

『懷風藻』道慈伝が描く道慈像

石丸純一

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。大宝元年、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。大宝元年、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。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。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るむ。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、

Abstract

年七十有餘。）

どちらも、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、『懷風藻』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¹⁾が、『懷風藻』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、「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²⁾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。また、『懷風藻』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、『懷風藻』及び『続日本紀』にも近い表現を持つている。横田健一³⁾は、「いずれもよく似ており、それらのもととなった道慈の伝が、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」の筆者として（或いはそれらの文章の原文となったものの筆者として）、淡海三船説を認めようとしている。藏中進⁴⁾は『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。

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『懷風藻』にしか見えないところである。『懷風藻』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せ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であつたことも併せて、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、『懷風藻』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、大安寺造営での道慈の手腕についてである。一方『懷風藻』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、『懷風藻』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。本論では、『懷風藻』道慈伝の描こうとする道慈像を考察することを目的とする。その取りかかりとして、『懷風藻』と『続日本紀』とで食い違う、道慈の律師辞任の真偽について、まずは確認してゆく。

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⁵⁾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、『懷風藻』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せられていること、
- 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。本郷貞紹⁶⁾は、『懷風藻』道慈伝は

帰国後すぐに律師に任せ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つたとする論拠とした。

その他にも、星野良史（前掲論文）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の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。中井真孝と橋本政良は、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かつた上で、「若有過罰、及老病不任者、即依上法簡換」とあることから、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ひ出ることができると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つた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。この年齢の推定については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つたとする。

松本信道は道慈が辞任を願ひ出たと推測するが、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、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、一つめ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る。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ろう。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、類似の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営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った面もあった。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』等其他の道慈関連文章には見えない。一方『懐風藻』内では、「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った面もあった。」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った断りの詩(一〇四番)、及びそれにつけた序(啓)である。

沙門道慈啓。以今月二十四日、濫蒙抽引、追預嘉會。奉旨驚惶、不知何措。但道慈少年落飾、常住釈門。至於屬詞吐談、元來未達。況乎道機俗情全有異、香盞酒盃又不同。此庸才赴彼高會、理乖於事、事迫於心。若夫魚麻易処、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、追ひて嘉會に預る。旨を奉じて驚惶し、措く伎を知らず。但し道慈少年にして落飾し、常に釈門に住まふ。屬詞吐談に至りては、元來未だ達らず。況めや道機俗情全く異なることあり、香盞酒盃と同じからぬをば。此の庸才の彼の高會に赴く、理は事に乖き、事は心に迫む。若し夫れ魚と麻と処を易へ、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。驚春柳雖變、餘寒在單躬。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。春に驚きて柳變ると雖も、餘寒單躬に在り。僧は既に方外の士、何ぞ煩はしく宴宮に入らむ。)

(初春在竹溪山寺於長王宅宴追致辞併序)

その要旨は、「釈門」に住まう道慈は「屬詞吐談」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つたのである。

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。林新註は次のようにする。

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¹⁰⁾は「一体、『大唐大慈恩寺三藏(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(前掲論文)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、当時の僧侶には玄助のように、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、『懷風藻』編者の共感を得ていたのであろう。」と述べる。また大堀英二¹¹⁾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つ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、僧達の際立つ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⁽¹²⁾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）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。

宴飲遊山齋、遨遊臨野池。雲岸寒猿嘯、霧浦柁声悲。葉落山逾靜、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。）

（中臣大島「山齋」二二）

物外羈塵遠、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。

（物外羈塵に遠く、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。）

（葛井広成「奉和藤太政佳野之作」一一九）

一三番詩は「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『懐風藻』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、『懐風藻』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、「物外羈塵遠、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。本来隠逸は公的な政治世界から隠れ山中に隠居することであるが、これらの詩において隠逸の表現は、宴の場を理想化する方向に使われており、敢えて隠逸の場を求めるには及ばない、もしくはこの地が既に隠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。

帝里烟雲乘季月、王家山水送秋光。露蘭白露未催臭、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。蘭を露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、大隱何ぞ用むむ仙場を覓めむことを。）

（藤原宇合「秋日於左僕射長王宅宴」九〇）

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¹³⁾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¹⁴⁾「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。

楽曲¹⁴⁾はこのような『懷風藻』の隠逸表現の特徴について、「宴會遊覽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いる。

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對しては、「厲詞吐談」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つたにせよ、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）が呉王僚に對して反逆を企て、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を用いる。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、忠誠奮發。（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、忠誠奮發す。）」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、毓規鑿清理、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、毓規鑿にして清理、咸不職雲を忝せず。）」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つ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つたとまとめている。「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つている。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。百靈扶仙寿。寿共日月長。徳与天地久。

(三宝聖徳を持ち、百靈仙寿を扶く。寿は日月の共長く、徳は天地の与久しくあらむ。)

(在唐奉本国皇太子「一〇三」)

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對する壽ぎが詠まれており、王権に對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。一国の仏法万善修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。

長屋王に對して宴を辞退するだけでなく、皇太子に對して純粹に壽ぎの詩を作り、国の仏教の在り方に對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、国や王権に對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。

『懷風藻』の隱逸表現の内、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隱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隱逸と指摘したが、同時代の中国においてそのような表現が開始していたにせよ、『懷風藻』の多くの詩人達がそのような隱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隱逸であったからであろう。実際に世俗から離れ山中に隱居することを選んだ人間で、且つ『懷風藻』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、国のために思い詩を作り、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對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、山野に遊ぶ隱者の姿を道慈の中に見出したかったろう。

9 まなめ

『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、脱俗に對する憧憬があると思われるだろう。ただ、実際に官を離れ山中に隱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(二部を除いて)いない。むしろ多くの詩人達は、文雅の世界の構築に隱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そうとする姿である。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にとも、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、道慈を見たのである。

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』とも喰い違うかの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沿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て、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、『懷風藻』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、官人達にとって一つの憧れとなる道慈の人物像だったのである。

注

- (1) 小島憲之「懷風藻をめぐって」『国風暗黒時代の文学』上巻、一九六八年十二月、塙書房
- (2) 星野良史「道慈伝の成立と大安寺」『日本古代の祭祀と仏教』一九九五年三月、吉川弘文館
- (3) 横田健一「懷風藻」所載僧伝考」『白鳳天平の世界』一九七三年九月、創元社
- (4) 藏中進「大安寺碑文」考——その出典を中心にして——」『神戸外大論叢』第一二巻三号、一九七〇年八月、及び「唐大和上東征伝」成立の文学史的意義」『国語と国文学』第五六巻十一号、一九七九年十一月
- (5) 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
- (6) 本郷真紹「宝龜年間に於ける僧綱の変容」『史林』第六二巻二号、一九八五年三月
- (7) 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』第二四巻第二部門一号、一九七五年
- (8) 中井真孝「奈良時代の僧綱」『日本古代の国家と宗教』上巻、一九八〇年五月、吉川弘文館
- (9) 橋本政良「僧綱の辞任・解任・受罰」『日本仏教の史的展開』、一九九九年十月、塙書房
- (10) 小島憲之「懷風藻」仏家伝を考える」『漢語逍遙』、一九九八年三月、岩波書店
- (11) 大堀英二「仏家と王制の礼理念——『懷風藻』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
- (12) 田云明「僧侶と隠逸表現・受容と再構築」『日本研究』四七号、二〇一三年三月
- (13) 土佐朋子「藤原宇合「秋日於左僕射長宅宴」詩の論——藤原宇合の『反招隠詩』——」『国文学研究』第一八六集、二〇一八年十月
- (14) 楽曲「楽園」の構想——『懷風藻』にみる隠逸観の受容——」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第六五輯、二〇二〇年三月

※本稿で引用した注釈書およびその略称は以下のとおりである。

林新註 『懷風藻新註』（林古溪、一九五八年十一月、明治書院）

小島大系 日本古典文学大系 『懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』（小島憲之校注、一九六四年六月、岩波書店）

江口全訳注 『懷風藻 全訳注』（江口孝夫、二〇〇〇年十月、講談社）

※ 『懷風藻』の本文及び訓読は小島憲之校注日本古典文学大系に拠った。
※ 漢字は一部通行字体に改めた。

The character of Douji in *Kaifuusou*

Junichi ISHIMARU

Abstract

The biography of Shaku Douji in *Kaifuusou* is different from that provided in the Japanese historical book *Shoku Nihongi*. In particular, the two sources provide conflicting information regarding whether Shaku Douji resigned from an important position from the group of Buddhist priests known as Risshi. In *Kaifuusou*, Shaku Douji is described as having resigned, while *Shoku Nihongi* mentions that he remains in office. *Kaifuusou* describes Shaku Douji as an ideal figure who resigned from his post. *Kaifuusou* contains several works where the authors aim to move away from secular places and reach the enchanted land, however it is difficult for many authors of *Kaifuusou* to move away from the actual official positions because they are officials. On the other hand, it can be seen from Shaku Douji's work in *Kaifuusou* that he was faithful to the kingdom but was not afraid to remonstrate to the lord. In addition, the biography in *Kaifuusou* used the word “kokkou” in the context of “being rigid and sometimes unacceptable to other people,” but in Chinese books, it is used as an evaluation for a vassal who supports the kingdom and is relied on by the lord. In other words, it is not a negative trait such as “stubbornness,” but is used in the sense that its loyalty cannot be understood by others. The editors of *Kaifuusou* tried to depict Shaku Douji as living an ideal life; a figure that is both faithful to the kingdom and is hidden from the world.