

國學院大學學術情報リポジトリ

奈良朝の文学思想：旅人と憶良をめぐって

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 辰巳, 正明 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00001545

奈良朝の文学思想

— 旅人と憶良をめぐる —

Literature Idea of Nara Period-Focusing on Tabito and Okura

辰巳 正明

1 はじめに

古代日本が漢字文化を受け入れたことにより、そこには東アジアが共有する文化への参加が大きく可能となった。八世紀初頭の律令という法制度の受け入れも、史書という歴史書の成立も、地誌という地理書の記録も、そのような漢字文化への参入によるものであった。それはさらに中国の思想や文学をも受け入れることで、伝統的な古代日本の歌も東アジアという文化の中に表現の領域を広げたのである。そこには仏教文化も漢字文化の一貫の中に受け入れられ、古代日本は漢字文化と仏教文化という二つの大きな文化を手に入れることにより、東アジアに並ぶ古代国家の建設へと向かったのである。

文学において漢字文化を積極的に受け入れたのは律令官人たちであり、漢字を教養とする知識人たちであった。すでに近江朝時代（七世紀後半）には漢詩を詠む詩人が誕生し、奈良朝（八世紀）には多くの詩人たちを輩出する時代を迎えていた。そのような漢文化隆盛をもたらした奈良時代は遣唐使の時代でもあり、唐からの多くの文物が古代日本に輸入されたのである。奈良朝の文学は、このような国際的な文化状況の中に出発したのである。そうした奈良朝文学を歌の面から牽引したのは、九州の大宰府に集まった大伴旅人や山上憶良という知識人たちであった。憶良は第七次遣唐使として渡唐し、唐の文化を具に体験する。旅人は大宰府の帥として着任し、以後に憶良との文学交流をはじめ。その基本に置かれたのが漢詩文学や仏教思想の教養であった。そのようにして大宰府の文学は出発し、やがてそこに文学思想が成立するのである。

以下に、古代日本文学が中国文化と向き合うことで成立する文学状況の一端を、山上憶良と大伴旅人の文学思想の形成の問題から考えてみたい。

キーワード：竹林七賢 世俗への批判 命の尊敬 九想観詩

关键词：竹林七贤 世俗的批判 生命尊严 九想观诗

2 竹林七賢への憧れ —— 大伴旅人

文学思想は、感情の詠嘆性とともな作者の一定の主義や主張を現すのを特徴としているといえる。日本の伝統的な和歌が強く詠嘆性を現すのに対して、文学思想を詠む歌には作者の志が窺えるように思われる。早く中国には「詩、志也」（詩序）という文学思想が生まれたが、そのような文学思想が日本に登場するのは、八世紀の奈良朝の文学においてである。たとえば、大伴旅人に「大宰帥大伴卿の讃酒歌十三首」という歌があり、ここには飲酒を通して旅人の志ともいえる態度をみることができる。その作品の中からいくつかを取り上げて、旅人の文学思想を考えてみたい。

験無き物を念はずは一坏の濁れる酒を飲むべく有るらし（巻3・338）

つまらぬことを思うよりは、一杯の濁酒を飲む方がましらしいという。この時代に酒は宴席や祭りに飲むか、あるいは薬として利用されたかであり、薬を除けば酒は集団の中で楽しむものであり、個人の飲酒は表面には現れていない。旅人の詠む酒は中国魏の竹林七賢や晋の陶淵明といった知識人たちの酒に類する。「讃酒」というテーマは、魏の劉伶に「酒徳頌」があり、戴逵に「酒讃」がある。彼らは酒を飲むことで政治を批判し、あるいは世俗の愚を笑う。それは儒教主義の政治が形式のみを重んじ、さらには権力と欲望の満ちた時代に、士大夫たちの政治的な不遇が原因としてある。それが旅人の飲酒に直接的に関与するものではないが、そこには七賢や陶淵明の飲酒の精神に近くあり、その背後には六朝知識人の孤独感が漂っている。

効果のないようなつまらぬ物などは思わないというのは、政治的な主張や論議であろう。当時の政治は儒教の思想を価値の基準としていたから、効果のない物というのは、形骸化した儒教の政治思想である。口角泡を飛ばして主張する真面目な論も、建前のみの理想を説く論も、何の効果ももたらさないのだというのである。そのような効果のない物を思うよりも、一杯の濁り酒の方が勝っているというのは、政治への関心からの離脱である。もちろん、旅人には旅人なりの政治的理想があったろう。しかし、そのような理想はいまの政治の中では初めから通用しないのである。国政を左右する論議と一杯の酒とを並べて、一杯の酒をすぐれたものとするのは、価値の顛倒に過ぎない。

い。そうした価値の顛倒の中に旅人の讃酒がある。旅人の文学思想は、このようなところから出発する。

酒の名を聖と負せし古の大き聖の言の宜しさ（巻3・339）

酒の名前を聖人と名づけた古い時代の、偉大な聖人の言葉の何と良いことかという。酒に名前をつけるのは中国の古い伝統であるが、「聖」と名づけたのは魏の徐邈という人である。「魏書」の「徐邈伝」に「魏国初建、為尚書郎。時科禁酒、而邈私飲至於沈醉。校事趙達問以曹事、邈曰、中聖人。達白之太祖、太祖甚怒。度遼將軍鮮于輔進曰、平日醉客謂酒清者為聖人、濁者為賢人、邈性脩慎、偶醉言耳。竟坐得免刑」とある。禁酒令が出された時に、徐邈は窃かに酒を飲んで酔っぱらっていた。それを咎める者が天子に注進した。徐邈は普段から酒を飲み、清酒を聖人といい、濁酒を賢人といっていた。飲酒を咎められた徐邈は、私は真面目な人間であり、聖人の言に当たって顔が赤いのだと釈明して罪を逃れたというのである。

正しい儒教政治の遂行のためには、禁酒令も出される。政治と飲酒とは対立する概念としてある。そのような時にも酒を飲んで酔っぱらっていた徐邈を尊敬するのが旅人である。それこそが大聖人だと称賛するのだが、大聖人とは儒教の徳を理解し実践するすぐれた者を指すのであり、そこにも価値の顛倒が見られる。そのような顛倒を意図する旅人には、そのことを背景とした主張が存在するからである。

古の七の賢しき人等も欲り為し物は酒にし有るらし（巻3・340）

古い昔の七人の賢い人たちも、欲しいと思ったものは酒であつたらしいというのは、魏の時代の竹林の七賢を故事とする。「晋書」列伝第十九の「嵇康伝」に嵇康と共に「所与神交者惟陳留阮籍、河内山濤、予其流者河内向秀、沛国劉伶、籍兄子咸、琅邪王戎、遂為竹林之游、世所謂竹林七賢也。」とある、その竹林の七賢たちは、世に知られた隠逸の徒である。魏の時代に竹林に隠れ、世俗の愚かさや腐敗した政治に背を向けて清談をしたという人たちである。「晋書」の載せる阮籍の伝には「籍本有濟世志。属魏晋之際。天下多故名士。少有全者。籍由是不与世事。遂酣飲為常。」という。門閥政治の

時代に能力ある者は取り上げられることはなく、それで世事に与せず飲酒を常としたというのである。その甥の阮咸も「晋書」の伝によれば「七月七日北阮盛曬衣服。皆錦綺粲目。咸以竿挂大布犢鼻於庭。」という。七月七日は、衣服を曝す日である。隣の金持ちの阮家では錦を晒し目に鮮やかであった。そこで阮咸も、竿に大きな犢鼻褌を掛けて日に曝したという。そうした奇行は他の七賢たちも同様である。この七賢たちが求めたのは、真実にあった。このような七賢への憧れは、彼らが酒を欲したと言うことのみではない。彼らの主旨は政治や世俗への批判や嘲笑にあり、その癒されない心を酒に求めたのである。酒に酔っている間はそのような世間の愚を忘れることが出来たのであり、それ故に彼らは酒を飲み続けたのである。酒に酔っていれば、政治的な危険からも遠ざかることが出来た。旅人の七賢への憧れは、世俗の賢人ではなく真の賢人への憧れであった。

賢しみと物言ふよりは酒飲みて酔ひ哭き為るし益りたるらし（巻3・341）

賢いふりしてものを言うよりも、酒を飲んで酔い泣きするのが勝っているようだという。「賢しみ」は、立派な賢人としての態度である。彼らの言説は、たしかに正しいのであり、それを批判することは困難である。そのような彼らは賢人らしく立派なことをいう。しかし、問題は実践が伴っていないことであろう。主張は立派だが、それを実行するわけではない。有言実行ではないのである。それを「賢しみ」と呼んだ時に、その賢人の態度は反転して「かしこぶる」という意味になる。そんな建前のお喋りよりも、濁酒を飲んで酔っぱらっている方がまだましらしいというのが旅人の主張である。正しい意見を述べるが実行が伴わないことよりも、たった一杯の酒で酔う方を価値とするのである。この歌から、旅人の「酔ひ哭き」と対峙するものが、「賢しみ」にあることが知られる。社会的には「賢しみ」は価値あるものであり、「酔ひ哭き」は何らの価値はないものである。その価値と無価値との対立が「讃酒歌」の根底にあるように思われる。

中々に人と有らずは酒壺に成りにてしかも酒に染みなむ（巻3・343）

中途半端に人であるよりは、酒壺になって酒に染みようというのも、人と

して生きる態度を示すものである。これは三国呉の国に酒好きの鄭泉に係わる故事である。「呉書」「呉主伝」の注に、「呉書曰、鄭泉字文淵、陳郡人。博学有奇志、而性嗜酒、其間居毎日、願得美酒滿五百斛船、以四時甘脆置兩頭、反覆沒飲之、億即住而啖肴膳。酒有斗升減、隨即益之、不亦快乎、云々」という人物である。鄭泉の故事はさらに続いて、その遺言に「泉臨卒、謂同類曰、必葬我陶家之側、庶百歲之後化而成土、幸見取為酒壺、實獲我心矣。」という。友人に自分が死んだら陶器を作る家の側に葬れと依頼する。その理由は、百年の後に土になり、陶家に取られて酒壺になるかも知れないからだというのである。酒飲みの極みを行く故事であるが、それほどまでに酒を愛好するのは、この世の不合理を正気で見たり聞いたりすることが出来ないからである。真面目に生きることは流れに棹さすようなものであり、この世は生きにくいのである。旅人も酒壺となって酒に染みて生きることが可能であれば、それも一興だろうと思うのである。

あな醜賢良を為と酒飲まぬ人をよく見れば猿にかも似る（巻3・344）

「ああ醜いことだ」というのは、賢良をするといって酒を飲まない人への嘲笑であり、さらにそれは猿に似ていることだというのは、「賢良」と呼ばれる者への烈しい批難と嘲笑である。その賢良というのは、「賢良方正の士」などの賢良で、これは賢良コースの科挙により合格した最高級の官吏を指すのである。科挙以前にも『史記』（巻十）孝文本紀に「挙賢良方正能直言極諫者、以匡朕之不逮。」とある。賢良方正の者を推挙して、皇帝に直言し皇帝の政治を糾す役割を担うのである。これに合格すれば一族郎党を養えるほどの私産と絶大な権力を手に入れることが出来る。同じく『史記』の平津公列伝に「天子初即位。招賢良文学之士。是時弘六十。徵以賢良為博士」とある。この時に招かれた弘は、公孫弘である。日本でも文武天皇大宝三（703）年7月に「詔五位已上挙賢良方正之士」とあるのが初見で、五位以上の者から賢良方正の士を推挙することを命じている。日本では科挙試験ではなく、周囲からの推挙制で賢良らを取り立てられた。この賢良方正の士は、儒教の思想を理解して政治に取り入れる知識人たちであり、「漢書」の文帝紀に「挙賢良方正能直言極諫者、以匡朕不逮」のように、天子に直言極諫するのが任務である。それゆえに、賢良らの言は正しい。それを旅人は「醜」であると

いう。醜とは、格好悪くみっともないということである。なぜなら、彼らは酒も飲まずに儒教の教えに従い政道を説くからである。頭を使い得々と理屈を並べ、その熱意に顔も真っ赤に上気しているからである。それは、じつに猿の赤い顔のようだという。もちろん、酒を飲んで酔っぱらって顔を赤らめているのも猿のようではあるが、酔っぱらいから見れば、彼らは猿なのだというのである。そこにも、酒による価値の顛倒が窺えるであろう。

この世にし楽しく有らば来む生には虫に鳥にも吾は成りなむ(巻3・348)

この世において楽しくさえあれば、来世には虫にでも鳥にでもなりましょうよということからは、仏教との対峙が見えている。酒を飲むことは、五戒の不飲酒を破る罪である。これは、仏教の説く教えであり、当時の知識人は誰でも理解している戒律である。仏教において飲酒の戒めがどれほど重要であったかは、仏典を見ればおびただしい用例からも知られる。それは出家者に科された戒律のみではなく、在家者も不飲酒を含めた五戒を守らなければならなかった。飲酒はさまざまな罪の根源であるから、この世にあって罪を犯すことを避ける戒律である。人の生命は輪廻するものであり、戒めを破った者は次の世に福を得られないのであり、その結果として人間以外のものに生まれ変わるという教えである。そうした輪廻の教えは中国で深刻に受け止められて、六朝時代に仏教が中国社会に広く受け入れられた経緯がある。しかし、旅人は不飲酒の戒めに対して宣戦布告をするのである。来世にたとえ虫になり鳥になっても、酒を飲んでこの世を楽しむことが出来たらそれで良いというのである。仏教の隆盛していた奈良朝の初頭に、このような仏教への挑発は確かな酒への信頼であり、それは七賢たちの酒が旅人の精神を支えていたのだと思われる。

生ける者遂にも死ぬる物に有れば今生なる間は楽しくを有らな

(巻3・349)

生きている者は必ず死ぬということであるので、この世にある間は楽しくありたいものだというのも、仏教思想の「生者必滅」による。生者必滅の道理は仏教の教えであり、それは無常を意味した。これは世の道理として当時

の人たちには広く理解されていたものであり、旅人もそのように理解している。それにより善を積み悪をなさないことが大切であると仏僧は説いているが、もちろんそれは後生のためである。後の世があることにおいて飲酒を断つのであり、五戒も守られることになる。だが、そこに疑われるのは来世はあるのか否かという問題に尽きる。来世があるということが保証されるならば、仏の教えの通りであろう。だが、来世などが存在しないならば、仏の教えは詐偽である。このような論議は、すでに漢の時代に行われていた。神(魂)は存在するか否かという論争であるが、これはたとえば范縝の「神滅論」に対する仏教側の「神不滅論」があるように、仏教と儒教が論争を繰り返したのである。いま、旅人もその論争に加わっているのである。そして、旅人の立場は「神滅論」の側にある。生者必滅という道理は古今の真理であるが、それと来世が存在するという理屈とは別の問題である。その存在の保証はどこにもない限り、来世は存在しないと考えたのが旅人である。生者必滅という道理に基づくならば、生きている内に楽しく暮らした方がましではないかというのである。その楽しみこそ、飲酒という罪を犯すことで得られるというのである。

默然居りて賢良為るは酒飲みて酔ひ泣き為るに尚如かずけり(巻3・350)

默然として賢良をするのは、酒を飲んで酔い泣きをするのに及ぶものではないというのは、先の賢良批判の繰り返しである。默然として「賢良」をするというのは、真面目な官僚であり、儒教の徳を身につけて正しい政治を行う者である。寡黙にして実践家なのである。しかも、酒は飲まない。この「賢良」を「かしこぶる」と訳されることが多いが、それは間違いである。賢良はそのコースの国家公務員上級職試験に合格した者を指すのであり、世間をコケにする旅人の酔い泣きと反対の、すぐれた官吏や博士である。その真面目な官僚をみるにつけて、旅人の目は冷ややかなのである。その理由は、世俗の儒教の教えを振りかざすからである。この儒教の世俗性に対立したのが竹林七賢などの方外の士であったのであり、方外の士が彼らと向き合う時に、飲酒という手段を用いたのである。どんなに立派なことをしても、褒め称えられても、やがて死が待っている。建前の立派さのみで終える人生に、悲しみはないのかというのが旅人であり、今このように生きている生を重ん

じること、それが結論だというのである。

旅人はこの一連の「讃酒歌十三首」をもって主旨としたのは、儒教のすぐれた「賢良」といわれる官吏よりも、濁酒を飲んで汚く「酔ひ泣き」をしている者を肯定するところにある。その二つの態度の中に、旅人の文学思想が現れている。すぐれた賢良たるべきは旅人に求められた資質であるが、しかし、旅人の求めたものは酔って泣き喚いている人間への讚美である。そのような顛倒は、旅人が人間という存在を発見したからである。儒教の徳目にも仏教の五戒にも説かれることのない、より本質的な人間の存在意義を求めたことによるのだと思われる。そのことの中に旅人の文学思想が成立したのである。

3 命の尊厳に向かう —— 山上憶良

山上憶良は第七次の遣唐使として唐へ渡り、最新の唐文化を理解して帰国した。以後に筑前の国司となり、大宰府の長官として着任した大伴旅人と文学的交流をする。その直接的交流の切っ掛けは、旅人が大宰府に着任して早々に同行した妻を失ったことにあり、憶良はその悲しみをいくつかの作品に託して献呈したことに始まる。その中の一篇は、序文を加えて以下のように詠まれている。

世間の住まり難きを哀しぶる歌一首并せて序

集ひ易く排ひ難きは、八大の辛苦にして、遂げ難く尽し易きは、百年の賞樂なり。

古人の歎く所、今亦これに及べり。所以に因りて一章の歌を作り、以て二毛の歎きを撥ふ。其の歌に曰はく

世の間の 術無きものは 年月は 流るる如し 取り続き 追ひ来るものは 百種に 迫め寄り来たる 少女らが 少女さびすと 唐玉を 手本に巻かし〔或は、此の句、「白妙の 袖振り交はし 紅の 赤裳裾引き」と云へる有り〕 同年子らと 手携りて 遊びけむ 時の盛りを 留めかね 過しやりつれ 蝻の腸 か黒き髪に 何時 の間か 霜の降りけむ 紅の〔一に云はく、「丹の穂なす」〕 面の上に 何処ゆか 皺かき垂りし〔一に云はく、「常なりし 笑まひ眉引き 咲く花の 移

ろひにけり 世の中は かくのみならし」] 大夫の 男さびすと 劔
大刀 腰に取り佩き 幸弓を 手握り持ちて 赤駒に 倭文鞍うち置き
はひ乗りて 遊び歩きし 世の中の 常にありける 少女らが さ寝す
板戸を 押し開き い辿り寄りて 真玉手の 玉手差し交へ さ寝し夜
の 幾だも有らねば 手束杖 腰にたがねて かく行けば 人に厭はえ
かく行けば 人に悪まえ 老男は かくのみならし 魂きはる 命惜し
けど 為む術も無し (巻5・804)

反 歌

常磐なす かくしもがもと 思へども 世の事なれば 留みかねつも
(巻5・805)

神亀五年七月廿一日、嘉摩の郡に撰定す。筑前の国守山上憶良。

「世間の住まり難きを哀しぶる歌」というのは、この世に長く留まることが出来ないことを哀しむ歌という意である。それは年月は流れるように去り、楽しくあった青春の時は短く、やがて老醜の中で生きることの哀しみである。その嘆きは起承転結による論理的構成で詠まれている。起は、冒頭の「世の間の 術無きものは」から「百種に 迫め寄り来たる」までである。一般論として年月が流れるように過ぎ去り、苦しいことが次々と襲ってくるのが詠まれる。承は、「少女らが 少女さびすと」から「世の中は かくのみならし」までである。少女らが手を取って楽しく遊んだ時は過ぎ去って、やがて黒髪は白髪となり、赤ら顔には皺が垂れることの嘆きが詠まれる。転は、「大夫の 男さびすと」から「魂きはる 命惜しけど 為む術も無し」までである。青年が弓を手にし腰に立派な劔を佩いて馬に乗って遊び歩き、少女と手を交えて寝た夜もすぐに去り、杖をついて手を腰にあてがい出掛けると人から忌み嫌われることの嘆きが詠まれる。結は、反歌の「世の事なれば 留みかねつも」という諦めによって閉じられる。

序文によれば、集まり易く追い払い難いものは八大の辛苦で、遂げ難く尽し易いものは百年も待った賞楽であるといい、古人の歎く所もこれに及ぶものであり、それで一章の歌を作り二毛の嘆きを払うのだという。いわば、たちまちに老いを迎えて苦しいことばかりが続く中で、鬢毛にも白髪が増えたので、その嘆きを払おうというのが主旨である。

憶良はこの時に 69 歳であったことから、憶良の体験として詠まれているかのように見えるが、しかし、これを女性の少女の時代から老いて行く姿までをリアルに描くことから考えるならば、これはこの作品が憶良個人の老いの哀しみを描いたもではなく、人間一般の姿の中に「老の苦しみ」という問題を捉えた結果だからだといえる。このような「老」というテーマは、仏教の問題であった。そこでは人間の避けられない苦しみとして生・老・病・死の四つがあるといい、これを「四苦」と呼んでいる。これに四苦を加えたのが八苦で、憶良がいう「八大辛苦」である。その四苦の中の「老苦」が、いま憶良が取り上げた世間難住の歌なのである。それは仏教の理解を通して得た、人間の苦の姿である。それゆえに、仏教では肉体に愛着を示さないように、肉体は穢れでしかないことを説き、死体の腐乱する姿を説き、肉体に愛着するなというのである。それを「九想」（九相）と呼び、敦煌文学文献にはいくつもみえる。「九想観詩」では、

栄盛寧甚久。紅顔俄已遷。早懷白首恨。更苦病來纏。
枕席宵難度。傷吟齟齬年。羞期無避處。含怨赴黃泉。
神去坯軀壞。烏啗兩目穿。肉從狼虎口。月照骨荒筵。
万化皆歸盡。露生成逝川。終須風野散。世事總徒然。

のように詠まれている。これは若い時も過ぎて老年にいたり、やがては黄泉へと赴いて肉体が白骨となるまでを描いた、生身九想と死身九想とが重ねられた九想詩である。人の身の無常をこれにより教え、肉体への愛着を断つのが目的である。あるいは、このような「九想詩」には、衰老の想や病の想なども個別に詠まれていて、人間の無常が示されるのである。

第五観。衰老時。鬢辺白髮乱如糸。
起坐唯聞腰裏痛。目下尋常冷淚垂。
祇見堂前孫子鬧。唯知門外往還希。
皮寬肉尽無筋力。眼暗逢人間始知。
盤中美食看便飽。槽中駿馬不能騎。
西山日暮無光影。陌上多饒枯樹枝。
紅顔能不存終始。白髮偏能善改移。

昔時少年興八楽。如今聞曲転生悲。

不離黄泉寸歩地。猶存活計勸妻兒。

第五観の衰老の相の詩では、「鬢辺に白髪が糸の如く乱れ、起き伏しはままならぬままに腰は痛み、眼にはいつものように冷たい涙が垂れ落ち、家の前では子供らが騒ぎ、門外に人の通りも希になり、皮も細り筋も枯れて筋力もなくなり、人に逢っても誰か知られず、お皿のご馳走も味わいがなく、厩の駿馬に載ることもかなわず、紅顔はいつまでも保たれず、白髪ばかりが増えるばかりで、昔は多くの楽しみに興じたが、今は輪廻の曲を聴くばかりで、もう黄泉からは数歩の距離にあるが、しかし妻子の生活が気がかりだ。」というのであり、そこには老いの悲惨がことごとく示されている。老いという苦しみをこのように教える九想観詩は、それゆえに肉体を離れて魂の幸福を説くのである。

憶良はそのような教えを理解しつつも、しかし、人間の肉体の滅びを「手束杖 腰にたがねて かく行けば 人に厭はえ かく行けば 人に悪まえ 老男は かくのみならし 魂きはる 命惜しけど 為む術も無し」と嘆き悲しむのである。ここには九想の教えとは対峙し、肉体への愛着から離れない憶良の態度がある。それは人間としての生を、かぎりなく愛おしむからであり、そこには肉体を通して人間の存在を深く見つめる憶良が存在したのである。そのような作品は、憶良の晩年に至っても繰り返されている。「老身重病にして年を経て辛苦し、及、児等を思ふ歌七首」と題されて長歌には、

霊きはる 内の限りは〔瞻浮州の人等是一百二十年なるを謂ふ。〕 平けく
安くもあらむを 事も無く 喪無くもあらむを 世の間の 憂けく辛け
く いとのきて 痛き瘡には 鹹塩を 灌ぐちふがごとく ますますも
重き馬荷に 表荷打つと 言ふことのごと 老にてある 我が身の上に
病をと 加へてあれば 昼はも 歎かひ暮し 夜はも 息づき明かし
年長く 病みし渡れば 月累ね 憂へ吟ひ ことごとは 死ななと思へ
ど 五月蠅なす 騒く児等を うつてては 死には知らず 見つつあれ
ば 心は燃えぬ かにかくに 思ひ患ひ 音のみし泣かゆ

(巻5・897)

のような、老いの身と長く苦しむ病と愛する子等への思いが綴られる。人と

して生まれ出て、その生きている限りは幸福に過ごすことを期待しながらも、しかし、世の道理というものは辛く苦しいものであり、この老の上に病が加わり、さらには幼い子等が枕元を走り回っていて、死のうと思っても死にきれないのだと嘆く。ここにはあの九想観にみたような生・老・病・死の四苦がそろい踏みしている観がある。それゆえに、「かにかくに 思ひ患ひ 音のみし泣かゆ」というのが当面の結論である。もちろん、これは結論ではない。ただ声を挙げて泣くこと、それがこの世に生まれた人間のあり様なのだというのであり、それは儒教でも仏教でも救済は不可能な、いわば人間的な苦しみの問題なのである。

ここには、奈良朝初頭に活躍する一人の知識人の文学思想が現れている。そこには仏教思想を受け入れることで、その大きな思想に圧倒されながらも、それと対峙し、人間として普通に世間に生きる事をもっとも大切な営為とすることにより、人間的な苦しみからは避けられない凡愚の姿を描くのである。肉体への限らない愛着とそれゆえに襲い来る生・老・病・死の苦、ただ泣き嘆くことしかない人間の存在でありながらも、そのように生きることも人間であることの営みであり、そこに人間の尊厳を主張するのが憶良である。そうした態度の中に、新たな文学思想が生み出されたのである。

4 おわりに

古代日本の奈良時代は、『万葉集』が特別な展開を示した。702年に再開された遣唐使による文物の招来は、文学においても画期を作り上げたのである。唐の文化を理解した知識人たちは、詩作に励み、伝統として保持して来た歌は、漢詩や漢文と向き合うことにより「倭歌」という概念を作り上げた。それは漢詩と等しい姿としての、倭の文化としての歌への評価であり、そこに感情や詠嘆を主とする歌から、思想性を帯びた歌への大きな展開があったのである。それらを牽引したのは、奈良時代初期に大宰府の帥となった大伴旅人であり、渡唐経験を持つ山上憶良の知識人においてであった。

その二人の文学は、日本と中国という国境を越えて、中国の故事も歴史も詩的表現も、さらには仏教思想も倭の問題の中に受け入れたのである。そこに文学思想が形成される契機があった。中国の文人が中国の故事や歴史を踏まえるように、倭の文学もその規模において歴史や故事を踏まえることで、

文学思想を形成したのである。その様態は、明らかに東アジア的であり、その東アジア的なものを受け入れることで『万葉集』の第三期の成立があったといえる。ここには、文学がたどる運命が明らかな姿を現しているのである。

