

## 河原寺倭琴面無常歌二首

小林 真由美

の時代である。飛鳥寺・大官大寺・薬師寺と並んで四大寺と称され、特に天武天皇の重要な仏事には必ず河原寺の名が登場した。初めて一切経の書写が行なわれたのもこの寺においてであった。齐明天皇の十三回忌にちなんだ作善供養であるといわれている。

是月。聚書生。始写一切経於河原寺。（『日本書紀』、天武二年三月条）

右の大規模な写経事業は、奈良時代を全盛期とする官営私営写経所の前身といえる。官営写経所の存在が知られる最古の例は、神亀五年（七二八）、長屋王の発願による『大般若波羅蜜多経』六〇〇巻書写である。跋に書生・校生・

飛鳥の河原寺（川原寺、法号弘福寺）は、通説では天智称制の頃（六六一〜六六七）の創建とされている。天智天皇は母齐明天皇の菩提を弔うため、齐明所縁の地である飛鳥川原宮の跡に、寺院建立を發願した。天武一四年（六八五）以前には、南大門・東大門・中門・塔・西金堂・中金堂・講堂・回廊・僧房という壮大な伽藍がほぼ完成していたらしい。

河原寺が興隆を極めたのは、天武朝から文武朝にかけて

装潢などの姓名・所属官司が記されている。天平初期には光明皇后宮職が写経所を経営し、後に造東大寺司に属した。この東大寺写経所は、神護景雲四年（七七〇）頃から奉写東大寺一切経所となった。外に、藤原仲麻呂などの貴族や皇族、薬師寺などの諸大寺も写経所を設けた。奈良時代に行なわれた一切経書写は、記録に残るだけでも二十数度に及ぶ。写経生は官人、民間人の中から書に優れた者が動員され、外に校生・装潢・題師・筆生・画師・筆工・優婆塞・優婆夷などが写経所内に起居していた。

写経は、信仰心に基つき祈願のために行なう場合と、教学の必要のために複写をする場合とがある。奈良朝の写経は、供養のために発願した場合であっても、校正を三校までも行なっていた。学問仏教といわれる奈良仏教の発展は、国家の庇護の下に、寺院が総力を挙げて行なった写経事業に因るところが大きい。天武二年三月の一切経書写は、当時の河原寺の権勢を示すと共に、その後の教学の躍進を想像させる。

和銅三年（七一〇）、平城京遷都の際、四大寺のうち河原寺のみが飛鳥の地に取り残された。天平勝宝元年（七四九）に定められた墾田地は、東大寺の四千町、元興寺の二千町、

大安寺・薬師寺・興福寺・大倭国法華寺・諸国の国分寺の一千町に次いで、五百町である。法隆寺・四天王寺・崇福寺・新薬師寺・建興寺・下野薬師寺・筑紫観世音寺と同格であり、遷都後も朝廷から重視されていたことが知られる。<sup>①</sup>平安初期、空海が淳和天皇よりこの寺を賜り、東寺の末寺となった。時代と共に勢力は衰退し、平安前期、建久二年（一一九二）、一六世紀前半と三度に亘る火災に見舞われて、大伽藍は壊滅する。

昭和三二年から三四年にかけての発掘調査によって、河原寺の伽藍配置、またそこが川原宮の遺構であった事実が明らかになった。昭和四九年には、裏山から、当時の莊嚴を物語る遺物が多数発見され、学界を賑わせた。現在は史跡公園として整備され、復原された基壇や礎石から、往時の大寺院河原寺が偲ばれる。

『万葉集』に、河原寺に所縁のある歌が二首伝えられている。

歌世間無常歌二首

生死之いむとの 海乎うみを 歌見うたみ 潮干乃山乎しほひのやまを 之努比鶴鴨しのひつるが

（卷第一六、三八四九）

世間之よのなかの 繁借廬尔はげかりはに 住すま而み 将いた至む國之くにの 多附不知聞たづみとずら

右歌二首河原寺之佛堂裏在倭琴面之

左注によると、二首は河原寺の仏堂の中の倭琴に記されていた。倭琴は、六弦、胴長一・五から二メートルの木製楽器で、邦楽に用いられる。正倉院に伝わる楽器の中で、唯一の日本固有のものである。『万葉集』にも、巻第五に「梧桐日本琴」をめぐる歌と文(八一〇―八一二)があり、また巻第七に「詠倭琴」(二二二九)、「寄日本琴」(二二二八)の歌が収録される。

天平勝宝四年(七五二)四月、東大寺盧舎那仏の開眼供養会が執り行なわれ、莊嚴な儀式の様子は「仏法東帰より齋会の儀、未だ嘗て此の如く盛なるは有らざる也」(『続日本紀』)と評された。雅楽寮や諸寺の種々の音楽が奏され、また王臣諸氏の五節、久米舞、楯伏、踏歌、袍袴などの邦楽が催された。仏教法会に邦楽が奉納されたことが知られる。『万葉集』には、皇后宮の維摩講において、唐や高麗等の種々の音楽と共に唱われた和歌「しぐれの雨間なくな降りそ紅にはへる山の散らまく惜しも」(巻第八、一五九四)が記されている。

正倉院文書『阿弥陀悔過資材帳』に「和琴三面之中一面

桐納縁一〇一面檜一面気美納縁斑縁一〇」という記録があり、正倉院に残存する倭琴のうち、「東大寺」や「羅索堂」の銘があるものがある。「羅索堂」は東大寺法華堂で、天曆年間(九四七―九五七)、その倉が破損したため正倉院南倉に移された納品の中に、倭琴が混じっていたのであろうとい<sup>4)</sup>う。

榊泰純氏はこれらの例を指摘して、倭琴は法会の時に歌唱される和歌の伴奏用であり、河原寺の万葉歌二首もまた何かの法会に唱われ、倭琴に書き付けていたものではないかと推測している<sup>5)</sup>。

二

三八四九番、第一・二句の「生死之二海」が仏典に基づく語であることは、早く契沖が指摘している。

生死ノ海ハ、華嚴經云。云何能度生死海入仏智海。海ハ深クシテ底ナク広クシテ限りナキ物ノ、能人ヲ溺ラスコト、無辺ノ生死ノ衆生ヲ沈没セシムルニ相似タレハ譬フルナリ。(精撰本『万葉代匠記』)

「生死」とは、仏教語「生死輪廻」の同義語である。イ

ンドでは古来、人間の肉体は滅びても、魂は永遠に存在すると考えられていた。過去より未来永劫まで、生まれては死に、また生まれることを繰り返す。救済者となる唯一神を持たなかつたインドの人々にとって、この死生観は永い苦痛への不安と恐怖をもたらすものであった。このような通念のもとに仏教は誕生し、展開した。すべての衆生は、生前の業に従つて三界（欲界・色界・無色界）・六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上）を転生し続ける。悪業の報いとして地獄・餓鬼・畜生などの悪趣に生まれ、善業によつて人間・天上などの善趣に生まれる。生死輪廻は終わらなき迷いの世界であり、あらゆる苦悩の根源である。仏教は、生死輪廻からの解放、不生不死の涅槃への道を説いているのである。

生死輪廻は、「生死海」「生死大海」「生死大苦海」など、しばしば海に譬えられる。『瑜伽師地論』（卷第七〇）では、一に「処所無辺なること」、二に「甚深なること」、三に「渡り難きこと」、四に「飲む可からざる」こと、五に「大宝の所依なること」の五法が相似する故に、生死は大海の名を得ると定義している。

「生死海」は、契沖が「海に譬ふるは常の事なり」（初稿

本）というように、彼の引く『華嚴經』に限らず、仏典に類出する語である。例の一端を挙げる。

地獄畜生餓鬼人天阿修羅六趣險難恐怖大畏。是衆生生死大海旋流洄瀆。隨業往來。（『十住毘婆沙論』卷第二）  
於生死海濟群迷 我當關閉三惡趣（『金光明最勝王經』卷第五）

凡夫之人実不能渡大海水也。如是菩薩実能渡於生死大海。（北本『大般涅槃經』卷第一八）

亦令有情已當今度生死大海証涅槃樂。（『大般若波羅蜜多經』卷第三九五）

種種流轉得越度 出過生死海彼岸（『大方等大集經』卷第四三）

有漏心得解脫。不向五趣生死之海。（『增壹阿含經』卷第二六）

若離摂法無勝方便能滅諸惑。諸惑能令世間漂轉生死大海。（『阿毘達磨俱舍論』卷第二）

度生死海昇涅槃岸。究竟令住安穩之処。（『根本説一切有無毘奈耶』卷第一九）

天平二年（七三〇）に書写された『瑜伽師地論』の跋文には「生死之海」の語が見え、当時の使用語彙であつたこ

とが認められる。<sup>(6)</sup>衆生を飲み込み、溺れさせる海の比喩は、生死輪廻の無限性と恐ろしさをよく表し、空海は『三教指帰』において、仏教を説く仮名乞児に「生死海の賦」を述べさせている。平安後期には、「法花の御法ぞ頼もしき、生死の海は深けれど、諸経くりいむ譬にて、終に我等も浮かびなん」(『梁塵秘抄』巻第二、法文歌)、「生死の大海辺無し、仏性真如岸遠し、妙法蓮華は船筏、来世の衆生渡すべし」(同)などと謡われた。

『万葉集』三八四九番の「生死之<sup>いきしほの</sup>二<sup>ふたつ</sup>海」は、仏教語「生死海」の概念を担う。では、間に挿入された「二つの」とは、何を指しているのでしょうか。

歌句から期待される「生死二海」という語は仏典に見出せず、諸注釈は様々な解釈を試みている。『万葉集古義』は、「生れたり死たりする、世間の二ツの憂苦におぼる、を、生死の苦海とて、海に譬へていふこと、仏徒の常なり」と解釈する。「世間の二ツの憂苦」とは世間の四苦(生・老・病・死)のうちの二苦を指すのであるが、「生死海」の「生死」は生死輪廻であり、生死二苦とは別義である。増訂版『万葉集全註釈』は「生の海と死の海」とするが、「生死海」はあくまでも一つの大海であって、「生海」と「死海」で

は有り得ない。『万葉集私注』は「生死二つを有する海」とし、井村哲夫氏は「生と死の二つを繰り返して生々滅々、無辺の輪廻の大海」と述べる。<sup>(7)</sup>『完訳日本の古典』は、「作者はその内容を、生の海と死の海という二つの海があるように考えたか」と、作者の誤解に帰する。しかし、「生死海」が生死輪廻の果てしない一つの海であることは自明である。「生」と「死」とが二つに区別してとらえられることは全くない。

むしろ、誤解はこの歌を書写する側にあつたのではないか。『校本万葉集』に異同は見られないが、現存本文以前の誤謬も考えられる。倭琴から転写する際に誤読・誤写が生じた可能性もある。問題は「生死之<sup>い</sup>二<sup>に</sup>海」の「<sup>い</sup>」の字にある。

「<sup>い</sup>」の文字は誤写を生じやすい。最も混同され易いのは、二画に作る重点「<sup>ゝ</sup>」である。書き崩された「<sup>い</sup>」は、「<sup>ゝ</sup>」とほとんど区別しにくい。中国では、重点「<sup>二</sup>」が、早くも前五世紀のものといわれる『石鼓文』に見られる。楷書に「<sup>二</sup>」、草書に「<sup>ゝ</sup>」と書かれ、「<sup>上</sup>」と同字と考えられるが、日本では数字の「<sup>二</sup>」として理解されていたらしい。<sup>(8)</sup>池田亀鑑氏は『古典の批判的処置に関する研究』において、

片仮名「ニ」と、重点「々」の混同を、本文転化の類型の  
実例の一つとして挙げてゐる。片仮名「ニ」と漢数字「二」  
は、ほぼ同一の字形と認められる。

池田氏前掲書には、「々」―「之」の例が示されている。  
この異同例は『万葉集』諸本間にも多く、『校本万葉集』  
によれば、

裁歌之体(巻第五、九〇六左注) 神「々」

急之吹来(巻第一〇、二一〇八) 元神温矢「々」

倭人之友(巻第一六、三八三六) 類「々」

久良多爾之(巻第一七、三九四二) 元類西神矢京「々」

など、三十例程ある。では『万葉集』原本文は「生死之々  
海」あるいは「生死之之海」という形だったのだろうか。  
しかし、これではまったく意味が通じない。

「之」「々」の字形に最も近い字は行草体の「久」である。  
「之」と「久」の混同例を再び『校本万葉集』から拾つて  
みると、

哭耳之曾泣(巻第四、五一五) 金「久」

安之我良乎夫禰(巻第一四、三三六七) 元「久」

由可麻之母能乎(巻第一五、三五七九) 類「久」墨

ニテ消セリ。

右二墨「之」  
アリ。

左之麻久流(巻第一九、四一六四) 類「久」

など十数例。巻第一七、三九七一番「登毗久久」の「久」  
が、『類聚古集』では「々」とされている。

重点は、中世末より、「々」という形でも使用されるよ  
うになった。<sup>(9)</sup>「久」と「々」の字形は非常に近い。「々」と  
「々」、いずれにしても、「久」の字形は重点と紛れやすく、  
「二」への本文転化が生じやすい形である。

もし、「生死之之海」が、もと「生死之久海」であつた  
とすれば、「久海」は当然「ひさしきうみ」であり、した  
がつてこの歌の第二句は「ひさしきうみ」という七音の  
句になる。

生死輪廻は永く久しい。『涅槃経』・『広弘明集』などに、  
「久」しき「生死海」の用例を見ることができると。

衆生如是久処愚癡生死大海。(北本『大般涅槃経』巻第九)

是故流転久処生死没大苦海。(同、巻第一五)

是故久流転 生死大苦海(同)

是故流転久処生死没大苦海。(南本『大般涅槃経』巻第

一四)

是故久流転 生死大苦海(同)

夫群生所以久流転生死海者。良由無戒徳之舟楫者也。

(『弘明集』卷第二七)

是故久流転生死大苦海等。(『大方広仏華嚴経疏』卷第二四)

かくて、「生死之<sup>(1)</sup>二海」の原形は「生死之久海」であつたことが推測される。次の「<sup>(1)</sup>獸見」の「<sup>(1)</sup>獸ふ」は仏典語

「<sup>(1)</sup>獸」の翻訳と考えられる。仏典語としての「<sup>(1)</sup>獸」は、「<sup>(1)</sup>獸うべきものに対する厭離の心」と、宗教的価値観を含む。

「<sup>(1)</sup>生死」はまさに厭うべきものである。「<sup>(1)</sup>生死之久海乎<sup>(1)</sup>獸見」は、「生死の長久なることを厭ふ」(『大智度論』卷第二八)ので、の意に解される。

「久」より「二」への本文転化は、武田祐吉氏が、漢字の性質に基づく異種の伝来の発生原因のその三として、

書体によるもの。漢字には、日本の古典に普通で使用される書体に、楷書、行書、草書があり、殊に行書、

草書は、他の字に誤られ易い。(『万葉集校定の研究』)

と述べるところに起因するものと思われる。

紙に書かれた最古の肉筆資料、聖徳太子筆と伝えられる『法華義疏』草稿本の書風は、新羅、百濟を経由して伝えられた六朝風の行草体である。河原寺における初めての一

切経書写から間もない、天武一四年(六八五)の書写とされる『金剛頂陀羅尼経』は欧陽詢の書体に通じ、既に唐風が摂取されていた。

唐文化の吸収に尽力した奈良時代は、書法の面でも唐風が主流であった。唐代は王羲之崇拜の時代で、当時の名書家歐陽詢や虞世南などに絶大な影響を与えていた。現代まで行なわれている楷・行・草の書体は、王羲之を中心とする東晋の書家たちによって大成されたものである。本朝において王羲之は書家の代表的存在とされ、『万葉集』に「<sup>(1)</sup>羲之」「大王」の用字をもって「てし(手師)」と訓ませる戯訓がある。『東大寺献物帳』には、王羲之の『書法甘卷』が列記される。第一卷より一〇卷までは『揚晋右將軍王羲之草書』であり、『行書』が二卷、『真草千字文』が一巻、残りは真書であつたらしく、羲之の楷・行・草が習字の亀鑑として尊重されていたことが知られる。

上代の真蹟は、写経や正倉院文書、現代も各地で発掘されつつある木簡などに残されている。数千巻伝わる写経の書体は、殆どが端正な楷書である。仏の教えを説く聖典には、あくまで正確な字体が必要とされていたためである。一方、正倉院文書は、書写者は天皇・皇族から官人・

僧侶・写経生などで、内容は多岐に亘る。書体も楷・行・草または仮名と多様であり、当時の書写生活の実態が窺われる。天平勝宝元年（七四九）付の『千部法華経装潢手実』の紙背には、写経生の落書といわれる短歌が、唐風の行書体によって記されている。最古の肉筆の和歌として名高く、武田祐吉氏によって次のように訓まれた。

（妹）いへのからあひのほないまれば うつしがたぐもりけるかも  
家之韓藍花今見者難写成鴨

木簡は、紙とは異なる簡易性、合理性から利用された略式文書である。伝票や荷札から習書、落書まであり、日常的な書写生活が如実に表れている。飛鳥宮出土木簡には六朝風の影響が見られ、藤原宮出土木簡にも引き継がれている。平城宮出土木簡になると、王羲之書法の色が濃い行書体が中心となる。

河原寺の倭琴に記されていた文字、倭琴から転写された文字は、「韓藍花」のような唐風の行書であっただろうか。本文転化の発生時期は、可能性として『万葉集』編纂以前に遡ることができる。編纂以後にしても、相当早い時期であったからこそ、現存本文に転化の痕跡が残っていないのであろう。「久」の原形が失われた後、本文は表面上意味の通る「二」へと流動し、復原力を持たなかった。仏典語

の理解を特に必要としない『万葉集』の伝来事情が、数段階に亘る本文転化を促したものと考えられる。

### 三

奈良時代の絵入り経に、『絵因果経』と称される『過去現在因果経』がある。唐より請来された原本を書写複製したものらしく、用紙の下半に経文、上半に挿絵が描かれている。単純な筆線で人物や背景が描かれ、色数は多くないが、良質の顔料で彩色されている。数少ない古代の説話画として、また平安以後の絵巻物の源流として、美術史の面からも注目されている。伝存する上品蓮台寺本（巻第二上）、醍醐寺本（巻第三上）、東京芸術大学本（巻第四下）などはそれぞれ異なるセットからの零本である。幾組もの『絵因果経』が製作され、普及していたことが知られる。

『過去現在因果経』の内容は、仏陀自身が説く形式の本生譚と仏伝である。仏陀は過去世に善慧仙人として生まれ、普光如来の下に出家求道した。転生を重ねた後に兜率天より摩耶夫人に下生託胎し、成長した太子は妻子を捨てて出家。苦行の末、菩提樹下で悟りを得て仏陀となる。そ



して仏十大弟子の目犍連・大迦葉等が出家するまでが、四巻に纏められている。

巻第一において、出家前の善慧が五つの奇特の夢を見る。

一に大海に伏す夢、二に須弥山に枕する夢、三に大海中の一切衆生が身内に入る夢、四に手に日を、五に手に月を執る夢である。普光如来は、一の夢は「汝が身、即時、生死の大海に在る」こと、二は「生死を出でて般涅槃を得るの相」、三は「当に生死の大海に於て、諸の衆生の為に、帰依処と作るべき」こと、四は「智慧の光明、普く法界を照す」こと、五は「方便智を以て、生死に入り、清涼の法を以て、衆生を化導して、惱熱を離れしむる」ことと夢解きをし、「此の夢の因縁は、是、汝が将来成仏の相なり」と予言する。

善慧の夢において、「大海」は「生死海」、須弥山は「涅槃」を暗示している。須弥山は妙高山とも訳され、仏教の宇宙観によると、世界の中心にそびえる大山である。「涅槃」は、梵語「ニルヴァーナ (Nirvāṇa)」の音写語で、「煩惱の炎を吹き消した状態」という意味である。輪廻の循環を断ち、永遠の安穩休息を得た悟りの境地をいう。「寂滅」「彼岸」などと漢訳される。「生死」の対義語であり、仏教

における最高の到達目標である。「大海」を遙かに見下ろして屹立する大山は、涅槃の象徴として相応しい。

涅槃の山の比喩は、『涅槃経』や『千手経』などにしばしば見出される。

仏日将没大涅槃山。(北本『大般涅槃経』卷第一九)

仏日将没大涅槃山。(南本『大般涅槃経』卷第一七)

南無大悲観世音 願早登涅槃山 (『千手千眼観世音菩薩 広大圓滿無碍大悲心陀羅尼経』)

いずれも当時流布していた經典で、仏教徒には耳慣れた語であつただろう。写経の跋文に「枕涅槃之山」と記されている例がある。

三八四九番の第四句「潮干乃山」<sup>しほひのやま</sup>は、「生死海」と対になっている。それならば、「潮干乃山」<sup>しほひのやま</sup>とは即「涅槃山」を指しているはずである。<sup>(13)</sup>

「生死海」からの救済方法は多く、「皆速く生死の大海を渡らしめ、菩提を退かずあら令めむ」(『金光明最勝王経』卷第七)のように、「渡(度)す」と表現される。だが、「我当に無辺甚深の生死の大海を枯竭すべし」(『大般若波羅蜜多経』卷第四七)や、「今に仏と得て生死の海を竭し、智慧量り無く群生を救済し度を得ざるは莫し」(『生経』卷第一)

などと、海を「枯竭」させてしまう方法もあった。  
「生死海」と「涅槃山」は対句表現として、後の文章にも現れる。

仏界皆喜給ひ、魔軍は悉振ふ。生死海の船、涅槃の山  
糧也と賛給へり。(『三宝絵』序)

涅槃山上。釈迦之日早蔵。生死海中。慈氏之月未照。

(『本朝文粹』卷第一三、江匡衡「為首僧真救供養率都婆願文」)

「之努比鶴鳴」の「しの(甲類)ふ(清音)は、「耐える」  
意の「しの(乙類)ぶ(濁音)」と区別される。賞美する、

または「足柄の八重山越えていましなば誰をか君と見つつ  
志努波牟」(卷第二〇、四四四〇)と、眼前にないものを思

い慕うこと。観智院本『類聚名義抄』には「慕」の訓に、  
「コヒシ・ネガフ・コヒネカフ・シタフ・シノフ・コノム」

とあるように、「しのふ」は「願ふ」とほぼ同義にもなる。  
「潮干乃山乎之努比鶴鳴」の「しのふ」は、「生死海」と「涅

槃山」との対応に照らして、「厭」の対義語「欣」願う  
べきものを願ひ、喜ぶべきものを喜ぶ欣求の心」に当たる

と解される。

「生死」への「厭」の心と、「涅槃」への「欣」の心は、  
表裏一体をなす。生死の苦しみを自覚し、厭う気持ちちが、

すなわち涅槃を願ひ求める仏道心となる。『妙法蓮華経文  
句』に、「若し無常苦空を聞かば、即ち生死を厭て涅槃を  
欣ひ、其邪計の執を破す」(卷第四下)といい、『仏性論』  
に「仏性に由るが故に、生死を厭悪し涅槃を樂求する事用  
を起すことを成ずることを得」(卷第三)という。三八四九  
番の歌は「厭離生死、欣求涅槃」という、仏教が本源とす  
る思想に集約することができる。

#### 四

衆生が生死輪廻する三界六道を総称して「世間」という。  
原語「ローカ(loka)」は、遷流、破壊の意である。人は過  
去・現在・未来を永久に流転する。人のみならず、世間一  
切の現象は因縁によつて生じ、移ろい、消える。刹那も止  
まることはなく、不変のものは存在しない。故に世間は無  
常であり、「生・住・異・滅」の四有為相として分析され  
る。『阿毘達磨俱舍論』に、「此の諸の法に於いて能く起す  
を生と名け、能く安んずるを住と名け、能く衰へしむるを  
異と名け、能く壊せしむるを滅と名く」(卷第五)という。

「世間」は無常の概念を担った言葉として把握され、「よ

のなか」と翻訳された。「よのなか」は『万葉集』に四十数回使用されており、早くより歌語に溶け込んだ仏教語の筆頭に挙げられる。凶聞に臨んで大伴旅人は「余能奈可よのなかは空しきものと知る時しいよよますます悲しかりけり」（巻第五、七九三）と愁嘆し、久米女郎は「世間よのなかも常にしあらねば宿にある桜の花の散れるころかも」（巻第八、一四五九）と歌った。日本人は古来、人の死も季節の移ろいも共に「過ぐ」という一語によって把握し、折に触れて歌に詠みこんできた。仏教の無常観は、日本人に受け入れられやすいものであった。<sup>(15)</sup>

三八五〇番は、「世間よのなか」は「繁しげ借かり廬いは」であるという。「しげし」は空間的・時間的に隙間のない状態で、「うつせみの八十言のへは思気しげ久くとも争ひかねて吾を言ことなすな」（巻第一四、三四五六）と、言葉や人目などが多いために煩わしい状況を言う場合もある。「繁」は「ワツラハシ」（観智院本「類聚名義抄」）とも訓読された。

仏教において、心を攪乱するあらゆる精神作用を「煩惱」という。「煩惱」とは能く心を煩はし、能く悩を作さしむるが故に名づけて「煩惱」と為す」（『大智度論』巻第七）。衆生は煩惱によって涅槃の悟りを妨げられ、輪廻の要因となる業

を犯して世間に繋ぎ止められている。「貪欲・瞋恚・愚痴（無明）」の三毒を根元として、それぞれの教学の立場から、「慢・疑・見」を加えた六煩惱や、十随眠、八十八使、九十八随眠、百八煩惱などと多種に分類され、総じて八万四千の煩惱があるともいう。

煩惱は「惑」、「塵勞」、「随眠」、「染」などとも漢訳される。数の多いことから、繁茂する森林に譬えて「稠林」の異名も有する。『摩訶止観』に「無明の戲論は如来蔵を翳し、煩惱の林を稠くす」（巻第九下）と説かれる。『妙法蓮華經文句』は、『法華經』の「邪見の稠林に入り」（巻第一）に對して、「是れ見濁なり、五見交加して稠林密茂なるが如し」（巻第四下）と釈す。六煩惱のうちの「見」を五種にまとめたものが「五見」であり、「邪見」はその一つである。世間に煩惱は夥しく、心の平安はない。三八五〇番は、煩惱に纏われて煩わしく不浄な状態を「繁しげし」と表したものである。

「借（仮）廬」は、稲刈りや旅の途中で作る一時的な小屋。「秋田刈る仮廬もいまだ壞こたたねば雁が音寒し霜も置きぬがに」（巻第八、一五五六）というように、不用となれば打ち壊される。

「借廬」は、住み続けていられるものではない。「繁借廬尔住、而」という撞着した表現は、四有為相の「住」の訳語と把握することで説明される。万物が生起した後、しばし停留することを「住」という。だが、「異・滅」の到来は免れない。人間ならば、老い、病み、死ぬ。世間は所詮旅人の「借廬」に過ぎない。ただ死を待ち続けるのみの現世でありながら、煩惱に侵された身は世間を超越することができない。「住、而」の句には、そうした慨嘆が込められているよう。

「世間」に「住、而」後に「至る」所とは、すなわち死後に再生すべき世界を指すものと解される。「くに」は元来天や海に対する陸上を示し、ある一定の区域を指す用法がある点で、単に地上をいう「つち」とは意味範囲を異にする。仏教的文脈における他界を「くに」と言つた用法を『仏足跡歌』に見ることができらる。

この御跡を尋ね求めて善き人のいます久尔には我もまたいてむ諸々を率て（第八首）

「將至國之多附不知聞」の解釈については、佐伯梅友氏の説がある。氏は、「たづき」または「たどき」は、「すべ」と相似た意味「方法・手段」であるが、転じて「様子・状

態」の意味になった例を示し、この一首についても言及している。

「至らむ国」は極楽浄土として、「何時極楽へ行けるか、行くべき極楽と云ふ国への方法が分らないよ。」（全釈）、「さて極楽浄土に生れる方法方便を知らない。何とかして知りたいものだ。」（総釈）というように見るのが普通であるが、それならやはり「国に至らむたづき知らずも」というようにでもあるべきではなからうか。このまますなおにうけとるならば、至らむ国の様子がわからないう心持ちで、極楽なのやら地獄なのやら、至らむ国がどんな様子なのか分らないという嘆きで、極楽浄土へのあこがれを表しているというようになるのでは無からうか。（『態・跡状』、『文学』第一七卷第一号、昭和二四年二月）

佐伯氏の論以後も、氏の引く『全釈』、『総釈』のように「極楽浄土への方法が分らない」とする注釈書が多い。しかし、氏の述べるように、その解釈には語順上無理がある。そこで、「多附」を「様子・状態」と解した場合、二通りの解釈が考えられる。一つは氏の「極楽なのやら地獄なのやら、至らむ国がどんな様子なのか分らない」、もう

一つは、「將至國」を「行き着くべき国」つまり極楽浄土と受け取って、その国の様子が分からないと解釈する方法。「多附」を「様子」とする注釈書は、ほとんどが後者の解釈のようである。

『万葉集』中に、「様子・状態」と解し得る「たづき（たどき）」は六例ある。

①大野らにたどきも知らず標結ひてありかつましじ我が恋ふらくは（巻第一一、二四八一）

②梓弓末のたづきは知らねども心は君に寄りにしものを（巻第一二、二九八五或本歌）

③曇り夜のたどきも知らぬ山越えています君をば何時と  
か待たむ（巻第一一、三一八六）

④：神葬り 葬り奉れば 行く道の たづきを知らに  
思へども 験をなみ…（巻第一三、三三三四）

⑤大舟の上にし居れば天雲のたどきも知らず歌乞我が背  
（巻第一七、三八九八）

⑥暁のかはたれ時に鳥陰を漕ぎにし舟のたづき知らずも  
（巻第二〇、四三八四）

①と②は将来の様子、③と④は道の様子、⑥は漕いで行った舟の様子。⑤は第5句「歌乞」の訓が不明で全体から

の解釈ができないが、「天雲のたゆたふ心」（巻第一一、二八一六）、「天雲のたゆたひやすき心あらば」（巻第一二、三〇三二）、「天雲のたゆたひくれば」（巻第一五、三七一六）と、「天雲」は居所を定めず、たゆたうものとして歌われているので、「大船の上にいるのに、さまざま雲のように、行方がわからない」と解される。

以上の用例は、時間または空間の進行方向の様子に限られている。「たづき知らず」は「行く先の様子がわからない。どこへ行くか、どうなるのかわからない」という状態をいうのではないだろうか。そうすると、三八五〇番の歌も「行き着く国がどこなのかわからない」とする佐伯氏の説に従うべきものと思われる。

人は死後、自らの業に従って三界六道のどこかに新たな生を受ける。それが何処であるか、生前に知ることは叶わない。再び人間として生まれることは希有である。悪業によつて悪道に墮し、苦痛のみの生を送るかもしれない。たとえ天に來生したとしても、幸福は一時のものに過ぎない。やがて命は尽き、輪廻の漂流は続くのである。「將至國之多附不知聞」は、その嘆きと解される。

世間に「住々而」——とどまり続けて、「將至國」の様

子がわからない。「至る」はある点に到達することを示す。大伴家持は越中より上京する前日、「しなざかる越に五年住<sup>すまて</sup>て而立ち別れまく惜しき夕かも」(巻第一九、四二五〇)と歌った。住み続けたことと別離の惜しいことが、原因と結果の関係にある。しかし「住<sup>すます</sup>て而將<sup>いたらむ</sup>至國」は、「住む」と、「至る」が呼応しないのではないか。「至る」ならば、「行き行きて至る」とあるべきではなからうか。

死後に生まれ変わることは次のように、

云何世尊。如是比丘当生何処。云何受受生。後世云何。

(『雜阿含經』卷第三七)

瞿曇。何因何縁。有人命終生地獄中。乃至生天。(同)

具足邪見。及邪見業因縁。身壞命終。必墮惡趣。生地

獄中。(新訳『大方広華嚴經』卷第三五)

摩訶薩埵。命終之後。生兜率天。(『賢愚經』卷第一)

仏告阿難。十方世界諸天人民。其有至心願生彼國。(『仏

說無量壽經』卷下)

以此功德翊神靈、生淨刹斷愚癡証円覚(宝龜四年書写『成

唯識論四分量決』卷第一跋文)

と、一般的に「生」の語が用いられる。

「至」と「生」の行草体は字形が近い。

両卿兄弟之家女孫姑姪之族(巻第四、六四九左注)

神「姓」

大伴坂上郎女与姪、大伴宿禰家持歌一首(巻第六目録)

細無「姓」

「姪」―「姓」の混同は、「至」と「生」の字形の紛らわしき故に起こったものと考えられる。

三八五〇番の「至」について、諸本の間には異同はない。

しかし、この一首が仏教思想を踏まえている以上、「至」ではなく、「生」の文字を用いるのが最も妥当である。平

安初期の和漢混交文である『東大寺諷誦文稿』に、

僧<sup>コソ</sup>乞度救<sup>ヒ</sup>地獄<sup>モ</sup>、令<sup>ニ</sup>生<sup>テ</sup>天<sup>ニ</sup>、令<sup>ムレ</sup>生<sup>テ</sup>淨土<sup>ニ</sup>。(一)

八四行)

とあり、「天にも生まれ令め、淨土にも生まれ令むれ」と訓じたものと思われる。もしこの「將至國之」が「將生國之」であったとすると、「うまれむくにの」と訓ずることが出来る。「將生國」は「生まれ変わる国」であり、一首は「住<sup>すまて</sup>て而」の「住」から、「異・滅」を経て再び「生」へという、世間無常の論理が一貫する。

「至る」の語感は、「生まれ変わる国」よりも、「行き着くべき国―極楽淨土」を連想させる。従来の注釈書が、「極

樂浄土に行き着く方法がわからない」という解釈に固執した原因は、その点にあったものと思う。「將至國<sup>いんぎわくに</sup>」は、現行本文以前に「生」の誤読・誤写から發生し、音節数、文脈の意味、共に理解可能であったために定着した本文ではないだろうか。

歌意は前歌に通じて、生死輪廻に溺れ流される者の不安と苦悩の嘆きである。二首共に、歌句は全て仏教思想に還元され、天平勝宝五年（七五三）に刻まれた『仏足跡歌』に先立つ、純粋な釈教歌として位置付けることができる。

## 五

養老年間（七一七―七二四）に敷かれた『養老令』には、「僧尼令」一七条が収められている。律令体制の管理下、僧尼は質素にして清浄な生活を要求されていた。酒・肉・五辛の飲食には三〇日、華美な服装には一〇日の苦使が与えられ、音楽・博戯の遊戯は、一〇〇日苦使の嚴罰であった。しかし、碁と琴のみは例外とされていた。<sup>(18)</sup> 琴は、専門的な奏者ではなくとも、僧尼にとってなじみ深い楽器であっただろう。

碁はこれ日を送る戯れなれど勝ち負けのいどみ無端<sup>むだむだ</sup>し。琴はまた夜を通す友なれど音にめづる思ひ發りぬべし。（『三宝繪』序）

『万葉集』には僧尼が詠んだ歌も珍しくはない。河原寺の倭琴は、歌好きな僧侶の「夜を通す友」であったのかもしれない。あるいは、「韓藍花」の歌のように、寺院に宿泊勤務していた写経生が、手すさびに書き付けた歌であったかもしれない。

今は河原寺もなく、『万葉集』によって二首の歌と倭琴の存在を知るのみであるが、伽藍の奥に収められていたという倭琴には必ずや、

生死之久海乎獸見潮干乃山乎之努比鶴鴨

世間之繁借廬尔住、而將生國之多附不知聞と記されていたものと思う。

## 注

- (1) 『続日本紀』、天平勝宝元年七月一三日条。
- (2) 『続日本紀』、天平勝宝四年四月九日条。
- (3) 『正倉院文書』五、神護景雲元年八月三〇日。
- (4) 林謙三『正倉院楽器の研究』参照。

- (5) 「古代寺院と和歌―和琴と和歌―」(『文学と仏教』第一集所収) 参照。
- (6) 「分段生死之海度、而願与群生共速登无上觉也」(卷第二一跋文、以下、写経跋文は『靈楽遺文』中巻による)
- (7) 「万葉びとの祈り―現世安穩・後生善処―」(『上代文学』第五九号、昭和六二年一月) 参照。
- (8) 朽尾武「踊り字考」(『国語科通信』第八一号、平成三年一〇月) 参照。
- (9) 前掲朽尾武論文参照。
- (10) 「大」も、字形の近似性から候補に挙げることができる。「生死大海」は生死海の同義語で、文脈上の問題はない。「大海」だったとすれば、その訓読は「おほうみ」または「おほさうみ」であろう。しかし歌の第二句として、「大海乎」「大海乎」はいずれも字足らずになってしまう。「久海乎」の方には音数上の不都合はない。
- (11) 「大王」は、王羲之が大王、子猷之が小王と称されたことによる。「世間は常かくのみか結び大王白玉の緒の絶ゆるく思へば」(巻第七、一三二二)など。「義之」は、「葦の根のねもころ思ひて結び義之玉の緒といはば人解かめやも」(同、一三二四)など。「義」は「義」と別字であるが、字形が近いことにより通用させていた。
- (12) 『上代国文学の研究』参照。
- (13) 「退願篤蒙四恩、枕涅槃之山、坐菩提之樹」(神護景雲元年書写『瑜伽師地論』卷第一三跋文)
- (14) 生死ヲ海ニ喩ヘタルニ付テ海水ノ満ル時モ山ハサリケナキ如ク、涅槃究竟ノ処ニハ生滅ノ動転モナケレハ涅槃山ト云故ニ寂滅無為ノ処ニ強テ名付タリ。塩ノ満ヌ処ニハ干ルト云名モナケレト、生死ノ此岸ヨリ彼岸ヲ指テ飯ニ潮十ノ山ト云ナリ。(精選本『万葉代匠記』)
- (15) 佐竹昭広『岩波講座 転換期における人間? 自然とは』「Ⅲ自然観の素型を探る 4 日本」参照。
- (16) うるさい仮住まいのような人の世に住みつづけていて、これからどんな様子の国へ行き着くのかも分らない。(語注「至らむ国―行くべき国、極楽浄土をいう」)(『大系』)世の中という 煩わしいことだらけの仮處に 住みつづけて 行き着く国の 様子もわからないことだ(語注「至らむ国―死後に行く世界、極楽浄土をさす」)(小学館『全集』)世の中という 煩わしいことだらけの仮處に 住み続けて やがて行き着く浄土の様子もわからないことだ。(小学館『完訳日本の古典』)
- (17) 中田祝夫『東大寺諷誦文稿の国語学的研究』訓み下し文参照。



(18)

「凡僧尼。飲酒。食肉。服五辛者。卅日苦使。若為疾病藥分所須。三綱給其日限。若飲酒醉亂。及與人鬪打者。各還俗」(「僧尼令」第七條)。「凡僧尼。聽着木蘭。青碧。皂。黃。及壞色等衣。余色。及綾。羅。錦。綺。並不得服用。違者各十日苦使。輒着俗衣者。百日苦使」(第一〇條)。「凡僧尼。作音樂。及博戲者。百日苦使。碁琴不在制限」(第九條)。