

# 万葉集に見える仏教の諸相

同志社女子大学教授 寺川眞知夫

## はじめに

『万葉集に見える仏教の諸相』と題しましたが、実際には仏教語あるいは仏教表現の諸相といったほうが、正確であったかと思っております。

『万葉集』と仏教ともうしましても、あまりびったりこない取り合わせのようにも見えます。漢詩の表現に学んだところがあるとはいえ、日本人固有の感性や心情の表現を行った歌の集積と考えられている『万葉集』に仏教的表現があるというのは、一般的にいえばやや意外なことに属するかもしれません。しかし、『万葉集』にも仏教に関する表現がかなり含まれております。とくに巻五の山上憶良の歌や漢文には、仏教用語が多く用いられた作品があります。

ただ、研究ということになりますと、『日本霊異記』のように僧侶が編み、仏教教化の意図を明らかにしている書物でも、仏教から離れたところで理解しようとする研究者もおられるわけですから、憶良の場合でもとうぜん仏教

的問題から遠ざかったところで研究される方もいらっしやるわけです。それでも憶良の歌や漢文の場合は仏教用語や表現を用いているからよいのですが、『万葉集』のなかには仏教的表現であっても、それと明確ではないものもあって、仏教的表現と認めるかどうかについて、色々と議論のあるものもあります。

このことは『万葉集』だけの問題ではなく、仏教文学研究において対象とされる仏教的性格の明確でない作品全体がかかえている問題ではないかと思えます。仏教関係の作品であることを明確にしない歌や物語になると、仏教と無関係なものとしても十分理解が成り立つわけですから、仏教的表現と理解するかどうかが問題になるわけです。さらにある表現を仏教的表現であると認識するには仏教に関わる知識が必要ですが、研究者が皆そうした知識を修得しようと考えているわけではありませんから、仏教的表現に即した理解はなおのこと困難になるわけです。

あまりよい例でないかもしれませんが、『千載集』の中の俊成の有名な歌、

夕去れば 野辺の秋風 身にしみて 鶉鳴くなり 深草の里

について、大谷大学教授で、すでに亡くなられた渡辺貞麿氏は常々これは唯識の思想を詠んだ歌だとおっしゃっていました。私は何度も説明を受けながらも、よく理解できませんでしたので記憶に残っているわけです。つまり、私は唯識について渡辺氏の説明を理解できるだけの知識を持ち合わせず、理解できるようになる学習もしないでいるので、理解できないままであるわけです。日本文学における仏教的表現の理解には、基本的には仏教語や仏教思想に関わる知識が、大きく関わっています。しかし、必ずしも正当に扱われているものばかりではありません。もとより、知識はあっても、意識的あるいは無意識的に仏教的要素を認めたくないという場合もあるだろうと思います。結局、仏教的表現を理解しようという姿勢の有無が、文学作品中の仏教的要素の認識に関わってくるのだと思います。私は仏教文学研究に関わってはいませんが、それほど知識があるわけでもなく、先ほどの中村先生のよう

に深い内容のあること、思想的な内容に触れずに、結局、『万葉集』の表現や語句の上辺をなでながら、表面的な概観を行うことに終始すると思えますけれども、お許しいただきたいと思えます。

『万葉集』の中で特に仏教に関わる表現といえますと、後で見ますとおり、まずは巻五、山上憶良の作品が思い浮かびます。が、他にも例えば中世の釈教歌を思わせるような沙彌滿誓の歌、

世間を 何に譬へむ 朝びらき 漕ぎ去(い)にし船の 跡なきがごと (三一三五一)  
や巻十六にみえます、「世間の無常を厭ふ」歌、

生死の 二つの海を 厭はしみ 潮干の山を しのひつるかも (十六―三八四九)  
世間の 繁き仮假廬に 住み住みて 至らむ国の たづき知らずも (十六―三八五〇)

などがあります。後者には「河原寺の仏堂の裏に、倭琴の面にあるものなり」との注記が加えられています。これらはこの世の無常を観じたり、無常なこの世からの出離を願う気持ちを表明したり、いずれも仏教の基本的な認識を基盤におきながら歌っていると言えます。しかし前者は沙彌滿誓の歌、後者は巻十六の歌でもあり、『万葉集』を代表するような歌とみなされているわけではありません。こういった仏教的な教理にもとづいた表現を行なった歌もありますけれども、多くはこれらと少し違って、仏教と関係のない文脈のなかで仏教的な語句や表現を用いたり、或いは仏教的表現であっても、仏教と無関係な表現と理解されかねない類の歌です。『万葉集』ではそういう意味で言いますと、幅広い仏教的な表現がなされているとも言えるのではないかと思います。

## 柿本人麻呂の無常観の評価

そこですまず柿本人麻呂の歌で無常観を詠んだ歌か否か問題にされる有名な歌を取り上げて、題と方向が違うかも知れませんが、『万葉集』の研究者が仏教的な表現をどのように理解しようとしてきたかを少し見てみたいと思います。その例とする歌は二六四番です。

もののふの やそ氏河の 網代木に いさよふ浪の 去くへ知らずも

(三一—二六四)

この歌の注釈史を簡単にみますと、僧契沖は仏教的無常観を詠んだものとししました(『万葉代匠記』卷三、『契沖全集』卷二所収)。契沖は人麻呂の表現全般を見通しながら、仏教的な無常を詠んだ歌であるとしたわけです。しかし、以後の注釈は必ずしも契沖の理解を受け入れたわけではありません。江戸時代、鹿持雅澄は契沖の理解に対する異論を示しています。すなわち、これは単に波が消えていく情景を詠んだ歌なのであって仏教的な無常をたとえた歌ではない(『万葉集古義』三卷之上)というわけです。

明治以後も、國學院大學教授であった武田祐吉氏は、仏教関係の表現にもそれなりに目を向けておられたけれども、この歌については、同じ柿本人麻呂の一六七番歌、すなわち日並皇子の挽歌の表現を例にあげて仏教的無常観を否定されています。一六七番歌の末には、皇子に仕えていた舍人たちが主人を亡くして困惑しているさまを、「そこゆえに 皇子の宮人 行方知らずも」と表現しているのを、「いさよふ波の 行方知らずも」と対応させ、網代木に留められた波がどちらに行っているのか分からないしていると表現したのだとして、この歌は仏教的無常観を表現しているという理解を否定されました(『万葉集全註釈』第四卷)。

しかし、この解釈には無理があります。日本語では、有情の皇子の宮人を主語に据えて主人を失って行くべき方がわからないという表現は成り立ち得ても、無情の無生物を主語立てて、波が行べき方がわからないという表現は擬人法以外成り立ちがたいわけです。

このことにつきましては、澤瀉久孝氏ができちんと指摘され、これは明らかに無常観を詠んだ歌だとされました。『萬葉集注釈』第三巻)。ただし、ここにみえる無常観を澤瀉氏は仏教的無常観であるとは認められませんでした。澤瀉氏は伊勢神宮の御師の家(伊勢神宮に団参する人たちを組織して、伊勢に導き泊める宗教家と旅行業とを兼ねた家・そうした宿がかつては五十鈴川に架かる橋を渡った参道沿いに整形された松の植わっているあたりはずっと並んでいたと言われます)のご出身であつたとお聞きしていますが、そうしたことあつてか、これは決して仏教的なものではなく、日本人が本来持っていた無常観を表現したものだと言明されました。

江戸時代の万葉集研究者には、上田秋成のような仏教に理解を示した人もいましたが、主流は神道学者や国学者に連なる人々が占めたこともあつてか、明確な仏教的表現は仕方ないとしても、『万葉集』の仏教的表現の認定はなるべく避けようという心情が働いていたのではないかと感じています。武田氏も澤瀉氏もこの点では共通しているようにみえます。こうした研究の傾向はかなり強いと思われませんが、初心向きの万葉集研究の入門書でこの歌を担当された金井清一氏も「柿本人麻呂の無常感」と題して「観」ではなく「感」という字を宛てておられ、この歌に無常観を認めながらも、これは決して仏教的無常観を詠んだものではないと結論づけておられます(『万葉集を学ぶ』第三集)。こういう考え方の流れは現在もずっと続いているように思われます。

それから、研究ということでいいますと明治の廃仏毀釈の影響まではいふ必要もないでしょうが、明治以後、西洋流の文学研究方法も万葉集研究に導入されましたけれども、西洋流の文学研究者の関心も必ずしも、仏教には向

いていなかったようですし、戦後の歴史社会学派の方々の文学研究というのも万葉集研究に大きな影響を与えたと  
思いますけれども、宗教的な表現や思想の研究への関心は一部の人を除くと薄く、仏教的な面への研究は深められ  
なかったように見えます。私も歴史社会学派とみなされた先生方に学びました。私もその影響は受けていますが、  
歴史社会的な面を重視すれば、当然その時代の歴史的状况はトータルにきちんと思つていきます。『万  
葉集』の詠まれた時代は欽明天皇の時代に仏教が伝来したとすると、すでに仏教が受容されてから百年以上経つて  
いたわけですから、どの程度どのような社会階層に受け入れられていたのか確かめる必要はあるわけです。すくな  
くとも、奈良時代になれば仏教の影響に関心を払わない文学研究はトータルな研究とはいえないように思います。

歴史社会学派の方で、宗教的な面に関心を向けた方は大雑把にいえば当時の貴族社会においては民衆とは無縁の  
呪術的儀式的な面から仏教が受容され、民衆から富を収奪して立派な寺を建て、そこでは国家鎮護や貴族の病氣治  
癒などが祈られていたのであつて、民衆の信仰の世界には入ってきいていないというような評価が中心となつていた  
ようにみえます。しかし、奈良時代の初めには既に行基を中心とした社会活動をともなつた宗教的活動があり、そ  
の前には道昭などの活動があります。しかし、天武・持統朝、あるいは奈良時代の日本社会のどのような層にどの  
ような仏教思想や実践的救済活動が、どの程度まで受容されていたか、さらには文学においてそれらがどのように  
表現されていたかというようなことは、偏見かもしれませんが、古代文学研究あるいは万葉集研究において  
は一部を除き、必ずしも十分検証されてこなかったように思われます。

『万葉集』には仁徳朝の歌とか雄略天皇の歌とかいうものもありますが、全体的には仏教伝来以降の舒明天皇以  
後の歌がほとんどで、多くの歌は奈良時代に属します。個人的な詠作がなされるようになった天智天皇の時代には  
仏教的表現を含む歌はみえませんが、天皇は大津京に崇福寺を建立しています。天武朝の歌にも仏教的表現はみえ

ませんが、持統朝を中心にして活躍した人麻呂は仏教的な表現を歌の中に取り込んでいるようにみえます。彼の詠作で最も古い歌とされるのは天武天皇の庚辰の年（天武八年（六八〇））の作です。天武天皇は『古事記』序文によるとその編纂を始めた方ですから、神話など伝統的な思想を尊重した面が強いと見られますが、他方では道教や仏教を尊重し積極的に受容していたといえます。

天武天皇の九年五月に始めて宮中と諸寺で『金光明最勝王経』を説かせ、同年十一月には皇后の病氣平癒を願って薬師寺を建立しており、さらに天武十年閏七月に京内の諸寺で講経、十四年三月壬申には、「諸国に、家毎に、仏舎を作りて、乃ち仏像及び経を置きて、礼拝供養せよ」といった詔を下し、同年十月には宮中で『金剛般若経』の講説、天皇が病氣になつてからは、持統天皇の意向でしようが、『薬師経』（朱鳥元年五月・川原寺）を説かせたり、諸王が観音像を造像して『観世音経』（七月・太官大寺）を説かせたりしています。

持統朝になるとこの傾向は一層強まります。持統朝には朱鳥元年十二月・七年五月・同九月・十一年三月に無遮大会が行われ、持統六年五月には京畿で『金光明最勝王経』、持統七年十月には『仁王般若経』を百国で講説させたといいます。これらを含め、また天武の病氣平癒や殯宮記事を含めると天武紀には仏教関係の記事が約七十件、持統紀には約四十余件みえます。このように『日本書紀』に仏教関係の記事がかなりたくさんみえることから想像しますと、人麻呂の生きた時代、或いは歌人として活躍した時代には、十分仏教的なことから接する社会的条件が整っていたといえます。また当時すでに飛鳥および周辺には飛鳥寺・橘寺・川原寺・竜蓋寺（岡寺）・豊浦寺・本薬師寺・百濟寺（大官大寺）・厩坂寺など、多くの大寺院が存在しました。その他にも氏寺のようなものが建立され、ここでは国家規模の儀式が行われただけでなく、官人など俗人にむけた經典の講説、祖先の供養なども行われていたものとみられます。人麻呂が自発的にお参りしたかどうかはともかく、近江荒都歌に関して彼は儀式にかかわる治

部省の役人であつて、日並皇子の追善供養のために崇福寺に行つた時に詠んだ歌だつたのではないかといわれま  
す（吉田義孝『柿本人麻呂とその時代』第三章）ように、国家の儀式へのかかりから寺院に参詣する機会をもち  
えていたとみることはできます。

最初にあげた歌も崇福寺への参詣の帰りに詠まれた歌であつたとするならば、彼が仏教的無常観によつて詠んだ  
というに相應しい条件があつたといえるでしょう。もし別の折りであつたにしても、人麻呂が仏教と接し、その基  
本的な思想を学ぶ機会は、かなりありえたと言ふことができます。

もとよりこれらは外部的な条件であつて、そのまま人麻呂の思想や信仰に仏教が影響していたと言へるかどう  
か問題なのですが、逆にこのような時代にあつて人麻呂の無常観の表明にまったく仏教がかかわつていず、純粹に日  
本人固有のものであると言ふことの方が不自然ではないかと思われまふ。つまり仏教の基本的な考え方の一つであ  
り、人間認識にもかかわる無常観などは、文学にかかわつて人生や人間存在のありように深い関心を向けたであ  
らう人麻呂であつてみれば、むしろ積極的に摂取し、深い影響を受けていたと見る方が自然なように思われるわけ  
です。そこで、人麻呂自身は他にこれに類似する表現をしていないかみてみますと、そうしたものを見いだすこと  
はできません。

人麻呂作歌には「土形娘子を泊瀬山に火葬る時、柿本朝臣人麻呂の作る歌」と「溺れ死にし出雲娘子を吉野に火  
葬る時、柿本朝臣人麻呂作る歌」という、二人の娘子の火葬に出会つて詠んだ歌があります。火葬はご承知のと  
おり、道昭和尙が文武天皇四年三月に遷化し火葬されたのが始まりということになっていますが、これらが持統朝の  
歌であるとしみますと、それよりも早く火葬に接していることになりまふ。土形娘子の火葬の時詠んだ歌は、

隠口の 泊瀬の山の 山の際に いさよふ雲は 妹にかもあらむ

(三一四二八)

です。若く美しい肉体をもつていた娘が今は煙となり雲となつて山の際にいさよつてゐる、ここは無常という表現はありませんが、仏教の持ち込んだ火葬という葬法は人間の肉体のまたたくまの滅びを、肉体が雲となつて棚引くというところに認識させるわけで、人間は無常な存在であることを実感的に認識させるものでもあつたと思われまふ。人麻呂は火葬に接する機会をもち、このことを詠んでいるわけで、実感的に仏教的無常観を確認してゐた理解できるように思われます。後の吉野での火葬の歌の場合も、

山の際ゆ 出雲の児らは 霧なれや 吉野の山の 嶺にたなびく

(三一四二九)

八雲さす 出雲の子らが 黒髪は 吉野の川の 沖になづさふ

(三一四三〇)

と歌っており、最初の歌では同じく出雲娘が雲になつてたなびくと歌つてますから、やはり同様のことがいえると思ひます。

それから柿本朝臣人麻呂歌集の歌ですので、本当に人麻呂のものであるかどうか議論はありえるとしても、ここに人麻呂が収めていた歌に、

巻向の 山辺とよみて 去く水の 水沫の如し 世の人吾は

(七一―二六九)

という、人麻呂がいわゆる巻向の妻を失つた時に詠んだかとみられる歌、或いは

水の上に 数書くごとき 吾が命 妹に相はむと うけひつるかも

(十一―二四三三)

というような仏典の表現を用いた歌を取り上げていることからすると、仏教的無常観を認識していた、あるいはもつていたといつて差し支えないといえます。

最初の歌について今少し詳しく触れますと、これには色々な議論があるわけで、確定的には申しませんけれども、巻向の妻と呼ばれる女性がいたわけですが、この人が亡くなつた後に詠んだ歌とみられるもので、水沫のようであ

るよ、「世の人吾は」という水沫と人を重ねる表現は、経典の中にはたくさん見えるわけですが、新聞一美氏は人麻呂は『維摩経』「十喩」とこれを漢詩に詠んだ謝靈運の「維摩経中十譬讚八首」とによってこういう表現をしたと説いておられます（「仏教と和歌―無常の譬喩について―」『論集 和歌とは何か』）。私も泡と沫の違いがあり、ちよつと問題があるかとも思いますけれども、『金光明最勝王経』第二十六、捨身品すなわち「捨身飼虎」の部分に「是身は唯大小の便利有りて、堅からざること泡の如く、諸の蟲の集るところ、血脈筋骨共に相ひ連持して、甚だ厭患すべし。是の故に我、今まさに棄捨して、以て無上究竟涅槃を求め、永く憂患を離れ云々」と自分の身を泡のようなものだと表現する場面がありますので、そういった表現に影響を受けているのではないかと考えてみました（「人麻呂歌の水泡と経典」（「仏教文学」第17号）。『金光明最勝王経』は国家仏教の経典とは言われますけれども、先にもみましたように天武天皇の時代から講経されているわけですし、ご承知のとおり、はやくは玉虫厨子にも絵がかかれていますので、そういった物語というものがよく知られていたのではないかと、その影響をうけながら詠んだものではないかということです。

それから「水の上に 数書くごとき」というのは、後でまた触れますけれども『大智度論』に基づく表現であるということは契沖が指摘しているとおります。このように間違いなしに経論の表現に基づいたと見られるものが、人麻呂歌集の歌であるにしてもやはりあるわけですし、そこに無常の考え方が示されているわけですから、人麻呂が仏教的無常観を受容している歌に詠み込んだということは、決して不自然なことでも不都合なことでもないと考えております。ですから一番最初の、

ものふの やそ氏河の 網代木に いさよふ浪の 去くへ知らずも

(三・二六四)

という歌は、波の行方がわからないということに自分の身といえますか、人間の身に重ねて受けとめるという、或

いはそれを表現したというふうに言つて間違いないのではないかと考えます。

しかし、先程申しましたように、こういった考え方は、この歌につきましては必ずしも現在でもなお通説と言つわけにはいかない、むしろそうした考えを否定する説の方が強いのではないか、そういうところに『万葉集』の中の仏教的表現の評価が典型的に現れてきているといえるのではないかと考えております。いずれにせよ人麻呂は仏教に接し得る歴史的社会的な環境のなかに生き、仏教的表現を行つていたということなのですが、それは仏教的表現に関心をもつてそれに目を向けなければ見えてこないものであらうと思つて次第です。

以上は直接『万葉集』の仏教的表現というよりは大体どういふふうに仏教的表現が研究者に受け入れられているかということであつたわけですが、次に山上憶良の作品と仏教的表現のかかわりについて触れたいと思つています。

## 山上憶良と仏教

山上憶良は『万葉集』の中では非常に明確に仏教思想を詠んでいるといいますが、表現しているわけです。このことにつきましてはすでに多くの研究の積み重ねがありまして、ここに申し上げることは先学の研究に拠つています。特に『万葉集全注』巻五を担当された井村哲夫氏が精力的かつ総合的に憶良の仏教的表現について詳しく調べておられ、その仏教思想の影響を受けた憶良の思想についても言及しておられます。しかし、表現の依拠経典は全部が全部は確定的には言えないことのようにです。ともあれ、そういう研究はすでになされているということですが、憶良の場合は仏教の影響を受けていたことは間違いないわけですが、ここでは用意ありませんので、憶良の思想的なところまでは触れないで、表現についてざつとみていきたいと思います。

卷五の「無題漢詩序」は作者名がありませんし、そのあとに続く旅人の妻の死の前置きかどうかといったことも問題になるのですが、「沈痾自哀文」とともに、仏教語が多用されている作品です。この序が斎文の形式を踏むものであり、聖武天皇の『雑集』に収められた斎文の影響の基に、旅人の妻の百日の法要のために憶良によって作られた斎文であろうことは芳賀紀雄氏（『憶良の挽歌詩』『女子大國文』昭和五三年）や佐藤美智子氏（『萬葉集と中國文學受容の世界』第二篇第四章）が指摘しておられるとおりです。

憶良はもちろん仏教的な思想だけでなく、儒教とか道教とかの思想の影響も受けているわけで、それらに基づく彼独自の表現をしているわけですから、「沈痾自哀文」とか、「無題漢詩序」とか、そういうものでは明確に仏教思想を押し出しています。彼の表現は、無常観にもとづいたものと言えるでしょうが、特に自分自身が死をどんなふうに受け入れていくか、そういう彼の心的葛藤が基本にあつて、そこから表現をしているところもあるように思われます。生病老死は仏教のいう四苦ですが、憶良はその病死を大きく取り上げているということになるでしょうか。

彼の仏教とのかかわりとしてまず確認しておきたいのは、「沈痾自哀文」に、

況むや、我胎生より今日に至るまでに、みづから修善の志あり、曾て作悪の心無し（謂ふところは、諸悪莫作、諸善奉行の教を聞くことをいふ）。そゑに三玉を礼拝して、日として勤めずといふこと無く、（毎日誦経し、発露懺悔するなり）、云々

といっていることです。彼は仏教をただ単に思想的なものとして受け入れているのではなく、生活の中で信仰として受け入れ、仏教の説く悪を為さないように心がけ、「毎日誦経し、発露懺悔」して、善を行うよう努めてきたと言っているわけです。この「誦経」したとある経は何経であるのかは、はっきりしません。毎日誦し懺悔しているわ

けですから、『方広経』のように懺悔に用いられる経であったのか、『般若心経』のように短い経であったのか、確かなことはわかりません。「優婆塞貢進解」によれば、『方広経』が広く受け入れられていましたから、そうした経かとも思われますが、ともあれ彼は毎日自ら経を誦していたと言っています。この前になる冒頭の部分では、

竊に以るに、朝夕に山野に佃食する者すら、猶し災害無くして世を度ること得、謂ふころは、常に弓箭を執り六斎を避けず、値ふ所の禽獸、大きなると小しきなると、孕めると孕まぬとを論ぜずして並に皆殺し食ひ、此を以ちて業とする者をいふ。昼夜河海に釣魚する者すら、尚し慶福ありて経俗を全くす。謂ふころは、漁夫潜女各勤むる所あり、男は手に竹竿を把りて能く波浪の上に釣り、女は腰に鑿籠を帯びて深き潭の底に潜き採る者をいふ。く

と書いています。自分は病に沈んで苦しんでいるのに、仏教で禁じている殺生という悪を行っている人でさえも、病気をしないで長生きしている者がいるというわけで、最初から仏教の教えに疑問を呈しているようにみえます。しかし、最初に引用した部分に続いては、

嗟乎愧しきかも、我何の罪を犯してか、此の重き疾に遭へる。謂ふころは、過去に造る所の罪か、若しは現前に犯す所の過なるかを知らず。罪過を犯すこと無くは何ぞ此の病を獲む。く

と言っています。彼は自分の宿痾を過去もしくは現前に犯した罪の報いであろうと反省しています。このことはすでに多田一臣氏が触れておられる（「景戒と憶良と」『靈異記』と『沈痾自哀文』「日本文学」五〇―五）ことですが、当時病氣と言いますと外部からやってくるものと捉えられています。疫病などが典型的な例になりますが、神の祟りであるとか、疫神であるとか、外部からやってくるものによって病氣が起ると考えています。ですから病氣治療は呪術的にそれを払おうとするわけですけれども、仏教はその病氣の原因を自分の業のもたらすものと説明

します。指摘の通り『日本靈異記』のなかにもこの二つの病気の捉え方はみえます。憶良は自分の宿痾を仏教的に捉えて自身の業の問題と認識しています。現世における罪か過去世における罪かはわからないにしても、自らの業が病を招いているとし、内省し恥じている。これは、仏教の因果応報の理というものを受け入れて、自分の行為を顧みているわけです。そういう意味で言いますと、彼は仏教の説く理を理解をしているといえます。しかし、他方で経を読み、発露懺悔してみても十余年にわたって病は治らないといって、名医や儒教あるいは神仙思想の書のことろにも関心を向けるわけです。当然、仏教だけを信じているとはいえず、当時の士大夫の教養のしからしめるところであつたにせよ、その意味では徹底していません。

それゆえ、他の殺生をしている人たちと比べながら、自分が病気になつていることを受け入れ難いと思つていたり、仏教の説く理を疑つていたりするようにもみえることになるでしょう。病気の治癒など所謂現世における幸いを求めているところもあるにしても、自分の行いによつて病気が生じていると認識したところは、あきらかに固有信仰の中にある日本人とは違つた病気の捉え方をしていて、言い換えれば仏教の因果の理を受け入れて次代に繋がる認識を見せ始めていると言えるでしょう。先に触れましたように、彼が病と老と死について歌い表現するのは、生が欠けているにしても、仏教のいう四苦として示された苦の課題であること、人間誰にとつても免れ難いものであるにしても、これをテーマとするところに仏教的な考えの影響を読みとることはできるでしょう。

このようにみてきますと憶良は通り一遍の仏教への関心しか持たなかつたとはいえないと思います。彼は仏教を生活化し、その思想信仰を自らの行動原理にしていたといえるように思います。

こうしたところをふまえながら、井村哲夫氏の『万葉集全注』巻五によつて、憶良の漢詩や和歌の仏教的表現についてみますと、多くの經典に見える言葉が用いられています。その中でも注意されるのは『涅槃経』です。そこ

で、ここでは『涅槃經』に限定して、經典に依拠した表現とみなされる例をみますと、

① 四蛇(無題漢詩序)

地、水、火、風ハ四毒蛇ノ如ク、見毒、触毒、氣毒、齧毒、一切衆生、是ノ四毒ニ遇フ。故ニ其ノ命ヲ喪フ。  
(中略)是ノ四毒ハ常ニ人ノ便ヲ伺フ。何レノ時カ当ニ視ルベキ、何レノ時カ当ニ触ルベキ、何レノ時カ当ニ  
噓クベキ、何レノ時カ当ニ齧ムベキ。  
(『涅槃經』 高貴徳王品)

② 中臂之頃(悲嘆俗道仮合即離易去難留詩一首并序)

譬ヘバ壯士ノ臂ヲ屈伸スル頃ノ如キニ・大力士ノ臂ヲ屈伸スル頃ノ如キニ(『涅槃經』 獅子吼菩薩品)  
諸惡莫作、諸善奉行(沈痾自哀文)

③ 諸惡莫作、諸善奉行(沈痾自哀文)

諸ノ惡ハ作スコト莫ク、諸ノ善ハ奉行シ、自ラ其意ヲ淨クスル、是レ諸仏ノ教ナリ。

(『涅槃經』 梵行品)

④ 翼折れたる鳥の如く(沈痾自哀文)

是ノ如キノ人ハ善処ニ至ラズ、折翼鳥ノ飛行スルコト能ハザルガ如シ。

(『涅槃經』 四依品)

⑤ 獼鳥のかからはしもよ(八〇〇)

善男子。人ト獼猴トヨク行ク処ハ、如諸ノ獵師、純ラ麴膠ヲ以テ案上ニ置キ、用チテ獼猴ヲ捕フ。獼猴癡ナ  
ルガ故ニ、往キテ手ヲ触ル。触ルレバ已ニ手ヲ粘ス。手ヲ脱カムト欲フガ故ニ脚以テ之ヲ踏ス。脚復タ隨著  
ス。脚ヲ脱カムト欲フガ故ニ、口以テ之ヲ嚙ム。口復タ粘著ス。是ノ如ク五処悉ク脱クコト得ル無シ。是ニ  
獵師、杖以テ之ヲ貫キ負ヒテ家ニ還帰スルガトシ。

(『涅槃經』 高貴徳王菩薩品)

⑥ 何処より来る(八〇二)

何処ヨリシテ来ルヤ、去リテ何処ニ至ルヤ

〔『涅槃經』高貴徳王菩薩品〕

⑦ 安眠し寝さぬ(八〇二)

モシ能ク永ク、一切ノ諸ノ煩惱ヲ断ジ、染三界ヲ貪ラザル有ラバ、乃チ安穩ニ眠ルコトヲ得ム。

〔『涅槃經』梵行品〕

⑧ 世の事なれば留みかねつも(八〇五)

復次ニ迦葉、猶シ秋月ノ有ラユル蓮華、皆一切ニ樂見セラレ、其ノ老至ルニ及ビテ衆ニ惡賤セラルルガ如シ。善男子、盛年壯色モ亦復是ノ如シ。悉ク一切ニ愛樂セラレ、其ノ老至ルニ及ビテ衆ニ惡賤セラル。

〔『涅槃經』聖行品〕

⑨ わくらばに人とはあるを(八九二)

人身ノ得難キコト優曇華ノ如シ

〔『涅槃經』高貴徳王菩薩品〕

世ニ六処ノ値遇シ難キ有リ。五ニ人身ハ得難シ。

〔『涅槃經』高貴徳王菩薩品〕

⑩ 世間を憂しと恥しと思へども(八九四)

譬ヘバ人有リテ、大河水ニ墮シテ慚愧有ルコト無キガ如ク、衆生モ亦尔ナリ。煩惱ノ河ニ墮チテ慚愧有ルコト無シ。

〔『涅槃經』高貴徳王菩薩品〕

二ツノ白法有リテ能ク衆生ヲ救フ。一ツハ慚、二ツニハ愧ナリ。…慚トハ内自ラ羞恥シ、愧トハ發露シテ人ニ向フ。慚トハ人ニ羞ジ、愧トハ天ニ羞ズ。是ヲ慚愧ト名ヅク。慚愧無キ者ハ名ケテ人ト為サズ、名ケテ畜生ト為ス。

〔『涅槃經』梵行品〕

このように『涅槃經』にかかわる表現が多く認めらるることを指摘したうえで井村氏は、

仏伝に関心を持っていた憶良は『涅槃経』や『仏本行集経』に親しんでいたのではないか。

と述べておられます。確かに『涅槃経』とくに「高貴徳王菩薩品」に依拠する語句が多いようです。これらの語句のなかにも他の経典に見だしえるものもありますが、やはり『涅槃経』とかかわる表現が最も多いといえます。したがって『万葉集』における憶良の仏教的表現あるいは仏教語の使用はそれらがすべて『涅槃経』の表現とぴたり対応するとはかりはいえないにしても、これと関係が深いことは首肯されるところです。ただいうまでもないことですが、注意しておかなければならないのは、『涅槃経』と本生経類とではその性格が異なり、憶良の親しみ方も異なったであろうということです。憶良が生まれた時から読んでいたという日常的に接した経には『涅槃経』が入っていた可能性があります。しかし、『仏本行集経』はそうした性格の経ではなく、仏伝への関心から、あるいは仏教的知識を広げるために、読んだ経であったであろうと思われます。

『涅槃経』は『日本霊異記』の説話中にも、「恵勝法師は、涅槃経を能く読むと雖も、車を引くこと能はじ」（中巻第二十縁）といった形で、あるいは、引用経典として「涅槃経に云はく『若し見に入有りて善を修行せむには、名天人に見れ、悪を修行せむには、名地獄に見れむ。何を以ての故にとならば、定めて報を受くるが故なり』（上巻第二十七縁・中巻第一九縁）といった形で引かれます。また「優婆塞貢進解」においても、九人の浄行者が読める経としてあげています。もとより、読経可能な経の中では『法華経』が最も多く、『金光明最勝王経』など儀式において読まれる経も多くみえています。しかし、『仏本行集経』などはこうした読誦できる経のなかには入ってきません。

憶良の用いた仏教用語には通俗的なものが多く、仏教学的に高度なものはないという評価があります。もしそうであったにしてもそのことは、むしろ学問というよりは仏教を信仰し、その表現になじんで仏教に接近していたこ

とを表しているというべきでなのでしょう。それは、いわれているように、彼の用いた仏教語の典拠を一々經典に求めることが、彼の知識の依ってきたところを本当の意味で明らかにすることに繋がらないということになるのかもしれません。しかし、そういう一面があるにしても、簡単にそう言い切つてよいのかどうか、子供の時から仏教を生活の一部とし、毎日經を読み続けた憶良であつてみれば、そこから様々な經典に目を向け、それなりに深いところで仏教の知識を広げていたとみることも出来るからです。

憶良の表現から仏教語を拾うとき、『涅槃經』に関しては歌が多くありましたが、数量的には漢文表現に多用されています。漢文の場合は漢語としての仏教語をそのまま使うことができますので、当然のことです。また仏教語も割合明確で生の形で多く出てきます。しかし和歌になりますと、仏教語を生のかたちで用いることはできません。

『涅槃經』に基づく表現には和歌のものが多かつたわけですが、經典の漢語表現に基づきながら、歌に相應しい表現にしていくということは、かなり努力のいることではないかと思われまゝ。仏教語を日本語表現に変えて用いるのが難しいことであつたとすると、かれは『涅槃經』に相当なじんできたといえるようにも思われます。今みた例のうち、⑨の「わくらばに 人とあるを(八九二)」というのは、「世二六処ノ値遇シ難キ有り。五ニ人身ハ得難シ。六ニ諸根ハ具シ難シ。」(『涅槃經』「高貴德王品」)に依拠していたわけですが、ここでは偶々受け難い人間の身を受けているというところを言い換える工夫が施されています。もとより憶良が和歌に用いたのは『涅槃經』ばかりではありません。「貧窮問答歌」の「飛び立ちかねつ 鳥にしあらねば(八九三)」の表現では『華嚴經』の表現を押さえたうえで詠んでいるようです。芳賀紀雄氏の指摘によれば、これは「ヨク一切法ハ性無ク生無ク所依無キコトヲ了解セバ、鳥ノ空ヲ飛ブガ如ク自在ヲ得ム」(『華嚴經』卷七七)とあるのを踏まえた表現で、「鳥ノ空ヲ飛ブガ如ク自在ヲ得ム」を逆転して、鳥ではないから「飛び立ちかねつ」と表現しているようです(「貧窮問答の歌」短歌をめぐ

ぐって―」〔万葉〕第93号)。このように憶良は、經典の語句や表現を仏教的な思想あるいは仏教的表現を和歌にふさわしい表現に工夫して直しながら、用いてもいるということが言えるわけです。

他の歌人にもそうしたものはみえるにしても、他の歌人たちが多く行っているとはいえません。これは憶良の独特のところであるといえます。そういう意味では憶良は、仏教に深くなじんでいて、自分の受け入れた仏教的なものを和歌にふさわしい表現にしようという努力を積極的に行っていたといえるように思います。

全体が必ずしも見えないままに申しあげるのは大変申し訳ないと思っておりますけれども、しかし少なくとも、憶良の場合には『万葉集』の中では特に仏教的な思想をきちっと表現した歌人ということができ、彼は深く仏教になじんでいたと認めることができるであろうと思います。

次に、他の歌人たちの仏教的表現について見てみたいと思います。

### その他の仏教に関わる表現の様態

坂上郎女の家では父大納言大伴安麻呂の時代から理願という新羅からやって来た尼さんを受け入れて、住まわせていたようです。ところが、天平七年に母石川命婦が偶々病氣治療のため有馬温泉に行っていたとき、その理願尼が亡くなったので、郎女が母に知らせるために詠んだ歌が『万葉集』にみえます。それは卷三の四六〇・一番歌ですが、題詞には「七年乙亥大伴坂上郎女、尼理願の死去せるを悲嘆して作れる歌一首」とあります。これらの歌には、「生きる者 死ぬといふ事に 免れぬ ものにしあれば」「留めえぬ 寿にしあれば」という表現があります。これは仏教的無常觀の表現とみなし得るものであり、坂上郎女は理願を通して仏教になじんでいたということが知ら

れるかと思えます。母の石川郎女も仏教になじんでいたのでしょうかけれども、彼女にはそういう歌はありません。しかし、旅人は讃酒歌で、

生ける者 遂にも死ぬるものにあれば 今生なる間は 楽しくをあらな

(三―三四九)

と歌っています。仏教的な考えを逆転させた表現になっていますが、大伴家には理願によって仏教的な感化がなされてきたとみることはできません。尼を寄宿させることは特異な例であったにしても、すでに貴族社会には仏教は相当深く浸透し、仏教に馴染んだ人々は多かつたとみてよいと思われれます。それ故、仏教にかかわる表現もそれなりに見えるのでしょう。そこでここにも似たような類の仏教に関わる表現を整理してみますと、

(1) 仏教関係語が歌中には詠みこまれないで、題詞・左注にのみみえる例

(2) 仏教にかかわる事物を歌に詠み込んだ例

(3) 仏教思想・理念を表す語や經典の表現を仏教的理解に即して歌に詠み込んだ例

(4) 仏教思想・理念を表す語や經典の表現を仏教の教えからずれた内容の歌に詠み込んだ例

ということになるでしょうか。今みた旅人の歌も(4)の例ですが、憶良の歌にも(4)の例は見えます。例えばお釈迦さんにつきまわして涅槃の苦をお釈迦さんも免れなかったというふうな表現をしていることはよく知られているところですが、「子等思ふ歌」(五―八〇二)の序ではお釈迦さんは「衆生を愛すること、羅睺羅の如くであつた、つまり子供を愛する心というのは、お釈迦さんも保つておられたのだというふうに言ったりします。これは經典は仏の説かれたものと信じてのことですが、こういうものいいは經典の説くところとは少しずれています。これはむしろ文学的営為というべきものでしょう。

以下こうした例を順次みておきたいと思えます。

(1) 仏教関係語は歌中には詠みこまれないで、題詞・左注にのみみられる例

仏教関係の言葉が題詞にだけみえて歌には何も仏教的な要素がみえないといった歌ももちろんあります。それは歌の詠まれた場や人を説明するだけで、歌の内容を説明したものではないからです。また題詞は本人のものといえない場合が多いようです。

周知の「穂積皇子に勅して近江の志賀の山寺に遣はす時、但馬皇女の作りましし御歌」というのも、そうした例です。穂積皇子と但馬皇女は、道ならぬ恋といえますが、但馬皇女はすでに高市皇子の宮にいながら、穂積皇子を愛し、異母兄弟同士の三角関係になっていたとみられているわけですが、そのことが噂になり天皇にも知られて穂積皇子を遠ざけるために、崇福寺に遣わされたと理解されています。この題詞のあとに歌われる歌、

後れ居て 恋ひつつあらずば 追ひ及かむ 道の阿廻に 標結へわが背 (二一―一五)

で、まさに熱烈な恋の思いそのものが歌われているわけです。これは中身とは関係ない梓組みの表現に寺の名がみえるというにしか過ぎません。

また家持が宮中の正月の行事、白馬節会を歌った歌としてよく知られた、

水鳥の 鴨の羽色の 青馬を 今日見る人は 限無しといふ (二十一―四九四)

右の一首は、七日の侍宴の爲に、右中弁大伴宿禰家持かねて此の歌を作れり。但し仁王会の事に依り、却りて六日を以ちて、内裏に諸王卿等を召して酒を賜ひ肆宴きこしめし、禄を給ひき。これに因りて奏さざりしのみなり。

と、左注に宮中の儀式仁王会がみえるだけです。家持としては非常に残念だったと思うのですが、白馬の節会のため

めの歌を作って準備していたのに、仁王会後の宴会があつたために白馬節会の宴会がなくなってしまい、せっかくの歌を披露する機会を失つたと書いてあるわけです。まったく仏教と関係ない歌ですが、護国のための仏教儀式仁王会が正月六日に行われたことがわかるそういう表現があるだけの左注であるわけです。

同じく、「天平感宝元年五月五日、東大寺の占墾地使の僧平栄等を饗す。時に、守大伴宿禰家持の、酒を僧に送る歌」という題詞をもつた歌は、

焼大刀を 礪波の関に 明日よりは 守部遣り添へ 君を留めむ

(十八一四〇八五)

というもので、宴会の終わりの頃の引留歌のように読めるものです。家持は宴会で、東大寺墾田使の僧平栄に酒を勧めている、そういう歌です。仏教の基本的な戒である五戒の不飲酒戒に反する行為を行っているわけです。仏教語がみえてもこれは仏教の教えに叶つたものでは決してないこととなります。平栄という僧は、ご承知のとおりかなり有名な僧で、東大寺の寺主法師になり正倉院文書にも署名を残しています。管理部門を中心に寺務に携わつたとみられる僧とはいえ、学問もしており、高位の僧侶（大法師）にもなつた人です。そういう僧を酒宴に招き、彼に酒を飲ませたかどうか不明にしても家持は引留歌を歌いかけ、さらに酒を送つたわけですから、仏教的ではありません。平栄は「僧尼令」（飲酒条）によつても罰せられかねませんが、酒を勧めた国守家持も法に触れていません。また次の歌は、題詞には仏教関係語彙はみえなくて、表現の注にそれが見えるというものです。歌には仏教関係語はなくとも仏教的表現はみえています。それは家持の、「長逝せる弟を哀傷（かな）しふる歌一首 短歌を并せたり」という題詞をもちますが、この歌の後半を見ますと、

…… はしきよし 汝弟の命 何しかも 時しはあらむを はだ薄 穂に出る秋の 芽子の花 にはへる屋戸  
を 朝廷に 出で立ち平し 夕庭に 踏み平げず 佐保のうちの 里を歩き過ぎ あしひきの 山の木末に

白雲に 立ち棚引くと 吾に告げつる 〔佐保山に火葬せり。かれ佐保の内の里を歩き過ぎといへり〕

(十七—三九五七)

真幸くと 言ひてしものを 白雲に 立ち棚引くと 聞けば悲しも

(十七—三九五八)

とあり、最後にみえる「山の木末に 白雲に 立ち棚引くと」という表現の注として「火葬」がみえるわけです。この火葬は仏教とともにはいっていったものであり、魂と肉体の分離を早め、輪廻を促すものといわれますから、仏教関係語といつてよいかと思います。しかし、反歌にもみえる「白雲に 立ち棚引く」という表現は火葬による葬法が日本で受容されてから成立した死の表現であるわけですし、先に見た人麻呂が土形娘子や出雲娘子の火葬の時に無常観を示すものとして詠んだ歌の表現と重ねるとこれも無常観を表現したと言うべきでしょう。ただ仏教関係語といえるかどうか、仏教関係語彙としては語注に「火葬」がみえるだけで、歌の中には仏教に関わる表現がみえるとしておきたいとおもいます。このように、仏教語と微妙な関係にある歌もありますが、題詞や左注など周囲には仏教語はみえても歌の中には仏教語のみえない例をみえました。

(2) 仏教にかかわる事物を歌に詠み込んだ例

この具体的な例を見てみますと、「寺・鐘・餓鬼」と仏教関係の事物を詠み込んだ歌があります。例えば、  
相思はぬ 人を思ふは 大寺の 餓鬼の後に 額づくがごと

(六〇八・笠郎女)

というような歌です。これは笠郎女が大伴家持を思っていたにもかかわらず、或いは深い関係にあったにもかかわらず、家持がそつげなくなってきたときに詠んだ歌です。「相思はぬ人」というのは家持になりますけれども、家持を思うのは「大寺の 餓鬼の後に 額づく」ように何の効果もない、とこつというわけです。こつという表現をな

したのは、彼女が餓鬼の絵を実際には見ていたと考えていいかと思えます。寺に行つて六道図のようなものをみたかどうか、少なくとも大寺にはそういう餓鬼を書いた画像もしくは彫像があつたり、彼女はそういうものを見ていて、例えに用いたのであろうと考えられます。

それから次の歌はどうかと思つたのですけれども、

橘の 寺の長屋に わが率宿し 童女放髪は 髪あげつらむか

(十六―三八二二)

というような歌で、橘寺の長屋すなわち尼房で娘と共寝をしたというようなことを歌っています。童女は僧に仕える童子に対応して尼に仕える優婆夷であつたと見られます。夜、男が尼寺に入ることには僧尼令に反するわけですから、昼間の師の尼の留守の間のことなのでしょう。この歌を取り上げた権野連長年は、こういうことはありえないこと、何らかの間違いだといつたので、「橘の 光れる長屋」に変えて詠み直したりしています。しかし実際にはこうしたことあつたかと思いません。

他に互いに相手の肉体的な欠陥をあげつらつて、悪口を言い合う歌の中に、仏教的な事物が詠み込まれている歌もあります。瘦つぼつちの大神朝臣を笑つた、

寺寺の 女餓鬼申さく 大神の 男餓鬼賜りて 其の子生まはむ

(十六―三八四〇)

とか、これに逆襲して、

仏造る 真朱足らずは 水たまる 池田の朝臣が 鼻の上を掘れ

(十六―三八四一)

と池田朝臣の赤鼻をひやかした歌、或いは同じようなもので、僧の無精鬚をひやかした、

法師らが 鬢の荆杭 馬繫ぎ いたくな引きそ 僧は泣かむ

(十六―三八四六)

とか、僧が切り返した、

檀越や 然もな言ひそ 里長が 課徴らば 汝も泣かむ

(十六―三八四七)

といった歌、同じ巻十六でいうと、他にも、

香(こり)、塔、厠、屎、鮎、奴を詠む歌

香塗れる 塔にな寄りそ 川隅の屎鮎 喫(は) める痛き女奴

(十六―三八二八)

高宮王の数種の物を詠む歌二首(その第2)

婆羅門の 作れる小田を 喫む鳥 臉腫れて 幡幢に居り

(十六―三八五六)

といった歌に仏教関係の事物が用いられているわけです。最後の歌は東大寺大仏の開眼供養に導師を務めた菩提僊那のことを歌っています。これらの歌に詠まれた事物は、もちろん仏教思想云々というものではありませんが、歌人たちの周りには仏教的な事物がかなりたくさんあり、それらにごく普通に触れていたことを窺わせるものであるわけです。ですから、奈良時代になりますと、勿論どんな人でも、お寺を始めとして仏教的な事物と親しめる状況にあったことを示していると思います。

(3) 仏教思想・理念を表す語や経典の表現を仏教的理解に即して歌に詠み込んだ例

こうした例として、まず旅人の歌をあげてみたいと思います。この歌は大宰府に行っている間に都であった不幸の知らせを持ってきた人に報えた歌であろうと解されています。

世の中は 空しきものと 知る時し いよますます 悲しかりけり

(五―七九三)

というふうにご歌っております。彼は妻の相伴夫人の死にも遭遇しており、人の世の無常を確認したということであって、仏教的無常観をきちっと歌っています。坂上郎女について触れましたように、相伴家では仏教に親しむとこ

ろがあつたわけですから、旅人がこうした表現をするのは当然といえば当然であるわけです。

その子家持の歌にも、仏教的表現は見えています。それは亡妻を悼む歌です。

また、家持の作る歌一首 并に短歌

わが屋前に 花そ咲きたる そを見れど 情も行かず 愛しきや 妹がありせば 水鴨なす 二人並びる 手  
折りても 見せましものを うつせみの 借れる身なれば 露霜の 消ぬるがごとく あしひきの 山道を指  
して 入日なす 隠りにしかば そこ思ふに 胸こそ痛め 言ひもかね 名づけも知らず 跡もなき 世間に  
あれば せむすべも無し

(三一四六六)

ここには短歌三首がありますが、今は省略に従います。この長歌には「うつせみの 借れる身なれば 露霜の 消ぬるがごとく」といった表現を用いています。これは通俗的ではありませんが、仏教の表現を用いています。これが通俗的であるとするなら、仏教的表現はすでに人々になじんだものとなっていたということができます。家持には他に「鞆南右大臣家の藤原二郎が慈母を喪へる患を弔ふ」長歌(十九—四二二)があり、ここにも「珠の緒の 惜しき盛りに 立つ霧の 失せゆく如く 置く露の 消ぬるが如く」といった表現を用いています。これらはすくなくとも仏教的表現を受け入れたものといえると思います。この類の表現は、

(十二—三〇三八)

かく恋ひむものと知りせば 夕置きて 朝は消ゆる 露にあらましを

といった歌にも見えています。

(4) 仏教語を仏教の教えからずれた内容の歌に詠み込んだ例

この表現は、旅人や憶良にもあることは先に触れましたが、彼等と同時代の歌人、笠朝臣金村の歌にもあります。

すなわち、

神龜五年戊辰秋八月の歌一首 短歌を并せたり

人と成る ことは難きを わくらばに 成れるわが身は 死も生も 君がまにまど 思ひつつ ありし間に  
うつせみの 世の人なれば 大君の 御命畏み 天離る 夷治めにと 朝鳥の 朝立しつつ 群鳥の 群立ち  
行けば 留り居て われは戀ひむな 見ず久ならば (九一―一七八五)

ここでも、反歌と金村の歌であるとする左注は省略しますが、この長歌の冒頭は、「人と成る ことは難きを わくらばに 成れるわが身は」という表現で始まっています。この類の表現は先に憶良のところでもみましたが、ここでは人と成るのが非常に難しいという仏教の認識あるいはその表現を用いながら、歌全体としては仏道の表現の枠内に終始せずに、これを世俗的な決意の表明の前提として用いているわけです。すなわち、こういう偶々受けた身を、天皇のために尽くそうという歌い方になっています。もとより仏教のためではないわけですが、少なくとも他者のためにこれを尽くそうというところではそれほど大きく逸脱した用い方というべきでないかもしれせん。

しかし、たとえば、「高田女王、今城王に贈る歌六首」のうちの五番目の歌

現世には 人言繁し 来む生にも 逢はむわが背子 今ならずとも

(四―五四一)

の場合は、輪廻転生の論理を取り込んで歌っているわけですが、ここに歌われているのは、来世においてあなたに結ばれたいということです。これは歌でなくても恋人間の贈答においてはごく普通の表現であろうと思われ、ますけれども、仏教の教えでいえば、所謂執着ということになると思われます。『日本靈異記』では子供への過度の執着が生む悲劇をあげて、こうした執着をすべきでないと思われています(中巻「女人、大蛇に婚はれ、薬の力に頼

りて、命を全くすること得る縁」第四十一)。

しかし、文学的な表現という面からいいますと、これはごく普通のことになります。しかも、仏教的な表現を受け入れて、それを恋の歌の中に転用していくということは、それなりに仏教的な考え方を受け入れ、自分なりに馴化させて表現しているということもできます。思想の面からいわずれたとか間違った使い方ということになるでしょうが、仏教が深く受け入れられてきていることを表しているともいえます。

ここにあげますのは、そういうものであるわけですから、笠郎女の歌には、  
思ふにし 死するものに あらませば 千たびそわれは 死に返らまし

(四一六〇三)

というのがあります。実はこれには先例があります。それは人麻呂歌集の歌で、

恋するに 死するものに 有らませば 我が身は千遍 死に反らまし

(十一—二三九〇)

というものです。人麻呂歌集にはまた、

水の上に 数書くごとき 吾が命 妹に相はむと うけひつるかも

(十一—二四三三)

という歌もあります。これらの歌は仏教的な表現を取り込みながら恋の歌を歌っています。つまりいづれも執着と言えば正に執着を表明した歌であるわけです。

ところが、「水の上に数書くごとき」という表現は契沖が、「是の身の無常なること念念住まらず。猶し電光・暴水・幻炎の如し。亦水に画くに随ひて随合するが如し。」(『大般涅槃經』卷第一壽命品)に依拠すると指摘しているように、論の表現を用いたものです。これに近い表現は、他に經典にもみえます。すなわち、「亦如画水尋画尽滅」(『入涅槃金剛力士哀恋經』)といった例です。これは「水の上に数書くごとき」が儂い意味で取られ、命に結びつけるところまでは仏教的理解に合致しているといえますが、下句は仏教に反したものになっているわけです。

前の二つは下句が經典の表現に依拠するものです。もつとも「千たびそわれは 死に返らまし」は小島憲之氏が『遊仙窟』の表現に基づいているのではないかと言われたもので、通説化しているかと思いますが、むしろ『大智度論』第十六卷の「菩薩は諸の衆生の為に一日の中、千たび死し、千たび生ず」という表現に依拠しているとみたくうがよいと思います。人麻呂が最初にこういうふうに表示したわけですが、恋の為なら自分は千たび生き返って来るとどう歌うわけです。仏教的表現を本来の文脈から切り離してを、仏教の教えに背くような表現のなかにはめ込むわけです。

こうしたことは旅人の讃酒歌にもみえましたが、旅人の歌も含めて影響を受けたとみられる詩が『文選』の曹操（魏武帝）の作にあります。

酒に対へば 当に歌ふべし 人生 幾何ぞや

譬へば朝露の如し 去日苦だ多し

（『文選』「樂府上」、魏武帝（曹操）「短歌行」）

といった詩の影響を受けているのではないか、と思われまます。仏教の教える人生のはかなさを逆手に取って、だからこそ生きている間は、仏道に励もうというのではなく、酒を飲み歌おうというわけです。しかも、曹操の場合はその酒と歌を先に出して強調しているわけです。彼はもちろん、仏教では酒が五戒で戒められていることを承知の上で、飲酒の精神的な開放感に意味をみいだし、いつ何処で果てるか知れない、はかない命であるが故に、この間に酒を飲み歌って人生を楽しみたいというわけです。おそらく戦いとともにあった彼独自の人生観が裏から支えているのでしょうか、ともかく彼はこのように仏教的な意味からいえば逆転させた表現の仕方をしているわけです。曹操の詩にはそれほど明確に仏教的表現が沢山見えるわけではありませんが、息子の曹植の場合は仏教的な表現を詩の中になんか行っています。

『万葉集』の場合は『文選』の影響もかなり受けていますから、そういう先蹤となる表現方法も学んでいるのではないかと思えます。ともあれ、ここにみた相聞の歌も仏教的な表現を利用しながら、それをむしろ仏教の教えに反する表現の中に取り込んで活用しているといった点が注目されます。これも仏教的なもの受容の一つの重要なありようであったと思われまふ。

そのことは、仏教的表現として比較的多く見えるのは命を露などに喩える表現を利用した歌にもみえます。

朝露の消安き吾が身老いぬとも また若反り 君をし待たむ (十一—二六八九)

露霜の消安き吾が身老いぬとも また若反り 君をし待たむ (十二—三〇四三)

かにかくに 物は思はじ 朝露の わが身一つは 君がまにまに (十一—二六九一)

後つひに 妹に逢はむと 朝露の 命は生けり 恋は繁けど (十二—三〇四〇)

これらの最初の歌の「朝露の消安き吾が身」といった表現を恋にかかわらせた表現は『万葉集』中に八首ありますが、他にも親との関係で詠まれた例もあります。消えやすい身であるからこそ若返ってあなたを待ちたい、あるいは消えやすい命だからこそ恋のために捧げたい、あるいはあなたを待ち続けたいというふうに歌うわけです。これらの表現も今みたと同様に仏教的には教えに背いたところ、ずれたところで用いているわけです。しかし、これらは恋の歌ですから、ともかく相手の心を動かし、気に入られるならば、その表現の出所が仏教の表現であれ、何であれ取り込もうとしたということであつたといえます。歌人達がそうした歌を詠もうとしたとき、すでに仏教的な表現が彼らの身近に存在していたというふうに考えるべきかと思えます。それゆえこうした表現が可能になつたということです。これはこれで仏教的表現の社会的浸透を窺わせるものであるわけです。

## おわりに

このように見て参りますと、早い時期では人麻呂の歌、或いは非常に深い意味で仏教的表現を用いたといえれば憶良なるわけですけれども、『万葉集』の中には非常に軽い表現からかなり仏教的な思想を深く認識してそれを生かした表現をなした歌つまり無常観によって人生を深く見つめるような歌まで、様々なレベルがあるということがわかります。特に山上憶良につきましてもっときちんと憶良が仏教的な信仰、或いは思想の影響を受けながら人生をどのように捉えていたかということを考察しないといけないのですけれども、上辺をなでるような底の浅い話しをする事になりまして大変申し訳なく思っております。

ではこれで私の話を終わらせていただきます。どうもありがとうございました。