

早稲田大学審査学位論文（博士）

上代文学の表現と漢籍受容

石丸純一

# 目次

凡例	2
序章	4
第一部 景物とその表現	7
第一章 松の表現	8
第二章 清なるものの表現	30
第三章 鳥に関わる表現	36
第四章 雪の表現	54
附節 中宗時代の詩宴	64
第二部 『懷風藻』の伝	71
第一章 智蔵伝	72
第二章 道慈伝	92
第三章 『懷風藻』伝の特徴	107
附 関連詩文の注釈	113
終章	155
初出一覧	159

## 凡例

・本論文において引用した主な文献の本文は、以下のとおりである。

- 『懐風藻』——日本古典文学大系『懐風藻 文華秀麗集 本朝文粹』（小島憲之・校注、岩波書店、一九六四年六月）
- 『万葉集』——『万葉集 CD-ROM版』（木下正俊、塙書房、二〇〇一年六月）
- 『統日本紀』——新日本古典文学大系『統日本紀』一～五（青木和夫、稲岡耕二、笹山晴生、白藤禮幸校注、岩波書店、一一一九八九年三月、二一九九〇年九月、三一九九二年十一月、四一九九五年六月、五一九九八年二月）

・本論文において引用した『懐風藻』の注釈書およびその略称は以下のとおりである。

- 箋註 『懐風藻箋註』（今井舎人、元治二年〔一八六五〕序、土佐朋子編著『静嘉堂文庫蔵『懐風藻箋註』本文と研究』〈汲古書院、二〇一八年二月〉の翻字による）
- 積新釈 『懐風藻新釈』（積清潭、丙午出版社、一九二七年十一月）
- 沢田註釈 『懐風藻註釈』（沢田総清、大岡山書店、一九三三年七月）
- 世良詳釈 『懐風藻詳釈』（世良亮一、教育出版社、一九三八年十一月）
- 杉本注 『懐風藻』（杉本行夫、弘文堂書房、一九四三年三月）
- 大野研究 『懐風藻の研究』（大野保、三省堂、一九五七年二月）
- 林新註 『懐風藻新註』（林古溪、明治書院、一九五八年十一月）
- 小島大系 『懐風藻 文華秀麗集 本朝文粹』（小島憲之、岩波書店、一九六四年六月）
- 研究注 『懐風藻研究注釈編（一）』（『懐風藻研究』九、日中比較文学研究会、二〇〇二年五月）、『懐風藻研究注釈編（二）』（同一〇、同、二〇〇三年十月）
- 江口全訳注 『懐風藻 全訳注』（江口孝夫、講談社、二〇〇〇年十月）
- 辰巳全注釈 『懐風藻全注釈』（辰巳正明、笠間書院、二〇一二年九月）

・本論文において引用した『万葉集』の注釈書およびその略称は以下のとおりである。

- 代匠記（精） 『万葉代匠記』（契沖、久松潜一監修『契沖全集 第一卷 万葉代匠記一』、岩波書店、一九七三年一月）

- 僻案抄 『万葉集僻案抄』(荷田春満、島木赤彦校訂『万葉集僻案抄』、古今書院、一九二三年二月)
- 次田新講 『万葉集新講』(次田潤、成美堂、一九二二年六月)
- 武田総釈 『万葉集総釈 第一』(武田祐吉・土屋文明、楽浪書院、一九三五年五月、巻一の担当は武田祐吉)
- 菊地精考 『万葉集精考』(菊池寿人、中興館、一九三五年七月)
- 金子評釈 『万葉集評釈 第一冊』(金子元臣、明治書院、一九三五年十一月)
- 窪田評釈 『万葉集評釈 第一巻』(窪田空穂、東京堂、一九四三年六月)
- 土屋私注 『万葉集私注 第一巻』(土屋文明、筑摩書房、一九四九年五月)

## 序章

本論は日本上代における詩文作品での漢籍受容による表現を考察してゆくことを目標としている。

日本上代の作品が漢籍の影響をどのように受けているかについては、多くの先行研究がある。『万葉集』や『懷風藻』などの歌、詩などには、宴席など、複数の人物が場を同じくして作った作品も載る。そこには、漢籍の受容とその模倣について、一定の共通認識が見られたり、個々人の作者達による個別の用法が見られたりする。本論では、そのような漢籍の受容を受けての表現について、考察してゆくものである。

そのために第一部では、作品内に現れる景物の役割に注目する。『懷風藻』詩を始めとして、日本上代の作品には宴席でものされた作品が多いが、宴席の詩には、その作品を作った場そのものの描写が現れる。その描写には景物が使われることもあるが、そこで詠まれる景物には、漢籍に由来する文学上の表現と、日本での作品に特有とも思われる表現とが存在する。宴席で使われる景物が、その場をどのようなものとして表現しようとして使われているのか、その景物が詩に現れたとき、場の表現としてどのような理解が存在しているのか、それらを整理し、作品の解釈を明らかにすることを目的とする。

その第一の景物として、松を取り上げる。日本文学においても漢文学においても好んで用いられる題材であり、上代においても既に、『万葉集』及び『懷風藻』にも多く現れる。松についての注目すべき表現として、『論語』「子罕」篇に「歳寒、然後知松栢之後彫也（歳寒くして、然る後に松栢の彫むに後るるを知る）」とあるのを踏まえた表現、即ち常緑樹たる松は、他の木々が色を失う季節になっても緑を保つことに着目した表現がある。これは、凡人と異なり君子は乱れた世であってもおのれを律し、世間へへつらったり取り入ったりせず節操を守ることの象徴となる。このような、いわば松に関する表現として漢籍の影響を強く受けた使い方のされる詩もある一方で、『懷風藻』に多いのは宴席での詩である。特に、詩題に「春日応詔」とあるような、春の日の宴、天皇臨席での宴（「応詔」とは天皇の詔に応じて詩を作る意味）での詩が多い。そこには、松と共に梅や或いは鳥などといった、春の景物が共に詠み込まれているものが多い。先の『論語』「子罕」篇は、

これを基にした漢詩も多くあるが、そこでの松は寒さの中他の木々と違いを見せる姿に注目するのであり、季節でいえば冬乃至秋である。春であったとしても、まだ他の木々が緑を持たない中で松を詠む。『懐風藻』宴席詩のように、春の訪れを象徴する他の花と共に松が並んでいる表現は、漢籍には見られないものである。このような春景の松の特徴について考察する。

また第二として、景物が描かれる場合として、吉野という地は一つの重要な舞台となっている。『万葉集』の中では、柿本人麻呂を始めとして、笠金村や山部赤人、大伴旅人など、『万葉集』を代表する歌人達も作品を残している。笠金村の吉野歌には、『万葉集』吉野歌の特徴を見ることが出来る。即ち、吉野の地を「山」「川」で捉えること、及びその「山」か「川」或いはその双方を「清」と表現すること、この二点である。一方『懐風藻』においても、吉野を舞台にした作品はまった数がある。そして『懐風藻』吉野詩でも、吉野を「山川」を以て捉える方法が中心を占め、その清なることは「塵」の字を使い、その少ないことで表現する。吉野の地を神聖化するに当たって、その表現方法を、漢籍の表現を踏まえて検討する。

第三に、「花鳥」は景物の代表ともいえる語であるが、『懐風藻』では中臣人足「遊吉野宮」と題された四六番詩に使われる。魚や鳥は宴席や吉野での詩の中にしばしば現れ、また漢籍においても公謙詩に使われるものである。中臣人足の表現を例として、宴の景物として表れるこれらの表現方法を探る。

第四に、雪である。『懐風藻』詩の中では詠物詩は多くはなく、雪を詩題に掲げているものは二首しかない。雪の詩は漢籍では珍しい題材ではないが、まだ題材として定着していないといえる日本上代において、その表現の意図を確認したい。またこの章には、附節として、同時代の中国での作詩活動の様子を検討する。『懐風藻』には天子の臨席する場で臣下が作ったと思しき作が多いが、天子と臣下との詩作活動は、初唐以降にまとまった数が見られる。唐代初期よりも時代が下ると、上代日本人が受容したと判断するには慎重を要する時期になってくるが、ここでは唐の中宗の時代に焦点を当て、その様子を整理したい。

第二部は、『懐風藻』の仏家伝について注目する。『懐風藻』内には、序や詩人伝など、『懐風藻』の編者の手によると見られる文章が幾つか存在し、それらの文章は一つ一つが或る程度以上の長さになっている。それらの文章について検討することで、引いては『懐風藻』の編纂意識を確認し、個々の作品と照応させる一步としたい。

『懐風藻』の伝記に描かれる釈智蔵は、狂人の如き振る舞いが描かれ、『懐風藻』の仏家伝の中でも特に異彩を放つが、その表現には漢籍に類似のものが見られる。『懐風藻』の仏家伝は、漢籍の高僧伝と類似する表現が多く現れ、当該伝もまた同様である。しかしながら中には、高僧伝だけで

なく史書や儒教の経書にも現れる表現があり、むしろその使い方としては史書等のそれに準ずるものが見られる。また智蔵の詩は、隠逸を強く意識した作となっており、隠逸は『懐風藻』の詩の中でも多く見出すことのできる主題である。智蔵伝における智蔵の人物描写は、高僧伝における文脈によるものか、史書における文脈によるものか、隠逸表現における文脈によるものかを検討し、その人物造形の目指すところを明らかにしたい。

また釈道慈は『懐風藻』の本伝記、及び『続日本紀』の記事を始めとして、後世にも多く取り上げられる人物である。その中で、最も基本的な史料といえるのが、『懐風藻』道慈伝と『続日本紀』の道慈卒伝である。これら二つを比較すると、道慈の前半生、即ち唐に留学するまでは同様の表現がなされつつ、それ以降の記述はその中心とするところが異なってくる。また『懐風藻』には道慈が「律師」の任から外れたと書かれるが、『続日本紀』の記事の書き方からは外れたという事実はなかったと判断でき、ここに両者の齟齬が見られる。また『懐風藻』道慈伝には、道慈が「性甚骨鯁」にして、「遊山野」とあり、諸々の道慈記事の中でもかなり独特な表現がなされている。この齟齬や独自性を中心に、『懐風藻』道慈伝の表現を手がかりに、本道慈伝が描こうとした道慈像を明らかにする。

『懐風藻』は誰によって編纂されたものか、また何人が編纂に関わったのか、未だ明らかになっていないが、『懐風藻』の編纂意識を探る一つの手がかりとして、仏家伝の存在がある。『懐風藻』は最初に載せられた五人の作者には伝記が付されているが、以降の詩人には基本的に伝記はつけられていない。そのことは、六人目の作者中臣大島のところで「自茲以降諸人未得伝記」というように、この人物以降には伝を付さないことが明記されている。しかしながら、六人目以降の人物で例外的に伝記を持つ者が四人おり、しかもその内三人が僧侶であるという偏りを見せる。また『懐風藻』詩人の中で、僧侶は全部で四人いるが、中臣大島以前に登場する人物も一人いるので、僧侶は皆伝記を持っていることになる。『懐風藻』の編者の実態は、一人によるものか複数人によるものかも含めて明らかにされていないものの、僧侶詩人には、伝が付されていない中盤以降も入られて全員に伝をつけているという点は、『懐風藻』の編纂意識を探る上で大きな手がかりとなろう。なぜ僧侶には全員伝をつけているのか、それを仏家伝の表現内容から分析して検討し、編者の関心と目的を明らかにしたい。

最後に、『懐風藻』詩文の注釈を附す。特に本論でも取り上げた松や雪、花鳥の詩などを、注釈として詳細に語を検討することで、各本論の足場としたい。

以上のように、本論は『懐風藻』を中心とした詩文作品での、日本上代における漢籍の受容とその表現について、検討する。

第一部 景物とその表現



# 第一章 松の表現

## 1 はじめに

第一部では、日本上代における詩文、特に韻文における景物の表現について検討する。

『懷風藻』詩を中心として、日本上代の作品には宴席でものされた作品が多いが、そこには景物が詠み込まれることが多い。詩における景物の表現は、漢籍に由来する文学上の表現も見られるが、一方で、日本での作品に特有とも思われるものも存在する。それらの景物の表現について、確認してゆく。

第一に本章で対象とするのは、松である。松は日本の詩歌において上代から親しまれてきた植物である。和歌においては、『歌ことば歌枕大辞典』の「松」の項では次のように説明する。

落葉せず、また樹齡の長いことから、長寿の象徴となる。あるいは治政や世の繁栄が長く永遠に続くことを祈る場合にも用いられる。岸辺の防風林として植えられるので、住吉や高砂、岩代などの歌枕の素材としてもしばしば登場する。かくして松を詠じた和歌は『万葉集』以降おびただしい数にのぼり、「小松」「浜松」「松風」の他種々の派生語まで含めると莫大な歌数となる。もつとも『万葉集』の段階で基本的な本意は形成されており、以降はその細分化・複雑化の過程となる。(久保田啓一執筆)

松が常緑樹であることが、文学で取り上げられる際の一つの要因となっている。即ち、長寿の象徴など、その姿を変えぬところが松の特徴として用いられる。同時に、歌の数、歌語の種類共に莫大な数となり、文学題材の一つとして大きな位置を占めている。

日本上代の漢詩集たる『懷風藻』の中でも松は様々な使われ方がされている。漢籍でも好んで用いられる題材であることから、その影響を受けたと認められる表現も多い。しかし、そのような漢籍との関係も窺えつつ、それだけに留まらない表現もまとまった数を見ることができている。ここでは、『懷風藻』の松の表現を取り上げ、その特徴について考察したい。

## 2 『懷風藻』の松(一)

『懷風藻』には松の現れる詩を二十二首数えることができる。まずは作中におけるその使い方を、簡単に整理してみよう。

中臣大島「詠孤松」(一二)は、『懷風藻』の中で唯一松を詩題に据え、一首の主題も松となっている詩である。

### 一二 中臣大島「詠孤松」

隴上孤松翠、凌雲心本明。

餘根堅厚地、貞質指高天。

弱枝異萇草、茂葉同桂榮。

孫楚高貞節、隱居悅笠輕。

隴上孤松翠にして、凌雲の心本より明らけし。

餘根厚地に堅く、貞質高天を指す。

弱き枝は萇草に異にして、茂き葉は桂榮に同じ。

孫楚貞節を高くし、隱居笠の軽きことを悦ぶ。

隴上の孤松の姿形を描きつつ、「貞質」や「貞節」という語句が現れている。松に節操を守る姿勢を見ようとしているこの詩は、最後にそのような人物として孫楚の名を挙げる。孫楚は「漱石枕流」の故事でも有名な人物である。この故事の中で、孫楚が本来言おうとした「枕石漱流」という言葉は、隱遁して自然の中で暮らすことをいった表現であり、一方言い間違えた「漱石枕流」も、俗世間の汚れを払うことを述べたものであると理由づける。この故事の載る『晋書』「孫楚伝」にも、その中に「楚少時欲隱居」とあって、孫楚が隱居することを望んでいたことがわかる。中臣大島の詩でも結句は「隱居」と表現しており、松の「貞質」や「貞節」が最終的にそこに帰着している。辰巳正明「一九九七」は、「そのような孫楚の生き方への憧れが大島にあるのだが、その生き方とは世俗を逃れて隱居(隱遁)することにある。その脱世俗性の象徴が孤松の姿なのである。」として、ここでの松の象徴として、「脱世俗性」というところに注目する。詩中で名を挙げられた孫楚の故事からしても、中臣大島の「貞節」を貫いた結果の形は、「隱居」して世俗を離れることである。また辰巳は陶弘景の影響も指摘する。『南史』「陶弘景伝」には「特愛松風、庭院皆植松、每聞其響、欣然為樂。(特に松風を愛し、庭院皆松を植う、其の響きを聞く毎に、欣然として樂と

為す。」とあり、神仙境に憧れ遂に山中に隠居した人物である。そのような漢籍の例と同様、ここにある松の「貞節」が「脱世俗性」に結びついたものとの見方は、肯えるものであろう。

中臣大島の松は人事を松に託した表現といえるが、『懷風藻』には、松の姿に人事を託す表現がほかにもある。藤原宇合の「在常陸贈倭判官留在京併序」（八九）は、詩及びその序にも松が使われている作である。八九番詩序は、藤原宇合が友人たる「倭判官」に贈ったとその題に記されているものである。その序では、「公潔等冰壺、明逾水鏡（公潔きこと冰壺に等しく、明らかなること水鏡に逾ゆ）」と、潔白で明晰であるという表現から倭判官の為人や才学を称える。その後話は天子が官位を定めることに進み、「明公独自遺闕此挙、理合先進、還是後夫（明公独り自ら此の挙に遺闕す。理は先進なる合きに、還りて是れ後夫にあり）」として、しかし「倭判官」がその才に見合った挙用に漏れたことを嘆く。そして「然而、歳寒後驗松竹之貞（然すがに、歳寒くして後に松竹の貞を驗り）」と続く。この表現は、『論語』「子罕」篇の「歳寒、然後知松栢之後彫也（歳寒くして、然る後に松栢の彫むに後るるを知る）」とあるを踏まえた表現である。この『論語』の言葉について、例えば次のような注がつけられている。

#### 何晏注

大寒之歳衆木皆死、然後知松栢小彫傷也。平歳則衆木亦有不死者、故須歳寒而後別之。喻凡人処治世亦能自脩整与君子同、在濁世然後知君子之正不苟容也。

（『論語義疏』）

#### 皇侃注

……言大寒之後、松栢形小彫衰、而心性猶存、如君子之人。遭值積惡、外逼闇世、不得不遜跡隨時、是小彫矣。而性猶不變、如松栢也。……

（『論語義疏』）

何晏注は、衆木と松栢を凡人と君子の喩えとして説明する。衆木も平年の寒さであれば松栢との違いが現れないが、大寒の年には違いが現れる。同様に、治世においては凡人も君子同様おのれを律するが、乱世の際に君子は世間に取り入ったりへつらったりしないことがわかる。皇侃注はもう少し細かい違いを説明しており、大寒のあと松栢であっても少し凋むが、君子のようになお「心性」が存している。君子は、外部が暗黒時代であれば時勢に従わざるを得ない場合もあり、それを「小彫」というが、なおその「性」は変わらない。これが松栢の如きであるとする。

いずれにせよ、松が歳寒の中でも姿を変えぬというところに、またはその中でも「心性」を保つところに、君子が節を守るといふ姿を重ねているのである。

宇合の詩序についても、人物の違いが現れるのは寒歳のときであり、そうでなければ才の見出さ

れぬことを述べる。そこでは「非鄭子産、幾失然明。非齊桓公、何拳寧戚（鄭の子産に非ずは、幾に然明を失はむとし、齊の桓公に非ずは、何にか寧戚を挙げむ）」とあって、然明や寧戚の名を出しているが、同様に世の状態によっては才の埋もれかねなかった先例を挙げているのである。倭判官の不遇を慰めるための理屈として「子罕」篇の言葉を使っているといえる。この詩序の表現は、『懷風藻』の松を扱う作品の中で、漢籍の直接的な影響とその表現意図が最もわかりやすいもの一つであるといえる。

続く八九番の詩においては、宇合と倭判官の両者が遠く離れ会えないことを言い、友に会い難いのは昔からの常であることを述べ（「知己難逢匪今耳、忘言罕遇從來然（知己逢ふことの難き今のみ）に匪ず、忘言遇ふことの罕らなる從來然にあり」）、それゆえ風霜を恐れず松柏のような堅い心を期する（「為期不怕風霜触、猶似巖心松柏堅（為に期ふ風霜の觸るることを怕れず、猶し巖心松柏の堅きに似むことを）」）と結ぶ。ここにも、風霜の中で変わらぬ松を、どんな状況であっても変わらずに節を貫く人の心の喩えとして使う用法が見える。

そのほか、『懷風藻』で松を人事の表現に使ったものには次の詩がある。

### 三 河島皇子「山齋一絶」

塵外年光満、林間物候明。

風月澄遊席、松桂期交情。

塵外年光満ち、林間物候明らけし。

風月遊席に澄み、松桂交情を期る。

詩題は「山齋」とあり、塵外の地たる山中の居室で風月を楽しむ中、席の一同との変わらぬ交情を、「松桂」の語に託している。松と桂とが、不変の象徴として扱われたものである。

## 3 『懷風藻』の松（二）

一方松は、場の景物として詠まれることも多い。

### 九五 藤原万里「過神納言墟」

一旦辞榮去、千年奉諫餘。

松竹含春彩、容暉寂旧墟。

清夜琴樽罷、傾門車馬疎。

普天皆帝国、吾歸遂焉如。

一日栄を辞びて去りぬ、千年諫を奉りし餘に。

松竹春彩を含み、容暉旧墟に寂し。

清夜琴樽罷み、傾門車馬疎し。

普天は皆帝の国、吾歸きて遂に焉くにか如かむ。

一〇五 麻田陽春「和藤江守詠裨叡山先考之旧禅処柳樹之作」

近江惟帝里、裨叡寔神山。

山静俗塵寂、谷間真理専。

於穆我先考、独悟闡芳縁。

宝殿臨空構、梵鐘入風伝。

烟雲万古色、松柏九冬堅。

日月荏苒去、慈範独依依。

寂寞精禅処、俄為積草墀。

古樹三秋落、寒花九月衰。

唯餘両楊樹、孝鳥朝夕悲。

近江は惟れ帝里、裨叡は寔に神山。

山静けくして俗塵寂み、谷間けくして真理専にあり。

於穆しき我が先考、独り悟りて芳縁を闡く。

宝殿空に臨みて構へ、梵鐘風に入りて伝ふ。

烟雲万古の色、松柏九冬に堅し。

日月荏苒去れど、慈範独り依々なり。

寂寞なる精禅の処、俄かに積草の墀に為る。

古樹三秋に落り、寒花九月に衰ふ。

唯餘す両楊樹、孝鳥朝夕に悲しぶのみ。

これらは旧処にある松を詠んだものである。九五番は「神納言」即ち大神高市麻呂の、今は荒れ果てた旧居を詠んだもの。「松竹含春彩、容暉寂旧墟」は春が来た中で色を誇るのは松竹だけであり、春であっても旧居の寂しいことをいう。一〇五番もまた、「藤江守」の「先考」、即ち藤原仲麻呂の亡父武智麻呂の旧禅処（禅を修業するところ）を詠んだもので、「烟雲万古色、松柏九冬堅」とあり、冬も変わらぬ松の様子を表している。どちらも、人事は寂れてしまった中で、松は変わらぬ

姿を保っているという対比として使われている。このような松の表現は、例えば盧照隣「長安古意」に「昔時金階白玉堂、即今惟見青松在。（昔時金階白玉堂、即ち今惟だ見る青松の在あるを。）」（『盧昇之集』巻二）とあるように、漢籍にも類例は見られる。

右の二首とは別に『懷風藻』の中で、一つの型としてまとまった数を見ることのできる詩群がある。吉野を舞台とした吉野詩と、宴席でものされた詩である。その中で松は、次のように詠まれる。吉野詩からは次の三首がある。

### 三二 藤原史「遊吉野」

飛文山水地、命爵薛蘿中。

漆姫控鶴舉、柘媛接魚通。

煙光巖上翠、日影澗前紅。

翻知玄圃近、对翫入松風。

文を飛ばす山水の地、爵を命す薛蘿の中。

漆姫鶴を控きて舉り、柘媛魚に接きて通ふ。

煙光巖の上に翠にして、日影澗の前に紅なり。

翻りて知る玄圃近きことを、对翫す松に入る風。

### 九二 藤原宇合「遊吉野川」

芝蕙蘭蓀沢、松柏桂椿岑。

野客初披薛、朝隱暫投簪。

忘筌陸機海、飛繳張衡林。

清風入阮嘯、流水韵嵇琴。

天高槎路遠、河廻桃源深。

山中明月夜、自得幽居心。

芝蕙蘭蓀の沢、松柏桂椿の岑。

野客初めて薛を披り、朝隱暫く簪を投ぐ。

筌を忘る陸機が海、繳を飛ばす張衡が林。

清風阮嘯に入り、流水嵇琴に韵く。

天高くして槎路遠く、河廻りて桃源深し。

山中明月の夜、自らに得たり幽居の心。

一一九 葛井広成「奉和藤太政佳野之作」

物外囂塵遠、山中幽隱親。

笛浦棲丹鳳、琴淵躍錦鱗。

月後楓声落、風前松響陳。

開仁対山路、獵智賞河津。

物外囂塵に遠く、山中幽隱に親ぶ。

笛浦丹鳳棲まひ、琴淵錦鱗躍る。

月後楓声落ち、風前松響陳く。

仁を開きて山路に対かひ、智を獵りて河津を賞す。

宴席詩において松の現れるものは、十首ほど見える。

一八 大神高市麻呂「従駕応詔」

臥病已白髪、意謂入黄塵。

不期逐恩詔、従駕上林春。

松巖鳴泉落、竹浦笑花新。

臣は先進輩、濫陪後車賓。

病に臥して已に白髪、意に謂へらく黄塵に入らむと。

不期に恩詔を逐ひ、駕に従ふ上林の春。

松巖鳴泉落ち、竹浦笑花新し。

臣は是れ先進の輩、濫りて陪る後車の賓。

\*一九 巨勢多益須「春日応詔」

玉管吐陽気、春色啓禁園。

望山智趣広、臨水仁懷敦。

松風催雅曲、鶯啣添談論。

今日良酔徳、誰言湛露恩。

玉管陽気を吐き、春色禁園に啓く。

山を望みて智趣広く、水に臨みて仁懷敦し。

松風雅曲を催し、鶯啣談論に添ふ。

今日良く徳に酔ひぬ、誰か言はむ湛露の恩。

二〇 巨勢多益須「春日応詔」

姑射遁太賓、崆巖索神仙。

豈若聽覽隙、仁智寓山川。

神衿弄春色、清蹕歷林泉。

登望繡翼徑、降臨錦鱗淵。

絲竹時盤桓、文酒乍留連。

薰風入琴台、莫日照歌筵。

岫室開明鏡、松殿浮翠烟。

幸陪瀛洲趣、誰論上林篇。

姑射に太賓遁れ、崆巖に神仙を索む。

豈に若かめや聴覽の隙に、仁智を山川に寓せたまふに。

神衿春色を弄び、清蹕林泉を歴。

登りて繡翼の徑を望み、降りて錦鱗の淵に臨ます。

絲竹時に盤桓し、文酒乍に留連す。

薰風琴台に入り、莫日照筵に照らふ。

岫室明鏡開き、松殿翠烟浮かぶ。

幸に瀛洲の趣に陪りつ、誰か論はむ上林の篇。

二四 \*美努浄麻呂「春日応詔」

玉燭凝紫宮、淑氣潤芳春。

曲浦戲嬌鶯、瑤池躍潛鱗。

階前桃花映、塘上柳条新。

輕煙松心入、囀鳥葉裡陳。

絲竹遏広楽、率舞洽往塵。

此時誰不樂、普天蒙厚仁。

玉燭紫宮に凝り、淑氣芳春に潤ふ。

曲浦嬌鶯戯れ、瑤池潜鱗躍る。

階前桃花映え、塘上柳条新し。

輕煙松心に入り、囀鳥葉裡に陳く。

絲竹広楽を遏め、率舞往塵に洽し。



此の時誰か楽しまざらめやも、普天蒙る厚き仁を。

**\*三五** 刀利康嗣「侍宴」

嘉辰光華節、淑景風日春。

金堤弘弱柳、玉沼泛輕鱗。

爰降豊宮宴、広垂柏梁仁。

八音寥亮奏、百味馨香陳。

日落松影闇、風和花氣新。

俯仰一人徳、唯寿万歳真。

嘉辰光華の節、淑景風日の春。

金堤弱柳払ひ、玉沼輕鱗泛かぶ。

爰に降らす豊宮の宴、広く垂らす柏梁の仁。

八音寥亮奏でらえ、百味馨香陳く。

日落ちて松影闇く、風和ぎて花氣新し。

俯して仰ぐ一人の徳、唯寿くのみ万歳の真。

**\*三八** 田辺百枝「春苑応詔」

聖情敦汎愛、神功亦難陳。

唐鳳翔台下、周魚躍水浜。

松風韻添詠、梅花薰帶身。

琴酒開芳苑、丹墨点英人。

適遇上林会、忝寿万年春。

聖情汎愛に敦く、神功も亦陳べ難し。

唐鳳台下に翔り、周魚水浜に躍る。

松風の韻詠に添へ、梅花の薰身に帶ぶ。

琴酒芳苑に開き、丹墨英人点く。

適に遇ふ上林の会、忝くも寿く万年の春。

**\*四三** 安倍首名「春日応詔」

世頌隆平徳、時謡交泰春。

舞衣搖樹影、歌扇動梁塵。

湛露重仁智、流霞輕松筠。  
凝塵賞無倦、花將月共新。

世は頌む隆平の徳、時は謡ふ交泰の春。  
舞衣樹影を揺かし、歌扇梁塵を動かす。  
寛政の情既に遠く、迪古の道惟れ新し。  
穆々四門の客、濟々三徳のを動かす。  
湛露仁智に重く、流霞松筠に輕し。  
凝塵賞して倦むこと無く、花と月と共に新し。

＊六九 長屋王「初春於作宝樓置酒」

景麗金谷室、年開積草春。  
松烟双吐翠、桜柳分含新。  
嶺高闇雲路、魚驚乱藻浜。  
激泉移舞袖、流声韵松筠。

景は麗し金谷の室、年は開く積草の春。  
松烟双びて翠を吐き、桜柳分きて新しきことを含む。  
嶺は高し闇雲の路、魚は驚く乱藻の浜。  
激泉は方にして国風陳く。  
花舒きて桃苑香しく、草秀でて蘭筵新し。  
堤上に舞袖を移せば、流声松筠に韵く。

七一 安倍広庭「春日侍宴」

山牖臨幽谷、松林对晚流。  
宴庭招遠使、離席開文遊。  
蟬息涼風暮、雁飛明月秋。  
傾斯浮菊酒、願慰轉蓬憂。

景は麗し金谷の室、年は開く積草の春。  
松烟双びて翠を吐き、桜柳分きて新しきことを含む。  
嶺は高し闇雲の路、魚は驚く乱藻の浜。  
激泉は方にして国風陳く。

花舒きて桃苑香しく、草秀でて蘭筵新し。

堤上に舞袖を移せば、流声松筠に韵く。

九〇 藤原宇合「秋日於左僕射長王宅宴」

帝里烟雲乘季月、王家山水送秋光。

霑蘭白露未催臭、泛菊丹霞自有芳。

石壁蘿衣猶自短、山扉松蓋埋然長。

遨遊已得攀龍鳳、大隱何用覓仙場。

帝里の烟雲季月に乗り、王家の山水秋光を送る。

蘭を霑らす白露未だ臭も催さね、菊に泛かべる丹霞自らに芳有り。

石壁の蘿衣猶自し短く、山扉の松蓋埋りて然も長し。

遨遊已に龍鳳に攀づること得たり、大隱何ぞ用ゐむ仙場を覓めむことを。

これらは、主に白丸を付した松と脱世俗的表現と、傍点を付した松と季節の表現とに注目されるものであるが、この点が本論の主となるので、以降で取り上げてゆく。

ところで、右に挙げた吉野詩と宴席詩の松の中には、「松を吹く風」という表現が複数見られた（宴席詩の三二・吉野詩の一一九）。『懷風藻』にはこの他に、以下の三首が「松を吹く風」を扱っている。

三二 紀古麻呂「望雪」

無為聖徳重寸陰、有道神功輕球琳。

垂拱端坐惜歲暮、披軒褰簾望遙岑。

浮雲鬢鬣繁巖岫、驚颿蕭瑟響庭林。

落雪霏霏一嶺白、斜日黯黯半山金。

柳絮未飛蝶先舞、梅芳猶遲花早臨。

夢裏鈞天尚易涌、松下清風信難樹。

無為の聖徳寸陰を重みし、有道の神功球琳を軽みす。

垂拱端坐歲暮を惜しみ、軒を披き簾を褰げ遙岑を望ます。

浮雲鬢鬣巖岫を繁り、驚颿蕭瑟庭林に響く。

落雪霏々一嶺白く、斜日黯々半山金なり。

柳絮も未だ飛ばねば蝶先づ舞ひ、梅芳猶し遅く花早く臨む。

夢裏の鈞天尚し涌くこと易く、松下の清風信に樹むこと難し。

一〇八 隠士民黒人「幽棲」

試出囂塵処、追尋仙桂叢。

巖谿無俗事、山路有樵童。

泉石行行異、風烟処処同。

欲知山人樂、松下有清風。

試みに囂塵の処を出で、追ひ尋ぬ仙桂の叢。

巖谿俗事無く、山路樵童有り。

泉石行々異にして、風烟処々同じ。

山人の樂を知らまく欲りせば、松下に清風有るといふことを。

一一八 石上乙麻呂「秋夜閨情」

他郷頻夜夢、談与麗人同。

寢裏歡如実、驚前恨泣空。

思向桂影、独坐聽松風。

山川嶮易路、展轉憶閨中。

他郷頻に夜夢み、談らふこと麗人と同じ。

寢裏歡ぶること実の如く、驚前恨みて空に泣く。

空しく思ひて桂影に向かひ、独り坐て松風を聴く。

山川嶮易の路、展轉閨の中を憶ふ。

隠士民黒人詩は題に「幽棲」とあるように、山に隱逸の地を求める中で、その脱世俗性を表したも  
のとして松風を出している。一方紀古麻呂の類似の句も、一応は脱世俗的な景物として解すことも  
できるものの、この詩一篇の主旨が明確ではないところがある。石上乙麻呂の詩は、そもそも詩題  
にもある「閨情」という話題が『懷風藻』の中では特異なものとなっている。「松風」は「桂影」  
(月)の対となる語として選ばれているが、同時に孤独感を表すものとしても使われている。

一方、「松風」という語の括りとしてこれらを見ると、高松寿夫「二〇一七」は、『懷風藻』に使  
われる「松風」の中に、漢籍にはない世界を表すものがあることを指摘している。『文選』『藝文類  
聚』などに見える「松風」は、「陵墓に生える松に吹く風」、または「深山やそこにある寺院（ある  
いは神仙境）など超俗的な世界の雰囲気を醸す景物」として扱えることができ、また『懷風藻』で  
も後者としては捉えられるものはあるが、巨勢多益須「春日応詔」(一九)、田辺百枝「春苑応詔」  
(三八)、また紀古麻呂「望雪」(二二)など、漢籍の「松風」にそのまま当てはまらない独自性が認

められるとする。このように「松風」はそれ自体注意を要する語であるが、本論ではこれも松を景物としたものとして、他の松の表現と共に見てゆくことにしたい。

さて、以上見てきた詩の中で、特に注目したいのは、宴席詩の中に現れる＊印をつけた詩である。松を扱う宴席詩は、詩題に「春日」「春苑」などあるもの（一九・二〇・二四・三八・四三・六九・七一）や、詩本文に「春」とあるもの（一八・三五）など、季節が春とわかるものが多いが、中でも＊印をつけたものは、他の春を表現する木や生物と共に、松が現れるものである。例えば、美努浄麻呂「春日応詔」（二四）は、「階前桃花映、塘上柳条新」と、桃や柳が春を迎えたことを表すものとして表現されるが、同時に「輕煙松心入」と、靄の立ち込める松をも詠む。ここまででも確認したように、松は常緑樹である、それゆえ長寿の象徴であったり、不変のもの象徴として使われる。しかし、そのように使われるならば、他の木々が華やぐ中で松を詠むのは、他の木々が枯れてゆく中でも色を保つという松の独自性と、背反する表現になりはしないだろうか。この春景の松の、他の木々と等しく扱われる表現は、他の松の表現と異にする。実は、このような春景の松の表現こそが、『懐風藻』において見える独特の表現であり、漢籍には例を見出しにくいものである。

#### 4 漢籍における松

漢籍において、季節と松を詠み込んだ詩としては、次のようなものが典型の一つであるといえる。

##### 劉楨「贈從弟」其二

亭亭山上松，瑟瑟谷中風。風声一何盛，松枝一何勁。風霜正慘悽，終歲恒端正。豈不羅凝寒，松栢有本性。

亭亭たる山上の松、瑟瑟たる谷中の風。風声一に何ぞ盛んなる、松枝一に何ぞ勁き。風霜は正に慘悽なるも、終歲恒に端正なり。豈凝寒に羅らざらんや、松栢には本性有り。

（『文選』卷三三）

凄惨な風霜にも拘らず、それに負けない松の姿に着目している。寒さ、風、霜、雪など、植物を枯らすそれらの気候にも負けず、その姿を保つところが、松が詩の中で好んで表現される所以である。かつまた、『論語』「子罕」篇の「歲寒、然後知松栢之後彫也」のように、風霜に松が負けぬのは松には「本性」があるからであるということを行っている。これは詩題にも「贈從弟」とあるが、作者がそのような人物像を從弟に対して示しているのである。

一方、『懷風藻』にはこれと異なる使い方と見られる春景の松があることに触れたが、では、漢籍にも春景の松の表現は見出せるであろうか。季節に関する言及のあるものを探せば、次のようなものが挙げられる。

**曹據「贈韓德真詩」其三**

松以冬凋、蘭以春芳。

松冬を以て凋み、蘭春を以て芳し。

(『文館詞林』卷一五七)

**陶潜「四時」**

春水満四沢、夏雲多奇峰。秋月揚明暉、冬嶺秀孤松。

春水四沢に満ち、夏雲奇峰多し。秋月明暉を揚げ、冬嶺孤松秀づ。

(『陶淵明集』卷三)

**謝靈運「日出東南隅行」**

皎潔秋松氣、淑徳春景暄。

皎潔にして秋松の気あり、淑徳ありて春の景の暄かなるがごとし。

(『芸文類聚』卷四一「楽部一論楽」)

**王寂「第五兄揖到太傅竟陵王属奉詩」**

蘭馥春林、松貞秋坂。

蘭春林に馥とし、松秋坂に貞たり。

(『文館詞林』卷一五二)

やはり、松は春ではなく秋や冬に属するものといった表現が多い。そのような中で、松の盛りを春と表現する例は、次のようなものである。

**朱穆「鬱金賦」**

衆華爛以俱発、鬱金邈其無双。比光榮於秋菊、齊英茂乎春松。

衆華は爛として以て俱に発し、鬱金の邈として其れ双ぶもの無し。光榮を秋菊に比べ、英茂を春松に齊しくす。

(『藝文類聚』卷八一「草部上鬱金」)

**曹植「洛神賦」**

其形也、翩若驚鴻、婉若遊龍。采曜秋菊、華茂春松。

其の形は、翩たること驚鴻のごとく、婉たること遊寵のごとし。采秋菊より曜き、華春松より茂し。

（『文選』巻一九）

朱穆「鬱金賦」は鬱金の盛んなる様子を秋菊、春松に比して表現している。これは鬱金の美しさを強調するための表現であるが、勿論前提として、春松を盛んなるものの代表として捉えているということである。曹植「洛神賦」も、洛神の美しさを述べるに秋菊、春松を引き合いに出している。松の美しさをいう中でその季節を春と限定しているところは重要である。

しかし、これらの表現にある松と菊との組み合わせを取り入れた陶潜は、次のように作る。

### 陶潜「和郭主簿」其二

和沢周三春、清涼素秋節。……芳菊開林燿、青松冠岩列。懷此貞秀姿、卓為霜下傑。

和沢三春に周し、清涼素秋の節。……芳菊林に開いて燿き、青松岩に冠して列る。此の

貞秀の姿を懐ひ、卓として霜下の傑と為る。

（『陶淵明集』巻二）

冒頭で、春が過ぎ迎えた秋の描写を行い、その中で菊と松とに目を向ける。共に「貞」の姿を持ったものとしてこの二つを出しているが、一方で、春秋の対照はなくなっており、松と菊との組み合わせは取り入れられているものの、春の松という性格は取り除かれている。

ほかに、春の中で松を表現するものもある。

### 張正見「賦得題新雲詩」

西北春雲起、遙臨偃蓋松。

西北春雲起こり、遙かに臨む偃蓋の松。

（『初学記』巻一「天部上・雲」）

### 孔熹「往虎窟山寺詩」

萃苻綠澗壑、蘿葛蔓松楠、鶯林響初囀、春畦翠欲含。

萃苻澗壑に縁り、蘿葛松楠に蔓り、鶯林響き初めて囀づり、春畦翠を含まんと欲す。

（『広弘明集』巻三〇）

春の松が現れる表現は見られるとしても、花が咲き誇ってゆく春を表現すべく、他の木々と共に詠まれるといった現れ方ではない。春宴の席で松を春、花の咲く季節の景物として詠み、他の木々達と競演させるという表現の詩を詠むのは、『懷風藻』の特徴の一つだと見ることができよう。

## 5 装置としての松

前述のように、松を一首の主題とした中臣大島の詩では、松が人事を表すものとして使われており、何度も「貞節」などの語と絡めて展開されるが、詩の趣旨からより具体的に、脱世俗性を表していることがわかる。この脱世俗性は、『懐風藻』内において重要な表現である。

例えば『懐風藻』には吉野を舞台とした吉野詩がまとまった数存するが、吉野に残る栢媛伝説、或いは中国の仙人が住むという藐姑射山に言及して、吉野を神仙境として表現するなど、場の脱俗化を図る型が見られる。先に挙げた三首即ち、三一番、九二番、一一九番詩について、その脱俗的表現を確認しておこう。

藤原史「遊吉野」(三二)の詩は、『懐風藻』に最初に現れる吉野詩である。第七句の「玄圃」とは、崑崙山にあるという仙人の住居である。また「漆姫控鶴拳、栢媛接魚通」とあるは、大和の国に残る伝説であり、「漆姫」とは『日本霊異記』上卷一三縁に見える話で、漆部の里の女が仙草を食べて昇天した故事。古典大系は更にこれを『文選』卷一一「遊天台山賦」にある「王喬控鶴以冲天」のような、中国的な表現を用いたとする。栢枝姫が魚に接して美稲に逢うのは、『万葉集』などにも部分的に見えるもので、『懐風藻』の他の詩でも扱われる。これら二つの伝説を使い、吉野を神仙境として表している。史の詩一首は、第一・二句で「文」と「爵」即ち詩宴が開かれることをいい、その地は伝説に彩られた仙境の地であり、靄は翠に、陽光は紅に山水を彩る。この地は既にして崑崙山の玄圃に近い場所であり、そこに松に吹き入る清風を楽しむというもの。

藤原宇合「遊吉野川」(九二)の詩は、隠逸を主とした詩である。第三・四句に現れる「野客」「朝隠」は、「野客」が仕官せず野にある人、「朝隠」が仕官しながら隠逸を志向する者で、そのどちらもが吉野に遊ぶことをいつている。第五句から八句までは、陸機、張衡、阮籍、嵇康の名を出しつつ、吉野の山水で鳥や魚を取り、また歌や楽器を奏するという、そこでの楽しみ方を述べる。天は高く、槎路即ち筏の通う道は遠く、川は廻って桃源郷は奥まっている。吉野の山には明月があり、そこで幽居の心即ち俗世間を離れた住まいの心境を悟り得たと結ぶ。こうした吉野の山水の地を、冒頭で「芝蕙蘭蓀」の香草の生える沢、「松柏桂椿」の常緑樹の茂る山とする。隠逸の場としての吉野に相応しい景物として、松が選ばれているのである。

葛井広成「奉和藤太政佳野之作」(一一九)もまた、冒頭から「物外囂塵遠、山中幽隱親」即ち俗界の外、俗塵から遠く離れた場所の山中で幽隱に親しむと始まる。その川には鳳凰が住み、魚が跳ねる。月が隠れたあとは楓の音もなく、風の吹く中に松風の音が聞こえる。『論語』「雍也」篇に



「知者樂水、仁者樂山、知者動、仁者靜」とあるように、仁の心を開いて山に向かい、智の心で川を樂しむ。ここでもまた、この場に相応しいものとして松吹く風の音に注目している。

このように、吉野詩において松が詠まれるものは、吉野を仙境乃至隱逸の場として表そうとしている。既に月野文子「一九八四」は、「行幸という晴れの場の作である吉野の詩で神仙境が強調され」ていたことを指摘し、「天武の出発点であった吉野は、どうしても神仙の聖地に仕立てあげておく必要があつた」ためとする。また波戸岡旭「一九八四」は、この仙境的・隱逸的な表現を、遊仙詩風な神仙思想的山水觀と玄言詩風な老莊的山水觀の現れと指摘する。前者は、神である天皇が行幸された地は神仙境であり、その地で束の間の遊仙的雰囲気に入ろうとしたものであり、後者は、九二番の「朝隱」という言葉もあるように、官人として厭世觀を抱かず幽靜な山水に親しもうとする態度であると説明する。

このように、吉野の場を特別なものとする工夫をしていた『懷風藻』詩人はまた、その吉野の景物として松を取り上げた。松はそのような俗世間を離れた場に相応しいものとして、或いは、松があることで吉野の脱世俗性の証明となるような役割として、使われているのである。松は、場の脱世俗化の装置となつていたのである。

この例は他にもある。隱士民黒人の一〇八番も詩題に「幽棲」とあり、初句ではやはり「試出囂塵処」と、俗塵から離れようとすることから始まる。山野を追い尋ねれば、溪谷に俗事はなく、山路には樵がいるばかりである。山水は行くに連れ様相を変えてゆくが、風や霞は同じように立ち込める。山人の楽しみは、松を吹く清風にあるとして締め括る。俗事を離れた象徴として、松下の清風を詠んでいる。

場の脱世俗化として松をその装置とするのは、先に掲げた宴席詩においても行われることがある。

美努淨麻呂「春日応詔」(二四)は「曲浦戲嬌鶯、瑤池躍潜鱗」とあるが、「瑤池」は『穆天子伝』に「天子觴西王母于瑤池之上、西王母為天子謡」(『藝文類聚』卷九「水部下池」)とあって、穆天子が西王母に会つたという崑崙山にある池であり、また「躍潜鱗」は『毛詩』大雅「靈台」に「王在靈沼、於物魚躍」とあり、周の文王のときには魚も祝つて躍り跳ねるといふ故事がある。これらの故事が、宴の場を神仙境や古の聖王の場に準え、特別な空間として表現しようとしている。一首は、春のよい季節であることから述べ始め、宴の場の池を故事を以て表現する。階の前には桃の花が映え、池の堤の辺りには柳も新しく芽吹く。松の茂みの中に霞が流れ、葉陰には鳥の声が連なる。管弦の調べは広樂即ち天上の音楽のようであり、舞樂は古のままである。この御代に誰が樂しまないことがあるうか、皆皇恩を蒙っているのだと結ぶ。詩題は応詔とあり即ち天皇の詔に応じて

ものした作であるから、天皇臨席の詩である。詩は最後に天皇の治世のためたさに繋げてゆくが、その根拠として宴の素晴らしいことを縷々述べる。その手法は、場を崑崙山にある池に準え、古の聖王の故事を踏まえ、音楽を天上の広楽と表現する。そこにはやはり松があつて、現前の場を特別な空間とする働きを担っている。

田辺百枝「春苑応詔」(三三八)もまた、「唐鳳翔台下。周魚躍水浜」の句に、場の神聖化が顕著に現れている。「周魚躍水浜」は二四番で触れた、周の文王の代に魚が躍り跳ねた故事。「唐鳳翔台下」もまた、帝堯(陶唐氏)の代に現れたという鳳凰をいい、共に古の聖王を表し、現前の宴の場をその世界に準えている。一首は、天子の御心は民を広く愛し、その優れた功績も言い表すことができないほどである。ここは古の聖王と同じ御代、松を吹く風が宴の歌に音を添え、梅の花が香り帯びている。宴をこのよき苑に開き、英才達が詩をものす。この宴に運よく参加でき、畏れ多くも万歳の春を寿ぐとする。吉野の場合、場の神聖化には神仙境や隠逸の場と見做す手法が取られたが、天皇臨席の宴の詩においては、古の聖王の時代を再現させようとする手法も見られる。それにもまた、松を詠むことで現前の風景の中に聖地の証を示そうとしている。巨勢多益須「春日応詔」(二二〇)などは「姑射遁太寶。崕巖索神仙」から始まり、かなり吉野詩に近い手法ともなっているが、いずれにせよ、宴の場を特別な空間となさんとする工夫が施されている。

その他全てを取り上げはしないけれども、井実充史「一九九二・一」は、天皇臨席の詩で公德を称揚した詩を「侍宴頌徳詩」と名づけ、その美景表現について触れた。即ち、天子の仁徳に触れるためというイデオロギッシュな思想に基づいているとし、上でも検討した、「躍潜魚」などの聖代の御代を象徴する瑞祥、「瑤池」などの神仙的な風景を見る。そして、これらの詩が禁苑の文学であることを表す「禁園」「上林」「金堤」などの語は、中国においてもこれを神仙境として描き、天子以外に住むことのできぬ聖域であることを強調すると説明する。

このように、宴席詩においてもその場を特別な空間として表そうとする工夫が図られ、特にこれらの中では松が好んで用いられている。辰巳正明「一九九七」は、『懐風藻』のこれら松が風景として現れる詩について、「その風景は特別な場所に現れるものであり、理念的な風景の世界である。その理念性は史が玄圃に近いのだという所にあるように、そこは崑崙山の山の神仙世界を示唆しているのである。そこに吹く松風は、雅曲であるといい松風の韻(歌)だという。そのような雅曲や風韻は神仙世界に響く音楽なのである。」と述べる。松が特別な場を現出させるための装置として働いているのである。

## 6 春景の松

常磐の緑を持ち、長寿の象徴たる松は、世俗を離れたもの、神仙的なもの、特別な場所としての景物に相応しいものとして、『懐風藻』の吉野詩・宴席詩に現れる。注目すべきは、その季節が春だった場合、つまり春宴の席での詩の場合、松は春を彩る植物としての機能も任わされる点である。

春宴の詩群を、まず既に取り上げた二四番詩と三八番詩から見よう。二四番詩は「階前桃花映、塘上柳条新」と春の木々の美しさを述べ、それが「輕煙松心入、嚙鳥葉裏陳」と繋がる。柳の緑と共に松の緑も現れまた鳥の囀りと並んで春らしさを表現しているが、霞のたなびくその姿は同時に、続く「絲竹遍広楽、率舞洽往塵」において、「広楽」即ち天上の音楽へと連なっている。宴の場に響く管弦の調べを天上の音楽であると見なすための、松が特別化の装置となっているのである。三八番もまた、「唐鳳翔台下、周魚躍水浜」と古の聖王時代の故事を引いたあとに、「松風韻添詠、梅花薰帶身」と松の清らかな音と共に春の梅花の香りへと話が及ぶ。

それ以外にも、巨勢多益須「春日応詔」(一九)もまた、「望山智趣広、臨水仁懷敦」と山水仁智の表現を使いながら、禁園での様子を「松風催雅曲、鶯啼添談論」とする。「鶯」は『懐風藻』においても春にのみ現れ、場の神聖化と季節の景を同時に表す表現といえよう。刀利康嗣「侍宴」(三五)も、「金堤払弱柳、玉沼泛輕鱗」以降、その場をめでたくするための表現が並ぶが、「日落松影闇、風和花氣新」と続き、その場に相応しい景としての松から季節の表現へと繋がってゆく。安倍首名「春日応詔」(四三)には、「流霞輕松筠」とあるが、小島憲之「一九九〇」は「流霞」を仙人が飲む「流霞の酒」の暗示という。松による仙境化のあとに、「花将月共新」と季節を表す句が来る。

長屋王「初春於作宝樓置酒」(六九)は侍宴でも応詔でもなく、長屋王の私邸での長屋王主催の会である。井実充史は長屋王宅での春宴の詩群が侍宴頌徳詩のように君臣唱和の世界を描いていることに触れ、その理由について、王の血統と政治的地位の高さからして、「長屋王宅の春宴で、君臣唱和の世界が縮小再生産されている」とする。実際六九番詩でも、「松烟双吐翠、桜柳分含新」と、松にかかる霧で神聖な場を現出し、続いて春の季節を表現する型が使われている。

前節では場を、世俗を離れた、仙境的な、神聖な場たらしめる装置としての役割を、松の中に確認した。それと同時に松は、春の景としての役割も担うのである。神聖な場としての景から、春の木々の美しさへと注目してゆく引金として、或いは、春の美しい木々の描写から、その場の神聖さへと表現を移ってゆくその入り口として、神聖さと春の緑とを兼ね備えたものとして、風景の中に

松を組み込んでいるのである。

『論語』「子罕」篇のように、人事に関わる譬喩表現としての用法も『懐風藻』に現れるが、『懐風藻』の詩には景物として配置される松も多い。それは、吉野を神仙境として表現しようとしたり、天皇の開く宴を嘉して故事を引き古の聖土の時代と同じ状況をそこに現出させようとする。さてそのときの季節が春であった場合、同時に松は春の美しさを表現する役割も任う。木々が色や香りを持ち始めるといふ描写と、宴席の場が神聖なる空間となつてゐる描写、この視点の移行について、その両方に現れることを許される松は、両者の橋渡しを行う位置にあることになる。このような春に描かれる松は、『万葉集』にも見出すことができる。

### 卷三・二五七

天降りつく 天の香具山 霞立つ 春に至れば 松風に 池波立ちて 桜花

木の暗繁に 沖辺には 鴨つま呼ばひ 辺つへに あぢ群騒き ももしきの 大宮人の 罷り  
出て 遊ぶ舟には 梶棹も なくてさぶしも 漕ぐ人なしに

### 卷三・二六〇

天降りつく 神の香具山 うちなびく 春さり来れば 桜花 木の暗 繁に

松風に 池波立ち 辺つへには あぢ群騒き 沖辺には 鴨つま呼ばひ ももしきの 大宮人  
の 罷り出て 漕ぎける舟は 棹梶も なくてさぶしも 漕がむと思へど

「鴨君足人香具山歌」と題詞に書かれた作で、長歌一首、反歌二首、或本歌一首の構成となつてゐる内、二五七が長歌、二六〇が或本歌である。注目すべきは、ここに現れる松も、「桜花」と共に使われたり、梅や蘭と共に並んでいたり、霜雪の中で松一人だけが姿を保つてゐるのではなく、春の景物の一つとなつてゐるところであり、また天の香具山という聖地を飾るものとして歌われる。

この歌については、『懐風藻』侍宴詩の影響があるとする井実充史「一九九二・三」の論がある。『万葉集』において、香具山といへば国見の山である。それに対して、本歌では香具山を、その理想的な在り方は、良辰の到来、華麗な花樹、水鳥の騒鳴、題人の遊覧が揃うことであると捉えているように読め、国見歌の性格と異にする。その点を井実は、本歌が『懐風藻』侍宴詩の影響を受けていると説明し、巨勢多益須一九番詩、美努浄麻呂二四番詩、刀利康嗣三五番詩などを挙げる。「良辰の到来・美景・盛宴」といふ構図が共通してゐるのである。

侍宴詩にせよ「鴨君足人香具山歌」にせよ、「良辰の到来」した場を歌うのであれば、「美景」には春を彩る木々や鳥を選ぶのは当然の選択であるといえる。同時にその美景は、例えば香具山という聖地を詠む歌では、或いは場を聖地たらしめんと工夫する詩では、それに相応しい景物として松を詠み込むこともまた、取らるべき選択の一つである。「鴨君足人香具山歌」において「松風」の

語はただ『懷風藻』詩の語彙を受けたものかもしれないが、侍宴詩の構図をも踏まえたものであれば、その使われ方もまた類似を見せて当然であるといえよう。

## 7 まとめ

松に不変性を見る文学表現は漢籍にも日本上代の文学作品にも見られる。『論語』「子罕」篇を中心とする、困難の中にも節を守る姿としての表現は、『懷風藻』詩人の何人かの詩想を刺激し、上代詩作品として現れるに至った。

一方で、『懷風藻』には宴席詩における春の景物としての松も多く現れる。宴席の詩においても、松におのれの、或いはその場の誰かの節操を託した表現をすることも可能であったろうが、実際に詠われるのは春を迎えた証としての姿であり、せつかく一人だけ冬にも栄える松でありながら、他の木々と同じ役割を以て表現される。このような表現が或る程度まとまって現れるのは、『懷風藻』の一つの特徴であるといえる。

松が不変性を持ち長寿であることは、人間世界を超越した脱世俗性を帯びたものとして表現されることに繋がる。『懷風藻』においては、吉野詩において吉野を仙境化しようとしたり、天皇臨席の宴席においてその場を古の聖王の時代に準えたりと、場の神聖化を行うことがよく見られる。松の脱世俗性は、そうした場の神聖化と親和度が高い。その詩の詠まれる場の中に松を配置することで、松がその場の神聖さを保証することになる。

松が神聖化を行う装置として働くに加えて、春宴の席の詩においては、そのまま季節を表現する景物の役割も兼ねる。宴の季節と場の神聖さ、視点がこれらの間を移るときに、どちらの役割も兼ねることができ松を、繋ぎとして使うことができる。

このような春景の松は、日本では松の表現の中でも脱世俗的な性格を好んで使われたことと、『懷風藻』には宴席詩がまとまった数で存在するということから生まれた、松の役割の一つであるといえよう。

### ※参考文献

井実充史 『懷風藻』侍宴頌徳詩の基礎的考察』『古代研究』二四、一九九二年一月  
井実充史 『鴨君足人香具山歌』試論——『懷風藻』侍宴頌徳詩の影響——』『国文学研究』一〇六、一九九二年三月

小島憲之 「上代に於ける詩と歌」松田好夫先生追悼論文集編集委員会編『松田好夫先生追悼論文集 万葉学論 攷』、一九九〇年四月

高松寿夫 「懷風藻詩の表現から文化の共有圏をうかがう——二つの「春苑応詔」詩を例に——」蔵中しのぶ編

『古代の文化圏とネットワーク』、竹林舎、二〇一七年十一月

辰巳正明 「風景論 松風の音と重巖の花について」 『万葉集と比較詩学』、おうふう、一九九七年四月

月野文子 「懐風藻の「吉野の詩」の表現——神仙境の景物としての「巖」を中心に——」 『桜美林大学中国文

学論叢』九、一九八四年三月

波戸岡旭 「懐風藻」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、一九八四年

十月、後 『上代漢詩文と中国文学』所収

## 第二章 清なるものの表現

詩作品の中には、場を神聖化する作品がある。詩の舞台となった場所を「聖なる場所」と表現するために、景物などが利用される。

日本上代の和歌、漢詩の中で、吉野という地は一つの重要な舞台となっている。『万葉集』の中では、柿本人麻呂を始めとして、笠金村や山部赤人、大伴旅人など、『万葉集』を代表する歌人達も作品を残している。

次の歌は、笠金村の吉野歌であるが、ここに『万葉集』吉野歌の特徴を見ることが出来る。

九〇七 瀧の上の 三船の山に みづ枝さし しじに生ひたる とがの木の いや継ぎ継ぎに  
万代に かくし知らさむ み吉野の 秋津の宮は 神からか 貴くあるらむ 国からか 見  
が欲しからむ 山川を 清みさやけみ うべし神代ゆ 定めけらしも

九〇八 年のはに かくも見てしか み吉野の 清き河内の 激つ白波

九〇九 山高み 白木綿花に 落ち激つ 瀧の河内は 見れど飽かぬかも

九一〇 あしひきの み山もさやに 落ち激つ 吉野の川の 川の瀬の 清きを見れば 上辺  
には 千鳥しば鳴く 下辺には かはづつま呼ぶ ももしきの 大宮人も をちこちに しじ  
にしあれば 見るごとに あやにともしみ 玉かづら 絶ゆることなく 万代に かくしもが  
もと 天地の 神をそ祈る 恐くあれども

九一一 万代に 見とも飽かめや み吉野の 激つ河内の 大宮所

九一二 皆人の 命も我も み吉野の 瀧の常磐の 常ならぬかも

即ち、吉野の地を「山」「川」で捉えること、及びその「山」か「川」或いはその双方を「清」と表現すること、この二点である。これは、笠金村に限らず、多くの吉野歌に見られる特徴である。

『万葉集』における「清」の表現には、訓としては概ね「きよし」「さやけし」の語があり、また一方「きよし」「さやけし」の表記には「清」の他に「浄」「明」の字があるが、「清」の字で表わ

すものが「きよし」「さやけし」の用例全体の三分の二から四分の三になること（高木市之助「九七六」）から、ここでは「きよし」「さやけし」の訓の違い、「清」「浄」「明」の表記の違いに関わらず、一括して『清』の表現」と呼称する。

『万葉集』と同時代の漢詩集『懷風藻』においても、吉野を舞台にした作品はまとまった数がある。そして『懷風藻』吉野詩においても、吉野を「山川」を以て捉える方法が中心を占めている。ただ、その吉野を「清」の字で表現したものは、『万葉集』の吉野歌の「清」が中心的役割を果たしているのに比すれば、多くはない。というより、むしろ実際に数え上げてみれば、藤原宇合「遊吉野川」（九二）が「清風入阮嘯」としてほかに、「清」に近い字として、大伴王「從駕吉野宮応詔」（四八）で「川浄智懐深」と「浄」の字が使われているのみである。

詩歌共に吉野が一つの重要な舞台になっており、またその地を表現するに「山川」を以てする態度は共通しているが、それを「清」と表現するところで両者に違いが現れているといえる。そして、『万葉集』の「清」とは異なるものの、『懷風藻』吉野詩においては、吉野詩なりの清浄の表現を持っている。

#### 四五 中臣人足「遊吉野宮」

万代無埃所、一朝逢柘民。

万代埃無き所にして、一朝柘に逢ひし民あり。

#### 八三 大津首「和藤原大政遊吉野川之作」

欲知歡宴曲、満酌自忘塵。

歡宴の曲を知らまく欲りせば、満酌自らに塵を忘れたるといふことを。

#### 九九 丹墀広成「遊吉野山」

放曠多幽趣、超然少俗塵。

放曠幽趣多く、超然俗塵少し。

#### 一一九 葛井広成「奉和藤太政佳野之作」

物外囂塵遠、山中幽隱親。

物外囂塵に遠く、山中幽隱に親ぶ。

「塵」の字は『懷風藻』中に比較的多く現れるといつてよい。その使い方には、「梁塵」「歌塵」のように歌声の美しさを表す際に使われるもの、「芳塵」「聖塵」のように「塵」そのものを美しいも



の或いは恵みとして表現するものなど、幾つか種類があるといえるが、吉野詩に現れる「塵」(埃)は総じて「俗塵」のことを指し、更に今いる場所がそんな「俗塵」から離れた場所である、ということによって、その場を清浄の地として表現している。更には、中臣人足詩に「方丈」「桃源」の語があり、また『懐風藻』『万葉集』に現れる吉野の神仙伝説に関わる語として、中臣人足詩に「逢柘民」、丹墀広成詩に「美稻」があるように、それぞれの詩は吉野の地に仙境を現出させようとする意図が見られ、同様に、大津首詩に「幽居」の語があり、葛井広成詩に「幽隱」の語がある如く、隱逸志向の場とも表現されている。

『懐風藻』中におけるこのような「塵」の使い方、即ち「塵」から離れた場であることをいうものは、吉野詩以外では、河島皇子「山齋」(三)の「塵外年光満(塵外年光満ち)」、麻田陽春「和藤江守詠禪叡山先考之旧禅処柳樹之作」(二〇五)の「山静俗塵寂(山静けくして俗塵寂み)」、隠士民黒人「幽棲」(二〇八)の「試出羣塵処(試みに羣塵の処を出で)」、同「独坐山中」(二〇九)の「烟霧辞塵俗(烟霧塵俗を辞り)」などのように、山中に俗世間から離れた境地を求める詩、隱逸志向のものに現れる。

『懐風藻』中の「塵」、中でもそれから離れられることをいう詩は、吉野詩を含めて、場を仙境乃至隱逸の地として表現するために使われているのである。

『懐風藻』吉野詩において最初期に位置する作は、藤原史による「遊吉野」(三二二)である。この詩も、「靈仙」「星客」などの語で吉野を神仙の地として表現しており、吉野を仙境化して描く特徴は吉野詩の始まりからして見えることがわかる。この藤原史による詩の中に、「昔者聞汾后、今之見吉賓。(昔者聞きつ汾后を、今之見る吉賓を。)」という句があるが、この表現は謝靈運の、『文選』遊覽部に収められる詩の中にその基を見ることができ。

謝靈運の「從游京口北固庥詔(從ひて京口の北固に遊び、詔に庥ず)」の詩の中で「昔聞汾水游、今見塵外鑣。(昔は汾水の游を聞き、今は塵外の鑣を見る。)」とあるのは、藤原史の詩における「昔」「聞」と「今」「見」の対比や「汾后」「汾水」の語など、その影響は明らかである。さて、この謝靈運の詩には「塵外」の語を使っている。「汾水」は李善注が『莊子』「逍遙遊」の一節を引く、即ち「堯治天下之民、平海内之政。往見四子藐姑射之山、汾水之陽、窅然喪其天下焉。(堯天下の民を治め、海内の政を平かにす。往きて四子を藐姑射の山に見んとし、汾水の陽に、窅然として其の天下を喪へり。)」とあり、天下をよく治めた帝堯が藐姑射山で仙人に会い、天下を忘れた場として「汾水」が出てくる。そうして帝堯が汾水の地に遊んだことを引き合いに出しつつ、今天子が北固山という「塵外」の地に来ていることを述べる。同じ『文選』遊覽部にある殷仲文「南州桓公九井作」においても、桓玄の宅のある九井山に從つて遊ぶ中で、桓玄がこの山に駕を進めることを「哲

匠感蕭晨、肅此塵外軫。(哲匠は蕭晨に感じ、此の塵外に軫を肅む。)と「塵外」の語を以て表現する。天子に従って行った山水の地を、「塵外」という言葉で表現する。これは、先に見た吉野詩での「塵」と同じ使い方である。

『懷風藻』の「塵」を離れる表現として、「忘塵」「少俗塵」などが使われているが、これらの表現も謝靈運の「塵外」と同様のものと捉え、以後は「塵外」の語で統一して話を進める。

ここまでをまとめると、『懷風藻』特にここでは吉野詩において、「塵外」の語で吉野を仙境・隠逸の場として表現しているが、謝靈運「從游京口北固山」詩における「塵外」も、天子と来た山を「塵外」と表現する。それは俗塵から離れた場としてその山を見ることであり、また「汾水」という仙境の地と並んで使われる言葉でもある。更に「從游京口北固山」詩の中の二句は具体的に藤原史の吉野詩に受容されており、「塵外」の語こそないものの、史の詩におけるその受容は、一首中で吉野を仙境化するための表現として使われている。

謝靈運の詩は從駕応詔詩である。一方吉野詩を論ずる際に問題となるのは、作者達が吉野にいる理由が從駕によるものであることは想定されるものの、各詩の場に天皇が臨席しているかどうかについては疑わしいという点である。特に「塵外」の表現を使う前述の吉野詩は、むしろ天皇の存在を積極的に見出せないものばかりである。辛うじて中臣人足の詩題が「吉野宮」とあるばかりで、これも詩の内容には特に天皇の存在は主張されていない。彼らの詩はどちらかといえば、私宴での作と見るのが適切であるかもしれない。しかし、吉野で詩宴が開かれるのは、そもそも天皇の行幸先として從駕してきたからである。また、尋常ならざる数の行幸を持統天皇が行ったのは、ここが天武政権誕生の地という聖地だったからである。即ち、仮に各吉野詩について、それが王権讚美が主旨の作でなかったとしても、吉野の地の讚美には必然的に王権由来の視座が通底していたとしても、むしろ当然のことであろう。「塵外」の語は『懷風藻』において吉野詩よりも夙く河島皇子「山齋」詩の中で使われていた。吉野詩においても吉野の山の表現に「山齋」詩にもある俗塵を離れた場という捉え方が有効であったであろうが、同時に、謝靈運が使ってみせた從駕応詔詩での天子と関わらせた「塵外」の存在は、日本においては吉野という天皇にとって特別な「山」を表現するに相応しかったはずである。それはまた、仙境の地の現れとして、または隱逸志向の現れとして、一首の中での吉野の彩色に働いていった。藤原史は『懷風藻』において吉野詩の始まりに位置する人物である。史の詩には、「塵外」の語こそ使われてはいないが、謝靈運の詩でそれが「汾水」と共に使われているように、天子遊覧の場を仙境化する手法として学ばれており、続く吉野詩を物する詩人たちにも、吉野を表現するにおいて参考とされた詩人であったろう。

この謝靈運については、『万葉集』における吉野歌にも影響を指摘する論がある。辰巳正明「一

九八七」は、吉野歌の嚆矢たる柿本人麻呂の吉野讚歌について、「中国六朝詩との関連を予測させる」とし、『文選』遊覽部に収められる謝靈運などの山水詩を挙げた。例えば謝靈運「石壁精舍還湖中作（石壁精舍湖中より還るの作）」には「昏旦変気候、山水含清暉。清暉能娛人、遊子憺忘歸。（昏旦に氣候変じ、山水は清暉を含む。清暉は能く人を娛しましめ、遊子は憺として歸るを忘る。）」とあり、確かにここに、山水に注目しそれを「清」と表現する例が見られる。

中西進「一九九五」は吉野歌人の一人山部赤人について、赤人が吉野の景を叙する理由を、「赤人におけるこの叙景がこの清なる仙境の描写であり、その清浄に執することによって、天皇讚歌を生むという予約が彼に与えられていた」と述べ、その一方『懷風藻』詩人たちが神仙的辞句をもつて吉野の叙景を試みた理由として、「ここには詩人たちに与えられていた、神仙性叙景による讚歌という予約があった」とまとめている。吉野詩歌において、吉野という地を、或いは天皇を讚美するための方法が、歌においては「清」の表現に集約され、一方『懷風藻』は仙境の地・隠逸の地として吉野を表現し、その手段として「塵外」の語が使われているのである。

「石壁精舍還湖中作」及び「從游京口北固応詔」「南州桓公九井作」は、共に謝靈運による山水を清浄なものとする表現だが、前者の「山水含清暉」は山水の美景をいう山水詩としてのそれであり、後者「今見塵外鑣。」「肅此塵外軫。」は天子に從って行った地が俗塵から離れた場所、或いは仙境であることの表現となっている。『万葉集』における山水を「清」とする表現には謝靈運の前者の詩が参考になったかもしれないが、吉野の地を天子が訪ねる仙境として表現する吉野詩においては、美景としての「清」より「塵外」の語がよりその目的に適いやすかったのである。

『懷風藻』吉野詩における「清」の字の例として先に挙げた藤原宇合「遊吉野川」の「清風入阮嘯」も「清」の字を使っているが、前述「試出冨塵處。追尋仙桂叢。」の句を持つ隠士民黒人「幽棲」に「欲知山人樂、松下有清風。」とあるように、山中に入り俗塵を離れた場所得られるものであり、この「清」はむしろ吉野詩の「塵」を用いるその表現と類似のものであり、『万葉集』の表現する「清」とは異なったものとなっている。

付言すると、一方の『万葉集』の歌本文における「塵」はただ一例のみであり、それも「塵泥の数にもあらぬ」というように、汚れではなく取るに足らぬものとして使われている点、『懷風藻』の「塵」とは異なる。

『万葉集』『懷風藻』共に吉野を聖地として作品をものしているが、吉野を聖地とするに、天子が仙境を訪れるモチーフを受け容れやすい漢詩においては「塵外」の語が使いやすく、一方和歌は「清」の語に聖地化の方法を集約させていったのである。

※参考文献

- 高木市之助「万葉集における清なるもの」『高木市之助全集1』、講談社、一九七六年
- 辰巳正明「人麻呂の吉野讃歌と中国遊覧詩」『万葉集と中国文学』、笠間書院、一九八七年
- 中西進「清き河内―吉野歌の問題」『万葉集の比較文学的研究 下』、講談社一九九五年

## 第三章 鳥に関わる表現

### 1 人足詩二首の類似性

前章でも見たように、吉野は『懷風藻』の中でも特に重要な舞台となっている。この吉野で詠まれた吉野詩は、『懷風藻』の宴席詩の一つの典型を成している。この吉野詩において詠まれる景物から、漢籍との関係を探りたい。

『懷風藻』四五・四六番詩は、中臣人足による「遊吉野宮」と題された二首の詩である。

#### 四五 五言遊吉野宮

五言吉野宮に遊ぶ

惟山且惟水、能智亦能仁。

万代無埃所、一朝逢柘民。

風波転入曲、魚鳥共成倫。

此地即方丈、誰説桃源賓。

惟れ山且つ惟れ水、能く智亦能く仁。

万代埃無き所、一朝柘民に逢ふ。

風波転曲に入り、魚鳥共に倫を成す。

此の地即ち方丈、誰か説かむ桃源の賓。

#### 四六 五言遊吉野宮

五言吉野宮に遊ぶ

仁山狎鳳閣、智水啓龍樓

花鳥堪沈翫、何人不淹留。

仁山鳳閣に狎れ、智水龍樓に啓く。

花鳥沈翫に堪ふ、何人か淹留せざらむ。

作者中臣人足については『続日本紀』に記事があり、慶雲四年（七〇七）に従五位下を授かることから始まり、養老元年（七一七）正五位下が授位されるまで続く。極位は従四位下とあって、元明朝を中心として活躍したと思われる人物である。

この人足の二首は同題であるだけでなく、その表現内容・構造も類似しているといえる。四五番詩第一・二句は吉野の山と川を表現し、併せて「仁」と「智」を対応させている。「山水」と「仁智」の組み合わせは、『論語』「雍也」篇にある「子曰、智者樂水、仁者樂山、智者動、仁者靜、智者樂、仁者寿（智者は水を樂しみ、仁者は山を樂しむ。智者は動き、仁者は静かなり。智者は樂しみ、仁者は寿し）」に基づいており、この組み合わせは『懷風藻』中に頻出する。

第三句は、「埃」は俗塵のことで、吉野の地が古来清浄の地であることをいう。第四句は本文の異同を含め理解の定まらないところではあるが、ここでは「柘枝伝説」のような神仙の地であることを表しているものとする。

第五・六句は、作者達がこの場で宴を催し音楽を奏でているところ、吉野の風や波が音楽に溶け込み、魚や鳥達も人間達の仲間に加わる、つまり作者達と吉野の自然とが一体化していることを表すところである。

第七・八句は、今いる吉野の地が既に方丈のような神仙の地であり、桃源郷に優るとも劣らぬとする。

続いて四六番詩を見ると、ここでも「山水」と「仁智」の組み合わせが使われており、続いて「鳳閣」「龍樓」の言葉で吉野の宮を表現する。また吉野の「花」や「鳥」は遊び沈るに足る景であり、長く留まらない者がいるだろうか、と締める。

四五番詩と四六番詩は、それぞれ八句体、四句体と詩の形式は違うが、それぞれの展開の仕方、表現する内容が重なっていることがわかる。即ち、四五番詩の第一・二句、四六番詩の第一・二句のそれぞれが、吉野の山と川を「仁智」と組み合わせる表現し、四五番詩の第五・六句と四六番詩第三句が吉野の自然と楽しむことをいい、四五番詩の第七・八句と四六番詩第四句が、今この吉野の地にいる喜びを反語法にて表現する、という構造である。

このように両詩を構造、表現の面からその類似性を簡単にであるが整理すると、四五番詩第六句で「魚鳥」と表現されているところが、四六番詩では「花鳥」という語になっていることが浮かび上がってくることとなる。

## 2 公宴詩としての「魚鳥」

さて、『懷風藻』には、詩題に「吉野」の語を持ち、一般に吉野詩として括られる詩群があり、中臣人足の両詩もその仲間である。『懷風藻』吉野詩は、藤原史の二首(三二、三三)から始まる。

### 三一 五言遊吉野

飛文山水地、命爵薜蘿中。

漆姫控鶴舉、柘媛接魚通。

煙光巖上翠、日影澗前紅。

翻知玄圃近、对翫入松風。

文を飛ばす山水の地、爵を命す薜蘿の中。

漆姫鶴を控きて舉り、柘媛魚に接きて通ふ。

煙光巖の上に翠にして、日影澗の前に紅なり。

翻りて知る玄圃近きことを、对翫す松に入る風。

### 三二 五言遊吉野

夏身夏色古、秋津秋氣新。

昔者同汾后、今之見吉賓。

靈仙駕鶴去、星客乘查遼。

渚性担流水、素心開靜仁。

夏身夏色古り、秋津秋氣新し。

昔者同きつ汾后を、今之見る吉賓を。

靈仙鶴に駕りて去に、星客查に乗りて遼る。

渚性流水を担み、素心靜仁に開く。

これらから始まる、『懷風藻』の諸吉野詩の性格については、様々な研究が行われてきたが、まずその詩題からの分類である。「遊——」、「従駕(扈從)——」、「(奉)和——」、そして「吉野之作」の四つに分けられ、更に「遊——」の型には、その下に「吉野」「吉野川」「吉野山」「吉野宮」の下位分類ができる。

福田俊昭「二九八四」は、「遊——」の形について六朝・隋時代に多く見られるが、その下が

「——山」の型はあっても「——川」「——宮」の型は六朝にはないと指摘した。

詩題上は、「遊——」の形を取る遊覧詩と、「従駕（扈從）——」の形を取る従駕詩とに吉野詩を分けることができる。しかし、吉野詩は天皇賛美の希薄な、私宴遊覧詩がその本質であるとし、かつ従駕詩でさえその派生に過ぎないとしたのが、井実充史「一九九八」である。遊覧詩は、天皇の存在を意識するしないに関わらず、すべて神仙境・隠逸境での風流の楽しみを主題とするものばかりであり、超俗性を尊び高士交遊の実現を歎ぶのは私宴詩に特有のものであったとする。これらの、「遊——」を基本的詩題形式とする吉野遊覧詩は、行幸の合間を縫って催された私宴で詠まれた作品群と推測されるとした上で、天皇臨席の場で詠まれたことを詩題そのものが証明している従駕詩についても、他の従駕詩が侍宴応詔詩風に有徳の天子として天皇を賛美したり、あるいは、仙人的超俗性を備えた聖なる天子に見立てるのに対して、吉野従駕詩は、天皇への賛美性はほとんどなく天皇の存在感も稀薄であることに注目する。

不比等が私宴詩である葛野王詩を意識したのはその場が私宴であったからと思われる。そして、おそらくここに初めて吉野詩が誕生したのであろう。つまり、吉野詩は天皇臨席の場ではなく、行幸の公式行事の合間に行われた不比等主催の私宴の場で初めて詠まれたと推測するのである。その後の吉野詩も多くは同様の私宴で詠み続けられていたと考える。その中で、あの超俗・隠逸の地〈吉野〉という環境が造成されていたのであろう。そうして生まれた〈吉野〉の文化的環境は、たとえば天皇臨席の場であっても容易に崩すことはできなかったのではないか。そのために、吉野従駕詩が侍宴応詔詩や他の従駕詩に比べて天皇賛美の要素を少なくしているものと思われる。吉野詩が詠まれたのは、主として行幸の合間に臣下同士で催された私宴においてであり、天皇臨席の場は派生的位置にあったと推測する。

『懐風藻』の吉野詩をまず詩題から従駕詩と遊覧詩（和詩を含む）に分け、更に遊覧詩は天皇の行幸に従駕して吉野に来た作者達が、公式行事の合間の時間に文雅の私宴を開いて詠出されたものとし、詩の中に天皇の存在が意識されていてもそれは場所柄当然のことで、詩としては「反俗の高士・隠者たちが塵外で遊ぶさまを描くことに力が注がれ」「神仙境・隠逸境での風流の楽しみを主題」としていると述べる。更には従駕詩であっても、吉野従駕詩は他の『懐風藻』の侍宴応詔詩や従駕詩と比較して天皇賛美が希薄であることを指摘する。そしてそれは「吉野は〈都〉」に対立する超俗・隠逸の地であり、世俗の〈都〉とは別世界の神仙境であると見なす雰囲気醸成されていた」という文化的環境のせいとし、それは葛野王「遊龍門山」の詩から始まり、それを継承した不比等の詩から吉野遊覧詩が始まって、従駕詩であってもその文化的環境は崩せなかったとしている。



そしてこの中臣人足「遊吉野宮」についても、詩題に「宮」とあるのは從駕の折りに吉野離宮を訪れたからであること、詩中の「鳳閣」「龍楼」が從駕意識であることは指摘するものの、それ以外に天皇を意識した言葉はなく侍宴応詔詩や吉野讚歌と比較しても天皇賛美の意識は希薄であると述べている。

ここで、人足の詩の構造を今一度確認すると、四五番詩にしても、四六番詩にしても、その構造は、

- 1 吉野の山川（とそこにある宮）を打ち出し、
- 2 （四五番詩のみ）吉野が古来清浄の地で神仙の場であることをい、
- 3 吉野の自然と人事とが調和する、或いは吉野の自然を愛でることをい、
- 4 今この吉野にいることに満足する。

とまとめられることになり、確かにその詩の中に天皇の存在を明確に表現している部分がないといえる。

四五番詩の第一・二句は、吉野の山水を主眼とするに際してその皮切りとなっている句である。既に触れた、『論語』に由来する「山水仁智」の組み合わせが、殊更天皇の徳を意識してのことなのか、「山水」に引張られたお決まりの用法に過ぎぬのか、（はたまた他の意味があるのか）ここでは限定しない。第三・四句は吉野が清浄なる地であり、神仙の場であることを述べている。最も問題となるのは、第五・六句である。吉野の自然として、第一句から「山」と「水」が発せられ、それが第五・六句でそれぞれ「山―風―鳥」と、「水―波―魚」という吉野景物の二本線が作られてきた。今、その吉野の景物である「風波」と「魚鳥」が、人々の宴の音楽に交ざるといふ表現がされている。人々と吉野の自然が一体化したことをいう表現である。

『懷風藻』内で、「魚鳥」乃至魚と鳥の対としての取り合わせが見られる詩は、次のとおりである。

### 三一 藤原史「遊吉野」

漆姫控鶴、拳、柘媛接魚、通。

漆姫鶴を控きて挙り、柘媛魚に接きて通ふ。

### 三八 田辺百枝「春苑応詔」

唐鳳、翔台下、周魚、躍水浜。

唐鳳台下に翔り、周魚水浜に躍る。

八二 箭集虫麻呂「春於左僕射長王宅宴」

趙發青鸞舞、夏踊赤鱗魚。

趙は発す青鸞の舞、夏は踊らす赤鱗の魚。

九四 藤原万里「暮春於弟園池置酒」序

直以風月為情、魚鳥為翫。

直風月を以ちて情と為し、魚鳥を翫と為す。

九九 丹墀広成「遊吉野山」

朝看度峰翼、夕翫躍潭鱗。

朝に峰を度る翼を看、夕に潭に躍る鱗を翫す。

一〇二 高向諸足「從駕吉野宮」

在昔釣魚士、方今留鳳公。

在昔魚を釣りし士、方今鳳を留むる公。

三二番詩は吉野で詩宴を開く際に、神仙境としての吉野を表現するために、二つの伝説を並べている。鳥と魚とが、吉野の伝説を担っているのである。三八番詩も帝徳を賛美するために故事を使った表現となっている。八二番詩では、長王宅で開かれた宴の歌舞を、やはり故事を使って表現している。九四番詩序では風流を好む行為の代表として挙げられている。九九番詩は、吉野の風景の賛美として使われ、一〇二番詩では吉野が神仙の地であることを表す故事として使われている。また対や熟語の形ではないものの、二一番、犬上王による「遊覧山水」の詩中にも、「沐鳧双廻岸、窺鷺独銜鱗。(沐鳧双びて岸を廻り、窺鷺独り鱗を銜む。)」と、近い位置に鳥と魚が出てくるものがある。『懷風藻』の中では、どちらかといえば故事を踏まえた表現の中で「魚鳥」が現れるようであるが、帝徳賛美、風流の景物、そして吉野が神仙の地であることを表すといった使われ方にまとめることができるといえる。

この「魚鳥」は漢籍にもよく現れる言葉である。『懷風藻』においては、吉野の仙境であることを表現するため等に使われていたが、それは漢籍においても陶潜や阮籍等の隱逸詩に見られる使われ方である。しかし、吉野詩がそもそも「遊——」の詩題を持つ遊覧詩、または天皇離宮を舞台とする公謙詩であることを鑑み、『文選』から公謙詩・遊覧詩の例を見てみると、公謙詩遊覧詩においても、魚と鳥の取り合わせは定番となっている語であることがわかる。

曹植「公謙」

潜魚、躍清波、好鳥、鳴高枝。

潜魚は清波に躍り、好鳥は高枝に鳴く。

〔『文選』卷二〇「公讌」〕

顔延之「応詔讌曲水作詩」

惠浸萌生、信及翔泳。

惠萌生を浸し、信は翔泳に及ぶ。

〔同前〕

丘遲「侍宴樂遊苑送徐州応詔詩」

巢空初鳥飛、荇乱新魚戲。

巢空しくして初鳥飛び、荇乱れて新魚戯る。

〔同前〕

沈約「応詔樂遊苑餞呂僧珍詩」

愍兹区宇内、魚鳥失飛沈。

愍れむ茲の区宇の内、魚鳥も飛沈を失へるを。

〔同前〕

顔延之「車駕幸京口三月三日侍遊曲阿後湖作」

人靈騫都野、鱗翰聳淵丘。

人靈は都野に騫れ、鱗翰は淵丘に聳る。

〔『文選』卷二二「遊覽」〕

謝朓「游東田」

魚戲新荷動、鳥散餘花落。

魚は戯れて新荷動き、鳥は散じて餘花落つ。

〔同前〕

曹植の公讌詩では、宴の主催者曹丕の庭園の景物として「魚鳥」が描かれ、庭園を賛美する表現となっており、引いては宴の主催者たる曹丕を賛美する使われ方となっている。顔延之からは公讌詩と遊覽詩の二つを挙げていますが、どちらも皇帝の威光を受けるものとして「魚鳥」が使われている。丘遲の詩では、「初鳥」「新魚」として「魚鳥」が時節のよさを表現するものとして現れる。沈約の詩における「魚鳥」は、魏の侵略のために苦しむものとして表現されており、これは「魚鳥」が帝徳によって安んじられる存在であることの裏返しであるといえる。これらの例から、「魚鳥」

の使われ方は大きく二つ、場所や季節のよさを表現するための道具であるか、帝徳を賛美するための道具であるか、とみることが出来る。曹植の詩のように、場所を讃めることによってその主を賛美する使われ方も見られる。

井実 は吉野詩の本質は私宴詩であるとしたが、確かに人足吉野詩においても、天皇の存在を意識した言葉は見当たらない。ただし、公謙詩には宴の様子に焦点を当てて賛美する方法も見られる。次に掲げた劉楨の詩は、ほぼ宴の様子で表現を通しており、宴の描写に主眼が置かれているといっ  
てよいだろう。

### 劉公幹「公謙詩」

永日行遊戯、歡樂猶未央。

遺思在玄夜、相與復翱翔。

輦車飛素蓋、從者盈路傍。

月出照園中、珍木鬱蒼蒼。

清川過石渠、流波為魚防。

芙蓉散其華、菡萏溢金塘。

靈鳥宿水裔、仁獸遊飛梁。

華館寄流波、豁達來風涼。

生平未始聞、歌之安能詳。

投翰長歎息、綺麗不可忘。

永日行いて遊戯し、歡樂猶ほ未だ央ぎず。

遺思玄夜に在り、相與に復た翱翔す。

輦車素蓋を飛ばし、從者路傍に盈つ。

月出でて園中を照らし、珍木鬱として蒼蒼たり。

清川石渠を過ぎ、流波魚防を為す。

芙蓉其の華を散じ、菡萏金塘に溢れ。

靈鳥水裔に宿し、仁獸飛梁に遊ぶ。

華館流波に寄り、豁達として風涼を來す。

生平未だ始めより聞かず、之を歌ふも安んぞ能く詳かにせん。

翰を投じて長く歎息し、綺麗忘るべからず。

人足は吉野を神仙境とするために、幾つもの表現を使っている。これは他の吉野詩においても同様のことであるが、中国詩においては遊覧詩の中にも、塵外の神仙境を欲する表現は見られることがある。

人足吉野詩の表現として、ここでは、吉野の神仙境としての表現と、その景物として「魚鳥」や「花鳥」を取り上げているということが押さえておきたい点である。その意味については後述するが、特にここで注目されるべきは、吉野の景物の代表として、人足の詩も含め三首（二一番「遊覧山水」を吉野詩に含めれば四首）この「魚鳥」が使われていることである。『懐風藻』において「魚鳥」は吉野詩における景物の代表であるといえよう。

人足の四五番詩で使われた「魚鳥」が吉野詩においては定番の表現として使われる一方で、四六番詩における「花鳥」は、どこから来た表現なのであろうか。

『懐風藻』においては、鳥と花との対になっているものは、三首ある。

#### 八 积智蔵「翫花鶯」

求友鶯、嬌樹、含杏花、笑叢。

友を求めて鶯樹に嬌ひ、香を含みて花叢に笑まふ。

#### 一〇 葛野王「春日翫鶯梅」

素梅、開素靨。嬌鶯、弄嬌声。

素梅素靨を開き、嬌鶯嬌声を弄ぶ。

#### 五九 春日蔵老「述懐」

花色花枝染。鶯吟鶯谷新。

花色花枝を染め、鶯吟鶯谷に新し。

『懐風藻』での花と鳥とを取り合わせ詩は、鳥は三首とも「鶯」と明示されている。积智蔵八番詩では花と鳥を擬人化した表現となっており、小島憲之「二九七六」は、「渡唐した积智蔵のこの二句は、当時唐代文士たちの花鳥擬人化の風潮をまともに受けた表現」と述べる。『懐風藻』において花と鳥の組み合わせは撰取されているし、小島が特に注目した唐代の擬人化した表現に限らずとも、花と鳥との取り合わせは唐以前から漢土の詩に頻出している。用例の一部を掲げると、次のとおりである。

#### 簡文帝「和湘東王横吹曲其三 折楊柳」

葉密鳥、飛礙、風輕花、落遲。

葉密にして鳥飛ぶこと礙げられ、風軽くして花落つること遅し。

(『玉台新詠』卷七)

庾信「奉和趙王隱士」

野鳥繁絃嘯、山花焰火然。

野鳥繁絃嘯り、山花焰火然ゆ。

(『庾子山集』卷三)

江総「貽孔中丞奩」

叢花曙後発、一鳥霧中来。

叢花曙後に発ぎ、一鳥霧中に来る。

(『文苑英華』「寄贈一」)

ただし、花と鳥の取り合わせは珍しくないものの、「花鳥」なる語は漢籍においてその用例はすぐには見出せない。詩においてその姿がよく見られるようになるのは、初唐以後のこととなる。早い段階で「花鳥」の使われている用例である。

上官儀「八詠応制」

暫得佳遊趣、更愁花鳥稀。

暫佳遊の趣を得、更に花鳥の稀なるを愁ふ。

(『全唐詩』卷四〇)

唐太宗「帝京篇」

煙霞交隠映、花鳥自參差。

煙霞交りて隠映し、花鳥自ら参差す。

(『文苑英華』卷一九二「樂府一」)

盧照隣「于時春也慨然有江湖之思寄贈柳九隴」

関山悲蜀道、花鳥憶秦川。

関山蜀道を悲しみ、花鳥秦川を憶ふ。

(『幽憂子集』卷一)

これら以外にも、西晋時代の嵇含『南方草木状』の中に、鉤縁子つまりユーカーリの果実の説明の中で、「女工競彫鏤花鳥(女工競ひて花鳥を彫鏤し)」とあり、また陳の沈炯「林屋館記」の中で、「庭

羅花鳥、室靜塵埃。(庭羅の花鳥、室塵埃静なり。）」とあるが、『南方草木状』は博物学の書物であり、これらから取って人足が使ったとは少々考えにくく、仏典からも例が幾つか見出せるが、やはり詩語としてまとまって現れるのは初唐以後のこととなると考えられる。

また日本の「花鳥」の語の例をみると、『万葉集』巻15三七七九から三七八五までの花の歌、及び鳥の歌をまとめて左注で「花鳥」と表現しており、また「正倉院文書」にも、鏡の意匠の説明などに「花鳥」の語が使われている。いずれにせよ、景物の取り合わせとして「花鳥」と一語で表現する例とは言い難い。

また『懷風藻』吉野詩においては、「魚鳥」が景物の代表としてよく用いられるのに対し、「花鳥」は吉野詩中に現れない。そもそも、吉野詩においては単独であっても「花」が登場することがない。吉野における「花」とは、何を表すものなのだろうか。ここで問題にしたいのは、人足が「花鳥」という語をどこから受容したのか、ではなく、「花鳥」という語が詩語として成熟していなかった時代において、ほかの吉野詩には現れない「花」を詠んだことである。「花鳥」という詩語が定着していたのであれば、吉野の花が他詩になくても、自身の「魚鳥」という語に合わせて「花鳥」と使ったとも考えられるであろうが、「花鳥」という語が定着したとは見られない中で、敢えて「花鳥」を詠み込んだことには、人足の意図を読み取るべきものと考ええる。

### 3 『万葉集』吉野の花

人足の二首が類似した表現を持っている中で、吉野詩においては「魚鳥」の代替として「花鳥」を選択するにはその必然性が自明ではないことを述べてきた。その理由は、『懷風藻』の吉野においては「花」が現れたことがないこと、また「花鳥」の語そのものも特殊といえるものだからである。特に本章でより重視したいのは、吉野における「花」が何を意味するのか。吉野作品で「花」がどのように使われているか、という点である。

後藤昭雄「二〇一五」は、「花鳥風月」の語について、「風月」は『懷風藻』から詩文によく用いられる一方、「花鳥」は『古今和歌集』仮名序を始めとして、主に和歌について用いられ分化したと指摘する。詩語としての「花鳥」が特殊である以上、本章でも和歌について、特に吉野の花を認めるために、『万葉集』の吉野における「花」を検討してみたい。

『万葉集』の吉野の歌においても、「花」の詠まれる歌はその数が多いわけではない。その中で、「木綿花」や「白木綿花」などは、木綿で作られた造花のことであり、また歌での使われ方も「激つ」などを起こすために用いられていると見られるので、ここでは除外する。また今一つに、「花

を詠む」との題詞のつけられた巻10一八六八番歌の歌があるが、この歌は吉野で摘んできた花であるのでぞんざいに扱うなという歌であり、その花は相手に贈ったものと見られる。これは花そのものが殆ど吉野と独立して主題となっているのであり（乱暴に言えば、吉野以外の場所で摘んだ花であっても成り立つ歌であり）、吉野における景物としての花の詠まれ方、その花によって吉野という地の表現に何か修飾される、そういった詠み方ではない。よってここではこの歌も除外する。

俎上に残るものは、柿本人麻呂の歌（長歌二つ）と、山部赤人の長歌一つである。

巻一の、柿本人麻呂の該当する長歌二首を含む歌群と、巻六、赤人の長歌を含む歌群を載せる。

吉野宮に幸す時に、柿本朝臣人麻呂が作る歌

★三六 やすみしし 我が大君の 聞こし食す 天の下に 国はしも さはにあれども 山川の  
清き河内と 御心を 吉野の国の **花散らふ** 秋津の野辺に 宮柱 太敷きませば ももしきの  
大宮人は 舟並めて 朝川渡り 舟競ひ 夕川渡る この川の 絶ゆることなく この山の いや  
高知らず 水そそく 瀧の都は 見れど飽かぬかも

反歌

三七 見れど飽かぬ 吉野の川の 常滑の 絶ゆることなく またかへり見む

★三八 やすみしし 我が大君 神ながら 神さびせすと 吉野川 激つ河内に 高殿を 高知り  
まして 登り立ち 国見をせせば たたなはる 青垣山 やまつみの 奉る御調と 春へには **花**  
**かざし持ち** 秋立てば 黄葉かざせりへに云ふ「もみち葉かざし」 行き治ふ 川の神も 大  
御食に 仕へ奉ると 上つ瀬に 鵜川を立ち 下つ瀬に 小網さし渡す 山川も 依りて仕ふる  
神の御代かも

反歌

三九 山川も 依りて仕ふる 神ながら 激つ河内に 舟出せずかも

右、日本紀に曰く、「三年己丑の正月、天皇吉野宮に幸す。八月、吉野宮に幸す。四年庚寅の二月、吉野宮に幸す。五月、吉野宮に幸す。五年辛卯の正月、吉野宮に幸す。四月、吉野宮に幸す」といふ。未だ詳らかに何れの月に從駕にして作る歌なるか知らず。

山部宿祢赤人が作る歌二首へ并せて短歌

★九二三 やすみしし わご大君の 高知らず 吉野の宮は たたなづく 青垣隠り 川なみの  
清き河内そ 春へには **花咲きををり** 秋へには 霧立ち渡る その山の いやますますに この  
川の 絶ゆることなく ももしきの 大宮人は 常に通はむ

反歌二首



九二四 み吉野の 象山のまの 木末には ここだも騒く 鳥の声かも

九二五 ぬばたまの 夜のふけ行けば 久木生ふる 清き川原に 千鳥しば鳴く

九二六 やすみしし わご大君は み吉野の 秋津の小野の 野の上には 跡見据ゑ置きて み山には 射目立て渡し 朝狩に 鹿猪踏み起こし 夕狩に 鳥踏み立て 馬並めて み狩そ立たす  
春の茂野に

反歌一首

九二七 あしひきの 山にも野にも み狩人 獵矢手挟み 騒きてあり見ゆ

右、先後を審らかにせず。ただし、便を以て故ちこの次に載す。

今、特に、中臣人足の詩との関連を考えるに当たって、人麻呂の歌を取り上げたいと思う。人麻呂の吉野讚歌は、第一歌群と第二歌群とから成るが、特に第一歌群は宮讚めを中心としている。人足詩も宮讚めの詩であることを考えると、この三六番歌の「花」を検討する必要がある。この長歌三六番歌は、吉野の地にある宮に大宮人が仕えている、この宮をその永遠性と共に賛美するというものであるが、吉野の国の宮の置かれる「秋津の野辺」という語に、「花散らふ」が冠せられている。この「花散らふ」釈義に触れた注釈は、代匠記(精)「草花ノ散野ヘトツ、ケタリ。」、僻案抄「花散相とは、秋津乃冠辞也。吉野山は時じく雪のふる所なれば、此冠辞に御幸■「麻十山」義をかねてよめるなるべし。花散相の三字は、雪のふる貌を義を取てかけるとみへたり。」とした、秋津に続く言葉としての説明を始め、次田新講「種々の花が咲いては散り、咲いては散りする意を表す。」、武田総釈「散るの連続状態を表す。花があとからあとから散る意。桜花の爛漫として散り乱れるの義。」、菊地精考「花が頻りに散るのである。なほ言ひかへれば、各種の花が、それからそれと咲き乱れるのである。咲かぬ花の散りやうがないから、『ちらふ』といふ語で、花の盛に咲き乱れる趣を聞かせたのである。畢竟調子の為なので『散る』といふ語に泥んではならぬ。」などの、花の咲き乱れる様子と受け取る注釈が続く。また、金子評釈『「秋津の野辺」の修飾語。枕詞といふよりも事実即した描写で、こゝには春秋色々の花が咲いては散つたものと思はれる。』、窪田評釈「花が散りつづけてゐるで、下の秋津の野の状態をいつたもの。この花は、折柄眼に見る実景を捉へていつたもので、花は桜と思はれる。それは人麿の長歌には、何等かの形において、その季節を現すのが、手法となつてゐる関係においてである。」、土屋私注「作者がかうした表現を用ゐた動機には、實際花の咲き散るといふ実景を表象として持つて居るのであらうが、殆ど枕詞化して居る。従つて其の花が秋野の草花か、又は吉野の桜花かと云ふことは、実は問題として取り上げ得られないことのやうに思はれる。吉野が桜花の山と見られるやうになつたのは、勿論もつと後世のこ

とであらう。(中略) 懐風藻にも桜花のことは見あたらぬ。かうした手法は、或は人麿技巧の特色かも知れない。」のように、実景やそれに基づいた枕詞などの理解を述べるものもある。

またこの語が実景かどうかについて触れた論として、以下のようなものがある。まず金井清一「二九七七」は次のように述べ、

実際「花散らふ」は美しい言葉であり、イメージだ。しかし写実ではない。写実とすれば「花」は合理的に「秋の野の種々な花」の解釈に傾く。(中略) しかしそれではイメージは貧しい。「花」は桜であって、神話的伝統における予兆の花であると同時に、美的対象としての春の花である。枕詞機能的には「桜花の散り具合が予兆する秋」の意で「豊饒の秋(飽き)」にかかるが、詩の美的イメージとしては「秋津の野辺」なる地にかかるのである。季節の「秋」はその時捨象されているのだ。

廣岡義隆「一九八一」は次のように述べる。

多くが枕詞と解してゐるが、少数ながら実景とみるものがある。(中略) かかり方になお未詳部分が多いが、新潮集成本頭注が、桜井説を受けて「稲の花が盛んに散る意で豊かな稔りの秋を引き出す」としてゐるのがいいかと思はれる。ただその上に、対句的な「花——秋」(春と秋)を人麻呂は修辞上含ませてゐるのではないかとも思つてゐる。それはさておき、これはやはり枕詞であつて、季節を示す句ではないことを確認しておきたい。人麻呂は秋の詠歌中にも「夏草之」(一三二番歌)といふ枕詞を使つてゐる。よつてこの「花散らふ」の句は五月五日詠に何ら抵触するものではないといへよう。

いずれも、「花散らふ」がそのイメージの美しさを持つと共に、枕詞であつて直接季節を示すものではないとする。

また、次の橋本達雄「二九八四」の論、

「花散らふ」は宮殿のある「秋津」の地を讚美する修飾句だが、実景か枕詞か、そして花が何かで問題となっている。実景とすれば「秋」と続いているので秋の草花とならうが、ここは豊作の秋とかかる讚め詞と解する方が冒頭の国讚めの発想からみて自然で、そうならば桜の花の散り方から秋の稔りを予兆する民俗生活に基づくものと考えられる。この方が詩的イメージも豊かで美しい。ただその場合でも桜を実景とする必要はなく、予祝の意味のこもる枕詞と解すべきであらう。

及び多田一臣「一九九二」の論がある。

「花散らふ 秋津の野辺に」の「花散らふ」は美しい枕詞である。この「花」には桜のイメージをうかがうことができるが、しかし、「花散らふ」をかならずしも実景と解する必要はない。(中略)「花散らふ 秋津の野辺に」も土地讃めの表現であり、そこに離宮を造営する持統を讃美する意味があらわれているのである。

両者はいずれも、「花散らふ」を実景とするよりもむしろ土地讃めとしての働きに注目する。

この点については更に、上野理「二〇〇〇」の、吉野を聖地とする見解がある。

『懐風藻』中の吉野詩は、吉野を仙境とし、中臣人足と藤原宇合は、吉野と桃花源とを比較し、桃源郷にたとえている。『桃花源記』に桃花の散るさまを「落英繽紛」と記すことは知られているが、非時の桜が咲き、花びらを散らしつつける掖上の室山は、四季に桃や菊の咲く神仙郷を想起させる。この掖上の室山は、神武天皇が国見をして秋津洲の国号をおこした掖上の喟間丘に近く、孝安天皇が秋津島宮を造営した室にある山であり、雄略天皇が吉野の秋津でよんだ歌汎に、「み吉野の袁牟漏が岳に」(『記』)、「大和の鳴武羅の岳に」(『紀』)とある吉野の秋津の「をむろ」「をむら」とも関連を持つ聖山であり、この山は「秋津」に存在する、と考えてよからう。「花散らふ」はこうした聖山・聖地を修飾する枕詞である。

枕詞か、実景か、春の花(桜)か、秋の草花か、等々諸説を見る言葉ではある。この「花散らふ」が出てくるのは、二番舒明天皇歌よろしく、天の下に国がたくさんある中で宮を立てる地として吉野が相応しいことを説明してゆく中である。天の下の中でなぜ吉野に宮が立てられたか、そのためには吉野の地の聖性を表現しなければならず、第一に「山川」が「清き河内」といい、「御心」を「吉野」といい、「清き」や「よし」といった讃め言葉を以てその地を表現している。してみると、「花散らふ秋津の野辺」もやはりその地名に讃め言葉がつくはずであり、「花散らふ」が「アキ」を起こす枕詞であったとしても、その言葉自体に贅美の表現がなければならぬものと思われる。「花散らふ」が枕詞だけでなくその景を表すものとして、諸注諸論の説明の中には、「雪が降っている」「種々の花(春秋色々の花)が咲いては散る」「稲の花が盛んに散る」「桜花の散り具合が稔りの秋を予兆する」「聖山聖地として非時の花が散る」等々、何れもあり得べきものが並んでいる。ただ時節に関して、花といえは春の方が美的イメージが強いのと、しかし後に続くのが「秋」であることについて、それぞれが解決法を提示しているようであるが、この行幸がいつ行われたのか、人麻呂は実際に眼前になんの花を見ているのか、が問題なのではなく、吉野の聖性を表すに当たって人

麻呂がそこに花を置いたことが重視されるべきことである。吉野の景たる「秋津の野辺」を修飾し、吉野という天武・持統系における聖地を表すに相応しい言葉にする働きを持つという見方は、これらの説明は皆一致しているといえるものと思う。

人麻呂は、第一歌群では吉野という地を賛美することによって天皇を賛美した。そして吉野の地を賛美するために並べた言葉の中に、花を置いた。人麻呂の吉野の花は山部赤人にも受け継がれ、人麻呂歌をかなり意識したと見られる九二三番歌では「清き河内」などの言葉と共に「春へには花咲きををり」と表現されている。赤人歌においては「秋津の野辺」から分離し季節を春と明示することによって、花のイメージをわかりやすくしている。

今、『万葉集』における吉野の花を見てきた。人麻呂吉野讚歌と、中国遊覧詩または『懷風藻』吉野詩との関係を論じたものに触れておきたいと思う。

上野理は第二歌群で山川の神々が天子に服従する表現を、前掲顔延之の『文選』遊覧詩を一部掲げたが、この詩を取り上げ、そこに類似性を認めている。

顔延年は、一首の詩に、巡狩に際して山川の神々が道中を守護し、多数の侍臣が供奉したことと、天子の徳礼が人民や魚鳥にもあまねくゆきわたり、山川の神々を懐柔するにいたったといひ、帝徳を讚美する。人事と自然の二面から帝徳を讚美し、しかも、人事は供奉者の多さで、自然は山川の神々が服従していることで表現する構成方法は、『吉野讚歌』に共通しており、この類似はまったくの偶然と考えることはできない。(中略)『吉野讚歌』は、持統の巡狩を狩猟に類するものとして、狩猟時の献歌にならって大枠の構想を立て、二首の長歌は、顔延年らの遊覧詩にならって構成されたごとくであり、主題は二首の反歌にまとめられている。(中略)讚歌であるところから宮廷寿歌の、巡狩の望祀を国見に類したものと考えたところから国見歌の構成が採用されたが、構想・構成の問題に関しては、宮廷寿歌や国見歌より、狩猟時の献歌や遊覧詩との関連を重視するべきであろう。

供奉者の多さ及び山川の神々の服従という、人事と自然の二面から帝徳を讚美する形が、顔延之詩と吉野讚歌との類似として見過ごせないとする。

また、辰巳正明「一九八七」は、前半部分で、

これは他の従駕詩にあっても、「神居深亦静(神居深くして亦静けく)」「(吉田宣)「此地仙靈宅(此れのところは仙靈のいへ)」「(紀男人)「駐蹕望仙宮(ひつをとどむ望仙宮)」「(高向諸足)と詠まれるように、吉野が一樣に神仙境とされるのは、吉野が本来神仙境として存在したのでは

なく、一つには、天皇の行幸のなされることによって仙境化されるのが吉野であったということの意味する。先述のように、崑山・遥水・姑射など具体的な神仙の地が吉野詩を除いて、庶詔詩に登場して来る問題ともこれは無縁ではない。天皇の行幸の地が仙境化される類型をそれらの詩は示唆している。そのことによって、天皇は有徳の君子あるいは聖天子へと位置づけられるのであるが、かかる天子像の出現は、吉野へ数多く行幸した持統朝に於いてであったといえるであろう。

と述べ、後半部で、

右の長歌「三六番歌」は、天皇が吉野の「山川の清き河内」に高殿を太敷くことで、大宮人が天皇に仕える様子をのべ、そして、吉野の山や川が「絶ゆることなく」「いや高知らず」ことよって「滝の都」の永遠を讃美するのである。この讃歌の主題は、滝の都の永久不変、即ち「絶ゆることなく」を願うことにあることは明白であるが、その滝の都を吉野の自然、即ち「山川の清き河内」「花散らふ秋津の野辺」「水激つ滝」「吉野の川の常滑」といった、いずれも吉野の自然、つまり吉野の山や川（吉野の山水）を以って捉えるという特徴をみる。こうした自然は、清き吉野の自然であり、「滝の都」の讃美を意図的に清き自然（即ち吉野の山水）との融合の中で構成していることが知られるのである。

と述べる。氏はまず『懐風藻』吉野詩において吉野が仙境として述べられるのは、天皇の行幸によるものであって、吉野の仙境化が天皇の聖天子化に繋がるとし、永遠を讃美する吉野の地は、「山川の清き河内」「花散らふ秋津の野辺」「水激つ滝」「吉野の川の常滑」といった吉野の山水を以て捉えたとした。

人麻呂を始めとして、万葉歌で吉野を永遠不変の清浄なる地として詠もうとする点は、ほかにも大伴旅人3315「み吉野の 吉野の宮は 山からし 貴くあらし 川からし さやくくあらし 天地と 長く久しく 万代に 変はらずあらむ 行幸の宮」などからも指摘できる。人足の詩においても「万代無埃所（万代埃無き所）」と吉野の永遠不変の清浄さを説くのは同様である。

人足詩の詩題「遊吉野宮」に、「遊」と「宮」の両方があるのは、仙境での風流の楽しみと、天皇離宮の賛美の二つを兼ねている、或いは一体化しているからであると考えられる。吉野の山水を繰り返し仙境化し、万代清浄なる地であることを述べるのは、他の吉野詩で吉野を風流を楽しむ地としての仙境として表現するのと同様であるだけでなく、『万葉集』の歌で吉野を讃美するの軌を一にするものであろう。人足が「魚鳥」で吉野の景物を表したのは、一方では他の吉野詩にもある

ように、それが吉野は神仙の地であることを表現しているからであり、また他方では、曹植の公謙詩などにも見られたように、その離宮の主を贊美するためであると考えられる。藤原万里の詩序の中では、風流を好むことを「魚鳥為翫（魚鳥を翫と為す）」と表現していた。人足も四六番詩で「花鳥堪沈翫（花鳥沈翫するに堪へぬ）」と、「翫」の語を使っている。これにも、神仙境での風流の楽しみを描く意図が人足にもあったろうと思われる。ただし、人足がその際に「花鳥」の語を使ったものには、『万葉集』において人麻呂が吉野の地の聖性を述べるのに「花」を配置したことを意識したものではないだろうか。『万葉集』が中国詩の影響も受けつつその清浄さや永遠性で吉野の聖性と天皇の聖天子像を作り上げていった、その表現が人足の詩においても使われているのである。本章の最初に取り上げたように、井実氏は吉野詩の本質を詩的遊覧詩であるとし、従駕詩もその派生と捉えた。吉野詩全体を見たときにその論理が首肯できる一方で、人足の詩においては、天皇贊美離宮贊美と神仙境の風流の遊びとに両足をかけ、しかも前者にもまだ充分に体重をかけた状態である、そのような段階の吉野詩であると思われる。

なお最後に付言していえば、「花鳥」の語は人足の時代まだ珍しい部類の言葉である。本章では、それゆえに人足が吉野に「花」を持ち込んだのはなぜか、ということの問題として扱ったが、詩語として彼が「花鳥」の語の選択について私見を述べておくと、『万葉集』から持ち込んだ、吉野の花という吉野詩としては新しい表現をするに当たって、人足は当時まだ詩語として出始めたばかりの「花鳥」という詩語を選んだのではないかと思われる。

※参考文献

- 井実充史 『懐風藻』吉野詩について 『福島大学教育学部論集 人文科学部門』六五、一九九八年十二月
- 上野理 『吉野讚歌』 『人麻呂の作歌活動』、汲古書院、二〇〇〇三月、初出一九八一年六月
- 金井清一 『柿本人麻呂の吉野讚歌』伊藤博・稲岡耕二編 『万葉集を学ぶ』一、有斐閣、一九七七年十二月
- 小島憲之 『古今集以前——詩と歌の交流——』、塙書房、一九七六年二月
- 後藤昭雄 『風流の『文』と詩歌』、河野貴美子・Wiebke DENECKE・新川登龜男・陣野英則編 『日本「文」学史』一、勉誠出版、二〇一五年九月
- 多田一臣 『柿本人麻呂と吉野——吉野讚歌の背景とその表現——』 『万葉の風土と歌人』、雄山閣出版、一九九一年一月
- 辰巳正明 『人麻呂の吉野讚歌と中国遊覧詩』 『万葉集と中国文学』、笠間書院、一九八七年
- 橋本達雄 『謎の歌聖柿本人麻呂』、新典社、一九八四年四月
- 廣岡義隆 『持統四年の競舟——吉野讚歌考——』 『美夫君志』二五、一九八一年三月
- 福田俊昭 『懐風藻の吉野詩』 『日本文学研究』二三、一九八四年一月

## 第四章 雪の表現

### 1 『懷風藻』雪の詩と六朝詩

これまで見てきた景物は、特に宴席におけるものが多かった。『懷風藻』では、物を主題とする詠物詩の数は、多いとはいえない。

その中であって、『懷風藻』には雪を題にした詩が二篇ある。文武天皇による「詠雪」（一七番）と、紀古麻呂による「望雪」（二二番）である。『懷風藻』中、雪を詩題にしたものはこの二人の二篇だけとなっている。

彼らの詩は、「雪の詩」の歴史の中で、如何なる文脈にあるのだろうか。本論では、漢土の雪の詩と比較しながら、それを探ってみたい。

この二人の詩を位置づけるに当たって、六朝時代までの漢土における雪を題材にした詩の流れを確認しよう。

#### 一七 文武天皇「五言詠雪」

雲羅囊珠起、雪花含彩新。

林中若柳絮、梁上似歌塵。

代火輝霄篆、逐風廻洛浜。

園裏看花李、冬条尚带春。

雲羅珠を囊みて起り、雪花彩を含みて新し。

林中柳絮の若く、梁上歌塵に似る。

火に代りて霄篆に輝き、風を逐ひて洛浜を廻る。

園裏花李を看れば、冬条尚し春を帯ぶ。

文武天皇「詠雪」の特徴として挙げられるのは、雪についての比喻表現である。詩中では雪を、「珠」「（春の）花」「柳絮」「歌塵」に喩えているが、これらの比喻表現は漢土の詩においても古くか

ら行われている。

第一句「雲羅囊珠起」は雪雲を、雪という「珠」を包んだ雲と表現するが、雪を「珠」、即ち玉などに表現する例は、謝惠連「雪賦」（『文選』巻一三）に「既因方而為珪、亦遇円而成璧。（既に方に因りて珪を為し、亦円に遇ひて璧を成す。）」とあるように、雪の表現の定番である。

第二句で「雪花」といい、第七・八句で雪を花に喩えている表現も用例は多い。『韓詩外伝』に「凡草木花多五出、雪花独六出。（凡そ草木の花は多く五出、雪花は独り六出なり。）」とあるのを始め、梁簡文帝「雪朝」詩に「落梅飛四注、翻囊舞三襲。（落梅は四注に飛び、翻囊は三襲に舞ふ。）」や、同「詠雪」詩に「看花言可折、定自非春梅。（花を看て折るべしと言ふも、定めて自ら春の梅に非ざらん。）」、同「詠雪顛倒使韻」に「塩飛乱蝶舞、花落飄粉匳。（塩飛んで蝶の舞を乱し、花落ちて粉匳に飄へる。）」、裴子野「詠雪」に「払草如連蝶、落樹似飛花。（草を払ふは連蝶の如く、樹に落つるは飛花に似たり。）」などがあるごとくである。

「柳絮」に喩えるのは、『世説新語』において謝安が雪の降る様を何に似ているかと問うたところ、兄の娘謝道韞が「未若柳絮因风起。（未だ柳絮の風に因りて起るに若かず。）」と答えたという有名な故事があり、詩においても劉孝綽「对雪」に「桂華殊皎皎、柳絮亦霏霏。（桂華は殊に皎皎たり、柳絮も亦霏霏たり。）」とある。

文武天皇は雪を「歌塵」に喩えているが、雪を「塵」に喩えたものとして、何遜「詠雪」に「若逐微风起、誰言非玉塵。（若し微風を逐ひて起れば、誰か玉塵に非ずと言はん。）」がある。

次に、文武天皇「詠雪」には「逐風廻洛浜」の句があるが、これは曹植「洛神賦」に「飄飄兮若流風之廻雪。（飄飄たること流風の雪を廻らすが若し。）」とある表現を受けていよう。文武天皇詩の「代火輝霄篆」は、「霄篆」の解釈がやや難解であり、その本文も「篆」を「象」とする本（寛政版本）があるが、小島憲之注日本古典文学大系（以下小島大系）は「霄」を「宵」の通用字、「篆」を「篆書篆字」即ち「書」とし、「霄篆」で「夜のふみ」の意とした。これは、灯火の代わりに雪で読書した孫康の故事のことである。この故事は、『藝文類聚』巻二「天部下・雪」に「孫康家貧、常映雪読書。清介交遊不雑。（孫康家貧しく、常に雪に映じて書を読む。清介にして交遊雑ならず。）」と載っている。

最後の孫康の故事に限らず、ここまで見てきた六朝の雪の詩、及び曹植「洛神賦」も含めて、いずれも『藝文類聚』の「雪」の部に収められているものである。即ち、日本の上代の詩人が雪の詩の表現を学ぶ際にその基本にし得たテキストの中に見られるものであり、文武天皇の「詠雪」は、概ね『藝文類聚』からも採すことができる、六朝までの雪に関する基本的な詩文に見られる表現の範囲に収まっているといえる。



## 2 紀古麻呂「望雪」詩

一方、紀古麻呂「望雪」詩になると、事情が異なってくる。紀古麻呂「望雪」詩は、『懷風藻』中でも数の少ない七言詩であり、十二句に及んで、『懷風藻』全体を見ても長大な篇の内の一つとなっている。

### 二三 紀古麻呂「望雪」

無為聖徳重寸陰、有道神功輕球琳。

垂拱端坐惜歲暮、披軒褰簾望遥岑。

浮雲鬢鬣繁巖岫、驚颿蕭瑟響庭林。

落雪霏霏一嶺白、斜日黯黯半山金。

柳絮未飛蝶先舞、梅芳猶遲花早臨。

夢裏鈞天尚易涌、松下清風信難斟。

無為の聖徳寸陰を重みし、有道の神功球琳を軽みす。

垂拱端坐歳暮を惜しみ、軒を披き簾を褰げ遥岑を望ます。

浮雲鬢鬣巖岫を繁り、驚颿蕭瑟庭林に響く。

落雪霏霏一嶺白く、斜日黯黯半山金なり。

柳絮も未だ飛ばねば蝶先づ舞ひ、梅芳猶し遅く花早く臨む。

夢裏の鈞天尚し涌くこと易く、松下の清風信に斟むこと難し。

雪の描写は主に第五句から十句にかけてであるが、第九・十句の柳絮や蝶、花と絡めた表現は先に確認したとおり、六朝詩からの常套手段であり、文武天皇詩でも使われている表現である。また雪が降るのを雲の描写から起こすという形は、前出梁の簡文帝「雪朝」詩に「同雲凝暮序、蔽陰屯広隙。（同雲は暮序に凝り、蔽陰は広隙に屯す。）」などのように見られ、また第七句に使われている「霏霏」は『毛詩』小雅「采芣」の「今我来斯、雨雪霏霏。（今我来る、雪雨ること霏霏たり。）」から始まる、雪の降る様の典型的語句である。このように、紀古麻呂詩の雪の表現の中にも、六朝詩の表現を承けている様子は見られる。また雪の表現が始まる前にも、第三句で「惜歳暮」とあるのは、前出謝恵連「雪賦」に「歳将暮、時既昏。（歳将に暮れんとし、時既に昏し。）」があること、小島大系も指摘するとおりである。

一方で、雲が起る際に使われている「鬢鬣」は、この語自体は潘尼「逸民吟」（『藝文類聚』卷

一九「人部三・吟」に「朝雲鬢」と出てくるなど、漢籍に現れる表現であるが、雪の詩に見られる表現というわけではない。そのことは釈清潭『懷風藻新釈』にも、潘尼の詩を挙げた上で「然かも本義は晴天美麗の日に用ひ、雪意の際、陰鬱の天には用ゐず。」と指摘している。同様のことは、「驚颯」「蕭瑟」「黯黯」といった語についてもいえる。

しかし、個々の用例以上に大きな問題が、紀古麻呂詩にはある。この詩の一見した特徴は、その長大な内、半分の量に当たる六句は、直接雪の描写とは関係ない表現となっていることである。即ち、第一・二句は「無為」「有道」「聖徳」「神功」など天子を意識したかのような表現が連なる。「重寸陰」「軽球琳」については、『淮南子』『原道訓』の「聖人不貴尺之璧、而重寸之陰、時難得而易失也。(聖人は尺の璧を貴はず、寸の陰を重んず、時得難くして失ひ易きなり。)」があることは今井舎人『懷風藻箋註』の頃から指摘されており、また小島大系は具体的に紀古麻呂の表現が拠つたものとして唐太宗「帝京篇」の「得志重寸陰、忘懷輕尺璧。(志を得るに寸陰を重くし、懷を忘るるに尺璧を軽んず。)」を挙げ、いずれも聖天子のあり方を述べている。また第三・四句の雪を見るまでの動作も、「垂拱端坐」など、その主体が天皇であるかと思わせる表現がなされている。また最後の第十一・十二句は、一首まとめの表現と思われるが、「夢裏鈞天」「松下清風」など、それまでの雪の描写とどう関わるのかが不明瞭な言葉が使われている。六朝詩においても直接雪の描写ではない表現はあるが、これほどの量の句を、雪以外のものに費しているものはないといつてよいだろう。この詩には天子に関わる言葉が多く見られ、また終わりの二句の表現などから、雪の描写に終わらない、何か別の主題があるかのような構造となっている。

こうしてみると、文武天皇「詠雪」詩が、六朝の雪の詩や故事の表現に概ね収まっているのに対し、紀古麻呂はそれだけでは解決し切れない表現を持っているといえる。

このような紀古麻呂の不思議な雪の詩については、土佐朋子「二〇一七」が取り上げ論じている。紀古麻呂詩が、六朝から初唐における詩の要素は認められつつそれとは違う形を成していることを指摘する中で、土佐論文は特に「雪」を美景と表現する従来の詠雪詩に反していることに注目する。第一・二句で「寸陰」を重んじ「球琳」を軽んずとは、既に見たように、聖天子のあり方としては漢籍に現れる。一方、雪を美玉に喩えるのは雪の詩でよく見られ、文武天皇も「詠雪」において使っている表現であるが、その美玉の否定から入ることは雪の詩としては異常である。このように土佐論文では、雪の詩で典型的な美景表現の型を、しかしこの詩では不完全な乃至否定的な形で使っていると捉え、詠物詩の雪をただ美しいものとして表現するものと違い、むしろ雪が作り出す美的世界は現実のものではないと表現しているかの如くであるとすると、その主題は理想の天子像のあり方であり、それはこの詩で最も難解な最後の二句、「夢裏鈞天尚易涌、松下清風信難樹」に

あるとする。「夢裏釣天」自体は、『史記』「趙世家」などの、夢の中で天帝と共に音楽を楽しむ故事が諸注でも多く指摘されている。より意図が不明瞭なのは「松下清風」で、高士の風を指すといった注釈書もあるが、この句の表すものや、「夢裏釣天」と対比している意味、何よりそれまでの雪の描写の句との整合性について、これまで合理的な説明に至ってはいなかった。土佐論文では、「釣天」を音楽も含めた「至高の聖地」、「松下清風」を「脱俗の境地に生きる、高潔な精神性を有した人物」の象徴と確認した上で、「夢裏」は雪と同じく一時的な儂い幻、「松」を雪の中でも消えない、雪と対立するものとして、それぞれ雪との関連性を導き、この詩全体が「雪の美の虚構性を曝き、現実の政治に向き合うことが、天皇としての理想的なありかただと主張している」ものとした。「松下清風」は高潔の士、賢臣を表し、それを手に入れることこそが、詩の冒頭でも使われている「無為」「垂拱」の実現に必要なことである。

以上の土佐論文の主張、即ち紀古麻呂の詩が、部分部分では雪の詩の表現やその他漢詩文の表現の引用が見られるものの、全体の構造としては雪の詩の定型であるとは言い難いその理由として、理想の天子論を表現する上で雪の詩に対する一種のアンチテーゼとなっているという解釈は、説得力がある。

それでは、天子論を語る際に「雪の詩」を檜玉ひのたまにあげるのはなぜか。紀古麻呂が、理想の天子のあり方の対として、虚構だけの美を描くものとして雪の詩を位置づけた理由はどこにあるのだろうか。『藝文類聚』にまとめられている如く、六朝までにも雪の詩は一つのジャンルを成してはいたが、天子像を語る際に積極的に否定すべきものとして挙げられるだろうか。

### 3 唐中宗詩壇と雪の詩

この点について考えるに当たって、雪の詩と王権との関わりを考えてみる必要がある。ここまでは、六朝の詩や、唐太宗時代の詩を見てきた。一方中宗の時代まで下ると、中宗とその臣下の間で交わされた雪の詩が、まとまった数見られるようになる。その中宗詩壇における雪の詩群を、取り上げてみる。

『新唐書』「李適伝」には、「修文館」に置かれた学士達の名前が詳細に記されている。唐の時代には、太宗が秦王であった時代の文学館、所謂十八学士から始まる、側近としての学士集団があった。名称は皇帝毎に二転三転するが、中宗の時代には修文館という名前の下に学士達が置かれる。学士に大学士、学士、直学士の三つがあり、それぞれに名前が記される。李嶠や宗楚客、李適、劉憲、武平一、杜審言、沈佺期などである。

「李適伝」には次のようにある。

凡天子饗会遊予、唯宰相及学士得從。春幸梨園、……帝有所感即賦詩、学士皆屬和。

中宗は四季折々の節句、或いは行幸の際に詩宴を設け、中宗が詩賦を作れば、学士達は必ずそれに応じて和した。中宗の学士達は応制詩人だったのであり、ここに中宗文壇が存在したのである。この詩宴群は景龍二年（七〇八）七夕から景龍四年四月（六月に中宗が毒殺される）までの間に記録されている。

景龍年間の活動は幾つかの書物からわかる。その中で、『新唐書』藝文志・乙部史録・雜伝記類に「武平一景龍文館記十卷」と記されているこの「景龍文館記」は、中宗が活躍した景龍年間の中宗と修文館学士達の詩作の様子を収める書物らしく、現存はしていないが、『唐詩紀事』や『文苑英華』、『古今歳時雜詠』などに引かれるものを集成して、陶敏が中華書局から『景龍文館記』を出版した（二〇一五年）。今中宗文壇の活動を概観する便宜として、この陶敏輯校『景龍文館記』に従ってその様子を探る。

景龍年間の中宗文壇が開いた詩宴の数は、二年程という短期間において、四十にも及ぶ数の多さである（同日別題の詩群もそれぞれ数える）。

中宗時代の作品の特徴については、以下のような論文の指摘がある。大野実之助「一九七三」はこの景龍年間の作詩状況をまとめて、前期を「質実」で「詩想を尊」ぶとし、中期からは「華麗」にして「詞藻を重んじる」とした上で、「前期は唐朝にとって創業守成の困難な時代であり、したがって儒教意識の高揚に依って社会秩序を保持しなければならぬという風潮が智識階級にあった。中期以後はすでに創業守成という最も困難な時代を脱出し、宮廷またはその他に遊樂宴興を行うに足る余裕を生じて来たという社会環境が考えられる。」と述べる。また西村富美子「一九七六」では、景龍年間の詩を「価値なき詩」「消耗品に類する詩」が多く作られた時期であると見て、「その理由を幾つか挙げると、天子のお声がかかりで詩作の機会が異常なほど多く持たれたこと、天子を頂点とする権力者の層が二重三重にあったため応制詩の需要が多かったこと、創作活動をする詩人が本務の他に『学士』として身分を保障されかなりの実益もあったらしいこと、このような社会環境の中からは秀逸な詩が生れるはずもなく、駄作ばかりが量だけはかなり生れたのである。」というような評価が為されている。

しかし、そのような時代にも関わらず、それまで歌謡調の詩体として軽視されてきた七言詩が発展したことに注目したのが安東俊六「一九七二」である。「応制詩の唱和のほとんど全てが天子の催す酒宴の座興であり、詩を競うゲームとしての遊戯性を色濃く帯びたものであって、一般的に

言って、こうした情況のもとでの詩作はむしろ低俗化する傾向こそ確率高くもつものであったとしても、およそ新たな詩形式が完成するといった画期的で飛躍的な発展は望み難いはずである」と始めた上で、次のように結論づけた。

宮廷詩人達は明日からの地位と生活とをにかけて詩作に取組み、一方高級官僚達は、そうした宮廷詩人を芸人と見下し、高官としての自負心からも彼らに劣らぬ詩作を励んだ。……したがって応制詩の唱和は宴席の空気とはうらはらな意外ともいえる緊迫した空気の中で競われ、修辞の美を極限にまで追求した優美華麗な文学が生れたのである。そして応制詩におけるこうした修辞の美の追求と韻律の諧和とを求めたあくなき詩作のくり返しは、当時次第に着目されつつあった七言詩を意欲的にとり入れて、景龍三年から同四年にかけての短期間に七言律詩体を急速に完成にこぎつけ、ここに中国文学史上に確固たる位置を占める、景龍宮廷サロン文学というサロン文学の空前絶後の大盛況がもたらされたのである。

景龍期の詩作の価値の高低は措くとしても、この時期には非常に多くの詩が詠まれたこと、それが応制詩の受容が高かった事情によること、その中で七言詩が発展したことなどがまとめられる。

このような事情は、雪の詩に対しても同様である。中宗と景龍学士達の詩群の中で、雪を主題にしたものは三群ある。景龍二年十二月の「遊禁苑幸臨渭亭遇雪応制」、景龍三年正月人日の「奉和人日清暉閣宴群臣遇雪応制」、同年春の「奉和遊苑遇雪応制」の三つである。三群とも題に「遇雪」を持っており、宴の中で雪が降ってきて詩を作ったものであろう。

景龍二年十二月、中宗達が臨渭亭に行幸していることは、『唐詩紀事』巻九にも見える。詩の残っているものは、李嶠、李適、蘇頌、李义、徐彦伯の五人で、いずれも五言詩である。

景龍三年正月七日、人日の節句では、清暉閣で宴が行われたらしい。この日は盛況だったようで、学士に次々と詩を作らせている。実際に残っている詩も、六人九作に及び、しかも五言詩と七言詩の両方が残っている。詩題も「奉和人日清暉閣宴群臣遇雪応制」や「人日清暉閣遇雪応制」、「人日玩雪応制」と複数あるが、これは別の詩群と見るよりも、この日各詩人達が幾度も、時には詩形を変えながら中宗の命に応じて作ったということであろう。なお詩題に「奉和」とあるが、中宗の御製は残されていない。

また、日時は未詳であるが、景龍三年の春に「奉和遊苑遇雪応制」「奉和春日玩雪応制」という題の詩群がある。李嶠、劉憲の詩が一首、宋之問の詩が二首あり、いずれも七言四句体の詩となっている。

以上は中宗との臣下達の詩宴における、雪を題にした詩群であるが、例えば景龍四年人日の大明

殿での詩宴では、詩題に雪はないものの、五人の詩に雪が表現されているなど、詩題に雪がない中で雪を詠んだ詩も存在する。

中宗は二年弱の間に数多くの詩宴を開き、大量の応制詩が生まれた。雪の応制詩も、中宗の時代に集中的に現れた。中宗学士達の詩を見てみると、雪を主題にした奉和応制詩が三群十八首あり、七言詩もその中で七首、詩題にはないが詩中に雪の現れるのを含めると更に多くなる。

ここでは、天子と関わる雪の詩、簡単にいえば雪の応制詩が多数生み出されたことになる。更に、紀古麻呂「望雪」詩は『懷風藻』中にも珍しい七言詩であるが、中宗期は七言詩が発展した時期でもあった。紀古麻呂がこの中宗期の詩群を知り得たとすれば、紀古麻呂が詩題には雪を持ちつつ主題としては天子像を組み合わせた理由を挙げられるのではないだろうか。即ち、中宗文壇においては雪の詩が天子と臣下を結ぶ一つの媒介の役割を果たしていたといえるので、古麻呂にとっては、天子像や王権と関わる詩の題材として、自然と雪の詩を選ぶことも考えられるだろう。

#### 4 紀古麻呂と中宗時代の関わりの可能性

景龍年間七〇七年から七一〇年である。紀古麻呂はこの時代の作品に触れ得たのであろうか。少々回り道が長くなるが、紀古麻呂の生歿年はどうであったかを検討してみたい。

紀古麻呂が直接史書に現れるのは、『続日本紀』慶雲二年十一月条、即ち七〇五年の記事で、時に正五位上であることがわかる。また、天平宝字六年（七六二）七月条にある紀飯麻呂薨伝には、「平城朝式部大輔正五位下古麻呂之長子也」とあって、飯麻呂は古麻呂の長子であると伝えられる。これに加え、『懷風藻』が享年を五十九としていることだけが確認できるのみで、紀古麻呂の生歿年はわからない。

ところで飯麻呂薨伝に書かれる極位「正五位下」が、慶雲二年上の「正五位上」を下回ってしまっているが、同様の矛盾は『懷風藻』内でも見られる。即ち本文では紀古麻呂の極位は正五位上となっているのに対し、目録には正五位下とある。いずれにせよ、『続日本紀』慶雲二年条に見える官位が既に極位であったろうことから、紀古麻呂は七〇五年からそう遠くない内に死去したものの見方もある。一方、正五位上の記事と極位を正五位下とする記事との差を、藤原氏の紀氏勢力打倒の動き（具体的には文武天皇の後宮にいた紀竈門娘が「嬪」を剥奪された事件など）に連座して本位を失い、その後許されて正五位下に昇ったものとの推測を提示する高島正人「一九八三」などの見方もある。

古麻呂周辺の人物関係としては、まず前出の『続日本紀』飯麻呂薨伝から、「大人——古麻呂

——飯麻呂」の流れがわかる。大人の子には麻呂がいることが、慶雲二年（七〇五）七月条の紀麻呂薨伝からわかる。また延暦三年（七八四）四月条の紀家持卒伝からは、「麻呂——男人——家持」の流れがわかり、まとめると、古麻呂は父に大人がおり、子に飯麻呂がおり、兄弟に麻呂、その子に男人がいることになる。更に七〇五年の時点で麻呂は正三位、古麻呂は正五位上であるから、麻呂が兄であろうと推測される。その麻呂は七〇五年に歿しており、享年は『懷風藻』によれば四十七となる。兄弟の年の差はわからないが、享年五十九の古麻呂は、最低でもこの後十年以上生きたことになる。

古麻呂の長子飯麻呂の年齢はわからないが、その位階から見当をつけておく。麻呂薨伝によれば大人は死後贈三位となっており、「選叙令」三三及び三八から確認できる蔭位の制の定めるところでは、贈三位大人の庶孫（庶子の嫡子）である飯麻呂は、正七位下が蔭位として与えられる（正五位上古麻呂の嫡子としての蔭位より高い）。飯麻呂の叙位が初めて見えるのは天平元年（七二九）正六位上であるが、仮にこのときまでに四年毎に順当に加階されていたと仮定すると、正七位上を受けたのは七〇五年即ち慶雲二年ということになる。「選叙令」三四には蔭位出身の者は二十一歳以上が授位されると書いてあり、大体この辺りの年齢であろうと考えられる。これは、麻呂の子男人が『懷風藻』に記される享年（五十七）と『続日本紀』に記される歿年（七三八）から逆算して七〇五年に二十四歳であったことも調和する。

七〇五年、歿した兄の年齢が四十七であり、長子が二十代前半であるとすれば、そのときの古麻呂の年齢は、四十歳前後から四十代半ば頃であるとするのが妥当であろう。

中宗景龍年間あたりの遣唐使の派遣は、養老元年（七二七）に出発し翌年帰国した多治比眞守、藤原宇合らのものがある。七〇五年から十数年生きてであろう古麻呂ならば、中宗時代の詩に触れた機会は充分にあったのではないだろうか。

## 5 まとめ

『懷風藻』に二首ある「雪」を題にした詩の内、文武天皇「詠雪」は、『藝文類聚』にも見られる六朝までの雪の詩の表現に大枠としては収まっている。一方紀古麻呂「望雪」は、六朝までの雪の詩や、初唐太宗時代の漢詩の表現を使ってはいるものの、全体として類型の見出しにくい詩となっている。

古麻呂の詩は、その使用語句から判断するに、何がしかの形で天皇のことを詠んでいるのは間違いないだろう。土佐論文のいうようにこの詩の主題が天子像を語ることだったとして、そのような詩

の題材に雪が選ばれたのはなぜなのだろうか。それは中宗時代に、皇帝と学士達との間で多くの詩が作られた中で、雪の詩も多数の詩群が作られ、雪が応制詩の定番の題材となっていたからではないだろうか。

紀古麻呂の詩を考えるに当たって、その作詩背景の中に中宗詩壇の存在の可能性を論じた。古麻呂が中宗時代の作品に触れた可能性についても検討し、その余地は十分に考えられることも示した。依然、直接的に語彙や発想の受容を指摘できるわけではなく、また紀古麻呂の詩にはその表現の由来をなお確定することのできないものも多い。今後の課題としたい。

※参考文献

- 安東俊六「景龍宮廷文学の創作基盤」『中国文学論集』三、一九七二年五月  
大野実之助「初唐の応制詩と人麿」『国文学研究』五〇、一九七三年六月  
高島正人「奈良時代の紀朝臣氏」『奈良時代諸氏族の研究——議政官補任氏族——』、吉川弘文館、一九八三年  
二月  
土佐朋子「紀古麻呂『望雪詩』の論——理想の天子論——」『国語国文』八六・九、二〇一七年九月  
西村富美子「初唐期の応制詩人——景童年間の修文館学士群——」『四天王寺女子大学紀要』九、一九七六年  
十二月



## 附節 中宗時代の詩宴

第四章に附随して、『懷風藻』における漢籍の受容について、同時代の唐について触れておきたい。太宗皇帝の時代の作品は、『懷風藻』中の比較的早い作にもその影響を見ることができ、中宗辺りになると、『懷風藻』にも殆ど同時代の作品も載る頃である。直接の影響関係はともかく、同時代の中国での文学活動について、特に『懷風藻』でも見られるような、皇帝と臣下との間に行われる詩宴の実態を確認したい。

唐の文学活動については、太宗皇帝の存在は欠かせない。太宗は早くから文学館を設置し、多くの文人達を招いたが、その意図を表すものとして象徴的な話が伝わる。

貞観元年、宴群臣、始奏秦王破陣之曲。太宗謂侍臣曰、「朕昔在藩、屢有征討、世間遂有此樂、豈意今日登於雅樂。然其發揚蹈厲、雖異文容、功業由之、致有今日、所以被於樂章、示不忘於本也。」尚書右僕射封德彝進曰、「陛下以聖武戡難、立極安人、功成化定、陳樂象德、實弘濟之盛烈、為將來之壯觀。文容習儀、豈得為比。」太宗曰、「朕雖以武功定天下、終當以文德綏海內。文武之道、各隨其時、公謂文容不如蹈厲、斯為過矣。」德彝頓首曰、「臣不敏、不足以知之。」

(『旧唐書』「音楽志」)

七德舞者、本名秦王破陣樂。太宗為秦王、破劉武周、軍中相与作秦王破陣樂曲。及即位、宴會必奏之、謂侍臣曰、「雖發揚蹈厲、異乎文容、然功業由之、被於樂章、示不忘本也。」右僕射封德彝曰、「陛下以聖武戡難、陳樂象德、文容豈足道也。」帝矍然曰、「朕雖以武功興、終以文德綏海內、謂文容不如蹈厲、斯過矣。」

(『新唐書』「礼樂志」)

「七德舞」は元の名を「秦王破陣樂」といい、太宗の秦王時代、劉武周を打ち破ったときの様子を舞いにしたものである。貞観元年、群臣を集めた宴席上で、侍臣に向かって太宗は、この舞いは文徳とは異なるけれども、自分の功業の始まりを表すものであると語る。すると封德彝が、陛下は文武によって平定された、どうして文徳が武功に及びましようか、という。それに対して太宗は、武功によって天下を平定したあととは、文徳によって海内を治める、その場合によって使い分けるのであり、文が武に及ばないというのは間違いではないか、という。このように、太宗にとっては、文は武と並んで天下を治めるためのものである、との考えがはっきりと窺える。

その太宗が文学館を設置したのは、太子時代のことである。

于時海内漸平、太宗乃銳意經籍、開文学館以待四方之士。行臺司勳郎中杜如晦等十有八人為学士、每更直閣下、降以温顏、与之討論經義、或夜分而罷。未幾、竇建德旧將劉黑闥拳兵反、拋洛州。

〔『旧唐書』「太宗本紀」〕

初、武德四年、太宗為天策上將軍、寇乱稍平、乃鄉儒、宮城西作文学館、收聘賢才、於是下教、以大行臺司勳郎中杜如晦、記室考功郎中房玄齡及于志寧、軍諮祭酒蘇世長、天策府記室薛收、文学褚亮姚思廉、太学博士陸德明孔穎達、主簿李玄道、天策倉曹參軍事李守素、王府記室參軍事虞世南、参軍事蔡允恭顏相時、著作郎撰記室許敬宗薛元敬、太学助教蓋文達、軍諮典簽蘇勗、併以本官為学士。

〔『新唐書』「褚亮伝」〕

武德四年（六二一）に作られた文学館には、房玄齡、杜如晦、褚亮、姚思廉、孔穎達、虞世南、許敬宗などの面々が学士に任ぜられた。その様子については、次のようにある。

凡分三番通宿于閣下、悉給珍膳。每暇日、訪以政事、討論墳籍、權略前載、無常礼之間。命閣立本図象、使亮為之贊、題名字爵裏、号「十八学士」、藏之書府、以章礼賢之重。方是時、在選中者、天下所慕向、謂之「登瀛洲」。

学士達は三班に分けられて宿直し、太宗は暇ある毎に訪れては、政治や文籍について談論し、彼らは「十八学士」と呼ばれ、その重用ぶりは、人々に「登瀛洲（仙界）」と呼ばれるほどだったという。

一方、後の中宗時代には「修文館」学士達が活躍するが、こちらの経緯については次のようにある。

武德四年正月。於門下省置修文館。至九年三月。改為宏文館。至其年九月。太宗初即位。大闡文教。於宏文殿聚四部群書二十余万卷。於殿側置宏文館。精選天下賢良文学之士。虞世南。褚亮。姚思廉。歐陽詢。蔡允恭。蕭德言等。以本官兼学士。令更宿直。聽朝之隙。引入内殿。講論文義。商量政事。或至夜分方罷。令褚遂良檢校館務。号為館主。因為故事。其後得劉禕之。範履氷。併特勅相次為館主。貞觀三年。移於納義門西。九年。又移於門下省南。其後移仗大明宮。其館亦在門下省南。儀鳳中。以館中多図籍。置詳正学士校理之。神竜元年十月十九日。改為昭文館。避孝敬諱故也。二年。又改為修文館。

武徳四年に修文館ができ、その名称は同九年に宏（弘）文館、神龍二年（七〇六）昭文館、同二年修文館へと改称されている。高祖の時に修文館ができ、これは先に見た文学館と同年の設立である。西村富美子「一九七六」は、従来十八学士が景龍期（七〇七）の修文館の始祖と考えられていることについて、次のように述べる。

高祖のもとに「修文館」、李世民のもとに「文学館」と並行して設置されたことになる。その後「修文館」は「武徳九年」に太宗即位に先だって「弘文館」と改称し、即位後に建物も弘文殿横に移転する。また太宗即位後も、両唐書の列伝に「文学館」学士となっているものがあり、両館並行が暫く続いたのではないだろうか。従ってこの二つの学士の制度は制度組織職掌が同一であり、どちらも太宗が中心であるので混乱が生じたが、「弘文館」学生の直接の母体は「十八学士」ではなく、主宰者が天子の位に就いたことによって「文学館」は事実上消滅し、自然移動の形で「十八学士」が「弘文館」学士に流れこんだ部分があったと理解すべきであろう。

天子に属する公的なものとしては高祖時代から始まっていたが、太宗に関しては太子時代からいわば私設のものが作られていた。その太宗の十八学士はやがて太宗即位に伴って、弘文館学士になっていったと考えられる。

太宗とその学士達とによって作られた詩群は、その一部が『翰林学士集』に残る。例えば、「五言塞外同賦山夜臨秋以臨為韻」という題で太宗が詠めば、同時同詠のものに褚遂良、許敬宗、上官儀の三人が名を連ねる。しかも詩題からもあるように、これらは同韻で賦されている。また「五言春日侍宴望海同賦光応詔併同上九首春日望海以光為韻」とあるは、太宗の御製詩、及び「光」の同韻で作られた春日侍宴望海の応詔詩が九首連なる。学士達の名は、長孫無忌、高士廉、楊師道、劉洎、岑文本、褚遂良、許敬宗、上官儀、鄭仁軌である。このように、同日太宗御製と同題の詩を、或いは同韻によって、学士達が奉和応詔している様子が、『翰林学士集』に残る詩群からだけでも容易に窺い知ることができる。

太宗と学士達との間で作られた詩は、今に『翰林学士集』という名で残る書物によって、日本に到来していた。『懷風藻』に載る詩にも、太宗と学士達の詩の受容が見られる。例えば「奉和正日臨朝詔」や「奉和正日詔制」といった奉和詔詩が、太宗と許敬宗、岑文本、顔師古などの学士達とで作られているが、井実充史「一九九五」は、それらが『懷風藻』中の侍宴詩などに類似の表現が見られることを指摘し、律令に基づく新体制が始まった文武朝の頃、中国では則天武后の時代

に太宗朝が聖代視され、貞觀の治の明君と臣下達の君臣唱和を、文武朝の知識人達が積極的に取り入れたことを論ずる。

さて、中宗の時代であるが、中宗時代の修文館については、『唐会要』や『新唐書』に見える。

神龍元年十月十九日。改為昭文館。避孝敬諱故也。二年。又改為修文館。至景龍二年四月二十  
二日。修文館增置大学士四員。学士八員。直学士十二員。徵攻文之士以充之。二十三日。勅中  
書令李嶠。兵部尚書宗楚客。併為大学士。二十五日。勅祕書監劉憲。中書侍郎崔湜。吏部侍郎  
岑義。太常卿鄭愔。給事中李適。中書舍人盧藏用。李义。太子中舍劉子元。併為学士。五月五  
日。勅吏部侍郎薛稷。考功員外郎馬懷素。戸部員外郎宋之問。起居舍人武平一。国子主簿杜審  
言。併為直学士。十月四日。兵部侍郎趙彦昭。給事中蘇頌。起居郎沈佺期。併為学士。

(『唐会要』卷六四「史館下」)

初、中宗景龍二年、始於脩文館置大学士四員、学士八員、直学士十二員、象四時、八節、十二  
月。於是李嶠、宗楚客、趙彦昭、韋嗣立為大学士、適、劉憲、崔湜、鄭愔、盧藏用、李义、岑  
義、劉子玄為学士、薛稷、馬懷素、宋之問、武平一、杜審言、沈佺期、閻朝隱為直学士、又召  
徐堅、韋元旦、徐彦伯、劉允濟等滿員。其後被選者不一。

(『新唐書』「李適伝」)

神龍元年に、孝敬皇帝李弘の諱を避けて弘文館から昭文館に改称し、翌年修文館に改める。景龍二  
年、定員が増員され、大学士四人、学士八人、直学士十二人の合わせて二十四人となる。なおこの  
増員は、上官昭容の発案であつたらしいことが残されている。

婉兒勸帝修大書館、増学士員、引大臣名儒充選。

(『新唐書』「后妃伝」)

学士の名は『唐会要』よりも『新唐書』の方がその名を多く載せる。そこには、大学士として李嶠、  
宗楚客、趙彦昭、韋嗣立、学士として李適、劉憲、崔湜、鄭愔、盧藏用、李义、岑義、劉子玄、直  
学士として薛稷、馬懷素、宋之問、武平一、杜審言、沈佺期、閻朝隱、徐堅、韋元旦、徐彦伯、劉  
允濟の名が挙げられている。ただしここには十二人の定員のはずの直学士が十一人しかおらず、同  
様の記事を載せる『唐詩紀事』巻九には直学士の中に韋安石の名前が見える。また、徐堅以下四名  
に対しては「又召……等滿員、其後被選者不一」とあり、その人員に変動があつたらしい。事実、  
『唐会要』に記す蘇頌の名がここには見えない。

更に続く『新唐書』「李適伝」には次のようにある。

凡天子饗会遊予、唯宰相及学士得從。春幸梨園、並渭水祓除、則賜細柳圈辟癘。夏宴蒲萄園、賜朱椹。秋登慈恩浮圖、獻菊花酒称寿。冬幸新豐、歷白鹿觀、上驪山、賜浴湯池、給香粉蘭沢、從行給翔麟馬、品官黄衣各一。帝有所感即賦詩、学士皆属和。当时人所歆慕、然皆狎狠佻佻、忘君臣礼法、惟以文華取幸。若韋元旦、劉允濟、沈佺期、宋之問、閻朝隱等無它称、付篇左方。

(『新唐書』「李適伝」)

中宗は四季折々の節句、或いは行幸の際に詩宴を設け、中宗が詩賦を作れば、学士達は必ずそれに応じて和した。『新唐書』藝文志・乙部史録・雜伝記類には「武平一景龍文館記十卷」と記されている。この「景龍文館記」は、中宗が活躍した景龍年間の中宗と修文館学士達の詩作の様子を収める書物らしく、現存はしていないが、『唐詩紀事』や『文苑英華』、『古今歳時雜詠』などから或る程度拾うことができる。この景龍期の中宗と学士達の詩作活動は盛んであり、この詩宴群は景龍二年(七〇八)四月から景龍四年四月(六月に中宗が毒殺される)までの正味二年ながら、四十を超える数の多さである(同日別題の詩群もそれぞれ数える)。

中宗は景龍年間に数多くの宴を開き、修文館学士達も常にその宴の中で応制詩人として詩を作っていた。中には中宗御製の詩が残されているものもある。

景龍二年は年内立春の年で、十二月に立春を迎えている。中宗はその日に詩宴を開き、詩題から大きく二組の詩群が残されている。その中で、「立春日遊苑迎春」の題で、中宗は次の詩を残している。

神臯福地三秦邑、玉台金闕九仙家。

寒氷猶恋甘泉樹、淑景催臨建始花。

彩蝶黄鶯未歌舞、梅香柳色已矜誇。

迎春正啓流霞席、暫囑曦輪勿遽斜。

この詩に対して、学士達も同じ七言詩を、「中宗立春遊苑応制」や「奉和立春遊苑迎春應制」等の題で残している。その名には、韋元旦、崔日用、馬懷素、閻朝隱、李適、盧藏用、沈佺期といった名が見える。

一方、同日、「立春日侍宴内出剪綵花」の題の詩群もある。これらは、『文苑英華』では「立春日侍宴内出剪綵花」としているものの、『唐詩紀事』には「中宗立春遊苑応制」の題で載っている作もある。元は「中宗立春遊苑応制」としていたものの中で、「立春日侍宴内出剪綵花」として組み直されたものもあったのだろう。立春の日に皇帝が臣下に造花を与え、学士に詩を唱和させるこの

綵花の行事は、中宗から始まったらしい（横田むつみ「二〇一〇年」）。この詩群は五言詩であり、「立春日遊苑迎春」の一環であったと思われるが、「立春日侍宴内出剪綵花」の詩題自体がこのときから生まれ、『文苑英華』などには別題で載ったのである。この題では中宗の詩は見えない。記録に残っていないだけかもしれないが、『文苑英華』に「立春日侍宴内出剪綵花」の題で載る詩群も、元々は「立春日遊苑迎春」の御製に対して作られたものだったのだろう。この題の作者には、上官昭容、李嶠、趙彦昭、沈佺期、宋之問、劉憲、蘇頌といった面々が見える。

こうした中宗と多数の学士達とによって詩を残す宴が、二年の間に数多く行われている。その皇帝と臣下との間で交わされた詩作の様子は、太宗と学士達とのそれを彷彿とさせ、数においては優るものがある。

中宗はその政治の実権は則天武后によって握られていた。急死したり廃立された兄達に代わって、父高宗の死後即位するものの、即位後二か月足らずで一度廃位される。その後武后が即位した武周時代に再び立太子され、その後則天武后より讓位される。だが、二度目の即位も、后である韋皇后らにも即位を求められ、三年後には韋皇后によって毒殺される。

高祖時代から続く修文館（及び太宗の文学館）は、その学士の実態ははっきりとは残されていない。ただ、中宗期には修文館学士が拡充されたことが記されており、その学士の名もほかに比べると多く残されている。そして景龍期には、僅かな期間に数多くの詩宴が催される。学士の増員が、上官昭容の発案によるものであったとしても、また、数多くの詩宴が、しかし歴史的な評価としては殆ど顧みられることなく、むしろ質より量といった有り様であったとしても、中宗の詩文に対する熱意は、窺い知れよう。十八学士を召した太宗が、天下の守成を文によって行くと明言したこと鑑みれば、中宗にとって、則天武后や韋皇后らに狭まれ、政治の主導権を持たない自分が皇帝として振る舞うためには、詩作による道よりほかになかったのかもしれない。

※参考文献

井実充史「文武朝の侍宴応詔詩——唐太宗朝御製・応詔詩との関わり——」『国文学研究』一一五、一九九五年三月

西村富美子「初唐期の応制詩人——景龍年間の修文館学士群——」『四天王寺女子大学紀要』九、一九七六年十二月

横田むつみ「上官昭容（婉兒）詩小攷——初唐、景龍年間の応制詩群からの考察——」『二松學舎大学人文論叢』第八四輯、二〇一〇年三月



第二部 『懐風藻』の仏家伝



## 第一章 智蔵伝

### はじめに—— 釈智蔵の伝をめぐって ——

第二部では、『懐風藻』の詩人伝の中で、僧詩人の伝について検討する。『懐風藻』には何人かの詩人に伝がつけられているが、初めの五人でそれは終わり、以降は伝がつけられないのが殆どである。その中であって、僧詩人には四人全員に伝がつけられている。この仏家伝について検討するこゝとで、引いては『懐風藻』編者の編纂意識にも迫ってゆく下地としたい。

『懐風藻』には四人の僧侶の詩が載り、釈智蔵はその最初の一人である。四人の僧侶にはそれぞれ伝が付されており、智蔵の伝は次のとおりである。

智蔵師者、俗姓禾田氏。淡海帝世、遣学唐国。時呉越之間、有高学尼。法師就尼受業。六七年中、学業穎秀。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。密写三蔵要義、盛以木筒、著漆密封、負擔遊行。同伴輕蔑、以為鬼狂、遂不為害。太后天皇世、師向本朝。同伴登陸、曝涼經書。法師開襟对風曰、我亦曝涼經典之義。衆皆嗤笑、以為妖言。臨於試業、昇座敷演。辞義峻遠、音詞雅麗。論雖蜂起、応対如流。皆屈服莫不驚駭。帝嘉之。拜僧正。時歳七十三。

智蔵師は、俗姓禾田氏。淡海帝の世に、唐国に遣学す。時に呉越の間に、高学の尼有り。法師尼に就きて業を受く。六・七年の中に、学業穎秀なり。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。密びに三蔵の要義を写し、盛るるに木筒を以ちる、漆を著けて密封し、負擔遊行す。同伴輕蔑し、鬼狂なりと以為ひ、遂に害を為さず。太后天皇の世に、師本朝に向かふ。同伴陸に登り、經書を曝涼す。法師襟を開き風に対かひて曰はく、「我も亦經典の奥義を曝涼す」といふ。衆皆嗤笑り、妖言と以為へり。試業に臨み、座に昇りて敷演す。辞義峻遠、音詞雅麗。論蜂のごとくに起れりと雖も、応対流るるが如し。皆屈服し驚駭せずといふ

こと莫し。帝嘉みしたまひ、僧正に拜したまふ。時に歳七十三。

大意は以下のとおり。智蔵師は俗姓を禾田氏という。淡海帝の世即ち天智朝に、唐国に留学した。この時期、呉越地方には、高学の尼がいた。法師はこの尼について業を受けた。六七年の留学において、学業が秀でていた。同伴の僧達は、智蔵に害を及ぼそうとする動きがあった。法師はこれを察知して、身を守るために、髪を振り乱して狂ったふりをし、道路を走り回った。密かに三蔵の要義を写し、木筒の中に入れ、漆をつけて密封し、背負ってあちこち歩いた。同伴の僧らは彼を軽蔑し、狂人と思つて、危害を加えるには及ばなかった。「太后天皇」の御代、法師は日本に向かった。同伴は陸に上ると、経書を日にさらした。法師は襟を開いて風に向かい、「私も經典の奥義をさらそう」といった。人々は皆嗤い、虚言だと思つた。試業に臨んで、智蔵は座に昇つて経義を敷衍し詳しく論じた。その意味は深遠で、発音は美しく正確だった。議論が蜂のように盛んに起こつたが、その応対は誠に流麗だった。皆屈服し、驚かない者はなかった。帝はこれを嘉賞され、僧正に任命なされた。卒時は七十三歳であつた。

中心となるのは留学の話で、特に同伴の僧達により害を及ぼされそうになつた智蔵が、「陽狂」して難を逃れ、無事帰国後に試業を立派に行い、帝に嘉されるという流れである。

『懐風藻』には四つの僧伝が載る。『懐風藻』詩人の伝は、前半六人目に配される中臣大島において「自茲以降諸人未得伝記」とあつて以降、伝をつけられていない。その中であつて、四人いる僧侶詩人には全て（中臣大島以降に配される三人を含めて）、伝がつけられている。『懐風藻』編者の、僧詩人達への興味が窺える事実である。

この四つの僧伝は何れも特徴的なものが多く、智蔵伝もまた異彩を放っているものの一つである。しかし、留学時に同伴の僧達に忌害の心を持たれるという話は、留学の話が多い僧伝の中でも、智蔵伝にのみ存するものである。また、智蔵はそのため難を逃れる手段として「陽狂」することあるが、この語にも注意が要される。『懐風藻』僧伝は中国高僧伝の表現を用いられていることは既によく指摘されるところであり、高僧伝にも「陽狂（佯狂）」の語は見られるが、その意味するところは智蔵伝におけるそれとは少し異なっている。智蔵伝の「陽狂」の語を中心として検討することで、『懐風藻』編者は如何なる興味をもって僧伝をつけたのか、その一端を明らかにしたい。

## 1 「狂」と「方外の士」

智蔵留学中の表現として最も特徴的なものは、智蔵が他の留学生からの妬みに命の危険を感じ、気が狂ったふりをした、「被髪陽狂」のくだりである。『懷風藻』仏家伝には、しばしば『続高僧伝』との類似が指摘されるが、「被髪」「陽狂」についても用例が見える。なお漢籍において「陽狂」は「佯狂」の用字で使われる（『正字通』に「佯、通作陽、内不然而外飾偽曰陽」とある）。『続高僧伝』の「佯狂」の例を挙げれば、卷二五の「感通上・賈逸伝」に次のものがある。

時蜀郡又有揚祐師者。佯狂、眠絡。古老百歳者云。初見至今貌常不改。可年四十。著故黄衫。食噉同俗。栖止無定。每有大集身必在先。言笑応変不傷物議。預記来験。時共称美。迄于唐初猶見彼土。後失其所在。

時に蜀郡に又揚祐師なる者有り。眠絡にて佯狂す。古老の百歳なる者云く「初めて見てより今に至るまで貌は常に改まらず。年は四十ばかりならん。」と。故き黄衫を著、食噉は俗と同じなり。栖止は定め無く、大集有る毎に身は必ず先に在り。言笑もて応変し物議を傷つけず。預め来験を記すれば時に共に称美す。唐初に迄るまで猶彼の土を見るも、後に其の所在を失ふ。

また「被髪」の例としては、『藝文類聚』卷七十七「梁陸倕誌法師墓碑銘」がある。

被髪徒跣、負杖挾鏡。或徵索酒肴、或数日不食。豫言未兆。

被髪徒跣し、杖を負ひ鏡を挾む。或いは酒肴を徵索し、或いは数日食はず。未兆を豫言す。

これらの例は何れも、高僧の常人離れた様子に焦点が置かれている。即ち、「佯狂」し「被髪」することに論理的説明がなされておらず、むしろ説明のつかないことをしていることよって高僧達の異様さ、引いてはその霊異を表現することになっている。

然るに、智蔵伝における「陽狂」は、智蔵が同伴の僧達から害を加えられそうになるといふ文脈で「陽狂」が語られており、「陽狂」した理由が明示されている。その後「開襟対風」のように常人離れた行動とも取れる表現はされるものの、智蔵伝での「陽狂」は、論理的整合性のある中で使用となっている点に注目される。

僧伝における「佯狂」が僧の異様さを際立たせる一方で、漢籍の内、史書等僧伝に関わらないものにも、「佯狂」は多く現れる語である。「狂」についての研究は白川静などあるが、特に「佯狂」と絡めて漢籍における「狂」の使われ方の変遷を詳細に論じたのは、矢嶋美都子「二〇〇六」である。まず、その要諦を、矢嶋の文から引用する。

古代中国で孔子が中庸を得ない者と限定付きながら「狂狷」（「狂者」「狷者」）を認めたので、その象徴的人物の楚狂接輿と佯狂箕子の「世を避け」「身を全うした」処世は一種の敬意をもって「被髮佯狂」として容認された。漢代には私的な功利的な事由からの「狂」（佯狂）もいるが、「狂」は殺されない、罪せられないといった側面にそれなりの存在意義、社会貢献が見出され、公認された。六朝時代も「狂」は殺されず、罪せられないという観念は保持されたが、三国末から西晋初期の政権交代期に、出仕拒否に「佯狂」が利用され、人を斬るほどまでに狂ぶりが過激化、暴力的なものに変容し、それと区別する「方外の士」の概念も派生した。しかし司馬氏の天下になると、頑なな処世態度は敬遠され、「狂狷」は愚か者の意味になり、「狂者」「狷者」も忌避され、東晋ではさらに「狂」への敬意も失われ、「狂」も「方外の士」も同一に単なる礼儀知らずを軽蔑する罵語として使用されるようになり、実際の「被髮佯狂」はいなくなった。六朝貴族の美意識からもまた「身を全うする」「代償としても変容した」「佯狂」は割に合わず、受け入れられなかったのである。ただ楚狂接輿は仕官した形跡がなく、孔子をからかったという「狂」ぶりが六朝貴族の好みに適うものであったせいか、「世を避け」「身を全うする」処世のお手本にされた。こういった風潮の中から、出仕はするが職務を忘れて山水賞遊に耽る「狂士」が出現し、以後は、修飾語としての狂の用語例が見られるだけになる。つまり六朝時代に至って、古来の狂の観念を具現化した「佯狂」は変容の果てに消え去り、世俗の利害得失、思惑などの埒外で純粹に自分の思いに集中するという「狂」の精髓（俗人から見れば愚）がより観念化、言語化された、と結論できよう。

特にこの内、漢代辺りまでの、「世を避け」「身を全うした」処世としての「佯狂」が、智藏伝のそれと関連していると見られる。

日本における「狂」は、例えば中西進「一九八七」は、本来のものとして、「神懸り」の状態のこととし、その例として、記紀の息長帯日売命と建内宿禰の間で交わされた歌に現れる、「寿き狂ほし」を挙げる。また「風狂」の観念が、『万葉集』から見られるとし、白川静「二〇〇〇」も同様にして、更に能、特に狂女物へと続くものとして捉える。白川はその中であって『懐風藻』の藤原万里が使っている「狂」などは、「明らかに七賢清談の徒の口まねで、貴公子の戯れ言にすぎない」

とする。

『懷風藻』に現れる「狂」は、確かに日本の「狂」のみならず、強く漢籍のそれをも意識したものと見ることができよう。藤原万里「暮春於弟園池置酒」（九四）の序は、『懷風藻』中で智蔵伝のほかに「狂」を使っている例である。

僕聖代之狂生耳。直以風月為情、魚鳥為翫。貪名徇利、未適冲襟。对酒当歌、是諧私願。乘良節之已暮、尋昆弟之芳筵。一曲一盃、尽懽情於此地。或吟或詠、縱意氣於高天。千歲之間、嵇康我友。一醉之飲、伯倫吾師。不慮軒冕之榮身、徒知泉石之樂性。

僕は聖代の狂生ぞ。直に風月を以ちて情と為し、魚鳥を翫と為す。名を貪り利を徇むることは、未だ冲襟に適はず。酒に対かひて当に歌ふべきことは、是れ私願に諧ふ。良節の已に暮るるに乗りて、昆弟の芳筵を尋ぬ。一は曲ひ一は盃み、懽情を此の地に尽くし、或は吟き或は詠ひ、意気を高き天に縦にす。千歳の間、嵇康は我が友。一酔の飲、伯倫は吾が師。軒冕の身を榮えしむることを慮らず、徒に泉石の性を樂しばしむることを知るのみ。

「对酒当歌」は曹操「短歌行」を、「一曲一盃」は王羲之「蘭亭集の序」を意識しており、また嵇康・伯倫は竹林の七賢の名で、「軒冕」は高位高官の意、「泉石」は山水自然の美しい景色であり、この序から、矢嶋美都子「二〇一三」は六朝時代の山水の美に耽る「狂士」としての表現を指摘する。更に矢嶋は、この序のつけられた詩においても、「寄言礼法士、知我有麤疎。（言を寄す礼法の士、我が麤疎有るを知るべし。）」について、「阮籍ばりの『方外の士』を気取っている」とする。阮籍は、魏王室と深い関わりを持ちながら、その後の西晋期においても身を全うした人物であり、酒を好み礼節を軽んじ、それが「佯狂」なのか本性なのか誰にもわからないとされる一方で、『莊子』に典故を持つ「方外の士」としての評価を得た。

万里は阮籍のような「方外の士」を意識したと見られるが、それを意識したのは万里ばかりではない。留学僧の一人である釈道慈は、『懷風藻』に載る詩（一〇四）の中で「僧既方外士、何煩入宴宮。（僧は既に方外の士、何ぞ煩はしく宴宮に入らん。）」と詠む。長屋王からの宴の誘いを断る詩であるが、僧である自分を「方外の士」とすることで、長屋王に対して礼法に則らない理由を表す。

山水自然を賞美し、老荘思想或いは仏門にある、こうした世俗から離れた「方外の士」は、智蔵の伝やその詩においても見られるものである。智蔵伝の中には「法師開襟对風曰、我亦曝涼經典之興義。」とあり、これが『世説新語』排調篇の「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。人問其の故を問ふ。答へて曰く、我書を曬せり、と。）」の

郝隆、及び任誕篇の「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。仲容以竿掛大布犢鼻褌於中庭。人或怪之、答曰、未能免俗、聊復爾耳。」（阮仲容と步兵とは道南に居り、諸阮は道北に居り。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掛く。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。）の阮咸の故事を踏まえていることは先学の指摘するところであるが、矢嶋はこれについて、次のように述べる。

『世説新語』の排調篇は俗物への辛辣な風刺、任誕篇には世俗的な規範や価値観にとらわれずに「真」を追求する、自由奔放な生き方や行為に関する故事が収載されており、釈智蔵の「佯狂」ぶりには、六朝貴族たちがよしとした精神の反映も窺える。

このように、『懷風藻』の「狂」は「方外の士」のような、六朝時代の用法にある超俗的な意味を見て取れる。更に、『懷風藻』に二首収められている智蔵自身の詩に目を向けると、その内容からも智蔵の「狂」の様子を読み取ることができる。

## 八 翫花鶯

桑門寡言晤、策杖事迎逢。

以此芳春節、忽值竹林風。

求友鶯嬌樹、含香花笑叢。

雖喜遨遊志、還愧乏雕蟲。

桑門言晤寡く、杖を策きて迎逢を事とす。

此の芳春の節を以ちて、忽ちに竹林の風に値ふ。

友を求めて鶯樹に嬌ひ、香を含みて花叢に笑まふ。

遨遊の志を喜ぶと雖も、還りて愧づ雕蟲に乏しきことを。

## 九 秋日言志

欲知得性所、來尋仁智情。

氣爽山川麗、風高物候芳。

燕巢辭夏色、鴈渚聽秋聲。

因茲竹林友、榮辱莫相驚。

性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情。

氣爽けくして山川麗しく、風高くして物候芳ふ。

燕巢夏色辞り、鴈渚秋聲を聴く。

茲の竹林の友に因りて、栄辱相驚くこと莫し。

九番詩における「仁智」は、『論語』「雍也」篇の「知者樂水、仁者樂山」を踏まえたもので、山水の表現であるのは『懷風藻』にしばしば見られるものであるが、矢嶋はこのような山水自然の中という超俗の世界を友とし、世俗の外（方外）が我が本性に最も適うのだ、という智蔵の表現に注目する。

「狂」が「方外の士」を表す点に注目した矢嶋と同様に、智蔵の隱逸志向を論ずる研究もある。

八番詩は、詩題の如く鶯や花を賞翫するものだが、「策杖」「竹林」から、隱者を思わせる表現になっていることが注目される。また九番詩においても、夙に杉本注が「この詩に於て、『欲知得性所 來尋仁智情』、『因茲竹林友、栄辱莫相驚』等の句は老莊の思想及び竹林の七賢の思想の影響がある」と評している如くである。田云明「二〇一三」は、八番詩について「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」とし、九番詩についても『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で、僧侶としての自身の脱俗性・反俗性を強調したかったからである」とする。

また田云明「二〇一三、二〇一七」は、智蔵伝における「陽狂」についても触れる。漢代までの「狂」について、矢嶋と同様の分析を行った上で、「狂」を元々「隱者に関わる定型的表現」とし、一つに「世を避ける」ため、一つに「身を全うする」ためのものとした。『楚辞』及び『文選』の中で、箕子が「被髮佯狂」していることについて、「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った」とする。一方前述の『藝文類聚』「梁陸倕誌法師墓碑銘」など、高僧伝に狂僧が見えることについて、「佯狂」のこのような隱者に関わる表現を僧伝に援用することで、高僧伝の編者が、俗人と異なる高僧の「神通」、靈異を際立てようとしていると指摘する。そして、箕子の話のような、脱俗性・反俗性に満ちた狂の表現が、『藝文類聚』の例のように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とする。即ち、『懷風藻』仏家伝において（或いは『懷風藻』全体において）、脱俗性・反俗性を以て人物を語ろうとする中で、仏家伝としても親和性が高い（中国での僧伝にも使われている）「佯狂」の語は、非常に都合がよかったのであろう。

田云明は「佯狂」に隱者的・脱俗的・反俗的意味を認めるが、胡志昂「二〇一六」もまた、智蔵伝に竹林七賢への関心を強く認め、それは江南仏教において玄学と仏教の關係が極めて密接であったことにも注目し、それゆえの智蔵の詩、「翫花鶯」と「秋日言志」であったとする。前述のとおり

り、智蔵伝の中の「法師開襟対風曰、我亦曝涼經典之奧義。」が、『世説新語』排調篇及び任誕篇を踏まえている点からも、智蔵を反俗的・隱逸的人物として表現しようとしていることは窺える。

## 2 「身を全うする」ための「陽狂」

ここまでは、「陽狂」乃至「狂」の内で、「狂士」や「方外の士」として使われる六朝期の観点を中心に、先学の指摘をまとめてきた。それは、同じく「狂」の語を使う藤原万里や、同じ沙門の道慈にも見られる表現であり、またそもそも隱逸を志向するという表現は、それ以外にも『懷風藻』中に散見される主題でもある。

一方で、矢嶋美都子や田云明は、智蔵の「陽狂」にそのような「方外の士」としてだけでなく、「世を避け」「身を全うする」ための役割にも注目している。それは特に漢代前後の、「狂」や「陽狂」の表現の中でも最初期に見られる認識である。

『楚辭』には、「佯狂」の例が幾つか載る。例えば「惜誓」には、次のようにある。

比干忠諫而剖心兮

箕子被髮而佯狂：

非重軀以慮難兮

惜傷身之無功

比干は忠諫して心を剖かれ

箕子は被髮して佯狂す：

軀を重んじて以て難を慮るに非ず

身を傷つけるの功無きを惜しむ

また「天問」には次のようにある。

何聖人之一徳

卒其異方

梅伯受醢

箕子佯狂

何ぞ聖人は徳を一にして

卒に其れ方を異にする



梅伯は醢を受け

箕子は佯狂す

前者では、殷の時代、比干や梅伯は紂王に諫言して殺され、箕子は佯狂して生き延びたことを詠じ、後者では、どちらも「聖人」で同じ「徳」を持っているのに、その表し方が異なることを詠じている。

箕子についての伝は『史記』「宋微子世家」に載る。

紂為淫佚。箕子諫不聽。人或曰、可以去矣。箕子曰、為人臣諫不聽而去、是彰君之惡、而自說於民。吾不忍為也。乃被髮佯狂而為奴。

紂淫佚を為す。箕子諫むれども聽かれず。人或は曰く、以て去るべし、と。箕子曰く、「人の臣と為り、諫めて聽かれずして去るは、是れ君の惡を彰はして、自ら民に説くなり。吾は為すに忍びざるなり、と。乃ち髮を被り佯狂して奴と為る。

箕子は紂王に諫言したが聞き入れられず、と云って紂王の下を去って主君の惡を天下に明らかにすることもよしとせず、狂人のふりをする。

武王既克殷、訪問箕子。武王曰、於乎、維天陰定下民、相和其居。我不知其常倫所序。

武王既に殷に克ち、箕子に訪問す。武王曰く、於乎、維れ天、陰に下民を定め、其の居に相和がしむ。我は其の常倫の序づる所を知らず。

やがて周の武王が殷を倒し、箕子を訪ねて天道について質問する。箕子は長々とその論説を行い、結果として武王は箕子を朝鮮に封じ、周の臣下としなかつたとなる。

殷の紂王の時代には、王に諫言して殺される臣下達がいる中で、箕子は佯狂して生き延び、周の武王に召し出された人物である。更にはその才能が武王により認められ、朝鮮に封じられるに至る。聖人の徳の發揮の仕方として、悲劇ではなく成功に繋がった人物であり、「暗君乱世に明哲忠直の人が、『忠』や『義』といった信念を貫く為の処世の一つ」(矢嶋「二〇一三」)となる「佯狂」の早いものとして、挙げられる。この箕子の話は、『文選』(「獄中上書自明」卷三九)などにも載る。

昔玉人献宝、楚王誅之。李斯竭忠、胡亥極刑。是以箕子陽狂、接輿避世。恐遭此患。

昔玉人宝を献じ、楚王之を誅す。李斯忠を竭くし、胡亥極刑す。是を以て箕子は陽り狂し、接輿は世を避く。此の患に遭ふを恐るればなり。

讒言によって殺された故事を挙げ、箕子や接輿はために陽狂し世を避けたことをいう。

また、このように佯狂して聖君を待った人物として、酈食其が挙げられる。普段狂人のふりをし、自分の村の近くを「握鬮」（度量が狭い）で「大度之言」を受け入れる耳の持たない將軍が通ると深く身を隠していたが、沛公（劉邦）が通ると、狂人といわれているが狂人ではないと触れ込み、面会してその説客になっている（『史記』「酈食其伝」）。佯狂して暗君をやり過ぎ、聖君の前でその力を発揮した人物であるといえる。

漢代までには、「佯狂」は殺されないという認識の下にその例が見られたが、やがて魏から晋への政権交代期に、出仕拒否の方便として「佯狂」する者の増加へと繋がり、凶暴化した「佯狂」は忌避されるようになった。入れ換わるようにして、阮籍の、礼儀作法を重んじない放蕩な様を、「狂」ではなく「方外の士」という呼称で憧憬するようになる、と矢嶋「二〇一三」は指摘する。

矢嶋は、当該智蔵伝について次のように評す。

釈智蔵が「身を全うする」ために「被髮佯狂」し、同伴の僧侶は「鬼狂」だと思い害さなかつたことから、彼らが「佯狂」という生き方や「狂」者は殺されず、罪せられないという観念を中国留学中に学んでいたと分かる。

智蔵の「陽狂」において注目されるのは、『世説新語』を踏まえた表現や、智蔵自身の詩からも窺える「方外の士」としての表現もある一方で、それが「身を全うするため」の方策であることが明記されている点である。前掲の『統高僧伝』にも「佯狂」の例が出てくるが、智蔵伝において「陽狂」するのは、「同伴僧等、頗有忌害之心。法師察之、計全軀之方、遂被髮陽狂」とあるように、同伴の僧達が危害を加えようとするのを察し、その対策として、という理由がはっきり示されている。『統高僧伝』などと同じように、智蔵を常人離れた「高僧」として描きたいのであれば、むしろこの理由づけは不要ではないだろうか。また、この理由自体からは、同じ「狂」であっても、「方外の士」としてのそれは強調されない。智蔵伝における「陽狂」は、僧伝におけるそれよりも、史書における「佯狂」とその論理を同じくし、更には藤原万里も使った「方外の士」としてだけでなく、「世を避け」「身を全うする」ための側面が描かれているといえよう。『楚辭』において箕子が「被髮而佯狂」と、智蔵伝と同じ表現がされていることにも注目される（『文選』巻五一の「非有先生論」にも「箕子被髮佯狂」とある）。

ところが、この「世を避け」「身を全うする」ための「陽狂」には、一つの問題点があることに留意したい。

### 3 有間皇子の「陽狂」

智蔵に隠逸の志向が認められ、智蔵伝における「陽狂」もそれに絡めた表現であるとの論を見てきた。それと同時に、智蔵伝の「陽狂」は「身を全うする」ためのものであることも考えるべきである。田云明は、智蔵の「陽狂」は「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ったとする。

このように、「陽狂」の語は、隠者・脱俗・高僧といった背景を以て語るに相応しい語であるといえるが、「危険から身を守る」ための語という側面には、ある問題が孕む。

日本上代において、「陽狂」の語はほかに、『日本書紀』の中で、有間皇子を表すものとして、斉明三年九月条の用例を見出せる。

九月。有間皇子性黠。陽狂、云々。往牟婁温湯、偽療病。来、讚国体勢曰。纒觀彼地。病自蠲消、云云。天皇聞悦、思欲往觀。

九月に、有間皇子性黠くして陽狂す、云々。牟婁温湯に往き、病を療むる偽して来、国の体勢を讚めて曰く、「纒彼の地を觀るのみに、病自づからに蠲消りぬと云云いふ。天皇聞しめして悦びたまひ、往しまして觀さむと思欲す。

この語について検討したものととして、池原陽斉「二〇〇四」の論がある。『万葉集』巻二における有間皇子自傷歌、及び続く有間皇子を追悼する歌について、謀叛人に同情するかのような歌をなぜ『万葉集』（それも巻二挽歌の冒頭）に載せているのか、またそのような歌をなぜ他の歌人が詠めたのか、という問題意識の下に、『日本書紀』の記述を検討している。特に、斉明三年九月条に現れる「性黠」「陽狂」の語が、いかなるものであったか、という点を中心に行っている。

「黠」には、「賢い」と「悪賢い」の両方の使われ方があり、事実「悪賢い」と採る新編全集と、必ずしも悪賢いの意にはならないことを注意する古典大系と、注釈でも見解が分かれている。これについて池原は、『日本書紀』中の「黠」のもう一つの例である神武即位前紀において、神武天皇の賊である兄磯城の性格を表すために使われている点は明らかに「悪賢い」であり、「用例が二例しかないため確かなことは言いにくいのであるが」としながら、「確実に意味の取れる用例が『悪賢い』の意味である以上、もう一例もそれに従って大過なさそうである」とする。

一方、「陽狂」については、用例の点からは『懷風藻』智蔵伝の例、また漢籍（特に『史記』や『漢書』などの史書）の例から、「災いから身を守るために、やむを得ずに、狂った振る舞いをす

る」という意味を指摘する。また中西進「一九七七」は、有間皇子の陽狂について、奈良朝において、仏門に帰依したり読書三昧にふけったりといった藤原八束や光仁天皇の例を引き合いに出し、「けっして性黠き偽の行為者ではない。むしろ逆に、そうせざるを得ない悲劇的な状況の中にあつて、かつ優れた人々が彼らであつた」と述べている。池原はこの中西の論を引いた上で、しかし『日本書紀』は有間皇子が「性黠」くして「陽狂」したと表現していること、光仁天皇や藤原八束らは「陽狂」して称徳天皇や恵美押勝などの権力者からの圧迫から身を守つた上で即位しまたは榮進を遂げたのであり、謀叛を起こし刑死した有間皇子とは同様に扱うことができない、として、「性黠くして陽狂す」は有間皇子に対する酷評であると結論づける。

土佐朋子「二〇二三」も、「黠」に「悪」と「慧」の両義性を確認した上で、「陽狂」の、賢者が生き延びるための策である点と、そのための嘘をついて逃亡する点との両義性を表すものと指摘する。更に、「陽狂」が「濁世」を避けて生き延びる行動であることに触れ、『日本書紀』において、齊明天皇が王としての資質に欠ける凡庸な天皇として造形されていることを指摘する。

齊明四年十一月条には次のようにある。

十一月庚辰朔壬午、留守官蘇我赤兄臣、語有間皇子曰、天皇所治政事、有三失矣。大起倉庫、積聚民財、一也。長穿渠水、損費公糧、二也。於舟載石、運積為丘、三也。有間皇子、乃知赤兄之善己、而欣然報答之曰、吾年始可用兵時矣。

十一月の庚辰の朔壬午に、留守官蘇我赤兄臣、有間皇子に語りて曰はく、「天皇の治らす政事、三つの失有り。大きに倉庫を起てて、民財を積み聚むること、一つ。長く渠水を穿りて、公糧を損費、二つ。舟に石を載みて、運び積みて丘にすること、三つ」といふ。有間皇子、乃ち赤兄が己に善しきことを知りて、欣然びて報答て曰はく、「吾が年始めて兵を用ゐるべき時なり」といふ。

蘇我赤兄が有間皇子に近づき、皇子が赤兄を味方と思い、挙兵の意を明らかにするという場面だが、注目されるのは「天皇の政治に三つの失がある」という発言である。この発言を実際に行ったのは赤兄であるが、それを聞いて有間皇子が赤兄に本心を告げたのだから、「天皇の政治に失がある」との認識は、皇子も持っていたものと見られよう。その皇子が、時系列は前後するが「陽狂」して中央を離れたのは、まさに「濁世」において身を守る行動だったといえよう。

『日本書紀』が正史であることに鑑みても、有間皇子の「性黠」は「悪賢い行動」として取るべきようにも思われるが、一方有間皇子の視点に立てば、皇位継承に関連して身の危険のある人物が、「陽狂」して身を守ろうとした話となっている。また天皇の「三失」が挙げられていたり、土佐の

指摘するように、有間皇子の言葉を鵜呑みにし、その真意を量ろうとしない「凡庸な天皇」との捉え方もできよう。「賢明な」有間皇子は、皇位継承を巡る自らの立場の危険性を認知し、「陽狂」して難を逃れようとした、という解釈自体は成り立つものと思われる。

ただ、このような例は、珍しいものといえないだろうか。正史の『日本書紀』において、謀叛人である有間皇子に対する「性黠」は「悪賢い」とする方が自然と思われるし、「陽狂」が「そうせざるを得ない悲劇的な状況の中であって、かつ優れた人々が彼らであった」とするのは、謀叛人の表現としては不自然であると思われる。しかしながら、「性黠」や「陽狂」の語からは、（現にこの語の解釈を巡って問題が起こっているように）「賢明」で「悲劇的な状況にある優れた人」といった印象が、確かに現れている。正史において謀叛人有間皇子に対して「性黠」「陽狂」といった語を使い、また天皇の資質の欠点を挙げていることは、かなり微妙な点に踏み込んだ表現であるともいえよう。

このように、「身を全うする」ための「陽狂」とは、当然の帰結として、「そうせざるを得ない悲劇的な状況」をその前提とすることになり、謀叛人に対して使えば、読みようによっては「優れた人物が陽狂してまで身を守らねばならない濁世である」ことを認めることになりかねない。易姓革命の思想を持つ中国と、天皇によって皇位が継承されてゆく日本では、この言葉に関する事情が異なるといえよう。この語は日本上代において使用例自体はそれほど多くはないが、そもそも正史でこの語を使うには危険性が伴うといった事情も挙げられよう。

そういった意味では、智蔵伝の「陽狂」は、智蔵が「陽狂」したのは、彼の「学業穎秀」ぶりに対して同伴の僧達が「忌害之心」を持ったからという点で、上記のような天皇批判からは無縁な表現舞台であるといえる。つまり、智蔵が「そうせざるを得ない悲劇的な状況」に至ったのは、同伴の僧達によるものであり、「三失」を持った天皇の「濁世」などを持ち出す余地も必要もないのである。そしてここでは、「陽狂」に追い込まれた智蔵が「優れた人」であることがはっきりと示されている。そして、ここでの「陽狂」は、むしろ王権に対しても積極的に使える表現となっている。なぜならば、こうして「身を全うする」という漢代と同じ意味で使われた「陽狂」は、「方外の士」や隠逸といった意味も兼ね合いながら、その伝の最後に再び漢代の使用と重ねられることになる。即ち、箕子が周代に至って武王に見出されたように、智蔵は無事日本に到着したあと、「帝嘉之」されている点である。身の危険を守るための方策として「陽狂」し、その顛末として無事天皇に認められるという、「陽狂」の一つの大団円に収まる話として、智蔵伝は成立しているのである。そのためには「帝」の存在が不可欠となるが、ここに智蔵伝の別の問題点が浮かぶこととなる。

#### 4 「太后天皇」とは誰か

智蔵伝における問題点の一つに、智蔵の留学期間が挙げられる。それは、「淡海帝世」天智天皇代から留学し、「六七年」の留学を経て、「太后天皇世」に帰朝する、この三か所の整合性についてである。

天智朝における大陸との往来は、特に直接唐に行くものに限ると、天智四年（六六五）十二月の唐使の帰国と、天智八年（六六九）十一月の遣唐使とがある。

一方、智蔵の帰朝についての「太后天皇世」であるが、諸注これを持統天皇のこととする。持統は太后でもあり且つ天皇にもなった人物であり、その呼称に違和感はない。しかし、天智天皇代に留学に出た智蔵が持統朝（六九〇年即位）に帰ったとすると、天智朝末期の天智八年の渡唐と考えても、その在唐期間は「六七年」では収まらない。また、智蔵は帰朝後に僧正に任ぜられるが、『僧綱補任』や『扶桑略記』にはそれを天武二年（六七三）三月のこととしており、持統朝の帰国と考えると、僧正補任が帰国より先になってしまい、ここにも喰い違いが生まれることになる。

智蔵の留学期間については、「太后天皇」が誰を指すかについてが最も大きな問題点で、諸注が支持する持統天皇説のほかに、天智天皇の皇后である倭姫皇后説、及び則天武后説を挙げる研究もある。

倭姫皇后説は喜田貞吉「一九二二」、井上光貞「一九八六」らの提唱する説で、天智崩御後、皇后による称制期間があったとするもの。天智天皇崩御の六七一年は、天智四年（六六五）の唐使の帰国に随行して渡唐したものと考えればちょうど「六七年」となる。また、その後天武二年に僧正に任ぜられたというのも適当な時期といえる。『日本書紀』には、天智一〇年（六七二）十一月、対馬に唐から総勢二千人の使団が到着したとの報告が載せられている。これに智蔵が随行していたとすれば、その帰国時は、翌月天智が崩御し、中央は壬申の乱へと向かう時勢であり、倭姫皇后の称制を認めるとするならば、時期はまさに天智でも天武でもなく倭姫皇后「太后天皇世」が適当といえる。

横田健一「一九七三」は「太后天皇」を則天武后と捉えるが、それは『僧綱補任』や『扶桑略記』の、智蔵が僧正に任ぜられたのが天武二年とあることとの整合性を考えている。即ち、これらに天武二年とあるは天武十二年の間違いで（『日本書紀』天武十二年に僧正を任ずる記事がある）、天武十二年の翌年に則天武后が即位するのを『懷風藻』編者が誤ってこの年にしたものとする。また渡唐時期については、天智一〇年（六七二）来日した唐使の帰朝に随行したものとして、「六七年」

より長く十年ほど在唐したとする。ただこの説は、『僧綱補任』も『扶桑略記』も誤記しており、『懷風藻』編者による伝記も「杜撰」であるとし、しかもその結果が、天智朝の渡唐かも怪しく、「六七年」の在唐でもなく、かなり無理が多いといえる。

天智朝に渡唐し、「六七年」在唐し、「太后天皇世」に帰朝し、翌年天武二年に僧正に任ぜられる智蔵伝の流れを矛盾なく成立させるのは唯一倭姫皇后説であるが、これについての一番の問題点は、その「太后天皇世」の表記を倭姫皇后称制と読むことの妥当性である。智蔵伝を論ずる中でその点を最も説得力をもって著述しているのは、胡志昂「二〇一六」である。注目されるのは、『日本書紀』における、天智一〇年十月条の次の部分、

庚辰。天皇疾病弥留。勅喚東宮、引入臥内。詔曰。朕疾甚。以後事属汝。云々。於是再拜称疾固辞不受曰。請奉洪業、付属太后。令大友王、奉宣諸政。臣請願、奉為天皇出家修道。天皇許焉。庚辰に、天皇、疾病弥留し。勅して東宮を喚し、臥内に引入れ、詔して曰はく、「朕疾甚し。後事を以ちて汝に属く」と、云々のたまふ。是に、再拜みたまひて、疾を称して固辞びまをし、受けずして曰したまはく、「請はくは、洪業を奉げて、太后に付属けまつり、大友王をして諸政を奉宣はしめむことを。臣請願はくは、天皇の奉為に、出家して修道せむ」とまをしたまふ。天皇許したまふ。

及び天武即位前紀の次の部分である。

四年冬十月庚辰。天皇臥病、以痛之甚矣。於是。遣蘇賀臣安麻侶。召東宮引入大殿。時安摩侶素東宮所好。密顧東宮曰。有意而言矣。東宮於茲疑有隱謀而慎之。天皇勅東宮、授鴻業。乃辞讓之曰。臣之不幸。元有多病。何能保社稷。願陛下、奉天下、附皇后。仍立大友皇子。宜為儲君。臣今日出家。為陛下欲修功德。天皇聽之。

四年の冬十月の庚辰に、天皇臥病したまひて、痛みたまふこと甚し。是に、蘇賀臣安麻侶を遣はして、東宮を召して大殿に引入れまつる。時に安摩侶素より東宮の好したまふ所なり。密かに東宮を顧みたまつりて曰さく、有意ひて言へ」とまをす。東宮茲に隱謀有らむを疑ひて慎みたまふ。天皇東宮に勅して、鴻業を授けむとのりたまふ。乃ち辞讓びて曰はく、「臣が不幸き、元より多の病有り。何ぞ能く社稷を保たむ。願はくは陛下天下を挙げて皇后に附せたまはむことを。仍りて、大友皇子を立てて儲君としたまへ。臣今日出家して、陛下の為に功德を修めむ」とまをしたまふ。天皇聽したまふ。

天智紀一〇年十月条、また天武即位前紀に、天皇が東宮大海人皇子を呼んで政権を委ねようとし、

東宮は辞退して天下を倭姫皇后に託して、大友皇子に政治を任せるよう請願したとある点について、胡はこのように述べる（傍点石丸）。

ならば倭姫太后が当然のことながら称制されねばならない。大海人皇子は後に天武天皇に即位されたから、天子の言葉に虚言がありえないというのは史家の原則であった。だから壬申の乱の年（六七二）、僅か一年ではあるが、「太后天皇の世」がなかつたわけにはいかないのである。

後に天武天皇になる大海人皇子が、倭姫皇后称制の下、大友皇子に政治を任せるよう発言したからには、実際にその期間が存在したはずである、というのが「史家の原則」として、胡は『懐風藻』における史家の観点に触れる。『懐風藻』第一篇の大友皇子の伝では、『日本書紀』に立太子の記事がないにも拘わらず大友皇子を「淡海朝皇太子」とする点からも、倭姫称制は、『懐風藻』略伝における史家の原則と史料上の整合性が認められるとしている。

『日本書紀』では天智朝から天武朝へとその皇位を繋げるために、大海人皇子が皇太子・皇太弟と表現され、対する大友皇子の立太子、及びそれに繋がる倭姫皇后の称制の事実は見えない。一方、『懐風藻』は大友皇子伝において、皇子が皇太子になったとする。このような立場を採る『懐風藻』においては、天武朝への流れとは別に、天智から大友への皇位の流れを見ていよう。それは、ちょうど天智の即位前の斉明天皇との関係の如く、大友皇子の「皇太子」と同時に、その移行期間にあつて、倭姫皇后の称制があつたとするもので、そのための「太后天皇」の表現があり得たということとは、十分に考えられよう。

ここまでは倭姫称制を認め得るか那点で論じてきたが、そのような期間があつたとして、次なる問題は智蔵伝における「太后天皇」の表記である。

仁藤敦史「二〇一二」は、「太后」による「大王代行」を想定する。孝徳「皇后」の間人は、実子が即位していないこともあり「皇太后」にはなっていないが、『日本書紀』中に「太后」として表記される。それは斉明死後のことである。

「太后」たる皇極（斉明）の存在により、間人は孝徳・斉明朝ではキサキの一人にすぎなかつたが、斉明の没後に生母でない元キサキとして王族内部の女性尊属となり「太后」（天智の擬制的母）に位置付けられたと考えられる。（中略）『日本書紀』の「皇太子謂」「天皇」「勅」などの用例を重視すれば、称制時の中大兄は「天皇」として位置付けられていないこととなり、形式的には「太后」間人による大王代行が想定される。天智の即位は太后間人の死去後であり、両者には密接な関係がある。



実子の即位の有無ではなく女性尊属として「太后」となり、また皇太子中大兄の称制に対する「大  
王代行」を行った形を見る。それは、倭姫皇后も同様であるとする。

一方、天智「皇后」の倭姫は、おそらく「太后」間人の死後に「太后」としての地位を継承し、  
大友に対する擬制的母として「請<sub>三</sub>洪業、付<sub>三</sub>属太后」や「拳<sub>三</sub>天下附<sub>三</sub>白皇后」とあるよう  
に、天武による称制または即位要請をうけることとなったと想定される。

即ち、天智の称制期間の如く、大友の称制時に形式上倭姫が「大王代行」を行ったことが考えら  
れる。

山崎かおり「二〇二三」も、『日本書紀』に現れる太后は息長足姫、間人皇女、倭姫王の三人で、  
いずれも天皇に準じる立場にあった、もしくははその可能性があったといえる人物であり、漢籍にお  
ける「太后」と同じく、帝と同格の権威を持つ存在として描かれているとする。

智蔵伝における表記は、『日本書紀』に見られるそのような用法に通じる「天皇」としての「太  
后」の姿を反映したものでないだろうか。

智蔵が天智四年（六六五）の唐使の帰国に随行して渡唐し、「六七年」の後、天智一〇年（六七  
一）十一月には対馬に到着したという説を考えると、彼が都に着いたのはいつ頃であろうか。『日  
本書紀』舒明天皇四年（六三二）八月条には、高表仁達の唐使が対馬に着いたとあり、これは同年  
十月四日に難波津に着いている。この間、閏八月を入れて二、三か月を要している。また種子島の  
例ではあるが、『続日本紀』天平六年（七三四）十一月条には、二十日に多治比広成らが種子島に  
着いたとあり、これは翌年三月十日に都に着いている。これも三か月半かかっている点から見  
ても、三か月前後で対馬から都に至ると考えられよう。すると、智蔵においても六七二年の三月頃の  
帰京と見られるが、これは天智天皇が前年十二月に崩御したあと、六月の天武の吉野出立前に当た  
る期間で、まさしく大友皇子・倭姫皇后の政権時代と考えられる。ただし智蔵が同行したのは、道  
久・筑紫薩摩野らの留学僧であり、彼らは唐使の来日を告げるための先発隊であるため、その入京  
は急がれた可能性もある。しかし、何れにせよ翌月十二月には天智は崩御しているので、智蔵の入  
京時には大友皇子・倭姫皇后の政権時代になっていたと考えられよう。

「太后天皇世、師向本朝。」は、時系列的に正確に取ろうとすれば、唐出立時のことを指している  
表現として読み取れ、その場合は天智存命中のこととなる。また、「拝僧正」した帝も、天武に  
なっている可能性も考えられよう。しかしながら、智蔵伝におけるこの一連の話で最も重要な  
のは、智蔵が「試業」によって帝に認められたということであり、その時点を中心にして「師向本  
朝」から「拝僧正」までが書かれていよう。その時点とは、前述のように倭姫皇后が「大王代行」

を行っていたとも考えられるし、また大友皇子を「天皇」と表記することには当然問題もあったであろう。そのような状況下で、智蔵に「嘉之」する主体となる「帝」を明記するには、「太后天皇」が相応しかったのではなからうか。

### おわりに——智蔵伝における「陽狂」の役割——

これまで、智蔵の「陽狂」の語を中心に見てきた。智蔵が「被髮陽狂、奔蕩道路」したという表現は、高僧伝などにも見られるものの、高僧の靈異を表すばかりの使用法とは異なる。それは、その後の「開襟対風曰、我亦曝涼經典之奧義」のくだりや、彼自身の詩作によっても、六朝期に見られる「狂士」「方外の士」としての表現として見ることができる。そのような「狂士」は、藤原万里も自身をそのように表現しているし、「方外の士」としては同じ沙門の釈道慈にも、その自認が見て取れる。

一方、この「陽狂」は、更に遡って漢代頃の使用例を見ると、「濁世」にある人物が「世を避け」「身を全うする」ための方策として使われている。智蔵も、同伴の僧達からの「忌害之心」から逃れるために「陽狂」したことが伝中に明示されており、その使用法にも通じている。注意すべきは、『日本書紀』における有間皇子のように、この用途での「陽狂」には危険が伴うことである。即ち、こうした意味で「陽狂」を解釈してゆくと、天皇の治世に誤りがあるから身を隠さねばならぬという、謀叛人であるはずの有間皇子を「そうせざるを得ない悲劇的な状況の中にあ」る「優れた人」として評価することになってしまい、正史の著述態度として疑問の出る表現となる。

しかし、智蔵伝においてそのような「そうせざるを得ない状況」は、同伴の僧達の「忌害之心」に置き換えられ、治世の誤りなどに話が向かう虞はない。むしろ、そうして「陽狂」を続け、「方外の士」を気取った智蔵を、帝は「嘉之」し、僧正に任命することによって、智蔵伝は大団円を迎えると同時に、智蔵が正当に評価される聖代を表現することができる。

智蔵がその才を表した「試業」については、詳細は残されていない。智蔵の「試業」とは、留学僧に課せられたものと思われるが、得度の制度としての試業は多少の記述が見られるので、参考として掲げてみたい。『日本書紀』持統一〇年十二月条にある、「勅旨、縁読金光明經。毎年十二月晦日。度淨行者十人。（勅旨して、金光明經を讀ましむるに縁りて、年毎の十二月の晦日に、淨行者十人度せしむ。）」で金光明經を讀むために淨行者に得度させたという言葉があるが、その後、『続日本紀』天平六年十一月条に次の太政官奏がある。

太政官奏、「仏教流伝、必在僧尼。度人才行実簡所司、比来出家、不審学業、多由囑請、甚非法意。自今以後、不論道俗。所举度人、唯取闇誦法華經一部、或最勝王經一部、兼解礼仏、淨行三年以上者、令得度者、学問弥長、囑請自休。

太政官奏すらく、「仏教の流伝は、必ず僧尼に在り。度人の才行は実には所司に簡はるるに、比来出家は、学業を審らかにせず、多く囑請に由ること、甚だ法意に乖へり。今より以後、道俗を論はず、举する度人は、唯法華經一部、或は最勝王經一部を闇誦し、兼ねて礼仏を解り、淨行三年以上の者を取りて得度せしめば、学問弥長し、囑請自ら休まむ。

天平年間には、昨今の僧の学業が「不審」であるために、最勝王經などの暗唱、仏前での礼法、淨行三年などの条件がつけられる。その後、延暦十七年には、三五歳以上のもので、「操履」及び「智行」に優れ、「正音」（漢音）を習い、更に僧綱らが所習の大儀十条を問うて得度させることになる（『類聚国史』）。何れもこのときの智藏からすれば時代が下った話であり、また得度のための試業と留学から帰った僧へのそれとの違いもあるが、何れにせよ僧に対する試業としての参考になる。特に延暦期のそれで「正音」についても触れているところも、智藏の「音詞雅麗」の評価に繋がる観点であろう。

「陽狂」してまで唐で得た仏教の奥義を守り抜き、このような試業によって帝から「嘉之」されるという話は、官人達にとっても、或る意味の「忠節」として魅力的に映ったことであろう。風流に耽る「狂士」は（数は少ないながら）表現した藤原万里がいるし、「方外の士」は、同じ僧の道慈にも現れるほか、隠逸という観点からすれば、『懐風藻』中にそれを主題としたものはよく見られる。一方で「身を全うする」ための「陽狂」は、『日本書紀』有間皇子のように、使いどころを誤ればその表現に危険が伴うものとなりかねないものである。しかし智藏伝においては、現政権を否定することなくその表現を使え、むしろ最後には聖代であると表現するにも至っている。

隠逸などのように、政権から距離を取ろうとする態度は、漢詩の主題としては『懐風藻』でも好まれるところである。しかしながら、官人がその作者の大半を占める『懐風藻』において、政権から距離を取った表現には、政権を批判することまではできない以上、自ら制限が生まれる。一方、僧侶であれば「方外の士」という、或る種の治外法権として、その制限を持つことなく表現が可能だったのではないか。しかもそうした上で、今回の智藏伝や、また釈道慈伝においても（石丸純一「二〇二二」、本論第二部第二章参照）、最終的には天皇に対しての忠節と見られる結末で、「方外の士」でありながら官人達の理想になり得る形で話を締め括っている。

『懷風藻』には四人いる僧侶詩人は、その何れにも伝がつけられていることが注目される。それは、隠逸志向など官人達はその詩作中で憧れた政権から距離を取った表現が比較的自由に可能であり、且つ帝に対して忠節を尽くす官人達の理想の姿を描いたものとして、『懷風藻』編者達に特に関心を持たれた結果だったのではなからうか。智蔵伝を作る上で「陽狂」は、智蔵の「隠逸」「方外の士」を表すと共に、唐で得た仏教の奥義を守り抜き帝に「嘉之」される、官人にとっても理想的な姿を描くことにも、同時に繋がる語だったのである。

※参考文献

- 池原陽斉「有間皇子自傷歌の背景——斉明紀への検討を通じて——」『日本文学文化』四、二〇〇四年六月
- 石丸純一『懷風藻』道慈伝が描く道慈像『WASEDA RILAS JOURNAL』九、二〇一二年十月
- 井上光貞「三経義疏成立の研究」『日本古代思想史の研究』、岩波書店、一九八六年二月
- 喜田貞吉「後淡海宮御宇天皇論 下」『史林』七・四、一九三二年十月
- 胡志昂「釈智蔵の詩と老荘思想」『古代日本漢詩と中国文学』、笠間書院、二〇一六年二月（初出『埼玉学園大学紀要』十、二〇一〇年十二月）
- 白川静「狂字論」『白川静著作集』三、平凡社、二〇〇〇年二月
- 田云明「僧侶と隠逸表現——受容と再構築——」『日本研究』四七、二〇一三年三月
- 田云明「中日僧伝文学に表れた「狂僧」に関する一考察」『国際日本文学研究会会議録』四〇、国文学研究資料館、二〇一七年三月
- 土佐朋子「有間皇子と大津皇子——『日本書紀』と『万葉集』における造形の相違——」『文学部論集』一〇七、二〇一三年三月
- 中西進「万葉の発想」森脇一夫博士古稀記念論文集刊行会編『万葉の発想』、桜楓社、一九七七年五月
- 中西進「狂と陽狂」『狂の精神史』、講談社文庫、一九八七年二月
- 仁藤敦史「古代女帝の成立——大后と皇祖母——」『古代王権と支配構造』、吉川弘文館、二〇一二年三月（初出『国立歴史民族博物館研究報告』一〇八、二〇〇三年十月）
- 矢嶋美都子「古代中国人の狂の観念——「佯狂」の変遷を中心に」『亜細亜法学』四一・二、二〇〇六年七月
- 矢嶋美都子「佯狂——古代中国人の処世術』、汲古書院、二〇一三年十月
- 山崎かおり「上代日本における『大后』の意味」『古事記』大后伝承の研究』、新典社、二〇一三年十二月
- 横田健一『懷風藻』所載僧伝考』『白鳳天平の世界』、創元社、一九七三年九月

## 第二章 道慈伝

### 1 二つの道慈伝

釈道慈に関する文章は、『懷風藻』内の作者に付された伝と、『続日本紀』の記事、この二つが最も古く、基本的な資料として存する。『続日本紀』内で道慈は計六箇所にその名を見せるが、道慈に関する事で最もまとまった文章となっているのは天平十六年十月条の道慈の卒伝である。

#### 『懷風藻』道慈伝

釈道慈者、俗姓額田氏、添下人。少而出家、聡敏好学。英材明悟、為衆所推。太宝元年、遣学唐国。歴訪明哲、留連講肆。妙通三藏之玄宗、広談五明之微旨。時唐簡于國中義学高僧一百人、請入宮中令講仁王般若。法師学業穎秀、預入選中。唐王憐其遠学、特加優賞。遊学西土、十有六歳。養老二年、帰来本国。帝嘉之、拜僧綱律師。性甚骨鯁、為時不容。解任帰、遊山野。時出京師、造大安寺。時年七十餘。

釈道慈は、俗姓額田氏、添下の人。少くして出家し、聡敏にして学を好む。英材明悟、衆に推さゆ。太宝元年、唐国に遣学す。明哲を歴訪し、講肆に留連す。妙しく三藏の玄宗に通じ、廣く五明の微旨を談ず。時に唐国中に義学の高僧一百人を簡び、宮中に請入して、仁王般若を講かしむ。法師学業穎秀、選中に預り入る。唐王其の遠学を憐び、特に優賞を加ふ。西土に遊学すること、十有六歳。養老二年、本国に帰来り。帝嘉みしたまひ、僧綱律師に拜したまふ。性甚だ骨鯁、時に容れられえず。任を解きて帰り、山野に遊ぶ。時に京師に出で、大安寺を造る。年七十餘。

#### 『続日本紀』道慈卒伝（天平十六年十月条）

冬十月辛卯、律師道慈法師卒。〈天平元年為律師、法師俗姓額田氏、添下郡人也。性聡悟為衆所推。大宝元年、随使入唐。涉覽經典、尤精三論。養老二年帰朝。是時釈門之秀者唯法師及神叡法師二人而已。著述愚志一卷論僧尼之事。其略曰、今察日本素緇行仏法軌模、全異大唐道俗

伝聖教法則。若順經典能護国土。如違憲章不利人民。一国仏法万家修善何用虚設。豈不慎乎。弟子伝業者、于今不絶。属遷造大安寺於平城、勅法師勾当其事。法師尤妙工巧。構作形製、皆稟其規模。所有匠手、莫不歎服焉。卒時、年七十有餘。

冬十月辛卯。律師道慈法師卒しぬ。〈天平元年律師と為る。〉法師は俗姓額田氏、添下郡の人なり。性聡悟にして衆の為に推さる。大宝元年、使に随ひて唐に入りき。涉く經典を覽、尤も三論に精れたり。養老二年帰朝る。是の時釈門の秀でたる者は唯法師と神叡法師との二人のみ。愚志一卷を著し述べて僧尼の事を論ふ。その略に曰はく、「今日日本の素緇の行ふ仏法の軌模を察るに、全く大唐の道俗の伝ふる聖教の法則に異なり。若し經典に順はば能く国土を護らむ。如し憲章に違はば人民に利あらず。一国の仏法万家修善せば何ぞ虚設を用ゐむ。豈慎まざらめや」といふ。弟子の業を伝ふる者、今に絶えず。属大安寺を平城に遷し造るに、法師に勅してその事を勾当せしめたまふ。法師尤も工巧に妙なり。構作形製、皆その規模を稟く。有らゆる匠手、歎服せぬは莫し。卒する時、年七十有餘。

どちらでも、道慈の姓と出身から始まり、秀才であることを述べる。「為衆所推」などの語は共通して使われている。その後大宝元年に唐に渡り、養老二年に帰国するところまでは概ね同様のことを述べている。

この類似に関して、『懐風藻』道慈伝と『続日本紀』道慈卒伝の関係性については、小島憲之「一九六八」が、『懐風藻』の道慈伝は、『続日本紀』道慈卒伝のもとになる諸資料を得て改作を加えたとする、「懐風藻・続日本紀の記事は兄弟関係に立つとみてよい」との立場をとり、星野良史「一九九五」も『続日本紀』と『懐風藻』とに共通の原資料があると想定する。また、『懐風藻』道慈伝と『続日本紀』道慈卒伝を、「大安寺碑文」とも絡めて論ずる先行研究がある。「大安寺碑文」は淡海三船作とされるが、その成立年や作者には疑問が呈されている。しかし、『懐風藻』及び『続日本紀』にも近い表現を持っている。横田健一「一九七三」は、「いずれもよく似ており、それらのもとなつた道慈の伝が、わりあい早くつくられていたことを察せしめる」とし、特に『懐風藻』伝及び「大安寺碑文」の筆者として（或いはそれらの文章の原文となつたものの筆者として）、淡海三船説を認めようとしている。蔵中進「一九七〇、一九七九」は『続日本紀』及び『懐風藻』の道慈伝の筆者として淡海三船を推定し、かつ「大安寺碑文」も淡海三船の真作とする。

唐の留学までを述べる中では、留学中、唐の皇帝に選ばれ仁王経を講じ、その遠学をいつくしまれたという部分が『懐風藻』にしか見えないところである。『懐風藻』は中臣大島条に「自茲以降、

諸人未得伝記」としているが、それ以降も僧侶には全て伝をつけている。横田健一は、そこに問題を提起し、四人の僧の内三人が唐に留学していることに着目した。それは「唐へ留学をするような人は、漢文学に通ずるに至ることは当然だから、詩文、漢学にすぐれた人をあげれば、留学生が多くはいるのは必然である」としながらも、中臣大島以降に伝を持つ最後の一人、石上乙麻呂も遣唐使に任ぜられた人であることを挙げ、留学僧の伝の中心が留学中のことにあったことも併せて、伝の特色、編者の関心としている。

しかし、帰国後に書かれていることは、『懐風藻』と『続日本紀』とで大きく異なっている。『続日本紀』の後半の主要な話題は、道慈が著したという「愚志」なる書物の概略と、大安寺造宮での道慈の手腕についてである。一方『懐風藻』は、その前半部は『続日本紀』よりも文字を費していたが、後半部はむしろ簡略な表現となっており、そこでの中心は「性甚骨鯁、為時不容。解任帰、遊山野。」となっている。

また、『懐風藻』道慈伝と『続日本紀』道慈卒伝とで述べられる事実の中に、齟齬が一つある。それは、道慈が律師を辞めたかどうかである。前者は道慈が律師となったことが本文中で述べられ、その後「解任」とされる。一方『続日本紀』は、天平元年に律師になったことが述べられるが辞めたという記録がない。むしろ、この記事は「律師道慈法師卒」と始まっていて、律師としての道慈が死んだことを伝える記事となっている。本章では、前章に引き続き『懐風藻』仏家伝の内、道慈伝について検討し、どのような道慈像を、どのような表現を通して描かれようとしたのかを考察することを目的とする。その取りかかりとしては、まずは道慈の律師辞任の真偽について検討する。『懐風藻』と『続日本紀』とで食い違うこの点を検討することは、『懐風藻』同伝での道慈の注目の仕方について明らかにすることになるからである。

## 2 道慈の辞任

道慈関連記事の中で大きな矛盾として、この点を論じた先行研究は数多く存在する。多くの研究が、道慈辞任を肯定する主張を行っているが、今、松本信道「二〇一二」のまとめるところに従い、肯定説の論拠だけを掲げると、次のとおりである。

- 1、『懐風藻』道慈伝に「解任帰、遊山野。」とあること、
- 2、『大安寺伽藍縁起併流記資材帳』（以下『大安寺資材帳』）の天平十年以後の記載には「前律師道慈」とあること、

- 3、天平十年閏七月に行信が律師に任ぜられていること、
- 4、当時の律師の定員は一名であること、

一方で、道慈辞任を否定する説もある。本郷真紹「二九八五」は、『懐風藻』道慈伝は帰国後すぐに律師に任ぜられたように記していたり（道慈の帰国が養老二年（七一八）なのに対し、律師就任は天平元年（七二九）であるので、帰国直後の律師就任は明らかな間違いである）、大安寺造営に関わったのが律師辞任後のことであるかのように記していたりしており、疑わしい点が多く存在し、全面的に信用する訳にはいかないとした。また、『大安寺資材帳』の「前律師」とされている点については、この『資材帳』が作成されたのが天平十八年十月から同十九年二月までであり、この時点で道慈が既に死んでいることによる表記の可能性があり、生前の解任を保証するものではないとした。更には、『続日本紀』の僧綱の卒伝では、生前に解任された者と在任中に死去した者として「死」と「卒」が使い分けられていることも、道慈在任のままであったとする論拠とした。

その他にも、星野良史「一九九五」は、『懐風藻』道慈伝の記事に対して「歴史叙述としては厳密さを欠く」とし、また律師の定員一名に対しては確実に例外が存することから論拠にはなり得ないことを説いた。

また、船ヶ崎正孝「一九七五」は、『懐風藻』の記載は実質的退任であるのに対し、『続日本紀』は形式上の在任記事であると解すべきであろうと述べている。

松本信道は、道慈の律師辞任をめぐる先行研究の立場の分岐点となる問題点を、『懐風藻』道慈伝の「解任帰、遊山野。」とある記事の信憑性、及び『大安寺資材帳』の「前律師道慈法師」という記載をどのように解釈するか二点に帰着するとした。その上で、前者の問題点には、『懐風藻』と『続日本紀』は同一の原資料を元に作られていると思われること、即ち二つの記事の違いはそれぞれの編者の関心の置き方の違いでしかなく、『懐風藻』が虚偽を記載したとは考えられないとし、後者の問題点には、道慈の死と『大安寺資材帳』の成立は接近しており、また道慈と連名で記載されている教義が『大安寺資材帳』の文末に大安寺の責任者（寺主僧）として署名していることから、「前律師道慈」との記載には信憑性があるとし、『大安寺資材帳』記載責任者の教義が、道慈が律師を辞任したことを敢えて世間に公表する目的で「前律師道慈」と記載したと考えられるとし、道慈辞任説を支持した。

しかし、道慈辞任説を肯定するになお問題の解決されていない点は、そもそも『続日本紀』道慈卒伝が、明らかに道慈の卒去を律師在任中のものとして記述していることであろう。この点、「実質的退任」と「形式上の在任」にその齟齬の原因を求める船ヶ崎正孝の説が解決しようとしている



が、では「実質的退任」と「形式上の在任」とは何を意味するのだろうか。

問題となる『懐風藻』道慈伝には「解任帰」と記されており、これが自主的辞任か解任かで先行研究が分かれている。中井真孝「一九八〇」と橋本政良「一九九九」は、僧綱の辞任・解任について具体的事例を分析検討した中で、僧尼令「任僧綱条」には、原則として僧綱は一任後たやすく替えることができないとした上で、「若有過罰、及老病不任者、即依上法簡換」とあり、換任の条件として過罰と老病を挙げた。これを踏まえ、松本信道は道慈に「過罰」に相当する理由が見当たらないとし、解任説を退けている。また道慈伝の「解任」の表記についても、「任を解き」と訓むべきであり、「任を解かれ」と受動態で訓むことは文法上の無理があり、また解任されたことをいうには、慈訓が「不堪為綱、宜停其任。」（『続日本紀』天平宝字七年九月条）として解任されているように、「停」の字を使うべきだろうとしている。一方、辞任の理由として認められる「老病」は、令制で一般官人が致仕を願い出ることが出来る年齢は七十歳である（選叙令21）のに対し、道慈の辞任の時期は六十代半ばであったことと考えられることから、松本信道は老病を理由に辞任した可能性は少ないと推定する。天平九年十月に大極殿の『金光明最勝王経』講説の講師を勤め（『続日本紀』天平九年十月条）、天平十四年に「前律師道慈法師」と記されている（『大安寺資材帳』）ことから、天平九年から十四年の間に辞任したと見られ、天平十年閏七月に行信が律師に就任していることも勘案すると、辞任の時期は天平九年から天平十年の間であろうと考えられ、そこから計算すれば、天平十六年に七十餘で死去した道慈は、辞任時六十代半ばであったとする。

松本信道は道慈が辞任を願い出たと推測するが、同時にその理由は「老病」ではないとする。松本信道は辞任の理由として、当時の仏教界での勢力関係を想定し、先行研究を綿密にまとめるが、詳細な論証は同論文に譲り、ここではその結論だけを紹介する。即ち、当時道慈の属す三論宗が後退し、法相宗が躍進し、両者の間での深刻な対立、論争が行われていたというものである。

ここまでの松本信道の検討結果をまとめると、道慈の辞任を巡って、推定されることは以下のとおりである。道慈は当時の仏教界における三論宗・法相宗の対立により、辞任を願い出た。しかしそれは僧尼令の規定に照らせば、僧綱の辞任としては認められないことだった。それゆえ辞任願いは正式には受理されず、形式上は道慈は在任のままだった。しかし、行信の律師就任も考え合わせると、朝廷も道慈の状況に鑑みて代わりの人員を確保したと考えられ、実質的には天平十年に道慈は律師を「辞任」していると見られる、という経緯である。

なお、ここまで「辞任」という言葉で論じてきたが、『懐風藻』道慈伝に使われている表現は「解任」である。松本信道は前述のとおり、道慈による積極的な「辞任」と捉えるため、これに対して「任を解き」との訓みを主張した。その際、「解任」を「任を解かれ」と受動態で訓むことは文法上

の無理があり、また解任されたのであれば「宜停其任」（『続日本紀』天平宝字七年九月条）のように「停」が自然であるとした。この「解任」については、「朝廷が道慈の律師の）任を解いた」、「道慈が朝廷に律師の）任を解かれた」、「道慈が律師の）任を解いた」の三通りが考えられよう。「解任帰、遊山野」の前後の文脈は基本的に道慈が主語であり、一つの朝廷を主語にした訓みよりは、道慈を主語とした方が自然ではある。また、『懐風藻』の注釈も殆どが「任を解き」と訓み、小島大系などは「任ぜられた職務を解く、職を退くこと」と、その訓みに応じた注をつけている。ただ、松本信道の主張する「停任」とした表現は『続日本紀』にも一例しかなく、六国史全体でもその例は「解任」に比べ極めて少ない。「解任」に受動態を表す助字がつくような例は六国史内でも見当たらないが、「（朝廷が）任を解き」または「（朝廷に）任を解かれ」の解釈が成り立たないと断定できる例は見つからない。そもそも松本信道も触れているように、律令制において官吏の任命は天皇の権限に属するものであり、「解任」が個人の意思によりなされることは考えにくいことであろう。道慈伝においても、「解任」の主語は誰かと突き詰めて考えれば、理屈としては朝廷であるということになる。しかしそれは任命・解任の主体が朝廷にあるということであり、道慈の積極的な辞意を打ち消すものではない。大方の注釈が「任を解き」と訓み、松本信道が主張しようとしているように、文脈としては道慈の積極的な辞任と読むべきであろう。

本論も、道慈の辞任の真偽については、概ねこの流れに従う。『懐風藻』道慈伝はこの「実質」の辞任を記述し、史書としての『続日本紀』は「形式上」の在任に基づいて記述した。ここに、類似的表現が多く見られ共通の原資料に基づいているとの説も出ながらも、『懐風藻』と『続日本紀』の道慈の記事に齟齬が出る結果となったのである。

### 3 道慈の反俗性

それでは、史書の『続日本紀』が形式的事実を記述したのは当然のこととして、『懐風藻』が道慈を辞任したと記載したのは、どのような意図からだろうか。既に触れたように、道慈は帰国後すぐに律師に任ぜられたわけではないし、おそらく律師辞任後に大安寺造宮に関わったわけでもなからう。即ち、『懐風藻』道慈伝は、嘘を述べているとまでは言わないまでも、非常に誤解を招きやすい書き方がされているといえる。ここからも、『懐風藻』道慈伝の記述には、歴史書の歴史叙述とは違った態度があることが認められることになる。

『懐風藻』の道慈の記述の中で、最も特徴的なもの、『懐風藻』にのみ見られる表現は、「性甚骨鯁、為時不容。解任帰、遊山野。」である。「性格に剛直なところがあり、当時の人に受け入れられ

なかつた面もあつた。任ぜられた職を退いて故郷に帰り、山野に遊んだ。」（江口全訳注）というこの部分は、先に論じた律師辞任も含め、『続日本紀』等他の道慈関連文章には見えない。一方『懐風藻』内には、「性格に剛直なところがあり、当時の人に受け入れられなかつた面もあつた。」とする道慈のこのような性格を知る手がかりとして、道慈自身の著作が引き合いに出される。長屋王宅での宴の招きに対して送つた断りの詩（一〇四番）、及びそれにつけた序（啓）である。

「初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辞併序」

沙門道慈啓。以今月二十四日、濫蒙抽引、追預嘉会。奉旨驚惶、不知攸措。但道慈少年落飾、常住釈門。至於属詞吐談、元来未達。況乎道機俗情全有異、香盞酒盃又不同。此庸才赴彼高会、理乖於事、事迫於心。若夫魚麻易処、方円改質、恐失養性之宜、乖任物之用。撫躬之驚惕、不遑啓処。謹裁以韵、以辞高席。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、追ひて嘉会に預る。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、常に釈門に住まふ。属詞吐談に至りては、元来未だ達らず。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。此の庸才の彼の高会に赴く、理は事に乖き、事は心に迫む。若し夫れ魚と麻と処を易へ、方と円と質を改むれば、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、啓処するに遑もあらず。謹みて裁るに韵を以ちてして、高席を辞ぶ。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。

緇素杳然別、金漆諒難同。

納衣蔽寒体、綴鉢足飢嚙。

結蘿為垂幕、枕石臥巖中。

抽身離俗累、滌心守真空。

策杖登峻嶺、披襟稟和風。

桃花雪冷冷、竹溪山冲冲。

驚春柳雖変、餘寒在单躬。

僧既方外士、何煩入宴宮。

緇と素とは杳然にして別れ、金と漆とは諒に同じくすること難し。

納衣寒體を蔽ひ、綴鉢飢嚙に足らふ。

蘿を結ひて垂幕と為し、石を枕きて巖中に臥す。

身を抽いで俗累を離れ、心を滌きて真空を守る。

杖を策きて峻嶺に登り、襟を披きて和風を稟く。

桃花の雪冷々、竹溪の山冲々。

春に驚きて柳変ると雖も、餘寒单躬に在り。

僧は既に方外の士、何ぞ煩はしく宴宮に入らむ。

その要旨は、「釈門」に住まう道慈は「属詞吐談」即ち詩文を綴り談論することに未熟であり、また「道機」と「俗情」即ち仏道の心と世俗の情とが異なるというものである。道慈は仏道にある身として、宴に参加して詩文を作るわけにはいかないと長屋王の招きを断ったのである。

この点につき、道慈と長屋王との間の確執を見る論もある。林新注は次のようにする。

そのころ、道慈は、……律師以前と雖も、養老三年已後、朝廷の封を頂戴してをる。支那式に考へられるただの僧ではない。即ち、官吏に対する公吏である。人民感化を仕事とする一種の役人である。役人である以上、このやうな手紙が、左大臣で政柄を握つてをつた人にあげる手紙であらうか。或は左大臣は道慈からは軽視されるやうな人でもあつたらうか。それとも使者がわるかつたので、ひらき直つて、僧の本義などきかされることになつたのでもあらうか。長屋王は讒によるといはれてをるのだが、その内部に讒の入り得る間隙があつて、それが道慈の憎むところでもあつたか。

一方、道慈と長屋王との仲を強いて否定的には見ない説も行われている。小島憲之「二九八」は「一体、『大唐大慈恩寺三蔵(奘)法師伝』にしても、『続高僧伝』にしても、当時の唐の朝廷の命令などによる問と答、その往復文書のやりとり各仏家伝の面白さがあるが、拒絶が多くの場合を占める。命のままに従うならばその興味は半減する。こうした仏家伝(高僧伝)の表現態度を道慈は学んだものであり、道慈と長屋王との間に真の確執があつたとみるべきではなからう。」と述べ、横田健一「一九七三」も、天平九年十月に大極殿に金光明最勝王経を講ぜしめられたときに道慈が講師となつたことなどに触れ、「道慈は皇室を嫌つたのではなく、酒宴を俗人とともにするよくな、俗なことを嫌う反俗性を持っていた。いわば、それは本質的な属性であるといわねばならぬが、当時の僧侶には玄昉のように、またこれよりはのちにあたるが、道鏡のように俗物が少なからずいたので、道慈の行動が目立っており、『懐風藻』編者の共感を得ていたのであろう。」と述べる。また大堀英二「二〇〇八」は、僧尼令は飲酒や音楽を作すことを禁じており、自己を律する道慈からすれば、長屋王の宴はその律に背くことになる、即ち自己の規律に従つたために宴を断つたとする。強いて道慈と長屋王との間の確執を考えずとも、道慈からすればこの宴に参加できないの

は当然であったともいえるだろう。

一〇四番の作品において注目すべきは、道慈と長屋王との不仲ではなく、時の権力者たる長屋王の誘いにも堂々と拒絶することである。それは小島憲之に従えば仏家伝における「興味」の重点であり、『懐風藻』仏家伝においても、「陽狂」「奔蕩」する智蔵や、皇后からの恩賞を拒み「策杖而遁」する道融らと同じ、僧達の際立った反俗性を見るべきであろう。

#### 4 『懐風藻』の隠逸

更にこの反俗性を、隠逸表現と絡めて論じたのが田云明〔二〇一三〕である。

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は）隠逸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、高僧伝類で隠者的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『懐風藻』僧伝の成立につながったと考えられる。

僧侶に隠逸の役割を付与しようという意図が『懐風藻』僧伝にあるという。一方で、宮廷官人達が好んで詠もうとする隠逸は、「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」ものとしている。

『懐風藻』には「隠逸」の表現を持った詩が多くある。隠逸とは公的政治世界に対して、世間から隠れ自身の理想や信念を守って暮らすことをいう。だが『懐風藻』詩における隠逸の特徴として、それらが宴席の場面に登場することが多いという点がある。

##### 一三 中臣大島「山齋」

宴飲遊山齋、遨遊臨野池。

雲岸寒猿嘯、霧浦柁声悲。

葉落山逾静、風涼琴益微。

各得朝野趣、莫論攀桂期。

宴飲山齋に遊び、遨遊野池に臨む。

雲岸寒猿嘯き、霧浦柁声悲し。

葉落ちて山逾静けく、風涼しくして琴益微けし。

各朝野の趣を得たり、攀桂の期を論らふこと莫れ。

一一九 葛井広成「奉和藤太政佳野之作」

物外冨塵遠、山中幽隱親。

笛浦棲丹鳳、琴淵躍錦鱗。

月後楓声落、風前松声陳。

開仁対山路、獵智賞河津。

物外冨塵に遠く、山中幽隱に親ぶ。

笛浦丹鳳棲まひ、琴淵錦鱗躍る。

月後楓声落ち、風前松響陳く。

仁を開きて山路に対かひ、智を獵りて河津を賞す。

二三番詩は「山齋」における「宴飲」を詠んだもので、その最後が「各得朝野趣、莫論攀桂期。」と括られる。小島大系は「各自が朝廷のみならず民間にある風趣をも体得することができた、従って山の中に入って桂を手折るような機会について、もはや論ずる必要はない」と訳し、「この山齋の遊びに十分満足したので隠者のように山の中にわけ入って香木の桂の枝を手折り持つ必要もないの意」と説明する。一一九番詩は『懷風藻』にまとまった数存する、吉野を舞台にした詩群、吉野詩の一つで、詩題には「藤太政」藤原史の作に和すとあり、『懷風藻』にも藤原史の、吉野で行われた詩宴での作が載せられている（『遊吉野』三二、三三）。この和詩は、「物外冨塵遠、山中幽隱親」という句から始まり、吉野を俗塵から離れた幽隱の地と表現している。

本来隱逸は公的な政治世界から隠れ山中に隱居することであるが、これらの詩において隱逸の表現は、宴の場を理想化する方向に使われており、敢えて隱逸の場を求めるには及ばない、もしくはこの地が既に隱逸の場になっているという表現になっている。

また、道慈が辞した長屋王の宴では、例えばこのような詩が作られたことがある。

九〇 藤原宇合「秋日於左僕射長王宅宴」

帝里烟雲乘季月、王家山水送秋光。

霑蘭白露未催臭、泛菊丹霞自有芳。

石壁蘿衣猶自短、山扉松蓋埋然長。

遨遊已得攀龍鳳、大隱何用覓仙場。

帝里の烟雲季月に乗り、王家の山水秋光を送る。

蘭を霑らす白露未だ臭も催さね、菊に泛かべる丹霞自らに芳有り。

石壁の蘿衣猶自し短く、山扉の松蓋埋りて然も長し。

遨遊已に龍鳳に攀づること得たり、大隱何ぞ用ゐむ仙場を覓めむことを。

結句「大隱何用覓仙場」では、大隱なればこそもはや「仙場」を求むるに及ばないとした。土佐朋子「二〇一八」は、この詩で長屋王宅を表すために使われる「蘭」「菊」「蘿衣」のような語は、通常隠逸の場の表現に使われるものであるが、しかし「菊が香る晩秋になっても蘭が芳香を漂わせない」としたり、「長屋王宅の石垣に絡まる蘿衣が短い」としたり、隠逸表現の定型とは逆の使われ方をしていることに着目し、それは長屋王宅をむしろ隠逸の場ではないとする作者宇合による主張であるとした。ここで使われる「大隱」は、王康琚「反招隱」（『文選』卷二二）に「小隱隱陵藪、大隱隱朝市。（小隱陵藪に隠り、大隱朝市に隠る。）」とあって、朝市即ち俗世に生きるのが大隱であると表現されている。宇合は、長屋王という政治のまさに中核に位置する人物の催す宴において、そのような俗世の場所にいるからこそ真の隠者なのだという理屈で表現しているとする。長屋王の宴でこそ成し得る隠逸詩の解釈として、注目に値する。

楽曲「二〇二〇」はこのような『懷風藻』の隠逸表現の特徴について、「宴会遊覧の列席者相互の一体感を確認するという、漢詩の公的な働きの要求と、隠逸を官人の文雅と見なす、初唐の休沐宴賞詩に起こった隠逸風潮の影響という二つの面」に着目し、隠逸を公的世界に遷しながら、政治世界とは別の文雅の世界を構築しようとしたものと捉えており、首肯できる論である。

一方で、道慈はその伝に「山野に遊ぶ」と述べられているが、前掲一〇四番の道慈の詩にも、「結蘿為垂幕、枕石臥巖中。抽身離俗累、滌心守真空。（蘿を結ひて垂幕と為し、石を枕きて巖中に臥す。身を抽いでて俗累を離れ、心を滌きて真空を守る。）」のように、隠逸の表現が見られる。しかしこれは他の『懷風藻』詩に多い宴席の場面ではなく、むしろ隠逸の表現も行われる長屋王の詩宴に対しては、「属詞吐談」に未だ達らずとして辞している。道慈の隠逸は、長屋王宅の詩宴で言われる隠逸とは一線を画している。

## 5 道慈の「骨鯁」

道慈と長屋王との関係がどうであったにせよ、長屋王からの誘いを断ることは、穏やかならざるものであることには変わりなく、そこには道慈の強い意志が窺える。先に「剛直」との訳を紹介した「骨鯁」だが、この語は、喉につかえる魚の骨の意を元にしてている。『史記』「呉太伯世家」に「方今呉、外困於楚、而内空、無骨鯁之臣。（方今呉、外は楚に困しみ、而して内は空しく、骨鯁の臣無し。）」とあるが、これは呉が楚を攻めているときに呉軍が孤立した際、呉の公子光（後の闔閭）が呉王僚に対して反逆を企て、その際に光の側近専諸が発した言葉である。呉は今楚を外敵としており、またその戦争のために国内に骨鯁の臣がおらず、王僚の暗殺に絶好の機であるということという。ここでの「骨鯁の臣」は、反逆を企てる光達にとって不都合な、国を守る忠臣の意と解してよからう。また『三国志』魏書「蒋济伝」において、蒋济を昇進させる際の詔勅に、「夫骨鯁之臣、人主之所仗也。济才兼文武、服勤尽節、每軍国大事、辄有奏議、忠誠奮発。（夫れ骨鯁の臣、人主の仗る所なり。济の才文武を兼ね、勤に服するに節を尽くし、軍国の大事の毎に、辄ち奏議有りて、忠誠奮発す。）」とある。「骨鯁の臣」は君主の頼りとするものであり、その骨鯁の臣としての蒋济を評価している。更に『三国志』魏書「桓二陳徐衛盧伝」の末尾「評曰」において、「陳、徐、衛、盧、久居斯位、矯、宣剛断骨鯁、臻、毓規鑒清理、咸不忝厥職雲。（陳、徐、衛、盧、久しく斯の位に居り、矯、宣剛断にして骨鯁、臻、毓規鑒にして清理、咸不職雲を忝厥せず。）」とあり、この列伝中に述べられる人物達を、道義を弁えたり高潔であったりするなどの評価をする中で、陳矯と徐宣には「剛断骨鯁」とし、最後に皆その職を汚さなかったとまとめている。「骨鯁」が忠臣としての人物評価の語として機能していることが窺われる。

『懷風藻』においては、人に受け容れられなかったという文脈で「骨鯁」と使われるが、右のように史書の中では、その剛直さは頑迷という負の意味合いではなく、君主を支え国家を守る忠臣としての評価の意味を持っている。道慈においても、人に受け容れられなかったのは頑迷であるからというより、国を思い忠節を守る姿勢が、時として余人の理解を得られなかったことをいうのであると考えられる。また、これらは史書に多く見られる語で、『高僧伝』や『続高僧伝』といった僧伝の表現を多く用いる道慈伝にあっては珍しい語彙となっている点も注目すべきである。『懷風藻』に載る道慈の詩の内、もう一つはまさに王権に対する臣下としての立場を取ったものとなっている。



三宝持聖徳、百霊扶仙寿。

寿共日月長、徳与天地久。

三宝聖徳を持ち、百霊仙寿を扶く。

寿は日月の共長く、徳は天地の与久しくあらむ。

ここでの皇太子は首皇子（聖武天皇）のことであるというのが、現在大方の目するところである。道慈在唐中の和銅七年（七一四）に立太子した首皇子に対して奉られた作であると考えられる。ここには、皇太子とその皇統に対する寿ぎが詠まれており、王権に対する積極的な姿勢が窺える。

また、『続日本紀』には「愚志」なる書を道慈が著したとあるが、その概略を再掲すると、「今日本の素縊の行ふ仏法の軌模を察るに、全く大唐の道俗の伝ふる聖教の法則に異なり。若し經典に順はば能く国土を護らむ。如し憲章に違はば人民に利あらず。一国の仏法万家修善せば何ぞ虚設を用ゐむ。豈慎まざらめや。」である。「經典」に従えば国土が護られ、「憲章」に背くと人民に利がない、即ち仏教をよく奉ずることで国土が守られるという、鎮護国家的主張が読み取られる。そして同時に、道慈はこの思想が日本では充分に行われていないことを嘆いてもいるようである。

長屋王に対して宴を辞退するだけでなく、皇太子に対して純粹に寿ぎの詩を作り、国の仏教の在り方に対して憂いの書を著す。道慈の特徴として捉えられる反俗性も、国や王権に対し忠実な臣下であることの裏返しとして表現されているのである。

『懐風藻』の隠逸表現の内、宴の場での作に現れるものは、そもそも宴という場からして本来の隠逸から離れたものであった。楽曲はこれを、公的世界において、政治世界とは別の文雅の世界を構築しようとした隠逸と指摘したが、同時代の中国においてそのような表現が出始めていたにせよ、『懐風藻』の多くの詩人達がそのような隠逸表現を選択したのは、端的にいつて官人の彼らでも実践できる隠逸であったからであろう。実際に世俗から離れ山中に隠居することを選んだ人間で、且つ『懐風藻』に詩を残せた人物は、特殊な例に限られよう。道慈はまさにそのような、稀有な存在に近い人物であった。道慈は、国のためを思い詩を作り、国を憂いて書を著し、自身の信念に違えば王権の中心人物に対しても異を唱えることを恐れない人物であった。僧伝の類型が多く認められる道慈伝において、「骨鯁」という僧伝よりもむしろ史書の類に多い表現が用いられているのは、官人からしても一つの理想像と見なせる道慈の性格を強調したかったからである。そのような人間が、仏教界の抗争が原因だとしても、実質的辞任といえる状態になっていれば、それを積極的に「解任」と表現し、山野に遊ぶ隠者の姿を道慈の中に見出したかったろう。

## 6 まとめ

『懷風藻』には脱俗の精神を表現しようとするものが、種々の詩から窺うことができる。個々の詩におけるその表現の仕方やその正確な意味はそれぞれに異なりがあるが、『懷風藻』全体を通して、脱俗に対する憧憬があると見られるだろう。ただ、実際に官を離れ山中に隠居するという実践を行うものは、『懷風藻』に詩を載せるような人間の中には（一部を除いて）いない。むしろ多くの詩人達は、文雅の世界の構築に隠逸表現を用いていた。

一方道慈は、仏教の考え方からではあるものの、その脱俗を貫こうとする人間である。『懷風藻』に詩を載せる作者達が好んで参加する詩宴さえ、道慈からすれば道から外れた行為であり、長屋王を相手に堂々と辞退している。或いは、仏教の日本での現状に顔をしかめ、本来あるべき形を齎せうとする姿である。それらの行為は官人達、ひいては『懷風藻』編者達の目からすれば、家臣が君主に対し諫める「骨鯁」の構図として捉えられる。『懷風藻』作者達は、宴を行いながら脱俗を口にしようとも、実際に下野できるものではない。一方道慈は、彼らの儒教的価値観とは違った行動原理で、しかし彼らが憧憬する行いを実践してみせるのである。彼らは、自身では別の方法で隠逸を行うが、一方隠逸のもう一つの理想の姿として、道慈を見たのであろう。

先に触れたとおり、道慈が形式の上でも正式に律師を辞したものでどうかは疑わしい。『続日本紀』の記事に重きを置くならば、形式的には在任のままであり、道慈の辞任は「実質的退任」と取る辺りが穏当であろう。『懷風藻』道慈伝において必要なのは、形式的に律師のままであったか辞したかではなく、自らそれを辞そうとした行為である。長屋王の宴を辞退する「骨鯁の臣」たる道慈には、「官」を捨て、山野に遊ぶ姿が相応しいのである。

『懷風藻』道慈伝は、虚偽の記述はしていないにせよ、その書き方は誤解を招き、『続日本紀』とも喰い違ふような書き方をしている。それは、そもそも『懷風藻』道慈伝の目指したものが、形式的事実を時系列に添って記すことではなく、道慈という官人達から見ても一つの理想的姿を見せた人間の描写だからである。皇室に対し純粹に寿ぎの詩を奉る一方、時の権力者の宴の誘いを断っておのれの信念を貫く道慈が、やがて律師を辞そうとした。その事実を、反俗の精神を持つ骨鯁の人が、遂に官を辞し野に下る姿として、日本における一つの理想例として描こうとしたのである。

『懷風藻』は道慈伝において、道慈をそのような眼目の下に記述しようとした。結果として、道慈の一番の業績であり、後に道慈について語る文章でも必ず触れられる、大安寺造営に関わったと

いう話題が浮いてしまい、最後にとつてつけたかのように付されている。また「愚志」についても、その内容に関しては道慈の「骨鯁」を表すものであるものの、書物を著したという出来事としては紙面を割かれていない。道慈が歴史上果たした役割や、僧侶としての業績に興味があるのではなく、反俗的とも見られる生き方が、隠逸思想に強く関心を懐く編者達の目に留まったのではないだろうか。『続日本紀』などと比較した際、『懐風藻』は、事実やその時系列としては適切とはいえない表現になってしまっているが、そうしてまでも書きたかったのは、官人達にとつて一つの憧れとなる道慈の人物像だったのである。

※参考文献

- 大堀英二「仏家と王制の礼理念——『懐風藻』 釈道慈詩をめぐって——」『国学院大学大学院紀要』 文学研究科・三九、二〇〇八年三月
- 蔵中進『大安寺碑文』考——その出典を中心にして——『神戸外大論叢』二二・三、一九七〇年八月
- 蔵中進「唐大和上東征伝」成立の文学史的意義『国語と国文学』五六・一一、一九七九年十一月
- 小島憲之「懐風藻をめぐって」『国風暗黒時代の文学』上巻、塙書房、一九六八年十二月
- 小島憲之「懐風藻」仏家伝を考える『漢語逍遙』、岩波書店、一九九八年三月
- 田云明「僧侶と隠逸表現・受容と再構築」『日本研究』四七、二〇一三年三月
- 土佐朋子「藤原宇合『秋日於左僕射長王宅宴』詩の論——藤原宇合の『反招隠詩』——」『国文学研究』一八六、二〇一八年十月
- 中井真孝「奈良時代の僧綱」井上薫教授退官記念会編『日本古代の国家と宗教』上巻、吉川弘文館、一九八〇年五月
- 橋本政良「僧綱の辞任・解任・受罰」藺田香融編『日本仏教の史的展開』、塙書房、一九九九年十月
- 船ヶ崎正孝「勝宝八年の看病禪師についての前史的考察」(『大阪教育大学紀要』第II部門・二四・一、一九七五年
- 星野良史「道慈伝の成立と大安寺」佐伯有清先生古稀記念会編『日本古代の祭祀と仏教』、吉川弘文館、一九九五年三月
- 本郷真紹「宝龜年間に於ける僧綱の変容」『史林』六二・二二、一九八五年三月
- 松本信道「道慈の律師辞任とその背景」『駒沢史学』七九、二〇一二年十一月
- 横田健一「『懐風藻』所載僧伝考」『白鳳天平の世界』、創元社、一九七三年九月

## 第三章 『懷風藻』 仏家伝の特徴

『懷風藻』の仏家伝に注目するのは、そもそも、『懷風藻』詩人において、その伝が収録されていること自体が一つの注目点だからである。それは、冒頭から数えて六人目の詩人である中臣大島の時点で、既に「自茲以降諸人未得伝記」と記され、殆どの『懷風藻』詩人は伝を持たないからである。

しかも、中臣大島の時点でそのように、以降の詩人には伝を持たないことを注記しておくながら、『懷風藻』に詩を残す僧侶は、その全てが伝を持っている。更に、中臣大島以降で例外的に伝を持つのは、僧侶以外では石上乙麻呂ただ一人であり、中臣大島より前の伝記を持つ人物達は、釈智蔵以外は全て皇族であるという事実からも、如何に『懷風藻』において僧侶が伝記の点で特別扱いされているかが窺える。

『懷風藻』仏家伝についての研究は、小島憲之「一九九八」が、中国の僧伝類特に注目すべきものとして『続高僧伝』を挙げ、仏家伝としての特徴について論じている。また、山口敦史は、『懷風藻』の仏家伝に、中国高僧伝の系譜に積極的に連なりたいという願望と意志が認められることを指摘した。

一方、『懷風藻』がこれほどまでに仏家伝に拘るのはなぜであるか、その点について論じたのが横田健一「一九七三」である。四仏家伝の注目すべき共通点の第一として、『懷風藻』編者の留学生への関心を挙げる。仏家伝を持つ四人の僧の内三人は唐に留学している。そして、僧侶以外唯一の例外的な伝記を持つ石上乙麻呂もまた、遣唐使に任ぜられていたことも、注意を要するとする。しかも、石上乙麻呂の場合は、結局唐には行かなかつたにも拘らず、である。そして、留学した三人の僧の仏家伝は、留学中の唐での事件を中心の逸話とし、その内の二人は唐の天子に優遇された話であることにも注目する。そして第二の共通点として、唐または日本の天子から、これらの僧が才学を認められ、栄誉や官職、賜物を得た点を挙げる。そして同時に、第三としてこの四人の殆どが、脱俗性、反俗性の話を持つことを挙げる。

横田健一の挙げる三つの共通点、特に第二、第三の点は、注目すべき事項であろう。即ち、反俗、脱俗の精神を持ちつつ、天子に加賞される人物である、という点である。釈智蔵は留学から帰

国した際、試業に臨んで抜群の成果を見せ、帝に嘉されて僧正となった。釈弁正は、後の玄宗皇帝李隆基に、囲碁によって優遇され、それは子の朝元にも及んで、彼が唐に留学した際にも、父弁正の縁故のため、時の皇帝玄宗にやはり優遇された。道慈もまた、唐において仁王般若経を説き、皇帝に賞され、帰国しては天皇にも嘉され、律師へと任せられる。道融は、当時誰も読めなかった『六帖鈔』を読み、時の皇后より賞賛された。また、前二章で触れた二人の仏家伝については、脱俗をしつつそれが天子に認めらるべき存在であることを強調する話の展開となっている。智蔵は「陽狂」するがそれは同伴の僧からの危害を恐れ、帝の前に仏の教えの奥義をもたらすための行為であった。道慈は律師に選ばれながらも、自ら辞して山野に遊んだ（と取れる話）とする。しかもそれは、「骨鯁」即ち忠臣であるがゆえの行為とする。また、道融伝においても、皇后からの報酬を受け取らず、杖を策いて逃れ去るとして終わる。

彼らの反俗性は、その詩からも一部を窺い知ることができる。智蔵については、その二つの詩共に注目できる。

## 八 翫花鶯

桑門寡言晤、策杖事迎逢。

以此芳春節、忽值竹林風。

求友鶯嬌樹、含香花笑叢。

雖喜遨遊志、還愧乏雕虫。

桑門言晤寡く、杖を策きて迎逢を事とす。

此の芳春の節を以ちて、忽ちに竹林の風に値ふ。

友を求めて鶯樹に嬌ひ、香を含みて花叢に笑まふ。

遨遊の志を喜ぶと雖も、還りて愧づ雕虫に乏しきことを。

## 九 秋日言志

欲知得性所、來尋仁智情。

氣爽山川麗、風高物候芳。

燕巢辞夏色、鴈渚聽秋声。

因茲竹林友、榮辱莫相驚。

性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情。

氣爽けくして山川麗しく、風高くして物候芳ふ。

燕巢夏色辞り、鴈渚秋声を聴く。

茲の竹林の友に因りて、榮辱相驚くこと莫し。

八番詩は、詩題の如く鶯や花を賞翫するものだが、「策杖」「竹林」から、隱者を思わせる表現になっていることが注目される。田云明「二〇一三」は、八番詩について「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」とし、九番詩についても「『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で、僧侶としての自身の脱俗性・反俗性を強調したかったからである」とする。また杉本注は九番詩について、「この詩に於て、『欲知得性所 来尋仁智情』、『因茲竹林友、榮辱莫相驚』等の句は老荘の思想及び竹林の七賢の思想の影響がある」と評している。いずれも、この詩の理解として妥当なものであろう。

また道慈についても、「初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辞併序」において、その様子が窺える。

沙門道慈啓。以今月二十四日、濫蒙抽引、追預嘉会。奉旨驚惶、不知攸措。但道慈少年落飾、常住釈門。至於属詞吐談、元来未達。況乎道機俗情全有異、香盞酒盃又不同。此庸才赴彼高会、理乖於事、事迫於心。若夫魚麻易処、方円改質、恐失養性之宜、乖任物之用。撫躬之驚惕、不遑啓処。謹裁以韵、以辞高席。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、追ひて嘉会に預る。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、常に釈門に住まふ。属詞吐談に至りては、元来未だ達らず。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。此の庸才の彼の高会に赴く、理は事に乖き、事は心に迫む。若し夫れ魚と麻と処を易へ、方と円と質を改むれば、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、啓処するに遑もあらず。謹みて裁るに韵を以ちてして、高席を辞ぶ。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。

緇素杳然別、金漆諒難同。納衣蔽寒体、綴鉢足飢囘。結蘿為垂幕、枕石臥巖中。抽身離俗累、滌心守真空。策杖登峻嶺、披襟稟和風。桃花雪冷冷、竹溪山冲冲。驚春柳雖変、餘寒在单躬。僧既方外士、何煩入宴宮。

緇と素とは杳然にして別れ、金と漆とは諒に同じくすること難し。納衣寒體を蔽ひ、綴鉢飢囘に足らふ。蘿を結ひて垂幕と為し、石を枕きて巖中に臥す。身を抽いでて俗累を離れ、心を滌きて真空を守る。杖を策きて峻嶺に登り、襟を披きて和風を稟く。桃花の雪冷々、竹溪の山冲々。春に驚きて柳変ると雖も、餘寒单躬に在り。僧は既に方外の士、何ぞ煩はしく宴宮に入らむ。

「釈門」に住まう道慈は「属詞吐談」即ち詩文を綴り談論することに未熟であり、また「道機」と「俗情」即ち仏道の心と世俗の情とが異なるということから、道慈は仏道にある身として、宴に参加して詩文を作るわけにはいかないと長屋王の招きを断っている。この点について、横田健一「一九七三」は、「道慈は皇室を嫌ったのではなく、酒宴を俗人とともにするような、俗なことを嫌う反俗性を持っていた。いわば、それは本質的な属性であるといわねばならぬが、当時の僧侶には玄昉のように、またこれよりはのちにあたるが、道鏡のように俗物が少なからずいたので、道慈の行動が目立っており、『懐風藻』編者の共感を得ていたのであろう。」と述べる。また、道慈と長屋王との間について、その確執の有無を論ずるものがある中で、田云明「二〇一三」は、「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、長屋王邸宅宴閑連詩において、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。」と評する。このように、長屋王との確執という点を見るのではなく、道慈の反俗性に注目すべき点であるとの指摘は、的を射ていよう。

これらの詩からすれば、特に道慈の「断り文句」が顕著なように、そもそも仏門の道そのものが脱俗であるといえ、『懐風藻』僧詩人達も、それを詩に残しているといえる。

『懐風藻』には隠逸詩、もしくは神仙詩が好んで詠まれ、それらを対象とした研究もまた多い。『懐風藻』詩人達は、六朝期辺りまでの中国の詩作品に触れ、隠逸の世界を描くことを模倣しようとしたのだろう。しかし、『懐風藻』の詩人達は、その殆どが、朝廷に仕える官人や、王権に近い人物達である。そこから来る当然の帰結として、彼らは現実として政権から離れ脱俗の世界を生き切ることは不可能であった。しかしながら、僧侶であれば、その本性として脱俗を持つこと、官人達とはその理念の異なること、そうしてしかも、人物の才覚によっては天子から加賞を受ける資格のある存在であった。しかも唐に渡ったり、漢詩文にも優れていたりもする人々である。そんな一種の治外法権の中にある彼らと彼らの詩作品は、或る意味で本物の反俗と隠逸とを表現するものであった。特に章立てて取り上げた智蔵、道慈のみに限らず、ほかの者も含めて、天子に賞され、場合によっては中国の地でも活躍している。そんな彼ら自身を表すものとして、詩作品のみならず、伝記をも付し、その中で官人達にとっても理想的な姿を描き出したのであろう。

『懐風藻』における仏家伝は、官人達のものとする隠逸作品の、作品世界と現実世界との齟齬と乖離を埋めるためのものとして、特に重視され作られたのではないだろうか。

※参考文献

小島憲之『懐風藻』仏家伝を考える』『漢語逍遙』、岩波書店、一九九八年三月  
田云明「僧侶と隠逸表現——受容と再構築——」『日本研究』四七、二〇一三年三月

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 漢字文字圏の中の日本  
古代漢詩』、笠間書院、二〇〇〇年十一月  
横田健一「『懷風藻』所載僧伝考」『白鳳天平の世界』、創元社、一九七三年九月





附  
関連詩文の注釈

## 凡例

- 本章では、本論で話題になった詩文について、注釈をつける。本論中で取り上げた語以外にも、全体に亘って注釈をつけることで、作品解読の一助とするためである。
- 本注釈は、早稲田大学日本古典籍研究所で二〇一五年秋より行われてきた、『懷風藻』研究会で論者が担当した注釈の一部である。
- 取り上げるのは、松を主題とした中臣大島「詠孤松」(二二)、雪を詠んだ紀古麻呂「望雪」(二二)、吉野で「花鳥」を詠んだ中臣人足「遊吉野」(四五、四六)、及び釈道慈伝である。
- 本文、校異、韻字、詩題、語釈、現代語訳、考察から成る。
- 対校に用いた諸本とその略称は次のとおりである。
  - 底 底本Ⅱ寛政版本(天和版本・宝永版本の改訂本、寛政五年刊)
  - 来 来歴志本(紅葉山文庫旧蔵、内閣文庫蔵)
  - 陽 陽春廬本(小中村清矩旧蔵、東京大学附属図書館蔵)
  - 尾 尾州本(尾張徳川家旧蔵、蓬左文庫蔵)
  - 脇 脇坂本(脇坂安元旧蔵、静嘉堂文庫蔵)
  - 松 松平本(松平忠房旧蔵、島原松平文庫蔵)
  - 鍋 鍋島本(鹿島鍋島家伝来、祐徳稻荷神社蔵)
  - 昌 昌平坂本(昌平坂学問所旧蔵、林家本、内閣文庫蔵)
  - 天 天和版本(天和四年刊)
  - 宝 宝永版本(天和版本の改訂本、宝永二年刊)
  - 群 群書類従本(活字版ではなく版本による)
- 漢籍の詩文の出典で、現在では『懷風藻』成立以降の文献にしか認められないものについては、『先秦漢魏晉南北朝詩』『全上古三代秦漢三國六朝文』『全唐詩』『全唐文』所収のものについて、その所収巻を略記した。

例 魏詩一 『秦漢魏晉南北朝詩』の「魏詩卷一」所収であることを示す。

晋文二 『全上古三代秦漢三國六朝文』の「全晋文卷二」所収であることを示す。

唐詩三 『全唐詩』卷三所収であることを示す。

唐文四 『全唐文』卷四所収であることを示す。

• 『大正新脩大藏經』所収の仏典からの引用にあたっては、引用箇所を略記した。

例 120345c 引用の本文が『大正新脩大藏經』卷一二の三四五頁下段にあることを示す。

一一番詩

大納言直大二中臣朝臣大島 自茲以降諸人未得伝記

【本文】

五言詠孤松一首

五言孤松を詠す一首

隴上孤松翠 隴上孤松翠にして

凌雲心本明 凌雲の心本明らかなり

餘根堅厚地 餘根厚地に堅く

貞質指高天 貞質高天を指す

弱枝異高草 弱枝は高草と異にして

茂葉同柱栄 茂葉は柱栄に同じ

孫楚高貞節 孫楚貞節を高くし

隱居悦笠輕 隱居して笠の輕きことを悦ぶ

【校異】

作者「人未」― 陽尾脇松鍋「余」

5「高」― 昌「蒿」、群「萬」

6「柱」― 来尾脇松昌「桂」、脇右ニ「本ノマ、」

8「悦」― 底天宝「脱」、昌「惋」。来陽尾脇松鍋群ニ拋ル

8「笠」― 来陽尾脇松鍋昌群「登」

【韻字】

明榮（下平十二庚、清同用）、天（下平一先）、輕（下平十四清）

この「天」の押韻は、誤用と考えざるを得ないか（半谷芳文『懷風藻』押韻考）『和漢比較文学』四九、二〇二二年）

【詩題】

『論語』「子罕」に「歲寒、然後知松柏之後彫也。（歲寒くして、然る後に松柏の彫むに後るるを知らなり。）」とあるように、古くから貞節の象徴として松は扱われてきた。松を詠ずる詩は多く、詩題に使われているものでも多数に上る。「孤松」の語は初唐から詩題に見え始め、早いものでは劉希夷「孤松篇」がある。劉希夷の詩は、谷底の松が、薪を採る樵ではなく「美人（君主）」を待ち望む

ことを詠っており、君主に登用されない作者自身を孤松に喩えたものである。

### 【語釈】

○隴上―丘の上。「隴」は丘。『楚辞』「七諫・沈江」（漢文二五）に「封比干之丘壘。（比干の丘壘に封す。）」とあり、王逸注に「小曰丘、大曰壘。」また「壘一作隴。」とある。鮑照「從拜陵登京峴」（宋詩八）に「息鞍循隴上、支劍望雲峯。（鞍を息めて隴上を循り、劍を支へて雲峯を望む。）」とある。漢籍においては「隴」は「隴山」を指し、その周辺（現在の陝西省・甘肅省の境界地域）の地名に「隴」字は多用される。地名としての「隴上」も古来有名で、六朝初唐期の詩文に見える「隴上」は、多くが地名としての例である。

○孤松―陶潜「四時」（晋詩一四）の「秋月揚明暉、冬嶺秀孤松。（秋月明暉を揚げ、冬嶺孤松秀づ。）」、陶潜「歸去來辭」（『文選』卷四五、晋文一一一）の「景翳翳以將入、撫孤松而盤桓。（景翳翳以て將に入らんとし、孤松を撫つつ盤桓とす。）」のように、陶潜の詩文に幾つか見られる。富永一登『孤』を用いた文学言語の展開―陶淵明に至るまで―（『未名』二二二号、二〇〇四年）は「孤」の字の漢籍における使われ方を検討し、元来「孤」の字には『孟子』や『説文』に見えるように「孤児」という特定のイメージが強かった中で、漢代から建安期にかけ「孤」の言葉の広がりが見られ始め、その後陸機などは衆からかけ離れてすばらしいものの存在を「孤立」と表現するなど、「孤」の語に対する積極的な評価が現れるようになるとした上で、「歸去來辭」の「孤松」について、「孤立して生息し続けてきた一本の松に、自己の今からの生き方を重ね合わせた一体感を表して、自己をいたわったものであり、官界との縁を絶って自己の思う道を歩んでいこうとする気持ちを「孤松」を撫でつつ自己確認したのだと思われる。」と述べる。当該詩においても、自身の「凌雲」の「心」や「貞質」を主張し、官を退こうとしている表現などから、陶潜の使う「孤松」と近いものであろう。

○翠―松の青々とした色。「松」を「翠」と表現するものに、夏侯湛「寒苦謠」（『藝文類聚』卷五「歳時下・寒」、晋詩二）の「松隕葉于翠条、竹摧柯于緑竿。（松葉を翠条に隕し、竹柯を緑竿に摧く。）」や、「神弦歌・白石郎曲」（晋詩一九）の「積石如玉、列松如翠。（積まるる石は玉の如く、列なる松は翠の如し。）」がある。特に後者は、「玉」と対になる「翠」であるから、松の緑の美しさを翡翠に喩えていると見られる。

○凌雲―雲を超え凌ぐ。『史記』「司馬相如伝」に「飄飄有凌雲之氣、似遊天地之間意。（飄飄として凌雲の氣有り、天地の間意を遊ぶに似たり。）」とある。神仙に憧れる武帝に対して司馬相如が大人賦を奏し、それを聞いた武帝が喜んだ際の様子である。同様に、この松も世俗を超えた様であるこ

とを指した表現であろう。小島大系は、范雲「詠寒松」の「凌雲知勁節、負雪見貞心。（凌雲勁節を知り、負雪貞心を見る。）」を引き、「貞心」の語のあることから当該詩との近さを窺わせるが、『藝文類聚』卷八八「木部上松」等、「凌風知勁節、負霜見直心。」となっている（梁詩二）。

○心本―本心、本質、本性。『漢書』「郭解伝」に「其陰賊著於心本、発於睚眦如故云。（其の陰賊は心本に著き、睚眦に発すは故に云ふ如し。）」とあり、その顔師古注に「心本、猶言本心也。（心本は、猶本心と言ふがごとし。）」とする。

○明―明朗、高潔。『爾雅』「釈言」には「明、朗也」とあり、『周礼』「秋官・司寇下」の「以鑑取明水於月。（鑑を以て明水を月に取る。）」に対する賈公彦疏に「明者、潔也。」とある。「本心」が「明」となっていることから、朗らか・高潔という意に取るが、一方で第一句が「翠」となっていることへの対としては明るく輝く意での使い方でもあろう。「翠」と「明」とを対にした表現は、唐太宗「春日登陝州城樓俯眺原野回舟碧綴煙霞密翠斑紅芳菲花柳即目川岫聊以命篇」（唐詩一）に、「煙峰高下翠、日浪淺深明。（煙峰の高下翠にして、日浪の淺深明なり。）」がある。

○餘根―たくさんの根。「餘」は『説文解字』に「饒也。」とある。「餘根」の例は初唐以前に見出せないが、陶潜「桃花源詩」（晋詩一六）の「桑竹垂餘蔭、菽稷稷隨時藝。（桑と竹とは餘れる蔭を垂れ、菽と稷とは時に随ひて藝く。）」と同様の使い方か。

○厚地・高天―第三句「厚地」及び第四句「高天」の語は、共に張衡「東京賦」（『文選』卷二、後漢文五三）に「豈徒踰高天、躋厚地而已哉。（豈徒に高天に踰まり、厚地に躋するのみならんや。）」とある。この「東京賦」の表現は、『毛詩』小雅「正月」の「謂天盖高、不敢不局。謂地蓋厚、不敢不蹠。（天を蓋し高しと謂ふも、敢へて局せずんばあらず。地を蓋し厚しと謂ふも、敢へて蹠せずんばあらず。）」に基づいている。『毛詩』の用例は、世の中を憚って、天は高いにも関わらず身を屈め、地は厚いにも関わらずひっそりと歩くことをいう。しかし当該詩はそのような「厚地」「高天」に対して憚るのではなく、むしろ世間に対しておのれの節を曲げることなく、地に堂々と根を張り天高く伸びる様を表している。

○貞質―「貞」は貞節、節操。『礼記』「檀礼下」に「夫子以其死、衛寡人、不亦貞乎。（夫子其の死を以て、寡人を衛る、亦貞ならずや。）」とある。夫子とは衛の公叔拔で、衛の君主が公叔拔の死去に際し、その諡を公叔拔の子に請われての発言。生前公叔拔が命を賭して君主を守ったことがあり、それを「貞」と言った。「貞質」は、顧愷之「氷賦」（『藝文類聚』卷九「水部下・氷」、晋文一三五）に「激厲風而貞質、仰和景而融暉。（厲風に激して質を貞し、和景を仰ぎて暉を融ぐ。）」、孫綽「庾司空氷碑」（『藝文類聚』卷四七「職官部・三司空」、晋文六三）に「君喻嵩巖之玄精、挹清瀨之潔流。貞質謀於白珪、明操於南金。（君は嵩巖の玄精に喩へられ、清瀨の潔流を挹る。貞質は白珪

に謀り、明操は南金に励む。」がある。

○弱枝―柔らかい枝。班固「西都賦」(『文選』卷一)などに「蓋以強幹弱枝、隆上都而觀万国也。(蓋し以て幹を強く枝を弱くし、上都を隆んにして万国に觀すなり。)」とあるように、「強幹弱枝」を踏まえたもの。枝となる諸侯の力を弱め、幹たる漢の王室を強めることを喩えている。当該詩において、柔らかい枝々の中央にある、「貞質」を持った強幹を前提に言ったもの。多くの弱枝を支えるにはその幹が強くなければならないということを前提とした表現であろう。

○高草―この語、本文に異同がある。「高」の字、昌平坂本「蒿」、群書類従「萬」のほか、大野研究は次に述べる理由を挙げた上で、「冀」に改めた。その理由とは、まず諸本の内、「蒿草」はいやしい草とされているのでここでわざわざ松と比較されるはずもなく、「萬」は『懷風藻』の現存諸本においては大抵「万」を使うので、この二つは除外され、更に次句が「桂榮」(桂の花、当該項参照)なのでこれも「高草」ではなく特定の草であるべきだ、というものである。その上で、「冀草」は太平の瑞相として生ずるもので、しかし冀草は一月月でしばむが、千年の松は比較にならないと解し、小島大系、江口全訳注がこれに従う。一方釈新釈は「高草」のまま、「枝は弱しと雖も、高草に異なる」と訳した。「弱枝」と対にするには、この訳は適當といえる。つまり、枝の柔らかい松と、背の高い草とは、一見その外見つまり高さや柔らかさといったものが似ているように思えるが、松が高草と決定的に違うのは、内にあるその「強幹」即ち節の固さの有無である、という比較である。第一句から第四句まで、松の雲をも凌ぎ高天を指すその節操の固さを表現し、この句においても「強幹」と対で使われることの多い「弱枝」を選んでいることからしても、「枝は柔らかいといえども芯のない草とは本質を異にする」というところが話題であろう。大野研究説のように松の寿命の長さとするのは、話題が唐突に変わっているといわざるを得ない。「高草」の例は見出しがたく、その点でいえば「蒿草」が適當とも思われるが、ここでは底本のままとする。

○柱榮―校異に示したとおり、「柱」を「桂」とする本もある。沢田註釈は「柱榮」を「侏儒柱。みなぎはしら。榮はやねづまの意。」とする。「みなぎはしら」はおそらく箋註「侏儒柱」の読み間違い。大野研究はそれを「要領を得ない」と批判した上で、「榮」は「華」に通用と説明して「桂の花」とする。しかし、「侏儒柱」はともかく、沢田註釈が「榮はやねづま」としたのは、『説文解字』に「一曰、屋栢之兩頭起者為榮。(一曰、屋栢の兩頭の起つ者は榮と為す。)」とあり、司馬相如「子虛賦」(漢文二二)の「偃佺之倫暴於南榮(偃佺の倫南の榮に暴す)」に対する『漢書』「司馬相如伝」の顔師古注に「榮、屋南檐也。」とあるに近い理解であろう。即ちここでの「柱榮」とは、柱と、屋根或いは庇、という程の意で、この句は、茂れる葉が強幹の松についているのは、広がる屋根・庇を柱が支えているに同じ、という意味であろう。これは一見似ていても高草にはできない藝



当であるという点で、前句からの繋がりの上に捉えられる。比較の対象を「高草」から「柱菜」に移すことで、松は植物にして建造物に比す程の堅固さを持つ、ということになる。

○孫楚—晋の人。『晋書』「孫楚伝」にも載る「漱石枕流」の故事で有名。石に枕し流れを枕とする自然の中での生き方や、汚れた俗事を聞いた耳を洗うことをいう、俗世間から離れた生き方をここでも捉えてみよう。その中に「楚少時欲隱居（楚少き時隱居せんと欲し）」とここで「隱居」と出てきており、次句へ連なると見られる。

○貞節—第四句「貞質」の言い換えであろう。張衡「思玄賦」（『文選』卷一六、後漢文五二）に「伊中情之信脩兮、慕古人之貞節。（伊中情の信脩、古人の貞節を慕ふ。）」とある。

○悦笠輕—「悦」「笠」共に異同がある。校異で示したとおり、「悦」は底本では「脱」、「笠」は「登」とする本が多い。箋註は「笠」とし、大野研究は箋註にこれに注目し、他本の「登」は竹冠の落ちたもので、箋註に「脱笠（一作笠）」とあることから確かに「笠」であった本もあったらしいとする。「笠」は『史記』「虞卿伝」の「躡躡檐笠」に対し、集解が「徐広曰、：笠、長柄笠、音登、笠有柄者謂之笠。（徐広曰はく、：笠は、長柄の笠、音は登、笠の柄有る者之を笠と謂ふなりと。）」といい、柄のある大笠である。大野研究以前は、林新註まで含めて諸注、隱居して笠を脱ぎ、身軽になった意とするが、大野研究は冠ならともかく隱居して笠は脱がないとし、その上で文字を「笠」に定め「隱居して笠の軽きを悦ぶ」と読み、「松蓋をその笠に見立てたものと考へて……堅苦しい朝冠をぬぎ、笠をかぶって山野に自適する気楽さを述べたものと解すべきである」とする。「笠」は「笠」のままの問題ないと思われるが、その意味としては、これが概ね当たっている。加えていうならば、第六句まで松の強幹に由来する堅固さを述べ、第六句では松はそれゆえに茂れる葉を支えられることを表現した。今「笠の軽きを悦んでいる」のは、ただ冠に比べ気楽だからではなく、おのれ自身も「貞節を高くし」ていたゆえに、松蓋のように大きく広がる笠をも軽く感ぜられたのである。

### 【現代語訳】

丘の上の一本松は翠に輝き

雲を凌ぐその本性は明朗である

あまたの根は厚い地にしっかりと生え

その貞節さは高い天を指して伸びる

柔らかい枝といえど背の高い草とは異なり

茂れる葉を持つのは柱が屋根を支えるに同じである

孫楚も貞節を高く持ち

隠居して笠の軽いことを悦んだ

### 【考察】

杉本注は「魏晋時代の風潮であった脱俗隱遁の思想の影響が、孤松の峭直な不群の姿に託して述べられてゐる。」と述べ、大野研究は「凌雲心本明」の句に対し、「諸註、『凌雲』の解も不十分である。この語は、ただ雲をしのいで高くぬきんできるといふだけでなく、さらに俗塵の外に超脱する意味を包含するものである。……だから、いまの場合もさう考へてこそ、『心本明』といった意味もよくわかるし、結句の『孫楚高貞節、隱居悦笠輕』ともうまく照応するのである。」と述べる。辰巳全注釈も「そのような松は中国の隱逸者からも愛された。松が風に吹かれて鳴る音は松籟といわれ、天上の音楽に喩えられた。そのような音楽は世俗を超えたものであることから……」とし、いずれも脱俗志向をこの詩に読み取っている。

特にこの詩の題目ともなっている「孤松」は語釈でも触れたとおり、陶潜「歸去來辭」に使われているような、官を辞し自己の思う道を進んでゆく志を託すものとして使われているであろう。それは、詩題に「孤松」を持つ劉希夷の詩の、人に知られぬ不遇を表す「孤」ではなく、むしろ「凌雲」のように衆から抜きんでた存在としての「孤」であるといえよう。この詩の構成を見れば、繰り返し強調されるのは貞節の高い松の強幹が、雲を凌ぎ天高く伸び茂れる葉をもつけるといったことであり、その節操の正しさは、松のように芯が強く、広く枝を伸ばす形に表れる。それが結句の、自分の貞節の高さを確認できたことに対する「悦」へと繋がってゆく。

『懷風藻』中に「松」の字は多く現れ、脱俗的・仙境の意味合いを出すために使われる例も多く、その意味では本詩のそれも『懷風藻』の傾向に合ったものではあるが、松の漢籍での使われ方に沿いつつ、松がおのれの心境とどう重なるのかをその姿からも説明してゆく詠物詩としての形を成していることは、『懷風藻』の詩の中でも取り上げるべき一首であると考ええる。

二二番詩

正五位上紀朝臣古麻呂二首年五十九

【本文】

七言 望雪 一首

七言 雪を望む 一首

無為の聖徳重寸陰 無為の聖徳寸陰を重みし

有道神功軽球琳 有道の神功球琳を軽みす

垂拱端坐惜歳暮 垂拱端坐して歳暮を惜しみ

披軒褰簾望遥岑 軒を披き簾を褰げ遥岑を望む

浮雲靉黳縈巖岫 浮雲靉黳巖岫を縈り

驚飈蕭瑟響庭林 驚飈蕭瑟庭林に響く

落雪霏霏一嶺白 落雪霏霏一嶺白く

斜日黯黯半山金 斜日黯黯半山金なり

柳絮未飛蝶先舞 柳絮未だ飛ばず蝶先づ舞ひ

梅芳猶遲花早臨 梅芳猶し遅く花早く臨む

夢裏鈞天尚易涌 夢裏の鈞天尚し涌くこと易く

松下清風信難斟 松下の清風信に斟むこと難し

【校異】

作者「古」 | 鍋「吉」。

3 「惜」 | 陽松「措」。

4 「褰」 | 来「寒」。

5 「縈」 | 鍋陽「采」。

6 「蕭」 | 昌鍋松「簫」。

【韻字】

陰、琳、岑、林、金、臨、斟 (下平二十一侵)

【作者】

大納言紀大人の子。飯麻呂の父。『統日本紀』は、慶雲二年（七〇五）十一月条では、新羅使を迎えるために諸国の騎兵を徵発し、正五位上紀朝臣古麻呂を騎兵大將軍とするとあるが、天平宝字六

年（七六二）の飯麻呂薨伝では、式部大輔正五位下古麻呂とあり、正五位の上下で揺れがある。これは『懷風藻』においても同様であり、目録に「正五位下」とあるが、本文では「正五位上」とある。

### 【詩題】

○望雪―七言詩は懷風藻に六例（六・二二・七二・八九・九〇・一〇〇）ある内の、二例目。「望雪詩」の題が、丘遲、唐太宗にある。小島憲之『上代日本文学と中国文学 下』は、語釈でもこの詩の唐太宗の詩との類似を指摘しており、詩題に関しても唐太宗の影響とする。「望―」を詩題に持つものには、「雨」「水」「海」「月」「城」「野」「春」などがある。『万葉集』の題詞でも、「国」（二）「古郷」（二七八）「山」（三三二七）「月」（三三六五九）「海」（三三九五六）などを「望」むものがある。詠物詩が殆ど見られない『懷風藻』においては、雪を詩題にしているものはほかに「詠雪詩」（二七）だけである。この詩とは、雪と柳絮の取り合わせなどで共通する。

### 【語釈】

○無為―老荘の言葉として有名であり、『老子』や『莊子』内でも頻出の語。『老子』では「淳風」に「我無為而民自化、我好静而民自正、我無事而民自富、我無欲而民自朴。（我無為にして民自ら化し、我静を好みて民自ら正しく、我無事にして民自ら富み、我無欲にして民自ら朴なり。）」とあり、『莊子』では「天道」に「上必無為而用天下、下必有為為天下用。此不易之道也。（上は必ず無為にして天下を用ひ、下は必ず有為にして天下の用と為る。此れ不易の道なり。）」とある。一方、「無為」の語は老荘に限るわけではなく、儒教系の経書や史書などの典籍にも現れ、例えば『論語』「衛靈公」篇に「無為而治者、其舜也與。夫何為哉。恭己、正南面而已矣。（無為にして治まる者は、其れ舜か。夫れ何をか為すや。己を恭しくし、正しく南面するのみ。）」とあるのを始め、『礼記』「哀公問」の「貴其不已。如日月東西相従而不已也、是天道。不閉其久、是天道。無為而物成、是天道也。（其の已まざるを貴ぶ。日月の東西して相従ひて已まざるが如し、是れ天道なり。閉ぢずして其れ久し、是れ天道なり。無為にして物成る、是れ天道なり。）」、『漢書』「董仲舒伝」の「蓋聞虞舜之時、遊於巖郎之上、垂拱無為、而天下太平。」（漢武帝「元光元年策賢良制」漢文三）などと使われている。『礼記』「学記」には「大徳不官、大道不器、大信不約、大時不斉。（大徳は官せず、大道は器ならず、大信は約せず、大時は斉しからず。）」とあるが、これの鄭玄注に「大徳不官者、大徳謂聖人之徳也、官謂分職在位者、聖人在上、垂拱無為不治一官、故云大徳不官也。」とあって、聖人は細かな分職をしないことをいう。この「無為」は、「何もしなくても天下が治まるほどの天子の徳」というものと、「実際に働くのは臣下であり、天子は玉座にいてそれを統治する」という

「君子無為臣下有為」というものがあり、紀古麻呂当該詩においては、「聖人の徳盛大にして、其民自然に化す、故に作為する所なくして国治る。」(杉本注)、「天子自ら手を下すことのないこと。聖賢を挙用して其等に事に当らせる。」(沢田註釈)等、両様の解釈がある。『懷風藻』中でも、序ほか四一、六五、八七に見える。

○聖徳―天子の徳。「朕既不逮、導民不明、反側晨興、念慮万方、不忘元元、唯恐羞先帝聖徳。(朕既に不逮にして、民を導くに明ならず、反側して晨に興き、万方に念慮し、元元を忘れず、唯だ先帝の聖徳を羞むることを恐る。)」(『漢書』「宣帝本紀」、「拳孝弟詔(地節三年十一月)」漢文五)、「高祖聖徳、光有天下。(高祖の聖徳、光天下に有り。)」(『後漢書』「光武帝本紀」、竇融「封皇子議」後漢文一六)など、皇帝に続く使われ方が多い。詩においても、曹植「大魏篇」(『宋書』「樂志」四、魏詩六)に「聖徳致泰和、神明為馭使。(聖徳泰和を致し、神明馭使を為す。)」等とある。『懷風藻』中ではほかに釈道慈「在唐奉本国皇太子」(一〇三)に、「三宝持聖徳、百靈扶仙寿。(三宝聖徳を持ち、百靈仙寿を扶く。)」と、(嚴密には「皇太子」に対してだが)例がある。

○重寸陰―わずかな時間を重んじる。『淮南子』「原道訓」の「聖人不貴尺之璧、而重寸之陰。時難得而易失也。(聖人は尺の璧を貴ばずして、寸の陰を重んず。時の得難くして失ひければなり。)」があり、聖人が重んずるものとして表現されており、またここでの「不貴尺之璧」が、次句の「輕球琳」と対応する。この表現は『淮南子』が大本ではあるが、小島大系は、紀古麻呂詩の表現が直接扱ったものとして、唐太宗「帝京篇」(唐詩一)の「得志重寸陰、忘懷輕尺璧。(志を得て寸陰を重んじ、懷を忘れ尺璧を軽んず。)」を挙げる。

○有道―天子に道徳があり、天下の治まること。『礼記』「礼器」に「是故昔先王尚有徳、尊有道、任有道。挙賢而置之、聚衆而誓之。(是の故に昔先王、有徳を尚び、有道を尊び、有道に任ず。賢を挙げて之を置き、衆を聚めて之に誓ふ。)」とあるのは、君子が有能・有徳の人を集め王業に用いた意であり、「無為」の項で述べた「君子無為臣下有為」の「有為」に通ずるといえよう。『論語』「季氏」篇に「天下有道、則礼樂征伐自天子出。天下無道、則礼樂征伐自諸侯出。自諸侯出、蓋十世希不失矣。…天下有道、則政不在大夫。天下有道、則庶人不議。(天下道有れば、則ち礼樂征伐天子より出づ。天下道無ければ、則ち礼樂征伐諸侯より出づ。諸侯より出づれば、蓋し十世失はざる希なり。…天下道有れば、則ち政大夫に在らず。天下道有れば、則ち庶人議せず。)」とある。小島大系は「無為の対句として」「天下に道のある、天下をよく治める」の意として、『論語』の例を引く。また、『淮南子』「泰族訓」に「故天子得道、守在四夷。天子失道、守在諸侯。(故に天子道を得れば、守四夷に在り。天子道を失へば、守諸侯に在り。)」とあり、張衡「東京賦」(『文選』卷三、後漢文五三)に「且夫天子有道、守在海外。(且つ夫れ天子道有れば、守り海外に在り。)」とある。

○神功―天子の偉大な功績。「高祖神功聖略、混一区宇、往巡東夏、省方觀俗、布政此宮、遂移氣序。（高祖の神功聖略、区宇を混一し、東夏に往巡し、觀俗を省方し、此宮に布政し、氣序を遂移す。）」（『周書』「宣帝紀」、「修復洛都詔（大象元年二月癸亥）」後周文三）や、「伏羲有河圖八卦、夏禹有洛書九疇、至乃神功播於往古、聖跡顯於來世。（伏羲河圖八卦有り、夏禹洛書九疇有り、至乃神功往古に播くし、聖跡來世に顯る。）」（『魏書』「靈徵志」、安樂王範「上奏以柳谷石文宣告四海」後魏文一六）のように、「神功」と「聖〇」とが対で使われる例が見られる。初唐の応制詩にも、「共荷神功万庾積、終朝聖寿百千年。」（宗楚客「奉和聖製喜雪應制」、唐詩二）がある。

○球琳―美玉や美石の類。前述の『淮南子』の「不貴尺之璧」に対応する言葉で、聖人は美玉よりも時間を重んじるものとして対比される。小島大系が指摘する、紀古麻呂が扱ったと思われる唐太宗「帝京篇」（前出）では、「輕尺璧」となっているが、押韻の関係かここでは「球琳」となる。『尚書』「禹貢」に「厥貢惟球琳琅玕。（厥の貢は惟れ球・琳・琅玕なり。）」とあり、孔安国注に「珠美玉也。琳美石也。琅玕珠也」とする。また雪は美玉に喩えられることが多いが、謝惠連「雪賦」（『文選』卷一三、宋文三四）では、「既因方而為珪、亦遇円而成璧。（既に方に因りて珪を為し、亦円に遇ひて璧を成す。）」と雪を珪玉や璧玉に譬えた上で、「白玉雖白、空守貞兮。未若茲雪、因時興滅。（白玉白しと雖も、空しく貞を守る。未だ茲の雪の、時に因りて興滅するに若かず。）」と、時に従って現れ消える雪を上とする。後述のように、本詩に雪そのものの描写が殆どないことも含めて、主題が雪の美しさではないことを表したもののか。

○垂拱―衣をたれ手をこまねく敬礼、手をこまねいて何もしないこと、また何もせずとも天下を治めることを指す。『尚書』「武成」に「惇信明義、崇徳報功。垂拱而天下治。（信を惇くし義を明らかにし、徳を崇び功に報ゆ。垂拱して天下治まる。）」とある。『礼記』「玉藻」には「凡侍於君、紳垂、足如履齊、頤霽、垂拱。（凡そ君に侍るには、紳は垂れ、足は齊を履むが如くし、頤は霽のごとくし、拱を垂る。）」とあって、「衣をたれ手をこまねく敬礼」の意となる。と同時に、「無為」の説明時にも引用した如く、「垂拱」は、前掲の『漢書』「董仲舒伝」掲載の漢武帝詔に「垂拱無為。而天下太平」とあり、また『礼記』「学記」の鄭玄注にも「垂拱無為」とあるとおり、前二句の「無為聖徳」などの言葉から導き出された言葉で、この詩では「垂拱之化」や「垂拱之治」などで使われる意味を含む。『懷風藻』中にはほかに藤原総前「侍宴」（八七）に「無為自無事、垂拱勿勞塵。（無為にして自らに無事、垂拱して勞塵勿し。）」と見え、そこでも同様に使われている。更に文武天皇が「述懐」（一六）で「年雖足戴冕。智不敢垂裳。（年は冕を戴くに足れりと雖も、智は敢へて裳を垂れず。）」と使っており、「垂裳」を小島大系が「天下の政務を執る」と訳しているとおりであり、紀古麻呂はこの句を意識していると考えられる。

○端坐―きちんと座ること。「垂拱」と共に「天子自身、何事もなさらぬで、天下が自然に治まる。」(林新註)、「聖人の優れた政治を指す。」(辰巳全注釈)とする注釈書もあるが、用例から確認できる「端坐」そのものの語としては、「因端坐援琴、聽而写之。(因つて端坐して琴を援き、聴きて之を写す。)(『史記』「樂書」)、「年十二、嘗遊京師、值天子出遊南苑、邑里誼譚、老幼争觀、愛独端坐読書、手不釈卷、宗族見者、莫不異焉。」(『梁書』「韋叡伝」)、「昂不遵師訓、專事馳騁、每言男兒当横行天下、自取富貴、誰能端坐読書、作老博士也。」(『北齊書』「高乾伝」)などのように、「きちんと座ること」程度の意味で使われているようである。「正しく坐る」以上の天子賛美乃至政治的な、「無為」や「垂拱」と並ぶ意味が見出しがたく、また、「垂拱」と一緒になれば同様の意味を「端坐」も帯びてくるのかといえ、そもそも「垂拱」と共に使われる例も見当たらない。一方、「拱手」「端坐」を一語にした「端拱」の語があり、『帝範』「崇文」に「博覽百家、精研六芸、端拱而知天下、無為而鑑古今。(百家を博覽し、六芸を精研し、端拱して天下を知り、無為にして古今に鑑る。)」のように、天下を治める意に使われている。また、唐太宗「重幸武功」(唐詩一)に「垂衣天下治、端拱車書同。(垂衣して天下を治め、端拱して車書を同じくす。)」とあり、許敬宗「奉和行經破薛拳戰地応詔」(『翰林学士集』)に「垂衣凝庶績、端拱鑄群生。(垂衣して庶績を凝し、端拱して群生を鑄す。)」とあって、唐太宗許とその臣下達の間では、「垂拱」「端坐」ならぬ「垂衣」「端拱」を使っていたことがわかる。また、『隋書』「牛弘伝」に「彝倫欣有叙、垂拱事端居。(彝倫欣びて叙有り、垂拱して端居を事とす。)」とある「端居」は「端坐」とほぼ同意とみてよいか。

○惜歳暮―歳が暮れるのを惜しむ。前掲謝惠連「雪賦」は、冒頭、「歳将暮、時既昏。寒風積、愁雲繁。(歳将に暮れんとし、時既に昏なり。寒風積もり、愁雲繁し。)」として雪の降り出す様子から始まり、また最初に賦を詠じた司馬相如につけ足す形で、鄒陽の歌の中に、「怨年歳之易暮、傷後会之無因。(年歳の暮れ易きを怨み、後会の因無きことを傷む。)」とある。小島大系は、この「怨年歳之易暮」を、「雪の雅遊の故事によるか」として指摘する。林新註は、「天子自身、何事もなさらぬで、天下が自然に治まる。それでも、時のすぎ、冬になり、歳の改らむとするのを惜む(政治に對する不平でもあるか。)」とする。辰巳全注釈は「歳暮となり雪を通して一年の反省をする意味がある。」「日々、公務の雑用に追われて正しい政務が出来たか否かの反省をする暇も無かったが、この歳暮に垂拱端坐し(後略)」と説明する。第一句で「重寸陰」と述べる、天子が時を大切にすることと関連させれば、ここで年の暮れやすいのを惜しむ意味としては、辰巳全注釈の説明が一貫性があるように感ぜられる。と同時に、謝惠連「雪賦」のように、雪の舞台として季節を明示する役割を担ったものか。

○披軒褰簾―窓を開き簾をあげる。「披軒」自体の用例としては、左思「雜詩」(『文選』卷二九、晋

詩七)に「披軒臨前庭、嗷嗷晨鴈翔。(軒を披いて前庭に臨めば、嗷嗷として晨鴈翔く。)」とあり、李善注には「軒、長廊之牕也。」とある。小島大系は唐太宗「帝京篇」(前出)に、「褰幌翫琴書、開軒引雲霧。(幌を褰げ琴書を翫び、軒を開きて雲霧を引く。)」とあるのを指摘する。また「褰簾」の例としては、王僧孺「為何庫部旧姬擬靡蕪之句」(『玉臺新詠』卷六、梁詩一二)に「出戸望蘭薰、褰簾正逢君。(戸を出でて蘭薰を望む、簾を褰ぐれば正に君に逢ふ。)」とあり、甄固「奉和世子春情」(『玉臺新詠』卷八、梁詩二八)に、「昨晚褰簾望、初逢双燕歸。(昨晚簾を褰げて望む、初めて逢ふ双燕の歸るに。)」とあるなど、男女の詩に詠まれることが多い。また、王琚「美女篇」(唐詩九八)には、「褰簾捲幔迎春節。(簾を褰げ幔を捲き春節を迎えんとす。)」とあって、新年を迎えるために「褰簾」の動作が行われている。

○遥岑―唐よりも前に「遥岑」の例は見当たらないが、王筠「夕霽詩」(『藝文類聚』卷二「天部下・霽」、梁詩二四)に「密樹含緑滋、遥峰凝翠靄。(密樹は緑滋を含み、遥峰は翠靄を凝らす。)、唐太宗「詠小山」(唐詩一)に「近谷交繁蕊、遥峰對出蓮。(近谷蕊に交繁し、遥峰蓮に對出す。)」とある。

○霰黶―雲のたなびいている様子。漢籍に用例が見出しづらく、仏教転籍に用例が集中する傾向が認められる。『一切経音義』に複数個所見られ、慧琳音義の『法華経』卷八の音義に、「霰黶 上愛、下代。埤蒼切韻同。廣雅、霰黶、翳薈、烏外反。翳薈、雲興盛兒。通俗文、雲覆日爲霰黶。」(五四・〇四八九a一一)とあるによれば、本来は俗語的な語か。崔泰之「同光祿弟冬日述懷」(唐詩九一)に「窮陰方霰黶、殺氣正蒼茫。(窮陰方に霰黶、殺氣正に蒼茫。)」とある。林新註は紀古麻呂詩のこの句について、「浮雲は、晴れた日に、風のまにまに浮き流れる白雲。これは雪のあとの景と見る。霰黶は晴れた日に、雲が盛んにたつ。これも雪後。」とする。

○巖岫―「岫」はみね、岩の穴。『爾雅』「釈山」に「山有穴為岫」とあり、謝惠連「泛湖歸出樓中翫月」(『文選』卷二二、宋詩四)に「斐斐氣幕岫、泫泫露盈条。(斐斐として気は岫を幕ひ、泫泫として露は条に盈つ。)」や、謝朓「休沐重還道中」(『文選』卷二七、齊詩三)に「雲端楚山見、林表吳岫微。(雲端には楚山見え、林表には吳岫微かなり。)」とあるなど、「穴の空いた」峰「ほどの意。また雲と関連するものとして、陶潜「歸去來辭」(『晉書』「陶潜伝」、晋詩一六)に「雲無心以出岫、鳥倦飛而知還。(雲心無く以て岫より出で、鳥飛ぶに倦んで還るを知る。)」と、雲が「岫」より出ると述べられている。藤倉明雄『岫』について(『懷風藻研究』創刊号一九九七年九月)は、『拾穂抄』や契沖、そして『説文解字』を引く沢瀉久孝らの「山穴」説と、井上通泰や古典文学全集などの「峰」説との両説があることをいった上で、漢籍において「岫」は「煙」「霞」「霧」「雲」などと共に使われ、神仙境を示唆していると考えられることが多いことを指摘し、『懷風藻』におい



ても、神仙境、桃源郷を思わせる語となっているとする。当該詩においても、「ここでの『巖岫』がどのような内容をもつかはすぐさま明確にはなっていないが、雲がたなびいて『巖岫』にまつわりつくようにめぐるといった景は、やはり神仙境を想起させるものである。」とする。ただ、当該詩において神仙境の世界を描写しようとする意図は、他句には認められるかは疑問。

○驚颺―激しい風。「驚」は風の激しい様。李康「運命論」（『文選』卷五三、三國文魏四三）に「風驚塵起、散而不止。（風は驚き塵は起こり、散じて止まず。）」とある。颺はつむじかぜ。揚雄「河東賦」（『漢書』「揚雄伝」、漢文五一）に「風発颺抃、神騰鬼趨。（風発り颺抃ち、神騰り鬼趨る。）」とある。陸機「擬行行重行行」（『文選』卷三〇、晋詩五）に「驚颺寒反信、帰雲難寄音。（驚颺は信を反すを寒ち、帰雲には音を寄せ難し。）」とある。前掲謝惠連「雪賦」（前出）には、「寒風積、愁雲繁。：俄而微霰零、密雪下。（寒風積もり、愁雲繁し。：俄にして微霰零り、密雪下る。）」とあり、風と雪が雪の降る前兆として描かれている。

○蕭瑟―風の吹く様子、またもの悲しい様子。「悲哉秋之為気也。蕭瑟兮、草木搖落而変衰。（悲しいかな、秋の気たるや。蕭瑟たり、草木揺落して変衰す。）」（宋玉「九弁」『楚辞』、上古三代文一〇）、「秋風蕭瑟天氣涼、草木揺落露為霜、群燕辞帰雁南翔。（秋風蕭瑟として天氣涼しく、草木揺落して露霜と為り、群燕辞して帰り雁南に翔る。）」（曹丕「燕歌行」『文選』卷二七、魏詩四）など、「秋風」のもの悲しい様に使われることが多いが、曹操「苦寒行」（『文選』卷二七、魏詩一）に「樹木何蕭瑟、北風声正悲。（樹木何ぞ蕭瑟たる、北風声正に悲し。）」などがあるように、「秋風」と関わらない例も見られる。

○霏霏―雪の降りしきるさま。『毛詩』小雅「采薇」に「昔我往矣、楊柳依依。今我来思、雨雪霏霏。（昔我往きしとき、楊柳依依たり。今我来れば、雪雨ること霏霏たり。）」。前に引いた曹操「苦寒行」（『文選』卷二七、魏詩一）に「溪谷少人民、雪落何霏霏。（溪谷人民少なく、雪落ちて何ぞ霏霏たる。）」とある。

○一嶺白―山がすっかり雪に覆われた様子。次句の「半」が半分なのに対し、こちらの「一」は全体の意。『懷風藻』八七にも見える。

○黯黯半山金―「黯」は蔡邕「述行賦」（後漢文六九）に「玄雲黯以凝結兮、集零雨之溱溱。（玄雲黯として以て凝結、零雨之を集め溱溱。）」とあり、陳琳「遊覽詩」（『藝文類聚』卷二八「人部十・二・遊覽」、魏詩三）に「蕭蕭山谷風、黯黯天路陰。（蕭蕭として山谷に風、黯黯として天路に陰。）」とあるように、黒いさまや暗いさまを表す。ここでは、「日黯黯而将暮、風騷騷而渡河。（日黯黯として暮れなむとし、風騷騷として河を渡る。）」（梁元帝「蕩婦秋思賦」『藝文類聚』卷三二「人部十六・閨情」、梁文二五）のように日の暗い様子。「半山」は、蕭子顯「烏棲曲」（『藝文類聚』卷四二

「樂部二・樂府」、梁詩一五)「芳樹歸飛聚俦匹、猶有殘光半山日。(芳樹歸飛俦匹を聚め、猶ほ有り残光半山の日)」とあるように、傾いた日が山を半分だけ照らしているさまを表す。小島憲之『上代日本文学と中国文学 下』は、紀古麻呂の詩における太宗の詩の影響を説明する中で、この聯の「一」と「半」の対比についても触れており、「賦得白日半西山」(詩題、唐詩一)、「荷疏一蓋缺、樹冷半帷空。」(「秋日翠微宮」、同)、「園荒一徑斷、苔古半階斜。」(「過旧宅」、同)、「半葉舒而岩暗、一花散而峰明。」(「小山賦」、唐文四)といった表現を挙げている。

○柳絮―やなぎのわた。「公欣然曰、白雪紛紛何所似。兄子胡兒曰、撒塩空中差可擬。兄女曰、未若柳絮因風起。公大笑樂。(公欣然として曰く、白雪の紛紛たるは何の似たる所ぞ、と。兄の子胡兒曰く、塩を空中に撒けば差擬すべし、と。兄の女曰く、未だ柳絮の風に因つて起こるに若かず、と。公大いに笑つて樂しむ。)(『世説新語』「言語」)は塩と共に柳絮を雪に喩えており、次項の用例でも塩と共に蝶を雪に喩える。『懷風藻』一七も雪を喩えたもの。しかしここでは、柳絮がまだ飛ばないことから、雪に喩えているのではなく、柳のわたそのものを指す。

○蝶先舞―雪が降ることを、蝶の舞いに喩えた。江口全訳注は、「雪を蝶に見たてた。雪のこと。」とする。「塩飛乱蝶舞、花落飄粉匳。匳粉飄落花、舞蝶乱飛塩。(塩飛び蝶舞を乱し、花落ち粉匳に飄す。匳粉落花に飄し、舞蝶乱れて塩を飛ばす。)(梁簡文帝「詠雪」『藝文類聚』卷二「天部下」雪」、梁詩一二)は、前項で挙げた例のように塩と共に雪を喩える例。動きのある蝶に雪を見立てるならば、この句では現在雪が降っている最中か。『懷風藻』中に「蝶」が出てくるのは一四と二一であり、一四は梅と柳と共に使われる。

○梅芳―梅の香り。唐太宗「喜雪」(唐詩一)に「泛柳飛絮、粧梅片片花。(泛柳飛絮として絮、粧梅片片として花。)」とあるほか、唐詩に「柳翠含煙葉、梅芳帶雪花。(柳翠は煙葉を含み、梅芳は雪花を帶ぶ。)(高正臣「晦日置酒林亭」、唐詩七二)、「柳色梅芳何処所、風前雪裏覓芳菲。(柳色梅芳何処の所、風前雪裏芳菲を覓む。)(劉憲「奉和立春日內出綵花樹応制」、唐詩七一)などがあり、いずれも梅と柳の取り合わせ。「梅芳」の語は唐より前では見られず、劉憲の詩が初出と考えられる。

○花早臨―杉本注は「枯木に雪の降り積みたるを梅花に比す。」、林新註は「梅はまだ香らぬが、花は白くなつた。」、江口全訳注は「梅の花に対し雪を花に見立てて、一足早く咲いたと表現した。」、辰巳全注釈は「梅花が早くも咲こうとしている。臨はその状態に向かう。」と説明する。劉琰「在吳中庭看月詩」(『藝文類聚』卷一「天部上・月」)の「移榻坐庭陰、初弦時復臨。(榻を移して庭陰に坐し、初弦の時復た臨む。)」とあるは、夜空に三日月が懸かる様を「臨」字で月が高みから地上を見下ろすかのようであると捉えるのだろう。また庾信「至老子廟詩」(『藝文類聚』卷三

八「礼部上・宗廟」の「菊花随酒馥、槐影向窓臨。(菊花は酒に随ひて馥たり、槐影窓に向ひて臨む。)」は、槐の枝の影が窓に映っていることをいう。このように、同様に本詩の「臨」においても、梅の木の枝に花が立ち現れた(花が咲いた)ことを表現していよう。

○夢裏鈞天―「鈞天」は「中央曰鈞天、…東方曰蒼天(中央鈞天曰ひ、…東方蒼天と曰ふ)」(『呂氏春秋』「有始覽」)とあるように、九天の一つ。ここでは、「居二日半、簡子寤、語大夫曰、我之帝所甚樂。与百神游於鈞天。広楽九奏万舞。(居ること二日半、簡子寤め、大夫に語けて曰く、「我、帝の所に之き、甚だ楽しかりき。百神と与に鈞天に遊ぶ。広楽に九奏万舞す。)」(『史記』「趙世家」)のように、「夢裏」(夢の中)で天帝と共に音楽で楽しむようなことを言う。

○松下清風―松下と清風の繋がりとしては、『世説新語』「言語」の「劉尹云、人想王荆産佳。此想長松下当有清風耳。(劉尹云ふ、人は王荆産の佳なるを想ふ。此れ長松の下には当に清風有るべしと想ふのみと。)」や、張融「別詩」(『藝文類聚』卷二九「人部十三・別上」、齊詩二)の「白雲山上尽、清風松下歇。(白雲山上に尽き、清風松下に歇む。)」がある。『懷風藻』一〇九にも見えることから、諸注隱士と関係づける。『淮南子』「傲真訓」に「夫大寒至、霜雪降、然後知松柏之茂也。抛難履危、利害陳於前、然後知聖人之不失道也。(夫れ大寒至り、霜雪降りて、然る後に松柏の茂ることを知るなり。難に抛り危を履み、利害の前に陳なりて、然る後に聖人の道を失はざることを知るなり。)」とある。これは『論語』「子罕」の「歳寒、然後知松柏之後彫也。(歳寒くして、然る後に松柏の彫むに後るるを知る。)」を踏まえたものだが、『論語』で「歳寒」とあるところが『淮南子』では「霜雪降」となっており、雪の降った後に改めて松柏の茂れる、即ち天子の道を失っていないことがわかるといふ意。「清風」は唐太宗「帝京篇」(唐詩一)に「斜漢耿層閣、清風揺玉樹。(斜漢層閣を耿らし、清風玉樹を揺らす。)」がある。小島大系は古楽府の琴曲「風入松」を踏まえたものであり、「天上の音楽は夢の中で聞くことができようが、この松下を吹く清風の雪景色はめったに見られない」の意とする。

#### 【現代語訳】

何もせず天下を治める天子の徳はわずかの時間を重んじ

天下を治める神妙な功績は美玉を軽んずる

衣をたれ手をこまねいて正座して年の暮れるを惜しみ

窓を開き簾を上げ遙かな峰を望む

浮き雲はただよって岩のほら穴をめぐる

激しい風がものさびしく庭の林に響く

降る雪は甚だしく峰は一面白く

日は既に沈みかかって山が半分金色に照らされる

柳のわたしはまだ飛ばずに雪が蝶のように先に舞い

梅の香りはまだ遅いが雪が早くも白い花のように咲く

夢の中で天上の音楽を聞くことは容易いが

松下にさわやかな清風を得ることは難しい

### 【考察】

雪を詩題にした作だが、雪の降る様は殆ど描かれない。第一・二句と結句の雪との関連も含めて、従来疑問が呈されていた。

第一・二句は、「無為」と「有道」の対、「重寸陰」と「軽球琳」の対を中心にして構成されており、一語一語の出典も比較的押さえやすい。天子を主体としたような語句選択がされていることに注目されるが、「球琳」が雪に喩えられるか、といったこと以外には、この詩における雪との関わりが不明である。しかし何より問題は、第五句以降の描写である。雲が山にかかり風が吹くのは、雪の降る前のものでして謝惠連「雪賦」などには描かれているが、その後「落雪霏霏一嶺白」とあるのみで、「斜日」とあって雪が止んだと考えられる語が続く。しかも、「雪賦」や『懷風藻』文武天皇「詠雪」（二七）にあるように、雪の降る様自体の描写には一切筆が尽くされない。そして最後に唐突に現れる感のある、「夢裏鈞天」と「松下清風」の意も、不明瞭である。

土佐朋子「紀古麻呂『望雪詩』の論―理想の天子論―」（『国語国文』第八六巻第九号、二〇一七年）は、第二句で雪と関わるべき「球琳」を軽んじていることが、詠雪詩の型から外れたものとし、同じく雪の比喩となるべき「柳絮」が雪の比喩ではなく使われていること、雪の比喩として使われるときは話題にならないはずの「梅芳」に触れられていることなどを、現実世界における雪と詩的世界における雪との矛盾、詩的世界における雪を幻想に過ぎないと断じるもの、として捉えた。「雪賦」にも述べられている如く、瑞兆にも災害にもなり得る雪を前に天子が取るべき行動は、雪の美的表現に耽溺することではなく、正確に雪の様子を見つめる必要があるとする。そしてそのような天子が求めるべきなのが、「松下清風」の表す高潔の士、賢臣なのだとする。雪を見る主体として有徳の天子を設定している点、雪の美しさに触れない点、「松下清風」の解釈などの整合性を持った論といえよう。

一方で、この詩にはまだ解決すべき問題も残っている。特に、第五句から第八句までは、中心となるべき出典や故事も見当たらず、雪が降るまで（降ったあと）までの流れも明瞭でなく、詩中に

おける役割の解析も諸注諸論で定説を見ず、今後の課題とすべきであろう。

後半の構造を見るならば、第五句の「巖岫」に対して第六句「庭林」は近景であり、対応するよ  
うに第七・八句の山が遠景で、第九・十句の木々が近景であるといえるか。そこからいえば、第十  
一句の「釣天」がいわば遠景であるのに対し、第十二句の松が近景Ⅱ眼前の実景という構造である  
だろうか。

## 四五番詩

従四位下左中弁兼神祇伯中臣朝臣人足二首 年五十

### 【本文】

五言遊吉野宮 二首

五言吉野宮に遊ぶ 二首

惟山且惟水 惟れ山且つ惟れ水

能智亦能仁 能く智亦能く仁

万代無埃所 万代埃無き所

一朝逢柘民 一朝柘に逢ひし民

風波転入曲 風波転曲に入り

魚鳥共成倫 魚鳥共に倫を成す

此地即方丈 此地即ち方丈

誰説桃源竇 誰か説かむ桃源の竇

### 【校異】

題「二首」 | ナシ。松・群ニヨル

3「所」 | 天「■」、群「空」

4「柘」 | 底・宝・群「招」。群ハ右ニ「異イ」アリ。来・陽・尾・脇・松・鍋「拓」、天「■」。意改。

### 【韻字】

仁・民（上平十七真）・倫（上平十八諄）・竇（上平十七真） 真・諄は同用。

### 【詩題】

『懷風藻』吉野詩の詩題において「吉野宮」と「宮」がつくのは、中臣人足の詩のほかには、「従駕吉野宮」（四七、四八、八〇、一〇二）、「扈從吉野宮」（七三）であり、それらはいずれも「従駕」「扈從」という、従駕詩であることを表す詩題となっている。中臣人足の詩では、「宮」や天皇を明示した言葉は、二首目四六番詩の「鳳閣」「龍樓」くらいで、四五番詩には特に見られない。

### 【語釈】

○惟山且惟水 能智亦能仁 | 山よ川よ、智よ仁よ。「山水」と「仁智」の論語による故事は、九番詩など早くから見える。「惟」は発語の助字。郭璞「江賦」（『文選』卷二二、晋文二二〇）の「惟岷山

之導江、初發源乎濫觴。(惟れ岷山の江を導く、初め源を濫觴に發す。)の李善注に「惟、發語之辭也。」とある。左思「贈妹九殯悼離詩」(『藝文類聚』卷二九「人部・別上」、晋詩七)に「惟我惟妹、寔惟同生。(惟れ我惟れ妹、寔惟れ生を同じくす。)」は重ねて使う例。『懷風藻』中には、八三番詩に「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。)」、一〇五番詩に「近江惟帝里、裨叡寔神山。(近江は惟れ帝里、裨叡は寔に神山。)」とあるように、「是」や「寔」と対にした用いられ方がある。「能」は辰巳全注釈が「能智」を「儒教の智の能力を備えている。能は能力。智は儒教的徳」として、「能力」といった意味で取るが、小島大系はこの字についても助字としており、「能くは語調を整える助字」と説明した上で、『文華秀麗集』卷下九六番詩に「花落能紅復能白(花落つ能くも紅に復能くも白し)」とあるについて、「能は、かくの如く、このようにの意(唐子西の詩に「桃花能紅、李能白」とある。助字弁略「方言簡様也…吳人語也」。維摩詰經講經文(P.3079)「能赤能白…能白能淨」)と注している。他の注釈書は特別この「能」に注はつけておらず、この第一・二句が意識を必要とする事情もあつて、口訳の中でも「能」の字を意識したと見られる訳はしていない。漢籍の例では、江洪「詠荷詩」(『藝文類聚』卷八二「草部下・芙蓉」、梁詩二六)に「沢陂有微草、能花復能実。(沢陂に微草有り、能く花復た能く実。)、何遜「詠春風」(『玉台新詠』卷一〇、梁詩九)に「可聞不可見、能重復能輕。(聞くべくして見るべからず、能く重く復た能く輕し。)」などがある。第一句・第二句では、「山」「水」「智」「仁」を、「惟」と「能」の助字を使って列記していることになる。「山」と「仁」を、「水」と「智」を組み合わせる表現は吉野詩の中でも多いが、ここでは第一句が「山水」の順に対して「智仁」の順となっており、たずきがけの構造となっている。

○万代―長い間。古から長い間ずっと。「臣聞先王建不易之軌、万代承之。聖主垂不刊之制、千載共仰。(臣聞く先王不易の軌を建て、万代之を承く。聖主不刊の制を垂れ、千載共に仰ぐ。)」(『魏書』「薛野賭伝」、薛虎子「上疏請寬省徵調」後魏文三四)とある。また詩においても、阮籍「詠懷詩」(『文選』卷二三、魏詩一〇)に「開軒臨四野、登高望所思、丘墓蔽山岡、万代同一時。(軒を開きて四野に臨み、高きに登りて思ふ所を望むに、丘墓は山岡を蔽ひ、万代も一時に同じ。)」とあり、曹問「六代論」(『文選』卷五二、三国文魏二〇)に「權均匹夫、勢齊凡庶、内無深根不拔之固、外無盤石宗盟之助、非所以安社稷為万代之業也。(權は匹夫に均しく、勢は凡庶に齊し。内には深根不拔の固め無く、外には盤石宗盟の助け無きは、社稷を安んじ万代の業を為す所以に非ざるなり。)」とある。

○無埃所―吉野は俗塵のない場所、清浄な仙境であるということ。「埃」は俗塵のこと。屈原「漁父」(『楚辭』)に、「安能以皓皓之白、而蒙世俗之塵埃乎。(安くんぞ能く皓皓の白きを以て、世俗の

塵埃を蒙らむや。」とある。『懷風藻』中に「埃」はここ一例のみで、俗塵としての「塵」は、三番詩「山齋」の「塵外年光満、林間物候明。（塵外年光満ち、林間物候明らけし。）」、八三番詩「和藤原大政遊吉野川之作」の「欲知歎宴曲、満酌自忘塵。（歎宴の曲を知らまく欲りせば、満酌自らに塵を忘れたるといふことを。）」、九九番詩「遊吉野山」に「放曠多幽趣、超然少俗塵。（放曠幽趣多く、超然俗塵少し。）」などに見える。俗塵の意味で「埃」を使っている例に、阮籍「大人先生伝」（魏文四六）に「江河清、洛無埃。（江河は清く、洛は埃無し。）」がある。「無埃所」の訓読として、「埃無き所」と「埃所無し」があり得る。前者は「吉野は俗塵のない場所」、後者は「吉野の中に俗塵のある場所はない」といった意味になろう。対となる次句の構造との兼ね合いもあるが、訳としては前者が素直と思われる。

○一朝―「一朝」は当該詩のように「万代」と対で使われることも多い。『魏書』「韓顛宗伝」に見える韓子熙「伏闕上書理清河王憚」（後魏文三二）に「既欲彰忠心於万代、豈可為逆乱於一朝。（既に万代に忠心を彰らかにせむと欲す、豈に一朝に逆乱を為すべけむや。）」とあるのはその一例。しかしこの場合、「万代」の永遠に対して「一朝」は一瞬のことをいう。『文選』でも、「一朝」は一瞬の意で使われる用例が多い。だが当該詩では、「古来吉野は清浄であつた中、一瞬にして」という文脈は合わない。ここでは諸注のように、「或る朝（時）」の意に解するのが適當。『毛詩』小雅「彤弓」に、「鐘鼓既設、一朝饗之。（鐘鼓既に設け、一朝まで之を饗せむ。）」とある。また、陶潜「桃花源記併詩」（『陶淵明集』巻五、晋詩一六）に「奇蹤隱五百、一朝敵神界。（奇蹤隠れしより五百、一朝神界敵る。）」とあるは、長い間（五百年）のあとの「或る日」という使われ方で、本詩と同様か。○逢柘民―「柘」は校異にあるように底本等が「招」、その他諸本が「拓」。数の上では「拓」が優勢ではあるが、ここでは柘枝伝説を踏まえると見て「柘」とする。「逢柘民」の訓み方は、「柘に逢ふ民」と「柘民に逢ふ」とが考えられ、この違いは解釈にも影響する。小島大系も両様の訓が可能とし、前者を「かつて柘枝媛に逢会した民（美稲）のいたところである」と訳し、後者を「柘枝伝説の民（吉野の民）に出会ったの意」とする。他の注釈書は、前者の訓読で釈新釈「一朝民生が茲に來りしより」、沢田註釈「一朝にして柘の枝の民に逢うた」、林新註「或は、仙人もゐたのである」、後者の訓読で、世良詳釈「一朝柘に逢ふ民あり」、江口全訳注「はからずも美稲が柘姫にあつたところ」といったように訳す。またそれ以外に、「柘民」を「招民」として、杉本注「一朝天子の御召しに預つて侍陪する民に逢つたのである」、「異民」として辰巳全注釈「朝には仙郷に住む異民に逢う処でもある」という訳もある。本文を「柘民」とした上で訓読と訳を考えると、小島大系の訳し分けが適切であろう。その上でどちらがより文脈に合うかと考えるに、第一句から「この吉野の地は……」といった形で吉野のことを述べているのであり、「万代」という観点からすれ



ば吉野は清浄なる地であり、また「一朝」の観点からすれば、柘枝媛に会った民がいる（柘枝伝説の舞台である）という流れであろう。よって小島大系の訓・訳と同様のものとする。

○風波―「風波」という語は、謝惠連「西陵遇風献康樂」（『文選』卷二五、宋詩四）に「臨津不得濟、佇楫阻風波。（津に臨めども濟るを得ず、楫を佇めて風波に阻てらる。）」、謝靈運「酬從弟惠連」（『文選』卷二五、宋詩三）に「辛勤風波事、款曲洲渚言。（風波の事に辛勤し、洲渚の言に款曲す。）」とあるように、行路を妨げるものとして使われる。ここではそのような熟語としてではなく、吉野の地を「山水」の構造で捉え、「山―風―鳥」と、「水―波―魚」との繋がりの中で、次句の「魚鳥」に対応した語として使われている。第一・二句で、「山水」「智仁」の語順について述べたとおり、ここでも「風波」と「魚鳥」の語順はたすぎがけの構造となっている。

○転―「転」はうたた、いよいよ。『貞觀政要』卷八「論刑法」掲載の張蘊古「大宝箴」（唐文一五四）に「是故恐懼之心日弛、邪僻之情転放。（是の故に恐懼の心にひに弛み、邪僻の情転放る。）」とある。劉希夷「公子行」（唐詩八二）に「与君相向転相親、与君双棲共一身。（君と相向して転相親となり、君と双棲して共に一身となる。）」とある。

○入曲―宴席で奏でる音曲と風波とが一体となる。『懷風藻』四番「春苑言宴」に「驚波共絃響、哢鳥与風聞。（驚波絃の共響り、哢鳥風の与聞ゆ。）」とあるは、宴席での楽曲の音と波、鳥、風の音などが渾然となる表現の面で類似している。

○魚鳥―『懷風藻』中には、三一番詩「遊吉野」に「漆姫控鶴挙、柘媛接魚通。（漆姫鶴を控きて挙り、柘媛魚に接きて通ふ。）」、九九番詩「遊吉野山」に「朝看度峰翼、夕翫躍潭鱗。（朝に峰を度る翼を看、夕に潭に躍る鱗を翫す。）」とあり、吉野の景物の代表としてしばしば鳥と魚とを觀賞の対象とする。『文選』卷二二の遊覽詩にも、「魚戲新荷動、鳥散餘花落。（魚は戯れて新荷動き、鳥は散じて餘花落つ。）」（謝朓「遊東田」、齊詩三）など、魚鳥を景物とするものがある。

○成倫―「倫」はともがら。『礼記』「曲礼下」に「擬人必於其倫。（人を擬ぶるは必ず其の倫に於てす。）」とあり、鄭玄注に「倫、猶類也」とある。「成倫」は熟語としては見当たらないが、第五・六句で、吉野の自然たる「風波」「魚鳥」と、そこに宴する人々の音楽が混ざり合い、人々が自然と一体化し仙境の高みへと登ることをいうか。

○此地即方丈―この吉野こそが方丈の地である、の意。「此地」は七三番詩「扈從吉野宮」にも「此地仙靈宅（此れの地は仙靈の宅）」とある。「方丈」は伝説上の仙境。『史記』「封禪書」に「自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者、其伝在渤海中、去人不遠、患且至則船風引而去。（威、宣、燕昭より、人をして海に入り、蓬萊、方丈、瀛洲を求めしむ。此の三神山は、其の伝に、渤海の中に在り、人を去ること遠からず、且に至らんとすれば則ち船、風に引かれて去るを患

ふ。）」と説明されている。なお、『懷風藻』中に「方丈」はこのみで、「瀛洲」が二〇番詩「春日応詔」に「幸陪瀛洲趣、誰論上林篇。(幸に瀛洲の趣に陪りつ、誰か論はむ上林の篇。)」と出ており、一番「遊龍門山」に「安得王喬道、控鶴入蓬瀛。(安にか王喬が道を得て、鶴を控きて蓬瀛に入らむ。)」と「蓬萊」「瀛洲」が組み合わせて出てくる。

○誰説桃源賓―誰が桃源郷の客の話をしようか、それには及ばないの意。「誰説」は反語。方丈の地である吉野において、桃源郷の話などする必要がないということ。前述七三番詩は「何須姑射倫(何ぞ須るむ姑射の倫)」とあり、吉野においては姑射の倫(仙人達)を必要とはしない、と同型であり、「此地」との対と共に類似が見られる。同様の型はほかに前述の二〇番詩や、四番詩「群公倒載帰、彭沢宴誰論。(群公倒に載せて帰る、彭沢の宴誰か論らはむ。)」、一三番詩「各得朝野趣、莫論攀桂期。(各朝野の趣を得たり、攀桂の期を論らふこと莫れ。)」、三九番詩「祇為仁智賞、何論朝市遊。(祇仁智の賞を為さまくのみ、何ぞ論らはむ朝市の遊。)」、四〇番詩「今日足忘徳、勿言唐帝民。(今日徳を忘るるに足れり、言ふこと勿れ唐帝の民。)」、六四番詩「茲時尽清素、何用子雲玄。(茲の時尽清素、何ぞ用るむ子雲が玄。)」、九〇番詩「遨遊已得攀龍鳳、大隱何用覓仙場。(遨遊已に龍鳳を攀づること得たり、大隱何ぞ用るむ仙場を覓むことを。)」、一〇二番詩「誰謂姑射嶺、駐蹕望仙宮。(誰か謂はむ姑射の嶺、蹕を駐む望仙宮。)」、一〇四番詩「僧既方外士、何煩入宴宮。(僧は既に方外の士、何ぞ煩はしく宴宮に入らむ。)」、一〇七番詩「已心蠡斯徴、何須顧太玄。(已に蠡斯の徴に応へぬ、何ぞ須るむ太玄を顧みむことを。)」など多数ある。「桃源賓」は桃源郷に行つた客。陶潜「桃花源記」の故事に拠る。漁師があるとき桃の花の咲く林に会い、更に進むと世間と隔絶された村に出たが、漁師が帰つたあと、その村を再び見つけることはできなかった。秦代以降外部と交流を絶つた、絶境の地。孔徳紹「登白馬山護明寺」(『初学記』卷三三「道釈部・寺」、唐詩七三三)に、「今日桃源客、相顧失帰塗。(今日桃源の客、相顧して帰塗を失す。)」とある。「桃源」の語は『懷風藻』中にほかに九二番詩「遊吉野川」において、「天高槎路遠、河廻桃源深。(天高くして槎路遠く、河廻りて桃源深し。)」として出てくる。

#### 【現代語訳】

(吉野の) 山よ川よ

智よ仁よ

古来塵埃のない清浄の地であり

或るとき栢枝媛に出会つた民がいる

風や波はいよいよ音楽の調べに加わり

魚や鳥も共に仲間となった

この地がまさに方丈であり

誰が桃源の客の話などしようか、その必要はない

### 【考察】

詩題に「遊吉野宮」とあるが、この四五番詩の中では「宮」の存在は打ち出されておらず、ひたすら吉野の地に関する言及となっている。

吉野の地の表現として、論語、栢枝伝説、方丈、桃源郷を盛り込んでいる詩ではあり、吉野を「山水仁智」の故事で表現したり、栢枝伝説に触れたり、仙境の地として表現するのは、他の吉野詩にも見られるところであるが、それらの言葉を羅列しているようにも見え、各素材が有機的にどのように繋がるのかに関しては、わかりづらいといえる。

その中でも異様なのは、第一・二句で、「惟」「且」「能」「亦」という多くの助字を（しかも繰り返しながら）使って、「山水智仁」の文字を並べていることである。『懐風藻』では「山水」と「仁智」を組み合わせる表現は多出しているので、つまり「吉野の山と川」というだけで二句も消費していることになる。言い換えれば、この詩において方丈や桃源郷が出てくる根拠は、全て吉野の山と川とにのみ求められている。

作中で作者達のこと触れられているのは第五・六句「風波転入曲 魚鳥共成倫」のみであるところも、この詩が現在どのような状況になっているかを明瞭にしない一因となっている。その中でも、二句を費して「吉野の山と川」というところに、ただ「吉野」というだけで賛美すべきものがあり、そのために敢えて吉野の山と川とを、一切の論理的説明もなしに主張するという表現方法なのだと思われる。

そのような中で、唯一作者らの（比較的）具体的な行動として現れるのが、第五・六句の「風波転入曲 魚鳥共成倫」であり、特に吉野の景物を挙げるのは四六番詩においても「花鳥」で表現されているところからも、人足詩の眼目となるべき点であろう。四五番詩では吉野を山と川とで捉え、それが「山―風―鳥」へと繋がり、また「水―波―魚」と繋がって、吉野の景物として「魚鳥」に行き着く。既に吉野詩においては藤原史の「遊吉野」（三二番）において「漆姫控鶴擧、栢媛接魚通。」と表現され、そのほかでも吉野の景物として「魚」と「鳥」の組み合わせは出てくる。「魚鳥」は漢籍においても、語釈で示した『文選』の遊覧詩や公讌詩の中にも出てくる組み合わせであり、吉野詩とそれら遊覧詩・公讌詩との関連が注目される。

#### 四六番詩

従四位下左中弁兼神祇伯中臣朝臣人足二首 年五十

#### 【本文】

仁山狎鳳閣 仁山鳳閣に狎れ

智水啓龍樓 智水龍樓に啓く

花鳥堪沈翫 花鳥沈翫に堪ふ

何人不淹留 何人か淹留せざらむ

#### 【校異】

1 「鳳」 — 松「風」。

4 「淹」 — 松「俺」。

#### 【韻字】

樓（下平十九候）、留（下平十八尤）。候・尤は同用。

#### 【語釈】

○仁山―吉野の山。「仁」と「山」、「智」と「水」の繋がりには『論語』による。同じ作者の四五番詩においても「山」「水」「仁」「智」の組み合わせは使われている。

○狎―『説文解字』は「犬可習也。」と、犬に使われるのが原義と説明し、『礼記』『曲礼上』には「賢者狎而敬之、畏而愛之（賢者は狎れて而も之を敬し、畏れて而も之を愛し）」とあり、鄭玄注に「習也、近也。」とあって、近く親しくなることの意にも使われる。当該詩で「山」が「鳳閣」に馴れ親しむというのは、どのようなことをいっているのだろうか。梁元帝「將軍名詩」（『藝文類聚』卷五十六「雜文部二・詩」、梁詩二五）に「樓船写退鷁、檣鳥狎飛鳧」（樓船退鷁を写し、檣鳥飛鳧に狎る。）で、「樓船」を「退鷁」に、「檣鳥」を「飛鳧」に見立てているように、聳える吉野の山そのものを鳳閣に見立てて表現したものか。

○鳳閣―「鳳閣」は中書省（中務省）の唐名でもあるが、ここでは立派な建物。「吉野宮」の高殿のこと。謝靈運「擬魏太子鄴中集詩八首・平原侯植」（『文選』卷三〇、宋詩三）に「朝游登鳳閣、日暮集華沼。（朝に遊びて鳳閣に登り、日暮れて華沼に集る。）」、鮑照「中興歌」（『藝文類聚』卷四三「樂部三・歌」、宋詩七）に「祥景照玉台、紫煙遊鳳閣。（祥景玉台を照らし、紫煙鳳閣に遊ぶ。）」などあり、「華沼」の「華」や「玉台」の「玉」などと同様に「鳳」は美称。

○智水―吉野の川。

○啓―「啓」は「開く」で、『懷風藻』中、他の場所でも、三七番「文酒啓水濱。(文酒水浜に啓く。)」などにも現れる。一九番詩に「玉管吐陽氣、春色啓禁園。(玉管陽氣に吐き、春色禁園に啓く。)」とあり、春の色が御苑に満ちていることをいうが、当該詩もこれに近い使われ方か。即ち、前句で山を鳳に見立てたのと同様、ここでは吉野の川を龍に見立て、そこから楼の美称に持つていっており、吉野宮は吉野川という龍を戴いている(ように見える)という形である。第一句にせよこの句にせよ、吉野の山水とそこにある吉野宮とを視野に収め、その山と川とが吉野宮を裝飾する鳳や龍の如きである、という意味か。

○龍楼―天子の楼閣。「鳳閣」と対になり、これも吉野宮のことをいう。王融「三月三日曲水詩序」(『文選』卷四六、齊文二三)に「出龍楼而問豎、入虎闌而齒胄。(龍楼を出でて豎に問ひ、虎闌に入りて胄に齒す。)、庾肩吾「長安有狹斜」(『藝文類聚』卷四一「樂部一・論樂」、梁詩二三)に「長子登麟閣、次子侍龍楼。(長子は麟閣に登り、次子は龍楼に侍る。)」などのように、「麟閣」「虎闌」等と対で使われている。『懷風藻』中には、美称としての「鳳」と「龍」とが対で使われている例は、八五番詩「鳳駕飛雲路。龍車越漢流。(鳳駕雲路に飛び、龍車漢流を越ゆ。)」がある。

○花鳥―吉野で見られる美しい花や鳥。ただしこの語、漢籍における用例は、上官儀「八詠応制」(唐詩四〇)の「暫得佳遊趣、更愁花鳥稀。(暫く佳遊の趣を得、更に花鳥の稀なるを愁ふ。)、唐太宗「帝京篇」(唐詩一)の「煙霞交隱映、花鳥自參差。(煙霞交りて隱映し、花鳥自ら參差す。)、盧照隣「于時春也慨然有江湖之思寄贈柳九隴」(『幽憂子集』卷一、唐詩四一)の「関山悲蜀道、花鳥憶秦川。(関山蜀道を悲しみ、花鳥秦川を憶ふ。)」等、初唐から用例が見え始める語で、唐より前の用例が見当たらない。『懷風藻』中にも他例はない。漢籍において、「花」と「鳥」の対句や組み合わせ自体は用例が多いが、『懷風藻』においては、八番詩「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。)、一〇番詩「素梅開素靨。嬌鶯弄嬌聲。(素梅素靨を開き、嬌鶯嬌声を弄ぶ。)」と五九番詩「花色花枝染。鶯吟鶯谷新。(花色花枝を染め、鶯吟鶯谷に新し。)」等、いずれも鶯と花(おそらく梅)との取り合わせに主眼を置いた詩であり、吉野の景物としては使われていない。吉野の景物としては「魚」と「鳥」の組み合わせが使われ(四五番詩【語釈】「魚鳥」の項参照)、同じ作者の四五番詩においても「魚鳥」が現れる。

○堪―値する。班固「竹扇詩」(『藝文類聚』卷六九「服飾部上・扇」、後漢文二四)に「來風堪避暑、靜夜致清涼。(來風避暑に堪へ、靜夜清涼致す。)」とある。吉野の花鳥ひいては吉野は、沈翫するに値するものだということ。

○沈翫―「沈」は耽る意。『毛詩』小雅「賓之初筵」序に「沈湎淫液(沈湎淫液)」とあり、それに対して『經典釈文』卷六は「沈…字或作耽」とする。「翫」は喜ぶ、愛でる。張華「答何邵」(『文

選』卷二四、晋詩三)「属耳聽鶯鳴、流目翫儵魚(耳を属けて鶯鳴を聴き、目を流して儵魚を翫び)」とあり、李善注に「翫、猶悦也」とある。「沈翫」の用例はないが、「耽玩」では『三国志』「呉書士燮伝」に「耽玩春秋、為之注解。(春秋に耽玩し、之に注解を為す。)」とあり、「耽」は「沈」に、「玩」は「翫」に対応する語である。

○何人不―誰が……しないだろうか。反語。『毛詩』小雅「何草不黄」に「何草不黄、何日不行。何人不将、經營四方。(何れの草か黄ばまざらん、何れの日か行かざらん。何れの人か将かざらん、四方を經營せる。)」とある。中臣人足はこの前の四五番詩でも反語で一首を締め括っている。

○淹留―長く留まること。この語、漢籍に用例は多いが、特に当該詩のように、その場に留まって長く楽しみたいという使われ方では、劉孝綽「侍宴詩」(『藝文類聚』卷三九「礼部中・燕会」、梁詩一六)に「綢繆參宴笑、淹留奉觴醪。(綢繆して宴笑に参じ、淹留して觴醪を奉る。)」など侍宴詩に見える。また『万葉集』に収められる大伴池主の漢詩(卷一七・三九七二の後)にも「酩酊無処不淹留(酩酊し処として淹留せぬは無し)」とあり、飽きることなくその場に長く留まっていたい気持ちを表す。人足の詩においても、吉野の宮が素晴らしく、誰が長く留まらないだろうか、皆が長く留まっていたいと思うということ。

#### 【現代語訳】

吉野の山を鳳とする宮殿

吉野の川を龍とする楼閣

花や鳥は楽しみ耽るに充分であり

誰が長く留らないことがあろうか

#### 【考察】

中臣人足の詩は「遊吉野宮」と題されているが、四五番詩の眼目は吉野の地全体であり、特別「宮」を強調する表現はなかった。一方でこの四六番詩においては「鳳閣」「龍楼」なる語があり、詩題に「宮」の字の入っていることへの理由づけができる。

五言四句体の小型の詩形において、その半分にただ吉野とそこにある宮を、それも対句で繰り返して述べてまで表現するのは、異常とも取れる作り方であり、四五番詩でも吉野の山と川とを表現するためだけに二句も使っていることから、吉野の山水に対する人足の重点の置き方が窺われるといえよう。

詩題には「吉野宮」と「宮」の字がありながら四五番詩においては宮に対する言及はなかった。それに対して四六番詩は詩全体の半分をかけて宮の描写をしている。しかし描写といっても吉野の

山と宮を、吉野の川と宮を並べただけである。言い換えるならば、吉野の山と川とこそが、吉野の宮を賛美するための根拠となっているのである。第一・二句の「狎」と「啓」の、この詩における解釈は明瞭ではないが、語訳ではこれらを、吉野の山と川とをそれぞれ「鳳」と「龍」とに見立て、それらが吉野宮を装飾するものとした。「鳳閣」は宮に対して「鳳」の美称を成しているが、宮を「鳳」たらしめているのはその宮と共にある吉野の山であり、同様に「龍楼」を「龍」たらしめているのは近くを流れる吉野の川である。吉野の山と川こそが、天皇の吉野離宮を天皇の宮に応相しいものにしていて、という表現である。

四五番詩と四六番詩とでは、吉野の山川を「山水仁智」の組み合わせで表現するという似たような始まり方をしており、また結句の反語での締め方も共通している。一方で四五番詩ではその後吉野の清浄さと柘枝伝説とに触れ、また最後には「方丈」「桃源」という神仙境を意識した言葉を配置しているのに対し、四六番詩ではその代わりに「鳳閣」「龍楼」と宮を打ち出す表現をしている。両詩共に吉野の表現の方が多い中で、作者らの行動が描写されているのは、四五番詩の第五・六句「風波転入曲、魚鳥共成倫」及び四六番詩第三句「花鳥堪沈翫」となる。共に吉野の具体的な景物を出しているが、四五番詩で「魚鳥」とあるところを、四六番詩では「花鳥」の語にしている。語釈でも述べたとおり、この「花鳥」は『懐風藻』では注意を要する言葉である。『懐風藻』において「花」と「鳥」の取り合わせはやや限定的であり、吉野詩においても景物として取り上げるのは他詩でも「魚」と「鳥」である。

一方で『万葉集』の中では柿本人麻呂や山部赤人の吉野讃歌の中に「花」と「鳥」との取り合わせが見られ、中臣人足が「花鳥」の語を選んだその出処を考えると、『万葉集』吉野讃歌との比較は重要であろう。

「花鳥」の「花」が具体的に何を指すかは不明だが、これを春の時の作と考えるならば、この詩の作られたのは神亀元年（七二四）三月の吉野行幸時と推定できようか。養老元年（七一七）に正五位上を授位された人足が、『懐風藻』に記されたとおり従四位下になったのであれば、この頃にまだ生きていたことは充分考えられる。

## 釈道慈伝

### 【本文】

釈道慈者、俗姓額田氏、添下人。少而出家、聡敏好学。英材明悟、為衆所推。太宝元年、遣学唐国。歴訪明哲、留連講肆。妙通三藏之玄宗、広談五明之微旨。時唐簡于國中義学高僧一百人、請入宮中令講仁王般若。法師学業穎秀、預入選中。唐王憐其遠学、特加優賞。遊学西土、十有六歳。養老二年、帰来本国。帝嘉之、拝僧綱律師。性甚骨鯁、為時不容。解任帰、遊山野。時出京師、造大安寺。時年七十餘。

釈道慈は、俗姓額田氏、添下の人なり。少くして出家し、聡敏にして学を好む。英材明悟、衆の推す所と為る。太宝元年、唐国に遣学す。明哲を歴訪し、講肆に留連す。妙しく三藏の玄宗に通じ、広く五明の微旨を談ず。時に唐国の中より義学高僧一百人を簡び、請ひて宮中に入れ仁王般若を講ぜしむ。法師学業穎秀にして、選中に預り入る。唐王其の遠学を憐み、特に優賞を加ふ。西土に遊学すること、十有六歳。養老二年、本国に帰来す。帝之を嘉し、僧綱律師に拜す。性甚だ骨鯁にして、為に時に容れられず。任を解きて帰り、山野に遊ぶ。時に京師に出で、大安寺を造る。時に年七十餘。

### 【校異】

- 作者「慈」 | 尾「茲」。
- 1 「慈」 | 尾「茲」。
- 2 「推」 | 底「歛」。尾松ニ拠ル。陽脇鍋「權」。
- 4 「業」 | 来陽鍋「朶」乃至其二類似シタ字。
- 6 「僧」 | 脇ナシ。
- 7 「性」 | 松ナシ。
- 8 「時」 | 底ナシ。来陽尾脇松鍋昌ニ拠ル。

### 【語釈】

○釈道慈 | 『続日本紀』天平十六年十月辛卯(二日)条に、「律師道慈法師卒。〈天平元年為律師。〉法師、俗姓額田氏、添下郡人也。(律師道慈法師卒しぬ。〈天平元年律師と為る。〉法師は俗姓額田氏、添下郡の人なり。)」とある。

○俗姓 | 「俗姓」は、『懷風藻』中に収録される四人の仏家伝(釈智藏、釈弁正、釈道慈、釈道融)の全ての冒頭部分に現れる語であり、また『続高僧伝』においても頻出される語である。一方、



『高僧伝』にも「釈道慈伝」と類似の書き出しは見えるが、その場合であっても「姓」または「本姓」という語が使われており、「俗姓」の語は使われない。小島憲之「『懐風藻』仏家伝を考える」(『漢語逍遙』岩波書店、一九九八年)は、『続高僧伝』の「釈慧浄伝」と道慈の「初春在竹溪山寺於長王宅宴追到辞」の類似から始まり、『懐風藻』仏家伝と『続高僧伝』の関係を述べる中で、この「俗姓」に注目し、「つまりこれは『高僧伝』ならぬ『続高僧伝』の文体を学んだものといえよう。…『懐風藻』にみえる仏家伝は釈道慈伝と共に、『続高僧伝』による点が推定され、これらの仏家伝の筆者は同一人ではないかと想像してもあながち大きな誤を犯すことにはなるまい。」とする。一方、前項に引いた『続日本紀』道慈卒伝もそうであるように、「俗姓」は国史の僧侶卒伝には多く見られる。

○額田氏添下人―『新撰姓氏録』に額田を持つ氏は、「額田首(河内国皇別)」「額田臣(山城国神別)」「額田村主(大和国諸蕃)」がある。この内、「額田村主」は「出自異国人天国古也」とあり、井上薫「道慈」(『日本古代の政治と宗教』吉川弘文館、一九六一年)は、これを以て道慈は帰化人系の出身であるとし、星野良史「道慈伝の成立と大安寺」(『日本古代の祭祀と仏教』吉川弘文館、一九九五年)も「道慈の本籍が大和国添下郡であったことからすれば、その出身氏族としてもっとも可能性が大きいのは大和国諸蕃の額田村主であろう。」とする。藤間生大「大和国家の機構―帰化人難波吉士氏の境涯を例として」(『歴史学研究』一二、一九五七年)では、平群郡に額田郷があり、添下郡と接していることから(明治には平群郡と添下郡とで生駒郡となっている)、添下郡が道慈の本貫であったとしても額田の地から移ったと考えてもよいであろうとする。更に藤間論文は、額田氏は額田に住む帰化人熊凝氏と同族であるとし、額田が帰化人達の手工業集団のいた土地であるとの想定をし、道慈の大安寺建造をめぐる工巧のすぐれた面に、「彼の祖先が帰化人工業者としてもっていた能力の伝統を、ここにみるべきであろう。」と述べ、井上も「道慈がもっていた建築の技術や、彼がのち大安寺移建に関与することを考える場合に藤間氏の考証は重要な意味をもつ」とする。添下郡は、現在の奈良市・大和郡山市・生駒市の一部。『大日本地名辞書』には、「(添上郡の項)大和国東北隅にして旧添下郡と一境の地なり。…日本書紀神武帝の巻に層富県あり、大化元年大倭六県の一は延喜式に曾布と記し、其後上下に分れたり」、「(添下郡の項)本郡東部は平城京右京の地にして今都跡村近傍是なり、延暦以後廢都と為ると雖、西大寺招提寺薬師寺の名藍尚存し」とある。藤原宮跡出土木簡に「所布評」とみえる。

○少而出家―若くして出家した。『懐風藻』「釈弁正伝」には、「少年出家」とある。「僧衍法師者、并洲汶水人也。少而出家。(僧衍法師は、并洲汶水の人なり。少くして出家す。)」(『浄土論』卷下、四七・〇〇九八a)、「懿元是鮮卑姓万俟氏。少而出家、師事婆羅門甚聡哲。(懿元は是鮮卑姓は万

俟氏。少くして出家し、婆羅門に師事すること甚だ聡哲。」(『歴代三宝記』卷九、四九・〇〇八七c)。また「少而」の語を使い、出家した意を表すものは、『高僧伝』に「少而棄俗」、『続高僧伝』に「少而出俗」などが見える。「出家」の語を見れば、「少出家」「弱冠出家」が『高僧伝』『続高僧伝』に多数見え、また『高僧伝』には「弱年出家」が、『続高僧伝』には「稚年出家」が見える。

○**聡敏好学**―聡くして学を好む。『高僧伝』『安清』に「加又志業聡敏、剋意好学、外国典籍及七曜五行医方異術乃至鳥獸之声無不綜達。(加ふるに又志業聡敏、剋意して学を好み、外国の典籍及び七曜・五行・医方・異術・乃至は鳥獸の声綜べ達せざるは無し。)(五〇・〇三三三a)とある。なおここで「聡敏」の語が使われ、直後に「明悟」の語が使われるが、『続日本紀』天平十六年十月辛卯条の道慈卒伝には、「性聡悟」とあり、「大安寺碑文」の道慈の説明には「幼挺悟聡。夙彰貞敏。」のように「聡」「悟」「敏」の語が使われている。

○**英材**―「英材」は、優れた才能。「材」は「才」。『春秋左氏伝』『僖公二十八年伝』に「公欲殺之、而愛其材。(公之を殺さんと欲するも、其の材を愛しむ。)」とあり、杜預注に「材、才力。」とある。この「材」と「才」とを通用する例としては、『論語』『子路』に「赦小過、举賢才。(小過を赦して、賢才を挙げよ。)」とある一方で、『漢書』『平帝紀』に「赦小過、举賢材之義。(小過を赦し賢材を挙ぐるの義)」とあり、同様の文において「材」と「才」とを通用させている。「英材」自体の例としては、庾翼「北征教」(『文館詞林』卷六九九)に「遠尋先代、曹孫諸君並以英材挺生之量、或乘運而起、或扶義而興。(遠く先代を尋めるに、曹孫諸君並びに英材挺生の量を以て、或るは運に乗りて起き、或るは義を扶けて興る。)」とあり、唐高宗「罷諸州造船安撫百姓詔」(唐文二二)の「広加詢訪、旁求謡俗、式企英材、充毘闕政。(広く詢訪を加へ、旁に謡俗を求め、式企英材、充毘闕政。)」とあるが、例としては少ない。一方「英才」の例は多く、『後漢書』『袁紹伝』の「故九江太守辺讓、英才俊逸、以直言正色、論不阿諂、身被梟懸之戮、妻孥受灰滅之咎。(故の九江太守の辺讓、英才俊逸にして、直言して色を正し、論じて阿諂せざるを以て、身は梟懸の戮を被り、妻孥は灰滅の咎を受く。)」などに見える。『続高僧伝』『釈慧因』に「並碩学英才、世濟其美。(並びに碩学英才にして、世々其の美を濟す。)(五〇・〇五二二a)とあるように、『高僧伝』『続高僧伝』においても「英才」が使われ「英材」はない。

○**明悟**―「明悟」は、頭脳明晰で物事の本質を理解するのが速いこと。『晋書』『傅咸伝』に「風格峻整、識性明悟。(風格峻整にして、識性明悟なり。)」とある。『高僧伝』『曇摩耶舎』に「該覽経律明悟出群、陶思八禪遊心七覚。(経律を該覽して明悟群を出で、八禪に陶思し七覚に遊心す。)(五〇・〇三二九b)、『続高僧伝』『釈慧約』に「便覚精神爽発、思理明悟。(便ち精神爽発して、思理明悟なることを覚ゆ。)(五〇・〇四六八b)などがある。また『懷風藻』『大友皇子伝』に「天性

明悟」とある。

○為衆所推―人々に推挙された。「推」は底本「歛」だが、前出『続日本紀』道慈卒伝に「性聡悟、為衆所推。(性聡悟にして、衆の為に推さる。)」とあり、また当該伝においても『続日本紀』においてもこの後に入唐の話になることから、「推」が適当であろう。「為衆所歛」の語は見出し難い。「推」と「歛」とでは直接似た字ではないが、「推」を字体の似る「權」に書き誤り、さらに同意の「歛」へといった経緯が想定できるか。『後漢書』「申屠剛伝」に「將軍以布衣為鄉里所推。(將軍は布衣を以て郷里の推す所と為る。)」とあり、『後漢書』「度尚伝」には「家貧、不修学行、不為郷里所推挙。(家貧しく、学行を修めず、郷里の推挙する所と為らず。)」とある。また『続高僧伝』「釈法常」に「霜懷標挙為衆所推。(霜懷標挙して衆の為に推さる。)」(五〇・〇五四〇c)とある。

○大宝元年遣学唐国―大宝元年(七〇一)に唐に留学した。前出『続日本紀』道慈卒伝に「大宝元年、随使入唐。(大宝元年、使に随ひて唐に入りき。)」とある。『続日本紀』大宝元年正月丁酉(二十三日)条に、粟田真人を遣唐執節使に、高橋笠間を大使に任ずる記事が見える。ただ、このときは風浪のために海を渡れず、翌年二年六月に出発している。『懷風藻』所収の四人の僧の内、三人(智藏、弁正、道慈)が唐に留学しているが、『懷風藻』の伝ではいずれも「遣学唐国」としている。「遣学」は漢籍には殆ど「遣学生」「遣学士」などの形で見えるのみであるが、『日本書紀』崇峻天皇元年是歳条に「発遣学問。(学問に発て遣す。)」とある。

○歴訪明哲―事物に明るい賢人を訪ねて回った。「歴訪」は、『後漢書』「温序伝」に、「到太原、歴訪英俊大人、問以策謀。(太原に到るや、英俊の大人を歴訪し、問ふに策謀を以てす。)」とある。『続高僧伝』には「包括岳瀆歴訪華夷」(五〇・〇四二五b)の一例があるが、『続高僧伝』「釈道嵩」の「十三出家、遊聽洛下訪訊明哲終日栖遑。(十三にて出家し、洛下に遊聽し明哲を訪訊し終日栖遑たり。)」(五〇・〇六七六b)に近い。その他、『高僧伝』「僧伽跋澄」の「歴尋名師、備習三藏博覽衆典。(名師を歴尋して、備に三藏を習ひ博く衆典を覽る。)」(五〇・〇三二八a)や、『高僧伝』「釈慧基」の「於是四五年中、遊歴講肆、備訪衆師。(是に於いて四五年中、講肆に遊歴して、備に衆師を訪ひ。)」(五〇・〇三七九a)などがある。「明哲」は、聡明で道理によく通じた人。『尚書』「説命上」に「知之曰明哲、明哲実作則。(之を知るを明哲と曰ひ、明哲実に則を作す。))」、「抱朴子」外篇「君道」に「明哲宣力於攸莅、黔庶讓畔於藪沢(明哲力を莅める攸に宣べて、黔庶畔を藪沢に讓る。)」とある。

○留連講肆―講堂に長く居続けた。「留連」は、五番詩を始め、『懷風藻』詩中にもしばしば現れる語であり、特に宴席詩に使われ、終わりを惜しみその場に長く留まりたいとして宴を讀めることをいう。ここでも、講堂に長く居続ける道慈の熱心さを強調したものであろう。『北齊書』「王晞伝」

に、「常詣晋祠、賦詩曰、日落心歸去、魚鳥見留連。(常に晋祠に詣で、賦詩に曰く、日落ち心に歸去すべきも、魚鳥は見る留連するを、と。)」とある。『統高僧伝』序の「又汎小舶至梁安郡。更裝大舶欲返西国。學徒追逐相續留連。(又汎く小舶梁安郡に至る。更に装ひて大舶欲返西国に返さんと欲し、學徒追逐して相續けて留連す。)」のように、『高僧伝』や『統高僧伝』にも例が見られる。「講肆」は、書を講ずる場所。陶潜「示周統之祖企謝景夷三郎」(晋詩一六)に、「馬隊非講肆、校書亦已勤。(馬隊講肆に非ざるに、校書亦已だ勤めたり。)」とあり、騎馬隊は講堂ではないのに、勤勉に書物を調べることを表現している。また慧達「肇論序」(陳文一八)には「達留連講肆二十餘年。(講肆に留連すること二十餘年に達す。)」とある。

○**妙通三藏之玄宗**―仏教の経律論の深遠な宗義に詳しく通じた。「妙通」は、『高僧伝』「于法開」の「善放光及法華、又祖述耆婆妙通医法。(放光及び法華を善くし、又耆婆を祖述して妙に医法に通ず。)」(五〇・〇三五〇a)など。「三藏」は、仏教の聖典を三種に分類したものの。「素怛纒藏」、「毘奈耶藏」、「阿毘達磨藏」の三つで、それぞれ「経藏(定学)」「律藏(戒学)」「論藏(慧学)」(望月仏教大辞典)。経藏は仏の説法を集成し、律藏は仏徒の戒律を集成し、論藏は經典の注釈研究を集成したもの(仏教語大辞典)。『高僧伝』「康僧会」に「篤至好学明解三藏、博覽六經、天文図緯多所綜涉、弁於枢機頗属文翰。(篤至好学にして明に三藏を解し、博く六經を覽、天文・図緯・綜渉する所多く、枢機を弁じ頗る文翰を属す。)」(五〇・〇三二五a)、同「僧伽提婆」に「入道修学遠求明師、学通三藏尤善阿毘曇心、洞其纖旨。(入道修学して遠く明師を求め、学三藏に通じて尤も阿毘曇心を善くし、其の纖旨を洞す。)」(五〇・〇三二八c)、『統高僧伝』「菩提流支」に「遍通三藏、妙入總持。(遍く三藏に通じ、妙に總持に入る。)」(五〇・〇四二八a)など。また『懷風藻』「釈智藏伝」にも「密写三藏要義(密びに三藏の要義を写し)」とある。「玄宗」は深遠な宗義。『統高僧傳』「釈神迴」に「或談叙儒史、或開悟玄宗、優遊自任。(或は儒史を談叙し、或は玄宗を開悟し、優遊自任す。)」(五〇・〇五二六a)など。「大安寺碑文」の道慈の説明には「学完五明。智洞三藏。(学は五明を完うし、智は三藏を洞す。)」とある。

○**広談五明之微旨**―五つの学芸の奥深い考えを広く説いた。「五明」は、五種の学問の意。声明、因明、内明、医方明、工巧明。『大唐西域記』卷二に、「七歳之後、漸授五明大論。一曰声明。釈詰訓字詮目疏別。二曰工巧明、伎術機関陰陽歷数。三曰医方明、禁咒閑邪藥石針艾。四曰因明。考定正邪研核真偽。五曰内明。究暢五乘因果妙理。(七歳の後、漸く五明の大論を授く。一を声明と曰ふ。釈詰訓字詮目疏別なり。二に工巧明は伎術機関陰陽歷数なり。三に医方明は禁咒閑邪藥石針艾なり。四を因明と曰ふ。正邪を考定し真偽を研核す。五を内明と曰ふ。五乘因果の妙理を究暢す。)」(五一・〇八七六c)とある。仏教においては「工巧明」に明るいことも求められ、大安寺建造におけ

る道慈の事績に繋がる。『統高僧伝』『沙門闍那崛多』に「博聞三藏、遠究真宗、遍学五明、兼閑世論。（博く三藏を聞き、遠く真宗を究め、遍ねく五明を学び、兼ねて世論に閑へり。）」（五〇・〇四三四b）とある。また『大唐西域記』（五一・〇九一三b）には「是時馬鳴、論三藏微言、述五明大義、妙弁縦横、高論清遠。（是の時馬鳴、三藏の微言を論じ、五明の大義を述べ、妙しく縦横を弁じ、高らかに清遠を論ず。）」とある。「微旨」は、奥深い考え。『後漢書』『徐防伝』の「五経宜為章句疏」（後漢文三二一）に「孔聖既遠、微旨將絶。（孔聖既に遠く、微旨將に絶えんとす。）」とある。「高僧伝』『支樓迦讖』に「理得音正尽経微旨、郢匠之美見述後代。（理得音正にして経の微旨を尽し、郢匠の美見に後代に述ぶ。）」（五〇・〇三二四c）とある。

○時唐簡于国中義学高僧一百人―当時唐では国中の学識ある高僧一百人を選んで。「簡」は、選ぶ。『尚書』『罔命』に「慎簡乃僚、無以巧言令色、便辟側媚。（慎みて乃の僚を簡び、巧言令色、便辟側媚を以ふること無かれ。）」とある。左思「魏都賦」（『文選』卷三、晋文七四）に「控絃簡発（絃を控いて簡び発ち）」とある李善注に、「爾雅曰、簡、択也。」とある。「義学」は、『後漢書』『召訓伝』に「帝嘉其義学、恩寵甚崇。（帝其の義学を嘉し、恩寵甚だ崇し。）」とある。また仏教においては、修行や悟りを目標にした行学に対して、主として俱舍や唯識などの、体系的な教義理論を主にした学問のこと（仏教語大辞典）。『高僧伝』『曇摩難提』に「正慕法情深、忘身為道、乃請安公等、於長安城中集義学僧、請難提訳出中増一二阿含、并先無所出毘曇心三法度等凡一百六卷。（正、法を慕ふの情深く、身を忘れて道の為にし、乃ち安公等に請ひて、長安城中に義学の僧を集め、難提に請ひて中・増一の二阿含、并に先に出す所無き毘曇心・三法度等凡そ一百六卷を訳出す。）」（五〇・〇三二八b）、『統高僧伝』『釈法敏』に「于時衆集義学沙門、七十餘州、八百餘人、当境僧千二百人、尼衆三百、士俗之集不可復紀。（時に衆集の義学沙門、七十餘州、八百餘人、当境の僧千二百人、尼衆三百にして、士俗の集は復紀すべからず。）」（五〇・〇五三八c）などがある。

○請入宮中令講仁王般若―宮中に請じ入れて、仁王般若経を講じさせた。仁王般若経は、法華経、金光明経とともに護国三部経とされた。『統高僧伝』『菩提流支』に「帝、每令講華嚴経。披釈開悟、精義每発。（帝、毎に「華嚴経」を講ぜしむ。披釈開悟して、精義毎に発す。）」（五〇・〇四二九a）など。『旧唐書』『新唐書』には、代宗朝永泰元年（七六五年）に資聖寺・西明寺にて仁王経を講じさせた記録が載る。

○法師学業穎秀預入選中―道慈の学業が優れており、選出された。「穎秀」は、優れていること。『晋書』『謝尚伝』に「及長、開率穎秀、弁悟絶倫、脱略細行、不為流俗之事。（長ずるに及びて、開率穎秀、弁悟絶倫、細行を脱略し、流俗の事を為さず。）」とある。『統高僧伝』『釋智脱』には「然其幼而風儀穎秀、氣調清遠。（然れば其の幼にして而も風儀穎秀、氣調清遠なり。）」（五〇・〇四九

八c)とある。また『懷風藻』『釈智藏伝』に「学業類秀」、石上乙麻呂伝に「人材類秀」の語が現れる。

○唐王憐其遠学特加優賞―唐の皇帝が、遠くから学びに来たことをいつくしみ、特に褒めた。「唐王」は、唐皇帝のことと見るが、その例は『続日本紀』天平宝字二年十二月戊申(十日)条において、遣渤海使小王田守らが安史の乱と唐の情勢を報告する奏の中に、「其唐王賜渤海国王勅書一卷、亦副状進。(其れ唐王の渤海国王に賜ふ勅書一卷、亦状に副へて進る。)」と出てくるものの、数は少なく、『懷風藻』にもここにしか見えない。大宝元年(七〇一)から養老二年(七二八)までの間の唐の皇帝は、武则天、中宗、(殤帝)、睿宗、玄宗。「憐」は、いつくしむ。『爾雅』『釈詁』に「憐、愛。」とある。遠学は遠方で学ぶこと。『後漢書』『許升妻伝』に「升感激自厲、乃尋師遠学、遂以成名。(升感激して自ら厲き、乃ち師を尋ねて遠学し、遂に以て名を成す。)」とある。「優賞」は、『北史』『高祖文帝本紀』に、「其有将士戰歿、必加優賞、仍令使者、就家勞問。(其れ将士の戦歿する有らば、必ず優賞を加へ、仍りて使者をして、家に就きて労問せしむべし。)」とある。『続日本紀』養老三年十一月乙卯朔条の詔の中で、神叡法師、道慈に対し、「宜施食封各五十戸、並標揚優賞、用彰有徳。(食封各五十戸を施し、並に標揚優賞して用て有徳を彰すべし。)」とある。『懷風藻』『釈智藏伝』に「特優詔厚賞賜」と見える。

○遊学西土十有六歳―西の漢土に遊学すること十六年。「西土」は、漢籍内では長安や蜀、西涼を指す例があるが、日本においては、『日本書紀』大化二年三月甲申(二十二日)条に「詔曰、朕聞、西土之君、戒其民曰、古之葬者、因高為墓。(詔して曰はく、朕聞く、西土の君、其の民を戒めて曰へらく、古の葬は、高きに因りて墓とす。)」とあるように、中国を指す。大宝元年(七〇一)の遣唐使は風浪激しく実際には翌年(七〇二)出立しているので、養老二年(七二八)までの間十六年であるが、足かけでは十七年。『懷風藻』『道慈伝』の文章としては、「太宝元年遣学唐国」とあるのみなので、この「道慈伝」内の情報では更に一年足りない計算となる。「大安寺碑文」には「往遊唐国十有七年。(唐国に往きて遊ぶこと十有七年。)」とある。ただ、『続日本紀』『懷風藻』が共に「(太)宝元年」に留学したと述べる中で、「大安寺碑文」には起算年自体の記述がない。

○養老二年归来本国―養老二年に日本に帰国する。養老元年に出発した、多治比県守や藤原宇合らの遣唐使が、この年に帰国している。

○帝嘉之拜僧綱律師―天皇が讚え、僧綱律師に任じた。「帝嘉之」の語は、『懷風藻』『釈智藏伝』にも見える。「唐王」に対し天皇を「帝」とするが、「帝」は『懷風藻』において天皇を指す語として「淡海帝」などの形でしばしば現れる。「拜」は、任命する。『史記』『淮陰侯伝』に「上拜以為治粟都尉。(上 拜して以て治粟都尉と為す。)」とある。「僧綱」は、僧尼を統率し諸寺を監督するた

めの僧官で、僧正、僧都、律師をいう。『日本書紀』天武天皇十二年三月己丑（二日）条に、「任僧正・僧都・律師。因以勅曰、統領僧尼、如法、云々。（僧正・僧都・律師を任けたまふ。因りて勅して曰はく、「僧尼を統べ領むること、法の如くせよ」と、云々。）」とあり、「僧尼令」第十四条には、「凡任僧綱、〈謂、律師以上。〉必須用德行、能伏徒衆、道俗欽仰、綱維法務者。所举徒衆、皆連署牒官。（凡そ僧綱に任せむことは、〈謂はく、律師以上をいふ。〉必ず德行ありて、能く徒衆を伏せむ、道俗欽ひ仰ぎて、法務に綱維たらむ者を用ゐるべし。举せむ所の徒衆、皆連署して官に牒せよ。）」とある。『続日本紀』天平元年（七二九）冬十月戊午朔条に道慈の律師就任の記事が見える（聖武朝）。『懷風藻』「道慈伝」においては、帰国の一連の話の中で律師任命があるかのようにも読めるが、実際には帰国から任命まで十年以上経っている。またこのあと、「解任帰遊山野。時出京師造大安寺。」とあって、記述の順番どおりでは律師解任後、再び都に戻ってきて大安寺修営に関わったようにも読めるが、大安寺修営がまさに天平元年の話なので（「大安寺碑文」）無理があるろう。本「道慈伝」は、意図的にか、時系列を誤解させるような記述となっている。

○性甚骨鯁―性格が非常に剛直であった。「骨鯁」は、喉につかえる魚の骨の骨の意を元にして、剛直な性格で、君主の過ちを諫める家臣のことを意味している。『史記』「呉太伯世家」に「方今呉、外困於楚、而内空、無骨鯁之臣。（方今呉、外は楚に困しみ、而して内は空しく、骨鯁の臣無し。）」とあり、また魏明帝「以蒋済為護軍將軍詔」（『三国志』魏書「蒋済伝」、三國文魏九）に「夫骨鯁之臣、人主之所仗也。（夫れ骨鯁の臣、人主の仗る所なり。）」とある。また鮑宣「上書諫哀帝」（『漢書』「鮑宣伝」、漢文五〇）に、「朝臣亡有大儒骨鯁、白首耆艾、魁壘之士、論議通古今、喟然動衆心、憂国如飢渴者、臣未見也。（朝臣に大儒骨鯁、白首の耆艾、魁壘の士有る亡く、論議古今に通じ、喟然として衆心を動かし、憂国飢渴者の如くなるを、臣未だ見ざるなり。）」とあり、「白首耆艾（白頭の宿老）」、「魁壘之士（壮士）」と並列に記される。

○為時不容―（剛直な性格のために）当時の人に受け容れられなかった。「不容」は、人に受け容れられないこと。『史記』「孔子世家」に「夫子之道至大、故天下莫能容。雖然夫子推而行之。不容何病。不容然後見君子。（夫子の道は至大なり、故に天下能く容るる莫し。然りと雖も、夫子推して之を行へ。容れられざるは何ぞ病へん。容れられずして然る後に君子を見る。）」とあり、「骨鯁」の語と共に、道慈の節を曲げぬ様子を表現していると見られる。

○解任帰遊山野―律師の職を解かれて故郷に帰り、山野に遊んだ。『高僧伝』「求那跋摩」に「乃辞師違衆林棲谷飲、孤行山野遁迹人世。（乃ち師を辞し衆に違ひて林棲谷飲し、山野を孤行して迹を人世に通る。）」（五〇・〇三四〇b）とあるような姿が、ここでも示されたものか。

○時出京師造大安寺―時に奈良の都に出て、大安寺を造った。道慈の大安寺造営については、前出

道慈卒伝に「属遷造大安寺於平城、勅法師、勾当其事。法師尤妙工巧。構作形製、皆禀其規模。所有匠手、莫不歎服焉。（属大安寺を平城に遷し造るに、法師に勅してその事を勾当せしめたまふ。法師尤も工巧に妙なり。構作形製、皆その規模を禀く。有らゆる匠手、歎服せぬは莫し。）」とある。「五明」の内に工巧明があり、道慈はそれにも精通していたのであろう。『続日本紀』天平九年四月壬子（四日）条には、道慈が勅命により大安寺修造に当たっていたところ災事が多かったので僧と經典を集めたことが記される。「大安寺碑文」には、「粤以天平元年歲次己巳、詔遣法師、修營此寺。（粤を以て天平元年歲己巳に次る、詔して法師を遣はし、此の寺を修營せしむ。）」とある。なお前述のように、道慈の律師就任が天平十年（七二九）なので、「解任歸遊山野」のあとに「時出京師造大安寺」だったわけではない。

○時年七十餘―享年七十餘歳であった。『続日本紀』卒伝には「卒時、年七十有餘。（卒する時、年七十有餘。）」とある。底本「時」の字なく、またこの直前にも「時」の字が使われたばかりだが、『懷風藻』中の伝の中で享年の書かれるものは全て「時年」となっており、道慈伝も多くの写本が「時年」となっているので、補うのがよからう。

#### 【現代語訳】

釈道慈は俗姓を額田氏といい、添下郡の人である。若くして出家し、聡敏で学問を好んだ。その才は優れ頭脳明晰で悟っており、人々に推挙された。大宝元年、唐の国に留学に行った。物事に明るく賢人を訪問して回り、講義の席に長く居続けた。仏教の経律論の深い教えに精通し、五つの学芸の深遠なる宗旨を広く論じた。唐では国中から学識ある高僧百人を選び、宮中に招いて仁王般若を講じさせた。道慈法師は特にその学業が優れていて、選中に入った。唐の王は道慈が海を越え学びに来たことを慈しみ、特に褒め讃えた。西の国唐に留学すること十六年。養老二年、帰朝した。天皇はこの業績を讃えられ、僧綱律師を与えられた。道慈の性格は非常に剛直であり、そのため時に人々に受け容れられなかった。律師の任を辞して故郷に帰り、山野に遊んだ。時に奈良の都に出て、大安寺を作った。卒時に年は七十餘歳であった。

#### 【考察】

釈道慈に関する文章は、第一に本『懷風藻』『道慈伝』、及び『続日本紀』の道慈卒伝を中心とした記事が挙げられるが、その他にも『延暦僧録』（ただし現存の中では「慶俊伝」の中にその師として名が挙げられるのみ）や『日本三代実録』、『三宝絵』『扶桑略記』『今昔物語集』『元亨釈書』などにも見える。また淡海三船作とされる「大安寺碑文」にも道慈の説明が書かれている。

特にこの「大安寺碑文」は、成立年や作者に疑問が呈されているものの、語釈でも触れたよう



に、『懷風藻』道慈伝に近い表現を持つている。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）は『懷風藻』『続日本紀』『大安寺碑文』に関して、「いずれもよく似ており、それらのもとなつた道慈の伝が、わりあい早くつくられていたことを察せしめる」とし、特に『懷風藻』伝及び「大安寺碑文」の淡海三船説を、少なくともその原文の筆者として認めようとしている。藏中進は『唐大和上東征伝』成立の文学史的意義』（『国語と国文学』五六―一、一九七九年）及び『大安寺碑文』考―その出典を中心にして―』（『神戸外大論叢』二二―三、一九七〇年）で、『続日本紀』及び『懷風藻』の「道慈伝」の筆者として淡海三船を推定し、かつ「大安寺碑文」も淡海三船の真作とする。

一方小島憲之「懷風藻をめぐる」（『国風暗黒時代の文学』上巻、塙書房、一九六八年）は、『懷風藻』の「道慈伝」は『続日本紀』道慈伝記のもとになる諸資料を得て改作を加えたとする、「懷風藻・続日本紀の記事は兄弟関係に立つとみてよい」との立場をとり、星野良史「道慈伝の成立と大安寺」（前掲）も『続日本紀』と『懷風藻』とに共通の原資料があると想定する。

『懷風藻』、『続日本紀』、「大安寺碑文」とを較べてみるならば、概ね唐の留学までは同様の文章が綴られている。『懷風藻』における道慈についての「聡敏好学、英材明悟、為衆所推」、及び留学先での「歴訪明哲、留連講肆。妙通三藏之玄宗、広談五明之微旨。」は、それぞれ『続日本紀』「大安寺碑文」にも類似の句が見られるところである。留学中の表現については、唐の皇帝に選ばれ仁王経を講じ、その遠学をいつくしまれたという部分は『懷風藻』にしか見えないところである。横田健一「懷風藻』所載僧伝考」（前掲）は、『懷風藻』が中臣大島条に「自茲以降、諸人未得伝記」としておきながら僧侶には全て伝をつけているところに問題を提起し、四人の僧の内三人が唐に留学していることに着目した。それは「唐へ留学をするような人は、漢文学に通ずるに至ることは当然だから、詩文、漢学にすぐれた人をあげれば、留学生が多くはいるのは必然である」としながらも、中臣大島以降に伝を持つ最後の一人、石上乙麻呂も遣唐使に任せられた人であることを挙げ、前述のように留学僧の伝の中心が留学中のことにあったことも併せて、伝の特色、編者の関心としている。

しかしながら、これら三つの道慈伝でも違いの現れるのは、帰国後の道慈についてである。特に「性甚骨鯁、為時不容。解任帰、遊山野。」は『懷風藻』にしか見られないものであり、道慈が律師を辞任したという記録は『続日本紀』にはない。また「骨鯁」は、単に強情な性格というよりも、むしろ剛直で主君に諫言する忠臣としての使われ方が見られる語であることに注目される。その点に関して、道慈の性格が窺われるような記録が幾つかある。

道慈の一〇四及び序では、道慈が長王宅の宴を辞退する。この点について、小島憲之「『懷風藻』

仏家伝を考える」(前掲)は「一体、『大唐大慈恩寺三蔵(奘)法師伝』にしても、『続高僧伝』にしても、当時の唐の朝廷の命令などによる問と答、その往復文書のやりとりにより各仏家伝の面白さがあるが、拒絶が多くの場合を占める。命のままに従うならばその興味は半減する。こうした仏家伝(高僧伝)の表現態度を道慈は学んだものであり、道慈と長屋王との間に真の確執があったとみるべきではなからう。」と述べ、横田健一『「懐風藻」所載僧伝考」(前掲)も、天平九年十月に大極殿に金光明最勝王経を講せしめられたときに道慈が講師となったことなどに触れ、「道慈は皇室を嫌ったのではなく、酒宴を俗人とともにするような、俗なことを嫌う反俗性を持っていた。いわば、それは本質的な属性であるといわねばならぬが、当時の僧侶には玄昉のように、またこれよりはのちにあたるが、道鏡のように俗物が少なからずいたので、道慈の行動が目立っており、『懐風藻』編者の共感を得ていたのであろう。」と述べる。

また『続日本紀』道慈卒伝には道慈が『愚志』なる書物を著述したことが記されている。この『愚志』は現存しないが、道慈卒伝中に、この書を説明した文が載る。その文は次のとおり。「著述愚志一卷、論僧尼之事。其略曰。今察日本素縊行仏法軌模、全異大唐道俗伝聖教法則。若順經典、能護国土、如違憲章、不利人民。一國仏法、万家修善、何用虚設。豈不慎乎。(愚志一卷を著し述べて僧尼の事を論ふ。其の略に曰はく、「今日本の素縊の行ふ仏法の軌模を察るに、全く大唐の道俗の伝ふる聖教の法則に異なり。若し經典に順はば能く国土を護らむ。如し憲章に違はば人民に利あらず。一國の仏法万家修善せば何ぞ虚設を用ゐむ。豈慎まざらめや。」といふ。)(この『続日本紀』の『愚志』の説明に対して、横田は「しかし、この略文は、『続紀』の伝ないしはその原本の編者が、そうした国家仏教に関心をもっていたから、このような略を抜萃したので、あるいは反俗的なことがしるしてあったかもしれない。」とする。

他の道慈伝や道慈に関する文章の中で、大安寺造営は大きな位置を占める。「大安寺碑文」は当然として、『続日本紀』においても、道慈の工巧について称賛する文がある。それに対して、『懐風藻』道慈伝は「時出京師、造大安寺」の一言で片づけられている。しかも、ここに現れる「時」は、道慈の律師就任と大安寺修営が同じ天平十年(七二九)であることから、直前の「解任帰、遊山野。」とは時間的繋がりはない。かつ次文の「時年七十餘」とも重複を起す結果となっており、「時出京師、造大安寺」の一文が最後にとってつけたの感が拭えない。また道慈の帰国と律師就任が同じ文脈であるかのように書かれているが、これも実際には十年の隔りがある。このように、『懐風藻』「道慈伝」の筆者は、歴史的、時系列的に正確な叙述をしようというよりも、何かその表現方法に別の意図が窺えるといつてよい。その最大の関心事はやはり、彼の「遊山野」の反俗精神であり、本筋としてはそれが結句であって、本筋に入らなかつた大安寺の業績を一応付加したとい

うのが、この一文の据わりの悪さとなっているのではないだろうか。

## 終章

本論では、日本上代の詩文作品が、漢籍からの表現をどのように受容し、実際に使ってきたかを検討してきた。以下、各章の概要を改めて確認したい。

**第一部 景物とその表現**では、作品内に現れる景物の役割に注目した。『懐風藻』詩を始めとして、日本上代の作品には宴席でものされた作品が多いが、そこで詠まれる景物には、漢籍に由来する文学上の表現と、日本での作品に特有とも思われる表現とが存在する。本論ではその中で特に問題といえるものを取り上げ、個々に論じていった。

### 第一章 松の表現

松は日本文学においても漢文学においても好んで用いられる題材であり、上代においても既に、『万葉集』及び『懐風藻』にも多く現れる。藤原宇合の「在常陸贈倭判官留在京」詩（八九）及びその序に現れる松などは、『論語』「子罕」篇に「歳寒、然後知松栢之後彫也（歳寒くして、然る後に松栢の彫むに後るるを知る）」とあるを踏まえた表現である。これは常緑樹たる松は、他の木々が色を失う季節になっても緑を保つことに着目した表現で、凡人と異なり君子は乱れた世であってもおのれを律し、世間へつらったり取り入ったりせず節操を守ることの象徴として使われる。このような、いわば松の表現として漢籍の影響を強く受けた使い方のされる詩もある一方で、『懐風藻』に多いのは宴席での詩である。特に、詩題に「春日応詔」とあるような、春の日の宴、天皇臨席での宴（「応詔」とは天皇の詔に応じて詩を作る意味）での詩が多い。そこには、例えば田辺百枝「春苑応詔」（三三八）の「松風韻添詠、梅花薰帯身。」のように、松と、梅や或いは鳥などといった、春の景物が共に詠み込まれているものが多い。先の『論語』「子罕」篇は、これを基にした漢詩も多くあるが、そこでの松は寒さの中他の木々と違いを見せる姿に注目するのであり、季節でいえば冬乃至秋である。春であったとしても、まだ他の木々が緑を持たない中での松を詠む。『懐風藻』宴席詩のように、春の訪れを象徴する他の花と共に松が並んでいる表現は、漢籍には見られないものである。それは、松が神聖さを象徴するものとして、景物としてはその場の神聖化を保証すると同時に、春宴の場の景物としては、そのまま宴席の季節を表現するものとしての役割を担っていることを確認した。

## 第二章 清なるものの表現

日本上代の和歌、漢詩の中で、吉野という地は一つの重要な舞台となっている。『万葉集』の中では、柿本人麻呂を始めとして、笠金村や山部赤人、大伴旅人など、『万葉集』を代表する歌人達も作品を残している。笠金村の吉野歌には、『万葉集』吉野歌の特徴を見ることが出来る。即ち、吉野の地を「山」「川」で捉えること、及びその「山」か「川」或いはその双方を「清」と表現すること、この二点である。一方『懷風藻』においても、吉野を舞台にした作品はまとまった数がある。そして『懷風藻』吉野詩でも、吉野を「山川」を以て捉える方法が中心を占め、その清なることは「塵」の字を使い、その少ないことで表現する。詩においても歌においても、吉野は神聖なる地であるが、漢詩文的表現においては、天子が仙境を訪れるモチーフを受け入れやすいことから、「塵外」の隠逸・神仙的語が選ばれた。一方和歌では、「清」の語に聖地化の方法を集約させていったことを確認した。

### 第三章 鳥に関わる表現

『懷風藻』中臣人足「遊吉野宮」と題された四五・四六番詩は、それぞれ五言八句体と五言四句体との二首で吉野について表現している。四五番詩には「魚鳥」が使われ、四六番詩には「花鳥」が使われる。魚や鳥は宴席や吉野での詩の中にしばしば現れ、また漢籍においても公讌詩に使われるものである。一方で、「花鳥」という表現は他詩にはあまり見られない。吉野を表現する上では、風流を楽しむ神仙の地と、天皇離宮の賛美との二つが大きく現れる。そして「花鳥」を使ったのは、『万葉集』において人麻呂が吉野の聖性を述べるに当たって「花」を使ったことを踏まえ、詩語として当時多くなかった「花鳥」を敢えて選んだことを検討した。

### 第四章 雪の表現

『懷風藻』詩の中では詠物詩は多くはなく、雪を詩題に掲げているものは、文武天皇「詠雪」(一七)と紀古麻呂「望雪」(二二)の二首しかない。雪の詩は漢籍では珍しい題材ではないが、まだ題材として定着していないといえる日本上代において、その表現の意図を確認した。特に紀古麻呂「望雪」は七言十二句体という、『懷風藻』内でも屈指の長大な作品となっていながら、一首の趣意の志向するところが不明瞭であり、定説を得ているとは未だ言いがたい。「雪」を題材にすることについて、紀古麻呂とほぼ同時代といえる、唐の中宗の文壇の存在と、その詩宴に雪を題にした作がものされたことにも触れつつ、詩の主題を探った。またこの章では附節として、同時代の中国での作詩活動の様子を検討した。『懷風藻』には天子の臨席する場で臣下が作ったと思しき作が多いが、天子と臣下との詩作活動は、初唐以降にまとまった数が見られる。その第一の理由として、太宗の存在が挙げられる。太宗は武と文との双方が天下を治めるのに必要と説き、文学館を設置し、

十八学士と呼ばれる臣下達と詩作に励んだ。一方、同じく学士を集める修文館は、中宗の時代に拡充され、学士と、彼らの作る詩作とは共に量において拡大することになった。中宗は則天武后といは自分の後にその実権を殆ど握られている状態であり、おのれの皇帝としての使命を、太宗の唱えた文の中に見出そうとしたとの推測を行った。

**第二部 『懷風藻』の仏家伝は、『懷風藻』の中で僧に附されている詩人伝に注目した。『懷風藻』内には、序や詩人伝など、『懷風藻』の編者の手によると見られる文章が幾つか存在し、それらの文章は一つ一つが或る程度以上の長さになっている。特に仏家伝の存在は編者達の意図の在り処を探る場所として、それらの文章について検討することで、引いては『懷風藻』の編纂意識を確認した。**

### 第一章 智蔵伝

『懷風藻』の伝記に描かれる釈智蔵は、狂人の如き振る舞いが描かれ、『懷風藻』の仏家伝の中でも特に異彩を放つが、その表現には漢籍に類似のものが見られる。『懷風藻』の仏家伝は、漢籍の高僧伝と類似する表現が多く現れ、当該伝もまた同様である。しかしながら中には、高僧伝だけでなく史書や儒教の経書にも現れる表現があり、むしろその使い方としては史書等のそれに準ずるものが見られる。智蔵伝では「陽狂」の語がその最たるものであり、僧伝とそれ以外の史書・経書での用法の違いを確認した。即ち、自らの危機を「陽狂」によって乗り越え、聖帝によって加賞されるという型である。また智蔵の詩は、隱逸・脱俗を強く意識した作となっており、隱逸は『懷風藻』の詩の中でも多く見出すことのできる主題である。智蔵伝における智蔵の人物描写は、脱俗的でありつつ、天子に嘉されるという結末に至る話で、その中核に「陽狂」の語があることを確認した。

### 第二章 道慈伝

ここでは釈道慈について検討した。道慈は、『懷風藻』の本伝記、及び『続日本紀』の記事を始めとして、後世にも多く取り上げられる人物である。その中で、最も基本的な史料といえるのが、『懷風藻』道慈伝と『続日本紀』の道慈卒伝である。これら二つを比較すると、道慈の前半生、即ち唐に留学するまでは同様の表現がなされつつ、それ以降の記述はその中心とするところが異なってくる。また『懷風藻』には道慈が「律師」の任から外れたと書かれるが、『続日本紀』の記事の書き方からは外れたという事実はなかったと判断でき、ここに両者の齟齬が見られる。また『懷風藻』道慈伝には、道慈が「性甚骨鯁」にして、「遊山野」とあり、諸々の道慈記事の中でもかなり独特な表現がなされている。「骨鯁」が忠臣を指す語であること、そして道慈の反俗と「忠臣」ぶりとを確認し、本道慈伝が描こうとした道慈像を明らかにした。

### 第三章 『懷風藻』の仏家伝とその特徴

ここでは、『懐風藻』编者達の意識について検討した。『懐風藻』は誰によって編纂されたものか、また何人が編纂に関わったのか、未だ明らかにはなっていないが、『懐風藻』の編纂意識を探る一つの手がかりとして、仏家伝の存在がある。『懐風藻』は最初に載せられた五人の作者には伝記が付されているが、以降の詩人には基本的に伝記はつけられていない。そのことは、六人目の作者中臣大島のところで「自茲以降諸人未得伝記」というように、この人物以降には伝を付さないことが明記されている。しかしながら、六人目以降の人物で例外的に伝記を持つ者が四人おり、しかもその内三人が僧侶であるという偏りを見せる。また『懐風藻』詩人の中で、僧侶は全部で四人いるが、中臣大島以前に登場する人物も一人いるので、僧侶は皆伝記を持っていることになる。『懐風藻』の编者の実態は、一人によるものか複数人によるものかも含めて明らかにされていないものの、僧侶詩人には、伝が付されていない中盤以降も入れて全員に伝をつけているという点に注目し、『懐風藻』詩人達が官人であることと、僧侶との違いから来る、僧侶達の造形について検討した。

附では、『懐風藻』の一二番、二二番、四五番、四六番、及び道慈伝の注釈をつけた。これらの作品において、本論の中で中心的に述べた語以外の語にも詳細に検討することで、作品全体の見通しを明るくした。

以上の論によって、日本上代の詩文作品における漢籍の受容とその表現について確認してきた。漢籍の上での用いられ方を意識しつつ、その表現には終わらない用いられ方を見てきた。特に注目されるべきは、日本上代で詩が作られる「場」において、漢籍からの表現が本来持っている表現意図との齟齬や矛盾、乖離といったものに向き合う様子が窺えた。こうした漢籍からの表現受容とその実例の検討は、同時代の作品だけに留まるものではないであろう。その後の平安期以降での和歌やかな文学における表現の研究においても、漢籍からの流れと日本での深化、変化を踏まえることで、より深い理解へと繋がってゆくことと考える。

# 初出一覧 ※★は査読付き

## 第一部 景物とその表現

### 第一章 松の表現

原題「春景の松——『懐風藻』松の表現をめぐって——」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第六六輯、二〇二一年三月）★

### 第二章 清なるものの表現

二〇一九年第二回中日古典学ワークショップ（主催：北京大学人文学部、二〇一九年十一月三日、於北京大学）にて発表した内容を論文にした。

発表時の題目は「中国遊覧詩と吉野詩——清浄の表現としての「塵」。

### 第三章 鳥に関わる表現

平成三〇年度上代文学会大会（二〇一八年五月二七日、於皇學館大学）発表時の題目は「吉野の花——中臣人足「遊吉野宮」詩の「花鳥」——」。

### 第四章 雪の表現

原題『懐風藻』雪の詩における漢籍の受容」（『古代研究』第五三号、二〇二〇年二月）

### 附節 中宗時代の詩宴

書き下ろし

## 第二部 『懐風藻』の編纂意識

### 第一章 智蔵伝

『懐風藻』智蔵伝の「陽狂」（『WASEDA RILAS JOURNAL』11、2014年1月）★

### 第二章 道慈伝

『懐風藻』道慈伝が描く道慈像」（『WASEDA RILAS JOURNAL』9、2011年10月）★

### 第三章 『懐風藻』仏家伝の特徴

書き下ろし

## 附 関連詩文の注釈

書き下ろし