

## 空海の詩文における「境」の理念

—— 王昌齡『詩格』及び唯識説との関わり ——

### 一 緒言

空海が唐から帰国した後、嵯峨天皇、淳和天皇の勅撰によって、勅撰漢詩文集『文華秀麗集』『経国集』が編纂された。それらの漢詩文集と空海の漢詩文集である『性霊集』とは、新しい文学理念に基づいた「境」という表現が使われた。その表現の特徴が表れている空海の作例として、「沙門勝道歴<sub>レ</sub>山水<sub>二</sub>瑩<sub>二</sub>玄珠<sub>一</sub>碑。并序」(『性霊集』卷二)に、「夫境随<sub>レ</sub>心変。心垢則境濁。心逐<sub>レ</sub>境移。境閑則心朗。心・境冥会、道徳玄存」がある。このような「境」の表現方法は、先行する編纂された『懐風藻』や『萬葉集』にはみられないもの

である。

江 藤 高 志

「境」という言葉は、元来、「国境」「人境」などの区切りや、「勝境」「仙境」などの具体性のある地域を意味し、さらに、「環境」「逆境」のような抽象的な状況までも包括するようになった。その意味の根底には、全体からとらえられた部分という認識が認められる。先に挙げた例では、さらに意味が拡がり、心が作り出す仮象の世界を表す仏教語としての用法が取り入れられ、世界への認識をあり方を説明している。空海は、この「境」という言葉を、区切りや地域を表す一般の意味と認識の対象世界を表す仏教語の意味とに、『性霊集』において使い分けている。また、彼

と同時代の詩人では、彼と交流が深かった嵯峨天皇も仏教語としての「境」を詩に取り入れている。さらに惟長春道も同様に、嵯峨天皇との贈答詩において「境」を詠み込んでいる。それらの作品は、『文華秀麗集』『経国集』に採録されている。

このような仏教語としての「境」が、この時期に注目されるようになった背景には、小島憲之が指摘するように、空海に拠るところが大きいと考えられる。その指摘には、空海が唐から王昌齡の文学理論書である『詩格』を日本へ将来し、嵯峨天皇に推薦して献じたことが、理由として挙げられている。なぜなら、その『詩格』に、盛唐の新しい文学理論として「境」の理念が説かれているためである。それらの指摘以外にも、彼が編纂した文学理論書である『文鏡秘府論』及びその再編である『文筆眼心抄』にも、『詩格』から「境」に関する部分を採録しているところからみて、いかに空海が「境」という文学理念に関心を寄せていたかがうかがえる。

彼がこれほどまでに「境」の理念に注目したのは、

やはり僧門であることに起因すると考えられる。仏教世界で、「境」の理念が使われるのは、主に唯識の分野である。王昌齡も僧門との交流があったことは、彼の詩文からも確認できるので、彼の唯識の理解が文学理念としての「境」の理念形成に大きく関与していると考えられる。同様に、空海自身が持つ唯識の理解が、「詩格」の「境」の理解にも影響を与えていることが推察される。

このように、「境」の文学理念と唯識の「境」とは、関わりが深く、盛唐の王昌齡以降、中唐の皎然、晩唐の司空図らの文学理論書においても「境」は、文学理念として取り上げられ、重視されながら継承されてゆく。

しかし、ここで、文学理念としての「境」に、疑問も残る。『文鏡秘府論』『文筆眼心抄』には、『詩格』の「境」に関する論が、全てが載せられていないということである。その例として、「三境」の論が挙げられる。南宋の陳応行『吟窓雜録』、明の胡震亨『唐音癸籤』に採録されている『詩格』には、「三境」の論

が載せられている。だが、『文鏡秘府論』『文筆眼心抄』には、この箇所は採録されなかった。つまり、当時において著名だった王昌齡の『詩格』であつても、空海は無批判に全てを採録するのではなく、自身が吟味して有益だと思える論を取捨選択していることがわかる。このことは、別人の文学論にも言えることで、中唐の皎然『詩議』も、『文鏡秘府論』『文筆眼心抄』で一部が採録されているにも関わらず、「境」に関する部分は今全く採録されなかった。その原因として、王昌齡の論を認めていた空海は、その論とは異なる皎然の「境」の理論を、あえて採録しなかったとも考えられる。これらの点を合わせて考えると、空海は、様々な文芸理論書に目を通して吟味しながら、『文鏡秘府論』『文筆眼心抄』に取捨選択して採録していったことが推察できる。よつて、それらの取捨選択には、彼の文学に対する審美眼が大きく働いていたと考えられる。

そのほかにも、空海の詩文には、嵯峨天皇や惟長春道には見られない「境」の用法が認められる。このことは、空海の「境」に対する理解が彼らと異なつてい

た部分があることを示唆する可能性がある。さらに、王昌齡と皎然とにおいて「境」に対する文学理念に差異があるように、空海と王昌齡との間においても、「境」に対する文学理念に差異が存在する可能性を考慮する必要があるだろう。その両者に差異が存在するならば、それは空海の仏教思想に起因しているのではないかと考えている。

以上のような彼らにおける「境」の文学理念の差異を、それぞれ検討しながら、空海が受容した「境」の文学理念と、それを支える仏教思想との関係を明らかにしてゆく。さらに、「境」の表現を通して、空海の文学理念と実際の創作とのつながりを考察するのが、本稿の目的である。

## 二 『文鏡秘府論』における

### 王昌齡及び皎然の「境」

最初に、文学理念としての「境」の概念について、その用法を確認してゆく。文学理念として「境」が見

られる文献の早い例として、盛唐の文人官僚であった王昌齡による『詩格』が挙げられる。その『詩格』は、空海によって唐から持ち帰られ、その後宮廷へ献納されたことがわかっている。原典は散逸し現存しないものの、『文鏡秘府論』や『吟窓雜録』などに一部が採録されて伝存している。

続いて、『文鏡秘府論』に選録されている『詩格』で、「境」の概念が取り上げられている箇所を次に挙げる。文章を作る際の心得を述べている部分である。

夫れ文章を作るには、但だ多く意を立つ。左穿右穴して、心を苦しめ智を竭つくさしめ、必ず須く身を忘れて、拘束するべからず。思ひ若し来たらざれば、即ち須く情を放はしまにして却つて之を寛やかにし、境をして生ぜしむべし。然る後に境を以て之を照らせば、思ひは則ち便ち来たり、来たれば即ち文を作る。如し其れ境思来たらざれば、作るべからざるなり。

夫作文章、但多立意。令左穿右穴、苦心竭智、必須忘身、不可拘束。思若不來、即須放情却寬之、令境生。然後以境照之、思則便來、來即作文。如其境思不來、不可作也。

王昌齡『詩格』（『文鏡秘府論』南卷）

ここでは、文章を作るにあたり、多くの意を尽くすことになるけれども、あれこれと思案をめぐらせて自身を忘れるほど没頭してはいけなさと述べられている。着想が得られなければ、感情を解き放つてゆるやかにし、「境」を生み出させることを勧めている。「境」が生まれたなら、その「境」を通して世界を把握して、着想を得て文章を作り出せるからである。もし「境」が生まれなければ、強いて作ろうとしてはいけないとも戒めている。

「境」の概念のうち、ここからわかることは、創作過程における着想を得る段階で重要な働きをしていることである。しかし、心に「境」を作り出すためには、心をのびやかにしなければならず、作り出せない場合

は、無理に創作をしようとしても効果がないとも考えられている。「境」を通して創作しようとする世界を把握することが大切であることは、他の箇所にも述べられているので次に挙げる。

夫れ意を置きて詩を作るには、即ち須く心を凝らして、其の物を目撃すべし。便ち心を以て之を撃ち、深く其の境を穿つ。高山の絶頂に登るがごとく、下に万象を臨みて、掌中に在るがごとくし、此を以て象を見れば、心中に了らかに見る。

夫置意作詩、即須凝心、目撃其物。便以心撃之、深穿其境。如登高山絶頂、下臨万象、如在掌中、以此見象、心中了見。

王昌齡『詩格』（『文鏡秘府論』南卷）

この箇所においても、作詩の創作過程で、やはり「境」が重要であることがわかる。ここでは、何か着想を得て詩を作る際には、心を集中させて対象をじっくりと

把握しなければならぬと述べる。なぜなら、対象に對して心を注ぎ、深奥に迫った「境」を生み出すためである。その様子は、まるで高山の頂きから足下に広がる世界を見下ろしながらも、掌中に把握しているような状態であり、これによって、対象に臨めば心中に明らかに把握することができると説明されている。

これらから導きだされるのは、「心」と「象」との結びつきに焦点をあて、詩文を書くための着想を得ようと心を静めてゆき、世界の対象とする世界の深奥を「境」として、心に描き出そうとすることが重要だとする主張である。

創作における「心」と「象」との問題は、すでに六朝期に梁の劉勰『文心雕龍』などで取り上げられてきた。しかし、王昌齡はこの問題を「境」という仏教思想の観点から捉えたところに新しさがあるといえる。

では、なぜ仏教思想の観点から、詩文創作の理念を説こうとしたのだろうか。それは、彼の詩文集『王昌齡集』をみれば、僧門との詩の応酬の数々がうかがえることからわかるように、王維を始めとする盛唐の詩人

と僧門との交流が創作理念の背景にあるためだと推測できる。<sup>4)</sup>

王昌齡の詩と仏教との影響関係について、華士奎は、五言古詩に北宗禪が主張する「対境無心」の観照方法が影響を与えていると指摘する。<sup>5)</sup>北宗禪とは、神秀から続く初期禪宗教団を指す。彼は、則天武后、中宗、睿宗の国師となり、彼の死後は弟子の普寂が国師を引き継いでいる。よって、北宗禪の勢力は、南宗の荷沢神会が安祿山の乱で信任を得るまでは、かなりの影響力を持つていたと考えられる。神秀は、自身の心を観法する「観心」を重視し、『観心論』を著した。さらに、初期の禪宗においては、唯識説に基づいた『楞伽經』も重視されていた。これらのことから、北宗禪は唯識の説と密接な関係にあると考えられる。王昌齡は安祿山の乱に際して亡くなっていることから、それ以前の北宗禪僧との交流を通して、唯識説が彼の文学理念に深く影響を与えていた可能性が高いとも考えられる。このようにして、『詩格』における「境」の理念は、仏教思想の唯識説に基づいた可能性が高いものである

ことから、空海が詩文の手引き書として『文鏡秘府論』を編纂するにあたり、この文学理念が採録されたのではないかと考えられる。しかし、ここで注意したいのは、唐代における「境」に関する文学理念が、『文鏡秘府論』に全てが採録されているわけではなく、取捨選択されていることである。その一例として、同じ『詩格』にある、「意境」に関する言説は、『文鏡秘府論』には採録されていない。その原因は、空海自身の文学理念として賛同し難い言説を含んでいたためではないかと考えられる。

そこで、唯識説における「境」と『詩格』における「境」との違いを確認する。王昌齡は、心象世界における外界の対象を「境」とみなし、主観的な「心」に対し、客観的存在として「境」を対応させて使っている。その役割においては、唯識説と大方は同様といえる。しかし、「境」に対する肯定的か否定的かの立場の点では異なり、さらに「境」を生み出す過程についての認識が大きく相違している。そのため、唯識説における「境」の理念を、次に確認する。大乘仏教思想

をまとめた論書として広く読まれ、空海とも関わりの深い馬鳴作、梁の真諦訳『大乘起信論』の言説を次に取り上げて確認してゆく。

復た次に、不覚に依るが故に、三種の相の彼の不覚と相応して離れざるを生ず。云何が三と為す。一つには無明業相、不覚に依るを以ての故に心動するを、説きて名づけて業と為す。覚すれば則ち不動なり。動ずれば則ち苦有り、果は因を離れざるが故に。二つには能見相、動に依るを以ての故に能見あり、不動ならば則ち見無し。三つには境界相、能見に依るを以ての故に境界は妄現す、見を離るれば則ち境界無し。

#### 『大乘起信論』

ここでは、「不覚」から、三種類の心の相が生まれることを解説している。一つには、「無明業相」で、ただ悟りにいたっていない無明の状態であるために、心が動いてしまうので業と呼んでいる。悟っていれば本

来の状態である不動となる。二つには、「能見相」で、心が動くことで主観が働くのである。悟っていれば不動であるため、主観は生まれえない。三つには、「境界相」で、主観である「能見」が働くことで「境界」が心に生れるのである。悟っていれば、「能見」は不動なので境界も生まれえないとする。よって、ここから、無明である不覚の状態だから、主観である「能見」が働いて、その結果「境界」が生まれることがわかる。それゆえ、仏教では、この無明を断ち、意識の活動を停止させるために、心を静め観察を行う止観によって対治を行う。

よって、唯識説では、「境」とは無明である不覚から妄言するもので、本来は止観によって消滅させなければならぬ存在とされている。しかし、『詩格』では、創作の着想につながる心が導き出す待ち望むべき存在とされるため、両者の意味合いは対照的であることがわかる。ゆえに、『詩格』では、創作過程における方法論として、「心」と「象」との認識方法を唯識説に依拠しながらも、仏教語としての本来的な意味は捨象

して、文学理念の用語として「境」を認識していることがわかる。僧門の空海は、唯識説と文学理念との重なり共感し、『文鏡秘府論』に採録したのではないだろうか。では、『詩格』の「意境」の言説も合わせて、次に確認する。

#### 詩に三境有り

一に曰く、物境。二に曰く、情境。三に曰く、意境。物境一。山水詩を為らんと欲せば、即ち泉石雲峰の境を張る。極麗絶秀なる者は、神心に之く。身を境に処き、境を心に視、掌中に瑩然たりて、然る後に思ひを用ふれば、境象了然たり。故に形似を得。情境二。娛樂愁怨は、皆意に張り身に処り、然る後に思ひを馳せて、深く其の情を得。意境三。亦た之を意に張りて、之を心に思へば、則ち其の真を得。

#### 詩有三境

一曰、物境。二曰、情境。三曰、意境。物境一。

欲為山水詩、即張泉石雲峰之境。極麗絶秀者、神之於心。処身於境、視境於心、瑩然掌中、然後用思、了然境象。故得形似。情境二。娛樂愁怨、皆張於意而処身、然後馳思、深得其情。意境三。亦張之於意、而思之於心、則得其真矣。

#### 王昌齡『詩格』（『吟窓雜録』卷四）

この「三境」の言説は、『文鏡秘府論』にはなく、『吟窓雜録』に採録されている。ここでは、詩の様式を「境」によって三分類している。しかし、唯識説の立場から考えると、「情境」では、対象物ではなく感情を見出そうしている仕組みが、仏教における「境」の概念と合わない。「意境」も、そもそも「境」が主観である「能見」によって生み出されるものであるから、そこに意識をさらに読みとろうとするのは理解しがたい。そのため、この三つは「境」を枠組みとしながらも、世界の認識把握が仏教の「境」とは異なっていて、「境」における着想の重点の置き方の違いとして理解せざるえない。この「意境」の論は、中国の文学理論として



後世に引き継がれてゆくのに対して、『文鏡秘府論』に採録されなかったのは、やはり空海が僧門の立場として、そのような世界認識の把握に賛同し難かつたのではないかと推察される。そう考えられるのは、他に中唐の僧皎然『詩式』（『詩議』）における「境」の概念も同様に採録されなかったからもわかる。『詩式』も、『文鏡秘府論』に文学理念も多く採録されている。しかし、その一方で、『詩式』における「境」に関する言説が引用されていない事実もある。そこで、その引用されていない「境」に関する言説を次に取り上げて、その理由を考察してゆく。

### 境を取る

（上略）又云ふ、苦思するを要せず、苦思すれば自然の質を喪ふと。此れ又然らず。夫れ虎穴に入らずんば、焉んぞ虎子を得ん。境を取るの時、須らく至難至険にして、始めて奇句を見る。篇成るの後、その気貌を観るに、等間にして、思はず得たるに似る有らば、此れ高手なり。時有りて意静

かに神王さかんに、佳句縦横にして、遏とどむべからざるがごとく、宛さながらら神助のごとし。然らざれば、蓋けだし先ず精思を積み、神王なるに困りて得るかと。

### 取境

（上略）又云、不要苦思、苦思則喪自然之質。此亦不然。夫不入虎穴、焉得虎子。取境之時、須至難至険、始見奇句。成篇之後、觀其氣貌、有似等間、不思而得、此高手也。有時意静神王、佳句縦横、若不可遏、宛如神助。不然、蓋由先積精思、因神王而得乎。

### 『詩式』卷一

ここでは、詩文の創作にあたって「苦思」するまでに表現を追及することが、作品における自然さを損なうのではないかという疑義に対して、皎然が答える箇所である。彼は、「苦思」を否定せず、それによつてすばらしい表現を手にすることができると答えている。創作における「苦思」の発想は、中唐の詩人にみられ

る傾向として従来認められてきたものである。これは、先の王昌齡の『詩格』で述べる心の持ち方とは逆の発想である。<sup>6</sup>また、唯識説と照らし合わせてみても、「無明」によって活動する意識によって、「境」が生まれるのであるから、その心の活動を消滅させることが肝要である。そのことは、次に挙げる『大乘起信論』の言説からもわかる。

一切の色法は本来是れ心にして、実に外色無きを以てなり。若し色無ければ則ち虚空の相無し。謂う所は、一切の境界は唯だ心の妄みだりに起るるが故に有り。若し心の妄動を離すれば則ち一切の境界は滅し、唯一真心のみにして、遍せざる所は無し。

### 『大乘起信論』

ここでは、唯識説の立場から、境界を生み出す心を妄動させないことが肝要であると述べられていることが確認できる。よって、僧門としての空海にとつては、『詩格』の言説を支持できても、作家として優れた表現を

求めて「苦思」も厭わない皎然の「境」に関する言説には、賛同できなかつたのではないかと推定できる。

以上これまでみてきたように、唐代の新しい創作理論である「境」の言説に対して、空海は僧門の立場であることから、唯識説と文学理念における「境」の概念が重なり合うことに対して賛同を示す一方で、あまりに唯識説と表現追及の心とが乖離しすぎて、受け容れがたかつた言説もあつたのではないかと考えられる。ゆえに、これらの事情が、『文鏡秘府論』に様々な創作理論を採録するにあたって、その取捨選択へ反映されていると考えられる。では、次にこれまで確認してきた『詩格』の理論と彼の実作との関係について、空海自身の作品における「境」の表現方法を通して考察してゆく。

### 三 『性靈集』及び同時代の詩文における「境」

ここでは、空海の実作における「境」の表現を考察し、『詩格』の「境」の言説との関係を検討する。また、

それに合わせて、同時代の詩文における「境」を取り上げ対照させて考察する。

空海の実作において、心象世界における「境」が使われている作品は三つある。そのうち、最も特徴的な発想が見られる作品を次に挙げる。

夫れ、境、心に随ひて変ず。心垢<sup>けが</sup>なれば則ち境濁る。心は境を逐ひて移る。境閑なれば則ち心朗かなり。心境冥会して、道徳玄存す。

「沙門勝道山水を歴て玄珠を瑩く碑。并びに序」

夫境。随心<sup>レ</sup>変、心垢<sup>レ</sup>則境濁。心逐<sup>レ</sup>境移、境閑則心朗。心・境冥会、道徳玄存。

「沙門勝道歴<sup>二</sup>山水<sup>一</sup>瑩<sup>三</sup>玄珠<sup>一</sup>碑。并序」

『性靈集』卷二

ここに挙げた序文の一部に、「境」の表現が使われている。この作品は、下野国の沙門勝道の依頼を受けて制作したもので、弘仁五年（八〇五）の作である。こ

こでの趣旨は、「境」というものは心に随って変化しながら、その「境」も心が汚れると「境」もやはり濁り、心も境によって移ってゆくので、「境」が静かであれば心も朗らかになり、心と「境」とが合わさることとで、道の徳も存在すると述べている。下野の日光山を舞台に、僧門の勝道を描いているので、「境」の表現は唯識説に基づいているとわかる。「心は境を逐ひて移る」というのは、主観である「能見」によって作り出された「境」が「縁」となって、心に働きかけ続けることを意味している。日光山の静けさの中で、山林修行する勝道の心持ちの気高さを、心と「境」とによって活写している。山林修行に関わり深い空海だからこそ、彼の内面を共感的に描き、唯識説に拠りながら、閑静な山林で生活する勝道を内と外から俯瞰的にとらえた新しい世界を表現であるといえよう。

同じように唯識説に拠ったと思われる「境」の表現を用いた作品を次に挙げる。

古人の『筆論』に云ふ、「書なる者は散なり」と。

但結裏を以て能と為すに非ず。必ず須く心を境物に遊ばして、懷抱を散逸し、法を四時に取りて、形を万類に象るべし。此れを以て妙と為す。

「勅賜の屏風を書し了へて即ち献するの表。

并びに詩」

古人筆論云、書者散也。非但以結裏為能。必須遊心境物、散逸懷抱、取法四時、象形萬類。以此為妙矣。

「勅賜屏風書了即献表 并詩」『性靈集』卷三

ここでは、書法に関して「境」の表現が使われている。ただし、引用された『筆論』は、後漢の蔡邕の論が伝存しないことから、俗説に基づいた書物に拠ったのではないかという『弘法大師空海全集』の注に指摘がある。書に臨む心境として「必ず須く心を境物に遊ばして」とあるのは、『詩格』の「須く情を放にして却つて之を寛やかにし、境をして生ぜしむべし」という態度に通ずるものがある。

次に挙げる「境」の表現を用いた例は、空海が『理趣経』及びその注釈書『理趣訳経』における道理を最澄に説明した書面にある。

若し観照を求めば、則ち能観の心と所観の境と、色も無く形も無し、誰か取り誰か与へん。

「叡山の澄法師、『理趣釈経』を求むるに答する書」

若求観照、則能観之心所観之境、無色無形、誰取誰与。

「答叡山澄法師、求理趣釈経書」『性靈集』卷十

ここでは、観照般若の理趣を求めたとしても、主観である「能観」と対象である「所観」であるのだから誰にも与えることはできないという趣旨が、唯識説に拠つて述べられている。

以上の三例の検討から、空海の「境」の表現に二つの特徴を導き出すことができる。第一の特徴として、最初の例と最後の例から分かるように、僧門を対象に

した文脈で使われていることである。「境」の表現は唯識説を前提とした文脈であるために、このような配慮が働いていると考えられる。第二の特徴として、第二の例のように書法の創作過程における心境を説明するために利用していることである。これは、『詩格』と共通する用法であり、創作の着想段階において、心で対象を十分にとらえることの重要性が、意識の根底にあるためだと考えられる。よって、空海における「境」を用いた表現の特徴には、僧門を対象とするという仏教世界の枠組を持ちながらも、もう一方では仏教教理以外の分野においても、心を重視した認識のあり方を意欲的に表現しようとする意図が認められる。

では、彼と同時代の作品においては、「境」の表現はどのように使われていたであろうか。三つの作品がある中で、次に取り上げて検討する。まず、空海とは別に周囲に影響を与えた作品として、嵯峨天皇の「澄公が『病に臥して懷を述ぶ』の作に和す。」の第三四句を次に挙げる。

対境知皆幻　境に對して皆幻しなることを知る  
觀空厭此身　空を觀じて此の身を厭ふ

〔和澄公臥病述懷之作〕

『文華秀麗集』卷中・梵門

これは、病床にあつた最澄の「病に臥して懷を述ぶ」の作に、嵯峨天皇が唱和した作品である。最澄の作品は現存しないけれども、止觀を重視する天台宗の最澄に對して、止觀と関わりの深い「境」を用いた表現である。小島憲之は、「對<sub>レ</sub>境…、觀<sub>レ</sub>空…」の句法が仏語に基づくと指摘し、盛唐の皇甫曾「觀<sub>レ</sub>空色不<sub>レ</sub>染、對<sub>レ</sub>境心自<sub>レ</sub>樞（贈<sub>二</sub>沛禪師<sub>一</sub>）」を例に挙げる。<sup>(1)</sup>このような對句が撰取された背景には、盛唐以前にはあまりみられない文学理念として「境」が早く取り入れられたのが『詩格』であることから、この對句に『詩格』も深く関係していると考えられる。なぜなら、古典文学大系の注では、最澄の詩は「弘仁三年初夏の頃か」と推定していることに合わせて、一方で空海が『詩格』を嵯峨天皇に献上したのは、弘仁二年六月であること

が「劉希夷が集を書して献納する表」（『性靈集』卷四）により分かるので、嵯峨天皇は『詩格』によって、「境」の表現を学んだ可能性が高いといえる。発想面においては、弘仁五年（八〇五）の「沙門勝道山水を歴て玄珠を登く碑。並びに序」に先行して、「境」の表現を詩文に取り入れた先取性がみられる。またその一方では、仏教教理を般若經典に基づいて空を述べる発想の範囲となっている。ただし、嵯峨上皇となつてからの作では、「七言、御製『右軍曹が道するを聞き、大將軍良岑公に簡す』に和す」のようにその対象範囲も広がりを見せるので次に挙げる。

対境。持斎宜野果 境に対するに持斎野果宜し

観空炉気和尚山烟 空を観ずるに炉気山烟に和す

「七言、和御製聞右軍曹入道簡大將軍良岑公」

『経国集』梵門

ここでは、出家した右軍曹（貞忠）の修行生活の様子を「境」の表現で案じられている。その発想は先の詩

と同じく般若經典における空に抛りながら、觀念世界から現実世界へと広がりを見せている。さらに、「境」の表現を積極的に用いる嵯峨上皇に唱和する形で、惟長春道も「七言、賦して「深山寺」を得たり、太上天皇の制に応ず」で、「境」の表現を用いているので次に挙げる。

片石観空何劫尽

片石空を観ず 何れの劫か

尽くる

孤雲対境幾年深

孤雲境に対す 幾年か深き

「七言、賦得深山寺応太上天皇制」（同）

ここでは、静かな環境に流れる悠久の時を「観空」と「対境」によって表現し、嵯峨上皇の表現を踏襲しながらも、景と心とを一段と深く結びつけ、「境」の表現世界を深めている。

以上これまで、空海の作品及び同時代の作品における「境」の表現を検討により、それらの表現は僧門を中心にしながらも、空海が心と景とが互いに関係し合

う心の姿を描く一方で、嵯峨天皇もこの新しい世界認識の表現を積極的に詩文に取り入れ、贈答詩を通して臣下にも影響を与えていた。これらのことから、両者は日本文学における「境」の表現の開拓者としての意義が大きいといえる。しかし、その反面で、僧門として空海は唯識説を理解しながらも、従来の仏教教理とは異なっており、「境」の世界を肯定的に描いたかどうかは明らかではない。その認識を解明するには、彼の世界認識を構成している仏教思想が大きく関与していると考えられるので、最後に仏教思想の面から彼の認識の内実を考察する。

#### 四 空海における「境」の表現の背景

ここでは、空海の「境」の表現における肯定的な認識が何に由来するのかを考察してゆく。そのために、空海と嵯峨天皇とが用いた「境」の表現を比べて、「境」への認識に対照的な差異が表われている原因を検討する。

「境」の表現をもとにして、両者の差異となる原因として考えられるのは、表現が基づいた經典の思想の違いである。嵯峨天皇の表現と関係する經典としては、一切を空とみなす般若經典やその注釈書である『大智度論』などが想定できる。つまり、それらの經典の発想は、初期大乘仏教に属する、龍樹の中観派に近いだろう。それに対して、空海の発想は、如来藏思想を説く『大乘起信論』の唯識説に近いと考えられる。こちらでは、無明が消滅すれば、心は不動となり、空相そのものも存在しないことを悟ると説き、本性自浄心を認めている。『大乘起信論』及びその注釈書である『釈摩訶衍論』は、『性靈集』における詩文の典拠にも使われている。また「境」と空に対する認識に対する空海の立場は、彼の著作から知ることができる。よって、彼の『般若心経秘鍵』『秘密曼荼羅十住心論』を次に挙げて、彼の立場を明確にしてゆく。

まず、『般若心経』を解説した『般若心経秘鍵』において、法相宗と天台宗とにおける認識の違いを解説している箇所を確認する。空海は『般若心経』の中に

五つの教えがあるとし、その一つとして「相」を掲げて、法相宗の唯識説を、「相性別論し、唯識境を遮す<sup>しや</sup>。心ただこれに在りや」と述べ、現象と本質とを区別し、主観により世界に対して生まれる「境」を否定し、唯心だけが存在すると解説する。次に、「一」を掲げて、天台宗の教えから、「この得自性清浄如来は、一道清浄妙蓮不染をもつて衆生に開示して、その苦厄を抜く」と述べ、物の本質が本来清浄であることを覚っているこの仏は、現象の全てが清浄で、蓮華が泥に汚されないので同じという教えをさとし、衆生の苦しみを解き放つと解説する。このように、それぞれの立場における世界認識について説明しながら、優れた経を判断する教相判釈を行う『秘密曼荼羅十住心論』においても、天台宗を法相宗よりも上に置いているため、彼自身の立場は天台宗の認識に立場が近いと想定できる。

さらに、『秘密曼荼羅十住心論』第九では、顕教の最上位に位置づけた華嚴宗が解説される。その解説で、『五経を論じながら、『般若心経』と『大乘起信論』とに共通する空及び相の思想を比較した箇所を次に挙げ

る。

第二に、すなはち、この縁生の法は各自性なし。徹底唯空なるを大乘始教と名づく。第三にいはく、また徹底空なりといへども、幻法の宛然なることを礙へず。縁生と仮有との二相を雙べて存するを大乘終教と名づく。

ここでは、もの自体に本性がなく、ただ空だけであるという思想を、「大乘始経」と名づけ、空だけであっても条件によって生起する相と仮に存在する相との二つの相が認められる思想を「大乘終経」と名づけて区別している。初期の大乘仏教の経典である『般若心経』の教えから、『大乘起信論』などの教えへと思想が変遷を述べていることがわかる。よって、空海の立場は、『般若経』『般若心経』の空観よりは、自著に多く援用する『大乘起信論』の教えに近い立場であることがわかる。

次に、密教経典からも、空海の空と「境」に対する



認識を考えてゆく。その密教経典として、真言宗の根本経典である『大日経』及び『金剛頂経』を取り上げる。なぜなら、それらの経典では仏の身体が世界となっていることを説き、世界の肯定への認識を作り上げているからである。

また、『大乘起信論』と先の密教経典には、成立年代に隔たりがあり、広く普及した真諦訳『大乘起信論』は、六朝の梁で訳出され、『大日経』『金剛頂経』は盛唐時代に訳出されているから、前者に比べ、後者は当時の新しい仏教思想であったことがわかる。このように両者の思想において、空観・世界観が時代と共に大きく変化していたことが認められる。この両者の「空」と「世界」とに対する認識の変化が、「境」の発想にも、深く影響を与えていると考えられる。

そのような空観の変遷について、立川武蔵は次のように指摘する。<sup>(1)</sup>

空の思想は、インド大乘仏教においては中観派を中心に展開されたが、この空の思想はしだいに密

教の基礎的な理論として採用された。七世紀頃の成立と考えられている『大日経』には、空の思想を述べるくだりがあちこちに見出される。それらのくだりのうち多くのくだりが、少なくとも月称までの中期中観派の教説とは矛盾することを述べている。『大日経』にあつては、現象世界の否定としての空を、仏教の基本的立場として受け継ぐ一方で、空が生・滅を超絶した実在である、とする立場も多くの箇所から読みとれる。

また、空海が密教経典から頌と句を取り上げて解釈し、現世での成仏を説いた『即身成仏義』では、世界が空でありながらも、本来は清浄であることを、『金剛頂経』が引かれ次のように述べられている。

また、『金剛頂経』には、く「諸法本より不生なり。自性言説を離れたり。清浄にして垢染くせんなし。因業なり、虚空に等し」と。

ここでは、『金剛頂經』系經典の『三摩地軌』を引用して、「量り知れない様々なものは生起しない本性は、通常の言葉によつては示されない。清浄で汚れがなく、原因・条件によつて成立し、虚空と等しい」と述べられている。

さらに、空海の主著である『秘密曼荼羅十住心論』卷十では、世界と大日如来（毘盧遮那）との関係が語られているので次に挙げる。

毘盧遮那仏の身、或いは語、或いは意より生ずるに  
あらず。一切処に起滅して辺際不可得なり。し  
かも毘盧遮那の一切の身業、一切の語業、一切の  
意業は、一切処一切時に有情界に於て真言道句の  
法を宣説したまふ。

ここでは、大日如来（毘盧遮那）の身体、言葉、心はあらゆる所で生まれ消えることを認識することがない一方で、あらゆる所でそれらが教えとなつてゆきわたる所がない所はないと述べられている。このように、

空海の空観及び世界観は、空でありながらも清浄で仏性に満ちていることが、著作から理解できる。

以上の検討から、空海が用いる「境」の表現の背景には、彼が持ち帰った『詩格』に触発された面があったと考えられる。しかし、その「境」が持つ意味合いは、『詩格』よりも唯識説に近い立場である。その意味合いが、嵯峨天皇と異なるのは、般若經典による空観ではなく、新しい唯識説や密教思想に裏付けられた、世界を肯定する認識に起因しているためだと考えられる。

## 五 結語

以上、これまでの検討によつて、空海が用いた「境」の表現に対する認識を明らかにしてきた。その検討結果を集約すると以下の事柄を指摘できる。元来、仏教の唯識説で使われる「境」の概念が、新しい文学理念として取り入れられ、王昌齡ら盛唐の文人によつて提唱された。その最新の文学理論を含む『詩格』を留学

僧の空海は将来して嵯峨天皇に献上し、また『文鏡秘府論』にも引用して紹介し、新しい文学理念の普及に貢献した。しかし、彼の『沙門勝道歴山水瑩玄珠碑』并序」にみえる「境」の表現は、『詩格』のような用法とも異なり、般若經典などの空観に基づく嵯峨天皇の用法とも異なっていた。その差異の由来として、両者の「境」に対する認識の差異が反映されていると考えられる。空海の「境」に対する認識の背景には、密教の『大乘起信論』などの唯識説に基づく、自性清淨の教えと、『大日経』『金剛頂経』に基づく世界が仏の身体であるという聖なる存在とみる教えとが重なり合っており、彼の「境」に対する認識に影響していたと考えられる。

「境」の表現は、中唐になると、白居易らによって「遇境」という表現で使われ、それを受容した菅原道真の詩文にもその表現が使われるようになる。よって空海が、日本における「境」の表現の開拓者として果たした役割は大きい。彼が僧門として新しい仏教思想を理解し、表現の先取性に富む文人でもあったからこそ、

新しい「境」の表現をいち早く摂取し、自在に使いこなせたと考えられる。

「境」の表現は、仏教の教理を含みながら新しい文学表現として、文人達の世界認識の枠組みに影響を与え、精神面を重視した世界認識で対象を把握することを可能にした。それは、インドから中国に受け継がれた最新の仏教思想の影響を受けた文学理念によって拓かれた、新しい世界を描く表現方法であったといえる。

#### 〔注〕

本稿で用いた作品の本文は、以下の通りである。ただし、書き下し文は私に改めた箇所がある。

『秘密曼荼羅十住心論』

弘法大師空海全集編輯委員会『弘法大師空海全集』第一卷、

一九八三年十一月、筑摩書房

『即身成仏義』、『般若心経秘鍵』

弘法大師空海全集編輯委員会『弘法大師空海全集』第二卷、

一九八三年十二月、筑摩書房

『文鏡秘府論』

弘法大師空海全集編輯委員会『弘法大師空海全集』第五卷、

一九八六年九月、筑摩書房

『性靈集』

弘法大師空海全集編輯委員会『弘法大師空海全集』第六卷、

一九八四年十二月、筑摩書房

『詩格』

張伯偉『全唐五代詩格校考』一九九六年七月、陝西人民出版社

社

『詩式』

李壯鷹『詩式校注』二〇〇三年十一月、人文文学出版社

『大乘起信論』

古賀英彦『訳注 大乘起信論』二〇〇二年十二月、思文閣出版

『経国集』

小島憲之『国風暗黒時代の文学 中(下)Ⅱ——弘仁・天長期の文学を中心として——』一九八六年十二月、塙書房

『文華秀麗集』

小島憲之校注、日本古典文学大系『懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』

一九六四年六月、岩波書店

(1) 小島憲之『国風暗黒時代の文学 中(下)Ⅰ——弘仁・天

長期の文学を中心として——』一九八五年五月、塙書房、(第

三篇 弘仁・天長期の文学、第四章 弘仁(天長期の韻文

(二)、一 凌雲集より経国集へ、(4) 弘仁期の詩(二)——

僧家最澄をめぐる文学交流——)

(2) 『詩格』における「心」と「象」との結びつきの重要性について、興膳宏は、「王昌齡の創作論では、「意」と「景」の融合しあった境地が特に強調される傾向になる」と指摘する(興

膳宏「王昌齡の創作論」(『中国の文学理論』一九八八年九月、筑摩書房)。

(3) 先行する文学理論と『詩格』との影響関係のつながりにつ

て、興膳宏は、「王昌齡の創作論は、全体としていえば、『文

心雕龍』の体系的で整然たる立論とは、全く異質のものとい

てもさしつかえあるまい。ところが、こと思考作用の問題に

限ってみれば、それは陸機—劉勰理論の延長線上において、

自らの論を構築しているように思われる。総合的・体系的に

文学の諸問題を論じようとした劉勰と、創作者としての実践

的な立場から文学理論にかかわってきた王昌齡との、一つの

接点をここに認めるべきであろう」と指摘する(興膳宏「王

昌齡の創作論」(『中国の文学理論』一九八八年九月、筑摩書

房)。

(4) 唐代における詩文の創作論と仏教との関わりについて、目加

田誠は「唐の律詩の形も定まり、詩が試験に用いられる関係

もあって、いろいろ作詩の要訣・法式を示したものがあらわ

れて、之を「詩格」とか「詩式」とかいつて世に行われたも

のであろう。又この中、僧侶の手になったものが多く、又そ

の名を借りた白楽天とか賈島とかも、詩人として高名である

と共に、仏教の方にも関係深い人で、こういう詩論を僧侶が

好んで云々したものかとも想像される。晩唐から宋にかけて、

詩と禪との一致を説き出すことなどにも、これは関係なしと

せぬであろう」と指摘する(目加田誠「詩格」及び「詩境」

について)、『中国の文芸思想』一九九一年十月、講談社学術

文庫(初出は、『文学研究』一九四九年、九州大学)。

(5) 華士奎『王昌齡詩歌与詩学研究』二〇〇八年十月、江西人民出版社、(第二章、王昌齡両体裁研究、第二節「五古名家」、一、王昌齡五古的佛理禪意、(二) 王昌齡五古佛理詩的芸術特質)

(6) 『詩格』が精神を酷使する創作論に批判している点について、興膳宏は、「王昌齡は事実「意」を立てることに苦心せよとはいうが、それはむしろ過度な精神の酷使を避けて、心をのびやかに開放し、詩的感興の訪れに備えるよう努めよということに主眼があるように見える」と指摘する(興膳宏「王昌齡の創作論」〔中国の文学理論〕一九八八年九月、筑摩書房)。

(7) 立川武蔵『最澄と空海 日本仏教思想の誕生』二〇一六年五月、角川文庫、(Ⅲ 世界の聖化、第十章 空海と密教の世界観)

