

六祖大師の證悟と中心思想の考察

日 種 讓 山

禪宗の祖師傳中、六祖惠能の傳の如き戯曲的な傳は頗る稀であつて、他の傳中に類を見ないのである。即ち賣柴と金剛經の聽取、五祖弘忍との問答及び米頭傳法、大庾嶺の慧明との交渉、此等の關係を考察し來ると、一として戯曲的ならざる者はない。若し之を歴史的に嚴密に研究するならば、何れの點まで事實として認むべきかは研究を要する所である。然しそれは六祖傳の研究の場合に譲りて、其思想に就て一端を述ぶることにする。

禪宗祖師の思想は、他の祖師の概念的に思想せしと異り、必ずや其根幹を大悟の自内證に有する。従つて大悟なき所には眞の意味を有する思想は有り得ない。如何に辨證的に研究し、理論的に表現しても、それは所謂思想家の思想表示であつて、禪祖の思想表示とは云ひ得ない。禪宗思想は此の如く特別な立場を有して居る。故に又學的研究の立場よりは、禪宗の所謂思想なるものは、實は思想と云ふべき性質の者にあらずして、大悟の表示又は教化の垂語に過ぎないと云はれて居る。嚴密

に云へば、祖師の大悟の表示及び教化の垂語は、思想視すべき性質の者にあらずして、悟境の表示又は示衆の垂語と事實の儘直視するを妥當と信ずる。然し今は假に之を思想として惠能の垂語を研究したいと思ふのであるが、前述の如く其思想が大悟に根幹を有する限り、大悟の情勢を研究して而して後彼の思想を検討することにする。

二

惠能が五祖弘忍に相見せし状態を、六祖法寶壇經には左の如く記して居る。

便至黃梅禮拜五祖、師問曰、汝何方人、來到此山、禮拜今向吾邊、欲求何物。惠能對曰、弟子是嶺南新州百姓、遠來禮師、唯求作佛、不求餘物。五祖曰、汝是嶺南人、又是獼猴、若爲堪作佛。惠能曰、人雖有南北、佛性本無南北、獼猴身與和尚不同、佛性有何差別。大師更欲共惠能久語、且見徒衆總在身邊、乃令隨衆作務。惠能啓和尚言、弟子自心常生智慧、不離自性、卽是福田、未審、和尚教作何務。五祖言、這獼猴、根性大利、汝更勿言、且去。後院有一行者、差惠能、破柴踏碓、八箇餘月。五祖一日、忽見惠能。言弟子亦知師意、不行堂前令人不覺。

惠能は此の如く相見の當處に卒直に自己の見解を表現し、而して後五祖の命に依り後院に退き、碓坊に於て米頭に服務してゐるが、「人雖有南北、佛性本無南北」と佛性の無差別なることを言明し

「唯求作佛、不求餘物」と云ひ、「自心常生智慧不離自性」と云ふ。五祖は彼が大乗の法器なる見辨して、「根性大利」と稱讚して居る。實に此の如き見解は不知文字の一樵夫としては言明し得べき語でなく、少くも佛敎の敎理に通じたる者にあらざるは不可能な言である。而して右の數語を辨證的に考察するならば、此等の語は彼の思想の根幹をなせる者であつて、一は自性觀の基礎であり他は般若觀の根基である。而かも此二概念は自性の一概念に基礎つけられて居る。之に依つて見れば彼の識見は相當に卓越せる者たるは明である。

一日五祖は自己の終焉遠からずとして、「各作一偈、來呈吾看、若悟大意、付汝衣法、爲第六代祖」と傳法の宣言をなせしが、つまり其心意は畢竟那邊に存在せしであらうか。言ふまでもなく彼は其師主である。衆徒の悟境の如何は偈によつて勘辨せずとも已に識知したる筈である。然るに唐突に偈の呈示を促せし所以の者は、恐らく惠能を第六代の祖たらしめんとの準備行爲に過ぎざりしにはあらざるか、傳法に於ける前後の狀況を觀察すると、然か批判せざるを得ないのである。他面神秀を見るに、彼は衆徒の上座であり、敎授師であつて、一山の敬慕を一身に集めてゐる。

我等諸人、不須澄心用意、作偈將呈和尚、有何所益。神秀上座、現爲敎授師、必是他得。我輩謾作偈頌、枉用心力。諸人聞語、各自息心。咸言、我等已後依止秀師、何煩作偈。

と、神秀の第六代の祖たるべきことを齊しく認めてゐる。此の如く衆望を擔へる神秀あるに關はら

ず、尙且つ偈を求るは別に意の存するあつて然るのであらう。果然五祖は彼れの偈を見せざる以前に於て「神秀入門未得、不見自性」と勘辨してゐる。然も尙偈むる所以の者は、他に惠能の存在するに依るのでなくてはならぬ。果して然らば惠能は已に嶺南の獼猴にあらずして、五祖下唯一の大法子である。

三

身是菩提樹。心如明鏡臺。時々勤拂拭。莫使染塵埃。

神秀の此偈は理路整然と一貫して、何等批難すべき點はない。教授師の作たることを一見首肯せしむるのである。此偈は六祖の偈と共に禪林に喧傳して、有名なる點に於ては差異ないのである。壇經には彼は作成四日の後、深夜私かに匿名を以て壁上に題し、懊惱措く能はざる状態が左の如く記してある。

神秀思惟、五祖明日、見偈歡喜、出見和尚、即言秀作。若言不堪、自我迷、宿業障重、不合得法。聖意難測。房中思想、坐臥不安。

神秀の心情果して此の如きならば、五祖の批判を待つまでもなく、其法器にあらざるは明である。五祖は看見の後、神秀に向つて、「汝作此偈、未見本性、只到門上、未入門内」と云ひ、「如此見解、覓無上菩提、即不可得」と云ふ。何たる痛烈な批判ぞ、其狀秋霜烈日の如く見る者をして

悚然たらしむるのである。然し此等の記述を正確な者と見るは少しく早計であらう。嚴密に云へば六祖の傳と同じく、此等の記事に就ては疑問の點尠なからざれば別に研究を要するのである。

惠能は一童子より、此偈の作成せられし緣由と其偈を聞き、「未だ本性を見ず」と稱して、別駕をして自己の偈を其側に代書せしめた。

菩提本無樹。明鏡亦非臺。本來無一物。何處有塵埃。

一山の衆徒は異驚の眼を張つて注視し、且つ稱讚して、其識見の卓越なるに敬服したのであるが、五祖は一山の狀勢不穩なるを見て、即ち「亦未見性」と言ひ了つて之を抹殺したのである。次て五祖は即夜惠能を室に招き、特に金剛經を講示せしに、彼は「應無所住而生其心」の句に至りて忽然大悟し、便ち五祖に啓して曰く

何期自性本自清淨。何期自性本不生滅。何期自性本自具足。何期自性本無動搖。能生萬法。と、是に於て五祖は則ち衣法を傳へて信となし、彼を第六代の祖となしたのである。

以上惠能の參堂より傳法に至る記事は、壇經に依つて記したのであるが、其記述が文學的なだけ研究の餘地が残されてゐる。且つ現存の壇經を通覽すると、現に吾人が引用せる壇經と、大正藏經（第四十八卷諸宗部五）中に編入せられて居るそれと對比すると、配列の順序より文章の間に差異少なからず。故に正確を期するには更に研究を要するのである。然しそれは今の問題にあらざるを以て、

他の期會に譲りて、此より偈の検討に入ることにする。

四

禪の宗意は古來多く韻文を以て、詩的に表現されて居る。就中前掲の兩偈は能く人口に膾炙し、何人も識知し之を吟稱する所である。殊に六祖の「本來無一物」の句は叢林の内外は元より、社會的にも廣く喧傳せられて、禪の代表語の如く見做されて居る。而して此偈の話題による時は、多くの場合神秀の偈と比較検討せられて、其讚辭が六祖に送らるゝのである。それは偈其物が優秀なるのみでなく、六祖との交渉及び此偈呈出の狀情が極めて劇的であつて、興味を惹起する點が大なる理由となつて、喧傳し稱讚せらるゝ者であらう。若し此偈が世に喧傳し稱讚せらるゝ如く優秀にして、且つ禪の宗意を完全に表現せるものならば、五祖は何故に彼が爲に特に金剛經を講示せしか。彼も亦其講示の下に忽然大悟すと云へるか。畢竟此等は如何に考察すべきであらうか。且又嗣法以前即ち大悟前の偈は此の如く優秀なりとして稱讚せられ、悟後の垂語的偈は、長篇より短篇あり、其數に於ても數十篇の多きに及ぶも、何等認取せられて居ない。是れ大なる矛盾であり、奇怪なる現象と云はねばならぬ。若し又偈の内容より比較せば、他にも優秀な篇存在して無一物の偈のみ有價値の者とは云ひ得ないのである。況や大悟は禪の生命であつて、大悟無き所には禪は無い。それにも關はず、大悟以前の偈は稱揚せられて悟後の偈は認取せられて居ないのは、理論上矛盾の誹は免

れぬ。若し假りに彼は金剛經聽取以前已に大悟を得、故に此偈を作成し得たりと云へば、「應無所住而生其心」に於ける大悟は如何に見るべきか。若し大悟を再びせりと云へば、其價値に優劣ありて、前悟は後悟より低劣なる者と見なければならぬ。若し又同價値の者とせば、後悟は全く無意義にして、五祖の金剛經提唱も亦意味をなさないのである。此の如く考察し來ると、唯そこに殘存する問題は即ち作偈の場合である。他の偈は彼が垂示的に弟子に問に對して表示せる關係上、學人の質問及び其要求に應じて作成せられたる者であるから、無一物の偈ほどに完全に意志が表示せられて居ない。同時に無一物の偈は他面神秀の偈に對し、嗣法にも重大な關係を有するため、畢生の力を傾注して作成せし結果、優秀とせられ且つ喧傳せられたる者であらう。かく考察して始めて此偈の傳播と代表視せらるゝ、所以が首肯せらるゝのである。

神秀の偈の第一句の菩提樹の語は禪錄中多く見ざる所であつて、北本涅槃經高貴德王菩薩品に「佛性中無阿耨多羅三藐三菩提樹者、云何生阿耨多羅三藐三菩提樹」(大正藏經十七涅槃部五一八)とあり大莊嚴法門經には、文殊が金色女に五蘊と菩提との關係を明示せし中、此句の意味が能く表現しあるを以て左に記すると。

如是五蘊體性即是菩提體性、菩提體性即是一切諸佛體性、如汝身中五蘊體性、即是一切諸佛體性。一切諸佛體性即是一切衆生五蘊體性。是故我說汝身即是菩提(大正藏經十七經集部四・八二六)

此等の語に依憑して神秀の偈の第一句が成れるや否やは不明なるも、其意味に於ては何等の異なる此經語は散文だけより以上に明瞭である。第二句の語意は經典は勿論、起信論等に記され、常に見る所なる故解説を要せずして明なるも、要するに心性は本來清淨にして昭々靈々、恰も明鏡に胡漢共に現して研醜を分つ如きであるとの意味に過ぎぬ。宗密は禪源諸詮集都序に北宗門下の禪を息妄修心宗に配してゐる。

息妄修心宗者、說衆生雖本有佛性、而無始無明覆之不見、故輪迴生死。諸佛已斷妄想故、見性了々、出離生死、神通自在。當知、凡聖功用不同。外境內心、各有分限。故須依師言教、背境觀心、息滅妄念。念盡即覺悟、無所不知。如鏡昏塵、須勤々拂拭。塵盡明現、無所不照。……………南凭北秀保唐宣什等門下、皆此類也。(大正藏經四十八諸宗部五・四〇二)

是れ神秀の偈を直接に批判せしものにあらざるも、偈の意味も亦此外に出てないのである。

然るに六祖の偈は之を正面より反駁して本來無一物と喝破し、絶對的空觀の立場より菩提心鏡共に否定してゐる。六祖の此立場は全く「不立一塵」底であつて、本分の田地に在りと見て不可ないであらう。是れ盡天盡地空蕩々の境地であつて、畢竟能證の人もなく所證の法もなく、又能照の智もなく所照の境もなく、是れ「無樹非臺」と云ふ所以である。此境地には元より塵埃を惹くべき間隙無き故、「何處惹塵埃」を唱呼したのである。所が此偈は神秀の偈に比較すると、立地に空觀を表示

せし者故、何等の前提なく、一見理解し難き偈である。若し之を神秀の偈より獨立せしめて單獨な偈として見るならば、何人も其意味の把握に困難を感ずるであらう。殊に前二句を第三句と切り離して獨立せしめたならば、恐らく何人と雖も其意味の理解に苦しみ、茫然自失の外無いであらう。それで此偈は云ふまでも無く第三句が即ち中心であつて、此中心より前二句を逆觀することに依つて始めて意味が明瞭となり、同時に第三句より第四句を見ると其意味も亦明瞭となるのである。然し第三句の無一物は則ち四句より逆觀すると、明かに制限付られて、無條件の無一物とは云ひ得ない。即ち塵埃に對して無一物である。然しそれも更に克明すると、塵埃は當然智又は菩提に對するので塵埃あつての智であり、智あつての塵埃である。従つて塵埃無き所には智も菩提もあり得ない。即ち無智無得であるから「不立一塵」の境に外ならぬ。此の如き境は玲瓏透徹にして究竟の空觀ではあるが、果して禪の見性底であらうか。更に檢討を要すると思ふ。壇經の別本には、「次日祖潛至碓坊、見能腰石舂米、語曰、求道之人爲法忘軀、當如是乎。乃問曰、米熟也末。惠能曰、米熟久矣、猶欠篩在。(大正藏經四十八卷宗部五・三四八)とあり、是れ明かに克明の要請であつて、五祖が金剛經講説の契機がこゝに發動し、同時に惠能「言下大悟」の轉機が亦こゝに開展するのである。それで惠能の大悟は佛教々學的には空より有への轉向であり、禪的には大死一番底よりの飛躍である。此の如く考察し來ると、本來無一物の偈は大悟の妙境に於ける作爲でなく、概念的空間の立場より作

成したる者であらう。彼が飽まで挑戰的態度をとつて反駁的に述示したることが、此意味に於て事實的に證明せらるゝと思ふ。

五

前述の如く惠能は、五祖と相見の始に於て「佛性本無南北」と佛性の平等を主張し、而して神秀と對立の場合には「本來無一物」と云ふ。此の如く辨證的過程を辿る以上は論理的にも飛躍を示す者であるとして不可ないであらう。是に於て吾人は彼の飛躍を検討する爲に、應無所住而生其心の意義に就て考察せねばならぬ。此句は惠能を大悟に導ける者であり、同時に惠能の緣由よりして古來公案の一として取扱はれて居るのであるが、惠能に於ける應無所住其心と公案としてのそれは同一の意味として取扱へるや否やは吟味を要する。公案としてのそれは經典より獨立せしめて、一の經語として之を體驗せしむる爲經義に拘束せられずして、體驗の表示と共に頗る自由である。従つてそこに生命の躍動と禪機的作用とが潑瀾と發揮するのであるが、惠能の場合は當然之と異り、五祖の金剛經講説下にあるので獨立の句として見ることは不可能である。乃ち「至於應無所住而生其心處言下大悟」とある限り、獨立的な句として聽取せるのでなく、順次に之を聽取したる故前後の句を通じて此句を見るべきであらう。かく前後の句を通じ、而して此句を見ると、此句は一の制限を有してゐる。同時にそれが此句の原意である。須菩提が佛に對して、「世尊善男子善女人、發阿耨多羅

三藐三菩提心、應云何住、云何降伏其心」と問へるに佛は乃ち

所有一切衆生之類。若卵生、若胎生、若濕生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想、若非無想、我皆令入無餘涅槃、而滅度之。如是滅度無量無數無邊衆生、實無衆生得滅度者。何以故、須菩提、若有我相人相衆生相壽者相、卽非菩薩。

と衆生空を説ひて降伏を示し、以て「云何降伏其心」に答へ給ふのである。

復次須菩提、菩薩於法、應無所住、行於布施。所謂不住色布施、不住聲香味觸法布施。須菩提、菩薩應如是布施、不住於相。何以故、若菩薩不住相布施、其福德不可思量。

と、是れ「云何住」の間に對して答へ給ふのであるが、布施は六度の首にして内法であり、六塵は一切の財の基本であつて外法である。此二法は齊しく法なるを以て同一意味として法空を説けるのである。人法此の如く空なれば施者受者及び財の三悉く空なる故住する所はない。

須菩提、如來悉知悉見。是諸衆生、得如是無量福德。何以故、是諸衆生、無復我相人相衆生相壽者相、無法相、亦無非法相。何以故、是諸衆生、若心取相、則爲著我人衆生壽者。若取法相、卽著我人衆生壽者。何以故、若取非法相、卽著我人衆生壽者。是故不應取法、不應取非法。以是義故、……法尚應捨、何況非法。……是故須菩提。諸菩薩摩訶薩、應如是生清淨心。不應住色生心、不應住聲香味觸法、應無所住、而生其心。

と、説述頗る明快である。諸法の本體は元より無相なれば、そこには取るべき者も捨つべき者もなく、かく取捨の念を離脱せる體が即ち清淨心である。故に金剛經の立場は云ふまでもなく無相の本體に立脚して、我・人・衆生・壽者の四相離脱を目的とする。同時に四相の離脱は無所住の境地の體得であり、「而生其心」はそれよりの飛躍でなくてはならぬ。

以上の教義より惠能作偈の心意を考察すると四相離脱の空無相に住著して、本來無一物と其概念を表示したのであらう。然るに更に五祖の「應無所住而生其心」の説示に觸れて、空無相を透破して現實に飛躍せし所に大悟が露現せし者と見得らるゝ。傳記を基礎として考察を試みるときは、かく批判せざるを得ないのである。然らば彼の悟は如何なる内容を有するか、是れ次に検討を要する重要問題である。

六

禪宗の祖師傳には何れも忽然大悟又は言下即悟と記し、而してそれが頗る神祕的であつて他の管測を容れないと同時に、其表現法も韻文を以て詩的に表現せられて居る故、専門の人と雖も不可解な者が尠くない。此の如き形式を以て表現するに至つたのは勿論相當の理由存するも、六祖時代は未だ此の如き形式が完成せられてゐない故、散文を以て之を表現してゐる。従つて其内容を吟味する場合は頗る便利であつて、佛敎の教義又は禪的經驗を有する者は、其悟境に於ける心的状態は兎

に角として、文字上に現れたる意味は理解し得るのである。勿論六祖時代と雖も亦韻文的詩的なのが存在しない譯ではない。三祖の信心銘前記の神秀惠能の偈の如きは詩的な表現なるも、多くは理論的であつて、唐宋時代に於けるその如く情景化して居ない。之を詩として見るときは到底唐宋のそれに及ばざるも、理解し易き點は寧ろ唐宋以前の者に多いのである。然らば惠能は如何なる方法を以て之を表現せしか。之れは前記せしも更に再記すると左の如くである。

何期自性本自清淨。何期自性本不生滅。何期自性本自具足。何期自性本無動搖。能生萬法。と、空觀を以て神秀に挑戰し、遂に五祖の衣鉢を受けて六代の祖となれる彼は、こゝに始めて無一物の殻を破つて洞豁たる自性を見破し、自ら驚異の眼を張つて「何期」と幾度か繰返し、其心情を遺憾なく表現してゐる。後來南頓と稱せらるゝ源頭はこゝに存在する。彼が見破せし自性は彼自ら表現せる如く、清淨、具足、不生滅、無動搖、生萬法の五種の性能を有する故、單なる自性にあらずして、自充足にして他に何等俟つ者なきことは知り得らるゝ。然し此五種の性能を検討すると、最も中心的なのは清淨性である。他は其屬性にはかならぬ。彼は說法中幾度か自性清淨と示衆してゐる。例せば大梵寺の初轉法輪に「善知識菩提自性本來清淨」と喝破して說法の劈頭に唱道してゐる。之によつて見るも清淨性の中心性たることは證明せらるゝ。然らば其所謂清淨とは云何なる意味を有するであらうか、第三定慧門に次の如く述べて居る。

故此法門、立無念爲宗。善知識、無者無何事、念者念何物。無者無二相、無諸塵勞之心。念者念真如本性、真如即是念之體、念即是真如之用。真如自性起念、非眼耳鼻舌能念。真如有性、所以起念。其如若無、眼耳鼻聲即壞。善知識、真如自性、起念六相、雖有見聞覺知、不染萬境、而真性常自在。外能分別諸色相、內於第一義而不動。善知識、此門坐禪、元不着心亦不着淨、亦不是不動。若言着心、心元是妄、知心如幻故、無所着也。若言着淨、人性本淨、由妄念故、蓋覆真如。但元無想、性自清淨。起心着淨、却生淨妄。妄無處所、着者是妄。淨無形相。却立淨相、言是功夫。作此見者、障自本性、却被淨縛。……若着心着淨者、却障道也。

と、是に依つて見れば、真如の本性は種々の對立を離れて二相無く、唯獨自の相のみであつて而も能く見聞覺知の妙用を現して客觀の萬境に汚されず、常に自寂として自相を保持して居るのである。若しそれに着すれば不淨こゝに生じて真如は直に蓋覆せられて其淨性は隱沒せらるゝのである。故に清淨とは、染淨等の妄念を離脱したる意味で、畢竟絶對境にある自性の相を抽象的に詮表したるに過ぎぬのである。依て彼は第七般若門に

何名摩訶。摩訶是大。心量廣大、猶如虛空。無有邊畔、亦無方圓大小、亦非青黃赤白、亦無上下長短、亦無嗔無喜、無善無惡、無有頭尾。

と述べて居る。此意味より見れば總ての對立を越へた獨自的な存在性を清淨と名けたることは縷説を要せぬのである。尙次の文には

善知識、自性能含萬法是大。萬法在諸人性中。若見一切人之惡與善、盡皆不取不捨、亦不染着、心如虛空名爲大。

と、自性能く萬法を生ずと云ふ意味を説き、不取不捨不染着なれば一切に對して貪愛憎惡の念あることなく、心大海の如きであらう。一切を越ゆる者は一切を容るの意味が明瞭にされて居る。

善知識、心量廣大、遍周法界。用即了々分明。應用便知一切。一切即一、一即一切。去來自由心體無滯、即是般若。

と、是清淨的絕對性の客觀的作用を説ける者であつて、「去來自由心體無滯」とは能く解脱自在の機用が明示されてゐる。此の機用あつて始めて禪的作用は發揮するのである。物來れば即ち照し物去れば即寂と云ふも、臨濟の四照用四料簡の如きも此に外ならぬ。此機用あつて而して宗教的救済も發生し、哲學的教理も顯現するのである。而して其救済其教理は背後に眞如の自性あつて、而して無限の力と深遠な永遠的な理法が存在するのである。

此の如く考察し來ると、惠能の大悟とは眞如の本性の徹見であつて、この自性こそ彼の思想の中心をなせるものである。壇經第二悟法傳衣門には

五祖知悟本性、乃報惠能言、不識本心、學法無益。若言下、識自本心、見自本性、即名丈夫天人師。

と記せり、禪に於ける成佛とは自性の徹見であり、自性の徹見は實に成佛の直路である。従つて自性は一切の教理及び救済の發動する功德藏である。佛教を學に於ける眞如は兎角に客觀視せられて自己の本性以外に宇宙の太原と云へる如き者ありて、之れを眞如と命名せし如く思惟されてゐるが本源の自性には、自己と宇宙との區別なく、宇宙は自己の外皮であり、自己は宇宙の中心である。畢竟僧肇の所謂天地同根萬物一體の自性にほかならぬ。従つて又哲學にせよ救済にせよ、自性の研究、自性の救済に到達せざれば眞實の解決とはなり得ないのである。彼は第七般若門に

善知識、我於忍和尚處、一聞言下、頓見眞如本性。是以、將此教法流行、令學者頓悟菩提、各自觀心自見本性。若自不悟、須覓大善知識解。最上乘者、直示正路是。善知識、有大因緣、所謂化導、令得見性。一切善法、因善知識能發起故。三世諸佛、十二部經、在人性中、本自具有。

と極力見性を舉揚し、且つ性中に三世諸佛十二部經共に具足すとす、是れ吾人が哲學的教理宗教的救済も共に自性より顯現すと云ふ所以であり、彼が「自性自具足」と五種の性能中に説ける所以であらう。因て彼の思想及び禪旨は悉く見性を中心として開展して居るが、彼は五祖と相見の當處に

は大膽に佛性の平等を擧揚し、次に神秀との對立の場合は空觀的無一物を説き、最後の大悟に於ては絶對的自性を透見して、自性を以て一切法の中心となし、見性を以て哲學的にも宗教的にも其解決となせるのである。

(引用の六祖壇經は五山版の壇經による依て大正藏經編入の壇とは其配列及び文章の間に相異あり)

六祖大師の證悟と中心思想の考察

(一八)