

『懷風藻』智藏伝の「陽狂」

石丸 純一

Abstract

はじめに——智藏の伝をめぐって——

『懷風藻』には四人の僧侶の詩が載り、智藏はその最初の一人である。四人の僧侶にはそれぞれ伝が付されており、智藏の伝は次のとおりである。

智藏師者、俗姓禾田氏。淡海帝世、遣学唐国。時呉越之間、有高学尼。法師就尼受業。六七年中、学業穎秀。同伴僧等、頗有忌害之心。法師察之、計全軀之方、遂被髮陽狂、奔蕩道路。密写三藏要義、盛以木筒、著漆密封、負擔遊行。同伴輕蔑、以為鬼狂、遂不為害。太后天皇世、師向本朝。同伴登陸、曝涼經書。法師開襟對風曰、我亦曝涼經典之義。衆皆嗤笑、以為妖言。臨於試業、昇座敷演。辞義峻遠、音詞雅麗。論雖蜂起、應對如流。皆屈服莫不驚駭。帝嘉之。拜僧正。時歲七十三。

智藏師は、俗姓禾田氏。淡海帝の世に、唐国に遣学す。時に呉越の間に、高学の尼有り。法師尼に就きて業を受く。六・七年の中に、学業穎秀なり。同伴の僧等、頗る忌害の心有り。法師察りて、軀を全くせむ方を計り、遂に被髮陽狂し、道路に奔蕩す。密びに三藏の要義を写し、盛るるに木筒を以ちる、漆を著けて密封し、負擔遊行す。同伴輕蔑し、鬼狂なりと以為ひ、遂に害を為さず。太后天皇の世に、師本朝に向かふ。同伴陸に登り、經書を曝涼す。法師襟を開き風に対かひて曰はく、「我も亦經典の奥義を曝涼す」といふ。衆皆嗤笑り、妖言と以為へり。試業に臨み、座に昇りて

敷演す。辞義峻遠、音詞雅麗。論蜂のごとくに起れりと雖も、應對流るるが如し。皆屈服し驚駭せずといふこと莫し。帝嘉みたまひ、僧正に拝したまふ。時に歲七十三。

大意は以下のとおり。智藏師は俗姓を禾田氏という。淡海帝の世即ち天智朝に、唐国に留学した。この時期、呉越地方には、高学の尼がいた。法師はこの尼について業を受けた。六七年度の留学において、学業が秀でていた。同伴の僧達は、智藏に害を及ぼそうとする動きがあった。法師はこれを察知して、身を守るために、髪を振り乱して狂ったふりをし、道路を走り回った。密かに三藏の要義を写し、木筒の中に入れ、漆をつけて密封し、背負ってあちこち歩いた。同伴の僧らは彼を輕蔑し、狂人と思つて、危害を加えるには及ばなかった。「太后天皇」の御代、法師は日本に向かった。同伴は陸に上ると、經書を日にさらした。法師は襟を開いて風に向かい、「私も經典の奥義をさらそう」といった。人々は皆嗤い、虚言だと思つた。試業に臨んで、智藏は座に昇つて經義を敷演し詳しく論じた。その意味は深遠で、発音は美しく正確だった。議論が蜂のように盛んに起こつたが、その應對は誠に流麗だった。皆屈服し、驚かない者はなかった。帝はこれを嘉賞され、僧正に任命なさつた。卒時は七十三歳であつた。

中心となるのは留学の話で、特に同伴の僧達により害を及ぼされそうになつた智藏が、「陽狂」して難を逃れ、無事帰国後に試業を立派に行い、帝に嘉されるという流れである。

『懷風藻』には四つの僧伝が載る。『懷風藻』詩人の伝は、前半六人目に配される中臣大島において「自茲以降諸人未得伝記」とあつて以降、伝をつけられていない。その中にあつて、四人いる僧侶詩人には全て（中臣大島以降に配される三人を含めて、伝がつけられている。『懷風藻』編者の、僧詩人達への興味が窺える事実である。

この四つの僧伝は何れも特徴的なものが多く、智蔵伝もまた異彩を放っているものの一つである。しかし、留学時に同伴の僧達に忌害の心を持たれるという話は、留学の話が多い僧伝の中でも、智蔵伝にのみ存するものである。また、智蔵はそのため難を逃れる手段として「陽狂」するとあるが、この語にも注意が要される。『懷風藻』僧伝は中国高僧伝の表現を用いられていることは既によく指摘されるところであり、高僧伝にも「陽狂（佯狂）」の語は見られるが、その意味するところは智蔵伝におけるそれとは少し異なっている。智蔵伝の「陽狂」の語を中心として検討することで、『懷風藻』編者は如何なる興味をもつて僧伝をつけたのか、その一端を明らかにしたい。

1 「狂」と「方外の士」

智蔵留学中の表現として最も特徴的なものは、智蔵が他の留学生からの妬みに命の危険を感じ、気が狂ったふりをした、「被髮陽狂」のくだりである。『懷風藻』仏家伝には、しばしば『続高僧伝』との類似が指摘されるが、「被髮」「陽狂」についても用例が見える。なお漢籍において「陽狂」は「佯狂」の用字で使われる（「正字通」に「佯、通作陽、内不然而外飾偽曰陽」とある）。『続高僧伝』の「佯狂」の例を挙げれば、卷二五の「感通上・賈逸伝」に次のものがある。

時蜀郡又有揚祐師者。佯狂、岷絡。古老百歳者云。初見至今貌常不改。可年四十。著故黄衫。食噉同俗。栖止無定。每有大集身必在先。言笑応変不傷物議。預記来驗。時共称美。迄于唐初猶見彼土。後失其所在。

時に蜀郡に又揚祐師なる者有り。岷絡にて佯狂す。古老の百歳なる者云く「初めて見てより今に至るまで貌は常に改まらず。年は

四十ばかりならん。」と。故き黄衫を著、食噉は俗と同じなり。栖止は定め無く、大集有る毎に身は必ず先に在り。言笑もて応変し物議を傷つけず。預め来驗を記すれば時に共に称美す。唐初に迄るまで猶彼の土を見るも、後に其の所在を失ふ。

また「被髮」の例としては、『藝文類聚』卷七十七「梁陸無詵法師墓碑銘」がある。

被髮徒跣、負杖挾鏡。或微索酒肴、或数日不食。豫言未兆。

被髮徒跣し、杖を負ひ鏡を挾む。或いは酒肴を微索し、或いは数日食はず。未兆を豫言す。

これらの例は何れも、高僧の常人離れした様子に焦点が置かれている。即ち、「佯狂」し「被髮」することに論理的説明がなされておらず、むしろ説明のつかないことをしていることによつて高僧達の異様さ、引いてはその霊異を表現することになっている。

然るに、智蔵伝における「陽狂」は、智蔵が同伴の僧達から害を加えられそうになるという文脈で「陽狂」が語られており、「陽狂」した理由が明示されている。その後「開襟対風」のように常人離れした行動とも取れる表現はされるものの、智蔵伝での「陽狂」は、論理的整合性のある中での使用となっている点に注目される。

僧伝における「佯狂」が僧の異様さを際立たせる一方で、漢籍の内、史書等僧伝に関わらないものにも、「佯狂」は多く現れる語である。「狂」についての研究は白川静などあるが、特に「佯狂」と絡めて漢籍における「狂」の使われ方の変遷を詳細に論じたのは、矢嶋美都子「二〇〇六」である。まず、その要諦を、矢嶋の文から引用する。

古代中国で孔子が中庸を得ない者と限定付きながら「狂狷」（「狂者」「狷者」）を認めたので、その象徴的人物の楚狂接輿と佯狂箕子の「世を避け」

「身を全うした」処世は一種の敬意をもつて「被髪佯狂」として容認された。漢代には私的な功利的な事由からの「狂」（佯狂）もいるが、「狂」は殺されない、罪せられないといった側面にそれなりの存在意義、社会貢献が見出され、公認された。六朝時代も「狂」は殺されず、罪せられないという観念は保持されたが、三国末から西晋初期の政権交代期に、出仕拒否に「佯狂」が利用され、人を斬るほどまでに狂ぶりが過激化、暴力的なものに変容し、それと区別する「方外の士」の概念も派生した。しかし司馬氏の天下になると、頑なな処世態度は敬遠され、「狂狷」は愚か者の意味になり、「狂者」「狷者」も忌避され、東晋ではさらに「狂」への敬意も失われ、「狂」も「方外の士」も同一に単なる礼儀知らずを軽蔑する罵語として使用されるようになり、実際の「被髪佯狂」はいなくなつた。六朝貴族の美意識からもまた「身を全うする」代償としても変容した「佯狂」は割に合わず、受け入れられなかったのである。ただ楚狂接輿は仕官した形跡がなく、孔子をからかったという「狂」ぶりが六朝貴族の好みに適うものであったせいか、「世を避け」「身を全うする」処世のお手本にされた。こういった風潮の中から、出仕はするが職務を忘れて山水賞遊に耽る「狂士」が出現し、以後は、修飾語としての狂の用語例が見られるだけになる。つまり六朝時代に至って、古来の狂の観念を具現化した「佯狂」は変容の果てに消え去り、世俗の利害得失、迷惑などの埒外で純粹に自分の思いに集中するという「狂」の精髓（俗人から見れば愚）がより観念化、言語化された、と結論できよう。

特にこの内、漢代辺りまでの、「世を避け」「身を全うした」処世としての「佯狂」が、智蔵伝のそれと関連していると見られる。

日本における「狂」は、例えば中西進「一九八七」は、本来のものとして、「神懸り」の状態のこととし、その例として、記紀の息長帯日売命と建内宿祢の間で交わされた歌に現れる、「寿き狂ほし」を挙げる。また「風狂」の観念が、『万葉集』から見られるとし、白川静「二〇〇〇」も同様にして、更に能、特に狂女物へと続くものとして捉える。白川はその中であって『懷

風藻』の藤原万里が使っている「狂」などは、「明らかに七賢清談の徒の口まねで、貴公子の戯れ言にすぎない」とする。

『懷風藻』に現れる「狂」は、確かに日本の「狂」のみならず、強く漢籍のそれをも意識したものと見るべきであろう。藤原万里「暮春於弟園池置酒」（九四）の序は、『懷風藻』中で智蔵伝のほかにも「狂」を使っている例である。

僕聖代之狂生耳。直以風月為情、魚鳥為翫。貪名徇利、未適冲襟。対酒当歌、是諧私願。乘良節之已暮、尋昆弟之芳筵。一曲一盃、尽懽情於此地。或吟或詠、縦意氣於高天。千歲之間、嵇康我友。一醉之飲、伯倫吾師。不慮軒冕之榮身、徒知泉石之樂性。

僕は聖代の狂生ぞ。直に風月を以ちて情と為し、魚鳥を翫と為す。名を貪り利を徇むることは、未だ冲襟に適はず。酒に対かひて当に歌ふべきことは、是れ私願に諧ふ。良節の已に暮るるに乗りて、昆弟の芳筵を尋ぬ。一は曲ひ一は盃み、懽情を此の地に尽くし、或は吟き或は詠ひ、意氣を高き天に縦にす。千歲の間、嵇康は我が友。一酔の飲、伯倫は吾が師。軒冕の身を榮えしむることを慮らず、徒に泉石の性を樂しばしむることを知るのみ。

「対酒当歌」は曹操「短歌行」を、「一曲一盃」は王羲之「蘭亭集の序」を意識しており、また嵇康・伯倫は竹林の七賢の名で、「軒冕」は高位高官の意、「泉石」は山水自然の美しい景色であり、この序から、矢嶋美都子「二〇一三」は六朝時代の山水の美に耽る「狂士」としての表現を指摘する。更に矢嶋は、この序のつけられた詩においても、「寄言礼法士、知我有麤疎。（言を寄す礼法の士、我が麤疎有るを知るべし。）」について、「阮籍ばりの『方外の士』を気取っている」とする。阮籍は、魏王室と深い関わりを持ちながら、その後の西晋期においても身を全うした人物であり、酒を好み礼節を軽んじ、それが「佯狂」なのか本性なのかが誰にもわからないとされる一方で、『莊子』に典故を持つ「方外の士」としての評価を得た。

万里は阮籍のような「方外の士」を意識したと見られるが、それを意識したのは万里ばかりではない。留学僧の一人である釈道慈は、『懷風藻』に載る詩（二〇四）の中で「僧既方外士、何煩入宴宮。（僧は既に方外の士、何ぞ煩はしく宴宮に入らん。）」と詠む。長屋王からの宴の誘いを断る詩であるが、僧である自分を「方外の士」とすることで、長屋王に対して礼法に則らない理由を表す。

山水自然を賞美し、老莊思想或いは仏門にある、こうした世俗から離れた「方外の士」は、智蔵の伝やその詩においても見られるものである。智蔵伝の中には「法師開襟対風曰、我亦曝涼經典之奥義。」とあり、これが『世説新語』排調篇の「郝隆七月七日出日中仰臥。人間其故。答曰、我曬書。（郝隆七月七日日中に出て仰臥す。人間其の故を問ふ。答へて曰く、我書を曬せり、と。）」の郝隆、及び任誕篇の「阮仲容、步兵居道南、諸阮居道北。北阮皆富、南阮貧。七月七日、北阮盛曬衣、皆紗羅錦綺。仲容以竿掛大布犢鼻褌於中庭。人或怪之、答曰、未能免俗、聊復爾耳。（阮仲容と歩兵とは道南に居り、諸阮は道北に居り。北阮は皆富み、南阮は貧し。七月七日、北阮は盛んに衣を曬し、皆紗羅錦綺なり。仲容竿を以て大布の犢鼻褌を中庭に掛く。人或は之を怪しむに、答へて曰く、未だ俗を免るること能はず、聊か復た爾するのみ。）」の阮咸の故事を踏まえていることは先学の指摘するところであるが、矢嶋はこれについて、次のように述べる。

『世説新語』の排調篇は俗物への辛辣な風刺、任誕篇には世俗的な規範や価値観にとらわれずに「真」を追求する、自由奔放な生き方や行為に関する故事が収載されており、釈智蔵の「佯狂」ぶりには、六朝貴族たちがよしとした精神の反映も窺える。

このように、『懷風藻』の「狂」は「方外の士」のような、六朝時代の用法にある超俗的な意味を見て取れる。更に、『懷風藻』に二首収められている智蔵自身の詩に目を向けると、その内容からも智蔵の「狂」の様子を読み取ることができる。

釈智蔵。二首。

八 五言。翫花鶯。一首。

桑門寡言晤、策杖事迎逢。

以此芳春節、忽值竹林風。

求友鶯嬌樹、含香花笑叢。

雖喜遨遊志、還愧乏雕蟲。

桑門言晤寡く、杖を策きて迎逢を事とす。

此の芳春の節を以ちて、忽ちに竹林の風に値ふ。

友を求めて鶯樹に嬌ひ、香を含みて花叢に笑まふ。

遨遊の志を喜ぶと雖も、還りて愧づ雕蟲に乏しきことを。

九 五言。秋日言志。一首。

欲知得性所、來尋仁智情。

氣爽山川麗、風高物候芳。

燕巢辭夏色、鴈渚聽秋聲。

因茲竹林友、榮辱莫相驚。

性を得る所を知らまく欲り、來り尋ぬ仁智の情。

氣爽けくして山川麗しく、風高くして物候芳ふ。

燕巢夏色辞り、鴈渚秋聲を聴く。

茲の竹林の友に因りて、榮辱相驚くこと莫し。

九番詩における「仁智」は、『論語』「雍也」篇の「知者樂水、仁者樂山」を踏まえたもので、山水の表現であるのは『懷風藻』にしばしば見られるものであるが、矢嶋はこのような山水自然の中という超俗の世界を友とし、世俗の外（方外）が我が本性に最も適うのだ、という智蔵の表現に注目する。

「狂」が「方外の士」を表す点に注目した矢嶋と同様に、智蔵の隱逸志向を論ずる研究もある。

八番詩は、詩題の如く鶯や花を賞翫するものだが、「策杖」「竹林」から、隱者を思わせる表現になっていることが注目される。また九番詩において

も、夙に杉本注が「この詩に於て、『欲知得性所 来尋仁智情』、『因茲竹林友、榮辱莫相驚』等の句は老莊の思想及び竹林の七賢の思想の影響がある」と評している如くである。田云明「二〇一三」は、八番詩について「僧侶どころか、まるで竹林七賢の遺風を慕う文人のように思われる」とし、九番詩についても「竹林」の語を意識的に入れたのは、智蔵が竹林七賢の文学的イメージを的確に捉え、それを援用することで、僧侶としての自身の脱俗性・反俗性を強調したからである」とする。

また田云明「二〇一三、二〇一七」は、智蔵伝における「陽狂」についても触れる。漢代までの「狂」について、矢嶋と同様の分析を行った上で、「狂」を元々「隠者に関わる定型的表現」とし、一つに「世を避ける」ため、一つに「身を全うする」ためのものとした。『楚辞』及び『文選』の中で、箕子が「被髮佯狂」していることについて、「紂の奢侈な暴政から害を免れるために、狂人の真似をして奴隷となった箕子という出仕拒否の隠者を表わす表現であった」とする。一方前述の『藝文類聚』『梁陸倕誌法師墓碑銘』など、高僧伝に狂僧が見えることについて、「佯狂」のこのような隠者に関わる表現を僧伝に援用することで、高僧伝の編者が、俗人と異なる高僧の「神通」、靈異を際立てようとしていると指摘する。そして、箕子の話のような、脱俗性・反俗性に満ちた佯狂の表現が、『藝文類聚』の例のように僧侶に用いられたところに、『懷風藻』僧伝の筆者が興味を持ったのであろうとする。即ち、『懷風藻』仏家伝において（或いは『懷風藻』全体において）、脱俗性・反俗性を以て人物を語ろうとする中で、仏家伝としても親和性が高い（中国での僧伝にも使われている）「佯狂」の語は、非常に都合がよかったのであろう。

田云明は「佯狂」に隠者的・脱俗的・反俗的意味を認めるが、胡志昂「二〇一六」もまた、智蔵伝に竹林七賢への関心を強く認め、それは江南仏教において玄学と仏教の關係が極めて密接であったことにも注目し、それゆえの智蔵の詩、「翫花鶯」と「秋日言志」であったとする。前述のとおり、智蔵伝の中の「法師開襟対風曰、我亦曝涼經典之奧義。」が、『世説新語』排調篇及び任誕篇を踏まえている点からも、智蔵を反俗的・隠逸的人物として表現しようとしていることは窺える。

2 「身を全うする」ための「陽狂」

ここまでは、「陽狂」乃至「狂」の内で、「狂士」や「方外の士」として使われる六朝期の観点を中心に、先学の指摘をまとめてきた。それは、同じく「狂」の語を使う藤原万里や、同じ沙門の道慈にも見られる表現であり、またそもそも隠逸を志向するという表現は、それ以外にも『懷風藻』中に散見される主題でもある。

一方で、矢嶋美都子や田云明は、智蔵の「陽狂」にそのような「方外の士」としてだけでなく、「世を避け」「身を全うする」ための役割にも注目している。それは特に漢代前後の、「狂」や「陽狂」の表現の中でも最初期に見られる認識である。

『楚辞』には、「佯狂」の例が幾つか載る。例えば「惜誓」には、次のよう

比干忠諫而剖心兮

箕子被髮而佯狂：

非重軀以慮難兮

惜傷身之無功

比干は忠諫して心を剖かれ

箕子は被髮して佯狂す：

軀を重んじて以て難を慮るに非ず

身を傷つけるの功無きを惜しむ

また「天問」には次のようにある。

何聖人之一徳

卒其異方

梅伯受醢

箕子佯狂

何ぞ聖人は徳を一にして

卒に其れ方を異にする

梅伯は醢を受け

箕子は佯狂す

前者では、殷の時代、比干や梅伯は紂王に諫言して殺され、箕子は佯狂して生き延びたことを詠じ、後者では、どちらも「聖人」で同じ「徳」を持っているのに、その表し方が異なることを詠じている。

箕子についての伝は『史記』『宋微子世家』に載る。

紂為淫佚。箕子諫不聽。人或曰、可以去矣。箕子曰、為人臣諫不聽而去、是彰君之惡、而自說於民。吾不忍為也。乃被髮佯狂而為奴。

紂淫佚を為す。箕子諫むれども聴かれず。人或は曰く、以て去るべし、と。箕子曰く、「人の臣と為り、諫めて聴かれずして去るは、是れ君の惡を彰はして、自ら民に説くなり。吾は為すに忍びざるなり、と。乃ち髪を被り佯狂して奴と為る。

箕子は紂王に諫言したが聞き入れられず、といって紂王の下を去つて主君の惡を天下に明らかにすることもよしとせず、狂人のふりをする。

武王既克殷、訪問箕子。武王曰、於乎、維天陰定下民、相和其居。我不知其常倫所序。

武王既に殷に克ち、箕子に訪問す。武王曰く、於乎、維れ天、陰に下民を定め、其の居に相和がしむ。我は其の常倫の序づる所を知らず。

やがて周の武王が殷を倒し、箕子を訪ねて天道について質問する。箕子は長々とその論説を行い、結果として武王は箕子を朝鮮に封じ、周の臣下としなかつたとなる。

殷の紂王の時代には、王に諫言して殺される臣下達がいる中で、箕子は佯狂して生き延び、周の武王に召し出された人物である。更にはその才能が武王により認められ、朝鮮に封じられるに至る。聖人の徳の發揮の仕方として、悲劇ではなく成功に繋がった人物であり、「暗君乱世に明哲忠直の人が、『忠』や『義』といった信念を貫く為の処世の一つ」(矢嶋「二〇一三」となる「佯狂」の早いものとして、挙げられる。この箕子の話は、『文選』(獄中上書自明)卷三九)などにも載る。

昔玉人献宝、楚王誅之。李斯竭忠、胡亥極刑。是以箕子陽狂、接輿避世。恐遭此患。

昔玉人宝を献じ、楚王之を誅す。李斯忠を竭くし、胡亥極刑す。是を以て箕子は陽り狂し、接輿は世を避く。此の患に遭ふを恐るればなり。

讒言によつて殺された故事を挙げ、箕子や接輿はために陽狂し世を避けたことをいう。

また、このように佯狂して聖君を待った人物として、酈食其が挙げられる。普段狂人のふりをして、自分の村の近くを「握轡」(度量が狭い)で「大度之言」を受け入れる耳の持たない將軍が通ると深く身を隠していたが、沛公(劉邦)が通ると、狂人といわれているが狂人ではないと触れ込み、面会してその説客になつている(『史記』『酈食其伝』)。佯狂して暗君をやり過ごし、聖君の前でその力を發揮した人物であるといえる。

漢代までには、「佯狂」は殺されないという認識の下にその例が見られたが、やがて魏から晋への政權交代期に、出仕拒否の方便として「佯狂」する者の増加へと繋がり、凶暴化した「佯狂」は忌避されるようになった。入れ換わるようにして、阮籍の、礼儀作法を重んじない放蕩な様を、「狂」ではなく「方外の士」という呼称で憧憬するようになる、と矢嶋「二〇一三」は指摘する。

矢嶋は、当該智蔵伝について次のように評す。

釈智蔵が「身を全うする」ために「被髮佯狂」し、同伴の僧侶は「鬼狂」だと思ひ害さなかつたことから、彼らが「佯狂」という生き方や「狂」者は殺されず、罪せられないという觀念を中国留学中に学んでいたと分かる。

智蔵の「陽狂」において注目されるのは、『世説新語』を踏まえた表現や、智蔵自身の詩からも窺える「方外の士」としての表現もある一方で、それが「身を全うするため」の方策であることが明記されている点である。前掲の『続高僧伝』にも「佯狂」の例が出てくるが、智蔵伝において「陽狂」するのは、「同伴僧等、頗有忌害之心。法師察之、計全軀之方、遂被髮陽狂」とあるように、同伴の僧達が危害を加えようとするのを察し、その対策として、という理由がはつきり示されている。『続高僧伝』などと同じように、智蔵を常人離れた「高僧」として描きたいのであれば、むしろこの理由づけは不要ではないだろうか。また、この理由自体からは、同じ「狂」であつても、「方外の士」としてのそれは強調されない。智蔵伝における「陽狂」は、僧伝におけるそれよりも、史書における「佯狂」とその論理を同じくし、更には藤原万里も使った「方外の士」としてだけでなく、「世を避け」「身を全うする」ための側面が描かれているといえよう。『楚辞』において箕子が「被髮而佯狂」と、智蔵伝と同じ表現がされていることにも注目される（『文選』卷五二の「非有先生論」にも「箕子被髮佯狂」とある）。

ところが、この「世を避け」「身を全うする」ための「陽狂」には、一つの問題点があることに留意したい。

3 有間皇子の「陽狂」

智蔵に隠逸の志向が認められ、智蔵伝における「陽狂」もそれに絡めた表現であるとの論を見てきた。それと同時に、智蔵伝の「陽狂」は「身を全うする」ためのものであることも考えるべきである。田云明は、智蔵の「陽狂」は「濁世を避け」「身を全う」するための箕子の「佯狂」と同様に身を保全

する方法であり、「忌害之心」を持つ俗僧に対する反俗的行為であつたとする。このように、「陽狂」の語は、隠者・脱俗・高僧といった背景を以て語るに相応しい語であるといえるが、「危険から身を守る」ための語という側面には、ある問題が孕む。

日本上代において、「陽狂」の語はほかに、『日本書紀』の中で、有間皇子を表すものとして、斉明三年九月条の用例を見出せる。

九月。有間皇子性黠。陽狂、云々。往牟婁温湯、偽療病。来、讚国体勢。曰。纔觀彼地。病自蠲消、云云。天皇聞悦、思欲往觀。

九月に、有間皇子性黠くして陽狂す、云々。牟婁温湯に往き、病を療むる偽して来、国の体勢を讚めて曰く、「纔彼の地を觀るのみに、病自づからに蠲消りぬと云云いふ。天皇聞しめて悦びたまひ、往しまして觀さむと思欲す。

この語について検討したものとして、池原陽斉「二〇〇四」の論がある。『万葉集』巻二における有間皇子自傷歌、及び続く有間皇子を追悼する歌について、謀叛人に同情するかのような歌をなぜ『万葉集』（それも巻二挽歌の冒頭）に載せているのか、またそのような歌をなぜ他の歌人が詠めたのか、という問題意識の下に、『日本書紀』の記述を検討している。特に、斉明三年九月条に現れる「性黠」「陽狂」の語が、いかなるものであつたか、という点を中心にしている。

「黠」には、「賢い」と「悪賢い」の両方の使われ方があり、事実「悪賢い」と採る新編全集と、必ずしも悪賢いの意にはならないことを注意する古典大系と、注釈でも見解が分かれている。これについて池原は、『日本書紀』中の「黠」のもう一つの例である神武即位前紀において、神武天皇の賊である兄磯城の性格を表すために使われている点は明らかに「悪賢い」であり、「用例が二例しかないため確かなことは言いにくいのであるが」としながら、「確實に意味の取れる用例が『悪賢い』の意味である以上、もう一例もそれに従つて大過なさそうである」とする。

一方、「陽狂」については、用例の点からは『懷風藻』智藏伝の例、また漢籍（特に『史記』や『漢書』などの史書）の例から、「災いから身を守るために、やむを得ずに、狂った振る舞いをする」という意味を指摘する。また中西進「一九七七」は、有間皇子の陽狂について、奈良朝において、仏門に帰依したり読書三昧にふけったりといった藤原八束や光仁天皇の例を引き合いに出し、「けつして性點き偽の行為者ではない。むしろ逆に、そうせざるを得ない悲劇的な状況の中にあつて、かつ優れた人々が彼らであつた」と述べている。池原はこの中西の論を引いた上で、しかし『日本書紀』は有間皇子が「性點」くして「陽狂」したと表現していること、光仁天皇や藤原八束らは「陽狂」して称徳天皇や恵美押勝などの権力者からの圧迫から身を守った上で即位または栄進を遂げたのであり、謀叛を起こし刑死した有間皇子とは同様に扱うことができない、として、「性點くして陽狂す」は有間皇子に対する酷評であると結論つける。

土佐朋子「二〇二三」も、「點」に「悪」と「慧」の両義性を確認した上で、「陽狂」の、賢者が生き延びるための策である点と、そのための嘘について逃亡する点との両義性を表すものと指摘する。更に、「陽狂」が「濁世」を避けて生き延びる行動であることに触れ、『日本書紀』が、斉明天皇が王としての資質に欠ける凡庸な天皇として造形されていることを指摘する。

斉明四年十一月条には次のようにある。

十一月庚辰朔壬午、留守官蘇我赤兄臣、語有間皇子曰、天皇所治政事、有三失矣。大起倉庫、積聚民財、一也。長穿渠水、損費公糧、二也。於舟載石、運積為丘、三也。有間皇子、乃知赤兄之善己、而欣然報答之曰、吾年始可用兵時矣。

十一月の庚辰の朔壬午に、留守官蘇我赤兄臣、有間皇子に語りて曰はく、「天皇の治らす政事、三つの失有り。大きに倉庫を起てて、民財を積み聚むること、一つ。長く渠水を穿りて、公糧を損費、二つ。舟に石を載みて、運び積みて丘にすること、三つ」といふ。有間皇子、乃ち赤兄が己に善しきことを知りて、欣然びて報答て

曰はく、「吾が年始めて兵を用ゐるべき時なり」といふ。

蘇我赤兄が有間皇子に近づき、皇子が赤兄を味方と思い、拳兵の意を明らかにするという場面だが、注目されるのは「天皇の政治に三つの失がある」という発言である。この発言を実際に行つたのは赤兄であるが、それを聞いて有間皇子が赤兄に本心を告げたのだから、「天皇の政治に失がある」との認識は、皇子も持っていたものと見られよう。その皇子が、時系列は前後するが「陽狂」して中央を離れたのは、まさに「濁世」において身を守る行動だったといえよう。

『日本書紀』が正史であることに鑑みても、有間皇子の「性點」は「悪賢い行動」として取るべきようにも思われるが、一方有間皇子の視点に立てば、皇位継承に関連して身の危険のある人物が、「陽狂」して身を守ろうとした話となっている。また天皇の「三失」が挙げられていたり、土佐の指摘するように、有間皇子の言葉が鵲飲みにし、その真意を量ろうとしない「凡庸な天皇」との捉え方もできよう。「賢明な」有間皇子は、皇位継承を巡る自らの立場の危険性を認知し、「陽狂」して難を逃れようとした、という解釈自体は成り立つものと思われる。

ただ、このような例は、珍しいものといえないだろうか。正史の『日本書紀』において、謀叛人である有間皇子に対する「性點」は「悪賢い」とする方が自然と思われるし、「陽狂」が「そうせざるを得ない悲劇的な状況の中にあつて、かつ優れた人々が彼らであつた」とするのは、謀叛人の表現としては不自然であると思われる。しかしながら、「性點」や「陽狂」の語からは、（現にこの語の解釈を巡って問題が起っているように）「賢明」で「悲劇的な状況にある優れた人」といった印象が、確かに現れている。正史において謀叛人有間皇子に対して「性點」「陽狂」といった語を使い、また天皇の資質の欠点を挙げていることは、かなり微妙な点に踏み込んだ表現であるともいえるう。

このように、「身を全うする」ための「陽狂」とは、当然の帰結として、「そうせざるを得ない悲劇的な状況」をその前提とすることになり、謀叛人に対

して使えば、読みようによっては「優れた人物が陽狂してまで身を守らねばならない濁世である」ことを認めることになりかねない。易姓革命の思想を持つ中国と、天皇によって皇位が継承されてゆく日本では、この言葉に関する事情が異なるといえよう。この語は日本上代において使用例自体はそれほど多くはないが、そもそも正史でこの語を使うには危険性が伴うといった事情も挙げられよう。

そういった意味では、智蔵伝の「陽狂」は、智蔵が「陽狂」したのは、彼の「学業穎秀」ぶりに対して同伴の僧達「忌害之心」を持ったからという点で、上記のような天皇批判からは無縁な表現舞台であるといえる。つまり、智蔵が「そうせざるを得ない悲劇的な状況」に至ったのは、同伴の僧達によるものであり、「三失」を持った天皇の「濁世」などを持ち出す余地も必要もないのである。そしてここでは、「陽狂」に追い込まれた智蔵が「優れた人」であることがはっきりと示されている。そして、ここでの「陽狂」は、むしろ王権に対しても積極的に使える表現となっている。なぜならば、こうして「身を全うする」という漢代と同じ意味で使われた「陽狂」は、「方外の士」や隠逸といった意味も兼ね合いながら、その伝の最後に再び漢代の使用と重ねられることになる。即ち、箕子が周代に至って武王に見出されたように、智蔵は無事日本に到着したあと、「帝嘉之」されている点である。身の危険を守るための方策として「陽狂」し、その顛末として無事天皇に認められるという、「陽狂」の一つの大団円に収まる話として、智蔵伝は成立しているのである。

そのためには「帝」の存在が不可欠となるが、ここに智蔵伝の別の問題点が浮かぶこととなる。

4 「太后天皇」とは誰か

智蔵伝における問題点の一つに、智蔵の留学期間が挙げられる。それは、「淡海帝世」天智天皇代から留学し、「六七年」の留学を経て、「太后天皇世」に帰朝する、この三か所の整合性についてである。

天智朝における大陸との往来は、特に直接唐に行くものに限ると、天智四

年（六六五）十二月の唐使の帰国と、天智八年（六六九）十一月の遣唐使とがある。

一方、智蔵の帰朝についての「太后天皇世」であるが、諸注これを持統天皇のこととする。持統は太后でもあり且つ天皇にもなった人物であり、その呼称に違和感はない。しかし、天智天皇代に留学に出た智蔵が持統朝（六九〇年即位）に帰ったとすると、天智朝末期の天智八年の渡唐と考えても、その在唐期間は「六七年」では収まらない。また、智蔵は帰朝後に僧正に任ぜられるが、『僧綱補任』や『扶桑略記』にはそれを天武二年（六七三）三月のこととしており、持統朝の帰国と考えると、僧正補任が帰国より先になってしまい、ここにも喰い違いが生まれることになる。

智蔵の留学期間については、「太后天皇」が誰を指すかについてが最も大きな問題点で、諸注が支持する持統天皇説のほかに、天智天皇の皇后である倭姫皇后説、及び則天武后説を挙げる研究もある。

倭姫皇后説は喜田貞吉「一九三二」、井上光貞「一九八六」らの提唱する説で、天智崩御後、皇后による称制期間があったとするもの。天智天皇崩御の六七一年は、天智四年（六六五）の唐使の帰国に随行して渡唐したものと考えればちょうど「六七年」となる。また、その後に天武二年に僧正に任ぜられたというのも適当な時期といえる。『日本書紀』には、天智一〇年（六七二）十一月、対馬に唐から総勢二千人の使団が到着したとの報告が載せられている。これに智蔵が随行していたとすれば、その帰国時は、翌月天智が崩御し、中央は壬申の乱へと向かう時勢であり、倭姫皇后の称制を認めるとするならば、時期はまさに天智でも天武でもなく倭姫皇后「太后天皇世」が適当といえる。

横田健一「一九七三」は「太后天皇」を則天武后と捉えるが、それは『僧綱補任』や『扶桑略記』の、智蔵が僧正に任ぜられたのが天武二年とあることとの整合性を考えている。即ち、これらに天武二年とあるのは天武十二年の間違いで（『日本書紀』天武十二年に僧正を任ずる記事がある）、天武十二年の翌年に則天武后が即位するのを『懷風藻』編者が誤ってこの年にしたものとする。また渡唐時期については、天智一〇年（六七二）来日した唐使の帰朝に随行

したものとして、「六七年」より長く十年ほど在唐したとする。ただこの説は、『僧綱補任』も『扶桑略記』も誤記しており、『懷風藻』編者による伝記も「杜撰」であるとし、しかもその結果が、天智朝の渡唐かも怪しく、「六七年」の在唐でもなく、かなり無理が多いといえる。

天智朝に渡唐し、「六七年」在唐し、「太后天皇世」に帰朝し、翌年天武二年に僧正に任ぜられる智蔵伝の流れを矛盾なく成立させるのは唯一倭姫皇后説であるが、これについての一番の問題点は、その「太后天皇世」の表記を倭姫皇后称制と読むことの妥当性である。智蔵伝を論ずる中でその点を最も説得力をもって著述しているのは、胡志昂「二〇一六」である。注目されるのは、『日本書紀』における、天智一〇年十月条の次の部分、

庚辰。天皇疾病弥留。勅喚東宮、引入臥内。詔曰。朕疾甚。以後事属汝云々。於是再拜称疾固辞不受曰。請奉洪業、付属太后。令大友王、奉宣諸政。臣請願、奉為天皇出家修道。天皇許焉。

庚辰に、天皇、疾病弥一留し。勅して東宮を喚し、臥内に引入れ、詔して曰はく、「朕疾甚し。後事を以ちて汝に属く」と、云々のたまふ。是に、再拜みたまつりたまひて、疾を称して固辞びまをし、受けずして曰したまはく、「請はくは、洪業を奉げて、大后に付属けまつり、大友王をして諸政を奉宣はしめむことを。臣請願はくは、天皇の奉為に、出家して修道せむ」とまをしたまふ。天皇許したまふ。

及び天武即位前紀の次の部分である。

四年冬十月庚辰。天皇臥病、以痛之甚矣。於是。遣蘇賀臣安麻侶。召東宮引入大殿。時安摩侶素東宮所好。密顧東宮曰。有意而言矣。東宮於茲疑有隱謀而慎之。天皇勅東宮、授鴻業。乃辞讓之曰。臣之不幸。元有多病。何能保社稷。願陛下拳天下附皇后。仍立大友皇子。宜為儲君。臣今日出家。為陛下欲修功德。天皇聽之。

四年の冬十月の庚辰に、天皇臥病したまひて、痛みたまふこと甚し。是に、蘇賀臣安麻侶を遣はして、東宮を召して大殿に引入れまつる。時に安摩侶素より東宮の好したまふ所なり。密かに東宮を顧みたまつりて曰さく、有意ひて言へ」とまをす。東宮茲に隱謀有らむを疑ひて慎みたまふ。天皇東宮に勅して、鴻業を授けむとのりたまふ。乃ち辞讓びて曰はく、「臣が不幸き、元より多の病有り。何ぞ能く社稷を保たむ。願はくは陛下天下を挙げて皇后に附せたまはむことを。仍りて、大友皇子を立てて儲君としたまへ。臣今日出家して、陛下の為に功德を修めむ」とまをしたまふ。天皇聽したまふ。

天智紀一〇年十月条、また天武即位前紀に、天皇が東宮大海人皇子を呼んで政權を委ねようとし、東宮は辞退して天下を倭姫皇后に託して、大友皇子に政治を任せるよう請願したとある点について、胡はこうように述べる(傍点石丸)。

ならば倭姫太后が当然のことながら称制されねばならない。大海人皇子は後に天武天皇に即位されたから、天子の言葉に虚言がありえないというのは史家の原則であつた。だから壬申の乱の年(六七二)、僅か一年ではあるが、「太后天皇の世」がなかつたわけにはいかないのである。

後に天武天皇になる大海人皇子が、倭姫皇后称制の下、大友皇子に政治を任せるよう発言したからには、実際にその期間が存在したはずである、というのが「史家の原則」として、胡は『懷風藻』における史家の観点に触れる。『懷風藻』第一篇の大友皇子の伝では、『日本書紀』に立太子の記事がないにも拘わらず大友皇子を「淡海朝皇太子」とする点からも、倭姫称制は、『懷風藻』略伝における史家の原則と史料上の整合性が認められるとしている。

『日本書紀』では天智朝から天武朝へとその皇位を繋げるために、大海人皇子が皇太子・皇太弟と表現され、対する大友皇子の立太子、及びそれに繋

がる倭姫皇后の称制の事実は見えない。一方、『懷風藻』は大友皇子伝において、皇子が皇太子になったとする。このような立場を採る『懷風藻』においては、天武朝への流れとは別に、天智から大友への皇位の流れを見ていよう。それは、ちょうど天智の即位前の斉明天皇との関係の如く、大友皇子の「皇太子」と同時に、その移行期間にあつて、倭姫皇后の称制があつたとするもので、そのための「太后天皇」の表現があり得たということは、充分に考えられよう。

ここまでは倭姫称制を認め得るかの点で論じてきたが、そのような期間があつたとして、次なる問題は智蔵伝における「太后天皇」の表記である。

仁藤敦史^{二〇一二}は、「大后」による「大王代行」を想定する。孝徳「皇后」の間人は、実子が即位していないこともあり「皇太后」にはなっていないが、『日本書紀』中に「大后」として表記される。それは斉明死後のことである。

「大后」たる皇極（斉明）の存在により、間人は孝徳・斉明朝ではキサキの一人にすぎなかったが、斉明の没後に生母でない元キサキとして王族内部の女性尊属となり「大后」（天智の擬制的母）に位置付けられたと考えられる。（中略）『日本書紀』の「皇太子謂」「天皇」「勅」などの用例を重視すれば、称制時の中大兄は「天皇」として位置付けられていないこととなり、形式的には「大后」間人による大王代行が想定される。天智の即位は大后間人の死去後であり、両者には密接な関係がある。

実子の即位の有無ではなく女性尊属として「大后」となり、また皇太子中大兄の称制に対する「大王代行」を行った形を見る。それは、倭姫皇后も同様であるとする。

一方、天智「皇后」の倭姫は、おそらく「大后」間人の死後に「大后」としての地位を継承し、大友に対する擬制的母として「請洪業、付属大后」や「拳天下附白皇后」とあるように、天武による称制また

は即位要請をうけることとなつたと想定される。

即ち、天智の称制期間の如く、大友の称制時に形式上倭姫が「大王代行」を行ったことが考えられる。

山崎かおり^{二〇一三}も、『日本書紀』に現れる大后は息長足姫、間人皇女、倭姫王の三人で、いずれも天皇に準じる立場にあつた、もしくはその可能性があつたといえる人物であり、漢籍における「太后」と同じく、帝と同格の権威を持つ存在として描かれているとする。

智蔵伝における表記は、『日本書紀』に見られるそのような用法に通じる「天皇」としての「太后」の姿を反映したものではないだろうか。

智蔵が天智四年（六六五）の唐使の帰国に随行して渡唐し、「六七年」の後、天智一〇年（六七二）十一月には対馬に到着したという説を考えると、彼が都に着いたのはいつ頃であろうか。『日本書紀』舒明天皇四年（六三三）八月条には、高表仁達の唐使が対馬に着いたとあり、これは同年十月四日に難波津に着いている。この間、閏八月を入れて二、三か月を要している。また種子島の例ではあるが、『続日本紀』天平六年（七三四）十一月条には、二十日に多治比広成らが種子島に着いたとあり、これは翌三月十日に都に着いている。これも三か月半かかっている点から見ても、三か月前後で対馬から都に至ると考えられよう。すると、智蔵においても六七二年の三月頃の帰京と見られるが、これは天智天皇が前年十二月に崩御したあと、六月の天武の吉野出立前に当たる期間で、まさしく大友皇子・倭姫皇后の政権時代と考えられる。ただし智蔵が同行したのは、道久・筑紫薩摩野らの留学僧であり、彼らは唐使の来日を告げるための先発隊であるため、その入京は急がれた可能性もある。しかし、何れにせよ翌月十二月には天智は崩御しているので、智蔵の入京時には大友皇子・倭姫皇后の政権時代になっていたと考えられよう。

「太后天皇世、師向本朝。」は、時系列的に正確に取ろうとすれば、唐出立時のことを指している表現として読み取れ、その場合は天智存命中のこととなる。また、「拜僧正」した帝も、天武になつている可能性も考えられよう。しかしながら、智蔵伝におけるこの一連の話で最も重要なのは、智蔵が「試

業」によつて帝に認められたということであり、その時点を中心にして「師向本朝」から「拝僧正」までが書かれていよう。その時点とは、前述のように倭姫皇后が「大王代行」を行つていたとも考えられるし、また大友皇子を「天皇」と表記することには当然問題もあつたであろう。そのような状況下で、智蔵に「嘉之」する主体となる「帝」を明記するには、「太后天皇」が相応しかつたのではなからうか。

おわりに——智蔵伝における「陽狂」の役割——

これまで、智蔵の「陽狂」の語を中心に見てきた。智蔵が「被髪陽狂、奔蕩道路」したという表現は、高僧伝などにも見られるものの、高僧の靈異を表すばかりの使用法とは異なる。それは、その後の「開襟対風曰、我亦曝涼經典之奥義」のくんだりや、彼自身の詩作によつても、六朝期に見られる「狂士」「方外の士」としての表現として見ることができると、そのような「狂士」は、藤原万里も自身をそのように表現しているし、「方外の士」としては同じ沙門の釈道慈にも、その自認が見て取れる。

一方、この「陽狂」は、更に遡つて漢代頃の使用例を見ると、「濁世」にある人物が「世を避け」「身を全うする」ための方策として使われている。智蔵も、同伴の僧達からの「忌害之心」から逃れるために「陽狂」したことが伝中に明示されており、その使用法にも通じている。注意すべきは、『日本書紀』における有間皇子のように、この用途での「陽狂」には危険が伴うことである。即ち、こうした意味で「陽狂」を解釈してゆくと、天皇の治世に誤りがあるから身を隠さねばならないという、謀叛人であるはずの有間皇子を「そうせざるを得ない悲劇的な状況の中にある「優れた人」として評価することになってしまう、正史の著述態度として疑問の出る表現となる。

しかし、智蔵伝においてそのような「そうせざるを得ない状況」は、同伴の僧達の「忌害之心」に置き換えられ、治世の誤りなどに話が向かう虞はない。むしろ、そうして「陽狂」を続け、「方外の士」を気取った智蔵を、帝は「嘉之」し、僧正に任命することによつて、智蔵伝は大団円を迎えると同時に、智蔵が正当に評価される聖代を表現することができる。

智蔵がその才を表した「試業」については、詳細は残されていない。智蔵の「試業」とは、留学僧に課せられたものと思われるが、得度の制度としての試業は多少の記述が見られるので、参考として掲げてみたい。『日本書紀』持統一〇年十二月条にある、「勅旨、縁読金光明經。毎年十二月晦日。度淨行者一人。勅旨して、金光明經を讀ましむるに縁りて、年毎の十二月の晦日に、淨行者一人度せしむ。」で金光明經を讀むために淨行者に得度させたという言及があるが、その後、『続日本紀』天平六年十一月条に次の太政官奏がある。

太政官奏、「仏教流伝、必在僧尼。度人才行実簡所司、比来出家、不審学業、多由囑請、甚乖法意。自今以後、不論道俗。所举度人、唯取闇誦法華經一部、或最勝王經一部、兼解礼仏、淨行三年以上者、令得度者、学問弥長、囑請自休。

太政官奏すらく、「仏教の流伝は、必ず僧尼に在り。度人の才行は実に所司に簡はるるに、比来出家は、学業を審らかにせず、多く囑請に由ること、甚だ法意に乖へり。今より以後、道俗を論はず、挙する度人は、唯法華經一部、或は最勝王經一部を闇誦し、兼ねて礼仏を解り、淨行三年以上の者を取りて得度せしめば、学問弥長し、囑請自ら休まむ。

天平年間には、昨今の僧の学業が「不審」であるために、最勝王經などの暗唱、仏前での礼法、淨行三年などの条件がつけられる。その後、延暦十七年には、三五歳以上のもので、「操履」及び「智行」に優れ、「正音」〔漢音を習い、更に僧綱らが所習の大儀十条を問うて得度させることになる（類聚国史）。何れもこのときの智蔵からすれば時代が下つた話であり、また得度のための試業と留学から帰つた僧へのそれとの違いもあるが、何れにせよ僧に対する試業としての参考にならう。特に延暦期のそれで「正音」について触れているところも、智蔵の「音詞雅麗」の評価に繋がる観点であろう。

「陽狂」してまで唐で得た仏教の奥義を守り抜き、このような試業によつて帝から「嘉之」されるという話は、官人達にとつても、或る意味の「忠節」

として魅力的に映ったことであろう。風流に耽る「狂士」は（数は少ないながら）表現した藤原万里がいるし、「方外の士」は、同じ僧の道慈にも現れるほか、隠逸という観点からすれば、『懷風藻』中にそれを主題としたものはよく見られる。一方で「身を全うする」ための「陽狂」は、『日本書紀』有間皇子のように、使いどころを誤ればその表現に危険が伴うものとなりかねないものである。しかし智蔵伝においては、現政権を否定することなくその表現を使え、むしろ最後には聖代であると表現するにも至っている。

隠逸などのように、政権から距離を取ろうとする態度は、漢詩の主題としては『懷風藻』でも好まれるところである。しかしながら、官人がその作者の大半を占める『懷風藻』において、政権から距離を取った表現には、政権を批判することまではできない以上、自ら制限が生まれる。一方、僧侶であれば「方外の士」という、或る種の治外法権として、その制限を持つことなく表現が可能だったのではないか。しかもそうした上で、今回の智蔵伝や、また釈道慈伝においても（石丸純一「二〇二二」）、最終的には天皇に対しての忠節と見られる結末で、「方外の士」でありながら官人達の理想になり得る形で話を締め括っている。

『懷風藻』には四人いる僧侶詩人は、その何れにも伝がつけられていることが注目される。それは、隠逸志向など官人達はその詩作中で憧れた政権から距離を取った表現が比較的自由に可能であり、且つ帝に対して忠節を尽くす官人達の理想の姿を描いたものとして、『懷風藻』編者達に特に関心を持たれた結果だったのではなからうか。智蔵伝を作る上で「陽狂」は、智蔵の「隠逸」「方外の士」を表すと共に、唐で得た仏教の奥義を守り抜き帝に「嘉之」される、官人にとっても理想的な姿を描くことにも、同時に繋がる語だったのである。

参考文献

- 池原陽斉「有間皇子自傷歌の背景——斉明紀への検討を通じて——」『日本文学文化』四、二〇〇四年六月
石丸純一「『懷風藻』道慈伝が描く道慈像」『WASEDA RILAS JOURNAL』九、二〇二一年十月

井上光貞「三経義疏成立の研究」『日本古代思想史の研究』、岩波書店、一九八六年二月
喜田貞吉「後淡海宮御宇天皇論 下」『史林』第七卷第四号、一九三二年十月
胡志昂「釈智蔵の詩と老莊思想」『古代日本漢詩と中国文学』、笠間書院、二〇一六年二月（初出「埼玉学園大学紀要」十、二〇一〇年十二月）

白川静「狂字論」『白川静著作集』三、平凡社、二〇〇〇年二月

田云明「僧侶と隠逸表現——受容と再構築——」『日本研究』四七、二〇一三年三月

田云明「中日僧伝文学に表れた「狂僧」に関する一考察」『国際日本文学研究会集會議録』

四〇、国文学研究資料館、二〇一七年三月

土佐朋子「有間皇子と大津皇子——『日本書紀』と『万葉集』における造形の相違——」『文学部論集』一〇七、二〇一三年三月

中西進「万葉の発想」『万葉の発想』、桜楓社、一九七七年五月

中西進「狂と陽狂」『狂の精神史』、講談社文庫、一九八七年二月

仁藤敦史「古代女帝の成立——太后と皇祖母——」『古代王権と支配構造』、吉川弘文館、二〇一二年三月（初出『国立歴史民族博物館研究報告』一〇八、二〇〇三年十月）

矢嶋美都子「古代中国人の狂の観念——「佯狂」の変遷を中心に——」『亜細亜法學』四一卷二号、二〇〇六年七月

矢嶋美都子「佯狂——古代中国人の処世術」、『汲古書院』、二〇一三年十月

山崎かおり「上代日本における『太后』の意味」『古事記』太后伝承の研究、新典社、二〇一三年十二月

横田健一「『懷風藻』所載僧伝考」『白鳳天平の世界』、創元社、一九七三年九月

※引用文中の漢字は私に通行字体に改めた。
※『懷風藻』の引用は日本古典文学大系（小島憲之校注）に拠った。

Chizo's "Yokyo" in *Kaifuusou*

Junichi ISHIMARU

Abstract

Kaifuusou contains poems by four priests, all of whom have biographies attached. The biographies of the *Kaifuusou* poets are not included after the sixth poet. However, all four priests have their biographies attached. This suggests that the editor of *Kaifuusou* is interested in the priests. It has already been pointed out that the biographies of the priests in *Kaifuusou* is influenced by the Chinese tradition of *Kosoden* and *Zoku Kosoden*. There are also some expressions that appear to have been accepted from historical books such as official histories. The biography of Shaku Chizo shows that he excelled in studies, went to Tang to study, and was honored by the emperor and appointed as a high priest after returning to Japan. However, according to Chizo's biography, when he went to study in Tang Dynasty, he sensed that the monks accompanying him were about to harm him because of his excellence, and that Chizo went "Hihatsu Yokyo." "Hihatsu Yokyo" means to mess with one's hair and pretend to be insane, and this expression can also be found in biographies of Buddhist priests. However, it is a strange figure that represents the priest's transcendence. However, "Yokyo" is used in Chinese history books, and there are many examples of people who are not priests. In addition, it is said that Chizo went "Yokyo" to avoid harm from the monks accompanying him. In the context of Confucian values such as official history, it is used to protect himself from the dark ruler, and it is similar to his case. Even though it is the same "Yokyo," the ideal way of life of the editors of "Kaifuso" appears in the way it is used in a manner that is closer to the context of Confucian values than the way it is expressed as biographies of Buddhist priests.