

「言志」「縁情」から「形似」へ
—中国5世紀における詩歌観の変質とその波及—

佐竹保子

目次

- 一 儒学經典の「詩言志」説とそれを受けた「詩縁情」説
 - 二 5世紀に出現した変化——「形似」の詩句の登場——
 - 三 5世紀の変化の原因は？ ——仏教哲学に由来する「情」認識——
 - 四 「詩言志」「詩縁情」の詩歌と「形似」の詩歌
 - 五 まとめ
- 引用文献

一 儒学經典の「詩言志」説とそれを受けた「詩縁情」説

今に残る文献を見る限り、中国では遅くとも紀元1世紀に、文学観・詩歌観が示されています。それも権威ある儒学の經典に記されてあるため、以後の文学観を規定します。たとえば、下の1の儒学經典である『尚書』には「帝曰く」と、伝説の聖なる皇帝である堯帝の言葉として、「詩は志を言い、歌は言を永くする」とあります。

1. 『尚書』（紀元前2世紀以前？）舜典

帝曰「夔、命汝典樂、教胥子。……詩言志、歌永言。……」

孔穎達（574～648）正義：帝呼夔曰「我令（今）命女典掌樂事、當以詩樂教訓世適長子、……教之詩樂、所以然者、詩言人之志意、歌詠其義、以長其言。樂聲、依此長歌爲節。律呂、和此長歌爲聲。八音皆能和諧、無令相奪道理。如此、則神人以此和矣」。……作詩者、自言己志、則詩是言志之書、習之可以生長志意。故教其詩、言志以導胥子之志、使開悟也。作詩者直言、不足以申意。故長歌之、教令歌詠其詩之義、以長其言。

1の下には、唐代の孔穎達の解説も付しました。傍点部分に「詩は、人の志意を言う」、「詩を作る者は、自らおのれの志を言うので、詩とは志を言う書である」と説明されています。

次の2は、やはり儒学の經典である『毛詩』巻頭の序文です。傍点部分に「詩とは、志が

ゆく所である。心に在れば志であり、言葉に発すれば詩となる。情が中に動いて言葉に現れる」とあります。

2. 「毛詩大序」（紀元前2世紀～前1世紀?）

詩者、志之所之也。在心爲志、發言爲詩。情動於中而形於言、言之不足、故嗟歎之、嗟歎之不足、故詠歌之、詠歌之不足、不知手之舞之足之蹈之也。

次の3も儒学經典の『礼記』で、傍点部分に「詩は其の志を言うのである」とあります。

3. 『礼記』（紀元前1世紀?）楽記

徳者、性之端也。樂者、徳之華也。金石絲竹、樂之器也。詩言其志也、歌詠其聲也、舞動其容也。三者本於心、然後樂器從之。是故情深而文明、氣盛而化神、和順積中、而英華發外、唯樂不可以爲僞。

4も儒学經典の『春秋左氏伝』で、ここには、鄭国の領主が、晋国の貴族である趙孟をもてなした話が記されてあります。趙孟は、鄭国の領主に随従してきた七人の貴族に、『詩経』の詩を詠じるように頼みます。これは当時の外交の習慣で、異なる国の貴族同士が『詩経』の詩を詠じて自分の心を伝える、という儀礼があったからです。趙孟は、傍点部分にあるように「武（趙孟の自称）も、七人のかたがたの志を観たいのです」と言います。3世紀の春秋学者の杜預は、これに「詩はそれで志を言う」と經典の言葉を引用して解説しています。

4. 『春秋左氏伝』襄公二七年（魯の襄公は前6世紀中頃の諸侯とされる）

趙孟曰「七子從君、以寵武也。請皆賦以卒君祝。武亦以觀七子之志」。……（「七子」のひとりの）伯有賦「鶉之賁賁」。……

杜預（227～284）注：詩以言志。

4の省略した点線部分には、次のようにあります。趙孟に儀礼上請われた鄭国の七人の貴族は、外交上の席ですから、それぞれにめでたい詩を詠じました。ところが七人のうち伯有という貴族が詠じた「鶉の賁賁」に、趙孟は不忠の心を感じとってしまいます。趙孟は、この詩を詠じた人は将来殺されるのでなければ亡命するだろうと、伯有の運命を予知します。その予知は当たります。やはり詩は、隠してはいても志が表れるものだったのです。

以上が、儒学經典に記された「詩言志」説のおもなものです。このためかどうか、当時の詩歌は、詩人の心の中をうたうものがほとんどです。例として5に、『毛詩』の巻頭に掲げられる「閔雎」の詩を、6に、曹操（155～200）の「短歌行」を挙げました。傍点部分が、心の中をうたっています。

5. 『毛詩』国風・周南「関雎」 『毛詩』巻頭の詩

關關雎鳩、在河之洲。窈窕淑女、君子好逑。
參差荇菜、左右流之。窈窕淑女、寤寐求之。
求之不得、寤寐思服。悠哉悠哉、輾轉反側。
參差荇菜、左右采之。窈窕淑女、琴瑟友之。
參差荇菜、左右芼之。窈窕淑女、鍾鼓樂之。

6. 曹操「短歌行」 蕭統（501～531）編『文選』所収

對酒當歌、人生幾何。譬如朝露、去日苦多。
慨當以慷、憂思難忘。何以解憂、唯有杜康。
青青子衿、悠悠我心。但爲君故、沈吟至今。
呦呦鹿鳴、食野之苹。我有嘉賓、鼓瑟吹笙。
明明如月、何時可掇。羣從中來、不可斷絕。
越陌度阡、枉用相存。契闊談讌、心念舊恩。
月明星稀、烏鵲南飛。繞樹三匝、何枝可依。
山不厭高、海不厭深。周公吐哺、天下歸心。

5は、「窈窕たる淑女」すなわち深窓に育ったしとやかなレディを、「君子」のパートナーとして寝ても覚めても求める心をうたっています。

6は、憂いは酒でなければ解消できないが、ここにはいない「君」を求めるあまり憂いをたちきれない、とうたっています。6の最後の一行は、山と海と周公のことを言っているようですが、実は、私は山のような、海のような、周公のような大きな人間になりたい、という心です。どちらも詩言志説に当てはまる詩歌です。

ただ、6の曹操の息子の曹丕（187～226）のころから、作品に対する分析が進んで、ジャンル論が盛んになります。7の曹丕は、「詩と賦（長編韻文）は麗しくあろうとする」と書いています。また8の陸機（261～303。三国呉の陸遜の孫）は、「詩は情によりそって綺麗でなければならない」とします。詩の美しさへの自覚が高まるのですが、しかし、「縁情」情によりそう、は、「言志」志を言う、と似ていて、どちらも心の中をあらわすことです。

7. 曹丕「典論論文」 『文選』所収

夫文、本同而末異。蓋奏議宜雅、書論宜理、銘誄尚實、詩賦欲麗。此四科不同、故能之者偏也。唯通才能備其體。

8. 陸機「文賦」 『文選』所収

體有萬殊、物無一量。……詩緣情而綺靡、賦體物而瀏亮。

李善（7世紀）注：善曰、詩以言志、故曰緣情。賦以陳事、故曰體物。綺靡、精妙之言。瀏亮、清明之稱也。

この「詩言志」説と「詩縁情」説は、日本にも伝わります。日本の古い文学論である9の古今集真名序(905)は、2の毛詩大序の影響を受けているとされ、「和歌は、その根を心という地面に託す」、「感動が志から生まれ、詠じて言葉にあらわす」、「誰もが和歌によって情を通じさせる」と書かれてあります。ただ、中学や高校の教科書に出てくるのは、9の真名序よりも10の仮名序ですが、ここにも「やまとうたは、人のこころをたね(種)として、よろづのことは(言の葉)とぞなれりける」とあります。

9. 紀淑望(きのよしもち。9世紀~919)「古今集真名序」

夫和歌者……託其根於心地。発其華於詞林者也。人之在世。不能無為。思慮易遷。哀樂相變。感生於志。詠形於言。是以逸者其声楽。怨者其吟悲。可以述懷。可以發憤。……其後雖天神之孫。海童之女。莫不以和歌通情者。

10. 紀貫之(きのつらゆき。870頃~945頃)「古今集仮名序」

やまとうたはひとのこころをたねとしてよろづのことの葉とそなれりける 世中にある人ことわさしけものなれば心におもふことを見るものきくものにつけていひたせるなり

9や10に先立つ実作のほうも、確かに「こころ」をことばにしています。11の柿本人麻呂(660頃~724頃)の歌をご覧ください。傍点部分がこころを詠じています。

11. 『万葉集』の柿本人麻呂の歌

サ、ハノシカノカラサキクアレトオオミヤヒトノフ子マチカネツ
樂浪之思賀乃辛崎雖幸有大宮人之船麻知兼津 (巻一の30番歌)

サ、ノハ、ミヤマモサヤニミタレトモワレハイモオモフワレキレハ
小竹之葉者三山毛清爾亂友吾者妹思別來禮縻 (巻二の133番歌)

アフミノウミユフナミチトリナカナケハコノロモシノニイニシヘオモホム
淡海乃海夕浪千鳥汝鳴者情毛思努爾古所念 (巻三の266番歌)

「さざ波の 志賀の辛崎 幸(さき)くあれど 大宮人(おおみやびと)の 船待ちかねつ」、「笹の葉は 深山(みやま)もさやに 乱れども 吾は妹(いも)思う 別れ来ぬれば」、「淡海(おうみ)の海 夕波千鳥 汝(な)が鳴けば こころもしのに いにしえ 思おゆ」とあります。

じつは「こころが言葉になる」というのはもともと素朴な詩歌観なので、どこであっても自然発生的に出現した可能性があります。その自然発生的な実感が、1から4のような儒学経典によって、確固たるテーゼとしてのお墨付きを与えられたわけです。私が小学生であった頃も、詩や文章を書くとき、先生がたに「こころに思ったことを書きなさい」と指導されました。その意味で、紀元前の儒経の詩歌観は、現代日本の義務教育にまで影響していると言えるかもしれません。

二 5世紀に出現した変化——「形似」の詩句の登場——

ところが本家の中国では、5世紀に変化が起こります。その変化については、5世紀から7世紀にかけての文献にさまざまに書いてあるのですが、一番まとまっているのが、下の12と13の『文心雕龍』です。12には「劉宋の初めの文章は、そのスタイルに変革があった。莊子や老子を詠みこむことが退いて、山水が多くなってきた」、そしてその際は「内容は必ず、極力物の姿を写すようにする。言葉は必ず極力新しさを追う」とあります。13には「近代以来、文は、形似、すなわち形を似せることを貴ぶようになった。実情を風景の上に窮め、姿を草木の中に追究するのだ」、「物をかたどることをすばらしいとし、成功は対象にぴったり密着することにある。だから巧みな言葉で対象に切りこみ、はんこを印肉に捺すようにする」とあります。実線を引いた部分をご覧ください。

12. 劉勰（5C後半～6C初期）『文心雕龍』明詩篇

宋初（*中国六朝の劉宋のこと。420～479）文詠、體有因革。莊老（*『莊子』『老子』。老莊思想）告退、而山水方滋。儷采百字之偶、爭價一句之奇。情必極貌以爲寫物、辭必窮力而追新。此近世之所競也。

13. 劉勰『文心雕龍』物色篇

自近代以來、文貴形似。窺情風景之上、鑽貌草木之中。吟詠所發、志惟深遠。體物爲妙、功在密附。故巧言切狀、如印之印泥。不加雕削、而曲寫毫芥。故能瞻言而見貌、即字而知時也。

つまり、この頃の詩には「山水」を描く句が多くなり、しかも「山水」という対象をそっくりに写し取ろうとするようになった、というのです。とはいえ「そっくりに写しとる」ことなどできるはずがないので、では具体的にはどういうものなのか、というのが、14と15の実例です。要するに、旧態依然たる古い言葉を使わずに、それまでに使われたことのない新しい言葉を用いて精緻に叙述する、それが描かれた山水を、今までよりも「そっくりに写」したように見えたわけです。14と15はすべて謝靈運（385～433）の詩です。5世紀の変化が謝靈運から起きた、あるいは謝靈運詩に典型的に現れている、ということは5世紀以後の文献で一致しているので、彼の詩を挙げました。

14. 謝靈運「登江中孤嶼」 李善注本系『文選』卷二六

江南倦歷覽、江北曠周旋。懷新道轉迴、尋異景不延。亂流趨正絕、孤嶼媚中川。
雲日相輝映、空水共澄鮮。表靈物莫賞、蘊眞誰爲傳。想像崑山姿、緬邈區中緣。
始信安期術、得盡養生年。

15. 謝靈運詩から、山水詠の形似詩句のみを抜粋

「永初三年七月十六日之郡初發都」秋岸澄夕陰、火旻團朝露。

「鄰里相送方山」析析就衰林、皎皎明秋月。

「過始寧別墅」巖嶺嶺稠疊、洲禁渚連縣。白雲抱幽石、綠篠媚清澗。
「初往新安至桐廬口」既及冷風善、又即秋水駛。江山共開曠、雲日相照媚。
「七里瀨」石淺水潺湲、日落山照曜。荒林紛沃若、哀禽相叫嘯。
「晚出西射堂」曉霜楓葉丹、夕曠嵐氣陰。
「登永嘉綠嶂山」澗委水屢迷、林迴巖逾密。眷西謂初月、顧東疑落日。
「登池上樓」初景革緒風、新陽改故陰。池塘生春草、園柳變鳴禽。
「登上成石鼓山」日末澗增波、雲生嶺逾疊。白芷競新苔、綠蘋齊初葉。
「游南亭」時竟夕澄霽、雲歸日西馳。密林含餘清、遠峰隱半規。
「初去郡」野曠沙岸淨、天高秋月明。憩石挹飛泉、攀林攀落英。

14 は、「江中の孤嶼に登る」という題名の詩です。最初の四句は「江南はうんざりするほどめぐり見た、江北ははるかにめぐりゆこう。目新しさを慕えば道はますます続き、珍しさを尋ねれば日脚は伸びない」。

次の四句の実線部分が、いわゆる「形似」の山水句です。「流れを渡ってその流れが正に絶ちきれる所に趨くと、ぽつんとそびえる島が川の半ばにうるわしい。雲と太陽が輝いて映えあい、空と水がともに澄んであざやかだ」。この部分は確かに、今に残るそれ以前の詩歌には使われたことのない言葉を用いて、川の中の島を描いています。

最後の六句が「靈妙さを表しても賞するものと無く、真実を包みもっても誰が伝えよう。想像するのは崑崙山のすがた、遠ざかりゆくこの世のえにし。始めて信じた、仙人安期生の術が、いのちを養う日々をまっとうさせることを」。この最後の傍点部分は、心の中を詠っているので「言志」の句だと言えます。しかしその前の実線部分は、「形似」の句です。

15 は謝靈運の詩から、14 の実線部分のような「形似」の句だけを抜き出したものです。上から順に訳しますと「秋の岸が夕影に澄んで、火の星の現れた空が朝露にまるい（まるく映る）」。「ざわざわと衰えゆく木々、皎皎と秋に明るい月」。「巖は険しく崖が重なりあい、中洲が巡りこんで渚がはるかに続く。白い雲がはるかな石を抱き、緑のしのだけが清いさざなみにうるわしい」。次は船遊びの様子で、「涼風が気持ちよく吹くの間にあったし、秋の流れの速さにも乗ずることができた。川と山がともにかかりと開け、雲と太陽が互いに美しく照らし合う」。その下は「石床は浅く水がさらさら流れ、日が沈んで山が照りかがやく。荒れた木々は入り乱れつややかで、哀しい声の鳥が叫びあう」。「あかつきの霜にかえでの葉は丹くなり、夕がたの落日に山の気は陰りゆく」。「谷川はうねうねと水はますます迷い、木々ははるかで巖はますます迫り来る。西を見ては出たばかりの月かと思ひ、東をふりかえっては落日かと疑う」。「初めてのひかりが最初の風を変え、新しい陽の気が古い陰の気を改める。池の岸に春の草が生え、庭の柳に鳴く鳥が変わる」。「日が暮れて谷川は波を増し、雲が生じて嶺はますますたなわ。白いウドは新しいがくを競いあい、緑の水草は初めての葉を揃えている」。「季節が終わり夕方は澄んで晴れ、雲が帰って日が西に馳せる。密に生えた木々は残りの清らかさを含み、遠い嶺は半分の丸さ（太陽のこと）を隠

している。「野は広く砂の岸は清らかで、天は高く秋の月が明るい。石に休んでほとぼしる滝水を掬い、木々によりかかかって落ちた花を手取る」。

以上のように、自分の心の中ではなく、山水を新しい言葉で描く句は、『万葉集』にも見えます。16に挙げる山部赤人（724～736に活躍）の歌がその典型です。

16. 『万葉集』中の山部赤人の歌

タ コ ノウラニウチイテ、ミレハ マシロニソフ シノタカ子 ニユキハフリケル
田兒之浦從打出而見者真白衣不盡能高嶺爾雪波零家留 (318 番歌。卷三)

イニシヘノフルキツ、ミハトシフカキケノナキサニ ミクサオイニケリ
昔者之舊堤者年深池之澗爾水草生家里 (378 番歌。卷三)

ワカノウラニシオミチクレハカタヲナミ アシヘヲサシテ タツナキワタル
若浦爾塩満來者滿乎無美葦邊乎指天多頭鳴渡 (919 番歌。卷六)

ミヨシノノキサヤマキハノ コスエニハ ココタモ サワクトリノコエカモ
三吉野乃象山際乃木末爾波幾許毛散和口鳥之聲可聞 (924 番歌。卷六)

ヌハタマノヨノフクヌケハヒサキオフルキヨキカハラニチトリシハナク
鳥玉之夜乃深去者久木生留清河原爾知鳥數鳴 (925 番歌。卷六)

「田子の浦に うち出（い）でてみれば 真白にぞ 富士の高嶺（たかね）に 雪は降りける」。「いにしへの 古き堤（つつみ）は 年深き 池の渚に 水草（みくさ）生（お）いにけり」。「若の浦に 潮（しお）満ち来れば 漚（かた）を無（な）み 葦邊（あしべ）を指（さ）して 鶴（たづ）鳴き渡る」。「み吉野の 象山（きさやま）際（きわ）の 木末（こずえ）には ここだも騒ぐ 鳥の声かも」。「ぬばたまの 夜（よ）の更（ふ）けゆけば 久木（ひさぎ）生ふる 清き川原（かわら）に、千鳥（ちどり）しば鳴く」。

ただ、上の 16 の歌を書いた赤人の活躍は、先の 11 の「言志」に近い歌を書いた柿本人麻呂とほぼ入れ替わりで、一世代三十年も離れていません。これに対し中国では、2 の毛詩大序から 14 の謝靈運の登場までに、四百年から五百年の隔たりがあります。中国では詩言志から形似まで四世紀以上もかかっているのに、日本では三十年もかかかっていません。おかしいではないか、というかたが居られるかもしれませんが、これは、当時もつばら文化の受信地域であった日本畿内によく見られた現象で、発信地域では時代を隔てている様々なスタイルが、日本にはまとめて同時に入ってきます。そのため、古いのも新しいのも異なる思潮が並存し混在します。それで、それぞれの歴史的経過や因果関係などをきちんと把握しないまま並列的に議論する、というのが、20 世紀前半までの日本知識人社会のあるあるでした。20 世紀後半のインターネットの普及で諸思潮の混在は激化しているのですが、同時にそれぞれの歴史的由来についての情報も行きわたるようになったためか、却って相互の関係性や必然性にも注意が向けられてきているように見えます。

さて、16 の赤人のような歌については、折口信夫氏（1887～1953）が、百年近く前に言及しています。17 をご覧下さい。

17. 折口信夫「万葉集研究」（『折口信夫全集一』390 頁、中央公論社 1965。初出は『日本文学講座 19』1928）

人間以外に自然界の、詠歎の対象として認めた事は、極めて自然な展開ではあるが、漢文

学の叙景法の影響も考へねばならぬ。叙景に徹せず、抒情に戻る表現上の不確実性を、或点まで截り放つたのは、漢詩からの黙会である。

日本詩歌の「叙景に徹せず、抒情に戻る表現上の不確実性」がある程度無くなったのは、「漢詩」の影響だということです。とはいえ、折口氏のいう「漢詩」すなわち中国の古典詩に、一首すべてが「叙景」である詩など、ほとんどありません。14の謝靈運詩でさえ、「叙景」はありますがそれに「徹」してはおらず、最後は「言志」でしめくられます。「叙景」はあくまで、全体の一聯か二聯にすぎません。

ところが、日本の平安貴族たちは、その「漢詩」を受容する際、独特の方法をとっていました。「漢詩」の一首全体を覚えて訳して鑑賞するのではなく、18に挙げた選集のように、その中のすぐれた句だけを部分的に、一聯かせいぜい二聯だけを抜き出して楽しんだのです。

18. 大江維時(888~963)編『千載佳句』。藤原公任(966~1041)編『和漢朗詠集』。

18の『千載佳句』は、中国唐代の詩人一五三人の七言詩一〇八二首から、二句一聯を摘録した詩句集です。たとえば白居易(772~846)の長編「長恨歌」からは、「遅々鐘漏初長夜、耿耿星河欲曙天」の一聯のみが、「四時部・秋夜」に収められています。「地理部・山水」には、杜甫(712~770)の七言律詩「藍田崔氏莊」から「藍水遠從千澗落、玉山高對兩峯寒」が、「宴喜部・詩酒」には、白居易の七律「題仙遊寺」から「林間煖酒燒紅葉、石上題詩掃綠苔」が、「隱逸部・山居」には、同じく白居易の七律「香炉峯下新卜山居」から「遺愛寺鐘欹枕聽、香炉峯雪撥簾看」が、どれも二句一聯のみ摘録されています。18の『和漢朗詠集』は、唐詩に加えて、唐代の駢文や日本人の詩文や和歌をも収めていますが、これらの詩文もすべて二句一聯の摘録です。

平安貴族の中でも、たとえば菅原道真(845~903)やそのお父さんの是善(これよし)等は、謝靈運の詩が一番多く載っている『文選』をきちんと読みこなし、謝靈運に倣った漢詩も作っていました。でも道真や是善のような人はいつの世にも例外で、平安貴族の圧倒的多数は、いわゆる「漢詩」を、最初から最後まで余さず読んで理解する学識も根気もなかったように見えます。その彼らの部分的な鑑賞から、かえって16のような「叙景に徹して抒情に戻らない」詩歌が生まれる現象が起きたのかもしれない。

三 5世紀の変化の原因は？ ——仏教哲学に由来する「情」認識——

日本の状況は以上ですが、本家本元の中国に戻れば、ではなぜ中国5世紀に、「詩言志」「詩緑情」ではない、謝靈運詩のような「形似」が出現したのか、という問題になります。そこで謝靈運の詩文で、「志」や「情」という字がどのように使われているか、調べてみました。とはいえ「志」は少ないので、もっぱら「情」を調べることになります。

19の「石門山に新たに住む家を建てた。四方は高い山、めぐる谷川、石床の浅瀬、長い竹、

茂る木々」という長い題の詩をご覧ください。

19. 謝靈運「石門新營所住四面高山迴溪石瀨脩竹茂林」『文選』卷三十

躋險築幽居、披雲臥石門。苔滑誰能步、葛弱豈可捫。嫋嫋秋風過、萋萋春草繁。
美人遊不還、佳期何由敦。芳塵凝瑤席、清醕滿金樽。洞庭空波瀾、桂枝徒攀翻。
結念屬霄漢、孤景莫與諼。俯濯石下潭、仰看條上猿。早聞夕飈急、晚見朝日暉。
崖傾光難留、林深響易奔。感往慮有復、理來情無存。庶持乘日用、得以慰營魂。
匪爲衆人說、冀與智者論。

李善注（7世紀後半）：言悲感已往、而夭壽紛錯、故慮有迴復；妙理若來、而物我俱喪、故情無所存。

『莊子』徐無鬼篇：黃帝將見大隗乎具茨之山、方明爲御、昌宇駟乘、張若・謔朋前馬、昆閻・滑稽後車。至於襄城之野、七聖皆迷、無所問塗、適遇牧馬童子、問塗焉、曰「若知具茨之山乎」。曰「然」。「若知大隗之所存乎」。曰「然」。黃帝曰「異哉小童。非徒知具茨之山、又知大隗之所存。請問爲天下」。小童曰「夫爲天下者、亦若此而已矣、又奚事焉。予少而自遊於六合之內、予適有瞽病、有長者教予曰『若乘日之車、而遊於襄城之野』。今予病少痊、予又且復遊於六合之外。……

最初の六句は「険しい山を登って人知れぬ住まいを築き、雲を開いて石門山に横になる。苔が滑って誰が歩けよう、ツタは弱くてつかむことなどできようか。ざわざわと秋の風が過ぎゆき、青々と春の草が繁る」。「嫋嫋秋風過、萋萋春草繁」という二句は、その典故から、慕わしい人がここにはいない、という意味になり、それで次の八句に続きます。「美しい人は遊んだまま還らない、約束の時はいつ果たされるのか。かぐわしい塵は玉の座席で動かず、清い酒は金の器に満ちたまま。洞庭の湖が空しく波立ち、木蘭の枝がいたずらにひるがえる。結ばれた思いは天（あま）の川まで届くが、孤独な影は思いを忘れるすべもない」。

このあとの六句に、山水の「形似」の句があります。「うつむいては石の下の淵に洗い、ふりあおいでは枝の上の猿を見る。早くに夕方のつむじ風の激しい音を耳にし、おそくなってから朝日のまどかさを目にする。崖が傾いているので光が届きにくく、林が深いので響きが奔りやすいからだ」。

そのあとの波線の二句にご注目ください。「感情が動いて物思いがよみがえるが、理がやって来て情は存在しなくなる」。

そのあとの最後の四句は、19の下のほうに挙げた『莊子』徐無鬼篇を踏まえています。「願わくは（『莊子』に出てくるあの襄城の野の童子のように）太陽のはたらきに乗じて、あくせくと動くこの魂を慰めたい。（このことは）衆人のために話すことではない、ただ智者と語りあいたい」。

さてご注目いただいた「感往慮有復、理來情無存」は、当時でも大変難解な句だったようで、唐代の李善が解説を付けています。19の「李善注」をご覧ください。「つまり、悲しい感情がす

でに往ってしまっても、命についての思いが千々に乱れ、それゆえ慮（おも）いはめぐり戻ってくる。だが玄妙なる理がもしやって来たら、物と我とがともに喪われ、それゆえ情は存在しなくなる」。ここで李善のいう「物我俱喪」とは、これも『莊子』を踏まえており、「物」すなわち対象と、「我」すなわち自分とが、ともに意識から消えて「物」と「我」の区分が消滅するという理想の境界をあらわしています。

20の「斤竹の谷川から嶺を越えて谷歩きする」も、深い山中を詠じています。これは最初の十四句がほぼ全部、山水詠の「形似」の句です。

20. 謝靈運「從斤竹澗越嶺溪行」『文選』卷二三

猿鳴誠知曙、谷幽光未顯。巖下雲方合、花上露猶泫。逶迤傍隈隩、蒼澗陟陁峴。

李善注：説文曰、隈、山曲也。爾雅曰、隩、隈也。郭璞曰、今江東呼爲浦。……爾雅曰、山絕曰陁、郭璞曰、連山中斷曰陁。……聲類曰、峴、山嶺小高也。

過澗既厲急、登棧亦陵緬。川渚屢逕復、乘流翫迴轉。蘋萍泛沈深、菰蒲冒清淺。

企石挹飛泉、攀林擿葉卷。想見山阿人、薜蘿若在眼。握蘭勸徒結、折麻心莫展。

情用賞爲美、事味竟誰辨。觀此遺物慮、一悟得所遺。

李善注：言事無高翫、而情之所賞、即以爲美、此理幽昧、誰能分別乎。淮南子曰、吾獨懷慷慨遺物而與道同出、是故有以自得也。郭象莊子注曰、將大不類、莫若無心、既遺是非、又遺其所遺、遺之以至於無遺、然後無所不遺、而是非去也。

「猿が鳴いたので本当に夜が明けたと分かるけれども、谷が深いので光はまだはっきり見えない。巖の下で雲が重なったばかり、花の上に露はまだしとど。うねうねと山奥のいりくんだ所に沿い、はるばると山あいをわたる。谷川を通れば激しい早瀬だし、棧道を登ればはるかに長い。川岸はしばしば進んだり戻ったり、流れに乗ってくるくる回るのを楽しむ。水草が川の深みに浮かび、マコモやガマが清い浅瀬をおおう。石の上につまさきだってほとぼしる滝水をくみ、木々によりかかって巻かれたままの若葉を摘む」。

こののち19と同じように、慕わしい人に思いを馳せます。「思い浮かぶのは山の阿（くま）にいる人、（その人のまとう）ツルクサのころもが目の前にあるようだ。（その人に贈る）蘭を握るけれども思いはいたずらにむすぼれ、麻を手折るけれども心は麻のように伸びない」。

そして最後の四句にご注目ください。「情は賞（＝山水を理解し愛でること）によって美となるが、その事は見分がちがたく結局だれに分かるか。これを観て物思いをわすれ、ひとたび悟って棄てることができるのに」。「情用賞爲美」情が賞によって美となる、とは、裏返せばつまり、「情は賞によらなければ美とならない」ということです。このことを頭に置いて次の詩をよみます。

次の21「祖先の徳を述べる」詩は、謝靈運が曾祖叔父の謝安（320～386）と祖父の謝玄（343～388）の徳をたたえた作です。謝安は名宰相、謝玄も名指揮官で、当時の貴族中の傑物でした。21はその詩の最後の八句です。

21. 謝靈運「述祖德詩」二首其二 『文選』卷十九

賢相謝世運、遠圖因事止。高揖七州外、拂衣五湖裏。
隨山疏澗潭、傍巖藝粉梓。遺情捨塵物、貞觀丘壑美。

「すぐれた宰相であった謝安がこの世を去り、中原を恢復しようという遠大な計画は彼の死によって頓挫した。謝玄は気高く挨拶して治めていた七州の外に去り、衣を払って五湖（太湖）のほとりに隠棲した。謝玄は山づたいに深い淵を通し、巖に沿ってニレやアズサ（棺桶の材料）を植えた。彼は情をわすれて塵物を捨て、丘や壑（たに）の美をただしく観たのである」。

ここで「情」は、「塵物」と同列になっています。そして「情」を「遺」（す）て忘れてこそ「丘壑の美」を「貞」（ただ）しく「觀」（み）ることができるものとします。

さらに下の22、謝靈運の論文の「弁宗論」はどうか。下に引いた部分は『春秋左氏伝』成公二年の条にある物語を踏まえているので、まずその物語を簡単に申し上げます。楚の荘王が陳を滅ぼしたとき、荘王は、陳の靈公の愛妾だった夏姫を後宮に入れようとした。しかし荘王の臣下の巫臣は、もともと陳からの亡命者だったので、夏姫に関わる事実をよく知っており、それらを冷静に列挙して、夏姫は破滅のもとだと諫めました。ところが荘王の死後、巫臣は夏姫を自分のものにして晋に亡命しようとし、そのために一族が滅びました。

この話をもとに謝靈運はいいます。

22. 謝靈運「弁宗論」 大正新修大蔵經卷五二所収道宣（445～518）『広弘明集』卷十八

巫臣諫莊王之言、物賒於已、故理爲情先。及納夏姫之時、已交於物、故情居理上。
情理雲互、物已相傾、亦中智之率任也。若以諫日爲悟、豈容納時之惑耶。

「巫臣が荘王を諫めたことばは、（夏姫という）物が自分自身から遠かったので、理が情に先行した。（巫臣自身が）夏姫を納れようとした時は、自分が物と交錯したので、情が理の上に居座った。情と理がいりまじり、物と自分が傾け合うのも、中途半端な智慧のなせるわざだ。もしも（巫臣が荘王を）諫めた日に（巫臣が）悟っていたとするなら、（巫臣自身が夏姫を）納れた時の惑いがどうしてありえようか」。

以上挙げた四例で、「情」はどのようなものとされているのでしょうか。

19では、「情」とは、存在すべからざるもの（「無存」）で、「理」の対立物とされています。20では、「情」は「賞」によらなければ「不美」であるもので、「一悟」や「得遺」の障害です。21では、「情」は「塵物」と同列で、「情」を「遺」ててこそ、山水の美を「貞觀」できます。22では、「情」は「理」の上にあると「惑い」となるものです。

謝靈運のこうしたネガティブな「情」認識は、いったいどこから出ているのか。そこでまず、謝靈運の周囲に居て、彼の敬意の対象だった人々を探し、彼らの言説を検討してみます。

一人目は、23の慧遠（334～416）です。

23. 釈慧遠（廬山（江西省）に住した高僧）と謝靈運

謝靈運「仏影銘」 『広弘明集』巻十五

自作序文に「法顯道人至自祇洹、具說佛影偏爲靈奇。……廬山法師（＝慧遠）聞風而悅、於是隨喜幽室、即考空巖、北枕峻嶺、南映彪澗、摹擬遺量、寄托青采。……道乘道人遠宣意旨、命余制銘、以充刊刻」とあり、慧遠の要請で「仏影銘」を製作したと分かる。慧遠自身にも「佛影銘」あり、同じ『広弘明集』巻十五に所収。

謝靈運「廬山慧遠法師誄」 『広弘明集』巻二三

釈慧皎（497～554）『高僧伝』（519年成立。大正蔵巻五〇所収）巻六「慧遠伝」に「陳郡謝靈運、負才傲俗、少所推崇、及一相見、肅然心服。……終、春秋八十三矣。……謝靈運爲造碑文、銘其遺徳」。

慧遠には、謝靈運との関わりを証明する一次資料が二つ残っています。23に挙げたように、一つ目は謝靈運作の「仏影銘」です。序文に、慧遠が廬山の山肌に仏の像を画かせたとき、慧遠の意向を受けて自分が「仏影銘」を作った、とあります。二つ目も謝靈運作の「廬山の慧遠法師への誄」で、これは慧遠が亡くなったときの哀悼文です。

23には、6世紀初めの慧皎『高僧伝』の慧遠伝も挙げました。これは一次資料ではなく二次資料で、しかも慧遠の伝記なので慧遠を褒めた部分をそれほど信用することはできないのですが、ただそこには「陳郡の謝靈運は、才能を自負して俗人を見下し、ほとんど人を尊敬しなかったが、慧遠を一目見ると、肅然と心服した。……慧遠は、八十三歳で死んだ。……謝靈運は彼のために碑文を作り、その遺徳を記した」とあります。謝靈運の子孫は6世紀にも存在していましたから、その先祖について、事実と大幅に違うことは書けなかったはずで

その慧遠の著作が、24から26までです。

24. 慧遠「沙門不敬王者論」第三章「求宗不順化」 大正蔵巻五二所収『弘明集』巻五

有靈則有情於化、…（中略）…有情於化、感物而動、動必以情、故其生不絶。其生不絶、則其化彌広、而形彌積、情彌滯、而累彌深。其爲患也、焉可勝言哉。……夫生以形爲桎梏、而生由化有。化以情感、則神滯其本、而智昏其照。……

24には「靈が有れば変化に対して情が生じる、…（中略）…変化に対して情が生じれば、外物に感じて動き、動くのは必ず情によるから、その生は絶えることがない（＝輪廻をくりかえす）。その生が絶えることがなければ、その変化はますます広がり、形（＝肉体）がますます積み重なり、情がますますとどこおり、かくて累（＝煩惱）がますます深くなる。その患（わずら）いたるや、どうして言い尽くせようか。…（中略）…そもそも生は形（＝肉体）を桎梏とするが、その生は変化によって生じる。変化が情によってはたらけば、神（＝精神）はその本質を滯らせ、そして智慧はその光を暗くする」とあります。つまり「情」は、「累」や「患」をまねき、「生」や「化」のもととなる、というのです。「生」「化」とは輪廻転生のことで、

そこに滞っては涅槃に至れないのです。

25は、どうでしょうか。

25. 慧遠「沙門不敬王者論」第三章

是故、反本求宗者、不以生累其神。超落塵封者、不以情累其生。不以情累其生、則生可滅。不以生累其神、則神可冥。冥神絶境、故謂之泥洹。

「だから、本質に返りおおもと（である仏道）を求める者は、生によってその精神を煩わせない。塵封（＝俗世）を超脱する者は、情によってその生を煩わせない。情によってその生を煩わせないならば、生は滅しうる（＝輪廻転生から脱しうる）。生によってその精神を煩わせないならば、精神は暗く静まることができる。精神を絶境（＝彼岸）に暗く静まらせる、ゆえにこれをねはんという。「泥洹」とは「涅槃」のことです。「情」によって「生」を「累」らわせないならば、「生」は「滅」し「神」は「冥」し、涅槃に至る、というのです。次の26も同じ事を言っています。

26. 慧遠「答何鎮南難袒服論」 『弘明集』卷五

超落世務者、不以情累其生。不以情累其生、則生可絶。

謝靈運と関わりの深い二人目は、27の竺道生（355頃～434）です。

27. 竺道生（一時慧遠のもとに居た、学識ある僧）と謝靈運

竺道生の唱えた新学説である「頓悟説」と「一闍提成仏説」に、謝靈運「弁宗論」「仏影銘并序」が全面的に賛同。

謝靈運「弁宗論」に「有新論道士（＝竺道生）以爲、寂鑒微妙、不容階級、積學無限、何爲自絶。……自許竊謂、新論爲然」。

謝靈運「仏影銘序」に「飛鶻有革音之期、闍提獲自拔之路。當相尋於淨土、解顔於道場。聖不我欺、致果必報」。

謝靈運「仏影銘」に「弱喪之推、闍提之役、反路今睹、發蒙茲覩」（＝闍提であっても、仏影を見れば正しい道に返り、蒙を啓く）。

竺道生「答王衛軍書」（『弘明集』卷十八）に「究尋謝永嘉（＝永嘉太守謝靈運）論、都無間然。有同似若妙善、不能不以爲欣」（竺道生も謝靈運の「論」を賞賛している）

27に記したとおり、竺道生は「頓悟説」つまり「悟りは一気にやってくるのであり、段階を経て到達するのではない」という説と、「一闍提成仏説」つまり「仏法を信じない極悪人でも仏になれる」という説を唱えました。この二つは、当時中国で翻訳されていた仏典には書かれていなかったため、竺道生は異端者として責められました。

しかしインド仏教の経や論は、初めからすべてが中国に伝わったわけではありません。インドから中国まで、長い距離と時間を経て、少しずつ伝わっては翻訳されるという形をとりました。だから頓悟説も一闍提成仏説も、当時はまだ伝わっていなかっただけで、その後伝わった仏典には、両方ともちゃんと書いてあったのです。

つまり竺道生は、当時伝わった部分的な記述をもとに考えを詰めていって、当時はまだ伝わっていなかったことまでをも論理的に推察した、非常に頭のいい人です。

そして注目されるのは、竺道生がまだ異端扱いされていた時に、謝靈運も同じように論理的に考えを詰めていって竺道生と同じ結論に達し、竺道生に賛成していることです。そのことは、上の27に挙げた謝靈運作の「弁宗論」と「仏影銘序文」に書かれてあります。竺道生も謝靈運を褒めていたことが、同じく27に挙げた竺道生の「王衛軍に答えた書簡」から分かります。謝靈運の仏典への理解力と論理的思考力は、竺道生の知己となりうるほどでした。ついでながら、竺道生の二つ目の「一闍提成仏説」は、日本に入ると鎌倉仏教の親鸞の「善人尚おもて往生をとぐ況んや悪人をや」になります。

28は、その頭のいい竺道生の見解です。

28. 竺道生の、維摩詰経弟子品「法無衆生、離衆生垢故」に対する、注

情不從理、謂之垢也。若得見理、垢情必盡。（大正蔵卷三八所収僧肇『注維摩詰經』所引）

「情が理に従わないこと、これを垢という。もしも理を見ることができれば、垢である情は必ず消滅する」。これは、先の19に挙げた謝靈運の「石門に新たに住む所を営む、四面は高山・迴溪・石瀨・脩竹・茂林なり」という長い題の詩にあった、「理来情無存」とまったく同じ認識です。

謝靈運と関わりの深い三人目は、29の宗炳（375～443）です。

29. 宗炳（在家信者で慧遠の高弟。山水画論「画山水序」の作者）

宗炳「明仏論」（『弘明集』卷二）に「昔遠和上（＝慧遠）澄業廬山、余往憩五旬。高潔貞厲、理學精妙、固遠流也」

沈約（441～513）編『宋書』卷九三隱逸伝宗炳伝に「妙善琴書、精於言理、每游山水、往輒忘歸。……乃下入廬山、就釋慧遠考尋文義」。

宗炳は山水画家で、謝靈運と直接交渉があった形跡は文献に出てきませんが、慧遠を媒介として謝靈運と繋がっています。30はその宗炳の残した「明仏論」という論文の一部です。

30. 宗炳「明仏論」

夫生之起也、皆由情兆。…（中略）……況今以情貫神、一身死壞、安得不復受一身、生死無量乎。

「そもそも生が起きるのは、すべて情からはじまる。…(中略)…ましていま情で精神を貫いていると、一つの肉体が死んで壊れても、どうしてさらにもう一つ肉体を受けて、生と死が限りなく続かないことがあり得ようか」。つまり「情」があると、死ねば再び「一身」を受け、「生死」という苦しい輪廻転生を「無量」につみ重ねなければならない、というのです。

31 も、同じ論文からの引用です。

31. 宗炳「明仏論」

識能澄不滅之本、稟日損之學、損之又損、必至無爲。無欲欲情、唯神獨映、則無當於生矣。無生則無身、無身而有神、法身之謂也。…(中略)…今以悟空息心、心用止而情識歇、則神明全矣。

「識が不滅の根本を澄ませ、日々に損するという学びを受けることができれば、損してさらに損し(=ひたすら損し続けて)、必ずや無為に至る。欲を欲する情が無くなり、精神だけが映(かがや)くので、生に当たるものが無くなるのである。(輪廻する)生が無くなれば肉体が無くなり、肉体が無くなって精神が存するのが、法身のことである。…(中略)…いま空を悟り心を息ませることによって、心のはたらきが止まり情と識とが歇(や)めば、精神の明るさが完全なものとなるのである。「生」が「無」と「身」が「無」く「神」のみ「有」る、これが「法身」だというのは、輪廻転生から脱したことを意味します。そして「空」を「悟り」「心」を「息」(や)ませれば、「心」のはたらきが「止」み「情」「識」がなくなり、「神明」が「全」くなる、これは涅槃の境地です。

さて、以上は、謝靈運に関係する人々の論文や書簡から彼らの認識を見たのですが、彼らのうち僧侶たちは、仏典の翻訳家でもあります。そこで32では、彼らの訳した仏典を見ます。そこには何が書いてあるか。なお「彼ら」の中には、仏駄跋陀羅(359~429。北インド出身の僧)と鳩摩羅什(344頃~413頃。父がカシ米尔人、母が亀茲人。来中して長安の仏教界を指導)も含めました。仏駄跋陀羅は、慧遠のもとにいた僧で、謝靈運と直接交渉がありました。鳩摩羅什は、慧遠さえもが教えを請うた、当時の大学者です。どちらも、当時仏教学に造詣のあった知識人には、看過できない大物です。

32. 竺道生・仏駄跋陀羅・鳩摩羅什の漢訳仏典

竺道生等訳『弥沙塞部和醴五分律』卷十五第三分之五衣法上に「於是世尊從鹿苑、漸漸遊行、到娑羅林、在樹下坐。去林不遠有一園觀、時有同友三十人、各將其婦於中遊戲、……方欲極情肆樂」(大正藏卷二二 P107)、「時彼衆中有一摩納(=青年婆羅門)、名賓祇耶、從坐起、偏袒右肩、胡跪合掌、白佛言『我欲以偈讚歎世尊』。佛言『隨意』。即便說之『……佛慧無不鑒、消滅陰謀情。能施世間眼、決斷諸疑惑』」(同 P135)。

仏駄跋陀羅訳『大方広仏華嚴經』卷五に「爾時覺首菩薩、以偈答曰『……眼耳鼻舌身、心意諸情根。因此轉衆苦、而實無所轉。法性無所轉、示現故有轉。於彼無示現、示現無所

有。眼耳鼻舌身、心意諸情根。其性悉空寂、虛妄無眞實。……」(大正藏卷九 P427) 同『達摩多羅禪經』卷上に「佛滅度後、尊者大迦葉・尊者阿難・尊者末田地・尊者舍那婆斯・尊者優波崛・尊者婆須蜜・尊者僧伽羅叉・尊者達摩多羅、乃至尊者不若蜜多羅、諸持法者、以此慧燈、次第傳授。我今如其所聞而說是義『……觸彼五境界、發動五情根。一切悉奇特、皆是快樂因。諸天共器食、隨福有差別。見此異色時、心則生憂惱。如是極愁慘、猶如地獄苦。……』(大正藏卷十五 P312)、また同經卷下に「佛說、無明爲初因、種三種業。……業起已、從是生識。……從識相續、起名色。……說爲名色二相、諸根既開、名爲六入。諸根始開、未有所作、於觸愚癡不知適與不適、如雨滲注水、水則泡起。情塵生觸、亦復如是。外刺刺身、觸從中起、亦如然燈油炷所成」(同 P323)。

同『摩訶僧祇律』卷三五に「佛住舍衛城、……佛言『從今日後、乞食法應如是。云何如是……應默然而立。不得左顧右視、使人生疑謂是賊細作。當攝六情、觀於無常。亦不得久住。……』」(大正藏卷二二 P512)、「佛住舍衛城。爾時諸比丘禪坊中坐禪、低仰而睡。……佛言『從今已後、應行禪杖。……行杖人不得隨瞋愛而求其過、當攝六情、一心思惟。若有睡眠者、應與彼取杖人、不得嫌恨、當作是念「彼今與我除陰蓋、益我不少」。……』」(同 P513)

鳩摩羅什訳『小品般若波羅蜜經』卷一「佛告須菩提『菩薩學阿耨多羅三藐三菩提、當如幻人學。何以故。當知五陰即是幻人。所以者何。說色如幻、說受想行識如幻、識是六情五陰』。『世尊、新發意菩薩聞是說者、將無驚怖退沒耶』。佛告須菩提『若新發意菩薩隨惡知識、則驚怖退沒。若隨善知識聞是說者、則無驚怖退沒』」(大正藏卷八 P538)

同『禪法要解』卷上「行者初來、欲受法時、師問『五衆戒淨已。……即應思惟「……我今學道、除剃鬚髮、被著法衣、盡其形壽、五欲情願、永離永斷。云何還復生著、甚非所宜、即令除滅、如賊毒蛇不令入室。……』」(大正藏卷十五 P287)、同要解卷下「若方便初習其門則有十事。……五者遠離。因此遠離、成不放逸。若近、五欲諸情開發。先常：身離聚落、次心遠離不念世事」(同 P294～295)

竺道生が訳した『彌沙塞部和醯^{わげ}五分律』は戒律書です。波線部分から分かるように、「情」は、女性を連れて淫らな遊びをする「三十人」が「極」めようとしている悪しきものであり、「仏の智慧」によって「消滅」させられるものです。

仏駄跋陀羅が訳した『大方広仏華嚴經』には、「眼・耳・鼻・舌・身や、心意という諸情の根となり、これによってすべての苦しみが転回する」、しかし「その本質は空で、虚妄で眞実ではない」とあります。

また『達摩多羅禪經』には、「五情の根を發動させると、……福によって差別があるのを見て、心に憂い悩みが生じる。このようにして愁慘を極め、ちょうど地獄の苦しみのよう」とあり、また「情と塵から触が生じるのも、このようであり、外のとげが身を刺し、触が中から起こり、灯油を燃やし灯心が作られるように止むことがない」とあります。

次の『摩訶僧祇律』は戒律書で、「六情を収斂して、無常を觀ぜよ」、「六情を収斂して、

一心に思惟せよ」とあります。

鳩摩羅什の訳した『小品般若波羅蜜經』には「六情五陰などの識は、幻のようなものだ」とあります。同じく『禪法要解』には「五欲情願は、永遠に離し断て。……賊や毒蛇を部屋に入らせないように」とあり、「情」は毒蛇扱いです。

最初に申し上げたように、もともと中国における「情」は、儒学の經典を拠り所として、詩歌に詠じるべきものとされてきました。しかしインドから入り、とくに5世紀以後貴族知識人の間に行きわたった仏教哲学のもとでは、「情」は塵や垢同然で、患いを生みだし、果てしなく苦しい輪廻転生のもととなり、涅槃に至ることを妨げる虚妄のもの、滅却すべきものとされました。この仏教の考えを一因として、中国に、「情」を詠じない「形似」の山水詠が生まれたと考えられます。

四 「詩言志」「詩緣情」の詩歌と「形似」の詩歌

唐代に入ると、33と34の王維(699~759)の作が注目されます。それらは、「志」や「情」をあらわす言葉を織りこまず、ただひたすら景のみを、五言四句20字に詠じています。

33. 王維「鹿柴」 『王維集校注』巻五

空山不見人、但聞人語響。返景入深林、復照青苔上。

34. 王維「辛夷塢」 同上

木末芙蓉花、山中發紅萼。澗戸寂無人、紛紛開且落。

33の「鹿柴」は「空山に人は見えない。ただ人の言葉が響くのが聞こえるだけ。夕日が深い林に入り、ふたたび青い苔の上を照らす」。34の「辛夷塢」は「こずえの芙蓉の花が、山の中で赤い萼を開く。谷川のほとりの家はひっそりと人もおらず、そこに紛々と開いては散る」。どちらも高校の教科書にも出てくる有名な詩で、17で折口信夫氏が指摘した、まさに「叙景に徹す」る作になっております。

王維は字が摩詰で、名前の「維」と合わせると「維摩詰」になります。「維摩詰」とは、仏典の維摩經に出てくる在家信者の名です。維摩詰は仏教に精通し、釈迦の弟子たちも彼にはかないません。その名前にあやかった王維は、熱心な仏教信者でした。

ただ唐代でも、王維のように「叙景に徹」した詩を書いた詩人はほとんどおりません。王維自身の詩でさえも、33や34のような「叙景に徹」した詩は、むしろ例外です。

では中国ではやはり、1から8に挙げたような、儒学經典から出た詩言志説や詩緣情説が主流で、12から15のような形似説はあだ花だったのか、というと、そうでもありません。35の杜甫(712~770)の詩をご覧ください。

35. 杜甫「曲江」二首其二 『杜甫詩注』第五冊

朝迴日日典春衣、每日江頭盡醉歸。酒債尋常行處有、人生七十古來稀。

穿花蛺蝶深深見、點水蜻蜓款款飛。傳語風光共流轉、暫時相賞莫相違。

吉川幸次郎氏の訳で読みます。「役所のかえりみち いつの日も春の上衣を質におき、毎日川っぶちで 酔いつぶれて帰る。バアの借り かねてよりいたるところにあれど、人間のいのち七十までは昔から稀。花くぐる胡蝶ふかぶかと見はるかされ、水つつくとんぼう ゆるゆると飛びたつ。風景よ きみへの頼みは一しょの流転、しばしの仲よし そつぽむけまじ」。尾聯の「伝語風光共流轉、暫時相賞莫相違」は、詩人の心を詠じた言志の句です。しかしその直前にあってこの詩の中核となっている「穿花蛺蝶深深見、点水蜻蜓款款飛」はどうでしょう。ここには情や志の言葉が織りこまれず、これまで用いられたことのない措辞で、描かれたことのない風景が詠じられています。新鮮で繊細で精緻で明媚な、まさしく「形似」の句です。5世紀に仏教思想によって生まれたと考えられる形似説は、このように部分的にしっかりと、中国文学の中に組み込まれました。

とはいえ、中国で「形似」の句が詩篇全体を掩うことはなく、飽くまでも部分的でした。これに対し、36のような、松尾芭蕉（1644～1694）に始まる江戸後半期の俳句を見ていると、むしろ日本で形似説が生きたのではないかと思われまます。

36. 松尾芭蕉と与謝蕪村（1716～1783）の俳句

芭蕉 ^{さみだれ} 「五月雨をあつめて早し最上川」	『芭蕉文集』所収「おくのほそ道」
同「古池や蛙 ^{かはつとび} 飛こむ水のをと」	『芭蕉句集』
蕪村「菜の花や月は東 ^{ひがし} に日は西 ^{にし} に」	『蕪村集 一茶集』

どちらにも「志」や「情」の言葉は詠みこまれず、「叙景に徹」しています。

では、日本の俳諧で形似説が生きたのは何故か。

第一には、儒学經典の影響力が、中国ほど強くなかったからでしょう。芭蕉も儒学はしっかり勉強していますが、しかし科挙という儒学經典の試験制度があった中国士大夫階層とは、勉強量がくらべものになりません。

第二に、日本の鎌倉時代から江戸時代にかけての武士階級には、仏教、とくに禅宗の影響が色濃く、それが往々儒学を凌駕していたせいでしょう。日本の知識人には、仏教とくに禅の発想がより身近だったのです。

第三には、日本の俳諧がきわめて短いためでしょう。中国古典詩の本流である律詩は、1篇が40字以上、しかも1字が1つの意味をあらわすので、きわめて密度が濃厚です。しかし俳諧は、わずか17音、しかも複数の音がやっと1つの意味となるので、言葉の密度という点では、律詩が上です。俳句の1首が中国の律詩の中の1句に当たるか、当たらないかというところでは、律詩が上です。

とはいえ、日本にも「詩言志」説の流れを汲む俳句があります。たとえば、37の小林一茶（1763～1827）。

37. 一茶「瘦蛙まけるな一茶^{これ}是^(すみか)に有り」 『蕪村集 一茶集』
 同 「是^(これ)がまあつひの 栖^(すみか)か雪五尺」 同上

ただ日本では、詩言志説の流れを汲む俳句の方が、形似説の流れを汲む俳句よりも、どこかユーモラスな軽みを帯びている気がします。中国の詩言志説の詩歌は、そんなことはありません。これはなぜなのか、残念ながらまだ考察できておりません。

38 には江戸時代のあと、明治時代の正岡子規（1867～1902）の俳句と短歌を挙げます。

38. 正岡子規の俳句と短歌 「写生」説による。

子規「柿くへば鐘が鳴るなり法隆寺」 『子規全集 第二巻』所収「寒山落木」巻四（明治二十八年秋）

同 「瓶にさす藤の花ぶさみじかければたゞみの上にとゞかざりけり」 『竹の里歌』（明治三十四年）

子規は芭蕉を批判していますが、彼の写生説は、形似説の流れを汲んでいると考えられます。その点で、子規と芭蕉は深いところで通じています。

五 まとめ

以上を簡単にまとめると、次のようになります。右端の算用数字は、以上に所掲の資料番号です。まとめの下に、引用文献リストを添えました。

ご静聴、まことにありがとうございました。お忙しい中司会の労を賜った丁鋒先生には、特に感謝申し上げます。

- 一 儒学經典の「詩言志」説とそれを受けた「詩縁情」説
 - 儒学經典の「詩言志」説 1～4
 - 中国での実例と「詩縁情」説 5～8
 - 日本への波及 9～11
- 二 5世紀に出現した変化——「形似」の詩句の登場——
 - 5世紀の「形似」説 12～13
 - 中国での実例 14～15
 - 日本への波及 16～18
- 三 5世紀の変化の原因は？——仏教哲学に由来する「情」認識——
 - 謝靈運の「情」認識 19～22
 - 謝靈運に深く関わる人々の「情」認識 23～31
 - 謝靈運に深く関わる人々が翻訳した漢訳仏典の「情」認識 32
- 四 「詩言志」「詩縁情」の詩歌と「形似」の詩歌

中国での実例 33～35

日本への波及 36～38

【引用文献】

『重栞宋本十三經注疏 附校勘記』、藝文印書館、1976年第6版。

『大正新脩大藏經』卷八・卷九・卷十五・卷二二・卷三八・卷五〇・卷五二、大正新脩大藏經刊行会、1960年～1975年。

『日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選』（宋版影印本）、人民文学出版社、2008年。

参照：『文選』（南宋尤袤刻文選李善注六十卷本影印本）、石門圖書有限公司、1976年。

顧紹柏校注『謝靈運集校注』、中州古籍出版社、1987年。

陳鐵民校注『王維集校注』、中華書局、1997年。

吉川幸次郎注『杜甫詩注 第五冊』、筑摩書房、1983年。

范文瀾註『文心雕龍註』、商務印書館香港分館、1960年。

佐佐木信綱編輯代表『校本萬葉集』二～四、岩波書店、1977年新增補版。

西下経一・滝沢貞夫編『古今集校本』、笠間書院、1977年。

『松平文庫影印叢書第18巻』所収松平黎明会編集「千載佳句」、新典社、1997年。

佐藤道生『三河鳳来寺旧蔵曆応二年書写 和漢朗詠集 影印と研究』、勉誠出版、2014年。

杉浦正一郎・宮本三郎・荻野清校注『芭蕉文集 日本古典文学大系46』、岩波書店、1959年。

大谷篤藏・中村俊定校注『芭蕉句集 日本古典文学大系45』、岩波書店、1962年。

暉峻康隆・川島つゆ枝校注『蕪村集 一茶集 日本古典文学大系58』、岩波書店、1959年。

正岡忠三郎編者代表『子規全集 第二巻』、講談社、1975年。

名著復刻全集編集委員会『正岡子規著「竹の里歌」俳書堂版』、ほるぷ、1981年。

折口博士記念古代研究所編『折口信夫全集 第一巻』、中央公論社、1965年。