

## 《論文》

## 《道》《俗》対立の構造

## — 『経国集』「梵門」を中心に —

井実 充史

## 要旨

鎮護国家の理念に沿う仏教政策をとった光仁・桓武朝以降、鎮護国家の実践者である僧侶には、その清浄性を高めるための山林修行が奨励された。山林修行僧は、厳しい修行によって超越的な法力を得、それによって王権および国家の安泰を図る役割を果たした。宮廷社会はそのような山林修行僧の法力に期待を寄せ、彼らの超越性を認めるようになった。こうして《道》《俗》の対立意識が生じ、それは勅撰三集時代の梵門詩表現の基底的構造となった。本稿では、『経国集』「梵門」の表現に、《道》《俗》の対立構造の具体的様相を探る。

〔キーワード〕 勅撰三集 仏教詩 嵯峨天皇 鎮護国家 山林修行

## 一 《道》《俗》の対立

『経国集』は、それに先立つ『文華秀麗集』を継承して、「梵門」という部を立てている。だが、『文華秀麗集』「梵門」が、鎮護国家を目的とする仏教の政治的側面に焦点を当てて編纂されたと考えられるのに対して、『経国集』「梵門」は寄せ集めの印象が強く、統一した編纂意図というものを想定することは極めて困難である。このことは、宮廷人の仏教界への詩的な関わり方が多様であったことを示していると考えられよう。あるいは、鎮護国家の理念を強く意識した『文華秀麗集』「梵門」の表現自体が特殊であったと言えるかもしれない。しかし、この一見異なって見える二つの「梵門」も、嵯峨天皇を中心とする宮廷詩壇が生み出したものであることからすれば、多様な表現の基底に何らかの共通項が存在するはずである。

その共通項を探るための端緒として、次の作品を見てみよう。

与<sub>二</sub>海公<sub>一</sub>飲<sub>レ</sub>茶送<sub>レ</sub>帰<sub>レ</sub>山 嵯峨上皇

道俗相分<sub>レ</sub>経<sub>レ</sub>数年<sub>一</sub> 今秋晤語亦良縁 香茶酌罷日云暮 稽首傷<sub>レ</sub>離望<sub>二</sub>雲烟<sub>一</sub>  
(経・三四)

帰山する空海を見送った詩である。修行中の山寺から宮都に下りていた空海が、帰山の挨拶に嵯峨天皇を訪ねたときの作の作であろう。宮廷人と僧侶との交流のひとこまを歌った小品であるが、冒頭「道俗相分ちて数年を経たり」には、当時の宮廷人と僧侶とが交流するさいの基本的な関係が示されている。すなわち、僧侶と宮廷人は《道》と《俗》という異なる世界に分かれて生きる者として対立関係にあるということである。この《道》《俗》対立の背景には、平安朝初期の仏教政策があると思われる。道鏡の登用による称徳朝の政治的混乱を收拾した光仁・桓武朝は、皇室と癒着した道鏡政権下の恣意的な仏教行政による護国機能の低下を回復すべく、鎮護国家理念にそって仏教界を規制した。そのさいの中心的課題は

修道主義による僧尼の資質向上にあり、その一環として、伝統的な寺院寂居主義を改めて山林修行を奨励し奨励したのである。山林修行とは、そもそも信仰の対象であった山中に分け入り、畏怖すべき山の神性を克服することで、自ら神人的験者となるための宗教行為であった。低下した護国機能を回復するためには、僧侶の仏教験力の向上をもたらし山林修行が必要とされたのである。それは同時に、山林修行者が日常世俗の世界を超えた超越的存在となることでもあった。それゆえ、〈道〉〈俗〉対立の構造は、初期平安朝の宮廷社会が、鎮護国家への理念的回帰によって僧侶の超越的能力を世俗王権の危機管理に奉仕させようとしたことと深く関わっていたのである。本稿では、この〈道〉〈俗〉の対立構造という視点を軸として、『経国集』『梵門』の表現を具体的に考察していく。

## 二 「梵門」前史——高野天皇時代

『経国集』『梵門』には高野天皇時代（孝謙・称徳朝）の作品が多数掲載されている。しかし、「梵門」という部立は平安朝初期の仏教政策と深く関わりながら成立したものである。よって、それらを嵯峨・淳和朝に詠まれた作品と同等に扱うわけにはいかない。高野天皇時代の作品は「梵門」前史として見ていくべきであろう。

讃<sub>レ</sub>仏 高野天皇  
 慧日照<sub>二</sub>千界<sub>一</sub> 慈雲覆<sub>二</sub>万生<sub>一</sub> 億縁成<sub>二</sub>化徳<sub>一</sub> 感心演<sub>二</sub>法声<sub>一</sub>（経・二九）

『経国集』『梵門』の冒頭を飾る作品である。詩題通り仏を讃えた詩であるが、「慧日千界を照らし、慈雲万生を覆ふ」という初二句の讃え方は、皇徳を称揚するさいの類型表現——たとえば、大友皇子が天智天皇を讃えた「皇明日月と光り、帝徳天地と載す」（懐・一、「侍宴」）など——の転用であり、仏徳の称揚を皇徳称揚の表現形式に当てはめたものである。本来は自分に向けられるべき称揚表現を仏に向けて発すること、自らの威徳を仏に捧げ、仏の威徳と天子の威徳との一致・融合を図っているのである。こうした〈道〉〈俗〉一致の表現構造は、宮中に設置された内道場（仏教の修行所）を「無漏界」に見立てる淡海三船「於<sub>二</sub>内道場<sub>一</sub>観<sub>二</sub>虚空藏菩薩会<sub>一</sub>」（経・六七）や、天台宗の始祖慧思の転生と伝えられていた聖徳太子と高野天皇とを同じ「聖」として称賛する同「扈<sub>二</sub>従聖徳宮寺<sub>一</sub>」（経・六八）

にも貫かれている。しかし、いずれの場合も、王権に関わる表現レベルでのことであり、出家した尼天皇として自らが〈道〉〈俗〉一致を体現していた高野天皇に特有の例外的な表現構造であった。そして、これは、仏教の役割を鎮護国家の実践に限定し、世俗王権に奉仕させた平安朝初期の仏教政策にあっては、絶対には得ない表現構造であったと思われる。

しかし、次の作品は、奈良朝以前の〈道〉〈俗〉関係の一般的なあり方を示しているようである。

贈<sub>二</sub>南山智上人<sub>一</sub> 淡海三船  
 独居窮巷側 知己在<sub>二</sub>幽山<sub>一</sub> 得意千年桂 同<sub>二</sub>香四海蘭<sub>一</sub> 野人披<sub>二</sub>薜蘿<sub>一</sub> 朝隱忘<sub>二</sub>衣冠<sub>一</sub>  
 副思何処所 遠在<sub>二</sub>白雲端<sub>一</sub>（経・七一）

平城京の南、おそらく吉野あたりの山寺で修行生活を営む智上人へ贈った詩である。「窮巷」に住む自分を「朝隱」とし、「幽山」にいる僧侶を「野人」と呼び、「桂・蘭」の如き互いの香しい友情を歌う本詩には、〈道〉〈俗〉の対立より以前に、脱俗性を共有することによる両者の一体感が前面に出ている。「懐風藻」を紐解けばわかるように、脱俗志向は奈良朝にあってすでに一般化していた。僧侶を同じ脱俗を志向する友と見なすことは、僧侶を朝隱（≡自己）と同じ隠者の変型として認めるということである。僧侶はともに隠逸を志向する同志であり、まったく同等の存在なのである。僧侶と宮廷人の交友関係を「竹林の友」と歌う釈智蔵「秋日述<sub>二</sub>志<sub>一</sub>」（懐・九）も同様の表現であろう。こうした〈道〉〈俗〉同一の表現構造は、淡海三船「和<sub>二</sub>藤六郎出家之作<sub>一</sub>」（経・七〇）にも貫かれている。この作品は宮廷人の出家を詠んだものであるが、「道を楽しむ心途逸なり、空を安んじて理転真なり」とあるように、出家は脱俗と同じような精神的安楽をもたらしてくれるものであり、「高風如し望むべくは、子に従ひて羣塵を避けむ」の如く〈俗〉から〈道〉へ転身することも望めばできるというのである。要するにここでの出家への思いは、隠逸的生活への憧れとほとんど変わりなく、出家は脱俗の変型と見られているのである。僧侶の超越性を了解し、世俗に対立する存在として接する意識は、少なくとも世俗の側にはなかったのである。

## 三 〈道〉〈俗〉対立の諸相

宮廷社会が、僧侶の超越性を認め、仏教界を自己と対立する世界として了解するようになるのは、鎮護国家の理念に基づく政策的転換を行った光仁・桓武朝以降の仏教政策が背景にあったと思われる。それ以前にあつては、〈道〉〈俗〉の対立が宮廷側で顕在化することはなかった。本節では、『経国集』「梵門」に見える〈道〉〈俗〉の対立構造の諸相について考察していく。

宮廷人が〈道〉〈俗〉の対立を意識するのは、〈俗〉に生きる官吏が〈道〉との境界を越えるときであろう。そして、その最たるものが出家入道の場面であると思われる。

聞「右軍曹貞忠入道」因簡「大将軍良公」 淳和天皇

久厭「輪廻多」苦事 遥思「聴法」驚峯中 昨朝劍戟陪「丹闕」 今夕僧衣向「花宮」  
 苔藓密間「乏」塵垢 松杉攢処有「清風」 芭蕉疎衲新慣「著」 貝葉真經誦未「工」  
 山霧始開無明氣 溪泉欲「洗」夢心聾 夜来坐念因縁理 了得皆空空亦空「經」  
 ・四二

右は、右近衛将曹中臣貞忠の出家入道を聞いた淳和天皇が、その直属の上司である右近衛大将良岑安世に書き送った詩で、嵯峨上皇及び安世による唱和がある。「昨朝劍戟丹闕に陪り、今夕僧衣花宮に向ふ」とあるので、武官から僧侶への変身は突然のことであつたのだろう。また、「芭蕉の疎衲新しく著るに慣れ、貝葉の真經誦すること未だ工ならず」のごとく僧侶として初々しい姿が描かれているのは、出家後まだ間もないころの作であるからと思われる。ところで、淳和天皇は「久しく輪廻の苦事多きことを厭ひ、遙かに聴法を思ふ驚峯の中」と歌い始めて、武官貞忠の出家入道（＝官からの離脱）が個人的動機によるものであることを、最初から認めている。また、嵯峨上皇も、「帰真厭俗して兵戈を罷め、仰ぎて形闕を拝し皇天を謝る」（経・四二）のように個人的動機による出家と認め、さらには「聖代の雨露多きことに逢ふと雖も、別に是れ素懐金仙に奉らむ」（同上）と述べ、皇恩を受けてもなお出家しようとする強い志を賞賛する。もちろん、皇恩を無にしての出家は官吏として許されるものではないはずである。しかし、君主の立場としては、それを許すことがまた恩情を与えることになるのであろう。個人

的動機による臣下の出家を快く了承し励ますことは、ある意味で明君にふさわしい言動であつたと思われる。しかし、部下に出家者を出した上司の立場としては、そのままではいられなかつたようである。

奉「和聖製聞」右軍曹貞忠入道「見」賜 良岑安世

効「忠非」独兵欄士 護国之誠法門人 丹闕上書已罷「職」 緇壇落髮不「関」塵  
 九重城裡回「頭望」 一乘車前專「意臻」 服色就「真」道体改 冠痕未「減」半額分 秋  
 嵐晚偈對「黄葉」 暁月疎鐘在「白雲」 行道偏雖「深」羅処 懸「心」猶是為「明君」  
 （経・四四）

初二句において、貞忠の出家は「兵欄の士」と同じく「忠」の表れであり、「護国の誠」を示すためであると述べるように、上司である安世は、部下の出家の動機を私的なものではなく天皇への忠誠心によるものとする。そして、部下は「落髮」しても「九重の城裡」を「頭を回らして望」み、「明君が為」に「道を行」うと続ける。泰平の御代に皇恩を賜った臣下が私的動機で宮廷社会から離脱するのは、まさに君臣和楽の危機であり倫理的に許されないことであつた。したがって、上司としては、その危機を回避すべく、部下の出家の動機を私的なものから公的なものへと置き換えて、なんとしても鎮護国家の理念に沿ったものに回収する必要があつたのである。ここには、〈道〉〈俗〉関係における最も先鋭的な対立構造が顕在化していると言えよう。そして、この先鋭的な対立を緩和し宮廷社会の倫理的危機を避けるために、天皇・上皇と上官の間で、貞忠の出家動機をめぐる絶妙な唱和が交わされたのである。

次は、超越的存在を自認する僧侶を挑発した小野岑守「帰休独臥寄」高雄寺空上人（経・五八）について見てみよう。五言四十四句からなるこの大作は、内容上大きく三つに分けられる。第一節は初句から第二十句までで、諸行無常・有為転変の俗世間を離れ、山林修行によつて法理を悟り慈悲を施し、清らかな生活を営む空海の超越的な生き方を賞賛的に描く。第二節は第二十一句から第二十四句までと短く、俗物である自分が空海の寛大な精神のおかげで高僧と交流できた喜びを歌う。第三節は第二十七句から第四十四句までで、官吏として出仕しながら隠逸生活も楽しむ自身の生き方を空海のそれと対比する。ここで問題となるのは、〈道〉に生きる空海と〈俗〉に生きる自身とを対比する第三節後半である。

帰休楽 閑寂 在 謬忘 鬻澤 披 峽遊 玄妙 彈 琴阮 山水 寄 言陵教客  
 大隱隱 朝市 偏 將 瓊瑤報 投 之以 桃李 (經・五八)

ここでは、自らの帰休後の脱俗的生活を「大隠」として自賛する一方で、山林修行する空海を「陵教の客」すなわち小隠と見なして、僧侶を挑発しているのである。ただし、空海の超越的な生き様を賞賛して自らの俗物性を恥じる第一・二節に照らしてみれば、最後にとつてつけたように歌われる自画自賛の大隠の人生はどうみても戯言としか思えない。おそらく空海との深い友情あつてこそその戯言であろうが、それゆえに俗人の本音が出たとも考えられる。山林にあつて法理を悟り護国を実践する修行僧の超越性は了解するものの、その超越性と官吏の脱俗性との間に絶対的な隔たりはあるのだろうか——そのような疑念が、脱俗を志向する官吏のなかには燻っていたのであろう。出家を隠逸と同等に見なしていた奈良朝以前であれば、こうした疑念は生まれなかつたと思われ。僧侶の超越性を認めた上で、それを挑発した作品である。

それでもやはり、世俗に生きる官吏は超越性を有する僧侶との差異を認識せざるを得なかつた。しかし、その差異を乗り越える官吏もいたようである。「逸人・山人」と呼ばれた惟良春道がそれである。

和 惟逸人春道秋日臥 疾華嚴山寺精舎 之作 嵯峨上皇  
 絶頂華嚴寺 雲深溪路遥 道心登 静境 真性隔 塵囂 閑 騰 禅庭栢 觀 空  
 法界蕉 天花流 邃澗 香氣度 煙霄 風竹時開合 声鐘曉動搖 転経山月下  
 羸病転寥寥 (經・三五)

逸人惟良春道が華嚴山寺に病臥して詠んだ作に嵯峨上皇が唱和した詩で、滋野善永の奉和詩(經・三六)がある。善永詩に「病中秋暮れむと欲す、杖を策きて雲居に到る」とあるので、春道は病氣を患つてその治癒祈願のために山寺を訪れたと推測される。「道心静境に登り、真性塵囂を隔つ、騰を閑す禅庭の栢、空を観ず法界の蕉」の「道心」は「悟りを求める心」、「真性」は「真実を求める本性」でいずれも仏教語。「騰」は一夏九旬の修行(夏安居)で、「騰を閑す」はそれを重ねること。つまりここでは、「道心」「真性」をもって修行に励む春道の姿が描かれて初出である。春道に関する記事は『経国集』目録の「近江少掾従八位上」が初出で、それ以前の経歴は不明であるが、下級官吏として出仕していたことは

間違ひあるまい。したがって、ここでの修行は、たんなる治癒祈願のための一時的な勤行というのが実態であつたと思われる。しかし、小島注の指摘にあるように、本句は嵯峨天皇が最澄の修行する様子を描いた「対境知皆幻、観空厭此身、栢暗禅庭寂、花明梵宇春(境に対しては皆幻なることを知り、空を観じては此の身を厭ふ、栢暗く禅庭寂しく、花明けく梵宇春なり)」(華・七六、「和 澄公臥病述 懷之作」)との類似性が極めて高く、表現的には僧侶の修行の描写と同等であるといえよう。「逸人」とは、まさに「山林修行に励む官吏」だったのである。次ぎに挙げる作品も、おそらく春道が華嚴山寺に病臥していたときのことを詠んだと思われる。

和 惟山人春道晚聽 山磬 嵯峨上皇  
 黄昏磬發烟霄中 点点悠揚帶 山風 林下暗堂臥聽 磬 禅心觀念法皆空 (經・五四)

山寺の磬の音を詠じた春道に唱和した嵯峨上皇の作である。山寺で病臥しながら磬の音を聴き、心を集中して禅定修行した結果、「空」なる法理を体得したと歌う。官吏の身分のまま僧侶と同様の悟りを得たというのである。こうした官吏と僧侶の両方を兼ね備えた特異な人格を指して、「逸人」「山人」と言つたのであろう。そして、「道」「俗」を兼ね備した「逸人」「山人」の存在は、「道」「俗」の対立構造が、必ずしも堅固なものでなかつたことを示している。奈良朝宮廷社会にあつては、「道」「俗」の間に断絶意識はなく、「道」の超越性は必ずしも了解されていなかつた。それが平安朝に入ると、鎮護国家への理念的帰帰によって、「道」の超越性が「俗」の側から要請され、「道」「俗」対立の構造が作り上げられた。しかし、その対立構造は、どうやら確固たるものではなかつたようである。今度は、具体的な表現のあり方からその点を探ってみよう。

#### 四 仏教の超越性とその相対化

鎮護国家の理念は、宮廷社会に護国能力を擁する仏教界の超越性を認めさせることとなつたが、それは詩的言語の領域においても一定の表現形式を獲得する。鎮護国家理念に基づく仏教政策を背景に新たに「梵門」という部立を設けた『文華秀麗集』所載の梵門詩には、その具体例を見ることが出来る。その第一は人(『

僧侶)の超越性を示すための表現形式で、具体的には「法宇経を伝ふること久しく、深山食を乞ふこと難し、溪流に猿と共に漱ぎ、野飯鬼と相喰ふ」(華・七二、嵯峨天皇「和光法師遊東山之作」)のような山林修行の描写や、一境に対しては皆幻なることを知り、空を観じては此の身を厭ふ」(華・七六、嵯峨天皇「和澄公臥病述懷之作」)のような法理の覚悟がそれに当たる。第二は場(寺院)の超越性を示すための表現形式で、「梵宇深峯の裡、高僧住まりて還らず」(華・八〇、錦部彦公「題光上人山院」)のような世俗からの隔絶感や、「梵語を経閣に翻し、鐘声を香台に聴く」(華・七一、嵯峨天皇「答澄公奉献詩」)のような宗教的環境の描写があげられる。本節では、仏教の超越性に関するこれら二つの表現形式が、『経国集』「梵門」でどのように継承または変形されているかについて、具体的表現に即して考察していこう。

まずは人(僧侶)の超越性に関する表現形式から見ていく。『経国集』「梵門」にも僧侶の超越的能力を称える表現は見える。嵯峨上皇「和藤是雄春日過安禪師旧院」(経・三三)がそれで、「草堂虚しく駐む松蘿の月、石室翻すことを罷む了義の経、護法の鬼神何れの日にか会はむ、随縁の猿鳥竟に誰にか聴かむ」では、禪師没後の寂れた寺院の風景を描きつつ、護法の鬼神が集い功徳が鳥獣にまで及んだという禪師生前の尊い修行生活の様子を想起させて、その超越的法力を賞賛する。しかし、『文華秀麗集』によく見られるような、こうした僧侶の超越性に直接言及する表現はあまり見あたらぬ。むしろ、次の如く抑制の利いた表現が主流となっている。

寄浄公山房 嵯峨上皇  
古寺從來絶人蹤 吾師坐夏老雲峯 幽情独臥秋山裏 覺後恭聞五夜鐘(経・四一)

山寺に住まう「浄」と呼ばれる僧侶に宛てた詩である。世俗から隔絶した山寺に籠もって修行する僧侶のひたむきな姿を詠む。結句はたんに明け方の梵鐘を聞いたというのではなく、「恭しく聞く」という。姿勢を正して起床の鐘を聞き、これから一日の勤行を始めるのである。ひたすら山林修行に打ち込む老僧の真摯な姿勢を描くことで、僧侶の超越性に対する了解と敬意を読み取ることができるが、『文華秀麗集』風の派手な修行の様子は影を潜めている。その一方で、「幽情独臥す」と始まる転句には僧侶の孤独感が暗示されるが、肉親の情を断ち切ったは

ずの僧侶には不適切な心情である。僧侶の心情を世俗的に解釈してその超越性を矮小化したといってもよいであろう。実は、『経国集』梵門詩の特徴の一つに、こうした僧侶の超越性に対する相対化傾向が見て取れるのである。その点について、さらに具体的に検証していこう。

春日山寺探得「春字」 藤原三成  
法堂寂寞凡幾辰 雲樹朦朧欲暮春 遥聽風中誦経処 定知時有安禪人(経・五〇)

春日の山寺での一風景を詠んだ詩で、誦経の響きに修禪中の僧侶を思い遣る。修行の様子を詠むのは僧侶への敬意の表れであろうが、風の中の誦経というとらえ方は極めて間接的であり、山林修行に伴うはずの超人間的要素は緩和され、穏やかなものとして日常化される。そして、「寂寞」「朦朧」たる「暮春」の風景という、いかにも宮廷人が好みそうな趣味的風景の中にとけ込んでしまっている。次ぎの作品もまた、山寺の僧侶が宮廷趣味に絡め取られてしまった例である。

和光禪師山房曉風 滋野貞直  
孤峯仰与白雲同 到曉深寒滿院風 雁影吹来古塔上 泉声纔定近溪中 侵窓老樹雖鳴葉 閉戸紗燈猶護虫 百籟相和山更靜 禪心弥觀世間空(経・七四)

最澄の弟子光定の「山房曉風」に唱和した詩で、比叡山寺に明け方吹く風を詠ずる。初句から第六句までは寺院を吹き抜ける明け方の風を細かく描き、それを第七句「百籟相和す」と承けて、曉風をめぐる風景の中に「空」の法理を悟ったと結ぶ。法理を覚悟する姿を詠むところに僧侶への敬意が認められるだろう。しかし、描写された山寺の風景に、非固定性・非実体性を意味する「空」の法理を象徴するような要素はなく、また、山林修行の様子もわずか「禪心」の二文字ですまされている。そのような状況で宗教的真理を体得したと言っても説得力はなく、法理であるはずの「空」に真実味は感じられないであろう。本詩の眼目は、曉風を通して描く山房の脱俗的雰囲気であり、「空」を観じたといっても、要するに宮廷人好みの隠逸的気分を誇張的に表現しているに過ぎないのである。

自らが慣れ親しんだ宮廷趣味に仏教界を引き込むことで、その超越性を相対化

しようとするこうした傾向とは逆に、自身に脱俗的性格を与えて僧侶の超越性を相対化する場合もある。

問「浄上人疾」 嵯峨上皇

聞公慳病臥「山房」 空報「鐘声」不「上」堂 道性如思「幽客問」 須「療」身是真薬  
王（経・三八）

既出の「浄」と呼ばれる山寺住まいの僧侶が病を患ったさいに見舞った詩で、源弘と源常の奉和（経・三九、四〇）を伴う。詩題の「問」は病氣見舞いの意味で、詩中では「幽客の問」がそれに当たる。したがって「幽客」は病氣を見舞った当人、すなわち嵯峨上皇自身を指す。この点は二首の奉和詩も同様で、同じ内容がそれぞれ「野客時に来りて幽問を通ず」（経・三九）、「山客尋ね来りて若し相問はば」（経・四〇）のように変奏される（何れも嵯峨詩と同じく転句に「問」を詠み込む）。随通生活を送る幽客（野客・山客）が、山林修行中の高僧を見舞うというのである。嵯峨上皇が隱者に身をやつすのは、実際に退位していたためであろうが、自らを脱俗的人物と見なすことで、世俗から隔絶した場所に生きる僧侶と形式的には接近し得る。もちろん、結句の「真の薬王」は僧侶の法力を示しており、その点で僧侶の超越性を認めてはいる。しかし、生活空間の脱俗性という形式的類似性を前面に出すことで、〈道〉〈俗〉の境界を曖昧にしていることは確かであり、〈道〉〈俗〉対立の相対化傾向をここにも見ることが出来る。

また、修行する僧侶の姿を描いても、それが主題化されない作品もある。

和「良將軍題」瀑布下蘭若「簡」清大夫「之作」 嵯峨上皇

瀑布一辺「一山寺」 高車訪「道遠追尋」 空堂望「崖銀河発」 古殿看「溪白虹臨」 霧  
雨灑来露「爐氣」 雷風噴怒乱「鐘音」 澹然僧臆流懸水 盪漱独行禅定心（経・  
五一）

良岑安世が瀑布の下にある寺院に書きつけて浄野夏嗣に贈った詩に、嵯峨上皇が唱和したもので、さらに源弘・惟良春道の唱和（経・五二、五三）が続く。一首は、山寺の上方から落ちる「瀑布」の描写に大半を費やし、最後にその清らかな水に手洗い嗽いで禅定する僧侶の姿を詠じて結びとする。僧侶が山林修行する様子は確かに描かれているのである。しかし、詩題が端的に示すように、一首の眼

(二二)

目が「瀑布」にあることは明白であろう。そもそもこの「瀑布」は、山寺にとって本来周縁的な存在だったはずである。ところが、唱和の応酬という実際の参詣を伴わない観念的行為のなかで、周縁の「瀑布」は想像の中心に置かれ、本来中心にあるべきはずの寺院や僧侶が周縁化されているのである。「瀑布」の水流に塵埃を洗う修行僧は、あくまでも「瀑布」の神々しさを引き立てる要素の一つに過ぎない（この点は唱和詩群すべてに共通する）。仏教の超越性は「瀑布」の神々しさに取って代わられ、道場としてではなく「瀑布」の名所としての山寺が創出されたのである。これもまた、仏教の相対化傾向を示すものと考えられる。

次は、場（寺院）の超越性に関する表現形式について見ていこう。

見「老僧帰」山 嵯峨上皇  
道性本来塵事遐 独将「衣鉢」向「煙霞」 定知行尽「秋山路」 白雲深处是僧家  
（経・三〇）

山寺へ帰る老僧を詠んだ詩で、藤原冬嗣の応制詩（経・三二）を伴う。「衣鉢」（修行者の所持品）を持ってとあるので、山林修行の継続のため僧侶は帰山するのである。「塵事遐かなり」「煙霞に向ふ」「行き尽くす」「白雲深处」など、全体的に世俗との断絶感が歌われている。また、冬嗣の詩では、「自ら語る一たび還らば更には出でじ、城を乞ふは雲居に臥すことに若くは無しと」のごとく、世俗との断絶に加えて世俗に対する山寺の優位性も歌われる。二首ともに、老僧が帰って行く道場を世俗から隔絶された世界としてイメージし、その超越性に対する一定の理解を示している。しかし、世俗との隔絶という表現形式は、宮廷人が別業などの郊外を描くさいに好んで用いる宮廷趣味的な「塵外」などの脱俗的表現と、絶対的な区別をつけることは困難である。この点は、場の超越性に関する表現形式にとっては避けられないことである。もし、その場の描写によって超越性を強調するのであれば、「羽客講席に親しみ、山精茶杯を供ふ」（華・七一、嵯峨天皇「答澄公奉献詩」）や「猿鳥梵宇に狎れ、鬼神法筵を護る」（華・七八、巨勢識人「和澄上人臥病述懷之作」）のようなある種の異界的状況の描写が不可欠である。そのような異界性を一切欠いた仏教界は、宮廷趣味的な「塵外」の延長上に位置づけられざるを得ないであろう。

次に挙げる作品も同様の相対化傾向を示している。

冬日過「山門」 笠仲守

香刹青雲外 虚廊絶岸傾 水清塵躑断 風静梵音明 古石苔為席 新房菴作名  
森然羅樹下 独聽暮鐘声 (經・七二)

奥深い山寺の清浄閑寂なる冬景を描いた作品である。世俗との隔絶感を詠んだ初二句を受けて、宗教的環境を演出する梵音・梵鐘が描かれる。しかし、道場につきものの修行僧の姿はなく、梵音・梵鐘の音色も、修行の一場面というよりは、むしろ冬景の清浄閑寂さを醸し出す一要素として風景の中にとけ込んでしまっている。寺院の脱俗性ばかりが目立つこの作品に、宮廷趣味的な脱俗的情景との差異を明示することは困難であろう。

宮廷人にとつての理想の世界は神仙郷であるが、寺院を神仙郷と見まごうばかりに描く作品も登場する。

秋日登「叡山」調「澄上人」 藤原常嗣

城東一岑聳 独負「叡山」名 貝葉上方界 焚香驚嶺城 甑飡藜藿熟 白餅練  
沙成 輕梵窓中曙 疎鐘枕上清 桐蕉秋露色 鷄犬冷雲声 高陽丹丘地 方  
知「南嶽」暗 (經・七二)

比叡山寺を訪ねて最澄に謁見したときの詩である。それにもかかわらず、最澄への言及はなされず、超越性を体現する僧侶への関心はまったく示されない。その一方で、山寺という場所の脱俗性には大いなる関心を寄せる。しかし、そこは世俗を超越した修行道場として描かれることはない。むしろ、「鷄犬」相い聞える桃源郷のような、仙人の住む「丹丘」のような、宮廷人にはなじみ深い神仙郷に見立てられるのである。そこに暮らす僧侶たちは、隠者の如く「藜藿」(粗食)を食らい「練沙」(仙薬)作りに励む。さすがに早朝の動行に触れて「輕梵窓中に曙け、疎鐘枕上に清し」とはいうものの、あたかも寝起きの背景音楽のように、枕に横たわりながら軽く聞き流すという有様である。常嗣にとつて、比叡山寺は脱俗的气氛が堪能できる憧れの神仙郷以外のなにものでもなかったたのである。

一般に、世俗からの隔絶という表現形式は、《俗》の世界内における脱俗・隠逸志向の表現形式と構造的に一致する。したがって、それに偏れば、必然的に仏教の超越性は相対化されてしまうであろう。そして、宗教的環境に関する表現形式も、それが僧侶の修行活動の一環であることが忘れ去られてしまい、宮廷趣味的

な自然描写に取り込まれてしまえば、それに備わる超越の意味も薄れてしまうのである。

## 五 まとめ

以上、勅撰三集時代の梵門詩表現の基底にある構造を《道》《俗》対立と捉え、その構造がどのように表現化され、また、どのような変容を被っているかについて、「経国集」「梵門」の作品を中心に考察してきた。その結果、以下のことが確認できたと思う。

「梵門」前史である高野天皇時代の表現は、王と仏に備わる威徳や聖性を同一のものとして捉える場合と、宮廷人の脱俗指向性と僧侶の清浄性が等価関係にあるとみる場合がある。前者は尼天皇として君臨した高野天皇という王権の特殊性が背景にあり、世俗王権を仏教の権威で裝飾しようとする特殊な政治的意識が働いたものと思われる。後者は奈良朝宮廷人が一般的に抱いていた僧侶観であり、宮廷社会に対する仏教界の自立性が宮廷社会側には明確に認識されていなかったことを示している。「梵門」成立以前の詩的表現においては、《俗》は《道》の自立性を認めておらず、したがって、両者の対立構造も宮廷側には存在していなかったのである。

ところが、鎮護国家の理念に沿った仏教政策が実施されるようになった光仁・桓武朝以降は、僧侶の清浄性を高めるための山林修行が奨励され、彼らの護国能力が期待されるようになった。そのようななかで、鎮護国家を目的とする仏教の政治的側面に焦点が当てられて、「梵門」という日本独自の部門が立てられるに至った。山林修行僧は、厳しい修行によって超越的な法力を得て、それによって王権および国家の安泰を図る鎮護国家の実践者である。宮廷社会はそのような修行僧の法力に期待を寄せ、彼らの超越性を認めるようになった。《俗》の側こそが、超越的な《道》の存在を必要としたのである。こうして、《道》《俗》の対立構造が宮廷人の間に認識されるようになった。

多様な梵門詩を収める『経国集』には、さまざまな形の《道》《俗》対立が現れている。ある下士官の出家入道をめぐって交わされた君臣唱和においては、個人的動機による出家を承認することで皇恩を示す君主の作品に対して、出家者の上官は、あくまでも部下の出家は鎮護国家という公的動機によるものと唱和することで、私的な動機であることを否定する。そうすることで、官吏の出家の意味を、

君臣関係からの離脱ではなく君主への奉仕へと読み替えたのである。ここには、〈道〉〈俗〉の最も先鋭化した対立構造が見て取れる。また、小野岑守が空海に贈った詩では、僧侶の超越性を賛美した後で、市中に隠逸する自己こそが「大隠」であるとして僧侶を挑発する。ここには、〈道〉〈俗〉の対立構造を認めつつも、〈道〉の超越性に対するある種の疑念が提示されている。さらに、「逸人・山人」と呼ばれた惟良春道は「山林修行に励む官吏」、〈道〉〈俗〉を兼備する特異な人格として描かれる。〈道〉の境界を易々と乗り越える「逸人」の存在は、〈道〉〈俗〉の対立構造が必ずしも堅固なものではなかったことを示している。

詩的表現における〈道〉〈俗〉の対立構造は、人（僧侶）および場（寺院）の超越性を示す形式が、『文華秀麗集』『梵門』の成立とあいまって確立する。しかし、その超越性は『経国集』『梵門』においては、早くも相対化されることとなる。具体的には、人の超越性は、山林修行の穏和化などによる宮廷趣味への同化、俗人の脱俗による僧侶の超越性への接近、修行僧の非主題化として相対化される。また、場の超越性は、寺院を宮廷趣味的に脱俗化したり、神仙郷と見なすなどのかたちで相対化される。

鎮護国家の理念は、一方では仏教界の超越性を認めてそれに頼りつつ、他方では超越的な仏教界を体制内に制御しなければならぬという矛盾を本質的に抱え込んでいた。平安朝初期の宮廷社会は、鎮護国家理念への回帰とあいまって、自ら仏教界に超越性を求めていった。しかし、もともと仏教界の自立性に対する認識が薄かったのも事実である。鎮護国家の理念を媒介として生まれた〈道〉〈俗〉の対立構造は、発生当初からその解体要因を内包していたと言えよう。『文華秀麗集』『梵門』が超越的な仏教界を創出する一方で、『経国集』『梵門』が仏教の超越性を相対化するという相反する現象が生じたのは、仏教界に対する宮廷社会の認識がそのように矛盾に充ちたものだったからであろう。

## 注

- (1) 拙稿「鎮護国家と梵門詩―『文華秀麗集』『梵門』を中心に―」（福島大学教育学部論集（人文科学部門）七七、二〇〇四・十二）
- (2) 小島憲之も「何れにしても全体としてみれば、題材相互間には精密な統一性がない」と述べる。（『国風暗黒時代の文学中（下）』I 二二一〇頁、一九八五・五）

(三四)

(3) 空海は、嵯峨天皇の退位直前に宮都内に東寺を給わり、以後約十年間は東寺を中心に活動する。したがって、「道俗相分ちて数年を経たり」という状況は、嵯峨退位後より本集所載範囲の下限である天長四年までの間にはありえなかった。「嵯峨上皇」という作者名に反して、本詩は嵯峨在位時の作であると推測される。なお、小島憲之「経国集詩注」（『国風暗黒時代の文学』、以下小島注と略記する）も「弘仁五年、もしくは以後のかなり接近した年時の作」とであると推測している。

(4) 船ヶ崎正孝『国家仏教変遷過程の研究』第三編第一、二章（初出一九六五・一、一九八二・五）

(5) 速水侑『日本仏教史古代』（一九八六・十）四一―

(6) 小島注は「南山の智上人」を南岳天台山の智顛（天台宗の開祖）であるとす  
るが、作者三船にとつてすでに歴史上の人物であった智顛を「知己」（自分のことをよく理解してくれる人）ということはあるまい。

(7) 奈良朝にあつても、釈氏の詩では僧侶と俗人との違いが主張されている。「懐風藻」所載の釈道慈及び釈道融の詩を参照のこと。

(8) 後藤昭雄「史書への配慮―『経国集（卷十）詩注』に關して―」（『日本歴史』五二六、一九九二・三）に従い、「軍曹貞忠」は中臣鹿嶋連貞忠を指すと考える。

(9) 官吏が出家するさいの個人的動機としては、「風塵上下の情を見ることを厭ひ、雲栖に去りて無生を学ばむと欲す」（『経・四五、惟良春道「送伴秀才入道」』）に見えるような、宮廷社会の上下関係に対する嫌悪感などが考えられる。

(10) 小島注による。

(11) 注（一）前掲論文

(12) 後藤昭雄「空海の周辺―勅撰詩集作者との交渉―」（『仏教文学とその周辺』、一九九八・五）に従い、「清大夫」は浄野朝臣夏嗣を指すと考える。

(13) これら君臣唱和詩群は、全体として李白「望廬山瀑布水二首」との語句的類似性を示している。また、詩題の共通性も考慮すれば、李白詩的世界を模倣・再現することで、土着の風土を中国仏教の聖地である「廬山」に見立てたものと推測される。李白詩は以下のとおり。第一首「西登香爐峰 南見瀑布水 挂流三百丈 噴壑数十里 欸如飛電來 隱若白虹起 初驚河漢落 半灑雲天裏 仰觀勢軒雄 壯哉造化功 海風吹不斷 江月照還空 空中亂灑射 左右洗青壁 飛珠散輕霞 流沫沸穹石 而我樂名山 對



之心益閒 無<sub>レ</sub>論<sub>レ</sub>漱<sub>レ</sub>瓊液<sub>一</sub> 還得<sub>レ</sub>洗<sub>レ</sub>塵<sub>レ</sub>顔<sub>一</sub> 且<sub>レ</sub>諧<sub>レ</sub>宿所<sub>レ</sub>好 永願<sub>レ</sub>辭<sub>レ</sub>人間<sub>一</sub>  
 第二首「日照<sub>レ</sub>香爐<sub>一</sub>生<sub>レ</sub>紫煙<sub>一</sub> 遙看<sub>レ</sub>瀑布<sub>レ</sub>挂<sub>レ</sub>前川<sub>一</sub> 飛流<sub>レ</sub>直下<sub>レ</sub>三千尺 疑是<sub>レ</sub>銀河<sub>一</sub>  
 落<sub>レ</sub>九天<sub>一</sub>」(『李太白集』卷二〇、傍点は唱和詩群全体との類似語句)

(いじつ みちふみ 福島大学文学・芸術学系)

平成十七年九月三十日受理