

# 禪文化研究所紀要

第三十九号



目次

『雪竇頌古』 譯注 (一).....	衣川 賢次.....	1
三句半詩話.....	項楚著・衣川賢次日譯.....	57
『ランカーに入る』 四卷本テキストの表現不備の個所の一つについて.....	常盤 義伸.....	85
馬祖禪とはなにか —— 従来の説の批判として —— 「中」.....	松岡由香子.....	87
普化宗成立に関する考察.....	宋 力.....	123
『祖堂集』 卷一 譯注 (二) 「保福和尚章」 (下).....	禪文化研究所唐代語録研究班.....	173

Okamura Mihoko Sensei.....	MAEDA Naomi .....
Notes on the Circulation of Chan Knowledge:	
A New Manuscript by Xūtáng Zhìyú 續堂智諭 (1185-1269) and its Zen Afterlife	
.....	Jason Protass .....

# 『雪竇頌古』譯注(一)

衣川 賢次

## 譯注前言

雪竇重顯(九八〇～一〇五二)は七部集と稱される龐大な著述をのこしたが、なかでも『頌古百則』は圓悟克勤(一〇六三～一一三五)の評唱集『碧巖錄』に採り入れられて有名になった。おそらく同じく蜀出身の同郷のよしみからであろう、圓悟は雪竇の『頌古百則』すべてにわたってその「本則」と「頌古」について「著語」と「評唱」を附している。「著語」は茶々であり、「評唱」は調子よく提唱するもの、いづれも當時の演藝の影響を受けて禪林に取り入れられたものと思われるから、決して深い思索を盛り込んだものではない。「宗門第一書」などという民間書肆のキャッチコピーに踊らされてはならない。『碧巖錄』という書物は禪宗故事を盛り込んだ「本則」と雪竇の「頌古」と圓悟の「著語」「評唱」の三層から成っている。従来から圓悟の「評唱」によって「本則」と雪竇の「頌古」を讀解することが習慣となつていて、これは顛倒した手法であつて、主に唐五代の禪宗故事たる「本則」はそれ自身として、つまり唐五代の禪思想として理解されねばならず、「頌古」はこれを宋代の雪竇が偈頌の形式によつて解釋を施した思想的作品として理解されねばならず、唐五代の禪宗故事を宋代禪の立場から獨自に批評したものとして讀解すべきである。圓悟の「著語」と「評唱」は俗語俗諺を頻發した蕪雜で饒古な一種の演藝であるから、「本則」と雪竇の「頌古」は圓悟の「著語」と「評唱」から切り離して讀むべきである。

ここに『雪竇頌古』譯注として雪竇が編定した「本則」とかれの「頌古」を讀解し研究しようとする目的は、唐五代の禪宗故事を宋代禪がどのように理解したのかを明らかにするためである。その手順はまづ雪竇が編定した「本則」がどこから得られたのかを明らかにすることから始める必要がある。たとえば『雪竇頌古』第七則は法眼文益と慧超の對話であるが、その古いかたちは『景德傳燈錄』卷二五の慧超の章に見えるもので、そこでは「如何なるか是れ佛？」と問うた慧超は法眼の「汝は是れ慧超」という答えを聞いて、ただちにその意を悟ったとして、「師（慧超）は此れより信入し、其の語は諸方に播まる」と書かれている。法眼は馬祖禪の「即心是佛」をもって「佛とはなにか？」に答えたのである。しかしそれでは雪竇の頌の意味は理解できない。雪竇の頌は「江國に春風吹き起こらず、鷓鴣啼きて深花の裏に在り」と詠じ、春が來たのに慧超は氣づかず、鷓鴣の聲も耳に入らぬとんだ鈍感者だと言つて嘲笑しているのである。このような趣旨の偈頌は『景德傳燈錄』のテキストからは出て來ようがない。雪竇は『汾陽頌古』の「汝は是れ慧超」で終わるテキストに據つて「本則」を引いているのである。慧超は法眼の答えの意味（きみは慧超だ、きみが佛なのではない。佛を求めるきみとは何者なのか？と問うた）がわからなかつたのである。法眼は馬祖禪再檢討の唐末五代の時期の人であつて、中唐時代の馬祖禪の「即心是佛」のような單純な考えかたは受け入れられなかつたから、「汝は是れ慧超」を「即心是佛」の意圖で答えたはづはないのである。

つぎに、雪竇の頌は唐五代の禪宗故事に對して從來の解釋に従わず、宋代禪僧らしい解釋の反轉を隨處に見せ、その批評性は同時代の禪僧の「頌古」「拈古」とは異なる際立つた鋭さを示している。このことは同時代の白雲守端、保寧仁勇、五祖法演および『禪門拈頌集』などに引かれる禪僧の「頌古」と比較してみれば明らかである。

また、雪竇は長短句の形式で「頌古」を創作しているが、それは宋代に流行した「詞」の形式に似た、五言七言の定型詩とは異なる比較的自由的な、口語的發想を盛るにふさわしい形式を採用している。これは宋代禪僧が説法の最後を長短句の偈頌で締めくくる知識人的嗜好とも共通している。長短句の形式であっても押韻は詩歌に必須であるが、蜀出身の雪竇の押韻が「閩蜀同風」といわれる特殊な宋代四川方言に據っていることにも注意すべきである。

『雪竇頌古』には譯注(入矢義高、柳田聖山、梶谷宗忍『雪竇頌古』、禪の語録⑤、筑摩書房、一九八一年)、また『碧巖錄』にも訓注と譯注(入矢義高、溝口雄三、末木文美士、伊藤文生訓注、岩波文庫、一九九二、一九九四、一九九六年/末木文美士譯注、岩波書店、二〇〇一〜二〇〇三年/土屋太祐『夜碧巖』譯注(第一〜第四則)、『東洋文化研究所紀要』第一六七、一六九、一七一、一七六號、二〇一五、二〇一六、二〇一七、二〇二〇年)があり、隨時参照した。

### 譯注凡例

- (1) 本譯注は『雪竇頌古』本文(本則、頌古)の校録、校記、訓讀、日譯、注釋から成る。底本は四部叢刊續編集部所收宋本『雪竇頌古』である。この宋本に據る五山版『雪竇頌古』(『雪竇明覺大師語錄』第二冊、柳田聖山・椎名宏雄編禪學典籍叢刊、臨川書店、二〇〇〇年)も参照した。
- (2) 校本には五山版『碧巖錄』(椎名宏雄編五山版中國禪籍叢刊第十二卷『佛果圓悟禪師碧巖錄』、臨川書店、二〇一八年)、『佛果碧巖破關擊節』(寫本影印、東隆眞編『影印本禪門秘寶』、教行社、一九九五年)、『覺絶老人天奇直註雪竇頌和尚頌古』(明本瑞直註、『續藏』所收)を用いて對校し校記を附し

た。ただし諸本間の文字の異同はすべて意味に関わりのない些末なものにすぎず、「本則」と「頌古」の本文は一定している。

(3) 注釋は『雪竇頌古』「本則」の淵源を確定し、雪竇の頌の特徴を明らかにすることにつとめ、簡潔を旨として、語句の意味と用例などは省略した。北宋末の陸庵善卿『祖庭事苑』には『雪竇頌古』の字句に對する檢討(卷二に二十三條)があり、重要と思われる箇所は注釋に引用した。

(4) 本譯注は中國寧波雪竇山資聖寺「雪竇寺」《頌古百則》研究項目」の成果の一部である。

## 『雪竇頌古』第一則

舉<sup>(1)</sup>：梁武帝問達磨大師：「如何是聖諦第一義？」達磨<sup>(2)</sup>云：「廓然無聖。」帝云：「對朕者誰？」磨云：「不識。」帝不契。遂<sup>(3)</sup>渡江至魏。武帝舉<sup>(4)</sup>問志公，志公<sup>(5)</sup>云：「陛下還識此人否？」帝云：「不識。」志公云：「此是觀音大士，傳佛心印。」帝悔，遂遣使取。志公云：「莫道陛下發使去取，闍國人去，他<sup>(6)</sup>亦不廻<sup>(7)</sup>。」

頌曰：

「聖諦廓然，何當辨的？」

對朕者誰？還云不識。

因茲暗渡江，豈免生深<sup>(8)</sup>棘？

闍國人追不再來，千古萬古空相憶。

休相憶，清風匝地有何極？」

師顧視左右云：「這裏還有祖師麼？」自云：「有，喚來與老僧洗脚。」

### 【校記】

(1) 「舉」，《直註》無；以下各則同。

(2) 「達磨」，《直註》、《碧巖錄》作「磨」，下同。

(3) 「遂」，《直註》無；《碧巖錄》作「達磨遂」。

(4) 「武帝」，《直註》作「帝」；《碧巖錄》作「帝後舉」。

- (5) 「志公」、《直註》作「公」、下同。
- (6) 「他」、《碧巖錄》作「佗」。
- (7) 「廻」、《直註》、《碧巖錄》作「回」。
- (8) 「深」、《直註》、《碧巖錄》作「荆」。

【訓讀】

舉す、梁の武帝 達磨大師に問う、「如何なるか是れ聖諦第一義？」達磨云く、「廓然として聖なるもの無し。」帝云く、「朕に對する者は誰ぞ？」磨云く、「識らず。」帝契わず。遂て江を渡つて魏に至る。武帝舉して志公に問う、志公云く、「陛下還た此の人を識るや？」帝云く、「識らず。」志公云く、「此れは是れ觀音大士にして佛の心印を傳う。」帝悔いて、遂て使を遣りて取らしめんとす。志公云く、「道う莫れ陛下使を發し去きて取らしめんと。闔國の人去くとも、他は亦た廻らず。」  
頌に曰く、

「聖諦廓然たること、何當かの辨ぜん？」

朕に對する者は誰ぞ？還た識らずと云う。

茲れに因りて暗かに江を渡る、豈に深棘を生ずるを免れんや？

闔國の人追うも再來せざるに、千古萬古空しく相い憶う。

相い憶うを休めよ、清風匝地何の極まることか有らん？

師は左右を顧視して云く、「這裏に還た祖師有りや？」自ら云く、「有り。喚び來つて老僧か與に脚を洗わしめよ。」

【日譯】

本則。梁の武帝が達磨大師に問うた、「聖なる教えの根本義とはなにか？」

達磨は答えた、「聖なる教えなどありはしない。」

武帝が問うた、「朕の前にいるおまえは何者だ！」

達磨は答えた、「知らぬ。」

武帝はその意味がわからず、相見は不毛に終わった。達磨は長江を渡って魏へ行った。

武帝は寶志に問うと、寶志、「陛下はあの人をご存じですか？」武帝、「知らぬ。」寶志、「あれは觀音菩薩の化身で、佛の心印を傳えた人です。」武帝は後悔し、使者を遣って呼び戻そうとした。寶志、「陛下が使者を遣って呼び戻すことはおろか、全國の人を行かせても、あの人に戻りませんまい。」

頌にいう、

「聖なる教えなどありはしない」と、いつになったら分かることやら。

「朕の前にいるおまえは何者だ！」に對しても「知らぬ」と言った。

こうして達磨はひとり長江を渡ったが、これがのち荆棘を蔓延させることになった。

「全國の人を呼びに遣ろうと戻りはせぬ」のに、いつまでも悔やんでいるが、

悔やむのは止めよ。そうすれば爽やかな風に憩うことができる。

師は左右を見まわして問うた、「ここに達磨はいるか？」みづから答えて、「いる。呼んで来てわが脚を洗わしめよ！」

【注釋】

○梁武帝と達磨が對話したという傳説に寶誌の批評を組み合わせた形は『雪竈頌古』の本則以前には見られない。北宋の白雲守端の「頌古」は本則と同じで、おそらく雪竈のテキストにもとづいている。

達磨大師見梁武帝。帝問曰：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」師曰：「不識。」帝不悟。師遂折蘆渡江至魏。後帝舉問誌公，公曰：「陛下識此人否？」帝曰：「不識。」公曰：「此是觀音大士，傳佛心印。」帝曰：「當遣使詔之？」

公曰：「莫道陛下詔，闍國人去，他亦不回。」

一箭尋常落一鵬，更加一箭已相饒。直歸少室峰前坐，梁主休言更去招。

『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」

梁武帝が達磨の語を理解できなかったという説話である。達磨が中國に禪を傳えたと言われるようになるのは、隋唐の交に興起した禪宗がその祖として達磨を据えたことに始まり、禪宗の祖としての達磨の傳記が形成されるのは唐代である。したがって創作されたこの説話にいかなる思想史の意味が込められているかを讀み取ることが重要である。

○梁武帝問達磨大師：如何是聖諦第一義？磨云：廓然無聖 武帝は佛教の「聖なる眞理」を問うたが、達磨は「聖なる眞理」などというものはないと答えた。禪宗の考える佛教、佛陀の教えの核心は「即心是佛」であって、禪宗の人々は自己の外に佛という聖なる權威を認めず、「人人具有、箇箇圓成」という佛性を持つ自己をいかに體得し保持してゆくのか(已事究明)を課題とした。達磨の語「廓然無聖」はこのことを暗示している。

○帝云：對朕者誰？磨云：不識 武帝は帝王の權威をかさにして威壓的に「この無禮者！お前は何者

だ？」と問うたが、達磨は「知らぬ」と答えた。「自己とは何であるか？」これこそが禪僧の生涯追究すべき課題(己事究明)である、というのが中唐馬祖禪以來の禪思想である。行脚して来た法眼文益に地藏桂琛は「行脚の事は如何？」(そなたはどういうつもりで行脚をしているのか?)と問うたところ、正直に「知らず」と答えた文益に、桂琛は「知らざる、最も親切(安易に答えるのではなく、痛切に追求することが重要だ)と論じた。洞山良价は「法身とはなにか？」と問われて「我常に此こゝに於いて切なり」(わたしはこの事をいつも痛切に受け止めている)と答えた。ここの達磨の「不識」にはこういう唐代の問題意識が投影されている。

○武帝擧問志公…… これ以下は梁代の散聖寶誌を登場させて達磨の權威づけをした敘述である。『景德傳燈錄』卷二七「禪門達者雖不出世有名於時者」の冒頭に寶誌の傳説を敘する。

○聖諦廓然，何當辨的？聖諦廓然？還云不識。因茲暗渡江，豈免生深棘？闔國人迫不再來，千古萬古空相憶。休相憶，清風匝地有何極？雪竇頌は本則の語「聖諦」、「廓然」、「不識」、「渡江」をそのまま使って祖述し、そのあと「豈免生深棘？」と言つて達磨が中國の人々に深棘(禍い)をもたらしたと斷ずるのは、宋代禪僧らしい評價の反轉であり、最後に達磨を追うのをやめたなら、「清風匝地 何の極まることか有らん？」と詩的に偈を結ぶのも宋代禪の常套である。ここに達磨の説話に寶誌の説話を附加した意圖がわかる。『寶林傳』(八〇一年成書)、『祖堂集』(九五二年より十年間の成書)、『景德傳燈錄』(二〇一年公布)、『天聖廣燈錄』(一〇三六年序)等の燈史にはこの組み合わせは見られない。雪竇重顯(九八〇～一〇五二)と白雲守端(一〇二五～一〇七二)は北宋初期の同時代人である。『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」の白雲守端の偈「一箭尋常落一鵬，更加一箭已相饒」(本の箭で一羽の鵬を射落とすのは平凡で、第二の箭を放つのはもう無駄だ)とは、梁武帝は始末したが達磨を逃してしまった。「直歸少室峰前坐，梁

主休言更去招」(達磨は嵩山へ行ってしまった、武帝が呼び戻そうとするのはもうよせ)とは、寶誌の立場を代辯したもので、雪竇偈に比べると禪僧としての批評性が希薄であり、雪竇は白雲の一世代前に屬するけれども、白雲が言い及ばなかったところを言っている。『雪竇頌古』は寶元元年(一〇三八)の序があるから、白雲頌古の三十年前に成立している。『白雲守端廣錄』卷四「舒州法華山端和尚頌古一百十則」は「白雲守端語錄」卷下の「頌古」の改編再録に際し編次を改め、話頭に詳略の差がある。尾題「法華頌古一百十首」のあとに「自題」が附されており、そこには「嘉祐七年(一〇六二)に五祖山西堂において三十餘首、嘉祐八年(一〇六三)に法華山において一百十首となった」と叙べているから、白雲頌古は雪竇没後十年の作ということになる。雪竇頌古百首のうち白雲頌古百十首と共通する話頭が二十五則あり、白雲頌古百十首中には雪竇の語を本則とする頌古も二首あり、白雲頌古が雪竇頌古から材を取ったことは疑いない。

本頌は四四韻、五五韻、七七韻、三韻七韻の長短句。この形式は百首の中でこのみである。押韻は「的」錫「識」「棘」「憶」「極」職、入聲錫(梗攝)職(曾攝)韻通押。

○師顧視左右云：這裏還有祖師麼？自云：有。喚來與老僧洗脚！頌を唱えたあと、雪竇は僧衆に向かつて「ここに達磨はいるか？」と問うた。「きみたち一人ひとりが達磨なのだ」と言うのである。ここは趙州從諗の語を用いている。

師問僧：「堂中還有祖師也無？」云：「有。」師云：「喚來與老僧洗脚！」(『趙州錄』卷下)

「わが脚を洗わしめよ！」とは祖師達磨を下僕あつかいするもので、いわゆる「呵佛罵祖」の表現。頌で「達磨を慕うのをやめよ」と言い、さらに僧衆に向かって、「自己佛性の尊貴に比べるならば、佛祖を崇拜してはならぬ」と言ったのである。

『雪竇頌古』第二則

舉：趙州示衆云：「至道無難，唯嫌揀擇。纔有語言，是揀擇，是明白？老僧不在明白裏。是汝<sup>(1)</sup>還護惜也無？」時有僧問云<sup>(2)</sup>：「既不在明白裏，護惜箇什麼？」州云：「我亦不知。」僧云：「和尚既不知，爲什麼道<sup>(3)</sup>不在明白裏？」州云：「問事即得，禮拜了退。」

頌曰：

至道無難，言端語端。

一有多種，二無兩般。

天際日上月下，檻前山深水寒。

觸體識盡喜何立？枯木龍吟消<sup>(4)</sup>未乾。

難，難！揀擇明白君自看。

【校記】

(1) 「汝」，《直註》作「你諸人」。

(2) 「時有僧問云」，《碧巖錄》作「時有僧問」，《直註》作「僧云」。

(3) 「道」，《碧巖錄》作「却道」。

(4) 「消」，《碧巖錄》作「銷」。

【訓讀】

擧す、趙州の示衆に云く、「至道は難きこと無し、唯だ揀擇を嫌う。纔かに語言有れば、是れ揀擇か、是れ明白か？老僧は明白裏に在らず。是れ汝還た護惜するや？」時に僧有りて問うて云く、「既に明白裏に在らざるに、箇の什麼をか護惜する？」州云く、「我も亦た知らず。」僧云く、「和尚既に知らざるに、爲什麼にか明白裏に在らずと道う？」州云く、「事を問わば即ち得し、禮拜し了りて退け。」

頌に曰く、  
至道は難きこと無し、言端にして語端。

一に多種有り、二に兩般無し。

天際に日は上り月は下る、檻前の山は深く水は寒し。

髑體の識盡くれば喜は何ぞ立たん？枯木の龍吟は消ゆるも未だ乾かず。

難し、難し！揀擇か明白か君自ら看よ。

【日譯】

本則。趙州は大衆に語った、「(道は何の困難もない。ただ取捨選擇さえしなければよい)と言われる。ここに言葉を挿んだら、取捨選擇になるのか、明白になるのか？しかしわたしは(明白)に安住しない。さあ、諸君はどういうところを後生大事とするのか？」僧が問う、「和尚は(明白)に安住しないと言われるのなら、どういうところを後生大事とするのですか？」師、「わたしにもじつはわからぬ。」僧、「和尚はわからぬのに、なぜ(明白)に安住しないと言われたのですか？」師、「きみは質問しただけでよい。禮拜して下がらなさい。」

頌に言う、

「道は何の困難もない。」この言葉は端的だ。

道はひとつでも表われはさまさま。二と言つてもふたつではない。

天上に太陽は昇り、月は沈む。目前の山は奥深く、水は冷たい。

髑髏はもう何の感情も消えて無くなり、枯木が龍吟するのはまだ枯れ切っていないのだ。

ああ、難しい！揀擇か明白か、きみ自ら見て取れ。

【注釋】

○本則は趙州從諗の示衆の語であるが、『趙州錄』所收のものとは重要な違いがあり、雪竇以前にこの本則は見られない。『趙州錄』(卷上)は次のようである。

師示衆云：「へ至道無難，唯嫌揀擇。」才有言語，是揀擇。老僧却在明白裏。是你向什麼處見祖

師？」問：「和尚既不在明白裏，又護惜什麼處？」師云：「我亦不知。」學云：「和尚既不知，爲什麼道：不在明白裏？」師云：「問事即得，禮拜退。」

(師は大衆に語った、「道は何の困難もない。ただ取捨選擇さえしなければよい」と言われる。ここに言葉を

挿んだら、取捨選擇になる。しかしわたしは(明白)に安住しない。さあ、諸君はどこで三祖大師に出逢うのか？)僧が問う、「和尚は(明白)に安住しないと言われるのなら、どういうところを後生大事とするのですか？」師、「わたしにもじつはわからぬ。」僧、「和尚はわからぬのに、なぜ(明白)に安住しないと言われたのですか？」師、「きみは質問しただけでよい。禮拜して下がりなさい。」)

これに比べると、『雪竇頌古』の本則は混亂していて意味の通順を欠いている。「是揀擇」のあとに「是

「明白」が續くと、「揀擇」と「明白」は對立概念であるから選擇疑問文になってしまふ。これは趙州が「老僧却在明白裏」と言っているところから、「是明白」を誤って加えたのである。また趙州が「又護惜什麼處？」と言っているところから、「是你向什麼處見祖師？」を「是你諸人還護惜也無？」に誤って變えてしまったのである。宋代の傳承テキストが往々にして傳承者の記憶による妄改を含んでいるのは、本文理解を誤らせるものである。

「信心銘」はじつは三祖僧璨に假託された中唐馬祖禪の思想である。冒頭の「至道無難，唯嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白」は道を「明白」なものとする宣言である。馬祖の示衆に言う、

道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。

何「據『天聖廣燈錄』補」謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。……只如今行住坐臥，應機接物盡是道。（『景德傳燈錄』卷二八「江西大寂道一禪師示衆」）

（道というものは習修する必要がない。ただ汚してはならぬ。何が汚れか？あらゆる煩惱の心、わざとらしい行為、目的意識が汚れてある。この道をただちに會得したいなら、平常の心でいることが道である。平常の心とは何か？わざとらしい行為がなく、是非取捨がなく、斷見常見がなく、凡夫聖人の區別をせぬ。……いまこの行住坐臥、臨機應變に人と接することのすべてが道の顯現である。）

「信心銘」の「わづかに言語有れば是れ揀擇なり」は馬祖示衆の「造作趣向」「是非取捨」「斷常凡聖」の議論にあたる。これを「揀擇」せず、無事無爲を理想とするのが馬祖禪の「道」を「明白」とする立場である。

古來「道」の探究は中國思想史の最も重要な課題であった。その大勢は「道」を常人の窺い知れぬ神秘的な當體とするもので、『論語』にいう、「朝に道を聞かば夕べに死すとも可なり。」「老子」に言

う、「道の名づくべきは常の道に非ず、名の名づくべきは常の名に非ず」、その道は「玄の又た玄」、すなわち暗黒である。僧肇『肇論』も「釋迦は室を摩竭まかつに掩おほい、淨名じようみまうは口を毘耶びやに杜とます」と言った。これは「道」に對してはただ沈黙するのみという暗黒の面を言ったものであった。三祖僧璨の名で傳わる「信心銘」の冒頭に、「至道は難きこと無し、唯ただだ憎愛すること莫なくんば、洞然ちゆうぜんとして明白なり。毫釐ごうりも差たがわば、天地のごとく懸隔す」(『景德傳燈錄』卷三〇)と言うのは、「道」は言語を絶した暗黒なる當體であるという通常の觀念を反轉させたものであった。馬祖と南泉が「平常心こそ是れ道なり」と言ったのは明白の面を言ったものであり、馬祖の「即心是佛」、「性在作用」も佛性(道)はわれわれの心に他ならず、それは見聞覺知、言語作用に顯現しているとする明白の立場である。「信心銘」が中唐馬祖禪の思想に一致するということは、隋代の三祖僧璨の著述ではなく、馬祖以後に僧璨に假託されたものであることを疑わせる。じじつ、「信心銘」の引用が文獻上に現われるのは、中唐馬祖の弟子百丈懷海(七四九〜八一四)の『百丈廣錄』、清涼澄觀(七三八〜八三九)の『華嚴經隨疏演義鈔』(卷三七)からのことである(田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究』第三章第二節「隋朝三祖信心銘」、大東出版社、一九八三年)。「信心銘」は百四十六句、二十九韻段から成る長篇であるが、その押韻に隋代(「切韻」の時代)には現われない通攝と宕攝の通用(第11韻段：能登空東、江攝と宕攝入聲の通用(第17韻段：惡鐸覺覺縛藥、第18韻段：著藥錯鐸惡鐸酌藥捉覺却藥)が見られ、この通押は中晚唐以後の現象であることから、「信心銘」が馬祖禪の思想を投影したものであることが分かる。すなわち、「至道無難」とは馬祖が示衆に言うように、人はすでに「道」の中にあるゆえに、ことさら「道」を得るための困難はまったくなく、ということである。

しかし趙州は「老僧は却って明白裏に在らず」と言って、この「明白」に安住することを否定し、そ

して問う、「いったい諸君はどこに三祖の本領を見るのか？」と。「信心銘」の「明白」の立場と趙州の「明白に安住せぬ」姿勢とを、どう見るのか？

○時尙僧問云：既不在明白裏，護惜箇什麼？州云：我亦不知。僧云：和尚既不知，爲什麼道：不在明白裏？州云：問事即得，禮拜了退。僧の疑問は、趙州が「道」を「明白」とする馬祖禪の立場に安住せぬと言ったのに對し、それならば「無事無爲」、「平常心是道」という理想以外の何を信念とするのかを問うたのである。趙州は意外にも、「わたしにもじつはわからぬ」と正直に答えた。僧はさらに、「わからぬなら、どうして〈明白〉に安住せぬと言われたのか？」と問い詰めた。趙州はこれ以上の問答はもはや無用と、「問題のありかがわかったなら、それでよろしい」と言った。あとは僧みづからの自己行履（己事究明）の課題とせよ、と示唆したのである。こうした取り沙汰のやりとりが、そもそも「至道無難，唯嫌揀擇」に背いているからである。

○至道無難，言端語端。一有多種，二無兩般。天際日上下，檻前山深水寒。鬪體識盡喜何立？枯木龍吟消未乾。難，難！揀擇明白君自看。雪竇頌の「言端語端」は「言語端」（端的な言葉だ）を四字句にしたもの。「至道無難」、われわれはすでに道の中に居る以上、道を得んとあくせくする必要はないとは、何と云うべりとした言明であることか、と言う。「一有多種，二無兩般」という「道」（體は一、用は多）についての敘述である。「天際日上下，檻前山深水寒。鬪體識盡喜何立？枯木龍吟消未乾」の「天際日上下，檻前山深水寒」二句は、目前の平常なる世界を見る作用にこそ道（佛性）が存することを言う。あとの二句は、「道」の顯現した世界は情識で議論する餘地のないことを言う（この二句は「枯木龍吟」についての香嚴智閑、石霜慶諸、曹山本寂らの應酬の語を用いる。『祖庭事苑』卷二「枯木龍吟」條。最後の二句「難，難！揀擇明白君自看」は、「道」について「揀擇」、あれこれ議論することは

「道」を損うことであるが、といって「無事無爲」であればよいと言うなら、自覺を缺いて、「道」とは無縁疎遠となるしかない。このジレンマに對しいかに突破すべきか？雪竇の頌は、「天際日上月下、檻前山深水寒」が「道」の現前した世界の描寫であり、「髑髏識盡喜何立？枯木龍吟消未乾」は情識を絶して「揀擇」しないのをよしとする意。しかし人は生きている限り、感情に翻弄され、計較に終始する習性を免れない。したがって「難、難！」、これを超脱することには困難がある。「揀擇明白君自看」、「揀擇」の立場か、「明白」の立場か、自己において決著せよ。最後は要請で終わっている。

雪竇頌は四韻四韻四四韻〔難〕寒、「端」桓、「般」刪)、六六韻七七韻〔寒〕寒、「乾」寒)二韻七韻〔難〕寒、「看」寒)十句形式、平聲寒桓刪韻通押。

### 『雪竇頌古』第三則

舉：馬大師〔一〕不安、院主問：「和尚近日尊位〔二〕如何？」大師云：「日面佛、月面佛。」

頌曰：

日面佛、月面佛、五帝三皇是何物！

二十年來曾苦辛、爲君幾下蒼龍窟？

屈！堪述！明眼衲僧莫輕忽。

### 【校記】

(1) 「馬大師」、《直註》作「馬祖」；下「大師」作「祖」。

(2) 「尊位」、《碧巖錄》、《直註》作「尊候」。

【訓讀】

擧す、馬大師不安のとき、院主問う、「和尚近日尊位如何ん？」大師云く、「日面佛、月面佛。」  
頌に曰く、

日面佛、月面佛、五帝三皇は是れ何物ぞ！

二十年來曾て苦辛し、君が爲に幾たびか蒼龍窟に下る？  
屈なり、述ぶるに堪えんや？明眼の衲僧よ輕忽なる莫れ。

【日譯】

本則。馬祖大師が重病になった時、院主が見舞った、「和尚よ、近ごろおからだの具合はいかがですか？」馬祖、「日面佛、月面佛。」

頌にいう、

日面佛、月面佛。三皇五帝など何だ！

二十年苦勞して、君のために幾度深海の蒼龍窟に領下の珠を獲りに下ったことか？

裏切られた！言うに堪えぬ！まっとうな禪僧よ、粗忽に受け止めてはならぬ。

【注釋】

○本則は雪竇重顯が『天聖廣燈錄』（北宋景祐三年「一〇三六」成書）にもとづいて編輯したようである。雪竇重顯以前の資料には見えない。

既而示疾。院主問：「和尚近日尊候如何？」師云：「日面佛，月面佛。」（『天聖廣燈錄』卷八「江西馬祖大寂禪師章」）

本則の「尊位如何」は體調を問う定型句「尊候如何」と同義。雪竇にやや遅れる五祖法演（一〇二四？—一一〇四）の『法演禪師語錄』も「尊位」に作るころから、雪竇のテクストに據つたようである。

上堂舉：馬大師不安，院主問云：「和尚近日尊位如何？」大師云：「日面佛，月面佛。」師云：「會麼？如不會，白雲與偈頌出：「髻髮女子畫娥眉，鸞鏡臺前語似癡。自說玉顏難比並，却來架上著羅衣。」（『法演禪師語錄』卷中「舒州白雲山海會演和尚語錄」）

『雪竇頌古』にややおくれる白雲守端、保寧仁勇の頌古の本則は『雪竇頌古』の「尊位」を「尊候」に訂している。

馬祖不安，院主問：「和尚近日尊候如何？」祖曰：「日面佛，月面佛。」

（『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」）

馬祖不安，院主問：「和尚近日尊候如何？」祖云：「日面佛，月面佛。」

（『保寧仁勇禪師語錄』「頌古」）

馬祖遷化に際して院主と交わした臨終問答の早い記録は『祖堂集』に見える。

師明晨遷化，今日晚際，院主問：「和尚四體達和，近日如何？」師曰：「日面佛，月面佛。」

（『祖堂集』卷一四「江西馬祖章」）

○馬大師不安，院主問云：和尚近日尊位如何？大師云：日面佛，月面佛。院主は禪院の運営を總管する役

職、宋代以後は「監院」と言う。馬祖が翌日遷化せんとする前夜に院主が見舞い體調を問うたところ、馬祖は「日面佛、月面佛」と答えた。これは菩提流支譯『佛說佛名經』に出る二佛の名で、これら諸佛の名號を稱して歸依せよと言う。

復有佛名月面、彼月面佛壽命一日一夜。過月面世尊、復有佛名日面、彼日面佛壽命滿足千八百歲。」

(卷七)

と言い、「月面佛」は一日一夜の短命、「日面佛」は千八百歳の長命とされる。この二佛の名を舉げて、壽命の長短を相對化し、肉身の「空無常」を示したものであろう(入矢義高先生の解釋は「それ、佛にさえ壽命の長短があるのだ、という超然たる心境であろう」、『庭訓往來句草紙』一八二頁、新日本古典文學大系、岩波書店、一九九六年)。

○日面佛、月面佛、五帝三皇是何物！ 雪竇の頌は馬祖の答え「日面佛、月面佛」を「五帝三皇是何物！」と解釋した。「五帝三皇」(三皇五帝)は儒教傳承の古代の理想的皇帝。その權威を罵倒し、「帝力、我に於いて何か有らん哉！」という古代逸民の氣概を示すものと見た(帝堯の時の「鑿壤歌」：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉！」)「五帝三皇是何物？」の句は唐末の詩僧貫休「少年行」(三首之二)の末句を借りる。

錦衣鮮華手擊鶻，閑行氣貌多輕忽。稼穡艱難總不知，五帝三皇是何物！

(陸永峰『禪月集校注』巴蜀書社，二〇〇六年)

(無頼少年たちは煌びやかな衣裳に身を包み手には狩りの鷹、街中を傍若無人にのさばって歩く。農民の苦しみは何一つ知らず、「古代の帝王など尿くらえ！」)

貫休詩の無頼公子の無知な放言「五帝三皇是何物！」を雪竇は斷章取義的に反轉させて、古代逸民の氣

概を言うものとして用いたのである。

○二十年來曾苦辛，爲君幾下蒼龍窟？屈！堪述！明眼衲僧莫輕忽 雪竇の頌の後半は馬祖生前の接化が無駄に終わったことを皮肉っている。「二十年苦勞を重ねて、蒼龍領下の寶珠を獲得するために深海へ幾度も潜つたにもかかわらず、すべて無駄だった。まことに言うに堪えぬ」。「屈」は無實の屈辱、その努力が報われぬばかりか、誹謗さえ被った意。「堪述」は反語に讀む。これは直接には院主に向けられた嘆きであろう。最後の一句「明眼衲僧莫輕忽」は雪竇が貫休詩の語（「輕忽」）を用いて、目の前の禪僧に對して發した警告である。

本則の馬祖が臨終において漏らした感慨「日面佛、月面佛」には、壽命の長短を相對化して肉身の「空無常」という諸念を示したものと解されるが、雪竇はこれを弟子たちへの叱咤と受け止め、禪僧らしく古代逸民の氣概を持って警告した。雪竇頌は三韻三韻七韻、七七韻、一韻二韻、七韻の八句から成り、押韻は「佛」物「物」物「窟」沒「屈」物「忽」沒、入聲物沒韻通用。

本則に對する同時代の禪僧の頌古と並べてみれば、雪竇の頌の特徴がわかる。

大地山河俱是寶，不識之人入荒草。日面月面佛現前，閃爍珊瑚光杲杲。

（『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」）

（山河大地は見る人の放光に照らされて輝いているが、そのことを知らぬ人は煩惱にまみれている。日面月面佛が現われて、その光が海底の珊瑚を煌めかせた。）

蒲團上端坐，針眼裏穿線。西風一陣來，落葉兩三片。 〔保寧仁勇禪師語錄〕「頌古」

（蒲團に端坐して臨終を迎え、針が眼にちらついて日面佛月面佛の幻想が現われた。秋風がさつとひと吹きすると、落葉が二三枚地に散った。）

二頌ともに馬祖の「日面佛、月面佛」を臨終を前に現われた幻想と見ていて、これはいわばもつとも常識的な理解であろう。「日面佛、月面佛」をどう理解するかは、人によって異なる。院主との臨終を目前にした對話であり、そこには馬祖の院主に對するメッセージがあるはずであろうから、「超然たる心境」かもしれないし、「空無常の諦念」かもしれない。しかし雪竇の頌がこれを讀む禪僧への叱咤と受け止めているのは、突出した理解であろう。

### 『雪竇頌古』第四則

擧：德山到瀉山，挾複子，於法堂上，從西過東邊，從東過西邊<sup>(1)</sup>，顧視云：「無，無。」便出。「師著語云：「勘破了也！」」德山至門首，却云：「也<sup>(2)</sup>不得草草。」便具威儀，載<sup>(3)</sup>入相見。瀉山坐次，德山提起坐具云：「和尚！」瀉山擬取拂子，德山便喝，拂袖而出。「師著語云：「勘破了也！」」德山背却法堂，著草鞋<sup>(4)</sup>便行。瀉山至晚問首座：「適來新到在什麼處？」首座云：「當時背却法堂，著草鞋出去<sup>(5)</sup>也。」瀉山云：「此子已後向孤峯頂上盤結草庵，呵佛罵祖去在！」「師著語云：「雪上加霜。」」

頌曰：

「一勘破，二勘破，雪上加霜曾險墮。

飛騎將軍入虜庭，載得完全能幾箇？

急走過，不放過，孤峯頂上草裏坐。咄！」

【校記】

- (1) 「西過東邊」、「東過西邊」、《碧巖錄》、《直註》作「東過西」、「西過東」。
- (2) 「也」、《直註》無。
- (3) 「載」、《碧巖錄》、《直註》作「再」。
- (4) 「草鞋」、《直註》作「鞋」、下同。
- (5) 「出去也」、《直註》作「去了」。

【訓讀】

擧す。徳山 瀉山に到り、襖子を挟んで法堂上を西より東邊に過ぎ、東より西邊に過ぎ、顧視して云く、「無し、無し。」便ち出づ。「師著語して云く、「勘破し了れり!」」徳山は門首に至り、却つて云く、「也た草草なるを得ざれ。」便ち威儀を具し、載び入りて相見せんとす。瀉山は坐する次、徳山坐具を提起して云く、「和尚!」瀉山は拂子を取らんと擬するに、徳山便ち喝し、拂袖して出づ。「師著語して云く、「勘破し了れり!」」徳山は法堂に背却し草鞋を着け便ち行く。瀉山は晩に至つて首座に問う、「適來の新到は何處にか在る?」首座云く、「當時に法堂に背却し草鞋を着けて出で去けり。」瀉山云く、「此の子は已後孤峯頂上に草庵を盤結し、呵佛罵祖し去らん!」師著語して云く、「雪上に霜を加う。」」

頌に曰く、

一たび勘破し、二たび勘破し、雪上に霜を加え曾て險んど墮さんとす。

飛騎將軍は虜庭に入るに、載び完全なるを得たるは能く幾箇かある?

急ぎ走げ過ぐるも、放過せず。孤峯頂上の草裏に坐す。咄!」

【日譯】

本則。徳山宣鑑が瀉山に到って、袈装のまま法堂を西から東へ、東から西へ行き來して、「無い、無い」と言つて出て行つた。「師の著語「見破つたぞ!」」徳山は門のところで、「拙速はいけない」と思い、威儀を整え、再び入って相見しようとした。瀉山は坐している時だった。徳山は坐具を持って、「和尚!」と言つた。瀉山が拂子を取ろうとすると、徳山は一喝し、袖を拂つて出て行つた。「師の著語「見破つたぞ!」」徳山は法堂に背を向け鞋くつを履いて行つてしまつた。夕方瀉山は首座に、「さきほどの新到はどこにいるか?」と問うと、首座は「すぐに法堂に背を向け鞋を履いて出て行つてしまいました」と答えた。瀉山は言つた、「このおひとはのち孤峰の頂上に草庵を構え、佛祖をこきおろすだろう。」「師の著語「また餘計なことを!」」

頌に言う、

「二度とも徳山の意圖を見破つたのに、瀉山は餘計なことを言つて破綻寸前だ。

飛騎將軍のごとく匈奴の地へ踏み込んで、無事に歸つて來た者がほかにあるうか?

しかし急いで逃げようとも、見逃さぬ。孤峰の頂上で煩惱まみれだ。コラッ!」

【注釋】

○本則のかたちは雪竇以前に見えない。原話は『景德傳燈錄』卷一五「朗州徳山宣鑑禪師章」に見える。

師抵于瀉山，從法堂西過東，迴視方丈。瀉山無語。師曰：「無也，無也。」使出，至僧堂前乃曰：

「然雖如此，不得草草。」遂具威儀上再參，才跨門，提起坐具喚曰：「和尚!」瀉山擬取拂子，師喝之，

揚袂而出。瀉山晚間問大衆：「今日新到僧何在？」對曰：「那僧見和尚了，更不顧僧堂便去也。」瀉山問衆：「還識遮阿師也無？」衆曰：「不識。」瀉曰：「是伊將來有把茅蓋頭，罵佛罵祖去在！」

『宗門統要』(卷七)は雪竇の著語を引いているから、雪竇のテクストに據っていることは明らかである。師到瀉山、挾複子、直上法堂、從西過東、從東過西、顧視方丈。偶瀉山坐次、殊不顧盼。師乃云：「無、無。」便出(雪竇著語：勘破了也)至門首、却云：「也不得草草。」重具威儀、再入相見、纔跨門、便提起坐具云：「和尚！」瀉山擬取拂子、師便喝、拂袖而出。(雪竇著語：勘破了也)瀉山至晚間問座：「今日新到在甚處？」座云：「當時背却法堂、著草鞋去也。」瀉山云：「還識此人麼？」座云：「不識。」瀉山云：「此箇阿師已後向孤峯頂上盤結草菴、訶佛罵祖去在！」雪竇顯云：「雪上加霜。」大慧『正法眼藏』(卷下)は刊行は南宋であるが、古いテクストを採用しているから、あるいは雪竇の據ったテクストであつたかも知れない。

「德山到瀉山、挾複子、直上法堂、從西過東、從東過西、顧視云：「無、無。」便出。至門首、却云：「也不得草草。」便具威儀、再入相見。瀉山坐次、德山提起坐具云：「和尚！」瀉山擬取拂子、德山便喝、拂袖而出。背却法堂、著草鞋便行。瀉山至晚間首座：「適來新到在甚處？」首座云：「當時背却法堂、著草鞋出去。」瀉云：「此子已後向孤峯頂上盤結草菴、訶佛罵祖去在！」

○本則において、德山が瀉山のいる前で法堂を東西に行き來して、聞こえよがしにわざわざ「無い、無い」と言ったのは、瀉山の「主人公」が見あたらずという意であろう。德山自身坐具を持つて「和尚！」と言つてみづから作用をして見せ「自己の主人公」を提示しているからである。瀉山がこれを評して「いづれ孤峰の山頂で庵を構えて佛祖をこきおろすだろう」と預言したのも、「自己の主人公」という尊貴を保持している德山の矜持を評價したものである。「挾複子」について『祖庭事苑』に「複は

幘(房玉切、頭巾のこと)の誤り」という。それならば「帽子をかぶったまま」という意味になる。

○一勘破、二勘破、雪上加霜曾險墮。飛騎將軍入虜庭，載得完全能幾箇？急走過，不放過，孤峯頂上草裏坐。咄！雪竇の頰は徳山が馬祖禪の「性在作用」説に據っていることへの批判である。徳山が瀉山の前で東西に行き來したこと、坐具を持ち上げて「和尚！」と言ったことを、ともに「見破った！」と言ったのは、徳山が馬祖禪に依據しているのを見抜いたということである。徳山を漢の飛騎將軍李廣に擬して褒めたのは、瀉山の徳山の高い評價に倣ったように見せかけておいて、反轉させる意圖である。「急走過，不放過」(急いで逃げようとも、わたしは許さぬ)、なぜか？「孤峯頂上草裏坐」(徳山はひとり得意になっているが、じつは全身煩惱にまみれている)、そのことにさえ氣づいていない、とんだ自了漢だと批判するのである。最後の「咄！」は警覺の聲、徳山を叱咤する。押韻は「破」「過」「過」「墮」「坐」果「箇」箇、上聲果韻去聲箇過韻通押。

『禪門拈頌集』(卷一七)に載せる雪竇以後の宋代禪僧の評価も徳山と瀉山に批判的である。

徳山大似作賊人心虚，瀉山也是賊後張弓。(五祖師戒)

(徳山は悪黨の心がびくつく類で、瀉山も賊が逃げてのち弓を引く手合いだ。)

二尊宿恁麼相見，每人失却一隻眼。(雲門宗杲)

(二人の禪匠がまみえた結果、二人とも片目を失った。)

コメントが短いので具體性に缺けるが、徳山瀉山ともに非とする雪竇と同じ姿勢である。

『雪竇頌古』第五則

擧：雪峯示衆云：「盡大地撮來如粟米粒大<sup>(1)</sup>，拋向面前，漆桶不會。打鼓普請看！」

頌曰：

牛頭沒，馬頭廻<sup>(2)</sup>，曹溪鏡裏絕塵埃。

打鼓看來君不見，百花春至爲誰開？

【校記】

(1) 「如粟米粒大」，『直註』無「粒」字。

(2) 「馬頭廻」，『碧巖錄』、『直註』「廻」作「回」。

【訓讀】

擧す、雪峯の示衆に云く、「盡大地を撮み來ること粟米粒の大いさの如くにして、面前に拋向するも、漆桶不會なり。鼓を打ち普請し看よ！」

頌に曰く、

牛頭は沒し、馬頭は廻りて、曹溪の鏡裏は塵埃を絶す。

鼓を打ち看來るも君は見ず、百花春に至るも誰が爲にか開かん？

【日譯】

本則。雪峯義存の示衆、「わたしが大地をまるごと粟粒のように撮んで、諸君の前に抛り出して見せてやっても、まったくわかってくれぬ。太鼓を打って普請に行け！」

頌にいう、

牛頭は消え、馬頭も見えなくなった。曹溪六祖の鏡には塵ひとつない。

普請鼓を打って僧院の外に出ても、諸君は春爛漫の花が見えぬとは！

### 【注釋】

○本則は『雲門廣錄』卷下「遊方遺錄」より採録している。

師在雪峯，與長慶西院商量。雪峯上堂云：「盡大地撮來如粟米粒大，抛向面前，漆桶不會。打鼓普請看！」西院問師：「雪峯與麼道，還有出頭不得處麼？」師云：「有。」院云：「作麼生是出頭不得處？」師云：「不可總作野狐精見解也。」又云：「狼藉不少。」又云：「七曜麗天。」又云：「南閻浮提，北鬱單越。」

ただし本則で雪峯の示衆のみを取りあげ、これに對する西院（長慶慧稜）と雲門文偃の問答を省略して二人による検討があったことを示さないのは、雪峯の言説への評價を故意に隠蔽するものである。西院の言う「出頭不得」とは雪峯の示衆の場にいない、つまり雪峯の言説を認めぬこと。雲門も雪峯の言説を「野狐精の見解」（妄想）と答えている。なおこの本則のかたちは雪竇以前には見られない。

○雪峯示衆云：盡大地撮來如粟米粒大，抛向面前，漆桶不會。打鼓普請看！雪峯の示衆は、「盡大地を粟粒のように撮んで僧衆の前に抛り出して見せる」演技をして見せて、「盡大地」と「粟米粒」という極大極小に見える現實を相對化し、「空」の立場から見ればこれは錯覺に過ぎず、「眞際」の地平にお

いては平等なることに気づかしめる意圖である。「粟米」は小米(粟)を言う。「漆桶」は漆を入れる木の桶、そのまっ黒なさまを無知蒙昧に譬える。「打鼓普請」は普請を報ずる太鼓を打って作務を促す意。大地に出て如上の眞理を確認せよという意圖である。

○頌曰：牛頭沒，馬頭廻，曹溪鏡裏絕塵埃。打鼓看來君不見，百花春至爲誰開？「牛頭、馬頭」は地獄の獄卒、これらがいなくなつたとは、地獄という妄想の消失を言う。そのことを六祖慧能の「呈心偈」の「本來無一物」で暗示する。本則の雪峯の示衆、「盡大地撮來如粟米粒大」という言説を妄想とするのである。後二句は雪峯の「打鼓普請看！」の意圖を受けて、今現成している春の花を享受せよと言う。雪峯の「眞際」と「現實」という構想を二項對立として批判し、現實に回歸してこそ「已事究明」の修行生活ができると言う。これは上引の『雲門廣錄』で雲門が雪峯の考えを「野狐精の見解」としたのと相い通づる。頌は三三韻七韻七七韻の長短句の俗謠形式。押韻は「廻」「埃」「開」「灰」、吟灰韻同用。

### 『雪竇頌古』第六則

擧：雲門大師<sup>(一)</sup>垂語云：「十五日已前不問汝，十五日已後道將一句來。」自代云：「日日是好日。」

頌曰：

去却一<sup>(二)</sup>，拈得七，上下四維無等匹。

徐行踏斷流水聲，縱觀寫出飛禽跡。

草茸茸，煙霧霧，空生巖畔花狼藉<sup>(3)</sup>。  
彈指堪悲舜若多，莫動著，動著三十棒。

【校記】

- (1) 「大師」，《碧巖錄》無。
- (2) 「一」，《佛果碧巖破關擊節》作「壹」。
- (3) 「藉」，《碧巖錄》作「籍」，二字俗寫不分。

【訓讀】

擧す、雲門大師の垂語に云く、「十五日己前は汝に問わず、十五日己後を一句道い將ち來れ。」自ら代つて云く、「日日是れ好日。」

頌に曰く、

一を去却し、七を拈得するは、上下四維に等匹無し。

徐行し踏斷す流水の聲、縱觀し寫き出す飛禽の跡。

草は茸茸、煙は霧霧、空生の巖畔に花狼藉たり。

彈指するは悲しむに堪えたり舜若多、動著する莫れ、動著せば三十棒。

【日譯】

本則。雲門大師の垂示の語に言う、「十五日以前の事は諸君に問わぬ。十五日以後の事を一句言いなさ

い。」みづから代わって言った、「毎日がよい日。」  
頌に言う、

一を取り去って、七を取り拂うこと、この世に匹敵する者はない。

川の水音を聞きながらゆつくりと岸邊を歩み、そぞろに鳥の飛ぶのを見上げる。

草はおい茂り、露はたちこめ、ふと須菩提の禪坐した巖下に天が花を降らせた故事を思い出す。

指を弾いて須菩提を禪定から出した虚空神は餘計なことをしたものだ。そんな音に動じてはならぬ。動ずればわたしが三十棒を食らわせる。

### 【注釋】

○本則は『雲門廣錄』卷中「垂示代語」に據つて録したものである。

示衆云：「十五日已前不問你，十五日已後道將一句來。」代云：「日日是好日。」

○十五日已前不問你，十五日已後道將一句來。「十五日」は夏安居開始の日を指す。夏安居は四月十五日から七月十五日の三か月間の禁足修行期間で、叢林ではこれを重視し、開始にあたっては上堂說法がなされた。『雲門廣錄』にはこのことに關する對話もある。

一日云：「今日十五，入夏也。寒山子作麼生？」(『雲門廣錄』卷中「垂示代語」)

(ある日言った、「今日は四月十五日、夏安居の始まる日だ。寒山子はどう過ごすのか?」)

問：「初秋夏末，前程忽有人問，如何祇對？」師云：「大衆退後。」進云：「過在什麼處？」師云：「還我九十日飯錢來！」(『雲門廣錄』卷上「對機」)

(問う、「夏安居が終わりました。こののちのことを人に問われたら、どう答えるべきでしょうか?」師、「みな

が聞いて後ずさりする。」僧、「どこが誤っていたのでしょうか？」師、「九十日の飯代を返せ！」

宋代以後は結夏（四月十五日）、解夏（七月十五日）には必ず上堂と小參説法が行なわれた。次の例は南宋時代の結夏にあたっての小參（結制の前夜に行われた）である。

四月十五日已前、少則不減；七月十五日已後、多則不添。不添不減、已後已前、且拈向一壁、畢竟九十日內事作麼生？『斷橋和尚語錄』卷上「初住台州瑞峯祇園禪寺語錄」結夏小參

（四月十五日以前になかったと思っても減ったのではない。七月十五日以後に生じたと思っても増えたのではない。増えず減らず、以前以後はともかく、九十日間をいったいどう過ごすのか？）

當時の修行僧は夏安居、冬安居の九十日間は叢林で過ごし、それ以外の期間は一處不住の行脚生活を送った。ゆえに雲門文偃も禪僧行脚についての規戒を敍べている。

兄弟一等是蹋破草鞋行脚，抛却師長父母，直須著些子眼睛始得。若未有箇入頭處，遇著本色咬猪狗手脚，不惜性命，入泥入水相爲，有可咬嚼，眨上眉毛，高挂鉢囊，十年二十年辦取徹頭，莫愁不成辦。直是今生未得，來生亦不失人身，向此門中亦乃省力。不虛辜負平生，亦不辜負施主師長父母。直須在意，莫空過時，遊州獵縣，橫擔拄杖一千里二千里走，這邊經冬，那邊過夏，好山好水堪取性，多齋供易得衣鉢。苦屈！苦屈！圖他一斗米，失却半年糧。如此行脚，有什麼利益？信心檀越一把菜，一粒米，作麼生消得？直須自看，無人替代。時不待人，一日眼光落地，前頭將何抵擬？莫一似落湯螃蟹手脚忙亂，無你掠虛説大話處。莫將等閑空過時光！一失人身，萬劫不復，不是小事。莫據目前！俗子尚猶道：朝聞道，夕死可矣。況我沙門合履踐何事？大須努力！『雲門廣錄』卷上「對機」

（諸君はみな故郷の師長父母を棄て、草鞋を履きつぶし行脚に出て來ているが、正しい行脚の眼を持たなくてはならぬ。もし開悟の手がかりを得ていないならば、命を惜しまず親身に指導してくれる本物の老師に出逢って精

神を奮い立たせ、まっとうに受け止めよ。高邁な行脚を徹底して十年二十年續けたなら、人生の完成に到らぬとも氣に病むことはない。たとい今生に到達できなくとも、來世に人身を失わねば、わが宗門において續けて修行でき、平生の願いに背かず、施主や師長父母の期待にも背かぬ。このことに心せよ！空しく時を過ごし、各地を歩きまわってはならぬ！拄杖を肩に千里二千里、こちらで冬安居を過ごし、あちらで夏安居を過ごし、景色のよいところ、衣食豊富などころを選んで氣ままに過ごすようでは駄目だ！ああ、情けない！目先の一斗の米を食って半年の食糧を失うようなものだ。こんな行脚では何の利益があるのか！信心の檀越が施してくれる一束の野菜も一粒の米も受け取る資格はない。みづからよく見よ！自分のことなのだ。歲月は人を待つてはくれぬ。一旦壽命が終わるという日になって、目前の死にどう對處するのか？うろたえたり、大口をたたいたりする餘地などない。無駄に時を過ごしてはならぬ！一旦人身を失えば、取り返しはつかぬ。おろそかにしてはならぬ！俗人できえ「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」と言っている。ましてわれら出家沙門ならば、いったい何事を踏み行なうべきか？努力せよ、諸君！

○自代云：日日是好日 「毎日がよい日」とは、夏安居開始の四月十五日以後の制中もそれ以前の行脚と變わらず、上述の精神で修行に專念せよということであろう。

○去却一，拈得七，上下四維無等匹 本則と雪竇頌の意味について、四卷本『大慧普說』の「快然居士請普說」に以下のような解説がある。

妙喜初行脚，曾參一尊宿來，喚作寶印和尚。寶印先參與教坦和尚，也見雪竇，後來法嗣琅瑯。山僧在他處作侍者兩年，每日商量公案。如雲門示衆云：「十五日已前不問汝，十五日已後道將一句來。」

自代云：「日日是好日。」此是古本《雲門語錄》上面說是四月八日上堂。因甚麼道：「十五日已前不問汝」？謂初八在其中。「十五日已後道將一句來。」自代云：「日日是好日。」謂何日不是佛降生時節？

雪竇頌曰：「去却一，拈得七，上下四維無等匹。徐行踏斷流水聲，縱觀寫出飛禽跡。草茸茸，煙冪冪，空生巖畔花狼藉。彈指堪悲舜若多，莫動著，動著三十棒。」謂去却一，拈得七，乃是八也。世尊生下，一手指天，一手指地，云：「天上天下，唯我獨尊。」故曰：「上下四維無等匹。」〔徐行踏斷流水聲〕，謂正當四方徐行七步時，爲你衆生故，直饒流水聲，也須踏斷。〔縱觀寫出飛禽跡〕，謂縱目觀四方時，爲衆生故，幾乎寫出飛禽跡。〔草茸茸，煙漠漠〕，謂幸自有如此境界一切現成。須菩提不必巖中宴坐，惹得天雨四花，故曰：「空生巖畔花狼藉，彈指堪悲舜若多。」舜若多是虛空神，無身覺觸，謂縱使得似舜若多神無身無影時，正可悲可嘆。所以後面道：「莫動著，動著三十棒。」

（わたしは初め行脚の時、寶印和尚と呼ばれる尊宿に参じた。寶印和尚は先に教興坦和尚に参じ、また雪竇重顯にも會い、那那慧覺の法を嗣いだ人だ。わたしはかれのところで侍者を二年つとめ、毎日公案を商量した。たとえば、雲門の示衆にこうある。「十五日以前のことをそなたには問わぬ。十五日以後のことについて一句言いなさい。」そしてみづから代わって言った、「毎日がよい日」と。これは古本『雲門語錄』では四月八日の上堂である。ゆえに、「十五日以前のことをそなたには問わぬ」と言ったのは、八日はそこに含まれるからだ。「十五日以後のことについて一句言いなさい」と言い、「みづから代わって、『毎日がよい日』』と言ったわけだ。毎日が佛陀降誕のめでたき日ということだ。雪竇の頌に言う、「一を取り去って、七を取り拂う。その手腕はこの世に匹敵する者がいない。川の水音を聞きながらゆつくりと岸邊を歩み、そぞろに鳥の飛ぶ跡を見上げる。草は生い茂り、霧はたちこめ、ふと須菩提の禪坐した巖下に天が花を降らせた故事を思い出す。指を弾いて須菩提を禪定から出した虚空神は餘計なことをしたものだ。須菩提よ、そんな音に動じてはならぬ。動ずればわたしが三十棒を食らわせる」。「一を取り去って、七を取り拂う」と八になる。世尊が誕生されて、天と地を指さし「天上天下に、われひとり尊し」と言われたのが、つまり「この世に匹敵する者がいない」ということだ。「川の水音を聞きながら

ゆっくりと岸邊を歩む」とは、まさに四方をおもむるに七歩あゆみ、そなたら衆生のために、川の音をも踏みしめて行くということを示している。「そぞろに鳥の飛ぶのを見あげる」とは、四方をそぞろに眺めやうて、衆生のために、しばしば飛ぶ鳥の跡を描くのを見ることを示している。「草は生い茂り、霧はたちこめる」とは、幸いにもかくの如き境界が一切現成していることを言う。須菩提が禪坐した巖下に天が花を降らせる必要はなかった。ゆえに「須菩提が禪坐した巖下に天が花を降らせたが、虚空神は指を弾いて須菩提を禪定から出した」と言った。舜若多とは身體はなく觸覚だけをもつ虚空神で、たとい無身無影の舜若多のようであっても、その行爲は嘆かるべきであった。ゆえに最後に、「音に動じてはならぬ。動ずればわたしが三十棒を食らわせる」と言ったのである。

これは大慧が寶印和尚と公案を商量した時の本則および雪竇頌の解釋で、雲門の本則が古本『雲門語錄』では四月八日の「佛降誕上堂」の語であつて、それにちなんで「十五日已前」「十五日已後」と言ったのだと言ひ、また雪竇頌の冒頭の三句「去却一、拈得七、上下四維無等匹」を佛陀の「天上天下、唯我獨尊」の意としているのは、「上下四維無等匹」が『景德傳燈錄』(卷一「釋迦牟尼佛章」)の「東西及南北、各行於七步。分手指天地、作師子吼聲：『上下及四維、無能尊我者。』」に據っているからである。「去却一、拈得七」は宋代の引用では「去却一、拈却七」となっているものがあるから、いづれも「一を取り去り、七を取り拂う」意であり、これが四月「八」日を暗示していて佛陀を指す語だといふ。以下の頌「徐行踏斷流水聲、縱觀寫出飛禽跡」を佛陀の「四方徐行七步」と關聯させて説明し、「草茸茸、煙漠漠(煙霧霧)」「二句を佛陀の覺醒した眼に映じた一切現成のビジョンとし、そのあと須菩提と虚空神の故事を配し、最後は虚空神も須菩提も從來の評價を反轉させてともに批判する。雪竇頌の押韻は「一」「七」「匹」「質」、「跡」「藉」「昔」、「著」「藥」、入聲質韻「亡」、昔韻「亡」、藥韻「亡」通押。宋代

四川音では入聲韻尾が消失合併して通用した。

ただし、雪竇頌の如上の展開が雲門の本則とどういふ聯環にあるのかがわかりにくい。本則が四月八日の佛降誕の日の上堂語としてなされ、目前に迫った夏安居の心構えを語った「日は好日」に對して、雪竇がどういふ評價を下したのかを整理してみよう。

本則は雲門山での夏安居を目前にした佛降誕上堂において、雲門が制中修行の心構えを問い、みづから「日は好日」と垂示して、僧衆の緊張をほぐしてやった。眞摯な行脚修行ができていながら、その精神で過ごすのだと。雪竇は(大慧によれば)この上堂語が四月八日の佛降誕の日に行われたことをふまえ、冒頭三句で佛陀誕生時の行爲を讃揚し、水聲を聞き飛鳥を見上げる見聞覺知の作用の主人公を自覺すべきことを示唆した。最後に「須菩提巖下宴坐、梵天讚嘆雨花」の故事を持ち出して、外境に煩わされてはならぬと指示したのである。

なお、佛傳の降誕、出家、入山苦行、出山、菩提樹下の明星開悟、五比丘への説法、遊行、入滅の一聯の佛陀の生涯は『修行本起經』、『普耀經』等の佛傳に記述されているが、禪宗は中唐馬祖禪洪州宗によつて回顧再編された思想的敘述が『寶林傳』、『祖堂集』、『景德傳燈錄』に定著しており、唐宋時代以後これに據っている。とりわけ佛誕生時の行爲、

又《普曜經》云：「佛初生時，放大光明，照十方界，地涌金蓮，自然捧足，東西南北，各行七步，觀察四方，一手指天，一手指地，作師子吼：『天上天下，唯我獨尊。』」(『祖堂集』卷一「釋迦牟尼佛章」

第四則)

を馬祖禪の「性在作用」説を佛陀が實踐していたのだと認める解釋がなされ、晚唐五代に馬祖禪再検討の機運が起こると、批判が噴出した。その典型が雲門文偃である。

舉：「世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方，云：『天上天下，唯我獨尊。』」師云：「我當時若見，一棒打殺，與狗子喫却，貴圖天下太平。」(『雲門匡眞禪師廣錄』卷中)

(提起した、「世尊が下生された時、手で天を指し地を指して、まわりを七歩歩き、四方を観察して、言われた、『天上天下に、唯だ我のみ獨り尊し』と。師、「おれがもしその時にこれを見たら、棒でもって撃ち殺して犬に喰わせてやる。それでこそ天下泰平だ。」)

雲門は佛陀の所作が「性在作用」説に據つて「佛性の尊貴」を謳歌したことをけしからぬと罵倒したのである。むろんこれは唐末五代に到つて馬祖禪再檢討が高まつた時期の態度にほかならない。本則ではこれほどの激烈な佛陀批判は影を潜めているが、「日日是好日」には佛をも特別視しない氣概が現われていると見るべきである。

### 『雪竇頌古』第七則譯注

舉：僧問法眼：「慧超咨和尚<sup>(1)</sup>，如何是佛？」法眼<sup>(2)</sup>云：「汝是慧超。」

頌曰：

江國春風吹不起，  
鷓鴣啼在深花裏。  
三級浪高魚化龍，  
癡人猶辱夜塘水。

### 【校記】

(1) 「慧超咨和尚」五字、《直註》無。

(2) 「法眼」二字、《直註》作「眼」一字。

【訓讀】

擧す、僧法眼に問う、「慧超和尚に咨う、如何なるか是れ佛？」法眼云く、「汝は是れ慧超。」

頌に曰く、

江國に春風は吹き起こらず、鷓鴣啼きて深花裏に在り。

三級の浪高うして魚は龍と化すに、癡人猶お辱む夜塘の水。

【日譯】

本則。僧が法眼に問うた、「慧超、和尚にお訊ねします。佛とは何でありましょうか？」法眼は答えた、

「そなたは慧超だ。」

頌していう、

江南に春風は吹いてこず、

鷓鴣が花叢の奥でひそやかに鳴く。

龍門に三級の高波が澎湃と起こるに乗じて魚はすでに龍となって飛んで行ったのに、

愚か者はまだ暗い夜中に野池の水を汲んで魚を捕えようとしている。

【注釋】

○本則は『汾陽頌古』第三三則より採用している。

僧問法眼：「慧超咨和尚，如何是佛？」眼云：「汝是慧超。」

「問答從頭理不虧，莫同巧妙騁鋒機。眞金若不鑪中鍛，爭不將金喚作泥？」

〔汾陽善昭禪師語錄〕卷中、大正藏第四七冊、六〇九b

法眼と慧超の問答を収録する最も早い資料は『景德傳燈錄』卷二五「廬山歸宗寺法施禪師策眞章」である。

曹州人也。姓魏氏，本名慧超。升淨慧之堂，問：「如何是佛？」淨慧曰：「汝是慧超。」師從此信入，其語播于諸方。

○僧問法眼：慧超咨和尚，如何是佛？法眼云：汝是慧超。この本則の記述はここまでであって、『景德傳燈錄』がこのあとに「師從此信入」という説明を加えているのと異なっている。雪竇が時期的に早い『景德傳燈錄』を採らず、『汾陽頌古』から本則を採ったのは、慧超が法眼の「汝是慧超」という答えを聞いてただちにその意を知って禪に参入したという理解に従わなかったからである。「如何是佛？」（佛とは何か？）と問うのは、そのことについて自分なりの長い思索を経て師の考えを徴するものである。法眼の答えは「汝是慧超」（そなたは慧超だ）であった。「きみは慧超であって、きみ自身が佛なのではない。しかも他人に佛を問う必要はない」という意で、つまり「佛を問う自己とはなにか？」「自己を識れ」という示唆である。本則では慧超の反應について何も言わない。そこが雪竇頌を理解する鍵となる。中唐馬祖禪の公式的モデルは、

初參大寂，問：「如何是佛？」大寂云：「即心是佛。」師即大悟。〔景德傳燈錄〕卷七「明州大梅山法常禪師章」

(初め馬祖に問うた、「佛とは何でありましょうか?」馬祖、「きみの心こそが佛だ。」師は言下に大悟した。) という簡明直截なものであった。晩唐五代に到って馬祖禪の再検討が課題となった時期の法眼文益(八八五~九五八)は、自己の參學においてこういう單純な考えかたを受け入れられなくなっていた。

餘杭魯氏子。參長慶，不大發明。後同景修，法璉三人欲出嶺，經過地藏。阻雪，少憩，藏即琛禪師也。琛問：「此行何之?」師云：「行脚去。」琛云：「作麼生是行脚事?」師云：「不知。」藏云：「不知最親切。」又同三人舉《肇論》，至《天地與我同根》處，琛云：「山河大地，與爾自己，是同是別?」師云：「同。」琛竖起兩指。熟視之云：「兩箇。」即便起去。師須臾啓行，琛門送之。問云：「上座尋常說《三界惟心，萬法惟識》。」乃指庭下片石云：「且道，此石在心內，在心外?」師云：「在心內。」琛云：「行脚人，著甚來由安片石在心頭耶?」師窘無以對，即放包，依席下求決擇。近一月餘，日呈見解，說道理。藏語之曰：「佛法不恁麼。」師云：「某甲詞窮理絕也。」藏云：「若論佛法，一切見成。」師於言下大悟。

(法眼禪師は杭州餘杭の魯氏の出身である。福州の長慶慧後禪師に參じたが、開悟には到らなかつた。のち景修、法璉と三人で结伴行脚をし、閩を出ようと福州地藏院まで來て、雪に阻まれ暫く滞在することになった。地藏院は桂琛禪師の寺である。桂琛禪師が問う、「この旅でどこへ行かれるのか?」師、「行脚をしています。」桂琛、「行脚とはどういうことか?」師、「わからぬのです。」桂琛、「わからぬということが最も切實だ。」また三人で《肇論》を論じて「天地は我と同根」の段に到つた時、桂琛、「山河大地はそなた自身と同じか別か?」師、「同じです。」桂琛は二本の指を立てた。師はじっと見て言った、「別です。」桂琛は起ちあがつて出て行つた。師はしばらくして旅を續けるために行こうとした。桂琛は門送して、訊ねた、「そなたはいつも《三界惟心，萬法惟識》と言っているが、と庭石を指さして言った、「では、この石は心の中にあるか、外にあるか?」師、「心

の中にあります。」桂琛、「行脚の人よ、どういうわけでこの石を心に置くのか？」師は答えに窮して、袈装を解き、桂琛のもとで答えを求めることにした。一か月あまり毎日見解を呈して道理を言い續けたところ、桂琛は師に申しわたした、「佛法はそういうものではない。」師、「わたくしはもう説くべき道理も言葉も盡きてしまいましたが。」桂琛、「もし佛法を論ずるならば、一切はすでに現成している。」師は言下に大悟した。

法眼の開悟はこういうものであった。地藏桂琛(漳州羅漢桂琛、玄沙師備の弟子、八六七〇九二八)に行脚の意義を問われて「不知」と正直に答え、桂琛が「不知最親切」(そのように行脚する自己とは何かを切實に問うことが大切なのだ)と教えられたのであるから、「自己の心こそが佛だ」などという馬祖の禪的教理に安住してはいないのである。したがって、「汝は是れ慧超」という答えも「きみが佛なのだ」と言ったのではない。「佛を求めるそなたは何者か？」ということである。その答えがここに記されていないのは、慧超は聞いて啞然とし、應答できなかったたのである。

○江國春風吹不起，鷓鴣啼在深花裏。三級浪高魚化龍，癡人猶辱夜塘水 上掲の本則に對する雪竇の頌はいったい何を言おうとしたのか？前二句「江國春風吹不起，鷓鴣啼在深花裏」、「春が來ていながらここに春風は吹いていない」とは、春なにかは氣づかないと諷刺しているのである。爛漫の春三月なのに、江南にいる慧超のもとには春風が吹いていない。「鷓鴣が花叢の奥で鳴いている」のも耳に入らない。とんだ鈍感者だ。むろん諷刺の對象は慧超である。後二句「三級浪高魚化龍，癡人猶辱夜塘水」の「癡人」も慧超を指している。法眼の「汝は慧超」という答えの意味するところが分からなかったのをこの四句の頌で皮肉つているのである。『景德傳燈錄』のようなテキストでは雪竇の辛辣な頌は理解できない。ここに雪竇が『汾陽頌古』の本則を採った理由がある。汾陽の頌は上掲のとおりで、

問答從頭理不虧，莫同巧妙騎鋒機。眞金若不鑪中鍛，爭不將金喚作泥？

(この問答が最初から禪理を踏まえているのは、巧妙に機鋒を聞わせる問答とは違う。真金は高熱の爐でこそ鍛えられるものだ。ゆえに真金を泥丸と間違えたりはしない。)

この問答を「真金」を暗示するものと高く評價している。ただし表現は直敘であつて、雪竇が一見して解しがたい、ひねつた江南の風景に託して描寫し、その中に辛辣な批評性をこめた作法には及ばない。雪竇頌の押韻は「起」「裏」「止」「水」旨、上聲旨止韻同用。

なお、鷓鴣は南方(江西、閩廣、蜀夔州)に生棲する雉の類で、越雉とも呼ばれ、その姿は雌鷄に似て頭は鶉の如く、胸に眞珠のような白圓點、背毛に紫赤の浪模様があり、「その性霜露を畏れ、早晚は出づること稀にして、夜棲むに木葉を以て身を蔽い、多く對啼す。今俗に謂う、其の鳴きて(行不得哥)(行けないよ、にいさん)と曰うと」(『本草綱目』卷二八禽部「鷓鴣」、人民衛生出版社、一九八一年)。ゆえに鳴き聲は聞こえてもその姿は見えないわけである。江南の人は鷓鴣の鳴き聲を聞いて望郷の思いに驅られるという。晩唐の鄭谷(九〇十世紀初の人)は「鷓鴣」と題する詩で有名になり「鄭鷓鴣」と呼ばれた。その詩を挙げておく。

暖戲煙燕錦翼齊，品流應得近山雞。雨昏青草湖邊過，花落黃陵廟裏啼。

游子乍聞征袖溼，佳人纔唱翠眉低。相呼相應湘江闊，苦竹叢深春日西。

(暖かな春日に草叢に群れる、錦鷄に似た上品な鳥。雨季には青草湖あたりで飛び、暮春落花の時節には黃陵廟で鳴く。旅人が聞けば悲哀の涙を流し、歌妓がこの曲を吟ずればみづからも愁う。湘江の廣きほとりで鳴き交わす、春の夕暮れ苦竹の奥深きところ。)

第三句「癡人猶辱夜塘水」の「辱」という字は「水を汲む」意であるが、一般的な「汲」字を使わなかったのは、貫休の「深村に宿る」詩の句を用いたからである。

行行一宿深村里，雞犬豐年聞如市。黃昏見客合家喜，月下取魚戽塘水。(陸永峰『禪月集校注』巴蜀書社、二〇〇六年)

(株をして田舎の村に泊った。そこは今年は豊作で雞犬の鳴き聲が市場のように賑やかだった。夕暮れに泊り客が現われたので家の者は喜んで、月下に戽斗を持って池へ魚を取りに行った。)

貫休は婺州金華の人であるが、この詩はかれが入蜀した時(天復三年、九〇三年)の體驗を詠じ、蜀方言「戽」(『廣韻』侯古切)を用いて描寫したものであろう。張慎儀『蜀方言』に「杼水斗曰戽斗」(注：杼與同)とあり(張永言點校『續方言新校補 方言別錄 蜀方言』、四川人民出版社、一九八七年)、現在も四川で用いられるという。『祖庭事苑』にもこの語に注意し、「戽は荒故切、戽斗は水を舀む器」(卷二「雪竇頌古」という。

## 『雪竇頌古』第八則

舉：翠巖<sup>(1)</sup> 夏末<sup>(2)</sup> 示衆云：「一夏已<sup>(3)</sup> 來，爲兄弟說話。看！翠巖眉毛在麼？」保福云：「作賊人心虛。」長慶云：「生也！」雲門云：「關！」

頌曰：

翠巖示徒，千古無對。關字相酬，失錢遭罪。

潦倒保福，抑揚難得，嘖嘖翠巖，分明是賊。

白珪無玷<sup>(4)</sup>，誰辨真假？長慶相詰，眉毛生也！

【校記】

- (1) 「巖」，《碧巖錄》作「岳」，下同。
- (2) 「夏末」，《直註》無。
- (3) 「已」，《碧巖錄》作「以」。
- (4) 「珪」，《直註》作「圭」。

【訓讀】

擧す、翠巖夏末げまつの示衆しじゆうに云う、「一夏いちげ已來いらい、兄弟ひんていの爲ために説話せつわす。看よ！翠巖眉毛みげは在あるや？」保福ほふく云く、「賊ぬせを作なす人は心虚むなし。」長慶ちやうけい云く、「生しやうぜり！」雲門うんもん云く、「關かん！」頌しゆに曰いはく、

翠巖すいげんの徒とに示しすは、千古せんこ對たいうる無なし。關字くわんじもて相あい酬むくゆるも、錢せんを失ういて罪つみに遭あう。  
潦倒りやうとうたる保福ほふくは、抑揚よくやうすること得難えがたきに、勞勞ろうろうたる翠巖すいげんは、分明ぶんめいに是こゝれ賊ぬせなりと。  
白珪はくけいに玷きつ無なし、誰たれか眞假しんがを辨わせん？長慶ちやうけいは相あい諍しる、眉毛びまう生しやうぜりと。

【日譯】

本則。翠巖和尚は夏安居の終わりに大衆に言った、「この夏安居の開始以来、諸君のために話をしてきたが、見よ！わたしの眉毛はのこっているか？」のち保福ほふく從展じゆんてんは聞いて言った、「悪いことをした人はびくびくしているものだ。」長慶ちやうけい慧稜えいりやうは言った、「生しやうえた！」雲門うんもん文偃ぶんえんは言った、「關かん！」

頌にいう、

翠巖が大衆に示した問いには、古來だれも答えられぬのに、雲門が關の一字で應じたのは、錢を失ったうえに罰せられたようなもの。

老いばれの保福は褒めたのか貶したのかも言えておらず、くどくど言いわけをする翠巖を、明らかに悪黨だと言った。

白玉の珪に傷はないのだから、眞偽を辨ずる必要などないと、長慶はよく分かっていたから、「眉毛が生えた！」と言ったのだ。

【注釋】

○本則のかたちは雪竇以前にはない。雪竇は『雲門廣錄』に據りつつ編輯したものであろう。

舉：翠巖夏末上堂云：「我一夏已來，與師僧說話。看！翠巖眉毛在麼？」保福云：「作賊人心虛。」

長慶云：「生也！」師云：「關！」〔雲門廣錄〕卷中「室中語要」第三三則

この内容は『祖堂集』、『景德傳燈錄』にも録されている。

師有時上堂曰：「三十年來，無有一日不共兄弟持論語話。看！我眉毛還在麼？」衆無對。有人舉似

長慶、長慶代云：「生也！」〔祖堂集〕卷一〇「翠巖和尚章」

師上堂曰：「今夏與諸兄弟語論。看！翠巖眉毛還在麼？」長慶問舉云：「生也！」

〔景德傳燈錄〕卷一八「明州翠巖大師令參章」

○翠巖夏末示衆云：「一夏已來，爲兄弟說話。看！翠巖眉毛在麼？保福云：作賊人心虛。長慶云：生也！」

雲門云：關！翠巖令參すいがんれいしん（生卒年未詳。雪峯義存の弟子）が夏安居の終わり（解夏）に夏安居の期間（九十

日)になした説法をふりかえて、自己を點檢した話である。「誤つた法を説くと謗法の罪で眉鬚墮落する」という佛教の俗信(『法華經』譬喻品、安世高譯『佛說罪業應報教化地獄經』)を背景に言つたもので、言葉によつて佛法を説く(方便説法)こと自體が謗法であり、「夫説法者、無説無示；其聽法者、無聞無得」(『維摩經』弟子品)を眞の説法とするならば、翠巖の行爲は謗法たるを免れない。ただし翠巖はこのことを承知のうえで、翠巖院の夏安居において説法し續けたのであろう。つまり「わが方便説法が『維摩經』に言うような説法たりえていたか？」と大衆に問うたのであり、そこにはかれの自負がこめられている。法を誤ることなく傳え得るかという問題は雪峯門下でさかんに論ぜられた。雪峯は沈黙することによつて法を傳授したと言つた。

有時上堂。衆立久，師云：「便與摩承當却，最好省要。莫教更到這老師口裏來。三世諸佛不能唱，十二分教載不起。如今嚼涕唾漢爭得會？我尋常向師僧道：是什摩？便近前來覓答話處。驢年識得摩？事不得已，向汝與摩道，已是平欺汝了也。」(『祖堂集』卷七「雪峯和尚章」)

(ある日、定例の説法のために法堂に昇つて、しばらく沈黙。大衆はじつと立つて待っていた。師は言つた、「このように受けとめてもらうのが、それこそ手間をかけずすむというもの。このうえ、このわたしに言わせないでもらいたい。三世諸佛も言うことができず、十二分教も書けぬのだ。いま人の言葉がありがたがってばかりいる輩には、分かるはずがない。わたしはいつも諸君らに(何だ!)と言つてやっているのに、近寄ってきては、答えを要求する。そんなことではいつまでたつても分かるはずがない。やむなく君たちにこう言つてやるのでさへ、もう君たちを愚弄してしまつているのだ。)

雪峯の示した「沈黙による傳授」は苦肉の策であつたが、門下ではこれを繼承する者があつた一方で、疑問を呈する者も多かつた。しかし『祖堂集』に収録された弟子、再傳の弟子の對話の記録中に「沈黙

による傳授」に替わる有効な方法は見いだされるに至っていない。雪峯の弟子翠巖は「やむなく方便説法をせざるを得なかったが、(無説無示)に適っていたか? 諸君はどのように受けとめてくれたか?」と聽法者の問題として提示したのであった。

本則では翠巖の問いにその場で答え得る者がなかったのに對し、のちに保福從展(?、九二八)、長慶慧稜(八五四、九三三)、雲門文偃(八六四、九四九)が出した答え(代語)を掲出している。保福の「作賊人心虚」は俗諺で、翠巖が「看! 翠巖眉毛在麼?」と言ったことを、謗法をみづから自白したと皮肉っている。長慶は翠巖が「看! 翠巖眉毛在麼?」と言ったことを、むしろ誠實深刻な反省と受けとめ、「生也!」(その反省で、落ちた眉毛がまた生えた)と認めた。雲門の「關!」はさらに短い一字で評し、「これこそが乗り超えるべき關門だ!」と再提起したものであろう。

○翠巖示徒，千古無對。關字相酬，失錢遭罪。潦倒保福，抑揚難得。嘮嘮翠巖，分明是賊。白珪無玷，誰辨真假? 長慶相諍，眉毛生也! 雪竇の頌古(四句三聯で押韻している)は登場する四人への批評である。それぞれに從來の評價を反轉させた雪竇の批評眼が表われている。まづ翠巖に對しては「翠巖示徒，千古無對」(翠巖が大衆に示した問いには、古來だれも答えられぬ)と言って、本則の翠巖の問題提起を高く評價した。自己の犯した罪を自白した小心者(保福の評)という從來言われてきた理解ではなく、禪の核心を衝く高度な問題提起の姿勢であると見たのである。佛教の眞理は「眞如」「眞際」と言われ、言説をさしはさむ餘地はない(南泉「如如」と言ってさえずりに變異してしまっている)。だからと言って、「人具足，箇箇圓成」「夫説法者，無説無示」と禪の言説をそのまま言っていたのでは、入門修行する者はいない。ではどうすべきなのかは、禪僧に課せられた深刻な問題である。雪竇はついで雲門の「關!」を評して、「關字相酬，失錢遭罪」(雲門が關の一字で應じたのは、錢を失ったうえに罰せられたような

もの)とこきおろした。「乗り超えるべき關門だ」と言っただけではだめだ。いったいどう乗り超えるのか?「潦倒保福, 抑揚難得, 嘮嘮翠巖, 分明是賊」(老いはれの保福は褒めたのか貶したのかも言えておらず、くどくど言いわけをする翠巖を、明らかに悪黨だと言った)は保福をやりこめている。最後の一聯は「白珪無玷, 誰辨真假?」と、もう一度翠巖の提起を「白珪無玷」に擬して、保福の評価を抑下し、長慶を「長慶相諳, 眉毛生也!」と言つて、長慶こそが翠巖の知音だと断を下した。雪竇頌の押韻は第一聯「對」隊去「罪」賄上、蟹攝上聲賄韻去聲隊韻通用、第二聯「得」「賊」入聲德韻、第三聯「假」「也」上聲馬韻。

### 『雪竇頌古』第九則譯注

舉：僧問趙州：「如何是趙州？」州云：「東門，南門，西門，北門」<sup>(1)</sup>。

頌曰：

句裏呈機劈面來，  
爍邊羅眼絕纖埃。

東南西北<sup>(2)</sup> 門相對，  
無限輪鈍<sup>(3)</sup> 擊不開。

### 【校記】

- (1) 「東門南門西門北門」，《趙州錄》、《碧巖錄》第九則、《聯燈會要》卷六作「東門西門南門北門」。  
(2) 「東南西北」，《碧巖錄》第九則、《聯燈會要》卷六作「東西南北」。

(3) 「鎚」、『佛果碧巖破關擊節』作「槌」。

【訓讀】

擧す、僧趙州に問う、「如何なるか是れ趙州？」州云く、「東門、南門、西門、北門。」

頌に曰く、

句裏に機を呈して劈面に來る、爍迦羅眼は織埃を絶す。

東南西北門に相い對するも、無限の輪軸も撃ち開けず。

【日譯】

本則。僧が趙州和尚に問うた、「趙州とは何でありましょうか？」趙州は答えた、「東門、南門、西門、北門。」

頌にいう、

機鋒をこめた問いを真正面から投げかけたが、和尚の爍迦羅眼には一點の曇りもない。

東南西北の門の前で、鐵鎚を振り回していくら撃とうとも撃ち開けられぬ。

【注釋】

○本則は雪竇が『趙州錄』(卷上)の原文の「東門西門南門北門」の順序を「東門南門西門北門」に改めている。それは雪竇の北宋當時は通常「東南西北」の順序であったからであろう。王觀國『學林』に「東西南北、先東西而後南北、此文言也。」(卷八「四方」條、學術筆記叢刊、中華書局、一九八八年)と言う。

「文言」とは古典的な言いかたの意であろう(王觀國は北宋末の人)。つまり古くは「東西南北」の順序であった。むしろ意味上に違いはない。

○僧問：如何是趙州？州云：東門，南門，西門，北門 僧のこの質問は不自然である。僧が趙州和尚の何を問おうとしたのか明確でない。『趙州錄』には、

問：「如何是趙州主人公？」師咄云：「這箇桶漢！」學人應諾。師云：「如法箇桶著！」(卷上)

問：「如何是趙州一句？」師云：「半句也無。」學云：「豈無和尚在？」師云：「老僧不是一句。」(卷上)

問：「……如何是趙州家風？」師云：「你不解問。」云：「請師答話。」師云：「若據你，合喫二十棒。」

(卷中)

又云：「兄弟！趙州關也難過。」云：「如何是趙州關？」師云：「石橋是。」(卷下)

等の問いが見られ、具體性を缺いた「如何是趙州？」という問いは見られない。したがって『碧巖錄』第九則本則評唱や大慧語錄(卷八「示衆」)には次のような僧の語が加えられている。

僧云：「某甲不問這箇趙州。」州云：「爾問那箇趙州？」

(僧、「わたしはその趙州を問うたではありません。」「師、「そなたはどの趙州を問うたのか?」)

僧云：「不問這箇。」州云：「爾問趙州響？」

(僧、「そのことを問うたではありません。」「師、「そなたは趙州を問うたのであろう?」)

趙州は問答において次のように言っている。

師示衆云：「老僧今夜答話去。解問者出來！」(卷上)

問：「……如何是趙州家風？」師云：「你不解問。」云：「請師答話。」師云：「若據你，合喫二十棒。」

(卷中)

「解問」とは正しく問うことで、第二例のように趙州和尚に面と向かつて家風を訊ねるような不見識な問いは、「問いかたを知らぬ」として拒否されるのである。ゆえに本則で僧が「如何是趙州……？」と問おうとした時、趙州和尚はうんざりして最後まで言わず、「趙州なら東門、南門、西門、北門だ」とそつげなく答えたのである。

○句裏呈機劈面來，爍迦羅眼絕纖埃。東南西北門相對，無限輪鎚擊不開。雪竇の頌は僧の問いを機鋒をこめた鋭い問いだとみなし、これに對して趙州和尚は「金剛眼を具えていたから見事に答えた」と理解している。「爍迦羅眼」とは『翻譯名義集』(卷三「七寶」)に「爍迦羅，乃堅固義。此同金剛。」『碧巖錄』(第九則頌評唱)に「爍迦羅眼者是梵語，此云堅固眼。亦云金剛眼。照見無礙，不唯千里明察秋毫，亦乃定邪決正，辨得失。」「祖庭事苑」(卷二「雪竇頌古」)に「爍迦羅，此云金剛，又云堅固。」という。「無限輪鎚」とは大きな鐵鎚に綱紐をつけ振りまわして撃ちつける武器(?)らしい。

雪竇の頌は趙州と僧の問答を機鋒の應酬と見て七言絶句(「來」、「埃」、「開」、平聲吟韻)の形式で批評している。『禪宗頌古聯珠通集』卷一〇に列する宋代の頌古は「本則」に對してみな雪竇のような機鋒の應酬という理解であるが、瞎堂慧遠(一一〇三―一一七六、圓悟克勤嗣)だけは僧の質問の愚を嘲笑している。

南北東西老趙州，見人騎馬也騎牛。清風月下尋歸路，夫子門前問孔丘。

(東西南北の門と答えた趙州老人、人が馬に騎っているか牛に騎っているかは見ればわかる。清風月下に歸路を訊ねたり、孔子の家の前で夫子のお宅はどこかと問うとは！)

たしかに、僧が趙州その人に向かつて「如何是趙州？」(アンタは何や?)と問うたと解釋するなどありえないことだ。

## 『雪竇頌古』第十則

舉：睦州問僧：「近離什麼處<sup>(1)</sup>？」僧便喝。州云：「老僧<sup>(3)</sup>被汝<sup>(4)</sup>一喝<sup>(5)</sup>。」僧又喝，州云：「三喝四喝後作麼生？」僧無語。州便打云<sup>(6)</sup>：「這掠虛漢<sup>(7)</sup>！」

頌曰：

兩喝與三喝，作者知機變。

若謂騎虎頭，二俱成瞎漢。

誰瞎漢？拈來天下與人看。

### 【校記】

- (1) 「什麼處」，《宗門統要》卷五、《碧巖錄》第一〇則、《聯燈會要》卷八、《五燈會元》卷四並作「甚處」，《直註》作「甚麼處」。
- (2) 「便」，《古尊宿語要·睦州語錄》無。
- (3) 「老僧」下，《古尊宿語要·睦州語錄》有「今日」。
- (4) 「汝」，《古尊宿語要·睦州語錄》、《宗門統要》卷五、《聯燈會要》卷八、《五燈會元》卷四並作「你」。
- (5) 「一喝」，《古尊宿語要·睦州語錄》作「喝一喝」。

(6) 「云」宋版《古尊宿語要・睦州語錄》無。

(7) 「掠虛漢」，《碧巖錄》第一〇則作「掠虛頭漢」。

【訓讀】

擧す、睦州、僧に問う、「近くは什麼處をか離るる？」僧便ち喝す。州云く、「老僧は汝に一喝せらる。」僧又た喝す、州云く、「三喝四喝の後は作麼生？」僧は語無し。州便ち打つて云く、「這の掠虚の漢！」  
頌に曰く、

兩喝と三喝、作者は機變を知る。

若し虎頭に騎ると謂わば、二俱に瞎漢と成る。

誰か瞎漢なる？天下に拈ち來つて人に看せしめん。

【日譯】

本則。睦州道蹤が僧に問うた、「このたびはどこからおいでたのか？」僧は一喝した。睦州、「わたしはそなたに一喝されたわい。」僧はまた一喝した。睦州、「三喝し四喝したあとはどうするのか？」僧は答えられなかった。睦州は棒打して言った、「この上滑り者め！」  
頌にいう、

兩喝のあと三喝したとしても、識者は反應を見抜いている。

もし虎の首に跨ったと思うなら、睦州も僧もドメクラとなる。

さて誰がドメクラなのか？この話を天下に示して判断させよう。

【注釋】

○本則の原話は『古尊宿語要・睦州語錄』（南宋紹興八～一四年〔一一三八～一一四四〕刊行）に見えるが、雪竇のちに『宗門統要』（北宋元祐八年〔一〇九三〕序）に収録されるテクストに據り、一部の文字を改めたようである。なお『雪竇頌古』に睦州の語を取りあげるのはこのみである。

○睦州問僧：近離什麼處？僧便喝。「近離什麼處？」と問うのは行脚僧との初相見の場面であり、これを端緒に問答が始まる。機縁が適えば入門し、師とともに修行するのである。「近離什麼處？」という問いは參問に來た行脚僧が直前に誰に參じたのか、いかなる境位にあるのかを探るために問われる。參問の僧はおおむね正直に地名・寺院名を答えるが、本則のように喝するものはただ次の二例のみである。

師問僧：「什麼處來？」僧便喝，師便揖坐。僧擬議，師便打。

〔臨濟錄譯注〕Ⅱ河北臨濟院〔一〕七一頁、大法輪閣、二〇一三年

（師は僧に問うた、「どこから來たのか？」僧は喝した。師は又手低頭して、坐するようながした。僧が何やら言おうとしたとたん、師は打った。）

問僧：「近離什麼處？」僧便喝。師亦喝。僧又喝。師便打。〔天聖廣燈錄〕卷一二〔鎮州三聖然禪師章〕

（僧に問うた、「このたびはどこから來たのか？」僧は喝した。師も喝した。僧はまた喝した。師は打った。）

「近離什麼處？」という問いに僧が一喝で應じたのは、僧が某處で「喝」を學んできたことを示す。「喝」は大聲で怒鳴る動作であるが、當時の馬祖禪洪州宗の「性在作用」説に依據した「自己本分事」の提示とされた。「喝」することが自己の提示であるから、わが本性（佛性）は「喝」に現われており、「自己本分事」の提示として完結している。したがって「近離什麼處？」という問いに對する答えとし

ては、ここで修行生活をするつもりはないという意志表示でもある。  
本則で睦州は僧を棒打して、「そなたは喝を放つて自己表示するだけの、人まねの上滑り者だ」と戒めた。「掠虚漢」は「喝」を模倣しただけの行爲を罵る語。

○兩喝與三喝，作者知機變。若謂騎虎頭，二俱成瞎漢。誰瞎漢？拈來天下與人看 雪竇の頌は上述の通常の理解と異なる新解釋である。通常は睦州が僧の盲喝を「掠虚の漢」と批判した話だという理解であったが、雪竇はそれを「若し(睦州を)虎頭に騎ると謂わば、二俱に瞎漢と成る」と評して、「模倣にすぎぬ」と戒めただけの睦州も僧と同じく瞎漢だと言う。そして「誰か瞎漢なる？」と僧衆に問うて、「天下に拈ち來つて人に看せしめん」、睦州も僧も瞎漢だと言う者も同じく瞎漢だと暗に言う。「喝」が「自己本分事」の提示だという馬祖禪の解釋そのものを批判しているわけである。

『禪門拈頌集』(卷一六「睦州章」)に引く二人の宋代禪僧も睦州を次のように評する。

者僧既龍頭蛇尾，睦州令行一半。若是老僧，手裏棒折，也未放在。(法真守一)

(この僧も睦州も中途半端、わたしなら棒が折れるまで打つても許さぬ。)

老睦州甚生氣槩，却者僧手裏呈款。(松源崇嶽)

(睦州老人はたいした氣概だが、この僧の手の中で白してしまった。)

唐代の評價を反轉させるのは宋代禪僧の常套であるが、雪竇の批評は僧衆(あるいは讀者)にまで矛先を向けているところに鋭さがある。押韻は「漢」「看」、去聲翰韻。



## 三句半詩話

著者 項 楚

日譯 衣川賢次

今から四十年前、わたしは四川大學大學院に入學するため、列車で三日三晩かかって「青天に上るより難し」(李白「蜀道難」と謳われた蜀道に沿って四川盆地へ入った。大學の講堂で開かれた新入生歡迎會で、わたしは企劃した學生たちによるこの奇妙な演目——「三句半」に初めて出逢ったのであった。開幕と同時に登場したのは四人の男子學生で、舞台に一列に並んだ。前の三人はみな美男子というわけではないものの、禮儀正しい舉措であったが、その四人めはなんとも背の低いずんぐりした醜男で、眼をぎょろつかせて、滑稽なしくさであった。演技が始まると、前の三人が順次一步前に出て、それぞれが五言詩の一句を言う。特に人を驚かすようなところはない。が、四人めの番になって、誇張した表情に誇張した身振りで、口からいきなり半句の詩——二字を爆發させ、突如黙った。すると會場全體が大爆笑に包まれた。前の三人の學生の一見平凡な詩句が、一瞬の間にまったく新しい内容に變わってしまったのであった。こうして四人が一巡したあと、演技は再び續けられ、前の三人の學生が詩を一句ずつ言い、四人めの學生が半句を爆發させるや、會場はまたもや大爆笑。こうして十數回が繰り返され、演目が終わった時には、會場は熱氣に包まれ、愉樂の雰囲気は最高潮に達した。

當時わたしにとってこの演出形式はたいへん珍しく思え、わたしが北方で見ていた「覗きからくり」の類よりも活きいきとした潑刺さで、四川の人のユーモアと熱狂ぶりに壓倒された。その後、いろいろな

機會に多くの「三句半」の演技を見、「文化大革命」の宣傳隊の演技まで見た。どうやらあの時代に「三句半」は民間でもっとも普及し、大衆にもっとも人氣のあつた娯樂と宣傳の形式であつたらしい。そうしてわたしまでが「三句半」を書かされ、演技者に渡して上演されたこともあつた。目的は何かの宣傳任務に應じたもので、それが何であつたか、もう忘れてしまつたが。

「三句半」という演技形式は四川の民間で一時期爆發的に人氣を博したのであるが、大雅の堂に登ることとはついになく、いまわたしはかつて實見した「三句半」の實例を示したいと思うが、どの出版物にも搜しあてることができず、まして「三句半」の專集もなかった。——かつて巷間に爆發的に咲き誇つた「三句半」の作品は、いつの間にかその痕跡を留めることなく消失してしまつたのである。聞くところによると、四川の多くの地方には今なお「三句半」を演ずる傳統がのこつていふから、絶えず作られてきた「三句半」作品を集めて後世に傳えていつてもらいたいものだと思う。

わたしはその後の讀書のなかから、「三句半」が意外にも長い歴史をもつてゐることを發見した。すなわち、北宋時代以降の典籍には類似した詩作が記録されており、當時は「十七字詩」と呼ばれていたのである。いま記憶の及ぶ限りそれを聯ね、「三句半詩話」と銘打つて書いてみよう。

比較的早い時期の「十七字詩」が見られるのは、北宋の王直方（一〇六九—一一〇九）の撰した詩話で、『詩話總龜』前集卷三九に引かれた『王直方詩話』である。

呉の賀迪吉は撫州（江西省）の人である。ある日かれが酒を攜えて拙宅に來た。そこで劉夷季、洪龜父、饒次守の輩を招いて一緒に飲んでゐるうちに、酒がまわつて紛糾した。龜父は席を立つて先

に歸つたが、その時絶句一首をわたしの書室に書きつけて出て行つた。

再爲城南游，百花已狂飛。更堪逢惡友，騎馬風中歸。

(來年の落花盛んな頃に、またこの城南で會おう。今日は惡友に逢つて堪えがたいから、馬を驅つて風の中を歸る)

次守は酒が醒めたので、その詩を見て和韻の十七字詩を作つた。

當時爲舉首，滿意望龍飛。而今已報罷，且歸。

(先頃は首席に推薦され、意氣揚々と官界に乗り出すつもりだった。今や中止の報らせが届いた。だから「もう歸る！」と)

これは龜父がこの年の洪州府試で首位に推薦されたのだが、今上皇帝が即位されたために、予定されていた廷試が取りやめになつたことを言っているのである。<sup>1</sup>

この十七字詩の創作は、王直方の家で開かれた宴會で酒客たちが酔つたあげく喧嘩になつて、洪龜父は氣分を害して退席し、五絶一首を作つて「惡友」にあてつけ、饒次守は酒が醒めてその詩を見、不満を和韻の十七字詩に託したのである。この詩で洪龜父の科擧における失意を暴いて皮肉つたのは、忠厚の友情の道にもとる行爲ではあるう。しかし、「和した」と言い、たしかに同韻字を踏んでいながら、龜父のものとの詩に比べて三字足りないのはなぜであろうか？もともと十七字詩は人を嘲弄するのにもっともふさわ

1 郭紹虞『宋詩話輯佚』卷上『王直方詩話』、中華書局、一九八〇年、八〇頁。『四部叢刊』初編景上海涵芬樓藏明嘉靖刊本『增修詩話總龜』。『景印文淵閣四庫全書』本が『宋詩話輯佚』の「劉夷李」を「劉夷季」に、「建試」を「廷試」に作っているのが正しい。

わしい形式だったので、「嘲詩」とも稱された。饒次守が十七字詩で洪龜父を嘲弄したのは、龜父の胸に深く突き刺さる痛撃だったであらう。

ここから當時「十七字詩」が「嘲詩」としてすでに成熟した定型を成していたことがわかる。ゆえに饒次守は洪龜父を嘲弄してやろうと、迷わず「十七字詩」の詩形を選んだのであるが、「和詩」が同じ詩體を用いるという原則を無視している。饒次守は現在知られる最初の「十七字詩」作者であるが、この詩體はかれが創出したものではなく、宋代に「十七字詩」は巷間で廣く流行していたのであり、有名なその専門家までいたのである。

洪邁『夷堅志』乙志卷一八「張山人の詩」に、

張山人は山東から都に出て来て、十七字で詩を作り、元祐、紹聖年間（一一世紀末）の時期にはたいへん有名で、今でもその詩を覚えている人がいる。かれの詩の言葉は卑俗ではあったが、人眼をひく鋭さがあり、諷刺が効いていて、かれの至るところ、その材料にされるのを恐れて、心にやましいところのある者たちは競って酒食でもてなしたり、金錢を差し出したりしたものだ。のちかれも老いて、しだいにこうした生活に嫌気がさし、郷里へ歸ろうとしたが、その途中で死んでしまった。それを見た人のなかに知りあいがいて、埋葬する子供のいないのを哀れに思い、席むしろを買って包んで野原に葬り、その名を札に書いて立ててやった。のちある輕薄人士がかれの死んだ旅館でこのことを聞き及び、意氣まいて、「張じいさんは生前たいした詩人だった。もう死んでしまったが、記念に業績を書いておかねばならぬ。」そこで筆を持って來させて、その札に書きつけた。

此是山人墳、過者應惆悵。兩片廬蓆包，勅葬。

(これがあの山人の墓だ、通り過ぎる人は哀れに思うことだろう。二枚の蓆に包まれ、勅葬された！)

讀んだ人は口業の報いだと言いいあった。<sup>2)</sup>

この話を収める中華書局『夷堅志』が「兩片廬蓆包，勅葬」を「兩片廬蓆包勅葬」と續けてしまっているのは、點校者が十七字詩の形式と味わいというものを知らなかったのであろう。この張山人こそは十七字詩の専門家であったが、「山人」と稱していたのは、仕官したことのない、市井に生きた下層の知識人であったからである。かれは元祐、紹聖年間(一〇八六～一〇九八)に十七字詩で有名であったから、饒次守とほぼ同時代である。南宋の洪邁(一一二三～一二〇二)が「今でもその詩を覚えている人がいる」と言うほどであるから、その反響がのこっていたのである。かれの十七字詩は「人眼をひく鋭さがあり、諷刺が効いていて、かれの至るところ、その材料にされるのを恐れて、心にやましいところのある者たちは競って酒食でもてなしたり、金錢を差し出したりした」という。すなわち、十七字詩を作ることがかれの生活手段であったのであり、かれを十七字詩の最初の専門家と呼んでよいであろう。洪邁はその名を記録していないが、張壽という人であったらしい。宋の王闢之『澠水燕談錄』卷一〇「談諧」の條に次のように言う。

以前、ある丞相が在位中に亡くなった時、ある無名子がこれを嘲弄した。政府は懸賞金をかけて

2 『夷堅志』三四二頁、中華書局、一九八一年。

誹謗した男を捜したところ、張壽山人がそれだという密告があり、逮捕して京兆府に連行した。府の副長官が尋問すると、張壽は申し聞きをした、「わたくし、都に來て三十數年になります、ただ十七字詩を作ることを生業として糊口をしのいでおります。大臣を嘲弄するなど、滅相もないことです。たといわたくしが作ったとしても、あれほど上手には作れませぬ。」副長官は大笑いして放免してやった。<sup>3</sup>

王闢之は北宋の山東臨緇の人で、かれが記録した、「以前」の人張壽山人は洪邁の記した張山人と同じ張姓であるばかりか、どちらも「山人」であり、外地(山東)から都(汴京)に移り住んで多年、いづれも十七字詩を作ることを生活手段としていたのであるから、やはり同一人であろう。張山人は十七字詩で有名になり、また十七字詩で災難に遭ったのである。當時ある丞相が在位中に亡くなった時、ある無名子がこれを嘲弄し、張山人に嫌疑がかかって逮捕されたが、幸いに巧みな辯舌によって禍を免れたという。しかしわたしはかれこそがあの無名子であったと思う。「嘲弄した」とは、十七字詩を作って嘲弄諷刺したことを言うのであるが、十七字詩は「嘲詩」と呼ばれていたからである(下文參照)。ただ残念なこと、張山人の作った十七字詩は、在位中に亡くなった丞相を諷刺した嘲詩も含めて一首ものこっていない。しかし諷刺をこめた詩として、逆に張山人の行路死を嘲弄した十七字詩が傳わっている。それが『夷堅志』に記されたある輕薄人士の書いた十七字詩である。

此是山人墳、過者應惆悵。兩片蘆蓆包，勅葬。

3 『灑水燕談錄』一二五頁、中華書局、一九八一年。

この最後の二字「勅葬」とは、宋代の制度では皇族や大臣が亡くなった時、皇帝が内臣を派遣して葬儀を執り行なうことを「勅葬」と稱した(このことは孔平仲『孔氏談苑』巻一に見える)。「宋史」の「禮志」二十七には次のように規定している。

『宋會要』の規定に言う、皇族や大臣が亡くなった時、皇帝が内臣を派遣して葬儀を執行せしめ、官費によつて賄われるのは、皇帝の恩寵を表わすのである。葬儀には買道、方相、引魂車、香、蓋、紙錢、鵝毛、影輿、錦繡虛車、大輿、銘旌などの必要品、儀棺、行幕各一名、挽歌歌手十六人、また墓室に置く明器、牀帳、衣輿、結綵牀は場合に應ずる。墳墓には石羊虎、望柱各二基、三品以上には石人二基を加え、墳墓への納棺のさいには當壙、當野、祖思、祖明、地軸、十二時神、誌石、券石、鐵券各一箇。殯の前日には靈柩の前で、及び納棺の時には勅祭を設け、監葬官が葬送の禮を行なう。<sup>4</sup>

この記事から「勅葬」とは華美を凝らして哀悼を表わす盛大な葬儀であったことが知られる。しかるに、あの輕薄人士の書いた十七字詩の「勅葬」は「兩片廬蓆包」(ただ二枚の蓆に包まれて葬られた)と言うのである。天子による葬送ではなく天罰による葬送だと皮肉った、この仕打ちは諧諷と言うより虐待に近いと言ふべきであろう。張山人は一生のあいだ十七字詩を書いて無數の人を嘲弄したが、最後には逆に人から十七字詩を書かれて嘲弄の對象とならうとは、本人も夢想だにしなかつたであろう。時の人が「口業

4 『宋史』二九〇九〜二九一〇頁、中華書局、一九七七年。

の報いだ」と言ったのも理由のないことではない。

『十七字詩』は絶大な諷刺の力を發揮したことによって、當時の政治闘争の具ともなった。『宋季三朝政要』(作者不明)卷二に南宋時代に起こったある政治闘争のことが書かれている。

(淳祐四年「一二四四」九月)史嵩之は父彌忠の死に遭ったが、服喪中に詔勅が発せられ、「右丞相兼樞密使に起復せしめ、永國公を賜う」という勅命が學士院によって降された。これより先、黃濤が上書し、「史嵩之を斬刑に處して天下に謝罪されんことを」と願ひ出、また劉應は上疏して、「史嵩之は私黨を作つて陛下の國を危機に陥れている」と述べ、狀元の徐霖は上書して、「史嵩之は姦計をもつて政權を壟斷している」と訴えたが、帝は耳を貸されず、ここに至つて、侍郎徐元杰は上疏して、服喪を終えさせるよう願ひ出たが、帝はお許しにならなかつた。史嵩之はこの上疏のことで徐を憎んだ。太學生の黃愷伯、金九萬、孫翼鳳、何子舉等百四十四人が上書して、「……史嵩之は姦計をなすこと甚だしく、丞相となつて以來、その兩親が高齡で、不測の事態が起ることを予測し、日夜思索して、何事につけ、みづからの起復のための伏線を張りめぐらせ、その父が死亡する前から、死後の措置を講じていたのです。近畿に軍糧總監の適任者がいないわけではないにもかかわらず、百日の卒哭忌を終えていない馬光祖を起復させ、また京口守備の臣に適任者が多いにもかかわらず、いまだ服喪を終えぬ許堪を起復させたのです。ゆえに巷間では十七字詩の謠が作られました。いわく、

光祖做總領，許堪爲節制。丞相要起復，援例。

(光祖は總領となり、許堪は節制となり、丞相自身が起復せんとした。先例の踏襲！)  
しがない閭巷の小人さえその姦計を見抜いているのです。陛下がご存知でないとは思われませぬ」  
と申しあげた。<sup>5)</sup>

ここに引かれた「右丞相兼樞密使、永國公」がすなわち史高之で、この時の政治闘争は史高之が「起復」すべきか否かをめぐって展開したのである。封建時代の官吏は父母の喪に遭うと慣例として官を辭し服喪するのであるが、服喪期間中に朝廷が召還し任官させることを「起復」と稱した。古代の人は亡くなった父母の喪に三年間服することを極めて重視した。『朝野僉載』卷四に次の記録がある。

周(則天武后朝)の夏官侍郎(兵部侍郎)の侯知一は高齢を理由に勅命で致仕(退職)させられたが、上表して拒否し、朝堂を走り回って健康ぶりを誇示した。張棕は服喪中に自ら起復を願ひ出た。吏部主事の高筠は母の葬儀の時、親戚は擧哀の禮を行なったが、筠は「わしは作法通りにはできぬ」と言い張った。員外郎の張栖貞は母が亡くなったと虚偽の報告をしたとして訴えられたが、申し聞きもしなかった。この時、御史臺では非難の聲が起こった。「侯知一は致仕に伏さず、張棕は自ら起復を願ひ出、高筠は母の葬儀に擧哀の禮を行なおうとせず、張栖貞は母の死に遭うことを願った。みな儒教の埒外の者どもで、王化の外にはみ出た輩である」。人面獸心とは、まさにこのことであ

5 『宋季三朝政要』九八五〜九八七頁、『景印文淵閣四庫全書』、臺灣商務印書館、三三九冊。

る。

自ら起復を願い出たり、葬禮の作法に従わなかつたりするのは、みな「人面獸心」と見なされたのである。しかし宋代には丞相が服喪中に起復することが常例となっていた。『宋史』富弼傳には、「母の死に遭い、丞相の位を辭し、詔して春宴も取りやめさせた。しかし執政が服喪中であつても起復せしめることが慣例となつた。帝は丞相の位が空席になつたため、五たび起復の令を發したが、弼はこれを（金革の變體）と見なして、平時に施行すべきでないとし、ついに従わなかつた」という。ただし富弼のような地位に戀著しない官僚は畢竟少數であつた。史嵩之の起復をめぐる鬭争において、起復はただの口實にすぎず、實際には朝廷における兩派勢力の權力争いであつて、のち大規模な學生運動へと展開したのである。『宋史』史嵩之傳には次のようにある。

（淳祐）四年、父の死に遭い、その服喪中に右丞相兼樞密使に起復せしめる手詔がたびたび中使によつてもたらされた。ここにおいて太學生の黃愷伯、金九萬、孫翼鳳等百四十四人、武學生の翁日善等六十七人、京學生の劉時舉、王元野、黃道等九十四人、宗學生の與寰等三十四人、建昌軍學教授盧鉞がみな上書して、史嵩之を起復せしめるべきではないと論じ立てたが、それに對する返答は

- 6 『朝野箋載』九三頁、中華書局、一九七九年。『景印文淵閣四庫全書』本『朝野箋載』および『太平廣記』卷二八五は「張稔」、「張琮」と表記が一定していない。
- 7 『宋史』一〇二五四頁、中華書局、一九七七年。

なかった。<sup>8</sup>

史嵩之を起復せしめることは、もともと宋朝皇帝の理宗の意思であり、過度に批判攻撃しにくい事情があった。太學生らの打倒史嵩之の策略は、史嵩之が自己の起復を目論んで、父の死に遭う以前から周到に預防線を張りめぐらして、馬光祖を起復させ、許堪を起復させたのは、今後の自身の起復に有利な雰囲気と先例を醸成する意圖であったことを暴露したのである。ゆえに巷間では十七字詩の謠、「光祖做總領，許堪爲節制。丞相要起復，援例」が作られた。これは史嵩之に對する入骨三分の強烈な打撃で、自ら起復を求めた深謀遠慮を暴露し、『朝野僉載』が指弾した「自ら起復を願ひ出た」張惺の黨になぞらえ、「みな儒教の埒外の、王化の外にはみ出た」人面獸心の輩だと見なしたのである。巷間の小人の作に託した十七字詩は、明らかに太學生らの傑作である。しかし史嵩之を起復せしめる理宗の意思は堅かったので、太學生らにはついに回天の力なく、打倒史嵩之の鬭争は失敗に歸した。

おもしろいのは、淳祐年間の太學生らが意氣軒高に十七字詩を作つて史嵩之を諷刺した時期に、かれら自身が十七字詩の諷刺の材料にされたことである。明の田汝成『西湖遊覽志餘』卷二二「委巷叢談」に次のように言う。

宋の制度では、天子が車駕にて景靈宮での饗宴にお出ましになる時、太學、武學、宗學の學生はみな禮部の前に整列してお迎えをする。臨安府のある人が十七字詩を作つて皮肉った。いわく、

8 『宋史』二二四二五～二二四二六頁、中華書局、一九七七年。

駕幸景靈宮、諸生盡鞠躬。頭烏身上白、米蟲。

(天子が景靈宮へお出ましになると、學生はみなお辭儀をしてお迎える。頭は黒く身は白い、コクゾウムシ！)

つまり、かれらが黒い幞頭頭中に白い襦服のいでたちで、國家から給與を受けていながら、いつでも官界へ出世できず、年年整列して車駕をお迎えしているのを嘲弄したのである。

清の褚人穫『堅瓠首集』卷三「米蟲」の條にこの話を載せ、「淳祐年間」<sup>10</sup>だとしているのは、太學生らが打倒史嵩之の鬭争を起こした淳祐四年と時代が近い。「頭烏身上白」というのは、コクゾウムシが頭は黒く身は白いのと、太學生が黒い幞頭の帽子に白い襦服の色を掛けて言ったもので、なかなか巧妙な見立てであった。「米蟲」と呼んだのは太學生らが國家から給與を受けていることを皮肉ったのである。のちこれが太學生のあだ名となった。褚人穫『堅瓠十集』卷一「人以虫名」の條に、「元朝末期に呉地人は秀才を米蟲と呼んだ」<sup>11</sup>とある。実際には元末に始まったのではなく、上に引いた南宋末の十七字詩に始まって、そこから広く使われるようになったのである。

やはり元末明初の時期に巷間で流行したもうひとつの政治的十七字詩があった。『明史』五行志に、

9 『西湖遊覽志餘』卷二二、五七三頁、『景印文淵閣四庫全書』第五八五冊。

10 『堅瓠首集』二四頁、『筆記小説大觀』第一五冊、江蘇廣陵古籍刻印社、一九八四年。

11 『堅瓠十集』三二九頁下、『筆記小説大觀』第一五冊。

太祖の呉元年(一三六五)、張士誠の弟の偽丞相士信および黃敬夫、葉德新、蔡元文らが權力を掌握した。その時、十七字謠が作られた。いわく、

丞相做事業，專靠黃蔡葉。一朝西風起，乾龜。

(丞相が政治を行なうのは、もっぱら黃蔡葉に頼った。ある日西風が吹き、姜びた！)

まもなく蘇州が平定され、士信および三人がみな誅殺されたのは、預言が的中したのである。<sup>12</sup>

詩にいう「黃蔡葉」は「黃葉葉」(黄色く萎びた野菜)と同音で、「乾龜」は今では「乾癩」(カサカサに枯れる)と書かれるもので、「西風」は張士誠の西に勢力を誇っていた朱元璋を指す。「黃葉葉」が「西風」に吹かれて「乾癩」となるのは必然の歸結であった。『明史』五行志が上述の一段の記事に「詩妖」という標題をつけたのは、この巷間に流行した十七字詩が張士誠の滅亡を預言する「詩讖」となった、すなわち事件の結末の前に歴史の歸結を預言していたとは、何とも不可思議である。この十七字謠はまさしく當時の民衆の心の聲、つまり朱元璋に張士誠の亂を一刻も早く平定してほしいという民衆の渴望を敍べたものだったのであり、廣泛な民衆の呪詛の聲の中に、張士誠の滅亡はもはや決定的であったことを疑う餘地はない。

「十七字詩」という新興の詩體が流行し始めた北宋時代に、この詩體はただちに禪宗の叢林へ入りこんで、禪師がたの説法の有力な武器となった。説法教化に巧みな有名禪師がたは、じつに言語藝術の大師で

12 『明史』四八七頁、中華書局、一九七七年。

もあつた。かれらの言語の運用のしかたは、常格に滞らず、一見常情に反する語が却つて道に稱うというふうで、中國語の表現力を深く掘り下げ、語つて餘蘊なき地步にまで到つた。ゆえに「十七字詩」という表現力に富んだ新興の詩體が出現するや、ただちに禪師がたに採用されたのであるが、ただけつしてそれを「十七字詩」と呼ばなかつたのは、この詩體がかれらによつて創造的に發展せしめられて、もはや「十七字詩」という枠に収まらなかつたからである。

以下に北宋時代の幾人かの禪師がいかに「十七字詩」を創造的に發展せしめたかを見てみよう。『明覺禪師語錄』卷一に以下のような對話がある。

問：「道遠乎哉？」師云：「青山夾亂流。」學云：「恁麼則得聞於未聞去也。」師云：「千里萬里。」師乃云：「大衆前共相誦唱，也須是箇漢始得。若未有奔流度刃底眼，不勞拈出。所以道：如大火聚，近著則燎却面門；亦如按太阿寶劍，衝前則喪身失命。」師乃頌云：

「太阿橫按祖堂寒，千里應須息萬端。莫待冷光輕閃爍，復云：「看！看！」  
便下座。<sup>13</sup>

(問う、「道は遠からんや」と言われますが……。)師、「青山の間を川が蛇行する。」僧、「そういうことですよ、これまで聞いたことのない話を聞けます。」師、「いや、千里萬里も隔たっている。」師はそこで言った、「皆の前で問答をするには、まっとうな人でなくてはならぬ。もし刃の間を駆け抜ける眼力がないなら、自己の見解を持ち出すに及ばぬ。ゆえに(燃えさかる火に近づけば顔を焼かれ、

また太阿の劍を構えた人に突き当たれば命を喪うように」と言われる。」そこで師は詩を一首唸った。  
いわく、

「太阿の劍を横ざまに構えたなら祖師がたも震え、千里離れていても息の根を止める。冷やかな光が  
光芒を放つ一瞬を待たなれ。」そして、「見よ！見よ！」

と言って、座を降りた。）

明覺禪師は雲門宗の雪竇重顯（九八一—一〇五三）で、『頌古百則』（雪竇頌古）の著がある。上述の「太阿の劍」のことは『五燈會元』卷一五「雪竇重顯禪師章」にも出ている。

上堂。僧問：「如何是吹毛劍？」師曰：「苦！」曰：「還許學人用也無？」師噓一噓，乃曰：「大衆前共相酬唱，也須是箇漢始得。若也未有奔流度刃底眼，不勞拈出。所以道：如大火聚，近著即燎却面門；亦如按太阿寶劍，衝前即喪身失命。」乃曰：

「太阿橫按祖堂寒，千里應須息萬端。莫待冷光輕閃爍，」復云：「看！看！」  
便下座。<sup>14</sup>

この引用は後半は同じであるが、前半が異なる。『明覺禪師語錄』では「太阿」の詩が「道遠乎哉？」の問題提起の答えとなっているが、『五燈會元』では「如何是吹毛劍？」の答えとなっている。明らかに

14 『五燈會元』下冊九九五頁、中華書局、一九八四年。

後者の問いの方が「太阿」の詩にふさわしいのであるが、わたしは『五燈會元』が「太阿」の詩と結びつけるために問いを改作したのであろうと思う。結局、禪宗文献というものは、編纂の過程でかなりの加工を施すものであった。

この「太阿」の詩は十七字詩と同類の作品であるが、十七字詩は前三句が五字で、この「太阿」の詩は前三句が七字となっているから、全詩の字数は十七字を超えている。しかし五言詩と七言詩は中國でもっとも流行した詩體で、「太阿」の詩と十七字詩は實質的には全く同一、すなわちこれも「三句半」なのである。「太阿」の詩は前三句のあとに「復云」二字が加わって、詩全體を前三句と後半というふたつの部分に分かれているが、詩の節奏の中斷と短い停頓を作り出しているのは、「三句半」の藝術的效果を深く體得しているのである。實際、「三句半」の前三句は後半のためにあるので、前三句がしだいにエネルギーを蓄積していった、それが後半の句で突如爆發を起す。これこそが「三句半」の魅力である。「太阿」の詩に挿入された「復云」二字は人為的な中斷で、これによって聽衆の心理的な期待を引き起こし、そして最後の半句を爆發させ、人心を震撼させる力を發揮するのである。最後の半句を『五燈會元』の整理者が「看看！」としていたのは、わたしは正確ではないと思う。「十七字詩」の最後の半句の二字は半句でありさえすればよいので、字数に拘わる必要はないが、「太阿」の詩の最後の部分を「看！看！」とすべきであるのは、この半句は實際には「看」一字で、「看！看！」は最後の半句を重複させているからである。この「看」は通常の「見る」という意味ではなく、ちょうど武俠小説で好漢が隠し持った手裏劍を放つと同時に「著鏢」と叫ぶようなものだ。「太阿」の詩は前三句が太阿の劍の威力を描寫して充分なエネルギーを蓄え、さらに「復云」の停頓をへて、蓄えたエネルギーが頂點に達した時、半句の「看！」を爆發させるのは、まさしく武俠小説の「劍を看よ！」と言うのにひとしく、「看！看！」と重ね

ると、人心を引き付ける効果は極點に達するのである。

北宋の禪僧、法雲寺の法秀禪師は雪竇重顯禪師の再傳の弟子であるが、あるいは師承があつたためであろうか、かれも「三句半」詩を一首作っている。『五燈會元』卷一六「法雲法秀禪師章」に次の示衆がある。

師示疾、謂衆曰：「老僧六處住持，有煩知事首座。大衆，今來四大不堅，火風將散，各宜以道自安，無違吾囑。」遂曰：「來時無物去時空，南北東西事一同。六處住持無所補，師良久，監寺惠當進曰：「和尚何不道末後句？」師曰：「珍重！珍重！」言訖而逝。

(師は臨終に際して僧衆に言った、「わたしはこれまで六寺に住持して、知事と首座を煩わせた。大衆よ、今四大は不調、火風は散じようとしている。おのおの道によってみづから安んぜよ。わが遺囑に違ふなかれ。」そうして言った、

「生まれては時空を超える身體はないこと、古今東西同じである。わたしは六寺に住持したが何の功績もなく……」

しばし沈黙した。監寺の惠當が進み出て言った、「和尚よ、なぜ最後の一句を言われぬか？」師は言った、「珍重！珍重！」言い終わるや逝去した。<sup>15)</sup>

この「三句半」詩は法雲法秀禪師が臨終に際して、大衆に向かって唱えた絶命詩であった。「四大不堅、火風將散」は、病を得て今や命が終わろうとする意。「三句半」の前二句は「萬法みな空」ということを言い、第三句「六處住持無所補」は一生の事業を回顧して「無所補」と謙遜した。ここに至って、法秀は間を置いて、「師良久」、しばし沈黙、停顿することしばし。聴衆の好奇心はいやがうえにも昂まって、もはや抑えがたく、監寺の恵當が進み出て催促した。「和尚何不道末後句？」と言うや、法秀はついに最後の半句を唱えた、「珍重！珍重！」これも後半の句を重ねることによって効果を高めている。「珍重」は「おんみお大事に」という、説法の最後に聴衆に向かって言う祈願の常套句であるが、しかし法秀の「三句半」詩の「珍重！」はもはや説法の締めくくりに言う儀礼の句ではなくして、わが生命の終わりに渾身の力で放った訣別と祝願なのであった。唱え終わるや、法秀はこの世と永訣した。法秀の天賦の才は聴衆の情緒に訴えて、生命の最後の一瞬に出色の「三句半」詩を演じ、禪師の死を劇的に演出して、門徒を深く震撼させたのである。

禪宗史上にはまた、もう一首の風変わりな類似の詩作がのこされている。『法演禪師語録』巻中に次のように言う。

上堂云：「人之性命事，第一須是○。欲得成此○，先須防於○。若是真○人，○○。」<sup>16</sup>

16 『法演禪師語録』巻中、『大正新脩大藏經』四七冊、六六九頁上。

法演禪師(一〇二四—一一〇四)は臨濟宗楊岐派の有名な禪僧で、晩年に五祖山に住して、世に五祖法演と稱された。この詩は字数は二十七字で、「十七字詩」より十字多く、句数は五句半で、「三句半」より二句多い。しかしその構成原理は「十七字詩」あるいは「三句半」と完全に一致し、法演の「三句半」に對する發展的創造であると言えそうである。變わっているのは、二十七字のうち六個が文字ではなくして○符號になつていて、しかも脚韻の位置に置かれてゐることである。この詩をわれわれが今日讀もうとするに困難を感ずる。この符號○を何と發音すべきか? 法演禪師がこの上堂でどう讀んだか聽くことができたらしいのだが、今となつてはもはや聽く手立てはない。

○は佛教の圓相であつて、佛法の圓滿を表わし、眞如と佛性を象徴するものである。『祖堂集』卷二〇「五冠山瑞雲寺和尚章」に以下の記載がある。

龍樹在南印土，則爲說法，對諸大眾而現異相，身如月輪，當於坐上。唯聞說法，不見其形。彼衆之中，有一長者，名曰提婆，謂諸衆曰：「識此瑞不？」衆曰：「非其長聖，誰能辯耶？」爾時提婆心根宿靜，亦見相默然契會，乃告衆曰：「今此瑞者，師現佛性，非師身者。無相三昧，形如滿月。佛性之義。」語猶未訖，師現本身，座上偈曰：「身現圓月相，以表諸佛體。說法無其形，用辯非聲色。」

(龍樹は南印度において說法をした時、大眾の前で法座上に月輪のごとき異相を現じ、大眾には說法の聲は聞こえたが、姿は見えなかつた。衆中に提婆という長者がいて、大眾に問うた、「この瑞相を知っているか?」大衆は答えた、「これは通常の聖人ではないので、言うことはできません。」提婆は心を寂靜に留め、一見して黙然のまま契合した。そして大眾に告げた、「この瑞相は師が佛性を現出されたのだ。師の肉身ではない。姿は

満月の如くであるが、定形なき無相三昧である。佛性の義とは……」と、その語が終わらぬうちに、師は座上に本身を現わし、偈を敍べた、「身は圓月の相を現じ、以って諸佛の本體を表わす。諸法は形相なし、用って聲色に非ざることを辯ず。」<sup>17</sup>

この「圓月相」すなわち「圓相」は神秘的な色彩を帯びており、禪師がたは圓相○を用いて言語文字を超越した境界を伝えるのである。たとえば『景德傳燈錄』卷四「徑山道欽禪師章」に、「馬祖が手紙を届けさせた。そこには圓相が描かれていた。師は封を開いて、圓相の中に一點を打って送り返した。」<sup>18</sup>また『五燈會元』卷九「仰山慧寂禪師章」に、「僧が參じて問うた、『和尚は文字を知っておられるか?』師、『それなりに。』僧は手で圓相を描いて手に載せて呈した。師は衣の袖で拂い去った。僧はまた圓相を作って呈した。師は両手で受け取って、後ろへ抛り投げるしぐさをした。僧は今度は眼を瞠って師を見つめ、師はそれに對して頭を下げた。僧は師の周りを右に旋回すると、師は棒で打った。すると僧は出て行った。」<sup>19</sup>慧寂が「それなりに」文字を知っていると答えたあと、かれと僧の間に精彩ある一幕の無言劇が演じられたが、劇の中味は手で空中に描き出した虚偽の圓相を巡って展開している。僧は圓相を一種の文字として慧寂に呈したのであるが、しかし圓相はじつは文字を超越した、言葉で伝えられぬもののはずであった。

17 『祖堂集』七三二〜七三三頁、基本典籍叢刊本、禪文化研究所。

18 『景德傳燈錄』五二頁上、基本典籍叢刊本、禪文化研究所。

19 『五燈會元』中册五三三頁、中華書局、一九八四年。

さて、法演禪師の風變わりな詩は佛教の「空」の理を闡明しようとしたもので、われわれが○に替えて「空」字を入れると、この詩は次のようになる。

人之性命事、第一須是空。欲得成此空、先須防於空。若是真空人、空空。

(人間の性命の事は、必ずや空でなければならぬ。この空を成就しようとするなら、まづ空を防がねばならぬ。もし眞の空なる人ならば、空を空ぜよ！)

「空空」の説法は慧思の『諸法無諍三昧法門』卷下に、「六根、六塵、六識は空なるゆえに、探し求めても目に見ることはできず、名づけて空と言うのである。これを求めても得られぬから、名づけて空空と言う。が、これも空が存在するのではない。」また『龐居士語録』卷中の詩にも、

無有報龐大、空空無處坐。家内空空空、空空無有貨。日在空裏行、日沒空裏臥。空坐空吟詩、詩空空相和。莫怪純用空、空是諸佛座。世人不別寶、空即是寶貨。若嫌無有空、自是諸佛過。

(龐蘊さんに差しあげるものは何もなく、龐さんの家は坐る場所もない。家の中は空っぽ、すっからかんで荷物もない。太陽は空中を運行し、沈むと空中に寝そべるように。空しく坐して空しく詩を吟じ、詩は空なるものだから和する詩も空。空ばかり言っていると腹を立てなされるな、空こそが諸佛のおわす場所なのだから。世間の人は寶を見分けることができないが、空なることがほんとうの寶である。もし空などないと言われるなら、もとより諸佛の教えが誤っているのだ。)

これは空の字ばかり使って作った詩で、法演和尚の詩と似た作りかたである。  
『五燈會元』卷一二「金山曇穎禪師章」に次のように言う。

上堂：「山僧門庭別，已改諸方轍。爲文殊拔出眼裏楔，教普賢休嚙口中鐵。勸人放閑豁（枯駕切）  
蛇手，與汝斫却繫驢橛。」駐意擬思量，喝曰：「捏捏參。」<sup>20</sup>

引用はとりあえず中華書局版の標點のままとしておく。金山曇穎（九八六～一〇六〇）は臨濟宗の禪僧で、達觀と號し、達觀曇穎と呼ばれた。引用文には詩が一首含まれているが、標點に誤りがあるので、以下のように訂正しておきたい。

上堂：「山僧門庭別，已改諸方轍。爲文殊拔出眼裏楔，教普賢休嚙口中鐵。勸人放閑豁（枯駕切）  
蛇手，與汝斫却繫驢橛。駐意擬思量，」喝曰：「捏！捏！參。」

（上堂して言った、「わが門下の方が諸方とは異なるのは、その舊轍を改めたのである。文殊の眼の楔を抜いてやり、普賢の口の鐵枷を取り去ってやり、蛇を捉まえる手を開かせ、きみという驢馬を繫ぐ杭をぶち切ってやるのだ。しばし、思案に暮れて、」そこで一喝した、「こねくり回しだ！こねくり回しだ！參ぜよ。」）

「駐意擬思量」は詩の一句なのであるから、上堂語の中に入れ、「捏捏參」の「參」は禪僧の説法の締

めくくりの常用語で、詩とは關わりがない。「捏捏」は脚韻であるから「捏！捏！」とすべきである。この詩は「十七字詩」または「三句半」とはかなり違っているように見えるが、ここから中間の七字の二句と八字の二句を取り去ってみると、この詩は「山僧門庭別，已改諸方轍。駐意擬思量，捏！捏！」となり、まさしく「十七字詩」または「三句半」なのであって、半句が「捏！」を繰り返した「捏！捏！」である。したがって、この詩は「三句半」の基礎の上に八字の二句と七字の二句を加えた擴張形式であるが、實質的には「三句半」の作法と一致するのである。曇穎禪師が、「文殊の眼の楔を抜いてやり、普賢の口の鐵枷を取り去ってやり、蛇を捉まえる手を開かせ、きみという驢馬を繫ぐ杭をぶち切ってやる」という四句を言った時、鈍根の聽衆はどういう意味になるのか戸惑った、それがつまり聽衆の「しばし、思案に暮れて」である。このあと曇穎は突如、一喝してかれらの思案を斷ち切り、「こねくり回しだ！こねくり回しだ！」と批判した。これはいきなり棒喝を喰らわせる手段で、もし聽衆がここで猛然と桶の底が抜けて開悟したなら、それが禪宗の重んずる「頓悟」に他ならない。

以上のことからわかるように、「十七字詩」という新興の詩體は、北宋の禪僧に用いられてふたつの變化が起こった。第一に、それは嘲弄諷刺の手段ではなくなり、説法の一手法となったことである。第二に、その形式に多種の變異が起こり、それによっていっそう表現力を發揮し、禪師がたの言語の非凡な能力を示すことになったのである。

しかしながら、宋代以後も「十七字詩」は依然として嘲弄諷刺の詩歌として、主として民間で作られ續けて流行した。明の郎英『七修類稿』卷四九「十七字詩」に次のように言っている。

正徳年間(一五〇六〜一五二二)徽州が旱害にみまわれた。太守は雨乞いを試みたが何の効果もなかった。無頼子が十七字詩を作って嘲弄した。いわく、

太守出禱雨，萬民皆喜悅。昨夜推窗看，見月。

(太守様が雨乞い儀式をなさったのを聞いて、民衆は大いに喜んだ。昨夜窓を押し開けて見たら、満月！)

太守は知って捕縛させ、棒打ち十八の刑に處したが、途中で止めさせ尋問した、「おまえは嘲詩を上手に作るのか？」その男は認めなかった。この男ではないなら、誰がほんとうの作者か問い詰めしたが、やはり白狀しない。「ならば、おまえがもういっぺん十七字詩を作ったら罪は免除してやる。さもなければ死刑に處すぞ。」無頼子はただちに言った。

「作詩十七字，被責一十八。若上萬言書，打殺。」

(十七字詩を作って、棒打ち十八の刑。もし萬言の書を奉ったなら、打ち殺し！)

太守もこれには大笑いし、放免處分とした。こんな正直者も珍しく、無頼漢ではあるが勇敢な男である。

この十七字詩を作った「無頼漢」は、むしろ下層の民間人士である。太守が「十七字詩」を「嘲詩」と呼んでいるのは、十七字詩の機能が定まっていたのである。郎英が「無頼漢ではあるが勇敢な男である」と評したのは、男がお役所に挑戦した勇気を褒めたもので、民衆の感情は往々にしてこういう通俗作品を通して發散されたのである。<sup>21</sup>

21 『七修類稿』卷四九、上海書店、二〇〇一年、五一六頁。

清の楮人穫『堅瓠首集』卷三「十七字詩」にも上述の話を載せているが、内容が膨らんでいる。

正徳年間にある無頼子がいて、何かにつけて十七字詩を作った。そのころ徽州が旱害にみまわれた。太守は雨乞いを試みたが何の効果もなかった。無頼子が嘲詩を作った。いわく、

太守出禱雨，萬民皆喜悅。昨夜推窗看，見月。

(太守様が雨乞い儀式をなさったのを聞いて、民衆は大いに喜んだ。昨夜窓を押し開けて見たら、満月！)

太守は知って捕縛させ尋問した、「おまえは嘲詩を上手に作るのか？おまえがもういつぺん十七字詩を作ったら罪は免除してやる。」そこで太守は自分の號の「西坡」という題で作らせた。無頼子はただちに一首を作った。いわく、

古人號東坡，今人號西坡。若將兩人較，差多。

(古人は東坡と號し、今人は西坡と號す。もし二人を比較したら、大違い！)

太守は激怒して、棒打ち十八の刑に處した。男はただちにもう一首を作った。

作詩十七字，被責一十八。若上萬言書，打殺。

(十七字詩を作って、棒打ち十八の刑。もし萬言の書を奉ったなら、打ち殺し！)

太守は誹謗罪で流刑處分とし、湖北の鄖陽へ流されることになった。母と叔父が見送りに来て、抱き合って泣いた。男は泣くのをやめて言った、「また詩ができました。」

發配在鄖陽，見舅如見娘。兩人齊下泪，三行。

(鄖陽へ流されるはめになって、叔父さんと母さんが来た。二人は涙を流し、三行！)

叔父は片目がつぶれていたのであった。<sup>22</sup>

ここに記載された無頼漢の十七字詩は『七修類稿』をもとにして、巷間に流布していた別の二首を補ったもので、このように流傳の過程で膨らんでゆくのは民間文學の特徴である。詩を補うと同時に話のプロットにも増添がおこなわれるのは、十七字詩を繋いで物語を膨らませる手段にすぎない。

また椿人穫『堅瓠十集』卷二「一字一錢」の項には『秋水涉筆』を引いた話がある。

ある詩の上手な人が張り紙を出した、「詩を作ってほしい人には一字一文で引き受けます」。妓女が十七文で注文した。ただちに應じて作った。

美貌一佳人，妖嬈體態新。調脂並傅粉，觀音。

(美貌の一佳人、妖艶なしなづくり。紅白粉であやかに化粧して、観音さん！)

ある和尚はこれを見て、十六文で「わしにもひとつ。」これに應じて、

和尚剃光頭，葫蘆安箇柄。睡到五更頭，硬。

(和尚さんはつるつる頭、ひょうたんに耳をつけたよう。眠って五更に至るや、勃起。)<sup>23</sup>

22 『堅瓠首集』二四頁、『筆記小説大觀』第一五冊、江蘇廣陵古籍刻印社、一九八四年。

23 『堅瓠十集』卷二、三二二頁、『筆記小説大觀』第一五冊、江蘇廣陵古籍刻印社、一九八四年。

この詩の作者も詩を賣つて生活していた人で、北宋の張山人と同じく十七字詩の専門家であつたらしい。かれの十六字詩はなんとも下品だが、これも民間文學のもつ低俗な一面である。

「十七字詩」が生まれた根據は何であろうか？その基礎は中國傳統の五言四句詩であるが、さらに中國傳統の歇後語の表現法を加えて、畫龍點睛の最後の一句を凝縮して半句、すなわち二字、また甚だしくは一字と成し、これによつてその爆發性と震撼力を強めたのである。また中國傳統の七言四句詩を基礎として、二十三字詩にも變化した。さらに別の變化も加わり、その最初の正式な名稱は「十七字詩」ではあつたが、その名でこの類の詩歌のすべてをカヴァーできず、輓近民間で生まれた「三句半」は通俗的で時に卑俗でもあつたが、包容力を具えたジャンルとして、わたしは「三句半」の呼稱を使いたいのである。ただし、四川の民間に盛行した「三句半」はすでに詩の體裁ではなくなつて、一種の演藝形式となり、もともと一人が演ずる（例えば禪僧が説法で口ずさむ三句半詩）から、四人で行なう演技に變化し、もとは一首だけの詩であつたのが多首が循環往復する形式に發展し、これによつてさらに容量を廣げ、複雑な感情とストーリーを作りあげて、多くの民衆から熱烈に歡迎され、三句半はかくて民間に大きな發展の空間を見出したのである。張稔穰、張弘、劉黎明諸氏が言われるには、張山人の故郷山東および陝北、東北の各地には、今なお「三句半」が民間で廣く流行していて、銅鑼などの樂器に合わせて演技されるということである。「三句半」は中國の廣大な大地の民衆に深く愛され喜ばれる大衆演藝、娛樂の形式となつたのである。

#### 【譯者附言】

本篇は項楚先生（二〇二五年逝去）の「三句半詩話」の日本語譯である。二〇〇三年に四川大學に中國俗文化研究所

が開設された時、これを記念する国際學術研討會が開かれ、その記念講演で發表された(『中國俗文化研究』創刊號、巴蜀書社、二〇〇三年)。わたしはこの講演を聴いてふかく印象にのこり、翻譯紹介することにした(引用詩文の譯は衣川)。

本篇は先生が一九六二年に四川大學大學院に入學され、新入生歡迎會の演目「三句半」にふれた時の衝撃の回想から始まり、その淵源をたどって北宋時代に「十七字詩」と稱された新體詩の流行の描寫に到り、當時の禪宗和尚がこの詩體を用いて説法した事實にも及んで、その意味と意義を解明し、諷刺詩という機智に富んだがんらいの性格から、説法という禪僧啓發の手段への應用へと變化したことを、豊富な資料の涉獵にもとづいてあとづけられた。

中國でいう「俗文化」とは、正統と目された儒教以外の民間宗教(佛教、禪宗も含む)、正統的詩文以外の俗文學(小説、戯曲、口語詩等)、口頭言語たる俗語言(口語、方言)を對象とする研究を指し、正統的文化のほかにもうひとつの體系をもつ「俗文化」が廣く存在したことを、學問的に證明し解明することを目的としている。本篇の内容からも知られるように、それは総合的な學問分野である。中國の民間習俗を基盤として存在した「俗文化」の理解には、當然のこととして佛教への理解を缺くことはできない。項楚先生は敦煌變文研究のために、一大決心をして、數年を費やし『大正新脩大藏經』全卷を通讀されたという。わたしはかつて「寒山詩」の一句を讀解し注釋を書くのにコンピュータ檢索を利用して用例を收集したことがあった。あとで先生の『寒山詩注』(中華書局、二〇〇〇年)を開いて見ると、コンピュータ檢索のない時代に書かれた注釋と、結果はほとんど同じであったばかりか、先生の注釋のほうが周到であつて、わたしは驚歎を禁じ得なかつた。先生の言われる「問題意識を持って讀書をする」ということがいかに大切であるかということを知り、先生はどのように大藏經をも讀まれたのだということを知つて、ふかく感動した。言うまでもなく、先生は敦煌學の泰斗、國際的に有名な大學者であられる。二〇一九年にその文業を集成した『項楚學術文集』一〇卷(中華書局)が刊行された。本篇の翻譯の底本はその論文集『柱馬屋存稿二編』收録本である。(二〇二五・一一・一〇)

『ランカーに入る』四巻本テキストの表現不備の個所の一つについて

常盤義伸

『ランカーに入る』——すべてのブツダの教えの核心——（禪文化研究所、二〇一八年発行）  
日本語訳第二章82、P115上、8行～末

「本経の他……見当たらない。」を抹消して代わりに左の語を入れる。

「直前の偈、41～53、うちの六偈、42、44、45、51、52、53  
が第54偈に言う（他に依るあり方に六種ある）に相当すると考えられる。」



## 馬祖禪とはなにか

——従来の説の批判として—— [中]

松岡 由香子

二章 仏性・見性・真如をいわない馬祖禪

一節 馬祖禪と仏性・見性・真如

一、『祖堂集』における馬祖とその法嗣の語

二、『景德伝灯録』における馬祖とその法嗣の語

二節 馬祖以前の禅文献の仏性・見性・真如

一、『絶観論』『心銘』(牛頭宗)

二、『伝法宝記』

三、『楞伽師資記』と『修心要論』

四、『六祖壇経』

三節 馬祖(七〇九―七八八)時代の禅文献の仏性・見性・真如

一、『定是非論』『神会語録』『檀語』(南宗)

二、『大乘無生方便門』(北宗)

三、『観心(破相)論』

四、『歴代法宝記』(保唐宗)

四節 馬祖以後の禪文献の仏性・見性・真如

一、『悟性論』

二、『血脈論』

## 二章 仏性・見性・真如をいわない馬祖禪

### 一節 馬祖禪と仏性・見性・真如

『涅槃經』には「仏性」が説かれるが、それは「我とは即ち是れ如来蔵の義なり。一切衆生悉有仏性は即ち是れ我の義なり。」(T240b)といわれるようにヒンドゥー教の「我」<sup>アトマン</sup>である。それゆえ公におあけ仏教であるとはいえないので、「如来秘密の蔵、清浄なる仏性の常住不変なるを開示す。」(T20c)といわれる。仏教は「無常・皆苦・無我・寂靜」を四法印とするので、常住不変の仏性は、まったく正反対であるが、そもそも『涅槃經』は如来性品に明確にあらわれているように仏教をヒンドゥー教化するために書かれたものであり、仏教の四法印を否定する「常樂我淨」を説く。中国仏教においては、その法顕訳や曇無讖訳などの六卷本『大般泥洹經』から、竺道生によって最高の經典とされ、慧観の五時教判で「常住教」として最高位に位置付けられ、ほぼ全宗派がそれを認めてきた。これに関しては村上俊の優れた論文「仏性の問題―頓悟との関連―」<sup>(1)</sup>がある。経師・論師は、「仏性」を仏になる可能性と解釈することが多いが、禪宗では「仏性」を見る「見性」をいう。それは『涅槃經』の師子吼菩薩品に「諸仏世尊は定慧等しきが故に明らかに仏性を見ること、了了として無礙なり」(S7a)と説かれ、寿命品に「後辺身の菩薩、その時、飲食を受け已に金剛三昧に入る。この食、消(化)し已りて即ち仏性を見、阿耨多羅三藐三菩提を得。」(37b)と説かれることに因る。

また六世紀前半に書かれた『大乘起信論』(以下「起信論」と略記)は、近年、北朝の中国人撰述が確定された<sup>(2)</sup>が、この論には、「心真如とは、即ち是れ一法界大総相法門の体なり。所謂、心性は不生不滅」(T2576a)と「心真如」が説かれ、「真如の自体相とは、……自性清浄心の義の故に」(S79a)と、「自性清

浄心」が説かれる。中国の仏教界に大きな影響を与えてきたが、初期禅宗も強い影響を受けた。

しかしながら、馬祖や馬祖門下は「仏性」「見性」「真如」をいわない。それを『祖堂集』と『伝灯録』で見たい。

一、『祖堂集』における馬祖とその法嗣の語

『祖堂集』における馬祖の語には、「仏性・見性・真如」はない。

『祖堂集』の馬祖の法嗣では、次のようである。

百丈は経の言葉として言及する。「又た問う。教中に道う、了々として仏性を見る。猶お文殊に等しきが如し、と。既に是れ了々として仏性を見る。合に仏と等しかるべし。什麼と為てか却つて文殊に等しや。又、無对。」(272b、『伝灯録』になし)

問われた人は善勸寺主でのちに涅槃和尚とあだ名された僧だから、その経の一句を引用したのである。東寺和尚は「見性」と「仏性」を説くが、どのような意図で説いたかが問題である。

「承相の崔公胤、其の風韻を高しとして、躬ら師に問うて曰く、師は何を以て得るや。師曰く、見性して得たりと為す。公云く、師、見性するや。師曰く、見性す。師、当時に眼を病む。相公、譏りて曰く、既に見性と言う、其の眼、奈何。師云く、見性は眼に非ず。眼の病は何ぞ害わん。相公、喜びて礼拜す。更に師と仏殿に到るに、雀兒の仏頭上に在りて糞を放つを見て、相公問う。者箇の雀兒、還た仏性有りや。師云く、有り。相公云く、既に有るに、什麼ぞ仏頭上に向いて廁を為すや。師云く、他、若し無くば什麼に因りて鷄子頭上に向いて廁せざるや。相公、此れより礼拜し師と為す。」(288a-d、『伝灯録』になし)

東寺和尚は馬祖禪が「即心是仏」と伝わることを慨嘆した人である。自ら本気で見性をした、などということはあり得ない。相公が仏法に浅い理解しかないと見抜いて、自らが目を患っていることにかこつけて「見性して」得た、と言ってみた。案の上、相公は「見性」を目で仏性を見ることが、かなりの理解しかない。次は相公が、「雀に仏性があるか」と愚問を發した。この答えも、雀は仏性があるから、仏の頭に糞をしたのだ、というより、相公をまともに相手にしていない揶揄である。これを東寺の「見性」だと解釈するのは、当を得ていない。

帰宗章には、座主神建の手紙に対する李万卷の論に「仏性」「見性」「真如」がある。

「伏して三乗の至教を以て、一蔵に嚴持す。載する所の文詞、唯だ仏性を究むるのみ。……鬱鬱たる黄花、争でか能く見性せん。……真心了了として、字無く名無し。見性して惺惺たれば、何をか言い何をか説かん。……学仏の人、何ぞ仏性に迷わん。……真如、豈に言句に随わんや。」(291b-292b、「伝灯録」になし) いかにも、「仏性・見性・真如」が同じ思想の言葉であるかがよくわかる。帰宗の言葉ではないが、帰宗の俗弟子であっても「仏性・見性・真如」思想に染まっているのが見て取れる。

「真如」は盤山章に、「古人」の詞として否定的に引用されている。「古人、道う、靈源独り耀く。道は本より無生なり。大智は明に非ず。真空跡を絶す。真如凡聖は、皆な是れ夢言なり。」(282b、「伝灯録」283b)

南泉章には「定慧等学。明見仏性」といわれる理についての問いにあり、南泉の言葉ではない。

「師、黄蘗に問う、定慧等学、明見仏性。この理如何。黄蘗云く、一物にも依らず。」(302b)

黄蘗は「明見仏性」という経の文句などに依っていない。ただ黄蘗の語を裴休が編集した『伝心法要』には、六祖の言葉として「直指人心、見性成仏」が見え、「仏性」も一回、「真如」も二回言及される。編

者の裴休は、以前に荷沢宗の圭峰宗密に師事しており、宗密には後述するように馬祖禪に対するひどい誤解があり、『伝心法要』に「仏性、見性」などがあつたとしてもそれを黄檗の言葉とするわけにはいかない。黄檗自身の言葉にはそれらはまったくないからである。なお、『頓悟要門』には「見性」「仏性」「真如」が説かれるが、馬祖の嗣、大珠懐海の著ではないことはこの論の「上」ですでに述べた。

このように『祖堂集』に立伝される三十七名の馬祖の弟子は、「仏性・見性・真如」を説かない。

## 二、「景德伝灯録」における馬祖とその法嗣の語

『伝灯録』における馬祖の語には、「仏性・見性・真如」はない。

『伝灯録』には馬祖の法嗣として第六卷三十七人、第七卷四十五人、第八卷五十六人の名が上がる。

卷六には大珠慧海章に「見性」という詞が五回あるが、慧海の言葉ではなく、律師の問いである。しかも仏性を見るという意味ではなく、「性を見る」という別な意味と思われる。

「又た問うて曰く、夫れ経律論は是れ仏語なり。読誦し教に依りて奉行す。何が故に見性せざらん。師曰く、狂狗の塊を趁おい、師子の人を咬むが如し。経律論は是れ自性の用なり。読誦者は是れ性の法なり。」

(247b)

次は「仏性」が「真如」とともに出るが、『起信論』でいう「真如」とはまったく関係ない。「真如」は当時頻繁に使われた教学の用語でもある。

「三蔵法師有りて問う、真如は変易有りや。師曰く、変易有り。三蔵曰く、禪師は錯あやまれるなり。師、卻て三蔵に問う。真如有りや。曰く、有り。師曰く、若し変易無くんば決定して是れ凡僧なり。豈あに聞かずや。善知識とは能く三毒を迴めぐして三聚淨戒と為し、六識を迴して六神通と為し、煩惱を迴して菩提と作

し、無明を迴して大智真如と為す、と。若し變易無くんば三藏は真に是れ自然外道なり。三藏曰く、若し爾れば真如は即ち變易あり。師曰く、若し真如、變易有りりと執すれば、亦た是れ外道なり。曰く、禪師は適來、真如に變易有りりと説き、如今、又た不變易と道う。如何が即ち是れの恰当的なるや。師曰く、若し了了として見性すれば、摩尼珠の色を現するが如し。變と説くも亦た得、不變と説くも亦た得るなり。若し見性せざれば、人、真如の變ずと説くを聞きて便ち變の解を作し、不變と説くを聞きて便ち不變の解を作す。」(247b)

ここでは「真如」は『起信論』の「常住不變」ではなく「變」と説かれ、その言葉に拘泥してはならないことも加えられる。この「見性する」がいわゆる仏性を見ることではないことが、次の同じ師の言葉から明らかである。

「韞光大德有りて、問う、禪師は自ら生処を知るや。師曰く、未だ曾て死なず、何ぞ生を論ずるを用いん。生は即ち是れ無生の法なりと知れば、生の法を離れて無生ありと説くこと無し。祖師云く、当に生は即ち不生なり。曰く、見性せざる人は亦た此の如きを得るや。師曰く、自ら見性せざるも是れ性無きにあらず。何を以ての故に。見は即ち是れ性にして、性として見る能わざる無し。識は即ち是れ性の故に識性と名づく。了すれば即ち是れ性なり。喚んで了性と作す。」(247c)

もう一箇所、中邑洪恩章に、仰山の問いとして「問う、如何が見性を得るや。師云く、譬えば屋有りて、屋に六窗(窓)有り。内に一獼猴有りて、東辺に山山と喚べば、山山応ずるが如し。是の如く六窗、俱に喚ぶに俱に応ず。仰山、礼謝して起ちて云く、和尚の譬喩を蒙る所、了知せざることなし。更に一事有り。只だ内の獼猴の困睡するが如き、外の獼猴與に相見せんと欲せば如何。師、繩床を下りて仰山の手を執りて作舞して云く、山山、汝と相見し了る。」(249a)とある。

中邑は、身体を「屋」、六根を「六窓」、知覚の主体を「獼猴」、知覚の対象を「山山」として、呼べば応えるという主体の知覚と対象の一致として示した。ここに常住の実体である仏性を見る「見性」という意味はまったくない。それに対して仰山は「内の獼猴の困睡するような場合、外の獼猴が相見しようとしたら、どうなりますか」と尋ねた。ここが大事なポイントであり、「さとり」は六根の覚知が止んだときの状態である。その時、外である対象が認識されるのか、という問いである。中邑の答えのその一歩先を問うているのである。その優れた器量に中邑は小躍りして喜んで、外の「獼猴」主体というより、すでに「山山」が、覚知の対象ではなく方法そのものとしてあなたと出会っている、と褒めあげたのである。中邑洪恩は、灯史には前段の「仰山、初めて新戒を領して謝戒に到る。師、来たるを見て、禅床の上に於いて拍手して云く、……」を含むこれ一則しかない。後の『従容録』（十三世紀の公案集）第七十二則は「如何なるか是れ仏性の義。邑云く、我れ爾と箇の譬喩を説く。室有り、六窓の中に、一獼猴を安じ、外に人有りて喚んで狂狂と云わば、獼猴、即ち応ずるが如し。是の如く六窓俱に喚び俱に応ず。」(1482/220)と仏性の話としてしまいが、その問答の内容も別ものである。

卷七は、馬祖の弟子への問いとして「仏性」が三箇所言及されるが、その答えはなかなか面白い。

章敬懐えいこん僧章ではこう問われる。「僧、問う、四大五蘊身中に、阿那箇か是れ本来の仏性。師、乃ち僧の名を呼ぶ。僧、応諾す。師、良久して曰く、汝、無仏性。」(252a)

鵝湖大義章には、尸利禪師と順宗との問答と関連して「見性成仏」「仏性」が出る。

「師（鵝湖）、又た、順宗の尸利禪師に、大地の衆生は如何が見性成仏することを得ん、と問うに、尸利、仏性は猶お水中の月の如く、見るべくして取るべからず、と云うを挙して、因りて帝に謂って曰く、仏性は見にあらざるも、心、水中の月を見ん。如何が攫かくし取せん。帝乃ち問う、何者か是れ仏性。師、対こたえ

て曰く、陛下の所問を離れず。」(353a)

興善惟寛章でもこう問われる。

「問う、狗子に還た仏性有りや。師云く、有り。僧云く、和尚に還た有りや。師云く、我は無し。僧云く、一切衆生は皆な仏性有り。和尚は何に因りて独り無きや。師云く、我は一切衆生にあらず。僧云く、既に衆生にあらずれば是れ仏なるや。師云く、是れ仏ならず。……。」(355a)

卷七に「真如」は二回出て、一度は問い、一度は否定である。

章敬懷惲章。「或いは問う。祖師は心地法門を伝う。はた是れ真如心なるや、妄想心なるや。非真非妄心なるや。はた是れ三乗教の外に別に心を立つるや。師、曰く、汝は目前の虚空を見るや……。」(352c) もう一つはすでに『祖堂集』でみた盤山章の「古人」の言葉と同じもの(353b)である。

卷八には「仏性」、「見性」、「真如」は共にない。

以上、馬祖および馬祖の弟子は、自ら「仏性・見性・真如」を説くことはなかった。しかし、彼らへの問いに「仏性・見性・真如」が一度ならず存在するのは、いかに当時「仏性・見性・真如」が禪師に問うべき事柄であったかが分かる。

しかしながら『馬祖の語録』で入矢義高はこういう。

「時には『君のその不会という心が、実は仏性に他ならないのだ』とまで言い聞かせる。『不会という心も』ではなくて『不会之心即仏性』と言い切る。」(序)

この言葉の出典が、「只だ未だ了ぜざる底の心即ち是なり<sup>③</sup>」を言い換えたものであれば、すでにこの論「上」79頁で指摘した誤りに加えて、「是」を「仏性」とする誤りの上塗りである。『馬祖の語録』には長い「達道の見解について」という論の中に「沈空滞寂不見仏性(空に沈み寂に滞して、仏性を見ざればな

り)。(24)と「見仏性」がいわれ、葉山章に馬祖への問「三乘十二分教、某甲粗知、常聞南方、直指人心、見性成佛」(107)がある。葉山と馬祖の相見の話は『祖堂集』にも『景德伝灯録』にもない<sup>(4)</sup>。それでも馬祖禅に言及するのに多くの人は「仏性」を前提している。

## 二節 馬祖以前の禅文献の仏性・見性・真如

見性成佛の思想は宋代の看話禅において初めて出てきたのではなく、馬祖禅より少し前、あるいは同時代の初期禅宗では、ほとんどの禅宗の特徴だった。そのことを瞥見しておきたい。

### 一、『絶観論』『心銘』(牛頭宗)

敦煌文献の一つに『絶観論』がある。延寿の『宗鏡録』卷九十七に「牛頭融大師、絶観論、問云。何者是心。……」(T48,941a)とあるが、敦煌本には、「三蔵法師菩提達摩絶観論」と「達摩和尚絶観論」と題するものはあるが、牛頭法融の名はない<sup>(5)</sup>。牛頭法融(五九四―六五七)は四祖道信の法嗣と禅宗では伝えられているが、その事実はなく、『続高僧伝』には三論宗の大師である昙法師(けい)によって得度し、「以為おもえらく慧は乱縦を発するも定は心府を開く。如し想を凝らざざれば妄慮、摧くだき難からん、と。乃ち空静の林に於いて心を凝らし冥黙して、二十年中専精して懈おたる匪なし。遂に大いに妙門に入り、百八、総持して楽説すること無尽なり。」(T50,603c)と伝えられる。『絶観論』は、思想的に牛頭の『心銘』と似たものがあるの  
で、いちおう牛頭の作としたい。『絶観論』『心銘』には「仏性、見性」はない。もつとも『宗鏡録』に「牛頭初祖云く……但だ教を執して、以て情に徇したがわざれば則ち方に見性して道に達す。」(T48,463b)と「見性」に言及されるが、これは仏性を見る「見性」ではないだろう。

また牛頭宗六祖とされる慧忠は『宋高僧伝』の開元二十七年(七三九)中に世間に見出され、「忠は見性序及び行路難を著す」(T5083b)と伝えられる。『宗鏡録』にも「牛頭山忠和尚。……又問う。修道を欲せしむるに何の方便を作して解脱を得るや。答えて曰く、仏を求むるの人、方便を作さず、頓に心原を了じて明らかに仏性を見る。即心是仏なり。妄に非ず真に非ざるが故に」(T8834b)とあるので、開元の終わり頃には、牛頭宗にも見性の思想があったといえよう。

『頓悟真宗論』の資料の一つで、三論宗関係の人の手で成り、牛頭宗との関わりが推測される「上圖138V仏教問答<sup>(6)</sup>」には「凡夫二乗に在りては仏性に達せざるが為に、你をして三乗を会して一乗に帰せしむ、所以に你に久しく勤苦を受くと語り。若し仏性に達して即ち空性を了すれば、即ち是れ一に帰す」(西口92)という言葉が見えるが、これは『涅槃経』の仏性とは異なる「仏の性」という概念だと思われる。なぜならこの書には「三毒八苦、廻らして菩提と作さば、四大色身は、即ち是れ常住」(西口82)という『涅槃経』の仏性とは別の思想がのべられているからである。

## 二、『伝法宝紀』

七一二年に成ったとされる杜拙の『伝法宝紀<sup>(7)</sup>』は、敦煌に埋もれて伝わらなかつた書である。著者の杜拙は、神秀と親しい間がらで、その弟子である普寂や義福も師事したことがあるという(柳田25)。碑文『法如禪師行状』が達摩、恵可、粲、道信、弘忍、そして法如と次第するのを承けて、法如が神秀に法を託したとする。

自序には「若し夫れ超悟相承する者は、既に之を心に得たれば、則ち声を容るる所無し。何の言語文字をか其の間に措かん。」(柳田346)とあって、禪師のことばは少ない。四祖道信章では「努力して勤め

て坐せよ。坐を根本となす。能く作すこと三五年、一口の食を得て飢瘡を塞ぎ、即ち門を閉して坐せよ。經を読むこと莫れ、人と共に語ることも莫れ。」(柳田380)と伝える。

弘忍章では、弘忍の言葉はなく「昼は則ち迹を馭給に混じ、夜は便ち坐撰して曉に至り、未だ嘗て懈倦せず。」(柳田386)と、作務と坐禅をいう。六代に配される法如は、臨終に「……荊州玉泉寺なる秀禪師の下に往いて諮稟すべし。」(柳田391)といったとあり、最後の神秀も誰に伝囑したかは書かれない。

それらの禪師たちには「仏性・見性・真如」は言及されないが、杜拙の序には「是の故に『論』に云う、一切の法は本より已来、心縁の相を離れ、畢竟平等にして変異有ること無く、破壊す可からず。唯だ是れ一心なるが故に、真如と名づく」と。又曰う、《証發心とは、淨心地より、乃ち究竟に至るをいう。何の境界を証するやとならば、謂う所の真如なり。転識に依るを以て、説いて境界と為すも、而も此の証は、境界有ること無く、唯だ真如の智なるのみを、名づけて法身と為す。》(柳田331)と『起信論』を引く。

「真如」は『起信論』では「此の真如の義に依るが故に、一切衆生は本来常住にして、涅槃に入れりと説く。」(T3257a)とあるが、先にも述べたように「無常」を説く仏教では「本来常住」はありえない教えである。

また注意すべきは「あとがき」に「忍・如・大通の世に及んで、則ち法門大いに啓いて根機を扱はず、齊しく速やかに仏名を念ぜしめ」と念仏が説かれるが、続けて「念仏浄心の方便も此彼の流に混じ、真如法身の端倪も曾て何ぞ髣髴せん、悲しいかな。豈に悟らんや。……念と浄と都べて忘れて、自然に満かに照らす。」(柳田421)とそれが批判されていることである。

### 三、『楞伽師資記』と『修心要論』

『楞伽師資記』も敦煌本であり、弘忍の弟子、玄贖げんきやくに師事した浄覚が、七一六年までに著した<sup>(8)</sup>ものである。浄覚は唐の中宗の韋后の弟であり、長安に住寺して若い時『金剛般若理鏡』を著し、のちに『注般若波羅蜜多心經』を著した学者(論師)である。よって『楞伽師資記』は、多くの禪文献からの引用とその経証で成り立つ。

浄覚には明確に「仏性」思想がある。自序の初めには「仏性は空無相、真如は寂不言」と「仏性」と「真如」が出る。さらに「起信論に云う、『心真如は、即ち是れ一法界の総相、法門の体にして、謂う所の心性は不生不滅なり。……唯だ是れ一心なり。故に真如と名づく』と。又た、『真如自体の相は、……自体に大智恵光明の義有るが故に、自性清浄心の義の故に。』(柳田63)と『起信論』が長く引用されて、最後の方に「即ち真如は性浄にして、常住不滅なり。」(柳田83)と「真如」が明記される。

『楞伽師資記』は、その祖の第一を求那跋陀羅とするが、それはのちに『歴代法宝記』から厳しく批判されることになる。

慧可章に「『十地經』に云う、衆生の身中に金剛の仏性有りて、猶お日輪の如く、その体は明らかに円満し、廣大無辺なり。只だ五蘊の重雲に覆障せられて、衆生は見ざるのみ。……若し忘念にして生ぜず、黙然として浄坐すれば、大涅槃の日は自然に明浄ならん。」(柳田146)と坐禪による成仏が説かれる。「人中に仏性有るは、亦た仏性の灯と名づけ、亦た涅槃の鏡と名づく。……亦た波浪は滅するも、水性は壊せざる如く、衆生の生死の相は滅するも、法身は壊せざるなり。」(柳田146)と「仏性」が「法身」とされて不壊であると説かれる。しかし、これは、『二入四行論』長卷子の慧可の言葉に照らして慧可の

ものではありえない<sup>9)</sup>。

榮章には道信への伝法が「榮は、道信が了了として仏性を見る処を印し」(柳田168)とあるのは、のちに見る『楞伽人法志』の弘忍の言葉に由来しよう。

道信章は彼が制したとされる『入道安心要方便法門』を引く形で叙述される。ただ『伝法宝紀』に「經を読むこと莫<sup>な</sup>れ、人と共に語ること莫<sup>な</sup>れ。」(柳田380)と伝えられる道信が、多くの経証からなるこの書を作ったとは考えられない。その「一行三昧」とは、「心を一仏に繋けて、専ら名字を称し、仏の方所に随つて、身を端<sup>た</sup>しくして正しく向い、能く一仏に於いて念念相續すれば、即ち是の念中に能く過去・未來・現在の諸仏を見ん。」(柳田187)という口称念仏、觀仏であり、その点では浄土教に説くところと変わらない。

『普賢觀經』、『大品經』の引用ののち、「是等の心は即ち是れ如来の眞実法性の身なるを、亦た正法と名づけ、亦た仏性と名づけ、亦た諸法実性實際と名づけ、亦た浄土と名づけ、亦た菩提・金剛三昧・本覚等と名づけ、……」(柳田192)と「仏性」「本覚」が出る。さらに智敏禪師の訓<sup>おし</sup>えとして「……五つには守一不移。動靜常に住して、能く學者をして仏性を見、早<sup>すみ</sup>やかに定門に入らしむ。」(柳田226)と「見仏性」が説かれる。この文は敦煌資料『澄心論』と同文であるという。そこには「見仏性」のみならず「眞如」「自性清淨心」などが説かれる<sup>10)</sup>。

その後は道信らしい「初学坐禅看心」が説かれるが、そこに「性は形無しと雖も、志節は恒に在り。然して幽靈は竭<sup>た</sup>まず。常に存して朗然たることを。是を仏性と名づく。仏性を見る者は、永く生死を離るるを出世人と名づく。是の故に『維摩經』に云く、(豁然として還つて本心を得<sup>う</sup>)と、信<sup>まこと</sup>なり其の言や。仏性を悟る者は是れを菩薩人と名づく。亦た道を悟れる人と名づく。」(柳田255~256)と「仏性」「見

仏性」「悟仏性」が出る。その「仏性」は『涅槃経』に説かれるように「常に存」するものである。また『涅槃経』に云う、「一切衆生は仏性有り」と。〈牆壁瓦石は仏性に非ず、云何が能く法を説かん〉と説く容可んや。」(柳田264)と無情仏性が肯定される。

このように道信章では、浄覚が用いた文献において、「仏性」や「見仏性」が出るので、『楞伽師資記』以前にすでに「見仏性」などの思想があったことになる。

六代弘忍章では玄奘の『楞伽人法志』が引かれるが、そこにある記述は、有力な弘忍・神秀の資料である。そこからの引用に「我れ汝が了了として仏性を見る処を印可する、是れなり。」(柳田287)といわれており、道信章でも同じ文である。しかしながら、弘忍の弟子である慧能も神秀も法如も「仏性」や「見仏性」をいわないから、弘忍のことではあるまい。

『修心要論』は敦煌本<sup>(1)</sup>にあり、それは禪宗で『最上乘論』の名で伝わっているものと同本である。柳田は、『楞伽師資記』弘忍章の「人間に在りて『禅法』一本有り、是れ忍禪師の説と云えるは、謬言なり。」とある「禅法一本」が、『修心要論』に当たることはほぼ間違いない。と云って、『修心要論』を『楞伽師資記』が引用しているとする。さらに「ただ不思議なのは、浄覚が否認した当の『修心要論』の数節を、それと明記せずに『楞伽師資記』に引いていることである。」<sup>(2)</sup>という。以来、これが定説とされるが、以下の理由で『楞伽師資記』が先である。

『楞伽師資記』と『修心要論』とに引用が重なる箇所は、『修心要論』では次のようである。

「『十地論』に云く、衆生の身中に金剛の仏性有りて、猶お日輪の如く、体は明らかに円満し、廣大無辺なり。只だ五陰の為に黒雲の覆う所なり。瓶内の灯光の如きは照輝すること能わず。譬えば世間の雲霧、八方に俱に起きて天下の陰闇なるが如し。日は豈に爛なるに何故に光無きや。光、元、不壊なり。只だ雲

霧の覆う所たり。」(T48377a)

『楞伽師資記』と比べると冒頭から「……只為五陰」の前までは同じだが、『楞伽師資記』はそのあと「五陰の重雲に覆障せられて、衆生は見ざるのみ。若し智風の飄蕩するに逢えば、五陰の重雲は滅尽し、仏性は円照して煥然として明淨なり。」(柳田147)と続く。「五陰」、「重雲」は前と後に出る語で、文意も前後のつながりも明瞭である。それに対して『修心要論』はそのあと「五蔭の為に黒雲の覆う所なり。瓶内の灯光の如きは照輝すること能わず」と、日輪の喩えが「黒雲の覆う所なり」までで、まだおわっていないのに、前後には無関係な「瓶内灯光」の喩えを出す。それは柳田によれば、求那跋陀羅訳の『大法鼓經』にあるという(柳田152)が、『楞伽師資記』ではすぐ後の『華嚴經』引用に続き、「亦た瓶内の灯光の如きは、外を照らすこと能わず。亦た世間の雲霧の八方に俱に起こつて、天下陰暗なるが如き、日光は豈に明淨なることを得んや。日光は壊せず。只だ雲霧に覆障せらるるのみ」とある。これも文意は明瞭である。それを『修心要論』が少し語句を変えて「如瓶内灯光、不能照輝。……光、元、不壞なり。只だ雲霧の覆う所たり。」と引用したのである。「瓶内灯光、不能照輝」では、瓶内も照らされないことになって不合理であり、『楞伽師資記』のいうように「外を照らす」ことが「不能」なのである。それをまた龍谷本『観心論』はその増広部分で「衆生身中……為五陰黒雲之所覆。如瓶内灯光不能見了。」と継承する。「瓶内灯光、不能照輝」の矛盾を「不能見了」と解消したのである。この引用は『修心要論』と『観心論』(龍谷本)を増広保持したグループが似たような思想集団であることを推測させる。

正確な引用をおこなう『楞伽師資記』とは異なり、『修心要論』の經の引用はまったく杜撰である。

「維摩經云。如無有生、如無有滅。如者真如仏性、自性清淨心源。真如本有不從縁生」(T9337b)といわれるが、最初の「如無有生、如無有滅」だけが『維摩經』の「若以如生得受記者如無有生。若以如滅得受

記者如無有滅。」(T145a2b)の一部を取ったもので、あとはまったく經典の言葉ではない。經典の引用と見えるものは「仏性・自性清浄・真如・本有・真如仏性」という『修心要論』のタームである。『楞伽師資記』にはそのような杜撰な引用は一つもない。以上によって『修心要論』が『楞伽師資記』の記述を取り入れたことが明らかになったと思う。

さて、『修心要論』は「当に身心は本来清浄にして不生不滅、分別あることなし。自性円満の清浄の心は、此れは是れ本師なり。」(377a)と始まり、十四の問答よりなる。「身心本来清浄不生不滅」は「自性清浄心」とは齟齬するが、いずれにせよ『起信論』の「不生不滅」の自性清浄心思想で、仏教とは相容れないものである。その「自性」は、次々と異なる用語で説明される。

まず問1では「自心本来清浄」(377a)となり、その説明に『十地経』の「金剛仏性」が引かれて「守心第一」(377c378c)がこの論の主題である。問2では「自心」が「如とは真如仏性自性清浄なり、自性清浄とは心の源なり。」(377b)となる。問3では「何ぞ自心と名づけ本師と為るや。答えて曰く、此の真心は自然に有りて外より来らず。」(377b)と「真心」となる。

問4では「我本心」に代わる。ちなみに「真如仏性」という用語は、隋代の大乗論書、例えば慧遠『大乘義章』、吉蔵『法華玄論』などには早くからあるが、禅宗文献ではこの『修心要論』がおそらく初出であり、『観心論』にも用いられる。

問5は「衆生と仏と真体は既に同なり。……我所心、滅するが故に生死を受けざるを得。」(377b)といい、「我所心」という見慣れぬ用語が出る。これは『華嚴経』や『大智度論』などに出るが、禅宗関係ではこの『修心要論』に十二回出るほか、『大乘開心顕性頓悟真宗論』(以下『頓悟真宗論』と略す)に一度、『瀉山語録』に一度だけ出る<sup>13)</sup>。

問6は「真如、法性は同一無二」(377c)とつう。問7、問8は「若し自ら早く成仏せんと願う者は、是れ本真心を守ることを会せよ。」(377c)と成仏には守心しかないと説かれる。問9は「我れ既に衆生の仏性は本来清浄なること、雲底の日の如くなることを体知す。」(378a)という。

問10も「守心」の問いであり、「先ず真心を守らば妄念生ぜず。我所心、滅して後に成仏を得」(378a)とある。そして唐突に「観無量寿経」に依りて端坐正念し、目を閉じ口を合し、心前を平視して随意近遠なれ。一の日想を作して真心を守り、念念、住まることなれば即ち善く氣息を調べよ。」(378b)と出る。これは『観無量寿経』に説かれる「日想観」の坐禅で、口称念仏より以前では念仏は坐禅における行で、早くから実践されてきたものである。問11には「内に真心を鍊り」(378b)とあり、「真心」は「気」のように練るものとされている。

問12は「云何が是れ我所心、滅すや」(378c)という問い。問13は長い問いの答えの最後に「命終の時臨んで正念を失わず。即得成仏す。」(379b)という禅宗らしからぬ臨終成仏の文言がある。最後の問14に「一乗を顕し宗と為す」(379b)と出し、最後は「天地を指して誓を為す、若し我を信ぜずば世世に虎狼の所食にされん。」(379b)と、呪いのような文言で結ばれる。

この論は「仏性」「真如仏性」「明見仏性」「自心」などの不生不滅をいうが、「見性」をいわないのは、敦煌本ベリオ3559とこの『禅門撮要』本(大正蔵)だけであるという<sup>44)</sup>。他の写本は「見性」をいうのである。

#### 四、『六祖壇経』

六祖慧能は「仏性」を言ったとされるが、敦煌本『六祖壇経』も荷沢神会一派の改竄が多く入っている

て、元来のものと思われる部分には「仏性」「見性」「頓悟」の語はない。<sup>55)</sup>

弘忍が慧能に言ったという「嶺南人無仏性」の話は神会の『雜徵義』(六代伝記)に初めて見られるもので、神会の創作であり、それが『壇経』にも入れられたのである。『六祖壇経』の改変はすでに慧能の弟子である慧忠国師が「他の壇経を把て改換し、副譚を添糅して聖意を削除し後徒を惑乱す。豈に言教成らんや。苦なる哉、吾が宗、喪ぶ」(T51, 486)と嘆き、鵝湖大義(七四五―八一八)の『興福寺内供奉大徳大義禪師碑銘』には神会について「宗徒は真に迷い、枳穀体を変じて、竟に檀経の伝宗成る。」と報じられている。じつさい敦煌本『六祖壇経』でさえ「仏性」が四回、「見性」は十一回、そのうち、慧能の言葉として出るものは七回、「真如」は四回である。とりわけ、次の引用は、「自心」「真如本性」「自性(性)清浄」、「識心」、「見性」「本心」を使っているから、後の禪宗への影響が大きかったと思われる。

「故に一切方法は尽く自身の心中に在ることを知る。何ぞ自心に従つて頓に真如本姓を現ぜざる。『菩薩戒経』に云う、我が本願(源)は自性清浄と。心を識りて見性し、自ら仏道を成じ、即時に豁然として本心に還り得たり。善知識よ、我は忍和尚の処に於て、一聞して言下に大伍(悟)し、頓に真如本性を見る。是の故に汝、法をして後代に流行せしめよ。」(敦煌本『六祖壇経』T49, 340c)

禪宗で流通した『六祖大師法宝壇経』では「仏性」は二十回、「見性」は「見性成仏」を含めて三十七回、「真如」は十五回に及んでいる。

この『法宝壇経』の後代の禪宗への影響は甚大である。

以上、達摩、慧可、粲、道信、弘忍、慧能、神秀らには「仏性・見性・真如・自性清浄心」など『涅槃経』や『起信論』の用語はないが、八世紀初め頃の杜朏、浄覚、『修心要論』、「澄心論」、『壇経』などにはこれらの用語が見えて、「仏性・見性・真如」が禪宗のタームとなっていたことが明らかになった。

三節 馬祖(七〇九―七八八)時代の禪文獻における仏性・見性・真如

一、『定是非論』『神會語録』『壇語』(南宗)

六祖の弟子と自称する神會(六八四―七五八)こそが「仏性」「見性」を鼓吹したのである。彼は慧能と相見したとき、はや「仏性」をいつている。「吾に一物あり。無頭無尾・無名無字・無背無面。諸人、はた識るや。師(神會)乃ち出でて曰く、是れ諸仏の本原、神會の仏性。祖曰く、汝に向かい無名無字というに、汝、便ち喚んで本原仏性と。師、礼拝して退く。』『伝灯録』(T.1536a)その応答は慧能からたしなめられている。

七三二年の滑台かつたの宗論は、敦煌本『菩提達摩南宗定是非論』(以下『定是非論』)に編まれたが、そこで神會はこういう。「我が六代の大師は、一一皆な单刀直入、直了見性と書いて階漸を言わず。夫れ学道の者は須く頓に仏性を見て、漸しだいに因縁を修すべし。是の生を離れずして解脱を得。……頓悟して仏性を見る者は、亦復またかくの如し。智慧自然に漸漸に増長す」(三十<sup>上</sup>)。「見性」は、見るといふ一時の体験であり、だから「頓悟」となる。そこに坐禅が入る余地はない。神會はいう「今、坐と言ふは、念起こらざるを坐と為し、今、禅と言ふは、本性を見るを禅と為す。所以に人をして身を坐して住心入定せしめず。」(三二)『定是非論』では「仏性」は七回、「見性」二回、「見仏性」二回、「真如」は三回説かれる。

『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』(以下『壇語』)(二四<sup>上</sup>)に、「仏性」は『涅槃經』に云く、……定惠等しき者は、仏性を明見す」と説かれるが、その「定惠」とは禅定と智恵ではない。「寂靜の体は、即ち名づけて定となす。体上に自然知有り。能く本と寂靜の体を知るを、名づけて恵と為す。」(二四)「仏性」は身の中にあるものとされる。「今学ぶ所の者は、具さに他の説に依りて、身中に仏性有りと知るな

り。未だ了了として見る能わず。」(二二)

そして「生滅門従り、頓に真如門に入る」(二三)と説かれて『起信論』に依っていることは明白である。

『壇語』に「見性」は二回、「仏性」は五回、「真如」は三回説かれる。『雜徴義』では、「見性」が一回、「仏性」は七回、「真如」は十七回説かれる。

## 二、『大乘無生方便門』(北宗)

敦煌本『大乘無生方便門』(以下「方便門」と略す)には異本十二本<sup>108</sup>が存在するが、相互にかなり異同がある。このこと自体が、実際に多方面で読まれてきたことの証左でもあろう。河合康弘は鈴木大拙、武田忠、伊吹敦などの検討を踏まえて共通原本があり、その中で大正蔵(卷八十五)に採られたスタイルン2503が古形と見られるとしている<sup>109</sup>から、それをテキストとして考えたい。その叙述者は神秀に帰せられてきたが、それが最初に言及される圭峰宗密の『円覚経大疏鈔』では「疏有って、弘塵看浄、方便通経、下二に叙列する也。略ほ七家を叙べる。今、初めの第一也。即ち五祖下、北宗秀大師、宗源と為る。弟子普寂等大いに之を弘む。(中略)方便は五方便の謂也<sup>110</sup>」とある。ここには北宗は神秀を宗源として普寂らがこれを広めたということで、神秀の述とも普寂の述ともいっていないから、普寂の系統(北宗)の文書として考えたい。

『方便門』はその最初に「第一総彰仏体。第二開智慧門。第三顕示不思議法。第四明諸法正性。第五自然無礙解脱道」(185:1273b)と挙げられるが、このテキストは第四初めまでで後部は欠落している。異本の多くは冒頭の授菩薩戒儀が存在しない。付加の可能性もあるが、それは神会の『壇語』冒頭の十悪の懺

悔と共通する。そこに「仏性の威徳、亦復是の如し。……菩薩戒。是れ心戒を持す。仏性を以て戒と為す。性心、警起すれば即ち仏性に違す。是れ菩薩戒を破るなり。心を護持して起こさざれば即ち仏性に順う。」(252b)と仏性が戒であると宣言され、「心の不起」を仏性に順うとしている。その「仏性」には、「常住不変」や「不生不滅」という属性は言及されない。

本文は「和(上)木を撃ちて一時に念仏す。和、言く『一切の相は総て取るを得ず。〔所〕以に金剛經に云く、凡そ所有の相は皆な是れ虚妄なり。看心し若し淨ならば淨心地と名づく。身心を卷縮し、身心を舒展する莫く、曠く放ち遠く見て、平等に虚空を尽して看よ。』」(273c)と始まり、念仏、そして坐禅のさまが描かれ、「看心・看淨」が説かれる。また「真如」は次のように説かれる。「身心不起にして常に真心を守る。是沒是れ真如。心起こらざるは心真如なり。色、起こらざるは色真如なり。心真如の故に心解脱、色真如の故に色解脱なり。」(1273c)だが、いったい色の不起とは、身体の不動で、色解脱とは身解脱ということだろうか。

次がこの論の一番の特徴である。「仏は是れ西国の梵語なり。此の地に往翻すれば名づけて覺と為す。言う所の覺の義とは、心体の離念なり。離念は是れ仏の義、覺の義なり。」(1273c)衆生に対する「仏」という概念を、「覺」と訳することで、『起信論』の「本覺」と次のように結合させている。「……離念の相とは、虚空界に等しく遍からざる所なし。法界は一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に於いて説きて本覺と名づく。心の初起を覺するに、心、初相無し。微細の念を遠離して、心性を見ることが了すれば、性は常住なり、究竟覺と名づく。」(1273c 棒線部はいずれも『起信論』〔325,576b〕の引用である。)ただ法身に対して「本覺」を使っても、それが実体的な「心」となることを避けて、『起信論』では「心は即ち常住なり、究竟覺と名づく」(576b)とあるところを「性は常住なり、究竟覺と名づく。」としてい

る。

「覚」は「本覚始覚」とは展開されずに、「是<sup>いかなる</sup>没<sup>いか</sup>是<sup>か</sup>れ三義。自覚・覚他・覚満なり。離心を自覚とす、五根を縁ぜず。離色を覚他とす、五塵を縁ぜず。心色俱に離るるを覚行円満とす。」(1274a)と、「自覚・覚他・覚行円満」(『華嚴経隨疏演義鈔』)という『華嚴経』の解釈につなげている(異本には本覚始覚と展開するものもある)。

第三顕示不思議法は、「心色俱に繫縛を離る。是れを不可思議解脱と名づく」(1277a)とあり、「須弥を芥子中に納む」(1277b)、「四大海水を以て毛孔に入る」(1277b)とこう『楞伽師資記』にもある『維摩経』不思議品の二つの譬えについての問答がある。

以上、『方便門』には「仏性」、「真如」が言及され、『起信論』や、『楞伽師資記』の影響が窺えるので、やはり「北宗」の思想といえよう。しかし、「見性」はなく、「仏性」の常住や不生不滅は説かれない。だが、「一念の浄心、頓に仏地を超ゆ」が神会の思想に影響を与えた<sup>21)</sup>とも思えない。神会の頓悟はあくまで「見性」によるからである。

### 三、『観心(破相)論』

敦煌本『観心論』は、達摩の論と伝えられてきた『破相論』の異本<sup>22)</sup>であり、『破相論』の方が後の成立である。『観心論』は神秀作とみなされてきた<sup>23)</sup>。だが、内容と、神秀と親しい玄蹟が神秀について「禅法を受得して、伝灯黙照し、言語の道、断え、心行処滅して文記を出さず。」(『楞伽師資記』柳田298)とあることから、疑問である。

この論は最初に「真如仏性は一切の功德の因、覚は根為り。」(T85.1270c)と説くが、それが常住である

とも清浄であるとも説かれない。「真如仏性」は『修心要論』の用語であった。それは「真如の性は既に三毒の所に覆障せらる」(271a)と、損なわれて毒に覆われるものである。そのため『破相論』では、「自心の起用に二種の差別有るを見了す。云何が二と為すや。一は浄心、二は染心なり」(T88367a)として、先述のように『修心要論』の『十地経』云う、衆生の身中に「……」を引く。また「身心を鍛練せば、真如仏性は遍く一切戒律の模中に入り、教の如く奉行し以て欠漏無し。自然に真容の像を成就す。」(271c)と説かれる。身心を練って初めて真如仏性が戒律の中に入って常住の色身となるという奇妙なものである。六根は六賊であり、「能く悪業を成じて真如の体を損なう。」と、「真如の体」も損なわれる。「仏性」は、『温室経』が引かれる所で「浄戒の湯を温め、身中の仏性を洗い蕩して七法を受持し、以て自ら莊嚴す。……且つ仏性の如きは是れ凡形に非ず」(272c)と、洗い流されるものとされている。そしてこの論には「見性」も説かれず、いわゆる見性思想とは無縁であるし、『起信論』の「真如」とも無関係である。

また「観心」というが、みるべき心は主に「無明之心」であり、それは「要を取りて之を言わば、皆な三毒に由るを以て根本と為す」(270c)のであり、「三毒」は実に二十三回説かれる。

最後の方に言及される「但だ能く撰心内照して覚観、常に明らかなれば、三毒絶え永く消亡せしむ」(273b)とある「覚観」は「尋伺」とも訳され、テーラヴァータでは四禅の最初の段階として説かれて、禅宗の用語ではない。「撰心内照・覚観常明」の句を受けて、神会の「凝心入定・住心看浄・起心外照・撰心内照」という北宗禅の入門書であったとする説<sup>24)</sup>は妥当しないし、まして「神秀の『観心論』は、謂わゆる北宗禅の入門書であると共に、奥義書である。」<sup>25)</sup>という評価は妥当しないだろう。そもそも坐禅が説かれず、『方便門』の用語である「離念」(二十二回)、「浄心」(四回)もないので、北宗の

書だとはいえない。「波羅蜜とは即ち是れ梵の言なり。漢には達彼岸と言う」(1271a)、「伽藍と言うは西国の梵音なり。此の地に翻じて清淨処地と為す。」(1271c)、「仏者覺也」(1273a)という言い方は、「方便門」の「仏は是れ西国の梵語。此の地に往くに翻じて名づけて覺と為す」(1273c)の影響があるだろう。

『達摩觀門』は同じく誤って達摩作と伝えられるが、「仏性」、「見性」はなく、「真如」が「真如門とは覺心無心にして虚空に等ひとし。故に真如門と名く。智慧門とは……」(1270b)と二回出るが、『起信論』とは関係なさそうである。なお、『頓悟真宗論』は、程正によつて、『頓悟真宗要決』、「大乘無生方便門」、「觀心論」、「楞伽師資記」のほか、『御注金剛般若經』、「大乘起世論」も資料として偽作されたものと判明したので、論じない。

#### 四、『歴代法宝記』(保唐宗)

『歴代法宝記』も敦煌本のみである。これは神会の『定是非論』、淨覺の『楞伽師資記』をふまえて、無住(七一四―七七四)が南宗北宗以外の達摩以来の正統な禪宗であることを主張する書である。いちおう弘忍の法嗣、智誥ちげを宗祖として、処寂、ついで新羅僧(金和尚)無相、無住と伝灯を記すが、それは史実ではなく、袈裟という正統の証拠物がいかにして無住に伝わったかを説明するものである。初祖達摩から二祖、三祖、四祖と次第し、六祖章では弘忍との仏性問答、「身は是れ猿なりと雖も、仏性は豈に和上と異ならんや。……忍大師、確上に就いて密に説き、直に見性を了ぜしむ」(柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』<sup>59</sup>99頁)によつて伝法されたとする。そして慧能の袈裟が則天武后に召し上げられ、それが智誥に与えられ、その弟子の処寂に渡り、そして密かに海東の金(無相)禪師に与えられる。無相の説法には「一切の衆生は、無明の酒に酔うて、自身に見性成仏することを信ぜず。又『起信論』を引いて云く、心真如門、心生滅門

とは……」(柳田Ⅱ、146)という件りがある。その後、無相章の前に神会章があり、滑台の宗論が「無念の法を説きて、見性を立つ。」と示され、遠法師との問答が「又問う、『法師は仏性を見るや。』法師答う、『見ず。』会和上云く、『獅子吼品に云く、(若し人、仏性を見ずんば、即ち合に『涅槃経』を講ずべからず、若し仏性を見れば、即ち合に『涅槃経』を講ずべし)と。』遠法師却つて問う、『和上は見るや』会答う、『見る。』」(柳田Ⅱ、156)とあつて、「仏性」「見性」が説かれる。だが、この章には不思議な論述がある。「汝が劍南の説禪師は是れ法師にして了教を説かず。唐禪師は是れ説禪師の弟子にして、亦た了教を説かず……益州の金(無相)はこれ禪師なるも、了教を説くことは亦た得ず。了教を説かずと雖然も、仏法は只だ彼処に在り。」(柳田Ⅱ、157)正しい法はなくても袈裟は相伝され、それを伝持する無住は仏法の正統だとされる。ここに神会から無住という実際の思想の伝灯が窺われる。その間の袈裟伝持者の思想は問われないのである。

神会を承けた無住の説法はこの書の大半を占めるが、まず「処座の説法に、直に見性に至らしむ。」といい、「一切衆生は本来清浄なり。本来、円満して添ずることも亦た得ず。……仮名の善知識、本性を指して、即ち仏道を成ず。」(柳田Ⅱ、164)と宣言する。また、その茶話で「衆生の本性を指して、見性せば、即ち仏道を成じ、相に著せば即ち沈輪す。」(柳田Ⅱ、274)と出す。

『歴代法宝記』は、神会を継承するゆえに「仏性」「見性」はキーワードではあるが、「仏性」は多くはなく「見性」は十箇所であるのに対し、これも神会の思想である「無念」は百箇所以上使われる。柳田によれば、宗密はかれらを評して「剃髪し了つて便ち七条の袈裟を掛くるのみ。禁戒を受けず、礼懺、転読、画仏、写経に至つては、一切これを毀りて皆な妄想とし、所住の院に仏事を置かず。故に教行に拘らずと云う。」(柳田Ⅱ、22)という。もちろん坐禪も行じられない。

実際の戒定慧のないこれが、果たして仏教だろうか。

#### 四節 馬祖以後の禪文献の仏性・見性・真如

『悟性論』と『血脈論』は、敦煌文献ではなく、「達磨三論」あるいは「少室六門」の一部として、『破相論』と共にとりわけ日本で伝えられてきた<sup>28</sup>ものである。鎌倉期の日本達磨宗の用いた書でもある。しかし、その内容は、『悟性論』が「真見」(六回)を説くのに対して『血脈論』にそれはなく、『血脈論』が「見性」を三十二回説くのに対して『悟性論』にそれはなく、およそ異なる思想である。ただ達磨大師作ということだけが『破相論』を含めて共通するが、敦煌文献にはないから、その成立と伝播は、地域あるいは時代が『観心論』(破相論)とは異なっているように。

そして両者とも百丈懷海(七四九—八一四)が「自然外道に属す」と批判したものに<sup>29</sup>に近い。『悟性論』は「能く返照して了了として貪瞋痴性を見れば即ち是れ仏性なり。貪瞋痴の外に更に別に仏性有ること無し。」(T48370c)と、三毒と仏性を異ならないとし<sup>30</sup>、『血脈論』は「吾に問うは即ち是れ汝の心、無始曠大劫従り以来、乃至、施為運動、一切時中一切処所、皆な是れ汝の本心、皆な是れ汝の本仏なり。」(T48370b)という。応答し、施為運動するものは、ふつう私たちが心の働きとする脳的作用による行為や動作であろうが、それが仏であるといわれる。

#### 一、『悟性論』

『悟性論』にはすでに引いたところ以外には「仏性」に言及しないし、「見性」も説かれない。「真如」は最後の「夜坐偈」と名付けられた五更転にのみ三度出る。すなわち「憶想を起こころざしれば真如性なり」

(372a)、「世界の本性は真如性なり。」(373a)、「真如平等性を見んと欲すれば、慎んで心を生ずること勿れ。」(373a)とあって、『起信論』の「真如」とは無関係である。

『悟性論』の特徴は『二入四行論』との密接な関係がある、と通然が指摘する件り<sup>(81)</sup>に見える論理を縦横に使うことである。

『悟性論』の「若し、心は是れ仮名なり、実体有ること無しと知れば、即ち自寂の心も、またこれ非有、またこれ非無なり。何を以ての故に。凡夫は一向に心を生じ名づけて有と為す。小乗は一向に心を滅し名づけて無と為す。菩薩と仏とは未だ曾て心を生ぜず。未だ曾て心を滅せず。名づけて非有非無の心と為す。非有非無の心、此れを名づけて中道と為す」(371b)は、『二入四行論』の「心体は無体なり……凡夫は有に住し、小乗は無に住し、菩薩は有無に住せずとするは、是れ自心に計って妄想するのみ。」(『運摩の語録』<sup>(82)</sup>〔48〕)に由来するとされる。だが、慧可<sup>(83)</sup>の眼目は、最後の一句であり、それは最初の「心体は無体なり」からすべて自心に計った妄想にすぎないということである。すなわち、『悟性論』の説は慧可からすれば、妄想にすぎない。だがAに非ず、Bに非ず、ABに非ずという論理が、『悟性論』では次のように種々に使われる。

「凡夫は一向に動なり。小乗は一向に定なり。謂ゆる凡夫小乗の坐禅を出過するは、大坐禅と名づく。」(371a)

「迷う時は此岸有り。悟る時は此岸無し。何を以ての故に。凡夫は一向に此に住するが為なり。若し最上乘の覚なれば、心、此に住さず。亦た彼に住さず。故に能く此彼の岸を離るる也。」(371a)

「有とは、無に於いて有り。無とは、有に於いて無し。是れを真見と名づく。夫れ真見とは、見ざる所無く、亦た見る所無し。……凡夫の見る所は、皆な妄想と名づく。若し寂滅して、見無ければ始めて真見

と名づく。」(371b)

「如来は此岸に在らず、亦た彼岸に在らず、中流に在らず。中流とは小乗人也。此岸とは凡夫也。彼岸とは菩提也。」(372b)

如来が彼岸、菩提に在らずとは奇妙であるが、いずれにせよこの論法は続く。慧可にいわせれば、要するにすべて妄想にすぎない。

また通然は、『悟性論』と『観心論』との関連をいう。すなわち『悟性論』の「妄想無き時は一心、是れ一仏国なり。妄想有る時、一心是れ一地獄。衆生は妄想を造作し、心を以て、心を生ず。故に常に地獄に在り。菩薩は妄想を観察して、心を以て心を生ぜず。故に常に仏国に在り。……心中に三毒有れば、是れ国土穢悪と名づく。心中に三毒無ければ、是れ国土清浄と名づく。」(371c-372a)を『観心論』の「浄心・染心」の思想を承けているというが、「浄心・染心」は、後に付加された『破相論』にある部分で、元来の『観心論』にはない。「浄心・染心」は『起信論』の用語であり、「真心」もまたそうである。『悟性論』の論理は、二元ではなく、引用された「……」の所には「若し一念心起こらば、則ち善悪二業有り、天堂地獄有り。若し一念心起こらざれば、即ち善悪二業無く、亦た天堂地獄無し。」(371c-372a)とあり、それが重要である。たしかに「貪為欲界。瞋為色界。痴為無色界」(371a)は『観心論』と同じ表現であり、「三毒」も説かれるが、影響といえるほどではなからう。

「若し悟る時は、衆生仏を度す。何を以ての故に。仏は自ら成らず。皆な衆生の度すに由るが故に。諸仏は無明を以て父と為し、貪愛を母と為す。無明貪愛は皆な是れ衆生の別名也。」(372b)という、仏道として首を傾げざるを得ないことも説かれる。

二、「血脈論」

『血脈論』には、「真如」は説かれないが、すでに見たように「見性」を成仏の要として次のように説く。

「但だ本性を見れば一字も識らずともまた得。見性すれば即ち是れ仏なり。」(T48375a)

「問うて曰く。若し見性せざれば、念仏・誦経・布施・持戒・精進・広興福利して成仏することを得るや。答えて曰く、得ず。……成仏は須く是れ見性すべし。」(374a)

「但だ見性せざれば、人、読経念仏し、長学精進し、六時行道、長坐不臥して広学多聞なるも、以て仏法と為さば、此等の衆生は尽く是れ仏法を謗する人なり。」(375b-c)

ところがこの「見性」は仏性を見ることではない。「仏性」は四回説かれるが、次のように「見るべきもの」ではない。

「然れば則ち仏性自ら有り。若し師に因らざれば、終に明了せず。」(373c)、「仏性、本自之れ有り。迦葉は只だ是れ本性を悟得するのみ。本性は即ち是れ心なり。」(374c)、「若し衆生性を離れて別に仏性の得べき有らば、仏は今、何処に在すや。衆生性は即ち是れ仏性也。」(374a)

これによれば、「仏性」は「衆生性」と同じもので、仏の性と対句になる衆生の性であり、『涅槃経』の仏性とは関係ない。だから衆生に元来あるもので、見るもの、得るものではない。したがって『血脈論』の「見性」は宋代の「見性」とは異なる。

『血脈論』の「見性」は仏道の必須要件である戒定慧を修することを「謗法」とまでいう。それどころか、見性さえすれば、戒は不要である。

「問うて曰く、白衣は妻子有り。姪慾を除かず。何に憑りてか成仏を得るや。答えて曰く、只だ見性を言いて姪慾を言わず。只だ見性せざるが為なり。但だ見性を得れば、姪慾は本来空寂にして断除を仮らず。亦た樂に著せず。」(375c)

『血脈論』の見るべき、得るべき「性」は「本性」である。

「直に本性を見る、之を名づけて禪と為す。若し本性を見ざれば、即ち禪に非ざる也。仮使たとい千経万論を説き得たるも、若し本性を見ざれば、只だ是れ凡夫、是れ仏法に非ず。至道は幽深にして話会すべからず。典教は何に憑りてか及ぶ所あらん。但だ本性を見れば、一字を識らずも亦た得るなり。見性すれば即ち是れ仏なり。」(375a)。その他「若し本性を見れば」(375a)(375b)「但だ本性を見れば」(375a)(375b)と言及される。

「本性」は「心」であり、「此の心は無始曠大劫従り、如今と別ならず。未だ皆て生死有らず。不生不滅、不増不減、不垢不浄、不好不悪、不來不去、亦た是非無し。亦た男女相無く、亦た僧俗老少無く、聖無く、凡無し。」(374b)。不生不滅は「仏性」ではなく「心」なのである。

ところがその「心」は、最初に「前仏後仏、以心伝心、不立文字」(375c)といわれる「心」であるが、ただそれは「汝、吾に問うは即ち是れ汝の心。吾、汝に答うるは、即ち是れ吾が心なり。」(375c)という私たちのふつうの心である。

さらに「仏は是れ西国語。此土に云く、覺性なり。覺とは靈覺なり。機に応じ物に接して、揚眉瞬目し、運手動足す。皆な是れ自己の靈覺之性なり。」(375a)といわれる。仏が「覺」になり、さらに「靈覺」になる。「靈覺」は、今まで見てきた三つの灯史、北宗系『方便門』、『修心要論』、『神会語録』、『観心論』、『悟性論』、いままで取り上げなかった『達摩観門』、『大乘北宗論』にもない用語である。

ここに至って、これらと伝統的な禅との接点が見える。

慧忠(？一七七五)が問うた南方の知識の説示はこうである。「即心是仏、仏は是れ覺の義。汝、今、悉く見聞覺知の性を具す。此の性、善能揚眉瞬目し、去來運用して身中に遍し。頭を拵けば頭知り、脚を拵けば脚知る。故に正遍知と名づく。此れを離れて之の外に更に別の仏無し。」(T51,437c) 以下は「覺」までで「靈覺」とは言われないが、「見聞覺知、揚眉瞬目」の性である。この段で『壇語』の改変がいはれるので、南方の知識は神会系の人々であろうと思われるが、「即心是仏」があるので馬祖禅だと広く誤解されている。

そこで宗密(七八〇—八四二)の『禪源諸詮集都序』では馬祖禅をこう評する。

「即今、能く語言動作し貪嗔慈忍し、善惡を造り苦樂等を受く、即ち汝の仏性なり。即ち此れ本來是れ仏なり。此れを除きて別の仏無き也。此れを了すれば天真自然なるが故に、起心し修道すべからず。道は即ち是れ心なり。心を將ちて還た心を修すべからず。」(T88,92c)。宗密は、馬祖を金和尚(無相)の弟子とするように、馬祖禅の正しい情報を知らない。ただ馬祖の流れを汲む人々に『血脉論』に通ずる邪道があったのだろう。それを示すように馬祖の嗣の章敬懷暉の嗣、弘辯禅師が、唐の宣宗(在位は八四六—八五九)と次のように問答している。

「帝曰く、何をか仏心と為す。対えて曰く、仏とは西天の語、唐には覺と言う。人に智慧の覺照有るを謂いて仏心と為す。心とは、仏の別名にして、百千異号有るも、体は唯だそれ一なり。本と形状無く、青黄赤白、男女等の相に非ず。天に在れど天に非ず、人に在れど人に非ず。而も天を現じ人を現す。能く男なり能く女なり。非始非終、無生無滅なるが故、靈覺之性と号す。」(T51,269b)。弘辯は「戒とは何か」の問いに「非を防ぎ、惡を止む、之を戒と謂う」(269b)と答える凡僧である。

このような『悟性論』『血脈論』を、常盤大定は「ともに短い、全編これ体験を通して円成し充実した思想を圧縮して鍛成せる金玉の格言集といふべきである」<sup>84)</sup>という。柳田聖山は「馬祖を祖とする、新しい禅仏教の運動は、むしろ、達磨語録の空の論理を再編し、その実践を強力に推進するところに特色があった。『血脈論』の見性とは、おそらくそのことである。」<sup>85)</sup>というが、そうだろうか。

神会の多くの書や『大乘無生方便門』、『歴代法宝記』は敦煌に隠されて伝わらず、『観心(破相)論』『悟性論』『血脈論』は日本でも栄西、道元などの批判があり、広まらなかつた。馬祖系の『宝林伝』は、長らく伝わらず、現在も全十巻中、巻七・九・十は欠本であり、中国四祖以降の部分はない。逸文も五つの文献に散在して<sup>86)</sup>『宝林伝』としては伝わっていない。伝われば、それも馬祖の洪州宗の正統性を主張するものとなろう。系図で正統とされるような禅は本物ではあるまい。

【注釈】

- (1) 『禅文化研究所紀要』 21号(1995)で、諸宗派の教学の遷移にしたがって、詳細に論じられている。
- (2) 大竹晋『大乘起信論成立問題の研究』(国書刊行会、2017)
- (3) 入矢義高編『馬祖の語録』71頁、(禅文化研究所、1984)
- (4) 西口芳男氏より薬山碑文(『全唐文』536)に薬山が馬祖に嗣いだことが見える、との指摘を受けたが、その碑文については真偽がいろいろ争われている。(賈晋華『古典禅研究』(汲古書院、2017))
- (5) ペリオオ本四種、北京本、石井本があるが、ペリオオ本20045は「三藏法師菩提達摩絶観論」、同2885「達摩和尚絶観論」と題す。柳田聖山「絶観論の本文研究」66、67頁『禅学研究』58号、1970
- (6) 西口芳男「上圖138V仏教問答と『頓悟真宗論』」、『禅文化研究所紀要』25号、2000。以下引用は西口と略記し、頁番号のみ記す。
- (7) 柳田聖山『初期の禅史I』25頁(筑摩書房『禅の語録2』、1971)。以下柳田と略記し、頁番号のみ記す。
- (8) 柳田、前引書、30頁
- (9) 拙著『インド仏教と初期禅宗の坐禅と覚り』(学術研究出版、2021) 第三部第二章
- (10) 瀧瀬尚純『澄心論』再読考』『印度学仏教学研究』55-1号、2006
- (11) 敦煌本は七種あり、「蕪州忍和尚 道凡趣聖悟脱宗修心要論」と題されたものなどがある。大正蔵には『禅門撮要』所収『最上乘論』(48No.2011)を入れる。
- (12) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』81頁、「禅文化研究所研究報告」第一冊、禅文化研究所、1967
- (13) 『宗鏡録』には、あきらかに『修心要論』の言葉として「如先徳云、夫修道之体自識、常身本来清浄、不生不滅。……不失正念、我所心滅。」(88c)と出るほか、『大智度論』からの引用として二度出る。

- (14) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』85頁
- (15) 拙前掲書、第三部第三章「慧能と仏性」
- (16) 楊曾文『神會和尚禪話録』(中華書局、2002)○内の数字はその頁数。
- (17) 唐代語録研究班編『神会の語録 壇語』(禪文化研究所、2006)□内の番号はこの書による。
- (18) 河合泰弘「北宗五方便」とその周辺』『駒沢大学仏教学部論集』24号、261頁、1993
- (19) 河合泰弘 前引書 276頁
- (20) 前引書 261頁 引用元の論文では漢文であるが、ここでは読みやすいように書き下した。
- (21) 前引書 277頁
- (22) 「破相論」は西口芳男「敦煌写本七種対照『観心論』」(『禅学研究』74号、1996)の龍谷本に近い。
- (23) 神尾式春「観心論私考」(『宗教研究』新9-5号、1932)による。
- (24) 柳田聖山「語録の歴史―禅文献の成立史的研究」『東方学報』57号、267頁、1985
- (25) 柳田聖山、前引書、265頁
- (26) 修正「大乘開心顕性頓悟真宗論」の依拠文献について』『駒沢大学仏教学部研究紀要』69号、2014
- (27) 筑摩書房、1976(以下柳田IIと略記して頁数を示す)
- (28) 早く円珍(八一四―八九一)によって将来され、鎌倉期の日本達磨宗が用いている。
- (29) 「若し本より清浄・本より解脱にしておのずから是れ仏、おのずから是れ禅道の解を執せば、即ち自然外道に属す」『古尊宿語録』卷二(X68p10c)
- (30) 常盤大定は、これと羅什『坐禅三昧経』の「無明を以て本性清浄と為し、無明の性を了すれば変じて明となる」と同じ意味であるという。「見性の思想的考察―達磨大師『血脉論』・『悟性論』・『観心論』を中心として」16頁(『哲

学』11号16頁、1933)だが、羅什はいう、「実法あることなし。無明の性も爾り。無明の性を了すれば、則ち変じて明と為る。一一之を推すに痴は不可得なり。云何が無明は行を縁するや。虚空の如きは、不生不滅不有不尽にして本性清浄なり。無明も亦たかくの如し。乃至、生は縁なり。老死亦た爾り。菩薩はかくの如く十二因縁を觀ず。」(T528a)。すなわち「以て本性清浄と為し」ではなく、無明も本性清浄な虚空と同じく実有ではないから、その性を悟って、変われば明となるというのである。

(31) 通然「悟性論」の成立について―『心』の解釈を中心として―『印度学仏教学研究』67―1、2018。そこに柳田の説も引かれる。

(32) 柳田聖山、筑摩書房、1996

(33) 『二入四行論』長卷子の9から49までは慧可の語録である。拙前掲書第三部二章235～328頁

(34) 常盤大定、前引書(注30) 3頁

(35) 柳田聖山「語録の歴史」(既出) 274頁

(36) 田中良昭『宝林伝訳注』9頁、内山書店、2003

# Okamura Mihoko Sensei

## Naomi Maeda

Mihoko Okamura (Bekku), born on May 2, 1935, a day full of flowers, died on June 17, 2023, shortly after reaching her 88th birthday. In the past, when I expressed my congratulations on May 2, she always replied that it wasn't even that bright an occasion.

I first met Mihoko Okamura, personal assistant and companion of D.T. Suzuki the last decade and a half of his life, in the summer of 1994. I asked her to talk about the last years of Suzuki's life as part of a project for the quarterly journal *Zen Bunka*, and she accepted with surprising ease. At the time, transcribing recorded interviews was one of the most troublesome tasks, but I remember that I had no difficulty in listening to the interview again, so moved was I by Mihoko Okamura's clear, luminous voice and her interesting stories.

The entire content of the interview was published in *Zen Bunka*, no. 155 (January 1995). Her gestures through the interview are also memorable. During the Second World War, when she was very young, she performed classical Japanese dances in a Japanese internment camp in the United States, but she had great difficulty when her dance master chastised: "Even if you point at a bird, there is no bird where you point." As she spoke, she quickly gestured to the bird, which I still remember almost 30 years later. It was as if I could see the bird.

Once I visited her home, and on another occasion she came to my home, and when I served her a simple meal for lunch, I was surprised

that she said it was “such a luxury,” because it truly was a very simple meal. Perhaps Mihoko-sensei had lost her sense of comparison.

When D.T. Suzuki lived for a short time in the Okamura house, a four-story brownstone in New York, Dr. Shin'ichi Hisamatsu visited him. He gave Mihoko-sensei's mother — who had looked after Dr. Hisamatsu as well with her characteristic generosity — a brooch that he had bought in a New York jeweler's shop as a token of his appreciation.

Perhaps because every time I met Mihoko-sensei I was always eager to hear not only about Dr. Suzuki but also about Hisamatsu-sensei, one day she gave me the brooch along with a note that read: "In memory of Shin'ichi Hisamatsu-sensei." The brooch was of a magnificent design, cool and calming.

On another occasion, Mihoko told me: “Dr. Suzuki was going to entrust the management of Matsugaoka Bunko to Muneyoshi Yanagi. He was so sad when Muneyoshi died that he continuously wore Yanagi's cardigan, given him by the deceased's family as a memento.” Whenever Mihoko spoke of Yanagi, she always called him ‘Soetsu-sensei’ rather than ‘Muneyoshi-sensei.’

An exchange in English between D.T. Suzuki and Mihoko shortly before D.T. Suzuki's own death is described, encased in Mihoko's commentary, in the journal *Zen Bunka*:

I asked him if he wanted anything. "No, nothing. Thank you," he replied. I think he had already prepared himself for the end.<sup>1</sup>

Ten years later Mihoko returned to the subject of Dr. Suzuki's

death. "After saying, 'I don't need anything. Thank you,' he kissed me on the cheek." As she related this, she smiled.

I immediately thought of Sanshoken Roshi (猷禪玄達, 1841-1917). In an account by Master Kato Kozan (1876-1973), an old Buddhist monk from Okutama who studied under him at Bairin monastery, Master Sanshoken's last hour is mentioned.

He was a great man, of heroic character. When he was dying, he was close to his last breath and needed water, so a nurse at the hospital brought him water. The nurse asked him if it tasted good and he said, "Oh, it tastes good, and I miss it."

It's not easy to get such words out, I wonder if we can do it in the throes of death? In all things he was concerned only with the present moment, never thinking a bit about the future, if the future would be this way or that. That's how Sanshoken lived.<sup>2</sup>

Mihoko-sensei, Honorary Director of the D.T. Suzuki Museum in Kanazawa, was once asked, "What would Dr. Suzuki say if he saw this D.T. Suzuki Museum now?" She replied with a laugh, "I think he'd say: "Don't you have anything better to do?"

Years earlier Buddhist scholar Ryomin Akizuki visited Dr. Suzuki at Matsugaoka Bunko and asked him to compile a collection of koan answers. As Dr. Suzuki saw him off at the door, he asked Professor Ryomin: "Don't you have anything better to do?" "The Akizuki story," added Mihoko, "popped into my mind when I was asked the question at the Suzuki Museum."

On 12 July 1966, the day D.T. Suzuki died, Mihoko-sensei returned alone to the Matsugaoka Bunko and searched the premises, trying to

catch a glimpse of him. Emerging into the garden and halting —

The instant I saw the branches of a pine tree beside me swaying in the wind I blurted: — Ah, That's it, Professor! — I felt I'd finally met the real thing in person. Since then, when I'm quiet, here and there, this and that, even the logs lying by the side of the road, are all familiar to me.<sup>3</sup>

In no time at all, Mihoko was reunited with Dr. Suzuki. Rather, it would be better to say that they were together without interruption.

In the same essay, she writes:

Four years ago, when he fell asleep forever, nothing changed in his expression. That's because he'd already been dead for a long time. In other words, I had the impression that he had already gotten rid of everything that could be gotten rid of on a daily basis. Even if he died, nothing would begin, so nothing would end.<sup>4</sup>

The last time I saw Mihoko was shortly before the coronavirus spread through the city. We'll meet again when the world calms down. That's what I thought as the days went by.

I've heard it said that Dr. Suzuki often used to tell her: "Be quiet, Mihoko-san" — and Mihoko-sensei, with whom I had the pleasure of corresponding, was cheerful, yet fundamentally calm.

This article is the English version of "Okamura Mihoko sensei no koto [On Okamura Mihoko sensei]" published in *Zen Bunka* [Zen Culture], no. 272, (April 25, 2024)

I would like to express my deepest gratitude to my best friend Steve Antinoff for his very painstaking supervision of the English translation.

1. *Zen Bunka*, no. 155, (January 1995): 40.
2. *Zazen ni Ikiru: Kato Kozan Roshi Zuimonki*, Hakujusha, 1973, p.45.
3. *D. T. Suzuki: The Man and his Thought*, Iwanami Shoten, 1971, pp. 369-370
4. *Ibid.*, p.371

執筆者一覽（掲載順）

衣川 賢次

項 楚（衣川賢次日譚）

常盤 義伸

松岡由香子

禪文化研究所唐代語錄研究班

宋 力

前田 直美

Jason Protrass

禪文化研究所講師

四川大学中国俗文化研究所元所長（二〇二五年逝去）

花園大学名誉教授

禪文化研究所研究員

禪文化研究所

花園大学国際禅学研究所客員研究員

禪文化研究所研究員

Brown University Associate Professor

『禅文化研究所紀要』は、32号より原則的に電子書籍での刊行となりました。

下記の禅文化研究所ウェブサイトにて無料公開させていただいております。

<http://www.zenbunka.or.jp>

## 禅文化研究所紀要 第三十九号

二〇二六年三月三十一日発行

編集兼  
発行者

公益財団法人 禅文化研究所

〒六〇四一  
八四五六 京都市中京区西ノ京壺ノ内町八一

花園大学内

電話 〇七五―八二―一五―八九

FAX 〇七五―八二―一四―三二