

# 藤原宇合「秋日於左僕射長王宅宴」詩の論

——藤原宇合の「反招隱詩」——

土佐朋子

七言秋日於左僕射長王宅宴

七言秋日左僕射長王宅に宴す

帝里烟雲乘季月

帝里の烟雲季月に乗り

王家山水送秋光

王家の山水秋光を送る

霑蘭白露未催臬

蘭を霑らす白露未だ臬を催さず

泛菊丹霞自有芳

菊を泛かぶる丹霞自ら芳有り

石壁蘿衣猶自短

石壁の蘿衣猶ほ自ら短く

山扉松蓋埋然長

山扉の松蓋埋づめて然も長し

邀遊已得攀龍鳳

邀遊して已に龍鳳に攀るを得つ

大隱何用覓仙場

大隱何を用て仙場を覓めん

## 一、宇合詩の問題点

右は、『懷風藻』所収の藤原宇合「秋日於左僕射長王宅宴」詩である。詩題に「左僕射長王」とあることから、長屋王が左大臣になった神龜元年(七二四)二月から、自刃する天平元年(七二九)二月までの、いづれかの年の秋九月(季月)に、長屋王邸宅で催された宴会、おそらくは重陽宴<sup>1)</sup>で創作されたと思われる。この詩

の問題点の一つは、結句の「大隱」という語にある。

「大隱何用覓仙場」について、林古溪『懷風藻新註』(以下『林新註』)は、「長屋王邸は即ち仙場で、大隱の居である。長屋王は立派な仙人である」と解する。小島憲之『日本古典文学大系69 懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』(以下『小島大系』)は、「市中に隠れて(この宴席に)遊ぶ我々は、大隱者である」と解し、辰巳正明『懷風藻全注釈』は、「ここに集う詩人たちは大隱の隠者であるから、仙人の集まる場所へ行かなくとも良いのだというのも、王邸の詩宴が仙人たちの遊びを超えるものであることを褒めて」というと説明する。しかし、「大隱は朝市に隠る」(王康瑠「反招隱詩」『文選』)というように、そもそも大隱は仙境に理想を求めたりはしない。むしろ、この俗世のまっただ中に生きるのが大隱なのである。「大隱」は生きる場として、仙境や隱遁の地ではなく、俗世を選択する。これらの解釈は、そのような大隱の思想や本来のあり方に矛盾しているように思われる。

この詩のもう一つの問題点は、頷聯・頸聯が従来言われる通り

に、仙境になぞらえられた長屋王宅の情景描写なのかどうか、ということにある。

頷聯は、丹霞に染まつた菊酒の菊は香っているが、白露に濡れる蘭はまだ臭いを漂わせていないと言ふ。しかし、菊が香る晩秋の蘭は、菊と同時に香るか、菊が香る中で衰えていくものとして詠まれるのが普通である。菊が香っているのに、蘭が「未」だ香らないという状態は異常と言つてよい。そして、「蘭」の香りは、場の清浄性を形象化するものでもある。それが「未だ臭わない」と言い切つてしまうのは、宴詩の讚美表現の類型からも逸脱する。

頸聯は、「石壁に這う衣のような蘿はまだ短く、蓋の如き形に茂つた松に山扉が埋もれていると言ふ。諸注は「石壁」を長屋王邸宅の石垣と解し、それに這う「蘿」がまだ短い状態だと説く。

しかし詩文において蘿は、俗世との隔絶感や、長い年月の経過を表現し得る植物である。そのため、蘿は長く伸びて、周囲の植物などに這つてまとわりついている状態として表現されるのが通例である。蘿を「短い」と表現するのは、その類型から外れている。

また諸注は、「山扉」を長屋王宅の出入口と解する。鬱蒼と茂る松は清らかな時空の象徴であるが、しかし、扉が「埋」もれてしまうほど松に塞がれていては、人の出入りが困難なイメージが生じる。こちらも、宴が催され人々が集まる長屋宅の情景描写ととるには不可解な点がある。「石壁」や「山扉」は、本当に長屋王宅を指しているのだろうか。

『懷風藻』には、長屋王宅の宴において創作されたことが明らかな作品が一九首収録されている。それらには、都の範疇にある

はずの長屋王宅が幽邃の地にあるかのごとく表現され、高潔な君子が集う清らかな脱俗の境地として讚美される傾向が看取される。

この宇合詩の創作の場も長屋王邸宅における宴である。そのため、当該宇合詩もまた他の長屋王宅宴詩と同様の発想をもつものとしてこれまで理解されてきた。しかし宇合詩の表現には長屋王宅宴詩の類型から逸脱する要素があり、そこに宇合独自の論理と思想とが見出されなければならない。本稿では、当該宇合詩の一見矛盾とも見える詩句が、長屋王宅を「俗世」として肯定し、自らをそこに生きる「大隠」だと主張すべく、論理的に構成されたものであることを論じてみたい。

## 二、「蘭」はなぜ香らないのか

### —長屋王宅「山水」の不完全性—

宇合詩は第二句で長屋王宅の庭園を「山水」と言う。山水は、山林など、人境から隔絶された清浄な空間をイメージさせる語である。左思「招隱詩」に「非必絲与竹 山水有清音」(『文選』)とあるように隠者が住む場とされ、「秋菊兼糗糧 幽蘭間重襟」というように菊と蘭とが併存し、芳香を漂わせる空間として描き出される。陸機「招隱詩」(『文選』)の「激楚竹蘭林 回芳薄秀木」も、隠者の住む山水に充滿する蘭の芳香を詠む。ところが宇合詩は、長屋王宅の「山水」では、晩秋の菊が香っているのに、当然あるはずの蘭芳が未だ漂わないと言ふ。あたかも真の山水としては不自然で不完全だと言わんばかりである。

第四句「泛菊丹霞」を、釋清潭『懷風藻新釈』以後の諸注は「菊

花」の描写と解するが、『小島大系』は「菊酒」の描写と解した。

「泛菊」の語は、「仙杯還泛菊 宝釵且調蘭」（宋之問「奉和九日幸臨潭亭登高敞制得歡字」）、「金壺新泛菊 宝座即披蓮」（張景源「奉和九月九日登慈恩寺浮図応制」）とあるように、漢籍においては重陽の節句に飲む菊酒を意味しているので、『小島大系』の指摘に従い「菊酒」と理解すべきであろう。

「泛菊丹霞」とは、菊を浮かべた酒が「霞」を映じ赤く染まっているという意に解せる。「菊」を「泛」かべるのは酒杯であり、「丹霞」は「丹霞を映した酒杯」の意で用いられていると考えられる。庾信「衛王贈桑落酒奉答詩」の「愁人坐狹斜 喜得送流霞 跛窓催酒熟 停盃待菊花」などのように、「霞」と「酒」を結び付けた例は漢籍に多く見られる。また「丹霞を映した酒杯」という発想は、字合詩と同じく長王宅宴における作である田中浄足66「晚秋於長王宅宴」の、「霞色泛鸞觴」にも見られる。

そうすると頷聯は、第三句の「蘭」を露らす「白」い「露」に對して、第四句は「菊」を泛かべる「丹」く染まった「酒」という、（植物・色彩・液状のもの）という三点が対比的に置かれた構成だということになる。さらに、「蘭」の「臭」は「未」だ漂われないが、「菊」の「芳」は立っているというように、「蘭臭」と「菊芳」が対比的に表される。菊の香る晩秋に、蘭の香りが「未」だ漂われないというのである。

蘭と菊とは、「蘭菊」という語が示すように、芳しさを象徴する花として並び称され、對にして詠まれることも多い。秋の詩賦において蘭が菊とともに詠まれる場合は、①蘭が菊と同時に香

る、②蘭が菊と同時に衰える、③菊は香っているが蘭は時期を過ぎて衰えていく、のいずれかの状態であるのが通例である。

例えば、①漢武帝「秋風辞」の「蘭有秀兮菊有芳」（『文選』）や、「菊泛延齡酒 蘭吹解愠風」（崔日用「奉和九月九日登慈恩寺浮図応制」）、「時菊芳仙醞 秋蘭動睿篇」（宋之問「奉和九月九日登慈恩寺浮図応制」）では、蘭は菊とともに芳香を漂わせるものとして詠まれている。②「疎蘭尚染烟 殘菊猶承露」（唐太宗「山閣晚秋詩」）では、蘭も菊とともに最盛期が終わり、まばらに残っているという状態が詠まれている。③「玩中原之芬菊 惜蘭圃之彫蕙」（傅亮「九月九日登陵置餼賦」）「芸文類聚」九月九日、「葉徑蘭芳尽 花潭菊氣濃」（李嶠「九月奉教作」）では、菊の香気が盛んに漂う傍ら、蘭はその菊芳を引き立てるかのように衰えていくことが詠まれている。

それに対して、菊芳が漂う晩秋に至っても、蘭の香りが「未」だ漂われない、という字合詩のような発想をした例は管見では見出すことができない。しかも字合詩の「蘭」は、「白露」に「露」れると表現されている。「白露」は、「礼記」月令に「孟秋之月：涼風至、白露降、寒蟬鳴」とあり、秋の到来を示す兆しとされる語である。初秋のものとして認識されるはずの「白露」に「露」れる「蘭」が、菊が香る晩秋になっても芳香を漂わせないとするのは、時間的な順序として非常に不自然である。そうすると字合詩は、長屋王宅の「山水」が、真の山水というには不自然で、不完全だと言いたいのではないだろうか。

『説文解字』に「蘭、香草也」とあるように、本来「蘭」は広く香草一般を指す語であり、「蕙」や「薰」とも記される。『荀子』

宥坐の「夫芷蘭生於深林、非以無人而不芳」や、「孔子家語」六本の「与善人居如入芝蘭之室」、同・在厄の「芝蘭生於深林、不以無人而不芳」などに見られるように、「蘭」は高潔さを象徴する植物として概念化され、漢詩文に多用されている。とくに宇合詩の「蘭」と「臭」の組み合わせは、『易経』繫辭の「二人心を同じくすれば、其の利は金を断ち、同じき心の言、其の臭は蘭の如し」に基づいていると考えられる。すなわち「蘭」の「臭」とは、「同心」の君子同士の高潔な友情を象徴するものなのである。

長屋王宅宴詩でも、「長坂紫蘭 散馥同心之翼」（山田三方52）「秋日於長王宅宴新羅客」序、「願言若金蘭」（塩屋古麻呂106）「春日於左僕射長屋王宅宴」などというように、宇合詩以外にも六作品に「蘭」が詠み込まれており、いずれも蘭の芳香によって、参集者の高潔な精神性や宴席の場の高尚さが象徴的に表され、長屋王宅宴を讚美する表現となっている。だが宇合詩は、同じく長屋王宅の宴を詠みながらも、蘭の芳香は未だ漂わないと言っているのである。漢籍に通曉する宇合が、無自覚に異例の表現を選び取るとは考えにくい。宇合詩には、他の長屋王宅宴詩とは異なり、長屋王宅宴に高潔さを見出したり、それを讚美したりする意図がないのではないかと考えざるを得ない。

長屋王宅は、一見すると山水のようなたたずまいであるが、しかし隠者が住むべき真の山水ではない。そこに集う人々も高潔な友情で結ばれているわけでもない。どうも宇合は、そのように主張していることになるのではないだろうか。

### 三、「蘿」はなぜ短いのか―俗世と山林の境界―

第五句「石壁蘿衣猶自短」は従来、長屋王宅の石垣に這う蘿が短い情景を描写するものと解されてきた。しかし、長屋王宅の石垣に絡まる蘿を指すと考えた場合、短いと言うのは奇妙である。

蘿は、郭璞「遊仙詩 其三」の「翡翠戲蘭苕 容色更相鮮 綠蘿結高林 蒙籠蓋一山」（『文選』）に見られるように、人里離れた奥深い山林を描くのに用いられ、俗世との時間的空間的な隔絶を表す。そのため、この「遊仙詩」のように蘿は繁茂しているとするのが常套である。この句が長屋王宅の描写だとすれば、蘿を持ち出してそれが短いというのは、讚美表現としてはいささか不徹底であるように思われる。

「石壁」は、『文選』江淹の「極眺清波深 緬映石壁素」（『雜体詩 殷東陽「仲文」興賦』）、「桐林帶晨霞 石壁映初晰」（『雜体詩 臨川「靈運」遊山』）などに見られるように、山林にある絶壁を意味し、人境からの隔絶感を表す語である。

「蘿」は、『詩経』小雅・頌弁「薦与女蘿 施于松上」の毛伝「女蘿、兔絲、松蘿也」により、松などに垂れ下がるコケ（地衣類）とされる<sup>(6)</sup>。

「蘿衣」の語は、石壁に垂れ下がる蘿を衣になぞらえた表現であるろう。『楚辞』九歌・山鬼の「若有人兮山之阿、披薜荔兮帶女蘿」や、劉勰「賦松上輕蘿詩」の「葉繞千年蓋 條依百尺枝 属与松風動 時將薜影垂 学帶非難結 為衣或易披」（『芸文類聚』「女蘿」）のように、蘿や薜を衣にするという表現は漢詩文に散見され、隠

者の衣服をイメージさせることが多い。「蘿衣」という語は、宇合とはほぼ同時代の劉長卿「罷撰官後將還旧居留辭李侍御詩」の「故山桃李月 初服薜蘿衣」に類似の語が見られ、やはり隠者の衣服である。「懷風藻」山田三方52「秋日於長王宅宴新羅客」詩序の「蘿薜充筵」も、宴の列席者を蘿や薜を着た隠者になぞらえる。「林新註」が、「或いは蘿衣を以て自らにたとへ」ている可能性を示唆するのも、このようなイメージのゆえであろう。

しかし、隠者の服をイメージさせる場合は、「披」「帶」「服」という語が表す通り、それを「着る」という点に焦点が当てられるのが通例であり、衣服が「短い」のか「長い」のかを問題にすることはない。ところが宇合詩は、「蘿」を「衣」になぞらえながらも、それを「着る」隠者の行為は叙述されない。あくまでも「石壁」に垂れ下がっている「蘿」を、「石壁」の「衣」になぞらえた表現であり、しかもそれが「短い」ことをわざわざ言い立て、その長さに注目している。宇合詩の「短い」「石壁蘿衣」には、隠者の服を表すものでも、隠者たる「自ら」の譬喩でもなく、別の意味が見出されるべきではないかと思われる。

王褒「過臧矜道館詩」の「松古無年月 鵠去復來帰 石壁藤為| 山窓雲作扉」〔芸文類聚〕「仙道」では、「石壁」に垂れ下が  
る「藤」が「臧矜道館」への「路」になると言う。これは、「石壁」の「藤」をつたって攀じ登り、奥深い山林にある臧矜道館にたどりつくという意味ではないだろうか。そしてたどりついた臧矜道館は、雲を窓の扉としていたという。これは山の峻険さを表すとともに、人跡途絶えたまま永い年月を経ていたことを表すものと

考えられる。そのような俗世と隔絶された場へ到達するために必要なのが、「石壁」の「藤」だと言うのだろう。「幽明録」所収の仙境訪問譚では、天台山に迷い込んだ劉晨・阮肇が、「遙望山上、有一桃樹、大有子実。而絶巖邃澗、永無登路。攀援藤葛、乃得至上」というように、桃が実る天台山の山上、すなわち仙境までの「絶巖邃澗」には「路」がなく、「藤葛」をつたって攀じ登ったとされる。

孫綽「遊天台山賦」では、仙境に至るまでの道のりを、「踐莓苔之滑石、搏壁立之翠屏、攬樛木之長蘿、援葛藟之飛莖」〔文選〕と表現する。石壁のようにそびえ立つ石屏風につかまり、垂れ下がった「長蘿」をつかんで攀じ登っていった先に「仙都」があるという。「仙都」まで攀じ登るためには、その「蘿」は当然「長い」ものでなくてはならない。

宇合詩の「石壁蘿衣」は、このような俗世と隔絶された世界との境界に存在する、蘿の垂れ下がった断崖絶壁なのではないだろうか。しかしその蘿は「短い」と宇合詩は言う。短ければ「石壁」の上には到達できないということになる。とすれば、宇合詩は、この俗世から脱出することは不可能だと言っていることになるのではないだろうか。

#### 四、「松蓋」に「埋」もれる「山扉」

— 俗世から隔絶された山林、到達の不可能性 —

第六句の「山扉」は、山林にある小屋の入り口をイメージさせる語である。従来は、長屋王宅の門の扉を指すと解されてきた。

確かに、「荷影侵池浪 雲色入山扉」陳後主叔宝「晚宴文思殿詩」『初学記』(饗燕)、「抽蘭開石路 剪竹製山扉」(呉均「王侍中夜集詩」)

など、宴が催される場の清らかさを言う表現の一つとして用いられる例も見られる。しかし、当該宇合詩の場合、「山扉」が「長」く茂った「松蓋」に「埋」もれているとされる。まるで出入り口が塞がれているかのようなこの叙述は、多くの人が出入りするはずの宴会の場を表現するにはそぐわないのではないだろうか。

『初学記』「松」には、「玉策記曰、千歳松樹、四辺披起、上杪不長、望而視之、有如偃蓋」とあり、千年の松は、四方に枝葉が広がり、上の枝は長くないので、ふせた「蓋」のように見えるという。つまり「松蓋」とは、千年という人事を超越した時間が経過して、蓋の如く大きくなった松という意味になる。人事を越える時間経過は、人境との断絶も連想させる。前節で挙げた劉剛「賦松上軒蘿詩」の「葉繞千年蓋 條依百尺枝」も、大きく広がり蓋の如き形になった千年の古松であり、そこに絡まる蘿とともに、人境から隔絶された空間と、悠久の時間とを描き出す。

『爾雅』釈言に「埋、塞也」とあることを踏まえると、「山扉松蓋埋然長」という第六句からは、千年を経て蓋の如き形に茂った古松が、「山扉」を覆って塞いでいるようなイメージが想起される。儲光儀「山居貽裴十二迪」の「落葉滿山砌 蒼烟埋竹扉」には、人跡絶えた山居の描写の一つとして、「蒼烟」に「竹扉」が「埋」もれるという表現がとられている。「埋」という語は、単に「扉」を覆っている状態を言うのではなく、人の往来や出入りがなされなくなった状態をイメージさせる語ではないだろうか。

百済和麻呂75「初春於左僕射長王宅讌」の「鶴衣追野坐 鶴蓋入山家」には、長屋王宅が「山家」と表され、「鶴蓋」すなわち貴人たちの車が次々と入ってくる様が描かれる。「鶴蓋」が参集する「山家」と、「松蓋」に「埋」もれた「山扉」、用字に共通性は見られるものの、描き出される状況はむしろ対照的である。和麻呂詩の「山家」が多くの列席者が参集する長屋王宅にふさわしい状況であるのに対して、宇合詩の「山扉」は悠久の時と人跡途絶えた静寂さを醸し出している。「山扉」は長屋王邸を指すのではなく、奥深い山林にある、仙人や隠者が住むような小屋を言うのではないだろうか。そして、それは、王褒「過臧矜道館詩」において、臧矜道館が石壁の藤を攀じ登った先にあつたように、「石壁」の「蘿衣」を攀じ登っていった先にあると言っているのではないかと思われる。

「遊天台山賦」では、絶壁の先に「仙都」が開ける。左思「招隱詩」では、「杖策招隱士 荒塗橫古今」と言い、塞がった「荒塗」の先に、隠者のいる山林があるとす。郭璞「遊仙詩」の「青谿千餘仞 中有一道士」、陸機「招隱詩」の「躑躅欲安之 幽人在浚谷」など、俗人には踏破困難な峻塗の向こうに、俗世の外の清らかな境地があるというのは常套的な表現である。

宇合は、「石壁」の「蘿衣」を攀じ登っていけば、「松蓋」に埋もれた「山扉」があるとす。それは、人跡途絶えたまま悠久の時を経た山小屋であり、隠者が住む清浄な山林を象徴する。そこに到達するには長い蘿が必要だが、宇合は「蘿衣」が「短い」と言う。「蘿衣」が短ければ、山林への到達は不可能である。宇合は、

石壁の上に清浄な山林があるとしながら、そこへの到達は不可能だと主張しているのではないかと考えられる。

## 五、宇合が造形する「長屋王」——俗世の王者——

宇合詩第七句における「攀龍鳳」の達成は、頸聯における山林への到達の不可能性に対置すべく持ち出されると考えられる。

「龍」「鳳」は、「鶴巢丘城側 雀乳空井中 居不附龍鳳 常畏蛇与虫」(傳玄「雜詩三首 其三」)「芸文類聚」雀、「王家門中、優者龍鳳、劣猶虎豹」(「南史」王僧虔伝)などのように、優れた人物を比喩的に表すが、「勇略之士、則受熊虎之任、儒雅之徒、則処龍鳳之署、百行兼包、文武並驚」(韋曜「博奕論」)『文選』の李善注「熊虎猛捷、故以譬武。龍鳳五彩、故以喻文。…蘇武答李陵書曰、其於学人、皆如鳳如龍」によれば、武よりも文に秀でた人をイメージさせる語ということになる。

「龍」と「鳳」は仙人の乗り物としても用いられ、郭元祖「列仙伝賛 服闋」の「攀龍附鳳 逍遙終如」など、仙境への飛翔を表す語ともなりうる。しかし、宇合詩において「龍鳳」に「攀」したのは、俗世に生きる「大隱」である。「大隱」は仙人ではない。「朝市」すなわち俗世に生きることを選択する者であって、仙境に飛翔することはない。宇合詩における「攀龍鳳」とは、俗世に生きる者としての行為を表すと考えるべきであろう。

俗世における中心的存在は皇帝である。「龍舟」「龍車」「鳳閣」「鳳詔」など皇帝が使用する物に冠せられて皇帝の権力を象徴する語を構成したり、「龍鳳之姿」(『唐書』太宗紀)が皇帝にふさわ

しいすぐれた相貌を表したりするように、「龍」「鳳」は皇帝を連想させる語でもある。「龍」「鳳」に攀じ登るといふのは、楊雄「法言」淵騫に「攀龍鱗附鳳翼、異以揚之」とあり、孔子に付き従った弟子の立身出世が表され、また『漢書』叙伝「攀龍附鳳、並乘天衢」、「後漢書」光武紀「士大夫從大王於矢石之間、固望攀龍鱗附鳳翼、以成其所志耳」、「蜀志」楊戲伝「託鳳攀龍」、「呉志」魯肅伝「攀龍附鳳、馳騫之秋」など史書にも散見され、『世説新語』排調に「頭責秦子羽云、…而猶以文采可觀、意思詳序、攀龍附鳳、並登天府」とあるように、天子やそれに匹敵する貴顕の人に付き従って、立身出世を遂げることを表している。詩賦においても、左思「詠史詩」の「自非攀龍客 何為歎來游」(『文選』)は李善注で楊雄「法言」と結び付けて理解され、陶淵明「命子詩」の「於赫愍侯 運当攀龍」、邯鄲淳「答贈詩」の「聖主受命 千載一遇 攀龍附鳳 必在初拳」(『芸文類聚』贈答)など、特権的な立場の人に付き従って出世することが表される。「攀龍鳳」は、世俗的な穎脱を想起させる語であるといつてよい。

宇合詩で「龍鳳」にあたるのは、杉本行夫「懷風藻」が、「龍鳳は天子に譬ふる語なれど、茲は長屋王の宴席に列したるに云ふ」と言うように、天皇ではなく主催者たる長屋王である。皇族にして左大臣、申し分なく貴顕の人である。しかも、長屋王は自身の詩で「景麗金谷室 年開積草春」(69「初春於作宝樓置酒」と言い、文人を「金谷」の別荘に集めて文雅の宴を張った晋の石崇に自らをなぞらえる意識を見せる。「懷風藻」所収の長屋王宅宴詩からは、学問の先端を行く律令官人たちが多数集い、漢詩文創

作が盛んに行われた状況が看取され、長屋王宅が漢詩文創作の中心となり、長屋王が自他ともに認める文雅の先導者であったことが推測できる。文雅の中心的存在となつていた長屋王は、韋曜「博奕論」の李善注が「文に秀でた人」の意とする「龍鳳」のイメージにも合致する。「龍鳳」の語は、長屋王の血筋や社会的地位の面における特権性を言うのみならず、漢詩文創作の世界に君臨する王者という意味も込められていたのではないか。

宇合詩は冒頭で「帝里烟雲乘季月 王家山水送秋光」と言う。

従来、「帝里」は「天皇がいる都」、「王家」は「長屋王が住む家」というように、それぞれの空間の保有者が異なるものとして解されてきた。しかし、漢籍において「帝里」「王家」はいずれも統治者の居住空間を表す語であり、「帝」と「王」は同等のものとして機能するのが一般的である。<sup>(7)</sup>

長屋王宅宴詩では、長屋王の姿を指して「鳳鸞之儀」(山田三方52「秋日於長王宅宴新羅客」序)と言ひ、長屋王宅を指して「靈臺」(山田三方52「秋日於長王宅宴新羅客」・箭集虫麻呂82「於左僕射長王宅宴」)、「鳳閣」(下毛野虫麻呂65「秋日於長王宅宴新羅客」序)と言うなど、本来は天子を形象化する語が用いられる例が散見される。長屋王宅宴詩の表現世界ではしばしば、長屋王を言説上の天子に擬することが行われていたと見られる。

百済和麻呂75「初春於左僕射長王宅讌」は冒頭「帝里浮春色 上林開景華」で、「帝里」「上林」における季節の到来が表される点において、宇合詩と類似している。この「上林」は皇帝専用の「上林苑」を指すことから、天皇の禁苑と解されてきた。しかし、

長屋王宅宴詩の冒頭なのだから、主催者長屋王の庭園とるのが自然であろう。「上林」という皇帝専用語を使つて、長屋王宅庭園を指したと捉えるべきと考えられる。並列される「上林」が長屋王宅庭園を意味すると考えられる以上、「帝里」も「長屋王が君臨する世界」を意味しているべきではないか。

宇合詩の「帝里」もまた和麻呂詩と同様に、長屋王を「帝王」として表す意図で用いられているのではないか。「王家」も、宴の場が長屋「王」の「家」だから「王家」としたと考えられなくはないが、統治者の居住地を表す「王家」という語の本来の意味を無視することはできない。「帝里」「王家」ともに、長屋王を「帝王」とする意識で用いられているのではないかと考えられる。

ただし、それは必ずしも現実世界における長屋王の政治的野心を煽動しようとする表現ではない。詩文の言説上で、長屋王を天皇に匹敵する「世俗の頂点」を極めた「帝王」に擬しているのであろう。

## 六、俗世(朝市)に生きる「大隱」

### — 宇合の「反招隱詩」的志向 —

宇合は、「龍」であり「鳳」である俗世の王者・長屋王に「攀」ることによって、「大隱」は「仙場」を求める必要がないのだという真理に気づいた、とうたう。

「仙場」という語は、管見の範囲では漢籍に見出せない。王勃詩に多く見られる「：場」「：之場」などに想を得た造語かとも思われるが、文人が集まる場を意味する「文場」、神がいるとこ

るを意味する「神場」などの語もあることから、「仙場」は、仙人が集まるような、隠者や神仙が隠れ住む山林である。招隠詩や遊仙詩に描かれるような、隠者や神仙が隠れ住む山林である。

従来解釈では、「大隠」が「仙場」を求める必要はないという境地に至るのは、長屋王宅が「仙場」、すなわち俗世からの脱出・逃避が可能な空間であるからだと説明されてきた。もしそのように解釈するのであれば、「大隠」は「俗世の外」に理想の境地を求めていることになる。しかし、「小隠隠陵敷 大隠隠朝市」(王康瑠「反招隠詩」『文選』)とあるように、「陵敷」すなわち「俗世の外」に生きる場を求めるのは「小隠」であって、「大隠」は「朝市」、すなわち「俗世の中」に生きる場を求める。従来解釈は、そのような「大隠」の本来のありようにそぐわない。

宇合詩で描かれる長屋王宅宴の場は、真の山水ではない。俗世の王者である長屋王を中心とした俗世そのものである。菊酒の菊の芳香は漂うのに、蘭の臭がまだ漂わない長屋王宅庭園は、飲酒の歓楽が共有される俗世の宴会ではあっても、隠者や仙人がいる清浄な山水とするには不完全である。ゆえに皆が同じく高潔な心を抱いているわけではない。長屋王宅の宴会は、清濁相交わり、異なる心を抱く者が混じり合って生きる俗世(朝市)だと、宇合は考えるのである。

清浄な山林の世界は、「山扉松蓋埋然長」で象徴的に表される。それは石壁の上にあるのだが、蘿が短すぎて辿り着くことはできない。俗世から脱出することは不可能なのである。宇合は、俗世のまったただ中で開かれる宴に遊び、俗世の王者長屋王に付き従

う。そして、これこそ「大隠」の姿だということに気づく。「大隠」が生きているのは清浄な山林の世界などではない。長屋王宅は俗世(朝市)だからこそ「大隠」が生きる場であり、長屋王宅の宴会に出席することは、「大隠」としての生の営みである。それが宇合詩における論理的帰結なのである。

『懷風藻』の長屋王宅宴詩では、長屋王が「帝王」の如く描かれると同時に、山林に住む隠者のようなイメージで造形される傾向がある。俗世の権力者であることと、山林の居住者であるということとは、本来は相矛盾するものであるはずだが、長屋王宅宴詩群では長屋王が両方の要素を併せ持った存在として造形される。例えば、百済和麻呂75「初春於左僕射長王宅讌」では、「帝里」「上林」という天皇専用語を使って、長屋王を都の支配者として描き出しながら、その宴が催される邸宅には「野坐」「山家」という山林のイメージが付与される。和麻呂詩では、その山林にあるが如き長屋王宅に、「鶉衣」をまとった逸民も、「鶴蓋」に乗った貴顕の者も、ぞくぞくと参集するという。

しかし、「山沢亡命」の語が示すように、本来、山林は都の支配や俗世の価値観から脱した空間である。山林に住むということは、俗世の秩序から逸脱することを意味する。山林に住む者が都をも支配するというのは、隠逸の思想に反している。しかし和麻呂詩に見られる如く、長屋王宅宴詩においては、本来対立するはずの俗世の論理と隠逸の論理とが、疑いなく同居させられている。宇合詩は、そうした一貫性のない他の宴詩に対する反措定として、創作されたのではないだろうか。

隱逸のありようは一樣ではない。左思や陸機の「招隱詩」では、都という俗世を脱して、山林に身を置いて脱俗の境地を生きたという典型的な隱逸が描かれる。しかし、王康琚「反招隱詩」では、「小隱隱陵藪 大隱隱朝市」と言い、山林に身を置くのは「小隱」にすぎず、「大隱」は「朝市」にこそ身を置くのだと主張する。朝廷に出仕する者は「衆人」に信用される「周才」だと言い、山林に隠れる者は「偏智」だとも言う。「推分得天和 矯性失至理 帰来安所期 与物齊終始」、すなわち真の隱者（大隱）であれば、山林から朝市（俗世）に帰来し、朝市にいる他の者と同じように生きて、自分に与えられた「分」を全うすべきだとする。「大隱」とは、職務を全うしながら、精神的には隱逸を志向するという、逆説的な生き方なのである。

宇合詩が主張するのは、「反招隱詩」における「大隱」の思想である。精神は俗世を超越することを追求しながら、身は俗世（朝市）に置き、律令官人としての生を自らの「分」として全うすること。それこそが「大隱」たる自らの生き方である。宇合はそのように主張しているのである。

## 七、おわりに―宇合詩の逆説性―

当該宇合詩は、長屋王宅が山林の清浄性を体現しているがゆえに讚美するのではなく、まさしく俗世の中心であるがゆえに肯定すべきである、という逆説的な主張を行っている。脱俗だということによって讚美するのが冥詩の定石である中で、そこが俗世だと主張することは、その場の価値を貶めているかのようにも見え

る。しかし、宇合は俗世こそ大隱の生きる場だという「大隱」の思想に基づいて、長屋王宅の世俗性を積極的に肯定しているのである。

こうした逆説的主張は、『懷風藻』所収の宇合詩に共通して見られる特徴と言える。一般的なイメージや発想に反抗するそれらの表現は、一見すると奇異に思えるが、しかしそこには漢籍の思想に学んで構築された宇合独自の論理が必ず存在する。漢籍の思想や表現を、律令官人として俗世のまっただ中で生きるために必要な「知」として摂取し、自分自身の理想の生き方として論理的に構築された独自の「思想」が繰り広げられているのである。

藤原氏主流に生まれた宇合にとつては、いくらか知識人の理想として脱俗の志を掲げてみても、俗世から完全に離脱して生きることは不可能であったに違いない。脱俗を理想に掲げてみたところで、現実の宇合自身が属する律令官僚機構は、天皇を頂点とした俗世そのものに他ならない。長屋王宅もその範疇に属する。長屋王宅に出入りすること自体が世俗的な行為である。その現実を前にして、知識人としての理想をどのように貫くのかということ、宇合にとつて最大の課題だっただろう。当該詩において、長屋王宅をむしろ世俗的な場と捉え、そこに生きることが「大隱」としての生の選択だと主張することは、俗世に生きねばならない知識人としての自負のあらわれなのである。

宇合の漢詩文創作は常に、俗世にありながら知識人としての理想をどう貫くか、という困難な課題への挑戦であり、実践でもある。俗世に生きながら、俗世の常識や一般性に染まらない生き方

を追求するその知識人としての精神が、漢詩文の類型や定型を踏まえながらも、それを破っていく独自の表現を、結果的に生み出すことになったのではないかと思われる。

注(1) 波戸岡旭「作寶樓宴詩考―重陽詩成立以前」(『上代漢詩文と中國文學』笠間書院、一九八九年)は、重陽宴が長屋王作宝樓において「私宴のかたち」で開かれた可能性を示唆している。辰巳正明「菊花の酒―平城京漢詩木簡の詩学」(『万葉集と比較詩学』おうふう、一九九七年)も「長屋王邸の詩宴の菊は間違いない重陽を意図しているもの」とする。

(2) 「山水」の語については、加藤敏「山水・山川・山河(後藤秋正・松本肇編『詩語のイメージ―唐詩を読むために』東方書店、二〇〇〇年)参照。

(3) 蘭や菊がともに清浄さや高潔さを象徴する植物であることは、佐藤保「蘭」「菊」(『しにか』一九九六年五月号)、山田春樹「古代中国における『蘭』をめぐる歳時について―『蘭』の薬効性と芳香性を中心として」(大東文化大学『東洋研究』一三三号、一九九一年一月)、川瀬大樹「楚辞」と香草と―蘭を中心に(『弘前大学国語国文学』二八号、二〇〇七年三月)、谷口真由美「菊」のイメージ―六朝以前の『菊』と杜甫の『菊』―(『杜甫の詩的葛藤と社会意識』汲古書院、二〇一三年)など多く論じられてきている。なお、詩文における「蘭」の植物学の実体については諸説紛々としているが、掛斐高「蘭」(『国文学』学燈社、二〇〇二年二月臨時増刊)、佐藤保「蘭」(前掲)などによれば、おおよそ、①和名フジバカマに当たるキク科の香草、②多年生常緑草本ラン科植物の総称、③アララギなどの香木の一種、の三種に大別される。唐代以前の文献に見える蘭はほとんどがキク科フジバカマであり、宋代以後にラン科植物を指すようになるという。『和名抄』の「蘭」には「和名本草云布知波加麻。新撰万葉集別用藤袴二字」とあり、日本ではフ

ジバカマと同一視されてゆくことになる。しかし懐風藻詩中の「蘭」字については、フジバカマのみを限定的・具体的に指すと見るよりも、漢籍の表現を通して受容された観念的・思想的記号と見た方が適切ではないかと思われる。フジバカマと蘭の関係については、高松寿夫「山上憶良の漢詩文受容一斑―憶良はなぜ秋の七草に藤袴を選んだか」(『上代和歌史の研究』新典社、二〇〇七年)にも言及がある。

(4) 「至唐詩」は李嶠「九日応制得敬字」ともする。

(5) 井実充史「君臣和楽と同志交遊と―『懐風藻』宴集詩考」(辰巳正明編『懐風藻 漢字文化圏の中の日本漢詩』笠間書院、二〇〇〇年)は、君主称揚のために「完全無欠の自然」が描写される侍宴詩とは異なり、長屋王宴詩では「柳条未吐緑 梅蕊已芳裾」(82)や「柳条風未暖 梅花雪猶寒」(106)のように「未成長に留まっている自然」が描写されているという重要な指摘を行っている。井実氏はこの傾向が「風流王」長屋王の嗜好に相応すべく「微妙に推移する自然の一面」を捉えて「細やかな季節感」を表現することが求められた結果だと論じている。しかし82や106などの「未成長」の描写が初春の自然の推移・状態として妥当なものであるのに対し、当該字合詩の「未催臭」は、晩秋の自然の推移・状態としては不自然であるという点において、他の「未成長」の表現とは異質であるといえる。なお、片岡智子「歌語『藤袴』考―山上憶良の和名創成」(『清心語文』四号、二〇〇二年八月)は、当該字合詩について、「花の終わり頃最もよく香りを放」ち「開花してもすぐには匂わない」という「フジバカマの植生」に即して、長屋王邸に植えられたフジバカマの生感を忠実に描いたのだと誤認している節がある。またフジバカマは花だけに芳香があるオーキッドとは異なり、「全草」に芳香がある(木下武司『万葉植物文化誌』八坂書房、二〇一〇年)とされるので、たとえ字合詩の「蘭」がフジバカマであったとしても、花の開花自体が芳香にとってさほど重要であったとは思われな

い。だがここで植物学的生態よりも重要な点は、「蘭」は「菊」が香る頃にはすでに香っているという発想の型が、漢詩文の常套表現として定着しているという表現史的事実の方である。「菊」が香る晩秋に「蘭」がまだ香っていないというのは、自然現象としてはともかく、類型性を重んじる漢詩文の表現としては異例だということも問題なのである。

(6) 「蘿」については、身崎壽『額田王―万葉歌人の誕生―』（書房房、一九九八年）、田中淳一「神仙境の表現―『蘿』に見られる道教思想―」（『懐風藻研究』九号、二〇〇二年五月）参照。

(7) 長屋王宅宴詩の性格および長屋王の位置づけについては、井実充史氏が、『於長王宅宴新羅客』詩の論』（『上代文学』七三号、一九九四年一月）、『懐風藻』私宴詩の基礎的考察』（福島大学『言文』四四号、一九九六年二月）で論究している。

(8) 「王」と「帝」の並列表現は、「帝宅王家大道辺 神馬潜龍湧 聖泉」（蔡孚「奉和聖製龍池篇」）、「晴函有帝皇之宅、河洛為王者之里」（左思「蜀都賦」）、「文選」、或以表正王居、或以光宗帝里」（陸倕「石闕銘并序」）、「文選」、帝里三方盛 王庭万国来（李百藥「賦得魏都」）など、どちらも統治者の居住空間を同等に表しており、立場や身分の差異は見受けられない。

(9) 百済和麻呂75「初春於左僕射長王宅讌」の「芳舍塵思寂 拙場風響譁」について、『小島大丞』頭注が「王勃詩に『何場』の例が多いことを指摘している。

(10) 小林昇「朝隱の説について―隱逸思想の一問題―」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』七輯、一九六二年二月）が、「大隠」す

なわち「朝隱」をめぐる思想的推移を論じている。

(11) 釋道慈104「初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辭并序」にも、「俗累」を離れた僧侶の清浄な世界に対して、長屋王宅宴を俗世として峻別する意識が看取される。

(12) 拙稿「藤原宇合『暮春曲宴南池』詩の論」（『古代研究』三九号、二〇〇六年二月）、「藤原宇合『在常陸贈倭判官留在京』詩の論」（『和漢比較文学』四〇号、二〇〇八年二月）、「藤原宇合『遊吉野川』詩の論」（『古代研究』四三号、二〇一〇年二月）、「陶淵明と藤原宇合」（河野貴美子・張哲俊編『東アジア世界と中国文化』勉誠出版、二〇一二年）、「藤原宇合の辺塞詩」（『東京医科大学教養部紀要』四二号、二〇一二年三月）、「藤原宇合『悲不遇』詩の論」（『國學院雑誌』一一六卷一號、二〇一五年一月）参照。

(13) 神塚淑子「沈約の隱逸思想」（『日本中国学会報』三一輯、一九七九年一〇月）は、隱逸を強く志向しながら官途にあり続けた沈約の生き方が、自己の置かれた現実世界の中で現実を超越する精神を抱くことを「真の隱逸」だとする沈約の隱逸思想に基づくものだと論じている。宇合の生き方と大隠への志向に、通じるものであるように思われる。

#### 〔附記〕

本稿は、二〇一八年五月一二日に懐風藻研究会（代表…高松寿夫）でその一部を報告したものであり、科研費基盤研究C「『懐風藻』諸伝本および本文に関する研究」（二二六三七〇二〇一）の交付を受けた研究成果の一部である。