

# 方向

第一四九号 一九九二年一月一日

京都市上京区下長者町通千本西入妙徳寺内 方向社

内工・無相・無願

— 法華經巡礼 77 —

1992.10.12 原田憲雄

05.28.そこで、あの偉大な医師のようなのが如来であり、あの生れついで盲目の人のようなのが迷妄の衆生だと見るべきであり、風と胆汁と痰のようなのが、貪欲と怒りと迷妄であり、六十二の見解も同様と見るべきで、四種の薬草とは、空であること・形相のないこと・願いのないこと・涅槃の門と見るべきなのだ。それぞれの薬が適用され、それぞれの病気が治癒するが、そのようにして、空・無相・無願なる解脱への入り口を修習して無明を滅し、無明を滅すると行が滅し、かくしてついに完全に大きな苦の集積が消滅する。こうして、かれの心は、善にも、悪にも、とどまらないのだ。

tatra yathā 'sau mahā-vaidya evaṃ tathāgato draṣṭavyaḥ / yathā 'sau jāty-andhas tathā mohāndha  
sattva draṣṭavyaḥ / yathā vāta-pitta-śleṣmāna evaṃ rāga-dvesa-mohāḥ / dvāsaṣṭi ca dr̥ṣṭi-kṛtāni  
draṣṭavyāni / yathā catasra opadhayas tathā śūnyatā 'nimittpāraṇihita-nirvāṇa-dvāraṃ ca draṣṭa-  
vyam / yathā-yathā dravyāṇy upayujyante tathā-tathā vyādhayaḥ prasāmyantīti / evaṃ śūnyatā  
'nimittpāraṇihitāni vimokṣa-mukhāni bhāvayitva sattva avidyāṃ nirodhayanti / avidyā-nirodhāt  
saṃskāra-nirodhāḥ / yāvad evaṃ asya kevalasya mahato dukkha-skandhasya nirodho bhavati / evaṃ

如彼大医。即是如来。当如是见。如彼生盲。即是痴闇蒙生。当如是见。如彼風黃癡等。即是欲瞋及痴。六十二見。当如是见。如四種藥。即是空無相無願涅槃門。当如是见。随所服藥。其病随滅。即是空無相無願解脱門。正修念已。無明当滅。無明滅故行滅。乃至唯有。大苦聚滅。如是思惟。不住善中。亦不惡中。

「六十二の見解」とは、釈尊在世中の異教徒の思想を六十二にまとめたもので、仏教からいえばいずれも過つた見解である。「空であること」とは、もろもろの事物は因縁によって生じ固定的な実体はないということ。これを「空性(くうしょう)」ともいうが、「空性」は「空の自性」とか「空の真理」と解釈され、のちに「空」さえが実体化されるきざしを見せる。「方便品」に、「諸法の実相」は「理解しがたく」「仏だけが究め尽くしうる」というが、それは『法華経』のいう「諸法の実相」とは縁起の空なることをさし、それ以外のなものもないのだが、人々は実体についてでなければ考えにくい傾向を持ち、そのような傾向を自然とする人々には、「縁起」も「空」もがほとんど理解しがたいからであろう。「形相のないこと」とは、事物に実体がないから、固定した形や姿をもたないということ、「無相」ともいう。「願いのないこと」とは、特別の欲求・目的をもたない、欲望を離脱した状態で、「無願」ともいう。以上の三つを「三三昧(さんさんまい)」といい、この三つを修めると「無漏(むろ)」すなわち汚れのない状態に入るので、「解脱への入り口」とよばれる。「解脱」とは、汚れや苦悩からの解放で、解放されれば平安な境地に達するとされ、その境地が「涅槃」とよばれるから、「涅槃の門」ということばがここに出てくるのであろう。「無明を滅し……苦の集積が消滅する」というのは、



「十二因縁」または「十二支縁起」なるものについて語っているようだ。スリランカの仏教教団が伝える經典の『マハー・ヴァツガ』によれば、

そのときブッダ世尊は初めてさとりを開き、ウルヴェーラ村のネーランジャラー川の岸边の菩提樹の下においてになった。そして世尊は、菩提樹の下で足を組んだまま、七日のあいだ、解脱の楽しみを受けつつ坐っておられた。

さて、世尊は、その夜の八時ごろ、縁起を順逆の順序で検討された。「無明によって行が、行によって識が、識によって名色が、名色によって六処が、六処によって触が、触によって受が、受によって愛が、愛によって取が、取によって有が、有によって生が、生によって老いと死、愁い・悲しみ・苦しみ・憂い・悩みが生じる。このようにして苦の集積がごとごとく生起する。しかし、無明をのこりなく滅すれば行は滅し、行を滅すれば識は滅し、識が滅すれば名色は滅し、名色が滅すれば六処は滅し、六処が滅すれば触は滅し、触が滅すれば受は滅し、受が滅すれば愛は滅し、愛が滅すれば取は滅し、取が滅すれば有は滅し、有が滅すれば生は滅し、生が滅すれば老いと死、愁い・悲しみ・苦しみ・憂い・悩みは滅する。このようにして苦の集積がごとごとく滅尽する」と。

このうち前半の「無明によって行が、……ごとごとく生起する」の系列を「流転縁起」といい、流転縁起の検討を「順観」とよび、後半の「しかし」以下の系列を「還滅(げんめつ)縁起」といい、還滅縁起を観察するのを「逆観」という。

「無明」は、前回説明したように「無知」だが、具体的には四諦や縁起についての無知である。「行」は身・語・意の行為と、知能や性格を形成する行為の余力とを含めていう。「識」は、認識の主観と作用。「名色」は、識の対象。そのうち、精神的なものが「名」で、物質的なものが「色」。名色をさらに、色・声・香・味・触・法の「六境」として分類する。「境」とは対象の意。「六処」は、「六入」ともいい、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根、すなわち感覚や知覚の機能(根)をさす。「六境」を「六内処」とし「六根」を「六外処」とする分類もあり、その場合は、受け入れる側と、受け入れる対象とを、ひっくり返して「処」とし、あわせて「十二処」と呼ぶ。「触(そく)」とは、根と境と識の三つが接触・和合すること。「受」は、感受。「愛」は「渴愛」ともいい、強い欲求・熱望。苦楽の受に対して愛憎の念の生じるのを「愛」の語で代表させている。「取」は、執着。愛憎の念の後に生じる取捨の实际行动、とする解釈もある。「有」は、生存。「生」は、発生。生命のある個体の出生はもとより、日常生活におけるある体験の生じることなどもさす。以上の十一に「老死」老いと死、すなわち衰滅、をくわえたものが、縁起の十二の支(えだ)である。「愁い・悲しみ・苦しみ・憂い・悩み」は老死に代表される苦の諸相を描いているのであろうか。このうち「愁い」は、sokaの訳語。sokaは、suc(燃え上がる、焼ける)の名詞となったものだから、激しい痛みを伴う愁いであろう。「憂い」は、daurmanassyaの訳語。daurmanassyaはdur(不愉快な)・manas(心) からの変化語。もっとも、durのもとになる動詞duも「燃える」の義があるのだから、両語の区別はわたしには明瞭ではなく、漢字の愁・憂はいずれに対してもびったりとはいえないように感じるのだが、先進の訳語もまちまちだから、わたしも便宜的に振り分けたにすぎない。



ここには十二支の全部を列挙していない。しかし、後に他の品で完全な十二支を述べていて、『法華經』が十二因縁を尊重することは明らかである。

05-29. 盲目の人が眼を得たのと同様に、声聞乘・独覺乘の人も見なされるべきだ。輪廻と煩惱の束縛を断ち切り煩惱の束縛から解放された人は、三界の六道から離脱する。それで声聞乘の人は、このように知り、このように語る「さとるべき法はほかにはない。わたしは涅槃に達したのだ」と。そのとき如来が、かれのため、法を説かれる「一切の法に到達していない者に、どうして涅槃があるうか」と。かれを、世尊は、菩提へと喚びさまされる。かれは菩提心を起こし、輪廻のうちに留まらず、涅槃にも到達しない者となる。かれは、三界は十方において空であり、変化（へんげ）のようなもの、幻のようなもの、夢・陽炎（かげろう）・やまびこのようなものが世間である、と見る。かれは、一切の法が生ぜず、滅せず、束縛されず、解放されず、闇黒でもなく、光明でもない、と見る。深遠な法をこのように見る者は、見るともなく見る、三界の一切が、それぞれの衆生の希望や信受に満ちていることを。

yathā'ndhas cakṣuḥ pralīlabhate tathā śrāvaka-pratyekabuddha-yāniyo draṣṭavyaḥ/ saṃsāra-kleśa-bandhanāni cchinatti kleśa-bandhanān nirmuktaḥ pramucyate sad-gatikāt traidhātukāt / tena śrāvaka-yāniya evaṃ jānaty evaṃ ca vācam bhāṣate / na santy apare dharmā abhisamboddhavyā nirvaṇa-prāpto 'smṛti/ alha khalu tathāgatas tasmai dharmam deśayati / yena sarva-dharme na prāplāh kulas tasya nirvāṇam iti/ tam bhagavan bodhau samādāpayati/ sa utpanna-bodhi-citto na saṃsāra-

sthito na nirvāṇa-prāpto bhavati / so 'vabudhya traidhātukam dāsasu dikṣu śūnyam nirmilopamaṃ  
māyopamaṃ svapna-marīci-pratiśrūtkopamaṃ lokam paśyati / sa sarva-dharmān anutpannān anirudd-  
hān abaddhān amuktān na tamo (W:atamo) 'ndha-kārān aprakāśān paśyati / ya evaṃ gambhīraṃ dharmān  
paśyati sa paśyati apaśyanaya sarva-traidhātukam paripūrṇam anyonya-sat tv 'āsāyādhimuktam/  
如盲得眼。即是声聞緣覺乘。当如是見。割断流轉。煩惱繫縛。解脫煩惱。解脫六趣。及以三界。以彼義故。  
声聞乘者。如是念言。無有別法。更須証覺。我今已得。到於涅槃。爾時如来。為彼說法。若於諸法。未能  
悉到。何處彼有。究竟涅槃。彼等。仏以菩提教化。發菩提心。不住流轉。不到涅槃。彼悟三界。十方空寂。  
皆如化夢。及以焰響。觀見諸法。不生不滅。不縛不解。不闇不明。如是見。甚深法。彼見亦無所見。而亦  
恒見。滿諸三界。別異衆生。心之信解。

「三界」や「六道」についてはすでに説明した。「輪廻のうちに留まらず、涅槃にも留まらない者」とは、菩薩をさす、菩薩は十二因縁を順逆によく観察し、輪廻の空なることをさとり、仏と同じ知見を得た者だが、迷妄のうちにさまよう衆生にもおなじ仏知見を得させるために、仏とならずに輪廻する三界にとどまって菩薩行に励もうと決意しているから、「涅槃（のたのしみ）にも留まらない」のだ。

「見るともなく見る」は、見ようともしないで見ていて本当のところが見えてくる、といった経験をたよりに訳したのだが、どうだろうか。添品は「見るもまた見る所なし」で見た対象を实体視しないことらしい。岩本訳は「眼で見ることなく、心で見る」とし、松濤訳は「見ないというあり方をもって見る」とし、わかりにくい。



ちかごろ、弟の原田禹雄から贈られた。目次と、二十七篇の詩と、禹雄の後記と、奥付が、七十二頁に収められ、清楚なフランス装で、むだな箱や覆いは一切ない。

島の朝を充たすもの／それは海のおい／蒼い光をうけいれ／エメラルドを溶かし／そしてすこしだけ／不安をやどし／そんな呼吸をしている海／ぼくは／要のほどけた扇さながら／ばらばらに／海に消えていく／  
：／ああ 生あるかぎり／ぼくは生をもてあまし／臆病な足どりで／馬鹿面をさらしながら／この島の海とその香に／朝の挨拶を交しつづけるはずだ (海)

：／渡り鳥はこの年も／三柄棟一号室の硝子窓に／声を落しながら／すまなそうに／きらめく光の中で遊んで／そして旅立っていった／： (三柄棟一号室)

カナメのほどけた扇さながら、ばらばらに海にきえていく「ぼく」とは、旅立つ渡り鳥すら、すまなそうにのこしてゆく「ぼく」とは、いったいどんな人なのだろう。それは、

：／ハンセン病を／ひたむきにかくしつづけ／治らい剤をのみつづけ／療養生活の半世紀／そして今日／もう箸も持てなくなった手に／渡された菌陰性の伝票／： (検菌伝票)

伝票を手に、完全な治癒を告げられても、もう今いる療養所以外にどこにも行き場のなくなった、老いた「患者」である。この病は、皮膚が腐敗し、骨格が崩壊するため、かつて「業病」といわれ「天刑病」といわれ、さ

らに「遺伝病」と伝えられたため、発病すると、病気をひたかくしにして、親兄弟から離れ、故郷も、氏名も、およそ過去を指示するすべてを捨て、僻地や離島の療養所に行き、そこで一生を終えなければならなかった。

組みあわされた自然石の上に／素朴な調和を保ち／高く立っているのは／中野婦長殉職碑／ひとりの人の生と死とを刻んだ／この碑文は／人間の高さや深さを／語りかける／おしよせる高潮にのまれてもなお／患者を救出するために／ひとりにはひとりの／生を終えたのだ／……  
(殉職碑へ)

患者をみとる医師や看護婦にも、患者にそうた生と死があった。

医学は、この病める肉体を治癒させるまでに進歩した。しかし、すでに変形し欠損した肉体まで、もとに戻すことはできない。まして変形し欠損した、精神と時間を、回復することはできないのだ。

——おじいちゃん まだ足痛いの／うん もう治った／——ほんまに治ったんか／うん ほんまや／——おじいちゃん／なんや／——ほんまに治ったんやったら 家に帰ろや／……  
(額縁のない対話)

患者は、すでに患者でなくなっても、変形し欠損した肉体と精神と時間をかかえた老人として、もとの社会に復帰したくとも復帰することもできず、隔離されない隔離のなかで、死がやってくるまで、生に耐えねばならない。そのような日々から滴りおちることばを、たいていは沈黙の海に流してしまうのだが、この「ぼく」なる人は、つむいで短い詩に編んだ。それがこの詩集なのだ。

……／誰もいない 僕までいなくなりそうな／午後零時の／邑久光明園治療棟中央廊下／長い ほんとうに長い／瞬間の亀裂／……  
(誰もいない廊下)



このような亀裂のむこうにしか、詩人の故郷は存在しえないのであろうか。

：：／言葉すくなく／働くためにだけ／この世に生まれてきたような／父も／すこしべっぴんで甲斐甲斐しい／母も／口うるさい／姉も／もういない／雪が降る／降っている／冬の夜を／火を囲んだ／肉親のあ

たたかさ／それだけが／この世にひとりとなってしまう／ぼくの／みずみずしい光なのだ／：：（雪）

「光明園の施設長として、らい専門医として、いつも、秋田さんと一緒にいて、いつも秋田さんと対坐してきた。秋田さんと私は、この詩の両側にいるのかも知れない」と、「後記」で禹雄が言っている。

奥付によれば、著者の本名は秋田武松、大正五年六月十七日、三重県三瀬谷村生れ。三瀬谷小学校を卒業。昭和十五年八月十二日、光明園に入所した、という。

明石海人はじめ、過去のこの病の詩人たちは、すぐれた業績によって賞讃を浴びても、本名を明かして父母兄弟と喜びを分かつことは不可能だった。それから長い年月が経過した。しかし本名・出身地を明示した詩集は秋田氏のこの詩集が最初なのではないだろうか。もしそうなら画期的なことだ。詩は、詩として読めばよく、作者の経歴・環境などは：：といった言葉を、聞いたことがあり、もっともだとも思うけれども、人々がはたして詩を、詩として作り、詩として読んでいるのか、よくわからないし、秋田氏にしても「この世にひとりとなってしまった」という重い代償を支払わずにはなしえなかったことかもしれない、とも察せられるので、わたしとしては、このことを、やはり画期的な事件として、心に刻んでおきたい。（1701-45 岡山県邑久郡邑久町六二五三・

秋田武松発行・二千円）

旅のベッドで

1992.10.25

原 田

慶

旅の見知らぬ部屋に

電灯をつけると

白い壁にだれかの残していった

鉛筆のあとが浮かび上がった

遠く行くまっすぐの道と

道標のような丸いしみのところで

別かれて行く道の風景が見えるのだった

ある日わたしはバスを降りて

左の道へ急な坂を登って行った

ガラス戸を押すと温室のような玄関があり

その奥に受け付けがあった

事務の人たちがひっそりと机に向かっている

椅子に掛けて待っているのは

さまざまな国からやってきた人びと



そんな病院が山の中腹にあった

裏の山裾にそって行くと

小さな花たちが灌木の間からのぞいている

ホトトギスが燭台のようなつぼみを捧げ

一輪ひらいた花はいま飛びたとうとして息をこらしている

山を降りてきたばかりの風にゆれるアキノキリンソウ

いつか草の名を教えたら

「草は くさだ と思っていた」

と子どもが言った

あなたは

イノコズチ

あなたは

セイタカアワダチソウ

それからふと子どももの言ったことが

ほんとうかもしれない

と思った

岩にからみついた黄葉にふれると

ばらばらと散り落ちてしまった

今はあなたの名は呼ばないでおこう

草たちをもっとも自分らしく咲くことで

いっそう名前にふさわしくなるように

人もそれぞれに名づけられた

呼び名を自分の中で育てているのだろう

翌朝

旅のベッドに目覚めると

鉛筆の風景は

うっすらと引かれた

幾すじかの線なのだった



前回は、謝靈運の「石門に新たに住する所を営む」「石門の最高頂に登る」の二詩をあげ、これら石門詩篇が廬山の慧遠を追慕する心情の深層から生れた作品であらうことを述べました。

「石門に新たに住する所を営む」の「嫋々として秋風過ぎ」の嫋々には、秋風の吹くころ尊敬する人を失って孤独な淋しさに心のそよそよとさやくさまが、「萋々として春草繁し」の萋々には、春になって恋しい人を慕う思いが芽ぶけば忽ち繁る草のようにさえざえと目に沁むさまが、写されています。

芳(かんば) しき塵は瑤(たま)の席に凝(こ)り、

は、恋人を失った男の嘆きに似て、淫らではないにしても妖艶であり、

清き醗(さけ)は金の尊(たる)に満つ。

は、いくら親しい人を持つ意が深いにしても、戒律きびしい僧であった慧遠を対象とするにはふさわしくない、とった批評が出るかもしれません。しかし、つづく「洞庭空しく波瀾、桂枝徒らに攀翻」が、前に述べたように『楚辞』にちなむのですから、敬愛の表現が神人恋慕の形をとって不思議でなく、金尊の清醗も、魂魄の酒、すなわち捧げ物の象徴的表現と見るべきでしょう。

「石門の最高頂に登る」には、そのようなまぎらわしい句はなく、「惜しむ 同懐の客の、共に青雲の梯(か)けはし」に登る無きを」の客も、慧遠に当てて不自然ではありません。

次に「石門巖上に宿る」(石門巖上宿)。

朝峯苑中蘭　あした　摘みき　苑中の蘭

畏彼霜下歌　霜の下に消ゆるを恐れ

暝還雲際宿　ひぐれ　帰る　雲のべの宿

弄此石上月　石上の月と遊ばむとして

鳥鳴識夜棲　鳥鳴くに　気づく　夜の巢ごもり

木落知風発　木の葉おちて　知る　風立つことを

異音同至聴　ことなる音も　あはせて聞けば

殊響俱清越　それぞれに　響きすがしき

妙物莫為賞　たへなる物を　めづる人なく

芳醪誰与伐　かんばしき酒　たれにほこらむ

美人竟不来　《ヨキヒト》はついに《来ラズ》

陽阿徒晞髮　《山ノヒナタ》に《髪サラス》のみ

「朝に峯る苑中の蘭」はなんの奇もない出だしですが、「畏る彼の霜下に歇きんことを」が続くことによって、「蘭」がたちまち作者の人生を暗示するまでに高められます。そうして、夕がた宿に帰ってきた、という平凡な事実を告げる第三句が、さりげなくそえた「雲際」の二語で、この宿が超現実のものとなり、第四句の「石上の



月」がすばらしく、なにか人格をもつもののように感じられ、フェアリーを思わせる艶麗な神秘性が輝きます。視覚はここで断ち切られ、鳥の鳴き声や木の葉の落ちる音が聴覚をすぎてゆき、時間の流れの速さと、夜の闇の深さが、眠れぬ旅人の実存となり、存在するあまたのもの、同時性と差異性が融合しながら差異として明確であることの清冽さを、発見し、味わっています。

夜の時間を歌った詩として、阮籍「詠懷詩」の「夜中不能寐」からただちにつながり、そして匹敵する作品ではないでしょうか。沈痛においては及びませんが、綿密においては越えましょう。この時間描写は、またおのずから心理描写ともなっていて、これが後の唐代の孟浩然や常建によって、方法化し、拡大深化されるのです。

さて、ここでも、来ない「美人」をなげいていて、「石門に新たに住するところを営む」と同様、従弟で親しい友でもあった謝惠連と見られなくはありませんが、さきとまったく同じ理由で、慧遠に当てるほうが実情に近いようです。

謝靈運は、石門諸詠を作った後、四三一年の冬、四十七歳で臨川内史に任ぜられ、翌年、任地に向かいます。

臨川はいまの江西撫州の西南の都会です。都の建康からは、大江を遡って江州（九江）に行き、彭蠡湖（鄱陽湖）を通って行ったようですが、途中で廬山にたちより、急に思い立ってその絶頂に登ります。「廬山絶頂に登り諸嶠を望む」（登廬山絶頂望諸嶠）という詩が残っています。

山行非前期

この山歩き 予定にはなかったのだが

弥遠不能輟

進むにつれて とてもやめる気になれず

但欲淹昏旦

もう一日 もう一晚 と思ううちに

遂復経盈欠

とうとう 一月たってしまった

捫壁窺竜池

巖壁をさぐり 竜のすむ池をうかがい

攀枝瞰乳穴

木の枝をよじって 鍾乳洞をのぞきこむ

積峽忽復啓

かさなりあう山峽が ふとまた開け

平途俄已閉

たいらな道が にわかに関ざされてしまう

鬱隴有合沓

山は丘に 丘は山に たたなわり

往来無踪轍

往き来する 人や車のあともない

昼夜蔽日月

昼 日は昇らず 夜 月も見えず

冬夏共霜雪

冬も 夏も 霜雪に閉ざされたまま

これは、『文選』の注など、幾つかの文献に散在する句を寄せ集めたので、完全なものではなく、題もこのとおりだったとは確定しがたいけれども、廬山の頂上で歌ったものであることは、ほぼ間違いありません。そうして廬山絶頂の詩からふりかえてみれば、さきの石門山頂の諸詠が、じつは廬山を前程とするあこがれだったこともはっきりし、廬山へのあこがれは、慧遠に対する敬愛の変形であることが確かめられました。

それほど敬愛していたのなら、謝靈運は慧遠の思想に対しても忠実で、慧遠の求めた仏教や、その学問の教える修行に従う人だったと考えたいところですが、どうもそうだとは言えないようです。



慧遠は、廬山に入ると死ぬまで廬山から出なかったといわれていますが、かれが住んだのは麓に近い西林寺、次いで東林寺で、石門にはすくなくとも二度は登り、そうしてその一度はたぶん諸道人三十名を案内しているのです。絶頂を極めはしても、そこに寺や邸を建てて住んだものではありません。かれの「廬山記」や廬山諸道人の「石門に遊ぶ詩」の序から察せられるように、その絶頂は、世のひとびとがいうように天人や神仙の住む場所と感じており、そこに登るのは禅坐して法輪をめぐらせ、誦経して仏教の密義を展べるためでした。おそらく古代からここに住む山の神の心を鎮めるといった行事を営んだのでしょう。縁起観によって「神仙といえ万物と共に変化するのだ」と、世俗が崇める神仙世界への批判は確立していても、その世界を冒瀆することはしないのです。慧遠は、いわば廬山の絶頂のように、当時の中国の仏教徒のなかでは高く譽える学徳を備えた人で、新しい大乘仏教の知識については、インドや西域から来た僧には及ばなかったけれども、さまざまに流派を異にし反目することもあったかれらをさえ抱擁するほど、人柄が大きく豊かだったのです。

霊運は、慧遠の高邁さを慕って、みずからも高山の絶頂に登りたがりました。しかしかれは、自然の生態に対する慧遠のつつしみのほうには気がつかず、近代の登山家が山を征服し、政治家や経済人が原野を開発するような気構えで、登山用の下駄を發明し、あるいは山を掘削し池を干拓したというエピソードを残しています。伝記が伝えるだけでなく、わたしが挙げてきた作品群にもその痕跡が示されています。

ここしきに庵をきづき

雲わけて岩戸にぞふす

(石門に新たに住する所を営む)

尾根うがち館きづけは

嶺にむかひ溪に臨めり

(石門の最高頂に登る)

がその例です。しかもそこへの道は、

苔ぬめりたれか歩まむ

葛よわく縊りがたけれ

(石門に新たに住する所を営む)

であり、

巖たたみ路ふさぐかに

竹むら深く徑に迷ひぬ

(石門の最高頂に登る)

という状況で、それは館を築く前の自然の描写ではなく、開発してそのように構築したのです。霊運自身はそこにゆき楽しむけれども、他の者はあまり来てほしくないというのが、その建築思想です（ガウディーの建築をみていると似たような感想が湧きますが、ガウディーのは自然を拒否するのに対し、謝霊運は自然を變形するのです）。それならまったく人の来ないところであっていいのかというと、そうではなく親しく気の合った人だけは来てほしいのですが、それさえも、

来る人は辻を見わすれ

掃る子らちまたに惑ふ

(石門の最高頂に登る)

のを見て楽しむといった、餓鬼大将のただこのようなところがあります。それは、ただいっときのいたずらで



はなく、

諸人のためには説かず

願はくは智者と論ぜむ

(石門に新たに住する所を営む)

という、おのれを高く持する確信に裏づけられた行動なのです。

この「智者」は、靈運の気持としては、慧遠のような人たちになぞらえていたのでしょう。慧遠は、しかし、自分を高い処に据えて他を見下だす人ではありませんでした。廬山に入ってからは、そこにこもって外へは出ま  
せんでしたが、人の来るのを拒んだことはなく、仏教をそしり、俗権をおしつける者とは論争しましたが、智者  
に対しては教えを乞いはしても、論じて楽しもうとはしませんでした。かれはみずから誓って戒を守りましたが、  
他に強制しようとはせず、それが「虎溪三笑」のような説話を生んだので、説話そのものは後人の偽作にしても、  
慧遠の寛容な人柄がもたっているのです。そもそもかれが仏教を学んだのは、諸人(衆人)の真の幸福がそ  
こにあると信じたからで、説く相手は、靈運が説くことを拒否した「諸人(衆人)」そのものです。白蓮社を結  
び、「帰去来調」のような唱導歌を作ったらしいのも、慧遠の大衆への愛情と信頼からうまれた布教活動でした。

あはれあらず心等しく

青雲にのぼらむひとの

(石門の最高頂に登る)

には、靈運の、最高頂に登ってなお足ろうとしない気持が、じつによく出ています。とともに、かれの足が地につ  
いていない、いや、地を離れようとしている危機が、まさにここに露呈しているではありませんか。

「戒律を破った」と、人々から陰口をささやかれている年少の外国僧クマラジーヴァに対して、慧遠は礼儀を尽して教えを乞いました。それは仏教の最高頂を極めたいという願いからでした。しかしその願いは、自分の上に立ちたいというような功名心から出たのではなく、最高頂を極めなくてはすべての衆生を教化することはできないという思いからでした。最高頂を極めようとするのを「上昇志向」とするなら、すべての衆生とおなじところにおいて教化しようとするのは「降下志向」と言えましょうか。慧遠の上昇志向は初めから降下志向に裏づけられていたのです。だからいくら上昇しても、頂点に達したらすぐに降下するのです。頂点から地を離れて天上に飛翔することなど、慧遠には思いもかけないことだったでしょう。

謝靈運は、最高頂に登ることを願い、それでも足りずに青雲に登る梯子を捜しました。彼は、上昇志向においては強烈でしたが、降下志向は薄弱でした。とはいえ、まったく無かったわけではありません。

東陽溪中贈

東陽溪で 男から

可憐誰家婦

かわいいどこかのおよめさん

縁流洗素足

流れで素足を洗ってる

名月在雲間

お月さまは雲のあたり

迢迢不可得

はるばる遠くてとどきません

答

女から

可憐誰家郎

かわいいどこかのお殿さま



縁流乗素舸

流れで白い舟にのり

但問情若為

ねえ いかが どんなお気持

月就雲中墮

雲にしずんだお月さま

これはたぶん、四二三年、三十九歳で永嘉郡の太守をやめ故郷の会稽に帰る途中、浙江の金華に近い東陽溪を舟行しているとき岸辺で洗濯かなにかをしている若い女を見て歌ったもので、前のは男から女に問いかけ、後のは女から男に答えた形に仕立ててあります。実際に謝靈運が女を見て声をかけ、女が答えた言葉を靈運が詩にまとめたのか、まったくの虚構なのか、判断のしようもありません。というのは、このころ大江中心に江南の河川の港々の花柳界で、「華山畿」「説曲歌」「西曲歌」「烏夜啼」「襄陽楽」といったいろいろな節の民謡が歌われていたので、かれがそれらに示唆されて試みた民謡調かもしれないからです。

華山畿

華山畿で

君既為儂死

わたしのためにあんたは死んだ

独活為誰施

ひとりで生きててもしかたがない

歎若見憐時

かわいそうだと思うたら

棺木為儂開

棺桶あけて わたしのために

(華山畿)

長鳴鶏

わたしや にわとり

誰知儂念汝

たれ知るまいが あんた恋しゆて

独向空中啼

ひとり空むき啼いている

( 〃 )

作者は、はじめは妓女だったのでしよう。卑俗といえはそれまでですが、とりつくろったところがなく、ほろりとさせるものがあります。そのうち遊蕩に身をもちくずした文士が手がけ、やがて、貴族や官僚のなかにも面白がって真似る者が出てきます。船旅をしばしばした謝靈運は、そういう歌を聞いているに違いなく、聞けばかれ以上に優れたものを作ってみせようと気負いたつのでしよう。ただ「東陽溪中」の作には真情がにじみ、小手先細工ではないものが感じられます。

ともあれ、この作では、作中の女と男が、対等に歌われています。『詩經』にはすでにそのような視点があつて、珍しくないので、儒教が国教として確立してから男女平等は埋没し、人民は「小人」として礼儀（文化）の外に置かれました。ことに門閥の尊重された六朝時代の大貴族の謝靈運からすれば、川辺で洗濯している女などは、同じ人間と思えないほど低い身分でした。げんにかれば、かれの妾と部下が通じたのを怒り、その部下を殺したと伝えられているのです。そういう思ひ上がったかれの作品としては、これはふしぎなほど降下志向のいちじるしいものといえましよう。永嘉の太守として、農地の開拓に目を向けたとき、農人の努力に接したことがあり、新しい視野がひらけたためでしょうか。あるいは旅という非日常空間での解放感から、ふだんなら言葉もかわさぬ女に声をかけ、物怖じしない答えが返ってきた新鮮な感動から生まれたためでしょうか。とはいっても、やっぱり「お殿さま」の詩であつて、唐の王維が「暁行巴峽」に、



晴江一女浣

晴れた江で女がひとり洗っている、

朝日衆鶏鳴

朝日がさすと鶏たちがいっせいに鳴く。

水国舟中市

いかにも水郷 舟の中で市がたちはじめ、

山橋樹杪行

山の橋は木々の梢にかかっている。

とうたったような、人々の中にまじって歩いている者の実感は、ありません。謝靈運が地方官をやめずに、人民の生活に近く働きつづけていたら、あるいはもうすこし謙虚になり、その上昇志向も、降下志向とないあわされ、慧遠の目指す方向に進みえたかもしれません。

はやく父と死に別れ、家族を離れて道士の家に里子に出された、といった幼時情緒の不安定が、謝靈運の性格にひずみをあたえたのか、知命といわれる年齢に近づいても、ことごとにおのれを危険な方向に追い詰めてゆくかれの姿を見ていると、気の毒になります。

さて、ずいぶんきびしい批評をしましたので、わたしが謝靈運の詩を嫌い、憎むのかと、思われる向きもあるかもしれませんが、そうでははないのです。当時の詩としては、陶淵明をのぞけば、かれの詩がもっとも好きで、また陶淵明のち唐代初期までの詩では、かれのものがいちばん優れると思っています。

謝靈運の五言詩は、咲きそめた芙蓉の花のように、自然で愛すべきだ。(南朝宋・鮑照)

謝靈運の詩は、曹植を源泉とし、張協の特徴を合わせ持つ。だから写実を重視し、逸脱して過度となり、やや煩雑なのが欠点だ。だが、こういう人は、詩興ゆたかに文才高く、属目ただちに筆にし、発想に枯渇なく、

描写に遺漏もない。作品の繁富も当然。だがすぐれた章句は処々に屈起し、典麗な新声が、ぞくぞく奔到する。たとえば青松が灌木に抜きんで、白玉が塵沙に映えるといったようで、かれの詩の高潔を低く評価すべきではない。(南朝梁・鍾嶸)

かれの同時代人はもとより、唐の李白、宋の蘇軾など今日にいたるまで、讚美者は絶えず、日本では、はじめに述べたように、中国におけるほどは知られていませんでしたが、戦後は研究者がふえ、雑誌論文はもとより、小尾郊一氏の『謝靈運―孤独の山水詩人』(一九八三年)のような専著が出るようになりました。さきに引いた清水凱夫氏の「『詩品』謝靈運条逸話考」や、一九八四年に発表された衣川賢次氏の「謝靈運山水詩論―山水のなかの体験と詩―」などいずれもすぐれた業績で、これらによって謝靈運の美点長所はほとんど尽くされた観があります。屋上に屋を重ねることは無駄ですから、違った角度から検討したら、違った評価が出るのです。

謝靈運は、小人なるかな、その文傲る。君子は則ち勤む。(隋・王通)

のような古人の評もあるので、わたしのものが苛酷にすぎることにもなりますまい。

さきに挙げた唐・宋の詩人のほかにも謝靈運のしいたレールを走る詩人は数えきれまいと思います。中唐の鬼才李賀の「昌谷読書・巴童答」という、従僕との問答体の詩は、謝靈運の「東陽溪中贈・答」に学んだに違いない、ひいては「愀公」や「昌谷詩」のような特異な長編独吟聯句も、かれの導きに待つところが大きかったと推測しています。そのような具体的な例は、これから折々に触れてゆくことができました。指摘が適切であれば、それがわたしの謝靈運への敬意として、許されましょいか。