

僧侶と隠逸表現

——受容と再構築——

田 云明

はじめに

日中文化交流において、仏教者による文化導入の重要性が日本の特性として指摘されている。^① 渡唐した留学僧は、留学生とともに国から派遣された知的エリートとして、仏教経典を研鑽するのみならず、内典・外典を含む中国典籍を日本にもたらし、中国本土の文学作品や宗教思想をいち早く渉覧する機会も与えられた。彼らの文壇での活躍ぶりは、すでに『懷風藻』などの漢詩集に現われている。ここで注目されるのが、僧侶による詩作に隠逸志向を表わす字句が少なからず見出せるということである。隠逸とは出仕と対極にある概念で、「政治から逃避して自己の安全を求める思想が根本であ」^②るが、その意味は脱政治や反官界という本義から、社会秩序による

束縛や世俗の煩累からの離脱にまで拡大した。^③ ここでいう隠逸表現とは、官界ないし社会秩序への嫌悪による仕官拒否、さらに社会全般、世俗からの離脱願望を表わす言葉、及び身心ともに安らぐ境地への憧憬を表わす言葉を指す。確かに世俗を否定する点において、隠逸と出家は相通じるところがある。しかし、竹林七賢の竹林、陶淵明の田園からも分かるように、隠者が目指す理想境は現世にとどまるのに対し、仏教信仰の僧侶が目指すのは来世、浄土である。現世志向と来世志向と、両者の方向性は異なる。中国では、隠逸が古くからある伝統であるため、儒・仏・老の三教融合、混在があっても、隠者と僧侶の混同は見られない。ところが、日本においては隠逸の伝統がなく、隠者という存在は主に中国から請求された文学作品によって知られることとなった。実在の隠者は、『懷風藻』の詩人・帰化人系の隱士民黒人が挙げられるくらいで、ほとんど皆無に

等しい。こうした情況のなかで、仏教修行の僧侶が隠逸志向を詩作に詠み込むことは、当時の僧侶が隠者という觀念上の存在と同一視される契機となった。本稿では、公的文化伝播者・布教者という特殊な立場に置かれた僧侶に注目し、彼らの詩作、彼らに纏わる僧伝に現われた隠逸表現、及び同じく文壇で活躍する宮廷人の詩作に見られる僧侶観について考察し、文学表現における僧侶と隠者のつながり、さらに日本における隠逸文学の受容と再構築における僧侶の役割を究明したい。

一 反俗的詩僧——『懷風藻』僧伝と僧詩をめぐって

皇族や貴族官僚が中心となって編まれた『懷風藻』（七五一年成立）には、釈智藏二首、釈辨正二首、釈道慈二首、釈道融五首（四首欠）の仏家詩が収録されている。全体の作者が六十四人、計百二十首のなかにあつて、数が多いとはいえないが、一角を占めている。しかも、『懷風藻』には九人の作者伝記が残されているなか、この仏家詩の作者四人にはいずれも卒伝が付いており、「編者が僧侶に対して特別な関心を抱いていたこと」を示している。四僧伝の共通点として、唐への留学（道融を除く）、漢学に通じていること、唐または日本の天子あるいは皇后から優遇されたこと、そして脱俗性・反俗性が挙げられる。『懷風藻』の編者が四人の僧侶の共

通点、とくに僧侶の本質としての脱俗性・反俗性に深い関心をもつて、その作品を収め、僧伝を記したと考えられる。⁽⁷⁾ 石田茂作氏「奈良朝現在一切経疏目録」によると、天平十一年（七三九）に書写された僧伝類として、『続高僧伝』『弘明集』『広弘明集』などが見え、天平十四年（七四二）には、『高僧伝』が見える。⁽⁸⁾ これら中国撰述僧伝の大量の渡来と書写とを背景として、日本において、『懷風藻』僧伝を含む初期僧伝が続々と撰述されたという。⁽⁹⁾ 『懷風藻』僧伝と中国高僧伝類、とくに『続高僧伝』との影響関係については、小島憲之氏によりすでに指摘されている。⁽¹⁰⁾ ここでは、『懷風藻』僧伝に見られる脱俗性・反俗性に着目し、隠者を彷彿とさせる僧侶像、及び詩作が帯びる隠逸志向について、先行の中国高僧伝類の表現の特色と成立時代を視野に入れながら考察する。

四僧伝のうちとりわけ異彩を放つのは、狂人を装う智藏といえよう。「日本最初の詩僧」⁽¹⁾とされる智藏の卒伝によると、智藏法師は天智天皇の世に留学僧として渡唐し、呉越の尼僧に教わったという。続いて、入唐期間の奇行が二つ記されている。

六七年中。學業類秀。同伴僧等。頗有忌害之心。法師察之。計全軀之方。遂被髮陽狂。奔蕩道路。密寫三藏要義。盛以木筒。著漆祕封。負擔遊行。同伴輕蔑。以爲鬼狂。遂不爲害。⁽¹²⁾

六七年中に、學業類秀なり。同伴の僧等、頗る忌害の心有り。法師察りて、軀を全くせむ方を計り、遂に被髮陽狂し、道路に奔蕩す。密びに三藏の要義を寫し、盛るるに木筒を以ちゐ、漆を著けて祕封し、負擔遊行す。同伴輕蔑し、鬼狂なりと以爲ひ、遂に害を爲さず。

一つの奇行は、學業に優れた智藏が「同伴の僧等、頗る忌害の心有り」と察して、「遂に被髮陽狂し、道路に奔蕩す」と狂人のまねをして身の安全を図ったことである。「被髮陽狂」という表現については、山口敦史氏が『芸文類聚』卷七十七所収「梁陸倕誌法師墓碑銘」に記録された僧侶宝（倕）誌の伝「被髮徒跣、負杖挾鏡或徵索酒肴、或數日不食。豫言未兆（被髮徒跣し、杖を負い鏡を挾む。或いは酒肴を徵索し、或いは數日食わず。未兆を豫言す）」との関連を指摘した。¹³ここでは、宝誌法師の靈異の強調として、ざんばら髪で裸足という姿が描かれたのである。ところが、『楚辭章句』卷十一・伝賈誼作「惜誓」の「比干忠諫而剖心兮、箕子被髮而佯狂（比干は忠諫して心を剖かれ、箕子は髪を被りて佯狂せり）」、『文選』卷五十一・東方朔「非有先生論」の「先生曰、接輿避世、箕子被髮佯狂。此二子者、皆避濁世以全其身者也（先生曰く、接輿は世を避け、箕子は髪を被りて佯狂す。此の二子は、皆濁世を避け、以て其の身を全うせし者なり）」などに、「被髮佯（＝陽）狂」という表現が見られ

る。いずれも、もと『論語』微子第十八に登場した、紂の奢侈な暴政から害を免れるために、狂人の真似をして奴隸となった箕子という出仕拒否の隱者を表わす表現であつた。佯狂という行為によって、周囲との関わりが遮断され、置かれた日常から脱出することが可能となる。¹⁴こうした脱俗性・反俗性に満ちた佯狂の表現が、山口氏の指摘した『芸文類聚』において僧侶に用いられたところに、『懷風藻』僧伝の筆者が興味を持ったのであろう。しかし、智藏の佯狂は、宝誌法師「墓碑銘」のように靈異の強調ではなく、「濁世を避け」「身を全う」するための箕子の「佯狂」と同様に、身を保全する方法であり、「忌害之心」を持つ俗僧に対する反俗的行為であつた。隱者に関わる定型的表現が『懷風藻』の僧伝に導入されたことは、文学に描かれる僧侶像に隱者的な側面をもたらし一助となろう。もう一つの奇行は、智藏法師が帰国した際の行動に見られる。

同伴登陸。曝涼經書。法師開襟對風曰。我亦曝涼經典之奧義。衆皆嗤笑。以爲妖言。

同伴陸に登り、經書を曝涼す。法師襟を開き風に對かひて曰はく、「我亦經典の奧義を曝涼す」といふ。衆皆嗤笑り、妖言と以爲へり。

同伴した留学僧が持ち帰った經典を日に晒したのを見て、「わたしも襟を開いて經典の奥義を日に晒すのだ」と智藏法師がいい、周囲の嘲笑を買った。『世説新語』排調篇には、

郝隆七月七日、出日中仰臥。人問其故。答曰、我曬書。

郝隆七月七日、日中に出でて仰臥す。人其の故を問ふ。答へて曰く、我は書を曬せり、と。

とあり、書物を持ちながら無学の俗人を揶揄した郝隆の奇行が記録されている。また、『世説新語』任誕篇には、

阮仲容、步兵居道南、諸阮居道北。北阮皆富、南阮貧。七月七日、北阮盛曬衣、皆紗羅錦綺。仲容以竿挂大布犢鼻褌於中庭。人或怪之、答曰、未能免俗、聊復爾耳。

阮仲容と歩兵とは道南に居り、諸阮は道北に居る。北阮は皆富み、南阮は貧し。七月七日、北阮は盛んに衣を曬し、皆紗羅錦綺なり。仲容、竿を以て大布の犢鼻褌を中庭に挂く。人或は之を怪しむに、答へて曰く、未だ俗を免るること能はず、聊か復た爾するのみ。

と、富裕な同族に対抗して粗末なふんどし一枚を日に晒した竹林七賢の一人・阮咸の奇行も見える。胡志昂氏は上記の郝隆の奇行を阮咸に倣ったものと見なし、「彼らの奇矯な行為は反俗の意味をもつが、ここに智藏の振る舞いと竹林七賢のそれと接点がある」と指摘した。胡氏が挙げた『世説新語』の二例は、いずれも『芸文類聚』卷四・歳時部・「七月七日」項に隣接して収められているが、阮咸話の出自は「竹林七賢論」とされている。『世説新語』というより、むしろ当時の文人に親しまれた『芸文類聚』によったと考えられよう。また、智藏の行為に隠者を彷彿とさせるものがあるのみならず、智藏の二首の詩作にも、隱逸志向を読みとることができる。

「翫花篇」(八)

桑門寡言晤。策杖事迎逢。

桑門言晤寡く、杖を策きて迎逢を事とす。

以此芳春節。忽值竹林風。

此の芳春の節を以ちて、忽ちに竹林の風に値ふ。

求友鶯嬌樹。含香花笑叢。

友を求めて鶯樹に嬌ひ、香を含みて花叢に笑まふ。

雖喜遨遊志。還愧乏雕蟲。

遨遊の志を喜ぶと雖も、還りて愧づ雕蟲に乏しきことを。

僧侶の要素としては、首聯の「桑門」¹⁶で出家者の身分を明かしたのにとどまる。一首の大半が竹林を吹く風、樹間に鳴く鶯、草むらに香を含んで咲く花といった、春めく自然を楽しむところに眼目を置く。しかも、単なる自然賞美でなく、「忽ちに竹林の風に値ふ」「友を求めて鶯樹に嫣ひ」の二句をもつて次の一首「秋日言志」に見える「竹林友」に対応し、竹林七賢を暗示する。さらに、『莊子』に初出し、仙人の逍遙たる遊樂を形容する「遨遊」¹⁷の語を用いて、世俗を離れ、自然を楽しむ志向を表わしている。そして、自身の文才を謙遜して詩を結んだ。僧侶どころか、まるで竹林七賢の遺風を慕う文人のように思われる。二首目の「秋日言志」に至ると、その傾向はますます強まる。

「秋日言志」(九)

欲知得性所。來尋仁智情。

性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情。

氣爽山川麗。風高物候芳。

氣爽けくして山川麗しく、風高くして物候芳ふ。

燕巢辭夏色。鴈渚聽秋聲。

燕巢夏色辭り、鴈渚秋聲を聽く。

因茲竹林友。榮辱莫相驚。

茲の竹林の友に因りて、榮辱相驚くこと莫し。

「言志」を題にふくむ詩は『文選』卷三十一・雜擬下の嵇康の「言志」などに見える。首聯「性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情」と詠まれているように、作者は心の安らぎを求めるため、山水の風情を尋ねに來たのである。「仁智の情」とは、『論語』雍也篇の「知者樂水、仁者樂山。知者動、仁者靜。知者樂、仁者壽（知者は水を樂み、仁者は山を樂む。知者は動き、仁者は靜かなり。知者は樂み、仁者は壽し）」を踏まえた表現である。『懷風藻』において「智水仁山」の表現は十五例あり、そのうち王臣貴族の吉野詩が九例、これは十七首の吉野詩の大半を占めている。「智水仁山」の詩語が流行した主な理由について、波戸岡旭氏は「智水仁山」のもつ儒家的山水觀に、官人たちは、天皇が山水を賞翫なさることの必然性と積極的な根拠とを見出したのである。そして彼ら官人たちも、官吏の立場を離れずにそうした幽靜な山水に親しむ時の、有力なよりどころとして、この儒家的山水觀の発想を用いたと思われる¹⁸と指摘している。ところが、大津連首「和藤原太政吉野川之作」（『懷風藻』八三）の「地是幽居宅。山惟帝者仁（地は是れ幽居の宅、山は惟れ帝者の仁）」などの用例とは違い、「智水仁山」の初用例となる智藏の「仁智」には政治的寓意がなく、單純に山水の趣を指していることは明らかである。次の二聯は、「氣爽」「風高」、「燕巢」「鴈渚」の対句によって格調高い脱俗の境地を描き出している。尾聯「茲の竹林の友に因りて、榮辱相驚くこと莫し」には、竹林七

賢を慕うことで世俗の価値観である「榮辱」に紛れることもないと、本詩の主旨が表わされており、竹林七賢の山水愛好の影響が見られる。『老子』厭恥第十三の「寵辱若驚、（中略）何謂寵辱若驚。寵爲上、辱爲下。得之若驚、失之若驚。是謂寵辱若驚（寵辱驚くが若く、（中略）何をか寵辱驚く若しと謂ふ。寵を上と爲し辱を下と爲す。之を得ては驚くが若く、之を失ひては驚くが若し。是を寵辱驚くが若しと謂ふ）」による末句や、竹林七賢を同志に比する考えからは、作者が仏教僧でありながらも、隠者への強い憧憬を示していることが分かる。詩題でいう「言志」とは、前の一首「翫花鶯」に照らしても分かるように、「遨遊志」つまり竹林七賢のように自然を楽しむ反俗・隱逸志向といえよう。

三論宗の第二伝者である智蔵の詩作に現われた竹林七賢に対する異様な関心について、胡志昂氏は中国仏教と老莊思想の緊密な関係、具体的には竹林七賢によって大きく発展した魏晉玄学と三論教義の深い関係を挙げている。^⑲確かに、老莊思想の全盛期であった六朝時代においては、初期の仏教理解が老莊思想を通じて行われ、いわゆる格義仏教が生れたほどであった。^⑳六朝から隋唐にかけては、儒・仏・老の三教が反発しながらも三教一致の方向にあった。^㉑こうした中国本土における仏教と老莊思想、ないし儒・仏・老の三教融合の動向を、入唐僧らは身をもって感じ取ったに相違ない。文化受容の視点から見れば、文化導入の担い手という当時の僧侶の役割、及び

諸思想の同時的かつ重層的な受容様態にも留意する必要がある。智蔵の反俗的行為や詩作に表われた隱逸志向は、儒・仏・老の三教を兼学し、内典・外典を博覧する当時の僧侶の実態を如実に反映したものである。これは辨正の伝「少年出家。頗洪玄學（少年にして出家し、頗る玄學に洪し）」、道融の伝「博學多才。特善屬文（博學多才、特に屬文に善し）」からもうかがわれる。一方、作詩という文学行為について考えると、『懷風藻』に多大な影響を与えた六朝の詩風を考慮しなければならない。『世說新語』任誕篇における「竹林七賢」の呼称の由来についての話、『芸文類聚』に収められた「竹林七賢論」などから、当時の文人の竹林七賢への強い関心がうかがわれる。興味深いことに、東晋の文人孫綽は『道賢論』を著し、晋の七人の名僧を竹林七賢に比して僧侶の高徳を讃えた。その一部が『高僧伝』巻一・竺曇摩羅刹八に引用されている。

後孫綽製道賢論。以天竺七僧。方竹林七賢。以護匹山巨源。論云。護公德居物宗。巨源位登論道。二公風徳高遠足爲流輩矣。其見美後代如此。

右の記述から、伝統的な老莊思想及び隠者をもって、請来された仏教及び僧侶を理解しようとする格義仏教の傾向が読み取れるとともに、文人の間において、竹林七賢が脱俗・反俗的な象徴として定

着していることも確認できよう。僧侶の作詩であつても、文学の伝統を逸してはいけない。智蔵は僧侶でありながら、詩人でもあり、いわゆる詩僧である。詩作に「竹林」の語を意識的に入れたのは、智蔵が竹林七賢の文学的イメージを的確に捉え、それを援用すること、僧侶としての自身の脱俗性・反俗性を強調したかつたからである。

反俗性が顕著に表われたもう一人は道慈法師である。卒伝によると、道慈は才学に優れており、大宝年中に入唐、留学期間と帰朝後にそれぞれ、唐王と日本の帝から恩賞を受けたという。注目すべきは、高官の僧官に任命された道慈が「性甚骨鯁。爲時不容。解任歸。遊山野（性甚だ骨鯁、時に容れられず。任を解きて歸り、山野に遊ぶ）」と記されていることである。剛直な性格を持つ道慈法師は世間に受け入れられず、僧官を退いて都を離れ、山野に遊ぶ生き方を選んだ。長屋王による宴会への招待を辞退した詩作「初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辭」（一〇四）には、政治や世俗を厭う反俗精神が顕著に表われている。その詩序は、次のように綴られている。

沙門道慈啓。以今月二十四日。濫蒙抽引。追預嘉會。奉旨驚惶。不知攸措。但道慈少年落飾。常住釋門。至於屬詞吐談。元來未達。況乎道機俗情全有異。香盞酒盃又不同。此庸才赴彼高會。理乖於事。事迫於心。若夫魚麻易處。方圓改質。恐失養性之宜。

乖任物之用。撫躬之驚惕。不遑啓處。謹裁以韵。以辭高席。謹至以左。羞穢耳目。

沙門道慈啓さく。今月の二十四日を以ちて、濫りて抽引を蒙り、追ひて嘉會に預る。旨を奉じて驚惶し、措く攸を知らず。但し道慈少年にして落飾し、常に釋門に住まふ。屬詞吐談に至りては、元來未だ達らず。況めや道機俗情全く異なることあり、香盞酒盃又同じからぬをは。此の庸才の彼の高會に赴く、理は事に乖き、事は心に迫む。若し夫れ魚と麻と處を易へ、方と圓と質を改むれば、恐らくは養性の宜しきを失ひ、任物の用に乖かむ。躬を撫でて驚惕し、啓處するに遑もあらず。謹みて裁るに韵を以ちてして、高席を辭ぶ。謹みて至すに左を以ちてす。羞づらくは耳目を穢さむことをとまをす。

宴席に招待されることについての謙遜の言辞の後、「少年にして落飾し、常に釋門に住まふ」と、自身の僧侶としての身分を強調する。次に「道機俗情全く異なることあり、香盞酒盃又同じからぬをは」と、「道機」と「俗情」、「香盞」と「酒盃」を対照的に挙げ、仏門と世俗の相違を端的に示す。さらに、僧侶の身で長屋王の宴会に赴くことを「魚と麻と處を易へ、方と圓と質を改む」、つまり魚と麻とが場所をかね、四角と円とがその形状を改めるような、物の

本質を変えることにたとえ、それが自分の本性を損なうのみならず、修行の道にはずれ、僧侶の身のほどを忘れることになる懸念する。小島憲之氏は『続高僧伝』巻三「釋慧淨伝」にある皇太子の令旨を辞退する啓謝の文「魚鹿易處、失燥濕之宜、方円改質乖任物之性」などを挙げ、道慈の詩序との関連を考察し、他の長屋王詩宴にみる美しい詩序群と異なる道慈の詩序の独自性を指摘した⁽²³⁾。また、同氏は長屋王の宴会への招きを辞退したことについて、道慈が長屋王との間に確執があったとみるべきではなく、唐の『続高僧伝』などの仏家伝に記録された朝廷の命令を拒絶する表現態度を学んで、宴席を辞退する文を試みたに過ぎないと解釈する。傾聴に値する見解である。しかしながら、長屋王との確執が真実か否かに拘わらず、道慈ただ一人が他の宮廷詩人と異なり、長屋王邸宅宴関連詩において、拒絶を文にしていること自体、脱俗性・反俗性をもつ僧侶としての自己主張になろう。道融法師の伝にも、難解な「六帖鈔」に短期間で精通したことで皇后から賞された時、「我爲菩提。修法施耳。因玆望報。市井之事耳（我菩提の爲に、法施を修むるぞ。玆れに因りて報を望むは、市井の事ぞ）」と、〈仏〉と〈俗〉の相違をもつて拒否したことが記録されている。道慈詩の内容は次の通りである。

緇素杳然別。金漆諒難同。

緇^しと素^そとは杳^{えう}然^{ぜん}にして別^{わか}れ、金^{きん}と漆^{しつ}とは諒^{りやう}に同じくすること難^{かた}し。

納衣蔽寒體。綴鉢足飢嚙。

納衣^{なえ}寒體^{かんたい}を蔽^{おほ}ひ、綴鉢^{くわつぱつ}飢嚙^{きこう}に足らふ。

結蘿爲垂幕。枕石臥巖中。

蘿^{から}を結^ゆひて垂幕^{すいぼく}と爲^なし、石^{いし}を枕^{まくら}きて巖中^{がんちゆう}に臥す。

抽身離俗累。滌心守眞空。

身^みを抽^ぬいでて俗累^{ぞくるゐ}を離^{はな}れ、心^{こころ}を滌^{すす}きて眞空^{しんくう}を守る。

策杖登峻嶺。披襟稟和風。

杖^{つゑ}を策^つきて峻嶺^{しゆんれい}に登^{のぼ}り、襟^{くび}を披^{ひら}きて和風^{わふう}を稟^もく。

驚春柳雖變。餘寒在單躬。

桃花^{とうか}の雪^{ゆき}冷々^{れいれい}、竹溪^{ちくけい}の山^{さん}冲々^{ちゆうちゆう}。春^{はる}に驚^{おど}きて柳^か變^{いは}ると雖^{いへど}も、餘寒^{よかん}單躬^{だんこう}に在^あり。

僧既方外士。何煩入宴宮。

僧^{そう}は既^{すで}に方外^{はうぐわい}の士^し、何ぞ煩^{わづら}はしく宴宮^{えんきゆう}に入^いらむ。

冒頭は詩序と同様に僧侶と俗人の相違を明示し、次に「納衣寒體を蔽ひ、綴鉢飢嚙に足らふ。蘿を結ひて垂幕と爲し、石を枕きて巖中に臥す」と、山住まいの生活を描く。貧しく厳しい生活環境とはいえ、自然のなかで充足し愉悅する心情が表われている。さらに「身を抽いで俗累を離れ、心を滌きて眞空を守る」と、僧侶の立場を重ねて言明した。最終聯は改めて僧侶の身分を強調し、宴会に参加することを辞退する。ここで道慈は自ら「方外士」と称している。「方外」の語は、『莊子』大宗師第六に「孔子曰、彼遊方之外者

也。而丘遊方之内者也（孔子曰く、彼は方の外に遊ぶ者なり。而して丘は方の内に遊ぶ者なり）、「世説新語」任誕篇に「裴曰、阮方外之人。故不崇禮制。我輩俗中人。故以儀軌自居（裴曰く、阮は方外の人なり。故に禮制を崇ばず。我が輩は俗中も人なり。故に儀軌を以て自ら居る、と）」とあるように、体制内で儒教を守る「方之内」「俗中人」と対照的に、出仕しても礼教を無視する阮籍など、竹林七賢を形容する。出仕拒否の「佯狂」と区別される「方外士」は、六朝時代における古来の「佯狂」概念の変容であり、²⁴ 隠者に関わる文学表現である。さらに、『弘明集』巻五・遠法師「沙門不敬王者論・出家第二」の「出家則是方外之賓」、『高僧伝』巻七・義解四・釋曇斌伝の「斌曰、貧道方外之人、豈宜與天子同趣」などのように、「拙僧は世俗の外の人間、天子と趣きと同じくするわけにはゆかぬ」と、僧侶も「方外」と称するようになる。中国における仏教と道教の論争文を集めた『弘明集』（梁・僧祐編、五一八年成立）は、ほぼ同時代に成立した『高僧伝』（梁・慧皎撰、五一九年成立）と同様、仏教に関わる書物である。「方外」の用例がそれぞれ十五例、五例見出されるのは興味深い。²⁵ そこから、六朝の僧侶の自我認識、及び仏教と道教の交渉の一端がうかがえる。両書が成立した六朝時代における儒・仏・老の三教融合の傾向とも一致する。「方外」の語意の拡大により、文学表現における隠者と僧侶の区別が曖昧となり、礼教の無視、王権政治への対抗など、反俗志向を軸に両者はつながりう

る存在となった。留学経験のある道慈は当時の思想界の動向を鋭敏に感じ取り、「方外」の語をいち早く詩作に取り入れたのであろう。実際、道慈の詩文のみならず、後人が執筆した道慈の伝記には「任を解きて歸り、山野に遊ぶ」と記され、彼自身もまた反俗的な「方外士」のように描かれている。

智蔵と道慈の詩文を顧みると、一つの共通点に気付く。智蔵「秋日言志」の「性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情」、道慈「初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辭」序の「恐らくは養性の宜しきを失ひ」に見える「性」、つまり精神面の重視である。「養性」とは、『莊子』刻意第十五に「純粹而不雜、靜一而不變、淡而無爲、動而以天行。此養神之道也（純粹にして雜らず、靜一にして變せず。淡にして無爲、動いて以て天行すと。此れ神を養ふの道なり）」とあるように、心の清淨を保ち、精神的自由をはかるという意味であり、『老子』養身第二、『莊子』養生主第三といった篇名に見える「養身」「養生」に通じる概念である。この老莊的「養性」観は、隠者に関わる文学、或いは隠逸思想を表わす文学に多く取り入れられた。例えば、『列仙伝』には「陸通者、楚狂接輿也。好養性、游諸名山」とある。竹林七賢の一人・嵇康の「養生論」（『文選』巻五十三）には「故修性以保神、安心以全身（故に性を修めて以て神を保ち、心を安んじて以て身を全うす）」とある。また、『芸文類聚』収録の陶淵明「張長公贊」には「世路皆同而我獨異。斂轡竭來閑養其志」とあ

る。「閑養其志」の「志」とは、「養性」の「性」、「養神」の「神」同様、精神世界を指すものである。ここから隠者と「養性」の文学的つながりがうかがえる。「養性」の考察から、両僧が目指す心境は精神的自由を追求する隠者の心境とさほど差がないことが分かる。

以上見てきたように、『懷風藻』における詩僧の卒伝、詩序及び詩作には、宴会の招きを辞退する、朝廷からの褒賞を拒否する、または僧官を辞任するといった反俗的行為が少なからず見られる。勿論、小島氏が指摘した中国高僧伝の表現スタイルの影響は否定できない。とくに、仏教と老莊の交流が盛んに行われた六朝時代に成立した『弘明集』『高僧伝』において、僧侶を竹林七賢に比したり、「佯狂」「方外士」「養性」など、本来隠者に関わる表現を僧侶の描写に援用したりする傾向が見られ、それがのちの『広弘明集』『続高僧伝』にも継承された。このような表現の特徴はただちに『懷風藻』の僧伝及び詩作に影を落とした。しかし、『懷風藻』における九人の伝記のうち、なぜ僧伝のみに反俗行為が記されたのであろう。宮廷という政治的空間の枠内において、吉野の仙境化によって隠逸気分を味わう宮廷人と対比すると、僧伝及び詩作に記された僧侶の反俗行為は顕著なものである。これらは僧侶の脱俗性・反俗性を際立たせるほかに、どのような意味を持っていたのだろうか。それは、実際には隠逸の伝統がない日本において、文化導入の担い手である僧侶に（少なくとも文章表現のうえで）隠者の役割を付与したこ

とによるものではないだろうか。つまり、仏教の中国化が進むにつれ、高僧伝類で隠者の僧侶像が次々と造形された。こうした高僧伝の渡来と書写により、日本においても、中国の僧侶に当てはめて僧伝を作ろうとする試みが生じ、それが『懷風藻』僧伝の成立につながったと考えられる。隠逸志向を詩作に詠み込んだ智蔵や、長屋王の招待を固辞する詩作を遺した道慈は、まさに隠者の僧侶像にふさわしい人物であった。人的（僧侶）・物的（仏典）交流によって日本に請求された仏教とは違い、隠逸は主に漢籍、とりわけ文学作品によって知られることになった。詩作に隠逸表現を積極的に取り入れた僧侶の文化導入の役割、及び彼らに付された隠者を彷彿とさせる僧伝が、当時の僧侶が隠者という観念上の存在と同一視される契機となったのではないか。

二 隠者と見なされる僧侶

——梵門詩における〈仏〉〈俗〉〈隠〉

『懷風藻』僧伝、詩作の考察からは、当時の僧侶について二つの動向がうかがえる。一つは隠逸志向を詠い、吉野詩などに表われた宮廷人の隠逸趣向と同調する。もう一つは宮廷人との相違を強く意識し、僧侶の脱俗性・反俗性を強調する。この相反する動向は、それぞれ詩僧の文人たる側面、僧侶たる側面のあらわれである。しかも、僧侶の二つの動向はいずれも〈隠〉と関わっている。一方、

新たに現われた僧侶という存在、及び仏教への関心は、文学史上、『文華秀麗集』『梵門』部の創設に反映されている。これらの梵門詩については、井実充史氏が「仏教詩一般ではなく、宮廷人と仏教との接触から生まれた、宮廷人にとつての仏教詩であつた⁽²⁶⁾」と述べる通りである。次に、こうした主に宮廷人が詠んだ勅撰三集の仏教詩、とりわけ『文華秀麗集』『經国集』梵門詩を中心とする考察によつて、宮廷人側から詠まれた僧侶像を探る。とくに、僧侶と宮廷人が〈仏〉〈俗〉の対立関係にありながら、〈隠〉をもつて両者を同化させようとする宮廷人の作詩傾向に重点をおいて考察したい⁽²⁷⁾。

1 〈仏〉→〈隠〉

梵門詩における〈仏〉〈隠〉の同化は、僧侶を隠者と見なすこと、出家という行為を隠逸と同一視すること、寺院を隠逸的空間に比することといった三つの面から分析することができる。まず、僧侶を隠者と見なすことは、嵯峨天皇の詩作に最も顕著に現われている。例えば、嵯峨天皇の「答澄公奉獻詩」(『文華秀麗集』梵門・七一)では次のように詠まれている。

「答澄公奉獻詩」

遠傳南岳教。夏久老天台。

遠く南岳^{なんがく}の教^{をへ}を傳へ、夏久^{なつ}しく天台^{てんだい}に老ゆ。

杖錫凌溟海。躡虛歷蓬萊。

錫^{しゃく}を杖^{つゑ}きて溟海^{めいかい}を凌^{しの}ぎ、虚^{きょ}を躡^ふみて蓬萊^{ほうらい}を歴^へぬ。

朝家無英俊。法侶隱賢才。

朝家^{てうか}英^{えい}俊^{しゆん}無^なく、法侶^{ほふりよ}賢^{けん}才^{さい}隱^いる。

形體風塵隔。威儀律範圍。

形體^{けいたい}風塵^{ふうちん}を隔^{へだ}て、威儀^{ゐぎ}律範^{りつはん}を開^{ひら}く。

：

『文華秀麗集』「梵門」冒頭のこの一首は、最澄の「奉獻詩」に答える嵯峨天皇の作である。渡唐し天台山で修行した経歴を、蓬萊仙境を遊歴する仙人のイメージと重ねて述べたのち、「朝家英俊無く、法侶賢才隠る」と最澄を隠れた賢人と見なす。ここである「賢才」は、『芸文類聚』(卷第三十六・人部二十・隱逸上)「(周易)天地閉、賢人隱」、『宋書』列傳第五十三・隱逸「遯世避世、即賢人也」などに記された「賢人」と同じく、隠者を指す。『芸文類聚』(卷第三十六・人部二十・隱逸上)に収められる張華「招隱詩」の「隱士托山林、遁世以保真。連惠亮未遇、雄才屈不申」に描かれた隱士にも類似している。漢籍に描かれた隱者のイメージを現在の僧侶に付与して詠むのは、いかにも興味深い。嵯峨天皇が山林修行に勤しむ僧侶を隠れた「賢才」と賞讃することについて、井実充史氏は「あくまでも護国の実践者としての側面を賞賛しているのである。それは鎮護国家的仏教政策をとる当時の朝廷が僧侶に求めていた政治的役割に他ならない⁽²⁸⁾」との見解を示した。はたして嵯峨天皇が僧侶

を隠者として讃えたのには、仏教政策以外に理由はないだろうか。ここでは、玄賓に関する御製詩に注目してみる。『日本後紀』卷二十三・逸文・弘仁五年五月二十三日条に「遣使賜玄賓法師御製詩、兼施物卅段」と記された御製詩において、「苦行獨老山中室。盥嗽偏宜林下泉。遙想焚香觀念處。寥寥日夜對雲烟（苦行して獨り老ゆ山中の室、盥嗽に偏に宜し林下の泉。遙かに想ひみる焚香觀念の處、寥寥に日夜雲烟に對かふことを）」（『贈賓和尚』「凌雲集」二二三）と、徳の高い苦行僧に対する思慕と讃美が溢れている。さらに、玄賓が弘仁九年（八一八）に没した際、嵯峨天皇は御製の弔詩で「禪林時見摧枝幹。梵宇長懷失棟梁（禪林時に見る枝幹の摧かるるを、梵宇長に懷ふ棟梁を失ひしを）」（『哭賓和尚』『文華秀麗集』八五）と、悲痛の情を吐露している。玄賓の入寂は、仏教界にとって、「棟梁」が失われたことを意味し、朝廷にとっては、賢才の喪失を意味すると詠まれているように、嵯峨天皇の詩の世界においては、玄賓が深山修行の高徳の僧侶から山林隠逸の高潔な隠者、賢才に変貌し、崇敬すべき存在となっている。

他にも、「和光法師遊東山之作」（『文華秀麗集』七二）、「和澄公臥病述懷之作」（『文華秀麗集』七六）、「問淨上人疾」（『経国集』卷十・三八）など、僧侶と交わす嵯峨天皇の御製が多々見られる。高徳の僧侶を隠者と見なして、優遇・讃美する嵯峨天皇の姿には、隠逸を褒賞した光武帝のような中国の明君の面影が漂っている。『後漢

書』「逸民列伝」第七十三によると、仕官拒否の周党に対して、漢の光武帝が詔を下し、「自古明王聖主必有不賓之士。伯夷、叔齊不食周粟、太原周黨不受朕祿、亦各有志焉。其賜帛四十匹」と、周党の隠逸行為を許したのみならず、褒賞も与えた。『晋書』列伝第六十四・隱逸において、「玄之好學潛默、安於陋巷。州舉秀才、公府辟、不就」という、才能を持ちつつ仕官しない龔玄之に対して、孝武帝が詔を下し、「夫哲王御世、必搜揚幽隱（中略）譙國戴逵、武陵龔玄之並高尚其操、依仁游藝、潔己貞鮮、學弘儒業、朕虛懷久矣。云々」と、玄之の隠逸行為を讃え、官位、褒賞を与えた。漢から六朝にかけての史書を繙くと、龔玄之のように「不就」、つまり仕官拒否した記録が甚だ多い。これらの隠逸に対する為政者の態度は、「夫哲王御世、必搜揚幽隱」という孝武帝の詔に、端的に表われている。隠者を礼遇し、隠逸の氣風を尊重する姿勢が、賢明な君主の象徴となっている。唐風文化を愛好し、隠逸文学を愛好した嵯峨天皇は、僧侶を隠者と見なし、彼らを優遇・讃美した。ここには、井実氏が指摘した仏教政策以外に、明君という自己アピールの意図も込められていると、ここで補足したい。

梵門詩などにおいては、僧侶についてのみならず、「賓公遁跡星霜久」（『凌雲集』二二三「贈賓和尚」）、「棲隱多歸趣」（『経国集』卷十・梵門・四九「禪居」尼和氏）とあるように、出家という行為についても、隠逸めいた表現が多用されている。ここでは、『経国集』⁽²⁾「梵

門」で官職を辞する官人の出家を詠んだ作品に注目したい。

四二「聞右軍曹貞忠入道因簡大將軍良公」淳和天皇

久厭輪廻多苦事

久しく輪廻の苦事多きことを厭ひ、

遙思聽法驚峯中

遙かに聴法を思ふ驚峯の中。

昨朝劍戟陪丹閣

昨朝剣戟丹閣に陪る、

今夕僧衣向花宮

今夕僧衣花宮に向ふ。

：

四三「和御製聞右軍曹入道簡大將軍良公」太上天皇（嵯峨上皇）

伊昔邊頭俠少年

伊れ昔辺頭の俠少年、

今爲末將禁庭前

今し末將と爲る禁庭の前。

歸眞厭俗兵戈罷

帰真厭俗して兵戈を罷め、

仰拜形闡謝皇天

仰ぎて形闡を拝し皇天を謝る。

：

四四「奉和聖製聞右軍曹貞忠入道見賜」良岑安世

効忠非獨兵欄士

忠を効すは独り兵欄の士のみにあらず、

護國之誠法門人

護國の誠は法門の人。

丹闕上書已罷職

丹闕に上書して已に職を罷む、

緇壇落髮不關塵

緇壇に落髮して塵に関れず。

：

三首は武官である貞忠の出家についての唱和である。出家の動

機として、淳和天皇が「久厭輪廻多苦事（久しく輪廻の苦事多きこ

とを厭ひ）」と記している。この「苦事」とは、具体的に何を指す

のか。それは、「昨朝劍戟陪丹閣、今夕僧衣向花宮（昨朝剣戟丹閣に

陪る、今夕僧衣花宮に向ふ）」（四二）、「歸眞厭俗兵戈罷（帰真厭俗し

て兵戈を罷め）」（四三）、「丹闕上書已罷職（丹闕に上書して已に職を

罷む）」（四四）と詠まれているように、武官の役職そのものである。

三首とも右軍曹の職を辞任する行為を詩作に読み込み、貞忠の武官

から僧侶への転身に注目している。官界からの離脱は、隠逸的生活

のはじまりを意味することが多い。隠逸の伝統がなかった日本では、

本来は方向性の異なる出家と隠逸との区別が曖昧で、両者は明確に

区別されなかった。官界が俗世の一部と認識されたため、官界への

嫌悪表現は薄くなり、その感情は「厭俗」という仏教語に内包さ

れている。ひとり武官の出家にのみ、二人の天皇が詩文を寄せてい

ることは、やや奇妙に思われる。貞忠の生没については未詳であり、

彼の出家に関する記録は、『日本後紀』卷三十三・逸文・天長二年

（八二五）閏七月癸巳廿二条に「常陸国人右衛門將曹從八位上勲八

等中臣鹿嶋連貞忠願得度。許之」とあるのみである。ここでは、と

くに二人の天皇の貞忠出家に対する態度に注目したい。淳和天皇の

詩作の後半においては、「苔蘚密間乏塵垢 松杉攢處有清風（中略）

山霧始開無明氣 溪泉欲洗夢心聲（苔蘚密しき間塵垢乏し、松杉攢る

処清風有り。(中略) 山霧始めて開く無明の氣、溪泉洗はむとす夢心の
聾」と、隱者許由の洗耳の故事を思わせる修行ぶりが描かれ、崇
敬と讚美の念が込められている。一方、嵯峨天皇は貞忠の山中苦行
を思いやって、「塵衣已替薛蘿納 道性初寒楊柳綿(塵衣已に替る薛
蘿の衲、道性初めて寒し楊柳の綿)」と詠み、「雖逢聖代多雨露 別是
素懷奉金仙(聖代の雨露多きことに逢ふと雖も、別には素懷金仙に奉
らむ)」と、貞忠の出家を評価した。二人の天皇が武官貞忠の出家
を隠逸めかして描きだし、その出家行為を肯定し讚美したのは、や
はり前述したように、隠逸を礼遇する中国の明君に倣って、君主と
しての賢明さを明示しようとしたからである。

続く惟良春道の「送伴秀才入道」(四五)も官人の出家について
詠んだものである。首聯に「厭見風塵上下情 欲雲栖去學無生(風
塵上下の情を見ることを厭ひ、雲栖に去りて無生を學ばむとす)」と述
べられているように、「上下情」、つまり官界での地位における上下
関係など社会秩序への嫌悪が出家動機となっている。また、出家行
為は「雲栖去」「學無生」と表現されている。「無生」は『文選』孫
綽「遊天台山賦」に「散以象外之說、暢以無生之篇(散ずるに象外
の說を以てし、暢ぶるに無生の篇を以てす)」とあるように、『法華經』
に見える「無生」の說を、仏典を指す言葉に転じたものである。⁽³⁾と
ころが、「雲栖」(栖＝棲)は『芸文類聚』曹植「釋愁文」の「使王
喬與之、攜手而游。(中略)趣遐路以棲跡、乘輕雲以高翔」に見え

るように、もとは仙人が到達した超俗的な境地を意味する。また
『南濟書』卷五十四・列伝・高逸が載せる褚伯玉伝に「此子滅景雲
樹、不事王侯」と記録されているように、隱者のあり方を表わすも
のである。地位の上下に心を悩ませて官界を離れた秀才の出家と
いうだけですでに隠逸を彷彿とさせるが、さらに隠逸に関する表現
を援用することで、より一層出家と隠逸の区別が曖昧になる。当時
の文人の脳裏において、出家という行為が隠逸と混同されたことが
推測される。僧侶の出家を小隠と戲言した小野岑守の「歸休獨臥寄
高雄寺空上人」(五八)が好例といえよう。詩題に当たる部分では、
次のように詠まれている。

歸休樂閑寂 在跡忘羣滓

歸休ききゅうして閑寂かんじやくを樂しむ、跡あとに在りて
羣滓ぐんしを忘る。

披帙遊玄妙 彈琴翫山水

帙ひらを披ひらきて玄妙げんめうに遊ぶ、琴きんを彈ひきて
山水さんすいを翫あそぶ。

寄言陵數客 大隱隱朝市

言ことを寄よる陵數りやうすうの客かくに、大隱だいいん朝市ちうしに隱かく
ると。

前の四句は作者の歸休生活についての描写である。「歸休」とは、
『莊子』逍遙遊第一の許由の言葉に「鷦鷯巢於深林、不過一枝。偃
鼠飲河、不過滿腹。歸休乎君。予無所用天下爲(鷦鷯深林に巢ふも、

一枝に過ぎず。偃鼠河に飲むも、満腹に過ぎず。歸休せよ君。予天下を用て爲す所無し」とあるように、朝廷での仕官をやめて家に帰って休む意に使用される。ここでの「歸休」は退官を意味するのではなく、役所から家に帰ってしばらく休息することと理解してよからう。^①第二句に「蹉に在りて囂滓を忘る」と詠まれているように、小野岑守は騒がしい世の中に住み仕官しながらも、閑寂境を楽しみ世間を忘れることができると、自らの帰休生活における仕官と隠逸の調和を強調した。後の二句は『文選』（卷二十二）王康琚「反招隱詩」の「小隱隱陵藪、大隱隱朝市（小隱は陵藪に隠れ、大隱は朝市に隠る）」をもとに作ったものである。詩題「寄高雄寺空上人」と併せ見ると、「寄言陵藪客」の「陵藪客」が空海を指すことは明らかである。作者は山林修行に励む空海を小隱と見なし、自身の帰休生活で大隱と自讃した。この一首は脱俗志向を持つ官僚の朝隠と、反俗性を有する僧侶の山林修行、即ち隠逸と出家の区別に疑念を抱かせる作品である。出家を隠逸と見なすほど、当時は出家と隠逸の相違が十分に認識されていなかったようである。

僧侶という存在、出家という行為のみならず、寺院という場所も隠逸の場のように見なされている。

「過梵釋寺」七三

雲嶺禪局人蹤絶。
雲嶺の禪局人蹤絶え、

昔將今日再攀登。
幽奇巖嶂吐泉水。
老大杉松離舊藤。
梵宇本無塵滓事。
法筵唯有薜蘿僧。
忽銷煩想夏還冷。
欲去淹留暫不能。

昔と今日と再び攀登す。
幽奇なる巖嶂泉水を吐き、
老大なる杉松舊藤を離く。
梵宇本より無し塵滓の事、
法筵に唯有るは薜蘿の僧のみ。
忽ちに煩想銷えて夏も還りて冷やかに、
去らむとして淹留すること暫くも能はず。

『文華秀麗集』「梵門」に収められる嵯峨天皇が梵釈寺に行幸した際に詠んだ作である。初句「雲嶺の禪局人蹤絶え」は人氣がなく、雲のかかった嶺という梵釈寺の所在を示している。頷聯は対句で寺院の景色を描く。珍しい形をした「巖」や「泉」などを挙げ、寺院の地形の険しさを表わしている。また、年を経た「杉」「松」などの常緑樹や古い「藤」を列挙して、寺院周辺の仙境的雰囲気を描きだす。このような描き方は続く一句に「梵宇本より無し塵滓の事」とあるように、寺院の脱俗性を引き立てるためのものである。藤原宇合「遊吉野川」（『懷風藻』九二）に「芝蕙蘭蓀澤。松柏桂椿岑（芝蕙蘭蓀の澤、松柏桂椿の岑）」と描かれた吉野仙境を想起させる。尾聯の「忽ちに煩想銷えて夏も還りて冷やかに」は、煩惱が消えることと夏の暑さを逃れることを、寺院行幸の目的としてほのめかしている。本詩の主眼は寺院を世俗とは隔絶した脱俗的空間として描

きだし、隠逸の趣向を一時的に味わう場として捉えるところにある。ここにおいて、寺院行幸は吉野行幸と同じ主旨のものとなったといえよう。

嵯峨天皇の御製に唱和した藤原冬嗣の「扈從梵釋寺」(七五)も

「梵釋蕭然太幽閑。(中略) 法堂寂寂煙霞外。禪室寥寥松竹間(梵釋蕭然にして太だ幽閑なり。(中略) 法堂寂々煙霞の外、禪室寥寥松竹の間)」と寺院の閑寂な雰囲気の詳細に力を入れている。『経国集』巻十・梵門所収の同じ詩群の「扈從梵釋寺」(四八・三原春上)にも

「徐出莊梯知俗遠 閑遊碧落覺塵空 禪場鮮色無冬夏 幽谷松聲有

隔通(徐に莊梯を出でて俗の遠きことを知る、閑かに碧落に遊びて塵の空しきことを覚る。禪場の鮮色冬夏無し、幽谷の松聲隔通有り)」とあり、梵釈寺の脱俗的な境地が看取される。他にも、嵯峨上皇の作「春日過山寺觀菩薩舊壇」(『経国集』巻十・梵門・三七)で、「禪局閑雲春山寒 林下苔封萬古壇(禪局雲閉ちて春山寒く、林下の苔万古の壇を封む)」と詠まれているように、「雲」と「苔」に閉ざされた寺院の隔絶性が強調されている。

以上の考察を通して分かるように、宮廷人にとって、僧侶、出家、寺院とは、いずれも隠逸と関わるものとして理解されている。宮廷人の感覚においては、〈仏〉と〈隠〉の区別が曖昧であり、実在する〈仏〉を觀念にのみ存在する〈隠〉と見なすことがしばしば行なわれた。もともと異質な〈仏〉と〈隠〉を同化することができた一

因は、宮廷人の梵門詩の特色をなす脱俗性・反俗性という共通点が架け橋の役割を果たしたことである。

2 〈俗〉↓〈隠〉

宮廷人は僧侶を隠者と見なしたのみならず、自らも隠者と自称して僧侶との交流を果そうとした。『経国集』巻十・梵門の、最澄の病氣を慰問する一連の詩作からその傾向が読みとれる。

「問淨上人疾」(三八)

聞公慙病臥山房 聞くならく公慙し病みて山房に臥すと、
空報鐘聲不上堂 空しく報づる鐘声堂に上らず。
道性如思幽客問 道性如し幽客の問を思はば、
須療身是真藥王 須らく身を療すべし是れぞ真の藥王。

「奉和太上天皇訪淨上人病」(三九)

高僧幾歲養清閑 高僧幾歲か清閑を養ふ、
病裡天花映暮山 病裡の天花暮山に映る。
野客時來通幽問 野客時に來りて幽問を通ず、
疎鐘獨報白雲間 疎鐘獨り報ぐ白雲の間。

「奉和太上天皇訪浄上人病」(四〇)

支公臥病遣居諸

支公病に臥して居諸を遣る、

古寺莓苔人訪疎

古寺の莓苔人の訪ふこと疎かなり。

山客尋來若相問

山客尋來りて若し相問はば、

自言身世浮雲虛

自ら言はむ身世浮雲と虚しと。

最初の一首は嵯峨上皇が病臥の最澄を見舞った作である。第三句「道性如し幽客の問を思はば」については、井実充史氏が「隱者からの見舞いとするのであるが、それによって自分と浄上人との關係を隱者と僧侶のそれと見なしている」と指摘する通りである。続く源弘、源常の奉和詩にも「野客時に來りて幽問を通ず」、「山客尋來りて若し相問はば」とあるように、隱者と自称して最澄の疾を問うている。宮廷人が隱者を装い、「養清閑」「人訪疎」として描写された閑寂性と脱俗性を有する僧侶との同化を図り、僧侶と対等の交流を果そうとしたのである。つまり、〈俗〉が〈隱〉と名乗り、〈隱〉と近似する〈仏〉との同化を実現するという構図である。さらに僧侶との交友關係を明示して詠んだのは淡海三船である。

「贈南山智上人」(『経国集』卷十「梵門」七二)

獨居窮巷側 知己在幽山

獨居す窮巷の側、知己幽山に在り。

得意千年桂 同香四海蘭

意を得たり千年の桂、香を同じくす

野人披薜蘿 朝隱忘衣冠

野人薜蘿を披る、朝隱衣冠を忘る。

副思何處所 遠在白雲端

副思(？) 何れの處所ぞ、遠く白雲端に在り。

四海の蘭。

首聯から智者上人との交友關係を示している。初句「独居す窮巷の側」には、官界に身をおく作者の孤独感、嫌悪感が読みとれる。第二句「知己幽山に在り」では、知人の奥深い山住まいへの憧れがうかがえる。そして頸聯は、作者自身の有り様について述べている。前句「野人薜蘿を披る」の「野人」は『芸文類聚』(卷第三十六・人部二十・隱逸上) 庾信「奉和趙王隱士」に「雖無亭長識、終見野人伝」や、『文選』(卷十三) 潘安仁「秋興賦并序」の「僕野人也。偃息不過茅屋茂林之下(僕野人なり。偃息は茅屋茂林の下に過ぎず)」とあるように、仕官しない者を指す。「薜蘿」の「薜」は薜蘿、つたかづらの類である。『文選』(卷二十二) 謝靈運「從斤竹澗越嶺溪行」に「想見山阿人、薜蘿若在眼(山阿の人を想見するに、薜蘿は眼に在るが若し)」と詠まれたように、もとは隱者である「山阿人」の衣服を指す。「衲」は法衣をいう。ここでの「薜蘿」は粗末な僧衣の意である。仕官しない隱者になぞらえて、俗人でありながら僧侶の服を着るという。後句は「朝隱衣冠を忘る」と、朝廷に仕官しながら官僚の身を忘れ、朝廷を隱逸の場所と見なして隱逸の心

境をもつという。かつて出家した経験のある淡海三船は〈仏〉と〈俗〉、〈仕〉と〈隠〉の間を自由に行き来できる自身の有り様を述べた。作者は自らを朝隠になぞらえることによって、その内心世界が分かち合えるのは、遠く「白雲の端」に居る僧侶の智者上人のみとすることで、僧侶との強い同志的関係を成立させたのである。

僧侶と宮廷人は、本来〈仏〉〈俗〉の対立関係にあった。ところが、以上の詩作に見てきたように、宮廷人が僧侶の知己として登場したことで、〈仏〉〈俗〉の対立関係が交友関係に取って代わられた。この問題を考えるために、宮廷人にある二つの作詩傾向に注目してきた。一つは脱俗性・反俗性という〈仏〉〈隠〉の共通点を利用して、本来異質な〈仏〉と〈隠〉を同化させる傾向。もう一つは、仕官する〈俗〉の身を朝隠などの〈隠〉と見なして、〈隠〉と同化した〈仏〉と対等な関係を築く傾向である。〈仏〉〈俗〉のそれぞれが〈隠〉と同化してはじめて、宮廷人と僧侶の対等の交流が可能となった。〈隠〉は、〈仏〉と〈俗〉の間で媒介の役割を果たしたといえよう。

おわりに

隠者と僧侶は、脱俗性・反俗性という共通点を持ちながら、方向性が異なる存在であった。ところが、中国において、老莊思想の全

盛期である六朝に至り、老莊を通じて理解される格義仏教が盛行した。さらに仏教の中国化が進み、老莊思想の要素を多く取り入れる禪宗が隆盛した中唐以後、ようやく「詩僧」という言葉が登場し、数多くの詩僧が活躍するようになった。^③一方、日本では、文化導入の担い手という役割によって、僧侶という存在に、ある特殊性が付与されることとなる。とくに作詩を含む文化活動への参加は、当時の僧侶が隠者という觀念上の存在と同一視される契機となった。本稿では、こうした僧侶及び彼らの文学活動に注目し、隠逸表現の受容と再構築における僧侶の役割を探った。まず、『懷風藻』における僧伝と詩作について、「竹林」「佯狂」「方外士」「養性」など隠者と文学的つながりを持つ表現に注目して考察した。本来、隠者に関わる定型的表現を僧侶の描写に援用する手法が中国高僧伝類の表現の特徴であった。その影響下に成立した『懷風藻』僧伝及び詩作において、こうした隠者に関わる定型的表現が援用され、僧侶の脱俗性・反俗性が目立つようになり、文学における僧侶と隠者の区別が曖昧になったことを指摘した。次に、当時の僧侶観を把握するために、主に嵯峨天皇の御製詩をはじめとする『文華秀麗集』『経国集』梵門詩について、〈隠〉をもって〈仏〉と〈俗〉の対等な交流をはかろうとする宮廷人の作詩傾向を考察した。そこでは、脱俗性・反俗性という〈仏〉〈隠〉の共通点によって、僧侶が隠者と見なされ

隠逸の伝統がない日本における隠逸表現の受容と再構築が、いずれも僧侶と深く関わっていることは、実に興味深い。ここに、当時の日本の外来文化の重層的な受容様態の一端がうかがえる。

注

- (1) 大庭脩『日本における中国典籍の伝播と影響』（大庭脩・王勇編『日中文化交流史叢書 第九巻 典籍』大修館書店、一九九六年）を参照されたい。
- (2) 小林昇『中国・日本における歴史観と隠逸思想』（早稲田大学出版部、一九八三年）五「通世と遁世者」二六一頁。
- (3) 例えば、殷周革命の時、周に仕えずに餓死した伯夷・叔齊（『論語』季氏篇・微子篇、『莊子』讓王篇・盜跖篇などに見える）の行為が隠逸の本義を代表するものである。竹林七賢の一人・阮籍が母の葬式の日も酒を飲んで肉を食い、当時の礼法に反発する行為をしたこと（『世說新語』任誕篇）が隠逸という概念の外延の拡大につながったと考えられる。
- (4) ここに挙げた四僧伝の他に、大友皇子、河島皇子、大津皇子、葛野王、石上麻呂の伝記がある。
- (5) 横田健一『「懷風藻」所載僧伝考』（『白鳳天平の世界』創元社、一九七三年）二七五頁。
- (6) 横田氏注（5）前掲書、『懷風藻』所載僧伝考、六「四僧伝の共通点と編者の意図」を参照。
- (7) 横田氏注（5）前掲書、六「四僧伝の共通点と編者の意図」に、「脱俗、反俗は僧侶として当然のこととはいいながら、俗人であるらしい編者が、この点に深い関心をもって撰にあたり、伝を叙述している点が注意されるのである」（二九四頁）との見解が見える。

- (8) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（東洋文庫、一九三〇年初版、一九六六年再版）。
- (9) 藏中のしるぶ『上代漢文伝の成立と『続日本紀』——官人薨卒伝と僧伝の性格のちがいかから』（『上代文学』六四、一九九〇年四月）。
- (10) 小島憲之『漢語あそび——『懷風藻』仏家伝をめぐる』（『文学』五七一、一九八九年一月）。
- (11) 胡志昂『釈智蔵の詩と老莊思想』（『埼玉学園大学紀要人間学部篇』一〇、二〇一〇年十二月）四五〇頁。
- (12) 以下『懷風藻』『文華秀麗集』の引用本文及び訓読文は、とくに注記しない限り、小島憲之校注『懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』（日本古典文学大系六九、岩波書店、一九六四年第一刷、一九八六年第一八刷）による。底本の本文を尊重するため、漢字は原則として通行の字体に改めないことにする。傍線筆者、以下同様。
- (13) 山口敦史『東アジアの漢詩と僧侶——『懷風藻』僧伝研究序説』（辰巳正明編『懷風藻——漢字文化圏の中の日本古代漢詩』笠間書院、二〇〇〇年）一五九—一六〇頁。
- (14) 「狂」という行為の脱俗性・反俗性に文学的価値が付与され、隠逸伝をはじめ、高僧伝、往生伝、及び仏教説話集において、狂的人物像がしばしば登場し、一つの文学的系譜が形成された。
- (15) 胡氏注（11）前掲論文、四五〇頁。
- (16) 『芸文類聚』第七十六卷・内典の「周王・善行寺碑」に「桑門傳譯。晉處洛陽之拜」、「弘明集」第八卷の「記室劉勰滅惑論」に「本舊經云。喪門喪門由死滅之門。云其法無生之教。名曰喪門。至羅什又改為桑門。僧祿又改為沙門」とあるように、「桑門」は「沙門」と同様、僧侶を意味する語である。
- (17) 『莊子』列禦寇第三十二に「巧者勞而知者憂。無能者無所求、飽食而遨遊。汎若不繫之舟、虛而遨遊者也」とある。他の用例として、『抱朴

子」内篇・仙葉・卷十一の「神農四經曰、上藥令人身安命延、昇為天神、遨遊上下、使役萬靈、體生毛羽、行廚立至」、「文選」卷二十二・遊覽・魏文帝「芙蓉池作」の「遨遊快心意、保已終百年」が挙げられる。

- (18) 波戸岡旭「懷風藻」吉野詩の山水観——「智水仁山」の典故を中心に」(『国学院雑誌』八五—一〇、一九八四年一〇月、二三頁を参照。

- (19) 小島氏注(12) 前掲書、八〇頁頭注。

- (20) 胡氏注(11) 前掲論文、五「仏教と玄学」に詳しく論じられている。

- (21) 老莊思想と仏教の関わりについては、森三樹三郎「老莊と仏教」(講談社、二〇〇三年)を参照されたい。

- (22) 中嶋隆藏「六朝思想の研究——士大夫と仏教思想」(平楽寺書店、一九八五年)、附篇「六朝時代における儒仏道三思想の交流」において、「無為」「自然」「因縁」の観念を手がかりとして、三思想交流の実態について詳しく検討されている。

- (23) 小島氏注(10) 前掲論文。

- (24) 「佯狂」と「方外士」の関連については、矢嶋美都子「六朝人の「狂」の観念の由来と変遷——「佯狂」の変容を中心に」(佐藤保編「鳳よ鳳よ——中国文学における〈狂〉」汲古書院、二〇〇九年)に詳しい。

- (25) 大藏經テキストデータベース研究会制作「S A T大正新脩大藏經テキストデータベース二〇〇七版」での検索結果による。

- (26) 井実充史「鎮護国家と梵門詩——『文華秀麗集』『梵門』を中心に」(『福島大学教育学部論集 人文科学部門』第七七号、二〇〇四年十二月)、一頁。

- (27) 〈仏〉〈俗〉の対立という視点での梵門詩研究については、井実充史「〈道〉〈俗〉対立の構造——『経国集』『梵門』を中心に」(『福島大学研究年報』創刊号、二〇〇五年十二月)が参考になる。ただし、道教との混同を避けるために、本稿では〈道〉を改めて〈仏〉と称する。

- (28) 井実氏注(26) 前掲論文、二頁。

- (29) 『経国集』引用作品の原文は小島憲之「国風暗黒時代の文学 中(下)Ⅱ——弘仁・天長期の文学を中心として」(『塙書房、一九八六年)による。

- (30) 小島氏注(29) 前掲書、「経国集詩注」、二六六〇頁による。

- (31) 小島氏注(29) 前掲書、二七一八—二七一九頁を参照。

- (32) 井実氏注(27) 前掲論文、二九—三〇頁に詳しい。

- (33) 井実氏注(26) 前掲論文、四頁。

- (34) 「副思」の意味は未詳。小島氏注(29) 前掲書、二八二頁の注釈によると、「副思」は「副翰」(そえ手紙、手紙に添えること)にちなんで、作者の上人に対する思慕に添えて贈る詩の意か、とされている。

- (35) 小島氏注(29) 前掲書、二八一八—二八一九頁によると、首聯の初句の内容よりみて、三船の在野時代の作ともみられるという。しかし、頸聯の後句「朝隱忘衣冠」から、在朝の可能性も否定できない。

- (36) 市原亨吉「中唐初期における左江の詩僧について」(『東方学報』二八、一九五八年三月)を参照。