The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	蘇軾における「樂」(1) : 宗教的経験と創作との関連をめぐって
Author(s)	福光, 由布
Citation	文芸学研究. 2013, 17, p. 60-83
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/56989
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

蘇軾における「樂」(1)

――宗教的経験と創作との関連をめぐって

福光　由布

はじめに

北宋の士大夫蘇軾（1036-1101）による詩賦、題跋、上書など、あらゆる文面において、「儒佛(2)道」というべき三教特有の表現が散見されることは、既に指摘されている事実である(3)。当然ながらこのことは、当代の、文章をものした他の士大夫たちに共通していた、慣習的背景に馴染むものだといえる。しかし、彼らに比して蘇軾の場合は、後世に『禪喜集』と題した書物が上梓されるほど、慣習の枠におさまりきらない佛教的傾倒を示す表現が、とりわけ多く見られる。

蘇軾の佛教への関心は、母程氏の教えにより、少い時から既にあった。熙寧四（1071）年頃、杭州の任を得てから、蘇軾は、より多くの僧侶（主に雲門宗、臨済宗、曹洞宗）と頻繁に交流しはじめる。そして元豊二（1079）年の黄州流謫期を境に、蘇軾の佛教に対する見解は、一層深みを増していった。この頃より蘇軾は、詩文や書簡に、自身の静坐（坐禅）体験をあらわすようになる。

とはいえ、蘇軾は生涯、出家し佛門に入ることはなかった。しかも晩年にいたっては、佛への「道」を慕い、能く楞嚴の言語を誦す（「能誦楞嚴言語」）といいながらも、実はそんなものからは得る所など無い（「而實無所得」）とさえ述べている(4)。佛教から得るものは無いとしながら、何故佛道を慕いつづけたのか。蘇軾にとって、佛教或いは宗教的体験とは如何なるものであったといえるのか(5)。

蘇軾の宗教観をうかがい知る手がかりとして、本稿では、蘇軾の用いた「樂（ラク：たのしみ）」の語に着目する。「樂」とは、本来、一つの宗教において限定的に用いられる類の語ではない。しかしながら、蘇軾が青年期に用いていた「樂」の意味内容は極めて平面的であるのに対し、黄州流謫期以降の「樂」は、一層多義的であって、奇しくもこの変化の見られる時期は、佛教への傾倒や坐禅経験を通して、蘇軾が内的な省察をはじめた時期とちょうど重なる。

本稿の目的は、大きく分けて二つある。一つは、蘇軾の用いた「樂」という語を手がかりに、蘇軾の思索と、創作（詩作と書作）に対する態度が、宗教的経験を通して、どのような課程を経て変容していったかを確認すること。それを踏まえて、もう一つは、蘇軾にとって、宗教的体験とは如何なるものであったのかということである。なお本稿は、蘇軾の佛教的体験を多く取り上げるものでありながら、蘇軾の思想そのものを、佛教という一つの宗教にそのまま嵌入して考えるものではない。あくまでも彼の宗教的経験と創作に対する態度を、自身の体験と実感に即して読み解くことを主旨とするのであって、蘇軾の記述が「儒佛道」のどの文脈で理解されるべきかを検討するようなことはしない。これはつまり、「儒佛道」いずれかの立場によった、或いは「儒佛道」が渾然一体となったものとして理解されがちな蘇軾の思想を、彼独自の規律による三教の選択を以て織り成された、一つの形態として捉えようとする試みでもある。

1　歐陽脩の「樂」

蘇軾の「樂」を探る前に、蘇軾の学問上の師であった[6]歐陽脩（1007-1072）の「樂」の使用例を概観したい。何故なら、蘇軾はその晩年に、書作について、歐陽脩の「樂」の言を以て語っているため（詳しくは後述）、蘇軾の「樂」を理解するにあたり歐陽脩の「樂」の用例を知っておく必要があるからである。

歐陽脩の「樂」というと、第一に慶暦六（1046）年、四十歳（滁州に降任中）の作「醉翁亭記」が挙げられよう[7]。この記において歐陽脩は、「山水之樂」、「四時之景」による「無窮」の「樂」など、いくつかの「樂」を連ねて挙げている[8]。この記にはそのほかに、「人は太守の遊に從ひて樂を知りて、太守の其の樂を樂しむを知らざる也（人知從太守遊而樂　不知太守之樂其樂也）」とあるように、「太守」の樂しみについても、多く述べている。ここで述べるところの「樂」は、端的にいえば、「太守」の職にあった歐陽脩自身が見出した「たのしみ」、つまり個人的情感をあらわした語であるといえる。

この後、歐陽脩はこの職を厭うようになり、以後、京師から離れ隠居したいと周囲に漏らしはじめる。歐陽脩が隠遁を願っていたことは蘇軾の大いに知るところであったが、歐陽脩が隠遁に何を求めていたのかをはかるものとしては、次のような二通の書簡がある。それぞれの作成年は定かではないが、「答梅聖俞書[9]」において、歐陽脩は、「布衣の樂、華衮の憂畏より優有り（布衣之樂　有

優於華衮之憂畏也)」といい、社会的地位が高くなって、世の中の自分の評判を心配するよりも、身がいやしいとしても「樂」であれば、そのほうがましである、と述べている。また、郭刑部に寄せた書簡「答郭刑部書(9)」では、「此の樂常に山人處士に之を得爲らる、衣冠仕官、其の汲汲たる比（ころ）には　其の志の如きなるを得る（此常爲山人處士得之　衣冠仕官　比其汲汲得如其志)」といい、官職にある忙しい身では得られない隠者の「樂」を、貴重なものとして称えてもいる。

しかし、実際のところ、歐陽脩があらゆる公職から退き隠遁生活に入ったのは、新法党率いる王安石が正式な宰相に任命された翌年（1071 年）六月、つまり歐陽脩の卒す前年であった。作成年不明の両書簡のうち、梅堯臣（梅聖俞）に宛てたものに関しては、梅堯臣が嘉祐五（1060）年に没することから、少なくともこれは、歐陽脩が隠居する前に書かれたものであると推定できる。官職にありながら「布衣之樂」を得ることは恐らく不可能であるから、これは歐陽脩の想像上での「樂」であろう。もう一方の書簡の作成年もやはり不明であるが、この書簡の末尾に「公〔郭刑部〕の樂の如きは、百に一二人無き也（如公之樂者、百無一二人也)」と書かれていることから、これも歐陽脩自身の「樂」ではなく、歐陽脩が想像する郭刑部の「樂」である。つまりこれらの「樂」は、双方あくまでも歐陽脩の想像上のものであると認めざるを得ない。

それでは「醉翁亭記」以降、歐陽脩はどのようなものを自身の「樂」としていたのか。嘉祐七（1062）年、歐陽脩は「筆説」において、世事に関わりの無い「樂」を掲げている。

> 有暇即學書　非以求藝之精　直勝勞心於他事〔…中略…〕要得静中之樂者惟此耳
>
> （暇有りて即ち書を学ぶは、藝の精を求むるを以てするに非ず。直だ他事に心を労するに勝る。〔…中略…〕要は静中の樂を得るは惟だ此れのみ）
>
> 「筆説」（『歐陽文忠公全集』一二九巻）

その「樂」とは、「學書」における「静中之樂」である。歐陽脩は、この「學書」を「夏日の長、飽食過し難く、自ら愧を知らず。但だ思ふ、心を寓し昼暑の銷（き）ゆる所以を（夏日之長　飽食難過　不自知愧　但思所以寓心而銷晝暑者)」と述べる。歐陽脩によれば、「學書」は、「雷疾霆雨雹交下し驚くと雖も顧みる

暇あらず（雖驚雷疾霆雨雹交下有不暇顧也）」といった、ある集中状態を引き起こすものであった。それだけでなく、歐陽脩は、「學書」に、工拙を超えた「樂」を見出していたのである[10]。なお、この「樂」は、歐陽脩がつづけて「必ずしも、當時の人の悦、後世に名を垂るを取らず（不必取悦當時之人垂名於後世）」というような、世間の評価に依らない、自身の体験としての「樂」である。作者自身の経験に基づく「樂」、これに類するものとして、たとえば緑川英樹氏の論文に、「文學のたのしみ（「文字之樂」）」を主題にしたものがある[11]。氏は、この「文學のたのしみ（「文字之樂」）」を、「自己内部での充足的なもの」、または「俗世間から孤高を保った場において生じ得る」もの、つまりは「隠逸的」な「樂」であると述べている。当然ながら、隠遁生活を切望しながら公職にあった歐陽脩が、どこまでこの「樂」を実践できたのかは不明である。ただ、歐陽脩が、京師の職にありながら、書や詩の制作の場というひろがりのなかで、自身の「隠逸的」な「樂」を見出そうとしていたことが、ここに確認できよう。

歐陽脩はまた、「學書」、つまり書作にかかわる「樂」を、前に蘇子美の言を引いて、次のようにもいいあらわしている。

> 蘇子美嘗言　明窗浄几　筆硯紙墨　皆極精良　亦自是人生一樂事　能得此樂者甚稀…〔中略〕…若以爲樂　則自足有餘
>
> （蘇子美嘗て言ふ、明窗浄几、筆硯紙墨、皆極めて精良なれば、亦た自ら是れ人生の一樂事なり。此の樂を得るに能ふ者、甚だ稀なり。…〔中略〕…若し以て樂を爲せば　則ち自ずから餘有るに足る）
>
> 「試筆」（『歐陽文忠公全集』一三〇巻）

さらに、この書作を「作字」といいかえ、次のようにも述べている。

> 作字要熟　熟則神氣完實而有餘　於靜坐中自是一樂事
>
> （字を作るには熟を要す。熟則ち神氣完實にして韻有り。靜坐中に於て、自ずから是れ一樂事なり）
>
> 「試筆」（『歐陽文忠公全集』一三〇巻）

つまり歐陽脩は、「作字（=「學書」）」を、「靜坐中」の「一樂事」と同一のものとみなしているのである。この文章は、歐陽脩が自身の制作経験を以て、個

人的な「樂」及び「樂事」をあらわした一例であるといえる。この歐陽脩の言を受けて、蘇軾は晩年に、

作字要手熟　則神氣完實而有餘韻　於静中自是一樂事
（字を作るには手の熟するを要す。則ち神氣完實にして餘韻有り。静中に於て、自ずから是れ一の樂事なり）

「記與君謨論書」『東坡題跋(12)』

という一文を書きのこしている。これは、歐陽脩の口からついて出たことばを、蘇軾がそのまま書き写したという説があるほど、前に引いた歐陽脩の一文と酷似している(13)。蘇軾自身、歐陽脩がいうところの「樂」を、どの程度理解し、継承していたのかは不詳であるが、つまりは蘇軾が、歐陽脩が「作字（=「學書」）」に「樂」を見出すことに異論を唱えず、同意していたことがわかる。

2　歐陽脩による蘇軾評価

歐陽脩はかつて、「東坡の詩文、落筆すれば輒ち人に伝誦せらる。一篇到るごとに、歐陽公終日喜と爲す（東坡詩文　落筆輒爲人傳誦　毎一篇到　歐陽公爲終日喜）(14)」とあるように、蘇軾の作る詩文を高く評価していた。嘉祐二(1057) 年、梅堯臣に寄せた書簡においても、蘇軾の書を「甚佳」といい、「軾の書を讀みて、覚へず汗出づ。快なる哉、快なる哉。老夫、當に路を避け、他を放ち一頭地を出でしむべき也。喜ぶ可し喜ぶ可し（讀軾書不覺汗出快哉快哉老夫當避路放他出一頭地也　可喜可喜）」とも述べている。そして以下のように文を括っている。

軾所言樂　乃某所得深者爾　不意後生達斯理也
（軾言ふ所の樂、乃ち某の得る所の深き者のみ。後生　斯くの理に達せんとは意（おも）はざりき也）

「與梅聖俞」（『歐集』巻一四九）

この書簡で歐陽脩は、蘇軾の詩文を褒めるとともに、蘇軾のいう「樂」を自身の「樂」と重ねて、まさか後生の蘇軾がこの「樂」の「理（ことはり）」に達す

るとは思ってもみなかった、という。ここで歐陽脩のいう「樂」がどのようなものか、書簡の作成年から推しはかることは難しい。ただし、前節において見た「樂」は、自身の経験のうちに見出される極めて個人的なものとして記されていたのに対し、ここでの「樂」は、どのようなものかという説明も無く、蘇軾のいう「樂」と相通ずるものとして扱われている。「樂」とは本来、前節で見たような、個人的な経験に基づくある体感、情感をあらわす語である。しかし、この二人のやり取りを見れば、当代において、少なくとも歐陽脩と蘇軾との間では、「樂」の語に何かしら共通した性質を認めてあっていたといわざるを得ない。ここで、先に見た、「隠逸」と「樂」の関係に注目してみよう。緑川氏は、「隠逸」と「樂」とを結びつけるような態度は、梅堯臣、歐陽脩、蘇軾らの詩文に共通して見出せることから、結果として、「樂」といういわば個人的情感が、当代知識人らにあっては、到達されるべき「至高の価値」として周知の事実であったという(15)。このことから、「樂」が、当時の士大夫たちが同様に志向するものであったこと、つまり彼らの共通認識であったことがわかる。これをもとに考をすすめると、この一文は、歐陽脩が、自分はすでに「至高の価値」としての「樂」を「得」たことがあるが、自身にとって後生であるにもかかわらず、軾は早くもそれを意識し始めている、と称賛したと理解できよう。

とはいえ、この一文は、歐陽脩が経験のうちに得た「樂」を、蘇軾が「言」っていることを示すのみであり、蘇軾も自身の経験のうちに「樂」を得たことを証明するものではない。たとえ蘇軾が「樂」の理に達しそれを「言」にあらわすことができたとしても、自身の経験のうちに実現することができるかは、別問題である。これを果たすことが容易ではないことは、当時その「樂」が、到達されるべき「至高の価値」であったことから、明らかである。それでは蘇軾は、この「樂」の語をどのように捉えていたのか。

次節では、蘇軾がどのようにして、自身の経験のうちに「樂」を見出していったのか、その変化を詳しく見ていくことにする。なお、ここではいくつか特徴的な蘇軾の「樂」の用例のみを時代順に挙げ、それらを大きく三種に分類する。この分類方法は、引用を時代順にし、それを章題にも一部反映させていることから、年代によるとも見られるだろう。しかし、年代の境目と、蘇軾の思考の切り替わり地点とが、必ずしも一致するわけではないはずである。よって、ここでは、蘇軾の「樂」を大きく三種に分けて示すだけにとどめ、蘇軾が自身の経験のうちに「樂」を見出すまでの、ゆるやかな変化を追うことにしたい。

3　蘇軾の「樂」

3－1　大賢の徒となる「樂」――主に進士及第の直後

嘉祐二（1057）年、進士科に及第したときばかりの頃、蘇軾は、当時の官界での慣例から、自身の師である歐陽脩と親しい関係にあった梅堯臣に、挨拶の書簡を送っている。蘇軾はこの中で、「意ふ、其れ飄然として世俗の樂を脱去し、而して自ら其の樂を樂しむならんを（意其飄然脱去世俗之樂　而自樂其樂也）」といい、梅堯臣の人と為りを、「樂」の語を以て称えている。この「樂」は、あくまでも蘇軾が想像する上での、梅堯臣の為す「樂」のことである。また、「大賢有りて其の徒と爲らば（有大賢焉而爲其徒）」ともいい、その「樂」は何にもかえ難いもの（「何以易此樂也」）であると述べる。ただしこの「樂」は、自身の経験から発したものではなく、あくまでも想像上での「樂」であり、未だ歐陽脩が自身の経験のうちに認めたような「樂」ではない。蘇軾は、その「樂」を知っていながら、自身が未だ至らぬことを自覚していたのか、文末にて

> 其文章寛厚敦朴　而無怨言　此必有所樂乎斯道也　軾願與聞焉
> （其の文章　寛厚敦朴にして怨言無し。此れ必ず斯道に樂しむ所有らん。軾　願はくは與り聞かん）
>
> 「上梅直講書」（『東坡集』巻二八）

ともいい、梅堯臣の温然とした寛厚敦朴な態度は、自身の内に「樂」があるからに相違なく、いつかそのことについて是非伺いたい、と括っている。

このほか、嘉祐四（1059）年に作られた奏議文「諫買浙燈状[16]」においても、蘇軾は「天下の嗜欲を窮むるも、以て其の樂〔聖天子〔堯・舜〕にならう樂〕を易ふるに足らず（窮天下之嗜慾　不足以易其樂）」と、「樂」の語が用いられてはいるが、これもやはり自身の経験に即した「樂」ではなく、理想とすべき想像上の「樂」に分類されよう。

3－2　山水へのあこがれ

蘇軾は、嘉祐四（1059）年頃の作「入峡[17]」では、「試看飛鳥樂　高遁此心甘（試みに飛鳥の樂を看　高く遁れ　此の心甘んず）」と、飛鳥の「樂」をうた

っており、熙寧六（1073）年頃の作「湖上夜歸[18]」では、「人生安爲樂　吾策殊未良（人生　安きを樂と爲す　吾が策　殊に未だ良からず）」と、人生は安らかであることが樂であるとうたっている。同じく熙寧六（1073）年頃の作「於潛令刁同年野翁亭[18]」では、「翁に問ふ　何の樂しむ所ぞ　三年去らずして推擠を煩はすと　翁は言ふ　此の間亦た樂有り　絲に非ず　竹に非ず　蛾眉に非ず（問翁何所樂　三年不去煩推擠　翁言此間亦有樂　非絲非竹非蛾眉）」と、山水の間に真樂を見出し、放逸して樂しむ翁の様子をあらわしている。この一首以外にも、熙寧八（1075）年頃の詩「懷西湖寄晁美叔　叔同年[19]」に、「獨專山水樂　付與寧非天（独り山水の樂しみを専らにす　付与すること寧ろ天に非ずや）」という一節があるように、この時期の蘇軾による「樂」の用例というと、山水を訪ねた際の「樂しみ」をうたったものが圧倒的に多い。確かにこの「山水」の「樂」は蘇軾の経験にもとづく実感によるものではあるが、ここでの「樂」が指すところは広範で、やや抽象的でもある。

３－３　僧侶との交流／佛教への関心

次に、蘇軾が徐々に傾倒していった佛教にかかわる記述に注目したい。蘇軾の佛教への関心は、おそらく黄州流謫より数年前の、杭州に居たころから深まり始めたとされている。折しも佛教が全盛期をむかえてた杭州に赴任した蘇軾は、着任後まもなくの熙寧四（1071）年に、二人の僧侶との面会を果たすべく孤山という山に登った、という詩「臘日遊孤山　訪惠勤　惠思二僧[20]」をのこしている[21]。杭州の在任中に出逢った僧侶との親交は、この地を離れても存続し、晩年に至るまで、この交遊を懐かしんでいた。蘇軾がこの時ほど多くの僧侶と交流したことは、以後無かったようである。そして、蘇軾自身の佛教への傾倒は、□中浙（《□□□画□□与佛教》（商□印□□、2004））や、达亮（《□□坡与佛教》（四川大学出版社、2009））らによれば、その後の密州知事に着任した頃より徐々に深まっていく。

蘇軾の佛教への関心の深まりが文章に反映されているかどうかは、依然として議論の余地があるが、「樂」に対する意識の変化が見られる例として、熙寧八（1075）年に、密州において書かれた「超然臺記[22]」が挙げられる。

凡物皆有可觀　苟有可觀　皆有可樂　非必怪奇偉麗者也…〔中略〕…吾安往而不樂

（凡そ物は皆な觀る可き有り。苟くも觀る可き有らば、皆な樂しむ可き有り。必ずしも怪奇偉麗なるものに非ざる也。…〔中略〕…吾安くに往くとして樂しまざらん）

「超然臺記」（『東坡集』巻三二）

ここで蘇軾は、凡そ物には皆どこか見るべき価値があり、見るべき価値がありさえすれば、どれにでも樂しむべきところがある、という。この考え方を以てすれば、どんな場所へ行こうとも樂しいわけだ、という。

その「樂」に至るまでの根拠として、蘇軾は「美惡の辨、中に戰ひて、擧取の擇、前に交はれば、則ち樂しむべきもの常に少くして、悲しむべきもの常に多し（美惡之辨戰乎中　而去取之擇交乎前　則可樂者常少　而可悲者常多）」と説明する。つまり、物の美醜の判断が心の中で争い、取捨の選択が眼前に交錯するということが起これば、樂しむべきものは少なく、悲しむべきものが多くなってしまう、というのである。こうした状態を、蘇軾は「物の内に遊びて、物の外に遊ばず（遊於物之内而不遊於物之外）」といいあらわしており、「物」に執らわれてしまった哀れむべきものとみなしている。その上で、

以見余之無所往而不樂　蓋遊於物之外也

（以て余の往く所として樂しまざる無きは、蓋し物の外に遊ぶを見（あら）はす也）

「超然臺記」（『東坡集』巻三二）

と述べ、どこへ行っても樂しめる理由は、まさしく「物の外に遊ぶ（遊於物之外）」からである、と明言している[23]。

蘇軾が、こうした外界の物に執着しない態度を推奨するのは、この「超然臺記」以外に、熙寧十（1077）年の作「寶繪堂記」にも見られる。ここで蘇軾は、君子による書画の樂しみについて次のように述べている。

君子可以寓意於物　而不可以留意於物　寓意於物　雖微物足以爲樂　雖尤物不足以爲病　留意於物　雖微物足以爲病　雖尤物不足以爲樂

（君子は以て意を物に寓す可きも、以て意を物に留む可からず。意を物に寓すれば、微物と雖も以て樂しみと爲すに足り、尤物と雖も病と爲すに足らず。意を物に留むれば、微物と雖も以て病と爲すに足り、尤物と雖も以て樂と爲すに足らず）

「寶繪堂記」（『東坡集』巻三二）

始吾少時嘗好此二者　家之所有惟恐其失之　人之所有惟恐其不吾與也
（始め吾少き時　嘗て此の二者〔書画〕を好む。家の有する所　惟だ其の之を失はんことを恐れ、人の有する所、惟だ其の吾に與へざらんことを恐るる也）

「寶繪堂記」（『東坡集』巻三二）

蘇軾は嘗て、自身が物〔書画〕に固執したために、「樂」を見出すことができなかった、といい、今の王詵が嘗ての自分のようであることが心配であるから、「其の樂を全ふして、其の病に遠ざからんことを庶幾（こひねが）ふ也（庶幾全其樂而遠其病也）」と記している。

さて、先に引いた「超然臺記」は、「大悲閣記」と並び、蘇軾の佛教への傾倒が見られる、初期の文章として見なされることが多い。佛典の解釈や、佛教からの影響など、詳細はさておき、これらの文中から、蘇軾の「樂」に対する意識の変化、或いは「樂」の語の使用における多様化が確認できることに着目したい。つまり、ここでの「樂」は想像上の「樂」ではなく、また形式的な山水の「樂」でもない。蘇軾が、これまで概念的に捉えていた「樂」を、実生活にも見出し、自身の心の内に目を向けはじめたことが見てとれる。但し、この段階での「樂」は、理論的に示されただけの「樂」であって、これを蘇軾の内省的経験の記述であるとはいえない。というのも、蘇軾は後にこの「樂」の語を、単なる言葉の上でのそれではなく、自身の意識を内面に向かわせる具体的実践において、用いるようになるからである。

密州知事を三年つとめた後、熙寧十（1077）年に、蘇軾は、徐州の知事に任ぜられる。多くの僧侶との交流の中で、この時期、特に詩を交わし合ったのが詩僧道潛であった。元豐元（1078）年頃には、「次韻僧潛見贈[24]」「送參寥師[25]」「書辯才次韻參寥詩[26]」など、多くの応酬がのこっている。道潛との詩のやり取りを通して、漠然とした佛教的関心を抱いたまま、蘇軾は元豊二（1079）年、

朝廷誹謗の罪をとわれ、御史台の獄に下りる。運よく死罪を免れ、検校尚書水部員外郎黄州団練副使として、僻地黄州に流される。黄州にて蘇軾は、「新居已に成り、池圃勝□、朋舊子舍皆在り、人間の樂　復た此れに過ぐる者有らんや（新居已成　池圃勝□　朋舊子舍皆在　人間之樂復有過此者乎）[27]」と、ごく自然な人間的生活がかなえられた満足感からくる「樂」を述べ、また「元素の黜罷の如き、薄か悟る所有り、遂に此の事を□ち、復た念はず、方に知る　此の中無量の樂有ることを（如元素黜罷　薄有所悟　遂□此事　不復念　方知此中有無量樂）[28]」ともいい、「黜罷（＝黜免）」に遇って、世上のことを断ち切った中で得られた「樂」を語っている。

また、「答上官長官二首[29]」では、「葉舟」にのり、気ままに遊んでいると（「縱遊」）、風雨雪月、陰晴朝夕など、状態が千変万化する様子が見える（「風雨雪月陰晴蚤暮　能状千萬」）などと述べている。世事から離れることで、自身をとりまく自然の世界に目が向けられはじめたことが窺えよう。ただし、この自然世界への回帰は、一見すれば、前述の「山水」の「樂」と類似しているが、これらを同様のものとみなすことは難しい。何故なら、蘇軾による「山水」の「樂」の記述は、僻地に流される前のものであって（杭州では既に新法党への反発を表しており不安の萌しはあったが）、この時の自然観と、望まずして自然世界に回帰させられたこの状況のそれとに、隔たりがあっておかしくないはずである。そうすれば、この一文は、恵まれた場所から見た「山水」のように美しいだけではない現実としての自然を受け入れた、蘇軾の宣言としても読むことができるのかもしれない。

実際に、慣れぬ土地での生活による疲弊や、自身の境遇の悲憤が綴られた書簡も、当然のこっている。また、黄州に転居した年に書かれた「答秦太虚書」では、

> 但だ舍弟初めて筠州に到り、即ち一女子を喪へり。而して軾も亦た一老乳母を喪ひ、悼念未だ衰へず。又郷信を得るに、堂兄中舍九月中に逝去す。異郷に衰病し、觸目悽感す。人命の脆弱なること此の如きを念ふ。

（但舍弟初到筠州　即喪一女子　而軾亦喪一老乳母　悼念未衰　又得鄉信堂兄中舍九月中逝去　異鄉衰病　觸目悽感　念人命脆弱如此）

「答秦太虛書」（『東坡集』巻三〇）

と、度重なる不幸に接し、人命の脆さを嘆いている。そして、

吾儕漸衰　不可復作少年調度　當速用道書方士之言　厚自養鍊　謫居無事頗窺其一二　已借得本州天慶觀道堂三間　冬至後當入此室　四十九日乃出（吾が儕　漸く衰へて、復た少年の調度を作す可からず。當に速やかに道書　方士の言を用ひて、厚く自ら養鍊すべし。謫居事無し。頗（いささ）かその一二を窺へり。已に本州〔=黄州〕の天慶觀の道堂〔=道教の講堂の一室〕三間を借り得たり。冬至の後、當に此の室に入り、四十九日にして乃ち出ずべし）

「答秦太虛書」（『東坡集』巻三〇）

とあるように、この謫居によって疲弊した身心を、「道書」や「方士の言」を以て克服するべし、と養生のすすめを説いている。続けて、こうした養鍊を日夜行い、徹底すれば、「此の後　縦ひ復た出でて人事に從ふとも、事已めば則ち心返る（此後縱復出從人事　事已則心返）」）とも述べ、この道家的鍛鍊が後の処世にもいかされていくとにおわせている。

道家的修練に徹していたかと思いきや、蘇軾は、黄州での住居が定まらないうちは、ある宿坊で、僧侶と寝食を共にしていた（「寓僧舍　布衣蔬食　随僧一餐　差爲簡便[30]」）。その頃、章子厚に与えた書簡には、「黄州は僻陋　雨多く気象は昏々とす（黄州僻陋多雨　気象昏昏也）」などと書かれ、「門を杜じ閑居を出ず、未だ看書を免れず（杜門不出閑居　未免看書）」、惟だ佛教の経典にのみ時間をさく（「惟佛經以遣日」）、とも記されている[30]。ここではじめて蘇軾は、佛典の読解に没頭していることを、わざわざ文末に書き、強調した。なお、夢うつつのうちに体験した「樂」[31]を幻想的にうたった「赤壁賦」「後赤壁賦」は、黄州に移った二年後の元豐五（1082）年、ちょうどこの頃の作である。

以上の例から明らかなように、この時期の蘇軾において、道家的鍛鍊と、佛教的修行とが、平行してなされている。こうした蘇軾における道と佛の混用は、この時期特有のものではなく、遡れば嘉祐六（1061）年「鳳翔八觀」には、『荘

子』大宗師篇の説話を以て、維摩詰と文殊の佛教故事を引いている例にある如く、詩中においても既に見られる。また黄州にあっても、「答畢仲擧書[32]」では、「佛老を學ぶ者、本より靜に於いて達するを期す(學佛老者、本期於靜而達)」といっているように、「佛老」と、これらを並列させ語ってもいる。それでは蘇軾自身、何故上記のように道佛の混在を自然に語れたのか。この疑問を晴らすべく、実際の蘇軾の宗教的体験に着眼し、その経験の記述に即して、考えてみたい。

元豊七（1084）年、蘇軾は「黄州安国寺記」において、この流謫を反省し、「反りて観る　従来の挙意動作、皆な道に中らざりしを（反観　従来挙意動作皆不中道)」と述べる。そして、ついに「なんぞ佛僧に帰誠し、之を一洗して、得ることを求めざると（蓋帰誠佛僧求一洗之得)」と、佛道に帰依したいことを宣言するに至る。更には、

> 城南精舍曰安国寺　有茂林脩竹陂池亭榭　間一二日輒往　焚香黙坐　深自省察則物我相忘　身心皆空
>
> （城南の精舍　安国寺といふ。茂林　脩竹　陂池　亭榭あり。一、二日を間（へだて）て輒ち往き、香を焚き黙坐し、深く自ら省察すれば、物我相ひ忘れ、身心皆な空となる)
>
> 「黄州安国寺記[33]」（『東坡集』巻三三）

と述べ、自身の黙坐体験を語りはじめる。そしてこの体験について、

> 一念清浄染汚自落　表裏脩然無所附麗　私竊樂之
>
> （一念清浄にして、染汚　自ずから落つ。表裏脩然として附麗（ふり）する所無し、私竊（ひそか）に之を樂しむ)
>
> 「黄州安国寺記」（『東坡集』巻三三）

といい、身心の「空」の実践を、竊かなる「樂」とみなしている。ここではじめて、蘇軾が、自身の黙坐体験と「樂」とを、同一線上に語っていることが確認できる。この「黙坐」体験を「樂」とする態度は、ここから出発し、後で引くことになる詩「謫居三適」において、更に具体的体験の記述を以て展開される。

４　坐禅と創作

４－１　「樂」と坐禅

佛僧との交流及び佛教への傾倒、或いは坐禅及び方術実践を経て、蘇軾がいう所の「樂」は一層多義的になっていく。たとえば蘇軾は、晩年に完成させた易の注釈書『東坡易傳[34]』において、「樂」の性質を二つに分けて述べる。一つは、

> 而恃其配以爲樂　志不遠矣　因人之樂者　人樂亦樂　人憂亦憂　志在因人而已
>
> ：自分の配偶に頼って樂しむのでは、志が遠大ではない。人の樂しみによって樂しむ者は、人が樂しめば、自分も樂しい。しかし、人が憂鬱になれば、やはり自分も憂鬱になる。
>
> 《豫》項（『東坡易傳』）

という、人に恃む「樂」である。これは他人によって失う可能性を含む、外物による一時的な「樂」であって、蘇軾の理想とする「樂」ではない。蘇軾は、自身が理想とする「樂」を、以下のようにあらわしている。

> 所謂自娛者　亦非世俗之樂者　但胸中廓然無一物　即天壤之内　山川草木虫魚之類　皆吾作樂事也
>
> （所謂自ら娛むは、亦た世俗の樂める者に非ず。但だ胸中廓然として一物無ければ、則ち天壤の内、山川草木魚虫の類、皆吾が樂事と作す也）
>
> 「與子明兄一首」（『東坡続集』巻五）

これは、「世俗之樂」ではなく、青年期に見たような、山を探索し、山水を鑑賞するような自然界の事象に倚る「幽賞（清賞）」の「樂」でもない。この「樂」は、「胸中廓然として一物無ければ」とあるように、自らの胸中を無にしてはじめて得られる、いわば前節の黙坐のような、坐禅的「樂」である。

黄州謫居時代を数年で終え、蘇軾は、太皇太后の恩寵を受けて再び京師に戻るが、やはり宰相やその周辺から存在を疎まれ、紹聖四（1097）年、儋州（海

南島）に居を移される。儋州に到ってもなお、蘇軾はその生活の中で、「黙坐して反照し、瞑目し息を数ふ（黙坐反照　瞑目數息）[35]」とあるように、坐禅をやめることはなかった。更に「黄州與人[36]」では、京師にいた頃の自身を、まるで籠の中の鳥のようであった（「久留輦下　如在樊籠」）とふり返り、佛道の「禪理」の学習や道家的「氣術」の鍛錬を、やめずに続けていることを明記している（「禪理氣術　比来加進否」）。また、「謫居三適」（紹聖四（1097）年の作）では、

> 蒲團盤两膝　竹几閣雙肘　此間道路熟　<u>徑到無何有</u>　<u>身心两不見</u>　息息安且久
>
> （蒲団に両膝を盤し　竹几に双肘を閣く　此の間　道路熟すれば　<u>径ちに無何有に到る</u>　<u>身心　両つながら見えず</u>　息息　安らかに且つ久し）
>
> 「謫居三適[37]」（『合註』巻四三）

と、うたい、この状態を、「神凝疑<u>夜禪</u>（神凝って　<u>夜禪</u>かと疑ひ）」といっている。よってこの文章を、蘇軾の実践した坐禅体験の詳しい記述と見てよいだろう。蘇軾は「謫居三適」において、この密やかな日常の「樂」を、きっと誰も詩文には綴れまい（「誰能書此樂」）といいのこしている。ここに、蘇軾が自身の経験のうちに見出した具体的な「樂」が、確かに提示されている。こうした「樂」の実践が、ここではじめて、蘇軾の坐禅体験と結びつく。

ところでこの「謫居三適」には、他にも「睡眠」や「髪を梳る」ことの「樂しみ」や、逼迫した生活の中に見出した私的な「よろこび」、身体的な「適(=快)」が綴られている。しかし、身体的な「適（＝快）」や「樂」と、坐禅における「樂」とは、蘇軾は同詩に並べてはいるが、おそらくは別ものであろう。坐禅における「樂」は、先の引用で見たように、内省的態度による産物であるはずであって、身体的「適（＝快）」から得る「樂」は、それがたとえ道家的修練の一部であったとしても、内省的態度で以て果たされる類のもの（例えば内観）ではない。

そうすると、「但だ胸中廓然として一物無ければ」、「樂」が得られるといいあらわし、なおかつ坐禅を日々の習慣としている蘇軾にとって、自身の心を「無」にすることは、この私的な「樂」を実践する上で不可欠であったことがわかる。蘇軾は、この「樂」の実践においてはたされる「無心」の重要性を、詩作や書

作などの創作の場においても説いている。

４－２　「無心」と創作

蘇軾は、《中孚》項（『東坡易傳』）において、「天下の至順に乗り、人の説ぶことを行うのは、必ず无心の者である（乗天下之至順　而行於人子之所説　必无心者也）」と延べ、「無心」の重要性を語っている。この例からも明らかなように、蘇軾のいう「無心」の状態とは、ただ「心」が「無い」状態なのではなく、「天下の至順に乗」ることができ、「人の説ぶことを行う」ことができる理想的な状態を指す。この「無心」の状態を、蘇軾は「心が身体の背後に隠れて、すべての器官と関係をもって働いている状態（心之所在也　方其爲卦也　四隱而不見　心與百體竝用而不知）」ともいいあらわしている(38)。蘇軾は《艮》項で、程頤による「心」や「無心」の言を引いている。塘耕次氏の大略によれば、程頤は「欲に引かれると、自分の身を止めようとしてもできない。そこで、艮の道は心を背中に止めなければならない。人は目の前にあるものは見えても、自分の背中は目で見ることができない。見ることができないところに心が止まっていれば、欲に心を乱されることがない(39)」と述べる。心が外物と接すると欲望が生ずるので、心を背中に止めて欲望に乱されないようにすることを理想の状態としているのである。先の蘇軾による「無心」の解釈は、基本的には、この程頤にそったものであった。しかし、蘇軾は彼らの考えに対し、以下のように自説を述べる。

> 所貴於聖人者　非貴其靜而不交於物　貴其與物　皆入於吉凶之域　而不亂也
>
> ：聖人が貴いのは、静かで物に交わらないことが貴いのではなく、物とともにいて、吉凶の域に入っても乱れないことが貴いのである。
>
> 「彖伝注」（『東坡易傳』）

とあるように、蘇軾のいうところの「無心」とは、「心」がある場所に「止」まっている状態を指してはいない。蘇軾は、程頤や朱熹らがいうようにたとえ「心」を「背」に止まらせられたとしても、身体そのものを動かしてしまえば、「心」は動いてしまうと批判したのである。蘇軾のいう「無心」とは、あくまでも、常に「心」が自身の「背」にある状態で機能している状態を指す。それは、身

体そのものが動いてしまっても、或いは外界の刺激を受けたとしても、乱れることはない特殊な状態のことである。つまり、蘇軾の「無心」とは、「心」が常に背後で、自在にはたらいている状態を意味しているのである。前節で見た「胸中廓然無一物」といった「樂」は、こうした「無心」の状態において実現されるべきものである。蘇軾のいう「無心」を以てすれば、「樂」は、たとえば外界の刺激を受けて、それによって特別な属性を得てはたらくのではなく、そうした自由な「心」の律動に則って自然になされるものだともいえよう。

ところで、蘇軾は詩僧道潛と、生涯において多くの詩作の応酬をしたことは前に触れた。このやり取りのなかで、蘇軾が、詩作に対する僧侶の立場を道潛に問い質すものがある。それは、禅僧が詩を作ることは可能であるのか、という問いである。蘇軾は、本来詩作とは、詩人の内に生まれる「心」の律動を、外に発するものであると捉えていた(40)。しかし、禅とは「心」の平静、つまり「無心」を理想とする。蘇軾の問いは、「無心」を目指しながら、「心」の律動を得て、しかもそれを外に発し得るのか、という疑問であった。湯浅陽子氏によれば、蘇軾は、道潛との応酬を幾度も重ねた結果、道潛の「静」や「空」を重視する禅的境地があってこそ、自由な詩作がはたされるのではないかという考えに行き着く(41)。この思考の変化は、蘇軾が、詩僧の「無心」そのものを、何も機能していない「心」ではなく、何にも執らわれず自由にはたらく「心」である、と認めたことの証左となり得る。そしてついに蘇軾は「送参寥詩」の詩中に、「詩法　相ひ妨げず（詩法不相妨）」、つまり詩と佛法とは妨げあうものではないと、この問いについての結論を述べ、道潛という一つのモデルを通して、詩僧の存在を肯定する。先ほどに見た、蘇軾が示した「心」の所在とそのはたらきをみれば、この結論に達した経緯も、必然事であったことと推測できよう。

また、蘇軾は、「無心」を重要視するとともに、「無意」の必要性をも強調する。蘇軾は、『東坡題跋』所収の「評草書」において、「書、初めより嘉なるに意無ければ、乃ち嘉なるのみ（書　初無意於嘉　乃嘉爾）」と、書を論じている。この一文は、初めから字をうまく書く（「嘉」）ことに意をとめてはならない、といういましめを述べたものであるように見受けられる。確かにここでの「無意」は、「無心」というよりも、「手に縱せて成り、初より意を加えざる者なり（縱手而成　初不加意者也）(42)」や、「落筆は風の如く、初より意を経めず（落筆如風、初不經意）(43)」といった、書を作す際に特別な趣向を凝らそうとして

はならない、という文意に近い。しかしながら、作為を以て書作に挑んではならないという点において類似するものとして、「跋王鞏所收藏眞書」に「本より工なるを求めず、所以に能く工なり（本不求工　所以能工）」という一文がある。蘇軾はここで、もしも「工」という意識が無くなれば、「其れ有道の者に近きか（其近於有道者耶）」とも綴っている。つまり蘇軾は、書の制作において、「嘉」や「工」という「意」を無くすことができたならば、それは「道」を体得することと近似するとさえ述べているのである。更に蘇軾は、書（「筆墨之迹」）の制作のことを、

> 筆墨之迹　託於有形　有形則有弊　苟不至於無　而自樂於一時　聊寓其心　忘憂晩歳　則猶賢於博奕也　雖然不假外物　而有守於内者　聖賢之高致也
> （筆墨の迹は、形有るに託す。形有れば則ち弊るる有り。苟も無に至らずして自ら一時を樂しみ、聊か其の心に寓して、憂を晩歳に忘るれば、則ち猶ほ博奕に賢るなり。然りと雖も、外物に仮らずして、内に守る有る者は、聖賢の高致也。）
>
> 「題筆陣」（『東坡題跋』巻四）

とも語る。蘇軾はまず、書は、形をもつ文字を借りて作られることから、いつかは滅び去るものであるという。しかし、この世に生まれた一時を樂しみ、しばらくそれ〔書〕に心を寄せて、老いの憂いを忘れることになれば、それは博奕よりもまだましであるといい、「外物に仮らず」して、「内に守る有る者」を、「聖賢の高致」と称えている。福永光司氏は、この一文を解釈するにあたって、『荘子』知北遊篇の「臣は守る有り」を引き、「守る」という語を「道を守る」意とし、これを「道を楽しんで」と訳している(44)。そして、文字（書作品）は有形であるからいつかは滅びるが、藝術が表現し得るところの「形無き“道”は永遠不滅である」といい、「外物をたのまずに己れの内なる道を楽しんで確かりと抱く」ことを「聖賢の高致」としている。杉村邦彦氏も、この一文を「（書もふくめた）外界の事物事象をたのまずに、自己の内なる道を（楽しんで）しっかりと抱くのは、聖賢のすぐれた境地である(45)」と訳していることから、この文章において、蘇軾は、書作品の制作に「道」を措定し、その体現を理想としていたと見てよいだろう。福永氏は、この文章から導き出される蘇軾の論を、「書芸術の楽しみを単なる形而下（造形）の楽しみ――筆のすさび――から形

而上の“道”の楽しみに止揚し[46]」たものであるとし、結論として、蘇軾においては、「“道”を楽しむということが芸術活動の根源」であると述べてもいる。

とはいえ、蘇軾の「無意」や「無心」、或は「樂」を「道」の体現とまでいいきるには、依然として多くの問題が残される。たとえば、蘇軾が「道」を如何に捉えていたのか、また蘇軾の創作と「道」は如何に関わるのか、そもそも蘇軾の時代における「道」学とは何を指し、それは創作と如何に繋がるものなのか、などといった諸問題である。これらについてはまた、稿を改めて論じることとしたい。

おわりに

蘇軾が、青年の頃に語った想像上の「樂」から、自己内省的な、「内なる道」へと続く「樂」概念を見出すまでに、参禅経験や宗教的達観は、やはり欠かせぬ要素であった。そうすると、限られた者にしか到達できなかった類のこの「樂」は、皮肉にも、家族を次々に亡くし、経済的社会的逼迫の憂き目に遭った蘇軾だからこそ得られたものでもあったといえるのかもしれない。しかし蘇軾は、そうした艱難を乗り越える術を得るさなか、自身の創作の場において、「無心」や「樂」を希求し、「道」の体現をも見出そうとする。ここに、佛教の教えそのものを、そのまま人生及び自身の「樂」の拠りどころとはせず、「樂」を得るための手段とした、蘇軾の宗教に対する一つの見解が窺える。

それでは結局、蘇軾が生涯を通して佛教に関心を寄せ続けた理由は何であったのか。繰り返すが、蘇軾は生涯在俗の人であった。ときに「居士階級の佛教理解は淺い[47]」という評価がなされるように、忽滑谷快天は、蘇軾の禅を「未だ徹底せず」と評している。また、蘇軾自身も「たとえば世の君子の、所謂『超然と玄悟する』ようなことを、私はしりません（若世之君子　所謂超然玄悟者僕不識也）[48]」と述べている。

他方で、佛典の読解にのみ労を費やして禅を会得したと思い込み、蘇軾のいうことを浅陋だとけなした陳述古に対して、蘇軾は以下のように反論する。「あなたの語るものは食物に譬えると龍の肉だが、私が学ぶものは豚の肉である。龍と豚とでは距離がある。しかし貴公が一日中龍の肉を説くよりは、私が豚肉を食べて、まことにおいしく真から腹一杯になる方がましであろう（公之所談譬之飲食　龍肉也　而僕之所學　猪肉也　猪之與龍　則有間矣　然公終日説龍

肉　不如僕之食猪肉　實美而眞飽也)」と。更に続けて、「あなたが佛典を読んで得ようとするものは果して何でありましょうか（不知君所得於佛書者果何耶)」とも述べている(47)。ここで蘇軾が、陳述古の禅に対する無目的さを指摘していることからわかるように、彼が佛教において重視したのは、佛典理解の深浅ではなく、あくまでも佛教を通して自身が得るものであった。

こうした発言を踏まえれば、蘇軾にとって、「坐禅」の実践や佛典の学習といった佛教的経験、または方術などの道家的身心の修錬は、内省を促すための手段、或いは創作の契機にすぎなかったともいえる。そうすると、蘇軾の実生活及び詩文が、道佛の混在したままで語られながらも、それらが調和した状態でごく自然に彼の思想をあらわしていることも、恐らくは理解できよう。官位に就きながら（儒)、居士と名乗り（佛)、身心の鍛錬に時を費やす（道)。こうした日々を過した蘇軾は、一つの立場にとどまることなく、まさに「吾生如寄耳（吾が生は寄するが如きのみ）(49)」といったように、それぞれ三教の道に立ち寄りながら、創作を通して、自身の内面と向き合っていったのではないだろうか。

よって、蘇軾における宗教体験を、純粋な佛教への信仰心によるものとして、或いは、斉物論的発想や方術の鍛錬を、単なる「道家」的立場によるものとして捉えるのではなく、「樂」という語の使用の変遷に見られたとおり、蘇軾の思索及び創作活動に一層の深みを与えた一つの重大な契機として捉えることとして、本論を括りたい。

※　本稿の引用文にほどこした傍線は、引用者による強調である。

※　本稿にて引用した原文は、当然ながら本来白文であるが、論者の提示する語句の区切りをより明確にあらわすために、語句と語句との間に一文字分の空白をもうけた。

※　特に強調したい引用文は、段落をかえて表記した。その際、基本的には、先に原文を書き、書き下し文を（　）内にあらわした。ただし、文章中に組み込んだ引用語句及び引用文に関しては、日本語の読み難さを避けるために、先に書き下し文をあらわすか、或いは、日本語訳をあらわし、（　）内に、原文を書いた。これはあくまでも文意を通すための便宜上のはからいである。

※　なお、詩の引用表記にいたってはこの限りではない。詩の引用文は、すべて先に原文を書き、後に書き下し文を（　）内にあらわした。これは、引用者が、漢

詩は元来、はじめに漢字の音と印象からよまれるべきものであると考えるからである。また、漢詩の書き下し文には、散文のように句読点は用いず、空白をもうけた。これは、漢詩における制約や響きを、書き下し文にも反映させたいと考えたからである。

註

(1) 本稿での「樂」の読みは、禮樂や音樂をあらわす音「ガク (yue)」や、「好み」をあらわす音「ゴウ、ギョウ (yao)」ではなく、愉悦や快樂をあらわす音「ラク (le)」に限定する。ただし、本稿にて直接論じることはないが、論者の基本的な立場としては、『禮記』「樂記」や『荀子』「樂論」に「樂（ガク）なる者は　樂（ラク）なり」とあるように、「仁」や「義」を「樂」しむことを「樂（ガク）」とすることを、棄てはしない。つまり、「樂：ガク (yue)」を、「樂：ラク (le)」をもたらし得るものとして捉える立場である。しかし、この立場は、あくまでも「樂」の字義にそってその本質を理解したいという意図から出発したもので、或る一つの立場（たとえば儒家）を主張するためのものではないことを、注記しておく。また、梅堯臣、歐陽脩、蘇軾らの詩文から、彼らの「樂」の用例を引き出し、かつ検討した論文として、緑川英樹「文字之樂—梅堯臣晩年の唱和活動と『樂』の共同体—」（『中國文學報』第六十五冊、京都大學文學部中國語學中國文學研究室編輯、2002 年）が挙げられる。この論文では、詩を創作、鑑賞する「樂」しみ、及び、或る共同体の中でわかちあうような、いわゆる文学にまつわる「樂」しみが、蘇軾以前にも、既に多く見られることがはっきりと記されている。

なお、本稿は蘇軾の「樂」を主題にしたものではあるが、蘇軾がのこした詩作、「樂」の語の使用例は極めて多く、字数の制限上、その全てを挙げることは不可能であった。よって本稿では、蘇軾の思索の変化を辿るために必要と思われる文章を引用して扱った。

「樂」の語の表記に関しては、旧字にて統一した。これは蘇軾の「樂」という語が、不用意に使われたものではなく、蘇軾の人生観があらわれた一つの概念として捉えたいがために、意識的に常用の新字を用いず、旧字「樂」を用いた。なお、旧字と新字における意味上の区別は特にないものとする。

(2) 「佛」の字を簡略体の「仏」ではなく旧字体にて統一したのは、「仏」の字が現代中国では常用されないことを考慮した為であり、字義の違いを踏まえてのことではない。

(3) ”□ □ 思想□ □ ,”儒□ 道”三家都有。特□ 在文学□ □ 方面，受老庄与佛教思想的影响很深。很多文学□ □ 研究者□ □ ，中国□ □ 思想源自道家。另外，在□ □ □ 的□ □ 方面，佛教与道家也有接近之□ 。”（□ 中浙《□ □ □ 画□ □ 与佛教》商□ 印□ □ 、2004 年）、”□ 公欲明圣学而□ 于禅，□ 氏出于□ 横之学亦□ 于禅。”（全祖望《宋元

学案》卷 98)、”□ □ □ 以弘道□ 己任，但由他的性格，自身遭遇和学□ 素□ 所致，他的思想□ 糅儒佛道而合□ 一体。”（博士学位□ 文《□ □ □ 的□ □ 哲学》□ 外芳，□ 旦大学，2003 年）などを参照。

(4) 「與程全父推官」（『東坡文集』巻五五）。

(5) 蘇軾と佛教との関係について詳しく書かれた論文に、宇佐美文理「蘇東坡の信仰」（麥谷邦夫編『三教交渉論叢』京都大學人文科學研究所、2005 年に所収）がある。

(6) 歐陽脩は、蘇軾が挙子として京師に上ったとき、礼部侍郎で知礼部貢挙であった。蘇軾は「余、文忠の門に出入すること最も久し（余出入文忠門最久）」(「跋欧陽文忠公書」（『東坡題跋』巻四）と自称するとおり、その生涯において、歐陽脩を師として慕っていた。蘇軾は、「記與君謨論書」において特に見られるように、学問や書画に関しては、歐陽脩から大きな影響を受けているといわれる。

(7) 横山伊勢雄氏は『中国の古典 31　唐宋八家文　下』（学習研究社、1983 年、385 頁）において、「醉翁亭記」を、歐陽脩が「いったい何をたのしんでいるのかという主題が、自得するように諒解される」ものと述べている。このことから、「醉翁亭記」を、歐陽脩の「樂」を知るための有効な記述として、第一に挙げた。

(8) 「醉翁亭記」（『歐陽文忠公文集』巻三九）。

(9) 『歐陽文忠公全集』巻一四九。

(10) 「當其揮翰若飛　手不能止　雖驚雷疾霆　雨雹交下　有不暇顧也　…〔中略〕…字未至於工　尚已如此　使其樂之不厭　未有不至於工者　使其遂至於工　可以樂而不厭」（「筆説」『歐陽文忠公全集』一二九巻）。

(11) 緑川英樹「文字之樂—梅堯臣晩年の唱和活動と『樂』の共同体—」（『中國文學報』第六十五冊、京都大學文學部中國語學中國文學研究室編輯、2002 年）。

(12) 『東坡題跋』所収の文が、実際に、蘇軾その人のものかという疑いが無いわけではない。ただ、蘇軾の書画論をまとめた資料は、この『東坡題跋』が唯一であり、現在の東坡の藝術論研究（特に書）においては、本書から出発したものが殆どである。よって本稿においては、文の真偽は次の問題として、引用することにした。

(13) 中田勇次郎編『中国書論大系』（第四巻、二玄社、1981 年）179 頁、注 511。

(14) 「東坡詩文盛行」（『曲洧舊聞』巻八）。

(15) 緑川英樹氏の前掲論文「文字之樂—梅堯臣晩年の唱和活動と『樂』の共同体—」より。

(16) 『東坡文集』巻二五。

(17) 『合註』巻一。

(18) 『合註』巻九。

(19) 『合註』巻十三。

(20) 『合註』巻七。

(21) 蘇軾がその生涯において交流した僧侶に関する研究は、竺沙雅章氏の論文「蘇軾と佛教」（『東方學報』第三十六冊、京都大學人文科學研究所、1964 年）が詳しい。

(22) 「超然臺記」（『東坡集』巻三二）の引用部分の書き下し、現代語訳は、小川環樹・山本和義『蘇東坡詩集』第三冊（筑摩書房、1986 年）、及び横山伊勢雄『中

国の古典　31　唐宋八家文　下』（学習研究社、1983 年）を主に参考にした。
(23) 物に執着する態度を解消するために蘇軾がとった立場を、横山伊勢雄氏は「『荘子』「齊物論篇」に基盤を置く」ものとし、吉川幸次郎氏が述べる所の「巨視の哲学」と根を同じくするものと解釈している。（横山伊勢雄『中国の古典　31　唐宋八家文　下』（学習研究社、1983 年）、426 頁。
(24) 『合註』巻十六。
(25) 『合註』巻十七。
(26) 『東坡外集』巻四十五。
(27) 「答范蜀公四首」（『東坡續集』巻五）。
(28) 「與滕達道二三首」（『東坡續集』巻四）。
(29) 『東坡續集』巻五。
(30) 「與章子厚書」（『東坡續集』巻一一）。
(31) 「後赤壁賦」（『東坡集』巻一九）詩中、「人影在地　仰見明月　顧而樂之　行歌相答（人影地に在り、仰ぎて明月を見る。顧みて之を樂しみ、行歌して相答ふ)」或いは「夢一道士…〔中略〕…揖予而言曰　赤壁之遊樂乎（一道士を夢む。…〔中略〕…予に揖して言ひて曰く、赤壁の遊は樂しかりしか　と)」など。
(32) 『東坡集』巻三〇。
(33) 書き下しは、飯田利行『禅喜集』下（国書刊行会、2003 年）を参考にした。
(34) 現在『東坡易傳』或いは『蘇氏易傳』と呼ばれる、蘇氏（主に軾）による易注の完成は、紹聖四（1097）年から元符三（1100）年の間、つまり蘇軾の晩年と推定されている。

この『東坡易傳』を資料として扱うにあたって、原文の翻訳、そして解釈に関する研究は、近年塘耕次氏の功（『蘇東坡の易』明徳出版社、2010 年）が第一に挙げられることから、本稿では、塘氏による現代語訳を積極的に取り入れた。塘氏によれば、義理易は「『易』の経文を利用し、自己の哲学を比較的自由に展開できる面が多い」ものであり、また『東坡易傳』は、黄州流謫期からはじまり最晩年に完成をみたものであることから、蘇軾自身の人生観を知る手掛かりになるといえる。なお、塘氏によれば、易注の完成は「父の代からの念願であり、蘇家の仕事の総決算といっても過言ではな」く、「蘇軾の著作の中でも、最も長期間にわたり手が加えられたもので、蘇軾の思想の研究には無視することができない著作」と評されている。

また、『東坡易傳』は、蘇軾及び蘇氏父子兄弟による易の注釈であるので、本来ならば引用するにあたって原典や他の注にもどり、比較、検討する必要がある。こうした約束事は、蘇軾の作した文章を一つの思想として扱う以上、いずれは果たさなければならないことであるが、本稿ではひろく蘇軾の「樂」の使用例を概観することを特に必要としたため、この度は、塘耕次氏の解釈を借用した。また、『東坡易傳』の本文は、すべて、塘耕次『蘇東坡の易　附録　文淵閣四庫全書本東坡易傳』より引用し、口語訳は、同じく前掲の塘耕次『蘇東坡の易』を参考にした。
(35) 「答劉貢父」（『東坡續集』巻四）。
(36) 『蘇軾續集』では、これは「答劉貢父」として収められている。この書簡は、『蘇軾文集』には「旧本此文属黄州與人文」と注記されているように、誰に宛てられたものかが明確になっていない。ここでは黄州流謫以降に書かれたものと判

断するにとどめる。
(37) 書き下し、現代語訳は、小川環樹・山本和義選訳『蘇東坡詩選』(岩波文庫、289 頁）を参考にした。
(38) 《咸》項（『東坡易傳』）。塘耕次『蘇東坡の易　附録　文淵閣四庫全書本　東坡易傳』58 頁。
(39) 塘耕次『蘇東坡の易』414 頁。
(40) 湯浅陽子「蘇軾の詩における詩僧の評価について――釋道潛を中心に――」（『人文論集（三重大学)』第 17 号、2000 年）によれば、「蘇軾は初期の「南行前集叙」等において、彼自身の詩文に関して、文学作品は作者の豊かな内面的情動が外面へ発露したものであるという考えを述べている」とある。
(41) 湯浅陽子氏は、このような蘇軾の発想は、「禅的な思考の影響を強く受けたもの」であり、後年の蘇軾は道潛が示したような詩作のありかたを「彼自身の詩作にも取り入れていったと考えられる」と述べている。このことは、蘇軾がこの矛盾を乗り越える術として、自身の宗教体験の充実を目指したのではないかということを暗に示している。
(42) 「跋劉景文歐公帖」（『東坡題跋』巻四）。
(43) 「跋文與可草書」（『東坡題跋』巻四）。
(44) 福永光司「東坡書論」『中国文明選　第十四巻　芸術論集』朝日新聞社、1971 年、332 頁。
(45) 中田勇次郎編『中国書論大系　第四巻　宋 1』二玄社、1981 年。
(46) 福永光司「東坡書論」『中国文明選　第十四巻　芸術論集』朝日新聞社、1971 年、333 頁。
(47) 竺沙雅章氏の前掲論文「蘇軾と佛教」より。
(48) 「答畢仲舉書」（『東坡集』巻三〇）。
(49) 元祐元（1086）年の詩「和王晋卿」中にある一句。蘇軾はその生涯のうちに、幾度も「吾生如寄耳」とうたった。この一句に関して書かれた論文に、山本和義「蘇軾詩論稿」（『中國文學報』第十三冊、京都大學文學部中國語學中國文學研究室、1960 年）がある。この論文において山本氏は、本一句を、人生の不安定さを嘆く悲哀ではなく、むしろそれを解決しようとする「知的反省」とし、蘇軾の「幸福論の基盤になりうるもの」と捉えている。

付記

本稿は、文芸学研究会第 47 回研究発表会（2012 年 5 月 19 日、神戸女学院大学）での発表原稿「蘇軾における『樂』概念の変遷――佛教的経験と創作との関連をめぐって」をもとにしている。