

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩

——兩者の「佛影銘并序」、及び謝詩「入華子崗是麻源第三谷」「從斤竹澗越嶺溪行」をめぐって——

堂 菌 淑 子

愛知教育大學

はじめに

廬山慧遠(三三四～四一六)の「佛影銘并序」(『廣弘明集』

卷一五。大正藏五二・一九七下～一九八中)は、慧遠晩年の義熙九年(四二三)九月に書かれたものである。那伽訶羅國(ナガラハラ。現在のアフガニスタン東部)の石室中にある「佛影」を模して自身が廬山に造營した佛影窟を記念したもので、このとき崇佛の同志たちにも銘の制作が依頼され、謝靈運(三八五～四三三)も「佛影銘并序」(『廣弘明集』卷一五)を書いている。

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩(堂菌)

銘文の内容から繪畫として制作されたと考えられるこの廬山の「佛影」は、佛の圖像を重視した慧遠およびその教團の人々にとつて、一般的な禮拜の對象として、あるいはまた禪定實習の手だてとして、これ以前に制作された阿彌陀佛像などと同様の意義を有したと考えられる。しかし佛影というものの特質に目を向ければ、晩年の慧遠にとつてこの佛影は、さらに特別な意味を持っていた可能性がある。「佛影銘」序の中で慧遠は、鳩摩羅什との交渉や長年の探究を経て到達した「法身」觀を自在に展開しながら、衆生を導くよりどころとしての「佛影」ならではの意義を強調している。佛影が一般的な佛像と異なる點は、どの程度距離を置いて見るかによって見え方が異なること、山中洞窟という特殊な場にあることなどが挙げられるが、佛影ならではの意義とは、それらの特質と深く関係していると考えられる。そこで本稿ではまず「法身」とそれに關わる言語表現について分析を加え、慧遠がどのような表現を用いて佛影の意義を主張しているのかを確認する。

このような法身に關わる思想とその表現は、同じく「佛

「影銘」を制作した謝靈運にも傳わつていたであろう。佛影とはそもそも窟中に留められた佛の姿であり、そこで説法をも聞くことができたという山中の佛教聖地である。だとすれば、山水中において超越的存在を感得したことを度々詠じる謝詩とは、通底する部分があると考えられる。佛影に關わる慧遠の思想とその表現は、謝靈運の山水詩制作にも影響を與えた可能性があるのである。本論は兩者の「佛影銘并序」と謝靈運の「入華子崗是麻源第三谷」及び「從斤竹澗越嶺溪行」詩に見られる思想・表現上の重なり合いを追いながら、その關係性を實證しようとするものである。

一 慧遠「佛影銘并序」

那伽訶羅國の佛影のことは、慧遠の招きを受けて一時期廬山にいた佛陀跋陀羅の譯になる『佛說觀佛三昧海經』卷七に詳しい記述がある。それによれば、教化を受けた龍が釋尊に窟中に留まるよう要請したところ、釋尊は岩壁に入り込んで自らの姿をとどめ、また衆生のはたらきかけに應じて説法も行ったと傳えられ、さらにその姿は「衆生見時、

遠望則見、近則不現（衆生が見るとき、遠くから望めば見えるのだが、近づく見えなくなる）」（大正藏一五・六八一・中）という不思議な見え方をするという。この佛影の奇聞は「感應」、すなわち信心の誠が通じれば時や場所にかかわらず必ず應報があることを明らかに示す靈驗として、中國の佛教徒にも感動をもつて受け止められたようだが、しかしそのような遺跡を現地から遠く離れた廬山に模造することに、は、いったいどのような宗教的意味があつたのだろうか。

船山徹氏によれば、衆生の「感」により靈妙に「應」じてくる存在として佛陀をとらえる理解は、六朝時代を通じて廣く繼承された佛陀觀の底流であつたが、鳩摩羅什以降、佛身には色身（＝生身）と法身の二種があり、法身佛こそが究極・絶對の佛であるとの理解がひろく定着するようになった。その後法身については「眞身」と「應身」の二種を想定する二種法身説が展開され廣く支持されていくが、そのような法身の學術思想の基底には、佛像を通して一心に佛にはたらきかければ佛——法身佛——は必ずや應現する、という人々の信念があつたとされる^③。慧遠の「佛影

銘」序には廬山に佛影を制作するに至った理由とその経緯が書かれているが、感應思想と法身論が必然的につながると思えば、慧遠が佛影制作の意義を説くのに法身に關わる言説を持ち出すのは當然の流れといえよう。以下に擧げる一段には、「法身」の語が三回使われている。

爾乃思沾九澤之惠、三復無緣之慈、妙尋法身之應、以神不言之化。化不以方、唯其所感、慈不以緣、冥懷自得。^⑤譬日月麗天、光影彌暉、群品熙榮、有情同順。咸欣懸映之在己、罔識曲成之攸寄。妙物之談、功盡於此。將欲擬夫幽極以言其道、髣髴存焉而不可論。何以明之。法身之運物也、不物物而兆其端、不圖終而會其成。理玄於萬化之表、數絕乎無名者也。若乃語其筌寄、則道無不在。是故如來、或晦先跡以崇基、或顯生塗而定體。或獨發於莫尋之境、或相待於既有之場。獨發類乎形、相待類乎影。推夫冥寄、爲有待耶、爲無待耶。自我而觀、則有間於無間矣。求之法身、原無二統。形影之分、孰際之哉。而今之問道者、咸摹聖體於曠代之外、不悟

靈應之在茲。徒知圓化之非形、而動止方其跡。豈不誣哉。(大正藏五二・一九七下―一九八上)

さて佛が限らない恩恵を施すことについて考えてみると、何度も縁のない慈悲を繰り返され、法身の應現を奥深く尋ねてみれば、それにより言葉ではない教化を神祕に發揮される。このような教化は決まった方法によつて行われるのではなく、ただ信心が通じたことによるのであり、その慈悲は佛縁に應じてなされるものではなく、無意識下に感得されるものである。たとえば太陽や月が天にかかり、光がいつそう輝きを放てば、あらゆる存在が喜び榮え、心あるすべての生き物がそろつて順うようなものだ。みな自分が遙かに照らされていることを喜んでいるが、それぞれがかく成り立つそのよりどころを認識することはない。萬物への靈妙な作用についての説明として、そのはたらきはここに語り盡くされている。「しかし法身の」奥深い極地を推しはかつてその道を言葉で表そうとすれば、おぼろげにここに存在するものであつて言葉で語ることはで

きない。どうやってこれを明らかにするか。法身が萬物にはたらきかける際には、萬物に關わることなくその始めを起し、終わりを企圖することなくその成就を實現させる。その理法はあらゆる變化を越えたところに潛み、その理數は無名の境界に超然としている。もしこの現象界における「外在的な」よりどころについて言えば、道はあらゆるところに存在する。そのために如來は、以前の足跡を隠して世俗を超えた高い境地を示したり、生の道筋に姿を現してその體を確立したりする。尋ね入ることのできない境地にただ獨り現れ、そうかと思えばこの現象界に物と關わり物を頼みとして存在する。獨り現れるところは「形」のようなものであり、物と關わつてあるところは「影」のようなものである。その目に見えない「内在的な」よりどころについて推しはかれば、それは「有待」であろうか、それとも「無待」であろうか。「我」の立場からみれば、區別なきところに區別をつけることにならう。しかし法身の見地から考えれば、もともと二つに分か

れているわけではない。「形」と「影」の區分を、誰が判別できようか。しかし今日佛道を志す者は、みな「釋尊の」聖なる體を遙かなる御代のかなたに追求めて、靈妙なる應現が今ここにあることを分かつていない。融通無碍な教化が形を超越したものであることを知識として知るばかりで、舉動を釋尊の足跡にならおうとしている。何と間違つたことではないか。

まず法身について、慧遠はここでそのはたらきを日月とその光にたとえている。慧遠と鳩摩羅什のやりとりを今に傳える『大乘大義章』^⑥の卷上・一には、「眞法身」に關する鳩摩羅什の返答として「眞法身者、猶如日現、所化之身、同若日光（眞法身とは、太陽の現れのようなもので、變化した身は、日光のようなものです）」とある。眞法身が太陽のような光の本源であるとすれば、様々に變化して姿を現す變化身は日光にたとえることができるという。慧遠がこの鳩摩羅什の返答を踏まえているとすると、「佛影銘」でいうところの「法身」とは、鳩摩羅什のいう「眞法身」と「所化

之身」(變化身)を合わせた概念であるとひとまず説明できよう。

また慧遠はここで、如來には二種類のありようがあるとし、「先跡を晦^{かく}して以て基を崇^{たか}くし」「尋ぬる莫きの境に獨發^{たつ}するありようが「形」であるとすれば、「生塗に顯れて體を定め」「既有の場に相待するありようは「影」に相當すると述べている。このうち「獨發於莫尋之境」という表現は、『大乘大義章』卷上・六の、慧遠が眞法身佛について述べた「正當獨處於玄廓之境(「眞法身佛は」まさに奥深くかけ離れた境界にただ獨り存在することになりましよう)」と明らかな類似が認められる。羅什がこの慧遠の問いかけを概ね是認していることから考えても、「獨發」とは眞法身を念頭に置いた表現だろう。一方の「相待」は、我々と同じこの現象界への現れを意味することから、羅什のいう「所化之身」(變化身)に相當する。慧遠の法身觀は、明確な表現をとつてはいないが、後代の二種法身說にかなり近いものだった可能性がある。

では慧遠のこのような法身觀は、佛影の意義とどのよう

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩(堂園)

に關わるのだろうか。この問題を考えるに當たってキーワードとなるのが、人々を導くよりどころを表す二つの言葉、「筌寄」と「冥寄」である。「筌」(「筌」)は『莊子』雜篇・外物「筌者所以在魚、得魚而忘筌(筌は魚を捕らえるための手段であつて、魚を手に入れば筌のことは忘れてしまふ)」に基づく、眞理へ到達するための手段の喩えとして頻用される語である。「筌寄」の用例としては、劉宋の朱廣之「疑夷夏論諮顧道士」の「致會之源既坦、筌寄之塗方壅(佛・道が)同じくする本源は平らかになつたが、悟りにいたるためのよりどころとなる手だては塞がつてしまつた」(『弘明集』^①卷七。大正藏五二・四四中)がある。これは顧歡「夷夏論」の、道教と佛教が道としては同一であるとしても中華の人間が佛教の方法を用いるべきではないとする見解について、それでは「筌寄」の道が閉ざされると述べている箇所である。ここから「筌寄」は、信仰へと導く初歩的なよりどころの意であることが分かる。「佛影銘」序においては、「筌寄」は明らかに「生塗に顯れて體を定め」「既有の場に相待す」とされる如來に關わるものであるから、

『慧遠研究 遺文篇』の譯のように「法身の應現」^⑧を意味することに、法身の應現そのものは一般の人々にとって初歩的な手段とは言いがたい。序に「其の筌寄を語れば、則ち道は在らざる無し」とあることから、慧遠が念頭に置いているのは誰でも手段として用いることができるものである。中國における佛教信仰が傳來當初より主に佛像によつて廣まつた事實を考へても、「筌寄」が第一に指し示すのは應現そのものというより、應現の「跡」である佛の圖像であらう。

一方の「冥寄」の用例としては、東晉の郗超「奉法要」(『弘明集』卷一三。大正藏五二・八七下)に「是以有心於理者、審影響之難誣、廢事證而冥寄(ここから「報應の」理に心をよせるものは、影や響が「形や聲に」びたりと應じて違ふこととがないう事實を理解し、事象として明らかであることは問題とはせず目に見えぬ境界をよりどころとした)とあり、佛教の説く「報應」は目に見える事例によつて檢證できるよなものであるが、「理」として了悟し「冥寄」すべきものだと述べられている。目には見えないが「理」に通じる、

ひそやかなよりどころの意である。もう一つの用例として、晉の釋僧衛の「十住經含注序」には、「夫外國法師究摩羅耆婆者、挺天悟於命世、邁英風于季俗。乘冥寄而孤遊、因秦運以弘道(外國の法師鳩摩羅什は、生まれついた聰明さが當世にずば抜けて名高く、優れた徳風が末世に際立っていた。ひそやかなよりどころに従つてただ獨り遊行し、後秦王朝の國運によつて道を廣めた)」、「(出三藏記集)卷九。大正藏五五・六一下)とあり、當初は小乘を學んでいた鳩摩羅什が大乗の教義にめぐり合い、後秦王朝のもとで大乗思想を廣めたことを記述する過程で使われている。ここから「冥寄」は、その者の心をひそかに導いて何かに目を開かせる、そのような無形の導きを表すことがわかる。

なお「佛影銘」序のように「筌」と「冥」を對比させた例としては、江淹「雜體詩三十首・許徵君自序」の「張子闡内機、單生蔽外像。一時排冥筌、冷然空中賞(張毅は體内のきざしに疎く「そのために病死し」、單豹は體外の狀況に暗かった「ために虎に食ひ殺された」。内部の無形なるものも外部の有形なるものもいつべんに追いやり、輕やかに空中で自在に樂

しよう) (『文選』卷三二) がある。この用例における「冥」と「筌」は、目に見えない内在的なものと目に見える外在的なものをそれぞれ表している。これを踏まえれば「冥寄」と「筌寄」も、現象界に内在する無形のよりどころと、佛の圖像のように外在する有形のよりどころ、という對比になっていると考えられる。

このような含意を持つ「冥寄」について、慧遠序では「夫の冥寄を推せば、有待と爲さんや、無待と爲さんや。

我よりして觀れば、則ち間無きに間有りとす。之を法身に求むれば、原と二統無し。形・影の分、孰か之を際せんや」といい、『莊子』及びその郭象注に由來する「有待」「無待」の語を用いながら説明している。「有待」とは「頼むところがある」の意で、この現象界における萬物のあり方を示し、一方の「無待」は「頼むところがない」、すなわち絶対自由の境地を示す。東晉の支遁(三一四〜三六六)は、その「阿彌陀佛像讚并序」で「非無待者、不能遊其疆。非不疾者、焉能致其速(無待者でなければ、その境界に遊ぶことはできない。急がないものでなければ、どうしてそ

の速さを獲得することができよう) (『廣弘明集』卷一五。大正藏五二・一九六中) と述べ、何ものにも囚われずまた何ものにも應じる佛のあり方を「無待」と言い表した。慧遠は「無待者」の表現として支遁が用いたこの「急ぐことなく速い」という『易』の表現を法身に援用し、法身の感應に關する鳩摩羅什への問いかけにおいて「若法身獨運、不疾而速、至於會應群衆、必先假器(もし法身が單獨で動き、急がなくても速いとしても、凡夫たちに應じるとなれば、必ずまず器を借りなければなりません) (『大乘大義章』卷中・七) と述べている。「見佛」實踐を重んじ續けた慧遠の實體的な法身觀が窺われるが、晩年に書かれたこの「佛影銘」では、法身のうち絶対的な眞法身としての「獨發」のありようを「無待」、衆生と共にある變化身としての「相待」のありようを「有待」に相當するものとし、さらにそれらは「形」と「影」のように一體不可分であると述べていて、より發展的な法身觀を示している。

丈六の佛像のような「筌寄」は、その昔釋尊がこの世に残した「跡」であり、人々を信仰へと導き感應の手だてと

もなる身近な手段ではあるが、あくまで有待の次元にある。「筌」の語が示す通り、最後には忘却すべきものである。

しかし内なる導きである「冥寄」については、無待（「形」）か有待（「影」）かと區別することはできない、と慧遠は言う。この説き方は、法身を區別すること自體の誤りを指摘するものであることは無論だが、それだけでなく、一般的な見解に疑義を唱えようとする語氣が感じられる。

つまりこの現象界に「寄」せられたものは一般的にはすべて有待と見なされるが、「冥寄」は法身に通じる無形のよりどころであることから、有待とも無待とも言えないというのである。そしてこのような認識が段末の主張、「今の道を聞く者は、威な聖體を曠代の外に擧いで、靈應の茲に在るを悟らず。徒らに圓化の形に非ざるを知りて、動止其の跡に方べんとす。豈に誣ならざらんや」——今の佛教信者はみな遙か昔にこの世に現れた釋尊を「聖なる本體」としてその跡ばかりを追い求めているが、大事なものはいまこの場において佛の應現を感得し、その教化が形を超えたもの、姿なきものであることを眞に了解することなのだ

——につながっていく。慧遠が色身の對語としての「法身」に言及した意圖はまさにここにある。慧遠はここで、色身に囚われない悟りの重要性を指摘し、とりわけ「冥寄」の意義を強調している。

そして先んじて結論を言えば、慧遠がここで「冥寄」の意義を強調したのは、佛影が一般的な佛像と同様の「寄」としての役割だけでなく、「冥寄」としての役割も果たしうると考えたからに他ならない。明に暗に衆生を導くありさまは、本山の佛影のことを描いた銘文其二に以下のように表現されている。

茫茫荒宇、靡勸靡獎。淡虛寫容、拂空傳像。相具體微、
冲姿自朗。白毫吐曜、昏夜中爽。感徹乃應、扣誠發響。
留音停岫、津悟冥賞。撫之有會、功弗由曩。（大正藏五
二・一九八上）

果てしなくとりとめない宇宙には、勵まし助けるものもない。そこであるかなきかに容姿を寫し、空を拂って肖像を傳えた。顔はそなわり體はほのかに、冲虚な

姿はすっきりと明るい。白毫は光を放ち、闇夜も夜明けのような爽やかさ。信心が通じれば應じ、求める心が誠であれば響きを返す。残された音色はほらあなにとどまり、悟りへの橋渡ししがひそやかに感得される。觸れあえば出會うことができ、そのはたらきは過去に
よらない。

この段は龍の懇願によつて釋尊がその像を残し、感に應じて説法したこと、またその餘韻が後々までほらあなにとどまつて密やかな悟りへの橋渡しとなり、「冥賞」されてきたことを述べる。末尾は先に引用した序文「化は方を以てせず、唯だ其の感ずる所にして、慈は縁を以てせず、冥懷自得す」と方向性を一にするもので、それまで佛と縁のなかつた者であっても、今ここで無意識下に「津」と觸れあうことにより感悟することは可能であることを表現している。「冥賞」は「冥寄」を「賞」する意とみなせよう。釋尊がそのほらあなに残した餘韻や面影、明確な音や形を爲さない、言わば聲なき聲、形なき形をひそかに感得する

ことによつて、過去に關わらずその者は悟りの世界に渡つていけるというのである。だからこそこの後に續く銘文其三には

旋踵忘敬、罔慮罔識。三光掩暉、萬象一色。庭宇幽謁、
歸塗莫測。悟之以靜、震之以力。惠風雖遐、維塵攸息。
匪伊玄覽、孰扇其極。(大正藏五二・一九八上)

たちまち敬いの情すら忘れ、あらゆる思慮も識別の心も消えてしまう。日も月も星も光を隠し、萬象が一色につつまれる。屋敷はほのぐらく、歸り道も推し量れない。静けさによつて悟らせ、法力によつて身震いさせる。智慧の風は遙か彼方から吹くけれども、これこそ塵界のけがれが收束するところ。この奥深き洞察がなければ、だれがかの幽極にいざなわれようか。

とあつて、色身に對する敬いや分別の心さえ忘れた解脱の境地が表現されているのである。そしてこのような「玄覽」によつてこそ、その「極」に通じることができるとさ

れる。この「極」は、序に「將に夫の幽極を擬りて以て其の道を言わんと欲すれば、髣髴として焉に存して論ずべからず」というところの「幽極」に他ならず、究極の佛としての法身を指し示している。

「冥賞」によつて達した境地をこのように描くのは、たとえ佛縁を有する者であつても、佛が形として残した跡を盲目的に崇拜するだけでは不十分であつて、形なき「津悟」を受け止め心に深く了悟することによつてこそ、色身への執着すらない絶対無分別の境地へと到達できることを示している。「賞」の字が使われているのは押韻の影響もあろうが、なによりも「津悟」を受け取る者の主體的な心のありよう、佛との相互的關係性の深さが重要であることを表すためだろう。¹³「聖體を曠代の外に慕」うのではなく「靈應の茲に在るを悟」れ、という序文の主張とまさしく軌を一にしており、佛教徒に對する戒めの意が感じ取れる。さらに廬山の佛影のことを描く銘文其四には、次のようにある。

希音遠流、乃眷東顧。欣風慕道、仰規玄度。妙盡臺端、運微輕素。託采虛凝、殆映霄霧。¹⁴迹以像告、理深其趣。奇興開襟、祥風引路。清氣迴於軒宇、昏明交而未曙。髣髴鏡神儀、依佛若眞遇。(大正藏五二・一九八上)

靈妙なる音なき音(佛の教え)は遠くまで傳わり、かくてはじめてこの東の地も顧みられた。その風を喜びその道を慕い、振り仰いで奥深いのりに違つた。その巧妙さは筆先に盡くされ、その筆運びは淡い白地にほのかに浮かび上がる。透き通つた彩色を施され、あたかも空に浮かぶもやがかかつているかのようだ。佛の足跡はこの像によつて傳えられ、佛の理はこの趣の中に奥深く込められている。世にも稀な興趣が心を開かせ、めでたい風が進むべき道に導く。清らかな氣が堂内をめぐり流れ、暗さと明るさが交錯してまだ夜が明けきらない。おほろげに神の容儀をうつしだし、ほんやりと浮かび上がつて眞に對面しているかのようだ。

(ここには佛影による感應のありさまが描かれているが、

とりわけ佛影ならではの特徴を強調する表現がとられている。「采を虚凝に託し、殆ど霄霧を映ず」、「髣髴として神儀を鏡らし、依侷として眞に遇うがごとし」とあるように、佛影はあるかなきかに目に映るものであつて、眞に佛に對面しているかのようにありながら、はつきりとは姿を捉え得ない。曹虹氏は、自身と佛祖或いは法身との感應を描く「髣髴鏡神儀、依侷若眞遇」が「髣髴」「依侷」と曖昧模糊を強調している點について、法身の「圓化之非形」という意義に符合するものであることを指摘している¹⁵。序の中で「幽極」について用いた「髣髴」の語をこの感應の場面でも使っているのは、佛影による感應が法身佛に通じるものであること、別の言葉で言えば、所見に囚われない境界にまで我々を導く冥寄となりうることを示すためであるう。

ではこの章の最後に、どうして佛影は冥寄の役割をも果たし得るとされたのかについて少し考えてみたい。本山の佛影について、『高僧法顯傳』には「去十餘步觀之、如佛眞形。金色相好、光明炳著、轉近轉微、髣髴如有(十步餘

り遠ざかつて佛影を眺めると、あたかも佛の眞形のようなのである。金色の相好で、光明を輝かしく放っているが、近づけば近づくほどかすんでしまい、おぼろげに存在するようだ) (大正藏五一・八五九上)とあり、近づいたときの特有の見え方をやはり「髣髴」の語で表している。一般的な佛像との最大の違いは、この遠くからは明らかに見えるが近づくとかすんでしまふという點にあり、その見え方を廬山でも再現するため、淡彩によつてほのかに浮かび上がるように描かせたことが銘文で強調されている。つまり對面する者との距離やその見方、或いは氣候などの外的狀況、ひいては對面者のその時々心のありようによつて、捉えられる姿が多様に變化し、しかもその時々を對面者が自身はつきりと認識できる、ということである。慧遠は「見佛」を重視したことで知られるが、『大乘大義章』卷上・五によると、眞法身は十住の菩薩のみ見ることができるといふ點に慧遠が固執しているのを知つた鳩摩羅什は、慧遠に次のように返答している。

佛身微妙、無有麤穢、爲衆生故、現有不同。又衆生先世種見佛因緣、厚薄各異。：乃至眞法身、十住菩薩亦不能具見、唯諸佛佛眼乃能具見。又諸佛所見之佛、亦從衆緣和合而生、虛妄非實。

佛の身は微妙なもので、粗末であるとか汚れているとかいう違いはありませんが、衆生のために、異なる現れ方をするのです。また衆生が前世で見佛の因縁を得た場合も、因縁の厚さにはそれぞれ違いがあります。

：眞法身ともなると、十住の菩薩であつてもくつきりと見ることはできず、ただ諸佛の佛眼だけがくつきりと見ることが出来ます。さらに諸佛の見た佛も、また多くの縁が和合することによって生じたもので、「その意味では」虚妄であつて眞實ではありません。

本來佛身に眞・粗の區別はなく、見る者の因縁によつて見え方が異なるだけであつて、その意味では佛眼でのみ見ることができるといふ眞法身も、衆生が見る粗なる佛身も、悟りを開くという意味では「實」であり、空寂であるとい

う意味では「非實」であつて、區別すべきではないという。佛影はその特性によつて、目に映るあらゆるものは自らの心のありようによつて變化するものであり、それらは佛身も含め本來すべて虚なのだといふ理を對面者に悟らせ、結果所見に囚われない「圓化」が達成される、と慧遠は考えたのではないだろうか。「髻髻」といふ表現は、鳩摩羅什のいう「佛身微妙」を、一般人にもわかりやすい感覺的な擬態語に置き換えたものと言えるかもしれない。

また銘文其四に「迹は像を以て告げ、理は其の趣に深し。奇興 襟を開き、祥風 路を引く。清氣 軒宇に迴り、昏明交わりて未だ曙^{あけぼの}けず」とあるように、慧遠は佛影本體だけでなく、山中にある佛影窟の清々しく神聖な趣を描き出すことに意を拂っている。冥寄は先に引いた郗超「奉法要」の例のように、「事」による實證ではなく「理」による了悟につながるものであるが、その理は「趣」の中に奥深く込められていると慧遠は言う。佛の圖像としての佛影は、第一義的にはこの世の釋尊の形跡を伝える筈寄であるが、その様々に捉えられるおぼろな形状と山中洞窟特有の

趣とが渾然一體となった佛影窟は、理を悟らせる冥寄として作用しうると考えられたのである。

以上のように慧遠「佛影銘并序」は、佛影窟が「筌寄」として佛の存在を實感させ多くの人々を信仰へと誘う効果を持つだけでなく、「冥寄」として人々の内なる目を開かせ、色身に囚われない絶対無分別の境地へと到達させる力があることを積極的に説く内容となっている。では次に、慧遠の佛影窟造營に賛同して書かれた謝靈運の「佛影銘并序」について見ていこう。

二 謝靈運「佛影銘并序」

『廣弘明集』卷一五に收められる謝靈運「佛影銘并序」は、その序文によれば、慧遠が造營した佛影窟について道乗が銘の執筆を依頼してきたために書かれたものである。序文の冒頭には、

夫大慈弘物、因感而接。接物之緣、端緒不一。難以形
檢、易以理測。故已備載經傳、具著記論矣。（大正藏五

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩（堂園）

二・一九九中）

そもそも佛の大いなる慈悲が物に廣く及ぶのは、物の
はたらきかけによつて觸れあうためである。「慈悲
が」物と觸れあうに至る縁については、端緒が「多様
で」一つではない。目に見える形ではとらえがたく、
道理でもって推しはかる方がたやすい。だから子細に
經や傳に載せられているのであり、記や論に著されて
いるのである。

とあり、この書き出しは意味に多少のずれはあるものの、
慧遠序の「化は方を以てせず、唯だ其の感ずる所にして、
慈は縁を以てせず、冥懷自得す」を踏まえていると考えら
れる。ただし謝靈運の銘及び序には、「法身」「筌寄」「冥
寄」等の語彙は使われていない。

謝靈運がこの銘で重點的に描くのは、慧遠も制作に當た
つて特に意を拂った佛影特有の見え方、そして佛影の存す
る場のありさまである。近づけば近づくほどかすんでしま
うというあの特有の見え方と場の趣を、謝靈運は銘文の中

で次のように表現している。

曉爾長夢、貞爾沈誠。以我神明、成爾靈智。我無自我、實承其義。爾無自爾、必祛其僞。／僞既殊塗、義故多端。因聲成韻、卽色開顏。望影知易、尋響非難。形聲之外、復有可觀。／觀遠表相、就近暖景。匪質匪空、莫測莫領。倚巖輝林、傍潭鑿井。借空傳翠、激光發罔。／（大正藏五二・一九九中）下。／は換韻を表す）

おまえの長い夢を呼び覺まし、おまえの久しい偏りをただそう。私の神妙なるはたらきによって、おまえの靈妙なる智慧を成り立たせよう。私には實體としての我というものはない、ただしくその意味を受けとりなさい。おまえには實體としてのおまえというものはない、必ずその僞りをはらい清めなさい。／その僞りとは別の道を歩みだせば、「自我は存在しないという」正しい意味「への到達」にはもともと多くの絲口がある。「釋尊の」聲に因って説法のしらべが形成され、色身に卽して顔かたちがあきらかとなった。「この世

に残された」その影を望み見るのはたやすいことであり、その響きを聞き取るのは難しいことではない。

「色身という」形聲を超えたところにも、さらに觀照すべきものがある。／遠く離れて眺めると顔かたちを現すが、近くで見るとかげつて定かではない。實體あるものではなく空虚なわけでもなく、測れるものではなく理解できるものでもない。いわやに寄りそつて林に輝きを放ち、淵のそばでその深みに姿を映しだす。空虚によってみどりを傳え、光とぶつかり合つてきらめきを發する。

二人稱の「爾」、一人稱の「我」を用いた表現は、あたかも自分自身が佛影に語りかけられているかのような感覺を讀者に與え、佛との感應のありさまを傳えるのに功を奏している。佛は迷妄の中にある己の「僞」を正し、「我に自我無し」「爾に自爾無し」という正しい「義」を知らしめるために色身という「聲」や「色」を伴つて立ち現れた、という。さらにこの現象界に佛が残した「影」「響」を知

覺することは難しくない、とあることから、この「影」

「響」は慧遠がいうところの筌寄、より具體的には佛像や佛典を意味すると考えられる。續けて色身という「形聲」を超えたところにさらに観るべきものがある、と述べているが、色身を超えたところとは法身に通じる境界と考えられるので、これは冥寄を觀照して法身に通じること、すなわち慧遠の言う「冥賞」と同様の意を含んでいるのではないだろうか。次の「遠きに觀れば相を表し、近きに就けば景を暖かす。質に匪かず空に匪かず、測る莫く領する莫し」は、有形と無形のはざまにある佛影の髣髴たるありさま、「質」でも「空」でもないその實相を表しており、續く「巖に倚りて林に輝き、潭に傍かいて井に鑿からす。空を借りて翠を傳え、光を激かして罔かりを發かす」は、空氣と水が作り出す彩りやきらめきを描くことで、佛影窟周邊の趣を傳えている。これは慧遠の銘文其四にあつた、「理は其の趣に深し」という佛影窟ならではのありさまを具體的に描き出したものと言える。つまり謝靈運の「佛影銘」は、佛影が筌寄と冥寄の兩方を兼ねるといふ慧遠「佛影銘」の趣旨を

踏まえたうえで書かれているのである。

ただし慧遠銘の其三に記されていた、色身に對する敬いすら消えた絶対無分別の境地は、この銘では表立つては書かれていない。表立つて書かれていないことは、謝靈運の主たる關心がそこにはなかつたことを示す。謝靈運が慧遠以上に言葉を費やしているのは何よりもその「趣」を描き出すことである。¹⁶ 廬山の佛影窟を描寫する段落には以下のようにある。

敬圖遺蹤、疏鑿峻峯。周流步櫺、窈窕房櫺。激波映堦、引月入窗。雲往拂山、風來過松。／地勢旣美、像形亦篤。采淡浮色、詳視沈覺。若滅若無、在摹在學。由其潔精、能感靈獨。誠之云乎、惠亦孔續。／（大正藏五二・一九九下）

謹んで残された足跡を描き出し、険しい峯を切り開いて設ける。めぐる廊下、奥ゆかしい窗格子。ぶつかりあう波は踊り場に照り映え、いざなわれた月は窗邊に差し込む。雲は流れゆきて山を拂い、風は吹き寄せて

松を過ぎる。／地勢が美しいうえに、姿形もまた眞摯に作られている。色彩は淡く浮かび上がって見え、細かく見ようとすると知覺から遠ざかる。消えてしまふかのようにあり存在しないようでもあり、よく寫しよくまねられている。その清き誠の心によつて、靈妙なる獨立者に呼びかけることができる。「誠」は「孚」と言い表され、『易』益卦に「有孚惠心」というように「恵みもまた大いに續くであらう。

ここには、「地勢」の優美さと「像形」の眞摯さとが同等の重みを持つて描かれており、慧遠のいう「理」の感得のためには雙方がともに必要であることを描こうとしているかのようである。「詳らかに視んとすれば覺を沈む」の「沈覺」は用例を見いだしがたい語であるが、細部まで捉えようとすればするほどその姿は知覺から遠ざかるというのは、色身への執着が眞の悟りをもたらさないことを含意すると考えられ、所見に囚われない境地を説く慧遠の主張が反映されている。「滅するがごとく無きがごとく、摹す

に在りま學るに在り」は、髣髴としてかき消えてしまひそのな本山の佛影の特性が廬山においてもよく再現されていることを稱えるもので、その後の「其の潔精に由りて、能く靈獨を感ぜしむ」は、慧遠が「或いは尋ぬる莫きの境に獨發し、或いは既有の場に相待す」と言い表した法身との感應が、ここでは可能であることを表しているよう。つまり謝靈運は、「法身」の語は用いていないものの、慧遠「佛影銘」で強調されていた佛影ならではの意義を理解し、佛影の髣髴たるさまとその場の風景描寫に特に重點を置いて「佛影銘并序」を書いたのである。

三 謝靈運「入華子崗是麻源第三谷」詩

では謝靈運の他の詩文に、慧遠「佛影銘」との關わりは認められるだろうか。ここでは死の前年である元嘉九年（四三三）冬、臨川内史であつた時期の「華子崗に入る是れ麻源の第三谷なり」詩（『文選』卷二六）を取り上げる。詩の舞臺である華子崗は、李善注に引く謝靈運「山居圖」によれば、祿里の弟子である華子期がこの頂に飛來したこ

とからその名を持つという神仙ゆかりの地である。また麻源は、『太平實宇記』巻一一〇によれば、仙女麻姑が得道したと伝えられる麻姑山の西北にあるという。

華子崗に入る 是れ麻源の第三谷なり

1 南州實炎徳 南州 實に炎徳あり

2 桂樹凌寒山 桂樹 寒山を凌ぐ

3 銅陵映碧潤 銅陵 碧潤映え

4 石磴瀉紅泉 石磴 紅泉瀉ぐそそぐ

5 旣枉隱淪客 旣に枉ま 隱淪の客

6 亦棲肥遯賢 亦た棲む 肥遯の賢

7 險逕無測度 險逕 測度する無く

8 天路非術阡 天路 術阡に非ず

9 遂登羣峯首 遂に登る 羣峯の首

10 邈若升雲烟 邈たること雲烟に升るがごとし

11 羽人絶髣髴 羽人 髣髴たること絶え

12 丹丘徒空筌 丹丘 徒らに空筌なるのみ

13 圖牒復摩滅 圖牒 復た摩滅し

14 碑版誰聞傳 碑版 誰か聞き傳えん

15 莫辯百世後 辯ずる莫し 百世の後

16 安知千載前 安くんぞ知らん 千載の前

17 且申獨往意 且しばらく獨往の意を申べ

18 乘月弄潺湲 月に乗じて潺湲たるを弄ぶ

19 恆充俄頃用 恆に俄頃の用に充あつ

20 豈爲古今然 豈に古今の爲に然らんや

華子崗に入る これは麻源の第三谷である

1 南方の州では誠に太陽の徳が盛んで

2 桂の木が冬の山々で青々としている

3 銅山にはエメラルド色の光澤が照り映え

4 石の坂道には「丹砂を含む」赤い泉が注ぐ

5 隱淪の神人が訪れることもあれば

6 隱遁する賢人が住み着くこともある

7 険しい小徑は推し測りようもなく

8 天まで続く路は普通の小道ではない

9 そうして居竝ぶ峯の一番上まで登り

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩（堂園）

- 10 遙かなさまは雲の上まで登ったかのよう
- 11 「しかし」仙人は影も形も見えず
- 12 丹丘はただ無意味に筓として残るだけ
- 13 「仙人の跡を伝える」圖や牒もまたすり減って消え
- 14 碑や版も誰が聞き傳えていようか
- 15 百代後を明らかにすることはできない
- 16 千年前をどうして知ることができよう
- 17 しばらくは獨立獨歩の氣持ちのまま
- 18 月明かりに乗じてせせらぎを樂しもう
- 19 「獨往の意は」今までもつねにその時々を生きる
ために用いてきた
- 20 どうして古今通じ合うためにそうしてきただろう
か

華子崗という名にふさわしく、エメラルド色に照り映る銅山や丹砂の泉が注ぐ坂道など神祕な山の中を、不測の険しい道のりの末に雲の上の頂上までたどり着く。ところが仙人の面影はまったく途絶えて感知できず、ただその昔仙

化を導いたこの丹丘だけが「筓」としてむなしく残っている。「佛影銘」との關わりにおいて注目したいのは、この第11句以降である。

第11句「羽人」は仙人華子期を指し、かつてこの頂にあつたと伝えられる仙人の姿がおぼろげにすら認められないことを「髣髴たること絶ゆ」と表現している。仙人ゆかりの地で古の仙人の面影を感得する、或いはその存在を把握するのは、佛影窟のような遺跡で昔の應現の餘韻を感じる、或いは佛の應現そのものを期待する感覚と同種のものと言える。自身の信心の強さ、あるいは現在の心の状態を推しはかろうとする宗教意識の表れである。第12句の「空筓」は、華子期ゆかりの地として本來仙化の手段となるべきこの「丹丘」が、今の自分にとっては何の價値もない、「筓」の役割を果たさないものであることを表している。續く第13・14句では、仙人の存在を伝える圖録や遺物が現存しないことをいうが、この發想は前章で見た「佛影銘并序」の、「形を以て檢え難く、理を以て測り易し。故に已に備に經傳（つがひ）に載せ、具に記論に著す」と近似する。佛の

應現を形として捉えることは困難であるため、經典や傳記のたぐいを手がかりとしてその「理」を推しはかることが必要になる。それと同様に仙人の存在を實見することは難しく、そのために記録のたぐいが必要となるのだが、そのような物さえ残っていないというのである。

「羽人」「髣髴」「丹丘」はいずれも『楚辭』遠遊を典據とするが、このうち「羽人」「髣髴」の二語は、隆安四年（四〇〇）仲春に廬山の諸道人が慧遠とともに廬山の石門を遊行して詠んだという「遊石門詩」の序（『古詩紀』卷三七）にも見える。第20句の「古今」の語も見えるため、該當箇所を引用してみよう。

乃其將登、則翔禽拂翮、鳴猿厲響。歸雲廻駕、想羽人之來儀、哀聲相和、若玄音之有寄。雖髣髴猶聞、而神以之暢、雖樂不期歡、而欣以永日。…宇宙雖遐、古今一契。靈鷲逸矣、荒途日隔。不有哲人、風跡誰存。應深悟遠、慨焉長懷。

かくて登っていかうとすると、鳥たちが羽を振るって

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩（堂園）

高く飛び、テナガザルたちは激しい聲で鳴き交わす。

歸りゆく雲が向きを變えて進むさまは、仙人が飛び回る美しい姿を想起させ、哀しげな聲が調和するさまは、「悟りを開かせる」奥深き聲がそこに宿っているかのようだ。あるかなきかに聞こえたようではあっても、

精神はそれでのびやかになり、その音楽は喜びを意圖したものではないのに、楽しんで一日を過ごすことができる。…空間も時間も果てしないけれども、古今は一瞬で交わる。靈鷲山は遙かに遠く、荒れ果てた道は日に日に遠ざかっていく。哲人がいなければ、その趣を傳える跡を誰が残せようか。感應による導きは奥深く悟りは高遠で、慨嘆しながらこの思いを抱き續ける。

廬山も匡俗が廬を結んだと傳えられる仙人ゆかりの山であるが、ここに「羽人」というのは、まるで意思があるかのように動く「歸雲」のありさまに超越者の飛翔を想起したということであろう。鳥たちが羽を振るって悠々と飛ぶ姿を目にしたことが最初のきっかけとなり、自在な雲のあ

りさまに超越者の飛翔を想起するに至ったのである。「羽人」と對を爲す「玄音」については、慧遠「念佛三昧詩集序」に「察夫玄音之叩心聽、則塵累每消、滯情融朗（奥深き聲が心の耳に語るのを察すれば、俗世のしがらみはその度に消え、惑える情はすっきりと明らかになる）」（『廣弘明集』卷三〇。大正藏五二・三五一中）という用例があり、ここから「塵累」を滅却する力を持つ佛の聲を意味することがわかる。そのような超越者の聲をテナガザルの哀しきハーモニイの中に聞き取るといふ、特殊な體驗を表しているのである。さらに序の後半では、「哲人」が足跡を残した神聖な場において、釋尊から遙かに時を隔てた「今」であつても特別な體驗をすることが可能だといふ認識が示されている。仙道と佛道を區別する意識はここにはなく、「哲人」の遺跡を等しく重んじる態度が示されている。華子崗や廬山、あるいは本山の佛影窟のような靈地においては、時を超えて超越者の氣配を感じ取ることによって悟りを得られるといふ共通認識があり、そのような言わば「冥寄」による悟りの具體的なありさまを描いたのが、「歸雲」「哀聲」の部分

分だと考えられる。

この例を踏まえて考えると、仙人ゆかりの地として知られる華子崗に分け入ったといふ謝靈運の詩も、古の超越者と時を超えて通じ合うためのよりどころを求めて、華子期の面影を探したことが詠われていると見なせよう。しかし髣髴たる姿も、記録・碑文のたぐいもなく、あるのはただ何の役にも立たない「空筌」としての「丹丘」だけだったのである。これはすなわち「冥寄」も「筌」もないといふこと、古の世界と今をつなぐ、或いは古の超越者と自分とをつなぐ「津」（渡し場）が見つからないといふことである。となると過去の超越者と時を超え一體となること、廬山諸道人のいう「古今一契」はあきらめざるを得ない。第15句以降には、その絶望からくる投げやりな氣持ちが強く表れている。

第17句の「獨往」は、獨立獨歩の隱者を意味し、始寧隱棲期の作とされる謝靈運「山居賦」（『宋書』卷六七本傳）の自注にも登場する。『老子』『莊子』について述べる部分である。

哲人不存、懷抱誰質。糟粕猶在、啓滕剖表。見柱下之經二、觀濠上之篇七。…或平生之所流覽、竝於今而棄諸。驗前識之喪道、抱一德而不渝。(自注…：柱下、老子、濠上、莊子、二・七、是篇數也。云此二書、最有理、過此以往、皆是聖人之教、獨往者所棄。)

「哲人」が存在しないとすれば、この思いを誰に問いたださうか。「過去の哲人たちの」残りかすは今なお現存しており、その書物をひもといてみる。老子の經典二篇を目にし、莊子の七篇を目にやきつける。…「經書から律曆に至る多くの書は」折に觸れて普段讀みあさっていたものだったが、いずれも今では捨てて顧みない。以前の識者が進むべき道を見失ったことに鑑みて、一つの徳目をじっと守って心變わりをしない。(自注…：柱下は、老子、濠上は、莊子、二・七とは、篇の數である。この二冊は、最も道理があり、これ以降、みな聖人の教えは、獨立獨歩の者が捨てて顧みないものだ、ということである。)

聖人の教えを今に伝える書は、儒教では重んじられるが、『莊子』外篇・天道の輪扁の語によれば、聖人の残りかすである。過去の「哲人」たちに我が思いを問うてみよう、以前は彼らが残した書物を廣く讀みあさっていたが、今は「獨往」の者としてそれら残りかすをきっぱりと捨て去り、ただ一つの守るべき道を心に抱き續けている、と「山居賦」ではいう。

死の一年前の作である「入華子崗」詩においても、「羽人」の「空筌」のみが残る現状を踏まえて、百代後や千年前のことなど分かるうはずもなく執着することは無意味だから、今このときを重んじて月明かりの下でせせらぎを樂しもう、という心持ちを詠っている。しかし今現在を重んじる姿勢というのは、慧遠が「佛影銘」序で強調していたように、「靈應の茲に在るを悟」つてこそ宗教的な意味での精神の解放につながるものである。「哲人」が實在したとされる時代からいくら隔たつていても、「一徳を抱きて渝^かわらず」に、廬山諸道人の言う「古今一契」を信じ續けてこそ解脱に至ることができる、廬山の僧侶たちや始寧

期の謝靈運は考えていたのだった。しかしこの詩の末句では「豈に古今の爲に然らんや」と、その「古今一契」を強い語調でしりぞける。反語が繰り返される後半のこの言い回しからは、仙人の存在を客觀的に否定するというより、感情的・主觀的にしりぞけようとするニュアンスが感じられる。

矢淵孝良氏は、「三江事多往、九派理空存（三江では出來事の多くが過去のものとなり、九江には「それらの背後にある」理だけが空しく存在する）」と詠われる「入彭蠡湖口」詩（『文選』卷二六）とこの詩を例として、臨川時代の山水遊覽は一時の娛樂を目的とするもので、山水を悟りの場と考える始寧時代は言うまでもなく、神仙世界および過去の聖賢の存在を想起せしめる自然を求めた永嘉時代の山水遊覽ともまったく質を異にし、同様に山水を遊覽しながらもその心境には大きな懸隔があつたと指摘している¹⁸⁾。謝靈運は永嘉太守時代には、「誰謂古今殊、異世可同調（誰が古と今とは異なるなどと言うのか、時代が違っても同調することはできるのだ）」（『七里瀨』詩、『文選』卷二六）と、古人・聖人と時

を越えて同化する境地を力強く詠っていた。始寧時代には、佛教の安居について「在茲城而諧賞、傳古今之不滅（この周囲を取り圍まれた域内では皆が調和し理解し合い、古今にわたって不滅であるものを傳えているのだ）」（『山居賦』、『宋書』卷六七本傳）と述べて、古今を通じて不變不滅であることに對する確信を表明していた。しかしこの詩では、ずっと信念として持ち續けていたはずの「古今一契」を放棄し、ただただ眼前の風物にかりそめの慰みを求める救いのない心情を描いている。

獨往の者として今このひとときを楽しんでゐるのは、第19句によれば、獨往の意によつてその時々を生を満たしてきた今までのあり方と少しも變わるものではない。ただこれまではその姿勢が、古の超越者と時を超えて通じ合うという信念と一體のものだった。しかし今ここに至つて、その信念のみが棄てられた。第20句の強い反語は、獨往の者としての今までのあり方がまさしく古今一致のためであつたことを、逆説的に言い表したものと見える。對して第19句は、自己を中心にして眼前を生きるというこれまでのあ

り方のうち、古と通じるといふ部分のみを切り離し、現時点でも繼續中の、眼前のみに目を向けるあり方を「俄頃」の語によって言い表している。「俄頃」は、たとえば同時期の宗炳「答何衡陽難釋白黑論」に「一生瞬息之中、八苦備有。雖剋儒業以整俄頃、而未幾已滅（人の一生は瞬き一息つくほどの間に過ぎず、それでも「佛教にいう」八つの苦しみはことごとくやってくる。儒學を修めてこのひとときを正しく律してみたところで、ほどなく死んでしまふのだ）」（『弘明集』卷三。大正藏五二・二二上）とあるように、我々がこの世に生を受けているわずかな時間の意でしばしば用いられる。特に崇佛に關わる文章においては、儒教が生の期間のみを専ら對象とすることを批判する文脈で使われる。謝靈運は佛教思想に基づく「古今」の對にあえて「俄頃」を用いることで、古今一致との決別を鮮明にしたのである。

なおこの末尾の二句は、仙人の氣配を今の自分は感知できず古今一致を放棄せざるをえないという現實と、過去から現在に至るみずからの心のありようとを關連づけて考えようとする謝靈運の意識を示すものとして重要である。仙

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩（堂園）

人の不見を、客觀的事實として處理するのではなく、自己との關わりにおいて捉えようとしている。だからこそ信念の放棄という結論に至るのである。「羽人」を含む第11・12句は『楚辭』を典故として構成されているが、謝詩において『楚辭』表現によって捉えられた世界は、詩人自身の現實認識、自己認識と分かちがたく結びついていることが、この二句によって明らかである。

以上のように、「入華子崗」詩には慧遠「佛影銘」や廬山諸道人「遊石門詩」と同様の宗教意識が認められるとともに、最終的にはそれを放棄しようとする意志が詠われている。第11句以降の内容、とりわけ「羽人」「空筌」や「俄頃」「古今」の意味するところは、これらの作品に共通する宗教意識を踏まえて考察することによってより深く解釋できるのではないだろうか。超越者との接觸をあきらめたことを詠う詩の後半は、今この時の情景を樂しむと言いながらも實際には第18句にしか敘景が現れず、敘景句が印象的な前半とは對照的である。このことは、謝靈運が山水の中に何を追い求めていたのかを暗示するようだ。

四 謝靈運「從斤竹澗越嶺溪行」詩

では續いて、謝靈運が始寧に隱棲していた時期の作と考えられる「斤竹澗より嶺を越えて溪行す」〔文選〕卷二(二)を取り上げよう。李善注に引く謝靈運「遊名山志」には「神子溪、南山與七里山分流、去斤竹澗數里(神子溪は、南山と七里山が流れを分けており、斤竹澗から數里のところにある)」とあり、題名の「溪行」はこの神子溪ぞいを進んだことをいうと考えられる。その地名からみて、やはり神仙ゆかりの地である可能性が高い。

斤竹澗より嶺を越えて溪行す

- 1 猿鳴誠知曙 猿鳴きて誠に曙を知るも
- 2 谷幽光未顯 谷幽にして光未だ顯れず
- 3 巖下雲方合 巖の下は雲方に合わざらんとし
- 4 花上露猶泫 花の上は露猶お^{した}た
- 5 逶迤傍隈隩 逶迤として隈隩に傍^{いた}い
- 6 苕遞陟陁峴 苕遞として陁峴^{のほ}を陟る

- 7 過澗既厲急 澗を過ぐれば既に厲^{わた}ること急に
- 8 登棧亦陵緬 棧を登れば亦た陵^{はる}ぐこと緬^{はる}かなり
- 9 川渚屢逕復 川渚 屢しば逕復し
- 10 乘流翫迴轉 流れに乗りて迴轉するを翫^{たの}む
- 11 蘋萍泛沈深 蘋萍 沈深に泛か^び
- 12 菰蒲冒清淺 菰蒲 清淺を冒す
- 13 企石挹飛泉 石に企^{つまた}ちて飛泉を挹^くみ
- 14 攀林擣葉卷 林を攀じりて葉の卷^つくを擣^つむ
- 15 想見山阿人 想見す 山阿の人
- 16 薜蘿若在眼 薜蘿 眼に在るがごとし
- 17 握蘭勤徒結 蘭を握りて勤^{うれ}えは徒らに結び
- 18 折麻心莫展 麻を折りて心は展^のぶる莫し
- 19 情用賞爲美 情は賞を用て美と爲る
- 20 事味竟誰辨 事味くして竟に誰か辨^{ぜん}せん
- 21 觀此遺物慮 此を觀て物慮^を遺^{わす}れ
- 22 一悟得所遣 一悟して遣^やる所を得ん

斤竹澗から山を越えて谷川沿いを行く

- 1 テナガザルが鳴いて確かに夜が明けたことが分かったのだが
- 2 谷間は薄暗くて光はまだ届いていない
- 3 がけの下では雲が今まさにまとまろうとしており
- 4 花の上では露がまだしたたっている
- 5 くねくねと水ぎわに沿って進み
- 6 はるばると山あいの絶壁を登る
- 7 谷川を越えようと水中を進めば流れは急で
- 8 棧道を登ろうと上がっていけば道のりははるか
- 9 川邊をしばしば行ったり来たりし
- 10 流れに乗って回轉するのを樂しむ
- 11 「浮き草の」蘋や萍は川の深みにうかび
- 12 「水草の」菰や蒲は淺瀬をおおっている
- 13 石の上につま先立ちして瀧の水をくみ
- 14 林の中に分け入って巻き上がった葉を摘み取る
- 15 山奥の人が心中に立ち現れた
- 16 かの人が身にまとう薜蘿が眼中にあるかのような
- 17 蘭を手にとって「贈り物とし交わろうとするが」

苦しみはいたずらにわだかまり

18 麻を手折っても心がのびやかになることはない

19 情というものは「超越者と」交感することによって美しいものとなる

20 ただその事象は明らかなものではなく結局誰にも

見分けられない

21 これを觀じて様々な妄念を忘れ

22 一舉に悟って「煩惱を」おいやる境地を獲得しよう

う

冒頭はテナガザルの聲だけが夜明けを傳える谷間の描寫から始まる。朝まだきの暗と明のはざまを描くのは、慧遠「佛影銘」の廬山佛影窟の描寫にも「清氣 軒宇に迴り、昏明交わりて未だ曙あけず。髣髴として神儀を鏡てらし、依佛として眞に遇うがごとし」とあり、特異な體驗を豫感させるものなのだろう。詩人は流れの速い谷川や険しい山間を奥深く分け入っていくが、ふと「山阿の人」を想見する。この「山阿人」を含む第15〜18句は、『楚辭』九歌・山鬼

に基づく。王逸注も一部添えて引用する。

若有人兮山之阿、被薜荔兮帶女羅。(王逸注…女羅、兔絲也。言山鬼彷彿若人、見於山之阿、被薜荔之衣、以兔絲爲帶也。薜荔・兔絲、皆無根、緣物而生。山鬼亦晻忽無形、故衣之以爲飾也。) 既含睇兮又宜笑、子慕予兮善窈窕。乘赤豹兮從文狸、辛夷車兮結桂旗。被石蘭兮帶杜衡、折芳馨兮遺所思。

山の奥に人がいるかのよう、薜荔を着て女羅を帯とされている。(王逸注…女羅とは、兔絲のことである。山鬼はさながら人のようであり、山の奥に現れ、薜荔の衣を身につけ、兔絲を帯としている。薜荔と兔絲は、どちらも根がなく、物に寄り付いて生える。山鬼もまたほんやりとして形がない、そのためこれらを着て飾りとするのである。) そつと目線を送りまた好ましくほほえみ、君は私を慕って麗しい姿を見せる。赤豹に乗って文狸を従え、辛夷の車に桂の旗を結んでいる。石蘭を身につけ杜衡を帯び、香り高い花を手折って思い人に贈る。

「山阿」に佇むこの麗しい山靈は、王逸によれば、「彷彿」として人間のようでありながら「晻忽」として「無形」であり、つる性植物「薜荔」を身にまといつていう。謝詩においては、「林を攀じりて葉の卷くを擣む」という、無意識下に何ものかを求める行爲をしていたことがきっかけとなり、詩人はつる草を身にまとうこの山靈をふと想見したのでらう。この感覺は「遊石門詩」序に述べられていた、靈地における自在な雲のありさまに「羽人」を想起したり、テナガザルの哀しきハーモニーに「玄音」を聞き取ったりすると同種のもつと言えらる。ありとあらゆる現象、生きとし生けるものはさまに靈的存在を感じるといふ、言わば「冥寄」による感悟のありかたがここには描かれている。特にこの「山阿人」が身にまといつていのは、何かに寄りついてしか生きられない「薜蘿」であり、「有待」の象徴とも言うべきものである。有待の象徴であるつる草を身にまといつた「無形」の「山阿人」というこのモチーフは、この現象界に有待のありようで「寄」りつつ明らかな姿を示すことのない「冥寄」の表象として、この

上なくふさわしいものと言えよう。詩人は神子溪ぞいを進みながら髣髴たる「山阿人」の存在を感じとり、そこで慧遠が「佛影銘」で描いたように、その「冥寄」を「賞」して絶対無分別の境地に至ろうとした。この詩の第15～22句はそのことを表していると考えられる。

第19句は、佐竹保子氏が詳細に論じているように「情は賞を用て美と爲る」と讀むべきだろう。佐竹氏は從來「情が賞する對象を美とする」と解釋されることが多かった。「情用賞爲美」について、この「A用B爲C」という句構は、「AがBをCとする」と「AがBによつてCとなる」という二つの読み方が可能であるとした。さらにAに當たる「情」がいくつかの謝靈運詩文及び慧遠、竺道生、宗炳などの文章においては無化すべきものという含意を持つことから、「情」が「賞」によつて「美」、すなわち慧遠や宗炳の記す「化」され「潔」らかにされた状態になつてゆく、という意味に解釋しうることを明らかにした。そして最終聯の「觀此遺物慮、一悟得所遣」は、「美」と「爲」つたけれども依然存在する「情」が、ついに存在し

なくなる境地を暗示するものとする。ここで筆者が問題としたいのが、第19句の「賞」は何との「賞」なのか、或いは何を「賞」することなのかである。佐竹氏はこの「賞」を「山水欣賞」の意で捉えている。²¹⁾「賞」を山水を賞する意で捉えるのは、「情は賞を用て美と爲る」と讀むか「情は賞を用て美と爲す」と讀むかに関わらず、現在最も有力な解釋と言つてよいだろう。²²⁾

しかし筆者はこの「賞」を、慧遠のいう「冥賞」の「賞」、すなわち佛や「羽人」、或いは「山阿人」のような超越的存在との交感・感應を意味するものと考ええる。第19句の直前に描かれているのは、他でもなく「山阿人」を想見したこと、及びその結果としての自身の「情」の動きである。謝詩における「賞」の使われ方は多様であるが、この詩では第20句に「事味くして竟に誰か辨ぜん」とあることから、慧遠の言う、目に見えない「冥寄」を「賞」するという意味合いが強いと考える。「冥賞」はひそやかに導かれて心中感ずるものであつて、目に明らかな事象ではなく、他人にはその感應の實際が判別不可能であるため、第

20句でそのように言っているのである。

第17、18句の「握蘭」「折麻」は、接觸し得た「山阿人」と眞に「賞」すべく、その「應」を求めたことを表している。芳草のような贈り物によつて思いを傳えるという『楚辭』由來の表現を用いて、靈的なものへの働きかけを示すのは、たとえば謝靈運「石室山」詩にも「靈域久韜隱、如與心賞交。合歡不容言、摘芳弄寒條（この靈域は長い間包み隠されてきたが、心に懂れ思い描いてきたものと交わり合うかのように。睦み合う喜びは言葉にできず、芳しい花を摘んで「贈り物とし」寒さに耐える小枝をいとおしむ）」（『古詩紀』卷四七）と見えている。ただ現在傳わる「石室山」詩は以上の喜びの句をもつて終わるが、「從斤竹澗越嶺溪行」詩では、「勤^{ねん}えは徒らに結び」「心は展^のぶる莫し」と悲嘆の氣持ちが詠われている。同じく超越者を想見した體験を描いた前引の廬山諸道人の詩序では、その後「髣髴として猶お聞こゆるがごとしと雖も、神は之を以て暢^のぶ」と續き、「冥寄」による精神の解放が詠われていた。ところがこの詩では、期待された精神の解放は達成されず、逆に心がざわつき苦し

みがわだかまったという。つまりこの詩は髣髴たる超越者を想見するところまでは至りながら、「賞」するまではいかなかつた哀しき體験を綴り、それでもなお情は「賞」によつて美化されるのだと訴えるものなのである。超越者の姿を想見した喜びの地平に留まるのではなく、想見から解脱に至るその現實の困難さ、苦しさを詠じているという點で、この詩は大きな意味を持っている。

謝靈運が想見から解脱に至る困難さまでを描くのは、この詩が單なる山水遊覽ではなく、「一悟」して絶對無分別の境地にいたろうとする自己を表現するものだからである。^②絶對無分別の境地とは、慧遠「佛影銘」によれば「踵を旋らせば敬うを忘れ、慮も罔く識も罔し。三光も暉きを掩い、萬象一色なり」という、色身を敬い色身を追い求める心すら消滅した境界である。しかし「從斤竹澗越嶺溪行」詩では「蘭を握り」「麻を折」というように、「山阿人」に對する強い執着が描かれる。第二章で見たように「佛影銘」における謝靈運は、「詳らかに視んとすれば覺を沈む」と、目に捉えようとすればするほど佛影は姿を消

し、眞の悟りから遠ざかると述べていた。目に映ったものを實體と見なしそれに執着すれば、佛教の言うところの悟りからは遠ざかることを當然承知していたのである。それでもなお山水詩においては、超越者との實體感伴う交わりを希求し、その中で葛藤する自らの姿を『楚辭』の表現を借りて描いたのだった。

おわり

慧遠の晩年の著作である「佛影銘并序」は、法身について、眞法身としての「獨發」のありようを無待、衆生と共にある變化身としての「相待」のありようを有待に相當するものとし、さらにその二つは「形」と「影」のように一體不可分であると述べて、後代の二種法身説に近い發展的な法身觀を示している。さらに人々を導くよりどころとして「筌寄」と「冥寄」を挙げ、佛の應現の跡である「筌寄」は誰にとつてもよりどころとすることができる身近な手段であるのに對し、ひそやかな導きである「冥寄」は法身に通じる無形のよりどころであり、色身に囚われない眞

の悟りをもたらすとしてその意義を強調している。そのうえで、佛影は一般的な佛像と同じ「筌寄」としての役割を果たすだけでなく、近づくと髣髴として見えなくなるといふその特殊性と、山中洞窟ならではの「趣」により、對面者に「理」を悟らせて絶対無分別の境地へと導く「冥寄」ともなり得ることを主張したのである。このように考えると、慧遠にとって晩年の佛影窟の造營は、生涯をかけて到達し得た法身觀を人々に伝え、さらにそれに基づいた実践を行うためのものとして、極めて重要な意味を持っていたのではないだろうか。

慧遠の佛影窟に對しては、崇佛の士として知られる謝靈運も「佛影銘并序」を書いている。謝靈運がその序および銘で重點的に描いたのは、「法身」についてではなく、佛影特有の見え方と佛影窟の存する場の趣である。この中で謝靈運は、佛の「影」や「響」を見聞きすることはたやすいが、色身という「形聲」を超えたところにもさらに観るべきものがあるといい、續けて有形と無形のはざまにある佛影の髣髴たるありさまを丹念に描き出している。また佛

影ははつきり目にしようとするほど知覺から遠ざかるとも述べており、このことから、佛影は色身に囚われないう境地へと我々を導く「冥寄」ともなり得るといふ慧遠「佛影銘并序」の趣旨を、謝靈運は理解したうえで銘を書いたと考えられる。

謝靈運の「入華子崗是麻源第三谷」詩は、仙人華子期ゆかりの地を訪ねてその面影を探った體驗を詠っている。古の超越者ゆかりの地でその氣配を捉えようとするのは、佛影窟で昔の應現の餘韻を感じる、或いは應現そのものを期待する感覺と同種のものと言える。ところがその頂にたどり着いても仙人の姿は影も形も捉えられず、仙化の手段であつたはずの「丹丘」が役に立たない「空筌」としてむなしく存在しているだけで、仙化を伝える確かな遺物すら残っていない。かくて詩人は、獨往の者として今を生きた、古今はいうあり方を貫くうえでそれまで支えとしてきた、古今は時を超えて通じ合うという信念を放棄する。約三十年前のある廬山諸道人の「遊石門詩并序」は、仙人にゆかりのある廬山で仙人の飛翔を想起したり、テナガザルの鳴き

聲の中に佛の聲なき聲を聞き取ったりする特殊な體驗を通じて、古今一致が實現可能であることを表現していた。しかし謝靈運の詩は同様の宗教意識に基づくものでありながら、最終的には挫折に至つたことを詠う。

謝靈運の「從斤竹澗越嶺溪行」詩も、慧遠が「佛影銘」で説いた「冥賞」、すなわち靈地を遊覽し「冥寄」を賞することにより、最終的な解脱に至るといふ試みを表したものと考えられる。深い林に分け入つた詩人は、『楚辭』九歌に詠われる、つる草を身にまとつた無形の「山阿人」を想見する。そこで贈り物を通じてその山靈と交わろうとするが、交感はならず、苦しみだけがわだかまる。廬山諸道人のように超越者との觸れ合いが實現して心が伸びやかになつたことを描くのではなく、超越者を想見するところまでは至りながらも「賞」（交感）は達成できなかつたといふ體驗を詠っているのである。

「入華子崗是麻源第三谷」詩も「從斤竹澗越嶺溪行」詩も、山水遊覽が心の鬱屈を解いて理との一體化をもたらすということを單純に詠うのではなく、その時々風景の中

に超越的存在の氣配を探り、それとの交感を求め、さらに接觸や交感がうまくいかなかったときの苦しみを表現したものと見える。その意味で、目に映る景と詩人の心とが複雑に影響し合う様相を表現した重要な作例である。ただ「入華子崗」詩が利那的なありかたを肯定するという終わり方をしているのに對し、「從斤竹澗越嶺溪行」詩では「情は賞を用て美と爲る」「一悟して遣る所を得ん」と力強く宣言していて前向きである。それはいつかは「賞」の段階を経て「一悟」できる日が來ると、この時點では確信していたからだろう。しかし「山阿人」との實體感伴う交わりを希求するその表現は、超越者との接觸・交感から最終的な解脱に至るイメージが、慧遠ら僧侶の言うところとはいささか異なっている可能性を暗示している。それは『楚辭』を典故として「賞」のありさまを表現し、無意識・無分別の意味合いが加わる「冥賞」の語は使わず、「賞」の結果を「美」と表現しているところなどにかがわれよう。この問題については、さらなる考察が必要である。

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩（堂園）

註

① 本論で引用する慧遠「佛影銘并序」の解釋に当たっては、木村英一編『慧遠研究 遺文篇』（創文社、一九六〇年）の校勘と譯注、また銘の部分については吉川忠夫・船山徹譯『高僧傳』二（岩波書店、二〇〇九年）二〇三～二〇七頁から多くの教示を得た。

② 「佛影銘」段階の慧遠の法身理解に関する先行研究として、たとえば志村良治「慧遠における法身の理解―『佛影銘』を中心として」（金谷治編『中國における人間性の探究』創文社、一九八三年）は、「法身之運物也……」の部分などに本體論的思考の名残があるものの、法身の無二統、形・影の不分、そして何より法身の靈應の茲に在るとする點に、大乘の空觀に立った慧遠獨自の表現による法身理解が表されているとする。一方村田みお「佛教圖像と山水畫―廬山慧遠「佛影銘」と宗炳「畫山水序」をめぐって」（『中國思想史研究』二九、二〇〇九年）は、法身は自己の外側にある實體的な存在と捉えられているとし、その觀佛は、修行者が感應によって外部にある無形の法身とつながり、それによって修行者の内部に無形の本體から有形のイメージが與えられるという構造を持つと論じている。近年の史經鵬『從法身至佛性―廬山慧遠與道生思想研究』（人民出版社、二〇一六年）はこれら數多くの先行研究を踏まえつつ、慧遠の法身觀の變遷をたどり、最後は眞法身と變化身が相即不二の關係にあるという理解に達

したことを明らかにしている。

- ③ 船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程」劉宋・南齊期を中心に」（『東方學報』六七、一九九五年）、特に第三章第五節「佛像と感應思想をめぐって」参照。

- ④ 「化不以方、唯其所感」は、大正藏では「化不以其所感」に作るが、元本・明本に従う。

- ⑤ 「慈不以縁、冥懷自得」は、大正藏では「慈不以其所縁、冥懷自得」に作るが、三本に従う。

- ⑥ 『大乘大義章』の引用は、鎌倉期古鈔本である永觀堂本を底本とする『慧遠研究 遺文篇』による。解釋に當たつては、『慧遠研究 遺文篇』及び横超慧日「大乘大義章における法身説」（横超慧日『中國佛教の研究』第二、法藏館、一九七一年。もと『大谷大學研究年報』一七、一九六五年）から多くの教示を得た。

- ⑦ 『弘明集』の解釋に當たつては、牧田諦亮編『弘明集研究』上・中・下（京都大學人文科學研究所、一九七三～一九七五年）から多くの教示を得た。

- ⑧ 前掲『慧遠研究 遺文篇』四五四頁参照。注三〇の筈寄の項には「法身のあらわれ」とする原譯のほか、「言葉によつて名づけられる現象」と解する説もあつた（四六一頁）とある。冥寄は「冥冥なる筈寄（佛影）」と譯し、注三三の冥寄の項では「冥冥の中に現象界に寄せられているもの」の意で、佛影をさすものであろう（四六二頁）とする。

- ⑨ 『文選』の引用は、『宋尤袤刻本文選』一～一五（國家圖書館出版社、二〇一七年）を用いた。

- ⑩ 拙論「謝靈運の文學と「眞詰」」（『日本中國學會報』六八、二〇一六年）六～八頁参照。

- ⑪ 「沖」は、大正藏では「中」に作るが、三本・宮本に従う。

- ⑫ 「震」は、大正藏では「挹」に作るが、三本・宮本に従う。

- ⑬ 「賞」については、佐竹保子氏が晉宋期までの用例について詳細な調査・考察を行っている。それによると「賞」の意は「錫賚（たまう）」、「賞揚（ほめる）」、「心解（りかいする）」のおよそ三類にまとめられるが、この三類には二者間のやりとりという共通のコア・イメージが存在し、それは二者を甲と乙とした場合、甲から乙に價值ある何ものかが與えられ、それに對して乙から甲に、その價值にびつたりと合致する價值を持つ別の何ものかが與え返される、という往復運動を伴うものであるという。佐竹保子「中國古典における「賞」(上)(下)」（『新しい漢字漢文教育』四四・四五、いずれも二〇〇七年）、及び『世說新語』の「賞」（『六朝學術學會報』一〇、二〇〇九年）参照。

- ⑭ 「宵」は、大正藏では「宵」に作るが、三本・宮本に従う。銘文のみ載せる『高僧傳』卷六（大正藏五〇・三五八中）も「宵」に作る。

- ⑮ 曹虹「慧遠評傳」（南京大學出版社、二〇〇二年）三二一～三二二頁参照。

⑬ 安藤信廣「謝靈運の資性と詩」(『庚信と六朝文學』創文社、二〇〇八年。もと『鎌田正博士八十壽記念漢文學論集』大修館書店、一九九一年)は、慧遠「佛影銘」に對する謝靈運「佛影銘」のきわだった特徴として、自己の資性へのこだわりと、絳景の部分を持つ點を擧げる。

⑭ 東晉の湛方生「廬山神仙詩」の序(『藝文類聚』卷七八)には、ある木こりが太元十一年にこの地で空高く飛び立つ沙門を見たという記述がある。廬山のような靈山において超越者の飛翔を見るところというビジョンは、當時の人々の中である程度共有されていたと考えられる。

⑮ 矢淵孝良「謝靈運山水詩の背景―始寧時代の作品を中心にして」(『東方學報』五六、一九八四年)参照。

⑯ この詩の末聯について佐竹保子氏は、「恆」の字は「常」に作るべきとする胡克家「文選考異」の説の誤りを明らかにした上で、李善注の分析から「俄」は「須臾」、「頃」は「久」と解せるとし、つまり「俄頃」と「古今」の對は前者が時間の長短を、後者が時間の先後を提示しつつ、ともに反義複合語として配されていると指摘する。佐竹保子「謝靈運「華子崗」に入る 是れ麻源の第三谷なり」詩末聯と胡克家と郭慶藩(『集刊東洋學』一二〇、二〇一九年)参照。

⑰ 衣川賢次「謝靈運山水詩論―山水のなかの體驗と詩」(『日本中國學會報』三六、一九八四年)一〇二頁は、「自我を超えた何者かに親しくふれる」という意識が實體化されたイ

慧遠「佛影銘」と謝靈運の山水詩(堂園)

メージとして謝靈運山水詩に表れている例の一つとして、この「山阿人」の句を擧げる。

⑱ この詩の構造、及び第十九句の意味するところについて、佐竹氏は林文月氏の「中國山水詩的特質」(『中外文學』三(八)、一九七五年)を参照しつつ、以下のように解釋している。第一段落(第一―四句)は「主人公の存する時空」、第二段落(第五―十四句)は「主人公と山水との幸せな交流」(山水欣賞)、第三段落(第十五―十八句)は「山阿人」に近づき得ず交流し得ぬ鬱屈をそれぞれ詠じ、第十九句の「情」が「鬱屈」を、同じく十九句の「賞」が「山水欣賞」を承けるから、第十九句は第三段落で描かれた鬱屈が山水欣賞によって消えていく、という意味になると。佐竹保子「李善注「事無高翫、而情之所賞、即以爲美」考―謝靈運「從斤竹澗越嶺溪行」詩の「情」の解釋に關わって」(『集刊東洋學』一〇一、二〇〇九年)二一―二三頁、詳しくは「謝靈運詩文中的「賞」和「情」―以「情用賞爲美」句の解釋爲線索」(蔡瑜編「迴向自然的詩學」、國立臺灣大學出版中心、二〇一二年)参照。

⑲ 代表的な先行研究を擧げれば、小尾郊一氏はこのような場合の「賞」について「自然にしたしみ味わい、それと一體になることである」とし、當該詩についても「山阿人」は現實にはありえぬと考え、人間は「賞」をもって自然に對すべきであると考え、「ものと解する。小尾郊一「謝靈運―孤獨

の山水詩人」(汲古書院、一九八三年)、特に二九七～三〇二頁参照。「賞」については小尾郊一『中國文學に現われた自然と自然觀』(岩波書店、一九六二年)に詳しい。近年では吳小如ほか撰寫『漢魏六朝詩鑑賞辭典』新一版(上海辭書出版社、二〇一六年)が、第19・20句を「人的感情是由于觀賞景物而得致美的享受的、至于深山密林中是否有『山鬼』那樣的幽人、則蒙昧難知」(七〇四頁。吳小如氏執筆)と解している。日本では、川合康三ほか譯注『文選 詩篇』二(岩波書店、二〇一八年)が、第19句の「賞」について「山水を賞玩すること。ここでは賞玩の對象となつた山水をいう」(一九七頁)と注している。

②③ 結句の「一悟」は矢淵孝良氏によれば、徐々にはなく一舉に悟るといふ佛教の頓悟思想を意味する。「遣」についても『莊子』齊物論の郭象注を典據としつつ、竺道生が僧肇撰『注維摩詰經』卷六で「便應觀察法理以遣之也(法理を觀察すること煩悩を滅却すべきである)」(大正藏三八・三八六上)と説くところの、理を見ることで一舉に解脱するという意味で使われているといふ。前掲矢淵氏論文一五一～一五三頁参照。

[附記] 本論は科學研究費補助金(課題番號17K02639)による研究成果の一部である。

また本論は、二〇一九年三月十七日に行われた「桃の會」例

會での發表内容に修正を加えたものである。當日貴重なご教示を賜つた方々に厚く御禮申し上げます。