

# 泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集

— 附 省燈 (文燈) 禪師をめぐる泉州の地理

衣川賢次

一・慧觀「泉州千佛新著諸祖師頌序」校訂ならびに譯注

泉州千佛新著諸祖師頌

終南山僧慧觀撰序

南岳泰公著五讚十頌、當時稱之以美談。及樂浦、香嚴尤長厥頌。斯則助道之端耳。自祖燈相囑、始迦葉終漕溪、凡三十三祖、信衣之後追數人、先賢之所未讀者、愚且病焉。雖寶林祖述其事、閱而可委、奈何忘機尚懶者、或陋其繁遠<sup>(1)(2)</sup>。殘秋之夕<sup>(3)</sup>、愚得以前意請於千佛燈禪師。雖牢讓而弗獲免、未信宿而成。蓋辭理生千佛之筆、當時問答奇句、或糅其間<sup>(3)</sup>。約。字雖則未多、然識者曆觀<sup>(3)</sup>、諸聖之作、於是乎在矣。亦猶納須彌於芥子、其揆一也。是以命賤染翰、爲之序云。

【校記】底本 S. 一六三五號 (鳴沙餘韻)、【英藏敦煌文獻】

校録本 『大正藏』第八十五册 (一九三二)

矢吹慶輝 『鳴沙餘韻解説』 (一九三三)

穴山孝道「高麗版祖堂集と禪宗古典籍」〔東洋學苑〕第二輯、一九三三)

柳田聖山「祖堂集の資料價值(一)」〔禪學研究〕第四十四號、一九五三)

巴宙輯「敦煌韻文集」(佛教文化流通處、臺灣高雄、一九六五)

李玉混「敦煌遺書《泉州千佛新著諸祖師頌》研究」〔敦煌學輯刊〕一九九五年第一期)

〔1〕何 原作「河」、據矢吹校改。

〔2〕忘 通「望」。

〔3〕繁 諸校錄本並作「繫」。

〔4〕夕 原寫卷「夕」似「夕」、諸校錄本並作「可」。巴宙校作「夕」、甚是。

〔5〕千佛上原空一格、下同。

〔6〕牢 原寫卷「𠂔」諸校錄本並作「罕」。俗寫「牢」字與「罕」易混、見張涌泉「敦煌文獻語言詞典」補正一文(「原學」第四輯、一九九六)

〔7〕閒 通「簡」。

〔8〕然 原寫卷「𠂔」無四點火、省文。諸校錄本並作「此」。本書第二十祖闍夜多尊者頌末句有「此」字、而字形有異。巴宙校作「然」、甚是。

〔9〕曆 矢吹云通「歷」。

【翻譯】泉州の開元寺千佛院禪師が新たに著わせし諸祖師頌への序

終南山僧 慧觀撰

南岳玄泰どのが「五讚十頌」を著わしたとき、當時の人はみごとなできばえだと稱えたものである。樂浦元安、香嚴智閑禪師はとりわけ偈頌にすぐれていた。これらの諸作品を讀めば、必ずや辨道修行の助けとなるであろう。祖師がたの傳燈は、迦葉尊者に始まり曹溪大師に至るまで三十三祖、袈裟を證據として傳えられたのは、このうち數人に及ぶが、先人の讚を作られたものがなく、わたしはつねづね遺憾にももっていた。その事跡は『寶林傳』が祖述していて知られるが、いかんせん、懶墮な者はせつかくの機縁を前に、叙述の繁雜を嫌う始末である。

そこで、わたしはある晩秋の夕べに、讚の撰述を千佛院文燈禪師にお願いしてみた。禪師はさいしよ堅く辭退されたが、ついに折れて承諾され、數日をおかずして完成された。はたして千佛禪師の筆にかかる讚頌には、いにしえの問答のすぐれた言葉が、その簡潔な表現に留められていた。文字は多くはないが、識者が通讀すれば、諸佛祖師の出世の因縁がここに現前していることが、見て取れるであろう。これまた須彌山を芥子粒の中に納めるのと同じ道理である。わたしは心うたれて、紙筆を取り、ここに序をしたためた。

### 【注 釋】

泉州千佛 〓 明崇禎十六年（一六四三）序鼓山元賢纂『溫陵開元寺志』建置志に記す開元寺の沿革によると、唐垂拱二年（六八六）、泉州の民黃守恭は桑樹に白蓮が咲いた瑞祥を記念して道場を建て、蓮花寺の名を賜い、僧匡護を招いて住持としたのが起源で、その後長壽元年（六九二）に昇格して興教寺となり、神龍元年（七〇五）龍興寺と改め、開元二十六年（七三八）玄宗が天下の諸州に開元寺を置いたのに應じて改名した。五代・宋の間に支院を創始し、その數、百二十區にもほった。千佛院はそのひとつである。元至正八年（一三四八）序釋大圭撰『紫雲開士傳』卷二釋省燈傳に、「梁天成時（九二六―九三〇）、刺史王延彬創千佛院、致燈住持之。」という。

諸祖師頌 本篇に收める三十八首の偈頌は、智炬撰「寶林傳」（原十卷）が收める初祖迦葉尊者より六祖惠能に至る傳に對して三十三首が詠まれ、さらに江西馬祖和尚に至る五首が増補された。これが初めての試みであったから「新著諸祖師頌」という（一一頁參照）。

慧

觀 未詳。柳田聖山氏は光睦和尚（南源行修）を慧觀に擬す（中央公論社大乘佛典「祖堂集」解説、一九九〇）。『祖堂集』卷十二光睦和尚章には、行修が吉州南源山に二紀を逾えて住したあと、辛亥年（保大九年、九五二）南唐皇帝の詔により首都金陵に召されて光睦寺に住し、慧觀禪師の號を賜つた、という。しかし氏も言われるとおり、行修は終南山に住した記録がなく、おそらく終生江南に在つた。また慧觀禪師の號をもつ僧がみずから「終南山僧慧觀」という署名はしない。慧觀は僧諱であらう。

南岳泰公 南岳玄泰（生卒年未詳、年壽六十五）。徳山宣鑒（七八二—八六五）の豁如自適なるを見て、弟子をもたず逍遙自適の生活を志す。石霜慶諸（八〇七—八八八）に嗣法、のち南岳衡山東の七寶臺に住んだ。詩文を好み、詩僧との交流によつてその名が知られている。たとえば齊己「送泰禪師歸南岳」詩に「有興寄題紅葉上、不妨收拾別爲編」（『全唐詩』卷八四四）。『宋高僧傳』卷十七唐南嶽七寶臺寺玄泰傳に、作品として「象骨偈、諸禪祖塔銘、歌、頌等」を擧げているが、いまにのこるのは「畚山謠」一首と遺偈一首のみ。『五讚十頌』は未詳。『祖堂集』卷九、「景德傳燈録」卷十六、「全唐詩續拾」卷三十五。

樂

浦 樂浦（樂普、洛浦、落浦）元安（八三四—八九八）。蘇溪元安ともいう。夾山善會（八〇六—八八二）に嗣法。現存作品に「神劍歌」「浮漚歌」など六首。『祖堂集』卷九、「宋高僧傳」卷十二、「景德傳燈録」卷十六、「全唐詩續拾」卷三十四。

香

嚴 嚴 嚴智閑（？—八九八）。馮山靈祐（七七二—八五三）に嗣法。その作品を『新唐書』藝文志は「智閑偈頌一卷二百餘篇」と著録（會谷佳光『宋代書籍聚散考』參照。汲古書院、二〇〇四）。現存するもの

一一八首。金澤文庫藏「香嚴頌」寫本(七十五首)が傳存する。『祖堂集』卷十九、『宋高僧傳』卷十三、『景德傳燈錄』卷十一、『全唐詩續拾』卷四十一。

祖燈相囑 佛陀の正法眼藏・法燈を受けついで迦葉尊者を第一祖とし、達摩大師を第二十八祖とする「西天二十八祖説」、その達摩を中國の初祖として六祖慧能にいたる「東土六祖」を加えて作られた祖燈説は、中國禪宗を佛教の正統とするもので、『寶林傳』(八〇二年成立)において完成した(柳田聖山『初期禪宗史書の研究』第五章「寶林傳」の成立と祖師禪の完成、一九六七)。

信衣之後迫數人 信衣とは佛陀以來の正法眼藏・法燈を受けついで證據として傳えられてきた袈裟。この信衣の保持者が、神秀でなく慧能であつて、五祖弘忍を嗣ぐ傳法の人であると主張したのが荷澤神會(六八四—七五八)であつた。開元二十年(七三二)の獨孤沛撰『菩提達摩南宗定是非論』に言うところである。さらに『六祖壇經』では、慧能は信衣を以後傳えないと宣言する。ここにいう「信衣之後」とは慧能以後を言うわけである。現存の『寶林傳』は卷九・十を缺くが、慧能の弟子、孫弟子にあたる南嶽懷讓、永嘉玄覺、司空本淨、曹溪令韜、南陽慧忠、荷澤神會、石頭希遷、馬祖道一までの傳記があつたことが、その逸文から知られる(椎名宏雄「寶林傳」逸文の研究、『駒澤大學佛教學部論集』第十一號、一九八〇)。

忘(望)機尚懶者或陋其繁遠 、『寶林傳』の記述に繁雜迂遠なところがあつて、祖師開悟、師資契合の機縁がわかりづらいことを言うようである(「繁遠」の用例未檢)。その眼目、ポイントを讀によって簡潔に指摘してもらいたいというのが、文燈に讀の撰述を委囑した慧觀の趣旨である。

千佛燈禪師 當時開元寺千佛院の住持であつた文燈(八九二—九七二、のち省燈と稱す)。その比較的詳しい傳記は『紫雲開士傳』卷二釋省燈傳。『祖堂集』序の作者でもあり、『祖堂集』卷十三には福先招慶和尚(諱は省燈)の名で傳記と問答の語を録す。泉州の人。保福從展(?—九二八)に嗣法。のち呉楚の地を遍歴して、

泉州に歸り、開元寺千佛院、ついで招慶寺の住持となつた。

牢 讓 讓 〓 申し出を固く斷る。楊億「景德傳燈錄序」にも「恭承嚴命、不敢牢讓」。

芥子納須彌 〓 「維摩經」不思議品に出る譬喩。「注維摩詰經」卷六不思議品注「什曰、巨細相容、物無定體、明不常也。

此皆反其所封、拔其幽滯、以其常習、令歸宗有途焉。」ここでは、千佛禪師の短い讚に豊かな内容が盛りこまれていることをいう。

## 二、「泉州千佛新著諸祖師頌序」の検討

慧觀の序は短いながら、従来いくつか讀みにくい箇所があり、このたび校訂を試みたのであるが、ここにはなおいくつかの論ずべき問題がある。これを検討しよう。<sup>(1)</sup>

慧觀は終南山僧と自署しているが、この序を書いたときは泉州にいたのであろう。それはいつかといえは、文澄禪師が千佛院に住していた時期であることは、タイトルから明らかである。その時期がわかるのは『紫雲開士傳』卷二釋省僮傳である。

省僮禪師、姓阮氏、清源仙游人。父倅賢高尚不任。母蔣娠僮、不喜葷血、人謂腹子必賢、果生僮。七年歸可遵釋氏、十五服田衣、二十稟大比丘戒、從清澗受四分。去遊江左、歷衡陽。凡宿衲碩師、必北面咨叩之。已而見保福從展、……僮後出世爲其嗣。

梁天成時、刺史王延彬創千佛院、致僮住持之、十餘年足不越泉。晉開運初、黃紹頗守郡、遷主北山招慶。閩侯文進昇明覺師號。前此號淨覺、淮南吳王稱蹕錫之也。未幾、州亂、招慶火于兵。留從効以建義節清源軍、寺其別墅、

名南禪、歸招慶業、復燈第一世祖。開堂陞座、良久曰……由是法徒景附、遂成大法席。

宋興一天下、徐相爲藩表聞、太祖嘉之、賜眞覺師名。開寶五年閏月示疾、七日、以此月晦、別其徒而化。壽八十一、臘六十一。塔郡東北十五里萬安院、曰瑞光塔、蓋紀白光異也。弟子神運、惠雲、曉然、皆禪者。

省燈禪師、姓は阮氏、清源仙游縣の人。父は倅賢(？)、出仕を潔しとせず家居した。母の蔣氏は省燈を身ごもったとき、生臭い食べ物を好まなかつたので、人々は賢い子が生れると噂し、果して省燈が誕生した。七歳で可遵の寺に入門し、十五歳で僧となり、二十歳で具足戒を受け、清澗から四分律の講義を受けた。のち閩を出て江南を遍歴し、南嶽衡山へも行脚した。評判の禪師の名を聞けば、必ず禮を盡くして參問した。そうして閩に歸り、保福從展禪師にまみえ……のち住持となつてその法嗣であることを明らかにした。

梁(じつは後唐)の天成年間(九二六—九三〇)泉州刺史王延彬が開元寺に千佛院を創建し、住持に招くと、就任した省燈は十数年のあいだ、その門を出ることはなかつた。後晉開運初年(九四四)黃紹顔が泉州刺史となり、省燈を北山の招慶院の住持に招いた。閩侯朱文進は明覺禪師號を贈つた。これより前、省燈は淨修禪師と號していたが、それは淮南の呉王がその修行を嘉して贈つたのである。

その後まもなくして泉州は戦亂の場となり、招慶院は兵火に罹災した。留從効が清源軍節度使となつたとき、みづからの別墅を寄進して南禪寺と名づけ、招慶院の寺産をここに移し、また省燈を初代の住持とした。その開堂出世のとき、法座に登つて、しばし沈黙し、大衆に向かつて言った、……このことが評判となつて、修行者が集まり、有數の禪寺となつた。

宋朝が天下を統一(九六〇)したあと、徐鉉は舊南唐國のために省燈の事跡を奏上して、太祖の嘉賞を得、眞覺禪師號を賜わつた。開寶五年(九七二)閏月(二月の翌月)、病を患い、七日になつて、今月の晦日(月末

二十九日)に死ぬことを豫言して別れを告げ、逝去した。年壽八十一、法臘六十一。郡の東北十五里萬安院に瑞光塔を建てた。けだし逝去時の白光の靈異を紀念したのである。弟子の神運、惠雲、曉然たちはみな禪者として名が聞こえている。

開元寺支院の千佛院は五代後唐天成年間(九二六—九三〇)に泉州刺史王延彬によつて創建された。王延彬(八八五—九三〇)は閩王王潮の仲兄審邽の長子である。天成元年(九二六)十二月に泉州刺史に再任し、長興元年(天成年二月に改元、九三〇)四月に四十六歳で卒した。『王氏立姓開族百世譜』の「泉州刺史王延彬傳」には、

延彬性多藝而奢縱、博覽經史、能爲詩、也好談佛理。詞人禪客謁見、多爲所沮。……然詩喜通禪、曾捨財建置福先(原作光)招慶、靈巖、棲隱、福清普利、淨居、開元金身、慈恩、清岑(『溫陵開元寺志』作清吟)、千佛、建法、明恩、報劬、法興、布金、薦福、報恩、淮南定空、義安眞寂等二十多寺院。(諸葛計、銀玉針編著『閩國史事編年』卷五、福建人民出版社、一九九七)

という。「開元金身」以下十一の寺名は、『溫陵開元寺志』建置志に「東金身院、唐天成三年(九二八)王延彬置院于寺之東、延禪師挺贊居之。」とあるように開元寺の支院で、寺志から清吟院は天祐中(九〇四—九〇七)、建法院は天祐二年(九〇五)、報劬院は貞明間(九一五—九二二)の創建と知られる(千佛院については「興創未詳」となっている)。

文燈(すなわち省燈)が千佛院に住したのは、上掲『紫雲開士傳』によつて天成から開運の間(九二六—九四四)であることが知られるのであるが、S.一六三五號寫本は慧觀の序のあとに、「泉州千佛新著諸祖師頌」の内題と作者



名を、

西國二十八代祖師及唐土六代祖師 後招慶明覺大師述

と書いている。これが問題である。まず、この作者名が序と合わない。「後招慶明覺大師」とは上引『紫雲開士傳』の記述では、文燈が開運初（九四四）に北山の招慶院の住持に移り、朱文進より明覺禪師號を贈られて以後の稱號である。朱文進は天福九年（九四四）三月閩王王延義を弑し、十二月（七月に開運と改元）閩王に封ぜられるが、翌閏十二月には殺された。文燈を招慶院に招いた泉州刺史黃紹頗は朱文進の一黨であったが、この人も十一月に留從效に殺された。つまりこの年は閩國の激しい内亂の只中にあり、文燈を禮遇した二人の武將は、ともに内亂で落命しているのである。清源山（北山）下の招慶院が戦禍で焼失した時期は留從效と朱文進・黃紹頗の戦いのあつた開運元年（九四四）年末である。留從效が泉州刺史となつたのは開運三年（九四六）である。このころ泉州はすでに南唐の影響下にあつた。前年に王氏の閩國は亡び、福州は南唐と呉越の連合軍の攻撃を受けていたが、翌年（後漢天福十二年、九四七）福州は呉越の治下に降り、舊閩國はその北部を呉越が、南部を南唐が占據し、かつ兩國が争っていた。泉州と漳州のみは留從效が治めて、以後十數年間安定を保つた。後漢乾祐二年（南唐保大七年、九四九）南唐は泉州に清源軍を置き、留從效を節度使に任じた（上掲『閩國史事編年』に據る）。上引『紫雲開士傳』の記述にいう、別墅を寄進して、焼失した招慶院の寺産を屬せしめ南禪としたのは、このとき以後である。したがって、「後招慶明覺大師」であつたのは、開運元年（九四四）から乾祐二年（九四九）まで。文燈はすでに開元寺千佛院にいないわけで、この「後招慶明覺大師」の肩書きは、千佛院時代に著した『諸祖師頌』をのちに書寫した時のもの、すなわち敦煌遺書S.一六三五號の底本を書寫した時のものである。なお、「後招慶」とは、石井修道氏の考證によれば、招慶院はもと王

延彬が長慶慧稜を招いて建てた寺で、慧稜を先招慶、その法席を嗣いだ道匡を中招慶と呼び、文澄はこのあとに住持となったから後招慶という（『泉州福先招慶院の淨修禪師省燈と『祖堂集』』、『駒澤大學佛教學部研究紀要』第四十四號、一九八六）。

このことと呼應して、『泉州千佛新著諸祖師頌』の内題が「西國二十八代祖師及唐土六祖師」であるのも、慧觀序にいうところと一致しない。序には言う、

自祖燈相囑、始迦葉終漕溪、凡三十三祖、信衣之後迨數人、先賢之所未讀者、愚且病焉。

つまり、祖師頌が収めるのは「三十三祖」プラス「數人」で、實際にS. 一六三五號は第六祖惠能大師のあと、南嶽讓和尚、吉州行司和尚、國師惠忠和尚、石頭和尚、江西馬和尚の五首を連寫し、すべて三十八首である。ところが内題は「西國二十八代祖師及唐土六祖師」で三十三祖までしか言わない。これはどういうことか。

わたしが慧觀序を読んで、上掲の部分で意味を取りがたいと感じたのは、「先賢之所未讀者」の指すところがどうも曖昧で、「信衣之後迨數人」の七文字が浮いていることであつた。そこで、この七字を取り去つてみると、

自祖燈相囑、始迦葉終漕溪、凡三十三祖、先賢之所未讀者、愚且病焉。

これならば文意明瞭である。しかしこの間に七字を入れると、「先賢之所未讀者」の指すところが「三十三祖」と「數人」なのか、あるいは「數人」だけなのか、不明瞭になってしまうのである。當時祖師頌の作品が書かれていたかがわかれば、「先賢之所未讀者」の指す範囲を知る手がかりになるが、慧觀序に擧げる南岳玄泰、樂浦元安、香嚴

智閑の偈頌の取りあげ方から見ても、三十三祖または三十三祖プラス數人へのまとまった祖師頌というものはなかったようである。「信衣之後迫數人」七字を除けば内題に言うところと一致する。すなわち羨餘の句を妄りに増したために、文意に明瞭を缺くこととなったのである。これは『泉州千佛新著諸祖師頌』を書寫した時には、がんらい内題にいう三十三祖であったものに惠能以後の五首が増補されていたため（あるいは、書寫するとき五首を増補しようとしたため）、祖師頌の中身に合わせてこの七字を慧觀序に加えたのであろう。しかし内題まで變えるわけにはゆかない。こうして、原文に手を加えたことが露呈するのである。

すなわち、『泉州千佛新著諸祖師頌』は、慧觀の依頼で千佛院時代（ほぼ九二六―九四三）の文燈禪師によって作られたときは内題にいう三十三首（すなわち六祖まで）、これが原型であった。のち文燈が千佛院を出て招慶院に移り、明覺大師の禪師號を賜ったあと（九四四―九四九）、さらに五首が増補されていた。これを書寫した時、祖師頌の中身に見合う「信衣之後迫數人」七字を慧觀序に加え、そのときの文燈の肩書きを「後招慶明覺大師」と署した。これがいま見られるS.一六三五號の形態である、と推測される。

慧觀の委囑によって文燈が創作した諸祖師への讚頌は、前例がなく、この試み自体が新しいわけで、「新著」とはこの意味にほかならない。

### 三三 『祖堂集』の淨修禪師讚

『祖堂集』の序は文燈が書いている。

祖堂集序

泉州招慶寺主淨修禪師文燈述

夫諸聖興來、曲收迷子。最上根器、悟密旨於鋒鏖未兆之前。中下品流、省玄樞於機句已施之後。根有利鈍、法無淺深。矧乎聖人雖利生而匪生、聖人雖興化而靈化？苟或能所斯在、焉爲利濟之方？然遺半偈一言、蓋不得已而已。言教甚布於寰海、條貫未位於師承。常慮水涸易生、烏馬難辯。今則招慶有靜・筠二禪德、袖出近編古今諸方法要、集爲一卷、目之祖堂集。可謂珠玉聯環、卷舒浩瀚、既得奉味、但覺神清。仍命余爲序、堅讓不獲、遂援毫直書。庶同道高仁、勿以譏誚、乃錄云尔。

諸佛祖師の出現は、すべての迷えるひとびとに救いの手をさしのべるためであった。機根のもつとも優れた者は、教えが説き出される寸前に、すばやくその核心を覺り、中下の者は、示された教えを聽いて樞要を見てとつた。衆生の機根に優劣はあるが、理法そのものに深淺はない。まして佛陀は衆生を濟度されたけれども、實は濟度さるべき衆生というものはなく、教化されたけれども、實は教化すべきことは何もなかつた。救う者と救われる者という區別を立てたとたんに、救濟の手だてはなくなつてしまふのである。いま諸佛祖師の教えの言葉がのこされてはいるが、それはみな本意から出たものではなかつたのだ。ただし今や教説は天下に弘まり、系譜の楷定が懸案となつてはいるおり、その傳承に訛誤の生じていることが懸念される。折りしも、招慶寺に靜・筠という二禪德がおられ、最近編纂された『祖堂集』という古今諸方の要諦集一卷をわたしに示された。それはまことに珠玉あふみことな叙述で、ゆたかな禪の世界が繰り廣げられていて、わたくしは拝讀して精神の爽やかなるを覺えた。序を所望され、いったんは固くお断りしたがかなわず、やむなく筆を執つて蕪辭をつらねた次第である。禪の道に心を寄せられる諸賢には、拙い序のゆえをもつて本書をお咎めにならぬようお願い申しあげ、これを序とする。

この序が書かれたのは、静・筠二禪徳の「近編古今諸方法要」たる『祖堂集』一卷が成立した年であるが、それは『祖堂集』巻一および巻二のなかの都合六章に「今唐保大十年壬子歲」、「今壬子歲」と記す紀年から、南唐保大十年、西曆九五二年であったことがわかる。このときの署名を「泉州招慶寺主淨修禪師文燈」としているのであるが、上述のように、文燈が招慶院の住持となるのは、開運元年（九四四）からである。ただ淨修禪師號については、『祖堂集』卷十三福先招慶和尚章と上引『紫雲開士傳』卷二省燈傳ではその由來が異なっている。『祖堂集』は次のようである。

福先招慶和尚、嗣保福、在泉州。師諱省燈、泉州仙遊縣人也。俗姓阮氏。於彼龍花寺菩提院出家、依年具戒。先窮律部、精講上生。酬因雖超於淨方、達理寧固於廣岸？因而謂云、「我聞禪宗最上、何必局然而失大理？」遂乃擁龜參尋。初見鼓山、長慶、安國、未湊機緣。以登保福之門、頓息他遊之路。……尋遊吳楚、遍歷水雲、却旋招慶之筵、堅祕龍溪之旨。後以郡使欽仰、請轉法輪、敬奏紫衣、師號淨修禪師矣。

福先招慶和尚は保福從展禪師の法を嗣ぎ、泉州に在った。師の僧諱は省燈、泉州仙遊縣の人である。俗姓は阮氏。地元の龍華寺菩提院で出家し、二十歳で具足戒を受けた。その佛學はまず律藏を窮め、『彌勒上生經』の講義を得意とした。しかし、經典には修行によつて淨土に生れると言うが、人生の悟りは彼岸へ渡ることのみが目的なのではあるまい、とかがえ、よつて思うに、「わたしは禪宗こそ最上と聞いている。あくせくと外形に拘束され眞理を失つてよいものか。」かくて禪僧の毛皮の僧衣をまとい、善知識を訪ねた。はじめ鼓山神晏禪師、長慶慧稜禪師、安國（玄沙）師備禪師にまみえたが、機縁は契わなかつた。のち保福從展禪師の門に登つたことによつて、ただちに安心を得、留まることにした。……ついで吳楚の地へゆき、行雲流水のごとき縁に隨う行脚ののち、招慶寺へ歸つて住持したとき、保福の嗣法は堅く祕して公にしなかつた。その後、郡使が歸依して説法を請い、

かつ南唐に奏上して、紫衣と淨修禪師號を賜わった。

『祖堂集』のこの記事によると、淨修禪師號は「郡使」が奏上して賜わったという。「郡使」とは『紫雲開士傳』にいう清源軍節度使留從效である。時に保大七年（九四九）のこと。『紫雲開士傳』では淨修禪師號は、文澄が呉楚の地を遊方していたとき、「淮南吳王」すなわち十國の一、呉（九〇二—九三七）の睿帝楊溥（在位九二二—九三七）から賜わったとする。兩書の據った資料に記録の相違があつたわけだが、『祖堂集』序の署名「泉州招慶寺主淨修禪師」の由来は、やはり『祖堂集』じしんが收める傳記の記述に據つて理解すべきであろう。ならば、文澄（省澄）が淨修禪師號をもつのは南唐保大七年（九四九）以後であつて、一卷本『祖堂集』の成立時（九五二）の署名として齟齬はない。

附帶して言えば、招慶院（招慶寺）は北山招慶、福先招慶ともいい、燒失して南禪寺になり、宋に入つてから景德四年（一〇〇七）承天寺となつた。<sup>3</sup> 文澄はさいしょ千佛燈禪師と呼ばれていたが、天福九年（九四四）閩侯朱文進から明覺禪師號を、保大七年（九四九）ごろ清源軍節度使留從效から淨修禪師號を贈られ、宋に入つてからは太祖趙匡胤から眞覺禪師號を賜わつている。この寺名と禪師號の錯綜が、じつは諸祖師頌と『祖堂集』の關係の整理に役立つのである。禪師號というものは、時の権力者が人心收攬のために贈るのであるから、戦亂と権力者の交替のたびに新たな禪師號が加わり取り替えられた。ここに當時の社會における禪師の位置も見えてくるのである。

現行二十卷本『祖堂集』の成立過程は、つぎのように推測される。<sup>4</sup>

第一段階 一卷本。卷一・二の紀年にいう南唐保大十年（九五二）に成立。この紀年が卷一・二のみにみられるところから、一卷本とは現行二十卷本の初二卷であつたとおもわれる。淨修禪師文澄はこの一卷本に序を書いたのである。『新唐書』藝文志、『崇文總目』、『通志略』に著録。

第二段階 十卷本。高麗匡僞の「海東開版序」に「已上序文并祖堂集一卷、先行此土、尔後十卷齊到」という。現

行二十卷本の大部分に相當する大幅な増廣が、おそらくは泉州でおこなわれたのであろうが、その内實は未詳。

第三段階 二十卷本。匡僞の「海東開版序」の上引部分につづいて、「謹依具本、爰欲新開印版、廣施流傳、分爲二十卷」

という。刊記は「乙巳歲分司大藏都監彫造」すなわち高麗高宗三十二年（一二四五）。匡僞は開版に際して十卷本を二十卷に分卷したのであるが、同時に新羅、高麗禪師の章に増補がある。

さて、『祖堂集』に収録する二四六章のうち、四十二章の章末には「淨修禪師讚」が収められている。四十二章とは、第一祖大迦葉章より第三十三祖惠能章まで（卷一・二）、および靖居章、慧忠章（卷三）、道吾章、德山章（卷五）、洞山章（卷六）、玄沙章、長慶章（卷十）、江西馬祖章（卷十四）、南泉章（卷十六）の各章である。一見してわかるように、第一祖大迦葉章より第三十三祖惠能章まで（卷一・二）はまとまりがある（ここに収められているのが『泉州千佛新著諸祖師頌』の原型にあたる部分）。その後明覺禪師を名のっていた時期に、『泉州千佛新著諸祖師頌』に五首の頌（南嶽讓和尚、吉州行司和尚、國師惠忠和尚、石頭和尚、江西馬和尚）が増補された（この形態がS.一六三五號寫本）。そして淨修禪師を名のっていた時期に、『泉州千佛新著諸祖師頌』が『祖堂集』の各章末に加えられ、さらに道吾章、德山章（卷五）、洞山章（卷六）、玄沙章、長慶章（卷十）、南泉章（卷十六）の六首の讚ができていて、これらも同時に加えられた。長慶章に加えられた淨修禪師讚は、その他の淨修禪師讚がすべて四言八句であるのに、これのみ五言四句の形式である。このことから推すに、六首の讚は一時に作られたものではない。『泉州千佛新著諸祖師頌』にあつた南嶽讓和尚と石頭和尚の二首の頌は、なぜか『祖堂集』に採られていない。あるいは、『祖堂集』の編者の據つた『泉州千佛新著諸祖師頌』のテキストはこの二首を缺いていたか。ならば三十三首以後は段階的に増補されたのであろう。『寶林傳』の佚文から見て、卷十には惠能以後少なくとも八人の傳（南嶽懷讓、永嘉玄覺、司空本淨、曹

溪令翰、南陽慧忠、荷澤神會、石頭希遷、馬祖道一）があつたが、『泉州千佛新著諸祖師頌』には五人の頌しか書かれていないからである。

『祖堂集』の編者は『泉州千佛新著諸祖師頌』を編入したのであって、その逆ではない。編入された時期は『祖堂集』が一巻本から十巻本へと増廣された第二段階である。文燈の『祖堂集』序は一巻本に對して書かれたのであり、そこにみずからの祖師頌が編入されているとは、ひととも言われないからである。『祖堂集』が十巻本に増廣されたとき、淨修禪師文燈の『泉州千佛新著諸祖師頌』をはじめ、その後書かれた祖師への讚頌のすべてを『祖堂集』の傳末に加えたと推測されるのである。

以上の考證を圖表に整理しておこう。

<p>文 [省] 燈 (八九二—九七二) 事蹟</p> <p>梁天成年間 (九二六—九三〇) に王延彬が開元寺に千佛院を創始。</p> <p>王延彬の招聘で千佛院の住持となる (住持の期間は開運初「九四四」までの十餘年間)。</p> <p>黄紹頌の招聘で招慶寺の住持となる (開運初から宋初まで)。</p> <p>朱文進が明覺禪師號を贈る (天福九年「九四四」三月から閏十二月の間)。</p>	<p>【泉州千佛新著諸祖師頌】</p> <p>千佛燈禪師が慧觀の委囑により祖師頌三十三首 (凡三十三祖) を作る (九二六—九四四の間)。</p> <p>三十三首 + 五首 (凡三十三祖、信衣之後追數人) の祖師頌 (後招慶明覺大師述、S. 一六三五號寫本の底本)。</p>	<p>【祖堂集】</p>
--	---	--------------



<p>文「省」燈(八九二—九七二)事蹟</p> <p>招慶寺焼失(開運元年「九四四」年末)。留從效が清源山の別墅を寄進して南禪寺を創始し、招慶寺の寺産を移す。</p> <p>留從效が淨修禪師號を贈る(保大七年「九四九」から十年「九五二」の間)。</p>	<p>「泉州千佛新著諸祖師頌」</p>	<p>「祖堂集」</p> <p>南唐保大十年(九五二)招慶寺にいた靜、筠二禪師が一卷本「祖堂集」を編纂し、寺主淨修禪師文燈がこの一卷本に序を書く。</p>
<p>徐鉉が眞覺禪師號を贈る(宋朝創始「九六〇」以後)。</p> <p>開寶五年(九七二)省燈逝去。</p>	<p>三十三首+五首+四首の祖師頌を「祖堂集」に編入。</p> <p>三十三首+五首+六首の祖師頌(?)</p>	<p>一卷本を増廣した十卷本「祖堂集」(四十二首の淨修禪師讚が附され、卷十三に福先招慶和尚省燈章を収める)が形成される(九五二年から十一世紀初までの約六十年間)。</p>
<p>景徳四年(一〇〇七)南禪寺(北山招慶寺)が承天寺と改名される。</p>	<p>敦煌三界寺主道眞(約九一五—九八七)がS.一六三五號寫本(三十三首+五首)を收藏(九四八年以後)。</p>	<p>景徳三年(一〇〇六)道原が「佛祖同參集」を上進。大中祥符二年(一〇〇九)楊億らが刊定し「景徳傳燈録」を上進。四年(一〇一一)入藏。</p> <p>高麗高宗三十二年(一二四五)匡僞によって二十卷本「祖堂集」が開版される。</p>

#### 四、文燈の讚頌

文燈の讚頌撰述の目的は、『泉州千佛新著諸祖師頌』慧觀序に述べる委囑の經緯と評價から知られるように、『寶林傳』の記述にもとづいて諸佛祖師の出世の因縁（師資相承の機縁）の眼目を簡潔明瞭に指示し、もつて辨道修行の道標とすることにあつた。慧觀序に控えめに指摘するように、『寶林傳』の記述は繁雜に堪えない。しかしもとづく『付法藏因縁傳』は翻譯（の形態をとつて）いるが、實は中國撰述）であるから、さらに錯綜煩亂を極めているように見える。『寶林傳』はそれを簡約化することにとつめたのであるが、中國人はより徑截なるを求めて短詩型の讚でポイントを示せと要求したわけである。

『祖堂集』の前二卷は『寶林傳』の記述にもとづき、簡約化することにとつて、釋迦牟尼佛章、迦葉章では辛抱よくそれに従つて（時には資料を補つても）いる。が、以後はもう飽きて省略し、「具如寶林傳所說也」、「具如本傳」などというやつつけ仕事になつてしまつてゐる。各章の叙述も長短きわめて不揃いである。おそらくそのためである。『祖堂集』を増廣した人は、増廣に際して淨修禪師文燈の『泉州千佛新著諸祖師頌』およびその後の讚頌を傳末に加えた。これでいちおう不備を彌縫することはできたが、今度は淨修禪師讚に對應する本文を缺く章ができてしまつた。たとえば第二十二祖摩拏羅尊者章の淨修禪師讚、

辯塔降象、自在王子。

塔を辯じ、象を降す、自在王子の。

雷震蟄門、邪師失齒。

雷は蟄門を震わせ、邪師は齒を失う。

神運六通、道風千里。

神のごとく六通を運らせ、道風は千里に。

聲色恒眞、何須聒耳？ 聲色は恒にして眞なり、何ぞ須いん耳を聒すを。

第一句の「辯塔」とは、西印度の得度王の國に出現した塔が阿育王八萬四千塔のひとつであることを、摩拏羅尊者  
が明らかにした故事。「寶林傳」卷四から卷五にかけてながながと敘するもの。「祖堂集」には採られていない。「降  
象」は那提國に攻めてきた百萬象兵を尊者が一喝して鎮壓した故事。「寶林傳」卷四に詳細に述べ、「祖堂集」卷二第  
二十一祖婆須盤頭尊者章に簡潔に述べる。第三、四句は「春雷が冬眠の穴を震わせると、エセ術師の齒が抜け落ちる」  
というように讀めるが、「寶林傳」卷五に言うところでは、辯塔故事のなかで、阿育王塔を一喝して動かそうとした  
術師の齒が落ち、二喝して鼻が潰れたというもので、尊者の神通を雷鳴に譬えるわけではない。第七、八句は、感覺  
で捉える對象は無常だという佛教學の教條を反轉させ、じつはそれを離れて眞實はないのだ、眼を蔽い耳を塞いで  
ならぬ、という。この思想は婆須盤頭が摩拏羅に付したという傳法偈、

泡幻同無礙、 泡幻は無礙に同じ

如何不了悟？ 如何んが了悟せざる

達法在其中、 達法は其中に在り

非今亦非古。 今に非ず亦た古に非ず

の示すところであり、また摩拏羅が鶴勒に付したという有名な傳法偈、

心隨萬境轉、 心は萬境に隨つて轉じ

轉處實能幽。 轉ずる處、實に能く幽なり

隨流認得性、 流れに隨つて性を認得し

無喜復無憂。 喜びも無く復た憂いも無し

をより直截な表現で概括した、これは禪宗の上乗の句だと言えよう。この讚頌は一首としての構成はさほど緊密とは言えないが、慧觀の要求どおり、『寶林傳』摩拏羅尊者章の指要となつてはいる。しかしながら、『祖堂集』本文との對應を缺く結果となつてしまつてゐる。

第五祖提多迦尊者の頌はS. 一六三三號寫本『泉州千佛新著諸祖師頌』と『祖堂集』淨修禪師讚のあいだに文字の異同がいくつもあり、S. 一六三三號寫本には音釋がついてゐる。

多迦大士、無我出家。 多迦大士、無我にして出家す

了根達境、兔月空花。 根を了じ境に達せば、兔月空花（空花を免却す）

躰非刑相、理出齒牙。 躰は刑（形）相に非ず、理は齒牙を出す

隨方利物、豈有臛瓜？ 方に隨い物を利す、豈に臛瓜有らんや

蒲交反、似瓠、可爲飲器。 又音雹、瓜雹也。

『祖堂集』卷一 提多迦尊者章の淨修禪師讚では、「大士」が「大師」に、「兔月」が「免却」に、「刑相」が「形相」に、「臛瓜」が「瓠瓜」になつてゐる。第三、四句は「根境の無我なることに達して、空花の妄想を離れた」といわんとするのであるから、『祖堂集』に従ふべきである。ただし「兔月」は「兔角」を誤つたのかもしれない（『楞伽經』卷一

に出る譬喩。常盤義伸先生の指教に據る。「刑」形は同音字。「本體は無相、眞理は言語を超える」。第七、八句は「尊者は遊行し各地で多くの人を濟度し出家させた。孔子が歎いた役立たずの瓢箪どころではない」。【論語】陽貨篇にもとづく。音釋は「廔」字に對するもので、「廣韻」下平肴韻「廔、似匏、可爲飲器。薄交切」。「薄」と「蒲」は聲母同(並母)。「又音雹」以下は「廔」の又音を示す。「廣韻」入聲覺韻「雹、說文曰、雨冰也。蒲角切」下の小韻に「廔」字がある。「廔、瓜廔也。廔、同上。」要するに「廔」は瓜の一種だが、肴韻のほかに入聲音があつて、それは瓜の小ぶりな種類である。「瓜雹也」では通じないから、「瓜廔也」の誤りであろう。「匏」「廔」もともに瓜の類で、形狀に大小の違いがある。【論語】は前者である。「祖堂集」は『泉州千佛新著諸祖師頌』の編入に際して文字の誤りを訂しているわけである。

第二十祖闍夜多尊者頌は具體的イメージに乏しい。それは『寶林傳』の内容がもともとそうなのであつて、迦葉から達摩までを系譜化することを目的に作成された祖統説なのであるから、祖師ひとりひとりに独自の個性を附與するのには無理がある。文燈は『寶林傳』巻四の「游歷國土、靡不周徧」の二句から頭陀行者の姿を形象している。

闍夜多祖、格高兇古。

闍夜多祖は、格は高く兇は古なり

錫有六環、田無半畝。

錫に六環あり、田は半畝もなし

言下不生、何處不普?

言下に不生ならば、何處か普ねからざる

垂手入鄮、他方此土。

垂手して鄮に入る、他方も此の土も。

【祖堂集】巻二第二十祖闍夜多尊者章の淨修禪師讀では「六環」を「六環」に改めている。【翻譯名義集】巻七「隙棄羅」條に、二股六環の錫杖は迦葉佛の製るところという、それである。

この頌の押韻は唐末五代の時代相を反映している。韻字は〔祖古姥畝厚普土姥〕、遇攝姥韻と流攝厚韻の混用である。「畝」は流攝唇音字（廣韻）莫厚切、厚韻明母）、これが遇攝と通押する例は晚唐詩や敦煌變文にも見えるところで、「尤韻（流攝）唇音字の韻母は、晚唐ではすでに遇韻の讀音と同じか、近いものになっていた。」（唐作藩「晚唐尤韻唇音字轉入虞韻補正」）、漢語史學習與研究」商務印書館、二〇〇一）この音韻變化は北方で始まった。文僊は閩南泉州の人、若年に江南を遊歴したのみである。したがってこの例は、流攝唇音字の遇韻への流入が、十世紀中葉には淨修禪師のいた泉州でも起こっていたことを證するものである。

上述のように、『泉州千佛新著諸祖師頌』の第三十四首から第三十八首までの五首（南嶽讓和尚、吉州行司和尚、國師惠忠和尚、石頭和尚、江西馬和尚）は第二のグループに屬し、おなじく『寶林傳』にもとづいて書かれているのであるが、『寶林傳』の卷十が失われているため、頌の表現の由來を傳中に求めることはできない。『祖堂集』は『寶林傳』の範圍まで、その内容を踏襲していたとかんがえられるが、それによつても、たとえば吉州行司和尚頌は、その對應するものを見いだせず、意味を解しがたいところがある。

吉州行司和尚 法嗣六祖

吉水真人、出世廬陵。

吉水の真人、廬陵に出世す

唯提一脉、迥出三乘。

唯だ一脉を提げ、迥かに三乗を出す

潭中月燭、火裏片氷。

潭中の月燭、火裏の片氷

許君妙會、説底相應？

君に妙會を許す、底と説かば相應せん

【校】〔1〕司 〔寶林傳〕本作「司」、見『景德傳燈抄録』所引佚文（椎名宏雄「寶林傳」逸文の研究）。

〔2〕吉水真人 〔祖堂集〕卷三靖居和尚章淨修禪師讚作「曹溪門人」。

〔3〕潭中月燭 〔祖堂集〕卷三靖居和尚章淨修禪師讚作「澤中孤燭」。

第三、四句は曹溪の水脈すなわち六祖惠能の禪を繼承したことをいう。第五、六句は對句であるから『祖堂集』の文字のほうが優れるが、そうするとどちらにも瞬時に消滅するものの譬喩である。文燈の讚頌はしばしば第五、六句が詠讚する禪師のイメージの形象であるが、だとすれば、これは行司（行思）禪師のなにを言ったものだろうか。

石頭和尚頌は『祖堂集』巻四には採られていないので、S.一六三五號寫本の本文について校訂を試みよう。

石頭和尚 法嗣司和尚<sup>〔1〕</sup>

南岳石頭、吉水分流。 南岳の石頭、吉水より分流す

庵栖碧洞、車駕白牛。 庵は碧洞に栖み、車は白牛に駕す

學成麟角、譽滿神州。<sup>〔2〕</sup> 學は麟角を成し、譽れは神州に滿つ

僧問淨土、不垢何求？ 僧淨土を問う、垢れざるに何をか求む

【校】〔1〕司 原脱、今以意補。

〔2〕滿 諸校本作「漏」。巴宙作「滿」、甚是。

〔3〕州 原作「舟」、因音同致誤。

石頭希遷禪師は南岳南臺禪寺に住したのであるが、第三句にいう「碧洞」とはその具體名であろうか。第四句の「白牛」は『法華經』譬喻品にもとづく一乘思想、ここでは最上乘たる禪を指すであろう。第五句は行思が希遷禪師を讃えた語にもとづく。「當時思公之門、學者麇至。及遷之來、乃曰、『角雖多、一麟足矣。』」（『宋高僧傳』卷九唐南嶽石頭山希遷傳）おそらく劉軻の撰した碑文（佚）によるもの。第七、八句は『祖堂集』本章にも載せる對話。「侍者去彼問、『如何是解脫？』師曰、『阿誰縛汝？』」「如何是淨土？』師曰、『阿誰垢汝？』」「如何是涅槃？』師曰、『誰將生死與汝？』」この一連の對話を擧げたあと、『景德傳燈錄』は「石頭禪師の答えかたは、おおむねこういう調子だった」と結んでいる。つまり希遷禪師の本領を示す問答であった。

つぎに江西馬和尚頌。

江西馬和尚 法嗣讓和尚

馬師道一、行全金石。

馬師道一、行は金石のごとくに全し

悟本迢然、尋枝勞役。

本を悟ること迢然、枝を尋ぬるは勞役なり

久定身心、一時拋擲。

久しく身心を定むるも、一時に拋擲す

大化南昌、寒松千尺。

大いに南昌を化す、寒松千尺

第三、六句はいわゆる「作用即性説」の提唱をいう。「枝葉を尋ねるのは勞あるのみ、根本たる心を悟るのだと、永らく坐禪を修してきた、その考えをすべて放擲した。」第七句からは、馬祖の影響が當時はなお狭い範囲に限られ、北方に擴大するのはその弟子の時代であることを思い出させる。第八句「寒松千尺」が、馬祖に捧げる文燈の詩的形象である。いまわれわれが馬祖の語録から受けるのはかなりダイナミックな印象であるが。



つぎに第三のグループ、『祖堂集』のみに見られる淨修禪師讚の六首を検討しよう。南泉普願(七四八―八三四)、道吾圓智(七六九―八三五)、徳山宣鑒(七八〇―八六五)、洞山良价(八〇七―八六九)、玄沙師備(八三五―九〇八)、長慶慧稜(八六四―九三三)は、文燈(八九二―九七二)から見ればほとんど同時代人であつて、なかでも玄沙、長慶は法系では法伯に當り、長慶は招慶院の先住に當る。『祖堂集』は法系の楷定を意圖して配列されている。それに即せば、淨修禪師讚が雪峯義存(八二二―九〇八)、保福從展(?―九二八)の讚を缺いているのは重大な缺陷といえようし、さらには薬山惟儼(七五一―八三四)、雲岳曇晟(七八二―八四二)にも讚があるべきだといえようが、これは文燈の讚の制作が法系意識にもとづくものではなかつたこと、『祖堂集』の各章に對して作られたのではないことをものがたる。讚はおそらく隨時に作られたのであろう。

#### 卷十六南泉和尚章淨修禪師讚

出世南泉、爲大因縁。

南泉に出世するは、大因縁の爲なり

猫牛委有、佛祖寧傳?

猫牛こそ有るを委る、佛祖寧ぞ傳えん

高提線道、異却言詮。

高く線道を提げ、言詮を異却す

趙州入室、其誰踵焉?

趙州入室す、其れ誰か焉を踵かん

第三、四句は南泉禪師の有名な上堂の句「祖佛不知有、狸奴白牯却知有」をいう。ここから「異類」「水牯牛」になるといつた獨特の言説が注目され、禪林に異彩を放つた。第五句も「與王老師較一線道」という言いかたで來參者と問答を交わしたことをいう。第六句の「異却言詮」は見慣れぬ語であるが、言詮を排除するのではなく、獨特の使いかたで言葉を駆使したというのであろう。それを受け継いだのが趙州從諗(七七八―八九七)だが、その趙州も孤高

ゆえ、受け繼ぐものはなかった、と言うのが第七、八句。ちよつとした禪宗史的素描である。

卷五道吾和尚章淨修禪師讚

長沙道吾、多不聚徒。

長沙の道吾、多く徒を聚めず

出世不出、樹倒藤枯。

出世不出、樹倒れなば藤枯る

寒岳古檜、碧漢金烏。

寒岳の古檜、碧漢の金烏

垂機嶮峭、石霜是乎。

機を垂るること嶮峭、石霜ぞ是れなるかな

第二句の「多」は否定を強める副詞の用法のようである。といつても「絶」や「更」のように極言するのではなからう。「證道歌」の「上士一決一切了、中下多聞多不信」も「中下の輩は何でも知っているが、じつはほとんど信じていない」の意。「宋高僧傳」卷十一には「後居長沙道吾山、海衆相從、猶蜂蟻之附王焉」となにやら皮肉っぽく言っているが、それは道吾の意に反して、という含みならば、文燈の句もあながち誤認とはいえず、あるいは文字どおりの傳承もあつたか。第三、四句は瀉山の「有句無句、如藤倚樹」に對して道吾が答えた語「且如樹倒藤枯時如何？」（『聯燈會要』卷二十三羅山道閑章）をいう。「有句無句」を「出世不出（世）」に代えているのは、佛が出世して法を説くのを「有句」それ以前を「無句」というからである。説かれた法を論ずるのも葛藤、南泉のように「佛出世前の消息」を言うのも葛藤、この閑葛藤を断ちきるには「樹」（佛）を倒せ、と言うのであろう。かく言う道吾の禪のイメージが第五、六句。「地にあつては寒巖に亭々たる古木の檜、天にあつては碧空にかがやく太陽」。この禪風を受け繼いだのが「枯木衆」と稱された石霜慶諸（八〇九—八八八）である。

卷五德山和尚章淨修禪師讚

德山朗州、剛骨無儔。

德山は朗州にありて、剛骨儔い無し

尚お祖佛、豈立證修？

尚お祖佛を祛はらう、豈に證修を立てんや

釋天杲日、苦海慈舟。

釋天の杲日、苦海の慈舟

誰攀眞躅？雪峯巖頭。

誰か眞躅を攀よずる、雪峯と巖頭

第三、四句は散文で「祖佛尚祛」というべきところを、下句と對句にしたために倒装したのである。この二句は徹底した無事禪を説いた示衆（大慧『正法眼藏』卷上）を概括したもの。『祖堂集』に收める諸問答から、それをうかがうことはできない。第五、六句は德山和尚への讚歌。「上にあつては輝く白日、下にあつては苦海をわたる救いの舟」。第七、八句がその後繼として對稱的な一人を擧げるのは、前二句のふたつの形象に配する意か（ただし倒序）。

卷六洞山和尚章淨修禪師讚

師居洞山、聚五百衆。

師洞山に居して、五百衆を聚あむ

眼處聞聲、境縁若夢。

眼處に聲を聞く、境縁は夢の若し

磻畔貞筠、天邊瑞鳳。

磻畔の貞筠、天邊の瑞鳳

不墮三身、吾於此痛。

三身に墮さず、吾此こに於いて痛なり

第一、二句の傳記的な内容は、宋代の資料であるが、余靖「筠州洞山普利禪院傳法記」にもみえる洞山の法席の盛んなる様子。「南至高安之新豐洞、……留居十八年、名聲四傳、來學者五百餘衆、坐談立悟、虛來實去者、不可勝數。」

〔武溪集〕卷九、石井修道「宋代禪宗史の研究」資料篇

第三、四句は洞山の無情說法偈をいう。「祖堂集」卷五雲岳章に載せるもの。「可笑奇、可笑奇！無情解說不思議！若將耳聽聲不現、眼處聞聲方得知。」（みごと、みごとだ！無情物が法を説くとはすばらしい！これは耳で聴こうとしても聞こえない、眼で聲が聞こえてこそわかるのだ。）「無情物が法を説く」とは、山水のなかで道を得ると言い、香嚴禪師はごみをドサリと捨てた音を聞いたとたんに悟った、靈雲禪師は満開の桃花を見て悟ったという類である。「眼で聲を聴く」とは共通感覺、すなわち感覺杵が消滅し、または感覺が混融し、感官の總動員で體得するというのである。自身の自覺的感覚と思慮がすべて消え、われ知らず自然の對象と渾然一體と化したときにおとずれる冥合の神秘體驗、それを「無情物の説く法を聞く」と言っているのである。淨修禪師は「無情說法とは、眼で聲を聞くことであつて、對境に縁じて受け取る像や聲は眞實ではない」と敷衍する。

第七、八句は洞山章に收める問答、「問、『三身中阿那个身不墮衆數？』師云、『吾常於此切。』」を指す。この問いは『維摩經』弟子品の「佛身無爲、不墮諸數」をふまえている。「不墮諸數」すなわちいかなる限定も受けない、眞如そのものであるのは「佛身」（法身）にほかならず、答えは最初から出されているのであるから、この問いそのものが一見無意味に見える。だが、問うた人は佛教學でいう佛の三身（法身、報身、應身）のうちの法身という答えを求めているのではない。「洞山和尚ご自身は（法身）というものをどうとらえておられるのか」と問うているのである。洞山の答えは「吾常於此切」というものであつた。「わたしはこの問題をいつも痛切に受けとめてゐる。」その言わんとする意を、淨修禪師は「不墮三身」だと喝破した。すべての佛敎者の希求するものが「法身」の獲得であるが、洞山の問題意識は、三身の一としての超越的な「法身」を求めることではなく、いかにしていまここにあるわが肉身が法身として生きうるか、ということにあつた。言うは易く、行なうは難し。ゆえに、「吾常於此切」なのである（第八句は押韻のために「切」に替えて「痛」字を用いている）。淨修禪師は錯たずこのふたつを洞山のもっとも重要な言

説とみたわけである。そして第五、六句が洞山という禪匠を文學的に形象した句。「地上にあつては清流わきの貞潔な竹、天上にあつては飛翔する鳳凰。」

卷十玄沙和尚淨修禪師讚

玄沙道孤、禪門楷模。

玄沙の道は孤なれど、禪門の楷模なり

一言半偈、四海五湖。

一言半偈、四海五湖に

巨鼈海面、金翅雲衝。

巨鼈は海面にあり、金翅は雲衝にあり

岳崖嶮峻、佛法有無？

岳崖嶮峻、佛法有りや無しや

第三、四句は玄沙の言句が當時ひろく知られていたことをいう（原作「言一半偈」。「祖堂集」淨修禪師序有「半偈一言」句）。第五、六句「海面に騰出する巨大な海龜、雲間を飛翔する金翅の瑞鳥」は玄沙のイメージで、巨鼈、金翅鳥ともに典故をもつ（「列子」湯問篇、「大智度論」卷二十七）が、海が出てくるのはやはり海濱の邦福建らしい。第七、八句は、玄沙の問い「深山巖崖、千年萬年、人跡不到處、還有佛法也無？若道有、喚甚麼作佛法？若道無、佛法却有不到處。」（「聯燈會要」卷二十三、大慧「正法眼藏」卷上）から取る。模範的な答えは、南泉がすでに言っている。「大道非明暗、法離有無、數不能及。如空劫時、無佛名、無衆生名。與麼時正是道。」それはそうに違いない。しかし、『正法眼藏』ではこのあとに「盲聾瘖瘂三種病人」の問いがつづくので、模範解答では済まされず、問いは問い続けられなくてはならない（『玄沙廣録』下冊、禪文化研究所、一九九九、參照）。

卷十長慶和尚淨修禪師讚

緇黃深鄭重、

緇黃ともに深く鄭重し

格峻實難當。

格峻たかくして實に當り難し

盡機相見處、

機を盡くして相見する處

立下閉僧堂。

立下とぎに僧堂を閉す

この讚のみ五言四句。「佛教徒からも道教徒からも深く尊崇されたが、格調高く機鋒鋭く、參問者には全力で應接したが、それはつねに本來の立場に立ち、機縁契わねば逐いはらうというものであった。」これは長慶の示衆の語「我若純舉唱宗乘、須閉却法堂門。所以盡法無氏。」（『景德傳燈錄』卷十八）にもとづくのであろう。『宋高僧傳』卷十三には「及於長樂府居長慶院、二十餘年出世、不減一千五百衆。稜性地慈忍、不妄許人。能反三隅、方加印可。」と云う。長慶禪師の慈忍ゆえに妄りに許さなかつた、接化の嚴しさを讚えたもの。しかし、『祖堂集』卷十長慶慧稜の傳を見ると、冒頭からちよつとつごうのわるいことが書かれている。「初參見雪峰。學業辛苦、不多得靈利。雪峰見如是次第、斷他云、『我与你死馬醫法、你還甘也無？』師對云、『依師處分。』峯云、『不用一日三度五度上來。但如山燎火底樹種子相似、息却身心、遠則十年、中則七年、近則三年、必有來由。』師依雪峰處分、過得兩年半、有一日、……」こうして開悟のときが訪れるが、そのときに作った投機の偈が「預造關合禪（ナレアイの禪）と疑われ、もう一首作るはめになる。『祖堂集』の記述はそこまでだが、大慧『正法眼藏』卷中では、二首めも玄沙に「それはもつとダメだ」と決めつけられる。また上記では二年半で悟ったということになっているが、『正法眼藏』の記録に至つては、「如何是祖師西來意？」に靈雲が答えた「驢事未去、馬事到來」の意味を、長慶は悟るのに二十年かかったというのである。はてさて……。しかしそうではあるが、じつは、開悟への迂路が長ければ長いほど體驗は深く重いのであって、この體驗が慧稜の禪の個性（稜性地慈忍）となっているのである。淨修禪師讚の言わんとするところはそのことをふまえているのかもしれない。

ない。

上來、文燈の讚頌を讀んできたが、そのつくり方にはかれなりの作法があることがわかる。初二句に僧諱法號、住山の地などの傳記の事項、中間二聯（第三、四句と第五、六句）は對句仕立てで、よく知られた事跡や問答を紹介したり、禪師のイメージを譬喩的に形象化し、末二句で法系的な繼承者に言及する、というものである。この讚頌を讀めば、文學的イメージを通して祖師の輪郭と禪宗史上の位置が、おほろげながら理解できる。

がんらい讚という文體には、いや讚に限らず中國の文體（ジャンル）には、規範というものがあって、作者も評者もまずは『文心雕龍』の定義をいちおう心得ているのである。讚を論じた頌讚篇にいうその定義は、

然本其爲義、事生獎歎、所以古來篇體、促而不廣、必結言於四字之句、盤桓乎數韻之辭、約舉以盡情、昭灼以送文、此其體也。（范文瀾『文心雕龍註』、商務印書館香港分館、一九七二重印）

しかし讚の本義は、できごとを稱讚することである。ゆえに古來より讚の文體は、短くまとめ、さいごを必ず數韻の四字句格で、たゆたうように結ぶのである。要點は餘すところなく簡潔にまとめ、最後は印象的に灼きつけるイメージでしめくくる。これが讚のスタイルである。

すなわち四字句短韻形式と簡潔で明瞭な形象化が、讚の（韻文部分の）本領である。文燈の讚頌は傳統的な讚の本旨に違っているといえよう。では唐末五代においては、どういう位置にあったか。

法眼文益『宗門十規論』は同時代（文益は八八五―九五八）の禪家の通弊を批判した評論であるが、その第九「不

關聲律、不達理道、好作歌頌」で禪家の文學創作を論じている。

稍觀諸方宗匠、參學上流、以歌頌爲等閑、將製作爲末事、任情直吐、多類於楚談、率意便成、絕肖於俗語、自謂不拘羸穢、匪擇穢辱、擬他出俗之辭、標歸第一之義、識者覽之噴笑、愚者信之流傳、使名理而寢消、累教門之愈薄。〔續藏經〕第一一〇冊)

わたしの見るところ、諸方のひとかどの老師も名うての行脚僧も文學創作を小事とみなして重視せず、思ったままを不器用に書くので、ひどく通俗野卑に陥っている。それなのに自分では、粗野を厭わず、瑣末に執われず、脱俗の表現によって第一義を示しているつもりなのだ。これでは識者に輕蔑され、愚者には奉られて、その結果教理をないがしろにし、佛教の評價まで下げることになっている。

文學的素養を缺いた粗野を「禪的」と勘違いしている、と文益は言う。そんなことでは知識人に嘲笑される、馬鹿まる出しだと。これはいかにも士大夫に受け入れられた法眼文益らしい見かたである。しかし唐五代ではここに批判されている傾向の作品が、いわば禪僧の標準的なものとされていたのである。齊己「龍牙和尚偈頌序」にいう、

禪門所傳偈頌、自二十八祖止於六祖、已降則亡。厥後諸方老宿亦多爲之、蓋以吟暢玄旨也。非格外之學、莫將以名句擬議矣。洎咸通初、有新豐、白崖二大師、所作多流散於禪林。雖體同於詩、厥旨非詩也。迷者見之而爲撫掌乎！〔禪門諸祖師偈頌〕卷一、〔續藏經〕第一一六冊)



禪宗に傳わる祖師傳法偈は、西天二十八祖から東土六祖までで、それ以降はない。のち各地の老師がたが偈頌を多く作られたが、それは眞理の歌詠であった。その詩學は格外のものだから、既成の基準で推し測ってはならない。咸通初年（八六〇）に至って、洞山良价と香巖智閑二大師が現われ、その偈頌が禪林に廣まった。形式は詩と同じだが、趣旨は詩と同じではない。馬鹿者はこれを見て、手を拍って大笑いすることだろう。

最後の一句は「馬鹿者が大笑いするようであれば本物の道ではない」という「老子」の言葉（第四十一章）にもとづく。この齊己「龍牙和尚偈頌序」は龍牙居遁（八三五—九二三）の逝去直後の作のようである。文燈の讚頌はちよつと齊己と文益の中間にあつて、禪家の文學の評價が變化してゆく時代にあたる。禪宗内部から文學における説理と叙情の均衡という課題が提起されつあつた。文燈の讚頌からもその關心を讀みとることができようである。

## 注

(1) わたしは長いあいだ S. 一六三五號寫本『泉州千佛新著諸祖師頌』慧觀序の二文字「夕」「然」を讀み、あぐねていたのであるが、最近ようやく校訂を終え、そしてふと、むかし松尾良樹氏から頂戴した巴宙の『敦煌韻文集』に校録があつたかもしれないと思い、取り出して對照してみたところ、なんと結果は、最近やつと解を得たわたしのとすべて一致し、喜ぶと同時に、この一九六五年の校録が非常に優れたものであることを知つた。

(2) S. 一六三五號寫本の紙背には「釋門僧正京城内外

臨壇供奉大德闍揚三教大法師賜沙門道眞」なる朱筆の署名がある。すなわち寫本は三界寺道眞の傳持にかかる。本文も署名の文字も質のよくない筆による似かよつた惡筆である（「賜」字の下に誤脱がある）が、『敦煌遺書總目索引新編』（敦煌研究院編、中華書局、二〇〇〇）は筆跡が別人だという。道眞は乾祐元年（九四八）三界寺觀音院主となり、沙州僧政の任にあること三十年、大藏經の整備に努めた。生卒約九一五—九八七（『敦煌學大辭典』「道眞」の項、李正宇執筆）。S. 一六三五號寫本の抄寫年代について、李混玉氏は道眞の署名をもつ敦煌遺書の紀年の

分布から、顯徳六年（九五九）前後と推測しているが、積極的根拠に乏しい。

二〇〇三。

（二〇〇九. 七. 四稿 十. 十三補訂）

- (3) 『留鄂公捨建泉州承天寺院記』に「按《清源誌》載、承天寺以招慶寺在毀於兵、留鄂公以別墅南禪、而以王氏招慶之業歸焉。鄂公《題南禪詩》云、「入樓曉帶遙山色、遶徑城連碧水濱」。宋景徳四年、賜名承天。嘉祐中、改能念。政和七年、復今額、永爲聖節道場。」
- 〔福建宗教碑銘彙編〕泉州府分册上册、福建人民出版社、二〇〇三）

- (4) 拙稿「祖堂集の校理」、『東洋文化』第八十三號、

〔附記 本稿校正中に、石立善氏から慧觀序校訂への適切な意見を頂戴し、それにもとづいて改めることができた。また向徳珍「泉州千佛新著諸祖師頌」與《祖堂集》淨修禪師讚校録（『九州學林』二〇〇五冬季、香港城市大學中國文化中心）のコピーを惠與され、向氏の校録のいくつかは本稿と符合することを知った。石氏に謝意を表する。二〇一〇. 二. 七記）

## 附 省燈（文燈）禪師をめぐる泉州の地理

二〇〇九年十月初旬、國泰寺派管長澤大道師を團長とする第十四次臨濟宗國泰寺派訪中團に参加された緒方香州氏による現地調査と収集の文献資料によつて、省燈禪師をめぐる泉州の地理關係がかなり明確になった。

省燈禪師にかかわる泉州の史蹟はつぎの五地點である。

開元寺 鯉城區開元街道西街

承天寺 鯉城區鯉中街道南俊南路（招慶院の後身）

崇福寺 鯉城區開元街道崇福路（開元寺支院千佛院の後身か）

靈山 豐澤區東湖街道伊斯蘭教聖墓（省燈瑞光塔の所在地）

梅巖 豐澤區清源街道（もと北山招慶院の所在地）

（『泉州市地圖冊』福建省地圖出版社、二〇〇九による）

釋大主撰『紫雲開士傳』卷二省燈傳に「梁天成時〔九二六—九三〇〕、刺史王延彬創千佛院、致燈住持之。」という開元寺支院千佛院の所在は知られないが、いま崇福寺の「説明」に、「崇福寺始建于宋、初名千佛庵、宋元祐六年（公元一零九一年）改爲今名。歷代均有重修。」といい、同時代（正確には五代）の泉州に同一寺名はありえないから、千佛院はおそらくここにあったのであり、支院といっても開元寺境内ではなかったようである。

承天寺は開元寺附近にあるが、焼失した招慶院の後身である。

晉開運初〔九四四〕、黃紹頗守郡、遷主北山招慶。…未幾、州亂、招慶火于兵。留從效以建義節清源軍、寺其別墅、歸招慶業、復以燈第一世祖。（『紫雲開士傳』卷二省燈傳）

按《清源誌》載、承天寺以招慶寺在毀於兵、留鄂公以別墅南禪、而以王氏招慶之業歸焉。…宋景德四年〔一〇〇七〕賜名承天、嘉祐中〔一〇五六—一〇六三〕改能忍、政和七年〔一一一七〕復今額、永爲聖節道場。（虞集〔二一九一—二二五五〕撰「留鄂公捨建泉州承天寺院記」、『福建宗教碑銘彙編』泉州府分冊上冊、福建人民出版社、二〇〇三）

一九九〇年立の「修建承天禪寺碑記」に「泉郡三大叢林、承天其一。寺肇建於周顯德間〔九五四—九六〇〕、爲五代節度使留從效南園故地。初日月臺、宋景德四年〔一〇〇七〕敕賜今名。」という承天寺の創始年が何にもとづくかは未詳だが、焼失した招慶院のために、留從效がみづからの別墅南園（南禪）を寄進し、招慶院の寺産を移して再興、景德四年に承天寺となった。

承天の寺額を賜わるまえは、招慶院と稱していた。そのことは、乾徳中〔九六三—九六八〕に留從效によってそこに經藏が建立されたこと（端拱二年〔九八九〕會撰「重修清源郡武榮州九日山寺碑」、福建宗教碑銘彙編「泉州府分册中册」、また宋淳化元年〔九九〇〕に招慶院に佛頂尊勝陀羅尼經幢が建立されたこと（元恪撰「招慶禪院大佛頂陀羅尼幢記」、福建宗教碑銘彙編「泉州府分册上册」）などを記す碑刻資料によってわかる。ではもとの招慶院はどこにあったのか。新修『清源山志』によると梅巖にあったという。

梅巖 位于木龍巖下方、因相傳其地曾有數百年的梅樹而得名。唐開成三年〔八三八〕進士陳緞少時曾在此讀書。原有福先招慶院、天祐中〔九〇四—九〇七〕、泉州刺史王延彬重建。高僧省燈于此撰寫《泉州千佛新著諸祖頌》。南唐保大間〔九四三—九五七〕、清源軍節度使留從效擇其地營建別墅、重修招慶院。十年〔九五二〕、寺僧釋靜、釋筠二禪師編纂《祖堂集》。宋丞相留正構堂其中、即以「梅巖」爲匾。今存巖刻「梅關」及留正和泉州知州倪思于嘉泰元年〔一二〇二〕「游梅巖的詩刻」二方。（清源山風景名勝區管理委員會編『清源山志』卷二、山水大觀、中華書局、二〇〇三）

梅巖は清源山左峰にあり、『紫雲開士傳』にいう北山招慶院の北山は泉州府城の北に位置する清源山であるから、

古文獻にいうところとも一致し、今回具體的な地點が確認された。緒方氏の實地調査によると、「梅關」刻石のあ  
る一帯は岩場で、寺院の建つ條件はないという。ならば原招慶院は刻石より下方の山麓にあったと思われる。「梅  
關」刻石附近に宋嘉泰元年（一二〇一）の泉州刺史倪思の「題梅巖」詩と留正（一一二九—一二〇六）の和詩の刻  
石がある。留正は留從效六世の孫といい、もとここに留從效の別墅があつたともいう（『清源山摩崖選萃』中華書局、  
二〇〇四）。上掲『清源山志』によると、招慶院はもと福先招慶院といい、天祐中に王延彬が重建（再興）したのだ  
という。「福先」が寺名なのか地名なのかは未詳であるが、王延彬が建立した二十數所の寺院の最初に列する（泉州  
刺史王延彬傳）、『王氏立姓開族百世譜』。

上掲の『清源山志』は、北山招慶院が梅巖にあつたことを言う點は新しい情報であるが、招慶院は王延彬が重修し  
たとか、そこで省僊が「泉州千佛新著諸祖師頌」を撰じたというのは、誤りである。王延彬は招慶院を創始して福州  
から長慶慧稜を第一代に迎えたのであり、「泉州千佛新著諸祖師頌」はその題名にいうとおり、省僊が開元寺支院の  
千佛院に住していたときに撰じたのである。地方志の撰者は時に古い資料の存在を知らず、手持ちの知識を適當につ  
なぎ合せて記述をしてしまうことがあり、これは地方志を読むとき注意すべきことであると同時に、われわれにとっ  
ても自戒としなくてはならない。

省僊が逝去したのは北宋開寶五年「九七二」閏月（二月の翌月）二九日。その瑞光塔の場所については、

開寶五年閏月示疾、七日、以此月晦、別其徒而化。壽八十一、臘六十一。塔郡東北十五里萬安院、曰瑞光、蓋紀白光異也。  
〔紫雲開士傳〕卷二省僊傳

とある。萬安院は今はないが、洛江區南端に萬安街道があり、洛陽古橋へつながる古い街である。おそらく萬安院

に由來する地名であろう。新修『清源山志』には省僧禪師靈骨塔墓が今は靈山にあるという。

省僧禪師靈骨塔墓 俗稱承天寺墓塔、位于靈山聖墓右側。塔墓前豎一石碑、上橫排隸書。敕賜承天禪寺祖師塔九字。（『清源山志』卷三、景區開發）

寺建于後周顯德間〔九五四—九六〇〕、稍後建塔墓于靈山之陰。開山省僧禪師靈骨即塔于是、自後歷爲佛子安骸之域。（一九九四年立「重修承天寺墓塔碑」、『清源山志』卷五、碑碣匾聯）

すなわち泉州城の東北方、といっても市街地に近い、今は靈山聖墓（イスラム教徒の墓地）と呼ばれる地域に現存していることが知られる。これは瑞光塔が移されて、承天寺歴代住持の遺骨安置の塔とされたものである。

このたびの調査の成果には、瞠目すべきものがある。一千年前のことがらがかくも詳細に知られたのは、中國において近年地方史研究がさかんとなり、調査や発掘がおこなわれて、多くの地志が新たに編纂出版された、そのおかげである。十年二十年前の旅行では、その地を訪れても、むなしく一千年前を想像するしかなかったものである。

（二〇〇九、十一月、衣川賢次記）



(「泉州市商貿易交通旅游圖」福建省地圖出版社，2008年10月第6版に據った)