

# 万葉びとの祈り

——現世安穩・後生善処——

井 村 哲 夫

巻向の 山辺とよみて ゆく水の 水沫のごとし

世の人吾等は (人麻呂歌集、7・二二六九)

水沫の比喩は維摩経(方便品)や金剛般若経、華嚴経(巻七)、涅槃経(高貴徳王菩薩品)等にみえるもの。後世の釈教歌の例、

維摩経十喻此身は水の泡のごとしといへる心を

よみ侍りける 前大納言公任

ここに消え 彼処に結ぶ 水の泡の 浮世にめぐる

身にこそありけれ (千載集、19・一一九九)

この二つの歌は、思想上大きな相違がないにも拘らず、その感情においては大いに隔たりがあるように思う。公任の歌は、結んでは消え、消えては浮かぶけだるい水泡の形象に憂鬱な倦怠感を漂わせながら、浮き世をめぐり

りめぐる輪廻の身を嘆いている。一方、人麻呂の歌について見れば、巻向の山辺を響かせ、どうどくと勢いよく流れる川にぼっかり浮かんで、ぼっかり消えた水泡の形象に寄せている人麻呂の感動は発見の驚きに溢れていてとても新鮮である。一瞬の輝きを持った驚きといってもよい。これがあるいは筆者の印象批評と言わば言え、「水沫の如し。世の人吾等は」と言う倒置法によって、力強く断定するいさぎよばかりの感動表現のひたぶるさや純粹さを、誰も否定できないであろう。公任の歌のけだるい倦怠感と比べて際立つ人麻呂の歌の感情の新鮮さ、あるいはある種のいさぎよさというものは、万葉集の中の仏教思想を心持って歌った歌に一般の性質であるように私は思う。例えば次の三首が表現している感情の性質もまた、そのようである。

世間を 何にたとへむ 朝開き 榜ぎ去にし船の

跡無き如し (沙弥満誓、3・三五)

世の中は 空しきものと あらむとぞ この照る月

は 満ち欠けしける (作者未詳、3・四四二)

こもりくの 泊瀬の山に 照る月は 満ち欠けしけ

る 人の常なき (古歌集、7・二七〇)

万葉の時代は、仏教史の上から言ってまだまだ若い時代であった。經典を始めとする仏教の諸文物も、高僧・学問僧も、日を追い年を追って波状的に流入していた。そうした時代の朝野を挙げて仏教を吸収することにひたぶるな情熱が、万葉集の仏教思想歌の新鮮でひたぶるな潔い感情表現の背景になっているもののように思う。

本稿では、そうした歌の若干を取り上げて、解釈をただしつつ、その来世観や求道観、現世観を窺うことによつて、万葉人の真率な祈りの心の一端に触れてみたいと思う。

### 一 後生善処

#### (イ) 慚愧と懺悔

世間の無常を厭ふ歌二首

生死之<sup>いみじのなつら</sup>二<sup>のみ</sup>海<sup>の</sup>を 厭<sup>いと</sup>はし<sup>む</sup>み 潮干<sup>しほひ</sup>乃<sup>の</sup>山<sup>のやま</sup>を し<sup>の</sup>ひつ

るかも (16・三八四九)

世間の 繁<sup>うゑ</sup>き仮<sup>かり</sup>廬<sup>い</sup>に 住<sup>すま</sup>む而<sup>て</sup> 将<sup>いた</sup>至<sup>つ</sup>國<sup>くに</sup>の たづき知

らずも (16・三八五〇)

右の歌二首、河原寺の仏堂の裏に、倭琴の面に在り。

第二首の第三句「住み住みて」という強調の疊語に、作者の深い思い入れがあるであろう。我が身はこの煩惱熾盛の仮の世にどっぷり浸かりきってしまった、今やどうしようもなく汚れてしまっている、と言う慚愧の思いに満ちた反省がある。下二句は、そういう救いようもない垢染の我が身は、往生すべき浄土の手立ても知らないという意味である。とすると、一首は一見限り無い絶望を表白している歌のように思える。万葉人はそれほどまでに救いのない人々であったのだろうか。

懺悔という淨い行為がある。キリスト教のコンフェッションとおなじ、仏教者に於いてもまず懺悔から始まらない限り救いも求道も約束されないわけである。

二つの白法有りてよく衆生を救ふ。一つは慚、二つには愧なり。(涅槃經)

この倭琴にこの歌を書き付けた河原寺の僧は、正にその求道の初心を歌っていたのであって、決して絶望を歌っていたわけではなかったと思う。単なる絶望を述べた歌でしかないのであれば、そんな歌を我が日頃の慰みの具である愛用の琴の甲に刻み付けておくこともなかった

であろう。一首は、絶望ではなく、敬虔な慚愧と懺悔の言葉であったと理解出来る。

(ロ) 輪廻

第一首の第一・二句「生死之四海」は、万葉代匠記が正しく指摘するように華嚴経由来の語であって、

海ハ深クシテ底ナク広クシテ限りナキ物ノ、能人ヲ  
溺ラスコト、無辺ノ生死ノ衆生ヲ沈没セシムルニ相  
似タレバ喩フルナリ。(代匠記)

と言う通りであり、「生死」とは、即「輪廻」と同義語であって、生まれかわり死にかわりすること。したがって「生死之四海」とは、生まれ生まれ生まれ生まれて、死に死に死に死ぬ、その果てしない輪廻を、果てしなく広く深い海に喩えたものである。代匠記の言う「無辺の生死」というのが「輪廻」のことである。折口氏口訳万葉集が、「生きたり死んだりする、海のやうな世界」と口訳しており、また同氏万葉集辞典に、「仏教の思想は、不生不滅の涅槃境に入る事である。其にも係らず、毎に次の生の因を結んで、絶えず七道の間を輪廻してゐる。何処迄、行っても涯のない大海を以て、此生物根本的の苦痛を譬へた語なのである。」と、詳しくて正しい(七道とあるのは六道の誤記であろう。もっとも六趣に神仙趣を加上して七趣とする楞嚴経もある由)。万葉集総釈(高木市之助

氏)が「生死流転の苦しい娑婆の境界」と言っているのも「流転」という言葉を使っているかぎりの確である。(この句の解釈については諸注の中に若干の誤解が散見されるようである<sup>(注2)</sup>)。

(ハ) 来世—須弥山—

第一首第四句「潮干乃山」の解釈については、かつて私見(「潮干乃山と方便海」「赤ら小船」所収)を提出したことがあるので、繰り返し言うことになるが、これもまた華嚴経(宝王如来性起品)の或る寓話に拠っている。すなわち、大海に四つの輝く大宝(日藏光明・離濁光明・火珠光明・究竟無余の四大宝)がある。「大海」は「生死海」を、「大宝」は「仏智」の譬えである。大海にこの四宝が無ければ四域の金剛厩山から有頂天に至るまで悉く水没してしまう。だがこの四つの大宝が無量の生死不善の波浪を悉く干上げて焼き尽くしてしまうと言う。生死海の波浪を悉く干上げてそこに燦然と現われる山のイメージと言えば、この世界の中心「須弥山<sup>(注3)</sup>」であり、それがこの歌に言う「潮干乃山」であるらしい。

この「潮干乃山」について、「極楽」であると注している註釈書があるが、極楽と須弥山とは場所も違えばイメージも異なる。第二首の第四句「至らむ国」についても、これを「極楽」と注する註釈書が少なくないよう

である。しかし、そう単純に「極楽」であると限定して言うことは出来ない。(極楽については、後の(ホ)で述べよう。)

### (二) 来世—天道—

世界の中心須弥山の中腹に四王天(持国天、增長天、広目天、多聞天の所謂四天王が居る)があり、頂上に三十三天(忉利天、主は帝釈天)がある。須弥山の上空に夜摩天、兜率天(弥勒菩薩の浄土)、楽變化天、他化自在天(以上欲界に属する六欲天)、さらに上方に色界に属する四禅天(大梵天王の居る初禅天はじめ十七天、或いは十六天とも十八天とも言われる)、無色界に属する非想非非想処天(有頂天)ほかの四無色天がある。中で最も信仰を集めたのは、弥勒菩薩の兜率天(觀史多天)と、仏法守護の所謂「釈梵四王」が居る梵天・忉利天(三十三天)・四王天である。天もまた生死輪廻する六道の一つに過ぎないけれども、仏教は人々に十善十惡を説いて惡道に墜ちることを戒め、諸仏の十方浄土はもちろんのこと、これらの諸天に生まれることを奨め、人々はまた有情の赴く至福の安樂世界として、後生は十方浄土に限らずこれら諸天に生を享けることを願ったのである。

高田女王、今城王に贈る歌六首(内一首)

この世には 人言繁し 来む世にも 逢はむ我が背

### 子 今ならずとも (4・五四一)

この世ではいろいろ障害があつて恋が遂げられないから、来世で逢つて添おうという。高橋虫麻呂の菟原処女の墓を見る歌(9・一八〇九)にも、処女が「ますらをの 争ふ見れば 生けりとも 逢ふべくあれや じっくり 黄泉に待たむ」と言つて死んで行く。我が上代人にとつて仏教以前の来世觀念として「黄泉国」があつたけれども、それは「イナシコメシコメキ穢キ国」「穢れ繁キ国」(古事記上巻)であり、拒絶すべき恐怖と暗黒の世界であつた。そんな世界で男女が幸福な再会を願うと言ふような発想は有り得ないものであつたと思う。とすれば、右の二首などはおそらく仏教の理想的な来世觀念によつてそれまでの「穢れ繁キ国」という黄泉国の觀念が變化した後のものと考えられる。死後の世界がかならずしも拒絶すべき恐怖・暗黒の世界ではなくなつてきたのである。

それでは相思う男女が幸福な再会を遂げ得るような来世の国は有るのかと言うと、「極楽浄土」などに行つたのでは男女の性別も無くなつてしまつて、ただ蓮の花の上に乗つて居るだけださうであるから心許ないのである。しかし六欲天(欲界に属する六つの天)の天人になると人間と同様に男女間の情事が可能であつて、それを

「欲天の五姪」と言うのだそうである。他化自在天では顔を見交わすのみであり、楽変化天では相笑み、兜率天では手を取り合うのみであるが、夜摩天では抱擁し、四王天と忉利天では肉体を交えると言う。仏さまは恋する男女の為にこんなさげた来世を用意してくれているのであるから、万葉の恋人たちも安心して「来む世に逢はむ」と歌うことが出来るようになったらしいのである。

恋男子名古日歌三首の反歌二首 山上憶良

稚ければ 道行き知らじ 幣はせむ 黄泉の使 負

ひて通らせ (5・九〇五)

布施置きて 吾は乞ひ祈禱む あざむかず 直に率

行きて 天路知らしめ (5・九〇六)

「恋男子名古日歌」は、おそらく古日という名の子供を喪った親のために、ちょうどその追善供養が終るころに作られ、慰藉と祈願の意をこめて贈られた作品である(『万葉集全注・巻第五』)。「天路」は生天(衆生が赴く天)への道を言う。反歌第一首に亡児の中有(中陰)の道行きの無事を祈り、第二首に後生は生天に生を享けるように祈っているのである。

(ホ) 来世―極楽―

わが国上代の浄土教の普及状況については、井上光貞氏の周到な研究『日本浄土教成立史の研究』があり、信

仰の対象としての阿弥陀仏に関しては次のように言われている。

礼拝対象としての阿弥陀仏への信仰は大化前代から認められると推されるけれど、その相対的比重ははなはだ軽微であり、当時の対象は釈迦・弥勒に集まっていたこと、大化後それは観音信仰と共ににわか

に発展してくるが、奈良時代中ごろまでは未だ他を圧するほどではなかったこと、しかし奈良時代の後半になると阿弥陀信仰が圧倒的になったことを知ることが出来る。

また往生の思想については、文献・造像銘・写経跋語等の検討によって次のように言われている。

まず始めに弥勒仏に対して兜率天へ上生することを願う風潮が拡がりはじめた。藤原氏の家伝や、延暦僧録などによれば、天智朝には兜率天上生の思想が貴族の間に行われていたように記されている。そのうえ法相宗の弥勒信仰の鼓吹によってこの勢はなお永く続いた。阿弥陀信仰の展開はこの過程と重層的に、又始めは弥勒と分ち難い状態の下に展開したが、それがやがて優勢になり、往生といえは極楽浄土、往生の祈願といえは阿弥陀仏というように時代の大勢がきまってきたのは恐らく奈良時代も終りに

近づいてからであらうと思われる。

いったい、浄土と言えば、阿弥陀仏の西方極楽浄土だけでなく、釈迦仏の西方無勝世界、薬師仏の東方淨瑠璃世界、阿闍仏の東方妙喜世界等、すべて所謂十方浄土がある。その他にも觀世音菩薩の普陀落山をはじめ、諸菩薩の浄土があり、先述の切利天あり、四王天あり、梵天あり、これらが渾然とわが万葉人を取り巻いていて、彼らの求道心・信仰心をかきたてていたのである。一方で維摩經の娑婆即寂光の思想や、法華經の靈山浄土、華嚴經の蓮華藏世界などが、信仰心ある万葉人が觀想する理想の浄土であったことは言うまでもないだろう。こう言うわけで、先の三八五〇番歌の「至らむ国」についても、「極楽」とのみ限定して解釈するのは適当でなく、十方浄土・諸菩薩の世界や須弥山その他の諸天と考えておくのが穩当である。

阿弥陀・極楽の信仰がまったく無力であったわけではない。上代の写経願文にも阿弥陀の浄土の名は見られるし、阿弥陀仏像と浄土三部經の将来もそんなに新しいことではない。<sup>(注5)</sup>かの橘三千代と光明皇后母子は熱心な阿弥陀信仰者であつたらしい。<sup>(注6)</sup>しかし万葉集の時代には、井上氏説のとおり、それはまだ圧倒的・一般的な信仰ではなかつたのである。

万葉集の中で、極楽は見付け難いのだが、山上憶良の漢詩、

愛河の波浪はすでに滅びぬ 苦海の煩惱も亦結ぶこと無けむ

従来此の穢土を厭ひ離れたり 本願のまにま生を彼  
の淨刹に託せむ (卷五)

この結句の「淨刹」は、本願託生の願いを述べるものであるから、とりたてては例の阿弥陀の第十八願(念仏往生願)を想起し易いのであり、あるいはこれは西方極楽浄土を觀想しているものかも知れない。写経願文の一例を参考しておく。

おのおのも本願のまにま、上天に往生して弥勒を  
頂礼し、淨域に遊戯して弥陀に面え奉り……(長屋  
王發願大般若波羅密多經奥跋願文)

ちなみに、この漢詩は大伴旅人が妻大伴郎女を喪つた不幸に際し、その百日供養の折に供養願文の意味をこめて作詩し、旅人に献呈したものと考えられる作品である。厭離穢土・本願託生の語句は供養願文におきまりの成句とは言え、憶良が当時としてはかなり先鋭的だつたと思われる浄土教の思想に触れていたらしいということが知られる。そのことが憶良の思想や作品形成に関わっているところもあるいは小さくないように思われる。

(へ) 見仏聞法

病に臥して無常を悲しび、修道を欲ひて作る

歌二首 大伴家持

うつせみは 数なき身なり 山川の さやけき見つ

つ 道を尋ねな (20・四四六八)

渡る日の かげに競ひて 尋ねてな 浄きその道

またも会はむため (20・四四六九)

第三・四句「山川のさやけき見つつ」について、諸注を見ると、三説あるようである。第一は、「清らかな山川を見つつ」と、歌詞通りに解釈して終わるものである。これが多くの注釈書であって、通説と言つてよい。

第二は、「山住をして、静に仏の道を修せむと思也」という万葉集略解の解釈であり、万葉集全釈(出家して、人叢を離れる様を言つてゐる)、万葉集私注(「山川の清き内に尋ね入り煩惱を脱したいと……」)などがこの説であると思われる。しかし、この時期に大伴家の統領家持が家も捨て世も捨てて山林修行者になろうと志したかどうか、はなはだ覚束ないのである。事実、家持が山林に入つて修行したという形跡もない。第三は代匠記の解釈であつて、

山川ノサヤケキ見ツツトハ本性清淨ノ理ナリ

と言つものである。この発言は諸注に無視されている。

「代匠記に……とあるのは過ぎてゐる。」と言つて否定する全釈もある。中で万葉集古義のみは、代匠記の考え方に従つて「本性清淨とは、仏説に、悉有仏性とて、人身はもとより、清淨の本性に生れ得て居るを云ことゞぞ。……歌の意は、人間無常の身なれば、しばしもおもひのどむべきにあらず、もとより悉有仏性と云人身に生れ得て居るものなれば、煩惱におほはされず、凡夫のけがれ

をはなれさりて、本性清淨の仏理に立かへりみがきて、早く修道せむ、と急ぎ進めるなり」と解説している。ちなみに、皇朝学者の鹿持雅澄が万葉集の注釈者としては仏教にも目を配り、代匠記の説にも従うべきは従うという学問的な態度をとっていることに敬意を表したいものである。さて、私はこの代匠記・古義の解釈に惹かれる。大乘仏教の最も基礎的・根本的な、あるいは常識的な思想であつて、それが無くては大乘仏教そのものが成り立たなくなる理念に、この代匠記や古義が言う「本性清淨の理」があると聞いている。例えば勝鬘經に「如来蔵章」「法身章」「空義隱覆真実章」「自性清淨章」などを立てて、口を極めて説くところ。いま仏教学辞典(法蔵館)の解説をも参考しておこう。

われわれは心の本来の姿においては清淨であるとしてこれを心性本淨といい、その心を自性清淨心とい

う。小乗では大衆部などの説。大乘ではこの心を如来藏心、仏性と名づける。心は本来は清浄であつても、現実においては煩惱に覆われて汚されている。

この煩惱は本来はあべきものでなく客分の如きものであるから客塵煩惱という。

本性清浄の理・如来藏思想はかように、仏家にとつては極く常識に属する考え方であるから、家持のこの歌に「山川のさやけき見つつ道を尋ねな」などあるのを見れば、直ちに契沖のように「本性清浄ノ理ナリ」と言うのであろう。現代の我々よりも万葉人の方が仏教の常識に明るく、仏教的な物の見方をしていたということは出来るはずであり、今この歌の解釈にあたつても、代匠記の解説に従つておくのが、作者家持の作意に添ふことにならぬのではないかと思う。

次に、四四六九番歌の解釈については、代匠記（初稿本）に、

南史云。陶侃云。大禹之聖人而惜寸陰。至於凡人、可惜分陰。又もあはんためは、生々世々値遇せんことを願へり。人身難得、仏法難遭。

とある。「渡る日のかげに競ひて」につき、諸注みなこの代匠記の解説を踏まえて、いわゆる「光陰を惜しんで」の意と解説している。それで決して間違いでないの

であるが、若干付け添えるべき意味があるように思う。仏典では太陽の没する速やかさを人生の無常迅速の比喩とする。

水流不常満 火盛不久然（水流れて常には満ちず、火盛りにして久しくは燃えず）

日出須臾没 月満已復缺（日出でて須臾にして没し、月満ちてすでにして復欠く）

尊榮豪貴者 無常復過是（尊榮豪貴は、無常なること復これに過ぎたり）

念当勤精進 頂礼無上尊（念じて当に勤精進して、無上尊を頂礼すべし）（罪業応報教化地獄経・後漢安息三藏安世高訳）

この偈の第四句の月の満ち欠けを無常の比喩とすることは、稿初に引いた二首（3・四四二。7・二二七〇）にも見えた。家持の歌に「渡る日のかげに競ふ」とあるのは「人生の無常迅速に競う」と言う意味を寓しているものと解される。すなわち、「無常迅速の世間であるから、うかうか怠りたゆむことは出来ない。念じて勤精進し、仏にまみえて法を聞こう」と言う上記の經典の偈と家持の歌とはそっくり重なる文脈となるであらう。



日出須臾没……無常  
復過是

念當勤精進 頂礼無上尊

→ ←  
渡る日のかげに競ひ

→ ←  
尋ねてな

→ ←  
浄きその道また  
も会はむため

→ ←  
(題詞)無常を悲しび 修道を欲ひて

家持の歌が上記の經典の偈を直接の典拠として踏まえて  
いるものかどうかは、もう少し証拠がないから早急には  
断言出来ない。この罪業応報經という經典は、総字数  
三千字に満たず、大正新修大藏經で二ページ程度の言わ  
ばミニ經典である。しかし後世の勅撰集の釈教歌を見渡  
してみれば、この經典の前記の偈を典拠とする歌を二首  
認めることが出来た。

火盛久不燃と言ふ心を詠める 寂然法師

煙だに しばしたなびけ 鳥辺山 たち別れにし

形見とも見む (千載集、19・二二四八)

水渚常不満といふ心を 崇徳院

おしなべて 憂き身はさこそ 鳴海瀉 満ち干る潮  
のかはるのみかは (新古今集、20・一九四六)

勅撰集の釈教歌二首に典拠を提供していることから察  
知出来る事情は、この經典がミニ經典ながら、法華經そ  
の他の大經典に伍して堂々たるものであって、相当尊重  
され、人に知られた經典であったらしいと言ふことであ

る。前記の月の満ち欠けを無常の喩として詠嘆する万葉  
歌二首も、おそらくこの經典の偈の第四句を典拠として  
いるものと考えておいて良いであろう。今、家持の歌も  
またそうであろうと言ふ推測に私は傾いている。家持の  
歌は、仮に後世の釈教歌ふうにて、

罪業応報經に日出須臾没・念當勤精進と言へる心を  
詠める 大伴家持

という詞書を付けて読むことが出来る歌であった。

次に、第四句の「浄きその道」とは勿論仏道・仏法の  
ことである。「浄道」(法華經序品)、「清浄道」(華嚴經十地  
品)といった例がある。第五句「またも会はむため」は、  
先述代匠記説の通り、生々世々値遇せんことを願うの  
で、来世に地獄・餓鬼・畜生道などに墮ちることなく、  
願わくは諸仏・菩薩の淨国に生を享けて仏にまみえ、仏  
法を聞き、正覺を成じようと言ふのである(注8)。家持の觀想  
した仏国は果して弥勒の淨土であったか、阿弥陀の極樂  
であったか。

## 二 現世安穩

次には、現世を願う歌を若干取り上げて見よう。

寿を願ひて作る歌

水泡みづはなす 仮れる身そとは 知れれども なほし願  
ひつ 千年の命を (大伴家持、20・四四七〇)

この歌、先の「病に臥して無常を悲しび、修道を欲ひて作る歌二首」(20・四四六八〜四四六九)のすぐ後に記しつけられた歌で、同じ天平勝宝八年六月十七日に作った六首の中の一首である。水泡の比喩は先述のとおり。「仮れる身」とは、四大仮合の一時的な存在という意味である。わが身が水泡のような一時的な存在であることは知っているが、それでもなお千年の長寿を願っている、と歌う。

前の二首が「山川のさやけき見つつ道を尋ねな」「浄きその道またも会はむため」と、この世に心を付けずに修道を願ひ、当来世での見仏聞法を祈る歌であるのに対して、これはまたこの世にあくまで執着する長生の願ひの表白であつて、同じ日のうちに連続した心情から作つた歌であるにしてはうらはらであるように印象される。そこで後世の注釈者や研究者から、「貪生の凡情」(万葉集古義)、「仏教思想に徹することが出来ないで現世に執着」(万葉集全釈)、「動揺せる思想……仏教の教理に徹底しないところ」(万葉集全註釈)などと酷評されても、家持には弁解の余地もあるまいと思われるのであるが、果してそうであらうか。

家持に対するこの種類の批評はまた、山上憶良に対しても向けられているのである。

老身に病を重ねて経年<sup>としごらしたな</sup>辛苦<sup>くるしみ</sup>、思ひを兎等<sup>いよ</sup>に及<sup>およ</sup>す歌三首 (内反歌二首)

水沫<sup>みづな</sup>なす 微<sup>こ</sup>き命<sup>いのち</sup>も 栲<sup>くわ</sup>繩<sup>じゆ</sup>の 千尋<sup>ちぢゆん</sup>にもがと 願<sup>ねが</sup>ひ暮<sup>く</sup>しつ (5・九〇二)

倭<sup>やまと</sup>文<sup>ふみ</sup>手<sup>て</sup>纏<sup>まと</sup> 数<sup>かず</sup>にもあらぬ、身<sup>み</sup>にはあれど 千<sup>ち</sup>年<sup>ねん</sup>にもがと 思<sup>おも</sup>ほゆるかも (5・九〇三)

と言う歌や、あるいは「沈痾<sup>しんかう</sup>自<sup>みづか</sup>哀<sup>あは</sup>文<sup>ぶん</sup>」などで憶良が執拗に繰返す生命の貴重主張と、病患のない安楽な生への願望の言葉に対する批評がそうである。「沈痾<sup>しんかう</sup>自<sup>みづか</sup>哀<sup>あは</sup>文<sup>ぶん</sup>」についてはかつて亀井勝一郎氏が、「悉く悟りきれない凡夫の嘆き」と言つて罵倒に等しい批評を加えられたこともある(『古代智識階級の形成』)。

しかしながら、憶良や家持らがかようにも熱っぽく現世の安楽・長寿を願うことをもつて、彼らが仏教の教理に徹底出来ない悟りきれぬ貪生の凡夫であると評し去るなら、それは少しく的はずれであると思う。現世の安楽・無病息災・延命長寿を願ひ、後生は諸仏諸菩薩の淨國に生を享けて見仏聞法の淨福を得ることを祈る、いわゆる現当二世の幸福を約束してくれるものが万葉人の時代の仏教の一般なのであつた。参考のため、京都檀王法林寺蔵「七知経」、いわゆる聖武天皇勅願一切経の奥跋願文を引用しておこう。

朕、万機の暇を以て典籍を披覽するに、身を全くし命を延べ、民を安んじ業を存するもの、経史の中釈教最上なり。是に由りて三宝に仰憑し一乘に帰依して、一切経を敬写して卷軸己に詠る。之を読む者は

至誠心を以て、上は國家の爲に、下は生類に及び百年を乞ひ索め万福を祈禱り、之を聞く者は無量劫の間悪趣に墮ちず此の網を遠離して俱に彼岸に登らむ

天平六年歲在甲戌始写 写経司治部卿從四位上

門部王

現当二世の仏教、あるいは鎮護國家の仏教は、勿論中國・朝鮮から受け入れた仏教である。いわゆる護国三部経、金光明経・仁王般若経・法華経が朝野をあげての尊崇を受け、大仏（毘盧舎那仏）を造顕して梵網経や華嚴経の描く燦然たる蓮華藏世界が、あたかもこの世に現出したかのような憧れを抱いた時代である。現世利益を約束する観音信仰が弘通していたことも言うまでもない事実である。日本靈異記が十善十悪による現報（現世で受ける果報）を説くのに熱心であるのも、当代の仏教信仰が、死者にとっての当來の世は勿論のこと、生者にとっては何よりも現世の幸福追求を約束してくれるものであったからである。そしてそれは今日においても決して誤った信仰乃至浅薄な仏教理解であろうはずもない。山上

憶良や大伴家持が、一方で後生を願ひ、一方で現世の福分を祈っても、それが矛盾であるとか、仏教の教理に徹していないとか、あるいは貪生の鈍情であるとか、非難される筋合いのものでは決してなかったのである。

経中の王と言われる法華経（葉草喻品）にいわく、「現世安穩・後生善処」と。

いったい仏教には縁遠くなっている現代人の我々の中には、仏教とは現世を否定して、もっぱら後生をのみ願う思想であるかのような誤解があるかも知れない。厭離穢土や欣求浄土の觀念が皮相に受け取られている傾きがないとも言えない。平安朝から鎌倉時代へかけて浄土教の圧倒的な普及があり、その熱烈な現世否定・極楽往生の信仰が俗化墮落して、葬式仏教と言われるような今日の仏教界の現状を招来していることも一つの理由ではある。勿論仏教思想の根底に厭離穢土の論理は厳然としてある。しかし、それは決して現世を否定し去って終わるような発展の無い形式論理ではないと言うように私は聞いている。例えば「維摩経義疏」が、「生死」を厭わぬ菩薩の利他行を説いて、「衆生」こそ「菩薩の浄土」であると言う時、聖徳太子に始まる日本の仏教が志した、この地上にこそ浄土を建設しようと言う熱っぽい理想を思っているのである。わが山上憶良もまた、その「俗道は仮に

合ひ即ち離れて、去り易く留まり難しといふことを悲し  
び嘆く詩一首」の序文で、仏教も儒教も引導・教説こそ  
二つ異なれ、ともに教化救済の対象とするところはこの  
地上の人間社会であると述べ、この世間こそ一大事、  
仏・儒の要諦なのだ、大乘仏教の本質を言い切ってい  
る。万葉人が現世の安穩と長生を願う歌を歌っているこ  
とに対して「悟り切れない凡夫」などと一概に非難し去  
るのは、ひょっとして我々現代人のいわれなき優越感、  
むしる滑稽な錯覚にすぎないのではないかと言う反省は  
いつも忘れないでいたい。「諸悪は作すこと莫かれ、衆  
善は奉行せよ。自ら其の意を淨くする、是れ諸仏の教な  
り」(七仏通戒偈)と言う。仏教の倫理を實踐して、この  
世を淨化し、さながらに仏国土とする。そう言う理想に  
導かれて、仏の教えに敬虔に耳を傾け、あるときは清淨  
な法悦に浸り、あるときはまたひたぶるに世間無常の悲  
嘆にくれて、凡夫の自覚を偽り飾らず歌った万葉人の方  
が、我々現代人よりも、よほど人間と人生に対して真摯  
・敬虔であり、或いはまたよほど精神的に豊かな日々を  
生き生きと生きていたのではあるまいか。

(注一) 二首は、河原寺の仏堂にあった倭琴の甲に記されて  
いた歌であると言う。琴は甲を焼いて黒い肌をしているか

ら、その上に墨で書きつけても読めまいから、きつと甲の  
表に彫り付けてあったのだろう。ところで、万葉集私注に  
「朱鳥元年に新羅客を饗応する為に、此の寺の伎楽を筑紫  
に運んだこともあるから、楽器なども多く蔵して居たので  
あらう」とあるが、その種の楽器ではなかったはずであ  
る。第一に伎楽は外来楽であり、倭琴を使うことはない。  
第二に川原寺に限らず、南都の諸大寺の音楽はもっぱら楽  
人・寺奴婢の職掌であった。俗人である楽人や寺奴婢がこ  
うした思想歌を作ったとも考え難いし、彼らが扱う官の財  
産である楽器に私の思いを刻み付けることも許されなかつ  
たであらう。ところで、僧尼が音楽を遊ぶことは百日の苦  
使をもつて禁じられていたが、琴だけは許されていた。こ  
の二首を彫り付けていた琴は河原寺に住むある僧の徒然の  
遊びの具であったものと思う。

(注二) 管見に入る限りで、「生死」を無辺の生々流転(輪  
廻)の意としての確に説明している注釈書は少なく、また  
「輪廻の無辺際であること」をもって海の無辺際に譬えた  
ものと明確に解説しているものは、意外なことだがあまり  
見当たらないように読み取られる。万葉集全註釈はせっかく  
右の代匠記の解説を引用しながら、その後「生の海と死  
の海。人間の生死の事実を、海に譬えていう仏教語。生と  
死とはよく人を溺れ苦しめしめるによって、海に譬える」  
などと引用した代匠記の言とは食い違つた解説を施してい  
るようである。「生の海」と「死の海」と、海が二つ在る

わけではないし、「生」と「死」とがそれぞれに人を溺れさせるという言葉でもない。「生死の二つの海」とあるので、生と死の海と二つあるかのように誤解されがちなのであろうが、正しくは「生と死の二つを繰り返して生々滅々、無辺の輪廻の大海」と言う意味であって、その無辺の輪廻の海に衆生が溺れていると、歌は言うのである。

同様に次のような誤解も見当る。生と死とを、それぞれ潮の満干に譬えていると言う解説をしている註釈書が少なくない。この誤解は三首後の歌、

いさなとり 海や死にする 山や死にする 死ぬれこそ  
そ 海は潮干て 山は枯れすれ(三八五二)

という歌に引きつけた誤解であらう。しかし、二首はまったく別趣・別思想の歌なのであって、一緒くたにしてはならない。繰り返す言うが、「生死」は二字熟して果てしない輪廻の概念を表しているのであり、決して「生」と「死」とを分けて、生が満潮で死が干潮と言うような比喩的概念をあらわしているのではない。

(注3) 仏像の台座を須弥座・須弥壇と言うのもこの山を象っている。法隆寺五重塔初重の塑像群の中心に須弥山が造られているのも周知のとおり。かの玉虫の厨子の須弥山図もあまりに有名。推古紀や斉明紀に須弥山像を造らせて宮中や飛鳥川のとりに置いた記事も見える。法華經(普賢菩薩勸発品)にこの経を書写すれば命終してまさに切利天上に生じ、八万四千の婁女に囲まれて娯楽快樂せんとあ

る。仏母摩耶夫人が切利天に往生されたことも周知のとおり。

(注4) ちなみにウナイ処女の伝説も、まずは処女の自殺というところまでが第一段階の成立、二人の男の後追い自殺までが第二段階の成立、そしてヨミの国で男たちが争い、ついにウナイ処女とチヌ壮士が結ばれると言う後日譚はさらに新しい加上去らう。それは虫麻呂の時代をそれほど遡らぬころかと思う。

(注5) 欽明天皇十一年帰国した学問僧惠隠が翌十二年五月宮中で無量寿経を講じている。惠隠はまた孝徳白雉三年にも宮中で一千の沙門を前にして無量寿経を論議せしめられている。持統紀六年ウ五月乙酉条によれば天武元年来朝した唐使郭務悰が天智天皇の喪に阿弥陀像を造って筑紫に置いていたという。持統三年四月新羅が天武天皇の喪を弔問して金銅阿弥陀三尊像を献上した。

(注6) 法隆寺藏、伝橘夫人念持仏(阿弥陀三尊)。続日本紀天平宝字四年七月癸丑条以下、光明皇后の為の設齋記事に見れば、諸国に阿弥陀三尊像や阿弥陀浄土画像を造らせ、称讚浄土仏撰受経を書かせている。

(注7) 晋書・陶侃伝「大禹聖者。乃惜寸陰。至於衆人。当惜分陰。豈可逸遊。」

(注8) 石原清志氏『釈教歌の研究』に、「『水渚常不満』は原典の『水流不常満』の誤記かと思われる」とある。前の千載集歌の「久不燃」もその位置が違う。原典はいわゆる

部分否定。こうした異文はむしろそれだけ人口に膾炙した  
成句であることを推察させるであろう。

(注9) ちなみに、この歌の第五句を解して、来世でなく、  
今生で仏道に会いたいと言うものと解釈している井上通泰  
氏万葉集新考と豊田八十代氏万葉集総釈があるが、従い難  
い。後生善処・聴聞仏法の願いと解する常識に従いたい。