

王安石「擬寒山拾得二十首」と『楞嚴經』

鈴木敏雄

一

宋の王安石（一〇二一～一〇八六）の「寒山拾得に擬す二十首」について論ずる前に、それと関連して問題提起にも繋がる、ある指摘について先ず触れておきたい。

宋の釈惠洪（一〇七一？～一一二八）『冷齋夜話』巻四所収の一例「舒王のむすめは詩を能くす」（舒王女能詩）に、次のような話が見られる。

舒王女、吳安持之妻、蓬萊縣君、工詩、多佳句。有詩寄舒王曰「西風不入小窗紗、秋氣應憐我憶家。極目江山千里恨、依然和淚看黃花。」舒王以楞嚴經新釋付之、有和詩曰「青燈一點映窗紗、好讀楞嚴莫憶家。能了諸緣如幻夢、世間惟有妙蓮花。」

舒王の女は、吳安持の妻、蓬萊県君なり、詩に工にして、佳句多し。詩有り舒王に寄せて曰く「……」と。舒王は楞嚴經新釈を以て之に付し、和する詩有り曰く「……」と。

この中の「舒王以『楞嚴經』新釋付之」という記述は、舒王すなわち王安石が（註¹）、晩年政界に在って失脚し、南京に引退した後、その長女から送られた父母（安石夫妻）の生活を心配する詩、

西風不入小窗紗、秋氣應憐我憶家。

極目江山千里恨、依然和淚看黃花。（註²）

西風は小窓の紗に入らず、秋気は応に我が家を憶ふことを憐れむべし。目を極む江山千里の恨み、依然として涙に和して黄花を看る。に唱和し、次の次韻詩（註³）、

秋燈一點映籠紗、好讀楞嚴莫念家。

能了諸緣如夢事、世間唯有妙蓮花。（註⁴）

秋燈一たび点して籠紗に映じ、好んで楞嚴を読んで家を念ふ莫かれ。能く諸縁の夢事のごときを了すれば、世間は唯だ有り妙蓮花。

で応え、心配には及ばぬと言った際、それに『楞嚴經』の新釈を添えて返答としたことを伝えている。すなわち王安石は、長女に対して、そのように「淒涼として家を憶ふ」ことなかれ、「人世には聚散あり」、離別はつきものを、「家を念ふこと莫かれ」と繰り返し念押しし、その中で『楞嚴經』を「読め」と勧めているものと考えられる。

ではなぜ『楞嚴經』を「読め」なのか。それは、それで心配の種が消えるからというものであるが、それにしても安石に『楞嚴經』への拘りが有ったことは、今、看過できない。

二

さて、王安石の「擬寒山拾得二十首」（以下、「二十首」と略称する）も、「一」の『冷齋夜話』にあったように、当時、宝文閣待制の官に就いていた

臨川（江西）の呉安持という人物のもとに嫁いだ安石の長女（蓬萊泉君）に、安石自身が「汝が耳目の熒へるを覚まさん」という意図を込めて送った詩である。制作年代はこれも、安石が晩年に南京に引退して七年後、宋の元豊五年（一〇八二）か六年（一〇八三）とされている（註5）。すなわち、「一」の唱和詩とほぼ並行して作られたものである。

次の安石「呉氏の女子に寄す」（寄呉氏女子）詩（註6）には、これもまた同時期の作であるが、その際の事情および何が長女の「熒ひ」なのか詠まれている。

伯姬不見我、乃今始七齡。家書無虛月、豈異常歸寧。汝夫綴卿官、
汝兒亦搢紳。兒已受師學、出藍而更青。女復知女功、婉嫻有典刑。
自吾捨汝東、中父繼在廷。小父數往來、吉音汝每聆。既嫁遂願懷、
孰如汝所丁。而吾與汝母、湯熨幸小停。丘園祿一品、吏卒給使令。
膏粱以晚食、安步而車駟。山泉臯壤間、適志多所經。汝何思而憂、
書每說涕零。吾廬所封殖、歲久愈華菁。豈特茂松竹、梧楸亦冥冥。
芰荷美花實、瀾漫爭溝澗。諸孫肯來游、誰謂川無舫。姑示汝我詩、
知嘉此林壑。未有擬寒山、覺汝耳目熒。因之授汝季、季也亦淑靈。

……姑らく汝に我が詩を示し、此の林壑を嘉みするを知らしめん。
末に寒山に擬する有り、汝が耳目の熒へるを覚まさん。之に因つて
汝が季にも授けよ、季も亦た亦た淑靈なればなり。

この詩で安石は、長女に対し、「お前は別れてから七年も逢っていないと心配するが、手紙のやりとりは毎月あるではないか。／お前の夫や孫たちとも逢えないと心配するが、安泰であるという消息はよく存じておる。／父さんが政界で失脚して心配だと言うが、父さんの志はお前の叔父さん（我が弟）たちが継いでいる。／田舎は都とは異なりろくな薬もないだろうと心配するが、父母ともに持病は却って良くなっている。／田舎は都とは異なり生活も不自由だろうと心配するが、十分な生活費と使用人および食事は国から貰っている。／国から公用車さえも貸与されていないだろうと心配するが、自分の足で歩ける。／田舎は都会のような生活は出来ないだろうと心配するが、

松や竹ばかりでなく梧や楸も有り、山水が堪能できる。／田舎は孫たちが遊びに来て遊ぶものが無いだろうと心配するが、舟だつて有る」等と心配に及ばない情況を詠んでいる。

すなわちこれら、父母の南京引退後の生活を慮つて「憂ひ」として抱え込み、「書に毎に涕の零つと説く」長女の、安石から見れば心配するに及ばない心配事こそ「汝」すなわち長女の「耳目の熒ひ」であるとし、安石はそれを「覚まさん」と言う。そして、「二十首」を詠んで送っている。

では、なぜ他でもない「寒山拾得」に擬してなのか。それは、寒山拾得の詩体の持つ特性が、長女の「耳目」の「覚熒」に有効に働くと安石が考えたからではないかという推測は、容易にできる。

では、寒山拾得の持つどのような特性がそのような効果をもたらすのか。「一」の唱和に於ける釈惠洪の指摘は、その点と関わってくると思われる。すなわち「一」の唱和詩と「二十首」が時期を同じくしてなされた一連の父娘間のやりとりであるならば、唱和のみならず擬作の方でも、『楞嚴經』が何らかの役割を果たしてはいないか、との疑問が生ずる。そしてそこに、安石の『楞嚴經』への拘りと寒山拾得体への擬作も何らかの関連がありそうである、との仮説が成り立つ。

それを明らかにすることは、「宋代の詩人で、寒山詩に注意したのは、王安石にはじまるかもしれない」（註7）と言われる安石の寒山拾得体理解がどのようなものであったのか、その一端をかいま見ることでもできると思われる（註8）。

三

そもそも先ず、王安石「二十首」の原詩である寒山拾得体自体は『楞嚴經』と関係があるのかと言え、それはある。寒山拾得体はよく詩の中で『楞嚴經』を典故に用いる。例えば、寒山「烝砂擬作飯」詩（註9）はそれが顕著である。

悉砂擬作飯、臨渴始掘井。用力磨碌甑、那堪將作鏡。
佛説元平等、總有眞如性。但自審思量、不用閑爭競。

砂を悉して飯を作らんと擬し、渴くに臨んで始めて井を掘る。力を
用ゐて碌甑を磨くも、那ぞ將つて鏡を作るに堪えんや。仏は説く元
より平等にして、総て眞如の性有り。但だ自つて審らかに思量し、
閑らに争競するを用ゐざれ。

この詩はすでに、『楞嚴經』卷六の「若不斷姪修禪定者、如蒸砂石。欲其
成飯、經百千劫祇名熱砂。何以故。此非飯本、砂石成故」(若し姪を断たず
して禪定を修まば、砂石を蒸すがごとし。其の飯を成すを欲するも、百千劫
を経て祇だ砂を熱すと名づくるのみ。何を以ての故か。此れ飯の本に非ず、
砂石の成すが故なり)を踏まえているとされる(註10)。

さらにその「沙を蒸す」は『楞嚴經』卷一にも「諸修行人、不能得成無上
菩提、……皆由不知二種根本、錯亂修習。猶如煮沙、欲成嘉饌、縱經塵劫、
終不能得」(諸修行の人、無上の菩提を成すを得る能はざるは、……皆二種
の根本を知らず、錯亂して修習するに由るなり。猶ほ沙を煮て、嘉饌を成さ
んと欲するがごとし、縦ひ塵劫を経るも、終に得る能はず)とあり、未來永
劫飯は炊けない、すなわち禪を修められないことを言っている。右の詩は、
そのような『楞嚴經』特有の語を踏まえていることが分かる。

また、「平等」と「眞如」はそれぞれ『楞嚴經』卷八にある「十廻向」の
第五と第八に見える。そのうち、「平等」は「於同佛地、地中各各生清淨因。
依因發揮、取涅槃道。名隨順平等善根廻向」(仏と同じきの地に於いては、
地の中各おの清淨の因を生ず。因の發揮するに依れば、涅槃の道を取る。隨
順平等善根廻向と名づく)とあり、誰でも清淨な心を持つことを廻らせよと
説く。「眞如」は「即一切法、離一切相。唯即與離、二無所著。名眞如相迴
向」(一切の法に即し、一切の相を離る。唯だ即と離と、二つながら著くる
所無きのみ。眞如相廻向と名づく)とあり、無着常住であることを廻らせよ
と説く。

すなわち右掲の寒山の詩は『楞嚴經』に見られる語を随处に用い、「汝」

のやることは、砂を焚いて飯を作ろうとしたり、煉瓦を磨いて鏡を作るよう
なもの、無駄であるから、常住であろうとする心を活性化させ、無駄を無く
して思量し、仏と同じく清淨であれ、と禪の境地を創出して見せていること
になる。

因みに、「眞如」ではない「眞如性」という語は『楞嚴經』卷三に「云何
六入、本如來藏妙眞如性」(云何ぞ六入、如來藏妙の眞如性に本づく)とあ
る等、『楞嚴經』に頻出する(註11)。(なお、後で触れる『圓覺經』には「眞
如」という語は見えても、「眞如性」は無い。)

このように原詩の寒山拾得自体が『楞嚴經』をよく典故に用いることは、
実は項楚氏によつてすでに指摘されている(註12)。

氏は、清の王士禎『居易録』に、

其詩有工語、有率語、至云「不煩鄭氏箋、豈待毛公解」、又似儒生語、
大抵佛・菩薩語也。

其の詩には工みなる語あり、率ねなる語あり、「鄭氏の箋を煩は
さず、豈に毛公の解を待たんや」と云ふに至つては、又た儒生の語
に似たるも、大抵は仏・菩薩の語なり。

とあるのを引用し、寒山体の特徴を「その隱逸詩は、風景描写が比較的多く、
つとめて禪の境地を創り出そうとしている」(他的隱逸詩、則較多風景描寫、
力求創造禪的意境)と言う。そして「仏教の典故も常に寒山によつて詩中に
融け込まれている」(佛教典故也常被寒山融入詩中)と言ひ、寒山「有樹
先林生」詩を引用して、その末二句はこれまで薬山惟儼禪師の名句「皮膚脱
落盡、唯有一眞實」(皮膚脱落し尽くし、唯だ一眞實のみ有り)を踏まえる
とされて来たが、実は『涅槃經』卷三の「其樹陳朽、皮膚枝葉悉皆脱落、唯
眞實在」(其の樹は陳朽にして、皮膚枝葉悉く皆脱落し、唯だ眞實のみ在り)
が出典であると指摘する。そして『涅槃經』のほか、『法華經』・『維摩經』
・『楞嚴經』など数多くの仏教による典故が、随時自在に運用されている「
『涅槃經』而外、『法華經』、『維摩經』、『楞嚴經』等許多佛經的典故、他
都隨時拈用、得心應手」と言ひ、寒山体の仏典使用の特性を明らかにしてい

る。

すなわち氏は、寒山拾得体に用いられている数多くの仏典の中で最も多いのは『涅槃經』であることを指摘するとともに、それに次ぐ幾つかの顕著な仏典の中に『楞嚴經』が含まれることも明らかにしている。確かに氏の指摘に基づけば（註13）、このほか、『楞嚴經』に拠ると考えられる数多くの「生死・氷水」、「雲屯」、「枝葉」、「遷謝」、「直心・委曲」、「主人・客」、「如來母（佛母）」、「度脱」、「空華・龜毛」、「魂識（神識）」等の語が、寒山拾得詩の中には確認できる。

寒山拾得体が『楞嚴經』をよく典故に用いることは明らかであると言つて好い。

そして、安石が「二十首」に於いて確かに原詩の寒山拾得体に真似ようとしているのであれば、その中で『楞嚴經』を典故に用いることは、むしろ当然と言つて好いであろう。安石は、寒山拾得体に於いて『楞嚴經』が有効に働いていることを見出し、長女への勸戒をより効果的にするために「二十首」にもそれを援用しようとしたのではないかということも見てくる。

四

王安石は、原詩の寒山拾得体が『涅槃經』のほか複数の仏典を典故に用い、その中には『楞嚴經』がかなりの割合で含まれていることがよく分かつていたとと思われる。そしてそれは、この度の長女への勸戒に有効に働くことも分かっていたのではないか。とすれば安石が、「二十首」を物すに当たり、典故に用いる仏典の中に『楞嚴經』を確実かつ意図的に入れている可能性は高い。例えば「二十首」其十五を見ると、それが窺える。

失志難作福 志を失へば福を作し難く
得勢易造罪 勢ひを得れば罪を造り易し
苦即念快樂 苦しければ即ち快樂を念ひ
樂即生貪愛 樂しければ即ち貪愛を生ず

無苦亦無樂 苦しみ無く亦た樂しみも無く

無明亦無昧 明るき無く亦た昧きも無からん

不屬三界中 三界の中に属せず

亦非三界外 亦た三界の外にも非ざらん

長女に、人は「三界の中」に属しているから心に「貪愛」等が生ずると言いかせる際のこの詩の「三界」は、『楞嚴經』も、「見聞如幻翳、三界若空華」（見聞は幻翳のごとく、三界は空華のごとし）、「如是之人、相殺相吞、相食未已、云何是人得出三界」（是のごときの人、相殺し相呑み、相食ひて未だ已まず、云何ぞ是の人三界を出づるを得んや）、「如是比丘、於世眞脱、酬還宿債、不遊三界」（是のごときの比丘、世に於いて眞に脱し、宿債を酬還し、三界に遊ばず）、「出三界者、無有是處」（三界を出づる者は、是の処有る無し）、「深厭自生、知有涅槃、不戀三界」（深厭自ら生ずるも、涅槃有るを知れば、三界を恋はず）等と随所で触れている。ただし、「得出三界」、「不遊三界」、「不戀三界」とは言うものの、さらにそれは三界の外でもないとの認識までは言及しない（因みに、『圓覺經』には「三界」という語は見えない）。

その「三界」は寒山拾得体の常套語とも言え、安石は先ずそちらの認識を踏まえていると思われる。寒山の「世間何事最堪嗟」詩は、次のように詠む。

世間何事最堪嗟、盡是三途造罪植。不學白雲巖下客、一條寒衲是生涯。

秋到任他林落葉、春來從你樹開花。三界横眠閑無事、明月清風是我家。

世間何事ぞ最も嗟くに堪ふる、尽く是れ三途にて罪を造るの查なり。

白雲岩下の客に学ばざれば、一条の寒衲是れ生涯。秋到れば地に任

せて林は葉を落とし、春來たれば你に從ひて樹は花を開く。三界横

たはりて眠れば閑にして無事、明月清風は我が家なり。

この詩に於ける「三界横眠閑無事、明月清風是我家」の句は、三界の内にも外にも属さない境地を言うのではないか。ほかにも寒山「勸你三界子」詩は、次のように詠む。

勸你三界子、莫作勿道理。理短被他欺、理長不奈你。世間濁濫人、

恰似黍粘子。不見無事人、獨脫無能比。早須返本源、三界任緣起。
清淨入如流、莫飲無明水。

你三界の子に勸む、道理勿きを作す莫かれ。理短ければ他に欺かれ、
理長ければ你を奈んともせず。世間濁濫の人は、恰も黍粘子に似たり。
無事の人の、独り脱して能く比ぶる無きを見ず。早に須く本源
に返り、三界は縁起に任すべし。清淨は入ること流るるがごとく、
無明の水を飲む莫かれ。

この詩の「三界任縁起」という句も、やはり三界の外にも内にも属さない
認識を示しているものと思われる(註14)。安石は『楞嚴経』と寒山体の「三
界」を併用して新釈とし擬作に取り入れているのではないか。

より注目すべきは右掲の詩中の「貪愛」という語で、これは長女の姿を捉
えていよう。寒山詩には「貪愛有人求、快活不知禍」(貪愛に人の求むる有
り、快活にして禍を知らず)と見え、拾得詩にも「傷嗟愚癡人、貪愛那生厭」
(傷み嗟かはしきかな愚痴の人、愛を貪りて那ぞ厭くるを生ぜん)と見えて
いるが、この語は、『楞嚴経』巻四に「如摩登伽宿爲姪女、由神呪力銷其愛
欲、法中今名性比丘尼。與羅侯母耶輸陀羅同悟宿因。知歷世因貪愛爲苦」(摩
登伽のごときは宿より姪女と爲すも、神呪力に由り其の愛欲を銷せば、法中
今に性比丘尼と名づく。羅侯母耶・輸陀羅と同一宿因を悟る。歴世の因は貪
愛を苦と爲すを知れり)とあり、それが「苦」の原因であると明確に説く点
を安石は踏まえている(因みに『圓覚経』に「貪愛」という語は無い)。

さらに、「無苦・無樂」も同様で、この語は寒山詩には無く、『楞嚴経』
巻十の「十禪定」の一つに「或以初禪、性無憂故。或以二禪、心無苦故。或
以三禪、極悅隨故。或以四禪、苦樂二亡、不受輪迴生滅性故」(或は初禪を
以てして、性に憂ひ無きの故なり。或は二禪を以てして、心に苦無きの故な
り。或は三禪を以てして、悦隨を極むるの故なり。或は四禪を以てして、苦
樂二つながら亡く、輪迴生滅の性を受けざるの故なり)とあるのを踏まえて
いるものと思われる。殊に『楞嚴経』が「苦樂二つながら亡し」の境地を説
く点は、安石の右掲の詩の「無苦亦無樂」の認識と合致する(『圓覚経』に

は「無苦・無樂」という語は見られない)。

安石はこのように『楞嚴経』の認識を、時に寒山拾得体の認識と合わせる
ことよって一歩進め、新釈を付加しつつ典故に用い、効果を得ようとして
いるものように思われる。

右掲の「二十首」其十五は、もはや自分は色欲三界の中に属することはな
く、だからといって三界の外に在るといってもないことを、新法党党首と
して「勢ひを得」、やがて失脚して「志を失ふ」ことになった自戒を踏まえ、
『楞嚴経』による覚醒を得て詠んでいる。そして、「快樂を念ひ」、「貪愛を
生ず」という「熒ひ」の渦中にある長女に、早く目覚めるよう言い聞かせて
いるのではないか(「二十首」全体は概ねそのように構成されていると思わ
れる)。

右は一例であるが、安石「二十首」全篇に於ける顕著な特性を要約すれば、
宋の李壁注にも挙がっているように、『華嚴経』をはじめ、『楞嚴経』、『圓
覚経』、『維摩経』、『心経』等の仏典に見られる語を典故として採用してい
て(註15)、中でも『楞嚴経』の使用頻度は高いと言える。安石が目的を以て
寒山拾得体に似せるに当たり、『楞嚴経』の効果に依拠していたことは否定
しがたいであろう。

なお、「二十首」全体を李壁の指摘に基づいて見た場合は、『圓覚経』と
『楞嚴経』の語の使用率がともに比較的多いと言えるが、これまでも触れて
きたように、両経に限定してこの擬作に使用されている仏教語を調べてみる
と、『圓覚経』から拾える語で『楞嚴経』から拾えないものは殆ど無く、さ
らに『楞嚴経』のみから拾える語としては、「認物爲己」、「見種種色」、「一
機抽」、「四天王」、「好悪」、「自招」、「沈溺」、「悪夢」、「馬・牛」、「無眼」、
「纏繞」、「鑊湯」、「今日」、「度脱」、「有我・無我」、「貪愛」、「無苦」、
「明」、「三界」、「心肝」、「実行」、「魂魄」、「刀山」、「灰河」、「圓成」、「頭陀」、
「炭」、「魔」等、数多くあることが分かる。すなわちこれらの語の中には
「四天王」や「三界」等、他の仏典に見えるものも幾つか有るものの、『楞
嚴経』を踏まえると看做せるものも決して少なくない。例えば後述する「刀

山・灰河」等は「二十首」にとって重要な認識をもたらす語の一つであると言つて好く、それは明らかに安石が『圓覺經』ではなく『楞嚴經』に拠つていたことを物語つてゐるのではないか（註16）。

五

王安石「二十首」は、寒山拾得詩特有の口調を模しつつ、『楞嚴經』等の經典を典故に用いるという点では確かに寒山拾得体に似せてはいるようである。ではそれは、擬作として寒山拾得体によく似ていると言えるのであろうか。

晩年に於ける安石の仏教への傾倒に関しては、宋の黃庭堅（一〇四五—一〇五、字は魯直。山谷老人と号す）の「王荊公禪簡に跋す」（跋王荊公禪簡）に興味深い指摘がある。

荊公學佛、所謂「吾以爲龍又無角、吾以爲蛇又有足」者也。然余嘗熟觀其風度、眞視富貴如浮雲、不溺於財利酒色、一世之偉人也。暮年小語、雅麗精絶、脱去流俗、不可以常理待之也。

荊公の仏を学ぶは、所謂「吾以て龍と爲すも又た角無く、吾以て蛇と爲すも又た足有り」なる者なり。然れども余嘗て熟つら其の風度を観るに、眞に富貴を視ること浮雲のごとく、財利酒色に溺れず、一世の偉人なり。暮年の小語は、雅麗精絶、流俗を脱去すれば、常理を以て之を待するべからざるなり。

ここに言う安石晩年の「小語」とは、「二十首」をも含む一連の安石「北山詩」（註17）を指すと見て好いと思うが、それらを黃庭堅は、「俗流を脱去」し、禪の境地を創出してゐると評している。そしてその際、冒頭で「荊公學佛、所謂『吾以爲龍又無角、吾以爲蛇又有足』者也」と言つてゐる点は、着目して好い。すなわち黃庭堅の指摘を「二十首」の場合に当てはめて言うとは、安石が寒山拾得体に傾倒して得た禪あるいは『楞嚴經』に傾倒して得た禪の境地は、「龍」というには角がなく、「蛇」というには足がある（すなわち

「守宮」だと切り出し、それもまた「龍」の類である）と評していることになる（註18）。安石は自らの禪を、自身でも「疑ふ莫かれ禪伯未だ禪を知らず」と等と詠んでゐるように、「寒山拾得」の「体」を用いるにせよ、それと併せて『楞嚴經』の語を用いるにせよ、經典使用を含め、その用い方は原詩の寒山拾得体とは些か異なるものとして、自覚していた可能性がある。

その点に関し、さらに後世、杭州楞嚴寺に籍を置いたこともある紫柏尊者こと明の積眞可は（註19）「半山老人の『擬寒山子』詩に跋す」（跋半山老人擬寒山子詩）に於いて、より端的な指摘をしている。

受持千百萬過、心地花開、香浮鼻孔、鼻孔生香、香不聞香。善知此者、則半山老人舌根拖地、亦不分外也。

千百万の過ちを受持して、心地の花開き、香鼻孔に浮くも、鼻孔に香を生ずれば、香は香るを聞かず。善く此を知れば、則ち半山老人の舌根地を拖くも、亦た分外ならざるなり。（註20）

意図してか、この指摘も『楞嚴經』を踏まえていて興味深いが（註21）、安石は新法党で犯した千百万の過ちを持ち続けて、晩年に心の花が咲き、その香が鼻孔に漂つたとしても、鼻孔自体が香を生じたものであれば、その香は嗅いでも香ぐわしくない、ということが諸君にもうまく分かれれば、王安石の舌根が如何に優れていても、それはそれほど格別なものではない、と眞可は評しているものと考えられる。

すなわち、安石は新法党での過ちの因果を引きずっており、『楞嚴經』の説く所を踏まえて言えば「二十首」それ自体が虚妄であり、禪、例えば「楞嚴」の禪の境地を創り出してはいるように見えても、それもまた一つの虚妄であつて、とりたてて論ずるまでもないとしてゐるもののように思われる。とすると、「二十首」は新法党での過ちという因果を背負い、原詩の寒山拾得体の禪の境地とは些か異なる詠であることを示唆する。少なくとも原詩の寒山拾得体には、寒山や拾得自身の過去を引き合いに出し、その戒めるべき過去の改悔に基づいて物事を説くような点は認められない。安石が過去の因果を引きずつてゐることは勢い、その寒山拾得体に真似た擬作も、原詩に似

ていないという評価を与えられることになるのではないか。

六

原詩と擬作との差異は、王安石の意図した効果と関連があるのではないか。「二十首」に見られる、例えば「我」と「汝」という寒山拾得体らしさを醸し出している語に注目してみると、王安石の擬作が原詩の寒山拾得体とは些か異なる点が、一部浮かび上がる。

「我」と「汝」は寒山拾得体でも自称および呼びかけとして頻出する。安石はその点では原詩に似せている。そしてその際、やはり寒山拾得体に似せるべく、『楞嚴經』等の仏典を典故に用いる手法をも駆使する。しかし先ず、その「我」は、開悟以前の自分を告白するように用いられる特徴がある。例えば「二十首」其二は（註22）、次のように詠む。

我曾爲牛馬 我曾て牛馬たれば

見草豆歡喜 草豆を見て歡喜せり

又曾爲女人 又た曾て女人たれば

歡喜見男子 歡喜して男子を見き

我若眞是我 我若し眞に是れ我ならば

祇合長如此 祇だ合に長く此のごときのみなるべし

若好惡不定 若し好惡定まらずんば

應知爲物使 應に物のために使はるるを知るべし

堂堂大丈夫 堂々たる大丈夫

莫認物爲己 物を認めて己と爲す莫かれ

この詩は、李壁の注にもあるように、『楞嚴經』卷二に「一切衆生、從無始來、迷己爲物、失於本心、爲物所轉。故於是中、觀大觀小。若能轉物、則同如來、身心圓明、不動道場。……」（一切衆生は、無始より來のかた、己を迷はして物と爲し、本心を失ひ、物の為に転ぜらる。故に是の中に於いて、大を觀小を觀るなり。もし能く物を転ずれば、則ち如來に同じく、身心円明

にして、不動の道場ならん。……）とあるのを踏まえ、「物のために使はるる」ことを戒めている（『圓覺經』はこの種の「物」の認識は無い）。

さらに『楞嚴經』卷一卷末にも「認物爲己」についての認識があり、

……於是如來、普告大衆、若復衆生、以搖動者、名之爲塵、以不住者、名之爲客。汝觀阿難頭自動搖、見無所動、又汝觀我手自開合、見無舒卷。云何汝今以動爲身、以動爲境、從始泊終、念念生滅、遺失眞性、顛倒行事、性心失眞、認物爲己、輪迴是中、自取流轉。

……是に於いて如來、普ねく大衆に告ぐ、「若し復た衆生、揺動を以てする者ならば、之を名づけて塵と爲し、不住を以てする者ならば、之を名づけて客と爲す。汝ら阿難の頭の自ら動揺するを觀るも、見には動く所無く、又た汝ら我が手の自ら開合するを觀るも、見には舒卷する無し。云何ぞ汝ら今動くを以て身と爲し、動くを以て境と爲し、始めより終はりに泊まるまで、念念生滅し、眞性を遺失し、行事を顛倒し、性心は眞を失ひ、物を認めて己と爲し、是の中に輪廻し、自ら流轉するを取るや」と。

と云う。併せてこれをも踏まえ、寒山拾得体に似せている。

すなわち、如來の放った光が動くのを見ると見る者の頭はそれを追って動くが、着眼そのものは動いていない。如來が手を結んで開けば如來の手は開合するが、それを見る者の着眼そのものは結んだり開いたりはない。そのように動いて止まらない「客」、浮遊して静止しない「塵」といった物理的なものの方、右掲の其二で言えば「牛馬」・「女人」の方を自分自身や自分を取り巻く環境だと認識してはならない。そのように「物を認めて己と爲す」ことをすると、好悪は定められず、眞の自己を見失うことになる。それは「大丈夫」ではない、と安石は長女に勸戒する。

また、「女人」という語は『楞嚴經』特有の「摩登伽」のような「姪女」を想起させるかに見え、「大丈夫」という語は寒山詩に「男兒大丈夫、一刀兩段截」（男兒は大丈夫、一刀兩断截す）とあるのを踏まえる（『圓覺經』はともに用例を見ない）。

さらに、「好悪」については、寒山詩の「好悪總不識、猶如猪及羊」（好

悪総て識らずんば、猶ほ猪及び羊のごとし）という認識を踏まえていて、「二十首」其十四でも安石は詠んでいるが、ここは、『楞嚴經』卷九に「……或得宿命、或有他心、或見地獄、或知人間好惡諸事」（……或は宿命を得、或は他心有り、或は地獄を見、或は人間の好悪の諸事を知る）とある「好悪」を踏まえる。すなわち、天魔の飛ばした精の附着した人は、仏法を聞く以前から自らを開悟したかのように錯覚し、「（偽りの）好悪を知る」ことになる。そしてそれをため込んで結局「好悪定まらず」、無間地獄に陥る危うさを纏うことになる（因みに、『圓覺經』にはそのような言い方は無い）。そして安石は、これら『楞嚴經』をも典故に用いつつ、「我」は嘗ての「我」すなわち以前の「好悪定まらず」の自分とは異なり、もはや「物」に役せられることの無い、好き嫌いの定まった「大丈夫」であり、心配は要らない、と長女に言い聞かせている。このような嘗ての自分の改悔に由来する「我」は、原詩の寒山拾得体には見られないものである。

もう一つは、これも寒山拾得体に似せていて、「汝」を使い、長女に、お前は心配性だから余計な心配をするのだ、心配の必要は無いと呼びかけるものである。それも嘗ての自分の改悔に基づいて呼びかけがなされているものと思われる。例えば「二十首」卷末の其二十は次のように詠む。

利瞋汝刀山 利瞋は汝が刀山
濁愛汝灰河 濁愛は汝が灰河なり
汝癡分別心 汝の分別心に痴かなるは
即汝琰魔羅 即ち汝の琰魔羅なり
圓成但一性 円成するは但だ一性のみ
一切法依他 一切の法は他に依る
遍了一切法 遍く一切の法を了するは
不如且頭陀 且く頭陀するに如かず

この詩も先ず『楞嚴經』卷八の「刀山」「灰河」という語を典故に用いている。それは、『楞嚴經』の説く自業自得の「十習因」の第三と第四にそ

れぞれ見える。

三者・慢習交陵、發於相恃。馳流不息、如是故有騰逸奔波、積波爲水。如人口舌自相綿味、因而水發。二習相鼓、故有血河・灰河・熱沙・毒海・融銅・灌吞諸事。是故十方一切如來、色目我慢、名飲癡水。菩薩見慢、如避巨溺。四者・瞋習交衝、發於相忤。忤結不息、心熱發火、鑄氣爲金。如是故有刀山・鐵樹・劍輪・劍輪・斧鉞・鎗鋸。如人銜冤、殺氣飛動。二習相擊、故有宮割斬斫、剉刺槌擊諸事。是故十方一切如來、色目瞋恚、名利刀劍。菩薩見瞋、如避誅戮。

三は、慢習交ごも陵ぎ、相恃むを発す。馳せ流れて息まず、是のごときの故に騰逸奔波、波を積み水と為す有り。人の口舌の自ら味を相綿ね、因つて水発するがごとし。二習相鼓す、故に血河・灰河・熱沙・毒海・融銅・灌吞の諸事有り。是の故に十方の一切の如來、色目我慢し、痴水を飲むと名づく。菩薩ら慢らるれば、巨溺を避くるがごとし。四は、瞋習交ごも衝き、相忤ふを發す。忤ひ結びて息まず、心熱くして火を發し、氣を鑄て金と為す。是のごときの故に刀山・鉄樹・劍輪・劍輪・斧鉞・鎗鋸有り。人の冤を銜むがごとく、殺氣飛動す。二習相擊つ、故に宮割斬斫、剉刺槌擊の諸事有り。是の故に十方の一切の如來、色目瞋恚し、刀劍を利くすと名づく。菩薩ら瞋らるれば、誅戮を避くるがごとし。

慢りと慢りがぶつかると、地獄の責め苦の「灰河」のような状態が起こり、瞋りと瞋りがぶつかると、「刀山」のような状態が生じるとある。安石はそれを「分別心」の痴かさに起因するものと認識し、長女に対し、瞋りに「汝」自らの瞋りをぶつけ、濁愛に「汝」自らの濁愛をぶつけるようなことをし（註²³）、自分を閻魔にしてしまっていると戒める（註²⁴）。（これは『圓覺經』卷下二にも「貪瞋愛慢、詭曲嫉妬」と見えている。）

その閻魔状態をもたらす「分別心」については、さらに「二十首」其十で既に安石は触れている。

昨日見張三、嫌他不守己。歸來自悔責、分別亦非理。

今日見張三、分別心復起。若除此惡習、佛法無多子。

昨日張三を見、他の己を守らざるを嫌ふ。帰り来たりて自ら悔責すれば、分別は亦た理に非ず。今日張三を見るに、分別は心に復た起る。若し此の惡習を除かば、仏法に多子無からん。

「分別」とは時に「非理」なるものであつて、その場合は「惡習」を生み、仏法の中に「多子」すなわち「たごたや子細をもたらず」と言う。『楞嚴經』卷一では「(佛)常言覺知分別心性、既不在内、亦不在外、不在中間、俱無所在、一切無著、名之爲心。則我無著、名爲心不」(仏は常に言ふ「覺知する分別の心性は、既に内に在らず、亦た外に在らず、中間にも在らず、俱に在る所無く、一切無著、之を名づけて心と爲す」と。則ち我(阿難は無著なれば、名づけて心と爲すや不や)と説き、「分別心」とは本来「無所在」、「無著」であり、それが「心」というものであるとする。それを、安石の長女の「分別」はまだ心に執着を見せており、痴かなものと言わざるを得ないことを安石は指摘しようとする。

先ずはその執着のある「分別心」を克服し、そして無量の功德への意志を持てる「圓成」(『楞嚴經』卷一)に到るために、「頭陀」に依り「空法」を了するよう安石は最後に「汝」すなわち長女に勧めて結句を結ぶ。その「法」、「頭陀」も『楞嚴經』卷五に見える。

我於往劫、於此界中、有佛出世、名日月燈。我得親近、聞法修學。佛滅度後、供養舍利、然燈續明、以紫光金塗佛形像。自爾已來、世世生生、身常圓滿紫光金聚。此紫光金比丘尼等、即我眷屬、同時發心。我觀世間六塵變壞、唯以空寂修於滅盡、身心乃能度百千劫、猶如彈指。我以空法成阿羅漢。世尊說我頭陀爲最。

我(摩訶迦葉)往劫に於いて、此の界の中に於いて、仏の世に出づる有り、日月燈と名づく。我親ら近づくを得、法を聞き學を修む。仏(日月燈仏)滅度の後は、舍利を供養し、燈を然やして明を続け、紫光金を以て仏の形像に塗る。爾るより已來、世々生々、身常に紫光金の聚まるを圓滿にす。此の紫光金比丘尼らは、即ち我が眷屬に

して、時を同じくして發心す。我は世間六塵の變壞するを觀、唯だ空寂を以て滅盡を修むるのみなれば、身心乃ち能く百千劫を度ること、猶ほ指を弾くがごとし。我は空法を以て阿羅漢と成る。世尊は説く我が頭陀は最たりと爲すと。

『楞嚴經』は、夫婦とともに私財をなげ出して仏舍利を供養し続け「空法」を了することを最高の「頭陀」であると説くが(註25)、安石自身も嘗て「分別心」に痴かであつて、心に閻魔を來臨させたことがあつたのではないか。それを自らは(夫婦で)「頭陀」に勤め、閻魔を振り払つた。だからこそそれを説く『楞嚴經』の「頭陀」を典故に用い、長女(夫妻)に「汝」もそのように勤めるよう勸戒しているものと考えられる。

以上、「二十首」に見える安石の「我」および「汝」は、自らの改悔が多く根底にあることが分かる。しかし原詩の寒山拾得體は逆にそれは皆無に等しく、殆どが開悟後の「我」および勸戒対象の「汝」である。すなわち、安石は過去の因縁に引きずられ、悔いた自分を「二十首」に詠み込み、それと同時に自分の過去の改悔を根底に抱えつつ、しかし今はもう開悟し、さらに同じ事であれば長女には繰り返すことの無いよう「汝」と言つて呼びかけ、「汝が耳目の榮(も)ふを覚ます」よう勧めている。そのような「我」がそのような「汝」に連続している点が、安石の場合は原詩の寒山拾得體とは些か異なっていることになる。

安石は長女の「覺榮」を意図した際、自分の過去を含めた方が理解を得られ易いと考へたのではないか。そこで原詩の寒山拾得體には顕在化していない寒山や拾得の過去をあり得るものと想定し、その彼らの過去を顕在化するような形で擬作し、そこに自らを託し、長女の説得を試みたものと思われる。それなりの禪の境地を創り出してはいるが、原詩の寒山拾得體のそれと同認識かと言うと、必ずしもそうでなく、従つて必ずしも似ているとは言いがたい点が、「二十首」には有ることになる。

なお、安石は長女には「吾と汝が母とは湯熨(とうい)幸ひにしてしばらく停む」と言い、田舎は都とは異なりろくな業も無いとお前は心配するが、逆に田舎ゆ

えに父母ともに持病は治療の必要が無くなっている、とは言つてはいたものの、やがて病いは再発し、亡くなることになる。長女は父の、お前は好悪定まらず、物に使われ、快樂を念い、濁愛を貪るといふ「熒^まひ」を抱えているという勸戒、および「楞嚴」の禪とそれを含む寒山拾得体に做つた擬作詩を送つて覚醒させたいという思いに対し、恐らくは論理面での理解は示したとしても、現実問題として、それで自らの心配事は消えたかいうと、それは疑問を残しておいて好い所ではないか。

註1、王安石（字は介甫）は、もと撫州の人。後に金陵に居り、宰相を退くの日、官は荆国公に特進し、既に歿しては諡して文といい、追つて舒王に封ぜられている。

註2、「憐」は一に「怜」に作り、「江山」は一に「江南」に作る。

註3、この唱和詩は、王安石集に二首（其一・其二）を収める。『冷齋夜話』の引用する所は其二であり、其一は「孫陵西曲岸烏紗、知汝淒涼正憶家。人世豈能無聚散、亦逢佳節且看花」と詠む。

註4、初句は、王安石集が「秋燈一點映籠紗」に作る以外、『宋詩記事』、『古今事文類聚』、『說郛』、『冷齋夜話』などは「青燈」・「點映（映）窗紗」に作る。

註5、清水茂『王安石——王半山——』（岩波書店「中国詩人選集第二集」4、一九六二年）に拠る。周錫韜『王安石詩選』（三聯書店「中国歴代詩人選集」一九八三年）も同じ。

註6、清水茂『王安石——王半山——』を参照されたい。

註7、清水茂『王安石——王半山——』の指摘に拠る。

註8、宋代の詩人に於ける寒山体の影響に関しては孫昌武『禪思与詩情』第八章「寒山詩与禪」（中華書局、一九九七年）に詳しい。

註9、入矢義高『寒山』（岩波書店「中国詩人選集」5、一九五八年）を参照されたい。

註10、入矢義高『寒山』の指摘に拠る。

註11、南懷瑾『楞嚴大義今釋』（臺北老古文化事業公司、一九九二年、二十二版七刷）は、「眞如性」を「眞実常住」と注している。

註12、項楚『寒山詩注』前言（中華書局、二〇〇〇年）の指摘に拠る。

註13、項楚『寒山詩注』に於ける引用に基づく。

註14、なお、寒山「三界人蠢蠢」詩にも「三界」の語は見える。さらに該詩には「貪財愛姪欲」の語も見え、この「二十首」其十五の原詩となつてると言つても好い。さらに安石の認識と類似する「好惡總不識」、「却笑牛牽磨」等の語も見え、安石「二十首」への「三界人蠢蠢」詩の影響は看過できない。

註15、他に『寶積經』、『遺教經』、『央掘經』も李壁注は引く。宋詩の仏典使用状況に関しては、孫昌武氏も『佛教与中国文学』第二章三「宋至晚清的佛教与文人」（上海人民出版社、一九八八年）、同『中国文学中的維摩与觀音』第十一章「宋代的官僚居士与維摩詰」（天津教育出版社、二〇〇六年）等で考察し、『華嚴』、『圓覺』、『楞嚴』等幾つかの教典の事理円融、明心見性の觀念が遍く重視され……等の指摘をしている。

註16、『楞嚴經』を読んだ際に捉えられる『圓覺經』との差異は、宋の晁迥の『法藏碎金録』が「圓覺經一味精純要妙、專說心起之眞妄、悟修之頓漸、以利鈍根故、分辨學法之次第。楞嚴經、於眞心正法之外、又說種種事相有邪有魔有升有墮、令人曉會不至差殊」（圓覺經の一味は精純要妙にして、専ら心起の眞と妄、悟修の頓と漸を説き、利鈍根の故を以て、學法の次第を分弁す。楞嚴經は、眞心正法の外に於いて、又た種々の事相には邪有り魔有り升る有り墮つる有るを説き、人をして曉會して差殊に至らしめず）すなわち、『圓覺經』は法を学ぶ順序を説き、『楞嚴經』は種々の相を説くと言う等、随處で端的に語っている。「耳目」の「熒^まひ」を覚ますには、耳目に入る諸相について説く『楞嚴經』の方が適しているものと思われる。

註17、『宣和書譜』（宋の米芾ら編か）にも同様の話があり、「舒王、……暮年歸老金陵、浮沈漁樵間、跨驢挾冊、往來北山下、道傍醉尉、雖誰何不復介意、作小詩如壯歲語、出奇凌轍、脱去流俗、學者編爲北山詩。平生視富貴眞如浮雲、不溺於財利聲色、信宗公偉人也。……」という（「醉尉」は、勢利におもむく小人。「史記」李將軍列傳に見える）。これによれば、「小語」は「小詩」とも言い、安石「北山詩」を意味する。

註18、『漢書』東方朔傳に、帝が「射覆」の遊びをした際、東方朔が守宮を射中てた話が載っている（「東方朔射守宮、云以爲龍又無角、謂之爲蛇又有足、跂跂脉脉、善緣壁、若非守宮、即蜥蜴」）。この話は、王安石「杭州修廣師法喜堂」詩の李壁注にも引かれている。

註19、眞可（一に「釋可眞」に作る）、字は達觀。「紫柏尊者全集」二十九卷（「新纂續藏經」

所収)があり、この指摘は卷十五に拠る。また、「浙江通志」卷二百二十八によれば、楞嚴寺は嘉興府に在る。

註20、「舌根拖地」は、宋の王栢「侍伯兄宿履菴、即事、呈本老」詩にも「舌根拖地無死句、何曾一字粘虚空」と見える。

註21、『楞嚴經』卷三に於いて六根六塵の起滅出入する「十二處」の真如性を説く第三「嗅と香」に、「阿難。汝又嗅此罍中梅檀、此香若復然於一鉢、室羅筏城四十里内、同時聞氣。於意云何。此香爲復生梅檀木、生於汝鼻、爲生於空。阿難。若復此香、生於汝鼻、稱鼻所生、當從鼻出。鼻非梅檀、云何鼻中有梅檀氣。稱汝聞香、當於鼻入。鼻中出香、説聞非義。若生於空、空性常恒、香應常在、何藉罍中、熱此枯木。若生於木、則此香質、因熱成煙。若鼻得聞、合蒙煙氣。其煙騰空、未及遙遠、四十里内、云何已聞。是故當知、香鼻與聞、俱無處所。即嗅與香、一處虛妄。本非因緣、非自然性」(阿難よ。汝は又た此の罍中の梅檀を嗅ぐに、此の香は復た一鉢に然ゆるが)ときも、室羅筏城四十里の内、同時に氣を聞く。意に於いて云何。此の香は復た梅檀木に生ずるか、汝が鼻に生ずると爲すか、空に生ずると爲すか。阿難よ。若し復た此の香、汝が鼻に生じ、鼻の生ずる所と稱さば、當に鼻より出づべし。鼻は梅檀に非ず、云何ぞ鼻中に梅檀の氣有る。汝が香を聞くと稱するは、當に鼻より入るべし。鼻中に香を出ださば、聞くと説くは義に非ず。若し空に生ぜば、空の性は常に恒なり、香は応に常に在るべし、何ぞ罍中に藉りて、此の枯木を熱やす。若し木に生ぜば、則ち此の香の質は、熱ゆるに因りて煙と成る。若し鼻聞くを得ば、合に煙氣を蒙るべし。其の煙の空に騰るも、未だ遙か遠きに及ばず、四十里の内、云何ぞ已に聞く。是の故に當に知るべし、香と鼻と聞くとは、俱に処るの所無し。即ち嗅ぐと香とは、二つながら虚妄に処る。本より因縁に非ず、自然の性に非ず)とあるのを踏まえる(「説聞非義」は、「聞く」という言い方は不合理、の意)。

註22、清水茂『王安石——王半山——』を参照されたい。

註23、ここの「愛」の認識は、『楞嚴經』には「愛河乾枯」(卷四)、「成愛見魔」(卷六)、「癡愛發生」(卷九)等と頻出する。なお、「濁愛」は「四」で触れた「二十首」其十五の「貪愛」と同じであろう。

註24、「閻魔」は『楞嚴經』には見えず、寒山詩に「勸你休去來、莫惱他閻老。失脚入三途、粉骨遭千擣。……」等と見える。

註25、「頭陀」について、李壁は『文選』李善注を引き、「頭陀斗敷也、言斗敷煩惱也」(頭陀は斗敷するなり、煩惱を斗敷するを言ふ)と言う。托鉢(行脚、乞食)などの行によつて、衣食住三種の貪着(煩惱)を「抖擻(斗敷||振り払う)」し洗滌することをいうとするものと思われる。