

令和二年度京都女子大学 博士（文学）学位申請論文

菅原道真の漢詩文における『莊子』の受容

李現

目録

序論	
第一節	唐代の朝廷と『莊子』……………3
第二節	菅原道真と『莊子』……………11
第三節	本論文の目的……………19
本論	
第一章	菅原道真の「秋湖賦」と『莊子』——詩語「涯岸」をめぐって……………22
第二章	菅原道真の齊物觀の形成——「北溟章」に見える白居易詩の影響……………38
第三章	菅原道真の「小知章」と『莊子』——詩語「有待」と「無待」をめぐって……………55
第四章	菅原道真の「堯讓章」と『莊子』——道真の聖賢觀について……………80
附論	
	『徒然草』第七段と白居易の人間觀——『莊子』との関わり……………91
結語	……………114
初出一覧	……………119

序論

第一節 唐代の朝廷と『莊子』

『莊子』は言うまでもなく、中国の思想と文学に巨大な影響を与えている。本節は、唐代の朝廷と『莊子』の關係に焦点を当てて考察する。長い乱離の世を経ていた南北朝は、隋王朝に統一され、ようやくより安定的な社会環境を迎えることができた。では、隋唐という統一の時代に、歴代読まれている『莊子』はどのように位置づけられていたのだろうか。

『隋書』経籍志を見ると、隋煬帝の大業年間に行った講經活動で、『莊子』は經典の一つとして取り上げられている。

大業中、道士以術進者衆。其所以講經、由以『老子』為本、次講『莊子』及『靈寶』『昇玄』之属（1）。

大業中、道士術を以て進る者衆し。其れ以て經を講ずる所は、由るに『老子』を以て本と為し、次に『莊子』及び『靈寶』『昇玄』の属を講ず。

大業年間、多くの道士は、煬帝に神仙方術を献上している。道士たちは、『老子』、『莊子』、『靈寶經』、『昇玄經』など道教の經典を講じている。隋煬帝は『莊子』を重要な道教の經典として認識していることが分かる。

唐代に入ると、『老子』、『莊子』など道教經典はさらに重視されている。高祖皇帝李淵は、武徳八年（六二五）に、

老教、孔教、此土元基。积教後興。宜崇客礼、可令老先。次孔、末後积宗。（道宣『集古今仏道論衡』卷丙）（2）

老教、孔教、此れ土の元基なり。积教後に興る。宜しく客礼を崇し、老をして先んぜしむべし。次に孔、末後は积宗。

という勅命を下した。道教（老教）と儒教（孔教）を唐王朝の根元として、道教（老教）を儒教（孔教）と仏教（积教）の前に置き、その地位を高めた。

太宗皇帝は、唐高祖の意志を継承して、「令道士在僧前詔」を下した。その中に、

其道士、女冠可在僧尼之前。（3）

其れ道士、女冠は僧尼の前に在るべし。

と、道士と女冠（女道士）の地位を高めて、僧と尼の前に置いている。

また、太宗皇帝の大臣魏徵が編纂した『群書治要』の卷三十七では、『莊子』と『孟子』が並べられており、儒教と道教の齊同的な地位を表わしている（4）。『莊子治要』は、『莊子』の「肱篋」「天地」「天道」「知北遊」「徐無鬼」の五つの章の中で、一部の内容を取り出し、郭象注を加えて、政治の立場で『莊子』及びその郭象注を解説する書物である。当時の統治階層は『莊子』を治国の術として理解していることが分かる。西華觀道士成玄英の『莊子疏』も、この時期に作られたと推定できる。

高宗皇帝は、乾封元年に、老子を「太上玄元皇帝」と号して、仙界の皇帝として尊んでいる。上元元年（七六〇）に、「王公百寮皆習『老子』（王公百寮皆『老子』を習へ）」の勅命を下し、また、儀鳳三年（六七八）の勅命に、「自今已後、『道德經』並為上經、貢舉人皆須兼通」（今より已後、『道德經』並びに上經と為し、貢舉の人皆須らく兼ねて通ずべし）が見える。老子の『道德經』を貴族から一般知識人まで学ぶべき書物として認識しているのである（5）。

道教に熱狂している玄宗皇帝は、老子を徹底的に神格化して、一連の尊号を賜っている。天宝二年に、「大聖祖玄元皇帝」と、天宝八年に、「聖祖大道玄元皇帝」と、天宝十三年に、「大聖祖高上大道金闕玄元天皇帝」と号している。老子の地位が高められているとともに、莊子や列子など道家の人物の地位も高められている。天宝元年、玄宗皇帝は「加莊文列庚桑四子為真人勅」を下して、莊子をはじめ、文子、列子、庚桑子の四人に「真人」の号を賜っている。

莊子文子列子庚桑子、列在真仙、体茲虚白、師元元之聖教、洪大道於人寰。觀其微言、究其精義、比夫諸子、諒絶等夷。其莊子依号曰南華真人。文子号曰通元真人。列子号曰冲虚真人。庚桑子号曰洞虚真人。其四子所著改為真經。崇元学置博士助教各一員、学生一百人（6）。

莊子文子列子庚桑子、真仙に列在し、茲の虚白を体し、元元の聖教を師とし、大道を人寰に洪くす。其の微言を觀るに、其の精義を究め、夫諸子に比して、諒に等夷を絶つ。其の莊子号に依り南華真人と曰ふ。文子号して通元真人と曰ふ。列子号して冲虚真人と曰ふ。庚桑子号して洞虚真人と曰ふ。

「虚白」は、『莊子』人間世篇の「虚室生白」に由来する語である。成玄英疏は、

觀察万有、悉皆空寂。故能虚其心室、乃照真源。而智慧明白、随用而生。白、道也（7）。

万有を觀察するに、悉皆空寂たり。故に能く其の心室を虚しくして、乃ち真源を照らす。而して智慧明白にして、用に随ひて

生ず。白は、道なり。

とある。

人間世の「虚白」は、欲望を捨てた純粹な心の状態を表わす語である。玄宗皇帝は、人間世篇に見える「虚白」を理想的な道家「真人」の心のあり方として使っている。これらの「真人」の著作を「真経」に改め、「崇元学」という道学機構で教えさせている。道教の義理と精神を世の中に伝播しようという姿勢が見える。

また、天宝四年に頒布された「尊道德南華経詔」に、

其余編録経義等書、亦宜以道德経列諸経之首。其南華経等不須編在子書（8）。

其の余経義等の書を編録するにも、亦た宜しく道德経を以て諸経の首に列すべし。其の南華経等は編じて子書に在るを須ひず。

が見え、『道德経』を諸経のはじめに位置づけ、『莊子』（南華経）など道家の經典を子書から外して、その經典としての正統性を認めている。

玄宗皇帝は、成玄英疏を読んで、その表現を策問や題詞など公的文章に用いて、治国方法と繋げている。『全唐文』卷四十に載せている「策道德経及文列莊子問」を見てみよう。

朕聴政之暇、嘗読道德経文列莊子。其書文約而義精、詞高而旨遠。可以理国、可以保身。朕敦崇其教、以左右人也。子大夫能從事於此、甚用嘉之。夫古今異宜、文質相変、若在宥而不理、外物而不為、行遼古之化、非御今之道、適時之術。陳其所宜。又礼楽刑政、所以経邦国、聖治仁義、所以序人倫。使之廢絶。未知其旨。道德経曰、絶学無憂、則乖進德修業之教。列子力命曰、汝奚功於物、又違懲惡勸善之文。二旨孰非、何優何劣。文子曰、金積折廉壁壘、宜申其義。莊子曰、恬与和交相養。明徴其言、使一理混同、二教兼舉、成不易之則、副虚佇之懷（9）。

朕政を聴く暇に、嘗て道德経文列莊子を読みたり。其の書文約まやかにして義精なり、詞高くして旨遠し。以て国を理むべく、以て身を保つべし。朕敦く其の教を崇し、以て人を左右するなり。子大夫能く此に従事すれば、甚しく用ひて之を嘉す。夫れ古今異宜、文質相変し、若し宥に在りて理めず、物に外れて為さず、遼古の化を行なへば、今を御する道、時に適ふ術に

非ず。其の宜しき所を陳ず。又た礼楽刑政、以て邦国を経する所、聖治仁義、以て人倫を序する所。之をして廢絶せしむれば、未だ其の旨を知らず。道德經曰く、絶学憂へ無ければ、則ち進徳修業の教に乖く。列子力命曰く、汝奚んぞ物に功め、又た惡を懲し善を勸むるの文に違ふ。二旨孰れか非なるか、何れか優なるか何れか劣なるか。文子曰く、金積折廉壁壘、宜しく其の義を申すべし。莊子曰く、恬と和と交ごも相ひ養ふ。明らかに其の言を徴し、一理をして混同し、二教をして兼に拏せしむ、不易の則を成し、虚佇の懷に副ふ。

玄宗皇帝は、『道德經』、『文子』、『列子』、『莊子』を「可以理国、可以保身」の書籍と見なしている。これらの書籍の内容を治国の方針として引用している。「可以理国、可以保身」は、『莊子』逍遙遊篇の成玄英疏にも見える。逍遙遊篇を見ると、

今夫麋牛、其大若垂天之雲。此能為大矣、而不能執鼠。

今、夫の麋牛は、其の大なること垂天之雲のごとし。此れ能く大たるも、而も鼠を執ふる能はず。

の一文がある。麋牛は天を覆う雲のように大きい、小さい鼠を獲ることができない。成玄英疏を見ると、次のようである。
麋牛、猶耗牛也。出西南夷。其形甚大。山中遠望、如天際之雲。藪沢之中、逍遙養性、跳梁投鼠、不及野狸。亦猶莊子之言、不狎流俗、可以理国治身、且長且久者也。

麋牛、猶ほ耗牛なり。西南夷に出づ。其形甚だ大なり。山中に遠望するに、天際の雲のごとし。藪沢の中に、逍遙して性を養ひ、梁を跳ねて鼠を投ぐるは、野狸に及ばず。亦た猶ほ莊子の言のごとし。流俗に狎れず、以て国を理め身を治むべし、且に長く且に久しき者なり。

逍遙遊篇は、「天際之雲」のように巨大な「麋牛」の不器用なことを否定的に描写しているが、成玄英疏は、莊子の『莊子』の特色を説明するために、麋牛を莊子の文章の比喩として持ち出して、莊子の文章の「大」を具象化している。そして、「可以理国治身」という文章の効用を説いている。「可以理国治身」は、玄宗皇帝の「策道德經及文列莊子問」に利用されて、「可以理国、可以保身」になる。玄宗皇帝は政治の立場から成玄英の疏を読んでいることが窺われる。

また、玄宗皇帝が作った「道德真經疏釈題詞」(『全唐文』卷四一)には、『道德經』について、
其教円、其文約、其旨暢、其言邇。故遊其廊廡者、皆自以為昇堂睹奥、及研精覃思、然後知其於秋毫之端、万分未得其一也(1

0)。

其の教は円し、其の文は約し、其の旨は暢し、其言は邇し。故に其の廊廡に遊ぶ者は、皆自から以て堂に昇り奥を睹るを為し、研精覃思に及び、然る後に其の秋毫の端に、万分未だ其の一を得ざるを知るなり。

と書いている。老子の教義は円滑であり、文章は約まやかであり、主旨は暢達であり、言葉使いは平易である。その文章を深く読んでいない人は、精微深奥の域に達したと思っているが、深くその文章を読み、深くその精義を考えると、自分が老子を万分の一でさえ理解していないことが分かる。この「研精覃思」は、成玄英の「莊子疏序」からの引用と思われる。「莊子疏序」には、次のような文が見える。

玄英不揆庸昧、少而習焉、研精覃思三十年矣。

玄英は庸昧を揆らず、少くして焉を習ひ、研精覃思すること三十年なり。

ここでは、成玄英は自分が三十年も『莊子』を研究していることを述べるために、「研精覃思」という言葉を使っている。玄宗皇帝は、成玄英が『莊子』に疏を作った態度「研精覃思」を利用して、自分が『道德経』疏を作ることを描写している。成玄英疏に対する敬意が見える。

安史の乱の後も、老莊思想は相変わらず朝廷に重視されている。『全唐文』卷四十八に、権徳輿が元和年間に制作した「道挙策問五道」が収められている。第一問から第四問までは、『莊子』に関する内容である。次に取り上げる(11)。

第一問

莊生曰、吾聞庖丁之言、得養生焉。蓋以其遊刃無全、善刀而藏之故也。禦寇則曰、養生如何、肆之而已。莊生曰、嗜欲深者天機淺、禦寇則以朝穆善理内而性交逸、何論背馳之甚耶。夫一氣之暫聚、為物之逆旅、誠不当傷性沽名、以耗純白、儻昧者未通矯抗之說、因遂耳目之勝、甘心置力、則如之何。既学於斯、佇有精弁。

莊生曰く、吾庖丁の言を聞き、養生を得たり。蓋し其の刃を遊ばし全からざるを以て、刀を善ひて之を藏むる故なり。禦寇則ち曰く、生を養ふは如何、之を肆にするのみ。莊生曰く、嗜欲深き者は天機浅し、禦寇則ち朝穆を以て内を理むるに善くして性交逸たり、何ぞ二論背馳する甚だしきや。夫れ一氣の暫く聚まる、物の逆旅に為して、誠に性を傷つけ名を沽し、以て純白

を耗するに当たらず、儻昧なる者未だ矯抗の説に通ぜず、因りて耳目の勝に遂げ、心に甘えて力を置けば、則ち如何。既に斯に卒び、精弁有るに付む。

第一問は、「養生」をめぐる展開している。『莊子』養生主篇の庖丁の話を利用し、『列子』楊朱篇に見える管夷吾の養生に関する考え方「肆之而已、勿壅勿闕」と対立させており、また、大宗師篇の「其嗜欲深者、其天機淺」と、『列子』楊朱篇の登場人物朝穆の観点「善治内者、物未必乱、而性交逸」とを対立させている。

庖丁は、文惠君の命令を受けて、牛を切り裂いた。その技術はとても上達しており、「遊刃無全」の境地に至っている。「遊刃無全」の「遊刃」は、「恢恢乎其於游刃、必有余地矣」に由来している。刃をうまく進めている様子は、ゆったりして余裕がある。「無全」は、「始臣之解牛之時、所見無非牛者。三年之後、未嘗見全牛也。方今之時、臣以神遇、而不以目視」を踏まえている。庖丁は牛を切り裂くのを始めた時に、目に入っただのは牛しかなかった。しかし、三年後、経験を積んで、目に入っただのは一頭の牛ではなく、切るべき部分に絞られていた。今は、目を使わずに、「神遇」という意識と感覚で牛を切り裂く。

「善刀而藏之」は、養生主篇の原文であり、使い終わった刃を拭いて元の場所に戻すことである。この一文の成玄英疏は「撰生人光而不耀」とある。神技の持ち主庖丁は、牛を切り裂く神技を発揮して、その後、刃を隠している。神技をほしのままに使わないことは、まるで光がほしいままに輝かないようであり、生を養うに重要なことである。これに対して、『列子』楊朱篇の「肆之而已、勿壅勿闕」は、やりたいことを思う存分にやることを主張している。権徳輿は、「肆之而已」を養生の重要な点と見なして、庖丁の故事と対比させている。さらに、人間の欲望を否定する大宗師篇の「其嗜欲深者、其天機淺」と、人間の欲望を否定する『列子』楊朱篇の「善治内者、物未必乱、而性交逸」を並べて、人間の欲望についてを考えている。

第二問

駢拇之言曰、有虞氏招仁義以撓天下、天下莫不奔命於仁義、以易其性。庸詎知不有性於仁義而不可易者耶。以伯夷死名於首陽之下、庸詎知伯夷非安於死而不可生耶。微濠上觀魚之樂、則莊生非有虞與伯夷也、又安知有虞伯夷之不然耶。微鳧鶴短長之脛、又安知下有虞與伯夷之性、非不可斷不可続者耶。雖欲齊同彼是、先迕後合、惡用謬悠卓詭如是之甚耶。蓬心未達、幸發吾覆。

駢拇の言に曰く、有虞氏仁義を招き以て天下を撓す、天下命を仁義に奔さざるもの莫く、以て其の性を易ふ。庸詎ぞ性仁義に

有らずして易ふべからざる者を知るや。伯夷首陽の下に名に死するを以て、庸詎ぞ伯夷死に安まるに非ずして生くべからざるを知るや。微濠の上魚の樂しみを觀れば、則ち莊生は有虞と伯夷とに非らざるなり。又安ぞ有虞伯夷の然らざることを知るや。鳧鶴短長の脛を徴すれば、又安ぞ有虞と伯夷との性、断つべからず続くべからざるに非ざる者を知るや。彼是を斉同するを欲すと雖ども、先迕後合、悪くんぞ謬悠卓詭たるものは如く甚だしきを用ふるや。蓬心未達せず、幸ひに吾覆を發す。第二問は、駢拇篇の「有虞氏」（舜）と伯夷の話をめぐつて展開している。莊子の觀點によると、舜は、仁義を以て民衆の心を亂し騒がす。民衆は、仁義のため、もともと素朴な本性を変える。この点について、権徳輿は疑問を抱いている。なぜ「仁義」そのものは人間の本性に存在していないのに、その本性は変えられないのではないことを知っているのだろうか。伯夷は、名譽と節操のため、首陽山に入つて餓死した。伯夷の死を、莊子は「殘生傷性」、つまり命をそこない本性を傷つけると評している。権徳輿はこれにも疑問を抱いている。なぜ莊子は伯夷が死に安んじていない、これ以上生きられないのではないことを知っているのだろうか。莊子は、舜ではなく伯夷ではないのに、なぜ舜と伯夷のことを知っているのだろうか。「微鳧鶴短長之脛」は、駢拇篇の「長者不為有餘、短者不為不足。是故鳧脛雖短、続之則憂、鶴脛雖長、断之則悲」を踏まえている。長いものは余りがあるのではなく、短いものは足りないのではなく、鳧のすねは短い、これを長くすると、鳧が憂う。鶴のすねは長い、これを切ると、鶴が悲しむ。ここでは、長いものと短いものを同一視して、鳧と鶴の本性を尊重している。権徳輿は、鳧と鶴の部分を取り上げ、舜と伯夷のことを考えている。なぜ莊子が、舜と伯夷の本性は変えられないのを知っているのだろうか。莊子の立場から人間の本性を見つめている一問である。

第三問

至人恬淡。外其形骸、使如死灰、如木鷄、斯可矣。至若蹈履水火而不焦没、雖以誠信、庸至是乎。斯所以有疑於呂梁丈人商丘開之說也。蓋有下以誠信安於死而不遷者、未有以誠信蹈難而不必死者。此何所謂、其實言之。

至人恬淡たり。其の形骸を外して、死灰の如く、木鷄の如くせしむ、斯れ可なり。水火を蹈履して焦没せざるが若きに至り、誠信を以てすと雖も、庸是に至るか。斯れ呂梁丈人商丘開の說に疑ひ有る所以なり。蓋し誠信を以て死に安じて遷せざる者有り、未だ誠信を以て難を蹈して必ずしも死なざる者有らず。此れ何の謂ふ所ぞ、其れ之を質言す。

第三問は、「至人」をめぐる展開している。莊子の道を体得す「至人」は、恬淡で、その形骸を外して、「死灰」や「木鷄」と見なしている。「死灰」は齊物論の南郭子綦の身心状態「形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎」に由来している。南郭子綦は、身を「槁木」の如くにし、心を「死灰」の如くにさせる。「木鷄」は、達生篇に登場する木彫りの鷄のように全く動かない鬬鷄のこと。「至人」の理想像は、「死灰」と「木鷄」のような静かで穏やかな心境で過ごす人である。続いて、莊子的「至人」と「蹈履水火而不焦没」（水に身を投げてでも死なない、火に焼かれても死なない）儒家の聖人とを対比している。儒家は、誠信を持てば、災難に遭っても死なないことを信じている。権徳輿は、これについて、誠信を持って死のことを懼れない人が存在するが、誠信を持っているため死なないことはない、儒家が言う聖人の姿に疑問を抱いている。

第四問

安時処順、泊然懸解、至人之心也。故曰下材全而德不形、又曰休影息跡。与夫五漿先饋、履滿戶外者、固不侔矣。然則以紀渚之養鷄、疴僂之承蜩、匠石之運斤、梓慶之削鐻、用志不分、移於教化、則万物之相刃相靡者、悠然而順、闔然而和。奚在於与無趾無眼之徒、支離形德、然後為德耶。願聞其說。

時に安じて順に処し、泊然として懸解するは、至人の心なり。故に材全くして徳形さずと曰ひ、又影に休み跡に息ふと曰ふ。与夫五漿先饋し、履戶外に満つる者は、固より侔しからず。然れば則ち紀渚の鷄を養ひ、疴僂の蜩を承り、匠石の斤を運び、梓慶の鐻を削るを以て、用志分かれず、教化に移れば、則ち万物の相ひ刃り相ひ靡ふ者は、悠然として順し、闔然として和す。奚んぞ無趾無眼の徒と与にし、支離として徳を形はし、然る後徳を為すに在るや。願はくは其の説を聞かん。

第四問は、聖人の「形」と「心」の關係に着目している。「安時処順」と「懸解」は、養生主篇の「安時而処順、哀樂不能入也。古者謂是帝之縣解」を踏まえている。成玄英は、「縣解」を「県解」と読み、「天然の解脱」と解す。至人の心のあり方は、時に従い、淡泊な心境で過ごし、束縛から解放されて自由の境地に到達することである。「材全而徳不形」は、徳充符篇に由来して、才能や知識が備わっている人は自分の智慧を表わしていないことを言う。「休影息跡」は、漁父篇の「処陰以休影、処静以息跡」を約言した表現であり、隠遁して、自分の姿を世に見せないことを至人の理想像と見なしている。「五漿先饋」は、『列子』黄帝篇の「吾食於十漿、而五漿先饋」を踏まえる。十軒の漿の販売者のうち、五軒が争って漿を送るということであり、利益を追い求めることの喩え

である。権徳輿は、欲望を捨てた「至人」と利益を追い求める「五漿先饋、履滿戶外」の人とを対比している。続いて、「紀涓之養鶏」、「痾僂之承蜩」、「匠石之運斤」、「梓慶之削鐻」の四つの寓言を取り上げている。この四つの寓言は、卑しい人が才能を発揮することを描いて、その才能の効「用」性とその精神的「志」が分かれていない、民衆を教化するために書かれたのである。「相刃相靡」は、斉物論篇を出典としており、齟齬の意である。齟齬する物事は、教化によって、お互いに融和することができる。「形」と「徳」も統一できようかと、権徳輿は考えている。

以上のように、「道挙策問五道」の第一問から第四問は、『莊子』を利用して、儒家の視点と比較しながら、莊子の理想の人間像を見つめている。特にそのうちの第三問と第四問は、「至人」のあり方についての策問である。なお、庖丁解牛や木鶏など『莊子』の寓言を策問に取り入れることも特徴である。当時、『莊子』はどのように読まれていたかが窺われる。

『莊子』は唐王朝の朝廷に重視されるとともに、文人階層に浸透して、文学創作に巨大な影響を与えた。唐詩は言うまでもなく、『全唐文』を見ると、莊子を題材とする寓言賦が多く収められている。その中で、『莊子』逍遙遊篇と斉物論篇の寓言を素材とする賦が一番多く見られる。特に逍遙遊篇の鯤鵬寓話と斉物論篇の「罔兩問景」、「莊周夢為胡蝶」がよく寓言賦に取り入れられている。徐松『登科記考』天宝六年進士科に、「試「罔兩賦」とあり、李漣、石鎮、蔣至、孫鑒、包估五人の「罔兩賦」が収められている。斉物論篇の「罔兩問景」寓話は、科挙試験の題になり、斉物論篇が深く読まれていることが分かる。そのほか、張楚の「遊刃賦」と王履貞の「目無全牛賦」は「道挙策問五道」第一問に登場する養生主篇の「庖丁解牛」寓話に取材して、浩虚舟の「木鶏賦」は第四問に登場する「紀涓之養鶏」寓話、高郢の「痾僂丈人承蜩賦」は「痾僂之承蜩」寓話、席夔の「運斤賦」は「匠石之運斤」寓話に、それぞれ取材している。唐代文人が『莊子』三十三巻を理解する際には、これらの寓言に興味を示していることが窺える。

第二節 菅原道真と『莊子』

『莊子』は、日本にも巨大な影響を与えている。寛平三年（八九一）、藤原佐世が作った『日本国見在書目録』「道家」に、『莊子』に関する書物は、以下の二十一種が著録されている（12）。

・『莊子』二十巻 梁漆園吏莊周撰 後漢司馬彪注

- ・『莊子義記』十卷 張議撰
- ・『莊子義疏』九卷 同撰
- ・『篇莊子』十二卷 張機撰
- ・『莊子講疏』八卷 周僕射撰
- ・『莊子後撰』廿卷
- ・『莊子序略集解』卅卷
- ・『莊子字訓』一卷
- ・『莊子音義』三卷 徐貌撰
- ・『南華仙人莊子義類』十二卷
- ・『莊子』卅三卷 郭象注
- ・『莊子義疏』廿卷 王穆夜撰
- ・『莊子義疏』五卷 賈彦咸撰
- ・『莊子疏』五卷 続行仙集経
- ・『莊子私義記』十卷
- ・『莊子序略』一卷
- ・『莊子序略要難』十八卷
- ・『莊子疏』十卷 西華寺法師成（玄）英撰
- ・『莊子音義』二卷
- ・『莊子音訓事義』十卷 冷泉院

以上の二十一種の『莊子』に関する書物中では、後漢司馬彪注『莊子』二十卷の一部が残り、郭象注『莊子』卅三卷、西華寺法師成（玄）英撰の『莊子疏』十卷、『莊子音義』二卷が残っている。それ以外の書物が全部散佚した。しかし、書名の「義記」、「義疏」、

「講疏」、「集解」、「字訓」などから見ると、これらの書物の内容は、『莊子』に対する講釈や研究である。つまり、『莊子』は学問として当時の知識階層に受け入れられている。知識階層は、『莊子』の注疏や音義などの形で『莊子』を理解している。その中で、一番権威を持っているのは、西晋の郭象注と初唐道士成玄英の疏である。

『莊子』は、学問だけではなく、平安時代の日常の言語にまで浸透している。寛弘四年（一〇〇七）の成立とされている幼学書『世俗諺文』には、『莊子』に由来する諺文が数多く収録されている。その中で、明らかに郭象注を踏まえた諺文は二つ見られる。一つは、目録の断簡部の諺文「大鳥小鳥逍遙同」（大鳥も小鳥も逍遙すること同じ）である。この諺文は、『莊子』逍遙遊篇の次の部分の郭象注に基づいている（13）。

鵬之徙於南冥也、水擊三千里、搏扶搖而上者九万里、去以六月息者也。

鵬の南冥に徙るや、水に撃つこと三千里、扶搖を搏ちて上ること九万里。去りて六月を以て息する者なり。

鵬は南冥に飛び立つ時は、三千里の水面を羽ばたきし、風を巻き起こして、九万里の上空に上る。一度出発すると、六ヶ月を経て一息する。

郭象注は、

夫大鳥一去半歳、至天池而息、小鳥一飛半朝、搶榆枋而止。此比所能則有間矣、其於適性一也。

夫れ大鳥一去して半歳、天池に至りて息し、小鳥一飛して半朝、榆枋に搶りて止す。此れ能ふ所に比すれば則ち間有り、其の性に適ふに於いては一なり。

とある。天池に飛び立つ鵬（大鳥）にしても、榆枋にしか飛びつかない鷦・学鳩（小鳥）にしても、各々の天性に従って生きれば、「性に適ふ」という点においては同じである。諺文「大鳥小鳥逍遙同」は、郭象注の「大鳥」「小鳥」を利用して、「適性一」を「逍遙同」と解釈している。

もう一つは、本文に収録されている『莊子』知北遊篇の「白駒過郛」である。「白駒過郛」の項目の下に、その出典を示している。莊子云、人、生天地之間、若白駒之過郛。忽然而已。注云、乃不足惜也。

莊子に云く、人、天地の間に生まれて、白駒の郛を過ぐるがごとし。忽然たるのみ。注に云く、乃ち惜しむに足らざるなり。

人間が世の中に生まれていることは、まるで駿馬が隙間を走り過ぎるように短い。「注云」は、郭象の注を引用することである。編者は、郭象注の「乃不足惜也」を引用して、「惜しむことはない」という立場を明らかにしている。これについて、浜田寛氏は、「この郭象注の引用によって、『世俗諺文』の引用する『莊子』の原典が特定されている」と指摘されており（14）、『世俗諺文』が引用している『莊子』を典拠とする項目は、『莊子』郭象注に依拠していることが言える。郭象注は、平安時代の俗諺に入っているのである。

平安時代までの漢詩文にも、『莊子』の素材と表現が作品に織り込まれている例が少なくない。その例を挙げると、『懷風藻』では、「誰謂姑射嶺、駐蹕望仙宮」（五言、從駕吉野宮、高向諸足）、「姑射遙聞一處子、王門時見五車輪」（奉和翫春雪、一首、滋野貞主）、「此地仙靈宅、何須姑射倫」（五言、扈從吉野宮、一首、紀男人）は、逍遙遊篇の「藐姑射之仙山、有神人居焉」に基づいている。『文華秀麗集』には、「繞叢宛似莊周蝶」があり、斉物論篇の「莊周夢蝶」寓話を踏まえている（15）。

文章鴻儒菅原道真も、『莊子』を愛読して、その寓言と表現を作品の中で生かしている。『菅家文草』と『菅家後集』の『莊子』を踏まえている作品を見ると、道真における『莊子』の利用には、二つの顕著な傾向が見られる。

一つは、道真が応制詩序で『莊子』逍遙遊篇の藐姑射寓話と天地篇の華封人寓話を使い、天皇を道家の聖人に比喻して、その徳政を誉めることである。

貞観十年（八六八）九月九日に開催された詩宴で作られた「九日侍宴、同賦喜晴、応制」に（16）、

菊花一束、聖主助彭祖之仙術也。荃宰千年、群臣効華封之旧詞也。

菊花一束、聖主彭祖の仙術を助くるなり。荃宰千年、群臣華封の旧詞に効ふなり。

がある。「菊花一束、聖主助彭祖之仙術也」は、魏文帝「与鍾繇書」の「思飡秋菊之落英、輔体延年、莫斯之貴。謹奉一束、以助彭祖之術」を踏まえている。彭祖は、長寿の仙人である。菊の花を食べると、彭祖の長寿の仙術を助ける効用がある。天皇に一束の菊の花を奉上して、天皇が長寿するということという臣下の願望を込めている。「荃」は、香草の意であり、「宰」は、主宰である。「荃宰千年」は、香草のように天下を千年以上治めていることで、天皇の徳政を美化した表現である。「群臣効華封之旧詞也」は、『莊子』天地篇の華封人寓話に基づいている。

堯觀乎華。華封人曰、「嘻、聖人。請祝聖人、使聖人壽。」堯曰、「辞。」「使聖人多男子。」堯曰、「辞。」封人曰、「壽・富・多男子、人之所欲也。汝独不欲何邪。」堯曰、「多男子、則多懼。富則多事。壽則多辱。是三者、非所以養德也。故辞。」

堯、華に觀ぶ。華の封人曰く、「嘻、聖人。請ふ聖人を祝して、聖人をして寿ならしめん。」と。堯曰く、「辞す。」と。「聖人をして富ましめん。」と。堯曰く、「辞す。」と。「聖人をして男子多からしめん。」と。堯曰く、「辞す。」と。封人曰く、「寿なると富めると男子多きとは、人の欲する所なり。汝の独り欲せざるは、何ぞや。」と。堯曰く、「男子多ければ則ち懼れ多し。富めば則ち事多し。寿なれば則ち辱づかしめ多し。是の三者は德を養ふ所以に非ざるなり。故に辞す。」と。

聖人堯が華の地方に遊んでいる時、国境守備の役人封人からの「寿」（長寿）、「富」（金持ちになる）、「多男子」（子息が多く授かる）の三つの祝いを拒否し、その理由を聞かれたところ、「多男子、則多懼。富則多事。寿則多辱。是三者、非所以養德也」と答えた。子息が多く授かると懼れが多い、金持ちになると面倒なことが多い、長生きしすぎると辱ばかりを感じている。「養德」は一見儒家的な用語であるが、成玄英疏によると、「三者未足以養無為之德、適可以益有為之累」（三者は未だ以て無為の德を養ふに足らず、以て有為の累を益すべくに適ふ）と解釈して、「德」に道家の「無為」の意味を付与する。「寿」、「富」、「多男子」は、道家聖人の「無為」の德を妨げ、俗世間の有為のかずかずを増やすことだけである。

道真は、華封人寓話を踏まえて、天皇を堯帝、群臣を華封人に見立てている。「華封之旧詞」は、「使聖人壽」に当たっている。天地篇の堯は、華封人の祝いを断つたが、道真は堯が祝福を断つた部分を見無視し、封人の祝福の部分だけを利用している。天地篇の内容を深く理解せず、自分の詩作に合わせながら、断章取義的に使っているのである。

華封人寓話は、道真のほかの応制詩序にも見える。元慶九年（八八五）正月内宴の作と推測される「早春内宴、侍仁寿殿、同賦春娃無氣力、応制、序」に、

請祝堯帝、将代封人。

請ふ堯帝を祝りて、将に封人に代はらむとするを。

とある。自分を封人に代わって堯帝のような天皇の祝いをする。また、寛平四年の作²²⁸「九日侍宴、群臣献寿、応制」に、

亭育無限何以報、亭育限り無し何を以てか報いむ、
寸丹吐出効華封。寸丹吐き出して華封に効はむ。

とある。天皇の厚恩に報いようとして、華封人が堯帝を祝うことに倣い、天皇を祝っているのである。

華封人寓話のほかに、道真は、応制詩また応制詩序に、逍遙遊篇の藐姑射寓話も利用している。藐姑射寓話を以下に取り上げる。
曰、藐姑射之山、有神人居焉。肌膚若冰雪、綽約若処子。不食五穀、吸風飲露。乘雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外。其神凝、使物不疵癘而年穀熟。

曰く、藐姑射の山に神人の有りて居る。肌膚は冰雪の若く、綽約として処子の若し。五穀を食はず、風を吸ひ露を飲み、雲氣に乗り、飛龍を御して、四海の外に遊ぶ。其の神凝れば、物をして疵癘せずして、年穀をして熟せしむ。

藐姑射の山に居る神人は、冰雪のような清浄純白な肌をしている。そのたおやかな姿は、あたかも乙女のようなうだ。五穀を食べることはなく、風を吸って、露を飲んでゐる。ふわふわとした流れる雲に随い、天に飛びはねる龍に乗って、四海の外の無限の世界に気ままに遊んでいる。その静かな精神は、万物を傷も病もないように成長させて、穀物も成熟させる。ここの神人は、世俗の物事を超越した神聖の人である。

道真は神人の氷雪のような肌を把握して、その貞観十二年（八七〇）九月九日の作の「九日侍宴、同賦天錫難老、応制」に、若い天皇の様子を次のように描写している。

紅桃在面、非藏春色於形容。白雪呈肌、寧結寒光於腰体。

紅桃面に在り、春色を形容に藏するに非ず。白雪肌に呈る、寧ぞ寒光を腰体に結ばむや。

「紅桃在面」という、若者の顔を紅い桃の花に喩える発想は、『神仙伝』の「劉安伝」の「年可二十四五、角髻青緑、色如桃花」に由来している（17）。十四五歳ぐらいの仙人の顔色は、桃の花のようにつやつやして美しい。道真は仙人劉安を以て、清和天皇の若々しさを誉めている。「白雪呈肌」は、藐姑射の仙人の「肌膚若冰雪」を踏まえている。また、寛平四年の作という「三月三日、同賦花時天似醉、応制」の尾聯の句「帝堯姑射華顔少、不用紅勻上面来」（帝堯姑射華の顔少ければ、紅勻の面に上り来ることを用ひず）も、藐姑射の仙人と『神仙伝』の「色如桃花」を組み合わせている。宇多天皇の花のような顔は若々しくて、紅勻を顔に

付けることはしない。

『菅家文草』には、寛平九年、朱雀院に退居した宇多上皇が催した詩宴に応制した作品、ハニ「九日後朝、侍朱雀院、同賦閑居楽秋水、応太上天皇製、并序」を載せている。この作品は、『莊子』秋水篇をテーマにしている。詩題「閑居楽秋水」と作品の中身に、秋水篇を込めている。その序文に、

非玄談不説之、故遇我君之逐虚舟。

玄談に非ざれば説かず、故に我が君の虚舟を逐ふに遇へり。

とある。「虚舟」は、繋がれていない空舟であり、列御寇篇に、

巧者劳而知者憂。無能者無所求、飽食而遨遊、汎若不繫之舟、虚而遨遊者也。

巧者は劳して知者は憂ふ。無能者は求むる所無く、飽食して遨遊し、汎として繋がざる舟の若く、虚にして遨遊する者なり。が見える。何も追求しない人は、毎日飽食して自由自在に遊んでいる。この姿は、まるで繋がれていない空船のようである。道真は、「虚舟」を天皇に見立てているのである。この点について、本間洋一氏は、『拾芥抄』（中・官位唐名部第三・唐名大略）において「脱履」「虚舟」を太上天皇の異称としているのは、道真の本作が淵源ではないかと思う」と指摘されている（18）。道真が「閑居楽秋水」詩序を制作した後、「虚舟」は、太上天皇の異称として固定化しているのである。

道真の文学創作における『莊子』の利用を考える際の、もう一つの特徴は、道真は『莊子』の寓言や詩語などを作品に織り込んで、自分の情緒を吐露していることである。

文章生のまま外国に赴任していた「春十一兄老生」の「千里一朝程」詩に応和する、19「和春十一兄老生吟見寄」の第三聯に、「豈非大鳥三年挙」（豈に大鳥の三年にして挙るに非ざらむや）がある。ここの「大鳥」は、前述した『世俗諺文』の「大鳥小鳥逍遙同」と同様、逍遙遊篇の郭象注「夫大鳥一去半歳」の「大鳥」という言葉を使っている。道真は、大志を抱いている「春十一兄」を逍遙遊篇の「大鳥」（鵬）に喩えている。

道真には、『莊子』を利用して、自分の隠士志向を表わしている作品もある。

92「山家晩秋」に、「將軍莫道遊心主」が見え、外物篇の「心有天遊」に基づき、悠々自適な心境を表現している。

126「同諸才子、九月卅日、白菊叢辺命飲」の「白菊生於我室虚」（白菊我が室の虚に生ふ）と、157「疎竹」の「生白室相宜」（白を生じて室相宜し）は、人間世篇の「虚室生白、吉祥止止」を踏まえている。成玄英疏は、「虚室生白」を「虚其心室、乃照真源。而智惠明白、随用而生」と解釈しており、「止」を「凝静之智」と解釈している。静かで純白な心は善福を招くことを言っている。道真は、「虚室生白」の「白」を「白菊」や「疎竹」のイメージと重ねて詠んでいる。そして、自分の高潔な心を描き出している。また、161「灘声」に「避喧雖我性」とあり、俗世間から逃げようとする気持ちを明らかに述べながら、最後一聯に「此夕無他業、莊周第一篇」（此の夕他の業無し、莊周第一篇）と言っている。「莊周第一篇」の逍遙遊篇を読むことを通して、やかましい俗世間からしばらく離れているのである。

道真の詩作には、『莊子』を出典として使い、人生の感傷を吐露している作品も見える。

夭折した息子阿満のために作った¹²⁸「夢阿満」には、「莊周委蛻泣寒蟬」（莊周は蛻を委めて寒蟬に泣けり）の句があり、これは知北遊篇の「孫子非二汝有一、是天地之委蛻也」を踏まえた。道真は、「天地之委蛻」を以て息子を失った悲痛な心を慰めている。

また、讃岐守の時期に作った¹²⁹「舟行五事」の第四首に、「海中不繫舟、東西南北流」（海中に繋がぬ舟、東西南北に流る）と「老泣雖哀痛、虚舟似放遊」（老いの泣哀しび痛ぶと雖ども、虚しき舟の放遊するに似たり）の句がある。「不繫舟」と「虚舟」は、前述した列御寇篇の内容を踏まえているが、「閑居樂秋水」詩序と違って、太上天皇の閑適な心境を賛美するのではなく、我が身の「老泣」「哀痛」と結びつけ、虚しい人生に対する悲哀と不安感を表現している（19）。

大宰府に左遷された道真は、『莊子』を耽読して、慰めを求めている。⁴⁸⁴「叙意一百韻」に、

遇境虚生白、境に遇ひて虚しきに白を生ず、

遊談時入玄。遊談して時に玄に入る。

老君垂跡話、老君跡を垂る話、

莊叟処身偏。莊叟身を処くこと偏なり。

性莫乖常道、性は常道に乖くこと莫し、

宗当任自然。宗は当に自然に任すべし。

殷勤齊物論、 殷勤なり齊物論、

恰恰寓言篇、 恰恰たり寓言篇。

とある。「遇境虚生白」は、前述した人間世篇の「虚室生白」を左遷の境遇に応用している。心を「虚」しくして、「老君」（老子）と「莊叟」（莊子）の「玄」の世界に身を投じている。そして、偏僻なところにいる莊子を我が身に重ねている。「性莫乖常道、宗当任自然」は、「性」を調整して、人生の変化に従うにすることを表わしている。『莊子』を読んで、左遷のことを「自然」として受け入れ、憤懣を解消しようとしている。「殷勤齊物論、恰恰寓言篇」は、『莊子』を読む情況を紹介する一聯である。道真は、『莊子』の齊物論篇と寓言篇を気に入り、繰り返し読んでいる。左遷の憂鬱な心境から解脱されたい気持ちが強く読み取れる。

以上の内容をまとめると、道真は、『莊子』の表現と寓言に注目している。応制詩序の場合は、『莊子』を文飾として把握して、天皇を賛美している。自分の心情を表わしている作品には、郭象注と成玄英疏を通して『莊子』を理解した上で、作品の主旨と合わせながらその思想と表現を作品に生かしているのである。

第三節 本論文の目的

本論文は、菅原道真の作品における『莊子』受容の様相を中心に研究を展開する。特に道真の漢詩文における『莊子』の郭象注と成玄英疏の利用に注目して、道真はどのように『莊子』とその注疏を作品の中に生かすことを考察する。

本論文は、本論と附論の二つの部分で構成されている。本論では、道真「秋湖賦」(55)、「北溟章」(333)、「堯讓章」(333)を取り上げる。道真は、仁和二年(八八六)、讃岐守に任ぜられ、寛平二年(八九〇)、任期を終えて帰京した。「北溟章」、「小知章」、「堯讓章」は、帰京した際に『莊子』逍遙遊篇を踏まえて作られた三首連作であり、「秋湖賦」も、制作時期は確定しがたいが、三首の連作が作られた寛平二年あたりが想定できる。本論は、寛平二年に焦点を当て、道真における『莊子』の利用を分析する。そして、『莊子』注疏と道真の間の橋渡しとして、白居易はどのように『莊子』注疏の表現と思想を吸収して詩文を作って、道真の作品にどのような影響を与えたかも考察する。付論では、『徒然草』第七段を取り上げる。兼好と道真は同様に、『莊子』の郭象注と成玄英疏を理解して、その思想を作品に織り込みながら、白居易の作品も明らかに意識していた。兼好は、平安時代の文学伝統の継

承者として、『徒然草』第七段で、道真から継承した『莊子』の使い方を示している。『徒然草』第七段は、道真の文学の延長線上に立っている作品と言える。

本論文の目的は、菅原道真の漢詩文における『莊子』受容の様相を分析することを通して、『莊子』が日本の中古・中世に与えた具体的な影響の一端を見いだすことである。道真は、『莊子』の表現を利用するだけではなく、その深層の思想も意識して、自分の心境と合わせながら、作品の中に生かしている。兼好は、道真の文学の遺産を継承して、『莊子』の郭象注と成玄英疏の表現と思想を『徒然草』第七段に反映している。そういうことを具体的に示したい。

注

- (1) 『隋書』経籍志の引用は、『隋書』第四冊卷三二至卷四五（中華書局、一九七三年）に拠った。
- (2) 『集古今仏道論衡』の引用は、『集古今仏道論衡校註』（道宣撰、劉林魁注、中華書局、二〇一八年）に拠った。
- (3) 本節における『全唐文』の引用は、『全唐文新編』（吉林文史出版社、二〇〇〇年）に拠った。
- (4) 『群書治要』は、宮内庁書陵部藏群書治要（金澤文庫本、鎌倉時代書写）『群書治要五』古典研究会叢書、漢籍之部13、汲古書院）を参照した。
- (5) 『旧唐書』高宗本紀篇を参照。
- (6) 『全唐文』卷三十六を参照。
- (7) 『莊子』の本文と注疏の引用は、架蔵の万治四年（一六六一）刊『南華真經注疏解経』（中野宗左衛門刊）に拠ったが、一部改めたところがある。本文は通行のテキストと大きな違いがない。なお、訓読についても同書を参考にした。
- (8) 『冊府元龜』卷五十四を参照。
- (9) 『全唐文』卷四十を参照。
- (10) 『全唐文』卷四十一を参照。
- (11) 『全唐文』卷四八三を参照。

(12) 宮内庁書陵部所蔵室生寺本『日本国見在書目録』(名著刊行会、平成八年)を参照した。

(13) 『世俗諺文』の引用は、『平安詩文残篇』(天理図書館善本叢書和書之部第五十七卷、天理大学出版部、昭和五十九年)に拠った。

(14) 『世俗諺文全注釈』(濱田寛、新典社注釈叢書24、平成二十七年)に拠った。

(15) 『懷風藻』と『文華秀麗集』の引用は、『懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』(小島憲之校注、日本古典文学大系69、岩波書店、昭和四十八年)に拠った。

(16) 本章における菅原道真の漢詩文の作品番号は、『菅家文章 菅家後集』(川口久雄校注、日本古典文学大系72、岩波書店、昭和四十年)に拠る。引用と訓読は、元禄十三年跋『菅家文章』と貞享四年本『菅家後集』に拠ったが、一部改めたところがある。なお、道真の応制詩序に言及する部分は、『菅家文章注釈 文章篇 第二冊(巻七下)』(文章の会、勉強出版、平成三十一年)を参考にした。

(17) 『神仙伝』巻四・劉安(『神仙伝』、叢書集成初編、中華書局、一九九一年)に拠った。

(18) 「九日後朝、侍朱雀院、同賦閑居樂秋水、応太上天皇製、序」の「虚舟」注(注16『菅家文章注釈 文章篇 第二冊(巻七下)』)。なお、『莊子』の「藐姑射」「虚舟」などの用語を以て太上天皇を称することに関する先行論文としては、李育娟「藐姑射に住む上皇像の形成―『莊子』「逍遙遊」における堯帝の伝承から―」(『和漢比較文学』第32号、平成十六年)がある。

(19) 464「閑適」における、「風松颯颯閑無事、請見虚舟浪不干」(風松颯颯たり閑にして事無し、請ふ見よ虚しき舟浪も干さざること)でも、「虚舟」を利用している。この「虚舟」は、作者の閑適な心境を表現している。

第一章 菅原道真の「秋湖賦」と『莊子』—詩語「涯岸」をめぐる—

一、はじめに

菅原道真は、秋の湖水の風景を描いた555「秋湖賦」という作品を作っている(1)。その中で、漢語「涯岸」を使っている。この語を、唐代までの詩人は作品にそれほど使っていない(2)。承平四年(九三四)頃の成立とされる漢和辞書『倭名類聚抄』に、「涯岸」は見出し語として存在する。その意味について、同書は『爾雅集注』を引いて、「水辺曰涯、涯隋而高曰岸」と、水の岸辺を「涯」といい、その岸辺(涯)の「隋」しくて「高」いところを「岸」と解釈している(3)。

道真の詩文を通して見ると、「涯岸」の用例は515「秋湖賦」以外には、469「奉感見獻臣家集之御製、不改韻、兼叙鄙情。一首」、473「九日後朝、同賦秋思、応製」の二例がある。唐までの詩文には例が少ないこの「涯岸」の語に、道真はどのような意味を込めているであろうか。

道真は『莊子』をテーマとして詩を作っている。『菅家文草』を繙くと巻四に、道真が寛平二年(八九〇)、讃岐の守の秩が満ちて京に帰った時に『莊子』逍遙遊篇を題材として詠んだ三首の連作、333「北溟章」、334「小知章」、335「堯讓章」が見える。その中で、成玄英の疏を用いていることが明記される(4)。西晋の郭象の注に唐の成玄英が疏を付したもので、「涯岸」は後述するように『莊子』秋水篇の成玄英疏「涯岸曠闊」に由来していると見られる(5)。道真の515「秋湖賦」は、『莊子』の内篇「斉物論」・「養生主」、外篇「秋水」の表現と思想を賦にしたものと思われ、同じ「涯岸」の語を含む前掲の469、473とは趣旨を異にする。そこで本論では、「秋湖賦」を中心に、「涯岸」の語を手かがりにして、道真の漢詩文における『莊子』の受容の様相を考察していきたい。

「秋湖賦」の先行研究については、柿村重松の注釈をはじめとし、川口久雄、金原理、焼山廣志、波戸岡旭各氏のものがすでにあり、最近では、本間洋一氏の注が出ている(6)。

先行研究の中で、「秋湖賦」の制作背景について川口久雄氏は、仁和四年(八八八)の秋に、文章得業生に及第した文室時実が道

真を訪ねた時、讃岐で作った作品と推測されているが、最近の本間洋一氏の注釈では、「道真自身の修学、又は門弟達への指導の一環として貞観期（八五九〜八七七）以降に作していたとしても強ち不自然ではないように思われてならない」と述べられ、「秋湖賦」を律賦創作の手本として認識されている。また、秋の琵琶湖を訪れた時の作ではないかと推測されている。場所については、本間説を認めたい。しかし、本間氏は他の諸氏と同じく、全体としては莊子思想の表現という観点でこの賦を解釈していない。本章は賦の制作動機については、後述するように詩人の感興だと思う。制作時期については、確定しがたいが、前述の『莊子』を踏まえた三首の連作が作られた寛平二年あたりが想定できようか。

二、題韻「秋水無岸」と『莊子』

「秋湖賦」は、「秋水無岸」の四字を韻とした律賦である。本間洋一氏は、題韻「秋水無岸」について、

『莊子』外篇・秋水篇に「秋水時至、百川灌河」とあり、秋に大水が黄河に流れこみ、水面は広大な様を呈し、「兩涘渚崖」（水打ち際、岸辺）にいる牛馬の区別も出来ない程になった。すると河伯は「欣然自喜、以天下之美為尽在己」し、流れに順い東行して北海に至り、東方を望むと水面の広がり果てもわからない程であつたと記されている。この記述あたりを意識したものであろうか。

と、秋水篇との関わりを指摘されており、この指摘は、重要だと考える。

「秋水」は、本間氏の指摘のように、『莊子』秋水篇の冒頭句「秋水時至、百川灌河」を典拠とする言葉である。「無岸」は、「秋湖賦」の末尾の句「喻湖水之無涯岸者也」の「無涯岸」に当たり、この「岸」の字は、題韻の「岸」に当たる。「涯岸」は、『莊子』の本文には見当たらない言葉だが、秋水篇の「兩涘渚涯之間、不辨牛馬」の成玄英疏「涘、岸也。涯、際也。渚、洲也。水広也……涯岸、廣闊、洲渚、遼遙」に由来すると考える。成玄英は、「涯岸」（岸の高い部分）と「洲渚」（岸の水面に近い部分）をもって「兩涘渚涯」を注釈している。道真は、河の岸辺を描写する「涯岸」を使って、北海の岸辺が見えないほど広い様子を「無涯岸」と言ったと考えられる。

「無岸」と「無涯岸」は『莊子』本文には出て来ないが、近似の「無涯」は『莊子』養生主篇に見える言葉であり、「無涯」から「涯

岸」を考察する。

吾生也有涯、而知也無涯。以有涯隨無涯、殆已。

吾が生や涯有り、而かも知や涯無し。涯有るを以て涯無きに随ふは、殆きのみ。

「吾生也有涯」に対する注疏は、次の通りである。

〔注〕 所稟之分有極也。 稟くる所の分極有るなり。

〔疏〕 涯、分也。 夫生也受形之載、稟之自然、愚智修短、各有涯分。（後略）

涯は分なり。夫れ生は形を受くるの載なり、之を自然に稟けたり、愚智修短、各涯分有り。（後略）

郭象注は、「生」を「所稟之分」（稟くる所の分）、「有涯」を「各有極」（各極有り）と解釈している。成玄英疏はさらに郭象注が言う「所稟之分」、「有極」を「夫生也受形之載、稟之自然、愚智修短、各有涯分」と解釈している。つまり、人間の生まれつき備える天性は、それぞれの限界がある。有限の天性を尽くして無限の知を追いかけることは危ないと、成玄英は言っている。

道真の漢詩文には「涯」を莊子的に詠む詩が何首も見られる。例えば、504「官舎幽趣、六韻」詩の中で、第三聯「此時傲吏思莊叟、隨處空王事釈迦」は、上の句には莊子の名があるので、明らかに莊子思想を表わし、下の句は仏教のことを言っている。この詩の第五聯「食支月俸恩無極、衣苦風寒分有涯」の「恩無極」と「分有涯」の対は、養生主篇の「吾生也有涯、而知也無涯」に基づく表現である。そして、後述する469「奉感見獻臣家集之御製、不改韻、兼叙鄙情。一首」の第七句「恩覃父祖無涯岸」と473「九日後朝、同賦秋思、応製」の第六句「恩無涯岸報猶遲」では、成玄英疏の言葉「涯岸」が詩語として使われている。

「秋湖賦」の末尾の一句「叙三旅思之所辺涯、喻湖水之無涯岸者也」に、旅思の「辺涯」と湖水の「無涯岸」を対置しているのは、養生主篇の「吾生也有涯、而知也無涯」の「有涯」と「無涯」に倣っていると思われる。

続いて、題韻「秋水無岸」と『莊子』の内容的関係を考える。律賦の韻字は、その内容と関わりがあるのが普通である（7）。

「秋湖賦」の韻字「秋水無岸」も、「涯岸」が出てくる賦の末尾の一句「叙旅思之所辺涯、喻湖水之無涯岸者也」の「湖水之無涯岸」と呼応している。

本間氏が取り上げている「秋水篇」では、黄河の神の河伯は、北海に至り、海の神である北海若と出会う。両者の会話の形で莊子

の思想が明らかにされている。外篇「秋水」の河伯・北海若寓話の冒頭部分は次のようである。

秋水時至、百川灌河。涇流之大、兩涘渚涯之間、不舁牛馬。於是焉、河伯欣然自喜、以天下之美為尽在己。順流而東行、至於北海。東面而視、不見水端。

秋水時に至り、百川河に灌ぐ。涇流の大なる、兩涘の渚涯の間、牛馬を舁せず。是に於てか、河伯欣然として自ら喜び、天下の美を以て尽く己に在りと為す。流れに順ひて東行し、北海に至る。東面して視るに、水端を見ず。

本間氏が言う「東方を望むと水面の広がり果てもわからない」は「不見水端」に当たり、題韻「秋水無岸」に当たる。冒頭部分に続き、北海の岸辺が見えない広さに驚かされる河伯は、初めて自分のものの見方が浅いことを痛感して、北海若と、ものの「多少」、「大小」、「是非」、「貴賤」など対立する概念をめぐって対話している。北海若は、「泛泛乎其若四方之無窮、其無所畛域」というように、無際限に広い道をすべてのものの基準と認識して、「万物一斉、孰短孰長」というように、徹底した相對主義によりものの対立性が解消されて、すべての道が一致する世界を語っている。その世界の中では人間の営為が否定されて、自然の道に従うべきだと言っている。北海若は「大小」について、

以其至小、求窮其至大之域。是故迷乱而不能自得也。

其の至小を以てして、其の至大の域を極めんことを求む。この故に迷乱して自得する能はざるなり。

と述べている。成疏は「夫以有限之小智、求無窮之大境」と言って、「至小」を「小智」、「至大」を「大境」と解釈して、人間の有限の知恵をもって最大の境界を知り尽くすのは精神を混乱させる原因だという。これは、養生主篇の「吾生也有涯、而知也無涯。以有涯隨無涯、殆已」の意味と共通している。「至小」と「有涯」、「至大之域」と「無涯」、「殆已」と「迷乱而不能自得」がそれぞれ対応して、人事的努力が天道をむりやりに極め尽くそうとしても、よい結果にならないと、『莊子』は主張している。秋水篇と養生主篇は、人間の限界というものを意識して作られている。道真是、題韻の「無岸」と賦の末尾の句の「無涯岸」を使つて、自分の限りある思いを、北海のように広がっている無限の湖の広さに喩えて表現しようとする。

三、題韻「秋水無岸」と「秋湖賦」の内部構造

「秋湖賦」は、題韻「秋水無岸」を意識して、「秋」、「水」、「無岸」の順序で内容を構成していると思われる。賦の前半部分では、作者は秋の季節感と「客」の行動を重んじて、水に対して形而上の意味を付していないが、半ばあたりの「觀夫物無二理、義同一指」から、齊物論篇の万物斉同の思想が登場するとともに、水に道家思想を込めている。ここでは、賦を(一)「秋」、(二)「水」、(三)「無岸」と三つに分けて読み解きながら、題韻「秋水無岸」と「秋湖賦」の内部構造の關係を見て行きたい。なお、本文の右に付した「○」は押韻字、「◎」は題韻字であることを示す(8)。

(一)「秋」

有客在湖頭。日惟西暮、年也季秋。策回類之羸馬、嗤不繫之虚舟。於是商飈瑟瑟、沙渚悠悠。掬波浪以清心、不求斗藪。望郵亭以問宿、何暇枕流。雖云行路之艱澁、誠是卒歲之優遊。(下平声十一尤韻)

客有りて湖頭に在り。日惟れ西に暮れ、年また季秋なり。回類の羸馬に策つて、繫がざるの虚舟を嗤る。是に於いて商飈は瑟瑟として、沙渚は悠悠たり。波浪を掬ひて以て心を清めて、斗藪を求めず。郵亭を望んで以て宿を問ふ、何の暇ありてか流れに枕せん。行路の艱澁を云ふと雖も、誠には是れ歳を卒る優遊のみ。

ある旅人が湖のほとりに佇んでいる。夕暮れの日には西に沈みつつ、年の終わり近い晩秋である。旅人は、疲れた馬を鞭打ちながら、繫留されていない「虚舟」を嘲笑っている。秋の風は瑟瑟と寂しげに吹いて、水辺の砂原は、悠悠と遙かに見えている。波浪を掬い飲んで心を清め、斗藪のような仏道の修行を求めない。前に見える郵亭に今夜の宿場を聞こうとして、流れを枕にして耳を清める暇もない。旅の道は非常に困難ではあるけれども、晩秋の湖の夕景に巡り会うことは、誠に一年の終わりの楽しい遊びである。

冒頭の三句で、作者は、人物(客)、場所(湖頭)、時間(西暮、季秋)と人物の行動(策回類之羸馬、嗤不繫之虚舟)を提示している。「不繫之虚舟」は『莊子』に依拠する表現である。列御寇篇に、

巧者勞而知者憂。無能者無所求、飽食而遨遊、汎若不繫之舟、虚而遨遊者也。

巧者は勞して知者は憂ふ。無能者は求むる所無く、飽食して遨遊し、汎として繫かざる舟の若く、虚にして遨遊する者なり。

が見える。器用な人は常に疲れ、知恵者は常に憂鬱に沈む。何の能力も無い人は何を追い求めることもなく、ただ毎日飽食して自由自在に遊んでいる。あの繫がっていない舟が行き先も定めずに漂うように、心を虚しくしてこの世に遊ぶ。『莊子』は、「巧者」と「知者」を否定し、「無能者」こそが自由の境地に至れることを強調している。

このように、列御寇篇の例から見られる「虚舟」が表わすものは、自由な精神である。「虚舟」に道家の理想的な自由自在の生き方を託している。

作者は、対句の表現技法を凝らしつつ、馬の疲れている様を描き出す「回類」と、舟の気のままに漂う様子を表現する「不繫」を対応させて、人事的行動を表す「羸馬」と『莊子』の言葉「虚舟」を対照して描写している。愛馬に乗っている自分は現実世界において、「虚舟」は必要ないという立場を示しており、この段階では、まだ莊子世界に入っていないことが分かる。

「掬波浪以清心、不求斗藪」について、「清心」は心を清めるという単純な人事的な目的である。それに対して、「斗藪」は「抖擻」と同じく、梵語「頭陀」の訳で、衣食住の煩惱を払い清める修行の意味である。道真は、疲れた馬に乗って、湖水を掬い疲れた心を清めるだけで十分であって、仏家の「斗藪」と異なる現実世界にいる。次の句「望郵亭以問宿、何暇枕流」の「枕流」は、『世説新語』「排調」に見える孫楚が隱者の高潔な行為「枕石漱流」を言い誤って「枕流漱石」と言ったことに由来する(9)。孫楚は隱者許由に倣い耳を洗おうとするために流れに枕するのを強弁して、「枕流」と隱者の「洗耳」を結びつけている。ここの「枕流」は、前句の「斗藪」の隔句対で、意味上では仏教思想と対応する老莊思想を指すけれども、道真は郵亭に泊まることになるので、枕流する必要が無い。仏家思想を否定するのと同じように、隱者の志はここでは採用していない。

「雖云行路之艱涉、誠是卒歲之優遊」は、賦の前半部分のまとめである。馬も疲れる困難の旅路とはいうものの、歳末の楽しい遊び「卒歲之優遊」であることを、「誠是」によってまとめている。

この部分の内容には、卑近な行動の中で水が表現されており、水と老莊道家思想との関わりが薄い。

(二)「水」

觀夫物無二理、義同一指。其為性也、潤下克柔。其為德也、靈長爰止。感因事而発、興遇物而起。有我感之可悲秋、無我興之能樂水。(上声四止韻)

観れば夫れ物に二の理無く、義は一の指と同じ。其の性為るや、潤下克く柔かにして、其の徳為るや、靈長爰に止る。感は事に因りて発り、興は物に遇ひて起る。我が感の秋を悲しむべきこと有り、我が興の能く水を楽しむこと無し。

私から見ると、物は二つの道理がなく、天下の義は、一本の指と同じだ。その性は、自然と低い方向に下って潤って柔らかい。その徳は、靈妙な力を持つうちで、第一番のもの。詩人の感は、事に触れて触発され、詩人の詩興は、物に触れて起る。私は秋を悲しく思う感じがあり、水を楽しむ感興がない。

この部分は、水の道家的本質を考えている。

「物無二理、義同一指」は、「二理」と「一指」が対置されている。「一指」は、『莊子』内篇「斉物論」の言葉である。

以指喻指之非指、不若以非指喻指之非指也。以馬喻馬之非馬、不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也、万物一馬也。

指を以て指の指に非ざることを喻すは、指に非ざるものを以て指の指に非ざるを喻すに若かざるなり。馬を以て馬の馬に非ざることを喻すは、馬に非ざるものを以て馬の馬に非ざるを喻すに若かざるなり。天地も一つの指なり。万物も一つの馬なり。

この一文は、是と非の弁証関係を言っている。自分の指をもって他人の指と見比べて、他人の指は指ではないことを判断するよりも、指ではないものをもって指は指ではないことを判断するほうがいい。馬をもって馬は馬ではないことを判断するよりも、馬ではないものをもって馬は馬ではないことを判断する方がいい。広い天地は、一つの指で言い尽くせる。数えられない万物は、一つの馬で言い尽くせるという。「天地一指也、万物一馬也」の成玄英疏に、

今、以彼我是非反覆相喻、則所是者非是、所非者非非。故知二儀万物、無是無非也。

今、彼我是非を以て反覆して相喻すれば、則ち是とするの所は是に非ず、非とするの所は非に非ず。故に二儀万物、是もなく非もなく知るなり。

とあるように、是となるものは、かならず是ではない。非となるものは、かならず非ではない。天地万物は是もなく非もない。斉物論篇は、一切の矛盾と見えるものを同じであると認識する。成玄英疏から見ると、「物無二理」は、物における是と非の二元共存の特徴を否定し、「義同一指」は莊子の斉物論思想を示している。ここの「物」は、具体的に湖水を指しており、湖水をもって「物無

二理」を具現化していることになる。

次の一文「其為性也、潤下克柔。其為德也、靈長爰止」では、作者が「性」と「徳」の二つの方面から湖水を褒めている。

「潤下克柔」は、『老子』（道德経）に見える水の柔らかい特性を表す。『老子』任信篇には次のように述べている（10）。

天下莫柔弱於水、而攻堅強者莫之能勝也。以其無以易之也。

天下、水より柔弱なるは莫し。而も堅強を攻むる者、之に能く勝る莫し。其れ以て之に易ふる無きを以てなり。

天下の物のうちに、水より柔らかくて弱い物がない。けれども堅く強い物を攻めれば、水に勝つ物もない、水に代わる物がないためである。そして、『老子』戒強篇には、

故強大居下、柔弱微細居上。 故に強大なるは下に居り、柔弱微細なるは上に居る。

とあるように、柔弱は強大を凌ぐ上の地位を示している。「潤下」は、柿村氏、焼山氏、金原氏が既に指摘されたように、『尚書』洪範篇の「水曰潤下、火曰炎上」に由来する。しかし、確かに表現は『尚書』に由来するけれど、思想は、老子が言う「強大」と「柔弱」の位置関係である。それと同じように、「克柔」は、焼山氏の注釈が「柔克」と同じ。柔らかな態度で相手にうち勝つ。柔らかな態度で物事を成就する」と指摘し、『尚書』洪範篇の「六、三徳、一曰正直、二曰剛克、三曰柔克」の出典を取り上げるが、それも『道德経』の思想に基づいている。

次の句「其為徳也、靈長爰止」について、柿村氏は『文選』卷十二郭景純の「江賦」の冒頭句「咨五才之並用、寔水徳之靈長」の影響を受けると指摘されている。この句の李善注は、次のように記す（11）。

左氏伝宋子罕曰、天生五材、人並用之、廢一不可。杜預曰、金、木、水、火、土也。淮南子曰、夫水者、大不可及、深不可測、無公無私、水之徳也。

左氏伝に宋子罕が曰く、天は五材を生じ、人並びに之を用ゐる、一を廢するは可ならず。杜預が曰く、金、木、水、火、土なり。淮南子に曰く、夫れ水は、大にして極む可からず、深にして測るべからず。公なく私なきは、水の徳なり。）

人間は五材（金、木、水、火、土）を差別なく受け容れて利用するように、何でも包み込む江水の包容力を、水の「徳」として見る。このように物を等しく見なすことは、前述した斉物論篇の「天地一指也、万物一馬也」の意味と共通している。「秋湖賦」の場

合は、作者が「江賦」の言葉「水徳」、「霊長」を踏襲しながら、意味上は斉物論篇と結びつけて、湖水を優れたもの、すなわち「霊長」として、何でも含む徳性を備えた存在としてしている。

このように、「其為性也、潤下克柔。其為徳也、霊長爰止」は、前句「物無二理、義同一指」の斉物論の思想の前提を受け容れ、「性」と「徳」の二面について老荘的道家的な視点から見た水を描写している。

次の「感因事而発、興遇物而起。有我感之可悲秋、無我興之能樂水」は、湖水に巡り会う自分の「感」と「興」、「事」と「物」を「悲秋」と「樂水」の正反対の立場から描いている。

「悲秋」は、楚辞「九弁」の「悲哉、秋之為氣也」に発端する中国文学における一つの主要なテーマである。前漢の道家著作『淮南子』にも悲秋の例がある。繆称訓篇の「春女思、秋士悲、而知物化矣」に見え、春に女は思いに耽る、秋に士は悲しく思う、それで時節の移り変わりを知る、と言っている。「物化」は、『莊子』によく出てくる言葉である。斉物論篇の胡蝶夢寓話では、夢の中で莊周と胡蝶の身分転換を「此之謂物化」と述べている。成疏を見ると、「物化」に当たる解釈は「新新変化、物物遷流」であり、物が絶え間なく新しくなることを意味する。

そもそも、時間の流れを感嘆することは『莊子』に見える。外篇知北遊篇に、

人生天地之間、若白駒之過郤、忽然而已……已化而生、又化而死、生物哀之、人類悲之。

人の天地の間に生くるは、白駒の郤を過ぐるが若く、忽然たるのみ……已に化して生じ、又化して死す。生物之を哀しみ、人類之を悲しむ。

とある。人間が天地の間に生涯を送ることは、まるで白い馬が戸の隙間を走りすぎるように、束の間である。変化して生まれ、また変化して死ぬ、生き物はこれを哀しんで、人間はこれを悲しく思うと言っている。この「化」は、『淮南子』に見えて、莊子の胡蝶夢寓話に由来する「物化」と同じく、時間の移ろいに伴い、物が変化していくことを指す。繆称訓篇は、『莊子』知北遊篇における時間の流れを哀しむ思想を「秋士悲」と表している。このように、「悲秋」は道家思想に近いものである。先引「秋湖賦」に、「感因事而発」、「有我感之可悲秋」。道真は、万物がしほみ落ちている晩秋の風景を眺めて、不遇の身、そして人生の寂寥苦悩を噛みしめながら悲しくなってしまう。一人の人生の悲しみが、知北遊篇が言う物化の広い天地宇宙の哀傷と融和している。

「興遇物而起」の「物」は前文の「物無二理」の「物」と同じく「水」を指す。「樂水」は、『論語』雍也篇の「子曰、知者樂水、仁者樂山」に由来する儒家思想を表わす用語だが、『菅家文草』を見ると、寛平九年（八九七）、朱雀院に退居した宇多上皇が催した詩宴の作品⁴³「九日後朝、侍朱雀院、同賦閑居樂秋水、応太上天皇製、并序」は、『莊子』秋水篇をテーマとして、儒家の「樂水」思想を、「樂秋水」というように「秋水篇」と重ね合わせて、莊子的に詠んでいる（12）。「無我興之能樂水」の「樂水」は、⁴⁴の「樂秋水」と同じく秋の水を樂しむことを莊子的文脈で表現しており、「無」を使って水を樂しむことを否定して、悲の気持ちを強調している。この時の道真は、樂水がなくて悲秋の感情だけがあり、「人類悲之」といった莊子的な感情に近づいている。

（三）「無岸」

況復霽而雲斷、天与水俱。窺潜魚以漁火暈、逐帰鳥以釣帆孤。山影倒穿、表裏千重之翠、月輪落照、高低両顆之珠。勝趣斯絶、風流既殊。世間希有、天下亦無。（上平声七虞韻）嗟呼、意不相忘、憂須以散。叙旅思之所辺涯、喻湖水之無涯岸者也。（去声十五翰韻）

況んや復た霽れて雲断え、天と水と俱なり。潜魚を窺ひて以て漁火は暈なり、帰鳥を逐ひて以て釣帆は孤なり。山影は倒穿す、千重の翠を表裏にす、月輪は落照す、両顆の珠を高低にす。勝趣は斯れ絶たり、風流は既に殊なり。世間希有、天下亦た無し。嗟呼、意は相ひ忘れざるも、憂へは須く以て散すべし。旅思の辺涯とする所を叙べて、湖水の涯岸無きに喩ふるものなり。

まして晴れて雲が切れ、天と湖水は一体になる。漁師が魚を窺うために、漁り火が多く輝いている。帰っていく鳥を逐いかけるかのように、港に帰る釣り舟が一艘見える。山の影が、逆さに湖面に映っている、実際の山と湖面の山影が重なり、何重もの緑が見える。月は湖面に落ちて輝いている。天上の月と湖面に映る月の影は、二つの珠のように見えている。これよりすぐれた趣深いものがなく、とても風流な美景であり、この世にほとんど見られず、天下にも比べられるものがない。ああ、湖の勝景に浸っている心は広い江湖の中で自由に泳ぐ魚のようににはならないけれど、しばらく俗事を忘れて旅の憂いは発散されるであらう。この賦は、自分が旅で味わったことの限りを述べて、無際限に広がっている湖水に喩えるのである。

右の部分は、作者が湖の勝景の描写を通して、前文の「物無二理、義同一指」の斉物論思想を具現化しているとともに、題韻「秋水無岸」を賦の思想と主旨にまで浸透させている。「霽而雲斷、天与水俱」は、「断」で雲の消える様子を表現して、天と水が融和一体になり、無際限に広がっていて、題韻「秋水無岸」のイメージに当て嵌まる。続く美景描写は、天と水をめぐって具体的に「天与水俱」の様子を展開する。湖の景物「潜魚」と天の景物「帰鳥」が対になり、「窺潜魚以漁火疊」は、作者の視線が湖底に泳ぐ魚から水面にある漁り舟へ移り、「逐帰鳥以釣帆孤」は、天上に飛んでいる帰鳥から港に帰る一艘の釣船へ移る。天上から湖底までの景物を、一つの巨大な絵であるかのように、読者の眼前に髣髴させている。「山影倒穿、表裏千重之翠、月輪落照、高低兩顆之珠」が、「表裏」と「高低」という、位置を示す言葉を使い、湖岸の山と湖面に映る山、天上の月と湖面に映る月を描写して、実物の山および月と湖面に映る影という、実と虚の対を同一視しているのも、まさに莊子の万物一斉の考え方である（13）。

「意不相忘、憂須以散」の対句の表現について、焼山氏は、「前述した二段中の「有我感之可悲秋」と「無我興之能樂水」の対句表現と類似した内容と思われる」と指摘されている。「意不相忘」は、諸注釈がすでに指摘している通り、『莊子』大宗師篇に見える魚の記事「泉涸、魚相處於陸。相呬以濕、相濡以沫、不如相忘於江湖」を踏まえている。水が涸れて陸地に残された魚が、湿った息を吹きかけ合ったり、唾で潤し合ったりして、お互いに生かせようとする。このような、辛い状況の中でのお互いの愛情は、相手をすっかり忘れ、広い江湖に潜んで自由自在に泳ぐことには及ばない、と言っている。秋の寥落と人生の苦痛を味わっている作者は、目の前の秋湖を眺めながら、大宗師篇の「江湖」を想起して、自分を陸地に残された魚と想像している。魚が広い江湖に帰るように、俗事を忘れて、莊子的な道を想像するけれども、その境地に至らない。けれども、湖の美景に浸っていると、しばらく憂いの気分から解放される、とする。「意不相忘」と「憂須以散」では、こうして前文の「有我感之可悲秋」、「無我興之能樂水」それぞれの内容に応じて、強い悲秋の気持ちの憂いを散ずるというように変化している。

最後の一句「叙旅思之所辺涯、喻湖水之無涯岸者也」は、題韻「秋水無岸」と呼応している。旅の思いの「辺涯」を述べて湖水の「無涯岸」に喩えることは、前述した斉物論篇の「天地一指也、万物一馬也」における思想と表現に基づき、斉物論篇が天地と一つの指、万物と一つの馬を同一視するように、道真は、旅人の思いと無涯の道家の水を一体化している。そして、黄河の水と海の水と湖の水はもともと別だけれども、同じように見なしているのも、斉物論篇の影響である。道真が描いた秋湖は、秋水篇の「秋水」

であり、斉物論篇の「一指」であり、大宗師篇の「江湖」である。秋水篇の成玄英疏に見える「涯岸」は、もともと黄河の水辺を指すけれども、「秋湖賦」の場合は湖の水辺を指す。「無涯岸」は、黄河の主の河伯は北海に辿り着く時に、「東面而視、不見水端」と、北海の水辺が見えないほどの広さに驚かされることを、想起させる。河伯と北海若の会話の結論「万物一斉、孰短孰長」は、斉物論篇の思想「天地一指也、万物一馬也」と共通している。道真は、黄河の水も海の水も同じ水であり、道の前に万物は同じ存在であって、自分の人生は道と一体でありたいという理想を持っている。

莊子研究では、斉物論篇と秋水篇の内容の共通性はつねに注目されている。例えば、清の王夫之の『莊子解』に、「(秋水)因逍遙遊、斉物論而衍之」とあり、外篇秋水は、内篇斉物論の思想を展開して作られているものと認識している(14)。道真は、斉物論篇と秋水篇の共通性を意識しながら、「秋水」の河伯・北海若寓話を出発点として「秋湖賦」を創作した。最後の一句「叙旅思之所辺涯、喻湖水之無涯岸者也」は、現実の秋湖を、『莊子』でいう「無涯岸」の北海と同じに見なしている。

「秋湖賦」の展開には、二つの筋がある。ここでは、表面的な筋を「明線」、内容の筋を「暗線」と呼ぶことにする(15)。前述した「秋」、「水」、「無岸」という視点の変換は賦の明線であり、その暗線は、道真の思想・情緒変化である。『莊子』養生主篇の「有涯」と「無涯」、秋水篇の河伯と北海若の人物造型の影響を受け、律賦の対句表現を通して、前半部分においては、疲れた旅人の自分と湖が表す精神的世界に、意識的に距離が置かれていて、その矛盾性を、対句表現と否定的な言葉「嗤」、「不求」を用いて一層拡大する。「物無二理、義同一指」から斉物論が登場し、後半部分は水をめぐって展開している。天と水が融和するように、自分の人生は道と一体でありたいという理想を述べている。

道真は『莊子』の言葉と思想を利用しながら、完全に道の世界に傾くことを理想として描写している。道真は秋湖を、人生全体を表す場と見なしている。憂いの心は美景に出会い、思いは高揚している。詩人の立場から、風景を見ることによって生み出された莊子的な気持ちを書くために、『莊子』を利用して、最後の部分に韻字の内容を込めている。あたかも河伯が北海若の精神を推測するように、有涯の物を見る心で、莊子の無涯の道を推測している。旅の思いを表現するのに、無限の湖の広さを喩えとして用いている。有限の自分を自覚しながら、そこから道真が無限の道に憧れていることが分かる。

四、「涯岸」と皇恩

『莊子』秋水篇の河伯・北海若寓話が道真の詩文創作に与えた影響は「秋湖賦」に止まらず、本節に挙げる、「涯岸」の語を用いた儒家君臣の情を表す漢詩にも見える。

昌泰三年（九〇〇）、醍醐天皇は道真が献上した菅原家三代の家集を見て、「見右丞相献家集」を詠んでいる。道真は、この御製を讀んで感動して、御製に次韻し、自分の思いを込めて⁶⁶「奉感見献臣家集之御製、不改韻、兼叙鄙情一首」を作っている。

反哺寒鳥自故林 反哺の寒鳥 故林よりす

只遺風月不遺金 只風月を遺して金を遺さず

且成四七箱中卷 且つ四七と成る 箱中の卷

何幸再三陛下吟 何ぞ幸なる 再三陛下の吟

犬馬微情又手表 犬馬の微情は又手してきて表し

氷霜御製遍身侵 氷霜の御製は遍く身侵す

恩覃父祖無涯岸 恩は父祖に覃びて涯岸なし

誰道秋来海水深 誰か道ふ秋来海水深しと

道真は、まず首聯で自分を、故郷の林から出てきた冬の凍えている鳥に喩え、家学である儒学を継承し、祖父清公・父是善が伝えてくれた詩文の才能で恩を返したい気持ちを書いている。続いて、領聯と頸聯は、自分が二十八卷の菅原三代集を整理して献上し、天皇が何度も口ずさんでくださったことに深く感動している。臣下としての自分は、犬や馬の飼い主に対する忠義な心で、手を交わしてこの感謝の情を表している。御製は、氷霜のように凛々として品が高く、私の体に遍くしみわたっている。最後、尾聯では道真は、天皇の果てがない広く深い皇恩は、祖父清公・父是善にも及んで、秋になると水量が増えている海の深さ以上であると言っている。

「涯岸」が出てくる尾聯「恩覃父祖無涯岸、誰道秋来海水深」に注目しておきたい。道真は皇恩の果てがなく広いことを「無涯岸」と言い、その深いことを「秋の海水よりも深い」と表現している。

尾聯「恩覃父祖無涯岸、誰道秋來海水深」は、『莊子』秋水篇の河伯と北海若の寓話を意識しながら作った句と思われる。道真は、秋水篇を念頭に置きながら、河伯の立場から「無涯岸」の皇恩の海に対する報いたい気持ちを述べている。「秋來海水深」は、秋水篇の北海をもつて天皇の恩の深いことを感嘆していると思われる。

道真は詩の中で天皇を荘子的な聖人と見なしている場合がある。例えば、寛平四年三月三日の詩宴で作られた作品²⁴²「三月三日、同賦花時天似醉、応製、并序」の尾聯「帝堯姑射華顔少、不用紅勻上面来」は、宇多天皇を『莊子』逍遙遊篇の姑射山にいる堯帝に見立てている（16）。

469と同じ、473「九日後朝、同賦秋思、応製」の頸聯「君富春秋臣漸老、恩無涯岸報猶遲」も、天皇の恩情に報いたい気持ちを述べて、「恩無涯岸」という語句で皇恩の広大さを形容している。そして、「涯岸」は、秋水と関わりがあるので、「秋思」の詩題にふさわしい。

このように、道真は、臣下が天皇に恩返ししたい気持ちを表現する作品の中で、『莊子』秋水篇の成玄英疏の言葉「涯岸」を用いており、秋水篇の内容も考えながら詩句を工夫している。『莊子』の内容を素材として、君臣の情という儒家的な文脈に取り込んだという点で、『莊子』の断章取義的な受容が見られる。道真の表現技法を考える上で看過できない特徴である。

五、菅原道真の「河伯」の立場

以上、本稿では、菅原道真が用いている詩語「涯岸」について検討を行なった。第三節までに論述した「秋湖賦」における『莊子』の受容と、第四節で論述した皇恩に関わる「涯岸」に見られる『莊子』の受容。では、それら二つの共通点は何だろうか。

「秋湖賦」では、自分が秋湖と出会ったことを、あたかも河伯が北海と出会ったかのように描いている。秋水篇と斉物論篇の思想上の共通関係を利用し、斉物論篇の万物一斉の思想を踏まえて、秋湖と北海を同一視している。まるで河伯が北海を眺めているように、道真は秋湖を眺めて、秋湖を無際限に広げて「無涯岸」の道として懂れている。⁴⁶⁹と⁴⁷³の漢詩では、道真は詩語「涯岸」を採用して、河伯の立場で発言する。臣下である自分は河伯の立場に身を置き、天皇の皇恩を「無涯岸」の北海と仰いでいる。道真における『莊子』の受容としては、詩語の表現に止まらず、『莊子』の寓話を踏まえて、その思想を十分に意識していると考えられる。

のである。

注

- (1) 本論における菅原道真の漢詩文の作品番号は『菅家文章 菅家後集』(川口久雄校注、日本古典文学大系72、岩波書店、昭和四十年)に拠る。引用と訓読は、元禄十三年跋『菅家文章』と貞享四年本『菅家後集』に拠ったが、一部改めたところがある。
- (2) 唐代までの詩や賦などの文学作品を検討した結果、管見に入ったものとしては、東晋の葛洪の著『抱朴子』内篇の登涉巻の句「蛇見蜈蚣在涯岸間」、北周の庾信の「哀江南賦」(『周書』庾信伝、『芸文類聚』哀傷)の句「江淮無涯岸之阻」と醍醐寺本『遊仙窟』の句「鑿穿涯岸之形」(真福寺本・陽明文庫本等は「崖岸」に作る)の三例のみであった。なお、庾信の例は、後掲注6の焼山論文が挙げている。
- (3) 元和古活字本那波道圓本『倭名抄』(『諸本集成倭名類聚抄』京都大学文学部国語学国文学研究室編 臨川書店、昭和四十三年)を引用した。
- (4) 道真が333〜335三首の連作に付した前書きに、「其措詞用韻、皆据成文。若有諳之者、見篇疏決之」とある。「成文」は、成玄英の疏を指す。
- (5) 『莊子』の本文と注疏の引用は、筆者架蔵の万治四年中野宗左衛門刊本『南華真經注疏解経』に拠った。本文は通行のテキストと大きな違いがない。なお、訓読についても同書を参考にした。
- (6) 柿村重松『本朝文粹註釈』富山房、一九六八年)、前掲注1川口校注書、金原理「道真の賦―『秋湖賦』試読―」(『国文学解釈と鑑賞』第55巻10号、平成二年、金原『詩歌の表現 平安朝韻文攷』所収、九州大学出版会、平成十二年)、焼山廣志「菅原道真作品研究―『秋湖賦』注釈―」(『国語国文学研究』第33号、平成九年)、波戸岡旭「菅原道真『秋湖賦』考―感は事に因りて発し、興は物に遇うて起くる―」(『國學院雑誌』第111巻第3号、平成二十二年)、本間洋一「秋湖賦」『菅家文章注釈文章篇』第一冊(文章の会、勉強出版、平成二十六年)などがある。本論での言及は、右の各氏の論考に拠る。
- (7) 鈴木虎雄『賦史大要』(富山房、昭和十一年)172頁以下に、律賦の題韻について言及する。新聞一美氏は、道真の200〜209

「寒早十首」の韻字「人身貧類」について律賦の題韻との関わりを指摘されている。「一文として意味を持つ韻字を用いることについては、唐代の律賦の技法があり、道真にも「秋湖賦 以秋水無岸為韻」（秋湖賦 秋水岸無しといふことを以つて韻と為す）などがあるので、基本的にはこの技法を律詩に応用したと思われる」とある（新聞一美「白居易の諷諭詩と菅原道真―新樂府「牡丹芳」詩・「白牡丹」詩の受容を中心に―」「白居易研究年報」第12号、平成二十三年）。

（8）題韻字とそれに応じた押韻字の配置については第三節の本文の引用の際に示した。それについては、注6の焼山論文、及び同氏の「菅原道真の賦について―音韻・構造上の一考察―」（『国語国文学研究』第30号、平成七年）を参照した。

（9）『世説新語』「排調」に、「孫子荊年少時、欲隱。語王武子、当枕石漱流。誤曰漱石枕流。王曰、流可枕、石可漱乎。孫曰、所以枕流、欲洗其耳。所以漱石、欲砺其齒。」とある。

（10）『老子』の引用は、全釈漢文大系第15巻『老子』（集英社、昭和五十年）に拠る。

（11）李善注は、『和刻本文選 第一巻』（六臣注本、汲古書院、昭和五十年）に拠る。

（12）443「閑居樂秋水」と秋水篇の関わりについては、山本真由子氏「延喜七年大堰川行幸の詩歌と『菅家文草』―（秋水に泛かぶ）の表現をめぐって―」（『和漢比較文学』第48号、平成二十四年）に詳しい。

（13）「山影倒穿、表裏千重之翠、月輪落二照、高低兩顆之珠」は、諸注が指摘するように、白居易の「松排山面千重翠、月点波心一顆珠」（「春題湖上」）と「嵩山表裏千重雪、洛水高低兩顆珠」（「八月十五夜同諸客翫月」）を使っている。

（14）林雲銘の『莊子因』に「是篇大意自内篇齊物論脱化出来」とあり、また、劉咸炘の『莊子積滯』に「（秋水）兼有逍遙遊、齊物論二篇之意」とある。王夫之、林雲銘、劉咸炘の引用は、劉笑敢『莊子哲学及其演變』第三章『莊子』外雜篇的分類（当代中国人文大系、中国人民大学出版社、二〇一〇年）からの重引。

（15）現代中国語では、文学用語として「明線」と「暗線」を使うことが多い。

（16）この点について、新聞一美氏は、「源氏物語の「花の顔」と遊仙窟―漢詩文の表現との関わりから―」（『源氏物語の言語表現 研究と資料―古代文学論叢第十八輯―』武蔵野書院、平成二十一年）に、「二十六歳の若い宇多天皇を仙境の藐姑射山にいる堯帝に見立てて、その顔が「華顔」と表現されているのである。」と述べておられる。

第二章 菅原道真の奇物観の形成―「北溟章」に見える白居易詩の影響―

一、はじめに

寛平二年（八九〇）、菅原道真は讃岐守の任期を終えて帰京した。その時に作られた作品に、『莊子』逍遙遊篇の寓言に取材する「北溟章」「小知章」「堯讓章」（333～335）の三首連作がある（1）。連作の序文に「其措詞用韻、皆摠成文。若有諳之者、見篇疏決之」（其の措詞用韻は、皆成文に摠る。若し諳んずる者有らば、篇の疏を見て、之を決めよ）とあるように、連作の表現は初唐の西華觀道士成玄英の疏に依拠することを明記している（2）。成玄英の疏は、西晋の郭象が刪定して注を付けた三十三篇本の『莊子注』に基づいて敷衍したものである（2）。ここで看過できないのは、三首連作の詩題「北溟章」「小知章」「堯讓章」が、逍遙遊篇の篇首の三つの話の原文の第一句「北溟有魚」（北溟に魚有り）、「小知不如大知」（小知は大知に如かず）、「堯讓天下於許由」（堯は天下を許由に譲らんとす）のそれぞれの篇首の兩字を用いていることである。そもそも、一篇の初めの二、三字を採って作品の題名とする名付け方は、『莊子』外・雜篇に見える。成玄英は「莊子疏序」に、「自外篇以去、則取篇首二字為其題目」（外篇より以去、則ち篇首の二字を取りて其の題目と為す）と述べ、内篇と外篇の關係について、「内則談於理本、外則語其事跡。事雖彰著、非理不通。理既幽微、非事莫顯」（内は則ち理本を談じ、外は則ち其の事跡を語る。事は彰著なりと雖も、理に非ざれば通ぜず。理は既に幽微なり、事に非ざれば顯ること莫し）と述べている。すなわち、内篇は『莊子』思想の本質「理本」を理論的に闡明するもの、外篇はその思想の本質を「事跡」として具現化するものというように、内篇と外篇は、「理」と「事」が互いに補完する關係にあることを解説している（3）。あたかも外篇が内篇を再解釈するように、道真が内篇「逍遙遊」の素材を利用し、『莊子』外・雜篇の名付け方に従い連作の詩題を名付けるのは、連作を通じて自分なりに逍遙遊篇の主旨を再解釈したいからであろう。

連作の第一首「北溟章」の「題脚」（4）の最後の一文「故偏發鵬蜩二虫之性、遂終小大一致之篇」（故に偏に鵬蜩二虫の性を發して、遂に小大一致の篇を終ふ）から見ると、逍遙遊篇の大鵬と蜩（せみ、ひぐらし）の寓言を利用しながらも、小と大が一致するという奇物の思想を表現するのが、「北溟章」の創作の目的である。

詩という形で逍遙遊篇の素材を利用して卑小なものの価値を認める奇物思想は、白居易の詩に表れている。白居易は、『莊子』の

三十三篇を通して、もつとも関心のあるのが逍遙遊篇と斉物論篇であることを詩の中で明らかに表現している。例えば、李建（字は杓直）に贈る「贈杓直」〔〇二七〇〕（五）に、「早年以身代、直赴逍遙篇」（早年には身代を以て、直ちに逍遙の篇に赴く）の一聯があり、若い頃から身を以て逍遙遊篇の世界に赴くことを述べている。「猶嫌莊子多詞句、只読逍遙六七篇」（猶嫌ふ莊子の詞句多きを、只読む逍遙六七篇）（「贈蘇煉師」〔一三六三〕）は、白居易が『莊子』全体で語句が多いことを嫌い、逍遙遊篇をはじめとする六、七篇ばかり、則ち内篇を読んでいる読書情況がわかる。また、「外身宗老氏、斉物学蒙莊」（身を外にして老氏を宗とし、物を斉うして蒙莊〔6〕を学ぶ（「渭村退居、寄礼部崔侍郎、翰林钱舍人詩一百韻」〔〇八〇七〕）は、白居易が、外見は老子を宗とし、斉物論思想は莊子に学ぶという人生の態度を明言している。「逍遙詠」〔〇五七七〕、「斉物二首」〔〇三二二〕〔〇三二三〕、「隠几」〔〇三三二〕（7）「隠几贈客」〔三〇四二〕などの詩題から白居易は逍遙遊篇と斉物論篇に関心を寄せていることが窺われる。

そこで本論では、『莊子』注疏の斉物思想を摂取する『白氏文集』の作品をいくつか取り上げ、白居易の斉物詩が、『莊子』注疏と「北溟章」の間の橋渡しをしていることを説いて、道真の斉物観が、『莊子』注疏の理論的な影響を受けているとともに、その表現形式は白居易の斉物詩に倣うことを論じる。『莊子』注疏から出発し、白居易を経由して、菅原道真に至る経路を示したい（8）。

二、「二虫」の解釈と斉物観

「北溟章」は、逍遙遊篇の大鵬と蜩鳩の寓言を踏まえて作られた詩である。まず、詩の題脚と本文を取り上げる。

述曰、鯤為鵬鳥、自北徂南。蜩与鶯鳩咲其宏大。自得之場雖異、逍遙之道惟同。唯此章、挙鳩略而挙蜩詳。明鯤僂而鵬密。故偏発鵬蜩二虫之性、遂終小大一致之篇。

述べて曰く、鯤、鵬鳥と為り、北より南に徂く。蜩と鶯鳩と其の宏大なるを咲へり。自得の場は異なると雖も、逍遙の道は惟れ同じ。唯だ此の章は、鳩を挙ぐることを略くして、蜩を挙ぐることを詳なり。鯤を明らかにすること僂くして、鵬は密なり。故に偏に鵬蜩二虫の性を発して、遂に小大一致の篇を終ふ。

挙小將均大、惟鵬自対蜩 小を挙げて將に大に均しくせんとす、惟れ鵬自ら蜩に対す

海麟波森森、泥蛻景蕭蕭 海麟波森森たり、泥蛻景蕭蕭たり

変化談同日、形容類各宵

変化同日に談ず、形容各宵に類す

無時頻決起、有処積扶搖

時と無く頻りに決起す、処有りて扶搖を積む

控地榆枋鬱、垂天羽翼調

地に控げられて榆枋に鬱ぶ、天に垂れて羽翼調ふ

劬勞空半歲、逸樂不終朝

劬勞は空しく半歳なり、逸樂は朝を終へず

野馬吹相息、斑鳩咲共嬌

野馬吹きて相息ふ、斑鳩咲ひて共に嬌る

二虫雖異趣、適性共逍遙

二虫趣を異にすと雖も、性に適ひ共に逍遙す

最後の一聯「二虫雖異趣、適性共逍遙」(二虫趣を異にすと雖も、性に適して共に逍遙す)が示すように、道真は、鵬と蜩の「二虫」をめぐって詩を展開して、それらの「性」を掘り出すことにより、小と大は同一だという意味を闡明したいというように詠んでいる。「二虫」は、逍遙遊篇の次の部分に由来する。

蜩与鸞鳩笑之曰、我決起而飛、搶榆枋、時則不至而控於地而已矣。奚以之九万里而南為。適莽蒼者、三飡而反、腹猶果然。適百里者、宿春糧。適千里者、三月聚糧。之二虫又何知。(9)

蜩と鸞鳩と之を笑ひて曰く、「我決起して飛んで、榆枋に搶る。時には則ち至らずして地に控かるのみ。奚んぞ九万里に之きて南するを以てせんや」と。莽蒼に適く者は、三飡にして反るに、腹猶ほ果然たり。百里に適く者は、宿め糧を春く。千里に適く者は、三月糧を聚む。之二虫又何をか知らん。

この部分は、まず蜩と鳩が榆枋のこずえにしか飛びつかないという状況を述べて、大鵬が九万里の上空に飛び上がることを嘲笑う。続いて、作者が登場して、行く先が遠ければ遠いほど糧食を多く用意するという譬えを用いて、遠大な理想の持ち主こそ、圧倒的な実力を持っていることを説く。最後の一文「二虫又何知」(之の二虫又何をか知らん)は、前文の文脈を承けて、「この二虫はいつたい何に分かるう」と、強く反問する。つまり、「二虫」は、素直に読めば、蜩と鳩を指すように考えられる。逍遙遊篇は、蜩と鳩の「二虫」の浅はかさを批判し、「大」は「小」に対して優位性があることを主張しているのである。

しかし、「二虫又何知」(この二虫又何をか知らん)の郭象注「二虫、謂鵬蜩也。対大於小、所以均異趣也」(二虫、鵬蜩を謂ふなり。大を小に対するは、趣きを異にするを均しくする所以なり)を見ると、「二虫」は鵬と蜩であり、「大」と「小」は本質的な差

異がないという解釈をしている。逍遙遊篇の原文に対する先ほどの解釈と異なっている。

清代の俞樾は郭象のこの解釈に対して、「二虫即承上文蜩鳩之笑而言。謂蜩鳩至小。不足以知鵬之大也。郭注云、二虫謂鵬蜩也。失之」(二虫は即ち上文の蜩、鳩の笑ふを承けて言ふ。蜩鳩は至小なり。以て鵬の大なることを知るに足らざるなり。郭注云はく、二虫は鵬、蜩を謂ふなり。之を失す)と的確に批判している(10)。成玄英疏は、郭象注をそのまま引用して、「郭注云、二虫、謂鵬蜩也。対大於小、所以均異趣也。且大鵬搏風九万、小鳥決起榆枋、雖復遠近不同、適性均也」(郭注云く、二虫、鵬蜩を謂ふなり。大を小に対するは、趣きを異にするを均しくする所以なり。且つ大鵬風を搏つこと九万、小鳥榆枋に決起するは、復た遠近同じからざると雖も、性に適ふこと均しきなり)と論説している。偉大な鵬にしても、卑小な蜩鳩にしても、各々の天性に従い安んずれば、「大」と「小」の外見の差異が解消できるのである。成玄英は、郭象が言う「均」をさらに「適性」(自分の天性に適う)と解釈している。

郭象注と成玄英疏を忠実に踏襲する道真も、「北溟章」の最終聯に、この「適性」を用いていた。この語を糸口にして、鵬と蜩の「二虫」の生活を描写している。また、鵬蜩の外見の差異を表す語「異趣」も用いていた。「北溟章」の第一聯「拳小將均大、惟鵬自対蜩」(小を挙げて將に大に均しくせんとす、惟れ鵬自ら蜩に対す)は、卑小なものを挙げて偉大なものを均しくしようとして、鵬と蜩の対比を見ようと、単刀直入に鵬と蜩の「二虫」を同一視するという詩の主題を言い出す。続いて、第二聯から第七聯までは、鵬と蜩の様子を対句で表現する。鵬は、鯢であつた時、どこまでも広がっている波が立つ北海にいる。蜩は、泥の中に幼虫である時、かすかな光しか見えない。この「二虫」は、変化することは同じだが、各々の変化する前の昨夜の様子に類似している。蜩は、頻りに勢いよく飛び上がるのに対して、鵬は、風の集まりが深い上空だけに舞い上がる。蜩は、生い茂る榆枋の梢に行かずに地面に落ちる。鵬は、空に垂れ下がっている雲のような宏大な翼を揺らしている。鵬は、苦勞して飛び去って半年を経た。蜩の気ままに遊び楽しむ時間も、朝を終えないほど短い。野馬のような風氣に大鵬が乗り(11)、蜩と鳩は一緒に驕り嘲笑っている。注意すべきなのは、第四聯と第五聯の対句である。第四聯「無時頻決起、有処積扶搖」(時と無く頻りに決起す、処有りて扶搖を積む)と第五聯「控地榆枋鬱、垂天羽翼調」(地に控げられて榆枋に鬱ぶ、天に垂れて羽翼を調ふ)は、対句の上の句は蜩のこと、下の句は大鵬のことである。これと反対に、第六聯「劬勞空半歳、逸樂不終朝」(劬勞は空しく半歳なり、逸樂は朝を終へず)と第七聯「野馬吹相息、

斑鳩咲共嬌（野馬吹きて相息ふ、斑鳩咲ひて共に嬌る）は、対句の上句は大鵬のこと、下句は蜩のことを描写している。このように「大」と「小」の位置を変換しながら描写する構造をもって、題脚の「遂終小大一致之篇」（遂に小大一致の篇を終ふ）の「一致」と第一句が言う「均」が同じであると表現している。最後の句「二虫雖異趣、適性共逍遙」（二虫趣を異にすと雖も、性に適ひて共に逍遙す）は、「之二虫又何知」（之の二虫又何を知らん）の郭注「二虫、謂鵬蜩也。対大於小、所以均異趣也」の「異趣」とその成玄英疏「雖復遠近不同、適性均也」の「適性」を採用して、鵬と蜩の外見や生き方が異なっても、自分の天性に満足する「適性」においては、同じ逍遙の境界に至ることを説明するのである。

逍遙遊篇の寓言をもつて、天性に適うという観点からものの大小の差異を解消する斉物觀の論述は、斉物論篇の「天下莫大於秋毫之末、而大山為小。莫寿於殤子、而彭祖為夭。天地与我並生、而万物与我為一」（天下に秋毫の末より大なるは莫く、而も大山を小なりと為す。殤子よりも寿なるは莫く、而も彭祖を夭なりと為す。天地は我と並び生じて、万物は我と一為り）の郭象注に見える。

夫以形相對、則大山大於秋毫也。若各挹性分、物冥其極、則形大未為有余、形小未為不足。苟各足於其性、則秋毫小其小而大山不独大其大矣。若以性足為大、則天下之足未有過於秋毫也。若性足者為非大、則雖大山亦可稱小矣。故曰天下莫大於秋毫之末而大山為小。大山為小、則天下無大矣。秋毫為大、則天下無小也。無小無大、無寿無夭、是以蜩蛄不羨大椿而欣然自得、斥鷃不貴天池而榮願已足。苟足於天然而安其性命、故雖天地未足為寿而与我並生、万物未足為異而与我同得。則天地之生又何不並、万物之得又何不一哉。

夫れ形を以て相對せば、則ち大山は秋毫より大なり。若し各性分に挹り、物は其の極を冥すれば、則ち形大なるものは未だ余有ると為さず、形小なるものは未だ足らざるものと為さず。苟も各其の性に足らば、則ち秋毫は独り其の小なるを小とせず、大山は独り其の大なるを大とせず。若し性足るを以て大と為せば、則ち天下の足るは未だ秋毫に過ぐるもの有らざるなり。若し性足る者は大に非ずと為せば、則ち大山と雖も亦小と稱すべし。故に曰く、天下に秋毫の末より大なるは莫く、而も大山を小なりと為す。大山を小なりと為せば、則ち天下に大なるは無し。秋毫を大なりと為せば、則ち天下に小なるは無きなり。小無く大無く、寿無く夭無し。是を以て蜩蛄は大椿を羨まず、而も欣然として自得し、斥鷃は天池を貴ばず、而も榮願は已に足りき。苟も天然に足りて其の性命に安んず。故に天地は未だ寿と為すに足らざると雖も、我と並びに生き、万物は未だ異と

為さず、而も我と同じく得たり。則ち天地の生は又何ぞ並ばざるや、万物の得るは又何ぞ一と為さざるや。

形から見ると、大山が秋毫より大きいのは事実だが、大山は大きいなりに、小さな秋毫は小さいなりに、自分の天性に安んずれば、大と小の区別がなくなる。郭象は物各々の「性」から万物を平等に見なして、小さな物の価値も認めている。右引中の「斥鷃不貴天池而榮願已足」は、逍遙遊篇の次の部分に由来する。

湯之問棘也是已。窮髮之北有冥海者、天池也。有魚焉。其広数千里、未有知其修者。其名為鯢。背若太山、翼若垂天之雲。搏扶揺羊角而上者九万里、絶雲氣、負青天、然後図南、且適南冥也。斥鷃笑之曰、彼且奚適也。我騰躍而上、不過数仞。而下翱翔蓬蒿之間、此亦飛之至也。而彼且奚適也。

湯の棘に問ふや是のみ。窮髮の北に冥海なる者有り、天池なり。魚有り。其の広さ数千里、未だ其の修さを知る者有らず。其の名を鯢と為す。鳥有り。其の名を鵬と為す。背は太山の若く、翼は垂天の雲の若し。扶揺を搏ち、羊角して上ること九万里、雲氣を絶ち、青天を負ひ、然る後南に図り、且に南冥に適かんとするなり。斥鷃之を笑ひて曰く、「彼且に奚くに適くや。我は騰躍して上るも、数仞に過ぎず。而して下りて、蓬蒿の間に翱翔す。此れ亦飛ぶことの至りなり。而るに彼且に奚くに適くや」と。

この部分は、「湯之問棘是也已」（湯の棘に問ふや是のみ）のように、湯と棘の問答を引いて、前段の大鵬と蜩・鳩の寓言を繰り返している。偉大な鯢は鵬になり、南に向かって飛んでゆき、南冥に着こうとする時、小鳥「斥鷃」は、これを見て嘲笑っているという。「鯢」と「鵬」は前段と同じだが、卑小なものを代表する蜩と鳩の「二虫」は、小鳥「斥鷃」（12）に入れ替わる。鵬と斥鷃について、郭注に「向言、二虫殊翼、故所至不同」（向言はく、二虫翼を殊にす、故に至る所同じからず）がある。向秀の説を引いて、翼が異なるので、到達するところは同じではないと言っている。斥鷃は、高遠な天池に飛んでゆく価値を認めず、現状に満足するまに生きている。このように、郭象は逍遙遊篇と斉物論篇の共通性を意識して、斥鷃を用いて「無小無大」という斉物論の思想を解釈している。つまり、逍遙の境地は、共に自分の天性をそのままに満足する斉物観を経由しているのである。道真も、郭象の斉物観を吸収して、「二虫雖異趣、適性共逍遙」のように、自分の天性に適うことを逍遙の条件として、郭象注と成玄英疏の表現だけではなく、その深層の意味もよく理解しながら「北溟章」を創作している。

三、白居易詩に見られる「逍遙」と「斉物」

郭象注と成玄英疏の内容を摂取し、斉物觀を用いて逍遙遊篇の寓言を解釈するという詩のパターンは、道真の独創ではない。『白氏文集』を繙くと、逍遙遊篇と斉物論篇を重視して、詩という形で郭象注における大と小の斉一性を示す作品は何首も見られる。一例として、「禽虫十二章」〔三六六二〕の第二首を挙げたい。この連作は、会昌三年（八四三）から六年にかけてのある時期に洛陽で制作されたとされている。会昌三年には、白居易は七十二歳であった。

「禽虫十二章」は、人生の終焉に近づいている白居易が、鳥と虫を詠んで自分の心情を吐露する十二首の連作である。連作の前に、序文が付いている。

莊列寓言、風騷比興、多仮虫鳥以為筌蹄。故詩義始於関雎鵲巢、道説先乎鯢鰈蝸鵲之類是也。予閑居乘興、偶作一十二章、頗類志怪放言。每章可致一哂、一哂之外、亦有以自警其衰耄封執之惑焉。頃如此作、多與故人微之・夢得共之。微之・夢得嘗云、此乃九奏中新声、八珍中異味也。有旨哉、有旨哉。今則独吟、想二君在目。能無恨乎。

莊列の寓言、風騷の比興、多く虫鳥を仮りて、以て筌蹄となす。故に詩義の関雎鵲巢に始まり、道説の鯢鰈蝸鵲の類を先にするの類是れなり。予閑居して興に乗じ、偶々一十二章を作る。頗る志怪放言に類たり。章毎に一哂を致すべし。一哂の外、亦以て自ら其の衰耄封執の惑を警むる有り。頃此作の如き、多くは故人微之・夢得と之を共にす。微之・夢得嘗て云く、此れ乃ち九奏中の新声、八珍中の異味なり。旨ある哉、旨ある哉と。今則独り吟じ、二君を想ふに目に在り。能く恨み無からんや。白居易は「莊列寓言」（莊子と列子の寓言）と「風騷比興」（毛詩と楚辭の比興）（13）を並列的に取り上げている。「莊列寓言」は、逍遙遊篇の「鯢鰈蝸鵲」から語り始め、毛詩は、周南の「関雎」、召南の「鵲巢」篇の詩から始める。両者は体裁が異なっても、虫と鳥を比喩的に用いることを手段（筌蹄）として「道説」と「詩義」を説く点においては共通している、と白居易が述べている。白居易は連作を通して、『毛詩』に学びながら、『莊子』の寓言を詩として表現しようとしている。作詩の情況について、「予閑居乘興、偶作一十二章」（予閑居して興に乗じ、偶々一十二章を作る）と叙述している。つまり「禽虫十二章」は、「衰耄」（七十代の老衰）の白居易がのんびりと暮らしている時に作った即興詩である。「頗類志怪放言」（頗る志怪放言に類たり）は、連作の性質を言う。

「閑居乘興」の白居易は、三首連作の序文が言う「予罷秩帰京、已為閑客」（予秩を罷めて京に帰り、已に閑客と為りぬ）の道真とは境遇が違うが、「閑居」と「閑客」のようなのだやかな状態、そして逍遙遊篇の素材を利用する点においては共通している。白居易の連作の第二首を見ていこう。

水中科斗長成蛙 水中の科斗は長じて蛙と成り

林下桑虫老作蛾 林下の桑虫は老いて蛾と作る

蛙跳蛾舞仰頭笑 蛙は跳り蛾は舞ひ頭を仰ぎて笑ふ

焉用鯢鵬鱗羽多 焉んぞ用ゐん鯢鵬鱗羽の多きを

齊物也 齊物なり

詩の末尾の「齊物也」は自注である。「水中科斗長成蛙、林下桑蠶老作蛾」は、水の中に住む蝌蚪は蛙になり、林間にいる桑虫は蛾になるという変化を描いている。生き物の変化に注目するのは、鯢が鵬になつて逍遙遊篇の「化而為鳥、其名為鵬」（化して鳥となる、その名は鵬と為す）に由来する発想であろう。「蛙跳蛾舞仰頭笑、焉用鯢鵬鱗羽多」（蛙は跳り蛾は舞ひ頭を仰ぎて笑ふ、焉んぞ用ゐん鯢鵬鱗羽の多きを）は、蛙と蛾が鯢鵬の丰满な羽翼を仰ぎ見て嘲笑つていと詠んでいる。ここでは、逍遙遊篇の蝸鳩を蛙と蛾に入れ替えて、蛙と蛾の立場から小さな生き物の価値を叙述している。最後の自注「齊物也」は、詩の主旨である。つまり、白居易が逍遙遊篇の素材を利用する目的は齊物思想を表出するためなのである。このように齊物観から逍遙遊篇を理解する思想は、『莊子』の郭象注に基づくと考えられる。

道真も、「北溟章」の第一句「拳小將均大」（小を挙げて将に大に均しくせんとす）で、「小」のものを挙げて「大」のものに均しくしようとする詠んでいる。このことから、道真自身も白居易と同じように「小」の味方であることが分かる。「小」の立場から、齊物観を思想の軸として逍遙遊篇の寓言を展開する詩の形式は、白居易によつて開拓され、道真は白居易の方法を学んで、「北溟章」を制作しているのである。

白居易の連作の自注を見ると、友人元稹（字は微之）、劉禹錫（字は夢得）のことにも言及している。「頃如此作、多与故人微之・夢得共之」（頃此作の如き、多くは故人微之・夢得と之れを共にす）とあるように、昔、白居易はよく元稹・劉禹錫とともに「禽虫

十二章」のような作品を作っていた。自分のこういう場で作った作品は、元稹・劉禹錫に「此乃九奏中新声、八珍中異味也。有旨哉、有旨哉」（此れ乃ち九奏中の新声、八珍中の異味なり。旨ある哉、旨ある哉）と絶賛される。この種の作品の例を挙げよう。

大和九年（八三五）の夏、洛陽にいた時に、白居易は、汝州刺史である劉禹錫と唱和した。その時の詩作を取り上げたい。

劉禹錫の原唱「昼居池上亭独吟」は、真昼に一人で池の亭の風景を眺めながら吟じた詩である。

日午樹陰正、独居池上亭 日午樹陰正しく、独り池上亭に吟ず

静看蜂教诲、闲想鹤仪形 静かに蜂の教诲を看、閑かに鶴の儀形を思ふ

法酒调神氣、清琴入性靈 法酒は神氣を調へ、清琴は性靈に入る

浩然機已息、几杖復何銘 浩然の機已に息めり、几杖復た何をか銘す

第二聯には、蜂と鶴が登場している（14）。「蜂教诲」は、『禮記』中庸篇の「夫政者也、蒲廬也」（夫れ政なる者は、蒲廬なり）に由来していると考えられる。鄭玄注に、

蒲廬、蜾蠃、謂土蜂也。詩曰、螟蛉有子、蜾蠃負之。螟蛉、桑虫也。蒲廬取桑虫之子、去而變化之、以成為己子。政之於百姓、若蒲廬之於桑虫然。

蒲廬、蜾蠃なり、土蜂を謂ふなり。詩に曰く、螟蛉子有り、蜾蠃之を負ふと。螟蛉は、桑虫なり。蒲廬は桑虫の子を取り、去りて變じて之を化し、以て己が子と成為す。政の百姓に於ける、蒲廬の桑虫に於けるが若し。

とある。蒲廬と蜾蠃は、土蜂の異名である。政治を行うことは、あたかも蜂が螟蛉（桑虫）の子を變化させて己の子とするように、百姓を己の子と見なして教化するのである。「蜂教诲」と対になる「鶴儀形」は、君子の氣高い姿である。晋葛洪の『抱朴子』に「周穆王南征、一軍尽化。君子為猿為鶴」（周穆王南征し、一軍尽く化す。君子は猿と為り鶴と為る）という、君子は鶴に變化する記載が見える。このように、劉禹錫は、汝州刺史として一方の善政を考えて、蜂鶴を政治・君子という儒家的な色彩を付与して詠んでいる。

劉禹錫の詩に和する白居易の「閑園独賞」（三三二三）は、郊外の庭園の風景を描く詩である。題注の「因夢得所寄蜂鶴之詠、因成此篇以和之」（夢得が寄する所の蜂鶴の詠に因り、因つて此篇を成し以て之に和す）から、白居易は劉禹錫の「昼居池上亭独吟」

を蜂と鶴を読む詩と認識して、蜂と鶴の視点から劉詩を把握していることが分かる。詩の全体を次に引用する。

午後郊園静、晴来景物新

午後郊園静かに、晴来たりて景物新なり

雨添山気色、風借水精神

雨は山の気色を添へ、風は水の精神を借す

永日若為度、独遊何所親

永日若為してか度る、独遊何の親しむ所ぞ

仙禽狎君子、芳樹倚佳人

仙禽は君子に狎れ、芳樹は佳人に倚る

蟻闘王争肉、蜗移舍逐身

蟻闘ひて王肉を争ひ、蜗移りて舍身を逐ふ

蝶双知伉儷、蜂分見君臣

蝶双びて伉儷を知り、蜂分かれて君臣を見る

蠢蠕形雖小、逍遙性即均

蠢蠕形小なりと雖も、逍遙性即ち均し

不知鵬与鷁、相去幾微塵

知らず鵬と鷁と、相去ること幾微塵ぞ

詩の前半部は、劉詩を承けて、天気と山水など全体的な美しい風景を描写している。午後の郊外の庭園は物静かで、驟雨の後、晴れてきた。庭園の景物は、雨水を含んだ空気を透す日光に光り輝いて、けだるさを一掃し、新鮮になっている。山は雨に潤色されて、一層麗しく見えている。さわやかな風が池を吹き抜いていく。細波は、風を逐って活気溢れている。こんな長い一日に、独り風物を賞する君は、何に親しんでいるのであろうか。きつと花が満開する芳しい木にもたれかかりながら、鶴を翫んでいるのであろう。白居易が劉禹錫を「君子」と「佳人」と褒めるのは、劉詩の「閑想鶴儀形」（閑かに鶴の儀形を思ふ）と呼応している。

詩の後半部は、小さな虫に着目して展開している。この部分は、集まって肥えることを競う「蟻」、家を負いながら進んでいる「蝸」、夫婦のようにひらひら飛んでいる二匹の「蝶」、飛び交い君臣の差が分かる「蜂」、それぞれの様子を擬人化して表現している。「蠢蠕形雖小、逍遙性即均」（蠢蠕形小なりと雖も、逍遙性即ち均し）は、蠢く虫は小さいが、逍遙の性質はそれぞれ皆同じの意。下の句「逍遙性即均」は、道真が踏まえた逍遙遊篇原文の「之二虫又知」（之の二虫又何を知らん）に対する成玄英疏の「雖復遠近不同、適性均也」（復た遠近同じからずと雖も、適性均しきなり）に拠る。道真も、「北溟章」の第一句「拳小將均大」（小を挙げて將に大に均しくせんとす）に、成玄英疏の「均」を用いて、卑小な生き物の立場から詩を始める。「北溟章」の最後にあつて、全詩の趣を表出する、鵬と蝸が「適性共逍遙」（性に適ひて共に逍遙す）と記す句も、「逍遙性即均」（逍遙性即ち均し）の意味と通じてい

る。道真が言う蝸にしても、白居易が言う蟻や蝸などの虫にしても、天性にそのまま従って、卑小な生き物も逍遙の境地に生きているのである。「不知鵬与鷁、相去幾微塵」（知らず鵬と鷁と、相去ること幾微塵ぞ）は、逍遙遊篇の大鵬と斥鷃を登場させ、両者の間の距離の近さを「幾微塵」と形容している。このように、白居易は劉詩の蜂鶴の題材を受け入れてはいるが、劉詩のように政治的・儒家的に詠むことはなく、その代わりに、『莊子』に目を転じて、逍遙遊篇の寓言を用いて大と小は差異がないという斉物觀を強調している。

劉禹錫は白居易に再び贈った五言八韻詩「和樂天閑園獨賞八韻。前以蜂鶴拙句寄呈、今辱蝸蟻妍詞見答。因成小巧、以取大哈」（樂天が閑園獨賞八韻に和す。前に蜂鶴の拙句を以て寄呈すれば、今辱けなくも蝸蟻の妍詞をもって答へらる。因つて小巧を成して、以つて大哈を取らん）は、白居易の斉物觀を認めて詠んだ詩である。虫だけではなく、植物の有様も描いている。最後の二聯を次に取り上げる。

動植隨四氣、飛沈含五情 動植四氣に随ひ、飛沈五情を含めり

搶榆与水擊、小大強為名 搶榆与水擊と、小大強ひて名と為す

動物も植物も四季の氣候に随ひ、天上に飛ぶ鳥でも水に潜む魚でも、己の感情がある。榆枋にしか飛びつかない卑小な蝸・鷁と三千里の水を撃っている偉大な鵬は、「小」と「大」と定義されるが、それは名前の上の区別だけである。劉禹錫が逍遙遊篇の「搶榆枋」（榆枋に搶る）の蝸・鷁と「水擊三千里」（水に撃つこと三千里）の大鵬を取り上げるのは、白詩の最後の一聯「不知鵬与鷁、相去幾微塵」（知らず鵬と鷁と、相去ること幾微塵ぞ）と呼応している。それとともに、ものの小と大の關係を自分なりに考えて、両者の差異を解消し、前掲の斉物論篇の「無小無大」の結論に至る。つまり、劉禹錫は白居易の斉物觀を認めて、白詩に倣い、逍遙遊篇の素材を利用しながらも斉物觀を述べている。このような斉物觀は、白居易と劉禹錫に共有されているのである。

劉禹錫は七年後の会昌二年（八四二）七月に没した。その後まもなく、「禽虫十二章」が作られた。自注に「每章可致一哂」（章毎に一哂を致すべし）とあるように、禽虫を題材とする連作は笑うべきものと見なしている。劉禹錫の「和樂天閑園獨賞八韻」の詩題にも、「因成小巧、以取大哈」という白居易と類似する表現が見える。「一哂」と「大哈」は同じく、楽しく笑うことを指す。

白居易は劉禹錫の詩題を意識しながら、自注で泉下の客となった友人元稹（15）・劉禹錫と禽虫の詩を唱和する昔事を思い出して

いると思われる。「禽虫十二章」の創作には、死別した友人を偲ぶ気持ちも含まれており、自分の天性に合うような斉物観を人生の終始に貫くことを示している。

『白氏文集』を見通すと、逍遙遊の素材を通して斉物観を表す作品は少なくない。その中には、郭象注の斉物思想を一途に受け取るのではなく、逍遙遊篇と斉物論篇の表裏をなす関係に気づき、郭象注の思想を継承しながらも批判的に展開する作品もある。一例として、大和八年（八三四）に作られた「読莊子」（三二五三）を挙げよう。

莊生斉物同帰一　　莊生が斉物は同じく一に帰す

我道同中有不同　　我が道は同中有不同有り

遂性逍遙雖一致　　性を遂げて逍遙するは一致すと雖も

鸞鳳終校勝蛇虫　　鸞鳳は終に校蛇虫に勝れり

「莊生斉物同帰一、我道同中有不同」（莊生が斉物は同じく一に帰す、我が道は同中有不同有り）は、「莊生」と「我」を対立させるという形で詠んでいる。「莊生」の斉物思想によると、万物が分別なく同質だということを認識しているけれども、「我」は同質の中に異質が存在していると思う。「遂性逍遙雖一致、鸞鳳終校勝蛇虫」（性を遂げて逍遙するは一致すと雖も、鸞鳳は終に校蛇虫に勝れり）は、逍遙遊篇の大鵬と蜩鳩の寓話を踏まえて、大鳥「鸞鳳」と卑小な「蛇虫」を比べている。天性に従う「遂性」（適性）という点から万物は逍遙できるけれども、高遠な理想の持ち主鸞鳳は、到底低いところに匍匐する蛇虫とは同じではなく、蛇虫よりも勝っているという。「遂性」（適性）（16）、「逍遙」、「一致」は、「北溟章」の題脚の「故偏発鵬蜩二虫之性、遂終小大一致之篇」（故に偏に鵬蜩二虫の性を発して、遂に小大一致の篇を終ふ）と本文の「二虫雖異趣、適性共逍遙」（二虫趣を異にすと雖も、性に適して共に逍遙す）に見られ、その根拠は道真が踏まえた逍遙遊篇原文の「化而為鳥、其名為鵬」（化して鳥と為り、其の名は鵬なり）の郭象注「夫莊子之大意、在於逍遙遊放、無為而自得。故極小大之致、以明性分之適」（夫れ莊子の大意は、逍遙遊放して、無為にして自得するに在り。故に小大の致を極め、以て性分の適ふことを明らかにす）である。「故極小大之致、以明性分之適」は、小と大の極致を極める蜩鳩と鵬を説くことを通して、万物は各々の「性分」に適することを明らかにするの意である。白居易は、「遂性逍遙雖一致」のように、郭象の「極小大之致」（小の極致と大の極致）を「一致」（一つの致）と表現している。道真は、白居易と同

じ「一致」を用いて、郭象の「極小大之致」をさらに「遂終小大一致之篇」というように表現する。藤原克己氏は、「逍遙一致」という言葉でこの点を指摘されている（17）。白居易は、郭象注に従い「斉物同帰一」（斉物は同じく一に帰す）と「遂性逍遙」を関連づけて詩を詠んでいるが、郭象の思想をそのまま述べるのではなく、「鸞鳳」が勝っていることを示している。詩人の個人意識を持ち、詩を作ったその時点の心境と合わせて「読莊子」を創作している。つまり、「読莊子」は、郭象の理論と詩人の独自性の二つを絡め合わせながら作られた作品であり、「北溟章」と比べると、郭象注に見える斉物思想を利用している点は同じだが、詩のモチーフは根本的に異なっている。

白居易以前、詩の中で「逍遙」と「斉物」を関連づけて詠む用例は既に存在する。その初例と考えられているのは、郭象以前の魏の嵇康の「四言詩」（其十）で、「斉物養生、与道逍遙」（斉物養生、道と与に逍遙す）が見え、『莊子』内篇の冒頭三篇逍遙遊篇、斉物論篇、養生主篇の篇名を詩の中に織り込んで詠んでいる。郭象注が成立した後、東晋の湛方生の「秋夜詩」（『芸文類聚』卷三・歳時上・秋）の後半部には、

拂塵衿於玄風 塵衿を玄風に払ひ

散近滞於老莊 近滞を老莊に散ず

攬逍遙之宏維 逍遙の宏維を攬り

総斉物之大綱 斉物の大綱を総ぶ

同天地於一指 天地を一指に同じくし

等大山於毫芒 大山を毫芒に等しくす

万慮一時頓縹 万慮は一時に頓縹し

情累豁然都忘 情累は豁然として都て忘する

物我泯然而同体 物我は泯然として体を同じくし

豈復寿夭於彭殤 豈に復た彭殤を寿夭とせんや

とある。湛方生はここで「玄風」「老莊」の義理を説いている。「攬逍遙之宏維、総斉物之大綱」（逍遙の宏維を攬り、斉物の大綱を

総ぶ)の「宏維」と「大綱」は、大要を指す。「同天地於一指」(天地を一指に同じくし)は、齊物論篇の「天地一指也」(天地は一指なり)を踏まえている。「等大山於毫芒」(大山を毫芒に等しくす)の「大山」と「毫芒」は、前掲の齊物論篇の「天下莫大於秋毫之末、而大山為小」(天下に秋毫の末より大なるは莫く、而も大山を小なりと為す)に由来しており、この文に対する郭象注の「無小無大」は、明確に「大山」と「毫芒」に差異がないことを示している。このように宏大な「天地」「大山」と卑小な「一指」「毫芒」を対置して同じように見なしているのは、道真が踏まえた「之二虫又何知」(この二虫は又何を知らん)の郭象注「対大於小、所以均異趣也」(大を小に対するは、趣きを異にするを均しくする所以なり)を意識していると考えられる。詩の最後の「物我泯然而同体」(物我は泯然として体を同じくし)は、齊物論篇の「莫寿乎殤子、而彭祖為夭。天地与我並生、而万物与我為一」(殤子よりも寿なるは莫く、而も彭祖を夭なりと為す。天地は我と並び生じて、万物は我と一為り)に基づき、齊物論の主題を言い出す。湛方生は郭象注の意味を咀嚼して、詩の中で逍遙遊篇と齊物論篇の大要を大と小の齊一性に帰結しているが、まだ白居易のように逍遙遊篇の寓言を詳しく表現しようとするような成熟した形になっていない。しかし、「秋夜詩」は、郭象注と詩のジャンルの最初の接触と言えよう(18)。

四、おわりに

以上、「北溟章」を糸口にして、道真の齊物観の形成は、郭象注、成玄英疏と白居易の影響を受けていることを示した。

郭象は魏晋の戦乱期に生まれて、「世以乱故求我」(世は乱を以て故に我を求む)(19)と痛感し、出世して士大夫となる(20)。民衆の塗炭の苦しみを深く感じている彼は、個体の価値と命の自由について考え始めている。『莊子』原文を三十三篇に整理し、その思想を自分なりに再構成して注を付けて、偉大なものと卑小なものを同一視する齊物観を述べている。郭象本の『莊子』は、世の中に流通して歴代の文人に影響している。初唐の成玄英は注に疏を加えて、郭象の思想を一層発展させているのである。

中唐になると、白居易とその交友圏は、詩の形を以て、『莊子』注疏の抽象的な思想を形式化している。白居易は逍遙遊篇の素材を駆使して、字「樂天」の如く、天性に満足するままに楽しく生きるという人生の態度を言明している。白居易が生きた中唐は、「朝野無事、人物甚安」(朝野に事無く、人物甚だ安んず)、「汎渭賦」(二四〇九)という、人に安定を感じさせる時代であり、郭象が

いる西晋時代と違っている。白居易の奇物観は、郭象の思想を接受し尊重していても、やはり郭象とは出発点が異なり、民衆に対する使命感よりも、閑適を志向する人生を目指すという己の人生観を述べている。卑小なものを尊ぶことも、詩が作るその場の心境と合わせて詠まれているので、作詩情況に依じて『莊子』注疏の論理を展開しているのである。

道真も、白居易のように詩の形で逍遙遊篇の寓言を述べることを通じて、奇物論篇の「小大一致」の義理を説いている。道真は讃岐守時代に、『莊子』を利用して詩を作っている。一例を挙げると、讃岐から摂州の津への途中で作った236「舟行五事」の第四首に、「始終雖不一、請我学莊周」（始終一ならずと雖も、我に請ふ莊周を学ばむことを）の句が見え、莊周（莊子）の生き方を学びたい心情を吐露している。讃岐時代の作品に、平安京の貴族たちと質を異にする庶民階層の生活を表現する詩が少なくない。例えば、200～209「寒早十首」は、「走還の人」、「浪来の人」、「薬圃の人」、「駄亭の人」、「賃船の人」、「釣魚の人」、「売塩の人」、「採樵の人」などの貧乏庶民の苦しい生活を、それぞれ正面から描く十首連作であり、国守として民衆を救いたい気持ちがかかる諷諭的な作である。下層庶民の群像を概観的に描写するのではなく、一人一人を凝視し、「小」の存在の価値を認めている点は、莊子的な発想であろう（21）。寛平二年、京都に戻った後、道真は「余秩罷帰京、已為閑客。玄談之外、無物形言」（余秩罷めて帰京し、已に閑客と為す。玄談の外、物として言に形ることなし）（三首連作の序文）のように、「閑客」の身分で、一層深く『莊子』を理解しながら、六朝士大夫の「玄談」（22）の形で、郭象注と成玄英疏を駆使して三首連作を創作しているのである。

注

（1）菅原道真の作品番号は『菅家文草 菅家後集』（川口久雄校注、日本古典文学大系72、岩波書店、昭和四十一年）に拠る。引用と訓読は、元禄十三年跋『菅家文草』と貞享四年版『菅家後草』に拠ったが、一部改めたところがある。

（2）成玄英「莊子疏序」に、「依子玄所注三十三篇、輟為疏解」とある。

（3）「莊子疏序」は、架蔵の万治四年（一六六一）刊『南華真經注疏解経』（中野宗左衛門刊）に拠った。古典文献の内篇・外篇の分類については、余嘉錫『古書通例』の「古書之分内外篇」章が最も基本的な参考文献である。『莊子』の内・外・雑の分類は、前漢末期の劉向が「内篇七、外篇二十八、雜篇十四」と記しているので、前漢末期には既にこの分類が為されていることが分か

る。目録類でそれが記載されるのは『經典釈文序録』が最初だと思われる。『莊子』『内篇』『外篇』『雑篇』について、成玄英と類似する解釈が、蔣伯潛『諸子通考』、焦竑『莊子翼』などに見える。

(4) 「題脚」は、詩題の下。道真是、そこに自らの詩について説明を加えている。

(5) 白居易の詩の番号は、花房英樹『白氏文集の批判的研究』（中村印刷出版部、昭和三十五年）所収の「総合作品表」に拠る。詩の本文は、那波本に拠った。ただし、注については、明暦刊本によって補った。訓読については、佐久節注の続国訳漢文大成『白楽天詩集』（国民文庫刊行会、昭和五年）を参照した。

(6) 「蒙莊」は、莊子である。『史記』老莊申韓列伝に「莊子者、蒙人也。名周。周嘗為漆園吏」とある。

(7) 「隠几」は几（ひじかけ）に隠る、の意。齊物論篇の冒頭の南郭子綦がひじかけに凭れている故事に由来する。

(8) 道真の三首連作と『莊子』との関連に言及する先行論文としては、藤原克己「詩人鴻儒菅原道真」（『菅原道真と平安朝の漢文学』東京大学出版会、平成十三年）、谷口孝介「閑客の言志——菅原道真と「逍遙遊」——」（『菅原道真の詩と学問』塙書房、平成十八年）、新間一美「源氏物語の「浮舟」と白居易の「浮生」（『白居易研究年報』第16号、平成二十七年）があり、また、白居易の詩に見える『莊子』逍遙遊篇と齊物論篇の影響については、鮑鵬山「従詩作看白居易対「齊物論」的接受」（『浙江社会科学』二〇一一年）、寧稼雨・汪沢「白居易与「逍遙遊」（『浙江社会科学』二〇一三年）、「莊子」「天鈞」「兩行」觀念的文学呈現——以白居易詩歌為觀照對象」（『天津師範大学学报』（社会科学版）二〇一五年）がある。

(9) 『莊子』の本文と注疏の引用は、注3の架蔵本に拠ったが、一部改めたところがある。本文は通行のテキストと大きな違いがない。なお、訓読についても同書を参考にした。

(10) 兪樾の引用は、『莊子集釈』（清・郭慶藩撰、王孝魚点校、中華書局、二〇一三年）に拠る。なお、日野龍夫「徂徠字における自然と作為」（『講座日本思想1 自然』東京大学出版会、昭和五十八年）に、同じ指摘が見える。

(11) 「野馬」について、川口氏は、「野馬」は、遊糸。観智院本名義抄に「野馬、カケロフ」とある。則ち子蜘蛛が自ら吐いた糸に乗って風とともに散るゴサマアの現象」と解釈しているが、道真が踏まえた逍遙遊篇の原文「野馬也、塵埃也、生物之以息相吹也」について郭象は、「野馬者、遊気也」としており、成玄英の疏には、「此言青春之時、陽氣發動、遙望蕪沢之中、猶如奔

馬、故謂之野馬也」とある。本論は郭象注と成玄英疏の解釈を採用して、「野馬」を「野馬のような風氣」とする。

(12) 成玄英疏に「斥、小沢也。鷦、雀也」とある。現代では、鷦鷯に比定している。

(13) 比興は、ある物事を他の物事に喩えて興ずること。

(14) 劉禹錫詩の引用は、柴格朗訳注『劉白唱和集』（勉誠出版、平成十六年）による。

(15) 元稹は、大和五年（八三一）に武昌で没した。

(16) 「遂性」は、性をとげる、性を全うする、の意で「適性」に同じ。『白氏文集』の中に、「遂性」は八例、「適性」は三例ある。

(17) 前掲注8の藤原克己氏論文を参照。

(18) 湛方生の「秋夜詩」については、長谷川滋成「湛方生の詩」『中国中世文学研究』第23号、平成四年）に詳しい。

(19) 逍遙遊篇の郭象注による。

(20) 『晋書』郭象伝に、「郭象字子玄、少有才理、好老莊、能清言。太尉王衍每云、聽象語、如懸河湧水、注而不竭。州郡辟召、不就。常閑居、以文論自娛。後辟司徒、稍至黃門侍郎。東海王越引為太傅主簿、甚見親委、遂任職當權、熏灼内外。由是素論去之。永嘉末病卒、著碑論十二篇」とある。

(21) 新聞一美「白居易・道真・芭蕉と旅―「浮生」を生きる―」『東アジア比較文化研究』第16号、平成二十九年）の中で、道真が讃岐の民衆を自分と共感しうるものとして取り上げていることについて、莊子思想との関わりを指摘されている。

(22) 「玄談」は、東晋葛洪の『抱朴子』嘉遁篇の「積篇章為教庾、宝玄談為金玉」に由来する。老莊の道に関する話を話し合うことを指す。『顔氏家訓』勉学篇に、「莊、老、周易、総謂三玄」とある。なお、三首連作の位置について、藤原克己氏は「この三首の詩もまた、彼の政治的言志作品の系列に加えて読まざるべきものなのである」と指摘され、谷口孝介氏は「その『讃州客意』の作である卷三・四の掉尾に「閑客」の「玄談」としての「逍遙遊」詩を置くことで、宮廷詩人としての活動の場を失った時期の志の表明のあり方を明確に示したものと考えられるのである」と指摘されている。前掲注8の論文を参照。本論では、道真の漢詩における『莊子』の受容について考えているので、政治上の意図については別の機会に論じたい。

第三章 菅原道真の「小知章」と『莊子』—詩語「有待」と「無待」をめぐる—

一、はじめに

『菅家文草』卷四所収の³³⁴「小知章」は、寛平二年（八九〇）、菅原道真が讃岐守としての任期を終え、京に戻ってきた際に作った三首連作の二首目である。連作の序文を次に挙げる（1）。

予罷秩帰京、已為閑客。玄談之外、無物形言。故釈逍遙一篇之三章、且題格律五言之八韻一。且叙義理、附之題脚。其措詞用韻、皆拋成文。若有諳之者、見篇疏決之。

予秩を罷めて京に帰り、已に閑客と為りぬ。玄談の外、物の言に形るる無し。故に逍遙一篇の三章を釈き、且つ格律五言の八韻を題す。且つ義理を叙べて、之を題脚に附けたり。其の措詞用韻は、皆成文に拋る。若し諳んずる者有らば、篇の疏を見て、之を決めよ。

この連作の序文によると、道真は、「成文」（『莊子』逍遙遊篇の成玄英疏）を利用し、「五言之八韻」の格律詩を通して、逍遙遊篇の「義理」を説いている。成玄英疏は、初唐の西華觀道士成玄英が西晋の郭象の注を踏まえて制作したものである。

さて、「小知章」は、成玄英疏に見える、頼みがあることを示す「有待」と、何も頼らないことを示す「無待」（「無為」）をめぐる、展開している。ここで注目しておきたい問題点が二つある。一つは、「有待」と「無待」は郭象注と成玄英疏において生まれた哲学概念であり、詩語として殆ど使われていないのに、なぜ道真が「有待」と「無待」（「無為」）を詩語として使っているのだろうか、という問題である。もう一つは、「小知章」の「有待何称善、無為我道周」において、「有待」を否定し、「無為」（「無待」）に「我」を加えて、聖人のあり方「無待」を自分の立場として肯定しているが、この考え方は、郭象注と成玄英疏に見えず、どこに由来しているのであるうか、という問題である。

梁の陶弘景によって編集された、『莊子』の影響を深く受けた上清派道教文献『真誥』を見ると、真人たちは、五言詩連作の形で、「有待」と「無待」を自分の立場として、それぞれの優劣を論じている。陶弘景は、その編著が平安時代に読まれており、仙人として把握されている人物である。

また、神塚淑子氏、堂園淑子氏によると、『真誥』の真人の詩は、東晋の仏教学者である支遁（字は道林）の「逍遙論」を踏まえている（2）。「逍遙論」は、郭象の「逍遙義」とともに、『世說新語』文学篇の劉孝標注に収められている（3）。

そこで本論では、「小知章」の詩語「有待」と「無待」を中心に、道真是郭象注と成玄英疏だけではなく、『真誥』や支遁の「逍遙論」の影響も受けていることを論じる。そして、讃岐時代の道真の仙人志向の心境と合わせながら、道真の『莊子』との向き合い方を見ていきたい。

二、「小知章」の「有待」と「無待」

「小知章」は、逍遙遊篇冒頭部分の鵬蜩寓話の後に載る、「小知不及大知」から「聖人無名」までの文章より、一部の内容を選んで作られている。まず、詩の題脚と本文を取り上げる。

述曰、宋榮忘有、禦寇得仙、大智也。五等殊方、諸侯就事、小智也。冥靈在楚、彭祖仕周、大年也。蟪蛄夏生、朝菌暮死、小年也。然而物安天性、理任自然、羨慾累絶、逍遙道成。唯有榮公咲宰官之禄、列子御泠然之風、未得遣無、猶憂有待。未若無功之神、無名之聖、能馭六氣、遠遊無窮、逍遙之智足矣、無待之心適焉。故遍舉小大之性、説以神聖之遊。此章更載大椿花葉之長年、尺鷃鯤鵬之遊放、義為重疊、略而不取也。

述べて曰く、宋榮の有を忘れ、禦寇の仙を得たるは、大智なり。五等方を殊にし、諸侯事に就くは、小智なり。冥靈楚に在り、彭祖周に仕へたるは、大年なり。蟪蛄の夏に生まれ、朝菌の暮に死するは、小年なり。然れども物天性に安んじ、理自然に任せば、羨慾の累絶え、逍遙の道成らむ。唯だ榮公の宰官の禄を咲ひ、列子の泠然の風に御すること有りて、まだ無に遣ることを得ざれば、猶待つこと有らむことを憂ふ。未だ功無きの神、名無きの聖の、能く六氣を馭して、遠く無窮に遊びて、逍遙の智足り、待つこと無きの心の適へらむには若かざるのみ。故に遍く小大の性を挙げて、説くに神聖の遊を以つてせり。此の章には更に大椿花葉の長年と、尺鷃鯤鵬の遊放とを載すれども、義重疊を為せば、略して取らざるなり。

知分明又闇、年定短能修。 知は分る明又闇、年は定まる短と修と

内外先双遣、逍遙便一遊。 内外先づ双びて遣れば、逍遙便ち一遊せむ

堯臣猶歷夏、齊后不知秋。

堯臣は猶夏を歴たり、齊后秋を知らず

勁節冥靈老、浮生日及休。

勁節冥靈老ゆ、浮生日及休む

共慙相企尚、多恐暫拘留。

共に慙づ相企尚すること、多く恐る暫く拘留することを

有待何称善、無為我道周。

待つこと有り何ぞ善と称せむ、為すこと無し我周ねしと道はむ

榮公干禄笑、列子御風憂。

榮公禄を干むるを笑ひ、列子風に御して憂ふ

好是無名客、茫茫六氣幽。

好し是れ無名の客、茫茫として六氣幽なり

右引題脚の中の「故遍舉小大之性、説以神聖之遊」は、「小知章」の内容と主旨をまとめている。卑小なものと偉大なものの「性」を遍く取り上げている目的は、「神聖之遊」を説くことである。「小大之性」は、逍遙遊篇の次の部分を踏まえている(4)。

小知不及大知、小年不及大年。奚以知其然也。朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋、此小年也。楚之南有冥靈者、以五百歲為春、五百歲為秋。上古有大椿者、以八千歲為春、八千歲為秋。而彭祖乃今以久特聞、衆人匹之。不亦悲乎。……故夫知効一官、行比一鄉、德合一君、而徵一國者、其自視也、亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勦、舉世而非之而不加沮。定乎内外之分、弁乎榮辱之境、斯已矣。彼其於世、未數數然也。雖然猶有未樹也。夫列子御風而行、泠然善也。旬有五日而後反。彼於致福者、未數數然也。此雖免乎行、猶有所待者也。若夫乘天地之正、而御六氣之弁、以遊無窮者、彼且惡乎待哉。故曰、至人無己、神人無功、聖人無名。

小知は大知に及ばず、小年は大年に及ばず。奚を以て其の然るを知るや。朝菌は晦朔を知らず、蟪蛄は春秋を知らず、此れ小年なり。楚の南に冥靈なる者有り、五百歳を以て春と為し、五百歳を秋と為す。上古には大椿なる者有り。八千歳を以て春と為し、八千歳を秋と為す。而るに彭祖は乃今久しきを以て特り聞え、衆人之人に匹せんとす。亦悲しからずや。……故に夫の知は一官を効し、行ひは一郷に比し、徳は一君に合して、一國に徴ある者の、其の自ら視るや、亦此のごとし。而して宋榮子は猶然として之を笑ふ。且つ世を挙げて之を誉むるも、勦むることを加へず、世を挙げて之を非るも、沮くることを加へず。内外の分を定め、榮辱の境を弁ぜる、斯のみ。彼の其の世に於ける、未だ数数然たらざるなり。然りと雖も、猶未だ樹たざる有るなり。夫の列子は風を御して行く、泠然として善きなり。旬有五日にして後反る。彼の福を致す者に於ける、未だ数数然た

らざるなり。此れ行くを免ると雖も、猶待つ所の者有るなり。夫の天地の正に乗じて、六氣の弁を御し、以て無窮に遊ぶ者のときは、彼且つ悪くんぞ待たんや。故に曰く、「至人は己無く、神人は功無く、聖人は名無し」と。

この部分は、まず短命な「朝菌」「蟪蛄」、長寿な「冥靈」「大椿」「彭祖」を、「小年」「大年」の例として順番に列挙し、そして、人間の知的な世界に目を転じて、「知効一官、行比一郷」の一つの地方を治める地方官僚、「徳合一君、而徴一国」の国を治める諸侯、宋国の賢者宋榮子、風に乗って世の中を旅する列子を取り上げ、「遊無窮」の「至人」「神人」「聖人」と対比している。逍遙遊篇の考え方は、「此雖免乎行、猶有所待者」のように、風に乗ることによって歩行の苦勞から解放されたが、風に頼らないといけないので、完全な自由の境地に至っているとは言えず、「遊無窮」の人に及ばない。列子など頼みがある人を「有所待」として、「遊無窮」の人を「惡乎待」とする。「待」は、頼るの意味である。

郭象は、「彼且惡乎待哉」の注で、逍遙遊篇の「有所待」と「惡乎待」を「有待」「無待」と略している(5)。

苟有待焉、則雖列子之輕妙、猶不能以無風而行、故必得其所待、然後逍遙耳、而況大鵬乎。夫唯与物冥而循大變者、為能無待而常通。

苟も待つところ有れば、則ち列子の輕妙たると雖も、猶風無きを以て行くこと能はず、故に必ず其の待つ所を得て、然る後逍遙するのみ。而して況んや大鵬をや。夫れ唯物と冥して大變に循ふ者は、能く待つこと無くして常に通づるを為す。

『世說新語』文学篇の劉孝標注は、この郭象注の語句を利用して、逍遙遊篇のモチーフを述べている。

向子期、郭子玄逍遙義曰、夫大鵬之上九万、尺鷃之起榆枋、小大雖差、各任其性。苟当其分、逍遙一也。然物之芸芸、同資有待。得其所待、然後逍遙耳。唯聖人与物冥而循大變、為能無待而常通。

向子期、郭子玄の逍遙義に曰く、夫れ大鵬の九万に上がり、尺鷃の榆枋に起つ、小大差ふと雖も、各おの其の性に任ず。苟も其の分に当りては、逍遙すること一なり。然れども物の芸芸たるや、同に待つこと有るに資る。其の待つ所を得て、然る後に逍遙するのみ。唯聖人のみ、物と冥して大變に循ひ、能く待つこと無くして常に通づるを為す。

九万里の上空に飛び上がる大鵬と榆枋の木にしか飛びつかない尺鷃は、外観の差があるが、各々の性に従って満足して生きれば、同様に逍遙の境地に至れる。しかし大鵬にしても尺鷃にしても、俗世間の生き物であれば、必ず「有待」のように、何らかの外在条

件に依存して生きているのである。万物を超越する聖人のみ、万物と一体化して、造化の変化に従い、何も頼らずに「無待」の境地に達する。ここで、劉孝標は、万物の「有待」の逍遙と聖人の「無待」の逍遙を分けて逍遙の意味を説いている。

さて、道真の「小知章」は、万物の「有待」と聖人の「無待」をめぐって展開している。逍遙遊篇の素材を利用しているが、逍遙遊篇のように、小年（朝菌、蟪蛄）、大年（冥霊、大椿、彭祖）、小知（地方官僚、諸侯）、大知（宋榮子、列子）の順番で物事を列挙しているのではなく、詩の題脚は、詩題の「知」と呼応させるために、逍遙遊篇の順番を逆にして、大智（知）、小智（知）、大年、小年の順番で物事の「小大之性」を取り上げ、列子などの「猶憂有待」と聖人の精神のあり方「無待之心適焉」を対比している。詩の本文も、「知分」から始まり、「有待」と「無為」（無待）に分けている。詩の本文を見てみよう。

第一聯「知分明又闇、年定短能修」と第二聯「内外先双遣、逍遙便一遊」は、「有待」に属する人物の全体像を述べている。

第一聯は、「小知不及大知、小年不及大年」の成玄英疏「智則有明有暗、年則或短或長」を踏まえている。『莊子』本文で、「大知」を「明」と定義されるのは、外物篇の「去小知而大知明」に見える。郭象は「大知任物」と注を付け、物の自然に任せることを「大知」としている。下の句の「短能修」の「修」は、疏の「長」を入れ替えたものである。「短」と結びつくのは、天地篇の「千歲厭世、去而上僊」の疏に「故能尽天年之修短」（故に能く天年の修短を尽くす）が見える。道真は逍遙遊篇の注疏だけに絞らず、『莊子』全篇に注目していることが窺われる。

第二聯の「内外先双遣」は、「定乎内外之分」の疏の「榮子知内既非我、外亦非物、内外双遣、物我両忘」（榮子、内既に我に非ず、外亦物に非ず、内外双びて遣れば、物我両に忘るを知る）を踏まえている。宋榮子は、内部の「我」と外部の「物」を両方忘れるからこそ、「大智」を得たのである。「逍遙便一遊」は、成玄英疏に見える「得風仙之道、乗風遊行」（風仙の道を得て、風に乗り遊行す）に基づき、列子が風に乗って遊行していることを言っている。

第三聯から第五聯までは、逍遙遊篇に「大年」と「小年」を示す人物を取り上げている。彭祖を「堯臣」、「蟪蛄」を「斉后」と言い替え、植物である「冥霊」に「老」を付け、「日及」（朝菌のこと）に「浮生」を付けている。このように、道真は人間ではない「蟪蛄」「冥霊」「日及」を擬人化して、宋榮子や列子などの登場人物と比べている。

第六聯「有待何称善、無為我道周」について、「称善」は、「夫列子御風而行、冷然善也。旬有五日而後反」の疏の「得風仙之道、

乗風遊行、冷然輕挙、所以称善也」(風仙の道を得て、風に乗り遊行して、冷然として軽く挙り、所以に善と称するなり)に基づいている。ここでは、仙術を得た列子が、風に乗って遊行して、軽やかに天へ昇っていることを「善」(優れている)と考えているが、「有待何称善」は反語の機能を持つ副詞「何」(なんぞ)を入れ、「有待」を否定している。「無為我道周」の「周」は、郭象注の「苟有待焉、則雖御風而行、不能以一時而周也」(苟も待つところ有れば、則ち風を御して行くと雖も、一時を以て周ねくする能はず)に基づいている。列子は「有待」(風に頼っていること)のために、同時に世の中の全ての所に行き渡れるわけではない。道真是郭象注を活用して、「有待」の反対である「無為」の人は、世の中に行き渡ることが実現できるとする。

第七聯「榮公干禄笑、列子御風憂」と第八聯「好是无名客、茫茫六氣幽」は、題脚の「唯有榮公咲宰官之禄、列子御冷然之風、未得遣無、猶憂有待。未若無功之神、無名之聖、能馭六氣、遠遊無窮、逍遙之智足矣、無待之心適焉」に対応して、宋榮子・列子と「無名客」を対比させて、聖人の徹底的な自由を描いている。「無名客」は、逍遙遊篇の「聖人無名」に由来して、聖人のことを指している。茫々たる六氣に駕して俗世間を超越した聖人だけ、何も頼らずに、逍遙の境地に至れることを主張している。

このように、「小知章」は、俗世間の「大智(知)」、「小智(知)」、「大年」、「小年」の例を列挙して、頼みがある「有待」のものと何も頼らない「無待」「無為」の聖人とを対比させて、「有待」を否定して、「無待」を肯定している。「有待」「無待」が詩語として使われている。

三、『真誥』の真人詩の「有待」「無待」と「小知章」

「有待」「無待」という哲学概念が詩語として五言詩に使われている事例は、梁の陶弘景が編纂した道教上清派の文献『真誥』運題象篇の真人応酬詩に見える。

「真誥」という書名は、真人が口授した誥命という意味である。この書物は、東晋の興寧・太和年間に茅山にいる霊媒楊羲のもとに降臨した神仙たちの言葉の記録である。神仙のことを「真人」と呼んでいる。神塚淑子氏は、『真誥』の「真人」と、『莊子』大宗師篇に見える「何謂真人」から始まる真人に関する定義とを結びつけて、『真誥』に出てくる真人たちの性格は、この『莊子』大宗師篇の定義を踏まえている」と論じた上で、さらに「俗世を超越した精神の解放、スケールの大きな飛翔という点で、『真誥』の真

人は、まず『莊子』の逍遙遊の思想を受容していると言える」と指摘している（6）。

『真誥』における逍遙遊篇の受容は卷三の運題象篇に集中的に見られ、運題象篇が、真人たちの美しい世界を描き出しながら、五言応酬詩十一首において逍遙遊篇の「有待」と「無待」の優劣をめぐり論争しているのである（7）。

まずは、右英夫人の詩である。

駕欵敖八虚、
欵に駕して八虚に敖し、

徊宴東華房。
東華の房に徊宴す。

阿母延軒觀、
阿母は軒觀に延き、

朗嘯躡靈風。
朗嘯して靈風を躡む。

我為有待来、
我は有待の来を為す、

故乃越滄浪。
故に乃ち滄浪を越ゆ。

「欵」は、「颺」のこと。つむじ風の意味である。右英夫人は「駕欵敖八虚」「朗嘯躡靈風」と、つむじ風に乗って天を遊んでいる。仙人の宮殿東華の房に休んでおり、滄浪山を越え、天を遊行している。「駕欵敖八虚」「朗嘯躡靈風」という発想は、逍遙遊篇の「列子御風而行」に基づき、「我為有待来」は、明らかに逍遙遊篇の列子の「猶有所待」の立場に立っている。

次は、紫微夫人の詩である。

乘颺遡九天、
颺に乗りて九天を遡り、

息駕三秀嶺。
駕を三秀の嶺に息む。

有待徘徊眇、
有待は徘徊して眇するも、

無待故当淨。
無待は故より当に淨らかなるべし。

滄浪奚足勞、
滄浪 奚ぞ勞するに足らん、

孰若越玄井。
玄井を越ゆるに孰若ぞ。

紫微夫人は、右英夫人と同様に「颺」（つむじ風）に乗って天を遊んでいるが、「有待」と「無待」の見方は右英夫人と違っている。

「有待徘徊眊、無待故当浄」と、「無待」に「浄」の意味を付与して肯定し、「無待」の立場に立っているのである。続いて、桐柏山真人の詩に、

写我金庭館、 我が金庭の館を写り、

解駕三秀畿、 三秀の畿に駕を解す。

夜芝披華峰、 夜芝華峰に披き、

咀嚼充長飢、 咀嚼して長飢を充たす。

高唱無逍遙、 高らかに唱ひ逍遙すること無く、

各興有待歌、 各おの有待の歌に興ず。

空同酬靈音、 空同靈音に酬す、

無待将如何、 無待将に如何。

とある。桐柏山真人は、「高唱無逍遙、各興有待歌」を通して、「有待」の立場を示している。また、「無逍遙」と「有待」を同一視している。「有待」は、徹底的な「逍遙」の境地に至らないが、「有待」に賛成している。そして、「空同酬靈音、無待将如何」の句を作り出して、無待は「靈音」（有待歌）に唱和しているだけのことを皮肉的に批判している。

桐柏山真人が「無待」を批判することについて、清靈真人は、次のように反駁の詩を作っている。

朝遊鬱絶山、 朝鬱絶山に遊ぶ、

夕偃高暉堂、 夕高暉堂に偃す。

振轡歩靈峰、 轡を振り靈峰に歩き、

無近於滄浪、 滄浪に近づくこと無し。

玄井三仞際、 玄井三仞の際、

我馬無津梁、 我が馬、津梁無し。

儻欸九万間、 儻欸にして九万の間、

八維已相望。 八維已に相ひ望む。

有待非至無、 有待無に至るに非ず、

靈音有所喪。 靈音喪する所有り。

「有待非至無、靈音有所喪」は、桐柏山真人の「空同酬靈音、無待將如何」に応じている。「有待」は、「無」の境地に至らないため、「靈音」（有待歌）には、「有所喪」つまり足りない部分がある、と述べる。

次は中候夫人の詩である。

龍旂舞太虚、 龍旂太虚に舞ふ、

飛輪五岳阿。 輪を五岳阿に飛ばす。

所在皆逍遙、 在る所皆逍遙す、

有感興冥歌。 感有りて冥歌を興す。

無待愈有待、 無待は有待に愈るも、

相遇故得和。 相ひ遇へば故より和するを得。

滄浪奚足遼、 滄浪奚ぞ遼かなるに足らん、

玄井不為多。 玄井も多と為さず。

鬱絶尋歩間、 鬱絶歩を尋ぬ間、

俱会四海羅。 俱に四海羅に会ふ。

豈若絶明外、 豈絶明の外の如きや、

三劫方一過。 三劫方に一過す。

「所在皆逍遙」は、桐柏山真人の「高唱無逍遙」に対する反駁である。あるものはみな逍遙していることを語っている。そして、「無待愈有待」と、明らかに「無待」が「有待」より優れているという立場を示しているが、次の「相遇故得和」では、「無待」と「有待」の対立を超えようとしている。

次は、昭霊李夫人の詩である。

縦酒観群惠、酒を縦にして群惠を観る、

倏忽四落周。倏忽して四落周し。

不覺所以然、所以然を覺えず、

実非有待遊。実に有待の遊に非ず。

相遇皆歡樂、相ひ遇へば皆歡樂たり、

不遇亦不憂。遇はずとしても亦憂へず。

縦影玄空中、影を玄空中に縦にして、

両会自然得。両つながら会ふこと自然に得たり。

昭霊李夫人は、「縦影玄空中、両会自然得」と、「有待」と「無待」は、「玄空」という高い境地に各々の影を投げて、自然に融和していると語る。中候夫人と同様に、「有待」と「無待」の対立を解消しようとしている。

続いて、九華安妃の詩。

駕欵発西華、欵に駕して西華を発す、

無待有待間。無待有待の間。

或眇五嶽峰、或ひは五嶽の峰を眇し、

或濯天河津、或ひは天河の津に濯ぐ。

积輪尋虚舟、輪を积して虚舟を尋ね、

所在皆纏綿。在る所皆纏綿たり。

芥子忽万頃、芥子忽ちに万頃、

中有須弥山。中に須弥山有り。

小大固無殊、小大固より殊ならず、

遠近同一縁。 遠近一縁を同じくす。

彼作有待来、 彼は有待を作して来たり、

我作無待親。 我は無待を作して親しむ。

九華安妃は、つむじ風に乗って無待と有待の間に遊んでいる。五嶽峰を眺めたり、天河の津で水浴びをしたりしている。「釈輪尋虚舟、所在皆纏綿」は、車を捨てて虚舟を尋ねて、あるもの何にでも心が引かれている。ここは、『莊子』山木篇の「虚舟」を仙境の要素として利用している。「小大固無殊、遠近同一縁」は、小と大、遠と近は差異がないことを表わして、『莊子』の齊物思想を反映している。「小大固無殊」は、逍遙遊篇の「罔与鷙鳩笑之曰、我決起而飛、搶榆枋。時則不至而控於地而已矣」の郭象注「故小大雖殊、逍遙一也」を踏まえながら、逍遙という視点から見ると、小と大がもともと差異がないことを強調している。「七篇真誥論仙事、一卷檀經說仏心」のように『真誥』を愛読している白居易の「委順」(〇五六四)を見ると、「宜懷齊遠近、委順隨南北」の句がある(8)。穏やかな心境で過ぐすと、遠いところでも近いところでも同じことである。人生の変化そのままに従えば、南でも北でもどこでも行ける。この句は運題象篇の「遠近同一縁」を意識していると思われる。九華安妃は、こういう齊物思想を強調しながら、「彼作有待来、我作無待親」で、自分の「無待」のほうが優れているという立場を示している。しかし、相手の「彼」の「有待」の立場は否定していない。

次の太虚南嶽真人は、九華安妃と同様に、齊物の角度から「有待」と「無待」を見ている。

無待太無中、 無待は太無の中、

有待太有際。 有待は太有の際なり。

大小同一波、 大小一波を同じくし、

遠近齊一会。 遠近一会を齊しくす。

鳴絃玄宵顛、 玄宵の顛に絃を鳴らす、

吟嘯運八氣。 吟嘯して八氣を運ぶ。

奚不酣靈液、 奚ぞ靈液を酣にさず、

眇目娛九裔。 目を眇して九裔を娛まざるや。

有無得玄運、 有無玄運を得、

二待亦相蓋。 二待亦た相ひ蓋ふ。

太虚南嶽真人は、「太無」と「太有」という高いところから、「無待」と「有待」を見ている。「無待」は「太無」にあり、「有待」は「太有」にある。それぞれの領域が違っているが、「大小同一波、遠近斉一会」とするように、大小遠近の差異がない。太虚南嶽真人は、九華安妃の「小大固無殊、遠近同一縁」と共鳴しあっている。

方諸青童君の詩が続いている。

偃息東華靜、 東華の静かなるに偃息し、

揚駟運八方。 駟を揚げて八方を運る。

俯眇丘垤間、 俯して丘垤の間を眇し、

莫覺五岳崇。 覺五岳の崇きを覺ゆる莫し。

靈阜齊淵泉、 靈阜淵泉に齊しく、

大小互相從。 大小互ひに相ひ從ふ。

長短無少多、 長短少多無く、

大椿須臾終。 大椿須臾に終はる。

奚不委天順、 奚ぞ天順に委ねて、

縱神任空同。 神を縱にして空同に任ぜざるや。

方諸青童君は、逍遙遊篇の素材を利用して齊物思想を表わしている。「大小互相從」と、大と小の差異を消滅させており、「長短無少多、大椿須臾終」は、逍遙遊篇の「上古有大椿者、以八千歳為春、八千歳為秋」を踏まえて、大椿の長寿を「須臾」と見なして、長と短の差異を消滅させている。最後の一聯「奚不委天順、縱神任空同」について、「委天順」は『莊子』知北遊篇の「性命非汝有、是天地之委順也」の「委順」に由来している。郭象の解釈によると、「委」は、「結聚」の意。「順」は、「剛柔和順之氣」の意である。

天地の剛柔和順の気は、人間の命を作っている。よって、人間の命は、その人自身に属していない。「空同」は、『莊子』在宥篇に見える広成子（老子）の居る場所である。方諸青童君は、「空同」という玄の境界から俗世間の大小、長短を見ており、それぞれの対立を止揚しているのである。

最後に、南極紫元夫人は詩二首を作って、「有待」「無待」の論争を中止させている。

控飜扇太虚、
飜を控へて太虚を扇ぎ、

八景飛高清。
八景高清に飛ぶ。

仰浮紫晨外、
仰ぎて紫晨の外に浮び、

俯看絶落冥。
俯して絶落の冥を見る。

玄心空同間、
玄心空同の間、

上下弗流停。
上下流停せず。

無待両際中、
無待両際の中、

有待無所営。
有待営ずる所無し。

体無則能死、
無を体すれば則ち能く死し、

有を則摂生。
有を体すれば則ち生を摂む。

東賓会高唱、
東賓会して高唱し、

二待奚足争。
二待奚ぞ争ふに足らむ。

命駕玉錦輪、
駕を命ず玉錦の輪、

舞轡仰徘徊。
轡を舞はし仰ぎて徘徊す。

朝遊朱火宮、
朝に朱火宮に遊び、

夕宴夜光池。
夕に夜光池に宴す。

浮景清霞杪、景を清霞の杪に浮かべ、

八龍正参差、八龍正に参差たり、

我作無待遊、我は無待の遊を作し、

有待輒見隨、有待に輒ち隨はる。

高会佳人寢、佳人の寢に高会し、

二待互是非、二待互ひに是非す。

有無非有定、有無定有るに非ず、

待待各自歸、待待各おの自ら歸す。

南極紫元夫人も、「玄心空同間」という高い視角から「無待」と「有待」を見ている。「無待」は「両際」（両者対立の場）にあり、「有待」は何も謀ることはない。「無」を体得すると死ぬことができ、「有」を体得すると生を養うことができる。そして、「二待奚足争」を言い出して、「有待」と「無待」は、競争する必要があることを語っている。

第二首の詩では、南極紫元夫人は「我作無待遊」のように自分の「無待」という立場を明らかに表明しているが、最後の一聯「有無非有定、待待各自歸」には、「無待」が「有待」に勝ることを言わず、客観的に「有待」と「無待」の論争をまとめている。「有」と「無」は、どれが優れているのかを判断しにくいので、それぞれの立場をそのままにしていくべきであるという。南極紫元夫人は、「有待」と「無待」の優劣を付けていない、各々の価値を認識しながら、中立的な立場を取っている。

以上の一連の応酬詩の特徴をまとめてみると、詩の前半部分はおよそ、真人たちの遊ぶ様子を具体的に描写している。特に「駕欵敖八虚」「朗嘯躡靈風」（右英夫人）、「乘颺遡九天」（紫微夫人）、「龍旂舞太虚、飛輪五岳阿」（中候夫人）、「駕欵発西華」（九華安妃）、「控颺扇太虚」（南極紫元夫人）のように、風に乗って飛翔する描写を重んじている。これは、逍遙遊篇の「列子御風而行」の寓話に基づいた発想だと思われる。詩の後半部分は、「有待」と「無待」について述べている。右英夫人、紫微夫人、桐柏山真人、清靈真人、中候夫人はそれぞれの「有待」あるいは「無待」の立場だけを示しているが、昭靈李夫人、九華安妃、太虚南嶽真人、方諸青童君、南極紫元夫人は、自分の立場を示していると同時に、斉物思想の高みから「有待」と「無待」の対立を解消させようとしている。

る。

道真の「小知章」も、「有待何称善、無為我道周」で「有待」を否定して、「無為」に「我」を加えて、「無為」（無待）の立場を示している。「我」の登場は、『真誥』の真人詩にも見えていた。右英夫人は「我為有待来」、九華安妃は「我作無待親」、南極紫元夫人は「我作無待遊」を言い、自分の立場を明らかにしている。

道真の讃岐時代の作品を見ると、自分を「真人」と見なす作品がある。讃岐旅館の屏風画を見て作った523「画図屏風松下道士賛六首」の第六首「採葉」は、

肩籠手丈、松老葉神。足矣涯分、我是真人。

籠を肩にし丈を手になす、松老いて葉神たり。足れるかな涯分、我は是れ真人。

とある。絵に描かれていたのは、肩に葉草を入れる籠を担い、手に杖を持っている採葉の仙人である。「足矣涯分、我是真人」は、『莊子』養生主篇を踏まえている。

吾生也有涯、而知也無涯。以有涯随無涯、殆已。

吾が生や涯有り、而も知や涯無し。涯有るを以て涯無きに随ふは、殆きのみ。

この一文の成玄英疏には、

涯、分也。夫生也受形之載、稟之自然、愚智修短、各有涯分。（後略）

涯は分なり。夫れ生や形を受くるの載なり、之を自然に稟けたり、愚智修短、各涯分有り。

とある。「涯分」は、人生の分際・境涯である。道真は、自分の分際に満足して、「我是真人」と、明らかに自分を「真人」と認識している。

「採葉」と類似する用例は、讃岐時代の作品526「秋」に、

涯分浮沈更問誰、涯分の浮沈 更に誰にか問はん、

秋来暗倍客居悲、秋よりこのかた暗に倍す 客居の悲しみ。

老松窓下風涼処、老松の窓の下 風の涼しき処、

疎竹籬頭月落時。 疎竹の籬の頭 月の落つる時。

(後略)

とある。「採葉」と同様に、「涯分」と「老松」を使っているが、この詩の「涯分」は、変化不定な人生を指し、悲哀の情を含んでいる。憂鬱な讃岐守の生活を過ごしながら、老いた松をわたる風の声を聞いて、竹がまばらに生えた籬の月のひかりを楽しんでおり、解脱を求めようとしている。ここで注目したいことは、道真の「松老葉神」と「老松窓下」が、陶弘景を意識している点である。

『梁書』を見ると、陶弘景は、仙人として把握されていて、松風を好むことが記載されている(9)。

永元初、更築三層楼。弘景処其上、弟子居其中、賓客至其下、与物遂絶。唯一家僮得侍其旁。特愛松風、每聞其響、欣然為樂。有時独遊泉石、望見者以為仙人。

永元初に、更に三層の楼を築く。弘景、其の上到处し、弟子其の中に居し、賓客其の下に至り、物と遂に絶つ。唯一の家僮は其の旁に侍ることを得。特に松風を愛し、其の響きを聞くごとに、欣然として樂を為す。時有れば独り泉石に遊ぶ。望み見る者は以て仙人と為す。

陶弘景は、三層の楼を立て、第三層に住んでいる。弟子は第二層に住んでいる。俗世間の物事と断絶した。松風を好んで、それを聞くと、欣然として楽しんでる。時々独り山水の景色のよい所で遊び、遠くからその姿を見た人は、仙人だと思っている。

陶弘景は、仙人のイメージに止まらず、医薬の研究者としても認識されている。『日本国見在書目録』の「医方家」には、陶弘景が著した「神農本草七」、「神農本草夾注音一」、「注神農本草表序一」の薬学書が記載されている(10)。道真は、讃岐時代作品306「吟善淵博士・物章医師両才子新詩、戲寄長句」で、薬学家としての陶弘景を意識している。

颯颯松窓独臥時、 颯颯たる松窓に独り臥す時、

相迎僚友見文詞。 僚友を相ひ迎へて文詞を見る。

大春堂下寒吟逸、 大春堂下寒吟逸びたり、

弘景園中曉嘯悲。 弘景園中曉嘯悲しめり。

何啻離經称博士、 何ぞ啻に 經を離れて博士と称せむ、

自慙合藥喚医師。 自ら薬を合せて 医師と喚はるることを慙づ。

閑思共有雕虫業、 閑かに思へば 共に雕虫の業有り、

応化使君昔詠詩。 応化の使君も昔詩を詠じたりき。

これは、道真が善淵愛成と物章医師の詩作を読んだ後に作った詩である。首聯で「秋」と同様に、「松窓」の語を使い、松風を聞くことを描写している。頷聯と頸聯は、上の句は善淵愛成のことを言い、下の句は物章醫師のことを言っている。頷聯の「大春堂」は、川口久雄氏によると、「大学寮の明経道院の東舎」であり、明経道の博士善淵愛成を指している。「弘景園」は、陶弘景の薬園であり、物章医師を指している。陶弘景を「医師」「合薬」と結びつけている。一方首聯の「颯颯松窓」は、陶弘景の仙人のイメージを踏まえている。⁵³³「画図屏風松下道士賛六首」の第六首「採薬」の「松老薬神」も陶弘景であり、その詩の中の「我是真人」は、前述の通り陶弘景が編纂した『真誥』の真人と自分を重ねていると思われる。

平安時代までの漢詩文に、陶弘景の仙人のイメージと松風とを結びつけている用例がいくつかある。例えば、『懷風藻』の「遊吉野二首」其の一には、「翻知玄圃近、対玩入松風」（翻りて知る玄圃近きことを、対玩す松に入る風）が見える（11）。「玄圃」という仙界に、松風を翫ぶことを描いている。『本朝無題詩』448番の藤原周光の作品にも、「陶弘隠径孤松静」（陶弘が隠径には、孤松静かなり）があり、陶弘景を「孤松」と並べている（12）。また、「資実長兼両卿百番詩合」の雑部の「高士慕神仙」というタイトルの下に、「陶弘素意茅山月、孝緒玄蹤瀛海風」の対句が挙げられている（13）。「茅山」は、神塚淑子氏が『真誥』の大部分を占める神仙たちの言葉は、東晋の都、建康の郊外にある茅山の許謚らに啓示されたものである」と指摘されたように、『真誥』の誕生地である（14）。この対句は、「高士」陶弘景が「神仙」を慕い、『真誥』を編纂したということを語っている。

以上の用例から、平安時代までの文人たちは、陶弘景という人物を、松風を好み、薬を研究していた仙人として把握していることが分かる。

道真が受けていた陶弘景の影響について、もう一つ看過できないことがある。「小知章」の「有待何称善、無為我道周」のように「無待」を「無為」と言い替え、「有待」と並べる表現はすでに、『芸文類聚』巻七十八靈異部上に載せている陶弘景の「雲上之仙風賦」に見える（15）。次に掲げる。

縹緲遙裔、亘碧海而颺朝霞、凌青煙而溥天際、出龍門而激水、度葱闥以飛雪。於是漢区動御、月軌驚文、浮虛入景、登空汎雲。一挙万里、曾不浹辰。此列子有待之風也。若乃綿括宇宙、苞絡天維、周流八極、回環四時、氣值節而動律、位涉異而離箕、徒見去來之緒、莫測終始之期、此太虛無為之風也。

縹緲遙裔たり、碧海に亘り朝霞を颺ぐ、青煙を凌ぎ天際に溥る、龍門を出でて水を激す、葱闥を度り以て雪を飛ばす。是に於いて漢区動御し、月軌驚き文す、虚を浮かべて景に入り、空に登り雲を汎ぶ。一挙して万里、曾て浹辰にあらず。此れ列子有待の風なり。若し乃ち宇宙を綿括し、天維を苞絡し、八極を周流し、四時を回環して、氣節に値ひ律を動かし、位異に涉り箕に離る。徒去來の緒を見、終始の期を測ること莫きは、此れ太虛無為の風なり。

遙かな広いところから吹いてきた仙風は、碧い海に亘つて、朝霞を吹き上げる。青い煙を凌いで、天の果てまで吹き通す。龍門を出て、水を湧き起こらせ、葱闥を渡つて雪を飛ばしている。この時に、広い空は動いて、月の軌跡は驚いたように、文が現れた。虚を浮かべて景色に入り、空に登つて雲を浮かべている。一度吹くと万里の遠方まで着いて、十二日もかからない。こういう風は、列子の有待の風である。宇宙をまとめて包み、天の網を包みくるみ、八極をめぐり流れて、四時を回環して、季節ごとにその氣の調子を整え、異の位置を渡つて箕の宿に離れ、去ることと来ることのみが見られ、終わりと始めが測れないのは、太虚の無為の風である。

この「雲上之仙風賦」は、逍遙遊篇の列子寓話を踏まえて、「列子有待之風」と「太虚無為之風」を対比している。「有待」と「無為」を並べており、それぞれの優劣は付けていない。客觀的に「仙風」の様子を述べている。道真の「有待何称善、無為我道周」は、「有待」を否定して、「無為」の立場を「我」に加えて、「無為」の見方ということを示している。

讃岐時代の道真は、憂いの氣分を晴らすために、陶弘景の神仙世界に浸つて、詩文の形でその慕う気持ちを表わしていた。我が身を『真誥』の真人と見なして、京都に戻つた後に作成した「小知章」も、その氣持ちの延長線上に立っている。逍遙遊篇の素材を利用しながら、『真誥』の五言応酬詩に倣い、「有待何称善、無為我道周」で「有待」と「無待」（無為）の優劣を論じているのである。

四、「無待之心」と支遁の「逍遙論」

「小知章」は、序文で「未若無功之神、無名之聖、能馭六氣、遠遊無窮、逍遙之智足矣、無待之心適焉」と言い、列子が「無待之心」を持つている聖人に及ばないことを述べており、また、詩の本文の「有待何称善、無為我道周」は、聖人のあり方「無待」を自分の立場として肯定して、「無待」は「有待」に勝るといふ立場を示していた。

ここで注目したいのは、郭象注は、「有待」と「無待」の優劣を判定していないことである。「若夫乘天地之正、而御六氣之弁、以遊無窮者、彼且惡乎待哉」の郭注には、「故有待無待、吾所不能齊也」、「夫無待猶不足以殊有待」が見える。郭象は、「無待」と「有待」を同一視しようとしている。しかし、成玄英の疏は、「無待聖人」について、「明徹於無窮、將於何而有待者也」と郭象に反駁している。「無待」の人と「有待」の人を明らかに分別している。郭象注と成玄英疏の間には、懸隔が生じている。

「小知章」序文の「無待之心」は、逍遙遊篇の宋榮子に言及している部分の「雖然、猶有未樹也」の成玄英疏に由来している。榮子含有証無、溺在偏滯。故於無待之心、未立逍遙之趣、智尚虧也。

榮子有に舍り無を証す、溺れて偏滯に在り。故に無待の心に於いては、未だ逍遙の趣を立てず、智尚虧くるなり。宋国の賢者宋榮子は、俗人が爵禄の「有」ることを嘲笑った。「無」の正確性を証明するために「有」を否定した。「無」を求めることは、徹底的な「無待」「逍遙」とは言えない、絶対の自由を理解する智慧が足りていないという。成玄英疏は、「無待」を心の内部に存在している自由な精神と見なしている。

成玄英疏のように「逍遙」「無待」を「心」と結びつけるのは、『世説新語』文学部の劉孝標注に収載されている支遁の「逍遙論」に由来すると思われる。

夫逍遙者、明至人之心也。莊生建言大道、而寄指鵬鷖。鵬以營生之路曠、故失適於体外。鷖在近而笑遠、有矜伐於心内。至人乘天正而高興、遊無窮於放浪。物物而不物於物、則遙然不得我。玄感不為、不疾而速、則逍然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足、足於所足、快然有似天真、猶飢者一飽、渴者一盈、豈忘蒸嘗於糗糧、絕觴爵於醪醴哉。苟非至足、豈所以逍遙乎。

夫れ逍遙といふは、至人の心を明らかにするなり。莊生言を大道に建し、鵬鷖に寄指す。鵬は生を営むの路の曠きを以て、故に体外に適ふを失ふ。鷖は近に在りて遠を笑ひ、心内に矜伐有り。至人天正に乗り興を高め、放浪よりも無窮に遊ぶ。物を物としても物に物とされず、則ち遙然として我を得ず。玄感して為さず、疾からずして速く、則ち逍然として適せざる靡し。此

れ所以に逍遙を為すものなり。若し夫れ其の足るところに当たらんと欲するところ有れば、足るところに足り、快然として天真に似ること有り、猶飢者の一飽、渴者の一盈がごとし、豈に糗糧を烝嘗すること、觴爵を醪醴に絶つことを忘れんや。苟も至足に非ざれば、豈に所以に逍遙たらんや。

「夫逍遙者、明至人之心也」は、明らかに「逍遙」の意味を解釈している。「逍遙」は、至人の心である。莊子は逍遙遊篇で鵬と鷦の寓話を以て「大道」を説明しようとしている。鵬は道が遠いので、外面的に不自由である。鷦は遠くまで飛んでいく鵬を嘲笑つて、高慢な心を持つて、内面的に不自由である。支遁は、鵬と鷦の両方を否定して、鵬も鷦も逍遙にはあたらないことを述べている。続いて、世の中に遊んでいる「至人」の様子を描写している。最後の一文「苟非至足、豈所以逍遙乎」は、「至人」こそが「至足」の境地に至ることができる、「至足」の至人だからこそ、心の中に絶対的な「逍遙」が存在している、ということを言っている。支遁は、至人以外のものをすべて無視して、至人の逍遙だけを考えている。この点は、万物みんな逍遙しているという見方を持つ郭象に対する猛烈な批判である。湯用彤氏も、「崇有之学与向郭学説」において、「支道林之説、為向郭逍遙説之修正、只説無待之逍遙」（支道林の説は、向秀・郭象の逍遙説を修正したもので、無待の逍遙だけを言っている）と指摘されている（16）。

六朝宋の詩人謝靈運は、『初学記』巻十九に所載の「江妃賦」で、「無待」を「心」と関連づけて用いている。次の通り（17）。
小腰微骨、朱衣皓齒。綿視騰来、靡容膩理。出月隱山、落日映嶼。收霞斂色、迴颺払渚。每馳情於晨暮、矧良遇之莫叙。投明珠以申贈、覲色授而魂与。嗟佳人之眇邁、眺霄際而皓語。懼展愛之末期、抑傾念而暫佇。天台二蛾、宮亭双媛、青桂神接、紫衣形見。或飄翰凌煙、或潛泳浮海。万里俄頃、寸陰未改。事雖仮於雲物、心常得於無待。

小腰微骨、朱衣にして皓き齒。綿く視るに騰り来たり、靡容にして膩理。月出でて山に隠れ、落日嶼に映ず。霞を収めて色を斂む、颺を迴し渚を払ふ。毎に情を晨暮に馳せ、矧や良遇叙ぶるなきことや。明珠を投げて以て申贈し、色授ぎ魂与にすることとを覲む。佳人の眇邁たることを嗟き、霄際を眺めて皓語す。愛を展すること未だ期せざるを懼る、傾念を抑えて暫く佇む。天台二蛾、宮亭双媛、青桂にして神接し、紫衣にして形見えたり。或いは翰を飄し煙を凌ぎ、或いは潜泳して海に浮ぶ。万里俄頃、寸陰未だ改めず。事は雲物に仮ると雖も、心常に無待を得たり。

江妃は細い腰で小柄な体、齒が白くて光っている。遠く視ると、彼女たちが飛んできて、顔かたちが美しい。その艶かしい姿は、

あたかも出たばかりの月が山に隠れるようであり、落日が小山を映じるようである。煙霞をあつめてその光を収めたように暗い夕暮れに、江妃は、つむじ風に乗って回して、渚を吹いている。私は毎日江妃に恋慕の情を抱き、美しい出会いだがその恋慕の情を吐露したことがない。明珠を投げて江妃たちに贈り、彼女たちの美貌になれ近づき、彼女たちの心が私に許すことを望んでいる。佳人の遠く遙かにいることを嘆いて、天際を眺めて恋慕の情を表している。恋慕の情を江妃に示すことができないのを懼れて、自分の気持ちを抑えて暫く佇んでいる。天台山の二人の仙女なのか、それとも宮亭の二人の仙女なのか。青い桂でその精神を接し、紫色の衣でその姿を現している。時々天上に舞い上がりもやを凌ぎ、時々海に入り浮遊している。万里の距離を瞬く間に経て、時間が少しも変わらないようである。雲など外物に借りて行動するが、心は常に無待の境地に至っているのである。

謝靈運は、江の仙女たち「江妃」の美しい遊行の姿を描写している。「或飄翰凌煙、或潛泳浮海」は、逍遙遊篇の天上の鵬と海中の鯢のイメージを踏まえていると思われる。「心常得於無待」は、江妃たちは「無待」の心を持っていることを述べており、「江妃」を聖人（至人）と見なしている。

謝靈運の詩文と『真誥』の関わりについて、すでに堂蘭淑子氏の先行論文がある（18）。氏は、『真誥』の詩歌と謝靈運の詩文とに明かな近似性があることを、『莊子』に由来する「有待」「無待」の使い方を通して示した、「有待・無待を生得的な要素とは関わらない、心の問題としたのである」と指摘されて、また、「事雖仮於雲物、心常得於無待」について、

事に際しては雲の助けを借りるとは、明らかに『莊子』に記された列子を意識した表現であり、風を頼みとする列子のように江妃も有待の身ではあるが、心は無待の境地にあるという。こだわりのない心理を表すものとして「無待」を用い、しかもそれが女神の心のあり方の表現であるところは、『真誥』の真人詩とまさしく同じである。神仙に対して有待・無待の語を用いるのは、遼欽立輯校『先秦漢魏晉南北朝詩』（中華書局、一九八三年）や嚴可均校輯『全上古三代秦漢三國六朝文』（中華書局、一九五八年）で見る限り、『真誥』の真人詩とこの「江妃賦」のみであり、『真誥』の神降ろしの記録と謝靈運の詩文に共通する背景があることを感じさせる。

と指摘されている。恐らく謝靈運は、『真誥』の運題象篇の真人応酬詩にヒントをもらい、「江妃」を「真人」に重ねて「江妃賦」を創作して、「無待」という心の自由な境地に対する敬慕の情を表わしてたのだろう。

神塚淑子氏は、『真誥』の真人のあり方をめぐる議論の背景にあつたものとして、郭象の思想と並んで無視することができないのは、支遁（三一四—三六六）の思想である」と指摘されている。支遁の「夫逍遙者、明至至人之心一也」という逍遙論は、『真誥』に影響を与えて、『真誥』はまた、謝靈運の「江妃賦」に影響を与えている。

清代の学者によると、成玄英疏も『真誥』に影響されている。『四庫全書総目提要・四庫未収書目』の成玄英『南華真經注疏』条に、

元（玄）英此疏、則称意而談、清言曲暢。至序文云「莊子、字子休、生宋国睢陽蒙県、師長桑公子、受号南華仙人」、殆出『真誥』之類、殊可以広異聞。

元（玄）英此の疏、則ち意に称ひて談じ、清言して曲暢たり。序文に至り云く「莊子、字は子休、宋国睢陽蒙県に生まれ、長桑公子を師とし、受けて南華仙人を号とす」、殆ど『真誥』の類に出でて、殊に広たることを以て聞を異にすべし。

とある（19）。成玄英疏を『真誥』と関連づけて、「南華仙人」の号は、『真誥』の真人を意識していると述べている。成玄英疏の「故於無待之心、未立逍遙之趣」は、支遁の「夫逍遙者、明至至人之心也」を踏まえており、仏教の思想を吸収して道家の經典を解釈しているのである。

「小知章」の序文の「無待之心」は、成玄英疏を直接的に引用しているかに見えるが、その背後には、支遁の「逍遙論」、『真誥』謝靈運の「江妃賦」が潜んでいると思われる。『真誥』は、「小知章」に全体的に影響を与えているのである。

五、おわりに

本章は、菅原道真の「小知章」に見える詩語「有待」と「無待」（無為）をめぐって考察を行った。道真は、「有待何称善、無為我道周」の句で、「有待」を否定して、「無待」（無為）の側に立っている。「有待」と「無待」は、『莊子』逍遙遊篇に登場する列子の「猶有所待者也」と聖人の「彼且惡乎待哉」に由来している。郭象は、「彼且惡乎待哉」の注で、逍遙遊篇の「有所待」「惡乎待」を「有待」「無待」に略しているが、「有待」と「無待」の優劣については論じていない。「有待」と「無待」それぞれを別次元のものと認識している。仏教学者支遁は、「逍遙論」で、「夫逍遙者、明至至人之心也」と言い、「無待」の「至人」こそが「逍遙」するも

のと認めている。陶弘景が編纂した『真誥』の真人詩にも、「有待」と「無待」の論争が展開されていた。讃岐時代の道真には、陶弘景を意識して、その神仙世界に身を投げようとする姿が詩文に見える。陶弘景の「雲上之仙風賦」に倣い、「有待」と「無為」を並べており、「有待何称善、無為我道周」という句を作った。また、「小知章」序文の「無待之心」について、表面的には成玄英疏を踏まえていると見えるが、実は、「心」から「無待」を理解しているのは、支遁の「逍遙論」の影響を受けている『真誥』、また謝靈運の「江妃賦」であり、道真はそれらも参照していると考えられる。

道真は、複数な典籍に由来する思想と表現を文学創作に取り入れている。特に讃岐赴任の時代は、一方では地方守としての責任感を強くおぼえ、「寒早十首」のような庶民に関心を寄せる作品を作っており、一方では、自分の不遇を嘆き、憂鬱な気分を晴らすために、老荘や神仙の世界に深い興味を抱いて、その中に癒しを求めている。京都に戻った後にも、しばらくその気持ちが続いて、「小知章」で老荘と神仙の関心を吐露しているのである。

注

(1) 菅原道真の作品番号は『菅家文草 菅家後集』(川口久雄校注、日本古典文学大系72、岩波書店、昭和四十一年)に拠る。引用と訓読は、元禄十三年跋『菅家文草』と貞享四年版『菅家後集』に拠ったが、一部改めたところがある。道真の三首連作と『莊子』の関連に言及する先行論文としては、藤原克己「詩人鴻儒菅原道真」(『菅原道真と平安朝の漢文学』東京大学出版会、平成十三年)、谷口孝介「閑客の言志―菅原道真と「逍遙遊」―」(『菅原道真の詩と学問』塙書房、平成十八年)、新間一美「源氏物語の「浮舟」と白居易の「浮生」」(『白居易研究年報』第16号、二〇一五年)がある。

(2) 神塚淑子『真誥』について(神塚『六朝道教思想の研究』創文社、平成十一年)、堂園淑子「謝靈運の文学と『真誥』―「有待」「無待」の語を中心に―」(『日本中国学会報』第68号、平成二十八年)を参照。

(3) 本論に於ける『世説新語』の引用は、『世説新語校箋上』(劉義慶撰、劉孝標注、楊勇校箋、中華書局、二〇〇九年)を参照した。

(4) 『莊子』の本文と郭象注・成玄英疏の引用は、架蔵の万治四年(一六六一)刊『南華真經注疏解経』(中野宗左衛門刊)に拠つ

た。

(5) 『莊子』における「有待」の用例は、逍遙遊篇以外に、以下の通りである。「無待」の用例は未見。

・ 齊物論

罔兩問景曰、曩子行、今子止。曩子坐、今子起。何其無特操与。景曰、吾有待而然者邪。吾所待又有待而然者邪。吾待蛇蚺蜺翼邪。惡識所以然、惡識所以不然。(罔兩、景に問ひて曰く、曩には子行き、今は子止まる。曩には子坐し、今は子起つ。何ぞ其れ特操無きや、と。景曰く、吾待つ有りて然る者か。吾が待つ所又待つ有りて然る者か。吾、蛇の蚺、蜺の翼を待たんや。悪くんぞ然る所以を識らんや、悪くんぞ然らざる所以を識らんや、と。)

・ 大宗師

夫知有所待而後当、其所待者、特未定也。(夫れ知は待つ所有りて而る後に当たる。其の待つ所の者、特り未だ定まらず。)

・ 田子方

日出東方而入於西極、万物莫不比方、有目有趾者、待是而後成功。是出則存、是入則亡。万物亦然。有待也而死、有待也而生。(日、東方に出でて西極に入る。万物、比方をせざるは莫し。目有り趾有る者、是を待ちて而る後に功を成す。是出づれば則ち存し、是入れば則ち亡す。万物も亦た然り。待つこと有りて死し、待つこと有りて生ず。)

・ 知北遊

死生有待邪。(死生は待つこと有らんや)

・ 寓言

火与日吾屯也、陰与夜吾代也。彼吾所以有待邪、而況乎以有待者乎。(火と日とに吾屯まり、陰と夜とに吾代る。彼は吾が待つ有る所以ならんや、而るを況んや以て待つ有りとする者をや)

(6) 注2の神塚論文を参照。

(7) 本論に於ける『真誥』の引用は、叢書集成初編『真誥』(中華書局、一九八五年)に拠った。なお、『真誥』運題象篇真人詩の解釈について、『真誥』訳注稿(一一)(「六朝道教の研究」研究班、『東方学報』68号、平成八年)を参考とした。

(8) 白居易の詩の番号は、花房英樹『白氏文集の批判的研究』(中村印刷出版部、昭和三十五年)所収の「総合作品表」に拠る。詩の本文は、那波本に拠った。「委順」(〇五六四)の全詩を次に挙げる。

山城雖荒蕪、竹樹有嘉色。

山城荒蕪すと雖も、竹樹嘉色有り。

郡俸誠不多、亦足充衣食。

郡俸誠に多からざれども、亦た衣食に充つるに足る。

外累由心起、心寧累自息。

外累心に由つて起る、心寧ければ累自ら息む。

尚欲忘家鄉、誰能算官職。

尚家郷を忘れんと欲す、誰か能く官職を算へん。

宜懷齊遠近、委順隨南北。

宜しく遠近を齊うせんことを懷ひ、順に委して南北に随ふべし。

(9) 『梁書』(唐・姚思廉撰、点校本二十四史修訂本、中華書局、二〇二〇年)を参照した。

(10) 宮内庁書陵部所蔵室生寺本『日本国見在書目録』(名著刊行会、平成八年)を参照した。

(11) 『懷風藻』の引用は、『懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』(日本古典文学大系69、岩波書店)に拠った。

(12) 『本朝無題詩』(『群書類従』温故学会、昭和五十九年)に拠った。

(13) 「資実長兼両卿百番詩合」の引用は、『群書類従』卷百三十四(続群書類従完成会、昭和三年)に拠った。

(14) 注2神塚『六朝道教思想の研究』を参照。

(15) 『芸文類聚』(中文出版社、一九七二年)に拠った。

(16) 湯用彤「崇有之学与向郭学説」(『魏晋玄学論考』上海人民出版社、二〇一五年)に拠った。

(17) 『初学記』(司義祖校訂 中華書局、一九六二年)に拠った。

(18) 注2堂蘭論文を参照。

(19) 『四庫全書総目提要・四庫未收書目・四庫全書総目提要補正』(清・乾隆勅撰、国学要籍叢刊、漢京文学事業、一九八一年)を参照した。

第四章 菅原道真の「堯讓章」と『莊子』―道真の聖賢観について―

一、はじめに

335「堯讓章」は、『菅家文草』巻四に載せられている『莊子』を題材とした三首の連作（333「北溟章」334「小知章」335「堯讓章」）の第三首である。この連作は、寛平二年（八九〇）、讃岐守の秩が満ちた道真が京に帰った時の作品である。連作の題脚に「其措詞用韻、皆据成文」とあるように、連作の表現は初唐の西華観道士成玄英の疏に依拠することを明記している（1）。成玄英の疏は、西晋の郭象が刪定して注を付けた三十三篇本の『莊子注』に基づいて敷衍したものである。

本章では、「堯讓章」と『莊子』注疏の関係を分析しながら、「堯讓章」に表れた、道真における聖人と賢人に対する見方について考察したい。

二、「堯讓章」と『莊子』注疏

まず、「堯讓章」の題脚と全詩を挙げる。

述曰、堯帝拳炬火浸灌之喻、將讓天下於許由。許由說鷦鷯偃鼠之心、更歸堯帝於天下。聖人賢者、性命雖殊、黃屋青山、逍遙尚一。故叙堯許之有情、明優遊之無別也。

述べて曰く、堯帝、炬火浸灌の喩へを挙げて、天下を許由に譲らむとす。許由、鷦鷯偃鼠の心を説きて、更めて堯帝を天下に帰す。聖人と賢者と、性命は殊なりと雖ども、黄屋青山、逍遙尚し一なり。故に堯と許との情有ることを叙べて、優遊の別なきことを明らかにするなり。

推賢堯授手、寄身許慙顔。賢を推して堯手を授く、身を寄せて許顔を慙づ。

四海君功大、孤雲我性閑。四海君が功大なり、孤雲我が性閑なり。

潁川清石水、箕嶺老松山。潁川は石はしる水清にして、箕嶺は老いたる松の山なり。

送日蔬食足、臨煙葦戸開。日を送りて、蔬食足る、煙に臨みて、葦戸開く。

既知尸祝用、誰為実賓煩。 既に知る尸祝の用、誰か実の賓のために煩されむや。

鳳曆何無主、龍飛欲早還。 鳳曆何ぞ主無けむ、龍飛早く還らむことを欲りす。

鷦鷯從取樂、浸灌莫辛艱。 鷦鷯樂を取るに従はむ、浸灌辛艱すること莫くあらむ。

向背優遊去、形体一世間。 向背優遊し去る、形体一世の間。

「堯讓章」の題脚は、まず堯と許由の故事をまとめている。

「堯帝拳炬火浸灌之喻、將讓天下於許由」は、『莊子』逍遙遊篇の次の部分に由来している。

堯讓天下於許由、曰、日月出矣而燭火不息、其於光也、不亦難乎。時雨降矣、而猶浸灌、其於沢也、不亦勞乎。夫子立而天下治、而我猶尸之、吾自視缺然。請致天下。

堯天下を許由に譲らんとして、曰く、「日月出でぬ、しかも燭火して息まざるは、其の光に於けるや、亦難からずや。時雨降りぬ、而も猶ほ浸灌するは、其の沢に於けるや、亦勞ならずや。夫子立ちて天下治まる、しかも我猶ほ之を尸るは、吾自ら視るに缺然たり。請ふ、天下を致さんことを」と(2)。

堯は許由に天下を譲ろうとしている。「日と月は既に出了たのに、松明がまだ消えずに燃えていることは、ものを照らすのに役に立つであろうか。折良く雨が降つたのに、また水を引くことは、不必要な苦勞をするではないか」と、「炬火」「浸灌」の二つの比喻を持ち出して、天下を許由に譲ろうとする理由を述べている。

「許由說鷦鷯偃鼠之心、更歸堯帝於天下」は、逍遙遊篇の次の部分に基づいている。

許由曰、子治天下、天下既已治也、而我猶代子、吾將為名乎。名者、実之賓也。吾將為賓乎。鷦鷯巢於深林、不過一枝、偃鼠飲河、不過滿腹。歸休乎君、予無所用天下為。庖人雖不治庖、尸祝不越樽俎而代之也。

許由曰く、子天下を治めて、天下既に已に治まれり。而るに我猶ほ子に代はらば、吾將に名を為さんとするか。名は実の賓なり。吾將に賓を為さんとするか。鷦鷯は深林に巢くふも、一枝に過ぎず。偃鼠は河に飲むも、滿腹に過ぎず。休を君に帰せん。予天下を用て為す所無し。庖人庖を治めずと雖も、尸祝樽俎を越えて之に代はらず。

許由は、名は実についているものと認識している。そして、自分は帝王の名を追求していない態度を表明して、堯の要請を断つ

た。許由は自分を「鵽鷄」、「偃鼠」に喩えて、「二枝」と「満腹」という個人生活を満足させる極く小さな望みを人生の「実」としている。さらに、堯と自分それぞれを「庖人」（料理人）と「尸祝」（祭りを司る人）に見立てている。庖人は料理を作らないとしても、尸祝は庖人の代わりに料理を作ることができないのと同じように、自分は堯の代わりに天下を治めることができないと述べている。

続いて、道真は「聖人賢者、性命雖殊、黄屋青山、逍遙尚一」で、堯と許由の故事についての感想を述べている。「聖人賢者、性命雖殊」は、許由の言葉「子治天下、天下既已治也」の成玄英疏「欲明放勛大聖、仲武大賢。賢聖二途、相去遠矣」（放勛の大聖、仲武の大賢、賢聖二途、相去ること遠きを明らかにせんと欲す）に基づいている。「放勛」は堯の字、「仲武」は許由の字である。聖人堯と賢者許由は、その生まれつきの運命と生き方が異なっているが、「黄屋」で天下を治めている堯と「青山」に隠遁している許由は、各々の世界で「逍遙」していることは同じである。「故叙堯許之有情、明優遊之無別也」は、「堯讓章」を創作する目的を述べている。「有情」は、許由の言葉「名者、実之賓也」の郭象注に見える「有情於自守」に基づく。自分の居場所を守ることに専念しつつ、堯と許由は、各々の生き方で生きて、各自の人生で「優遊」するという点においては同じである。そうしたことを示そうというのである。なお、「優遊」は、自由自在に遊ぶことであり、篇名「逍遙遊」に呼応していると思われる。

次に、「堯讓章」の詩の本文を見よう。

第一聯「推賢堯授手、寄身許慙顔」において、堯と許由を登場させる。堯は賢人許由に天下を授けようとしているが、山林に身を寄せている許由は恥じ入っている。「推賢」「授手」「寄身」「慙顔」は、郭象注と成玄英疏に見えない詩語である。

第二聯「四海君功大、孤雲我性閑」は、広い天下を治めている堯帝の功労を誉めながら、許由は自由自在の一片の雲のように、閑静な隠居生活を好んでいるということを述べている。「四海」は、許由の言葉「帰休乎君、予無所用天下為」の成玄英疏「四海之尊、於我無用、九五之貴、予何用為」（四海の尊、我に於いて無用、九五の貴、予何ぞ為すを用ゐん）に由来している。道真は「孤雲我性閑」に、隠者許由を「孤雲」に比喻しつつ、「我」を加えている。自分を許由と見なすことを明らかに示している。

第三聯「潁川清石水、箕嶺老松山」と第四聯「送日蔬食足、臨煙葦戸開」は、許由の隠居生活の具体的な環境と様子を描写している。第三聯は、許由の言葉「名者、実之賓也」の成玄英疏「許由偃蹇青山、逍遙潁水」（許由は青山に偃蹇し、潁水に逍遙す）を踏

まえている。第四聯は、「鷦鷯巢於深林、不過一枝、偃鼠飲河、不過滿腹」の成玄英疏「況許由安茲蓬華、不顧金闥、樂彼蔬食、詎勞玉食也」（況んや許由は茲の蓬華に安じ、金闥を顧みず、彼の疎食に樂しむ、詎ぞ玉食を勞せん）を踏まえている。許由は「箕嶺」の山と「潁川」の水において、楽しい生活を送っている。粗末な家に住み、粗末な食物を食べているが、こういう生活に満足している。

第五聯「既知尸祝用、誰為実賓煩」は、逍遙遊篇本文の「庖人雖不治庖、尸祝不下越樽俎而代之也」と「名者、実之賓也」を組み合わせている。許由は自分を「尸祝」と見なしており、帝王の「名」を求めていない態度を表明している。

第六聯「鳳曆何無主、龍飛欲早還」の「鳳曆」は、こよみである。『春秋左氏伝』昭公十七年の「鳳鳥氏曆正也」の注「鳳鳥知天時、故以名歴正之官」による。「龍飛」について、谷口孝介氏は、「疏に見える天子の位を表す「九五」を『易』（乾）の「九五、龍飛在天、利見大人」の卦辞に基づいて「龍飛」としたものである」と指摘されている（3）。「龍飛」は、「帰休乎君、予無所用天下為」の成玄英疏「四海之尊、於我無用、九五之貴、予何用為」（四海の尊、我に於いて無用、九五の貴、予何ぞ為すを用ゐん）の「九五」を踏まえて言い替えた表現である。許由は、堯が早めに帝王の位に戻って欲しいという願望を述べている。

第七聯「鷦鷯從取樂、浸灌莫辛艱」は、許由の言葉「鷦鷯巢於深林、不過一枝」と堯の言葉「時雨降矣、而猶浸灌」を踏まえたものの。鷦鷯が一つの枝に宿るだけで満足しているように、許由は隱遁生活に満足している。堯の治世は、あたかも時雨が降る如くで、天下を許由に譲ることは、まるで雨が降っているのにまた水を引くようなものである。こういう苦勞は要らない。

第八聯「向背優遊去、形体一世間」は、全詩の内容をまとめている。序文の「故叙堯許之有情、明優遊之無別也」に呼応して、堯と許由は各々の道に沿って優遊している。二人の道は反対を向いているが、その優遊の姿は共存していることを言っている。この一聯は、『莊子』とその注疏を直接的に利用していないが、「庖人雖不治庖、尸祝不下越樽俎而代之也」の郭象注である、

庖人尸祝、各安其所司。鳥獸万物、各足於所受。帝堯許由、各靜其所遇。此乃天下之至実也。各得其実、又何所為乎哉。自得而已矣。故堯許之行雖異、其於逍遙一也。

庖人尸祝、各おの其の司る所に安んず。鳥獸万物、各おの受く所に足る。帝堯許由、各おの其の遇ふ所に静まる。此れ乃ち天下の至実なり。各おの其の実を得て、又何ぞ為す所か。自得のみ。故に堯許の行異なるも、其れ逍遙に於いては一なり。

に由来する。郭象にとって天下の「至実」（本質）は、それぞれの居場所において、自分の人生を安らかにすることである。料理人と祭りを司る人は、各自の仕事をする。鳥獸万物は、己が受けた分に満足する。堯と許由は、各自の運命を静かに受け入れ、そのまゝに過ごす。生活の本質が分かれば、自得的に生きられる。堯と許由は、生き方が異なるが、「逍遙」においては同様である。道真は成玄英疏の「堯許之行」の「行」に注目して、それを「行く」と理解している。そして、「向背優遊去」で、「行」を具象化している。さらに、逍遙遊篇の「遊」を強調するために、成玄英疏の「逍遙」を「優遊」に言い替えている。

「堯讓章」は、逍遙遊篇の郭象注と成玄英疏の両方に基づいて書かれている。三首連作の「北溟章」「小知章」と少し違っているところは、「堯讓章」は、『莊子』注疏を踏まえているが、「北溟章」「小知章」に比べると、注疏の表現をそのままに使う部分が少ないことである。注疏を理解した上で、注疏に拘らず、詩語を自由に駆使している。道真における漢詩創作の独自性が示されているのである。

三、堯許の評価について

「堯讓章」は、堯と許由それぞれの「優遊」を見だし、平等に見なしている。しかし、逍遙遊篇本文を見ると、許由は堯に「帰休乎君」という驕慢の態度を示している。逍遙遊篇は、明らかに堯を否定して、許由を肯定している。この点について、「許由曰、子治天下、天下既已治也」の郭象注を見てみよう。

夫能令下天下治、不治天下者也。故堯以不治治之、非治之而治者也。今許由方明下既治、則無所代之。而治実由堯、故有二子治之言、宜忘言以尋其所況。而惑者遂云、治之而治者、堯也。不治而堯得以治者、許由也。斯失之遠矣。夫治之由乎不治、為之出乎無為也。取於堯而足、豈借之許由哉。若謂拱默乎山林之中而後得稱無為者、此莊老之談、見棄於当塗。当塗者、自必於有為之域而不反者、斯之由也。

夫れ能く天下をして治まらしむるは、天下を治めざる者なり。故に堯は治めざるを以て之を治む、之を治むるに非ずして治むる者なり。今許由方に既に治まることを明らかにすれば、則ち之に代る所無し。而して治の実は堯に由る。故に子の治の言有り。宜しく言を忘れて以て其の況する所を尋ぬべし。而して惑者遂に云く、「之を治めて治むる者は、堯なり。治めずして

堯以て治むるを得る者は、許由なり」。斯れ之を失ふこと遠し。夫れ之を治むることは治めざるに由り、之を為すことは為すこと無きに出づるなり。堯に取りれて足る、豈に之を許由に借りんや。若し山林の中に拱黙して後に無為を称することを得ると謂へば、此れ莊老の談、当涂に棄てらる。当涂は、自ら必ず有為の域に反らざるは、斯の由なり。

郭象は、堯の治国の方針を「不治天下」と解釈している。天下を治めないからこそ、天下を治めることが実現できる。許由は堯が天下を既にうまく治めていたことを認めているため、堯の要請を断つた。そして、「惑者」の観点「治之而治者、堯也。不治而堯得以治者、許由也」を否定している。この「惑者」の観点は、治めること自体を強調している逍遙遊篇本文の文面から読み取れる。郭象は、「夫治之由乎不治、為之出乎無為也」と述べて、「不治」「無為」を「治」「為」の手段と認識している。山林に隠遁して何もしない老莊的な「無為」は本当の「無為」ではない、自分の「有為」の域で働くことは「無為」の本質である。老莊的な「無為」は、否定するべきである。ここで郭象は、堯の無為を認め、許由を必要ではない人として扱っている。成玄英は、逍遙遊篇本文と郭象注の齟齬に気づいて、疏に次のように述べている。

堯治天下、久以昇平。四海八荒、尽皆清謐。何勞讓我、過為辭費。然睹莊文、則貶堯而推許。尋郭注乃劣許而優堯者、何耶。欲明放勛大聖、仲武大賢。賢聖二途、相去遠矣。故堯負屨汾陽而喪天下、許由不夷其俗而獨立高山、田照偏溺、断可知矣。是以莊子援禪讓之跡、故有燭火之談。郭生察無待之心、更致不治之說。可謂採微索隱、了文合義。宜尋其旨況、無所稍嫌也。

堯天下を治む、久しく以に昇平たり。四海八荒、尽く皆清謐たり。何ぞ我に讓るを勞せん、過ちて辭の費やすしを為す。然して莊文を睹れば、則ち堯を貶けて許を推す。郭注を尋ぬれば乃ち許を劣し堯を優るとするは、何ぞや。放勛の大聖、仲武の大賢、賢聖の二途、相去ること遠きを明らかにせんと欲す。故に堯屨を汾陽に負して天下を喪ふ、許由其の俗を夷らげず独り高山に立ち、田照偏溺、断えて知るべし。是を以て莊子禪讓の跡を援き、故に燭火の談有り。郭生無待の心を察し、更に不治の説を致す。微を採り隱を索め、文を了り義に合ふと謂ふべし。宜しく其の旨況を尋ね、稍嫌ふ所無かるべし。

成玄英疏は、逍遙遊篇本文と郭象注の齟齬の部分に気づいている。逍遙遊篇は、堯を否定して、許由を肯定しているのに対して、郭象注は、堯を肯定して、許由を否定している。成玄英疏は、否定も肯定もせず、「放勛（堯の字）大聖、仲武（許由の字）大賢。賢聖二途、相去遠矣」と、聖人堯と賢人許由それぞれの生き方を受け入れて、平等に見なしている。「是以莊子援禪讓之跡、故有燭

火之談。郭生察無待之心、更致不治之説」においては、逍遙遊篇と郭象注それぞれの重点の置きどころを見いだしている。莊子は、「禪讓」という行為自体に注目して、「日月出矣而燭火不息」の比喩を持ち出し、許由に天下を譲ろうとしたとしている。郭象は「無待之心」の視点から、堯を絶対的な自由の境地に至った聖人と認識して、堯の自由な精神状態を重んじている。「無待」は、「若夫乘天地之正、而御六氣之弁、以遊無窮者、彼且惡乎待哉」の郭象注「夫唯与物冥而循大變者、為能無待而常通」に由来しており、聖人の徹底的な自由のあり方を表現している。

成玄英疏が取り上げている「無待之心」は、前章「菅原道真の『小知章』と『莊子』——詩語「有待」と「無待」をめぐる——」で述べたように、支遁の「逍遙論」の「夫逍遙者、明至人之心也」に基づいている。「逍遙論」は、「至人之心」の有り様、及び「逍遙」の意味を次のように解釈している。

至人乘天正而高興、遊無窮於放浪。物物而不物於物、則遙然不得我。玄感不為、不疾而速、則逍然靡不適一。

至人天正に乗り興を高ぶらせ、無窮を放浪に遊ぶなり。物を物しても物に物とせざれば、則ち遙然として我を得ず。玄感して為さず、疾からずして速ければ、則ち逍然として適せざる靡し。(4)

至人は喜んで天正の氣に乗って、無窮の境地に遊んでいる。物を利用して、物に捉えられ繋がれないので、逍遙して何ももらわない。玄に感じて、無為で、激しくなく速く世界中のあちこちを遊んで、逍遙して適意ではないことを解消している。支遁は、「物物而不物於物」と「玄感不為」を「至人」の特徴として、至人は、「玄」の心を持ちながら、現実の「物」と離れていないとする。このように、「至人」の無為は、実際に隱遁することではない、心の自由の有り様である。成玄英疏は、支遁の逍遙思想を吸収して、「無待の心」から堯と許由の行為を理解して、二人とも「無待」の境地に至る人であると、平等に把握している。

逍遙遊篇本文、郭象注、成玄英疏、「堯讓章」における堯と許由の評価をまとめてみよう。逍遙遊篇本文は、堯を否定して、山林に隱遁する許由を肯定している。郭象注は、「無為」を自分の責任を尽くすことと定義して、堯と許由には各自の責任があるため、許由は堯の代わりに堯の役割を果たすことができないことを強調している。成玄英は、支遁の「至人之心」の影響を受けて、「無待之心」から堯と許由それぞれの自由を認め、「向背優遊去、形体一世間」において、心には各自の「優遊」があり、「形体」は反対に向かつて行動することを述べて、明らかに「優遊」の心と「形体」を対立させているのである。

四、道真の聖賢観について

「堯讓章」は、成玄英疏に基づき、聖人堯と賢人許由を齊しく見なしており、二人とも「優遊」していることを描写している。聖人と賢人の関係を意識して、「優遊」の語を使っている作品は、他に白居易の「汎渭賦」がある（5）。

「汎渭賦」は、貞元二十年（八〇四）の春、白居易が校書郎であった時期に下邳で作った作品である。賦の序文によると、時に、左丞相鄭珣瑜と右丞相高郢が徳宗皇帝を輔佐して、「朝野無事、人物甚安」（朝野事無く、人物甚だ安んず）とあるように、世の中が穏やかに治まっている。渭水のほとりに移住した白居易は、賦の序文に「上楽時和歳稔、万物得其宜、下楽名遂官閑、一身得其所」というように、万物がよい時代に恵まれて、豊かに暮らしていることを喜んでおり、名誉を得て、官僚の仕事も忙しくない自分のことも喜んでゐる。こういう快樂な心境を表現するために、「汎渭賦」を作っている。「名遂官閑」の白居易は、三首連作の序文に「已為閑客」と書いている道真と同じである。「汎渭賦」の冒頭部分には、優遊している閑人白居易が登場している。

亭亭華山下有人、

亭亭たる華山の下に人有り、

跂兮望兮、愛彼三峰之白雲。

跂ては望み、彼の三峰の白雲を愛す。

汎汎渭水上有舟、

汎汎たる渭水の上に舟有り、

沿兮泝兮、愛彼百里之清流。

沿りては泝り、彼の百里の清流を愛す。

以我為太平之人兮、

我太平の人と為るを以て、

得於斯而優遊。

斯に於いて優遊するを得たり。

高く聳え立っている崑山の麓にいる白居易は、爪立つて崑山を眺めている。崑山の三峰に浮いている白い雲を愛している。舟を漕いで広い渭水に沿って下り、百里の清い川水を愛している。私は太平の世に生きている人なので、あちこちに優遊することができ

る。白居易は、「太平之人」を、「白雲」と「清流」を楽しみながら「優遊」できる条件としている。人々は理想的な社会環境の中に身を置くと、快適に暮して、各自の快樂を追求することが実現できるといふ。「堯讓章」も、「潁川清石水」「孤雲我性閑」と、「清石水」と「孤雲」を好んでいる許由のことを描写して、最後の一聯「向背優遊去、形体一世間」で、「優遊」を使っている。

「汎渭賦」は、次のように、「聖人」（徳宗皇帝）と「賢人」（左丞相鄭珣瑜と右丞相高郢）が力を合わせているため、「太平」の世が構築されたことを強調している。

伊万物各樂其樂者、

由聖賢之相契。

賢致聖於無為、

聖致賢於既濟。

伊れ万物の各おの其の樂しみを樂しみとするは、

聖賢の相契るに由る。

賢は聖を無為に致し、

聖は賢を既濟に致す。

賢人は聖人を輔佐して、聖人が「無為」で国を治めることを達成させた。聖人は賢人を助けて、賢人が無事に善政を施すことができた。白居易も、聖人と賢人を同じように重んじて、それぞれの役割を意識していると思われる。聖人の「無為」は、逍遙遊篇の郭象注が言う「有為之域」で行っている「不治天下」の治国方針と共通している。

白居易の聖賢観は、道真の文学創作にも影響を与えている。逍遙遊篇三首連作と同じ時期に作られた「未旦求衣賦」（五一六）は、「汎渭賦」と同じ聖賢観を表している。その序文に、「未旦求衣、欲陳人主思政之道、寒霜晚菊、欲叙人臣履貞之情」（未だ旦けざるに衣を求むるは、人主の政を思ふ道を陳べんと欲し、寒霜晚菊は、人臣の貞を履む情を叙べんと欲するなり）がある。君主は、まだ夜が明けないうちに衣服を探して、政務を処理し始めている。臣下は、寒霜が降りる晩秋の菊のように、君主に対して忠心を尽くして、一所懸命仕事をしている。ここで注目しておきたいのは、「履貞」という言葉が、正しい行為をする意味で、潘岳の「許由頌」の「邈哉許公、執真履貞」にも見える（6）ことである。道真は、潘岳が許由に使う言葉を「人臣」に使っており、許由を「人臣」である自分と重ねている。道真は「堯讓章」にも、我が身を許由と重ねて、自分が「優遊」している「閑客」の心情を吐露している。「堯讓章」の許由は、隱者の身分で登場しているが、道真は許由を隱者よりも、賢人として扱っている。「潁川清石水、箕嶺老松山」、「送日蔬食足、臨煙華戸開」などの隱者生活を描いているけれども、それは「閑客」である道真が、許由の生活を想像することを通して、隱者に対する憧れを表しつつ、その時の自分の穏やかな情緒も表現しているのである。

そして、「未旦求衣賦」に、「庶幾至人之無夜夢」や「無為無事」を使い、天皇のことを描写して、天皇を『莊子』の無為の「至人」と見なしている。賦の中には、

紫宮高敞、乃心於以知帰、蒼海森茫、方面於焉既濟。

紫宮高敞にして、乃心以て帰することを知り、蒼海森茫として、方面に焉に既に済る。

がある(7)。天子の宮殿は高く広く見えて、臣下は心に君王に従うべきことが分かる。君王の厚恩は、森森たる海のように広大である。道真はこの部分で、白居易の「汎渭賦」と同様に「既濟」の語を使つて、聖人と賢人が力を合わせることを述べている。

序論で述べたように、道真は、よく天皇を聖人堯に見立てて作品を作っている。その中で、寛平九年、朱雀院に退居した宇多上皇が催した詩宴で応制された作品⁵³「九日後朝、侍朱雀院、同賦閑居樂秋水、応太上天皇製 并序」の序文では、「非玄談不説之、故遇我君之逐虚舟」(玄談に非ざれば説かず、故に我が君の虚舟を逐ふに遇へり)が見え、宇多上皇が「虚舟」を逐うことを述べている。『莊子』列御寇篇の「飽食而遨遊、汎若不繫之舟」が出典とされているが、逍遙遊篇の堯と許由の寓言の「而我猶代子、吾將為名乎。名者、実之實也。吾將為實乎」の郭象注に見える聖人の姿の描写に、よりふさわしい出典がある。

是以無心玄応、唯感之従、汎若不繫之舟、東西之非己也。

是を以て心無くして玄応し、唯感の従ふところ、汎として繫がざる舟のごとく、東西の己に非ざるなり。

聖人堯は執着の心を捨てて、感覚にしたがって「玄」に応じている。水に浮かんでいる繫がれない舟のように、あちらこちらに漂っている。郭象は、聖人堯の自由自在の姿を「不繫之舟」に比喩している。道真は、逍遙遊篇の郭象注の影響を受けて、⁵⁴「九日後朝、侍朱雀院、同賦閑居樂秋水、応太上天皇製 并序」で、宇多上皇を「逐虚舟」の堯に見立てている。「堯讓章」に使われている「優遊」の詩語も、「逍遙遊」に呼応させようとしていると同時に、聖人の「汎乎若不繫之舟」の心境も含めていられると思われる。

五、おわりに

道真は、逍遙遊篇の堯と許由の寓話を素材として、「堯讓章」を創作した。堯と許由を聖人と賢人として平等に見なしている「堯讓章」に表れた聖賢観は、郭象注、成玄英疏、白居易の「汎渭賦」の影響を受けている。道真は、我が身を隠者許由と重ねて、宇多天皇を聖人堯に擬えている。天皇と臣下は各自の責任を尽くすため、各々の人生の途で「優遊」しているのである。

注

- (1) 菅原道真の作品番号は『菅家文草 菅家後集』（川口久雄校注、日本古典文学大系72、岩波書店、昭和四十一年）に拠る。引用と訓読は、元禄十三年跋『菅家文草』と貞享四年版『菅家後草』に拠ったが、一部改めたところがある。
- (2) 『莊子』の引用は、架蔵の万治四年（二六六二）刊『南華真經注疏解經』（中野宗左衛門刊）に拠った。
- (3) 谷口孝介「閑客の言志―菅原道真と「逍遙遊」―」（谷口『菅原道真の詩と学問』、塙書房、平成十八年）に拠った。
- (4) 『世説新語』文学部を参照。『世説新語』の引用は、『世説新語校箋上』（劉義慶撰、劉孝標注、楊勇校箋、中華書局、平成二十一年）に拠った。
- (5) 「汎渭賦」は、『白氏文集（四）』（岡村繁、明治書院、平成二年）に拠った。
- (6) 『芸文類聚』卷三十六隱逸部を参照。
- (7) 訓読は、文草の会編『菅家文草注釈』第一冊（勉誠出版、平成二十六年）に拠った。

『徒然草』第七段と白居易の人間観―『莊子』との関わり―

一、はじめに

兼好は『徒然草』の第七段で、無常の中で生きていることを認め、一般通念では望ましいとする長寿を否定している。人間が永遠に生き続けるとすると、ものの情趣を解さなくなると言っている。第七段の本文を引用しよう(1)。

あだし野の露消ゆる時なく、鳥部山の煙立ち去らでのみ住み果つる習ひならば、いかにものあはれもなからん。世は定めなきこそいみじけれ。

命あるものを見るに、人ばかり久しきはなし。かげろふの夕べを待ち、夏の蟬の春秋を知らぬもあるぞかし。つくづくと一年を暮すほどだにも、こよなうのどけしや。飽かず惜しと思はば、千年を過すとも一夜の夢の心地こそせめ。住み果てぬ世にみにくき姿を待ち得て、何かはせん。命長ければ辱多し。長くとも、四十に足らぬほどにて死なんこそめ、やすかるべけれ。

そのほど過ぎぬれば、かたちを恥づる心もなく、人に出で交らはん事を思ひ、夕べの陽に子孫を愛して、さかゆく末を見んまでの命をあらまし、ひたすら世を貪る心のみ深く、もののあはれも知らずなりゆくなん、あさましき。

この一段で、明らかに『莊子』を典拠とするところが二箇所ある。その一つ「夏の蟬の春秋を知らぬもあるぞかし」は、逍遙遊篇の「朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋」(朝菌は晦朔を知らず、蟪蛄は春秋を知らず)に基づく(2)。もう一つは、天地篇の堯の言葉「寿則多辱」(寿なれば則ち辱多し)に拠る「命長ければ辱多し」である。兼好は「もののあはれ」を十分に理解するという立場から、『莊子』を利用して、他の生き物と比べて、人間ほど長生きをするものはないということを述べ、人間の限りある寿命を肯定している。

先行研究では『徒然草』と『莊子』の関係をどのように考えているのであろうか。『徒然草』と『莊子』との関わりを述べたいいくつかの研究を紹介する。

『徒然草』の第十三段は、「文は、文選のあはれなる卷々(3)、白氏文集、老子のことば、南華の篇」と、『莊子』を「南華の篇」と呼び、好ましい漢籍の一つとして取り上げている。この「南華の篇」について、川口久雄氏は「これは莊周が曹州の南華山に隠栖したためにその書を『南華真経』(Pellicot 2508)とよび『南華篇』と呼ぶので、今日は莊子とよび、注とともに莊子郭象注などよぶのである」と述べられており(4)、神田秀夫氏も、兼好が「成疏をたよりに郭注で莊子を読んでいた」と指摘されている(5)。両氏の指摘から、兼好が『莊子』を西晋の郭象の注に初唐の西華觀道士成玄英の疏を付す『南華真経注疏』で読んでいることが分かる(6)。

兼好が生きた時代の『莊子』の受容史について、王迪氏は、「一、鎌倉時代から室町中期までは、『老子』は河上公注、『莊子』は郭象注・玄英疏によって研究されていた。二、南北朝から室町末期までの間に口義本が現れ、郭象注・玄英疏と平行して『莊子』研究に利用されていた」と述べられている(7)。口義は、南宋の林希逸の『莊子膚斎口義』を指す。また、陳秉珊氏は、神田氏と王氏に基づいて、第七段に見える「夏の蟬」をめぐる兼好が成玄英の疏を採用したことについて論じられている(8)。以上諸氏の先行研究を踏まえた上で考察を進めてゆくことにする。

兼好は、「長くとも、四十に足らぬほどにて死なんこそ、めやすかるべけれ」と述べ、人は四十歳にならないうちに死ぬのを人生のあるべき姿と見なしている。では、「四十に足らぬほど」という年齢の節目は、どこに由来しているのだろうか。兼好が「南華の篇」と共に取り上げている『白氏文集』を繙くと、白居易が「四十に足らぬほど」の三十九歳時点のもので、『莊子』に基づく諦觀の境地を表わした作品がある。その後の四十代の白詩を概観すると、白居易は自分の老醜の容貌を手厳しく描写しながら、精神の面について、やや感傷・嘆老の色彩が濃く、諦觀の境地とは離れているように感じられる。なお、「夕べの陽に子孫を愛して」の典拠とされる「秦中吟」十首の第五首「不致仕」(〇〇七九)は第七段の全体に関わっていると考えられる。

本稿では、まず、兼好が『莊子』逍遙遊篇と天地篇の内容を並べて引用している意図を分析して、その人間觀が逍遙遊篇の堯の精神のあり方「其神凝」(其の神凝なり)と関わっていることを論じたい。次に「四十に足らぬほど」という年齢の節目は、右に述べた白居易の年齢意識と関わることを考察し、それも『莊子』の「其神凝」から考えることができることを述べてゆく。

二、兼好の人間観と逍遙遊篇の「其神疑」

第七段で、兼好は、「あだし野の露」と「鳥部山の煙」をはかない人生の喩えとして持ち出し、もし人間が永遠にこの世に残れば、「もののあはれ」が分からなくなると仮定して、人間の寿命には限界があり、無常であるからこそすばらしいということを主張している。続いて、生き物の中で、人間が一番長寿であることを説明するために、短命の「かげろふ」、「夏の蟬」を人間と比較する対象として挙げている。

「かげろふの夕べを待ち、夏の蟬の春秋を知らぬもあるぞかし」の対句は、構造上は前述したように逍遙遊篇の「朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋」に基づいているが、『淮南子』説林訓篇の「鶴寿千歳、以極其遊。蜉蝣朝生而暮死、而尽其樂」（鶴の寿は千歳、以て其の遊を極す。蜉蝣朝に生じて暮に死し、而も其の樂を尽す）を踏まえ、逍遙遊篇の「朝菌」を「かげろふ」に置き換えている（9）。「夏の蟬」と「かげろふ」の二つの虫を並べる発想は、『淮南子』道応訓篇が逍遙遊篇の「朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋」をそのままに引用したところに由来していると思われる。道応訓篇の「朝菌」について、後漢の許慎注は「朝菌、朝生暮死之虫也」と解釈しており、説林訓篇の「蜉蝣」と同じく「朝生暮死」の虫と見なして、「蟪蛄」と並べている（10）。ここで、兼好は『淮南子』の考え方を参考にして、命のあり方が人間に近い虫の「かげろふ」「夏の蟬」を人間との比較対象として持ち出している。なお、逍遙遊篇の「蟪蛄」を「夏の蟬」に翻案するのは、陳氏によると、成玄英疏にある「蟪蛄、夏蟬也。生於麦梗、亦謂之麦節。夏生秋死、故不知春秋也」（蟪蛄、夏蟬なり。麦梗に生まれ、亦た之れを麦節と謂ふ。夏生れて秋死ぬ、故に春秋を知らざるなり）を踏まえているのである。

逍遙遊篇の「朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋」の文脈を全体的に見てみよう。この部分は、「小知不及大知、小年不及大年」（小知は大知に及ばず、小年は大年に及ばず）から始まり、性が異なる対照的な事柄をいくつか並べている。この並び方について、「小知不及大知、小年不及大年」の郭象注は次のように述べている。

自此已下至於列子、歷年知之大小、各信其一方、未有足以相顧者也。然後統以無待之人、遺彼忘我、冥此群異。（後略）

此れより已下列子に至るまで、歴く年知の大小なるものを挙げ、各おの其の一方を信ずれば、未だ以て相ひ顧みるに足ることと有らざる者なり。然して後無待の人を以て統べ、彼を遺れ我を忘る、此の群の異を冥す。（後略）

郭象注が言うように、「小知不及大知、小年不及大年」の後には、短命の朝菌と蟪蛄、長寿の冥靈・大椿・彭祖、巨大な鯢鵬、卑小な斥鷃、地方を治める宰官、賢人宋榮子、風に乗って世を巡る列子など、「年知之大小」の人や物をそれぞれ列挙している。これらの人や物は、各々の「一方」を信じて、他方を理解することがない。その後、天地の無限の境地に遊んでいる「無待之人」（何も頼らない人）を登場させている。郭象が言う「無待之人」は、逍遙遊篇では「至人」、「神人」、「聖人」とも呼ばれ、彼我を忘れて、人や物の異なる性を超越する人である。つまり郭象注の見方は、「無待之人」はものの大小長短など天性の差異を認識しながら、それらを超越する役割を担っている。では、この「無待之人」は具体的にどのような人物を指しているのだろうか。

逍遙遊篇で、肩吾、連叔、接輿の三人が登場している。肩吾は「吾聞言於接輿」（吾言を接輿に聞けり）のように、接輿から聞いた話を連叔に伝えようとしている。この話を次に取り上げる。

曰、藐姑射之山、有神人居焉。肌膚若冰雪、綽約若処子。不食五穀、吸風飲露。乘雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外。其神凝、使物不疵癘而年穀熟。

曰く、藐姑射の山に神人の居る有り。肌膚は氷雪の若く、綽約として処子の若し。五穀を食はず、風を吸ひ露を飲み、雲氣に乗り、飛龍を御して、四海の外に遊ぶ。其の神凝なり、物をして疵癘せずして、年穀をして熟せしむ。

「吾聞言於接輿」の成玄英疏「莊生寄三賢以明堯之一聖」（莊生三賢に寄せて以て堯の一聖を明らかにす）が示しているように、この「言」の内容は、「神人」としての堯が俗世間から遠ざかっている様子である。「無待之人」は堯であることが分かっている。藐姑射の山に居る神人堯は、氷雪のような清浄純白な肌をしている。そのたおやかな姿は、あたかも乙女ようだ。五穀を食べることはなく、風を吸って、露を飲み、雲に乗り、空を飛ぶ龍を操り、四海の外の世界に気ままに遊んでいる。その静かな精神は、万物を傷も病もないように成長させて、穀物も成熟させる。堯は、世俗の物事を超越した神聖の人として描写されている。

聖人の心のあり方を描写する「其神凝」は、成玄英疏によると「凝、静也」と解釈しているので、「其の神凝なり」と訓むことにする。「其神凝」の郭象注は、次の通りである。

遺身而自得。唯澹然而不泛。坐忘行忘、忘而為之、故行若曳枯木、止若聚死灰。是以曰其神凝也。

身を遺れて自得す。唯澹然として泛せず。坐して忘れ行きて忘れれば、忘じて之れを為す。故に行くときは枯木を曳くが若く、

止まるときは死灰を聚むるが若し。是を以て其の神凝なりと云なり。

「其神凝」は、何も頼らない淡々と生きている聖人が、すべてを忘れて静かな心境で過ごすことである。行動する時に、枯れた木を引き摺っているようであり、止まる時に、冷え切った灰を集めているようである。この「遺心」「坐忘」は、前述した「無待之人」の「遺彼忘我」に共通している。郭象の見方としては、我と世事を忘れて、徹底的に静かな境地に居ることが聖人のあるべき姿である。

「坐忘」「枯木」「死灰」は、齊物論篇冒頭部の南郭子綦と顔成子遊の会話に基づいている。

南郭子綦隠几而坐。仰天而嘘。嗒焉似喪其耦。顔成子遊立侍乎前、曰、何居乎。形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎。

南郭子綦几に隠つて坐せり。天に仰ぎて嘘く。嗒焉として其の耦を喪ふに似たり。顔成子遊前に立侍して、曰く、何ぞ居るや。形は固より槁木の如くならしむべく、而して、心は固より死灰の如くならしむべけんや。

南郭子綦がひじかけに凭れて（「隠几」）、天を仰いで嘆いている。その力が抜けたさまは、まるで自分の「耦」を喪ったように見える。「耦」について、成玄英疏には、「耦、匹也。身与神為匹、物与我為耦也」（耦、匹なり。身と神を匹と為す、物と我を耦と為すなり）とあり、「耦」とは、「身」と「神」（心）によつて人間が成り立っている、あるいは「物」と「我」によつて世界が成り立っていることを言う。

南郭子綦が「耦」を忘れる状態について、成玄英疏が「身心俱遺、物我兼忘」（身心俱に遣り、物我兼ねて忘る）と解釈している。身と心からなる人間存在の一切を忘れる。あるいは、物と我からなる世界一切を忘れる。南郭子綦の前に仕えて立っている弟子の顔成子遊は、「人間の身はもともと枯れる木のように静止できるが、其の心は冷え切った灰のように一切を忘れられるのであろうか」と疑問を抱いている。郭象注は、顔成子遊が持ち出した「槁木」「死灰」の喩えを「無心而自得」の心境と見なして、成玄英疏は次のように、「無心而自得」する心境のあり方を述べている。

如何安処。神識凝寂、頓異從來。遂使形將槁木而不殊、心与死灰而無別。

如何ぞ安処するや。神識凝寂して、頓に從來に異なり。遂に形を槁木と殊ならず、心は死灰と別無からしむ。

「安処」（安らかに居る）の方法は、心が静寂の境地に至り、從來とは異なる。そのために、南郭子綦のように身を「槁木」の如く

にし、心を「死灰」の如くにさせる。ここに注目しておきたいのは、郭象注の「無心而自得」することは、前述した逍遙遊篇の藐姑射寓話に見える「其神凝」の注の「遺心而自得」することに対応していることである。成玄英疏の「神識凝寂」は、南郭子綦の精神状態であり、聖人堯の「其神凝」という精神状態と同じである。

このように、郭象と成玄英は、『莊子』原文においては直接関連を持たない聖人堯と南郭子綦を対照しながら注疏を付けて、「其神凝」という精神の立場から、堯と南郭子綦を同じ「聖人」と見なしている。莊子的な「聖人」は、現実の君王を神格化したものではなく、『莊子』の思想を理解して実践する理想的な人間である。逍遙遊篇の堯が人物の大小・長短の差異に対する「遺彼忘我、冥此群異」という態度も、南郭子綦の一切を忘れる「喪其耦」を理想的な精神として受け入れ、さまざまな人物を「各信其一方、未有足以相顧者也」のように尊重しながら、その外在的な差異を同一視している。『徒然草』第七段に登場する短命の「かげろふ」と「夏の蟬」も、堯に統一された「群異」に属している。ここで、堯は直接的には登場していないが、伏線として潜んで、天地篇の堯の言葉「寿則多辱」に基づいた「命長ければ、辱多し」と呼応している。「寿則多辱」は、天地篇の次の寓話に見える。

聖人堯が華の地方に遊んでいる時、国境守備の役人封人からの「寿」（長寿）、「富」（金持ちになる）、「多男子」（子息が多く授かる）の三つの祝いを拒否し、その理由を聞かれたところ、「多男子、則多懼。富則多事。寿則多辱。是三者、非所以養徳也」（男子多ければ、則ち懼れ多し。富めば、則ち事多し。寿なれば、則ち辱多し。この三者は、徳を養ふ所以に非ず）と答えた。子息を多く授かると懼れが多い、金持ちになると面倒なことが多い、長生きしすぎると辱ばかりが多い、という。堯の処世観である「寿則多辱」は、生に対する食欲の「寿」を否定している。

兼好は、堯を意識して、逍遙遊篇と天地篇の内容を第七段に有機的に並べている。堯は登場人物として姿を表してはいないが、聖人堯に見られる理想的な人間の価値観が、第七段に反映していると考えられる。

聖人のあり方「其神凝」は、次の「つくづくと一年をくらすほどだにも、こよなうのどけしや」と関わっている。この一文は、前文のかげろふの一日の命、夏の蟬の四季の命の続きとして、力を尽くして一年を暮らす間でさえも、この上なく静閑な感じがすることを述べている。ここで兼好が用いている「のどけし」は、次のように、『古今集』春下に採られた紀友則の歌にも見える。

桜の花の散るをよめる

84 久方の光のどけき春の日に静心なく花のちるらむ

この歌は、「光のどけき」と「静心」なき「花」を対置して、桜の花を擬人化して、その散り乱れる様を詠んでいる。三木雅博氏は、「しづ心なし」は、中国の詩の「落花」のように「閑」「静」でない、桜の花の散る様を表わすために、漢語「閑心」あるいは「心静」（「静心」は『莊子』達生篇に出る語でやや道家的なニュアンスを帯びる）を念頭に置きながら創り出された表現ではなかったのだろうか」と指摘されている（11）。この達生篇に見える「静心」は、逍遙遊篇の堯の「其神凝」と同様に荘子的で静謐な精神状態を表わしている。「静心」に対応する「のどけき」も、荘子的な色彩を持つ語である。

なお、兼好は『徒然草』第百七十五段で「月の夜、雪の朝、花の本にても、心のどかに物語して、盃出したる、よろづの興を添ふるわざなり」と、「のどか」をもつて、雪月花の自然風景に浸っている風流な心境を描写している。つまり、兼好が考えた「のどけし」「のどか」は、『莊子』の「静心」「其神凝」と共通しているところがあり、それを自然の移り変わりの美しさを静かに感じ取ることの描写用語としている。兼好は聖人堯の精神状態「其神凝」を踏まえて、それを「つくづくと一年をくらす」という人生の過ごし方に応用している。「其神凝」を人間精神の理想と見なしているのである。

兼好は、『徒然草』の第七段で『莊子』逍遙遊篇、斉物論篇、天地篇の内容を使い、無駄な長い人生を夢として把握しながら、和語「のどけし」をもつて堯の精神「其神凝」を表わしている。命の長さはともあれ、「もののあはれ」を知っている心を失わないように静閑に人生を送るべきである。第七段の堯は、人間を超越した聖人ではなく、理想的な人間として潜在し、兼好は自らの人間観を述べているのである。

三、白居易の四十歳前後の詩に見える人間観と「其神凝」

兼好は、四十歳にならないうちに死ぬのを人生のあるべき姿と見なしている。逍遙遊篇の「其神凝」の思想に基づき、「みにくき姿（身）」と「もののあはれも知らず」（心）の両面からこれ以上生き残ることを否定している。「四十に足らぬほど」という年齢の節目は、逍遙遊篇の「其神凝」を理想的な精神のあり方と認識した白居易の四十歳前後の詩を意識していると思う。

『白氏文集』を見ると、白居易は三十九歳の時の作「隠几」（凡に隠る（〇二三二））の中で、斉物論篇に見える南郭子綦の「槁木」「死灰」の語を用いて、無心、静寂の生き方を四十歳の自分の理想像として懂れている（12）。

身適忘四支、心適忘是非

身適すれば四支を忘れ、心適すれば是非を忘る

既適又忘適、不知吾是誰

既に適すれば又適を忘る、知らず吾是誰ぞ

百体如槁木、兀然無所知

百体槁木の如く、兀然として知る所無し

方寸如死灰、寂然無所思

方寸死灰の如く、寂然として思ふ所無し

今日復明日、身心忽兩遺

今日復明日、身心忽ち兩つながら遺る

行年三十九、歲暮日斜時

行年三十九、歲暮れ日斜なる時

四十心不動、吾今其庶幾

四十にして心動かず、吾今其庶幾し

詩の第一聯から第五聯までは、南郭子綦寓話の本文と注疏を利用し、自分と南郭子綦を重ねて詠んでいる。「身適忘四支、心適忘是非」は、身体四肢と事のは非を全て忘れる状態を「適」と言う（13）。この一聯は、「形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎」の注「夫任自然而忘是非者、其体独任天真而已」（夫れ自然に任せて是非を忘るる者は、其の体中独り天真に任するのみ）を踏まえている。自然に従い、事のは非を忘れるのは、身体に存在する「天真」（本然の状態）に任せているためである。身心は、本然の状態に戻ったが本然の状態そのものを忘れ、ついに自分のことも徹底的に忘れていく。身体は槁木の如く、兀然として感覚がない、心は死灰の如く、寂然として思慮がない。このように日々を送り、身心両方を忘れていく。「寂然無所思」の「寂然」は、郭象注の「死灰槁木、取其寂寞無情耳」（死灰槁木は、其の寂寞として情無きを取るのみ）の「寂寞」に基づき、「身心忽兩遺」は、「嗒焉似喪其耦」の成玄英疏の「身心俱遺、物我兼忘」（身心俱に遣り、物我兼ねて忘る）に基づいていいると考える。白居易は兼好と同様に、注疏によって『莊子』を理解した上で、作品でその内容を活かしている。

次の一聯「行年三十九、歲暮日斜時」から、年末を迎えて三十九歳が終わろうとしているという詩の制作日時が分かる。「四十心不動」は、『孟子』公孫丑上の「我四十不動心」に由来しているが、思想的な根源は『論語』為政篇の「四十不惑」である。孟子の趙岐注は、『礼記』曲礼上を引いて、「孟子言、礼四十強而仕。我志氣已定、不妄動心、有所畏也」（孟子言はく、礼に四十強にして仕ふと。我が志氣已に定まり、妄りに心を動じ、畏るる所有らざるなりと）とある（14）。『礼記』に四十歳は強くなり、仕官し始めることとあるように、人間は四十歳になると、決まった目標に向かって意気込んで努力して、その心は容易に動揺しない。つまり儒家

的な見方で、四十歳は強盛の年齢であるが、白居易において「心不動」の内実は、南郭子綦の「槁木死灰」という「無所知」「無所思」という身心のあり方である。白居易は孟子の儒家的な文辞を利用して、儒家の文脈ではなく、齊物論篇と合わせながら、莊子の文脈で孟子の文を改めて解釈している。三十九歳の白居易は、南郭子綦の「槁木死灰」を四十歳の理想として憧れ、「四十心不動」という悟りの境界を求めている。白居易にとっては、詩を作った時点の三十九歳は、「四十心不動」という理想に近づいているのである。

白居易の三十九歳の作品を見ると、「隱几」のような思想を詠み込む詩以外に、人間としての嘆老の情緒を表わす詩も見られる。次の「寒食夜」(〇七一九)は、四十歳が到来することを嘆く作品である。

無月無燈寒食夜 月も無く燈も無し寒食の夜

夜深猶立闇花前 夜深けて猶立てり闇花の前

忽因時節驚年幾 忽ち時節に因つて驚く年幾くぞ

四十如今欠一年 四十如今一年を欠く

月も見えず燈火もとまさない晩春の寒食節の夜に、白居易が夜更けまで、ずっと闇の中で花の前に立っている。突然、時節の移り変わりに気づいて、自分の年齢を自覚し、あと一年で四十歳になるということに驚いた。

「時節」が「年」を「驚」かすという発想は、『文選』卷十六所載の陸機(字は士衡)四十歳の作品「歎逝賦」の冒頭部に拠る。

「日望空以駿驅、節循虚而警立」(日空を望みて以つて駿く駆す、節虚を循りて警き立つ)に由来していると思われる。「警」について、李善注は「善曰、警猶驚也」(善曰く、警は猶驚のごとくなり)のように、「驚」に通じると解釈している。五臣注の呂延濟は、次のようにこの一文の意味を説明している。

濟曰、日行於空虚如駿馬之驅馳。四節謂日所迫、曾不得少息。常自驚策而立其節矣。此謂歲月之速。

濟曰く、日空虚に行きて駿馬の驅馳するが如し。四節は謂ゆる日の迫まるところ、曾て少息することを得ず。常に自ら驚策して其の節を立つ。此れには歳月の速かなるを謂ふ。

太陽は駿馬のように天を疾駆して、常に自ら鞭打つて止めなく進んでいる。その打つところは、季節の変わり目になる。この一段

は、歳月が速やかに過ぎ去る様子を描写している。「警策」は、自分を驚かすために自ら鞭打つことである（15）。

白居易の「寒食夜」は、「歎逝賦」の表現と思想を受け継ぎ、寒食という晩春の「時節」によって、自分はまもなく四十歳という節目に至ることに驚いている。三十九歳の白居易は、四十歳の陸機の気持ちを詩の中に詠み込んでいる。白居易の三十九歳における、諦観の境地に対する追求と感傷情緒の発露との共存は、もともと齊物論篇にも見られるものである。南郭子綦寓話の後に、人間の「大哀」について述べている。

其形化、其心与之然。可不謂大哀乎。

其の形化すれば、其の心も之れと与に然り。大哀と謂はざるべけんや。

成玄英疏は、次のように解釈している。

念念遷移、新新流謝。其化而為老、心識隨而昏昧、形神俱變、故謂与之然。世之悲哀、莫此甚也。

念念として遷移し、新新として流謝す。其れ化して老と為り、心識随ひて昏昧たり、形神俱に變ず。故に之れを与に然りと謂ふ。世の悲哀、此れより甚しきもの莫きなり。

莊子の見方で、人間にとつて最も大きな悲哀は、時間の流れに伴い、「形」（身体）が衰え、「心」も身に從つて「昏昧」になつて行くことである。齊物論篇の冒頭の南郭子綦寓話は静寂の悟りの境界を明らかに表わしているが、この一文になると、人間の悲哀というものの本質を見つめている。

この齊物論篇の「形」と「心」は、白居易の創作に影響を与えている。白居易の四十代の詩で、見苦しい「形」と衰えた「心」を対置して、自分の老衰の姿を見つめている作品が増えている。特に「死灰」の語を心の比喩として用いている。元和六年（八一）四十歳の白居易は、下邳のある雪の夜に、兄弟と離別した。その際に、心を「灰」に喩えつつ、感傷の情を込めて詩を作っている。「送兄弟回、雪夜」（〇四五六）を見てみよう。

日晦雲氣黃、東北風切切 日晦うして雲氣黄なり、東北風切切たり

時從村南還、新与兄弟別 時に村南より還り、新に兄弟と別る

離襟淚猶濕、廻馬嘶未歇 離襟淚猶濕ひ、廻馬嘶いて未だ歇まず

欲帰一室坐、天陰多無月

一室に帰つて坐せんと欲すれば、天陰つて多く月無し

夜長火消尽、歳暮雨凝結

夜長うして火消尽、歳暮れて雨凝結す

寂寞滿爐灰、飄零上堦雪

寂寞たり爐に滿つる灰、飄零たり堦に上る雪

對雪画寒灰、殘燈明復滅

雪に對して寒灰を画すれば、殘燈明にして復た滅す

灰死如我心、雪白如我髮

灰死して我が心の如く、雪白うして我が髮の如し

所遇皆如此、頃刻堪愁絶

遇ふ所皆此の如く、頃刻にして愁絶するに堪へたり

廻念入坐忘、転憂作禅悦

念を廻らして坐忘に入り、憂ひを転じて禅悦と作す

平生洗心法、正為今宵設

平生心を洗ふ法、正に今宵の為に設く

第一聯から第七聯までは、兄弟との離別の具体的な場面を描いて、自分のつらい心情を吐露している。第八聯から第十一聯までは、自分の内部の描写に転じている。爐の中に死んでいた灰は自分の心のようであり、雪の白さは自分の白髪のものである。人生で遭遇したのは悲しい事ばかりで、この悲しみに堪えないのである。悲哀の心情を晴らすために、斉物論篇の南郭子綦の「坐忘」と、仏教の教え「禅悦」の境界に入り、慰めを求めている。平素修めている荘子と仏教によって心を静める方法は、正に今宵の悲しい心情を回復するために用意したとも思われる。

この詩で、白居易は南郭子綦の心の姿を表現する「死灰」の語を実景の「爐灰」と重ね合わせている。また、「寂寞滿爐灰」の「寂寞」は、「而心固可使如死灰乎」の郭注「死灰槁木、取其寂寞無情耳」を踏まえていると思われる。しかし、郭注が言う静かで感情がない「寂寞無情」とは違い、白居易は「寂寞」に深い孤独感を込めている。さらに、「灰死如我心」のように、燃え切った「爐灰」を自分の「心」の比喩として持ち出している。斉物論篇の「死灰」を利用しているが、南郭子綦の悟りの境界を表現するのではなく、「雪白如我髮」という嘆老表現と対にし、悲哀の情を表わす文脈で詠んでいるのである。南郭子綦の「坐忘」と禅定の悦びである「禅悦」を悟りの境界に導く「洗心法」として認識しているが、その悟りの境界に完全に入ることが出来ない。詩の中で、「槁木」の語は直接には用いていないが、「雪白如我髮」の句に、「槁木」の意味を含ませているとも見える。

心を「灰」に喩え、白い髪を「雪」に喩える用例は、白居易の四十代の他の詩にも見られる。元和十一年（八一六）四十五歳の時

に作られた「百花亭、晚望夜歸」(〇九四九)に「鬢毛遇病双如雪、心緒逢秋似灰」(鬢毛病に遇うて双つながら雪の如く、心緒秋に逢うて一に灰に似たり)が見え、元和十四年(八一九)四十八歳の時の作品「冬至夜」(一一四七)に「心灰不及爐中火、鬢雪多於砌霜」(心灰は爐中の火に及ばず、鬢雪は砌下の霜よりも多し)とある。髪の毛は雪のように真っ白になり、それとともに心も灰になった。この「形」(鬢)と「心」とともに衰えるという組み合わせは、齊物論篇の「其形化、其心与之然。可不謂大哀乎」という思想を反映していると思われる。南郭子綦の「死灰」をもつて自分の「大哀」の心境を表わしている。このように、白詩における「心灰」の意味は、聖人の悟りの境界の「死灰」から老死の自覚へと暗転しているのである(16)。

四十代の白詩を見渡すと、白居易は自分の衰えた「槁木」のような「形」に注目する表現がよく見られる。「衰惡」「損耗」(「自覺二首(其一)」(〇四八三))、「醜老」(「以鏡贈別」(〇四六六))、「慘淡」(「南湖晚秋」(〇五二二))などの詩語表現をもつて自分の老醜の貌を手厳しく描写している。元和十一年(八一六)四十五歳の時の作品「晚出西郊」(〇九四二)を見てみよう。

散吏閑如客、貧州冷似村 散吏は閑にして客の如く、貧州は冷やかにして村に似たり

早涼湖北岸、殘照郭西門 早涼湖北の岸、殘照郭西の門

嬾鑷從鬢白、休医任眼昏 鑷するに嬾くし鬢の白きに從せ、医するを休め眼の昏きに任す

老来何所用、少興不多言 老来何の用ある所ぞ、興少くして多く言はず

江州に追放されて「散吏」になった白居易は、ある初秋の夕べに、村より寂しい「貧州」(江州)の郊外を散歩している。湖北の岸と郭西の門の風景を見ながら、自分の老衰の姿について考えている。鬢は段々に白くなつて、抜くのに面倒を感じ、眼も暗くなつて、治療を止めた。老いてから何の用もなく、物事に対する感興を失い、ただ沈黙している。この詩は、「鬢白」と「眼昏」という「形」の醜さに重点を置き、「少興」という心の状態をも述べている。

「興」を失うことについては、元和十五年(八二〇)四十九歳の時に作られた「東城尋春」にも見える。

老色日上面、歛情日去心 老色日に面に上り、歛情日に心を去る

今既不如昔、後当不如今 今既に昔に如かず、後当に今に如かざるべし

今猶未甚衰、每事力可任 今猶未だ甚だしくは衰へず、事毎に力任ふべし

花時仍愛出、酒後尚能吟 花時仍出づるを愛し、酒後尚能く吟ず

但恐如此興、亦隨日消沈 但恐る此の如きの興も、亦日に随つて消沈せんことを

東城春欲老、勉強一來尋 東城春老いと欲す、勉強して一たび來尋す

白居易にとつて、花を見、酒を飲み、詩を吟じて、自然の美しさをつくづく実感する「興」「歎情」が消沈して、胸中に湧き起る詩人の感情がなくなることこそ、心の老衰である。また、東城の暮れゆく春に、人生の移ろいをしみじみと感じ取り、「老」いようとする東城の春と自分の老衰の姿とを重ね合わせて詠んでいる。この詩も、「老色日上面、歎情日去心」のように、奇物論篇の「其形化、其心与之然。可不謂大哀乎」から生まれた「形」(面)と「心」の対を作つて、自分の外見と内面の老衰の姿を描写している。「興」が失われたことを「大哀」の具体的な内容としている。多情である白居易は感情が失われた悲しみを嘆いているのである。

『和漢朗詠集』に「春興」「秋興」の部立があるように、季節の風光の中に身を置きながら、その風情を味わい、物に感じて詩興が湧くことが「興」である。この「興」は、元和十年(八一五)に元稹に宛てた「与元九書」(二四八六)にも見える。白居易は、「詩仙」「詩魔」である自分の生活を、

偶同人、当美景、或花時宴罷、或月夜酒酣、一詠一吟、不知老之将至。

偶人と同じく、美景に当たり、或いは花の時宴罷み、或いは月の夜酒酣に、一詠一吟して、老の將に至らんとすることを知らず。

と描いている。目の前の花や月などの美景と酒を楽しんでいるうちに、詩興も醸し出されている。なお、「与元九書」に、白居易は次のように「感傷詩」を定義している。

又有下事物牽於外、情理動於内、随感遇而形於嘆詠者一百首。謂之感傷詩。

又事物外に牽かれて、情理内に動き、感遇に随ひて歎詠に形する者の一百首有り。之れを感傷詩と謂ふ。

外部の物に触発されて、内部の感情が興り、詩をもつてその感情を表わすものが「感傷詩」である。白居易にとつての「感」「興」は、詩人である不可欠な条件である。季節の移り変わりをしみじみと感じた代表的な作品として、大和八年(八三四)洛陽で作られた「新秋喜涼」(三二六八)がある。

過得炎蒸月、尤宜老病身 炎蒸の月を過し得て、尤も老病の身に宜し。

衣裳朝不潤、枕簟夜相親 衣裳朝に潤はず、枕簟夜相親む。

樓月纖纖早、波風嫋嫋新 樓月纖纖として早く、波風嫋嫋として新たなり。

光陰与时節、先感是詩人 光陰与时節と、先づ感ずるは是れ詩人。

猛暑の続く夏が過ぎて新秋に入り、老病の身は気持ちよく感じている。朝の服は汗染みることなく、夜は頭を枕に載せて、簾の上に横たわっている。楼の上に細々として可憐な新月の浮かぶのが見えて、やわらかく波立っている新秋の風も、情趣深い。光陰と時節の推移を真つ先に実感するものが詩人である。

菅野禮行氏は、この詩を取り上げて、「白居易は自然の風物に対してとりわけ鋭敏な感覚を持ち合わせている詩人であった」と評価されている（17）。また、「光陰与时節、先感是詩人」について、

白氏はここに、二十年前に精力的に諷諭詩を制作していたころとは違った、文学者としての新たな自覚や価値観を持った詩人として自然の風物に対して（18）。

と、白居易の人生の全体像に着目して、その諷諭から感性へゆれ動いた詩人観の変化を示されている。

諸田龍美氏は、菅野氏の先行論文を踏まえて、「光陰与时節、先感是詩人」の一聯について、

白氏にとって「詩人」とは、四季の新境をいち早く識別し光陰与时節の推移を余人に先んじて感じられる多情さⅡ異能を付与された選民なのである。

と、「光陰」と「時節」の中に錬磨された多情感性的な詩人観を述べられている。

なお諸田氏は、白居易の「与元九書」における感傷詩の定義と本居宣長の「もののあはれ」論が同様に『毛詩』大序の「情動於中、而形於言」の思想を踏まえていることを指摘した上で、次のように、両者に共鳴関係が成立することを論じられている（19）。

「物に感ずる」ことが文学の淵源だとする発想は、既に見たように「与元九書」における感傷詩定義の骨格でもあった。この点における一致は、白居易と宣長の文芸観の核心部が本来的に同質であったことを実証する。

両氏が指摘されたように、白居易は、詩人としての鋭敏な感性を持ち、詩によって時間と季節の推移に人間の心の本然を表現して

いる。このような「感」「興」は、宣長が主張している「もののあはれ」と共鳴し合うのである。

『徒然草』においても、花や月などの時節の風情を味わい、「あはれ」をつくづくと実感する章段が見られる。第百三十七段の冒頭に、次の通り。

花は盛りに、月は限なきをのみ、見るものかは。雨に對ひて月を恋ひ、垂れこめて春の行へ知らぬも、なほ、あはれに情深し。兼好は、白居易と同様に、時節の移ろいに鋭く感応して、その場で溢れ出る文学者の感興のことを「あはれ」と表現している。

白居易は、四十歳という年齢の節目を意識して、三十九歳の作品「隱几」(〇二三二)で、『莊子』に見える聖人の精神のあり方である「其神凝」「死灰」「槁木」を四十歳の理想としている。しかし、人間として老衰を恐れる自然な感情があつて、四十歳以降の詩を見ると、「死灰」「槁木」の使い方はだんだんに感傷の方向へ移行している。また、詩人として、「感興」をきわめる白居易は、体の老衰に伴い、感興が失われることを悲しんでいるのである。

四、『徒然草』第七段と白居易の「不致仕」

第七段では、四十歳を超えた人生について、「夕べの陽に子孫を愛して、さかゆく末を見んまでの命をあらまし、ひたすら世を食る心のみ深く、もののあはれも知らずなりゆくなん」と、否定的なものに見ている。その中の、「夕べの陽に子孫を愛して」は、明確に白居易の「不致仕」(〇〇七九)の「朝露貪名利、夕陽憂子孫」(朝露に名利を貪り、夕陽に子孫を憂ふ)を踏まえている(20)。「不致仕」は、元和四年(八〇九)十一月から翌元和五年四月の間に、白居易が長安で制作した「秦中吟」十首中の一首である(21)。「夕べの陽に子孫を愛して」だけではなく、第七段の全体の構造と思想に関わっていると考ええる。「不致仕」の冒頭四聯は、次のようである。

七十而致仕、礼法有明文

七十にして致仕するは、礼法に明文有り

何乃貪榮者、斯言如不聞

何ぞ乃ち榮を貪る者、斯言聞かざるが如くする

可憐八九十、齒墜双眸昏

憐むべし八九十、齒墜ちて双眸昏し

朝露貪名利、夕陽憂子孫

朝露に名利を貪り、夕陽に子孫を憂ふ

白居易は、『礼記』曲礼上の「明文」「大夫七十而致事」(大夫七十にして事を致す)に依拠して、士大夫は七十歳で官職を辞める

べきだと考えている。七十歳を人生の節目と認識して、それを超えて官職を辞めない世俗の栄華に執着する「食栄者」「食名利」を批判している。八、九十歳の人は、齒も落ちて目も見えなくなる。それでいて、人生の朝の露のようなはかなさを無視して、俗世間の名利を貪り、夕陽のような老年になっても子孫の将来を心配している。

「食栄者」の「栄」は、兼好が言う「さかゆく末を見んまでの命をあらまし」の「栄ゆく」に当たると思う。兼好は「食栄者」を「憂子孫」と関連づけて「不致仕」を理解して、自分の名利だけではなく、子孫の将来の栄達をも願っている人を描いている。「むさぼる心」(22)は、「食栄者」「食名利(者)」の「食」に当たって、妄執にとらわれる人の心の様子を表現していると思う。

「齒墜双眸昏」は、八九十歳の人の老醜の姿を描いている。前述したように、白居易は四十代の詩の中で、よく自分の老衰の様子を描写している。実は、「四十に足らぬほど」の三十九歳の作品で、すでに自分の衰えた容貌に対する感傷の情緒を度々表現している。例えば、「容衰曉窓鏡、思苦秋絃琴」(容は衰ふ曉窓の鏡、思は苦し秋絃の琴／「酬張太祝晚秋卧病見寄」(〇四一八)、「歳去年来塵土中、眼看變作白頭翁」(歳去り年来る塵土の中、眼に看る變じて白頭翁と作るを／「詠懷」(〇七二九)、「衰容常晚櫛、秋鏡偶新磨」(衰容常に晩く櫛り、秋鏡偶々新たに磨く／「新磨鏡」(〇七三五))、「朝朝感時節、年鬢暗蹉跎」(朝朝時節を感じ、年鬢暗に蹉跎たり／「青龍寺早夏」(〇四一四))などがある。

なお、四十代になると、齒が落ちて目が見えなくなったことを作品で訴えている。四十歳の時に作られた「自覚二首」(〇四八三・〇四八四)では、四十歳を迎えて身と心の衰えた様子を「自覚」したことを描いている。第一首(〇四八三)の冒頭三聯は、次の通りである。

四十未為老、憂傷早衰惡　四十未だ老いたりと為さず、憂傷して早く衰惡せり

前歳二毛生、今年一齒落　前歳二毛生じ、今年一齒落つ

形骸日損耗、心事同蕭索　形骸日に損耗し、心事同じく蕭索たり

四十歳は老齡とは言えないが、心の「憂傷」によって早目に老衰した。去年は白髪が生え、今年になると一つの齒が落ちた。「形骸」が日々に衰えているとともに、「心事」も暗澹たる状態である。「憂傷」の具体的内容は、第二首(〇四八四)に見える。

朝哭心所愛、暮哭心所親　朝に心の愛する所を哭し、暮に心の親しむ所を哭す

親愛零落尽、安用身独存
幾許平生歡、無限骨肉恩

親愛零落し尽す、安んぞ身の独存するを用ゐん
幾許ぞ平生の歡、限無き骨肉の恩

結為腸間痛、聚作鼻頭辛

結んで腸間の痛と為り、聚つて鼻頭の辛と作る

悲来四肢緩、泣尽双眸昏

悲しみ来つて四肢緩く、泣尽きて双眸昏し

所以年四十、心如七千人

所以に年四十なるも、心は七十の人の如し

我聞浮図教、中有解脱門

我聞く浮図の教、中に解脱の門有り

置心為止水、視身如浮雲

心を置きて止水と為し、身を視ること浮雲の如し

(後略)

元和六年(八一)は、四十歳になった白居易にとって不幸な一年であつた。四月三日に母陳氏が没し、三歳の娘金鑾も次いで没した。「心所愛」と「心所親」の人が相次いで亡くなつたという衝撃を受けた白居易は、詩の中で「腸間痛」、「鼻頭辛」、「四肢緩」、「双眸昏」という語をもつて、その深い悲しみに浸っている身体(「形」)の反応を具体的に描写している。そして、心の面では、「所以年四十、心如七千人」とあるように、四十歳の自分の心境を七十歳の老人の心境と結びつけている。「浮図教」(仏教)に解脱を求め、心を「止水」と見なし、身を「浮雲」と見なして、生きていく実感がなく老人の心境を語っている。恐らくこの詩も、陸機の四十歳の作品「歎逝賦」の影響を受けて、陸機が「余年方四十、而懿親戚属、亡多存寡」(余年方に四十にして、懿親戚属、亡するもの多くして存するもの寡し)と親戚を失つたことを嘆くように、自分も同じ四十歳の時点で家族と死別した悲しみを表わしている。ここで注意すべきなのは、三十八歳から三十九歳の間に作られた「不致仕」の「齒墜双眸昏」に、白居易は「自覺二首」(其の二)の「泣尽双眸昏」と同様に「双眸昏」を使っているが、「不致仕」の「齒墜双眸昏」の場合は、七十歳を越えた人の老醜の姿の描写として使われて、「自覺二首」(其の二)の「泣尽双眸昏」は、「心如七千人」の四十歳の自分の姿の描写として用いられている。つまり、白居易にとって「双眸昏」は、七十歳以上の老人のイメージとして定着していて、四十歳の自分は、心は七十歳の人になっているだけでなく、「形」の面も七十歳の人になっているという。このように、白居易は「心」と「形」の両方面から四十歳を七十歳に繋げて詠んでいるのである。

兼好から見ると、第七段が語っている老人の「みにくき姿」は、「不致仕」の「八九十」歳の「齒墜双眸昏」に当たり、四十代の白居易の「泣尽双眸昏」と同じ姿である。兼好は、四十代前後の白居易を理解して、「みにくき姿」と「もののあはれも知らず」なりゆく心を、四十歳を越えた人間の「形」と「心」として描いている。

第七段の冒頭の「あだし野の露消ゆる時なく」の典拠について、先行研究では和歌にあるとするのが一般的であるが(23)、本稿では、白居易の「不致仕」詩も意識されていると考える。

「露」がはかない人生の喩えとして使われる例は、陸機の「歎逝賦」の「草無朝而遺露」(草は朝として露を遺すこと無し)に見える。李善に注は、

草無朝而遺露、喩世何人之能故。夫露之在草、無一朝有余、以喻人之居世無一時而能故也。

草は朝として露を遺すこと無しは、世何人として能く故ならんことに喩ふ。夫れ露の草に在るは、一朝として余り有ること無し。人の世に居るに、一時として能く故ならんこと無きを喩ふ。

とある。人間は、あたかも草の上に宿る露のように、わずかな時間でこの世から消えている。朝ごとに草の上の露が遺らない、永遠に生き続ける人も存在しない。「露」は短い無常な人生の喩えである。白居易は「歎逝賦」の「露」を「不致仕」に取り入れて、無常の中に生きていることを知らず、世俗的な名利を追求する人の姿を批判している(24)。兼好は、「不致仕」詩の影響を受けて、「朝露貪名利」を第七段の冒頭部「あだし野の露消ゆる時なく」に利用し、「夕陽憂子孫」を第七段の最後に持ち出している。このように、首尾呼応の構造を工夫している。

「不致仕」詩は、断章取義的に取り入れられたのではなく、全体的に把握された上で、一つの思想の底流として第七段に潜在している。兼好は「むさぼる心」を「もののあはれも知らず」なりゆく心と対照的に描いている。若さの衰えとともに、食欲が強くなるばかりで、「もののあはれ」も分からなくなるといふ心の衰えに対する兼好の怯えが窺われる。この怯えは、白居易の四十代の作品に見える。兼好は、白居易を明確に意識して構文して、七十歳を一つの人生と見るといふ白居易の考え方に倣い、四十歳を一つの人生と見え、白居易と同様に、その年を越える欲望を否定しているのである。

白居易は、母と娘を相次いで失ったため、「自覚二首」の第二首で「安用身独存」と、自分は独りで世に生きたくないという気持

ちを表わしている。これは、「もののあはれも知らずなりゆく」という理由で「長くとも、四十に足らぬほどにて死なんこそ、めやすかるべけれ」と四十以後の人生を否定する兼好の考え方とは、異なっている。白居易は老衰に対して悲哀を吐露する詩をたくさん作っているが、その作品で、兼好のように死について考えていない。この点は、兼好と白居易の相異点であると言える。

五、むすび

本附論では、『徒然草』第七段に見える兼好の人間観と白居易の四十歳前後の作品に見える人間観を論じてきた。兼好と白居易の人間観は、『莊子』と関わっている。

白居易は、莊子的な聖人の精神のあり方「其神凝」に憧れ、南郭子綦の「枯（槁）木」「死灰」を三十九歳の作品に取り入れている。しかし、文学者としての鋭敏な感性の持ち主である白居易は、歳月の推移とともに、四十代になると、自分の醜くなった「身」と情趣が分からなくなってきた「心」を見つめながら、過ぎゆく人生を惜しむ感傷的な気持ち湧いて、理想と感情の間に、齟齬が生じている。白詩における「死灰」の意味も、心の悟りの境界から老衰という厳然たる事実に対する悲傷へと移行している。白居易にとっては、見苦しい「形」に伴い、文学者の感情である「興」も消滅していくのは、人生でもっとも悲しむべきことである。「不致仕」で人間の欲望は否定されても、人間の感情は否定されない。老死の現実に向直し、欲望を抑えて、それと同時に、詩人の感情の鋭さを保とうとすることこそ、白居易の人間観である。

兼好は、『莊子』の逍遙遊篇と天地篇を有機的に並べて、「寿則多辱」を主張している堯を理想の人間と見なして、『徒然草』第七段に取り入れている。『莊子』は、聖人堯と南郭子綦を同じ「聖人」と見なしている。郭象注によつて、南郭子綦の「枯（槁）木」のような身体と「死灰」のような心をもって、堯の精神状態「其神凝」を解釈している。莊子の「聖人」は、莊子の思想を理解して実践する理想的な人間である。俗人の欲望を否定して、常に安んじているのである。兼好は、聖人の「其神凝」を「のどけし」に翻案して、静閑で満ち足りる人生の理想像を訴えている。さらに、四十歳前後の白居易の作品に影響を受けて、情趣がなくなった「死灰」の如くの心を否定している。「不致仕」に反映している「七十而致仕」の思想に倣って、白居易が七十歳を一つの人生と考えているように、四十歳を一つの人生と考えている。兼好も白居易も、文学者の感情を持って、長寿よりも、人間の感受性を重視しているのである。

(1) 『徒然草』の引用は、安良岡康作氏の『徒然草全注釈』上・下巻（角川書店、昭和四十二、三年）の本文に拠った。同書の底本は、烏丸光広の慶長十八年（一六一三）の奥書のある版本である。

(2) 『莊子』の本文と郭象注・成玄英疏の引用は、架蔵の万治四年（一六六一）刊『南華真經注疏解経』（中野宗左衛門刊）に拠った。訓読の一部は改めている。

(3) 「文は文選のあはれなる卷々」について、安良岡康作氏は、「わたくしは、三十巻のうち、卷第十から卷第十七にわたる、詩・賦のあたりが、ここという「卷々」に相当するものと考えたい」と指摘されている（注1の前掲書）。

(4) 川口久雄「徒然草の源泉―漢籍」（『徒然草講座第4巻 言語・源泉・影響』有精堂、昭和四十九年）。

(5) 神田秀夫「莊子管見」（神田『南船北馬―日中比較文学論集―』明治書院、平成九年）による。

(6) 『莊子』を『南華真經』として尊ぶことは、唐の天宝元年（七四二）から始まる。『新唐書』芸文志第四十九に「天宝元年、詔号莊子為南華真經」とある。また、玄宗皇帝の「加莊文列庚桑四子為真人勅」（『全唐文』卷三十六）に、「其莊子依号曰南華真人、文子号曰通元真人、列子号曰冲虚真人、庚桑子号曰洞虚真人。其四子所著改為真經」とあり、莊子に「南華真人」の号を賜い、その著作を『列子』などと並べて「真經」としている。同じく玄宗皇帝の「尊道德南華經詔」（『全唐文』卷三十二）に、「亦宜以道德經列諸經之首。其南華經等不須編在子書」とあるように、『老子』を尊重するとともに、『南華經』を子書の分類から外して、その地位を高めている。

(7) 王迪『日本における老莊思想の受容』（国書刊行会、平成十三年）

(8) 陳秉珊「『徒然草』第七段と『莊子』再考―「夏の蟬」をめぐる―」（『詞林』第38号、平成十七年）。

(9) 『淮南子』の引用は、漢文大系二十『淮南子・孔子家語』（大正四年、富山房）に拠る。

(10) 「朝菌」の解釈について、清の郭慶藩の『莊子集釈』を見ると、司馬彪は「大芝也」、崔譔は「糞上芝」、支遁は「舜英」、潘岳は「木槿」、梁簡文帝は「欸生之芝」とあるように、ほぼ植物である。成玄英疏も、「大芝」と解釈している。

(11) 三木雅博「花と「のどけし」——平安詩歌における花詠の展開と中国文学——」（三木『平安詩歌の展開と中国文学』和泉書院、平成十一年）。

(12) 白居易の作品番号は、花房英樹『白氏文集の批判的研究』（中村印刷出版部、昭和三十五年）所収の「綜合作品表」に拠る。詩の本文は、那波本に拠った。訓読については、佐久節注の続国訳漢文大成『白樂天詩集』（国民文庫刊行会、昭和五年）を参考にした。

(13) 白居易の身心論に関する先行研究について、山本淳子「紫式部歌の白詩受容——「身」と「心」の連作をめぐって」（『国語国文』第64号、平成七年）、埋田重夫『白居易研究——閑適の詩想』（汲古書院、平成十八年）などがある。

(14) 『孟子』本文と趙岐注は、漢文大系一『大学説・中庸説・論語集成・孟子定本』（大正四年、富山房）に拠る。

(15) 「歎逝賦」の「日望空以駿驅、節循虚而警立」について、新間一美「白居易と菅原道真の三月尽詩について——「送春」の表現——」（『女子大國文』第148号、平成二十三年）に言及がある。

(16) 四十代の白居易は、自分の「形神俱変」に注目して、「形」と「神」を対照しながら詩を作っている。例を挙げると、「見元九」（〇八一六）に「容貌一日減一日、心情十分無九分」とあり、「容貌」と「心情」とともに衰えた様子を描写している。「晏座閑吟」（〇八八八）に「意氣銷磨群動裏、形骸變化百年中」とあり、消沈している「意氣」と変わっている「形骸」とを対にして詠んでいる。

(17) 菅野禮行「『朗詠集』に投影した白居易の美意識」(『和漢朗詠集』解説、新編日本古典文学全集、小学館、平成十一年)。

(18) 菅野禮行『平安初期における日本漢詩の比較文学的研究』第二編第二章第二節二(六)「白氏の詩人的自覚」(大修館書店、昭和三十六年)。

(19) 諸田龍美「多情と物のあわれー白居易と宣長の共鳴ー」(『愛媛大学法文学部論集』人文科学編第9号、平成十二年)。

(20) 「夕の日に子孫を愛して」の出典について、「秦中吟」の詩句「夕陽憂子孫」を「夕陽憂子孫」として引くのか、源信の『観心略要集』の「唯是朝露之底貪名利、夕陽之前愛子孫」に基づくのか、二説に分かれている。久保田淳氏は、「この部分に関していえば、兼好は観心略要集をも読んでいたかもしれないが、白氏文集を出典として挙げることは正しいと考える。「憂」を「愛」としたのは、記憶違いではなく、意識的改変であろう」と指摘されている(『徒然草評釈・十九 夕の日に子孫を愛して』『国文学解釈と教材の研究』25巻12号、昭和五十五年)。本論は、久保田氏の論を踏まえたい。

(21) 「秦中吟」十首の制作時期について、清朝の汪立名の『白香山年譜』が元和五年(八一〇)としている。近年、羅聯添氏の考証によると、「秦中吟」十首は、元和四年十一月から元和五年四月までの間に作られた。本論においても、この説に従いたい。羅氏『白樂天年譜』(国立編訳館、一九八九年)参照。

(22) 「むさぼる」について、『源氏物語』の夕顔の巻に、「朝の露に異ならぬ世を、何を食る身の祈りにかと、聞きたまふ」がある。ここで紫式部は「不致仕」(〇〇七九)の「朝露貪名利、夕陽憂子孫」を踏まえている。

(23) 例えば、『埜槌』では、「あだし野のはぎの末こす秋かぜにこぼるゝ露やたま川の水」(散木奇歌集、秋八月。風雅、秋上、四六六、俊頼)歌を挙げ(吉澤貞人『徒然草古注釈集成』勉強社、平成八年)、久保田淳氏は同歌とともに、「くるゝまもまつべきよかはあだしののすゑばのつゆに嵐たつ也」(新古今、雑下、一八四七)以下多くの歌を証歌としている。

(24) 露をはかない人生の喩えとして用いることは、漢代挽歌「薤露」より始まり、「薤上露、何易晞。露晞明朝更復落、人死一去何時帰」と、亡くなった人をニラの葉におりた露に比喩している。『文選』を見ると、卷二十三の潘岳の「悼亡詩三首」(其の三)に「凄凄朝露凝、烈烈西風厲」とある。日本漢文の中で、「露」を人生と結びつけて詠む例は、兼明親王の「供養自筆法華経願文」(本朝文粹卷十三・願文上)の「夫来而不留、薤壠有弘晨之露。去而不返、槿籬無投暮之花。此謂浮生、如彼花露乎」にも見える。傍線部分は、『和漢朗詠集』槿部(二九二)に摘句されている。新聞一美「源氏物語における莊子受容―「浮生」と「空蟬」「夕顔」「浮舟」など―」(『京都語文』第23号、平成二十八年)を参照。

結語

本論文は、菅原道真の515「秋湖賦」、333「北溟章」、334「小知章」、335「堯讓章」を取り上げ、道真が讃岐守の秩を満ちて帰京した寛平二年あたりの作品における『莊子』受容について考察を行った。また、道真と同様に『莊子』郭象注と成玄英疏を使って書かれた『徒然草』第七段に注目して、兼好における『莊子』利用の様相も考察した。

序論の第一節「唐代の朝廷と『莊子』」は、『隋書・経籍志』、道宣『集古今仏道論衡』、『全唐文』などに載せている『莊子』に関する勅命を取り上げ、「莊子」という人物はどのように神格化しているかを述べた。また、「策道德経及文列莊子問」（『全唐文』巻四十）、「道挙策問五道」（『全唐文』巻四十八）など『莊子』をテーマとする科挙策問を取り上げ、その内容を分析しながら、唐王朝における『莊子』の位置づけを示した。最後に、菅原道真に影響を与えた中唐文学における『莊子』受容の様相を概観した。第二節「菅原道真と『莊子』」は、平安時代における『莊子』受容の全体像をまとめながら、道真の讃岐守時代の作品を中心に、その漢詩文に見える『莊子』の利用を分析した。第三節「本論文の目的」は、研究動機と目的を述べた。菅原道真の漢詩文は、儒家的・政治的な立場から読まれることが多い。しかし、『菅家文草』と『菅家後集』を繙くと、『莊子』の表現と思想を摂取して作品の中に生かした表現が少なからず見える。特に西晋の郭象注と初唐の成玄英疏が重視されている。道真漢詩文における老荘的な表現を取り上げ、道真の思想について考察するのが、本論文の目的である。

本論の第一章「菅原道真の『秋湖賦』と『莊子』——詩語「涯岸」をめぐる——」は、515「秋湖賦」をめぐる展開している。菅原道真は「秋湖賦」などの作品の中で、『莊子』秋水篇の成玄英疏「涯岸曠闊」に由来していると見られる詩語「涯岸」を使っている。そこで本章は、「秋湖賦」を中心に、「涯岸」の語を手掛かりにして、道真の漢詩文における『莊子』受容の様相を検討した。まず、問題点を挙げた。「涯岸」の用例は、469「奉感下見献臣家集之御製、不改韻、兼叙鄙情。一首」、473「九日後朝、同賦秋思、応製」、515「秋湖賦」の三例がある。515は、『莊子』の表現と思想を賦にしたもので、同じ「涯岸」の語を含む469、473とは趣旨を異にする。次に、「秋湖賦」の題韻「秋水無岸」と『莊子』の字面的関係と内容の関係を論じた。「秋水」は、『莊子』秋水篇を典拠とする言葉であり、「無岸」は末尾の句に見える「無涯岸」にあたり、養生主篇の「吾生也有涯、而知也無涯」の「無涯」か

ら考えたものであると指摘した。道真は、秋水篇の河伯と北海若の寓話を意識して、「無岸」と「無涯岸」を使い、自分の限りある思いを北海若がいる北海のように広がっている無限の湖の広さに喩えて表現しようとしていることを明らかにした。

続けて、賦を「秋」、「水」、「無岸」三部分に分けて、題韻と賦の内部構造の関係を分析した。「秋湖賦」は、養生主篇の「有涯」と「無涯」、秋水篇の河伯と北海若の人物造型の影響を受け、賦の前半部分は現実の道真の行動を描いて、後半部分は道家の水をめぐる、展開している。天と水が融和するように、莊子の道と一体になりたいという理想を表現していると論じた。その後、¹⁶⁰と¹⁶¹を取り上げ、秋水篇の河伯・北海若寓話の影響は「秋湖賦」に止まらず、儒家君臣の情を表す漢詩にも見えることを論じた。結論として、前述した「秋湖賦」における『莊子』の受容と、皇恩に関わる「涯岸」に見える莊子の受容の共通点は、道真の「河伯」の立場であることを指摘した。

第二章「菅原道真の斉物観の形成―「北溟章」に見える白居易詩の影響―」は、333「北溟章」に関する論文である。寛平二年（八九〇）、菅原道真は讃岐守の任期を終えて帰京した。その時に作られた作品に、『莊子』逍遙遊篇の寓言に取材する「北溟章」「小知章」「堯讓章」の三首連作がある。「北溟章」に着目して、道真の斉物観は、『莊子』の郭象注、成玄英疏の影響を受けているとともに、白居易の「斉物」を詠じる詩に倣っていることを指摘して、『莊子』注疏、白居易、菅原道真への経路を示した。「北溟章」は逍遙遊篇の大鵬と蜩鳩の寓言を踏まえて作られた詩である。「二虫雖異趣、適性共逍遙」（二虫趣を異にすと雖も、性に適ひ共に逍遙す）の「二虫」の解釈について、逍遙遊篇は蜩と鳩を指す。しかし、「之二虫又何知」（この二虫又何を知らん）の郭象注を見ると、「二虫」は鵬と蜩であり、「大」と「小」とには差異がないといい、逍遙遊篇と異なる解釈である。郭象注と成玄英疏の内容を撰取し、斉物観を用いて逍遙遊篇の寓言を解釈するという詩のパターンは、道真の独創ではない。白居易がその先蹤で、大と小の斉一性を示す詩は多い。この「斉物観」から逍遙遊篇を理解する思想は『莊子』郭象注に基づく。道真は白居易に学び、「北溟章」を制作している。道真も、白居易のように詩の形で逍遙遊篇の寓言を述べることを通じて、斉物論篇の「小大一致」の義理を説いている。道真は讃岐守時代に、『莊子』を利用して詩を作っている。平安京の貴族たちと質を異にする庶民階層の生活を表現する詩が少なくない。下層庶民の群像を概観的に描写するのではなく、一人一人を凝視し、「小」の存在の価値を認めている。

第三章「菅原道真の『小知章』と『莊子』——詩語「有待」と「無待」をめぐる——」は、三首連作の二首目「小知章」に関する論文である。「小知章」は、成玄英疏に見える、頼みがあることを示す「有待」と何も頼らないことを示す「無待」（「無為」）をめぐる展開している。道真は郭象注と成玄英疏だけではなく、『真誥』や支遁の「逍遙論」の影響も受けており、俗世間の「大智（知）」、「小智（知）」、「大年」、「小年」の例を列挙して、頼みがある「有待」のものと何も頼らない「無待」「無為」の聖人とを対立させて、「有待」を否定して、「無待」を肯定している。「有待」「無待」（「無為」）が詩語として使われている。「有待」「無待」という哲学概念が詩語として五言詩に使われている事例は、梁の陶弘景が編纂した道教上清派の文献『真誥』運題象篇の真人応酬詩に見える。『真誥』における逍遙遊篇の受容は、卷三の運題象篇に集中的に反映している。運題象篇は、真人たちの美しい世界を描き出しながら、十一の五言応酬詩で逍遙遊篇の「有待」と「無待」の優劣をめぐる論争している。「小知章」の「有待」「無待」は、『真誥』の五言応酬詩の影響を受けている。また、「小知章」の題脚に見える「無待之心適焉」は、『世說新語』劉孝標注に載せている支遁「逍遙論」の「夫逍遙者、明至人之心也」を意識しており、道真は支遁の「逍遙論」の影響も受けている。

第四章「菅原道真の「堯讓章」と『莊子』——道真の聖賢観について——」は、三首連作の第三首「堯讓章」に関する論文である。道真の漢詩文に見られる詩語で、先行研究においてほとんど考究されてこなかった「優遊」に焦点を当てることによって、道真の『莊子』受容の様相を考察しつつ、儒家思想を越えた隠者を志向する道真像を示した。「堯讓章」と『莊子』注疏の関係を分析しながら、「堯讓章」に表れた道真における聖人と賢人に対する見方について考察した。道真は、逍遙遊篇の堯と許由の寓話を素材として、「堯讓章」を創作した。堯と許由を聖人と賢人として平等に見なしている「堯讓章」に表われた聖賢観は、郭象注、成玄英疏、白居易の「汎渭賦」の影響を受けている。道真は、我が身を隠者許由と重ねて、宇多天皇を聖人堯に擬えている。天皇と臣下は各自の責任を尽くすため、各々の人生の途で「優遊」しているのである。

附論「『徒然草』第七段と白居易の人間観——『莊子』との関わり——」は、『徒然草』第七段に見られる、『莊子』を典拠とする二箇所を取り上げて、それらが白居易の三十九歳の作品と結びつくことを論じる論文である。兼好は、『徒然草』の第七段で『莊子』逍遙遊篇、斉物論篇、天地篇の内容を使い、無駄な長い人生を夢として把握しながら、和語「のどけし」をもって堯の精神「其神凝」を表わしている。命の長さはともあれ、「もののあはれ」を知っている心を失わないように静閑に人生を送るべきであるという。第

七段の堯は、人間を超越した聖人ではなく、理想的な人間として潜在しているのであって、それを通して兼好は自らの人間観を述べているのである。白居易の四十歳前後の詩を取り上げて、その堯の「其神凝」と共通する精神を分析した。白居易は、四十歳という年齢の節目を意識して、三十九歳の作品「隠几」で、『莊子』に見える聖人の精神のあり方である「其神凝」「死灰」「槁木」を四十歳の理想としている。しかし、人間として老衰を恐れる自然な感情があつて、四十歳以降の詩を見ると、「死灰」「槁木」の使い方はだんだんに感傷の方向へ移行している。また、詩人として、「感興」を重視する白居易は、体の老衰に伴い、感興が失われることを悲しんでいるのである。第七段では、四十歳を超えた人生について、「夕べの陽に子孫を愛して、さかゆく末を見んまでの命をあらまし、ひたすら世を食ふ心のみ深く、ものあはれも知らずなりゆくなん」と、否定的なものに見ている。その中の、「夕べの陽に子孫を愛して」は、明確に白居易の「不致仕」の「朝露貪名利、夕陽憂子孫」を踏まえている。「不致仕」は、元和四年（八〇九）十一月から翌元和五年四月の間に、白居易が長安で制作した「秦中吟」十首中の一首である。それは、「夕べの陽に子孫を愛して」だけではなく、さらに第七段全体の構造と思想に関わっているものと見られる。兼好と白居易の人間観は、『莊子』と関わっている。兼好も白居易も、文学者の感情を持つて、長寿よりも、人間の感受性を重視しているのである。

『莊子』郭象注と成玄英疏が日本古典文学に与えた影響は、道真と兼好に止まらない。江戸中期に至つて、朱子学に対するアンチテーゼとして、徂徠学派の影響のもとに、老子と莊子の書物が盛んに読まれている。賀茂真淵の「国意考」に「凡そ天地の際に生とし生るものは、みな虫ならずや」とあるように（1）、日本の国学の中に、『莊子』の齊物思想が着実に浸透していることが分かる。将来は、この老莊ブームの代表人物である佚齋樗山に注目したい。享保十二年（一七二七）に、樗山によつて書かれた児童教訓書『田舎莊子』が出版されて、当時の大人気作品となつているだけではなく、教訓を主とする「談義本」という分野も創出した（2）。『田舎莊子』は郭象注の思想を踏まえて、齊物思想を明らかに表現している作品である。特に逍遙遊篇の寓言を利用して齊物思想を表わす点は、白居易と菅原道真の詩と共通している。佚齋樗山は、菅原道真と白居易のように、逍遙遊篇の寓言を述べることを通じて、齊物論篇の「小大一致」の義理を説いている。近世前期までに主流とされていた林希逸注による莊子解釈ではなく、白居易や道真と同様の郭象注による莊子解釈を選んでいく。樗山は、白居易、道真の莊子解釈を受け継いだということが分かる。さらに、『古今和歌集』真名序の「自然の理」を郭象注によつて解釈し、それを『河伯井蛙文談』に用いている（3）。そこで、将来の課題は、『田

『舍莊子』に見られる齊物思想を表わす部分を取り上げて、菅原道真や白居易の詩と繋げながら、齊物思想が改めて現れた意義を検討する。菅原道真、白居易から佚齋樗山への齊物論の系譜を示したい。

注

(1) 賀茂真淵「国意考」(『賀茂真淵全集』第十九卷、続群書類従完成会、昭和五十五年)に、「凡そ天地の際に生とし生るものは、みな虫ならずや、それが中に、人のみいかで貴く、人のみいかなることあるにや。世の中の生るものを人のみ貴しとおもふハおろかなる事也。天地の父母のめよりハ人も獣も鳥も虫も同じ事なるへし」とある。

(2) 談義本については、中野三敏「佚齋樗山のこと―談義本研究(三)―」(『戯作研究』中央公論社、昭和五十六年)に詳しい。

(3) 古今仮名序に「世中に在る人、事、業、繁きものなれば、心に思ふ事を、見るものに付けて、言ひ出せるなり。花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか、歌を詠まざりける」とあり、真名序に「若夫春鶯之轉花中、秋蟬之吟樹上、雖無曲折、各發歌謠。物皆有之、自然之理也。(春の鶯の花の中に轉り、秋の蟬の樹の上に吟ずるがごときは、曲折無しと雖も、各歌謠を發す。物皆これ有るは、自然の理なり)」とある。これは、『河伯井蛙文談』「人は知を以て苦む」の「かるがゆへに、鳥は春を以て轉り、虫は秋を以て吟ず。みな自然の感にしたがひて無味をたのしむ声あり。これ天命をうけてすこしも作意することなきものなり」と近似性を持っている。『河伯井蛙文談』の引用は、架蔵の享保十三年(一七二八)西村市良右衛門の刊本に拠った。

初出一覧

序論
新稿

本論

第一章 菅原道真の「秋湖賦」と『莊子』——詩語「涯岸」をめぐって——

『和漢比較文学』第五十七号（和漢比較文学会、平成二十八年八月）

第二章 菅原道真の齊物觀の形成——「北溟章」に見える白居易詩の影響——

『白居易研究年報』第十八号（白居易研究会、勉誠出版、平成二十九年十二月）

第三章 菅原道真の「小知章」と『莊子』——詩語「有待」と「無待」をめぐって——
新稿

第四章 菅原道真の「堯讓章」と『莊子』——道真の聖賢觀について——
新稿

附論 『徒然草』第七段と白居易の人間觀——『莊子』との関わり——

『白居易研究年報』最終号（白居易研究会、勉誠出版、令和二年九月）

結語
新稿