

「宇治橋断碑」銘文攷 一第二・三行を中心に

仲谷 健太郎

Abstract:

Consideration of the inscriptions of “Broken stele in Uji Bridge”.

The second volume

“Broken stele in Uji Bridge” (known as “Uji-Bashi danpi”) estimated to be constructed in about the 7th century is the oldest stele in Japan, and has the inscriptions composed of 24 phrases formed with one part of four characters. Conventionally, “Broken stele in Uji Bridge” is interpreted as the inscriptions of praising the achievement and researched on its historical significance. On the other hand, it is indicated that the stele is written in verse, but there are very little previous work about the inscriptions from the perspective of literary study.

Through the analysis about expression of the inscriptions on “Broken stele in Uji Bridge”, this article contributes to considering about its expressiveness as an early Japanese verse, and influence of Chinese literature written in the same period. Mainly, this article discusses interpretation of the words in the second and the third line of the inscriptions and reveals its metrical property.

要旨:

「宇治橋断碑」は七世紀前後に作成されたとされる、わが国最古級の石碑であり、そこには四字体の銘文が全二十四句・九十六字刻まれている。従来それは架橋の称徳を記したものと解され、その内容の史実性が論点となってきた。しかし、一方では韻文的性格を持つことが指摘されているものの、これまでその銘文を文学研究的な視点から考察する論は僅少であった。

本稿はこの「宇治橋断碑」銘文の表現分析を通し、上代の韻文としての表現性や、中国文学からの影響を考察することを目的とする。第二・三行の語釈、及び本文確定について論じ、銘文の韻文的性質を明らかにした。そして第二・三行は仏教関連文献、特に願文の表現様式に基づいていることを指摘し、上代における仏教典籍の受容の一端を看取できるものであると結論付けた。

キーワード:

宇治橋断碑 上代文学 金石文

Broken stele in Uji Bridge early Japanese literature Japanese ancient inscription

一、はじめに

「宇治橋断碑」は大化二年の記年を持つ、七世紀前後に作成されたとされる、わが国最古級の石碑である。そこには次に挙げる四字体の銘文が全二十四句・九十六字刻まれている。

洄洄横流 其疾如箭 修 [修征人 停騎成市 欲赴重深 人馬亡命
従古至今 莫知航葦]

世有釋子 名曰道登 出 [自山尻 惠滿之家 大化二年 丙午之歳
構立此橋 濟度人畜]

即因微善 爰發大願 結 [因此橋 成果彼岸 法界衆生 普同此願
夢裏空中 導其苦縁] (※ [] = 補字部分)

従来「宇治橋断碑」銘文(以下、当該銘文)は架橋の称徳を記したものと解され、その内容の史実性が論点となってきた。しかし一方では、韻文的性格を持つことが指摘されているにもかかわらず、これまでその銘文を文学研究的な視点から考察する論は僅少であった。そこで筆者は当該銘文の第一行について語釈とその典拠について論じてきた⁽¹⁾。本稿では、続く第二・三行についてその表現性を考察したい。

二、「宇治橋断碑」銘文 第二行各句注解

(一) 第一・二句：世有_釈子_ 名曰_道登_

当該銘文第一句にみえる「釈子」は上代文献にその例をみないが、『日本霊異記』(上・第十四縁)には百濟からの渡来僧、釈義覚を、「釈子」と表現する讃がみえる。また正倉院文書には、「大唐内典録十卷【西明寺釈氏撰】」(「写疏所解」天平十九年六月七日、続修別集二七／『大日本古文書』十二p. 395)と、『大唐内典録』の撰者であり、唐・西明寺の上座を担った⁽²⁾僧である道宣を「西明寺釈氏」と表記する例がみえる。これらの「釈子(氏)」は僧の意と解してよい。

当該銘文において「釈子」と表現される第二句「道登」は、推古朝において「十師」に任ぜられたこと⁽³⁾や、白雉献上の際に「沙門」の一人として祥瑞について講じた⁽⁴⁾ことが「孝徳紀」に記されており、『日本霊異記』(上・第十二縁)には「元興寺の沙門」として記される。そのため、当該銘文における「釈子」も僧の意として用いられているといえる。

漢籍において「釈子」は、

葉は梵童を産み、花は釈子に開く。(梁・劉孝儀「雍州金像寺無量寿仏像碑」、『芸文類聚』内典上・内典)

沙門釈子更に度すこと千人。(釈明概「決対傳奕廢仏法僧事並表」、『広弘明集』弁惑篇)

など同様に僧の意味で用いられ、仏事に関連する記事や文献に用例が集中する。また、盛唐代の僧の墓誌にも、

師に従ふ者市の如く、一門の釈子、落髮する者数十人。(「故和上法昌寺寺主身塔銘」、唐・天宝二年銘)

とみえる。仏典にも「我が弟子を号て釈子と曰ふ」(『長阿含経』六)などと頻出する語であり、「釈子」は、そもそもが仏典に由来する語であると考えてよいだろう。

なお当該部分の「道登」は原碑に残存する部分のため文字列には疑念の余地がないが、宇治橋の架橋者を巡っての問題を抱える部分である。『日本霊異記』(上・第十二縁)には、道登が「大化二年丙午、宇治橋を當り往来したとある一方、『続日本紀』(文武四年三月十日)の道昭薨伝に、「山背国宇治橋は、和尚の創造りしものなり」との記述がみえることから、宇治橋の架橋者を碑文に従い道登と認めるか、『続日本紀』に従い道昭と認めるかの論争が行われている。奥山錦洞氏「上古時代の書道」(『日本書道史 日本文化史叢書2』一九四三年、清教社／復刻版：一九八二年、藤森書店)は「道登の自筆したものではなからうか」と説く一方、藪田嘉一郎氏「宇治橋造橋碑」(『日本上代金石叢考』一九四九年、河原書店)は「道昭説が比較的確実な根拠をもつに対し、道登説は根拠薄弱」であることを指摘するなど、実際の架橋者については定説をみない。本稿は碑文の文字列に即し解釈する立場をとるため、碑文上での架橋者は道登であると認めるが、史実上の架橋者についてはなお議論の余地があり、後論を期したい。

さてこの「世有_レ釈子_一 名曰_レ道登_一」の構文について神田喜一郎氏「宇治橋断碑銘攷釈」(『書苑』第二卷第五号、一九三八年五月)は、

唯だこの「世有道登」といふ句は、普通なら「茲有道登」とでも書くべきであつて、この世の字の用法は少々異様に感ぜられる。

と、その用法の異質さを指摘している。「世」は上代文献においては、「今

し世人夜一片之火を忌み、又夜擲櫛を忌むは、此其の縁なり。」(「神代紀」上・第五段一書第六)、「古の聖王の世」(「仁徳紀」四年二月六日)など、(その記事が指す)当時の世間、あるいは治世という、特定の時代を指し示す際に用いられる。

しかし、「世有」の場合は、

乃の祖近江大津宮の内大臣より己来、世^よ明徳有りて皇室を翼輔し(『続日本紀』天平宝字二年八月二十五日)

粵に開闢けてより世に君臨有り(『続日本紀』宝亀元年五月十一日)など、「世」は代々の意に用いられる⁽⁵⁾。また漢籍においても、「世有」は、下武維周、世有_一哲王_一。

[下武維れ周、世に哲王有り](『詩経』大雅・文王之什・下武)

天下国有_一俊士_一、世有_一賢人_一。

[天下国ごとに俊士有り、世ごとに賢人有り。](『荀子』大略)

などその用法は上代文献と一致している。こうした例に従えば、当該銘文の「世有_一釈子_一」は代々僧がいた、との解釈となり、第二句で個人名を指示することと表現上の齟齬が生じる。その点で、神田氏の「異様」との指摘も首肯できるだろう。

ここで当該箇所「世有A、名曰B」という構文に着目すれば、

爾時彼世有_一一比丘尼_一、名善安隱。

[爾時に彼世に一の比丘尼有り、名は善安隱。](『仏説師子月仏本生経』)

時世有_レ仏、名毘婆尸如来。

[時に世に仏有り、名は毘婆尸如来。](『仏説長阿含経』一)

時世有_レ王、名曰地主

[過去久遠の時、世に王有り、名を曰く地主。](『仏説長阿含経』五)

など、仏典⁽⁶⁾に類似する構文が多数みえる。これらの構文は「その時の俗世にBという名のAがいた」ことを示しており、当該銘文もこれらと同じ構文とすれば、第一行の事象が発生していた当時の俗世に、道登という名の僧がいた、との意に解することができよう。

(二) 第三・四句：出_レ自_二山尻 惠満之家_一

この両句、『日本靈異記』(上・第十二縁)の道登の記事に、「山背の恵満が家より出づ」とあるのにはほぼ一致する。第三句「山尻」の表記例は当該銘文以外にはみられない⁽⁷⁾ものの、「道後」(「常陸国風土記」多珂郡条)、「道尻」(「神代記」)の両例があること、「尻【之利】」(『和名抄』)の訓例があることから、正訓、あるいは借訓として「やましろ」に当てたものと解してよい。

第四句の「恵」は、『帝王編年記』(巻九・孝徳天皇・大化二年)所引文には「慧」とあるが、前掲『日本靈異記』(上巻・第十二縁)の記事に従い、「恵」と認めてよいだろう⁽⁸⁾。「恵満」は「えま」⁽⁹⁾や、「えまん」乃至「えまろ」⁽¹⁰⁾など複数の訓が提示されるが、定説をみない。その意味するところも、『新撰姓氏録』の「山背忌寸」(神別)「山代忌寸」(諸蕃)や、山城国の未定雑姓の「恵我」姓との関連を想定する説⁽¹¹⁾や、「恵麻呂」の漢風表記の可能性を指摘する説⁽¹²⁾があり、さらに『新大系 日本靈異記』は僧名と解するが未詳である。

しかし、第三句の「出_レ自」は上代文献において、

其の先、天兒屋根命自り出づ。(『鎌足伝』)

臣が男女五人、その母、凶族自り出でたり。(『続日本紀』天平宝字七年八月十九日)

臣らが本系は、天徳日命自り出づ。(『続日本紀』延暦十年九月十九日)などの血統や系譜を示す表現⁽¹³⁾として用いられ、漢籍にも、

橋氏の先は黄帝自り出づ。(蔡邕「故太尉橋公廟碑」、『蔡中郎集』)

鄭之れ厲王自り出づ、而て晋之れ武王自り出づ。(『史記』晋世家)

の例がある。また、「之家」に関しても、

親王巴下と豪強之家とは、多く山野を占めて、百姓の業を妨ぐ。(『続日本紀』和銅四年十二月六日)

累世之家の嫡子の、身に五位巴上を帯ぶ者に、別に繩十疋を加ふ。(『続日本紀』神龜四年十一月二日)

みまし大臣之家の内の子等をもはぶり賜はず(『続日本紀』宝龜二年二月二十二日・第五十一詔)

是を以て曾子之家に嫡子有ること無く、仲尼の門に罵る者有ること無

し。「那須国造碑」)

など、「～之家」が家門を指す例がある。

したがって、「出自～之家」は、～の家系の出身であることを表す表現とみてよいだろう。つまり、この第三・四句は、「山尻恵満」が氏族、あるいは個人名であり、道登がその家門に連なることを示していると考えられる。

(三) 第五・六句：大化二年 丙午之歳

この部分、『山州名跡志』(巻十五・宇治群条)に「載旧記」として掲出される当該銘文本文や、伊藤梅宇『見聞談叢』は、「大化二年」の「二」を「元」に作る。しかし大化元年の干支は乙巳⁽¹⁴⁾であるため、「二」のままではよいだろう。

また大島武好『山城名勝志』(巻十七)に引かれる『帝王編年紀』に収載される当該銘文本文は、「年」を「季」とする。しかし「年」を「季」に作る例は上代の文献にはみえず、また、「年」の異字体「季」と認めている可能性があるものの、上代文献には「季」字はみえない。そのため、これも刻字の「年」のままではよいだろう。

(四) 第七・八句：構立此橋 濟度人畜

第七句第一字は原存碑に「構」とあるが、『帝王編年紀』(『国史大系』本)、『古京遺文』、『山城名勝志』(巻十七)など、「構」と記す本もある。両字は『漢書』顔師古注にいずれも「結也⁽¹⁵⁾」とある。また、「两国難を構へ」(『韓詩外伝』)と「两国難を構へ」(『韓非子』内儲説下)という同意文において「構」「構」の両字が用いられる例や、『孔子家語』賢君の「隣敵兵を郊に構ふ」の一文が、『群書治要』に引用される際には「兵を郊に構ふ」と改められた例もあり、漢籍において「構」・「構」の両字は通用関係にあったことがうかがえる。また国内の文献においても、

構作食堂軒廊一字(「造東大寺司告朔解」天平宝字六年三月一日、続々修三十八／『大日本古文書』五 p. 126)

令構作講堂宅字(「造講堂院所解」天平勝宝七歳、続々修二十四／『大日本古文書』十三 p. 157)

の例があることから、「構」・「構」両字の通用がうかがえる。したがって、当該銘文の本文を「構立」と「構立」のいずれに認識しても、その指す意味は変わらない。

「構立」の例は上代文献に、

この時、膳の炊屋舎を、浦の浜に構へ立て⁽¹⁶⁾、舩を編みて橋と作し、御在所に通はず。(「常陸国風土記」行方郡条)

の例がみえる。また漢籍には、

況むや肯へて屋を構へ立てむや。(『書経』大誥、孔安国伝)

是に於て虚を捫り漢に梯し、栈道を構へ立つ。(梁・劉勰「剡県石城寺弥勒石像碑銘」、『芸文類聚』内典上・内典)

屋の中央に灶を立つるに、～塼及び細土を以て之を構へ立つ。(『茅君内伝』、『芸文類聚』火部・灶)

などの例があり、いずれも何らかの建築物や設備を営造する意で用いられる。

一方「構立」は、上代文献に、「瓦舎を構へ立て、塗りて赤白と為さしめむ」(『続日本紀』神亀元年十一月八日)の例がみえ、「構立」とその意味を同じくする。しかしこの箇所について、『国史大系』本や林陸朗氏『完訳注釈続日本紀(二)』(一九八八年、現代思潮社)は「構」に作り、『新大系』は「構」に作る。この本文について、例えば『明暦版本』は[オ+舜]に作るが、そうした本文の異同状況は、右の諸注釈には言及されておらず、本文を「構立」とも「構立」とも定めがたい。

同様に、『延喜式』にも「構立」の例があるものの、「構」「構」の混乱が生じている。次の、

図書寮より高座の具を運び、大極殿に構へ立てよ。(「内匠寮式」二・正月齋会条)

は『国史大系』本に依拠すれば「構立」であるが、虎尾俊哉氏『訳注日本史料 延喜式』中(二〇〇七年、集英社/以下、虎尾氏『訳注』)は「構立」を採る。この点、両書に校合についての記載はない。またこの条文は「図書寮式」にも、

(※高座を)内匠寮をして構ひ立てしめよ。(「図書寮式」三・正月最勝王経齋会堂装束)

の形で重出する。『国史大系』本及び虎尾氏『訳注』は「構立」を採る点で本文は一致しているものの、現存最古の写本である『九条家本』には「構立」と作られる。この点も、両書に校異の記載はなく、本文を「構立」と「構立」のいずれにも定めがたい。

右の『続日本紀』及び『延喜式』の用例も、それぞれ「構立」あるいは「構立」の用例の一つとして数えるべきではあるが、本文の確定が困難であり、また「構」「構」の二字は通用されるため、文脈からの判断も不可能であろう。留保すべき用例として、本稿では参照の対象から除外する。

したがって、上代文献においては「構立」の確定例が存在しないこととなる。また漢籍においても、「構立」の用例は「茅室を構へ立つ」（『太平広記』報応三十殺生・釈僧群）が見えるものの、同文の引用元と思われる『高僧伝』₍₁₇₎ 亡身・釈僧群伝は「構」に作るため、上代での受容が考えられる漢籍にもまた、「構立」の確定例が存在しないこととなる。

こうした用例の分布に則れば、当該銘文も「構立」が正しい本文であるとみるべきであろう。そして、「此橋₍₁₈₎」、つまり宇治橋を架設したことを示しているのである。

続く第四句の「済_レ度人畜_一」は、「人や畜生を渡した」₍₁₉₎、「人馬を渡した」₍₂₀₎と解される。「済度」の対象である「人畜」は、

昔者、筑後の国の御井川の渡瀬、甚広く、人も畜も渡り難かりき。（「肥前国風土記」三根郡日理郷条）

壬午、雷なり雨ふる。神祇官の屋に災あり。往々人畜震によりて死ぬ。

（『続日本紀』天平二年六月二九日）

而て匈奴中、連年旱蝗あり、赤地数千里なり。草木尽く枯れ、人畜飢ゑ疫み、死耗すること太半なり。（『後漢書』南匈奴列伝）

爾時に若し外物を見ば、樹木・人畜・雑物、皆骨想を作す。（『大方等大集経』三十二）

など、上代文献、漢籍、仏典のいずれにもその例がある。「畜」は「畜は牧放を謂ふなり」（『漢書』景帝本紀二年正月、顔師古注）とあり、また『爾雅』积蓄に「六畜」として馬・牛・羊・彘・狗・鶏が挙げられていることから、動物一般を示すのではなく、人間の飼養下にある動物と考えるべきだろう。したがって、これらの例における「人畜」は、人と家畜の意と理

解できる。当該銘文においてもその意味は同様であり、第一行の「人馬」に対応した表現といえよう。

「濟度」は漢籍において、

若し淵水を涉らむとせば、予惟れ往に朕が濟度す所を求む。(『漢書』翟方進伝)

津は濟度す処なり。(『後漢書』張衡伝、李賢注)

などの水場を渡る意に用いた例と、

一人道を修めて、幾許の蒼生を濟度す。(『顔氏家訓』帰心)

仏法は深妙なり……群品を濟度す。(『隋書』高祖紀下・開皇二十年十二月)

などの仏道により救済する意で用いる例がある。この点は仏典においても同様であり、

橋船以て濟度し、福德舎を造作す。(『雜阿含經』三十六)

汝今已に生死河の彼岸に濟度す。(『仏所行讚』四)

などの渡る意味のものと、

一切諸如来、常に世間に住まふ。諸の群生を濟度し、出家具足を受く。(『央掘魔羅經』二)

其れ衆皆信仏の志有り。窮乏に布施し、衆生を濟度す。(『六度集經』一)

などの救済する意で用いられるものがある。

また、「度」は「渡」と通用される⁽²¹⁾ため、仏典においては同様に二義で用いられる「濟渡」の例が、

生死大河は濟渡す処無し。(『大莊嚴論經』五)

平等に一切衆生を濟渡す。(『大方廣仏華嚴經』三八)

などみえる⁽²²⁾。仏教思想においては、

生死は是れ此岸、涅槃は是れ彼岸、煩惱を中流と為す。(『發般若經題』『廣弘明集』法義篇)

正當に世の為に大橋を作り、濟渡し彼岸に帰到せしむべし。衆生は煩惱海を流転し、猶蜂在る竹孔の間の如し。(『仏本行集經』十四)

などの記述にみえる、煩惱や苦しみを川や海に、その兩岸を現世と涅槃に譬え、そこを渡り超えることで解放され救済されるという、いわゆる「到

彼岸（波羅蜜）」の観念があった。そうした発想に関わるものとして、
 復た彼岸従り此岸に還り至る。如来の正遍知に^{また}應ずること亦復是の如し。大涅槃の大乗宝船に乗り、周旋往返して衆生を済渡す。（『大般涅槃經』九）

我已に情有る為に大法橋を諸け作り、大法船と為す。一切の暴流に溺るるを済渡す。（『仏臨涅槃記法住經』）

などの、仏による救済を船や橋による渡航や渡河に比喻する表現が挙げられる。元来渡川の意味であった「済度」「済渡」が、信心によって苦しみの比喻としての川や海を越えることにも用いられ、「済度」「済渡」自体が救済される意味を持つようになったと考えられよう。

上代文献における「済度」の用例は、当該銘文を除き、

昔聞く、南岳恵思禅師、遷化の後、倭国王子に生れ、仏法を興隆し、衆生を済度す。（『唐大和上東征伝』）

我が願に縁有る師を請へ、済度されむと欲ふ。（『日本靈異記』中巻・第十五縁）

の二例がみえる。前者は仏典における「衆生済度」とその表現を同じくしており、その直訳と指摘される、

此の御足跡 八万光を 放ち出だし 諸々救ひ 度し給はな〔和多志多麻波奈〕 済ひ給はな〔須久比多麻波奈〕（仏足石歌・四）

の例があることも傍証となるだろう。また後者について『新大系 日本靈異記』は「迷いの世界を脱して浄域に渡される」と注する。この説話においては、法華經を写すことにより亡母を「済度」せしめんとし、畜生道から救ったことが示唆され、またその行為が「功德を修る」ことが説かれていることから、『新大系』の指摘に従うべきだろう。

一方「済渡」の例は、

済渡るに由無く、聖を憶ひて椅に坐る。（『日本靈異記』上巻・第六縁）の一例があり、渡川の意で用いられる。救済の意の場合は「済度」、渡川の場合は「済渡」と表記し分けているとも考えられる。しかし、上代日本で受容されていた仏典においてすでに「済度」・「済渡」が通用されており、また上代文献においても、「山川を凌え度りき」（『古事記』序）、「更に其の兄王の河を渡らむ時の為に」（『応神記』）のように「度」「渡」の二字は通

用される。また、

袖振らば 見もかはしつべく 近けども 渡るすべなし〔度為便無〕
秋にしあらねば（8・一五二五）

彦星の 川瀬を渡る〔河瀬渡〕 さ小舟の え行きて泊てむ 川津し
思ほゆ（10・二〇九一）

の例から、「度」「渡」の双方とも「わたる」の訓を持つことが明らかである。そのため、これら計三例から表記上の使い分けがあったと断じることが難しいだろう。

ここで仏典に目を移せば、

王は当に橋の万民を済渡するが如し。（『雑宝蔵經』八）

仏を海船師と為し、法橋河津を渡す。（『般泥洹經』上）

道は齋を以て先と為し、勤行し当に仏を作る。故に大法橋を設け、普く諸人物を度す。（「上秦王論啓」、『広弘明集』弁惑篇）

のように、仏やある人物の功德を、橋を渡し人々を渡すことに譬えて称える表現が少なからずみえる。

「雑律」には堤防の修繕を怠り、増水によって人民の家財や生命が損なわれた場合に、罰則を与える旨の規定があるが、

即ち水雨の常に過ぎたるは、人力の防ぐ所に非ずば、論ずる勿れ。其の津の済る処に、応に橋航を造るべし。（「雑律」逸文・不修堤防条、唐律所収）

との例外も設けられている。橋を設置することは無論交通の便を図る目的もあろうが、安全な渡川の方法を用意することにより、人々の生命を保証する意味もあったのだろう。宇治川も同様に、第一行において「人馬亡_レ命」とあるように、人的損害があったことがうかがえる。

以上のことを踏まえれば、当該銘文における「済度」は、宇治川に橋を架け、「人畜」を向こう岸に渡しただけではなく、荒ぶる宇治川を煩惱の川に譬え、そこに道登が法の橋を渡すことで人々を救ったという意味が重ね合わされていると考えてよい。つまり、道登の業績と功德を同時に称える意味がある句といえよう。

三、第三行各句注解

(一) 第一・二句：即因_レ微善_一 爰發_レ大願_一

第一句の「微善」は、漢籍の、

微善は必ず賞め、則ち義を為す者を勧む。(『魏書』趙儼伝)

微善は則ち飾りて之を揚げ、咎有るは必ず掩り以て之を論す。(『唐徐府君夫人侯莫陳氏墓誌』、貞元七年銘)

の例からすれば、些細な善行の意と解してよい。また仏典において「微善」は頻出し、

汝、微善を以て今天報を獲る。(『方広大莊嚴經』九)

余、微善無くして何れの縁にか此を獲るか。(『法句譬喻經』一)

是の微善に因り凡そ居る所、願はくは仏前に常に歌讚せむ。(『大方等大集經菩薩念仏三昧分』二)

などの例からすれば、何らかの報徳を得られるものであった。

廣岡氏⁽²³⁾は当該銘文の「微善」を「斯の微福に乗り」(「法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘」)と用法を同じくすると指摘する。上代文献においては当該銘文以外にその用例を見ないものの、類例として『続日本紀』に収載される上表文に、「微願」⁽²⁴⁾、「微勞」、「微躬」⁽²⁵⁾の例がみえる他、根津美術館蔵『大唐内典録』巻十殘卷の奥書願文⁽²⁶⁾に、「鹿苑に馳す微言」「微官寸祿の余」の語がみえる。また、

雲に飛ぶ 菓食むよは 都見ば 賤しき我が身〔伊夜之吉阿何微〕 またをちぬべし (5・八四八)

の「賤しき我が身」も、諸注釈に謙遜の言であることが指摘され、さらに小島憲之氏「万葉集と中国文学との交流」(『上代文学と中国文学』中、一九六四年、塙書房)は漢語「微身」の翻訳語とみなすべきとする。こうした上代文献における「微～」は、自身の行為などについての謙讓表現ととらえてよいだろう。当該銘文の「微善」も、自身の善行を謙遜しての表現といえる。また、中国の願文類においても、

豈朕が微誠の能く感に致る所。(隋・安徳王雄等「慶舍利感応表、並答」、『広弘明集』仏徳篇)

謙^{こひねが}はくは此の微誠、福を万劫に鍾^{あつ}めむことを。(「比丘法善造像銘」北魏・景明三年銘)

比に敬ひて釈迦像一区を造り、此の微功に籍りて、^よ亡^{なきひと}をして^{ひさし}寿からしむことを願はん。（「宋景妃造釈迦像記」北魏・孝昌三年銘）

など、自身の仏教的成果を「微～」と縮小化して表現する例がみえる。前掲「法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘」の「微福」や、「此の小善根に依りて」（「法隆寺観音菩薩造像記」）もこれに連なるものと考えてよいだろう。当該句における「微善」もこの一つと捉えれば、後述する第三句「結_因此橋_」に対応しており、「宇治橋断碑」を建造し、道登の宇治橋建造を頌徳することを指していることが理解できよう。

第二句の「大願」は、第一句「微善」の対句として用いられている。上代文献においては、

菩薩の大願を發して、盧舎那仏の金銅像一軀を造り奉る。（『続日本紀』天平十五年十月十五日）

の一例がみえ、当該銘文と同じく「發_大願_」の構文で用いられる。また右の記事を指して、「發_大願_」を、

天平年中、聖武皇帝弘願を發して盧舎那銅像を造らしむ。（『続日本紀』宝龜五年十月三日）

と「發_弘願_」と換言する例もみえる。類似する表現としては、「大いに誓願を發し、広く慈悲を運らしたまふ」（「葉師寺東塔檨銘」）、「深く懐ひ愁へ毒み共相に發願す」（「法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘」）などが挙げられ、国内の類例はいずれも仏教的事業に関わつての表現である。

漢籍においては「大願」は「臣等、大願に勝へず、謹みて状を陳ぶ」（「薦太尉董卓表」、『蔡中郎集』九）など表文を主として散見されるが、「發_大願_」の構文は、

皆其の心跡を区ち、大願を發せむことを上す。（梁陸雲「御講波若經序一」、『広弘明集』法義篇）

上並に其の人の為に、同く大願を發す。（蕭子顯「御講金字摩訶般若波羅蜜經序」、『広弘明集』法義篇）

などの仏教関連の文献にしかその例がみえない。また、仏典においては、

即ち大願を發し無上道を求む。（『菩薩念仏三昧經』一）

をはじめ、頻出する表現である。これらは自身の仏教的願望、具体的には成仏や悟りを得るような善報を指していると思われる。したがって、当該

銘文の「発_レ大願_一」もそうした自身の仏教的成果を得たいとの願望のことを表しており、後述の第四句「成_レ果彼岸_一」と対応すると考えられるのである。

(五) 第三・四句：結_レ因此橋_一 成_レ果彼岸_一

第三句「結_レ因」、第四句「成_レ果」はいずれも当該銘文を除き、上代文献にはみえない⁽²⁷⁾。漢籍には、「結_レ因」は、

往劫の先に因を結ぶ。(晋・宗炳「明仏論」、『弘明集』二)

誓願する者をして因を結ばしむ。(梁・晋安王綱「上菩提樹頌啓並敕」、
『弘明集』仏徳篇)

の例が、「成_レ果」は、

釈迦牟尼仏の為に果を成す。(甄鸞「笑道論」、『弘明集』弁惑篇)

因に即きて果を成すべからず。故、未来に報を受くなり。(「叙列代王
臣滞惑解」下、『弘明集』弁惑篇)

がみえる。いずれも仏教関連の文献であるが、こうした表現は、仏典の「因に従りて果生じ、因滅すれば則ち果滅す」(『十住経』四)や、「結_レ因成果の徳」(『大方広華嚴経疏』二十)などの、仏教的思想における物事のきっかけである「因」と、そこから生じた帰結である「果」の相関性に基づくものであろう。こうした「因」「果」の関連は、

雨を亦た法花経に譬ふ。雨は万物を潤し、長ぜしめ成実せしむ。此れ
経は亦た能く万善を潤し、以て一因と為し、法身の一果を長ぜしむ。

(『法華経義疏』)

過去の因を知らむと欲はば、其の現在の果を見よ。(『日本霊異記』上・
十九縁)

とあるように上代の日本でも理解されていた。

第三・四句は「結_レ因」「成_レ果」対句として用い、「此橋」、つまり宇治橋に縁を結ぶことにより、彼岸(悟り)へ至るという願を述べた節と解せよう。また、前節、第一・二句「即_レ因_レ微善_一、爰_レ発_レ大願_一」に対応しているとも考えられ、第一句の「微善」が第三句「結_レ因此橋_一」を、第二句の「大願」が第四句「成_レ果彼岸_一」をそれぞれ指していると考えられる。

国内外の願文の類には、

此の勝因に因りて、果は妙果を成さむ。(「唐僧善意大般若波羅蜜多經
奥書」天平十一年十一月八日／『大日本古文書』P.714)

此の輕因に藉りて、庶く来果を証す。(沈約「舍身願疏」、『広弘明集』
啓福篇)

のような、当該銘文第三行の第一句と第三句、第二句と第四句を複合させ
たような表現のものがみられる。こうした願文類には、自身の仏教的成果
に対しての報奨を願う定型的な表現があったと思われ、当該銘文の第一～
四句はその表現に則ったものと思われる。

(六) 第五・六句：法界衆生、普同_レ此願_レ

第五句「法界衆生」は「觀心寺阿弥陀仏造像記」に同文がみえる。「法界」
は上代文献に、

釈慈の示教は、先に三帰五戒を開きて、法界を化け、周・孔の垂訓は、
前に三綱五教を張りて、邦国を濟ふ。(5・八九七序、注文略)、
の例があり、「邦国」に対応して用いられている。この部分は仏教的教化と
儒教的教化を対比して述べる部分であることから、「法界」は仏教的観点に
おけるこの世界のことを表していると考えてよい。また、

群生を抜濟して、天下太平に、兆民快樂にして、法界の有情と共に仏
道を成せむ(『続日本紀』天平勝宝元年閏五月二十日)

における「法界の有情」も「群生」「兆民」と同じものを指していると思わ
れることから、こちらもこの世界を指していると考えてよいだろう。この
用法は、漢籍・仏典においても、

仏理法界に極まり、教体外内に通ず。(任道林「周高祖巡鄴除殄仏法有
前僧任道林上表請開法事」、『広弘明集』弁惑篇)

我が住む法界の際。(『央掘魔羅經』一、世尊偈)

の例があるように、一致している。したがって第五句「法界衆生」は、こ
の世の人々のことを指す仏教的表現であって、「普天の下的一切衆生」(「欽
明紀」六年九月、百濟仏願文)とその表現性を同じくするものといえよう。

第六句「普同_レ此願_レ」は、「普く一切菩薩の願ひを同じくするに必ず」(『大
方広仏華嚴經』卷第七十七)など、仏典に同様の表現が頻出する。上代文
献においては、

法界の衆生、悉く此の願ひを同じくせむことを。(「観心寺阿弥陀仏造像記」)、

願はくは一切の含識有形と共に普く此の福を同じくし、速く正覚を成さしめむことを。(『元興寺縁起并流記資財帳』)

広く含識おほよに暨び、同じく此の願ひに霑はむことを。(根津美術館蔵『大唐内典録』卷十残卷奥書、天平勝宝七歳七月廿三日)

など、類似する表現が願文類にみえる。このような人々に願を同じくせよと呼びかける表現は、

又願はくは華衆を含み、普く斯の願ひを同じくせむことを。(『仏説決罪福経』₍₂₈₎ 下、卷末願文)

十方衆生、共に斯の願ひを同じくせむことを。(「比丘法善造像銘」北魏・景明三年銘)

一切衆生、普く斯の願ひを同じくせむことを。(「造弥勒像記」北魏・永平四年銘)

など中国の願文に類似する表現が多数見え、第五・六句はこうした願文において用いられる呼びかけの表現形式に則ったものと考えられるだろう。

(七) 第七・八句：夢裏空中、導_レ其苦縁_一

行論の都合上、第八句「導_レ其苦縁_一」から触れていく。この現存補字部分の刻字は「苦縁」であるが、『帝王編年紀』以下、近世の諸資料においては「昔縁」と記される場合がある。

刻字通りの「苦縁」は上代文献に、

六道に普遍あまねはる法界の含識も、苦縁を脱るること得て、同じく菩提に趣かむことを。(「法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘」)

の例があり、「苦しみの因縁」₍₂₉₎と解されている。仏典にも、

苦因苦縁の生。(『出曜経』二四)

今大寂に入り、衆の苦縁已に畢る。(『仏所行讃』五)

苦縁に遇ふと雖も、而て怯弱する無かれ。(『大般若波羅蜜多経』五八三)

とあることから、現世における生の苦しみを表現する語と考えてよい。また、前掲「法隆寺金堂坐釈迦仏光後銘文」に「苦縁を脱る」、『仏所行讃』

に「苦縁已に畢る」と表現されるほか、「群の安樂を毗^{たす}け苦縁を離る」（許景先「唐朝議大夫行聞喜県令上柱国臨淄県開国男於君請移置唐興寺碑」、『全唐文』）などの例があることを鑑みれば、「苦縁」は功德を積むことにより逃れられるものと考えられていたらしい。「苦縁」をそのように理解した場合、上接する「導」は、

茲の上果に乗りて、永く芳縁を導かむ。（沈約「齋竟陵王発講疏并頌」、
『広弘明集』法義篇）

常に因縁を導くに慕^{したが}順ふ。（『等目菩薩經』下）

などからわかるように、何らかの因縁に結び付けることや、その手助けをすることを指す。したがって本文を「導_二其苦縁_一」と認めた場合、その（衆生の）苦しみの因縁が導かれ解放されるとの意になるだろう。

一方、『帝王編年紀』以下が採る「昔縁」は、

爾時に世尊、諸大衆の為に、長者子の昔縁を説きし時に。（『金光明最勝王經』九）

等の例があり、廣岡氏⁽³⁰⁾の指摘通り、昔のゆかり話の意となる。また、「導」は、

導は、古きを言ひ、以て今に剋つるなり。（『周礼』春官・大司楽、鄭玄注）

とあるように、語り継ぐという意を持つ。よって本文を「導_二其昔縁_一」と認める場合、その（道登の）昔話を語り継いでいく、との意と考えられる。

第八句の本文を「導_二其苦縁_一」「導_二其昔縁_一」のいずれに認めるかにより、その意味するところは大きく変わる。そのため、本文及びその解釈の確定には、第七句の理解もかかわるだろう。

第七句「夢裏」は、

糞はくは亦夢裏に教へて、神恩を畢へたまへとのたまふ。是の夜に、
夢に一貴人有り。（「崇神紀」七年二月）

などの例があり、また漢籍や仏典においても、

今宵戸を閉すこと莫かれ、夢裏渠が辺に向はむ。（『遊仙窟』）

大仙言く、是れ仏語は、当に睡臥の夢裏に聞かむとす。（『仏本行集經』三七）

の例があることから、夢の中の意に相違ない。また「空中」も上代文献に

おいては「葦牙の若くして空の中に生れり」（『神代紀』上一・一書第六）をはじめ現代語の空中と同様の意で用いられる例がある。漢籍・仏典においても、

空中には沢陂無く、井中には大魚無く、新林には長木無し。（『呂氏春秋』有始覽・諭大）

譬ふれば飛鳥の空中を飛び行くに両翅の身に随ふが如し。（『仏説寂志果經』）

とその用法は同様である。

この第七句は各先行研究において、「冥冥の裡」⁽³¹⁾、「夢うつつのうち」⁽³²⁾、「夢のようなはかないこの世」⁽³³⁾と、概ねこの句に対し仏教的無常観を見出す解釈がなされる。『維摩經義疏』には、「空中」を「空中に分別無きが故」「応に此の平等に就きて空中を求むべし」などの、仏教語の「空」の中の意で用いられる例がみえる。またその「空」は「即ち空の実無きは幻の如く夢の如し」（『維摩義疏』）と実体を持たず儚いものと解される。この点は仏典においても「一切の有為の法は、夢・幻・泡・影の如し」（『金剛般若經』）、「空は真実無し」（『中阿含經』三）など、「夢」や「空」を捉えどころのない儚い存在として表現する例のあることから、こうした理解が生じたと思われる。

しかし一方で、漢籍・仏典には、

速に明帝夢に感じ、而て傳毅仏を称ふ。（釈僧祐「弘明論後序」、『弘明集』十五）

或は復た夢裏に月輪を見て、^ま當に大利益を^う獲得るべし。夢に仏の形像を見ること有りて、諸相の具足莊嚴身するが若し。（『仏説出生菩提心經』）

など、夢が仏徳を得る兆候として機能したことが記される。摩耶夫人が夢で釈迦の懐妊を知ったこと⁽³⁴⁾や、淨飯王が「睡夢裏」に釈迦の出家を予感したこと⁽³⁵⁾も、こうした仏典における夢の性質の一つといえよう。また「空中」も

空中に聞く梵天の讚。（魏・曹植「弁道論」、『広弘明集』弁惑篇）

時に梵童子、忽然に虚空中の天衆の上に立つ。（『仏説長阿含經』十）

など、仏神の効が現れる、あるいは仏神自身が顕現する場として描写され

ている。

こうした表現に則って考えるのであれば、第七句「夢裏空中」は、仏の功德を得られる場、あるいは仏そのものを間接的に表現したものとも考えられるのではないだろうか。

以上、第七・八句の語釈についてそれぞれ検討してきた。第七句はA「夢のように儚い（この世）」・B「仏の救いのある場」の二通りの解釈があることを示し、また第八句も本文の校訂により、C「苦しみの因縁から解放される」・D「昔のゆかり話を語り継ぐ」の二通りの解釈が生じることを述べた。第七・八句を通釈し得るこれらの組み合わせとしては、

A + D : 現世に道登の業績を語り継ぐ。

B + C : 仏徳により苦しみから救済される。

となるだろう。

ここで着目したいのが、願文類の表現である。前節の当該銘文第三行・第六句まで、それらの影響がみられ、表現形式を襲っていることを指摘した。この第七・八句にも仏教用語が用いられている点を考慮すれば、この箇所にも願文の表現の影響が及んでいる可能性が十分にあるだろう。国内の願文類には、

遠く八難を離れ、速に浄土に生まれ（「法隆寺旧藏釈迦仏造像記」）

乃至六道の四生の衆生、俱に正覚を成ぜむこと（「法隆寺観音菩薩造像記」）

広く法界に及ぶ、六道の有識よ。苦を離れ楽を得、斎く覚道に登らむことを。（法隆寺藏「大般若波羅蜜多經奥書」神護景雲元年九月五日／『大日本古文書』五 p. 684）

など、浄土へ至ることや悟りを得ることによって、現世の業から解放されることを願う一節が少なからずみえる。この点は、中国における願文類も同様であり、

法界の有生をして、一時に仏と成し、咸く是の如く願はしめんことを。

（劉洛真「選像記」延昌元年銘、『全後魏文』）

俱に正覚に登らむ。（「比丘惠遠等造象銘」、『全隋文』）

永く苦空を離れむことを。（「青州舍利塔下銘」、『全隋文』）

などの記述をみることができる。第三行に対する願文類の表現形式の影響

を考慮すれば、第五・六句が現世の人々への呼びかけとすれば、第七・八句は救済を願う一節に相当するものと考えらるべきだろう。

また、願文類の構成についても着目すべきである。本稿でも幾度か引用した「法隆寺金堂釈迦三尊像光背銘」を例にとれば、「法興元卅一年」以降の間人皇后たちの薨去とその菩提を弔おうとしたことが述べられ、造像したことを記し、この功德によって皆が善報を得んという願いで結ばれる。また「栗原寺鑪盤銘」も同様に、栗原寺の境界や造立の経緯がまず述べられ、鑪盤が造られたことと、その功德によって仏果を得たいとの願いで銘が結ばれる。

これらに共通するのは、過去の事績と、願文の対象となる製作物、そしてその製作に対しての対価として、関係者並びに人々へ仏徳があることを祈る、という形式である。

これを当該銘文に当てはめれば、第一・二行は過去の宇治川の暴流の様子と、大化二年に道登が架橋したことが述べられる。これが願文類における過去の事績の叙述に相当するのだろう。また、当該銘文内には立碑の記述は存在しないが、第三行の部分が立碑に対しての善報を祈る部分であると解することができよう。

そう考えれば、第三行末において改めて昔話を語り継ぐ、と述べることは、その機能は第一・二行において既に果たされているため、蛇足といわざるを得ない。したがって、第八句においては「苦縁」の本文を採り、苦しみからの救済を祈る句であると解するべきだろう。

四、むすび

以上、「宇治橋断碑」銘文第二・三行の語釈及び考察を行ってきた。本稿の考察を踏まえた第二・三行の読下文と口語訳は次の通りとなる。

【読下文】

世に釈子有り、名を道登と曰ふ。山尻恵満の家^よ自り出づ。大化二年、丙午の歳。此の橋を構へ立て、人畜^{すく}を^{わた}濟ひ度す。

即ち微善に因りて、爰に大願を發す。此の橋に因を結び、彼岸に果を成す。法界の衆生、普く此の願を同くせよ。夢裏空中、其の苦縁を導かむことを。

【口語訳】

その時代に僧がいた、名を道登という。山背恵満の家の出身である。大化二年、歳は丙午。(仏が彼岸へと法橋を架け一切を救済するように) この宇治橋を建造し、人馬を渡した。

そこで、(この碑を作るという) ささやかな善行をもって、ここに大きな願いを起こす。(宇治川を越える) この橋に因を結ぶことで、(煩惱の河を越え) 彼岸へ至るという果を成そう。世の中の衆生たちよ、皆この願いを同じくしよう。夢裏空中(の御仏たちが)、その苦しみから導いてくれるだろう。

当該銘文の第一行は典籍に基づく表現で構成され、宇治川を叙景叙事するものであったことは拙稿⁽³⁶⁾で述べた。本稿で考察した第二行は、架橋者の道登の出自と事績を提示するとともに、第七・八句では資料の性質により複数の語義を持つ「済渡」を用いることによって、過去の事象としての架橋と、仏教的功德の称賛としての法橋による救済との二重性を表現し、道登への頌徳をより強調している。

その表現を転換とし、第三行は一変して仏教思想に基づく用語が多用され、行全体の表現様式も造像記などにみえる願文、特に北魏様式のものに依拠していると思われる。こうした表現の受容元は経典よりも、そこで用いられる語や表現、思想の上に成立している何らかの媒体とは考えられないだろうか。具体を求めるとすれば、『弘明集』『広弘明集』『法苑珠林』などの仏教関連文を類聚したものや、『文選』『藝文類聚』などのような類書に掲載された碑文・銘文が参照された可能性が指摘できるだろう。実際に『文選』碑文下に収められる「頭陀寺碑文」は、正倉院に『楽毅論』『杜家立成』と合本にして写されたものがあつたらしく、標出されたものが天応元年に返納されたことが『双倉北雑物出用帳』に記されており作文に際し供されたことが想像される。

当該銘文はこれまで碑の成立年代や架橋者の虚実について着目されてきたが、その表現に着目すれば漢籍、仏典を広く参照している可能性が高い。上代日本における銘文作成においてどのような資料が参照されたかを示す一端でもあり、またそこから当時の外来文献受容の実態を看取できる可能

性もあるだろう。そうした分析を今後行えば、当該銘文の実作者や作成年代など、論争がありつつも未だ明らかでない点を解き明かすこともできるのではないだろうか。

〔注〕

- (1) 拙稿『宇治橋断碑』銘文攷 ―第一行を中心として』（『言語教育研究』二〇一九年八月）
- (2) 永徽三年に西明寺の上座に招かれる。
- (3) 「孝徳紀」大化元年八月八日
- (4) 「孝徳紀」白雉元年二月九日
- (5) 「先つ世に水江の浦の興子といふもの有り。」（「逸文丹後国風土記」）の例があり、この「先つ世」は過去の雄略治世下を指すが、あくまで「先世有」の例であり、「世有」とは異なると考えられるため、用例から除外した。
- (6) 本稿に引用した仏典は、いずれも正倉院文書の写経所文書類に書写記録が残されている、当時の写経現物が伝存しているなどの理由から、上代での受容が確実視できるものである。例えば『仏説師子月仏本生経』は、「奉写一切経経師帙上手実帳 秦広人解」（靈龜二年三月十三日、続々修二十／『大日本古文書』十八 p. 44）に料紙の請求書面が伝わる。
- (7) 十四世紀初頭の資料ではあるが、『聖徳太子平氏伝雑勘文』に「山尻王」の例がある。
- (8) 藪田嘉一郎氏「宇治橋造橋碑」（『日本上代金石叢考』一九四九年、河原書店）は、「恵」と「慧」は通用であるため「どちらでも宜い」とし、人名に一般的な「恵」を採るとする。
- (9) 『図説日本文化大系 第2巻 飛鳥時代』（一九五七年、小学館）掲載、小島憲之氏による解説文。
- (10) 『書の日本史 第一巻 飛鳥／奈良』（一九七五年、平凡社）掲載、黛弘道氏による解説文。
- (11) 注（9）に同じ。
- (12) 廣岡義隆氏「宇治橋断碑」（『古京遺文注釈』一九八九年、桜楓社）

- (13) 「今しは先づ我が女車を遣し、忍坂の道自り出でしめむ」(「神武即位前紀」戊午年十一月七日) という移動の出発点を示す用例も少なくないが、文脈上の意味に解するのは不適だろう。
- (14) 是年、太歳乙巳にあり。(「孝徳紀」大化元年十二月二十四日)
- (15) 『漢書』韓延寿伝に「構、結也」、平帝本紀(元始四年一月)に「構、結也」とある。
- (16) 『松下見林自筆本』、『彰考館所蔵本』は「称」に作る。『大系』は『群書類従本』、西野宣明『訂正常陸国風土記』(天保十年)の「構」を採り、本稿もそれに従った。
- (17) 『万暦版大蔵経』収載本文を参照した。
- (18) 神田喜一郎氏「宇治橋断碑銘攷釈」(『書苑』第二卷第五号、一九三八年五月)は現存碑の字形を「椅」と認定するが、「・」に近い字形の「橋」であろう。
- (19) 注(9)に同じ。
- (20) 注(12)に同じ。
- (21) 「使人無度河」(『淮南子』説林訓)と「使人無渡河」(『文子』上徳)やなど。
- (22) 漢籍においては「舟の所以は万物を済渡す」(『芸文類聚』舟車部・舟)など、渡すの意味の例はみえるが、救済の例は見当たらない。
- (23) 注(12)に同じ。
- (24) 『続日本紀』天平宝字元年閏八月十七日、藤原仲麻呂
- (25) 『続日本紀』宝亀元年十月八日、吉備真備
- (26) 天平勝宝七年七月二十三日書写。『大日本古文書』二五(p. 194-195)収載。
- (27) 「成果」については、「必得仏果」(「栗原寺鑪盤銘」)の類例がある。
- (28) 南北朝期の疑偽経であることが元永常氏「南北朝時代の疑偽経における末法思想の形成」(『印度学仏教学研究』第五十一卷第一号、二〇〇二年十二月)に指摘されるが、「経卷勘注解」(続々修十四

帙七／『大日本古文書』七p. 501)に「決罪福経」とその名がみえる。

- (29) 植垣節也氏「釈迦仏造像記」(『古京遺文注釈』一九八九年、桜楓社)
- (30) 注(12)に同じ。
- (31) 注(19)に同じ
- (32) 注(9)に同じ。
- (33) 注(12)に同じ。
- (34) 『方広大莊嚴経』一
- (35) 『仏本行集経』十五
- (36) 注(1)に同じ。