

## 唐代詩僧と六朝僧

傍島史奈

### はじめに

唐代は中國佛教が中國獨自の發展（禪宗や天台宗・淨土教など）を遂げる時代である。さらに詩作が盛んな時代でもあり、文人は頻繁に寺院へ赴き詩を題し、佛教の教義を含んだ詩を詠み、佛教僧にも多くの詩を寄せている。これら佛教に關した詩、特に盛唐以降のものを見ると、支遁（三二三頃—三六六）や慧遠（三三四—四一六）や惠休（生卒年不詳、南朝宋）を示す語が數多く現れる。

この三僧が活躍した六朝期は、後漢始めに中國へ傳來した佛教が、ようやく人々の間に浸透するようになった時代である。當時、佛教では大乘と小乗の區別が明確でなくどちらにも信仰されていた<sup>1</sup>。また、儒佛道三教で唯一の外來信仰であったため、中國古來の思想、特に老莊をもとに佛教の教義を解釋して傳道する傾向にあった（格義佛教）。しかし、格義佛教では本來の教義に誤解が生じるとして老莊を禁じ、これまでの傳道方法を一新しようとする僧も現れた。六朝期は、外來の佛教を取り込むためにさまざまな教義解釋がなされ、中國獨特の佛教へと變貌しつつある初期の時代であったのだ。

そのような初期中國佛教においては、大乘を傳えた鳩摩羅什や大乘禪を傳えた達磨など、他にも有名な高僧が多數いる。鳩摩羅什の弟子・僧肇（三八四—四一四、唐代の華嚴や禪に大きな影響を與えた『肇論』を著す）やインドから『涅槃經』を持ち歸り翻譯した法顯（三三七？—四二二？）のように、大乘佛教を會得した中國出身の高僧もいた。これに對して、支遁は格義佛教を行つた代表的な僧であり、彼の格義佛教は、慧遠の師・道安や僧肇などから批判されて廢れてしまう。慧遠は大乘と小乗を融合させようとした觀相念佛を傳えたが、達磨の壁觀という大乘禪におされて衰退し、陳隋期には天台宗の漸次止觀に組み込まれたとされ、さらに頓悟禪が繁榮した唐宋期には、小乘禪に對する關心は殆んどなくなつていたとされる<sup>2</sup>。つまり、彼らの佛教には、禪宗や天台宗のような宗派としての繼承がないだけでなく、大乘佛教へのつながりもほとんどない。惠休に至っては、還俗したという事實が傳えられているため、高僧というには程遠い存在である。にもかかわらず、僧肇や法顯の名は唐詩にほとんど見えず、むしろ支遁・慧遠・惠休の名が多く現れる<sup>3</sup>。

この傾向は、詩人の詩においてのみの事例ではなく、中唐以降江南

を中心に活動した詩僧と呼ばれる佛教僧の詩においても多く見える。したがってこれは、單に唐代文人が親交のある僧を過去の佛教僧に擬えただけということで済まされるものではない。詩人や詩僧はこれら三僧をなぜ詩に詠み込んだのか、そしてそれぞれのように表現したかを確認し、當時の詩僧の立場や心情を捉えたい。

一 唐詩に現れる「支遁」

1、詩人の詩

唐代の詩人は僧に宛てて盛んに詩を詠んだ。その一つ、劉長卿の「贈普門上人（普門上人に贈る）」（『劉隨州文集』卷三）を見る。

支公身欲老

支公身老いと欲し

長在沃洲多

長に沃洲に在ること多し

惠力堪傳教

惠力傳教に堪え

禪心久伏魔

禪心伏魔すること久し

「支公」は普門上人を指している。「沃洲」は支遁が隠れた山、ここでは、普門上人も山に隠れ住んでいることを表している。そして、教義を伝えるだけの智慧を持ち、煩惱のない無心を成就させたとして讃えている。このように、詩人が行き來のある僧に寄せた詩では、相手の僧を支遁に喩えることによって、その佛道の行いに對する敬意を表すものが多い。

李端「宿雲際寺贈深上人（雲際寺に宿り深上人に贈る）」（『全唐詩』卷二八五）では、次のように詠み込まれる。

壞宅終須去

壞宅 終に須らく去るべきも

空門不易還

空門 還り易からず

支公有方便

支公に方便有り

一願啓玄關 一たび願う 玄關を啓かんことを

世俗を去ろうとしても、空門に入ることはそう簡単なことではないから、方便（衆生を教え導く手段）を備えている「支公」、すなわち深上人に説法を請うている。李端には深上人に送った詩がいくつか残されており、彼が頻繁に深上人を訪れたことがわかる。相手の僧を支遁の名で表すことにより、相手の佛法を讃えつつ、同時にその僧が身近に法を説いてくれる存在であったことをも示したのと言えらる。白居易は「對小潭寄遠上人（小潭に對して遠上人に寄す）」（『白氏文集』卷五十八）という詩で「借問不流水、何如無念心（借問す 不流の水、無念の心に何如ぞ）」という問いに續けて次のように詠む。

彼惟清且淺

彼惟れ清にして且つ淺く

此乃寂而深

此れ乃ち寂にして深し

是義誰能答

是の義誰か能く答えん

明朝問道林

明朝道林に問わん

不流の水は無念の心に比べてどうか、これは難解で誰も答えられないから、明朝道林に尋ねようという。「道林」は遠上人を喩えたものである。やはり、相手の僧の佛道を讃えるために支遁に喩えたもので、さらに佛法を氣輕に尋ねられる身近な僧として表されている。

文人と親交を深めた身近な僧であることを表すため、次のように示されることもある。孟浩然「同王九題就師山房（王九の就師が山房に題するに同じうす）」（『孟浩然集』卷二）の始めである。

晚憩支公室

晩に支公が室に憩い

故人逢右軍

故人 右軍に逢う

「右軍」は王羲之のこと、支遁と特に親交のあった文人である。「支公」は就師を指し、「右軍」は王九を指すであろう。つまり、「支遁と王羲

之」という交友關係を詩に示すことによって、相手の僧が文人たちと親しく交際したことを表し、同時に自分と相手の僧の親密な關係をも示したものである。

柳宗元「韓漳州書報徹上人亡因寄二絕（韓漳州、書して徹上人の亡ずるを報ず。因りて二絶を寄す）」（増廣註釋音辯唐柳先生集）卷四二）の一の後半二句では、次のように詠まれる。

他時若寫蘭亭會 他時若し蘭亭の會を寫せば

莫畫高僧支道林 高僧支道林を畫く莫かれ

蘭亭の會は王羲之主催で行われた曲水の宴で、支遁も參加した。それを踏まえ、蘭亭の會を描くことがあっても、支遁を描かないでくれ、というのだ。徹上人（靈澈）が亡くなったことを聞き、靈澈を支遁に擬え、その人が缺けたことを詩に示すことによって、その死を悲しんだ句である。また、「蘭亭會」という語によって、靈澈が文人とともに風流を解し詩を詠んだ僧であったことをも示している。

以上から、詩人は支遁の名を、佛道を修めた高僧であることを見なして用いるのと同時に、風流に詩を詠む文人集團の中の一人の高僧として詠み込んでいたことがわかる。したがって、文人に對しても氣輕に佛法を説き、共に詩を詠み交わせる高僧を支遁の名に喩えることによって、相手への親しみと敬意を表していたといえる。

それでは、なぜ支遁の名が僧への敬稱として定着したのであろうか。彼は「莊子」「逍遙遊篇」に格義佛敎の僧として佛敎の立場から新たな解釋を試みた（「逍遙論」、南朝宋・劉義慶『世說新語』文學篇の劉孝標注に斷片が残る）。支遁が白馬寺で逍遙遊篇について語った様子が『世說新語』文學篇に傳えられているが、それによると、西晉の向秀・郭象を遙かに凌ぐ解釋を示し、以後は文人の間でもこの支遁の新

釋が用いられることになったという。『世說新語』には、この他にも支遁に關する多くの逸話が收められており、中でも「買山」（支遁が支硎山の山林を買って隱遁した故事、排調篇）や「放鶴」（大空を自由に飛ぶべきとして飼っていた鶴を放した故事、言語篇）は世に知られ、これを典故とした詩が數多く詠まれている。唐代において、支遁は誰もが知っている六朝高僧であったといえる。

さらに、支遁は文人と盛んに交流したことで知られている。前述の通り、支遁と文人の交友を詩に示すことにより、詩人は自分と相手の僧の親しい關係をより效果的に表していた。また、彼は蘭亭の會に參加し、清談家や玄言詩人とも盛んに交流するなど詩をよくした。現在では唐・道宣撰『廣弘明集』などにわずかに残るだけであるが、梁・慧皎撰『高僧傳』卷四「晉剡沃洲山支遁」には「凡遁所著文翰、集有十卷、盛行於世（凡そ遁の著す所の文翰、集むるに十卷有り、世に盛行す）」とあり、『舊唐書』卷四十七「經籍志下」にも「沙門支遁集十卷」とあるなど、唐代、支遁の詩文集が讀まれていたことがわかる。唐代の多くの詩人は佛敎を信奉し、僧との交流を好んだ。したがって、高僧でありながら詩人と廣く交際し、詩を詠み交わしたという支遁の名は、詩人が僧と交流するにあたり、相手の僧を表す最も適當な比喻となったのである。

## 2、詩僧の詩

靈一に、「林公」という詩がある（『全唐詩』卷八〇九）。

支公信高逸 支公信に高逸にして

久向山林住 久しく山林に住まう

時將孫許遊 時に孫許と遊ぶに

豈以形骸遇 豈に形骸を以て遇わん

幸辭天子詔 幸いに辭す 天子の詔を

復覽名臣疏 復た覽ず 名臣の疏を

西晉尙虛無 西晉 尙お虛無にして

南朝久淪誤 南朝 久しく淪誤す

因談老莊意 因りて老莊の意を談じ

乃盡逍遙趣 乃ち逍遙の趣を盡くす

誰爲竹林賢 誰か爲さん 竹林の賢

風流相比附 風流なること相い比附するを

「孫許」は孫綽と許詢のことで、支遁と深い交流のあった玄言詩人である。支遁が世俗に捉われず山林に住み、孫綽や許詢と本心から交流したという。天子の招きには應じず、古典の注釋（『莊子』の注を指すか？）を讀み、西晉では相變わらず老子の虚無の説が重視され、南朝の東晉ではその誤った解釋が氾濫していたという。そこで、支遁が老莊の本意を語り、莊子の逍遙（何にも捉われない自由の境地）について深い解釋を施したというのだ。前出の『高僧傳』卷四には、支遁が「逍遙論」を著した経緯が（劉系之）云、各適性以爲逍遙。遁曰、不然。夫桀跖以殘害爲性。若適性爲得者、彼亦逍遙矣。於是退而注逍遙篇。群儒舊學、莫不歎服（云う、各おの性に適うを以て逍遙と爲すと。遁曰く、然らず。夫れ桀・跖は殘害を以て性と爲す。若し性に適うを得と爲さば、彼も亦た逍遙なりと。是に於いて退きて逍遙篇を注す。群儒舊學、歎服せざるもの莫し）と傳えられており、この詩はこれに踏まえたものである。つまり、善惡など各々性は違つても、その性に適つてさえいれば逍遙であるとするそれまでの向秀・郭象の注に對して、支遁は善惡などを超越した道理を會得した至人の性に適つ

てこそ逍遙であるとした。また、「竹林賢」という語は、孫綽が東晉の七僧を竹林の七賢に擬え、支遁は向秀に喩えられたこと（『世說新語』文學篇の注に引かれる「道賢論」）が踏まえられていよう。したがって最後の二句は、向秀など比べものにならないほど支遁の方が「逍遙」に對して高尚な解釋をしている、と賞賛したものである。また、『莊子』が中國佛教に大きな影響を與えたことは事實であり、この支遁の解釋が後の中國思想に大きく影響したことも事實として傳えられている。靈一は、俗人と交わりながらもそれに染まることなく世に正しい教えを示した高僧として支遁に對し尊敬の念を抱き、この詩を詠んで彼を讚えたのである。

皎然にも、「支公詩」がある（『晝上人集』卷六）。

支公養馬復養鶴 支公馬を養い復た鶴を養い

率性無機多脫略 性に率い無機にして脱略多し

天生支公與凡異 天生支公凡と異なり

凡情不到支公地 凡情支公が地に到らず

得道由來天上仙 道を得て由りて來たる天上の仙

爲僧卻下人間寺 僧と爲りて卻て下る人間の寺

道家諸子論自然 道家の諸子自然を論じ

此公惟許逍遙篇 此の公惟だ逍遙篇を許すのみ

山陰詩友誼四座 山陰の詩友四座に誼しきも

佳句縱橫不廢禪 佳句縱橫にして禪を廢せず

支遁が凡俗に捉われず道を得ており、僧としてわざわざ人間界に下ってきたという。そこでは道家の人々が老莊のいう「自然」をやみくもに讀んで論じたが、支遁は「逍遙遊篇」を重視したという。前述の通り、東晉では道家の淺い解釋が人々の間で用いられていたため、支遁

は佛教僧として「逍遙論」を著し、深い理解を世に示したとされている。したがってこの句も、先の靈一詩と同様、支遁が周圍に惑わされることなく新たな解釋をして世に影響を與えたことを言っている。そして最後の二句で、無心であり寂靜である佛道の悟りとは相反する状況の中でも、道を十分に修めている支遁は、佳句を自在に作り、無心の禪を妨げることもない、と結ぶ。皎然も靈一と同じく、俗人と詩を交わしながらもそれに惑わされることなく佛道を成就させた高僧として支遁を尊敬し、この詩を詠んだのである。

晩唐の齊己は「渚宮莫問詩」十五首の十（『白蓮集』卷五）で次のように言う。

莫問孱愚格 問う莫れ 孱愚の格

天應只與閑 天應に只だ閑を與うべし

合居長樹下 合に長樹の下に居すべく

那稱眾人間 那ぞ眾人の間に稱わんや

跡絶爲眞隱 跡絶ちて眞隱と爲り

機忘是大還 機忘れて是れ大還たり

終當學支遁 終に當に支遁に學び

買取箇青山 箇の青山を買い取るべし

「眞隱」（眞の隱者）、「大還」（根源に還る）となるため、つまり、世俗に全く捉われることなく佛道を全うするためには、支遁に倣い、山を買って隱遁すべきだという。『宋高僧傳』卷三十「梁江陵府龍興寺齊己傳」によると、後梁の龍德元年（九二二）、命によって龍興寺の僧正となった齊己が、自らの意を表すためにこの詩を詠んだという。身は俗世の俸祿に甘んじていたとしても、心は支遁に學ぶことが自らあるべき姿であると、齊己が考えていたことがわかる。

以上のように、詩僧の詩の中の支遁は、俗に捉われることなく佛道を修めた高僧として描かれている。詩僧のこのような支遁本人への尊敬の念から、貫休の弟子・曇域は「懷齊己（齊己を懷う）」（『全唐詩』卷八四九）という詩で「猶喜深交有支遁、時時音信到松房（猶お喜ぶ 深交に支遁有り、時時 音信松房に到るを）」と言って、親しみと尊敬の意を込めて齊己を支遁に喩えている。六朝期の高僧として支遁に敬意を抱いていたからこそ、僧は他の僧に對して支遁の名を用いて表すことができるのである。詩僧は、俗人と交わり詩を作りながらもそれらに惑わされることなく佛道を成就した高僧として、支遁を目標としていたといえる。

## 二 唐詩に現れる「慧遠」

### 1、詩人の詩

慧遠の名も、佛教僧に宛てて詠まれた詩に多く出る。崔顥「贈懷上人（懷一上人に贈る）」（『全唐詩』卷一三〇）を見てみよう。

善哉遠公義 善なるかな 遠公が義

清淨如黃金 清淨なること黄金の如し

「遠公」は懷一上人を指し、その佛道のすばらしいことを表すため、慧遠に喩えている。支遁の場合と同じ用法である。

李白「同族姪評事黯遊昌禪師山池（族姪評事黯の昌禪師が山池に遊ぶに同じうす）」（『分類補註李太白詩』二十）二首の一では、次のようにいう。

遠公愛康樂 遠公 康樂を愛し

爲我開禪關 我が爲に禪關を開く

「康樂」は謝靈運のこと、慧遠と親交の厚かった文人である。「遠公」

は昌禪師、「康樂」は李白の甥・李黯、あるいは昌禪師と交際していた文人一般を指すものと思われる。昌禪師が慧遠のように文人との交流を好み、私のためにその門を開いて禪義を聞かせてくれるという。これも、支遁と文人が対照されていたのと同じく、慧遠と謝靈運の交友關係を示すことで、相手の僧が文人と親交を結んだことを表し、同時に自分と相手の僧の親しい關係を暗示したものである。

姚合「送澄江上人赴興元鄭尚書招（澄江上人の興元の鄭尚書の招きに赴くを送る）」（『姚少監詩集』卷二）では、次のように詠まれる。

聞結西方社 西方が社を結ばんことを聞き  
尚書待遠公 尚書 遠公を待つ

「西方社」は、慧遠が中心となつて廬山東林寺で結成された僧俗混合の念佛修行集團・白蓮社のこと、「遠公」は澄江上人を指す。白蓮社のような佛教結社を結んだことを聞き、鄭尚書はその中心人物である澄江上人を招いたので。白蓮社は、中唐以降の詩人に多く詠み込まれ、韋蟾が「岳麓道林寺」（『全唐詩』卷五六六）で「何時得與劉遺民、同人東林遠公社（何れの時にか劉遺民と、共に東林の遠公が社に入るを得ん）」と詠むように、白蓮社のような社に積極的に入りたいとする表現ばかりが見受けられる。俗人と共に佛教結社を結んだ高僧として、慧遠の名には相當な敬意が含まれるといえる。

このことを示す表現を以下に挙げておこう。例えば、劉長卿「雲門寺訪靈一上人（雲門寺にて靈一上人を訪ぬ）」（『劉隨州文集』卷三）である。

請近東林寺 東林寺に近うし  
窮年事遠公 窮年は遠公に事えんことを請う

靈一を「遠公」に喩え、その佛道に仕えたいという。郎士元「題精舍

寺（精舍寺に題す）」（『全唐詩』卷二四八）でも、次のようにいう。

石林精舍武溪東 石林精舍 武溪の東  
夜扣禪關謁遠公 夜に禪關を叩いて遠公に謁す

これら二首の「遠公に事えん」や「遠公に謁す」という表現からは、支遁の場合ほどの気軽さは感じられず、師として畏敬の念を抱き、改めて佛法を説いてもらおうという印象が残るものとなっている。

以上のように、詩人は慧遠の名を佛道を修めた高僧として用いただけでなく、さらに白蓮社を創設した偉大な高僧として詠み込んでいた。詩人は相手の僧を慧遠に喩えることにより、俗人に對しても佛法を説くという親しみと同時に、畏敬の念を表していたといえる。

では、なぜ行き來のある僧を表すのに慧遠の名が用いられたのか。慧遠は『高僧傳』卷六に傳がある他、「虎溪三笑」や「十八賢傳」（白蓮社創設時の十八人の僧・居士・文人の傳、北宋・陳舜俞『廬山記』卷三所收）など、唐中期に成立したとされる逸話も少なくない。孟浩然「晚泊潯陽望香鑪峯（晩に潯陽に泊し香鑪峯を望む）」（『孟浩然集』卷一）には、「嘗讀遠公傳、永懷塵外蹤（嘗て讀む遠公が傳、永く懷う塵外の蹤）」とあり、當時、慧遠の逸話や傳記が文人たちの間でも讀まれていたことがわかる。實際、文人や詩人は盛んに廬山を訪れ、慧遠がかつて住んだ東林寺や西林寺を訪ねて詩を詠んでいる。

さらに慧遠は、謝靈運などの文人とも親交を深めたため、支遁の場合と同じく、慧遠の名を用いることによって自分と相手の僧との親しい關係をより効果的に詩に表すことができる。また、慧遠が詩文を残したことは、『高僧傳』卷六「晉廬山釋慧遠」の「所著論序銘贊詩書、集爲十卷五十餘篇、見重於世（著す所の論序銘贊詩書、集めて十卷五十餘篇を爲し、世に重んぜらるる）」や『舊唐書』卷四十七「經籍志下」

の「沙門慧遠集十五卷」という記述からもわかる。事實、慧遠は「與隱士劉遺民等書（隱士劉遺民らに與うる書）」（『廣弘明集』卷二十七下）に「若染翰綴文、可託與於此。雖言生於不足、然非言無以暢一詣之感（若し翰を染め文を綴れば、興を此れに託すべし。言は足らざるに生ずと雖も、然れども言に非ざれば以て一詣の感を暢ぶるもの無し）」と記し、詩文による思いの傳達を認めている。

このように、慧遠が俗人とも親交を深め、詩文もよくしたということから、僧と盛んに交流した唐代詩人にとって、慧遠の名は身近な僧を喩えるのに好都合であったといえる。佛教結社を創った高僧でもあるため、支遁の名を用いる場合より大きな敬意が含まれることもあるが、基本的には、慧遠の名も、六朝高僧の代表として、交流のある僧を喩えるのに適當な敬稱となったのである。

## 2、詩僧の詩

靈一には、「遠公」という詩がある（『全唐詩』卷八〇九）。

遠公逢道安	遠公	道安に逢い
一朝棄儒服	一朝	儒服を棄つ
眞機久消歇	眞機	久しく消歇し
世教空拘束	世教	空しく拘束す
誓入羅浮中	誓いて入る	羅浮の中
遂棲廬山曲	遂に棲む	廬山の曲
禪經初纂定	禪經	初めて纂定し
佛語新名目	佛語	新たに名目せらる
鉢帽絶朝宗	鉢帽	朝宗するを絶ち
簪裾翻拜伏	簪裾	翻て拜伏す

唐代詩僧と六朝僧

東林多隱士 東林に隱士多く  
爲我辭榮祿 我が爲に榮祿を辭す

慧遠が道安に出會って佛教に歸依するようになり、廬山に棲むこととなってようやく佛教が世に認められ、僧は慧遠の「沙門不敬王者論」（『弘明集』卷五）に従って皇帝に拜謁することをやめ、官僚はかえって佛教を信奉するようになり、隱士として多くの者が名譽や俸祿を辭退して東林寺に住んだという。つまり靈一は、六朝佛教における慧遠の影響力の大きさ、そして出家僧として世俗の權力に屈しない態度に深く感じ入り、この詩によって慧遠を讃えているのだ。

皎然の「送辨聰上人還廣陵（辨聰上人の廣陵に還るを送る）」（『晝上人集』卷四）では、次のように詠み込まれている。

莫學休公學遠公 休公を學ぶこと莫く 遠公を學べ  
了心須與我心同 心を了り 須らく我が心と同じくすべし  
隋家古柳數株在 隋家の古柳數株在るも  
看取人間萬事空 人間萬事たるを看取せよ

揚州へ歸ろうとする辨聰上人に、「休公」（惠休）ではなく「遠公」を學ぶべきだという。揚州には隋煬帝によって造られた運河があり、それに沿って柳が植えられたが、今ではいくつか残っているだけで、このような人間界は、結局は空しいものであることを知っておくべきだとする。ここでは、慧遠が「空」（實體がない）という佛教理念を會得した僧として惠休と對照されている。皎然が、慧遠のように佛道に精進して空義を會得すべきと考えていたことがわかる。

以上のように詩僧は、世俗に捉われず「空」という佛教の根本理念を修めた高僧として、慧遠を佛教僧としての理想と見なし、詩に詠み込んだのである。これを踏まえてか、晩唐の栖白は、「寄南山景禪師

〔南山の景禪師に寄す〕（『全唐詩』卷八二三）に「一度林前見遠公、靜聞眞語世情空。至今寂寞禪心在、任起桃花柳絮風（一度林前にて遠公に見え、靜かに眞語を聞く、世情空たりと。今に至りて寂寞として禪心在り、起くるに任す 桃花柳絮の風）」と詠み、景禪師を「遠公」に喩え、その景禪師から俗世は空であることを學んだとしている。これは、慧遠が空義を會得していた僧であると見なした上で、景禪師を讃えて「遠公」と呼んだものであるといえる。

このような慧遠に對する憧憬から、晩唐の齊己は東林寺で「題東林十八賢貞堂（東林十八賢貞堂に題す）」（『白蓮集』卷七）を詠んだ。

白藕花前舊影堂 白藕の花前 舊の影堂

劉雷風骨畫龍章 劉雷の風骨 畫は龍章たり

共輕天子諸侯貴 共に天子諸侯の貴きを輕んじ

同愛吾師一法長 共に吾が師一法の長なるを愛す

陶令醉多招不得 陶令醉うこと多くして招き得ず

謝公心亂入無方 謝公心亂れて入るに方無し

何人到此思高躡 何れの人か此に到りて高躡を思わん

嵐默苔痕滿粉牆 嵐默して苔痕粉牆に滿つ

〔劉雷〕は十八賢の中の俗人の代表、劉遺民と雷次宗のこと、「吾師」は慧遠を指し、「一法」は佛法のことである。劉遺民と雷次宗は俗人でありながら、朝廷ではなく東林寺で慧遠に従い念佛修行を行ったという。そして、同時期、同地域にいた陶淵明と謝靈運のことを思い出す。この詩の自注に、「謝靈運欲入社、遠大師以其心亂却之（謝靈運社に入らんと欲するも、遠大師其の心の亂るるを以て之を却く）」とある。この話は、晉人撰「蓮社高賢傳」（『增訂漢魏叢書』二所收）に見える他、前出の「十八賢傳」にも見え（『大正大藏經』卷五一 一

〇三九頁中）、宋代天臺宗編纂の『佛祖統紀』卷三十六（『大正大藏經』卷四十九 三四三頁上）にも明記されているが、後世の創作とするのが一般的である。しかし、齊己は、陶淵明は酒を飲むという理由で、謝靈運は心が亂れているという理由で、白蓮社に入れなかったと見なしていた。これは、白蓮社へは煩惱から離脱した者でなければ入れないと、齊己が考えていたことを示している。

この他、貫休や齊己は、白蓮社のような社を結ぶことをいくつもの詩に詠んでいる。これらの詩の多くには慧遠の名は現れないが、慧遠への尊敬が暗に示されたものである。したがって、やはり、詩僧にとつて慧遠は、佛教僧としての理想像であったといえる。

### 三 唐詩に現れる「惠休」

#### 1、詩人の詩

白居易は「題道宗上人十韻（道宗上人に題す十韻）」（『白氏文集』卷五十一）の最後に「先以詩句牽、後令人佛智。人多愛師句、我獨知師意。不似休上人、空多碧雲思（先ず詩句を以て牽き、後に佛智に入らしむ。人多く師の句を愛し、我獨り師の意を知るのみ。休上人の空しく碧雲の思い多きに似ず）」と惠休の名を詠み込んでいる。この詩の序で「恐不知上人者、謂爲護國・法振・靈一・皎然之徒與。故予題二十句、以解之（恐らくは上人を知らざる者は謂いて護國・法振・靈一・皎然の徒と爲さんか。故に予二十句を題して、以て之を解く）」と述べていることから考えると、白居易は、靈一や皎然など當時詩僧と呼ばれていた僧を惠休に重ねることによって、人々を佛教に導くために詩を詠む道宗上人は、單に情を詠むだけの詩僧とは異なることを示そうとしているといえる。李嘉祐の「同皇甫冉赴官留別靈一上人



（皇甫冉の官に赴くに靈上人と留別するに同じうす）」（『全唐詩』卷二〇六）では、「法許廬山遠、詩傳休上人（法は廬山の遠に許し、詩は休上人を傳う）」と、「佛法は慧遠、詩作は惠休」として、惠休は詩をよくする僧のイメージで詠み込まれている。この二首は、否定的・好意的との違いはあるものの、詩を詠む僧を惠休に喩えたという点において共通している。惠休は詩名が世に出た結果還俗したとされており、以上のように詩を詠む佛教僧を喩えるために用いられる場合が多くを占める。惠休がたびたび「詩僧の元」や「詩僧の範」などと言われるのも、このためであろう。

しかし、支遁や慧遠の名の使われ方と同じものも少なくない。例えば、張喬の「再題敬亭清越上人山房（再び敬亭の清越上人が山房に題す）」（『全唐詩』卷六三八）の始めに「重來訪惠休、已是十年遊（重び來りて惠休を訪ね、已に是れ十年の遊）」と、再會した清越上人を惠休に喩えた後、最後には次のように詠む。

久別多新作

長吟洗俗愁 長吟して俗愁を洗わん

「新作」や「長吟」という語から、張喬と清越上人が詩を詠み交わしていたことがわかる。やはり、詩を詠む僧の喩えとして惠休の名が用いられたことになるが、ここではさらに「俗愁を洗わん」、つまり、共に詩を詠むことで俗愁を洗い清めようとしている。これは、佛教僧である清越上人が俗に捉われない心で詩を詠んでいることに對し、作者が彼を賞賛したものであるといえる。また、杜牧の「贈終南蘭若僧（終南の蘭若の僧に贈る）」（『樊川外集』卷一）では、相手の僧の無心の悟りに對する尊敬が表されている。

休公都不知名姓 休公都て名姓を知らず

唐代詩僧と六朝僧

始覺禪門氣味長 始めて覺る 禪門氣味長きことを  
つまり、惠休の名には僧に對する敬意も含まれる場合があるのだ。  
李白「贈僧行融（僧行融に贈る）」（『分類補註李太白詩』卷十二）では、全十八句のはじめに次のように示す。

梁有湯惠休 梁に湯惠休有り

常從鮑照遊 常に鮑照に従いて遊ぶ

支遁に對しては王羲之との交友、慧遠に對しては謝靈運との交友を描いていたように、惠休に對しても鮑照との關係（互いに寄せた詩が残る）を示すことで、自分と相手の僧の親しい關係を表している。

以上より、詩人の詩における惠休の名は、初めに示した白居易詩のように、僧であるにもかかわらず情を詠んだことに對する否定を示したのもあったとはいえ、一般的には、文人との交流を好み詩を詠み交わす相手の僧を喩えるため、また時にはその僧への敬意を表すために用いたといえる。支遁や慧遠の場合と同じ用法である。

では、惠休の名がなぜ身近な僧の喩えとして定着したのか。これは、惠休が、徐陵『玉臺新詠』や鍾嶸『詩品』に名が出る僧であり、六朝期に詩人と並び稱されていた佛教僧であった事實が大きいと思われる。惠休は「詩品」に、還俗した俗人としてではなく「惠休上人」として、「下品」に「惠休淫靡、情過其才。世遂匹之鮑照、恐商周矣（惠休淫靡にして、情は其の才に過ぐ。世遂に之を鮑照に匹ぶるも、恐らくは商と周なり）」と載せられている。最も低い評價ではあるが、僧でこの書に收められているのは、同じところに挙げられている「道猷上人」と「釋寶月」を合わせて三僧のみであり、彼らの詩が詩として認められていた證據である。その中でも惠休は、詩人・鮑照と並べられている。ここでは、鮑照にも及ばないとされてはいるが、その少し後「齊

黃門謝超宗」などが引かれる部分にも「大明泰始中、鮑休美文、殊已動俗（大明・泰始中、鮑休の美文、殊に已に俗を動かしむ）」とあり、また、『南齊書』卷五十二「文學傳」にも「顏謝竝起、乃各擅奇、休鮑後出、咸亦標世（顏謝竝び起り、乃ち各おの奇を擅にし、休鮑後に出で、咸亦世に標す）」とあるなど、兩者が竝び稱されていたことは明らかである。このため、たとえ、佛教僧でありながら艶詩を詠むということで「淫靡」や「俗」との評價があつたとしても、また、還俗したことが傳えられていたとしても、唐代の詩人にとっては、自分と相手の僧を對照させるのに、惠休の名は用いやすかつたと考えられる。

このように、佛教僧が詩人と親交を深め、詩文もよくするという點で、詩人にとって、惠休の名は、基本的に支遁や慧遠の名と同様、親交のある僧を表すのに適當な喩えとなつたのである。

## 2、詩僧の詩

まず、二の2に擧げた「送辨總上人還廣陵（辨聰上人の廣陵に還るを送る）」という皎然の詩を思い出してほしい。一句目に、「莫學休公（休公を學ぶこと莫く遠公を學べ）」とあつた。なぜ、「休公を學ぶこと莫かれ」なのか、以下に考える。

皎然は「答道素上人別（道素上人の別るるに答う）」（『畫上人集』卷四）の全二十八句の九句目から二十句目で次のようにいう。

欲爲山中侶 山中が侶と爲らんと欲し  
肯祕遼天聲 肯えて遼天の聲を祕む  
藍縷眞子褐 藍縷 眞子の褐  
葳蕤近臣纓 葳蕤 近臣の纓

以茲奪爾懷 茲を以て爾が懷を奪い  
常恐道不成 常に恐る 道の成らざることを

吾門弟子中 吾が門の弟子の中  
不減惠休名 惠休が名に減ぜず

一性研已遠 一性研ぐこと已に遠にして  
五言功更精 五言功すること更に精たり

從君汗漫游 從い君汗漫として遊ぶとも  
莫廢學無生 無生を學ぶを廢すること莫かれ

僧侶として世俗を捨て山中に暮らしていたが、自らのボロ着に對して美しい官僚の冠を見ることによって、それに心を奪われ佛道を中途半端にやめてしまふことを恐れる、という。道素上人に對して、還俗することのないよう忠告しているのである。この後で、惠休が引き合いに出される。佛弟子の中でも道素上人は惠休を凌いでおり、佛性を磨くことはすでに深遠な境地に入り、詩を作ることにも雜念がない、氣ままな旅に出かけたとしても決して佛道を投げ出すことのないように、という。ここにも、還俗することを否定的に見、佛道に勵むよう忠告する氣持が現れている。還俗した惠休を示すことで、反對に佛道修行を續けるよう奨励しているのである。

惠休を提示して最終的には佛道に精進すべきであるとする表現は、次に擧げる「送沙彌長文遊京（沙彌長文の京に遊ぶを送る）」（『畫上人集』卷五）にも共通する。

若爲詩思逸 若爲せん 詩思の逸なれば  
早欲似休公 早に休公の似からんと欲するを  
詩作に優れているとなれば、休公のようになりたい、つまり、詩名が出て招隱されれば、休公のように還俗したいとの雜念が起るのはど

うしようもないと、年若い僧が長安へ行くのを送る際、皎然は問題を提示した。そうして、最後には次のように締めくくる。

應須學心地 應に心地を學ぶべく

宗旨在關東 宗旨は關東に在り

「關東」は、ここでは禪の聖地・嵩山を指すであろう。この詩は、華やかな都へ出ようとする若い僧に對し、惠休のように詩名が出て還俗したい気持ちになるのはわかるが、そのような雑念を起さないうためにも、より一層佛道に勵むよう忠告したものである。

このように、皎然は惠休のことを、詩をよくしたが結果的に還俗した僧であると見なし、その還俗の事實を批判的に見た。これを踏まえ、先の「送辨總上人還廣陵（辨聰上人の廣陵に還るを送る）」の「莫學休公學遠公（休公を學ぶこと莫く遠公を學べ）」を見直すこととする。前述の通り、慧遠は空の理念を悟り佛道を全うしたとされた。その慧遠に對照する形で惠休が出されている。つまり、俗世に戻った惠休は、佛教の教義を理解できずに雑念を起こした僧であるとして、佛道を會得した慧遠と對照されているのだ。詩僧である皎然は、有名になっても還俗はするなということで、「休公を學ぶこと莫かれ」といったのである。

では、貫休はどうか。「山居詩」二十四首の十七（『禪月集』卷二十）の初めに、次のように詠む。

慵刻芙蓉傳永漏 芙蓉を刻して永漏を傳うるに慵し

休誇麗藻鄙湯休 麗藻を誇り湯休を鄙しむを休めよ

「芙蓉を刻して永漏を傳う」は、慧遠の弟子・慧要が漏刻（水時計）のない山中の泉に十二本の芙蓉を立て、その流れ具合で時を知るようになったという話（『高僧傳』卷六「晉吳臺寺釋道祖」中の「慧要」

の傳）から考えて、山中で佛道に勵むことを指すであろう。つまりこの二句は、自分自身も山居に飽きていながら、佳句の作れることを誇って、還俗させられた惠休を卑しむということはやめなさい、というのである。詩を詠む僧の間では惠休を輕んじる傾向があったようだ。しかしそれに對して、貫休は最後に次のように言っている。

不能更出塵中也 更に塵中を出づること能わざるや

百練剛爲遶指柔 百煉の剛も指を遶る柔と爲ればなり

まだ世俗を捨てきれないのは、どんなに固い意志をもってしても、それが萎えてしまう可能性があるからだ、という。一見すると、貫休は還俗した惠休を庇護しているかのようなのである。しかし、この「山居詩」は二十四首を通して佛道に精進することを詠んだものであり、俗世の空しいことを二十四首のほとんどに示している。例えば、其四の後半四句では、「掣電浮雲真好噓、如龍似鳳不須誇。君看江上英雄塚、只有松根與柏槎（掣電浮雲 眞に噓うるに好く、龍の如く鳳に似たるも誇るを須いず。君看よ 江上の英雄塚を、只だ有るは松根と柏槎とのみ）」と、俗世は稻妻や浮雲のようにはかなく頼りない、榮華もまたほんの一時のものであると詠む。其十八にも「陸氏稱龍終妄矣、漢家得鹿更空焉（陸氏は龍を稱するも終に妄たり、漢家は鹿を得るも更に空し）」と、陸雲（字、士龍）は詩文に優れ西晉に仕えたが、のちに司馬穎にはめられ兄の陸機とともに殺され、漢王朝は代々帝位を授かったが結局は滅んだと詠む。したがって、空しい俗世に戻ることに對して、貫休も肯定はしないはずである。

ここで其十七を見直す。佳句を詠んで有名になっても還俗はしないと僧たちは輕く考えているようだが、それはそう簡單なことではない、というのである。つまり、皎然の詩のように、惠休を提示することに

よって、反對に、還俗という雑念を引き起こさないためにしつかり修行を積み、無の境地へ至るよう奨励したものだ。詩名が顯れて還俗することへの、實休の否定的な氣持の現れである。

次に、齊己はどうだろうか。「尋陽道中作」(『白蓮集』卷三)では「欲向南朝去、詩僧有惠休(南朝に去かんと欲す、詩僧に惠休有り)」と、惠休に對して「詩僧」という表現を使っており、齊己は詩僧として惠休の存在を認めていたように見える。

そこで、齊己が「詩僧」をどのように考えていたのかを探るため、「勉詩僧(詩僧を勉めす)」「(『白蓮集』卷三)を見ることとする。

莫把毛生刺

毛生の刺を把りて

低回謁李膺

低回して李膺に謁すること莫かれ

須防知佛者

須らく佛を知る者に防うべく

解笑愛名僧

解く名を愛する僧を笑う

道性宜如水

道性は宜しく水の如くなるべく

詩情合似冰

詩情は合に冰に似るべし

還同蓮社客

還た蓮社の客と同じうし

聯唱遶香燈

聯唱して香燈を遶らん

高官に詩文を認められることで出世しようとはするな、佛を知るべきで名聲に捉われてはならないという。そして悟りを水、詩情を氷に喩えることで、この二つは一見相反するものでありながら、實質的には同じであるとした後、白蓮社のように佛道に勵むよう締めくくっている。つまり、詩僧として詩を吟じながらも佛道に精進するよう詩僧を勵ましているのだ。また、「逢詩僧(詩僧に逢う)」「(『白蓮集』卷五)をはじめには、詩と佛道について次のように詠む。

禪玄無可竝

禪の玄なること竝ぶべきもの無く

詩妙有何評 詩の妙なること何の評するところか有らん

詩と佛道は共に玄妙で求め難いものと言う。この詩の最後には「珍重相見、忘機話此情(珍重せん 重び相見え、機を忘れて此の情を話らんことを)」と、その詩僧とまた心から語り合いたいと願っている。

これは、この出逢った詩僧が詩僧として、求め難い詩と佛道、その雙方に優れていると齊己が認めていたためといえる。つまり、齊己が求める詩僧像は、詩と佛道の兩方に優れていることであるのだ。それならば、その片方、佛道を全うできなかった惠休を、齊己が詩僧の模範として肯定するはずはない。このことを示す句が、「答禪者(禪者に答う)」「(『白蓮集』卷九)の最後にある。

閑吟莫學湯從事

閑吟するも學ぶこと莫かれ 湯從事の

抛却袈裟負本師

袈裟を抛却して本師に負くを

詩を詠んでも、惠休のように佛道を投げ出して揚州從事史に就くような行動に倣うな、と主張している。つまり、詩と佛道を兩立させることが齊己にとって詩僧として生きる重要なテーマであり、詩名が出たことによって雑念を起し還俗してしまうという、その結果を否定しているのである。

以上のように、詩僧にとっての惠休のイメージには、詩を詠むという自分たちと同じ立場の僧であることの延長に、還俗という所業が入る。したがって、惠休の佛道を讃える詩は當然ながら詠まれず、詩僧が別の僧を「支遁」や「遠公」と稱し讃えたような表現も、惠休の名を用いた詩には見られない。惠休に對しては、詩と佛道を兩立できず還俗した僧、という否定的な表現を免れなかったのである。

#### 四、詩僧の詩作の態度

以下に、詩僧と詩人がどのように支遁・慧遠・惠休の名を詩に用いたかを整理し、その違いから、詩僧の心境や特徴をとらえたい。

まず支遁について詩人と詩僧の詩にどのように現れたかをまとめる。詩人の詩における支遁の名は、俗人とも親しく詩を詠み交わし氣輕に佛道を説いてくれる高僧として、相手の僧を敬うために用いられた。詩僧においては、俗人と親交を結び、詩を詠み交わしながらも佛道に勵んだ高僧として尊敬され、詩僧が目標とする姿として支遁自身を讃える詩が詠まれた。また、詩僧が他の佛敎僧を喩える場合、支遁の名を用いることで相手を敬う氣持ちを示していた。

續いて慧遠がどのように詩に現れていたかをまとめる。詩人の詩の中で慧遠の名は、支遁の場合と同じく、俗人とも盛んに交流し佛法を説く高僧として敬意を表すのに用いられた。さらに、白蓮社の中心人物であったことから、俗人である詩人たちを佛道に導いてくれる存在として畏敬の念が込められる。詩僧の詩の中に現れる慧遠もまた、支遁の場合と同様に、俗人と交流しながらも佛道を會得した高僧として彼自身への尊敬の念が詩に込められた。そして白蓮社の中心僧であったということで、佛敎僧の理想像として憧憬の念が加わる。また、別の僧を喩えるために用いる場合は、詩人の詩と同様に、その敬意を示すための表現となっていた。

最後に、惠休の名がどのように用いられたかをまとめる。詩人の詩の中での惠休の名は、多少敬意の厚薄があるとはいえ、支遁や慧遠の名を用いた場合とほぼ同じで、佛敎僧に對する敬稱として使われていた。しかし、詩僧の詩における惠休は、支遁や慧遠の場合とは異なり、佛道を成就できなかった僧として、決して好意的には用いられていな

い。詩人と詩僧で全く違った用法を示している。

つまり、詩人の間では、支遁・慧遠・惠休は三僧とも、文人と並び稱される六朝僧の代名詞として定着していたといえる。それは、共に僧俗關係なく親交を結び、さらに、官僚にとつて當然の敎養である詩文もよくしたと伝えられる佛敎僧であったため、交流のある身近な僧を喩えるのにふさわしい敬稱となったのである。他方、詩僧にとつても、文人や官僚と廣く交際したという點では、この三僧は自分たちの姿と重ねることができたであろう。しかしながら、支遁や慧遠と違い、惠休には還俗したという事實がある。僧と交流した唐代の詩人は、俗人である自分たちに對して「僧」という對照が必要であるため、惠休が還俗したときには觸れることなくその名を用いたのであるが、唐代の詩僧にとつては、この還俗という行爲により、惠休を自分たちの姿として認めるわけにはいかなかった。詩僧は、詩作と佛道の兩方を重んじ兩立させようとした佛敎僧である。このため、詩人が親交のある相手の僧を惠休に喩えることがあったとしても、詩僧は反對に、手本にできない存在として惠休を例に出して詠み込むこととなったのである。

この違いから考えるに、詩作にも佛道にも勵んだ詩僧は、俗人と詩を交わした結果世に名が知られることとなり還俗してしまつた惠休を輕んじることで、自分は詩名が出て決して還俗しないという強い意志を示したのである。そして反對に、俗人と交わりながらも最期まで佛道に勵んだ支遁や慧遠を重んじるということは、詩僧として詩人と詩を詠み交わし、さらに有名になったとしても、佛道を全うするのだという佛道に對する強い信念を表していたといえる。

## おわりに

唐代、佛教僧の中には、賈島のように還俗し官僚として生きた者も多くいたと思われる。科擧に詩作が課せられた時代でもあり、官僚の教養として詩が必要であつたらうから、官僚と盛んに交流した有名な詩僧に還俗を勧める者も少なくなかつたであらう。しかし、中唐以降に現れた詩僧は、支遁や慧遠の影響を受け、彼らを目標や理想としたのであつて、決して恵休の還俗に倣わなかつた。詩という情を詠む文學を盛んに作つたとしても、詩僧はやはり佛道を修め無心の境地を指す佛教僧であり続けようとしたのである。

## 注

- (1) 大乘は生きとし生けるものすべてが救われるとするもの、小乗は解脱した本人のみが救われるとするもの。中國佛教では、鳩摩羅什によつて次第に大乘を優れたものとするようになる。大乘である『法華經』のいう「一切眾生皆成佛」（一切眾生は皆成佛できる）を可能にするために、『涅槃經』では「一切眾生悉有佛性」（一切眾生盡くみなに佛性がある）と言いつつた（鎌田茂雄『天台思想入門』第二部「天台宗の教理と實踐」講談社學術文庫 一九九四年）。
- (2) 安藤俊雄「廬山慧遠の禪思想」（木村英一編『慧遠研究 研究篇』一九八一年三月）参照。
- (3) 故宮「寒泉」古典文獻全文檢索資料庫によつて具體的な數を示すと、およそ次のような結果になる。支遁は「支遁」「支公」「道林（支遁の字）」「林公」、慧遠は「慧（惠）遠」「遠公」「廬山遠」の用例を數えた場合、ともに一〇〇首をこえて檢出される。恵休は「恵休」「休公」「湯休」「湯恵休」（湯は恵休の俗姓）で五〇例餘り。これに對して法顯や僧肇は
- 一・二例ほどしか見當たらぬ。
- (4) 「詩僧」とは、出家僧でありながら情を詠み、詩人と盛んに詩を詠み交わした佛教僧を指す。詩僧という語は、皎然「酬別襄陽詩僧少微（襄陽の詩僧少微に別るるに酬ゆ）」（『晝上人集』卷四、但し四部叢刊本は「微」を「微」に作る。他の多くのテキストや引用の通例に従い「微」に改めた）に初めて見え、皎然と親交のあつた劉禹錫は「晝上人文集紀」において、靈一を詩僧の源とし、護國・清江・法振と續き、皎然が眾體を備え靈澈がこれを受け繼いだと評する。白居易は「題道宗上人十韻（道宗上人に題す十韻）」の序に、詩僧の語は用いていないが、護國・法振・靈一・皎然を佛法のためではなく情を詠むために詩を詠んだとして批判的に見る。實際、皎然は無心の悟りと有心の詩には矛盾があることを認め、無を重視する禪に背くとばかりに一切の文筆活動を辭める。しかし後に、大隱・小隱の考えを大乘・小乗に重ね、詩文をやめることのでかえつて小乗に陥るとの道理のもと詩作を再開し、『詩式』を世に出す。詩を詠んで假に有名になつてもそれに惑わされないことが重要であり、雜念を起すことなく佳句が詠めてこそ大乘（大隱）であると考え、詩と佛道の兩方を重視し、一般的な僧と區別して詩僧を稱したといえる。以上は、拙論「詩禪間の矛盾と詩僧——皎然にみえる解決——」（『中唐文學會報』第十三號 中唐文學會 二〇〇六年）に述べた。
- (5) 以下引用の詩は、別集に關しては四部叢刊所收のもの、『全唐詩』は中華書局點校本に依據する。
- (6) 『高僧傳』卷四「晉剡沃洲山支遁」「王洽・劉恢・殷浩・許詢・郗超・孫綽・桓諺表・王敬仁・何次道・王文度・謝長暉・袁彥伯等、竝一大名流、皆著塵外之狎（王洽……袁彥伯ら、竝びて一大名流にして、皆塵外の狎を著す）」。
- (7) 蜂屋邦夫『中國的思考』Ⅲ「思惟と現實の間——莊子逍遙遊篇をめぐる——」（講談社學術文庫 二〇〇一年十二月）や方立天『魏晉南北朝

佛敎論叢』「支遁的佛敎思想」(中華書局 二〇〇二年八月) 参照。蜂屋氏は、支遁のいう「逍遙」は、至人の體得した世界として提示される道家的なものであると指摘する。しかし、支遁は格義佛敎の僧であり、また、東晉當時の道家が郭象注に則って、大小・善惡など區別のあるところで逍遙を理解していたのに對し、支遁はその區別を超越して解釋したことを考慮すると、支遁の解釋はやはり佛敎の立場からであつたといえる。

(8) 格義佛敎は後に否定されたが、實際に、中國佛敎が老莊思想(特に莊子)の影響を受けていることについて、森三樹三郎氏の『老莊と佛敎』(講談社學術文庫 二〇〇四年十二月) に詳しい。

(9) 皎然『詩式』卷一「取境」「有時意靜神王、佳句縱橫、若不可遏、宛如神助。不然、蓋由先積精思、因神王而得乎(時に意靜かにして神王、佳句縱橫にして、遏むべからざるが若く、宛も神助の如き有り。然らずんば、蓋し先に精思を積むに由りて、因て神王にして得んか)」。『詩式』では佳句は心情を自然に表したものとされ、佳句を得るためなら苦吟もすべきとする。前掲注4の拙論に述べた。

(10) もと柴桑令・劉程之。白蓮社創設當時の俗人の中心人物。

(11) 東林寺山門前の虎溪を決して出なかつた慧遠が、陸修靜・陶淵明を見送るのに思はず出てしまい、三人で大笑いしたという逸話。北宋・陳舜兪『廬山記』卷一に見え(『大正大藏經』卷五十一 一〇二八頁上)、晩唐・貫休の「再遊東林寺作(再び東林寺に遊びて作る)」(『禪月集』卷二十一) 五首の四にはこれを典故とした句が残る。

(12) 慧遠は飲酒を許可して陶淵明を白蓮社に招いたが、淵明はやってくるなり眉をよせて去っていったという話がある(前出の「蓮社高賢傳」の「不入社諸賢傳」や『佛祖統紀』に見える)。

(13) 『宋書』卷七十一「徐湛之傳」「時有沙門釋惠休、善屬文、辭采綺艷、湛之與之甚厚。世祖命使還俗。本姓湯、位至揚州從事史(時に沙門釋惠

休有り、文を屬るを善くし、辭采綺艷にして、湛之之と甚だ厚し。世祖命じて還俗せしむ。本姓湯、位は揚州從事史に至る)。

(14) 河内昭圓氏も「詩僧皎然の佛敎」(『文藝論叢』第四十二號「平野顯照敎授退休記念特集」大谷大學文藝學會 平成六年三月) に、「劉宋の湯惠休は唐代詩僧の範である」と記す。

(15) 佛敎では、悟りを自由自在に流れる水、煩惱を凝り固まった氷とする比喩がある(唐初の灌頂撰『天臺八敎大意』卷一や唐中期成立とされる『少室六門』卷一など)。「色即是空、空即是色」「眾生即佛性」といった、正反對のものが實は同一性であるとする難解な大乘の敎義を理解するために用いられた例であり、氷は解ければ水となることから、悟りには煩惱も必要とする。この水と氷の比喩によって、齊己は佛道と詩の兩方の必要性を説いたといえる。