

漢詩から和歌へ(一)

良岑安世・僧正遍昭・素性法師

石井公成

一 平安初期の文学における仏教

『古今和歌集』仮名序は、和歌は「天地のひらけ初まりける時より」存在していたのであつて、和歌こそが日本の道であることを強調しているものの、『古今集』の和歌は実際には平安初期に全盛をきわめた漢詩文学、そしてその手本となつた中国の漢詩の影響を強く受けている。この面の研究は、小西甚一「古今集の表現の成立」、『日本学士院紀要』七巻三号、一九四九年十一月）などをきつかけとして、以後、大幅に進展した。これは、敗戦によつて国学および戦時中のナショナリズムから解放されたことが一因となつていよう。

とはいえ、国学の影響が残つたままになつてゐる分野もある。それは、和歌と仏教との関係に関する研究である。漢詩の勅撰三集のうち、『凌雲集』(八一四)に続く『文華秀麗集』(八一八)と『経国集』(八二七)の二集は、模範と仰いだ『文選』に

も見られない「梵門」という部門を立て、僧侶との贈答詩や僧侶の詩を初めとして、寺院での感懐を詠んだ詩など、仏教に関わる詩を並べている。また、「梵門」以外の部にも、高僧の逝去を悼む哀傷詩や寺に関する詩など、仏教に関わる作品が散見される。六朝や隋唐の文人には仏教信者が多く、仏教を背景とする漢詩もかなり見られるが、平安初期の漢詩作者たちにあつては、仏教の比重は、儒教を柱とする中国における場合よりも大きかつたのである。まして『古今集』が編纂された十世紀初め頃ともなれば、平安初期以上に仏教が貴族たちに浸透していたのであるから、勅撰三集にもまさつて仏教の影響が強くなつていて当然であろう。『古今集』の序が近代の著名な歌人とみなした者たち、つまり、六歌仙のうち僧正遍昭と喜撰法師という二人の僧侶が含まれていることは見逃せない。

また、六歌仙のうちの小野小町の歌、それも恋の歌について

て、この数年来、中野方子と近藤みゆきが仏教文献の影響を指摘し始めている⁽¹⁾うえ、著者も、否定を重ねたり否定と肯定を対比したりする在原業平の独自の歌の多くは、仏教文献の表現を借りて恋歌に仕立てたものであることを明らかにした⁽²⁾。

すなわち、六歌仙のうち、実に四人までが仏教ときわめて関係が深いうえ、恋の歌にまで仏教の影響が見られるのである。こうした事態がこれまで注意されずにきたのは、和歌と恋を日本文化の根本とみなして仏教を排除しようとした宣長以来の国学の伝統が、今日でも研究者を縛っているためである。自らを国学の後継者とみなす研究者は稀だろうが、実証的な研究と排外的な国粹主義をもたらしただ国学の意義と弊害を常に意識して改革を心がけない限り、客観的な研究や欧米の最新の方法論に基づく研究をしているつもりでも、知らず知らずのうちに伝統の枠のうちにからめとられてしまいがちなのである。

二 平安初期文学と渡来系氏族の関係

国学の弊害は、もう一つある。それは、朝鮮半島から渡来した氏族が果たした役割に注意しないことである。そうした中で、目加田さくをは、一九六四年刊行の『物語作家圏の研究』において、「帰化人⁽³⁾」と題する一節を設け、我が国では和

歌も物語も、仏典や中国の典籍に基づく漢文体叙述文芸と無縁ではありえなかつた⁽⁴⁾としたうえで、史書に見える渡来氏族の記述に関して詳細な調査を行い、「都鄙をとわず、全国的に知識階層の地盤を支える龐大な人数の帰化人系史は、いわば三角形の底辺であり、仏典と漢籍の二辺に支えられて、その頂点に咲いた華が、わが上代漢文芸、就中小論が、問題とする漢文体叙述文芸であつた」と結論づけ、渡来系氏族が果たした役割に注意をうながした。目加田はさらに、百濟滅亡時に亡命してきた王族の女性が多数後宮に入り、また藤原氏の室となり、男性も高位高官となつたことに着目し、そうした者たちの子孫には、在原行平、業平、遍照、源融、藤原良房、藤原閔雄など、詩人・歌人として活躍した者が多く含まれていること、また百濟王氏以外の渡来氏族も、都良香、三善清行、都腹赤、大江音人、菅原高世など漢詩人として活躍した者たちを輩出したことを指摘したのは、画期的なことであつた。目加田は、百濟系貴族の特色として、次のような点をあげている。

- (a) 百濟人後宮によりその縁辺の者の官位昇進が破格である
実力によらぬ高位高官。
- (b) 本人が驕慢の風をもつ。
- (c) 好色の傾向が強く飲酒癖あり(放縦な生活)。

- (d) 風流な住居で風雅な生活。
- (e) 武芸に秀でる、乃至趣味あり(弓術)(馬術)。
- (f) 天皇と不和となる。
- (g) 憂愁の最後。
- (h) 容貌美麗。

これは、伝説上の業平像を含め、「色好み」として喧伝された者たち、つまりは平安貴族が理想とするタイプの一つになり通ずるものであり、きわめて興味深い指摘である。目加田は、関連する特色として、近親婚を禁ずる儒教と違い、百済の義慈王の系統は、同母婚・同父婚などを初めとする近親結婚が多いとして、桓武天皇とその系統におけるそうした例を数多く指摘している。目加田のこうした提言は、きわめて貴重なものでありながら、長らく無視されたままであった。例外と言えるのは、目加田の研究を踏まえたうえで、『宇津保物語』における渡来系氏族の役割について検証した、吉海直人「三春高基の深層 百済王姓からのアプローチ」と(物語研究会編『物語研究 特集・語りそして引用』、『新時代社、一九八六年』)くらいではなからうか。百済王氏の血を引くという点に注意すべきことに数行触れる程度のもものが、いくつがある程度であらう。

日本における仏教受容は、主に朝鮮渡来氏族によってな

れたことは常識だが、文学においても渡来系氏族の活躍が目立つのである。しかも、渡来系氏族の活躍は、仏教にしても文学にしても、受容期だけのことではない。たとえば、仏教の場合は、東大寺創建時に活躍した良弁は百済系氏族の出身であり、その師の義淵も百済系の市住氏、勸進を勤めた行基は百済王の子孫を名乗る高志氏、大仏を造成した国中連公麻呂は百済滅亡に際して渡来した徳率国骨富の孫、黄金を献上したのは陸奥守に任じられていた百済王敬福であった。新羅留学僧である審詳の後を継いで『華嚴經』の講師となった興福寺の慈訓は、船氏であつて百済系である。また、聖武天皇が大仏建立を決意したのは、河内智識寺で大きな盧舎那仏像を見、自分もこうした像を造りたいと思つたのがきっかけであり、その智識寺は、渡来系である秦氏などの信者が合力して建立したものであった。

すなわち、遣唐使が派遣されるようになり、中国仏教そのものを模範とするようになってから百年以上たった奈良中期においてすら、仏教を主導していたのは渡来系氏族の人々だったのである。中国にしても、絢爛たる唐代文化は異文化交流の中で築かれたのであり、六朝中期以後、漢民族の仏教理解が大いに進み、傑出した僧侶が輩出するようになっていたものの、外国から来た訳経三蔵たちは相変わらず指導的な役割を果たしていたうえ、唐の初め頃に三論宗の教理を大成

した吉蔵はバルチア系の三世、華嚴宗を確立した智儼の弟子の代表二人のうち、法蔵はサマルカント系の三世であつて義湘は新羅からの留学僧、法相宗の確立者である窺基の祖先はコータンから中国に移ってきた尉遲氏であつた。こつした人々が独自の教理を形成した後、さらに中国色が強い禪宗が中国を席卷するようになっていくのである。漢民族と違つて文字文化の伝統を持っていなかった日本列島の住民たちが、仏教や漢詩文の面で渡来人とその子孫に長らく依存してきたのは当然であろう。平安仏教にしても、内供奉十師師の一人となつて桓武天皇の信頼を得、天台宗の開創を許可された最澄は、中国由来と称する朝鮮渡来氏族の一つである三津首氏の出身にほかならない。

というより、平安京を開いた桓武天皇自身、光仁天皇と百済系である高野新笠の間に生まれており、尚侍の百済王明信を初めとする九人も百済系氏族の女性を後宮に抱え、百済王氏を自らの外戚と明言してその一族の者たちを不当なまでに優遇した人物であつた。百済王明信は、従二位にまで昇進している。その桓武の多くの皇子・内親王はすべて百済系の血を引いていることになるが、そのうち、歴代の天皇中で最も漢詩に巧みであつて、漢詩をこれまでにない程盛んにした嵯峨天皇は、母親も百済系の坂上氏の出身であり、みずからも後宮に渡来系の女性を多くかかえていた。そのうち、百済

王氏の慶命と實命は女御となつており、特に慶命に対しては没後に従一位を追贈するといふ異例の寵愛ぶりを示している。その嵯峨天皇の皇子であつて、贅をつくした儀礼や生活によつて国家財政を破綻させたと言われる仁明天皇もまた、後宮に百済王氏を初めとする渡来系族の女人を何人もかかえていた。¹⁰⁾

桓武天皇の後宮で寵愛された百済系の女性たちのうち、女孀であつた百済王氏の永継は、藤原内麻呂の室として真夏・冬嗣を生んだ後、桓武天皇の後宮に出仕し、寵愛されて安世を生んでいる。したがつて、藤原氏の本流となつてゆく北家の冬嗣の系統にも、百済系の血が入っていることになる。臣籍にくだつて良岑氏となつた安世は、権勢を振るつた冬嗣の同母弟であつた。その冬嗣と安世は、嵯峨天皇の側近として、また嵯峨を中心とする漢詩壇の有力者として活躍することにも、最澄の天台宗確立のためにも尽力していた。最澄の後援者、ないし最澄が交流した貴族たちは、勅撰三集の漢詩人たちを数多く含んでいるのである。¹¹⁾

一方、安世の息子の宗貞は、仁明天皇に仕えて重用され、仁明の崩御後に叡山で出家して遍照となり、天台僧として初めて僧正となつたうえ、仏典や漢籍の素養を生かしつつ、おおらかで軽妙な歌を詠み、『古今集』撰者たちに大きな影響を与えた。宗貞の在俗中の子である素性は天台宗で出家したものの

の、和歌と書に巧みであつたためにしばしば宮中に招かれて活躍しており、素性が没した際には、『古今集』撰者である紀貫之と躬恒とは、その死を悼む和歌を贈りあつて素性に対する敬愛の念を示している。貫之は『古今集』では素性の歌を多く採用したばかりか、晩年になつて個人で編纂した『新撰和歌集』では、自作の和歌について素性の歌を数多く収録していた。余情体とも称される素性の歌風は、後に俊成・定家によつて高く評価され、後代に大きな影響を与えている。

一方、安世は、嵯峨天皇の漢詩仲間であつて、勅撰三集すべてにその作品を残しているばかりか、『経国集』では撰者も勤めていながら、和歌は一首も残っていない。これは、遍照と素性が、ともに作品が「百人一首」に収められるほど和歌の世界で有名でありながら、漢詩については一つも伝えられていないのと好対照をなしている。すなわち、百済渡来系氏族の血を引くこの親・子・孫三代の文人たちは、漢詩から和歌へ、奈良仏教から平安の天台仏教へという大きな変化のただ中に生きた者たち、それも、その動きを主導した者たちなのである。川村見生は、素性は隱士として有名であつた叔父の藤原閑雄の生き方を模範としたのでないかと推測し、彼らの彼方には遠く中国の文人・隱士の世界が望見されるのだが、そつたとすれば、彼らが共通して百済氏という帰化の血を受けていることの意味は再吟味されてよいように思われる」⁽¹²⁾と

述べている。

本稿では、以上のような状況を踏まえつつ、安世・遍照・素性の三人の作品について検討してゆきたい。なお、遍照は定家流では「遍照」と記すが、本稿では史書の表記を尊重し、引用文以外では「遍照」という表記を用いる。

三 良岑安世

百済宿禰永継は、藤原内麻呂の室となつて真夏・冬嗣を生んだ後、後宮に出仕し、女孀となつて桓武天皇に寵愛され、延暦四年（七八五）に安世を生んだ。同じ桓武の皇子である嵯峨天皇、およびその異母弟である淳和天皇より一年の年長である。延暦二十一年（八二二）に、十八歳で良岑朝臣の姓を賜つて臣籍に下つた安世は、以後、めざましい昇進を重ね、嵯峨天皇の皇太弟たる大伴皇子（淳和）の春宮大夫、続いて嵯峨天皇の皇子、正良親王（仁明）の春宮大夫を長らく勤めた。晩年には同母兄であつて権勢を振るつた冬嗣に次ぐ高位を占めるようになった。冬嗣が没すると病と称して十日も参内せず、出仕をうながされたというのは、目立たぬ形で喪に服そつとしたのである。安世は、異母弟である嵯峨天皇ときわめて親しく、安世が没すると、嵯峨上皇は挽歌二篇を贈っている。安世は狩を好んで騎馬を得意とし、勇武でありながら書や音

楽などの面でも多才であり、孝を重んじたと伝えられている。伝記の詳細については、阿部俊子『遍照集全釈』、『僧正遍照(一)父母』、および蔵中スミ『歌人素性の研究』、『良峰氏の家系』に譲り、以下ではその漢詩について検討してゆく。

安世の漢詩は、『凌雲集』には二首、『文華秀麗集』には四首が採録され、『経国集』では七首が現存している。嵯峨天皇などの詩に和した作品が多く、また逆に、安世の詩に嵯峨天皇や他の天皇・貴族たちが唱和した例も複数見られる。作風は、通り一遍であるとして評判はかんばしくなく、小島憲之は「平仄の誤があり……未熟な点が見られる」場合が多いことを指摘している。

その安世の作品で注目されるのは、選者を勧めた『経国集』では、文章経国の理念をにかけておりながら、自らの作品については仏教に関わる作品が目立つことであろう。現存する七首のうち、「七言奉和聖製閩右軍曹貞忠人道見賜一首(七言、聖製「右軍曹貞忠の人道するを聞きて賜る」に和し奉る一首)」、「五言別男子出家入山一首(五言、男子の出家入山するに別る一首)」、「五言登延曆寺拜澄和尚像一首(五言、延曆寺に登りて澄和尚の像を拜す一首)の三首は、梵門に記されている仏教を正面から扱っている。嵯峨上皇の「青山歌」に和した「雑言奉和太上天皇青山歌一首(雑言、太上天皇の「青山歌」に和し奉る一首)」、「でも、「風聴仙僧清梵処(風に聴く

仙僧清梵の処」と述べ、俗気を離れた僧の清らかな声明朗唱の声か風に乗って聞える様子を詠っている。また、詩が失われて題だけが伝えられている「和藤判事題石窟僧之作」は、おそらく石窟で禅定に励む僧の絵などに題した藤原某の詩に唱和したものであろう。すなわち、八首のうち五首までもが仏教に触れた詩となっているのである。しかも、唱和の歌が多いことが着目されよう。こうした仏教関連の君臣の唱和詩は、梁代にはしばしば見られる。嵯峨天皇の時代には唐では新たな詩風の詩人たちが次々に登場していたにもかかわらず、嵯峨天皇とその周辺にはこうした南朝風な詩が目立つのは、彼等が南朝の貴族文化を模範と仰いでいたためであろう。百済は南朝の貴族仏教を模範としており、その百済の王族・貴族たちが、祖国滅亡に際して大量に日本に渡り、男女の子孫が桓武天皇とその皇子たちの時代に重用されたことを考えると、そうした南朝好みも百済渡来氏族の嗜好と無関係であったとは考えがたい。

それらの作品のうち、安世の作でまず注目されるのは、「梵門」に収める次の詩である。テキストは、小島憲之『国風暗黒時代の文学』(塙書房)の校訂本による。

五言別男子出家入山一首(五言、男子の出家入山するに別る、一首)

我有一兒子

我一兒子有り

塵煩不可侵

塵煩侵すべからず

天縱成道器

天縱道器を成す

童齒抜禅心

童齒禅心を抜く

新負心経帙

新たに負ふ心経の帙

初詣梵字音

初めて詣んず梵字の音

野縫青葛衲

野は縫ふ青葛の衲

綠蘿襟

綠蘿の襟

杖錫岩苔上

錫を杖く岩苔の上

提瓶澗水瀟

瓶を提く澗水の瀟

苦行何所処

苦行するは何れの所処ぞ

雪嶺白雲深

雪嶺白雲深し

この出家した息子の名は知られていないが、宗貞が出家して遍照となったのは、安世が没した後のことであるから、宗貞以外の息子が年若くして出家したことになる。おそらく、母の身分が低く、出家後も目立った活躍をしなかったのである。「心経」については、異本は「経王」に作っており、「経王」でも平仄は合うため、小島憲之は底本の「心経」よりも『法華経』を意味する「経王」の方が適切であるつと推測しつつも底本のままにしているが、短編である『心経』では帙に

入れるだけの量にならないため、「経王」が正しい。「雪嶺」とは「雪山」、すなわち、ヒマラヤを指す。むろん、出家して雪山で苦行したと伝えられる釈尊を意識しつつ、雪が降り積もる人里離れた靈山をその雪山に見立てたものだが、『法華経』を背負ってそうした山に入るといふ点から見て、おそらくは比叡山で出家したのである。最澄は延暦二十五年（八八〇）に天台宗開宗を許可されており、安世は弘仁九年（八一八）に始まる最澄の大乗戒壇独立に協力しているため、息子の比叡山入山をとめる立場ではなかったであろう。

この詩で注目されるのは、苦行に言及しつつも、詩の末尾の句が示すように、実際には出家の暮らしを深山幽谷における理想的な隱遁生活のように描いていることであろう。嵯峨天皇は老荘の無為の思想、神仙の世界、山林仏教の禅の世界に憧れ、「感傷主義」とも評される情緒纏綿たる詩を作っており、安世もそうした隱遁趣味を共有していたのである。『経国集』中の「病中九日飲」では陶淵明を慕い、次に見る「暇日閑居」でも、隠士の暮らしを讃歎しているため、安世がそうした世界にあこがれていたことが知られる。

暇日閑居（暇日閑居す）

暇日除煩想

暇日煩想を除き

春風読楚辞 春風に楚辞を読む

簾開啼鳥換 簾開かにして啼鳥換り

門掩世人稀 門掩ちて世人稀なり

初笋篔簹出 初笋篔簹に出で

遊絲柳外飛 遊絲柳外に飛ぶ

寥寥高枕臥 寥寥枕を高くして臥す

庭樹落花時 庭樹落花の時

「遊絲、柳外に飛ぶ」とあるため、中国での情景、ないし中国になぞらえた形で的情景として描かれていることが知られる⁽¹⁷⁾。ただ、春風の時節に『楚辞』を読むというのは、文辞を楽しむばかりであって、悲憤慷慨する屈原の詩の政治性を理解していなかったのではないかと疑わせるに足る。ただ、同時代の小野岑守も、その詩において『楚辞』の表現を用いているものの、政治性は欠落しているため、それが当時の受容の仕方であったのであろう。

ここで注目されるのは、安世の右の詩は、王維「從岐王過楊氏別業 応教」のうち、「興闌啼鳥換 坐久落花多」興闌けて啼鳥換り、坐すること久しくして落花多し⁽¹⁸⁾の句に基づくことを小島が指摘していることである。小島は、『王維集』(王右丞詩集)のような別集ではなく、いずれかの唐の詩集によったものと見ているが、そうであったにせよ、唐代の新た

な動向に対する関心を示すものとして注目される。

隱遁志向は、同じく「梵門」に収める安世の次の詩にも見られる。

登延曆寺拝澄和尚像(延曆寺に登り澄和尚像を拝す)

溟海占杯路 溟海杯路を占い

転(求)天台法輪 天台の法輪を転す(求む)

芳蹤踞冠国 芳蹤国に踞冠たるも

応化不留身 応化身を留めず

道遠乾坤 道は乾坤と遠く

徳均日月 徳は日月と均し

鐘煙猶似昔 鐘煙なお昔に似たり

形像正疑真 形像正に真かと疑う

定室苔封砌 定室苔砌を封じ

禅房雲是隣 禅房雲はれ隣る

登攀春黛裡 登攀す春黛の裡

拝頂暮鐘辰 拝頂す暮鐘の辰

入唐して天台の教えを伝えた最澄の業績をたたえ、延曆寺に登って生前の姿そのままの最澄の像を拝するうちに、鐘が鳴る夕暮れ時になってしまったと詠うのだが、最澄の弟子の光定によれば、安世は生前、「吾が心、観續に存す。生を仏家

に託さんと欲す」と常々語っており、最澄の画像を拝した際は、光定はかたわらで思わず老顔に涙をこぼし、安世も泣いたという。安世は、最澄の大乗戒壇独立の運動と延暦寺の伽藍建立に尽力したため、光定は『伝述一心戒文』において安世の協力について詳しく記載し、「良峯中納言賢尊」「賢納言」といった敬称で呼んでその「大功徳力」に感謝している。兩人はいわば同志であつたうえ、『元亨釈書』光定伝によれば、光定は外典に通じており、文学を好んだ嵯峨天皇に重んじられ、「常に文苑に陪る」とあるため、文学の面でのつきあひもあつたのであろう。それだけに、昔に変わらぬ香爐の煙りを目にし、今は亡き最澄の像に対面した安世は、感慨深いものがあつたはずでありながら、この漢詩では、禪定のための室の回りには俗世から隔てるごとく苔が生い茂り、禪房は山中のごとて雲が本当にすぐ隣にかかるようであり、春の眉すみのような色をしている美しい山をよじ登つてきたところ、礼拝しているうちに夕暮れ時になつてしまつたとしてあり、春の山中の寺の描写に重点が置かれているように見える。しかも、「春黛」という言葉は、妖艶な美女を想起させるものがある。むろん、時間がたつてしまつたのは最澄に対する追慕の念のあまりなのだろうが、詩全体としては、最澄の人となりや思想は曖昧なままであり、深山幽谷の清らかな世界を描いた詩のよつな印象を与えてしまつたのである。

こうした傾向は、同時代の漢詩人たちに共通するものだが、安世は、ほかの文人たちよりも天台宗に対する思い入れが深かつたこともあつて、最澄がもたらした文献の一部を読み詩の中で用いていたようである。『雑言奉和太上天皇青山歌一首』(雑言、太上天皇の「青山歌」に和し奉る一首)(1)の末尾では、安世は次のように詠いおさめている。

域中望些空黛色	域中に望めば 空 黛色
有勝地兮人不識	勝地有り 人識らず
人不識兮物外趣	人識らず 物外の趣を
而我到之何由得	而我 之に到らむとするに 何に由りてか得む

中国の漢詩における直接の典拠や似た表現に注意し、詳細すぎるほどの注を付けている小島も、この部分については何も述べていないが、右の句は、梁武帝に仮託された偽作の「菩提達摩碑并序」を利用していると考えられる。最澄はこの碑文を中国から持ち帰つて、『内証仏法相承血脉譜』で略抄して引いており、光定は『伝述一心戒文』では、原文に「達摩」や「天竺の人」とある部分を、「最澄」や「近江の人」などと日本風に変えただけに等しい形で利用して最澄の伝記に仕立てている。(21) その「菩提達摩碑并序」の「序」部分は、次のような

文章で始っている。

我聞滄海之内、有驪龍珠白毫色。天莫見人不識、我大師得之矣。

我聞く、滄海の内に驪龍の珠有り白毫色。天も見るなく人識らず。我が大師之を得たり。

すなわち、青黒い海のうちに黒い龍が守っている貴重な宝珠があり、その色は白毫色であつて、諸天も見ないし人々も知らないにもかかわらず、我が大師たる菩提達摩だけがその宝珠のような貴重な真理を体得した、と述べるのである。これに對して、安世の「和青山歌」では、「国のうちを眺めれば、空は眉すみのような青黒い色をしており、この景勝の地があるのに俗世間の人々は知らない。俗世間の人々は、この勝れた趣きを知らない」と述べ、どのようにしてそこに至るうつか歎いて終わるのである。おそらくは、禅宗のことを理解して用いているのではなく、崇仏皇帝として知られた梁武帝の文と詩ということで用いたのであるが、将来されたばかりの禅宗文献に著目して詩の中で用いたことが注目される。

最澄だけでなく、円仁・円珍を初めとする日本天台宗の入唐僧たちは、猛烈な勢いで流行しつつあつた禅宗の文献をかなり持ち帰つたが、密教色を強めてゆく平安期の日本天台宗

にあつて、そうした禅宗文献を読んで高く評價したのは、天台本覚思想の先駆けとなり、草木にも心があるとする独自の立場からの草木成仏説を主張した五大院安然だけであつた。その安然是は円仁に師事したほか多くの師につき、女郎花の花などを女性に見立てて呼びかける類の擬人法をしきりに用いた和歌を詠んだ遍照からも密教を学んで胎蔵界・金剛界の伝法灌頂を受け、後に陽成天皇となる貞明親王のために遍照が開創した元慶寺の伝法阿闍梨に任じられた学僧であつた。遍照は、仏教界で活躍するにつれて、天皇の護持僧としての性格を強めてゆくが、安世の次の詩は安世におけるそうした面をも示すものとして興味深い。

七言奉和聖製聞右軍曹貞忠入道見賜一首(七言、聖製
「右軍曹貞忠が入道するを聞き賜はせらるる」に和し奉
る、一首)

効忠非独兵欄士	忠を効すは独り兵欄の士のみならず
護国之誠法門人	護国の誠は法門の人
丹闕上書已罷職	丹闕に上書して已に職を罷む
緇壇落髮不関塵	緇壇に落髮して塵に関らず
九重城裡回頭望	九重の城裡頭を回らして望む
一乘車前專意臻	一乗車前意を専らにして臻る
服色就真道体改	服色真に就き道体改まる

冠痕未滅半額分 冠痕未だ滅えず半額の分

秋嵐晚偈对黄葉 秋嵐晚偈黄葉に対かふ

暁月疎鐘在白雲 暁月疎鐘白雲に在り

行道偏雖深蘿処 行道偏へに深蘿の処なりと雖も

懸心猶是為明君 心を懸くるは猶ほ是れ明君の為なり

この詩は、『経国集』梵門の部に収める淳和天皇の作「関右軍曹貞忠入堂因簡大將軍良公」に和したものであり、淳和天皇が天長三年頃に、貞忠の出家を知って感慨を抱き、右近衛大将として貞忠の上官であつた安世に贈つた詩に応えたものである。嵯峨上皇も、淳和天皇が安世に贈つた詩に唱和した作「七言和御製関右軍曹入道簡大將軍良公一首」を作っている。

右の詩には、護国志向あるいは天皇護持志向と隱遁願望が並存している。このうち前者の傾向は陽成天皇の護持僧となつた遍照に、後者は天皇や上皇にしばしば招かれて奉仕しつつも、野や山に心あくがれていた素性に受け継がれると言つてよい。右の詩のうち「懸心」は、禅定にあたつて精神を一点に集中することを指すが、仏や浄土を觀想の対象とするのでなく、名君のおんためをひたすら念ずるとなつてゐる点に特徴がある。安世は、高位高官に至つたとはいへ、桓武天皇の皇子でありながら臣籍に下つて母を異にする年下の嵯

峨帝と淳和帝に仕えたのであり、破綻は見せなかつたものの、複雑な心境でもあつたろう。

註

(1) 中野方子「小町の歌と仏典」『古今集』を中心に、『仏教文学』二十六号、二一年三月、近藤みゆき「小野小町「夢の歌」論」(前田雅之・小嶋菜温子・田中実・須貝千里編著)『新しい作品論』へ、『新しい教材論』へ、右文書院、二一年一月。『古今集』の和歌と仏教の關係の解明に精力的に取り組んできた中野には、他に、同「暮れぬ間の今日」『古今集』哀傷部における仏教受容、『国文(御茶の水女子大学)』九十一号、一九九九年八月)、『古今集』の僧の歌 後代勅撰集からの逆照射、『立正大学国語国文』三十九卷、二一年三月)、『古今集歌人と仏教語 法会の歌』(『和歌文学研究』八十号、二一年六月)などの関連論考がある。

中野「小町の歌と仏典」『古今集』を中心に「は、小町の歌が仏教を用いている例の一つとして、

人に逢はむつきのなきには思ひおきて胸はしり火に心焼けをり(古今・雑躰・一三三)

をあげ、「はしり火」は地獄の火を指すことを、『東大寺講讀文稿』と『仏説十八泥犁經』の「走火」の用例によつて示し、「思ひおき」の「おき」に掛けられた「熾」も、仏典には「熾然」「熾火」の用例が多く、それも地獄の描写の中で用いられている場合もあることを指摘している。『日本靈異記』中

卷十縁では、生きながら地獄の「熾火」によって足を焼かれて苦しんで死んだ男について述べ、「誠に知る、地獄は現に在り」と教誨していることも、中野の推測を裏付けるものとなる。心焼、焼心」という表現が仏典に多いことは既に指摘したが(石井公成『万葉集』の恋歌と仏教、『駒沢大学 仏教文学研究』七号、一一 四年三月)、こうした表現が心情を表す比喩でなく、実際に胸を焼く場合にも用いられる例としては、『仏名経』卷二十二の末尾に挿入されている『大乘蓮華宝達問答報応沙門経』がある。

宝達問前入一鈎陰地獄。云何名曰鈎陰地獄。其地獄縱広三十由旬。其中火流灌注遍布於地。其地四壁如上無異。中間無數罪人。獄卒夜叉手捉鉄鈎望罪人陰而搭。鈎中火然上入胸心。心上火然腹背俱徹。欲報業故作婦人。如本生時先所見者。彼即見已欲火発起便走趣。彼婦女者身是金剛鉄火炎熱。既到彼已抱彼罪人。抱即破碎復就其口。遂食其膺身亦被食。尽已復生生已復食。彼諸女人愛欲男子亦復如是。……仏名経卷第二十二。(大正十四・二七六中下)

ここでは、愛欲の報いで、火流が地面一杯に広がっている地獄に落ちた男女の「胸心」「心」が、獄卒の鉄鈎の火から燃え移った炎によって実際に燃え上がることが記されている。『大乘蓮華宝達問答報応沙門経』は、中国では早くから偽経とされながら、『仏名経』各巻の末尾に挿入されていることと知られる。

なお、小町のもつ一つの類歌、

おきのみて身を焼くよりもかなしきは都島への別れなり
けり(古今・墨消歌・一一 四)

のうち、「をきのみて身を焼く」という表現については、『日本霊異記』上巻第二十七に「地獄の火来りて我が身を焼く」とあり、また地獄の描写で知られる『正法念処経』には、以下の引文に見るように、大力の熾火、周匝して身を焼く、「熾火、身を燃やす」「熱焰熾燃し、其の身体に灌ぐ。……(溶岩流のような)血、其の身に灌ぎて之を焼煮す」といった表現が多いことを考えるべきであろう。

如是彼天。若生地獄。彼地獄中。大力熾火。周匝烧身。甚為飢渴。不可譬喻。受大苦惱。(大正十七・二七 上)、
以前世時。夜行劫奪。繫縛於人。加諸楚毒。以是因縁。夜則遍身熾燃火起。以前世時繫縛於人。啼哭叫喚。以是因縁熾火燃身。悲声大叫。(同・九七上)
如赤銅汁。熱焰熾燃。灌其身体。如是無量百千年中。血灌其身而烧煮之。死而復生。死而復生。惡業力故。常一切時如是烧煮。乃至惡業未壞未爛。業氣未盡。於一切時与苦不止。(同・六七上)

なお、『新撰万葉集』では、『寛平御時后宮歌合』恋の部の歌、

人思ふ心おきには身をぞ焼く煙立つとは見えぬものから
の歌に対して、

胸中刀火例焼身	胸中刀火例に身を焼く
寸府心灰不拳烟	寸府心灰烟を挙げず
応是女郎為念匹	応に是れ女郎を念ふ為なるべし

閨房独坐面猶嘯 閨房に独坐し面猶嘯む

という詩句を配し、若い妻が閨房で旅先の夫を思って悲しむ閨怨詩の形にしているが、閨怨詩としては強すぎる表現になっている。「おきが身を焼く」という部分に相当する箇所て用いられている「刀火」の語は、諸橋『漢和大辞典』には項目がなく、『漢語大詞典』でも元代の文献を引いて、『戦乱』の意としているにすぎないが、津田潔『新撰万葉集』上巻・恋歌における白詩の受容について、『白居易研究年報』創刊号、勉誠出版、二一年五月が指摘するように、白居易の詩にも何度か見られるものである。また、渡辺秀夫『新撰万葉集』論 上巻の和歌と漢詩をめぐって、『国語国文』六十七巻九号、一九九八年九月は、「刀火如炎」とは、その悲嘆が地獄の火責め刀責めのように激しいことをいう（一八頁）と明言しているように、地獄について説く經典にしばしば見える表現なのである。『正法念処經』では、

若離父母兄弟姊妹妻子親里。及余所愛有恩之人。別離大苦。如墮刀火燒其身心受大苦惱。是為愛別離苦。（大正十七・三四一中）

とあるように、愛別離苦の苦しみは刀火がその身心を焼くようだとしている例も見られ、別れるつらさを詠んだ右の和歌の状況とよく一致する。

仏名会において地獄の屏風絵を立てまわすようになったのは十世紀後半からのことのようにだが、孟蘭盆会については、目連が地獄に落ちた亡母を救う点で、「孝」の問題もからむため、中国でも日本でも早くから広まっていた。『日本書紀』

漢詩から和歌へ（一）（石井）

明天皇三年七月十五日条には、「飛鳥寺の西に須彌山像を作り、且つ孟蘭盆会を設け」たことが記されており、受容期のころから行なわれていたのである。現存資料によれば、寺の地獄絵を見て衝撃を受けた最初の例は、埋葬が多かった鴨川東の吉田寺の壁に描かれていた罪人受苦の図を見て貞観十八年（八七六）に出家を決意した尊意とされており、写実的な地獄絵が描かれるようになったのはその頃からだろうが、東大寺二月堂十一面観音光背に刻まれた火災の中の亡者たちのような素朴な絵柄であれば、奈良時代から存在したであろう（石破洋『地獄絵と文学』、教育出版センター、一九九二年）。孟蘭盆会や悔過などにあたっては、僧侶が地獄について詳しく説いたであろうことは、孟蘭盆会の法要に参加し、餓鬼道に落ちた親の苦しみを孝子が救ったことに感激して詠んだ朝原道永の詩「孟蘭盆会悲感帰心」（『経国集』、「梵門」）からも知られる。

小町にしても地獄の悲惨さを強調する説法を聞いていたであろうし、あまり写実的でない地獄絵なども見ていたからこそ、「そうした地獄の責め苦よりもっと苦しいのは……」という設定で別れや恋の歌を、それも物名の形で詠むことができたのではなからうか。『古今集』墨消歌・巻十の物名部で、

かけりてもなにをか魂の来ても見む扱は炎となりしも
のを（一一二）

来し時と恋ひつつをれば夕ぐれの面影にのみ見えわたる
哉（一一三）

をきのゐて身を焼くよりもかなしきは言こ島へのわかれ
なりけり(一一 四)

と勝臣・實之・小町の歌が続くうち、最初の歌は死者の火葬、次の歌は死者の魂が面影として見えることを詠んだものであることを考えると、これらが墨消歌となつたのは、時代がたつにつれて、このような題材を利用して、「物名」の歌を詠むのは不謹慎とみなすようになったことを示すのではなくろうか。このことは、三番目の「をきのゐて」の歌が前の二首と同様、死者に関わる歌、それも地獄の描写に基づいていた可能性を強めるものである。

なお、物名を含めた誹諧歌の問題については、渡辺秀夫『平安朝文学と漢文世界』第七章『古今集』における「誹諧歌」の意義(勉誠社、一九九一年)、上条彰次「誹諧歌の変貌(上・中・下)」、「誹諧歌補説」(静岡女子大学研究紀要)七九号、一九七四六年三月、一九八一年三月)が重要な問題提起を行なっている。

(2) 石井公成「曖昧好みの源流」『伊勢物語』と仏教

『文学』一一 四年九月・十月号、岩波書店。

(3) 本稿では「帰化」でなく、「渡来」の語を用いる。「帰化」という語の歴史と問題点については、上田正昭「渡来人」(中公新書、一九六五年)参照。なお、関 晃「帰化人」(至文堂、一九六六年)は、「彼らの持ち込んだものが、新しい時代の主人公となつていったと言つても言い過ぎではない。けつして日本文化の発達に貢献したなどという程度のことではないのである」と断言し、現在の日本人は先住の人々と古

代の「帰化人」との混血であることを指摘したうえで、「われわれの祖先が帰化人を同化したというような言い方がよく行なわれているけれども、そうでなくて、帰化人はわれわれの祖先なのである」と明言している(序論、一一 五頁)。

(4) 目加田さくを「物語作家圏の研究」(武蔵野書院、一九六四年)二八九頁。

(5) 同、三五五頁。

(6) 同、三四〇頁。

(7) 歴史学の研究も数は少なく、さほど進んでいない。大坪秀敏「光仁朝における百済王氏」、『龍谷史壇』一一三号、一九九九年十月。金谷信之「百済王家の女性たちについての若干の考察(第1回・第2回)」、『関西外国語大学研究論集』六十一・六十二号、一九九五年一月・七月)は、推測が多い。

(8) 今井啓一「百済王敬福」(東大寺)(綜芸舎、一九六五年)。

(9) 石井公成「仏教東漸史観の再検討」渡来人とその子弟のアイデンティティ、「日本の仏教」二号、法蔵館、一九九五年三月)。

(10) 今井、注8前掲書「天子後宮における百済王氏の女人」。

(11) 後藤昭雄「天台仏教と平安朝文人」(吉川弘文館、二二年)。

(12) 『撰関和歌史の研究』(三弥井書店、一九九一年)一九一頁。

(13) 小島憲之「国風暗黒時代の文学」(中) 弘仁期の文学を中心として『塙書房、一九七九年)一六 九頁。

(14) 鈴木修次「六朝時代の『懺悔詩』」(小尾博士古稀記念事

業会編『小尾博士古稀記念 中国学論集』、汲古書院、一九八三年。

(15) 小島憲之『国風暗黒時代の文学中(下)』 弘仁・天

長期の文学を中心として (塙書房、一九八六年) 二七
七頁。日本の漢詩文や和歌に対する中国の漢詩文の影響を
明らかにした小島の研究は、正に画期的なものであったが、
仏教に関する事柄については調査不足や誤解も目立つ。『懐
風藻』や勅撰三集における仏教の影響と和歌との比較調査
は、これからの課題である。

(16) 薩木英雄『嵯峨帝の詩風 三勅撰詩集攷(一)』、『平
安文学研究』六十三輯、一九八一年七月。

(17) 安世らの漢詩が中国に身を置いていることを想定して詠
まれていることについては、片桐洋一『漢詩の世界 和歌の
世界 勅撰三詩集と「古今集」をめぐっての断章』

『文学』一九八五年十二月号、岩波書店。

(18) 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』(東京大学出版会)
一頁。

(19) 小島憲之『古今集』への遠い道 九世紀漢風賛美時代
の文学』、『文学』一九八五年十二月号、岩波書店) 一五
頁。

(20) 佐伯有清『伝教大師伝の研究』(吉川弘文館、一九九二年)
五五四—五五五頁。

(21) 石井『菩提達摩碑文の再検討(一)』、『駒澤短期大学研究
紀要』二十八号、二一年三月、同『菩提達摩碑文の再
検討(二)』、『駒澤短期大学 仏教論集』六号、二一年

十月)。

(22) 末木文美士『平安初期仏教思想の研究』(春秋社、一九九
五年)。平安期の和歌と安然の思想との関係については、遍
照の章において論ずる。