

山上憶良と漢籍・仏典

——生死輪廻と生の愛着をめぐって——

辰 巳 正 明

一 序

文化は、実にカルチュア・ショックによってこそ伸びて行けるのである。文化に生粹とか純粋などということはありえない。文化は、つねに異文化との衝突、抵抗、征服、頡頏、被征服、混淆等々の戦いのなかからこそ、成立し、伸長して行くのである。(堀田善衛『日々の過ぎかた——ヨーロッパさまざま』より)

憶良の作品にみる漢籍・仏典は、歌の根柢としてあるのではない。むしろ、漢籍・仏典が憶良の歌の根柢である。そのことを語るのには、歌に付された漢文の序であり、漢文に付された漢詩であり、さらには漢文のみの文章である。これらの文章には中国文献のみではなく、仏教文献も多用

されている。このような漢籍・仏典を理解することで、憶良は自らの作品の根柢とする。惑う情を返すのも、子等を思うのも、老身重病を嘆くのも、これらを根柢とする。しかしながら、漢籍と仏典とではその思想性も教えも大きく異なる。むしろ、この二つは相容れないものであろう。そのことによつて、「神滅論」(魂は滅びる)に対する「神不滅論」(魂は不滅である)が論じられたように、後漢の時代から長く対立し相反する存在であった。

その対立も相反も六朝時代には互いに歩み寄りをみせる。憶良が引き受けた漢籍・仏典は、このような時代の思想を背景としている。すなわち、漢籍(儒教)と仏典(仏教)との対立と一致とをめぐる混沌とした思想の歴史の中で、この世での人間の徳(儒教)と来世への救済(仏教)という思想の根源へ向かわざるを得なかったのである。そのよ

うな思想を引き受けたことにより、憶良は漢籍・仏典の主意を十分に理解しながらも、それを前に留保の態度を取る。その理由は、生きることへの強い執着や愛着にある。漢籍・仏典の思想を超えて、憶良が選択したのは生への希求である。できることなら、平穏な生でありたいという希求である。実に平凡なことのなかに、憶良の願いがあつた。

もちろん、憶良の願いは平凡であるが、そのことを理解するための思考過程は複雑である。「悲歎俗道假合即離易去難留詩一首并序」(略称「俗道假合詩序」)において「況乎、縦覺始終之恒数、何慮存亡之大期者也」と述べている。「始終之恒数」も「存亡之大期」も、生死の終極を指す言葉であると思われ、思考の極を示す言葉であろう。そのことを示すように憶良は「沈痾自哀文」で、「欲言言窮。何以言之。欲慮慮絶。何由慮之」(言うべき言葉は窮まり、どのように言うべきか。思慮すべき思いは絶え、どのように思慮すべきか)と述べて漢籍・仏典からの思考を放棄している。それは、「いくら考えても、解決など困難である」ということによる結論である。そこに見出されたのは、憶良による生への愛着であつた。

二 憶良の文章論理と漢籍・仏典

憶良はすでに幾つもの作品を綴り、そして、晩年に到つ

てこの世に生きることの無常を「俗道假合詩序」の作品によって描いている。世の無常を説くことは憶良作品の基調音としてあるが、この作品に到つて憶良の思考は複雑化し、また導かれる結論も混沌と迷妄の中にある。「俗道」とは、この世に身を受けて生きることであるが、それは「假合」でしかないのだという。假合とは『蘇婆呼童子請問經』(卷八)に「如是之身地水火風假合」とあるように、四大(地水火風)によって現れた現象であり、四大の相剋によつてすべては変化と消滅とを繰り返すのであり、その言わんとする結論は、この世には留まり難いということへの嘆きである。そのことを漢籍・仏典を典故として次のように述べている。

悲歎俗道假合即離易去難留詩一首并序

〔i〕竊以、釋慈之示教(謂釋氏慈氏)先開三婦(謂婦依佛法)五戒、而化法界(謂一不殺生、二不偷盜、三不邪淫、四不妄語、五不飲酒)、周孔之垂訓、前張三綱(謂君臣父子夫婦)五教、以濟邦國(謂父義母慈兄友弟順子孝)。

〔ii〕故知、引導雖二、得悟惟一也。但以世無恒質、所以陵谷更變。人無定期、所以壽夭不同。擊目之間、百齡已盡、申臂之頃、千代亦空。且作席上之主、夕為泉下之客。白馬走來、黃泉何及。隴上青松、空懸信劔、野中白楊、但吹悲風。

〔…Ⅲ〕是知、世俗本無隱遁之室、原野唯有長夜之臺。先聖已去、後賢不留。如有贖而可免者、古人誰無價金乎。未聞獨存、遂見世終者。所以維摩大士疾玉體于方丈、釋迦能仁掩金容乎雙樹。内教曰、不欲黑闇之後来、莫入徳天之先至〔徳天者生也、黒闇者死也〕。

〔Ⅳ〕故知、生必有死。死若不欲不如不生。況乎、縦覺始終之恒数、何慮存亡之末期者也。俗道變化猶擊目、人事經紀如申臂。空与浮雲行大虚、心力共盡無所寄。

俗の道の仮に合ひ即ち離れ去り易く留まり難きを悲歎する詩一首并せて序

竊に以るに、釈慈の示教〔釈氏慈氏を謂ふ〕は、先づ三婦〔仏法僧に帰依するを謂ふ〕五戒を開きて、法界を化し〔二に不殺生、二に不偷盜、三に不邪淫、四に不妄語、五に不飲酒を謂ふ〕、周孔の垂訓は、前に三綱〔君臣、父子、夫婦を謂ふ〕五教を張りて、以て邦国を濟ふ〔父義、母慈、兄友、弟順、子孝を謂ふ〕。

故に知る、引導は二なりと雖も、悟を得るは惟一なり。但、以るに世に恒質無く、所以に陵谷は更に変り、人に定期無く、所以に寿夭は同じからず。撃目の間に、百齡已に尽き、申臂の頃に、千代も亦空し。且には席上の主と作るも、夕には泉下の客と為る。白馬走り来たり、黄泉には何にか及かむ。隴上の青松は、空しく

信劍を懸け、野中の白楊は、但悲風を吹く。

是れ知る、世俗には本より隱遁の室無く、原野には唯長夜の台有るのみ。先聖は已に去り、後賢は留まらず。如し贖ひて免るべき者有らば、古人誰か価金無からんや。未だ独り存して、遂に世の終りを見る者を聞かず。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ふ。内教に曰はく、黒闇の後に来るを欲せずは、徳天の先に至るに入ることなかれ。

〔徳天は生なり、黒闇は死なり〕

故に知る、生には必ず死有り。死をもし欲はずは生まれぬに如かず。況むや、縦し始終の恒数を覺るとも、何ぞ存亡の末期を慮らむ。

俗道の変化は猶ほ目を撃つがごとく、人事の經紀は臂を申ぶるが如し。

空しく浮雲と大虚を行き、心力共に尽きて寄る所無し。この文章の主意は題に示されているが、〔ⅰ〕では、釈慈の説く三婦・五戒と周孔の説く三綱・五常とを示し、〔ⅱ〕では、そのことよつて引導は二つだが、悟を得るのは一つなのだといふ。いづれにあつても、世の変化は避けられないといふ理解である。〔ⅲ〕では、それで知られることは、聖賢すらもこの世に留まることは出来ないこと、〔Ⅳ〕では、生には必ず死があり、始終の恒数を覺ること

を得ても存亡の大功を慮ることは不可能なのだという。それらを受けて詩では、すべてが空であることを説く。

ここに展開した憶良の序の文章は、竊以―故知―是知―故知のように文の構成としてはきわめて論理的な組み立てである。一つ一つの事例を確認し、それを根拠として次の課題へと進み、そこから新たな課題を提起する。この論理的構成は、明らかに起承転結によって組み立てられたものである。これは漢文の文章のみではなく、憶良の長歌作品においてもみられ、たとえば「哀世間難住歌一首并序」(巻五・八〇四―八〇五)にあつては、次のような展開を示している。

易集難排、八大辛苦。難逐易盡、百年賞樂。古人所歎、今亦及之。所以因作一章之譚、以撥二毛之歎。其歌曰

I 起(命題)

世間能 周弊奈伎物能波 年月波 奈何流々其等斯
等利都々伎 意比久留母能波 毛々久佐余 勢米余
利伎多流

II 承(事例A①)―女人盛年の相

遠等咩良何 遠等咩佐備周等 可羅多麻乎 多母等
余麻可志(或有此句云、之路多倍乃 袖布利可伴之 久礼
奈為乃 阿可毛須穠毗伎) 余知古良等 手多豆佐波利

提 阿穠比家武 等伎能佐迦利乎 等々尾迦祢 周
具斯野利都礼

II 承(事例A②)―女人衰老の相

美奈乃和多 迦具漏伎可美余 伊都乃麻可 斯毛乃
布利家武 久礼奈為能(二云、余能保奈瀆) 意母提
乃字倍余 伊豆久由可 斯和何伎多利斯(二云、都
祢奈利之 惠麻比麻欲毗伎 散久伴奈能 宇都呂比余家利
余乃奈可伴 可久乃未奈良之)

III 転(事例B①)―丈夫盛年の相

麻周羅遠乃 遠乃古佐備周等 都流伎多智 許志余
刀利波积 佐都由美乎 多余伎利物知提 阿迦胡麻
余 志都久良字知意伎 波比能利提 阿穠比阿留伎
斯 余乃奈迦野 都祢余阿利家留 遠等咩良何 佐
那周伊多斗乎 意斯比良伎 伊多度利与利提 麻多
麻提乃 多麻提佐斯迦開 佐祢斯欲能 伊久陀母阿
羅祢婆

III 転(事例B②)―丈夫衰老の相

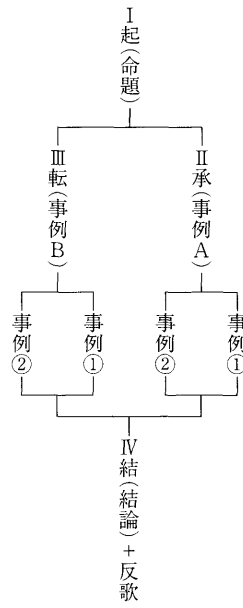
多都可豆慧 許志余多何祢提 可久由既婆 比等余
伊等波延 可久由既婆 比等余迩久麻延 意余斯遠
波 迦久能尾奈良志

IV 結(結論)

多摩积婆流 伊能知遠志家騰 世武周弊母奈斯

反歌

等伎波奈周 加久斯母何母等 意母閏騰母 余能許
 等奈礼婆 等登尾可祢都母



このように、起承転結によって組み立てるのが憶良作品の特徴だといえるが、そこには冷徹な目によって洞察する人の生死への客観的な観察がある。そのような憶良の論理性を保証しているのは、そこに多用された漢籍・仏典である。憶良の他の作品においても漢籍・仏典が多くみられるが、いずれも憶良の論理性を保証する文献である。ただし、それらの漢籍・仏典の原拠は必ずしも明らかではない。すでにそれらは憶良の中に咀嚼されていた文献であろう。次に示す「俗道仮合詩序」の仏典語も含む漢語句は、憶良の思考の根拠となる規模を示すものであり、その語句の直接的な典拠ではない。

○俗道 この世に生きてあることの道理。『阿毘達磨大毘婆沙論』(卷第一五九)に「謂以世俗道離欲界染」とある。○仮合 地水火風によって生成し変化すること。『法華義記』(卷第一)に「亦言仮合身也」。『蘇婆呼童子請問經』(卷八)に「如是之身地水火風仮合」とある。○竊以 自らを内省する言葉。ここは、仏教的态度。『文選』「序」に「臣善言。竊以道光九野」。『方広大莊嚴經』(卷第七)に「竊以為真法」とある。○示教 教えを指し示すこと。『長阿含經』(卷第一)に「仏漸為說法。示教利喜」とある。○釋氏慈氏 釈氏は釈迦族を名告る出家者。『雜阿含經』(卷第四十一)に「諸釈氏白仏言」とある。慈は弥勒。『法苑珠林』(卷二十五)に「弥勒此曰慈氏。弥勒者亦是姓也」とある。○三婦 三宝である仏法僧への婦依。『長阿含經』(卷第十三)に「我今再三婦依仏法及比丘僧」とある。○五戒 在家・出家に関わらず守るべき五つの戒律。『長阿含經』(卷第十)に「謂持五戒。不殺不盜不淫不欺不飲酒」とある。○化法界「化」は教化。「法界」は実相のことで真実をいう。『雜阿含經』(卷第二)に「有境界法界無明界」とある。○周孔之垂訓 「周」は西周時代の政治家の周公旦。「孔」は春秋時代の思想家の孔子。儒教の祖。「垂訓」は教え。『三三國文』(卷五十一)嵇康「答張遼叔釈難宅無吉凶攝生論」に「夫先王垂訓。開端中人」とある。○三綱 君

臣・父子・夫婦の道。『白虎通』に「三綱者何謂也、謂君臣、父子、夫婦也」とある。○五教 父義・母慈・兄友・弟恭・子孝をいう。『春秋左伝』「文公」に「使布五教于四方。父義。母慈。兄友。弟共。子孝」とある。○謂父義母慈兄友弟順子孝 『書経』（『尚書』）「舜典」の「慎徽五典克従」の古註本に「五典、五常之教、父義、母慈、兄友、弟恭、子孝」とある。○無恒質「恒質」は恒に同じである性質。『全陳文』（卷十）徐陵「東陽双林寺傅大士碑」に「機有殊源。応無恆質」とある。○無定期「定期」は決まったスケジュール。『仏所行讚』（卷第二）に「無常無定期」、『注維摩詰経』（卷第二）に「念有死分無定期也」とある。○壽夭不同 長生きと短命は同じでないこと。『宋詩』（卷七）鮑照「中興歌」に「寿夭復屬天」とある。○申臂之頃 腕を伸ばす頃合い。『增壹阿含経』（卷第十一）に「猶如力士屈申臂頃」とある。○且作席上之主 朝に宴席の主となること。『全後漢文』班固「答賓戲」に「朝為榮華。夕為顛顛」とある。○夕為泉下之客 夕方には黄泉の客人となること。『全晋文』（卷七十）譙熙「釈讖」に「朝含榮潤。夕為枯魄」とある。○泉下 黄泉をいう。『文選』（卷二十八）繆熙伯「挽歌詩」に「朝發高堂上。暮宿黄泉下」とある。○白馬走来 白馬が走り来ること。瞬時をいう譬喩。『漢

詩』（卷七）蔡琰「胡笳十八拍」に「生倏忽兮如白駒之過隙」、『弘明集』（卷第十一）に「人生天地之間。如白駒之過隙。以此而尋」とある。○黄泉 死者の世界。『北周詩』（卷六）釈亡名「死苦」に「長辞白日下。独入黄泉中」とある。○空懸信釵 季札劍を懸くの話。『史記』（卷三十一）「呉太伯世家」に「季札之初使、北過徐君。徐君好季札劍、口弗敢言。季札心知之、為使上国、未献。還至徐、徐君已死、於是乃解其宝剑、繫之徐君冢樹而去」とある。○野中白楊、但吹悲風 野中の白楊に吹く風をいう。『文選』（卷二十九）「古詩」に「白楊多悲風、蕭蕭愁殺人」とある。○無隱遁之室 隠れ住む家などないこと。『晋詩』（卷十一）郭璞「遊仙詩」に「山林隱遁棲。朱門何足榮」とある。○長夜之臺 死後の宅をいう。『全梁文』（卷七十三）釈慧皎「忘身論」に「体三界為長夜之宅」、『敦煌願文』「願文等範本」に「永作夜台之客」とある。○先聖已去、後賢不留 先聖も後賢も留まらないこと。『全梁文』（卷十一）簡文帝「弔道澄法師亡書」に「先聖後賢。何其形響」とある。○如有贖而可免者 お金で命を贖うこと。『正法念処経』（卷第二十三）に「以財贖命。還令得脱」とある。○古人誰無價金乎 お金で命が買えた筈であること。『王梵志詩集』に「万宝不贖命、千金不買年」とある。○獨存 永遠に

独り生き続けること。『中本起経』（巻下）に「名色皆滅。梵迹独存」とある。○金容 仏の金色の身体。『大宝積経』（巻第十八）に「微笑現金容」とある。○双樹 釈迦が双樹のもつとで亡くなったこと。『長阿含経』（巻第三）に「仏在双樹間」とある。○内教曰 内教は仏典。『全齊文』（巻七）竟陵王子良「与孔中丞稚珪書」に「君今遲疑於内教」とある。○黒闇 死をいう。『大般涅槃経』（巻第十四）に「欲於無明黒闇之中」、『大方便仏報恩経』（巻第二）に「照汝生死無明黒闇。断衆累結生死之患」とある。○徳天者生也、黒闇者死也 徳天は生、黒闇は死。『妙法蓮華経』（巻三）に「為大徳天生為仏出世間」とある。○生必有死 生があれば死があること。『長阿含経』（巻第一）に「生必有死、無有貴賤」、『中阿含経』（巻第十一）に「是説有生有死」、『全敦煌詩』（第十冊）無名氏「池台樓観非吾宅」に「良賤有生皆有死」とある。○死若不欲不如不生 もし死が嫌なら生まれなものが良いこと。『浄名玄論』（巻第六）に「不生不滅為世諦如」とある。『放光般若経』（巻第三）に「譬如不生不滅無所有無作無著無断。其義亦無所有。何等不生不滅不著不断不有不作」とある。○始終之恒数 始めあれば終わりありという恒なる道理。『続高僧伝』（巻第六）『釈慧約伝』に「是知夫生有死自然恒数」、『続高僧伝』

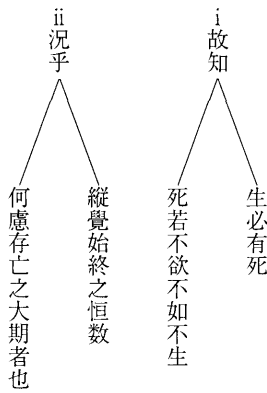
（巻第二十六）に「是知生死大期自有恒数」とある。○存亡之大期 生死輪廻の大きいなる定め。『全晋文』（巻一〇〇）陸雲「愁霖賦」に「何人生之倏忽。痛存亡之無期」、『敦煌願文集』「亡父」「夫無常者、天地之常期。存亡者、始終之大分」とある。○浮雲行大虚 浮雲は常住しないもの。『仏本行集経』（巻第二十二）に「猶如浮雲。無有暫住」、『全敦煌詩』（第十冊）無名氏「嬰孩相」に「聚散等浮雲」、『全齊文』（巻十三）王融「出三界外樂篇頌」に「八苦若浮雲」という。「大虚」は『全北周文』（巻九）「邑義主一百人造靈塔銘」に「故知四大虚仮五綵難割」とある。○心力共盡 心も力も尽き果てたこと。『文選』（巻三十八）傅季友「為宋公求加贈劉前軍表」に「心力俱尽」、『大宝積経』（巻第一〇四）に「一切凡夫心力羸劣」とある。○無所寄 どこにも依るところがないこと。『大智度論』（第三十六）に「心無所寄還欲存有」、『全宋文』（巻二十五）鄭鮮之「神不滅論」に「神無所寄哉」とある。

ここには漢籍・仏典を根拠とする言葉が大量に現れていて、それがこの作品の思考の過程や状況を示す語彙の規模であり、憶良の文章論理の根拠である。掲出したものは一部に過ぎないが、このような漢籍・仏典の理解と文章論理の中に憶良の作品があり、それらを通して憶良の「俗道仮

合詩序」の作品の意義を見出す必要があると思われる。

三 生死輪廻と生への愛着

「俗道仮合詩序」の「結」に当たる内容が、「故知、生必有死。死若不欲不如不生。況乎、縦覺始終之恒数、何慮存亡之大事者也」である。この文章論理によれば、次の二つのことが述べられている。



その i は、生があれば死があるという道理についてである。生あるものは生まれれば死は避けられない宿命であることについてであり、それは憶良ならずとも承知のことである。ここで憶良が訴えることの主旨は、そのような道理についてあるのではない。むしろ、「死を願わないなら生まれないのが良いのだ」ということに本旨がある。ただし、この主張は普通のそれではない。なぜなら、人は自らの意志で生まれることなどあり得ないと理解しているからであ

る。だが、「死を願わないなら生まれないのが良い」という言い方には、この世に生まれることの必然は、自らの意志であるというニュアンスがある。そのことからすれば、憶良のこの発言はわれわれの記憶の外にある何ものかが、「宿命的に背負わせた運命であることを示唆している。その何かとは、自らの前世における因果（過去因）ということになる。過去因は記憶の外にあるが、それに基づいてこの世に生まれ出ることになる。それゆえに「死を願わないなら生まれないのが良い」というのは、前世における因果を指しているに違いない。『大宝積経』（卷第三十八）に「若業因果皆住苦、若業因果皆住楽」というように、前世にあつての生き方がこの世の生き方を決定するとすれば、「生まれない」ためには前世の行為がすべてである。それゆえに、『浄名玄論』が「不生不滅為世諦如」というように、仏教では生まれないことが不生不滅の道理であり、それが世の諦如（真理）なのだという。「生必有死」とは普通の原理であるが、そのような理解の中に憶良の「死若不欲不如不生」があるとすれば、この語は明らかに「三界漂流」を導くものであり、輪廻転生を意味していることになる。過去因によってこの世に人として生まれ、そして死を迎えることになる。生まれれば病の苦しみや死の恐怖が人を襲うことになるから、ならば生まれないのが良いという

道理になる。

その ii は、「縦覺始終之恒數、何慮存亡之末期者也」であるが、この一文は理解が困難である。「縦覺始終之恒數」を「もし始めあれば終わりありという道理」と理解すれば、これは生まれると必ず死があるという道理のことであり、先の「生必有死」と同じ意と思われる。しかし、ii がいうのは「縦覺」である。「もし、それを理解したとしても」を前提とした物言いであるから、それはあくまでも仮に理解したとしても意である。その「縦覺」によって導かれるのは、「何慮存亡之末期者也」である。「何慮」とは、いかに考えても答えは得られないという意である。ここに至れば、憶良の思慮を超えてなすべき思考も放棄せざるを得ないというのである。この一文の「存亡之末期」は、従来、死を迎えた時の思いとして解釈されているが、そうであれば、それは「故知」により得られた「始終之恒數」と同じような意味となる。憶良が放棄した「慮」とは、それらを超越した向こう側にある何ものかに対してであろう。先の「故知」「況乎」と同じ論理を展開している文章に、「悼亡詩文」がある。その冒頭を飾る文章は、すべての生命の生死を熟慮した内容である。

蓋聞、四生起滅、方夢皆空、三界漂流、喩環不息。所以、維摩大士在于方丈、有懷染疾之患、釋迦能仁、坐

於雙林、無免泥洹之苦。故知、二聖至極、不能拂力肩之尋至、三千世界、誰能逃黑闇之搜來。二鼠競走、而度目之鳥且飛、四虵爭侵、而過隙之駒夕走。嗟乎痛哉。(卷五)

○蓋聞 確かにこのように聞いていること。「文選」(卷四)張平子「蜀都賦」に「蓋聞天以日月為綱、乘入楞伽經」序に「蓋聞摩羅山頂既最崇、大方広仏華嚴經」序に「蓋聞造化權輿之首。天道未分」とある。仏教經典に多く見られ、この場合は仏典の利用か。○四生起滅「四生」は胎・卵・湿・化による生命の誕生。『長阿含經』(卷第八)に「復有四法、謂四生卵生胎生湿生化生」とある。『敦煌願文』「亡考文」に「夫三界忙忙、六道輪迴之苦、四生擾擾、終歸淪溺之災」とある。「起滅」は生死。『仏所行讚』(卷第一)に「觀察諸生死。起滅無常變」とある。○方夢皆空 生が夢であり空であること。『六度集經』(卷第七)に「三界皆空。夫有悉無。万物若幻。一生一滅。猶若水泡」とある。○三界漂流 「三界」は色界・欲界・無色界。死後にこの三界を廻り続けるという。『仏說大集法門經』(卷上)に「復次三界、是仏所說、謂欲界色界無色界」、『雜阿含經』(卷第十七)に「三界色界無色界滅界是名三界」、『敦煌願文』「亡文」に「夫三界是虛幻」とある。「漂流」は漂い流れること。人

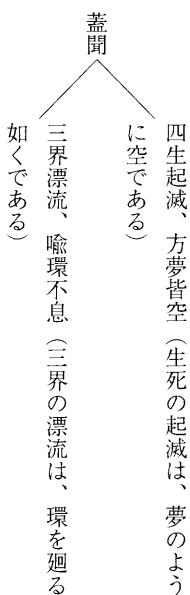
間の迷妄を因とする。『大方広仏華嚴經』(卷第三十六)に「迷妄漂流無返期」、『全敦煌詩』(第十冊)に「漂流苦海更怨誰」とある。○喻環不息「環」は腕輪の類。円環なのでその上を行くことは永遠に続くことをいう。『力莊嚴三昧經』(卷下)に「如是去來循環不息。以是果故衆苦不斷」とある。○所以、維摩大士在乎方丈。維摩大士は維摩詰(Vimalakirti)。在家の信者で学識が深く、菩薩たちと問答をした。『維摩經』の主人公。慧琳撰『一切経音義』(卷第十)に「毘舍離國。曰毘耶離即維摩大士所居地也。七百羅漢在此國界結集聖教」とある。『方丈』は『浄名玄論』(卷三)に「來入方丈小室」とある。○有懷染疾之患「染疾」は病に罹ること。仏典語。『続高僧伝』(卷第二十五)に「一生染疾並信往業受」とある。○釋迦能仁 釈迦牟尼ともいう。仏教の開祖。インドカピラ城の浄飯王の子。紀元前五百年ころ人間の苦しみを知り、修行を積んで悟りに至り仏法を説いた。『仁王般若經疏』(卷上)に「釈迦能仁亦如是也」とある。○坐於雙林 釈迦が沙羅双樹の下で修行を積んだこと。『仏説十力經』に「次拘尸那城娑羅双林」とある。○無免泥洹之苦「泥洹」は涅槃に同じ。こゝでは消滅の意。『長阿含經』(卷第四)に「苦八日成最上道八日入泥洹城」とある。『仏般泥洹經』(卷上)に「唯泥洹最為樂」

とある。○故知、二聖至極「故知」はそのことを以て理解したという定型。『全梁文』(卷三十)沈約「仏知不異衆生知義」に「故知凡夫之知。与仏之知不異」とある。二聖の至極は維摩大士と釈迦能仁をいう。この世界の最高の知者。『大般若波羅蜜多經』(卷四七七)に「如二聖者雖俱是聖。而有行向住果差別」とある。『敦煌願文』「願文等範本」に「常聞天或逝、聖哲不能易其年」とある。○不能拂力負之尋至「力負」は人を背負つて死の世界へと連れて行く力持ち。『全宋文』(卷六十四)釈宝林「破魔露布文」に「力負潛移而不易。吸大火而不焦」とある。『全唐文』楊炯「為薛令祭劉少監文」に「有力負之。生悲於溝壑。嗚乎哀哉」とある。○三千世界 須弥山を中心とした完全世界を一世界として大中小の世界が各千世界あり、合わせて三千世界という。『增壹阿含經』(卷九)に「千化自在天。千他化自在天。此名千世界。乃至二千世界。此名中千世界。乃至三千世界。此名三千大千世界」とある。○誰能逃黑闇之搜來「黑闇」は死。『雜阿含經』(第二十三)に「我心得解脫無明大黑闇斷除」、『大乘本生心地觀經』(卷第四)に「幽冥黑闇長夜中。独往死門隨業受」とある。○二鼠競走 白と黒の鼠で昼夜を表す。二鼠が競つてたちどころに過ぎ去ること。無常の譬喩。『仏説譬喩經』に「潛身井中。有黒

白二鼠」とある。『法苑珠林』（卷第四十四）に「大王。我今為王略說譬喻。王至心聽。昔日有人行在曠路。逢大惡象為象所逐。狂懼走突無所依怙。見一丘井即尋樹根入井中藏。上有黑白二鼠互齧樹根。此井四辺有四毒蛇欲齧其人。而此井下有三大毒龍。傍畏四蛇。下畏毒龍。所攀之樹其根動搖。樹上有蜜五滴墮其口中。于時動樹敲壞蜂巢。衆蜂散飛咬螫其人。有野火起復來燒樹」。『全北齊文』（卷九）「比丘僧道略等造神碑尊像銘」に「故知二鼠之暴不停。四蛇之毒長在」。『敦煌願文』「患文第四」に「怯二鼠之侵藤」とある。○而度目之鳥且飛。目の前を渡る鳥が朝に飛び去ること。たちどころに時が過ぎ去る意。空の譬喩。○四蛇爭侵。「四蛇」は地水火風の四大。この四大の変化によって全てが失われる。『仏説大乘菩薩藏正法經』（卷第二）に「猶如苦井、老病死苦、四蛇二鼠、交相侵迫」。『仏説譬喩經』に「曠野無明路。人走喻凡夫。大象比無常。井喻生死岸。樹根喩於命。二鼠昼夜同。鬻根念念衰。四蛇同四大。蜜滴喩五欲。蜂螫比邪思。火同於老病。毒龍方死苦」。『敦煌願文』「患文第四」に「懼四蛇之毀」とある。○而過隙之駒夕走。馬の走り去る姿が戸の隙間に見えた一瞬の間をいう。無常や空をいう。『漢詩』（卷七）蔡琰「胡笳十八拍」に「生倏忽兮如白駒之過隙」。『全晉文』（卷一六一）積慧遠「答桓玄

書」に「故莊周悲慨。人生天地之間。如白駒之過隙」。『弘明集』（卷第十一）に「人生天地之間、如白駒之過隙」。『敦煌願文』「燃燈文」に「白駒過隙」とある。○嗟乎痛哉「嗟乎」は詠嘆の語。ああ。「痛哉」は痛ましいこと。仏教文の類型。『大般涅槃經』（卷第三）に「嗚呼痛哉世間大苦」とある。

ここにはさまざまな仏典を典拠として論が展開している。その主旨は、この世はすべてが無常であるから聖賢も生の苦を逃れられなかったこと、ゆえに誰一人として死から逃れられないことにある。そのことを説く論理構成も、蓋聞—所以—故知のようにあり、その中でも注目すべきは、次のような論理である。



生死の起滅は夢のように空だというのは、世間に生まれ生きることの道理を説いたものである。それは仏典により得られた思想であり、「四生起滅」の「四生」は胎・卵・湿・化による生命の誕生をいい、『長阿含經』（卷第八）に「復有四法、謂四生卵生胎生湿生化生」とある。『敦煌願

『文』の「亡考文」に「夫三界忙忙、六道輪廻之苦、四生擾擾、終歸淪溺之災」とある。「起滅」は生死のことで、『仏所行讚』（巻第一）に「觀察諸生死。起滅無常變」とある。「方夢皆空」というのは、生が夢の如く空であることをい、『六度集經』（巻第七）に「三界皆空。夫有悉無。万物若幻。一生一滅。猶若水泡」とある。一方の「三界漂流」の「三界」とは色界・欲界・無色界のことで、死後にこの三界を廻り続けるという。『仏説大集法門經』（巻上）に「復次三界、是仏所説、謂欲界色界無色界」、『雜阿含經』（巻第十七）に「三界色界無色界滅界是名三界」、『敦煌願文』（亡文）に「夫三界是虛幻」とある。「漂流」とは漂流れることで、人間の迷妄を原因とする。『大方広仏華嚴經』（巻第三十六）に「迷妄漂流無返期」、『全敦煌詩』（第十冊）に「漂流苦海更怨誰」とある。

「蓋聞」によつて得られた生の起滅と三界の漂流という仏教の教えから導かれたのは、生死輪廻という途方もない世界であり、それは思慮の外の思想であつた。ことのほか「三界漂流」という語は生死が繰り返される無明の世界であり、それを詳しく説いたのは六朝士大夫の蕭子良である。「淨住子淨行法門」（『広弘明集』）の「三界内苦門」では「夫れ三界は牢獄にして四困輪転す。在家出家未だ我倒を断たず。免れ得る者無し。すでに生死の身に纏うところと

なる。心劳累なり、遷變窮まり無し。これ苦にあらざるは無し。故に、經に云う、三界皆空なり」と述べて、人々が飲食・衣服・栄位などの楽しみとなるものが苦であることを説き、「故に大聖は三界の牢獄なるを覺察し、苦を知り迷わず生死を解脱す」と結ぶ。したがつて、蕭子良は続いて「出三界外樂門」（『淨住子淨行法門』、『広弘明集』）を説くのであり、そこでは「仏世尊説く。三界世間は総てこれ苦なり。聚まるところは唯一苦のみにあらず。またこれ無常、無我、不淨にして終に空に歸す。出世の外は即ち常樂あり」という。三界世間が牢獄のごとき苦の世界であることによつて、衆生は淨行をなすべきことが説かれた。それは憶良が「沈痾自哀文」で「わたしは胎生から今日に至るまで、自ら修善の志があり、かつて作悪の心はなかつた。それで三宝を礼拝し、日に勤めなかつたことはなく云々」と述べていることと一つである。

蕭子良のいう「三界世間苦」とは、三界の漂流のことであり、それは三界輪廻のことである。この「三界漂流」の原理を再び繰り返したのが憶良の「況乎、縦覺始終之恒數、何慮存亡之大期者也」である。先に蕭子良は「三界内苦」を説き、そして「出三界外樂」を説いた。三界世間は車が輪転するように、それは生死輪廻の世界だといひ、そこに

は生老病死の苦しみが起滅し、無常の世界であることを説いた。この文脈の流れにあるのが「縦覺始終之恒數、何慮存亡之大事者也」である。「三界漂流」も「喩環不息」もまさに輪廻転生のことであり、その「大期」を知ることなどほとんど不可能であろう。これに類した文章として『敦煌願文』の「亡父」に、「夫無常者、天地之常期。存亡者、始終之大分」とある。この場合の「存亡者、始終之大分」とは、生死の大いなる定め之意であり、憶良の説く「生必有死」や「始終之恒數」に類する。しかし、憶良のいう「存亡之大期」とは死後の生命の輪廻であり、それへの驚きである。そこに憶良の絶望ともいえる動揺がある。憶良が放棄した「慮」とは、まさに思慮を超えた輪廻転生への驚きであったのである。

四 結

憶良の「俗道仮合詩序」は、「竊以」の文体で始まる。憶良が自己省察することにより綴った、論理的文章であることが知られる。憶良はどのように自己を省察し、何を見出そうとしたのか。その冒頭に積慈の教えと周孔の教えは二つだが、悟りを得るのは一つであることを説く。憶良がここで儒と仏の一致を説いているのは、そのことにおける法界の教化と邦国の救済とにあるが、その立場は六朝士大

夫がそのようであったごとく、士大夫たる憶良の標榜にはかならない。しかし、そのようであるといつても人の世にあつては無常であり、死は免れがたいことを続いて述べる。そのことへの悲嘆が序および詩のテーマである。ここに、儒仏一致の考えと世間無常の考えとが憶良において繋がっていることに注目されよう。この繋がりは明確な形をとっているわけではない。むしろ、説明不足というべきであろう。その説明不足を補っているのが、六朝時代の儒仏一致の思想であつた。

この「俗道仮合詩序」には、多くの漢籍・仏典の知識が窺える。ここに示したそれらの規模は直接的な出典ではないが、想像を絶するものである。そうした漢籍・仏典を根拠として憶良の作品が成立しているのであり、それらの漢籍・仏典の理解の中から憶良作品の理解が可能となろう。憶良が作品のテーマとしたのが生老病死であり、行き着くところはあらゆる生命の原理であり、生死への問い掛けである。そこに見出されたのは、輪廻転生という思慮を超えた途方もない無明の世界であつた。

憶良による輪廻転生への驚きは、六朝士大夫らがその生き方を仏教の教えに身を寄せて明らかにするのは異なり（たとえば、沈約「均聖論」参照）、むしろ、憶良が世間苦への救済と生への欲望（愛着）という二律背反の中に身を

置いたのは、彼らの生き方とは決定的ともいえる相異をみせている。それは詩において「俗の世の変化はなお瞬きの間のようなものであり、人が生きることの経過は臂を伸ばす間のようなものである。空しく浮き雲と大空を行き、心力は共に尽きて寄るべき所もない」と繰り返すことよって知られよう。「浮雲」とは「空」の意である。そこにこそ六朝思想を超えて孤立する憶良文学の成立をみるのである。

注

(1) 本文は『西本願寺本萬葉集』（複製）に基づく。校訂・訓読は辰巳による。

(2) 辰巳「憶良と敦煌百歳篇」、「憶良と敦煌九想観詩」『万葉集の歴史』（笠間書院）参照。

※漢籍の引用は、古籍全文検索叢書『雕龍』（凱希メディアサービス）による。

※仏典の引用は、SAT『大正新脩大藏経データベース』（東京大学）による。

※「敦煌願文」の引用は、黄微・呉偉編校『敦煌願文集』（岳麓書社）による。

※『王梵志詩集』の引用は、項楚編『王梵志詩校注 増訂本』（上海古籍出版社）による。

※「敦煌詩」の引用は、項楚編『全敦煌詩』（作家出版社）による。

※『広弘明集』の引用は四部備要本（台湾中華書局）による。

本論は、平成三十年度上代文学会秋季大会シンポジウム「山上憶良と漢籍・仏典」において報告した内容を補訂したものである。