

邵雍「歡喜吟」をめぐって

森 博 行

大阪大谷大學

一 緣 起

元末の孔齊は、『靜齋至正直記』^①卷三「虞邵庵論」において次のように記している。

一代之興、必有一代之絶藝、足稱于後世者。漢之文章、唐之律詩、宋之道學、國朝之今樂府、亦開（闢？）于氣數音律之盛。

實際に虞邵庵虞集が論じたかどうかは別にして、「後世に稱するに足る一代の絶藝」に、「漢の文章」、「唐の律詩」、「宋の道學」とともに「國朝の今樂府」（散曲のこと）をあげているところに、虞集が生きていた元代の散曲の隆盛ぶりが想像される。^②しかし、散曲はともかく、注^①に記して

邵雍「歡喜吟」をめぐって（森）

おいたとおり、虞集が私淑していた北宋の邵雍（字は堯夫、諡は康節。一〇一―七七）は、周知のとおり「宋の道學」創始者・北宋の五子の一人である。そして道學者としての邵雍が、先天易あるいは象數易とよばれる易學の専門家として、哲學の世界で著名な人物であり、この方面の業績として大部の『皇極經世書』（四庫全書等に収録）が残されていることも、よく知られている。このように「道學」と稱するとき、現今では一般的には哲學が連想される。

ところが、右の引用文中の「宋の道學」は、他の三例から推測して明らかに文學を意識して記述されている。これは、當時、哲學を獨立した領域とする近代的な考えがまだ誕生していなかったこと、言語を傳達手段にしているので、哲學も文學の範疇（いわゆる「文」）に入れていたかも知れないことなどによる。この點を確認したうえで、虞集が宋代の「絶藝」として「道學」を指摘した理由と意味を解析すれば、元代が「理學戈正式成爲官學」^③の時代であり、「宋の道學」（理學）が元代の知識人の間に大きな影響を及ぼしていたことのおのずからなる反映である。

この「宋の道學」に關して、詩に限定していえば、邵雍の場合、『伊川擊壤集』（四部叢刊初編所收）と題する詩集があつて、ある専門家の計算によれば、一五八三首の作品が傳わつてゐる。邵雍と同じ時期の王安石（一〇二一〜八六）が千六百首ほど、道學の集大成者・朱熹（一一三〇〜一二〇〇）が千二百五十首ほどの詩を残していることをおもえば、邵雍の千五百は、けつして少なくない數字である。したがつて、中國の傳統詩を考へるとき、邵雍の作品をまつた無視するわけにはいかなうであらう。實際のところ吉川幸次郎氏の『宋詩概説』^⑥にも邵雍が言及され、四首の詩が取りあげられている。そのうちの一首が本稿であつかう。「歡喜吟」（卷十。熙寧七年 一〇七四 六十四歳）である。作品は次のとおりである。訓讀は吉川『宋詩概説』一一〇頁による。

歡喜又歡喜 歡喜し 又た歡喜

喜歡更喜歡 喜歡し 更に喜歡

吉士爲我友 吉士よは我が友おのこと爲り

好景爲我觀 好景は我が觀るものと爲り

美酒爲我飲 美酒は我が飲みものと爲り
 美食爲我餐 美食うまは我が餐めしと爲る
 此身生長老 此の身は 生まれ 長ち 老ゆる
 盡在太平間 盡く太平との間に在り

吉川氏は、邵雍について次のように述べる。「宋の哲學者たちの命題の一つは、古代的な樂觀の恢復にあつたように見うけられる。古代的な樂觀とは人間の運命よりも人間の使命をより多く説く、儒家の古典のそれである。哲學者の一人であり、蘇軾よりやや先輩である邵雍は、詩人としても特異な存在であるが、その詩集「擊壤集」は、樂觀の哲學を、主張しつづける」（三八・三九頁）。この時代の樂觀といへば、蘇軾（一〇三六〜一一〇一）がただちに思い浮かべられども、けつして蘇軾の專賣特許ではない。吉川氏は、さらに「専門の詩家からは、あまりにも哲學の露骨な表現であり、詩的鍛鍊に乏しいとされる。しかし理屈っぽさは、宋詩の常である。その無遠慮な延長と見てよいであろう」（一一頁）と述べる。しかし、吉川氏は、「理屈っぽさ」の「無遠慮な延長」である右の詩を、わかりやすく

訓讀はしているが、逐語的に解釋することはない。この詩にたいする筆者の好奇心の最初の發動である（なお、筆者は、「我が友と爲り」より、「我が友爲り」と訓讀した方がいと考える。他の三句も同じ。理由は、いずれ明らかになるであろう）。

上野日出刀氏は、戦後の日本における邵雍文學のバイオニア的存在である。その上野氏が邵雍の「歡喜吟」を取りあげたとき、「こんな詩は陶淵明にはない」と述べた。上野氏が陶淵明を持ち出して、このように述べたのは、次のような事情による。邵雍は、「陶淵明歸去來を讀む」（卷七。熙寧三年 一〇七〇 六十歳）と題する詩をつくり、この詩の最初と最後の一聯において、

歸去來兮任我真 歸りなんいざ 我が眞に任さん

事雖成任意能新 事は往と成ると雖も意は能く新な

り

可憐六百餘年外 憐れむ可し 六百餘年の外
復有閑人繼後塵 復た閑人の後塵を繼ぐ有り

邵雍「歡喜吟」をめぐる（森）

とうたっているように、「隱逸詩人の宗」（詩品）といわれる陶淵明の詩風や處世、そしてその人となりに憧れていた。つまり邵雍は、陶淵明の影響をすくよくよく受けていたのである。さらに上野氏は譯注書『伊川擊壤集』^⑧にも、この詩を取りあげたけれども、「吉士一りつばな人」と一つの言葉を解釋するのみで、「譯は略す」であった（一九一頁）。この底なしの歡喜をうたった詩に對する好奇心發動の第二番目である。

邵雍の研究が格段に進んでいる中國の場合は、どうか。

たとえば徐紀芳氏の『邵雍研究』^⑨のごときは、「第五章 邵雍詩學」の「第一節 邵雍詩論」の「二、邵雍詩的典型（一）人格與詩」において、「他的「歡喜吟」更將樸質・自得其樂的境界達到最高峰」と、「歡喜吟」を最高の境地に到達した、邵雍の典型的な（人格と表裏の關係にある）詩としてきわめて高く評價する。そしてこの詩を引用して、「這種極至的「唯心」主義、將友朋全化爲吉士、所觀之景・所飲之酒・所食之物、全是好景・美酒・佳餚。甚至年歲在他心目中已全在太平中且長且老、感覺極其豐富・滿

足。」(三二六頁)と結ぶ。けれども、言葉にまでわたって詳細な分析がなされることはない。徐紀芳氏の六百頁をこえる巨編は、タイトルに止められるとおり、邵雍の研究をめぐりものである。邵雍の個々の作品の逐語的解明を主眼としているわけではないので、やむをえないことかもしれない。が、私には何か隔靴搔痒とでもいうような感覚がのこる。なお、邵雍の哲學は、しばしば唯心論と規定される故に、徐氏は「歡喜吟」の理想化された世界を、「唯心」主義でしめたものと思われる。

いずれにしても管見によるかぎり、「歡喜吟」を言葉のレベルにわたって解釋した文献は皆無である。ところが「歡喜吟」における言葉や表現をややていねいに吟味していくと、この作品は、彼の生活の獨白という個人的次元と、その背後に廣がる社會的文化的次元という二重構造になっていることが、明らかに becoming。一首の詩における二重構造は、拙稿「邵雍の詩におけるレトリック——「旋風吟二首」について」^⑩の中で、邵雍の「無酒吟」をとりあげて觸れたとおり、巧妙なレトリックである。「歡喜

吟」における二重構造、それはいかなることであろうか。

二 邵雍と佛教

周知のとおり、宋代は唐代に引き續き、國家を擧げて佛教が盛んであった。具體例を一つ示してみよう。司馬光(一〇一九―八六)の「戯れに堯夫に呈す」詩(『溫國文正司馬公集』卷十五)である。

近來朝野客 近來 朝野の客

無坐不談禪 坐として禪を談ぜざるは無し

顧我何爲者 我れを顧るに何を爲す者ぞ

逢人獨慘然 人に逢いて獨り慘然たり

羨君詩既好 君を羨む 詩 既に好く

說佛衆誰先 佛を説き 衆 誰か先んぜん

只恐前身是 只だ恐らくは 前身は是れ

東都白樂天 東都の白樂天ならん

詩題の堯夫は、邵雍の字ではない。その理由は次のとおりである。第一に、一種の自傳である「安樂吟」(卷十四。熙寧八年 一〇七五 六十五歲)の「禪伯に倭らず、方士

に諷せず」が示唆するように、邵雍が禪を積極的に語った形跡は、彼の著作にはみられない。第二に、『溫國文正司馬公集』に収録されている司馬光が邵雍に贈った詩には、たとえば「花庵詩、寄邵堯夫」(巻四)のように、すべて邵堯夫と記されている。さらに付け加えれば、第三に、明・吳瀚摘注 吳泰増注『宋邵康節先生伊川擊壤集』をはじめとして、現代の學者にいたるまで、邵雍に對する白居易(樂天)の影響を單純に肯定的な方向で解釋する傾向が見られるけれども、拙稿「邵雍の詩に現れた白居易——受容と批判——(前)(後)^①」において論じたとおり、邵雍は白居易に批判的であった。少なくとも、禪を語ることはない。邵雍は、表立って白居易について語ることもまったくない。したがって司馬光が邵雍に對して、からかいであるにしても「只だ恐らくは 前身は是れ、東都の白樂天ならん」などということは、とうてい考えられない。ではこの堯夫は誰の字か。司馬光の交友關係から考えて、忠宣公范純仁(范仲淹の次男、一〇二七—一一〇一)の字であると思われる。范純仁に贈った詩には、この詩のように堯夫、あるいは

邵雍「歡喜吟」をめくって(森)

「南園飲罷留宿、詰朝呈鮮于子駿・范堯夫・彝叟兄弟」(巻五)のごとく范堯夫と記されている。邵雍を特殊な例外として除けば、一般に北宋人の白樂天に對する心酔は、尋常一様なものではない。「前身は白樂天」とからかわれた范純仁も、思わず苦笑したとしても、満更わるい氣はしなかつたであろう。ただ、少し氣にかかるのは、范純仁が當時の知識人の間で、とくに際立って佛教(禪)に傾倒していたとは思えないことである。が、彼の詩句に「歸隱陶令、參禪學李翱」(歸隱 陶令を輪し、參禪 李翱を學ぶ。「謝師厚に寄せらるるに和す」『范忠宣集』巻二)、「終愛巖間坐禪客、能將萬事付虛空」(終に愛す 巖間の坐禪の客、能く萬事を將って虛空に付するを。「吳君平の蔣山に遊ぶに和し、兼ねて王安國に呈す二首・その二」巻三)などとあって、禪に對する關心をみせるものがないわけではない。右の司馬光の詩は、タイトルにあるように戯れに作られた作品である。「佛老を好まず」(韓秉國に答ふる書 卷六十三)という表明に端的に示されるとおり、反佛教のオピニオン・リーダーであつた司馬光は、「坐として禪を談ぜざるは無し」

という社會的風潮と、それに同調する(?)八歳年下の范純仁に對する軽い揶揄の氣持ちをこめて、この詩を范純仁に贈ったのであろうか。范純仁が司馬光とともに舊法黨に屬する人物として政治的立場を同じくしていたことは周知のとおりであり、加えて兩人は、日常的レベルにおいても、「脱粟一飯、酒數行」をモットーに「眞率會」なる同好會を組織する間柄^②、二人の關係は、氣輕な戯れを容れるほどに氣の置けないものであった。なお、李之亮 箋注『司馬溫公編年箋注(二)』(四川出版集團巴蜀書社 二〇〇九年二月)四八八頁は、右の詩を范純仁に贈った一連の作品の中に入れ、かつ【編年】に「元豐六年在洛陽提舉高山崇福宮時作」とある。元豐六年(一〇八三)には邵雍はすでに死去している。

范純仁に觸れたついでに、彼にまつわるエピソードを紹介しておこう。蘇轍(一〇三九—一一二二)は、「我れ本と瞿曇(釋迦)を師とすれば、遇う所 不安無し」(初めて南齋を築く)『欒城集三集』卷一)とうたっているように、佛教をふかく信奉していた。この蘇轍が范純仁とならんで政務

を擔當していた時のことである。范純仁はいつも寡黙であつたので、彼が賢者なのかどうか、蘇轍はいぶかつていた。ところが蘇轍が哲宗の逆鱗に觸れ、窮地に陥ることがあつて、そのとき范純仁は、おもむろに哲宗にむかい蘇轍の正當性を述べたて、彼の窮地を救つた。このとき蘇轍がふと漏らした言葉は、「公は佛地位中の人なり」であつた。^③

このように、「佛地位中の人」、あるいは「我れ本と瞿曇を師とす」、はたまた「近來 朝野の客、坐として禪を談ぜざるは無し」のごとく、當時の世相を考えると、佛教を無視することはできない。ただ、邵雍の場合、佛教との關係は、すでに述べたとおり、禪を積極的に語つた形跡はみられないけれども、じつはかなり微妙なものがあつて、單純に割り切ることができない。この點については、從來、多くの學者から指摘されており、最近の研究でも宋錫同氏『邵雍易學與儒學思想研究』(華東師範大學 二〇一一年六月)八四・八五・八六頁などにあつかわれているので、ここでは觸れない。默視できないのは、邵雍の息子の伯溫が『聞見錄』(卷十九。四庫全書本一〇三八—八三〇上段)のな

かで、「邵雍は）佛・老の學において、口に未だかつて言わざれども、これを知りて言わざるなり」と、佛敎について黙して語らざる態度であつたと記していることである。

果たして邵雍は、黙して語らざる態度を貫いたであらうか。答えは否である。邵雍の詩にもあきらかに佛敎を意識して創作されたと思われる作品がある。たとえば「死生吟」（卷十八。熙寧九年 一〇七六 六十六歳）は、次のような作品である。

| | |
|-------|-------------------|
| 學仙欲不死 | 仙を學んで不死を欲し |
| 學佛欲再生 | 佛を學んで再生を欲す |
| 再生與不死 | 再生と不死と |
| 二者人果能 | 二者 人 果たして能くせんや |
| 設使人果能 | 設使し 人 果たして能くすとすれば |
| 方始入于情 | 方に始めて情に入る |
| 賞哉林下人 | 賞なる哉 林下の人 |
| 不爲人所惜 | 人の惜しむ所と爲らず |
| 哀哉公與卿 | 哀しい哉 公と卿と |
| 重爲人所惑 | 重ねて人の惑う所と爲る |

邵雍「歡喜吟」をめぐって（森）

最初の四句「仙を學んで不死を欲し、佛を學んで再生を欲す。再生と不死と、二者 人 果たして能くせんや」は、佛（と仙）の實在に對する否定の表明であり、この詩が反佛敎（と反道教）の立場から作られていることは明らかである。ちなみに「設使し 人 果たして能くすとすれば、方に始めて情に入る」は、常識的な論理では通じがたい奇妙な論法である。詳述は別の機會に譲るとして、結論のみを記せば、人がもし佛や仙になることができるとするならば、人が佛や仙になることで、佛や仙は人になる（情に入る）、そして佛や仙が人になるとすれば、結局のところ、佛や仙という實體は存在しない、實在するのはあくまでも人である、という意味。一種の詭辯論である。しかし、「白馬は馬にあらず」、詭辯論は中國に傳統的な論法である。あるいは佛という實體は存在しない、つまり「空」という點では佛敎の空觀の、常識的な論理では通じがたいという點では禪問答の、それぞれパロディであるかもしれない。いずれにしても「歡喜吟」も、反佛敎の系列に屬する作品であつて、詳細に分析してゆくと、表現の背後に潜ん

でいた佛教がにわかに見れてくる。かくて、佛教に照準をあわせ、次の三つの角度から「歡喜吟」を解析することによって、この詩の特徴を明らかにし、あわせてこの詩の文學史的意味について考えてみることにした。

第一點、詩題および第一句の「歡喜」という語の淵源。

第二點、第二・三聯における四種の「爲我○」という表現のかくされた意圖。

第三點、最後の一聯「此身生長老、盡在太平間」の裏の意味。

(本稿に引用した文獻の底本について、煩雜を避けるために明示しない場合がある)

三 此身生長老、盡在太平間

比較的わかりやすいという理由で、まず第三の點から着手する。結論をいえば、「此の身 生まれ長じて老ゆる、盡く太平の間に在り」は、たとえば「善財は衆生の 生老病死の苦を見て 爲に大悲の意を發し 無上道を勤修す」¹⁴ (『華嚴經』卷第七十七「入法界品之十八」)と唱えられている

ところの、佛教のいわゆる「生老病死の苦」にたいするアンチテーゼである。邵詩におけるもつとも典型的な作品を紹介しよう。辭世の作といわれる「病亟吟」(卷十九。熙寧十年 一〇七七 六十七歲)である。

生于太平世 太平の世に生まれ

長于太平世 太平の世に長じ

老于太平世 太平の世に老い

死于太平世 太平の世に死す

客問年幾何 客は問う 年は幾何ぞと

六十有七歲 六十有七歲

俯仰天地間 天地の間に俯仰して

浩然無所愧 浩然として愧づる所無し

この太平(平和)の世に生まれ、長じ、老い、そして死すという「生長老死」は、『皇極經世書』卷十一「觀物篇五十三」に記述されている四府理論を想起させる。Bird-wistell氏の見解によれば¹⁵、四府は誕生、成長、成熟、死去という生物における四つの段階をモデルにしている。ここに理解しやすい一例を挙げると、昊天の四府は春夏秋冬。

そして四府を一サイクルととらえ、その間に陰陽の消長による發生から退隱までの過程、春の生、夏の長、秋の收、冬の藏がある。ただ、四府は繼續してくり返すものであるが、「生長老死」は、個體にとつては一度きり。四府との大きな差異である。したがって「病亟吟」における「生長老死」は、四府理論の應用というより、佛教の「生老病死の苦」の反用とおもわれ、佛典にならつて表現すれば、「生長老死の樂」、つまり人間贊美である。これは、佛教の厭世主義に對して、徹底した現世快樂主義の表明にほかならない。ところで邵雍が現世快樂主義を徹底することができたのは、彼が隱者であつたことと深く關係していることを、強調しておかなければならない。邵雍は、熙寧七年（一〇七四）六十四歳のとき、おそらく新法の實施によつて引き起こされた社會的騷擾を目的の當たりにして、「舉世吟」（卷十二）を作り、次のようにうたつた。

舉世自紛紛 世を擧げて自ずから紛紛たり
誰爲無事人 誰をか無事の人と爲す
吾生獨何幸 吾れ生まれて 獨り何ぞ幸いなる

邵雍「歡喜吟」をめぐつて（森）

臥看洛陽春 臥して洛陽の春を見る

「臥して洛陽の春を見る」ところの「無事の人」であることに、邵雍は「幸い」を感じている。このような邵雍に對して、役人の人生をまっとうした歐陽修（一〇〇七―七一）は、おそらく熙寧二年（一〇六九）六十三歳、青州（山東省益都）の知事を勤めているとき、一時の餘暇をぬすんで「日長偶書」詩（「居士外集」卷七）を作り、次のようにうたつた。

日長漸覺逍遙樂 日長く 漸く覺ゆ 逍遙の樂しみを
何況終朝無事人 何ぞ況んや終朝 無事の人なるをや
安得遂爲無事者 安んぞ得ん 遂に無事の者と爲り
人間萬慮不關身 人間の萬慮 身に關らざらんことを
わすらわしい役人生活から脱け出して、「人間の萬慮身に關らざらん」ところの「遂に無事の者」、一時的ではなく、いつまでも「無事の人」でありたいと願っている。願っているのは現實がそうなっていないからである。ここには詳述しないが、歐陽修が「無事の人」の歡喜をしみじみと味わうことができるのは、熙寧四年（一〇七二）六十

五歲、致仕して潁州に退居してから後のことである。要するに隱者にしてはじめて、「且つ官の責咎無く、幸いに世の猜嫌を免がる」(邵雍「君實端明に和す」卷九)、役人の責務や世間の猜疑とまったく無縁の生活を送り、そして徹底した快樂を味わうことができるのである。

いずれにしても「歡喜吟」の「此の身」の一聯は、「病亟吟」とおなじ趣旨、佛教の「生老病死の苦」に對する反措定である快樂主義の表明である。

四 邵詩と華嚴經

次に第一の點、邵雍の詩における「歡喜」という言葉の淵源。これを考えるにあたって、まず邵雍の四〇句からなる「小車六言吟」(卷十四。熙寧八年 一〇七五 六十五歲)と題する詩を紹介しよう(この詩の詳細は、拙稿「邵雍の詩に現れた白居易(後)——受容と批判——」の二七頁以下を参照)。

- 1、昔人乘車是常
- 2、今見乘車倉皇
- 3、既有前車戒慎
- 4、豈無覆轍兢莊
- 5、將出必用茶飲
- 6、欲登先須道裝

- | | |
|-----------|-----------|
| 7、軫邊更掛詩帙 | 8、轅畔仍懸酒缸 |
| 9、輪緩爲移芳草 | 10、蓋低因礙垂楊 |
| 11、水際尤宜穩審 | 12、花間更要安詳 |
| 13、朝出頻經履道 | 14、晚歸屢過平康 |
| 15、春重縱觀明媚 | 16、秋深飲看豐穰 |
| 17、五鳳樓前月色 | 18、天津橋上風涼 |
| 19、金谷園中流水 | 20、魏王堤外脩篁 |
| 21、靜處光陰最好 | 22、閑中氣味偏長 |
| 23、所經莫不意得 | 24、所見無非情忘 |
| 25、或見農人擁耒 | 26、或見蠶女求桑 |
| 27、或見靡蕪遍野 | 28、或見蒺藜滿墻 |
| 29、或見荆棘茂密 | 30、或見芝蘭芬芳 |
| 31、或見鷄豚狗彘 | 32、或見鵬鶚鸞鳳 |
| 33、惡者既不見害 | 34、善者固無相傷 |
| 35、華嶽三峰岌嶭 | 36、黃陂萬頃汪洋 |
| 37、不爲虛作男子 | 38、無負閑居洛陽 |
| 39、天地精英多得 | 40、堯夫老去何妨 |
- この詩において注目すべきは、第二五句から第三二句で

ある。「或見……」という表現が、八句にわたって連続して重ねられている。このような表現形式は、筆者の知るかぎり、中國の傳統詩にはこの詩をのぞいて、見られない。

ところが『華嚴經』、正式には于闐國三藏實叉難陀 奉制譯『大周新譯大方廣佛華嚴經』いわゆる『八十華嚴』（宋代はもっぱらこの華嚴經が讀まれていたといわれる）の「十定品第二十七之二」（『大正新脩大藏經』卷十）に、次のような經文がある（一見して認知できるように、第二番目以下の「或見」は、○○と表記する）。

或見佛身種種光明、○○佛身圓光一尋、○○佛身如盛
日色、○○佛身微妙光色、○○佛身作清淨色、○○佛
身作黃金色、○○佛身作金剛色、○○佛身作紺青色、
○○佛身作無邊色、○○佛身作大青摩尼寶色、○○佛
身其量七肘、○○佛身其量八肘、○○佛身其量九肘、
○○佛身其量十肘、○○佛身二十肘量、○○佛身三十
肘量、如是乃至一百肘量、一千肘量、○○佛身一俱盧
舍量、○○佛身半由旬量、○○佛身一由旬量、○○佛
身十由旬量、○○佛身百由旬量、○○佛身千由旬量、

邵雍「歡喜吟」をめぐって（森）

○○佛身百千由旬量、○○佛身閻浮提量、○○佛身四
天下量、○○佛身小千世界量、○○佛身中千世界量、○○
佛身大千世界量、○○佛身百大千世界量、○○佛身千大
千世界量、○○佛身百大千世界量、○○佛身百千億
那由他大千世界量、○○佛身無數大千世界量、○○佛
身無量大千世界量、○○佛身無邊大千世界量、○○佛
身無等大千世界量、○○佛身不可數大千世界量、○○
佛身不可稱大千世界量、○○佛身不可思大千世界量、
○○佛身不可量大千世界量、○○佛身不可說大千世界
量、○○佛身不可說不可說大千世界量。

この摩訶不思議な文は、「佛身」の種々相を述べたもの
である。第一一句目の「七肘」の肘から最後の「不可說不
可說大千世界」まで、これらはすべて長さをあらわす。驚
くべき數量と奇想天外な長さ表現であるが、いっそう驚く
べく、奇想天外なのは、「或見」を冒頭におくフレーズが、
じつに四十二句も連続して重ねられていることである。
「大正新脩大藏經テキストデータベース」によって檢索
すると、『華嚴經』にあらわれる「或見」の頻度は突出し

ていて、右の例はほんの一例にすぎない。連続表現としては途方もない數量という理由で引用した。邵雍が自分の作品のなかに特定の佛典に言及することはない。けれども、彼が『華嚴經』の影響を受けていたことは、思想的な観点からすでに専門家に指摘されていることを考えると、「小車六言吟」にみられる連續的「或見」表現と、『華嚴經』における「或見」表現が、單なる偶合とは思えない。文學的見地から判断しても、おそらく邵雍は『華嚴經』を讀んでいた。その痕跡が、もじり、あるいはパロディという形の「小車六言吟」における「或見」の連續表現である。

なお、補足を二點。その一。郭鵬氏は、「關於邵雍詩的三個問題」(『大阪外國語大學論集第二十六號』二〇〇二年)の第三章「連作詩與佛・道韻文的關聯」の中で、邵詩における表現に佛典の影響があることを指摘し、具體的にいくつかの佛典を引用して比較している。ただし、『華嚴經』は言及されていない。

その二。「小車六言吟」は、詩題に明示されているとおり、六言詩である。邵雍はなぜ六言という形式によって創

作したのか。前稿では「なぜ六言なのか、その眞意はよくわからない」(三〇頁)と述べるにおわつたが、ここにその理由を指摘しておきたい。六言詩は、前稿に觸れたとおり、漢代の谷永以來、歴代の詩人が作っていて、けつして珍しい形式というわけではない。しかし、邵雍の場合、『伊川擊壤集』に収録されている作品によるかぎり、六言詩はこの詩が最初に試みられた作品であり、しかも『華嚴經』が関わっていることは、意味深長である。『華嚴經』における偈は、筆者の調査に遺漏がなければ、卷第六「淨行品第十一」の中に四言の作品が一首みられる以外、すべて五言か七言である。「小車六言吟」が『華嚴經』に誘發されて創作された作品であるとすれば、それが五言や七言、あるいは四言ではなく、六言の作品であるのは、『華嚴經』に對するある種の心理作用によるのではあるまいか。邵雍の入念さ、じつに恐れ入るといべきか。ただし、すべての佛典に六言の偈が存在しないというわけではない。李小榮氏の『漢譯佛典文體及其影響研究』(上海古籍出版社 二〇一〇年八月)によれば、偈には「齊言體」つまり三言・四

言・五言・六言・七言・八言・九言・十二言および「雜言體」があり、同書に具體例が引用されている（一〇九頁以下）。

五 歡喜の淵源

次に本題の「歡喜」という言葉。『華嚴經』の「十地品」（卷第三十四「十地品第二十六之二」）に、「一者歡喜地、二者離垢地、三者發光地、四者焰慧地、五者難勝地、六者現前地、七者遠行地、八者不動地、九者善慧地、十者法雲地」という經文がある。鎌田茂雄氏によれば、この「十地」とは大乗佛教の菩薩が、究極の悟りに到達するための修道の過程を十段階に整理したものである¹⁸。そして「佛さまに救われた喜び、あるいは禪宗でいえば見性した喜び、キリスト教でいえば、入信した喜び、そういう救われた喜び」というのはたいへん静かな喜びであるが、深い喜び、内心から起こってくる喜び、それが歡喜地である¹⁹。また中村元氏「華嚴經の思想的意義」によれば、「傳説によると、初地（つまり歡喜地——引用者）にまで登り得たのは、龍樹

邵雍「歡喜吟」をめぐって（森）

と無著とだけであるという。「歡喜地」を第一地の出發點として、最終的に第十地の「法雲地」にまで到達するためには、想像を絶する修行が待ち受けており、十地というのは、凡人の常識的な理解をはるかに超えた世界のようにである。この十地はともかく、「歡喜」という言葉の『華嚴經』に占める度合いは、尋常ではないものがある。「十地品第二十六之二」から「歡喜」を唱える原文の一部を引用する。次のとおりである（第二番目以下の「歡喜」は、〇〇と表記）。

佛子、菩薩住此歡喜地、念諸佛故生〇〇、念諸佛法故生〇〇、念諸菩薩故生〇〇、念諸菩薩行故生〇〇、念清淨諸波羅蜜故生〇〇、念諸菩薩地殊勝故生〇〇、念菩薩不可壞故生〇〇、念如來教化衆生故生〇〇、念令衆生得利益故生〇〇、念入一切如來智方便故生〇〇。復作是念、我轉離一切世間境界故生〇〇、親近一切佛故生〇〇、遠離凡夫地故生〇〇、近智慧地故生〇〇、永斷一切惡趣故生〇〇、（以下、省略）

「歡喜」、ただしくは「故生歡喜」の連続である。こういう同じ言葉や表現のくり返しは、おそらく内典の特徴で

あつて、外典にはまずみられない。佛典におけるこの種の表現的特徴を、李小榮『漢譯佛典文體及其影響研究』（一五六頁以下）は、音樂性という觀點から説明する。佛典が讀誦するものであることを思えば、音樂性という解釋は、すこぶる説得力がある。

ところで「歡喜」ということは、中國の古典においてとり立ててめずらしい語ではないようにみえる。が、『五經』、『楚辭』、『文選』、主な諸子百家など、スタンダードの文獻にはみられず、必ずしも古典に常用の語ではなかつたようだ。ただし、古い用例として『史記』（卷二十四）「樂書」（『會注考證』本による）のなかに一例ある。司馬遷が「樂書」の序文に引用したところの、五帝三王時代の音樂の效用を述べた秦の趙高のことばの一節であり、次のように記されている。「上自朝廷、下至人民、得以接歡喜、合殷勤」（上は朝廷自り、下は人民に至るまで、以つて歡喜を接し、殷勤を合するを得）。また劉向の『說苑』（卷十二）「奉使」の中に、任座という家臣が梁王をいさめた話に、次のような一例がある。「魯君避席而立曰、寡人所謂飢而求黍

稷、渴而穿井者。未嘗能以歡喜見子」（魯君席を避けて立ちて曰わく、寡人はいわゆる飢えて黍稷を求め、渴して井を穿つ者なり。未だ嘗て歡喜を以つて子（柳下惠をさす——引用者）を見る能はず）云々。

さらに詩において、蔡琰（二六二—三三九？）「悲憤詩・その一」（『後漢書』卷一百十四）に

有客從外來 客有外從り來たれば

聞之常歡喜 之を聞いて常に歡喜す

あるいは後漢建安の作者不明「古詩、爲焦仲卿妻作」（『玉臺新詠集』卷一）に

府君得聞之 府君 之を聞くを得

心中大歡喜 心中 大いに歡喜す

とうたわれている。くだつて『全唐詩』を検索すると、次のような詩句を拾い上げることができる。

李白（『作顧況詩』）「去婦詞」（卷一六五）

家家盡歡喜 家家 盡く歡喜するに

孤妾長自憐 孤妾 長く自ら憐む

杜甫「雨過蘇端」（卷二二七）

蘇侯得數過 蘇侯 數しば過らるるを得

歡喜每傾倒 歡喜して毎に傾倒す

韓愈「秋懷十一首・その一」(卷三三六)

胡爲浪自苦 胡爲れぞ浪りに自ら苦しむや

得酒且歡喜 酒を得ては且つ歡喜せよ

白居易「王夫子」(卷四三五)

別有一事欲勸君 別に一事有り 君に勸めんと欲す

遇酒逢春且歡喜 酒に遇い 春に逢わば 且つ歡喜

せよ

これらの「歡喜」は、佛典における「歡喜」とおそらく

無關係である。ところが興味深いことに、「歡喜」は右に

掲げたような用例ばかりではない。白居易の「歡喜二偈」

(卷四六〇)と題する詩の第二首に

今朝歡喜緣何事 今朝 歡喜するは 何事にか緣る

禮徹佛名百部經 禮徹す 佛名百部經

とうたわれている。この詩句における「歡喜」が、佛典中

の「歡喜」と密接不可分であることは、いたって明白であ

る。ただ、白居易が熱心な佛教信者であったことを思えば、

邵雍「歡喜吟」をめぐって(森)

白詩に右のような「歡喜」があっても不思議ではない。興

味をそえられるのは杜甫である。かれには先ほど引用した

作品以外に、「歡喜」を使った詩がもう一例ある。「山寺」

(卷二一〇)と題する詩であり、次のような作品である。

野寺根石壁 野寺 石壁に根ざし

諸龕徧崔嵬 諸龕 徧く崔嵬たり

前佛不復辨 前佛 復た辨せず

百身一蓐苦 百身 一えに蓐苦

雖有古殿存 古殿の存する有りと雖も

世尊亦塵埃 世尊も亦た塵埃

如聞龍象泣 龍象の泣くを聞くが如く

足令信者哀 信者をして哀しましむるに足る

使君騎紫馬 使君 紫馬に騎り

捧擁從西來 捧擁せられて西従り來たる

樹羽靜千里 羽を樹て 千里に靜かに

臨江久徘徊 江に臨んで 久しく徘徊す

山僧衣藍縷 山僧は藍縷を衣

告訴棟梁摧 棟梁の摧かるるを告訴す

公爲顧賓從 公は爲に賓從を顧み

咄嗟檀施開 咄嗟に檀施して開かしむ

吾知多羅樹 吾れは知る 多羅樹

却倚蓮華臺 蓮華臺に却倚し

諸天必歡喜 諸天は必ず歡喜して

鬼物無嫌猜 鬼物は嫌猜すること無からんことを

以茲撫士卒 茲れを以つて士卒を撫すれば

孰曰非周才 孰れか周才に非ずと曰わん

窮子失淨處 窮子は淨處を失い

高人憂禍胎 高人は禍胎を憂う

歲晏風破肉 歲晏れ 風は肉を破り

荒林寒可迴 荒林 寒は迴らす可けんや

思量入道苦 道に入るの苦を思量し

自晒同嬰孩 自ら晒う 嬰孩に同じきを

この詩は、廣徳元年（七六三）、梓州刺史の章彝（詩中の使君）にしたがって「山寺」に遊んだときに作られた作品である。荒廢した山寺と窮狀を訴えるほろ姿の貧僧、彼らに對する章彝の布施、それに作者の入道への恐怖と拒絶な

どをめぐる感慨がうたわれている。全句を引用したが、注目すべきは、「吾れは知る 多羅樹、蓮華臺に却倚し、諸天は必ず歡喜して、鬼物は嫌猜すること無からんことを」の「歡喜」である。この「歡喜」に對して、『杜詩詳注』

（卷之十二）は『金剛般若波羅蜜經』の「佛說是經已、長老須菩提、及比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、一切世間天・人・阿修羅、聞佛所說、皆大歡喜、（信受奉行金剛般若波羅蜜經）」

（佛 是の經を説き已わりたもう。長老須菩提、及び諸の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、一切の世間の天・人・阿修羅は、佛の説きたもう所を聞きて、皆な大いに歡喜し、金剛般若波羅蜜經を信受し奉行せり）²⁰を引用する（原文の括弧内の語は、引用者の補足）。たしかに『金剛般若波羅蜜經』は、中國知識人の讀書範圍にあつた佛典の一つであるようだ。注¹³に指摘したとおり、蘇轍が『金剛般若波羅蜜經』を讀んでいたといわれるし、また唐代では、白居易「對酒」（白氏長慶集）卷十七の「幻世如泡影、浮生抵眼花」および韋莊「遣興」（浣花集）卷五の「如幻如泡世、多愁多病身」は、『金剛般若波羅蜜經』（姚秦天竺三藏鳩摩羅什譯）の「一切

有爲法、如夢幻泡影、如露亦如電、應作如是觀」にもとづくものと思われる（ただし、韋莊の場合は、白居易の作品の直接的影響が考えられる）。しかし、『補注杜詩』（卷九）が佛書として引用するように、「諸天必歡喜」の「諸天歡喜」という表現は、佛典における一種の決まり文句である。たとえば失譯人名『佛說菩薩本行經』卷上（『大正新脩大藏經』卷三）に、次のような話の中で、「諸天歡喜」があらわれる。^②閻浮提は不流沙國の王・婆檀寧が病氣になった。妃の跋摩竭提は、夫の病氣の回復をねがい、宮殿の外にある祠で天に祈りをささげるために、宮殿を出た。歸途、ある一軒家で一人の婦人が、大聲をあげて泣いているのを耳にした。跋摩竭提がそのわけを尋ねると、婦人は、子を産んだばかり、だが、國土は飢饉のため食べ物がなく、今にも死にそう、そこで、この子を食おうとした、しかし、耐えられなく、思わず泣いてしまった、という。わけを知った跋摩竭提、かわいそうに思い、この子のかわりに自分の乳をと、刀で自分の乳を割こうとした。まさにそのとき、三千大千世界が震動し、天上から見ていた帝釋天が彼女の前に

邵雍「歡喜吟」をめぐって（森）

すうっとあらわれ、さらに「諸天歡喜」という次第であった。面白い話がまだ続くが、これで十分である。杜甫は、この話を知っていたかどうかはともかく、少なくとも「諸天歡喜」という文句を知っていて、「山寺」詩に使った、とおもわれる。杜詩における「必ず」という言葉は、「諸天歡喜」という表現を前提として使われたと理解することによって、よく納得できるからである。佛書に「諸天歡喜」というごとく、使君の章弊の布施をうけ、必ず「諸天は歡喜しているだろう」というところである。いずれにしても杜甫にとっても、「歡喜」はときに佛典を連想する言葉であった。

ところで邵雍が「歡喜」（そして「喜歡」という言葉を重ねて表現した点については、杜牧「池州の春、前進士の劇希逸を送る」（『樊川詩集』卷三）の冒頭の一聯

芳草復芳草 芳草 復た芳草

斷腸復斷腸 斷腸 復た斷腸

が、影響しているかもしれない。ここには詳述しないが、邵雍は杜牧の詩を愛讀していたからである。このように、

邵雍の「歡喜吟」の最初の一聯に、形式的に杜牧の詩の影響を認めることができる。しかし、「歡喜」という言葉の使用には、「華嚴經」にみられる「歡喜地」という佛教特有の世界、および先ほど引用した次々とたて続けにくりだされる「歡喜」の連続表現が、深くかかわっているのではあるまいか。すでに引用した中國の古典における用例から考えると、「歡喜」を單純に佛教漢語ということではできない。しかし、少なくとも「歡喜吟」中の「歡喜」から、佛典中の「歡喜」を連想することは許されるのではないか。ちなみに王安石は、「擬寒山拾得」二十首・その二^②（王荆公詩注）卷四）において、「我曾爲牛馬、見草豆歡喜。又曾爲女人、歡喜見男子」（我れ曾て牛馬爲りしとき、草と豆を見て歡喜す。又曾て女人爲りしとき、男子を見ることを歡喜す）云々とうたっている。詩題から判斷して、王安石の詩における「歡喜」も、佛典を根據にしていることは明白である。ここには王安石の一例しか取りあげなかつたけれども、宋代においても「歡喜」は、ときに佛教とのかわりで使用される言葉である。

六 邵雍の認識論

最後に第二の點、第二・三聯における四種の「爲我〇」という表現のかくされた意圖。これを考える前に、邵雍の佛教に對する態度、および佛教に對する理解を、あらためて確認しておきたい。資料は邵雍「心耳吟」（卷十二。熙寧七年 一〇七四 六十四歲）と題する詩である。

意亦心所至 意も亦た心の至る所なり

言須耳所聞 言は須らく耳の聞く所なるべし

誰云天地外 誰か云う 天地の外

別有好乾坤 別に好き乾坤有りと

まず前半二句。言は意を盡くすかどうかは、かつて中國哲學や詩學における論争の一つであったが、この二句は、そういうことを問題にしているのではなく、次のような意味である。「意」つまり思惟は、心（藏）の働きによって活動し、「言」つまり言語は、耳の働きによって認識される、と。心を中心にした感官の作用にもとづく認識論は、春秋戰國時代の諸子百家の書、たとえば『管子』（卷第十三

「心術上」第三十六）や『孟子』（卷第十一「告子上」）や『荀子』（卷第十一「天論篇」第十七や卷第十六「正名篇」第二十二）などに、すでにみられるものである。ここでは邵雍の思想的系譜から推断して『孟子』の記述と、これを敷衍した清・焦循の『孟子正義』を引用しておく。

耳目之官、不思而蔽於物、物交物則引之而已矣。心之官則思。思則得之、不思則不得也。（耳目之官は、思わずして物に蔽われ、物に交われれば則ちこれを引くのみ。心の官は則ち思う。思えば則ちこれを得、思わざれば則ち得ざるなり。）

孟子稱耳目爲官、亦稱心爲官。蓋心雖能統耳目、而各有所司。心不能代耳司聽、代目司視、猶耳目能聽能視、而不能思。耳目不能思、須受治於心之思。心不能司聽司視、而非心之思、則視聽不能不蔽於物。（孟子は耳目を稱して官と爲し、亦た心を稱して官と爲す。蓋し心は能く耳目を統ぶと雖も、而れども各おの司る所あればなり。心は耳に代わりて聽を司り、目に代わりて視を司る能わざること、

邵雍「歡喜吟」をめぐって（森）

猶お耳目の能く聽き能く視れども、思う能わざるがごとし。耳目 思う能わざれば、須く治を心の思に受くべし。心は聽を司り視を司る能わず、而して心の思に非ざれば、則ち視聽は物に蔽れざる能わず。）

問題は、「心耳吟」前半二句が意味するところは何か、ということである。次のようにかんがえられる。「意」や「言」は、一般に視覚や觸覺などによって知覺される事物とちがつて、その存在を把握しがたいものである。けれども、「意」が心（臆）の働きによって活動し、「言」が耳の働きによって認識される以上、「意」や「言」の實在を否定することはできない。なぜなら心や耳は、邵雍の立場からいえば、明證的にその存在が確認されるところの人の身體に生來的に備わっている器官であるからだ。この「意」や「言」にかぎらず、現象世界の事物はすべて幻想ではなく、實在するという感覺主義は、邵雍の中心思想であるいわゆる「觀物」論が成立するための根據として、きわめて重要な觀念である。が、ここで指摘しなければならぬのは、「意」や「言」は實在すると言う主張が、じつは色・

受・想・行・識の「五蘊は皆な空」と唱える佛教に對するアンチテーゼであることだ。「色即是空、空即是色」の『般若波羅蜜多心經』（唐三藏法師玄奘譯「大正新脩大藏經」卷八）に次のようにある。

舍利子、色不異空、空不異色。色即是空、空即是色。受想行識亦復如是。舍利子、是諸法空相、不生不滅、不垢不淨、不增不減。是故空中、無色、無受想行識、無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法。無眼界、乃至、無意識界。（舍利子よ、色は空に異ならず、空は色に異ならず。色は即ち是れ空、空は即ち是れ色。受想行識も亦た復た是くの如し。舍利子よ、是の諸法は空相にして、生ぜず滅せず、垢つかず淨からず、増さず減らず。是の故に空中、色無く、受想行識無く、眼耳鼻舌身意無く、色聲香味觸法無し。眼界なし、乃至、意識界無し。）

次に後半二句。「天地の外」の「好き乾坤」とは、この地上の世界と別に存在するとされる、感覺をこえた世界、つまり佛教にいうところの彼岸、『華嚴經』でいえば蓮華藏世界、『阿彌陀經』などでいえば極樂である。そして

「觀彼安樂世界見阿彌陀如來願生彼國」（彼の安樂世界を觀じて阿彌陀如來を見たてまつりて彼の國に生ぜんと願）（婆藪槃頭菩薩造 沙門曇鸞註解『無量壽經優婆塞舍願生偈並註』²⁴ 卷下）じつつ、安樂世界すなわち西方淨土にいます阿彌陀佛の名號を唱えることによつて、彼岸に往生できるといふ。ところが彼岸の世界は、「意」や「言」とは逆に、超感覺的であるゆえに妄想にすぎず、現實には存在しないというのが邵雍の考えである。したがつて後半二句も、超感覺的世界をおもいえがく佛教に對するアンチテーゼである。要するに邵雍は、佛教の核心思想を空と彼岸とみ、詩という形式をかりて、佛教批判をした。こういうふうな詩によつて思想を語るのが、周知のとおり、宋詩、特に道學者の詩の特徴の一つであつて、「心耳吟」がうたつている内容は、本來、たとえば「論」などという形式で散文において取りあげられる性質のものであつた。その證據に、邵雍の哲學方面の著作である『皇極經世書』卷十一「觀物篇五十二」に、²⁵

人或告我曰、天地之外、別有天地萬物、異乎此天地萬

物。則吾不得而知之也。非惟吾不得而知也、聖人亦不得而知之也。凡言知者、謂其心得而知之也。言言者、謂其口得而言之也。既心得而知之、口又惡得而言之乎。以心得而知之、是謂妄知也。以口不可得而言而言之、是謂妄言也。吾又安能從妄人、而行妄知妄言者乎。(人或いは我れに告げて曰わく、天地の外に、別に天地萬物有り、此の天地萬物と異なれり、と。則ち吾れ得てこれを知らざるなり。惟だに吾れ得てこれを知らざるのみに非ざるなり、聖人も亦た得てこれを知らざるなり。凡そ知ると言うは、その心に得てこれを知るを謂うなり。言うと言うは、その口に得てこれを言うを謂うなり。すでに心にすら尙お得てこれを知らず、口また悪くんぞ得てこれを言わんや。心を以て知るを得べからずしてこれを知る、これを妄知と謂うなり。口を以て言うを得べからずしてこれを言う、これを妄言と謂うなり。吾れまた安んぞ能く妄人に従いて、妄知妄言を行う者ならんや。)

この文は「心耳吟」の後半二句と同じ主張を、散文で述べたものにはかならない。ちなみに清・王植撰『皇極經世

邵雍「歡喜吟」をめぐって(森)

書解』卷五「觀物內篇之二」に引用されている明・黃畿(『皇極經世書傳』)のコメントは、次の通りである。「鄒衍の海外九州の説出でてより、佛氏は四大部洲を妄言して、以つてこれに附和す。ここにおいて文士は競いて別に天地ありと傳うるも、極樂世界は萬物瑰異、復た人間にあらずして、荒唐空幻なるに、人は多くこれに惑えり。」佛氏は鄒衍の海外九州説に附和して云々というくだりは、繪に描いたような中華思想である。

なお、二點補足しておきたい。その一。「心耳吟」は、『伊川擊壤集』の卷十七にも、「道不遠于人、乾坤只在身。誰能天地外、別去覓乾坤」なる作品とともに、「乾坤吟」と題する作品の第一首として収録されている。「意亦心所至」詩と「道不遠于人」詩とから構成される「乾坤吟」は、「乾坤」は「道」の具現化したものであり、それは「身」(人體)内にも存在する、いわゆる人體は小宇宙(宇宙アナロジー)²⁰という考えにもとづく邵雍の認識論を詩化した作品である。したがって邵雍の「心」に關する理論は、本稿において言及したような五官を統べる器官としての心とい

う單純なものに終始するのではない。この點に關しては、侯外廬 邱漢生 張豈之 主編『宋明理學史 上』（人民出版社 二〇〇五年一〇月北京第三次印刷）第五章 邵雍の象數思想體系の「心」を論じた箇所（一九九・二〇〇頁）や、楊榮國氏「邵雍思想批判」、羅光氏「邵雍的認識論」などこの方面の專著に詳しい。

その二。『皇極經世書』の文中に使われている「妄言」や「妄人」は、手近な漢和辭典を見ればわかるように、中國のポピュラーな古典にある言葉である。また「妄知」は、「妄言」や「妄人」とくらべると、ポピュラーなものとはいえないようだが、中國の古典に皆無というわけではない。たとえば史弼による桓帝の弟・渤海王悝の不法な行動を彈劾した「封事」の一節に、「臣は禁兵を職典して、非常を備禦す。而して藩國を妄知して、至戚を干犯す。罪 誅を容れず」（『後漢書』卷九十四「史弼傳」）云々とある。しかし、「妄念」や「妄想」あるいは「妄執」という熟語に示されるように、「妄〇」という言葉は佛教を連想する用語である。一例を挙げれば、「寶蓮香比丘尼の如きは、菩薩戒を

持して、私に姪欲を行じ、行姪は殺に非ず偷に非ざれば、業報有ること無しと妄言す」（『首楞嚴經』卷八。『大正新脩大藏經』卷十九）。「妄知」や「妄人」も同斷であつて、これらは、佛典の中で重い意味をもつて使われる言葉である。邵雍はこの三種の言葉に託すかたちで、かさねて佛教に對する批判を暗に意圖していたのではあるまいか。ちなみに邵雍の作品には、上述の用例以外に「無妄吟」（卷十六）と題する詩に、「口無妄言」が一例あるのみである。

七 「爲我〇」表現の意圖

ところで、空と彼岸、宗派的には般若系大乘佛教と淨土系佛教、邵雍がこの二つの佛教思想を批判的に取りあげたのは、邵雍の佛教に對する個人的意向によるのみならず、當時の人々の佛教に對する關心がこの點に集中していたからである。したがつて「心耳吟」に見られる邵雍の佛教に對する態度や理解は、邵雍に偏向するものではなく、きわめて一般的常識的なものであるといつてよい。もっとも、空や彼岸について精緻な理論が構築されている佛教の側か

らえば、ここに記したような單純素朴なものでは、おそらくないであろう。しかし、筆者の興味は、佛教の理論そのものではなく、右述した中國人に通有の佛教觀が、邵雍の「歡喜吟」に文學的にどのように脚色され、形象化されているか、ということにある。四種の「爲我○」という表現のかくされた意圖である。四つの點から述べる。

第一點。「吉士」。『論語』冒頭の一節の中に「有朋自遠方來、不亦樂乎」とあるように、古來、中國では友情をたいへん重んじ、文學における重要なテーマの一つであることは、よく知られている。が、佛典においても友人に不足しない。たとえば『佛說無量壽經』^②卷下（曹魏天竺三藏康僧鎧譯『大正新脩大藏經』卷十二）

聞法能不忘、見敬得大慶、則我善親友、是故當發意。

（法を聞きて能く忘れず、見て敬い得て大いに慶ばば、則ち

我が善き親友なり、是の故に當に意を發すべし。）

の「我善親友」、あるいは『法苑珠林』の卷第六十四「善友篇第五十三」（引證部）

何等善法、所作之事、不求自樂、常爲衆生而求於樂、

邵雍「歡喜吟」をめぐって（森）

見他有過、不訟其短、口常宣說純善之事、以是義故名善知識。（何等の善法、作す所の事、自ら樂しむを求めず、常に衆生の爲にして樂しみを求め、他に過ち有るを見、其の短を訟えず、口に常に純善の事を宣説す、是の義を以つての故に善知識と名づく。）

の「善知識」。そのほか『佛說觀無量壽經』に觀世音菩薩や大勢至菩薩が「勝友」と稱されている。さらに『佛說無量壽經』や『華嚴經』（卷第二十「十行品第二十一之二」）などにおいて、佛や菩薩を「不請の友」と稱し、『華嚴經』の場合、次のように記されている。

我自爲衆生、作不請之友、欲先令一切衆生、滿足善根、成一切智。（我れ自ら衆生の爲に、不請の友と作り、先に一切の衆生をして、善根に満足し、一切の智を成さしめんことを欲す。）

様々な呼稱を使って、佛教でも知者をかけがえのない友人として尊重する表現が、佛典のあちこちに見られるのである。このように見ると、「吉士は我が友爲り」という表現のうらには友人をめぐって、佛教にたいする對抗意

識があるのではないかと想像したくなる。ちなみに邵雍は、熙寧十年（一〇七七 六十七歳）「四賢吟」（卷十九）と題する詩を作り、次のようにうたっている。²⁰

彦國之言鋪陳 彦國の言は鋪陳

晦叔之言簡當 晦叔の言は簡當

君實之言優游 君實の言は優游

伯淳之言調又作條暢 伯淳の言は調（條）暢

四賢洛陽之名望 四賢は洛陽の名望

是以在人之上 是を以つて人の上に在るなり

有宋熙寧之間 有宋熙寧の間

大爲一時之壯 大いに一時の壯爲り

彦國は富弼（一〇〇四―八三）、晦叔は呂公著（一〇二八―八九）、君實は司馬光、伯淳は程顥（一〇三二―八五）の字である。富弼・呂公著は、司馬光とともに、王安石の新法に反対して洛陽に閑居していた大官であり、程顥は新儒學（道學）の創始者のひとりである。邵明華氏『邵雍交游研究——關於北宋士人交游的個案研究』（山東大學博士學位論文 二〇〇九年四月）に詳述されており、邵雍は彼ら

「四賢」と親密な關係で結ばれていた。なお、「吉士」は、『毛詩』「召南・野有死麕」の「女有り春に懷う、吉士よこれを誘え」の「吉よ士おのこ」ではなく、『尚書』「立政」の「其れ惟れ吉士、用つて勤めて我が國家を相むさめしめよ」の「吉士」。

第二點。「好景」。よく知られているので具體的記述は省略するが、『佛說觀無量壽經』を例證にしていえば、阿彌陀佛のおわす西方の極樂を、心に觀想することによって、極樂に往生できるとされる。しかし、そのような觀想によつて、死後、清淨の彼岸に生まれ變わると、誰が保障できるであろうか。餘談ながら、佛教にふかく歸依していた謝靈運（三八五―四三三）は、自然を美しいと感じ、人跡未踏の山中を、あたかも地上の淨土をもとめるかのごとく、彷徨して回つたが、彼は果たしてこの地上に淨土を發見したかどうか。いずれにしても、邵雍がもとめるのは、感覺可能な此岸のここちよい自然である。

綠樹成陰日 綠樹 陰を成す日

黃鸞對語時 黃鸞 對語する時

小渠初激漣 小渠 初めて激漣たり

新竹正參差 新竹 正に參差たり

倚杖閑吟久 杖に倚りて閑吟すること久しく

携童引歩遲 童を携えて歩を引くこと遅し

好風知我意 好風 我が意を知り

故故向人吹 故故しきりに人に向かつて吹く

これは、張健氏が「陸放翁中晩年の作品に頗る似たり」

と評した、「春盡きて後園に閑歩す」(卷七。熙寧三年 一〇

七〇 六十歳)と題する詩である。「陰を成す綠樹」(視覺)

「對語する黃鶯」(聽覺・視覺)「激漣たる小渠」(聽覺・視

覺)「參差たる新竹」(視覺)「我が意を知り、しきりに人

(我れ)に吹く好風」(觸覺)すべて、邵雍の五官を歡喜で

みたます地上の「好景」、そしてこのような自然の中で、詩

を口ずさみながら楽しむ子供を連れた靜かな散歩。極樂で

なくて何であらう。

第三點「美酒」、「美食」。佛教では本來、酒肉の飲食は

禁じられている。では極樂での飲食物はなんだろうか。

『佛說無量壽經』(上卷)に次のように描寫されている。

邵雍「歡喜吟」をめぐって(森)

若欲食時、七寶應器自然在前、金・銀・瑠璃・車渠・

瑪瑙・珊瑚・琥珀・明月・眞珠、如是衆鉢、隨意而至。

百味飲食、自然盈滿。雖有此食、實無食者。但見色聞

香、意以爲食、自然飽足。(若し食せんと欲する時、七寶

の應器、自然に前に在り、金・銀・瑠璃・車渠・瑪瑙・珊

瑚・琥珀・明月・眞珠、是くの如きの衆の鉢、意に隨つて至

る。百味の飲食、自然に盈滿す。此の食有りと雖も、實に食

する者無し。但だ色を見、香を聞いて、意に以つて食すと爲

せば、自然に飽足す。)

美しい七寶の容器に入れてだされる「百味の飲食」も、

香をかぐだけ。結局、口腹の喜びを滿たしてはくれない。

それにくらべて地上には、われわれの嗅覺のみならず、味

覺をも堪能させる「美酒」や「美食」が、こんなにもある。

ただし、邵雍は『隨園食單』で知られる隨園先生袁枚(一

七一六―九七)のような美食家ではない。「君實端明の酒を

送るに和す」(卷十三。熙寧七年 一〇七四 六十四歳)と題

する詩において、次のようにうたっている。君實端明は、

司馬光のこと。

大凡人意易爲驕 大凡 人の意は驕りを爲し易し

双榼何如水一瓢 双榼は水一瓢に何如

亦恐孟光心漸侈 亦た恐る 孟光 心漸く侈にして

自茲微厭紫芝苗 茲れ自り微かに紫芝の苗を厭わん

ことを

孟光は、後漢の隱者・梁鴻の妻の名、邵雍の妻にたとえた。「紫芝」は、隱者が日常的に食べる質素な食材。質素な食材も、よくかみしめて味わえば、酒（榼は酒樽）の肴としてまことに甘味である。

第四點。「爲我○」。「伊川擊壤集の序」は、「擊壤集は伊川翁自ら楽しむの詩なり」という屈託のない、おらかな邵雍の聲明にはじまるが、邵雍は、政界の元老、そして邵雍と親しい間柄でもあった富弼からの出仕要請を拒絶して作った「富丞相の出仕を招くを謝す二首・その一」（卷二 嘉祐六年 一〇六一 五十一歳）において、

願同巢許稱臣日 願わくは巢許の臣と稱する日に同

じからん

甘老唐虞比屋時 甘んじて唐虞の屋を比するの時に

老いん

とうたっているように、古代の隱者である許由や巢父のごとく、精神的束縛からの解放と自由の歡喜をみずから求めて、太平の逸民の生活に入った人物である。「爲我○」という表現にしめされるどころの四種のよろこびの享受は、すでに引用した『法苑珠林』にも戒められていた「不求自樂」（自ら楽しむを求めず）という佛教の教え、および佛教の空觀にもとづく「無我」、あるいは「我」に執着しないという戒めなどにたいする逆説的實踐批判ではあるまいか。たとえば、道綽（五六二―六四五）『安樂集』卷上（『大正新脩大藏經』卷四十七）の第二大門中の第一明發菩提心に、「天親の『淨土論』に云うに依れば」として、次のように述べられている。³⁸

凡欲發心會無上菩提者、有其二義。一者先須離三種與菩提門相違法。二者須知二種順菩提門法。何等爲三、

一者依智慧門、不求自樂、遠離我心貪著自身故。二者依慈悲門、拔一切衆生苦。遠離無安衆生心故。三者依方便門、憐愍一切衆生。心遠離恭敬自身供養心故。是

名遠離三種菩提門相違法。以下省略（凡そ發心して無上の菩提に會せんと欲するに、其の二義有り。一には先ず須く三種の菩提門と相違する法を離るべし。二には須く二種の菩提門に順ずる法を知るべし。何等をか三と爲す、一には智慧門に依りて、自樂を求めずして、我心の自身に貪著すること遠離するが故に。二には慈悲門に依りて、一切衆生の苦を抜く。無安衆生心を遠離する故に。三には方便門に依りて、一切衆生を憐愍する。心に自身を恭敬し供養するの心を遠離する故に。是れを三種の菩提門の相違の法を遠離すと名く。

以下省略)

道綽は、中國淨土宗の歴史において、曇鸞を「奠基者」、善導を「實際の開創者」とするならば、「この二人の間の過渡的人物」であり、後世の人から「中興の祖」と呼ばれた名僧、そして「發菩提心」は、「一向專念阿彌陀佛」とともに、淨土宗における「具體的な修行方法」である。邵雍がおのれの住居「安樂窩」とネーミングを共有する『安樂集』（安樂は安樂國、つまり極樂淨土の別名）に興味をいだき、それを読んでいたかどうか、これらの問題は、この方

邵雍「歡喜吟」をめくって（森）

面の専門家に質さなければならぬが、右の經文のポイントは、「不求自樂、遠離我心貪著自身」という箇所である。自ら樂しむのを求めないのは、我心がおのれに貪著するのを遠離するためであり、「發菩提心」によって始めてそのような煩惱を克服して、西方の安樂國に往生できる、と『安樂集』は説く。ところが、この地上には「吉士」との友情、「好景」の觀賞、「美酒」「美食」の満喫など、われわれの感覺をこころよく刺激し、「歡喜」で満たしてくれらるる事物が目の前にあり、今それを「我」が感じて樂しんでいると、現世主義者の邵雍はうたうのである。

ところで「歡喜吟」の表に表現されているのは、國家の重責をになう「吉士」との交際は、隱者でありながら政治とまったく無関係というのではない、自然の鑑賞は、明るい月や清らかな風のごとく、誰にでも平等に享受できる金のかからない樂しみであるのみならず、隱者の場合、役人の仕事にも匹敵する重要な仕事である、飲と食は、『孟子』（告子上）にいうところの「食色は、性なり」、人が生命を維持するうえで絶対に缺かすことができない大切のもの、

といった「安分自足の生活を享受する詩人の自畫像」³⁶である。しかし、くり返される「爲我〇」という表現の裏には、「吉士」・「好景」・「美酒」・「美食」これらはすべて、この世における我が所有物、どうして執着しないでおられようか、という「自樂」や「我執」を戒める佛教に對する寓意がひそんでいる、というのが卑見である。そしてこのような「歡喜吟」を文學作品として論評すれば、表現の裏にひそむ佛教に對する戲畫、表現の表にあらわれた自己の生活の歡喜、この二重表現による不思議な對照と融合によって、輕妙で奇抜な作品になっている、といえるのではあるまいか。

八 結 語

以上、邵雍の「歡喜吟」について逐條的に分析してのべた。字數にしてわずか四十字にすぎない一首の詩をあつかって、膨大な量の字數を費す結果になった。あらためて簡単に要約すれば、「歡喜吟」は、隱者の個人的な歡喜がうたわれた作品であるけれども、當時の社會に廣くかつ深

く浸透していた佛教の世界觀、それに對する中國人としての微妙な心理が創作動因になっている作品である、ということになる。陳友冰氏は、『二〇世紀大陸の宋詩總論研究回顧』³⁷の「四、宋詩繁榮研究原因」の中で、二〇世紀残り二十年に生まれたいくつかの代表的な論者における主要な觀點として、「宋代社會經濟的發展」、「封建帝王的嗜好和提唱」、「宋人善於借鑑前代創作經驗、(中略)自成體系」とともに、「宗教以及多家思想的滲透和影響」を指摘する。佛教に對する批判は、遠くは韓愈(七六八―八二四)の「佛骨を論ずる表」に見られるけれども、邵雍と同時代の歐陽修(一〇〇七―七二)の「本論」を最も典型的な代表として、³⁸邵雍とともに道學の創始者といわれる二程子つまり程顥(一〇三三―一八五)と程頤(一〇三三―一一〇七)や張載(一〇二〇―七七)たちも、手近なところで『近思錄』「異端の學」に引用されている文を一讀すれば明らかなように、佛教に對してきわめて批判的である。そして二程や張載たち道學者が佛教に影響を受けながら、批判となって新しい展開をとげるのは、文化史の常識である。二程や張載たちと

直接的交流があつた邵雍^⑧も例外ではありえない。このような文化的環境を視野にいて考えるとき、現世・感覺・快樂三位一體の「歡喜吟」は、邵雍というたぐいまれな個性に富んだ詩人を得て、生まれるべくして生まれた作品である、といつていいのではあるまいか。邵雍に「歡喜」を逆にした「喜歡吟」と題する詩が卷十八と十九にあり、熙寧九年（一〇七六）六十六歳の卷十八の作品は、次のとおりである（卷十九もほぼ同じ）。「堯夫は飲酒を喜び、飲酒は全眞を喜ぶ。醕酌を成すを喜ばず、只だ微醺を成すを喜ぶ。微醺 景は何似ん、襟懷 初春の如し。初春 景は何似ん、天地纔かに網紆す。知らず 身は是れ人なるかを、知らず 人は是れ身なるかを。只だ知る 身と人と、天と都て未だ分たざるを」。莊子の思想を取りこみ、陶淵明の作品にヒントを得、天と人とが未分の先天世界の境地が言語的に顯示された作品である。「喜歡」は、「歡喜」と意味的にはほとんど變わらない。また佛典にも、具體例は省略するが、「喜歡」がある。けれども、両者に直接的な關係はない。さらにまた、後引する白居易の作品を除き、やはり具體例

邵雍「歡喜吟」をめぐって（森）

は省略するが、唐代の詩人の作品の中にも、「喜歡」と佛典との關係を見出すことはまったくできない。もし邵雍と「喜歡」の關係を問題にするならば、白居易が考えられる。しかし、白居易の「喜歡」にも、「歡喜」とちがって、佛典の影は見られない。一例をしめせば、「容衰え 鏡を見て 同じく惆悵し、身健かに 杯に逢いて 且くは喜歡す」（答夢得秋庭獨坐見贈「白氏長慶集」卷三十三）。白居易は作詩するにあたって、「喜歡」と「歡喜」を言いわけたふしがある。邵雍はこの白居易の使用法を、おそらく知っていて踏襲した。したがって思想界に浸透していた佛教の世界觀に對抗して、邵雍的詩的世界を展開しようとするれば、佛典に頻繁にあらわれ、しかも唐代の詩人にも佛典を根據にして使用された「歡喜」、このような「歡喜」を逆手にとつた「歡喜吟」でなければならなかつたのではあるまいか。かくてここに「歡喜吟」の中國詩史における獨自性と必然性が存在する、と考える。

「佛教が中國で信用をかちえるに至つたのはまさに驚嘆すべきことであつた。（中略）しかし、それよりも驚くべ

きは、(中略) 中國文明と正統派が抵抗できたことである。儒者はよく守りきった^①。最後に「歡喜吟」は、中國人の強靱な抵抗精神が一隱者にも脈打ち、それが詩となって現われたものであることを、力説しておかなければならない。程兆熊氏は、屈原、陶潛、杜甫の三詩人に邵雍をくわえ、中國詩における四典型という文學史の常識をうち破る新説を提唱した^②。この説に對して、程氏自身が「只是把邵雍提出來、也作爲一個典型、這是不免要令人詫異的」(七六頁)と斷り書きをしている。しかしながら、この四典型説は、きわめて魅力的な學説である。作品の表現性という傳統的な觀念にとらわれなければ、筆者には必ずしも「詫異」とつびな見解ではないように思われる。彼らは、古代、六朝、唐代、そして宋代の各時代において、抵抗というキーワードを共通に、その時代を徵表する詩を創造した典型的な詩人といえるからである。屈原の濁世に對する抵抗、陶潛の俗塵に對する抵抗、杜甫の干戈に對する抵抗、そして邵雍の禪學に對する抵抗の詩。漢の文章、唐の律詩、宋の道學、そして元の散曲をならべて、「一代の絶藝」と賞贊

した人物がかつていた。程兆熊氏の四典型説、再吟味してみる餘地はない、とは言い切れない。

註

- ① 『續修四庫全書』一六六。なお、邵庵は元の虞集(一二七二—一三四八)の號。『元史』卷一八一「虞集傳」に「早歲與弟槃同闢書舍爲二室、左室書陶淵明詩於壁、題曰陶庵、右室書邵堯夫詩、題曰邵庵。故世稱邵庵先生」とある。
- ② 虞集に「折桂令」が一首ある。隋樹森編『全元散曲 上』(中華書局 一九六四年二月)六九三頁。
- ③ 鄧紹基 主編『中國文學通史系列 元代文學史』一四頁(中國社會科學院文學研究所 總纂 人民文學出版社 一九九一年・北京)。なお、科擧の復活は、仁宗の延祐二年(一三二五)。程朱を中心とする理學者の注釋による四書五經が採用された。同書二五頁注④を參照。また虞集は、「元代三大理學家之一」といわれる吳澄に學問の薰陶をうけ、「程朱の理學を尊奉」した。同書四四四頁。
- ④ 謝桃坊「略論宋代理學詩派」(『文學遺產 一九八六年第三期』所收三七頁)。
- ⑤ 孫望 常國武 主編『中國文學通史系列 宋代文學史上』(中國社會科學院文學研究所 總纂 人民文學出版社 一九九六年・北京)二二二頁、及び『同右 下』一七八頁。

- ⑥ 中國詩人選集第二集 第一卷(岩波 昭和三十七年十月)。
- ⑦ 『竹内照夫博士古希記念中國學論集』(北大文學部中哲研究室 一九八一年)所收二五九頁。
- ⑧ 中國古典新書(明德出版社 昭和五十四年六月)。
- ⑨ 私立中國文化大學中國文學研究所博士論文(中華民國八十三年十二月)。
- ⑩ 『汲古 第五五號』(汲古書院 平成二年六月)。
- ⑪ 『大谷女子大學紀要 第三八號・第三九號』(二〇〇四年一月・二〇〇五年二月)。
- ⑫ 『宋史』卷三百十四「范純仁傳」。
- ⑬ 邵伯溫『聞見錄』卷十四に、次のように記されている。
「一日、哲宗震怒、謂門下侍郎蘇轍曰、卿安得以秦皇・漢武上比先帝。蘇門下下殿待罪。呂汲公等不敢仰視。忠宣從容言曰、史稱武帝雄材大略、爲漢七制之主。蓋近世之賢君。蘇轍果以比先帝非謗也。陛下親政之初、進退大臣、不當如訶叱奴僕。哲宗怒少霽。罷朝、蘇門下舉笏以謝忠宣曰、公佛地位中人也。蘇公與忠宣同執政、忠宣寡言、蘇公平昔若有所疑、至此方知其賢」。なお、吳琳著『三蘇與道家道教』(四川大學博士學位論文 一九九七年四月)八〇頁の指摘するところによれば、蘇轍は、『傳燈錄』『般若心經』『金剛經』『楞嚴經』『華嚴經』『圓覺經』『寶積經』などの佛書を讀んでいた。
- ⑭ この『華嚴經』の引用と訓讀は、衛藤即應 譯 伊藤瑞毅 校訂『華嚴經』(國譯一切經印度撰述部 華嚴部四 大東出 邵雍「歡喜吟」をめぐって(森)
- 出版社 昭和四年五月)一四一頁による。
- ⑮ 『Transition to Neo-Confucianism Shao Yung on knowledge and Symbols of Reality』(Stanford University press. Stanford, California, 1989) 一四四頁に「The cycles of the four treasures were based on the biological model of a four-stage life cycle of birth, growth, maturity (or harvest), and death (or hiding away)」とある。
- ⑯ 吉井和夫「蘇東坡と寫經(一)——『華嚴經』『維摩經』——」(『西山學報第四十九號』二〇〇四、五)によれば、唐・實叉難陀譯の『大方廣佛華嚴經』いわゆる『八十華嚴』が、「宋代には専ら用いられた」。
- ⑰ 錢穆『中國思想史』(黃岡出版公司 中華民國六十年三月再版)一三〇頁に、割注の形で次のように記されている。
「佛家華嚴宗講一多相攝、頗近莊子、康節思想又從華嚴變來」。
- ⑱ 『華嚴の思想』(講談社 昭和六三年五月)六一・六二頁。
- ⑲ 川田熊太郎監修 中村元編集『華嚴思想』(法藏館 昭和三年)所收八七頁。
- ⑳ 訓讀は、中村元 紀野一義 譯注『般若心經 金剛般若經』(岩波文庫)による。以下、同じ。
- ㉑ 長くなるが、ここに原文を引用しておく。「此閻浮提有城名不流沙、王名婆檀寧、夫人字跋摩竭提。時國殺貴、人民飢餓、加有疫病。時王亦病、夫人自出祠天。街邊有一家。夫行

不在、時婦產兒。又無婢使、產後飢虛。復無有食、飢餓欲死。便自念言、今死垂至、更無餘計。唯當還自噉其兒耳、而用濟命。即便取刀、適欲殺兒。心爲悲感、舉聲大哭。爾時夫人欲還宮中、聞此婦人悲聲慘切、愴然憐傷、便住聽之。而此婦人適欲舉刀、欲殺其子、便自念言、何忍噉其子肉。作是念已、便復啼哭。夫人便入其舍、就而問之、何以啼哭、欲作何等。婦即答言、無食食之。加復產後身倍虛羸、欲自殺兒、用濟其命。夫人聞之、心爲悼愍。語言、莫殺其子。我到宮中、當送食來。婦人答言、夫人尊貴、或復稽遲、或能忘之。而我今日命在呼吸、不踰時節。不如自噉其子、以用濟命。夫人問言、更得餘肉、食之可不。答言、果得濟命、不問好醜也。於是夫人即便取刀、自割其乳、便自願言、今我以乳持用布施、濟此危厄。不願作轉輪聖王天帝魔王梵王也。持此功德、用成無上正眞之道。即便持乳與此婦人、適欲舉刀、更割一乳。應時三千大千世界、爲大震動、諸天宮殿、皆悉動搖。時天帝釋、天眼觀之、見夫人自割其乳、濟其危厄。時天帝釋、無數諸天、即時來下、住虛空中、皆爲悲泣、淚如盛雨。於時天帝住夫人前、而便問言、汝今所施、甚爲難及。求何願耶。夫人答言、持此功德、用求無上正眞之道、度脫一切衆生苦厄。天帝答言、汝求此願、以何爲證。於是夫人即立誓言、今我所施功德、審諦成正覺者、我乳尋當平復如故、其乳尋時平復如故。天帝讚言、善哉善哉、汝成佛不久。諸天歡喜、即便現形、歎夫人言。】(以下省略)

②② 清水茂『王安石』(中國詩人選集第二集 第4卷 岩波書店 昭和三十七年五月)を参考にした。

②③ ANNE D. BIRDWHISTELL氏は「SHAO YUNG AND HIS CONCEPT OF FAN KUAN」(*Journal of Chinese Philosophy* 9] 1982) に於て「...although the things that Shao observed varied in many ways, they were all part of the phenomenal world. They were regarded as real and not illusory. What Shao wanted to observe was what he could perceive.」(二七〇頁)と指摘する。このような指摘は、現象世界は實在である、と考えることが何の疑いもなく受け入れられている環境の中に生きている本國人には、おそらく見逃されがちなものである。

②④ 原文の引用は、藤堂恭俊譯『無量壽經優婆提舍願生偈並註』(『國譯一切經』「諸宗部五」大東出版社 昭和五十三年八月改訂發行)所收 四四頁、訓讀は、『淨土論註』(『昭和算國譯大藏經』「宗典部 第九卷」東方書院 昭和四四年七月)所收 三五頁による。

②⑤ 訓讀は、『朱子學體系第一卷 朱子の先驅(上)』(明德出版社 昭和五十三年四月)所收の「邵康節 一 皇極經世書」(今井宇三郎 大島晃 福田俊昭 譯注)二二五頁を参照した。

②⑥ ジョセフ・ニードム『中國の科學と文明』第二卷「思想史上」(翻譯 吉川忠夫 佐藤保 木全徳雄 島尾永康 思索

社 一九七四年二月) 三三六頁および三四二頁。なお、邵雍「觀易吟」(卷十五。熙寧八年 一〇七五 六十五歳の作)に「一物其來有一身、一身還有一乾坤。能知萬物備於我、肯把三才別立根。天向一中分造化、人從心上起經綸。天人安有兩般義、道不虛行即在人」とうたわれている。

②7 『歴史研究』(一九六〇年第五期) 所収。

②8 『哲學與文化』(第四卷 第十一期 民國六十二年) 所収。

②9 訓讀は、中村 元 早島鏡正 紀野一義 譯注『浄土三部經 上 (大無量壽經)』(岩波文庫)による。

③0 この詩については、拙稿「司馬光・邵雍交遊録(前)」(『大谷女子大國文第三十三號』平成十五年三月)の注⑥に、*ミヤヤ*か分析しておいたが、Michel D. Freeman氏は、この詩が「四賢」の「言」を取りあげていることについて、「Clearly, the great man need not be a political activist; in fact Shao argues that he need not even have a successful public career or make himself well known. Rather than doing, he possesses certain characteristics which have a transforming influence on those around him」(『FROM ADEPT TO WORTHY: THE PHILOSOPHICAL CAREER OF SHAO YUNG』『*Journal of the American Oriental Society* 102.3』1982) 四八七頁と、邵雍自身の経歴や個性と結びつけて解釋する。「四賢」にくわえて、おのれの「言」も、「一時の壯爲り」とごうのである。ちなみに周揚

邵雍「歡喜吟」をめぐって(森)

波氏は、『宋代士紳結社研究』(浙江大學博士學位論文 二〇〇五年五月)の「第五章 宋代耆老會」(八五頁)において、文彦博、程頤、それに邵雍をくわえれば、「七人足以代表當時的洛中精英」と述べる。ただし、葛兆光氏は、「洛陽與下梁・文化重心與政治重心的分離」(『歴史研究』二〇〇〇年第五期)において、政治權力闘争の觀點から邵雍の「四賢吟」を取りあげ、洛陽に集まった「四賢」に對して、「他們(四賢をさす——引用者)擁有崇高的聲望、却并没有真正的政治權力或話語權力」(三七頁)と分析する。なぜなら「政治權力只有堅決地排斥他們(洛陽に集まった舊法黨の人々をさす——引用者)、才能確立政治的主流位置、推行激進的實用策略、否則、他們將挾文化權力、重新回歸主流、用普遍性的真理占據話語中心」(三六頁)ことになるからである。「四賢吟」は、様々の角度から考えることのできる興味の盡きない作品である。

③1 『邵雍詩論研究』(『文學評論 第五集』洪建全教育文化基金會 書評書目出版社 中華民國六十七年六月) 所収六一頁。

③2 訓讀は、千賀眞順譯『安樂集』(國譯一切經)「和漢撰述部 諸宗部五」大東出版社 昭和五十三年改訂發行) 一三二頁による。

③3 郭華氏『安樂集』浄土思想研究』(吉林大學碩士學位論文 論文起止年月:二〇〇四年三月至二〇〇五年四月)「前言」(一頁)、および「三、修行法門 (二)行」(二二頁)を參照。

- ③④ 邵雍「有客吟」(卷四。嘉祐七年 一〇六一—五二歲)と題する詩に「且喜清風不用錢」とうたわれている。この一句は、李白「襄陽歌」の「清風朗月不用一錢買」にもとづく。
- ③⑤ 拙稿「宋敦儒の詞にあらわれた邵雍」(『中國文學報 第八十冊』平成二十三年四月)二七頁以下を参照。
- ③⑥ 許美敬氏「邵雍詩研究」(國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文 中華民國八十五年一月)七七頁。
- ③⑦ 『漢學研究通訊 二四・二(總九四期)』(民國九四年五月)所收。
- ③⑧ 南宋・志盤法師撰『佛祖統紀』卷第五十四「歷代會要志第十九之四」(『大正新脩大藏經』卷第四十九)に、「歐陽修は類のほとりに居りて酒・殺を屏け、臨終には『華嚴經』を借り、讀んで八卷に至りて化せり」と記されている。この文中の『華嚴經』八卷というのは、「華藏世界品第五之一」をさす。「華藏世界」は蓮華藏世界、つまり極樂淨土である。歐陽修は、臨終の際に排佛を悔い改め、『華嚴經』を讀誦することによって、淨土に成佛できたことであろう。歐陽修の佛教批判に對する佛教側からの再批判である。なお、邵雍と親しく交際していた程顥が華嚴經の影響を受けていることはよく知られているが、歐陽修が臨終に讀誦したのは『華嚴經』という點は、興味深い。當時、知識人の間で、よく讀まれていた佛典の一つに『華嚴經』があったと思われる。
- ③⑨ 邵明華氏「邵雍交游研究——關於北宋士人交游的個案研究」第三章「邵雍與哲人交游研究」を参照。
- ④⑩ マルセル・グラネ著『中國人の宗教』(栗本一男譯 東洋文庫六六一 平凡社 一九九九年十月)の「四章 宗教の再生」一九七頁。
- ④⑪ 邵雍「學佛吟」(卷十四。熙寧七年 一〇七四—六十四歲)の一聯「求名少日投宣聖、怕死老年親釋迦」を根據に、邵雍は晩年、佛教に親しみ、寛容であったと解釋する見解が中國にもアメリカにもある。たとえば、前者は唐明邦「邵雍評傳」(南京大學出版社 一九九八年)八四頁、後者は DON J. WYATT 『THE Recluse of Loyang Shao Yung and the Moral Evolution of early Sung Thought』(University of Hawaii Press Honolulu 1996)二二三頁。これは誤解である。「學佛吟」は、邵雍本人をうたったのではなく、白居易に對する批判の詩であるからだ。拙稿「白居易を批判した隱者の詩——邵雍の「放言」詩について——」(『白居易研究年報 第七號』二〇〇六年)一〇一頁以下を参照。邵雍は一貫して反佛教の立場であった。
- ④⑫ 『論邵康節的首尾吟及其詩學』(『新亞書院學術年刊 第十二期』一九七〇年九月)。程兆熊氏は、『孟子』「萬章下」の「伯夷、聖之清者也、伊尹、聖之任者也、柳下惠、聖之和者也、孔子、聖之時者也」を應用して、屈原を「詩的聖之任」、陶潛を「詩的聖之清」、杜甫を「詩的聖之時」、邵雍を「詩的聖之和」と分類する。これはかなり便宜的なものである、と

いう印象をまぬがれない。

⑬ 三浦國雄氏は、「歡喜吟」を評して「中國の表現史上、一體こんな簡明率直な詩が存在したであろうか」という。「伊川擊壤集の世界」(『東方學報 京都 第四十七冊』京都大學人文科學研究所 昭和四十九年十一月)所收一七九頁。