

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——

湯 淺 陽 子

三重大學

北宋中期の士大夫たちは儒・道の思想に親しみかつそれを尊ぶとともに、佛教の僧侶や佛典にも親しんでいた。彼らが親しんだ佛教思想には『華嚴經』や淨土教系の思想等、様々なものがあつただろうが、そのなかでも慧能を始祖とするいわゆる南宗禪は廣く受容され、彼らはそこから得た知識や理念を詩文のなかに詠み込んでいる。當時の代表的な士大夫のひとりといえる蘇軾（字子瞻、號東坡居士、一〇三六—一一〇一『宋史』卷三百八十三有傳。）もまたその例に漏れず、その詩文には佛教的な發想や佛典を踏まえた表現を多く見ることができ、後の明代にはその作品のうちで禪僧や禪寺に関わるものを集めた『東坡禪喜集』が編まれた

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

りもしている。

蘇軾に對して佛教、特に南宗禪が與えた影響を考えることは、彼の文學や思想を理解するために缺かすことのできないものである。そこで本稿では、そのひとつの手がかりとして彼の詩作品に見られる南宗禪系の佛典を踏まえた表現に着目することにした。しかし、蘇軾の詩を讀んで、それがどの佛典のどの箇所を踏まえているかを判斷することは、論者の力量を遙かに超えるものである。ここでは宋から清に至るまでの諸註の指摘に基づきながら考察を進めることとした。なぜなら、士大夫・文人の文化の傳統のなかに生きた諸々の註者たち自身もまた、各時代ごとの様相の違いこそあれ、佛教や佛典に親しみ、それらについての知識を有していたと考えるからである。

一 年少期における佛教的環境

現存する膨大な量の蘇軾の文學作品のうちで、最も早い時期に制作されたのは、嘉祐四年（一〇五九）に、母程氏の喪が明け、父蘇洵、弟蘇轍とともに首都汴京へ向かう旅

のなかで制作された詩文であるが、そのなかにある、蜀からの旅立ちをうたった「初發嘉州」（東坡續集卷一）^①には、父子と顏馴染みの禪僧の姿が描かれている。

朝發鼓闌闌 朝に發して 鼓 闌闌たり

西風獵畫旂 西風 畫旂を獵す

故鄉飄已遠 故鄉 飄として已に遠く

往意浩無邊 往意 浩くして邊無し

錦水細不見 錦水 細くして見えず

蠻江清更鮮 蠻江 清くして更に鮮やかなり

奔騰過佛脚 奔騰して佛脚を過ぎ

曠蕩造平川 曠蕩 平川に造る

野市有禪客 野市 禪客有り

釣臺尋暮烟 釣臺 暮烟に尋ぬ

相期定先到 相ひ期す 定めて先に到り

久立水潺潺 久しく水の潺潺たるに立たんと

船出を知らせるけたたましい太鼓の響きを合圖にして、故郷は瞬くうちに遠ざかり、眼前には廣々とした世界が開けていく。新しい人生への期待に満ちた旅の一日目が終わ

ろうとする頃、蘇軾は停泊地の夕靄のなかに顏馴染みの禪僧の姿を探している。この僧の傳記及び蘇洵父子らとの關わりについては、詩の末尾に付された自註に、「是日期鄉僧宗一會別釣魚臺下。（是の日 期して鄉僧宗一と釣魚臺下に會別す。）」と記されることのほか、何も知ることができない。しかし、新しい世界への旅立ちの快い緊張感を綴ってきたこの詩の末尾は、たそがれ時の薄闇のなかに宗一の懐かしい顔が見られるに違いないという確信を記すことによつて、穩やかな安堵感をもつて締めくくられるに至っている。思うに、僧宗一は蘇洵一家と随分親しい人物なのではないだろうか。

この詩から讀み取ることのできる宗一と蘇洵父子との親しさは、父子と僧侶との交際が日常的にごく自然な形で行われていたことを窺わせるものだが、さらに蘇洵は、この度の蜀からの旅立ちにあたって、寺院に六菩薩像と龕座二所を奉納して、一族の死者の回向と自らの旅の平安を祈願したことを、「極樂院造六菩薩記」（嘉祐集卷十五）に記しており、これらの表現からも、蘇洵の菩薩及び阿彌陀信仰

の状況を知ることができる。^②

また蘇洵の妻である程氏（武陽君）も、佛教的な考え方を持った人であつたらしく、後年に蘇軾が幼少期を回顧した「記先夫人不殘鳥雀」（重篇東坡先生外集卷六十二 以下東坡外集と略す。）には次のような記述が見える。

少時所居書堂前、有竹柏雜花叢生滿庭、衆鳥巢其上。武陽君惡殺生、兒童婢僕、皆不得捕取鳥雀。數年間、皆巢於低枝、其數可俯而窺。

少時 所居の書堂の前に、竹柏雜花の叢生して庭に滿つる有り、衆鳥 其の上に巢せり。武陽君 殺生を惡み、兒童婢僕、皆な鳥雀を捕取するを得ず。數年の間、皆な低枝に巢し、其の數 俯きて窺くべし。

ここで母程氏が殺生を禁じたのは、やはり佛教的な發想によるものであろうし、先に舉げた蘇洵による菩薩像等の寄進とともに、蘇洵の家庭に佛教的な發想や信仰が存在していたことを示す資料と言えよう。蘇軾、轍兄弟は幼時からこのような佛教的な雰囲気の中で成長したのである。

また僧侶との交友に關して更に言うなら、成都大聖慈寺

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

中和勝相院住持の寶月大師惟簡（一〇二二—一〇九五）は、「寶月大師塔銘」（東坡後集卷十八）に、「字宗可、姓蘇氏、眉山人。於余爲無服兄。（字 宗可、姓蘇氏、眉山人。余に於いて無服の兄爲り。）と記されており、蘇軾は彼を族兄として敬愛していたらしい。さらに「中和勝相院記」（東坡集卷三十二）には惟簡について、

吾昔者始遊成都、見文雅大師惟度、器宇落落可愛、渾厚人也。能言唐末五代事傳記所不載者。因是與之遊甚熟。惟簡則同門人也。其爲人精敏過人。事佛齊衆、謹嚴如官府。二僧皆吾之所愛。

吾 昔者始めて成都に遊び、文雅大師惟度に見ゆるに、器宇落落として愛すべく、渾厚の人なり。能く唐末五代の事の傳記に載せざる所の者を言ふ。是に因りて之と與に遊びて甚だ熟せり。惟簡は則ち同門の人なり。其の人と爲りは精敏にして人に過ぎたり。佛に事へ衆を齊し、謹嚴たること官府の如し。二僧は皆な吾の愛する所なり。

と、その同門の文雅大師惟度（傳未詳）と共に記されてお

り、惟簡を中心にした僧侶たちとの交遊のなかで、蘇軾が唐末五代の逸話を耳にしたことがわかる。^③

それでは、これらの僧侶たちと交流を持った若年期の蘇軾は、その詩に佛教的發想をどのように取り入れているだろうか。現存する蘇軾の詩のうち、佛典を踏まえると注されるものとして最も古いのは、嘉祐六年（一〇六一）に簽書判官事として鳳翔府（現陝西省鳳翔縣）へ向かう途上で制作された「和子由澠池懷舊」（東坡集卷二）である。

人生到處知何似

人生 到處 知んぬ 何にか似たる

應似飛鴻踏雪泥

應に似たるべし 飛鴻の雪泥を踏むに

泥上偶然留指爪

泥上 偶然に指爪を留むるも

鴻飛那復計東西

鴻は飛びて 那ぞ復た東西を計らん

老僧已死成新塔

老僧 已に死して 新塔と成り

壞壁無由見舊題

壞壁 舊題を見るに由無し

往日崎嶇還記否

往日の崎嶇たるを 還ほ記ゆるや

否や

路長人困蹇驢嘶

路長く 人困しみて 蹇驢嘶きしを

この詩の二句めの「飛鴻踏雪泥」について、清の査慎行は『景德傳燈錄』の天衣義懷禪師の逸話を踏まえるものと注し、さらに馮應榴は「此條見『五燈會元』、非『傳燈錄』也。（此の條『五燈會元』に見ゆ、『傳燈錄』に非ざるなり。）と注している。ここで馮應榴が言う普濟『五燈會元』（中華書局 中國佛教典籍叢書 一九八四年）の記述とは、卷十六青原下十世下、雪竇顯禪師法嗣の天衣義懷禪師の條の、「鴈過長空、影沈寒水。鴈無遺蹤之意、水無留影之心。若能如是、方解向異類中行。（鴈 長空を過ぎ、影寒水に沈む。鴈に蹤を遺すの意無く、水に影を留むるの心無し。若し能く是の如くんば、方に解して異類中行に向かはん。）」を指しているが、これは飛び行く鴈の姿が水中に映るが、鴈には跡を残すつもりはなく、水にもその映像を留めておこうとする氣はない、というような境地に至れば、鬼神や禽獸のなかへも行くことができるだろうという、何ものにも執着することの

ない悟りの境地を言うものである。では蘇軾の詩の表現がこれを踏まえていると見なすのは果たして適當なのだろうか。

蘇軾のこの詩は、そもそも次に示す蘇轍の「懷 Equal 池寄子瞻兄」(樂城集卷一 上海古籍出版社 中國古典文學叢書 一九八七年)に和したものである。

相攜話別鄭原上	相ひ攜へ	話して別る	鄭原の上
共道長途怕雪泥	道を共にし	長途	雪泥を怕る
歸騎還尋大梁陌	歸騎	還た尋ぬ	大梁の陌
行人已渡古嶠西	行人	已に渡る	古嶠の西
曾爲縣吏民知否	曾て縣吏爲るを	民は知るや否や	
舊宿僧房壁共題	舊と僧房に宿り	壁に共に題す	
遙想獨遊佳味少	遙かに想ふ	獨遊は佳味少なから	

んと

無言驢馬但鳴嘶 言無く 驢馬但だ鳴嘶するのみ

蘇軾の詩の二句目の「雪泥」はこの蘇轍の原詩の語をそのまま用いたものだが、蘇轍の詩の「雪泥」は、初めての別離に際して、兄と自分とがこれからそれぞれ辿っていく

蘇軾の詩における佛典受容について(湯淺)

長く續くぬかるんだ道を思いやった語であり、その用法は、例えば李商隱「西南行却寄相送者」詩(李商隱詩歌集解 千百十三頁 中華書局 中國古典文學基本叢書 一九八八年)の「百里陰雲覆雪泥、行人只在雪雲西。(百里 陰雲 雪泥を覆ひ、行人 只だ雪雲の西に在り。)」などに近からう。蘇軾は「飛鴻」がこの雪泥をたまたま踏み、その結果、爪痕を残してしまふことになると言っているのである。つまり蘇軾は雪泥の道のぬかるみからそこに残された爪痕を連想したのである。また、蘇轍の詩の自註「轍昔與子瞻應舉、過宿縣中寺舍、題其老僧奉閑之壁。(轍 昔 子瞻と與に應舉し、過りて縣中の寺舍に宿り、其の老僧奉閑の壁に題せり。)」からわかるように、兄弟はかつて貢舉受験のためにこの地を通つた際に寺院の壁に詩を題しており、鴻の爪痕は具體的にはこれを指しているだろう。

さらに蘇軾の詩の後半では、前回この地を訪れてからの時間の経過とそれに伴う變化が強調され、今や僧は既に死して墓となり、詩を題した壁も朽ち果てたと時の無常を描き、その上で、残っているのはかの日の旅の苦しさの記憶

ただだと述べていることに留意したい。つまり蘇軾は、「雪泥鴻爪」に喩えられたかつてのこの地での経験の痕跡は、みなはかなく消えてしまうものだと言うのであり、結局、蘇軾のこの詩における「飛鴻」と「雪泥」の關係は無常感を表すものと言え、馮應榴が典據として指摘する天衣義懷禪師の言葉の「鴈」と「寒水」の關係が、禪の悟りの境地に達した者の物事に拘らない状態を喩えるものであるのとは異なっている。『五燈會元』を踏まえたものであるとしても、それにひねりを加えて違つた意味に用いたものと言うことができよう。

ところで蘇軾のこの詩に王文誥は「公後與王彭遇、始聞釋氏之說。(公 後に王彭と遇ひ、始めて釋氏の說を聞く。)」と注している。この王彭は、宋初に四川行營前軍都指揮として蜀の平定に功績を挙げた王全斌(『宋史』卷二百五十五有傳。)の曾孫である武勝軍節度觀察留後であつた凱(同有傳。)の子であり、婺・濟・撫などの州の知州を歴任した人物であるが、『宋史』には傳が記されず、『東坡外制集』卷中、また劉敞『彭城集』卷二十一にそれぞれの知州と

なつたときの制の文が收められているのみで、その傳記の詳細は不明である。蘇軾はこの王彭の没後、「王大年哀辭」(東坡後集卷八)を書き、そこに王彭との交遊について、次のように記している。

嘉祐末、余從事岐下、而太原王君諱彭字大年、監府諸軍、居相隣、日相從也。(中略)余始未知佛法、君爲言大略、皆推見至隱以自證耳。使人不疑。余之喜佛書、蓋自君發之。

嘉祐末、余 岐下に從事し、而して太原王君 諱彭字大年、監府諸軍たり、居 相ひ隣し、日びに相ひ從ふなり。(中略)余 始め未だ佛法を知らず、君 爲に大略を言ひ、皆な推して至隱を見し以て自ら證するのみ。人をして疑はしめず。余の佛書を喜ぶは、蓋し君より之を發されしならん。

これによると、蘇軾が佛教についてのあらましの知識を得たのはこの王彭からであり、この後、蘇軾は佛教書を好むようになったことである。蘇軾自身によるこの記述は、本稿でこれまで述べてきた、蘇軾は幼少期より僧侶

との交際があつたが、その作品の表現には佛典や佛教教理への深い理解や關心を暗示するものが未だ見受けられないという状況と呼應するものではないだろうか。つまり、幼少期からの蘇軾の佛教に關する知識や興味は、當時の一般的な水準を越えるものではなかったのではないだろうか。

ではこの王彭との交遊による佛教に關する知識の増加は、鳳翔在任當時の蘇軾の作品にどのように反映されているだろうか。次にその例を舉げて検討してみよう。「鳳翔八觀」の連作詩（東坡集卷一 嘉祐八年（一〇六三）のうちの、「王維・吳道子畫」には次のような表現を見ることができ

亭亭雙林間 亭亭たり雙林の間

彩暈扶桑暈 彩暈 扶桑の暈

中有至人談寂滅 中に至人有りて寂滅を談じ

悟者悲涕迷者手自捫 悟者すら悲涕し 迷者は手づか

ら捫づ

吳道子筆の釋迦涅槃圖について述べた引用箇所的一句目について、南宋の王十朋註は「佛書、佛說法於雙林樹

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

下。」と述べるのみで、特定の佛典の名を舉げず、また清・馮應榴の『合註』は『景德傳燈錄』（該當箇所未詳 卷一の釋迦の箇所か。）に基づく表現であると註している。さらに三句目について『合註』は、『維摩經』入不二法門品の、「妙意菩薩曰、（中略）若知意性於法不貪、不悲不癡。是名寂滅。（妙意菩薩曰く、（中略）若し意性を知らば法に於いて貪らず、悲らず癡かならず。是れを寂滅と名づく。）」を踏まえるものとしている。

また同じく「鳳翔八觀」のうちの「維摩像、唐楊惠子塑、在天柱寺」の「乃知至人外生死、此身變化浮雲隨。（乃ち知れり 至人 生死の外にして、此の身は變化して浮雲に隨ふと。）」について王註は『維摩經』方便品の「是身如浮雲、須臾變滅。（是の身は浮雲の如く、須臾にして變滅す。）」を典據として指摘し、また「當其在時或問法、俛首無言心自知（當に其の在りし時或ひと法を問へば、首を俛し言無きも心自ら知る。）」の典據としては、同じく『維摩經』入不二法門品の、「於是文殊師利、問維摩詰、『我等各自說已。仁者當說何等是菩薩入不二法門。』時維摩詰默然無言。文殊師利歎

曰、『善哉。善哉。乃至無有文字語言、是真入不二法門。』（是に於いて文殊師利、維摩詰に問へらく、『我等各自説き已みぬ。仁者は當に何等是れ菩薩の不二の法門に入ると説くべきや』と。時に維摩詰默然として言ふ無し。文殊師利歎じて曰く、『善きかな。善きかな。乃ち文字語言有る無きに至る、是れ真に不二の法門に入れり』と。）」を指摘している。

この『維摩經』、つまり後秦・鳩摩羅什譯の『維摩詰所説經』三卷は中國、及び日本でも廣く讀まれた佛典であり、宋代の書目では『通志』に「維摩經疏六卷、釋神楷撰」、『郡齋讀書記』に「注維摩詰所説經十卷」、『直齋書錄解題』に「維摩詰所説經一卷」及び「維摩經一卷、蘇轍所書」、『遂書堂書目』に「維摩經疏」が見える。

このように、宋代の士大夫たちにも廣く受容されていた『維摩經』だが、蘇軾のこの詩は維摩詰の塑像に寄せられたものであるので、『維摩經』を踏まえた表現が重ねられているのは、當然のことであろうが、もとの佛典の表現をほとんどそのまま用いたものであったり、維摩詰の端的な特徴と言ふべき「無言」の返答に言及するなどの表現は、

かえつてこの佛典に對する特別に深い理解を示すものとはなり得ないのではないだろうか。むしろ、この詩は當時の蘇軾が好んで作品中に取りあげた「物」の有限性に關する議論に、維摩詰の逸話を取り込んだものと考えられるだろう。

その後蘇軾は、汴京で監官誥院の任に當たり、舊法黨の中心人物としていよいよ政争に巻き込まれていくことになる（神宗熙寧二年—四年（一〇六九—一〇七二））が、當時の蘇軾は、淨因院住持の大覺禪師懷璉（一〇〇九—一〇九〇）とも交際があつたらしい。淨因院は『佛祖統記』卷四十五等によると、汴京での禪宗の興隆を求めて皇祐年間に開かれた禪院で、仁宗は「十方淨因」の額を下賜し、廬山から懷璉を招いて住持としたという。また懷璉については『五燈會元』卷十五雲門宗、青原下十世上に、「潞潭澄禪師法嗣育王懷璉禪師」として傳が見え、龍溪（現福建省漳州市）の陳氏の出身で、淨因院住持となつた後、仁宗から大覺の號を賜っている。

この淨因院の懷璉のもとには蘇軾以外にも數多くの士大夫たちが出入りしていたようで、その様子を蘇軾の「宸奎

閣碑」(東坡集卷三十三)には次のように記している。

皇祐中、有詔廬山僧懷璉住京師十方淨因禪院。(中略)是時北方之爲佛者、皆留於名相、囿於因果。以故士之聰明超軼者、皆鄙其言、詆爲蠻夷下俚之說。璉獨指其妙與孔老合者、其言文而眞、其行峻而通。故一時士大夫喜從之游、偶休沐日、璉未盥漱、而戶外之屢滿矣。

皇祐中、詔有りて廬山僧懷璉 京師十方淨因禪院に住たり。(中略)是の時 北方の佛を爲す者、皆な名相に留まり、因果に囿つ。故を以て士の聰明にして軼を超ゆる者、皆な其の言を鄙とし、詆りて蠻夷下俚の説と爲す。璉は獨り其の妙の孔老と合する者を指し、其の言は文にして眞、其の行は峻にして通ず。故に一時の士大夫喜びて之に従ひて遊び、休沐の日に偶へば、璉 未だ盥漱せざるに、戶外の屢滿ちたり。

ここに述べられている、禪宗の教説のなかに儒・道家の思想と一致するものを指摘しようとする懷璉の態度は、多くの士大夫たちにとって馴染みやすいものであつただろう

蘇軾の詩における佛典受容について(湯淺)

し、その人となりも彼らの信頼を得るものであつたと思われる。

また蘇軾の「次韻水官詩」引(東坡續集卷二)には、

淨因大覺璉師、以閻立本畫水官遺編禮公、公既報之以詩、謂某、汝亦作。某頓首再拜次韻、仍錄二詩爲一卷以獻。

淨因大覺璉師、閻立本の水官を畫けるを以て編禮公に遺る、公既に之に報ゆるに詩を以て、某に謂へらく、汝も亦た作れと。某頓首再拜して次韻し、仍ち二詩を錄して一卷と爲し以て獻ず。

とも記されており、懷璉が父蘇洵に初唐の閻立本の水官の畫を贈呈していることがわかる。本章で既に見たように、蘇洵・軾はともに蜀で寺院に繪畫を贈っていたが、これらは、當時の士大夫層の繪畫の愛好が寺院や僧侶にも共通のものであつたことを示している。

さらに、蘇軾と淨因院懷璉の繪畫をめぐる關わりは、「淨因院畫記」(東坡集卷三十一)にも見る事ができる。

昔歲嘗畫兩叢竹於淨因之方丈。其後出守陵陽而西也、

余與之偕別長老道臻師、又畫兩竹梢一枯木於其東齋。臻方治四壁於法堂、而請於與可、與可既許之矣、故余并爲記之。

昔歲 嘗て兩叢竹を淨因の方丈に畫けり。其の後出で陵陽に守たりて西せんとするや、余 之と偕に長老道臻師に別るるに、又た兩竹梢一枯木を其の東齋に畫けり。臻 方に四壁を法堂に治め、而して與可に請ひ、與可 既に之を許せり、故に余は并せて爲に之を記す。

文同の別集『丹淵集』に付された宋・家誠之「石室先生年譜」によると、蘇軾の表兄である文同（一〇一八—一〇七九）が知陵州に赴任したのは熙寧四年のことであり、この時に文同は懷璉の後を繼いだ釋道臻（一〇一四—一〇九三『五燈會元』卷十二有傳。）依頼によつて淨因院の壁に竹と枯木を描いたらしい。さらにこの記の記述からは、これ以前にも叢竹を描いていたことがわかるが、ここからはこの淨因院で懷璉らを中心として僧俗合わせた繪畫愛好が行われていた状況を知ることができる。

以上を踏まえて初期における蘇軾の佛教受容の状況をま

とめると、父と僧侶たちとの交遊に伴つて、蘇軾自身も蜀や汴京で何人もの僧侶と交流を持つており、さらに、家族と共に僧侶との交際の中で繪畫に觸れることが、彼の繪畫に對する關心や知識を養う一因になったと思われる。しかし蘇軾の初期の詩作品においては、佛教的な境地に對する深い理解はまだ表現されるに至つてない。^④

二 杭州通判期——『維摩經』の比喩の愛好

次に杭州通判期の状況について考察したい。北宋中期當時において佛教の一大中心地であつた杭州に赴任することによつて、蘇軾はさらに數多くの僧侶と知り合うことになり、また彼らから様々な影響を受けることになったと考えられる。この時期の蘇軾には何人もの僧侶との應酬詩や、佛寺に寄せた詩があるが、そのすべてについて詳細に検討することは聊か冗漫に失するので、ここでは主要ないくつかの作品を取り舉げて考察を進めることにしたい。

ではまず、「上元過祥符僧可久房、蕭然無燈火」（東坡集卷四）を舉げてみよう。なお、この西湖祥符寺の僧可久に

ついては、明・明河撰『補續高僧傳』卷二十三雜科篇に

「字逸老、錢塘人。天聖初、得度習教於淨覺。無出世志、

喜爲古律詩、所居西湖祥符、蕭然一室清介守貧、未嘗有憂

色。（字逸老、錢塘の人。天聖初め、得度し淨覺に習教す。世に

出づるの志無く、古律詩を爲るを喜び、居する所の西湖祥符、蕭

然たる一室は清介にして貧を守り、未だ嘗つて憂色有らず。」と

記されている。

門前歌鼓鬪分朋

門前の歌鼓 鬪ひて朋を分くるに

一室清風冷欲冰

一室の清風 冷やかにして冰らんと欲す

不把瑠璃閑照佛

瑠璃を把りて閑かに佛を照らさず

始知無盡本無燈

始めて知れり 無盡は本と無燈なるを

門前の街の上元節の喧騒とは對照的に、可久の僧房には凍り付きそうな清澄さが漲っている。見れば佛前には瑠璃の燈明が點いていないが、なるほど「無盡燈」とは現實に燈火があるわけではなかったのか、というこの詩の内容は、施元之註が示すように『維摩經』菩薩品の次の表現を踏ま

えたものであろう。

維摩詰言、諸姊有法門名無盡燈、汝等當學。無盡燈者、

譬如一燈燃百千燈、冥者皆明、明終不盡。

維摩詰言へらく、諸姊 法門の無盡燈と名づくる有り、

汝等當に學ぶべし。無盡燈なる者は、譬へば一燈の百

千燈を燃やす如く、冥き者皆な明るく、明るきこと終

に盡さず。

この『維摩經』の文脈においての「無盡燈」、つまり盡きることのない燈火という言葉は、佛教の法門の繼承と擴大の比喻としての重要な意味を擔っているが、これを踏まえて蘇軾の詩に用いられた「無盡燈」の語はそれほど深い意味を表しているわけではないだろう。むしろこの詩の主調となっているのは、俗人でさえもみな燈籠を飾る上元節に、法門の繼承者たるべき僧可久の燈明が點いていないという矛盾を指摘してちよつとからかってみるような戯れの氣分である。

また「宿海會寺」詩（東坡集卷五）にも次のように『維摩經』を踏まえた表現が用いられている。

籃輿三日山中行

籃輿三日 山の中に行く

山中信美少曠平

山中 信に美しきも曠平なること

少なし

下投黃泉上青冥

下は黃泉に投じ 上は青冥

綫路每與猿猱爭

綫路 毎に猿猱と爭ふ

重樓束縛遭澗坑

重樓束縛して澗坑に遭ひ

兩股酸哀飢腸鳴

兩股酸哀して飢腸鳴る

北度飛橋踏彭鏗

北のかた飛橋を度り踏みて彭鏗た

り

繚垣百步如古城

繚垣百步 古城の如し

大鐘橫撞千指迎

大鐘 横さまに撞きて千指迎へ

高堂延客夜不扃

高堂 客を延きて 夜 扃せず

杉槽漆斛江河傾

杉槽 漆斛 江河傾く

本來無垢洗更輕

本來 無垢なるも洗へば更に輕し

倒床鼻息四鄰驚

床に倒れて 鼻息 四鄰驚き

統如五鼓天未明

統如たる五鼓 天未だ明けず

木魚呼粥亮且清

木魚 粥を呼びて亮として且つ清

く

不聞人聲聞履聲 人聲を聞かず 履聲を聞く

幾日も駕籠に乗って險しい山道を旅し、杭州臨安縣の海會寺に宿泊した様子を述べた詩である。この詩の「本來無垢洗更輕」の句について、施元之の註は『維摩經』佛道品の偈「八解之浴池、定水湛然滿。布以七淨華、浴此無垢人。（八解の浴池、定水湛然として滿つ。布くに七淨華を以てし、此の無垢の人を浴せしむ。）」を踏まえるものと指摘しているのだが、『維摩經』のこの箇所は、八つの正しい解脱（八解）を、三昧の水が満たされた浴池に譬え、さらにその水面に戒、心、見、疑、分別、斷知見、涅槃についての清淨な行いを象徴する七種の蓮の華が覆っていると想定し、そのような浴池に沐浴して精神の汚れを除くという、佛教の修養の理想を表現したものである。

確かにこの詩は寺院の訪問に際して制作されたものであり、その訪問の動機には、佛教的な修養という面もあったのかもしれないが、この詩の流れのなかにおいては、「本來」の句は旅でくたびれた體が入浴することによってさっぱりと心地よい状態になった、ということ表現しよ

うとしていると思われる。さらにこの句のすぐ後に、熟睡

して大いびきをかくという描寫が置かれていることもその流れを補強するものであろう。つまり、この「本來」の句も『維摩經』を踏まえているものの、それは比喩表現の面白さに着目したものであつて、それは未だ作者の深い佛教的思惟を反映するものとはなり得ていないのではないだろうか。この詩の水浴と無垢に關する比喩を踏まえた表現も、先に見た「無盡燈」の比喩を踏まえたものと同様に、戲詩的な氣分のなかで表現としての面白さ、奇拔さに着目して用いられたものであろう。さらに言う、これらの例のような『維摩經』を踏まえた戲詩的な表現は、杭州通判期の作品中に散見しており、その數からは當時の蘇軾がこの佛典に強い關心を持つていたことが窺われるが、また同時に、彼の佛教に對する理解がまだそれほど深まつてはいないこと、もしくは、深い理解が既に存在していたとしても、まだそれが詩の表現には投影されない狀態であることを読み取ることができる。

また、「遊諸佛舍、一日飲臘茶七盞、戲書勤師壁」(東坡

蘇軾の詩における佛典受容について(湯淺)

集卷五)でも、

示病維摩元不病

病を示す維摩は元より病まず

在家靈運已忘家

家に在る靈運は已に家を忘る

何煩魏帝一丸藥

何ぞ魏帝の一丸藥を煩はさん

且盡盧仝七椀茶

且らく盧仝の七椀の茶を盡さん

と、起句に『維摩經』方便品の「長者維摩詰、以如是等無量方便、饒益衆生。其以方便、現身有疾。(長者維摩詰、是等の如き無量方便を以て、饒く衆生を益す。其れ方便を以て、身に疾有るを現す。)」等の、本當は病んでいない維摩詰が衆生を導くための方便として病氣の狀態を現出したという逸話を踏まえた表現をしている。しかしここでも蘇軾の關心は、衆生の救済のためという維摩詰の本旨ではなく、病氣ではないのに病氣の狀態である維摩詰と、承句で示される、在家でありながら既に家を忘れた狀態にある謝靈運という二人の人物の、どちらも矛盾した狀態の面白さを對比することに向けられている。なおこの詩では轉句に「魏帝」(魏文帝)、結句に「盧仝」というように、四句のそれぞれに一つずつ人名が詠み入れられているが、これもこの

詩の戲詩的な性格を示すものと言えよう。

このように、杭州通判期に至ると蘇軾は『維摩經』を踏まえた表現を多用するようになるが、その多くは僧侶や寺院に寄せられたものであり、俗人との應酬詩に『維摩經』を踏まえる表現は、後述するものを除いて、見ることができない。このような状況からは、僧侶たちとの交際の中で『維摩經』を中心とした佛典に關する知識がさらに増加していったこと、また佛典に馴染んでいる人物を讀み手とする場合に限って、佛典を踏まえた表現を用いた詩を制作しているという状況が讀み取れる。そして、さらにそれらの詩の表現を検討してみると、本章で既に見てきたように、比喻としての面白さに着目したものであり、またそれらはいつもその佛典を厚く信奉している僧侶たちに、部外者の立場から戯れかけようとする態度をともなつて用いられている。結局、このような状況からは、當時の蘇軾にとって、維摩詰の無言の返答で示される悟りの境地は、まだ、自分自身が内的に希求すべきものとは感じられていないのではないかと推測される。

本章ではこれまで、當時の蘇軾が比喻の斬新さという點で『維摩經』の表現に強い關心を示している様子についていくつかの例によりながら考察してきたが、ここで、もうひとつの例として、天から降る散華の美しさの描寫を踏まえる詩句についても述べておきたい。このような詩句のうち、早い時期の作例として、「和子由柳湖久涸、忽有水、開元寺山茶舊無花、今歲盛開二首」其一（東坡集卷三）を舉げることができるが、この詩を贈られた弟の子由（轍）は、やはり兄の蘇軾と幼少より青年にわたる時期の佛教的環境を共有する人物であり、蘇軾と同程度に佛教の知識を持っていたと考えられる。

長明燈下石欄竿	長明燈下 石欄竿
長共杉松鬪歲寒	長く杉松と共に歲寒と鬪ふ
葉厚有稜犀甲健	葉は厚く稜有りて犀甲健に
花深少態鶴頭丹	花は深く態少なくて鶴頭丹し
久陪方丈曼陀雨	久しく方丈の曼陀の雨に陪し
羞對先生苜蓿盤	先生の苜蓿の盤に對するを羞づ
雪裏盛開知有意	雪裏 盛んに開きて意有るを知る

明年歸後更誰看 明年 歸りし後 更に誰か看ん

詩題によると、この詩は開元寺の毎年は咲かない山茶が今年は見事に花をつけたことに寄せたものだが、五句目に用いられた「曼陀雨」は施元之註によると、『法華經』序品の、

佛説此經已、結跏趺坐、入於無量義處三昧、身心不動。是時天雨、曼陀羅華・摩訶曼陀羅華・曼珠沙華・摩訶曼珠沙華、而散佛上、及諸大衆、普佛世界、六種震動。

佛 此の經を説き已りて、結跏趺坐し、無量義處三昧に入りて、身心動ぜず。是の時 天 曼陀羅華・摩訶曼陀羅華・曼殊沙華・摩訶曼殊沙華を雨ふらせて、佛の上、及び諸大衆に散じ、普く佛世界、六種に震動す。

という、佛が無量義處三昧に入った時に、天から四種の散華が降つたことを記した箇所を踏まえたものであるという。蘇軾はこの山茶の花盛りが佛寺のものであるからこそ、その華やかな美しさを描寫するために、佛典を踏まえて天から降る曼陀羅華の比喻を用いたのであるが、ここでも散華の起きた原因である佛の無量義處三昧という境地に對して

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

は、それほど深く關心を示しているとは思われない。

また、この散華については、他の詩に『維摩經』を踏まえる表現をも見ることができる。知密州であつた熙寧八年（一〇七五）の作とされる「立春日、病中邀安國、仍請率禹功同來。僕雖不能飲、當請成伯主會、某當杖策倚几於其間、觀諸公醉笑、以發滯悶也、二首」詩其二（東坡續集卷二）を見てみよう。

齋居臥病禁煙前 齋居 病に臥す 禁煙の前

辜負名花已一年 名花に辜負すること已に一年

此日使君不強喜 此の日 使君 強ひて喜ばずんば

青春風物爲誰妍 青春の風物は誰が爲に妍ならん

青衫公子家千里 青衫の公子 家千里

白首先生杖百錢 白首の先生 杖百錢

曷不相將來問病 曷ぞ相ひ將ひ來りて病を問はざる

已教呼取散花天 已に散花の天を呼取せしむ

この詩の尾聯で踏まえられているのは、『維摩經』觀衆生品の次の部分である。

時維摩詰室有一天女、見諸大人、聞所說法、便現其身。

即以天華散諸菩薩大弟子上。華至諸菩薩、即皆墮落、至大弟子、便著不墮。一切弟子神力去華不能令去。爾時天女問舍利弗、何故去華。答曰、此華不如法是以去之。天曰、勿謂此華爲不如法。所以者何、是華無所分別。仁者自生分別想耳。若於佛法出家、有所分別爲不如法、若無分別、是則如法。觀諸菩薩華不著者、已斷一切分別想故。譬如人畏時、非人得其便。如是弟子畏生死故。色聲香味觸得其便也。已離畏者、一切五欲無能爲也。結習未盡、華著身耳。結習盡者、華不著也。時に維摩詰の室に一天女有り、諸の大人を見、所説の法を聞き、便ち其の身を現はす。即ち天華を以て諸菩薩大弟子の上に散ず。華 諸菩薩に至りて、即ち皆な墮落し、大弟子に至りて、便ち著して墮ちず。一切弟子 神力もて華を去らんとするも去らしむる能はず。爾る時 天女 舍利弗に問へらく、何の故に華を去るか。答へて曰く、此の華 不如法、是れ以て之を去ると。天曰く、此の華を謂ひて不如法と爲す勿かれ。所以なる者は何ぞ、是れ華は分別する所無し。仁者は

自ら分別想を生ず。若し佛法に於いて出家するに、分別する所有るを不如法と爲す。若し分別する所無くんば、是れ則ち如法。諸菩薩を觀るに華著かざるは、已に一切の分別想を斷ちしが故なり。譬へば人の畏るる時の如く、人は其の便を得るに非ず。是の如きは弟子の生死を畏るるが故なり。色聲香味觸は其の便を得るなり。已に畏れを離れし者は、一切五欲も能く爲す無きなり。結習未だ盡きざれば、華の身に著けるのみ。結習盡ける者は、華も著かざるなりと。

『維摩經』のこの部分は、維摩詰の家に奉公している女が、主人の見舞いにやつて來た菩薩たちや十大弟子の問答に感銘を受けて、彼らに散華を撒きかけるが、その花は既に一切の分別想を斷つた境地にある菩薩たちには付着せず、いまだその境地に至っていない十大弟子たちには付着して取れなくなつたというエピソードを示して、分別想や結習を斷ち切ることの意義を述べたものである。しかし、ここで問題にしている蘇軾の詩の表現は、やはりこのような分別想や結習の有無といった高度に精神的な問題を關心の焦

點としたものではないのではないだろうか。

つまり、この詩はその詩題から明らかなように、病中の彼のところへ宴の誘いにやって來た文勳（字安國 生卒年未詳 『畫繼』卷四有傳。）に宛てられたものであり、特に尾聯は、文勳と喬紱（字禹功 生卒年・傳未詳。）がどうして連れ立って自分の見舞いに來てくれないのか、自分の方では宴に備えて天女のような妓女を呼び寄せてあるのだと、宴に行きたい氣持ちを表現しているのである。ここで『維摩經』の散華が持ち出されたのは、ひとが病氣見舞いに來るということ、華やかな美女がいるということの取り合わけが、『維摩經』のこのエピソードを連想させるものであったからに過ぎず、むしろ、妄執を去るべしと説いた『維摩經』の本旨から離れて、反對にその比喻表現の表層のみをごく通俗的な意味に用いる面白さをねらったとも考えられる。

さらに『維摩經』觀衆生品の同じ部分を、蘇軾は「坐上賦戴花得天字」詩（東坡集卷九 元豐元年（二〇七八））では次のように用いている。

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

清明初過酒闌珊 清明初めて過ぎ 酒 闌珊

折得奇葩晚更妍 奇葩を折り得て 晩 更に妍たり

春色豈關我輩事 春色 豈に我輩の事に關せんや

老狂聊作坐中先 老狂 聊か坐中の先を作す

醉吟不耐敲紗帽 醉吟 紗帽を敲つるに耐えず

起舞從教落酒船 起舞 さもあらばあれ酒船に落つ

結習漸消留不住 結習 漸く消えて留むれども住ま

らず

却須還與散花天 却つて須らく散花天に還し與ふべ

し

この詩の大意はおよそ次のようになるだろう。「春の盛りである清明の日を過ぎたばかりだが、この酒宴もそろそろ盛りをすぎた。手折つて髪にかざした美しい花は、暮れ方になってひとときわあでやかに見える。春を愛でるのは若者にこそふさわしいことで、我々のような年寄りにはもはや似つかわしくないのだろうが、にもかかわらず私は同座の人たちに先んじて詩を作っている。そして酔つ拂つて詩を吟じては帽子がぐんだのにも氣づかず、立ち上がつ

て舞をまつては花が大杯に落ちるのにもかまわぬ有り様だ。さて、花が落ちてしまったのは、私の結習がだんだんなくなってきたからだろうか。いや、やはりこの花は「散華天」(花を撒いた天女)にお返しすべきであらう。」

前に挙げた詩と同じく、この詩も宴に關するものである。詩題から明らかなように、この席では「戴花」という題が與えられ、さらに蘇軾には「天」の韻字が割りあてられている。おそらく蘇軾はこの「身につけた花」と「天」という取り合わせから、以前にも詩に詠み入れたことのある『維摩經』の「散華天」の逸話を連想し、この散華の華やかな美しさを宴席にふさわしいものと考えて、これを踏まえた詩句を作ったのだろう。また妓女をこの逸話の「天女」に見立てるという手法は、前に挙げた「立春日——」と同様のものである。

このように、ほろ酔い加減の詩人が、自分の頭から花が落ちてしまうのは結習が無くなってきたからだろうかと言っているのは、決して深遠な佛教的境地にこだわったものではなく、やはり宴席でのひとつのジョークであつて、

同座の人々の笑いをねらつたものだろうし、このように『維摩經』の逸話が軽い冗談の氣分を伴つて宴席の詩に用いられていることは、それだけこの逸話が同座の人々にとつてよく知られたものであることをも示すだろう。つまり『維摩經』のこのような知識を持つことは、當時の士大夫たちにとつては、決して特異なことではなく、むしろ至極当たり前なことなのであらう。彼らは一般的な教養として『維摩經』の逸話を知っているのであり、これを知っていること、また詩文を制作する際に典據として用いることが、直接その人物の佛教的境地への傾倒の深さを示すものとは言いきれないのではないだろうか。特にこの時期の蘇軾の詩のように、『維摩經』の隨所に散りばめられた、從來の中國の詩文のものはその雰圍氣を異にする比喩表現の新奇さに着目し、それを自身の詩に取り入れようと試みている場合は、その傾向が強いのではないかと思われる。

三 黃州流謫期以降——『楞嚴經』への興味

では次に、黃州流謫期以降の狀況について考察したい。

從來から黃州期の蘇軾は禪を中心とした佛教への關心をより深めていると考えられているが、佛教に親しんでいる状況を當時の蘇軾自身が「黃州安國寺記」（東坡集卷三十三）に次のように記している。

元豐二年十二月、余自吳興守得罪、上不忍誅、以爲黃州團練副使、使思過而自新焉。其明年二月、至黃。舍館粗定、衣食稍給、閉門却掃、收召魂魄、退伏思念、求所以自新之方、反觀從來舉意動作、皆不中道、非獨今之所以得罪者也。欲新其一、恐失其二。觸類而求之、有不可勝悔者。於是、喟然歎曰、「道不足以御氣、性不足以勝習。不鋤其本、而耘其末、今雖改之、後必復作。盍歸誠佛僧、求一洗之。」得城南精舍曰安國寺、有茂林脩竹、陂池亭榭。閒一二日輒往、焚香默坐、深自省察、則物我相忘、身心皆空、求罪始所從生而不可得。一念清淨、染汙自落、表裏翛然、無所附麗。私竊樂之。旦往而暮還者、五年於此矣。

元豐二年十二月、余は自ら吳興の守たりて罪を得、上は誅するに忍びず、以て黃州團練副使と爲し、過ちを

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

思ひて自ら新たならしむ。其の明年二月、黃に至る。舍館粗は定まり、衣食稍く給し、閉門却掃し、魂魄を收召し、退伏思念して、自ら新しくする所以の方を求め、從來の舉意動作を反觀するに、皆な道に中らず、獨り今の罪を得し所以の者のみに非ざるなり。其の一を新しくせんと欲して、其の二を失ふを恐る。類に觸れて之を求むるに、悔ゆるに勝ふべからざる者有り。是に於いて、喟然として歎じて曰く、「道は以て氣を御するに足らず、性は以て習ひに勝つに足らず。其の元を鋤せずして、其の末を耘れば、今之を改むると雖も、後に必ず復た作らん。盍ぞ誠を佛僧に歸し、之を一洗せんことを求めざらんや」と。城南の精舍の安國寺と曰ふを得るに、茂林脩竹、陂池亭榭有り。一二日を閒して輒ち往き、焚香默坐し、深く自ら省察すれば、則ち物我相ひ忘れ、身心皆な空となりて、罪の始め從り生ずる所を求むるも得べからず。一念は清淨にして、染汙は自ら落ち、表裏は翛然として、麗を附する所無し。私竊 之を樂しむ。旦に往きて暮に還る者、五年

此に於いてす。

ここで蘇軾は、流謫地黃州での謹慎生活の中でこれまでの自分の行動を反省し、これからの新しい生き方について考えを巡らせ、その過程で、從來據り所としてきた「道」「性」等の儒教的な概念では、自らの根本的な氣質や習慣を一新することは難しいと考えるに至ったと述べている。

さらに彼は城南の安國寺を訪れ、默想することで「物我相ひ亡び、身心皆な空とな」る境地を得たとも述べている。

このように、當時の彼が佛教に接近したのは、流謫者としての苦しみからの解放を求めていることであつたと考えられるが、この時期に佛教に深く觸れ、佛典の知識も増加したことは、一方で彼の文學に豊かな實りをもたらすことになつたのではないだろうか。そこで本章では以下、蘇軾の詩の表現から、彼の佛教への理解が深まっていく様子をとらえてみたい。

まず、黃州流謫期である元豐四年（一〇八一）の「三朵花」詩（東坡集卷十二）を見てみよう。この詩に付された敘によると、「三朵花」とは房州のある不思議な人物の呼

稱であり、この人は常に頭に三房の花を挿していたという。またこの人物は神仙の意を表現した詩を作り、自畫像を描くこともあつたとされる。この詩は房州通判の許安世が蘇軾にその三朵花の自畫像を見せてやろうと言つてきたのに答えたものである。

學道無成鬢已華

道を學び成る無くして鬢は已に華

不勞千劫漫蒸砂

千劫 漫りに砂を蒸すに勞せず

歸來且看一宿覺

歸り來りて 且く看る一宿覺

未暇遠尋三朵花

未だ遠く三朵花を尋ぬるに暇あら

ず

兩手欲遮餅裏雀

兩手もて遮らんと欲す餅裏の雀

四條深怕井中虵

四條 深く怕る井中の虵

畫圖要識先生面

畫圖もて 先生の面を識らんと要

せば

試問房陵好事家

試みに問はん 房陵好事の家

この三朵花という人物は神仙の意を詠み込んだ詩を作ると言ふのだから、佛教の修行者ではないと思われるが、蘇軾は自分とこの人物とを比して、まず詩の初句で自らを佛

道を學ぶ者として位置づけつつ、學びきれぬままに年老いてしまったと歎いて見せている。これを受けて二句目以降でも、蘇軾はさらに佛教に關わる表現を續け、まず二句目では『大佛頂首楞嚴經』卷六の「若不斷姪、修禪定者、如蒸沙石、欲其成飯、經百千劫、祇名熱沙。（若し姪を斷たずして、禪定を修むれば、沙石を蒸し、其れを飯と成さんと欲するが如く、百千劫を経るも、祇だ熱沙と名づくのみ。）」の言うところをそのままに踏まえ、種々の欲望を斷ちきれない一方で禪の修業にも心を引かれるという、自分の内面に存在する矛盾を指摘している。

さらに次の頸聯の二句も佛典の表現をそのまま用いたものであり、王註に引く趙次公の指摘によれば、第五句の、兩手で瓶の中から飛び立とうとする雀を遮ろうとするというのは、『法句經』生死品の「精神居形軀、猶雀藏器中、器破則雀飛去。（精神の形軀に居するは、猶ほ雀の器中に藏るがごとく、器破れば則ち飛び去る。）」を踏まえるものである（なお趙次公は、『法句經』のこの箇所は『楞嚴經』の類伽本注に引かれるものであると指摘している）、また、第六句の、

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

井戸に落ちた人が井戸の中の四匹の蛇を怖がるというのは、『寶頭盧尊者爲優陀王說法經』の

如人行曠野爲象所逐、見一丘井、卽尋樹根入井藏、上有黑白二鼠、互齧樹根、四邊有四毒蛇欲齧其人。且云、象喻無常、丘井喻人身、樹根喻人命、白黑鼠喻晝夜、齧樹根喻念念滅、四毒蛇喻四大。

人の曠野を行きて象の逐ふ所と爲り、一丘井を見、即ち樹根を尋ねて井に入りて藏れ、上に黑白の二鼠有りて、互ひに樹根を齧り、四邊に四毒蛇有りて其の人を齧らんと欲するが如しと。且つ云へらく、象は無常に喩へ、丘井は人身に喩へ、樹根は人命に喩へ、白黑鼠は晝夜に喩へ、樹根を齧るは念念滅するに喩へ、四毒蛇は四大に喩ふと。

を典據として示している。頸聯に用いられたこれらの比喻は、どちらも人の精神とその容器たる身體との關わりや無常感等の極めて抽象的な概念を、動物を用いてわかりやすく具象化したものと言えるが、ここに描かれたような情景は、中國の詩文が從來用いてきた中國起源の典籍を踏まえ

た比喩には、見られなかったものではないだろうか。つまり、すでに前章で『維摩經』を踏まえた表現について見たように、蘇軾はここでも佛典の比喩を導入することによって、自らの詩の表現をより新鮮な、また奇抜なものにしようと試みていると考えられる。

しかし、前章で見た杭州通判期以降に増加する『維摩經』を踏まえたものと、この詩の表現との違いは、ここでは比喩の面白さや目新しさに加えて、その比喩が欲望と禪定、また精神と身體の對立といったより精神的な内容に關わるものに變化しているということであろう。つまり「砂を炊いても飯にはならぬ」という比喩が表現しているのは、悟りの境地に至ることを求めながらも煩惱を捨て切ることができず、その結果悟りを得ることができないという状態にある者が感じる焼け付くような苦惱であり、また「井戸の中の蛇」の比喩の言うところは、四大（地水火風の四元素）によって構成される無常の世界が絶えず自らの生命を脅かしていることに對する恐怖である。勿論、このような表現があらわれることをもって、すぐに當時の蘇軾が佛教

的な深い悟りの境地への強い關心を持つに至った反映であると言いつけることはできないだろうが、少なくとも彼の心の中で、精神の據り所としての佛教に對する關心が強まってきたことを窺わせるものではないだろうか。

既に見たように、杭州通判期の詩がしばしば踏まえていたのは『維摩經』の表現であつたが、それに對して黃州期以降の作品では『楞嚴經』を踏まえる表現が増加していく傾向にあり、蘇軾の佛教への理解が深まっていく状況を捉えるには、この『楞嚴經』から受けた影響を考える必要があると思われる。

ここで言う『楞嚴經』は、正式名稱を『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』と言う。十卷よりなり、唐天竺沙門般刺密諦（華名極量）の譯によるものとされ、宋代以降、南宗禪の影響を受けた士大夫達の間で廣く讀まれ、また日本でも廣く讀まれた佛典だが、現在では一般に中國で撰述された經典、いわゆる偽經と考えられている。

この佛典の全體の内容を大雜把に説明すると、まずこの經が説かれた因縁を述べる第一卷では、遊女である摩登伽

女の誘惑を受けて戒律を破りそうになった高弟の阿難を、佛が文殊師利に神咒を用いて保護させ、あわせて阿難のために、禪定を修めて煩惱を斷つことによって、常住真心や性淨明體を明らかにするよう説いた經緯を述べている。これを踏まえて第二―九卷ではこの經典の本旨が語られ、世間の一切の物は、皆な菩提妙明元心に卽したものであり、心が圓滿であれば世界を内包することができるが、衆生は自らの心の性淨妙體を明らかにしないために生死の間に流轉することになっているので、禪定を修めて種々の「顛倒」の見を破り、十信・十住・十行・十回向・四加行・十地・等覺・妙覺等の、低きから高きに至る様々な修行の段階を経て、「無上道」を成就すべしと述べている。なおこの論を進めるなかで、本來は清淨の性質を持つ精神が、諸々の感覺器官によつて外界の刺激を感受することによつて、曇りを生じてしまうことがしばしば問題とされている。さらに最後の第十卷は、この經典が後世に長く傳えられ、廣く衆生を益すべしと言祝いでいる。

この『楞嚴經』について、蘇轍は「書楞嚴經後」（樂城

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

後集卷二十一）に次のように述べている。

余自十年來、於佛法中漸有所悟、經歷憂患、皆世所希有、而真心不亂、每得安樂。崇寧癸未、自許遷蔡、杜門幽坐、取『楞嚴經』翻覆熟讀、乃知諸佛涅槃正路、從六根入。每跏坐燕安、覺外塵引起六根。根若墮去、卽墮生死道中。根若不墮、返流全一、中中流入、卽是涅槃眞際。觀照既久、如淨琉璃、內含寶月。

余十年より來、佛法中に於いて漸く悟る所有り、憂患を経歷し、皆な世に希に有る所なるも、真心亂れず、毎に安樂を得。崇寧癸未、許より蔡に遷り、杜門幽坐し、『楞嚴經』を取りて翻覆熟讀し、乃ち諸佛の涅槃正路の、六根より入るを知れり。毎に跏坐燕安し、外塵の六根より引き起くるを覺る。根若し墮ち去らば、卽ち生死の道中に墮せん。根若し墮ちざれば、流れを返して一に全くし、中中流入し、卽ち是れ涅槃の眞際なり。觀照すること既に久しければ、淨琉璃の如く、内に寶月を含まん。

晩年の蘇轍によるこの文は、嶺南への流謫という苦難の

なかで精神の平靜を保つために佛教が大きな據り所となり、さらにその後の老後の生活のなかで『楞嚴經』に親しんだと述べている。ここで言われる「六根」とは、眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根という人間に備わった六つの感覺器官を指し、さらにこれらの器官を通して感受されるのが色・聲（聴）・香（嗅）・味・觸・法という六種の感覺であり、これらの感覺は人間に煩惱を引き起こすものとして、「六塵」と呼ばれるのである。この文の記述からは、蘇轍が『楞嚴經』という佛典の、精神と諸々の感覺器官から齎される外界の刺激との關係の問題に、とりわけ強い關心を示している様子を知ることができよう。

なお、先にも觸れたように、當時この『楞嚴經』は蘇軾や蘇轍だけでなく、南宗禪の影響を受けた士大夫達の間で廣く讀まれており、宋代には注釋も多く撰述されている。主なものとしては子瑤『楞嚴經義疏注經』二十卷、咸輝『首楞嚴經義海』三十卷、戒環『楞嚴經要解』二十卷があり、また俗人によるものとしては、王安石に『楞嚴經新解』十卷がある。

また、書目への記載を見ても、『舊唐書』卷四十七經籍志下道家道釋諸説、及び『新唐書』卷五十九藝文志三釋氏には『楞嚴經』が著録されていないのに對して、『崇文總目』釋書には、『楞嚴經』十卷釋般刺密帝譯、『首楞嚴經疏』六卷釋惟愍撰を、また宋・尤袤『遂書堂書目』（說郛一百卷卷二十八）にも、『楞嚴經』十卷、ならびに『楞嚴經疏』釋惟愍撰六卷を著録しており、陳振孫『直齋書錄解題』には『萬行楞嚴經』十卷が、『宋史』卷二百五藝文志には般刺密諦譯『楞嚴經』十卷及び惟愍『首楞嚴經疏』六卷が著録されている。これらの記載からは『楞嚴經』が宋代の士大夫の間に廣く流行していた狀況を知ることができ

る。さらに、この『楞嚴經』に説かれているような、諸々の感覺器官を通して不斷にもたらされる外界からの刺激を受けつつ、人が内面の平靜をいかにして保持していくかという問題は、當時の士大夫らが關心を寄せるところであったようである。司馬光「送李益之侍郎致政歸廬山」詩其二（増廣司馬溫公全集卷十六 汲古書院 一九九三年）の「六塵皆外物、

萬法盡迷塗。(六塵 皆な外物、萬法 盡く迷塗。)や、王安石「望江南歸依三寶讚」其二(臨川集卷三十七 四部備用本)の「願我六根常寂靜、心如寶月映琉璃、了法更無疑。(願はくば我が六根 常に寂靜にして、心は寶月の琉璃に映ずるが如く、了法 更に疑ひ無からんことを。)」などの表現にはこの問題への深い關心が反映されている。

ではここで蘇軾の詩に話を戻し、『楞嚴經』を踏まえた作品の例として、次に「次韻秦太虛見戲耳聾」(東坡集卷十一)を見てみよう。なおこの詩について、清・王文誥『蘇文忠公詩編註集成總案』(巴蜀書社 一九八五年)は、元豐二年(一〇七九)の作と考證している。

君不見

君見すや

詩人借車無可載

詩人 車を借るも載すべきもの無し

留得一錢何足賴

一錢のみを留め得て何ぞ頼むに足らん

晚年更似杜陵翁

晩年 更に杜陵の翁に似て

右臂雖存耳先聾

右臂は存すると雖も耳先づ聾す

蘇軾の詩における佛典受容について(湯淺)

人將蟻動作牛闘
我覺風雷眞一噫

人は蟻動を將て牛闘と作し
我は風雷の眞に一噫なることを覺ゆ

ゆ

聞塵掃盡根性空
不須更枕清流派
大朴初散失混沌
六鑿相攘更勝敗
眼花亂墜酒生風
口業不停詩有債
君知五蘊皆是賊

聞塵掃ひ盡くせば根性は空なり
更に清流の派に枕するを須ひず
大朴 初めて散じて混沌を失ひ
六鑿 相ひ攘たれて更に勝敗す
眼花 亂れ墜ちて 酒は風を生じ
口業 停まらず 詩に債有り
君知るや 五蘊は皆な是れ賊なることを

人生一病今先差
但恐此心終未了

人生 一病 今 先差す
但だ恐る 此の心 終に未だ了らず

不見不聞還是礙

不見 不聞 還た是れ礙げらるるを

今君疑我特伴聾

今 君 我が特に伴りて聾するか
と疑ひ

故作嘲詩窮嶮怪

故に嘲詩を作りて嶮怪を窮せしむ

須防額癢出三耳

須らく額の癢して三耳を出だすを

防ぐべし

莫放筆端風雨快

筆端を放ちて風雨快ならしむるこ

と莫かれ

この詩は蘇軾が耳を悪くしたことを聞いた秦觀（一〇四九—一〇〇〇）から寄せられた詩に答えたものである（秦觀の原詩は失われている）。が、聴覺をはじめとする感覺をめぐる言及には、戲詩的な氣分を伴いつつ『楞嚴經』等の佛典を踏まえた表現が多用されている。

まず、第五、六句目では、昔は耳を病んだ人は蟻の動くごく小さな音を牛が鬨っている音と聞き違ったが、自分の場合はその逆で、風や雷の轟きでさえ、ちいさなおくびほどにしか聞こえないと、耳の状態を説明し、次の第七、八句目ではそれを受けて、しかし、聞塵を掃い盡くせば根本の性情は空だということだから、耳が聞こえなくなればわざわざ（聞塵を除くために）許由のように耳を洗う必要もないと、その皮肉さを笑ってみせている。

この七、八句目の典據として、王註は『楞嚴經』（該當箇所未詳）の「人有六根、出生六塵。（人に六根有り、六塵を出生す。）」を、また施註は『圓覺經』の「識清淨、故聞塵清淨。聞清淨、故耳根清淨。（識清淨なり、故に聞塵清淨なり。聞清淨なり、故に耳根清淨なり。）」を示しているが、禪の思想においては、これらの感覺器官を清淨に保つこと、つまり「六根清淨」は、人間の本性の清淨を保つために不可缺な前提と考えられている。

蘇軾はこの當時、耳、目の疾病をめぐるに應酬詩に『楞嚴經』の感覺と精神の平靜に關わる典據を多用しており、今取りあげた「次韻秦太虛見戲耳聾」の他にも、「次韻王都尉偶得耳疾」（東坡集卷十七 元祐二年（一〇八七）翰林學士在任中）では耳を患った王誡に對して次のように述べている。

君知六鑿皆爲贅	君知るや 六鑿 皆な贅爲るを
我有一言能決疣	我に一言有り 能く疣を決す
病客巧聞牀下蟻	病客 巧みに聞く牀下の蟻
癡人強覷棘端猴	癡人 強ひて覷く棘端の猴

聰明不在根塵裏

聰明は根塵の裏に在らず

藥餌空爲婢僕憂

藥餌 空しく婢僕の憂ひと爲る

但試周郎看聾否

但だ試みよ 周郎 聾を看るや否

や

曲音小誤已回頭

曲音 小や誤れば已に頭を回らさ

ん

ここでも蘇軾はウィットに富んだ言い回しを弄している。

「六塵」は『莊子』外物篇に基づく言葉だが、ここでは佛教の「六塵」「六根」と殆ど同じ意味で用いられているだろう。これらの感覺器官は、人間の有する聰明さにとつてはいはのようむだなものだから、耳が悪くなつても氣に病むことはないさと、蘇軾は耳の不調に苦しむ王詵を明るく慰めているのである。この詩の「根塵」という言葉についても查慎行の註は『楞嚴經』卷一の「我今觀此浮根四塵祇在我面。（我 今 觀此の浮根四塵の祇だ我が面に在るを觀る。）」等を踏まえるものと指摘している。

また特に「六根」のうちの目に關しては、「贈眼醫王生彦若」（東坡集卷十五 元豐八年（一〇八五）に次のような

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

表現が見られる。

而況清淨眼

而るを況んや清淨の眼

內景含天燭

內景 天燭を含むをや

琉璃貯沆瀣

琉璃 沆瀣を貯へ

輕脆不任觸

輕脆にして觸るるに任へず

（中略）

空花誰開落

空花 誰か開落せん

明月自朏朧

明月 自ら朏朧

請問樂全堂

請ふらくは樂全堂に問はんことを

忘言老尊宿

言を忘るる老尊宿

眼科醫に贈つたこの詩でもやはり、『楞嚴經』の表現が踏まえられているのであり、查慎行は『楞嚴經』卷一の「（如來）告阿難言、『吾今爲汝建大法幢、亦令十方一切衆生、獲妙微密性淨明心、得清淨眼。』（如來）阿難に告げて言へらく、『吾今汝の爲に大法幢を建て、亦た十方一切衆生をして、妙微密性淨明心を獲、清淨眼を得さしめん』と。」と同じく卷一の「佛告阿難、『如汝所言、潛根內者猶如琉璃。彼人當以琉璃籠眼、當見山河見琉璃不。』（佛

阿難に告ぐらく、『汝の言ふ所の如くなれば、根を内に潜むるは猶ほ琉璃のごとし。彼の人は當に琉璃を以て眼を籠すべく、山河を見るに當たりて琉璃を見るやいなや。』」を典據として指摘し、また王十朋註も『楞嚴經』卷四の「亦如瞽人見空中花。瞽病若除、華於空滅。（亦た瞽人の空中花を見る如し。瞽病若し除かば、華空に於いて滅せん。）」を指摘している。

これらの表現は、目に當てられた瑠璃の椀や空中に見える花といった『楞嚴經』の比喻の新奇さ、美しさに着目したものであるという點では、前章で見た杭州期の『維摩經』を踏まえた表現の場合と同じであるが、そのなかでも人間が外界を感じる感覺器官に關わる内容に特に興味が集中しているということが、『楞嚴經』を踏まえる表現の特色と言える。さらに言うならば、感覺の問題への關心の強さは、知密州期以降の蘇軾がこだわり續けて來た士大夫の史隱における「物」の愛好を巡る思考の焦點が、様々な差異を持つ「物」に拘ることの可否から、それらの「物」の與える刺激から内面の平靜をいかにして保持するかという點へと變化していくことと深く關わるものである。

⑦。當時の蘇軾の内で強まっていた平靜の希求と『楞嚴經』等の南宗禪系の佛典からの影響とは、どちらかが先に存在したというものではなく、彼のうちに混在していたのではないだろうか。

以上、本章では黃州流謫期以降の蘇軾の詩に表れる『楞嚴經』の感覺に關わる表現について、その代表的なものを舉げて考察したが、いずれの例にも共通するのは、蘇軾が友人たちとの應酬に際して多分に戯れの氣分を含んで表現したものだということである。⑧。これは蘇軾やその周圍の人々が『楞嚴經』の表現に馴染んでいたことを反映しているだろうが、また一方では蘇軾の興味がまだこの佛典の表現の表層に止まっていることを示すものとも言えよう。この黃州流謫期に吸収した『楞嚴經』等の表現や思想が彼の内面で熟成され、その詩のなかに思想的な深まりを持って表現されるまでにはもう少し待たねばならない。

四 平靜の希求

前章で既に見たように、黃州流謫期の蘇軾は謹慎生活で

の心の據り所を求め、そのなかで『楞嚴經』を初めとする佛典に親しむことに喜びを見出し、その表現を詩に詠み入れていたが、まだ佛教的な哲理が十分に消化された形で表現されるには至っていなかった。しかし黃州期以後の蘇軾の文學への佛教の影響はさらに大きくなっていったと考えられ、これについて、弟の蘇轍は「亡兄子瞻端明墓誌銘」(樂城後集卷二十二)で次のように述べている。

公之於文、得之於天、少與轍皆師先君。初好賈誼・陸贄書、論古今治亂、不爲空言。既而讀『莊子』、喟然嘆息曰、「吾昔有見於中、口未能言、今見『莊子』、得吾心矣。」乃出「中庸論」、其言微妙、皆古人所未喻。

嘗謂轍曰、「吾視今世學者、獨子可與我上下耳。」既而謫居於黃、杜門深居、馳騁翰墨、其文一變、如川之方至、而轍瞭然不能及矣。後讀釋氏書、深悟實相、參之孔・老、博辯無礙、浩然不見其涯也。

公の文に於けるや、之を天に得、少くして轍と皆な先君を師とす。初め賈誼・陸贄の書を好み、古今の治亂を論じて、空言を爲さず。既にして『莊子』を読み、

蘇軾の詩における佛典受容について(湯淺)

喟然として嘆息して曰く、「吾昔 中に見はるる有るも、口に未だ言ふ能はず、今『莊子』を見、吾が心を得たり」と。乃ち「中庸論」を出だすに、其の言は微妙にして、皆な古人の未だ喻へざる所なり。嘗て轍に謂ひて曰く、「吾 今世の學者を視るに、獨り子の我と上下なるべきのみ」と。既にして黃に謫居せられ、杜門深居し、翰墨を馳騁し、其の文一變し、川の方に至らんとする如し、而して轍は瞭然として及ぶ能はず。後に釋氏の書を読み、深く實相を悟り、之を孔・老に參して、博辯にして礙無く、浩然として其の涯を見ざるなり。

ここで蘇轍は時期を追って、兄の文章のスタイルが確立されていく状況を述べ、特に黃州での謹慎生活を送る間に兄の文體が大きく變化し、遂に自分には追いつけないものになったとしている。またその後は佛典を読んで萬物の本來のありようを知り、これを儒・道の思考と照らし合わせることで、その文體は雄辯で淀むところのない自由奔放さを獲得することになったと考えている。生涯にわたって蘇

軾のごく身近な人物であり續けた蘇轍によるこの觀察は、それだけ信賴のおけるものと考えられるだろう。

蘇轍はここで後年の兄が佛教の思考を儒家のそれと重ねあわせようとしていたと述べているが、その例として、蘇軾が晩年の嶺南流謫中に惠州で自ら營んだ「思無邪齋」に寄せた「思無邪齋銘」并敘（東坡外集卷二十二）を擧げることができる。

東坡居士問法於子由。子由報以佛語、曰、「本覺必明、無明明覺。」居士欣然有得於孔子之言曰、「詩三百、一言以蔽之、曰思無邪。」夫有思皆邪也、無思則土木也、吾何自得道、其惟有思而無所思乎。於是幅巾危坐、終日不言、明目直視、而無所見、攝心正念、而無所覺。於是得道、乃名其齋曰、思無邪、而銘之曰、

大患緣有身、無身則無病。廓然自圓明、鏡鏡非我鏡。如以水洗水、二水同一淨。浩然天地間、惟我獨也正。

東坡居士 法を子由に問ふ。子由 報いるに佛語を以てし、曰く、「本覺必明、無明明覺」と。居士 欣然として孔子の言に得る有りて曰く、「詩三百、一言以

て之を蔽はば、曰く思ひ邪無し」と。夫れ思ひ有れば皆な邪なり、思ひ無ければ則ち土木なり、吾れ何ぞ自ら道を得ん、其れ惟だ思ひ有りて思ふ所無きか。是に於いて幅巾危坐し、終日言はず、明目直視するも、見る所無く、攝心正念して、覺る所無し。是に於いて道を得、乃ち其の齋に名づけて曰く、思ひ邪無しと、而して之に銘して曰く、

大患は身有るに緣り、身無ければ則ち病無し。廓然として自ら圓明たり、鏡鏡たるも我の鏡なるに非ず。水を以て水を洗へば、二水同じく一に淨きが如し。浩然たり天地の間、惟だ我獨りや正しき。

ここに擧げた敘の部分でも、蘇轍と蘇軾の遣り取りが記されているが、ここで蘇軾は弟が示した、人が本來持つてゐる悟りの心は明瞭なものであるという南宗禪的な言葉で『論語』の「思ひ邪無し」と相い似たものと考え、さらにそれを自らの齋の名としている。このような考え方と行動には當時の蘇軾が儒・佛の理念を對立するものと考えず、むしろ兩者の融合を求めようとしている様子を見ることが

できよう。またこの銘の部分で明瞭な悟りの心を澄んだ鏡や水のイメージに重ねているが、これは極めて南宗禪的な發想であり、「思無邪」という名の齋に寄せたものとしては、むしろ意外な感じを與えるものであろう。

また蘇軾は晩年の嶺南流謫中に至っても引き續き『楞嚴經』を愛讀していたらしく、元符元年（一〇九八）に流謫地の海南島昌化軍で制作した「次韻子由浴罷」（東坡後集卷六）には、

稍能夢中覺 稍や能く夢中に覺め

漸使生處熟 漸く生處を熟せしむ

楞嚴在牀頭 楞嚴 牀頭に在り

妙偈時仰讀 妙偈 時に仰ぎ讀む

返流歸照性 流れを返して照性に歸し

獨立遺所囑 獨立して囑る所を遺る

という表現が見られ、當時もなお『楞嚴經』が彼の座右の書となっていた様子を知ることができる。この詩の「返流歸照性」の句は、查註が指摘するように、やはり『楞嚴經』卷八の「因不流逸、旋元自歸。塵既不緣、根無所偶。

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

返流全一、六用不行。（因りて流逸せず、元に旋りて自ら歸す。塵既に緣らず、根 偶する所無し。流れを返して一を全くし、六用行はず。）を踏まえたものであり、『楞嚴經』に學んで、諸々の煩惱を斷つて純粹な本性に歸すことを希求した表現と言えよう。

これらの例にも見られるように、晩年に及んで蘇軾の佛教への理解はさらに深まり、佛典に對する興味もより精神的な糧を求めるものに變化していったと考えられるが、そこで次にさらに具體的な例を挙げ、蘇軾の詩に表現される佛教的なモチーフが、より直截に內的な問題を反映するものになっていく様子をとらえたい。

まず、黃州流謫を許されてから晩年に至るまでの蘇軾の詩のなかで繰り返し踏まえるものに、『楞嚴經』卷五の次の逸話がある。

月光童子、即從座起、頂禮佛足而白佛言、「我憶往昔、恒河沙劫有佛出世名爲水天。教諸菩薩、修習水精入三摩地、觀於身中水性無奪、初從涕唾如是窮盡、津液精血大小便利、身中漩澁水性一同、見水身中與世界外浮

幢王利諸香水海等無差別。我於是時初成此觀、但見其水未得無身、當爲比丘室中安禪。我有弟子窺窗觀室、唯見清水偏在屋中、了無所見。童稚無知、取一瓦礫投於水內、激水作聲、顧盼而去。我出定後、頓覺心痛、如舍利弗遭違害鬼。」

月光童子、即ち座より起ち、佛足に頂禮し而して佛に白して言へらく、「我往昔を憶ふに、恒河沙劫に佛の出世に出づる有りて名を水天と爲す。諸菩薩に教ふるに、水精を修習し三摩地に入り、身中に水性を觀るに奪ふ無く、初めは涕唾よりして是くの如く窮め盡くし、津液精血大小便利、身中に漩渦するは水性一に同じく、水の身中にあるは世界外の浮幢王利諸香水海と等しく差別しと見る。我是の時に於いて初めて此の觀を成し、但だ其の水を見るのみにして未だ身無きを得ず、當に比丘と爲り室中に安禪す。我に弟子有りて窗より窺ひて室を觀、唯だ清水の偏へに屋中に在るを見るのみにして、了に見る所無し。童は稚くして知る無く、一瓦礫を取りて水内に投じ、水を激して聲を作し、顧盼し

て去る。我定より出でし後、頓に心痛を覺え、舍利弗の害鬼に遭違するが如し。」

この逸話は、佛の弟子である月光童子が室内で、人の身中に存在する涕や唾液等の諸々の水性のものが、實は世界を内包する香水海と何ら變わらぬものである、という境地を得るための瞑想を行っているのを、彼の弟子である子どもが覗き見たところ、室内には清水が満ちているばかりで月光童子の姿を見ることができなかったため、この子どもはその水のなかに瓦礫を投げ入れて立ち去り、瞑想を終えた月光童子は心痛を感じた、というものである。これは「水觀」という瞑想の方法について述べた逸話なのだが、この逸話そのものは、佛教の哲理の深遠さよりもむしろ、瞑想する人物が水になったり、それに子どもが悪戯をしたりするという「お話」としての面白さを感じさせるものである。蘇軾が『維摩經』や『楞嚴經』の斬新な比喻表現を好んで彼の詩に取り入れたことは既に見たが、それらと同様にこの『楞嚴經』の「お話」も蘇軾の好むところとなつたのであろうか、後年の彼の詩に何度も詠み入れられてい

る。

まず「觀臺」(東坡續集卷二)を見てみよう。王文誥『蘇文忠公詩編註集成總案』は、この詩を知杭州期の元祐五年(一〇九〇)の作と考えている。

三界無所住 三界 住する所無し

一臺聊自寧 一臺 聊か自ら寧し

塵勞付白骨 塵勞 白骨に付し

寂照起黃庭 寂照 黃庭より起つ

殘磬風中嫋 殘磬 風中に嫋たり

孤燈雪後青 孤燈 雪後に青し

須防童子戲 須らく防ぐべし 童子の戯れ

投瓦犯清冷 瓦を投じて清冷を犯すを

また王文誥が翌元祐六年(一〇九二)の作としている

「臂痛謁告、作三絕句示四君子」其二(東坡後集卷一)に

は、

心有何求遣病安 心 何の求むること有りて病をし

て安からしむ

年來古井不生瀾 年來 古井 瀾を生ぜず

蘇軾の詩における佛典受容について(湯淺)

祇愁戲瓦閑童子 祇だ愁ふ 戲瓦の閑童子

却作冷冷一水看 却つて冷冷一水の看を作さんこと

を

とある。どちらも月光童子水觀の話を詠み入れ、本來の精神がさながら波立つことのない古井戸の水のように清く澄んでいることを前提として、それを月光童子の場合のように子どもの惡戯で亂されないようにという危惧を表現している。言うまでもなくどちらの詩においても、この逸話をわざわざ持ち出したことには戯れの氣分が含まれるのだが、これらの詩においてはそのような逸話そのものの持つ面白さに加え、平靜に澄んだ精神の境地を求める志向を強く打ち出している。このような靜かな水面に喩えられる精神の平靜さの希求こそが、嶺南に流された晩年の蘇軾を南宗禪に引き付けた最大の魅力であったのだろう。^⑨

同様の志向は最晩年に至っても表現されている。ここではその例として、許されて嶺南から北へ歸る途上に制作された「藤州江上夜起對月、贈邵道士」(東坡後集卷七)の表現を擧げてみよう。

江月照我心 江月 我が心を照らし

江水洗我肝 江水 我が肝を洗ふ

端如徑寸珠 端として徑寸の珠の如く

墮此白玉盤 此の白玉の盤に墮つ

我心本如此 我が心 本と此の如し

月滿江不湍 月 満ちて 江 湍れず

彼の心を照らすのは流れに映った月、彼のたましいを洗うのは川の流れ。月は大きな珠玉となって川の流れの白玉の大皿に落ちる。今、彼の目に映っているのは、月の光と水面の反射光の白々とした眩しさのみである。「私の心はもともとこのようなものだ。」と蘇軾は言う。施註はこれを寒山詩（全唐詩卷八百六）の「吾心似秋月、碧潭清皎潔。（吾が心は秋月の似く、碧潭清くして皎潔たり。）」を踏まえたものだと言うが、先に見た『楞嚴經』の月光童子水觀の逸話を初めとして、静かな水面は、心の本来のありよう、またはそれへの回歸である悟りの境地を獲得した心の比喩として、南宗禪においては廣く用いられるものであり、詩におけるこのような表現の背後には、晩年の蘇軾の佛教、特

に南宗禪に對する深い理解が存在しているだろう。
ま と め

蘇軾は生涯にわたって佛典を読み、僧侶たちと交流し續けたが、『維摩經』の比喩に詩の新しい表現の可能性を求めた若年期から始まり、『楞嚴經』の、感覺器官によって受容される外界の刺激と精神との關係に對する興味を經、蘇軾のなかで佛典の知識や思考は時間をかけてゆつくりと熟成され、晩年に至つてようやく、靜澄な水面の光の反映を、淨化された精神の象徴として描き出し得るまでに深化したのではないだろうか。

註

① 本稿で引用した蘇軾の詩文の底本には、内閣文庫・宮内廳書陵部藏『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）所收本を使用し、さらに諸註テキストを参照した。作品の制作年代は特に示したもの他は、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佛典の底本には『天正新修大藏經』所收本を使用した。

② 蘇洵「極樂院造六菩薩記」（嘉祐集箋注卷十五 上海古籍出版社 中國古典文學叢書 一九九三年）にはこの經緯が次

のように記されている。「近將南去、由荆楚走大梁、然後訪吳・越・適燕・趙、徜徉於四方以忘其老。將去、慨然顧墳墓、追念死者、恐其魂神精爽、滯於幽陰冥漠之間、而不復曠然遊乎逍遙之鄉、於是造六菩薩並龕座二所。蓋釋氏所謂觀音・勢至・地藏・地藏・解冤結・引路王者、置於極樂院阿彌如來之堂。庶幾死者有知、或生於天、或生於四方上下、所適如意。亦若余之遊於四方而無繫云爾。」

- ③ 蘇洵は「初發嘉州」詩に登場した宗一の他にも、成都の幾人もの高僧たちとも親しかったようであり、蘇軾が熙寧元年（一〇六八）に著した「四菩薩閣記」（東坡集卷三十一）には、次のように記されている。「治平四年、先君沒於京師。軾自汴入淮、泝于江、載是四板以歸。既免喪、所嘗與往來浮屠人惟簡、誦其師之言、教軾爲先君捨施必所甚愛與所不忍捨者。軾用其說、思先君之所甚愛、軾之不忍捨者、莫若是板、故遂以與之。」この記は神宗熙寧元年（一〇六八）に蘇洵の喪が明け、眉州を離れるに際して書かれたものかと思われるが、ここで蘇軾は父の回向のために遺愛の四菩薩像を寺に寄進した経緯を記している。また、この記の前半にはこの菩薩像が唐の吳道子筆で、もともと蘇軾自身が父に贈ったものであるとが記されており、蘇洵父子が佛教に親しんでいる様子と、彼らが吳道子の繪畫を愛好した状況を知ることができる。
- ④ 熙寧四年に杭州赴任の途上で制作された「出都來陳、所乘船上有題小詩八首、不知何人有感於余心者、聊爲和之」其八

蘇軾の詩における佛典受容について（湯淺）

（東坡集卷二）の「我詩雖云拙、心平聲韻和。年來煩惱盡、古井無由波。」の三句目について、南宋・施元之の注は『圓覺經』の「斷除一切煩惱障蔽。」を典據として指摘するが、『煩惱』は佛教用語としては極めて基本的なもので種々の佛典に類出する語であり、必ずしも『圓覺經』の表現を踏まえるものと限定することはできないと思われる。また續く四句目の「古井無由波」は、白居易や孟郊の詩で寡婦の心境の比喻として用いられているものを踏まえ、心がいかなる感動をも生じなくなったことを言うものであり、蘇軾は「臨江仙」詞（東坡樂府卷上）でも「無波真古井、有節是秋筠。」という類似的表現をしている。後に蘇軾は「臂痛謁告、作三絕句示四君子」（東坡後集卷二）の「心有何求遣病安、年來古井不生瀾。祇愁戲瓦閑童子、却作冷冷一水看。」と、この「古井無波」に『楞嚴經』の月光童子水觀を掛けた表現をしている（本稿第四章「平靜の希求」参照）が、この「出都來陳」詩ではまだ『楞嚴經』の表現は強く意識されていないと思われる。

- ⑤ 王十朋註に引く堯卿は、この詩の踏まえるところを、この『維摩經』の表現を踏まえた『景德傳燈錄』卷十七の「襄州驚鎮善本禪師、因入浴室。有僧問、『和尚是離垢底人、爲什麼却浴。』師曰、『定水湛然滿、浴此無垢人。』であるとしている。

- ⑥ 儒教の北宋七子らの「觀物」は平靜な精神をもって、萬物

に内在する普遍的な理を觀照しようとするものであり、外界を認識することと精神の平靜との關わりに注目する點で、この『楞嚴經』をはじめとする南宗禪の發想とごく近いものと考えられる。兩者の關わりについては拙稿「蘇軾の觀物」(中國文學報 第五十二冊 一九九六年)第二章「觀物」參照。

⑦ 知密州期以降の蘇軾が、感覺器官による外界の刺激の受容と、その内面への影響について様々に思いを巡らせている狀況については、拙稿「蘇軾の吏隱——密州知事時代を中心に——」(中國文學報 第四十八冊 一九九四年)・「蘇軾の觀物」(前掲)等ですでに考察した。

⑧ 感覺器官のうち「鼻」に關わる表現には、「和黃魯直燒香二首」(東坡集卷十六 元祐二年(一〇八七))其一の「四句燒香偈子、隨香徧滿東南。不是聞思所及、且令鼻觀參。」、また其二の「萬卷明窗小字、眼花只有爛斑。一炷煙消火冷、半生身老心閑。」がある。其二については施註が『楞嚴經』卷五の孫陀羅難陀の「世尊教我、及俱絺羅觀鼻端白。我初諦觀經三七日、見鼻中氣出入如煙。身心內明圓洞、世界徧成虛淨如琉璃。」という言葉を、また其二については査註が同じく『楞嚴經』卷五の香嚴童子の「香氣寂然來入鼻中、我觀此氣非木非空非煙非火、去無所著、來無所從。由是意銷發明無漏。」という言葉を踏まえたものと註している。どちらも、『楞嚴經』のは「鼻觀」という瞑想の方法を示したもののだが、

これを踏まえた蘇軾の詩はどちらも戯れの氣分を含むものである。

⑨ 蘇軾が水の萬物を映し出す鏡としての性質に心を引かれることが、南宗禪の影響を受けたものであることについては、前掲拙稿「蘇軾の觀物」第四章「水鏡」ですでに考察した。