

山上憶良の悼亡詩文

—愛河から淨利へ—

大谷 歩

一 はじめに

山上憶良の作品は、『万葉集』巻五に集中して収録されているが、この巻は他の巻に比してひととき異彩を放つ巻であるといえる。それは、冒頭の旅人の作品において、歌に漢文の序を付すという形式が採られているように、巻五の多くの作品が「題+序文+歌」という新しい文学の形式を作り上げたことにある。さらにその中には、漢文のみの作品や、漢文に漢詩を合わせたものもみられる。その漢文には、儒教や仏教などの多くの典籍の受容をみることができ、であり、そこには当時の東アジアをめぐる多彩な思想を読み取ることができ、そのような作品の形成をみると、この巻五は『万葉集』を古代東アジア文学へと向き合わせることを志向しているといえる。その巻五は、大宰府における旅人の妻の死から出発する。愛する妻の死と重なるように訪れる悪い知らせと、それに対する知人の助けにより、旅人は再び生きる気力を取り戻したのだという。この、いわゆる報凶問歌の漢文序の末尾には、「筆不尽言、古今所歎^①」とあり、

文辞がその思いを語り尽くせないことへの旅人の嘆きがつづられる。その嘆きは歌によって、「世の中は空しきものと知る時しいよますますかなしかりけり」（巻五・七九三）という悲しみの情が述べられる。ここには仏説による世間虚仮の実感から導かれる、人間の存在そのものへの悲しみが表現されているといえる。この旅人の報凶問歌に続いて無題の文と詩が載り、続く「日本挽歌」と題される長歌と反歌五首の左注には「神龜五年七月二十一日 筑前国守山上憶良上」とあることから、日本挽歌とこの無題の詩文を憶良作とし、一對のものとして取り扱うことが半ば通例となっている。この無題の詩文と日本挽歌を関連しない別個の作品として捉える見方も存するが^②、旅人の報凶問歌に出发し、亡妻にまつわる作品が連続して収録されていることを鑑みれば、その関連性、連続性の中でこの一連の作品が論じられることには、一定の蓋然性が認められるものと思われる。このことは、同時にこの無題の詩文と日本挽歌が、旅人の亡妻に対するものか、憶良の亡妻に対するものかという問題を抱えることになるが、後に考察するように、旅人の妻に対するものであると考えられ、さらに、目録にも作者名を記さないこの無題の詩文が、憶良の作か否かという点についても、やはり憶良にかなし得ない作品とみるべきであろう。

多くの問題を抱えるこの無題の詩文及び日本挽歌は、憶良作品の画期として把握されるものと思われる。巻五の神龜五年以前の憶良

の作品においては、漢籍・仏典の思想を全面に打ち出す作品は無く、その意味でこの無題の詩文は、以後の憶良作品の基調をなす重要な作品として位置付けることができよう。

蓋し聞く、四生の起き滅ぶることは、夢の皆空しきが方く、三界の漂ひ流るることは環の息まぬが喩し。所以、維摩大士は方丈に在りて、染疾の患を懐くことあり、釈迦能仁は、双林に坐して、泥洹の苦しみを免るること無し、と。故知る、二聖の至極も、力負の尋ね至るを払ふこと能はず、三千の世界に、誰か能く黒闇の搜ね来るを逃れむ、と。二つの鼠競ひ走り、目を度る鳥且に飛び、四つの蛇争ひ侵して、隙を過ぐる駒夕に走る。嗟呼痛しきかも。紅顔は三従と長に逝き、素質は四徳と永に滅ぶ。何ぞ凶らむ、偕老の要期に違ひ、独飛して半路に生きむことを。蘭室の屏風徒らに張りて、腸を断つ哀しび弥痛く、枕頭の明鏡空しく懸りて、染筠の涙逾落つ。

泉門一たび掩はれて、再見るに由無し。嗚呼哀しきかも。

愛河の波浪は已先に滅え、苦海の煩惱も亦結ばほることなし。

従来この穢土を厭離す。本願をもちて生を彼の淨刹に託せむ。

盖聞、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、釈迦能仁、坐於双林、無免泥洹之苦。故知、二聖至極、不能拂力負之尋至、三千世界、誰能逃黒闇之搜來。

二鼠競走、而度目之鳥且飛、四蛇争侵、而過隙之駒夕走。嗟乎痛哉。紅顔共三従長逝、素質与四徳永滅。何凶、偕老違於要期、独飛生於半路。蘭室屏風徒張、断腸之哀弥痛、枕頭明鏡空懸、染筠之涙逾落。泉門一掩、無由再見。嗚呼哀哉。

愛河波浪已先滅、苦海煩惱亦無結。従来厭離此穢土。本願託生彼淨刹。この無題の詩文は、契沖『万葉代匠記』精撰本において「悼亡文一篇并詩」と説明されたことから、現在では「悼亡詩文」という名称を採用する向きもある。本稿でも、以後便宜上文を「悼亡文」、詩を「悼亡詩」、詩文全体を「悼亡詩文」と呼ぶこととする。この悼亡文は、北村季吟『万葉拾穂抄』に「挽歌の序也」とあり、荷田春満『万葉童蒙抄』、岸本由豆流『万葉集攷證』、橘千蔭『万葉集略解』なども序文と位置付けるように、古くから日本挽歌の序という扱いを受けてきた。しかし、すでに指摘されるように、憶良の他の作品においては、歌に前置される漢文序には題詞に「并序」の記載がみられる、もしくは「：曰」という詩歌への接続の辞がみられることから、それらを持たない悼亡文はこれらと等質の序には当たらない。芳賀紀雄氏は、悼亡文の「嗟乎痛哉：嗚呼哀哉」と同じ定型句を持つ中国の碑文・墓誌に注目し、碑文・墓誌は四言句の銘辭が本文ではあるが、死者の事跡を記す序に主力が注がれるのだといい、悼亡文もこの枠組みの中で理解されるものと論じている。⁵⁾ 当該の文を詩序とみるか否かの問題は一端措くとして、この悼亡文は極めて

独立性の高い内容であることは認められる。その内容は二段により構成され、前半は「嗟乎痛哉」まで、後半は「紅顔共三従長逝」から末尾までとなる。前半部分の内容は、生あるもの全てには必ず死が訪れ、逃れることはできないことを述べ、後半部分は、婦徳を備えた美しい妻は偕老の約束を違えて帰らぬ人となり、夫婦の寢室の空しい様子に悲しみはいよいよ増すのであり、黄泉路の門は一度閉じられれば再び会う術のないことを述べている。この前半部分は仏教思想によって、後半部分は婦徳や三従の教えなどの儒教思想によって成立していることが知られる。続く詩においては、愛欲の河波はすでに消滅し、苦海の煩惱も再び結ばれることはなく、この穢土を離れ、かの淨刹に生を託すことを本願とするのだという。この詩は、金子元臣『万葉集評釈』に「これは佛者の作る漢讚の体である」と言わしめるように、「愛河」「苦海」「煩惱」「無結」「厭離」「穢土」「本願」「託生」「淨刹」などの仏教の術語が多用されており、「厭離穢土 欣求淨土」の仏教思想によって成立している。この悼亡詩文は、『万葉集総釈』が「文も詩も、徹頭徹尾佛教思想を以て作られてゐる。(中略)内容を印度から、形を支那から——と二先進国の文化を土壌として成り立つてゐるのがこの一篇だと考へ得よう」と説くように、従来は詩文全体が仏教思想によって成立していると捉えられており、先の金子評釈にも「この序は素より佛教の無常思想の所産である」とある。たしかに、詩は全面的に仏教思想に基づ

くものであるが、悼亡文の後半部分は明らかに儒教思想に基づく記述であり、悼亡文全体を仏教思想のみによって把握することは適切ではない。仏教思想のみが取りざたされる悼亡文において、憶良が仏教思想と儒教思想という相容れない二つの思想を併用した意図については、従来ほとんど注目されてこなかったといえる。

本稿では、この儒仏の対立的構造を明らかにすることで、憶良が憶良たらしめる始発の作品において、〈死〉という問題にいかに向き合っていたのかを考察したい。さらに詩については、その主体を作者の立場とするか亡妻に託したとするのかという点について、これまで明確に論じられてこなかったように思われる。すなわち、淨刹への託生を本願としたのは、作者か亡妻かという問題であり、これはこの詩文全体の位置付けに関わる問題であることから、今一度検討する必要がある。以上のように、悼亡文の儒仏の対立の問題と詩における主体の問題とを取り上げること、当該作品の思想的形成を考察してゆきたい。

二 悼亡文における儒と仏の対立的構造

卷五冒頭の旅人の報凶問歌(旅人の妻の死)と悼亡詩文、日本挽歌の一連の作品が抱える問題は多岐にわたるが、おおまかに言えば次の三点に集約されるものと思われる。

①悼亡詩文及び日本挽歌は旅人の亡妻に対するものか、憶良の亡妻に対するものか。

②悼亡詩文と日本挽歌は旅人に献上されたものか否か。

③悼亡詩文と日本挽歌にはどのような関係があるのか。

①については、『万葉代匠記』以降憶良の妻説が支持されてきたが、『万葉集攷證』に引用される「或人の説」や土屋文明氏の発言が支持され、近年では旅人の妻説が主流であり、筆者も旅人の妻説を採る立場である。②については、これまで最も多くの議論が交わされたきたもので、殊に日本挽歌の左注が主な検討材料とされてきた。ここではその一々を紹介することは避けるが、現在でも賛否両説が紛々としている状況にあるといえ、この問題については、作品の内容によって判断する段階にさしかかっているのではないかと思われる。③については、「日本挽歌」という題詞の考察から、前置される悼亡詩文に対する日本語の挽歌であるという見方が多く行われているが、近年は中西進氏の、中国の挽歌詩を踏まえて「伝統的・儀礼的格式を意識して作った」葬送儀礼の歌、という理解に賛同する意見も見受けられる。その内容上についての関係についても、相互を積極的に関連させて読むべきであるという伊藤博氏の主張もあるが、両者は個別の作であろうという意見もあるように、作品の読解の方法も研究者によって異なる立場から展開されている。日本挽歌についての研究は、柿本人麻呂以降、『万葉集』の亡妻挽歌の流

れの中における憶良作品の位置を論じるものや、憶良の表現史の中からこの作品を捉えようとするものなど、表現研究は細部にわたりさまざま論が提出されている。一方、当該の悼亡詩文については、『万葉代匠記』や『万葉集攷證』に語句の多くの出典が示され、それを踏まえて小島憲之氏、村山出氏、中西進氏、芳賀紀雄氏を中心に、詩文の解釈に関わる多くの出典が指摘されている状況にある。本稿の問題意識においては、まずこれらの出典論にまつわる指摘を確認する必要がある。

はじめに文体として悼亡詩文の出典を捉えようとしたのは、小島憲之氏であった。小島氏は、井上通泰『万葉集新考』が指摘した『文選』の主簡棲「頭陀寺碑文」の李善注が悼亡文の直接の典拠となつたとみており、さらに「頭陀寺碑文」は「蓋聞」という書き出しや「能仁」「双樹」「大千」「三界」などの語句も一致するが、「憶良の詩序はこの碑文によつて最初の述作の暗示を得たのではなく、むしろ自己の述作の過程に於て、この碑文を思ひ出し、その語句を数多利用したものとみるべきであらう。」と、憶良の『文選』の利用の方法を提示した。村山出氏は、『文選』の誄や哀策文、婦人に対する哀悼文からその構想を得てこの悼亡詩文を叙述したとし、その形式を踏んだのは旅人に献上するためであったという。これらの論に対して、中西進氏は古代日本の仏教関係文献を涉猟し、

「蓋聞……嗟乎痛哉……嗚呼哀哉」というスタイルのみなら

ず、三界・四生・煩惱・能仁・泉門・泥洹といった憶良の用語が同時代の仏文に多く見られるとすると、この文と詩はそれらの一つであり、どうも「頭陀寺碑文」とこれとを直接結びつけて考えることは難しいのではあるまいか¹⁶。

と述べている。中西氏の論は、憶良の使用語の典拠が一つの作品や特定の文献に拠るといような限定的なものではなく、当時流布していた多くの典籍に学んだものであることを証明するものであり、『文選』の利用に偏っていた視点は大きく解放されることとなった。そして、憶良は同時代に使用されていた語句を利用して悼亡詩文を叙述したが、そこには旅人の若い妻の死に対する憶良の強い衝撃が表白されているのだという。芳賀紀雄氏は、これらの指摘を踏まえ、悼亡詩文の創作意図は、誄・哀策文を志向するものではなく、中国の墓誌・碑文の類を参照してなされたものであるとする¹⁷。その根拠は、悼亡文は四六駢儷体を志向する無韻の文であるが、誄・哀策文は有韻の文であること、誄・哀策文において当然述べられるべき生前の行いを称賛する部分が悼亡文では欠落していること、「蓋聞」の書き出しは散文にみられる形式であり、誄・哀策文のような韻文に用いられる可能性はないのだといい、対して墓誌・碑文は散文であり、その叙述内容もある程度自由度が高いという。この文体を根拠とした芳賀氏の論には強い説得力があり、首肯されるべき部分も多い。さらに芳賀氏は加えて、悼亡詩文は死者に対する内容を

持つことから、死者の追善供養の齋会などで披露された願文であったのではないかと述べている。この芳賀氏の説は、日本挽歌の左注の「神龜五年七月二十一日 筑前国守山上憶良上」の日付が、旅人の亡妻の百日供養の齋会の日であり、悼亡詩文と日本挽歌はこの時に披露されたものではないか、という井村哲夫氏の説を補強する形ともなっている¹⁸。しかし、この点については鉄野昌弘氏が、

「鏡中釈靈実集」の願文、或いは敦煌遺文の願文文例集などでも、追善の対象人物を文中に明示する形式が通例と見受けられる。憶良の場合、自明の事柄として省略されているのかも知れないが、それを持たないのはやはり異質と言えよう。また願文に不可欠と思われる、仏に対する帰依、賛仰の言葉を、この文に見ることはできない。したがって、旅人亡妻の百日を機に献上されたとしても、齋会の場で読まれるようなことを目的として作られたのではないのだろう¹⁹。

と反論するように、なお検討すべき問題を孕んでいるといえる。以上のように、悼亡詩文はその出典から文体論へと展開し、憶良の制作意図は主として文体に規定されながら論じられてきたといえる。型が規定する内容的な志向を探ることは、文学研究において重要な方法であるといえるが、本稿においては、憶良の文学性から当該の悼亡詩文について論じた辰巳正明氏の発言が注目される。

憶良はその文学の出発においてすでに一律背反する中で人間

の存在を問うことを試みていたことになる。一つはこの世が恩愛の迷いの世界だという道理を説く仏教の教え（仏教の道理）へと心を大きく動かし、そしてまた一方には親子・夫婦の恩愛の道理を説く儒教の教え（儒教の道理）へと心を動かす。その二つの背反する道理の中で、まず憶良の文学は出発したのである。それは、以後の憶良文学における思考の基本的な姿となるものであった。⁽²⁰⁾

辰巳氏が述べる二律背反の道理の融合は、まさに当該の悼亡詩文の鍵であり、それが以後の憶良の文学の基盤となるという指摘も首肯されるものである。そこで、本稿では具体的にこの儒教と仏教の二律背反的、対立的な構造について論じてみたい。

冒頭の「盖聞、四生起滅、方夢皆空、三界漂流、喻環不息。」は、『阿毘達磨俱舍論』巻第八・分別世品第三之一に「論曰。謂有情類卵生胎生湿生化生。是名為四。〔論じて曰はく、有情の類に、卵生と胎生と湿生と化生とあり。是れを名けて四（生）となす。〕」（大正蔵43c 24 25 / 国訳・印度・毗曇部二十六・上）⁽²¹⁾とあるように、「四生」によりあらゆる生命が生じて滅することは、夢が空であることと等しいのだという。これは、『六度集経』巻第七・禪度無極章第五に「三界皆空。夫有悉無。万物若幻。一生一滅。猶若水泡。〔三界は皆空なり。夫れ有は悉く無なり。万物幻のごとし。一生一滅は猶し水泡のごとし。〕」（大正蔵43c 01-02 / 国訳・印度・本縁部六）とあるように、三界は空であ

り、すべては幻、水泡の如きものであるという理解による。三界は欲界・色界・無色界からなる世界で、解脱できない衆生は死後にこの三界の輪廻をくり返すことになるのである。これはあくまでも解脱できない迷妄の凡夫であるが、憶良は「所以」として、維摩大士と釈迦の故事を挙げる。維摩大士の故事は、『維摩詰所説経』巻上・方便品第二に記される、病床にありながら衆生に説法する姿や、あるいは同経・巻中の文殊師利問疾品第五の居士の病床を訪れた文殊師利菩薩との問答を指しているであろう。その維摩大士は、「有懷染疾之患」と病氣を患い憂える気持ちを抱いたのだといい、さらに釈迦は沙羅双樹の下に座して入滅を迎えるにあたって、「無免泥洹之苦」であったのだという。「泥洹之苦」は仏典には検出されない語であるが、そもそも「泥洹（涅槃）」は煩惱の火が消えて寂滅の状態に至ることを意味するのであるから、それが「苦」であるということ自体が成り立たないのである。「泥洹」とは、たとえば『経律異相』巻十九には「道人為説三塗之苦泥洹之樂。〔出譬喻経第十卷〕」（大正蔵108b 20-21）とあり、「三塗」は三悪道（地獄・餓鬼・畜生）ともされる、すさまじい苦しみの世界である。それと対置されるのが「泥洹之樂」であり、「苦」とは対極にある、仏教における理想の状態を指している。この「泥洹之苦」という表現について、芳賀紀雄氏は「憶良はそもそも涅槃を理解していなかった、といえるのではあるまいか」として、次のように述べている。

憶良は、釈迦が煩惱を断つた（成道）のみならず、肉身をも滅した（雑阿含経（卷四十四）に従えば「於無余涅槃、而般涅槃」、大正蔵二卷三二五頁中）ことから、悟りとは無関係に、寂滅を肉体の寂滅とのみ受け取ったのではないか。肉体の寂滅ならば死であり、死なら苦であるという論法で、彼は涅槃を苦としたのだろう。無余涅槃の恣意的な解ともいえるが、涅槃における「寂滅」の義の構造的なすりかえと見ておきたい。²²

さらに、涅槃が煩惱を断ち切つたことのみならず、後義的に死を意味するようになったことを憶良が理解していたとしても、「泥洹之苦」としたのは憶良の曲解であつたと述べている。しかし、多くの仏典を利用し、後にも多くの仏教思想に基づいた詩文を叙述している憶良が、仏教の重要なタームである「涅槃」を誤解していたとは考えにくい。むしろ、これは憶良が背反する問題を一致させる時に用いる詭弁であり、強弁であろう。

憶良は続いて「故知、二聖至極、不能拂力負之尋至、三千世界、誰能逃黑闇之搜求。」と述べる。この「二聖」は維摩大士と釈迦能仁のことであるが、その大聖ですら、死から逃れることはできなかったのだという。「力負」が尋ねてくることを払いのけることができないというのは、『莊子』大宗師第六の「夫藏舟於壑、藏山於沢、謂之固矣。然而夜半有力者負之而走。昧者不知也。〔夫れ舟を壑に藏し、山を沢に藏するは、之を固しと謂はん。然り而うして夜半に力有

る者之を負ひて走る。昧き者は知らざるなり。〕」の故事を踏まえてのものである。ここには、谷や山などの大地は不動のものであると思ふかもしれないが、夜中に力持ちがそれらを背負って走っているかもしれない、というように、この世には不動不定のものは存在しないことを説いているのである。『莊子』のこの部分について赤塚忠氏は、古代中国には、天地の創造に関し、舟を収めるように谷を切り開いたり、沢中に山を置いたりして、大地を安定したが、その大地さえも、日夜移動しているという趣旨の神話があつたらしい。この叙述は、その種の神話によつていたのである。²⁴

と解説している。先の『莊子』の引用は、『淮南子』俶真訓にも同様の記述があり、古代中国の古伝承を利用したものと思われる。また「黒闇」が探しに来ることから逃げるができないというのも、『大般涅槃経』卷十二・聖行品第七之二に載る功德天（生）と黒闇（死）の姉妹の逸話で、生のみを受け入れ、死を避けることはできないという道理が説かれている。この、いかなる聖人においても死から逃れることはできないという憶良の思想は、「俗の道の、仮に合ひ即ち離れ、去り易く留まり難きを悲しび嘆ける詩一首并序」にもくり返されている。

所以、維摩大士も玉体を方丈に疾ましめ、釈迦能仁も金容を双樹に掩ひたまへり。内教に曰はく、「黒闇の後に来るを欲はずは、徳天の先に至るに入ること莫かれ」といへり。〔徳天とは生

なり。黒闇とは死なり。」故知りぬ、生るれば必ず死あるを。死をもし欲はずは生れぬに如かず。

憶良が捉えようとしているのは、四生起滅という免れ得ない死の現実であり、それはいかなる聖人にも訪れるものであるのだから、凡夫には当然起こりうる道理であることを、極論をもつて説いているのである。

「二鼠競走而」「四蛇争侵」も、すでに指摘されるように、『寶頭盧突羅闍為優陀延王説法経』の、

我今為王略説譬喩。諸有生起。著味過患。王至心聽。昔日有人。行在眩路。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。有白黑鼠。牙齧樹根。此井四辺。有四毒蛇。欲螫其人。而此井下。有大毒龍。傍畏四蛇。下畏毒龍。所攀之樹。其根動搖。樹上有蜜三滯。墮其口中。于時動樹搥壞蜂窠。衆蜂散飛。啞螫其人。有野火起。復來燒樹。大王当知。彼人苦惱。不可稱計。王愁憂厭惡而言。彼人得味甚少。苦患甚多。其所味者。如牛跡水。其所苦患猶如大海。(大正蔵787 a 19-b 01)

〔我今応の為に譬喩を略説せん。諸有の死生は、著味の過患なり。王よ至心に聴け。昔日人あり。行て眩路に在り。大惡象に逢ひ、象の逐ふ所と為る。狂懼して走突す。依怙する所なく、一丘井を見らる。即ち樹根を尋ねて、井中に入つて藏る。白黒の鼠あり、牙にて樹根を齧む。此の井の四辺に四毒蛇あり、其の人を螫さんとす。而

して此井の下には大毒龍あり、傍らに四蛇を畏れ、下には毒龍を畏る。攀つる所の樹は其の根動搖す。樹上に蜜あり、三滯して其の口中に墮つ。時に樹を動かして蜂窠を搥壞す。衆蜂散飛し、啞つて其の人を螫す。野火起るあり。復た來つて樹を焼く。大王よ、當に知るべし、彼の人の苦惱は稱計すべからず。王、愁憂厭惡して言はく、

「彼の人、味を得ること甚だ少なく、苦患甚だ多し。其の味ふ所は、牛跡の水の如く、其の苦患する所は猶ほ大海の如し。」

や、『佛説譬喩経』の、
(国訳・印度・論集部五)

乃往過去。於無量劫。時有一人。遊於眩野為惡象所逐。怖走無依。見一空井。傍有樹根。即尋根下。潛身井中。有黑白二鼠。互齧樹根。於井四辺有四毒蛇。欲螫其人。(中略)黑白二鼠以喙昼夜。齧樹根者。喙念念滅。其四毒蛇。喙於四大。(大正蔵801 b 09-20)

にみえるように、「二鼠」は昼夜を指し、それが競つて過ぎ去つてゆくことを意味しており、「而度目之鳥旦飛」と合わせて、生の時間は一瞬にして過ぎてゆくことを示している。「四蛇」はこの世を構成する要素である地水火風の四大を指しており、「四蛇争侵」はこの四大が常に変化してゆく「世間無常」の譬喩である。「而過隙之駒夕走」もまた、馬の走る姿が隙間からわずかに見えることであり、『史記』魏豹列伝に「人生一世間、如白駒過隙耳。(人生まれて一世の間は、白駒の隙を過ぐるが如きのみ。)」とあるように、人生は一

瞬で過ぎ去るものであるという無常を重ねて譬喩している。ここには、人間の一生は死という絶対的な苦から逃れられないこと、そしてその一生は無常にして儚く過ぎ去るものであることを、さまざまに典籍を用いて詳細に説いている。この執拗な人間の死と人生の無常に対する弁舌は、死者哀悼の文にはふさわしくないとも思えるほどである。しかし、それはこの悼亡文が、残された遺族に向けられた内容であるとすれば、その死は誰にでも訪れるやむなき必然の理であり、悲運や不幸なるできごとではないことを提示していると捉えることが可能である。そしてここに詳細に説かれる世間無常の思想は、詩の内容にも深く結びついているのである。

対して悼亡文の後半部分では、「紅顔共三従長逝、素質与四徳永滅。」と述べて、紅顔の若々しい妻は三従の教へと共に永遠に去り逝き、白く美しい肌も婦の四徳と共に永遠に消えたことを述べる。仏教色に満ちた前半部分から一転して、ここには儒教的な婦徳を備えた妻の死が描かれている。「三従」は『儀礼』喪服第十一に「婦人有三従之義、無専用之道、故未嫁従父、既嫁従夫、夫死従子。故父者子之天也、夫者妻之天也。〔婦人に三従の義有りて、専用の道無し。故に未だ嫁せざれば父に従ひ、既に嫁すれば夫に従ひ、夫死すれば子に従ふ。故に父は子の天なり。夫は妻の天なり。〕」とあるように、父・夫・子に従つて生きるという女性のあるべき理想の行いを説くものであり、これは父や夫を天として仰ぐべきという節婦の基本姿勢である。

る。さらに、「四徳」は『礼記』昏義や『周礼』天官に「婦徳・婦言・婦容・婦功」として示される婦人の持つべき四つの徳のことで、この亡妻は儒教的な婦の徳を備えた、貞節ある素晴らしい妻であることが示されているといえる。しかし、その妻は夫婦偕老の約束を違えたというのであり、人生の半ばで群れを離れた鳥のように、独りで旅立ってしまったのだという。「蘭室屏風徒張、断腸之哀弥痛、枕頭明鏡空懸、染筠之淚逾落。」とは、夫婦の寢室の屏風は意味もなく張られ、腸を断つような悲しみは痛いほどであり、枕元の鏡は空しく懸けられ、竹を染める涙はいよいよ流れ落ちることだという。「蘭室」「屏風」「明鏡」は中国の閨情詩の類にみえる言葉でもあり、張茂先(華)「情詩」には「佳人処遐遠、蘭室無容光。」とあり、梁簡文帝「暎思詩」には「爐煙入斗帳。屏風隱鏡台。紅粧幾尽淚。蕩子何当来。」とあるように、屏風や鏡は閨室に置かれる女性を象徴する道具として詠まれていることが知られる。当該箇所では夫婦の寢室の景として描かれているが、それらの道具は妻の不在にあっては無用のものであり、妻が永遠に帰ることのない事実を強く印象付けるものとなっている。儒教における夫婦は、『礼記』昏義に「男女有別、而后夫婦有義。夫婦有義、而后父子有親。父子有親、而后君臣有正。故曰、昏礼者礼之本也。〔男女別有りて、而后に夫婦義有り。夫婦義有りて、而后に父子親有り。父子親有りて、而后に君臣正有り。故に曰く、昏礼は礼の本なり。〕」と規定されるように、夫には夫に、

妻には妻の役割があることを述べ、男女夫婦の別を厳しく説いている。それは、婚礼は礼の根本であるためであり、『礼記』礼運には「父子篤、兄弟睦、夫婦和、家之肥也。〔父子篤く、兄弟睦じく、夫婦和するは、家の肥えたるなり。〕」であるともいい、夫婦が和合することは家が富むことであり、それは結果として国を豊かにすることに繋がるのだという論理である。つまり、「三従」「四徳」を備えた貞節ある妻と夫が睦まじく過ごした閨室を描くことは、儒教の説く三綱の教えが正しく実践され、その婦徳を備えた妻が道半ばで世を去ったことへの悲しみとして受け取られるのである。亡妻が「三従」「四徳」を備えたと述べられる理由はここにあり、あるべき理想の夫婦の姿と、その妻の不在を悲痛なまでに悲しむ夫の姿によって、家族を慈しむ愛の在り方が示されているといえる。憶良が捉えた儒教の道理は、この家族への愛の姿に帰結するのである。

このように悼亡文の前半部分は仏教の世間無常を道理とし、後半部分は儒教の夫婦和合による愛の姿を道理とした。仏教は、『金光明経』巻一・空品第五に「菩提之道 求於如来 眞実法身 捨諸所重 肢節手足 頭目髓腦 所愛妻子 錢財珍宝 眞珠瓔珞 金銀琉璃 種種異物〔菩提の道は 如来の 眞実法身を求め 諸の重んずる所の 肢節手足 頭目髓腦 愛する所の妻子 錢財珍宝 眞珠瓔珞 金銀琉璃 種種の異物を捨てん〕」(大正蔵340c 06-09/国訳・印度・経集部五)とあるように、仏教の正しい教えを求めたのであれば、愛するところ

の妻子をも含めた一切の財産宝物を捨てよと教えるのである。出家に際して最大の障害となるものは妻子であるがゆえに、釈迦は子に「羅睺羅」(障碍となるもの、束縛するもの)と名付けたともされる。

仏教は家族への愛着を捨てることを、儒教は家を整え、夫婦が睦まじくあることを説くのであり、この相反する道理は、互いに相容れることはないのである。しかし、憶良はこの二者を一つの理念のもとに混在させている。それは憶良の理解の至らなさではなく、人間の死の根源を問い詰めた時にみえた「世間無常」というリアリティと、その中で生きる人間の愛の問題は、対立しながらも現前として存在する道理として理解されたということである。それが、人間の死を通して見つめられたこの世を構成する道理であり、それこそが憶良が理解した東アジアの哲学であったといえる。仏教の信仰にも、儒教の道徳にも心酔することのない憶良の目は、異なる道理を矛盾としてではなく、止揚するという方法によって、一つの作品として成立させることを可能としたのである。

三 「苦海煩惱」から「淨刹」への願ふ

悼亡文において、憶良は執拗なまでに人間の〈死〉に対する道理を説いている。そこには、〈死〉という現象を道理として把握しようとする憶良の哲学があり、以後の憶良作品の源流をなす思考であ

るといえる。一方で、憶良作品の根底には、〈死〉という問題とともに〈愛〉という問題も、欠かすことができないものである。悼亡詩は、この〈愛〉という問題から出発する。

愛河の波浪は已先に滅え、苦海の煩惱も亦結はほることなし。従来この穢土を厭離す。本願をもちて生を彼の淨利に託せむ。

愛河波浪已先滅、苦海煩惱亦無結。従来厭離此穢土。本願託生彼淨利。

先に述べたように、「愛河」「苦海」「煩惱」「無結」「厭離」「穢土」「本願」「託生」「淨利」は仏教の術語であり、この詩が仏教思想に基づいていることは明白である。「愛河」は、愛欲や愛着の絶えないことを河に譬えた語であり、仏典に多くみられる言葉である。たとえば、『大方広佛華嚴經』（旧訳華嚴經）卷二十四・十地品第二十二之二には「随生死流。入大愛河。」（大正蔵549c18）とあり、『大乗理趣六波羅蜜多經』には「流轉生死沈溺愛河」（大正蔵865c02-03）とある。これは、三界で生死の流転をくり返す者は愛河に入り溺れるというのであり、一方、『正法念処經』卷二十四・觀天品第六之三には「若能断愛河 得脱生死流 勇健者能度 必至涅槃城（若能く愛河を断たんには、生死の流れを脱することを得ん。勇健なる者は能く度りて、必らず涅槃の城に至らん。）」（大正蔵139c27-28／国訳・印度・經集部九）とあるように、愛河を断ち切ることができたならば、生死流転の循環から脱することができるのだという。このように、仏教では愛着や煩惱を河や大海に譬えることが多く、「苦海」もその

一つである。『大般泥洹經』卷第六・問菩薩品第十七には「如是衆生得摩訶衍般泥洹風。速度生死到菩提岸。若不得者永溺生死輪迴苦海（是の如く、衆生は摩訶衍の般泥洹の風を得れば、速やかに生死を度って菩提の岸に到るも、若し得ざれば、永く生死輪迴の苦海に溺る。）」（大正蔵894a10-12³³）とあり、彼岸に至ることができない者は、永遠に生死輪迴の苦海に溺れ続けるのだという。「苦海煩惱」は、まさに迷妄の凡夫が、その煩惱によって生死の輪迴をくり返すことを意味しているのである。その「苦海煩惱」が「無結」であるということについては、従来から解釈が分かれているところである。すなわち、「無結」を煩惱の尽きることがないことを示しているとするか、前句の「先滅」と同様に煩惱の消滅とするかである。前者の説を採る小島憲之氏は、次のように述べている。

「無結」は、苦悩が「結はほる」即ち「一定の場所に凝結して留まること」が無い、不定の状態を示す意に解すべきである。苦悩が尽きないからこそ、第三句以下の佛果を得たいと続くわけである³⁴。

これは、次の「従来厭離此穢土。本願託生彼淨利。」の句への接続関係を重視した理解で、淨利への託生を本願とする理由は、煩惱が尽きないためであるからだというのであり、文脈としての筋は通っているように思われる。ただし、仏典における「結」は束縛を意味するため、「無結」とは束縛から解放されたことを指すものと

理解しなくてはならない。たとえば、『雜阿含經』卷第四十四・第七偈誦・第十二林相應には「常從彼求淨 無結離煩惱 如毛髮之惡 人見如泰山〔常に彼に従りて淨を求め 無結にして煩惱を離るるものならば 毛髮の如き悪も人見ること泰山の如し〕」(大正藏369 b 05-06/国訳・印度・阿含部三)とあり、「無結」はすなわち煩惱から離れることとして理解される。また、「結」については『大方広佛華嚴經』(新訳華嚴經)卷二十六・十迴向品第二十五之四には「願一切衆生。永断一切。煩惱結縛。到無煩惱。無障礙地。智慧彼岸。願くは一切の衆生は永く一切の煩惱の結縛を断じて、煩惱無く障礙無き智慧の彼岸に到らん。」(大正藏143 c 14-15/国訳・印度・華嚴部二)とあるように、「結縛」の語は煩惱に囚われることを意味するのであり、仏教では「煩惱結縛」を断じて彼岸に到ることを勧めるのである。これらの例は仏典に多くみられることから、当該の「無結」を煩惱が尽きないこととして理解することは適当ではないといえる。このことについて、土屋文明氏は次のように指摘する。

煩惱は即ち苦惱。結は佛語の煩惱と同じであり、特に生死を出づるのを妨げるものをいふとあるから、無結は煩惱も成道を引きとめない意で、旅人の妻の死は菩提を得たのであるから、苦惱も亦生じないと讚歎の意であらう。「結」を「終」の意に取るのは、ここの佛教的考方と違ふことになるので従へない。³⁵⁾

「無結」の語義からすれば、土屋氏の主張は首肯されるものであり、

ここは「先滅」と同じく、煩惱が消滅したことの意に解すべきである。すなわち、初・二句はいずれも世間における愛欲・煩惱の河海の束縛から解放されたことを重ねて示しているとみるべきであろう。すると、愛欲・煩惱の消滅はすなわち浄土への入証を意味するのであるから、「厭離穢土 欣求浄土」を説く三・四句の内容に続かないという小島氏の指摘とは矛盾をきたすように思われるが、この詩を必ずしも連続する時制の中で捉える必要はない。つまり、「愛河波浪已先滅、苦海煩惱亦無結。」は、死によって愛欲・煩惱の消滅したことを提示しているのみであり、この句の主旨は妻が死によって愛欲や愛着などのさまざまな世間苦から脱することができたことを示すことにある。そのような状態を迎えることとなったのは、「從來厭離此穢土」、すなわち、かねてからこの穢土を厭うていたためであり、³⁶⁾ いわば三句は初・二句のような結果を導くことになった根拠を述べていると捉えられる。「厭離穢土」を願っていたがゆえに、死を迎えることで愛欲・煩惱が消えてそれが達成されたのである。そして穢土を厭離した後の本願は、かの浄利(浄土)に生を託すことであつたというのであり、その本願は死による愛河波浪の先滅、苦海煩惱の無結によって、浄利への託生として成就されたという、三句の「從來厭離此穢土」が前後句の根拠となる構造として理解されるのである。この「浄利」が指し示す浄土については、土屋文明氏が、

かうした憶良の思想は、厳密に何に拠つてゐるかは不明であるが、浄土思想的傾向は早くから日本にあつたと見える。但し、弥勒浄土信仰の方が早かつた如くであるが、専門のことは分りかねる。憶良作の悲歎俗道云々の詩序の始めに釈慈之示教とあるを思へば、憶良の考へてゐたのは当時の通念の如く、弥勒浄土であつたらう。

と述べるように、弥勒浄土の可能性もあるが、兜率天、西方浄土など、いずれの浄土を指すのかということについて、この「淨刹」という言葉のみから、その具体相を導き出すことは難しいように思われる。おそらく、ここでは悼亡文にみる三界と対比される、解脱により至りつく世界としての把握であろうと思われる。

ここで問題となるのは、この詩の主体が妻を失つた夫の立場であるか、亡妻の立場であるのかという点についてである。現行の注釈書において、詩の主体を明確化して解釈しているものの中では、夫の立場を採るものが多い。たとえば、日本古典文学全集本の現代語訳では次のように解している。

愛欲の川波は消えてしまつたが（妻は逝つてしまつたが）、それとともに煩惱の海も渡り終えない（この世の煩惱も尽きることがない）。もとからこの穢土を厭離したいと思つていた、本願どおりにあの浄土に命を寄せたい。

愛欲が消滅したのは妻の死によるものとするが、「無結」の理解

が煩惱が尽きないこととなつており、妻の死によつて愛欲は消滅したが煩惱は尽きないという、矛盾した理解となつてゐる。もとより、これまで確認してきたように、「愛河波浪」「苦海煩惱」の消滅は本願であるところの浄土への入証を意味しているのであるから、その対象者を無理に現世に遺された夫とするよりも、死者であるところの妻とみるのが自然であろう。次の、窪田空穂『万葉集評釈』も、同じくこの詩は妻の立場に寄せて詠まれたものであるとみている。

生きた身を離れない愛欲と煩惱のない状態となつた。これまでもそうした生活をする穢土として現世を厭つていたが、今は本願としての浄土へ往こうというので、郎女がその死を喜んで迎へている心のものである。すなわち郎女に代わつて作つてゐる形のものである。郎女がそれであるとすると、旅人としては、自分の悲しみはとにかく、郎女を憐れむ心はなごめられること^⑧で、慰められたことになる訳である。

窪田氏の解釈は、この詩を亡妻の立場からの詠とみる数少ない説であるが、上述の詩の理解に照らしても矛盾のないものといえる。重要な点は、窪田氏が「郎女がその死を喜んで迎へている心のものである」と捉える点であり、この詩の主眼はこの心を述べるものではないかと思われるのである。

悼亡文において、憶良は生死の輪廻に囚われる三界を漂流するところが、いかに苦悩に満ちたものであるかを説いた。それは、この詩

において、この死者がいかなる世界を脱して「浄刹」なる世界へ旅立って行ったのかを明確にするためであり、悼亡文はそのために用意されたものであるといつてよい。憶良のあの執拗な筆は、この死者が「愛河波浪」「苦海煩惱」に満ちた三界から解脱したことが、いかに喜ばしいことであるかを説くためであつたのである。そして、この詩において最も注意すべき点は、憶良が「浄刹」なる世界への託生を「本願」として肯定的に用いていることである。以後の憶良の作品においても、仏教思想を利用して叙述されたものを多くみることができるが、それらの作品の中で仏教浄土を肯定するような発言はみられない。それはすなわち、この悼亡詩文が憶良自身の問題を離れた、他者に向けられた文辞であることを示唆するものである。第三者に向けられた言葉であるために、亡くなった奥様はこのような穢土を離れて浄土に向かわれたのだというのであり、「愛河波浪」の消滅も「苦海煩惱」からの解放も、すべてかの婦人の解脱すなわち浄刹への託生を、遺族に明示するために用意された言葉だつたのである。それは憶良個人の信仰の問題ではなく、愛により結ばれた家族の、死後の世界に対する懸念を取り除くことが、遺族にとつての最大の慰めとなるという憶良の理解と配慮があるのだといえる。それゆえ、悼亡文において維摩大士が病患によつて苦しみの心を懐くことや、釈迦能仁が泥洹の苦を得たというような理屈を弄してまでも、その死が悲運ではなく必然のものであることを説く

必要があつたのである。そして、死後の世界を明確に説くのは、儒教よりも仏教であるがゆえに、詩においては仏教思想に基づいて、その死後の世界を述べるのが採用されたのだと思われる。そして、このような深い仏教への理解による詩文の創作は、やはり憶良にしかなし得ないものであり、これほどの詩文を述作する必然性は、やはり第三者のための作——大伴旅人とその亡妻へ向けられたものと理解されるのである。

四 おわりに

本稿では、悼亡文における仏教と儒教の対立的構造を検討することで、憶良が人間に訪れる〈死〉という問題をいかに把握したのかを論じた。悼亡文の前半部分では、仏教によつて示される四生起滅という世間無常と、三界に漂流することへの苦しみが述べられ、人間の死が必ず訪れる必然のものであることが述べられていた。一方悼亡文の後半部分では、亡妻が儒教的な婦徳を備えた女性として描かれ、その妻のいない寝室の様子は、夫婦和合の象徴として詠まれたものといえる。そこには、礼の根本は婚礼から始まるという儒教の教えのとおり、夫婦が睦まじくあることは家を整えることであり、家が整うことはすなわち国家が安泰であるという儒教理念に則つた、理想の夫婦の姿を描くことを意図したものである。愛着の最たるも

のである妻子を捨てよという仏教の教えと、夫婦和合という愛を説く儒教の教えとは、矛盾する思想である。しかし、憶良はこの二つの道理を融合し、止揚することによって、一篇の文を述作した。それは、憶良にとっては仏教も儒教もこの世の仕組みを把握するための一つの道理であり、その矛盾の中で葛藤するのが人間であると結論するのである。その生と死と愛における葛藤こそが、以後の憶良作品の基調をなす思想であるといえる。

対して悼亡詩は、仏教思想に彩られていた。死によって「愛河波浪」が消滅し、「苦海煩惱」から解放されたのだというのは、かねてから「厭離此穢土」を願い、「淨刹」への託生を本願としていたことよって、それが成就されたことを示すものであろう。ついで仏教浄土を肯定することのなかった憶良が、唯一「淨刹」なる世界を肯定したこの詩の意味は重い。それはやはり、この死者の魂の旅立ちが希望に満ちたものであることを明確に示すことこそが、亡妻とその遺族への最大の弔慰となるといえる、憶良の理解によるものである。憶良が悼亡文によって世間無常、三界漂流の苦しみについて筆を労したのは、詩によって示される亡妻の浄土入証がいかに喜ばしいものであるのかを説くために必要な前提条件だったのである。そしてこのような作品が述作された必然性は、己の妻のためであるよりも、他者へと手向けるためにものされたと考えるのが、妥当であらう。

この悼亡詩文が実際に旅人の目に触れたものか否かはわからない。しかし、この作品が旅人の妻の死を契機とし、旅人の悲しみを慰める目的によって作られたものであるということは、これまで論じてきた作品の内容から認められるものと思われる。旅人の報凶問歌の序の「筆不尽言、古今所歎」の言辞を憶良が知っていたのかも不明であるが、この悼亡詩文はまさに「筆不尽言、古今所歎」という、旅人の言葉に尽くせない悲しみに呼応し、それを補う作品であったのではないかと想像されるのである。

中西進氏は、この悼亡詩文は憶良にとって「仏典を教科書から人間の文学へとかえた」のだという^①。中西氏のこの発言は、知識の枠中であつた仏典が、現実に起こる〈死〉という問題と向き合った時に自覚された、憶良の文学への目覚めを指摘するものであろう。この悼亡詩文の意義は、まさに憶良の人間の文学としての始発にあるのだと思われるのである。

注

① 『万葉集』の引用は、中西進『万葉集 全訳注原文付』（講談社文庫）による。以下同じ。

② 中西進「日本挽歌」『万葉論集』第八卷（一九九六年、講談社）。初出は同題『成城万葉』八号（一九七一年九月）。

③ 『契沖全集』第三卷（一九七四年、岩波書店）。以下の引用は同書による。

- (4) 『万葉拾穂抄』Ⅱ(古典索引刊行会編、二〇〇三年、塙書房)。
- (5) 芳賀紀雄「憶良の挽歌詩」『万葉集における中国文学の受容』(二〇〇三年、塙書房)。初出は同題『女子大國文』八十三号(一九七八年六月)。
- (6) 金子元臣『万葉集評釈』第三卷(一九四〇年、明治書院)。以下、金子評釈と略す。
- (7) 『万葉集総釈』第三卷(森本治吉・新井出担当、一九三五年、楽浪書院)。
- (8) 攷證には、「又或人の説に、こは憶良の妻身まかりしにはあるべからず。こは大伴卿の心になりて、憶良の作られるならんといへれど、さる證もなければとりがたし」とある。(引用は万葉集叢書第五輯『万葉集攷證』第五卷、一九七二年、臨川書店)。
- (9) 土屋文明「日本挽歌」『旅人と憶良』(一九四二年、創元社)。
- (10) 注2 中西論
- (11) 井村哲夫担当『万葉集全注』第五卷、新日本古典文学大系本など。
- (12) 伊藤博「学士の歌」『万葉集の歌人と作品』下(一九七五年、塙書房)。初出は「学士の歌―憶良文学の開花」(『文学』三十七卷三号、一九六九年三月)。
- (13) 五味保義「憶良、旅人の位地」『万葉集作歌の系列』(一九五二年、弘文堂)、稲岡耕二「憶良の技法と日本挽歌」(『国語と国文学』四十三卷一号、一九六六年一月)、橋本達雄「万葉悼亡歌の諸相―人麻呂の創造―」『万葉宮廷歌人の研究』(一九七五年、笠間書院)、青木生子「亡妻挽歌の系譜―その創作的虚構性―」『万葉挽歌論』(一九八四年、塙書房)、岡内弘子「山上憶良『亡妻哀悼歌』―作品に使用された用語の総体的研究」(『群馬県立女子大学紀要』五号、一九八四年三月)、小川靖彦「日本挽歌の反歌五首をめぐって」(『稲岡耕二先生還暦記念 日本上代文学論集』(一九九〇年、塙書房)、平舘英子「日本挽歌・反歌五首」『万葉歌の主題と意匠』(一九九八年二月、塙書房)、
- 原田直保美「『日本挽歌』論―『心そむきて』を中心に―」(『国語国文研究』一二四号、二〇〇三年六月)、村田右富実「山上憶良日本挽歌論」(『女子大國文 国文篇』五十五号、二〇〇四年三月)、富原カシナ「『日本挽歌』試論」(『和歌文学研究』九十八号、二〇〇九年六月)など。
- (14) 小島憲之「山上憶良の述作」『上代日本文学と中国文学』中(一九六四年、塙書房)。
- (15) 村山出「日本挽歌―悼亡詩文の構成の面から―」『山上憶良の研究』(一九七六年、桜楓社)。初出は「日本挽歌―主としてその構成について―」(『万葉』五十七号、一九六五年十月)。
- (16) 中西進「悼亡詩」『万葉論集』第八卷(一九九六年、講談社)。初出は「憶良の悼亡詩」『古代文学』十号、一九七〇年十二月。
- (17) 注5 芳賀論
- (18) 井村哲夫「報凶問歌と日本挽歌」『万葉集を学ぶ』第四集(一九七八年、有斐閣)。
- (19) 鉄野昌弘「日本挽歌」『セミナー万葉の歌人と作品』第五卷(二〇〇〇年、和泉書院)。
- (20) 辰巳正明「愛河―日本挽歌覚書―」『万葉集と中国文学 第二』(一九九三年、笠間書院)。
- (21) 仏典本文の引用は、『大正新脩大藏經』(大藏出版)により、書き下し文の引用は、『国訳一切経』(大東出版)による。断りが無い限り、以下の仏典の引用も同様とする。ただし、旧字体は新字体に改めた。なお、引用の末尾の括弧内の「大正蔵」の英数字は、『大正新脩大藏經』の該当例の引用箇所を示すものであり、「国訳」以下は『国訳一切経』の撰述部(印度・和漢)と、各部名・巻数を示したものである。
- (22) 芳賀紀雄「理と情」『万葉集における中国文学の受容』(二〇〇三年、塙書房)。初出は「理と情 憶良の相剋」『万葉集研究』第二集(一

九七三年四月)。

(23) 全釈漢文大系『莊子』上(赤塚忠著、一九七四年、集英社)。

(24) 注23『莊子』語注

(25) 『淮南子』卷二・俶真訓には「夫藏舟於壑、藏山於沢、人謂之固矣。雖然夜半有力者負而趨、寢者不知。猶有所遁。若藏天下於天下、則無所遁其形矣。〔夫れ舟を壑に藏し、山を沢に藏せば、人は之を固しと謂はん。然りと雖も夜半に力有る者負うて趨らば、寝ぬる者は知らじ。猶ほ遁るる所無ければなり。若し天下を天下に藏せば、則ち其の形を通るる所無からん。〕」とある(引用は、新釈漢文大系『淮南子』上、楠山春樹著、一九七九年、明治書院による)。

(26) 『大般涅槃經』卷十二・聖行品第七之二には、次のようにある。

迦葉、女人有りて他舎に入るが如し。是の女、端正にして顔貌瓌麗なり。好瓊瑤を以て、其の身を莊嚴す。主人見已りて、即便問ひて言はく、「汝何等と字し、誰に繫属する。」女人答へて言はく、「我が身は即ち是功德大天なり。」主人問ひて言はく、「汝、所至の処、何の所作をか為す。」女人答へて言はく、「我所至の処に、能く種種の金・銀・琉璃・頗梨・真珠・珊瑚・琥珀・車渠・馬瑙・象馬・車乘・奴婢・僕使を与ふ。」主人聞き已りて、心に歡喜を生じ、踊躍無量なり。「我今福德あり。故に汝をして我が舎宅に来至せしむ。」即便焼香し、散花し、供養し、恭敬し、礼拝す。復、門外に於て、更に一女を見る。其の形醜陋にして、衣裳弊壞し、諸の垢膩多し。皮膚皴裂して、其の色艾白なり。見已りて問ひて言はく、「汝何等と字し、誰が家にか繫属する。」女人答へて言さく、「我黒闇と字す。」復問ふ、「何が故に名けて黒闇と為す。」女人答へて言はく、「我所行の処、能く其の家の有らゆる財宝をして、一切衰耗せしむ。」主人聞き已りて、即ち利刀を持ちて是の如きの言を作さく、「汝若去らずんば、当に汝が命を

断つべし。」女人答へて言はく、「汝甚だ愚癡にして、智慧有ると無し。」主人問ひて言はく、「何が故ぞ我を癡にして智慧無しと名くる。」女人答へて言はく、「汝が舎中の者は即ち是我が姉にして、我常に姉と進止共俱なり。汝若我を驅らば亦当に彼を驅るべし。」主人還り入りて、功德天に問はく、「外に一女有りて是汝の妹と云ふ、實に是と為すや不や。」功德天の言はく、「實に是我が妹なり。我此の妹と行住共俱にして、未だ曾て相離れず。所住の処に隨ひて、我常に好を作し、彼常に悪を作す。我常に利益し、彼常に衰を作す。若我を愛せば、亦応に彼をも愛すべし。若(我を)恭敬せらるれば、亦応に彼をも敬すべし。」主人即ち言はく、「若是の如き好悪の事有らば我俱に用ひず。各意に隨ひて去れ。」是の時に二女俱共に相將ゐて其の所止に還る。爾の時に主人、其の還去を見て心に歡喜を生じ、踊躍すること無量なり。是の時二女、復共に相隨ひて、一つの貧家に至る。貧人見已りて、心に歡喜を生じ、即ち之を請じて言はく、「今より已去、願はくは汝二人常に我が家に住せよ。」功德天の言はく、「我等先に以て他に驅せらる。汝は復何に緣りてか、俱に我が住せんを請ふ。」貧人答へて「汝今我を念ず、我汝を以ての故に、復当に彼を敬すべし。是の故に俱に請じて我が家に住せしむ」と。迦葉、菩薩摩訶薩も、亦復是の如し。天に生ずることを願はず、生は当に老・病・死有るべきを以ての故に、是を以て、俱に棄てて曾て愛心無し。凡夫愚人は老・病・死等の過患を知らず。是の故に生死の二法を貪受す。

(大正藏435 b 23・c 26/国訳・印度・涅槃部一)

(27) 新釈漢文大系『史記』十・列伝三(水沢利忠著、一九九六年、明治書院)。
(28) 本文の引用は、『十三經注疏附校勘記 四 儀礼注疏』(中文出版社)により、書き下しの引用は、東海大学古典叢書『儀礼』Ⅲ(池田末利訳注、一九七五年、東海大学出版会)による。

(29) 新釈漢文大系『玉台新詠』上(内田泉之助著、一九七四年、明治書院)。
なお、『文選』卷二十・雜詩上には「情詩二首」として同詩が収録されている。

(30) 『先秦漢魏晉南北朝詩 下』梁詩卷二十二(一九八三年、中華書局)。
なお、同書・梁詩卷十九には武陵王蕭紀の「暎思詩」として、簡文帝の詩とほぼ同じ「爐煙入斗帳。屏風隱鏡台。紅粧隨淚尽。蕩子何時迴。」(引用は第三句以降)の詩が載る。『玉台新詠』巻七も武陵王紀として「暎思」を収録する。

(31) 全釈漢文大系『礼記』下(市原亨吉・今井清・鈴木隆一著、一九七九年、集英社)。

(32) 全釈漢文大系『礼記』中(市原亨吉・今井清・鈴木隆一著、一九七七年、集英社)。

(33) 仏典の書き下しは、新国訳大蔵経 涅槃部五『大般泥洹経・大般泥洹経後文』(一九九九年、大蔵出版)による。

(34) 小島憲之「上代に於ける詩歌の表現」『国風暗黒時代の文学』上巻(一九六八年、塙書房)。

(35) 土屋文明『万葉集私注』第三卷(一九七六年、筑摩書房)。

(36) 新日本古典文学大系本の脚注には、「従来」の語が『もとから』の意味で用いられるのは梁代以降のこと」との指摘があるため、「それ以来」として理解すべきであるとの意見もある。しかし、仏典においては「もとから・以前から」として理解することが可能な例も存する。たとえば、『仏本行集経』巻十六・耶輪陀羅夢品第二十之下には「聖子。次復夢見。此城従来所護之神。遍体種種。瓔珞莊嚴。〔聖子、次に、復、此の城を、従来護る所の神、遍体を種種の瓔珞もて莊嚴し。〕」(大正蔵727c 28/29/国訳・印度・本縁部二)、同経巻二十・車匿等還品第二十三之下には「汝不善馬。従来多種。為我所作。愛樂之事。今日何縁。忽不饒益。如是損害於积種家。〔汝、不善の馬

よ、従来、多種に、我が為に愛樂の事を作せる所なるに、今日、何に縁りてか、忽ち饒益せずして、是の如く、积種の家を損害するか。〕」(大正蔵744b 10/国訳・印度・本縁部二) などとある。悼亡詩が仏教思想に基づく詩であることを踏まえ、本稿では「従来」の語は「もとから・以前から」の意と解釈する。

(37) 注35 土屋私注

(38) 日本古典文学全集『万葉集』二(小島憲之・木下正俊・佐竹昭広校注・訳、一九七二年、小学館)。

(39) 『窪田空穂全集』第十五卷(一九六六年、角川書店)。

(40) 注16 中西論