

陶淵明「形影神三首」の内包する問題

— 佛教と〈贈答詩〉 —

安藤信廣

「形影神三首」は、陶淵明（三六五—四二七）の代表作のひとつであり、彼の死生觀をあざやかに示した作品として知られている。三首につけられた序文が、そのことを端的にものがたる。

貴賤賢愚、莫不營營以惜生、斯甚惑焉。故極陳形影之苦、言神辨自然以釋之。好事君子、共取其心焉。

「貴賤賢愚、營營として生を惜しまざるは莫し、斯れはなはだ惑へり。故に極さに形・影の苦しみを陳ね、神の自然を辨じてもってこれを釋くを言ふ。好事の君子、共にその心を取れ。」

生に固執する人々の惑いを解くために、人間を「形」（からだ）と「影」（かげ）と「神」（こころ）とに分解し、三者にやりとりをさせたといふのである。遠欽立氏が「形影神三首」詩與東晉之佛道思想（一九四六年）の中で指摘したように、形・影・神の三者を對比させる發想は廬山の慧遠（三三四—四一六）の「佛影銘」（義熙八年・四二二年）からはじまる。だから陶淵明が慧遠の「佛影銘」をふまえて「形影神三首」をつくったと考えることは、不可能な推測ではない。だがそこ

からさらに、「神」の不滅を説く僧侶慧遠に對して、淵明がこの詩によつて反論をしたとする遠氏の主張の前には、たちどまらずにいられない。遠氏はこの主張を一貫してかえられなかった。前論から十八年後の「讀陶管見」の第十節「陶淵明反對佛道迷信的《形影神》詩」の中で、同氏はつぎのようにいふ。

廬山和尚慧遠、于元興三年（公元四〇四）寫了《形盡神不滅論》、爲他的《明報應論》等迷信言論做理論上的辯解。他又在義熙八九兩年間（公元四一三至四一四）刻石立佛影、寫了《萬佛影銘》、進一步爲他的神不滅論張目。慧遠這些言行活動不外宣揚佛教迷信、鞏固佛教勢力、并與當時的道教爭霸權。：宋何承天・范縝的《神滅論》即是參加這種論戰的著名文章。值得注意的、范縝發動論戰的一二百年前、居近廬山到過蓮社的陶淵明、已經以他的《形影神》詩針對那種《神不滅論》提出了反對意見了、這在中國古代詩歌史上是一件了不起的大事。

遠氏の論點は、陶淵明をめぐる時代の思想狀況の複雑さに目をむけたものであり、その意味でおくゆきの深い問題提起だった。だが、詩を詩人にとつて自明の思想の媒體とみる、その見方の根のところで、私は氏と意見を異にする。何よりもまずこの詩を他者——佛教徒——

への批判とみるだけでよいかどうか。詩の序文に「營營として生を惜しまざるは莫し」というのを、遠氏は佛教徒をさしているとして、前論「《形影神》詩與東晉之佛道思想」の中でつぎのように述べる。

佛子執拘于報應說、而汲汲見之于言行者、皆營營惜生之事也。…淵明據自然一義、以斥營營惜生之非是、實即針對慧遠主張報應說之行事而發。

しかし一方で、この作品を、自己の内にあるさまざまな要素のせめぎあいとみる見方も古くからあり、それはもっと注意されてよい。なぜならこの作品は、一人の人間を形・影・神の三者に分立させたところに大きな特徴があるのだから。つまりこの三者は、はじめからひとつの人格の種々相として登場しているのであるから。大矢根文次郎氏が『陶淵明研究』の中で、この詩を《三段式問答體》と呼び、「それではこの三段式問答體は誰の創始にかかるのであるか。思うにこれは騷賦の問答體に源を發し、就中、司馬相如の子虛・上林の二賦あたりが始まったものと考える。」(六〇六頁)と指摘されたのは、するどい見方だった。だが、相如の賦があくまでも子虛・烏有先生・亡是公という外在する三者の問答であるのに對して、「形影神三首」は、ひとつの人格に内在する三者のやりとりである點で、本質的にことなっている。のちにふれるように、「影」が「形」にむかって、「子と相ひ遇ひてよりこのかた、いまだ嘗て悲悅を異にせず」と述べ、「神」が兩者に「君と異物なりと雖も、生まれながらにして相ひ依附す」とかたりかけて、くりかえし三者の一體性をたしかめようとするのも、無用の饒舌ではない。一人の人間の中に錯綜する死生觀を虚構の場にかきあがらせ、そのせめぎあいを——深刻さもこっけい味もとりまぜて——詩人がみつめていることを、これらのことばが暗示しているので

ある。

しかもなお、「貴賤賢愚」が「生を惜し」んでいるという序文の表現にもう一度たちもどりたい。淵明は單に自己の分身として形・影・神を設定したのではない。「貴賤賢愚」誰しものまよいを自分にひきうけて——ということとは、自分のまよいが時代の誰しものまよいに連なっていることを知りぬいて、ひとつの人格を三者に分立させているのである。時代に内在する死生觀をわがこととしてひきうけそれを詩の場にかきあがらせ、そのせめぎあいの中から新しい認識がうまれて來るのを、彼は見ようとしている。詩を——特にこの詩を——自明の思想の媒體と考えない理由のひとつは、ここにある。

二

「形影神三首」は、肉體が影に贈る詩「形贈影」からはじまる。肉體こそは、生というものの第一の様相だから、彼がまず口を開く。

- 1 天地長不沒 天地は長に沒せず
- 2 山川無改時 山川は改る時無し
- 3 草木得常理 草木も常理を得て
- 4 霜露榮悴之 霜露 これを榮悴せしむ
- 5 謂人最靈智 人は最も靈智なりと謂ふも
- 6 獨復不如茲 獨り復た茲くの如からず
- 7 適見在世中 たまたま世中に在るを見るも
- 8 奄去靡歸期 たちまち去りて歸期無し
- 9 奚覺無一人 奚ぞ一人の無きを覺らん
- 10 親識豈相思 親識 豈に相ひ思はんや
- 11 但餘平生物 但だ平生の物を餘せるのみ

12 學目情悽而 學目情は悽而たり

13 我無騰化術 我に騰化の術無ければ

14 必爾不復疑 必ず爾ること復た疑はず

15 願君取吾言 願はくは君吾が言を取り

16 得酒莫苟辭 酒を得ては苟くも辭する莫かれ

「天地」「山川」の存在は永續するし、「草木」は回歸する。だがもつとも「靈智」なはずの人間だけは、そうでない。「形」(からだ)は人間の死を個體の消滅としてとらえつづける。そのながながしい描寫を一貫しているのは、「獨り復た茲くの如からず」(6句)という絶對の孤獨感である。それは人間という種全體の孤獨感だったはずなのにいつのまにか「奚ぞ一人の無きを覺らん」という死者一身の孤獨感へと變化している。のがれようのない個體の消滅への恐怖に肉體は苦しみつづけた。肉體にとって、死はまず何よりも自分が存在しなくなることであり、その實感のなまなましさが、この詩をつらぬいている。「形」、つまり肉體は、自己の消滅とその後のありさまを、我知らず自己の目でみつめているのである。「我に騰化の術無ければ、必ず爾ること復た疑はず」(13・14句)というのは、肉體が人間一般の死から個體の死へ、さらに自己の消滅へと視野を移していたことにみずから氣付いたことを示す。自己に騰化の術が無く、必ず消滅することを疑えなくなつた時、肉體は酒をもとめようとする。ここには、死に消滅の恐怖と向きあい凝視しつづけている陶淵明の姿が、露頭している、といつてよいだろう。

次の「影答形」は、個體の消滅としての死を、自明のこととして認めるところから出發する。

1 存生不可言 生を存するは言ふべからず

陶淵明「形影神三首」の内包する問題

2 衛生每苦拙 生を衛するすら毎に拙きに苦しむ

3 誠願遊崑華 誠に崑華に遊ぶことを願ふも

4 邈然茲道絶 邈然として茲の道は絶えたり

5 與子相遇來 子と相ひ遇ひてよりこのかた

6 未嘗異悲悅 いまだ嘗て悲悅を異にせず

7 憩蔭若暫乖 蔭に憩へば暫く乖くが若きも

8 止日終不別 日に止まれば終に別れず

9 此同既難常 この同は既に常なり難し

10 黯爾俱時滅 黯爾として俱に時に滅びん

11 身沒名亦盡 身沒すれば名もまた盡く

12 念之五情熱 これを念へば五情熱す

13 立善有遺愛 善を立つれば遺愛有り

14 胡爲不自竭 なんすれぞ自ら竭くさざる

15 酒云能消憂 酒は能く憂ひを消すと云ふも

16 方此詎不劣 これに方ぶれば詎ぞ劣らざらん

「生を存する」(1句)、つまり生命を永遠にたもつ、などということは論外である。「影」(かげ)は、「形」(からだ)が惱みぬいたその問題を、はじめから前提として受けいれている。「形」が13・14句で「我に騰化の術無し」と言つたのは、自己の消滅を最終的にみとめた時だった。だが「影」は、3・4句で「誠に崑華に遊ばんことを願ふも、邈然として茲の道は絶えたり」と、やはりはやばやと前提として受けいれている。それでもなお「影」が悩むのは、死によってほろびる自己の生存の意味についてである。肉體が消えてなくなる恐れを耐えしめ、影が苦しんでいるのは、個體の消滅ではなく、むしろそれにと

もなつて消えて行く「名」についてなのである。「名」は、人々に記憶されることによつて意味を持つ。自己がこの世に生きた價值なるものも、それを他人が價值として承認し記憶することによつてしか成りたない。自己の生存の意味を集約した「名」というものは、自己に屬すると同時に他人に屬している。影の價值觀は、半分他人に下駄をあずけているのである。そして死は、そのような「名」をも消しさつてしまふ。つまり自分の存在價值をも、ぬぐいさつてしまふ。「影」はその恐怖に胸を焼かれている。13・14句で、「善を立つれば遺愛有り、なんすれぞ自ら竭くさざる」と善行を積むように勸めても、それは自身「身没すれば名もまた盡く」(11句)という言葉によつて、既に裏切られている。だから「影」の「形」に答えた詩は、虚妄の未來へあてにならない期待でしかない。だが同時に、その虚妄を知りぬきながら自らをあげまして生きてきた陶淵明の一方の姿が、ここに浮かびあがるだろう。

だから、遠欽立氏が「形影神」詩與東晉之佛道思想」の中で次のようにいうのは、やや當たらなと思われ。

則既惜生、又欲圖名、且有慎乎遺情之酒、千思百慮、自傷其生矣。
 ；據此、則知影之所言、正淵明之所不取、詩雖并言形影之苦、然所謂營營惜生者、實指此影而不指此形也。

むしろ淵明は「惜生」の内實を「形」と「影」のやりとりの中で浮かびあがらせながら、それぞれが單なる否定の對象でないことをたしかめているのである。死が肉體のはるびであることは、避けられない。その恐怖から飛躍する根據を、誰もが自らつくり出さねばならない。死後の名はあてにならぬとしても、生存の意味はどこかに求めずにいられない。そののっぴきならない問いが、みたされることを求めてい

る——ここに淵明がかかえこんだ時代の思潮の特徴がある。「影」が「形」との一體性をわざわざことわるのは、両者がひとつの人格の中に共生しているからであり、雙方の問いかけがともに満たされることを求めているからである。

三

「形」と「影」とのやりとりをふまえて、「神釋」(二)ころによる釋きあかし)がくりひろげられる。

- 1 大鈞無私力 大鈞は力を私すること無く
- 2 萬理自森著 萬理 自ら森として著はる
- 3 人為三才中 人の三才の中と爲れるは
- 4 豈不以我故 豈に我をもつての故ならずや
- 5 與君雖異物 君と異物なりと雖も
- 6 生而相依附 生まれながらにして相ひ依附す
- 7 結托既喜同 結托して既に同を喜び
- 8 安得不相語 安んぞ相ひ語らざるを得んや
- 9 三皇大聖人 三皇は大聖人なれど
- 10 今復在何處 今復た何處に在りや
- 11 彭祖愛永年 彭祖は永年を愛するも
- 12 欲留不得住 留まらんと欲して住まざるを得ず
- 13 老少同一死 老少 同一しく死し
- 14 賢愚無復數 賢愚も復た數ふる無し
- 15 日醉或能忘 日に醉へば或いは能く忘れんも
- 16 將非促齡具 將た齡を促すの具に非ずや
- 17 立善常所欣 善を立つれば常に欣ぶ所なるも

18 誰當爲汝譽 誰か當に汝の爲に譽むべけん

19 甚念傷吾生 甚だ念へば吾が生を傷つく

20 正宜委運去 正に宜しく運に委ね去くべし

21 縱浪大化中 大化の中に縱浪し

22 不喜亦不懼 喜ばずまた懼れず

23 應盡便須盡 應に盡くべくんば便ち須らく盡きしむべし

24 無復獨多慮 復た獨り多く慮る無かれ

この詩の中のどこにも、自己の死のありさまは語られていない。

「形贈影」でも「影答形」でも、個體としての自己の消滅や、それにとまなう名の消滅がなまなましい恐怖とともに語られていた。しかし、「神釋」にあらわれるのは「三皇」や「彭祖」の事例であって、自己の死ではない。だから、自己の死から逃れる術も、問題にされていない。「騰化の術無し」とか「崑華に遊ばんことを願ふ」などの表現が見えないのは、それが問題になっていないからだ。「神」(こころ)にとつて死は、「老少 同に一しく死し、賢愚も復た數ふる無」(き) (13・14句) 動かしがたい事實であり、それを確認することが出發點なのである。個體のまたは自己の死の恐怖に拮抗しようとする「形」「影」と、死をとらえる位相が違っている。

「形」が有限な現在を享樂しようとし、「影」が虚妄の未來に期待しようとするのに對して、「神」は個體の死を超えた地點で語っている。21・22句で「大化の中に縱浪し、喜ばずまた懼れず」というのは、その地點を示した言葉なのだろう。だから、この「大化」(大いなる變化の理法)という語を、今までのどの注釋もが「列子」天瑞篇をひいて解釋しているのは、誤りではないか。その文章は次のようなものである。

人生至終、大化有四。嬰孩也、少壯也、老耆也、死亡也。

「人生まれてより終りに至るまで、大化に四有り。嬰孩なり、少壯なり、老耆なり、死亡なり。」

幼年期と壯年期と老年期と死とが「大化」であるなら、個體の死にいたる過程を表現していることになる。そしてそれならば、「大化の中を縱浪し」とは、「有限な人生をただよいながら生き」てゆきといふほどの意味になり、23句の「應に盡くべくんば便ち須らく盡きしむべし」は、それをくりかえしたことになるだろう。生が盡きるならば盡きさせればよい——というのは、個體の死に對する澄んだ態度だが、「大化の中に縱浪し、喜ばずまた懼れず」というのは、それを支える精神の姿勢なのではないかと、私は思う。

「大化」という語は、佛教用語——特に以前から陶淵明との關連が問題にされてきた廬山の慧遠(三三四—四一〇)の文章中に、いくつもの用例を見いだせる。

a 而令一生之中、困苦形神、方求真實黃泉之下福、皆是管見、未體大化。(桓玄「勸龍道書」)

「しかして一生の中をして、形・神を困苦せしめ、方に眞を求めて黃泉の下に福を實くは、皆これ管見にして、いまだ大化を體せず。」(桓玄「道を罷むるを勸むるの書」)

b 凡在有方、同稟生於大化。(慧遠「沙門不敬王者論」求宗不順化第三)「およそ有の方に在るものは、同じく生を大化に稟く。」(慧遠「沙門は王者を敬せざるの論」宗を求むるものは化に順はず第三)

c 末年垂千祀、徒欣大化、而運乖其會。(慧遠「晋襄陽丈六金像讚序」)「末年 千祀に垂んとし、徒らに大化を欣ぶも、而れども運はその會に乖けり。」(慧遠「晋の襄陽の丈六金像讚序」)

たとえば右のような例をあげることができ、いま慧遠の用例であるものについて考へてみよう。「沙門不敬王者論」の第三篇「宗を求むるものは化に順はず」は、「宗」(窮極根源の理法)を求める佛教徒は、「化」(現象世界の生滅變化)には順わない、という主旨の文章である。その主旨の上に立つて、慧遠は「すべて有方(有限な現象世界)にある萬物は、その存在を大化(永遠の變化の理法)から受けている」というさきの『列子』天瑞篇の「大化」という語は、慧遠の用語では「化」にあたる。その現象的變化を生起させる永遠の位相によこたわる理法が、慧遠のいう「大化」なのである。

「神釋」の21句以下を見るなら、「大化」という語を、慧遠の用語の方向で理解したとき、はじめて「釋」(釋きあかし)としての内實を持つと思われる。「現象的生滅變化を超えた「大化」(永遠の變化の理法)の中をただよい行き、喜ばずまた恐れずに生きるのだ。個體が盡きねばならぬというなら盡きるにまかせ、もうそのことを考へるのをやめよ。」——もとより、これを佛教的覺悟といおうとは思わない。慧遠の論理も、「大化」と「宗」(根源の理法)とを區別しているかに見える。慧遠にしてみれば、「宗」という窮極の理法にくらべて、「大化」という變化の理法は、あくまでも相對的な意味あいのものだった可能性がある。だから淵明は、佛教的な發想を底流にもつてことばを發しながら、窮極の理法というものを選ばずに、その手前の「大化」という所に立ちどまろうとした、といえるかもしれない。「形」は、人が「常理」を得ていない(3~6句)と嘆いた。だが「神」は、「萬理自ら森として著はる」(2句)と、人をも貫く理法の存在を暗示した。それが「大化」だ。「神」は、死が、形をかえた生としてどこかで現在の生と連續していると意識したのだから。それが佛教の説く轉生なのか、老

莊家のいう道への回歸と再生なのか、土着の信仰がおしえる蒿里での冥界の生なのか、それはわからない。「神」でさえも、死を透明に見通すことができないのかもしれない。しかしその死という闇の中に、現在とは違う次元の生がつづいていることを信じて、死の闇そのものは心強く受けとめようとする。そのような精神の姿勢があまりにかなるのが、「大化の中を縱浪し、喜ばずまた懼れず」ということばなのだろう。

「大化」という語は佛教用語でありながら、獨自の色あいをもった詩語となつている。その「大化」(永遠の變化の理法)の中に身をゆだねようとしながら、「神」は「獨り復た多く慮る無かれ」と述べる。それは「形」や「影」への命令なのだろうが、三者はそれぞれに一體であることを強調して來たのだから、それは自己への命令にはかならない。自己の中に、個體の消滅への癡視と恐怖をかかえこみ、またそれを超えて善を行おうとしながらその虚妄を見失う目を持ち、つまり「形」でもあり「影」でもある自我をのりこえて「大化」に身をゆだねようとしながら、なお「多慮」(24句)と格闘している精神のすがたが、ここに見える。死とは何か、というのが時代の問いだっただろう。死の姿はそれほど錯綜していた。死とは何か、という問いは、淵明自身のものでもあった。彼は、靈魂は滅ぶのか滅びないのか——遠欽立氏のことばをなぞれば《神滅論》が正しいのか《神不滅論》が正しいのか——という問題認識に終始してはいなかった。錯綜したままの死と向きあってどう生きてゆくか。淵明がこの詩で真に問いかけたのはそのことであつて、神滅か神不滅かという次元とは異質のところだ。「神釋」は成立したのだ。

四

「形影神三首」を形式の面から見ると、〈贈答詩〉であることに氣付く。しばしば〈贈答詩〉は、儀禮的社交的な詩であるとされる。⁽¹¹⁾事實、六朝にあつては、そのように見える詩が多いことは否定できない。だが、それではなぜ「形影神三首」のように内省的な詩が、〈贈答詩〉の形で成立したのか。〈贈答詩〉を、かりに特定の人物に與えることを前提とした詩」と規定し、題名に「贈」「答」「酬」「和」「示」「與」と明示してあるものを陶淵明の作の中から集めると、次のようになる。

- 贈長沙公(四言・并序)
- 贈羊長史(五言・并序)
- 答龐參軍(四言・并序)
- 答龐參軍(五言・并序)
- 酬丁柴桑(四言)
- 酬劉柴桑(五言)
- 五月旦和戴主簿(五言)
- 和劉柴桑(五言)
- 和郭主簿・二首(五言)
- 歲暮和張常侍(五言)
- 和胡西曹示顧暎曹(五言)
- 示周續之・祖企・謝景夷三郎(五言)
- 怨詩楚調示龐主簿・鄧侍中(五言)
- 癸卯歲十二月中作與從弟敬遠(五言)

右の十四例(十五首)のほか、「形影神三首」の「形贈影」「影答形」および「神釋」(直接に贈答の文字は表われないが)を加えれば、陶

陶淵明「形影神三首」の内包する問題

淵明の〈贈答詩〉のほぼ全容が見られる。いま、その中のいくつかを検討して、問題をひき出してみよう。

陶淵明の〈贈答詩〉を見て行くと、「儀禮的」と呼ぶことのできるものが極端に少いことに、驚く。たとえば「答龐參軍」(龐參軍に答へ)などはその少い例の一つに数えられようか。龐某から贈られた書翰(詩)への返信として書かれた作である。そのいきさつを記した序文の最後に次のように言うのは、詩の内質を〈贈答〉という場が制約することを、示す。

輒依周禮往復之義、且爲別後相思之資。

「すなわち周禮往復の義に依り、且つ別後相思の資と爲さん。」

周代の禮がやりとりを大切にするのに従い、別れた後の思いの資としても役立つようこの詩を贈る、という。序文のこうした言葉が端的に示しているように〈贈答〉という場の制約は、この詩に次のような影をおとす。末尾の四句のみをひく。

- 13 情通萬里外 情は萬里の外に通ずるも
- 14 形跡滯江山 形跡は江山に滯る
- 15 君其愛體素 君それ體素を愛へ
- 16 來會在何年 來たり會するは何れの年にか在らん

〈贈答〉する相手と自己との關係の中で成立する思いをうたうのが、〈贈答詩〉の原則だろう。それがしばしば「儀禮的」になるというのは、〈贈答〉する相手への配慮が必要になるからに他ならない。言いかえれば、作者と相手との具體的な關係が、詩の内容に強い影響をもつということである。「君それ體素を愛へ」(15句)のような表現を「儀禮的」と呼ぶ必要はないが、そのような傾きをもつことは事實である。〈贈答〉という作詩の場が詩の性格を大きく規制しているので

あり、陶淵明の詩もそのことから本来自由だったわけではない。

だが、「五月旦作、和戴主簿」(五月旦の作、戴主簿に和す)のよう詩を見ると、場の制約のあらわれ方が同一ではないように思われる。

- 1 虚舟縦逸棹 虚舟 逸棹を縦にし
 - 2 回復遂無窮 回復 遂に窮り無し
 - 3 發歲始俛仰 發歲 始めて俛仰せしに
 - 4 星紀奄將中 星紀たちまち將に中ばならんとす
 - 5 明兩萃時物 明兩 時物に萃まり
 - 6 北林榮且豐 北林 榮きて且つ豊かなり
 - 7 神淵寫時雨 神淵 時雨を寫ぎ
 - 8 晨色奏景風 晨色 景風を奏つ
 - 9 既來孰不去 既に來たれり 孰か去らざらんや
 - 10 人理固有終 人理 固より終り有り
 - 11 居常待其盡 常に居りてその盡くるを待ち
 - 12 曲肱豈傷沖 肱を曲げて豈に沖を傷らんや
 - 13 遷化或夷險 遷化に夷險或りとも
 - 14 肆志無窟窿 志を肆にして窟窿無からん
 - 15 卽事如已高 卽事 如し已に高しとせば
 - 16 何必升華嵩 何ぞ必ずしも華・嵩に升らんや
- 五月の雨と南風の豊饒を「神淵 時雨を寫ぎ、晨色 景風を奏つ」(7・8句)というのびやかな對句にとらえた後、すぐに「既に來たれり 孰か去らざらんや」と言う(9句)。「人理」(人の命數)にはもともと終りがある(10句)ことを、自然の豊饒の中で陶淵明はみつめる。その一見あまりにも不意な展開が、實はまたしても生と死についての詩的啓示となっているのだと、私は思う。季節のどこまでも廣がるお

だやかさ、世界のみずみずしい豊かさ、それが個體の生をつつみ生がそれに見たされるならば、それで良いではないか。生が世界から「來」て世界へと「去」って行く、と9句を讀むこともできよう。生をこんなにもあたたかく抱きとめる世界なら死をもあたたかく抱きとめてくれるだろう、と豫感する詩人を思いうかべることもできよう。

15句の「卽事」というのは、あるがままの事象に密着することである。この世の萬象に一體化することが、もしそれだけで高く尊いことであるのなら、どうして華山や嵩山にのぼって不老長生を得る必要があるろう(15・16句)。この生の豊かさこそが、豊かな死にいつかつらなるのだ。——實は「卽事」という語は、「卽理」という語と拮抗して、「癸卯歲始春懷古田舎」(癸卯の歲 始春、田舎に懷古す)二首の中に用いられている。

- 13 卽理愧通識 卽理 通識に愧づるも
 - 14 所保詎乃淺 保つ所 詎ぞ乃ち淺からんや(其二)
 - 9 雖未量歲功 未だ歲功を量らずと雖も
 - 10 卽事多所欣 卽事 欣ぶ所多し(其二)
- 道理に添うという点では見識のある人に愧じるけれど、自分の心にもつ思いもなかなか浅くはない(其二)、という言いかたは、自己の性向なり本質なりが「卽理」の側には無いことをはしなくも語っている。對して、一年のみのりがどうなるかは分からないが、それでもありのままの萬象に身を寄せれば喜びが多い(其三)、との表現は、「卽事」の姿勢が自己の深くに根をおろしていることを示すだろう。
- ともかく「五月旦作、和戴主簿」詩が豊かな詩的世界を開いていて、事象の世界にどこまでもひきつけられる陶淵明の自己表出になっていることは、まぎれもない。それは逆に、相手との關係の中で、相手を

しばしば主體としてうたわれる〈贈答詩〉の枠組みから、詩そのものがはみ出してしまっている、と見る事ができる。陶淵明の〈贈答詩〉は、このように〈贈答詩〉であることをみずから食いやぶっていることが多いのである。

淵明の〈贈答詩〉が、相手への配慮を示すより、自己の内面の表出であろうとするのはなぜか。それはおそらく淵明が〈贈答〉という場を、内實を重くかかえている個性のぶつかりあう場に、轉化させていたためだと思う。そして彼は、相手の個性の重みにみあう自己の内奥の表出を、〈贈答詩〉の中でつらぬこうとしたように思う。相手の存在感を受けとめることのできる感性と、それをこににして自己を擬視する強いまなざしが、そういうところを可能にしただろう。

五

〈贈答〉の場で自己を擬視する陶淵明の特異な目は、みずからの獨特な資質を、詩の中に浮かびあがらせている。それは、「五月旦の作、戴主簿に和す」詩で、「即事」という語に集約されていたものである。豊かで多様な現實——いや「現實」という概念的強い言葉よりも「事實」という方がよい、そのままにある世界、それに自分を寄りわせて行こうという心の動きが「即事」だろう。「贈羊長史」詩の第六句で、「事在中都」(事・事・中都に在り)と中原への憧れを述べるのも同じ意識から出ている。實在の豊饒を擬視した文學は、先には漢代の賦があった。しかしそれは、「事」よりは「物」に即した文學だったといえようか。陶淵明は、「事」の豊饒に「即」して生きようとする。漢賦が實在の豊饒を擬視していたとするなら、陶淵明は事象の豊饒を擬視している。

陶淵明「形影神三首」の内包する問題

事象の豊饒といったが、それは次のような意味でも、である。「怨詩楚調、示龐主簿・鄧治中」(怨詩楚調、龐主簿・鄧治中に示す)詩。

- 1 天道幽且遠 天道 幽にして且つ遠く
- 2 鬼神茫昧然 鬼神 茫昧然たり
- 3 結髮念善事 結髮 善事を念ひ
- 4 僊俛六九年 僊俛たり六九年
- 5 弱冠逢世阻 弱冠 世の阻むに逢ひ
- 6 始室喪其偏 始室 その偏れを喪ふ
- 7 炎火屢焚如 炎火 しばしば焚如たり
- 8 螟蟻恣中田 螟蟻 中田に恣にす
- 9 風雨縱橫至 風雨 縱橫に至り
- 10 收斂不盈塵 收斂 塵に盈たず
- 11 夏日長抱飢 夏日 長く飢を抱き
- 12 寒夜無被眠 寒夜 被無くして眠る
- 13 造夕思雞鳴 夕に造れば雞鳴を思ひ
- 14 及晨願鳥遷 晨に及んでは鳥遷を願ふ
- 15 在己何怨天 己に在り 何ぞ天を怨まん
- 16 離憂悽目前 憂ひに離りて目前を悽む
- 17 吁嗟身後名 吁嗟 身後の名
- 18 于我若浮煙 我においては浮煙の若し
- 19 慷慨獨悲歌 慷慨して獨り悲歌す
- 20 鍾期信爲賢 鍾期 信に賢と爲す

1・2句は、この現實を背後から律している目に見えない「天道」「鬼神」のはたらきをいう。その不可思議さにかこまれて、若いころから現在までの「六九年」(4句)つまり五十四年の年月を生きてきた。

というから、この詩は陶淵明五十四歳、義熙十四年(四一八)の作ということになる。五十四年の人生は、自分の氣負いを傷つけるように、「世の阻みに逢」うことばかりだった(5句)。言うならばそれは飢餓の描寫に埋めつくされている。7句から16句まで、すべては飢餓の描寫に埋めつくされている。ひでり(7句)、害虫(8句)、風害と大雨(9句)がそれぞれにおそいかかり、破極——收穫のほとんど無い秋がおとずれる(10句)。陶淵明は、これまでの人生に幾度も飢えを體驗したのだから、これらの描寫は、そのたび重なった體驗をふまえているだろう。だが、その直接のひきがねになったのは、當年の飢え——義熙十四年(四一八)の飢餓だったはずだ。「憂ひに離りて目前を懐む」(16句)という言葉が、それを證明する。義熙十四年といえば、十二月に相國、宋公の劉裕が安帝を縊り殺して、恭帝をたてた年として知られている。しかしそれは事の一端にすぎない。前年の北征で長安を占領した劉裕が次子劉義眞を同地に殘して守らせていたのを、夏王赫連勃勃が襲った。わが子かわいさに劉義眞を救いだすべく派遣した朱齡石以下、全軍が異國の土になってしまったのは、この年の十一月だった。もっとも、劉義眞は救出されたが、赫連勃勃は、晉兵の死體を長安城外に積みあげて京觀をつくり「髑髏臺」となづけたという。そしてその裏腹にあったのが、江南の飢餓状態だった。義熙十四年、長安がいよいよ危険になって来たころ、劉裕が再びみずから遠征しようとしたのを、鄭鮮之は、次のように諫止した。

况大軍遠出、後患甚多。昔歲西征、劉鍾狼狽、去年北討、廣州傾覆。既往之效、後來之鑑也。今諸州大水、民食寡乏。三吳羣盜攻沒諸縣、皆由困於征役故也。

〔況んや大軍遠く出づれば、後患甚だ多きをや。昔歳の西征には、

劉鍾 狼狽し、去年の北討には、廣州傾覆す。既往の效は、後來の鑑なり。今諸州大水し、民の食は寡乏し。三吳の羣盜の諸縣を攻沒するは、皆征役に困しむに由るが故なり。〕

鄭鮮之のこの上表文が示すように、連續する大規模な戦役の歴史は、實は後方においての連續する飢餓状態の歴史だった。劉裕が次男を死地に殘して義熙十三年の十二月に東歸したのも、それから一年とたずに再び西征しようとした劉裕を鄭鮮之がとめたのも、後方の飢餓と飢えた民衆への恐怖のためだ。だから、「怨詩楚調、龐主簿・鄧治中に示す」詩において、陶淵明は劉裕の北伐(西征)という歴史の舞臺を、裏側から見ているのだと言えるだろう。歴史の一方の極にある本質を彼だけが見得て、詩として成りたたせることができたのはなぜかと思う。それも〈贈答詩〉の場において。

〈贈答詩〉の場において、陶淵明はまず自己を凝視しようとしてきた。その自己が、事象へのやみ難い關心にみだされてきた。自己が自己の内に閉塞していかない。だから〈贈答詩〉という場は、陶淵明にとって實際には二重の喚起力を持っていたのだ。自己への凝視を可能にする場として、同時に、事象の世界への肉迫の場として。

現實の救いようのない極北であるこの飢餓につきあたって、詩は突然激越な表現に驅りたてられる。「卽事」という資質、事象への狂おしいまでの興味は詩人にとって幸福であるとは限らない。事象の豊饒にもこのような極北があるのだ。「己に在り 何ぞ天を怨まん」(16句)という無念を抱いたまま、「慷慨して獨り悲歌す」(19句)というのは、その極北にたった人間の自己表出にはかならない。

六

廬山の白蓮社集團の中心的存在だった劉柴桑（柴桑縣令だった劉遺民。本名は程之、字は仲思。三五四？—四一〇？）にあてた淵明の（贈答詩）があることは、よく知られている。「和劉柴桑」（劉柴桑に和す）詩と「酬劉柴桑」（劉柴桑に酬ゆ）詩である。この二首の詩の相手である「劉柴桑」が「劉遺民」その人であることは、ほぼ確かな所まで論證が進んでいる（特に、宮澤正順「陶淵明と劉柴桑」・『日本中國學會報』第三十三集、一九八一年）と思われるので、今はそれを前提として考える。「和劉柴桑」詩は、劉柴桑からといた詩に和したもの。しかし實際には、返信に等しい。

- 1 山澤久見招 山澤より久しく招かるるも
- 2 胡事乃躊躇 胡事ぞ乃ち躊躇せる
- 3 直爲親舊故 直だ親舊の爲の故に
- 4 未忍言索居 未だ索居を言ふに忍びず
- 5 良辰入奇懷 良辰 奇懷に入り
- 6 挈杖還西廬 杖を挈へて西廬に還る
- 7 荒塗無歸人 荒塗 歸人無く
- 8 時時見廢墟 時時 廢墟を見る
- 9 茅茨已就治 茅茨 已に治に就き
- 10 新疇復應奮 新疇 復た奮に應ず
- 11 谷風轉淒薄 谷風 轉た淒薄
- 12 春醪解飢劬 春醪 飢劬を解く
- 13 弱女雖非男 弱女 男に非ずと雖も
- 14 慰情良勝無 情を慰むること良に無きに勝れり

陶淵明「形影神三首」の内包する問題

- 15 酒廬世中事 酒廬たり世中の事
- 16 歲月共相疎 歲月 共に相ひ疎んず
- 17 耕織稱其用 耕織 その用に稱はば
- 18 過此奚所須 此れに過ぐるは奚ぞ須むる所あらん
- 19 去去百年外 去り去りて百年の外
- 20 身名同翳如 身名 同に翳如たらん

1句から4句まで、劉柴桑の招きをこたわる言葉である。「長いあいだ山澤から招いていただいたが、私はどうしてためらっているのか。それはただ親しい者たちのためなのだ。彼らに向かって、離れて住むとは言えないからだ」という。隠者陶淵明をさらに「山澤」に招くというのは奇異に思われるが、これは慧遠を中心とした念佛結社である白蓮社に加わるようにとの招きであろうか。それを陶淵明は、一貫して世俗の論理でこたわる。「直だ親舊の爲の故」（3句）だという。5句で、「良辰」（美しい日）が「奇懷」（奇妙にゆれ動く心）の中に入りこむ、というのは、ややおちつかない表現とも見えるが、ここからは田園の生活者のよろこびを語る。それはまことにこまごまとした、それだけに様々なよろこびである。散歩の、労働の、季節を感じる、飲酒の、まわりつく幼女の、その他のよろこび。この無限にくりかえされる人の世のいとなみを捨てて白蓮社に加わろうとは思わない——このことだろう。人が人である限りくりかえされるいとなみに、陶淵明はどこまでも固執する。ここでも彼は、生活と異次元の救済を選ばない。どこまでも、事象の豊饒の中に身を置こうとする。そのことは、當時の佛教とどうかかわりあうのか。

思いあわされるのは、「歸園田居」（園田の居に歸る）詩其四の末尾「人生似幻化，終當歸空無」（人生は幻化に似たり、終に當に空無に歸すべ

し)について、かつて次のような問題の提起がなされていたことである。

陶淵明がいう「人生似幻化、終當歸空無」が、格別に哲學性を持つのは、「幻化」「空無」ということばにおいて人生論を展開させたところにある。この二つのことば、とくに後者は佛教に關連を持つらしい。(鈴木修次「陶淵明「人生似幻化、終當歸空無」について」・東京教育大學漢文學會會報三十二號・一九七三年)

この發言に沿って「幻化」「空無」の語をさがすと、たしかに佛典の中に用例が見られる。しかも、慧遠の文章や、白蓮社が依據した經典である『般舟三昧經』の中にある。

大乘法中、幻化・水月、但誑心眼、無有定法。(慧遠『大乘大義章』卷上・二)

〔大乘法中には、幻化も水月も、但だ心眼を誑かすのみにして、定法有ること無し。〕

是爲愚癡・無智。自用得禪具足爲度。反呼世間爲有、不入空、不知無。(『般舟三昧經』三卷本・譬喻品第四)

〔これを愚癡・無智と爲す。自ら禪を得て具足して度と爲すをもつて。反つて世間を呼びて有と爲し、空に入らず、無を知らず。〕

このようにみると、陶淵明が慧遠・劉柴桑を中心とした白蓮社教團に相當深いつながりを持っていたことは疑えないように思う。とりわけ『般舟三昧經』との關係は、兩者のつながり全體を考える上でも、當面の劉柴桑との〈贈答詩〉について考える上でも、重要だろう。この佛典の位置は、きわめて重いからである。次のような指摘もある。

又慧遠が劉遺民等に與へたる書(廣弘明集第二十七所收)に、遺民

は精勤偏に至り、具さに禁戒を持し、專念禪坐すること半年に渉り、定中に佛を見、行路に像に遇ひ、又佛は空に於て現じ、その光天地を照して皆金色を作す等と記し、遺民等が念佛三昧を得て、常に見佛したことを傳へてゐる。之に依ると廬山の結社念佛は、専ら般舟三昧經に依つて現身佛を期したことを知るのである。(望月信亨『中國淨土教理史』二二五頁。傍點引用者)

白蓮社が、優れた知的能力を持った人々の、嚴しい修行による「現身佛」の道場であつたことは、中國佛教史の上で大きな意味をもつ。權勢や財力と結びついてしまつていた當時の佛教界から自立し、教義にのみ立脚した教團が生まれでたのである。だがそれは、やむをえないこととはいえ、實際には山林にたてこもつた知識人達の佛教となりがちだつた。それは、世界の限らない事象を疎外する傾きをもつた。教團のそうした指向を、陶淵明がどうとらえたか。次に「酬劉柴桑」詩をみてみよう。

- 1 窮居寡人用 窮居 人用寡く
 - 2 時忘四運周 時に四運の周るを忘る
 - 3 欄庭多落葉 欄庭、落葉多く
 - 4 慨然知已秋 慨然として已に秋なるを知る
 - 5 新葵鬱北牖 新葵 北牖に鬱たり
 - 6 嘉稔養南疇 嘉稔 南疇に養ふ
 - 7 今我不爲樂 今我樂しみを爲さずんば
 - 8 知有來歲不 來歲有りや不やを知らんや
 - 9 命室攜童弱 室に命じて童弱を攜へ
 - 10 良日發遠遊 良日 遠遊に發たん
- 棕櫚の落ち葉に、秋だと知つて心がゆれる(3・4句)。その「慨然」

とした思いの中には、うつろう時へのなげきがあったらう。劉柴桑ならば、そのなげきを相對化できたかも知れない。彼は佛教の行者だから。けれど、その劉遺民を意識する中で、時のめぐりに心ゆれる自己を、陶淵明はそのままに語る。このうつろい行く現在を、私は樂しまずにいられない——私には來年があるかどうかわからないから。淵明は、現在に向かつてかりたてられる。どのような哲學にもせよ、生きてある現在をみたまなければ、信用しない。それよりは子供らを連れ、皆で良い日に遠い遊びにでかけよう(9・10句)。

かたくなと見えるほど、淵明は二首の詩で生活者としての姿を貫く。この詩でも、季節のうつろいへの感慨、みのりへの期待、樂しみごとにかられる思い、家族への愛惜など、田園の日常のモチーフが重ねてあらわれる。「和劉柴桑」詩と「酬劉柴桑」詩の兩方を貫くこうした特徴を見ると、白蓮社の佛教者たちが虚假として切り捨てがちだった事象の世界に、淵明がごとごと身を寄せようとしているのが分かる。「般舟三昧經」の次のような言葉を思いあわせるなら、「和劉柴桑」詩に「春醪 飢飭を解く」(12句)、「弱女 男に非ずと雖も、情を慰さむること良に無きに勝れり」(13・14句)と言ひ、「酬劉柴桑」詩に「室に命じて童弱を攜へ」(9句)と言っていることの意味が逆のがわから明らかにならう。

居士欲學是三昧者、當持五戒令堅。不得飲酒、亦不得飲他人。

(一卷本・四聲本)

「居士のこの三昧を學ばんと欲する者は、當に五戒を持して堅からしむべし。飲酒するを得ず、また他人に飲ましむるを得ず。」

常當思欲作沙門、不貪妻子及財色。(同前)

「常に當に沙門と作らんと思欲し、妻子及び財色を貪らざるべ

陶淵明「形影神三首」の内包する問題

し。」

白蓮社の教理の網からこぼれ落ちていたものを、淵明の詩がすくいとっている。それはこの事象の世界の多様さであり、この世界を生きる豊かさである。似たようなことは、前者の「良辰 奇懷に入り」(5句)と後者の「良日 遠遊に發たん」(10句)という表現についても言える。

不得拜於天、不得祠鬼神、不得視吉日、不得調戲。(般舟三昧經 一卷本・四聲本)

「天を拜するを得ず、鬼神を祠るを得ず、吉日を視すことを得ず、調戲するを得ず。」

土着の宗教・民俗への禁止を述べた部分である。「吉日」とは、「印度に於て宿星を以て、吉日、良辰を定むるをいふ」(國譯一切經 大集部四・二八五頁注)とある通りである。従って、「良辰」「吉日」ともに、單に天氣のよい日をいうのではなく、民俗に根ざした特別の日を本來は意味したたらう。三月上祀や九月の重陽が、同時に行樂の日であるように。それらの行事や行樂、まつわる喜び、その全てを切り捨てようとする白蓮社の教理に陶淵明はおさまりようもなかった。

官僚世界におさまらなかったこの詩人は、ここでは佛教の教理にもおさまらない。白蓮社の人々の思想について恐らく相當なちいって理解しているが、彼はその枠組みから溢れだしてしまふ。くるおしいまでに事象の世界に寄りそって、いつのまにか教理の枠をこえてしまふ。「般舟三昧經」に依據した慧遠ら白蓮社の淨土信仰が、選ばれた知的能力を持つ人々の特殊な行を経て救済される信仰であったのを、陶淵明は事象に寄りそい生の豊饒を擬視することによって、のりこえで行ったと言えよう。事象の多様性と生きる豊かさに密着しようとし

た時、それを捨象したところで救済されようとした白蓮社の淨土信仰を、それが佛教史上いかに積極的意味を持つものであれ、彼は受け入れられなかった。

七

「形影神三首」は、陶淵明が〈贈答詩〉の方法を轉化させて自己監視の場とし、その中に於いて佛教の思想をもとりこんで自己を展開したものである。従つてそれは、佛教の影響を受けている、と言い得る。しかし、陶淵明が佛教の影響下に終始したということではない。たしかに佛教がもたらした死生觀は、中國人にとって大きな衝擊だっただらう。死の相貌は、搖れていたのだ。(遠欽立氏の諸論は、時代のそうした情況にわけ入つて陶淵明を考えようとしたものとして、大きな意味をもつ。)陶淵明は自明の死とむきあつていたのではなく、搖れうごく死とむきあつていたのである。そして彼は、死についてのある一つの理論を選ばぬままに、つまり、死を不可解なままに受けとらうとする。淵明にとってこれほどに死の相貌が搖れうごき、死を受けいれることが困難だったこと——そのことこそが、あるいは佛教の衝擊の大きさ、ひいては佛教の影響の深さをものがたっているだらう。

死へのおそれとそこからの飛躍をかたろうとするとき、淵明は〈贈答詩〉の形式を選んだ。ある個性にむかつて詩を〈贈答〉するとき、相手にとって快いことばをつぎ出すより、相手の個性を重くうけとめて、自己の内面の深くにかくれている個性をことばにしようと、彼はしてきた。彼のそうした姿勢が、「形影神三首」を〈贈答詩〉として成立させた背景にあつたらう。形も影も神も、それぞれが相手の個性の前に、自己の根源の個性をさらけ出して語らうとする。そこに

陶淵明の〈贈答詩〉の習性——方法にまで意識化されていたと言いきれないが——を、私は見る。恐怖からの逃亡、虚妄の期待、それらが死をかゝすだけの行爲であるとしても、個體を離れられない人間のぎりぎりの選擇であることは否定できない。そして「神」は、死をかゝすのではなく、死を受けいれ、死を形こそ定かではないが生の連續にとらえ、逆に現在の生をすくいとらうとする。「大化の中を縦浪し、喜こばず、また懼れず」というのは、佛教用語に源をもつと思われる。しかし慧遠が佛教的悟入を意味させた「宗」という用語よりは、「大化」は相對的なイメージをひきずる言葉である。蒿里での死者の生や祖靈の定期的來臨を信じた土着の靈魂觀は、老莊哲學の「道」や慧遠の「宗」のような思辯的用語よりも、永遠の變化の中に萬物の存在のしかたと人間の生死の相貌をとらえようとする「大化」の語の中に、むしろ生きているのかもしれない。

死への思索が生の啓示に逆轉して行くところに、陶淵明の精神の特殊な構造があつたかもしれない。しかしその問題については、これから考えるほかにない。ただ事象と生の世界への固執は、佛教の影響を深く受けながらそこにおさまらない彼自身を生みだした。飢え、苦惱し、なお生きている人間の總體を、残念ながら白蓮社の淨土信仰がまだ受けとめ切れていなかったとすれば、陶淵明の文學は人間の生の總體を受けとめ、多様な事象と自我の凝視を通じて、存在と生存の豊かさを詩空間に開示し、當時の佛教の思想的枠組みをつき破つただらう。

注(1) テキストは、清の陶澍の『靖節先生集』(威煥填校、香港中華書局)に依つた。ただし、古直『陶靖節詩箋』・丁福保『陶淵明詩箋注』をはじめとする諸注を参照し、諸本が一致して陶淵本の文字を改めている場合

はそれに従った。

- (2) 是則此詩題之標出及詩句之安排、俱針對佛門故實而發、不可略也。抑猶有進者、慧遠晉義熙九年立佛影、作《佛影銘》、其序云……是慧遠不特爲佛義而論神形、抑且因此佛影、而銘中兼及形影神。(遠欽立『漢魏六朝文學論集』所收、二二六頁)
- (3) 遠欽立『漢魏六朝文學論集』集所、收二九二頁。
- (4) 前掲書二二八頁。
- (5) 吉川幸次郎『人間詩話』など。なお、一海知義『陶淵明』(筑摩書房世界古典文學全集25)の注(三五頁)に、「形は肉體を、影はみずからの分身である影ぼうしを、神は精神を意味する」と述べておられるのは、陶淵明の分身の意かとも思われる。
- (6) 遠欽立『漢魏六朝文學論集』所收、二二九頁。
- (7) 以下、慧遠に關連する資料はすべて『慧遠研究』資料編(木村英一編)によった。
- (8) 佛教の影響については、陳寅恪の「陶淵明之思想與清談之關係」(一九四五年)が詳細な考察をしているが、その結論は私とは逆で、佛教の影響を全く認めない。「夫淵明既有如是創闢之勝解、自可以安身立命、無須乞靈於西土遠來之學說、而後世佛徒妄造物語、以爲附會、抑何可笑之甚耶?」と述べているのが、全體の要旨といえるだろう。
- (9) 淵明の「祭程氏妹文」「祭從弟敬遠文」では、それぞれ「相見蒿里」「長歸蒿里」とある。
- (10) ここで想起されるのは、「歸去來兮辭」の末尾「聊乘化以歸盡」であるが、「乘化」の語も慧遠の文章中に用例があることのみを記して、後考に委ねる。
- (11) 斯波六郎『陶淵明詩譯注』一〇二頁に次のようにある。
漢魏晉宋の人で後世に詩名を残してをる者は、概ね貴族ないしは役人であって、民間人としての詩人は殆ど見られない。随ってそれらの人

陶淵明「形影神三首」の内包する問題

人の詩は、概ね、公讌・贈等々の儀禮的社交的なものか、若しくは旅行・遊覽・詠史・詠懷等の一時的感興に乗じて詠せられたものか、であって、自己の生涯を通じての内の生活から次次ににじみ出たといふやうな作を残してをる詩人は、殆ど見當らない。

同氏の主旨は、陶淵明はそのような類型に入らないとする點にある。だがそうすると淵明の《贈答詩》の評價はこぼれおちてしまいがちである。なおこれと異なり、建安文學の《贈答詩》において個人の内面感情が既に描かれ始めている點を指摘したのは鈴木修次『漢魏詩の研究』である。その上でなお、自己凝視を《贈答詩》において行うというのは、淵明の獨自の方向性と私には思われるのである。

(12) 『資治通鑑』晉紀四十に見える鄭鮮之上表。なお『宋書』卷六十四・鄭鮮之傳にも、ほぼ同様の文章が見られる。

(13) 後漢の靈帝の光和二年(一七九)に始めて中國に翻譯されたといわれる、漢譯大乘經典中最古のもの一つ。現在は、後漢の支婁迦讖譯と傳えられる三卷本と一卷本があり、後者は眞の譯出者が誰であるか疑問視されている。初期の淨土教團が所依の經典とした。