

王績「過山觀尋蘇道士不見題壁」四首考

——「不見」と「疑」「似」空間——

加藤 文彬

はじめに

王績「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩は四首からなる連作詩である。王績のテキストは、初唐の呂才が編纂した際は五卷本であったものが、後に陸淳によって三卷本に削去され通行した。三卷本に採録されたものの中には改題されているものも散見される。ただしその改題は、「九月九日贈崔使君善爲」（五卷本）が「九月九日」（三卷本）、「夜還東溪中口號」（五卷本）が「夜還東溪」（三卷本）の如く、五卷本の詩題を省略するものが殆どである。しかしながら、「過山觀尋蘇道士不見題壁」四首は、三卷本に於いて「遊仙」四首と全面的に改題されている。これはすなわち陸淳が、本詩を「遊仙」詩の系譜に位置づけることができる詩であると見なしたということであるが、一本本詩のどの様な点が「遊仙」詩として捉えることができるのであろうか、というのが本稿で問う所の第一である。また、五卷本の「不見」、すなわち会いに行つたが会えなかつたという詩題は、陳子昂「酬田逸人遊巖見尋不遇題隱居里壁」詩をはじめ、唐代では多く製作されており、そのことからすると王績の当該詩は、この「不見」乃至「不遇」詩の系譜の嚆矢として位置づけることができるのではないか、この問いが問う所の第二である。

以上の二つの問いは一見異なることを問うものであるかに見えるのではあるが、それはこの四首の表現構成——詩的世界に於ける語り手表出の在り方——を究明し、そこに内在する思想性を明らかにすることによつて解明されるものである。

I 「不見」の空間

〈「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩其一、第一句、第八句〉

暫出東陵路 暫く東陵の路に出で

過訪北巖前 過りて北巖の前を訪ぬ

蔡經新學道 蔡經 新たに道を學ぶも

王烈舊成仙 王烈 舊より仙と成る

05 駕鶴來無日 鶴に駕して來たるも日無く

乘龍去幾年 龍に乗りて去ること幾年ぞ

三山銀作地 三山 銀を地と作し

八洞玉爲天 八洞 玉を天と爲す

其一は「暫出東陵路、過訪北巖前」と詠いはじめられる。ここでの「東陵」「北巖」は、近年の注釈者が指摘す

る様に、それぞれ東臯、北山のことであろう。そしてそれらは「自作墓詩文」に「常耕東臯、號東臯子（常に東臯に耕し、東臯子と號す）」とあり、『舊唐書』王績傳にも「嘗遊北山、因爲北山賦以見志、詞多不載。績嘗躬耕於東臯。故時人號東臯子（嘗て北山に遊び、因りて北山賦を爲りて以て志を見すも、詞多ければ載せず。績嘗て東臯に躬耕す。故に時人東臯子と號す）」とある様に、王績が実際に生活した場所である。つまり其一の初聯では現実次に即した空間が詩的世界に先ず設定されているのである。

つづく第三・四句に於いては、「蔡經」「王烈」という古の仙人が提示され、第五句では王子喬の故事を用いる。

王子喬、周靈王太子晉也。好吹笙作鳳凰鳴。遊伊・洛之間、道士浮邱公、接以上嵩高山。三十餘年後、求之於山上、見桓良曰、告我家、七月七日待我於緱氏山巔。時至、果乘白鶴駐山頭。望之不得到、舉手謝時人、數日而去。

（王子喬は、周の靈王の太子晉なり。好く笙を吹き鳳凰の鳴を作す。伊・洛（伊本）の間に遊び、道士浮邱公、接して以て嵩高山に上る。三十餘年の後、之を山上に求むるに、桓良を見て曰く、我が家に告げよ、七月七日我を緱氏山の巔に待てと。時至りて、果たして白鶴に乗り山頭に駐まる。之を望むも到るを得ず、手を舉げて時人に謝し、數日にして去る）

これに拠れば、王子喬は桓良に告げた通り「白鶴」に乗って緱氏山に「來」とされる。ただし王子喬は「數日」にしてそこから「去」る存在であつて、現実空間に長くは留まらないからこそ王績詩では第五句で「駕鶴來無日」と表出されるのである。またその対句「乘龍去幾年」も、陵陽子明が白龍に乗って陵陽山上へと登っていくという故事に基づく。この二句では、王子喬や陵陽子明が、初聯で設定された「東陵」「北巖」という現実的空間に

いない、すなわちそのような道士がここにはいない、ということが詠われているのである。その後語り手の視点は、第七・八句に於いて蓬萊・方丈・瀛洲の「三山」、そして仙人の住む「八洞」へと移動していく。

以上見た様に其の一は、語り手の現実在即した空間が詩的世界の内部に先ず設定され、その後仙的空間を詠うという構造を有していた。陸淳の三卷本が本詩を「遊仙」と改題した様に、この構造性は「遊仙」詩の系譜の上に位置づけることが可能であるかの様に見える。実際、六朝期に製作された「遊仙」詩にはその構造を持つものも散見される。佐竹保子氏は、「遊仙」詩には先ず「深山」のイメージが設定され、その後語り手の視点が仙界へ「飛翔」していくという構造が存在するとし、その構造性は曹丕以来の「遊仙」詩に通底するモチーフであると指摘する。³⁰王績の当該詩もまた「東陵」「北巖」が設定された後、仙界の「三山」「八洞」が詠われており、そのことは曹丕の「遊仙」詩が「西山一何高、高高殊無極。上有兩仙童、不飲亦不食。與我一丸藥、光曜有五色。服藥四五日、胸臆生羽翼（西山一に何ぞ高き、高高として殊に極まる無し。上に兩仙童の、飲まず亦た食わざる有り。我に一丸の藥の、光曜として五色有るをを與う。服藥すること四五日、胸臆に羽翼を生ず）」と「西山」を設定し、「輕舉乘浮雲、倏忽行萬億（輕舉して浮雲に乗り、倏忽として萬億を行く）」と神仙への「飛翔」を描く構造と酷似する。ところが王績詩はつづく第九句から第十二句に於いて次の様に述べていく。

〔「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩其一、第九句〜第十二句〕

金精飛欲盡

金精 飛びて盡きんと欲し

10 石髓溜應堅

石髓 溜まりて應に堅なるべし

自悲生世促

自ら悲しむ 生世促みじかく

無暇待桑田　桑田を待つに暇無きを

ここでは仙薬である「金精」、「石髓」が詠出され、さらにそれらはそれぞれ「飛欲盡」、「溜應堅」と今にも効力を失いそうなものとして出現している。仙薬が手に入らないということとはすなわち、語り手の視座は初聯で設定された空間から仙界へ飛翔し得ない——現実から抜け出せない——ということを示す。すなわち七・八句の「三山」、「八洞」の景色は、蘇道士の遊ぶ仙界が憧憬を伴って詠じられているのであって、語り手自身の視座が仙界へと飛翔し、俯瞰しているというものでは決してない。語り手のそのような視座、すなわち現実から飛翔し得ないという視座は、終聯に於いて「桑田」が蒼海になるような果てしない時間を待つことができない「生世」のみじかさを嘆くことへとつながっていくのである。

さて、第十句に詠われる「石髓」は『晉書』嵇康傳に以下の様に見える。

康又遇王烈、共入山。烈嘗得石髓如飴、即自服半、餘半與康、皆凝而爲石。

（康又た王烈に遇い、共に山に入る。烈嘗て石髓の飴の如きを得て、即ち自ら半ばを服し、餘半は康に與うれども、皆な凝りて石と爲る）

其一に於いて王績が「石髓溜應堅」と詠うのは、道士に会えない——仙界に到達し得ない——ことを詩作行為の立脚点として位置づけ、そしてその様な自己そのものを、仙界に到達し得なかった嵇康のイメージと結びつけているということである。

〔過山觀尋蘇道士不見題壁〕詩其二

上月芝蘭徑 上月 芝蘭の徑

中巖紫翠房 中巖 紫翠の房

金壺新練乳 金壺 新たに乳を練り

玉釜始煎香 玉釜 始めて香を煎る

05 六局黃公術 六局 黃公の術

三門赤帝方 三門 赤帝の方

吹沙聊作鳥 沙を吹きて聊か鳥と作し

動石試爲羊 石を動かして試みに羊と爲さん

緱氏還程促 緱氏 還た程促みじかく

10 瀛洲會日長 瀛洲 會かならず日長し

誰知北巖下 誰か知らん北巖の下

延首詠霓裳 首を延して霓裳を詠ずるを

其一で道士のいる神仙へと飛翔し得ないということを確認した語り手は、其二の八句目まで再び道士の遊ぶ仙界を詠う。ただし語り手は第九句に於いて、再び王子喬の故事を用い「緱氏山（現実）に留まる日程はほんの少しの間」であること、そして第十句で「瀛洲（仙界）に在る日が長い」と述べている。其一で王子喬は蘇道士と重ね

合わされて詠出されていたのと同様に、其二でも今在る空間に於ける王子喬の様な道士の不在を再確認していくのである。そして道士不在ということは、終聯「誰知北巖下、延首詠霓裳」でより一層深化して詠出されている。

「北巖」は先に確認した通り、其一の初聯で設定されていた現実的空間であって、そこから逸脱し得ない語り手の姿が、神仙の衣服である「霓裳」を詠うことしかできないものとして示されているのである。

以上見た様に、語り手は繰り返し「道士」のいる神仙を志向しながらも、常に其一の初聯で設定された「東陵」、「北巖」という「道士」不在の現実を直視せざるを得ない。これは換言すれば、現実からの逸脱を望みながらも、その志向は絶えず現実へと引き戻されつづけるということであり、むしろそのことによって道士の不在を確認していくのであって、現実から逸脱できないという表現それ自体が目的化しているということである。そしてそのことは、本詩の詩題「過山觀尋蘇道士不見題壁」と深く関連するのである。

本稿の序で既に言及した様に、「不見」乃至「不遇」という語に代表される、会いに行つたが会えなかつたという詩題は唐代に散見される。会いに行く対象は「逸人」や「處士」、「山僧」等多岐に渉るが、王績詩と同様に「道士」を対象とするものとして劉禹錫と孟郊の詩を挙げる。

〈劉禹錫「尋汪道士不遇」詩〉

仙子東南秀 仙子 東南に秀で

冷然善馭風 冷然として善く風を馭す

笙歌五雲裏 笙歌す 五雲の裏

天地一壺中 天地 一壺の中

受籙金華洞 籙を金華の洞に受け
焚香玉帝宮 香を玉帝の宮に焚く
我來君閉戸 我來らば君戸を閉ず
應是向崆峒 應に是れ崆峒に向うべし

〈孟郊「訪嵩陽道士不遇」詩〉

先生五兵遊 先生五兵の遊あり
文焰藏金鼎 文焰は金鼎に藏す
日下鶴過時 日下 鶴過ぐるの時
人間空落影 人間 空しく影を落とす
常言一粒藥 常に言う一粒の藥あらば
不墮生死境 生死の境に墮ちずと
何當列御寇 何か當に列御寇となりて
去問仙人請 去りて仙人の請を問うべき

劉禹錫「尋汪道士不遇」詩では、「仙子」が「金華洞」や「玉帝宮」等の仙界で遊ぶ様子が示された後、「我來君閉戸」と述べるが如く、会いにきた道士「君」と会えないということが確認され、さらにまた終聯に於いて道士が「崆峒」に向かつて行ってしまったのでここにはいない、と再度提示されている。この様に、訪ねに行った対象の

不在をそのまま詠うということは、陳子昂「酬田逸人遊巖見尋不遇題隱居里壁」詩に「遊人獻書去、薄暮返靈臺。傳道尋仙友、青囊賣卜來。聞鶯忽相訪、題鳳久裴回。石髓空盈握、金經祕不開（遊人獻書して去り、薄暮靈臺に返る。傳えて道う仙友を尋ね、青囊卜を賣りて來たと。鶯を聞きては忽ち相い訪ね、鳳を題しては久しく裴回す。石髓空しく握に盈ち、金經祕して開かず）」とあり、魏知古「玄元觀尋李先生不遇」詩にも「羽客今何在、空尋伊洛間。……神仙不可見、寂寞返蓬山（羽客今何くに在らん、空しく伊洛の間に尋ぬ。……神仙見るべからず、寂寞として蓬山に返る）」とある様に、「不遇」詩に共通する詠い方である。孟郊「訪嵩陽道士不遇」詩も、訪ねに行つた道士の姿は「鶴」に乗つて仙界へと飛翔し、その影のみが人間にあるとする。ここまでは他の「不遇」詩と同様であるが、孟郊詩は終聯に於いて、何時の日か列子が仙人に会いにいった様になりたい、と神仙への願望を詠う。孟郊詩の語り手は道士に会えないからこそ、道士の居る仙界を希求する強さが一層増していくのである。

ここで明らかとなつたことは、「道士」を対象とした「不見」乃至「不遇」という詩題に於いて展開される詩では、「道士」に会えないということが単純に示される、或いは会えないからこそ神仙を希求していく語り手の姿が示されるといふことである。

さて、王績の「不見」詩は、繰り返す神仙への憧憬を詠いながらも、現実から抜け出せないという感懐が其二ま
で繰り返されていたが、其三に於いてどの様に展開するのであろうか。

II この場所の仙界化——「疑」「似」の空間——

〈「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩其三、第一句〜第八句〉

結衣尋野路 衣を結びて野路を尋ね

負杖入山門 杖を負いて山門に入る

道士言無宅 道士 言に宅無く

仙人更有村 仙人 更に村有らん

05 斜溪横桂樹 斜溪 桂樹横たわり

小徑入桃源 小徑 桃源に入る

玉牀塵稍冷 玉牀 塵は稍く冷え

金鑪火尚温 金鑪 火は尚お温かなり

ここでは第三句で「道士言無宅」と述べる様に、道士不在の空間が再度確認されている。本来道士の宅があるべき「山門」に「無宅」であるからこそ、道士不在ということが一層実感を伴って迫ってくるのである。この認識はつづく第四句に於いて「仙人」の村すらも存在しないと詠出することによってより一層深化して確認される。道士不在の空間を詠うということは其一、其二と繰り返されてきたのであるが、ここに於いて再び詠出され深化された時、語り手の視点はどの様に展開するのかというと、第五句から第八句にかけて、眼前の「斜溪」、「小徑」がそれぞれ「桂樹」、「桃源」という仙境に通じていると詠うことと、また同じく眼前に存在する「玉牀」、「金鑪」という

「道士」の痕跡を「塵稍冷」「火尚温」と詠い、「道士」がここを離れてから時間が経っていないと示すことによつて、今在る現実空間——道士不在の空間——を仙界として設定していくのである。ただし、その空間は次の様にしか語り得ない。

〈「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩其三、第九句（第十二句）〉

心疑遊北極 心は北極に遊ぶかと疑い

10 望似陟西崑 望は西崑に陟るが似し

逆愁還舊里 逆^{あぢか}じめ愁う 舊里に還りて

蕭條訪子孫 蕭條として子孫を訪ぬるを

語り手の「心」は北極に遊ぶかと「疑」い、その「望」めは崑崙山に登ったかの「似」しと詠われている。これはつまり第五句から第八句までで行われてきた、今在る道士不在の空間を、道士の痕跡を述べることで仙界として形成していく営みその全ては「疑」「似」としてしか語り得ないということである。この「疑似」空間の構造化——すなわち現実に留まらざるを得ないという仙界との距離感が確認された後、その現実を仙界として設定していくという構造化——は、「遊仙」詩並びに「不見」乃至「不遇」詩には見えない。「遊仙」詩では、仙界で遊ぶ語り手の姿がはっきりと示され、そしてまた、唐代の「不見」詩では先に確認した通り、単純に道士に会えない——仙界に到達できない——ことが示される、或いはそのことによつて仙界を希求する志向性が強まるというものであつて、「疑似」空間によつて自己の在る現実を仙界化していく営みは見えず、ここに王績の「不見」詩の独自の表現

構成が認められよう。

さて、王績詩には仙界を否定する表現が散見される。さらにそれは「春釀煎松葉、秋杯浸菊花。相逢寧可醉、定不學丹砂（春釀は松葉を煎り、秋杯菊花を浸す。相逢えば寧ろ酔うべく、定めて丹砂を學ばざれ）」（「贈學仙者」詩）や、「迴頭尋仙事、併是一空虛（頭を迴らして仙事を尋ぬれば、併せて是れ一に空虛たり）」（「田家」詩其一）の如く、激しい口調を以て語られる。一見すると仙界を詠う様に見える「遊北山賦」も、北山への登山の様子を「乃披林樾、進陡崦嶇。連峯雜起、複嶂環紆。歷丹危而尋絕徑、攀翠險而覓修塗。聳飛情於霞道、振逸想於煙衢。重林合沓以齊列、崩崖磊砢而相扶。睹深沉於絕磴、視晃朗於高嶠（乃ち林樾を披き、進みて崦嶇を陡る。連峯は雜起し、複嶂は環紆す。丹危を歴て絶徑を尋ね、翠險を攀りて修塗を覓む。飛情を霞道に聳げ、逸想を煙衢に振る。重林合沓として以て齊しく列し、崩崖磊砢として相扶く。深沉を絶磴に睹、晃朗を高嶠に視る）」と述べ、眼前の景物を事細かに示した後、以下の様に述べる。

自謂搏風颺而出埃壙、邈若朝玄宮而謁紫都。……古藤曳紫、寒苔布綠。洞裏窺書、巖邊對局。仿佛靈蹤、依稀仙躅。

（自ら謂らく風颺に搏りて埃壙を出で、邈として玄宮に朝して紫都に謁するが若きなるを。……古藤は紫を曳き、寒苔は緑を布く。洞裏に書を窺い、巖邊に對局す。彷彿たる靈蹤、依稀たる仙躅）

語り手は北山での心境を、まるで天帝に謁見するかの「若」きであると詠い、更には神靈の跡や、仙界の跡もそれぞれ「彷彿」、「依稀」たるものとして詠う。ここでも「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩と同様の「疑似」的神仙空

間が示されているのであるが、「遊北山賦」はその後、次の様に述べる。

昔時君子、曾聞上征、忽逢眞客。試問仙經、談九華之易就、敍三英之可成。拭丹爐而調石髓、裹翠金而出金精。……紛吾人之狹見、攪群疑而自拂、使捉足而咸安、亦何爲乎此物。彼赤城與玄圃、豈憑虛而構窟。但水月之非眞、譬聲色之無佛。過矣劉向、吁嗟葛洪。指期繫影、依方捕風。誰能離世、何處逃空。假使遊八洞之金室、坐三清之玉宮、長懷企羨、豈非樊籠。徒勞海上、何事雲中。昔蔣元詡之三逕、陶淵明之五柳、君平坐卜於市門、子眞躬耕於谷口。或託閭閻、或歷山藪。咸遂性而同樂、豈違方而別守。吾亦無求、斯焉獨遊。

（昔時君子、曾て聞く上征し、忽ち眞客山人に逢うと。試みに仙經を問えば、九華の就き易すきを談じ、三英の成るべきを敍す。丹爐を拭いて石髓を調べ、翠金を裹して金精を出だす。……吾人の狹見みだを紛し、群疑を攪なだして自ら拂い、捉足正足して咸な安んぜしめ、亦た何ぞ此の物を爲さんや。彼の赤城と玄圃と、豈に虚に憑りて窟を構えん。但だ水月の眞に非ず、聲色の佛無きに譬う。過あやまり劉向、吁嗟葛洪。期を指して影を繋ぎ、方に依りて風を捕う。誰か能く世を離れ、何れの處にか空に逃れん。假使八洞の金室に遊び、三清の玉宮に坐すとも、長しえに企羨を懷かば、豈に樊籠に非ざらん。海上に徒勞し、何ぞ雲中を事とせんや。昔蔣元詡の三逕、陶淵明の五柳、君平坐して市門に卜し、子眞躬躬ら谷口に耕す。或いは閭閻に託し、或いは山藪を歴えらぶ。咸な性を遂げて樂しみを同じくし、豈に方を違えて守を別たん。吾も亦た求むる無く、斯焉に獨り遊ぶ）

北山への登山は神仙の痕跡等が「彷彿」、「依稀」と示されていたのであるが、王績はつづいて、劉向と葛洪という仙道家に対して激しく非難する。もし仮に（假使）八洞の金室や、三清の玉宮という仙界にあつても、そこで

「企羨」を抱くのであればそれは鳥籠の中に在ると同等であるとするのである。そのようにして神仙を否定した語り手は、蔣元詡や陶淵明、巖君平、郭璞の「遂性而同樂」の如き隱遁空間で生きていく決意を表明する。以上の様に、如何に仙界に遊ぶが如き描写を重ねても、それはどこまでも「若」や「彷彿」、「依稀」としか詠わざるを得ず、語り手は必ず現実的な空間へと立ち戻らざるを得ないのである。

さて、其三は「疑似」空間が示された後「逆愁還舊里、蕭條訪子孫」と、舊里に還った際、果てしない時間が経過しているのではないかと「愁」う語り手の姿が提示される。第十一句「逆愁還舊里」という表現は、周弘正の「和庾肩吾入道館」詩に、「桃花經作實、海水屢成田。逆愁歸舊里、追問斧柯年（桃花經て實を作し、海水屢しば田と成る。逆じめ愁う舊里に歸りて、斧柯の年を追問するを）」とある。道館から帰ると実際には果てしない時間が経過していること、それを「逆じめ愁う」のである。王績の「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩其三も同様に、今ある道士不在の空間を「疑似」という方法によって仙界化し、周弘正の例の如く現実での時間経過を「逆じめ愁う」のであり、語り手がここで時間の経過を気に懸けるということそれ自体は、道士不在空間を「疑似」化していく営みの成功を意味する。しかしながら同時に、現実の時空を意識するということは、語り手の視座は現実へと向かわざるを得ないということでもあって、やはり其三で形成された「疑似」空間には既に現実への志向性が内包されているのである。

其一、其二で繰り返し示されていた、道士に会えないこと、すなわち現実からの逸脱の不可能性に対する歎きは、其三で「疑似」空間を設定することによって一応の解決が為されているかのように見える。しかし、それはあくまでも「疑似」である以上、語り手は再び道士不在の空間に立ち戻らざるを得ない。それは其四で如何にして語られていくのであろうか。

Ⅲ 「疑」「似」空間の毀棄——嵇康たる自己の獲得——

〈「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩其四〉

眞經知那是 眞經 那れか是なるを知らんや

仙骨定何爲 仙骨 定めて何をか爲さん

許邁心長切 許邁 心は長に切なり

嵇康命自奇 嵇康 命は自ずから奇なり

05 桑疏金闕迴 桑は疏にして 金闕迴かに

苔重石梁危 苔は重くして 石梁危し

照水燃犀角 水を照らして 犀角を燃やし

遊山費虎皮 山に遊びて 虎皮を費やす

鴨桃聞已種 鴨桃 已に種うるを聞くも

10 龍竹未經騎 龍竹 未だ經て騎せず

爲向天仙道 天仙の道に向わんが爲に

棲遑君詎知 棲遑するを君詎ぞ知らん

其三で「疑似」空間を提示した語り手は、其四の初聯に於いて道家の典籍である「眞經」は正しいものであるのか、そしてまた仙人に成る「仙骨」の素質がどの様なものなのかということに対して懐疑的な視点を示す。つづく

三・四句では「許邁」と「嵇康」の二者が出現する。「許邁」は王羲之を信者として獲得する程の仙道家であり、一方の嵇康は、其一で言及した通り仙界に辿り着くことの出来ない存在である。許邁は神仙へと飛翔したが、嵇康は飛翔し得なかった、このことが「仙骨定何爲」という仙界への逸脱に対する懐疑的な視点を一層際立たせていくのである。そしてそのことが確認された時、「石髓溜應堅」たる「嵇康」のイメージが再び要請されるのであって、ここでは其一以下繰り返し詠われてきた、逸脱の不可能性の象徴——すなわち道士に会えない自己の仮託——として語られる必然性が存在しているのである。

つづく第五・六句に於いて、仙人の住む「金闕」は「迴」かであること、苔によって「石梁」は「危」く崩れ落ちてしまうと提示される。「金闕」が「迴」かであるというのは、王績「贈學仙者」詩にも「採藥層城遠、尋師海路賒。玉壺横日月、金闕斷煙霞（藥を採らんとするも層城遠く、師を尋ねんとすれども海路賒かなり。玉壺日月に横わり、金闕煙霞に断たる）」とあるように、神仙との距離感を示す。第五・六句でその様に述べるといふことは、つまり其三で築き上げた「疑似」神仙空間が否定的に語られているということである。第四句で、道士に会うことができない自己は、神仙に到達できない嵇康の姿そのものだ、ということが確認された時、其三で設定された「疑似」空間は必要とされなくなるのであって、「迴」「危」という表現が代表する様に、突如として毀棄されるのである。

そして第九・十句では「鴨桃聞已種、龍竹未經騎」と述べられる。「鴨桃」は西王母が漢武帝に授けた、仙界でしか実を結ばない桃であって、「龍竹」も以下の故事に基づくものである。

長房辭歸、翁與一竹杖曰、騎此任所之、則自至矣。既至、可以杖投葛陂中也。又爲作一符曰、以此主地上鬼神。

長房乗杖、須臾來歸。自謂去家適經旬日、而已十餘年矣。即以杖投陂、顧視則龍也。

（長房辭して歸せんとするに、翁一竹杖を與えて曰く、此に騎して之く所に任せば、則ち自ずから至る。既に至らば、杖を以て葛陂の中に投ずべきなりと。又た爲に一符を作りて曰く、此を以て地上の鬼神を主れと。長房杖に乗りて、須臾にして來歸す。自ら謂らく家を去ること適だ旬日を経ると、而れども已に十餘年なり。即ち杖を以て陂に投じ、顧視すれば則ち龍なり）

「鴨桃」は仙界に植えられたということは聞いたが、「龍竹」は未だ使用されていない、ということとはつまり、道士が仙界から還つてこないということであつて、ここでもやはり道士の不在を繰り返し確認していく語り手の姿がはつきりと認められる。

其四で「疑似」空間を毀棄して、道士不在の現実空間に留まらざるを得ないということを繰り返し確認するといふことは、自己が嵇康そのものだと確認していく為の方法としてであつた。そのとき必要とされる嵇康のイメージは一体如何なるものであるのか、という点を明らかにするために嵇康の「遊仙」詩を挙げる。

遙望山上松 遙かに山上の松を望めば

隆谷鬱青葱 隆谷 鬱として青葱たり

自遇一何高 自ら遇すること一に何ぞ高き

獨立迴無雙 獨立して迴かに雙ぶ無し

05 願想遊其下 願わくは其の下に遊ばんと想えども

蹊路絶不通 蹊路 絶えて通ぜず

嵇康の「遊仙」詩にも第五句・第六句で神仙への逸脱の可能性が詠われてはいる。しかしながら第七句以降、「王喬昇我去、乗雲駕六龍。飄飄戲玄圃、黄老路相逢。授我自然道、曠若發童蒙（王喬我を昇げて去り、雲に乗りて六龍に駕す。飄飄として玄圃に戯れ、黄老に路に相い逢う。我に自然の道を受け、曠として童蒙を發くが若し）」とあり、終聯では「長與俗人別、誰能覩其蹤（長しえに俗人と別るれば、誰か能く其の蹤を覩んや）」と述べる様に、一旦逸脱の可能性を述べていた語り手「我」は、神仙への「飛翔」を果たす。嵇康は神仙に辿り着けないという現実を、詩作の中で——詩的世界に設定される語り手「我」の飛翔を描くこと、すなわち表現することの中で——解決していくのである。しかし王績が必要とした嵇康のイメージは、そのような語り手「我」としてではなく、どこまでも「飛翔」し得ないどこまでも現実的な嵇康としてである。王績は隋唐の交代期にあって、官を辞めざるを得なかった。王績はその憤懣やるかたない思いを、自己と古の高士とを結びつけることによって慰めていくのであるが、その時に求められるものは高士の、より現実的な側面なのである。

「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩其三で形成された「疑似」空間を毀棄（毀棄を前提として形成されているからこそ「疑似」として語られていた）することによって、現実には「飛翔」できなかった嵇康と自己とがより一層強く結びついて獲得される、という構造が其四には存在していたのである。

結

本稿では、「過山觀尋蘇道士不見題壁」の詩題が三巻本で「遊仙」と改められていることを手がかりに、本詩がどのような表現構成を持ったものであるのかを明らかにした。其一、其二には神仙世界が詠われており、一見すると「遊仙」詩の様ではあるが、語り手の視座は其一で示された「東陵」、「北巖」という現実空間から抜け出せないということを確認していくものであって、決して「遊仙」詩の系譜に位置付けられるものではなく、陸淳が本詩を「遊仙」詩としたことは誤りであると言える。ただし、このことから陸淳の編纂意識の一端が明らかとなった。その意識とは、陸淳自身の序に「祛彼有爲之詞、全其懸解之志（彼の有爲の詞を祛り、其の懸解の志を全うす）」と述べるが如く、王績の儒家的な「有爲」——官界に対する視座——という側面は除かれ、世俗から解放された隱遁者像、すなわち「懸解之志」に好適するものを採録するというものであって、陸淳にとって本詩は「懸解」たる王績像に合わせて「遊仙」と改題する必然性があったのである。

本詩はやはり「不見」詩の系譜に位置付けられるものである。ただし本詩は、後代製作された「不遇」詩の様に、ただ単純に神仙への逸脱の可能性を確認していくのではなく、「道士」の痕跡を述べることで、その空間自体を「疑似」仙界化していくものであった。「疑似」空間を其四で毀棄し、それを方法として、道士不在——現実から飛翔できない——ということを再度確認し、同じく「飛翔」し得なかった現実的な嵇康の姿と自己とがより強固に結びついていく。「過山觀尋蘇道士不見題壁」詩四首にはこのような表現構成が存在していたのであった。

*1 五卷本と三卷本のテキストについては今場正美「陸淳刪『東臯子集』小識」(『學林』第十八號、一九九二)。後に『隱逸と文學——陶淵明と沈約を中心として——』に所収。朋友書店、二〇〇三)、並びに張錫厚『王績研究』(新文豐出版公司印行、一九九五)に詳しい。なお、本稿で引用する王績の詩文は韓理洲校點『王無功文集 五卷本會校』(上海古籍出版、一九八七)に拠った。三卷本との間で異なる場合は注記した。

*2 「題壁」については、鈴木修次『唐詩とその伝達の場』(NHKブックス、一九七六)に詳細な論究がある。

*3 三卷本を底本とした康金聲・夏連保校注『王績集編年校注』(山西人民出版社、一九九二)は、「東陵」「北巖」をそれぞれ「東陂」「北岩」に作り、「東陂、即東臯也、績隱居躬耕之處。北岩、指北山、昔文中子通隱居講學之處(東陂は東臯のことであって、王績が隱居して躬耕した場所である。北岩は北山のことであって、王績の兄である王通が隱居し講學をした場所である)」とし、金榮華校注『王績詩文集校注』(新文豐出版、一九九八)はより簡潔に「東陵、即東臯。北巖、即北山」とする。また王績「山家夏日」其七にも「幽居枕廣川、長望鬱芊芊。北巖採樵路、東坡種藥田(幽居廣川に枕し、長望すれば鬱として芊芊たり。北巖樵を採る路、東坡藥を種う田)」とある。

*4 『列仙傳』

*5 『列仙傳』

*6 佐竹保子「遊仙詩の系譜——曹丕から郭璞まで」(『東北學院大學論集一般教育』83・84、一九八六)。

*7 嵇康が石髓を手にした際、石の様になり服用できなかつたという話は、『晉書』には簡潔に示されているが、『神仙傳』王烈の箇所には詳しく述べられている。

*8 『楚辭』九歌・東君に「青雲衣兮白霓裳、舉長矢兮射天狼(青雲の衣白霓の裳、長矢を舉げて天狼を射る)」とあり、その王逸注は「言日神來下、青雲爲上衣、白蜺爲下裳也(日神來り下るや、青雲を上衣と爲し、白蜺を下裳と爲すを言うなり)」とする。また曹植「五遊詠」詩に「逍遙八紘外、遊目歷遐荒。披我丹霞衣、襲我素霓裳(八紘の外に逍遙して、遊目して遐荒を歴。我が丹霞衣を披い、

我が素霓裳を襲ぬ、や沈約「和劉中書仙」詩に「崑山西北映、流泉東南流。霓裳拂流電、雲車委輕霰（崑山西北に映じ、流泉東南に流る。霓裳流電を拂い、雲車輕霰に委ぬ）」とある様に、「霓裳」は神仙と結びつきやすい語であると言える。「霓裳」が曲として成立するのは玄宗時からである。

*9 この構造性は、「阮籍「詠懷」詩の基本的構造と類似している。大上正美「阮籍詠懷詩試論——表現構造にみる詩人の敗北性について——」（『漢文學會會報』第三十六号、一九七七。後に『阮籍・嵇康の文学』に所収。創文社、二〇〇〇）を参考のこと。

*10 「不遇」という詩題は『全唐詩』中三十八例、「不見」は韋應物の一例。石川忠久氏に「尋隱者不遇」詩の生成について（『小尾郊一博士古稀記念論集』所収、一九八三。後に『陶淵明とその時代』に所収。研文出版、一九九四）の論がある。

*11 「道士」を対象とした「不遇」詩は、劉禹錫・孟郊の他に、白居易「尋郭道士不遇」詩、韋應物「因省風俗訪道士姪不見題壁」詩、劉得仁「山中尋道人不遇」詩、杜荀鶴「訪道者不遇」詩がある。

*12 例えば先に挙げた曹丕の「遊仙」詩中に「與我一丸藥、光曜有五色。服藥四五日、胸臆生羽翼。……輕舉乘浮雲、條忽行萬億」とあり、語り手「我」の仙界への飛翔が描かれている。

*13 「逆愁」は、底本とした五巻本では「迎秋」に作るが、ここでは三巻本並びに周弘正の例に従い改めた。

*14 『漢武内傳』

*15 『後漢書』費長房傳

*16 高木重俊氏は「寒郷の春——王績の文学」（『人文論究』第五十号、一九九〇。後に『初唐文学論』に所収、研文出版、二〇〇五）中で「隱者王績の胸中には、繁華への未練と、それに関わり得ない不遇の思いがひっそりと横たわっていたのである」とし、「王績は古の隱士・高士の伝統を強く意識し、自己をそれらに比擬した。この自己指定が、寂寥の孤境を生きる彼の精神的支柱となったのである」と言及する。また、現実社会に対する憤りを連作によって解決していくこと、そしてそこに嵇康のイメージが重ね合わされていくことについては拙稿「王績「古意」六首考」（『中国文化』七十一号、二〇一三）を参考のこと。

（筑波大学大学院人文社会科学研究所博士課程）