

# 「黄檗度母話」の形成と受容

小川 太龍

## はじめに

本稿は、「黄檗度母話」の構成と形成目的、そして中国・日本における成立過程とその受容について分析を行うものである。<sup>①</sup>

「黄檗度母話」とは、臨濟宗宗祖・臨濟義玄（?—八六六／八六七）の師、黄檗希運（?—八五〇頃）と、その母の伝説的な機縁話であり、その基本構図は「黄檗の訪問」「母の失命」「黄檗の秉炬法語」「母の生天」から成っている。また、本稿における「黄檗度母話」という呼称は、即非如一（二六一六—二六七二）の画賛題である「黄檗和高度母図」により、その内容に照らして仮に名付けたものである。

まず以下に、管見の限りこの話の初出と目される『韻府群玉』（一三〇七年成書）所収の「黄檗度母話」を挙げる。<sup>②</sup>

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、在江西多年不歸。」因借宿婆親為洗足。運足心一誌甚大。<sup>③</sup>婆失記是其子。次日、運辭去、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轉為男子身、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（一三五六年・至正一六）本 新增説文「韻府群玉」卷一三、第七冊、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く。母趕いで福清渡に於いて云わく、「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。母趕いで福清渡に至るも、運已に舟に登る。母一跌して終わる。運回らず、但だ隔岸に於いて乗炬法語に云わく、「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。

「足心誌（＝足の中心のほくろ）」の項に言う——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。〔そして、母を訪ねると、〕一人の老婆が出て問うた、「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、「私にも子が一人おりますが、江西に行つたきり帰つてこないのです」と言った。そして黄檗は一夜の宿を借り、老婆は自ら黄檗の足を洗つた。黄檗の足の裏の中心には一つの大きな黒子ほくろがあった。しかし、老婆はそれが我が子であることに気付かなかつた。次の日、黄檗は出立し、三里行つたところで村人に語つた、「我が母は私分が分からなかつた、しかし母に一目会えて満足だ」と。村人はこの話を黄檗の母に知らせた。母は追いかけて

清の渡に着いたが、黄檗はすでに舟に乗っていた。「それを追って」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、九族が天に生じる』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」と。そして、たいまつを投げると炎が上がった。兩岸の人々は、黄檗の母が火災の中で男子の身となり、光に乗り夜摩天（＝六欲天の第三）の宮殿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という。

この話は、現代の日本臨濟・黄檗両宗において葬儀における引導法語——死に臨んで開悟へ導く語——と秉炬の由来として、<sup>(5)</sup>葬祭の場で語られている。またそこでは、母の目が不自由であったとも、黄檗の足にあったのは瘤<sup>(6)</sup>であったとも言われている。<sup>(6)</sup>

このように伝承の変化はあるも、現代の日本では広く知られる話である。しかしながら、これまでこの話が直接、禅籍に採録されることはなかった。<sup>(7)</sup>

つまりこの話には、伝承の変化と、禅籍において扱われないにも関わらず禅門を中心に広く知られる、という不可解な点が見えるのである。しかし、この話に対する先行研究は、わずかに永井政之「二〇〇二」や邢東風「二〇一七」において部分的に言及される程度であり、分析の余地が多く残されている。そこで、本稿では以下の三点から「黄檗度母話」について分析を加える。

一、「黄檗度母話」の構造

二、「黄檗度母話」の形成意図

三、「黄檗度母話」の中国・日本における成立と受容

以上の分析により、「黄檗度母話」の全容を明らかにすることを目指す。これは、現在の日本臨濟・黄檗両宗が葬儀を行う際の引導の意義を考える上でも、重要な作業になると考える。

### 一、「黄檗度母話」の構造

次の三つの語句について分析を行う。これらはいずれも「黄檗度母話」において、構造上も後代の受容においても重要な意味を持つものである。

- (一) 足心の黒子
- (二) 一子出家、九族生天
- (三) 大義渡

(一)は『韻府群玉』に「足心一誌」と記される「足下（＝足の裏）の中心の黒子<sup>ほくろ</sup>」のことであり、(二)は『韻府群玉』の、「一子出家、九族登天」と同意である。以上の三つの語句の由来と意味を分析することにより、話の構造と性質が明らかになる。

#### 一―一、足心の黒子

ここでは、「黄檗度母話」における足下の黒子<sup>ほくろ</sup>の意味についての分析を通して、母の目が不自由であり、黄檗の足にあったのは瘤<sup>こぶ</sup>であったという、二つの異なる伝承が生じた経緯を考察する。

そもそも、足下の黒子は仏典において瑞相とする例が見える。『大方等大集経』（以下、『大集経』）において、光味仙人が釈迦に二十八宿星のうち女星と虚星を説く中で、足下の黒子について述べている。この光味仙人の説について

釈迦は否定し、また、虚星については一部、吉祥とは言えない記述も見える。しかし少なくとも、両星の性質として名声や増長、福德富貴といった瑞相があり、いずれも特徴として足下に黒子を持つことが記されている。このことから、『大集経』が編まれた当時、足下の黒子は富貴を示すという説があったことが窺える<sup>(8)</sup>。また、同様の説は中国の仏教典籍にも見える。『統高僧伝』に釈法鸞(唐僧・生没年未詳)の足の裏にハッキリとした黒子があり、人相見が「成長すれば將軍となり、高名を天下にとどろかすでしょう」と述べたという箇所がある<sup>(9)</sup>。

以上の『大集経』『統高僧伝』の説は占術者の発言だが、仏教文献に足下の黒子が瑞相として記されているのは確かである。そして、このような記載は一般文献にも見える。宋代の随想集である『能改齋漫録』には、「足下黒子大貴」という項目が立てられ<sup>(10)</sup>、唐代の安史の乱の首謀者であった安祿山(七〇五―七五七)にも瑞相としてそれがあったという伝説が編まれている<sup>(11)</sup>。

このように、足下の黒子は瑞相とされるわけだが、それ以外に特別な意味が託される場合がある。以下のお話では、足下の黒子が、生き別れた夫婦が相互を認識する手がかりとなっている。

初、昌為州書佐、其婦婦寧於家、遇賊被獲、遂流転入蜀為人妻。其子犯事、乃詣昌自訟。昌疑母不類蜀人、因問所由。対曰、「妾本会稽余姚戴次公女、州書佐黄昌妻也。妾嘗歸家、為賊所略、遂至於此。」昌驚、呼前謂曰、「何以識黄昌邪。」対曰、「昌左足心有黒子、常自言『当為二千石。』」昌乃出足示之。因相持悲泣、還為夫婦。

(『後漢書』卷七七、酷吏列伝第六七、黄昌伝・中華書局本、第九冊、二四九七頁)

初め、「黄」昌、州の書佐為りしに、其の婦、家に帰寧するに、賊に遇いて獲られ、遂て流転して、蜀に入り人の妻と為る。其の子、事を犯し、乃ち昌に詣でて自訟す。昌、母の蜀人に類せざることを疑い、因つて所由を問

う。対えて曰わく、「妾、本と会稽余姚の戴次公が女にして、州の書佐、黄昌が妻なり。妾、嘗て家に帰るに、賊の略する所と為り、遂て此に至る」と。昌、驚きて前に呼びて謂いて曰わく、「何を以て黄昌と識る邪」と。対えて曰わく、「昌の左の足心に黒子有り、常に自から言う『当に二千石為り』と」と。昌、乃ち足を出し之に示す。因つて相持、悲泣して、還つて夫婦と為る。

黄昌伝に言う——黄昌が州の書佐を務めていた頃、その妻が里帰りしようとしたところ、賊に囚われ、放浪の末、蜀に行き着きある人の妻となっていた。そしてその子が罪を犯し、黄昌のところへ自首をした。黄昌は、その母が蜀の人ではないと疑い、その来歴を問うた。その母は答えて言った、「私は、もともと会稽余姚の戴次公の娘で、州の書佐であった、黄昌の妻でした。かつて私は、里帰りしようとしたところを賊に囚われ、そして今に至っているのです」。黄昌は驚いて、面前に呼んで言った「黄昌について識っていることに何がある」。答えて言った、「我が夫、黄昌の左の足の裏に黒子があり、常日頃、自から『これは当に二千石の相（＝太守や諸侯王の相）だ』と言っていたものです」と。黄昌は、それを聞いて足を出して見せた。これによって抱き合い泣き、夫婦に戻った。

これは、五世紀の南北朝時代に編まれた『後漢書』に見える話であり、足下の黒子が瑞相であり、それにより生き別れた夫婦がお互いを認識できたことが明記されている。また、北宋の『太平広記』には、蜀の皇帝劉備玄德の部下であった姜太師が、生き別れた父を奴として鞭打っていたが、その父が子の足心の黒子を覚えていたことで父子として再会を果たす話が載せられ、同じく北宋期の『太平御覧』には、『後漢書』の黄昌伝とは反対に夫が妻の足下の黒子を覚えていたことにより再会する話が載せられている。<sup>13)</sup>

このように、足下の黒子は瑞相という以外に、生き別れた肉親がお互いを認識する証拠として説話中に用いられる

例が見えるのである。

しかし「黄檗度母話」を見ると、足下の黒子が明記され、また足を洗うという、その黒子を見たことを示唆する表現があるも、母は我が子を認識できておらず、子の黄檗のみが一方的に母を認めるだけである。すなわち、この話は生き別れた肉親と、足下の黒子という『後漢書』黄昌伝等と同様の要素が描かれるも、親子としての真の再会を果たせていないのである。<sup>14</sup>

そこで、この矛盾を整えるために、(一)母が盲目であったとされ、(二)黄檗の足にあったのは黒子ではなく瘤であったという、序で述べたような二段階の変化が生じたのだと考えられる。

まず、一段階目の変化は母の失明である。すなわち、母は失明していたからこそ、足下の黒子を認識できず、黄檗を我が子と認めることができなかつたということである。

運庵普願(一一五六―一二二六)の「大義渡」と題する偈頌にそれを示唆する表現が次のように見える。

孩兒不見棄渾身、可惜婆婆眼不親。白浪洪波無了日、至今愁殺渡頭人。

〔運庵普嚴禪師語録〕Z121.654b-655a)

孩兒、渾身を棄てるを見ず、惜むべきは婆婆の眼親しからざること。白浪洪波、了日無く、今に至るまで渡頭の人を愁殺す。

大義渡の偈頌に言う——子〔黄檗〕は〔母が〕身をなげうったところを見ていない、惜しむべきは母の目が不自由であったことだ。波がおさまることはなく、今でも大義渡の岸に望む人を悲しませる。

この偈は大義渡という題目とその内容から、「黄檗度母話」を前提としていえると考えられ、明確に母の目が不自由であったことを述べている<sup>(15)</sup>。なお、この偈は運庵のものとしてされるから年代的には『韻府群玉』が成立する以前のものとなる。これは話の形成史に関わるため、「三一」において他の資料と共に改めて分析を行う。

いずれにせよ、この偈からは「黄檗度母話」は偈の題材になるほどに知られており、同時に母の目が不自由であったという説が古くから存在していたことが理解できる。そして、この説は時代が下ると定着することになる。即非の「黄檗和尚度母図」と題される三首の賛のうち、以下の二首にそれが分かる表現が見える（残る一首は注を参照された<sup>(16)</sup>）。

相見依然在別峰、娘睛双瞎子双聾。没絃琴上無生曲、别有宮商調不同。

〔即非禪師全録〕卷一〇「黄檗和尚度母図」K38672c)

相<sup>ま</sup>見<sup>み</sup>見<sup>み</sup>えるも依然として別峰に在り、娘<sup>は</sup>の<sup>は</sup>睛<sup>ひ</sup>は<sup>と</sup>み<sup>か</sup>は<sup>た</sup>双<sup>ふ</sup>つ<sup>た</sup>ながら瞎<sup>か</sup>にして子<sup>こ</sup>は<sup>た</sup>双<sup>ふ</sup>つ<sup>た</sup>ながら聾<sup>ろう</sup>なり。没<sup>な</sup>絃<sup>げん</sup>琴<sup>きん</sup>上<sup>じやう</sup>に曲<sup>きよく</sup>を生<sup>な</sup>ずること無く、別<sup>べつ</sup>に宮<sup>きゆう</sup>商<sup>しやう</sup>有<sup>あ</sup>りて調<sup>てう</sup>べ<sup>つ</sup>同<sup>どう</sup>じ<sup>か</sup>らず。

即非の賛に言う——再会を果たしても依然として別々の山にあるようで、「それは」母の両目が盲であり子〔黄檗〕の両耳は聾〔だから〕だ。弦の無い琴が曲を奏でるはずがない、「しかし」格別の音色があり唯一不二の調べだ。

黄檗由来号大虫、大虫好個闊喉嚨。吞乾愛海無涓滴、咒起盲龜化活龍。

〔即非禪師全録〕卷一〇「黄檗和尚度母図」K38672c)



黄槩、由来の号大虫、大虫、好個の闊喉嚨。吞乾す愛海、涓滴無く、呪起して盲龜、活龍と化す。

いわく——黄槩は「百丈から」虎と名付けられた、その虎には、すばらしく大きなどがある。大海を飲み尽くし一滴も残さない、「黄槩は」偈を唱え盲目の龜を生き生きとした龍に変えた（＝盲目の母を昇天させた）。

賛題と内容から、盲目の娘と盲龜は共に黄槩の母を指している。

以上、母が盲目であったことは、この話が『韻府群玉』において文章として成立する以前から要素としてあり、後代にはそれが一般化したと考えられる。これは前述のように、母が黄槩の足下の黒子を認識できなかったという理由に加えて、渡に誤って落ちて失命してしまったことを説明する意図もあろう。なお、即非の賛よりも早い、一五世紀末の日本における資料にも、母の目が盲目であったことを記すものがある（八六頁「資料」【日本】②参照）。

次の、黄槩の足にあったのは黒子ではなく瘤であったという変化は、以下の経緯によると考えることができる。すなわち、母が盲目であれば、黄槩の足下の黒子に気付くことができず、そうすると、足下の黒子も母が足を洗うという行為も意味をなさなくなる。そこで、黄槩の足の特徴と母が足を洗うという行為に意味を持たせたまま、さらに、再会の契機という要素を残すために、黄槩の足にあったものが、黒子から瘤に変化した、ということである。

古い資料にはこのことが記されないが、先の『即非全録』の黄槩に対する記述に、「足に肉痣有り（足有肉痣）」と見える（『即非禪師全録』巻二五「仏祖正印源流道影贊・黄槩章」*正印源流道影贊・黄槩章*）。この「肉痣」とは、「腫瘍、できもの、はれもの」のことであり、いわゆる瘤に通じる。つまり、資料は限られるが、少なくとも一七世紀には黄槩の足に瘤様のものがあつたとする資料が見えるのである。<sup>18)</sup>

以上、足下の黒子とは、仏教文献をはじめ中国の文献に瑞相として記され、さらに、中国の文献には古くから生き別れた肉親がお互いを認識する要素として描かれるのである。しかし「黄檗度母話」では、相互認識の手掛かりになるはずの足下の黒子があるにも関わらず、黄檗の母は我が子と気付くことがなかった。そこで、その矛盾を解消するために母が盲目であったという説が生まれ、さらに、その説と話の整合性をとるために、黄檗の足にあったのは黒子ではなく瘤であったという説が生まれた、という一連の変化が考えられるのである。

#### 一―二 一子出家、九族生天

ここでは、黄檗が母に与えた法語に見える「一子出家、九族生（登）天」の語につき、その由来を分析する。これについては、道端良秀「一九八六、二三四―二三七」と永井政之「二〇〇二」において論じられている。道端氏は、『沙門不敬王者論』に近い表現が見えることを指摘しているが、「黄檗度母話」等の本稿で検討する諸資料には言及していない。また、永井氏は、「一子出家、九族生天」について、孝との関係から詳細な分析を行いながら、「黄檗度母話」についても部分的に触れている。しかし、両氏の分析は、「黄檗度母話」に主眼を置いたものではなく、語の由来について語の形成過程を分析する。

さて、「黄檗度母話」に「母が」若し生天せざれば、諸仏妄言なり」というように、これは諸仏の語と言うが、この語を記載する経典は見当たらない。それに近い表現としては、道端良秀「一九八六、二三五―二三六」が指摘するとおり、廬山慧遠（三三四―四一六）が東晋の王、桓玄（在位・四〇三―四〇四）に対して述べた『沙門不敬王者論』に見える次の語がある。

如令一夫全德、則道洽六親、沢流天下。雖不処王侯之位、亦已協契皇極、在宥生民矣。是故、内乖天属之重而不違其孝、外闕奉主之恭而不失其敬。

〔弘明集〕卷五『沙門不敬王者論』「出家」(T52:30b)

如<sup>も</sup>令し一夫、徳を全うすれば、則ち道、六親を洽<sup>うるお</sup>し、沢、天下に流る。王侯の位に処せざると雖も、亦た已に皇極に協契し、生民を在宥す。是の故に、内に天属の重に乖いても其の孝に違わず、外に主を奉るの恭を闕くも其の敬を失わず。

慧遠は上奏する——もしも一人が徳を完成すれば、真理たる道は六親(父母・兄弟・妻子)にゆきわたり、その恩沢は天下に流布します。王侯の位になくとも、すでに帝王が行うべき正しい道と一致し、民があるがままに統治することに適うのです。だから出家は、内面的には親族の重い恩に背いているように見えますが、孝に逆らうわけではなく、外面的には君主に仕える恭敬を欠くように見えますが、恭敬を失うことにはならないのです。

一人が得道すれば六親をはじめ天下が救われると、「一子出家、九族生天」に近い表現が見える。<sup>19)</sup> また、仏典以外であればさらに古いものとして、後漢の王充(二七一―一世紀末頃)『論衡』に、次の記述が見える。

儒書言、「淮南王学道、……王遂得道、举家升天。畜産皆仙、犬吠於天上、鶏鳴於雲中。」此言仙薬有余、犬鶏食之、并随王而升天也。

〔論衡〕卷七「道虚」・中華書局本『論衡校釈』第二冊、三一七頁)

儒書言わく、「淮南王、道を学び、……王、遂に道を得、家を挙げて天に升る。畜産も皆な仙となり、犬は天上に吠え、鶏は雲中に鳴く」と。此れ仙薬、余り有りて、犬鶏、之を食い、並びに王に随いて天に升ると言うなり。

道教の書に言う——漢の高祖の孫、淮南王、劉安（前一七九—前二二三）は道術を学び、……王はとうとう道術を会得し、一家の者こそぞつて天に昇ったという。家畜まで皆な仙となり、犬は天上で吠えて、鶏は雲の中で鳴いたという。これ（＝鶏や犬も昇天したこと）は仙薬の余りがあって、それを犬や鶏が食べ、王に随って昇天したということである。

一人が仙術を極め道を得れば、一族も昇天したという。王充はこれを虚言として批判するが、当時そのような説が知られており、これが「一人得道、鶏犬昇天」という俚諺の典故とされている。<sup>20</sup>

このように、「一子出家、九族生天」の語の祖型はかかる俚諺にあると考えられ、それに近い表現は、中国における仏教文献にも古くから見えるのである。

また、「一子出家、九族生天」の語自体は、黄檗とほぼ同時代の洞山良价（八〇七—八六九）が次のように用いたという。

……欲報罔極深恩、莫若出家功德。載生死之愛河、越煩惱之苦海、報千生之父母、答万劫之慈親、三有四恩無不報矣。故経云、「一子出家、九族生天。」良价捨今生之身命、誓不還家。……

〔禪門諸祖師偈頌〕下之下「洞山辭親書」Z116.976a

……罔極の深恩に報いんと欲せば、出家の功德に若くは莫し。生死の愛河を載り、煩惱の苦海を越え、千生の父

母に報い、万劫の慈親に答う。三有四恩、報いざること無し。故に経に云わく、「一子出家すれば、九族天に生ず」と。良价、今生の身命を捨て、誓って家に還らず、……

洞山は出家に際して述べた——限りなき深い恩に報いようと思うならば、出家の功德に勝るものはありません。生死の愛欲の河を乗り越え、欲望という苦しみの海を越え、あまた数多の父母の恩に報い、永劫の慈悲深き親に応えることができましょう。「そして」世界の四つの恩に必ず報いるのです。だから經典に言うのです、「一人が出家すれば、九族が昇天する」と。私は今生のこの命を賭して、誓って家に帰ることはありません、……

永井政之「二〇〇二、九」が指摘するとおり、これは洞山が出家に際して母親へ贈った手紙とされる。ここでは、親からの大恩に出家することで報いることができるという文脈でこの語が用いられている。しかし、この文章は彼のことを記載する他の灯史や語録類(22)には見えず、これを載せる『禪門諸祖師偈頌』は、『韻府群玉』が成立した頃と同じ南宋頃の成立と考えられる。このことから、永井政之「二〇〇二、一一」が指摘するとおり、南宋代に洞山に仮託してこの文章が作られた可能性を考えることができる。

少なくとも、「一子出家、九族生天」の語が用いられはじめるのは、北宋代以降の文献である。そしてそこでは、問答の題材や、ただ古語として紹介するのみであり、厳密には「黄檗度母話」や洞山の引用とは用いられた意図が異なっている。(23)

いずれにせよ、宋代から文献上に見えはじめたこの類の語は、「一子出家、九祖昇天」(清代『万法帰心録』Z114797b等)や「一子出家、七祖生天」(注19参照)というような派生表現を生みながら後々まで用いられ続けることとなる。(24)

なお、これまでに見た「一子出家、九族生天」とは意味内容が異なるが、北宋の遺聞を集成した、何遠(二〇七七

一一四五)の『春渚紀聞』には、「每一人得道、九天皆賀」(中華書局本『春渚紀聞』卷三「翊聖敬劉海蟾」四〇頁)という語が見え、また、前漢の恩賞問題を題材とした元曲の『賺蒯通』には、「一人造反、九族全誅」(小松謙「二九八二、九二一」)という語が見える。このように、表現が似る語も宋代以降に見えるようになるのである。

以上のように、「黄檗度母話」に見える「一子出家、九族生天」の語の原型は、中国で古くから人口に膾炙した俚諺にあり、それが仏教にも取り入れられたことが考えられる。少なくとも、「一子出家、九族生天」の語は、文献的には宋代以降の典籍に見える語であり、結論を先取ると、南宋以降には「孝」を示す語として用いられる傾向にあり、「黄檗度母話」での用例はそれにあたる。この点については、次節の分析を合わせるにより一層理解できよう。

### 一一三 大義渡

「大義渡」という語は、時代が下ると「黄檗度母話」を想起させる語として使用されることとなる。

この呼称の由来について『韻府群玉』では、黄檗と母の機縁話により、もともと「福清渡」と呼ばれていた場所が「大義渡」になったと述べていた<sup>25)</sup>。

しかし、この大義渡の名称由来については、南宋の淳熙年間(一一七四—一一八九)に編まれた福州の地方志である『淳熙三山志』に全く異なった、以下の説が見える。

……即此渡貞觀中、別駕衛縉持、見其処商旅賓主有序。故以名之。

(『淳熙三山志』卷五「大義渡」・中華書局『宋元方志叢刊』卷八、七八三三下)

……即ち此の渡は貞觀中(六二七—六四九)、別駕の衛縉持、其の処の商旅の賓主に序有るを見る。故に以て之を

名づく。

「大義渡」の項に言う——この渡（の名）は、唐の貞観年間に、州の行政次官であった衛氏<sup>26</sup>が、そこを渡る旅商人たちに秩序があることを見たことにより、名付けられたのである。

この記述は、後に『広輿記』（明末清初）や『福建通志』（清代）といった地方志も承けている。大義渡を立項し、名前の由来を記すものは右記のもの程度だが、これら地方志には、「黄檗度母話」を承けて福清渡が大義渡になったと記すものは見えないのである。

なお、無著道忠（一六五三—一七四五）の『五家正宗贊助桀』に立項される「大義渡」にも、『福建通志』と同文のものが見え、「陳仲晦『閩中記』〔冠注一ノ四十一ノ一丈〕の引用としており、最終的に「未だ孰<sup>いず</sup>れか是なるを知らず（未知孰是）」と述べる（柳田聖山「一九九一、一五四a」）。『閩中記』は、唐の林譜（生没年未詳）の撰であり、八五〇年に一〇巻本として成立したというが、散佚している。無著の言う陳仲晦の『閩中記』という書籍は確認できないが、もしも、無著が唐代に編纂された『閩中記』を参照していたならば、「大義渡」の名の由来は、「黄檗度母話」を踏まえていない可能性が高くなる。

このような地方志の記述と、「黄檗度母話」の記述のどちらが先に存在したのか現時点で確定することはできない。しかし少なくとも、異なった由来があるも、次節以降の分析で明らかになるとおり、時代が下ると中国・日本両国において、「大義渡」は「黄檗度母話」を想起させる語として定着するのである。

## 一―四 小結

以上、「黄檗度母話」の構成の上で重要な要素である、「足心の黒子」「一子出家、九族生天」「大義渡」という、三点の語句について分析を行った。

三点の語句のうち、「足心の黒子」の意味と「一子出家、九族生天」の語は、仏典等にも近い意味や表現が見えるも、どちらも古くから中国において用いられる俗諺に由来することが考えられた。そして、「大義渡」の名付けには異なった由来があった。つまり、「黄檗度母話」は種々の俗諺や要素が組み合わされ形成されていたのである。これは、母が昇天の際に男子の身に転じたという記述が、『法華経』に見える龍女が成仏する際に男子の身に変成したという故事を踏まえていると考えられることから言えよう。<sup>27)</sup>

そして、本節で分析した三点の語句の性質に目を向けると、三点全てが「孝」思想に関連するものでもある。これは、「黄檗度母話」を理解する上で重要な要素であるため、節を改め詳しく分析を行うこととする。

## 二、「黄檗度母話」の形成意図

ここでは、「黄檗度母話」が形成された意図と経緯について、この話の鍵である孝との関連から分析を行う。

この話が作成された意図について、邢東風<sup>28)</sup>「二〇一七、二七」は、「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ということを強調するために作成されたものであろう」と述べている。邢氏の指摘は的確なものであり、それはこの話の内容や成文化された時期、また前節で分析した三点の語が持つ性質から言えることである。

しかし、邢氏は仏教と孝に対する問題について言及しておらず、また、これまで「黄檗度母話」について孝の視点から十分な分析が行われているとはいえない。そこで、まず以下の点につき分析を行う。



(一) 儒教による出家に対する批判と仏教の反論

仏教と孝の問題について、儒教による出家に対する批判と、それに対する仏教の反論を概観する。この分析により、「黄檗度母話」が如何なる視点を意識して形成されているのかを理解することが可能になる。

孝については、これまでに仏教と儒教の種々の視点から膨大な議論の蓄積がある。しかし、本稿の分析対象はあくまでも「黄檗度母話」のため、広範な仏教と孝の問題の中から、ひとまず「黄檗度母話」の形成を考える上で重要な出家と孝という点のみに絞り分析を行うこととする。そのように範囲を限定すると、本稿の論述に関わる主な先行研究として、道端良秀「一九八六」、永井政之「二〇〇二」、吉川忠夫「二〇〇二」が挙げられる。そこで、それらを中心に先学の成果を参照しながら出家と孝について分析を行った後に、以下の点につき分析を行う。

(二) 孝を示す具体的な機縁話の変化

出家と孝の問題から、「黄檗度母話」を含め禅僧の機縁話が時代の変化により書き換えられていると考えられるものがある。この点についてこれまで分析されたことはなく、具体例を示すことにより、「黄檗度母話」が形成された背景を指摘することが出来る。

以上、(一)(二)の二点を順に分析することにより、「黄檗度母話」が形成された意図と、その経緯を明らかにすることを目指す。

二―一 儒教による出家に対する批判と仏教の反論

孝の観点から儒仏の出家に対する論点を概観することにより、「黄檗度母話」の主張が「一子出家、九族生天」に帰趨することを確認する。

まず、儒教による仏教の出家に対する批判について先学の分析の成果をまとめると、次の二点に集約される。

(一) 親から受けた身体や髪を傷つけないことが孝であり、剃髪を行う仏教の出家は不孝である。

(二) 親の生前は常に側で養い、死後は祭礼を欠かさないことが孝であり、親と居住せず養わない出家は不孝である。

以上の二点の基となる主張は、それぞれ『孝経』に明文化されている。<sup>28)</sup> ここで「黄檗度母話」の構成を見ると、親許を離れる不孝がその話に内包されていることがわかる。そこで、以下では話の形成に直接関わる(二)を確認する。

仏教の出家が孝養を尽くさず不孝であるという批判は古くより見られ、<sup>29)</sup> 新儒学(宋明理学)が台頭した後も同じ論法が繰り返し用いられた。以下にその一例として、朱熹(一一三〇—一二〇〇)による説を見よう。

……故黄蘗一僧有偈、与其母云、「先曾寄宿此婆家。」止以父母之身為寄宿処。其無情義、絶滅天理、可知。當時有司見渠此説、便当明正典刑。

〔朱子語類〕卷二二六「釈氏」・野口善敬等「二〇一三、九八」

……故に黄蘗の一僧に偈有り、其の母に与えて云わく、「先に曾て此の婆の家に寄宿す」と。止だ父母の身を以て寄宿の処と為す。其の情義を無<sup>み</sup>なし天理を絶滅することを知る可し。当時、有司、渠の此の説を見れば、便<sup>すなわ</sup>ち當に明正典刑なり。

父母から受けた身体を仮住まいだとする仏教の説を朱熹は以下のように批判する——だから、黄蘗のとある僧がその母に向けて、「以前、この女性に仮住まい<sup>は</sup>していた」というようなことを偈に言うのだ。ただ父母の身体を仮住まいの場所だとする。このように「仏教が」人情義理を無視し、天の理を滅ぼすものであることが分かるだろう。その

時、官吏がこの僧の偈を見たならば、すぐさま公開処刑を行ったはずだ。

朱熹が言う「黄檗一僧」が誰を指すのか目下不明であり、該当する故事が確認できないことから、「黄檗度母話」の異説や取り違えから、黄檗希運のことを指している可能性も考えられる。<sup>30</sup>ともあれ、朱熹は父母を他人と見て寄宿と表現する仏教に対して、「極刑に値する」と痛烈に批判している。

このように、儒教は仏教の出家に対して、文字通り家を離れて孝養を果たさないという点を突いて、甚だしい不孝だと批判し続けたのである。

次に、以上の儒教の批判に対して仏教がどのような反論を行ったのかまとめよう。

儒教の孝に対する仏教の反応を考える時、『孝子経』『父母恩重経』『心地観経』『心地観経』等の孝を説く中国撰述経典の成立と意義を考えることが重要になるが、ここでは具体的な反論の言葉から分析を進めることとする。

さて、出家の不孝という批判に対する仏教側の具体的反論の一つに、「仏教は出家後であっても帰省して孝養を尽くすことを否定していない」というものがある。これは、廬山慧遠が北周の武帝（在位・五六〇―五七八）に対して、「仏教でも僧が冬・夏は縁に随い修行し、春・秋は家に帰り親を養うことを許しています」と述べることから確認することが出来る。<sup>31</sup>確かに律文献には、比丘が病の父母の世話を許可することを記すが、見る限り出家後に実家に帰って親を養うことを推奨する記述は確認できない。また、慧遠の言うように当時の中国仏教教団が父母を養うことを推奨していたのか不明だが、とにかく慧遠は出家者も時々家に帰り孝を尽くしており、出家は孝に違うことがないと主張する。このような、出家者が家に帰り親を養うという主張はあまり見えず、反論としては特殊であるが、後述するように宋代以降の仏教典籍における説話や実例としてそれを示唆する表現が見える。また、実際には孝養を行っていない

いが「黄檗度母話」もこれに部分的に該当し、親へ対する直接的孝行を想定した「省侍（＝孝養を尽くす、世話をする）」という表現が見える。この点については次項において分析を行う。

以上の「出家者が直接的に親に孝養を尽くす」という主張は注目に値するが反論としては一般的ではなく、最も用いられるのは、「出家は一時の不孝に見えるが、実は最上の孝なのだ」という主張である。これは「黄檗度母話」の構造の中核をなすものでもある。

まず以下に、「出家自体が最上の孝である」と明記される『広弘明集』の『辯惑編』に見える説を確認しよう。

俗躬耕奉親以竭力、出家修道尊法以興慈。竭力者答現前之小恩、興慈者報将来之大德。雖暫乖敬養、似若慢親、終能濟拔方為至孝。斯則利沾三世、豈唯旦夕之勞。恩潤百生、寧責晨昏之養。按其出、勝劣明矣。

〔『広弘明集』卷一二『辯惑編』「決対傳奕廢仏法僧事」152175b〕

俗は躬耕し親を奉るに以て力を竭くし、出家は道を修め法を尊び以て慈を興す。力を竭くす者は、現前の小恩に答え、慈を興くす者は、将来の大徳に報ゆ。暫く敬養に乖むき、親を慢るが若きに似たと雖も、終には能く濟拔し方に至孝と爲る。斯れ則ち利は三世を沾す、豈に唯だ旦夕の勞なるのみならんや。恩は百生を潤す、寧ぞ晨昏の養を責めんや。其の在出を按ぶるに、勝劣明らかなり。

唐僧の明契（生没年未詳）が傳奕（五五五―六三九）の廢仏論に対して言う——俗人（＝ここでは儒教を奉じる者）は労働により親を養い、出家者は真理を求め仏法を学ぶことにより慈悲を興す。俗人は目の前の小さな恩に報いるが、出家者は将来におよぶ大きな徳に報いる。（『出家者は、』一時は親への孝養に背き、親をないがしろにしているように見

えるが、遂には、苦しみを抜き救済する至孝となるのである。その利益は過去・現在・未来の三世に及ぶのであり、どうして一朝一夕の苦勞でなろうか。その恩恵は衆生を潤すものであり、どうして日々の孝養について責めることができようか。このように出家と在家を比べると、優劣は明らかであろう。

ここに見える主張をまとめると、「出家は一時の不孝に見えるかもしれないが、結果的には時間・空間を隔てず、衆生を救済することになるから至孝であり、親にだけ限定的な孝を尽くすという儒教との優劣は歴然である」ということになる。そして、これを一言に集約したものが、先に分析した「一子出家、九族生天」と言えよう。<sup>33)</sup>

しかし、「一子出家、九族生天」もそうだが、前提となる「出家の利益は、三世や衆生にまで及ぶ」という主張の理論的根拠は示されない。つまり、大乘仏教の前提から敷衍された必然的帰結とも言えるが、根拠なく「出家は孝だ」と主張するのである。

この根拠無き主張が出家の不孝に対する主たる反論として採用され、「一子出家、九族生天」という語は、あたかも免罪符のように用いられることとなる。これは、「黄檗度母話」ならびに前述の洞山の語もそうであった。また、それ以外にも元代の智徹（一三一〇—？）は、ただこの語が事実だと述べ、明代の雲棲株宏（一五三五—一六一五）は、「一子出家、九族生天」という語による出家の功德について詳述するが、結局は根拠を示さず、「父母、宗族其の沢を被らるなり」と述べる。<sup>34)</sup>このように、「一子出家、九族生天」の語に集約される仏教側の出家と孝についての主張は、吉川氏が述べるように結局は論理的反証を行うに至らず、儒仏の孝に対する論争は、水掛け論として平行線をたどることになる。<sup>35)</sup>

以上、出家を不孝だとする儒教側の批判と、それに対する仏教側の反論を見た。具体的な反論は、「出家後でも孝養を行うことを妨げない」というものと、理論的根拠を示さない「一子出家、九族生天」に帰結する、「出家は最上

の孝である」という主張であった。

「黄檗度母話」は、「省侍」という記述と、「一子出家、九族生天」という語から、その両方の要素を含む話であり、仏教における孝を主張する意図を持った説話であることが再確認できる。そこで項を改め、同様の意図を持った禅僧の機縁話と比較することにより、「黄檗度母話」の形成と禅籍に採られなかった理由を分析する。

## 二―二 孝を示す具体的な機縁話の変化

ここでは、禅僧の機縁話のなかで孝を意識して書き換えられたと思われるものについて分析を加える。特に、「黄檗度母話」と同様に母と禅僧の機縁話をとりあげる。

具体的には、六祖慧能（六三八―七一三）と、黄檗の法嗣、睦州道蹤（生没年未詳）の機縁話である。まず、この二人の機縁話の変化を確認した後に、『五家正宗贊』に記載される「黄檗度母話」の異説を分析する。以上の分析により、それら機縁話の書き換えが孝を意識したものであることを確認し、そこから「黄檗度母話」の構造と形成意図のさらなる理解を目指す。

まず、慧能と母の機縁話の変化を見よう。以下は、『六祖壇経』のうち現存最古の敦煌本の当該箇所である。

惠能幼小、父亦早亡。老母孤遺、移来南海、……惠能聞説、宿業有縁、便即辞親、往黄梅冯茂山、礼拜五祖弘忍和尚。（傍点筆者）

〔南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇経〕T18337a

惠能、幼小にして、父亦た早く亡ず。老母と孤遺とは、南海に移り来たり、……惠能説くを聞きて、宿業に縁有

り、便即ち親を辞し、黄梅の馮茂山に往き、五祖弘忍和尚を礼拝す。(傍点筆者)

慧能が出家を志し、五祖弘忍の処へ行く、有名な一段である。傍点を附した箇所に見えるように、ここでは慧能が宿縁を感じ、すぐさまに親許(母)を離れ、弘忍の処へ立ったことが描かれている。

これが敦煌本以外の『六祖壇経』では、次のように書き換えられている。本稿の分析に直接関わる、慧能が親許を離れる箇所のみを次に示す。

……惠能聞説、宿昔有縁、乃蒙一客、取銀十兩与惠能、令充老母衣糧、教便往黄梅参礼五祖。(傍点筆者)

(駒澤大学禅宗史研究会「一九七八、二七六」)

……惠能説くを聞きて、宿昔に縁有り、乃ち一客の、銀十兩を取つて、惠能に与え、老母の衣糧に充てしめて、便すなわち黄梅に往きて五祖を参礼せしむることを蒙る。(傍点筆者)

慧能は奇特な一客のおかげを蒙り、銀十兩を得て、老母の衣食に当てた後に、弘忍の処へ行ったとある。親許を離れるという不孝は、出家という性質上変えることはできないが——厳密には慧能はまだ出家を行っていない——、間接的ではあるが親を養うという意味の記述が付け足されることにより、幾分か孝を行ったことになる。

書誌的には、敦煌本は九世紀中葉頃のものとして推定され、それ以外のものは一〇世紀中葉以降のものということになる。つまり、宋代に入りこのような記述の変化があったことが考えられるのである。<sup>(37)</sup>

次に、黄檗の法嗣たる睦州の機縁話を分析する。<sup>(38)</sup>睦州には「陳蒲鞋」という別称があったという記述があるが、そ

の由来が時間の経過により変化している。まず、五代の『祖堂集』に見える以下の記述を確認しよう。

陳和尚嗣黄蘗。在睦州龍興寺。師平生行密行、常製造蒲鞋、暗遺於人。因此称为陳蒲鞋和尚是也。

〔祖堂集〕卷一九「陳和尚章」七二三頁

陳和尚、黄蘗に嗣ぐ。睦州（＝現、浙江省杭州）の龍興寺に在り。師、平生密行を行じ（＝戒律を守る）、常に蒲鞋（＝ワラ靴・ワラジ）を製造し、暗に人に遺れり。此に因りて称して「陳蒲鞋和尚」と為すは是れなり。

この記述は字句の異同はあるが、『景德伝灯録』も承けている。「陳蒲鞋」という名は、「常にワラジを作り密かに人に渡していたこと」に由来すると言う。しかし、『宗門聯灯会要』以降は、ほとんどが次の記述を承けることとなる。

本郡人。得旨断際。初居筠州米山、後住睦州観音。常百餘衆、知道不偶世、捨衆居開元寺房、織蒲鞋養其母。（傍点筆者）

〔宗門聯灯会要〕卷八「睦州陳尊宿」Z136569b

本郡の人なり。断際（＝黄蘗）に旨を得る。初め筠州の米山に居し、後に睦州の観音に住す。常に百餘衆あるも、不偶の世を知り、衆を捨て開元寺の房に居し、蒲鞋を織り其の母を養う。（傍点筆者）

住職を務めた寺や経緯は異なるが、ここではそれは問題ではなく、注目すべきは「大衆を捨て、開元寺の房舎に住



まい、ワラジを作りながら母を養った」という表現である。つまり、母のことに全く触れていなかった話が、明確に母を養う話へ変化しているのである。そして、『宗門聯灯会要』は、南宋の「淳熙己酉（一一八九）三月」の序を持っている。

上記の二点と例は少ないが、少なくともここで挙げた二例は、宋代に入り母を間接、ないし直接養う話に変化している。この変化について、前項までの分析を踏まえれば、禅僧の出家と孝の矛盾を整合する意図が裏に潜んでいると考えられる。また前述のとおり、禅僧が実際に親元へ帰ることを示唆した表現も宋代以降に増えている。<sup>38)</sup>

以上を手がかりとして、以下に挙げる『五家正宗贊』に見える「黄檗度母話」の異説と、『韻府群玉』の「黄檗度母話」との関係进行分析しよう。

師俗居貧。母老、聞師住黄檗、特來相見、師不顧。母為飢寒、至大義渡頭、失脚擲死、後果生天。夢師曰、「我當時若受汝一粒米、当墮地獄。寧有今日。」再拜而去。

〔『五家正宗贊』「黄檗章」Z135.458a〕

師の俗居は貧なり。母老い、師の黄檗に住するを聞きて、特に来りて相見するも、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。<sup>39)</sup>寧ぞ今日有らんや」と。再び拜して去る。

黄檗章に言う——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が、黄檗は母を顧みなかった。母は飢餓と寒さのために、「郷里の」大義渡で、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」黄檗の夢枕に立ち言った、「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。そして「母は」礼拝して去った。

ここでは、黄檗の母が「大義渡」において溺死し、天に昇る点が共通するも、秉炬について触れられず、黄檗の母への対応も全く異なっている。この話を『韻府群玉』の話と比べると、少なくとも『韻府群玉』の方が孝を意識した話なのは明らかである。また、年代的には、『五家正宗贊』は、南宋の希叟紹曇（生没年未詳）により、宝祐二年（一二五四）に成り、『韻府群玉』が成った一三〇七年に比べると五〇年ほど前になる。

以上から、「黄檗度母話」は『五家正宗贊』の話から『韻府群玉』の話へと変化したことが、可能性の一つとして考えられる。つまり、孝の観点から変化していた慧能と睦州の話を踏まえれば、「黄檗度母話」も『五家正宗贊』の異説から、孝が強調された『韻府群玉』の話へと結実したと言いうことである。しかし、次節で行う書誌的な側面からの分析を踏まえると事はそう単純ではない。

ともあれ、少なくとも『韻府群玉』の「黄檗度母話」は不完全ではあるが孝の要素が盛り込まれており、『五家正宗贊』の異説に比して、孝という点において成熟した話だと言える。そして、後代において受容されたのが『韻府群玉』の話であることは確かである。

## 二―三 小結

本節の分析により、「一子出家、九族生天」の語をその中に取り込み、「省侍」という表現が見える「黄檗度母話」は、仏教と孝の問題を背景に成立していることが確かめられた。

しかし、この話を一見すれば分かるように『五家正宗贊』の異説も含め、黄檗は母の生存中に孝の実践を行っていない。すなわち、この話は「省侍」を思うも行動に移さず、「一子出家、九族生天」という仏教が孝を強調する際の常套句が見えるも、その内容を見ると異説も含め、孝を示す話として不十分なのである。だからこそ、間接、直接に母を養ったという慧能や睦州の話と比べると一般化せず、禅籍に採録されなかったことが考えられよう。

しかし、「黄檗度母話」を直接引用するものは見えずとも、題材として考えると考えられる文章は中国でも見え、さらに日本においては、異なった解釈から好んで用いられる話となっている。この点について節を改め分析を行う。

### 三 「黄檗度母話」の中国・日本における成立と受容

前述のとおり「黄檗度母話」は、『五家正宗贊』の異説を除いて禅籍には一貫して採録されない。しかし数少ないながらも、中国・日本両国でこの話を題材にしていると考えられる文章が見える。そこで本節では、以下の二点につき順次分析を行う。

(一) 中国における「黄檗度母話」の成立と受容

(二) 日本における「黄檗度母話」の受容

この二点の分析から、「黄檗度母話」の書誌的な成立過程と、中国・日本両国における時代の経過による受容の差違、さらに、現在「黄檗度母話」が日本で引導の由来とされるようになった経緯を明らかにする。

#### 三―一 中国における「黄檗度母話」の成立と受容

ここでは、中国における「黄檗度母話」の成立と時間の経過にともなう抜きの書誌的な変化を確認する。

中国において、「黄檗度母話」を確実に踏まえていると言えるものは少なく、『韻府群玉』の記述を承ける一八世紀の『佩文韻府』や、邢東風「二〇一七、二四—二五」が指摘する一九世紀の『釈氏書啓』といった近代以降のものを除くと、管見の限り前述の即非による「黄檗和尚度母図」という賛題だけである。ところが、実はこれを収録する『即非禪師全録』（康熙三十三年（一六九四）序刊）は、「崇福寺語録」から始まっており、日本における渡来僧であった即非の語のみをまとめた可能性もある。そうなると、中国において確実に「黄檗度母話」を踏まえたと言えるものが、近世までないことになる。しかし、たとえ日本で作られた賛であったとしても、即非が中国在住時から「黄檗度母話」を知っていた可能性はあり、またその出版も中国でなされ、明版の嘉興大藏經に入蔵している。これらから、即非の頌も本項において分析を行うこととする。なお、即非の師であり同じく渡来僧の隠元隆琦（一五九二—一六七三）にも、「黄檗度母話」を踏まえた偈がある。これも、隠元が中国において既知であった可能性はあるが、隠元の偈は日本で作られたことが確実なため、次項において分析を行う。

さて、本稿においてこれまで分析した中国における「黄檗度母話」に関する資料は以下の四種であった。まず、分析の基礎となる『韻府群玉』の「黄檗度母話」、そして『五家正宗贊』の異説、さらに、「黄檗度母話」を題材にしたと思しい運庵の偈頌と、確実に踏まえている即非の賛であった。

以上の四種の資料を含め、一八世紀の『佩文韻府』までで、中国において「黄檗度母話」を題材にしていると考えられる現存資料は九種ある。これを、年代ごとに①から⑨の番号を振り、以下の表にまとめる。なお、作品の出典詳細と内容は本稿末尾に「資料【中国】」として付録した。また表中の網かけ⑦は、分析の基礎となる「黄檗度母話」であり、年代は該当文章の作者の生没年、もしくは収録される書籍の成立年からの概算である。

年代	書籍名	作品題名	備考
① 一二世紀中期	『翻訳名義集』 (一一四三年)	『蘇州景德寺普潤大師行業記』	「大義渡頭」の語。 撰者、法雲(生没年未詳)の「行業記」の文章。
② 一二世紀中期 一三世紀前半	『運庵普嚴禪師語録』	「大義渡」	運庵普願(一一五六―一二二六)作。 母の目が不自由であったことを明記。
③ 一二世紀中期 一三世紀前半	『雜毒海』 (一七一四年)	「大義渡」	『雜毒海』は清代のものであるが、 偈の作者は、天目文礼(一一六七―一二五〇)。 無準師範(一一七七―一二四九)法嗣、希叟紹曇 (生没年未詳)作。
④ 一三世紀中期	『五家正宗贊』 (一二五四年)	黄鑒章、「黄鑒と母の機縁話」	「黄鑒度母話」異説
⑤ 一三世紀中期	『希叟紹曇禪師語録』	「示東川希革侍者。往江陵省親」	『五家正宗贊』編者、希叟紹曇(生没年未詳)作。 「大義渡」の語。
⑥ 一三世紀中期 一四世紀頃	『湖江風月集』	「大義渡」	偃溪広聞(一一八九―一二六三)法嗣、 毒海妙慈(生没年未詳)作。 「濯足」の語。
⑦ 一四世紀初頭	『韻府群玉』 (一一三〇七年)	「足心誌」項 「黄鑒度母話」	「黄鑒度母話」の典拠
⑧ 一七世紀	『即非禪師全録』	「黄鑒和尚度母図」贊三首	即非如一(一六一六―一六七二)作。 日本で作成の可能性あり。
⑨ 一八世紀初頭	『佩文韻府』 (一七一一年)	「足心誌」項 「黄鑒度母話」	『韻府群玉』を承けた記述。

表(一)、中国における「黄鑒度母話」の展開

表中の①から⑥までの④の異説を除く五種の資料は、「大義渡」という語と父母への孝を想起させる表現から、「黄檗度母話」を前提としていふと考えられ、その中でも①、②は母を想定した表現である。また⑥は、「韻府群玉」の「黄檗度母話」が成文化される以前のもので考えられるが、「足を濯ぐ」という、それを想起させる表現が見える。そして②に見える母の眼が不自由であったという記述は、すでに指摘したように、④の異説にも⑦の「黄檗度母話」にも見えないが、後代の⑧や次項で見える日本での受容では通説になる表現である。すなわち、⑦の「黄檗度母話」に見える表現や、後代に受容された要素は古くから存在していたことになる。

以上を踏まえ、資料成立の側面から「黄檗度母話」を見れば、前節で述べたように、『五家正宗贊』の異説から『韻府群玉』の話へと移行したと単純に結論づけることはできない。これまでの分析から言えることは以下の二点である。一点目は、「黄檗度母話」を指すと思しい表現は一二世紀中期以降に見え、それが一三世紀中期の④の異説として、また一四世紀初頭の⑦の「黄檗度母話」として、それぞれ成文化したということである。そして二点目は、⑦が成文化されて以降は、⑦を基礎に話が練り上げられ、それが次項で分析するように日本において受容されているということである。さらに、その構成を見ると、孝の観点を中心に仏典や中国の古典から集められた様々な要素を組み合わせたものなのであることが明らかになった。

また、中国に残されている「黄檗度母話」を題材とする作品は、一二世紀以降、それが文章化された一四世紀頃の間はそのほとんど集中している。それ以降のものは、題材という観点からは、⑧の一七世紀の即非のものほどであり、中国仏教界では題材として引用する価値を見いだされなかったことを示している。さらに、先にも述べたように即非の賛が日本で成されたものであれば、「黄檗度母話」は文章化された前後以降、中国仏教界で近代に至るまでほとんど顧みられなかったことになる。<sup>①</sup>

なお、諸資料が「黄檗度母話」を承けていない可能性も考えられる。つまり、現存していない、黄檗以外の「大義

「渡」における説話や、「黄檗度母話」の異説があった可能性があるということである。しかし、現時点で「黄檗度母話」以外に「大義渡」という語を用いた他の伝承を確認することができない以上、本稿で挙げた諸資料を、現存の「黄檗度母話」と異なっていたとしても、それに近い話が当時、存在した可能性を示すものとして扱うことは妥当である<sup>(42)</sup>。

以上のように、中国において文章化されて以降、あまり注目されなかった「黄檗度母話」が、日本においてどのように扱われたのか、次項において分析する。

### 三―二 日本における「黄檗度母話」の受容

ここでは、「黄檗度母話」の日本における受容と、引導の由来となった経緯を分析する。

管見の限り、日本における最も古い「黄檗度母話」を題材とした用例は、鎌倉末から室町初期の五山僧である雪村友梅（一二九〇―一三四七）による、以下の文章である。

……君看大義渡頭人、入門不解腰包走、胸中五逆罪<sup>(43)</sup>弥天、格外一機氣衝斗。……

〔宝覺真空禪師錄〕坤「大道周兄知藏（魯山良周カ）、皈郷省親、求語以為途中警策、予因熟識、不得固辞、信筆塞白云尔」・玉村竹二「二九六九、八〇五」

……君看よ大義渡頭の人、門に入るも腰包を解かず<sup>ゆ</sup>走く、胸中の五逆罪は弥天なるも、格外の一機の気は衝斗なり。……

雪村は、大道周兄知藏が帰省する際に戒めて言う——大義渡の岸辺の人（『黄檗』を見よ、「母の家の」門に入るも腰を落ち着けることなく立ち去った。「母に声をかけないその」心はとてつもない大罪だが、規格外のその志はこの上なく高い。……

この文章は、後文に「貞和丙戌九月九」とあることから一三四六年のものということになる。そして「大義渡」という語や、「門に入るも腰包を解かず走く」という箇所から、異説ではない「黄檗度母話」を承けていることが考えられる。つまり、中国で「黄檗度母話」が成文化されて程なく、日本においてもそれを承けた文章が見えることが確認できるのである。

そして、この文章を皮切りに、「黄檗度母話」を題材に用いる例が見えるようになる。具体的には、右に見た雪村を含め、八人の禅僧と一人の浄土真宗僧の文章や偈頌に確認できる。以下、人物ごとに①から⑨まで番号を付け、右から生年順に並べ表にまとめる。なお、本項で分析する①雪村と⑨明伝、以外の作品の出典詳細と内容については、本稿末に「資料【日本】」として付録した。



⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②	①	
明伝	隠元隆琦	雪叟紹立	大休宗休	景徐周麟	横川景三	東陽英朝	天隱龍沢	雪村友梅	名前
(一六三二—一七〇九)	(一五九二—一六七三)	(生没年未詳) 大休宗休、孫弟子	(一四六八—一五四九)	(一四四〇—一五一八)	(一四二九—一四九三)	(一四二八—一五〇四)	(一四二二—一五〇〇)	(一二九〇—一三四七)	生没年
「有他宗引導当流無之事」	「頌黄髮蓮和尚隔江渡母因縁」	無題	追悼「悼某禪尼」 道号頌「義江」光忠禪門	「依茂叔老人悼亡親韻」	「大義傑嚴禪師位牌贊」 「蘭庭妙春大姉秉炬」 「子酬字頌并序」	「南華宗栄尼大師下火」	「喜多野天用性公居士三十三年拈香」	「大道周兄知蔵(魯山良周力)、販郷省親、求語以為途中警策、予因熟識、不得固辞、信筆塞白云尔」	作品題名
『真宗百通切紙』 (跋文、延宝九年・一六八一)	万治三年庚子(一六六〇) 白檀大悲像を礼しての頌	『韻府群玉』を踏まえた文章			足利義教三十三回忌(文明五年・一四七三)の辰、「子酬字頌并序」	『五家正宗贊』の異説を引く、 『宗門正灯録』文亀元年(一五〇一)序	文明十二年(一四八二)	貞和丙戌(一三四六)	備考

表(二)、日本における「黄髮度母話」の継承

「黄檗度母話」について、日本では室町期から江戸期の一四世紀から一七世紀にかけて、題材として一定に用いられていることがわかる。また、表には九人を挙げたが、そのうち横川景三が三種、大休宗休が二種の作品を残しているから、合計一二種類の「黄檗度母話」を踏まえた作品があることになる。これは、中国において一四世紀以降、ほとんど顧みられることのなかったこととは対照的である。<sup>(43)</sup>

そして、特筆すべきは葬祭の偈頌に引用される例が見られることである。表のうち、①、⑥の「道号頌」、⑦、⑧の四つ以外の八つは、何らかの葬祭に関わった際の作品である。

このように、日本における「黄檗度母話」の受容状況は、中国のそれとは全く異なっている。<sup>(44)</sup>そして、それが明確に示されるのが、⑨の『真宗百通切紙』巻一三、五七「他宗に引導有り当流に之れ無き事（有他宗引導当流無之事）」に見える、以下の文章である。

問、「他宗有下炬、無当流。其意如何」。答、「禪家黄檗禪師母ヲ引導ス。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」。黄檗禪師母ヲ引導シテヨリ禪家ニ引導ス。禪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<sup>あ</sup>下炬有りて、当流に無し。其の意如何」と。答う、「禪家の黄檗禪師、母を引導す。其の句に云わく、『広河の源、徹底して乾く、是れ此の五逆藏<sup>かく</sup>す所無し、「一子出家すれば、九族天に生ず」と、若是<sup>も</sup>妄語ならば諸仏も妄語なり」と。黄檗禪師、母を引導してより禪家に引導す。禪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。

浄土真宗にはない秉炬儀礼と引導の意味を問われて答える——禪門の黄檗禪師が母に引導をした。その句に言ったという、「この広い河がすっかり干上がり、無間地獄に落ちる大罪を隠すところはない、『一人が出家すれば九族が天に生じる』という、もしこれが嘘であれば諸仏は嘘をついたことになる」と。黄檗禪師が母を引導したことにより、禪宗では引導を行うようになった。「そして、」禪宗の引導を見て、他の宗派もその宗派なりの引導をするようになったのであろう。

『真宗百通切紙』（跋文、延宝九年二六八二）は、江戸時代前期の備中笠岡（現、岡山県笠岡市）、浄心寺の明伝（二六三二—一七〇九）により著された、浄土真宗の儀式、儀礼についての宗旨としての解説書である。ここに見えるように、当時、「黄檗度母話」が引導の由来として広く知られていることがわかる。これは、無著が『禪林象器箋』で「喪薦類・秉炬」にこの話を引いていることから分かる（注2参照）。また浄土真宗僧の明伝が著作で引用し、さらに同時期の狩野常信（二六三六—一七一三）がこの話を絵図の題材としていることから、当時、宗派の枠を超えこの話が知られていたであろうことが想像できる。<sup>(45)</sup>

以上、日本において「黄檗度母話」は、当初から禅僧により文章や詩偈の題材とされるだけでなく、その受容からほどなくして、葬祭の法語としても多く用いられ、最終的には引導の由来として人口に膾炙したのであった。

### 三―三 小結

中国と日本における「黄檗度母話」の受容態度は全く異なったものであった。中国において作成された「黄檗度母話」は、文章化された時代の前後以降は、ほとんど顧みられることがなかった。それに対して日本では、禅僧が作品の題材として受容した上で、中国では見られなかった葬祭の際の偈頌等に多く用いられ、最終的には引導のものになっ

た話と認識されるようになったのであった。

なお、中国においても「黄檗度母話」中に「秉炬法語に云わく」という語があるために、この話が葬祭を連想させるものとして認識されていた可能性はあるが、現存資料にそれを示すものは見当たらない。<sup>46</sup>

### おわりに

以上、「黄檗度母話」の内容構成と話が作成された目的、そして中国・日本両国における話の形成過程と受容について分析を行った。

この作業により、「黄檗度母話」の構成について、仏典や中国の古典に見える説話等を組み合わせる形で作られていることが確認できた。それも、中国仏教が常に対峙した孝の問題から、禪宗が孝に反しないことを示す目的で南宋代頃に作成された説話類の一つであることが指摘できる。すなわち当時、禪宗に求められていた孝に応えるために、種々の要素が組み合わされ、『五家正宗贊』の異説を生みながら、最終的に『韻府群玉』に見える「黄檗度母話」に成熟したのである。

なお、この話がなぜ黄檗に仮託されたかについては、推測の域を出ないが、福州の地にある「大義渡」という名<sup>47</sup>と、その地に出自を持つ臨済宗祖の師としての立場から、黄檗が選ばれた可能性がある。

いずれにせよ、孝を示すには不完全なこの話は、中国では俗説の域を出ることがなかったと見え、異説を除いて禅籍に採録されることなく、それを題材にしたと思われる偈頌等はこの話が文章化される前後に限られ、以降はほとんど顧みられることがなかった。

一方、日本ではこの話が伝えられると、特に葬祭における偈頌の題材として引用され、江戸時代前期には、宗派を

超えて一般に引導法語の起源として認知されていたことが明らかとなった。つまり、日本においてこの話は、本来の目的たる禪宗が孝に反しないという文脈よりも、葬祭の場にこそふさわしい親子の悲話であり、禪定力で母を昇天させた感動的な話として、受容され伝承されたのであった。<sup>48)</sup>

以上のように日本が独自に受容した「黄檗度母話」は、現在でも臨済・黄檗両宗門の葬儀という実践の場で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」）。

## 資料

以下はそれぞれ、「三一―」「三一―二」において分析を行った、中国・日本における「黄檗度母話」を踏まえると考えられる資料であり、【中国】【日本】の順に、本文中の表と対応する番号を振った。また、原文の後に訓読文をつけ、すでに本文中にとりあげた話は参照箇所を明記した。

### 【中国】

①法雲（生没年未詳）『翻訳名義集』「蘇州景德寺普潤大師行業記」。<sup>49)</sup>

……続因慈母年邁、思念報親之恩。遂謝事歸寧。……其母後有微疾。師就臥床、夜講心經、念弥陀仏。仏放金光、母及四方、無不瞻觀。殊祥既兆、臨終怡然。火余舍利、燦如円珠。閱數日、現蓮華跡二莖、其為生処。蓋可知矣、以此方彼、大義渡頭、為道似乎岐致。

（『翻訳名義集』巻一「蘇州景德寺普潤大師行業記」[T51.1055b-c]

……続けて慈母の年邁（＝年老いる）に因つて、親の恩に報いんことを思念す。遂て事かくを謝して歸寧す。……其の母、後に微疾有り。師、臥床に就いて、夜に心經を講じ、弥陀仏を念ず。仏、金光を放つこと、母の四方に及

び、瞻觀せざらんこと無し。殊祥既兆して、臨終も怡然たり。火余に舍利あり、燦として円珠の如し。數日を閱て、蓮華の跡おうこと二莖を現じ、其の生じる處と為る。蓋し知んぬ可し、此を以て彼に方くらぶれば、大義渡頭の道た為ること岐致に（＝分かれ道）に似乎たり。

② 運庵普願（一一五六―一二三六）『運庵普巖禪師語録』『大義渡』。「一一一」五三頁参照。

③ 『雜毒海』天目文礼（松源崇岳（一一三一―一二〇二）の法嗣・一一六七―一二五〇）『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。

（『雜毒海』卷四、「大義渡」Z114.71a）

白頭（＝老人の形容）、万重の山を望尽す。曠劫の恩波、徹底して乾く。胸中に忤逆（＝不孝）を藏かくすに不あ是ちず。出家の端的親難に報ゆ。

④ 希叟紹曇（生没年未詳）『五家正宗贊』『黄檗章』、「黄檗度母話」異説。「二二二」七一頁参照。

⑤ 希叟紹曇（生没年未詳）『希叟紹曇禪師語録』『示東川希革侍者。往江陵省親』<sup>50</sup>

森羅万像、介甲昆虫、総は生身父母。春水満沢、夏雲奇峰、秋月揚輝、冬松孔秀。時時順色、日日承顔。冷面相看、少曾間隔。豈不思大義渡。放慕顧一著子。

（『希叟紹曇禪師語録』『法語』『示東川希革侍者。往江陵省親』Z122.177a）  
森羅万像、介甲昆虫、総て是れ生身の父母。春水（＝雪解け水）沢に満ち、夏雲（＝入道雲）奇峰、秋月揚輝、冬

松孔秀。時時に順色し、日日に承顔（ニ孝養を尽くす）す。冷面相い看るに、少や間隔を曾ます。豈に大義渡を思わ  
ずや、一著子（ニこの一件）を慕顧（ニ仰ぎ慕う）することを放ゆるす。

⑥ 『湖江風月集』毒海妙慈（生没年未詳）「大義渡」<sup>(51)</sup>

濯足機先被熱瞞、黄金之義鉄心肝。十成報徳酬恩句、万古一江風月寒。

（芳澤勝弘「二〇〇三、一四五」毒海慈和尚「大義渡」）

足を濯ぐ機先に熱瞞（ニ全く騙される）せらる、黄金の義（ニ黄檗の母への孝・母の黄檗へ対する恩）、鉄心の肝。十  
成に徳を報じて恩に酬うるの句、万古、一江、風月寒し。

⑦ 『韻府群玉』「足心誌」「黄檗度母話」。「はじめに」四七―四八頁参照。

⑧ 即非如一（二六一―一六七二）「黄檗和高度母図」賛「一一―五五―五五頁、注（16）参照。

⑨ 『佩文韻府』「足心誌」「黄檗度母話」。

『韻府群玉』とほぼ同文。（台湾商務印書館本『佩文韻府』、第三冊、一四九一頁上一四九一a）

【日本】

① 雪村友梅（二二九〇―一三四七）「三一―二七七頁参照。

「大道周兄知蔵（魯山良周カ）、飯郷省親、求語以為途中警策、予因熟識、不得固辞、信筆塞白云尔」

②天隠龍沢（一四二二—一五〇〇）

「喜多野天用性公居十三三年拈香」

……大日本国播州揖東郡居住奉三宝弟子孝男剛綱、文明十二年七月廿六日、乃先考天用性公禪定門三十三年忌辰也。……黄檗断際禅師、其母喪明、追黄檗不及、没水以死。黄檗秉炬、吐「一子出家、九族生天」之語。則其母生天、后人名其处、曰大義渡。則綱公、今日就于大義、當父忌齋。且道、「与黄檗救母、是同是别、」咄。……一夢入門墓草荒、傷心三十有三霜。依然九族生天去、大義渡頭秋月涼。

〔翠竹真如集〕・玉村竹二「二九七、八九六—八九八」

〔默雲稿〕・玉村竹二「一九七一、九三二—九三四」

……大日本国、播州揖東郡、居住の三宝の弟子、孝男剛綱を奉り、文明十二年（一四八〇）七月廿六日、乃ち先の考天用性公禪定門、三十三年忌辰なり。……黄檗断際禅師、其の母喪明し、黄檗を追うも及ばず、水に没して死す。黄檗秉炬して、「一子出家、九族生天」の語を吐く。則ち其の母、生天し、后人、其の処を名づけて、曰わく大義渡と。則綱公、今日、大義に就き、父の忌斎を営む。且く道え、「黄檗の母を救うと、是れ同なるか是れ別なるか」と、咄。……一夢の人、門墓草荒し、傷心す三十有三霜。依然として、九族生天し去り、大義渡頭の秋月涼し。

③横川景三（一四二九—一四九三）

(1)「大義傑巖禅師位牌賛」〔重玄者永源門額、師曹源の子〕

重玄関裏、無玄可參。大義渡頭、無義可談。不信但看三二月、山花如錦水如藍。

〔小補東遊集〕・玉村竹二「二九六七、六一」



重玄関裏なるも、無玄に参ずべし。大義渡頭、無義なることを談ずべし。信ぜざれば但だ看よ三二月のみ、山花、錦の如く、水、藍の如し。

(2) 「蘭庭妙春大姉秉炬」

大義渡頭感、九族之生天。在昔聞、黄蘗老擲火把。

〔小補東遊後集〕・玉村竹二「二九六七、一三六一―一三八」

大義渡頭の感、九族の生天。昔聞く在り、黄蘗老、火把ヒ把ナり擲つと。

(3) 「子酬字頌并序」

普広派下周恩侍者、乃亡友用之老人寵弟也。癸巳（文明五年）六月廿四日、適當普広相公（足利義教）公三十三白之忌辰、枢府特抽丹誠、修善薦冥、因命在城之僧、各転一位、而○（恩也）任外記之職。可謂光華。就予求立別称、々以「子酬」、拙偈一首、以為証云、「三鳳八龍潭不干、入無為者実為難。心肝鑄鍊老黄蘗、大義渡頭風月寒。」

〔補菴京華前集〕・玉村竹二「二九六七、二二六」

普広派下の周恩侍者、乃ち亡友、用之老人の寵弟なり。癸巳（文明五年・一四七三）六月廿四日、適當す、普広相公（足利義教・一三九四―一四四一）三十三白の忌辰。枢府、特に丹誠を抽し、修善、薦冥し、因つて在城の僧に命じ、各おのの一位を転ぜしめ、恩、外記の職に任ず。謂う可し光華（光り輝く）と。予に就いて別称を立つるを求め、称、「子酬」を以てし、拙偈一首に、以て証と為し云わく、「三鳳八龍、潭不干、無為に入る者、実に難と為す。心肝、鉄を鑄る老黄蘗、大義渡頭の風月寒し」と。

④ 東陽英朝（一四二八—一五〇四）

「南華宗栄尼大師下火」

…… 豈不見、親參見洋嶼老漢、豁開無著眼目、更坐斷大義渡頭。……

〔少林無孔笛〕 181.386c)

…… 豈に見ずや、親しく洋嶼（福州長楽の地名）の老漢に參見するも、無著の眼目を豁開し、更に坐斷す大義渡頭。……

⑤ 景徐周麟（一四四〇—一五一八）

「依茂叔老人悼亡親韻」

…… 昔年黄蘗出遊方、母老思之倚繡床。大義渡頭天不遠、飄飄水佩映風裳。

〔翰林葫蘆集〕 卷一〇「像贊・雜」・上村觀光「一九七三、五〇四」

…… 昔年、黄蘗、遊方に出で、母老い之を思い繡床（刺繡台）に倚る。大義渡頭、天に遠からず、飄飄と水佩（水で出来た腰から下げる裝飾具）、風裳（風で出来た衣装）を映す。（※「水佩風裳」で美人、転じて蓮を指す）

⑥ 大休宗休（一四六八—一五四九）

(1) 「追悼」「悼某禅尼」

返魂一炷鉄崑崙、欲報元来不是恩。大義渡頭千古恨、落花流水遶江村。

〔見桃録〕 181.423c)

返魂（蘇り）の一炷、鉄崑崙（堅固な崑崙産の鉄、転じて堅固な様）、報ぜんと欲すも元来、恩に不是<sup>あら</sup>ず。大義渡

頭の千古の恨、落花流水、江村を遶る。

②道号頌 「義江」光忠禪門

濯足機前落便宜、急流勇退運闍梨。丈夫意氣層雲上、間却渡頭風月來。

〔見桃録〕 781.437c)

足を濯ぐの機前、便宜に落つ、急流勇退（＝危険を避けて身の安全を保つ）す運闍梨。丈夫の意気、層雲上、間却の渡頭に風月來たる。

⑦雪叟紹立（生没年未詳）

〔無題〕

記得、黄蘗斷際禪師云、「一子出家、九族生天、若不生天諸仏妄語。」即今一、一字出家、九族生天、端的一。代云、「臥龍纒奮迅、丹鳳亦高翔。」

〔芳澤勝弘〕 二〇一五、三二八下〕

記得す、黄蘗斷際禪師云わく、「一子出家すれば、九族生天す、若し生天せざれば諸仏妄語す」と。即今一、一子出家、九族生天の端的一。代りて云わく、「臥龍纒かに奮迅せば、丹鳳亦た高翔す」と。

⑧隱元隆琦（一五九二—一六七三）

〔頌黄蘗運和尚隔江渡母因縁〕

天倫義重兩相関、万里聞風特地還。寄宿道通明大本、拍盲愛結翳真顔。掀翻慈海非常事、竭尽恩波豈等聞。一擲

隔江三昧火、頓超天上与人間。

(平久保章「二九七九、二七八〇—二七八一」新纂校訂隠元全集、卷六『隠元和尚雲涛二集』)

天倫と義と重く、両つながら相関、万里に風を聞き特地(「わざわざ」に還る。寄宿し道通じて大本を明らむるも、拍首に愛結(「妄執の束縛」し真顔を翳う。慈海を掀翻(「裏返す)するは非常事なるも、竭尽(「尽きる)の恩波豈に等しく聞くや。一擲江を隔てる三昧の火、頓に超ゆ天上と人間とを。

※右の頌について、年譜に以下の記載あり。

〔万治〕三年庚子(「一六六〇)。師六十九歳……三月、登応頂山。礼白檀大悲像。頌黄檗運和尚隔江度母因縁。

(平久保章「二九七九、五二三五」新纂校訂隠元全集、付録『普照国師年譜』)

⑨明伝(二六三二—一七〇九)「三一—二八〇頁参照。

「有他宗引導当流無之事」

注

(1) 本稿は、筆者が平成三〇年四月に花園大学に提出した学位請求論文『黄檗希運研究——その思想と祖師像の変遷——』中の一項目、「黄檗と母の機縁話」を基とし、新たな資料を加え更に分析を行ったものである。

(2) 『韻府群玉』に典故があることは、無著道忠(一六五三

一七四五)が指摘している。『禅林象器箋』巻一四「喪薦類・秉炬」参照(柳田聖山「一九七九、五七四」)。

(3) なお原文では、「運——一甚大」のように見出し語の箇所が「—」で表記されている。引の際は適宜該当する文字に改めた。

- (4) 『韻府群玉』では「瘧」の説明として、「黒子事」とある。
- (5) 現在の日本曹洞宗においては、引導と乗炬の由来として、釈迦荼毘時の摩訶迦葉の点火が用いられることがある（曹洞宗岐阜卓青年会「二〇一六、六七」）。
- (6) 川村雨香「一九六二、一一二」参照。
- (7) 『佩文韻府』（台湾商務印書館本、第三冊、一四九一a）には出典を「伝灯録」とするが、『景德伝灯録』をはじめ、本論中で述べるように禅籍にはこの話は収録されていない。
- (8) 『大方等大集経』巻二〇「昧神足品」に、以下のように見える。「属女星者、持戒樂施。其人、足下多有黒子。增長眷属。寿八十年。有大名声、無有病痛、宜於父母及以兄弟。瞿曇、属女星者有如是相。属虚星者福德富貴。眷属愛樂。慳慳不施。寿六十五。其人足下有黒子。瞿曇、属虚星者有如是相」(T13.139c)。
- (9) 『統高僧伝』巻二〇「釈法嚮章」の記述は以下のとおり。「釈法嚮。……足下有黒子、円淨分明。相者曰、『長為軍将、仍有重名於天下也。』」(T50.605c)。
- (10) 『能改齋漫録』には、次のように記されている。「袁天剛相書云、『足下有亀文・黒子並。大貴一品宰輔之相。』」（上海古籍出版本『能改齋漫録』上冊、卷六「足下黒子大貴二五六頁」。「袁天剛の相書」と「亀文と黒子が並び有る」という一文は未詳だが、少なくとも足下の黒子が貴相であり宰相の相であることが明記されている）。
- (11) 張韓と安祿山の足下の黒子をめぐると説話が、『開天伝信記』に以下のように見える。「安祿山初為張韓公帳下走使之吏。韓常令祿山洗足。韓公脚下有黒点子、祿山因洗脚而窃窺之。韓公顧笑曰、『黒子、吾貴相也。独汝窺之、亦能有之乎。』」祿山曰、『某賤人也。不幸兩足皆有、比將軍者黑而加大、竟不知是何祥也。』韓公奇而觀之、益親厚之、約為義兒而加薦寵焉」（上海古籍出版『開元天宝遺事十種』、『開天伝信記』五七頁）。
- (12) 『太平広記』巻五〇〇「姜太師章」に以下のように見える。「蜀有姜太師者、失其名、許田人也。幼年為黃巾所掠、亡失父母。從先主征伐、屢立功勳。後繼領數鎮節鉞。官至極品。有掌廐夫妻老者、事芻秣数十年。姜每入廐、見其小過、必笞之。如是積年、計其數将及數百。後老不任鞭箠、因泣告夫人、乞放婦鄉里。夫人曰、『汝何許人。』对曰、『許田人。』復有何骨肉。』对曰、『当被掠之時、一妻

一男、迄今不知去処。」又問其兒小字、及妻姓氏行第、並房眷近親、皆言之。及姜婦宅、夫人具言、姜老欲乞飯婦鄉、因問得所失男女親屬姓名。姜大驚、疑其父也。使人細問之、「其男身有何記驗。」曰、「我兒脚心上有一黑子。余不記之。」姜大哭。密遣人送出劔門之外。奏先主曰、「臣父近自閩東來。」遂將金帛車馬迎入宅、父子如初。姜報撻父之過、齋僧數万、終身不撻從者。出王氏見聞（上海古籍出版社『太平廣記』第四冊、六二二b—六二二a）。

(13)

『太平御覽』卷一八九、五丁裏に以下のように見える。「風俗通曰、「麗儉、父先逃走、隨母流宕。後居鄉里、鑿井得銅、生遂致富。後買奴曰、「堂上者我婦也。」問、「其故。」奴曰、「我婦姓艾、字阿寵。足下有黑子、腋下有赤痣。」母曰、「我翁也。」遂為夫婦。……」（上海書店本『太平御覽』第六冊、四部叢刊影印）。

(14)

「黄檗度母話」と状況は異なるが同じく再会できない話として、唐の湛然（七七—七八二）による『摩訶止観』の注釈書である『止観輔行伝博弘決』卷四（T46285a）に、蕭広済の孝子伝にある話（原典現存せず）として以下のものがある。「父母の無い五人の義兄弟が、一人の老女を母と拝して二十四年間、孝を尽くす。そして老女が臨終に際

して、自らの来歴を語り、「烏遣」という名の子があり、七歳の時に戦乱に巻き込まれ生き別れてなったこと、その右足の裏には黒子があったこと等を語る。果たして後に、太守となっていた烏遣にその顛末を伝え、五人はそれぞれ県令に引き立てられた。このように、足下の黒子というキーワードがあっても、再会を果たさない話が見える。しかし、この話では当初から母子は物理的に出会っていない。

(15)

佐藤秀孝「二〇一二、七九—八〇」は、この偈についてとりあげるが、「いまだ何れの地を指すのか明確にしていない」と述べており、細かな分析は行っていない。

(16)

残る即非の「黄檗度和尚度母図」賛は以下のものである。  
黄金铸就鉄心肝、半偈驚開仏祖関。母徳如天酬已竟、無双孝道載三山。

（『即非禪師全録』巻一〇「黄檗和尙度母図」K38672c）  
黄金は铸就す鉄心の肝、半偈は驚開す仏祖の関。母の徳、天の如き酬い己に竟わるも、無双の孝道、三山（＝神仙が住む伝説の三山。もしくは、福州の別称）を載す。

ここでは、「黄檗度母話」と母への孝が明確に

- 繋げられている。また、『湖江風月集』に収録される、毒海の偈（資料【中国】⑥）を踏まえている。なお、「半偈」は通常、「諸行無常、是生滅法。生滅滅已、寂滅為樂」という「無常偈」の後半二句のことであり、葬儀において用いられたことが、『禪苑清規』巻七「亡僧」に「剪造白幡書無常偈」(Z11.912b)と見えることから分かる。詳しくは、松浦秀光「一九六九、一一六—一二四」参照。なお、邢東風「二〇一七、二五—二六」も「黄檗和尚度母図」賛、三首を取りあげているが、紹介に止まり分析は行っていない。
- (17) 中国音楽で用いられる五声の内の宮音と商音の調式。ここでは宮商で、音楽、音律そのものを指す。このような説が生まれた要因の一つとして、各種灯史が記載する黄檗の特徴である「額の肉珠」からの連想とも考えられる。
- (18) 『孟蘭盆経』に、法会により「七世父母及現在父母」(T16.779c)を救うことが説かれている。仏法の力により先祖を救うという点では関連があるが、本稿では出家の功德による救済を分析の対象とした。なお、後代には、「一子出家、七世父母悉脱苦」(阿部泰郎「二〇〇四、七三」一三世紀、日本『往生淨土伝』中、「尼道香」)、「一子出家、七祖升天」(清代『紅樓夢』第一一七回・人民文学出版社本「紅樓夢」第四冊、一四七〇頁)という語が見え、『孟蘭盆経』の記述に由来することが考えられる。
- (19) 同じく『論衡』「道虚」に「儒書尚有言、『其得道仙去鶏犬升天。』」と、同じ故事を繰り返し引いている(『論衡』巻七「道虚」・中華書局本「論衡校釈」第二冊、三二五頁)。
- (20) 永井政之「二〇〇二、七」も、中国の俗諺を承けてこの語が生まれた可能性を指摘するが、『中国俗語大辞典』の記述による指摘であり、『論衡』に言及していない。
- (21) 『洞山悟本禪師語録』には「辞北堂書」(T47.516b)として収録されるが、これは日本において一八世紀に編纂されたものである。
- (22) 北宋代の『建中靖国続灯録』巻二「香林澄遠禪師章」には、「問う、『一子出家すれば、九族解脱す』と。目連、為什麼にか母の地獄に入る(問、『一子出家、九族解脱。』目連為什麼母入地獄)」(Z1.3652a)と見え、同じく北宋の張商英(一〇四三—一一二一)の『護法論』には、「豈不念、古語有云、『一子出家、九族生天哉。』」(T52.639a)と見える。
- (23) 語の派生表現の用例については、永井政之「二〇〇二、六」に数点挙げられているのでそちら
- (24)

も併せ参照されたい。

(25) なお、『韻府群玉』には、「福清渡」が立項されており、「運禪師母登天之所、後官司改為大義渡。詳瘧」(国立国会図書館蔵本 新增説文『韻府群玉』第七冊、卷一三、五〇丁表、「七遇・渡・福清渡」とある)。

(26) 四庫全書本『福建通志』卷二二には、衛が貞観中にその任にあつたことを、「別駕衛総持、任毅俱貞観間任」と載せる。

(27) 『妙法蓮華経』卷四「提婆達多品」に以下のように龍女が正覚を得た様子が見える。「当時衆会、皆見龍女忽然之間變成男子、具菩薩行、即往南方無垢世界、坐宝蓮華、成等正覚、三十二相、八十種好、普為十方一切衆生演説妙法」(P35c)。

(28) 本論中の(一)についての具体的な孝は、『孝経』に以下のように見える。

子曰、「孝子之事親也、居則致其敬、養則致其楽、病則致其憂、喪則致其哀、祭則致其嚴。五者備矣、然後能事其親。……」(『孝経』「紀孝行章第一〇」、中華書局本、十三経注疏『孝経注疏』卷六、一〇九頁)。

また、(一)については、「身体髮膚受之父母。不敢毀傷孝之始也。立身行道揚名於後世、以顯父母孝之終也」(『孝経』「開宗明義章第一」・中華書局本、

十三経注疏『孝経注疏』卷一、四三頁)と見える。

(29) 道端良秀「一九八六、七一」は、儒教の批判の焦点が出家という親元を離れる物理的な現象に根ざしていることを指摘する。具体的には、東晋の孫綽(三二一—三七〇)による『喻道論』に以下のように、出家が甚だしい不孝だという記述が見える。或難曰、「周孔之教、以孝為首。……而沙門之道、委離所生、棄親即疎。刑剔鬚髮、殘其天貌。生麤色養、終絶血食。骨肉之親等之行路。背理傷情、莫此之甚。……」(『弘明集』卷三「喻道論」T5217a)。

『喻道論』は、仏教批判に対する護法の書だが、当時すでに仏教に対する孝の観点からの批判があつたことが理解出来る。

また、『広弘明集』に収録される、慧遠と北周の武帝(在位・五六〇—五七八)の以下の問答でも、武帝は、どのように名を挙げ父母の誉れとなろうとも、親を捨てることは「至孝」ではないと断じ

る。遠曰、「詔云、『退僧還家崇孝養者。』孔経亦云、『立身行道以顯父母、即是孝行。』何必還家。」帝曰、「父母恩重、交資色養。棄親向疏、未成至孝。」(『広弘明集』卷一〇「周祖平齊召僧教廢立抗拒事」T52153c)。



この後、慧遠が武帝を下すことになるが、先の『喻道論』の説と合わせると、出家に対する批判として、「父母から離れ養わない出家は不孝である」という常套句が古くから用いられていることが確かめられる。

なお、儒仏の思想的論争については、常磐大定「一九三〇」を参照のこと。

(30) 朱熹の説を踏まえているのか、朱熹の言う「黄蘗一僧」の語を踏まえているのか不明だが、隠元の「頌黄蘗運和尚隔江渡母因縁」に「寄宿」という語が見える。「資料【日本】⑧」参照。

(31) 注(29)に引いた慧遠と武帝の問答の続きに以下のように見える。「遠曰、『仏亦聽僧冬夏隨緣修道、春秋歸家侍養。故目連乞食餉母、如來担棺臨葬。此理大通。未可独廢。』」(『広弘明集』巻一〇「周祖平齊召僧敘廢立抗拒事」T121.136c)。

(32) 律文献にそれぞれ以下のように見える。『四分律』巻二七「不犯者、若父母病、若被繫閉、為敷床臥具、掃地取水、供給所須受使。……如是一切無犯。」(T22.753a)。「十誦律」巻五二「若比丘、病父母來問訊、比丘經行倒父母上、父母若死、比丘無罪。又復比丘、病父母扶將歸家、比丘蹶蹶倒父母上、父母若死、比丘無罪。」(T23.381c)。

(33) 永井政之「二〇〇二、五」は、「一子出家、九族生天」の語は、宋儒のよる仏教排撃に対する仏教が

孝に反しないというスローガンの一つだと述べる。また、道端良秀「一九八六、二三五」は、この語は儒教的視点から述べられた語だと指摘する。なお、永井政之「二〇〇二、五」が指摘するように、救われる「九族」は、直系九代の先祖と子孫を指す場合が多いが諸説ある。しかし、この語が用いられる場合にその範囲はほとんど問題にならない。

(34) 『禪宗決疑集』「憶昔出塵承兄警誡」に、以下のように見える。「汝不聞古徳云、『一子出家、九族生天。』此語必実、此語既実」(T91.104c)。

(35) 雲棲株宏は以下のように言う。「俗有恒言曰、『一子出家、九族生天。』此者贊歎出家。而未明言出家之所以為利益也。……所謂、出家之利益者、以其破煩惱斷無明、得無生忍、出生死苦。是則天上人間之最勝、而父母宗族被其沢也」(『竹窓三筆』「出家利益」K33.68a)。

雲棲株宏は、「一子出家、九族生天」の語が、盛んに用いられるも、なぜ出家に功德があるのかは、説明されていないという。このことから、出家は功德があるという時に理論的背景を用いず

にこの語が用いられていたことがわかる。そして出家の利益を説明しようとするが、結局は「生死の苦から逃れるのが、天や人間の目指すところだ」という仏教の前提に持ち込み、「父母一族がその恩恵を受ける」と結論づけ、論理的根拠を示した説明を行っていない。

(36) 吉川忠夫「二〇〇二、一一」は、仏教とその批判者が孝の問題で対する時、前提が異なるために議論が進まないことを次のように述べる。「……仏教者の孝論は、議論としてはそれなりに興味部深いものである。しかしながら、批判の相手を自分の土俵に引きずりこんだうえでの議論であるだけにどれほどの説得力を持ち得たかは疑問であり、所詮、水掛け論に終わらざるを得なかった」。

(37) なお、宿縁を感じた後の表現で、敦煌本では、すぐさま、たちまち、という意の「便即」が、それ以外では、条件を満たすようやくという意の「乃」が用いられ、語感からも改変されている。

(38) なお、睦州は時間が経過し『碧巖録』等、宋代の禅籍では、臨済を黄檗の下に参問させた首座であったと記されるようになる。『碧巖録』第一一則(148151c)に「臨済在会下、睦州為首座」とあり、『聯灯会要』卷九「臨済章」(Z136:574a)にも同様

の記述が見える。

(39) 【資料】【中国】①の法雲の行状がこれにあたる。また、虎丘紹隆(一〇七七一—一三六)は、師の圓悟克勤(一〇六三一—一三五)の法を得た後に、以下のように両親のために故郷に帰ったことが記される。「又二十年、斧搜鑿索。尽得円悟之秘。師以二親垂白。歸寓郷郡褒禅山。蓋修摩耶切利故事也」(『虎丘紹隆禅師語録』徐林撰「塔銘」Z120:802b)。しかしこれは、養うためではなく、導くために帰郷したと読み取れる。他にも宋代以降、禅籍に「省母」という語が散見される。

(40) 出家者を戒める語として、後代のものだが以下のように近い表現が見える。『五灯全書』卷一一〇「瑞州黄檗無念深有禅師章」、「十方一粒米、重如須弥山。若還不了道、披毛戴角還」(Z122:202a)。

(41) 「黄檗度母話」を収録する中国における出版物は、⑨の一八世紀初頭の清代に、康熙帝(在位一六六一—一七二二)の勅による、『韻府群玉』を承けた『佩文韻府』があり、前述の一九世紀の『釈氏書啓』に見えることから、全く存在しなかった訳ではない。なお、「黄檗度母話」が近世以降に中国の文献に見える理由として、日本の受容を経た逆輸入の可能性があることを付言する。これは、

- 『仏光大辞典』等が「黄檗引導」の項目にその典故として「資料【日本】⑨」の『百通切紙』を挙げていることから推定される（『仏光大辞典』巻六、五三七五頁）。
- (42) 運庵の偈については、他の偈頌が祖師や禅僧・居士を題材に作成されたものばかりであることから、黄檗とその母の話を指している可能性が高い。
- (43) 「黄檗度母話」が広く用いられた要因の一つに、五山文学の隆盛が考えられる。早くは、義堂周信（二三五―三三八）の『貞和類聚祖苑聯芳集』（『貞和集』）に天目の「大義渡」偈が収録され、逆翁宗順（一四三三―一四八八）は『点鉄集』に『貞和集』からの引用として、天目の偈を、『江湖風月集』からの引用として、毒海の「大義渡」偈を収録している。そして、古来より広く禅門で読まれた『江湖風月集』は多くの注釈書が編まれている（芳澤勝弘「二〇〇三、五五五」）。
- (44) 本稿の分析により、隠元が渡来僧であることから、彼の作品⑧が葬祭を踏まえていないと関連づけることも可能である。
- (45) ポストン美術館蔵。William Sturgis Bigelow（一八五〇―一九二六）により、一九一一年八月三日寄贈。なお、その構図から「黄檗度母話」を題材としていると考えられるが、「徳山禅師図・Old Woman and the Zen Monk Teshan (Tokuzan)」と題されたもの。〈<https://www.mfa.org/collections/object/old-woman-and-the-zen-monk-teshan-tokuzan-25924>〉（最終閲覧日二〇一九年二月二五日）
- (46) 永井政之「二〇〇〇、四三〇―四三二」は、禅僧が在家信者の葬送儀礼に関わりを持つようになったのは、北宋代に入ってからで、南宋になるとそれを確実に言うことが出来ると述べる。これは、本論で「黄檗度母話」が作成されたと推定した時期とも合致する。このことから、「黄檗度母話」の作成には一般化した在家者に対する禅教団の葬送が前提となつていることも考えられる。
- (47) 永井政之「二〇〇二、一一」も、「かくして黄檗にしても洞山にしても権威付けのために、その名を利用されただけということになろう」と述べている。
- (48) これには、中国とは異なる日本の儒教受容がその背景にあることも一因であろう。
- (49) 『翻訳名義集』は梵漢辞典であり、その巻頭に収録される。
- (50) 文脈から、希叟自身が著した『五家正宗贊』の異

説ではなく、『韻府群玉』に見える「黄檗度母話」を指しているとも考えられる。

(51) 禅林の詩偈集たる『湖江風月集』は、中国に現存

せず日本の資料となる。しかし、その編纂は宋末・元初の松坡宗懋（生没年未詳、無準師範（一一七八—一二四九）法嗣）をはじめとして（芳澤勝弘「二〇〇三、五五六—五五七」）、時間をかけて一三世紀から一四世紀初頭頃に中国で成立したものであ

る。つまり、この偈は、中国で成されたものと考えて差し支えない。また、偈の作者は、大慧宗杲（二〇八九—一二六三）から三代下った法孫の、偃溪広聞（二一八九—一二六三）の法嗣、毒海妙慈（生没年未詳）である。すなわち、『湖江風月集』が編纂された、一三世紀中葉から一四世紀頃に作られたものということになる。

【略号・参考文献】

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、全二一一套七五一冊。なお、巻数、頁数は『正統

藏經』（新文豊出版影印本）のもの。

K：『嘉興大藏經』新文豊出版、一九八七年刊行、全四〇冊。

上村観光「一九七三」『五山文学全集』巻四、思文閣。

川村雨香「一九六二」『引導香語抄』、鴻盟社。

邢東風「二〇一七」『山南海北活黄檗』、『中国仏学』第四〇期、頁一一—三二。

河野太通「一九九五」『臨濟宗現代住職学講座』、国書刊行会（監修）。

国文学研究資料館「二〇〇四」『真福寺善本叢刊』第六卷、臨川書店（編）。

駒沢大学禅宗史研究会「一九七八」『慧能研究』、大修館書店。

小松謙「一九八二」『賺劇通』雜劇の構造について、『中国文学報』三四、頁六九—一〇一。

佐藤秀孝「二〇一二」『運庵普巖と『運庵和尚語録』——虚堂智愚と石帆惟衍を育成した南宋中期の臨濟禪者——』、

『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』一〇、頁一一—四一。

禅文化研究所「一九九七」『引導法語大全』Ⅲ、自作編、禅文化研究所。

曹洞宗岐阜県青年会「二〇一六」『曹洞宗の葬儀と供養』、水曜社。

玉村竹二「一九六七」『五山文学新集』卷一、東京大学出版会。

玉村竹二「一九六九」『五山文学新集』卷三、東京大学出版会。

玉村竹二「一九七二」『五山文学新集』卷五、東京大学出版会。

常磐大定「一九三〇」『支那に於ける仏教と儒教道教』、東洋文庫論叢一三、東洋文庫。

平久保章「一九七九」新纂校訂『隱元全集』全一〇卷、開明書院。

松浦秀光「一九六九」『禅家の葬法と追善供養の研究』、山喜房仏書林。

道端良秀「一九八五」『中国仏教と儒教倫理孝との交渉』道端良秀中国仏教史全集、第九卷、書苑。

永井政之「二〇〇〇」『中国禅宗教団と民衆』、内山書店。

永井政之「二〇〇二」『一子出家、九族生天』私考、『宗学研究紀要』一五、頁一一—九。

野口善敬等「二〇一三」『朱子語類』訳注、卷一二六(上)、汲古書院。

吉川忠夫「二〇〇二」『孝と仏教』、麥谷邦夫編『中国中世社会と宗教』、道氣社、頁一一—八。

芳澤勝弘「二〇〇三」『江湖風月集訳注』、禅文化研究所(編注)。

芳澤勝弘「二〇一五」『雪叟詩集訓注』、思文閣出版。

柳田聖山 「一九七九」 『禪林象器箋（上）』、禪学叢書之九、中文出版社（主編）。  
柳田聖山 「一九九二」 『五家正宗賛助策・付索引』、上下冊、禪文化研究所。