

『文選』遊仙詩の超克

——空海の「遊山慕仙詩」をめぐって——

田 云明

はじめに

主に宮廷人による『文華秀麗集』、『経国集』の梵門詩には、仏家からはただ一人、空海（七七四～八三五）の詩が採録されている。空海は、真言宗の開祖として仏教界における影響のみならず、詩文に長じる一詩人として、文学理論書『文鏡秘府論』や作品集『性霊集』などを遺し、宮廷詩壇に及ぼした影響も甚だ大きい。『性霊集』巻第一に収まる「遊山慕仙詩」及び良岑安世に宛てた「入山興」（『経国集』梵門にも見える）、「山中有何樂」など一連の詩作は、六朝と初唐の文学を背景にもちながら、宮廷人の梵門詩とも、そのもととなった『莊子』逍遙遊、『文選』「遊仙詩」、「遊天台山賦」などの詩文とも異質なものをもっている。とくに『性霊集』劈頭に置か

れた「遊山慕仙詩」はその好例である。詩題は一見遊仙詩のように隠逸風であるが、内容は仏教的なものが少なからず含まれている。波戸岡旭氏はこの一首の構成や、出典、さらに創作動機及び主題などについて、『楚辞』の「遠遊」、曹植・郭璞の「遊仙詩」といった従来の遊仙詩との類似を考察し、空海の「遊山慕仙詩」は仏教思想を説くものでありながら、単なる遊仙の意のみでなく、俗塵や無常をも併せて述べたところから、本格的な遊仙詩であると主張した¹⁾。これに対し、井実充史氏は『文選』遊仙詩を踏襲した形跡はない。言及しつつ踏襲していないということは、意識的に無視あるいは排除したといえる」と異議を呈し、「形式・内容ともにまったく新たな遊仙詩を歌い上げようとする」空海の創作意図を強調した²⁾。両氏とも「遊山慕仙詩」と『文選』などに載せられた従来の遊仙詩との関係性について言及しているものの、入唐の経験によって涉覽でき

た中国本土の文学作品や思想界の動向から受けた影響については、十分に検討がなされていないと考えられる。空海の「遊山慕仙詩」はいかに仏教的なものを取り入れ、『文選』の遊仙詩を再構築したのか。それはすべて空海の独創により生み出されたものであろうか。ここでは、主に空海の帰国後の著述に表われた文学観を手がかりに、彼の文学創作の姿勢を把握したうえで、とくに入唐時に目にとまった詩文や儒・仏・老の三教論との関連を視野に入れながら、「遊山慕仙詩」における『文選』遊仙詩の受容と超克を考察していきたい。

一 空海の文学観

空海の文学観はまず入唐以前、二十四歳の若さで書いた『聾瞽指帰』^きや、のちの『三教指帰』^{さんこうしき}に表われている。ここでは、両者の序に焦点を絞って、入唐前後の空海の文学観を考察する。入唐以前に著された『聾瞽指帰』序文³の冒頭では、詩文成立の根源について述べたのち、「然人有工拙詞有妍嗤。曹建之詩未免齟齬。沈休之筆猶多病累（然るに人、工拙有り。詞、妍嗤有り。曹建が詩も未だ齟齬を免れず、沈休が筆も猶病累多し）」と、詩文創作の技術面から曹植（曹子建）、沈約（沈休文）といった『文選』の代表的な詩人を批判する。さらに、唐国の張文成の『散勞記』（『遊仙窟』⁴）と本朝の日雄人の『睡覺記』とを対照させて、次のように論じている。

復有唐國張文成著散勞書。詞貫瓊玉筆翔鸞鳳。但恨濫縱淫事會無雅詞。（中略）本朝日雄人述睡覺記。勝辯巧發詭言雲敷。（中略）雖立先人之遺美。未足後誠之準的。

（復唐國の張文成といふもの有り、散勞書を著はず。詞瓊玉を貫き、筆鸞鳳を翔らす。但恨むらくは濫に淫事を縱にして曾て雅詞無し。（中略）本朝の日雄といふ人、睡覺記を述ぶ。勝辯巧みに發し、詭言雲のごとくに敷く。（中略）並びに先人の遺美なりと雖も、未だ後誠の準的とするに足らず。）

空海は『遊仙窟』と『睡覺記』について、それぞれ「詞瓊玉を貫き、筆鸞鳳を翔らす」、「勝辯巧みに發し、詭言雲のごとくに敷く」と、創作技術について両者を肯定しながら、「但恨むらくは濫に淫事を縱にして曾て雅詞無し」、「未だ後誠の準的とするに足らず」と、思想内容に関しては両者を否定した。「先人の遺美」に並ぶと両者の古典としての価値を認めつつ、「後誠の準的」に足らずと、勸戒の模範にならないと批判する。ここから、「否定しながらこれを肯定し、拒否しながら受け継ごうとしている」⁵空海の文学受容に対する姿勢がうかがえる。漢詩文の権威的存在である『文選』や、当時流行していた文学の代表である張文成の『遊仙窟』を批判的に捉える空海の態度は、それまで『文選』、『遊仙窟』の章句を一途に模倣してきた宮廷人の創作態度とは大いに異なるといえよう。空海の文

学評論の基準において、創作技術のほか、詩文の思想内容をより重視していることが明らかである。さらに、「馮彼所之之文。仰此言志之義（彼の之く所の文に馮つて、此の志を言ふの義を仰ぐ）」といわれるように、『聾瞽指帰』の創作動機は「言志」にあることが分かる。「言志」とは、『毛詩』大序「詩者志之所之也。在心為志、發言為詩（詩は志の之く所なり。心に在るを志と為し、言に発するを詩と為す）」、『尚書』舜典「詩言志」に見えるように、詩文を以て治国の志を掲げるといふ儒教的文学理念に基づいたものである。文学を治国の手段として利用する儒教の方法を援用し、治国の志を「示出世趣」すなわち出家の志に転じて、文学を布教の手段と唱えた。つまり、空海は文学による国の統治、民の教化という儒教の方法を仏教の布教・救済に転用したのである。

唐土留学から帰国後の改作とされる『三教指帰』の序も、文章の成立について書き起こしたのち、「雖云凡聖殊貫。古今異時。人之寫憤。何不言志（凡聖貫殊に古今時異なりと云ふと雖も、人の憤りを寫ぐ、何ぞ志を言はざらむ）」と、同じく「詩言志」を標榜している。ここからも、詩文の思想内容を重視する入唐以前と変らない空海の文学観が読みとれる。

ところが、その後は『文選』や『遊仙窟』に対する批判の代わりに、大学を去つて沙門に就く経緯を述べている。また、「釋李孔」つまり仏教・道教・儒教に対して、「雖淺深有隔。竝皆聖說（淺深

隔有りと雖も、竝びに皆聖說なり）」と、三教への肯定的態度を示し、『三教指帰』の思想論としての性格をより鮮明に際立たせている。『三教指帰』の内容から見れば、まず儒教を紹介し、次に道教の立場からこれを批判し、さらに道教を仏教の立場から批判するという空海の仏教主導の立場は一貫している。しかし、それは必ずしも道教、儒教を排除することを意味しない。外来文学の受容において見られる姿勢が、批判しながら継承するという、外来思想の受容における姿勢と相通じるものであることは見逃せない。一方、表現の面では、序の「信大聖之誠言」に見える「大聖」という、『聾瞽指帰』に見えない仏の呼称が注目に値する。空海の「御請来目錄」⁶を繙くと、「大聖文殊師利菩薩佛利功德莊嚴經三卷」、「大聖天歡喜雙身毘那夜迦法一卷」とあるように、「大聖」は当時唐土で出回った仏教関連書で広く使われた呼称であった。さらに遡ると、唐の道宣が編纂した仏教と道教の論争文『広弘明集』の序文には、「原夫小大道自古常談。大聖小聖由來共述」とある。「大聖」は単なる仏の呼称だけでなく、仙人を表わす「小聖」と対照的な表現で、道教より優位に立つ仏教観をも込めている。「御請来目錄」に「三教不齋論」⁷という唐の三教交渉論が現れるほど、当時の中国において儒教・道教・仏教が絡み合っていた状況がうかがわれる。帰国後に『聾瞽指帰』を『三教指帰』と改めた空海は、こうした思想界の動向を的確に捉えていたと推測される。

文学に対する姿勢は、『聾瞽指帰』や『三教指帰』に限らず、彼自身が編集した文学理論書『文鏡秘府論』⁸からも読み取れる。序の冒頭に、「夫大仙利物、名教爲基、君子濟時、文章是本也（夫れ大仙の物を利するや、名教もて基と爲し、君子の時を濟ふや、文章はれ本なり）」と述べ、「大仙」すなわち仏陀が衆生を導くには、「名教」すなわち言葉による教えを根底とし、「君子」すなわち儒教の有徳者が時世を救済するには、文章がその根本であると、僧侶が詩文をもつることの正当性を主張している。「大仙」は『涅槃経』卷二寿命品の「大仙は涅槃に入り、仏日は地に墜つ」に見える。「利物」は『莊子』天地篇の「愛人利物之謂仁（人を愛し物を利する、之を仁と謂ふ）」による。また、「君子濟時、文章是本也」は『文選』曹丕「典論論文」の「文章經國之大業（文章は國を經むる大業）」という儒教的文学観に基づく¹⁰。

わずか十八文字ではあるが、内典・外典を自在に駆使する空海の作風がうかがえる。続いて「世間出世」すなわち俗界と仏教界における文章の重要性を論じるには、「故經說阿毗跋致菩薩、必須先解文章（故に經に説く、阿毗跋致菩薩は、必ず須く先づ文章を解すべしと）」と仏典を引用するのみならず、「小子何莫學夫詩（小子何ぞ夫の詩を學ぶ莫きや）」と『論語』陽貨篇をも援用する。ところが、三教兼学の空海は「志篤禪默、不屑此事（志は禪黙に篤くして、此の事を屑くせず）」と、自らの仏教的な立場を明示しており、文学の意

義を強調しながら、文学との距離を保つ姿勢を崩さない。まさに空海の弟子真済の手による『性靈集』序の「風雅勸戒」のように、文学を布教の手段ともする空海の文学観が看取される。

空海は、「詩言志」という伝統的詩観や、「文章經國」という儒教的文学観を巧みに援用し、「名教爲基」と述べたように、仏道の布教・救済・教化の手段としての文学の価値を強調している。この点から、創作技術よりも思想内容を重要視する理由が理解できるであろう。次に、空海の文学観がどのように遊仙詩の再構築に影響を与えたのか、彼の「遊山慕仙詩」を分析するに先立って、『文選』遊仙詩の内容と構成を確認したい。

二 『文選』遊仙詩における二段階の構図

『文選』遊仙部の解題にあたって、李善は「凡そ遊仙の篇は、みな、塵網を滓穢^{しあい}とし、纓紱^{えいふつ}を鎔銖^{ししゅ}として、霞を倒景に滄^{くら}ひ、玉を玄都に餌^{くら}ふ」という¹¹。仙境への思慕と俗世・官界への嫌悪との、遊仙詩の二つの主題が明示されている。『文選』遊仙部に収録する何叻の一首と郭璞の七首が、それぞれ二つの主題を表わす代表作である。「去世遊仙¹²」と定義されたように、遊仙詩は心を仙境に遊ばせることによつて世俗を超越するもので、その主旨は隱逸詩と相通ずるものがある。『芸文類聚』周弘讓「無名詩」（卷第三十六・隱逸上）に

「相看不得姓、焉知隱與仙」と詠まれるほど、隱者と仙人は区別し難い存在であった。そのうち、とりわけ「去世」に重点をおき、遊仙の題材と形式を隱逸の主題と結びつける作品を遊仙隱逸詩という¹³⁾。次に、遊仙隱逸詩の大成者とされる郭璞の「遊仙詩」を考察する。

「遊仙詩」七首、其一

京華遊俠窟 山林隱遯棲

京華は遊俠の窟にして、山林は隱遯の棲なり。

朱門何足榮 未若託蓬萊

朱門は何ぞ榮とするに足らん、未だ若かず蓬萊に託するに。

臨源挹清波 陵崗掇丹萸

源に臨みて清波を挹み、崗に陵りて丹萸を掇る。

靈谿可潛盤 安事登雲梯

靈谿は潛盤す可し、安んぞ雲梯に登るを事とせん。

漆園有傲吏 萊氏有逸妻

漆園に傲吏有り、萊氏に逸妻有り。進んでは則ち龍見を保つも、退いては藩に觸るるの羝と爲る。

進則保龍見 退爲觸藩羝

高蹈風塵外 長揖謝夷齊

風塵の外に高蹈し、長揖して夷齊を謝す。

この一首には、乱世を生きる三つの道が示されている。一つは

「朱門」に住む、つまり出仕すること。一つは「山林隱遯」、隱逸すること。もう一つは「蓬萊」に託す、つまり仙境に遊ぶこと。文面に限って見れば、「朱門は何ぞ榮とするに足らん」、「長揖して夷齊を謝す」と詠んだように、作者は出仕と山林隱逸を否定し、「未だ若かず蓬萊に託するに」と唱えたように遊仙の道を選んだ。しかし、「京華と山林とを並びに起こして、用意の在る所を見ず。仙は他の異あるにあらず、正に謂ふ所の山林の客なり。遊仙の詩を読むには、須らく此の意を知るべし」と何焯が念入りに指摘したように、遊仙はただの形式であり、その本質は隱逸に通ずるものである。「清波」「丹萸」「靈谿」など仙境らしい自然を描くのは、「安んぞ雲梯に登るを事とせん」と考えて、官界にとどまり、仕官して栄達することを超越するためである。

ところが、詩人が憧れた仙境は「源に臨みて清波を挹み、崗に陵りて丹萸を掇る。靈谿は潛盤す可し」と描かれているように、遙か及び難い場所ではなく、人間界の山林に近い場所であった。「漆園に傲吏有り、萊氏に逸妻有り」とあるように、作者の理想像は莊子、萊子の妻といった仕官拒否の隱者である。仙境であれ、山林であれ、同じく超俗的自然の創出によって世俗・官界を否定するのが、遊仙と隱逸の共通点である。いいかえれば、遊仙隱逸詩の主旨は遊仙ではなく、隱逸にある。

作者は遊仙の道を選んだにもかかわらず、其四に「淮海變微禽、

吾生獨不化（淮海は微禽を變ずるも、吾が生は獨り化せず）」と述べて、小さな禽までも変化するが、ただ我のみは変化することができないと、仙人になり得ることについて疑問を抱いている。さらに、「雖欲騰丹谿、雲螭非我駕（丹谿に騰らんと欲すと雖も、雲螭は我が駕に非ず）」、「臨川哀年邁、撫心獨悲吒（川に臨みて年の邁くを哀しみ、心を撫して獨り悲吒す）」と、不老長寿の仙を学びたいが成らず、年月だけがどんどん過ぎてゆくことを絶望的に嘆いている。

一方、「遊仙詩」其七においては、「薜榮不終朝、蜉蝣豈見夕（薜榮は朝を終へず、蜉蝣は豈夕を見んや）」と描いた俗世の無常に対する方策として、郭璞は「圓丘有奇草、鍾山出靈液（圓丘には奇草有り、鍾山には靈液を出だす）」や、「安期鍊五石（安期は五石を鍊る）」など、不老長寿の薬、仙人の鍊丹術に言及している。しかし、神仙思想による無常の克服、不老長寿の実現は、作者の懐疑的・絶望的実感と合せて考えると、かなり矛盾しており、真实性に欠けている。

以上の考察から分かるように、郭璞は「遊仙詩」において「朱門」、「山林」を超越する仙境を志向しているものの、人間界の山林に近い場所のイメージしか創出できなかった。俗世の無常を前に、神仙思想が唱える不老長寿の限界が顕著に表われている。其七の尾聯「長揖當塗人、去來山林客（當塗の人に長揖し、去來して山林の客たらん）」が、其一の「山林は隱遯の棲なり」と呼応して詠まれているように、遊仙詩の主旨は官を辞めて山林に隱逸することにあり、

その構図は「朱門―山林」の二段階にとどまっている。

三 遊仙詩の超克——空海の「遊山慕仙詩」——

こうした『文選』の遊仙詩に対して、空海は「遊山慕仙詩」序において、次のように批評している。

昔、何生郭氏。賦志遊仙。格律高奇。藻鳳宏逸。然而。空談牛躡。未說大方。余披閱之次見斯篇章吟詠再三。惜義理之未盡。遂乃。抽筆染素指大仙之窟房。兼。悲煩擾於俗塵。比无常於景物。何必神龜照心一足也。大仙圓智略有五十三焉。鑿機應物其數不少。今之勒韻意在此乎。一覽才子。庶遺文取義。云爾。

（昔、何生郭氏、志を遊仙に賦す。格律高奇にして藻鳳宏逸なり。然れども空しく牛躡を談じて未だ大方を説かず。余、披閱の次でに斯の篇章を見る。吟詠すること再三して、義理の未だ盡きざること惜しむ。遂に乃ち筆を抽いて素を染む。大仙の窟房を指し、兼ねて煩擾を俗塵に悲しび、無常を景物に比す。何ぞ必ずしも神龜の心を照らすこと一足のみならむや。大仙の圓智は略して五十三有り。機を鑿み物に應じて其の數少からず。今の韻を勒すること、意此に在り。一覽の才子、庶くは文を遺れて義を取れと云ふこと、爾り。）

何・郭二氏の遊仙詩について、空海は「格律高奇にして藻鳳宏逸なり」とその文彩を評価しながら、「空しく牛躑を談じて未だ大方を説かず」、「義理の未だ盡きざることを惜む」と、その内容が「空談」にとどまり、民衆の教化には役立たないものであることを批判した。これは梁・僧祐編『弘明集』の序に見える（牟子）讀神仙不死之書。抑而不信。以爲虚誕」という批評に似通っている。「大方」が仏道を指すことはいまでもない。これは『三教指帰』などに見る創作技術より思想内容という文学評価の基準に合致する。続いて「筆を抽いて素を染む。大仙の窟房を指し、兼ねて煩擾を俗塵に悲しび、無常を景物に比す」と、この一首の創作動機を述べた。『出曜經』に「仙人龍中上、大仙最為尊。無數佛沐浴、是謂為梵志」とあるように、ここの「大仙」とは仏のことを指し、『文選』遊仙詩に描かれた世間の仙人をしのぐ概念である。「大仙の窟房」とは仏教的空間を指し、世間の仙境より高次元の境地と位置付けた。「大方」「大仙」をもつて權威的存在である『文選』の遊仙詩を批判する空海の姿勢が、『三教指帰』に見える「大聖」の表現と同様、仏教主導の立場に因んだものと容易に察することができる。これは、『文選』『芸文類聚』などに表われる隠逸表現を積極的に取り入れた同時代の宮廷人の創作姿勢と大いに異なる。

それでは、空海はその「遊山慕仙詩」において、遊仙詩の形式を借りながら、いかに仏教の無常思想を導入し、仏教の立場から遊仙

詩の仙境を超越する仏教的境地を構築したのか。次に、遊仙と仏教に関わる内容を解析しながら、空海の論法を検証しよう。

高山風易起。深海水難量。
高山に風起り易く、深海に水量

り難し。

空際无人察。法身獨能詳。
空際は人の察すること無し、法

身のみ獨り能く詳かにす。

覺鶴誰非理。蝮龜詎叵暘。
覺鶴誰か理に非ざる、蝮龜詎か

暘はれ叵からむ。

葉公珍假借。秦鏡照真相。
葉公假借を珍とし、秦鏡真相を

照らす。

冒頭において、空海は「高山、風、深海、空」というように、自然と『金光明經』の「妙高山」に象徴される仏教的空間を重ね合わせ、⁽¹⁵⁾「遊山慕仙詩」の舞台を表わしている。さらに、『莊子』外篇・駢拇に見える「覺鶴」の寓話などを挙げ、「法身」の智慧の深さを述べ、一首の基本的立場を示している。これに続く「鷗目唯看腐、狗心耽穢香（鷗の目は唯腐ちたるを看る、狗の心は穢はしき香に耽る）」など一連の描写では、さまざまな動物名を比喩的に用いて、俗世間の穢れた実態を描き、序文の「煩擾を俗塵に悲しび」を具象的に示している。ここに見られる表現は、「能言若鸚鵡、如説避賢

良（能く言ふこと鵲の若し、説の如くすれば賢良を避る）、「營營染白黒、讚毀織災殃（營營として白黒を染む、讚毀して災殃を織る）」など、官界の煩わしさを彷彿とさせる語句にとどまり、郭璞「遊仙詩」の「朱門は何ぞ榮とするに足らん」のように、官界を鮮明に打ち出すことはない。空海の仏教的立場から見れば、官界はすでに俗世一般に包括されたのであろう。一方、「無常を景物に比す」にあたる部分に、次のように綴っている。

季舒如矢運。四節令人僵。

季舒は矢の如くに運る、四節は人をして僵れしむ。

柳葉開春雨。菊花索秋霜。

柳葉は春の雨に開け、菊花は秋の霜に索む。

窮蟬鳴野外。蟋蟀帳中傷。

窮蟬野外に鳴き、蟋蟀帳の中に傷む。

松柏摧南嶺。北邙散白楊。

松柏は南嶺に摧け、北邙白楊を散す。

一身獨生歿。電影是无常。

一身獨り生歿す、電影是れ無常なり。

鴻鷺更來去。紅桃落昔芳。

鴻鷺更るがはる來り去る、紅桃昔の芳りを落す。

華容儉年賊。鶴髮不禎祥。

華容は年の賊に儉まれ、鶴髮は

古人今不見。今人那得長。

禎祥ならず。古の人今見えず、今の人那ぞ長きことを得む。

前半は季節の移り変わるなか、とくに悲秋のモチーフに基づき、秋霜にしばむ菊、寒蟬ときりぎりすの哀鳴、枯れくだけた松柏、墓地に葉の落ちた白楊によつて、蕭索たる景物を描き出している。ここで注目すべきは、生命力溢れる常緑樹の松柏といった仙境らしい植物を用いながら、仙境に反する衰えたありさまの描写に成功している点である。空海は自然景物に託して仏教の無常思想を導入したのである。後半は、身近にある自然景物から一転して、「一身獨り生歿す、電影是れ無常なり」と、人間の死生の無常を稲妻の光にたとえて説きはじめる。候鳥、落花、嘆老、死生に託して無常の理を唱え、不老長寿を標榜する神仙思想を根本から否定し、俗世の穢れ、無常の実態を描いたのち、空海は遊仙の世界を示していく。

避熱風巖上。逐涼瀑飛漿。

熱を風巖の上に避り、涼を瀑飛の漿に逐ふ。

狂歌薛蘿服。吟醉松石房。

薛蘿の服に狂歌し、松石の房に吟酔す。

渴澆潤中水。飽喫煙霞糧。

渴して潤中の水を澆み、飽くま

白朮調心胃。黄精填骨肪。

で煙霞の糧を喫ふ。
白朮は心胃を調へ、黄精は骨肪に填てり。

錦霞爛山幄。雲幕滿天帳。

錦霞は山に爛れる幄、雲幕は天に滿てる帳。

子晉凌漢舉。伯夷絶周梁。

子晉は漢を凌いで舉り、伯夷は周の梁を絶つ。

老聃守一氣。許脫貫三望。

老聃は一氣を守り、許は貫三の望を脱す。

鸞鳳梧桐集。大鵬臥風床。

鸞鳳は梧桐に集る、大鵬は風床に臥せり。

崑嶽右方廡。蓬萊左邊廂。

崑嶽は右方の廡、蓬萊は左邊の廂。

名實害心實。忽駕飛龍翔。

名實は心の實を害す、忽ちに飛龍に駕して翔る。

登攀、採葉、列仙、神鳥、仙境名など、遊仙詩の典型的な素材を駆使して仙境を描き出している。確かに神仙思想に基づく内容であるが、神仙思想の観念的知識のみではこのような仙境を描写することは不可能であろう。「避熱・逐涼」、「薜蘿服・松石房」、「渴飢・飽喫」、「錦霞・雲幕」、「山幄・天帳」と、日常の息吹が溢れており、

隅々まで空海自身の山岳修行の体験が投影されている。このような修行生活は、自然に溶け込む悠々自適な隱逸生活にも似通っている。伯夷、許由といった隱者の名も現われているように、空海が描いた「小仙界」には隱逸的境地も含まれている。従来の遊仙詩はここで筆を擱くはずであるが、空海は神仙思想に基づく仙境にとどまらず、「名實は心の實を害す」をもってこれを否定している。『莊子』逍遙遊第一の「名者實之寶也（名は實の寶なり）」という表現によつて、世間の仙境を名ばかりのもの、「大仙」すなわち仏教の世界への妨害になるものとし、「大仙」の世界へ導いていく。

飛龍何處遊。寥廓無塵方。

飛龍は何れの處にか遊ぶ、寥廓たる無塵の方。

無塵寶珠閣。堅固金剛牆。

無塵は寶珠の閣、堅固の金剛の牆あり。

眷屬猶如雨。遮那坐中央。

眷屬は猶雨の如し、遮那中央に坐す。

遮那阿誰號。本是我心王。

遮那阿誰が號ぞ、本是我が心王なり。

三密遍刹土。虛空嚴道場。

三密刹土に遍して、虛空に道場を嚴る。

山毫點溟墨。乾坤經籍箱。

山毫溟墨を點ず、乾坤は經籍の

萬象合一。六塵閑縑細。

行藏任鐘谷。吐納挫鋒鉞。

三千隘行步。江海少一嘗。

壽命无始終。降年豈限壘。

光明滿法界。一字務津梁。

景行猶仰止。思齋自束裝。

飛雲幾生滅。靄々空飛揚。

纏愛如葛旋。萋々山谷昌。

誰如閉禪室。澹泊亦讓伴。

日月光空水。風塵无所妨。

箱。

萬象を一點に含み、六塵を縑細に閱べたり。行藏は鐘谷に任せたち、吐納は鋒鉞を挫ぐ。

三千は行歩に隘く、江海は一嘗に少し。

壽命は始め終り無く、降年豈限壘らむや。

光明法界に滿つ、一字津梁を務む。

景行して猶仰止すべし、齋しからむことを思つて自ら束装す。

飛雲幾ばくか生滅する、靄々として空しく飛揚す。

愛に纏はるること葛の旋るが如し、萋々として山谷に昌なり。

誰か如かむ禪室を閉ちて、澹泊にして讓伴せむには。

日月光空に光る、風塵妨ぐる所無し。

是非同說法。人我俱消亡。

是非同じく法を説く、人我俱に消亡す。

定惠澄心海。无缘每湯々。

定惠心海を澄ましむ、無縁にして毎に湯湯たり。

飛龍に乗つて辿りつくのは、「寶珠閣・金剛墻」に象徴される仏教の世界である。具体的には、「遮那中央に坐す。遮那阿誰が號ぞ、

本是れ我が心王なり」とあるように、大日如来を教主とする真言密教の世界を指す。「山毫溟墨を點す、乾坤は經籍の箱」、すなわち俗

世の山が筆、海が墨、天地が經籍の箱となる。「三千は行歩に隘く、江海は一嘗に少し」では、宇宙は一跨ぎするに狭く、江海は一呑み

するに足らずと、法界の空間的無限大を表現している。また、「壽命は始め終り無く、降年豈限壘らむや」と、俗世における生死の無

常、光陰の流転を超越する法界の時間的無限大を表わしている。日常の息吹が溢れた「小仙界」とは対照的に、空海が描いた「大仙界」は人間界を遙かに超越する無限の空間である。さらに、「飛雲

幾ばくか生滅する」「愛に纏はるること葛の旋るが如し」を煩惱、貪欲にたとえ、「誰か如かむ禪室を閉ちて、澹泊にして讓伴せむに

は」と、このような俗世を離れ、法界に身を投じようと促す。次に描く「日月光空に光る、風塵妨ぐる所無し。是非同じく法を説く、

人我俱に消亡す」とは、「法身」の視点から見た「自然」の風光と

『仏』の境界が無碍自在に融け合つた『自然』⁽¹⁶⁾の世界である。そして最後に、禪定と智慧によつて心が澄みわたることを述べる。一首は「難角にして天眼無ければ、抽でて一の文章を示す」をもつて、勸誡の至難さを慨嘆して結ばれる。

空海の「遊山慕仙詩」は、従来の遊仙詩と似て非なるものである。その相違は何と言つても序に「煩擾を俗塵に悲しび、無常を景物に比す」と述べているように、仏教の無常思想の導入にある。「遊山慕仙詩」の展開を顧みると、まず、冒頭において「遊山慕仙詩」の舞台を描き、仏教に基づく一首の基本的立場を示す。次に、俗世における汚濁、無常の実態を具現する。続いて、神仙思想に基づいて小仙界を創出し、俗世を超越しようとする。さらに、小仙界を名ばかりのものとして否定し、大仙界すなわち仏教の境地をもつて神仙境を超越しようとする。最後に、法界への旅立ちを唱導し、その至難さを慨嘆して筆を擱く。この一首から、空海の脳裏における「俗界—小仙界（隱逸的境地を含む）—大仙界」という三段階の構図がうかがえる。俗界からいきなり大仙界に至るのではなく、小仙界を中間段階として通過して大仙界に辿りつくのである。三段階の中で、小仙界が俗界と仏教界とをつなぐ架け橋のような役割を果たしている。神仙思想に基づく『文選』の遊仙詩は「朱門—山林」、すなわち「俗界—小仙界」という二段階にとどまり、しかも、俗界を官界に特定し、遊仙の形を借りて隱逸の主旨を表わすものである。これ

に対し、空海の「遊山慕仙詩」は仏教的立場から官界への嫌悪を俗世の煩惱として一般化し、この煩惱と無常に満ちた俗界を超越しようとする小仙界がある程度肯定しつつ、仏教の無常思想をもつてその超越性を相対化し、さらなる超越的境地への帰依を唱導するものである。これは『三教指帰』における仏教主導の三教論と一致する。

四 中唐詩僧・皎然の「短歌行」との関わり

空海の「遊山慕仙詩」は確かに井実氏が指摘した「形式・内容ともにもつたく新たな遊仙詩を歌い上げようとする」空海の創作意図によるものである。それでは、この一首の発想は、すべて空海の独創により生み出されたものであろうか。ここで、中唐の詩僧・皎然の「短歌行」⁽¹⁷⁾を挙げなければならない。

両者の詩作を論じる前に、まずは皎然の略歴について記しておく。皎然⁽¹⁸⁾、俗姓は謝氏、字を昼という。湖州長城の人で、謝靈運十世の子孫だという。生没年については史料に明記されていないが、開元八年（七二〇）頃生まれ、貞元九年（七九三）以降に没したとというのが一般的である。⁽¹⁹⁾生前より文名は高く、顔真卿、積靈澈、韋応物といった官僚、僧侶、文人と盛んに交わつた。『呉興昼上人集』（『杼山集』『皎然集』ともいう）十卷、『儒釈交遊伝』『内典類聚』四十卷、『號呶子』十卷、詩論書『詩式』『詩議』などの作品を後世

に遺した。興膳宏氏の指摘によると、皎然は「七九一年ごろの死と推測され、空海の入唐十年余り前まで生存していたわけで、(中略)空海とは並世の人である」という。確かに、空海は貞元二十年(八〇四)から元和元年(八〇六)まで二年間にわたり入唐求法の活動を行ない、皎然と直接会うことはなかった。しかし、僧侶と文人の身を兼ねた二人は詩文によってつながった。皎然の詩論書『詩議』は空海の『文鏡秘府論』に直接引用される最も新しい文献として知られる。また、興膳氏は『文鏡秘府論』が『詩議』の名を明記する最も早い資料であることを挙げ、空海が『詩議』を唐から直接もたらしたことを推測している⁽²¹⁾。この推測の裏づけとして、空海の入唐中の交友関係と詩文贈答を含む文化交流が挙げられる。『性靈集』序の「籍甚滿邦、縑素仰止。詩賦往来、動剩篋笥(籍甚だ邦に満ち、縑素仰止す。詩賦往来して、動もすれば、篋笥に剩れり)」から、彼が唐の文人墨客と広く交流した活躍ぶりがうかがえる。同序には、

和尚昔在唐日、作離合詩贈土僧惟上。前御史大夫泉州別駕馬總、一時大才也。覽則驚怪、因送詩云、云々。

(和尚昔在唐の日、離合詩を作つて土僧の惟上に贈る。前の御史大夫泉州の別駕馬總は一時大才にして、覽ては驚き怪しみ、よつて詩を送つて云う、云々。)

という、離合詩応酬の記事が記されている。空海の離合詩の作成について、蔡毅氏は空海が權徳興を始めとする離合詩唱和グループの影響を受けて離合詩を作つたと指摘した⁽²²⁾。さらに、馬総が離合詩唱和グループのメンバーとの関わりについて、次のように述べている⁽²³⁾。

馬總は姚南仲の知遇を受けたが、姚は釋皎然の友人で、皎然は顏眞卿浙西聯唱集團の中堅人物として、かつて釋靈澈を權徳興に薦めたことがあり、權徳興・楊於陵および劉禹錫とともに靈澈と交遊があつた。特に劉禹錫は馬總の親友で、馬總に贈つた詩が數多く残つており、云々。

以上の記述によつて浮上した皎然と馬總、及び離合詩唱和グループのメンバーとの関わりが注目に値する。『宋高僧伝・皎然伝』に、「(前御史中丞李洪が皎然の『詩式』について)一覽而歎曰、『早年曾見沈約品藻、慧休翰林、庾信詩箴、三子所論殊不及此』」、「書以陸鴻漸爲莫逆之交、相國于公頤、顏魯公眞卿命裨贊韻海二十餘卷」、「時顏魯公爲刺郡。早事交遊而加崇重焉」などと記されているように、皎然が顏眞卿を始めとする湖州の文学グループの指導的人物としてその名声と評価が高い。また、『宋高僧伝・靈澈伝』に「澈遊吳興、與杼山畫師一見爲林下之遊、互相擊節。(中略)又權徳興聞澈之譽、書問畫公、迴簡極筆稱之(澈 吳興に遊び、杼山畫師と一見して林下

の遊を爲し、互いに撃節しあふ。(中略) また權徳興 澈の譽を聞き、書して晝公に問ふ。簡を廻し、筆を極めてこれを稱す」とあり、皎然と靈澈、權徳興の親交ぶりを物語っている。さらに、劉禹錫が『澈上人文集紀』で「世之言詩僧、多出江左。靈一導其源、護國襲之、清江揚其波、法振沿之、如摩弦孤韻、管入人耳、非大樂之音。獨呉興晝公、能備衆體。晝公後、澈公承之(世の言ふ詩僧、多くは江左から出づ。靈一その源を導き、護國 これを襲ぐ。清江 その波を揚げ、法振 これに沿ふ。摩弦孤韻の如き、人耳に管入し、大樂の音に非ず。獨り呉興晝公、能く衆體を備へたり。晝公の後、澈公 これを承く)」といい、詩僧としての皎然を高く評価した。要するに、皎然は馬綏ないし離合詩唱和グループのメンバーとは、直接または間接の関わりがあつたことは確かである。空海が皎然の『詩議』を入手したルートは明らかでないが、おそらく離合詩唱和グループのメンバーと関わりがあつたであろう。空海が皎然の詩論書を直接入手できたであろうことから見れば、皎然の詩作を直接目にした可能性も十分あると考えられる。

一方、空海が嵯峨天皇に献上した弘仁三年(八二二)の「献雑文表」に、『急就章』一卷、『王昌齡集』一卷、『雑詩集』四巻などがある。『王昌齡集』は盛唐の詩人である王昌齡の詩集と思われるものである。同氏の『詩格』が皎然の『詩議』と同じく『文鏡秘府論』に引用される詩論書である。空海が詩論書著者の詩作を重視し

ていたと推察される。これは空海が皎然の詩作に関心を寄せたと推定する傍証となる。

次に、皎然の「短歌行」を空海の「遊山慕仙詩」と比較しながら、未だ論及されていない両者の詩作の影響関係を探ってみる。

古人若不死 吾亦何所悲

古人若し死せねば、吾亦

何の悲しむ所ぞ。

蕭蕭煙雨九原上 白楊青松葬者誰

蕭々たる煙雨 九原の上、
白楊 青松 葬らるる者

誰ぞと。

貴賤同一塵 死生同一指

貴賤 一塵に同じく、死

生 一指に同じ。

人生在世共如此 何異浮雲與流水

人生 世に在りて共に此

の如く、何ぞ浮雲と流水
に異ならん。

短歌行 短歌無窮日已傾

短歌行、短歌窮まり無く

日 すでに傾きたり。

鄴宮梁苑徒有名 春草秋風傷我情

鄴宮梁苑 ただ名有りて、
春草秋風 我が情を傷ま

しむ。

何爲不學金仙侶 一悟空王無死生

何爲れぞ金仙の侶たるを

學ばざる、一悟空王死生
無し。

「短歌行」は古今・貴賤を問わず、人間は皆死の定めを逃れないという悲嘆から、死生を超越する悟りの境地、すなわち仏門への帰依を唱導するものである。表現の面から見れば、「古人若不死、吾亦何所悲」とは、空海の「古人今不見、今人那得長（古の人今見えず、今の人那ぞ長きことを得む）」と類似する。続く「白楊青松葬者誰（白楊 青松 葬らるる者誰ぞと）」において、「白楊」「青松」といった詩材は、空海の「松柏摧南嶺、北邙散白楊（松柏は南嶺に摧け、北邙白楊を散ず）」と共通する。「遊山慕仙詩」のこの句の典故について、波戸岡氏は『古詩十九首』十三首目の「驅車上東門、遙望郭北墓。白楊何蕭蕭、松柏夾廣路（車を上東門に驅り、遙かに郭北の墓を望む。白楊は何ぞ蕭蕭たる、松柏は廣路を夾む）」よりも、十四首目の「古墓犁爲田、松柏摧爲薪。白楊多悲風、蕭蕭愁殺人（古墓は犁かれて田と爲り、松柏は摧かれて薪と爲る。白楊悲風多く、蕭蕭として人を愁殺す）」の表現に近いと指摘している。²⁶「蕭蕭煙雨九原上（蕭々たる煙雨 九原の上）」にある「蕭蕭」などの用語から見れば、皎然の「短歌行」も『古詩十九首』に基づいて詠まれたものと考えられる。さらに、『文鏡秘府論』に収録する皎然の『詩議』²⁷においては、「少卿以傷別爲宗、文體未備、意悲調切、若偶中音響、『十九

首』之流也（少卿は別れを傷むを以て宗と爲し、文体未だ備はなざるも、意悲しみて調切なり、若し偶たま音響に中れば、『十九首』の流なり）」と、李陵の詩を評する際に、『古詩十九首』に言及している。続いて「古詩以諷興爲宗、直而不俗、麗而不朽、格高而詞溫、語近而意遠（古詩は諷興を以て宗と爲し、直にして俗ならず、麗にして朽れじ、格高くして詞温やかに、語近くして意遠し）」と、「古詩」を高く評価している。『古詩十九首』についての皎然の評論が空海の目にとまり、改めて「短歌行」に先行する『古詩十九首』をあたつて、その表現を「遊山慕仙詩」に活かしたことは、想像に難くない。四季の景物、古人今人の死生といった二首の題材の類似だけでなく、「短歌行」の「鄴宮梁苑徒有名（鄴宮梁苑 ただ名有りて）」、「遊山慕仙詩」の「名賓害心實（名は實の賓なり）」のように、仏教の無常思想をもつて世間の仙境を名ばかりのものとして否定する発想も一致する。空海は自らと同じく仏教の立場からの皎然の、「世一鄴宮梁苑一金仙侶」という段階的な発想に、大いに感銘をうけたことが想像される。皎然の「短歌行」は、空海の遊仙詩再構築に発想の手がかりを与えたに違いない。

空海の論法について、井実氏が「宮廷的価値観に対する批判は、真言密教の世界に至る目的論的体系の一段梯として相対化するという方法でなされる」と述べる通りである。しかしこの論法では、入唐の経験がなければ、皎然の「短歌行」と出会ふことはなく、仏教

の無常思想をもって遊仙詩を超克する「遊山慕仙詩」も生まれなかつたはずである。

おわりに

本稿では、仏教の立場から『文選』の遊仙詩を超克しようとする空海の「遊山慕仙詩」を考察した。空海の詩作を分析するにあたり、まず、『聾瞽指帰』と『三教指帰』及び『文鏡秘府論』を通して彼の文学観を把握し、さらに『文選』遊仙詩の隠逸詩的性格、二段階の構図を明らかにしたうえで、「遊山慕仙詩」の内容、構成について分析を行なった。最後に、中唐詩僧・皎然の「短歌行」との関わりについて考察した。

従来の遊仙詩は、神仙思想に基づく「俗界—小仙界」の二段階にとどまるものであった。しかし、空海の「遊山慕仙詩」は、仏教的立場から官界への嫌悪を俗世の煩惱として一般化し、煩惱と無常に満ちた俗界を超越しようとする小仙界をある程度肯定しつつ、仏教の無常観をもってその超越性を相対化し、さらなる超越的境地への帰依を唱導する「俗界—小仙界（隠逸的境地を含む）—大仙界」という三段階の構図をもって、みごとに遊仙詩の超克を実現した。

その背後に、入唐の経験によって成立した文学を布教の手段とする文学観、「大聖」「大仙」といった表現に象徴される仏教主導の三

教論、及び皎然の「短歌行」との出会いによって得られた発想の手がかりがあり、これらが空海「遊山慕仙詩」の創作に多大な影響を及ぼしたことは無視できないと考えられる。空海の「遊山慕仙詩」は、『三教指帰』における三教論の文学表現といえよう。

注

- (1) 波戸岡旭「空海作『遊山慕仙詩』について——その出典論的考察——」『国学院雑誌』第七七卷第八号、一九七六年八月、四三—五六頁。
- (2) 井実充史「空海詩賦の方法——〈道〉〈俗〉対立と〈俗〉への対抗——」『言文』第五三号、二〇〇五年、一六—三五頁。
- (3) 『聾瞽指帰』序文は渡邊照宏・宮坂宥勝校注『三教指帰 性霊集』（日本古典文学大系 七一、岩波書店、一九六五年第一刷、一九八三年第一四刷）『聾瞽指帰・三教指帰対照表』五四—二頁による。訓読は弘法大師空海全集編輯委員会編『弘法大師空海全集 第六卷』（筑摩書房、一九八四年初版第一刷、一九九〇年初版第三刷）村岡空訳注『聾瞽指帰』を参照した。
- (4) 注(3)『弘法大師空海全集 第六卷』、村岡空訳注『聾瞽指帰』の注釈と解説を参照。
- (5) 川口久雄『平安朝漢文学の開花——詩人空海と道真——』吉川弘文館、一九九一年、九〇頁。
- (6) 佛書刊行会編纂『大日本佛教全書 二』、『佛教書籍目録』第二（東京印刷株式会社、一九一四年）所収。
- (7) 近年、「三教不斉論」の写本が密教文化研究所委託研究員（当時）・藤井淳氏によって発見された（藤井淳『姚習撰『三教不斉論』（石山寺所蔵）写本の翻刻』『高野山大学密教文化研究所紀要』第二四号、二〇一一年、「最澄・空海請来になる姚習撰『三教不斉論』より得られた知見について』『印度學

佛教學研究』第六〇卷第一号、二〇一一年。「三教不齊論」が空海の思想にどのような影響関係があるか、今後さらなる研究成果が期待される。

- (8) 『文鏡秘府論』の本文は弘法大師空海全集編輯委員会編『弘法大師空海全集 第五卷』（興膳宏訳注、筑摩書房、一九八六年初版第一刷、一九八九年初版第二刷）による。

- (9) 訳は福永光司編『日本の名著 三 最澄空海』（中央公論社、一九七七年）を参考にした。

- (10) 出典については、注(8)『弘法大師空海全集 第五卷』の注による。

- (11) 内田泉之助他『文選（詩篇）上』（新釈漢文大系 一四）明治書院、一九六三年、一四四頁。

- (12) 波戸岡氏、注(1)前掲論文、四五頁。

- (13) 霍建波『宋前隱逸詩研究』人民出版社、二〇〇六年、一〇二頁を参照。

- (14) 注(11)前掲書、一四七頁。

- (15) 猪股清郎『空海の「遊山慕仙詩」の思想構造』『大正大学大学院研究論集』第三二号、二〇〇八年、一二七頁を参照。

- (16) 猪股氏、注(15)前掲論文、一三一頁。

- (17) 「短歌行」の本文は『皎然集』（四部叢刊、上海商務印書館縮印 江安傅氏雙鑑樓藏影宋精鈔本）巻七による。書き下し文は筆者による。

- (18) 皎然の生涯にまつわる記述は、主に『宋高僧伝』（贊寧撰、範祥雍點校、中華書局、一九八七年）巻第二十九「唐湖州杼山皎然伝」による。

- (19) 姚垚「皎然年譜稿」（『中国書目季刊』第十三卷第二期、一九七九年）、賈晋華『皎然年譜』（廈門大学出版社、一九九二年）などを参照されたい。

- (20) 注(8)前掲書「解説」、一一三頁。

- (21) 注(8)前掲書「解説」、一一二八頁。

- (22) 蔡毅「空海在唐作詩考」『興膳教授退官記念中国文学論集』汲古書院、二〇〇〇年。

- (23) 蔡氏、注(22)前掲書、四六七頁。

- (24) 注(18)前掲書、巻第二十九「唐湖州杼山皎然伝」、七二八〜七二九頁。

- (25) 注(18)前掲書、巻第十五「唐会稽雲門寺靈澈伝」、三六九〜三七〇頁。書き下し文は筆者による。

- (26) 波戸岡氏、注(1)前掲論文、五二頁。

- (27) 皎然『詩議』の本文は注(8)の前掲書による。

- (28) 井実氏、注(2)前掲論文、三一頁。

附記

本研究は二〇一六年度中国河北省教育厅・大学人文社会科学科学研究費補助金（課題番号：B1201612）による研究成果の一部である。