

憶良最晩年の詩歌

——詩序の再検討を中心に——

村 山 出

一

「俗道の仮合即離し、去り易く留め難きことを悲しび嘆く詩」(以後「悲嘆俗道詩」と)「老いたる身に病を重ね、年を経て辛苦み、また児等を思ふ歌」(卷五・八九七〜九〇三、以後「老身重病歌」)の二篇は、憶良最晩年(天平五年)の「沈痾自哀文」(以後「自哀文」)以下「無常」を主題とする連作の第二・三作にあたる。

憶良は五年前の神亀五年(七二八)に、「世間の住み難きことを哀しぶる歌」(卷五・八〇四〜五)の序で、仏教の教理にもとづき、「無常」とは人生の賞樂を味わい尽すことのできぬほど時の経過が迅速であるのみならず、諸苦悩が相つぎ襲ってくる現実である、と述べていた。いま最晩年になって、憶良は自分の心身をさいなみつつあ

る苦悩を表現するに至ったのである。

この二篇をどう読むかについては、先学の諸説の驥尾に付して、既にささやかな試案を出したことがあるが、今回機会を与えられたので、不足を補いつつ述べさせていたたく。

「悲嘆俗道詩」を読む場合の問題点は、詩序の最後を締めくくる文「況や、縦多始終の恒数を覚るとも、いかにそ存亡の大功を慮らむ」の解釈にあるが、この文を見据えながら、まず題詞を見ると、

俗道の仮合即離し、去り易く留め難きことを悲しび嘆く詩

と、俗道について仏説をそのままに記している。「俗道」は、芳賀紀雄氏も指摘されたように「世間の道」と同じ意味である。これは憶良独自の歌語で、「世間」に

見出した理(条理)を意味するであろう。この語句は「貧窮問答の歌」(巻五・八九二)と「男子名は古日といふに恋ふる歌」(巻五・九〇四、以後古日の歌)の二篇の結びに用いられるが、「貧窮問答の歌」では当時の国家社会に内在する「貧窮困苦」、「古日の歌」は親子の絆にも見出さねばならなかった「無常」を指している。「世間の道」とは世間・人生の理であるが、それを甘受せねばならない人間から見れば、まことに不条理で非情な面をもつ。この題詞は「俗道」が「仮合即離し、去り易く留め難き」非情な理をもつと述べるわけで、これが序の最後の「始終の恒数」・「存亡の大期」に関する悲嘆を導くと押さえて置きたい。

つぎに序文の内容であるが、第一段は、

竊に以みれば、釈慈の示教は、釈氏・慈氏を誦ふ。先に三帰 仏・法・僧に帰依することを誦ふ。五戒を開きて、法界を化け、一に不殺生、二に不偷盜、三に不邪淫、四に不妄語、五に不飲酒を誦ふ。周・孔の垂訓は、前に三綱 君臣父子夫婦を誦ふ。五教を張りて、邦国を濟ふ。父は義、母は慈、兄は友、弟は順、子は孝なることを誦ふ。故に知りぬ、引導は二つなれども、得悟は惟一つなることを。

までで、仏教(出世間道)と儒教(治世間道)とは教理を異

にし、教化の方法を違えながら、教導・救済の対象である「世間」を重大視し、現実を平安に導くのを要諦とする点では二導一如と見ることができ、という憶良の了解を示す。これを前提に第二段では、

ただし、世に恒の質なし、所以に陵谷も更変り、人に定まれる期なし、所以に寿夭も同じからず。擊目の間に、百齡已に尽き、申臂の頃に、千代もまた空し。且には席上の主と作り、夕には泉下の客と為る。白馬走り来るとも、黄泉にいかにか及かむ。甕上の青松は、空しく信剣を懸け、野中の白楊は但に悲風に吹かる。是に知りぬ、世俗には本より隱遁の室なく、原野には唯長夜の台のみあることを。先聖已に去に、後賢も留まらず、もし贖ひて免るべきことあらば、古人誰か衲の金なけむ。未だ独り存へて、遂に世の終を見る者を聞かず。所以に維摩大士は玉体を方丈に疾ましめ、釈迦能仁は金容を双樹に掩したまへり。

と、仏儒が教化・救済の対象とする「世間」、憶良が思考の基盤とする現実、仏教が説くように「無常」を理として、維摩・釈迦の如き聖賢であっても病・死を免れることがなかったように、遂に死は避けがたい、という結論を述べている。

第一段から第二段への変化は、儒教倫理を基盤とする律令国家が鎮護国家的な仏教を受容していた時代にあつて、律令官人として儒教倫理を身につけ、国家仏教にも接していた憶良の、仏儒の教理の現実性に対する肯定から懷疑への転換を意味するものであろう。

これは、晩年の憶良が世間・人生の実態を文学の素材に取り上げるようになって、個人的に仏教に深く触れて人生の苦悩を凝視し、「無常」にもとづく「老苦」の実態を表現することから、実際に老病に呻吟するという経験を通じて、当面する「死苦」を表現するに至ったことと対応するものであろう。

こうして、第三段は、

内教に曰く、「黒闇の後より来むことを欲はずは、徳天の先に至るを入ること勿れ」といふ。徳天といふは生なり、黒闇といふは死なり。故に知りぬ、生まれば必ず死ありといふことを。死を若し欲はずは、生まれぬに如かず。況や、縦糸始終の恒数を覺るとも、いかにそ存亡の大功を慮らむ。

と、仏教の生死についての教説を掲げ、それについて、問題となる「況や、縦糸始終の恒数を覺るとも、いかにそ存亡の大功を慮らむ」という慨嘆で結んでいる。今死を意識せざるを得ない状況にある憶良が、釈迦の説く生

死の教理に耳を傾け、自らの心情をどう表現したのか。特に「いかにそ存亡の大功を慮らむ」に憶良のどのような思いを読み取るべきであろうか。

二

「存亡の大功」に先立つ「始終の恒数」の意味については、「人生には始め終わりがある、という定まった法則」（日本古典文学全集『万葉集』昭四七）とする解釈をはじめとして、諸説はほぼ一致している。だが「存亡の大功」の解釈には次のような異説がある。

1 「生死の重大な時（死の時期）」（日本古典文学大系『万葉集』昭三四など）

2 「生死という大事なきまり、生あれば死もあるという定め」（日本古典文学全集『萬葉集』）

「存亡の大きいなるさだめ」⁽³⁾（芳賀紀雄氏）

3 「極めて貴く至りて重い一期の生」（井村哲夫氏）。氏
の第二案、「人生。『存亡』は『生死』やがて人生。

『大功』はその大事な時間」（『萬葉集全注』昭五九）

4 「寿命」（坂本信幸氏）⁽⁵⁾

などが私案に先んずる代表的な説であったが、最近1をさらに深められた説に、

「我が身が生きるか死ぬかという重大な瀬戸際」（伊藤

博氏、角川文庫『万葉集』昭六〇)

「生と死とを分かつ重大な時」(岡内弘子氏)⁽⁶⁾
がある。

私は2の説に従い、「生あれば死ありという不可避な運命」という解釈を試みた。それは、「大期」の例、「悲嘆俗道詩」の序の文脈、憶良の思考のありかたを考慮したからである。

さて、憶良が「存亡の大期」の他に、「期」を用いている場合を見ると、

a いかにか図らむ、偕老、要期に違ひ、独飛半路に生かむとは。
(悼亡詩序)

b 若し誠に刑罰して期を延ぶること得べきを知らば、必ず將に之を為さむ。
(目哀文)

c 人に定まれる期なし、所以寿と夭と同しからず。

(悲嘆俗道詩序)

などあり、aについては「契り」(伊藤氏前掲書)「誓い」(日本古典文学全集)、bについては「死期」(中西進氏講談社文庫『万葉集])「寿命」(日本古典文学全集)、cについては「寿命」(日本古典文学全集)「命数」(伊藤氏前掲書)「生涯」(中西氏前掲書)などの意味が考えられており、これらの例によると、「大期」についても、「法則」「死期」「寿命」「人生(一期の生)」のいずれの解釈も考えられ

ることになる。にもかかわらず、私案を出したのは、以下のような理由による。

「大期」の漢籍における例は、芳賀氏が四例を挙げ、その後坂本・岡内両氏が自説の根拠となる一例ずつを加えられた。その中で、芳賀氏の一例、

剋に大期に至り、道俗に累囑するに、念仏を以て先と為し、西方にて相待てば、虚しく世を度ること勿れ。
(『続高僧伝』巻二八、宝相伝)

に見られる「大期」と、岡内氏の例、

大期奄に及ぶ。乃ち誠を法海に投じ、契りを能仁に結ぶ。
(『雑集』「畫鏡光像讚一首」)

の「大期」はともに「死期」の意味であろうし、坂本氏の例、

天老養生經に、老子曰く、人生大期百二十年を以て限と為すと。

(『文選』巻五三、嵇叔夜「養生論」李善注)の「大期」は「寿命」と解し得るから、岡内・坂本両氏の説も全く排除されるものではあるまい。しかしながら憶良の詩序においては、「始終の恒数」と「存亡の大期」が対句に用いられていることを考慮するならば、その解釈にあたってはやはり芳賀氏の三例が重視されねばならないであろう。1 左道を以て吾賢と為し、淫祀を用ひて終志と為す。

畢に小朴に従ひ、未だ生涯を免れず。徒らに釈門に寄り、虚しく一世を行く、悲しみと為すべきか。是に知りぬ、生死の当期、自ら恒数のあることを。

〔統高僧伝〕卷二七、「論曰」

2 夫れ運業の廢興は、天の常数にして、禪讓の放誅は、国を有つ交通なり。前王自ら萬年を享け、後帝宜無くして而も位を取る。此れ乃ち交謝の恒理、生滅の当期なり。

〔広弘明集〕卷七、弁惑篇二之三

3 朕思ふに、其れ蕃君異域に居りと雖も、覆育に至りては允に愛子に同じ。寿命終有るは、人倫の当期なりと雖も、而も此言を聞きしより、哀感已に甚し。

〔統日本紀〕大宝三年閏四月一日条

右の1で「生死の当期」に「恒数」があると述べ、2では「交謝の恒理」(天命による新陳代謝のさだめ)と「生滅の当期」が同格に用いられていることが重視される。これと関連して、3で寿命に終わりのあることが「人倫の当期」(人間界の大事なきまり)であると述べているのが参考になるであろう。つまり「当期」は、「恒数」「恒理」とほとんど同じ意味と理解できる。そして「存亡」は「生と死」の意味で漢籍に多くの例が見られるから、「存亡の当期」を「生あれば死ありという不可避な運命」と解釈することが可能である。「当期」の「さだめ(法則)」

を「運命」と試訳したのは、生死の理が自分の現実になつた場合、かねてから生を熱望していた憶良は、悲嘆に背く現実深く嘆かざるを得なかつたであろう、とその心情を憶測したからである。

最近、岡内弘子氏は、「老身重病歌」について詳論を展開され、この詩序にも触れて「存亡の当期」を「自らの生死を分かつ重大な時」と解された。具体的には、「自哀文」に引用する『抱朴子』の、

人は但その当に死ぬべき日を知らず、故に憂へぬのみ。若し誠に刑罰(氏は羽翮説をとられる)して期を延ぶること得べきを知らば、必ず之を為さむ。

を参考に、『死なむとする日』を知ることが、長生を得るための第一歩である。そのために憶良は『存亡の当期』すなわち『生と死との重大な瀬戸際』を慮ることを望んだのではないかと述べておられる。すぐれた着眼で共感を覚えるが、いささか疑問を抱かざるを得ない。なぜかという、憶良が自分の死ぬ日を知り、仮に長生のてだてを講ずることができて死期を延ばしたとしても、死を免れたことにはならないから、いずれまた憶良は同じ問題に逢着するのではないかと考えられ、本当に憶良は心の「寄る所」を得ることになるのだろうか、と思われるからである。

このことに関連して、憶良が神亀五年に作った悼亡詩に、

従来この穢土を厭離せり

本願に生をその淨利に託せむ

と表現していることも考慮しなければなるまい。もしもこれが憶良の淨土信仰を証する言葉であるとすれば、死期を知ることが甚だ重要な意味をもつであろう。即ち、自分の死ぬ時に淨土往生を願うという態度を憶良に認め得ることになり、「死の時」を慮ることが重大な意味をもつと思われるからである。しかし悼亡詩は「日本挽歌」と共に、大宰府で妻を失った帥大伴旅人に献呈するために創作されたと考えられるもので、夫の立場で悲傷を表現した作品の詩句を、そのまま憶良自身の信仰とみることは避けるべきであろう。この詩以後の作品に同じ信仰を窺わせるような表現も見当たらない。また、自分の死期を知って、極楽淨土に往生したという道昭法師の話は、『日本靈異記』上巻に第二十二話として収められているが、同様な話は『広弘明集』にも伝えられている。隠士の劉遺民も道を修めて淨土を觀想し、

自ら亡日を知り、衆と別れ已るも、都て疾苦無きに、
期に至りて西面端坐し、手を斂めて気絶す。

(釈慧遠「隠士劉遺民等に与ふる書」、『広弘明集』卷二七、

誠功篇

と従容と死に就いたとあり、淨土信仰の具体的な姿を示している。だが憶良はむしろ蒼生凡愚の立場を自覚しており、この詩序を綴った時にも法師や隠士と同然であったとは考えがたい。

生に至極貴重な価値を認める憶良であったから、長生を願望するのは道理であるが、憶良にとつて重大かつ最大の関心事は、「生まれたら死なねばならない存在の本性」を自分の人知を尽くして了解することにあつたのではあるまいか。もつとも、命ある身が死を免れられぬという苛酷なさだめを慨嘆するについては、何時いかなる死を迎えるかをも考えるであろうから、岡内氏の見解も否定できないと思う。そういう考えも含めて、上に述べてきたような理由によつて、解釈の基本は、「存亡の大期を慮る」を「生あれば死ありという重大なさだめを慮る」ことにあると考えたい。

三

では、問題の文はどう解釈したらよいのか。詩序の最終段には、まず仏典(『大般涅槃經』聖行品第一九上)の寓話を要約的に掲げる。それは「死を望まないなら、まず生を迎え入れるな」という教理であるが、これに導かれ

た認識を、「故に知りぬ、生まるれば必ず死ありといふことを」という生者必滅の理に、さらに寓話の教理の「死を若し欲はずは、生まれぬに如かず」を重ね、同義を反復して帰結としている。これを踏まえて「況や」以下に憶良は慨嘆を述べるが、慨嘆の内容はこの帰結との関連からも考えるべきではあるまいか。

帰結は同義の反復であるから同じ理を繰り返している。しかしながら「生まるれば必ず死あり」は死を自覚していない生でも認められることになるが、「死を若し欲はずは、生まれぬに如かず」は死を自覚した生でなければ認められない、という相違がある。憶良は他人の死について表現する場合、死は免れがたいと述べて来た。

「生まるれば必ず死あり」という理は、知的経験的に理解が可能で、憶良も普遍的な法則として弁えていた。だが、「死を若し欲はずは、生まれぬに如かず」、つまり死を受け入れることを自覚して生まれて来たか、という問いかけを含む教理は、死を畏れ厭い生に至極貴重な価値を認めて「窮みなき命を求め」る(「自哀文」)憶良の長生への願望に、根本的な否定をつきつけるもので、この教理の前に憶良はたじろぐほかなかったと思われる。この教理は「生まるれば必ず死あり」とともに死の絶対不可避を説くのであるが、「鈍情」(「自哀文」)によって無自

覚に生きてきた憶良には、大変非情な不条理と受け取られたことであろう。このような帰結の同義反復の表現に込められた憶良の心情は、これにつぐ「況や」以下の「始終の恒数を覚る」と「存亡の大期を慮る」という同義反復的な表現に響き合っているのではあるまいか。「生あれば死あり」という「さだめ」について、仮定ではあっても「覚る」と述べる「始終の恒数」には「生まるれば必ず死あり」を、「慮る」ことが不可能と述べる「存亡の大期」には「死を若し欲はずは、生まれぬに如かず」を、内容的に対応させて考えられないであろうか。

ところで、このような同義の語句について、「始終の恒数」には「覚る」を用い、「存亡の大期」には「慮る」を用いるという相違も考慮しなければなるまい。「覚」については、中村元氏が『仏教語大辞典』(昭五〇)に「心の本性に対する、覚知・知慧・靈知・さとり」で「心の本体は一切の差別的な妄念を完全に離れている」と述べられるが、人知・感情を越えて、世間・人生の理に自己を合致させる態度を意味するであろう。憶良は序の第一段で、「引導は二つなれども、得悟は惟一つなることを」と仏儒の教理の了解については「悟」と述べていることが参考になろう。

これに対して「慮」は、中村氏が「思慮分別するこ

と」と述べられるように、人知としての思考・理解を意味するのである。憶良はこの詩序に先立ち、「自哀文」の中で、

故に生の極めて貴く、命の至りて重きことを知る。

言はむと欲へと言窮まる、何を以てか言はむ、慮らむと欲へど慮り絶ゆ、何に由りてか慮らむ。

と、生命の至極貴重なことは言語・思考を絶するものと深く嘆く表現に、「言」とともに人知としての「慮」を用いているのであり、この詩序における「慮」も同様に理解すべきであろう。

つまり、「覚」は教理についての了解を意味し、「慮」は自己の立場における理解を意味すると解せられることになる。とすれば、「沉や」以下の文は、生者必滅の教理はそのままに了解できるとしても、現実を顧みて、実際に老・病・死の苦にさいなまれるという苛酷な不条理をもつ存在の本性は、到底理解できるものではない、と深い慨嘆を告白した、と解釈できよう。ここにまた、教理と現実のはざまに立ち嘆く憶良の姿を認めることになる。憶良が自己の思考を頼りに人生の意味を問い続けた果てに、遂に到達しなければならなかった冷徹で思議不可能な「生」に対する甚深な嘆きが、ここにはある。この嘆きはさらに詩の表現と響き合っている。

四

俗道の変化は撃目のごとく、

人事の経紀は申臂のごとし。

空しく浮雲と大虚を行き、

心力共に尽きて寄る所もなし。

詩の起句では世間の道が、承句では人生の理が、それぞれ無常にして有為転変であると述べ、転句で須臾に変滅する身命と観じられる浮雲と共に心は虚空を漂泊するという、憶良の心象を表現し、結句を心力も尽きて寄るべがないと慨嘆で結ぶ。この心力があつてこそ、憶良は世間・人生の意味を問い、生への意志を燃やしつづけ、それを阻害するような「世間の道」に慨嘆して来たのである。だが、ここに至って心力尽き「寄る所もなし」という心境を告白する。この心境に「無我」とか「空」への接近を想像したこともあるが、その接近を思い留まらせるもの、——第三作の「老身重病歌」に認められように——子に対する愛ゆえの生への執着が憶良にはあつた。それにしても、「寄る所もなし」という言葉は、「いかにそ存亡の大功を慮らむ」を受けた表現で、思議の結果として死をも恐れぬ心の安寧が得られなかった、という深

い嘆きの吐露であった。

詩序の最後の段に、要約引用した寓話を収める仏典には、寓話の直前に、

世間の衆生顛倒して心を覆ふ。生相に貪著し、老死を厭患す。菩薩は爾らず。初生を觀じて已に過患を見る。

とある。憶良は菩薩のように無常の理に徹して、世間も人生も実体がないと觀じたならば、「俗道の仮合即離し、去り易く留め難きこと」を悲嘆することはなかつたであろう。しかし憶良は、須臾の生に、それが苦惱の尽きない生であつても、生きていることに何ものにも換えがたい価値を見ようとすると態度を、遂に放棄することがなかつたであろう。七十四歳の高齡とはとても考えられぬ意欲をもって生命を思う激しさに、畏敬の念を抱かずにおれない。憶良にとつて愛・老・病・死・貧窮などの苦惱の表現は生の証であつた。井村氏が憶良の表現について「苦惱こそは生の意味」であると指摘されたのは、憶良の表現意欲の核心を衝かれた卓見である。

憶良は、「自哀文」「悲嘆俗道詩」を通じて、自身の老・病・死についてひたむきに思索した。絶対に避けられぬ死に対して、苦惱することのないような心の寄り所、換言すれば「生あれば死がある自分という存在の本性」

についての了解を見出そうと努め、心力を傾注し尽くしても果たし得なかつたことを慨嘆した。

憶良は同時代の歌人の誰もがなし得なかつたことであるが、表現することによって生の意味を求めつづけ、詩文の領域において、自らの人知を尽くし、思考の限界を嘆くに至るまで生の極限に迫りつつ、得心のゆく自己解答をえられぬ悲嘆を告白した。「悲嘆俗道詩」に、無常を主題とした連作における、思考の究極を認めるべきであろう。

五

憶良は、しかし「悲嘆俗道詩」で筆を置かず、さらに「老いたる身に病を重ね、年を経て辛苦み、また児等を思ふ歌」を書きついでいる。長歌はます、

たまきはる　うちの限りは　瞻浮州の人の寿_一百二十年
なることを謂ふ　平らけく　安くもあらむを　事もな
く　畏なくもあらむを

と述べるが、歌中の注は、「自哀文」の

内教に云はく、「瞻浮州の人は寿_一百二十歳なり」と。

と全く同じで、以下にも指摘するように、「自哀文」との関連の認められる語句が少なくなる。内容は、生涯の

平安息災を願いながら、逆接によって次の表現を導く。

世間の 憂けく辛けく いとのきて 痛き傷には
辛塩を 注くちふがごとく ますますも 重き馬荷
に 表荷打つと いふことのごと 老いにてある
我が身の上に 病をと 加へてあれば 昼はも 嘆
かひ暮らし 夜はも 息づき明かし 年長く 病み
し渡れば 月累ね 憂へ吟ひ ことことは 死なな
と思へど

と述べるが、諺は「自哀文」の、

諺に曰く、「痛き瘡に塩を灌ぎ、短き材は端截る」
といふは、これの謂ひなり。

と、また他の箇所についても、

ただに年老いたるのみにあらず、またこれの病を加
へたり。

初め痾に沈みしより已来、年月稍に多し。

などとの類似が指摘できる。内容は、題詞の「老いたる
身に病を重ね、年を経て辛苦み」を表現しているが、
「自哀文」の表現を歌語化したと見ることもできる。し
かし「ことことは 死ななと思へど」と自ら死を思う表
現以下は「悲嘆俗道詩」を経て初めて見出されるもので
ある。

詩序で、仏の教理、生者必滅の理は覚り得ても、その

理によって現実の死に対する苦悩を超克できないと、仏
説と自分の思惟との懸隔を慨嘆したが、この歌に至って、
耐え難い老病の辛苦を厭う気力も、思考を深める心力も
衰損したことを自覚し、死に馴致しつつある心情を吐露
したと見るべきであろう。そのような退嬰的な心情を生
へ牽引するもののあることが、「ことことは 死ななと
思へど」の逆接に継ぐ表現に示される。

五月蠅なす 騒く子どもを 打棄てては 死には知
らず 見つつあれば 心は燃えぬ

と子に対する愛に生の執着が呼び覚まされると述べるの
がそれで、題詞の「また児等を思ふ」の具象化である。
これを契機に

かにかくに 思ひ煩ひ 音のみし泣かゆ

(巻五・八九七)

と生苦の現実に引き戻され、嘆きに沈む姿を表現して結
ぶ。ここに子に愛着する故の生への思いを認めるにして
も、かつて苦悩を伴いながらも

銀も金も玉もなにせむに優れる宝子に及かめやも

(巻五・八〇三)

と子の価値を称揚したのに比べると、生への意欲を積極
的なものと認めるのは困難であろう。

それにしても、「無常」を主題とする連作の最後を締

めくくる和歌に、子が登場することは注目される。題詞の「また児等を思ふ」がかつての「子等を思ふ歌」(巻五・八〇二―三)との関連を示しているが、また同時にそれからの変化をも見せている。

憶良がほかの万葉歌人とは異なつて、子に対する愛をしばしば表現したこと(の意義については別稿にゆずるが、⁽⁹⁾憶良の子に関する表現は、親の子に対する愛と、子の親を思う孝という相互関係から成り立っている。それでいて、「子等を思ふ歌」の後、「古日の歌」と「熊癩のためにその志を述ぶる歌に敬みて和する六首」(巻五・八八六―九一)で、子の死を契機に、「無常」故に愛と孝に認められる深い悲嘆が表現され、遂に「老身重病歌」で、親の死の自覚を契機とする愛の苦悩が表現されるに至ったのである。親の愛を重視した憶良は、愛の苦悩、「愛の無常」を重要な主題としていたのであつて、最晩年の「無常」を主題とする連作の中で、「愛の無常」が顧みられる必然性があつたのである。

このように長歌を子等への思い煩いで結ぶと、それを中心に展開させるのが反歌である。

慰むる心はなしに雲隠り鳴き行く鳥の音のみし泣かゆ(巻五・八九八)
すべもなく苦しくあれば出で走り去ななと思へど此

らに障りぬ(八九九)

富人の家の子どもを着る身なみ腐し捨つらむ絶綿らはも(九〇〇)

あらたへの布衣をだに着せかてにかくや嘆かむせむすべをなみ(九〇一)

水沫なすもろき命も袴繩の千尋にもがと願ひ暮らしつ(九〇二)

倭文たまき数にもあらぬ身にはあれど千年にもがと思ほゆるかも(九〇三)去にし神亀二年に作る。ただし類を以ての故に更に茲に載す。

第一首は長歌の末三句を反復し、第二首は遡つて長歌の「児等を思ふ」にかかわる部分を繰り返して、子等への愛執を表現し、第三・四首では、子等故に「かにかくに 思ひ煩ふ」ことの一つの悔恨を表現する。悔恨は生の限界を意識する中で苦渋に満ちた精一杯の愛の表現である。この悔恨が、退嬰的な心を生の願望に牽引せずにおかなかつた。第五・六首がそれである。ただ問題なのは、二首が同じ主旨の歌であるのに、同じ生への願望を、第五首で「千尋にもがと願ひ暮しつ」と完了に表現し、第六首では「千年にもがと思ほゆるかも」と現在に表現しつ、八年前の作であるという自注をつけていることである。

第五首は、既に抱いた長生への願望が現在に揺曳しているという自覚を表現しているが、そこに過去における願望の歌が第六首として呼び込まれることになった(実際は過去における願望の歌が念頭にあって、現時点での改変が第五首であろう)。二首はあいまって、生の願望の切実であることを表しているとはいうものの、第五首は過去における長生の願望を顧みねばならない心の揺れ——避けられぬ死に当面して「存亡の大功」を慮り得な
いままに、心身の衰損を覚えつつあるという——を示して、生の願望に陰影を投げかけていることは否定できない。この二首を併せて残したのは、「老身重病歌」をまとめる時点における心情、はかなく危うい命を生きているという実感を示すためであったと思われる。

先に指摘したように、「老身重病歌」の長歌には、「自哀文」と関連性を見せる表現が少なからず認められた。「憶良の漢文学的な発想が和歌の表現領域を拡大して、従来の萬葉歌にはなかった人生の苦渋の表現を可能にした一例と言えるであろう。

憶良の漢詩文における表現は、多くの漢籍仏典に依拠し、儒仏の教理にもとづきながら自説を主張するものであった。「論」の形式を中心にするが、『文心雕龍』の「論説」に定義するような、聖哲の教理を祖述展開する

のともいささか異なっている。そうした自己表現の意欲を和歌に向けることよって新しい抒情の世界を開いたと言える。

この「老身重病歌」も他に類のない抒情表現を示して、「無常」の連作を締めくくっていることは高く評価すべきであろう。しかし憶良には「貧窮問答の歌」や「古日の歌」のように、漢詩文と連作的な関係をとらずに、和歌だけですぐれた文学的達成を見せた作品があり、「老身重病歌」に憶良文学の究極の達成を認めるべきかどうか、なお検討の余地があるように思う。

注

- (1) 拙稿「悲嘆俗道仮合即離易去難留詩——憶良の到達——」・「老身重病経年辛苦及思児等歌——表現の契機——」(『山上憶良の研究』昭五一)
- (2) 芳賀紀雄氏「理と情——憶良の相剋——」(『万葉集研究』第二集、昭四八)
- (3) 注2に同じ
- (4) 井村哲夫氏「憶良らの論——その文学の主題と構造——」(『憶良と虫麻呂』昭四八)
- (5) 坂本信幸氏「井村哲夫著『憶良と虫麻呂』」(『万葉』第八四号、昭四九・六)
- (6) 岡内弘子氏「老身重病の歌——憶良文学の到達点——」(『香川大学教育学部研究報告』第六六号、昭六一・二)

(7) 注1の拙稿の内、「悲嘆俗道仮合即離易去難留詩——
憶良の到達——」

(8) 注4に同じ

(9) 拙稿「憶良——『世間苦』の文学における『子等』——」
『万葉の歌びと』万葉夏季大学第一集、昭五九