

敦煌からの風

一 王梵志詩の発見と上代日本文学

日本の上代文学に敦煌からの風は吹いたのか。その可能性はそれほど論じられることは無かったが、敦煌藏経洞から発見された「王梵志詩」は、日本の上代文学を考えるのに重要な契機となったと言える。敦煌発掘の「王梵志詩集」は、日本平安時代初期の藤原佐理撰『日本国見在書目録』（西暦八〇〇年代後半）に「王梵志詩二卷」「王梵志集二卷」と見える詩集であり、すでに当時の知識人たちに読まれ影響を与えていたことが考えられる。しかし、以後において日本でも中国でも「王梵志詩集」は杳として行方不明の知られない詩集の一つとなり、世に忘れ去られた。一九〇〇年に敦煌藏経洞が開かれて、およそ千年近く前に写された多くの「敦煌遺書」が発掘され、世界的な新発見を見た

辰 巳 正 明

のである。しかし、これらの敦煌遺書のほとんどはイギリス・フランス・ロシア・日本などへ流失することとなった。この大量の遺書の中に三十種前後の「王梵志詩集」の残片が含まれていたのである。なかでも、王梵志の詩集はフランスの Pellot（略号 P・伯）、イギリスの Stein（略号 S・斯）によって母国へ持ち帰られた遺書の中に含まれていて、そこで保羅・戴密微などにより整理・研究が進められ出版も行われた。中国でも研究者たちがフランス・イギリスに渡り写真に撮って整理・研究を開始し、一九二五年に劉復『敦煌掇瑣』の一本に「王梵志詩」が収められ、後に鄭振鐸「王梵志詩一卷」が刊行されている。

王梵志の伝記は不明であり、これが個人か王梵志集団を指すのかも不明である。幾多の白話詩人たちにより長い年月に亘って詠まれ継がれたとも考えられている（項楚『王

梵志詩校注』解説)。「太平広記」(巻八十二)の録すと
ろでは、彼は隋の時代に王家の林檎の木の瘤から生まれた
といい、王家に養われたので王氏を名乗ったという。梵志
というのも林木によって生まれたので梵天といったが、後
に梵志に改めたとも伝えている。張錫厚氏によれば、王梵
志は唐の衛州黎陽(今の河南浚県)の人で、主要な創作活
動は初唐時期であり、民間の通俗詩人であつたろうとい
また、彼の作品は先の敦煌遺書に二十八種認められ、唐宋
詩話・筆記小説などからも収集して、現在は三三六首の詩
が認められるという(『王梵志詩校輯』)。さらに、項楚氏
によれば敦煌写本に共有のものは三十五種で、他に唐宋詩
話筆記や禅宗語録所載などの詩を含め詩数は三九〇首を認
めている(項楚『王梵志詩校注』)。なお、日本において王
梵志は中唐以降の詩人とする考えがあるが、現在の中国側
における研究では、初唐(高宗期)に活躍した詩人である
ことが通説化している。

王梵志の詩は、五言を主とする白話体で詠まれ、当時の
口語を用い、また俗語を多く含むところに特色がある。彼
の出身地の河南に広く歌われていた民間歌謡を彷彿とさせ
るものであるとされるが、しかし、その内容は仏教の無常
や輪廻の思想に基づき、世俗に生きる人間たちの罪を犯す
愚かさを繰り返し歌い、この世に宝を積むのではなく、死

後の世界のことを考えるべきことを風刺や諧謔を交えて強
く訴えることを内容とする。人の命は短くすぐに死がやっ
て来ること、そのことを知るならば、今すぐに善を積み愚
かであつてはならないのだという。そこには常にこの世の
安楽を求める者への強い警鐘が鳴らされ、安穩として生き
ている人間に恐怖を与えることとなる。そのような王梵志
の立場は、入矢義高氏の指摘するように、遊化僧あるいは
化俗僧にあろう(『中国文学報』第三・四冊)。その詩体は
「梵志体」と呼ばれ、寒山詩(寒山は唐の詩僧。ただし、
實在か否か不明。樺皮を被り布の袋を着け破れた靴を履き、
風狂を楽しんだといわれる。詩は仏教的な勸善懲悪の思想
を詠む。捨得と交遊があつた)にも影響を与えた。

このような王梵志の詩に「貧窮田舎漢」がある。貧しい
生活を強いられる夫婦があり、二人が一緒になつたのも前
世の因果によるものであり、その貧しさも前世の因縁なの
だという。その夫婦は草葺きのあばら屋に住み、人に雇わ
れて暗くなるまで働き、家に帰つても米も薪もなく、子ど
もたちは腹を空かしてまるで断食行をしているようである
のに、里長や村長は税を取りたてに来て追いかけられ、着
るものさえボロボロで醜い妻は罵り叫び、どうしようもな
いので助けを求めて役所に駆け込むと、却つて殴られて追
い返され、家に帰ると門前には借金取りが待ち伏せ、家に

入ると貧弱な妻と泣き叫ぶ子どもたちがいて、こうした苦しみに重ね重ね逢うのだということを歌う。この内容から、東洋史学の菊池英夫氏は『万葉集』の歌人である山上憶良の歌う「貧窮問答歌」に類似していることを指摘している（『山上憶良と敦煌遺書』『国文学 解釈と教材の研究』第二十八巻七号）。

また、両者の作品には語彙や思想の上でも多くの類似が見られる。憶良がすでに王梵志の詩に接触していたとすれば、それは憶良が七〇二年に遣唐使として渡唐した折に長安の都で王梵志の詩に接したことが考えられ、また一歩踏み込むならば、憶良が王梵志の詩を手に入れて日本に持ち帰り、彼の藏書の一本として所蔵したこと、以後にいくつかに書き写されて、やがて『日本国見在書目録』に記録される経歴をたどったのではないかと思われる。渡唐した憶

良が長安で手に入れた書物の多くが、当時長安の都で庶民たちに流行していたと思われる『抱朴子』をはじめ、『志怪記』『寿延経』『帛公略説』『遊仙窟』『鬼谷先生相人書』など、道教経典や偽経などのある意味で怪しげな書物であったことから見るならば、その事情も理解されるのではないかと思われる。

二 王梵志と憶良の作品素材と主題の対応

憶良が王梵志の詩と接触したのか否かは、今日の段階でも明らかではない。ただ、憶良の作品素材や主題が王梵志の詩にどのように接近しているかを見ることは、この二人の関係を概観する上で重要であろう。もっとも、この方法は後に述べるように王梵志と憶良の「貧窮問答歌」の近接する関係を説くために山口博氏も論じており、その関係の

王梵志

生老病死（中心主題）

家族（父母・妻子）（中心主題）

恰似寐夢中

二 鼠数相侵、四蛇催命疾

三界逍遙

积老猶自去、何况迷愚人

沈淪苦海裏、何日更逢明

憶良

生老病死（中心主題）

家族（父母・妻子）（中心主題）

方夢皆空（無題詩序）

二 鼠競走、四蛇争侵（無題詩序）

三界漂流（無題詩序）

二 聖至極、不能弘力負之尋至（無題詩序）

苦海煩惱（無題詩）

緊密であることが指摘されている（第四章 唐土の憶良 第二節 憶良歌と王梵志詩）『王朝歌壇の研究 文武朝・聖武・光仁朝篇』おうふう。繰り返し返すことになるが、両者の近接する素材と主題についての対応を示すと思われるものを取り出す

生在常煩惱

泉門一閉後、開日定知無
父母生男女、沒婆可憐許
八苦

无常元不避

(中心主題)

終成老爛鬼
貧窮田舍漢

百年修善業、一念惡能燒

愚人広造罪

王侯不贖命

古來服丹石、相次入黄泉

死王養生鼠

業報前生植

人人覓長命

一身元本別、四大聚會同

有生皆有滅、有始皆有終

身是有限身、程期太劇促

万宝不贖命、千金不買年

有生皆有滅、有始皆有終

貧富有殊別、業報自相迎

父母怜男女、保愛掌中珠

鬼朴哭真鬼、連夜不知休

使者門前喚

布施(中心主題)

応報上天堂

苦海煩惱(無題詩)

泉門一掩、無由再見(無題詩序)

愛無過子(思子等歌序)

八大辛苦(世間難住歌)

世の中の術なきもの(世間難住歌・中心主題)

老男はかくのみならし(世間難住歌)

貧窮問答の歌(貧窮問答歌)

自有修善之志、曾無作惡心(自哀文)

我犯何罪、遭此重病(自哀文)

雖為王侯、積金如山、誰為富哉(自哀文)

負丹經入於名山而合藥(自哀文)

故死人不及生鼠(自哀文)

其寿夭者業報所招(自哀文)

以求長生(自哀文)

仮合(四大の集合)(俗道仮合詩序)

生必有死、死若不欲不如不生(俗道仮合詩序)

人無定期(俗道仮合詩序)

如有贖而可免者、古人誰無金乎(俗道仮合詩序)

縦覚始終之恒数(俗道仮合詩序)

貧と富(老身重病歌)

白玉のわが子古日は(古日の歌)

伏し仰ぎ胸うち嘆き(古日の歌)

下辺の使(古日の歌)

布施(古日の歌)

天路知らしめ(古日の歌)

と上のようになる。

ここには多くの近接する素材や主題が見られ、語彙レベルではさらに近似する語が見出される。もちろん、それが王梵志からの直線的な受け入れであるのか、あるいは他の文献からの受け入れであるのかは明らかではない。そのことは王梵志の詩にも言えることであるから、この近似のみでは慎重であるべきであるが、その類似性は十分に検証すべき問題であるように思われる。さらに、王梵志が一人であるのか否かと言う問題もある。出生が伝説的であるように、伝説的人物であることにより複数の王梵志が存在することも考えられる。項楚氏の『王梵志詩校注』(全七巻で構成)を見ると、釈教的内容を詠む一方に、卷三などには儒教道德的な子どもへ

の教育内容もまとまって見られ、そこには他の詩人の詩も多く加わっているように感じられる。

ただ、王梵志と憶良の類似する内容を通して知られるのは、王梵志と憶良の態度の相違である。王梵志は化俗僧として凡夫に対しこの世間が無常であるが故に世俗からの解脱を説くのに対して、憶良はこの世間が無常であるが故に家族や長生への愛着や執着を強く示すということである。憶良の諸作品を読むと、彼は仏教の思想を十分に理解しながらも、むしろそれ故にその理解の中で困惑し混乱するごとく思考を中止するのを常とする。世間の姿を「すべなし」とするのは、そのようなことに因る。

三 景戒の慚愧と王梵志の貧窮思想

「王梵志詩集」は平安時代の図書目録に二本の記録を見るが、その渡来は明らかではない。その上で憶良の「貧窮問答歌」が王梵志の作品と類似することは、先の菊池英夫氏によって指摘され、その後、寺田恵子氏による菊池論への支持（『貧窮問答歌』小考―その中国文学受容に関する基礎的な問題をめぐって―川口久雄編『古典の変容と新生』明治書院）があり、東野治之氏の時代的誤差による反論（『上代文学と敦煌文献―道経・字書・王梵志詩集』をめぐって―『万葉集研究 第十五集』塙書房）があり、

ついで高潤生氏（『貧窮問答歌』と王梵志の詩）『皇學館論叢』第二四卷第三号）や山口博氏による菊池論追認の論（前掲書）が展開された。これらの論においてその関係が密接であるか否かを考える以前に問題となるのは、何よりも一に王梵志の活躍した時期が憶良以前のことであるのか否か、一に王梵志の詩集は憶良以前に渡来していたか否か、一に遣唐使として渡唐した憶良は王梵志の詩を聞いたのか否かなどにある。煎じ詰めれば王梵志は何時の時代に活躍した人物であるのかに限定され、その生存時代は憶良以前か以後かにある。しかし、現在においてもそれを明確にすることは出来ない。このことにより憶良と王梵志との関係は、先に示した語彙や主題などの類似する表現や思想からその関係を類推する方法によって論じること、当面はその近似状況を明らかにすることにある。このような問題の選択は、憶良の作品に限っても漢籍・仏典の多くの場合は明確な出典を示し得ると言うよりも、基本的には状況証拠である場合が多い。しかし、それが状況証拠であるとしても、それらの周辺の文献の利用が問われるのは、それらが憶良作品の語彙・思想の背景をなしていることが明らかである。王梵志詩集と憶良との関係もこのような問題としてあることは事実である。ただ、これらの論は王梵志という詩人が一人であることを前提とするものであ

る。しかし、先述のように卷三には「尊人相逐出、子莫向前行。識事須相逢、情知乏禮生」(一五九)のような詩が多く載り、これらは子どもに目上の者に対する時の礼儀を教えるものであり、仏教詩からは大きく外れる内容である。それらを丹念に読み取るならば、「王梵詩集」は王梵志という集団の詩集として考えられるように思われる。それはあたかも「柿本朝臣人麻呂歌集」の如き性質を持つものと思われる。

奈良時代はすでに三教の思想が定着して儒教・仏教・道教が混在しながら古代日本の思想界を形成し展開していた。憶良においてもその作品の彩りは三教の中に存在したのであるが(辰巳「万葉集と三教思想」『万葉集と中国文学第二』笠間書院参照)、そのような中で「貧窮」をめぐる問題は、当時の庶民に一般的であった社会生活の実態を写し取ったものではなく、「貧窮」と言う主題が奈良朝には思想的展開を示していたと思われる。「貧窮」が思想的な主題であろうと言うのは、この世における「貧窮」が前世の業による結果であると理解していることにある。『日本霊異記』の作者である景戒は、自らの貧窮が前世の因縁であったことを次のように述べている(下巻、三十八縁)。

僧景戒、発慚愧心、憂愁嗟言、「嗚呼恥哉。生世命活、存身無便。等流果所引故、而結愛網業、煩惱之所纏、

而繼生死、馳乎八方、以炬生身。居于俗家、而蓄妻子無養物、無菜食無塩。無衣無薪。每万物之無、而思愁之、我心不安。昼復飢寒。夜復飢寒。我、先世不修布施行。鄙哉我行」。(中田祝夫『日本古典文学全集 日本霊異記』小学館)

景戒が慚愧し嘆き言うところでは、「恥ずかしいことに、この世に生きて生活もままならず、等流果(因果応報)に引かれて愛着の心により煩惱に纏われ、生死を繼いで八方に馳せて身を焼いていた」と言い、「俗家に居て妻子を養うに食べ物も衣服も薪も無く、憂い安んじること無く、昼も夜も飢えていた」のだと言う。その根源を尋ねると、その理由は「前世において布施の行を修めなかった」からだと言う。いわば、景戒の貧窮は前世において「布施」を行わず、慳貪であったことがその理由だとするのである。仏教が日本に入り、持統朝の記録から見れば布施のことは知られていたと思われるが、それが景戒により来世への福田としてのそれであることが具体的に示されたのである。

この貧窮は、貧窮と言う思想的背景をもって理解されていることが知られよう。そうした貧窮が前世に布施をせず慳貪であったことに原因することを説くのは、まさに王梵志の詩である(以下の本文及び詩の番号は項楚氏の前掲校注による)。

布施生生富(二三四)

布施生生富、慳貧世世貧。

布施は生生富み、慳貧は世世貧なり。

若人苦慳惜、劫劫受辛勤。

若し人慳惜を苦むれば、劫劫として辛勤を受く。

審看世上人(二四九)

審看世上人、有賤亦有貴。

審らかに世上の人を見るに、賤有り亦貴あり。

賤者由慳貪、吝財不布施。

賤は慳貪に由り、吝財にして布施をせず。

貴賤既有殊、業報前生植。

貴賤既に殊あり、業報は前生に植う。

布施を行えば生まれ生まれまれて裕福となるが、慳貪であれば生まれ生まれまれて貧窮となると言い、慳惜を極めると永劫に貧窮の苦しみを受けるのだと言う。それ故に世には卑賤と高貴な者があり、卑賤は慳貪が理由であり、そのような業は前世に植えたものなのだと言うのである。景戒の俗家における貧窮の起因は、前世に布施行を行わず慳貪であったことを理解したことによる告白であり、まさにこの貧窮に対する理解の中に存在したのである。王梵志の説くこの世における貧窮の理由は、前世で布施を行わなかったことに起因する因果応報の思想であり、それが執拗に説かれる

のは愚者への教戒にあり、この世で仏の真理に触れさせることが目的であった。貧者と富者との対比を繰り返しながら、貧の姿を次のようにも述べている。

世間日月明(〇五七)

世間日月明、皎皎照衆生。

世間は日月明るく、皎皎として衆生を照らす。

貴者乘車馬、賤者膊擔行。

貴者は車馬に乗り、賤者は膊擔して行く。

富者前身種、貧者慳貪生。

富者は前身の種、貧者は慳貪の生まれ。

貧富有殊別、業報自相迎。

貧富に殊別有り、業報自ずから相迎う。

聞強造功德、喫著自身榮。

聞強にありて功德を造らば、喫著自ずから身は榮

ゆ。

智者天上去、愚者入深坑。

智者は天上に去り、愚者は深坑に入る。

富兒少男女(二七二)

富兒少男女、窮漢生一群。

富兒の少男女、窮漢の一群に生まる。

身上無衣著、長頭草裏踣。

身上衣著無く、長頭して草裏に踣む。

到大肥没忽、真似飽糠脛。

大に到り肥没忽にして、真に飽糠の脛に似たり。

長大充兵夫、未解棄家門。

長大兵夫に充てられ、いまだ家門を棄つるを解さず。

積代不得富、号曰窮漢村。

積代富を得ず、号して窮漢村と曰う。

世間は日月が明るく皎々と衆生を照らすと言うが、しかし、貴者は馬車に乗り貧者は重い荷物を担いで行くのである、それは貴者は前世で良い種を植えたからであり、貧者は前世に慳貪が原因であつたと言う。業報は自然と迎えるものであり、頑健な内に功德を作れば食べることも着ることも心配は無いのだと説く。あるいは前世で豊かであつた子どもがこの世で貧しい人々の一群に生まれ、着る物もなく草屋の中で蹲り、大人になり肥満の体はまるで豚のように、兵役に当てられても家を捨てようとも思わないのであり、こうして富には恵まれず、名づけて貧窮者の村と言うのだと言う。

この世の貧窮は、前世において布施を行わなかつた慳貪が原因であると言う王梵志は、早く仏の説く真理を理解するように勧める。すべては因果応報による生まれであり、そのことを正しく理解すべきことを説くのである。『日本

靈異記』の景戒もまたこの世の貧窮が慳貪であつたことを知り、出家への道を歩むのである。憶良においても、このような貧窮思想の理解者であつたと思われるのである。

四 王梵志の貧窮思想と憶良の「貧窮問答歌」

憶良の「貧窮問答歌」は、問答体の歌で詠まれている。その出典については陶淵明や束皙などの作品に求められているが、貧窮の思想を問答体で作り上げた作品には、漢の揚雄の「逐貧賦」(『全漢賦』北京大學出版社)がある。これはどんなに努力しても貧窮に困苦する男が、わが家に貧乏神が住み着いているのではないかと思ひ、祭りをして貧乏神を呼び出すと、その通り貧乏神が出て来たことで、男は貧乏神を非難し追ひ払おうとするが、貧乏神は貧窮の価値を論じ、ここに住み着いていることの正当性を説くのである。この問答の末に、ついに男は貧乏神の主張を受け入れ、貧乏神と共に遊息し貧困の生活を続けることとなるのである。ここには古代以来の「貧は士の常」とする考えがあり、貧に生きることが士の正しい生き方であるという思想が暗示されていて、「逐貧賦」には「清貧」の思想も生まれている。一方、憶良の捉えた貧窮に関する問答は、以下のように展開している。

風雜り 雨降る夜の 雨雜り 雪降る夜は 術もなく

寒くしあれば 堅塩を とりつづしろひ 糟湯酒 うち噉るひて 咳かひ 鼻びしびしに しかとあらぬ 鬚かき撫でて 我れを措きて 人は在らじと 誇るへど 寒くしあれば 麻衾 引き被り 布肩衣 有りのことごと 服襲へども 寒き夜すらを 我れよりも 貧しき人の 父母は 飢ゑ寒からむ 妻子どもは 乞ふ乞ふ泣くらむ この時は 如何にしつつか 汝が世は渡る

天地は 広しといへど 吾が為は 狭くやなりぬる 日月は 明しといへど 吾が為は 照りや給はぬ 人皆か 吾のみや然る わくらばに 人とはあるを 人並に 吾も作れるを 綿も無き 布肩衣の 海松の如わわけさがれる 襪襪のみ 肩にうち懸け 伏慮の曲慮の内に 直土に 藁解き敷きて 父母は 枕の方に 妻子どもは 足の方に 囲み居て 憂へ吟ひ 竈には 火氣ふき立てず 甑には 蜘蛛の巢懸きて 飯炊く 事も忘れて 鵝鳥の 呻吟ひ居るに いとのおき 短き物を 端截ると 云へるが如く 楚取る 里長が声は 寝屋処まで 来立ち呼ばひぬ かくばかり 術無きものか 世間の道 (巻五・八九二)

世間を憂しとやさしと思へども飛び立ちかねつ鳥にし
あらねば (巻五・八九三)

問の男は貧窮の寒さの中で苦しみながらも、固塩を取り欠き無精鬚をかき撫でながら、「我れを措きて 人は在らじと 誇るへど」と言う。この貧者が濁酒を飲みつつ思考するのは、陶淵明のように飲酒が世間と対立する個人の意志を示すことによる中国の士の伝統を受けるからであろう。この貧者が自分以外に人は居ないのだといい、それを誇る ことから考えると、自分以外に立派な人間は居ないという主張になろう。これは貧しくとも士として生きることを誇りを示すものであり、ここに「貧士」の生き方が指摘されて来たように(鴻巣盛広『万葉集全釈』広文堂書店)、それは貧を常とする士の姿であろう。そのような男が貧窮に喘ぐ男に問いかけたのであり、問われた男はなぜかくも貧窮であるのかの原因は知らないことにより、「天地は 広しといへど 吾が為は 狭くやなりぬる」「日月は 明しといへど 吾が為は 照りや給はぬ」と言う疑念を抱くのである。ここには世間の一般の人よりも格段に貧しい生活を強いられるという貧者の自覚があり、我のみがなぜかくも貧しいのかという疑念へと至るのである。この「天地云々」は「〜といへど、〜といへど」から見ると成語として使われているように思われる。その成語は先の王梵志詩の「世間日月明、皎皎照衆生」(〇五七)の中に見られた。世間では日月が明るく、皎々と衆生を照らすのだと言うのはあ

るべき前提であるが、しかし、その世間はそのようにあるわけではないと言っているのである。あるいは「わくらばに 人とはある」と言うのも、すでに指摘されているように偶然に人として生まれたことを指し、それは実に幸運な生まれであることを言う。いわば、無限の輪廻を繰り返すことの中から人として生まれたことは偶然以外ではないのであり、人としての生まれは幸運なことであるという認識がある。

このような憶良の「貧窮問答歌」の内容は、王梵志の貧窮思想とどのような接近を見せるのか。王梵志は「貧窮」と言う思想を、二つの面から捉えているように思われる。一は貧窮であることを意志的に選択して生活する脱俗者の姿であり、二は貧窮であることが前世の因果であることを知らずに苦しみ嘆きながら生活する凡夫の姿である。前者については、次のように詠まれている。

家貧无好衣（〇六四）

家貧无好衣、造得一襖子。

中心襖破甑、還将布作裏。

清貧常快樂、不用濁富貴。

白日串項行、夜眠還作被。

家貧しくして好衣无く、造りて一襖子を得る。

中心は破甑を襖め、還た布を將ちて裏を作る。

清貧は常に快樂にして、濁れる富貴を用いず。

白日串項して行き、夜眠

るに還た被と作す。

草屋足風塵（一四五）

草屋足風塵、床无破穢卧。

客来且喚入、地鋪裏薦坐。

家裏元無炭、柳麻且吹火。

自酒瓦鉢盛、鐺子両脚破。

鹿脯三四条、石塩五六顆。

看客只寧声、徒你痛笑我。

家は貧しく良い衣服もなく、何とか綿入れの服を造るが、中は破れた毛甑で埋め、布を以て裏を造ることを得たこと、しかしこうした清貧は快樂であり、金儲けなどの濁った豊かさには一切関与せず、昼間は綿入れを首から被り、夜に眠る時はそれを夜具として用いるのだと言う。あるいはまた、草屋には風塵が入り込み床には破れた毛甑すら無く、客人が来れば呼び入れて地に藁を敷いて座をすすめるのだと言う。家の中には薪などは無いので柳の枝や麻ガラを以

草屋は風塵に足り、床は破穢無く臥す。

客来らば且らく喚び入れ、地は藁を鋪き坐を薦む。

家裏元より炭無く、柳麻且つ火を吹く。

自ら酒は瓦鉢に盛るも、鐺子は両脚破る。

鹿脯は三四条、石塩は五六顆。

看客は只寧声にあり、徒你は我を痛笑せよ。

家は貧しく良い衣服もなく、何とか綿入れの服を造るが、中は破れた毛甑で埋め、布を以て裏を造ることを得たこと、しかしこうした清貧は快樂であり、金儲けなどの濁った豊かさには一切関与せず、昼間は綿入れを首から被り、夜に眠る時はそれを夜具として用いるのだと言う。あるいはまた、草屋には風塵が入り込み床には破れた毛甑すら無く、客人が来れば呼び入れて地に藁を敷いて座をすすめるのだと言う。家の中には薪などは無いので柳の枝や麻ガラを以

て火を熾し、酒を酒瓶に盛るが三本足の鍋は両足が折れ、酒の肴は鹿の乾し肉が二三、固塩が五六箇程度で、客を接待するのはこんな程度であり、どうかお笑いださいと言うのである。

ここに登場する貧窮者は生活に困窮する者ではあるが、しかし彼は一枚の襖子のみで一年を暮らしながらも「清貧常快樂」と言う。彼は自らの貧窮が「清貧」であると言うのであり、清貧をもつて快樂だとする。清貧の思想は孔子と榮啓期との問答の中の「貧者士之常也」（『列子』天瑞）以来のものであり、揚雄が「遂貧賦」で貧乏神と遊息することとなるのも清貧が士の常とするものだからである。そのような貧士の伝統の中にここでの清貧も認められるが、しかし、ここでの清貧は前世の因縁が絡んでいるように思われる。それは前世の業を知り、貧窮の苦しみを解脱して清貧の生き方を選択した者の態度であろう。草の家に住まう男もまた、この清貧の中に生きる男であり、そこには清貧に生きることの自負がある。この世に生まれて無欲にして豊かさを求めず、貧窮を嘆くことはしない。

一方、王梵志の詩には貧窮を嘆く者の姿が「貧窮田舍漢」と言う詩に見られる。

貧窮田舍漢（二七〇）

貧窮田舍漢、菴子極孤栖。 貧窮の田舎の男、菴子し

両共前生種、今世作夫妻。

婦即客春擣、夫即客扶犁。

黃昏到家裏、無米復無柴。

男女空餓肚、狀似一食齋。

里正追庸調、村頭共相催。

幞頭巾子露、衫破肚皮開。

体上無褲袴、足下復無鞋。

醜婦來惡罵、啾啾擗頭灰。

里正被脚蹴、村頭被拳搓。

駡將見明府、打脊趁迴來。

て孤栖を極む。

両共前生の種、今世夫妻と作る。

婦は即ち客の春擣、夫は即ち客の扶犁。

黃昏家裏に到れば、米無く復た柴も無し。

男女餓えて肚を空かし、状は一食齋に似たり。

里正庸調を追い、村頭も共に相催す。

幞頭の巾子露わにして、衫は破れ肚皮開く。

体上褲袴無く、足下復た鞋無し。

醜婦来りて惡罵し、啾啾して頭灰を擗む。

里正には脚蹴せられ、村頭には拳搓せらる。

駡けて明府に見えんとするも、脊を打たれ趁けて迴來す。

租調無処出、還須里正倍。

租調処出無くは、還りて
須く里正倍すべし。

門前見債主、入戸見貧妻。

門前には債主を見、戸に
入れば貧妻を見る。

舎漏児啼哭、重重逢苦災。

舎には児の啼哭漏れ、重
重苦災に逢う。

如此硬窮漢、村村一兩枚。

此の如き硬窮漢は、村村
に一兩枚あり。

この訳を試みるならば、「貧窮の田舎者は粗末な家に侘び住まいをしている。夫と妻は前世の因縁で夫婦となった。妻は備われの稲搗き、夫も備われの畑起こし。日暮れて家に帰れば米も柴も無い。男女の子どもは飢えて断食行をしているようだ。里正は庸調を追い求め、村頭も一緒にあって催促する。帽子は破れて頭は丸出し、シャツも破れて腹が丸見え。体にズボンも無く、足に沓も無い。汚い妻が来ては罵り、騒ぎ立てながら頭を掻きむしる。税を払わないので里正には足蹴され、村頭には拳骨で殴られる。たまらず逃げて役所の役人に訴えると、却って背中をどやされて逃げ帰る。租調の抛出が無ければ、還って里正が倍返し。門前には借金取り、家に入ると貧妻を見る。家の中からは子どもの泣き声が漏れ、重ね重ねこのような苦しい災いに遭う。こんな貧乏人は、村に一人や二人はいるものだ」の

ような内容になろう。この「貧窮田舎漢」の内容から菊池英夫氏は憶良の「貧窮問答歌」との関係を指摘したのであった（前掲論文）。たしかに、ここには貧窮に喘ぐ家族の姿や食べ物も無い暮らし、里正や村頭から催促される租調などが描かれ、憶良の作品を彷彿とさせるであろう。さらに山口博氏はその表現の細部の類似性を確認し、両作品が少なからず近接することを指摘する（前掲論文）。

その類似性と共に、この貧窮者はどのような因果によるのかが王梵志の問題提起である。先に触れた景戒の貧窮の原因は、前世で布施を行わずに慳貪であったことによる。そのような貧窮と布施との関係は、王梵志の詩に多く見られるのであり、そのことに留意するならば、この貧窮は前世の慳貪と深く関与するものと思われる。先の「布施生世富、慳貧世世貧」（二三四）の詩はそれを端的に語るものであるが、あるいは「師僧来乞食、必莫惜家常。布施無邊福、来生少糧（師僧来り乞食せば、必ず家常を惜しむなかれ。布施は無辺の福、来生少糧ならず）」（二四一）のように、布施は次の世に豊かであることの保証であり、僧侶への布施は無辺の福をもたらすのだと言う。このような布施と貧窮との関係は仏教の説く思想でもあるが、そのことを徹底しているのが王梵志の姿勢なのである。

このことから憶良の「貧窮問答歌」の問答の意味を考え

るならば、問者の立場は儒教主義の貧士と重なりながら、むしろ前世での慳貪の因果を理解し、そこから脱して清貧を選択した解脱者の態度と理解されるのではないか。その態度が酒により説明され、また自尊の言葉により説明されているのである。それに対する答者の立場は、天地は広し日月は明しと人は言うが、自分には広くも明るくもないのだと訴えるように、自らの貧窮が前世の因果に因ることを理解していないことから発せられた言葉であり、偶然に人とあると言うところには人として生まれたことが他の生き物よりも良いはずだと言う理解の中にある。しかしながら、人並みに働きなながらも人とは異なるわが身の貧窮に驚くのである。このような態度は、前世の因縁を理解していない凡愚微者のそれであり、自らの貧窮の原因を知らないことに起因するのである。そのことから見れば憶良のこの作品は、前世の因果を理解して世俗への愛着を棄てた男(問)と、前世の因果を知らないままに家族への愛着と貧窮に苦しむ男(答)との対話であると言うことになる。この二人の関係は、あの景戒の前世とこの世での出家と言う立場を示しているように思われる。

五 王梵志と憶良の天国と地獄の思想

憶良の作品には、上代日本の文学文献には登場しない地

獄や天国のことが詠まれている。従来注目されることはほとんど無いのであるが、それは以下の「恋男子名古日歌三首(長一首短二首)」(巻五)と題された作品に見られる。幼い古日と言う子が亡くなり、それを慟哭する親の立場から歌われた内容であるが、その長歌に付された短歌二首は、地獄と天国のことを詠んでいると思われる。

a 稚ければ道行き知らじ幣はせむ黄泉の使負ひて通らせ
(九〇五)

和可家礼婆 道行之良士 末比波世武 之多敵乃使
於比豆登保良世

b 布施置きてわれは乞ひ禱む欺かず直に率去きて天路知
らしめ(九〇六)

布施於吉豆 吾波許比能武 阿射無加受 多太尔率去
豆 阿麻治思良之米

a の歌は、亡くなった子供が幼いのでこれから行く道は知らない、賄をあげるので黄泉の使いよ、子供を背負って連れて行ってよと言う内容である。この幼い子供がこれから行くのは黄泉と思われるが、漢字表記に基づけば「之多敵」であり、そこから迎えに来るのが「之多敵乃使」である。「之多敵」は下辺であるうから、下辺からの使者が下辺の使いであり、それは地獄の使者を意味するものと思われる、古代中国の「黄泉」とは大きく異なる。この地獄の使

者は仏教の説く思想に見えるものであり、敦煌の「十王經」の世界には絵解きで見られるが、その元は『正法念処經』の「地獄品」などの經典に因るものと思われる。以後に日本では『日本靈異記』や『往生要集』に展開する。古代日本の文学文献に地獄の思想がほとんど現れることは無いが、この憶良の発想は地獄の使者を理解してのことであろうと思われる。

このような地獄の思想は、王梵志がしばしば説くところである。地獄の役所からは司命の鬼が迎えに来るのであるが、その司命は司命使のことであり恐ろしい鬼である。司命使は、その運命を背負った者に対して有無を言わずに地獄へと連れて行くのである。「雙盲不識鬼（双盲は鬼を識らず）」（〇一四）の詩では、次のように詠まれる。

雙盲不識鬼、司命急來追。

双盲は鬼を識らず、司命は急に來りて追う。

赤繩申著項、反縛棒脊皮。

赤繩は項に申著し、反縛されて脊皮を棒たる。

露頭赤脚走、身上無衣被。

露頭赤脚にして歩き、身上には衣被も無し。

獨自心中驟、四面被兵圍。

独り自ら心中驟ぎ、四面は兵に圍まる。

向前十道挽、背後鐵鎚鉗。

向前は十道に挽かれ、背

後は鉄鎚に鉗たる。

司命張弓射、苦痛劇刀鉗。

司命は弓を張りて射、苦痛は刀鉗よりも劇し。

憶良の言う「之多敵乃使」とは、この「司命使」のことであると思われる。幼い古日もこの司命使により地獄へと連れ去られるのである。それ故に「末比（幣）」をするから背負って連れて行けと言うのは親心を言うのであるが、ここにはおかしみも感じられ、すでに司命使は賄賂に弱いことが知られていたことによる表現であろう。『六度集經』（卷第六）に太山王への路の話が見える。太山王は「仏説地藏菩薩發心因緣十王經」に見える地獄の裁判官の十王の第七に当る。

続くbの歌は、古日が「阿麻治」を経て天へと行くことが希望されている。この「阿麻治」は「天路」であろうから、『法苑珠林』（卷五二）などに見える「天路」であり、害心を生まなければ天路に生ずるのだと言う。また、王梵志の言う「五道」の一に相当すると考えられる。五道は地獄道、餓鬼道、畜生道、人道、天道を指し、魂の輪廻する世界である。その中の天道は天国の世界であり、先に掲げた王梵志の詩「聞強造功德、喫著自身榮。智者天上去、愚者入深坑」（〇五七）の「天上」であり、頑健な折に功德を積む者は天上に至ると言うのである。健康な時に功德を

積むならば来世では困窮することは無いのであり、それ故に智者は功德を積んで天（天国）へと行くが、愚者はそれを理解せずに地獄へと行くのだと言う。あるいは「死活並由天」（三九〇）のように、死ぬも生まれるもすべて天なるもの意志であると言う。幼い古日は罪を犯すことも無かったであろうから、地獄の裁判では天へと迎えられるに違いないと考えたのが憶良である。しかも、そのためには布施もするのだと言う。

憶良の古日の死を悲しむ反歌二首には、このような地獄と天国の思想が想定されるように思われる。その背後には仏教的な思想のみではなく、道教的な思想も混じり合いながら憶良のこうした思想が成立しているのであるが、そのような思想の混在は王梵志の詩も同じである。敦煌には「敦煌十王経」があり、これは絵解きにより広く人々を教化した地獄の思想のテキストである。敦煌にはそうした十王経の類のテキストが、種々に存在したのである。おそらく仏典の『正法念処経』の「地獄品」をテキストとして敦煌の地獄思想が成立し、それが敦煌で絵解きにより説かれるとともに、それと呼応するように王梵志が詩において説いたことが理解される。やがて日本の平安初期に源信の『往生要集』において地獄の思想が展開したことが知られるのである。そして、ここには地獄へと落ちることの「罪」

や過去の業の問題が説かれることになる。その罪もまた憶良が問題とするところであり（「自哀文」）、王梵志の詩の重要な主題でもあるのである。

おわりに

敦煌から古代日本文学に風は吹いたのか。この問題を新たに発見された「王梵志詩集」と山上憶良の作品の一部を通して考えてみた。そこには類似する語彙や思想が様々に見られるが、もちろんそれを以て直接的な関係を見られることは尚早であろう。ここではこのような関係の見られることを指摘するのみで、今後の課題としたい。

なお、この講演の折のもう一人の講演者である平川南氏の著書『墨書土器の研究』（吉川弘文館）の論文「墨書土器に見る古代人の死と折り」の中に、「罪」の墨書土器の説明として次のように見える。その引用をもって本論を閉じたい。

わが国における冥道信仰の受容の姿を最も端的に物語る語は、罪である。すなわち、冥府においては、娑婆にいる人々の善行悪行をすべて記録し、その戸籍に記載した年齢に達した者を冥府に召喚する。その人々の罪を裁くところが罪司である。いわゆる罪司による死の裁きである。

久能高野遺跡の一三号住居跡出土の墨書土器「罪司進上代」と「桑田寺」が注目される。おそらく、杯形の土器に御馳走を盛って、自らの罪を免れるために罪司に供献したのであろう。庄作遺跡の墨書土器「 継罪 」も同様の内容と推測される。

〔使用テキスト〕

項楚『王梵志詩校注』（上海古籍出版社／中国）
中西進『万葉集全訳注・原文付』（講談社文庫）
中田祝夫『日本霊異記』（新編 日本古典文学全集／小学館）

以上の論は、平成二十六年度上代文学会山梨大会（五月十七日／山梨県立図書館）で行われた講演の原稿を元に作成したものである。学会代表の岩下武彦氏および大会担当者に厚くお礼を申し上げます。

「上代文学」投稿規程

- 1 投稿者は会員に限る。
- 2 投稿論文は原則として縦書きとし、分量は四百字詰め原稿用紙四十枚以内（注をも含む）とする。
- 3 ワープロ原稿の場合はソフト名を明記の上、設定は原則として縦書き、一行四十字とし、分量は四百行以内（注・図表を含む）とする。なお、本文と注のフォントサイズは十・五ポイント以上とし、行間は十六ポイント以上とする。
- 4 投稿論文は、原本を手許におき、コピー五部を送る。投稿論文の表紙には、投稿者の住所および勤務先（学生の場合は大学名、学部学科名または大学院課程名、学年）を記載する。氏名にはその読みをかき加える。
- 5 投稿論文の送り先は事務局とする。
- 6 投稿論文の締切は、六月十五日、十一月三十日の二度とする。
- 7 投稿論文に対しては、部分的修正を要求する場合があります。
- 8 投稿論文の採否は、編集委員会の議を経て常任理事会で決定し、その結果を通知する。
- 9 投稿論文（コピー五部）は返却しない。
- 10 「上代文学」に掲載された論文等の著作権は執筆者に帰属する。ただし、発行から五年を経過した分については、特に申し出がない限り、上代文学会の責任において順次電子化公開する。
- 12 翻刻・影印などを含む論文等については、「上代文学」への投稿に際し予め所蔵者から電子化公開の許可を得ておくこと。許可が得られない場合も投稿を妨げないが、その旨を原稿の末尾に明記するとともに、非公開とする箇所を明示すること。