

李商隱の詩歌と仏教―時空認識と典故表現について―

加 固 理 一 郎

一、序

李商隱（八一二？～八五八）の詩歌は、中国古典詩の中でも際立つて特異な性質を持つていとされる。筆者は、その特異性について理解するための鍵を宗教に求め、これまで李商隱の詩歌と宗教との関係について考えてきた⁽¹⁾。ここでは道教を扱ったので、今回は仏教との関係を論じる。

李商隱の仏教信仰については、すでに張采田の『玉溪生年譜会箋』で指摘されており、それ以後現在に至るまで研究がなされている。それらによって、李商隱の仏教信仰の状況はかなり明らかにされている。すなわち、彼は知玄（八〇九～八八二）らの僧侶と交わり、また早くから『法華経』に傾倒し、さらにその他きわめて多くの仏典を読んで深く理解していたということである。このような仏教信仰に関する伝記的事実の考証については、筆者が付け加えること

はない。⁽²⁾

しかし、先行研究では、李商隱の詩歌の創作と仏教との関わりについてほとんど論ぜられていない。その中で、このことについて最も詳しく述べているのは、澤崎久和の「晩年の李商隱における仏教信仰と駢文作家活動―晩年の詩の成立契機―」（中国文史哲研究会『集刊東洋学』四二、一九七九）である。そこでは、王維の山水詩と同じく「李商隱最晩年の詩の成立契機にも、禪に由来する自然と自己との一体化の体得が参与している」（二六頁）とされる。

確かに、李商隱の仏教と関わる詩歌には自然描写を伴うものがある。しかし、李商隱は王維とは異なつて、山水詩人と評されることはない。筆者は、このことよりも李商隱の詩歌に見られる時間表現に注目する。彼には仏教の哲理による時空認識を述べた詩があり、そこに示されたものと同様の時間表現が、彼の代表作とされる詩歌にも見られる

のである。さらに、この時空認識は、彼の詩歌における特定の異な典故表現とも関係があると思われるのである。

二、李商隱の仏教に関わる詩歌の特徴

はじめに、李商隱の仏教に関わる詩の自然描写について見ておく。李商隱は、大中七年（八五三）に、梓州刺史・東川節度使柳仲郢の命によって「唐梓州慧義精舍南禅院四証堂碑銘（唐の梓州、慧義精舍、南禅院、四証堂の碑銘）」を作る。その中で、柳仲郢の仏教信仰について記した部分に、以下に引用する一文がある。

修竹長松、不曾形迹、孤峰澹澗、未覺親疏。（修竹長松は、曾て形迹あらず、孤峰澹澗は、未だ親疏を覚えず。）

劉学鍇・余恕誠『李商隱文編年校注』（中華書局、二〇〇二、第五冊、二〇九九頁）

深澤一幸は、この文について「仏教に傾倒する柳仲郢は、どうも山水自然にはあまり興味がなかったようである」（『李商隱と仏教』〈吉川忠夫編『唐代の宗教』朋友書店、二〇〇〇）九〇頁）と述べる。このことは、柳仲郢だけでなく李商隱自身にも当てはまるようである。

ここで、李商隱の詩歌での仏教と自然の扱われ方につい

て明らかにするため、唐代の仏教詩人であり自然詩人でもある王維の詩と対比する。王維の仏教信仰に基づいた詩で有名なもののひとつに、「過香積寺（香積寺に過る）」がある。李商隱の「北青蘿」詩は、これと同じ詩型の五言律詩であり、さらに、第六句までで山中の情景を描き、結びの二句で求道について述べる構成まで共通する。そこで、この二首を取り上げたい。まず、王維の詩を引用する。

不知香積寺 知らず 香積寺
数里入雲峰 数里雲峰に入る
古木無人徑 古木人徑無く
深山何処鐘 深山何処の鐘ぞ
泉声咽危石 泉声危石に咽び
日色冷青松 日色青松に冷やかなり
薄暮空潭曲 薄暮空潭の曲
安禅制毒竜 安禅毒竜を制す

趙殿成『王右丞集箋注』巻七（上海古籍出版社排印本、一九八四新版、一三二頁）

この詩の結びの二句は、仏典中の言葉に拠っているとされる⁽⁴⁾。その一方で、この二句はその前の部分の情景描写とも密接に結び付いている。すなわち、第六句の「日色」をもたらず太陽が傾いて第七句では「薄暮」となり、第五句

の「泉声」をたてる谷川の水は第七句では静かな「空潭」となる。このような構成によって、結びの二句も情景描写の一部となり、全体が叙景詩としてまとめられている。続いて、李商隱の「北青蘿」詩を引用する。

残陽西入崦 残陽 西のかた崦に入り

茅屋訪孤僧 茅屋 孤僧を訪ぬ

落葉人何在 落葉 人何くにか在る

寒雲路幾層 寒雲 路幾層ぞ

独敲初夜磬 独り敲く 初夜の磬

間倚一枝藤 間かに倚る 一枝の藤

世界微塵裏 世界微塵の裏

吾寧愛与憎 吾寧くんぞ愛と憎とあらんや⁽⁵⁾

この詩の第七句は、次に引用する『華嚴經』など、多くの仏典に見える世界認識をもとにしたものである。

滅除一切苦、安立無上道、妙色悉普照、一切世界海。

於此蓮華藏、世界海之内、一一微塵中、見一切法界。(一切の苦を滅除して、無上道に安立し、妙色悉く普く、一切の世界海を照せり。此の蓮華藏、世界海の内に於て、一一の微塵の中に、一切の法界を見る。)

仏駄跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』卷第三、盧舍

那仏品第二之二(『大正新修大蔵経』第九卷、

四一二頁、『国訳大蔵経』経部第五卷(国民文庫刊行会、一九七四)九九頁)

これによれば、この詩の結びは次のように理解できる。世界は広大無辺であるが、ちりの一粒の中にもその世界のすべてが入っている。これは世界の一切が空だからである。このように観ずるとき、あらゆる対立は無効になり、愛憎の感情もまた消え去るはずだ、と。これは、第六句までの静謐な情景から導き出された感慨ということになる。しかし、王維の詩とは異なり、第七句にはその前の情景描写を直接承けた語はない。つまり、第六句でいったん叙景を終わらせているのである。

李商隱の特徴はここにある。彼は、仏教について詩歌に表わすときには、仏典中の言葉で詩句を組み立てることに意を注ぐ。それは「北青蘿」詩のように自然観照から得られた仏教的感慨を詠むときも同じであり、情景描写に託した情緒的な表現は用いないのである。

ここで、唐代文人一般の宗教観について考察した藤善眞澄の論文を引用する。

唐代文人の宗教観を特色づけるのは、知識・教養の宗教である。(中略)

対句などの修辞法は、おおむね古典の語句に借りて

旨意を表わすから、広博な古典教養の蓄積が文人たる資格を決する。声誉を得るためには仏典さえも涉獵せねばならず、ことに宗教界に君臨する仏教・道教が科挙の問題に取上げられるとあつては知識人たる者、否応なく研鑽を積まねばならず、そこに扱われる經典はテキストとしての性格が濃厚となり宗教性が希薄となるのもやむを得ない。

『中国仏教史研究 隋唐仏教への視角』（法蔵館、二〇一三）第一篇第九章、唐代文人の宗教観、二六九〜七〇頁（初出、歴史教育研究会『歴史教育』一七一三、一九六九）

すなわち、李商隱は唐代文人一般と同じように仏教においても文献を重視しており、その傾向は王維よりも強かったということになる。

ここで問題になるのが、儒教と仏教の関係である。この文献重視の態度は、儒教の載道文学による発想が仏教にまで及ぼされていたためだとされる。李商隱にも、これが当てはまる詩がある。それは、張采田が『玉溪生年譜会箋』巻一で、大和九年、二十四歳に編年する「安平公詩」である。これは、袁海觀察使崔戎が没した後にその人物を追慕した作である。この詩には多くの典故が用いられるが、そ

の一部に仏典も含まれる。その中から、まず崔戎に従つて遊んだ仏寺のさまを言う部分を引用する。

仰看樓殿撮清漢 樓殿を仰ぎ看れば清漢を撮るがごとく

坐視世界如恒沙 世界を坐視すれば恒沙の如し

面熱脚掉互登陟 面を熱くし足を掉りて互いに登陟せるは

青雲表柱白雲崖 青雲の表柱 白雲の崖

一百八句在貝葉 一百八句 貝葉に在り

三十三天長雨花 三十三天 長く花雨る

ここには、「世界」「恒沙」「一百八句」「貝葉」「三十三天」と、仏典に基づく語が多用される。しかし、それらは仏教の哲理を述べるものではなく、高い山の上にある仏寺の雰囲気を表すために用いられたものである。

次に、この詩の結びを引用する。

如公之徳世一二 公の徳の如きは世の一二たり

豈得無淚如黃河 豈涙の黄河の如く無きを得んや

瀝胆祝願天有眼 瀝胆して天に眼有らんことを祝願し

君子之沢方滂沱 君子の沢 方に滂沱たらんとす

この「天有眼」について、馮浩は次のように述べる。

按ずるに、天眼は屢しば仏書に見ゆるも、皆此の句の義に非ず。此自ら上天に眼有りて、福善餘慶あるを願うなり。

『玉溪生詩集箋注』卷一（上海古籍出版社、一九七九排印本、三五頁）

つまり、「天眼」は仏典に見られる語なのだが、ここでは儒教の「天」の思想に依拠して使用されているのである。

このように、李商隱も初めは唐代文人一般と同じく、仏典の語を儒教に拠って理解して用いていた。⁽⁸⁾

しかし、李商隱は儒教による功利的な文学のあり方に疑念をいだくようになる。⁽⁹⁾さらに、彼は儒教よりも仏教の上に見るようになるのである。深澤一幸は前出の「李商隱と仏教」で、「唐梓州慧義精舍南禅院四証堂碑銘并序」と王勃の「梓州慧義寺碑銘」を比べて、王勃は「儒と仏の価値の上下についてはあいまいにしているが、李商隱は一步進んで、儒よりも仏がまさるとのべている」とくである⁽¹⁰⁾（七七頁）とする。そこで、李商隱は他の唐代文人とは異なり、儒教など既成の中国思想にとらわれず、より純粹に仏教の哲理を追求するようになっていったのではないかと思われる。その結果、彼は単に仏典を典故として用いるだけでなく、仏教独自の哲理を主題とした詩歌を作るまでに到る。

三、李商隱詩に見られる仏教による時空認識

次に、李商隱が詩歌に表した仏教の哲理について検討す

る。まず気付くのは、仏典を引用して構成された彼の詩歌には、日常的な感覚による尺度を越えた極大・極小の時間と空間について言うものが多いことである。先に見た「北青蘿」詩の「世間微塵裏」と「安平公詩」の「坐視世界如恒沙」も、その例である。⁽¹⁰⁾

これらの二例は、空間について言うものであった。それに対して、次に引用する「送臻師（臻師を送る）二首」の其二の詩では、時間と空間の両方を重ね合わせている。

苦海迷途去未因

苦海の迷途

去るに未だ因あらず

東方過此幾微塵

東方此を過ぎて幾微塵⁽¹¹⁾

この「東方」「微塵」は、朱鶴齡注では『法華経』化城喻品の仏陀の滅度から過ぎた無限の時間を表す文⁽¹²⁾によっていとされる（『李義山詩集』巻上）。また、馮浩注では、『大般涅槃経』寿命品の仏土へ行くには無限に多くの世界を通しなければならぬことを表す文⁽¹³⁾によっていとされる（排印本五一八頁）。この詩は僧侶である臻師の旅を言うのであるから、直接の典故としては『大般涅槃経』がふさわしい。それとともに、『法華経』によって、遠くにある旅の目的地へ行くには時間がかかるとすることも重ね合わされていると見るのが良いだろう。

次に、「題僧壁（僧壁に題す）」詩を丁寧に見たい。こ

の詩は他の詩とは異なり、仏教による時空認識そのものを主題にしているからである。まずこれを引用する。

捨生求道有前蹤 生を捨て道を求むるは前蹤有り

乞脳剗身結願重 脳を乞え身を剗り願を結ぶこと重し

大去便応欺粟顆 大にしては便ち応に粟顆を欺くべし

小来兼可隠針鋒 小にしては兼ねて針鋒に隠すべし

蚌胎未滿思新桂 蚌胎未だ満たずして新桂を思い

琥珀初成憶旧松 琥珀初めて成りて旧松を憶う

若信貝多真実語 若し貝多真実の語を信ずれば

三生同聴一楼鐘 三生同じく聴かん 一楼の鐘を

この詩の第一・二句は、本生譚にみえる捨身などを言い、仏道修行の厳しさを表す。そして、それによって得られた認識がその後展開される。まず、第三句は馮浩注では次に引用する『維摩經』によっていとされる(排印本、五〇四頁)。

若菩薩、住是解脱者、以須弥之高广内芥子中、無所增減。須弥山王本相如故。而四天王忉利諸天、不覺不知己之所入。唯応度者乃見須弥入芥子中。(若し菩薩、是の解脱に住すれば、須弥の高広なるを以て芥子の中に在るに、増減する所無し。須弥山王の本相は故の如し。而も四天王・忉利の諸天は、己れの入る所を覺

らず、知らず。唯應に度すべき者は乃ち須弥の芥子の中に入るを見る。)

鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』卷中、不思議品第

六(『大正新修大藏經』第十四卷、五四六頁、

植木雅俊訳『梵漢和对照・現代語訳維摩經』(八岩

波書店、二〇一一〜二五〇・三頁)

これは、微細な芥子粒の中に巨大な須弥山を入れても、粒は大きくならず山も小さくならないとするものである。

また、第四句は、朱鶴齡注に引く道源注では次に引用する『維摩經』によっていとされる(『李義山詩集』卷上)。

又於下方、過恒河沙等諸仏世界、取一仏土、挙著上方、過恒河沙無数世界、如持鍼鋒拳一棗葉、而無所燒。(又下方に於いて、恒河沙等の諸仏の世界を過ぎて、一仏土を取りて、上方、恒河沙の無数の世界を過ぎて挙著するに、鍼鋒を持ちて一棗葉を挙ぐるが如くして、而も燒ます所無し。)

『維摩詰所説經』卷中、不思議品第六(『大正

新修大藏經』第十四卷、五四六頁、植木、二五

四・六頁)

ここでは、ガンジス川の砂粒のように多数ある仏国土のすべてを持ち上げるのが、針の先でなつめの葉を持ち上げる

ほどたやすいことだと言う。この二つは菩薩の見せる奇跡である。それらが起こるのは、世界の一切が空であるから、すべての事物は互いに浸透し溶融することができるためである。李商隱はこの認識を対句の形に構成する。それを口語訳しておく。「大きな物でもただちに粟粒と見誤るほどにすることができ。このように小さくすれば、それを針の先に隠すこともできる。」となる。

この第三・四句は空間に対する認識を表しており、さらに詩の後半では時間に対する認識へと展開してゆく。第五・六句は、特に仏典中の語を用いることなく仏教の哲理を述べる。ひとまず口語訳すると、「ハマグリの中で月が満ちるとともに育つ真珠は、今はまだ大きくなっていないが、やがてこれが大きくなった時には月が満ちて月桂の木が新たに茂ることが想像できる。琥珀は今ようやく石になったが、それによって琥珀のもとになった太古の松の木に思いをめぐらす。」となる。

これは、過去・現在・未来の時間と因果についての考察を表現したものである。第五句の「蚌胎」は現在にあるもので、因果の因に当たると。それに対応する未来の果は「新桂」である。また、第六句の「琥珀」は「蚌胎」と同じく現在にあるが、こちらは因果の果になる。それに対応する

過去の因は「旧松」である。⁽⁵⁾そして、この未来の果である「新桂」と過去の因である「旧松」については、「思う」「憶う」ものだとされる。これによって、過去と未来の時間に属するものは、現在の時点では人の心の中にだけあって、実在はしていないことを示す。さらに、現在にある「蚌胎」は「未だ満たず」とされ、同じく「琥珀」は「初めて成る」とされる。これは、両者ともに変化の途中にあることを表す。これらによって、現在にある事物もまた固定された姿を持っていない、ということが示されている。つまり、第五・六句は、過去・現在・未来のすべては確かなものではなく、因果関係を認めることのできる人間の心の中にだけ存在している、ということを表現したものである。

これは、次に引用する『華嚴経』の時間認識と共通する。欲知長劫即是短劫、短劫即是長劫、(中略)知無量劫即是一念、知一念即是無量劫、知一切劫入無劫、知無劫入一切劫、欲悉了知過去未來際及現在一切世界劫數成敗故、発阿耨多羅三藐三菩提心。(長劫は即ち是れ短劫なり、短劫は即ち是れ長劫なりと知り、〔中略〕無量劫は即ち是れ一念なりと知り、一念は即ち是れ無量劫なりと知り、一切の劫は無劫に入ることを知り、無劫は一切の劫に入るをこと知らんと欲し、悉く過

去未来際及び現在の一切世界の劫数成敗を了知せんと欲するが故に、阿耨多羅三藐三菩提の心を発せり。

『大方広仏華嚴經』卷第九、初発心菩提功德品第十三（『大正新修大藏經』第九卷、四五一頁、
『国訳大藏經』経部第五卷、三一三―四頁）

これについて、鎌田茂雄は次のように説明する。

人間の生物的な肉体上の生存はこの現世に限られている。しかしただ今に生きる自分は、無限の過去からの宿業を背負っているのだ。また未来に向かつても輪廻し転生し、生々流転してゆかねばならない。このただ今の一念、心の動きのなかに過去も未来も映し出される。過去といつても、未来といつても、それはただ今の一念の影であるという。

『仏教の思想 6 無限の世界観（華嚴）』（角川文庫、角川書店、一九九六、初出一九六九、九〇頁）

李商隱は、このような認識を詩句に表す。その詩句で用いられた語のうち、月の満ち欠けとともに成長する真珠と、月中の桂は、他の作品にも用いられる彼の好みの題材である¹⁶。この二つを組み合わせ、さらに、同じく宝石の類の琥珀と植物の松とを対置させる。これによって、語の対応の

上でも緊密な対句が構成されているのである。

次に結びの二句は、これまで様々な解釈がなされているが、筆者は次のように読みたい。詩の中でここまでに語られたのが、「貝多」つまり仏典に記された真理である。これを信じるならば、「三生」つまり前生・今生・後生のすべてで今ここに鳴り響いている鐘の音を聴けるとする道理がわかるはずだ、と。すなわち、第五・六句で言うようにすべての時間が心の中にあるならば、今の自分が聴いている鐘の音は、心の中に存在する過去の自分も未来の自分も同じく聴いている、ということになるのである。このような理解が、空間の大小と時間の先後には客観的な区別はないとするこの詩の結びにふさわしいだろう。

以上、「題僧壁」詩を読んできた。この詩に表されたような時空の相対性についての論は、老荘思想にも見られる。しかし、時空における区別を完全に人間の主観とするのは、仏教に独特な考え方である¹⁷。李商隱は、仏教の哲理の中でも特にここに着目する。これは、既成の中国思想に対する仏教の独自性を認識できているということであろう。これは、先行研究で述べられている通り李商隱の仏教に対する理解がきわめて深かったことを表している。

しかし、ここで重要な点は、むしろ別のところにある。

それは、この詩において李商隱の本領が発揮された技巧的表現が用いられていることである。先に述べたように、彼も唐代の文人一般と同じく、仏教に対して文獻重視の態度をとっていた。だが、そのような文人の多くが学究的な載道文学の形式で仏教の哲理を表していたのと、彼は違う。つまり、仏教の哲理と美的な詩歌の言語表現を結び付けているところに、彼の個性が表れているのである。

四、仏教による時空認識の詩歌との関わり

「題僧壁」詩に示された時空認識に通じる表現は、仏教とは関わりのないいくつかの李商隱の詩歌にも見られる。

その中には、李商隱の代表作とされる「夜雨寄北（夜雨、北に寄す）」詩と「錦瑟」詩が含まれている。

まずは、「夜雨寄北」詩を引用する。

君問帰期未有期	君は帰期を問うも未だ期有らず
巴山夜雨漲秋池	巴山の夜雨秋池に漲る
何当共剪西窓燭	何か当に共に西窓の燭を剪りて
却話巴山夜雨時	却って話すべし 巴山夜雨の時を <small>(18)</small>

この詩について、朱彝尊は次のように評する。第一句の「君問帰期」は「問」で「未有期」は「答」であり、第二句は「今夜」のことであり、第三句は「他日帰期」のことである。

そして第四句はまた「今夜」のことである（朱鶴齡箋注・沈厚埭輯評『李義山詩集』巻上）。つまり、後半二句では、未来のある時点で北へ帰れたならば、その時には過去ととなっている現在のことを話そう、と告げているとする。この評のように、異なる時間が重なり合っているのがこの詩の特徴として指摘されることが多い。

次に「錦瑟」詩の結びの二句を引用する。

此情可待成追憶 此の情 追憶を成すを待つべけんや
只是當時已惘然 只だ是れ 當時 已に惘然(19)

この二句に対する屈復の解釈を示す。

「此情」は即ち中四を指し、言えらく、当時已に是れ惘然なれば、今日追憶するを待つべけんや、其の惘然たるは更に何如や、と。

『玉溪生詩意』巻四（正大印書館、一九七八影印本、二一三頁）

この詩の「中四」句つまり第三句から第六句は、何かを象徴的に表現しているようだが、それが具体的に何を表しているのか分かり難く、様々な解釈がなされている。屈復は、第七句の「此情」がこの四句を指すとする。そして、追憶される事が起こっていた当時から、気持ちはずでにぼんやりとしていたのだから、今になってはつきりと思ひ出すこ

とはできない、と結びの二句を解釈する。これが広く行われている解釈である。これに従つても、この詩では時間の経過が通常とは異なる感覚で表現されていると見なすことができる。すなわち、記憶は通常は時間の経過とともに曖昧になるものだからである。

だが、この詩にさらに複雑な時間表現を見て取ることもある。その例が汪師韓の解釈である。汪はこの詩を自己の不遇を嘆くものとしており、結びを次のように読む。

「追憶」は後世の人の追憶を謂うなり。「可待」は、猶必ず後に伝わるは疑い無きを云うがごときなり。「当時」は、現在を指して言う。「惘然」は適従する所無きなり。言えらく後世の伝は、自ら信すべきと雖も、即今の淪落は嘆くべきと為すのみと。

『詩学纂聞』李義山錦瑟詩（王夫之等撰『清詩話』上海古籍出版社、一九九九、四六三頁）

「追憶」とは、未来の人が李商隱のことを思う、とする。すると、「当時」は、李商隱からすれば現在であり、未来の読者からすれば過去となる。「錦瑟」詩からは、このような複雑な時間の錯綜を読み取ることもできるのである。

この種の時間の錯綜が表現された詩の中でも、「潭州」詩は重要である。なぜならば、この詩は、李商隱の特異な

典故表現に対する自己分析として読めるからである。

潭州官舍暮楼空	潭州の官舍	暮楼空し	
今古無端入望中	今古	端無くも望中に入る	
湘淚淺深滋竹色	湘淚	淺深	竹色を滋し
楚歌重疊怨蘭叢	楚歌	重疊	蘭叢を怨む
陶公戰艦空灘雨	陶公の戰艦	空灘の雨	
賈傅承塵破廟風	賈傅の承塵	破廟の風	
目斷故園人不至	目斷す	故園	人至らず
松醪一醉与誰同	松醪 <small>しょうろう</small>	一醉	誰と同じうせん ⁽²⁾

李商隱の詩歌には、他にはない特異な典故の用法が見られる作品があることが指摘されている。その理由を、筆者は以下のように考える。彼の詩歌の中で特異と見なされる典故表現は、詩の題材とする事物に触発されて心の中に浮かび上がった故事や伝説に即した像をそのまま書き表したものであり、書物の中から言葉を選んで引用したものである。つまり、これは通常の意味での典故表現ではないのである。そのため、その用法を典故の原則に当てはめれば、特異性が際立つことになるのである⁽²⁾、と。

「潭州」詩の第二句「今古無端入望中」は、このような故事や伝説に即した心象の出現について自覚的に述べたものと見られる。そして、その状態を具体的に表現したが、

第三句から第六句である。すなわち、眼前の情景である竹やぶと蘭の草むら、そしてさびしい早瀬に降りしきる雨と壊れた廟に吹きすさぶ風が、作者の精神を刺激する。それによって、過去の人物たちの像が現れる。それは、舜の二妃と屈原であり、陶侃の率いる戦艦と賈誼のとばりである。ここで、現在と過去の別々の時間に属するものが、同じく眼前の空間で重なり合うのである。これは、「題僧壁」詩に「三生同聴一楼鐘」と表された、異なる時空に属するものが心の中で融合している状態に通じている。

もとより、李商隱の詩歌の特異な典故表現が、彼の生得的な資質とさまざまな経験によって形成されているのは言うまでもない。その上で、この特異性を自覚した契機のひとつとして、仏教の哲理による時空認識を得たことがあると考えられる。

五、結

以上の論を次のようにまとめておく。李商隱には、他の唐代文人たちと同じく、仏教に対して文献を重視する傾向があった。しかし、彼が他の唐代文人一般と異なるのは、儒教を仏教の上位に置かないことである。そのため、より純粹に仏教の哲理に向き合うことができた。そのため、既

成の中国思想にはない仏教の時空認識を十分に理解し、それを詩歌の形で表現するまでに到る。そして、この認識に通じる時間の表現は、彼の代表作とされる詩歌にも用いられる。さらに、その特異な典故表現に自覚的になる契機のひとつを与えていると考えられるのである。

本論文の考察はここまでだが、さらに、仏教は李商隱の詩歌の本質ともかかわっているのではないかとも思われる。すなわち、彼の詩歌には不安定な感覚を引き起こす表現が多い。これについては、時代背景や彼自身の経歴から説明されている。それとともに、時間と空間の中で安定して存在するものは何もないとする仏教の世界観にもよっているのではないか。これを、今後の検討課題としたい。

注

(1) 「李商隱の詩歌と道教—存思内観を描いた詩—」(文教大学国文学会『文教大学国文』四二、二〇—二三) および、「李商隱の詩歌における宗教と文学のあいだ」(『文教大学国文』四三、二〇—四四)。

(2) 卷四、大中七年、四十二歳の箋には、「樊南乙集序」から大中五年に妻が死去して以来真剣に仏教を信仰するようになったとあるのを引き、また柳仲郢の幕府で禅に傾倒していたことが記載されている。

(3) 本文で引用した澤崎久和と深澤一幸の論文の他に、以下の先行研究がある。

平野顕照『唐代文学と仏教の研究』（朋友書店、一九七八）第五章、李商隱の文学と仏教（初出）「晩唐の文学と仏教—李商隱の場合—」（日本印度学仏教学会「印度学仏教学研究」二二一、一九七三）

陳引馳『隋唐仏学与中国文学』（百花洲文艺出版社、二〇〇一）第二章、唐詩人的仏教抉択：仏道関係角度之觀察、第三節、李商隱：浮世無情の鋭感

周建国『李商隱与仏教』（帝塚山学院大学中国文化研究会「中国文化論叢」一〇、二〇〇一）

(4) 内田誠一は、『安禪制毒竜』考—王維の仏教詩における実践性について—（中国詩文研究会『中国詩文論叢』一〇、一九九一）で、「過香積寺」詩の結びは「維摩経」の「香積仏品」と「法苑珠林」の毒竜の話が関連していると述べる。

(5) 本文で引用する李商隱詩の底本は、劉学鍔・余恕誠『李商隱詩歌集解（増訂重排本）』（中華書局、二〇〇四）とする。「北青蘿」は、第五冊、二〇八五頁。

(6) このことについては、戸崎哲彦「柳宗元と中唐の仏教」（京大文学部中国語中国文学研究室『中国文学報』三八、一九八七）、須藤健太郎「権徳輿の文学論と三教」（『松浦友久博士追悼記念中国古典文学論集』研文出版、二〇〇六）が具体例から論じており、それらを参照した。

(7) 底本第一冊、六〇頁

(8) 儒教の持つ普遍性にも問題はあろうが知識、教養に発する宗教は、おのずと信仰よりも哲理が主体となり、思索を媒体とするが故に既成の儒教思想に基づく理解を生みやすく、儒教に合一し、もしくは儒教を擁護する範囲において仏教を摂取し解釈を施すことになると思われる。

藤善眞澄前出書、二七七頁

(9) 拙著『李商隱詩文論』（研文出版、二〇一一）第一編第二章、李商隱の転機、を参照されたい。

(10) 朱鶴齡注によれば、「坐視世界如恒沙」は以下によっていとされる。

住不可思議解脱菩薩、断取三千大千世界、如陶家輪。著右掌中、擲過恒河沙世界之外、其中衆生不覺、不知已之所往。

『維摩詰所説経』卷中、不思議品第六（『大正新修大蔵経』第十四卷、五四六頁）

(11) 底本第五冊、二一五九頁

(12) 諸比丘、彼仏滅度已来、甚大久遠。譬如三千大千世界所有地種、假使有人、磨以為墨、過於東方千国土、乃下一点。大如微塵。又過千国土、復下一点。如是展転尽地種墨、於汝等意云何。是諸国土若算師、若算師弟子、能得辺際、知其数不。

鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』卷三、化城喻品第七（『大正新修大蔵経』第九卷、二二二頁）

(13) 爾時東方、去此無量無數阿僧祇恒河沙数微塵等世界、彼有仏士、名意樂美音、仏号虚空等如来、応供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、仏、世尊。

曇無讖訳『大般涅槃經』卷一、寿命品第一（『大正新修大藏經』第十二卷、三七〇頁）

(14) 底本第三冊、一四二—三頁

(15) ここまでの解釈は、次の注釈を参照した。

五六は、道の因果を以て言う。蚌胎未だ満たずは、因なり。而して未来の桂をトすべし。琥珀初めて成るは、果なり。而して実に過去の松に本づく。

陸崑曾『李義山詩解』（影印本、上海書店、一九八五）

(16) 月中の桂樹は「同学彭道士參寥」詩に「月中桂樹高多少、

試問西河斫樹人」（底本第五冊、二二四—一頁）、二片」詩に「榆

莢散來星斗軫、桂華尋去月輪移」（底本第五冊、二二—五頁）

とあり、月の満ち欠けとともに育つ真珠は「錦瑟」詩に「滄海月明珠有淚、藍田日暖玉生煙」、「城外」詩に「未必明時勝蚌蛤、一生長共月虧盈」（底本第四冊、一八一—五頁）とある。

(17) このことを簡潔に述べているものとして以下の文章を引用する。

莊子の思想の眞の伝統を、続く隋唐期において継承したのは、仏教の華嚴宗であった。そのうえ（中略）莊子よりもずいぶん先まで進んでしまった。彼らは、すべての時間・空間の區別を「差ちがひひしくして」「なるものとしただけでなく、何と「融とかぶ」して「無」として、さらに「回轉」して「心」としてしまつたのである。

劉文英著、堀池信夫・菅本大二・井川義次訳『中国の時空論 甲骨文字から相対性理論まで』（東方書店、一

九九二、原著『中国古代時空觀念的產生和發展』上海

人民出版社、一九八〇、第六章、時間・空間の相対性

と絶対性、一八〇頁）

(18) 底本第三冊、一三五—五頁

(19) 底本第三冊、一五九九頁

(20) 底本第二冊、八二—二頁

(21) 拙著『李商隱詩文論』第三編第五章、「錦瑟」詩について、を参照されたい。

（文教大学）