う。支遁が王中郎(王坦之)に『即色論』を披露してその批評を求める。王坦之は無言のままであったが、支遁に返答を促されるいうには、「既に今上に文殊は存在しない。文殊でもない君には、私の沈黙の意味は到底諒解できない」。劉注に記すごとく、王坦之の言は明らかに『維摩経』所載の文殊・維摩の問答を背景とし

たものであろう。支遁は『論語』述而篇の一段を借りて王担之に問う。それに対する王担之の言は支遁の著した『即色論』の性格に適う即答であり、自らの沈黙を維摩詰の大師子吼故事を以ってした、即妙の応酬であるといつてよい。(b)に挙げる支遁と許詢との間断ない問答もまた文殊・維摩のそれに擬定した佳話である。劉注によれば、ふたりの問答は簡文帝の主催する維摩会の席上で行なわれたものであるという。機会あるごとに、こうした論談は彼らの間で倦むことなく続けられたのであろう。『世説』のふたつの記事はともに、当時『維摩經』が貴族官人社会にあって如何に流布し盛況であったか、その盛況ぶりを推察させうる件りである。

ところで、『維摩經』は嚴仏調の『古維摩詰經』(散佚)の漢訳以降、竺叔蘭『異維摩詰經』、竺法護『維摩詰所說法門經』(散佚)など相次いで訳出されており、そのみならず東晋時代には渡江して貴族官人社会に仏教を弘めた支敏度の手によって比較合様すら行なわれている。かかる諸『維摩經』の説くところが、〈空〉觀教義を核として成っていることは言を俟つまでもないであろう。したがって、『維摩經』を受容する貴族官人社会で〈空〉義を説く般若系の諸經典が奉持されていたのは当然である。『般若經』がまずその第一として挙げられる。後漢

の支婁迦讖による『道行般若經』の訳出以降、小品・大品の諸經典が訳出されたのも時代の趨勢によるものであったといえよう。

こうした般若系の仏典受容とは、とりもなおさず仏教の説示する〈空〉觀教義の受容、すなわち正慧(般若)が〈空〉觀上においてはじめて開顯され悟境に至ることを説く教義の受容に他ならないはずである。だが、看過し難いのは、たとえば支婁迦讖の『道行般若經』の随所にみられるごとく、西晋から東晋にかけて清談志向の強い貴族官人社会においては、仏教は専ら彼らの崇尚する老莊の〈無〉に依拠することと興隆し、そして浸透していったということである。魏の時代、何晏や王弼などを中心に興起した正始の学風は、たしかに仏教の知識階層への浸透を助長した。^(注30)が、しかしその反面では逆に正慧を説くはずの〈空〉が〈無〉へと習合していく、すなわち格義仏教・清談仏教の盛行としてその流布をみせていくことになるのである。

支遁もまたその例外の人ではない。支遁の説いた〈空〉義解釈は、一般に即色遊玄論と呼ばれている。今日既に散佚してその全貌をうかがうすべはないものの、劉注が『世説』に引用する『集妙觀章』の断章

夫れ色の性は自ら色有りとせず。色自ら色有りとせず。

ざれば、色なりと雖ども空なり。故に色を即ち空を為すも、色は復た空に異ると曰ふ。

が、『莊子』の思想といかに酷似するものであるか、從來よりくりかえし論じられている。福永氏は同人の「大小品対比要鈔序」を例に、支遁の論述から仏教語彙を省き論中の「般若波羅密多」を「道」に改めてみれば、そこに老莊の文脈と判別し難い文脈の残ることを論じられてもいる。^(注31) つまるところ支遁にとっての般若の〈空〉とは、老莊の〈無〉或は〈道〉の域においてはじめて〈空〉であったといつてもよいであろう。

ならば、支遁にとって仏道沙門とはどのような位置にあるか。「上書告辞哀帝文」に次のごとく述べている。^(注32)

遁、頓首して言す。敢て不才を以て風を世表に希ひ、未だ後を鞭うつ能はず、以て驗化を愆る。蓋し沙門の義は、法、仏聖に出づ。純を彫り朴に反り、欲を絶ち宗に帰りて、虚玄の肆に遊ぶ。内聖の則を守り、五戒の貞を佩びて、外王の化を畏く。無声の楽に諧ひ、自得を以て和と為す。慈愛の孝を篤くして、蠕動も傷くる無く、撫恤の哀を銜みて、永く不仁を悼む。

こでも老莊の語句は多いが、文中の「五戒」を儒教でいう「五常」に置換してみれば、沙門の希求するべき

ものとして支遁の説く仏教が、儒教の〈仁〉となんら容貌を異にしないことが看取されるであろう。そして支遁の論じる仏道の極地すなわち涅槃・浄土は次下のごとく神仙性を帯びて陳述されていくのである。「阿弥陀仏像讚并序」の一節を引く。^(注33)

……其の仏を阿弥陀と号す。晋には無量寿と言ふ。国に王制班爵の序無く、仏を以て君と為し、三乗を教と為す。男女各々蓮華の中に化育し、胎孕の穢有ること無し。館宇宮殿は悉く七宝を以てし、皆自然に懸り、構制人匠に非ず。苑囿池沼は蔚として奇榮有り、飛沈は淵藪に天逸し、群獸に遊寓して率直たり……覺父喻として言を貴び、真人冥宗して、翫を廢し、五度は虚に憑りて以て無に入り、般若は知を遷して玄に出でしむ。衆妙茲に於て大いに啓け、神化所以に永く伝ふ、と。

支遁において儒教・老莊・仏教は互いに厳しく排除し或は拮抗し合う存在ではなく、むしろ三教は混淆し融和した存在であったといえる。支遁や許詢らと交渉もち、また王羲之とも交遊し蘭亭の文苑にも参会した孫綽^(注34)は、その著『道賢論』で支遁を評し

支遁、向秀、雅莊老を尚ぶ、二子時を異にして風好玄同なり

と記している。^(注35) いうまでもなく向秀とは、『世説』に清談佳話を残す竹林の七賢人のひとりである。同時代の孫綽が支遁の容止言行をもって右のごとく評したことは、注目に値するであろう。

叙上のことがらからして、支遁を歎待した貴族官人社会の仏教は自と照出されうるはずである。沙門支遁が在った社会は、儒教・老荘が玄学の名のもとに自在に談論されそして清境に悠遊する社会であり、塚本善隆氏のことばを借りていえば、まさに「文学的遊戯」^(注36) 社会なのである。仏教は彼ら貴族官人らのなかにあって一方で篤い信仰びとを育みつつも、その文苑を活性化するものとしての一端を担っていたといっても過言ではあるまい。その説示する〈空〉は、そこでは大乘の肅然たる実践倫理を骨抜きにされ、清談志向の文苑に見合う文学の装いでたちあらわれてきたものであった。仏教も貴族官人たちにとってみれば、ある意味では六朝時代ならではの〈遊宴の具〉に他ならなかったのである。

五

「讃酒歌」と満誓の歌とでは、それぞれ仏教に対する姿勢にはたしかに差異がある。しかしそうした差異こそあれ、ともに述べてきた文学としての仏教であり、これら

は六朝仏教と相通するところからうたわれたものなのである。ともにすぐれて〈六朝風〉の文学であったといえるであろう。貴族官人たちの文苑にあって仏教はそれを賑わす文苑の話題として存在していた。〈無〉に遊ぶそして〈空〉に遊ぶ、それが彼らが海彼の文学として重視していた〈六朝風〉のもうひとつの側面であり、仏教は、儒教をアイロニカルに捉え老荘・清談・神仙の風趣を愛尚する文苑を、一段とより豊かにするものであったと思われる。それこそ〈遊宴の具〉に他ならなかったのである。

憶良の作品に窺える〈個〉もまた、かかる文苑の集団性を媒材としつつ、次第に醸成されていったのであろう。文苑の集団性を対蹠的にすえてみると、そこに憶良が仏教と緊密にかかわりながら、仏教を詩歌において如何に方法化しようとしたか、たとえば「惑情」「羅睺羅」「世間難住」「老苦」「死苦」「沈痾」^(注37)などを文学的主題として発見し〈人間〉を発見していく。そして、かかる憶良の創作の背後には、常に憶良という個体内に内在する文苑の集団性が存在していたことを看過するべきではないように考えられるのである。

注1 中西進氏「六朝風——旅人と憶良」『万葉集の比較文學的研究』32頁以下。

2 拙稿「園梅の景——梅花宴歌と梅花落——」古代文學第22号参照。

3 このあたりについては、芳賀紀雄氏「理と情——憶良の相題」『万葉集研究』第2集、井村哲夫氏「山上憶良の作品」他『憶良と虫麻呂』の論に注目される。近年井村氏は、憶良と經典とのかわりについて

It was partly due to Manzei's encouragement that Okura began to borrow Buddhist classics kept in the archives of Kanzeonji. And among these classics was no doubt counted the *Nirvana Sutra*.....

々満誓の存在に言及された (The Influence of Buddhist Thought on the *Man'yōshū* Poems of Yamanoue no Okura. Acta Asiatica 46)。

4 中西氏は憶良が万葉集唯一人間なるものに眼をむけた歌人であるとされ (山上憶良——陶淵明との關係)『万葉の詩と詩人』、井村氏はその作品から「もはや十分に自律的で実践的な人間主義的思想」と言えるとされている (注3書)。

5 中西氏、注1論に詳しく。

6 拙稿「讃酒歌と連珠」国語と国文学第57巻第12号。

7 「己れに寺を作りて、其の寺の物を用る牛と作りて役

はれし縁第九」(中巻)、「法華経を写し奉りて供養することに因り、母の女牛と作りし因を顕しし縁第十五」(同)、「寺の息利の酒を飢り用ゐて、價はずして死に、牛を作りて役はれ債を償ひし縁第三十二」(同)、「慳貪に因りて大きな蛇と成りし縁第三十八」(同)、「生物の命を殺して怨を結び、狐と狗とに作りて互に相報いし縁第二」(下巻)、「修行の人を妨ぐるに依りて猴の身を得し縁第二十四」(同)。

8 「女人大きな蛇に婚せられ、葉の力に頼りて、命を全くすることを得し縁第四十一」(中巻)。

9 養老六年七月の条にみる太政官上奏文の
近ごろ在京の僧尼は淺識輕智を以て、罪福の因果を巧説し、戒律を練らずして都裏の衆庶を詐はり誘く……

は、この一面をも含みもつものであろう。

10 『大無量寿経』には「三毒」とともに説き、「酒に耽り、美を嗜みて、飯食度なし。心を肆にして蕩逸す」とある (『浄土三部経』へ上) 中村元氏・早島鏡正氏・紀野一義氏訳註) 196頁。

11 玉城康四郎氏「原始仏教における苦の考察」『仏教思想5苦』(95頁以下)に詳しく。

12 『万葉集注釈』巻三の〈考〉。

13 たとえば『維摩詰所説経』大正藏第14巻538頁以下。

14 後世のものだが、『今昔物語』にもこの記事がみえる

- (卷十二「山階寺にして維摩会を行なふ語第三」)。一般に本邦の維摩会起源として知られていたのであろう。
- 15 市原王が別に『法華経』安樂行品に典拠をもつ歌(卷三、四一二)をうたっていることが既に指摘されている(間中富士子氏『国文学に摂取された仏教』上代・中古篇21頁)。維摩会については間中氏の論に詳しい。
- 16 宅嗣と共に「文人の首」(『統紀』天応元年六月)であり、仏門に帰依して元開と号した淡海三船に「五言聴維摩経一首」(『経国集』)が存在することは注目される。
- 17 村山出氏「山上憶良事典」万葉集必携(Ⅱ) 別冊国文学第12号参照。
- 18 竹田暢典氏「古代日本における仏教経典の受容」大正大学研究紀要第63輯に詳しい。
- 19 竹田氏「宗祖以前における般若部経典の受容」天台学报第16号。
- 20 田中塊堂氏『日本写経総鑑』247頁。
- 21 竹田氏、注18に同じ。
- 22 小島憲之氏「山上憶良の述作」『上代日本文学与中国文学』〈中〉988頁以下。
- 23 新釈漢文大系『世説新語』〈上〉文学篇35・40。
- 24 福永光司氏「支遁と其の周圍——東晋の老荘思想——」仏教史学第5巻2号。支遁についてのことからは、福永氏の論に教示をうけるところが多い。
- 25 注23と同書〈中〉雅量篇31に、「支道林の東に還るや、時賢並びに征虜亭に送る」とある。
- 26 六朝時代の仏教の全貌については、塚本善隆氏「教団の發展と教義の研究——東晋南北朝時代の仏教——」『支那宗教史』(支那地理歴史大系11)、「魏晋仏教の展開——支那仏教史研究北魏篇」、宮川尚志氏「晋代貴族社会と仏教」『六朝史研究宗教篇』参照。
- 27 佐々木功成氏「東晋時代に於ける沙門と諸名士との交渉」〈上〉〈中〉〈下〉六条学报第229・230・232号。
- 28 『太平御覽』第194巻、亭の部。
- 29 たとえば鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』大正蔵第14巻551頁。
- 30 正始の学風については、松本雅明氏の論(『魏晋における無の思想の性格(一)』史学雑誌第49号)に詳しい。
- 31 福永氏、注24に同じ。
- 32 「支遁伝」に引用。『梁高僧伝』第4巻、国訳一和漢部(史伝部7) 88頁。
- 33 『広弘明集』第15巻、国訳一和漢部(護教部2) 338頁。
- 34 孫綽については、『晋書』第58巻に付伝があるが、『世説』に支遁との交遊を残している。福永氏の論(『孫綽の思想——東晋における三教交渉の一形態——』愛知学芸大学人文科学研究報告第10輯)に詳しい。六朝時代の文人であれば孫綽に限らないが、支遁と交遊し護教論「喻道論」(『弘明集』巻3)をものした孫綽が、その一方で「老子贊」(『初学記』巻23)、「遊天台山賦」(『文選』巻

11)、「望海賦」(『芸文類聚』巻8)、わけても晋の汝南王の寵妾碧玉をうたった情詩「情人碧玉歌二首」(『玉台新詠』巻10)の作品をも残す人物であることに留意するべきである。

35 注32と同書、「支遁伝」に引く、90頁。

36 塚本氏、注26と同二書46頁。

37 その一端は、拙稿「渴愛——憶良『思子等歌一首并序』について——」(文学・語学第11号)でふれた。

〈追記〉

投稿後、村山出氏の論文「憶良——『世間苦』の文学における『子等』——」(『万葉の歌びと』所収)にふれる機会をえた。村山氏は論中、南北六朝から初唐にわたる儒仏の対立とその習合(思想・教義・倫理の上での嚴しい対立があつての習合——村山氏言)を視野におかれて、かかる「習合の思想が根底にあつて」憶良は「それにもとづく表現が可能であつた」とし、「習合の思想をもつほどの対立を自己の中に有していた」と述べられている。六朝仏教から憶良の作品を考えていくうえで、教えられるところが多い。初校校正の段階で追記した次第である。