

Departmental Bulletin Paper / 紀要論文

<論説>蘇軾の詩における禅語の受容について

ロンセツ スシ ノ シ ニオケル ゼンゴ ノ ジュヨウ ニツイテ

湯浅, 陽子

ユアサ, ヨウコ; YUASA, Yoko

人文論叢：三重大大学人文学部文化学科研究紀要. 2001, 18, p. 75a-89a.

<http://hdl.handle.net/10076/1901>

蘇軾の詩における禪語の受容について

湯 浅 陽 子

【要旨】

蘇軾の文学に及ぼした南宗禪の影響について、唐から五代にかけての禪語の一大集成であり、蘇軾自身が読んでいたと考えられる『景德傳燈録』の記述を踏まえた表現に注目して検討する。蘇軾の詩に見られる禪語を踏まえた表現の持つ傾向の一つに、ユーモアを含むという点があり、このような傾向を持つ表現は若年期から晩年までの作品の中に継続して現れ、各々の表現はそれぞれに戯れの気分を含みつつも、次第に作者の禪に対する知識の広がりや理解の深まりを窺わせるものに変化してゆく。またこれらの詩が総じて気軽な気分を伴っているのは、蘇軾の周囲の士大夫たちの間で禪や禪語の知識が広く共有されており、彼らが随分気軽な、あるいは日常的なものとして禪に接していたことを示している。彼らのなかには、禪により強い関心を示し、禪語の深い意味を求めようとする者もあり、そのような思潮のなかにある蘇軾は、晩年の嶺南への流謫生活の中で、禪的な思考を儒教や道家・道教的な思考と折り合わせ、複合しつつ詩に表現するに至っている。彼にとつての禪的境地は、単独で追求されるべきものではなく、儒・道の二教とともに内面の葛藤を静め、人生に対するより良い姿勢を模索するための拠り所とされていたと考えられる。

北宋哲宗の紹聖元年（一〇九四）四月、五十九歳の蘇軾（一〇三六—一一〇一）字子瞻、号東坡居士。『宋史』卷三百三十八は、当時在任していた端明殿學士・翰林侍讀學士の地位を朝政諷諫の科で追われ、同年六月に建昌郡司馬・惠州（現広東省惠州市）安置の命を受けた。流

刑地惠州へと向かう長い旅の途上で、蘇軾は南宗禪の開祖である六祖慧能（六三八—七一三）が住持した地である曹溪（現広東省曲江県東南）に立ち寄っており、この時彼が時当地の寺院や僧に寄せたいいくつかの詩文のなかに、次のような作品を見ることができる。

山堂夜岑寂 山堂 夜 岑寂たり

燈下看傳燈 燈下 傳燈を看る

不覺燈花落 覺えず 燈花落ち

茶毘一個僧 一個の僧を茶毘す

「曹溪夜觀傳燈錄、燈花落一僧字上、口占」詩（東坡續集卷二）詩の内容は、曹溪に宿った夜、『傳燈録』（釋道原撰『景德傳燈録』）を読んでいたら、燈花が「僧」という文字の上に落ちて焼け焦げができてしまったというもので、詩題の言うところをそのままに襲っているのだが、「坊さん一人を茶毘に付してしまった」という結句の表現がユーモアを感じさせる。南宋期以降の諸家の注釈は、この句が『釋典』や『景德傳燈録』卷一の釋迦や天竺第九祖・伏駄密多の伝に見える茶毘の記事を踏まえると指摘しているのだが、これは特定の典故を踏まえたものというよりも、曹溪という場所柄に相応しく、燈火―『傳燈録』―僧の茶毘という相互に関連のある言葉やイメージの連鎖する面白さへの意識から生まれた表現と考えてよいのではないだろうか。

またこの詩の表現は、蘇軾が晩年の嶺南流謫中に、他の語録や燈史で

はなく『景德傳燈録』を、彼自身の所蔵か、それとも宿泊した寺院の蔵するものかは明らかではないにせよ、手元で読んでいたことを伝える資料ともなるであろう。この釋道原撰『景德傳燈録』三十巻は、唐から五代、および北宋期にかけて編まれた種々の禪宗の燈史を総合して編まれたものであり、もと『禪宗傳燈録』という書名であったが、眞宗景德元年（一〇〇四）に勅許を得て『景德』と改められた。本書はその後に撰述された『天聖廣燈録』『建中靖國續燈録』『宗門聯燈會要』『嘉泰普燈録』とともに五燈と称され重視されている。書目の記録としては、仁宗景祐元年（一〇三四）に王堯臣らによって編集された宮廷内の昭文・史館・集賢の三館及び秘閣の所蔵図書目録である『崇文總目』釋書に『景德傳燈録』の書名が見えるが、蘇軾のこの詩からも窺えるように、北宋中期において同書は個人や禪宗寺院にも所蔵されていたと思われる。筆者は先に蘇軾の詩における佛典の受容について、北宋中期の士大夫たちの間で広く行われていた南宗禪の思考を反映する『維摩（詰所説）經』・『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』を踏まえた表現を中心に考察したが、蘇軾の文学に及ぼした南宗禪の影響についての考察をさらに進めるには、燈史を含む種々の禪語録に収められた禪語を踏まえる表現についても検討する必要があるだろう。そこでここでは、唐から五代にかけての禪語の一大集成であり、蘇軾自身も読んでいたと考えられる『景德傳燈録』の記述を踏まえた詩の表現を取りあげ、そこに見られる南宗禪の受容の様相を検討したい。

蘇軾の詩に見られる禪語を踏まえた表現の持つ傾向のひとつに、ユー

其

モアを含むという点があり、このような傾向を持つ表現は若年期から晩年までの作品に継続して現れている。ここでその一例として、元豊七年（一〇八四）に蘇軾が黄州流謫を解かれた後の旅中で、古くから仏教の中心地であった廬山に立ち寄った際に、東林興龍寺の常總照覺禪師（『五燈會元』巻十七 南嶽下十一世 黄龍南禪師法嗣）に贈った「贈東林惣長老」詩（東坡集巻十三）を取りあげてみよう。

溪聲便是廣長舌 溪聲は便是れ廣長舌

山色豈非清淨身 山色は豈に清淨身に非ざらんや

夜來八萬四千偈 夜來 八萬四千偈

他日如何舉似人 他日 如何ぞ人に舉似せん

詩の全体は、廬山の谷川の水音を釈迦の広長舌から発せられる声に、また山そのものを清淨な仏身に見立てるといふ擬人的発想によって構成されている。ここで用いられている語句のうち起句の「廣長舌」については、南宋・王十朋編『東坡先生詩集』（和刻本漢詩集成宋詩第十三輯一九七五年 汲古書院 所収 以下王註と略す。）に引く子仁（林敏功）の注釈に、『法華經』の「世尊見大神力、出廣長舌・清淨法身。」を踏まえるという指摘があるが、これはより正確には、『法華經』如來神力品で世尊について言う「一切衆前、現大神力。出廣長舌、上至梵世。（一切の衆の前に、大神力を現す。廣長舌を出だし、上は梵世に至らしむ。）」を指すと思われる。また承句の「清淨身」については、同じく王註が趙次公の「佛言三身。曰法身者、清淨無相之身也。曰化身者、受生示現之身也。曰報身者、功德莊嚴之身也。（佛に三身と言ふ。法身と曰ふは、清淨無相の身なり。化身と曰ふは、受生示現の身なり。報身と曰ふは、功德莊嚴の身なり。）」という説明を引き、「法身」を指すものと解している。これらの語句が、古くから仏教の一大中心地であった廬山という

場の特殊性を意識したものであることは言うまでもないが、さらにこの詩の転句では川音がとぎれぬさまを偈を夜通し唱え続けることに喩えて、廬山全体を擬人化して釈迦になぞらえようとする試みをさらに進めている。つまりここでは仏教の聖地としての廬山のありがたさを一層強調しようとしていると考えられる。

ところがこの転句は次の結句の伏線となっているのである。結句の「他日如何舉似人」は、廬山の山そのものを擬人化することによって釈迦の身体に喩えるという前句までの流れを受けて、今度は「人に話しかけたりしない」と廬山と人間との相違を示すことで、一種の「落ち」をつけ、詩全体をユーモアを含んで締めくくろうとするものと考えられる。さらに清・馮應榴はこの結句の表現が、『景德傳燈録』卷十三所収の次に示す首山省念禅師の問答を踏まえると注している。

問、「一句了然超百億、如何是一句。」師曰、「到處舉似人。」僧曰、「畢竟事如何。」師曰、「但知恁麼道。」

問ふ、「一句にして了然として百億を超ゆ、如何なるか是れ一句」と。師曰、「到處 人に舉似す」と。僧曰く、「畢竟 事とする」と如何」と。師曰く、「但だ恁麼道ふを知るのみ」と。

これは、それだけではつきりと百億（三千大千世界）を超越することのできる、つまり悟りを得ることのできる「一句」とはどのようなものかという僧の問いに対して、省念が、「いたるところで人に話すのだ」、また「ただそのように言うということを知っているだけだ」と答えたという問答である。ここでの省念の「到處舉似人。」という答えは、本来はあるがまま・自由なものであるべき悟りの境地が、特定の「一句」で示すことによって固定化・限定化されることを危ぶんだものであろうが、既に見たように蘇軾のこの詩句はこの省念の答えの持つ本旨を直接に反

映したものと考えるににくい。結局この詩の表現は蘇軾の禅語に対する知識を窺わせはするものの、むしろその発想にはおかしみを醸し出すことをねらう戯れの気分がより強く反映されていると考えられるのではないだろうか。

さらに付言すると、この「舉似」という語そのものは、禅語録においては会話中・地の文のいずれにも時折用いられるものであり、入矢義高氏監修・古賀英彦氏編著『禅語辞典』（思文閣出版 一九九一年）では、「話柄を提供する」という意の動詞であると記されている。同書ではその用例として『臨濟録』勘辨七「後有僧舉似南泉。（後に僧有り南泉に舉示す。）」等を挙げられており、この蘇軾の詩句の踏まえるところも、必ずしも先の首山省念の言葉のみに限定することはできないのではないかと思われる。

この廬山の詩のように禅語を戯れの気分を含んで詩句に詠み込む表現は、蘇軾の詩のなかに後年まで継続して現れているが、その例として次に紹聖元年（一〇九四）に嶺南の流謫地への旅中、豫章・廬陵の間での作とされる「江西」詩（東坡後集卷四）を挙げてみよう。

江西山水眞吾邦	江西の山水は眞に吾が邦
白沙翠竹石底江	白沙 翠竹 石底の江
舟行十里磨九瀧	舟行十里 九瀧に磨し
篙聲欸確相舂撞	篙聲 欸確に 相ひ舂撞す
醉臥欲醒聞淙淙	酔ひ臥して醒めんと欲するに淙淙を聞き
眞欲一口吸老龐	眞に一口に老龐に吸はしめんと欲す
何人得僞窺魚缸	何人か僞を得て魚缸を窺ひ
舉叉絶叫尺鯉雙	叉を舉げて尺鯉雙に絶叫す

この旅の行く手が流刑地であるにもかかわらず、作者の心の動揺はこ

の詩の表面には表されていない。初句で「江西の山水はほんとうに私のふるさとだ」と述べた後、詩は川沿いの白い砂と緑の竹の爽やかな色彩対比と石の多い川底を描写し、また立ち並ぶ大きな岩を撞く竿の音を響かせながら早瀬を通り抜けていくスリルを描いていく。

この詩で禅語を踏まえた表現が見られるのは、次の頸聯の、酒に酔って眠り込んでいて、目が覚めようとする頃にさらさらと流れる川音を聞いて、「まことに一口で年老いた龐居士に飲み尽くさせたい（眞欲一口吸老龐）」と思う部分である。王十朋が指摘するように、これは『景德傳燈録』巻八 襄州居士龐蘊の章に見える馬祖道一との問答の、

後之江西、參問馬祖云、「不與萬法爲侶者、是什麼人。」祖云、「待汝一口吸盡西江水、即向汝道。」居士言下頓領玄要。乃留駐參承。

後に江西へ之き、馬祖に參問して云へらく、「萬法と侶と爲らざる者は、是れ什麼の人なるか」と。祖云へらく、「汝が一口に西江の水を吸ひ盡くすを待ちて、即ち汝に向かひて道はん」と。居士言下に玄要を頓領す。乃ち留駐して參承す。

を踏まえるものであろう。この問答は居士（在家仏教信者）である龐蘊が禅の核心を悟る契機となったものであり、自ら「東坡居士」と号する蘇軾にとって、龐蘊は自分に重ねて表現し易い対象であらうと思われる。しかし蘇軾はこの詩で、川の水を一口で飲み尽くして悟りを得たいと言っているわけではない。ここでは「一口吸盡西江水」を踏まえてはいるが、これは「江西」という土地と「川の水」、あるいはさらに酔い覚めのどの渇きで水が飲みたいというその時の彼の状態との取り合わせに相応しいものとして想起されたものであり、やはり幾分か戯れの気分を含むのではないだろうか。この詩の表現のなかに禅的な発想の反映を求めるならば、それはむしろ詩の全体に渡って展開される、このような

目に映る情景を淡々と描き出そうとする姿勢にこそあるのではないだろうか。流瀆の地に向かう嘆きを静め、心の本来のありようである平静を保ち、視界に入ってくる自分を取り巻く外界の諸々の事物の、それぞれの姿をそのままに受け入れ、描き取ること、このような精神の持ちようこそ禅、特に南宗禅の深い理解を反映したものと言い得るだろう。

本章では時期を追って蘇軾の二つの詩の表現を検討したが、各々の表現はそれぞれに戯れの気分を含み、かつ作者の禅についての知識と理解を窺わせている。またとりわけ後の嶺南流瀆期の作品において、さらに深い理解が反映されることができよう。

二

前章で見た詩のなかで蘇軾が戯れの気分を含みつつ禅語を用いていたことには、読み手に対するくつろいだ気分が反映されているのではないだろうか。中国の古典詩のかなりの部分が、人々の間で取り交わされることを前提として制作されたものであることは言うまでもないが、そのような状況においては、個々の詩は特定の読者を想定して制作されることになり、その詩には想定される読者にとって理解可能な表現が選ばれることになるだろう。蘇軾が特定の人物に贈る詩に禅語や禅の知識を踏まえた表現を用いる場合にも、やはりそのような意識は働いていると思われるが、それらの表現は、その人物が禅に関する知識を有していることを前提としていわれると考えられるのである。例えば前章で取り上げた「贈東林惣長老」詩は禅僧に贈ったものであったが、この場合、想定された読者が禅語や公案の知識を持つ人物であることは明らかである。このような前提条件に留意しつつ次に本章では、蘇軾が彼の周囲の俗人の士大夫

たちに贈った詩に見られる禅語を踏まえた表現に着目し、蘇軾の周囲の士大夫たちの禅受容の様相について考えたい。

まず哲宗紹聖元年（一一〇九四）の「立春日小集、呈李端叔」詩（東坡後集卷四）を挙げよう。李之儀（生卒年未詳 字端叔。『宋史』卷三百四十四）は、神宗熙寧六年（一一〇七三）の進士で、蘇軾が紹聖元年に知定州となった際に管勾機宜文字として招聘した人物であり、後に彼は蘇軾との関わりから元祐党人と見なされ惠州に流されなどしている。長篇の詩なので、ここではその後半部分のみを引くことにする。

衰懷久灰槁 衰懷 久しく灰槁す

習氣尚饒貪 習氣 尚ほ饒貪

白啖本河朔 白啖は本と河朔

紅消眞劍南 紅消は眞に劍南

辛盤得青韭 辛盤 青韭を得たり

臘酒是黄柑 臘酒 是れ黄柑

歸臥燈殘帳 歸り臥せば 燈 帳に残る

醒聞葉打庵 醒めて聞くは 葉 庵を打つ

須煩李居士 須らく李居士を煩はして

重説後三三 重ねて後三三を説くべし

この詩は立春の宴に際して制作されたものであり、引用部分では四句にわたって食べ物・品定めが展開されている。そのすぐ後に「歸臥」の句が置かれていることから、この詩は宴の後に贈られたものかと考えられるが、ここで蘇軾は酒席での食べ物談義を思い出し、さらに末尾では李之儀が「前三三、後三三」という公案の講釈をしていたことを思いついて出している。この詩の表現からは禅好きの士大夫が酒席で禅語の解釈をする様子を知ることができるが、表現そのものはやはりその公案の内

容に深く踏み込もうとするものではなく、蘇軾は専ら禅好きの李之儀の姿を面白がっているように思われる。

なお入矢氏・古賀氏『禅語辞典』によると、この公案はもと『玄沙廣録』巻中の「前六後六」と同様に、僧堂がぎっしりと建ち並び、その内実はともあれ、盛大な賑わいを見せている様子を言うものであったが、後に「数量では計れぬ根本智の消息」などと意味づけされたことである。この公案は『景德傳燈録』卷十六雪峯義存の章の「師問慧稜、古人道、『前三三、後三三』、意作麼生。』稜便出去。（師 慧稜に問ふ、『古人道へらく、『前三三、後三三』と、意 作麼生。』稜 便ち出で去る。）」・『碧巖録』第三十五則「文殊前三三」等に見え、有名なものであったと言いうことができるだろう。あるいは酒席での李之儀の講釈はこの意味づけに関わるものであったかもしれない。

次にもう一例として、「器之好談禅、不喜游山。山中笋出、戲語器之可同參玉板長老、作此詩。」詩（東坡後集卷七）を挙げたい。この詩は蘇軾の最晩年である徽宗建中靖國元年（一一〇一）に、嶺南からの帰還の途上で制作されたものとされ、贈詩の対象となっている劉安世（一一〇四八一—一二五 字器之 『宋史』卷三百四十五）は、哲宗元符元年（一一〇九八）に知梅州となり、その後知衡州・鼎州を歴任し、徽宗の即位後、知鄆州・知眞定府となった人物である。

叢林眞百丈 叢林 眞の百丈

法嗣有横枝 法嗣 横枝有り

不怕石頭路 石頭の路を怕れず

來參玉板師 來たりて玉板師に參せよ

聊憑柏樹子 聊か柏樹子に憑きて

與問籛龍兒 ために籛龍兒を問はん

瓦礫猶能説

瓦礫すら猶ほ能く説く

此君那不知

此君 那んぞ知らざらん

詩題ではこの詩の制作された経緯について、「劉器之は禪談義を好むが、遊山は好きではない。山中に笋が生えたので、戯れに器之と一緒に玉板長老に参禅しようと言ひ、この詩を作った。」と説明しているが、

この詩ではたけのこ（蘇軾の自註に「玉版・横枝、竹筍也。（玉版・横枝、竹筍なり。）」とある。）を「玉版長老」と禅僧風に擬人化した呼称から連想を広げて、まず冒頭の二句で「叢林」（竹藪と禅林）・「横枝」（たけのこと傍系の弟子）という二重の意味を持ちうる語句を用いて、

竹藪と禅林を結びつけ、さらにその後も両者に関わる言葉や次々と綴り合わせていく面白さを楽しんでいる。具体的には、初句の「百丈」は『景德傳燈録』卷六 百丈山懷海禅師の章に、「檀信請於洪州新呉界住大雄山。以居處巖巒峻極、故號之百丈。（檀信 洪州新呉界に請ひ大雄山に住せしむ。居處の巖巒の峻極なるを以て、故に之を百丈と號す。）」とあるように、釋懷海の住持した洪州百丈山を指している。さらにこの百丈懷海の門下には黃檗希運の他に傍嗣として大慈寰中・古靈神讚・潯山靈祐などの多士が排出されており、この詩ではそれを竹の地下茎から横に生え出た筍になぞらえようとしているのである。

さらにこの詩で取りあげられている「石頭路」は『景德傳燈録』卷六 江西道一禅師の章の、

鄧隱峯辭師。師云、「什麼處去。」對云、「石頭去。」師云、「石頭路滑。」對云、「竿木隨身。逢場作戲。」便去。

鄧隱峯 師を辭す。師云く、「什麼處に去るか」と。對へて云く、「石頭に去る」と。師云く、「石頭 路滑らん。」對へて云く、「竿木もて身に隨ふ。場に逢ひて戲を作さん」と。便ち去る。

を、また「柏樹子」は趙州從諗の語録『趙州録』（施元之は『景德傳燈録』によると注するが未見。）の

時尙僧問、「如何是祖師西來意。」師云、「庭前柏樹子。」

時に僧の問ふ有り、「如何なるか是れ祖師西來の意」と。師云く、

「庭前の柏樹子」と。

を踏まえるものであろう。この問答は禅の開祖である達摩の本旨、ひいては禅の根本に関わるものであり、『祖堂集』卷十八趙州和尚・『無門關』第三十七則「庭前柏樹」・『從容庵録』卷三「趙州柏樹」等にも引かれ、有名な公案と言ひ得るものである。

また「瓦礫猶能説」は『景德傳燈録』卷二十八諸方廣語・南陽慧忠國師語に、

僧又問、「阿那箇是佛心。」師曰、「牆壁瓦礫是。」僧曰、「與經大相違也。」

『涅槃』云、「離牆壁瓦礫無情之物、故名佛性。今云是佛心、未審心之與性爲別不別。」師曰、「迷即別、悟即不別。」（中略）問、

「無情既有心性、還解説法否。」師曰、「他熾然常説。無有問歇。」

僧又た問ふ、「阿那箇 是れ佛心」と。師曰く、「牆壁瓦礫是れなり」と。

僧曰く、「經と大ひに相ひ違へるなり。『涅槃』に云ふ、牆壁瓦礫無情の物を離る、故に佛性と名づく」と。今 是を佛心と云ふ、未

だ心の性と別爲るか別ならざるかを審かにせず」と。師曰く、「迷

へば即ち別にして、悟れば即ち別ならず」と。（中略）問ふ、「無情

にして既に心性有り、還た解く法を説くや否や」と。師曰く、「他

は熾然として常に説く。問歇有る無し」と。曰く、「某甲は什麼が

爲に聞かざる」と。師曰く、「汝は自ら聞かず」と。曰く、「誰人か

聞くを得るや」と。師曰く、「諸佛は聞くを得」と。

を踏まえるものであろう。なお王註の引く趙次公註に『景德傳燈録』の

「有僧問、『如何是佛。』文殊答云、『牆壁瓦礫而猶能説之。』」を踏まえると指摘するが、該当箇所は不明である。あるいは同書卷十 長沙景岑禅師の「僧問、如何是文殊。師云、牆壁瓦礫是。」を指すかと考えられる。

これらの公案はいずれもいくつもの禅語録に収録される有名なものであり、その表現を自由に詩に取り入れていることは、作者の蘇軾、及び読み手の劉安世がそれらに馴染み、習熟していることを反映するものである。これは当時の士大夫層において、どういう公案が一般化していたかを知ることのできる資料となるものであるが、しかしここでも蘇軾はそれらの公案の深遠な意味内容にはそれほど深く関わりとはせず、敢えてその表現の表層をおかしみを誘うように用いているのである。詩題に示されているように、この詩を作った蘇軾の意図は、禅談義ばかりしている劉器之の関心を笥狩りに向けさせて山遊びに連れ出すことにあるのだが、そういった日常的な目的のために、深い内容を含んだ言葉を敢えて軽やかに戯画化してみせることには、彼らの間に存在しているある種の精神的な余裕さえ感じることができないだろうか。

本章で見てきたように、蘇軾の周囲の士大夫たちの間でも禅や禅語の知識は広く共有されており、彼らのなかにはその深い意味内容に関心を示す者も少なくなかったと思われる。そうであるからこそ彼らとの贈答詩において、蘇軾は禅の知識を詩に詠み込んでいると思われるが、だからといって当時の禅愛好の士大夫がみなストイックな修道者であったというわけではあるまい。これらの詩が総じて気軽な、あるいは戯詩的な気分を持っているのは、彼らの禅への接し方が随分気軽な、あるいは日常的なものであったことを示しているのではないだろうか。このように禅語を踏まえた表現が気軽な、戯詩的な気分を伴うという点は前章で既

に見た禅僧に対する贈答詩の場合と共通のものが、俗人の士大夫を対象とする詩においては、日常の中で何気なく親しまれているという気分が、より多く反映されていると思われる。

三

入矢義高氏は「中国の禅と詩」(『講座 禅』第五卷 一九六八年一月 筑摩書房。後に『求道と悦楽』一九八三年一月 岩波書店)のなかで、宋代における禅と詩との関わりについて、「士大夫の詩人の間にも禅語のもつ魅力に引かれて、好んでこれを詩中に点綴する傾向が、かなり一般化した。」と指摘され、また「かつて白楽天はその晩年に近づくほど、仏法への帰依と、『狂言綺語』の戒をおかすことにほかならぬ詩の制作への己みがたい執念との二律背反に苦悩した。(中略)宋代の文学者にとってはしかし、禅は求道のためのものではなかったのである。」とも述べておられる。入矢氏のこのような見解は、本稿でこれまで検討してきた蘇軾及びその周辺の士大夫たちの詩に見える禅語を踏まえた表現から窺い得た状況と符合するものと言えよう。では彼らにとって禅はただ単なる教養のひとつにすぎなかったのだろうか。あるいはもっと精神的な深い意味を持つものであったのだろうか。次に本章ではこの点に関して、蘇軾の場合について、その詩の表現に即して考えてみたい。

ここでは検討の対象として「乞數珠一首、贈南禅湜老」詩(東坡後集卷七)をとりあげる。この詩は、最晩年の蘇軾が嶺南への流謫を解かれて北へ帰る途上、虔州南禅寺の惟湜長老に数珠を求めて贈ったものであり、その後蘇軾と惟湜との間では数回に渡って詩の応酬が繰り返されている。この応酬での惟湜の詩は既に佚して見ることができないが、蘇軾

の詩はこの詩の他「用數珠韻贈湜長老」「南禪長老和詩不已、故作六蟲篇答之」「明日、南禪和詩不到。故重賦數珠篇以督之二首」の全五首を見ることが出来る。ここではまずその応酬の最初の一首を見てみよう。

從君覓數珠 君に従ひて數珠を見め

老境仗消遣 老境 消遣に仗らん

未敢轉千佛 未だ敢へて千佛を轉ぜず

且從千佛轉 且く千佛に従りて轉ぜらる

儒生推變化 儒生は變化を推し

乾策數大衍 乾策 大衍を數ふ

道士守玄牝 道士は玄牝を守り

龍虎看舒卷 龍虎 舒卷するを見る

我老安能爲 我 老いたれば安んぞ能く爲さん

萬劫付一端 萬劫 一端に付す

默坐閱塵界 默坐して塵界を閱し

往來八十反 往來すること八十反

區區我所寄 區區たり 我が寄する所

蹙縮蠶在璽 蹙縮して蠶の璽に在るがごとし

適從海上回 適に海上より回らんとするに

蓬萊又清淺 蓬萊 又た清淺たり

詩題及び詩の冒頭の二句はこの詩が南禪寺の惟湜に數珠を求めるために制作されたことを示している。次の二句で作者は自らの禪者としての境地について、「未敢轉千佛、且從千佛轉。」と述べているが、これは王十朋註に引く趙次公が指摘するように、『景德傳燈錄』卷五の洪州法達禪師の偈「心迷法華轉、心悟轉法華。（心迷はば法華に轉ぜられ、心悟らば法華を轉ず。）」を踏まえ、自らの達した境地の未熟さを禪僧に対し

て告白したものと見えよう。

さらにこの自分の未熟さを表現するために、この詩では次に比較の対象として儒者と道士のそれぞれが世界の不断の變化を克服する方法を示していることに注意したい。これは詩の表現に即して言うならば、儒者は万物の變化から推し量り、それを象徴化して乾策（二百十六）に大衍の數（五十）を數え、また道士は衆妙の門たる玄牝を守ることで、龍や虎が時に應じて進退する様子を見いだそうとするということである。儒者・道士のこのような方法は、いずれも變化し続ける世界の諸現象を成り立たせている形而上の道や法則といった抛り所を求めようとするものだが、蘇軾もまた若年期より儒家的な発想により世界の絶え間ない變化を克服しようとする思考を重ね、また種々の道家・道教的な養生法を試みていることを考え合わせるならば、ここで言う儒者・道士の態度や思考は単に他人のものではなく、彼自身のうちにも存在したと言えよう。

しかしこの詩の続く部分では、今や年老いた自分にはどちらもできることではなく、ただ万劫の時のなかのわずか一息ほどの間の生にこの身を託しているほかはないと述べ、儒・道家的な方法による變化の克服が成功しなかったと表現している。このような表現が採られたのはこの詩が禪僧に宛てたものであるからなの言うまでもなく、ここには当然社交辞令的な要素が含まれるであろうが、それを差し引いても、これらの表現からは蘇軾の心中に儒仏道の兼修をめぐる葛藤が存在している様子を窺うことができるだろう。

既に述べたようにこの詩は嶺南からの帰還の途上で制作されたものであり、詩の末尾近くの「區區我所寄、蹙縮蠶在璽。」で、自分がこのちっぽけな世の中で生きている様はちょうど蚕が狭い繭の中で身を縮めてい

るようなものだ」と述べているのは、社会の動静に拘束され、また翻弄され続けた人生を振り返っての作者の苦い感慨かと思われる。また末尾の「適從海上回、蓬萊又清淺。」は、この詩で述べられていた時間や変化の超越という問題に絡んで、流謫を解かれた今では不老不死の東海仙山にも到達できそうな気がすると思われ、これまでの苦悩から抜け出したいというねがいをすることができ。禅僧に数珠を求めた詩の末尾でこのように道家的な東海仙山のイメージが求められていることは、作者の心中に、禅及び仏教と、儒・道の発想が自然に繋がりをもって作用し合うことの可能な状態が存在していることを反映するものである。

この「乞數珠一首、贈南禅湜老」詩は蘇軾と惟湜との間で数回に渡って繰り返された詩の応酬の第一首目となったものであり、蘇軾がこの詩に次韻した四首の詩にはいずれも禅語や仏典を踏まえた表現が散見しており、それらに禅の思考の反映を見ることができ。そこで次にそのなかの四首目に当たる「明日、南禅和詩不到。故重賦數珠篇以督之二首」其一（東坡後集卷七）を取り上げて検討したい。この詩には直接に禅語を用いた表現は用いられていないのだが、その内容は晩年の蘇軾の思考における儒・仏・道の兼修状況を端的に示している。

未來不可招 未來は招くべからず
已過那容遣 已に過ぐるは那んぞ遣るを容れん
中間見在心 中間 見在心
一一風輪轉 一一 風輪轉ず
自從一生二 一の二を生じてより
巧歷莫能衍 巧歷 能く衍すること莫し
不如袖手坐 如かず 手を袖にして坐し
六用都懷卷 六用 都て懷卷するには

風雷生聲歎	風雷 聲歎に生じ
萬竅自號喘	萬竅 自ら號喘す
詩人思無邪	詩人 思ひ邪無し
孟子内自反	孟子 内に自ら反す
大珠分一月	大珠 一月を分かち
細綆合兩蟹	細綆 兩蟹を合す
纍然挂禪床	纍然として禪床に挂く
妙用夫豈淺	妙用 夫れ豈に淺からんや

この詩の初句と二句目は全体の導入部分として、招き寄せることのできない未來と、追いやることもできない過去に言及することで、その狭間にある現在という時間を浮き彫りにするのだが、以下この詩では、ほぼ二句ごとに分かれて儒・仏・道の三教の書物に基づく表現を綯い交ぜにしながら、思考が展開されている。

まず第三・四句では『金剛般若經』の「過去心不可得、現在心不可得、未來心不可得。（過去心は得るべからず、現在心は得るべからず、未來心は得るべからず。）」を踏まえ、過去と未來の狭間にある現在の心の捉え難さを言い、さらに『維摩經』方便品の「是身無作、風力所轉。（是の身は作す無く、風力に轉ぜらる。）」を踏まえ、その身が主体的に行動を起こすことがなく、外物によって動かされている状態を言う。これらは自らを変化し、また外界の状況によって動揺させられ続ける存在として捉えたものと言えよう。

次の第五・六句では、今度は『莊子』齊物論の「既已爲一矣、且得有言乎。既已謂之一矣、且得無言乎。一與言爲二、二與一爲三。自此以往、巧歷不能得、而況其凡乎。（既に已に一爲り、且も言有るを得んや。既に已に之を一と謂ふ、且も言無きを得んや。一と言と二と爲り、二と一

と三と爲る。此れより以往は、巧歴も得る能はず、而るを況んや其の凡なるものをや。」に拠り、「一が二を生じてから」、つまり世界が唯一の始源から無限の展開を開始してからというもの、その複雑な展開のありようは天文学的な計算に通じた人であっても解き明かすことができないと述べる。この二句は、不断に変化し続ける世界の複雑な展開を成り立たせている秩序を探索することの困難さを言うものと考えられる。

続く七句の「六用」（眼・耳・鼻・舌・身・意という人の有する六種の感覚器官のはたらき）という語は、王註に引く趙次公が指摘するように、『楞嚴經』卷八の「塵既不緣、根無所偶、反流全一、六用不行。（塵既に縁らず、根 偶する所無く、流れを反して一を全くし、六用行はず。）」等に拠ると考えられるが、七・八句全体の「ふところ手をしたままでいて、六根のはたらきをすべて巻き取ってふところに入れてしまふ」という表現そのものは、『論語』衛靈公の「邦無道、則可卷而懷之。（邦に道無ければ、則ち巻きて之を懷くべし。）」を踏まえるものだろう。つまり『論語』の文脈では「巻きて懷か」れる対象は儒家としての才能や徳だが、ここではこれに『楞嚴經』の表現を融合し、種々の感覚を「巻きて懷く」意に変化させている。このような表現には、自らが諸々の感覚を働かせた結果として生み出した詩がもたらした筆禍によって、生涯に二度も流謫を経験したことへの自戒をも窺うことができよう。

さらに九・十句ではまた『莊子』を踏まえた表現に戻り、齊物論の「子綦曰、夫大塊噫氣、其名為風、是唯無作。作則萬竅怒呿。（子綦曰く、夫れ大塊の噫氣は、其の名を風と爲す、是れ唯だ作る無きのみ。作れば則ち萬竅怒呿す。）」に拠って、風を受けると大地の幾万の穴という穴が自ら叫び声を上げるように、流謫されようとも、世界のありようを目にしては詩を作らないではいけないという、詩人としての自己の止みが

たい内面の欲求を表現している。禅の理想の追求と詩作へ欲求と間でのこのような葛藤状態は、本章冒頭で挙げた入矢氏の指摘された白居易の詩作と仏教との関係を継承するものと言えよう。

これを承けて十一・十二句ではまた儒家の典拠が持ち出されている。ここで踏まえられるのは、『論語』爲政の「詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪。（詩三百、一言以て之を蔽はば、曰く、思ひ邪無しと。）」、つまり『詩經』の詩人たちの思いには不純なところがなかった、という孔子の言葉と、君子は自らの心を反省すると述べる『孟子』離婁下の「有人於此、其待我以横逆、則君子必自反也。我必不仁也、必無禮也、此物奚宜至哉。其自反而仁矣、自反而有禮矣、其横逆由是也、君子必自反也、我必不忠。（此に人有り、其の我に待ふに横逆を以てすれば、則ち君子は必ず自ら反りみるなり。我必ず不仁ならん、必ず無禮ならん、此の物奚ぞ宜しく至るべけんやと。其の自ら反りみて仁にして、自ら反りみて禮あるも、其の横逆は由は是くのごとくならば、君子は必ず自ら反りみる、我必ず不忠ならんと。）」である。

この部分の表現には、やはり蘇軾の内面に存在した詩人としての自意識の強い反映を見ることができのではないだろうか。この『論語』に言う『詩』人の「思無邪」は、不純な思いを含まない詩、という詩のひとつの理想のあり方を表すものであるが、蘇軾はこれをまた嶺南流謫中に惠州で自ら営んだ斎の名としている。このような名づけは、当時の蘇軾が詩人としての自己の潔白、或いは今後の自分の詩のあり方の理想を表明したものと考えられよう。蘇軾はまた自らこの斎に寄せた「思無邪齋銘」并叙（東坡外集卷二十二）のなかで、弟蘇轍とのやり取りを記し、人の持つ本来の心の有り様は明瞭なものであるという弟の南宗禅的な発想による言葉を、この『論語』の「思無邪」と相似たものと考え、この

斎の名としたと述べているが^③、このような表現からは、「思無邪」という言葉そのものが蘇軾の中では儒・仏の発想を融合するものとして意識されていたことが明らかであろう。このような事情を踏まえるならば、ここでは儒・仏を融合させた「思無邪」に、さらに『孟子』の表現を踏まえることにより、自省の要素を強調しようとしていると考えることができるのではないだろうか。

このように、晩年の蘇軾は禅的な思考をより深めていると考えられるが、禅なら禅だけを単独で修めようとしているのではなく、禅的な思考を儒教や道家・道教的な思考と混合しながら、彼の精神の平静を保つ手がかりとしようとしているといえよう。さらに言えば、それらは強い意識的になされているのではなく、きわめて自然に行われているのではないだろうか。このような態度は、孫昌武氏が「白居易の佛教信仰與生活態度」(唐代文学研究叢書『唐代文学與佛教』一九八五年 陝西人民出版社)第四章で考察されている、中唐の白居易の「相互に矛盾する儒・道・佛の三教を調和させ、ある種消極的な人生の理想と生活態度を形成した」^④あり方を継承するものと言えようが、この詩に見られる「思無邪」を巡る蘇軾の表現には、筆禍を巻き起こした詩作への自省を含みつつ、三教の調和に論理性を求めようとする、より進んだ姿勢を見ることができのではないだろうか。

この詩の末尾の第十三・十四句は、この応酬の主題である惟湜から貰った数珠そのものが幾重にも巻かれて禅床に掛けられている形態に言及して、その謝礼を述べたものであろう。この「大珠分一月」、大粒の珠玉が本来ひとつである月を別々に映すという表現は、例えば『圓覺經』の「譬如清淨摩尼寶珠、映於五色、隨方各現。(譬へば清淨摩尼寶珠の、五色に映じ、方に隨ひて各おの現るるが如し。)」等の表現を踏まえ、心が

本来持つ清淨さのイメージに繋がるものかと思われる。このような宝珠の連なりである数珠は勿論仏教に用いられる用具だが、三教を綯い交ぜにして構成されたこの詩においては、仏教のみに限定されない清淨な精神の象徴としての意味を持つのではないだろうか。

四

これまでに考察してきたように、蘇軾にとって禅は三教兼修のなかのひとつとして、自らの精神の安定を求める手段となっていたと考えられる。では禅のどのような要素が、特に彼を引きつけたのであろうか。次に挙げる「南華寺」詩(東坡後集卷四)は、紹聖元年(一〇九四)に蘇軾が嶺南の流謫地惠州への旅の途上で、慧能の故地である韶州の南華寺に立ち寄った際に制作したものであり、南宗禅の開祖である慧能の像、あるいは真身(遺体に漆を塗り重ねたもの)に自ら対面した感興を描いている。本章では、この詩の表現内容を検討しつつ考察を進めたい。

云何見祖師	云何ぞ祖師に見ゆる
要識本來面	本來の面を識るを要む
亭亭塔中人	亭亭たり塔中の人
問我何所見	我に問ふ 何の見る所ぞと
可憐明上座	憐れむべし明上座
萬法了一電	萬法 一電に了す
飲水既自知	水を飲みて既に自ら知れば
指月無復眩	月を指すも復た眩ふこと無し
我本脩行人	我 本と脩行の人にして
三世積精練	三世 精練を積む

中間 一念失し

受此百年譴 此の百年の譴を受く

摳衣禮眞相 衣を摳^かけて眞相を禮し

感動淚雨霰 感動き 涙 霰を雨ふらす

借師錫端泉 師の錫端の泉を借りて

洗我綺語硯 我が綺語の硯を洗はん

この詩の冒頭部分、初句から第四句までは、「我」と南宗禪の開祖である六祖慧能との問答という形式を採っているが、これは問答という形を用いて、作者がこの詩で自分を禪宗の修行者として描こうとしたものと言えよう。ここではまず慧能が「我」に「何故に祖師に見えんとするのか。」と問い、「我」が「本来の面目を知らんとするからだ」と答えていることに注意したい。「本来面目」は、表層の意味としては慧能その人の顔を指し、それに仏法の根本という意味を掛けていると考えられるが、これは『景德傳燈録』巻四 袁州蒙山道明の章の、慧能と蒙山道明の逸話を踏まえた表現と考えられる。

（道明）及聞五祖（弘忍）密付衣法與盧行者（慧能）、即率同意數十人躡跡追逐、至大庾嶺、師（道明）最先見、餘輩未及。盧行者見師奔至、即擲衣鉢於磐石、曰、「此衣表信、可力爭耶。任君將去。」師遂擧之、如山不動。踟躕悚慄、乃曰、「我來求法、非爲衣也。願行者開示於我。」祖（六祖慧能）曰、「不思議、不思議、正恁麼時、阿那箇是明上座本來面目。」師當下大悟、遍體汗流、泣禮數拜。

（道明）五祖の密かに衣法を付して盧行者に與へしを聞くに及び、即ち率同意數十人を率ゐて躡跡追逐し、大庾嶺に至り、師 最も先に見、餘輩は未だ及ばず。盧行者 師を見て奔り至り、即ち衣鉢を磐石に擲ちて、曰く、「此の衣は信を表す、力めて争ふべきや。君

の將ち去るに任す」と。師 遂に之を擧げんとするに、山の如くにして動かず。踟躕悚慄し、乃ち曰く、「我の來たるは法を求むるなり、衣の爲に非ざるなり。願はくは行者の我に開示せんことを」と。祖曰く、「善を思はず、惡を思はず、正に恁麼時、阿那箇是れ明上座の本來の面目なり。」師 當下に大悟し、遍體に汗流れ、泣きて禮すること數拜なり。

これは、弘忍より密かに与えられた伝法の衣を奪おうとして慧能を大庾嶺まで追いかけた道明が、慧能に敬服してついに法を求めたという逸話であるが、「本来面目」という詩句だけではなくこの詩全体がこの逸話を踏まえていると考えてよいだろう。つまりここで蘇軾は仏法を求める者として、自らを道明に擬しているのである。当時の蘇軾は、北方から大庾嶺を越えて曹溪へ至り、慧能（の真身・故地）に見えたのであり、これを慧能の後を追ひ、大庾嶺まで至った道明の行動に重ねることは難しくないだろう。

さらに詩の第三・四句では、この「我」の「本来の面目を知らんとするからだ」という答えに対して、塔中の人、つまり慧能自身が「何を見ようというのか」と言い、「見る」という行為へのこだわりを捨てよと迫っている。この慧能の言葉の基づくところを明らかにしないが、その内容は、あらゆる対象や思考、果ては佛や悟りにまでも固執することを拒む南宗禪の立場を端的に表したものであるのではないだろうか。

続く第五・八句ではこの道明と慧能の問答に取材しつつ、結果としてもたらされた道明の悟りを描いている。まず「飲水既自知」は『景德傳燈録』の同じ逸話のなかで、既に大悟した道明が慧能に対して述べた、次の言葉を踏まえている。

師曰、「某甲雖在黃梅隨衆、實未省自己面目。今蒙指授入處、如人

飲水、冷暖自知。今行者即是某甲師也。」(六) 祖曰、「汝若如是、則是吾與汝同師黃梅。善自護持。」

師曰く、「某甲 黃梅（五祖弘忍のもと）に在りて衆に隨ふと雖も、實に未だ自己の面目を省みず。今 入處を指授するを蒙り、人の水を飲めるが如く、冷暖自ら知れり。今 行者は即ち是れ某甲が師なり」と。祖曰く、「汝若し是くの如ければ、則ち是れ吾と汝と同一に黃梅を師とす。善しく自ら護持せよ」と。

ここで道明は、慧能が悟入への手がかりを示してくれたので、水を飲めば、その水が冷たいか温かいかが自ずから分かるように、自然にはつきりと悟りを得ることができた、と述べている。

また「指月無復眩」は、王註が指摘するように『楞嚴經』卷二で、佛が阿難に語る、「如人以手指月示人、彼人因指當應看月、若復觀指以爲月體、此人豈唯亡失月輪、亦亡其指。（人の手を以て月を指して人に示すが如く、彼の人は指に因りて當に應に月を見るべきも、若し復た指を觀て以て月體と爲さば、此人 豈に唯だ月輪を亡失するのみならず、亦た其の指をも亡はんや。）」という言葉を踏まえていると考えられる。

既に見たように蘇軾はこの詩で自らの南方への旅を道明の求道になぞらえようとしていたのだが、この「飲水」「指月」の句はあくまでも道明（明上座）の状態を表すものであり、蘇軾自身（我）の状態をいうものではない。そこで詩の後半となる第九句以降では、反対に両者は対比される者となり、作者は自分が悟りに至れずに迷い続けているという煩悶を明確に表現するという視点の変化が起こっている。そこではその煩悶について、過去・現在・未来の三世に渡って修養を積み重ねている自分が、その半ばで一念を失ったために、今生で譴を受けているのだと述べているのだが、蘇軾はこの時、流刑地に向かう旅の途中にあり、こ

の深い自省の思いは多分に当時の彼の置かれた状況を反映するものと言えよう。

このような煩悶の表現を経て、続く第十五句では慧能の真像を礼拝する様が描かれているが、その感興は次句で「感動淚雨霰」と銜いのない言葉で表されるのみで、ここではそれ以上の説明は加えられていない。この表現には、本稿で既に見てきた諸詩のような戯れの気分や、表現そのものの持つ面白さを楽しむ態度を見ることはできないだろう。これは感極まって言葉にならない状態をただ端的に表したものとも言えようが、その背後にはやはり筆禍による社会的制裁を味わう者の自省の葛藤が存在するのではないだろうか。この詩は「借師錫端泉、洗我綺語硯。」と締めくくられているが、「綺語」はきらびやかな虚言の意であり、蘇軾の詩では「次韻僧潛見贈」詩（東坡集卷十）の「多生綺語磨不盡、尚有宛轉詩人情。（多生の綺語 磨けども盡きず、尚ほ宛轉として詩人の情有り。）」等にも見られる語であるが、これは仏教にいう十惡のうちの一つに挙げられるものとして、否定的な意味を持ち、この詩でも「多生」の語を伴って佛教的な見地に立った罪惡感を反映したものと見ることができる。

このように、曹溪訪問の際に制作された詩には、流罪者としての謙虚な心境を基調としつつ、言語による表現への固執の最たるものである詩作が自己に災禍をもたらすことに對する苦悩が表現されている。その一方で慧能や南宗禅に對する絶対的な帰依や、僧になることへの憧れなどが表されることはなく、結局作者の関心は筆禍による流罪という自らの当面する問題に向けられており、その状況における内的な葛藤を解決するために南宗禅的な発想を用いようとしていると考えることができよう。本稿では詩中に見られる禅語を踏まえた表現を中心に、蘇軾の文学が

禅的な思考を取り入れている状態、及び儒・仏・道の三教兼修の状況について考察してきたが、最後に「廣州蒲澗寺」詩（東坡後集卷四）の表現について考察しつつ、ひとつのまとめを試みたい。

不用山僧導我前 山僧の我が前に導くを用ひず

自尋雲外出山泉 自ら雲外に山を出づる泉を尋ぬ

千章古木臨無地 千章の古木は無地に臨み

百尺飛濤瀉漏天 百尺の飛濤は漏天より瀉ぐ

舊日菖蒲方士宅 舊日の菖蒲は方士の宅

後來詹葛祖師禪 後來の詹葛は祖師の禪

而今祇有花含笑 而今 祇だ花の含笑する有るのみにして

笑道秦皇欲學仙 笑ひて道ふ 秦皇 仙を學ばんと欲せりと

この詩もまた嶺南流謫の途上で制作されたものであり、既に引いたものと同じく、蘇軾の嶺南期における禅的な思考の深まりを示すものである。この詩は泉水を求めて山中に分け入った作者が目にした景物を描いているのだが、そこには千本もの年を経た大木が断崖を覗き込むように張り出し、そこへ百尺もある滝が天の穴から注ぐかの如く落下している。この詩は寺院に寄せられたものだが、描かれているのは、時を超えて繁茂する樹木の圧倒的な生命感と天から落ちる瀑布の力動感という、南方の自然のあるがままの力強さであり、具体的な寺院の姿は描かれていない。

山中の景物の描写は詩の後半にまで続いているが、そこで取りあげられているのは菖蒲と詹葛である。菖蒲については題下に付された自註に「地産菖蒲十二節。相傳安期生之故居、始皇訪之於此。（地は菖蒲十二節を産す。相ひ傳ふるに安期生の故居にして、始皇は之を此に訪ふと。）」とあり、遠い過去に方士の住まう所あった名残であるという。また詹葛

は王十朋註に引く程綬が指摘するように、『維摩經』觀衆生品で天女が佛の功德を喩えた「如人入瞻蔔林、唯嗅瞻蔔、不嗅餘香。（人の瞻蔔の林に入れば、唯だ瞻蔔を嗅ぐのみにして、餘香を嗅がざるが如し。）」に見え、佛教に関わるイメージを持つ植物と言えるが、この詩では方士の時代より後にこの地にやって来た「祖師禪」つまり慧能を開祖とする南宗禅のもたらしたものととして登場している。つまりこの二種の植物は、この土地が経てきた宗教に関わる歴史的な変化を象徴するものと考えることができよう。

さらに尾聯には「而今祇有花含笑」とあるが、この部分に付された自註に「山中多含笑花。」とあるように、これは現在の山中で菖蒲や詹葛を圧倒した含笑花が咲き誇っている状況を記したものである。この「含笑花」は王註に引く張器先の指摘によれば、宋・范正敏『遯齋閑覽』に「南方花木、北地所無者、大含笑・小含笑。其花常若菌萐之未敷者、故有含笑之名。（南方の花木、北地に無き所の者、大含笑・小含笑あり。其の花 常に菌萐の未だ敷かざる者の若くなれば、故に含笑の名有り。）」と解説する、南方原産の植物である。「含笑」という名そのものが擬人的な性格を持っているが、この詩の末尾ではこれを活かして、花が秦の始皇帝は仙術を學ぼうとしたのだと笑って話してくれると記し、全体を穏やかに終結させている。既に見たこの詩の三句目には、千本もの年を経た大木が断崖を覗き込むように張り出して茂る様子が描かれていたが、長い時間の経過のなかで菖蒲や詹葛を駆逐したこの含笑花もまた、かの古木と同じく南方の生態系の充実した生気を象徴するものと言えるだろう。当時配流の身であった作者はこれらの土着植物のすさまじい生命力に圧倒され、そこに仙術や仏教といった人間の営為を超えたものを見、そしてそれに対比される人間の小ささを感じたのではないだろうか。

寺院に寄せられたものであるこの詩には仏教的な典故を踏まえた表現は用いられていないが、あるいは見方を換えるならば、ここに描かれた植物がそれぞれのありのままの生命を充実させている姿こそ、禅の発想の深い反映であるとも考え得るのではないだろうか。例えば『天聖廣燈錄』卷三十 定山惟素の章の「問、如何是一味法界。師云、花紅柳緑。（問ふ、如何なるか是れ一味法界と。師云く、花紅柳緑と。）」という問答の「花紅柳緑」という言葉は、薛稷「饒唐永昌」詩（全唐詩卷九十三）「河洛風煙壯市朝、送君飛鳧去漸遙。更思明年桃李月、花紅柳緑宴浮橋。」にもとづくものだが、禅語としては、「ひとつひとつの物のすがたが法界の顕現であることのためたさ」（前掲『禅語辞典』による。）の象徴的表現と解される。これと同様に、この詩で蘇軾が描く南方の植物の繁茂する姿もまた、各々のまことのありようを顕現したためたきものにほかならないだろう。彼はそれらの植物の持つ生命感に圧倒されつつ、そこに彼自身のあるべき姿勢を見いだそうとしたのではないだろうか。

*

総じて言うに、蘇軾の禅および禅語の受容は、決してそれぞれの禅語の表現する悟りの境地に自らを同一化しようとするものではないだろう。彼は自らを禅の発想によってのみ律し、その篤信者たろうとしているのではない。彼が求めているのは、あくまでも自身の精神の安定を保持し、如何なる状況においても揺るぎないものとすることであり、その目的を指して彼は禅に対する知識を広げ、かつ理解を徐々に深めていったと思われる。これはすでに考察した南宗禅系の思考と深く関わる『維摩經』『楞嚴經』の受容のしかたに見られた傾向と同方向のものであるが、ただこれらの仏典受容の内的な深まりがまず黄州期に起こり、嶺南期にさらに深化したと考えられたのに対して、禅語の受容の内的な深まりは、

特に嶺南期以後に集中しているという、「時差」が存在したと考えられる。つまるところ蘇軾においての禅やその他の仏教信仰は、儒・道家の思考とともに、自らの精神の安定や人生に対するより良い姿勢を模索するための抛り所のひとつであったと考えることができる。その模索は彼の波瀾に満ちた生涯のなかで綿々と続けられ、時に詩文の表現となって表に現れ、また時には伏流水の如く基底に沈み、他のさまざまな思想をも併せながら、ゆっくりと深まっていったのではないだろうか。

【注】

本稿で引用した蘇軾詩の底本には、内閣文庫・宮内庁書陵部蔵『東坡集』（古典研究會叢書漢籍之部16 汲古書院 一九九一年）、及び『東坡先生全集』（明文盛堂刊本）所収本を使用し、さらに諸註テキストを参照した。作品の制作年代は孔凡禮撰『蘇軾年譜』（北京中華書局 一九九八年）によった。また本稿で引用した『景德傳燈錄』の底本には、禅文化研究所基本典籍叢刊所収の北宋東禅寺版影印本を、仏典の底本には『大正新脩大藏經』所収本を使用した。

- （1）拙稿「蘇軾の詩における佛典受容について―『維摩經』『楞嚴經』を中心に―」（中國文學報第五十九冊 一九九九年十月）
- （2）注（1）拙稿第三章を参照のこと。
- （3）拙稿「蘇軾の觀物」（中國文學報第五十二冊 一九九六年四月）において考察した。
- （4）蘇軾「思無邪齋銘」并叙の内容については、注（1）の拙稿第四章を参照のこと。