

学位請求論文

黄檗希運研究

——思想とその祖師像の変遷——

花園大学文学大学院文学研究科

仏教学専攻博士後期課程

小川太龍

黄檗希運研究——思想とその祖師像の変遷——

目次

序論 1

第一章 人と法の記録 10

第一節 黄檗希運の伝記と伝説

はじめに 10

一 黄檗の出自と身体的特徴 13

二 黄檗の出家から百丈への師事 14

三 黄檗山への住山 16

四 裴休の帰依と臨済への伝法 19

五 寂年と諡号 20

六 黄檗と母の機縁話 21

おわりに 25

第二節 黄檗の語録

はじめに 25

一 黄檗の語録の分類 26

二 黄檗の語録の系統 32

三 『宗鏡録』に見える黄檗の説法 40

おわりに 44

資料 『宗鏡録』引用の黄檗の語

本章結論 52

第二章 唐代禅の思想展開 67

第一節 馬祖の禅から黄檗の禅へ

はじめに 69

一 黄檗に継承される馬祖禅の語句 71

二 思想構造の比較 79

三 三要素の再検討 87

おわりに 94

第二節 黄檗の禅から臨済の禅へ	95
はじめに	96
一 黄檗と臨済の思想的相違	98
二 臨済における馬祖禅の三要素	105
三 信と信不及	110
おわりに	112
本章結論	126
第三章 黄檗希運像の変遷	130
第一節 諸資料に見る黄檗像の変遷	130
はじめに	131
第一項 黄檗と百丈の機縁話	133
一 資料の整理・分類	147
二 黄檗と百丈の機縁話の変化	150
資料 黄檗と百丈の機縁話対照表	151
第二項 黄檗と南泉の機縁話	159
一 資料の整理・分類	166
二 『祖堂集』に描かれる黄檗と南泉	176
三 『景德伝灯録』に描かれる黄檗と南泉	179
四 『天聖広灯録』以降に描かれる黄檗と南泉	180
資料 黄檗と南泉の機縁話対照表	190
第三項 黄檗への瀧仰の著語と瀧山の評価	197
一 瀧山と仰山の著語	200
二 百丈と瀧山の機縁話	201
おわりに	210
第二節 機縁話に見る黄檗像の思想的な変遷	217
はじめに	225
第一項 黄檗と麤行	225
一 麤行沙門話	225
二 黄檗の麤行	225
資料 黄檗の麤行機縁話集成	225
第二項 黄檗と大機大用	225

一 黄檗と百丈の機縁話における思想的な変化	225
二 黄檗と南泉の機縁話における思想的な変化	228
おわりに	231
本章結論	232
《付論》黄檗と裴休	
はじめに	255
一 裴休撰『伝心法要』序の再検討	257
二 黄檗と裴休の機縁話の変遷と意図	260
おわりに	270
結論	278
参考文献	284
初出一覧	301

略号・凡例

一、本論文では以下の略号を用いる。

T：『大正新脩大藏經』 大藏出版、一八八七—一九一〇年刊行・一九六〇—七九年再刊、全一〇〇冊。

Z：『大日本統藏經』 藏經書院、一九〇五—一九二二年刊行、全一五一套七五一冊。なお、巻数のみ『正統藏經』（新文豊出版影印本）の巻数を用いる。

K：『嘉興大藏經』 新文豊出版、一九八七年刊行、全四〇冊。

一、主な資料は以下のものを使用する。

・『伝心法要』『宛陵録』

柳田聖山主編『宝林伝・伝灯玉英集 付録、天聖広灯録』、禅学叢書之五、中文出版社、一九七五年。（知恩院蔵、福州開元寺版『天聖広灯録』巻首『筠州黄檗山断際禅师伝心法要』（以下、『伝心法要』）・『黄檗断際禅师宛陵録』（以下、『宛陵録』）

・『祖堂集』

禅文化研究所『祖堂集』基本典籍叢刊、禅文化研究所一九九四年。（海印寺蔵版）

・『景德伝灯録』

禅文化研究所『景德伝灯録』基本典籍叢刊、禅文化研究所、一九九〇年。（東寺蔵、福州東禅寺版）

・『天聖広灯録』

柳田聖山主編『宝林伝・伝灯玉英集 付録、天聖広灯録』、禅学叢書之五、中文出版社、一九七五年。（知恩院蔵、福州開元寺版）

・『宗門統要集』

柳田聖山・椎名宏雄編、『宗門統要集、続集宗門統要、仏祖宗派総図』禅学典籍叢刊巻一、臨川書店、一九九九年。（東福寺蔵、宋版）

その他の引用文献については、それぞれの箇所、依拠した書物の名称、頁数を原文の後に注記する。

一、訓読 解釈にあたり先行の訳注等を適宜参照したが、最終的には自身の責任で新たな読み、解釈を行っている。また、訓読は取意を主としたため、伝統的な訓読法とは必ずしも一致しない。

一、字体は原則として新字体を用いる。ただし、「𣎵」を「𣎵」に作るテキストがあり、原文引用のみ底本の表記を用いた。また、「余」と「餘」、「辨」と「辯」などかき分けが必要な場合、および「摩」と「磨」、「恵」と「慧」など複数の表記法がある場合、引用元にしたがう。

序論

今から一千二百年前、唐代の中国にひとりの禅僧がいた。その名は黄檗希運（？―八五〇頃）。彼が生きたのは、中唐から晩唐の初めにあたり、政局は乱れ、仏教界も大きな転換期を迎えていた時代であった。

唐王朝は、安史の乱（七五五―七六三）を経て弱体化し、藩鎮（地方政権）の台頭を許すこととなり衰退への道を歩んでいた。そして黄檗が生きた当時の中国仏教界も、会昌の廃仏（八四二―八四六）により大きな打撃を受けたのである。この会昌の廃仏が如何に壮絶であったのかは、以下に挙げる『旧唐書』の記述から理解出来る。

これは、黄檗晩年期にあたる、八四五年（会昌五）八月のこととされる。

其天下所拆寺、四千六百余所、還俗僧尼二十六万五千人、收充兩税戸。拆招提・蘭若四万余所、收膏腴上田数千万頃、收奴婢為兩税戸十五万人。

『旧唐書』卷一八上、武宗本紀、会昌五年八月条、中華書局本、第二冊、頁六〇五―六〇六

其の天下に寺を拆する所は四千六百余所、還俗せしむる僧尼は二十六万五千人、兩税戸に充て収めせしむ。招提・蘭若四万余所を拆し、膏腴の上田数千万頃を収めせしめ、奴婢を収めせしめ兩税戸と為さしむるは十五万人。

いわく――中国国内で取り壊した大寺は四千六百あまり、還俗させた僧尼は二十六万五千人、すべてを課税対象に編入した。四万あまりの小規模寺院を取り壊し、よく肥えた田地、数千万頃を徴収し、奴婢、十五万人を接收し課税対象に編入した。

このように会昌の廃仏は、多くの寺が打ち壊され、二十六万人もの僧尼が還俗させられた、いわゆる「三武一宗」の廃仏の中でも最大規模の未曾有の法難であった。そして当時の仏教は、仏教維持の基本要素である仏像・經典・僧団の三宝と、生活基盤である寺院を失い転換を強いられ、それまでの教学的な仏教から実践的な仏教へと大きく舵を切ることとなる。

この時代、社会構造が大きく変化しただけでなく、仏教の転換期でもあったことは、諸学者の意見が一致するところである。

その中で常盤大定「一九四三、九―一一」は、中国仏教史を五期に区分し、黄檗が生きた中唐以降を仏教の「実行時代」と名付け、実践的仏教の時代であると位置づけた。そし

て鎌田茂雄氏は、当時の中国仏教の転換について次のように述べている。

中唐の仏教は、初唐に展開した学問仏教が、実践仏教に変貌してゆく過程であった。中国仏教史からみても、中唐の時代は大きな転換期であった。また中国宗教史、乃至は思想史のうえからみると、新儒学の形成の萌芽や、宋代の全真教などにもみられる三教一致思想の源流が、この中唐の思想界に求められるのであり、宗教思想史上、一つの転換期を設定して大過ないと思う（鎌田茂雄「二九六五、三」）。

常盤・鎌田両氏が述べるように中唐は、それまでの教学的仏教から新しい実践的仏教への歴史的転換期であると同時に、後代にも大きな影響を与えた思想的転換期でもあったのである。

本研究は、このような歴史的・思想的な転換期を生きた、黄檗に焦点を当て分析することで、馬祖道一（七〇九―七八八）から黄檗を経て臨済義玄（？―八六六／八六七）に至る、唐代禅思想史の展開を明らかにするものである。

彼らの法系（嗣法の系譜）は以下の通りである。

馬祖道一 ― 百丈懷海 ― **黄檗希運** ― 臨済義玄
(七〇六―七八八) (七四九―八一四) (？―八五〇頃) (？―八六六／八六七)

このように、馬祖の法は、百丈懷海（七四九―八一四）、黄檗を経て、臨済へと伝わる。

これまでの研究は、この四者のうち馬祖と臨済に集中している。馬祖は実質的な中国禅の大成者（入矢義高「二九八四、序」）であり、仏教思想史全体においても、今生での成仏は現実的には難しいとしていたそれまでの仏教から、人は本来仏であるという立場から開悟のための修行を斥け、重要な思想的転換を果たした人物であった。また臨済は後世、臨済宗の宗祖として位置づけられ、広く東アジアに伝播し今日まで続く宗派の祖として知られている。以上のような、禅思想史上、禅宗史上の注目度の高さから、両者に関する膨大な研究がこれまで蓄積されてきている。

それに比して、百丈と黄檗に対する注目度は低く、研究の余地が多く残されている。このうち百丈については、一部、馬祖禅の思想的な克服が認められるものの、基本的には馬祖の思想の延長線上にあることが指摘されている。

一方、同じくこれまで充分に研究が行われていない黄檗であるが、彼の思想を慎重に読

み解くと、黄檗が馬祖と臨済の間にあって、重要な思想的転換点だったことが明らかになる。また黄檗は、四代の系譜の上で、馬祖と直接の嗣法関係にないものの、後世、馬祖とのつながりが強調され、馬祖と臨済を結ぶ重要な役割を果たしている。すなわち、黄檗は四代の系譜の中で、特異性が認められ、且つ重要な役割を果たしているにも関わらず、充分な注意が払われることがなかったのである。そしてこれまで、馬祖・黄檗・臨済の禅思想は同系譜にあるものと位置づけられ、黄檗の特異性は見落とされてきた¹⁰⁰。

以上から、馬祖から臨済への思想史の流れを解明する上で、黄檗を分析の対象とすることは重要なのである。

しかし前述のとおり、これまで黄檗についての注目度は低く、研究の数もごく少ない。その少ない従来の黄檗に対する研究は、資料研究¹⁰¹、思想分析¹⁰²、祖師像研究¹⁰³の三点を中心に論じられている。そしてそれらは、それぞれ個別に分析が行われ、総合的に整理して論じているものは見えず、專題研究として目立ったものもなかった¹⁰⁴。また特に、思想と祖師像についての分析では、確実な根拠によらず、主観的印象や、既存の図式——同じ教えを継承する四代の祖師——を無反省にあてはめ、不確実な推論を重ねるものが多く見られ、思想的視座から分析されることもほとんどなかった¹⁰⁵。そしてこれまで、このような研究手法の不備から、黄檗の特異性は見落とされてきたのであった¹⁰⁶。

それに対し本研究は、先行研究の不足を踏まえ、以下の三点に注意を払い分析を進める。

(一) 文献資料の弁別。

これまでの研究では、時代も論述の意図も異なる複数の文献資料を恣意的に組み合わせることにより、黄檗について論じるものが多く見られた。黄檗について記述する文献資料は、それぞれ時代も違い、異なった意図により編まれてきたものである。従来、それを同質のものとして扱い論じることにより、時間の経過の中で変遷する黄檗像が見落とされてきた。そこで本研究では、これら文献資料を弁別し慎重に扱う。

(二) 語句の引用・参照関係。

従来、黄檗の思想を分析する際、主観的印象により具体的根拠が挙げられず、他の思想や、經典の語句との類似性、さらには、黄檗の思想の中の語句のみでの分析が多く行われてきた。そこで本研究では、文献間の語句の引用、参照関係を精査し分析を行う。

(三) 思想の継承関係

これまで、異なる文献間に同じ語句が見えることから、思想の同一性を論じる短絡的な議論が多く見られた。しかし、その内容を見ると同じ語句を用いていても、援用の際の意図が違い、そこに託された思想が異なることが往々にしてある。つまり、語句の異同の指摘で事足れり、とするのではなく、思想の相承関係を慎重に分析することによって、はじめて思想史の解明が可能となるのである。

以上を踏まえ本研究は、黄檗のこれまでの評価を一旦離れた上で、思想史的観点から慎重に黄檗の思想と祖師像について分析を進める。そして、その分析を統合して、唐代禅思想史に黄檗の思想を位置づけることにより、馬祖禅から臨済禅への思想的展開、引いては唐代禅思想史の展開の一斑を明らかにすることを目指す。

具体的には、本研究は以下の三章よりなる。

○第一章「人と法の記録」

ここでは、以降の分析の基礎作業として、黄檗の生涯と彼の思想の記録について分析する。

まず、黄檗の祖師像の骨格部分を明らかにする。これまで、文献の新旧を弁別することなく、比較的史実に近いと思われる記述と伝説を交えて、黄檗の伝記を抜き出してきた向きがある。そこで本研究では、文献の新旧を弁別し、史実として妥当性の高いと思われる記述と、増補される伝説とを混同せず慎重に分析を行う。

次に、黄檗の『伝心法要』を中心とする彼の語録について、その性質と重要性、そして、その語録から彼の思想を復元することの妥当性を確認する。

○第二章「唐代禅の思想展開」

ここでは、馬祖禅から臨済禅への禅思想の流れを黄檗の思想を鍵に分析する。分析に際し、三者の個々の思想の類似や相異から推論により分析するのではなく、今まで見逃されてきた語句の異同に着目し、思想の継承関係に注意を払いながら分析を進める。この作業により、これまでほとんど注目されてこなかった黄檗の思想の特異性を明らかにするとともに、黄檗が馬祖禅から臨済禅への通過点ではなく、重要な転換点であったことが明らかになる。さらに馬祖から黄檗を経て臨済にいたる思想展開が浮き彫りになるだろう。

○第三章「黄檗希運像の変遷」

ここでは、黄檗像の時間の経過に伴う変化について分析する。文献資料の弁別に注意を払いながら、黄檗の機縁話を記述と思想の二つの側面から比較分析することで、時間の経過に伴う黄檗像の変化を追う。この作業により、師の賛嘆や周囲の禅僧との対決、さらには当時の宰相の帰依など多方面から黄檗像が後世、宗派的要請を反映する形で変化し続けたことが明らかになり、さらには、今日に継承される黄檗の祖師像が明らかとなるだろう。

なお、中国禅思想史をより詳細に理解するためには、天台、華嚴等の同じ中国仏教の思想展開や老荘思想、さらにはインド仏教の思想展開をも射程に収めることが理想的である。しかし、本研究ではひとまず中国禅思想史の中でも重要な、馬祖—黄檗—臨済の思想展開に焦点を絞り分析する次第である。これにより従来、不鮮明であった唐代禅思想史における黄檗の位置が明らかになるとともに、馬祖禅から黄檗の禅を経て臨済禅へとつながる、唐代禅思想史における思想の連続と断絶をとらえることができるだろう。

注

¹ 会昌の廃仏に言及した先行研究として、亀川正信「一九四二」、道端良秀「一九五七」、春日礼智「一九六七」、加藤正人「一九九七」、高橋佳典「一九九九」「二〇〇三」等があるが、禅宗と会昌の廃仏に関する論考に、鈴木哲雄「一九八二」があり、吉川忠夫「一九九二」でも一部論じている。また、禅宗と会昌の廃仏に関する論考を一冊にまとめた西尾賢隆「二〇〇六」がある。

² 『唐代詔令集』では「拆寺制」と題される『唐大詔令集』卷一一三、「政事、道釈、拆寺制」、中華書局本、五九一頁）。

³ 『資治通鑑』では会昌五年五月としている『資治通鑑』卷二四八、会昌五年五月条、中華書局本、第一七冊、八〇一五頁）。

⁴ 中国仏教を時代区分して論じているものに以下のものがある。吉水智海「一九〇六」、常盤大定「一九四二」、WRIGHT [1959]、黄鑑華「一九七四」、高雄義堅「一九七五」、木村清孝「一九七九」、鎌田茂雄「一九八二」、呉平「二〇〇九」。これらは、その時代の区分や評価はそれぞれ異なるが、唐と宋の間に仏教史の転換を認める点で一致している。

⁵ 常盤大定「一九四三、一一七〇」は、五期に分けた時代区分について詳述しており、同「一九四三、五二」は、「この中国禅の時代は前の建設時代と違うから、之に実行時代という名をつけたのである」と述べている。

⁶ いわゆる、馬祖から臨済に至る「四家」と呼ばれる法系が強く主張され一般化したのは、宋初のことと考えられる（柳田聖山「一九六九、一七六」）。また、これには『四家語録』の成立が深く関連しており、椎名宏雄氏は次のように述べる。「禅門では五代から宋代にかけて、五家七宗という意識の高揚にともない、自派を形成する四大祖師の語録を集めた『四家語録』が陸続として出現した。……中でも『馬

祖四家語録』は独り臨済宗のみならず、禪門全般への影響という点で最も重要な地位にある」（椎名宏雄「一九九八b、一六一」）。

⁷ 柳幹康「二〇一五、一四三―一四五、一五二」は、修証論と成仏の位置づけから馬祖禪の新しさを論じている。すなわち、後発の密教を除く従来のインド仏教では、今生での成仏を認めておらず、後に仏教が伝播した中国でもこの理解は基本的に共有されていた。南北朝期には「頓悟」「漸悟」という悟りの形態について議論がなされたが、修行によって悟りを得るという構図はなおも共有されていた。それに對し馬祖は、人が本来仏であるという立場から開悟のための修行を無用のものとして斥けるとともに、即心是仏——この心こそが仏に他ならない——という「事実」を人々に気付かせていったのである。なお、馬祖の禪思想を知る訳注に入矢義高「一九八四」があり、小川隆「二〇〇七、二二―二三」「二〇一〇、四一―九九」は、馬祖系の禪思想の独自性について、「即心是仏」「作用即性」「平常無事」の三要素にまとめ詳述している（詳細は第二章参照）。

⁸ 土屋太祐氏は、百丈の三句をとりあげ、百丈が馬祖の「作用即性」の弊害の克服を試みるが、最終的には作用の肯定に回帰することを明らかにしている（土屋太祐「二〇〇八、五一六―五二三」）。

また、百丈は「即心是仏」を反転した「非心非仏」という語——馬祖も用いたとされるが、『祖堂集』『景德伝灯録』といった比較的古い文献の馬祖章には見えない。——を用いる『天聖広灯録』巻九、百丈章（421b）。これは一見反対の意味を示す語に見えるが、その内実は表裏をなすものであり、両語の意図する方向性は同じである（小川隆「二〇〇七、二八―三五」）。

⁹ これまで黄檗の思想は、馬祖禪を忠実に継承し臨済禪へ伝承した通過点として評価されてきた。以下のように柳田氏は述べる。「洪州宗の主張は、『伝心法要』の成立に至って名実ともに完成するのであり……」（柳田聖山「一九六九、一六八」）、「臨済の師としての黄檗の仏法は、実は『伝心法要』の主旨と、必ずしも相違するものではない」（柳田聖山「一九六九、一六九」）。

¹⁰ これまで、馬祖の系譜については、「馬祖の禪は百丈によって日常性に即した働きの面が発揮され、黄檗がこれをさらに発揚し（柳田聖山「一九六九、一五八」）、臨済がさらに発展した（柳田聖山「一九六九、一六八」）」と漠然と説明される程度であった。すなわち黄檗は、馬祖の再伝の弟子、臨済の師として位置づけられ、特に注目されることなく、馬祖から臨済につながる系譜の通過点として見られてきた。しかし、本文中に指摘するように、黄檗の思想は馬祖とも臨済とも異なる独自性があり、灯史における黄檗の機縁話を見ると、時間の経過とともに明らかな記述の変化が見える。

¹¹ 黄檗の資料研究は、『伝心法要』『宛陵録』の書誌研究と、『伝心法要』『宛陵録』の訳注研究がある。宇井伯壽「一九三六」が書誌研究と訳注研究の嚆矢であり、入矢義高「一九六九」とその解説である柳田聖山「一九六九」が続く（宇井「一九三六」の中国語訳版に呂寶水「二〇一一」がある）。また、篠原寿雄「一九五五」は、宇井氏の訓読を数例正し、増田英男「一九六八」も一部訓注を行っている。他に英訳の先駆けとして、BLOFIELD [1958] があるが、柳田聖山「一九六九、一八一」が指摘するように誤訳が多い。のちMCRAE [2005] が、『伝心法要』部分のみであるが、入矢義高「一九六九」の成果をもとに英訳を行っており、他にFOSTER[1996, 91-95]、KIM[2010, 81-99]が抄訳を行っている。

以下に挙げるのは『伝心法要』『宛陵録』の書誌研究についての論考である。それぞれ、版本の展開、書誌の詳細を分析したものであり、その成果を第一章第二節の分析で用いる。それぞれの論考の詳細はそちらを参照。関靖「一九四二」、納富常天「一九五八^a」、川瀬一馬「一九七〇」、石井修道「一九七四」、椎名宏雄「一九九三」「二〇一六^b」、和田有希子「二〇一五」「二〇一七」、末木文美士・和田有希子「二〇一五」。

¹² 日本における黄檗に対する思想研究としては、忽滑谷快天「一九二三」、日種讓山「一九三五」「一九三六」、古田宗忠「一九三八^a」「一九三八^b」、篠原寿雄「一九五六」、光地英学「一九五七」、張曼濤「一九六五」、長嶋孝行「一九七三」、須山長治「一九八二」「一九八七」、風間敏夫「一九八四」、姜文善「二〇〇一」が挙げられる。また、中国における黄檗に対する思想研究としては、劉澤亮「一九九五」「一九九九」「二〇〇〇」「二〇〇六」、杜寒風「一九九七」、道本「二〇〇一」、蔣九愚「二〇〇二」、高玉春「二〇〇八」、杜継文・魏道儒「二〇〇八」、伍先林「二〇一三」、賈晋華「二〇一三」が挙げられる。^aさらに、日中以外のものとして近年のものに、WU[1996]、FOSTER[1996]、WRIGHT[2004]、WELTER[2008]、KIM[2010]、FERGUSON[2011]等が見える。

日本における黄檗の思想研究の嚆矢は忽滑谷快天「一九二三」であるが、学術的側面において未だ不充分である。日種讓山「一九三五」「一九三六」は、黄檗の思想について分析を試みているが、公案と併せた分析の必要性を主張している。古田宗忠「一九三八^a」「一九三八^b」は、浄土真宗における「心」と黄檗の「心」に着眼し分析を行っている。篠原寿雄「一九五六」は、見聞覚知の黄檗の捉え方から、思想全般に分析を広げている。光地英学「一九五七」は、牛頭法融の「無心」に対する態度と黄檗の「無心」は通じるものがあることを論じる。張曼濤「一九六五」は、『伝心法要』は『涅槃經』の思想に最も影響を受けていると指摘する。長嶋孝行「一九七三」は、『壇經』以降の禅宗の変質について『伝心法要』の記述から分析している。須山長治「一九八二」「一九八七」は、黄檗の思想の背景に見える馬祖禅を指摘しており、須山長治「一九八二」では、馬祖禅からの思想的展開の可能性を一部論じているが未だ十分ではない。風間敏夫「一九八四」は、『伝心法要』に引用されている無常偈から黄檗の思想が仏言に通じると分析している。姜文善「二〇〇一」は、黄檗の禅観は牛頭法融の「絶観」の頓悟頓修の禅旨が含まれていると述べる。

中国における黄檗の思想研究は、劉澤亮氏が黄檗について幾つかの論文を発表しており、また專題研究として劉澤亮「一九九九」がある。これは上巻が黄檗に対する思想研究であり、下巻が『伝心法要』『宛陵録』の校釈である。黄檗のまとまった研究としては、他に類を見ず画期的なものであるが、例えば『伝心法要』『宛陵録』の底本として大正蔵本を使用しており、『天聖広灯録』収蔵版の言及もなく、十分な史料批判がなされているとは言えない。また、黄檗の機縁話に描かれる姿を彼の思想のあらわれであることを前提に分析を行っている。同「一九九五」は、黄檗の思想解明を試みたものであるが、これも灯史の機縁を無批判に思想のあらわれとして引用している。同「二〇〇〇」は、黄檗の禅法は老荘思想を包含していることを指摘し、同「二〇〇六」は、臨済の「無位真人」、棒喝は黄檗に由来していることを主張している。杜寒風「一九九七」は、黄檗の思想について最も基本にあるものが「即心即仏」であることを述べている。道本「二〇〇一」は、黄檗の思想は「般若空観」を背景に成立しており、般

若空観系の仏教思想であると主張している。蔣九愚「二〇〇二」は、黄檗の思想は、「即心是仏」「無心是道」「空如来蔵」の三命題に概括されるとし、その三点について論じている。高玉春「二〇〇八」は、臨済の立場から一五の問題を挙げ、臨済の棒は黄檗の棒打に由来することを主張している。杜継文・魏道儒「二〇〇八、三四二―三四六」は、黄檗が洪州禅と牛頭禅を「即心是仏、無心是道」により総括したと指摘する。伍先林「二〇一三」は、慧能の頓悟思想を黄檗は継承し、「即心是仏」「無心是道」「直下頓了」に結実させたと述べる。賈晋華「二〇一三」の詳細は注15参照

また、WU[1996]は、百丈と黄檗についてその生涯と機縁話を中心に、黄檗の思想内容を紹介している。FOSTER[1996]も簡単に黄檗の思想についてまとめている。WRIGHT[2004]は、黄檗が『伝心法要』において用いる「一心」「無求」から、またそこに見える「作用即性」「頓悟」と言った思想についてもまとめている。WELTER[2008]は、臨済を論じるにあたり著書の中で黄檗を取りあげ、特に臨済大悟の機縁話について、四部叢刊版、東禪寺版の『景德伝灯録』を対照しその字句の違いを指摘している。KIM[2010]は、黄檗の無心に着目し、その語に黄檗の思想が集約され、人間性の束縛を解放する思想であったと指摘する。FERGUSON[2011]は黄檗の機縁話を紹介するものである。

以上に挙げた先行研究はいずれも、黄檗の思想を個々に類推により論じるものであり、本論中であげる問題点を持つものが多く、唐代禅思想史という視点から俯瞰的に分析されたものとはほとんどない。

¹³ 日本において黄檗の祖師像について分析したものとして、日種謨山「一九三五」、宇井伯壽「一九三六」、柳田聖山「一九八五」、須山長治「一九八五」、吉川忠夫「一九九二」が挙げられる。本論で述べるように黄檗の伝記は不明確な点が多く、大半の論考では、その生涯を概観する程度である。その中で、柳田聖山「一九八五」、須山長治「一九八五」が黄檗の機縁話に着目して分析を行っている。内容については、第三章冒頭で両論文の成果と問題点を指摘し分析しているためそちらを参照。また、黄檗と裴休の関係について吉川忠夫「一九九二」が分析しており、内容については、付論で詳しく取りあげるため、そちらを参照。

中国の先行研究では、謝重光「二〇一〇」、王学信「二〇一三a」「二〇一三b」「二〇一三c」が黄檗と百丈について論じているが、百丈の弟子として禅宗史上で如何に黄檗が重要であったかを紹介しているに過ぎない。黄楼「二〇一二」は、宣宗と黄檗の関係を論じている。本研究で必要な情報も含まれており、詳細は第三章第二節第一項参照。劉澤亮「一九九七」は、黄檗と裴休・宣宗との関係について論じているが、機縁話を無批判に事実と認め論述している。拾文「一九八二」、塗師平「一九九七」、鄭曉江「二〇〇三」は江西省黄檗山に現存する黄檗の墓塔についての調査である。また、邢東風「二〇一七」は、洪州黄檗山と黄檗が住山したとされる寺について分析している。それぞれ詳細は第一章第一節参照。なお、裴休と黄檗の関係について触れたものに、大刀「一九八六」、高玉春「二〇〇〇」等があるが、本研究で必要な情報は、吉川忠夫「一九九二」を出るものではない。以上の中国における黄檗の祖師像についての研究は、管見の限り機縁話をそのまま史実と見て、十分な分析が行われていないものが散見される。

¹⁴ 唯一、劉澤亮「一九九九」があるが、注12で挙げたとおり問題が多い。

¹⁵ 思想史的視座から一部黄檗について論じたものに、賈晋華「二〇一三、一四七―一五二」があり、黄檗が『首楞伽經』の説を用い彼の思想を構築していたことを指摘している。賈氏の指摘をまとめると次のようになる。

黄檗は「無心是道」を「即心是仏」の補足として示し、一方では馬祖の「即心是仏」を是認し、一方では『首楞伽經』に拠る空観により、心に対する執着を取り除き、如来藏思想と般若中観を融和させ存在と超越という相対する二極を解決し、古典禪（中唐から五代までの約二世紀にわたる禅思想）の基本的宗旨を確立した。また、馬祖禪の克服の中心に黄檗があり、晩唐期の類似の語は黄檗からの啓発を受けた可能性がある。

以上の賈氏の分析による、黄檗が『首楞伽經』を用い彼の思想を構築したという点は、重要な指摘である（本章第二章参照）。しかし、黄檗が『首楞伽經』を用いたことについて、「黄檗可能受道」『首楞伽經』的直接後発」（同「二〇一三、一五〇」）と述べ、「可能受道」と推量によっている。また、黄檗の思想が『首楞伽經』の思想に拠るという根拠を『首楞伽經』の語と『伝心法要』の語が同じ意象（イメージ）を用いている点に置いており、具体的根拠を挙げていない。なお、賈氏の研究は黄檗に焦点を当てていないため、その祖師像の変遷にまで敷衍して論じられてはいない。

また、呉進幹「二〇一八」は、臨済の思想について分析する際に、臨済は黄檗の「不即不離」を承け、馬祖禪の「作用即性」説を克服していると指摘している。馬祖禪に対する批判や再解釈が黄檗や臨済に見られることは重要な指摘であるが、黄檗の「不即不離」の根拠とした思想構造や馬祖禪から臨済禪への思想史的流れを説明するには至っていない。

¹⁶ これまで、黄檗の思想の特異性が見落とされてきた要因の一つとして、『伝心法要』に対する主観的な印象からの読解が考えられる。すなわち、柳田氏は、『伝心法要』の学問的究明を望むと述べる一方で、次のように述べている。

本書の（こ）とき平明な禅録は、『碧巖録』などと違って、あまり詳しい注釈や解説なしに、まず本文を虚心に読むことによって、その大意を把むことができるであろうが……（柳田聖山「一九六九、一八四」）。

柳田氏は、『伝心法要』が論理的であるからこそ、理解が容易いと述べる。つまり、黄檗の思想があまり注目されず、黄檗の思想が見落とされてきたのは、禅籍らしからぬその文体から、その内容を「平明である」と主観的印象により位置づけ、慎重に読み解かれることがなかったからと言えよう。

第一章 人と法の記録

本章では、黄檗希運（?—八五〇頃）の生涯と、その語録について分析する。

黄檗の行履は不明な点が多く生没年も定かではない。確かなのは八世紀の後半から九世紀半ばの洪州（江西省辺）辺を生きた人物であるということのみである。

すなわち序論でも述べたように、彼が活躍した時代は、安史の乱（七五五—七六三）により唐王朝が疲弊し、衰退期へと入った時代であり、仏教にとっては弾圧の規模、範囲共に最大であった会昌の廃仏（八四二—八四五）が断行された受難の時でもあった（鈴木哲雄「二九八—二九九」¹）。

そのような激動の時代において黄檗は、独自の禅法を打ち出し、後の臨済宗の祖となる臨済義玄（?—八六六／八六七）を育てたのである。

その黄檗の伝記と思想の情報量には偏りがある。黄檗は、臨済を通してその名を広く知られるが、それ以外の彼自身のこととは、前述の生没年以外も、俗姓、家柄、会昌の廃仏中の行動、どれをとっても明確なものはほとんどない。

その一方で、彼の思想の集約としては、『伝心法要』『宛陵録』があり、さらには、『天聖広灯録』にもまとまった説法が残されている。その黄檗の語録は、禅の語録に頻出する棒喝機用を含まない、唐代の禅籍の中では、比較的論理的なものである。

このように、彼の生涯についての情報は少ないが、彼の思想についての情報は豊富に残されている。

そこで本章では、まず「第一節、黄檗希運の伝記と伝説」と題し、灯史類に記される彼の伝記を分析する。そして次に、「第二節、黄檗の語録——『伝心法要』と『宛陵録』——」において、『伝心法要』『宛陵録』を中心に、黄檗の語録の概要とその書誌的展開について分析を加える。

以上の二種の分析は、黄檗その人と彼の語録の概要を明らかにするとともに、次章以降の分析の基礎作業となる。

第一節 黄檗希運の伝記と伝説

はじめに

ここでは、黄檗希運（?—八五〇頃）の生涯とその伝説について分析を行う。

まず、彼の生涯を知ることのできる資料として挙げられるのが、裴休（七九一—八六四）による『伝心法要』序である。そこには黄檗が八四二年（会昌二）に洪州、八四八年（大中二）

に宛陵にいたことが明記されている。なお、この序について柳田聖山氏は、疑いを持つべきことを主張しているが（柳田聖山「二〇〇一、三七五」）、現時点では資料上それを否定するものはない。そのため本研究では『伝心法要』序を当面妥当なものとして採用する（付論参照）。

黄檗の生涯について記す、『伝心法要』序以外の主な仏教関係資料を、以下に成立年の古い物から順に挙げる。

なお、今挙げる巻以外にも、百丈懷海（七四九―八一四）、臨濟等の巻に黄檗との機縁などの記載があるものもある。

	書名・所収巻数	成立年
1	祖堂集』巻一六	九五二年（保大一〇）
2	宗鏡録』巻五・一二・二四 四〇・九八・一〇〇	九六一年（建隆二）―九六四年（乾徳二）
3	宋高僧伝』巻二〇	九八八年（端拱元）
4	景德伝灯録』巻九	一〇〇四年（景德元）
5	伝灯玉英集』巻五	一〇三四年（景祐元）
6	天聖広灯録』巻八	一〇三六年（景祐三）
7	宗門撫英集』巻上	一〇三八年（景祐五）編集
8	伝法正宗記』巻七	一〇六一年（嘉祐六）
9	建中靖国統灯録』巻一	一一〇一年（靖国元）
10	林間録』巻上	一一〇七年（大観元）
11	智証伝』	一一二二年（宣和四）
12	石門文字禪』巻二五	覚範慧洪（一〇七―一二二八）の詩文集。 一五九七年（万暦二）明版続蔵入蔵。
13	宗門統要集』巻四	一一三五年以前（紹興五）
14	隆興仏教編年通論』巻二六	一一六三年（隆興元）
15	宗門聯灯会要』巻七	一一八三年（淳熙一〇）
16	五灯会元』巻四	一二五二年（淳祐一二）
17	五家正宗贊』巻一	一二五四年（宝祐二）
18	歴代編年釈氏通鑑』巻一〇・一一	一二七〇年（咸淳六）
19	伝祖統紀』巻四一・四二	一二六九年（咸淳五）
20	伝祖歴代通載』巻一六	一三四一年（至正元）虞集の序

	書名・所収巻数	成立年
21	釈氏稽古略』巻三	一三三四年(至正一四)
22	新修科分六学僧伝』巻七	一三四一—一三六七年 (至正年間)
23	四家語録』巻三・四	元版(一三六三) 一〇八五年(元豊八)序
24	舌尊宿語録』巻二・三	一四〇三年(永楽元) 南京開版大蔵經の一部として新編
25	禪宗正脈』巻二	一四八九年(弘治二)
26	指月録』巻九	一六〇二年(万暦三〇)
27	釈外別伝』巻六	一六三三年(崇禎六)
28	徂祖綱目』巻三二	一六三三年(崇禎六)
29	五灯厳統』巻四	一六五三年(順治一〇)
30	祖庭指南』巻下	一六五五年(永暦九)
31	宗統編年』巻一二	一六九〇年(康熙二九)

以上に挙げた禪宗を中心とした資料以外にも、史書や地方志等、仏教資料以外に黄檗についての記載があるものも見えるが、それは本論中で指摘する。

これらの資料は、どれも黄檗の没後に成立したものである。最も成立の古い『祖堂集』でさえ、没後百年ほど経っており、時代が下るにつれ黄檗に対する関心は、黄檗その人に対するものではなく、弟子である臨済の師としての見方に移行していくのであるから(柳田聖山「二九六九、一六四」)、資料に残る黄檗の記録が全て正確であるとは考えられない。すなわち、唐代の禅僧一般に言えることであるが、彼の伝記には、多分に伝説が含まれており、短絡的に灯史の記述を史実とすることはできないのである。

そこで以下では、伝説が含まれることに注意を払いながら、『伝心法要』序を除く、古い資料に拠って、黄檗の履歴の概要をまとめる。

黄檗の生涯について、各種資料に比較的多く共通する記述は、以下の五点に集約される。

- (一) 出自、身体的特徴。
- (二) 出家、百丈への師事。
- (三) 黄檗山住山。
- (四) 裴休の帰依、臨済への伝法。

(五) 没年、諡号。

以上の五点以外は、記述の有無も問題になるが、資料により内容に差異が見える。ただし、以上の五点も前述のとおり後代の記録であり、(五)の寂年については大中年間中での記述にばらつきがある。

以下では、この五項目を中心に、それを核に派生した伝説も分析する。この作業により、要請により形成された黄檗像を除く、黄檗の生涯の概要を明らかにする。

なお、補足として最後に(六)「黄檗と母の機縁話」と題し、引導法語の始まりとして語られる有名な伝説について分析する。

一 黄檗の出自と身体的特徴

まず、黄檗の出自とその身体的特徴について確認をする。成立の古い『祖堂集』と『宋高僧伝』には以下のように見える。

『祖堂集』

黄蘗和尚嗣百丈、在高安県。師諱希運、福州閩県人也。自少於黄蘗寺出家。身長七尺、額有肉珠。閩閩天生、不拘小節。

〔『祖堂集』卷一六、黄蘗章 611〕

黄蘗和尚、百丈に嗣ぎ、高安県に在り。師、諱は希運、福州閩県びんの人なり。少わかき自より黄蘗寺に於いて出家す。身長は七尺、額に肉珠有り。閩閩こうろうは天生にして、小節かかに拘わわらず。

『祖堂集』に言う——黄蘗和尚は百丈の法嗣であり、江西省南昌にあった。諱は希運であり、福建省福州市閩侯県辺に出自し、若い頃に黄蘗寺で出家をした。身長は七尺あり、額には肉の珠があった。生来おおらかで、小さな事にこだわらない性格であった。

『宋高僧伝』

釈希運、閩人也。年、及就傳、郷校推其慧利。乃割愛、投高安黄蘗山寺出家。迨成長也、身量減王商裁一尺所。額間隆起号為肉珠。然個儻不羈、人莫輕測。

〔『宋高僧伝』卷二〇、黄蘗章 T50. 842b—c〕

釈希運は、閩人びんなり。年、傳に就くに及んで、郷校に其の慧利を推す。乃ち割愛し、

高安の黄檗山寺に投じて出家す。成長するに迫^{およ}んで、身量は王商に減ずること裁^{わづか}に一尺^{ばかり}所なり。額の間の隆起、号して肉珠と為^なす。然して倜儻不羈^{てきとうふき}にして、人、軽がるしく測ること莫し。

『宋高僧伝』に言う——仏子、希運は福建省辺の人である。先生に就く年頃になると²、学校ではその利発さが評判になった。そして親元を離れ、江西省南昌の黄檗寺で出家した。成長するに及び身長は、八尺あつた前漢の王商（蠡吾・？—前二五）³より一尺低いほどであつた。額の間は隆起して肉の珠のようであつた。才気あふれ孤高の人物であり、その度量は軽々しく測れるものではなかつた。

黄檗の出自と出家までが記された箇所であり、ここに見える黄檗の出自と体軀についての記述は、両書以外の灯史類もほぼ共通する。

まず黄檗の出身地は、『天聖広灯録』では、「閩中人^{びん}」⁴ともあり（卷八黄檗章^{三三}）、資料により差違はあるが⁵、各史伝を通じ「閩」^{びん}すなわち、現在の福建省辺出身であることが記されている⁶。

次に、彼の堂々たる体軀と額の肉珠の記述が共通する。これも、他資料でも共通する記述である。これは、『祖堂集』をはじめ、多くの資料に見える黄檗に贈られた、黄檗を称賛する詩の内容にも記されている（第付論参照）。

このような黄檗の身体的特徴を核として以下の問答と俗説が派生している。

派生した問答とは、南泉普願（七四八—八三四）との問答であり、黄檗の体軀と被る笠の小さを発端に問答が始まる（第三章第一節第二項参照）。一方の俗説とは、日本に伝承される額の肉珠についてのものである。起源は不明であるが、黄檗の額の肉珠はしばしば「礼拝だこ」であつたと言われる⁷。なお、礼拝ということを見ると、『天聖広灯録』以降に記される、塩官齊安（？—八四二）下における黄檗と、宣宗（唐朝一九代皇帝・生没八一〇—八五九・在位八四六—八五九）との問答が「礼拝」を軸にしたものであり（第三章第二節第一項参照）、この機縁話と「額に肉珠有り」の記述からそのような説が生まれた可能性が考えられるが、詳細は不明である。

二 黄檗の出家から百丈への師事

黄檗は出家し、百丈に師事したことが各種資料に見えるが、出家した場所、百丈へ師事したいきさつ等については様々な記述が見える。

黄檗が出家した場所についてはほとんどの資料では、郷里である福州の黄檗山であると述べる⁸。誤伝とも考えられるが、前述の比較的古い資料である『宋高僧伝』に、すでに記述

の齟齬が見え、「洪州の黄檗山で出家した」ともある⁹⁾。

そして黄檗が出家後、百丈下へ行く前に天台山に登っていたことが、怪異僧との神異譚に見える（第三章第二節第一項、資料①参照）。それも『祖堂集』では二、三人の道友と連れだっていたとある。

次に、黄檗は百丈の存在を知ることとなる。『景德伝灯録』等では誰かを特定せず、人の勧めであつたとするが¹⁰⁾、とある老婆に勧められたと記す資料もある。以下に『祖堂集』のものを挙げる。

後遊上都、因行分衛而造一門云、家常。屏後有老女云、「和尚太無厭生。」師聞其言異、探而拔之云、「鉢猶未得、何噴無厭。」女云、「只這个、豈不是無厭。」師聞、駐而微笑。阿婆覩師容儀堂堂、特異常僧。遂命入内、供以齋、食畢詢問參学行止。師不能隱、竭露見知。阿婆提以再舉微開師、則玄門頓而蕩豁。師重致言謝、擬欲師承。阿婆曰、「吾是五障之身故非法器。吾聞、『江西有百丈大師、禪林郢匠特秀群峯。』師可詣彼參承。所貴他日為人天師、法不輕未¹¹⁾耳。」後人伝説、「此婆少年曾參見忠国師也。」

『祖堂集』卷一六、黄檗章 612)

後に上都に遊び、分衛を行ずるに因りて一門に造りて云わく、「家常（食べ物を乞う托鉢の時の呼び声）」と。屏後に老女有りて云わく、「和尚、太に厭くこと無し」と。師、其の言異なるを聞きて、探りて之に抜ねて云わく、「飯すら猶お未だ得ず、何ぞ厭くこと無しと噴めん」と。女云わく、「只だ這箇、豈に厭くこと無きならずや」と。師、聞きて、駐まりて微笑す。阿婆、師を覩るに容儀堂堂として、特に常僧に異なれり。遂て内に入らしめ、供するに齋を以てす。食へ畢わりて参学の行止を詢問す。師、隠す能わず、見知を竭露す。阿婆、提して以て再び師に微関を挙す。則ち玄門頓にして蕩豁す。師、重ねて言を致し謝し、師承せんと擬欲す。阿婆曰わく、「吾れは是れ五障の身にして、故より法器に非ず。吾れ聞く、『江西に百丈大師有り、禪林の郢匠にして、特に群峰に秀ず』と。師は彼に詣りて参承すべし。貴ぶ所は他日人天の師と為り、法軽んぜざらんのみ」と。後人伝説すらく、「此の婆は少年に曾て忠国師に参見せり」と。

その後、黄檗は都において遊学した¹²⁾。托鉢時にとある家先で老婆は黄檗に言う——「和尚、むさぼりすぎですよ」。黄檗はその言葉に鋭さを感じさらに問うた、「まだご飯を頂いておりませんのに、どうして『むさぼりすぎだ』と責めるのですか」。老婆は言う、「ほらそのとおり、これがどうしてむさぼりすぎでないことがあるうか」。黄檗はこれを聞いて立

ち止まり微笑した。老婆が黄檗を見ると威風堂堂として、普通の僧ではない。そうして、黄檗を家に入れ供養した。食後に老婆は黄檗の禅境を問い、黄檗も余すところなく答えた。老婆も再びその禅境を黄檗に示した。それは玄妙で広大なものであった。黄檗は重ねて述べ、老婆に師事することを請うた。老婆は言った、「私は女の身であり、もとよりそんな器ではありません。『江西に百丈和尚という禅僧がおり、特に秀でていて』と聞いたことがあります。あなたはそこに行つて師事するべきです。いつの日か人天の師となり、その仏法が軽んじられないことを目指しなさい」。後の人は、「この老婆は若い頃、かつて南陽慧忠（六七五―七七五）国師に参じた人だ」と語った。

黄檗は慧忠下で修行した老婆により、百丈下へ行くように進められたとある。

これが『林間録』等¹³では、「老婆が百丈を勧めたというのは間違いである」と明記し、老婆は南昌の馬祖道一（七〇九―七八八）に相見することを指示し、黄檗は言にしたがつて馬祖を尋ねるが既に遷化しており、その墓守をしていた百丈に参じたことを記している¹⁴。

このように黄檗が馬祖に参じようとしたことは他にも、『天聖広灯録』に、黄檗が自ら、馬祖に参じたい旨を百丈に申し出る記述がある¹⁵。また古くは『祖堂集』に、黄檗が高安大愚（生没年未詳）とともに馬祖下に在ったということを書き語っている¹⁶。

『祖堂集』に記されるように、黄檗が馬祖に参じたことが事実であるかどうか現段階では確定することは出来ない。しかし、時代の推移とともに黄檗像には、ことさらに馬祖との結びつきを強調する動きが見えるようになる（第三章参照）。このことから、『天聖広灯録』『林間録』等の記述は、かかる意図によつて為されたものであるとも考えられる。

また、黄檗は百丈の下に参じた他に、時間の前後は分らないが、南泉、塩官齊安（？―八四二）にも参じたとされる（百丈との関係は第三章第一節第一項、南泉との関係は第三章第一節第二項、塩官との関係は第三章第二節第一項をそれぞれ参照）。

黄檗が出家したのは、ほとんどの資料が記すように、出自である福州の黄檗山であると考えられ、黄檗が百丈の法嗣であることは各種資料に明記される。しかし、どのようなきさつで参じたかは様々な記述があり、そこをいつ離れたかも記されていない。

三 黄檗山への住山

黄檗が百丈下を離れ住山した記録のうち、各種資料に共通して記され、確かであると言えるのは、彼の名のもととなっている洪州の黄檗山のみである。それ以外の得法後から遷化までの弘法期間中の記述は資料により異なるがある。

そこで、ここではまず、確かに住山したと思しい洪州黄檗山についてまとめ、次に各種資料に見えるそれ以外の黄檗の事跡についてまとめる。黄檗山住山以外の事跡とは、黄檗

山以外で黄檗が居止したとされる寺について、そして、黄檗が在世中に遭遇した会昌の廃仏（八四一―八四五）中の事跡についてである。

まず、黄檗山そのものと、そこにある黄檗の墓塔について以下に見る。

黄檗山の現在の住所は江西省宜春市宜丰县黄檗であり、一名「鷲峰山」ともいい¹⁷、西天より来た僧の言葉に由来して名付けられたという¹⁸。唐名に「靈鷲」と云い、宋代には「報恩光孝寺」と名づけられた¹⁹。しかし、清代の一九〇〇年（光緒庚子）に火災により旁殿と観音閣のみを残し焼失し、のち文化大革命期にそれも壊され、一九八〇年代には遺構は全て取り除かれる（邢東風「二〇一七、三」）。その後、二〇〇二年時点でも寺の遺構は何も見られないようであったが（嶺興嶽「二〇〇二、一三七―一四三」）、二〇一〇年八月に邢東風氏が現地調査をした折には重建が行われている（邢東風「二〇一七、三」）。

この洪州「黄檗山」の山号は、彼が出家をした郷里である福州黄檗山の名を慕って付けたとされているが、これは記述の混乱が見える『景德伝灯録』に初めて記載されることであり、断定はできない²⁰。

そして、黄檗が黄檗山に入寺した年も、住持した年月も分からない。ただ、各種資料に共通して見える黄檗に贈られた詩の中に、長年黄檗山にあったであろうことが、「掛錫すること十年蜀水に棲み」と詠われる。しかし、その十年が実数であったのかどうかも定かではない（付論参照）。また、臨済との機縁話の中に、「師、黄檗会中に在ること三年、行業純一たり（師在黄檗会中三年、行業純一）『天聖広灯録』卷一〇、臨済章²¹」とあり、これによれば、少なくとも臨済が大悟の機縁を得るまでの三年間、黄檗山に在錫して、この三年間は黄檗がそこで弘法していたことになる。

以上の種々の記載から史実を決定することはできないが、後述のように、黄檗が多くの弟子を集めたであろうことから、それなりの年数を黄檗山で過ごしたであろうことが推測できる。

次に、現在の黄檗山に現存する、黄檗の墓塔について分析を行う。これは、一九八〇年代初めに再発見されたものであり²²、唐代から清代にかけての、六九塔ある黄檗山歴代住持の墓の一つである（塗師平「二〇〇四、九五」）。鄭曉江氏はこの墓塔の形状について次のように調査結果をまとめている。

高さ三・一メートル、幅一・二メートルであり、塔の形状は、須弥座は、腰の部分がすばまり太鼓のような形状で、四方は枝・花・葉を纏う紋様が刻まれている。またげ起きる形状の四角形の台の上に、蓮紋様の円座が塔身を頂いている。塔身は宝瓶の形をしており、肩が広く下腹に向かって収まり、満遍なく垂蔓の紋様が刻まれ、正面に

壺形の門が開いている。六角形の高さのあるものを蓋に頂き、上部は雲の紋様で飾られる。冠部は仰蓮紋の覆鉢で、花と、焰光の刹（＝相輪）を受けている。（鄭曉江「二〇〇三、一二一」）。

また、筆者が二〇一七年二月に現地で行った調査によれば、墓石の周りに廻らされる囲いの正面にある石台には、「断際禅师祖塔」とあり、墓塔の囲いの後ろ正面にはめ込まれた碑の中心には、「開山始祖上希下運諡断際禅师之塔」とあった。そして、その右には「康熙己酉年住持僧明智 徒實性全 捐貲重修」とあり、左には「植下第四十世嗣孫悟^傳 敬捐衣鉢淨貲全重修 嘉慶十七年桂月 日吉旦立」と刻まれていた。墓塔に見える「康熙己酉年」とは一六六九年、「嘉慶十七年」は一八一二年であり、このことから少なくとも清代に二度修復されたことが分かる²²。

しかし、この黄檗の墓塔について、中国における資料では無批判に、墓塔が建立されたのは、八五七年（大中一二）であり（塗師平「二〇〇四、九五」）、これが灯史類に見える黄檗の塔である「広業塔」であるとするものが見える（鄭曉江「二〇〇三、一二二」）。しかしながら、当該の碑文はあくまで清代に刻まれたものであり、それが本来に唐代に建立されたものであるか、また灯史に見える「広業塔」がこれを指すのかは目下不明と言わざるを得ない²³。

なお、黄檗の墓塔から東に四〇〇メートル程に、「李忱塔」または「皇叔塔」と呼ばれる宣宗を顕彰した塔があり、塗師平氏の調査によれば、高さは約二メートル、幅一・四メートル、塔の上半分が完全に毀損しているようである（塗師平「二〇〇四、九五」、鄭曉江「二〇〇三、一二三」）。この塔の建立年代は一節には八五九年（大中一三）ともされるが（劉澤亮「一九九七、三二二」、未詳である）。

次に、黄檗山以外に黄檗が在ったことを記す、各種資料に見える記載をそれぞれ見て行く。

黄檗が住したとされる黄檗山以外の寺は、洪州黄檗山の所在地付近である江西省の「龍興寺」「大安寺」、安徽省の「開元寺」、場所に混乱のある「水西寺」等が挙げられる。これら寺院については、邢東風「二〇一七、九—二三」が論じている。以下、その概要を邢東風氏の説を援用して見る。

黄檗が「龍興寺」に在ったと言うのは、裴休の『伝心法要』序によれば、八四二年（会昌二）のことになる²⁴。この「龍興寺」は後代の資料に見えず、地方志では、黄檗が裴休に招聘された寺院について、所在地が南昌の城外で合わないが、音が「龍」と「隆」で似る、「隆興寺」や旧名が「隆興院」である「普賢寺」とされる。この点について邢東風「二〇一七、九—二三」は、龍興寺が早くに廃寺になったか、名前が変わったためであろうと

分析している。

「開元寺」についても裴休の『伝心法要』序に見える記述であり、黄檗がそこに在ったのは八四八年（大中二）のことであつたという。そして後代の地方志類には同地の「広教寺」に黄檗があつたことを示すものがある（邢東風「二〇一七、一五—一六」²⁵）。

また、「大安寺」については、一説には、洪州大安寺に住していた黄檗と出会った裴休が黄檗山を開創したとも²⁶、黄檗山を捨て大安寺に紛れていた黄檗を裴休が見いだし、再び黄檗山に再住することを請うたともいわれる（付論二三、参照）。しかし、この二つの説は、黄檗と裴休、二人の履歴を考え合わせると信憑性に欠けるものである（付論参照）。

最後に「水西寺」に黄檗があつたことを示すものであるが、これは明代以降の資料に記されており、場所に混乱が生じている。『八十八祖道影伝賛』の序では八四四（会昌四）に黄檗が同地（安徽省宣城）に水西寺を建てたとあり²⁷、『秀水県志』や『浙江通志』等の地方志によれば、現在の浙江省の水西寺であるという²⁸。すなわち、黄檗が住持した水西寺は場所に混乱が見え、安徽省のものと、浙江省のものがあることになる。

なおもう一点、黄檗が浙江省に滞在したことを示す話がある。それは、塩官下での黄檗と宣宗の機縁の話であるが、これについても、機縁の話が史実であつたとは考えにくい（第三章第一節参照）。

以上、黄檗が黄檗山以外に在った記載について見たが、『伝心法要』序に記される、「龍興寺」と「開元寺」については置くとして、他の「大安寺」や「水西寺」については、記述の混乱が見えるのである。

そして黄檗は、会昌の廃仏に遭遇するわけであるが、このことについても詳しく記す資料はなく、唯一、『宋高僧伝』に弟子の千頃楚南（八三—八八）と林谷に逃れたことが記されるのみである（巻一七、楚南章「50, 817」）。詳細は目下不明であるが、各種資料が黄檗の寂年を大中年間のこととしていることを踏まえるならば、会昌の廃仏に遭遇したことは確かであろう。なお、覚範慧洪（一〇七—一一二）の『智証伝』には、在家に身を変え「神運」と名も変えていたということが記されている²⁹。

以上、黄檗の住山について確実であるのは、洪州の黄檗山にあつただけであり、黄檗の居所や事跡については、時間を経るにしたがい様々の伝説的記述が増えているのである。

四 裴休の帰依と臨済への伝法

ここでは、裴休・臨済との出会いと、その他の法嗣について分析する。

黄檗が裴休と相見したことは、『伝心法要』以外の資料にもほぼ共通して記される。この点については、付論において詳述するが、黄檗・裴休の両者が出会ったことは史実として認めるべきである。裴休が黄檗の説法に携わったからこそ、黄檗は彼の禅法を『伝心法要』

という形で残すことができた。この『伝心法要』については次節において分析を行う。

また、黄檗の法嗣について、各種資料に明記されるのは臨済のみである。その臨済も、いつ黄檗下にやってきたのか、そしてその下をいつ離れたのかは分からない。黄檗と臨済にはいくつかの機縁話があるが、その多くは黄檗と臨済の関係を相互に強化する話であり、時間の経過とともにその機縁話は整備される。両者はその出会いの否定できないが、史伝に見える両者の関係をただちに史実であつたと承服することはできない（第三章第一節参照）。次に裴休と臨済以外の黄檗の弟子についても分析を加える。

黄檗の弟子の数について、『祖堂集』では八百人とあり（卷一六、黄檗章 66）、『天聖広灯録』では、瀉山靈祐（七七―八五）と臨済の問答の中で七百人であつたと言う（卷一〇、臨済章 235a）。また『伝心法要』序³⁰では、常に千人を超える学徒が参集していたと記されている（『伝心法要』序 341a）。このように、数の差違はあるが黄檗は多くの弟子を接化していたとされるのである。

その中で法嗣として名が残る者は、『祖堂集』では三人³⁰、『景德伝灯録』では一五人³¹、『天聖広灯録』では、臨済一人のみが挙げられ、『宋高僧伝』には臨済、千頃が黄檗に参じた事が記される。また、詳細は不明であるが、『伝心法要』序³²に、裴休がまとめた『伝心法要』を黄檗山まで届けた門下の僧として太舟・方建（共に生没年未詳）という名が挙げられている。なお、法嗣ではないが趙州從諗（七七―八九）が黄檗に参じた機縁話が『景德伝灯録』等に収録される（第三章注 77 参照）。

以上のように、黄檗は裴休と相知り、弟子の筆頭に臨済がいたが、裴休・臨済両者との関係の詳細は不明確であり、その他にも黄檗は多くの弟子を接化したとされるが、これもやはり不明な点が多いのである。

五 寂年と諡号

黄檗が示寂した年は一般には、八四七年から八五九年の間（大中年間）とされるが、以下の表にまとめたように諸説ある。

寂年月日	記載書籍名
1 記載無し	祖堂集』宗門統要集』建中靖国統灯録』宗門聯灯会要』 禪宗正脈』教外別伝』祖庭指南』
2 大中年間八四七―八五九	宋高僧伝』卷二〇 (T50.842c)、『景德伝灯録』卷九 (138a)、『天聖広灯録』卷八 (418b)、『 五灯会元』卷四 (Z138.62a)、『五灯蔵統』卷四 (Z139.101d) (も同じ)、『 新修科分六学僧伝』卷七 (Z133.276c)、『摺月録』卷一〇 (Z143.123b)
3 大中二年八四八	宗統編年』卷一二 (Z147.106b)
4 大中三年八四九	祖祖歴代通載』卷一六 (T49.638c)
5 大中四年八五〇	隆興仏教編年通論』卷二六 (Z130.340b)
6 大中四年八五〇八月	歴代編年釈氏通鑑』卷一一 (Z131.487b)、『釈氏稽古略』卷三 (T49.839a)、『 祖祖綱目』卷三三 (Z146.276b)
7 大中九年八五五	祖祖統紀』卷四二 (T49.388b)

このように、黄檗の寂年は諸説あり、寂年を特定しようとした分析に、宇井伯壽「一九三六」や鈴木哲雄「一九八四」があるが、どれも推定の域を脱せず³²、現時点ではやはり大中年間の示寂としか言うことはできない。ただし、『伝心法要』序に信を置けば、寂年は、黄檗が宛陵で裴休に説法した八四八年（大中二）以降、裴休が『伝心法要』を黄檗山へ届けた八五七（大中二）までの一〇年余りの間、八五〇年頃に限定されることとなる。

なお、示寂した場所についても一定した記述は見えず³³、さらに黄檗の生年については、灯史類に記されていない³⁴。

示寂した年も場所も特定されない黄檗であるが、「断際禅師」という諡号が下賜されたこと、彼の塔銘が「広業」という名であったことが³⁵、各種資料に記されている。この諡号は『天聖広灯録』等では、宣宗から下賜されたものであると記され（巻八、黄檗章^{418b}）³⁶、この諡号を賜る以前に宣宗は、別に「麤行沙門」の称を与え、それを裴休が改めるように奏したという説もある（第三章第二節第一項参照）。

六 黄檗と母の機縁話

ここでは、黄檗とその母との機縁話について分析する。この話は史実とは考えにくいが、日本では、広く禅宗の葬儀における引導法語——死に臨んで開悟へ導く語——の由来として人口に膾炙している伝説であり、ここで取りあげた。

日本において、黄檗と母の機縁話が引導法語の由来であるという記述は、江戸時代、一七世紀末の浄土真宗の資料である『真宗百通切紙』に見え、「黄檗が母に引導を渡した故事

により、禪宗で引導が始まり、他宗も禪宗の引導を見て自宗流の引導を行っている」とある³⁷。

この黄檗と母の機縁話の出典は、無著道忠（一六五三—一七四五）が指摘する通り、『佩文韻府』の底本の『韻府群玉』である³⁸。そこには以下のように、黄檗と母の機縁話が詳しく記載されている。

黄檗運禪師得道之後、忽思省侍父母。一婆子出問、「何処。」曰、「江西」婆曰、「我家亦有一子、在江西多年不帰。」因借宿婆親為洗足。運足心一誌甚大³⁹。婆失記是其子。次日、運辞去、於三里外説与郷人云、「吾母不識山僧、但母子一見足矣。」郷人報知其母。母趕至福清渡、運已登舟。母一跌而終。運不回、但於隔岸秉炬法語云、「一子出家九族登天。」若不生天、諸仏妄言。」擲炬、火然。兩岸人皆見其母於火焰中転為男子身、乘大光明、上生夜摩天宮。」後官司改福清渡為大義渡。

（国立国会図書館蔵（一三三六六年・至正一六）本 新增説文『韻府群玉』第七冊、卷一三、二七丁裏、「四眞・

瘧・足心誌」）

黄檗運禪師得道の後、忽に父母に省侍することを思う。一婆子出でて問う、「何処ぞ」と。曰わく、「江西」と。婆曰わく、「我が家に亦た一子有り、江西に在ること多年にして帰らず」と。因りて宿を借り婆親しく為に足を洗う。運の足心に一誌の甚だ大なり。婆是れ其の子なるを失記す。次の日、運辞去し、三里外に於いて郷人に説与して云わく、「吾が母、山僧を識らず、但だ母子一見して足りぬ」と。郷人其の母に報知す。母趕いて福清渡に至るも、運已に舟に登る。母一跌して終わる。運回らず、但だ隔岸に於いて秉炬法語に云わく、「一子出家すれば、九族天に登る」と。若し生天せざれば、諸仏妄言す」と。炬を擲ち、火然ゆ。兩岸の人皆な其の母、火焰中に於いて転じて男子の身と為り、大光明に乗り、夜摩天宮に上生するを見る。後に官司、福清渡を改めて大義渡と為す。

『韻府群玉』の「足心誌（＝足の中心のほくろ）」の項にいわく——黄檗希運禪師は得法の後、ふと父母に孝養を尽くそうと思いたった。そこで、一人の老婆が問うた、「どこから来なされた」。黄檗は答えた、「江西からです」。そうすると老婆は、「私にも一人の子がいますが、江西に行ったきり帰ってこないのです」と言った。そして黄檗は投宿し、老婆は自ら黄檗の足を洗った。黄檗の足の裏には一つの大きなホクロがあった。しかし、老婆はそれが我が子であることに気付かなかった。次の日、黄檗は出立し、三里行ったところで村人

に、「我が母は私のことが分からなかった、しかし母に一目会えて満足だ」と話した。村人はこの話を黄檗の母に知らせた。そして黄檗の母は追いかけて福請の渡に着いたが、黄檗はすでに舟に乗っていた。母は過って河に落ち死んでしまった。黄檗は引き返すことなく、向こう岸からたいまつを手向け法語を唱えて言った、『一人出家すれば、先祖九代まで天に生まれる』と言う。もし天に生じないのであれば、諸仏は虚言を弄したことになる。そしてたいまつを投げ、炎が上がった。兩岸からそれを見ていた人々は、黄檗の母が火炎の中で男子の身となり、光に乗り、夜摩天宮に昇っていくのを見た。この話により、官吏が福清渡を大義渡と改めた。

黄檗が死んだ母のために引導法語を唱えたことが明記され、そのいきさつも詳しく描かれている。後に母の目が不自由であったとも⁴⁰、黄檗の足にあったのは瘤であったとも言われるが⁴¹、大筋は『韻府群玉』に見える話を外れない。

ここに見えるような、黄檗が母に引導を渡したという話は、管見の限り禅籍には見え⁴²ず、禅籍では、以下のような違った黄檗と母の機縁話が見える。以下に挙げる二点の資料はともに一三世紀のものであり、それ以前にはこの類の話は見えない。

まず挙げるのは、『五家正宗贊』に見える話であり、『韻府群玉』との共通点もあり、黄檗と母の話の原型ではないかと考えられるものである。

師俗居貧。母老、聞師住黄檗、特来相見。師不顧。母為飢寒、至大義渡頭、失脚擲死、後果生天。夢師曰、「我当时若受汝一粒米、当堕地獄。寧有今日。」再拝而去。

『五家正宗贊』黄檗章 2135, 458a)

師の俗居は貧なり。母老い、師の黄檗に住するを聞きて、特に来りて相見す。師顧みず。母飢寒の為に、大義渡頭に至り、失脚し擲死するも、後果、天に生ず。夢に師に曰わく、「我れ当時若し汝に一粒米を受くれば、当に地獄に墮せん。寧ぞ今日有らんや」と。再び拝して去る。

いわく——黄檗の生家は貧しかった。母は老い、子が黄檗山の住持をしていると聞いて、わざわざやって来て相見を願った。黄檗は母を顧みず、母は飢餓と寒さのために、大義渡までやってきて、あやまって河に落ち死んでしまったものの、後に天に転生した。母は黄檗の夢枕に立ち、「私はあの時、もしあなたに一粒でも米をもらい受けていたら、必ず地獄に落ちていたでしょう。どうしてこのように天に生まれることができたでしょうか」と言

うと札押して去って行った。

ここでは秉炬について触れられず、黄檗の母への対応も全く違うが、黄檗の母が「大義渡」において溺死し、天に昇る点は共通する。

次に挙げるのは、『雑毒海』に収録される、「大義渡」と題した頌であり、『五家正宗贊』の黄檗と母の機縁話を想起させるものである。

大義渡白頭、望尽万重山。曠劫恩波、徹底乾。不是胸中藏忤逆。出家端的、報親難。

『雑毒海』巻四、「大義渡」2114.74a)

大義渡白頭、万重の山を望尽す。曠劫の恩波、徹底して乾く。胸中に忤逆^{あら}を蔵すに不是。出家の端的、親難に報ゆ。

頌にいわく——大義渡の老母は幾重にも連なる山々を見渡す。長年の波の如き恩は完全に乾いてしまった。胸中に不孝があるのではない。出家の真実とは親の厄災に報いるものなのだ。

この頌は松源崇岳(一一三二—一二〇二)の法嗣である天目文礼(一一六七—一二五〇)のものである。これは、『五家正宗贊』に見える話をもとに作られていると考えられ、もとの話を解説する役割を担っている。すなわち頌では、黄檗の母を顧みなかったという行動は、不孝からではなく、真の出家として母を度生するものであると弁明するのである。

以上の二点の資料から分かることは、黄檗と母の話は一二世紀の禅宗において存在しており、後代に知られるものと若干の相異があるものの、そこに、「出家こそ孝の実践である」という解説が見えるということである。

邢東風「二〇一七、二七」は、この黄檗と母の話について——『五家正宗贊』の記述や、天目の頌について触れていないが——、五代以降、仏教が中国の「孝」の理念に順応し、仏教が孝道と反しない話が強調されるが、その理念に基づき作成されたものであろうと指摘している。

この話が当初から孝を説くために作られた話であるかについて確証はないが、「孝」を前提に変化したことは考えられ、天目文礼が頌で孝を詠うのは彼が朱熹(一一三〇—一二〇〇)と親交があったことと無関係ではないであろう。

以上のように、黄檗と母の機縁話は時代が下って後に現れた伝説的な話であるが、それ

も時代の要請により、「孝」を強調した話へと変化していたのである。

そして前述のとおり、この話は後に日本において葬儀の引導法語の由来として人口に膾炙することとなる。その嚆矢は先に挙げた『真宗百通切紙』に見え、少なくとも江戸時代前期には、広く一般に、「葬儀の引導法語は、黄檗と母の機縁話に由来する禅宗から発生したものである」と認識されていたことになる。これは現代においても臨済宗門に受け継がれており、葬儀という実践の場で、黄檗と母の機縁話は引導法語の由来として、想起され続けているのである（河野太通「二九九五、二五九」、禅文化研究所編集部「二九九七、三」）。

おわりに

以上、黄檗の生涯と伝説について分析を行った。黄檗の生涯に関して確かめられることは少なく、各灯史に共通し妥当であると考えられる記載をまとめると以下のようなことになる。

黄檗は福建省辺に生まれ、百丈に師事し、臨済の師として洪州黄檗山に住山した。その時に裴休と出会い、『伝心法要』のもととなる説法を行い、八五〇年頃に示寂した。

以上の黄檗の行履が核となり、時間の経過とともに、詳細な事跡や機縁話が整えられて行く。その中には、母との機縁話のような伝説的な話も多く見えるのである。

このような黄檗の行履が時間の経過とともに整えられることは、彼が臨済の師として注目を集めることと無関係ではなく、第三章の分析を合わせることによって、それはより確かになる。

第二節 黄檗の語録 —— 『伝心法要』と『宛陵録』 ——

はじめに

ここでは、黄檗の語録の概要と性質、書誌的展開について分析を行う。

黄檗の法の記録という観点から言えば、灯史類に見える機縁話もこれにあたり、黄檗の仏法を知る資料ということになる。しかし、この黄檗の機縁話については主に第三章で取りあげることとし、ここでは機縁問答を除き、黄檗の説法に限定し論じることとする。

黄檗は在世時、自ら著述したり、自らの法の記録を校閲したりはしていない。従って、現在、見ることできる「黄檗の語録」というものは、没後に編集されたものということ

になる。なお、これは黄檗だけに限られるものではなく、師である百丈や法嗣の臨濟等、唐代禅僧一般に言えることである。

本節では、この黄檗の語録につき、以下の三点から分析を加える。

- (一) 黄檗の語録の分類
- (二) 黄檗の語録の系統
- (三) 『宗鏡録』に見える黄檗の説法

(一) では、現在残されている黄檗の語録を分類し、それらの概要と問題点をまとめる。
(二) では、(一) でまとめた黄檗の語録がどのような系統を持ち、中国そして日本で展開しているのかを明らかにする。(三) では、それまでに分析した黄檗の語録と、一部ではあるがそれを記載する資料として成立の古い、『宗鏡録』(九六一―九六四成立)⁴³に見える語を比較分析する。

以上の三点の分析を総合することにより、黄檗の語録の概要とその系統が明らかとなるとともに、現在残される『伝心法要』をはじめとする黄檗の語録から、彼の思想を分析することが妥当であることが明らかになる。

一 黄檗の語録の分類

彼の法の記録について分類すると以下の三つに大分される。

- (一) 『伝心法要』
- (二) 『宛陵録』
- (三) 『伝心法要』『宛陵録』以外の説法

以上の三点につき、一点ずつその概要を以下にまとめる。

『伝心法要』『宛陵録』の概説と展開について論じたものは、宇井伯壽「一九三六、一二三―一四〇」が嚆矢であり⁴⁴、のち、柳田聖山「一九六九、一八四」、和田有希子「二〇一七、六九一―七〇一」が続く。以下の分析もこれらの先行研究に多くをよっている。

(一) 『伝心法要』

黄檗の語録の中心的存在であり、二つの系統がある。一つは全一五段から構成される、『天聖広灯録』巻首付録のテキストであり、もう一つは前者のテキストの前半五段に加え、後述の「裴相国伝心偈」(以下、「伝心偈」と南宗の天真(生没年未詳)の跋文で構成される『景

徳伝灯録』巻九末付録のテキストである。このようなテキストの長さ構成に違いはあるが、共通する部分で内容を大きく左右する字句の異同はなく、通常どちらにも後述の裴休の序文が付けられる⁴⁵⁾。

この裴休序によると、八四二年（会昌二）に鐘陵（江西省南昌）、八四八年（大中二）に宛陵（安徽省宣城）での黄檗の説法を、裴休がまとめたものということになる。これは、文中に「師、休に謂いて曰わく（師謂休曰）」と三箇所に見えることから、裴休の手による記録であると考えられる。しかし、そのすべてが裴休の手記であるかは確かめられず、柳田氏は手記の原型は、『景德伝灯録』巻九末付録のテキストではないかとする（柳田聖山「一九六九、一八五」⁴⁶⁾。

一般に言われる『伝心法要』の全文が記載されるのは、福州東禅寺版『天聖広灯録』巻首のテキストからである。このテキストは「伝心偈」と天真跋を持たず、後述の『宛陵録』が合冊される。東禅寺版『天聖広灯録』の所蔵と書誌情報について明らかにされているが、二〇一八年三月現在、公開はされておらず、現在閲覧可能で最も古く、完備されたテキストは、福州開元寺版『天聖広灯録』巻首に付録されるもの——『筠州黄檗山断際禅师伝心法要』『黄檗断際禅师宛陵録』——である。これは、東禅寺版から四〇年ほど後に開版されたものであり、構成は東禅寺版を承け「伝心偈」と天真跋を持たず、後述の『宛陵録』が合冊されている。開元寺版のテキストは後述のとおり、影印本があり本研究に用いている。なお、『景德伝灯録』巻九末付録のテキストの現在最古版は金版大蔵経のものであり、元版大蔵経も承けるが、すべての『景德伝灯録』が付録するわけではない。以上のテキストの書誌情報は、注61を参照されたい。

『伝心法要』の内容は、全編を通し「一心（心）」について説いたものである。筆録者である裴休は序の冒頭において、「黄檗の教えとは、文字言句を絶しており、『一心』のみを伝えるものである」と明言している⁴⁷⁾。また、『伝心法要』の冒頭第一段も開口一番に「諸仏と一切衆生は、唯だ是れ一心のみにして、更に別の法無し」と始まり、さらに黄檗は繰り返し、一心を得ることの重要性和一心とは何かを説く。これは、次の（二）『宛陵録』、（三）『伝心法要』『宛陵録』以外の説法、の内容にも基本的に言えることである。つまり、黄檗の語録の中心は一心の宣揚ということになる。この一心についての詳しい分析は第二章において行う。

なお、『伝心法要』という名は、一〇六〇年（嘉祐六）成立の『新唐書』巻五九、志四九、芸文三に「希運『伝心法要』一卷、裴休集」と見えるが（中華書局本、第五冊、一五三〇頁）、『祖堂集』を初め各種灯史の黄檗章にはこの名が見えず⁴⁸⁾、このことから先行研究は、『伝心法要』と後述の『宛陵録』という名は、当初から付けられた名ではなく、裴休の序文また

は伝心偈に基づき、後代の人々が命名したものであろう指摘している（宇井伯壽「二九三六、一三二」、柳田聖山「二九六九、一七五―一七六」）。

（二）『宛陵録』

全一六段から構成される黄檗の説法集であり、（一）と合冊して『伝心法要』と呼び習わせられる。しかし、（一）と（二）は本来一書ではなく、後述するが、その成立も違いそれぞれ独立した書物であり、前述の宇井・柳田両氏の指摘のように、『宛陵録』の名は、裴休の序文に見える地名の「宛陵」によると考えられ、その内容は、黄檗の弟子たちの記録の集成と考えられる（宇井伯壽「二九三六、一三二」柳田聖山「二九六九、一八五」⁴⁹）。これは、第一段始めに「裴相公、師に問うて曰わく（裴相公問師曰）」と見えること、また、（一）と内容が重なるが表現の違う箇所があることから、少なくとも当該箇所が『伝心法要』の記録者とは別の人物であることが分かる（柳田聖山「二九六九、一八五」⁵⁰）。

つまり、この書は裴休が聞き手であるものも見えるが、すべてが裴休のものではなく、ただ（二）と合冊されることから、裴休の筆によるものと混同されたに過ぎないのである。

また、内容は前述のとおり、「一心」について全編を通し説いているが、その中で最終の一六段に、馬祖の示衆とほぼ構成を同じくする上堂が見えることは注目に値する（第二章第一節参照）。

なお、ここで言う『宛陵録』とは、『天聖広灯録』巻首に付けられた、黄檗の説法集であり、後述の『古尊宿語録』『四家語録』等に見える、黄檗の機縁話も含んだテキストではない。

（三）『伝心法要』『宛陵録』以外の説法

これは広義には、『祖堂集』に始まる灯史に見える「酒糟漢」の上堂や（第三章第二節参照）、『宗門聯灯会要』に見える二つの短い説法も含まれるが⁵¹、ここで問題にするのは『天聖広灯録』巻八、黄檗章にまとまって収録される、全一七段（意味の区切りが一七段であり、改行は二箇所）からなる黄檗の語録である。前者、「酒糟漢」の上堂や『宗門聯灯会要』に見える説法は、『伝心法要』や『宛陵録』の説法とは質を異にしており説法という形式ではあるが修行者への禅機を伴う接化という側面が強い。一方、後者の『天聖広灯録』巻八、黄檗章のテキストは、『伝心法要』『宛陵録』と同じく比較的論理的な説法で「一心」を中心に説いているが、『伝心法要』『宛陵録』と内容が重ならないものである。

なお、後述するが、『宗鏡録』にも重複箇所があり、古くから黄檗の語録に幾つかの系統があったことが分かる。また、前述のとおり『古尊宿語録』『四家語録』では、『天聖広灯

録』のテキストを（二）に組み入れ、『宛陵録』と呼んでいる。

以上、黄檗には三種の説法の記録がある。（一）、（二）を見るに、裴休が深く関係している。そこで以下に、裴休の作とされる『伝心法要』序と「伝心偈」の全文を挙げる。この二点は、以下の分析にも必要な重要な情報が含まれている。

まず、『伝心法要』序』とは以下のものである。

河東裴休集并序

有大禪師、法諱希運、住洪州高安懸、黄檗山鷲峯下。乃曹溪六祖之嫡孫、西堂・百丈之法姪。独佩最上乘、離文字之印、唯伝一心、更無別法。心体亦空、万縁俱寂。如大日輪昇虚空中、光明照耀、淨無纖埃。証之者無新旧、無淺深。説之者不立義解、不立宗主、不開戸牖。直下便是、動念即乖、然後為本仏。故其言簡、其理直、其道峻、其行孤。四方学徒望山而趨、覩相而悟、往来海衆、常千余人。予会昌二年、廉于鍾陵、自山迎至州、憩竜興寺、旦夕問道。大中二年、廉于宛陵、復去礼迎至所部、安居開元寺、旦夕受法。退而紀之、十得一、二。佩為心印、不敢發揚。今恐入神精義、不聞於未來、遂出之、授門下僧太舟・法建、歸旧山之広唐寺問長老法衆与往日常所親聞同異如何也。

時唐大中十一年十月初八日、序

〔『伝心法要』序 341a〕

河東の裴休集め并せて序す

大禪師有り、法諱は希運、洪州の高安県、黄檗山鷲峰下に住す。乃ち曹溪六祖の嫡孫、西堂・百丈の法姪なり。独り最上乘、離文字の印を佩^おび、唯だ一心を伝うるのみにして、更に別の法無し。心体亦^また空にして、万縁俱に寂たり。大日輪の虚空の中に昇りて、光明照耀、淨にして纖埃無きが如し。之を証するに新旧無く、浅深無し。之を説くに義解を立てず、宗主を立てず、戸牖を開かず。直下便^{すなわ}ち是、念を動ぜば即ち乖^{そむ}く、然る後、本仏と為^なす。故に其の言や簡、其の理や直、其の道や峻、其の行や孤なり。四方の学徒山を望みて趨り、相を覩て悟る。往來の海衆、常に千余人なり。予、会昌二年、鍾陵（江西省南昌）に廉たり、山より迎えて州に至らしめ、竜興寺に憩わしめて、旦夕道を問う。大中二年、宛陵（安徽省宣城）に廉たり、復た去^ゆいて礼し迎えて所部に至らしめ、開元寺に安居せしめて、旦夕法を受く。退いて之を紀すに、十が一、二を得たり。佩びて心印と為^なし、敢えて發揚せず。今、恐らくは神に入るの精義、未來に聞

こえざるを。遂て之を出して、門下の僧、太舟・法建に授け、旧山の広唐寺に歸りて長老法衆に往日常に親しく聞きし所と同異如何と問うなり。

時に唐の大中十一年十月初八日、序す

河東の裴休が集めあわせ序を記す——大禪師がおられる、法名は希運であり、洪州の高安県（江西省南昌）にある、黄檗山就鷲に住山している。その法系は、六祖慧能の系譜に連なり、西堂智蔵と百丈懷海の法姪にあたる。ただ一人最上乘禪にあり、文字言句を絶している。「二心」の法のみを伝え、その他に法などない。その心とは空であり、そこから諸法は寂滅にいたる。それは太陽が空に燦然と輝き、清浄にして塵一つないようなものである。これを明らかにするには、時間も修行の深度も関係ない。これを説くには論理も開祖も宗派も無用である。ずばり「コレ」であり、少しでも思念が動けばたちまち的外れであり、これこそが仏である。ゆえに、その言葉は端的、その理法は直截、その道は峻嚴、その実践は孤高である。四方八方から修行者が馳せ参じ、禪師の姿を見て悟った。これら往来する修行者は常に千人ほどはいた。

私は、八四二年（会昌二）に鐘陵（江西省南昌）に赴任した時、禪師を黄檗山より首府の龍興寺に迎え、朝な夕な仏道を問うた。そして八四八年（大中二）に宛陵（安徽省宣城）に赴任した時も、再び首府の開元寺にお迎えして、朝な夕な法を聴いた。これらの教えを家に帰って書き留めたが、十のうち一、二は記録できたのではないかと思う。私はこれを座右とし敢えて発表することはなかった。しかし、今となり、このあまりにも優れた法が未来に残らないことを恐れ、この手記を取り出し、禪師門下の僧である太舟と法建に渡し、黄檗山、広唐寺に持ち帰ってもらい、かつて直接教示を受けていた長老はじめ衆僧に間違いがないか点検してもらいたいと思う。

時、唐の八五七年（大中二）の十月八日に序を記す。

これは通常、前述の（一）『伝心法要』の冒頭に付けられており、『伝心法要』が黄檗の語録であることと、黄檗の足跡が明記されている重要な情報を含む資料である。

前述のとおり、柳田氏はこの序についてその信憑性を疑問視している（付論、注4参照）。確かに時代が下ってから出現する資料であり、柳田氏の指摘は留意する必要がある。しかし、現時点では、『伝心法要』序の記載と裴休の足跡にも矛盾はないことから（付論参照、これに信を置くことは妥当であると考える⁵²）。

なおその他、『伝心法要』序の詳細は付論において論じるので、そちらを参照されたい。

次に以下に「伝心偈」を挙げる。

心不可伝、以契為伝。心不可見、以無為見。契亦無契、無亦無無。化城不住、迷額有珠、珠是強名、城豈有形。即心即仏、仏即無生。直下便是、勿求勿營。使仏覓仏、倍費功程。随法生解、即落魔界。凡聖不分、乃離見聞。無心似鏡、与物無競。無念似空、無物不容。三乘外法、歷劫希逢。若能如是、是出世雄。

『景德伝灯録』卷九末、金版『中華大藏經』第七四冊、頁九九下——一〇〇上・元版(T51.273a)

心、伝うるに不可、契を以て伝うと為す。心、見るに不可、無を以て見と為す。契亦た無契、無も亦た無かること無し。化城住せず、額に迷うの珠有り、珠はれ強いて名づく、城豈に形有らんや。即心即仏、仏即無生。直下に便ち是、求むる勿かれ營なむ勿かれ。仏を使て仏を覓め、倍費功程す。法に随い解を生ぜば、即ち魔界に落つ。凡聖分かつたず、乃ち見聞を離なる。無心、鏡に似て、物と競うこと無し。無念、空に似て、物の容るる無し。三乗の外法、歴劫して希に逢う。若し能く是くの如くならば、是れ出世の雄なり。

「伝心の偈」にいわく——心は伝えることはできない、默契により伝えるのである。心は見ることとはできない、無をもつて見るのである。默契といっても無契であり、無もまた無でも無い。幻の城に安住することなく、無くしたと思つていた宝珠は額にあるというが、宝珠とは強いてたとえた名であり、ましてや城などどこにあらう。まさに心こそが仏であり、まさに仏は無生である。ずばり「コレ」であり、求めてはいけない強いはいけない。仏が仏を求めまわり、無駄骨を費やす。理論によつて理解しようとすれば、たちまち魔界に堕ちる。凡・聖と分別せず、見聞覚知によることを絶する。「無心」とは鏡のようなものであり、競うことなどない。「無念」は空に似ており、物体の占有など関知しない。悟りに至る三乗の教えは外法であり、永久に修行しても悟りに至ることはできない。もしこれを我がものとするならば、まさにそれこそ仏である。

これは金版『景德伝灯録』卷九末のテキストの末尾に初めて付けられるものであり、偈の前文に、黄檗から宛陵と鐘陵で親しく心要を説かれたことを記念して作偈したことを述べている⁵⁰⁰。また、この偈の内容は明らかに『伝心法要』序⁵⁰¹の内容と重なっている。そしてこの伝心偈に続き、南宗の天真の跋文が付けられている。そこには以下のように年次が記されている。

嘗聞、「河東大士親見高安導師伝心要、於当年著偈章而示後。」頓開聾聵、煥若丹青。予惜其所遺、綴於本録云爾。慶曆戊子歲南宗字天真者題。

『景德伝灯録』卷九末、金版『中華大藏經』第七四冊、一〇〇頁上・元版(51.273a)

嘗て聞く、「河東大士親しく見え高安導師の心要を伝えらる、当年に於いて偈章を著して示後す」と。頓に聾聵を開く、煥若たる丹青なり。予、其の遺す所を惜しみ、本録に綴りて爾しか云うのみ。慶曆戊子の歳、南宗、字天真あざななる者題す。

天真は言う——私はかつて「河東大士裴休が直接、高安の大導師である黄檗禪師から心要を伝えられ、その時に偈と文章を著して後世に示した」と聞いた。それは暗愚なるものを開眼させる、光り輝くものである。私はそれをただ後世に残そうと、『伝心法要』を「綴り『景德伝灯録』に収めたのだ。一〇四八年（慶曆戊子）、南宗の天真、題を記す。

南宗の天真の詳細は不明であるが、彼の発願により、『伝心法要』が『景德伝灯録』に付録されたという。

以上に挙げた裴休序と伝心偈、それに天真の跋文には、それぞれ年次や地名が見え、黄檗の法の記録の系統を知る上で重要な情報が記されている。

二 黄檗の語録の系統

ここでは、黄檗の語録の系統をまとめ分析する。

前項において、黄檗の語録は三種に大分されると述べたが、それら三種の説法が個別に伝承されているのではなく、次項で詳述する『宗鏡録』に引用される、部分的なテキストを除き、以下の四種の系統で伝承されている。

- ① 『伝心法要』前半部＋伝心偈・天真跋
- ② 『伝心法要』『宛陵録』の合冊
- ③ 『天聖広灯録』卷八、黄檗章の説法
- ④ 合冊

①は『景德伝灯録』卷九末に付録されるテキストであり、現存最古本は金版大藏經のテキストである⁵⁴。構成は、『伝心法要』全一五段中（②『天聖広灯録』巻首のテキストによる）の前半五段部分と前述の伝心偈、天真の跋文が加えられる。天真の跋文には、慶曆戊子（一〇四

八年」という『景德伝灯録』に付録した年次が見える。この慶暦戊子という記載は、裴休序の大中一一年（八五七）以来の記録であり、これにより、柳田氏をはじめこれまで『伝心法要』の原型であると考えられてきたものである。なお、前述のとおりこのテキストは、すべての『景德伝灯録』巻九末に付録されているわけではない⁵⁵。

②は『天聖広灯録』の巻首に付録されるテキストであり、一般的に『伝心法要』と言え、『伝心法要』と『宛陵録』を合冊した本テキストを指す。前述のとおり現存最古本は、福州東禅寺版大藏経のテキストであるが、現在閲覧可能なテキストはそれを承けたと考えられる福州開元寺版大藏経のテキストである。また、禅の語録として大藏経に単独で入蔵したのは本テキストが初めてである。

③は前述のとおり、『天聖広灯録』巻八、黄檗章に見える全一七段からなるテキストである。最古本と閲覧可能な本は②と同じである。

④は合冊本であるが、さらに『四家語録』本と『古尊宿語録』本の二系統がある。

『四家語録』本は、現存最古の元版『四家語録』は②と③の合冊、もしくは①と②の間にあるテキスト（文字の異同が見えるが、内容は②を出ない）と③の合冊（和田有希子「二〇一七、六九八」）であると考えられる。構成は巻二に裴休序と『伝心法要』全一五段中最後の一段を除く一四段、巻三に『宛陵録』と③のテキスト、最後に『伝心法要』の最終段を収録する⁵⁶。

『古尊宿語録』本は基本的には②、もしくは、『四家語録本』と同様①と②の間にあるテキスト（文字の異同が見えるが、内容は②を出ない）と、『天聖広灯録』以外の灯史に見える黄檗の伝記の合冊である⁵⁷。巻二に「大鑑下四世」とはじまり、灯史に見える黄檗の伝記があり、②の『伝心法要』から①を差し引いた、すなわち『伝心法要』の第六段目から第一四段目まで、さらに最後に灯史に見える黄檗の説法がある。そして巻三に『宛陵録』と最後に『伝心法要』最終段を収録する。

つまり『宛陵録』の最後に『伝心法要』の最終段を置く点で『四家語録』本と『古尊宿語録』本は構成が似ている。この点と両書に共通の字句が多数見えることから、和田氏はテキストの継承関係を指摘している（和田有希子「二〇一七、六九八」）⁵⁸。

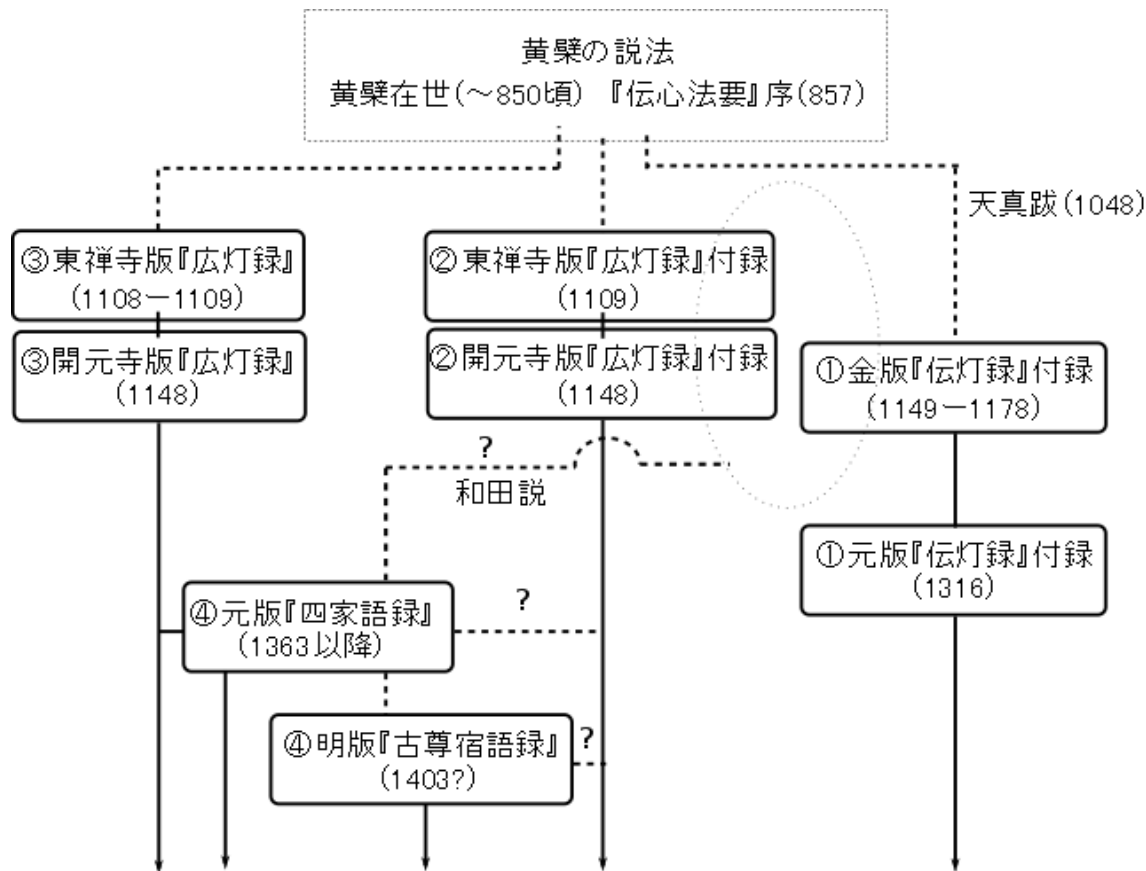
以上に挙げた黄檗の語の四種の系統ついて、以下、中・日両国の展開と継承——「二——中国における展開」——について分析する。

二——中国における展開

まず、中国における黄檗の四つの説法の入蔵状況につき、柳田聖山「一九六九、一七八—一八三」「二〇〇〇、一五—一九」、椎名宏雄「一九九三」、和田有希子「二〇一七、六九一—七〇一」の研究成果をもとに、現存する各系統の初期にあたる主なものをまとめると、

次の表のようになる⁵⁹⁾。

なお、①～④の系統について、その系統のものの頭に番号をふり、『景德伝灯録』↓『伝灯録』『天聖広灯録』↓『広灯録』と表記した。また、④の『四家語録』本、『古尊宿語録』本の系統は、現在見ることで最古のものを挙げたため、表中のような表記になったが、その成立も、『四家語録』と『古尊宿語録』の貸借関係も明確ではない⁶⁰⁾。このテキストは、①、②、③よりも後に成立した可能性もあるが、両書は先に述べたように共通点が見え、和田氏の指摘のとおり①、②とも違った同じテキストを使用している可能性もある。この点から和田氏は、④の元となったテキストは①の系統から②の系統に推移する形態のものではないかと、その可能性を指摘している（和田有希子「三〇一七、六九八」）。この説についても「和田説」として表中に示した。



以上にまとめたように、現存の資料では②、③の系統がほぼ同時に入蔵され、少し遅れて①の系統が現れていることが分かる⁶¹。前述のとおり柳田氏をはじめ、このうちで現在まで①の系統が『伝心法要』の原型、すなわち裴休の記録の原型であるとされているのである。

しかし、歴史上現存する資料の出現という視点から見直すと、黄檗の法の記録には一二世紀初頭には大きく三種あり、その時点で記録の質に優劣はなく、またそれぞれ大きな字句の異同もなく伝承されているのである。なお、和田説をとるならば、④の系統のもととなるテキストもこの頃の成立ということになる。

すなわち、黄檗の語録のテキストは版本化された時代には少なくとも三系統あり、それがほぼ同時にあらわれているということだけが確実なのである。そして、①の天真跋の時代には黄檗の他の②・③の系統に見える黄檗の語も同じく伝承されていたであろうことが考えられる。これは後述の『宗鏡録』に引用される黄檗の語の分析を併せると一層理解出来る。

以上を総合すると、『伝心法要』の原型、すなわち裴休の記録の原型が①である”と言うよりも、天真跋の年次から、『伝心法要』という名が冠せられたはじめが、①の系統であった可能性がある”と言うに止める方が妥当であろう⁶²。

また、黄檗の語録の定着という側面からみると、『伝心法要』と冠せられる①と②が重視されるが、④が②に収録される『宛陵録』をとることからも黄檗の語録として②が定着していったことがわかる。これは、次項での中世日本における展開を見ると、さらに理解出来ることである。

最後に、以上のテキストを継承し中国で単行本化されたもので、日本への伝播を考える上で重要な四点——原テキストすべて現存しない——を以下に挙げる。なお、行論の便宜上、それぞれ⑤から⑧の番号をつける。

⑤ 一一五三年（紹興一八）に朝奉郎通判建昌軍の任哲（生没年未詳）なる者が、『血脈論』と『伝心法要』の両書を至論であるとして合冊したというテキスト。現在、任哲の序と『血脈論』のみが見える（Z110. 405a）。

⑥ 懶庵道枢（生没年未詳）が、一一七〇年（乾道六）に①の系統であろうと考えられるテキストと『雲門室中録』を合わせたものに題跋を加えて出版したというもの。後述の金沢文庫蔵「鈔阿写本」、真福寺大須文庫蔵『禪家説』の底本となっている。

⑦ 者庵劉並信（生没年未詳）が、一二三六年（端平三）に『伝心法要』と『宛陵録』を合冊したテキスト。「五山版」の『伝心法要』の底本となったと考えられている。

⑧ 覚範慧洪（二〇七一―一二二八）の『石門文字禪』巻二五に見える「跋断際禪語録」という跋文⁶³。なお、これは黄檗のどのテキストを指すのかは分からない。

二二 日本における受容と展開

次に、日本における黄檗の語録の受容と展開をまとめる。

中国において『伝心法要』が、禪の語録として初めて単独で入蔵したことで同様に、本邦でも本書は禪の語録として出版の嚆矢であった。その黄檗の語録の、日本における展開とは、前項の①から⑧の独自の組み合わせは見えるが、すでに中国で定着したテキストの模刻、書写であり、当然ながら新しいテキストがあらわれることはない。

そこで、日本における黄檗の語録の展開について、関靖「一九四二、二七―四三」、納富常天「一九五八 a」、柳田聖山「一九六九、一七八―一八三」、川瀬一馬「一九七〇、四二―一四二二」、石井修道「一九七四 a、二六一―二六五」、末木文美士・和田有希子「二〇一五、五七七―六〇九」、和田有希子「二〇一五、六四五―六五三」「二〇一七、六九―七〇二」、椎名宏雄「二〇一六 b、五九―五九五」の研究成果をもとに、以下の八書に限定し、その概要をまとめ、『伝心法要』が如何に日本で受容され展開していたのかをまとめる。

以下に挙げる八書は、『伝心法要』の流入期に当たるものであるだけでなく、禪籍と禪宗の展開を考える上でも重要な書籍である⁶⁴。

（A）『禪家説』収録本（写本）

愛知県名古屋市の真福寺大須文庫において、二〇〇六年から二〇一一年にかけて、阿部泰郎氏を中心とした研究班の調査により発見された『禪家説』⁶⁵に収載される⑥を底本とし②で補訂したテキスト（末木文美士・和田有希子「二〇一五、五七七―五八五」）。テキストの影印、翻刻が、中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一五」に収録されている。テキストの構成は、裴休序・『伝心法要』『宛陵録』・伝心偈であり、さらに以下の二つの奥書を有する。一つは、このテキストが⑥を底本として示すことを示す⑥の奥書。もう一つは一一八九年（文治五）に将来され、大日房能仁（生没年未詳）が⑥のテキストに②『天聖広灯録』から補って出版したことを示す奥書である（末木文美士・和田有希子「二〇一五、五九三―五九五」⁶⁶）。以上から、『禪家説』収録のテキストは、一一八九年に日本に将来され、能仁の補訂を経て出版されたことがわかり、後に『禪家説』編纂時に組み込まれたことになる。

『禪家説』の編纂の意図や時期、編纂者は不明であるが、成立年代は引用文献の出版年から一二七二年（咸淳二）以降であることが確実である（末木文美士・和田有希子「二〇一五、五九三―五九五」⁶⁷）。

(B) 五山版、大東急記念文庫所蔵本(刊本)

大東急記念文庫に所蔵される、現存する三冊の五山版『伝心法要』のうち最も古く一二八三年(弘安六)版のものである(川瀬一馬「二九七〇、四二二」、石井修道「一九七四a、二六三」、椎名宏雄「二〇一六b、五九二二」⁶⁸⁾。テキストは、同じ五山版の(F)の原刊記から⑦を底本としており、⑧も末尾が欠けるが『宛陵録』末につけられている。また版年の特定は、現存の三本の五山版から総合的に判断され、本版本は欠損したと考えられるが、(F)の末尾に付けられる大休正念(一二二五―一二九〇)の跋文から弘安六年版であると特定されている(椎名宏雄「二〇一六b、五九二―五九三」)。テキストの影印が椎名宏雄「二〇一六a」に収録されている。大休跋については(F)で言及する。なお、五山版、三書の対照表が椎名宏雄「二〇一六b、五九三」にある。

(C) 五山版、金沢文庫所蔵本(刊本)

金沢文庫に所蔵される、現存する三冊の五山版『伝心法要』のうち二番目に古く、(B)を模刻した一二三〇二年(正安四)版のものである(関靖「一九四二、二六」、川瀬一馬「一九七〇、四二二」、椎名宏雄「二〇一六b、五九二二」⁶⁹⁾。テキストは、(B)と同じく(F)の原刊記から⑦を底本としていることが分かり、⑧の前半と首尾を欠くが大休跋も『宛陵録』の巻末に見える(椎名宏雄「二〇一六b、五九二」⁷⁰⁾。版年の特定は、玉峰潜奇(生没年未詳)⁷¹⁾の題言から正安四年であることが分かる。またテキストの『伝心法要』部分のみの翻刻が、納富常天「一九五八b」「一九五八c」「一九五九a」「一九五九b」において発表されている。

(D) 大灯国師書写本(写本)

大徳寺蔵、宗峰妙超(大灯国師・一二八二―一三三八)真筆の『景德伝灯録』三〇巻本中に含まれる①を底本としたテキスト。テキストの影印が、大灯国師真筆景德伝灯録刊行会編「一九九五」第五冊(巻九・一〇)に収録されている(丁数・頁数なし)。同「一九九五」第一五冊末尾に、「正和紀五月廿三日野僧妙超写」とあることにより、一三一六年までの書写本であることがわかる⁷²⁾。

(E) 釧阿書写本(写本)

金沢文庫所蔵、釧阿(一二六三―一三三八・称名寺第二世)⁷³⁾の書写本であり⁷⁴⁾、⑥を底本としたテキスト。これは、テキストの末尾に、伝心偈に続き懶庵道枢の題跋が付されていることから考えられる⁷⁵⁾。金沢文庫が所有する三つの単行本のうち最も完備しており(石井修道「一

九七四a、二六一c)、テキストの翻刻が、神奈川県立金沢文庫「一九七四」に収録されている。

(F) 五山版、東洋文庫所蔵本(刊本)

東洋文庫に所蔵される、現存する三冊の五山版『伝心法要』のうちもつとも新しく、(B)もしくは(C)を模刻した南北朝頃(二三〇年頃以降)の版である(川瀬一馬「一九七〇、四二二b」、石井修道「一九七四a、二六三」、椎名宏雄「二〇一六b、五九一―五九二」⁷⁶)。テキストは、他の二書の根拠ともなっており、原刊記から⑦を底本としていることが分かる。また大休跋を完全な形で残しているが、⑧と(C)に見えた玉峰跋を収録していない。(椎名宏雄「二〇一六b、五九二―五九三」)。テキストの翻刻は、大休跋のみ、川瀬一馬「一九七〇、四二二a」、東洋文庫日本研究委員会「一九九〇、四一a」において行われている。

(G) 血脈論(写本)

大谷大学所蔵、達磨三論——『破相論』『悟性論』『血脈論』——に合冊された、『伝心法要』前半五段・伝心偈・天真跋を有する①を底本としたテキスト。⑤の任哲の序を持つが、『血脈論』に合冊されたというテキストではない。それは、「達磨三論併伝心法要」と見え(和田有希子「二〇一五、六四六」)、元版以降の『伝心法要』に見える、『四家語録』を参照し、字句を補ったという記述がそのまま書写され(金版には見えない)、また奥書に「伝灯録卷九在」(中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一七、四三七―四三八」と見えることから、①を加えたことがわかる。末尾に「天文二二年九月一日」の奥書があり、一五五二年の書写本である。テキストの影印、翻刻が、中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一七」に収録されている。

以上に概要を記した八書の刊写、出版・書写年、底本についてまとめると次の表のようになる。

なお表中、(A) 禅家説、(B) 五山東急、(C) 五山金沢、(D) 大灯書写、(E) 鋟阿書写、(F) 五山東洋、(G) 大谷血脈、と略表記した。

書名	刊写	出版・書写年	底本
(A) 禅家説	写本	将来一二八九年 一二七二年	⑥・②
(B) 五山大東	刊本	一二八三年	⑦・⑧
(C) 五山金沢	刊本	一三〇二年	⑦・⑧
(D) 大灯書写	写本	一三三三年	①
(E) 鋟阿書写	写本	一三三八年	⑥
(F) 五山東洋	刊本	一三三〇年頃	⑦
(G) 大谷血脈	写本	一五五五年	①・⑤

以上の表から、それぞれのテキストの底本は一定しないが、早くは(A)『禪家説』合冊本が一二世紀末に将来され、その後一三世紀末から一四世紀初頭にかけて盛んに出版・書写されていることが分かる。このような『伝心法要』『宛陵録』の受容は、以下に見るように、僧俗を問わず広がりを見せているのである。

(B)の五山版の出版は、越州刺史、北条顕時(二四八―一三〇二)の要請によるものであり、これは他の禅録の刻行に先行するものである。

そして、禅宗の教示として宗派を超えて読まれていたことは多くの用例がある。

それは、一つには、(E)の真言宗僧である釵阿が書写していること、一つには、同じく真言宗僧の杲宝(二三〇六―一三六二)が『開心抄』(TT7.743c-744a)において、また、華嚴宗の明恵(一二七三―一二三三)が『邪正問答鈔』(増補改訂『日本大藏經』巻七四、一五七頁。鈴木学術財団・一九七三年)において(宇井氏「二九四―一三七」、柳田聖山「一九六九、一八二」も指摘)、それぞれ『伝心法要』の語を引用していることから言える。

また近年、達磨宗が『伝心法要』を重視していたことが明らかにされている(中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一五」、中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一七」)。本論中で取りあげた(A)、(G)は達磨宗関係の資料であり、(A)について、末木氏は『伝心法要』『宛陵録』の引用が他と比べ格段に長く、能仁の後書きを鑑みると『伝心法要』を聖典視しているように見えると述べ(末木文美士・和田有希子「二〇一五、五八七」)。そして(G)についても和田氏は、(A)を踏まえると、達磨三論に『伝心法要』を合冊する点で『伝心法要』を重要視していたことが想起されると述べる(和田有希子「二〇一七、六九二」)。つまり、達磨宗とその一派では、『伝心法要』が重要視されていたことが考えられるのである。

このように、僧俗、宗派を超えて広く読まれた『伝心法要』であるが⁷⁷、そのテキストの日本における定着について考えると、『伝心法要』『宛陵録』を完備する②のテキストの系統が主流として定着したことが分かる。これは、(E)、(G)以外――(D)は『景德伝灯録』を書写することが目的であるために除く――はすべて『伝心法要』『宛陵録』を合わせたテキストであることも言え、また和田有希子「二〇一七、六九九」が指摘するように、『禪家説』収録『伝心法要』の能仁の奥書で①の系統のテキストを秘本とするのは、それが珍しく、②の系統に属する、『伝心法要』『宛陵録』を完備し伝心偈を持たないテキストが広く流通していたことから推定されるのである。

このように流入初期には盛んに出版、書写された『伝心法要』『宛陵録』であるが、この後は特に目立った動きがなく、再び刊行されるのは江戸期に入ってからである。このような動きについて柳田聖山「一九六九、一八三」は、『碧巖録』をはじめとする本格的な文字禅が隆盛になったことが本書刊行の減少と関係しており、江戸期に入ってから再刊について

は隠元隆琦（一五九二—一六七三）の来朝が遠因となっているだろうことを指摘している。

以上、中・日両国における黄檗の語録の展開と定着をまとめると、次のようになる。

黄檗の語録は三種に大分され、中国においてその展開には四つの系統があった。そして最終的にテキストは、『伝心法要』『宛陵録』を完備する②の系統が定着したのであり、それは日本に流入してからも言えることであった。また、黄檗の語録のうち『伝心法要』『宛陵録』は、禅の語録として中国では初めての単行での入蔵、日本では初めての単行の開版と、中・日両国で重要視されていたのである。

このように重要視される黄檗の語録であるが、それが『伝心法要』『宛陵録』というテキストとして定着する以前から存在していたことが、次項の分析により明らかになる。

三 『宗鏡録』に見える黄檗の説法

ここでは、前項で三種に大分した黄檗の語録——『伝心法要』『宛陵録』『天聖広灯録』卷八、黄檗章の語録——と『宗鏡録』に引用される黄檗の説法を比較分析する。これにより、『宗鏡録』が編まれた一〇世紀中葉には、黄檗の語がまとまった形で存在していたであろうことを明らかにするとともに、そこに、後代に受け継がれる黄檗の語録の系統の祖型が見えることを指摘する。

なお、『宗鏡録』については、柳幹康「二〇一五」が詳細な分析を行っており、以下の論述も多くをこれによっている。また、本研究では、黄檗の説く「一心」と『宗鏡録』に説かれる「一心」の思想的な分析は行わない⁷⁸。

『宗鏡録』とは法眼宗三世、永明延寿（九〇四—九七六）の撰した、一心の道理を宣揚するために編まれた一大哲学書である（柳幹康「二〇一五、二四」）。その内容は、大乘經典・戒律書・俗書・禅僧の語録等、多数の書から引用し、「標宗章」「問答章」「引証章」の三章より構成されている。『宗鏡録』の名の来由は、延寿の序に、「一心を挙して宗と為し、万法を照らすこと鏡の如し（挙一心為宗、照万法如鏡）」（T88.47a）とあることによる。この名前の由来にも見えるように、『宗鏡録』は、「一心」に重点を置いているのである。そして、前述のとおり、『伝心法要』『宛陵録』をはじめ黄檗の語録でも「一心」の宣揚を主眼としており、このように両者はともに「一心」を説くのである（黄檗の説く「一心」については第一章参照）⁷⁹。

「一心」という重要な語句に共通点のある『宗鏡録』と黄檗の語録であるが、ただ「一心」を説くことに共通点があるだけではなく、延寿はたびたび『宗鏡録』において黄檗の語録から引用している。

つまり、『宗鏡録』という一大論書を編んだ延寿に黄檗の語が重視されたということも注目し値するが、その成立が九六一年（建隆二）—九六四年（乾徳二）と古い『宗鏡録』に黄檗

の語録から引用されていることが重要なのである。すなわち、そこに引用される黄檗の語は、裴休序に見える大中十一年（八五七）と、天真跋に見える慶曆戊子（一〇四八）の二〇〇年間のちようど間を埋める貴重な資料となるのである⁸⁰。

そこで、以下に『宗鏡録』に見える引用と、それに対応する黄檗の語の比較分析を行う。具体的には、『宗鏡録』に引用される黄檗の語は六箇所であり、その概要を（一）～（六）として以下に挙げる。なお、概要を挙げるにあたり次のように表記する。

（一） 『宗鏡録』卷〇↓対応する黄檗の語の箇所

『宗鏡録』当該箇所に引用される黄檗の語の概要、特記事項。

なお、『宗鏡録』に見える黄檗の語とそれに対応する黄檗の説法の原文、『宗鏡録』の当該箇所の書き下しは「資料」として本節末尾につける。

（二） 『宗鏡録』卷五↓『伝心法要』第一一・第一二段。

心を鏡に喩え、諸法は元来「空」であることを言い、博識であることよりも何も求めないことが修行者の第一であると説く箇所である。

ここで引用される『伝心法要』の該当箇所は二段にわたるが、『宗鏡録』の記載は続けて引用している。さらに、『伝心法要』第一二段に該当する箇所の引用は、語句の途中で切れ、『伝心法要』の内容と相違している。

また、ここでの『伝心法要』の対応箇所は、前述の①『景德伝灯録』卷九末付録系統にはない部分である。

（二） 『宗鏡録』卷一一↓『天聖広灯録』卷八、黄檗章説法第九段

不即不離を説いたのち、諸仏はただ「一心」のみを説いたことを言う箇所である。

ここでの引用は、『伝心法要』『宛陵録』ではなく、前述の分類の③にあたる『天聖広灯録』卷八、黄檗章に見える黄檗の説法である。

（三） 『宗鏡録』卷二四↓『伝心法要』第一段

ここでの引用は『伝心法要』第一段をほぼ全文要約した形式であり、すべては「一心」であり、「即心是仏」であること、「一心」を得るに見聞覚知と不即不離であること、を説く箇所である（第二章第一節参照）。

(四)『宗鏡録』卷四〇↓『伝心法要』第一段

修行者が、何も求めることをしない「無心」になることが虚無に落ちこむのではないかと恐れることを説く箇所である。

ここでの引用は(三)と同じく『伝心法要』第一段からであるが、(三)の引用箇所とは重なっておらず、また、ここでの引用は語句と文節を途中で切っているために、意味が若干変化している。

(五)『宗鏡録』卷九八↓『宛陵録』第一〇段・『伝心法要』第一段二箇所

ここでは、『宛陵録』と『伝心法要』の二箇所から引用を行っている。

『宛陵録』から、達磨はただ「一心」のみを伝え、「作用」により心を識ることについて引用し、『伝心法要』の同段の離れた箇所から、ただ「一心」を悟るべきであり、心の他にはないことを引用している。

ここでの『伝心法要』の引用箇所は(三)でもすでに引いている。

なお、同じく延寿の『心賦注』卷二(ZH. 33a)にも「如黄檗和尚云」として同文が見える。

(六)『宗鏡録』卷一〇〇↓『伝心法要』第一段

黄檗の語からの引用であることは明記されないが、(二)で引いた箇所にも見える語句の引用である。短い一四語の定型句であるが、仏教典籍における使用は黄檗が最も早いと考えられる。なお、(二)の引用と一字異なっている。

以上にまとめた『宗鏡録』とそれに対応する黄檗の語録について、表にまとめると次のようになる。

なお、最下段項目「『宗鏡録』に引用される黄檗の語の系統」については、一段にわけ、上段は①から③の系統を示し、下段は合冊である④の系統について記した。また、延寿が『宗鏡録』を編むにあたり、現在伝承されていない表中に無いテキストを用いた可能性もある。しかしながら、それを確かめる術は現段階ではなく、現在見ることのできるテキストに限定し記した。

	『宗鏡録』巻数	対応する黄檗の語録	『宗鏡録』に引用される 黄檗の語の系統
(一)	『宗鏡録』巻五	『伝心法要』第一一段 『伝心法要』第二二段	② ④両系統
(二)	『宗鏡録』巻一一	『天聖広灯録』巻八 黄檗章説法第九段	③ ④両系統
(三)	『宗鏡録』巻二四	『伝心法要』第一段	②①? ④『四家語録』系統
(四)	『宗鏡録』巻四〇	『伝心法要』第一段	②①? ④『四家語録』系統
(五)	『宗鏡録』巻九八	『宛陵録』第一〇段 『伝心法要』第一段	①②? ④両系統
(六)	『宗鏡録』巻一〇〇	『伝心法要』第一段	② ④両系統

以上の分析から、「一心」について具体的に説いているのは(二)、(三)、(五)の三つであり、『宗鏡録』が重要視して説く「一心」を挙揚するために、黄檗の語録に見える「一心」が引用されていることがわかる。

また、黄檗の語はこの頃、まとまった形で世に出ていた可能性が高いことが、分析により明らかになる。それは、(一)と(三)の話に対応する『伝心法要』の記述から、現在伝わる『伝心法要』に近い形で語が配列されていたのではないかと推測出来ることによる。すなわち、(一)は『伝心法要』では段を跨いだ説法であり、(二)は『伝心法要』第一段の長い説法の要約だからである。

そして特筆すべきは、『宗鏡録』にいくつもの黄檗の語が引かれており、それが現在残される①、②、③の複数系統のテキストにわたるか、もしくは④系統のテキストからの引用が考えられることである。(一)、(二)、(六)と(五)の一部は、柳田氏が『伝心法要』の原型であるとした①のテキストには見えない語である。

まず、(一)と(六)に対応する黄檗の語から、①のテキストには見えないばかりか④のテキスト、もしくは④につながるテキストが存在していた可能性を指摘することができる。『宗鏡録』中に見える、「撒手似君無一物」(椎名宏雄「二〇一五、四八a・八三b」も同じ)という箇所は、対応する黄檗の『天聖広灯録』本の『伝心法要』②では、「撥手似君無一物」となっている。「撒手似君無一物」となるのは、④『四家語録』本(柳田聖山・椎名宏雄「二〇〇一、二二七」)を初め『古尊宿語録』本(『中華大藏經』第七八冊、一一頁)に初めて見える。つまり、延寿が見た黄檗の語が収録された書物が、②のテキストとは系統を異にした、④、もしくは④につながるテキストであった可能性があるのである。さらに、④のテキストがこの頃存

在していたとするならば、和田氏の説より古くから存在していたことになる。これを論証するには、より詳細な書誌の検討を要す。しかしながら、ここで必要な情報は、(一)と(六)に見える黄檗の語が、柳田氏が『伝心法要』の原型であるとした①には見えないということである。

また(二)は、『伝心法要』にも『宛陵録』にも見えず、③もしくは④のテキストからの引用である。

そして(五)は、『宛陵録』と『伝心法要』の語が続けて記載されている。現在のように『伝心法要』『宛陵録』がセットで世に出ていたとは断定できないが、少なくとも、どちらも黄檗の言葉と認識されて扱われていたことが窺え⁸¹⁾、何よりもこの頃に『宛陵録』のテキストが存在していたことが証明されるのである。

以上を踏まえると、『宗鏡録』には、『伝心法要』の第一段にあたる箇所からの(二)、(三)、(四)と三箇所の引用が見えるがこれも、①の系統からの引用ではなく、②の『宛陵録』を合冊した系統、もしくは④の『四家語録』系統からの引用であることも考えられる。

つまり、延寿が黄檗の語を引用するにあたり、複数のテキストを見たとするならば最低でも②と③の二つの系統、最高で①から④の四つの系統、もしくは④か、④につながる系統を見たことになる⁸²⁾。どのテキストを用いたか現段階では特定できないが、少なくとも延寿が執筆していた当時、複数の黄檗の語がまとまったかたちで伝承されていたことは明らかなのである。なお前述のとおり、未詳ではあるが、延寿が現在伝承されていないテキストを見た可能性があることを付言する。

おわりに

本節では、黄檗の語録について、分類、系統、『宗鏡録』の引用という三つの視点から分析を加えた。これにより、以下の三点が明らかとなった。

- (一) 黄檗の語録は三つに大分される。
- (二) 三つに大分される黄檗の語録は四つの系統で伝承された。
- (三) 黄檗の語は古くから多数の系統があった。

黄檗の語録は、『伝心法要』、『宛陵録』、『天聖広灯録』卷八、黄檗章収録の説法、の三つに大分される。これら三つは現存資料を見る限り、同時期に出現しており、組み合わせの形式で四つの系統で伝承されていることが明らかとなった。さらにその伝承を遡ると、まとまったテキストである確証はないが、黄檗示寂後、百年ほどの『宗鏡録』が編まれた時

代にはすでに、後の四つの系統につながると考えられる語が見えるのである。

また、テキストの形式は統合や組み替え等も見えるが、最も重要である黄檗の語録の内容は、文意が変化するような大きな文字の異同なく伝承されているのである。

つまり、黄檗の語はその示寂後からも大きく変化していないことが考えられ、現在まで伝わる黄檗の語録から、彼の思想を読み取るとは妥当である。

その思想内容については第二章において詳述するが、中・日両国での黄檗の語録への扱いを見る限り、重要視されていたことが明らかなのである。

資料 『宗鏡録』引用の黄檗の語

以下に『宗鏡録』に引用される六箇所の黄檗の語と、それに対応する黄檗の語を挙げる。順番は『宗鏡録』原文・対応する黄檗の語の原文・『宗鏡録』書き下し」とする。なお、網がけ 箇所は、両書の対応箇所を示す。

(一)

『宗鏡録』卷五

如学人問黄檗和尚、①「祇如目前虚空、可不是境。豈無指境見心。」答、「甚麼心向境上見。設爾得見、元来祇是照境心。如人以鏡照面。縱得眉目分明、元来祇是影像。何関汝事。」問、「若不因照、如何得見。」答、「若涉因、常須仮物、有甚麼了時。汝不見道、『撒手似君無一物。徒勞謾説数千般。』」問、「他若識了、照時亦無物。」答、「若是無物、更何処得照。汝莫開眼寐語。」師云、②「百種多知、不如無求最第一道人。」(148, 44a)

*

『伝心法要』第一・第一二段

問、①「祇如目前虚空、可不是境。豈無指境見心乎。」師云、「什麼心教汝向境上見、設汝見得、祇是個照境底心。如人以鏡照面、縱然得見眉目分明、元来祇是影像、何関汝事。」云、「若不因照、何時得見。」師云、「若也涉因、常須仮物、有什麼了時。汝不見他向汝道、『撥手似君無一物。徒勞謾説数千般。』」云、「他若識了、照亦無物耶。」師云、「若是無物、更何用照、你莫開眼寐語去。」(347b)

上堂云、②「百種多知、不如無求最第一也。道人是無事人。」(347b)

*

『宗鏡録』卷五 「書き下し」

学人、黄檗和尚に問う如きは、「祇如えは目前の虚空は、是れ境ならざるべけんや。豈に境を指して心を見ること無からんや」と。答う、「甚麼の心か境上に向かつて見る。設い爾見ることを得るとも、元来祇是境を照す心のみ。人の鏡を以て面を照すが如し。縦い眉目分明なるを得たるも、元来祇是影像のみ。何ぞ汝が事に関せん」と。問う、「若し照に因らずんば、如何が見ることを得ん」と。答う、「若し因に涉らば、常に須らく物を仮るべく、甚麼の了る時か有らん。汝道うを見ずや、『手を撒つて君に似すに無一物。徒らに謾りに数千般を説くを勞す』」と。問う、「他若し識了せば、照す時も亦た物無きや」と。答う、「若是し物無くんば、更に何処にか照すことを得ん。汝眼を開いて寐語(＝寢言)すること莫かれ」と。師云わく、「百種の多知も、求むる無きの最第一の道人なるに如かず」と。

(一)

『宗鏡錄』卷一一

黃蘗和尚云、「爾若擬著一法、印早成也。印著有、四生文出来。印著空、即空界無想文現。如今但知決定不印一切物。此印与虚空、不一不異。虚空不空。本印不有。見十方虚空世界諸仏出世、如電一種。觀一切蠢動、如響一種。千經万論、只說汝之一心。」

(148, 477a)

*

『天聖広灯録』卷八、黃蘗章說法第九段

師云、「……你但擬著一法、印子早成也。印著有、即六道四生文出。印著空。即無相文現。如今但知決定不印一切物。此印為虚空。不一不二。空本不空。印本不有。十方虚空世界。諸仏出世。如見電光一般。觀一切蠢動含靈。如響一般。見十方微塵国土。恰似海中一滴水相似。聞一切甚深法。如幻如化。心心不異。法法不異。乃至千經万論。祇為你之一心。」(416b)

*

『宗鏡錄』卷一一 「書き下し」

黃蘗和尚云わく、「爾若し一法を擬著せんとせば、印早に成すなり。印、有に著けば、四生文出で来る。印、空に著けば、即ち空界無想文現る。如今但だ決定して一切物を印せざるこのみ知るべし。此の印と虚空は、一ならず異ならず。虚空空ならず。本と印有ならず。十方虚空世界の諸仏の出世を見れば、電の一種の如し。一切の蠢動を観れば、響きの如く一種なり。千經万論あるも、只だ汝の一心を説くのみ」と。

(二)

『宗鏡錄』卷二四

黃蘗和尚云、①「諸仏与一切衆生、唯是一心、更無別法。覺心即是。②唯此一心即是仏。③見此心即是見仏。仏即是心。心即是衆生。衆生即是仏。仏即是心。為衆生時、此心亦不減、為仏時、此心亦不添。④但悟一心、更無少法可得。此即真仏。⑤文殊当真空無礙之理、普賢当離相無尽之行。諸大菩薩所表、人皆有之、不離一心、悟之即是。⑥但能無心、便是究竟。学道人直下無心、累劫修行終不成道。⑦不如言下自認取本法。此法即心。心外無法。絶諸思量。故曰言語道断、心行处滅。此心是本原清浄仏。蠢動畜生与仏菩薩一体。只為妄想分別、造種種業果。本仏上実無一物、虚通寂靜、明妙安樂而已。⑧但於見聞覺知認取本心。然本心不属見聞覺知。亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起解。亦不離見聞覺知覺心。不即不離不住不著。⑨世人聞道諸仏皆伝心

法、將謂心上別有一法可証可取、遂將心覓法、不知心即是法、法即是心。不可將心更求於心、歷千劫終無得日。不如當下無心、便是本法。」

(148. 550b)

*

『伝心法要』第一段

師謂休曰、①「諸仏与一切衆生、唯是一心、更無別法。此心無始已來、不曾生不曾滅、不青不黃、無形無相、不属有無、不計新旧、非長非短、非大非小、超過一切限量名言、縱跡對待、当体便是。動念即乖。猶如虛空無有辺際、不可測度。」②唯此一心即是仏、仏与衆生、更無別異。但是衆生著相外求、求之転失、使仏覓仏、將心捉心、窮劫尽形、終不能得。不知息念忘慮、仏自現前。③此心即是仏。仏即是衆生。為衆生時、此心不減、為諸仏時、此心不添。乃至六度万行、河沙功德、本自具足、不仮修添。遇縁即施、縁息即寂。若不決定信此是仏、而欲著相修行、以求功用、皆是妄想、与道相乖。此心即是仏、更無別仏、亦無別心。此心明淨、猶如虛空、無一点相貌。舉心動念、即乖法体、即為著相。無始已來、無著相仏。修六度万行、欲求成仏、即是次第。無始已來、無次第仏。④但悟一心、更無少法可得。此即真仏。仏与衆生、一心無異、猶如虛空無雜無壞、如大日輪照四天下、日升之時、明徧天下、虛空不曾明、日沒之時、暗徧天下、虛空不曾暗。明暗之境、自相凌奪、虛空之性、廓然不變。仏及衆生、心亦如此。若觀仏作清淨光明解脫之相、觀衆生作垢濁暗昧生死之相、作此解者、歷河沙劫、終不得菩提、為著相故。唯此一心、更無微塵許法可得、即心是仏。如今学道人不悟此心体、便於心上生心、向外求仏、著相修行。皆是惡法、非菩提道。供養十方諸仏、不如供養一箇無心道人。何故、無心者無一切心也。如如之体、内如木石、不動不揺、外如虛空、不塞不礙、無能所、無方所、無相貌、無得失。趨者不敢入此法、恐落空無棲泊处。故望崖而退、例皆広求知見。所以求知見者如毛、悟道者如角。⑤文殊当理、普賢当行、理者真空無礙之理、行者離相無尽之行。觀音当大慈、勢至当大智。維摩者淨名也。淨者性也、名者相也。性相不異、故号淨名。諸大菩薩所表者、人皆有之、不離一心、悟之即是。今学道人不向自心中悟、乃於心外著相取境、皆与道背。恒河沙者、仏說是沙諸仏菩薩积梵諸天步履而過、沙亦不喜。牛羊虫蟻踐踏而行、沙亦不怒。珍宝馨香、沙亦不貪。糞尿臭穢、沙亦不惡。此心即無心之心。離一切相、衆生諸仏、更無差別。⑥但能無心、便是究竟。学道人若不直下無心、累劫修行、終不成道、被三乘功行拘繫、不得解脫。然証此心有遲疾、有聞法一念使得無心者、有至十信十住十行十迴向、乃得無心者、有至十地乃得無心者。長短得無心乃住、更無可修可証。實無所得、真實不虛。一念而得、与十地而得者、功用恰齊、更無深淺、祇是歷劫枉受辛勤耳。造惡造善、皆

是著相。著相造惡、枉受輪迴。著相造善、枉受勞苦。⑦惣不如言下便自認取本法。此法即心、心外無法。此心即法、法外無心。心自無心、亦無無心者。將心無心、心却成有。默契而已、絕諸思議。故曰、言語道斷、心行處滅。此心是本源清淨心、人皆有之。

蠢動含靈、与諸仏菩薩、一体不異。祇為妄想分別、造種種業果。本仏上実無一物、虚通寂靜、明妙安樂而已。深自悟入、直下便是、円満具足、更無所欠。縱使三祇精進修行、歷諸地位、及一念証時、祇証元来自仏、向上上不添得一物。却觀歷劫功用、惣是夢中妄為。故如来云、我於阿耨菩提、実無所得。若有所得、然灯仏則不与我授記。又云、是法平等、無有高下、是名菩提。即此本源清淨心、与衆生諸仏、世界山河、有相無相、徧十方界、一切平等、無彼我相。此本源清淨心、常自円明徧照。世人不悟、祇認見聞覺知為心、為見聞覺知所覆、所以不覩精明本体。但直下無心、本体自現、如大日輪昇於虚空、徧照十方、更無障礙。故学道人唯認見聞覺知、施為動作、空却見聞覺知、即心路絶、無入處。⑧但於見聞覺知處認本心。然本心不属見聞覺知、亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起見解、亦莫於見聞覺知上動念、亦莫離見聞覺知覓心、亦莫捨見聞覺知取法。不即不離、不住不著、縱横自在、無非道場。⑨世人問道諸仏皆伝心法、將謂心上別有一法可証可取、遂將心覓法。不知心即是法、法即是心。不可將心更求於心、歷千万劫、終無得日。不如当下無心、便是本法。……」

(341a—343a)

*

『宗鏡録』卷二四 「書き下し」

黄檗和尚云わく、「諸仏と一切衆生は、唯だ是れ一心のみにして、更に別の法無し。心を覺すれば即ち是なり。唯だ此の一心即ち是れ仏。此の心を見れば即ち是れ仏を見る。仏は即ち是れ心。心は即ち是れ衆生。衆生は即ち是れ仏。仏は即ち是れ心。衆生たる時、此の心亦た滅せず、仏たる時、此の心亦た添さず。但だ一心を悟るのみにして、更に少法の得べき無し。此れ即ち真仏なり。文殊は真空無礙の理に当たり、普賢は離相無尽の行に当たる。諸もろの大菩薩の表わす所は、人皆な之有り、一心を離れず、之を悟らば即ち是なり。但だ能く無心なれば、便ち是れ究竟なり。学道の人若し直下に無心ならずんば、累劫修行すとも終に道を成ぜず。言下に自ら本法を認取するに如かず。此の法は即ち心なり。心の外に法無し。諸もろの思議を絶す。故に『言語道断、心行處滅』と曰う。此の心是れ本原清淨心なり。蠢動畜生と仏菩薩とは一体なり。只だ妄想分別の為に、種種の業果を造るのみ。本仏の上には実に一物無く、虚通寂靜、明妙安樂なるのみ。但だ見聞覺知に本心を認取せよ。然れども本心は見聞覺知に属せず。亦た見聞覺知を離れず。但だ見聞覺知の上に於いて解を起すこと莫かれ。

亦た見聞^ま覚知を離れて心を見めざれ。即せず離せず住せず著せずんば、世人は諸^も仏は皆な心法を伝うと聞^き道て、心上に別に一法の証^おすべく取るべき有りと將^か謂い、遂て心を將^おつて法を覚め、『心即ち是れ法、法即ち是れ心』なることを知らず。心を將^おつて更に心を求むべからず、千劫を歴るも終^{つい}に得る日無けん。如かず当下に無心ならんには、便^{すなわ}ち是れ本法なり」と。

・③の箇所は『伝心法要』の対応箇所を引用した上で「仏即是衆生」をより細かく説いている。

(四)

『宗鏡録』卷四〇

黄蘗和尚云、①「無人敢入此門、恐畏落空。尽望涯而退。」

(T48. 652b)

*

『伝心法要』第一段

……趨者①不敢入此法、恐落空無棲泊处。故望崖而退、例皆広求知見。

(342a)

*

『宗鏡録』卷四〇 「書き下し」

黄蘗和尚云わく、「人の敢えて此の門に入ること無きは、空に落ちることを恐れすればなり。尽く涯に望んで退く」と。

(五)

『宗鏡録』卷九八

黄蘗和尚云、①「達磨西来、唯伝一心法、直下指一切衆生心、本來是仏、不仮修行。但今識取自心、見自本性、莫別求法。云何識自心。即如今言語者是汝心。若不言語、又不作用。心体猶如虚空相似、実無相貌、亦無方所。亦不一向是无、只是有而不見。」又云、②「但悟一心、更無少法可得。此即真仏。仏与衆生一心更無有異。③不如言下自認取本法。此法即心。心外無法。此心即法。法外無心。」

(T48. 943c-944a)

*

『宛陵録』第一〇段

①……所以達磨從西天來、唯伝一心法、直指一切衆生、本來是仏、不仮修行。但如今識取自心、見自本性、更莫別求。云何識自心。即如今言語者、正是汝心。若不言語、又不作用。心体如虚空相似、無有相貌、亦無方所。亦不一向是無、有而不可見。……

(352b—353a)

・『伝心法要』第一段二箇所

②……但悟一心、更無少法可得。此即真仏。仏与衆生一心無異。…… (341b)

③……惣不如言下便自認取本法。此法即心。心外無法。此心即法。法外無心。…… (342b)

*

『宗鏡録』卷九八 「書き下し」

黄檗和尚云わく、「達磨西より来たりて、唯だ一心の法を伝え、直下に一切衆生の心は、本來是れ仏にして、修行を仮らずと指すのみ。但だ今自心を識取し、自らの本性を見て、別に法を求むること莫かれ。云何が自心を識る。即しく如今言語する者、是れ汝が心なり。若し言語せずんば、又た作用せず。心の体は猶お虚空の如くに相似て、実に相貌無く、亦た方所無し。亦た一向に是れ無なるにあらず、只是有にして而も見ざれ」と。

又た云わく、「但だ一心を悟るのみにして、更に少法の得べき無し。此れ即ち真仏なり。仏と衆生は一心にして更に異有ること無し。言下に自ら本法を認取するに如かず。此の法は即ち心なり。心の外に法無し。此の心は即ち法なり。法の外に心無し」と。

(六)

『宗鏡録』卷一〇〇

撒手似君無一物。徒劳苦説数千般。(748. 955c)

*

『伝心法要』第二段

撥手似君無一物。徒劳説数千般。(347b)

*

『宗鏡録』卷一〇〇 「書き下し」

手を撒つて君に似すに無一物。徒らに苦しみ数千般を説くを勞す

・黄檗の語とは明記されず、また(二)に同箇所を引いているが、「苦」の字が異なっている。

本章結論

本章では、黄檗の生涯とその語録について分析を行った。

灯史を概観する限り、黄檗の生涯について確実に分かることは非常に少ない。それはあたかも、唐王朝が滅亡へと向かい、中国仏教が会昌の廃仏で大きな傷を負う激動の時代の中で、一人何事もなかったかのように見えるほどであった。

西尾賢隆氏は、黄檗も遭遇したであろう会昌の廃仏を禅宗が生き抜いた要因について次のように言う。

馬祖から流れてた日常的な営みが仏行であるという在り方は千人に近い雲衲を擁した当時の叢林にあつて、禅堂で坐禅するときだけが修行であつては叢林の維持は困難であつたろう。……あらゆる時・あらゆる場所が師と弟子との問答の場であつた……竹細工を売ることを生業にしようが、渡し守となろうが修道を妨げるものではなかつた。より在俗生活への適応性をもつたものが禅家であり、廃仏に対する免疫性を具えていたわけである（西尾賢隆「一九七九、六三七」）。

西尾氏は、仏教維持の基本要素をも必ずしも必要とせず、日常生活が仏行であるという禅宗が持つ独自の姿勢が、廃仏を生き抜き抜いたエネルギー源であつたと言うのである。この西尾氏の説を想起させる黄檗の語に、次のようなものがある。

不即不離、不住不著、縦横自在、無非道場。

『伝心法要』343a)

即せず離せず、住せず著せずんば、縦横自在にして、道場に非ざること無し。

黄檗は言う——つかず離れず、執着しなければ、自由自在であり、どこであれ道の顕現しないところはない。

これは、本文中の『宗鏡録』巻二四でもその一部が引用された箇所であるが、まさに黄檗の生涯を物語るような一文である。この語のとおり、黄檗はいずこであれ彼の禅を発揮しながらも、執着せず足跡を残すことなくその生涯を送つたのであろう。

このように理由からか、とにかく伝記の不明瞭な黄檗であつたが、彼は裴休という人を得て、はからずも自身の教説を残す機会を得たのであつた。

その彼の教説は、裴休以外の門人の記録と集成され、まとまった形で三種類、四系統で当初からほぼそのままの形で伝承されてきたであろうことが明らかとなった。これは、彼の行履や機縁話が、時の推移にしたがい整備されてきたことは全く違うものであった。すなわち、このような形式で伝承したのは、彼の教説自体が当初から完成したものであったことを示す。だからこそ、中国でも禅録として初めて単行で入蔵し、日本でも他の禅録に先駆けて刊行されたのである。

執着せず、記録の残らなかった彼の生涯は、それがゆえに時代の要請から整備されたが、『伝心法要』をはじめとする彼の語録は、当初から完成度の高いものであったからこそ、形を変える必要性にせまられることなく今日に伝承されているのである。

以上の分析から、『伝心法要』『宛陵録』から黄檗の思想を復元することは妥当である。

注

¹ 会昌の廃仏についての先行研究は、序論注1参照。

² 中嶋隆藏氏はこの「就傳（傳に就く）」に「じゅつさい」とルビを振っている。この立場を採れば黄檗は一〇歳以降に出家したことになる（諏訪義純・中嶋隆藏「一九九一、二二二二」。中嶋氏は、『礼記』内則の「十年にして、出でて外傳に就き、外に居宿して、書計を学ぶ（十年、出就外傳、居宿於外、学書計）」の記述より「就傳」を「十歳」としたと考えられる『礼記』内則（新釈漢文体系卷二、八竹内昭夫『礼記』卷中、四五二頁）。しかし、「就傳」について、宋代の周行己（二〇六七―一二二五）の『浮沚集』巻五には、「七歳にして、傳に就きて、句読を授かり、五経書を誦ず（七歳、就傳、授句讀、誦五経書）」とあり『浮沚集』巻五、「上祭酒書」（花園大学蔵、武英殿聚珍版全書本『浮沚集』巻五、七丁裏）、時代は下るが『明史』卷一八四、列伝、吳寛章に「古人八歳にして、傳に就きて、即ち外に居宿し、……（古人八歳、就傳。即居宿於外、……）」とある『四部備要』卷三六（影印版『四部備要』中華書局・一九八九年、一二六四頁）。中国において權威がある五経の『礼記』に「十年」とあるものの、「就傳（傳に就く）」とは、必ずしも一〇歳を指すのではなく、ただ外の師に就く年齢を指す言葉である可能性が高い。故に『宋高僧伝』の記述も、具体的な年齢を指すのでは無く、「幼くして」と同じ語感であり、一〇歳前後の当時の常識的な師に従う頃という意味で使用したと考えられる。なお、宋、元本では「就傳」に作る。

³ 『漢書』卷八二、王商・史丹・傳喜伝第五二に、「王商、字は子威、涿郡蠡吾の人なり。……長は八尺余りにして、身体鴻大、容貌甚だ人を過絶するなり（王商、字子威、涿郡蠡吾人也。……長八尺余、身体鴻大、容貌甚過絶人）」（中華書局本『漢書』第一〇冊、三三六九―三三七〇頁）とある。

⁴ 「閩中」は、秦代（前七七―前二〇六）に現在の福建省福州市に置かれた郡名であるが、秦末に廃され、以降は現在の福建省一帯を指す語となった。

⁵ 『景德伝灯録』でも、『宋高僧伝』と同じく「閩人」に作る（卷九、黄檗章196b）。

⁶ 謝重光「二〇一〇、一一、注一三」は、『祖堂集』の記載は誤りであり、「希運の具体的な本籍は現在

の(福建省) 福清市漁溪鎮であり、唐代の福唐県に属す(而希運的具体籍貫是現在的福清市漁溪鎮、在唐代属福唐県)」と述べ、黄檗の出自は福建省福清市漁溪鎮であるとする。

⁷ 芳賀洞然「一九九六、二六〇」は「この瘤は彼が一日に何回も仏前に於いて額を畳に摩りつけて礼拝をするので出来た礼拝だ」ともいわれている」と述べる。この記述は量が日本独特のものであり、出典も明らかにしていないが、俗説の一例として挙げた。

⁸ 福州黄檗山は、現在の福建省福清市漁溪鎮聯華村西北に位置する。山名は、ミカン科キハダ属の落葉高木であるキハダ(黄檗)を多く産出すること由来する(以て山多く黄檗を産する故に名づく(以山多産黄檗故名)『古今圖書集成』方輿彙編、第一〇三六卷、職方典、福州府部彙考四、福州府山川考四之六丁裏「黄檗山条」、花園大学蔵小西堂本)。キハダは染料・生薬として利用される。なお、隱元隆琦(一五九二—一六七三)が住した万福寺がある

⁹ 宇井伯壽「一九三六、一四〇」は「幼より優れていたが、高安(江南道洪州)の黄檗山で出家し」とこの立場をとっている。

¹⁰ 『景德伝灯録』卷九、黄檗章に、「師、後に京師に遊び、人の啓発するに因り、乃ち往きて百丈に参ず(師後遊京師、因人啓発乃往参百丈)」(136b)とある。

¹¹ 「来」の誤りか。

¹² 黄檗が遊学し百丈の名を知った場所を、『祖堂集』では「上都」、『宋高僧伝』では、「京闕」(T50.842c)、『景德伝灯録』には「京師」とあり、それぞれ唐の都である「長安」を指すが、『林間録』等では、「雒京」もしくは「洛京」とあり、「長安」ではなく副都である「洛陽」でのことだとする。

¹³ 他に『石門文字禅』『宗門聯灯会要』『指月録』『仏祖綱目』『宗統編年』『古尊宿語録』にも同様の記述が見える。

¹⁴ 『林間録』の記述は以下のとおり。

断際禅师初行乞於雒京、吟添鉢声。一嫗出棘扉間曰、「太無厭足生。」断際曰、「汝猶未施、反責無厭何耶。」嫗笑、掩扉。断際異之、与語、多所発棄。辞去。嫗曰、「可往南昌見馬大師。」断際至江西、而大師已化去。聞塔在石門、遂往礼塔。時大智禅师方結廬塔傍。因敘其遠来之意、願聞平昔得力言句。大智、舉一喝三日耳聾之語示之。断際吐舌大驚。相從甚久。暮年始移居新吳百丈山。考其時、嫗死久矣。而『大宋高僧伝』曰、「嫗、祝断際見百丈」非也。

『林間録』卷上 Z148.296a)

断際禅师、初め雒(洛)京において行乞し、添鉢の声を吟ず。一嫗、棘扉の間より出でて曰わく、「^{はなは}太だ厭き足ること無し」と。断際曰わく、「汝は猶お未だ施さざるに、^{なほ}反つて厭くこと無しと責むるは何ぞや」と。嫗、笑いて扉を掩う。断際、之を異とし、^{とも}与に語り、発棄する所多し。辞し去らんとするに、嫗曰わく、「南昌に往き馬大師に見ゆべし」と。断際、江西に至るに、大師已に化し去る。塔の石門に在るを聞き、遂て往きて塔を礼す。時に大智禅师方に塔の傍に廬を結ぶ。因りて其の遠来之意を敘べ、平昔得力の言句を聞くことを願う。大智、一喝三日耳聾の語を

挙して之に示す。断際、舌を吐きて大いに驚く。相い従うこと甚だ久し。暮年に始めて新呉の百丈山に移り居す。其の時を考うるに、軀死して久し。而るに『大宋高僧伝』に、「軀、断際を祝（囑）して百丈に見えしむ」と曰うは、非なり。

¹⁵ 第三章第一節第二項二―二参照。

¹⁶ 第三章注11参照。

¹⁷ 『方輿勝覽』卷二〇、瑞州章「黄檗山条」に、「新昌県の西のかた百里に在り、一名に『鷲峰山』と名づく（在新昌県西百里、一名鷲峯山）」（『方輿勝覽』中文出版社本、一九八二年、一二九頁上―下）とある。

¹⁸ 『元一統志』卷九に、「州の西北九十里の広賢郷に在り。一名鷲峰山なり。世に伝う、『昔し一僧有りて西土より来りて謂く、「此の山は吾が仏国の靈鷲山に似たり」と。故に名づく』と（在州西北九十里広賢郷。一名鷲峯山。世伝、昔有一僧自西土来謂、此山似吾仏国靈鷲山。故名）」（『元一統志』中華書局本、一九六六年、六三八―六三九頁）とある。

¹⁹ 『江西通志』卷一一、「黄檗寺条」に、「即ち報恩光孝寺なり。新昌県の広賢郷に在り。唐名は靈鷲。断際禅師希運の道場なり。宋の紹興九年（一一三九）、名を報恩光孝禅寺と賜る（即報恩光孝寺。在新昌県広賢郷。唐名靈鷲。断際禅師希運道場也。宋紹興九年、賜名報恩光孝禅寺）」（四庫全書本、卷一一一、二八丁表）とある。

²⁰ 『景德伝灯録』卷九、黄檗章に、「師の酷はたはだ旧山を愛するを以て、還また黄檗を以て之に名づく（以師酷愛旧山、還以黄檗名之）」（137a）と見える。この記述は他に、『五灯会元』等にも見える。しかし、この前の部分の記述から、宛陵（安徽省宣城）を治めていた裴休が、黄檗山を洪州（江西省南昌）に建立したことになり、裴休の履歴、『伝心法要』裴休序と矛盾が生じる。この点については付論参照。

²¹ 拾文「一九八二、四六」は、「据八月十五日『人民日报』報道……」と述べる。

²² 鈴木哲雄「一九九三、六九」に塔の写真が掲載されているが、不鮮明であり、当該論文を再録した同「一九九九、一六三」が見やすい。

²³ 黄檗の墓塔の囲と舞台は、黄檗の墓塔の手前に建立される（嘉慶一七夏建立とある）、第三十九世（悟玲禅師、悟伝禅師、ともに黄檗の墓塔重修者として碑に名前が見える）の墓塔の囲いと舞台は、同じ材質、形式であり、少なくとも大規模な整備が一八二二年（嘉慶一七）に行われたことが分かる。

²⁴ 本章二節で紹介する金沢文庫所蔵鈔阿書写本では「会昌三年」に作る。

²⁵ 『江南通志』卷一七五、には、「大中三年、裴休は宣州おきを知め、迎えて開元寺に居せしめて受法し、広教寺を敬亭の南麓はしに創む（大中三年裴休知宣州、迎居開元寺受法、創広教寺於敬亭南麓）」（四庫全書本、卷一七五、一一丁裏―一二丁表）とある。

²⁶ 『景德伝灯録』卷九、黄檗章には、「後に洪州の大安寺に居す。海衆奔り湊まる。裴相国休、宛陵を鎮めて、大禅苑を建て、師に説法を請う（後居洪州大安寺。海衆奔湊。裴相国休、鎮宛陵、建大禅苑、請師説法）」（137a）と見える。

²⁷ 『八十八祖道影伝賛』の記述は以下の通り。

唐会昌四年、黄檗運、建我郡水西寺。大中元年、又建祥符寺。

『八十八祖道影伝賛』卷一「憨山禪師八十八祖伝賛序」2147. 469c)

唐の会昌四年、黄檗運、我が郡の水西寺を建つ。大中元年、又た祥符寺を建つ。

この序の末尾には、「涇県令」により「時、崇禎閏逢涒灘（Ⅱ甲申）之歳」になされたことが記される。すなわち一六四四年当時の宣城の県令によれば、八四四年（会昌四）に黄檗が水西寺を建て、また、八四七年（大中元）に「祥符寺」を建てたという。邢東風「二〇一七、一九」の挙げる『嘉慶涇県志』によれば、水西寺は裴休により大中二年に重建され黄檗が住持したという。他、安徽省水西寺については邢東風「二〇一七、一七—二三」参照。

²⁸ 『秀水県志』の記述は以下の通り。

水西禪寺、在県治爽溪之西。因名曰水西。唐会昌五年、詔黄檗運禪師開山、尋廢。大中元年復勅有司広其堂構。……按寺旧名資聖。以唐宣宗、為光王時、避武宗害、祝髮為沙門、更名瓊俊、従香巖閑禪師遊。有唱和吟瀑布詩、「穿雲破石不辞勞。地遠方知出処高。溪澗豈能留得住。終帰大海作波濤。」武宗崩、乃為詩寄長安示朝臣云、「殿閣凌雲接爽溪、鐘声還与鼓声齊、長安若問江南事、報道風光在水西。」由是迎帰即位。

『秀水県志』（一）『中国方志叢書』、華中地方（五七）成文出版社、一九八三年、頁一二三—

一二四）

水西禪寺は、県の治むる爽溪の西に在り。因つて名づけて「水西」と曰う。唐の会昌五年、黄檗運禪師に詔して開山せしめ、尋いで廢す。大中元年復た有司に勅して其の堂構を広めしむ。……按ずるに寺の旧名は資聖。以うに唐の宣宗、光王^{おも}為りし時、武宗の害を避けて、祝髮して沙門と為り、名を「瓊俊^{けいしゅん}」と更めて、香巖閑禪師に従い遊ぶ。唱和して瀑布を吟ずるの詩有り、「雲を穿ち石を破つて勞を辞せず。地遠くして方めて知る出処の高きことを。溪澗豈に能く留め得て住せんや。終に大海に帰して波濤と作る」と。武宗崩じて、乃ち詩を為りて長安に寄せ朝臣に示して云わく、「殿閣の凌雲、爽溪に接し、鐘声還た鼓声と齊ぬ。長安若し江南の事を問わば、報じて道わん風光は水西に在り」と。是れに由りて帰るを迎えて即位せしむ。

『秀水県志』は明代、万曆二四年（一五九六）に、黄洪憲（生没年未詳）等により成る。ここでは、八四五年（会昌五）に黄檗が水西寺の開山となり、すぐに廢され、大中元年に修復されたのである。また、『浙江通志』には、『秀水県志』の唐遺事に載す（秀水県志唐遺事載）と右記の『秀水県志』を典拠として引きながらも、以下のように違う状況が記される。

復從閑入吳、謁塩官安国師、掌書記既而、遁迹嘉興水西。未幾武宗登遐。

復た閑に従いて呉に入り、塩官安国師に謁えて、書記を掌る。既而に嘉興の水西に遁迹す。未だ幾ばくならずして武宗登遐す。

宣宗は、塩官下を去った後、水西寺に入る。その頃に武宗が崩御し、そこで詩を作り自分の存在を長安に示そうとするのである。そこで作られた詩が、『秀水県志』に載せられていた自作の詩である。

黄檗が水西寺の開山となった年次について、『八十八祖道影伝賛』は会昌四年とし、『秀水県志』は会昌五年としており、一年の違いがあり、宣宗の作詩に至る経緯についても資料により異同がある。当時の黄檗と宣宗の履歴から考えれば、史実として信憑性に欠けるものがあり(第三章第一節参照)、また廃仏の風が強くなる会昌四年、もしくは五年に寺を開創する詔が下るとは考え難い。しかも、これらの記述が見える資料は、いずれも明代に入ってからのものであり、時代が大きく隔たっていることから信頼性に欠けると言えよう。

²⁹ 『智証伝』の記述は以下の通り。

予嘗閱運公遺事。始名「晞運」。会昌之厄、以白帕蒙首、易名「神運」。宣宗登極復教。仍名「晞運」。此叢林未知者也。

(Z111.93a)

予嘗て運公の遺事を閲す。始め名は「晞運」なり。会昌の厄、白帕を以て首を蒙い、名を「神運」と易う。宣宗登極して復教す。仍りて名「晞運」とす。此れ叢林未だ知らざる者なり。

³⁰ 臨済和尚、観和尚(烏石霊観)、陳和尚(睦州道明)

³¹ 機縁の話があるのは以下の七人、鎮州臨済義玄禪師、睦州龍興寺陳尊宿、杭州千頃山楚南禪師、福州烏石山霊観禪師、杭州羅漢宗徹禪師、魏府大覚禪師、相国裴休。機縁の話がないのが以下の六人、揚州六合徳元禪師、土門讚禪師、襄州政禪師、呉門山弘宣禪師、幽州超禪師、蘇州憲禪師の六人が「機縁の語句無ければ録せず(無機縁語句不録)」として名のみ記される。

なお、本研究で使用する北宋東禪寺版、開元寺版『景德伝灯録』では「魏府大覚禪師」は黄檗の法嗣として収録されているが、元・明本『景德伝灯録』、他の灯史には臨済の法嗣として収録される。これは、『景德伝灯録』巻二二、大覚章「同に臨済に嗣ぐと雖も、常に師を以て助発の友と為す(雖同嗣臨済、而常以師為助発之友)」(Z11a)とあるによると考えられる。また、「蘇州憲禪師」について鈴木哲雄「一九八五、一四〇」では「洪憲こそ楚南でなければならぬ。洪憲が法諱ではなからうか。楚南は号ではないかと思われる。黄檗の弟子として伝灯録の目録に蘇州憲がある。これが、この洪憲であろう」と述べ、蘇州憲禪師は千頃楚南であるとする。これは、『呉郡志』の「観音禅院碑銘」を引き、洪憲が千頃も住山した報恩寺に入ったことからこのように結論付けている。しかし、鈴木氏も述べるよう

に、『宋高僧伝』の前掲の記述と矛盾があり、無理に両者を同一人物とせず、『呉郡志』「観音禅院碑銘」に蘇州憲禅師の記述があると見るに止めるべきである。

³² 宇井伯壽氏は、大中四年示寂説を主張している。これは、『仏祖統紀』巻四二「大中四年条」(T49.387b)に、大中四年に宣宗が塩官に「悟空禅師」と諡号し、さらに同年、「粗行禅師」と賜号された黄檗に対し、裴休の奏上によつて宣宗が「断際禅師」と改号されたという記述が見えることによる(宇井伯壽「一九三六、一四二」)。

しかし、この宇井説には大きな疑問が残る。宇井氏が根拠としている『仏祖統紀』ではなく、それより百余年前に成立した『隆興仏教編年通論』に、すでに大中四年示寂の記載があり、しかもこの書物には黄檗の賜号についての言及が一切ない。さらには、本文中に掲げた表にも明らかなように、『仏祖統紀』は黄檗の示寂を大中九年としており、大中四年としてはいない。もし、大中四年説を採る書誌の編者が『仏祖統紀』に基づいているとするならば、大中九年という重要な記述を見逃したことになる。もとより大中四年に入寂したとすることは根拠が乏しく、宇井氏は『隆興仏教編年通論』の記述に全く言及しておらず、その分析は推測の域を出ない。

なお宇井氏は、「紀年の証拠は一もないが」とことわった上で、大中一〇年頃ではないかとも言う(宇井伯壽「一九三六、一四三」)。

鈴木哲雄氏は、大中五年示寂説を主張している。この見解の背景には、三つの要素があり、第一点として、諡号の申請には有力な外護者、即ち裴休の奏上が必要であろうということ、第二点として、『伝心法要』序』には断際禅師と付されているということ、第三点として、寂年と諡号を賜る間に若干の間を要するであろうということがあり、この三点を合わせ考えると、裴休が黄檗の諡号に尽力できたのは、裴休が塩鉄転運使に任じられた大中五年までに限られるのではないかというものである(鈴木哲雄「一九八四、一五二」)。

また鈴木氏は、『呉郡志』の次の記述から寂年を絞り込み、黄檗は大中五年に示寂したとする。

『呉郡志』卷三二、観音禅院「咸平錢儼碑銘」

時太原尹盧公簡求、……大中五年、請僧洪憲、主之。憲即豫章希運禅師之法嗣也。

『宋元方志叢刊』(一) 中華書局、一九九〇年、九四二頁上

時に太原尹の盧公簡求は、……大中五年に、僧洪憲に請いて、之を主らしむ。憲は即ち豫章希運禅師の法嗣なり。

鈴木氏は、ここに見える僧洪憲(生没年未詳)は、千頃楚南(八一三―八八八)のことを指すという。その根拠は洪憲が住したという観音禅院、すなわち報恩寺が、千頃も住したとされる寺であることによる。そして、千頃が黄檗を離れ、報恩寺に入ったのは、黄檗が入寂したためであるとするのである(鈴木哲雄「一九八五、一四〇」)。確かに、千頃が二〇余年報恩寺に住したという『宋高僧伝』卷一七の記載とは、時期的に重なるかも知れないが、碑銘の記述と完全に合致している訳で

はない。『景德伝灯録』卷二二には「杭州千頃山楚南禅師」と「蘇州憲禅師」とを別々の人物として記載してあるし、その他の灯史類で千頃と洪憲を同一人物であると記載されたものはない。そもそも千頃と洪憲を同一人物であると見ることは無理があり（注31参照）、仮に二人が同一人物であったとしても、洪憲（千頃）が大中五年に観音禅院に入寺した理由が、黄檗の示寂だったとは断定できず、これも推測の域を出ない。

³³ 『景德伝灯録』卷九、黄檗章（138a）等では、どこかは明記されないが、「本山で終わる」とあり、『宋高僧伝』卷二〇、黄檗章では「大中中を以て所住の寺に終わる（以大中中終于所住寺）」（T50.842c）とある。

³⁴ 岐陽方秀（一三六一—一四二四）の『碧巖録不二鈔』には、「馬祖が示寂した時に黄檗は二一歳であった」（『碧巖録不二鈔』『禅語辞書類聚』（三）禅文化研究所・一九九三年）七二頁上）という記述が見える。そこから一般に採られている馬祖入滅の年である七八八年（貞元四）より逆算すると、黄檗の生年は七六七年（大暦三）頃ということになるが、『碧巖録不二鈔』が何を根拠に黄檗の年齢を記しているのか目下不明であり、それを歴史資料として信用することはできない。

なお、こちらも根拠はないが、柳田聖山「一九六九、一六四」では、「かりに瀉山靈祐と同年輩と推定すれば、大暦・建中のころ（七六六—七八三）の出生となる」と述べている。

³⁵ 『釈氏稽古略』卷三（T49.839a）『五灯全書』卷七（Z140.139c）には、「塔曰、広慈」とあり、「広業」ではなく「広慈」であったとある。

³⁶ 『天聖広灯録』卷八、黄檗章に「唐の宣宗勅して断際禅師と諡す（唐宣宗勅諡断際禅師）」（418b）と見える。

³⁷ 『真宗百通切紙』卷三、五七「他宗に引導有り当流に之無き事（有他宗引導当流無之事）」の項に、次のようにある。

問、「他宗有下炬、無当流。其意如何。」答、「禅家黄蘗禅師母ヲ引導ス。其句云、『広河源乾徹底、是此五逆無所藏、一子出家九族生天、若是妄語諸仏妄語矣。』黄蘗禅師母ヲ引導シテヨリ禅家ニ引導ス。禅家ノ引導ヲ見テ他宗モ他宗ノ以意引導スト見ヘタリ。」

（国立国会図書館蔵本、『真宗百通切紙』第二冊 五丁裏—七丁表）

問う、「他宗に下炬^{あこ}有りて、当流に無し。其の意如何」と。答う、「禅家の黄檗禅師母を引導す。其の句に云わく、『広河の源、徹底して乾く、是れ此の五逆^{かく}藏す所無し、一子出家すれば九族天に生ず、若是し妄語ならば諸仏も妄語す』と。黄檗禅師母を引導してより禅家に引導す。禅家の引導を見て他宗も他宗の意を以て引導すと見えたり」と。

『真宗百通切紙』は、江戸前期、備中笠岡、浄心寺の明伝により著された、浄土真宗の儀式、儀礼に宗旨としての解説を行ったものである。跋文には、延宝九年（一六八一）とあり、当時から引導が黄檗と母の話を起源とされていたことが理解できる。

^{3 8} 『禅林象器箋』第一九類喪薦門、「秉炬条」参照（柳田聖山「一九七九、五七四b」）。

^{3 9} なお原文では、「運——」——「甚大」のように見出し語の箇所が「——」で表記されている。引用にあたり読解を容易にするため改めた。

^{4 0} 『運菴和尚語録』に、黄檗と母のことを指すと思しい偈の中に、「可惜婆婆眼不親」(Z121.327d)と見える。

^{4 1} 川村雨香「一九六二、一一二」参照。

^{4 2} なお、『佩文韻府』（台湾商務印書館本、第三冊、一四九一頁上）には出典を「伝灯録」とするが、管見の限り『景德伝灯録』にはこの話は収録されていない。

^{4 3} 柳幹康「二〇一六、五一、注一」参照。

^{4 4} 宇井氏により本格的な研究が始まっているが、「寛永本が最も古形を示すと考えられる」（宇井伯壽「一九三六、一二四」）と述べるように研究方法、内容に不足が見られ、関靖「一九四三、三六」は「（五山版）それが現に東洋文庫にあるのであるから、是非それを見て更にその注釈を追補して頂きたい」と述べ、入矢義高「一九六九、一二」は「書誌的な面での配慮が十分でなかった憾みがあり……」と指摘している。

^{4 5} 朝鮮で出版された『禅門撮要』に収録された『伝心法要』『宛陵録』は、裴休序を持たない（柳田聖山「一九七四、三〇—四三」参照）。

^{4 6} 柳田聖山「一九六九、一七五」では、「自ら南宗の天真と名のる人が、右の裴休序とこれにつづく三回の説法部分のみを、十九段に分け、これに「裴休相国伝心偈」なるものを加えて、「黄檗希運禅师伝心法要」と題し、『景德伝灯録』第九卷の末尾に収録したものがあ。いまのところ、これがもともと古いものであり、おそらくこれが裴休が手記した『伝心法要』の原型でないかと思われる」と述べている。椎名宏雄「一九九八a、二五二」、和田有希子「二〇一七、六九三」も同じ立場をとっている。

^{4 7} 風間敏夫「一九八四、一五」は、『伝心法要』について次のように述べている。「南宗禅は禅宗としてますます確立し、その説き方も一層明快かつ大胆になっている。反面、南宗禅草創期の生の事実が、次第に忘れられようとしているのではないか。『伝心法要』は初期の微妙な心理状態を鋭く、的確に反映している」。

^{4 8} 『宋高僧伝』卷二〇、黄檗章には、「語は録して世に行わる（語録而行于世）」(T50.842c)と見えるが、これが『伝心法要』や『宛陵録』を指すのか分らない。また、『祖堂集』卷一六、黄檗章には「自余未だ行録を覩ず（自余未覩行録）」(617)とある。一般的に「行録」とは、「禅僧の『行状』（修行の過程）を記録したもの」を指すが、この記述があるのは、黄檗章の末尾であり、「言行録」を指しているとも解釈出来る。もし、その様に解釈すると、「これ以外『祖堂集』の記述以外）に未だ語録というものを見ない」となり、少なくとも『祖堂集』の編者である静・筠（共に生没年未詳）の二人は『伝心法要』『宛陵録』といった、黄檗のまとまった語録類の存在を知らなかったことになる。柳田聖山「一九六九、一七三」は、『祖堂集』に黄檗の「行録」が存したことを伝え、『宋高僧伝』に「語録ありて世に行われる」と記しているのも、おそらく裴休の手記の発表を機として、他の弟子たちの筆録がかなりまとまって世に出たことを指すであろう」と述べ、「行録」を「語録」と同義に扱っており、『祖堂集』

に「語録」があることが明記されているという立場を取る。鈴木哲雄「一九八五、四二六」も、「祖堂集」には黄檗に「行録」があったと言いい」と同様の解釈をしている。本研究では、この「行録」は、「行状」と解釈し、「これ以外『祖堂集』の記述以外」の（黄檗の詳しい）行状は未詳である」と訳すが、「言行録」と解釈することも可能であることを付言する。

賈晋華「二〇一三、二五、注三五」では、『宛陵録』に晩唐以降の機縁問答が含まれることから、黄檗の直弟子以降の増補の可能性を指摘している。

同聴異記箇所は以下の部分である。

『伝心法要』

饒你学得三賢四果、十地满心、也祇是在凡聖内坐。(348a)

饒たじ你三賢四果、十地の满心を学得するも、也ただ祇是凡聖の内に在りて坐するのみ。

『宛陵録』

任你学到三乘四果、十地諸位、合殺祇向凡聖中坐。(353a—b)

任たじ你三乘四果、十地の諸位を学び到るも、合くまる殺ろ祇だ凡聖の中に坐するのみ。

この語の前後も類似した内容が記されている。このことから、同じ説法を異なった人物が記録したか、どちらかを参考にして制作されたことが考えられる。

なお、風間敏夫「一九八四、一五」ではこの箇所の内容について以下のように分析している。「伝十五」の方が、『伝心法要』『宛陵録』含む本来の趣旨に適い、黄檗の真意に近い。これに比し（宛十六）は、源を同じくしながら、その理解と表現にやや不正確を来しているのではなからうか。

『宗門聯灯会要』に収録される二つの機縁話のうち、一つは第三章注79参照。もう一つは以下のもの

師一日捏拳。謂衆云、「天下老和尚総在這裏。我若放一線道、從汝七縦八横、若不放過、不消一捏。」時有僧問、「放一線道時如何。」師云、「七縦八横。」云、「若不放過時如何。」師云、「普。」

『宗門聯灯会要』卷七、黄檗章 Z136, 274d)

師一日捏拳す。衆に謂いて云わく、「天下の老和尚、総て這裏に在り。我れ若し一線道を放せば、汝の七縦八横するに従まかず。若し放過せざれば、一捏も消もついず」と。時に僧有りて問う、「一線道を放す時、如何」と。師云わく、「七縦八横す」と。云わく、「若し放過せざる時、如何」と。師云わく、「普」と。

なお、序文中に見える「西堂百丈之法姪」という記述は、黄檗の嗣法と矛盾しており、元版『景德

伝灯録』卷九末付録、『伝心法要』序」では「百丈之子、西堂之姪」と改められている。この点について詳しくは第三章注4参照。

⁵³ 「伝心偈」についての裴休の説明は以下のとおり。

予於宛陵鐘陵皆得親黃蘗希運禪師尽伝心要。乃作伝心偈爾。

『景德伝灯録』卷九末、金版『中華大藏経』第七四冊、九九頁下・元版T51.273a)

予、宛陵、鐘陵に於いて皆な親しく黄蘗希運禪師、尽く心要を伝うを得たり。乃ち伝心の偈を作る爾。
のみ

⁵⁴ 柳田聖山「二〇〇一、六五〇—六七二」において「古本伝心法要三種の対校」と題し、金版（中華大藏経第七四冊所収）、明本（大正藏経卷四八所収）、元版（大正大藏経卷五一所収）の三種を対校している。

⁵⁵ 本文中の東禪寺版には見えず、また開元寺版、四部叢刊本（一一三四年）、磧砂藏本（一三〇六年）にも見えない。

⁵⁶ なお、日本慶安本『四家語録』（一六四八年）になると卷四末尾に伝心偈をつける。また、元版と収録形式は同じであるが、巻数の区切りが変わり、卷四に『伝心法要』巻五に『宛陵録』を収録する（柳田聖山「一九八三、三〇a—五二a」）。また四家録の諸本については、椎名宏雄「一九九八b」に詳しい。また、元版の『四家語録』が伝心偈を付けない理由として、和田有希子「二〇一七、六九五」は宋代に禅僧を顕彰する動きから、黄蘗の説法を前面に出すために省かれたのではないかと述べる。

⁵⁷ 『景德伝灯録』『宗門聯灯会要』『五灯会元』等と重なる記述が多く見える。

⁵⁸ 詳しい共通点については、和田有希子「二〇一七、七〇一、注二〇」参照。

⁵⁹ 柳田聖山「一九六九、一七八—一八一」では、テキストの展開を時系列ごとに列挙しているが、裴休序の年次等のテキスト中の年次と、各書籍の成立年を同列に記しており、テキストの系統を知る上では不便であり、また、テキストの系統を明らかにする目的を持っていない。また椎名宏雄「一九九三」では『伝心法要』『宛陵録』の入蔵状況につき明らかにしているが、これも黄蘗の語録の系統を明らかにする意図ではまとめられていない。これは、和田有希子「二〇一七、六九一—七〇一」でも同じである。

⁶⁰ 柳田聖山「一九六九、一七七」は、明版の『四家語録』は、いちど『古尊宿語録』が『天聖広灯録』によって増補したものを承けているが、『天聖広灯録』によった部分以外は宋初の形であろうと述べる。この点に関し和田有希子「二〇一七、七〇一」は、『四家語録』は東禪寺版・開元寺版大藏経より以前に整備されたものではないと述べる。

⁶¹ 表中の資料の所在とそれを論じた先行研究を以下に挙げる。

①金版『景德伝灯録』卷九付録のテキストは、『中華大藏経』第七四冊、頁九六—一〇〇に影印収録されており、金版大藏経については椎名宏雄「一九八五、二六九—二七三」に詳しい。

①元版『景德伝灯録』卷九付録のテキストは、東洋文庫に所蔵されており、椎名宏雄・鈴木哲雄「一九七五」に詳しい。大正大蔵経卷五一所収テキストの底本。また校訂テキストが、台湾、真善美出版から、一九六四年に出版されている。

②東禅寺版『天聖広灯録』巻首のテキストは、東寺・上醍醐寺に現存しているが現在未公開。椎名宏雄「一九八五、二五——二五二」に詳しい。

②開元寺版『天聖広灯録』のテキストは、知恩院・書陵部・金沢文庫等に現存しており、柳田聖山「一九七五、三四一a—三五四a」に影印収録されており、椎名宏雄「一九八五、二六二」に詳しい。また、入矢義高「一九六九」が訳注を行っている。なお、入矢義高「一九六九」では、旧来の第一段を三段に分け、三段目には、旧来の第二段を続けている。これは実質、旧来の第一段と第二段を合わせ、三段に分けたことになる。

③東禅寺版『天聖広灯録』、③開元寺版『天聖広灯録』の書誌情報は、前②の二書と同じであり、前者は椎名宏雄「一九八五、二五二—二五三」、後者は椎名宏雄「一九八五、二六二—二六四」にそれぞれ詳しい。

④元版『四家語録』のテキストは、柳田聖山・椎名宏雄「二〇〇一、二一〇a—二三三b」に影印収録され、椎名宏雄「一九七九」「二〇〇一、四四六—四五四」に詳しい。

④明版『古尊宿語録』のテキストは、一部が立正大学図書館等に所蔵されるが黄檗の語録は含まれておらず、その系統は明末の嘉興蔵、現在容易に見ることのできる続蔵経へと継承されている（野沢佳美「一九八九」）。嘉興蔵本は、明版嘉興蔵（K10.98a-105b・『中華大蔵経』第七八冊、頁一〇—一八）に影印収録されている。明版『古尊宿語録』については、野沢佳美「一九八九」、柳田聖山「一九七一」に詳しく、和田有希子「二〇一七、六〇七—六〇九」に『古尊宿語録』に収録の『伝心法要』について詳述されている。

また明蔵の禅籍については、椎名宏雄「一九九三、三一八—三三五」参照。そして、明蔵入蔵という点を考えると、一五八四年（万曆一二）『大明三蔵聖教北蔵目錄』付録『大明続入蔵諸集』四一函の中に『黄檗伝心法要』一卷がある。「御製続入蔵経序」は「大明万曆十二年十一月二十日」の日付になっている。対補として出版された『嘉興蔵』本は康熙六年（一六六七）刊。なお、『大明三蔵聖教南蔵目錄』『大清三蔵聖教目錄』には『伝心法要』の名は見えない。

⁶² ①の系統が最古とされる理由は、天真跋が一〇四八年と記していること、一〇六〇年成立の『新唐書』に「伝心法要一卷」とあり、『宛陵録』を含んでいないであろうこと（和田有希子「二〇一七、六九三—六九四」）等が挙げられている。なお、②の『伝心法要』に見える「師謂休曰」という三箇所の記述と「九月一日」と「十月八日」という裴休の筆であることを示す記述と月日は①に収録のものと重なる部分に限られる。

以上から確かに、『伝心法要』の原型が①であった可能性が考えられるが、推測の域を出ない。

すなわち、柳田氏がその可能性を指摘するように、裴休序を疑うのであれば、出自も未詳である天真跋に記載される年次も疑うべきであり、『新唐書』の記載は、ただ①の系譜のものが挙げられているだけに過ぎず、当時他の系統がなかったことを示すものではない。これは次項で見る『宗鏡録』の記述か

らも明らかになる。それに、天真は一〇四八年に入蔵したことを言うが、福州で開版された東禪寺版と開元寺版の大藏經には採録されていない。

また、「師謂休曰」という記述や月日の記載は②と④の『四家語録』本系統にしか見えず、そもそも①には見えない。②が①の記録部分を裴休のものとして区分するために「師謂休曰」と付け足したのであれば、月日の記述がどこに由来するのか不明である。さらに、柳田氏の説に立ち、「伝心法要」序」が裴休のものでないとすれば、裴休の筆によると推定する「伝心法要」の原型」についての議論そのものが成立しないのである。

柳田聖山「一九六九、一七七」では、「現在の新しい『四家語録』は、いちど『古尊宿語録』が『天聖広灯録』によって増補したものを承けていると考えてよく、宋初に編まれた原本のままではないが、……これが当初の原型を伝えるものであり……」と述べている。この点について和田有希子「二〇一七、七〇一」は語句の特徴、『伝心法要』最終段の位置から、『四家語録』本は東禪寺本の段階で整備されたものではないかと述べる。なお、柳田氏の『古尊宿語録』が『天聖広灯録』によって増補されているという点は、本文中に述べたように、『古尊宿語録』に記載される記述文字上からも『天聖広灯録』を承けているとは考えられない。

⁶³ 修訂中華大藏經会『中華大藏經』第二輯第九二冊、頁三八三三三b—三八三三四a。

⁶⁴ 金沢文庫には鎌倉期と考えられる八丁、三二頁の『伝心法要』『宛陵録』は含まない）の一部が存するが（関靖「一九四二、三八—三九」）、詳細未詳のために、本論では取りあげていない。

⁶⁵ 末木文美士・和田有希子「二〇一五、五七七・五七九」によると、仮題であり、原題は不明。二〇一〇年科研報告書の段階では『初期禅宗聖教』と仮題していたが、調査中に発見された文政四年の整理時に仮につけられたものと考えられるが、目録に「禅家説」という名称があったためこの名前に依っている。『禅家説』の構成は、『坐禅儀』や『圓悟心要』、仮名法語等を合わせたものである。詳しい書誌情報は末木文美士・和田有希子「二〇一五、五八〇—五八五」参照。

⁶⁶ 奥書には、一一八九年（文治五）に能仁が拙庵徳光（仏照国師・一一二一—一二〇三）から、弟子を介して伝授され、尼無求（生没年未詳）の経済的支援により刊行したこと、仏照国師から能仁に授けられたテキストは後段（『宛陵録』と思しい）が欠けた秘本であるが、流布のため能仁自身が『天聖広灯録』から補って出版したこと、が記される（中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一五、八八」）。

⁶⁷ 編纂の意図について、末木文美士・和田有希子「二〇一五、五八七」は、比較的初心者向けの文章が多く、女性信者、初心の尼に向けて編纂された可能性を指摘している。

⁶⁸ 川瀬一馬「一九七〇、四二二」は、自身が市場で室町初期頃の復刻された五山版を見たが、一九七〇年現在、所在・詳細が未詳であることを記している。

⁶⁹ 納富常天「一九五八a—七」は、再版された理由として、「正安五年（一二〇四）が北条頼時の三周忌に当たるから、その菩提のために再刊したのかも分からぬ」と述べている。しかし、出版年は正安四年（一二〇二）であり、この年は北条頼時の一周忌にあたる（高橋秀榮「二〇一五、五五四」）。

⁷⁰ 筆者が金沢文庫に二〇〇七年複写依頼を行い、影印印刷を入手し確認。なお、関靖「一九四二、二七—二九」、納富常天「一九五八a—七」が指摘するように、大休跋の最後の二行が入れ替わっている。

⁷¹ 玉村竹二「一九八三、一一五」によると、臨済宗仏源派の僧で大休に師事し侍者をつとめた忠実な門人で法階は書記より首座に止まっていたようである。

⁷² 柳田聖山「二〇〇〇、一六」は、宗峰妙超が書写した伝灯録の底本は、行数字数の一致から四部叢刊本に収める宋版であるとして、「……巻第九の巻末に『伝心法要』をもつテキストが、宋代にあったことは確かである」と指摘している。現在見ることのできる四部叢刊本『景德伝灯録』巻九末には『伝心法要』は見えない。

⁷³ 一三〇八年長老職就任。一三三四年住持職就任。金沢文庫の聖經類の中に鈔阿が書いた正慶二年（一三三三）の表白文によると弘長元年（一二六一）に実時が正法興隆のため常陸国の三村寺の定舜に渡宋し大藏經の入手することを命じている。そして、宋から二藏持ち帰った一藏を称名寺に、もう一藏を西大寺に寄進したとされている。

⁷⁴ 柳田聖山「一九六九、一七九」、石井修道「一九七四a、二六二」は、鈔阿書写本であるという見解を示す。しかし、関靖「一九四二、四〇」は「其の手蹟から称名寺住僧湛睿の書写したものであることが察せられる」と述べる。湛睿は称名寺二世鈔阿に続き称名寺に住した三世称名寺住職である。本研究では、鈔阿書写本の立場を採った。

⁷⁵ 筆者が金沢文庫に二〇〇七年複写依頼を行い、影印印刷を入手し確認。

⁷⁶ 椎名宏雄「二〇一六b、五九三」の表では、出版年を「一三三二年」と表記しているが、本論では川瀬一馬「一九七〇、四二二」にはじまる「南北朝頃」という見解から、「一三三〇年頃以降」とした。

⁷⁷ 石井修道「一九八八a、四二六—四二八」は、道元（一二〇〇—一二五三）が黄檗を高く評価するにも関わらず『伝心法要』『宛陵録』を著作に引いていないのは、黄檗の説く「一心」や「仏性」の思想が外道に通ずると考え無視したのではないかと述べている。道元が臨済と比して黄檗を高く評価していたことについては、石井修道「一九八八a、四一九—四四六」を参照。

⁷⁸ 延寿が『宗鏡録』を編むにあたって、様々な文献から「一心」という語を引用した経緯について、柳幹康「二〇一五、四三」は、『宗鏡録』は一心の道理を示す要文を網羅的に収録し、すべての人々に真理を開示せんとするものである」と述べている。すなわち、柳氏の説によれば、延寿は黄檗の「一心」のみを特別視したわけではないことになる。これは、第二章において明らかにするが、黄檗の思想構造の中心をなす重要な箇所を延寿は引用しておらず、むしろ黄檗の説を換骨奪胎した臨済の語を引いていることから言える。注79を合わせ参照。

⁷⁹ 本項では、両者の説く「一心」の内容についての詳細な考察は行わないが、広義では、両者の説く「一心」は大きく変わる所はない。『宗鏡録』の説く一心について柳幹康「二〇一五、三八」は、「延寿は複数の著作において仏説・実践のすべてが一心に帰すと繰り返し説き、その一心の看取を人々に勧めている」と述べる。そして、その一心とは、延寿によれば禅宗所伝の一心であり、あらゆる教説が等しく指し示す真理とされる（柳幹康「二〇一五、八八—八九、一一四—一一七」）。注78を合わせ参照。

⁸⁰ 入矢義高「一九六九、一〇」は、「この『宗鏡録』における引用は、おそらく現在の伝本が『伝心法要』という書名を与えられて定着するに至る以前の古い形を部分的に示すものであって、わずかなあ

るが注目すべき字句の相異がある」と述べている。

⁸¹ 柳田聖山「二〇〇一、五九八」は、『宗鏡録』に引く黄檗の言葉は、……すべて天真のテキストを出でぬをみると、天真の先にあつたというより、順序はむしろ逆ではないか」と述べている。柳田氏は、(五)の巻九八の話も指摘しているが、それが『宛陵録』の語と対応していること、そして(二)(二)、(六)がそれぞれ天真のテキストには見られないものであることを認識していない。

⁸² なお、本論中に述べたように、④、もしくは④につながる系統から引いていたならば、和田説よりも古くからこの系統が存在していた有力な根拠となる。しかし、延寿が引く黄檗の語は数が少なく、これのみで④の系統がほぼ同じ形で伝承されていたとは言えない。

第二章 唐代禪の思想展開

インドに生まれた仏教には元来、人が今生において成仏し得るという概念はなかった。のちに興起した大乘仏教では、誓願を立て菩薩となり成仏を目指すようになるが、後期に成立した密教を除き、基本的には、やはり今生における成仏は現実的には難しいと考えられていた。これはいわば仏教の通念であり、仏教が伝わった中国においても同様の理解が長らく共有されていた。

かかる通念を、根底から覆したのが禪宗である。禪門では「即心是仏」——即ほかならぬ心こそ是れ仏なり——と唱え、開悟のための修行を斥け、それを人々に活きた「事実」として悟らせていった。このような従来の「常識」を覆し、仏である自己に気づく道を人々に開示したのが、唐代の禪僧、馬祖道一（七〇九―七八八）であった。

馬祖は心が仏であることについて、以下のように述べている。

毎謂衆曰、「汝今各信自心是仏、此心即是仏心。是故達摩大師從南天竺国来、伝上乘一心之法、令汝開悟。又数引『楞伽』經文以印衆生心地、恐汝顛倒不自信。此一心之法、各各有之。故『楞伽經』云、『仏語心為宗、無門為法門。』……。」

『祖堂集』卷一四、馬祖章514

毎に衆に謂いて云わく、「汝ら今おの各の自心は是れ仏、此の心は即ち仏心なりと信ぜよ。是の故に達摩大師、南天竺国よ從り来り、上乘一心の法を伝え、汝らをして開悟せしむ。又た数しばしばば『楞伽』經文を引きて以て衆生の心地を印しるすは、汝らの顛倒して自ら信ぜざるを恐るればなり。此の一心の法、各おの各の之有り。故に『楞伽經』に云わく、『仏の語りし心を宗と為し、無門を法門と為す』と。……」と。

馬祖は常々修行者に次のように説いていた——諸君、それぞれ自身の心が仏であり、この心こそが仏であると信じよ。だからこそ達摩大師は南インドよりやって来て、この一心という最高の真理を伝えてお前たちを悟らせようとしたのだ。「達磨が」「楞伽經」によって人々の心が「そのまま仏である」と証明したのは、お前たちが間違って自身を信じないことを恐れたからである。この「一心」という真理はひとりひとりに具わっているのだ。だからこそ『楞伽經』に「仏の説いた心を根本として、門なき門を法門とするのだ」と言うではないか。

馬祖は開口一番に、「己の心が仏であること」を信じよと言ひ、これを「一心の法」と言い換えている。そして馬祖は、「己の心が仏であること」の根拠として、次の二点を挙げている。

(一) 禅宗初祖の達磨がこの真理をインドから中国に伝えた。

(二) 達磨はその根拠として『楞伽經』を用いた。

馬祖が挙げるこの二点は、「己の心が仏であること」の根拠を示すのみならず、その所説の正統性をも明示している。すなわち、これは禅宗初祖の達磨が自ら伝えた真理であり、かつ釈尊が説き示した『楞伽經』にもそのことが明言されているというのである。馬祖はこれにより、その所説が正しいこと、そして、自身が釈迦から達磨を経て中国に伝わった禅宗の伝灯を嗣ぐものであることを宣言しているのである。

馬祖が挙げる『楞伽經』は、達磨が二祖慧可に授けたと伝えられる禅宗史上極めて重要な經典であり、三種の漢訳本が現存する⁵⁾。ところがそこに見えるのは「仏語心」という三字のみで、馬祖が「經文」として引く「仏語心為宗、無門為法門」は、そのいずれにも見えない。つまりこれは、馬祖による『楞伽經』の取意なのである。

この点について柳幹康「二〇一二、一三九」は、馬祖が『楞伽經』に基づくものとして提示する「一心」の説が、実際には『楞伽經』に説かれる内容とも異なっていること、それはあくまで馬祖が独自に解釈した新たな説であることを指摘している⁶⁾。つまり、馬祖が提示する「一心」の法は、彼が經証として挙げる『楞伽經』には遡り得ない、彼独自の説なのである。

なお「一心」という語は、『大乘起信論』『華嚴經』など数多くの仏典に見えるが、やはりそれは馬祖が示す「一心」——そのまま仏である心、いま現に働く作用を介して悟ることができる仏の心——とは異なっていることに注意しなければならない。従来の研究では、字面の一致のみをもって文献間の思想継承を認める短絡的な議論が少なかつたが、我々はむしろ、その背後に潜む思想的相違に注意しなければならないだろう。いま指摘した点で、馬祖の「一心」がそれ以前の仏典に遡り得ないことから、馬祖の流れを汲むそれ以降の禅宗思想を論じるうえでは、ひとまず馬祖の「一心」をその起点とすることができると考える。

以上のように、『楞伽經』を用いて説かれた彼の法は、唐代禅思想の出発点となり展開されて行くのである。序論で述べたように従来は、この馬祖の禅思想と、その法孫である黄

槃希運（？―八五〇頃）、黄檗の法嗣である臨済義玄（？―八六六／八六七）の禅思想は、同法系に属すものとして、思想的差違が問題になることはほとんどなかった。しかし、馬祖・黄檗・臨済の三者の思想を詳細に分析するとそこには、これまで解明されていなかった思想的な相違が見えるのである。

そこで、以下ではこれを論証するために、（一）馬祖の禅から黄檗の禅へ、（二）黄檗の禅から臨済の禅へ。という二点から分析を加えることにより、馬祖・黄檗・臨済の思想の異同と展開を明らかにする。この作業により唐代における馬祖系の禅思想の通時的な変遷が解明されるのである。

第一節 馬祖の禅から黄檗の禅へ

はじめに

本節では、馬祖道一（七〇九―七八八）とその法孫である黄檗希運（？―八五〇頃）の思想を比較分析することによって、唐代禅の基調たる馬祖禅の思想展開について明らかにする。

馬祖禅の思想的特徴は入矢義高「二九八四」の訳注作業を経て、衣川賢次「一九九二」により指摘され、後にそれを受け小川隆「二〇〇七、九―一二五」「二〇一一、四五―七三」が、詳細に論述している。すなわち、衣川氏は、唐代の禅僧が馬祖以来「即心是仏」という衆知の「事実」を体得するために諸方を行脚し、問答を繰り広げたことを指摘しており、さらに小川氏は、馬祖禅を「即心是仏」「作用即性」「平常無事」の三要素に要約し論述している。その三要素について簡単にまとめると以下の通りである。

「即心是仏」とは、三要素の核心となる考えであり、馬祖の問答に、『如何なるか是れ仏』と。馬師云わく、『即^{まさ}に汝が心こそ是れなり』と（如何是仏」馬師云、「即汝心是」）^二と見えるよう、「他ならぬ自身の心こそ仏である」というものである。次に「作用即性」とは、自己の心が仏である以上、あらゆる働きはすべて仏性のあらわれとなる、というものである。なお、この語は禅語録のものには見えず、二十世紀の禅研究から用いられるものであり、禅文献では「性在作用^三」等とあらわされる。「平常無事」とは、既に自心が仏である以上、仏になる為の修行は不要であり、悟った後はただあるがままに時を過ごせばよい、ということである。そしてこれら三要素は独立してあるものではなく、有機的に結合している。

以上が小川氏の指摘の概要である。

これまでの研究において、馬祖にはまるこの三要素を馬祖下の禅僧が或いは継承し、或いは批判していたことは指摘されているが³、馬祖と黄檗の思想的差異についてはほとんど注目されることがなかった。すなわち、序論において述べたように、これまで黄檗は、中国禅の実質的祖たる馬祖と、臨済宗の祖である臨済義玄（一八六七）を繋ぐ祖師としての評価に重点が置かれ、彼独自の思想を顧みられることがほとんどなかったのである。

わずかに、賈晋華「二〇一三、一四七—一五二」が、黄檗が『首楞嚴經』に啓発を受け、馬祖の「即心是仏」を空如来像、般若空性の観点から、「無心是道」と整合させることにより、馬祖禅を発展させたと指摘している。確かに、黄檗が『首楞嚴經』を用い、馬祖禅を展開したことは、本研究の分析でも認められる。しかし賈氏は、馬祖と黄檗の思想構造を論じるに至っておらず、また、これだけで馬祖と黄檗の思想的相異と思想展開をすべて説明できるものではない（序論注15参照）。つまり、唐代禅における思想的変遷は未だ十分に論じ尽くされていないのである。

そこで本節では、馬祖と黄檗について、両者の思想をより詳細に比較することによりその異同を明らかにする。この作業により、黄檗独自の思想的特徴が明らかにになる。これは馬祖から黄檗を経て臨済に至る唐代禅の展開を解明するための重要な基礎作業でもある。

なお、法系としては馬祖—百丈懷海（七四九—八一四）—黄檗となるが、序論で述べたように、黄檗は、百丈には見えない思想的転換を果たしていたために、本研究では、黄檗に焦点を絞る（序論注8参照）。

本節では、以下の三点から分析を進める。（一）馬祖禅の三要素である「即心是仏」「作用即性」「平常無事」に関して語句のレベルで馬祖と黄檗の説を比較し、その異同を明らかにする。（二）両者の思想構造を比較分析し、その異同について論じる。（三）思想構造を背景に両者の語句の異同を再検討することで、黄檗が馬祖の禅をどのように継承発展させたのかを明らかにする。

分析を進めるにあたり、使用する資料であるが、馬祖・黄檗の両者は、自筆もしくは自ら校閲した書を残していない。そのため、両者の肉声により近づき得る、現在見ることでできる最も古い資料に基づくこととする。これに合致する、馬祖の言葉を記す文献としては、五代に編纂された『祖堂集』と『宗鏡録』、宋初の『景德伝灯録』が挙げられる。そして、黄檗の思想を知ることのできる最も適した文献として、『伝心法要』『宛陵録』がある。現在見ることでできる最も古いテキストは、福州開元寺版（紹興戊辰年（一一四八）『天聖広灯録』の巻首に付されるものである。これは、黄檗が活躍した時代から時間的な隔たりがあるが、

第一章第二節の分析のとおり、黄檗の思想を知る上で不可欠かつ適切な文献である。以下、これらの資料に基づき論述を進める。

一 黄檗に継承される馬祖禪の語句

ここでは、馬祖禪の三要素が黄檗にどのように継承されているのか、(一)「即心是仏」(二)「作用即性」(三)「平常無事」の三点につき、語句の上から比較し論じよう。

一一 即心是仏

まず、三要素の核心ともなる「即心是仏」について馬祖と黄檗のことばの比較検討を行う。

馬祖の思想の核心は、『祖堂集』をはじめ、各灯史の馬祖章の冒頭に置かれている¹⁴。それは、「即心是仏」——他ならぬこの心こそが仏である——というものであり、すでに本章の冒頭に引いたように以下のように説かれている。

毎に衆に謂いて云わく、「汝ら今、各おの自心は是れ仏、此の心は即ち仏心なりと信ぜよ。是の故に達摩大師、南天竺国^よ従り来り、上乘一心の法を伝え、汝らをして開悟せしむ……」と。

馬祖は言う——諸君、それぞれ自身の心が仏であり、この心こそが仏であると信じよ。だからこそ達摩大師は南インドよりやって来て、この一心という最高の真理を伝えてお前たちを悟らせようとしたのだ。

次に黄檗の所説として、この馬祖の示衆とほぼ同じ構成のものが伝わっている。以下のように言う。

上堂云、「即心是仏。上至諸仏、下至蠢動含靈、皆有仏性、同一心体。所以達磨従西天来、唯伝一心法、直指一切衆生本來是仏、不仮修行。……。」

(『宛陵錄』352b-53a)

上堂して云わく、「即心是仏。上は諸仏に至り、下は蠢動含靈に至るまで、皆な仏性有りて、同じく一心の体なり。所以に達磨は西天^{ゆえ}従り来り、唯だ一心の法を伝え、一切衆生は本來是れ仏にして、修行を仮らずと直指するのみ。……」と。

黄檗は言う——「即心是仏」である。上は諸仏から下は虫に至るまで、すべてに仏性があり、ともに一心を体としている。だから達磨はインドよりやって来て、ただ一心の法を伝えて、一切の衆生は仏であり、修行を必要としないと伝えたのだ。

このように両者の説は、共に「即心是仏」を説いており、達磨が「即心是仏」たる一心を伝えたという根拠まで同じである。さらに、黄檗が「即心是仏」をその思想の核心としていたことは、次のような「即心是仏」についての言及が、『伝心法要』の冒頭に位置されていることから理解できよう。

諸仏与一切衆生、唯是一心、更無別法。此心無始已来、不曾生不曾滅、不青不黄、無形無相、不属有無、不計新旧、非長非短、非大非小、超過一切限量名言、蹤跡对待、当体便是、動念即乖。猶如虛空無有辺際、不可測度。唯此一心即是仏、仏与衆生更無別異。

『伝心法要』341a-b)

諸仏と一切衆生とは、唯だ是れ一心のみにして、更に別の法無し。此の心は無始より已来、曾て生ぜず曾て滅せず、青ならず黄ならず、形無く相無く、有無に属せず、新旧を計らず、長に非ず短に非ず、大に非ず小に非ず、一切の限量名言、蹤跡对待を超過して、当体便^{すなわ}ち是れなり、念を動ずれば即ち乖^{そむ}く。猶お虚空に辺際有ること無く、測度すべからざるが如し。唯だ此の一心即ち是れ仏にして、仏と衆生とは更に別異無し。

いわく——諸仏と一切の衆生は、ただこの一心であり、その他に法はない。この「心」とは原初より今まで生ずることなく滅することなく、青ではなく黄でもなく（＝色などなく、形なく相なく、有無という概念なく、新旧と定めることはできず、長くも短くもなく、大でも小でもない、一切の限定や表現、跡がつくことも関係性も超えたものであり、「これ」は「これ」である。これについて思念が動けばたちまち背くこととなる。それは虚空に際などなく、測ることができないようなものだ。ただこの一心こそ仏であり、仏と衆生とはぴたりと一つである。

以上のように、「即心是仏」は、『伝心法要』『宛陵録』を通して繰り返し説かれる主張であり、少なくとも語句の上で黄檗は馬祖の語録を受け、「即心是仏」という語を使用してい

たことは明確である¹⁵⁾。

一―二 作用即性

次に、黄檗と馬祖に見える、いわゆる「作用即性」をあらわす語句について比較検討を行う。まず、馬祖の語から「作用即性」説の理論について確認しよう¹⁶⁾。

馬祖大師云、汝若欲識心、祇今語言、即是汝心。喚此心作仏、亦是実相法身仏、亦名為道。……今見聞覺知、元是汝本性、亦名本心。更不離此心別有仏。

『宗鏡録』卷一四(148、492a)

馬祖大師云わく、「汝若し心を識らんと欲さば、祇今語言する、即ち是れ汝が心なり。此の心を喚んで仏と作し、亦た是れ実相法身仏にして、亦た名づけて道とも為す。……今、見聞覺知するは、元より是れ汝が本性にして、亦た本心とも名づく。更に此の心を離れて別に仏有るにはあらず」と。

馬祖は言う——お前たち、もし心を得ようとするならば、今現在、話をしている、これこそがお前の心である。この心を仏と呼び、実相法身仏であり、道とも名付けるのである。……今、見たり聞いたり覺知していることは、元来これこそがお前の本性であり、また本心とも名付けられるものだ。この心を離れて別に仏など絶対にないのだ。

今現在、見たり聞いたり知覺したり話をしたり、とあらゆる営為がすべて心であり、その心は仏だという¹⁷⁾。なお、小川氏が指摘する通り馬祖は、「廻首」や「応諾」と言った實際の営為の中で修行者に実地にこのことを悟らしめたのであり、ここに馬祖禪の独自性を見いだすことができる¹⁸⁾。

このような作用と心の関係について黄檗は、相異なる二種の発言をしている。まず馬祖と同じ言い回しで次のように言う。

但如今識取自心、見自本性、更莫別求。云何識自心。即如今言語者、正是汝心。

『伝心法要』353a)

但だ如今自心を識取し、自らの本性のみを見て、更に別に求むること莫かれ。云何が自心を識る。即しく如今言語する者、正に是れ汝が心なり。

黄檗は言う——ただ今現在自身の心を得て、自らの本性を見て、その他に求めるな。自心を得るとはどういうことか。それは、まさしく現今に話をする、それこそがお前の心である。

この、「今まさに話をする、これこそがお前の心である」という黄檗の言葉は、先に見た馬祖の発言と合致するものである。

ところが黄檗はその一方で、先とは異なる発言をしている。次のように言う。

此本源清浄心、常自円明偏照、世人不悟、祇認見聞覚知為心、為見聞覚知所覆、所以不覩精明本体。但直下無心、本体自現、如大日輪昇於虚空、偏照十方、更無障礙。故学道人唯認見聞覚知、施為動作、空却見聞覚知、即心路絶、無入处。但於見聞覚知处認本心。然本心不属見聞覚知、亦不離見聞覚知。但莫於見聞覚知上起見解、亦莫於見聞覚知上動念、亦莫離見聞覚知覓心、亦莫捨見聞覚知取法。不即不離、不住不著、縦横自在、無非道場。

『伝心法要』 342b-343a

此の本源清浄心は、常自に円明にして偏ねく照らすも、世人悟らずして、祇だ見聞覚知を認めて心と為し、見聞覚知の為に覆わる、所以に精明の本体を覓ず。但だ直下に無心なれば、本体自ら現すること、大日輪の虚空に昇りて、偏く十方を照らし、更に障礙なきが如し。故に学道の人、唯だ見聞覚知を認めて、施為動作するも、見聞覚知を空却せば、即ち心路絶して、入处なし。但だ見聞覚知の処に於いてのみ本心を認めよ。然れども本心は見聞覚知に属せず、亦た見聞覚知を離れず。但だ見聞覚知の上に於いて見解を起こすこと莫かれ、亦た見聞覚知の上に於いて念を動ずること莫かれ、亦た見聞覚知を離れて心を覓むること莫かれ、亦た見聞覚知を捨てて法を取ること莫かれ。即せず離せず、住せず著せずんば、縦横自在にして、道場に非ざることを無し。

いわく——この清らかな根本の心は、常に円満明澄に一切を照らしている。ところが、世の人々はそれに気づかず、ただ見聞覚知を心と誤認するだけで、その見聞覚知にさえぎられ一心の本体を見ることができずにいる。それは無心でありさえすれば、自ずから顕現する。あたかも太陽が空に昇り、何ら妨げなく一切を照らしたすようなものだ。それゆえ修行者が、見聞覚知を実体視し、それを除こうとするのであれば、たちまち心の道は断た

れ、悟入できない。ただ見聞覚知のところにいてこそ本心を看取せよ。根源の心は見聞覚知に属せず、また見聞覚知を離れることもない。見聞覚知において見解をなしてはならない。見聞覚知において思念を動かしてはならない。見聞覚知を離れて心を求めることをしてはならない。見聞覚知を捨てて法をとつてもいけない。つかず離れず、執着しなければ、自由自在であり、どこであれ道が顕現しないところはない。

馬祖や黄檗が言う「見聞覚知」とは作用のことである¹⁾。ここで示される黄檗の説の要点は次の二点になる。 (一) 衆生は見聞覚知にさえぎられて本心が見えない。 (二) 見聞覚知について「不即不離」であらねばならない。つまり、「心 \parallel 作用（見聞覚知）」とする馬祖とは明らかに違うのである。

また黄檗は、『首楞嚴經』卷六の語を援用して、「作用」について次のように述べる。

法本不有、莫作無見。法本不無、莫作有見。有之与無尽是情見、猶如幻翳。所以云、「見聞如幻翳、知覺乃衆生。」

〔宛陵錄〕349b)

法は本と有ならず、無の見を作すこと莫かれ。法は本と無ならず、有の見を作すこと莫かれ。有と無とは尽く是れ情見にして、猶お幻翳の如し。所以に云う、「見・聞・は・幻・翳・の・如・く、知・覺・は・乃・ち・衆・生・な・り。」と。(傍点筆者)

黄檗は言う——真理とは本来、「有」ではない、だからといって「無」と見てはならない。真理は本来、「無」ではない、だからといって「有」と見てはならない。「有」も「無」すべて観念に過ぎず、幻影のようなものだ。だから〔經典に〕「知覺は幻影のようなものだ、だから知覺するのは衆生のやることだ」と言うではないか。

黄檗は「作用は幻であり、作用を知覚するのは迷いの中にある衆生のすることである」と言う。これは馬祖の「作用即性」——ありのままの作用がそのまま仏のあらわれ——と明らかに異なった見解である。

このように、少なくとも語句のレベルにおいて黄檗は、一方で馬祖と同じく「作用即性」という理解を示しつつ、もう一方では明らかにそれとは違う主張をしている。

一三 平常無事

最後に、「平常無事」について両者の語を比較検討しよう。まず馬祖の語に見える「平常無事」という概念について、以下に挙げる二つの馬祖の語より確認する。

道不用修、但莫汚染。何為汚染。但有生死心造作趣向皆是汚染。若欲直会其道、平常心是道。謂平常心無造作無是非無取捨無斷常無凡無聖。經云、「非凡夫行非賢聖行是菩薩行。」只如今行住坐臥応機接物尽是道。……本有今有、不仮修道坐禪。不修不坐即是如来清淨禪。如今若見此理真正、不造諸業、随分過生、一衣一衲、坐起相随、戒行増薰、積於淨業。但能如是、何慮不通。久立、諸人珍重。

〔景德伝灯録〕卷二八、江西大寂道一禪師語 576a-577b)

道は修するを用いず、但だ汚染する莫かれ。何をか汚染と為す。但有る生死の心、造作、趣向は皆な是れ汚染なり。若し直に其の道を会さんと欲さば、平常心は是れ道なり。謂は平常心とは造作無く、是非無く、取捨無く、断常無く、凡無く聖無きなり。經に云わく、「凡夫の行に非ず賢聖の行に非ず是れ菩薩の行なり」と《維摩經》卷中「問疾品」T4.545b)。只だ如今の行住坐臥、応機接物、尽く是れ道なり。……本と有り今ま有り、道を修め坐禪するを仮らず。修せず坐せず即ち是れ如来清淨禪なり《楞伽經》、求那跋陀羅訳 T16.492a・実叉難陀訳 T16.602a)。如今ま若し此の理を見て真正ならば、諸業を造らず、分に随いて生を過ごし、一衣一衲、坐と起と相い随い、戒行は薰を増し、淨業を積まん²¹⁾。但し能く是くの如くならば、何ぞ通ぜざるを慮らん。久立、諸人珍重。

馬祖は言う——修行するには及ばない、ただ汚しさえしなければよいのだ。では汚れとなのであるか。それは、生死の心、作為、工夫はすべて汚れである。もし直ちに道を得ようと思うならば、「平常心」こそが道である。「平常心」とは作為がなく、是非もなく、取捨もなく、断常もなく、凡も聖もないものである。經典に言うではないか、「凡夫の行でもなく、聖者の行でもない、これこそが菩薩の行である」と。ただ現今の行住坐臥、機に応じての対応が、ことごとく道であるのだ。……もとから有り今も有るのだから、修行し坐禪することは不要である。修行せず、坐禪しない、これこそが「如来清淨の禪」である。いまこの説を正しく看取することができたならば、もろもろの業をつくることなく、あるがままに過ごし、衣一枚で寝起きして、自ずと戒行が身につき、清らかな業が積まれることとなる。もしこのようにできたならば、悟りに至らないのではないかと心配することはない。長く立たせた、諸君お大事に。

馬祖は、あらゆる計らいのない、生の普段の心こそが「道」であるという。これは「即心是仏」と同義である。その内容とは、仏たる心は、もともと有り今も有るのであるから、汚染に属する「造作、趣向」つまり、作為的な動作（坐禪）や「修行」も含まれる）は不要である、ということである。そして、その具体的な生活について馬祖は次のように述べている。

若体此意、但可隨時著衣喫飯、長養聖胎、任運過時。更有何事。

『祖堂集』卷一四、馬祖章 515)

若し此の意を体さば、但だ時に随いて衣を着、飯を喫らい、長に聖胎を養い、任運に時を過ぐす可し。更に何の事か有らん。

いわく——もしこれを体得できたならば、時に応じて衣を着て飯を食い、この身体を養い続け、ありのままに時を過ぐすことができる。この他に何もありはしない。

馬祖は普段のありのままの、衣を着て、飯を食べる生活が悟りそのものであると言うのであり、これが体現される具体的な営為というのが前述の作用即性説ということになる。馬祖の「平常無事」とは、「平常心是道」であるから、造作の必要がなく、あるがままに生きるからこそ、道にかなうというものである。

それでは次に、黄檗の語に見える、平常無事に関するものを二例挙げる。

上堂云、「百種多知、不如無求最第一也。道人是無事人、実無許多般心。亦無道理可説。無事。散去。」

『伝心法要』347b)

上堂して云わく、「百種の多知も、求むる無きの最第一なるに如かず。道人は是れ無事の人、実に許多般の心無し。亦た道理の説くべき無し。無事なり。散じ去れ」と。

黄檗は言う——膨大な知識があっても、何も求めないという最上の境涯には及ばない。悟った者とは無事の人であり、ごたごたした心は全くなく、説くべき道理もない。とにかく無事であれ。さあ終わらだ。

我向汝道、「等閑無事。莫謾用心。不用求真、唯須息見。」

『宛陵錄』350b-351a)

我れ汝に向かつて道う、「等閑無事なれ。謾りに心を用うること莫かれ。真を求めることを用いず、唯だ須らく見を息むべし」と。

いわく——平常無事であれ。みだりに心を用いるな。真実を求める必要はない。ただ分別を止めさえすればよいのだ。

黄檗は、どちらの例にも「無事」の語を使い説いており、『宛陵録』に見える例では「等閑」という、「普段どおり」「特別ではない」という「平常」と同意である語と合わせ、「等閑無事」と言う。つまり、黄檗は語句の上でも「平常無事」を言うのである。また、「即心是仏」の考察で挙げた『宛陵録』の一節にも、「達磨は西天従り来り、唯だ一心の法を伝え、一切衆生は本来是れ仏にして、修行を仮らずと直指するのみ」と主張している。これを見ると、馬祖の主張と違わず、「あるがままでいること」である「平常無事」を言っているのである。

小結

以上、「即心是仏」「作用即性」「平常無事」という馬祖禅の三要素について、馬祖と黄檗の主張を語句の上から分析した。これを表にまとめると次のようになる。

・表(一) 馬祖と黄檗における語句上の三要素についての異同

	馬祖	即心是仏	作用即性	平常無事
黄檗	○	○	×	○

黄檗は馬祖禅の三要素の字義を継承していることが理解できる。しかし、「作用即性」説については、一部明確な違いが見えた。これは何に起因するのであろうか。

これは結論を先取ると、両者の思想構造の違いにより生じるものである。そこで次に馬祖と黄檗の思想構造を考察し、さらに黄檗の思想構造を浮き彫りにすることにより、馬祖との違いを明確にし、黄檗の思想の独自性を明らかにする。

二 思想構造の比較

ここでは、馬祖と黄檗のことばをもとに、その思想を比較検討することにより、両者の思想構造の異同を明らかにする。まず、仏と心そして作用との関係という観点から「馬祖の思想構造」をまとめる(二二)。次に、馬祖の思想をまとめるにあたり持った問題意識を有しながら、黄檗の思想構造を明らかにする(二二二心と認識)。そしてそこから具体的に修行者がなぜ迷いにおちいるのか(二二二「迷いにおちいる過程」)、どのようにすれば悟りへと至るのか(二二二「悟りへ道」と論考を進める。これにより、馬祖と同じ語句を用いながらも相違が生まれた経緯が明らかになり、黄檗の思想の独自性を理解することができよう。

二二 馬祖の思想構造

まず、馬祖の思想構造を確認しよう。すでに馬祖における重要な思想、つまり「即心是仏」「作用即性」「平常無事」という三点について論じている。この三要素について小川氏は、その意味とその性質を次のようにまとめている。

馬祖禪の考え方は、一「即心是仏」、二「作用即性」、三「平常無事」の三点に要約できる。一「即心是仏」は、自らの心がそのまま仏であるということ。二「作用即性」は、自己の身心の自然なはたらきはすべて仏性の現われであるということ。三「平常無事」は、人為的努力を廃して、ただ、ありのままであるのがよい、ということである。説明の便宜のためにかりに三点に整理はしたが、実際にはこれらはひとつの考えである。すなわち、自己の心が仏なのであるから、自身の営為はすべてそのまま仏作仏行にほかならず、したがって、ことさら聖なる価値を求める修行などはやめて、ただ「平常」「無事」でいるのがよい、と。要するに、あるがままの自己の、あるがままの是認、それが馬祖禪の基本精神であった(小川隆「二〇一〇、三」)。

小川氏の説は、これまでに考察した馬祖の三要素を的確にまとめたものである。以上から、仏と心そして作用の関係を図示すると次のようになる。



図(1) 馬祖の思想構造

馬祖が、「各おの自心是れ仏、此の心即ち仏心なりと信ぜよ」と言うように、仏は心である。そして「祇今語言する、即ち是れ汝が心なり」と言うように、作用とは仏である心のあらわれということになる。このように、仏と一つに集約され、仏と心と作用が連環しているのが馬祖の禪ということになる。

二二 黄檗の思想構造——一心と認識——

それでは、黄檗の思想構造も馬祖と同様に、仏と心そして作用との関係という観点からまとめよう。この点について黄檗は、一心とその認識について次のように説いている。なお、ここに挙げる黄檗の説は、黄檗の思想の独自性を理解する上でも、馬祖との違いを明らかにする上でも、ともに重要な主張となる。

所言「同是一精明分為六和合」一精明者一心也。六和合者六根也。此六根各与塵合。眼与色合、耳与声合、鼻与香合、舌与味合、身与触合、意与法合、中間生六識為十八界。若了十八界無所有、束六和合為一精明。一精明者即心也。学道人皆知此、但不能免作一精明・六和合解、遂被法縛不契本心。

（『伝心法要』345b）

所言「同じく是れ一精明、分かれて六和合と為る」の一精明とは一心なり。六和合とは六根なり。此の六根、各おの塵と合す。眼は色と合し、耳は声と合し、鼻は香と合し、舌は味と合し、身は触と合し、意は法と合し、中間に六識を生じ十八界と為る。若し十八界は有る所無しと了せば、六和合を束ねて一精明と為す。一精明とは即ち心なり。学道の人、皆な此れを知るも、但だ一精明・六和合の解を作すことを免るる能わず、遂て法に縛せられ本心に契わず。

黄檗は言う——いわゆる「同じく是れ一精明、分かれて六和合と為る」のうち一精明とは一心、六和合とは六根である。この六根がそれぞれ塵（Ⅱ境）と対応する。眼根は色境と対応し、耳根は声境と対応し、鼻根は香境と対応し、舌根は味境と対応し、身根は触境と対応し、意根は法境と対応して、それぞれの中間に六識を生じ、十八界を構成している。その十八界を無いものであると悟れば、六和合が束ねられ一精明となる。一精明とは心である。修行者は皆なこのことを知っているが、ただ一精明・六和合というような理解から逃れることができず、教えに縛られ本心と契合することができないのだ。

これは、『首楞嚴經』³² 卷六に見える明澄な悟りの本性を説く偈の一節、「元依り一精明、分かれて六和合と成る（元依一精明、分成六和合）」（T19, 131b）に基づき説かれたものである。黄檗は六根とは一精明たる一心から分かれたものであると言う。馬祖は先に見たとおり、「あらゆる心が仏である」と主張するのみで、「心」を六根に細分するようなことはしていない。ところが、黄檗は一心である一精明が分かれて六和合となるというのである³³。このように、心を「一精明」とし、そこから「六和合」に分かれるということが、黄檗の思想構造の核となる部分である。

そしてこの経文を敷衍するにあたり黄檗は、『俱舍論』卷二等で説かれる、基本的な仏教概念を用いて説いている。それは、六和合（六根＝眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・意根）がそれぞれの塵（六境＝色境・声境・香境・味境・触境・法境）と対応して心のはたらきである識（六識＝眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識）が生じる。そしてこの六根、六境、六識をあわせ十八界が構成されるというものである。

黄檗は、一心を一精明と言い換え、それが六根に分かれると言う。そして黄檗の言う見聞覚知たる作用とは、六根と六境が対したときに生じる六識ということになる。

そして、仏たる心が現前するのは、十八界が実体のないものであると悟る時である。つまり、世界を空ならしめると、六和合が束ねられ、一心たる仏（精明）のみになるのである³⁶。

また、修行者は世界の構成については、知識として知っているが、空ならしめるということについて、虚無におちいるのではないかと恐れ踏み出すことができないという。

これを図示すると次のようになる。

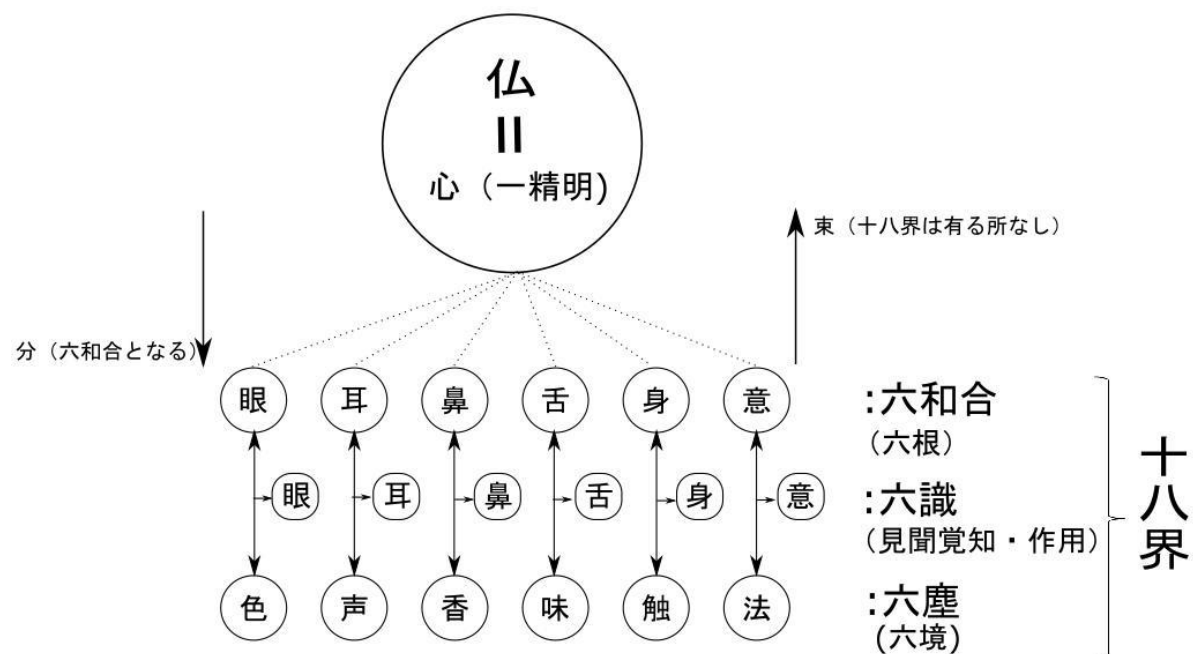


図 (2) 黄檗の思想構造

黄檗が言う「作用」とは、「一心」のあらわれであることには違いないが、それは実は一心から分かれた六和合の「はたらき」なのである。馬祖では等置されていた、心と作用は、黄檗においては異なる位置に置かれているのである。黄檗は、仏たる根源の一心（一精明）を現象界で作用する六根に分け、その分かれたものから覚知される世界が、空に回歸してはじめて仏たる心が現前すると言う。このように黄檗は、『首楞嚴經』の一節を換骨奪胎して自説を説くのである²⁷⁰。

それでは、空に回歸しないということはどういうことであろうか。黄檗はそれを相に執着することであるという。

二二二 迷におちいる過程

ここでは、黄檗が言う迷いにおちいる経緯について分析しよう。黄檗は次のように言う。

但是衆生著相外求、求之転失。使仏覓仏、将心捉心。窮劫尽形、終不能得⁸²。

『伝心法要』341b)

但是る衆生は相に著して外に求め、之を求むれば転た失す。仏を使って仏を覓め、心を将て心を捉う。劫を窮め形を尽くすも、終に得ること能わず。

黄檗は言う——衆生はみな相に執着して外に求めているが、求めれば求めるほど見失って行くのだ。仏（＝本来仏たる衆生）によって仏を求め、心によって心を求める。そんなことでは無限の時間を使っても、決して得ることはできない。

黄檗は外に向かつて求めること、相に執着することを否定する。つまり、迷いにおちいるのはこのためである⁸³。黄檗は許容される相などないことを次のように説く。

造悪造善皆是著相。著相造悪枉受輪廻。著相造善枉受劳苦。

『伝心法要』342b)

悪を造り善を造るは皆な是れ著相なり。相に著して悪を作らば枉らに輪廻を受け、相に著して善を造らば枉に劳苦を受く。

いわく——悪をなし善をなすことは全部、相に執着することである。相に執着して悪をなさばむなく輪廻に陥り、相に執着して善をなせばむなく苦しみを受けることとなる。

善であれ、悪であれ、相に執着することによって為された行為であれば、同じく苦しみを受ける結果となると説く。この相に執着するということを黄檗は、具体的に次のように説いている。

举心動念即乖法体。即為著相。無始已来無著相仏。

『伝心法要』341b)

心を挙し念を動ずれば即ち法体に乖く。即ち著相と為す。無始より已来、著相の仏無し。

いわく——心をおこし思いを動かせばたちまち真理にそむく。これは相に執着することである。原初よりこのかた、相に執着した仏などいない。

黄檗は、思念を動かせばたちまち真理から外れるという。相に執着するとは、分別により得られた概念を實體視することである。

相が否定されるのは、先の思想構造でも明らかになったように、相とは、一心から分かれた六和合から構成される十八界中のものだからである。つまり、空ならしめられる対象であり、それを「相」として概念化して見ることは、六和合を束ねることにはならず一心たる仏は現前しないのである。「相」は相として存在するが、それは空ならしめられるものであり、「相」に執着することにより迷いにおちいるというのである。それでは、迷いから悟りへと転じるにはどのようにすればよいのだろうか。

二——悟りへの道

黄檗は、迷うのは「相に執着するから」とであると言った。したがって「相に執着しない」ことが悟りに至ることである。先の文中でも黄檗は、「無始より已来、著相の仏無し」と言っていた。黄檗は相に執着しないことこそ悟りであると言う。このことについて黄檗は『金剛経』の一節 (T8. 749a) を引いて次のように言う。

師云、『凡所有相皆是虚妄。若見诸相非相、即见如来。』…。」

(『宛陵録』350a)

師云わく、『凡そ所有^{およ}る相は皆な是れ虚妄なり。若し諸相の相に非ざるを見れば、即ち如来を見る』と。…。」と。

黄檗は、「すべての相は虚妄であり、相を相として見なければ仏を見ることができない」という一節を引いている。そして「相に執着しない」ということは、「求めず、執着しないこと」とであると次のように説く。

念念無相念念無為、即是仏。学道人若欲得成仏、一切仏法総不用学。唯学無求無著。

『伝心法要』343b)

念念無相、念念無為、即ち是れ仏なり。学道の人若し成仏せんと欲得せば、一切仏法総て学を用いず。唯だ無求無著のみを学べ。

黄檗は言う——一念一念において相なく、一念一念において行為しない。これこそが仏である。修行者は成仏したいと思うならば、一切の仏法において学ぶことは不要である。ただ求めず、執着しないことのみを学べ。

黄檗は、「相に執着しないこと」は「求めず、執着しないこと」であり、それこそが仏であると言う。つまり、悟りとは執着しないことであるという。そして黄檗はこれを換言すれば「空」に回帰することであると次のように説く。

従前所有一切解処、尽須併却令空、更無分別。即是空如来蔵。如来蔵者、更無纖塵可有。

『伝心法要』347a)

従前の所有^{あらゆる}一切の解処は、尽く須らく併却し空ならしめ、更に分別無かるべし。即ち是れ空如来蔵なり。如来蔵とは、更に纖塵の有る可き無し。

いわく——これまでの一切の見解は、すべて捨て空ならしめ、全く分別をしてはならない。それこそが空なる如来蔵である。如来蔵とは分別が一切介在しない無相なる心なのだ。

あらゆる見解、それを相として見るのではなく、これを空ならしめたれば、仏であるというのである。これは、先の『金剛経』の「若し諸相の相に非ざるを見れば、即ち如来を見る」という一節と合わせれば理解できよう。そして黄檗は、心とは本来空であるという前提を説きながら、心を空ならしめることについて次のように言う。

但令心空境自空。但令理寂事自寂。勿倒用心也。凡人多不肯空心。恐落於空不知自心本空。

『伝心法要』345a)

但だ心をして空ならしむれば、境自ずから空なり。但だ理をして寂ならしむれば、事自から寂なり。倒^{さか}まに心を用うること勿かれ。凡^{およ}そ人多く心を空ずることを肯わず。空に落ちんことを恐れて、自心本と空なるを知らず。

いわく——ただ心を空ならしめれば、境はおのずから空となる。ただ理を寂ならしめれば、事はおのずから寂となる。逆さまに心を用いてはならない。およそ人々は心を空ならしめることをしない。それは虚無に落ち込むと勘違いして恐れ、みずからの心が本来空であることを知らないからだ。

黄檗は心を空にすれば、境（相）も自ずから空になる。そしてその「空」ならしめるべき「心」は、そもそも空であると言う。すなわち、黄檗が言う悟りへの道とは、相に執着しないこと、それは本来空である心を空ならしめ空に回帰することなのである。

これは、黄檗の思想構造を鑑みれば理解が容易である。黄檗は、「若し十八界は有る所無しとせば、六和合を束ねて一精明と為す。」と言う。一心から分かれた六和合により生じるこの世界は、本来空である一心から分かれ出たものである。つまり十八界は本来実体のないものであり、これを実体視することは、「相に執着する」ことであり、迷いにおちいることとなる。これが悟りへ転じるのは、世界を空ならしめて、六和合を束ねる時である。それは本来空である一心に回帰することになる。

なお、黄檗はこの理論を実践的には「默契」という語を用いて、修行者に対して次のように説いている。

学道人直下無心、默契而已。擬心即差。

（『伝心法要』344a）

学道人は直下に無心にして、默契する而已^{のみ}。心を擬すればを即ち差^{たが}う。

いわく——修行者はただちに無心で、ぴたりと「空なる一心と」一つになるだけだ。有相の心が動けばとたんに的外れだ。

黄檗は、実践的に心を空ならしめ回帰し一心と合一化することを、「默契」という語を用いて修行者に語る。この「默契」という語は黄檗の用いる特徴的な語の一つであり、他に「会契」「契」と換言しながら繰り返し修行者へ、空なる一心へ回帰することを説いている

のである³¹⁾。

小結

以上、通して見た黄檗の思想構造をまとめると次のようになる。

黄檗の思想構造の核心は、一心を一精明と六和合に分けるところに見られた。これにより、世界を認識する作用とは、その一心から分かれた六和合のはたらきということであった(二一一二)。そして、黄檗が言う修行者が迷いにおちいる原因とは、相に執着するということであつた(二一一二)。以上から、悟りとは相に執着しないことであり、それを黄檗は心を空ならしめてこそ発現すると説くのであつた(二一一二)。それではここで得た結果をもとに、次項より黄檗における馬祖禪の三要素を再検討しよう。

三 三要素の再検討

「一 黄檗に継承される馬祖禪の語句」において、「即心是仏」「作用即性」「平常無事」につき、それぞれ馬祖と黄檗の語句上での異同を検討すると、「作用即性」において、馬祖の語と黄檗の語には明らかな違いが見えた。そしてこの相違について、思想構造の違いによると既に指摘した。そこで以下、黄檗に継承される馬祖禪の三要素について、その思想構造を踏まえ再検討を加える。これにより、語句の上では分からなかった差異が明らかとなる。

三―一 即心是仏

語句の上では差異は見られず、同様に使用されていた「即心是仏」について、その思想構造を踏まえ、両者の「即心是仏」における「心」について明らかにする。これは、「心」と「仏」の関係を明確にすることに他ならず、「心」がどのようにあつて「仏」たり得るかということ进行分析することである。

まず、馬祖が言う「心」について、後に弟子となる汾州無業(七六〇―八二二)が馬祖のことを聞きつけて参じた時の話を挙げ確認しよう。

「三乗至教粗亦研窮。常聞禪門即心是仏、実未能了。伏願指示。」馬大師曰、「即汝所不了心即是、更無別物。不了時即是迷、了時即是悟。迷即是衆生、悟即是仏道。不離衆生別更有仏也。亦如手作拳、拳作手也。」

『祖堂集』卷一五、汾州無業章(579)

(無業)「三乗の至教、粗^ほぼ亦^また研^き窮^わむ。常に禪門は即心是仏なりと聞くも、実に未だ了

ることを能わず。伏して願わくば指示せよ」と。馬大師曰わく、「即ち汝の了らざる所の心、即ち是れなり、更に別物無し。了らざる時は即ち是れ迷にして、了る時は即ち是れ悟なり。迷わば即ち是れ衆生、悟らば即ち是れ仏道なり。衆生を離れて別に更に仏有らざるなり。亦た手の拳と作り、拳の手と作るが如し」と。

馬祖は、仏法をあらかた学んだと自負する無業に「即心是仏」の真意を問いかけられ、答える——ほかでもないお前の分からないという心こそがそれであり、他に何かがあるわけではない。これが分からない時はたちまち迷いにおちいり、分かる時とは悟りである。迷えば衆生、悟れば仏である。しかし衆生を離れて別に仏があるわけではない。手が拳となり、拳が手であるようなものだ。

ここで馬祖は、即心是仏の心とは、「ほかならぬ分からぬという心こそが仏である（即汝所不了心即是）」と言う。これまでの考察でも、心Ⅱ仏という理論はすでに確認している。ここで重要なことは、馬祖はその心に限定や条件をつけることなく、あらゆる心が無条件に仏である、と言うことである。

それでは、黄檗の言う「即心是仏」における「心」について、その思想構造に鑑みて分析を加える。

「一——」で考察したとおり、黄檗も「即心是仏」を語句として使用していた。つまり、心Ⅱ仏となる図式は馬祖と変わらない。しかし、黄檗は前述のとおり、「即心是仏」の「心」について「一心」と「六和合」に分けて説明する。その六和合が、六塵（境）と合してその間に六識が生じる。これが黄檗が考える世界と世界認識の構成であった。そして、「この世界が空ならしめられたならば、それは六和合が束ねられ一心に回帰することである」と言うのであった。これは、次のようにあることから理解できる。

学道人莫疑。四大為身、四大無我、我亦無主。故知此身無我亦無主。五陰為心、五陰無我亦無主、故知此心無我亦無主。六根六塵六識和合生滅亦復如是。十八界既空、一切皆空。唯有本心蕩然清淨。

（『伝心法要』343a）

学道の人疑うこと莫かれ。四大を身と為す、四大に我無く、我も亦た主無し。故に知る、此の身我無く亦た主無きことを。五陰を心と為す、五陰に我無く亦た主無し、故に知る、此の心我無く亦た主無きことを。六根六塵六識の和合し生滅するも亦復た是

くの如し。十八界既に空なれば、一切皆な空なり。唯だ本心のみ有りて蕩然として清浄なり。(傍点筆者)

黄檗は言う——修行者よ、疑つてはならない。四大(地・水・火・風)から身体は構成される、その四大のどこにも「我」はなく、「我」はどこにもないのだ。だから、この身体に我がない。ということが分かるのだ。五陰(色・受・想・行・識)で心は構成されている。五陰のどこにも「我」はない。だから、この心に「我」がないということが分かるのだ。六根と六境が対応し六識が生まれ、滅するということも同じである。この世界が空であれば一切は空である。そうすると、ただ心のみがあるがままに現前するのである。

黄檗がいう「心」とは、本来空であるところの世界が「十八界は有る所無し」「一切皆空」と悟つて、初めて現前する。そして、この「心」こそが「仏」である³³⁰。これは次の説にもあらわれている。

若無一切心、三界亦非有。如一微塵破為百分、九十九分は無、一分是有、摩訶衍不能勝出。百分俱無、摩訶衍始能勝出。

(『宛陵錄』352b)

若し一切の心無くんば、三界亦た有に非ず。例えば一微塵を破して百分と成し、九十九分は是れ無なるも、一分は是れ有ならば、摩訶衍は勝出すること能わず。百分俱に無ならば、摩訶衍は始めて能く勝出せん。

黄檗は言う——もし一切の心がなければ、世界は有ではない。それは喩えるなら、これ以上小さくできないモノを百に分けたとして、九十九が無であつても一が有であれば、大乘の教えが優れていることにならない。分けた百がすべて無であつてこそ、はじめて大乘の教えが燦然と輝き出るのだ。

『摩訶般若波羅蜜經』の語を用いて、百のうち九十九が無でも有が一あれば大乘の教えとして不十分であると言う。つまり、一切皆空に徹することができなければ、心である仏が現前しないことになる³³¹。

語句の上からでは、馬祖の「ありのままの心が無条件に仏に等置される」という「即心是仏」を黄檗も受け継いでいるように見えた。しかし黄檗は、馬祖の「即心是仏」という

表現を踏襲しながらも、「心」に新たな条件を添加しているのである。それは「空」ならしめることにより始めて「仏」たる「心」が現前するというものである。

馬祖と黄檗は「即心是仏」という同じ語を使用していながら、「心」について、そこに思想的差異が存在していた。そしてその原因は、「心」を一精明と六和合に分けるという事端を発するのである。

三―二 作用即性

次に、「作用即性」説について再検討を加える。これは明確な違いが語句の上にもあらわれていたものであり、先に結論を言えば、前項で分析した「即心是仏」と同様に、作用についても新たに、「空ならしめてはじめて顕現する」ということが追加されるのである。

前述のように、馬祖の言う「作用即性」とは、あらゆる営為は心の発露であり仏のあらわれであるというものであった。それに対し黄檗は「二―二」で挙げたように、馬祖と同様の言い回しで「作用即性」を説きながらも、「見聞覚知」つまり「作用」そのものを「心」と見なすことで、かえって「一心」である「仏」を見ることができないと主張した。

このような差異が生じるのは、やはり黄檗の「一心を一精明と六和合に分ける」という思想構造に基づくのである。それは、「二―二」で指摘した如く、作用とは一心から分かれた六和合と六塵（境）の間に生じる六識である。だから、一心から分かれたものから生じたもの（＝作用）のみを取りあげても「心」となり得ない。一方、「見聞覚知を空却（＝除く）せば、即ち心路絶して、入处なし」と言う。これは、見聞覚知が一心から分かれた六和合に付随する作用である以上、切り捨てることができないからである。黄檗は、作用そのものを否定しない。見聞覚知を離れることも、そのみを取ることも諫め、「不即不離」を説くのである。

それでは、黄檗の主張する「作用即性説」が成立するのはどのような場合であろうか。それは前述の通り、「空ならしめること」が前提となる。

黄檗は、「若し十八界は有る所無しと了せば、六和合を束ねて一精明と為す」と言う。十八界の中には、これまでの考察の通り「作用」も含まれる。その作用も含まれる十八界を「空ならしめる」ことにより、六和合が束ねられ、一心である仏に帰結するというのである。

このことについて黄檗は「無心」という語を用いて次のように説く。これは「二―二」ですでに挙げた黄檗の説である。

此の本源清浄心は、常自に円明にして偏ねく照らすも。世人悟らずして、祇だ見聞覚知を

認めて心と為し、見聞覚知の為に覆わる、所以に精明の本体を覩ず。但だ直下に無心なれば、本・体・自・ら・現・ず・る・こ・と・、大日輪の虚空に昇りて、偏・く・十・方・を・照・ら・し・、更く障礙なきが如し。(傍点筆者)

傍点の箇所は、「心」についての態度と同様である。この世界を空ならしめて初めて、「即心是仏」が成立したように、「作用即性」説についても、作用を仏である心のあらわれであると、馬祖がそうであったようにそのまま受け入れるのではなく、それは空であると了じてはじめて、「作用即性」が現前するのである。馬祖が考える「作用」と黄檗が考える「作用」は前述のように、必ずしも一致しない。馬祖が言う作用とは、心のあらわれである。一方、黄檗が言う作用も心のあらわれであることには変わらない。しかしそれは、詳しく見ると心から分かれた六和合のあらわれ、ということになる。黄檗の言う作用は心と単純にイコールでつなげることができないのである。そして、それが一心に帰結するのは、作用を含め十八界を空ならしめた時なのである。

語句の上で見えた違いは、以上のような思想構造の差異により説明することが出来る。先の表で○と×があつたのは、無相(悟り)の次元での見方と、有相(迷い)の次元での見方という二極の見方を説いていたからである。つまり、「十八界は有る所なし」と空に回歸して、一心たる仏が現前した境地にあれば、すべては空であり作用も空、性も空であるから「作用即性」が成立する。しかし、十八界という相にとらわれ、空に回歸していない迷いの状態であれば、先の図②「黄檗の思想構造」に見えるように、作用と性は結びつけることができないのである。一方では馬祖の言う「作用即性」と合致し、一方で違いが生じたのはこのためである。この見方は、次の「平常無事」にもつながるものである。

三―三 平常無事

これまで見てきた「即心是仏」「作用即性」について言えることが「平常無事」の立場にもあらわれている。つまり、黄檗に見える「平常無事」は馬祖のそれとは思想内容に差異が見えるのである。黄檗は、日々のありかたについて次のように説いている。

汝毎日行住坐臥一切言語、但莫著有為法。出言瞬目尽同無漏。如今、末法向去多是学
禅道者、皆著一切声色。何不与我心。心同虚空去。如枯木石頭去、如寒灰死火去、方
有少分相应。

汝ら毎日の行住坐臥と一切言語、但だ有為法に著すること莫かれ。言を出だし目を瞬かすも尽く無漏に同じきなり。如今、末法向去このかた、多く是れ禪道を学ぶ者は、皆な一切の声色に著すなり。何ぞ我が心に与かかわらざる。心を虚空と同じくし去れ。枯木石頭の如くし去り、寒灰死火の如くにし去らば、方はじめて少分の相応あらん。

黄檗は言う——お前たち、日々の行動や言動など、つくられたものに執着してはならない。本来、話し目を動かすことはすべて悟りのはたらきである。今の修行者は、その相に執着している。それは悟りである心とは何の関係もない。心を空ならしめよ。そうして枯木や石のようになり、冷たい灰や消えた火のようになつて、はじめて少しは脈があるというものだ。

この説法で黄檗は、日々の行い（修行）や言葉（説法）といったことに執着してはならない、と平常無事を言っている。また、言語瞬目は悟りのあらわれであると言う。しかし、一切の音色に執着するな、と先に考察した現在の修行者がおちいる有相の立場で作用を見ることを戒める。そして、修行者のあり方として、心を虚空と同じくして「枯木石頭の如くする」「寒灰死火の如くする」とあれば多少なりとも道にかなうと言う。この最後の二例は「心を空ならしめる」ということについて、言葉を換えて説いているのである。馬祖の言う「平常無事」の立場であれば、本来空であることは自明の事であり、「空になる」という必要はない（注33参照）。黄檗は「そのまま」ではなく、「枯木石頭」「寒灰死火」という語を使用し、平常のあり方について「空」に回帰する道を説いているのである。これを踏まえ次の馬祖と黄檗の語を比べてみよう。なお、今あげる馬祖の説は『天聖広灯録』のものであるが、馬祖の「平常無事」の意が尽くされているために援用する。

一切衆生従無量劫来不出法性三昧。長在法性三昧中著衣喫飯言談祇対。六根運用一切施為尽是法性。

『天聖広灯録』卷八、馬祖章406b)

一切衆生は無量劫この従り来かた法性三昧を出でず。長つねに法性三昧中に在りて著衣喫飯・言談祇対す。六根の運用、一切の施為は、尽く是れ法性なり。

馬祖は言う——一切の衆生は原初より悟りの中にある。つねに悟りの中で着物を着て飯を食らい、話しをする。知覚やあらゆる行動はすべて悟りのあらわれである。

但終日喫飯、未曾咬著一粒米。終日行、未曾踏著一片地。与磨時無人我等相、終日不離一切事、不被諸境界、方名自在人。……努力、努力。

『伝心法要』349a)

但だ終日飯を喫して、未だ曾て一粒の米を咬著^かず。終日行きて、未だ曾て一片の地を踏^ふ著^まず。与磨^{かく}の時、人我等の相無く、終日一切の事を離れずして、諸もろの境に惑せられざるを、方に自在^まの人と名づく。……努力せよ、努力せよ。

黄檗は言う——ただ飯を食いながらも、一粒の米もかまない。一日歩いていても、一片たりとも地を踏まない。このような時、「お前」とか「私」というような相はなく、一日中一切のこと離れずして、まわりに惑わされない。このようなあり方をするものを自由自在の人と言うのである。……努力せよ。努力せよ。

両者は、作用から敷衍される日常の営為を具体的に説いている。馬祖は、「一切の施為」を「著衣喫飯」「言談祇対」とあらわし、黄檗は、「一切の事」を「終日喫飯」「終日行」とあらわしている。あらゆる営為は心である仏のあらわれであり、人為的造作を必要としないという、語句の上での「平常無事」についてはどちらも共通している。しかし、その思想の内実には差異がある。馬祖は「六根の運用、一切の施為は、尽く是れ法性なり」と、作用はそのまま仏であると言う。だから、人為的造作は不要であり、あるがままに過ごすというのが、馬祖が言う「平常無事」である。

それに対して、黄檗において「作用即性」が成立するのは、先に考察したとおり十八界を空ならしめた時であった。そして、それを日常のあり方に落とし込むにあたり、「虚空」「枯木石頭」「寒灰死火」と表現していたのである。ここではさらに、そのようなあり方を通し、空に回帰し、自在の人たる姿になっていることを「未だ曾て一粒の米を咬著^かず」「未だ曾て一片の地を踏著^ふず」と表現している。これはつまり、「米」や「土地」といった個々に分別された相を絶しているの、食べながらも「米」を噛まず、歩きながらも「土地」を踏まない、ということになる。これは黄檗のいう「不即不離」を、具体的生活の姿に置き換えたものであると言える。

もし、営為がそのまま仏であるならば、馬祖と同様にただその事実のみを指摘すれば足りるのである。黄檗が言う「平常無事」についても、その思想構造に違わぬ立場にあったのである。それは、「心」を「一精明」と「六和合」に分けるということから導かれ、これ

までの考察と同様に空に回帰するというものである。

なお、説法の最後は「努力せよ、努力せよ」と締めくくられる。これは定型句であるが、これまでの考察とその前文から鑑みれば、「日常あるがままでよい」という「平常無事」の立場から発せられた言葉ではなく、空に回帰することを促しているともとれる。

このように、語句の上では見えなかった異同が、その思想内容を比較することにより明らかになるのである。

小結

馬祖と黄檗に見える馬祖禪の三要素について、語句の上では分らなかった差異を、その思想構造をもとに再検討すると異同が明らかになった。

黄檗に見える三要素は、馬祖の三要素を継承しているながらも、そこには彼の思想構造に基づく改変が加えられていたのである。それは「心」を「一精明」と「六和合」に分けて論じるところに起因する。前述のとおり、三要素が連環するのは馬祖禪と同様である。しかし、黄檗においては、「心」を「二精明」と「六和合」に分けるということがすべての根底に共通しており、それを基に構築された、「即心是仏」「作用即性」「平常無事」が連環しているのである。黄檗における三要素は次のようになる。

「即心是仏」は、自らのありのままの心が仏である、ということである。しかし、相に執着し分別している凡夫の心もそのままの仏だということではなく、「一精明」と称される根源の空なる心が仏である。この「一精明」は、そこから分かれた「六和合」を基に構成される世界を空ならしめることによりはじめて現前するのである。「作用即性」は、自己の心の自然なはたらきが仏性のあらわれである。しかし、あらゆる「作用」が「性」に等置されるのではなく、「作用」と「性」は「不即不离」であり、これも相に執着せず世界が空ならしめられてはじめて現前する事実となる。「平常無事」は、人為的造作を廃してありのままに過ごす、ということである。しかし、あらゆる行動や知覚が仏のはたらきであるから、あるがままにあれば良いというのではなく、分別された相に執着することなく空に回帰して、ありのままにいるということになる。

以上のように、同じ語句を用いても、黄檗の三要素は馬祖の三要素と根幹部分で異なっていたのである。

おわりに

序論でも指摘したように、黄檗は馬祖禪を踏襲する禅僧として評価されてきた。ゆえに従来、馬祖との思想的差異をほとんど問題にされることがなかった。確かに、両者の語句には共通するものが多く、わずかに見える語句上の差は見逃されてきたのである。しかし、

明確に語句の上でも馬祖の主張との違いが存在しており、さらに両者の思想構造を詳細に比較検討すると、語句の上では分からなかった異同が明らかとなった。

黄檗の思想構造の要点は、「心」を「二精明」と「六和合」に分けることであり、そこから、仏である心に契合するには「空に回帰する」ということが導かれるのであった。本節で確認したように、黄檗の語はこれを踏まえ語られているのである。

柳幹康「二〇一五、一五九—一六九」が指摘するように、馬祖の法孫の時代なると或いは経典を用い、或いは新たな修証論を展開することにより、馬祖禅を再編しようという活動が活発になっていた³⁶。そのような時代の流れの中にあつて黄檗は、『首楞嚴経』を用いて馬祖禅の「一心」を「一精明」と「六和合」に分けるという新たな視点を導入し、「空に回帰する」という独自の思想を展開していたのである。

第二節 黄檗の禅から臨済の禅へ

はじめに

本節では、黄檗希運（？—八五〇頃）とその法嗣である臨済義玄（？—八六六／八六七）の思想を対比することにより、黄檗の禅が臨済の禅へ如何に展開したのかを明らかにする。

馬祖禅から黄檗の禅への思想展開は、すでに前節において分析を加えた。ここでは、「即心是仏」を核心として「作用則性」「平常無事」を展開する馬祖禅を、黄檗は「空に回帰する」という基本思想に基づき、継承しつつ発展させていたことが明らかとなった。本節ではこれを踏まえて分析を進める。

本節で分析を加える臨済については、馬祖系の禅者として、馬祖禅の三要素を継承していること³⁷、さらに彼の独自性が、修行者各人の現実性に即してそのことを示した点にあることが指摘されている³⁸。また彼の思想に影響を与えた人物としては、徳山宣鑑（七八〇—八六五）が挙げられている³⁹。しかし、これまで馬祖と黄檗の思想的相違が問題にされてこなかったことと同様に、黄檗から臨済、ひいては馬祖禅からどのような思想的変遷を経て臨済禅へと発展したかということは未だ充分に論じられていない³⁹。

そこで、本節では、臨済の思想構造を論じ、臨済と黄檗の思想の異同を分析することにより臨済禅の特徴を浮き彫りにする。この作業は馬祖禅から臨済禅への思想展開を考える上での重要な基礎作業となる。

本節では、以下の三点から論考を進める。（一）黄檗と臨済の思想を比較し、その根本的

な相違点を指摘する。(二) 臨済が継承する馬祖禪の三要素「即心是仏」「作用即性」「平常無事」について分析する。(三) 臨済が修行者への接化時に特徴的に用いた「信」と「信不及」という語について分析を加える。

分析を進めるにあたり、臨済の言葉については、『天聖広灯録』巻一〇、一一臨済章所収の臨済の語を使用する。臨済の語を収録する時代的に古い資料として、『祖堂集』巻一九臨済章、『宗鏡録』巻九八の引用、『景德伝灯録』巻二八「諸方広語」があるが、衣川賢次「二〇一七」により、『天聖広灯録』巻一〇、一一臨済章所収の臨済の語が、もともと古形を残すと指摘されているによる。³⁰⁾

なお本節での引用箇所は、いわゆる通行本『臨済録』——北宋の宣和二年(一一二〇)に円覚宗演(生没年未詳)により重刊され広く流通した刊本——の上堂・示衆・勘弁にあたる。

一 黄檗と臨済の思想的相違

まず、黄檗と臨済の根本的な思想的相違について分析する。これにより臨済の思想的特徴の核心が明らかとなる。

両者は、『首楞嚴経』の同じ語句を用いながらも、相い異なる主張をしている³¹⁾。次に挙げる両者の説法は、前節で黄檗も用いていた、『首楞嚴経』巻六に見える偈の一節、「元依り一精明、分かれて六和合と成る」に基づき説かれたものである(本章第一節「二二」参照)。黄檗の説は、すでに前節において詳細な分析を加えているため、その要点のみを以下に挙げる。

所言る「同じく是れ一精明、分かれて六和合と為る」の一精明とは一心なり。六和合とは六根なり。此の六根、各^{おの}の塵と合す。眼は色と合し、耳は声と合し、鼻は香と合し、舌は味と合し、身は触と合し、意は法と合し、中間に六識を生じ十八界と為る^な。若し十八界は有る所無しと了^{さと}らば、六和合を束ねて一精明と為す。一精明とは即ち心なり。

『伝心法要』に見える黄檗のこの説法は、彼の思想の独自性を理解し馬祖禪からの発展を顕著に読み取ることのできるものであった。黄檗は、仏たる根源の一心(精明)を現象界で作用する六根に分け、その分かれたものから覚知される世界が、空に回帰してはじめて仏たる心が現前するというのであった。

それでは、次に同じ『首楞嚴経』の一節を引用した臨済の説法を以下に挙げよう。

道流、心法無形、通貫十方、在眼曰見、在耳曰聞、在鼻嗅香、在口談論、在手執捉、在足雲奔。本是一精明分為六和合。一心既無、随处解脫。山僧恁麼説、意在什麼処。祇為道流一切馳求心不能歇。上他古人閑機境。

『天聖広灯録』卷一一、臨濟章 440a)

道流よ、心法は無形にして、十方に通貫す。眼に在りては見ると曰い、耳に在りては聞くと曰い、鼻に在りては香を嗅ぎ、口に在りては談論し、手に在りては執捉し、足に在りては運奔す。本より是れ一精明、分かれて六和合と為る。一心既に無ければ、随处に解脫せん。山僧の恁麼説く、意什麼処に在る。祇だ道流の一切の馳求心歇む能わず、他の古人の閑機境に上るが為なり。(傍点筆者)

臨濟は言う——諸君、心は形無く、世界に遍満している。「心のはたらきが」眼にあれば見て、耳にあれば聞き、鼻にあれば香を嗅ぎ、口にあれば話をし、手にあればものを掴み、足にあれば歩く。いわゆる「本より是れ一精明、分かれて六和合と為る」ということだ。その一心（一精明）が無い以上、あらゆる場所で解脫しているのだ。ワシがこのように説くのは、諸君の求めまわる心が止まず、先人のくだらぬ御託に惑わされておるからだ。

臨濟も黄檗同様、『首楞嚴經』の「二精明と六和合」の一節を引くが、その方向性が違っていることに注意しなければならない。すなわち、黄檗が「一心」を「一精明」と「六和合」に二分した上で、有相なる後者から無相なる前者へ、「六和合を束ねて一精明と為」し回帰することで一心が現前すると説くのに対し、臨濟は、傍点箇所に見えるように「一心既無」と、黄檗が空に回帰してはじめて現前する「一心」が、無いことを既定条件、すなわち、既にそうである不動の事実として提示するのである。このように、無形の心を到達すべき目的地ではなく、そこから出発するべき立脚点として提示する点に、黄檗とは異なる臨濟の特徴が見て取れる。つまり、黄檗においては空に回帰することで、はじめて得られるとされていた境地が、臨濟では既定の事実として提示されているのである。

以上のように、臨濟は一心からの出発、黄檗は一心への収束という明らかな方向性の相違が認められる。そこで、次項においてさらに分析を進め、臨濟が馬祖禪の三要素を如何に用いているかを見る。これにより臨濟の思想的特徴がより一層明らかになる。

二 臨済における馬祖禪の三要素

先の考察により、臨済と黄檗には根本的な思想的差異があることが明らかになった。その黄檗と馬祖禪の創始者たる馬祖との間にも思想的相違があり、それは馬祖禪の三要素の思想的展開にもあらわれていたことを既に指摘している。そこで、黄檗との相違が明確である臨済において、馬祖禪の三要素がどのように展開されているのかを論じる。この作業により、臨済独自の思想を解明する糸口が明らかとなる。

以下、臨済の語における、(一)「即心是仏」、(二)「作用即性」、(三)「平常無事」の三点につき分析する。

二― 即心是仏

まず、馬祖禪の核心たる「即心是仏」——他ならぬこの心こそが仏である——を臨済はどのように継承し用いているのかを確認する。

以下に挙げる臨済の説法では、一見それを忠実に継承していると思しき発言が見える。

更不別求、知身心与祖仏不別、当下無事方名得法。

『天聖広灯録』巻一一、臨済章(448a)

更に別に求めず、身心の祖仏と別ならざるを知って、当下に無事にして方めて得法と名づく。

臨済は言う——この身体と心が仏祖と外ならないということを悟り、無事であってこそ、法を得たと言うのである。

臨済は、「身心」が「祖仏」に外ならないと言う。確かに「即心是仏」に通じる表現である^{294a}。

ところが、次のような説を見ると、臨済の考えが必ずしもそう単純でないことが分かる。

問、「如何是真仏・真法・真道。乞垂開示。」師云、「仏者心清浄是。法者心光明是。道者処処無礙浄光是。三即一皆是空名而無実有、如志公作。……」

『天聖広灯録』巻一一、臨済章(447b)

問う、「如何なるか是れ真仏・真法・真道。乞う開示を垂れたまえ」と。師云わく、「仏とは、心清浄是れなり。法とは心光明是れなり。道とは処処無礙浄光是れなり。三即

ち一、皆な是れ空名にして実有無きこと、志公の作『景德伝灯録』卷二九「志公和尚十四科頌」第十二「境照不二」604b-605a」^ちの如し……」と。

「真の仏」を問われて臨済は答える——仏とは心が清浄なることだ。法とは心の光明のことだ。道とは遮られることなく遍満している淨い光だ。それら三つは結局一つであり、宝誌和尚（四一八―五一四）が頌に言うとおり、全て実体のない空名にすぎない。

ここで臨済は、心の清浄さという、あらわれが仏であると言っている。つまり、馬祖や黄檗が「心」そのものが「仏」であると明言するのに対し、臨済は心のあらわれを捉えて仏であると言っているのである。

「仏とは心の清浄たるあらわれ」であるということは、次に挙げる、仏の三身について、それが心の三種のあらわれであるという説法からも理解がすることが出来る。

你要与祖仏不別、但莫外求。一念心上清浄光、是你屋裏法身仏。你一念心上無分別光、是你屋裏報身仏。你一念心上無差別光、是你屋裏化身仏。此三種身是你今目前聴法底人。

『天聖広灯録』卷一一、臨済章 333b-440a)

你ら祖仏と別ならざらんと要せば、但だ外に求むる莫かれ。一念心上の清浄光、是れあなたが屋裏の法身仏なり。あなたが一念心上の無分別光、是れあなたが屋裏の報身仏なり。あなたが一念心上の無差別光、是れあなたが屋裏の化身仏なり。此の三種身、是れ你今目前に聴法せる底の人なり。

いわく——お前たち、祖仏と同じでありたいと欲するならば、決して外に求めてはならない。お前の心から発せられる清浄なる光、それこそがお前に具わる法身仏だ。お前の心から発せられる無分別の光、それこそがお前に具わる報身仏だ。お前の心から発せられる無差別の光、それこそがお前に具わる化身仏だ。この三種の仏身とは、今、ワシの面前で説法を聴いているお前たちに外ならないのだ。

ここでも臨済は、心のあらわれを三種の光にたとえ、それが仏だと言う。このように臨済は、無条件に心が仏であることは言わず、心のあらわれを指して仏であると説くのである。そして、即今当処において法を聴いている自己こそが仏に外ならないと締めくくって

いる。

臨済は、一見すると「即心是仏」を忠実に継承しているように見える発言をしている。しかし、彼の発言を厳密に見ると、臨済は単純に心が仏であると言わず、心の清浄さや、心から発せられる三種の光というように、心のあらわれを仏であると言っているのである。

二―二 作用即性

次に臨済における「作用即性」説について検討する。

「即心是仏」について分析した際に既に、臨済の「作用即性」につながる説法が挙げられている。それは、仏の三種身とは、「今目前に聴法せる底の人」であるという箇所である。確かに、「法を聴いている」という、「作用」を通じて悟入させようとする「作用即性」に通じる手法をここから見いだすことが可能である。臨済はこのような、「今説法を聴いている者」というフレーズを度々使い、作用を通じて悟入を勧めている。

以下の説法においても「作用即性」説を読み取ることが可能である。

你若欲得生死去住脱著自由、即今識取聴法底人。無形無相、無根無本、無住处、活撥撥地。応是万種施設、用处祇是無处所。覓著転遠、求之転乖、号之為秘密。

『天聖広灯録』卷一一、臨済章442a)

你、若し生死に去住・脱著自由ならんと欲得せば、即今、聴法底の人を識取せよ。形無く相無く、根無く本無く、住处無く、活撥撥地たり。応是万種の施設、用处は祇だ是れ処所無し。覓著むれば転た遠く、之を求むれば転た乖く、之を号して秘密と為す。

臨済は言う――お前がもし生死に対して自由自在になろうと思うなら、ただ今ワシの説法を聴いているそのものを見て取れ。それは姿形なく、根本もなく、とどまるところもなく、ぴちぴちとはたらいっている。あらゆるはたらきは、定まったところなどない。これを探そうとすればますます遠くなり、求めようとすればますます背くことになる。これこそが秘密である。

臨済は、生死を超えるには、「ぴちぴち（活撥撥）」とはたらく、今、法を聴いているものを見て取れと要求する。これは「作用即性」に通じる表現である。しかしここには、馬祖が「祇今語言する、即ち是れ汝が心なり……見聞覚知するは、元より是れ汝が本性にして、亦た本心とも名づく。』『宗鏡録』卷一四 T48.492a) と言い、黄檗が「即しく如今言語する者、正に

是れ汝が心なり」(『伝心法要』353a)と言ったような、「今言語する者こそ本性であり、心である」という直截的な「作用即性」の表現はみられない。つまり臨済は、作用が性であり心であると明言していないのである。

次の語も、前述の説法と同じく、「作用即性」を示唆するものである。しかしここでも、「作用」が「心」であり「本性」であるという直截的な表現を用いていない。

你但信現今用底、一箇事也無。

(『天聖広灯録』卷一一、臨済章443a)

你、但し現今用く底を信ぜば、一箇の事も也た無し。

いわく——お前がもし、今はたらく作用を信じるならば、欠けるものは何もない。

臨済が作用を通して開悟へ向かわせようとしていることは明らかである。しかし、作用が「心」であり「仏」であるとは明言していない。「作用は『心』であり、『本性』である」と明言する馬祖や黄檗とは言葉の上で隔たりがあるのである。

二二三 平常無事

最後に臨済の語に見える「平常無事」について分析する。

現存する文献を見る限り、「平常無事」という語は、臨済が初めて用いた語である。臨済は以下のように言う。

師又云、「仏法無用功处。祇是平常無事。屙屎送尿著衣喫飯困来即臥。愚人笑我、智乃知焉。……。」

(『天聖広灯録』卷一一、臨済章441a)

師、又た云わく、「仏法は功を用うる处無し。祇是だ平常無事なるのみ。屙屎送尿、著衣喫飯、困じ来たらば即ち臥す。愚人は我を笑うも、智は乃ち焉これを知る。……。」と。

臨済は言う——仏法は造作を用いることを必要としない。ただ平常無事であるのみだ。糞をたれ小便をし、着物を着て飯を喰らい、眠くなったら寝る。これを愚か者は笑うが、智者は分かってくれるだろう。

臨済は、作為的に求めることなく、自然にただありのまま日々を過ごすことこそ、仏法であると言う。すなわち、平常無事であれと説いているのである。

そして、臨済は、平常無事であることを体現する人物を文字通り、「無事の人」と呼んでいる。

臨済は「無事の人」について以下のように言う。

道流、約山僧見処与釈迦不別。毎日多般用処、欠少什麼。六道神光未曾間歇。若能如是見得、祇是一生無事人。

（『天聖広灯録』巻一一、臨済章439b）

道流よ、山僧の見処に約さば釈迦と別ならず。毎日多般の用処、什麼をか欠少す。六道の神光、未だ曾て間歇せず。若し能く是くの如く見得れば、祇だ是れ一生無事の人なり。

いわく——諸君、ワシの見解によれば皆な釈尊と違わない。毎日の様々な行いは、何が欠けていると言うのか。自己の六根のはたらきが、途切れたことは未だかつて一度もないのだ。このように見て取ることができたならば、それこそ一生涯、無事の人である。

六根を作用させ日々当たり前の生活をする、つまり「平常無事」にあることを見て取り体得した者こそが「無事の人」なのである。なお、ここに見える「無事の人」は、他所において、「仏と祖師は是れ無事の人（仏与祖師は無事人）」（『天聖広灯録』巻一一、臨済章439b）と見えるように、仏や祖師と等置されている。

この「無事の人」については、臨済が説くところと同じく、黄檗も以下のように言う。

但銷鎔表裏、情尽都無依執、是无事人。

（『伝心法要』347a）

但だ表裏を銷鎔し、情尽き都て依執無し、是れ無事の人なり。

黄檗は言う——表も裏も融合させ（表も裏も無く）、分別が尽き、どこにも依拠することの無い、これこそが無事の人である。

黄檗は臨済と同じく、何ものにも依らない平常無事たる人を指して「無事の人」と言う。すなわち、「無事の人」とは、「平常無事」を体現するあり方として、黄檗も臨済も共に使用しているのである⁴⁷⁾。

このように、黄檗も使用する「無事の人」を継承する臨済であるが、彼はここで新たに、この「無事の人」が持つ「平常無事を体現する」という側面を強調し擬人化した語として、「無依の道人」「無位の真人」⁴⁸⁾ また前述文中にも見える「聴法底の人」とも言うのである⁴⁹⁾。それでは、「無依の道人」について、それが「平常無事」を体現するという要素を含む語であることを以下の説法から確認する。

大徳、覓什麼物。現今目前聴法無依道人、歴歴地分明、未曾欠少。你若欲得与祖仏不別、但如是見。不用疑誤。

『天聖広灯録』卷一一、臨済章 443b)

大徳よ、什麼物^なをか覓^{もと}む。現今目前に法を聴く無依の道人、歴歴地に分明にして、未だ曾て欠少せず。你若し祖仏と別ならざらんと欲得^{ほつ}せば、但だ是くの如く見よ。疑誤を用いざれ。

臨済は言う——諸君、何を求めると言うのか。今面前でワシの法を聴く何にも依らない人、それはありありとここにあり、何ら欠けるところがない。もし祖仏と同じでありたいと思うなら、ただこのように見よ。間違つてはならない。

法を聴くというあるがままのはたらきをする「無依の道人」、これこそありありとはたらし、欠けることのない仏であるという。臨済は、「平常無事」を実践し、仏と等置される、活き活きと作用をはたかせるものを擬人化し、「無依の道人」と言うのである。

しかし、臨済はこのように「平常無事」を体現した人物像を提示しながらも、それを固定化、概念化し、定立することを強く否定している。それをあらわしたのが、以下に挙げるかの有名な「無位の真人」の上堂である⁵⁰⁾。

上堂云、「赤肉团上有一無位真人、常従汝等諸人面門出入。未証拠者看看。」時有僧出問、「如何是『無位真人』。」師下禅牀把住云、「道道。」僧擬議、師拓開云、「無位真人是什麼乾屎橛」便帰方丈。

『天聖広灯録』卷一〇、臨済章 435b-436a)

上堂して云わく、「赤肉団上に一無位の真人有りて、常に汝等諸人の面門よ従り出入す。未だ証拠せざる者は看よ看よ」と。時に僧有りて出て問う、「如何なるか是れ『無位の真人』と。師、禪牀を下り把住おして云わく、「道いえ道え」と。僧擬議す、師拓開して云わく、「無位の真人、是れ什麼なんたる乾屎橛くわんしやくぞ」と。便すなわち方丈に帰る。

臨済は上堂して言う——「肉体に『無位の真人』(何にも既定できない悟道の人)があり、常に前たちの六根から出入りしている。まだ確かめていない者はとくと見よ」。そこで一人の僧が進み出て、『無位の真人』とはなんでしょうかと問うた。すると臨済は禪牀から下り僧を掴まえて言った、「さあ言え、さあ言え」。僧が何か言おうとするやいなや臨済は突き放し、「せっかくの『無位の真人』がなんたるクソ同然の体たらくか」と言うや、方丈に引き上げた。

ここで臨済は、六根を通してはたらく、「無位の真人」を提示した上で、それが他ならぬ自己自身であることを体認せよと迫る。ここでも「平常無事」を体現した人物像として「無位の真人」を提示している⁶⁰。しかし、その一方で、その「無位の真人」とは何であるかを問いかけた僧に、「無位の真人」を示せと迫り、言葉にしようとした僧を痛烈に否定し罵倒しているのである。

臨済は、「平常無事」を説き、「平常無事」を体現する人物を「無事の人」と呼ぶのみならず、新たに「無位の真人」という理想像を提示する。しかしそれを問い、言葉にしようとすることは拒絶するのである。

小結

臨済に継承される馬祖禅の三要素——「即心是仏」「作用即性」「平常無事」——について分析を加えた。これについてまとめると以下のようになる。

先行研究でも明らかにされているように、臨済が馬祖禅の三要素を承けていることは確かである。しかし、「即心是仏」「作用即性」について、その思想的継承があることを確認出来るが、「心」が「仏」である、「作用」が「心」であると直截的に明言をしていない。そして、「平常無事」のみを明言し、それを擬人化して「無事の人」「無依の道人」「無位の真人」と多くの語で提示するが、これも「無位の真人」の考察から知れたように、それを問うことは拒絶するのであった。

黄檗は馬祖の三要素について、すべてを明言するが、「作用即性」については、一方では

否定するということであつた（本章第一節「二」参照）。このように、臨済は馬祖禪の三要素に対して、黄檗とは異なる態度を示している。

このような臨済の三要素に対する態度は、彼の「一心既無」という思想に起因していると考えられる。なぜなら、馬祖と黄檗の三要素の展開の相違は、両者の思想的差違に起因しており、臨済と黄檗における三要素の展開も相違していることが明らかになったからである。

以下、この点を確認すべく項を改め、臨済が修行者への接化時に特徴的に用いた「信」と「信不及」という語を分析する。この作業により、臨済の「一心既無」という思想が彼の思想の根幹をなし、それが三要素の展開に影響を与えていたことが確認でき、彼の思想の全貌が明らかとなろう。

三 信と信不及

臨済の思想を考える上で重要であるのが、彼がたびたび修行者へ求めた「信」である。

臨済は先の考察で、「今はたらく作用を信じるならば、欠けるものは何もない」と言うように悟入するにあたり、「信」が重要なキーワードになっているのである。そして反対に「信不及」——信じることができない——であれば、迷いにおちいると言う。

このような「信」と「不信」の態度は、臨済にのみ見える論理ではなく、本章冒頭で引いた馬祖の語にも次のように見える。

汝ら今、各おの自心は是れ仏、此の心は即ち仏心なりと信ぜよ。……又た数ば楞伽經文を引きて以て衆生の心地を印すは、汝らの顛倒して自ら信ぜざるを恐るればなり。（傍点筆者）

馬祖は「即心是仏」を信じれば悟り、信じなければ迷うと明言している。つまり、信は悟りへの道であり、不信は迷いに至る原因、同時に信は悟りそのもの、不信は迷いそのものということは、臨済にのみ見えるものではないのである。

しかしながら、臨済は「信」と「信不及」を特に強調し繰り返し説いており、これを分析することは、彼の思想を知る上で重要なのである。そこで以下、臨済における（一）「信」、（二）「信不及」につき分析する。この一連の分析により、臨済が馬祖禪の三要素を語句として明言しなかった理由が明らかとなる。そして、「一心既無」という思想が臨済の思想構造の根底に位置することも明らかとなろう。

三―「信」

まず以下に、臨済が修行者へ対して「信」を求めることを確認する。

如今学道人且要自信。莫向外覓。總上他閑塵境、都不弃邪正。祇如「有祖有仏」、皆是教迹中事。

（『天聖広灯録』卷一一、臨済章 442b）

如今の学道人は且く自ら信ぜんことを要す。外に向いて覓むる莫かれ。総て他の閑塵境に上り、都て邪正を弃ぜず。「祖有り仏有り」というが祇如きは、皆な是れ教迹中の事なり。

臨済は言う――今、道を学ぼうとする者は自らを信じきれ。外に求めてはならない。古人のカラクリに騙され、全く正邪を見分けられなくなる。「達磨があり、仏がある」ということは、全て經典の中だけの事だ。

このように臨済は「信」を要求するのみで、それについて細かな説明はしていない。とにかく「外に求めることなく」、前述したように、「你、但し現今用く底を信ぜば、一箇の事も也た無し」と要求するのである。後述するが、臨済が「信」について詳述しないということには確固たる理由がある。

三―「信不及」

臨済は「信」を説くが、修行者たちは事簡単に「信じる」ことが叶わない。臨済はそのような修行者の状況を描写して、「信不及」という語を用いる。「信不及」とは当時の俗語で、「信じきれない」の意。「不及」とは動作がそこにいたることができない意の結果補語である。

臨済は、以下のように「信不及」であれば迷いにおちいると言う。

為你信不及、所以今日葛藤。

（『天聖広灯録』卷一〇、臨済章 438a）

你的信不及なるが為に、所以に今日葛藤す。

いわく――お前が自身を信じきれないから、今日も囚われてよけいに複雑にしているの

だ。

臨済は信じきれないから、言葉をひねくりまわし、かえって複雑にして迷っているというのである。臨済の説法には、「信不及」という語が五箇所見え、それを「病不自信の処」「人惑を受く」とも表現し、繰り返し修行者へ注意を促すのである。

それでは、彼が修行者に対して、「信不及」の結果、「外に言句を求めることになる」と繰り返し警告していることを確認しよう。

次に挙げる臨済の二種の説法は、具体的に「名句」「文字の名相」という語を用いてそれを説いている。

学人信不及、便向名句上生解。

（『天聖広灯録』巻一一、臨済章439b）

学人、信不及にして、^{すなわ}便ち名句上に向いて解を生ず。

いわく——修行者は、信じることができず、名辞・言句のうえで理屈をひねり出す。臨済は修行者が自身を「信じきれない」から文字を求めそれに囚われ迷うのであると提示するのである。

次の説法では、外に向かうことを否定し、たとえ何かを得たと思っても、文字上のことであり、真の悟りではないという。

你欲得識祖麼。祇你面前聴法底是。学人信不及、便向外馳求。設求得者、皆是文字名相、終不得他活祖意。

（『天聖広灯録』巻一一、臨済章439b）

你祖を識らんと欲得す麼。^{すなわ}祇に你、面前に聴法せる底是れなり。学人、信不及にして、^{すなわ}便ち外に向かつて馳求す。^{たと}設い求め得たるも、皆な是れ文字の名相にして、終に^{つひ}他の活祖意を得ず。

いわく——お前は達磨を識りたいか。それは、ワシの面前で説法を聴いているお前に外ならない。しかし、修行者がそれを信じきれないが故に、外に向かつて求め回るのだ。た

とえ得ることが出来たとしても、それは全て文字上のことであり、決して活きた達磨の意ではない。

臨済は修行者が、今法を聴いているそのもの、他ならぬ自己こそが祖師であるという疑いのような既定の「事実」を信じることができず、外に求め回っていると言う。そして、もし「これだ」というものを得たとしても、それは結局、「文字上・語句のレベル」のことに過ぎないと言うのである。

このように臨済は、「信不及」の結果、外に求めることになり、それは名辞・言句を求めることであるという。これを臨済は、「表頭名句」「名字」等、言葉をかえつつ繰り返し警告するのである。

臨済は「文字の名相」「名句」とは、「信不及」の結果、追い求めることになるものであると言う。これは今日の目からすると一見、飛躍があるように見えるが、実は前提として次のような理解がある。

以下の説法において臨済は、名句とは他ならぬ自己自身が作り出していると言う。

且名句不自名句、還是你目前昭昭靈靈、鑑覺聞知照燭底、安一切名句。

『天聖広灯録』卷一一、臨済章(488c)

且つ名句は自ら名句ならず、還って是れ你目前に昭昭靈靈として、鑑覺聞知し照燭する底、一切の名句を安^おく。

いわく——名句はそれ自体で名句になるのではない。そうではなく、お前というワシの目の前で、はっきりと見聞覺知をはたらかせて世界を照らしている者が、全ての名句を作り出しているのだ。

臨済は仏のはたらきである作用をしている他ならぬ自己自身が、それを自覺せず勝手に名辞・言句を作り出しているというのである。

修行者は「信不及」の結果、外に「名句」を求め迷う。しかし、「名句」とはもととあるものではなく、「信不及」である自己自身が作り出すものである。

つまり、「名句」とは、本来一切空であるはずの世界を勝手に切り取り概念化、対象化することに他ならない。

本来空であることを臨済は、「一心既無」と明言していた。これと同様に、「仏」や「衆

生」あらゆるものは「無」であり、概念化、対象化することはできないと、以下のように説いている。

仏与魔是染淨二境、約山僧見处、無仏無衆生、無古無今。得者便得、不歷時節。無修無証、無得無失。一切時中、更無別法。設有一法過此者、我說如夢如化。山僧所説皆是。

『天聖広灯録』卷一一、臨濟章 441a-b)

仏と魔は是れ染淨の二境なるも、山僧が見処に約さば、仏も無く衆生も無く、古えも無く今も無し。得る者は便ち得たり、時節を歴ず。修することも無く証することも無く、得ることも無く失うことも無し。一切時中、更に別法無し。設い一法の此れに過ぎたる者有るとも、我は夢の如く化の如しと説わん。山僧の所説は皆な是れなり。

いわく——仏と魔は清淨と汚染という異なる立場とされるが、ワシの見解によれば、仏も無く衆生も無く、過去も無く現在も無い。分かる者はたちまちに分かり、時間を隔てない。修行も無く悟りも無く、得失も無い。この他に真理は無い。たとえ、これより勝った見解があるといったとしても、ワシはそんなもの夢や幻だと断じる。ワシの説くところは全てこれだ。

臨濟は、仏や衆生、時間も修行も悟りもないと明確に断じている⁸⁰。つまり臨濟は、世界は既に空であるから、概念化、対象化することが不可能であると言っているのである。

しかるに、修行者は信じることができないばかりに、この本来ないものを概念化、対象化してそこに滞るのである。この概念化、対象化することを臨濟は「名句」と言うのである。

臨濟は以下の説法において明確に、「仏」とは「名句」であると提示している。

祇擬求仏、仏是名句。

（『天聖広灯録』卷一一、臨濟章 440b）

祇だ仏を求めんと擬^{ほつ}すも、仏は是れ名句なり。

臨濟は、仏は「名句」であると明言している。先に、『祖有り仏有り』というが祇^{ごと}如き

は、皆な是れ教迹中の事なり。」とも、「仏が清浄心である」と言った後にそれさえも、「実体のない空名」であるとも説いていた。本来無なる「仏」を対象化した途端に「仏」という名句になるのである。

小結

一連の分析をまとめると次のようになる。

臨済は、信じることを求める。しかし修行者は「信不及」のために、外へ向かって名辞・言句たる「名句」を求めることになり、迷いにおちいる。しかしこの「名句」とは、もともとあるのではなく、「信不及」なることにより、他ならぬ自己自身で作りあげているというのである。

逆説的に言えば、本来無であるものを概念化、対象化するということが、「名句」を立てるということであり、「名句」を立てないということが、信じるということであり、臨済の言う悟りへの道である。つまり、臨済が修行者に求めたことは、信じること、それは概念化、対象化しないことなのである。

これが、臨済が「信」について詳述しなかった理由であると考えられる。詳述することは、「名句」を立てることに外ならず、「信」から離れることである。臨済は「信」を説く以上、言句による細かな説明を行わないのである。

また「無位の真人」を問うことを拒絶したこともこれに起因すると考えられる。

臨済は「赤肉団上に一無位の真人有りて、常に汝等諸人の面門よ従り出入す。未だ証拠せざる者は看よ看よ」と、「無位の真人」という「平常無事」を体現する人物像を提示し、己が身上にそれを信じ看取せよと言う。しかるに、「無位の真人とは何であるか」と、概念化、対象化して問い、さらに臨済に示すように迫られるとなおも、言葉により概念化、対象化して答えようとする僧を臨済は痛罵するのである⁵⁴⁰。

そしてこのような、概念化、対象化の忌避は、臨済の思想構造の根底にある「一心既無」という規定の事実として一切が無であることに由来するのである。

おわりに

黄檗と臨済は共に『首楞嚴經』の同一箇所「元依一精明、分かれて六和合と成る」を用いている。

しかし、その展開には相違があり、黄檗は「六和合を束ねて一精明と為す」と、世界を空に収束し一心に至る、とするのに対して、臨済は「一心既無」と黄檗が空に収束して至る境地を出発点としていた。

臨済の思想構造の根底にはこの「一心既無」があり、この立場から概念化、対象化を徹

底的に拒絶するのである。換言すると、臨済において規定の事実として、一心たる真理は無であるから、それを概念化、対象化することはできないのである。

そしてこれは、馬祖禅の「即心是仏」「作用即性」「平常無事」という三要素の展開にもあらわれている。臨済の説法に三要素の思想的継承は見える。しかし、「即心是仏」「作用即性」といった、概念化につながる語は明示されず、実存を表現する「平常無事」のみが提示されるのである。そして、新たに「平常無事」を体現した人物像として「無位の真人」を提示するが、これも対象化することは許さなかった。

このように徹底して概念化、対象化を拒否する態度をとる臨済は、概念化、対象化することを「名句」と呼び、それを求めることも、立てることも否定する。しかるに修行者は、自ら作り出した「名句」を求めて自から迷いにおちいる。それは、修行者が「信不及」のためである。修行者に求められるのは、即座に「即心是仏」「作用即性」「平常無事」を信じきり、彼が提示する「無位の真人」を我が身の上に看取することなのである⁵⁵⁾。

以上のように臨済はあくまでも「一心既無」という思想を根底に、概念化、対象化を拒否するのである。これは、馬祖の禅から直接に発展させたのではなく、実は黄檗の「空に回帰する」という限定を経て、「既に無である」という立場を展開していたのである。ここで想起されるのが、臨済悟道時の以下の一節である。

愚云、「黄檗恁麼老婆、為汝得徹困。更來者裡、問『有過無過。』」師於言下大悟云、「元來黄檗仏法無多子。」

（『天聖広灯録』巻一〇、臨済章434a）

愚云わく、「黄檗、恁麼^{かく}老婆にして、汝が為に得て徹困なり。更に者裡^{ここ}に來たりて、『過^{とが}有りや過無しや』と問う」と。師、言下に大悟して云わく、「元來黄檗の仏法に多子^{たし}無し」と。

黄檗に打たれた過失の所在を問う臨済に大愚は答える——「黄檗はかくも丁寧に導き、お前のためにクタクタだ。それなのにここにやって来て『過失がありましたか』などとぬかしおる」。臨済はそれを聞くや大いに悟り言う、「ああ、黄檗の仏法は端的だったのだ」。

臨済悟道の語である「元來黄檗の仏法に多子無し」は、從來「なんだ！黄檗の仏法はなんてそんなたいないものだったのか⁵⁶⁾」等と解されて來たものを、入矢義高氏は語学的な見地から「ああ、黄檗の仏法は端的だったのだ⁵⁷⁾」と見直した⁵⁸⁾。

しかしこれまで縷々見てきたように、『伝心法要』『宛陵録』から読みとれる黄檗の思想は必ずしも「無多子」のものではなかった。そして実際に黄檗と臨済の仏法には隔たりがあり、黄檗が空に収束して至る境地を臨済は出発点としていたのであった。すなわち、黄檗の「多子（くだくだしい）」なる仏法を、臨済は「無多子（くだくだしいものがない）」なる仏法に再構築していると考えることができよう。

つまり、本節の分析は、臨済悟道の語を、「ああ、黄檗から承けた仏法とは、本来くだくだしいものが無かったのだ」と、黄檗の禅を端的に総括した語であると見る一定の示唆を与えるのである。

本章結論

本章冒頭において指摘したように従来、馬祖道一（七〇九―七八）とその法孫である黄檗希運（？―八五〇頃）、ならびに黄檗の法嗣である臨済義玄（？―八六六／八六七）は馬祖系の禅僧という括りで、その思想的相違を問題にされることがほとんどなかった。確かにこれまでの分析により、黄檗と臨済は馬祖の禅を端的にあらわした「即心是仏」「作用即性」「平常無事」という三要素を継承していることが確認された。

しかしながら同時に、馬祖・黄檗・臨済の三者によるこの三要素の展開を詳細に分析するとそれぞれ相違点と隔たりが確認され、それは三者の思想構造に違いによることが明らかにになったのである。

以下にこれまで縷々見てきた馬祖・黄檗・臨済における思想展開を通時的にまとめよう。

馬祖の禅とは、「即心是仏」によりインド以来の大乗仏教が問題としてきた「今生での成仏」を打破したところに新しさがあつたと言えよう。すなわち馬祖禅の新しさとは、それまでの仏教の立場である、「永劫とも思われる修行を経て仏となるのであり、今生での成仏は想定しない」というものを打破し、「修行を必要とせずありのままに仏である」と断言した点なのである。そして馬祖はこれを理論にとどめず生きた身上における己の問題として学人を接化した。このような馬祖の禅を小川隆氏は、「即心是仏」「作用即性」「平常無事」という三要素に要約して論述したのである。

本章では、この三要素に基づき、馬祖・黄檗・臨済の思想展開を分析した。本章で行った分析にもとづき三者の三要素の展開を簡単にまとめ次のようになる。

「即心是仏」「作用即性」「平常無事」である。

・黄檗

空に回帰してはじめて「即心是仏」「作用即性」「平常無事」である。

・臨済

既に「一心」は無であり「即心是仏」「作用即性」「平常無事」である。

馬祖の三要素を黄檗は、「空に回帰する」という思想構造の上に承け、さらに臨済は黄檗を通し馬祖の三要素を「既に無である」という思想構造の上に展開していたのであった。

以下、より詳細に三者の三要素への立場をまとめる。

馬祖禅の三要素とは次の三点である。

「即心是仏」は、「自心は是れ仏、此の心は即ち仏心なり」と言うように、外ならぬ自身のありのままの心こそが仏である。「作用即性」とは、「祇今語言する、即ち是れ汝が心なり」と言うように、自身の心が仏である以上、あらゆる働きは全てそのまま仏性の発露である。そして「平常無事」とは、「道を修め坐禅するを仮らず」と言うように、作為的な修行など必要なく、「但だ時に随いて衣を着て飯を喫らい、長に聖胎を養い、任運に時を過ごす」と言うように、すでに心が仏である以上、仏になる為の修行は不要であり、ただありのまま過ごせばよい、ということであった。

馬祖においてこのような三要素が成り立つ根底には、「ありのままの心」がキーワードとなっており、換言するならば「ありのままの心」の是認が馬祖禅の前提となっていたのである。そしてこれを馬祖は、「達磨が『楞伽經』を用いて説いた」と明示することにより、彼が独自に打ち出した根拠無き新説ではなく、仏教・禅の正統説であると主張したのである。

次に、黄檗における馬祖禅の三要素を分析すると、表現として馬祖とほぼ同じものが見られた。

黄檗は「即心是仏」という語を用いており、「作用即性」についても馬祖と同じ口ぶりであり、
「即しく如今言語する者、正に是れ汝が心なり」と言う。「平常無事」についても、「等閑無事なれ。謾りに心を用うること莫かれ。真を求めることを用いず、唯だ須らく見を息むべし」と言う。つまり、黄檗が馬祖の三要素を表現としても承けていることは明確であった。

しかし一方では「作用即性」について、「此の本源清浄心は、常自に円明にして偏ねく照

らすも、世人悟らずして、祇だ見聞覚知を認めて心と為し、見聞覚知の為に覆わる、所以に精明の本体を覩みず」と、作用が悟りの妨げになると提示しており、馬祖が言う「作用即性」説とは異なる発言も見られた。

このような差異を切り口に考察を進めると、彼の思想の眼目は、『首楞嚴經』の語である「元依り一精明、分かれて六和合と成る」に基づき、「心」を「一精明」と「六和合」に分けて論じることにあることが明らかとなった。つまりこれが馬祖の思想との隔たりの原因であったのである。そして黄檗はこの「一精明」と「六和合」に分けることから、「心」は「空」に回帰することにより現前するという思想を導くのである。つまり黄檗は馬祖の三要素を、この「空」に回帰するという思想により再編していたのであった。それを踏まえると、黄檗における馬祖禅の三要素の展開は以下のようになる。

「即心是仏」は、相に執着する凡夫の心もそのままの仏だということではなく、「一精明」と表現される根源的な空なる心が仏である。そしてこの「一精明」は、そこから分かれた「六和合」を基に構成される世界を空ならしめることによりはじめて現前する。「作用即性」は、あらゆる「作用」が「性」に等置されるのではなく、「作用」と「性」は「不即不離」であり、これも相に執着せず世界が空ならしめられてはじめて現前する事実となる。「平常無事」は、あらゆる行動や知覚が仏のはたらきであるから、あるがままにあれば良いというのではなく、分別された相に執着することなく空に回帰して、ありのままに在ることになる。

このような三要素の展開の違いは、馬祖の「ありのままの心」を是認する立場とは違い、黄檗は「空に回帰する」という過程を経た「心」を思想の根本に置いているからこそ生じたのである。

そして臨済において馬祖禅の三要素は以下のように展開されていた。

臨済は「即心是仏」と「作用即性」については、「身心の祖仏と別ならざる」そして、「你、但し現今用く底を信ぜば、一箇の事も也た無し」とそれぞれ馬祖と近い表現をしていた。そして「平常無事」を明言しており、一見するならば馬祖の三要素を違うことなく継承しているように見えた。しかし詳細に分析すると「即心是仏」と「作用即性」についても近い表現をしているが必ずしも馬祖の発言と同じとは言えず、「平常無事」についてもそれを擬人化した「無位の真人」を提示するもこれを概念化、対象化することを拒絶していた。

つまり臨済において馬祖禅の三要素とは、馬祖や黄檗のように単純に明言することができない事情があったのである。

それは、「一心既無」という臨済の語に起因していた。臨済は黄檗より『首楞嚴經』によ

る「心」を「一精明」と「六和合」に分けて論じることが踏襲するも、そこから導き出す臨済の結論は黄檗とは全く違い、「一心既に無」というものであった。つまり臨済は、馬祖による三要素を再編した黄檗から、さらに違った方向に展開していたのである。それは、黄檗が空に回帰して初めて至る境地を「既に無」と出発点とし、既にそこにあること「信じる」ことを要求するものである。

このような臨済の立場は見かけ上、馬祖の立場に近いものとなっている。すなわち馬祖が是認した「ありのままの心」を臨済も「一心が既に無」であるという立場から是認しているという点である。

ここにまとめたものをさらに次の二項目にそって表にまとめると以下ようになる。

(一)『楞嚴経』使用の有無について。

(二)「ありのままの心」の是認について。

この二点に絞り見ることで、より鮮明に三者の思想が緊密な連関をもつて変遷したことが浮き彫りになる。

	馬祖	黄檗	臨済
(一)『楞嚴経』の使用	×	○	○
(二)「ありのままの心」の是認	○	×	○

(一) 馬祖は、彼の「一心」の根拠を『楞伽経』に求めており『首楞嚴経』は使用していない。一方、黄檗と臨済の両者は『首楞嚴経』の同一箇所「元依り一精明、分かれて六和合と成る」を引用していた⁸⁰⁾。

(二) 馬祖は、『楞伽経』を用い「ありのままの心」を説く。そして黄檗は『首楞嚴経』を用いて「一心」を説くも、「ありのまま」ではなく、「空に回帰する」という段階を経ることを必要とする。一方、臨済は黄檗と同じく『首楞嚴経』の同一箇所を引きながらも、そこから「一心既に無」と提示し、「ありのままの心」を是認するのであった。

馬祖により提示された三要素である「即心是仏」「作用即性」「平常無事」の根底には、「ありのままの心」の是認が鍵となっていた。しかし従来、馬祖系の禅僧として思想的差異を問題にされなかった黄檗は、『首楞嚴経』を用い、「ありのままの心」を是認することなく、「空に回帰する」という新たな思想により馬祖禅を再編していたのであった。これは黄檗

のみの思想展開ではなく、すでに柳氏が指摘するように、「ありのままの心」の是非は、馬祖の法孫の時代において広く共有されていた時代的問題であったのである（注35参照）。

そして黄檗の法嗣である臨済は、黄檗により提示された『首楞嚴經』を用いながらも、黄檗の説を換骨奪胎して馬祖の禅に近い立場に立ち返るのである。それは黄檗により「空に回帰する」という道へと転換された馬祖の「ありのままの心」の是認への回帰ともとれるものであった。

しかしながら臨済の禅は馬祖の禅の焼き直しではなく、黄檗の禅を咀嚼した後、「既・に・ありのままの心」にあることを信じるという立場を提示していたのであり、黄檗の禅を経ずしては至らない結論である。なお、臨済悟道の語を用いるのであれば、本論中に示したように臨済は、「多子（くだくだしい）」なる黄檗の禅を端的に総括し、「無多子（くだくだしいものがない）」なる禅へと再編したということになる。

以上のように、これまであまり差異を問題にされなかった馬祖・黄檗・臨済の三者の思想が実は階層的に展開していることが明らかとなった。これは馬祖と臨済の間に黄檗を入れることにより明確になったことであり、ここに黄檗が馬祖禅と臨済禅の間にあり、思想的転換点として重要な役割を果たしていたことが確認されるのである。

注

¹ 經典類に見える説話では今生の成仏を説く例が見える。例えば『法華経』に見える龍女の成仏（『妙法蓮華経』巻四「提婆達多品」[p.262c]）等があるが、現実の龍樹、法蔵といったインド・中国の大乗仏教において極めて重要な僧侶でさえ、今生での成仏は難しいと考えていた。詳しくは柳幹康「二〇二五、一四四—一四五」参照。

² 序論注7参照。

³ 小川隆「二〇二一、五六」参照。

⁴ 「一心」について馬祖は以下のように言う。

一切法皆是心法、一切名皆是心名。万法皆従心生。心為万法之根本。……種種成立皆由一心也。

『景德伝灯録』巻二八、「江西大寂道一禅師語」576b)

一切の法は皆な是れ心法、一切の名は皆な是れ心名なり。万法は皆な心より生ず。心は万法の根本^た為り。……種種の成立は皆な一心に由るなり。

馬祖は言う——あらゆる法は全て心の法であり、あらゆる名称は全て心の名である。あらゆるものは全て心から生じる。心はあらゆるものの根本である。……様々な成り立ちは全て一心によるのである。

馬祖はあらゆるものは「一心」により生み出され成立していると言う。これを馬祖は經典に見える語を用いて以下のように説く。

心外無別仏、仏外無別心。……故「三界唯心」、森羅万象一法之所印。

〔景德伝灯録〕巻六、馬祖章(89a)

心の外に別に仏無く、仏の外に別に心無し。……故に「三界唯心」、森羅万象は一法の所印なり。

いわく——心のほかに別の仏など無く、仏のほかに別の心など無い。……だから「この世界は心の産物」であり、あらゆる現象、事物はその一法たる一心のあらわれなのだ。

『三界唯心』とは、『心地観経』巻八、『華嚴経』巻五四、『楞伽経』(三種の『楞伽経』全て)等に見える語であり、この世界は全て「心」が作り出していることを端的に提示する語である。

馬祖はこの語を彼の「一心」の根拠として用い、この「一心」の釈義は、「達摩大師、南天竺国よ従り来り、上乘一心の法を伝え、汝らをして開悟せしむ」と、達磨によりもたらされたものであると禪の系譜において正統であることを強調するのである。馬祖の言う「一心」をまとめると、『一心』とは仏と等置され、そこからあらゆるものを生ぜしむ根本である。そしてこれは經典により裏打ちされ、さらに達磨により伝来されたる仏教そして禪門における正統の解釈である」ということになる。

また、以上のように、複数の經典にある語をその經典の意味範囲にとらわれず引用していることから、本論で述べるように馬祖が自説を提示するために經典の引用を行っていることがうかがい知れる。

⁵ 『続高僧伝』巻一六、釈僧可章に「初め達摩禪師、四巻楞伽を以て可に授けて曰わく、『我れ漢地を觀るに惟だ此の經有り。仁者、依りて行ぜば自ら世を渡るを得ん』と(初達摩禪師以四卷楞伽授可曰、『我觀漢地惟有此經。仁者依行自得度世』)」(T50.552b)とある。

⁶ 『楞伽経』は、インドの大乗仏教における唯識説に基づいて構成された中期大乗經典群の一つである(奥村元康「二〇一四、一一三」)。その漢訳本には新旧四つがあり、一つは早くに散佚されたとされ(散佚したとされるのは最古の『楞伽経』であり、北梁の曇無讖(三八五—四三三)により四一一年に四卷本として訳出されたとされる。これは『歴代三宝紀』(T49.84b)に見える記述であるが、他書に言及されることはなく伝説の域を出ない。高崎直道「二〇〇九、三五八—三五九」、現存するのは、以下の三種である。

・『楞伽阿跋多羅宝経』四卷(求那跋陀羅(三九四—四六八)訳、四四三年訳出、T16.480a-514b・no670)『高僧伝』巻三、求那跋陀羅章(T50.344b)の記述参照。

・『入楞伽経』一〇巻(菩提流支(?—五二七)訳、五一四年訳出、T16.514c-586b・no671)『続高僧伝』巻一、菩提流支章(T50.428a-429c)の記述参照。

・『大乘入楞伽経』七巻(実叉難陀(六五二—七一〇)七〇〇—七〇四年訳出、T16.587a-640c・no672)『宋高僧伝』巻二、実叉難陀章(T50.717c-719a)の記述参照。

⁷ 『楞伽經』の現存最古の漢訳『楞伽阿跋多羅宝經』には、「仏語心」という語が見える (T16. 28a)。なお、同経はその全体を「一切仏語心品」と呼び、一から四に分けている。また高崎直道・堀内俊郎「二〇一五、二四」の指摘によれば、サンスクリット本第八章「断」食肉品」の末尾に

「sarva-buddha-pravacana-hrdaya (一切の仏の言葉の心髄)」とあり、「一切仏語心」の由来はここに遡ることができる⁸と述べる。

⁸ 柳幹康「二〇一二、一三九」は、「馬祖以前の解釈によれば、『楞伽經』は修行法や「迷える心」「悟れる心」などの教えを説くものであった。ところが馬祖の見方では、『楞伽經』は修行を否定し、一心(自心||仏心)を説くものになっている」と、馬祖による『楞伽經』の新解釈を明らかにしている。なお、馬祖は『楞伽經』の文言を都合八箇所から引いている(柳幹康「二〇一二、一三四」参照)。

また、石井公成「二〇〇五、一一四、一一五」は一心についての言及はないが、馬祖が『楞伽經』の文脈にとらわれず、独自の解釈を行っていることを指摘している。そして同「二〇〇五、一一一」では、馬祖の『楞伽經』重視と自在な教化は、弘忍・老安(五八二―七〇八)の伝統を受けていることを指摘している。

⁹ 本章でとりあげる馬祖・黄檗・臨済三者の思想分析では、「一心」という語が鍵となっているが、本研究では三者が用いる「一心」の仏教思想、中国思想における位置づけについては論じない。本論で述べたとおり、この「一心」という語は、多くの經典に引かれ、馬祖も『楞伽經』を根拠とするが、三者は実際には特定の經典、もしくは特定の思想の延長から「一心」を論じているのではなく、「釈迦から相伝された真理」という一般的な仏教用語として用い、それぞれの思想を展開している。それは、以下に挙げる黄檗の「一心」は、仏祖が一致して説くものであるという説からも明らかである。

從仏至祖、並不論別事。唯論一心。

(『宛陵錄』349b)

仏從り祖に至るまで、並く別事を論ぜず。唯だ一心を論ずるのみ。

この態度は三者に通底するものである。

さらに、結論を先取ることになるが、馬祖・黄檗・臨済の「一心」についての思想的相違は、經典を根拠とするも、その意味を換骨奪胎して構築した、それぞれ独自の思想構造の相違によっている。つまり、ここに「一心」についての個別の經典や思想を代入することは本研究においては意味をなさない。また、序論において述べたように、これまでの先行研究が三者の思想的相違を見逃してきたのは、主観的に思想の類似性に着目し、ここに經典や他の思想を持ち込んだことにほかならないと考える。

以上から、本研究では、分析の焦点を絞るため、また、「一心」についての專題研究ではないことから、仏教思想、中国思想における「一心」の思想的継承、展開の観点から、經典や他の思想との対比により三者の思想を論じることほしない。あくまでも、「一心」という語を鍵としている馬祖・黄檗・臨済三者の唐代禅思想史における思想展開を分析の対象としている。

¹⁰ 「平常無事」という語は臨済の示衆に初出し、馬祖自身は管見の限り「無事」という語を使用せず、「平常心是道」と言う。しかし、小川隆氏の指摘にあるように馬祖禪を端的にまとめる概念として有用である。

¹¹ 『祖堂集』卷一五、大梅章(565)。

¹² 『景德伝灯録』卷三、達磨章(30b)。論証については、衣川賢次「一九九二」、小川隆「二〇一一、九一—九二」に詳しい。

¹³ 小川隆「二〇一一、七三—八八」参照。小川氏は、具体例として伏牛自在(七四一—八二二)、東寺如会(七四四—八二三)、南泉普願(七四八—八三四)等の機縁話を挙げ論じている。小川隆「二〇一一、七八」は、「馬祖の没後、馬祖の弟子たちのあいだで「心」の実体化が問題となり、「即心是仏」への反措定として「非心非仏」の語が生み出され、それがさらに「不是心、不是仏、不是物」に進み、やがてそれらが遡って馬祖に仮託されていた、そう考えることもさほど不自然でないように思われる」と述べている。

¹⁴ 小川隆「二〇一一、四六」は、「馬祖の語を録す後世の文献でもともに冒頭に置かれており、いわば、馬祖の立教開宗の第一声としてひろく知られたものである」と述べる。

¹⁵ 須山長治「一九八七、一八五」は、『即心是仏』は『伝心法要』中繰り返し語られる。……等々の変形は何よりも黄檗がこの「即心是仏」を己の禅思想の根柢に据えていたことを物語る」と述べている。また、同「一九八二、一四二」では「黄檗の『一心』は馬祖譲りで、しかも心地法門の旗印である」と述べている。

¹⁶ 圭峰宗密(七八〇—八四二)は自著の『裴休拾遺問』(石井修道「一九八一、八四」)において、以下の『楞伽經』の一文を引き馬祖禪の理論的根柢とする。

或有仏刹瞻視頭法。或有作相、或有揚眉、或有動睛、或笑、或欠、或聲咳、或念刹土、或動揺。

(『楞伽阿跋多羅宝經』卷二「一切仏語心品之二」T16.493a-b)

或いは仏刹有りて瞻視にて法を顕す。或いは作相有りて、或いは揚眉有りて、或いは動睛有りて、或いは笑い、或いは欠、或いは聲咳、或いは刹土を念じ、或いは動揺にてなり。

仏は大慧菩薩に言葉とはただの印に過ぎないと説き、続けて言う——仏国土では見つめることで真理を示す。もしくは動作により、眉の上げ下げにより、目玉の動きにより、笑いにより、あくびにより、咳払いにより、国土を念ずることにより、震えにより示すのである。

馬祖はこの一文をそのまま引用してはいないが、ここに見える内容は馬祖禪の「作用即性」説を彷彿とさせるものであり、小川隆「二〇一一、一〇七—一〇八」は、荷沢神会(六八四—七五八)の「震身」による説示(『祖堂集』卷三、靖居章109)もこれに依る可能性を指摘する。

¹⁷ 注12に挙げたように、その萌芽は馬祖以前に見いだすことができる。

¹⁸ 小川隆「二〇一一、五六」は、「馬祖禪の独自性は、その一事を理論的考察の帰結として教示するのではなく、我が身のうへの活きた事実として、学人に自ら身をもつて実感させ体得させるという点にこそあった」と述べている。

¹⁹ 北宗文献の『大乘無生方便門』に、「眼見色、耳聞声、鼻覺香、舌知味、身覺触、意知法」(85. 1274a・『五方便』鈴木大拙「二〇〇〇、一七二」)と見える。

²⁰ ここに引く語は、以下のように『首楞嚴經』卷六のそれぞれ別の箇所違った文脈で見える語を組み合わせたものである。「想の澄めるは国土と成り、知覺は乃ち衆生なり(相澄成国土、知覺乃衆生)」「首楞嚴經」卷六、T19. 130a)、「見聞は幻翳の如く、三界は空華の若し(見聞如幻翳、三界若空華)」「首楞嚴經」卷六、T19. 131a) (傍点筆者)。つまり黄檗は、必ずしも『首楞嚴經』の主張を踏襲している訳ではなく、彼の理論の根拠とするために『首楞嚴經』という經典を用いたが、その意味内容を必ずしも承けていない。

²¹ 「戒行は薰を増し、淨業を積まん」という語は、馬祖のいう「平常無事」とは必ずしも一致しない。この点について柳幹康「二〇一五、二〇〇—二〇二」は、『景德伝灯録』の成立が宗密・延寿の没後であることに鑑みれば、この文言は馬祖の言葉が伝承される過程で新たに生まれたものであり、両者はそれを知らなかったかもしれない」と述べている。

²² 同時代の詩人である賈島(七七九—八四三)の「古意」(『長江集』卷一所収)と題する詩に「志士終夜の心、良馬白日の足。俱に等閑ならずと為す、誰か是れ知音の目(志士終夜心、良馬白日足。俱為不等閑、誰是知音目)」(李嘉言「一九八三、一」)とある。

²³ 『宛陵録』にも「等閑無事」という語を用いた次のようなほぼ同じ主張が見える。「等閑無事なれ。強いて他境を弁ずること莫かれ(等閑無事。莫強弁他境)」(『宛陵録』350b)。

²⁴ 般刺蜜帝訳『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』。現在では八世紀初頭に中国で撰述された偽經であると考えられている(望月信享「一九二二」、常盤大定「一九四一、三—二四」。また印順「一九七一、一四七—一五〇」(修訂日訳版、伊吹敦「一九九七、一八七—一九〇」)は、『首楞嚴經』の思想と禪の思想につながりがあることを指摘している。齋藤智寛「二〇一七、二九一—二九二」も印順氏の説を引き、分析を進めている。

²⁵ このように、「即心是仏」を『首楞嚴經』の説を使い、心を分けて説くことは、黄檗に初めて見える。これを臨済も継承する点については本章第二節を参照。

²⁶ 齋藤智寛「二〇一七、三〇七」は、黄檗の説く「一心」と「六和合」について次のように言う。「黄檗の説法の要点は、「六和合」によって成立した現象世界があくまでも仮のものであることを悟れば、それを取りも直さず「一精明」すなわち「一心」の世界なのだとしたことだろう」。注41も合わせ参照。

²⁷ 賈晋華「二〇一三、一五〇—一五二」は、黄檗が『首楞嚴經』を用いて自説を唱えたことを分析しており、『首楞嚴經』が説く「虚空」を彼の思想に援用していることを指摘している。確かな指摘であるが、賈氏は『首楞嚴經』と『伝心法要』における「虚空」という文字の使用頻度と意象に拠って論述しており、具体的に黄檗が『首楞嚴經』を用いて空に回帰する道を説いていることについては指摘していない。なお、同「二〇一三、一五三」では、黄檗が『首楞嚴經』を多く引用し、「化用」(齋藤智寛・村田みお

「二〇一七、二四八」は「換骨奪胎」と訳す）したことも指摘する。序論注15を合わせ参照。

同じく『伝心法要』に次のように見え、黄檗が繰り返しこの点について説いていることが分かる。

如今学道人、不悟此心体、便於心上生心、向外求仏、著相修行。皆是惡法、非菩提道。

『伝心法要』341b—342a)

如今学道の人は、此の心体を悟らず、便ち心上に於いて心を生じ、外に向かって仏を求め、相に著して修行す。皆な是れ惡法にして、菩提の道に非ず。

「相」に執着しないということは、馬祖も主張する。しかし、以下に見えるように馬祖は、前提として「自性本来具足」と明言しており、黄檗の説とは根本的な前提の違いが見える。

云、「作何見解、即得達道。」師曰、「自性本来具足。但於善惡事中不滯、喚作修道人。取善捨惡、觀空入定、即属造作。更若向外馳求。轉疎轉遠……。」

『天聖広灯録』卷八、馬祖章406a)

云わく、「何の見解を作さば、即ち道に達することを得るや」と。師曰わく、「自性本来具足す。但だ善惡の事の中に於いて滯らざるを、喚んで修道の人と作す。善を取り惡を捨て、空を觀じて定に入るは、即ち造作に属す。更に若し外に向かつて馳求すれば轉た疎にして轉た遠さかる……。」と。

「默契」とは、一般に、「言葉を交わさず意志が通じ合う」ことであるが、黄檗の言う「默契」とは、「一心」と契合する、つまり、ぴたりと一致するという意味である。中鉢雅量「二〇七、五」は、「会契」の項に、『契』は本来、二つ合わせて一つの文様となる『わりふ』のことであり、こゝは『わりふ』のようにぴたり一つになる』の意ではないか」と述べている。

修行者に対して「默契」を要す箇所は『伝心法要』には、こゝ以外に二箇所見え(344b)(345a)、『宛陵録』にも一箇所見える(331b)。他にも『伝心法要』において以下のように「会契」「契」と言う。「定量して之を言うべからず。但だ当体にて之を会契せば即ち是なり(不可定量言之。但当体会契之即是)。「但だ本心に契うて、法を求むることを用いざれ。(但契本心、不用求法。)」(345a)。

また、『伝心法要』において慧能が悟得し授法した時、慧能により明上座が悟得した時の表現として次のように「默契」の語を使用する。「六祖當時、祇是默契し。密かに如来甚深の意を授けられることを得たり。所以に法を付して他に与う(六祖當時、祇是默契。得密授如来甚深意。所以付法與他)」「明、言下に忽然として默契す(明、於言下忽然默契)」(共に384b)

小川隆「二〇一一、四八」は、「即心是仏」といっても、「仏」と等置されるべき特別の「心」がどこにあるのではない。解らぬなら解らぬというこの「心」、それがそのまま「仏」なのであり、そのほかに「仏」は存在しないというのである」と述べている。

23 馬祖も、「一切皆空」であることは説いているが、黄檗の説と違いがある。馬祖は次のように教理的に無業に説いている。

馬大師云、「如是、如是。一切心性、不生不滅。一切諸法、本自空寂。是故經云、『諸法從本来、常自寂滅相。』又云、『畢竟空寂舍。』又云、『諸法空為坐。』此則諸仏如来住無所住处。若如是知、即是住空寂舍、坐法空座、举足下足、不離道場。言下便了、更無漸次。所謂不動足而登涅槃山。」

『祖堂集』卷一五、汾州無業章(58)

馬大師云わく、「是くの如し、是くの如し。一切の心性、不生不滅。一切の諸法、本自り空寂なり。是の故に經に云わく、『諸法、本從り来、常に自ら寂滅相なり』と。又た云わく、『畢竟空寂の舍なり』と。又た云わく、『諸法、空を坐と為す』と。此れ則ち諸仏如来、無所住处に住するなり。若し是くの如く知らば、即ち是れ空寂の舍に住し、法空の座に坐し、举足下足、道場を離れず、言下に便ち了り、更に漸次無し。所謂る『足を動かさずして涅槃の山に登るなり』と」。

馬祖も「一切皆空」であるという立場の上に、「即心是仏」を打ち出していることが理解できる。しかし、馬祖は、本来空であるということは、この世界構成の事実であり、一般的な仏教の立場にあるに過ぎない。黄檗のように、空ならしめることにより一心が現前するとは言わない。

34 『摩訶般若波羅蜜經』卷六「勝出品」に、須菩提の言葉として「摩訶衍」と虚空が等しいと次のように見える。「世尊、摩訶衍、摩訶衍は、一切の世間及び諸天、人、阿修羅に勝出す。世尊、是の摩訶衍と虚空と等しく……(世尊、摩訶衍摩訶衍者、勝出一切世間及諸天、人、阿修羅。世尊、是摩訶衍与虚空等……)」(T08. 261a)。またこの箇所を引用したのは同品に以下のように「摩訶衍」の説明として「首楞嚴三昧」という語を用いることも無関係ではないと考えられる。「……所謂る、首楞嚴三昧、乃至、離著虚空不染三昧、是れ菩薩摩訶薩の摩訶衍と名づく(……所謂、首楞嚴三昧乃至離著虚空不染三昧、是名菩薩摩訶薩摩訶衍)」(T08. 261b)。

35 柳氏は、具体的には、圭峰宗密(七八〇―八四一)が『円覚經』を用い、鴻山靈祐(七七―八五三)と弘辯(七八―八六五)が新たな修証論によりそれぞれ馬祖禪にあらたな試みを行ったことを指摘している。

36 衣川賢次「二〇一七、二五六」は、「示衆」を読むかぎり、臨済の禪思想は徹底した馬祖系の「即心是仏」「作用即性」「無事」の主張で一貫しているのは、師の黄檗の思想を継承しているのであり、馬祖禪に疑いをさしはさむ石頭・薬山系の思想は見いだされない」と述べている。

37 小川隆「二〇〇八、一七五」は、「臨済の説く所も、思想としては、これら馬祖系の諸祖の延長線上にある。だが、臨済はそれを理論として説くことをせず、仏性の作用を一箇の人格的なイメージとして表象し、それを個々の学人と即座に同定するという説き方で直指する。臨済の斬新さは、そうした提示の仕方にあった」と述べる。

38 衣川賢次「二〇一〇、六七」は、『臨済録』を読んで、度肝を抜かれるような、荒々しいどぎつい言い

ぐさは、そのほとんどが徳山の影響から来ていることは、対照してみればだちに了解される。……従来『臨済録』中もとても精彩ある部分のように見えていた発想から用語に至るまで、さらには「無事の人」の形象（著衣喫飯、屙屎送尿、活撥撥地）さえも、じつは徳山の示衆を継承したものであった」と述べ、さらに同「二〇一〇、七〇」は、「臨済は江西新昌黄檗山で、希運禪師に参じて契悟、のち北に帰り鎮州に留まることになるが、おそらくそのころ南方で徳山の示衆に接する機会があり、臨済の接化の一面に強い影響を与えたのであらう」と述べている。衣川氏の指摘のとおり、確かに徳山の示衆と臨済の示衆は類似している。しかし、これまで、臨済は馬祖禪、黄檗の思想を承けていることも指摘されている（注36参照）。本論では、馬祖禪から黄檗を経て臨済に至る思想展開に焦点を絞り分析を行う。

吳進幹「二〇一八」は、臨済が黄檗の「不即不離」を承けていることを指摘するが、細かな論証は行っていない。序論注15参照。

衣川賢次「二〇一七、二三四」は、「形成の問題はもともと古形を存する『天聖広灯録』を基点にかながえなくてはならない」と指摘し、同「二〇一七、二三七―三三九」に、「一見すると『宗鏡録』から『景德伝灯録』、『天聖広灯録』へは、叙述が簡から繁へと分量が増えてゆき、増補されているかにおもえるが、仔細に見るとそうではなく、『宗鏡録』と『景德伝灯録』は『天聖広灯録』を節引簡略化し、かつ叙述をやや文語的に改めたかたちであることがわかる。……『祖堂集』はさきの『景德伝灯録』と同じ節引の手法で引用していることが了解される」と述べる。

齋藤智寛「二〇一七、三〇七」は、臨済と黄檗が同じ『楞嚴経』の一節を引用していたことを指摘し、「臨済は十分に師の説を咀嚼・継承しつつ自己の説法を展開したのだと言えるだろう」と述べる。しかし、両者の差異は十分に論じられていない。注26も合わせ参照。

『祖堂集』卷一九、臨済章、『宗鏡録』卷九八は、「心若し生ぜずんば、随所に解脱せん（心若不生、随所解脱）」に作る。当時このように記載するテキストの系統が存在したことは確かである。しかし、注40に引いたように衣川氏の説によるならば、「一心既無」という語が元になっていると考えられる。また、この箇所における「心」を「有相の心」と解することは、その前の「一精明」と「六和合」とあることから不自然であり、ここでの「心」も一精明たる「無相の心」を指すと考えられ、「一心既無」という表現とは、わずかにズレが生じるも、根本的には同意であるとすることができる。すなわち、「一精明たる心が、もしも生じず無ければ」となり、既定の事実ではないが、心が無いことを提示しており、少なくとも一心と六和合を分け思想を展開した黄檗とは異なる。なお、「心若不生」を承けるテキストは、他に管見の限り、『楞嚴経疏解蒙鈔』卷十、『為霖禪師旅泊庵稿』卷四にしか見えず、一般には臨済の説として「一心既無」が受容されたのである。

沖本克己「二〇一六、一一六」は、「この『唯心論的一元論』には『空』を説き『無常』を説く仏教を再び実在を語るものに逆転してしまう危うさがつきまとう。もともどここでは、『一心既無』という語で実在論への墮落が食い止められてはいるが」と、黄檗の説を臨済が修正しているという一定の評価をしている。

臨済は「心」について「三界唯心、万法唯識」（『天聖広灯録』卷一一、臨済章44b）と馬祖とほぼ同じ表現を使用している。馬祖の「三界唯心」は注3参照。

頌の内容は以下の通り。

禪師体離無明、煩惱従何処生。地獄天堂一相、涅槃生死空名。亦無貪瞋可斷、亦無仏道可成。衆生与仏平等、自然聖智惺惺。不為六塵所染、句句独契無生。正覺一念玄解、三世坦然皆平。非法非律自制、憺然真入円成。絶此四句百非、如空無作無依。

禪師の体、無明を離れ、煩惱何処より生ず。地獄と天堂は一相、涅槃と生死は空名なり。亦た貪瞋の断すべき無く、亦た仏道の成すべき無し。衆生と仏は平等にして、自然に聖智惺惺たり。六塵染むる所を不為、句句独り無生に契う。正覺の一念玄解せば、三世坦然として皆な平らかなり。法に非ず律に非ず自ら制し、憺然として真に円成に入る。此の四句百非を絶せば、空の無作無依の如し。

小川隆「二〇〇八、一六八―一六九」は、福州大安の語に見える「六門」が六根を指すことから、それを臨済は「六道の神光」を呼び、さらに「自身に具わった感官のはたらきを光にたとえたものに外ならない」と指摘する。

衣川氏は「無事の人」は、雲門からの継承であると指摘している。注 38 参照。

「無位の真人」と「無事の人」は、「平常無事」を体現するという側面においては、同義である。しかし、「無事の人」という語は、現実には悟し者そのものを提示した語であり、「無位の真人」「無依の道人」は「平常無事」を体現する、馬祖の三要素そのものを擬人化したものである。

小川隆「二〇〇八、一七五―一七六」は、「ありのままで仏であり、仏性ととともに躍動し、己れの外に何ら求める必要のない自己、それを臨済は「一生無事の人」と呼び、また「無依の道人」「無位の真人」などと呼ぶ」と述べ、「無事の人」と「無位の真人」を「馬祖の三要素を体現する」という観点から同列にしている。

なお、臨済が用いる「人」については古くから注目され、臨済の禪思想には「人」が重要な位置を占めることが指摘されている。鈴木大拙「一九四九」は、臨済の思想の眼目を「人」と規定し、柳田聖山「一九七二、三〇六」は、「黄檗の「心法」は、臨済に至って「人」となる」と述べる。

『祖堂集』巻一九、臨済章、『景德伝灯録』巻二二、臨済章にも収められ、衣川賢次「二〇一七、二二九―二四〇」は、この問答が「いちはやく南方に喧伝されてれ有名になった」ものと看、「唐末伝承の資料にもとづくとかんがえられる」と述べる。

「乾屎橛」については、入矢義高「一九八六、九四―一〇二」「乾屎橛」、同「一九九五、七―九」参照。

小川隆「二〇〇七、二六〇」は、「無位の真人」について、馬祖禪の三要素である「作用即性」に重点を置き、これを擬人化した譬喩であると指摘する。また注 49 参照。馬祖禪の三要素は連環関係にあるため、「作用即性」を見て取ることは、「平常無事」を体現することに外ならない。

同様の表現に、「你に向かつて道う、『仏無く法無く、修無く証無し』と（向你道、『無仏無法、無修無証』）」『天聖広灯録』巻二一、臨済章 445b）とある。

小川隆「二〇〇八、一八二」は、「僧は『無位の真人』を、なおも外在的な対象として理解し説明しよ

うとしている。だが、それは、己れの外に客体として求めれば求めるほど、ますます遠ざかってしまう」と述べる。

⁸⁵ 小川隆「二〇〇八、一〇七」は、「臨済が信じきれと言う一点、それはつまり、本来なんの過不足のない、このあるがままの自己のことに外ならない」と述べている。

⁸⁶ 朝比奈宗源「一九五三、一五七」参照。

⁸⁷ 入矢義高「一九八九、一八三」参照。

⁸⁸ 入矢義高「一九六八、八〇」は、『多事を生』せず、『多子なき』ままの『平常無事』の生きかたそれが臨済が黄檗から学びとった、端的な生きかた「道なのであった」と解している。従来の解釈が語学的見地から間違いであることは、入矢義高「一九六八、七―八」参照。

⁸⁹ 馬祖の系譜において時代が下ると『楞伽經』から『首楞嚴經』の引用が増加する理由として、石井公成「二〇〇五、一一四―一二五」は次のように述べている。「馬祖の孫弟子あたりからは、『楞伽經』を引くことが減っていくが、これは『楞伽經』に頼ることに対する反省・反感が強まったうえ、『楞伽經』の主張を受けつつ中国色を含めた『楞嚴經』などが出現したことが大きいだろう」。

また、百丈の語録にも同じく『首楞嚴經』巻六、偈の一節にある「空生大覺中、如海一漚發」(T19.130a)の語が見る。しかしこれは「問、空生大覺中、如海一漚發、如何」と問いかけられそれに答える問答の中に見える語であり、百丈の思想構造の根底にあるものではない(『天聖広灯録』巻九、百丈章426a)。

第三章 黄檗希運像の変遷

本章では、灯史類に記される黄檗希運（？―八五〇頃）の機縁話の記述と思想の変化を分析することにより、祖師像の変遷を明らかにする。

この作業には、以下の四種の視点を持ち分析を進める。

- ・時間の経過にしたがいどのように黄檗像が変遷するのか。
- ・黄檗像に求められた姿はどのようなものか。
- ・求められる黄檗像を描くためにどのような手法が用いられたのか。
- ・黄檗の機縁話の根底にある思想はどのように展開しているか。

以上の視点を持ち作業を進めることにより、機縁話の変遷において変化する黄檗像が明らかとなり、先に分析を加えた唐代禪の思想展開を合わせると、これまで不明瞭であった唐代禪の潮流と展開が総合的に明らかになるう。

なお、本章で行う分析はあくまでも黄檗の「祖師像」を扱うものであり、史実としての黄檗像を解明するものではない。

さて、本章で扱う黄檗像の変遷についての主な先行研究に、柳田聖山「一九八五」、須山長治「一九八五」がある。同時期に発表されたものであり、お互いに参照はしていないが、ほぼ同様の分析をしている箇所が見える。また、尾崎正善「一九八八」が行った、瀧山靈祐（七七―一八五三）とその弟子であるの仰山慧寂（八〇七―八八三）のいわゆる「瀧仰」の著語についての分析は、柳田氏の後を承けて行ったものであり、本章の分析に関連する。

柳田・須山・尾崎三氏の分析内容は、それぞれ以下のとおりである。須山長治「一九八五」は、黄檗と百丈の嗣法関係のみに限定して論じ、柳田聖山「一九八五」は、四家の成立、並びに臨済義玄（？―八六六／八六七）の位置づけを分析する一環として黄檗の機縁話について分析を加えている。そして尾崎正善「一九八八」は、瀧仰の著語について分析を行ったものであり、結論の重心は臨済に置かれており、黄檗への言及は間接的なものになっている。

まず、黄檗像を俯瞰的に捉えるにあたり重要な視点を柳田氏は次のように述べている。

後年、臨済を祖とする臨済宗の成立に従って、祖師像は大きく変化する。黄檗の弟子

代表として、臨済の伝記の確立とともに、臨済の師にふさわしい、新しい黄檗のイメージが要求される（柳田聖山「二九八五、五六四」）。

柳田氏の指摘は的確なものであり、黄檗と他の禅僧との機縁話を概観すると臨済を臨済宗の祖たらしめるために、臨済を打ち出した偉大な禅僧という祖師像が黄檗に求められていることが理解出来る¹⁾。そして、柳田氏は臨済を祖とするに黄檗のみならず、臨済自身、そして黄檗の師である百丈懷海（七四九―八一四）、さらに百丈の師である馬祖道一（七〇九―七八八）という、いわゆる四家すべての機縁が臨済を臨済宗の祖とすべく改変されていることを以下のように述べている。

結論をいえば、臨済を祖とする臨済宗の形成と、宗祖の語としての『臨済録』の成立によって、四家の機縁は幾層にも練り直され、完全につじつまの合うものとなる。すべての機縁が、臨済の師として、あるいは祖として、曾祖としての視覚で再編されてくる（柳田聖山「二九八五、五六七」）²⁾。

さらに、柳田氏は百丈と黄檗の機縁話に付けられる瀉仰の著語が、このような四家の関係性の強化に寄与していることを指摘している（柳田聖山「二九八五、五五三、五六七」）。

以上に柳田氏による指摘の概要を示したが、その論述は多岐にわたり必ずしも明解ではなく、十分に整理されているとは言えない。

なお、柳田氏は臨済のために四家の機縁すべてが再編されることを言うが、四家のうち、他の者はその傾向が見られるが、馬祖の史伝上の評価が臨済を承けて変化していることは確認できない。

ここで黄檗像の変遷について柳田・須山・尾崎の三氏が行った分析と指摘を整理すると次の二点に集約できる。

- (一) 黄檗と百丈の機縁話の変遷。
- (二) 瀉山と仰山による著語。

つまり、次に図示するように四家の中における黄檗像について、網がけした(一)(二)から分析が行われているということである。



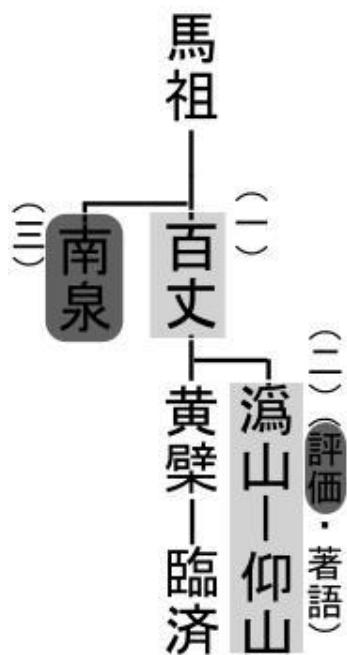
しかし本論中で詳しく見るように、柳田・須山・尾崎の三者はこの二点について関連する資料すべてを分析しているわけではない。具体的には、(一)について柳田・須山両氏が分析を行っているが、五つある黄檗と百丈の機縁話のうち、柳田氏は主に二つ、須山氏は一つに分析を加えているに過ぎない。また(二)については、柳田・尾崎両氏が分析を行っている。柳田氏は瀧仰の著語が臨済の系譜に与える重要性を指摘しているが、詳細な分析は行っておらず、後にこれを承けて尾崎正善「一九八八」が瀧仰の著語について分析を行っている。尾崎氏は時の推移に伴い、百丈・黄檗・臨済の各機縁話に瀧仰の著語が増加することを指摘するも、黄檗の評価という観点からは分析していない。

すなわち、これまで黄檗像の変遷については、直接的ないし間接的に以上の二点につき分析がなされてきたが、それはまだ充分とは言えず、さらに検討すべき余地が残っているのである。

そこで、唐代禅宗史における黄檗の立ち位置と評価を明確にするには、まず以上の二点——(一)「黄檗と百丈の機縁話の変遷」と(二)「瀧山と仰山による著語」——を詳細に分析することが必要である。さらにそれに加えて、(二)で瀧仰の著語を分析すると同時に、瀧山自身の灯史における評価の変遷についても見る必要があり、新たに次の一点を加える必要がある。

(三) 黄檗と南泉の機縁話の変遷。

この(二)の追加点と、(三)を先の系図に加えると以下の通りである。



右記の系図に見えるように、瀉仰の著語を分析する際に、著語を付けた黄檗と百丈下の同参である瀉山の評価の変化を見る必要がある。また、南泉普願（七四八―八三四）は馬祖門下で百丈と同参であり、黄檗の法系上のおじにあたる。これまで黄檗と南泉についての詳細な分析はされておらず、黄檗像を構成する重要な要素が、南泉との機縁話の変化に現れることが指摘されていない。

つまり、唐代禅宗史における黄檗の位置を解明するにあたり、（一）、（二）の詳細な分析――（二）での「瀉山の評価の変遷」を含む――に、新たに（三）「黄檗と南泉の機縁話の変遷」を加える必要がある。

以上の三点につき詳細な分析を加えることで、通史的な黄檗像の変遷が明らかとなり、右記の四家における祖師像としての黄檗の位置関係が明らかとなる。

しかし、以上の分析のみでは黄檗像の表層的な解明に止まる。すなわち黄檗像に託された思想的な変遷が解明されておらず、多角的かつ網羅的な黄檗像の解明とはならない。

そこで、以下の一点をさらに加えて分析を加える必要がある。

（四）機縁話に見える黄檗像の思想的な変遷。

黄檗の様々な機縁話を詳細に分析すると、そこに思想的な変遷があることが明らかとなる。それは、第二章で黄檗の思想の特異性と馬祖門下の思想的変遷を分析したことと無関係ではない。

そこで、第二章の結果を踏まえ思想的な視点から、黄檗の機縁話に現れる手荒な接化の描写をはじめとする、大機大用を振るう姿の変遷を分析する。この点についてこれまで十分な分析は行われておらず、考察の余地が残されている。

なお、今挙げた（四）は先の系図中では、黄檗と臨済の機縁話をはじめとして、黄檗に関わる機縁話全般に及ぶものである。

この作業により、黄檗像における思想的な変遷が明らかとなり、先の三点を合わせることで、総合的な黄檗像の形成と変遷、そして唐代禅思想史における黄檗の位置が明らかとなるのである。また引いては、唐代禅思想史でも重要な、馬祖から臨済に至る潮流を解明する一助となろう。

本章における具体的な作業内容は、黄檗の機縁話における、記述上の変遷と思想的な変遷の二部に分け分析を進める。

まず、「第一節 諸資料に見る黄檗像の変遷」において、（一）「黄檗と百丈の機縁話の変

遷」、(二)「瀉山と仰山による著語と瀉山の評価の変遷」、(三)「黄檗と南泉の機縁話の変遷」の三点につき、黄檗像の灯史における文字上の変遷を分析する。

その後、「第二節 機縁話に見る黄檗像の思想的な変遷」において、(四)「黄檗の機縁話における思想的変遷」について、棒喝に代表される大機大用を振るう姿が黄檗像に求められたことを確認した後、第一節において取りあげた問答の思想的な変遷を分析する。

なお、黄檗像を構成する一要素として裴休(七九一—八六四)との機縁話の変遷がある。これは、黄檗の評価を変化させるという点では前述の個々の要素と一致するが、裴休という特殊な立場——在俗の弟子であり、宰相の地位にあった——のため、付論において分析する。

第一節 諸資料に見る黄檗像の変遷

はじめに

ここでは、本章冒頭において示した黄檗像の変化における四つの視点のうちの三つ——(一)「黄檗と百丈の機縁話の変遷」、(二)「瀉山と仰山による著語」、(三)「黄檗と南泉の機縁話の変遷」——についてそれぞれ、諸資料におけるその記述の変化につき分析を加える。

具体的には「第一項 黄檗と百丈の機縁話」において、黄檗と百丈との機縁話の変遷から黄檗像の評価の変化を分析し、百丈が黄檗を印可することに込められた意図を説明する。次いで、本章冒頭において挙げた順序と逆になるが分析の都合上、「第二項 黄檗と南泉の機縁話」において、黄檗と南泉の評価の変遷が相関的であることを指摘し、評価の反転という百丈の場合とは違った性質により黄檗像が形作られていることを明らかにする。そして、「第三項 黄檗への瀉仰の著語と瀉山の評価」において、瀉山と仰山、師弟による黄檗の立場を称賛する著語の性質と手法、ならびに瀉山の評価の変遷について分析する。

以上の三種の方向から分析を加えることにより、黄檗像が多様な角度から形成されており、それは個々それぞれの人物——百丈・南泉・瀉山——にしか為し得ない役割により形成されていることが明らかとなる。

第一項 黄檗と百丈の機縁話

本項では、黄檗希運(？—八五〇頃)と百丈懷海(七四九—八一四)、との各種灯史における機縁話の記述の変遷を分析することにより、その変遷の性質と黄檗像に求められた姿を浮き彫りにする。

本項であつかう百丈とは、これまでに何度も言及している通り黄檗の師である。黄檗と百丈の関係については、柳田聖山「一九八五、五五〇—五五五」において二つの機縁話——後に仮題する「黄檗初参の話」と「不覺吐舌の話」——について分析がなされており、さらに、須山長治「一九八五」においても柳田氏と同じ二つの機縁話に絞り分析が行われている。しかし、その両氏ともに部分的な分析に止まり、再検討の余地が残されている。ここでは、百丈と黄檗の機縁話に分析を加えた、柳田・須山両氏の研究を踏まえながら、黄檗と百丈の灯史類に見える五つの機縁話における記述の変遷を分析し黄檗像の変化を追う。

黄檗が百丈に参じることになるきっかけは、前述のように托鉢時に一人の老婆から百丈の名を知らされたとも言われる³。これはすでに指摘したとおり、史実として確かめる手はないが（第一章一節参照）、『祖堂集』をはじめ各種灯史には黄檗が百丈に嗣法したことが明記されている『祖堂集』卷一六、黄檗章六二）。このように、黄檗が百丈の法嗣であることは疑うことはできないが、各種灯史に見える黄檗と百丈の関係はこと単純なものではない⁴。すなわち、当然と考えられてきた百丈と黄檗の関係であるが、両者の機縁話を見ると明らかな変遷が見えるのである。

そこで本項では、灯史における百丈と黄檗との間でやりとりされた機縁の内容の変化・変遷をまとめ、分析を行う。この作業により、黄檗像変遷の過程のみならず、その黄檗像を構築する構造の一端が明らかになろう。

一 資料の整理・分類

各種資料に見える黄檗と百丈の機縁話は五種に大分できる。行論の都合上、以下にそれぞれ仮題を付ける。

- ①黄檗初参の話
- ②不覺吐舌の話
- ③虎の話
- ④百丈野狐の話
- ⑤開田の話

次にこれを黄檗と百丈の機縁話を収録する資料ごとに一覧を整理して示す。本項では八種の資料を用いた。その内訳は、黄檗について言及する最も古い灯史である『祖堂集』、「五灯録」のうち機縁話を収録する『景德伝灯録』『天聖広灯録』『建中靖国続灯録』『宗門聯灯

会要』『嘉泰普灯録』は機縁話を収録しない）、さらに後に大きな影響を与えた書物である、『四家語録』と『宗門統要集』である。

以下、①から⑤の機縁話ごとに、それぞれの書物に採録された場合○、採録された上に瀧仰の著語が加えられるものに◎を付ける。

出版年	書名	①	②	③	④	⑤
九五二年（広順二）	『祖堂集』	○				
一〇〇四年（景德元）	『景德伝灯録』	○	○	○		
一〇三六年（景祐三）	『天聖広灯録』	○	◎	◎	◎	○
一〇八五年（元豊八、序） 元版（一一六二）	『四家語録』	○	◎	◎	◎	○
一一〇一年（靖国元）	『建中靖国続灯録』		○			
一一三三年（紹興三以前）	『宗門統要集』	○	○	◎	◎	○
一一八三年（淳熙一〇）	『宗門聯灯会要』	○	○	◎	◎	○
一二五二年（淳祐一一）	『五灯会元』	○	◎	○	◎	

このように黄檗と百丈の機縁話の収録を整理すると、『天聖広灯録』までに、五つの機縁話がすべて出揃っていることが分かる。そこで以下、『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』の三書に収められた機縁話を中心に分析を進め、他の資料は補足として使用する。

また前述の通り、柳田・須山両氏が行った分析は①黄檗初参の話と②不覚吐舌の話の一部である。以下の分析ではこれも踏まえ、五つの機縁話をさらにそれぞれの性質ごとに四つ——（一）黄檗初参の話、（二）不覚吐舌の話、（三）虎の話・百丈野狐の話、（四）開田の話——に分け分析を行う。

なお、『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』のうち二書以上に採録されている「黄檗初参の話」「不覚吐舌の話」「虎の話」については、本項末尾に対照表を資料として付録した。

二 黄檗と百丈の機縁話の変化

以下に黄檗と百丈の機縁話を四つに分けて分析する。

二― 黄檗初参の話

まず黄檗が百丈と初めて交わしたとされる問答について分析を行う。この機縁話は『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』の三書全てに記載されるものであり、『祖堂集』に唯一収録される黄檗と百丈の機縁話である。

またこの機縁話について柳田・須山両氏は分析を加えている。両者の分析と重なる点を明らかにしながら分析を進める。

ここでは『祖堂集』収録のものを以下に挙げる。(字句の異同は対照表参照)

師遂依言而造百丈礼而問、「従上相承之事、和尚如何指示於人。」百丈良久。師曰、「不可教後人断絶去也。」百丈云、「我本将謂汝是一个人。」遂起入丈室、欲掩其戸。師云、「□□□□、某甲□来、只要這個印信足矣。」丈廻言、「若然者、他後不得辜負於吾。」

『祖堂集』卷一六、黄檗章 612—613)

師、遂て言に依りて百丈に造り礼して問う、「従上これまでの相承の事、和尚は如何にか人に指示す」と。百丈、良久す。師曰わく、「後人をして断絶し去らしむべからず」と。百丈云わく、「我れ本と汝は是れ一箇の人なりと将謂いしに」と。遂て起ちて丈室に入り、其の戸を掩わんとす。師云わく、「□□□□、某甲それがし□来るは、只だ這箇の印信を要するのみにして足る」と。丈、廻りて言く、「若し然らば、他後ち吾に辜負することを得ざれ」と。

黄檗は老婆のすすめにより百丈下に行き礼拝して百丈に問うた——「釈迦以来相伝されていることを和尚はどのように人に伝授しているのですか」。百丈はしばし沈黙した。黄檗は問う、「(そのように黙りこんで)」後代に法を断絶させてはなりません」。百丈は言う、「ワシはお前こそはひとかどの人物だと見込んでいたのだがな(そうではなかった)」。そうして立ち上がり居室に入りその扉を閉めようとした。黄檗は言う、「私が来たのは、ただこの一大事を明らかにするためだけです」。百丈は振り向き言った、「もしそうであるならば、以後私の期待に背かぬように」。

『景德伝灯録』は『祖堂集』の記述とほとんど変わらず、『天聖広灯録』では、「師云わ

く、『你者漢このおとこは是れ箇の人なりと將謂おもいしに』と。便すなわち方丈に帰る」でこの問答は打ち切られている。

この問答で黄檗は、自己にこそ問うべきである「従上相承之事」を他者である百丈に問い、さらにそれを「良久」により提示する百丈の意図も理解できていない。すなわちこれは嗣法に関する機縁話ではなく、未熟な黄檗が百丈に初めて相見した時の逸話であり、いわば失敗の話と取ることができよう。ただし、『祖堂集』や『景德伝灯録』に見える最後に百丈の発する、「もしそうであるならば、以後私の期待に背かぬように」という一語から、百丈が黄檗を激励しつつ自分への嗣法を期待しているとも可能である⁵。

しかしながらこの問答が、ただ弟子が師に対して執拗に言説による伝法を期待するものであるという本質は変わらず、接化としては失敗の問答であり、黄檗の評価は高いものではない。

この問答について柳田聖山「一九八五、五五一」は、『祖堂集』が、すでに最初の問答によって、百丈の弟子としての、黄檗の心境を明示するのに比べて、『伝灯録』以下のテキストが、すでに三日耳聾の話を予想して、最初の問答に修正を加え、あるいはほとんど無視していることが判る」と述べている。確かに後述の「不覺吐舌の話」と「相承の事」ということについてつながれていると考えることもできるが、「三日耳聾を予想して」とするよりも、百丈の法嗣の上首として相応しくない話であるための修正、ないし無視と考える方が自然である。

またこの問答について、先の表にまとめたように、諸資料における記述の変遷を見ると『天聖広灯録』以降、管見の限り以下の三種類の手法により手が加えられていることが分かる。

一つは『天聖広灯録』等に見える手法であり、この話を黄檗と百丈の機縁話の最後に収録し、黄檗が百丈に初めて参じた時の話という描写を削除している点である。これによりこの話は、とある一日に行われた師弟の取るに足りない問答という性質を帯び、その重要度が低下する。また一つは、『建中靖国続灯録』等に見えるように、この問答自体を削除し、黄檗が評価されないこの話を無視している。そして三つ目は、『五灯会元』等、後代のものになると、問答の冒頭箇所に黄檗の評価を高める以下の一文が挿入されるようになる。

丈問、「巍巍堂堂従何方来。」師曰、「巍巍堂堂従嶺南来。」丈曰、「巍巍堂堂当為何事。」師曰、「巍巍堂堂不為別事。」便礼拝問曰……

丈問う、「巍巍堂堂として何れの方いず従り来る」と。師曰わく、「巍巍堂堂として嶺南よ従り

来る」と。丈曰わく、「巍巍堂堂として^は当た何事を^なか為す」と。師曰わく、「巍巍堂堂として別事を^な為さず」と。便ち^{すなわ}礼拝して問うて曰わく……

百丈は問うた——「堂々たる偉丈夫はどこからやって来たのか」。黄檗は答えた、「堂々たる偉丈夫な私は嶺南から参りました」。百丈はさらに問う、「堂々たる偉丈夫が何しに来たのだ」。黄檗は答えた、「堂々たる偉丈夫は、「見性以外の」別の事を求めません」。そして礼拝して問うた……

初めて百丈に相見する黄檗に「巍巍堂堂」という大器を連想させる修飾が付けられているのである⁶。つまりこの一文を加えることにより、『五灯会元』等の黄檗の姿は『祖堂集』における姿と違い、最初から大器を備えた弟子であった、ということが強調されているのである。なお『碧巖録』等では、黄檗の「別事を為さず」の語に続けて具体的に、「百丈深^{これ}く之を器とす（百丈深器之）」（第一一則、「黄檗酒糟漢」本則評唱 T8.151c）と締めくくられており一つの問答として独立させている。

以上のようにこの機縁話は、時代が下るにつれて明らかに追加、修正が加えられている。そしてその起点は、『天聖広灯録』であり、百丈を継ぐ正系の大禅師としての黄檗像を作り上げる意図のもと、削除と改変が行われたことが窺われるのである。

しかし、この一段を改編するだけでは、黄檗が百丈に嗣法し法嗣の筆頭だということを示すことはできない。黄檗の地位が確立されるのは、次に分析を加える「不覺吐舌の話」によるのである。この点については須山長治「一九八五、六〇九」は、「禅宗史としてはこの機縁では百丈と黄檗を結びつける決定的な要素とはならなかったと思われる。それ故に、「再参馬祖豎仏因縁」の問答を登場させたのではあるまいか」と推測している。

なお後述するが、黄檗と並び筆頭弟子であったとされる瀧山靈祐（七七—八五三）は、『祖堂集』百丈章において百丈との機縁が二条記載されており、うち一条では明確に瀧山が悟りを得たことが示される（本節第三項参照）。すなわち、『祖堂集』における記載からは、黄檗が馬祖から百丈へと繋がる系譜を嗣いで、百丈の筆頭弟子となった人物であると読み取れることは難しく、むしろ瀧山が百丈の弟子の筆頭として相応しいと感じさせる記述なのである。

二二 不覺吐舌の話

この一段は、黄檗が百丈の筆頭弟子であることが確立する逸話であり、柳田・須山両氏もこの機縁話の重要性について指摘し論じている。

また、この問答は『祖堂集』には記載がないが、『景德伝灯録』以降『伝灯玉英集』以外全ての資料に記載があり、黄檗と百丈の嗣法を考える上で極めて重要な問答である。ここでは瀧仰の著語も含み、最も形が整えられている『天聖広灯録』収録のものを挙げる。(字句の異同は対照表参照)

黄檗、到師処。一日辞云、「欲礼拜馬祖去。」師云、「馬祖已遷化也。」檗云、「未審有何言句。」師遂举再参馬祖豎拈因縁。檗聞举不覺吐舌。師云、「子已後莫承嗣馬祖去磨。」檗云、「不然。今日因師举、得見馬祖大機之用。然且不識馬祖、若嗣馬祖、已後喪我兒孫。」師云、「見与師齐、減師半德。見過於師、方堪伝授。子甚有超師之見。」

後瀧山問仰山、「百丈再参馬祖豎拈因縁、此二尊宿意旨如何。」仰山云、「此是頭大機之用。」瀧山云、「馬祖出八十四人善知識。幾人得大機、幾人得大用。」仰山云、「百丈得大機、黄檗得大用。余者尽是唱道之師。」瀧山云、「如是、如是。」

《天聖広灯録》卷八、百丈章(96)

黄檗、師の処に到る。一日辞して云わく、「馬祖を礼拝し去かんと欲す」と。師云わく、「馬祖は已に遷化せり」と。檗云わく、「未審何の言句か有る」と。師、遂て再び馬祖に参じ拈を豎つるの因縁を举す。檗、举するを聞き、覺えずして舌を吐く。師云わく、「子は已後馬祖を承嗣し去ること莫からん磨」と。檗云わく、「然らず。今日師の挙するに因りて、馬祖の大機の用を見ることを得たり。然れども且つ馬祖を識らず、若し馬祖に嗣がば、已後我が兒孫を喪わん」と。師云わく、「見師と齐しければ、師の半德を減ず。見師を過ぎて、方めて伝授するに堪ゆ。子は甚だ師を超ゆるの見有りと。」

後に瀧山仰山に問う、「百丈再び馬祖に参じ拈を豎つるの因縁、此の二尊宿の意旨如何」と。仰山云わく、「此は是れ大機の用を顯す」と。瀧山云わく、「馬祖は八十四人の善知識を出す。幾人か大機を得、幾人か大用を得るや」と。仰山云わく、「百丈は大機を得、黄檗は大用を得たり。余の者は尽く是れ唱道の師なり」と。瀧山云わく、「是くの如し、是くの如し」と。

黄檗は百丈の処に行き、暇乞いをして言った——「私は馬祖大師に参じようと思います」。百丈は答えた、「馬祖大師はもはや遷化なさっている」。黄檗は言った、「それでは、馬祖大師にはいったいどのような語がございましたか」。百丈はそれにより、馬祖に再度参じて馬祖が拈子を立てることにより接化を行った話を取りあげた。黄檗はその話を聞いて、思わ

ず舌を出した。百丈は言った、「お前は今後、馬祖を嗣ぐつもりだな」。黄檗は答えた、「そうではありません。今日、師の話により馬祖大師のたいなるはたらきを得ました。しかしながら私は馬祖大師を識りません。もし馬祖大師を嗣ぐならば、今後我が法系は絶えるでしょう」。百丈は言う、「見識が師と等しければ、その師の徳を半減する。見識が師を超えて初めて伝授に堪えうる、と言うが、お前は大いに師を超える見識がある」。

後に瀧山が仰山に問うた、「百丈は馬祖に再び参じて松子を立てることによる接化を受けた話をしたが、この二人の和尚の意図はどうであったか」。仰山は答えた、「これは大機と大用をあらわした話です」。瀧山は言った、「馬祖大師の門下には八十四人の修行者がいたという。何人が大機を得て何人が大用を得ただろうか」。仰山は言った、「百丈が大機を得て、黄檗が大用を得ました。他の者は全て経読み坊主です」。瀧山は言う、「その通り、その通り」。

この話の要点をまとめると次のようになる。(一)黄檗が馬祖の下に行くことを請う。(二)百丈が馬祖の接化により開悟した機縁話を取りあげる。(三)黄檗は百丈の話を聞き思わず舌を吐き出し、それを見た百丈は黄檗には馬祖を嗣ぐ力量を持つことを示唆する。(四)百丈は自身の印可を認めない黄檗の見識を改めて認め、自身の力量を超えていることを明示する。(五)瀧山と仰山慧寂(八〇七―八八三)は百丈と黄檗こそが馬祖の大機大用の禅を嗣ぐ禅僧であることを語り合い、黄檗の力量が百丈を超えていると称賛する(大機と大用について大用に重きがあることは本節第三項において後述する)。

つまりこの話は、黄檗が百丈に嗣法したことを明示するだけでなく、黄檗の力量が百丈を超え、馬祖を嗣ぐほどのものであったことを示している。これは、「黄檗が馬祖を嗣ぐ」という時間的法系上はつながらない両者が、思想的法系上はつながると明示される、最も重要な箇所である。またその時、黄檗が、自身で「馬祖の大機大用の禅を見た」と明言し、百丈と瀧山がそれを認めることも重要である。

しかし、この話は当初からこの形に整理されていたのではなく『景德伝灯録』では、(一)と(五)の、黄檗が馬祖に参じたい旨を申し出る箇所と、瀧山の著語が記載されていない。『景德伝灯録』ではこの話は、「一日師、衆に謂いて曰わく」と、百丈が馬祖の機縁話を大衆に向けて語るところから始まる。このような『景德伝灯録』における(一)(三)(四)という三点の記述のみであっても、この話により黄檗が百丈を嗣ぐ優れた禅僧であることを示すことは可能である。

しかしながら、『天聖広灯録』から加えられる(二)(五)が入ることにより、よりスムーズに話が進み、さらに黄檗が馬祖の系譜を嗣ぎ、百丈の弟子の筆頭であることが印象づ

けられるのである。すなわち、『景德伝灯録』は(二)から始まっており、馬祖の話を百丈が持ち出すのは不自然ではないにせよ、やや唐突な感がある。それに対し、『天聖広灯録』に見える話では、(一)が加えられ黄檗が自ら馬祖の下へ向かいたい旨を百丈に伝えており、より円滑に話が進んでいる。さらに、百丈下で黄檗と並び弟子の上位であった瀧山とその弟子である仰山が、(五)に見えるように黄檗を認める著語を付けることにより、黄檗が百丈の弟子筆頭であることが自他ともに認められるのである(瀧山の著語については本節第三項参照)。

このように『天聖広灯録』から加えられる(一)(五)があることによって、黄檗が馬祖の系譜を嗣ぐ正系であり、百丈の法を嗣ぐ筆頭弟子である立場が完成するのである。

では、なぜ馬祖がここにおいて持ち出されるのか。その理由の一つとして、黄檗を百丈下の法嗣の筆頭として位置づけるための以下の意図が考えられる¹⁰。(もう一つの重要な要因については次節において詳論する。)

後述する機縁話でも、黄檗は優れた見解を示しており、それを百丈が印可している。しかしこれだけでは瀧山を始めとする他の百丈下の法嗣との差異を明確にするには不十分なのである。黄檗が百丈下の唯一の正系の弟子であるということを周りに納得させるためには、百丈を超えたという、より高次の機縁を百丈自身に語らせ、その事実を周囲に認めさせる必要があったのである。そのためには、百丈を大きく上回る禅機を示すことが求められるわけであり、その方法としては、黄檗が百丈の師である馬祖の法を、百丈を飛び越えて得ていることを示すことが最も分かり易く、また説得力があったのであり、いわば馬祖との繋がり主張は臨済の師として必然的に導き出されたのである。

馬祖の法を得るということにより、黄檗は単に百丈に嗣法した法嗣の一人であるというだけではなく、瀧山を含む他の百丈下の法嗣と互角の存在ではなく、一頭抜きに出た弟子筆頭に位置したことを意味することになる。

このような馬祖との結びつきは、『祖堂集』においては見えず¹¹、それが語られるようになるのは、『景德伝灯録』以降においてである¹²。そして今見たように、『天聖広灯録』において黄檗が馬祖に参じることを自ら語らせることにより、自然に馬祖との結びつきが印象づけられる。さらに、ともに百丈下の禅僧である瀧山とその弟子の仰山の著語が付されることにより、黄檗が弟子筆頭であるという立場が一層際立たせられることになるのである¹³。

この「不覺吐舌の話」が黄檗の機縁に加えられ、さらに修正、加筆された理由については、先の須山氏の説に見たように「黄檗初参の話」だけでは黄檗を百丈の弟子代表とするには説得力が弱かったということが考えられる。しかし、この話で重要な点はそれに加えて、「不覺吐舌の話」が持ち出された裏には、当初より明らかに黄檗と馬祖を結びつけ黄檗

の地位を確立しようとする意図があったという点である。

この機縁話の重要度が高いことは、百丈と黄檗の機縁を載せた全ての後代の灯史に収載され、他の機縁に比べて字句の異同が多いことから也容易に理解されよう。

そして、この話により確立された黄檗の立場をより強固なものとするのが次に分析を加える二種の機縁話なのである。

二二三 虎の話・百丈野狐の話

ここでは「虎の話」「百丈野狐の話」と題した二種の機縁話について検討する。「虎の話」は『景德伝灯録』から採録され、「百丈野狐の話」は『天聖広灯録』に初めて見えるという違いはあるが、黄檗が禅機を示しそれを百丈が認め、さらに瀧仰が著語を付ける、という話の筋に共通点がある。以下に「虎の話」「百丈野狐の話」と順に分析を行う。

まず「虎の話」について分析を加える。この話は『景德伝灯録』に初めて採録された後¹⁴、『天聖広灯録』において瀧仰の著語が付けられ形が整えられる。以下には『天聖広灯録』収載のものを挙げる。(字句の異同は対照表参照)

師問黄檗、「甚処来。」檗云、「山下採菌子来。」師云、「山下有一虎子。汝還見磨。」
檗便作虎声。師於腰下取斧作斫勢。檗約住便掌師。

師晚参上堂云、「大衆、山下有一虎子。汝等諸人出入好看。老僧今朝親遭一口。」
後瀧山問仰山云、「黄檗虎話作磨生。」仰山云、「和尚如何。」瀧山云、「百丈当时便合一斧斫殺。因什磨到如此。」仰山云、「不然。」瀧山云、「子又作磨生。」仰山云、「不唯騎虎頭、亦解把虎尾。」瀧山云、「寂子甚有險崖之句。」

(『天聖広灯録』卷八、百丈章 (e014—096)—(110a))

師、黄檗に問う、「甚^{いずく}処より来る」と。檗云わく、「山下に菌子を採り来る」と。師云わく、「山下に一虎子あり。汝還^たた見し磨^や」と。檗、便^{すなわ}ち虎の声を作す。師、腰下に斧を取り斫る勢を作す。檗、約住して便^{すなわ}ち師を掌^うつ。

師、晚参上堂して云わく、「大衆、山下に一虎子有り。汝等諸人出入するを好く看よ。老僧今朝親^{みずか}ら一口に遭う」と。

後に瀧山、仰山に問うて云わく、「黄檗の虎の話作磨生」と。仰山云わく、「和尚、如何」と。瀧山云わく、「百丈当时便^{すなわ}ち合に一斧に斫殺すべし。什磨^{なに}に因りてか此くの如きに到る」と。仰山云わく、「然らず」と。瀧山云わく、「子は又た作磨生」と。仰山

云わく、「唯だに虎の頭に騎るのみにあらず、亦た解く虎の尾を把る」と。瀧山云わく、「寂子には甚だ陰崖の句有り」と。

百丈は黄檗に問いかける——「どこに行っていたのか」。黄檗は答える、「山にキノコを採りに行っておりまして」。百丈は言う、「山には虎が一頭住んでおる。お前は見たか」。黄檗はすぐさま虎の声色を出した。百丈は腰から斧を取り出し斬りかかる様をなした。黄檗は掴みたちまちに百丈を平手打ちした。

百丈はその晩の上堂で言った、「皆の者、山には虎が一頭おるぞ。お前たち出入りをよく注意せよ。ワシは今朝、虎の一咬みにおうた」。

後に瀧山が仰山に問うた、「黄檗の虎の話をどう見る」。仰山は答えた、「和尚はどうですか」。瀧山は言った、「百丈はその時すぐさま斧で斬り殺すべきであった。どうしてあのようになってしまったのか」。仰山は言う、「そうではありません」。瀧山は言った、「ならば君はどのように見る」。仰山は答えた、「ただ虎の頭に乗るだけではなく、しっかりと虎の尾をつかんだのです」。瀧山は言った、「さすが慧寂はするどい事を言うな」。

この一段は、以下の三つの場面で構成される。(一)黄檗と百丈二人の問答。(二)百丈が上堂で黄檗とのやりとりを取りあげる。(三)瀧仰が黄檗と百丈の問答について語る。以上のように、この話は三つの場面で構成することにより、複合的に黄檗を高く評価する構造となっている。

つまり、(一)黄檗は百丈を打ち負かす優れた禅僧としての姿をあらわし、(二)二人だけの問答であったものを百丈が上堂で取りあげることににより、黄檗が傑出した弟子であることを百丈自身が公言することにより、衆人の知る事実となる。さらに、(三)瀧仰が黄檗を認める著語を加える。というものである。

この話は、このように三方向から重層的に黄檗を称賛することにより、黄檗が百丈の弟子の筆頭であるという立場をより強固なものにしているのである。

この話も『景德伝灯録』に収録のものには、瀧仰の著語は見えない。つまり、『景德伝灯録』には(一)と(二)の場面だけが描かれ、『天聖広灯録』における黄檗の評価よりも「不覺吐舌の話」と同様に一段劣ることになるのである。ただし、『景德伝灯録』では、黄檗が百丈を打ち負かした後に、「百丈、吟吟と大笑して便ち帰る」と見え、百丈が黄檗を認めたことが明記されている。

なお、仰山の「唯だに虎の頭に騎るのみにあらず、亦た解く虎の尾を把る」という語は、同じものが臨済義玄(？一八六六／八六七)についての評価の語としても付けられる。また、『宗

門統要集』卷四、黄檗章(89a)等では違った形に変化している。この二点については本節第三項において詳述する。

次に、「虎の話」と一側面で性質を近くする「百丈野狐の話」について分析を加える。この話は『祖堂集』『景德伝灯録』には収録されず、『天聖広灯録』に初出する機縁話である。

師毎上堂、常有一老人聴法。罷皆随衆散去。一日留身不去。師問、「立者何人。」老人曰、「某甲於過去迦葉仏時、曾住此山。有学人問、『大修行底人還落因果也無。』」対云、『不落因果。』墮在野狐身。今請和尚、代一転語。」師云、「汝但問。」老人便問、「大修行底人還落因果也無。」師云、「不昧因果。」老人於言下大悟。告辞師云、「某甲已免野狐身、住在山後。乞依亡僧焼送。」師令維那白槌告衆、斎後普請送亡僧。衆皆愕然。斎後衆去山後。巖中果見一死野狐。積薪焼訖。

師至晚上堂、前因縁次黄檗便問、「古人錯对一転語、墮在野狐身。今人転転不錯、又且如何。」師云、「近前来。向汝道。」檗近前打師一掌。師云、「将謂胡鬚赤更有赤鬚胡。」

時瀉山在会下、作典座。司馬頭陀拳野狐話問典座、「作磨生。」典座以手撼門扇三下。司馬云、「太麤生。」典座云、「仏法不是者箇道理。」

後瀉山拳黄檗問野狐話問仰山。山云、「黄檗常用此機。」瀉山云、「汝道、天生得、従人得。」仰山云、「亦是稟受師承、亦是自宗通。」瀉山云、「如是、如是。」

(『天聖広灯録』卷八、百丈章(80b))

師、上堂する毎に、常に一老人有りて法を聴く。罷むれば皆な衆に隨いて散じ去る。一日身を留めて去らず。師問う、「立つ者は何人ぞ」と。老人曰わく、「某甲は過去迦葉仏の時に於いて、曾て此の山に住す。学人有りて問う、『大修行底の人は還た因果に落つる也無』と。对えて云わく、『因果に落ちず』と。野狐身に墮在す。今請う和尚、一転語を代われ」と。師云わく、「汝但だ問え」と。老人便ち問う、「大修行底の人は還た因果に落つる也無」と。師云わく、「因果を昧さず」と。老人、言下に大悟す。師に告辞して云わく、「某甲已に野狐身を免がれ、山後に住在す。乞うらくは亡僧に依りて焼送せよ」と。師、維那をして白槌して衆に告げしむ、「斎後に普請して亡僧を送らん」と。衆、皆な愕然たり。斎後、衆、山後に去く。巖中に果たして一死野狐を見る。薪を積み焼き訖わる。

師晩に至り上堂して、前の因縁を挙する次、黄檗便ち問う、「古人錯りて一転語を対

え、野狐身に墮在す。今人転転錯あやまらずんば、又た且く如何いかん」と。師云わく、「近前おもし来れ。汝に道わん」と。槃、近前し師を打つこと一掌す。師云わく、「胡鬚赤と將謂おもいにさらに赤鬚胡有り」と。

時に瀧山、会下に在りて、典座と作る。司馬頭陀、野狐の話を挙して典座に問う、「作磨生かん」と。典座、手を以て門扇を撼ゆるがすこと三下す。司馬云わく、「太あまりに麤生あらし」と。典座云わく、「仏法は是れ者箇の道理ならず」と。

後に瀧山、黄檗の野狐の話を問うを挙して仰山に問う。山云わく、「黄檗は常に此の機を用う」と。瀧山云わく、「汝道え、天生うまれつきに得たるか、人従り得たるか」と。仰山云わく、「亦た是れ師承を稟受するも、亦た是れ自宗通なり」と。瀧山云わく、「是くの如し、是くの如し」と。

百丈が上堂する度、聴法していた老人がある日帰らずにいたので百丈は問いかけた――「そこに立っているのは誰だ」。老人は答えた、「私は遠い昔、迦葉仏の時代にこの山に住していました。ある修行者が次のように問いました、『大いに修行を積んだ人は因果に落ちるのでしょうか』。そこで私は、『因果には落ちない』と答えたところ、野狐の身に落ちってしまったのです。どうか和尚、今私の代わりに一句をお願いします」。百丈は言う、「それでは問いなさい」。老人はすぐさま問うた、「大いに修行を積んだ人は因果に落ちるのでしょうか」。百丈は言った、「因果に惑わされない」。老人はその言葉により大いに悟った。老人は百丈に暇乞いして言った、「私はもはや野狐の身を免れて裏山におります。どうか亡僧として火葬していただけませんでしょうか」。百丈は維那を通じ「昼食後に全員で亡僧の葬儀を行う」と告報した。大衆は皆な驚いた。昼食後、大衆は裏山に行くと思たして洞穴の中に一匹の死んだ野狐を見つけた。そして薪を積み茶毘に付した。

百丈が晩の上堂でその話を取りあげた時、黄檗はすかさず問うた、「その者は間違った一句を答えたことにより野狐の身に堕ちました。もしも今、一句一句みな間違えなければ、さてどうでしょう」。百丈は答えた、「近うよれ。お前に言つてやろう」。黄檗は百丈に近づき平手を打った。百丈は言う、「西域人のヒゲが赤いとばかり思っていたが、なんと赤ヒゲの西域人がここにおったのだな」。

その時、瀧山は百丈下で典座であった。司馬頭陀（生没年未詳）が瀧山にこの話を取りあげて「どう見る」と問うた。瀧山は手でパタパタと扉を開け閉めした。司馬頭陀は「粗雑すぎる」と言った。瀧山は「仏法はそんなものではない」と答えた。

後に瀧山は、仰山に野狐の話にまつわる黄檗の一連の問答について問うた。仰山は言う、「黄檗はいつも通りの素晴らしいはたらきですね」。瀧山は問う、「〔黄檗のはたらきは〕

生まれつきなのか、人から教えられたものなのか、一つ言ってみなさい」。仰山は言った、「一方では師の教えを承けるも、また何ものにも囚われない根本を把握する境地にあります」。滄山は言った「その通り、その通り」。

この一段も先の「虎の話」と同様に、以下のような複数の場面から構成されている¹⁵⁾。
(一) 百丈自身にあった事件。(二) それを夜の上堂で取りあげ黄檗と問答を行う。(三) 司馬頭陀と滄山が百丈の事件について問答をする。(四) 滄山と仰山が(二)で行われた黄檗と百丈の問答について語る。

この機縁話を黄檗の評価についての側面からのみ見ると、(二)で百丈は黄檗を大衆の前で称賛し¹⁶⁾、(四)で滄山の両者が黄檗を認める。というものであり先に見た「虎の話」に類似している。ただし一方で、黄檗の評価とは無関係である(三)が挿入されている点が「虎の話」とは相違する。

このような異同については、滄山の著語の問題にも関わるため、本節第三節において改めて検討する。

ここで必要な結論は、少なくともこの話では黄檗の禅機を示す姿が描かれ、さらにそれを百丈が大衆の前では認めているということであり、つまり、この機縁話が黄檗を評価するという側面を有していることである。

以上のように、ここで分析を加えた「虎の話」と「百丈野狐の話」は、「不覺吐舌の話」で確立された百丈下での黄檗の立場を重層的に認める狙いがあることが明らかになった。

二一四 開田の話

最後に「開田の話」について分析を行う。この話は『祖堂集』『景德伝灯録』には記載されず、『天聖広灯録』に初出する機縁である。以下に見るこの話は、これまで見てきた百丈と黄檗の機縁話とは性質を異にする。

師因普請開田、廻問、「運闍梨開田不易。」檠云、「衆僧作務。」師云、「有煩道用。」
檠云、「争敢辞劳。」師云、「開得多少田。」檠作鋤田勢。師便喝。檠掩耳而出。

(『天聖広灯録』卷八、百丈章499)

師、因みに普請して田を開き、廻りて問う、「運闍梨、田を開くは易からず」と。檠云わく、「衆僧は作務す」と。師云わく、「道用を煩らわすこと有りや」と。檠云わ

く、「争でか敢えて労することを辞せん」と。師云わく、「多少の田を開き得たるや」と。槩、田を鋤く勢を作す。師、便ち喝す。槩、耳を掩すなわいて出ず。

百丈は大衆に田を開墾させた。そして寺に帰ってきた黄檗に問うた——「希運和尚、田を開墾するのは簡単ではないだろう（『苦勞だった』）。黄檗は答えた、「皆で働いておりました」。百丈は言う、「はたらかせたな（『面倒をかけたな』）。黄檗は答えた、「どうして苦勞を厭いましょうか」。師は言った、「どれくらい田を開墾したのだ」。黄檗は田を鋤く格好をした。師はたちまち怒鳴りつけた。黄檗は耳を覆って去った。

この一段も「黄檗初参の話」と同様に一貫して著語が付されることはなく、本項で挙げた資料の中では、『天聖広灯録』『四家語録』『宗門統要集』にしか記載されておらず、他の機縁と比して極端に収録した書籍が少ない。

この問答は、『祖堂集』にも見える百丈惟政（生没年未詳）と僧の問答を踏まえていると考えられる¹⁷。それを踏まえこの機縁話を見ると、百丈の「どのくらい田を開いたのか」という問いは、黄檗を試して「仏法の大義」が何であるかを問うたものであり、それに対して黄檗は田を鋤く格好という作用で答える。それに対して百丈は、「喝」という作用で返す。しかし黄檗は、自分が示した見処で十分であり、百丈の喝は蛇足であると、耳を覆ってその場を去る。と見る事が可能である。

つまり、黄檗の禅機を示す話ではあるが、百丈による黄檗の評価は明記されていないのである¹⁸。これまでの話は、文面から黄檗に対する評価を読み取ることが容易であったが、この話は、その内容をよく検討しなければ黄檗の評価を読み取ることができない。この点がこれまで分析を加えてきた黄檗と百丈の機縁話との性質の違いであり、検討を加えることにより始めて、黄檗の禅機を示す機縁話であることを理解することができるのである。

この話に直接的な黄檗に対する称賛は付けられないが、確かに黄檗に評価の重点が置かれる話である。直接的な表現が用いられない理由について、文字上の問題から考えるならば、「不覺吐舌の話」「虎の話」「百丈野狐の話」で黄檗の評価は十分に固定され、新たな機縁話による直接的な称賛による補足を必要としなかったという可能性がある。また、思想的側面からこの話は第二節第二項において再考する。

小結

これまで縷々見てきた黄檗と百丈の機縁話の内容と変遷について、黄檗の評価という観点からまとめると、次の表のようになる。

表中の番号はそれぞれ、①「黄檗初参の話」、②「不覺吐舌の話」、③「虎の話」、④「百丈野狐の話」、⑤「開田の話」を示す。

評価		『祖堂集』
高	低	
	①	『景德伝灯録』
②③	①	
②③④⑤	①	『天聖広灯録』

右の表に明らかなように、時が推移するにしたがい、黄檗を高く評価する話が増補されている。さらに詳しく、それぞれの機縁話を見ると以下のようであった。

「黄檗初参の話」は、黄檗と百丈の機縁話として初出するものであるが、黄檗が百丈に認められる話としては不十分であり、黄檗が高く評価されるものではなかった。これは時間が経過しても話の本質は変わることにはなかったが、『五灯会元』等には黄檗の堂堂たる様を描写して、間接的に黄檗像の評価を上げようとする動きが見えた。

「不覺吐舌の話」は、当初から黄檗を百丈の弟子筆頭に据え置く目的があつた機縁であると考えられる。百丈は、黄檗が自身を超えることを認め、さらに馬祖に嗣ぐ力量であると称賛するのであった。

「虎の話」と「百丈野狐の話」は、黄檗の地位を安定させるという立場においては共通点のある機縁話である。この両話で百丈は、黄檗の力量を明確に認め、先の「不覺吐舌の話」で評価の固まった黄檗の立場をさらに強固なものとする効果があつた。

「開田の話」は、黄檗の評価が明記されていないが、その内容を詳細に検討すると黄檗の優れたはたらきを示す話であることが明らかとなる。この点で他の追補された機縁話と比べて異質であり、また採録されることが少なかったのは、可能性として黄檗の評価は右記の三つで十分であつたためであることが考えられた。

以上、五つの機縁話の評価の変遷は、『景德伝灯録』よりはじまり、『天聖広灯録』において確立されることが明らかとなった。さらに黄檗の評価の上昇には、百丈が直截的に印可し称賛するという手法がとられ、そのうち一つは、自身を超え馬祖に嗣ぐ大器であることが明示されるのである。

この「百丈を超えて馬祖の法を嗣ぐ」という点が、師である百丈との関係において黄檗像に求められる重要な鍵であり、この概念により百丈下の他の法嗣を押さえ、馬祖の正系を嗣ぐ、臨済の師に相応しい祖師像が形成されるのである。またその時、「馬祖の大機大

用」を黄檗が得たということが明示されることも重要であり、本章第二節で詳しく見る。

資料 黄檗と百丈の機縁話対照表

黄檗と百丈の機縁話のうち、『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』の二書以上に採録される三つの機縁話、「黄檗初参の話」「不覺吐舌の話」「虎の話」を挙げる。

※「黄檗初参の話」

柳田聖山「一九八五、五五一」では『祖堂集』『景德伝灯録』（宋本）、『天聖広灯録』『四家語録』を対照。

須山長治「一九八五、六〇八」では『祖堂集』『景德伝灯録』『伝灯玉英集』『天聖広灯録』『五灯会元』『古尊宿語録』を対照。

本文中で示した通り、その異同の重要性から本項では、『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』の三書に限定し対照した。

※「不覺吐舌の話」

柳田聖山「一九八五、五五三、五五四」では『景德伝灯録』（宋本・元本・明本）、『天聖広灯録』『四家語録』を対照。

柳田氏が取りあげた『景德伝灯録』元本、明本は『天聖広灯録』以降のものであり、本項の分析の意図から外れるために対照を行っていない。

・黄檗初参の話

『祖堂集』卷一六、黄檗章 (612—613)	『景德伝灯録』卷九、黄檗章 (136b)	『天聖広灯録』卷八、百丈章 (410a—b)
師遂依言而造百丈礼而問、「従上相承之事、和尚如何指示於人。」百丈良久。師曰、「不可教後人断絶去也。」百丈云、「我本将謂汝是一个人。」遂起入丈室、欲掩其戸。師云、「□□□□、某甲□来、只要這個印信足矣。」丈廻言、「若然者、他後不得辜負於吾。」	師後遊京師。因人啓発乃往参百丈。問曰、「従上宗乘如何指示。」百丈良久。師云、「不可教後人断絶去也。」百丈云、「将謂汝是箇人。」乃起入方丈。師隨後入云、「某甲特来。」百丈云、「若爾、則他後不得辜負吾。」	黄檗問、「従上古人以何法示人。」師良久。黄檗云、「後代兒孫将何伝授。」師云、「将謂你者漢是箇人。」便帰方丈。

『祖堂集』記載なし。	『景德伝灯録』卷六、百丈章 (98a) 一日師、謂衆曰、「仏法不是小事、老僧昔再参馬祖被大師一喝、直得三日耳聾眼暗。」時黃蘗聞拳不覺吐舌。師曰、「子已後莫承嗣馬祖去。」蘗云、「不然。今日因師拳、得見馬祖大機之用。然且不識馬祖、若嗣馬祖、已後喪我兒孫。」師曰、「如是。如是。見与師齊、減師半德。見過於師、方堪伝授。子甚有超師之作。」	『天聖広灯録』卷八、百丈章 (409b) 黄蘗、到師処。一日辞云、「欲礼拝馬祖去。」師云、「馬祖已遷化也。」蘗云、「未審有何言句。」師遂拳再参馬祖豎仏因縁。蘗聞拳不覺吐舌。師云、「子已後莫承嗣馬祖去磨。」蘗云、「不然。今日因師拳、得見馬祖大機之用。然且不識馬祖、若嗣馬祖、已後喪我兒孫。」師云、「見与師齊、減師半德。見過於師 方堪伝授。子甚有超師之見。」後瀧山問仰山「百丈再参馬祖豎仏因縁、此二尊宿意旨如何。」仰山云、「此是頭大機之用。」瀧山云、「馬祖出八十四人善知識。幾人得大機、幾人得大用。」仰山云、「百丈得大機、黄蘗得大用。余者尽是唱道之師。」瀧山云、「如是、如是。」
------------	---	---

『祖堂集』記載なし。		
『景德伝灯録』卷九、黄檗章 (136b—137a)		
『天聖広灯録』卷八、百丈章 (409b—410a)		
<p>百丈一日問師、「什麼処去来。」曰、「大雄山下採菌子来。」百丈曰「還見大虫麼。」師便作虎声。百丈拈斧作斫勢。師即打百丈一掴。百丈吟吟大笑便歸。</p> <p>上堂謂衆曰、「大雄山下有一大虫。汝等諸人也須好看。百丈老漢、今日親遭一口。」</p>	<p>師問黄檗、「甚処来。」檗云、「山下採菌子来。」師云、「山下有一虎子。汝還見麼。」檗便作虎声。師於腰下取斧作斫勢。檗約住便掌師。</p> <p>師晚參上堂云、「大衆、山下有一虎子。汝等諸人出入好看。老僧今朝親遭一口。」</p> <p>後瀉山問仰山云、「黄檗虎話作磨生。」仰山云、「和尚如何。」瀉山云、「百丈當時便合一斧斫殺。因什磨到如此。」仰山云、「不然。」瀉山云、「子又作磨生。」仰山云、「不唯騎虎頭、亦解把虎尾。」瀉山云、「寂子甚有陰崖之句。」</p>	

第二項 黄檗と南泉の機縁話

ここでは、黄檗希運（?―八五〇頃）と南泉普願（七四八―八三四）^{1）}との各種灯史における機縁話の記述と評価の変化を分析する。この作業により、前項とは違った黄檗像の変遷とその性質が明らかとなるとともに、多面的な手法により黄檗像が形成されていることが明らかになる。

南泉は前述のように、黄檗の師である百丈懷海（七四九―八一四）と馬祖道一（七〇九―七八八）門下で同参であり、黄檗から見ると法系上のおじにあたる。その黄檗と南泉は禅宗史上では、前者は臨済義玄（?―八六〇）の師として、後者は趙州從諗（七七八―八九七）の師として、禅思想上では、それぞれ『伝心法要』と『南泉語要』を残すことにより大きな役割を果たしている。

そのような、法系上近く、ともに禅宗史上重要な役割を果たした黄檗・南泉両者の間には、都合六つの機縁話が残されている。一方、黄檗とその師である百丈との機縁話は、本節第一項で見たように合計で五つであった。機縁話の数の多寡に固執する必要はないが、この一点を見ても、両者の関係が注目に値するものであることが明らかである。しかし、須山長治「一九八五、六〇七」が、この機縁話の数についてわずかに言及するのみで、管見の限り両者の関係性を分析した研究は見えない^{2）}。すなわち、黄檗と南泉の関係について分析する余地は多く残されているのである。

さて、本節の主眼である黄檗像の変遷について、黄檗と南泉の法系上の問題点と禅思想上の問題点を踏まえると、南泉とは、黄檗が乗り越えるべき以下の重要な二点を持った人物であることが導かれる。

- (一) 馬祖禅を批判した思想
- (二) 馬祖門下における地位

これは前述の柳田氏の指摘にあるように、「臨済の師としての資格」から要請される克服すべき点ということになる（柳田聖山「一九八五、五六七」）。

まず（一）の思想的な克服点については、第二章の結果により黄檗の思想が南泉のそれを超克する方向性を持ったものであったことが指摘できる。

南泉は馬祖禅の系譜にある禅僧であるが、その思想は馬祖の「即心是仏」をそのまま継承するのではなく、「非心非仏」「不是心、不是仏、不是者」と語を反転し馬祖禅を批判的に展開した人物である（小川隆「二〇一一、七三―八八」）。すなわち、南泉は馬祖禅の克服を語句の反転という手法により試みていたのである。

このように語句の反転という方向で展開した南泉の禅とは違い、黄檗は馬祖禅について、空への回帰という方向からその思想を展開していた（第二章参照）。つまり、黄檗はその思想を馬祖とも南泉とも違った方向で展開克服していたのである²¹。

そして本項で問題になるのは、（一）地位、評価の問題である。南泉は前述のように、馬祖下の禅僧であるが、先に見た黄檗同様、その評価が時代の変遷にしたがい変化した人物であった。すなわち、馬祖下で二大士と呼ばれ両雄とされたのは当初、西堂智藏（七三五―八一四）と百丈の二人であった。そこに時が推移した後、南泉が加えられて三大士角立の話が作られたのである²²。そして、南泉はその三大士の中でも別格であることを「独り物外に超ゆるのみ（独超物外）」『景德伝灯録』卷六、百丈章²³と露骨に明示されている。つまり、南泉は馬祖下の上首という評価に変化したということである²³。

このような馬祖下の上首という南泉の地位は、黄檗にとって乗り越えるべき問題である。すなわち、本節第二項の分析により黄檗像には、「百丈を超えて馬祖に嗣ぐ」という姿が描かれたことが明らかとなった。しかし、これだけでは、百丈を超えるのみであり、馬祖下の他の禅僧との優劣が明確にならない。つまり、馬祖下の正系と呼ばれるには、百丈と同等に評価される、馬祖下の禅僧を超える必要がある、その超えるべき人物に南泉は該当するのである²⁴。

以上の南泉の思想と地位という二点は、黄檗が馬祖の正系たるには乗り越えるべき点であり、本項で行う分析は後者である。そこで、以下に黄檗と南泉の評価の変遷と性質を、両者の機縁話から分析する。

一 資料の整理・分類

詳細な分析に入る前に、黄檗と南泉の機縁話の整理と分類を行う。前述のように、黄檗と南泉の間には、都合六つの機縁の話が残されており、行論の都合上、それぞれに以下のようにな付ける。

- ① 笠の話
- ② 定慧の話
- ③ 受戒の話
- ④ 扱菜の話
- ⑤ 居処の話
- ⑥ 牧牛歌の話

また、直接の対話ではないが、黄檗と南泉には、以下二つのつながりを示す話がある。
 一つは『祖堂集』に見える、伝聞した黄檗の語に南泉が評唱した話であり、もう一つが『景德伝灯録』に見える、馬頭峰神蔵（生没年未詳）の上堂に南泉が著語しそれを黄檗が評した話である。このような性質の話が二つ残されているという事実も、両者の関係性の密であることを示すものでもある。

以上の黄檗と南泉の機縁話は、管見の限り、『景德伝灯録』までで全て出揃っている。後代において機縁の話を挙似しての著語、評唱等が付されていることもあるが、主たる機縁部分は『五灯会元』までで字句も固定化される。そこで、本項で扱う資料は、『五灯会元』までとして、以下に本節第一項、黄檗と百丈の機縁話について分析した時と同じ八種の資料のうち、機縁話を収録しない『建中靖国続灯録』『嘉泰普灯録』にも収録されない）を除いた七種を用い一覧を整理して示す。

以下、①から⑥の機縁話ごとに、それぞれの書物に採録された場合○、採録された上に著語が加えられるものに◎を付ける。

出版年	書名	①	②	③	④	⑤	⑥
九五二年（広順二）	『祖堂集』	◎	○	○	◎	○	
一〇〇四年（景德元）	『景德伝灯録』	○	○	○	○	○	○
一〇三六年（景祐三）	『天聖広灯録』	○	◎	○	○		
一〇八五年（元豊八、序） 元版（一二六二）	『四家語録』	○	◎	○	○		
一一三三年（紹興三以前）	『宗門統要集』	○	◎	◎	○	○	
一一八三年（淳熙一〇）	『宗門聯灯会要』	○	◎	◎	○	○	
一二五二年（淳祐二）	『五灯会元』	○	○	○	○	○	○

以上に列挙したものと見ると、二つのことが分かる。一つは機縁話の大まかな変遷であり、もう一つは系統が容易に理解できることである。機縁話の大まかな変遷とは、『祖堂集』において五であった機縁話が『景德伝灯録』において一つ増え六つになり、『天聖広灯録』以降にさらに手が加えられることである。表から理解できる系統とは、『祖堂集』のみが単

独であり、他は『景德伝灯録』『天聖広灯録』『宗門統要集』に編纂されるもののどれかを踏襲していることである。

以上を踏まえ、本項では以下の三点から分析を進める。

- (一) 『祖堂集』に見える黄檗と南泉の機縁話の内容と性質。
- (二) 『景德伝灯録』において変遷が見える両者の機縁話の意図と性質。
- (三) 『天聖広灯録』を中心に後代における黄檗像の変遷の意図と性質。

以上の三点から分析を行うことにより、時代の要請により黄檗像が形成された過程が明らかとなる。また、伝聞の評唱話二則は(三)の最後に合わせて分析を行う。

なお、『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』のうち二書以上に採録されている「笠の話」「定慧の話」「受戒の話」「扱菜の話」「居処の話」については、本項末尾に対照表を資料として付録した。

二 『祖堂集』に描かれる黄檗と南泉

ここでは、『祖堂集』に収録される南泉との機縁話に描かれる、祖型となる黄檗像を確認する。

『祖堂集』には、黄檗と南泉の機縁話が前述の表に見えるように合計五つ収録されている。その全てが南泉章に収録されており、さらに、話の質も他の書籍に収録される機縁話とは異なる。

以下、(一) 笠の話、(二) 定慧の話、(三) 受戒の話、(四) 扱菜の話、(五) 居処の話、の五点につきそれぞれ分析する。

二―一 笠の話

初めに「笠」を題材に両者が行う以下の問答について分析を行う。この話は『祖堂集』収録のもののみ、長慶慧稜(八五四―九三二)と保福從展(？―九二九)の代語が付けられている(字句の異同は対照表参照)。

師問黄蘗、「笠子太小生。」黄蘗云、「雖然小三千大千世界、摠在裏許。」師云、「王老師你。」黄蘗無对。

後有人举似長慶。長慶代云、「欺敵者亡。」保福代曰、「泊不到和尚此間。」

師、黄檗に問う、「笠子太に小生」と。黄檗云わく、「小なりと雖然も、三千大千世界、惣て裏許に在り」と。師云わく、「王老師你」と。黄檗、對うる無し。後に人有りて長慶に挙似す。長慶代わりて云わく、「敵を欺る者は亡ず」と。保福代わりて曰わく、「洎く和尚の此間に到らざらんとす」と。

南泉は黄檗に問答を仕掛けた——「お前の笠は小さすぎるのではないか」。黄檗は答えた、「小さいですが、世界は全てこの内にあります」。南泉は言う、「ワシはどこにおける〔笠の内ではなくここに〕いるではないか」。黄檗は答えられなかった。

後にある者がこの話を長慶にした。長慶は黄檗に代わり答えた、「敵をあなどる者は滅びますよ」。保福は黄檗に代わり答えた、「危うく南泉和尚の手の内に落ちるところでした」。

南泉は、黄檗の被る笠を題材に問答を仕掛け、黄檗は南泉に小さすぎると評された笠の内側に世界はある、つまり、世界すべては他でもない自己であると答える。この語が「世界は全て自己自身である」ということを指すことは、『宛陵録』に「三千世界都来是汝が箇の自己。何処にか許多般有らん（三千世界都来是汝箇自己。何処有許多般）（351a）」と見えることから推定できる。しかし南泉は認めず、「全世界がお前という自己であるならば、ワシという現前する自己はどこに在るのだ」と問い詰める²⁵。それに対して黄檗は答えることができる²⁶。きないのである。

この話の要点は、「黄檗が答えに窮する姿」である。つまり、『祖堂集』におけるこの機縁話は、見解を呈するが南泉に及ばない黄檗の失敗の姿が描かれているのである。これは、長慶と保福が黄檗に代わり語を付けることから理解できる²⁶。

二二 定慧の話

次に、「禪定と智慧という徳目を等しく学ぶことにより仏性を明らかにする」という『涅槃経』『大般涅槃経』卷三〇「師子吼菩薩品」北本(T2.547a)に見える、「諸仏世尊は、定慧等しきが故に、明らかに仏性を見る（諸仏世尊定慧等故、明見仏性）」という語を題材とした、黄檗と南泉の問答を見よう（字句の異同は対照表参照）。

師問黄蘗、「『定慧等学明見仏性』、此理如何。」黄蘗云、「不依一物。」師云、「莫便是長老家風也無。」蘗云、「不敢。」師云、「漿水錢則且置、草鞋錢教阿誰還。」

師、黄檗に問う、『定慧等しく学んで明らかに仏性を見る』と、此の理如何^{いかん}』と。黄檗云わく、『一物に依らず』と。師云わく、『便^{すなわ}ち是れ長老が家風なること莫^やし也無^な』と。檗云わく、『不敢』と。師云わく、『漿水銭は則ち且く置く、草鞋銭は阿誰^{たれ}をしてか還^{かえ}せしめん』と。

南泉は黄檗に問うた——『禪定と智慧を等しく学んで仏性を明らかに見る』と言うが、これはどのような道理だ。黄檗は答えた、『何ものにも依拠しません』。南泉は言った、『それが貴公のつかんだ見解なのだな』。黄檗は答えた、『恐れ入ります〔その通りです〕』。南泉は言った、『その程度の見解しか出せないとは』。飲み食いの費用は仕方がないとして、これまでの行脚の費用は誰に返してもらおうというのだ。

禪定と智慧を法門の根本とするという經典の主張を題材にしており、南泉と黄檗のみならず、当時の禅僧たちもこれを問題として扱った問答を行っている²⁷。

この話では、南泉の問い掛けに黄檗は、『何ものにも（定慧にも）依存しないことだ』と応じる。南泉は、『それがお前の見解（家風）なのだな』と念を押す。黄檗はその言葉に『不敢²⁸、すなわち、『おそれいます〔その通りです〕』と自身の見解に自負の意を込めて答える²⁸。そして南泉は、その得々とした黄檗にそのような見処では及ばないと叱咤するのである²⁹。

この話の要点は、南泉が黄檗を叱咤する点である。つまり、『祖堂集』におけるこの機縁話も『笠の話』と同じく、見解を呈するが南泉に及ばない黄檗の失敗の姿が描かれているのである。

二―三受戒の話

この話は、『受戒』した時期を題材に展開する問答である（字句の異同は対照表参照）。

師又問、『長老什摩年中受戒。』檗云、『威音王仏同時受戒。』師云、『威音王仏是我児孫。』黄檗却問、『和尚什摩年中受戒。』師云、『這後生莫礼。』黄檗無对。

『祖堂集』卷一六、南泉章 598)

師、又た問う、『長老什摩^{いず}れの年中にか受戒せる』と。檗云わく、『威音王仏と時を同じうして受戒せり』と。師云わく、『威音王仏は是れ我が児孫なり』と。黄檗、却って

和尚に問う、「和尚は什摩^{いず}れの年中にか受戒せる」と。師云わく、「這の後生礼莫し」と。黄檗、対^{こた}うる無し。

南泉は黄檗に問うた——「貴公はいつ受戒をしたのだ」。黄檗は言った、「威音王仏と同じ時に受戒しました」。南泉は言う、「威音王仏など我が孫ほどだ」。黄檗は反対に南泉に問うた、「和尚はいつ受戒なさったのですか」。南泉は言った、「この若造のなんたる無礼なとか」。黄檗は答えられなかった。

南泉が黄檗へ「いつ受戒をしたのか」と問う。それに黄檗が、「威音王仏と同じ時です」と応じる。「威音王已前」は、定型語であり、これ以上遡ることの出来ない過去を指す³⁰。しかし、南泉はそれを認めず、「威音王仏などわしの孫ほどだ」と喝破する。それではと、黄檗は南泉に同じ問いを返問する。それに対し南泉は一喝するのである。その一喝に黄檗は返す言葉がない。

これも要点を挙げると、南泉が黄檗を叱咤する点である。つまり、『祖堂集』におけるこの機縁話もこれまで分析した話と同じく、見解を呈するが南泉に及ばない黄檗の失敗の姿が描かれているのである。

二一四 採菜の話

ここに取りあげる話は、野菜の収穫を題材にして、「賓主」を問う問答である。なお、『祖堂集』収録のもののみ、僧が長慶と鏡清道愆（順徳大師・八六八―九三七）にこの話をとりあげ、長慶と鏡清がそれぞれ商量を行っている（字句の異同は対照表参照）。

師問黄蘗、「去什摩处。」対云、「採菜去。」師云、「将什摩採。」黄蘗竖起刀子。師云、

「只解作客不解作主。」自代云、「更覓則不得。」

有僧拈問長慶、「与古人作主如何道。」長慶便咄之。

僧拈問順徳、「南泉見黄蘗去什摩处意旨如何。」順徳云、「也是黄蘗招致得。」僧云、「只如黄蘗後与摩祇对南泉還得也無。」徳云、「且自付則得。」僧云、「只如对南泉作摩生道。」徳云、「汝作南泉来。」僧云、「将什摩採。」徳放下刀。

〔『祖堂集』卷一六、南泉章 601—602〕

師、黄檗に問う、「什摩^{いず}処にか去^ゆく」と。対^{こた}えて云わく、「菜を採^ゆびに去^ゆく」と。師云わく、「什摩^{なに}を将^{もつ}てか採^とぶ」と。黄蘗、刀子を竖起す。師云わく、「只だ解^よく客と作^な

のみにして主と作る解なわあたず」と。自ら代わって云わく、「さらに覓みむれば則ち得ず」と。

僧有りて拈じて長慶に問う、「古人の与ため主と作らなんには如何にか道わん」と。長慶、便すなわち之を咄す。

僧、拈じて順徳に問う、「南泉、黄檗を見て『什摩い処にか去ゆく』の意旨如何」と。順徳云わく、「也また是れ黄檗の招致し得たるなり」と。僧云わく、「只だ黄檗の後に与かく摩南泉に祇対せるが如きは還はた得たる也無」と。徳云わく、「且く自ら付せば則ち得たり」と。僧云わく、「只だ南泉に對こたうるが如きは作い摩生か道わん」と。徳云わく、「汝南泉に作り来れ」と。僧云わく、「什摩なにを將もつてか扱あぶ」と。徳、刀を放下す。

南泉は黄檗に問うた——「どこに行くのか」。黄檗は答えた、「野菜の收穫に行きます」。南泉は言った、「何によつて收穫するのか」。黄檗は刀をもちあげ立てた。南泉は言う、「それではただ客になるだけで、主人になることはできないな」。そして南泉は、黄檗の代わりに言った、「求めれば求めるほど得ることはできない」。

ある僧が長慶に問うた、「黄檗が主となるにはどう言えば良いでしょうか」。長慶は即座にこの僧を怒鳴りつけた。

ある僧がこの話を順徳（＝鏡清）に話し問うた、「南泉が黄檗を見て『どこに行くのか』と問うた意図はなんでしょうか」。順徳は答えた、「それは黄檗が誘い込んだのだ」。僧は問うた、「黄檗の南泉に対する応答は理になつていますでしょうか」。順徳（＝鏡清）は答えた、「自分が良いと思ったら良いだろう」。僧は問うた、「南泉にどのように答えれば良いでしょうか」。順徳は言った、「お前が南泉になりきつて問え」。僧は言った、「何によつて獲るのか」。順徳は刀を下に置いた。

この話は、賓主を主題としたものであり、入矢・古賀両氏の指摘にあるように、同じく「扱菜」から『龐居士語録』に収録される龐居士（？一八〇八）と松山（生没年未詳）の話を踏まえていると考えられる³¹。

作務という日常生活に内包される分別、差別を題材に南泉が問いかけ、それに対して黄檗は、包丁を持ちあげるといふ行動をもつて示す。しかし、南泉は、それでは菜を扱あぶ主体が見えないと、詰め寄る。南泉が自ら代わつて「求めれば求めるほど得ることはできない」と見処を示す。その後、長慶と鏡清の二人に向かつて、ある僧が挙似し、それぞれ黄檗に代わり「主」を提示する。

この話の要点は、南泉が黄檗の答えを認めない点である。つまり、『祖堂集』におけるこ

の機縁話もこれまで分析した話と同じく、見解を呈するが南泉に認められず黄檗が敗北を喫する姿が描かれているのである。

二―五 居処の話

『祖堂集』に収録される最後の機縁話である「居処の話」について分析する（字句の異同は対照表参照）。この話は、『大智度論』卷三二に「東方に国有りて、純ら黄金を以て地と為すなり。彼の仏弟子、皆な是れ阿羅漢。……東方に国有りて、純ら白銀を以て地と為すなり。彼の仏弟子、皆な辟支仏の道を学ぶ（東方有国、純以黄金為地。彼仏弟子、皆是阿羅漢。……東方有国、純以白銀為地。彼仏弟子、皆学辟支仏道）」（T25: 302b）とあるのを踏まえた問答である。

師又問、「白銀為地、黄金為壁。此は何摩人居止処。」藥云、「聖人居止処。」師曰、「更有一人居何摩処。」藥云、「我則道不得。」師云、「王老師却道得。」藥云、「便請道。」師云、「王老師罪過。」

（『祖堂集』卷一六、南泉章 538—539）

師、又た問う、「白銀を地と為し、黄金を壁と為す。此れは是れ何摩人の居止する処ぞ」と。藥云わく、「聖人の居止する処なり」と。師曰わく、「さらに一人有り、何摩処にか居す」と。藥云わく、「我れ則ち道い得ず」と。師云わく、「王老師却って道い得たり」と。藥云わく、「便ち道わんことを請う」と。師云わく、「王老師が罪過なり」と。

南泉は黄檗に問答を仕掛けた——「床は白銀、壁は黄金、これは誰が住まいするところだ」。黄檗は答えた、「それは聖人が住むところです」。南泉は問う、「もう一人いる。どこに住んでいるか」。黄檗は答えた、「答えられません」。南泉は言う、「ワシは言うことができるぞ」。黄檗は言った、「それではご教示ください」。南泉は言った、「ワシの過ちだ」。

この話は、後述の『景德伝灯録』の変化を踏まえると、本来性の自己の所在を問う話であると考えられる³³⁰。また構成としては、先に分析した「扱菜の話」と話の通ずる点がある。南泉は『大智度論』の文言を踏まえ黄檗に問答をしかけ、それに対して黄檗は『大智度論』の語を踏まえそのまま答える。その黄檗の答えを南泉は認めず、さらに黄檗に一句を求めるが、黄檗は答えに窮する。それを見た南泉は代わりに教えようという³³¹と黄檗はその言葉を承け南泉に教えを請う。最後に南泉は黄檗の語により「失言であった」と述べる³³²。

この記述だけでは、黄檗の語である「それではご教示ください」が、本来性の自己の所

在を「言葉によつて表現できる」と言つた南泉に切りこむ、鋭い指摘であるのか、ただ教授を願う語であるのか決めることはできない^{3 4}。すなわち、黄檗の評価については語られず、南泉が反省する姿が中心に描かれているのである。しかし、少なくとも、黄檗が南泉を決定的に下すという姿が描かれるのではなく、どちらかというと未熟な黄檗像が描かれていると取ることが出来よう。それは、『景德伝灯録』において評価が変化することからも考えられる。

以上、『祖堂集』にみえる黄檗と南泉の五つの機縁話をみると、そのすべてが黄檗の未熟な姿が描かれる、もしくは、少なくとも黄檗が評価されない話ということになる。それもほぼ同じ問答の流れであり、南泉の仕掛けに黄檗が答えるも、南泉がその答えを認めないという構造である。

それでは次に、この『祖堂集』に見た問答が『景德伝灯録』ではどのように変遷しているか見よう。

三 『景德伝灯録』に描かれる黄檗と南泉

以下では、『景德伝灯録』に収録される南泉との機縁話に描かれる黄檗像を確認する。先の表に見た通り『景德伝灯録』では『祖堂集』に見えた五つの問答をすべて収録しており、さらに一つの機縁話を加え、都合六つの黄檗と南泉の機縁話が収録される。

『祖堂集』ではすべての機縁話が南泉章に収録されていたが、『景德伝灯録』においては、三つずつそれぞれ黄檗章と南泉章に収載されている。

以下、それぞれの話の性質を踏まえ（一）『景德伝灯録』黄檗章収録の機縁話（二）『景德伝灯録』南泉章収録の機縁話、の二点につきそれぞれ分析する。

この作業により『祖堂集』における黄檗の姿が違ったものになっていることが明らかとなり、その手法も黄檗を称賛するという形をとらず、語句を変化させることにより、黄檗の地位を上昇させていることが明らかとなる。

三一 『景德伝灯録』黄檗章収録の機縁話

『祖堂集』において、黄檗と南泉の機縁話は、すべて南泉章に採録されていたが、『景德伝灯録』黄檗章には、『祖堂集』に初出する「笠の話」と「択菜の話」の二つに加え、新たに「牧牛歌の話」一つの合計三つが収録される。

ここでは、黄檗章に収録されるその三つの機縁話を順に分析する。

最初に「笠の話」が『祖堂集』に収録されたものから、どのように文字の上で変容し、黄檗と南泉の立場が変化したかを分析する。

『祖堂集』収録のものは以下の通りであった。

師、黄檗に問う、「笠子太に小生」と。黄檗云わく、「小なりと雖然も、三千大千世界、惣て裏許に在り」と。師云わく、「王老師你」と。黄檗、対うる無し。

これに対して『景德伝灯録』収録のものは、以下の通りである。

師辞南泉、門送提起師笠子云、「長老身材勿量大、笠子太小生。」師云、「雖然如此、大千世界総在裏許。」南泉云、「王老師你。」師便戴笠子而去。

（景德伝灯録 卷九、黄檗章 137a）

師、南泉を辞するに、門送し師の笠子を提起して云わく、「長老の身材、勿量大なるに、笠子太に小生」と。師云わく、「此の如くなりと雖然も、大千世界は総て裏許に在り」と。南泉云わく、「王老師你」と。師、便ち笠子を戴りて去く。

黄檗が南泉下を辞去する際に門送に出た南泉が黄檗の笠を指して言った——「貴公はそれほど大きな身体をしているのに、笠が小さすぎるのではないか」。黄檗は答えた、「こう見えても、世界は全てこの内にあります」。南泉は言う、「ワシはどこにおる」。黄檗はたちまちに笠を被り去った。

『景德伝灯録』収録のものは『祖堂集』のものと以下の原文に傍線を引いた三点が異なっている。

- （一） 問答の始まりが黄檗が南泉下を離れる時の問答となっている。
- （二） 南泉の問いかけの初めに黄檗の身体を形容する表現が加えられる。
- （三） 黄檗は無言でたちまちのうちに立ち去る。

この三つの違いのうち（一）（二）は『祖堂集』に見えなかった記述の添加であり、（三）は『祖堂集』に見える記述を変更している。そしてこの三点が加えられることにより『祖堂集』に見えた黄檗と南泉の立場、そして黄檗の評価は一変する。

(一)と(二)が加えられることにより、この問答は南泉下で学び終えた黄檗に対する最後の点検の話という性質を帯びる。これは南泉の語に「長老」という敬称が用いられていることから理解出来る。また(二)は、笠の小ささを際立たせると同時に、黄檗が偉丈夫であること、すなわち堂堂たる禅僧である姿が暗に示される。

そして、(三)の黄檗の最後の言動が修正されることにより、この話の黄檗と南泉の立ち位置は逆転する。『祖堂集』ではその直前の南泉の詰問に黄檗は言葉を失うが、『景德伝灯録』では、南泉の語を無視し、たちまちのうちに笠を被り出立する。これは、黄檗が南泉に答えた「世界がこの内にある」ということを徹底し、南泉による語句上の議論を断ち切ったことになる。

つまり、この話は、『祖堂集』においては南泉が未熟な黄檗を下したものであるが、『景德伝灯録』では、三点から修正が行われ、黄檗が南泉を超える力量を示す話に変遷しているのである。

なお、この話の最後に見える、黄檗がただちに南泉下を立ち去る姿は、保福と長慶の代語を踏まえた動作であると言える。つまり、長慶の言う「敵を欺る者は亡ず」も保福の言う「洎く和尚の此間に到らざらんとす」も、「対話者を相手にしない」という意味が含まれており、黄檗の立ち去る姿と意図が一致する。

次に「択菜の話」について、『景德伝灯録』においてどのように性質が変化したか分析する。この話も『祖堂集』では先の「笠の話」と同様に、黄檗の未熟さが露呈した問答であった。以下に『祖堂集』収録のものを再確認する。なお、長慶と鏡清による商量は割愛する。

師、黄檗に問う、「什摩処にか去く」と。対えて云わく、「菜を扱ひに去く」と。師云わく、「什摩を将てか扱ぶ」と。黄檗、刀子を竖起す。師云わく、「只だ解く客と作るのみにして主と作る解わず」と。自ら代わって云わく、「さらに覓むれば則ち得ず」と

次に『景德伝灯録』においてどのようにこの話が変質したのか確認する。

師在南泉時、普請択菜。南泉問、「什麼処去。」曰、「択菜去。」南泉曰、「将什麼扱。」師举起刀子。南泉云、「只解作賓不解作主。」師扣三下。

『景德伝灯録』卷九、黄檗章137a)

師、南泉に在りし時、普請して菜を扱えらぶ。南泉問う、「什麼いずく処にか去ゆく」と。曰わく、「菜を扱ゆび去く」と。南泉曰わく、「什麼なにを將もつてか扱ゆぶ」と。師、刀子を举起す。南泉曰わく、「只ただ解よく賓きやくと作るのみにして主と作る解あたわず」と。師、扣くこと三下す。

南泉下にあつた黄檗は、ある日作務で野菜の収穫を行うことになった。南泉は黄檗に問う——「どこに行くのか」。黄檗は答えた、「野菜の収穫に行きます」。南泉は問う、「何によつて収穫するのか」。黄檗は刀を持ちあげる。南泉は言う、「それでは、ただ客になるのみで、主人になることは出来ていないな」。黄檗は刀をカン、カン、カンと叩いた。

この話が先の『祖堂集』のものと異なる点は、細かな字句の異同を除き、南泉の代語が削除され、黄檗による「師扣三下」に書き換えられる点である。しかしこの一点によりこの話が意図するところが一変する。

『祖堂集』におけるこの話では、黄檗の刀を持ちあげる行為は、南泉に「それを使う主人公が不在である」と批判され、そのまま南泉が代語を付け締めくくられる。すなわち、未熟な黄檗が南泉に敗北する話であつた。しかし、『景德伝灯録』では、「これです、これです」とばかりに刀を叩く黄檗の姿が描かれることにより、賓主に囚われる南泉を黄檗が下した話へと変化する³⁵⁵。すなわち、黄檗は徹底した現実性を主張し、賓主という分別を超えた、南泉と同等以上の禅機を見せるのである。

つまり、この話も先の「笠の話」と同様に『祖堂集』において南泉に敗北していた黄檗が、『景德伝灯録』に至り逆に南泉を超える力量を示す話へと変化していたのである。

最後に、『景德伝灯録』黄檗章に初出する「牧牛歌の話」について以下に分析を加える。

一日南泉謂師曰、「老僧偶述牧牛歌。請長老和。」師云、「某甲自有師在。」

〔『景德伝灯録』巻九、黄檗章137a〕

一日南泉、師に謂いて曰わく、「老僧、偶たまた牧牛歌を述ぶ。請う長老の和せんことを」と。師云わく、「某甲それがしおのずかに自ら師有る在なり」と。

ある日、南泉は黄檗に言った——「ワシは思いがけず牛飼い歌ができた。貴公、どうか唱和してくれないか」。黄檗は答えた、「私にはすでに師がおります」。

この話は南泉と黄檗の因縁話中において異質な存在であり、収録されている灯史が少ない。南泉は、親しみと敬意を込め黄檗を「長老」と呼び、自らが作った牧牛歌に唱和することを求める³⁶。歌を唱和することは、「師は誰が家の曲をか唱い、宗風は阿誰にか嗣ぐうた」唱誰家曲、宗風嗣阿誰という常套句に見えるように、嗣法することを指すとも考えられる。それに対し黄檗は、「私にはすでに師がおります」と応えるのである。

つまり、南泉は黄檗を認め、そして牧牛歌を酬和することを求めるということは、嗣法を期待することであろう。しかし、黄檗はそれを拒否し、すでに師があること——百丈下であること——を宣言する。そして、この話を収録する書はこの後に「笠の話」をつなげ、黄檗を南泉下から去らせる。少なくとも、この話では南泉が黄檗を明確に認めている³⁷。

以上、『景德伝灯録』黄檗章に収録される三つの話を見ると、全ての話で黄檗の評価が上昇していることが明らかとなった。

「笠の話」「択菜の話」では『祖堂集』収録のものに、或いは語句を修正し、或いは新たな語を添加して黄檗と南泉の評価を逆転させ、黄檗が南泉を超える力量を示す話に変化していた。そして「牧牛歌の話」は、新たに加えられたものであり、南泉は黄檗を明確に認め、黄檗はその認可を拒絶し「笠の話」へとつなげられ南泉下を立ち去る。

つまり、これら三つの機縁話は、南泉が黄檗を称賛して評価を上げるといった性質のものではなく、南泉が黄檗に下され、南泉の評価が下がり相関的に黄檗の評価が上がるという性質を持っているのである。

それでは次に、『景德伝灯録』南泉章に収録される三つの機縁話を分析する。

三二 『景德伝灯録』南泉章収録の機縁話

ここでは、『景德伝灯録』南泉章に収録される「居処の話」について分析を加える。

『景德伝灯録』南泉章には、「定慧の話」「受戒の話」「居処の話」の三つの機縁話が収録される。このうち、「定慧の話」「受戒の話」は、『景德伝灯録』収録に際しても話の性質を左右する大きな字句の異同はなく、ほぼ『祖堂集』における評価から変化は見られない。すなわち、この二つの話は、南泉が未熟な黄檗を下すという評価である。しかし、「居処の話」のみが『祖堂集』における話から幾分か評価に変化が生じているのである。

『祖堂集』収録の「居処の話」は以下の通りであった。

師、又た問う、「白銀を地と為し、黄金を壁と為す。此れは是れ什摩人の居止する処ぞ」と。壁云わく、「聖人の居止する処なり」と。師曰わく、「さらに一人有り、什摩処にか居る」と。壁云わく、「我れ則ち道い得ず」と。師云わく、「王老師却って道い得たり」と。壁云わく、「便ち道わんことを請う」と。師云わく、「王老師が罪過なり」と。

以上のように、『祖堂集』においてこの話に黄檗の評価は明記されず、話の重点は南泉に置かれたものであった。

それが以下のように『景德伝灯録』では変化している。原文に傍線を引いた箇所が変化した部分である。

師一日問黄檗、「黄金為世界、白銀為壁落。此是什麼人居処。」黄蘗云、「是聖人居処。」師云、「更有一人、居何国土。」黄蘗乃叉手立。師云、「道不得何不問王老師。」黄蘗却問、「更有一人居何国土。」師云、「可惜許。」

『景德伝灯録』巻八、南泉章 118a)

師、一日、黄檗に問う、「黄金を世界と為し、白銀を壁落と為す。此れは是れ什麼人の居る処ぞ」と。黄檗云わく、「是れは聖人の居る処なり」と。師云わく、「さらに一人有り、何れの国土にか居る」と。黄蘗、乃ち叉手して立つ。師云わく、「道い得ざれば何ぞ王老師に問わざる」と。黄蘗、却って問う、「さらに一人有り、何れの国土にか居る」と。師云わく、「可惜許」と。

南泉は黄檗に問答を仕掛けた——「黄金を床として、白銀を壁とする、これは誰が住まいるところだ」。黄檗は答えた、「それは聖人が住むところです」。南泉は問う、「もう一人いる。どこに住んでいるか」。黄蘗はおもむろに叉手をして立った。南泉は言う、「言えないのであればどうしてワシに問わないのか」。黄蘗は問うた、「もう一人いる。どこに住んでいるか」。南泉は言った、「惜しい」。

黄金、白銀等の字句の入れ替わりはあるが主題も問答の流れもほぼ変わりはない。しかし、傍線で示した点が修正されることにより、黄蘗と南泉の姿に変化が生じている。

傍線（二）に見えるように、南泉が問う「もう一人——無相の自己——がいるところ」について『祖堂集』では「言うことができない」と言葉で答えた黄蘗が、ここでは叉手をして立ち、「ピタリと合一している即今当処がそこである」と体現して示している。すなわ

ち、言語表現できないということを口に出して答えるのではなく、体現するという一歩踏み込んだ手法で示しているのである。そして最後の南泉の総括も下線(二)に見えるように、『祖堂集』の黄檗を導くことが出来なかった、もしくは言語表現できると言ってしまった、自責の言葉から、「あと一歩だ」という黄檗へ対する評価の言葉に変化している³⁸⁾。

以上の二点の変化により、『祖堂集』では南泉に話の重点が置かれていた話が、「あと一歩だ」という評価ではあるが、南泉が黄檗を評価する話に変化しているのである。つまり、『景德伝灯録』南泉章に見える機縁話のうち、「居処の話」のみ南泉に承認されるほどではないが、記述の面で見えて評価が良くなっているのである。

なお、この機縁話で南泉が「惜しい」と黄檗を評価した理由は、『景德伝灯録』黄檗章に収録され、明らかな評価の上昇が見られた二つの話——「笠の話」「扱菜の話」——の構造を踏まえると明らかとなる。「笠の話」「扱菜の話」では黄檗は南泉の問いに作用(動作)により見解を徹底することで南泉との立場が逆転していた。それを『景德伝灯録』所収の「居処の話」にあてはめると、黄檗は南泉の初問には作用で応じている。しかし、続く南泉の追問には最初に見せた作用という見解を貫くのではなく、南泉へ問いなおしている。すなわち、黄檗の見解の不徹底を指して南泉は「惜しい」と評価したのである³⁹⁾。

以上、『景德伝灯録』に収録される黄檗と南泉の機縁話を分析すると、以下のことが明らかにになった。

『祖堂集』に収録された黄檗と南泉の五つの機縁話は、基本的に南泉が未熟な黄檗を下すものであり、黄檗の評価は高くなかった。それが『景德伝灯録』においては評価に変化が見えた。

黄檗章に収載される三つの機縁話は、そのすべてが黄檗の評価を高いとするものであり、「笠の話」「扱菜の話」は明確に黄檗が南泉を超える力量を示す話に変化しており、新たに加えられた「牧牛歌の話」は南泉の認可を拒否する手法をとりながら、その本質は、黄檗が南泉を超える力量を示すという意図が内包されていた。一方で南泉章に収録の三つのうち、「定慧の話」「受戒の話」は字句の異同もほぼなく、評価に変化はなかったが、「居処の話」については、評価に一定の上昇が見られた。

つまり、『景德伝灯録』に収録される六つの機縁話のうち、黄檗を評価したものが三つ、一定の評価をしたものが一つ、黄檗が南泉に敗北する話が二つと変化していたのである。

このように『祖堂集』から『景德伝灯録』において変化した機縁話が、さらに『天聖広灯録』以降どのように変遷したのかを次に分析する。

四 『天聖広灯録』以降に描かれる黄檗と南泉

ここでは『天聖広灯録』を中心に、これまで分析した黄檗と南泉の機縁話が、さらにどのように変遷しているかを分析する。また、本章冒頭において述べたとおり、黄檗と南泉の間に見える、相互の伝聞話に評唱する話についても分析をする。

これまでの分析により、評価に何らかの変化が見られた話が四つ、評価に変化が見られなかった話が二つであった。そのうち『天聖広灯録』以降に評価が変化する話が後者の「定慧の話」と「受戒の話」の二つである。また「択菜の話」についても若干の変化が見える。

そこで、まず(一)『天聖広灯録』以降における黄檗の評価」と題し分析を加える。

次に、『祖堂集』と『景德伝灯録』にそれぞれ収録される相互に評唱する話について、(二)「相互評唱話」と題して続けて分析を加える。

四― 『天聖広灯録』以降における黄檗の評価

ここでは、『祖堂集』『景德伝灯録』では評価は変わらず、南泉が黄檗を下す様が描かれた、黄檗にとって敗北の機縁話である「定慧の話」と「受戒の話」がどのように変化したのか、さらに「択菜の話」の若干の評価の変化について順次分析を行う。

初めに「定慧の話」について分析を行う。『祖堂集』『景德伝灯録』における評価はほぼ同じである。以下にはより古い『祖堂集』のものを再度挙げる。

師、黄檗に問う、『定慧等しく学んで明らかに仏性を見る』と、此の理如何^{いかん}』と。黄檗云わく、「二物に依らず^{すなわ}」と。師云わく、「便^{すなわ}ち是れ長老が家風なること莫^なし也無^や」と。檗云わく、「不敢^{かえ}」と。師云わく、「漿水銭は則ち且く置く、草鞋銭は阿誰^{たれ}をしてか還せしめん」と。

『祖堂集』『景德伝灯録』では黄檗は得意げに応答するも、南泉にその見解を認められずなじられるのであった。それが、以下に挙げる『天聖広灯録』に至り字句の異同としては小さいが性質を大きく変える変化があり、さらに瀧山と仰山による著語が加えられる。

師一日在茶堂内坐。南泉下来問、「定慧等学明見仏性。此理如何。」師云、「十二時中不依倚一物。」泉云、「莫便是長老見处磨。」師云、「不敢。」泉云、「漿水銭且置、草鞋銭教什磨人還。」師便休。瀧山後举此因縁、問仰山、「莫是黄檗構他南泉不得磨。」仰山云、「不然、須知黄檗有陷虎之機。」瀧山云、「子見处得与磨長。」

師、一日、茶堂の内に在りて坐る。南泉、下り来りて問う、『定慧等しく学んで明らかに仏性を見る』と、此の理如何いかん』と。師云わく、『十二時中一物にも依倚せず』と。泉云わく、『便すなわち是れ長老が見処あに莫やず磨』と。師云わく、『不敢』と。泉云わく、『漿水銭は且く置く、草鞋銭は什磨人なんをしてか還かえせしめん』と。師、便すなわち休す。

瀧山、後に此の因縁を挙して、仰山に問う、『是れ黄檗の他かの南泉を構じ得ざるに莫あず磨』と。仰山云わく、『然らず、須らく黄檗に虎を陥るるの機あることを知るべし』と。瀧山云わく、『子なんじが見処、与磨かくも長ずることを得たり』と。

ある日、黄檗が茶堂で坐っていたところ、南泉がやって来て問うた――『禪定と智慧を等しく学んで明らかに仏性を見る』と言うが、これはどのような道理だ。黄檗は答えた、『一日中(『いつも)何ものにも依拠しません』。南泉は言った、『それが貴公のつかんだ見解なのだ』。師は言った、『恐れ入ります』。南泉は言った、『飲み食いの費用は仕方がないとして、これまでの行脚の費用は誰に払ってもらおうというのだ』。黄檗は黙りこんだ。

瀧山は後にこのいきさつを取りあげて仰山に問うた、『黄檗もかの南泉をやり込めることが出来なかったのではないか』。仰山は言った、『そうではありません。黄檗に虎を陥れるほどの優れた力量があることを知るべきです』。瀧山は言った、『そなたの見解は、かくも成長していたか』。

『天聖広灯録』では「茶堂内」での問答であることが追記されるが、問答の性質は左右されない。この話の性質を大きく変える変更点は、黄檗が最後の南泉の「飲み食いの費用云々」を承けて黙り込む姿と、それに続く瀧山と仰山によるこの話への著語である。

黄檗が最後にとった行動である「師、便すなわち休す」は、「休」は「黙り込む」であり、一般にはやり込められて言葉に窮した状況を形容するのに用いられるが、これに続く瀧山のコメントではこれを、問答を打ち切る高次の沈黙と読み取っているのである。

つまり、この話は瀧仰の話により、「黙り込む」ことにより「何ものにも依らない」ということを徹底する、黄檗が南泉を超える力量を示す機縁話であるという評価に、変化しているのである。これは先の「笠の話」や「択菜の話」と同様に、南泉の初問への応答を徹底する黄檗を評価する話という性質を帯びるものである。

『祖堂集』『景德伝灯録』では黄檗が敗北したと評価された機縁話が、『天聖広灯録』以降、この話は黄檗が南泉を下したものであるとして評価が一変するのである。

次に「受戒の話」について分析を加える。これも『祖堂集』『景德伝灯録』において多少の異同はあるものの、黄檗への評価は、未熟な黄檗が南泉に敗北するというものであった。以下に『祖堂集』収録のものを確認する。

師、又た問う、「長老什摩^{いす}れの年中にか受戒せる」と。檠云わく、「威音王仏と時を同じうして受戒せり」と。師云わく、「威音王仏は是れ我が児孫なり」と。黄檗、却つて和尚に問う、「和尚は什摩^{いす}れの年中にか受戒せる」と。師云わく、「這の後生礼莫し」と。黄檗、対^{こた}うる無し。

『祖堂集』に収録のこの話は、南泉の誘いに黄檗は乗るも、南泉に一喝を被るという形式であり、これまでに見てきた黄檗の敗北を描く問答の典型である。

そして、『景德伝灯録』においてもこの問答は三点の相違——食堂で座位を廻る問答として⁴⁰取りあげられる他、「威音王」が「空王仏」に変更され、最後の黄檗の言葉に詰まる姿が削除される『景德伝灯録』巻八、南泉章 117b—118a)。——が見えるが、その評価は変わらない。それはこの話が他の黄檗が敗北を喫する話と共に、南泉章に収載されていることから理解できよう。

そのような、黄檗にとつて決して評価の高くないこの話が、『天聖広灯録』巻八、黄檗章(441c)に収録されるにあたり、黄檗は南泉下で首座であることが明記されるが⁴¹、南泉に反問する箇所が削除され、「……我が児孫なり」の語のすぐ後に「師便^{すなわ}ち下座に移る(師便移下座)」と問答が閉められている。

これだけを見ると最後に言葉につまる黄檗の姿が描かれる『祖堂集』とさほどの違いがあるように見えない。下座に移るということは、南泉の語に敗北を自覚し引き下がったとも見えるのである。

しかしこの話は『天聖広灯録』では、黄檗が南泉を下した、黄檗寄りの機縁話であるとする必要がある。

それは、時代は下るが以下に挙げる『宗門統要集』収録のこの話を見ることでそれが理解できる。『宗門統要集』にはこの問答の後に、瀉山と仰山、さらに雪竇重顕(九八〇—一〇五二)と雲峰文悦(九八八—一〇六二)の評価も付け加えられている。

師在南泉会、為首座。一日捧鉢、向泉位中坐。泉入堂、見乃問、「長老甚年中行道。」師云、「威音王已前。」泉云、「猶是王老師孫、下去。」師過第二位坐。泉休去。

瀉山云、「欺敵者亡。」仰山云、「不然。須知黃檗有陷虎之機。」瀉山云、「子見処得与麼長。」

雪竇云、「可惜王老師。只見錐頭利。我當時若作南泉、待伊道威音王已前、即便於第二位坐、令黃檗一生起不得。雖然如此、也須救取南泉。」

雲峰悦云、「後來叢林中多有商量。或道、『黃檗有陷虎之機、南泉有煞虎之威。』若作与麼說話、誠実苦哉。殊不知、這老賊有年無德。喫飯坐処、也不依本分。若雲峰門下說、『甚威音王已前』、王老師更大直須喫棒了趣出。」

『宗門統要集』卷四、黃檗章 90b)

師、南泉の会に在りて、首座と為る。一日鉢を捧げ、泉の位中に坐す。泉、入堂し、見て乃ち問う、「長老は甚れの年中にか行道せる」と。師云わく、「威音王已前」と。泉云わく、「猶お是れ王老師が孫なり、下り去れ」と。師、第二位に過り坐す。泉、休し去る。

瀉山云わく、「敵を欺る者は亡ず」と。仰山云わく、「然らず。須らく黄檗に虎を陥るの機あることを知るべし」と。瀉山云わく、「子が見処、恁麼も長ずることを得たり」と。

雪竇云わく、「惜しむ可きは王老師なり、只だ錐頭の利なるを見るのみ。我れ當時若し南泉と作らば、伊の『威音王已前』と道うを待つて、即便ち第二位に坐し、黄檗をして一生起ち得ざらしむ。此くの如くなりと雖然も、也た須らく南泉を救取すべし」と。雲峰悦云わく、「後來の叢林中に多く商量有り。或るひと道く、『黄檗に虎を陥るの機あり、南泉に殺虎の威有り』と。若し与麼說話を作せば、誠に実に苦なるかな。殊に知らず、這の老賊に年有りて、徳無きことを。飯を喫し坐する処、也た本分に依らずや。若し雲峰門下に、『甚ぞ威音王已前』と説かば、王老師、更に大いに直須らく棒を喫し了わらしめ趣い出すべし」と。

黄檗は南泉の「下がれ」という語を承けて、住持の席である第一座を下り、首座である自身の第二座に移る。南泉は黄檗の動作に沈黙し窮す――

この話を承けて瀉山は言う、「敵をあなどる者は滅びる」。仰山が反論する、「そうではありません。黄檗の虎を陥れるほどの優れた力量を知るべきです」。瀉山は言う、「そなたの見解はかくも成長していたか」。

この話を承けて雪竇は言う、「南泉のなんと惜しいことか。それは錐が鋭利なだけのようなものだ。ワシがその時南泉であったならば、黄檗が『威音王已前』と言ったら、たちま

ちに第二座に座って、黄檗を座った第一座から一生立たせないものを。そうは言っても、南泉の立場も立ててやらねばならない」。

この話を承けて雲峰悦は言う、「後代になりこの話を取りあげるものが多くある。ある人は『黄檗には虎を陥れる力量があり、南泉には虎を殺す力量がある』などと言う。そのようなことを言うとは誠に嘆かわしい。この老いばれ（＝南泉）が年だけ取って徳がないことを全く分かっていない。飯を食い座る場所で仏法が顕現しないところがあるうか。もしもワシの下で『威音王已前とは何々』と言おうものなら、南泉に大いに痛棒を喰らわせ追い出してやる」。

仰山そして雪竇、雲峰悦は総じてこの話の勝者は黄檗であるとしている。それは、雪竇・雲峰悦の語から見ると、黄檗が第二座へ移ったのは、引き下がったのではなく、永遠と続く南泉との問答を高次の立場から打ち切ったのである。それ故に南泉は窮して黙りこむ。すなわち、『天聖広灯録』のこの話が黄檗に分があると見るのは、黄檗を首座とし、黄檗の第二座に移る動作が明記されているからである。つまり、『天聖広灯録』においてこの話は、黄檗が南泉を打ち負かす話と、取ることができると変更がなされているのであり、『宗門統要集』による詳細な解説により、その立場が固まるのである。

最後に「扱菜の話」における後代の若干の変化を見ておこう。

「扱菜の話」は『祖堂集』においては黄檗が南泉に敗北を喫するものであったが、『景德伝灯録』に至り、その立場が逆転する話にまで変遷していた。この黄檗寄りの評価は以降変わることはないが、『五灯会元』巻四、黄檗章（518g-519g）等では、問答の最後に、さらに黄檗を認める南泉の語として、「泉曰わく、『大家菜を扱ひ去け』と（泉曰、「大家扱菜去」）と加えられる。このようにこの話は、直接的に黄檗を称賛する話にも変遷しているのである。

なお、『景德伝灯録』でも四部叢刊本や高麗本等では、南泉の「祇解作賓、…」の語はなく、「泉曰わく、『大家菜を扱ひ去け』と」と、この話は締めくくられる（禅学叢書之六『景德伝灯録』中文出版社・一九八四、77a・412b）。これでは、問答の主題が置き去りにされ、ただ黄檗を称賛する話となってしまう。

以上、『天聖広灯録』から評価の変化する「定慧の話」「受戒の話」について分析を加え、「扱菜の話」には『五灯会元』等で直接的な称賛の語が加えられることを指摘した。この分析により、『祖堂集』において黄檗を評価する話でなかった、「定慧の話」「受戒の話」が、『天聖広灯録』を転換点として黄檗が南泉を超える力量を示す話に変遷していたことが明

らかになった。そして、その変遷した話の形式は、これまで見た黄檗の評価が上昇した話と同様であり、南泉の黄檗を認めない態度を相手にせず、「はたらき」を徹底するというものであった。

それでは次に、黄檗と南泉の直接の因縁話ではないが、黄檗と南泉が相互に伝聞した話にコメントを付けている二つの話について分析を加える。

四―二 相互評唱話

ここでは、黄檗・南泉の両者が互いの伝聞した話について語っているもの二つ——『祖堂集』と『景德伝灯録』にそれぞれ一つずつ——につき分析する。

なお、このような黄檗と他者をつなぐ性質の話は、黄檗の師である百丈をはじめとして誰とに間にも見えず、この一点を見ても黄檗と南泉の関係の親密さが明らかである⁴²。

まず、『祖堂集』に収録される黄檗と僧の問答に南泉が人づてに伝聞し評唱している話を以下に分析する。この話は『祖堂集』のみに収録されるものである。

有俗官問黄蘗供養主、「黄蘗和尚驢馬相似。上座作供養主作什摩。」僧無对。却帰举似黄蘗。黄蘗云、「道薄人微甚是難消。」

有人举似南泉。南泉云、「池州麻黄、蜀地当归。」

有人举似師。師云、「泉州葛布好造汗衫。」

『祖堂集』卷一一、睡龍章 441—442

俗官有りて黄蘗の供養主に問う、「黄蘗和尚は驢馬に相い似たり。上座、供養主と作りて什摩をか作す」と。僧、对うる無し。去歸りて黄蘗に举似す。黄蘗云わく、「道薄く人微にして甚だ是れ消い難し」と。

人有りて、南泉に举似す。南泉云わく、「池州の麻黄、蜀地の当归」と。

人有りて、師に举似す。師云わく、「泉州の葛布、汗衫を造るに好し」と。

とある官吏が黄檗下の街坊化主（＝街に出て施物を請う僧）に問うた——「黄檗和尚などロバみたいなものだ。あなたは黄檗のために布施を請うてどうしようというのか」。僧は答えられなかった。僧は寺に帰り黄檗にこのことを話した。黄檗は言う、「道心が薄く人がダメなのはどうしようもない」。

ある人が南泉にこの話をした。南泉は言う、「池州（＝安徽省辺）は麻黄の産地、蜀地（＝四

川省辺」は当帰の産地」。

ある人が睡龍にこの話をした。睡龍は言う、「泉州の葛布は肌着を作るのに良い」。

南泉は、黄檗と僧のやりとりを伝聞して、それぞれの地の特産である生薬の名を挙げる。これは時代が下るが、以下の二つの問答を参考にすると、「即心是仏」を換言した語であることが推定できる。

問、「如何是超仏越祖之談。」師云、「蒲州麻黄、益州附子。」

『雲門広録』上巻 147. 550b)

問う、「如何なるかはれ超仏越祖の談」と。師云わく、「蒲州の麻黄、益州の附子」と。

問、「如何是祖師西来意。」師云、「新羅附子、蜀地当帰。」

『天聖広灯録』巻二四、梁山嚴章 570a)

問う、「如何なるかはれ祖師西来意」と。師云わく、「新羅の附子、蜀地の当帰」と。

両話に見える、それぞれ「仏祖を超える語とは何か」「達磨西来の意図」とは、「即心是仏」という公式見解を知りながらそれを体得できない故に問う常套句であり、その答えは「即心是仏」に外ならない（衣川賢次「二九二」・第二章参照）。すなわち、これを南泉の語にあてはめると、差別、分別の立場から発せられた黄檗の語を否定し、絶対的平等の立場から発せられた語としてこの句をつけているということになる。

つまり、この話では南泉は黄檗を評価していないということになり、『祖堂集』において黄檗は南泉に悉く敗北を喫するのである。

残るもう一つの話について分析を加える。

以下に挙げる話は、南泉と同じく馬祖の法嗣とされる馬頭峰神蔵の上堂に対して、南泉が評価した語を、さらに黄檗が評価するという構造の話である。この話は『宗門統要集』『五灯会元』等にも収録されている。

上堂謂衆云、「知而無知不是無知而說無知。」

南泉云、「恁麼依師道、始道得一半。」

黄檗云、「不是南泉駁。他要円前話。」

『景德伝灯録』卷八、磁州馬頭峰神蔵章〔27a〕

上堂して衆に謂いて云わく、「知にして無知なりとは、是れ無知にして無知と説くにはあらず」と。

南泉云わく、「恁麼師に依りて道いて、始めて一半を道い得たり」と。

黄檗云わく、「南泉の駁すに不是。他は前話を円ならしめんと要するなり」と。

馬頭峰神蔵が上堂して大衆に示した――「知っていて知らないということは、知らなくて知らないと言うことではない」。

南泉は言った、「そのように言ったとしても、やつと半分言えたに過ぎない」。

黄檗はそれを承けて言った、「南泉がそのように言ったのは馬頭峰神蔵に反論したわけではない。南泉は馬頭峰神蔵の話を補完しようとしたのだ」。

馬頭峰神蔵の上堂に対して南泉は、それでは全ては言い得ていないと否定的な評価の語をつける。その南泉の語を承けて黄檗は、南泉に追隨するのではなく、南泉の真意を解説する役回りを担っている。

すなわち、少なくとも黄檗は南泉と同等の境涯にある。これはこの話が収録される『景德伝灯録』という書物の性質と無関係ではないと考えられる。つまり、これまでの分析で『景德伝灯録』に収録された黄檗と南泉の機縁話は六つと最大であり、そのうちの三つは明らかに南泉を超える力量を示すという形で黄檗の地位は上昇していた。そこからこの話も、黄檗の境涯が南泉を上回ることではなくとも、同等に位置するという性質を帯びていると考えられるのである。

黄檗と南泉の間にある二つの評唱話の分析により、『祖堂集』に収録の話は、南泉が師の立場から黄檗の見解を正すものであり、『景德伝灯録』に収録のものは、黄檗が南泉を同等以上の立場から補完する、という両極の話であったことが明らかとなった。

『天聖広灯録』以降の機縁話において描かれる黄檗と南泉について分析を加えると、以下のことが明らかとなった。

『景德伝灯録』においてもその字句はほぼ変わらず評価に変化のなかった「定慧の話」と「受戒の話」は、『天聖広灯録』において、黄檗が南泉を超える力量を示す姿が描かれ、結果的に黄檗に対する評価が上がっている。

また、二人の間に残されていた二つの評唱話は、一方が未熟な黄檗に南泉が代語を付ける『祖堂集』所収のものであり、一方が南泉の語を黄檗が援護するという『景德伝灯録』所収のものであった。この相異なる方向の二つの話は、収録される書物の性質によることが考えられた。つまり、時間が経過するにしたがい黄檗の評価は上がるが、このような相互に評唱するという性質の話であっても、直接的に黄檗が称賛され地位が上がるのではなく、黄檗と南泉の立場が相関関係にあり、一方が下降することにより一方が上昇するという手法によっていたのである。

なお、「択菜の話」には、さらに時代が下り『五灯会元』では南泉の直接的な称賛の語——『大家菜を択び去け』——が加えられることを指摘した。しかしこの語は既に評価の固まった機縁話において蛇足的な補足であり、これを収録する書籍自体は少ないのであった。

小結

以上、黄檗と南泉の機縁話の諸資料に見える記述の変化とその性質について分析を加えた。

本文中で分析を加えた話に個々以下のように番号をつけ、『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』以降、それぞれの書物中で黄檗と南泉どちらが優れた立場に描かれるのかを次に図示する。

①笠の話 ②定慧の話 ③受戒の話 ④択菜の話 ⑤居処の話 ⑥牧牛歌の話
 なお、南泉を上位に描くも黄檗のはたらきを少なからず認める話を網がけにする。また、二人が相互に評唱する話のうち『祖堂集』に収録されるものを⑦、『景德伝灯録』に収録されるものを⑧として合わせて図示する。

		『祖堂集』	『景德伝灯録』	『天聖広灯録』以降
南泉 評価高	①②③④⑤⑦	②③⑤	⑤	
黄檗 評価高		①④⑥⑧	①②③④⑥⑧	

このように、『祖堂集』においては南泉に評価の比重は置かれており、それが、時間が経過するにしたがい、如実に黄檗を評価する話へと反転し変遷しているのである。

すなわち、機縁話中の黄檗の評価が上昇しているという点は、前項で分析を加えた百丈との機縁話での黄檗の評価と一致する。しかし、評価上昇に用いられる手法には相違があり、百丈との機縁話では、「直截的に黄檗を称賛する」という形式で評価を上げられていた

が、一方の南泉との機縁話では「黄檗が南泉を超える力量を示す」という形式によりその評価が上昇していたのである。それも新たな話が加増されるのではなく、既存の話を書き換えていたのである。

このような、百丈と南泉の相異なる評価上昇の描写の裏には、黄檗をより強固に馬祖に繋ぐ意図が隠されているのであるが、それは次項において瀧山と百丈の機縁話の変遷を分析することにより一層明らかとなる。

なお、同じく馬祖門下の禅僧である塩官齊安（？―八四二）と帰宗智常（生没年未詳）とも黄檗は機縁話を残している。塩官との機縁話は『祖堂集』のみに収録されるものであり、問答の形式から黄檗が勝者として取ることもできるが、問答の主題を踏まえると必ずしも黄檗が優位であるとは取りにくい、評価を決することができない話である⁴³。そして、帰宗との機縁話は二つあり、どちらも黄檗が帰宗を高く評価する話である。『祖堂集』『景德伝灯録』等に見えるものと、『天聖広灯録』等に採録されるものがあるが、どちらも直接の対面による機縁話ではなく、黄檗が帰宗の名を挙げ一方的に評価する形式である。そこで黄檗は帰宗について、「馬祖門下の禅僧の中で帰宗のみがなかなかだ」と少なくとも同等以上の立場から評価している⁴⁴。

つまり、黄檗と塩官・帰宗との機縁話における黄檗の評価は一定していないが、少なくとも、不確かな評価が見えるのは『祖堂集』のみであり、『景德伝灯録』以降、黄檗の評価が同等以上に描かれる、という点では、百丈や南泉の機縁話の描写と一致するのである。

資料 黄檗と南泉の機縁話対照表

黄檗と南泉の機縁話のうち、『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』の二書以上に採録される五つをあげる。なお、「受戒の話」については、『宗門統要集』に注目すべき異同が見えるため、『宗門統要集』も対照した。

・笠の話

『祖堂集』卷一六、南泉章 (595—596)	『景德伝灯録』卷九、黄檗章 (137a)	『天聖広灯録』卷八、黄檗章 (411b)
師問黄蘗、「笠子太小生。」黄蘗云、「雖然小三千大千世界、惣在裏許。」師云、「王老师你。」黄蘗無对。後有人举似長慶。長慶代云、「欺敵者亡。」保福代曰、「洎不到和尚此間。」	師辞南泉、門送提起師笠子云、「長老身材勿量大、笠子太小生。」師云、「雖然如此、大千世界総在裏許。」南泉云、「王老师吟。」師便戴笠子而去。	師一日出次、南泉云、「如許大身材、戴箇些子大笠。」師云、「三千大千世界惣在裡許。」南泉云、「王老师吟。」師戴笠便行。

・定慧の話

『祖堂集』卷一六、南泉章 (598)	『景德伝灯録』卷八、南泉章 (118a)	『天聖広灯録』卷八、黄檗章 (411b)
師問黄蘗、「『定慧等学明見仏性』、此理如何。」黄蘗云、「不依一物。」師云、「莫便是長老家風也無。」蘗云、「不敢。」師云、「漿水錢則且置、草鞋錢教阿誰還。」	師又別時問黄蘗、「『定慧等学』此理如何。」黄蘗云、「十二時中不依倚一物。」師云、「莫是長老見处麼。」黄蘗云、「不敢。」師云、「漿水鉢且置、草鞋錢教阿誰還。」	師一日在茶堂内坐。南泉下来問、「『定慧等学明見仏性』、此理如何。」師云、「十二時中不依倚一物。」泉云、「莫便是長老見处麼。」師云、「不敢。」泉云、「漿水錢且置、草鞋錢教什磨人還。」師便休。漚山後举此因縁、問仰山、「莫是黄檗構他南泉不得磨。」仰山云、「不然、須知黄檗有陷虎之機。」漚山云、「子見处得与磨長。」

・受戒の話

『祖堂集』卷一六、南泉章 (398)	『景德伝灯録』卷八、南泉章 (117b—118a)	『天聖広灯録』卷八、黄檗章 (441b)
師又問、「長老什摩年中受戒。」 藥云、「威音王仏同時受戒。」師 云、「威音王仏是我児孫。」黄蘗 却問、「和尚什摩年中受戒。」師 云、「這後生莫礼。」黄蘗無对。	師一日捧鉢上堂。黄蘗和尚居第一 座、見師不起。師問云、「長老什麼 年中行道。」黄蘗云、「空王仏時。」 師云、「猶是王老師孫在、下去。」	師行脚時到南泉。一日齋時捧鉢向 南泉位上座。南泉下来、見便問「長 老什磨年中行道。」師云、「威音王 已前。」南泉云「猶是王老師孫在。」 師便移下座。
『宗門統要集』卷四、黄檗章 (90b)		
師在南泉会、為首座。一日捧鉢、向泉位中坐。泉入堂、見乃問、「長老甚年中行道。」師云、「威音王已前。」泉云、「猶是王老師孫、下去。」師過第二位坐。泉休去。 滄山云、「欺敵者亡。」仰山云、「不然。須知黄檗有陷虎之機。」滄山云、「子見処得与麼長。」雪竇云、「可惜王老師。只見錐頭利。我当时若作南泉、待伊道威音王已前、即便於第二位坐、令黄檗一生起不得。雖然如此、也須救取南泉。」雲峰悦云、「後來叢林中多有商量。或道、『黄檗有陷虎之機、南泉有煞虎之威。』若作与麼說話、誠実苦哉。殊不知、這老賊有年無德。喫飯坐処、也不依本分。若雲峰門下説、『甚威音王已前』、王老師更大直須喫棒了趣出。」		

・ 扱菜の話

『祖堂集』卷一六、南泉章 (601—602)	『景德伝灯録』卷九、黄檗章 (137a)	『天聖広灯録』卷八、黄檗章 (41b—412a)
師問黄蘗「去什麼処。」对云、「扱菜去。」師云、「將什麼扱。」黄蘗豎起刀子。師云、「只解作客不解作主。」自代云、「更覓則不得。」有僧拈問長慶、「与古人作主如何道。」長慶便咄之。	師在南泉時、普請扱菜。南泉問、「什麼処去。」曰、「扱菜去。」南泉曰、「將什麼扱。」師举起刀子。南泉云、「只解作實不解作主。」師扣三下。	一日普請。南泉問、「什麼処去。」師云、「扱菜去。」泉云、「將什麼扱？」師豎起刀子。泉云、「祇解作實、不解作主。」師扣刀三下。
僧拈問順德「南泉見黄蘗去什麼処意旨如何。」順德云、「也是黄蘗招致得。」僧云、「只如黄蘗後与摩祇对南泉還得也無。」德云、「且自付則得。」僧云、「只如对南泉作摩生道。」德云、「汝作南泉来。」僧云、「將什麼扱。」德放下刀。		

・ 居処の話

『祖堂集』卷一六、南泉章 (598—599)	『景德伝灯録』卷八、南泉章 (118a)	『天聖広灯録』 記載無し
師又問、「白銀為地、黄金為壁。此是什麼人居止処。」蘗云、「聖人居止処。」師曰「更有一人居什麼処。」蘗云、「我則道不得。」師云、「王老師却道得。」蘗云、「便請道。」師云、「王老師罪過。」	師一日問黄蘗、「黄金為世界、白銀為壁落。此是什麼人居処。」黄蘗云、「是聖人居処。」師云、「更有一人、居何国土。」黄蘗乃叉手立。師云、「道不得何不問王老師。」黄蘗却問、「更有一人居何国土。」師云、「可惜許。」	

第三項 黄檗への瀧仰の著語と瀧山の評価

ここでは、黄檗希運（？―八五〇頃）の機縁話につけられる、瀧山靈祐（七七一―八五三）とその弟子である仰山慧寂（八〇七―八八三）による著語の性質と構造、ならびに百丈懷海（七四九―八一四）門下での瀧山の評価の変遷を分析する。

この作業により、黄檗像を構築する上で、瀧仰の著語と瀧山の存在が重要な役割を果たしたことが明らかとなると同時に、本節第一項、第二項の分析により明らかとなった黄檗像の構成の手法と方向の総体的な意図が解明される。

本節第一項、第二項で見たように、黄檗と百丈、南泉のそれぞれの機縁について分析を行うと、その幾つかに黄檗と共に百丈下で有力な弟子であった瀧山⁴⁵とその弟子である仰山のいわゆる瀧仰父子の著語が付けられていることが確認できる。

これらの著語は黄檗を称賛する役割を果たしており、黄檗と百丈の著語についてはすでに柳田聖山「一九八五、五五三」が、その性質について言及し、後に尾崎正善「一九八八、二〇二」は、次のように述べている。

この（瀧仰による）著語が、馬祖―百丈―黄檗―臨済という流れの正統性を補佐する動きがあることは確かである。特に、『天聖広灯録』百丈章に見られる三ヶ所のものは、どれも黄檗との問答であり、内容的にも彼を認めるためのものと思えないのである。

このような、尾崎氏の指摘は的確であるが、未だ議論の余地が残されている。すなわち、柳田・尾崎両氏は瀧仰の著語について取りあげているが、黄檗と百丈の機縁話に付けられた一部の著語に分析を加えたに過ぎず、特に黄檗と南泉に付けられた著語については未だ検討されていない。また、著語を行った瀧山自身の灯史上での評価と黄檗の評価の相関性については分析されていない。本節第二項で見たように、黄檗の評価を分析する上で南泉との関係を見る必要があったのと同様に、黄檗の評価の変遷を考える上で、同じ百丈下の首であった瀧山の評価の変化も見る必要がある。さらに、これまで瀧山自身、瀧仰宗については様々な分析がなされているが、瀧山と黄檗の関係という視点に立って分析されているものは未だ見られないのである⁴⁶。

つまり、黄檗像について分析する時、黄檗の評価を固めた瀧仰の著語を多角的に分析する必要があり、さらに瀧山の評価の変化についても言及しなければならないのである。

そこで本項では、（一）「瀧山と仰山の著語」、（二）「瀧山と百丈の機縁」の二点につき以下分析を行う。

この作業と、これまでの分析を合わせることににより、黄檗像の変遷の実像と、馬祖から

臨済に至る唐代禅の流れの中での黄檗の位置づけが明らかとなる。

一 瀧山と仰山の著語

ここでは、本節第一項「黄檗と百丈の機縁話」、第二項「黄檗と南泉の機縁話」でそれぞれ見てきた黄檗に対する瀧仰の著語について分析を加える。以下、(一)「黄檗と百丈の機縁話における瀧仰の著語」、(二)「黄檗と南泉の機縁話における瀧仰の著語」の二点につきその性質と構造について分析を行う。

―― 黄檗と百丈の機縁話における瀧仰の著語

まず、黄檗と百丈の機縁話に付けられた瀧仰の著語について、その性質と手法について分析を加え、瀧仰の著語が果たした役割を明らかにする。

黄檗と百丈の機縁話に付けられた瀧仰の著語は三つであった。これは本節第一項の分析の通り、『天聖広灯録』から付加されるようになったものであり、具体的には、「虎の話」「百丈野狐の話」「不覺吐舌の話」の三種にそれぞれ付けられたものである。

これら三種の機縁話の構造は大きくは同じであり、全て百丈が黄檗を認め、それを瀧仰が称賛して著語を付けるという形式であった。

その黄檗と百丈の機縁話に付けられる三種の瀧仰の著語について、(一)「虎の話」につけられる瀧仰の著語、(二)「百丈野狐の話」に付けられる瀧仰の著語、(三)「不覺吐舌の話」に付けられる瀧仰の著語、と順次その性質と構造につき分析を行う。

なお、柳田・尾崎両氏は、「不覺吐舌の話」に付けられる瀧仰の著語についてのみ部分的な分析を加えており、「虎の話」「百丈野狐の話」に付けられる瀧仰の著語については分析を加えていない。

―― 虎の話」に付けられる瀧仰の著語

黄檗と百丈の機縁話に付けられる瀧仰の著語とは、ただ黄檗が優れた禅僧であることを称賛するだけのものではない。黄檗が百丈を超える力量を持っていることを様々な角度から称賛するのである。

最初に「虎の話」に付けられた瀧仰の著語について分析を加える。

著語がつけられる「虎の話」とは、『景德伝灯録』から採録された話である。内容は黄檗が山からキノコ狩りから帰った折りになされた問答であり、百丈の問いに黄檗が禅機をもって対応し、後に百丈が大衆の前でもそれを認めるという話である。

その「虎の話」に付けられた瀧仰の著語は以下の通りであった。

後に瀧山、仰山に問うて云わく、「黄檗の虎の話作磨生」と。仰山云わく、「和尚如何」と。瀧山云わく、「百丈当時便ち合に一斧に斫殺すべし。什磨に因りてか此くの如きに到る」と。仰山云わく、「然らず」と。瀧山云わく、「子は又た作磨生」と。仰山云わく、「唯だに虎の頭に騎るのみにあらず、亦た解く虎の尾を把る」と。瀧山云わく、「寂子には甚だ陰崖の句有り」と。

本節第一項で述べた通り、この著語は黄檗の禅機が百丈を超えているということを評唱するものであった。すなわち、この直前に見える百丈による黄檗に対する評価を確定する意図があるのである。これを端的に提示した語が仰山による、「虎の頭に騎り押さえつけるだけでなく、しっかりと虎の尻尾もつかむ」、つまり「手も足も出すことが出来ないほど押さえつける」という語である。

しかし、仰山によるこの「唯だに虎の頭に騎るのみにあらず、亦た解く虎の尾を把る」の語は問題を含んでいる。それはこの語を百丈を讃える語として取ることも可能な点であり、話の展開上、必然とも言える。すなわち、瀧山が著語を付けたこの問答は、百丈の「虎に遭遇したか」という問いに対して黄檗が虎になりきり応じるというものであった。そこから仰山の指す虎とは「黄檗」と解釈することも可能であり、そうすると虎に騎るのは百丈ということになる。つまり、この語は、「百丈は黄檗という虎を手も足も出ぬほど押さえつけた」という意味となり、真逆の評価となるのである。

この点について『宗門統要集』等では、矛盾が生じないように仰山の語を次のように改変している。

仰云、「百丈只解騎虎頭、不解把虎尾」

(『宗門統要集』巻四、黄檗章86a)

仰云わく、「百丈、只だ解く虎の頭に騎るのみにして、解く虎の尾を把らず」と。

仰山は言う——百丈は「黄檗という」虎の頭に騎っただけであり、虎の尻尾をつかむことができていない。

このように、この語を百丈に対する語として、黄檗を称賛することによりその評価を上昇させるのではなく、百丈の評価を下げることににより、黄檗の評価を相対的に上げようと

しているのである。また『五灯会元』ではこのような誤解を避けるためか、漚仰の著語自体を収録していない。

以上のように、この仰山の語は問題を含んでいるが、逆説的には、このような表現の補完が行われること自体、「黄檗が師を超える禅僧である」という評価のために、この著語が付けられていることを示していると言えよう。

次にこの語の構造的手法について分析を加える。

今問題になった、仰山の語「唯だに虎の頭に騎るのみにあらず、亦た解く虎の尾を把る」は、以下に挙げる『景德伝灯録』臨済大悟の機縁に付けられた漚仰の著語と全く同じである。

後漚山挙此話問仰山云、「臨済当時得大愚力、得黄檗力。」仰山云、「非但騎虎頭、亦解把虎尾。」

(『景德伝灯録』卷二、臨済章206a, b)

後に漚山、此の話を挙して仰山に問うて云わく、「臨済は当時大愚の力を得たるや、黄檗の力を得たるや」。仰山云わく、「但だに虎の頭に騎るのみに非ず、亦た解く虎の尾を把る」と。(傍点筆者)

このようにほぼ同じ表現を用い、『天聖広灯録』では黄檗を、『景德伝灯録』では臨済を称賛しているのである。

前述のような不明瞭な評価の方向性という問題が生じたことから考えるならば、可能性として『景德伝灯録』で臨済に付けられた著語を黄檗の機縁話に「虎」という共通する語が見えるために、『天聖広灯録』においてこの著語を流用したのではないかということが考えられる。

しかし、これは推測の域を超えず、少なくとも、黄檗と臨済という師弟に同じ著語が付けられ、それぞれが「師を超える」という視点から称賛されていることが注目に値する。

「百丈野狐の話」につけられる漚仰の著語

次に「百丈野狐の話」に付けられる漚仰の著語の性質と意図、そしてその構造について分析を加える。

「百丈野狐の話」とは、前述の「虎の話」と黄檗の評価が描かれる点で構成が似通った

機縁話であった。それは要約すると、瀧山の問いかけに黄檗が禅機を示し、後に大衆の前で百丈が黄檗を認めるというものである。この機縁話に付けられた瀧仰の著語は以下の通りであった。

後に瀧山、黄檗の野狐の話を問うを挙して仰山に問う。山云わく、「黄檗は常に此の機を用う」と。瀧山云わく、「汝道え天生に得たるか、人従り得たるか」と。仰山云わく、「亦た是れ師承を稟受するも、亦た是れ自宗通なり」と。瀧山云わく、「是くの如し、是くの如し」と。

この著語も、「虎の話」における瀧仰の著語と同じく、仰山による黄檗を称賛する語を瀧山が是認するというものである。

さらに、その内容を見ると、仰山による「亦た是れ師承を稟受するも、亦た是れ自宗通なり」という発言がこの著語の核となる語である。すなわちこの語は、単に黄檗を称賛するのではなく、四巻『楞伽經』に見える「自宗通」という「二辺をはじめとする何ものにも囚われない境地」を指す語を用いることで⁴⁷、「黄檗の禅機とは、百丈を承けるのみならず、それを超えて何ものにも囚われない根本を把握する境地にある」と言うのである。すなわち、「虎の話」と同じく、「師を超える」という視点から付けられた著語なのである。

また、この著語について機縁話の構造的な側面から見ても、黄檗を称賛する立場から付けられたものであることが改めて確認できる。

すなわち、「百丈野狐の話」の主題は因果の問題であり、話の構成に鑑みるに、黄檗の禅機を称賛するための話ではない。それは、この話が成立時から瀧山と司馬頭陀の間答が加えられること、また後代にはこの話が公案として用いられたこと、から言えるのである。「百丈野狐の話」は、本節第一項に挙げた書籍以外にも公案として、『禅宗頌古聯珠通集』巻一〇、『無門関』第二則、『禅門拈頌集』巻六、等に収録されている。そしてこの内『無門関』『禅門拈頌集』の話には瀧仰の著語は付されていない。一方、灯史において収録されているものの内で、『祖庭指南』以外のものは全て瀧仰の著語を記載している。つまり、話の内容全体を勘案するならば、公案としては瀧仰の著語はそれほど重要ではないのである。後代においてこの話に著語した多くの人々は「不落因果・不昧因果」を踏まえて著語をつけている⁴⁸。それに対し瀧仰は、この機縁話における主題である「不落因果・不昧因果」について触れていない。

つまり、この機縁には二つの側面があり、公案としての側面からは、漚仰の著語は必ずしも重要とは言えないが、黄檗の立場を描く灯史としての側面からは漚仰の著語が非常に重要なのである。さらに言えば公案として重要なこの問答に黄檗の正統性を強調する意図を持たせていると解釈することも可能なのである。

一一一三 「不覺吐舌の話」につけられる漚仰の著語

最後に「不覺吐舌」の話に付けられた漚仰の著語の性質と意図、そしてその構造につき分析する。

「不覺吐舌」の話は、黄檗を百丈門下で筆頭とする話として重要なものであった。この話に付けられた漚仰の著語は以下の通りである。

後に漚山仰山に問う、「百丈再び馬祖に参じ払を豎つるの因縁、此の二尊宿の意旨如何」と。仰山云わく、「此は是れ大機の用を顯す」と。漚山云わく、「馬祖は八十四人の善知識を出す。幾人か大機を得、幾人か大用を得るや」と。仰山云わく、「百丈は大機を得、黄檗は大用を得たり。余の者は尽く是れ唱道の師なり」と。漚山云わく、「是くの如し、是くの如し」と。

仰山は「百丈が大機、黄檗が大用を得ている」と言うが、この著語は一見するだけでは、黄檗と百丈のどちらを高く評価しているのか判断し難い。すなわち、ここでは「大機」と「大用」が何を指すのかは明示されておらず、「大機」と「大用」の間にどのような差があるのか分からないからである。つまり、この語句からのみ分かるのは、百丈と黄檗が馬祖下の他の禅僧に比べ優れていると漚仰が評価しているということである。

しかし、この語を構造的な側面から、漚山自身の上堂の語を踏まえ分析すると、状況は一変する。次の漚山の上堂を見ると、「大用」に重点が置かれていることが明らかである。

師有時謂衆曰、「是你諸人只得大識不得大用。」有一上座、在山下住。仰山自下来問、「和尚与摩道。意作摩生。」上座云、「更举看。」仰山举未了、被上座踏倒。却归来、举似師。師哂而笑。

『祖堂集』卷一六、漚山章(605)

師、時有りて衆に謂いて曰わく、「是れ你ら諸人只だ大識を得るのみにして大用を得ず」と。一上座有りて、山下に在りて住す。仰山、自ら下り来りて問う、「和尚与摩に道う。」

意作^い摩生^{かん}」と。上座云わく、「更に挙し看よ」と。仰山、挙すること未だ了^{おわ}らざるに、上座に踏倒^{かえ}せらる。却^{かえ}帰り来りて、師に挙似す。師は咩^え咩^えとして笑う。

滙山はある時、大衆に言った——「お前たちは大識を得ているだけで大用を得ていない」。仰山はそれを聴いて、滙山の麓に住んでいた首位の修行者に問うた、「滙山和尚がそのように言った意図はなんでしょうか」。首位の修行者は答えた、「もう一度言ってみろ」。首位の修行者は仰山が言い終わるのを待たず蹴倒した。仰山は滙山の下に帰りそのことを話した。滙山はワハハと笑った。

ここで滙山は「大識を得ている者はいるが、大用は得ていない」と提示し、仰山は山の下に住む上座に「大用」とは何かを問い、「踏倒」という「大用」を示される⁴⁹。『祖堂集』における、この「大識」という語は、『景德伝灯録』では「大機」に改められており⁵⁰、これは、「大機」「大用」についての話であることが分かる。つまり、「大識（『大機』）を得ているものは沢山おり、「大用」を得ている者はいないという発言から、「大機」に比べて「大用」の方がより高次であることが明らかなのである。

右に見た滙山による上堂の語と「不覺吐舌の話」における滙山の著語は、無関係ではないと考えられる。それは、『景德伝灯録』『天聖広灯録』の中で「大機」と「大用」を分けて論じているのはこの二つのみであることから知られる。また『五灯会元』に至っては、「不覺吐舌の話」に付けられている滙山の著語と滙山が大衆に向け大機大用を説く話の両方を収録しているのである。

そこで滙山上堂の語と「不覺吐舌の話」における著語を合わせ考えると以下のことが考えられる。

滙山が大衆に向けて誰も得ていないと語った「大用」を、「不覺吐舌の話」では、仰山が馬祖下の八四人の善知識の内で黄檗のみが得たと評価し、それを滙山も肯うのである。つまり「不覺吐舌の話」において、「大機」を得たという百丈よりも「大用」を得たという黄檗の方がより高く評価されているということになる⁵¹。

これまでに見た二つの滙山の著語と同じく、「不覺吐舌の話」に付けられた滙山の著語も黄檗を高く評価していることが明らかとなった。しかしこの著語にはさらに、もう一つのより高い性質が含まれている。それは、「馬祖下で黄檗が最も優れている」という評価である。

滙仰は本来、百丈下であるはずの黄檗を馬祖門下であることを当然の事として語り合い、馬祖下で最も優れた機根を持った禅僧であったと評価するのである。

「不覺吐舌の話」中で百丈自身が認めたのは、「百丈自身を超えて馬祖に嗣ぐ力量が黄檗にはある」ということまでであった。それを瀧仰の両者が「馬祖下で優れた禅僧は百丈と黄檗の兩人であり、より黄檗の禅機が優れている」とさらに黄檗の評価を上昇させているのである。

なお、これは柳田氏がすでに指摘しているが（柳田聖山「二九八五、五六五―五六七」、瀧仰の著語が黄檗の評価に深く関わる重要な点であるため、簡単に以下に挙げる。

それは、「不覺吐舌の話」における百丈による黄檗を称賛する語が、『天聖広灯録』以降に臨済を称賛する語に流用される点である。

該当する箇所は以下の、「不覺吐舌の話」において百丈による黄檗を印可する語である。

師（百丈）曰わく、「是く^の如し[、]是く^の如し[、]見師と齊しければ、師の半徳を減ず[。]見師を過ぎて、方めて伝授するに堪ゆ[。]」と。子は甚だ師を超ゆるの作有り。（傍点筆者^{なんじ}）

これは、黄檗が百丈を超える力量を持つことを百丈自身が語る非常に重要な印可の語であった。右記の傍点箇所と全く同じ表現が、以下に挙げる臨済が黄檗のもとを去る際の問答に付けられた瀧仰の著語に見える。

瀧山云、「如是[、]如是[、]見与師齊、減師半徳。見過於師、方堪伝授。」

（『天聖広灯録』巻一〇、臨済章135b）

瀧山云わく、「是く^の如し[、]是く^の如し[、]見師と齊しければ、師の半徳を減ず[。]見師を過ぎて、方めて伝授するに堪ゆ[。]」と。（傍点筆者^{はじ}）

この二箇所には「師を超えて初めて嗣法に耐える」という全く同じ意味の語が使用されている。

この黄檗と臨済、師弟の嗣法時に同じ語が用いられて評価されることは注目に値する⁵²。

これは柳田・尾崎両氏が指摘するように、臨済の師としての立場を明確にするものである。

このように瀧仰の著語は、法嗣である臨済と関連したものも見え、さらに瀧山自身の上堂を踏まえたものも見えた。つまり、瀧仰の著語は、百丈と黄檗の機縁にある「はたらき（禅機）」に著語を加えるというよりも、黄檗が百丈を超える弟子であることを様々な手法を用

いて称賛するためのものという性格が強く表れているのである。

以上、黄檗と百丈の三つの機縁話につけられる瀧仰の著語について、以下の二点が明らかとなった。

(一) 瀧仰の著語は黄檗の評価を再確認する目的で付けられたものである。

(二) 著語には流用が見られた。

三つすべての著語は、百丈が黄檗を評価した追認であり、黄檗が百丈下の正系であることを示した黄檗を称賛する著語であった。そのうち「不覺吐舌の話」につけられた著語は、黄檗が百丈を超えただけではなく、馬祖下において最も優れた禅僧であるということを示唆するものであった。そしてそれらの著語の中の二つのうち、一つは百丈の語を流用しており、一つは臨済に付けた著語を流用した可能性があった。

次に、百丈と共に馬祖下の有力な禅僧である南泉と黄檗の機縁話に付けられた、瀧仰の著語について分析を加える。

一―二 黄檗と南泉の機縁話に付けられる瀧仰の著語

ここでは、黄檗と南泉の機縁話につけられた瀧仰の著語の性質と意図について分析する。

黄檗と南泉の間には、本節第二項で分析を加えたように、六つの機縁話が残されていた。

その内、瀧仰の著語が付けられるものは、二つである。具体的には、「定慧の話」と「受戒の話」にそれぞれ付けられた著語であり、前者は黄檗と百丈の機縁話に付けられた著語と同じく、『天聖広灯録』から加えられ、後者は『宗門統要集』から加えられるものである。

瀧仰が著語を付ける二つの話は、語句も意図する所もほぼ同じであるが、黄檗と百丈の機縁話に付けられるそれとは異なっている。すなわち、黄檗と百丈のものは、百丈が黄檗を認可しそれを瀧仰も追認するという性質であったが、黄檗と南泉のものは違った方向性で著語が付けられているということである。

これら黄檗と南泉の機縁話に付けられる瀧仰の著語は、黄檗の評価の変化に大きく関わるものであり、すでに本節第二項で分析したことに重なる点もあるが、瀧仰の著語という観点から、以下に(一)「定慧の話」につけられる瀧仰の著語、(二)「受戒の話」に付けられる瀧仰の著語、と順に分析しその性質と意図を再確認する。

「定慧の話」につけられる滄仰の著語

「定慧の話」とは、黄檗の評価が変化した機縁話であった。話の内容は、南泉からの質問に黄檗は答えるも、南泉は黄檗を痛罵するというものであった。すでに本節第二項で分析したように、『祖堂集』『景德伝灯録』では南泉に評価の重点が置かれていたものが、『天聖広灯録』から黄檗を評価する話へと変化していたのである。

このような黄檗への評価を確定したのが、以下に挙げる滄仰の著語であった。

滄山、後に此の因縁を挙して、仰山に問う、「是れ黄檗の他の南泉を構じ得ざるに莫^{あら}ず磨^や」と。仰山云わく、「然らず、須らく黄檗に虎を陥るるの機あることを知るべし」と。滄山云わく、「子^{なんじ}が見処、与磨^{かく}も長ずることを得たり」と。

この著語で滄山は従来の評価——黄檗は南泉に敗北したとする評価——を提示するも、仰山がそれは間違いであり、実は黄檗の方が一枚上手であると言う。その発言を承けて滄山はその見処を認め弟子の成長を喜ぶのであった。

このような滄仰の著語は機縁話を総括したものである。つまり、一見すると黄檗の力量不足をあらわした機縁話に見えるが、実は黄檗が南泉を下した、黄檗の高次の禅機を示す機縁話であると説明しているのである。

この滄仰の著語による評価の方向性は後に受け継がれ、『宗門統要集』巻四、黄檗章(306)等では、滄仰の語の後に、保福展展(？—九二九)と五祖師戒(生没年未詳)による以下のそれぞれの著語が加えられている⁵³⁾。

保福展云、「若無滄仰、埋没著黄檗。」五祖戒云、「仰山大似為蛇画足。」

保福展云わく、「若し滄仰無くんば、黄檗を埋没^う著む」と。五祖戒云わく、「仰山大いに蛇^{ため}の為に足を画^{えい}くが似し」と。

保福と五祖戒はそれぞれ言う——「もし滄山と仰山の二人がいなければ黄檗は埋もれていた」。「仰山」の黄檗を褒める語」は蛇足のようなものだ」。

保福は、もし滄仰がいなければ黄檗の評価は埋もれてしまっていたというのである。すなわち、保福は滄仰がこの話の評価の方向——黄檗が南泉を下したという評価——を決定づけたと言うのである。また、五祖戒は、保福より一步踏み込み仰山を評する。すなわち、仰山の著語は蛇足であり、そのような補足がなくとも黄檗に分があることは理解出来ると

いうのである。

以上のように、この話が黄檗を評価する話に変化した起点は、瀧仰の著語であり、黄檗の評価上昇という観点からこの話に付けられる瀧仰の著語が非常に重要であることが明らかである。

「受戒の話」に付けられる瀧仰の著語

次に、「受戒の話」に付けられる瀧仰の著語について分析を加える。この機縁話も「定慧の話」の場合と同じく、『天聖広灯録』以降、黄檗を評価する話に変化したものであった。この話の構成は、「定慧の話」と似通っており、問答のきっかけを作ったのは黄檗であるが、南泉が問い、それに対する黄檗の答えを南泉が痛罵するというものであった。これが、「定慧の話」の場合と同じく、以下の瀧仰の著語が黄檗の評価を定めるのである。

瀧山云わく、「敵を欺る者は亡ず」と。仰山云わく、「然らず。須らく黄檗に虎を陥るの機あることを知るべし」と。瀧山云わく、「子が見処、恁麼も長ずることを得たり」と。

これは、『宗門統要集』から加えられるものであった。またこの著語は、瀧山の最初の話に違いがあるが、その語の意味するところは、「定慧の話」の一言目と同じく従来の評価——黄檗は南泉に敗北したとする評価——を提示したものであり、続く仰山の語とそれを承認する瀧山の語は先に見たものと一致する。

そしてすでに見たように、雪竇重顕（九八〇—一〇五二）と雲峰文悦（九九八—一〇六二）が続けて瀧仰の評価を承けてこの問答の勝者は黄檗であると評価している。

つまり、瀧仰の著語がこの話の評価を確定しているのであり、黄檗の評価上昇という観点からこの話に付けられる瀧仰の著語が非常に重要であることが明らかである。

黄檗と南泉の二つの機縁話に付けられる瀧仰の著語について分析すると以下の二点が明らかになった。

- （一）瀧仰の著語は黄檗の評価を発掘する目的で付けられたものである。
- （二）二つの著語はほぼ同じ構造である。

二つの著語は、瀧山が従来の評価を示した後、仰山が新たに黄檗を評価する語を唱え、

瀧山がその評価を認めるという構造で同じである。そして、黄檗を評価するという点では黄檗と百丈の機縁話に付けられた瀧仰の著語と同じであるが、従来の評価を反転させ黄檗の評価を発掘するという点では異なるのである。

また、この一連の作業により明らかとなった、瀧仰の著語が黄檗の評価に与えた影響についてまとめる。

まず、本項で分析を行った人物に限定し、黄檗を中心とした法系を図示すると以下の通りである。



黄檗は、馬祖の系譜を嗣ぐ禅僧である。彼は百丈下で瀧山と並ぶ筆頭弟子であり、その法叔が南泉である。

しかし、瀧仰による黄檗への著語を踏まえ、黄檗の位置を「評価」という観点から見ると以下ようになる。

百丈下であるはずの黄檗は、馬祖に直接嗣ぐ力量であると評され、それも百丈や南泉を超えて馬祖下での筆頭と評価される。

このような黄檗の評価を位置づける瀧山の著語の手法は、百丈との機縁話では、百丈を超え馬祖に直接嗣ぐと評し、南泉との機縁話においては、従来の評価を反転し黄檗を南泉の上に位置づけるのである。すなわちそれは、南泉の位置が百丈よりも下に位置することを示唆するのである。このように瀧仰の著語における二つ手法により効果的に黄檗の評価が上昇させられていたのである。

ここでは黄檗の評価の上昇に、瀧仰の著語が効果的に用いられたことが明らかになった。そこで次に、著語を付けた瀧山自身の史伝における評価の変遷を分析する。

二 百丈と瀧山の機縁話

黄檗と同じく、百丈下でともに上首とされた瀧山と百丈の機縁話の変遷について分析を

加える。この作業により、彼の機縁話の変遷が間接的に黄檗の評価上昇に寄与していることが明らかとなる。

それは、南泉の立場の変化が黄檗の評価上昇に関していることと一側面では同じであるが、瀧山と南泉との立場の違いからその効果に相違があり、また瀧山の評価が下がるという効果は、彼の著語の価値をより高める効果もある。

その評価の変遷する瀧山と百丈の機縁話は、都合四つがあり、『祖堂集』に二つ見え、『景德伝灯録』からさらに二つが増補されている。四つの機縁話に行論の都合上、以下にそれぞれ仮題を付ける。

- ① 撥開火の話
- ② 虫喰木の話
- ③ 併却咽喉唇吻の話
- ④ 瀧山住山の話

この四種の機縁話について、これまでの黄檗の機縁話の分析時に準じ、以下の『五灯会

出版年	書名	①	②	③	④
九五二年（広順二）	『祖堂集』	○	○		
一〇〇四年（景德元）	『景德伝灯録』	○	○	○	○
一〇三六年（景祐三）	『天聖広灯録』	○	○		
一〇八五年（元豊八、序） 元版（一一六二）	『四家語録』		○	○	
一一三三年（紹興三以前）	『宗門統要集』	○	○	○	○
一一八三年（淳熙一〇）	『宗門聯灯会要』	○	○	○	○
一二五二年（淳祐二）	『五灯会元』	○	○	○	○

元』まで機縁話を収録する七種の書籍について整理する。

①から⑥の機縁話ごとに、それぞれの書物に採録された場合○を付ける。

この表を見ると、『祖堂集』から収録されるのは①②の機縁であり、『景德伝灯録』以降加えられるのが③④の機縁話であることが分かる。

またこの内、機縁話変化について先に述べると、特筆すべき変化があるのは①の話であり、それに関連する形で②の話も重要になる。③④の話は評価に変化は見えない。

そこで、ここでは①「撥開火の話」とそれに付随する②「虫喰木の話」について分析を加える。

二―「撥開火の話」と「虫喰木の話」

まず「撥開火の話」に分析を加える。この話は、瀧山開悟の機縁話であり、ほとんどの書籍に採録されるが、話の内容に変遷が見える。以下は『祖堂集』に採録されるものを挙げる。

師見瀧山因夜深来参次、師云、「你与我撥開火。」瀧山云、「無火。」師云、「我適来見有。」自起来撥開、見一星火夾起来云、「這個不是火、是什麼。」瀧山便悟。

『祖堂集』卷一四、百丈章（三）

師、瀧山の因みに夜深に来り参ずるを見る次、師云わく、「你、我が与に火を撥開せよ」と。瀧山云わく、「火無し」と。師云わく、「我れ適来有るを見たり」と。自ら起ち来りて撥開す、一星火を見て夾起し来り云わく、「這箇は是れ火ならずんば、是れ什麼ぞ」と。瀧山、便ち悟る。

百丈は瀧山が深夜に参じた時に問うた――「ワシのために火を〔鑪いりの中から54〕探してくれ」。瀧山は言った、「火はございません」。百丈が言った、「ワシは先ほどあるのを見たぞ」。百丈は自ら立ち上がり探し、小さな火を見つけ手に持ち言った、「これが火ではなければ、さあなんだ」。瀧山はたちまちに悟った。

この機縁話は、『景德伝灯録』『天聖広灯録』にも収録されるが、『景德伝灯録』ではさら

に詳しく、瀧山が開悟の礼を述べた後に百丈の垂訓が付けられている⁵⁵。『景德伝灯録』の百丈の垂訓から、火は仏性を示唆するものであり、瀧山は百丈の接化により開悟したことが明示される話である。

しかし、『天聖広灯録』においては、「瀧」山、此に因り省有り（山因此有省）（巻八、百丈章^{410b}）に作る。「省有り」は「悟る」という意味も持つが⁵⁶、「気づくところがあった」と開悟のレベルまでは明示しない語としても用いられる。

ここに見える「省有り」は、後者の意味で用いられていると考えられる。それは、従来の「便ち悟る^{すなわ}」をわざわざ改めたという点のみではなく、次に見る「虫喰木の話」との関連からそれが推察されるのである。

「撥開火の話」を承けると考えられる「虫喰木の話」とは、『祖堂集』『天聖広灯録』等では「撥開火の話」の直後に記載される、同じく火にまつわる機縁話である。

結論を先に述べるとこの機縁話における瀧山の評価は高くなく、力不足を百丈に指摘されている。以下には『祖堂集』収録のものを挙げる。

師与瀧山作務次、師問、「有火也無。」対云、「有。」師云、「在什摩处。」瀧山把一枝木吹両三下、過与師。師云、「如虫喰木。」

『祖堂集』巻一四、百丈章⁵³⁷

師、瀧山と作務する次、師問う、「火有り也無^や」と。対えて云わく、「有り」と。師云わく、「什摩处^{いずく}にか在る」と。瀧山、一枝の木を把り吹くこと両三下し、師に過与^{わた}す。師云わく、「虫の木を喰うが如し」と。

百丈は瀧山と作務をしていた時に問うた——「火はあるか」。瀧山は答えた、「あります」。百丈は言った、「どこにあるのか」。瀧山は枝を取りあげフウフウと吹き、百丈に渡した。百丈は言う、「まるで虫喰い〔が字のように見える〕木のようにだ」。

この話は先の機縁と同じく火を題材にしているが、瀧山は枝を吹き火を起こす、という仕草により「はたらき（禪機）」を示しており、先とは違った展開が見える。しかし、最後の百丈の語は瀧山の見解を認めずむしろ叱責するものである。「虫の木を喰うが如し」とは、『大般涅槃経』に出典を持つ語であり、「たまたま字に見える虫喰いのあとを、『虫が字を知っている』と言う愚かさ」を示す語である。すなわち、本質をわきまえない者を断ずる意を持つ⁵⁷。

なお、『天聖広灯録』ではこの話の冒頭に「後に一日作務の次……」(巻八、百丈章40b)と見え、「撥開火の話」を承けていることが明示されている。

以上、二つの話を並べると『祖堂集』では、一方は開悟を明示し、一方は瀧山の失敗を記したものであった。このような評価の相違は、二つの機縁話が連続して記されることで話の性質上矛盾したものとなる。つまり、『祖堂集』では、「撥開火の話」の話で悟りを得た瀧山が、そこで得た悟境をもとに、同じ火にまつわる「虫喰木の話」で禅機を示したはずが、百丈は認めないという図式になるのである。

文意をほぼ『祖堂集』に踏襲する『景德伝灯録』では、この矛盾点は改められないが、「撥開火の話」を瀧山章に、「虫喰木の話」を百丈章にと、それぞれ個別に収録することにより大きな違和感を生じさせていない。

そして『天聖広灯録』に至りこの矛盾が改められる。それは、二つの話の瀧山の評価を高めるという形で整えるのではなく、「虫喰木の話」での瀧山の評価に合わせ、この二つの話を、目をまたぐ一連の問答として扱うのである。すなわち、「撥開火の話」における瀧山の境地を「悟」から「気づくところがあった(有省)」とより低次の語を用い、後の「虫喰木の話」で示す禅機は、いわば「瀧山の独りよがりであった」と、瀧山の評価を二つの話を通して低く設定しているのである。

なお、『景德伝灯録』から加増される「併却咽喉脣吻の話」と「瀧山住山の話」は、前者は一貫して瀧山の評価は高くなく⁵⁸、後者は瀧山を評価する話である⁵⁹(詳細は注を参照)。

しかし、後者の百丈による瀧山を評価する語に、「ワシが教化する場所はここである。

瀧山という良い地はお前が行くべきだ。ワシの法を嗣ぎ弘法しなさい(吾が化縁は此に在り。

瀧山の勝境は汝当に之に居るべし。吾が宗を嗣統して広く後字を度せ)」とある。この語には瀧山の嗣法が

明記されており、高く評価はしているが、百丈は自身の門下を離れることを指示している。すなわち、瀧山を評価しながらも、瀧山が百丈下における傍系であることを同時に示唆する形になっている。

以上、瀧山と百丈の機縁話について分析した内容と変遷をまとめる。

まず以下に、分析を加えた瀧山と百丈の機縁話に①「撥開火の話」②「虫喰木の話」③「併却咽喉脣吻の話」④「瀧山住山の話」と番号を付け、『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』の三書における「瀧山評価の高低」について図示すると以下ようになる。

		『祖堂集』
評価低	②	
	② ③	『景德伝灯録』
評価高	① ④	
	① ②	『天聖広灯録』

本章第一節第一項で図示した黄檗のもの（二四四頁）と比べると機縁の話の質、量ともに明白な相違があることが分かる。瀧山の評価は時の推移とともに低くなるのである。特に『天聖広灯録』において瀧山が認められる話はなく、「悟」と明記されていた①「撥開火の話」の話も「有省」と一段階低い語が用いられる。また「景德伝灯録」以降加えられる④「瀧山住山の話」も瀧山を評価しているとはいえ、暗に百丈下の傍系であることを示す形の機縁話であった。

そもそも、『天聖広灯録』では瀧山章が立項されず、その一方で黄檗を称賛する瀧山と仰山の著語が新たに収録されていた。つまり、『天聖広灯録』に至り瀧山像は百丈下における傍系として描かれるのである。そして結果的に、黄檗が百丈下で唯一の上首ということになるのであった。

小結

黄檗の評価に関わる瀧仰の著語と瀧山と百丈の機縁話の変遷について分析を加えると、それぞれ以下のことが明らかとなった。

- （一）瀧仰の著語は、多様な手法を用い黄檗の評価の高さを確定するものである。
- （二）史伝における瀧山の評価は、黄檗のそれと反比例的な変化をしているものがあり、間接的に黄檗の評価を高めている。

黄檗を評価する目的で付けられた瀧仰の著語について、本項で明らかになったのは、その具体的な二種の手法であった。一つは、黄檗と百丈の機縁話に付けられる瀧仰の著語で、これは百丈の印可を追随する形で称賛するものであった。もう一つは、黄檗と南泉の機縁話に付けられる瀧仰の著語で、既存の南泉と黄檗の評価を反転するという形で黄檗を称賛するのであった。

そして、以上のような著語が時の推移と共に整えられていく一方で、史伝における瀧山の評価は、時の推移と共に下がり、結果的に黄檗の立場が高くなるのである。

今まで瀧仰の著語が黄檗の評価上昇に関わっていたことは指摘されているが（尾崎正善「二九八五」、本項の分析により、その著語の手法と瀧山自身の評価もが黄檗の評価に大きく関わっていることが明らかになった。

このように、瀧山（瀧仰）が黄檗の評価上昇に関わった要因の一つには、瀧山が黄檗と共に百丈下の有力な禅僧であったことが理由に挙げられる。

つまり、同じ百丈下の首である瀧山が黄檗を認め、自身の評価が下がるということとは、黄檗を百丈下の筆頭に位置させるに有効なのである。

それに加えてもう一点の要因として、当時、瀧仰宗が一大教団であったことが考えられる。以下の二種の資料——「瀧山の塔の碑文」と『祖堂集』の記述——からも瀧仰宗が当時、隆盛であったことが明らかである。

以下に挙げるのは瀧山の塔銘の一節である。これは当時、嶺南西道節度使であった鄭愚（生没年未詳）により為されたものであり、瀧山教団の影響の大きさが明示されている。

其徒稍稍知其徒從之、則与之結構廬室、与之伐去陰黒、以至於千有余人。自為飲食綱紀而於師言無所是非。其有問者、隨語而答、不強所不能也。數十年言仏者、天下以為稱首。

『唐文粹』卷六三、「潭州大瀧山同慶寺大円禅師碑銘并序」台湾商務印書館、一九六五年、第六冊、頁一〇四一

—（一〇四二）—

其の徒、稍稍と其の徒り従うことを知れば、則ち之と廬室を結び構え、之と陰黒を伐り去り、以て千有余人に至る。自ら飲食の綱紀を為り、師の言に於いて是非する所無し。其れ問う者有れば、語に随いて答え、能わざる所を強いるなり。數十年、仏を言う者、天下以て稱首と為す。

瀧山の碑に言う——修行者は段々と集まり、房舎を構え、森を切り開き、千人余りに至った。瀧山は自ら清規を定め衆僧は従った。道を問う者があれば語り、分らない者には強制しなかった。數十年のうち仏教を学ぶ者は、瀧山を天下第一と称賛した。

この資料によれば瀧山の下には千余りの修行者が集まっていたとされ、世の人々も瀧山こそが仏教の中心であると考えたと見える。

次に挙げるのは『祖堂集』の記述である。これも瀧山教団の大きさを述べている。

洞山到瀉山。瀉山即大円当時郢匠。集徒千衆振化三湘。

〔『祖堂集』卷五、雲巖章 191〕

洞山、瀉山に到る。瀉山、即ち大円は当時の郢匠たり。徒千衆を集め化を三湘に振るえり。

洞山が瀉山を尋ねた時のこと——瀉山大円禅師は、『莊子』にある二人の達人の如く手練れであった⁶⁰。瀉山は修行者千人を集めており、湖南省にその名を轟かせていた。

ここでも瀉山は修行者千人を集め、瀉山は当時の類い希なる禅匠であった見える。他にも瀉山下には千五百人を集めたという記述も見え⁶¹、多くの修行者が集まったという記述が散見される。

そして、その瀉山を嗣いだ仰山について『景德伝灯録』卷一一、仰山章では、「禅宗の標準^た為り（為禅宗標準）」（T'a. 3）と表現している。このように瀉仰宗は当時、禅宗の中心たり得る力を持ち、隆盛を極めていたのである。一方、黄檗の教団との比較については第一章第一節で言及した資料に次のようにある。

瀉便問、「黄檗師兄多少衆。」師云、「七百衆。」……師却問瀉山、「和尚此間多少衆。」

瀉云、「一千五百衆。」……

〔『天聖広灯録』卷一〇、臨濟章 235a—b〕

瀉、便^{すなわ}ち問う、「黄檗師兄は多少の衆ぞ」と。師（≡臨濟）云わく、「七百衆」と。……師、却^すつて瀉山に問う、「和尚の此間は多少の衆ぞ」と。瀉云わく、「一千五百衆」と。
……

ここでは、黄檗の下には七百人が集っていたと見える。瀉山が評するように、黄檗の教団も決して少なくはないが、瀉山の方が倍以上の数だったのである。黄檗の下に集まった衆徒の数は七百、八百、千と表現される（第一章第一節参照）。瀉仰下、黄檗下の衆徒の数が、『天聖広灯録』にいうように、倍以上の開きがあったかどうかは分らないが、少なくとも瀉仰下には、黄檗下と比べ同程度以上の衆徒が集っていたのであろうことが、これまでの資料から窺われる。

このように、当時、それぞれ「天下以て称首」「禅宗の標準」と称えられた瀉山と仰山が

黄檗を称賛し、瀧山の評価に比べ黄檗が高評価であることが明示されることは、大きな意味を持つのである。

おわりに

第一節では黄檗像の変遷について、諸資料に見える記述の変化に着目し分析を行った。この作業により、黄檗像は様々な手法を組み合わせ、臨済の師たる姿が形成されていることが明らかとなった。

史伝に初めて登場した黄檗の姿は、決して評価の高いものではなかった。それは『祖堂集』に描かれる黄檗像であり、そこで彼は師の百丈に失望され、法叔の南泉には全く齒が立たない姿が描かれるのであった。この姿が虚構であるか真実であるかは問題ではない。ここで問題となるのは、後に一大教団に成長する臨済宗の宗祖、臨済の師の姿としてふさわしくないということである。

この問題を改善すべく、時の経過により黄檗の姿は華々しいものへと変化する。それは、柳田氏が示唆した「臨済の師としてふさわしい姿（柳田聖山「二九八五、五六四」）」なのである。これは四家すべての機縁話が臨済を意識して再編されるのではなく、洪州宗の開祖たる馬祖と臨済宗の開祖たる臨済をつなぐべく、「馬祖—黄檗—臨済」というように、黄檗を架橋として機縁話における評価が再構築されていた。

このようなつながりの再編は、以下の理由による。黄檗と臨済の関係は当初より強固なものであり、黄檗下の筆頭弟子は臨済ただ一人である。すなわち「黄檗—臨済」というつながりの強調は、法の伝達の正統なることを補強し、黄檗を超える力量が臨済に備わっていることを主張することで足りるのである（本章第二節で分析するためそちらを参照）。一方で、「馬祖—黄檗」のつながりには種々の問題がある。最も大きな問題は、馬祖と黄檗に直接の法の伝達が行われていないということである。その問題を乗り越え、馬祖と黄檗をつなげるには、黄檗が馬祖の系譜における禅僧の誰よりも優れており、馬祖に直結する力量を明示する必要がある。しかし黄檗には超えるべき幾つもの関門がある。師の百丈下では、後に禅門の標準とされた仰山を生み出した天下第一と称された瀧山と同参であり、師の百丈も馬祖下において八十八人とも数えられる多数の法嗣の一人であった。その状況下で黄檗と馬祖を直結するには、法の正統性を主張するだけでは足りず、黄檗が彼ら——瀧山と師の百丈を含む馬祖の法嗣たち——を越える人物であることを提示する必要があるのである。その問題を解決する具体的な変化が、以下にまとめるように本節の分析で明らかとなった。

まず、百丈との機縁に求められたことは、百丈からの印可と、百丈を超え馬祖と直結さ

せることである。これは百丈による直接の評価と瀉山の評価の降下により達成された。すなわち、百丈の口から、自身を超えることと、馬祖に嗣ぐ力量であることが明言され、それを瀉山が認めるのである。この百丈の印可と瀉山の著語による補強により黄檗は馬祖下の八十八人の法嗣と同等の力量であることが強調される。

しかし、これだけでは誰もが認める馬祖の正系とはならない。それは、百丈はその上首にあるとはいえ、馬祖下には未だ百丈と肩を並べる評価を受ける人物がいるからである。

その人物とは、馬祖門下において黄檗と多くの機縁話を残し、馬祖下三大士の一人であり、それも「独り物外に超ゆるのみ」と称された南泉である。

黄檗は、この南泉を乗り越えてこそ、瀉仰が評する「馬祖下で唯一の重用を振るう禅僧」となることができるのである。そのために、黄檗と南泉の機縁話の勝敗は反転し、南泉による印可という形式ではなく、南泉を超える力量を示すという形で、南泉の上位に位置づけられるのである。

逆説的に言えば、南泉の「三大士の筆頭」という立場は、黄檗を想定しての位置づけとも考えられる。つまり、黄檗との間に多くの機縁話を残す南泉は、黄檗の評価という視点からは、馬祖下の法嗣の一人ではなく黄檗が越えるべき筆頭弟子であらねばならないということである。いくら黄檗が南泉を下したとしても、南泉の立場が馬祖下におけるただの法嗣の一人であれば、黄檗の評価はそれほど上昇しない。そこで、南泉に馬祖下三大士の筆頭という立場が要請されたとも考えられるのである。

話を黄檗の評価について戻すと、「馬祖―黄檗」という評価を決定づけたのが、瀉仰の著語であった。百丈との機縁話では、黄檗が馬祖に嗣ぐことを明示し、南泉との機縁話では、埋没していた黄檗の禅機を発掘した。さらに、瀉山自身の地位は時の推移とともに傍系に落ち着いて行くことにより、黄檗の評価を一層際立たせたのである。

このように、黄檗の評価とその地位は、百丈、南泉、そして瀉山（瀉仰）がそれぞれ、師、法叔、同参の立場から様々な手法により変遷形成されたものであった。そして、その形成された黄檗の評価は、とりもなおさず、馬祖―百丈―黄檗―臨済という系譜が正統で揺るぎないものにする目的であったのである。

第二節 機縁話に見る黄檗像の思想的な変遷

はじめに

本節では、本章冒頭において示した四つの視点のうちの最後の一つである、(四)「機縁話に見える黄檗像の思想的な変遷」について分析を行う。具体的には以下の二種の分析を行う。

まず、「第一項 黄檗と麤行」において、黄檗像における手荒な接化の描写の変遷を分析する。次で、「第二項 黄檗と大機大用」において、本章第一節で分析した諸資料に見た黄檗像を、思想的側面から再考する。

以上の二種の分析により、黄檗像が思想的な側面から見ても変遷をしていることが明らかとなる。

第一項 黄檗と麤行

本章第一節の分析により、黄檗希運(？―八五〇頃)の祖師像は法嗣である臨済義玄(？―八六六/八六七)の師としての立場から、その評価が上昇していたことが明らかになった。

そこで本項では、臨済の師としての立場から機縁話における描写も変化していることを分析し明らかにする。

臨済の禅について、清代の書物であるが『五家宗旨纂要』に「臨済家風、全機大用。棒喝齊施」(『五家宗旨纂要』巻一「臨済宗条」214.154c)と見える。

臨済の禅とは、「大(全)機大用」が特徴であり、それも、棒喝がこれに代表されると考えられているのである。しかし、これは後代においてのみ受容された臨済の家風ではなく、臨済の記述が見える当初から目されていた評価である。それは、『祖堂集』に以下のように見えることから分かる。

自後、師於鎮府匡化。雖承黄蘗常讃大愚。至於化門多行喝棒。

『祖堂集』巻一九、臨済章(20)

自後、師は、鎮府に於いて匡化す。黄蘗を承くと雖も常に大愚を讃ず。化門に至りては多く喝棒を行ず。(傍点筆者)

いわく――臨済は黄檗と大愚の接化を承けて後河北省において弘法した。法は黄檗に嗣ぐが常に大愚を讃えた。接化においては棒喝を多用した。

臨済について記す最も古い記録である『祖堂集』においてもすでに臨済は、「棒喝」を多く用い接化を行った禅僧であると認識されていたのである。

このような臨済の峻厳な家風は、従来、文中に見えるように黄檗と高安大愚（生没年未詳）によることがすでに、瀉山靈祐（七七一―八五三）とその弟子であるの仰山慧寂（八〇七―八八三）のいわゆる「瀉仰」の著語に見え⁶²、近年では徳山宣鑑（七八〇―八六五）による影響が衣川賢次「二〇一〇」により指摘されている。つまり、棒喝を振るう大機大用の禅——一般的な論理に拘泥せず、仏と心を即時無媒介に等置し、接化においては当意即妙を旨とし人を開悟に導く——は従来、臨済独自のものではなく、相承したものであり、その中でも伝統的には黄檗からの伝授であると理解されてきたのである。

しかし、第二章で明らかになったように、黄檗と臨済の思想には隔たりがあり、黄檗から臨済へは、相伝というよりも、展開という形で禅思想が続いていたのであった。また、本章第一節で明らかになったように、黄檗の地位は臨済を意識してのものであった。つまり、黄檗と臨済の間に見える法の伝承は、そのまま文字通り受け取るのではなく、再検討するべきなのである。

そこで、機縁話にあらわれる黄檗の大機大用を示す描写のうち、臨済の宗風として挙げられる「棒喝」に代表される手荒な手段に着目し、それがどのような性質を持つのか分析を加える。具体的には以下の二点から分析を行う。

（一） 麤行沙門話

（二） 黄檗の麤行

（一）では、黄檗が棒喝を振るう姿をそのまま名付けた「麤行沙門」という黄檗の呼称について分析を加える。その後（二）では黄檗の様々な機縁話における「打つ」という荒々しい動作に着目し、その機縁話の時代的変遷を分析する。

以上の分析により、黄檗の機縁話に描かれる麤行の意図が明らかとなる。

一 麤行沙門話

「麤行沙門」とは、大中こと復仏を指導した仏教に縁深い皇帝であった宣宗（唐朝一九代皇帝・生卒八一〇―八五九・在位八四六―八五九）から下賜されとされる黄檗の称号である。「麤」（俗字「麤」）は「粗」に通じる。ここに用いられる「麤」は「細」の反意語として使用されており、「麤行」とは「おおまか、大雑把、荒っぽいさま」を指し、「麤行沙門」とは「大雑把で荒っぽい

い出家者」の意であり、黄檗は宣宗により「麤行沙門」と名付けられたという⁶³。

「麤行沙門」という呼称は、黄檗がまさに大機大用を具えた棒喝を振るう禅僧であるということを端的にあらわすものである。そこでこの呼称から、(一)「麤行沙門話の成立」と題し、黄檗が「麤行沙門」と名付けられるきっかけとなった機縁話(「麤行沙門話」)について、この話の虚構性を各種資料から分析する。その後、(二)「麤行沙門話の構成」においてこの機縁話の意図するところを分析する。この二点の分析により、「麤行沙門」という黄檗像が要請、構築されていく様が明らかになる。

一 麤行沙門話の成立

ここでは、黄檗が「麤行沙門」と呼称されるきっかけとなった機縁話(以下、「麤行沙門話」)について、その成立と問題点を明らかにする。

この問題については、吉川忠夫「一九九二、二二二—二二三」「潜龍時代の宣宗異聞」において分析がなされており、以下のように述べている。

かくして、『天聖広灯録』以下の禅の灯史が伝えるところの塩官齊安会下における沙弥宣宗と黄檗希運の話、あるいは『宋高僧伝』が伝えるところの宣宗と塩官齊安の話、それらはいずれも虚構に出ずるものとみとむべきであろうか(吉川忠夫「一九九二、二二〇」)。

吉川氏の分析は緻密であり、その結論は妥当であるが、議論の出発点は宣宗の事跡の解明であり⁶⁴、黄檗の呼称を問題にしたものではない。ゆえに、この機縁話が創出された意図について議論を広げておらず、本項で問題にする黄檗の麤行沙門たる姿の形成を明らかにするに至っていない。

それに対し本項では、吉川氏の成果によりながら、黄檗の「麤行沙門」という姿が形成された過程を明らかにする。

まず、黄檗が「麤行沙門」と名付けられ、それが人口に膾炙することになったのは以下の『碧巖録』の記述を見よう。

後刻塩官会中、請大中作書記。黄檗在彼作首座。檗一日礼仏次、大中見而問曰、「不著仏求、不著法求、不著衆求、礼拝当何所求。」檗云、「不著仏求、不著法求、不著衆求、常礼如是。」大中云、「用礼何為。」檗便掌。大中云、「太麤生。」檗云、「這裏什麼所在、説麤説細。」檗又掌。大中後継国位。賜黄檗為「麤行沙門。」裴相国在朝、後奏賜「断際禅师。」

後に塩官の会中に到り、大中を請いて書記と作す。黄檗、彼に在りて首座と作る。檗一日仏を礼する次、大中見て問うて曰わく、「仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず、礼拝して当た何の求むる所ぞ」と。檗云わく、「仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず、常に礼することはくの如し」と。大中云わく、「礼することを用て何をか為す」と。檗、便ち掌つ。大中云わく、「太に麤生」と。檗云わく、「這裏を什麼の所在にしてか、麤と説い細と説う」と。檗、又た掌つ。大中、後に国位を継ぎ、黄檗に賜いて「麤行沙門」と為す。裴相国、朝に在り、後に奏して「断際禅师」と賜わる。

塩官下で黄檗と宣宗はそれぞれ首座、書記を務めていた。ある日、黄檗が仏を礼拝している時に宣宗が問うた——「『經典に、『仏法について求める者は、』仏に対して求めない、法に対して求めない、衆に対して求めない、『求めるものがあつてはならぬ。』』というのに、一体どこに求めるのですか」。黄檗は答えた、「仏に対して求めない、法に対して求めない、衆に対して求めない、常にこのように礼拝しているのだ」。宣宗は問う、「では礼拝してどうしようのですか」。黄檗はたちまち平手打ちをくらわせた。宣宗は言う、「荒つばすぎる」。黄檗は答えた、「ここをどこだと思つて、荒いとか、細かいだとか言うのだ」。黄檗はさらに平手打ちをくらわせた。宣宗は後に帝位に就き黄檗に「麤行沙門」と下賜した。その時、裴休は朝廷にあり、後に奏上して改めて「断際禅师」と賜った。

これは、馬祖道一（七〇九―七八八）の法嗣である塩官齊安（？―八四二）の下にあつた黄檗と、同じく塩官下にあつた即位する以前の宣宗との機縁話である。この話では明確に黄檗の「麤行」について描かれ、そこから黄檗の「麤行沙門」という呼称、そして「断際禅师」という諡号の由来を語っている。黄檗に「麤行沙門」という名があつたことが人口に膾炙した大きな理由は、『碧巖録』という広く流行した書籍にこの話が収載されることによるだろう。また、この説を承けて、『五家正宗贊』では「断際禅师」の諡号の由来を「麤行沙門」に絡め、まことしやかに以下のように説明している。

及宗即位、乃封為「麤行沙門」。裴相国諫之曰、「三掌為陛下断三際。」易為「断際」。

『五家正宗贊』黄檗章 Z135. 457d)

宗、即位するに及び、乃ち封じて「麤行沙門」と為す。裴相国、之を諫めて曰わく、「三掌は陛下の為に三際を断つ」と。易えて「断際」と為す。

宣宗は即位して黄檗とのいきさつを踏まえ黄檗に「麤行沙門」と下賜した——裴休宰相はこれについて、「三回打ったのは、陛下のために過去・現在・未来の三際を断つ意味が込められているのです」と諫めた。これにより改めて「断際」と下賜された。

以上のように、「麤行沙門」と黄檗が名付けられたということは、『碧巖録』に初めて見える記述である。つまり、黄檗を「麤行沙門」と呼称する例は、現存する文献を見る限り一二世紀以降のことであり⁶⁵、黄檗と宣宗の機縁話を初めて採録した『天聖広灯録』では、最後の「麤行沙門」云々の語は見えない（『天聖広灯録』卷八、黄檗章⁴¹¹⁰）。

また、「断際禅师」の諡号がこの機縁話から名付けられた可能性は低く⁶⁶、さらに黄檗、宣宗、塩官三者の履歴から考えてもこの話は吉川氏の指摘の通り虚構と考えられる。

以下に、宣宗が塩官下で僧としてあったという事跡自体が史実上疑われることを各種資料に見よう。

宣宗が塩官下にあったことを記すのは『宋高僧伝』をはじめとする仏教側の資料であり⁶⁷、『旧唐書』『新唐書』といった正史に宣宗が出家したことは触れられていない。中には、以下の南唐の尉遲偓（生没年未詳）の『中朝故事』に見えるように、仏教側以外の資料にも宣宗の出家について記されるものもある。なお、以下に見える出家のいきさつは、『宋高僧伝』に記載されるものとは異なっている。

宣宗即憲皇少子也。皇昆即穆宗也。穆宗、敬宗之後文宗、武宗相次即位。宣皇皆叔父也。武宗初登極、深忌焉。一日会鞠於禁苑間、武宗召上、遥觀瞬目於中官。仇士良躍馬向前曰、「適有旨。王可下馬。」士良命中官輿出軍中。奏云、「落馬已不救矣。」尋請為僧、游行江表間。会昌末、中人請還京、遂即位。

（早稲田大学所蔵『中朝故事』卷上、一丁裏—二丁表）

宣宗は即ち憲皇の少子なり。皇昆は即ち穆宗なり。穆宗、敬宗の後、文宗、武宗相い次で即位す。宣皇は皆なの叔父なり。武宗初め登極して、深く焉を忌む。一日、会たま禁苑の間に鞠するに、武宗、召上げんとし、遙かに觀て中官に瞬目す。仇士良、馬を躍らせ向前して曰わく、「適に旨有り。王、下馬すべし」と。士良、中官に命じて軍中より輿ぎ出ださしむ。奏して云わく、「落馬して已に救わず」と。尋で請いて僧と為し、

江表の間を游行せしむ。会昌の末に、中人、京に還らんことを請い、遂て即位す。^{かく}

宣宗の事跡は次の通りである——宣宗は憲宗（唐朝一四代皇帝・在位八〇五―八二〇）の末つ子である。兄は穆宗（唐朝一五代皇帝・在位八二〇―八二四）である。穆宗、敬宗（唐朝一六代皇帝・在位八二四―八二七）、文宗（唐朝一七代皇帝・在位八二七―八四〇）、武宗（唐朝一八代皇帝・在位八四〇―八四六）の次に即位した。宣宗は敬宗、文宗、武宗の叔父にあたる。武宗は即位すると宣宗を大變嫌い避けた。ある日たまたま宮中の庭で蹴鞠を行うに、武宗は宣宗を呼びつけようと、官吏に目配せをした。仇士良（七八―八四三）は馬を駆り宣宗の下へ行き、「たった今、命令がございました。王よ、下馬して下さい」と申し上げた。仇士良は官吏に命じて、宣宗の輿を兵に担がせた。武宗には、「宣宗は落馬してすでに救うことができませんでした」と奏上した。そして宣宗に僧となることを請い、長江南方をさすらわせた。会昌の末に宦官が宣宗に京に戻ることを請い、即位した。

ここには宣宗の出家譚が記され、これは『資治通鑑』にも、『考異』曰わく、：尉遲偓の『中朝故事』に曰わく（考異曰：尉遲偓中朝故事曰）と引かれている⁶⁸。しかし、あくまで『資治通鑑考異』に収める一資料としての紹介であり、『資治通鑑考異』は、『統皇王宝運録』『貞陵遺事』の二書からの引用と合わせ、「此の三事は皆な鄙妄無稽なれば、今は取らず（此三事皆鄙妄無稽、今不取）」としている。すなわち、宣宗が出家して塩官下にあったことはおろか、出家した事さえ当時においても疑わしい事跡として扱われているのである（吉川忠夫「一九九二、二二〇―二二二」）。

なお、『碧巖録』にも宣宗の詳しい出家譚が記されるが、内容は異なっている⁶⁹。

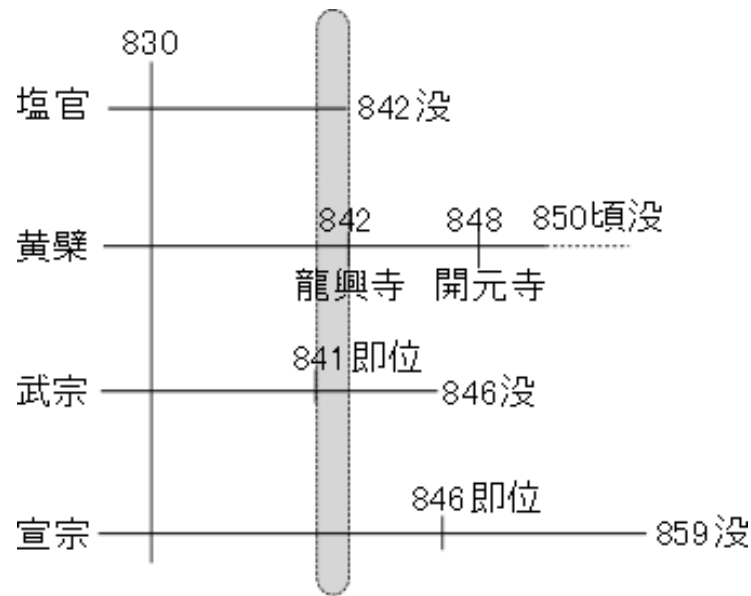
以上のように、宣宗の出家については異説があり、それぞれまことしやかに語られるが⁷⁰、正史には取られず、吉川氏が指摘する通り信憑性の低い事柄なのである。

また、「麤行沙門」の機縁話に限らず、黄檗と宣宗が相見したということが語られるようになるのは、時代が下って後のことである。最初に黄檗と宣宗の機縁を採録するのは、黄檗・宣宗の両者の没後二〇〇近く経った『天聖広灯録』であり、前述のように後の多くの仏教側資料がこれを承けるようになる。すると、仏教側以外の資料でも例えば、『方輿勝覽』卷二〇、瑞州章「黄檗山」では、宣宗が黄檗下にあったことを記し⁷¹、明代の『秀水県志』には宣宗が黄檗に勅命を下し寺を開かせ、さらには宣宗の沙弥時代の法名が「瓊俊」^{けいしゅん}であったということまで記載される（第一章第一節参照）。

このように、宣宗と黄檗の関係は、古い時代のものには記されず、時代が下って突如、記載されるようになり、さらに仏教側の記述を承け、仏教以外の資料にも史実として取り

あげられるようになっていたのである。

以上のような黄檗と宣宗の相見の記述が、史実と考え難いことは、以下の黄檗、塩官、武宗・宣宗の後半生の年表からも明らかである。



図（一）塩官・黄檗・武宗・宣宗の年表

『中朝故事』『碧巖録』等の記述によると、武宗が即位してから宣宗は沙弥になったという。すると、宣宗が塩官下にあったのは八四一年（会昌元年）以降のことであり、塩官は八四二年に没するから、さらに八四一年から八四二年の一年余りの間に限定される。そして『伝心法要』序』によるならば、黄檗は裴休（七九一―八六四）に請われて八四二年に龍興寺に入寺している。すなわち、図（一）中の網掛け部で示す八四一年から八四二年に至る一年間の間に塩官下で黄檗と宣宗が相見したことになるが、黄檗が裴休に請われる以前に黄檗山で住持していた期間を考えると時期的に無理がある⁷²。つまり、この話は、年表に挙げた人物の履歴からも、その成立が虚構であったことが裏付けられる。

一つの可能性を考えるならば、『祖堂集』には、黄檗と宣宗それぞれに塩官の下での話が収録されており、出家の有無に関わらず、武宗が即位する以前で、しかも黄檗が黄檗山に住持する以前のことであれば、宣宗と黄檗が出会うことは可能である。ただし、その可能

性を認めると、『碧巖録』の記述が必然的に否定されることになる。

以上から、宣宗の出家の事実も疑わしく⁷³、さらに黄檗と相見したことも可能性の低い話であり、「麤行沙門」の話は史実としての可能性が極めて低く、この話に描かれる「麤行沙門」としての黄檗像は、要請された姿であることが推測されるのである。

次に、「麤行沙門話」の内容を分析することにより、虚構であることを一層明確にし、さらにこの話に描かれる黄檗像に託された意図を明らかにする。

一―二 麤行沙門話の構成

ここでは、「麤行沙門話」の内容と構成について分析し、この機縁話の意図を明らかにする。

機縁話中で礼拝を問う宣宗に黄檗は、「仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず」と答えたわけであるが、これは、『維摩経』卷二、「不思議品」の「夫れ法を求むる者は、仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず（夫求法者、不著仏求、不著法求、不著衆求）」(T14.546a)を引用したものである。またこの語は、黄檗の『宛陵録』にも次のように引かれている。

夫求法者、不著仏求、不著法求、不著衆求。 応無所求。 不著仏求故無仏。 不著法求故無法。 不著衆求故無僧。

〔『宛陵録』351a〕

夫れ法を求むる者は、仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず。 応に求むる所無かるべし。 仏に著いて求めざるが故に仏も無く、法に著いて求めざるが故に法も無く、衆に著いて求めざるが故に僧も無し。

黄檗は言う——そもそも仏法を求める者は、仏について求めない、法について求めない、衆生について求めない。 全く求めるところがない。 仏について求めないから仏もなく、法について求めないから法もなく、衆生について求めないから僧もないのである。

「応に求むる所無かるべし」も同じく『維摩経』卷二の後段に見える「若し法を求むる者は、一切法に於いて、応に求むる所無かるべし（若求法者、於一切法、応無所求）」(T14.546a)の引用である。つまり、右の『宛陵録』の引用が、黄檗と宣宗の機縁話の成立よりも先にあったということである⁷⁴。

また、宣宗が「太に麤生」と黄檗を評し、それに対して、「ここをどこだと思つて、荒いとか、細かいだとか言うのだ」と返す箇所は、臨済義玄（？―八六六／八六七）と普化（生没年未詳）との以下の問答とほぼ同じ構成である。なお、この話の主題は同じであり、問答中の普化の語から両話の主題を読み解くことができる。

師一日同普化赴施主家齋次、師問普化、「毛吞巨海、芥納須弥。為是神通妙用、本体如然。」普化踏倒飯牀。師云、「太麤生。」普化云、「者裏是什麼所在、說麤說細。」師来日又同普化赴齋。師云、「今日供養何似昨日。」普化依前踏倒飯牀。師云、「得即得、太麤生。」普化云、「瞎漢、仏法說什麼麤細。」師乃吐舌。

『天聖広灯録』卷一〇、臨済章(26a)

師、一日普化と同じに施主家の齋に赴く次、師、普化に問う、『毛は巨海を呑み、芥は須弥を納る』と。為是た神通妙用なりや、本体如然なりや」と。普化、飯牀を踏倒す。師云わく、「太に麤生」と。普化云わく、「者裏は是什麼の所在に於てか、麤と説い細と説う」と。師来日、又た普化と同じに齋に赴く。師云わく、「今日の供養は昨日に何似ぞ」と。普化、依前として飯牀を踏倒す。師云わく、「得きは即ち得きも、太に麤生」と。普化云わく、「瞎漢、仏法に什麼の麤細とか説わん」と。師乃ち舌を吐く。（傍点筆者）

ある日、臨済と普化が一緒に施主の家でお齋に呼ばれた時のこと――臨済は普化に問うた、「經典に『一本の毛が大海を呑み込み、芥子粒が須弥山を内に入れる』とあるが、これは神通力によるものか、それとも至つて通常のことか」。普化は膳を蹴倒した。臨済は言う、「荒つぽすぎる」。普化は言う、「ここをどこだと思つて、荒いとか、細かいとか言うのだ」次の日も臨済と普化は一緒にお齋に赴いた。臨済は問う、「今日の供養は昨日に比べてどうだ」。普化は相変わらず膳を蹴倒した。臨済は言う、「良いには良いが、荒つぽすぎる」。普化は言う、「どめくら、仏法にどうして荒い細かいを言うのだ」。臨済はそれを聞いて舌を吐いた。

まず、この話を見て分かることは、「麤行沙門話」との構成の類似性である。すなわち、この話の普化の飯牀を踏み倒すという麤行を、臨済が「太に麤生」と評し、それに対し普化が「麤と説い細と説う」と応ずるという一連の流れは、黄檗と宣宗の応酬とほぼ同じ構成である⁷⁵。

また、この話の主題が「仏法の現前性」であることが、傍点箇所から明らかになる。傍点箇所(一)で普化は「ここをどこだと思って……」と臨済に問う。この話は「麤行沙門話」における黄檗の語とほぼ同じである。次の傍点箇所(二)で普化は「仏法にどうして……」と言う。両方の傍点箇所の後半は「麤細」を言っており同意である。すなわち、傍点箇所(一)と(二)は同意であり、もっと言えば、(一)の「ここをどこだと思って……」の答えが(二)の「仏法にどうして……」にあたるのである。つまり、この語は、「どこであれ、今この瞬間も仏法が現前しないところはない」ということをあらわす語であることがわかる。この「仏法の現前性」がこの話の主題であり、それは「麤行沙門話」も同様である。

なお、両話を構成の面から見ると、臨済と普化の機縁話をもとに、「麤行沙門話」が成立しているとも考えられる。「麤行沙門話」は「ここをどこだと思って……」と問いのみで、これだけ見ると意味をはかりがたい一方、臨済と普化の機縁話では問いと答えがセットになっている。すなわち、「麤行沙門話」は臨済と普化の問答があつて初めて意味を理解することができ、前者を見るととき自然と後者が想起されるように構成されているのである。

次に、この話が初出するのは、黄檗の「麤行沙門話」と同じく『天聖広灯録』である⁷⁶。

さらに、臨済の問いかけの語である「毛は巨海を呑み、芥は須弥を納る」も、『維摩経』卷二「不思議品」の「唯だ応に度すべき者は乃ち、須弥の芥子の中に入るを見る、……又た四大の海水を以て一毛孔に入れて……(唯応度者乃、見須弥入芥子中、……又以四大海水入一毛孔……)」(T14.546b)に基づく語であり、黄檗の「仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず」という語も、同じ『維摩経』卷二「不思議品」からの引用であった。

以上、臨済と普化の機縁話と「麤行沙門話」を比較すると、同じ主題を持つ構成の類似した話であり、『維摩経』の同品に典拠のある語を引用し、共に『天聖広灯録』から採録される話であることが明らかとなる。

このように、「麤行沙門話」の構成を分析すると、『宛陵録』の語と臨済の機縁話を意識して、創出された可能性があることが指摘できるのである。

以上、「麤行沙門話」に着目し分析を加えると、以下のことが言えよう。

- (一)「麤行沙門話」は創出された機縁話である。
- (二)「麤行沙門話」は臨済を意識して創出された可能性がある。

これまでの分析から、(一)「麤行沙門話」は登場人物の時間的な履歴とは一致せず、創

出された話である可能性が高いことが明らかになった。そして、(二)「麤行沙門話」の創出には、『宛陵録』の語と、臨済の機縁話を組み合わせ創出されている可能性が高いことが明らかとなった。これは、『宛陵録』の引用が持ち出されていること、臨済の機縁話との多くの類似性を持つこと、から類推される。これは、本章第一節の分析の結果である、黄檗の機縁話が臨済の師として立場を意識して書き換えられることを踏まえると、その確信は増す。

つまり、「麤行沙門話」は、臨済の師としての黄檗像が投影され創出された話であり、この話を分析することで、黄檗には、臨済の師として「麤行」に代表される「大機大用」を振るう姿が求められたであろうことが明らかとなる。その裏付けとして、次に黄檗の麤行について考察する。

なお、この話に時間的な矛盾があるにもかかわらず宣宗が持ち出されるのは、皇帝という、その関係から法系の正統性を主張するに適切な地位にある人物であることが考えられることを付言する。

二 黄檗の麤行

ここでは、資料に描かれる黄檗の「麤行」について分析する。これにより、麤行沙門という語が鍵となる黄檗と宣宗の機縁の内実がより一層明らかになるとともに、黄檗の麤行が時の推移とともに要請され形成されていることが明らかとなる。

なお、ここで扱う麤行の定義であるが、ただ「荒っぽく、粗雑である」というのではなく、黄檗と宣宗の機縁で宣宗が「麤行沙門」と断じたように、「掌」「打」「拈」といった直接的な手段、またそれを肯定する話を対象とする⁷⁷。

具体的には以下の二点から分析を行う。

(一) 黄檗の麤行の対象

(二) 黄檗の麤行の変遷

ここで扱う黄檗の機縁話は、『天聖広灯録』までに出そろっているが、後代の公案集に大きな影響力を持つ『宗門統要集』⁷⁸（元祐八年（一〇九三）以前に成立）において字句の異同が見える。そこで、『宋高僧伝』『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』『宗門統要集』における黄檗の麤行について分析する。

まず、(一)について、黄檗の麤行が向けられるその対象者についてまとめる。この麤行の対象者を分析することにより、黄檗像に麤行が求められた意図が明らかになる。そして、

(二) について、黄檗の麤行の記述が、時間の経過に伴いどのように変化するかを分析する。

以上、二点の分析により、黄檗像に求められる麤行が、彼の独自性によるものではなく、臨済の師としての地位から要請されたものであることが明らかとなろう。

二― 黄檗の麤行の対象

ここでは、黄檗による麤行の対象者を分析する。

前述の五つの資料、『宋高僧伝』『祖堂集』『景德伝灯録』『天聖広灯録』『宗門統要集』に記載される黄檗の麤行を伴う機縁話は一四ある。それぞれ資料にあらわれる順番に①から⑭まで番号を打ち、以下に概略を示す。詳細は本項末尾の「資料 黄檗の麤行機縁話集成」参照。

- ① 同道した怪異僧の水上を歩くという行為を目の当たりにし、「知っていたら、足を打って折ってやったのに」と一喝する。
- ② 「西来意」を問う僧を打ち付ける。
- ③ 「黄檗酒糟漢」の冒頭であり、衆僧を棒により追い出す。
- ④ 問答をしかけた洪州の州主を打つ。
- ⑤ 「虎の話」において、師の百丈を打つ（第三章第一節第一項参照）。
- ⑥ 臨済大悟の機縁話において臨済を三度打つ。
- ⑦ 茶園での臨済との機縁話で、臨済に押し倒されたところ助け起こした維那を打つ。
- ⑧ 「臨済栽松」の話において、臨済に対して「すでにワシの棒を受けているぞ」と言う。
- ⑨ 「臨済破夏」の話において、臨済を打ち追い出す。
- ⑩ 臨済が黄檗下を去る時の問答で、臨済を打とうとする。
- ⑪ 「百丈野狐の話」において、師の百丈を打つ（第三章第一節第一項参照）。
- ⑫ 黄檗と飯頭の機縁話で、飯頭を打つ。
- ⑬ 「麤行沙門話」において、宣宗を打つ。
- ⑭ 新到僧との機縁話で、新到僧を打つ。

次に黄檗の麤行の対象を以下の表にまとめる。

表(一) 黄檗の麤行の対象者

麤行の対象者	機縁話番号	
怪異僧	①	1
僧	②	1
衆僧	③	1
州主	④	1
百丈	⑤ ⑪	2
臨済	⑥ ⑦ ⑧ ⑨ ⑩	5
維那	⑦	1
飯頭	⑫	1
宣宗	⑬	1
新到僧	⑭	1
		計

黄檗の麤行の対象になるのは、右の表に見えるように十人である。そして、黄檗の麤行の対象として最も多くとりあげられるのが、五つの機縁話がある臨済であり、次いで二つの機縁話がある百丈である。ただし、右の表に見える⑦「維那」と⑫「飯頭」との機縁話には臨済も登場し、機縁話の主は臨済である。そして⑦の話は臨済も黄檗に打たれるが、それを受け止め逆に黄檗を押し倒し、⑫の話では黄檗から打たれるのは飯頭だけであり、臨済は逆に黄檗を打っている。これを踏まえると、黄檗の麤行を伴う機縁話の中で臨済が関係するものは⑥⑦⑧⑨⑩⑫の六つということになる。

また、その内容を見ると、確かに臨済の機縁話が最も多いが、臨済が実際に黄檗から棒を受けるのは⑥と⑨の話のみであり、⑦と⑩は黄檗の棒を受け止め、⑧は実際には黄檗は打たず、⑫は黄檗を一方的に打っている。

以上、黄檗の麤行の対象をまとめると、黄檗の麤行の対象は臨済が最も多いが、その内実は、臨済との六つの機縁話のうち、臨済が黄檗を逆に打ち据えるものが四つである。そして、百丈との機縁話⑤と⑪は両話ともほぼ同じ構成であり、本章第一節第一項で分析した通り、百丈を上回る禅機を示す手段として麤行が用いられているのである。

つまり、黄檗の麤行の対象者を分析すると、彼の麤行の最も多い対象は臨済であり、次いで百丈である。そしてその内容を踏まえると、彼の法灯の上下の継承を意識したものであることが明らかである。この点は次に、これらの機縁話がどのように時代の変遷にともない変化するかを分析するとより明確になる。

二二 黄檗の麤行の変遷

ここでは、黄檗の機縁話における麤行の資料ごとの変化を分析し、麤行を鍵とする時の推移による黄檗像の変化を追う。

前述のように、本項で対照する五つの資料には、黄檗による麤行を伴う機縁話は合計一四種採録されている。以下、①から⑭までの機縁話がどの資料にあらわれるのかを表にまとめる。

なお、資料の並びは、他とは性質が違う『宋高僧伝』を最初に置き、順次成立年に揃えて右から左に配列した。また、表中の○は直接的な麤行ないし、麤行を肯定する機縁話、△は機縁話を収めるが麤行を伴う表現は見えず、他の書籍には麤行を伴う表現があるものをあらわしている。

表 (二) 黄檗の麤行の変遷

出版年	書名	
九八八年 (端拱元)	『宋高僧伝』	○
九五二年 (広順二)	『祖堂集』	○
一〇〇四年 (景德元)	『景德伝灯録』	○
一〇三六年 (景祐三)	『天聖広灯録』	○
一一三三年 (紹興三以前)	『宗門統要集』	○
		①
		②
		③
		④
		⑤
		⑥
		⑦
		⑧
		⑨
		⑩
		⑪
		⑫
		⑬
		⑭

明らかに、時の推移に伴い麤行に関する表現を含む機縁話が増加している。その内訳は、『祖堂集』に四つであったものが、『景德伝灯録』『天聖広灯録』では内容に違いはあるが数は同じ九つ、『宗門統要集』では十に増加している。それも、それまでであった機縁話を充実させるのではなく、新たに麤行を伴う機縁話を追加している。なお、①と⑧は「麤行」を肯定する表現は見えるが、実際に行動に移していない機縁話である。

この表により、時の推移に伴い、黄檗像へ麁行を伴う姿が求められ、それが増補されていることが明らかになった⁷⁹。

黄檗の機縁話に見える麁行の対象と変遷について、それぞれ表(一)と表(二)にまとめたものを合わせて分析すると黄檗の麁行に込められた意図が浮かび上がる。

まず、時の推移にしたがい、黄檗の麁行の描写が増えるが、その増補の対象で最も多いのが臨済、次に百丈であり、それとは逆に臨済と百丈以外との機縁話は減少しているのである。

『祖堂集』における黄檗と臨済の機縁話では、臨済は麁行の対象にはなっていない。それが、『景德伝灯録』において、一気に⑥⑦⑧⑨⑩と五つの機話が増補、整備され、『天聖広灯録』において、⑫の機縁話が一つ加えられるのである。そして百丈との機縁話⑤は『景德伝灯録』から、⑪は『天聖広灯録』から採録される。しかしその反対に、臨済と黄檗以外の『祖堂集』に収められる麁行を伴う機縁話は時の経過にしたがいその描写が減少し、『宗門統要集』に至っては、『祖堂集』に見られた黄檗の麁行は一つも採録されないのである。

このように、時の推移にしたがい黄檗の麁行話は整備されるわけであるが、公案集としての性質の高い『宗門統要集』よりも、本章第一節でも明らかになったように、臨済宗の法系を強く主張する『天聖広灯録』がもつとも整備されたものであると考えられる⁸⁰。

『天聖広灯録』では、怪異僧との機縁話(①)以外は、対象者は黄檗の師と弟子である、百丈(⑤⑪)、臨済(⑥⑦⑧⑩⑫)、宣宗(⑬)に限られ⁸¹、『景德伝灯録』に見えた②の僧との機縁話、⑨の臨済との機縁話が削られ、③の衆僧との機縁話では黄檗の麁行のみが削除される。

①の機縁話は、『宋高僧伝』にも収められる黄檗の最も古い機縁話の一つであり、その内容は、表現の違いも含め他の機縁話とは一線を画すものであり黄檗の嗣法問題とは関係していない。

②と新たに加えられる⑪の百丈との機縁話では、百丈の禅機を上回る手段として、黄檗の麁行が描かれる。

これとは逆に、臨済との機縁話のうち⑦⑧⑩⑫の四つでは、実際に黄檗が打とうとする(⑦⑩)、「すでに打っている」と言葉でのみ言う(⑧)、他の者のみ打つ(⑫)と内容に違いはあるが、全て臨済を実際に打つことは叶わず、逆に臨済は黄檗を上回る禅機を示し、⑦と⑩では棒を受け止め黄檗を逆に打ち返している。そして、臨済が実際に打たれるのは未悟時における⑥の臨済大悟の機縁話においてのみである。また⑨の話も臨済が打たれる話で

あったが、『天聖広灯録』には収められない。つまり、『天聖広灯録』において、臨済は黄檗に嗣法時にのみ打たれ、それ以外で黄檗の臨済に向けられた麤行は、力量の上回る臨済により回避されるのである。

また、『天聖広灯録』から加えられる⑫の宣宗との機縁話は前述のように、復仏を行った皇帝とのものであり、黄檗が王法をも上回る大機大用を具える禅僧であることを示唆するものであることも考えられる。

つまり、黄檗の麤行の描写は、徐々に整備されるが、当初『祖堂集』に見られたものは性質が変化し、『天聖広灯録』に至り、臨済に大機大用である麤行を伝えた師としての黄檗像が完成するのである。

小結

以上、「麤行」という臨済の禅を端的にあらわす表現が、黄檗の機縁話にどのようなにあらわれるのか分析を行うと、黄檗の法系の正当性を示す手段として、また臨済の師として麤行につながる表現が利用されていたことが明らかとなった。

黄檗が麤行をふるう「麤行沙門」という呼称と機縁話は、当初より見えるのではなく、時間の経過に伴い整備されていたのである。

また、時間の経過に伴い、百丈・臨済・宣宗の三人が黄檗の麤行の対象になることは、法系上重要な意味を持つのであり、特にその内容を勘案すると、その重要性が明確になる。

百丈との二つの機縁話では両話とも、百丈を上回る禅機を提示する手段として、打つという表現が用いられている。この二つの機縁話は、ともに黄檗が百丈を超える力量を示すものであり、その嗣法を強調する目的を持ったものであった（本章第二節第一項参照）。つまり、黄檗と百丈の機縁話に見える黄檗の麤行は、黄檗の法灯の正当性を提示するために利用されているのである。

そして、臨済との六つの機縁話では、その内、常に収録される一方的に臨済が打たれる話は一つであり、逆に黄檗を打ち負かす話が三つである。この打ち負かす話の形式は、黄檗と百丈の機縁話と話の構成がほぼ同じであり、臨済の力量が黄檗を上回ることをあらわす手段として、臨済の麤行が利用されている。つまり、黄檗と百丈、黄檗と臨済のそれぞれの麤行を伴う機縁話は、法の伝達が深く関係しており、逆説的には伝法時に、麤行という表現が利用されているということになる。

さらに、宣宗との機縁話は、復仏を行った仏教に関係深い皇帝との機縁話であり、黄檗の法系の正当性を主張するために非常に有益である。

以上、黄檗の機縁話に見える麤行は、時の推移に伴い、彼の法系の正当性を主張する手

段として利用されているであろうことが明らかとなった。黄檗の祖師像に、麤行が用いられたのは、本項の最初に述べたように、臨済が大機大用の手段として棒喝という麤行を用いていたことに外ならない。

黄檗の禅は、瀉仰が大機大用の禅であると評したが、その表現として「麤行」が利用されていたのである。

最後に以下の臨済による黄檗の「麤行」を評した語を見よう。(資料⑩参照)

這の老漢、盲枷瞎棒する莫かれ、已後錯あやまって人を打たん。

臨済は黄檗の棒を受け止め言う——このオヤジ、めったやたらと棒を振るうものではないかもしれませんが、今後間違つて人を打つことになりますぞ。

臨済は黄檗が「めったやたらと打つ」と評すが、棒を振るう黄檗の姿は、臨済の師として要請された祖師像であった。そして、時の推移に伴いその「麤行」の対象は、臨済に多く向けられるも、資料上で見ると、臨済は黄檗から、一、二度程度しか打たれていないのである。

資料 黄檗の麤行機縁話集成

以下、黄檗の麤行を伴う表現が見える一四の機縁話について、①から⑭の番号をあてその番号順に挙げる。この時、その話が収録される最も古い資料に見えるものを取りあげる。

①から④までが『祖堂集』、⑤から⑩までが『景德伝灯録』⑪から⑬までが『天聖広灯録』、⑭が『宗門統要集』ということになる。また、原文の後に書き下し文をつけ、他に収録される書を記し、特筆すべき点があればそれも記す。

なお、すでに取りあげた話は、書き下しのみ記し参照箇所を明記する。

『祖堂集』収録の機縁話①—④

①「怪異僧との機縁話」

初、与二、三時流遊天台山。在途偶接一僧。与師同道、言笑便同囊故。道到溪礪。遇時水汎漲、遂阻歩而暫息。其僧頻催師而共渡。師不疑之、云、「要渡但自渡。」其僧斂衣躡波而渡。至彼岸已、迴顧招手、令師渡焉。師乃呵云、「這賊漢、悔不預知。若知則便打折脚。」其僧嘆曰、「大乘器者哉。吾輩不及也。」言已、忽然而隱。

『祖堂集』卷一六、黄檗章 611)

初め、二、三の時流と天台山に遊ぶ。途に在りて偶たま一僧と接わり、師と同道し、言笑すること便ち囊故^{すなわ なじみ}に同じくす。道溪礪^{けいがん}に到るに、時に水の汎漲するに遇えば、遂て歩を阻みて暫らく息む^{やす}。其の僧、頻りに師を催して共に渡らしめんとす。師、之を疑わずして云わく、「渡らんと要せば但だ自ら渡れ」と。其の僧、衣を斂めて波を躡んで渡る。彼の岸に至り已わるや、迴顧し招手して、師をして渡らしめんとす。師乃ち呵して云わく、「這の賊漢、預め知らざりしことを悔ゆ。若し知りたらば則便ち打ちて脚を折りしならん」と。其の僧嘆じて曰わく、「大乘の器なる者かな。吾が輩及ばざるなり」と。言い已わりて、忽然として隠る。

・『宋高僧伝』卷二〇、黄檗章 (T50. 842c)、『景德伝灯録』卷九、黄檗章 (136b)、『天聖広灯録』卷八、黄檗章 (411a) にもそれぞれ収録される。

直接的に黄檗は「打」という行動を起こしていないが、その手段を辞さない構えである。また、字句の異同はあるが、ほぼ同意である。『天聖広灯録』のみ、「一棒打殺」と表現が違い、怪異僧が黄檗を賛嘆する語はない。

②「僧との機縁話」

僧問、「如何是西来意。」師打之。

『祖堂集』卷一六、黄檗章 613)

僧問う、「如何なるか是れ西来意」と。師、之を打つ。

・『景德伝灯録』卷九、黄檗章 (138c) にも収録される。

『景德伝灯録』では、この直後に「自余の施設は皆な上機に被らしむ。中下の流は涯涘を窺うこと莫し(自余施設皆被上機。中下之流莫窺涯涘)」とある。

③「衆僧との機縁話」

師謂衆曰、「是你諸人患顛那作摩。」把棒一時趣出云、「尽是一隊喫酒糟漢。……」

『祖堂集』卷一六、黄檗章 613)

師、衆に謂いて曰わく、「是れ你ら諸人、顛を患いて那作摩。棒を把りて一時に趣い出だして云わく、「尽く是れ一隊の酒糟を喫するの漢。……」と。

・『景德伝灯録』卷九、黄檗章 (137b) にも収録される。

これは、『碧巖録』第一一則「黄檗酒糟の漢」(T88.151b) の話の冒頭にあたり、『天聖広灯録』『宗門統要集』にも収められるが、棒により迫い出すという表現はない。

④「州主との機縁話」

師令八百来人到洪州、見州主。州主手執越杖、便問師、「這个是什麼字。」師云、「欠一点。」便掴。州主便礼拝為師。

『祖堂集』卷一六、黄檗章 616)

師、八百来^{ばかり}の人を令(領)して洪州に到り、州主に見ゆ。州主、手に越杖を執りて、便^{すなわ}ち師に問う、「這个は是れ什麼^{なん}の字ぞ」と。師云わく、「一点を欠く」と。便^{すなわ}ち掴^うつ。州主、便^{すなわ}ち礼拝して師と為^なす。

・本項で扱う資料の中では『祖堂集』のみに収録される。

洪州の州主とあるので裴休のこととも考えられるが、この次に収録される話に「裴相公」

とあり、なぜここでは「州主」としたかという疑問は残る。詳細な分析は、付論、二―二『祖堂集』収録の機縁話」参照。

『景德伝灯録』に収録される機縁話⑤—⑩

⑤ 「百丈との機縁話」(虎の話)『景德伝灯録』巻九、黄檗章 136b—137 a)

第三章第一節第一項「二―三」一三九頁参照。

百丈、一日師に問う、「什麼処にか去き来れる」と。曰わく、「大雄山下に菌子を採り来る」と。百丈曰わく、「還た大虫を見しや」と。師、便ち虎声を作すに、百丈斧を拵りて斫る勢を作す。師、即ち百丈を打つこと一搥す。百丈、吟吟大笑して便ち帰る。上堂して衆に謂いて曰わく、「大雄山下に一大虫有り。汝等諸人也た須らく好く看るべし。百丈老漢、今日親ら一口に遭う」と。

・『天聖広灯録』巻八、百丈章(409b—410a)、『宗門統要集』巻四、黄檗章(89a)にも収録される。『天聖広灯録』『宗門統要集』ではこの後に瀋仰の著語が続く。

⑥ 「臨済との機縁話」

初在黄蘗随衆参侍。時堂中第一坐勉令問話。師乃問、「如何是祖師西来的意。」黄蘗便打。如是三問三遭打。

(『景德伝灯録』巻二、臨済章 205a, b)

初め黄蘗に在りて衆に随いて参侍す。時に堂中第一坐勉めて問話せしむ。師乃ち問う、「如何か是れ祖師西来的の意」と。黄蘗、便ち打つ。是くの如く三たび問いて三たび打たる。

・『天聖広灯録』巻一〇、臨済章(433b)、『宗門統要集』巻五、臨済章(108b—109a)にも収録される。

臨済大悟の機縁の冒頭であり、『臨済録』はじめ、字句の異同はあるも、すべてこの話の形式を踏襲する。しかし、『祖堂集』巻一九、臨済章(718—720)のみ、臨済を打つのは大愚であり、大悟の後も大愚示寂まで留まったことが記される。また、『宗門統要集』では、ただ打つのではなく、「黄蘗、遂て二十棒を与う(黄蘗遂与二十棒)」とある。

⑦「臨濟（維那）との機縁話」

黄蘗一日普請鋤茶園。黄蘗後至。師問訊按鑊而立。黄蘗曰、「莫是困邪。」曰、「纔鑊地何言困。」黄蘗拏拄杖便打。師接杖推倒和尚。黄蘗呼維那、「維那拽起我来。」維那拽起曰、「和尚爭容得這風顛漢無礼。」黄蘗却打維那。師自鑊地云、「諸方即火葬、我這裏活埋。」

（『景德伝灯録』卷一一、臨濟章 207a. b）

黄蘗、一日普請して茶園を鋤く。黄蘗、後れて至る。師、問訊し鑊を按えて立つ。黄蘗曰わく、「困ること莫はや」と。曰わく、「纔かに地を鑊くのみ、何ぞ困ると言わん」と。黄蘗、拄杖を拏して便ち打たんとす。師、杖を接して和尚を推し倒す。黄蘗、維那を呼ぶ、「維那、我を拽き起こし来れ」と。維那、拽き起こして曰わく、「和尚、争でか這の風顛漢の無礼を容し得ん」と。黄蘗、却って維那を打つ。師、自ら地を鑊いて云わく、「諸方は即ち火葬するも、我が這裏は活き埋めにせん」と。

・『天聖広灯録』卷一〇、臨濟章（43b）、『宗門統要集』卷五、臨濟章（109b—110a）にも収録される。

この話の後には瀉仰の著語が付けられる。また、『天聖広灯録』『宗門統要集』ではただ「普請」に作る。

⑧「臨濟との機縁話」

師与黄蘗栽杉。黄蘗曰、「深山裏栽許多樹作麼。」師曰、「一与後人作古記、二与山門作標榜。」道了以鑊頭打地三下。黄蘗云、「雖然如是、子已喫我棒了也。」師又以鑊頭打地三下、作嘘嘘声。黄蘗云、「吾宗到汝大興於世。」

（『景德伝灯録』卷一一、臨濟章 207a. b—208a. b）

師、黄蘗と杉を栽ゆ。黄蘗曰わく、「深山裏に許多の樹を栽えて作麼」と。師曰わく、「一つには後人の与に記を作し、二つには山門の与に標榜を作さん」と。道了わけて鑊頭を以て地を打つこと三下す。黄蘗云わく、「是くの如くなりと雖然も、子は已に我が棒を喫し了われり」と。師、又た鑊頭を以て地を打つこと三下し、嘘嘘声を作す。黄蘗云わく、「吾が宗汝に到りて大いに世に興らん」と。

・『天聖広灯録』卷一〇、臨濟章（434a—b）、『宗門統要集』卷五、臨濟章（109a）にも収録される。

この話も①と同様に、黄檗は直接的な行動には出ていないが、棒を用いていたことが間接的に記されることから取り上げた。またこの一段は、「臨濟栽松」の話として有名であり、『景德伝灯録』で「杉」、『宗門統要集』で「杉松」とされる以外は「松」で統一される。さらに、『宗門統要集』で黄檗は、「是くの如くなり」と雖然も、已に吾が二十棒を喫し了われり（雖然如是、已喫吾二十棒了也）」とあり、この後に瀟仰の著語が付けられている。

⑨ 「臨濟との機縁話」

師因半夏上黄蘗山、見和尚看經。師曰、「我将謂是箇人、元来是噉黑豆老和尚。」住数日乃辞去。黄蘗曰、「汝破夏来不終夏去。」曰、「某甲暫来礼拜和尚。」黄蘗遂打趂令去。師行数里疑此事却迴終夏。

（『景德伝灯録』卷一一、臨濟章 208a. b）

師、因みに半夏に黄蘗山に上り、和尚の看經するを見る。師曰わく、「我れは是れ箇の人と將謂いしに是れ噉黑豆の老和尚なり」と。住まること数日にして乃ち辞去す。黄蘗曰わく、「汝夏を破り来りて夏を終えずして去る」と。曰わく、「某甲暫らく来りて和尚を礼拜せしのみ」と。黄蘗、遂て打ち趂い去らしむ。師、行くこと数里にして、此の事を疑い却迴して夏を終う。

・『宗門統要集』卷五、臨濟章（112a）にも収録される。

この話は、『臨濟録』にも収められ、「臨濟破夏」の話として知られる。

⑩ 「臨濟との機縁話」

師一日辞黄蘗。黄蘗曰、「什麼処去。」曰、「不是河南即河北去。」黄蘗拈起拄杖便打。師捉住拄杖曰、「這老漢莫盲枷瞎棒、已後錯打人在。」黄蘗遂喚侍者、「把将几案禅板来。」師曰、「侍者把将火来。」黄蘗曰、「不然、子但将去。已後坐断天下人舌頭在。」師即便発去。

（『景德伝灯録』卷一一、臨濟章 208a. b）

師、一日黄蘗を辞す。黄蘗曰わく、「什麼処にか去く」と。曰わく、「是れ河南にあらずんば即ち河北に去かん」と。黄蘗、拄杖を拈起して便ち打つ。師、拄杖を捉住して

曰わく、「這の老漢、盲枷瞎棒するなかれ、已後錯あやまつて人を打たん」と。黄檗、遂かくて侍者を喚ぶ、「几案と禅板を把も将来たれ」と。師曰わく、「侍者火を把も将来れ」と。黄檗曰わく、「然らず、子なんじは但もだ将もち去ゆけ。已後天下の人の舌頭を坐断せん」と。師、即すなわ便ち発たち去る。

・『天聖広灯録』卷一〇、臨濟章(435b)、『宗門統要集』卷五、臨濟章(114a—b)にも収録される。

『天聖広灯録』等では、「百丈先師の禅板と机案」、『宗門統要集』では「先師の禅板と扠子」に作る。また、最後の「師即すなわ便ち発たち去る」は諸本にはなく、『天聖広灯録』『宗門統要集』では、黄檗の棒を受け止め逆に臨濟が「一掌」しており、瀧仰の著語も付けられている。

『天聖広灯録』に収録される機縁話⑪—⑭

⑪「百丈との機縁話」(百丈野狐の話)『天聖広灯録』卷八、百丈章(410a)

第三章第一節第一項「二—三」一四一頁参照。

師、晩に至つて上堂して、前の因縁を拏おす次、黄檗、便すなわち問う、「古人錯あやまりて一転語を対こたえ、野狐身に墮在す。今人転錯あやまらずんば。又また且まく如何」と。師云わく、「近前こたし来れ、汝に向かつて道いわん」と。檗、近前して師を打つこと一掌す。師云わく、「胡鬚赤と将おも謂いしに、更に鬚赤胡有」と。

・『宗門統要集』卷二、百丈章(58b)にも収録される。

「百丈野狐」の後に付されている百丈と黄檗の商量である。

⑫「臨濟(飯頭)との機縁話」

黄檗因入厨、見飯頭問、「作什麼。」飯頭云、「揀衆僧米。」檗云、「日喫多少。」頭云、「両石五。」檗云、「莫太多。」頭云、「猶恐少在。」檗便打。飯頭却拏も似師。師云、「我与汝勘者老漢去。」纔到檗处、侍立次、檗便拏も前因縁。師云、「飯頭不会。請和尚、代一転語。」師便問、「莫太多。」檗云、「何不道、来日更喫一頓。」師云、「說什麼来日、即今便喫。」道了便掌。檗云、「者風顛漢、又来者裏将虎鬚。」師便喝、出去。

『天聖広灯録』卷一〇、臨濟章(435a)

師、因みに六人有りて新たに到る。五人、礼を作すに、中の一人は坐具を提起し、一円相を作す。師云わく、「我れ聞くならく『一隻の獵犬有りて甚だ悪し』と」と。僧云わく、「羚羊の声を尋し来る」と。師云わく、「羚羊に声無し、到に汝は尋す」と。僧云わく、「羚羊の迹を尋し来る」と。師云わく、「羚羊に迹無し、到に汝は尋す」と。僧云わく、「羚羊の蹤を尋し来る」と。師云わく、「羚羊に蹤無し、到に汝は尋す」と。僧云わく、「与麼ならば則ち死羚羊なり」と。師、便ち休す。明日に至りて陞堂して云わく、「昨日、羚羊を尋せし僧出で来れ」と。僧、便ち出ず。師云わく、「昨日の公案未だ了わらざるに、老僧休し去る。你、作麼生」と。僧、語無し。師云わく、「是れ本色の衲子と將謂いしに、元来と只だ是れ義学の沙門なり」と。杖を以て打ち出だす。

・『天聖広灯録』卷八、黄檗章(412a)にも収められるが、字句の異同があり、『宗門統要集』では六人の新到とされるものが、『天聖広灯録』では五人とされ、黄檗が僧を打出することも記されていない。『古尊宿語録』は『天聖広灯録』の記述を踏襲し、『宗門聯灯会要』『五灯会元』『五家正宗贊』等は、『宗門統要集』にならう。

第二項 黄檗と大機大用

本章第一節の分析により、黄檗希運（？―八五〇頃）と、師である百丈懷海（七四九―八一四）、法叔である南泉普願（七四八―八三四）とのそれぞれの機縁話の評価が、時の推移にしたがい上昇していたことが明らかになった。

そして前項の分析により、本来、臨済義玄（？―八六六／八六七）の家風であつた大機大用を端的に表現する描写である「麤行」が、黄檗像に時の推移にしたがい要請され、実際に機縁話にその姿が描かれていることが明らかになった。

そこで本項では、前項の黄檗像に大機大用が求められたという結果を踏まえ、本章第一節第一項、第二項において、主に文字上の変遷について分析を加えた百丈と南泉の機縁話の思想的変遷について分析する。

本項での作業は前述のとおり、これまで論じられたことはなく、分析の余地がある。

以下の分析では、次のように、黄檗と南泉の機縁話ごとに分ける。

(一) 黄檗と百丈の機縁話における思想的な変化。

(二) 黄檗と南泉の機縁話における思想的な変化。

(一) では、百丈による直接的称賛により評価が上昇していた黄檗の機縁話に、どのような思想的な変化が伴っていたのかを分析する。(二) では評価の反転という形式により変化した黄檗の機縁話につき、思想的側面からその変化の鍵を分析する。

以上、二点につき分析を行うことで、黄檗の機縁話に託された思想的変遷とその意図が明らかになるだけではなく、臨済の系譜に求められた思想的変化が機縁話にも及んでいたことが明らかになる。

一 黄檗と百丈の機縁話における思想的な変化

黄檗と百丈の機縁話は、合計五つ――「黄檗初参の話」「不覺吐舌の話」「虎の話」「百丈野狐の話」「開田の話」――であつた（詳細は本章第一節第一項参照）。

このうち『祖堂集』には「黄檗初参の話」のみが収録され、『景德伝灯録』から「不覺吐舌の話」と「虎の話」が、『天聖広灯録』から、「百丈野狐の話」と「開田の話」が追加された。このように、黄檗と百丈の機縁話は、「増補」という形式で整えられていたのであつた。

そしてその内容について見ると、「黄檗初参の話」は、一定して黄檗を評価しないが、後

に追加される四つ機縁話では、黄檗を高く評価しており、評価の側面から見ても黄檗を高く評価する話を増補するという形式で機縁話が整えられていたのであった。つまり、黄檗と百丈の機縁話は「増補」という鍵で形成されていたのである。

そこで、この変化についてさらに思想的側面から以下、(一)黄檗像の原型——百丈との機縁話における——、(二)機縁話に投影される思想の変化——百丈との機縁話における——の二点につきそれぞれ分析する。

一——黄檗像の原型——百丈との機縁話における——

ここでは、百丈との機縁話における原型たる黄檗像を思想的側面から分析する。

黄檗と百丈の機縁話における最も古い記述は、『祖堂集』における以下の「黄檗初参の話」であった。

師、遂て言に依りて百丈に造り礼して問う、「従上の相承の事、和尚は如何にか人に指示す」と。百丈、良久す。師曰わく、「後人をして断絶し去らしむべからず」と。百丈云わく、「我れ本と汝は是れ一箇の人なりと将謂いしに」と。遂て起ちて丈室に入り、其の戸を掩わんとす。師云わく、「□□□□、某甲□来るは、只だ這箇の印信を要するのみにして足る」と。丈、廻りて言く、「若し然らば、他後ち吾に辜負することを得ざれ」と。(原文、本章第一節第一項「二一」一三三頁)

『祖堂集』における百丈との機縁話はこの一つであり、百丈との機縁話に見える黄檗像の原点はこの話に描かれるものということになる。

すでに述べたように、この機縁話では、黄檗は自己にこそ問うべき、「釈迦以来相伝の大事」を師である百丈に問い、その解答に他ならない百丈の「良久」が理解できず、さらに説示を請うている(本章第一節第一項「二一」参照)。

ここに描かれる黄檗は、前項で見たような「麤行」を振るうこともなく、また、なんらかの「作用」により自身の見解を提示することせず、一貫して「言葉」により法の教授を師に請うている。つまり、百丈との機縁話における最初に描かれる黄檗像は、言葉を頼りにするものであり、ここでは黄檗は、評価されないのである。

それでは次に、このような黄檗像が時の推移によりどのように思想的に変化するのかを分析する。

——二 機縁話に投影される思想の変化——百丈との機縁話における——

ここでは、『祖堂集』以降に追加された黄檗と百丈の機縁話につき、どのような思想的变化があるのかを分析する。

追加された四つの黄檗と百丈の機縁話——「不覺吐舌の話」「虎の話」「百丈野狐の話」「開田の話」——について思想的側面からそれぞれの話がどのように変化したのかを見ると、一つの共通点が浮かび上がる。それはすべての機縁話で黄檗が、なんらかの「作用」を用いて百丈に見解を示すというものである。

具体的には、「不覺吐舌の話」では覺えず舌を吐き、「虎の話」と「百丈野狐の話」では百丈を打つ。そして「開田の話」では、耳を掩い立ち去っている。

これら四つの話に見えるそれぞれの「作用」は、話の鍵となるものであり、すでに分析したように、その全ての話が黄檗を評価するものであった。つまり、四つの話における鍵である黄檗の「作用」の提示が評価につながっているということである。

このような「作用」を伴う黄檗の一連のやり取りを評して、瀧山と仰山は「不覺吐舌の話」における著語で次のように言っていた。

後に瀧山仰山に問う、「百丈再び馬祖に参じ払を豎つるの因縁、此の二尊宿の意旨如何」と。仰山云わく、「此は是れ大機の用を顯す」と。瀧山云わく、「馬祖は八十四人の善知識を出す。幾人か大機を得、幾人か大用を得るや」と。仰山云わく、「百丈は大機を得、黄檗は大用を得たり。余の者は尽く是れ唱道の師なり」と。瀧山云わく、「是くの如し、是くの如し」と。(原文、本章第一節第一項 二一二—一三六頁)

瀧山と仰山は明確に、黄檗と百丈の商量は「大機大用」をあらわしたものであると評価する。そして前述のとおり、瀧山が上堂で、「大機」よりも「大用」をより高次のものと評価していたことを踏まえると、特に黄檗は「大用」を得ていると、「大機」に比べて一段階高い評価をしていたのであった(本章第一節第三項 二一一—二二二 参照)。

つまり、黄檗の追加された機縁話では「作用」を提示する黄檗の姿が描かれており、それは「大機大用」の表現に外ならないということである。このような手法により黄檗の評価は上昇していたのである。

以上、黄檗と百丈の機縁話につき、思想的側面から再考すると機縁話は、「大機大用」を示す「作用」を鍵に増補されていることが明らかとなった。

黄檗と百丈の機縁話は、時の推移に伴い評価が上昇していた。つまり、黄檗の「大機大

用」を提示する姿が評価されているということになる。そして、最も古い機縁話では、黄檗の大機大用を示す姿は描かれず、「言葉」をたよりにする機縁話であり、だからこそ黄檗は評価されず、時代が下つてもその変化はなかったのである。

このように、黄檗と百丈の機縁話は、言葉を頼りとするものから、端的な作用による「大機大用」を具えるものへと、「増補」という形式で変化していたのである。そしてその大機大用は、馬祖から受け継いだことが明示されるのである。

二 黄檗と南泉の機縁話における思想的な変化

黄檗と南泉の機縁話は、合計六つ——「笠の話」「定慧の話」「受戒の話」「択菜の話」「居処の話」「牧牛歌の話」——であった（詳細は本章第一節第二項参照）。

これらの機縁話の数の変化は、黄檗と百丈の機縁話の数の「増補」という形式とは異なつた形で変化していた。すなわち、『祖堂集』においてすでに五つの機縁話が見え、『景德伝灯録』において一つ追加されるも、『天聖広灯録』では四つに減少していたのである。なお、このような変化には明確な意図があることが本項の分析により明らかになる。

その変化の概要は、『祖堂集』では南泉の評価を高く描いていたものが、時間の経過に伴い、徐々に黄檗の評価へと反転していた。この時、新たに黄檗を称賛する語が加えられるのではなく、黄檗を評価する話に変化する書き換えが行われていた。すなわち、黄檗と南泉の機縁話は、「書き換え」を鍵に変化していたのである。

この点についてさらに思想的な側面から以下、（一）黄檗像の原型——南泉との機縁話における——、（二）機縁話に投影される思想の変化——南泉との機縁話における——、の二点につきそれぞれ分析する。

二―一 黄檗像の原型——南泉との機縁話における——

ここでは、南泉との機縁話における祖型たる黄檗像を思想的側面から分析する。

黄檗と南泉の機縁話における最も古い記述は、『祖堂集』に見える、「笠の話」「定慧の話」「受戒の話」「択菜の話」「居処の話」の五つであった。そしてこれら五つの機縁話における黄檗の評価は高いものではなく、話の内容は全て南泉にやりこめられるものであった。

具体的には、「笠の話」「定慧の話」「受戒の話」「居処の話」の四つすべてで、南泉の問いに黄檗は「言葉」により応じるも、南泉はその見処を認めなかったのである。唯一、「択菜の話」において黄檗は「刀を持ち上げる」という作用により応じるが、南泉に否定されそこで話が打ち切られている（詳細は本章第一節第二項「二」参照）。

このように、五つの黄檗と南泉の機縁話のうち四つにおいて黄檗は、百丈との「黄檗初

参の話」と同じく「言葉」による応答を行っている。この点から、南泉との機縁話に見える黄檗像の原点も、言葉を頼りにするものであったと言えよう。そしてこのような「言葉」による見処では南泉に認められず、黄檗は評価されていないのである。

なお、残る一つの「択菜の話」では、「作用」による提示を行うも南泉は認めず話が打ち切られる。この点については次の分析と合わせることで、認められなかった理由が明らかとなる。

以上、黄檗と南泉の古い機縁話に見える黄檗像は、百丈の時のものと同じく、「言葉」によるものであり、それゆえに評価されないという構図になっていたのである。

それでは次に、このような黄檗像が、時の推移によりどのように思想的に変遷するのかを分析する。

二―二 機縁話に投影される思想の変化――南泉との機縁話における――

ここでは、『景德伝灯録』以降、黄檗と南泉の機縁話が思想的にどのように変化したのかを分析する。

すでに分析したように、先の五つの機縁話の評価はそのすべてが一定以上、上昇する。

この五つの話の変化を思想的側面から分析する。なお、新たに加えられる「牧牛歌の話」は、当初から黄檗を評価する機縁話であるが、性質が違うことについて、それまでの分析を踏まえ最後に指摘する。

五つの機縁話の評価の変化は、以下の通りである。『景德伝灯録』において、「笠の話」と「択菜の話」の評価が明らかに上昇し、「居処の話」についても南泉より一定以上の評価を得ている。そして、『天聖広灯録』において、残る「定慧の話」と「受戒の話」における黄檗の評価が上昇していた。

この評価の上昇時に用いられた手法は、百丈との機縁話に見えた「増補」ではなく、前述のとおり、元々あった機縁話への「書き換え」による。しかし、手法は違うがその意図は百丈のものと同じく、「大機大用」を端的にあらわす「作用」を鍵に書き換えられていたのである。

具体的には、「笠の話」と「定慧の話」そして「受戒の話」は、以下のように、同じ手法により書き換えられる。「笠の話」において黄檗は、南泉との問答を打ち切るために笠を被るや否や立ち去り、「定慧の話」では沈黙して南泉との言葉による応酬を断ち切っている。そして「受戒の話」でも南泉の「いつ受戒したか」という概念化した主題を断ち切るために下座へ移るのである。このように三つの話は、南泉の「言葉」を断ち切る優れた「作用」が描かれている。

そして、『祖堂集』において唯一、「作用」をもって応じるも南泉が是としなかった「扱菜の話」は、南泉の語の後に「刀を叩く」というさらなる「作用」が書き加えられる。これは、『祖堂集』では、「作用」で応じるも、それを徹底することができずに、南泉の語により締めくくられるためである。『景德伝灯録』以降では、その南泉の語を断ち切る形で、新たに「刀を叩く」という作用が加えられる。つまり、「徹底した作用」が南泉を打ち負かす要因となっているのであり、このように変化した、「言葉」のレベルで滞る南泉を断ち切るという図式は、「笠の話」「定慧の話」「受戒の話」と同様なのである。

また、「居処の話」についても「作用」が鍵となつてることが理解できる。すなわち、『祖堂集』において黄檗は南泉の問いに「我れ則ち道い得ず」と言葉により答え、さらに言葉で教示を請うた。この話における黄檗の評価は不明確であったが、少なくとも目に見える高い評価はされていなかった。これが『景德伝灯録』以降、黄檗の評価が変化する。「言うことができない」という言葉による返答が、「叉手にて立つ」という、明確に「作用」を伴う返答へ書き換えられることにより、最終的には、言葉により問答を続ける不徹底さから「惜しい」という評価に止まるも、一定の評価の上昇が見られたのである。

このように、黄檗と南泉の機縁話は「作用」という「大機大用」をあらわす手法により書き換えられているのである。この点については『天聖広灯録』への採録の有無を見ると一層明らかとなる。

『天聖広灯録』に収録される黄檗と南泉の機縁話は、明確に黄檗の「作用」が描かれ評価の上昇したものに限る。すなわち、「笠の話」「定慧の話」「受戒の話」「扱菜の話」の四つが採録され、「居処の話」と「牧牛歌の話」が収録されていない。

後者二つの話が採録されていないのは、徹底した「作用」が描かれていないからであろう。すなわち、「居処の話」は今見たように、「作用」が徹底されておらず、「牧牛歌の話」は、黄檗の評価を明示する話でもあるも、そこには「作用」が描かれていない。つまり、『天聖広灯録』では、その評価に関わらず、「作用」を徹底しているかが、採録に係する形になっているのである。

黄檗と南泉の機縁話につき、思想的側面から再考すると機縁話は、「大機大用」を示す「作用」を鍵に書き換えられていることが明らかとなった。

『祖堂集』に見える古い四つの機縁話では、黄檗の大機大用は描かれず、「言葉」による多弁な黄檗の姿が描かれていた。そしてこの四つの機縁話では黄檗は評価されない。また、残り一つの機縁話では黄檗の「作用」で応じる姿が描かれるも、徹底されておらず評価へは至らない。黄檗と南泉の機縁話で黄檗が評価されるのは、黄檗の応答に「作用」が書き

加えられて後である。この「書き換え」により黄檗と南泉の評価は反転するのである。

このような機縁話の変化は、形式は違えども百丈の機縁話と共通しており、多弁で言葉を頼りとする機縁話から、端的な作用による「大機大用」の機縁話へ変化していたのである。

小結

以上、黄檗と百丈、南泉の機縁話をそれぞれ思想的側面から再分析すると、以下の共通点が明らかとなった。

(一) 古い機縁話では「言葉」に頼る傾向にある黄檗像が描かれる。

(二) 時の推移に伴い、端的な「大機大用」を示す作用が黄檗像に描かれる。

百丈・南泉両者との『祖堂集』における機縁話で黄檗は、「言葉」を頼りに商量を行うきらいがある。そしてこれらの機縁話では黄檗は評価されていない。

それが、時の推移にともない、百丈の場合は「増補」、南泉の場合は「書き換え」という形で黄檗の応答に新たに「大機大用」を示す作用が多く描かれ、それにより彼の評価は上昇するのであった。

おわりに

本節では、黄檗像の変遷について思想的側面から分析を行った。この作業により、時代が下るにつれ、機縁話に見える黄檗像は、臨済に「大機大用」を相伝した禅僧としての理想像が投影されていたことが明らかになった。

当初描かれる黄檗像は、「言葉」により商量する傾向にあるものであった。それが「大機大用」を示す「作用」、またはより端的に提示する「麤行」が黄檗像に描かれることになり、当初見えていた言葉を頼りにする黄檗像は、顧みられなくなって行くのである。

この黄檗の機縁話に描かれる「大機大用」は、馬祖から受け継いだことが明示され、臨済の家風でもあった。それが黄檗像にも求められることとなり、宋代に入ると次のように言われるようになる。

臨済正宗自馬師黄檗闡大機大用、脱羅籠出窠臼。

（『円悟仏果禅师語録』卷一五「示衆書記」T47.783a）

臨済の正宗、馬師、黄檗の大機大用を闡ひらきて自より、羅籠らろうを脱し窠臼そごうを出づ。

圓悟が大慧に与えた法語の冒頭に言う——臨済宗の正しい宗旨は、馬祖や黄檗が大機大用を発揮して以来、束縛を脱し旧套から自由になったのである。

これは圓悟克勤（一〇六三—一一三五）が大慧宗杲（一〇八九—一一六三）に与えた印可状であり、一般には冒頭箇所をとって「臨済正宗記」と呼ばれ禅門において重要視されてきたものである⁸³。このように、後代の視点では、臨済に受け継がれる「大機大用」は、馬祖と黄檗が初めて発揮したことであると一般化されていたのである。

また、この「臨済正宗記」に見える黄檗像は、これまで縷々見てきた、変遷を経た理想の祖師像である。それは、臨済につながる人物として馬祖と並び黄檗の名が挙げられ、その法の継承の鍵が「大機大用」であると明示されているところである。

本章第一節で述べたように、「馬祖—黄檗—臨済」という黄檗を通過点としたつながりが臨済の正統性を主張する上でも重要であり、これを意識して黄檗の機縁話が再編されていることを指摘した。また本節の分析により、黄檗の機縁話が「大機大用」を鍵に思想的変遷があつたことが明らかになった。

つまり、圓悟はこれらすべてを明示しているのである。また、この圓悟の法語から逆説的には、「大機大用」を鍵として、馬祖から臨済までの系譜の機縁話が編まれていることをあらわしているのである。

この「大機大用」は換言するならば「麤行」ということになる。宣宗が黄檗を評した「麤行」は本来「手荒な手段」という意味であつたが、いみじくも「麤行」が「細密でない」という意味を含むが如く、黄檗の機縁話は、当初の「言葉」によるものから、「作用」による大機大用を示すものへと変化していったのであつた。ここからも黄檗が後代、臨済の師にふさわしい「大機大用」の禅僧として理解されていたことがうかがい知れる。

つまり、宣宗が評したとされる「麤行沙門」なる形象は、後代の人々が臨済の師にふさわしい禅僧の姿として黄檗に投影した理想像だったのである。

本章結論

本章では、黄檗希運（？—八五〇頃）の祖師像の変遷について、各種灯史に文字としてあらわれる記述の変化と、機縁話に投影される思想的な変化の二点について分析を行った。

分析にあたり冒頭では次の四つの視点を提示した。

- (一) 時間の経過にしたがいどのよう黄檗像が変遷するのか。
- (二) 黄檗像に求められた姿はどのようなものか。
- (三) 求められる黄檗像を描くためにどのような手法が用いられたのか。
- (四) 黄檗の機縁話の根底にある思想はどのように展開しているか。

以上の問題意識により分析を進めると、それぞれの視点に対し以下の解答が得られた。

- (一) 時間の経過にしたがい黄檗像は記述的にも思想的にも変化していた。
- (二) 黄檗には馬祖の法を嗣ぎ、臨済を接化した理想的祖師像が求められた。
- (三) 黄檗像を描くにあたり、麤行等の大機大用を示す姿が用いられた。
- (四) 黄檗の機縁話は「言葉」によるものから「大機大用」を示すものへと変化していた。

まず、黄檗の時間の経過にともなう機縁話の記述の変遷について、百丈と南泉との機縁話を分析すると、描写手法の相違があった。百丈との機縁話では、時とともに黄檗を高く評価するものが増補され、南泉との機縁話では、数の増減ではなく当初南泉が優位に描かれたものが、時が下るにつれ黄檗を評価するものに書き換えられていたのである。このような描写の相違は、百丈と南泉の法系上の立場の違いに起因するが、当初見られた黄檗像の評価が時間の経過にしたがい上昇することは一致していた。

さらに黄檗の評価の上昇には、瀉山が直接、間接の両面で関わっていた。瀉山と弟子の仰山との著語は黄檗の地位を裏打ちするものであり、瀉山自身の評価が時と共に下降することにより相対的に黄檗の評価が高まっていたのである。

以上のような黄檗像の記述の変化は、柳田氏が指摘するように臨済の師としてふさわしい姿を求められた結果であるが、その背景にあるのは臨済と馬祖をつなぐ祖師としての役割である。

馬祖―百丈―黄檗―臨済という法系において、百丈は馬祖から直接嗣法しているが、臨済と時間的につながらない。それに、百丈が間に入ると、四代の系譜をすべてつなげる複雑な作業が必要となる。すなわち、最も効率的で効果的に臨済と馬祖をつなぐ役割を果たすことができるのは、臨済と直接、法の伝達を行っている黄檗において他にないのである。

ただし、黄檗も馬祖と時間的な隔たりがある。そこで黄檗に求められたのが、誰もが認

める優れた理想的禅僧像であり、馬祖の大機大用の禅——一般的な論理に拘泥せず、仏と心を即時無媒介に等置し、接化においては当意即妙を旨とし人を開悟に導く——を受け継ぐ祖師像である。この両者は、個別のものではなく、同時に発現されなければならない。つまり、いくら評価の高い人物像であっても、馬祖を彷彿とさせる点がなければならず、反対に、いくら大機大用を具える祖師像であっても、数ある馬祖の系譜の禅僧の一人では、馬祖と臨済を強く結びつけることができない。

こうして馬祖と臨済の間にあった黄檗には、誰もが認める高い評価と、馬祖の大機大用を具える祖師像が要請され、記述、思想の二つの側面から時間の経過とともに整備されていったのである。

その大機大用を具える禅僧像を描く際に用いられた手法の一つが、「麤行」である。それは、端的に馬祖禅を彷彿とさせ、臨済の接化手法に通じるためである。

これを裏付けるかのような後代の発言が、圓悟の『碧巖録』に見える。

達磨・六祖、皆先識馬祖。看他作略、果然別。

『碧巖録』卷八、第七三則「馬大師四句百非」頌評唱 T48. 201b)

達磨・六祖、皆な先に馬祖を識す。看よ他の作略、果然して別なることを。

黄檗大機大用唯臨済独継其蹤。

『碧巖録』卷四、第三二則「臨済仏法大意」頌評唱 T48. 172a)

黄檗の大機大用、唯だ臨済独り其の蹤を継ぐ。

達磨・慧能により伝わる禅は、別格の禅者である馬祖が相承したことを語り、黄檗の大機大用は臨済ただ独りが受け継いだと言う。また、圓悟は、「臨済正宗記」において、臨済に継承された大機大用は馬祖と黄檗により發揮されたことを明示していた。

つまり、宋代には、「大機大用」という鍵のもと、禅の正系は達磨から慧能を経て馬祖が嗣ぎ、それを黄檗が臨済へ伝えたと一般化されていたのである。

このような背景から黄檗の機縁話は、当初それほど高い評価ではなかったものから、後代には、馬祖に直結するほどの高い評価へと記述の側面から変化していた。そして、当初の言葉のやり取りに終始する傾向にある姿から、時間が経過するにつれ、麤行等の作用が描かれる大機大用を具える祖師像へと、思想の側面から変化していたのである。本章では

行論の都合上、個別に分析したが、この二側面は有機的に連関し同時に発現することが要請され、また同時にあつてこそ意味をなすのであつた。

注

¹ 柳田氏は黄檗に臨済の師としての理想像が求められたことを以下のように繰り返して述べる。しかし、特に黄檗の独自性について論じていない。柳田聖山「一九六九、一六四」は、「後になると黄檗はその弟子の臨済を通して、臨済禅の源流としてのみ見られ、その独自の歴史的位付けを失う傾向となる」と述べる。また、同「一九八五、五四九」は、「瀧山と黄檗を上首とするのは、二人がのちに瀧仰と臨済の祖となるためで、百丈との機縁も、必然そうした視角で再編されることとなる」と述べ、同「一九八五、五五〇」は、「黄檗が百丈を超えて馬祖につぐほどの、すぐれた弟子であつたとするのは、かなり露骨な作意といえないか」と述べている。また、同「一九六八、三五」は、「黄檗と臨済の関係を正統なものとし、あたかも馬祖以後の禅の主流が、臨済によつて大成されたと見ようとする意図がうかがわれる」と述べている。

² 柳田聖山「一九八五、五五三」は、「百丈と黄檗の機縁に、瀧仰の評論を加えるのは、『臨済録』をふまえての加上とみるほかはない」と述べ、瀧仰の著語についても臨済を踏まえていることを指摘している。

³ 『林間録』等には百丈ではなく、馬祖に参じることを勧められる(第一章第一節参照)。

⁴ 以下、二点の記述は、黄檗と百丈の関係と矛盾が生じている。疑問点が喚起される記述の事実として挙げる。

一点目は、黄檗と百丈の師弟関係に対する誤伝と考えられる記述である。『伝心法要』裴休序は、元版『景德伝灯録』の記述を残す大正蔵本に「百丈の子にして、西堂の姪なり(百丈之子、西堂之姪)」(T51. 270b)とある以外、黄檗について「西堂・百丈の法姪なり(西堂・百丈之法姪)」(『伝心法要』裴休序 34a)と表現が改められることなく版が重ねられている。ただ誤伝を踏襲して来ただけでも考えられるが、須山長治「一九八五、六〇六」が、「禅宗ではやかましい嗣法関係に対して、記録者が句意を取り違えたりあるいは曖昧な表現を使うことがあり得ようか」と指摘するように疑問が喚起される。なお、金版は「西堂百丈諸姪」に作る(『中華大蔵経』第七四冊、九六頁下)。

二点目は、黄檗が師翁である馬祖道一(七〇九―七八八)の法を嗣いだ人物として、師である百丈を挙げていない点である。以下のように黄檗は言う。

馬大師下有八十八人坐道場。得馬大師真正法眼者、只有一二。廬山是一人。

『祖堂集』卷一六、黄檗章 614)

馬大師下に八十八人有りて道場に坐す。馬大師の真正の法眼を得し者は、只だ一二有るのみ。廬山は是れ一人なり。

黄檗は言う——馬祖大師の下に八十八人の修行者が道を求めて安居していた。その中で馬祖大師の真実の悟りを得た者は一人、二人いただけである。廬山和尚はその一人である。

馬祖の正法眼を嗣いだ人物として自らが師事した百丈ではなく、帰宗智常（生没年未詳）をまず挙げている。なお、『景德伝灯録』巻九、黄檗章（137b）にもほぼ同意の一文がある。しかし、ここでは「馬師の正眼を得し者は、三兩人に止まる（得馬師正眼者、止三兩人）」とあり、百丈の名が挙がっていないという問題は幾分か薄まる。

このような上記二つの記述は矛盾点ではあるが、資料的な限界からこれ以上分析を加えることができず、即座に黄檗と百丈の嗣法関係が揺らぐわけではない。

5 柳田聖山「一九八五、五五二」は、「正しく百丈の印信であり、師資相互の默契といえる」と述べるが、この文脈のみでそこまでの意図を読み込むことはできない。

6 『仏祖綱目』巻三二（2146, 629a）、『宗統編年』巻一二（2147, 92c）ではこの語の後に②の「不覺吐舌の話」が続き、①の「従上宗承如何指示」に繋がっている。

7 『古尊宿語録』黄檗章（2118, 180b）には、「馬祖の大機大用を見ることが得たり（得見馬祖大機大用）」とある。

8 この問答の題材となっている、馬祖と百丈の機縁は以下の通り。

馬祖一日問師、「什磨处来。」師云、「山後來。」祖云、「還逢著一人磨。」師云、「不逢著。」祖云、「為什磨不逢著。」師云、「若逢著、即拳似和尚。」祖云、「什磨处得者箇消息来。」師云、「某甲罪過。」祖云、「却是老僧罪過。」

師再參馬祖。祖竖起松子。師云、「即此用、離此用。」祖掛松子於旧处、良久。祖云、「你已後開兩片皮、将何示人。」師遂取松子竖起。祖云、「即此用、離此用。」師亦掛松子於旧处。祖便喝。師直得三日耳聾。方乃大悟。

（『天聖広灯録』巻八、百丈章 408b-409a）

馬祖一日師に問う、「什磨处より来る」と。師云わく、「山後より来る」と。祖云わく、「還た一人に逢著う磨」と。師云わく、「逢著わず」祖云わく、「為什磨してか逢著わず」と。師云わく、「若し逢著わば、即ち和尚に拳似す」と。祖云わく、「什磨处にか者箇の消息を得来る」と。師云わく、「某甲の罪過」と。祖云わく、「却つて是れ老僧の罪過」と。

師再び馬祖に參ず。祖松子を竖起す。師云わく、「此の用に即くか、此の用を離るるか」と。祖、松子を旧处に掛け、良久す。祖云わく、「你、已後兩片皮を開きて、何を将て人に示す」と。師遂て松子を取り竖起す。祖云わく、「此の用に即くか、此の用を離るるか」と。師亦た松子を旧处に掛く。祖、便ち喝す。師、直に三日耳聾するを得て、方乃て大悟す。

この問答は『天聖広灯録』に初めて見え、『景德伝灯録』にはこの問答は収録されていない。しかし『景德伝灯録』で百丈は黄檗との問答中に「三日耳聾眼黒」と語りこの話を彷彿とさせる。

⁹ 『天聖広灯録』では、「黄檗、師の処に到る。一日辞して云わく」とあり、黄檗、百丈の二人だけの問答となっている。この設定の差違について、柳田聖山「一九八五、五五三」は、『景德伝灯録』における説法の対象である「大衆」の中に、黄檗と同様に弟子であつた瀧山が当然いたとし、『天聖広灯録』との違いについて、「三日耳聾する話」は、大衆を相手に語られているから、瀧山は当初より同席していたはずである。黄檗のみが舌を吐くのは、当初から瀧山を不在とするので、二人を互角の弟子をいいつつ、黄檗寄りの作意であり」と指摘している。確かに『天聖広灯録』が説法の相手を黄檗一人に変更した背景には、黄檗に肩入れした立場からの作意があるのかも知れない。設定の変更は、優れた弟子である黄檗の存在を際立たせ、瀧山と仰山を単に黄檗を讃歎する評者として登場させる布石とも取れる。『天聖広灯録』以降、瀧山と仰山の問答が付されているものは、文頭が「黄檗、師の処に到る。一日辞して云わく、『馬祖を礼拝し去らんと欲す』と改変されており、そこには黄檗と百丈しかおらず、黄檗の独壇場であつて瀧山は不在であつたとする辻褄は合わせられている。

¹⁰ この話は可能性として、先に分析を加えた「不覺吐舌の話」において黄檗が発した「従上相承之事」という質問に答えたものとして繋ぐ意図があつたと考える余地がある。「黄檗初参の話」において黄檗は、脈々と受け継がれてきた「従上相承之事」を百丈に問うたが、百丈は良久するだけであつた。しかし、「不覺吐舌の話」では、百丈が「馬祖は已に遷化するなり」と答えた後、黄檗は、「未審、何の言句か有る」と、まさしく相承の事について質問している。それに対して百丈は、「遂て再び馬祖に参じいか私を豎つるの因縁を挙す」とあるように、馬祖に再参し三日耳聾になつたことを話して答える。この答えこそが「黄檗初参の話」で黄檗が求めたものだと、『天聖広灯録』などはとつていっていると、考えることが可能である。そして、その繋がりを明確にするために、大衆の前での説法ではなく、黄檗と百丈、一対一の問答でなければならなかつた

つまり、『景德伝灯録』とは違い、『天聖広灯録』における「不覺吐舌の話」は、「黄檗初参の話」を、より強く意識していたのであり、その結果、『天聖広灯録』においては、「黄檗初参の話」の答えとしてこの話が明確に示されることになつた可能性がある。

¹¹ 尾崎正善「一九八八、二〇一」は、『祖堂集』の記された段階での臨済下の動きとしては、現在のような系譜の正統性を主張する以外の動きがあつたことは確かであろう」と述べる。なお、『祖堂集』に「黄檗和尚、衆に告げて曰わく、『余昔時、同に大寂に参ぜし道友、名を大愚と曰う』と……」と（黄蘗和尚告衆曰、「余昔時同参大寂道友、『名曰大愚……』」）（『祖堂集』卷一九、臨済章718）と、黄檗自ら馬祖に参じたと語っている。しかし、これを史実として捉えたとしてもこの時点では黄檗が馬祖に参じただけで、馬祖の法云々は語られていない。

¹² 柳田聖山「一九八五、五五〇」は、『景德伝灯録』について、『伝灯録』の百丈伝は、馬祖、百丈、黄檗、臨済という四家の法系を軸に、再編成されるのである」という見解を示している。

¹³ 尾崎正善「一九八八、二〇二」は、「瀧仰両者の臨済に対する著語は、黄檗・臨済に対する積極的な関心による結果であるとは考えにくい。それら著語は、臨済下が江西において教線を拡大して行く為に、

必要不可欠のものであったから、意図的に現在のように残ったと見るべきである」と述べる。

¹⁴ 『景德伝灯録』では「虎」を「大虫」に作る。

¹⁵ 鈴木哲雄「一九九五、三」は、「前半において不落因果・不昧因果の重大な公案が示される。さらに後半部分で不錯の問題、与掌拍手の問題、胡鬚赤の問題が生じて、前半の話と交叉して、この公案は非常に複雑な内容を持ったものとなった」と見解を示している。

¹⁶ 小川隆「二〇一二、一四九」は、百丈による黄檗への評価の語である「将謂胡鬚赤、更有赤鬚胡」について、語源や語義はよく解らないとしながらも、類似の表現から「自分のほうがそうとう狡猾・悪辣なつもりでいたが、なんと、相手のほうがさらに一枚うわてだった」という意味であると推察している。

¹⁷ 『祖堂集』卷一四、百丈惟政章に以下のように見える。

師向僧道、「汝与我開田了、為汝説大義。」僧云、「開田了。請師説大義。」師乃展開両手。

師、僧に向いて道う、「汝、我が与に田を開き了わらば、汝が為に大義を説かん」と。僧云わく、「田を開き了われり。請う師大義を説かんことを」と。師乃ち両手を展開す。

¹⁸ 百丈惟政は僧に問うた——「お前さん、ワシのために田を耕したならば、仏法の心髓を説いてやろう」。僧は言った、「耕し終わりました。どうか師よ、仏法の心髓を説いて下さい」。百丈惟政は両手を広げた。

田を開くことは、作用の体現である。つまり田を開くことこそが、「即心是仏」を提示したところであり、仏法の大義そのものということになる。百丈惟政は田を開かせることで、僧にそのことを体得させようとした。しかし、僧はそれに気付かない。そこでさらに百丈惟政は、僧に対して、手を広げるという作用を見せた。

また、黄檗と臨済の茶園での機縁話のもこれを踏まえたものであろう(本章第二節第一項資料⑦参照)。

¹⁸ 『宗門統要集』に大滙慕詰(？——一〇九五)が「黄檗の田を開く功は浪りに施さず。百丈住持の令は虚しく行われず(黄檗開田功不浪施。百丈住持令不虚行)」(卷四、黄檗章 89b)と著語し黄檗を称賛している。

¹⁹ 本項で問題となる南泉の行履について、簡単に以下にまとめる。

南泉は、各種の史伝において「鄭州新鄭」、すなわち現在の河南省鄭州市新鄭市に出生したと記されている。生年は、一般的に知られている寂年から逆算すれば、天宝七年(七四八)となる。姓は王氏であり、後に自ら「王老師」と称した。七五七年(至徳二)に河南省鄭州市新密市東南、新鄭市の西南にある大隗山(『宋高僧伝』卷一一、南泉章では「大隈山」(T50. 775a)に作る)の大慧禪師(生没年未詳)に依って受業したとあるから、数え一〇にして出家したことになる。その後、七十七年(大暦一二)に三〇にして、嵩山の会善寺の曇律師(生没年未詳)に就き具足戒を受ける。『宋高僧伝』卷一一、南泉

章 (T50. 775a) に記載があり、嵩山会善寺は河南省鄭州市登封市嵩山に位置する。『大明一統志』卷二九に拠れば、もとは後魏の孝文帝の離宮であり、開皇年中(五八一—六〇〇)に会善寺の名を賜ったとされる。弘忍門下の慧安・淨蔵が住し、趙州もこの戒壇で受戒した。『景德伝灯録』等では「嵩嶽」と記されるのみである。鬻律師について『宋高僧伝』だけに記載があるが、詳細は不明)。

『祖堂集』以外の諸本では、初め四分律三派の一つである「相部」の開祖、相州日光寺の法礪(『続高僧伝』卷二二(T50. 615c)・五六九—六三五)が著した「旧章」、すなわち、『四部律疏』一〇卷により戒律を修め、その後、『楞伽經』『華嚴經』『中百門觀』と、『中論』『百論』『十二門論』を中心とする三論の玄義をも究めたとされる。

しかし、經論を学ぶことにより玄妙な真理は得られないと気付き(『宋高僧伝』卷一一、南泉章 T50. 775a)『景德伝灯録』卷八、南泉章 117a)、江西の馬祖の下に参することになる。馬祖は七六九年(大曆四)には鍾陵の開元寺に住していたとされるから、時期的に南泉は開元寺で参じたことになる。そして、南泉は馬祖下で初めて玄旨を悟ることとなる。開元寺は、江西省南昌市新建県・『江西通志』卷一一に拠れば、宋代には能仁寺、明代には永寧寺、清代には祐清寺と呼ばれていた。(四庫全書本・卷一一、七丁裏—八丁表「祐清寺条」)

修行時代の南泉は、同参の帰宗智常(生没年未詳)と馬が合い、ともに過すことが多かったとされる。『祖堂集』卷一五、帰宗章「師は、久しく南泉と同道す(師久与南泉同道)」(572)。同、卷一六、南泉章「師は帰宗と同行すること二十年(師与帰宗同行二十年)」(593)

他の同参の者より両者が絡む話が多く見られる。とはいえ、ただ単に馬祖の下に留まり続けていたわけではなく、当時の禅僧が皆そうであったように道を求めて行脚を行っている。自らの下に参じた者以外の機縁の話としては、管見の限り南陽慧忠(?—七七五)、魯祖宝雲(生没年未詳)、東寺如会(七四四—八二三)、泐潭常興(生没年未詳)、百丈惟政(生没年未詳)との問答が残されている。しかし、どれも確実に訪れたとは確定し難い。(「南泉一円相」として『碧巖録』六九則(T48. 198c—199a)にも収録される南泉・帰宗・麻谷が慧忠を訪れようとした話があるが、慧忠の没年は七七五年であり、まだ南泉が具足戒を受けていない時期となる。また、結局訪れなかったはずの南泉が慧忠を訪ね対話する話も残されている。しかし、これも東寺の話とほぼ同じ内容である。魯祖・東寺は南泉と同じく馬祖下の禅者であり、ここでは行脚により兩人を訪ねたのか、馬祖下での話であるのか断定することは出来ない。泐潭との話は『祖堂集』卷一四に収録される魯祖の話とほぼ同じである。問われれば「面壁」するのは魯祖の手段である。百丈惟政との話は、百丈惟政自身が惟政、涅槃、法正、が別人であるのか、同一人物であるのか、また、馬祖下、百丈下どちらであるかという問題を孕んでいる。これに関しては、鈴木哲雄「一九八四、一四三—一四四」に詳しい。この点を除いても、この問答自体疑わしい点が多い)

その後、七九五年(貞元一一)、四八歳になった南泉は、池陽南泉山(安徽省池州市貴池区)に錫杖を留め、自ら禅宇を構えて住山する『宋高僧伝』卷一一、南泉章 T50. 775a)。以後、三〇年間南泉山を下らずに弘法したとされる。そして、池陽の前太守であり、宣歙觀察使として赴任した陸亘(七六四—八三四)が、太和(八二七—八三五)の初め、南泉山を下山させて弟子の礼をとり、これにより南泉山は大いに盛況を呈したという。陸亘が宣州に移ったのは、吳廷燮「一九八〇、一一、七八三—七八四」

に拠れば、八三三年（太和七）閏七月となっている。その次の年、八三四年（太和八）一〇月二日に疾を示し『宋高僧伝』巻一・南泉章[50.775a]・一二月二五日の暁に遷化したという（『興隆仏法編年通論』太和五年[2130.334b]『仏祖歴代通載』太和九年[749.633a]『禪灯世譜』太和十二年[2147.265c]とある）。八七歳示寂とされる。

陸亘は、『旧唐書』巻一六二、列伝一二二（『旧唐書』中華書局本・第一三冊、四二五二頁）に立項されている。また、『祖堂集』巻一八（668—669）『景德伝灯録』巻一〇（159a）等には、独立した章を立てられている。

²⁰ 南泉については、これまで彼の思想が考察の対象になっている。南泉に特徴的な思想である「異類中行」について分析したものに、沖本克己「一九八八」、新井勝龍「一九九二」、常磐義伸「二〇一一」がある。また、南泉と趙州の有名な機縁問答である「南泉斬猫」について分析したものに、原田憲雄「一九七四」、原田弘道「一九八六」、沖本克己「一九九〇」がある。趙州・臨済の思想との関係から論じられたものに、平野宗浄「一九七一」「一九七四」がある。他に「南泉語要」の第一則の訳注に、唐代語録研究会第二班「一九九三」がある。

²¹ 鈴木哲雄「一九八七、七二」は、「非心非仏」の語は馬祖の弟子に強く主張されたが、黄檗は「即心是仏」に回帰していると述べている。

²² 同じ『景德伝灯録』でも、金版、及び宋版四部叢刊本の『景德伝灯録』巻六、百丈章では、馬祖下の両雄である西堂と百丈が、馬祖と月を愛でる因縁話があり、そこで馬祖は、「経は（智）蔵に入り、禅は（懷）海に帰す（経入蔵、禅帰海）」（金版『景德伝灯録』、『中華大藏経』第七四冊、六四頁下）（宋版・高麗版『景德伝灯録』五六頁上）と二人を認める。そして『天聖広灯録』巻八、百丈章（408b）等では、これに南泉が加えられ、三大士角立の話に改変される。この話の中で南泉のみ「普願」とされ、明らかに違和感がある。なお、高麗版『景德伝灯録』では、この話自体が収録されていない。

²³ 南泉の評価が灯史中でも高まる点について、柳田聖山「一九八五、四六九」でも『祖堂集』や『伝灯録』以降、南泉に対する評価が高まる時、……と指摘している。

²⁴ 西堂については、馬祖下にあった当時は、指導者として筆頭であったことが考えられるが（石井修道「一九七八、二八四」）、資料上の記述も少なく、時の推移とともにその重要性も低くなったと考えられ、本項で問題とする『景德伝灯録』『天聖広灯録』が編まれた時代には、思想的にも地位的にも黄檗が乗り越えるべき人物と考えられていなかったと推測できる。西堂については、石井修道「一九七八」、柳田聖山「一九八五、四六六—四七四」参照。

²⁵ 「王老師」は、南泉の俗姓の「王」により、南泉の一人称の自称。「你」は現代中国語の語気助詞「呢」にあたり、「名詞的語句」＋「呢」の形で提示した人物や物がどうなのかを問う。

²⁶ 長慶の著語「敵を欺る者は亡ず」は、『景德伝灯録』巻一一、靈樹如敏章（190a, b）（『宗門統要集』巻四、黄檗章 90a 等を参照）に記される如敏と尼との話に付けられている保福の著語と同じである。なお、本項「一一三 受戒の話」で考察する南泉と黄檗の機縁に対する瀉山の著語としてもこの語が使われる。

また、保福の著語「泊く和尚の此間に到らざらんとす」は、『祖堂集』巻一一保福章（418）、同巻一

五東寺章(570)で、東寺と南泉の話に付けられている保福の著語と同じである。さらに、『景德伝灯録』以降、慧忠章にも慧忠と南泉の話として、先の東寺と南泉の商量と全く同じ内容が記され、保福により「幾く和尚の此間に到らざらんとす(幾不到和尚此間)」と、ほぼ同じ著語が付けられている。『宗門聯灯会要』卷三、慧忠章では「泊く和尚の此間に到らざらんとす(泊不到和尚此間)」(Z79.34c)とある。慧忠と南泉の機縁話は、明らかに東寺のものと同じであり、作為的な移動であると考えられる。これらの著語は、使用される場面は当然違うが、共通する点がある。それは、返者が「対うる無し」というように、答を発しない時に代わって付けられる著語である。

²⁷ 『六祖壇経』定慧第四(T48.352c)でも取り上げられ、他に『景德伝灯録』卷一一、慧林鴻究章、同卷二八、荷沢神会大師語・葉山惟儼和尚語、等にもそれぞれ見える。なお禅門においては、荷沢神会(六八四―七五八)がこの語を用いて坐禅により悟りを得るという従来の実践観を否定している。後にこの思想が保唐宗、馬祖に至り無事の思想に結実する。詳細は、小川隆「二〇〇七a」参照。

²⁸ 「不敢」という語が謙遜の語であるが、往々にして自負の意が込められる(入矢義高「一九九七、一一八」。小川隆「二〇〇七b、九三」は、「不敢」は「不敢当」の略で、そのような過分のお褒め、とても恐れ多くて受けられません、という意。ただし、実際には、多く自負心を含んだ謙遜の語と看すべき言葉である」と解説している。

²⁹ 「漿水」は、水、飲料、汁のことであり「漿水錢」は、飲みものの代。草鞋錢はワラジ代。『月磻和尚語録』卷上に「飯錢即ち且く置く、我れに草鞋錢を還し来れ(飯錢即且置、還我草鞋錢来)」(Z150.519c)と互換していることから、ここでは、日常の飲み食いの代金。日々の飲食代はひとまず置くとして、無駄に行脚して履きつぶしたワラジ代はどうするのか。ワラジ代を返せとは、無駄に行脚したことをなじる常套語。『臨濟録』示衆に「櫓子を櫓却いで天下に走り、草鞋錢を索めらるること日有る在(櫓却櫓子天下走、索草鞋錢有日在)」(T47.501a)と見える。「何ものにも依らない」という思想は、馬祖禅の模範解答であり、それに対する批判であると考えられる。

³⁰ 「威音王仏」は、『法華経』卷六「常不輕菩薩品」に説かれる、「過無量無辺不可思議阿僧祇劫」(T9.50b)と表現される最初の仏。

³¹ 古賀英彦「二〇〇三、六五五」は、「両者は龐居士の一件を前提にしていると考えてもよい」と述べる。また、入矢義高「一九七三、一一四―一一九」を参照。

松山と龐居士の機縁話は以下のとおり。

居士一日与松山行次、見僧採菜。山曰、「黄葉即去、青葉即留。」士曰、「不落黄青、又作麼生。」山曰、「道取好。」士曰、「互為賓主也大難。」山曰、「却来此間、強作主宰。」士曰、「誰不与麼。」山曰、「是、是。」士曰、「不落青黄、就中難道。」山笑曰、「也解与麼道。士珍重大衆。」山曰、「大衆放你落機处。」

『龐居士語録』Z120.29d

居士、一日松山と行く次、僧の菜を採ぶを見る。山曰わく、「黄葉は即ち去き、青葉は即ち留す」

と。土曰わく、「黄青に落ちざるは、又た作麼生」と。山曰わく、「道取せば好し」と。土曰わく、「互いに賓主と為ること也た大いに難し」と。山曰わく、「却って此間に來たつて、強いて主宰を作す」と。土曰わく、「誰か与麼ならざる」と。山曰わく、「是り、是り」と。土曰わく、「青黄に落ちざる、中に就いて道い難し」と。山笑いて曰わく、「也た与麼道うことを解くす」と。土、大衆に珍重す。山曰わく、「大衆は你的落機の処を放す」と。

³² この話における「さらに一人有り」は、自己本分事を擬人化した本来性の自己を指すと考えられ、自己と合一し不即不離であるそれを問い、答えることは不可能である。これは、臨済の「一無位の真人」の上堂が参考になる(第二章第二節参照)。南泉と臨済の「人」について、また馬祖下における本来性の自己の思想的展開について分析の余地があるが、論旨から外れるために本研究では分析を行わない。³³ 『祖堂集』卷一六、南泉章(589)に大衆への言葉、『景德伝灯録』卷八、南泉章(1206)等に収録される陸亘との問答でも同じく「王老师罪過」で締められる話が見える。この「王老师罪過」には二種の読み込みが可能である。一つは、自身の過ちを認める語、もう一つは黄檗に愚かな解答を言わせてしまったという自責の語である。

³⁴ 「我れ則ち道い得ず」という語も、本当に答えられないという意味であるのか、言語表現することができないから「言えない」と言ったのか、『祖堂集』の話のみでは決めることができない。しかし、少なくとも言語表現できないことを「言うことができない」と、言葉により表現することは自己矛盾に陥っている。

³⁵ 『景德伝灯録』では何を扣いたのか具体的な語はないが、他の資料では「師扣刀三下」となっている。

³⁶ 牛は禪家において良く題材として使用され、後に『十牛図』等で明確になるように「心」「本具の仏性」の喩えとして使用される。この「牧牛歌」とあるのも、同時代の禅僧たちと同様に、これらを踏まえて使用したものであると考えることが可能である。また周知の如く南泉には、「異類中行」の語があり、彼は度々話中に水牯牛を持ち出す。南泉は上堂において「祖仏は有るを知らず、狸奴白牯却つて有るを知る(祖仏不知有、狸奴白牯却知有)」「(『祖堂集』卷一六、南泉章587)と説き、遷化に臨み「山下の檀越家において一頭の水牯牛と作り去らん(向山下檀越家作一頭水牯牛去)」(同、590)という。「異類中行」をいう南泉においては、特に「牛」に特別な意図があると解することも可能である。なお、『天聖広灯録』卷一五、風穴章(476)に、牧牛歌に和することを題材とした、風穴延沼(八九六―九七三)と守廓(生没年未詳)の話が見える。この話は、南泉と黄檗の話と全く同じ流れの話であり、この時、風穴は「羯鼓、鞭を掉るい、牛、豹のごとく跳る。遠村の梅樹、觜嚙都(羯鼓掉鞭、牛豹跳。遠村梅樹觜嚙都)」と酬和した後、守廓の下を去っている。入矢義高「一九九七、二七五」は「希運に唱和の歌を作るように求めたのは、心を許しあつた知己として遇したもの」と述べている。

³⁷ 須山長治「一九八五、六〇七」は、詳細な検討を省いているが、この機縁話について「右の問答は明らかに嗣法に関する機縁と思われる」と述べている。

³⁸ 『宗門統要集』卷四、黄檗章では「師云、可惜許」(91a)に作り、黄檗の発言であるとされるが、

これでは文意が通らない。

³₉ 入矢義高「一九九七、一一七」は、『惜しい！』というのはその問いがこちらからの誘いによつて導き出されたものであることを惜しむのであろう」と述べている。

⁴₀ 機縁話中に「上堂」と見えるが、鉢を持ち座位を問題にするため、食堂内での問答と取るのが妥当である。

⁴₁ この他、『宗門統要集』巻四、甘贄行者章(81c)に収録される話においても、黄檗が南泉下で首座であつたことが記されている。なお、『景德伝灯録』甘贄章では同話の人物はただ「上座」とだけある。

⁴₂ また、黄檗と南泉には非常に似通つた話が残されている。南泉の場合は自下の雲衲を、黄檗の場合は裴休を、それぞれ大喝により冥界から呼び戻す神異譚である(『祖堂集』巻一六、南泉章(602—603)、同、黄檗章(616—617))にそれぞれ記載)。両話とも『祖堂集』にしか収録されていないが、非常に構成が似通っており、管見の限り、この類の話で両話ほど似ているものは見えない。黄檗のものは、付論「二—二」二六五頁、南泉のものは付論注33二七五頁において、それぞれ全文を載せているので、そちらを参照。

⁴₃ 黄檗と塩官の機縁話は以下のものである。

師行脚時、到塩官。塩官有一日云、「色即是空、空義不成。空即是色、色義不成。」師出来問、「和尚有言、色即是空、空義不成。空即是色、色義不成。豈不是和尚与摩道。」塩官云、「是也。」師敲禅床云、「这个是色、阿那箇是空。」塩官不對。

『祖堂集』巻一六、黄檗章616)

師、行脚の時、塩官に到る。塩官、一日有りて云わく、「色即是空ならば空義成らず。空即是色ならば色義成らず」と。師、出で来りて問う、「和尚に言有り、『色即是空ならば空義成らず。空即是色ならば色義成らず』と。豈に是れ和尚の与摩道いしならずや」と。塩官云わく、「是なり」と。師、禅床を敲たたいて云わく、「これ箇は是れ色なり、阿那箇は是れ空なるや」と。塩官、こたえず。

黄檗が行脚して塩官の下へ行き、塩官が示衆、もしくは上堂において説いた、色と空との問題についての商量である。この問答は他に収録がなく、取りあげられることがない。この問答は二つの解釈が可能である。つまり、塩官は黄檗の問いに答えられなかったと取ることができる一方で、「不對」と見えるので意図的に答えなかった。すなわち、黄檗の問いに塩官は「答えない」ということで空義を体現していると読むことも可能である。

⁴₄ 『祖堂集』『景德伝灯録』には、数多いた馬祖の弟子たちの中で、法を得たものは帰宗だけであつたと黄檗が弟子たちに語つたことが記される。記述の詳細は注4参照。また『天聖広灯録』巻八、黄檗章で黄檗は、帰宗門下よりやつてきた僧に帰宗が「一味禅」を挙揚していることを聞き、「馬大師、八十四人の善知識を出だすも、問著せば、箇箇あづからく厠漉漉地なり。祇だ帰宗のみ些子さしを較へたつ有り」と(馬大師、出八十四人善知識、問著、箇箇厠漉漉地。祇有帰宗較些子)(411a-c)と帰宗を同等以上の立場か

ら評価している。

⁴⁵ 『景德伝灯録』巻六、百丈章に、「即ち瀉山、黄檗其の首に当たる有り（即有瀉山、黄檗当其首）」
⁴⁶ (98) とあるように、黄檗と共に百丈の弟子の上首であったとされる。

⁴⁷ 瀉山については、須山長治「一九八六」、阿部肇一「一九六九」、石井修道「一九八七a」「一九八七b」「一九八八b」「一九八九」「一九九〇」「一九九一a」「一九九一b」「一九九二」「一九九三a」「一九九三b」でその思想と生涯、語録について分析している。そして小川隆「二〇一三」において百丈と瀉山の機縁話の一つが読まれている。

⁴⁸ 『楞伽阿跋多羅宝経』巻三「一切仏語心品」に以下のように見える。「仏、大慧に告ぐ、『三世如来、二種の法通有り、「説通」及び「自宗通」と謂う。……「自宗通」は、謂うに、修行者の自心の種類の妄想を現すを離る。謂うに、一と異と、俱と不俱とに墮せず、品、一切の心と意と意識を超度す。聖境界を自覚し、見相を困成するを離れ、一切外道、声聞、縁覚の二辺に墮ちるは、知ることを能くせざる所。我れ是れ名づけて自宗通法と説く……』と（仏告大慧、『三世如来、有二種法通、謂説通及自宗通。……自宗通者、謂、修行者離自心現種種妄想。謂、不墮一異、俱不俱。品超度一切心、意、意識。自覺聖境界、離因成見相、一切外道、声聞、縁覚墮二辺者、所不能知。我説是名自宗通法……』）」(T16.503a)

⁴⁹ 『禅宗頌古聯珠通集』巻一〇「百丈野狐」の話には六二名が著語を付している。(Z115.56c—58b)
⁵⁰ 古賀英彦「二〇〇三、六六〇」上座踏倒の注に、「上座が大用を仰山に示したところ」とある。

⁵¹ 『景德伝灯録』一一巻、九峰慈慧章には、「福州九峰慈慧禪師、初め瀉山に在りて、祐禪師の上堂して、『汝等諸人、只だ大体を得るのみにして、大用を得ず』。と云うに遇う（福州九峰慈慧禪師、初在瀉山、遇祐禪師上堂云、『汝等諸人、只得大体、不得大用』）」（傍点筆者）(186)とあり、「大体」となっている。九峰は『祖堂集』には見えず、この機縁は『景德伝灯録』より記される。

⁵² なお、「百丈野狐の話」に付されていた「黄檗は常に此の機を用う」という瀉仰の著語については、「不覺吐舌の話」で用いられている「大機」と「大用」とは分けて考えなければならぬ。ここに言う「機」は「大機大用」のことであり、「大機」と「大用」を分けたものではないと考えられる。また、柳田聖山「一九八五、五六六」は「元来は黄檗が廬山をたたえた、『馬祖下八十四人の善知識云云』まで、瀉山が当の黄檗をほめる言葉となるのである」と述べている。

⁵³ それぞれの著語は『天聖広灯録』以降に付されているわけだが、黄檗の法嗣である臨済には『景德伝灯録』において、すでに瀉仰の著語がある。本論中の分析によるならば、『天聖広灯録』が編まれるに至り、黄檗を称揚する動きが高まった為であると考えられる。

なお、本論中に挙げた「臨済大悟の話」に付されている著語の他に、『景德伝灯録』巻一一、臨済章に瀉仰による著語が以下の四つ見える。

「後に瀉山、挙して仰山に問うて云わく、『鏝頭は黄檗の手裏に在りしに、^{なん}甚と^{して}為か却つて臨済に奪却せらるや』と。仰山云わく、『賊は是れ小人なるも、智は君子に過ぎたり』と（後瀉山挙問仰山云、『鏝頭在黄蘗手裏、為甚却被臨済奪却。』仰山云、『賊是小人、智過君子』）」(207a.b)

「瀉山、仰山に問う、『黄檗と臨済の只如き、此の時の意は作麼生』と。仰山云わく、『正賊走却し、^{賊を捕らぬ}羅賊の人棒を喫す』と（瀉山問仰山、『只如黄蘗与臨済、此時意作麼生。』仰山云、『正賊走却、羅

賊人喫棒』」(207a, b)

「瀉山、挙して仰山に問う、『黄檗の只如き意は作麼生』と。仰山云わく、『両彩一賽』と(瀉山挙問仰山、『只如黄檗意作麼生。』仰山云、『両彩一賽』)」(207a, b)

「瀉山、挙して仰山に問う、『且く道え、黄檗の後の語は但だ臨済のみに囑すや、為復別に意旨有りや』と。仰山云わく、『亦た臨済に囑し、亦た向後にも記す』と。瀉山云わく、『向後とは作麼生』と。

仰山云わく、『一人南を指して呉越に令行わる』と。南塔和尚注して云わく、『独坐して威を震わさば此の記方めて出ず』と。又た云わく、『若し大風に遇わば此の記亦た出ず』と。瀉山云わく、『是くの如し、是くの如し』と(瀉山挙問仰山、『且道、黄檗後語但囑臨済、為復別有意旨。』仰山云、『亦囑臨済、亦記向後。』瀉山云、『向後作麼生。』仰山云、『一人指南呉越令行。』南塔和尚注云、『独坐震威此記方出。』又云、『若遇大風此記亦出。』瀉山云、『如是、如是』」(208a, b)

この臨済に付けられる著語について石井修道「一九八七a、一一五」は、『祖堂集』『臨済録』『景德伝灯録』それぞれに収められる黄檗と臨済の機縁を比較し、付されている瀉仰の著語の流動性を指摘する。

⁵³ 道元の『正法眼蔵』第三、「仏性」(782.98c-99c)にもこの同じ立場から詳しく取り上げられている。

⁵⁴ 『景德伝灯録』巻九、瀉山章に「汝撥鑪中有火否」(133a)とあり『天聖広灯録』にも同様の記述が見える。

⁵⁵ 百丈の垂訓は以下のとおり。

百丈曰、「此乃暫時岐路耳。経云、『欲見仏性、当觀時節因縁。』時節既至、如迷忽悟、如忘勿憶、方省己物不従他得。故祖師云、『悟了同未悟、無心得無法。』只是無虚妄凡聖等心、本来心法元自備足。汝今既爾、善自護持。」

(『景德伝灯録』巻九、瀉山章 133a)

百丈曰わく、「此れ乃ち暫時の岐路なる耳。経に云わく、『仏性を見んと欲せば、当に時節因縁を觀ずべし』(『涅槃経』北本卷二八 T12.532a・南本卷二六 T12.974a)と。時節既に至らば、迷えるも忽ちに悟るが如く、忘るるも勿ちに憶するが如くにして、方めて己が物の他より得るにあらざるを省す。故に祖師云わく、『悟り了らば未だ悟らざるに同じく、心無く得た法無し』と。只是だ虚妄凡聖等の心無くして、本来の心法は元自り備足す。汝今既に爾り、善く自ら護持せよ」と。

⁵⁶ 『祖堂集』巻一四、馬祖章に、「師、『座主』と召ぶ、汾州頭を迴らし応喏す。師云わく、『是れ什摩ぞ』と。汾州、当時便ち省す(師召座主、汾州迴頭応喏。師云、『是什摩?』汾州当時便省)」とある(524)。

⁵⁷ 『大般涅槃』(北本)巻二「哀歎品三」に「虫の木を食んで字を成す者有るが如き、此の虫は是れ字なるか、字に非ざるか知らざれば、智人は之を見て、終に『是の虫、字を解す』と唱言せず、亦た驚怪せず。大王当に知るべし、旧医も亦た爾りと。諸病を別たずして悉く乳藥を与うるは、彼の虫〔の食みし〕

道が偶たま字を成すを得るが如し。是の先の旧医は乳薬の好醜・善悪を解せず」と（如虫食木有成字者、此虫不知是字非字、智人見之、終不唱言、『是虫解字。』亦不驚怪。大王当知、旧医亦爾、不別諸病悉与乳薬、如彼虫道偶得成字。是先旧医不解乳薬好醜・善悪）」（112.618b）と見える。これは仏が無我を説いた意図についての譬話として以下の文脈で語られる。

ある国に愚鈍な王と同じく愚鈍な医師がおり、医師はどのような病気にも乳薬を用いていた。そこに名医がやってきて乳薬を用いる旧式な医療は却って毒であるとし、即刻使用の中止を願う。王は名医の助言を聞き入れ乳薬を禁止する。久しからずして王は病に罹り、件の名医に診療させると名医は「乳薬を用いよ」と言う。王は不審に思い矛盾を名医に問うと、名医は言う、「虫が木を字に見えるように食ったとして、虫は字を知っているわけではない。賢人は虫食いあとを見て『虫が字を知っている』などとは言わない。前の医師もこれと同じである。各種の病をわきまえず乳薬を用いた。これによつて病が治ったのは虫が食ったあとがたまたま字に見えただけのことだ。前の医師は乳薬の何たるかを理解していなかった」。

ここから「如虫食木」とは、「たまたま虫が木を食ったあとが字に見える」ということであり、百丈が瀉山を評価してこの語を用いるのは、ここに見える旧医になぞらえ「本質をわきまえず、『火』と聞けば『火をおこす』という紋切り型の作用で応えているだけだ」と叱責の意図があると考えられる。

⁵⁸ 以下に挙げる「併却咽喉唇吻速道将来」は、百丈が上堂しての間に瀉山、五峰常観（生没年未詳）、雲巖曇晟（七八―一八四）の三人それぞれが見処を示した話である。なおこの話は、五峰との問答のみを抽出して、『碧巖録』第七一則に「百丈併却咽喉」として採録されている。

師上堂云、「併却咽喉唇吻速道将来。」瀉山云、「某甲不道。請和尚道。」師云、「不辭与汝道、久後喪我兒孫。」五峰云、「和尚亦須併却。」師云、「無人処斫額望汝。」雲巖云、「某甲有道処。請和尚舉。」師云、「併却咽喉唇吻速道将来。」雲巖曰、「師今有也。」師曰、「喪我兒孫。」

（『景德伝灯録』卷六、百丈章98a, b）

師、上堂して云わく、「咽喉唇吻を併却して速やかに道い將ち来れ」と。瀉山云わく、「某甲は道わす。請う和尚道え」と。師云わく、「汝が与に道うことは辞せざれども、久しくして後に我が兒孫を喪わん」と。五峰云わく、「和尚も亦た須らく併却くべし」と。師云わく、「人無き処に斫額して汝を望まん」と。雲巖云わく、「某甲は道う処有り。請う和尚舉せ」と。師云わく、「咽喉唇吻を併却して速やかに道い將ち来れ」と。雲巖曰わく、「師今有るなり」と。師曰わく、「我が兒孫を喪えり」と。

百丈は上堂して「口を開かずにただちに一句言え」と問いかけた——瀉山は言った、「私は言いません。お願いですから和尚言つて下さい」。百丈は答えた、「お前のために言つても良いが、後々我が法系は絶えるであろう」。五峰は言った、「和尚も黙つて下さい」。百丈は答えた、「誰もいないところで手をかざしてお前を探そう」。雲巖は言った、「私は言うことがあります。お願いです。和尚問うて下さい」。百丈

は言った、「口を開かずにただちに一句言え」。雲巖は言った、「師は今そこにいるではないですか」。百丈は答えた、「ワシの法系は絶えた」。

この話で百丈は瀉山の見処に対して「お前のために言っても良いが、後々我が法系は絶えるであろう」と厳しい語を呈する。少なくともこの話で瀉山は百丈に認められていない。一方、この話の直前には先に考察した百丈と黄檗の「不覺吐舌の話」があり、そこで黄檗は、「……若し馬祖に嗣がば、已後我が児孫を喪わん」と言い、それに対して百丈が、「是くの如し、是くの如し。……子^{なんじ}は甚だ師を超ゆるの作有り」と黄檗を認める。同じ「我が児孫を喪わん」という語が使用されているこの二つの話を見ると、誰が百丈の法を嗣いだ筆頭であるのか一目瞭然である。

⁵⁹ 以下に挙げる「瀉山住山の話」は、瀉山が「瀉山」に住山するきっかけとなった場面を描いた機縁話である。なおこの話は、『天聖広灯録』に収録されていないが、『無門関』第四〇則に「趯倒淨瓶」として採録されている。

時司馬頭陀自湖南来。百丈謂之曰、「老僧欲往瀉山。可乎。」「司馬頭陀參禪外、蘊人倫之鑑、兼窮地理。諸方剏院多取決。」对云、「瀉山奇絶可聚千五百衆。然非和尚所住。」百丈云、「何也。」对云、「和尚是骨人、彼是肉山。設居之、徒不滿千。」百丈云、「吾衆中莫有人住得否。」对云、「待歴觀之。」百丈乃令侍者喚第一坐来。「即華林和尚也。」問云、「此人如何。」頭陀令警欬一声行數步。对云、「此人不可。」又令喚典坐来。「即祐師也。」頭陀云、「此正是瀉山主也。」百丈是夜召師入室。囑云、「吾化縁在此。瀉山勝境汝当居之。嗣続吾宗広度後学。」一時華林聞之曰、「某甲忝居上首。祐公何得住持。」百丈云、「若能对衆下得一語出格、当与住持。」即指淨瓶問云、「不得喚作淨瓶。汝喚作什麼。」華林云、「不可喚作木晤也。」百丈不肯。乃問師。師蹋倒淨瓶。百丈笑云、「第一坐輪却山子也。」遂遣師往瀉山。

(『景德伝灯録』卷九、瀉山章133a.b)

時に司馬頭陀、湖南^よ自り来る。百丈之に謂いて曰わく、「老僧は瀉山に往かんと欲す。可なるか」と。「司馬頭陀は禪に参ずるの外、人倫の鑑^{かん}を蘊み、兼ねて地理を窮む。諸方院を剏^{はじ}むるに多く決を取る。」对^{こた}えて云わく、「瀉山は奇絶にして千五百の衆を聚むべし。然れども和尚の住する所に非ず」と。百丈云わく、「何ぞや」と。对^{こた}えて云わく、「和尚は是れ骨人にして、彼^{かしこ}は是れ肉山なり。設^{たと}い之に居るとも、徒は千に満たざらん」と。百丈云わく、「吾が衆中に人の住し得るもの有る莫きや」と。对^{こた}えて云わく、「待^{いざ}や之を歴觀せん」と。百丈、乃ち侍者をして第一坐を喚び来らしむ。「即ち華林和尚なり。」問うて云わく、「此の人は如何」と。頭陀、警欬すること一声して數歩を行かしむ。对^{こた}えて云わく、「此の人は不可なり」と。又^{また}典坐を喚び来らしむ。「即ち祐師なり。」頭陀云わく、「此れは正に是れ瀉山の主なり」と。百丈、是の夜、師を召して入室せしむ。囑して云わく、「吾が化縁は此^こに在り。瀉山の勝境は汝当に之に居るべし。吾が宗を嗣続して広く後学を度せ」と。時に華林之を聞きて曰わく、「某甲は上首に居るを 忝^{かたじけな}

くす。祐公何ぞ住持するを得たるや」と。百丈云わく、「若し能く衆に対して一語を下し得て出格ならば、当に与に住持せしむべし」と。即ち浄瓶を指して問うて云わく、「喚んで浄瓶と作すを得ず。汝は喚んで什麼と作す」と。華林云わく、「喚んで木晤とは作すべからざるなり」と。百丈肯わず。乃ち師に問う。師、浄瓶を蹴倒す。百丈笑いて云わく、「第一坐は山子に輸却せりと。遂て師を遣りて瀉山に往かしむ。」

百丈は大瀉山に行くことと思い立ち、湖南よりやって来た易の心得のある司馬頭陀に相談するも、大瀉山は百丈にはふさわしくないと言われる。そこで二人は瀉山に行くにふさわしい人物を探すことになり、まず首座であつた華林を呼ぶも司馬頭陀は認めず、次に呼ばれた瀉山が認められた。そして百丈も、「ワシが教化する場所はこのことである。瀉山という良い地はお前が行くべきだ。ワシの法を嗣ぎ弘法しなさい」と送りだそうとするも、華林がこれに異を唱えたために改めて両者に試験が課された。百丈は浄瓶を指さして問う——「これを浄瓶と呼んではいけないとしたら、お前はなんと呼ぶか」。華林は答えた、「棒きれとは呼べませんな」。百丈は認めなかった。次に瀉山に問うた。瀉山は浄瓶を蹴倒した。百丈は笑つて言つた、「首座は靈祐に負けたな」。そうして瀉山を大瀉山へ行かせた。

この話は瀉山が「瀉山」と呼ばれる所以となる、湖南省の大瀉山に行くきっかけとなつた話である。この話で百丈は明確に瀉山を認め、法を嗣ぐことを明示しているのである。しかし、本文に述べたとおり、この話が同時に百丈下で瀉山が傍系となることを示唆する機縁話でもある。

⁶⁰ 一般に「郢斲」「郢斧」と呼ばれ、郢の人が鼻先薄く塗つた土を匠石という者が削りとつたという故事。「郢人聖もて其の鼻端に漫ることは蠅の翼の若し。匠石をして之を斲らしむ。匠石斤を運らし風を成し、聴せて之を斲る。聖を尽くして鼻傷つかず。郢人立ちて容を失わず（郢人聖漫其鼻端若蠅翼。使匠石斲之。匠石運斤成風、聽而斲之。尽聖而鼻不傷。郢人立不失容）」『莊子』岩波文庫・卷三「徐無鬼篇」、二四七頁

⁶¹ 『景德伝灯録』巻九、瀉山章（133a）、『天聖伝灯録』巻一〇、臨濟章に、一千五百人を集めたということが記されている（435b）。

⁶² 『景德伝灯録』巻一一、臨濟章（206a-b）に見える「臨濟大悟」に見える著語。本章第一節第一項「一一一一」参照。

⁶³ 「麤行沙門」という語の初出は、馬祖道一（七〇九—七八八）の法嗣である帰宗智常（生没年未詳）を評した以下の話に見える。

師划草次、有一座主来相看。忽見一条蛇。師便鑊断。座主云、「久嚮帰宗、元来只是麤行沙門。」後有人举問長慶、「帰宗鑊蛇意作摩生。」長慶云、「錯。」明真举似瑄庵主。庵主云、「把将性命来。」明真不肯。石門代云、「専甲在庵中只是劈柴、種菜。」

（『祖堂集』巻一五、帰宗章 575）

師、草を刈る次、一座主有り来りて相看す。忽ち一条の蛇を見る。師、便ち鑊もて断てり。座

主云わく、「久しく帰宗と嚮えども、元来と只是麤行沙門なるのみ」と。後に人有りて挙して長慶に問う、「帰宗の蛇を鑢る、意作摩生」と。長慶云わく、「錯」と。明真、瑠庵主に挙似す。庵主云わく、「性命を把り將ち来れ」と。明真、肯わず。石門代わりて云わく、「専甲、庵中に在りて只是柴を劈き、菜を種ゆるのみ」と。

この問答は、帰宗の蛇を斬るという手荒な手段と、それを麤行と断じる座主との商量であり、字句の異同はあるが、この話の中で帰宗は、殺戒を犯したとして批難されるのではなく、その手段を認められている。

この他に麤行沙門という語が使用されるのは、『古尊宿語録』に収録される、法昌倚遇（一〇〇五—一〇八一）の語録である『法昌倚遇禅师語録』（Z126.24a）において法昌に対して一箇所使用されるのみである。手荒な手段、すなわち麤行を主題とした問答商量は禅門において枚挙に暇がないが、それを「麤行沙門」という語をもって評されるのは、帰宗、黄檗、法昌の三名のみであり、宣宗が名付けたというように、固有の名称とされたのは黄檗のみである。なお、日本においては、蘭溪道隆（一一三—一二七八）が『大覚禅师語録』下巻、頌古で普化（生没年未詳）について（780.90c）、また、白隠慧鶴（二六八五—一七六八）が『槐安国語』において南泉普願（七四八—八三四）について（781.564c）それぞれ「麤行沙門」と評している。

⁶⁴ なお、唐代仏教を唐歴代皇帝の統治期ごとにまとめたものに、WEINSTEIN [1987]（中国語訳版、張煜 [二〇一〇]）があり有用であるが、本論で必要な情報は、吉川忠夫「一九九二」と重なっているため、裴休や禅僧との関係を特に問題とする吉川氏の先行研究を用いる。

⁶⁵ 黄檗を「麤行沙門」と呼称する例が、北海悟心（生没年未詳・松源崇岳の法嗣であり、大慧宗杲下四世）の示衆中の頌に以下に見える。

曾施三掌触君王 仏法何曾有寸長 麤行沙門封断際 至今無地著慚惶

曾て三掌を施して君王に触る 仏法、何ぞ曾て寸長有らん 麤行沙門、断際を封ぜらる 今に至るまで慚惶を著くるに地無し

⁶⁶ この頌を収録するのは、『禅宗頌古聯珠通集』卷一六（Z115.93d）、『五灯全書』卷四八（Z141.44b）、『増集統伝灯録』（Z142.366b）、『統指月録』卷四（Z143.419b）、『続灯正統』卷二〇（Z144.363b）、『続灯存稿』卷三（Z145.33c）である。また、『仏祖統紀』卷四二、大中四年条（749.387b）には黄檗を「粗行禅师」と呼称している箇所が見える。

⁶⁶ 以下の二点からその可能性は限りなく低い。一点は根拠を示す『五家正宗贊』が後代の資料であり、この説明が他の資料に見えないこと、もう一点は、名付けの理由に黄檗と宣宗の機縁話における黄檗の「三掌」が前提となるが、話の中で黄檗は宣宗を二度しか打っていないこと、である。いわゆる『一夜碧巖集』では、計三度打ったことになっており辻褄が合うが例外である。『仏果碧巖破関撃節』卷上、

一一則、一七丁表。(曹洞宗宗宝影印本刊行会、一九九四年)。

なお、『伝心法要』には三際について以下のように説いている箇所が見える。

莫認前後三際。前際無去、今際無住、後際無来。

(『伝心法要』349a)

前後三際を認むること莫かれ。前際は去ること無く、今際は住すること無く、後際は来ること無し。

これは、『伝心法要』の最後の一段であり、黄檗が三際について説くのはこの箇所しかない。黄檗は三際存在を認めず、謂わば「三際を断つ」と解釈することも可能である。しかし、この箇所から「断際」と名付けたと明記する資料はなく、『五家正宗贊』の記述に通じる表現が見えるというだけのことである。

⁶⁷ 『宋高僧伝』には以下のように、宣宗が出家に至った武宗との因縁、宣宗が塩官の下に僧としてあったことが明記されている。

又安縣知宣宗皇帝隱曜緇行、将来法会、預誠知事曰、「当有異人至此。禁雜言止横事。恐累仏法。」明日行脚僧数人参礼。安默識帝。遂令維那高位安置。礼殊他等。……武宗恒憚忌之、沈之于宮廁。宦者仇公武、潜施拯護、俾髡髮為僧、縦之而逸。

『宋高僧伝』卷一一、塩官章 750. 776c—777a)

また「斉」安は宣宗皇帝の曜かがやきを緇行に隠し、将に法会に来らんとするを懸知して、預じめ知事を誡めて曰わく、「当に異人有りて此に至るべし。雜言を禁じ横事を止めよ。恐るらくは仏法を累わずらわさん」と。明日、行脚僧数人、参礼す。「斉」安、黙して帝を識しる。遂て維那をして高位に安置せしめ、礼は他等に殊なり。……武宗、恒に之を憚つねかり忌み、之を宮廁に沈ましむ。宦者の仇公武、潜かに拯護を施し、髪を髡そつて僧と為なさしめ、之を縦はなちて逸れしむ。

なお、『祖堂集』卷一五、塩官章(561)には、宣宗の出家の有無は記さず、宣宗は塩官に弟子の礼をとっていたことが記され、『景德伝灯録』卷一〇、目次に「杭州塩官齊安禪師法嗣八人」の一人として「宣宗皇帝」の名が挙げられている(146a)。

⁶⁸ 『資治通鑑』卷二四八、唐紀六四、武宗会昌六年条、割り注、参照。(『資治通鑑』中華書局本、第一七冊、八〇二二頁)

⁶⁹ 『碧巖録』では宣宗の出家について以下の異なったいきさつを記載しており、宣宗が香巖智閑(？—八九八)の下で剃髪し、沙弥になったことが記されている。

大中天子者、『統咸通傳』中載。唐憲宗有二子。一日穆宗、一日宣宗。宣宗乃大中也。年十三、少而敏黠。常愛跣趺坐。穆宗在位時、因早朝罷、大中乃戲登龍床、作揖群臣勢。大臣見而謂之「心風」、乃奏穆宗。穆宗見而撫歎曰、「我弟乃吾宗英胄也。」穆宗於長慶四年、晏駕。有三子、曰敬宗・文宗・武宗。敬宗繼父位、二年、內臣謀易之。文宗繼位、一十四年、武宗即位。常喚大中作痴奴。一日武宗、恨大中昔日戲登父位、遂打殺致後苑中。以不潔灌、而復甦。遂潛遁在香港閑和尚会下。後剃度為沙弥、未受具戒。後与志閑遊方到廬山。因志閑題瀑布詩云、「穿雲透石不辞勞。地遠方知出處高。」閑吟此兩句、佇思久之。欲釣他語脈看如何。大中統云、「溪澗豈能留得住。終帰大海作波濤。」閑方知不是尋常人。乃「默而識之。」

〔碧巖錄〕第一則、「黄檗酒糟の漢」評唱 T48-152b)

大中天子のことは、『統咸通傳』の中に載す。唐の憲宗に二子有り。一を穆宗と曰い、一を宣宗と曰う。宣宗は乃ち大中なり。年十三、少くして敏黠。常に跣趺坐を愛す。穆宗在位の時、早の朝罷わるに因りて、大中乃ち戯れに龍床に登り、群臣に揖する勢を作す。大臣見て、之を「心風」と謂い、乃ち穆宗に奏す。穆宗、見て撫歎して曰わく、「我が弟は乃ち吾が宗の英胄なり」と。穆宗、長慶四年に於いて、晏駕す。三子有り、敬宗・文宗・武宗と曰う。敬宗は父の位を継ぐこと二年にして、内臣謀りて之を易う。文宗位を継ぐこと一十四年にして、武宗即位す。常に大中进行で痴奴と作す。一日武宗、大中の昔日、戲に父の位に登りしことを恨んで、遂て打殺して後苑の中に致く。不潔を以て灌げば、復た甦る。遂て潜かに遁れて香港の閑和尚の会下に在り。後に剃度して沙弥と為るも、未だ具戒を受けず。後に志閑と遊方して廬山に到る。因みに志閑の瀑布に題する詩に云わく、「雲を穿ち石を透つて勞を辞せず。地遠くして方めて知る出處の高きことを」と。閑、此の兩句を吟じて佇思すること久し。他の語脈を釣つて如何なるかを看んと欲す。大中統けて云わく、「溪澗豈に能く留め得て住せんや。終に大海に帰して波濤と作る」と。閑、方めて是れ尋常の人ならざることを知る。乃ち「黙して之を識す」〔論語〕「述而七」なり。

宣宗が香嚴下で出家したということは、管見の限り右記の『碧巖錄』の記述の他には、『仏祖統紀』卷四二(T49.387a)に引かれる程度である。

なお、香嚴が住した香嚴寺には、宣宗皇帝殿(望月亭)があつたらしく、清の雍正帝の時代に建てられた碑文、「重修宣宗皇帝殿碑」がある。

また、『碧巖錄』が典拠として挙げる『統咸通傳』について、同名の書物の存在は知られていない。この書物について、『碧巖集種電鈔』には、「道宣律師ノ撰述」とあり(禪文化研究所「一九九一、五三a」)、『統高僧傳』の咸通篇を指しているとも考えられるが、『統高僧傳』の中に該当するような文章は見えない。なお、『宋高僧傳』の卷二〇、黄檗章は咸通篇に分類されているが、宣宗についての記載はなく、宣宗について記載があるのは、卷一一、習禪篇、塩官章である。

さらに、黄檗と宣宗が唱和したという詩は、北宋陳舜俞(？—一〇七五)の『廬山記』卷四では、「瀑布」と題し、宣宗一人の詩として録されている(T51.1044a)。

⁷⁰ 各種の武宗の非道な姿を強調した話が造られた原因として、岑仲勉「一九七九、一九〇」は「武宗

による廃仏を僧たちが恨み、偽りの話を捏造した（大抵武宗毀仏、僧人恨之極深、故不惜造為詭説、以遂其誣捏）」と、武宗の廃仏に恨みを抱いた僧たちによるものであるとしている。

⁷¹ 宣宗が黄檗下にあり、共に詩を唱和したと以下のように言う。

唐宣宗微時以武宗忌之遯跡、為僧遊方外。至黄蘗、与黄蘗禪師同觀瀑布。黄蘗得一聯云、千巖万壑不辞勞。遠看方知出處高。宣宗統之曰、溪澗豈能留得住、終歸大海作波濤。

『方輿勝覽』中文出版社 一九八二年、頁一二九、上―下）

唐の宣宗、微時に武宗の之を忌むを以て遯跡し、僧と為り方外に遊ぶ。黄蘗に至り、黄蘗禪師^なと同一瀑布を觀る。黄蘗、一聯を得て云わく、「千巖万壑を辞せず。遠く見て方めて知る出處の高きことを」と。宣宗、之に続けて曰わく、「溪澗豈に能く留め得て住せんや。終に大海に歸して波濤と作る」と。

この詩は『全唐詩』巻四にも「瀑布聯句」として収録されており、『全唐詩』中華書局本・第一冊、五〇頁）、劉沢亮「一九九七、二三」はこの詩について、「宣宗と黄蘗の行脚を照らせば、両者の作であることが断定される（若照宣宗的行迹、以及与黄蘗希運的行迹来看、似可断定为乃李忱（＝宣宗）与希運二人所作）」とあり、黄蘗と宣宗の行跡から二人の作詩であると断定している。また、瀑布は「黄蘗寺東三華里处、水頭10米……新昌八景之一」とあるが、どちらも詳細な考察がなされているとは言えない。また、宣宗が詠んだとされる詩は現在九首残されており、そのうち五首が武宗から逃れている時に詠んだとされるものである。これらの詩について、黄楼「二〇一二、二四九―二七九」が詳細な分析を行っている。

なお『方輿勝覽』は、祝穆（？―一二五五）の手により、嘉熙三年（一二三九）になる。

⁷² 黄蘗に贈られたとされる詩に「掛錫すること十年蜀水に棲み」というものがあり、長年黄蘗山に住持していたことが詠われる。この詩の立場を取るならば、さらに黄蘗と宣宗の機縁は否定される（付論参照）。

⁷³ 黄楼「二〇一二、二六五」は、宣宗が遁迹中に詠んだとされる詩は、宴席において詠んだとされる詩に比べ、保存の問題、品位の問題で大きな差があり、特に前者は一般人士では詠むことの出来ない高い禪境にある詩であることを指摘する。また同「二〇一二、二七二」では、これら五首は宣宗の手によるものではなく、出家したことと自体疑わしく、と宣宗が江南地方に逃れたという事はデタラメであると結論付けている（「我們基本上也可以認定宣宗遁迹江南之說是子虛烏有的」）。

⁷⁴ なお、『維摩經』のこの箇所引用は馬祖も行っており、「夫れ法を求むる者は、応に求むる所無かるべし。心の外に別の仏無く、仏の外に別の心無し（夫求法者、応無所求。心外無別仏、仏外無別心）」『祖堂集』巻一四、馬祖章（514）と『宗鏡録』巻一（748.418c）と見える。この語は、彼の思想の根幹をなす「即心是仏」の裏付けとして引かれたものである。

⁷⁵ 相手の「はたらき（禪機）」に「太に^{あまり}麤^{あら}生」と応じる問答は、本論中に挙げたもの他に、本章第一節第三項「百丈野狐の話」の瀉山と司馬頭陀（生没年未詳）の問答にも見えた。話の流れは本論に挙げた二つと同様であり、最後に瀉山は、「麤、細」という語は使用しないが、「仏法はそのような理屈ではない」と、同じ意味の返答をする。ただし、機縁話における瀉山の行動はパタパタと扉を開け閉めするものであった。

⁷⁶ この話は『臨濟録』勘弁（T47.503b）にも収録される。

⁷⁷ 趙州との機縁話に、以下に見えるように「捉住」という表現が見えるが、本項で限定した「麤行」とは異なるため、本文中では分析を行っていない。

又到黄蘗。黄蘗見来便閉方丈門。師乃把火於法堂内叫云、「救火、救火。」黄蘗開門捉住云、「道道。」師云、「賊過後張弓。」

（『景德伝灯録』巻一〇、趙州章 153b）

又た黄蘗に到る。黄蘗来るを見て便ち^{すなわ}方丈の門を閉ず。師乃ち火を把り法堂内に於いて叫んで云わく、「火を救せ、火を救せ」と。黄蘗門を開きて捉住して云わく、「道え道え」と。師云わく、「賊過ぎて後に弓を張る」と。

この話は『天聖広灯録』には収録されず、『宗門統要集』巻四、趙州章（73b）には収録される。これは本文に述べたように、黄蘗の麤行を臨濟を中心とした、彼の法の継承に関係するものに限定しようとする動きのためであることが考えられる。なお、『景德伝灯録』ではこの話の直前に南泉との類似した構成の機縁話が見える。以下のように「救火」という語も見える。「師火頭と作る。一日、門を閉却し焼きて屋に煙を満たし、叫びて云わく、『火を救せ、火を救せ』と。時に大衆俱に到る。師云わく、『道い得ば即ち開門せん』と。衆皆無対。南泉。鎖匙を將りて窓間より師に過与^{わた}す。師便ち開門す（師作火頭。一日閉却門焼満屋煙。叫云、『救火、救火。』時大衆俱到。師云、『道得即開門。』衆皆無対。南泉將鎖匙於窓間過与師。師便開門）（『景德伝灯録』巻一〇、趙州章 153b）とある。また、『古尊宿語録』等では南泉との機縁話のみを収録する。

⁷⁸ 『宗門統要集』については、石井修道「一九七三」「一九七四b」「一九八五」「一九九六」「一九九七」、椎名宏雄「一九八二」「一九八七」の研究があり、書誌的にもその重要性を指摘しているのでそちらを参照。

⁷⁹ 本論における対象資料ではなく時代が下るが、『宗門聯灯会要』巻七、黄蘗章にも次のように、上堂時に棒で大衆を打つ描写が見える。これは、本文中で述べるように、後代に黄蘗像に麤行が求められたことに外ならない。また、ここには馬祖禪の回首という伝統的な接化方も見える。

師上堂。大衆纔集、師拈拄杖、一時打散。復召大衆。衆回首。師云、「月似彎弓、少雨多風」。

（Z136.274c）

師、上堂す。大衆纔かに集るや、師拄杖を拈じ、一時に打散す（『追ひ払う』）。復たを大衆を召ぶ。衆、回首す。師云わく、「月彎弓に似たり、少雨多風」と。

⁸⁰ ⑩の機縁話では、臨済に嗣法の証明として「机案と禅板」を与えようとする記述が見えるが、『天聖広灯録』では「百丈先師の禅板と机案」とあり、明確に法の継承の正統性を主張している。詳細は本文資料⑩の機縁話参照。

⁸¹ 三人のうち百丈が黄檗の師であり、臨済と宣宗が弟子にあたる。黄檗には、『祖堂集』では三人、『景德伝灯録』では三人（七人見録）、『天聖広灯録』では臨済一人、『宗門統要集』では五人（三人見録）が法嗣として挙げられるが（第一章第一節「四」一九頁および、第一章注30・31参照）、その中で名が明確にされ、且つ黄檗に打たれるのは、臨済と宣宗のみである。

⁸² 中華書局本『祖堂集』下（中華書局、二〇〇七年）七二九頁の注に、「囊」は「囊」の誤記では無いかと指摘がある。確かに「囊」では意味が通らず、『景德伝灯録』等の「旧き相識ふるの如し（如旧相識）」等という表現から、「むかし」「以前の」という意味を持つ「囊」が当箇所では相応しい。本論では、「囊故」を「なじみ」とした。

⁸³ 花園大学国際禅学研究所『圓悟心要』研究会「二〇一四」では、当該箇所の訳注を行っている。また『圓悟心要』では、「闡大機発大用」（Z120.354a）に作る。なお、『圓悟心要』と『円悟語録』については、野口善敬「二〇〇九」を参照。

《付論》 黄檗と裴休

はじめに

ここでは、黄檗希運（？―八五〇頃）と裴休（七九一―八六四）に関する一連の分析から、両者の関係の変化と、黄檗像の形成にあたつて裴休に求められた役割を明らかにする。

第三章本論では、黄檗像が、時間の経過に伴い、記述、思想の両面から、臨済義玄（？―八六六／八六七）と馬祖道一（七〇九―七八八）を結びつけるために変化していたことが明らかになった。この時に分析の対象としたのが、宣宗（生卒八一〇―八五九・在位八四六―八五九）という例外を除き、黄檗の嗣法に関係する禅僧たちであった。

しかし、黄檗の評価と立場を形成する重要な役割を果たすのは、禅僧だけではなく、黄檗の在俗の弟子であつた裴休の存在を忘れてはならない。

裴休は、時の宰相まで務めた政治家であるが、同時に熱心な仏教の信者でもあつた。彼は多くの禅僧との交流を持ち、黄檗にとっては、彼の教説をまとめた『伝心法要』を残すきっかけとなった人物である。もしも、彼が黄檗と邂逅しなければ、『伝心法要』が残されることなく、黄檗の思想的な独自性も明らかにすることが出来なかつたであろう。つまり、黄檗について論じる時、裴休との関係性についても明らかにする必要があるのである。

黄檗と裴休の関係についてはこれまで、主要な二点の先行研究がある¹。一点は、吉川忠夫「一九九二、二四〇―二五〇」『黄檗希運——宣州刺史・宣歙觀察使時代』における分析であり、吉川氏は裴休についての緻密な分析と黄檗と裴休の幾つかの機縁話の分析から次のように述べている。

かく裴休と黄檗希運との出逢いは、裴休みずから語っているところをこそ正伝と認むべきであつて、従つて『伝灯録』をはじめとする禅の灯史の記録には混乱があるとしなければならぬ（吉川忠夫「一九九二、二四三」）。

吉川氏の分析は、あくまでも裴休を中心としたものであるが²、的確な指摘である。

もう一点は、吉川氏の分析とは違つた視点から研究がなされた、柳田聖山「一九八五、五四八―五五八」〔二〇〇〇、七一―一〇〕〔二〇〇一a、四、二二―二三〕がある。柳田氏は、裴休の圭峰宗密（七八四―八四二）から黄檗への心変わりや、四家の機縁話が臨済宗の宗派意識のもと再編されていること等を総合して、黄檗と裴休の関係について、次のように述べている。

裴休と黄檗の関係は、むしろ瀧山と裴休の関係をふまえ、瀧山以上の帰依であったとする、新しい虚構を含むのではないか。言うならば百丈下の正系として、瀧山以上の黄檗の伝記と、その伝法を主張するのに、裴休の帰依が絶対に必要であった(柳田聖山「二〇〇〇、八一九」)。

柳田氏の指摘に見える「新しい虚構を含む」という点と³、「裴休の帰依を必要とした」という点は、一側面では吉川氏の分析を深化させたものであると言える。しかし柳田氏は、裴休の筆によるとされる『伝心法要』序についても、『伝心法要』の序を、無条件に信じてよいのか(柳田聖山「二〇〇一b、三七一」)と述べている⁴。

吉川・柳田両氏が行った分析を整理すると、以下のように、相違する一点と共通する一点に集約される。

- ・『伝心法要』序の記述に信を置くべきである(吉川氏)。
- ・『伝心法要』序を疑うべきである(柳田氏)。
- ・黄檗と裴休の灯史における記述は虚構の可能性が高い(吉川氏・柳田氏)。

吉川・柳田両氏は、黄檗と裴休の機縁話について、そのすべてに詳細な分析を行っていない。また、『伝心法要』序についても、そこに見える記述と、その他文献資料の記述について比較分析を行ってはいない。そこで本付論では、吉川・柳田両氏の分析を踏まえながら、次の二点につき分析を加える。

- (一) 裴休撰『伝心法要』序の再検討。
- (二) 黄檗と裴休の機縁話の変遷と意図。

(一) では、吉川忠夫「一九九二」における裴休についての細密な分析を踏まえ、『伝心法要』序と他資料に見える裴休の履歴の比較検討を行う。これにより、黄檗と裴休の出会いと、『伝心法要』序の妥当性を明らかにする。(二) では、黄檗と裴休の機縁話の変遷について記述と思想の両側面から分析する。これにより、黄檗と裴休の機縁話の変遷の意図を明らかにする。

以上の作業により、黄檗と裴休の関係と機縁話の変遷をより詳細に理解することができよう。

一 裴休撰『伝心法要』序の再検討

ここでは、『伝心法要』序の記述と、それに対応する裴休の他資料に見える履歴を比較対照することにより、『伝心法要』序の記述の妥当性を確認するとともに、裴休の地位と立場を明らかにする。

なお、前述のように吉川忠夫「一九九二」では裴休について詳細な分析が行われており、以下の論述も多くをこれによって行っている。

まず裴休とは、その名が『旧唐書』⁵、『新唐書』⁶に立項される、宰相までつとめた唐代を代表する士大夫である。その上に、仏教に対する深い理解から多くの仏僧と因縁を結び師事していることでも知られている。その裴休が師事した主な僧侶には、宗密や潯山靈祐（七七一―八五三）がおり、特に黄檗に師事したことによって、『景德伝灯録』卷二一、裴休章では、黄檗の法嗣として名を連ねている（221a. b—223a. b）。

次に、裴休が黄檗と相見えた時期であるが、彼が記した『伝心法要』序の中に、具体的な聴法し序をあらわした年月が、以下のように記されている。（全文は、第一章第二節参照）

予、会昌二年、鍾陵に廉たり、山より迎へて州に至らしめ、龍興寺に憩わしめて、旦夕道を問う。大中二年、宛陵に廉たり、復た去いて礼し迎えて所部に至らしめ、開元寺に安居せしめて、旦夕法を受く。……時に唐の大中十一年十月初八日、序す。

ここには、裴休が八四二年（会昌二）に鍾陵（江西省南昌）にあり、そこにある龍興寺で黄檗の説法を聴聞し、次いで、八四八年（大中二）に宛陵（安徽省宣城）の開元寺で聴聞し、また、八五七年（大中十二）の十月八日に序をあらわしたとある

以上の『伝心法要』序に記される期間、すなわち八四二年から八五七年前後の裴休の足跡について、他の資料を見ると次のようにある。

『旧唐書』には、裴休が会昌年間に入ってから幾つかの地を統べたとある⁷。

その会昌中の裴休の事跡のうち、江西にあったことが以下の資料に見える。裴休が撰者であり端甫（七七八―八六五）⁸の筆による塔碑「玄（元）秘塔碑」（『金石萃編』卷一一三）には、裴休の官銜が「江南西道、都団練、觀察処置等使、朝散大夫、兼御史中丞、上柱国、賜紫金魚袋」と記されており、塔碑が建立されたのは「会昌元年十二月廿八日建」と記されている。また、江西省九江市廬山の一峰、擲筆峰に東晋の慧遠（三三四―四一六）が開創した東林寺があるが、その創建の由来を伝える寺碑建立について記した張文（又新（生没年未詳）の「東林寺建碑記」（『文苑英華』卷八一六））には裴休は「中書舍人」という詔勅の立案と起草を行う官庁の実務官として鍾陵に赴任していたことが記されている¹¹。この東林寺についての詳

しい記載がある、陳舜俞（生没年未詳）『廬山記』卷二、叙山北篇第二には、八四一年（会昌三）に裴休が江南西道觀察使（江西觀察使とも・江西省辺統治）であつたことが記されている¹²。つまり、これらの資料によると裴休は、八四一年（会昌元）から八四三（会昌三）まで江南西道觀察使として鍾陵に着任していたことになる（以上、裴休が江南西道觀察使であつた時期については、吉川忠夫「一九九二、一四九—一五六」参照）。

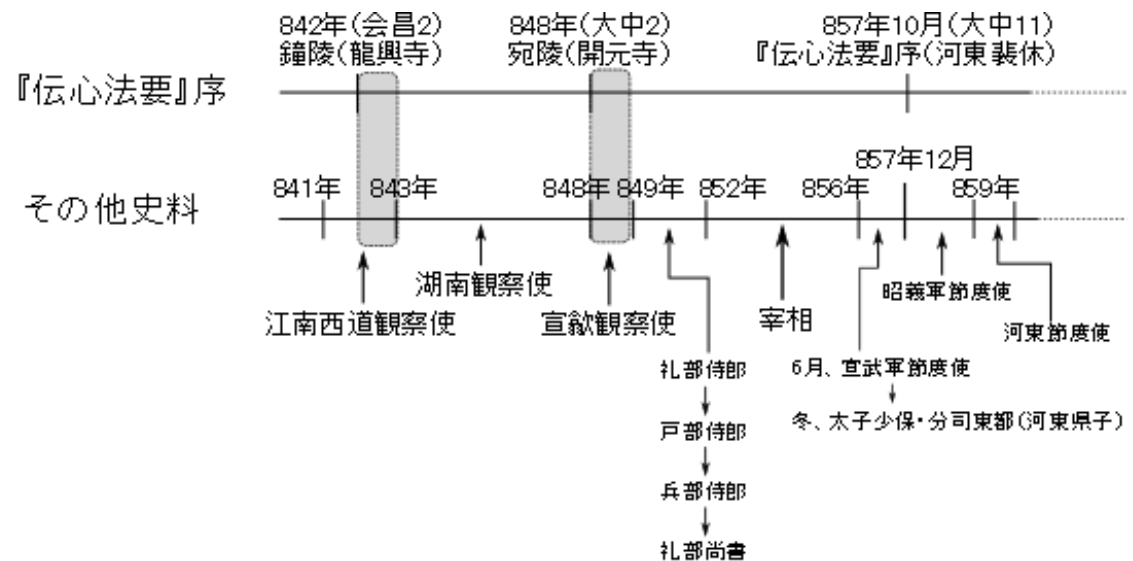
次に裴休は、湖南觀察使（湖南省辺統治）に遷っている。裴休が湖南へ觀察使として赴任したということは、瀋山の塔碑である「潭州大瀋山同慶寺大円禅師碑銘并序¹³」に、裴休について「湖南觀察使」と明示されている¹⁴。また、裴休が湖南觀察使に赴任した時期について、吳廷燮「一九八〇、二、八四〇」は、八四三年（会昌三）からとしている。そして、前述の瀋山の塔碑によるならば、武宗の廃仏後に瀋山を山から迎え弟子の礼をとったことが記されるから、少なくとも大中の初年（八四七）までは湖南に赴任していたことが窺われる¹⁵（瀋山の塔碑については、吉川忠夫「一九九二、一六〇—一六一、一三三」参照）。

裴休は湖南觀察使を経た後、宣歙觀察使（安徽省辺統治）に遷っている。廬肇「宣州新興寺碑」『文苑英華』卷八六八¹⁶に、八四八年（大中二）に裴休が宣州（安徽省宣城）にあつたことを記し¹⁷、吳廷燮「一九八〇」によれば裴休は、宣歙觀察使として八四九年（大中三）までをその地で過ごしたとある¹⁸（以上、裴休が、宣歙觀察使であつた時期については、吉川忠夫「一九九二、二四〇、二五—二五三」参照）。

その後、中央へ復帰し、礼部侍郎を経て戸部侍郎、兵部侍郎、礼部尚書と順に転じ、その間、八五一年（大中五）には塩鉄転運使に充てられ¹⁹。さらに八五二年（大中六）に同中書門下平章事（宰相）へ昇進、八五六年（大中一〇）まで務めた後に、各地の節度使を転任することとなる。八五六年（大中一〇）六月に、宣武軍節度使（河南省東部辺統治）に、八五六年（大中一〇）冬には、太子少保・分司東都という名誉官職に就き、その時「河東県子」という爵名が見える²⁰。その後、八五七年二月（大中一一）には昭義軍節度使（山西省東南部・河北省西南部辺統治）に、八五九年（大中一三）には河東節度使（山西省中部以北辺統治）を八六〇年（大中一四）まで歴任している（吉川忠夫「一九九二、二五六—二六八」参照）。

以上、裴休が黄檗に出会ったと考えられる時期について、『伝心法要』序の記述と、その他資料に見える裴休の足跡を吉川忠夫「一九九二」の成果を中心にまとめた。これを年表化して図示すると以下の通りである。

年表（一）、裴休の事跡比較年表



年表の上段が、『伝心法要』序の記述に基づいた裴休の事跡年表であり、下段が、その他資料に見える裴休の役職の変遷をまとめた年表である。そして、 部分が両方の年表を合わせた、黄檗と裴休が相見可能な期間である。

以上の年表を比較すると、大きな矛盾は見つからず、黄檗と裴休が相見したであろう時期と期間が浮かび上がる。すなわち、黄檗と裴休が相見可能なのは、江南西道觀察使として洪州に赴いた後、『伝心法要』に記述のある八四二年（会昌二）から八四三年（会昌三）に東林寺碑が建立されるまでと、廢仏が収まった後、宣歙觀察使として赴いた宣州における八四八年（大中二）から中央に出仕する八四九年（大中三）までの間となる。つまり、『伝心法要』と『宛陵録』の説法の多くが、この足かけ四年間の記録ということになる。

また、『伝心法要』序の肩書きと、他資料の記述の間に矛盾がないことも明らかとなった。すなわち、『伝心法要』序に見える「河東」は、宰相を退いた後、太子少保にあった時に下

賜された裴休の爵位である「河東県子」からとられていると考えられ、肩書きの矛盾も見えない²¹。

このように、『伝心法要』序の記述と他資料の目立った齟齬は見えないのである。

柳田氏は、この矛盾のなさが逆に虚構である証拠であると考えている²²。確かに、灯史に共通する黄檗の記述を見ると、黄檗が洪州に在ったことは、ほとんどの資料が示す一方、宛陵に在ったことを示す確かな資料はない（第一章第一節参照）。しかし、柳田氏は以上のような詳細な検討を行っておらず、虚構であるという指摘は類推によっている（注4参照）。また、『伝心法要』序が裴休の作であることを否定する資料がないことから、現時点では、『伝心法要』序を裴休のものとするのは妥当であろう。

以上の分析によれば、『伝心法要』の記述とその他資料の間には矛盾は見えず、ほぼ合致するものであった。しかし、ここに黄檗と裴休の機縁話を持ち出すと齟齬が生じる。

これは、機縁話が歴史的事実を記録するという性質ではなく、両者の関係の深いことを示す違った意図があるためであり、次の分析によりそれが明らかとなる。

二 黄檗と裴休の機縁話の変遷と意図

黄檗と裴休の接点を描くのは、『伝心法要』だけではなく、両者の間にはいくつかの機縁話がある。そしてこれら機縁話は、これまで見てきた黄檗と他者の機縁話と同じく、時の推移に伴い変化しているのである。そこでここでは、その具体的な変化を分析することで、変化に隠された意図を明らかにする。

各種資料に見える黄檗と裴休の機縁話は、四種に大分できる。行論の都合上、以下にそれぞれ仮題を付ける。

- ①黄檗への称賛詩
- ②裴休の蘇生話
- ③壁画の話
- ④安名の話

次に、これを黄檗と裴休の機縁を収録する資料ごとに一覧を整理して示す。黄檗と裴休の機縁話は、『祖堂集』から始まり、『天聖広灯録』に至り完成する。ゆえにここでは、『祖堂集』『宋高僧伝』『景德伝灯録』『天聖広灯録』の四書を対象とする。

以下、①から④の機縁話ごとに、それぞれの書物に採録された場合○、また他書と同じ機縁話であるが「裴休」とは明示されていないものに△を付ける。なお、資料の並びは、

順次成立年に揃えて右から左に配列した。

表（一）黄檗と裴休の機縁話の収録の変遷

出版年	書名	①	②	③	④
九五二年（広順二）	『祖堂集』	△	○		
九八八年（端拱元）	『宋高僧伝』	○			
一〇〇四年（景德元）	『景德伝灯録』	○		○	
一〇三六年（景祐三）	『天聖広灯録』	○		○	○

右の表から、①の「黄檗への称賛詩」は『祖堂集』のみ性質が違うが、すべての資料が記載しており、②の話は『祖堂集』以降、顧みられることはなく、③と④がそれぞれ『景德伝灯録』、『天聖広灯録』から加増されていることがわかる。

そこで、これら四つの機縁話をその性質ごとに三つ——（一）黄檗への称賛詩、（二）『祖堂集』収録の機縁話、（三）馬祖禅の正統に即する黄檗と裴休の機縁話——に分け分析を行う。

なお、上記の機縁話のうち、①②③について吉川忠夫「一九九二、二四四―二四七」においても言及されるが、部分的な分析に止まり、また柳田聖山「一九八五、五五五」「二〇〇〇、二五―二七」ではもっぱら③に記載される黄檗と裴休の履歴の矛盾について分析している。つまり、両氏はともに部分的に機縁話を分析するのみで、検討の余地が残されているのである。

二―一 黄檗への称賛詩

ここでは、前述の四つの資料すべてに採録される「黄檗への称賛詩」を分析する²³。ただし、先の表に見えるように『祖堂集』においてのみ、裴休の名は明記されず、「高安の県令（江西省南昌の県知事）」が呈した詩であるとされる²⁴。また、『景德伝灯録』から詩を呈した時に付随する問答が加えられ、『天聖広灯録』において、さらに黄檗の唱和詩が収録される。なお、前述のとおり、金・元版等の『景德伝灯録』巻九末尾に付録として見える『伝心法要』の最後に「裴休相国伝心偈」と題し、これとは別の詩文が収録されている（第一章第二節参照）。

まず以下に、四書のうち最も古い『祖堂集』に収録される「黄檗への称賛詩」を挙げる。

曾伝達士心中印、額有円珠七尺身。掛錫十年棲蜀水、浮盃今日渡漳浜。
一千龍象随高歩、万劫香花結勝因。願欲事師為弟子、不知將法付何人。

『祖堂集』卷一六、黄檗章 613)

曾て伝う達士の心中の印、額に円珠有り七尺の身。掛錫すること十年蜀水に棲み、盃を浮かべ今日漳浜を渡る。

一千の龍象高歩に従い、万劫の香花勝因を結ぶ。願わくは師に事え弟子為らんと欲するも、不知た法を將て何人にか付せん。

黄檗に献上した詩に言う——かつて伝えられた達磨大師の一心の法、額には円珠があり身体は七尺である。蜀水（錦江）に臨む〔黄檗山に〕住山すること十年、「杯渡和尚が」さかずに浮かべて渡ったように今日、漳水（贛江）を渡った。

一千人の高僧が堂々と付き従い、得がたき縁を得て集まった者たちは素晴らしい縁に結ばれた。私は黄檗和尚に仕え弟子となることを願うのである、その法を誰に伝えるのでしょうか。

この詩は洪州にある黄檗に贈ったものであり、平仄の整えられた七言律詩である。また、他の資料において多少の字句の異同はあるが内容に相違はない²⁵。詩の内容は、達磨の禅を伝える黄檗が黄檗山から洪州の州都である南昌に多くの弟子を引きつれ遷り、その縁を喜ぶものである。

首聯は黄檗そのものを指している。第一句は、『伝心法要』の「達磨大師、中国に到り、唯だ一心を説き、唯だ一法を伝うのみ」『伝心法要』344a-b)を承けているとも考えられ、第二句は黄檗の身体的特徴を詠っている（第一章一節参照）。そして頷聯では黄檗が黄檗山から洪州へ赴いたことを示している。第三句の「蜀水」は高安の黄檗山が臨む、贛江の支流「錦江」の別称（『江西通志』卷八、一四）であり、長年黄檗山に住山していたことをあらわす²⁶。そして四句目の「浮杯」は、常に木杯に乗って川を渡ったという杯度和尚（生没年未詳）の故事『高僧伝』卷一〇、杯度章 150.390b)を踏まえる。「漳浜」は漳（章）水のほとり²⁷、章水は贛江の別称で、江西省を南北に流れ洪州（南昌）を通る流れを指す。そして頸聯と尾聯では、黄檗の多くの弟子が付き随い、得がたい縁を多くの者が結び、師として仕えることを請うている。つまり、黄檗の仏法を称賛しているのである。

まとめると、この詩で詠われていることは、黄檗の足跡とその仏法への称賛である。そ

ここには、達磨の法が詠われるが、詩の内容は禅の教説に深く踏み込んでおらず、一般的な伝法と黄檗への称賛が詠われているに過ぎない。

また、前述のように『祖堂集』のみが裴休の名がではなく高安の県令の作とされるが、内容から矛盾は生じない。すなわち、この詩が初めて記載されたのは『祖堂集』であるから、最も古い資料では裴休の作ではなかったということになる。

それが、『宋高僧伝』から裴休が贈った詩であることが明記され『宋高僧伝』巻二〇、黄檗章 T50. 842c）、『景德伝灯録』からは、この詩を呈した時になされた以下の問答が加えられる。

又請師至郡、以所解一篇示師。師接置於坐、略不披閱。良久云、会麼。公云、未測。師云、若便恁麼会得、猶較些子。若也形於紙墨、何有吾宗。裴乃贈詩一章曰、……師亦無喜色。

（『景德伝灯録』巻九、黄檗章 137a）

又た師に請うて郡に至らしめ、解する所の一篇を以て師に示す。師接りて坐に置くも、略く披き閱ず。良久して云わく、「会す麼」と。公云わく、「未だ測らず」と。師云わく、「若便し恁麼会得せば、猶お些子を較つ。若也し紙墨に形さば、何ぞ吾が宗に有らんや」と。裴乃ち詩一章を贈つて曰わく、……師亦た喜ぶ色無し。

裴休は黄檗を州都に迎え、自らの見解をしたためた詩一篇を黄檗に献上する。黄檗は受け取るも坐したまま全く見ようとせず、しばらく沈黙した後裴休に言った——「分かるか」。裴休は答えた、「わかりません」。黄檗は言う、「そのように分からないならば、なかなかだ。もしも文字にしたならば、どうして我が教えであろうか」。裴休が贈った詩に言うには……黄檗の喜ぶ様子はなかった。（「……」箇所は黄檗への称賛詩が入る）

この問答は、仏法の非言語化、非文字化を主題にしたものである。これは、『伝心法要』序において裴休の「独り最上乘、離文字の印を佩び、唯だ一心を伝うるのみにして、更に別の法無し（独佩最上乘、離文字之印、唯伝一心更無別法）」(311a)と、黄檗の法は文字を離れたものであったと言っていることが参考になる。裴休の「わからない」という答えは、文字にあらわせないということであるから黄檗は、「なかなかだ」と評価する。つまり、この問答は、禅門における一般的な問題を主題としており、二人の間に一般的な禅の問題をあつかったやりとりがあったということを描いていることになる²⁸⁰。

そして、『天聖広灯録』に至りさらに、裴休の詩に対する黄檗の以下の唱和詩が加えられ

ることとなる。

師答曰、「心如大海無辺際、口吐紅蓮養病身。雖有一双無事手、不曾祇接等閑人」。

(『天聖広灯録』卷八、黄檗章 412b)

師答えて曰わく、「心は大海の如く辺際無し、口に紅蓮を吐き病身を養う。一双の無事の手有りと雖も、曾て等閑の人を祇接せず」と。

黄檗は裴休の詩に答えて言った——心は大海のように広大無辺である、口から舌を吐き病身を養う。「私には」手ぶらの両手があるけれども、これまで等閑の人の相手などしたことがない。

県令もしくは裴休が呈した詩は七言律詩であったが、ここに見える黄檗の唱和詩は七言絶句である。起句は心の無辺なること²⁹、承句は舌を吐くというありのままの作用にこそ仏性が発露するということを示している。つまり、前半では、馬祖禪の基本的な思想と端的な提示をあらわす形になっている。そして、転句では接化をする黄檗は「空手」であること、結句では接化の対象について詠っている³⁰。つまり、後半では黄檗の接化についてあらわしていることになる。

以上からこの唱和詩は、馬祖禪の嗣法者たる黄檗としての立場から詠まれており、この唱和詩のもととなった「黄檗への称賛詩」に比べると、禪の教説的な立場が色濃く詠われているということになる。

ここで、これまでの分析をまとめると次のようになる。

表 (二) 「黄檗への称賛詩」の変遷

書名	称賛詩	付随問答	唱和詩	作詩者
『祖堂集』	○			高安県令
『宋高僧伝』	○			裴休
『景德伝灯録』	○	○		裴休
『天聖広灯録』	○	○	○	裴休

右表 (二) にまとめると明らかのように、この詩は四書すべてに収録されるが、その内

実は、時間の経過により、書き換えと付加があったのである。

『祖堂集』では高安の県令の作であったものが、『宋高僧伝』以降、裴休作となり、『景德伝灯録』からは付随の問答が加えられ、『天聖広灯録』に至り黄檗の唱和詩が加えられる。そして、「黄檗への称賛詩」が、達磨の法について——一般的な禅の法系に触れるもの——言及するも、付随問答と唱和詩ではさらに踏み込み、それぞれ馬祖禅の立場と問答を踏まえていた。つまり、時の推移とともに、この詩の周辺は馬祖禅の正系たる黄檗と裴休という性質のものへと変化していったのである。

なお、この詩の周辺が徐々に整えられたものであることは、『景德伝灯録』におけるこの詩の前箇所に見える記述の混乱と、『天聖広灯録』におけるその混乱部分の削除修正からも明らかである³¹。

またこの詩は、このように時と共に整えられているが、古くから収録され、そこに黄檗の行履が含まれていることにも価値がある。

二二 『祖堂集』収録の機縁話

次に、『祖堂集』にのみ収録される、以下に挙げる「裴休の蘇生話」について分析を加える。また、ここでは『祖堂集』に収録される機縁話の性質についてもあわせて検討する。

裴相公有一日、微微底不安、非久之間便死。師恰在宅裏、不抛相公、頭辺底坐看相公。相公無限時却惺惺。後説冥中事、「某一入冥界、有脚不曾行、有眼不曾見。行得个四、五十里困了。忽然見一池水、某甲擬欲入池、有一个老和尚、不与某甲入池裏、便喝。因此再見和尚。」師云、「若不遇老僧、相公泊合造龍。」

（『祖堂集』卷一六、黄檗章 616—617）

裴相公、一日有りて、微微底に不安にして、久しきに非ざるの間、便ち死するがごとし。師、恰も宅裏に在り、相公を抛たず、頭辺底に坐して相公を見る。相公、無限の時にして却って惺惺す。後に冥中の事を説く、「某、一たび冥界に入るや、脚あるも曾て行かず、眼あるも曾て見ず。箇の四、五十里を行き得て困れたわれり。忽然として一池水を見て、某甲、池に入らんと擬欲せしに、一箇の老和尚有りて、某甲の池裏に入らんとすることを与さず、便ち喝す。此れに因りて再び和尚に見ゆ」と。師云わく、「若し老僧に遇わざれば、相公は泊合く龍と造らん」と。

裴休宰相はある日、わずかに調子を崩すとたちまち瀕死に至った——黄檗はちょうど裴

休の邸宅にあり、これを見捨てず、裴休の病床の頭あたりに坐り見舞った。裴休は時を経て蘇生すると、後に冥界のことを次のように語った、「私はひとたび冥界に入ると、足があるのに歩くことができず、目があるのに見るのができなかった。それでも四、五十里すすむと疲れ果てた。ふと一つの池があるのを見つけ、私は池に入ろうとしたが、かの黄檗和尚があつて、私が池に入ることを許さず、たちまち一喝した。これによつて私は再び黄檗和尚に見えることができた」と。黄檗は言つた、「もしその時ワシに遇わねば、宰相どのは龍となつていたであらう」。

これは、『祖堂集』のみに採録される機縁話であり、冥界に入つた裴休を現世へ呼び戻す黄檗の力を描いた神異譚である。なお、最後の黄檗の「龍となつていたであらう」という語は、『海龍王経』に見える、「破戒の出家者が龍に転生する」という仏説を踏まえていることが考えられる³²⁾。

この話は、吉川忠夫「一九九二、二四六」、古賀英彦「二〇〇三、六七六」にも指摘されるように、類似した構成の神異譚が同じく『祖堂集』の南泉章にも収録されている³³⁾。管見の限り両話のもののほど同じ話の流れを持つ機縁話は見えない。また、すでに指摘したように（第三章第一節第二項参照）、黄檗・南泉両者に構成の似た神異譚があることは注目に値するが、それ以上の結論を引き出すことはできない。すなわち、この話から得られるのは、冥界から死に瀕した者を引き戻すほどの黄檗の力と、裴休との密接な関係が、強調して描かれているということである。

また、黄檗の神異譚という点に着目すると、これまで黄檗の様々な機縁話を見てきたが、同じく『祖堂集』に初めて見える異僧との機縁話が想起される（第三章第二節第一項参照）。このことから、『祖堂集』における黄檗像の性質は以降の灯史類と違った意図で編まれていることが明らかである。この見通しの妥当であることは、これまでの『祖堂集』における様々な機縁話の分析もさることながら、裴休に関連する機縁話に限定すれば、前述の「黄檗への称賛詩」を「高安の県令」作としていた点、さらに『祖堂集』のみに収録される黄檗と「洪州の州主」との問答を裴休と明記しない点からも考えられる³⁴⁾。

ここまでの分析をまとめると、『祖堂集』における黄檗と裴休の機縁話は、他のものと同質を異にするものの、両者に深い関係があったことを示すものであり、最も古い資料にそれが見えることに価値があるのである。

二―三 馬祖禪の正統に即する黄檗と裴休の機縁話

ここでは、『景德伝灯録』から収録される「壁画の話」と、『天聖広灯録』から収録され

る「安名の話」の両話を分析する。

この両話は、初めて収録される資料も違い、問答が行われる状況も異なるが、問答の核心部分は同じであり、小題にもあるように、馬祖禪の正統的な接化に用いられる手法が見える機縁話である。

まず、両話の核心の原点たる馬祖の接化手法の典型例を以下に挙げる。これは、馬祖と汾州無業（七六〇―八二二）の問答であり、前述の馬祖と汾州の問答の別録にあたるものである（第二章第一節、三一―参照）。

汾州和尚為座主時、講四十二本經論。來問師、「三乘十二分教某甲粗知、未審宗門中意旨如何。」師乃顧示云、「左右人多、且去。」汾州出門、脚纔跨門闥、師召「座主。」汾州迴頭応喏。師云、「是什麼。」汾州當時便省。

（『祖堂集』卷一四、馬祖章523―524）

汾州和尚、座主た為りし時、四十二本の經論を講ず。來りて師に問う、「三乘十二分教はそれがしほ某甲粗しぼ知る、未審しち宗門中の意旨は如何」と。師乃ち顧示して云わく、「左右に人多し、且らく去れ」と。汾州門を出づるに、脚纔わすかに門闥を跨ぐや、師、「座主」と召ぶ。汾州迴頭し応喏す。師云わく、「是れ什麼なんぞ」と。汾州當時便そのかみすなわち省す。（傍点筆者）

四十二種の經論を講義することができる座主（教家僧）であつた汾州無業は、馬祖の下にやつて来て、「禪宗の本旨」についての教示を請う。それに対して馬祖は、「人が多いからひとまず下がれ」と指示する——汾州が門を出る時、その足が敷居を跨ぐやいなや、馬祖は「座主」と呼んだ。汾州は振り返り「ハイ」と応えた。馬祖は言う、「どうだ」。汾州はその利那、ハタと気付くところがあつた。

傍点箇所に見える、（一）呼びかけ、（二）思わず応え、（三）呼べば応える「はたらき」を相手に気付かせる。という一連の接得の流れは、第二章第一節で分析した馬祖禪の核心である「即心是仏」を実地に悟らしめる馬祖の手法であつた。なお、この点についてはすでに小川隆「二〇一一、五五―六六」に優れた分析があるためそちらを参照されたい。

次に、この馬祖の接化手法を踏まえ、黄檗と裴休の機縁話について分析を進める。

まず、以下に挙げる、『景德伝灯録』から加えられた、「壁画の話」について分析する。

なお、『景德伝灯録』では、この話を黄檗と裴休の初相見の機縁話と位置づけており、後に指摘するが、他資料との時間的、地理的な矛盾が見える。

守新安日、属運禪師初於黄檗山捨衆、入大安精舍、混迹劳侶掃灑殿堂。公入寺烧香、主事祇接。因觀壁画乃問、「是何図相。」主事対曰、「高僧真儀。」公曰、「真儀可觀高僧何在。」僧皆無対。公曰、「此間有禪人否。」曰、「近有一僧投寺執役、頗似禪者。」公曰、「可請來詢問、得否。」於是遽尋運師。公觀之欣然曰、「休適有一問、諸德吝辞。今請上人、代禱一語。」師曰、「請相公垂問。」公即舉前問。師朗声曰、「裴休。」公応諾。師曰、「在什麼處。」公當下知旨、如獲髻珠。曰、「吾師真善知識也。示人尅的。若是何汨沒於此乎。」寺衆愕然。

『景德伝灯録』卷二下、裴休章221a.b—222a.b)

新安に守たる日、運禪師、初めて黄檗山に於いて衆を捨て、大安精舍に入り、劳侶に混迹み殿堂を掃灑するに属う。公、寺に入りて焼香するに、主事、祇接す。壁画を觀るに因りて乃ち問う、「是れ何れの図相ぞ」と。主事対えて曰わく、「高僧の真儀なり」と。公曰わく、「真儀觀るべくも、高僧何くにか在る」と。僧、皆な對うる無し。公曰わく、「此間に禪人有る否」と。曰わく、「近ごろ一僧有りて、寺に投じ執役せり、頗か禪者に似たり」と。公曰わく、「請じ来りて詢問うべし、得き否」と。是に於いて運師を遽ぎ尋ぬ。公、之を觀て欣然として曰わく、「休は適ほど一問有るも、諸德、辞を吝めり。今上人に請う、代わつて酬えること一語せよ」と。師曰わく、「請う相公垂問せよ」と。公、即ち前問を挙す。師、朗声にて曰わく、「裴休」と。公、応諾す。師曰わく、「什麼處にか在る」と。公、當下に旨を知ること、髻珠を獲たるが如し。曰わく、「吾が師は真の善知識なり。人に示して尅的なることはくの若し。何ぞ此に汨沒れんや」と。寺衆愕然たり。(傍点筆者)

裴休が新安を治め、黄檗が黄檗山を出て大安寺に紛れ込み殿堂の掃除をしていた時に両者は出会った——ある日、裴休は大安寺に行き寺務長僧が接待した折り、壁画を見て問うた、「これはなんの壁画ですか」。寺務長僧は答えた、「高僧を描いたものです」。裴休は問うた、「姿はここにありますが、高僧そのものはどこにおられますか」。僧たちは皆な、答えられなかった。そこで裴休は「禪僧はここにいないのですか」と問うた。僧が答えるには、「近頃一人の僧が寺に入り雑役をしております、その者が禪僧のようです」。裴休は言った、「来て頂いて聞きたいと思ひます。宜しいでしょうか」。そのいきさつがあり急に黄檗に問うことになった。裴休は黄檗を一見すると喜び問うた、「私の問いに高僧方は答えを惜しめます。今、あなた様に問いますので、皆さまに代わりお答え下さい」。

黄檗は言った、「どうぞ相国殿問うて下さい」。裴休は前の問いを取りあげた。黄檗はよく通る声で言った、「裴休」。裴休は「ハイ」と答えた。黄檗は言った、「どこにおられるか」。裴休は言下に宗旨を知ったことは、髻の中の珠玉を見つけたような気持ちであった。裴休は言った、「我が師は真の高僧である。人を導くに一語でズバリと示す鮮やかさは今見た通りだ。どうしてここに埋もれているのでしょうか」。寺僧たちは非常に驚いた。

この話は、以下四つの場面から構成されている。最初に黄檗と裴休の状況を語り、次に裴休と寺務長僧との問答があり、誰も裴休の問いに答えられない場面が描かれ、最後に黄檗と裴休の問答と黄檗を称賛する場面である。しかし、この話の核心は傍点箇所であり、黄檗は、呼びかけにより思わず「ハイ」と答えるはたらき、それこそが裴休が問う真の高僧のありかであると示唆するのである。

これは前述の馬祖と汾州の問答と同様の流れである。すなわち、黄檗と裴休の間に、馬祖禅の正統的な接化手法がここでは描かれていることになる。

なお、はじめに指摘した通り、冒頭に記される黄檗と裴休についての記述は、これまでの資料に見える記述と辻褄があわず³⁵、さらにこの機縁話の続きに見える箇所の記述も同様である³⁶。その上、前述の『景德伝灯録』収録の「黄檗への称賛詩」に付随する問答の冒頭箇所の混乱を踏まえると、一層整合性が取れなくなる(注31参照)。そして、『景德伝灯録』収録の「黄檗への称賛詩」に付随する混乱箇所が、『天聖広灯録』に至り削除修正されたのと同様に、『景德伝灯録』の「壁画の話」に見えた矛盾は、『天聖広灯録』収録に際して矛盾の修正が行われている³⁷。

つまり、『景德伝灯録』に見える一連の記述について、そこから史実を追究することはほぼ意味をなさず³⁸、この機縁話からは、馬祖禅の端的な接化手法が黄檗と裴休の間にも見えるということが重要なのである。

次に『天聖広灯録』より収録される「安名の話」について以下に分析を加える。

裴相一日托一尊仏於師前、踟躕云、「請師安名。」師召云、「裴休。」休応喏。師云、「与汝安名竟。」相公便礼拜。

(『天聖広灯録』卷八、黄檗章412b)

裴相一日、一尊仏を師の前に托し、踟躕ちよとくすきて云わく、「請ひかう師、安名せよ」と。師し・召よびて云わく、「裴休」と。休、応喏す。師云わく、「汝たが与たまに安名おわんし竟おぬ」と。相公、

すなわ
便ち礼拝す。(傍点筆者)

裴休はある日、黄檗の前に一体の仏像を奉り跪いて言った——「願わくは師よ、名を付けてください」。師は「裴休」と呼んだ。裴休は「ハイ」と返事をした。師は言った、「お前のために名づけ終わったぞ」。宰相はただちに礼拝した。

この機縁話は、裴休が黄檗に法名を請うたことに端を発する問答であるが、この話の核心部分は「壁画の話」と同じく、傍点箇所である。すなわち、黄檗は、呼ばれて答えるというはたらきに即して、他ならぬ自己こそが仏であり、本来仏である自己に気づくことこそが、裴休が請うた、安名を授かり仏門に入ることに外ならない、と示唆したのである。つまり、この話でも黄檗は裴休に、「壁の話」とほぼ同様の接化を行っており、それは馬祖が汾州に行った接化と同じであるということである。

以上のように、「壁画の話」と「安名の話」は、初めて機縁話が収録されるのが『景德伝灯録』と『天聖広灯録』というように異なっており、また問答の題材や場面は違うが、両話の要点は馬祖禪の端的な接得手法を倣っていることにある。このように、馬祖禪における正統かつ伝統的な接化の手法が黄檗と裴休の間に後世付加されているのである。

おわりに

以上、黄檗と裴休に関する一連の分析作業をまとめると、黄檗と裴休の親密性が時間の経過とともに高まることが明らかとなった。つまり両者の間には、吉川・柳田両氏が指摘するような虚構が積み上げられているということになる。

しかし、黄檗と裴休の関係は、前述の黄檗と宣宗の関係のような、まったく新しい虚構で構築されるのではなく(第三章第二節第一項参照)、少なくとも実際に出会ったという史実が原点となっているのである。両者が出会ったことは、『伝心法要』序の記述とその他資料の間に矛盾を見出すことができないことから言えるが、柳田氏の『伝心法要』序を虚構とする主張を一部受け入れたとしても、洪州での相見は少なくとも否定することはできない³⁹。

すなわち、黄檗と裴休の原点は、『伝心法要』の説話者と記録者であり、馬祖禪とは違う独自の法を説く黄檗(第二章参照)と、それを忠実に記録する裴休という人物像である。

その両者の機縁話は、思想的な側面から見ても変化していた。『祖堂集』に見える両者の関係は、説話者と記録者という関係ではないが、少なくとも、高德の禪僧と帰依者という、つながりの深さが描かれていた。それが、時間が経つにつれ、馬祖禪の正統な接化手法を体現する師と、その接化を受ける弟子という姿が描かれる。具体的には、『景德伝灯録』に

至ると、両者は馬祖禪の典型的な問答を行う姿が描かれ、また、『天聖広灯録』において、ほぼ同じ形式の問答の記録が付加される。そしてこれは、「黄檗への称賛詩」の周辺の時間的変遷にもまったく同じことが当てはまっていた。分析により「黄檗への称賛詩」そのものに目立った変化なかったが、その贈詩者が高安県令から裴休に変わることを皮切りに、詩を贈った状況が問答化され、さらに黄檗の唱和詩が加えられ、その周辺が徐々に整備されていった。この変化に内包されていたのが、馬祖禪の教義である。

つまり、馬祖の系譜における正統な師と弟子という人物像と強い結びつきが、両者に要請されていたのである。

このような、当初見えたつながりが、馬祖禪を鍵に、補強変化されるのは、第三章で見た禅僧たちとの機縁話にも見えた。すなわち、馬祖―黄檗―臨済という系譜の正統性を確立するために、裴休という在俗信者の帰依も利用されているのである。それには、以下に見えるように、裴休が帰依した宗密との比較という形でも補強されている。

雖圭峰該通禪講、為裴之所重、未若帰心於黄檗、而傾竭服膺者也。

（『景德伝灯録』巻二二、裴休章 221a, b）

圭峰は禪と講とに該通し、裴の重ずる所と為ると雖も、未だ心を黄檗に帰して、傾竭服膺せる者には若かざるなり。

『景德伝灯録』編者は言う――禅法、教法ともに精通する宗密を裴休は尊重したが、それは心から帰依し心酔した黄檗とは比べようのないものであった。

このように、黄檗と裴休の結びつきが露骨に強化されるのは、裴休が有能な政治家であったことが重要な要因の一つであり、そのような当時の一級人士が、臨済禪へとつながる馬祖禪の伝統と正統なる伝法の中にあることが要請されたためだったのである。

注

¹ 裴休について分析したものに山崎宏「一九六九」があり、黄檗について言及しているが、両者の関係に絞り分析は行っていない。

² 吉川氏の分析には明らかな誤りも見え、『伝心法要』と『宛陵録』について、吉川忠夫「一九九二、二四七」は、『宛陵録』が宛陵すなわち宣州におけるそれであるとするならば、『伝心法要』は洪州におけるそれである可能性がたかい」と述べるが、第一章第二節に指摘したとおり、この認識は間違っている。

3 「瀉山と裴休の関係をふまえる」という箇所について、柳田氏は本文中に挙げる瀉山の塔碑を指して指摘しているが、本論の分析を通じると、瀉山を踏まえるというよりも、裴休という有力な政治家とのつながりを優先しているとする方が妥当であろう。

4 柳田氏は、『伝心法要』序の虚構性について、柳田聖山「二〇〇〇」をはじめとして、以下のように繰り返し指摘している。同「二〇〇〇、八」は、「古往今来、この文章を疑う人はない。むしろ疑えぬゆえに、……」と述べ、同「二〇〇一a、四」は、「私はここ数年、伝心法要と裴序を疑って、……」と述べる。そして、同「二〇〇〇、二七」は「序引もまた裴休の撰述ではなからう」と述べ、同「二〇〇一b、三七五」は、「裴序の時代を疑うと、すべての構造が動く」と、『伝心法要』序は裴休のものではないと結論付けている。柳田氏は、このような『伝心法要』序に疑いを持った経緯について、胡適の宗密研究に感化されたことを挙げており（同「二〇〇〇、一二」）、明確な資料的証拠に依ったわけではなく、その後の分析も類推を基におこなっている。

5 『旧唐書』卷一七七、列伝一二七「裴休」条（中華書局本、第一四冊、頁四五九三―四五九四）参照。
6 『新唐書』卷一八二、列伝一〇七「裴休」条（中華書局本、第一七冊、頁五三七―五三七二）参照。
7 「会昌中、尚書郎を自て、数郡を歴く典る（会昌中、自尚書郎、歴典数郡）」とある。
8 『宋高僧伝』卷六（T50.741a-c）に立項される。

9 新文豊出版公司編輯部「一九七九、二〇四五―二〇四六」参照。

10 『文苑英華』（中華書局本、第五冊、頁四三二下―四三二三上）参照。

11 「河東の裴公は、中書舍人を自て、廉府を鍾陵に開く（河東裴公、自中書舍人開廉府于鍾陵）」とある。なお、『旧唐書』に見える「尚書朗」と『文苑英華』に見える「中書舍人」の違いについては、吉川忠夫「一九九二、四九」に細密な論考があり、「中書舍人」であったことが結論づけられている。

12 「会昌三年、僧雲皐、初めて石に刻む。時に裴休は江南西道觀察使為り、張又新は江州刺史為りて、実に之を助成す（会昌三年、僧雲皐、始刻石焉。時裴休為江南西道觀察使。張又新為江州刺史。実助成之）」（T51.1027c）と見える。

13 『唐文粹』（台湾商務印書館、一九六五年、第六冊、頁一〇四一―一〇四四）参照。

14 「湖南觀察使、故相国の裴休は酷だ仏事を好む（湖南觀察使、故相国裴公休酷好仏事）」（『唐文粹』（台湾商務印書館本、第三冊、一〇四二頁））という一文がある。

15 瀉山の塔碑に、「宣宗の、武宗の禁固を釈くに値たり、「瀉山を」請い迎えて之を出ださしめ、之を乗するに己れの輿を以てし、親しく其の徒列を為す（値宣宗、釈武宗之禁固、請迎而出之、乗之以己輿、親為其徒列）」（『唐文粹』（台湾商務印書館本、第六冊、一〇四二頁））とある。

また、『景德伝灯録』には、「觀察使」と明記される裴休と湖南の華林善覺和（生没年未詳）の間答が残されている。『景德伝灯録』卷八、潭州、すなわち湖南に住した馬祖の法を嗣ぐ華林善覺和尚章に、「一日、觀察使の裴休、之を訪ねて問うて曰わく、『師は還た侍者有り否』（一日、觀察使裴休、訪之問曰、師還有侍者否）」（127a）という一文がある。なお、裴休と華林との出会いを『釈氏稽古略』では「己巳三年。湖南觀察使裴休、潭州の華林覺禪師に謁す（己巳三年。湖南觀察使裴休、謁潭州華林覺禪師）」（T49.839a）と、大中三年とし、『仏祖歴代通載』では「戊辰……二十五 湖南觀察使裴休、躬ら華林善

覺禪師に謁す（戊辰……廿五 湖南觀察使裴休、躬謁華林善覺禪師）」（T49.638c）と、大中二年としている。

¹⁶ 『文苑英華』（中華書局本、第六冊、頁四五八〇上―四五八二上）

¹⁷ 「宣城新興寺は、会昌四年既に毀たるも、大中二祀に、故相国太尉の裴公の立つる所なり。…大中

二年に、宣城を拝す（宣城新興寺者、会昌四年既毀、大中二祀、故相国太尉裴公之所立也。…大中二年、
拝宣城）」と見える。

¹⁸ 吳廷燮「一九八〇、八一二」（第二冊、卷五）参照。

¹⁹ 『旧唐書』卷一八下、宣宗本紀、「大中五年二月」条（中華書局本、第二冊、六二六頁）参照。

²⁰ 『旧唐書』卷一七七、列伝一二七「裴休」条（中華書局本、第一四冊、四五九四頁）参照。「県子」は
爵名であり、『旧唐書』卷一八下、宣宗本紀、「大中十一年十二月」条には、「河東県開国男」と見える（中
華書局本、第二冊、六四二頁）。また「太子少保」は、皇太子の輔導官僚（『旧唐書』卷四四、志第二四、
職官三、「東宮官属」条（中華書局本、第六冊、一九〇六頁参照）。「東都」と見えるので、洛陽での太子
少保である。

²¹ なお、もしも『伝心法要』序が年月を遡り日時を記していたとしても、序の日時の二ヶ月後に就いた
昭義軍節度使の統治範囲には「河東」も含まれ、さらに八五九年から八六〇年までは河東節度使に就い
ている。つまり、八五六年冬から八六〇年までの間であれば「河東」を冠しても不自然ではない。

²² 柳田聖山「二〇〇〇、八」は、『伝心法要』を録したことを、『景德伝灯録』の編者は知らず、むしろ
裴休が宗密の著作に、多くの序文を冠したのに対し、黄檗の語要に冠する序があるはずというにとどま
る。裴休が黄檗の示衆を集め、堂々の序文を二百七十字書いたとする人は、右の『伝灯録』の文をふま
えたにすぎまい」と述べ、柳田氏は『景德伝灯録』裴休章の記述を踏まえ裴休序が成っているのではな
いかと問題提起している。

²³ この詩は『全唐詩』にも収録されている。『全唐詩』卷五六三、裴休条「贈黄檗山僧希運」（中華書局
本、第一七冊、六五三〇頁）参照。

²⁴ 「高安の県令、見え已わつて方乃めて稽首泯伏し、詩有りて讀じて曰わく（高安県令見已方乃稽首泯
伏、而有詩讀曰）」（『祖堂集』卷一六、黄檗章613）とある。

²⁵ 諸本の字句の異同箇所に傍点を振り以下に記す。『宋高僧伝』卷二〇、黄檗章「万里・香花結勝因」
（T50.842c）。『景德伝灯録』卷九、黄檗章「自從・大士・伝心・印」。「万里・香花結勝因」（137a）。『天聖広灯録』
卷八、黄檗章「自從・大士・伝心・印」。「万里・香花結勝因」（412b）。

²⁶ この場合の一〇年は、実数である可能性もあるが、長い年月を形容したものであるとも考えられる。
以下の詩でも一〇年と見えるが、具体的な年月ではなく、長い年月を指すとも考えられる。『全唐詩』卷
五七一、賈島（七七九―八四三）「劍客」「十年一劍を磨くも、霜刃未だ曾て試みず（十年磨一劍、霜刃
未曾試）」（『全唐詩』中華書局本、卷一七冊、六六一八頁）。

²⁷ 元版『景德伝灯録』卷九、黄檗章（T51.266b）の注による。なお、金版には見えない。

²⁸ 法眼文益（八八五―九五八）と羅漢桂琛（八六七―九二八）との次の問答にも同じ意図が見える。「琛、
問うて曰わく、『上坐、何く往く』と。師（＝清涼）曰わく、『遽逡（＝あちこちに）に行脚し去く』

と。曰わく、『行脚事作麼生』^{いかん}と。師曰わく、『知らず』と。曰わく、『知らざるは最も親切なり』と。師、豁然と開悟す（探問曰、『上坐何往。』師曰、『遷迤行脚去。』曰、『行脚事作麼生。』師曰、『不知。』曰、『不知最親切。』師豁然開悟）（『景德伝灯録』卷二四、清涼文益章 479b）。

²⁹ 黄檗の教説に心を大海に喩えたものは見えないが、『伝心法要』において、以下のように心は虚空のよう
に無辺であると説いている。「諸仏と一切衆生、唯だ是れ一心のみにして、更に別の法無し。……猶お
虚空に辺際有ること無く、測度すべからざるが如し（諸仏与一切衆生、唯是一心、更無別法……猶如虚
空無有辺際、不可測度）」（341a—b）。

³⁰ 「等閑人」については二つの解釈が可能であり、一つは「いいかげんな者」、もう一つは「平常無事の人」である。前者の立場では、「いいかげんな者の相手などしない」。後者であれば、「平常無事の人を導くことはない」となる。「いいかげんな者」の用例としては、時代は下るが、『吹万禪師語録』に「十箇の指頭、両隻手、看来たれば等閑人に不^{あら}是^{あら}ず（十箇指頭両隻手、看来不^{あら}是^{あら}等閑人）」（K29:475c）とあり、一方、「平常無事の人」の用例としては、『宛陵録』に「等閑無事なれ。強いて他境を弁ずること莫かれ」、「我れ汝に向かつて道^いう、『等閑無事なれ。謾りに心を用うること莫かれ。真を求めることを用いず、唯だ須らく見を息むべし』と」とある。（共に第二章第一節参照）

³¹ 『景德伝灯録』の混乱箇所とは、以下に見える宛陵にある裴休が、洪州の黄檗を迎えるという話であり、「黄檗への称賛詩」の付随問答の前に収録される。

後居洪州大安寺。海衆奔湊。裴相国休鎮宛陵、建大禪苑、請師說法。以師酷愛旧山、還以黄蘗名之。（『景德伝灯録』卷九、黄蘗章 137a）

後に洪州の大安寺に居す。海衆奔^{あつ}湊まる。裴相国休宛陵を鎮^{おさ}めて、大禪苑を建て、師に説法を請う。師の酷^{はなは}だ旧山を愛するを以て、還^また黄蘗を以て之を名づく。

裴休が「宛陵」にあったのは宣歙觀察使の時であり、その時に禪寺を建立し黄蘗を請じるならば、その黄蘗山となづけられた禪寺はやはり宛陵に建てたと考えるのが妥当である。しかも、黄蘗は洪州の大安寺にあり、それを招聘したということになっている。この記載と黄蘗山の実際の所在、そして裴休序との矛盾から混乱が生じているのであり、古来より問題とされ、元版『景德伝灯録』において初めて注がなされ、黄蘗山の地理的問題を提起し、「初め寺を建つるの説無し。知らず本章は何を以て此^この若^{わか}く差誤するかを。蓋し当に裴公の法要序と詩とを以て正と為^なすべし（初無建寺之説。不知本章何以差誤若此。蓋当以裴公法要序与詩為正）」（J1:266b）と述べている。そして『天聖広灯録』において裴休が黄蘗山を建立云々という混乱を招く記述は削除されている。さらに、『五灯会元』卷四、黄蘗章（Z138:61a—62c）に至っては、裴休が禪寺を建立し、黄蘗を招きその名を黄蘗山としたという箇所は分けて収録され混乱を避けている。

なお、柳田聖山〔二〇〇〇、八一—一〇〕では、このような『景德伝灯録』の記述と、黄蘗像の意図的な変化を踏まえ、『伝心法要』序そのものの成立に疑いの目を向けている。

『海龍王經』卷二「授決品九」に、「仏、龍王に告げたまわく、『其れ仏法出家に於いては、律を奉り戒を行ず。戒の成就を具現せず、戒を違え行を犯せども、直見を捨てざれば、地獄に墮ちず。斯くの如きの類は寿終りて已後、皆な龍中に生ず』と（仏告龍王、『其於仏法出家奉律行戒。不具現戒成就、違戒犯行、不捨直見、不墮地獄。如斯之類寿終已後、皆生龍中』）（T15.143a）と見え、この話は『経律異相』卷四八にも収録されている（T53.256a）

類似した話とは以下のものである。

師有一日、法堂上坐忽然喝一声。侍者驚訝。上和尚处看、並無入。大師曰、「汝去涅槃堂裏、看有一僧死也無。」侍者到於半路、逢見涅槃堂主著納衣走上來。侍者云、「和尚教某甲看涅槃堂裏有一人死也無。」堂主対曰、「適来有一僧遷化。特來報和尚。」兩人共去向和尚説。停騰之間、更有一人、來報和尚云、「適来遷化僧、却來也。」和尚問其僧、「病僧道什麼。」其僧云、「要見和尚。」師便下涅槃堂裏問病僧、「適来什麼處去來。」病僧云、「冥中去來。」師曰、「作麼生。」僧云、「行得百里地、脚手軫痛、行不得、又渴水。忽然有玉女喚入大樓台閣上。某甲行乏辛苦、欲得上樓閣。始上次、傍有一个老和尚、喝某甲不許上。纔聞喝声、則便驚訝抽身仰倒。今日再得見和尚也。」師喝噴云、「可謂好樓閣。若不遇老僧、泊入火客屋裏造猪。」從此後、其僧修福作利益、日夜不停。直到手指三分只有一分底。年到七十後、坐化而去也。呼為「南泉道者」也。

『祖堂集』卷一六、南泉章 602—603)

師、一日有りて、法堂上に坐し忽然と喝すること一声。侍者、驚訝す。和尚の処に上りて看るに、並く人無し。大師曰わく、「汝、涅槃堂裏に去きて、一僧の死すること有る也無を看よ」と。侍者、半路に到つて、涅槃堂主の衲衣を著て走り上來するに逢見す。侍者云わく、「和尚専甲をして涅槃堂裏に一人の死せる有るかを看せしむ」と。堂主、對えて曰わく、「適来一僧の遷化せし有り。特に來りて和尚に報ぜんとす」と。兩人、共に去きて和尚に説く。停騰の間、更に一人有りて、來りて和尚に報じて云わく、「適来遷化せし僧、却來せり」と。和尚、其の僧に問う、「病僧什麼をか道う」と。其の僧云わく、「和尚に見えんことを要す」と。師、便ち涅槃堂裏に下り病僧に問う、「適来什麼處にか去き來る」と。病僧云わく、「冥中に去き來る」と。師曰わく、「作麼生」と。僧云わく、「百里の地を行き得て、脚手軫痛し、行き得ず、又た渴水す。忽然として玉女有りて喚びて大樓台閣上に入らしむ。某甲、行き乏れて辛苦し、樓閣に上らんことを欲得す。始めて上る次、傍らに一箇の老和有りて、某甲を喝して上ることを許さず。纔かに喝声を聞くや、則便ち驚訝し身を抽いて仰倒す。今日再び和尚に見えることを得たり」と。師喝噴して云わく、「好樓閣と謂う可けんや。若し老僧に遇わざれば、泊く火客屋裏に入りて猪と造らんと。」此れ從り後ち、其の僧修福して利益を作し、日夜停めず。直に手指三分して只だ一分有る底に到る。年七十に到りし後、坐化して去くなり。呼んで「南泉道者」と為すなり。

裴休と僧の違いはあるが、病により死に瀕した者である点、冥界で長い道のりを行き疲れる点、その

先で池、楼閣に入ろうとするとところを、喝によりそれを許さず、その結果、冥界より蘇らせる点、蘇った者の話しに対して、「もし老僧（自分）が助けなければ、危うく……になっていた（死んでしまっていた）」という点と、ほぼ全体の構成は同じである。

³
⁴ この話はすでにとりあげており、原文は第三章第二節第一項「資料④」参照。以下には書き下し文と日本語訳を挙げる。

師、八百来ばかりの人を令（領）して洪州に到り、州主に見ゆ。州主、手に越杖を執り便すなわち師に問う、「這箇なは是れ什摩なんの字ぞ」と。師云わく、「一点を欠く」と。便すなわち掴うつ。州主、便すなわち札拝して師と為なす。

黄檗は八百人の弟子を率いて洪州に至り、州主に見えた——州主は手に杖を持ちすぐさま黄檗に問うた、「これはなんの字でしょうか」。黄檗は「一点を欠いている」と答えるや、一打した。州主はすぐさま札拝して師の札をとった。

吉川忠夫「一九九二、二四六」では、『祖堂集』卷一六黄檗章に州主として登場するつぎの人物は洪州刺史裴休としてよいであろうか」と、ここに登場する州主は裴休である可能性を指摘する。しかし、この機縁話の次に収録されるのが、「裴休蘇生の話」であり、そこでは明確に「裴相公」とあり、ここで「州主」とした理由がわからぬ。ゆえに裴休と明記されていない以上、この「州主」が裴休とすることは推測の域を出ないことになる。これらを考え併せると、詩を贈った「高安の県令」は裴休を指していないという可能性が一層濃厚になる。詩を贈った「高安の県令」も、この話の「州主」も、無理に裴休と特定する必要はなく、黄檗が洪州において法を説き、その地の識者が師事したという記述が重要である。

なお、黄檗と州主との問答で州主が持つ「越杖」については、段観宋「一九九八、九一」が、杖をあらわす「悦」であったものが字形の似る「悦」と誤読され、音通から「越」と誤写されたものである、と分析しており、本論でもこの立場をとった。

³
⁵ ここでは、宣歙觀察使であった裴休が、黄檗山を捨てて大安寺へ紛れ込み、殿堂の掃除を仕事としていた黄檗との劇的な出会いが描かれており、この事件により裴休は黄檗に師事することになったという。ここでの裴休は、「守新安」すなわち宣歙觀察使として登場する。先の詩を贈った話も、「鎮宛陵」と宣歙觀察使の時であり、また、今挙げた文章の後半部分には、「遷りて宣城を鎮おさむるに至るも」と記されている。このように、『景德伝灯録』にあつては、裴休は宣歙觀察使として黄檗と接する場面しか描かれていない。

そこで、裴休章の記述の流れからすると「守新安」を「守高安」とすれば、ある程度の辻褄は合う。また、詩を呈した話と、今挙げた話の、両方に洪州大安寺が共通して登場している。しかしこれも、黄檗章に描かれる黄檗と裴休の姿と一々合致しない。大安寺に住した黄檗のために裴休が建立したはずの黄檗山を、黄檗はここでは黄檗山を棄て大安寺の衆僧に紛れ込んだとされる。この時、黄檗章では黄檗

山の開基とされた裴休が、黄檗を知らないことになる。

³⁶ 具体的な内容は以下の通りである。

自此延入府署、留之供養、執弟子之礼。屢辭不已、復堅請住黄蘗山、荐興祖教。有暇、即躬入山頂謁、或渴聞玄論、即請師入州。公既通徹祖心。復博綜教相。諸方禪学咸謂「裴相不浪出黄蘗之門也。」至遷鎮宣城、還思瞻礼、亦創精藍迎請居之。

『景德伝灯録』卷二二、裴休章(222a, b)

此れ自り府署に延き入れ、之を留めて供養し、弟子の礼を執る。屢しば辞すこと已まされども、復た堅く請じて黄蘗山に住せしめ、荐りに祖教を興さしめんとす。暇有れば、即ち躬ら山に入りて頂謁し、或た玄論を聞くことを渴せば、即ち師を請じて州に入らしむ。公、既に祖心に通徹し、復た博く教相を綜む。諸方禪学は咸な、「裴相は浪りに黄蘗の門を出ず」と謂えり。遷りて宣城を鎮むるに至るも、還た瞻礼せんと思ひ、亦た精藍を創り迎請して之に居らしむ。

いわく——このことがあり裴休は黄檗を官府に招聘し、供養して弟子の礼をとった。黄檗はしばしば辞去したけれども、強く願ひ出て黄蘗山に住山させ、相承の禅法を興させようとした。裴休は暇があればすぐさま自ら黄蘗山へ行き相見し、玄妙なる法を聞くことを欲すると、すぐさま師に願ひ出て州都に迎えた。裴休はすでに仏祖の一心に通じ、また広く仏教学を修めた。諸方の禅僧は皆な「裴休宰相は黄蘗の門をむやみに出ることはない」と言つた。裴休は異動により宣城を治めるにあたると、また黄檗を拝したいと思ひ立ち、寺を創建し黄蘗に願ひ住山させた。

³⁷ 『天聖広灯録』卷八、黄檗章(42a)に収録されるにあたつて、大安寺は「洪州開元寺」に改め、その他混乱を招く可能性がある要らぬ部分は削ぎ落とされ、『景德伝灯録』の記述を受けながらも、比較的矛盾の少ない内容に書き換えられている。

³⁸ 吉川忠夫「一九九二、二四五—二四六」は、『伝灯録』の黄檗希運禅師章はその記事自体のなかに矛盾が含まれているのであり、また裴休章はいかにも灯史の記録らしい結構に仕立てあげられているが、われわれは、裴休が黄檗を会昌二年にまず洪州の龍興寺に招き、ついで大中二年にあらためて宣州の開元寺に招いて問道受法したと『伝心法要』の序にみずから語っているところをこそ史実と認むべきであつて……と、灯史における黄檗と裴休の記述の矛盾を繰り返し指摘している。

³⁹ もしも柳田氏の主張するように、『伝心法要』序が虚構であつたとしても、黄檗についての最も古い記録である『祖堂集』に記載がある。また、臨済宗としての宗派意識が薄い『祖堂集』と、禅宗以外の史書である『宋高僧伝』に黄檗と裴休の記録があることから、黄檗と裴休は少なくとも相見していたと考えることは妥当であろう。また、『祖堂集』に洪州のことだけが記録されるから、宛陵での相見がなく、『伝心法要』序の作成者が裴休ではなかったとしても、『伝心法要』の記録に裴休が介在したことは否定できない。

結論

本研究は、黄檗希運（？―八五〇頃）の思想と祖師像の変遷に焦点を当て、唐代禅思想史における黄檗の位置を分析することで、馬祖禅から臨済禅への思想展開を明らかにしたものである。

黄檗は生没年さえ不詳であり、その生涯については分からない点が多いが、その後東アジアを席卷した臨済宗の祖たる臨済義玄（？―八六六／八六七）の師として、今日広く知られている。また、黄檗は自ら書を著すことはなかったが、裴休（七九一―八六四）をはじめとする弟子たちがその言葉を記録し、『伝心法要』『宛陵録』としてまとめた。両書は成立当初からほとんど形を変えることなく今日に伝わっている。自身の手による著作がない以上、この『伝心法要』（以下、『宛陵録』を含む）こそが、黄檗の思想を窺う上で最も重要な資料と言うことが出来る。

『伝心法要』は当初、中・日両国とともに重視された。すなわち、中国では単行の禅籍として初めての入蔵を果たし、日本では禅籍として初めて開板され世に広まったのである。ところが、臨済宗が確立し公案禅が定着すると、やがて人々の記憶から黄檗の名が薄れていつてしまった。その主要な原因として挙げられるのが、本書に特徴的な表現——論理を拒絶する公案禅とは異なる理論的な叙述——だろう。『伝心法要』に対する関心の低下にともない、そこに説かれる黄檗独自の思想も次第に忘れられ、黄檗はもっぱら馬祖道一（七〇九―七八八）―百丈懷海（七四九―八一四）の禅法を、臨済に伝えた偉大な祖師としてのみ想起されるようになったのである。

馬祖は、中国禅の実質的祖と目される唐代の禅僧であり、その思想の特徴は「即心是仏」「作用即性」「平常無事」の三点に集約することができる。すなわち、馬祖は「即心是仏」——ありのままの心こそが仏に他ならぬ——を核心とし、「作用即性」——日常の営為はみな仏性の顕現である——を説き、それに気付いた後は、「平常無事」——ただありのままに時を過ごす——にあれと示した。このような、自身の心がそのまま仏であると人々に悟らせる馬祖の禅は、今生における成仏を認めない従来の伝統的な仏教思想とは、鮮やかな対比をなすものであった。

その馬祖の法嗣が百丈である。百丈は「非心非仏」を説き、思想的にも一部馬祖禅の克服を行っているものの、基本的には馬祖の思想の延長線上にあることが指摘されている。

そして、百丈の法嗣が黄檗であり、その法嗣として知られるのが臨済である。臨済は、臨済宗祖として馬祖禅を黄檗から継承し、棒喝に代表される接化を積極的に行ったと見な

されてきた。

これまでの研究において黄檗は、この馬祖の系譜における馬祖禪の忠実な継承者として一般的に理解されてきた。その理由として考えられるのが、彼の語録や祖師像のなかに、馬祖を彷彿とさせる記述が散見されることである。実際のところ黄檗は、馬祖禪の重要な要素である「即心是仏」を自身の思想の核心に据え、その道理を何度も説き示している。

また、馬祖とほぼ同じ構成の説法も黄檗のものとして伝わっている。さらに灯史には、棒を振るうなど馬祖同様の優れた作用により、他の禪僧を圧倒する黄檗の姿が記されている。

しかしながら、黄檗の言葉を書き留めた現存最古の資料『伝心法要』からは、馬祖や百丈・臨済とも異なる独自の思想を読み取ることが出来るのである。

黄檗の思想の要点は、『首楞嚴経』の「同じく是れ一精明、分かれて六和合と為る」という一節を用いながらも、そこから「若し十八界は有る所無しと了せば、六和合を束ねて一精明と為す」と、本来空なる一心に回歸する、世界を空じる道筋を説いたところにある。これは、仏と心、そして作用を無媒介、即時的に等置する馬祖禪とは明らかに相異しており、同じ「即心是仏」を用いていながらも、その前提が異なっていたのであった。すなわち、黄檗の思想は、馬祖の禪を論理的な視点から新たに転換した独自のものだったのである。

なお、このような黄檗による馬祖禪の展開と克服は、当時の時代的共通課題として、同じ馬祖の系譜においてもすでに問題となっていた。黄檗の師の百丈を含む馬祖の直弟子の時代では、馬祖の「即心是仏」に対し「非心非仏」「不是心、不是仏、不是物」等と述べ、馬祖の禪を克服しようとした。しかしながらこれは、言語上の反転を行ったに過ぎず、思想的にはなおも同じ方向性で馬祖禪を継承していたのであった。それに対して黄檗は、表面的には「即心是仏」など馬祖の語をそのまま継承しながらも、釈迦の金口直説である経典、『首楞嚴経』を根拠に、その思想を換骨奪胎していたのである。

この黄檗の思想は、弟子の臨済にも継承され、さらに新たな展開を迎える。すなわち、臨済は同じく『首楞嚴経』の一節を引きながらも、「一心既に無」というように、黄檗においては到達すべき理想の境地としていた空を、現時点ですでにそうである出発点に据えるのである。このような臨済の禪は、一見馬祖の禪に似るが、実際には馬祖の禪をそのまま継承したものではなく、黄檗により換骨奪胎された独自の禪思想を、さらに反転したものであったのである。

以上、本研究では、思想的な見地から黄檗の思想構造を解明するとともに、馬祖から黄檗を経て臨済へと至る唐代禪思想の重要な流れを明らかにした。

また、後代の灯史を比較分析することで、黄檗像が後の人々の理解を反映する形で変化していった様子が明らかとなった。

時代が下り確立された黄檗像は、前述の「馬祖再伝の弟子であり、臨済の師」として大機大用を具える祖師であった。本研究では、その黄檗の祖師像の変遷について、黄檗と関連深い、百丈・南泉・漚山、そして裴休の四人に焦点を絞り、機縁話の記述と思想の変化を追った。なおこれは、史実上の黄檗像を解明する目的ではなく、あくまでも黄檗像の変遷から思想史の流れを解明するものであった。

まず黄檗の評価について分析すると、それぞれの人物が後の灯史において、以下のような役割を果たしていたことが明らかになった。

・**百丈** 黄檗が百丈門下の筆頭であり、馬祖を嗣ぐ力量を持つことを宣言する。

百丈との機縁話では、当初黄檗を評価する話が見えなかった。それが時間の経過とともに黄檗を評価する話が増補され、さらに黄檗が馬祖に嗣ぐ力量を持つことが明示され、黄檗の評価が上昇していった。これは、師の百丈が認めることで、黄檗が百丈下で最有力の禅僧であることを示唆している。

・**南泉** 黄檗が馬祖の直弟子たちを超える力量を持つことを証明する。

南泉普願（七四八―八三四）との機縁話は、百丈とのもののような数の増加はなかったが、同じく当初黄檗は評価されていなかった。それが時間の経過に伴い、黄檗が南泉を超える力量を示す話へと書き換えられ評価が上昇していた。その南泉は、言語的反転により、馬祖禅の克服を試みた馬祖下三大士の筆頭であり、黄檗を超えるべき人物であった。このように黄檗が馬祖下筆頭の南泉を打ち負かすことにより、馬祖の直弟子の誰よりも黄檗の力量が上であることが示唆されるのである。

・**漚山** 黄檗が傑出した禅僧であることを証明する。

漚山靈祐（七七一―八五三）は弟子の仰山慧寂（八〇七―八八三）とともに、黄檗の上昇した評価が確かなものであることを証明する著語を加えた。これは、同じく百丈下の漚山が黄檗を高く評価することで、黄檗が百丈下の筆頭であることが示唆される。さらに、漚山といふ当時隆盛を誇った教団の祖、漚山が、臨済の師である黄檗を高く評価することは、臨済宗が馬祖の正系であることを間接的に認めるとともに、自らが傍系であることを認める形になる。また漚山は百丈との機縁話において、時間の経過とともに黄檗とは反対に評価

されない機縁話へと変化していた。

・**裴休** 僧侶のみならず在俗の人物もが黄檗を尊崇していたことを示す。

裴休との機縁話においても、時間の経過とともに黄檗の力量を示す話が増補され、裴休とのつながりが強調される、という形になっている。宰相という社会的地位の高い人物に尊崇されていたということからは、黄檗が仏教教団以外の社会からも高く認められていたことが連想される。また、圭峰宗密（七八〇―八四二）を初め、他の禅僧とも交流のあった裴休が黄檗下に入ることは、裴休と交流のあったどの人物よりも、黄檗の力量が上であることを示す形になる。

このように、各々の人物がしかるべき役割を果たし、馬祖の禅を独り継承し臨済を大悟に導いた、誰もが認める黄檗像を創出していたのであった。

また、時間の経過に伴う、黄檗の機縁話の思想的变化に着目すると、ここでも後代の要請が確認できた。すなわち後世、機縁話に投影された黄檗像は、「大機大用」を鍵とし、麤行に代表される端的な作用を用いる「麤行沙門」であった。黄檗は、師の百丈と法叔の南泉を「大機大用」の発露である端的な作用により打ち負かし、潞山は、黄檗を馬祖下でただ独りの「大機大用」の「大用」を具える禅僧であると評価する。そして、裴休を馬祖禅の伝統的手法で接化し、さらに、臨済を麤行である棒打により開悟へと導くのであった。

以上のように、記述、思想の両面から黄檗の祖師像は組み立てられていたのだった。このような黄檗像は、一見すると黄檗自身が禅僧として、高い評価がなされているように見える。確かに黄檗が高く評価されているが、その目的は、純粹に黄檗自身の評価を上昇させるためのではなく、あくまでも弟子の臨済を馬祖につなげるため、系譜の通過点として必然的に要請された黄檗の評価なのであった。

このように、時間の経過とともに黄檗像には、記述的にも思想的にも「馬祖再伝の弟子であり、臨済の師」として、大機大用を具える祖師の姿が求められたのである。

しかし、当初見える黄檗像は異なったものであった。『祖堂集』に見える黄檗は、百丈に言説による教示を請い、南泉の問いに言葉で応じる。そして潞山は黄檗の機縁話に著語を付けることなく、裴休との機縁話は神異譚である。さらに臨済を棒打で導くのは高安大愚（生没年未詳）であった。

つまり、変化が生じる前の黄檗には、言葉に依拠する傾向にある祖師像が描かれており、少なくとも、後代に位置づけられた大機大用を具えた黄檗像とは異なったものだったのである。

ここで想起されるのが、黄檗の『伝心法要』に見える階層的な禅思想と、馬祖と臨済の禅思想との相違である。三者の思想的相違を確認するため、三者が共に核心とする「即心是仏」についての思想展開を例にとると、以下のような異同があった。

馬祖の「即心是仏」は、「ありのままの心」と仏とを即時無媒介に等置するものであり、馬祖はそれを巧みな接化により、人々に悟らせようとした。それに対し黄檗の「即心是仏」は、「空に回帰する」という限定を経た「心」が仏であるという、階層的な論理構造を持つものであり、実践的には、空に回帰することを「默契するのみ」と言い換え、修行者に提示した。そして臨済の「即心是仏」は、黄檗の『首楞嚴経』の説を承けながらも、「一心既に無」と結論付け、黄檗の到達点を起点として、「ありのままの心」を仏と等置し是認するものであった。すなわち、臨済は黄檗の階層的な論理を通るものの、最終的には端的な馬祖禅に近い立場に立ち返るものであり、修行者へは「無事人」「無位真人」と三要素を擬人化して看取することを迫った。

これを換言するならば、馬祖と臨済は、その思想の経路が異なるものの、「大機大用」の禅——一般的な論理に拘泥せず、仏と心を即時無媒介に等置し、接化においては当意即妙を旨とし人を開悟に導く——と言え、一方の黄檗の思想は、「論理的」な禅——一般的な論理展開により仏法を説き明かす——と言えよう。

さらにこれを、馬祖・黄檗・臨済の禅思想の流れにあてはめ粗描すると、以下のようなろう。

馬祖の「大機大用」の禅から、黄檗は「論理的」な禅を構築し、臨済は黄檗の説を換骨奪胎して「大機大用」の禅へと立ち返っていた。

また、灯史の機縁話に見える黄檗像の変遷を粗描すると次のようになろう。

当初、言葉のやり取りに終始するきらいのあった黄檗の姿は、時間の経過にともない「大機大用」を具える姿へと変化していた。

このように、黄檗の思想と、当初見られた黄檗像を並べると、両者はあたかも呼応しているかのように、言葉を中心とするものだったのである。しかし、大機大用の禅を旨とする臨済宗が台頭し、その気風が一般化されるにつれ、黄檗像は大機大用を具える姿へと書き換えられていったのである。そして、黄檗像の変化に伴い、馬祖禅を『首楞嚴経』を用

い捉えなおした論理的な黄檗の思想は、顧みられることがなくなっていたのである。

いわば、臨済が黄檗の禅を総括した言葉「無多子」が人々の脳裏に刻み込まれ、後代の人々はこの「無多子」という観点から黄檗を理解するようになったのである。

元来、馬祖禅とも臨済禅とも異なる独自の思想を構築した黄檗の姿は、時間の経過とともに人々から忘れられていき、やがて馬祖の禅を臨済に忠実に伝えた祖師としてのみ黄檗に光が当てられるようになったのだった。

これまで、黄檗についてはほとんど注目されず、数少ない先行研究は、性質の違う資料をない交ぜにし、主観的印象により推論を重ねることがほとんどであった。それに対し本研究では、時代、性質に鑑みて文献資料を弁別し、語句の異同と思想の継承関係という二つの側面から分析を進めた。これにより、これまで明らかにされてこなかった、彼の思想構造と祖師像変遷の意図、さらには、馬祖から黄檗を経て臨済へ至る思想展開が明らかになった。

唐代禅における心法の継承の要を説いた黄檗の『伝心法要』は、図らずしもその名のごとく、中国禅の実質的祖たる馬祖から、後に隆盛を極める臨済宗の祖である臨済に至る、唐代禅思想史の連続と断絶を理解する上で、看過できない要^{かなめ}だったのである。

参考文献

【原典】

- 〔戦国〕 莊周『莊子』、岩波文庫本。
- 〔後秦〕 鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』、『維摩経』、大正蔵本。
- 〔後秦〕 鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』、『法華経』、大正蔵本。
- 〔後秦〕 鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜経』、『金剛経』、大正蔵本。
- 〔後秦〕 鳩摩羅什訳『大智度論』、大正蔵本。
- 〔漢〕 載聖『礼記』、竹内照夫「一九七七」本。
- 〔漢〕 班固等『漢書』、中華書局本。
- 〔西晋〕 竺法護訳『海龍王経』、大正蔵本。
- 〔北涼〕 曇無讖訳『大般涅槃』、『涅槃経』北本、大正蔵本。
- 〔劉宋〕 慧嚴等編『大般涅槃』、『涅槃経』南本、大正蔵本。
- 〔劉宋〕 求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝経』、大正蔵本。
- 〔梁〕 慧皎『高僧伝』、大正蔵本。
- 〔梁〕 寶唱等『経律異相』、大正蔵本。
- 〔北魏〕 菩提流支訳『入楞伽経』、大正蔵本。
- 〔隋〕 費長房『歴代三宝紀』、大正蔵本。
- 〔唐〕 (伝般刺蜜帝訳)『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴経』、『首楞嚴経』(八世紀初め頃中国で成立)、大正蔵本。
- 〔唐〕 実叉難陀訳『大乘入楞伽経』、大正蔵本。
- 〔唐〕 道宣『続高僧伝』、大正蔵本。
- 〔唐〕 『大乘無生方便門』、大正蔵本。
- 〔唐〕 賈島『長江集』、李嘉言「一九八三」本。
- 〔唐〕 于頔『龐居士語録』、続蔵経本。
- 〔唐〕 宗密『裴休拾遺問』、石井修道「一九八二」の校訂テキスト。
- 〔唐〕 希運『筠州黄檗山断際禪師伝心法要』、『伝心法要』、柳田聖山「一九七五」影印本。
- 〔唐〕 希運『黄檗断際禪師宛陵録』、『宛陵録』、柳田聖山「一九七五」影印本。
- 〔唐〕 慧然『臨濟録』、大正蔵本。
- 〔五代〕 劉昫等『旧唐書』、中華書局本。
- 〔五代〕 静・筠『祖堂集』、禅文化研究所「一九九四」影印本。
- 〔五代〕 延寿『宗鏡録』、大正蔵本。

- [五代] 延寿『心賦注』、統藏經本。
- [五代] 守堅『雲門広録』、大正藏本。
- [五代] 尉遲偓『中朝故事』、早稻田大学所藏本。
- [宋] 贊寧『宋高僧伝』、大正藏本。
- [宋] 道原『景德伝灯録』、禅文化研究所「一九九〇」影印本。
- [宋] 遵勗『天聖広灯録』、柳田聖山「一九七五」影印本。
- [宋] 惟白『建中靖国続灯録』、大正藏本。
- [宋] 慧洪『林間録』、統藏經本。
- [宋] 慧洪『智証伝』、統藏經本。
- [宋] 慧洪『石門文字禅』、大正藏本。
- [宋] 宗永『宗門統要集』、柳田聖山・椎名宏雄「一九九九」影印本。
- [宋] 悟明『宗門聯灯会要』、統藏經本。
- [宋] 祖琇『興隆仏法編年通論』、統藏經本。
- [宋] 克勤『碧巖録』、大正藏本。
- [宋] 克勤『仏果碧巖破関撃節』、曹洞宗宗宝影印本刊行会「一九九四」影印本。
- [宋] 紹隆等『円悟仏果禅師語録』、大正藏本。
- [宋] 子文『圓悟心要』、統藏經本。
- [宋] 善卿『祖庭事苑』、統藏經本。
- [宋] 『四家語録』、統藏經本。
- [宋] 頤藏主『古尊宿語録』、統藏經本。
- [宋] 正受『嘉泰普灯録』、統藏經本。
- [宋] 普濟『五灯会元』、統藏經本。
- [宋] 紹曇『五家正宗贊』、大正藏本。
- [宋] 本覚『歴代編年釈氏通鑑』、大正藏本。
- [宋] 志磐『仏祖統紀』、大正藏本。
- [宋] 法心『禅宗頌古聯珠通集』、統藏經本。
- [宋] 宗紹『無門関』、大正藏本。
- [宋] 陳舜俞『廬山記』、大正藏本。
- [宋] 元靖等『運菴和尚語録』、統藏經本。
- [宋] 司馬光『資治通鑑』、中華書局本。
- [宋] 欧陽脩等『新唐書』、中華書局本。
- [宋] 宋敏求『唐代詔令集』、中華書局本。

- 〔宋〕周行己『浮沚集』、花園大學藏、武英殿聚珍版全書本。
- 〔宋〕范成大『吳郡志』、『宋元方志叢刊』(一) 中華書局本。
- 〔宋〕姚鉉『唐文粹』、台灣商務印書館本。
- 〔宋〕李昉等『文苑英華』、中華書局本本。
- 〔宋〕祝穆『方輿勝覽』、中文出版社本。
- 〔元〕妙寅等『月磻和尚語錄』、統藏經本。
- 〔元〕念常『仏祖歷代通載』、大正藏本。
- 〔元〕覺岸『釈氏稽古略』、大正藏本。
- 〔元〕曇噩『新修科分六字僧伝』、統藏經本。
- 〔元〕陰時夫『佩府群玉』、国立国会図書館蔵本。
- 〔元〕『大元一統志』、中華書局本。
- 〔明〕灯来『吹万禪師語録』、嘉興蔵本。
- 〔明〕黃洪憲等『秀水県志』、『中国方志叢書』・華中地方(五七) 一九八三年、成文出版社。
- 〔明〕文琇『増集続伝灯録』、統藏經本。
- 〔明〕瞿汝稷『指月録』、統藏經本。
- 〔明〕通問『続灯存稿』、統藏經本。
- 〔明〕道忞『禅灯世譜』、統藏經本。
- 〔明〕朱時恩『仏祖綱目』、統藏經本。
- 〔明〕德清『八十八祖道影伝贊』、大正藏本。
- 〔清〕紀蔭『宗統編年』、統藏經本。
- 〔清〕超永『五灯全書』、統藏經本。
- 〔清〕法統『五家宗旨纂要』、統藏經本。
- 〔清〕聶先『続指月録』、統藏經本。
- 〔清〕性音『雜毒海』、統藏經本。
- 〔清〕性統『続灯正統』、統藏經本。
- 〔清〕『古今圖書集成』、花園大學藏、小西堂本。
- 〔清〕蔡升元等『佩文韻府』、台灣商務印書館本。
- 〔清〕嵇曾筠等『浙江通志』、四庫全書本。
- 〔清〕謝旻等『江西通志』、四庫全書本。
- 〔清〕趙宏恩等『江南通志』、四庫全書本。
- 〔清〕彭定求等『全唐詩』、中華書局本。
- 〔清〕王昶『金石萃編』、新文豐出版公司編輯部「一九七九」影印本。
- 〔民国〕『四部備要』、影印版『四部備要』中華書局本。

- 〔日本〕明恵『邪正問答鈔』、増補改訂『日本大藏經』本
- 〔日本〕道元『正法眼蔵』、大正蔵本。
- 〔日本〕道隆『大覚禪師語録』、大正蔵本。
- 〔日本〕杲宝『開心抄』、大正蔵本。
- 〔日本〕方秀『碧巖録不二鈔』、禅文化研究所「一九九三」影印本。
- 〔日本〕大智『碧巖録種電鈔』、禅文化研究所「一九九二」影印本。
- 〔日本〕明伝『真宗百通切紙』、国立国会図書館蔵本（永田文昌堂、一八九〇年）。
- 〔日本〕道忠『禅林象器箋』、柳田聖山「一九七九」影印本。
- 〔日本〕慧鶴『槐安国語』、大正蔵本。

先行研究

【日本語】

- 朝比奈宗源
- 〔一九三五〕『臨濟録』、岩波文庫。
- 阿部肇一
- 〔一九六九〕「唐代の滙仰宗について」、『駒沢史学』一六、頁一—一三。
- 新井勝龍
- 〔一九九二〕「異類中行について」、『宗学研究』三四、頁一八九—一九五。
- 石井公成
- 〔二〇〇五〕「馬祖における『楞伽経』『二入四行論』の依用」、『駒沢短期大学仏教論集』一一、頁一〇九—一二五。
- 石井修道
- 〔一九七三〕「『宗門統要集』について上」、『駒沢大学仏教学部論集』四、頁四三—五八。
- 〔一九七四a〕「総説・解題」、神奈川県立金沢文庫「一九七四」所収、頁二六一—二六五。
- 〔一九七四b〕「『宗門統要集』について下」、『駒沢大学仏教学部論集』五、頁三七—六三。
- 〔一九七八〕「洪州宗における西堂智蔵の位置について」、『印度学仏教学研究』二七—一、頁二八〇—二八四。

〔二九八二〕「真福寺文庫所蔵の『裴休拾遺問』の翻刻」、『禅学研究』六〇、頁七一—一〇四。

〔二九八五〕「『宗門統要集』と真字「正法眼蔵」——真字「正法眼蔵」の出典の全面的補正」、『宗学研究』二七、頁五八—六五。

〔二九八七a〕「瀧仰宗と曹洞宗」、『宗学研究』二九、頁一七三—一七八。

〔二九八七b〕「瀧仰宗の盛衰（二）」、『駒沢大学仏教学部論集』一八、頁一一—一六二。

〔二九八八a〕『中国禅宗史話』、「真字『正法眼蔵』に学ぶ」禅文化研究所。

〔二九八八b〕「瀧仰宗の盛衰（二）」、『駒沢大学仏教学部論集』一九、頁九六—一三八。

〔二九八九〕「瀧仰宗の盛衰（三）」、『駒沢大学仏教学部論集』二〇、頁二八—七六。

〔二九九〇〕「瀧仰宗の盛衰（四）」、『駒沢大学仏教学部論集』二一、頁八五—一二〇。

〔二九九一a〕「瀧仰宗の盛衰（五）」、『駒沢大学仏教学部論集』二二、頁八七—一二三。

〔二九九一b〕「瀧山教団の動向について——福州大安の「真身記」の紹介に因んで」、『印度学仏教学研究』四〇—一、頁九〇—九六。

〔二九九二〕「百丈教団と瀧山教団」、『印度学仏教学研究』四一—一、頁一〇六—一二二。

〔二九九三a〕「瀧仰宗の盛衰（六）」、『駒沢大学仏教学部論集』二四、頁八三—一二二。

〔二九九三b〕「百丈教団と瀧山教団（続）」、『印度学仏教学研究』四二—一、頁二八九—二九五。

〔二九九六〕「『宗門統要集』よりみた宋代禅の特色」、『駒沢大学禅研究所年報』七、頁二三六—二二六。

〔二九九七〕「『宗門統要集』と『碧巖録』」、『印度学仏教学研究』四六—一、頁二二五—二二一。

伊吹敦

〔二九九七〕『中国禅宗史——禅思想の誕生』、山喜房仏書林。印順「一九七二」の修訂日訳版。

入矢義高

〔二九六八〕「禅語つれづれ（七）多子無し」、西谷啓治編『講座禅』第七卷禅の古典——日本、筑摩書房、月報、頁七—八。同「一九八三、一五五—一六一」〔二〇一二a、一五八—一六四〕に補訂再録。

〔二九六九〕『伝心法要・宛陵録』禅の語録八、筑摩書房。

〔二九七三〕『龐居士語録』禅の語録七、筑摩書房。

〔二九八三〕『求道と悦楽——中国の禅と詩』、岩波書店。訂正増補版に同「二〇一二a」がある。

〔二九八四〕『馬祖の語録』、禅文化研究所。

〔一九八五〕「乾屎橛」、『図書』七月号、岩波文庫（未見）。同「一九八六、九四—一〇二」
〔二〇一二b、九五—一〇三〕に補訂再録。同「一九九五」中国語訳再録。
〔一九八六〕『自己と超越』、岩波書店。訂正増補版に、同「二〇一二b」がある。
〔一九八九〕『臨濟録』、岩波書店。

〔一九九五〕「禅語散論——乾屎橛・麻三斤、蔡毅・劉建訳『俗言語研究』二期、禅文化研究所、頁七一—一三。同「一九八五」の中国語訳。

〔一九九七〕監修『景德伝灯録』三、禅文化研究所。

〔二〇一二a〕『増補 求道と悦楽——中国の禅と詩』、岩波書店。

〔二〇一二b〕『増補 自己と超越』、岩波書店。

宇井伯壽

〔一九三六〕校訂『伝心法要』、岩波文庫。中国訳版に呂寶水「二〇一一」がある。

竹内照夫

〔一九七七〕『礼記』新釈漢文体系卷二八、明治書院。

小川隆

〔二〇〇七a〕『神会』、臨川書店。

〔二〇〇七b〕『語録のことば——唐代の禅』、禅文化研究所。

〔二〇〇八〕『臨濟録』——禅の語録のことばと思想、岩波書店。

〔二〇一〇〕『続・語録のことば——『碧巖録』と宋代の禅』、禅文化研究所。

〔二〇一二〕『語録の思想史——中国禅の研究』、岩波書店。

〔二〇一二〕「禅宗語録入門読本（二六）百丈野狐（下）」、『禅文化』二二五、頁一四三—一五〇。

〔二〇一三〕「禅宗語録入門読本（一八）百丈と滄山」、『禅文化』二二九、頁一四—二二一。

沖本克己

〔一九八八〕「異類について」、『禅文化研究所紀要』一五、頁二七七—二九五。

〔一九九〇〕「南泉斬猫」、『花園大学研究紀要』二二、頁一一—一五。

〔二〇一六〕『沖本克己仏教学論集——第三卷・シナ編二』、山喜房仏書林。

奥村元康

〔二〇一四〕「楞伽經」の文献学的研究——「羅婆那王勸請品」梵藏漢校訂テキスト（その一）、『仙石山仏教学論集』七、頁五四—一五一。

尾崎正善

〔一九八八〕「滄山仰山の著語について——滄仰と初期臨濟下の関係について」、『宗学研究』三〇、頁一九九—二〇一。

風間敏夫

「一九八四」『最後の仏言と南宗禅 伝心法要の研究』、『仏教学』一七、頁一―二五。

春日礼智

「一九六七」『会昌法難の意義』、『東方宗教』二九、頁一―一六。

加藤正人

「一九九七」『唐代の「会昌廃仏運動」に関する一試論』、『比較文化研究』三五、頁一〇〇―一二六。

神奈川県立金沢文庫

「一九七四」『金沢文庫資料全書——仏典第一巻禅籍編』、神奈川県立金沢文庫。

鎌田茂雄

「一九六五」『中国華嚴思想史の研究』、東京大学出版会。

「一九八二」『中国仏教史、第一巻、初伝期の仏教』、東京大学出版会。

亀川正信

「一九四二」『会昌の廃仏に就いて』、『支那仏教史学』六―一、頁四七―六八。

川瀬一馬

「一九七〇」『五山版の研究』上、日本古書籍商協会。

川村雨香

「一九六二」『引導香語抄』、鴻盟社。

姜文善

「二〇〇二」『伝心法要における黄檗希運の禅』、『印度学仏教学研究』五〇―一、頁一三八―二四三。

衣川賢次

「一九九二」『禅の語録を読む②』、『中国語』三九五、内山書店、頁四八―五一。

「二〇一〇」『徳山と臨済』、『東洋文化研究所紀要』一五八、頁三五―七六。

「二〇一七」『臨済録の形成（改稿）』、『臨済録』研究の現在——臨済禅師一二五〇年遠諱記念国際学会論文集』、禅文化研究所、頁二二九―二七二。

木村清孝

「一九七九」『中国仏教思想史』、世界聖典刊行協会。

光地英学

「一九五七」『伝心法要の研究』、『印度学仏教学研究』五一―二、頁五三―五三四。

河野太通

「一九九五」『臨済宗現代住職学講座』、国書刊行会（監修）。

古賀英彦

〔二〇〇三〕『訓注祖堂集』研究報告第八冊、花園大学国際禅学研究所。

吳進幹

〔二〇一八〕「臨済義玄の禅思想再考」、『禅学研究』九六、頁四九—七〇。

齋藤智寛

〔二〇一七〕『首楞嚴経』と臨済禅、『臨済録』研究の現在——臨済禅師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集、禅文化研究所、頁二八九—三一一。

齋藤智寛・村田みお

〔二〇一七〕『古典禅研究——中唐より五代に至る禅宗の発展についての研究』、汲古書院。賈晋華〔二〇一三〕の修訂日訳版。

椎名宏雄

〔一九七九〕「元版『四家録』とその資料」、『駒沢大学仏教学部論集』一〇、頁二二七—二五六。

〔一九八二〕「宋元版禅籍研究（五）——宗門統要集・宗門統要続集」、『印度学仏教学研究』三〇—二、頁八一八—八二〇。

〔一九八五〕「宋元代の大蔵経と入蔵禅籍」、『駒沢大学仏教学部論集』一六、頁二四五—二九〇。同「一九九三、二〇九—二八六」に補訂再録。

〔一九八七〕「『宗門統要集』の書誌的研究」、『駒沢大学仏教学部論集』一八、頁二九九—三三六。

〔一九九三〕『宋元版禅籍の研究』、大東急出版社。

〔一九九八a〕「金蔵本『景德伝灯録』の性格」、『宗学研究』四〇、頁二四九—二五四。

〔一九九八b〕『馬祖四家録』の諸本、『禅文化研究所紀要』二四、禅文化研究所、頁一六一—一八一。

〔二〇〇二〕「解題」柳田聖山・椎名宏雄〔二〇〇二〕所収、頁四二九—四七六。

〔二〇一五〕『五山版禅籍叢刊』第四綱要、臨川書店（主編）。

〔二〇一六a〕『五山版中国禅籍叢刊』卷六、語録一、臨川書店（主編）。

〔二〇一六b〕「解題」同〔二〇一六a〕所収、頁五九一—五九五。

椎名宏雄・鈴木哲雄

〔一九七五〕「宋・元版『景德伝灯録』の書誌的考察」、『禅研究所紀要』四・五、頁二六一—二八〇。

末木文美士・和田有希子

〔二〇一五〕『禅家説』解題、中世禅籍叢刊編集委員会〔二〇一五〕所収、頁五七七—六〇九。

篠原寿雄

「一九五五」 「伝心法要を読んで——旧訓批判を主として——読伝心法要札記抄(一)」、『東洋学研究』一一、頁一三—二七。

「一九五六」 「黄檗の思想 読伝心法要札記抄(二)」、『駒沢大学研究紀要』一四、頁一六七—一八二。

鈴木大拙

「一九四九」 『臨済の基本思想——臨済録における「人」思想の研究』、中央公論社。

「二〇〇〇」 『鈴木大拙全集』第三卷、岩波書店。

鈴木哲雄

「一九八二」 「会昌の破仏と禅宗」、『印度学仏教学研究』三〇—二、頁七七六—七八〇。

「一九八五」 『唐五代禅宗史』、山喜房仏書林。

「一九八四」 『唐五代の禅宗——湖南江西篇』、大東出版社。

「一九八七」 「非心非仏考」、『印度学仏教学研究』三六—一、頁七一—八〇。同「一九九九、一八九—二〇二」に再録。

「一九九三」 「西堂智蔵塔の塔側の刻文について」、『禅研究所紀要』二二、頁六一—七二。同「一九九九、一五五—一六七」に再録。

「一九九五」 「百丈野狐」話についての考察、『愛知学院大学文学部紀要』二五、頁一九。

「一九九九」 『中国禅宗史論考』、山喜房仏書林。

須山長治

「一九八二」 「黄檗希運の思想——平常心と無心」、『印度学仏教学研究』二五、頁一四二—一四三。

「一九八五」 「黄檗希運の語録 百丈懷海との機縁」、『印度学仏教学研究』三三—二、頁六〇五—六〇九。

「一九八六」 「瀛山靈祐の示衆」、『フィロソフィア』七四、頁一五九—一七六。

「一九八七」 『伝心法要』考——「無心」の語例、『宗学研究』二九、頁一八五—一九一。

諏訪義純・中嶋隆藏

「一九九二」 『高僧伝』大乘仏典中国日本篇第一四卷、中央公論社。

関靖

「一九四二」 「金沢文庫の禅籍について」、『積翠先生華甲寿記念論纂』積翠先生華甲寿記念会、頁一八—七一。

曹洞宗宗宝影印本刊行会

「一九九四」『仏果碧巖破関撃節』、曹洞宗宗宝影印本刊行会。
禅文化研究所

「一九九〇」『景德伝灯録』基本典籍叢刊、禅文化研究所。

「一九九二」『碧巖録索引 附種電鈔』基本典籍叢刊、禅文化研究所。

「一九九三」『禅語辞書類聚』三、『碧巖録不二鈔』、禅文化研究所。

「一九九四」『祖堂集』基本典籍叢刊、禅文化研究所。

「一九九七」『引導法語大全』目、自作編、禅文化研究所。

大灯国師真筆景德伝灯録刊行会編

「一九九五」大徳寺蔵、大灯国師真筆『景德伝灯録』、大灯国師真筆景德伝灯録刊行会。

高雄義堅

「一九七五」『宋代仏教史の研究』、百華苑。

高崎直道

「二〇〇九」『大乘起信論・楞伽經』高崎直道著作集八、春秋社。

高崎直道・堀内俊郎

「二〇一五」『楞伽經』新国訳大蔵経、インド撰述部・八、如来蔵・唯識部・二、大蔵出版。

高橋秀榮

「二〇一五」『金沢文庫の達磨宗関係資料と北条頭時』、中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一五」所収、頁五五〇—五五六。

高橋佳典

「一九九九」『聖節に見る武宗の宗教政策…会昌の廃仏と聖節の変容』、『中国古典研究』四四、頁一〇—二〇。

「二〇〇三」『会昌廃仏における宰相李徳裕の意図と役割』、『中国古典研究』四八、頁一四—二九。

玉村竹二

「一九八三」『五山禅僧伝記集成』、講談社。

中世禅籍叢刊編集委員会

「二〇一五」『中世禅籍叢刊第三卷、達磨宗』、臨川書店。

「二〇一七」『中世禅籍叢刊第十卷、稀覯禅籍集』、臨川書店。

張曼涛

「一九六五」『伝心法要に於ける涅槃経の思想』、『印度学仏教学研究』一四—一、頁二二九—二三二。

土屋太祐

「二〇〇八」『百丈懷海の「三句」の思想について』、『印度学仏教学研究』五七—一、頁五七—六〇。

唐代代語録研究会第二班

「一九九三」「南泉語要」第一則上堂訳注、「禪文化研究所紀要」一九、頁一—三七。

東洋文庫日本研究委員会

「一九九〇」「岩崎文庫貴重書書誌解題」、東洋文庫。

常磐義伸

「二〇一一」「南泉の異類中行と楞伽經の兎角牛角」、「松ヶ岡文庫研究年報」二五、頁一—一六。

常盤大定

「一九四二」「大仏頂首楞嚴經」に関する諸問題、「支那仏教の研究」二、春秋社、頁一—二四。

「一九四三」「支那仏教の研究」三、春秋社。

中鉢雅量

「二〇〇七」「唐宋口語釈義拾遺（3）」、「名古屋外国語大学外国語学部紀要」三二、頁一—二六。

長嶋孝行

「一九七三」「禪宗は恵能と壇經以降に——伝心法要より考察して」、「宗教研究」四六—二、頁九一—一一六。

西口芳男

「二〇〇〇」「禪門宝藏録」の基礎的研究、「研究報告」第七冊、花園大学国際禅学研究
所、頁六五四—八一七。

西尾賢隆

「一九七九」「会昌廃仏と金粟如来」、「森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集」朋友書店、頁
六二五—六三九。同「二〇〇六」頁一五一—一六五に補訂再録。

「二〇〇六」「中国近世における国家と禅宗」、思文閣出版。

忽滑谷快天

「一九二三」「黄檗希運の禅」、「禅学思想史」上、玄黄社、頁五五六—五六七。

野口善敬

「二〇〇九」「圓悟心要」と『円悟語録』の「法語」について、「花園大学国際禅学研究
所論叢」四、頁一—四六。

野沢佳美

「一九八九」「解説編」、「古尊宿語録——立正大学図書館所蔵明代南蔵本」立正大学図書館、
頁一—八。

納富常天

- 「一九五八a」 「解題・正安本伝心法要(一)」、『金沢文庫研究』三六、頁七。
- 「一九五八b」 「資料紹介・正安本伝心法要(二)」、『金沢文庫研究』三七、頁六。
- 「一九五八c」 「資料紹介・正安本伝心法要(三)」、『金沢文庫研究』四〇、頁一五。
- 「一九五九a」 「資料紹介・正安本伝心法要(五)」、『金沢文庫研究』四三、頁六。
- 「一九五九b」 「資料紹介・正安本伝心法要(六)」、『金沢文庫研究』四四、頁六。
- ※納富氏の一連の論文には(四)が存在しておらず、符号の打ち間違いとみられる。
- 花園大学国際禅学研究所『圓悟心要』研究会
- 「二〇一四」 「『圓悟心要』訳注(二)」、『教学研究紀要』一二、頁五五―九四。
- 原田弘道
- 「一九八六」 「仏行と罪相——「南泉斬猫」話を資縁として」、『駒沢大学仏教学部論集』一七、頁一二五―一四二。
- 原田憲雄
- 「一九七四」 「南泉斬猫」、『京都女子大学人文論叢』二三、頁八六―一〇〇。
- 平野宗浄
- 「一九七二」 「南泉と趙州」、『印度学仏教学研究』二〇―一、頁二七三―二七六。
- 「一九七四」 「南泉と臨済——自由という言葉をめぐる」、『印度学仏教学研究』二三―一、頁六一―六四。
- 日種讓山
- 「一九三五」 「黄檗禪師の禅法(上)」、『禅学研究』二四、頁二六―五二。
- 「一九三六」 「黄檗禪師の禅法(下)」、『禅学研究』二五、頁一―二四。
- 芳賀洞然
- 「一九九六」 『五燈会元鈔講和——中国禅界の巨匠たち』、淡交会。
- 増田英男
- 「一九六八」 「伝心法要」、『講座〈禅〉第六卷——禅の古典——中国』筑摩書房、頁一三二―一五〇。
- 道端良秀
- 「一九五七」 『唐代仏教史の研究』、法蔵館。
- 嶺興嶽
- 「二〇〇二」 『中国祖跡巡礼の旅』、成文社。
- 望月信享
- 「一九二二」 「大仏頂首楞嚴經真偽問題」、『仏教学雑誌』三一、頁一―二二。
- 柳幹康
- 「二〇一二」 「禅者が見た心——馬祖の『楞伽經』解釈の新しさ」、『東アジア仏教研究』一〇、頁一〇五―一四〇。

〔二〇一五〕『永明延寿と『宗鏡録』の研究——一心による中国仏教の再編』、法蔵館。
〔二〇一六〕『栄西と『宗鏡録』』、『印度学仏教学研究』六五—一、頁九—一五。

柳田聖山

〔一九六八〕「馬祖禪の諸問題」、『印度学仏教学研究』一七—一、頁三三—四一。

〔一九六九〕入矢義高「一九六九」解説、頁一五一—一八四。

〔一九七二〕「古尊宿語録考」、『花園大学研究紀要』二、頁一—四八。同「一九八四」に再録。

〔一九七二〕『臨濟録』仏典講座三〇、大蔵出版。

〔一九七四〕高麗本『禪門撮要・禪源諸詮集都序・法集別行録節要』禪学叢書之二、中文出版社（主編）。

〔一九七五〕『宝林伝・伝灯玉日英集——付録：天聖広灯録』禪学叢書之五、中文出版社（主編）。

〔一九七九〕『禅林象器箋（上）』禪学叢書之九、中文出版社（主編）。

〔一九八三〕『四家語録・五家語録』禪学叢書之三、中文出版社（主編）。

〔一九八四〕『古尊宿語要』禪学叢書之一、中文出版社（主編）。

〔一九八五〕「語録の歴史——禅文献の成立史的研究——」、『東方学報』五七、頁二一—六六三。同、〔二〇〇一b、三—五二六〕に補訂再録。

〔二〇〇〇〕「四家録と五家録」、『松ヶ岡文庫研究年報』一四、頁一—三〇。同、〔二〇〇一b〕に再録。

〔二〇〇一a〕「禅門宝蔵録解題」、頁一—二六。西口芳男「二〇〇〇」所収。同、〔二〇〇一b〕に再録。

〔二〇〇一b〕『禅文献の研究 上』柳田聖山集第二卷、法蔵館。

柳田聖山・椎名宏雄

〔一九九九〕『禅学典籍叢刊』第一卷、臨川書店（編集）。

〔二〇〇二〕『禅学典籍叢刊』別巻、臨川書店（編集）。

山崎宏

〔一九六九〕「唐代後期の居士裴休について」、『仏教史学』一四—四、頁一—一六。同「一九八一、二五—二六八」に補訂採録。

〔一九八二〕『中国仏教・文化史の研究』、法蔵館。

吉川忠夫

〔一九九二〕「裴休伝——唐代の一士大夫と仏教」、『東方学報』六四、頁一一五—二七八。

吉水智海

「一九〇六」『支那仏教史』、金尾文淵堂。

古田宗忠

「一九三八a」 「黄檗禪師のへ心の考察」、『禅学研究』二八、頁三〇—四五。

「一九三八b」 「黄檗禪師のへ心の考察（下）」、『禅学研究』二九、頁三三—四九。

和田有希子

「二〇一五」『血脉論』解題、中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一五」収録、頁六四五—六五三。

「二〇一七」『伝心法要』解題、中世禅籍叢刊編集委員会「二〇一七」収録、頁六九—七〇一。

【中国語】

印順

「一九七二」『中国禅宗史——從印度禅到中華禅』、正聞出版社。修訂日訳に、伊吹敦「一九九七」がある。

王学信

「二〇一三a」 「百丈懷海与黄檗希運（上）」、『海内与海外』四月号、頁七二—七五。

「二〇一三b」 「百丈懷海与黄檗希運（中）」、『海内与海外』五月号、頁七五—七七。

「二〇一三c」 「百丈懷海与黄檗希運（下）」、『海内与海外』六月号、頁七五—七七。

賈晋華

「二〇一三」『古典禅研究——中唐五代禅宗發展新探』、上海人民出版社。修訂日訳に、齋藤智寛・村田みお「二〇一七」がある。

邢東風

「二〇一七」 「山南海北活黄檗」、『中国仏学』第四〇期、頁一—三二。

高玉春

「二〇〇〇」 「裴休与仏教」、『邢台師範高専学報』第三期、頁四一—四五。

「二〇〇八」 「臨済宗研究十五題」、『高校社科動態』第四期、頁三一—三七。

黄懺華

「一九七四」『中国仏教史』、新文豊出版。

黄楼

「二〇一二」 『唐宣宗大中政局研究——付録「唐宣宗詩歌輯考」』、天津古籍出版社。
吳廷燮

「一九八〇」『東方鎮年表』（全三冊）二四史研究資料叢刊、中華書局。

伍先林

〔二〇一三〕「黃檗希運的禪學思想」、《『弘學研究』第二期、頁三一—三三三。
吳平

〔二〇〇九〕《圖說中國佛教史》、上海出版社。

岑仲勉

〔一九七九〕《唐史余瀋》、上海古籍出版。

謝重光

〔二〇一〇〕「百丈懷海伝法弟子考述」、《寧德師專學報》（哲學社會科學版）第四期、頁一—一二。

拾文

〔一九八二〕「黃檗禪師墓塔在江西宜豐發現」、《法音》六月、頁四六。

蔣九愚

〔二〇〇二〕「黃檗希運禪學思想探析」、《江西社會科學》第九期、頁一〇七—一一〇。

新文豐出版公司編輯部

〔一九七九〕《石刻史料新編》三、新文豐出版。

大刃

〔一九八六〕「護法宰相裴休」、《五台山研究》第三期、頁二八—三〇。

段觀宋

〔一九九八〕「越杖」試詠、《古漢研究》第四期、頁九一。

張煜

〔二〇一〇〕《唐代佛教》劍橋中華文史叢刊、上海古籍出版社。WEINSTEIN [1987] の中国語訳。

鄭曉江

〔二〇〇三〕「黃檗古寺——尋訪希運禪師」、《尋根》八月、頁一九—二六。

杜寒風

〔一九九七〕「黃檗希運禪學思想三題」、《宗教学研究》第二期、頁八〇—八八。

杜繼文・魏道儒

〔二〇〇八〕《中國禪宗通史》、江蘇人民出版社。

塗師平

〔二〇〇四〕「宜春禪宗文化遺址巡禮」、《南方文物》第四期、頁九三—九六。

道本

〔二〇〇一〕「黃檗禪學思想述論」、《中國佛教學術論典》二六、頁一八五—二三七。

呂寶水

〔二〇一一〕『黄檗斷際禪師伝心法要』 台湾商務印書館。宇井伯壽「一九三六」の中訳版。
李嘉言

〔一九八三〕新校『長江集新校』、上海古籍出版社。

劉澤亮

〔一九九五〕『伝心法要』の邏輯結構、『世界宗教研究』第四期、頁六八―七三。

〔一九九七〕黄檗禅学与裴休、李忱、『湖北大学学报』（哲学社会科学版）第四期、
頁二九―三三。

〔一九九九〕『黄檗禅哲学思想研究』、湖北人民出版社。

〔二〇〇〇〕『黄檗禅学的道禅品格』、『世界宗教研究』第三期、頁四九―五五。

〔二〇〇六〕『臨濟録』与黄檗宗旨、『厦門害学学報』哲学社会科学版、第五期、頁五六―
六二。

【英語】

BLOFIELD, John

〔1958〕 *The Zen Teachings of Huang Po: On the Transmission of Mind*, Grove Pr.

FERGUSON, Andy

〔2011〕 *Zen's Chinese Heritage*, WISDOM PUBLICATIONS.

FOSTER, Nelson • SHOE, Jack, Shoemaker,

〔1996〕 “Huang-po,” In *The Roaring stream: a new Zen reader*, 90-95, The Ecco Press.

KIM, Ha, Poong

〔2010〕 *To see God, to see the Buddha: an exploration of seeing spirituality with Meister Eckhart, Nāgārjuna, and Huang Bo*, Sussex Academic Press.

MCRAE, John R

〔2005〕 “Essentials of the transmission of mind / translated from the Chinese,” In *Zen text*, BDK
English Tripiṭaka, Numata Center for Buddhist Translation & Research.

WEINSTEIN, Stanley

〔1987〕 *Buddhism under the Tang*, Cambridge University Press. 中国語訳版、張煜〔二〇一〇〕
かみろ。

WELTER, Albert

〔2008〕 *The Linji lu and the creation of Chan orthodoxy : the development of Chan's records of*

sayings literature, Oxford University Press.

WRIGHT, Arthur F

[1959] *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press.

WRIGHT, Dale, S

[2004] “The Huang-po Literature,” In *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts*, Steven Heine and Dale S. Wright, 107-135, Oxford University Press.

WU, John C.H

[1996] “Pai-chang and Huang-po,” In *The Golden Age of Zen*, 82-110, Doubleday.

初出一覧

本論文のうち既発表の論文を用いた箇所は左記のとおりである。ただし本論文作成にあたり、それぞれ大幅な補訂を加えている。

第二章第一節

『伝心法要』に見る唐代禪の思想展開——ありのままの馬祖禪から空に回帰する黄檗の禪へ——」『印度学仏教学研究』六六―一、二〇一七年

第二章第二節

「唐代禪の思想展開——空に回帰する黄檗の禪から既に空なる臨済の禪へ——」『禅学研究』九六、二〇一八年

第三章第一節第一項

「黄檗希運の嗣法について」『禅学研究』八八、二〇一〇年

第三章第一節第二項

「黄檗希運と南泉普願」『教学研究紀要』一〇、二〇一二年

第三章第二節第一項

「断際禪師と麤行沙門」『禅学研究』九三、二〇一五年

付論

「黄檗希運と会昌の廃仏」『禅学研究』九〇、二〇一二年