

蘇軾の詩における詩僧の評価について

― 釋道潛を中心に ―⁽¹⁾

湯 浅 陽 子

【要旨】

宋代において詩の主要な作り手であった士大夫たちは、僧侶たちと親しく交遊し、そのなかで数多くの詩文が制作された。北宋中期の代表的な士大夫のひとりである蘇軾もその例に漏れず、その生涯を通じて何人もの僧侶との交遊を続けているが、それらの僧たちのなかでも特に長期間に渡って交遊し、数多くの詩文や書信を応酬しあった相手として釋道潛を挙げることができる。知徐州期の蘇軾は、初対面の道潛に贈った「次韻僧潛見贈」詩で、禪僧としての道潛に敬意を表する言葉を連ねつつ、その一方で、詩人としての道潛に対して、詩人としての心のはたらきと禪の理想とする平静の境地との間の矛盾を指摘し、禪僧にしかつかつ詩人であるということが可能か否かを問うている。蘇軾のこのような問いは、当時の彼が続けていた、様々な差異を持った外界の事物が与える刺激から自らの精神の平静を如何にして守っていくかという一連の思考と深く関わるものと考えられる。また蘇軾は、後に同じく道潛に贈った「送參寥師」詩でも、この僧侶の詩作の可否に関する考察を継続して展開し、ここでは、僧侶の詩作に対するイメージが、一般的には内面的な清澄さの結果としての「清」に集約されるのに比して、道潛の場合は、彼の精神の平静さが、豊かな力強さに満ちた詩句を生み出す源泉となり得ていると述べている。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が、道潛の詩作に対する理解はこれに対して、諸々の変化に富んだ外界の現象を、単一の平静な内面に取り込もうとするものであり、反対方向の動きを持つものである。このような発想は禪的な思考の影響

を強く受けたものだが、後年の蘇軾はこの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。

宋代における詩僧の活動の概要を知ることのできる資料としては、例えば清・厲鶚の編した『宋詩紀事』巻九十一―九十三釋子の記述を挙げることができる。ここでは詩作にすぐれた二百四十名余りの僧侶たちの略伝とその代表的な作品が示されており、当時において、俗人である士大夫たちのみならず、僧侶たちの間でも詩が盛んに作られていた様子を知ることができる。

このように僧侶たちの間で詩の制作が盛んであった原因のひとつとしては、彼らと、当時において詩の主要な作り手であった士大夫層との交流が密であったことが挙げられよう。例えば北宋中期の代表的な士大夫のひとりである歐陽修（一〇〇七―一〇七二）『宋史』巻三百十九有伝は、その「本論」（居士集卷十七）に見られるように廃仏を主張したが、その一方で個人的には僧侶たちと交遊関係を持ち、詩文を応酬している⁽²⁾。またこの歐陽修より一代若く、その弟子格にあたる蘇軾（一〇三六―一〇八一）『宋史』巻三百三十八有伝も、その生涯を通して何人もの僧侶、特に当時盛んに行われていた南宗禪の禪僧たちとの交遊を続けている。そして彼がその僧たちのなかでも特に長期間に渡って交流し、数多くの詩文や尺牘（書信）を応酬しあった相手として、釋道潛（生卒年

未詳）を挙げることができよう。そこで本稿では、蘇軾と道潛との交遊、また蘇軾の道潛の詩に対する評価を例として、北宋中期における士大夫の詩僧に対する評価について考察してみたい。

一「次韻僧潛見贈」詩

北宋神宗の元豐元年（一〇七八）秋、知事として徐州（現江蘇省徐州市）に赴任していた四十三歳の蘇軾のもとへ、はるばる杭州（現浙江省）から一人の僧侶が訪ねて来た。この僧、道潛は「訪彭門太守蘇子瞻學士」詩（參寥子詩集卷三 四部叢刊所収本）を寄せて面会を求めたが、その前半部分は次の如くである。⁴

眉山鬱萼眉水清	眉山は鬱萼として眉水は清く
清淑之氣鍾群形	清淑の氣 群形に鍾む
精瑒美璞不能擅	精瑒 美璞 擅にする能はず
散發宇内爲豪英	宇内に散發して豪英と爲る
煌煌蘇氏挺三秀	煌煌たる蘇氏 三秀に挺き
豫章杞梓參青冥	豫章の杞梓 青冥に參す
少年著書即稽古	少年 書を著して即ち古に稽み
經緯八極何崢嶸	八極を經緯すること何ぞ崢嶸たる
未央宮中初射策	未央宮中 初めて射策し
落筆游刃揮新硯	落筆 刃を游ばせ 新硯を揮ふ
翰林醉翁發竒歎	翰林 醉翁 竒歎を發し
臺閣四座爭相驚	臺閣 四座 争ひて相ひ驚く

この詩のここに挙げた部分で道潛は、眉山の蘇氏及び蘇洵・蘇軾・蘇轍の父子、さらに蘇軾の才能を美辞を並べて誉め立てており、このよう

な表現がこの詩末尾に至るまで続けられている。このような表現は初対面の高名な人物に対して社交辞令的な言説を弄したものと見えようし、ここには緊張感からくるぎこちなさも感じられよう。

この道潛という僧は、宋・潛説友『咸淳臨安志』卷七十（宋元方志叢刊 中華書局 一九九〇年 所収本）等に記載された伝記によると、字を參寥子と言ひ、於潛浮溪村（現浙江省臨安縣西方）の何氏の出身で、幼い頃に出家し内・外典の書物に広く通じていたという。禪宗の法燈録等にはその名が見えないが、陳師道「送參寥序」（後山居士文集卷十六 善本叢書 上海古籍出版社 一九八四年）に「妙摠師參寥、大覺老之嗣」という記述があるので、皇祐年間（一〇四九—一〇五四）に仁宗の詔によって汴京の十方淨因院の住持となり、大覺の号を賜った釋懷瑾（二〇〇九—一〇九〇 『五燈會元』卷十五雲門宗青原下十世上有伝）の弟子かと思われる。また道潛は詩をよくしたことで知られ、その詩は法孫の法穎によって『參寥子詩集』十二卷に編まれている。さらにこの詩集は後の『四庫全書』・『四部叢刊廣編』にも採録されているので、後世に到るまで道潛は北宋中期を代表する詩僧として評価されていたと言えよう。⁵

ではこの美辞を散りばめた道潛の「訪彭門太守蘇子瞻學士」詩に対して蘇軾はどのように反応したのだろうか。彼は道潛に次の「次韻僧潛見贈」詩（東坡集卷十）を贈っている。次にその表現から蘇軾の道潛に対する態度について検討してみたい。長い詩なのでここでは全体をいくつかの部分に区切って見ていくことにする。

道人胃中水鏡清	道人の胃中 水鏡清く
萬象起滅無逃形	萬象起滅するも形を逃す無し
獨依古寺種秋菊	獨り古寺に依りて秋菊を種ふ

要伴騷人滾落英 騷人に伴ひて落英を滾せんと要む

人間底處有南北 人間 底の處にか南北有らん

紛紛鴻鴈何曾冥 紛紛たる鴻鴈 何ぞ曾て冥せん

閉門坐穴一禪榻 門を閉ぢて坐穴す 一禪榻

頭上歲月空崢嶸 頭上の歲月 空しく崢嶸

まずこの部分では、冒頭の二句で道潛の胸中には清らかな水鏡があり、それが森羅萬象の現れかつ消える姿を逃すことなく映し出すと述べている。この表現について南宋の王十朋は、『晉書』卷四十三樂廣傳の、樂廣が談論に秀でていたことを、尚書令衛瓘が「此人之水鏡、見之整然、若披雲霧而觀青天也。（此れ人の水鏡なり、之を見れば整然として、雲霧を披ひて青天を觀るが若きなり。）」と評した逸話を踏まえるものと指摘している。しかし道潛が禅僧であることを考えあわせれば、やはりこの詩句は、南宗禅において習用される、例えば『圓覺經』卷下の、身心客塵從此永滅、便能内發寂靜輕安。由寂靜故十方世界諸如來心於中顯現、如鏡中像。身心の客塵 此より永く滅し、便ち能く内に寂靜輕安を發す。寂靜によるが故に十方世界諸如來心は中に顯現し、鏡中の像の如し。のような、諸々の煩惱から脱した悟りの心境を、万物をありのままに映し出す鏡に喩える表現と深く関わるものであると考えてよいだろう。さらに続く第三・四句は、古寺に閑居する道潛を屈原になぞらえたものだが、第五句の「人間底處有南北」は、南宗禅の僧の逸話を踏まえたものである。王十朋はこの句について、『景德傳燈錄』卷三第三十二祖弘忍大師の条（四部叢刊本）に見える、南宗禅の開祖である六祖慧能の次の逸話を踏まえたものであると指摘している。

咸亨中、有一居士、姓盧名慧能、自新州來參謁。師問曰、「汝自何

來。」曰、「嶺南。」師曰、「欲須何事。」曰、「唯求作佛。」師曰、「嶺南人無佛性、若爲得佛。」曰、「人即有南北、佛性豈然。」

咸亨中、一居士有り、姓は盧 名は慧能、新州より來たりて參謁す。

師問ひて曰く、「汝 何くより來たるか」と。曰く、「嶺南」と。師

曰く、「何事をか須めんと欲す」と。曰く、「唯だ佛と作るを求むるのみ」と。師曰く、「嶺南人 佛性無し、若爲ぞ 佛たるを得る」と。曰く、「人即ち南北あるも、佛性 豈に然らんや」と。

この問答は慧能が初めて蘄州（現湖北省）黃梅山の五祖弘忍に參禪したおりのものとされ、佛性の普遍性の表明として重視されるものである。つまりこのような表現を踏まえることは、蘇軾が初対面の道潛に対して、自分が彼を南宗禅の正統の法燈に連なる僧であると認識しているということを示そうとするものであり、また彼に対するいささか社交辞的な意味合いを含んだものとも言えることができるだろう。さらにここに挙げた引用部分の最終句で、門を閉じて座禅に打ち込む道潛の姿を描くのは、重ねて彼の禅僧としての真摯さを強調しようとしたものと言えるだろう。では次の部分を見てみよう。

今年偶出爲求法 今年 偶たま出づるは法を求むるが爲なり

欲與慧劍加礪礪 慧劍の與に礪礪を加へんと欲す

雲衲新磨山水出 雲衲 新たに山水を磨きて出し

霜髭不剪兒童驚 霜髭 剪らざれば兒童驚く

公侯欲識不可得 公侯 識らんと欲すれども得べからず

故知倚市無傾城 故より知る 市に倚るは城を傾くる無きを

この部分は道潛の出遊について言うものだが、やはり佛典を踏まえた表現が重ねられている。特に初めの二句について南宋・施元之は「求法」と「慧劍」がそれぞれ『維摩經』菩薩行品の「求法不懈、說法無悞。

（法を求めて懈らず、法を説きて悟かならず。」と「以智慧劍、破煩惱賊。（智慧の劍を以て、煩惱の賊を破る。）」を踏まえる」と指摘している。確かにこれらはどちらともとの『維摩經』の文脈においては菩薩の解脱の境地について表現したものであり、僧侶である道潛の状態を言う表現の踏まえるところとして相応しいであろう。道潛がこのような脱俗の菩薩であるからこそ、その尋常ならざる風貌に子供らは驚き、一方高官たちは知り合いになりたがるのである。

秋風吹夢過淮水 秋風 夢を吹きて淮水を過ぎ
想見橘柚垂空庭 想ひ見る 橘柚の空庭に垂るるを
故人各在天一角 故人 各おの天の一角に在り
相望落落如晨星 相ひ望み 落落として晨星の如し
彭城老守何足顧 彭城の老守は何ぞ顧るに足らん
棗林桑野相邀迎 棗林 桑野 相ひ邀迎す
千山不憚荒店遠 千山 憚らず 荒店の遠きを
兩脚欲越飛猿輕 兩脚 越はんと欲す 飛猿の輕きを
次にこの部分では詩の作者である蘇軾自身が登場し、友人たちと遠く離れて孤独な蘇軾のもとを、道潛が遠路を顧みず訪問してくれたことに謝意を表している。

ところでここでは千もの山をも越える道潛の健脚を、枝から枝へと飛び移る大猿に喩えているのだが、初対面の人、それも徳高い僧侶を異形の獣に喩えるこの表現は、奇異なものとも感じられるのではないだろうか。これについて諸註は指摘していないが、この表現は先にも挙げた慧能の仏性論を踏まえているのではないだろうか。先にこの詩の第五句の「人間底處有南北」について、王十朋の指摘に基づいて『景德傳燈錄』卷三第三十二祖弘忍大師の条を踏まえる表現ではないかと考えたが、慧

能『壇經』第三節は同じ逸話を次のように記している。

大師遂責惠能曰、「汝是嶺南人、又是獼猴、若爲堪作佛。」惠能答曰、「人即有南北、佛即無南北、獼猴身與和尚不同、佛性有何差別。」大師 遂に惠能を責めて曰く、「汝は是れ嶺南の人にして、又た是れ獼猴なり、若爲 佛と作るに堪へん」と。惠能 答へて曰く、「人 即ち南北有るも、佛 即ち南北無し、獼猴の身は和尚と同じからざるも、佛性何の差別有らん」と。

ここに見える「獼猴」の語は、先の『景德傳燈錄』には見えなかったもので、南方の少数民族を指しているが、けものへんの文字を続けていることから、彼らを人間の知的活動や秩序の外の存在にとらえていることがとらえられよう。蘇軾が山間を身軽に旅する道潛に南方の異人のイメージを重ねているのは、この慧能のエピソードになぞらえることで、道潛を慧能の南宗禅の法灯の継承者と見なすという意味をも持ちえるのではないだろうか。前章で見た道潛の寄詩が蘇軾とその家系の優秀さを褒め称えていたことに対して、蘇軾はこの詩で道潛の南宗禅の正統を継承する者としての性格を重ねて強調することで答えているのである。

さらに次の部分を見てみよう。

多生綺語磨不盡 多生の綺語 磨けども盡きず
尚有宛轉詩人情 尚ほ宛轉として詩人の情有り
猿吟鶴唳本無意 猿吟 鶴唳 本と意無し
不知下有行人行 知らず 下に行人の行く有らんとは
空塔夜雨自清絕 空塔の夜雨 自ら清絶
誰使掩抑啼孤惻 誰か掩抑して孤惻を啼かしむる
我欲仙山掇瑤草 我 仙山に瑤草を掇はんと欲す
頃筐坐歎何時盈 頃筐 坐ながらに歎ず 何れの時にか盈たんと

既に見たように、この詩ではここまで徳高い禅僧としての道潛に敬意を表する表現を重ねてきていたのだが、この部分では一転して蘇軾自身、特にその詩作に対する感慨が述べられている。つまりここからの部分には、僧道潛のもう一つの顔である優れた詩人としての側面に向けた表現となっているのである。ここで蘇軾は自身の詩作について聊か自嘲気味に、「多生綺語」、つまり幾度も繰り返してきた前世からの宿業であるきらびやかな虚言であり、さらに自分が現世においてもこの宿業を捨て切ることとはできず、まだしなやかに動く詩人の心を持ちつづけている、と述べている。これを受けて次に示される「猿吟鶴唳」と「空階夜雨」とは、いずれも詩人たる彼の心を動かさずにはおかない景物の例を挙げたものと言えよう。つまりここで蘇軾は、外界の景物に動揺させられずにはいられない詩人の繊細な心を持つということは、精神が外界からの刺激によって動揺させられることから脱し、精神をその本来の姿である水鏡のように平静な状態に保つことを求める南宗禅の主張と、本来的に矛盾するのではないかと、と禅僧でもある道潛に疑問を投げかけているのである。

さらに、「我欲仙山掇瑶草」は王十朋が指摘するように杜甫「贈李白」(杜詩詳註巻一)の「李侯金閨彦、脱身事幽討。亦有梁宋遊、方期拾瑶草。(李侯 金閨の彦、身を脱して幽討に事ふ。亦た梁宋の遊有り、方に期して瑤草を拾はん。)」を踏まえ、彼自身が脱俗の士たる道潛とともに方外に遊ぶことに憧れながら、現実には果たせないでいる状態を述べたものだろう。この段で蘇軾は、ともに詩人でありながら、俗人である自分と禅僧である道潛との違いを意識しつつ、さらに彼の精神的な状態への憧れを表現しようとしているのである。

そして詩は遂に最終段に至る。

簿書鞭扑畫填委 簿書 鞭扑 畫 填委す

煮茗燒栗宜宵征 茗を煮 栗を燒きて 宜しく宵に征くべし
乞取摩尼照濁水 摩尼を乞ひ取りて濁水を照らし

共看落月金盆傾 共に落月 金盆の傾くを看ん

この末尾の部分は、蘇軾のもとを訪問したいという道潛の言葉を受け、屋は公務で多忙なので、時間に比較的余裕のある夜に来てほしいと、面会の都合を答えたものではないだろうか。最後の二句の「乞取摩尼照濁水、共看落月金盆傾。」は、王十朋が指摘するように、これも杜甫「贈蜀僧闍丘師兄」詩(杜詩詳註巻九)の、

景晏步修廊 景晏 修廊を歩む

而無車馬喧 而も車馬の喧しき無し

夜闌接軟語 夜 闌にして軟語に接し

落月如金盆 落月 金盆の如し

漠漠世界黑 漠漠として世界は黒く

驅驅爭奪繁 驅驅として争奪繁し

惟有摩尼珠 惟だ摩尼の珠有りて

可照濁水源 濁水の源を照らすべし

という表現をほとんどそのまま踏まえたものであり、濁り水のような世界を「摩尼寶珠」にも喩うべき道潛の清浄な悟りの光で照らして欲しいと述べている。

このように蘇軾のこの詩では全体を通して、禅僧である道潛に敬意を表した表現を重ねつつ、その一方で、詩人でもある道潛に、詩を作ることと禅的な平静の境地との矛盾についての疑問を投げかけられていると考えられる。このような疑問は、禅僧にして詩人であるという状態が可能かどうかという、「詩僧」という存在そのものの本質に関わるものであり、このような問いを初対面の詩僧に対して発することは厳しいものとも感

じられるが、むしろそれだけ蘇軾自身がこの問題に対して強い関心を寄せていることを示すとも言えよう。さらに言うならば、それは様々な差異を持った外界の事物の与える刺激から、自らの精神の平静を如何にして守っていくかという、この知徐州期を含んで、知密州期以降の蘇軾が長きに渡って重ねていく一連の思考と深く結びついた問題でもあろう。

二 僧侶の詩作

秋に蘇軾のもとへ来たった道潛は、その後徐州に数ヶ月滞在したらしい。徐州滞在中の道潛は、知事蘇軾主催の放生会で説法をしたり、蘇軾やその門人の秦觀らともに周辺の名所への遊山を楽しんだりしたらしく、残された彼らの応酬詩からその様子を知ることができる。

そのような楽しい日々を過ごした後、同年の十二月に道潛が杭州へ帰るにあたって、蘇軾は「送參寥師」詩（東坡集卷十）を贈っている。前章で既に見た「次韻僧潛見贈」詩のなかで蘇軾は、自分の詩作を宿業であると述べ、詩を作ることと禪的な平静の境地との間の矛盾について疑問を投げかけていたが、蘇軾はこの送別詩でも、その全篇に渡って、禪僧である道潛が詩を作ることの可否についての論を展開しており、前詩の内容を継いでさらに発展させたものと考えられる。そこで次にこの詩の表現に沿いながら、蘇軾が僧の詩作に対してどのように考えているのかを検討していきたい。

まずこの詩の冒頭の部分を見てみよう。

上人學苦空 上人 苦空を學び
百念已灰冷 百念 已に灰冷
劍頭惟一映 劍頭 惟だ一映のみ

焦穀無新穎 焦穀 新穎無し

ここでは、この詩でこれから展開されていく議論全体の前提となる認識が示されている。それは、一切苦・一切空を悟った僧侶の精神は、既に燃え尽きた灰の如き状態にあるので、如何なる対象に対しても動揺することがないということである。詩を作ることが一つの精神活動である限り、動きを持たない心は、詩作に向くものとは言えまい。少なくとも常識的な理解ではそう考えられるであろう。

またこの詩の二句目に見えるように、精神の動揺することがない状態を、さながら燃え尽きた灰の如くであると表現するものとしては、例えば『莊子』齊物論篇の南郭子綦の逸話の「灰心」を挙げることができようが、ここではこれを僧侶の状態を指して用いており、ここにも蘇軾が道家と禪の境地を相い似たものとして捉えている様子が窺われよう。また続く二句でも、劍の握りの部分にある環の小さな穴に息を吹き込んだもただすうっという音がするだけであるという『莊子』則陽篇の恵子の逸話を踏まえた表現と、『維摩經』觀衆生品で維摩詰が存在しえないものを列挙したなかにある「焦穀牙」（焼けた種から生えた芽）を踏まえる表現とを対句にしている。この推測を補強することができよう。

これを受けて、次の部分では話題の焦点が詩作に絞られる。

胡爲逐吾輩 胡爲ぞ吾輩を逐ひ
文字爭蔚炳 文字 蔚炳を争ふや
新詩如玉雪 新詩 玉雪の如く
出語便清警 出語 便ち清警

ここで蘇軾は、俗人の詩人たちは詩の表現の「蔚炳」、つまり鮮やかな華やかさを追求しているのであり、僧道潛が彼らと同様に詩の表現の華美さを追求することは、「灰心」という僧としての属性と本来的に矛盾

盾するものではないかと疑問を発している。

さらに蘇軾はこの矛盾を道潛の詩の性格に着目することで解決しようとし、「玉雪」「清警」の二語でこれを評している。この「玉雪」「清警」の語の持つ性格について、その古い使用例から考えてみると、まず「玉雪」は、本来は白い雪を玉に見立てた語であるが、さらに唐・唐彦謙「弔方干處士二首」其一（全唐詩卷六百七十一）の「不謂高名下、終全玉雪身。（謂はず 高名下り、終に玉雪の身を全くするを。）」等に見られるように、人物の高潔さを象徴する意も持っている。また「清警」は例えば『三國志』卷十二魏志崔琰傳に「盧（毓）清警明理、百鍊不消。（盧（毓）は清警明理にして、百鍊するも消えず。）」とあるように、本来は人物の機知の鋭さを言う言葉であり、ここでも道潛の機知のひらめきの結果としてもたらされた詩のすばらしさを指していると考えられる。また「玉雪」「清警」はどちらも「玉」「清」によって象徴される清澄なイメージに繋がる語であることに注意しておきたい。このような語を用いることは、蘇軾が道潛の詩作を、彼の精神の清澄さの現れとして捉えようとしていることを反映したものであろう。またさらに視野を少し広げてみるならば、僧の詩作を評するのに「清」という語を用いる例は、蘇軾のこの詩の他にも北宋期の士大夫が詩僧に贈った詩のなかにいくつも見ることができ、次にその例を挙げてみよう。（『全宋詩』所収テキストによる。）

柏竹門庭古 柏竹 門庭古

冰霜筆硯清 冰霜 筆硯清

李觀（一〇〇九—一〇五九）「回明上人詩卷」詩

錢塘佳山水 錢塘 山水佳

一助清思 一一 清思を助く

蘇頌（一〇二〇—一一〇二）「逢錢塘詩僧」詩

浩蕩遊九州 浩蕩として九州に遊び

窮奇發清吟 奇を窮めて清吟を發す

金君卿（生卒年未詳。皇祐五年太常博士）「僧靈辯南歸」詩

彼上人者劍外來 彼の上人は 劍外より來たり

獨許清吟調風月 獨り許す 清吟 風月を調ふるを

強至（一〇二二—一〇七六）「送川僧記上人歸雪竇」詩

これらの詩では僧侶の詩想を「清思」と表現し、そのもたらすところである詩を「清吟」と呼んでいる。また蘇軾自身の詩から類似の表現の例を探すならば、「僧惠勤初罷僧職」詩（東坡集卷六）の、

新詩如洗出 新詩は洗ひ出だすが如く

不受外垢蒙 外垢の蒙るを受けず

清風入齒牙 清風 齒牙に入り

出語如風松 語を出だせば風松の如し

等を挙げることができよう。ここでは惠勤の詩について、清新であり、洗い清めたばかりのようであり、汚れ無きものであると、清浄なものイメージを重ねて評し、さらにさわやかな風を吸って吐き出された詩のこぼれを、松風にたとえている。「送參寥師」詩で蘇軾が道潛の詩を「清警」と評するのも、彼を含む当時の士大夫たちが、僧の詩作に対して抱いていた「清」のイメージを承けたものであろう。

三 道潛詩の特異性

では詩の続きを見てみよう。

退之論草書 退之の草書を論ずるに

萬事未嘗屏 萬事 未だ嘗て屏せず

憂愁不平氣 憂愁 不平の氣

一寓筆所騁 一に筆の騁する所に寓すと

頗怪浮屠人 頗る怪しむ 浮屠の人

視身如丘井 身を視ること丘井の如くなるを

頽然寄淡泊 頽然として淡泊を寄せ

誰與發豪猛 誰か與に豪猛を發せん

ここでまず蘇軾は、前章で見たような内面的な清澄さ、平静さの結果として優れた詩が生み出されるということと、韓愈の主張する、内面の不満や葛藤の表出の結果として優れた書（或いは詩）が生み出されるという考え方との間の矛盾を指摘している。ここで言う韓愈の主張とは、具体的には「送高閑上人序」（韓昌黎文集校注卷四 中國古典文學叢書 上海古籍出版社 一九八六年）で「張顛」と評された能書家の張旭について述べた次の記述の内容を指しているだろう。

往事張旭善草書、不治他伎、喜怒窘窮、憂悲愉佚、怨恨思慕、酣醉無聊不平、有動於心、必於草書焉發之。觀於物、見山水崖谷、鳥獸蟲魚、草木之花實、日月列星、風雨水火、雷霆霹靂、歌舞戰鬥、天地事物之變、可喜可愕、一寓於書。故旭之書、變動猶鬼神、不可端倪。以此終其身、而名後世。

往事 張旭 草書を善くし、他伎を治めず、喜怒窘窮、憂悲愉佚、怨恨思慕、酣醉無聊不平、心に動く有らば、必ず草書に於いて之を

發す。物を觀じ、山水崖谷、鳥獸蟲魚、草木の花實、日月列星、風雨水火、雷霆霹靂、歌舞戰鬥、天地事物の變の、喜ぶべく愕くべきを見、一に書に寓ふ。故に旭の書は、變動して猶ほ鬼神のごとく、端倪すべからず。此を以て其の身を終え、而して後世に名あり。

張旭は草書に優れ、喜怒哀楽の様々な思いが心に生じると、必ずそれを草書に發揮した。また外界の事物を觀察し、天地の森羅万象の變化の喜ぶべく驚くべき様を見て、それを専ら書に託した。だから旭の書は、その變動するさまがまるで鬼神のようで、理解し尽くすことができないのだ、と韓愈は述べている。韓愈のこの文は、草書を善くした僧高閑（宋高僧傳卷三十有匠）に寄せられたものであるが、ここに掲げた部分の後、韓愈は「今閑之於草書、有旭之心哉。（今 閑の草書に於けるや、旭の心有らんや。）」と、高閑と張旭の、書の制作に対しての心的な姿勢の違いを指摘している。またさらに、

今閑師浮屠氏、一死生、解外膠、是其爲心、必泊然無所起。其於世、必淡然無所嗜。泊與淡相遭、頽墮委靡、潰敗不可收拾、則其於書得無象之然乎。

今 閑師は浮屠氏にして、死生を一にし、外膠を解き、是れ其の心爲るや、必ず泊然として起る所無し。其の世に於けるや、必ず淡然として嗜む所無し。泊と淡と相ひ遭ひ、頽墮委靡し、潰敗して收拾すべからざれば、則ち其の書に於いて無象の然を得るか。

とも述べ、僧高閑の心が落ち着いて静かな状態にあり、世の中に対して無欲であることは、彼の書に於いて益をもたらすものではないという考えを示している。

韓愈がこの「送高閑上人序」で、僧の平静な心境が、作者の内面の発露であるべき書の制作には向かないものであると述べていることは、本

稿で考察の対象としている蘇軾の「送參寥詩」の発想に大きな影響を与えていると考えられる。それはこの詩のとくにこの部分に韓愈の「送高閑上人序」に基づく語句が多用されていることから裏付けることができる。

ところで、詩や文をその作者の内面の発露の結果とする考え方は、蘇軾の詩文においてはこの「送參寥詩」のみに表現されているわけではない。例えば同様の発想は、嘉祐四年（一〇五九）制作の「南行前集叙」（東坡集卷二十四）にも見ることができ。

夫昔之爲文者、非能爲之爲工、乃不能不爲之爲工也。山川之有雲、草木之有華實、充滿勃鬱而見於外。夫雖欲無有、其可得耶。自少聞家君之論文、以爲古之聖人有所不能自己而作者。故軾與弟轍爲文、至多而未嘗敢有作文之意。

夫れ昔の文を爲りし者は、能く之を爲りて工爲るに非ず、乃ち之を爲さざる能はずして工爲るなり。山川の雲有り、草木の華實有るは、充滿勃鬱して外に見はる。夫れ有ること無からんと欲すと雖も、其れ得るべきや。少きより家君の文を論ずるを聞くに、以て古の聖人は自ら已む能はざる所有りて作れる者と爲す。故に軾と弟轍の文を爲るや、至りて多きも未だ嘗て敢へて文を作るの意有らず。

この叙文で蘇軾は、「家君」、つまり父蘇洵の考えを継承して、文学作品を、作者の内面に充滿しきった感興が自然に外面に噴出されたものと捉えている。この叙文はいまだ若年であった蘇軾が自らの詩文集に寄せたものであり、この表現からは、蘇軾が若年期から、詩や文をその作者の内面の外面への発露の結果と考えていたことを知ることができる。このような発想は、やはり先に挙げた韓愈「送高閑上人序」が、張旭の草書を彼の内面の発露として捉えているのと繋がりのあるものであろう。

では韓愈が「泊然として起る所無」き心を持った高閑の草書を批判しているように、ここでも蘇軾は僧侶の「清詩」の価値を疑問視しているのだろうか。心を動かすことのない僧侶の詩は、内面の外面への発露とはなり難いものであろうから。

ここで本章の冒頭で引用した箇所の後半部分の表現に、もう一度注意してみよう。

頗怪浮屠人 頗る怪しむ 浮屠の人
視身如丘井 身を視ること丘井の如くなるを

頽然寄淡泊 頽然として淡泊を寄せ
誰與發豪猛 誰か與に豪猛を發せん

この部分の「丘井」は、王十朋注が指摘するように「維摩經」方便品の「是身同丘井、爲老所逼」、またはこれを踏まえた白居易「郡齋暇日憶廬山草堂、兼寄二林僧社三十韻、多叙貶官已來出處之意」詩（白居易集箋校卷十八 中國古典文學叢書 上海古籍出版社 一九八八年）の「身老同丘井、心空是道場。」を踏まえると考えられ、やはり南宗禪の発想を受けた表現と言えよう。ここで蘇軾は、中空の「丘井」のように空しく淡泊な道潛の精神が、かくも豪壮な力強さを持った詩句を生み出しているという点に対して疑問を發しているのであり、これは韓愈が、僧高閑の淡泊と無欲が結果として彼の氣力を失わせる事にしかならないと述べていたのとは、相反する考え方であると言えることができる。つまり蘇軾は、僧の一般的な属性とも言うべき淡泊な心が、この道潛という個人においては、豊かな力強さに満ちた詩句を生み出す源泉となり得ていると述べているのである。

蘇軾が道潛の詩を、僧の詩のなかにあっては特異なものとして捉えていることを窺わせる表現の例としては、他に次に示す「書辯才次韻參寥

詩」（東坡外集卷四十五）を挙げることができる。

「崑樓木食已幡然、交舊何人慰眼前。素與畫公心印合、每思秦子意玉圓。當年步月來幽谷、拄杖穿雲冒夕煙。臺閣山林本無異、故應文字未離禪。」辯才作此詩時、年八十一矣。平生不學作詩、如風吹水、自成文理。而參寥與吾輩詩、乃知巧人織繡耳。

「崑樓 木食 已に幡然たり、交舊 何人か眼前に慰めん。素と畫公と心印合し、毎に思ふ 秦子の意の玉圓なるを。當年 月に歩みて幽谷に來たり、拄杖 雲を穿ちて夕煙を冒す。臺閣 山林 本と異なる無し、故に應に文字は未だ禪を離れざるべし。」辯才 此の詩を作りし時、年八十一なり。平生詩を作るを學ばざるに、風の水を吹く如く、自ら文理を成せり。而して參寥と吾輩との詩は、乃ち巧人の織繡なるのみなるを知れり。

「辯才」は、杭州西湖に居した釈元浄（一〇一一—一〇九一 補續高僧傳卷二有伝）の賜号である。元浄は蘇軾や秦觀と交友關係にあり、詩文を応酬しているが、ここで蘇軾は、元浄の詩がことさらに作為することなく自然に、文学的表現としての筋道にかなったものとなっていることを評価している。このような作為のなさ、既に見た僧侶の一般的属性としての心の平静さに通じるものであろう。そしてここではこのような元浄と対比されるものとして、道潜及び自分の詩を挙げ、これを職人の作る織物や刺繡に喩えている。ここでの織物や刺繡の喩えは、華麗ではあっても所詮は人の技術を駆使したものでしかなく、肉面的な豊かさを反映した物ではない、という意味で用いられているだろう。つまりここでは、元浄の詩の特色を評価するという文脈のなかにおいてではあるが、道潜の詩風を、僧の詩風よりも俗人である自己のそれに近いものに分類しているのである。

このように蘇軾は道潜の詩に俗人に近い感覚を見いだしていると思われるが、これには彼と道潜との間の、一人の士大夫と禪僧と言うよりも、個人的な友人同士としての親しさが反映されているだろう。なお余談ではあるが宋・張邦基『墨莊漫錄』卷一（四部叢刊廣編本）は、「參寥本名曇潛、因子瞻改曰道潜。（參寥 本と曇潛を名とし、子瞻に因りて改めて道潜と曰ふ。）」と、彼の「道潜」という名がそもそも蘇軾によって改名されたものだとして述べており、ここからもその親しさを窺うことができる。

ここで参考として道潜と蘇軾の交遊の經過の概略をまとめると、およそ次のようである。

元豐元年（一〇七八） 道潜、知徐州の蘇軾を訪問し、放魚会で説法、また蘇軾らと遊山や宴を楽しむ。

同 二年（一〇七九） 蘇軾、徐州から湖州（現浙江省湖州市）への赴任の途中、道潜・秦觀と会う。

同 六年（一〇八三） 道潜、黄州（現湖北省黄崗県）流謫中の蘇軾を訪問し、逗留する。

同 七年（一〇八四） 蘇軾、黄州流謫を許され、汝州（現河南省湖臨汝県）への途上、道潜とともに廬山を訪問する。

元祐四年（一〇八九） 蘇軾、知杭州となり、智果寺に居す道潜と交遊する。（同六年まで。）

紹聖二年（一〇九五） 道潜、惠州（現広東省惠州市）流謫中の蘇軾を訪問しようとして蘇軾に止められる。道潜、詩で治世を批判した科で還俗させられる。

建中靖國元年（一一〇二）蘇軾、常州（現江蘇省常州市）に没す。

道潛、詔により再び僧となり、妙摠大師の号を与えられる。

崇寧五年（一一〇六）頃 道潛、潛山（未詳）に引退する。

両人の交遊は蘇軾の知徐州期以降、蘇軾が没するまでの長きに渡っているが、またその長い交遊は、政界の動きによって浮き沈みする蘇軾の時々の立場の変化に少なからぬ影響を受け続け、晩年に蘇軾が嶺南へ流された時には、道潛は詩で政府を批判したという名目で、還俗させ余儀なくされている。つまり世間、特に政府の目から見ても、道潛は単なる禅僧・詩僧ではなく、蘇軾の仲間と考えられていたのであって、蘇軾自身が道潛に俗人に対するのと変わらない感覚で接していたとしても、不思議はないのではなからうか。

また蘇軾が道潛に、僧侶という範疇には収まりきれないものを感じていたとするならば、それには道潛という人の性格も関わっていたのではないかと思われる。道潛の肖像画に寄せた「參寥子真贊」（東坡集卷二十一）に、蘇軾は道潛のひととなりについて次のように述べている。

東坡居士曰、維參寥子、身寒而道富。辯於文而訥於口。外疍柔而中健武。與人無競、而好刺譏朋友之過。枯形灰心、而喜爲感時玩物不能忘情之語。此予所謂參寥子有不可曉者五也。

東坡居士曰く、維れ參寥子、身は寒なるも道は富めり。文に辯なるも口に訥たり。外は疍柔なるも中は健武なり。人と競ふ無きも、好みて朋友の過ちを刺譏す。枯形灰心なるも、喜びて時に感じ物を玩びて情を忘るる能はざるの語を爲す。此れ予の所謂 參寥子に曉るべからざる者 五有るなり。

蘇軾ここで道潛の不可解な要素を五つ列挙しているのだが、その五つ

目として、「枯形灰心なるも、喜びて時に感じ物を玩びて情を忘るる能はざるの語を爲す」の項目が挙げられていることに注意すべきであろう。これは本稿で考察してきた道潛の詩作の特異性に触れたものであり、この項目が道潛の内面に関わる他の四つの項目と並列され、さらにはそれらを受けて第五番目に置かれていることから、蘇軾が、道潛の個性的な、必ずしも温厚円満とは言えない人となりの延長として、彼の詩風を捉えていることが窺われよう。

さらに視野を広げると、道潛は蘇軾のみならずその弟の蘇轍、次子の蘇過、また蘇軾門下の人々、なかでも秦觀と特に親しく交遊し、彼らとの間に多くの応酬詩文を残している。蘇軾の周囲の人物と道潛とのこのような交遊は、当時における士大夫と詩僧とが親しく交流していた様子を知ることのできる、ひとつの資料とすることができるだろう。そこで本章の最後に、蘇軾の周辺の人々が道潛の姿を記した二つの文を挙げておきたい。

妙摠師參寥、大覺老之嗣、眉山公之客而少游之友也。釋門之表、士林之秀而詩苑之英也。游卿大夫之門、名于四海三十年餘矣。其議古今張弛・人情貌肖否・言之從違・詩之精粗、若水赴壑阪走、丸倒囊出物、鸞鳥舉而風迫之也。

妙摠師參寥は、大覺老の嗣、眉山公の客にして少游の友なり。釋門の表、士林の秀にして詩苑の英なり。卿大夫の門に遊び、四海に名ありて三十年餘りなり。其の古今の張弛・人の情貌の肖否・言の從違・詩の精粗を議するや、水の壑阪に赴きて走り、丸の囊を倒して物を出だし、鸞鳥舉がりて風の之に迫まるが若くなり。

陳師道「送參寥序」（後山居士文集卷十六） 善本叢書 上海古籍出版社 一九八四年）

浮屠中有參寥子者、年六十、性剛狷不能容物、又善觸忌諱、取憎於世、然亦未嘗以一毫自挫也。余始見之於黃、今二十年、髮白形瘦而志不少變。其徒語參寥子者、必曰、「是難於處。」士大夫語參寥子者、必曰、「是難與游。」然參寥子之名益高。

浮屠中に參寥子なる者有り、年六十、性剛狷にして物を容るる能はず、又た善く忌諱に觸れ、憎を世に取り、然るに亦た未だ嘗て一毫を以て自ら挫せざるなり。余 始め之に黄に見ゆ、今二十年、髮白く形瘦するも志は少しも變らず。其の徒 參寥子を語れば、必ず曰く、「是れ處り難し」と。士大夫 參寥子を語れば、必ず曰く、「是れ與に遊び難し」と。然るに參寥子の名は益ます高し。

蘇過「送參寥道人南歸叙」（斜川集校注卷八 巴蜀書社 一九九六年）

この二つの資料ではどちらも、有名な詩僧であつて士大夫たちとのつき合いも広い道潛が、議論を好み、世間を敵に回しても、齒に衣着せぬ辛辣な批評を弄するような攻撃的な面を持った人物であつたことを強調している。このような記述は、先に挙げた蘇軾の「參寥子真贊」の「外庭柔而健武。與人無競、而好刺譏朋友之過。」等とも重なるものである。どうやら道潛という僧は、その濃厚さで人々に感銘を与えるというような人物ではなく、時には攻撃的でさえあるような激しさを秘めた人であつたと思われる。むしろそのような俗人的な部分を残した人であるからこそ、その詩が既存の僧の詩に対する「清」というイメージを超えたものとなり、また蘇軾をはじめとする士大夫たちに親しみを感ぜさせることにもなつたのではないだろうか。

四 清詩の可能性

ではここでまた蘇軾の「送參寥詩」に話を戻そう。これまでの部分で蘇軾は、道の詩作が、既存の僧の詩の持つ「清」というイメージを超えるものであることに對する疑問を重ねて表現してきたが、次の箇所では一つの仮説を立て、その疑問の解決を図っている。この箇所を見てみよう。

細思乃不然 細さに思へば乃ち然らず

眞巧非幻影 眞巧は幻影に非ず

欲令詩語妙 詩語をして妙ならしめんと欲せば

無厭空且靜 空にして且つ靜なるを厭ふ無かれ

靜故了群動 靜なるが故に群動を了し

空故納萬境 空なるが故に萬境を納る

ここで蘇軾は、詩の言葉をすぐれたものにしよとすれば、「空」にしてかつ「靜」である状態を疎んじてはいけない、「靜」であるからこそ諸々の動きを明らかにすることができ、また「空」であるからこそどのような境界をも受け納れることができると考えている。つまり僧侶である道潛の精神が「空」の状態にあるからこそ、その詩の表現の豊饒さが生み出されるのだ、という仮説を提示しているのである。前章の「南行前集叙」等に見えた、文学作品を作者の内面の外面への発露とする考え方と比べれば、このような道潛の詩作のあり方は、外界を内面に取り込むという、反対方向の動きを持つものと言えるかもしれない。

蘇軾及び彼の周囲の人々が道潛の人となり禅僧らしからぬものを感じていたことは、既に前章で考察したとおりだが、ここで蘇軾は道潛の禅僧としての精神性を決して否定してはいない。むしろ蘇軾は道潛が禅

僧であるからこそ、その詩の言葉がすぐれたものとなり、諸々の動きやあらゆる光景をも詩に詠み込むことが可能になると考えている。つまりここでは内的な「静」「空」の状態が、諸々の変化に富んだ現象を内包しようと考えられているのであり、このような発想自体、すぐれて禪的な思考に依拠するものであろう。

次の箇所に進む。

閱世走人間 世を閱し人間を走り

觀身臥雲嶺 身を觀じて雲嶺に臥す

鹹酸雜衆好 鹹酸 衆好を雜へ

中有至味永 中に至味の永き有り

ここでは、世俗と積極的に交わりつつも同時に自身の在り方を静かに観照するという、道潛の身の処し方が描かれている。これは、前段で示されていた、道潛が内的に「静」や「空」といった状態にあるゆえに、その詩に様々な変化に富んだ現象を描き出すことができるという考え方を、人間の行動の場合に置き換えて表現したものと言うことができるだろう。つまりこの詩ではここまで、道潛の詩人としての面に焦点を当てて考察を展開してきたのだが、ここで再び道潛が禅僧であることを確認し、詩の冒頭と呼応させていると思われる。

そしてこれを受けてこれまでの議論に結論が示され、詩は遂に終結を迎える。

詩法不相妨 詩法 相ひ妨げず

此語當更請 此の語 當に更に請ふべし

ここで示されている「詩と佛法とは妨げあうものではない」という言葉は、この詩で展開されてきた論の結論として、詩僧という存在を肯定するものであるが、あるいは道潛自身が蘇軾に語った言葉であったのか

もしれない。

この「詩法不相妨」という言葉に端的に表される、内的に「静」や「空」といった状態にあるゆえに、その詩に様々な変化に富んだ現象を描き出すことができるという考え方は、本稿で考察してきたように、蘇軾が道潛をはじめとする詩僧たちとの交遊の中で触れたものであったと考えられる。そしてさらにこのような詩作のありかたは、蘇軾の仏教そのものへの理解の深まりとともに、彼の詩作にも取り入れられていったと考えられる。その例として後の元祐八年（一〇九三）に制作された「次韻吳傳正枯木歌」詩（東坡後集卷三）の表現を挙げておこう。

但當與作少陵詩 但だ當に與に少陵の詩を作るべし

或自與君拈秃筆 或ひは自ら君と秃筆を拈らん

東南山水相招呼 東南の山水 相ひ招呼す

萬象入我摩尼珠 萬象 我が摩尼の珠に入る

ここでは山水の風景を形作っている森羅万象が、自分の心中の清浄な摩尼宝珠に映しだされ、詩が生み出されると表現している。本稿第一章で見た「次韻僧潛見贈」詩の末尾では、道潛の心中の摩尼宝珠の清浄な光で濁り水のような世界を照らして欲しいと述べていたが、ここではもはや宝珠は蘇軾自身の心中に存するものとなり、万象を隈無く映し出して豊かな詩を生み出す源泉と感じられているのである。

(1) 本稿で引用した蘇軾の詩文の底本には、文中で特に示したものを除いて内閣文庫・宮内庁書陵部蔵『東坡集』（古典籍研究会叢書漢籍之部16 汲古書院 一九九一年）、及び『東坡先生全集』（明文盛堂刊本）所収本を使用し、作品の制作年代は孔凡禮撰『蘇軾年譜』（北京中華書局 一九九八年）によつ

た。また引用した仏典の底本には、『大正新修大藏經』所収本を使用した。

- (2) 歐陽修と交遊関係にあった詩僧に釋惟晤・釋秘演らを挙げることができる。歐陽修は「酬學詩僧惟晤」詩（居士集卷四）で、仏教と儒教という二つの思想が相反するものであるという認識に立ちながら、惟晤の言葉に儒教の「理」に叶うものを見出し、それを評価する立場を取っている。また「釋秘演詩集序」（居士集卷四十一）では、石曼卿の言葉としてではあるが、秘演の詩風を儒家的詩論において正統とされる『詩』の「雅健」を継承するものだと評しており、僧侶の人となりやその延長としての詩作に対して、あくまでも儒教的な理念の範囲内で評価しようとしていたと思われる。
- (3) 『咸淳臨安志』卷七十に、「嘗（道潛）有臨平絕句云、『風蒲獵獵弄輕柔、欲立蜻蜓不自由。五月臨平山下路、藕花無數滿汀洲。』蘇軾一見爲寫而刻諸石、後遇軾於彭城、在座賦詩援筆立成。軾甚愛之、以書告文同謂其詩句清絕與林逋上下、而通了道義、見之令人蕭然。」という記事が見え、徐州での対面以前に蘇軾が道潛の詩を目にし、高く評価したことを伝える。
- (4) この詩の省略部分は次の通り。「逡巡傳玩騰衆手、一日紙價增都城。同時父子擅芳譽、芝蘭玉樹羅中庭。風流浩蕩播江海、粲若高漢懸明星。前年聞公適真會、五漿跪道人爭迎。浮雲流水付幽討、下視世網鴻毛輕。野人弱齡不事事、白首丘壑甘忘情。神仙高標獨未識、暫棄蘿月人間行。朝吳暮楚失邂逅、惆悵夜夢還惻惻。迺來旅食寄梁苑、坐歎白日徒虛盈。彭門千里不憚遠、秋風疋馬吾能征。鈴齋吏退屬幽歎、一看揮塵銀河傾。」なお、道潛は曾鞏ら当時の他の著名な士大夫たちにも盛んに詩を贈っている。
- (5) 蘇軾と釋懷連の関わりについては、拙稿「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―」（中國文學報第五十九冊 一九九九年十月）、「一年少期における佛敎的環境」を参照のこと。
- (6) 南宋・呉可『藏海詩話』は、道潛の詩風が寛容という点で他の詩僧に勝ると述べ、宋代における道潛詩に対する評価の高さを伝えている。また許巖

『彦周詩話』の、『冷齋夜話』等の著作で知られる北宋末期の釋惠洪（『宋詩紀事』卷九十一有伝）の詩を評した条では、「至如仲殊・參寥、雖名世、皆不能及。」と述べ、惠洪を道潛や道潛と同時代の詩僧である仲殊（『宋詩紀事』卷九十一有伝）よりも優れると評価しており、二者の優劣の評価は様々であったと思われる。

(7) 蘇軾はこの他にも『送錢塘聽師聞復叙』（經進東坡文集事略卷五十六 香港中華書局 一九七九年）で、僧思聰が琴・書・詩・『華嚴經』の順で学習を進め、道を得たことを評価し、さらに「聰能如水鏡以一含萬、則書與詩當益奇、吾將觀焉、以爲聰得道深淺之候。」と、彼の才能を万物を映し出す水鏡に喩え、その詩・書によって彼の得道の到達度を知ることができる」と述べている。なお南宗禅の思考で鏡と言えば、『壇經』第六節の神秀の偈「身是菩提樹、心如明鏡臺。時時勤拂拭、莫使有塵埃。」と対比して示される、同第八節の惠能の偈「菩提本無樹、明鏡亦非臺。佛性常清淨、何處有塵埃。」が想起されることは言うまでもない。

(8) 蘇軾の物をめぐる思考については、拙稿「蘇軾の觀物」（中國文學報第五十二冊 一九九六年四月）参照。

(9) 例えば蘇軾「次韻潛師放魚」詩（東坡集卷十）は、道潛が知事主催の放生会で極楽往生のための善行を勧める説法を行った様子を記している。また遊山に關しては、蘇軾に「與舒教授・張山人・參寥師同遊戲馬臺、書西軒壁、兼簡顔長道二首」詩（同）、及び「百步洪二首」詩并叙（同）がある。