

# 明末の詩僧、雪浪洪恩の詩作の目的と理論

大澤 邦由

一

我が国の五山文学に代表されるように、いわゆる「禅文化」の中で漢詩は重要な地位を占めているように思われる。日本における禅の文化という意味から考えれば、それは中国からの渡来僧や日本から中国に渡った禅僧たちが中国文化の移植者としての役割を果たしたからであり、彼らは仏教や禅に独自の文化だけではなく、文化一般や生活習慣に及ぶまで日本に将来したことによる。そのうちの一部分が漢詩であった。そもそも漢詩とは中国文化の中で重要な要素を占めていることはいまでもなく、中国でも禅僧を含めて僧が詩歌を作成することは広く行われていた。「詩禅一味」という言葉があるように、詩偈などの韻文と禅とは親和性が高い。禅の真理は論理的な言語表現では言い表すことのできないものであるとしばしば強調されるが、禅者たちはある場合において、論理的言語表現の代わりに、非日常的言語表現としての詩歌によって真理を言い表そうとした。そして人々はその美しい響きの中に真理を見出した。また、詩文の作者からすれば、詩文を作成することは自らの境地を伝えるという手段であるのみな

らず、あるいは、韻文の持つ響きの美しさに由来する教化や教えの伝播への影響も考慮されていただろう。

入矢義高氏は詩と禪との関係について次のように述べている。

那辺の消息を言葉で表すことはむずかしい。そこでしばしば詩的象徴を借りて語られることになる。その上乘なるものは、中国人一般の見かたによれば、語られている理も、その理を表わす言も、ともに渾然と円融し、完全な結晶体をなしたものがそうである。しからずして両者の間になんらかの乖離を露呈したものは、すでにその作者じしんの「破綻」の内在を証するものとされる。<sup>32</sup>

ここに表されるのは禪者による悟境の表出としての詩の理想である。つまり、禪者が自らの境地を述べようとしたときにそれを言葉で表すことは難しいため、しばしば詩によってそれが表現されたということであり、ここに禪と詩との親近性があると言えよう。例えば、蘇軾の悟境を表した「溪声便是広長舌、山色豈非清浄身、夜来八万四千偈、他日如何拳似人」の七言詩はまさにこれに当たるものであろう。

また、入矢氏は別の文章でも五山の詩僧における詩禪一味論をまとめる中で、禪体験と詩作との関係性に触れている。

〔詩禪一味論とは〕詩作と禪体験に共通する高度のシンボリズムを一種神秘主義的な次元にまで増幅して、それを単純明快なオプティミズムのオブラートでくるんだものである。<sup>33</sup>

入矢氏がここでオプティミズム＝楽天主義というのは、後述するように、五山僧が詩作に耽ったのを批判的に述べる文脈で記しているためであるが、「詩作と禪体験に共通する高度のシンボリズム」があることを認めている。

ただし、当然のことではあるが、禪者の作つた詩偈がすべて悟境を表したものであるわけではない。教理や宗綱を示したものとや伝法、嗣法偈、士大夫との応酬の詩、仏教的な内容的特色を持つものとや持たないもの等、その種類

は多様である。

そもそも、仏教において綺語、つまり過度に装飾された言葉は十惡の一つとして禁止事項の一つであった。道元禪師も「文筆詩歌等は其の詮なき事なれば捨べき道理なり」とされ、他事に関わらず、仏道に精進せよとされていたことは『正法眼藏隨聞記』に見える。仏者が詩語を弄することは、生死事大の仏道への妨げであり、他事にかまけることとしてしばしば批判の対象ともなった。入矢氏は『五山文学集』所収の「五山の詩を読むために」において、「求道行は出家者の使命であり、命を賭けた畢生の行であるからには、〈悟り〉を得ることで万事了畢するはずのものではない」とし、詩禪一味論にもたれかかり、楽天主義的に詩作に耽った詩僧たちに批判的な観点から論を展開している。

ただし、このように原則論的観点のみで禅文化の展開を語るのは、中国や日本における仏教あるいは禅の展開について視野を狭めることなるとともに、宗教や文化の継承や展開を墮落したものと見る論にもつながる。この仏教墮落論について考えなければならないのは、歴史的に仏教が彼らによってある時点においては継承されていたことであり、また、彼らの文化的な営みは仏教の文化の一部分を構成し、その地域の文化発展に、一定程度貢献していたことである。

ここで想起されるのは荒木見悟氏が『仏教と儒教』において提起された、「本来性」と「現実性」という枠組みでの問題設定<sup>⑤</sup>、およびこの論を活用して、さらに中国仏教あるいは禅宗の展開に適用させて自身の問題意識とされた永井政之氏の問題提起<sup>⑥</sup>である。

荒木見悟氏は次のように述べている。

それではこの儒仏両教を含む、深遠で複雑な思潮の根源にあり、無尽の思想・体験・工夫・作略を生み出す

哲学的母胎となったものは、なんであろうか。それは「本来成仏」「本来聖人」等と呼ばれる、その「本来性」にあるであろう。儒仏両教における諸宗派・諸学派の対立は、いずれもこの人心に内具し、世界の根底にある、本来的なものの顕現の様式、把握の方法、反省の態度にかかっている（中略）。しかるに本来的なものは、本来的であるが故に、しばしば「現実的」なものによつて隠蔽される恐れなしとしない。本来的なものがきびしく求められる底には、現実的なものへの深い反省が潜められているのであり、逆に現実的なものへのきびしい批判は、本来的なものの自己表出であるという性格を荷うのである。<sup>77</sup>

荒木氏の問題提起は思想史の展開において儒仏の思想家それぞれが本来的な教理と現実とのほざまで内面的葛藤を抱えたことが思想を変化させてきたことをいうものであり、これはもとより、本来性と現実性との乖離の状態を許容するような妥協を認めない厳しいものである。

永井氏はこの論を参照して仏教を体用二元論として考える枠組みとして活用し、「それを厳密な用語の意味付けを無視して言うなら、「理と事」とも、「聖と俗」とも、近年、吉津宜英氏が力説する「自灯明と法灯明」とも、さらには「建て前と本音」とも、さまざまに言い換えることができよう。それは畢竟、日常生活の中で、いかに教えに沿った生きざまをとるかということである」と敷衍して問題設定を行った。

仏教と詩の問題に限定するのであれば、詩は本来的には修道にとつて余計なものといえようが、教化、伝道面を考慮して、あるいは自己の境涯の表出の言語形式としてなどといった理由により、現実的には歴史的に詩は作成され続けてきたのであり、その矛盾ともいえる状況を当人たちがどのように反省し、あるいは理論化し解決してきたかが問われることとなる。思想を扱う上でこのような考え方は、本質的には詩に限らず、仏教と文学、あるいは芸能等との諸関係を考えるうえで適用できるものである。

以上のような筆者の問題意識を簡便に述べれば次の二点に集約できる。一、詩僧と呼ばれる程に詩を多作した出家者たちは無反省に詩にかまけていたと見られがちであるが、そのような見方は妥当であろうか。二、あるいはどのような理論をもつて詩作と宗教的追及とに折り合いをつけていたのだろうか。

## 二一

筆者は近年、明の万暦間に主に金陵（南京）において活躍し、「詩僧」とも呼ばれる雪浪洪恩（一五四五—一六〇八）に注目し、その行状と思想について研究を進めてきた。<sup>9)</sup> 雪浪の検討から明確に知られるのは、雪浪が仏教を広めるために士大夫との交友を積極的に行い、なおかつ、雪浪自身も士大夫と同様に振舞っていた様である。

例えば、雪浪の著作としては『雪浪集』、『雪浪続集』、『谷響録』が現存するが、そのうち、雪浪自身が編集に関与していないと思われる『谷響録』と没後の編集である『雪浪続集』を除くとしても、『雪浪集』は、その著述としての形式面からのみ述べれば、出家者の著作というよりも、士大夫の詩文集の形式である。禅宗の語録であれば、一般的には問答や法語など仏法を宣揚したものがまず掲げられ、書簡などそれに類するものがそれに続き、文学的要素の強い詩偈などはその後に掲げられる。しかし、『雪浪集』では、士大夫のそれと同様に、詩が最初に掲げられ、次いで偈や書簡、法語などが掲載される。また、『谷響録』の冒頭には士大夫や僧からの法会参加の要請の手紙に対して雪浪が何度も固辞する文章が掲げられる。これを謙虚な雪浪の性格を示したものと見ることはできるが、あるいは士大夫的な礼教を重んじた様子とも取ることができる。

雪浪は幼少期から積極的に士大夫の教養を身に着け、士大夫と交流をしていたと伝えられる。ここでいう士大夫

的教養とは、詩作の他、儒教等の外典や書法に通じたことや、自ら書画等に関する文化面からの評論を行っていたこと等である。この背景として筆者は拙稿において、雪浪の師の一人である西林永寧が当時の仏教界に対して抱いていた問題意識とそのための教育を挙げた<sup>(1)</sup>。西林永寧は仏教が衰微しているのは僧に学がなく、士大夫から軽んじられていることが原因だととして、仏教教学や禅のみならず、儒者をも寺院内に招き外典等の教養教育を行っていたのである。例えば、その教育の成果として雪浪と出家以来、修学を共にした愍山徳清は一九歳の時に科挙に応募するよう周囲から勧められるまでになっていた<sup>(2)</sup>。愍山は出家し仏道をきわめることを選んだため応募することはなかったが、報恩寺内での教育によって科挙にも耐えうるほどの士大夫的教養を身に付けていた。

このような現象は「僧の士大夫化」といえるが、これに対しては批判的な見方が存在した。この問題を特に詩に限定し、あえて単純化して述べれば、中国の古代詩、特に近体詩には多くの規則が存在し、規範正しくかつ美しい詩を作るためには相応の時間と中国古典の教養が必要であるが、それに取り組めば仏法に相対する時間が失われ、仏法への参究が疎かになるのではないかという懸念が生ずる。

例えば、雪浪に対して批判的だったと見られる雲棲株宏（一五三五—一六一五）は次のように簡潔に批判を表明している。

末法の僧には書を習い、詩を習い、尺牘の語を習うものがある。しかしこれらの三つはみな士大夫が所有する事であり、士大夫はこれを捨てて習わずして禅を習い、僧は反対に士大夫が捨てたものを懸命に学んで、自己の一大事因縁には無関心である。その顛倒のさまはいかなることか。

（末法僧有習書習詩習尺牘語。而是三者皆士大夫所有事、士大夫捨之不習而習禅、僧顧攻其所捨、而於己分上一大事因縁置之度外。何顛倒乃爾。）<sup>(3)</sup>

この批判はそのまま雪浪に当てはまるものであり、雪浪と雲棲は反目しあつていたため、雲棲のいう「末法僧」には雪浪も含まれていたものと思われる。また、雲棲の言葉の通り、彼自身には詩の作例がほとんど残っていない。また、このような批判は鍾惺（一五七四—一六二四）など、士大夫の側からも起こつていたものであつた。

## 二

僧が詩を作ることの是非をめぐつては、憨山徳清（一五四六—一六二三）や雪浪等、僧の側も決して無反省に詩を為していたわけではない。彼らは仏道と文芸の葛藤の中におり、一方では反省の言を遺し、一方では詩作の理論化を行つてその行為を正当化し、その言を遺している。

例えば、憨山は自身の詩集である『夢遊詩集』の自序（天啓元年（一六二二）撰）にて次のように述べる。

ある人は言う。私は綺語を戒めた。文言文（駢文などの裝飾がなされた書面語）でもけしからんが、いわゆる詩は綺語の最たるものだ。なおかつ詩は情に基づく。禪とは情から出る教である。もしそうであれば、どうして「詩をなすことは」情想に墮落してしまわないことがあるのか（であるから詩は禪に悖るものである）、と。わたしはそうではないと考える。私は、「生死涅槃は猶お昨夢のごとし」（『円覚経』の語）と説いている。ゆえに仏祖もまた夢の中の人であり、大蔵経全体も千七百則の公案もみな寢言であるのだ。なぜここで「詩が」一つそうでないことがあるのか「詩もまた夢の中のこと過ぎない」。僧が詩をなしたのは、晋の支遠（通方）に始まり、唐になると三〇人余の釈氏が詩を遺した。わが明国の初めには、楚石（梵琦）、見心（来復）、季潭（宗泐）、一初（守仁）の諸大老がいたが、後（明代中期）になると聞かなくなる。嘉靖隆慶のころ、私の子供、だつた時分

には錢塘玉芝という人がいたのを知っているが、詩は伝わっていない。江南では私と雪浪が「僧の詩作の文化を」作つたのだ。雪浪は非常に詩を愛し、三呉の地の諸名家を遍歴し、切磋討論して留まらなかつた。ゆえにその名声は一時にとどろいた。私は枯禪に耽つたため、つとに筆を折り、鉢一つで遊行し、深山で一人静かに過ごし、旧習をすべて吐き出し、胸の内には一字も留めなかつた。

（或曰、仏戒綺語。若文言曰甚、況詩又綺語之尤者。且詩本乎情、禪乃出情之法也。若然者、豈不墮於情想耶。予曰不然。仏説生死涅槃猶如昨夢。故仏祖亦夢中人、一大藏經、千七百則、無非穢語、何独於是。僧之為詩者、始於晋之支遠（遁）、至唐則有釈子三千餘人。我明国初、有楚石、見心、季潭、一初諸大老、後則無聞焉。嘉隆之際、予為童子時、知有錢塘玉芝一人、而詩無伝。江南則予与雪浪創起。雪浪刻意酷嗜、遍歴三呉諸名家、切磋討論無停晷、故声動一時。予以耽枯禪、蚤謝筆硯、一鉢雲遊、及守寂空山、尽唾旧習、胸中不留一字。）<sup>14</sup>

憨山は、彼自身の詩集の自序において、憨山は出家者である自身が俗人のような詩集を編纂することについて、僧の詩作に対する二つの批判、及びそれに対する反論を述べている。批判の一つは、身口意の三業から出る十悪の一つである綺語（虚飾された言葉）の最たるものが詩ではないかというものである。もう一つは、僧は禪により情からの解放を目指すべきであるにも関わらず、情を根幹とする詩を作ることは矛盾するのではないかというものである。どちらの論点も僧と詩の関係を考えるうえで根源的な問いかけであるといえる。

このような批判に対して、憨山はこれらを否定して、『円覚経』の生死や涅槃は昨夢のようだという经文や、僧が詩を作ってきた歴史を述べる。

憨山は僧が詩を作ることは東晋に王羲之等の文人たちと交流を持った支遁に始まったと述べる。禅宗でも、僧と士大夫との交流が盛んになるにつれ、詩文が作成されるようになった。宋代の覚範慧洪（一〇七二—一一二八）『石



『門文字禪』はその代表的な例である。

では、明代の僧による詩作はどうであつたか。憨山のいうところによれば、明初には楚石梵琦らの詩僧がいたが、その後には詩を作る人はいなくなり、憨山の活躍した嘉靖終わりから万暦のころになつて江南では憨山と雪浪が詩を作り始めたのだという。この言葉を確かめるために、試みに明代の代表的な詩を集めた大著である錢謙益『列朝詩集』<sup>15</sup>を調べてみると、閩集に僧の詩が集中しているうち、そこに収録される伝記や詩の数量から見れば、少なくとも大まかな活動時期がわかるものの中では、明初と明末に収録される人数や詩の数は偏っている一方、明代中期には少なく、憨山の言を裏付けている。これは明代中期の仏教の停滞を表していると考えられるとともに、僧と士大夫との交流が明初と明末にはとりわけ多かつたことを物語るものと思われる。

しかし、論理的に考えれば、憨山の挙げた上記の二つの説明は、前述の批判に対する反駁としては不十分であろう。つまり、『円覚経』の経文を引用する二つ目の理由、すなわち、仏祖も生死涅槃も大蔵経典も古則公案も夢幻のようなものであるとする理論は、一切の現象を無価値、あるいは同価値なものと規定してしまうものであり、如来蔵中の一切の事物の平等性を主張する本来的立場から言えば過誤はないが、この理論を何の限定もなく敷衍すれば、一切の行為を正当化し得るものであつて、詩作に限つたことではなく、詩作を積極的に行うための理論とはならない、このような理論は「何でもあり」になつてしまふ危険性をも内包する。二つ目の理由、すなわち歴史上の祖師が詩を作つてきたということについては、それは綺語などの批判に正面から応えるものではない。

現に憨山は、彼と雪浪が明代の万暦期の江南において詩を始めたものだとして述べ、雪浪が詩を極めることによつて名声を高めたことに言及する一方で、憨山自身は詩文を辞め、旧習も捨て去つて修行に打ち込んだ<sup>16</sup>と述べている。つまり、憨山自身も詩等は、仏道修行のためには、たとえそれが彼にとつては一時的だつたとしても、捨て去るべ

きものと認識しているのである。この文脈から見れば、詩によつて名声を獲得した雪浪を暗に批判しているようにも読むことができる。

それでは憨山はなぜ自身でも詩作を行い、自らの詩集である『夢遊詩集』を編纂したのか。続く文章でもう一つの理由を挙げる。

法語や偈や讚は、多くは出世の教えであるが、詩はもつぱら世俗に合わせて説くものである。法堂に上がったり、法座についたり、槌を取り払子を立てたりしなくとも、俗世間におり、俗諦にいながらにして、一瞬で不二の法門に入る。（中略）その説が純粹でないのは、対機が異なるからであり、応病施薬である。「詩は」とより仏祖向上の手段ではないが、実には古今千年の法門における一つの奇特な夢幻の因縁なのである。

（若法語偈讚、多出世法、而詩則專為隨俗說也。雖未陞法堂、踞華座、拈槌豎拂、而処塵勞、混俗諦、頓入不二法門。（中略）其說不純、以對機不一、乃応病之藥。固無當於仏祖向上関、其実為上下千載法門一段奇特夢幻因縁。）<sup>17</sup>

憨山は詩が向上の一路には繋がらないものと譲歩をするが、それでも詩は対機説法、応病施薬の手段であり、俗世にいながらに不二の法門に入ることのできる手段であるとして、俗人教化における詩の有効性を認める。憨山の場合、道教との諍い等の理由で流罪に処され、しばらくの時間を還俗の上、南海に身を置いていた。つまり、憨山は一時期、俗世に身を処せざるを得ない立場だったのであり、このため俗世でもできる教化方法として特に詩に対してその有効性を感じていたのであろう。

すなわち、憨山は詩が修道に対しては無意味であり害悪でさえあるが、俗人に対してどのような場面であつても仏法を説くことのできる手段としてその有効性を認めていると言える。

#### 四

雪浪は詩作の理論と目的についてのどのように考えていたのであろうか。

彼は前述の通り詩文や書や儒教経典など外典を重視していたが、その理論的背景については、すでに廖肇亨「清涼聖境」到「金陵懷古・由尚詩風習側探晚明清初華嚴学南方系之精神凶景」<sup>18</sup>や、李舜臣、張子川「〃涵咏性情、遊戯神通〃：晚明釈氏詩人雪浪洪恩探論」、鄭妙苗「華嚴思想与雪浪洪恩的詩歌創作」<sup>20</sup>の先行研究により論じられている。それらでは、雪浪は『華嚴経』の教理を用いて僧が詩を含む世間法を学ぶことを「普賢行門」として積極的に評価したこと等の指摘がなされている。

ただし、出家者が積極的に外典を修学するための理論である「五地聖人」という語を雪浪が提起していたかという点については検討の余地がある。廖肇亨や鄭妙苗は、憨山の「雪浪法師恩公中興法道伝」<sup>21</sup>に拠って、雪浪が詩作等の外典、外学を重視した背景に『華嚴大疏』の「五地聖人」説があったことや、この理論がその後の僧の詩作にも影響を与えたことを指摘している。しかし、「五地聖人」の語自体は雪浪自身の著作中には確認できず、反対に『憨山老人夢遊集』や『観楞伽経記』等、憨山の著作に数か所認められる語である。憨山の説明を見れば、「五地聖人説」とは『華嚴経』に説かれる修証の階位論において、高い段階に達した際には積極的に外典を学んで実践するべきだという論であるようだが、この語の出典、及び清涼澄観『華嚴大疏』など華嚴経注釈書を含む華嚴経学との関係についてはさらに検討する必要がある。<sup>22</sup>

実際に雪浪自身が僧による詩作についての理論及び目的について述べている資料としては、雪浪自身が記した「跋悦公四十自祝偈」(『雪浪集』巻下)と石頭如愚「冬夜小參三首」(『石頭菴集』巻四)に引用される雪浪の言葉がある。

雪浪「跋悦公四十自祝偈」は万曆一六年（一五八八、雪浪四四歳）頃に記されたものと思われる。そこには、万曆一三年（一五八五）から万曆一六年にかけての雪浪の詩作に対する苦悩とその克服、およびその教理面での根拠が述べられる。

まず雪浪は、墮落した程度の低い世間の出家者たちが修行をおろそかにして詩文に精を出していることを批判し、さらには詩文によつて権勢に近づき、自己の名利を求めている輩もいるとして、次のように述べる。

世間中の罪人の坊主の人たちは、美醜に関わらず、みな狂つたように、空門に入るやいなや、すぐさま高らかに翰墨を論じて、思考の限りを尽くし、寢食も忘れて「詩文の」巧みさを語り、美しさを誇り、禪定や経や律をないがしろにしている。（中略）酒色の乱れはその非を知ることが容易いが、真を失い性に迷うことは最も害悪が大きいのだ。これ（詩文）によつて参禅しても禪のなんたるかも知らず、これを用いて学道しても道なんたるかもなしえないであろう。当初は親に背いて世俗から離れ真理をさとることを願うが、今は反対に限りある体で果てのない思いに随つて苦しみ留まることはない。なんと悲しむべきであろうか。さらに甚だしきは名利を求めて、これを終南捷徑（権力や名声を求める近道）として使っている。

（挙世緒衣髡首之徒、無論美悪、一皆若狂、才入空門、便而高譚翰墨、以至竭其精思、廢其寢食、相向以工、相誇以豔。禪那経律薄而不為。（中略）淫荒酒乱易可知非、失真迷性莫甚于此。以之而参禅、則何禅而不明、用斯而学道、則何道之不成耶。初意違親離俗希証聖真、今反以有尽之形軀、随無涯之思慮、終身役役、不亦悲夫？又其甚者競名規利、用之以為終南捷徑。<sup>(23)</sup>）

このように、雪浪は仏教の出家者の本務であるべき経や律及び坐禅などを修めずに詩文に耽る者たちに対して、非常に厳しい批判を展開する。ただし、雪浪はそれまで自身も詩文の学修に励んでいたのであって、上記のような

批判は少なからず当の雪浪自身にも当てはまるものであった。そのような自覚は雪浪自身にもあったようで、その先では自身を反省して次のように述べている。

万曆一三年（一五八五）秋、仏に誓って、これまでの罪を懺悔し、長く続けてきた文筆活動を辞め、誤りを正し、一転して仏道に専念しようとした。今はまだ応酬のためにやむを得ず、それは一日おきに瘡病（熱病）の症状が繰り返すように詩を作るのあり、それはあたかも、氷に挟まれた魚が朝日を浴びて水が溶け助かるように、あるいは石に押し潰されていた草が春風を受けて萌芽するようにであった。

（於万曆<sup>乙卯</sup>巳酉之秋、請仏証盟矢心自誓、懺悔前愆、將旧習筆硯謝絶、改過自新、端心聖道。今猶迫于応酬勉強、或似隔日瘡臨間一、為之、如夾氷之魚遇朝陽而濡沫、如压石之草逢春風即萌芽。）<sup>23</sup>

雪浪は、万曆一三年、四一歳にて心機一転、詩文の習慣を止めて仏道に専念することを誓う。実際この後、雪浪は同志と牛山にこもって三年にわたって修行に励んだことが続く文章で記されている。しかし、雪浪にとつて詩を完全に断ち切ることは士大夫などの付き合いもあり、実際的に難しいものであった。この引用文の後半部分の比喩の解釈は難しいが、雪浪にとつて詩作とは日差しが当たれば氷が解け、春になれば草が芽吹くように自然な営みであったと解釈したい。

このように詩文を断ち切ろうと決心した後にも、雪浪は出家者として詩文を含めた俗世との関係をどのように処理するかを問題意識として強く有していたようである。そして雪浪は万曆一六年にやはり世俗の中で仏法を説くことを決意して次のように述べる。

「山間に籠って修行をしていたが」万曆一六年（一五八八）の暮春になって、私の母上が年老いたことにより離れがたくなつた。「高潔にして俗世から隔絶せず、（山林等に）隠遁して親不孝はせず（貞不絶俗、隠不違親）」

とは世間の高德の人をいうのであるが、私は入道沙門として世相に即して仏法の常住の真理を説き明かさなければならぬ。（中略）『華嚴經』に説くに、「入法界品」では口先での巧言も、火聚刀山（危険な場所）も姪女や外道もみなすべて般若であり、讖緯や術数（等の占いの類）や養生や安物などもすべて法門（仏教）である。さらには市中と山林、内教（仏教）と外明（儒教、道教等の他教）を区別する必要もない。（中略）私も当時は詩の吟詠を愛することは、熟考により禪定を乱すものと思っていた。今日親しくこの經（『華嚴經』）を聞いて、詩文は真性に資することを知った。両者の一致は、古今同様であることを知らねばならない。もし「仏道修行において」この地位に至っていないければ、決していい加減に「詩文を」弄してはならない。

（至戊子暮春、以予萱堂在暮世、相難乖。因曰「貞不絶俗、隱不違親」、斯世間之高士、而我入道当以即世相而明常住耶。（中略）入法界品則口吻啞舌、火聚刀山、姪女外道無非般若、讖緯術数、養生安物、莫非法門。又何分市朝林藪、内教外明耶。（中略）我亦当年愛吟詠、將謂冥搜乱禪定。今日親聞誦此經、始知筆硯資真性、須知彼此一致、今古同然。若是未到斯地位、切不可草草。」<sup>25</sup>）

万曆一六年、雪浪は母が高齢になったことをきっかけとして、世俗を断ち切るようなことは止め、世俗の中にて仏法を説き明かすことを誓う。恐らくではあるが、年老いた母親の世話というのは雪浪にとって一つのきっかけに過ぎず、詩文を止めようと決心しても完全には断ち切ることはできなかった彼は、修行に一定の成果が出た段階で、修行に区切りをつけ俗世間に戻ることを決意し自己肯定していったのではないか。そして、『華嚴經』に注目して、<sup>26</sup> 淫らな女や外道、迷信までも区別せず仏法として肯定する思想を拠り所とし、まさに詩文も仏道に資するものだとする考えにたどり着き、僧による詩文の作成を肯定していくのである。

雪浪は『華嚴經』の階位論を用い、一定の高い階位に達したときに、はじめて詩や外道など、あらゆる行いは肯

定され、それが修証に資するものとし、そのように詩作を仏道修行の一環とすることによって僧の詩作を肯定する。これが憨山の言う「五地聖人」の理論であろう。僧の詩作という点で雪浪が冒頭で批判したところに行きついたのであるが、雪浪にとつて両者の違いは前提としてそれまでに真摯に仏道修行を行ってきたかどうかという点にあった。

このように、雪浪「跋悦公四十自祝偈」からは、雪浪の内心における詩作への複雑な思いを窺い知ることができる。雪浪にとつて詩作は外道と同等のものであり、仏道修行のために本来的には捨て去るべきものではあるが、士大夫などとの交際という外的な要因、および雪浪の内心において詩作は自然の摂理のように湧き出てくるものであったという内的な要因によつて、詩作を完全に否定し、排除することはできなかった。そこで雪浪は『華嚴経』を用いて詩作を肯定することに転換したのである。

しかしながら、このような理論のみから述べれば、先に見た憨山の理論と同様に、僧が励む対象は詩文でなくともよいこととなり、この理論は、僧に詩文を奨励するための積極的な動機付けにはなりえないものと思われる。

## 五

石頭如愚の「冬夜小參三首」(『石頭菴集』卷四)では、雪浪と如愚との問答により、雪浪が詩作を推奨する理論と目的が別の側面から明確に示されている。如愚とは雪浪の弟子であるにも関わらず雪浪を讒訴し、その結果、雪浪は金陵から追われ、如愚本人もほかの弟子たちに恨まれて北方へ逃れたという事件が知られ、その記述は皮肉交じりにも見える。



近頃、字も知らないものが、でたらめに詞や賦を作り、舌も回らないのにすぐさま主人となつて躍起になつて士大夫と交際し、自ら優れた僧だと思ひ込んでゐる。これはみな私（如愚）が罪の魁首なのだ。とはいへ、私もはじめはこの悪い因縁を作り、ほかの男女を引き込もうとは思つていなかった。ただ、参学した当初、雪浪和尚に出会い、私を見込んで、これを学ばせたからなのだ。私はそこで教えを求めて質問した。

〔如愚〕「詩僧と禅祖とどちらが勝りますか。」

〔雪浪〕「禅が勝る。」

〔如愚〕「どうして禅師とならず、詩僧になるのですか。」

〔雪浪〕「あなたは詩僧になんの過ちがあると考えるか。」

〔如愚〕「詩は世間的名声を図るもので、禅は生死を超えます。」

〔雪浪〕「もし名声のために詩を作るのであれば現在の苦しみを招き、未来の三惡道の因ともなる。しかし現在仏法を信じる者は少なく、詞賦を尊ぶものは多いのであるから、これを行うことでまずは彼らと関係を持ち、後に仏の智慧に入らせることができる。（詩作は）普賢の万行を方便門となすことができるものであり、人を利すること（利他行）の一端なのだ。」

〔如愚〕「詩がどうして普賢の行門となりえますよう。」

〔雪浪〕「天下には士農工商という四姓がある。士は聡明が多く智慧は少ない。聡明が多いため、文章をよくするが、智慧が少ないため仏法を信じない。そこで彼らの好むものに合わせることであれば、仏法を信じなくとも僧と交遊し、香や花や飲食を僧に布施し、喜捨という縁を結び、仏法を植えて人天道に根付かせることができる。一箇半箇（ごくわずかな人数）でも見込みのあるものを得て、こうべをめぐるせ思想を転じさせて、



仏法を薰習させ、無上の種が植えられることもあるかもしれない。であるから名は詩僧ではあるが、実際には禪祖であり、それになんの恥じることがあるうか。」

私は命を受け礼拝して熟考した。普賢の行門をなすからにはなおざりにはできない。そこで六經子史に専念し、百家九流および小説叢談をも読み漁つて、涉獵しつくしてから筆を執らうと期した。

（近有字也不識者、乱作詞賦、舌也調不転者、便当作主、東奔西闖、結交縉紳、謂之俊流衲子。此皆某甲作罪之魁首。雖然、某甲初不欲作此惡因縁、引壞人家男女、只因初參学时遇雪浪和尚、見余可教、教余業此。余便請益曰、「詩僧与禪祖孰愈？」曰、「禪愈。」曰、「何不作禪師、而作詩僧耶？」曰、「爾道詩僧有何過？」曰、「詩凶世名、禪超生死。」曰、「若為名作詩豈招現苦、亦造未來三惡道因。但当今信仏法者少、尚詞賦者多、而能為此亦可先以欲釣牽、後令人仏慧。普賢万行可為方便門者、利人之一端也。」曰、「詩胡可為普賢行門哉。」曰、「天下有四姓、謂士農工商、惟士多聡明而少智慧。聡明多故、善為文章。智慧少故、不信仏法。而能投其所好、即不信仏法亦肯与僧游、則一香、一華、一飲、一啄布施与僧、結喜捨縁、種仏法根于人天道中矣。倘獲一箇半箇有氣息者、回頭転惱、向仏法处薰習、種無上因、未可知也。是而名雖詩僧、其実禪祖有何歎焉。」余受命礼謝諦思、既作普賢行門、不可草草。遂專心六經子史、出入百家九流及小説叢談、期欲涉獵尽而造語<sup>(28)</sup>）

この文章の冒頭で如愚は、僧の詩作に対して否定的であるが、その批判は雪浪が「跋悦公四十自祝偈」で述べていた批判と軌を一にする。さらに如愚はそのような現状の元凶がその師である雪浪にあると述べる。そのうえで、僧が詩作することの是非を雪浪に問いかけた問答を記している。ここから見ても、如愚も雪浪と同じく無反省に詩作をしていたのではなく、批判も承知しつつ、自らも内省をしながら、それに対応するような教理的理論を有して詩作をしていたことがわかる。

雪浪は僧が詩作をすることへの懸念に対して、それを普賢菩薩の方便門（行門）として位置付けて詩作を仏道の一環であると捉えるとともに、詩は特に士大夫に対する教化として有効な手段であることを強調する。ここで詩作を普賢菩薩の方便門とするのは、「跋悦公四十自祝偈」で入法界品に言及するものと同様の理論であると思われる。『華嚴經』は普賢菩薩の行願として十種を説くが、その一つとして詩作を位置付けたのであろう。換言すれば、雪浪は士大夫と関係を持ち、彼らに仏法を教化するために詩作は重要なものと認識していたことがこの文章から知られる。士、すなわち士大夫は中国における政治や文化の主要な担い手であり、仏教においても仏法を理解して、寺院を作ったり、制度的な面で保護させたりするなどの関与を行う有力な外護者であった。彼らの理解や支援なくして仏教の発展はなかったといってもよい。

如愚の文章でさらに注目されるのは、詩作の目的が士大夫から布施を獲得するための手段であると明確に記され、「一箇半箇」（ごくわずか）の士大夫に対し無上の因を施す、つまり仏法を士大夫に真に体得させることは副次的な目的として扱われることである。名声を得るための詩作は否定されているとはいえ、本音と建て前という論点を設定するのであれば、布施の獲得のためと書かれるようなあからさまな本音の露呈は、たとえそれが雪浪に批判的な視点からの二次的な記録であるとはいえ、珍しいものであろう。

雪浪が士大夫からの布施にこだわった原因を推し量れば、彼の宿願が大報恩寺の復興にあったということが考えられる。大報恩寺は皇家の寺院であって、大伽藍を有するものであったが、雪浪の若き日に大規模な火災に遭つて伽藍の大部分が灰燼に帰しており、雪浪は愍山とその復興を誓いあっていた。実際に雪浪は万曆二八年（一六〇〇）に瑠璃作りの壮麗な大報恩寺塔の修復事業を行った際、金数千もの多量の資金を士大夫などからの布施によって成し遂げた<sup>20</sup>。そのようなことから見れば、詩作を行うことで士大夫と交流を保ち、そうして布施の獲得につなげると

いう雪浪の言葉は単なる私利私欲のためではなかったと想像される。

## 六

本論の冒頭で具体的に二つの問題提起を行った。第一として、詩僧と呼ばれる程に詩を多作した出家者たちは無反省に詩にかまけていたと見られがちであるが、そのような見方は妥当であろうか。第二として、どのような理論をもつて詩作と宗教的追及とに折り合いをつけていたのだろうか、と。そして、本論では万暦期の江南において僧の詩作の文化を広めたとされる雪浪と憨山の僧の詩作への態度及びその目的と理論を検討した。

まず第二の点について、雪浪と憨山の詩作を行う目的とその理論を比較すれば、雪浪の詩作についての教理面での理論は憨山のそれと類似するようで異なる。両者ともに士大夫と関係を持ち、彼らを教化するということにおいて詩の有効性を認めることは共通する。ただし、憨山は前述の引用文において根源的にすべての現象は夢幻のようなものという理論等を用いて詩を肯定するものの、詩作は修証にはつながらないものと述べている。しかし、雪浪は、墮落した僧の名利のための詩作に対して批判し、高い境地に至っていないければ詩作は行うべきではないとするものの、一方では『華嚴経』の階位論を使って、修道の末に高い地位に至ったものであれば、普賢菩薩の行門の一つとして外道を含むあらゆる行為は修道に資するという理論を打ち出すことによって僧の詩作を完全に肯定し奨励した。さらに雪浪は士大夫との交遊の目的を布施の獲得とまで述べている。

彼らは詩作を手段の一つとして使うことによって士大夫との交遊を積極的に行い、そのことによって僧の教養を高めて社会的な地位の向上を目指し、結果として万暦期以降、明末清初における仏教の復興局面を作り上げる一翼

を担った。また雪浪はその理論を弟子たちに共有することにより、僧による詩作の文化を広めたと言えるだろう。

第一の点については、雪浪にしても憨山にしても、仏教の本来的な教えからすれば詩作は余計なものという認識があり、決して無反省に詩作に耽ったのではないことが資料から確認できる。彼らはそれぞれの境遇の中で、仏教の本来的教義に対して、それをいかに世間に広めるかについて本来性と現実性との葛藤の中で苦悩し教化のために詩作を行ったのである。

雪浪自身が詩文を捨て去ろうと決心しても完全には断ち切ることができなかったという資料から見れば、雪浪が詩作を普賢の行門として肯定したことについては、それが果たして彼の思想の根本であったか、あるいは方便として述べたかは、資料からのみでは不明とせざるを得ない。結局、文字や言葉の情報からでは人の本心を知ることができないと考えるからである。しかし、雪浪の理論を本来性、現実性の論点から考えるのであれば、彼は自ら山林に籠って本来性を見出そうとした時、そもそも世俗に即さない本来性は究竟的なものではなく、山林に籠るのではなくて世俗に交わってこそ本来性は本来性として具現するという考えに至って、詩作を肯定的に捉えていった。このような雪浪の行動に裏打ちされた思想とそのような表出は注目されるべきであると思われる。

最後に、雪浪「焦山詩社題辭」に記される雪浪の詩作の理想境について見てみたい。

〔詩は〕情感によつて作られるものではあるが、無為〔の真理の探究〕にも役立つものである。（中略）〔詩を〕自らが採し求めるとかえつて大きな過ちを作ってしまう。思量を絶するところでよく思量し、力を抜いた時に力を使うということを行えば、本當にすべてが見えなくなり、その時はおのずから至る。もし心と境界とが交錯すれば、物我一体となるのである。

（∴雖縁於有感、亦助於無為。（中略）着意搜求番成大錯、只得絶思量処好思量、更没用力時還用力、真箇到

処不見、有時自來。若能心境交參、便可物我一体。<sup>(30)</sup>

ここで述べられるのは、詩作は修証に資するものであり、故意に詩を作ろうとするのではなく、禪定においてある時が来れば、自然と詩も出てくるであろうという理想の境地である。雪浪は詩における理想の境涯を「物我一体」と述べている。沈顥「雪浪続集叙」における雪浪の詩に対する次のような評価も、雪浪の上記のような詩作に対する理念やそれに対する批判があったからこそ生まれたものと思われる。

今日雪浪恩公の詩を読んだ。詩か禪か、詩でも禪でもない、詩かつ禪であろうか。

(今日読雪浪恩公詩。詩耶禪耶、非詩非禪、亦詩亦禪耶。<sup>(31)</sup>)

このような雪浪の理想境とそれへの評価は本論の冒頭で触れた詩禪一味論の一種であると見なされる。このような理論は詩と禪が一体であり、詩に打ち込めば禪を修したことになるとして、本来励むべき仏道修行の軽視を招く可能性も論理的に考えればあり得る。ただし、このような思想を有するに至った雪浪の葛藤や状況や過程にも同時に関心が注がれるべきであろう。

(1) 「漢詩」とは日本での呼称であり、以下本論では漢詩を「詩」と呼称する。詩には広義と狭義の意味があるが、本論では近体詩及びそれに準ずるものを詩とする。詩偈、あるいは偈とは仏教的内容を含むものを特にのように呼びながらも、偈は詩と違い、厳格に平仄等の決まりを守らなくてもよいとされる。

(2) 入矢義高「中国の禪と詩」、西谷啓治編『講座座禪 第五巻』 禪と文化』筑摩書房、一九七八年、五六頁。

(3) 入矢義高「五山の詩を読むために」、『五山文学集』(『新日本古典文学大系』四八)、岩波書店、一九九〇年、三三六頁。

(4) 同前注、三三二頁。

- (5) 荒木見悟『新版 仏教と儒教』「序論——本来性と現実性——」、研文出版、一九九三年、三十七頁。
- (6) 永井政之『中国禅宗教団と民衆』、内山書店、二〇〇〇年、五一―六頁。
- (7) 荒木見悟氏前掲書、四―五頁。
- (8) 永井政之氏前掲書、六頁。
- (9) 大澤邦由「雪浪洪恩の行状とその評価について」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』八〇、二〇二二年三月）、及び同「雪浪洪恩の著述の成立論的考察——『谷響録』と『雪浪集』を中心として」（『駒澤大学仏教学部論集』五三、二〇二二年一〇月）
- (10) 憨山德清『憨山老人夢遊集』卷三二「題雪浪恩公所書千字文後」（『卍統蔵』第七三冊六九六頁上段）には雪浪が書に巧みであったことが記される。
- (11) 大澤邦由「雪浪洪恩の行状とその評価について」、『駒澤大学仏教学部研究紀要』八〇、二〇二二年三月。
- (12) 福善記録、福徴述疏『憨山大師年譜疏』卷上、十九歳の条、新文豊出版公司、一四頁。
- (13) 荒木見悟監修、宋明哲学検討会訳注、雲棲株宏著『竹窓隨筆 明末仏教の風景』、中国書店、二〇〇七年、八一頁。原文の点丸は一部修正し、訳文は大澤が訳した。
- (14) 憨山德清『夢遊詩集自序』、『憨山老人夢遊集』卷四七、『卍統蔵』第七三冊七八六頁上段。
- (15) 錢謙益選集、許逸民、林淑敏点校『列朝詩集』、中華書局、二〇〇七年、第一一、二二冊を参照。
- (16) 福善記録、福徴述疏『憨山大師年譜疏』卷上、十九歳の条に「尽焚棄所習、專意參究一事」（新文豊出版公司、一四頁）とあることを指すのであろう。
- (17) 憨山德清『夢遊詩集自序』、『憨山老人夢遊集』卷四七、『卍統蔵』第七三冊七八六頁上段。
- (18) 廖肇亨「清涼聖境」到「金陵懷古……由尚詩風習側探晚明清初華嚴學南方系之精神風景」、『中国文哲研究集刊』三七、

中央研究院中国文哲研究所 二〇一〇年九月。

(19) 李舜臣、張子川「涵咏性情、遊戯神通」…晚明釈氏詩人雪浪洪恩探論」、『人文論叢』二〇二〇年二期、武漢大学中国伝統文化研究中心、一六一—一七二頁。

(20) 鄭妙苗「華嚴思想与雪浪洪恩的詩歌創作」、『世界宗教文化』二〇一九年第三期、中国社会科学院世界宗教研究所 一六一頁。

(21) 憨山德清「雪浪法師恩公中興法道傳」、『憨山老人夢遊集』卷三〇、『正統藏』第七三冊六七七頁下段。

(22) 「五地聖人」という語は『華嚴大疏』には確認できず、贊寧『宋高僧傳』「清涼澄觀傳」(『大正藏』第五〇冊七七三頁上段)が初出と思われる。憨山の著作中では、彼が晩年に『華嚴大疏』をまとめた『華嚴綱要』巻五六に「五地聖人」の語が記され、他に憨山『憨山老人夢遊集』巻四五所収の「觀老莊影響論」や「道德經解発題」でも五地聖人に言及して、それを僧が外典を修めるための根拠として記している。この語が指す意味は雪浪自身が記す理論と同様であろう。

(23) 『雪浪集』巻下、『四庫全書存目叢書』集部一九〇、齊魯書社、一九九七年、七〇五—七〇六頁。

(24) 同前注、七〇六頁。

(25) 同前注、七〇六—七〇七頁。

(26) 『華嚴經』のこのような解釈は、經典本文ではなく、何らかの注釈書を参照してのことと思われるが、これについては後考を期したい。

(27) 錢謙益撰集、許逸民等点校『列朝詩集』閩集第三「石頭如愚」(中華書局、二〇〇七年、第一二冊六四—二頁)等を参照。また、廖肇亨「雪浪洪恩初探——兼題東京内閣文庫所藏《谷響録》」、『漢学研究』第一四卷第二期、漢学研究センター、一九九六年一二月。廖肇亨『中辺・詩禪・夢戯・明末清初仏教文化論述の呈現与開展』(允晨文化実業股份有限公司、

- 二〇〇八年、二〇一―三三七頁〕に収録〕はこの事件の顛末についての詳細な検討を行っている。
- (28) 石頭如愚『石頭菴集』卷四、明復法師主編『禪門逸書』初編第八冊、一九八七年、六一頁。
- (29) 顧起元『客座贅語』卷七、中華書局、一九八七年、二二九頁。
- (30) 『雪浪集』卷下、『四庫全書存目叢書』集部一九〇、齊魯書社、一九九七年、七二〇頁。
- (31) 沈顛『雪浪統集叙』、『雪浪統集』、明復法師主編『禪門逸書』統編第二冊、漢声出版社、一九八七年、一頁。