

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——

小川 太龍

はじめに

拙論では、臨済義玄（？―八六六／八六七）とその師である黄檗希運（？―八五〇頃）との思想を対比することにより、黄檗の禪が臨済の禪へ如何に展開したのかを明らかにする。

馬祖禪から黄檗の禪への思想展開は既発表であり、ここでは、「即心是仏」を核心として「作用則性」「平常無事」を展開する馬祖禪を、黄檗は「空に回帰する」という基本思想に基づき、継承しつつ展開していたことを明らかにした^①。その内容を以下に概略する。

「馬祖禪について小川隆氏は「即心是仏」「作用即性」「平常無事」^②という三要素に要約して論述している。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。馬師云く、即すなはに汝が心こそ是れなり（如何是仏。馬師云、即汝心是）^③」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、この語は禪語録のものには見えず、二十世紀の禪研究から用いられるものであり、禪文献では「性在作用」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、「即心是仏」を体得したならば、ただあるがままに時を過ごせばよいことである。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、というのが小川氏の指摘である（小川隆「二〇一〇」序文三頁）。

この馬祖の禪を黄檗は、『首楞嚴經』に見える「二精明分れて六和合となる」という一段——臨済も用いており本論中で分析を加える——に基づき「空に回帰する」という立場で以下のように展開する。

「即心是仏」は、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、世界を空ならしめることによりはじめて現前する根源の空なる心が仏であると言う。「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を空ならしめ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くきであるから、あるがままにあれば良いということではなく、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である。

以上が馬祖禪から黄檗の禪への思想展開であった。拙論では、これを踏まえ分析を進める。

拙論で分析を加える臨済について、馬祖系の禪者として、馬祖禪の三要素を継承していること、更に彼の独自性が、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。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。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、黄檗と臨済の思想的相違は未だ十分に論じられていない。

そこで拙論では、臨済と黄檗の思想の異同を分析することにより臨済禪の特徴と黄檗の禪との相違を浮き彫りにする。この作業は馬祖禪から臨済禪への思想展開を考える上での重要な基礎作業となる。

本論

以下、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。

論を進めるにあたり、使用する資料であるが、臨済は自筆、もしくは自ら校勘した書を残していない。そのため、彼の肉声により近づき得る、最も古い資料に基づくこととする。そこで、『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資料としては、『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、『天聖広灯録』のものが最も古形を残すと考えられるからである。¹¹⁾

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論じる。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。¹²⁾次に挙げる両者の説法は、『首楞嚴経』巻六に見える、明澄な悟りの本性を説く偈の一節、「元依一精明、分かれて六和合と成る(元依一精明、分成六和合)」

(T19131b) に基づき説かれたものである。

はじめに黄檗の説法を以下に挙げる。

所言同是一精明、分爲六和合。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、中間生六識爲十八界。若了十八界無所有、束六和合爲一精明。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』 315b)

所言る「同じく是れ一精明、分れて六和合と爲る」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爲る。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爲す。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、分れて六和合と爲る」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。

この説法は、黄檗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、在手執提、在足雲奔。本是一精明分爲六和合。一心既無、随处解脱。山僧恁麼説、意在什麼處。祇爲道流一切馳求心不能歇。上他古人閑機境。

〔天聖広灯録〕卷一 臨済章、410a)

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、手に在りては執提し、足に在りては運奔す。本より是れ一精明、分かれて六和合と爲る。一心既に無ければ、随处に解脱せん。山僧の恁麼説く、意什麼處にか在る。祇だ道流の一切の馳求心を歇む能わず、他の古人の閑機境に上るが爲なり。（傍点筆者）

臨済は言う——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、分れて六和合と爲る」ということだ。その一心（一精明）が無い以上、あらゆる場所で解脱しているのだ。ワシがこのような説くのは、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。

臨済も黄檗同様『首楞嚴経』の「一精明と六和合」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

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」し回帰することで一心が現前すると説くのに対し、臨済は、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、黄檗とは異なる臨済の特徴が見て取れる。¹³⁾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、臨済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、臨済は一心からの出発、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、次節において更に分析を進め、臨済が馬祖禪の三要素を如何に用いているかを見る。これにより臨済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(小川太龍「二〇一七」)。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』卷一 臨済章、418a)

更に別に求めず、身心の祖仏と別ならざるを知って、当下に無事なるを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、まさに無事であることを、法を得ると言うのである。

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。¹⁵
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、「仏者心清淨是。法者心光明是。道者处处無礙淨光是。三即一皆是空名而無実有、如志公作。……」
(『天聖広灯録』卷一 臨済章、417b)

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。師云く、「仏とは、心清淨是れなり。法とは心光明是れなり。道とは处处無礙淨光是れなり。三即ち一、皆な是れ空名にして実有無きこと、志公の作¹⁶

如し……」と。

「真の仏」を問われて臨濟は答える——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。

ここで臨濟は、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、臨濟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。此三種身是你今日前聽法底人。 (『天聖広灯録』卷一—臨濟章、339p-440a)

你ら祖仏と別ならざらんと要せば、但だ外ほっに求むる莫れ。一念心上の清浄光、是れあなたが屋裏の法身仏なり。你が一念心上の無分別光、是れあなたが屋裏の報身仏なり。你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、是れ你今日前に聽法せる底の人なり。

いわく——お前たち、仏祖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。お前の一念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。お前の一念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。お前の一念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モノに外ならないのだ。

ここで臨済は、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もの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、心のあらわれを仏だと言うのである。

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」について考察した際に、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もの」というフレーズを度々使い、修行者を接化している。

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、即今識取聽法底人。無形無相、無根無本、無住処、活撥撥地。応是万種施設、用処祇是無処所。覓著転遠、求之転乖、号之為秘密。

（『天聖広灯録』卷一一臨済章、412a）

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、住処無く、活撥撥地たり。応はその万種の施設、用処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。

臨濟は言う——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している。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。

臨濟は、生死を超えるには、「活撥撥（ぴちぴち）」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〔48492a〕）と言ひ、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のである。つまり臨濟は、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—臨濟章、413a）

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―三 平常無事

最後に臨済の語に見える「平常無事」について考察する。

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、「仏法無用功処。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』巻一一臨済章、411a）

師、又た云く、「仏法は功を用うる処無し。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、作爲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。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―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。¹⁸ 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―臨済章、443a）と見えるように、仏や祖師と等置されている。

ここで臨済は新たに、この「無事の人」を持つ「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」とも言うのである。¹⁹

それでは、「無依の道人」について、それが「平常無事」を体现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しよう。

大徳、覓什麼物。現今目前聽法無依道人、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』卷一一臨濟章、413b）

大徳よ、什麼物なをかもと覓む。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。

臨濟は言う——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き、欠けることのない仏であるという。臨濟は、「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らかせるモノを擬人化し、「無依の道人」と言うのである。

しかし、臨濟はこのように「平常無事」を体现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。⁽²⁰⁾

上堂云、「赤肉团上有一無位真人、常従汝等諸人面門出入。未証拋者看看。」時有僧出問、「如何是『無位真人』。」

師下禪牀把住云、「道道。」僧擬議、師拓開云、「無位真人是什麼乾屎橛」便歸方丈。

(『天聖広灯録』卷一〇臨濟章、435b-436a)

上堂して云く、「赤肉団上に一無位の真人有りて、常に汝等諸人の面門よ從り出入す。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、禪牀を下り把住して云く、「道いえ道え」と。僧擬議す、師拓開して云く、「無位の真人、是れ什麼なんたる乾屎橛じぞ」と。便すまわち方丈に歸る。

臨濟は上堂して言う——「肉体に『無位の真人』(何にも既定できない悟道の人)があり、常にお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。すると臨濟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濟は突き放し、「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。ここで臨濟は、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」を提示しているのである。⁽²²⁾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。

臨濟は、「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。

二一四 小結

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

先行研究でも明らかにされているように、臨済が馬祖禪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」であるという直截的な明言をしていない。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ものであった。⁽²³⁾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節を改め、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。臨済は先の分析で、「今はたらく作用を信じるならば、欠けるものは何もない。」と行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。これは臨済にのみ見える論理ではなく、馬祖も「信」と「不信」について次のように説いている。

每謂衆曰、「汝今各信自心是仏、此心即是仏心。……又数引楞伽經文以印衆生心地、恐汝顛倒不自信。……。」

〔『祖堂集』卷一四、馬祖章・514〕

毎に衆に謂いて云く、「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。……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。……。」と。（傍点筆者）

馬祖は常々修行者に言った——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。……〔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、お前たちが間違つて自身を信じないことを恐れたからである。……

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。このように、信は悟りへの道であり、不信は迷いに到る原因、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つ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が明らかとなる。

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。総上他閑塵境、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よ。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、全て經典の中のことだけだ。

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」、前述にも言うように、「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、

臨濟が「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―二「信不及」

臨濟は「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。臨濟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。

臨濟は以下のように「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』卷一〇臨濟章、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。

臨濟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。臨濟の説法には、「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。

次に挙げる臨濟の二種の説法は、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』卷一 臨濟章、446b〕

学人、信不及にして、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。

臨濟は修行者が自身を「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。祇你面前聽法底是。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』卷一 臨濟章、439b〕

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

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で。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。

臨濟は修行者が、「今法を聴いているそのモノ」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、「表顕名句」「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 臨済章、488b)

且つ名句は自ら名句ならず、還つ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、はっきりと見聞覚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、それを自覚せず勝手に名辞・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」とはもとも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、対象化することである。

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、約山僧見処、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、我説如夢如化。山僧所説皆是。〔『天聖広灯録』卷一一臨濟章、411a-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、時節を歴す。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。²⁴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、修行者は信じてい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、仏は名句。

〔天聖広灯録〕卷一 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」というが祇じ如じきは、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。

三―三 小結

一連の分析をまとめると次のようになる。

臨濟は、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」を求めていることになり、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らあげているというのである。つまり「信不及」とは「迷」そのものを指すのである。

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、信じるということがあり、臨濟の言う悟りへの道である。つまり、臨濟が修行者に求めたことは、信じることで、それは概念化、対象化しないことであり、「悟」そのものとも言えるのである。

これが前述の臨濟が「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」——悟り——から離れることである。臨濟は「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思われる。

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まへもん従り出入す。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、更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。⁽²⁵⁾

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

臨済と黄檗は共に『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到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到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ということである。

そしてこれは、馬祖禪の「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られる。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のである。

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のである。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。⁽²⁶⁾

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〕

愚云く、「黄檗、恁麼老婆にして、汝が為に得て徹困なり。更に者裡に來たりて、『過有りや過無しや』と問う」と。師、言下に大悟して云く、「元來黄檗の仏法に多子無し」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、従来「なんだ！黄檗の仏法はなんてそんなたあいなもの

だったのか⁽²⁷⁾」等と解されて来たものを、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⁽²⁸⁾」と見直した⁽²⁹⁾。

しかし、『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（くだくだしいものがない）」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到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、本項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、黄檗の禪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。

参考文献

原典

- 『祖堂集』 〓 影印本『祖堂集』（海印寺蔵版、禪文化研究所・一九九四年）
 『景德伝灯録』 〓 影印本『景德伝灯録』（福州東禪寺版、禪文化研究所・一九九〇年）
 『天聖広灯録』 〓 影印本『宋藏遺珍』宝林伝・伝灯玉英集（付録・天聖広灯録）（知恩院蔵福州開元寺版、柳田聖山主編、禅学叢書之五・中文出版社・一九七五年）
 『伝心法要』『宛陵録』 〓 前掲『天聖広灯録』巻首収録の『筠州黄檗山断際禅師伝心法要』・『黄檗断際禅師宛陵録』。

先行研究

朝比奈宗源

〔二九五三〕『臨濟録』 改版、岩波書店

入矢義高

〔二九八九〕『臨濟録』 岩波書店

〔二九九五〕「禪語散論——乾屎橛・麻三斤」蔡毅・劉建訊『俗言語研究』二期、禪文化研究所

〔二〇二二a〕『増補 求道と悦楽』岩波書店

〔二〇二二b〕『自己と超越』岩波書店

小川太龍

〔二〇一七〕「『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』第六六一—

小川隆

〔二〇〇七〕『語録のことば——唐代の禪』禪文化研究所

〔二〇〇八〕『臨濟録』——禪の語録のことばと思想』岩波書店

〔二〇一〇〕『統・語録のことば——『碧巖録』と宋代の禪』禪文化研究所

沖本克己

〔二〇二六〕『沖本克己仏教学論集——第三卷・シナ編二』山喜房仏書林

衣川賢次

〔二九九二〕「禪の語録を読む(2)」『中国語』第三九五号、内山書店

〔二〇一〇〕「徳山と臨濟」『東洋文化研究所紀要』一五八

〔二〇一七〕「臨濟録の形成(改稿)」『臨濟録』研究の現在——臨濟禪師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集』禪

文化研究所

齋藤智寛

「二〇一七」「首楞嚴經」と臨濟禪」「臨濟録」研究の現在——臨濟禪師一一五〇年遠諱記念国際学会論文集」禪

文化研究所

注

- (1) 小川太龍「二〇一七」参照。
- (2) 「平常無事」という語は臨濟の示衆に初出し、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。
- (3) 『祖堂集』巻一五、大梅章(265)。
- (4) 『景德伝灯録』巻三、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。
- (5) 『伝心法要』(343c)「十八界既空、一切皆空。唯有心空。唯だ本心のみ有りて蕩然として清浄なり」。
- (6) 『伝心法要』(348a)「何不与我心。心同虚空去。如枯木石頭去、如寒灰死火去、方有少分相応(何ぞ我が心に与らざる。心を虚空と同じくし去れ。
- (7) 枯木石頭の如くし去り、寒灰死火の如くし去らば、方めて少分の相応あらん」。
- (8) 衣川賢次「二〇一七、二五六」は「示衆」を読むかぎり、臨濟の禪思想は徹底した馬祖系の「即心是仏」、「作用即性」、「無事」の主張で一環しているのは、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・葉山系の思想は見いだされない」と述べている。
- (9) 小川隆「二〇〇八、二七五」は「臨濟の説く所も、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、臨濟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。臨濟の斬新さは、そうした提示の仕方にあった」と述べる。
- (10) 衣川賢次「二〇一〇、六七」は、「従来『臨濟録』中もつと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。」と述べる。確かに徳山の思想を臨済が受けていることは認められる。しかし、「無事の人」は黄檗も使用しており、馬祖、黄檗からの思想的継承を考える余地は残されている。

(10) 平成二九年、第八八回禪学研究大会において呉進幹(戒法)氏は「臨済義玄の禅思想再考」と題した発表の中で、臨済が黄檗の「不即不離」を承けていることを指摘した。

(11) 衣川賢次「二〇一七、二三四」は「形成の問題はもつとも古形を存する『天聖広灯録』を基点にかんがえなくてはならない。」と指摘し、同「二三七―二三九」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も見えるが、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。

(12) 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。

(13) 『祖堂集』巻一九臨済章、『宗鏡録』巻九八は「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10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「心若不生」を承けるテキストは、『楞嚴経疏解蒙鈔』巻十、『為霖禪師旅泊庵稿』巻四にか見えず、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。なお、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るう。

(14) 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。もつともここでは、『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。

(15) 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、444b)と馬祖とほぼ同じ表現を使用している。

(16) 頌の内容は以下の通り、「禪師体離無明、煩惱徒何処生。地獄天堂一相、涅槃生死空名。亦無貪瞋可断、亦無仏道可成。衆生与仏平等、自然聖智惺惺。不為六塵所梁、句句独契無生。正覚一念玄解、三世坦然皆平。非法非律自制、愴然真入円成。絶此四句百非、如空無作無依(禪師の体、無明を離なれ、煩惱何れの処より生ず。地獄と天堂は一相、涅槃と生死は空名なり。亦た貪瞋の断つべき無く、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。六塵梁むる所を不為、句句独り無生に契う。正覚の一念玄解せば、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、愴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)」「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)

(17) 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。

(18) この「無事の人」については、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(9)参照。しかしながら臨済が説くところと同じく、黄檗も以下のように言う。「但銷鑿表裏、情尽都無依執、是無事人(但だ表裏を銷鑿し、情尽き都て依執無き、是れ無事の人なり)」「伝心法要」347a)。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。このように、「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。

(19) 「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、現実に悟った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。また本論前述文中にも見える「聴法底の人」もこの側面を持つと考えられる。この点については今後の課題とする。また、小川隆「二〇〇八、一七五―

一七六」は「ありのままに仏であり、仏性ととも躍動し、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おいている。

(20) 『祖堂集』卷一九臨済章、『景德伝灯録』卷二二、臨済章にも収められ、衣川賢次「一〇一七、二二九—二四〇」はこの問答が「いちちはやく南方に喧伝されて有名になった」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。

(21) 「乾屎橛」については、入矢義高「一九九五、七一—九」、入矢義高「二〇一二b、九五—一〇三」「乾屎橛」参照。

(22) 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7参照。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。

(23) 以下のように、見聞覚知にさえぎられて本心を見ることができない。見聞覚知について「不即不離」であらねばならないと黄檗は説く。「此本源清淨

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。……但於見聞覚知処認本心。然本心不属見聞覚知、亦不離見聞覚知。……不即不離、不住不著、縦横自在、無非道場（此の本源清淨心は、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。……但だ見聞覚知の処に於いて本心を認めよ。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。……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）」（『伝心法要』342b-343a）

(24) 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』卷一一臨済章、445b）とある。

(25) 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ふ」と述べる。

(26) 小川隆「二〇〇八、一〇七」は、「臨済が信じきれと言ふ一点、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。

(27) 朝比奈宗源「一九五三、一五七」。

(28) 入矢義高「一九八九、一八三」。

(29) 入矢義高「二〇一二a、一六三」所収「禪語つれづれ」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っていることは、入矢義高「二〇一二a、一五八―一六四」「多子無し」項参照。

