

# 懶瓚和尚『樂道歌』攷

——『祖堂集』研究會報告之三——

土屋 昌明  
衣川 賢次  
小川 隆

## 前 言

一、本稿は『祖堂集』卷三・懶瓚和尚章の翻譯と注解、およびそれについての解題と論考である。本章には傳記や問答は一切録されず、懶瓚に歸せられる『樂道歌』一篇を収めるのみであり、したがって本稿を「懶瓚和尚『樂道歌』攷」と題した。本稿は左記の三篇より成る。

一、『祖堂集』懶瓚和尚章譯注

二、懶瓚和尚と『樂道歌』（土屋）

三、懶瓚『樂道歌』の背景——無事と山居——（小川）

二、譯注篇では、『樂道歌』全篇を換韻にしたがって十二段に分ち、原文（各句に通し番號を附す）とその訓讀および校記をあ

懶瓚和尚『樂道歌』攷

げ、その後に現代語譯と注釋を記す。段落によっては、さらにその一段に關する補注を加える場合がある。なお、原文の部分では底本の用字を極力尊重し、強いて通行繁體字に統一することはしない。

三、校記では、まず本『樂道歌』の本文を録するテキストを掲出した。その際、『景德傳燈錄』卷三〇など、『樂道歌』の全文を録すテキストは、文字に異同がある場合以外、いちいち掲出しなかった。參校の諸本については、『懶瓚和尚と『樂道歌』』を參照されたい。

四、注釋は一句ごとに施し、訓讀文の上に附した各句の通し番號が、注釋の番號と對應するようになっている。注の内容は語釋の他、とくに唐代の禪宗思想との關聯を解明することに意を用いた。

五、原文の底本には禪文化研究所影印本（基本典籍叢刊一九九四年）を用いる。注釋において引證した主な關聯文獻は左記のとおり。ただし引用にあたっては句讀や訓讀を改めた場合がある。

『祖堂集』

禪文化研究所基本典籍叢刊。（一）内の前に中文出版社版の頁數、後に基本典籍叢刊本の頁數を示す。新文豐出版公司および上海古籍出版社の影印本の頁數は前者と同じ。

『景德傳燈錄』

禪文化研究所基本典籍叢刊。（一）内はその頁數。以下同じ。

『宋高僧傳』

范祥雍點校 中華書局 中國佛教典籍選刊一九八七年。

『宗鏡錄』

大正新修大藏經、卷四八。

『六祖壇經』（敦煌本）

鄧文寬・榮新江錄校『敦煌本禪籍錄校』江蘇古籍出版社一九九八年。

『信心銘』『證道歌』

梶谷・柳田・辻村著『信心銘・證道歌・十牛圖・坐禪儀』禪の語錄一六 筑摩書房一九七四年。

『馬祖の語錄』

入矢義高編 禪文化研究所一九八四年。

『頓悟要門』

平野宗淨譯注 禪の語錄六 筑摩書房一九七〇年。

『傳心法要・宛陵錄』

入矢義高譯注 禪の語錄八 筑摩書房一九六九年。

『臨濟錄』 入矢義高譯注 岩波文庫一九八九年。

『玄沙廣錄』 上・中・下三冊 入矢義高監修 唐代語錄研究班編 禪文化研究所一九八七・一九八八・一九九九年。

『碧巖錄』 上・中・下三冊 入矢・溝口・末木・伊藤譯注、岩波文庫一九九二・一九九四・一九九六年。

『宗門統要集』 柳田・椎名編『禪學典籍叢刊』第一卷 臨川書店一九九九年。

『太平廣記』 汪紹楹點校 中華書局一九六一年新版。

『全唐詩』 中華書局一九六〇年。

『寒山詩』『拾得詩』 項楚著『寒山詩注』中華書局二〇〇〇年、漢數字で作品番號を示す。

『王梵志詩』 項楚著『王梵志詩校注』上海古籍出版一九九一年、漢數字で作品番號を示す。

『山僧歌』 S五六九二 徐俊『敦煌詩集殘卷輯考』中華書局二〇〇〇年、六二八頁。

『白氏文集』 朱金城『白居易集箋校』上海古籍出版社・中國古典文學叢書一九八八年。

五、本稿は東洋文化研究所において丘山新教授が主催する『祖堂集』研究會の第三次研究報告にあたる。本紀要第一三九冊および第一四〇冊所載の前二回の報告とあわせて参照されることを望む。今回は、土屋が擔當者として提出した譯注稿と衣川・小川の用意した參考資料を材料に會讀を行い、さらに上屋がその成果にもとづいてあらためて起稿したものに三者で檢討を加えて定稿とした。また、附論二篇は譯注稿作成後に土屋・小川が各自で起稿したのち、衣川の指導に従って修改を加えたものである。會讀・作稿の過程を通じて、今回も丘山教授より多くの貴重な指教と周到な配慮を惠まれ、また會讀參加者による指摘や議論から得られた點も少なくない。ここに記して謝意を表する。

(二〇〇〇、九、三〇 小川記)

## 一、『祖堂集』懶瓚和尚章譯注

五祖忍大師下、傍出一枝：神秀和尚、老安國師、道明和尚。神秀下普寂、普寂下懶瓚和尚在南岳。師有《樂道歌》曰：

\*

五祖忍大師の下、一枝を傍出す。神秀<sup>(3)</sup>和尚・老安國師<sup>(4)</sup>・道明和尚<sup>(5)</sup>なり。神秀の下には普寂<sup>(6)</sup>、普寂の下には懶瓚和尚ありて南嶽<sup>(7)</sup>に在り。師に『樂道歌』<sup>(8)</sup>有りて曰く――

\*

(1) 忍大師<sup>(1)</sup>五祖弘忍(六八八～七六一)。四祖道信に嗣ぎ、會下に神秀と慧能を出す。『祖堂集』卷二に立傳(頁四二上/頁八二)。

(2) 枝<sup>(2)</sup>祖佛の系譜を數える時に使う。『祖堂集』卷二に「脚下六枝分」とあり、「六枝」の注で「六祖」という(頁三四上/頁六六)。前稿(『東洋文化研究所紀要』第一三九冊「『祖堂集』牛頭法融章疏證」)の「(1)」の注(8)を参照。

(3) 神秀<sup>(3)</sup>大通禪師(?～七〇六)、いわゆる北宗禪の祖。傳記は張說「荊州玉泉寺大通禪師碑銘」(『全唐文』卷三三二)、『舊唐書』卷一九一、『宋高僧傳』卷八、『景德傳燈錄』卷四などにある。

(4) 老安<sup>(4)</sup>嵩嶽慧安(五八二～七〇九)、『祖堂集』卷三、懶瓚章の後に立傳(頁五五下/頁一〇八)。傳記は、宋儋「嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘」(『全唐文』卷三九六)、『宋高僧傳』卷一八、『景德傳燈錄』卷四などに見える。

(5) 道明<sup>(5)</sup>『祖堂集』卷二の弘忍章によれば、弘忍會下にいたが、慧能が弘忍から衣鉢を密付されたあと、大庾嶺で

慧能に追いつき、開悟を得て道明と改名したとされる。『景德傳燈錄』卷四ではこれを袁州蒙山道明禪師とし、初めは慧明という名であったのを、師の法諱を避けて道明としたといひ(頁五六)、『宋高僧傳』卷八の唐袁州蒙山慧明傳では、もとの名を道明とし、慧明と改名したといふ(頁二七八)。柳田聖山氏は神會が慧能會下の佛川慧明(六九七―七八〇)をこの人にしたととする(柳田『初期禪宗史書の研究』頁一九一／柳田聖山集第六卷・法藏館二〇〇〇年)。

(6) 普寂・普寂(六五一―七三九)は神秀に嗣ぐ。高山高嶽寺ほかに住し、神秀の没後、義福とともに唐朝の尊崇を受けた。『祖堂集』には立傳されていない。李邕『大照禪師塔銘』(『全唐文』卷二六二)、『舊唐書』卷一九一神秀傳、『宋高僧傳』卷九に傳記が見える。小川「初期禪宗形成史の一側面―普寂と『高山法門』―」(『駒澤大學佛教學部論集』第二〇號、一九八九年) 参照。

(7) 南嶽・『甘澤謠』(『太平廣記』卷九六所收、頁六四〇)では「衡嶽寺」、『宋高僧傳』卷一九では「南嶽寺」とする(頁四九二)。なお、『甘澤謠』は逸書で、逸文は『太平廣記』のほか宛委山堂本『說郛』卷一一五にも見え、校訂本に李宗爲『纂異記・甘澤謠』(上海古籍出版社一九九一年)がある。

(8) 樂道歌・本篇の名稱について、『景德傳燈錄』卷三〇(頁六二六上)は「南嶽懶瓚和尚歌」とし、『宗鏡錄』卷九八の引用でも「懶瓚和尚歌」とする。附論「懶瓚和尚と『樂道歌』」を参照のこと。

## 【1】

兀然無事無改換

無事何須論一段

(1) 兀然ごつねんと無事むじにして改換する無し

(2) 無事なれば何ぞ一段を論ずるを須もといふ

真心無散亂

(3) 真心には散亂無く

他事不須斷

(4) 他事は斷ずるを須いず

過去已過去

(5) 過去は已に過ぎ去り

未來更莫算

(6) 未來は更えて算る莫し

兀然無事坐

(7) 兀然として無事に坐す

何曾有人喚

(8) 何ぞ曾て人の喚ぶこと有らん

向外覓功夫

(9) 外に功夫を覓むるは

惣是癡頑漢

(10) 惣て是れ癡頑の漢

\* (5) (8) 句は『景德傳燈錄』卷二五・洪州百丈山大智院道常章(頁五二二下/本段《補注2》)に引かれる。(9) (10) 句は『臨濟錄』示衆(頁五〇/本段《補注1》)に引用がある。「真心」||『景德傳燈錄』黃庭堅詩卷は「直心」に作る。「更莫」||『景德傳燈錄』は「猶莫」に作り、黃庭堅詩卷は「何用」に作る。「無事坐」||黃庭堅詩卷は「無事」に作る。「覓」||『臨濟錄』は「作」に作る。「功夫」||黃庭堅詩卷は「工夫」に作る。「惣」||『景德傳燈錄』は「總」に作る。

ばさつとして爲すこともなく うわべを變えることもない

爲すことがなければ一くさり 論ずるまでもないのだが――

眞實なる心は散り亂れることがない

その他のものは絶つに及ばぬ

過去はとうに過ぎ去ったし

未來のことなど思い測らぬ

ばさつと爲すこともなく坐しおれば

喚びにくるような者もない

外に求めて努力するのは

みな癡<sup>し</sup>れ者にほかならぬ

\*脚韻「換・段・乱・断・筭・喚・漢」去聲「翰」「換」同用。

(1) 兀然<sup>ニ</sup>兀兀とも（後出・第7段）。枯木のごとき無知覺・無思慮のさま。人の癡愚蒙昧を譏って言う場合もあるが、また分別・情識を忘<sup>じ</sup>去ったという高次の意にも用いられる。陸機「文賦」に「其の六情の底滞して志往まり神留まるに及びては、兀として枯木の若く、豁として涸流の若し」（『文選』卷一七）とあり、その李善注に次のように言う。

『莊子』（齊物論）に曰く、形は固<sup>もと</sup>より枯木の如くならしむべく、心は固<sup>もと</sup>より死灰の如くならしむべし。郭象『莊子』に注して曰く、身を遺<sup>わす</sup>れて自得したれば、恬然たりと雖も而も持せず、坐忘行忘して之を爲す。故に行きては枯木を曳<sup>ひ</sup>くが若く、止まりては死灰を聚<sup>あ</sup>むるが若し。是を以て其の神凝ずと云うなり也。向秀曰く、死灰枯木は、其の寂漠として情無きに取るのみ（胡刻本九a）。白居易「隱几」詩にはこれを踏まえて、「百體は槁木の如く、兀然として知る所無<sup>し</sup>し。方寸は死灰の如く、寂然として思<sup>し</sup>う所無<sup>し</sup>し」とある（『箋校』卷六・頁三二四）。また、『景德傳燈錄』卷六・

百丈懷海章、「迴然として寄する無く、一切拘れず、去留に礙け無く、生死に往來すること、門の開けるが如くに相い似たり。若し種種の苦樂、意に稱わざる事に遇うとも、心に退屈無く、名聞衣食を念わず、一切の功德利益を貪らず、世法の滯らす所と爲らず、心は親しく苦樂を受くと雖も、懷に干わらず、麤食もて命を接ぎ、衣を補いて寒暑を禦ぎ、兀兀として愚の如く、聾の如くに相いたれば、稍か親らの分有り」(頁九九下)。黃檗希運『宛陵錄』、「如今但そ一切時中、行住坐臥に、但だ無心を學んで、亦た分別無く、亦た依倚無く、亦た住著無く、終日任運騰騰として癡人の如くに相い似よ。世人盡く你を識らず、你も亦た人をして識不識せしむるを用いず。心は頑とせる石頭の如く、都て縫罅無く、一切法は汝が心に透り入れず、兀然として無著なり。此の如くにして始めて少分の相應有らん」(禪の語錄八・頁一二五)。

改換Ⅱ『景德傳燈錄』卷二八・南陽慧忠國師語、「……是れ南方宗旨なりと云つて、他の『壇經』を把つて改換し、鄙譚を添糅し、聖意を削除し、後徒を惑亂す」(頁五七一下)。白居易「曲江感秋」二首之一、「昔の意氣を銷沈し、舊の容質を改換せり」(『箋校』卷十一・頁六二三)。すっかり別物に改める意であるが、本來申し分のないものが改惡・改竄されるという語感があるようである。

無事Ⅱ何らなすことの無い状態。いかなる意味や目的からも離れて、ただ平常のままにあるということ。大慧『正法眼藏』卷上に引く徳山宣鑑の示衆に云う、「諸子よ、別處に求覓むる莫かれ。乃至い達磨小碧眼の胡僧の此に到り來るとも、也お只だ是れ你をして無事にし去らしめ、你をして造作莫からしめ、著衣喫飯、屙屎送尿して、更えて生死の怖るべき無く、亦た涅槃の得べき無く、菩提の證すべき無からしむるのみ。只だ是れ尋常一個の無事の人なるのみ……」(西口芳男「徳山の示衆」頁一〇九、『禪文化研究所紀要』第一四號・一九八七年)。また、『臨濟錄』にも頻出し、例



えば「示衆」には「無事はれ貴人、但だ造作すること莫れ、祇だ是れ平常なれ」とある（頁四六）。項楚『寒山詩注』（二三四）注（七）、および附論「懶瓚『樂道歌』の背景」（二）を参照。

(2) 一段にこの二句が冒頭に置かれているのには、無事と言いながらそれを言葉によって唱いおこすについての釋明的な前置の意味があるであろう。例えば臨濟が上堂の冒頭に「山僧今日、事已むことを獲ず、曲げて人情に順つて方めて此の座に登る。若し祖宗門下に約して大事を稱揚せば、直に是れ口を開き得ず、あなたが足を措く處無けん」とことわっているのが想起される（『臨濟錄』頁一五）。

(3) 眞心＝『景德傳燈錄』では「直心」に作っている。按ずるに、敦煌本『六祖壇經』に「一行三昧とは、一切時中、行往坐臥に於て常に眞心を行ずる是れなり。『淨名經』に云わく、眞心是れ道場、眞心是れ淨土……」とあるが、引用は『維摩經』（『淨名經』）菩薩品の「直心是れ道場」と佛國品の「直心是れ菩薩淨土」に基づくものであり、『六祖壇經』も北宋・惠昕本ではすべて「直心」に作っている。敦煌寫本では「眞」と「直」の混用が珍しくなく、『六祖壇經』の「眞心」は「直心」と改めるべきであるが（『敦煌本禪籍錄校』頁二五五（二））、おそらくこの「眞心」も同様に「直心」の意に解してよいであろう。「直心」は菩薩品の僧肇注に「内心眞直にして外に虛假無し」、佛國品の同注に「質直にして詔り無し」と釋されるような（大正三八―三六三c、三三五b）、虛偽・虛飾無き眞つ直ぐなマコトの心。なお、『寒山詩』（二三七）に「寒山此の語を出すに、復た顛狂漢に似たり。事有れば面と對いて説く。所以に人の怨み足し。心眞にして語を出すこと直く、直心には背面無し」とあり、心の「眞」と「直」との等置を傍證している。

(4) 他事＝「眞心」以外のもの。この場合は外から心を煩わせる客塵煩惱のこと。

(5) 過去は已に過ぎ去り……＝『二入四行論』、「心過去未來の事に縁ずれば、即ち繫縛せらる。若爲にしてか止む

べき」(柳田聖山『達摩の語録』頁三一〇、ちくま學藝文庫一九九六年)。宗密『圓覺經大疏鈔』卷二下「淨衆寺(無相)の條、「三句と言は、無憶・無念・莫忘なり。意は已過の境を追憶する勿からしめ、預め未來の榮枯等の事を念慮する勿からしめ、常に此の智と相應して、昏ぜず錯たず、莫忘と名づくるなり也」(續藏一四一三七八左下)。『景德傳燈錄』卷二十八・大珠慧海和尚語、「過去心は已に過ぎ去り、未來心は未だ至らず、現在心は住する無し。其の中間に於て、更に何の心を用てか觀を起さん」(頁五八一下／『頓語要門』頁一六五、また同頁三七參照)。

更莫Ⅱ「更」は「更不」「更無」などのように否定詞の上に置いて、否定を強める。董志翹・蔡鏡浩『中古虛詞語法例釋』頁一九六「更」の條を參照(吉林教育出版社一九九四年)。

(7)(8) 何ぞ曾て人の喚ぶこと有らん……Ⅱ人が自分を呼び出すことがないというのは、自己の存在が世間から忘却されるという意であろうが(①に引く黃檗『宛陵錄』の「世人盡く你を識らず……」參照)、そこには更に、いかなる外的條件も自己に作用しないという意が重ねられていよう。すなわち『臨濟錄』示衆の「你且く隨處に主と作れば、立處皆な眞なり。境來るも回換すること得ず」とあるような意(頁五〇／本段《補注Ⅰ》)。

(9)(10) 外に功夫を覓むるは……Ⅱ心そのままが佛である以上、外に求めるものではない、との意。『景德傳燈錄』卷三〇・傳大士「心王銘」に「道を慕う眞士は、自ら自心を觀る。佛の内に在るを知り、外に向つて尋めず。即心即佛、即佛即心」とあり(頁六一五下)、『寒山詩』(二二三)に「審かに思量する解わす、只だ佛を求むるは難しと道うのみ。心を廻らせば即ち是れ佛、外頭に見むる莫かれ」とある。「功夫」については第8段(7)の注を看よ。

癡頑Ⅱ愚昧なこと。同義複詞。『寒山詩』(一九〇)に「飽食して腹は膨脬たり、箇れは是れ癡頑物」とある。その

注(五)參照。

《補注1》この段の(9)(10)の句を引く『臨濟錄』示衆(頁五〇)を左に抄す。

師、衆に示して云く、道流、佛法は功を用いる處無し、祇だ是れ平常無事。厠屎送尿、著衣喫飯、困れ來たれば即ち臥す。愚人は我れを笑うも、智は乃ち焉を知る。古人云く、「外に向つて工夫を作すは、總べて是れ癡頑の漢なり」と。你且く隨處に主と作れば、立處皆な眞なり。境來るも回換すること得ず。縦い從來の習氣、五無間の業有るも、自ら解脱の大海と爲る。

なお、この示衆の「著衣喫飯」智は乃ち焉を知る」も同じく『樂道歌』の句である(第3段(17)(18)を参照せよ)。

《補注2》この段の(5)―(8)の句を引く『景德傳燈錄』卷二五・洪州百丈山大智院道常章(頁五二下)を左に抄す。

「心空是れ及第」(龐居士の語)なれば、且く作麼生か心空を會せん。那裏に目を閉じて冷坐するが是れ心空なるには不是。此れ正だ是れ識陰想解なるのみ。上座、心空を要むる麼。但だ且く心を識れ。所以に道わく「過去は已に過ぎ去り、未來は更えて筭る莫し。兀然として無事に坐す。何ぞ曾て人の喚ぶこと有らん」と。設し人の上座を喚ぶ有らば、他に應うるが好きや、應えざるが好きや。若し應うれば、阿誰か上座を喚ばん。若し應えざれば、聲を患うにあらざるなり也……。

## 【2】

糧不畜一粒

(11) 糧は一粒を畜えず

逢飢但知餐

(12) 飯に逢えば但知だ餐うのみ

世間多事人

(13) 世間多事の人

相趁渾不及

(14) 相趁うも渾て及ばず

\*「饗」 Ⅱ『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「囁」に作り、『式古堂書畫彙考』所収「黃涪翁書法語卷」は「嚙」に作る。

穀物は一粒もたくわえず

飯にありつけば ただむしやむしやと喰らうだけ

よけい事をしたがる世間の人が

追うてみたとして まるで追いつくものではない

\*脚韻「粒・及」入声「緝」

(11)(12) 糧は一粒を畜えず……Ⅱ衣食のことを考慮せず、無いときの備えなどしない。『寒山詩』(一七四)が「甕かめの裏うちには長ひさに飯いひ無く、甕かめの中には屢しばしばしば塵ちりを生ず」と唱うような赤貧無一物の生活。それと同時に、第1段(5)(6)のごとく、過去未來に思いをかけぬことの實際的な表れでもある。宗密『圓覺經大疏鈔』卷三下「保唐寺(無住)」の條に「故に住持する所、衣食を議せず、人の供送するに任す。送らるれば即ち暖衣飽食し、送られずんば即ち飢ゆるに任せ寒ゆるに任せて、亦た求化せず、亦た乞飯せず」とあるのと同様のありよう(續藏一四一二七八左下)。また、第1段(1)の注に引いた百丈の語を看よ。

但知Ⅱ「ただ」することしか知らない」という原義が、文脈によっては「知」の實義の希薄化ないし無義化につれて「但」の複音形式(「ただ」するばかり)「ただ」せよ)のように用いられることがある。「唯知」も同じ(『金剛般若經

集驗記」卷上慕容文策：「策見て心中怕懼し、唯<sup>よ</sup>知だ念佛するのみ、……」續藏一四九—四三左下。これらに似て、よりははつきりと下字の無義化のわかる例は「只管」「只顧」。蔣禮鴻『敦煌變文字義通釋』増補定本頁五二八「知・之」の條では「知」を語助詞と斷じ、「終知」「空知」「奈知」「雖知」「猶知」をも含む大量の例を引いて、「知」の虛詞化を晚くとも劉宋の頃と言う（上海古籍出版社一九九七年）。しかしこれは「知」の語義の幅に起因する語用論の問題であつて、語助詞として分類すべきものではない。

贅Ⅱこの字は諸字書・音義書未收。『廣韻』入聲緝韻の小韻に「𦵑」（繫馬、陟立切）があり、『集韻』には「𦵑」（卓鷺、行不平）、「𦵑」（不動貌）をその同音字として擧げるから、「贅」の音も「執」（之入切、緝韻）に従うはずである。

『景德傳燈錄』およびこれを承ける『禪門諸祖師偈頌』などは「𦵑」に作り、「陟立切」と音釋を附す。この字は『廣韻』の入聲緝韻に「𦵑、口𦵑𦵑、𦵑𦵑、𦵑𦵑、𦵑𦵑、𦵑𦵑、𦵑𦵑、𦵑𦵑」と書かれ、口から泄れる擬音を表わすようである。したがつて、「贅」は音をたててひたすら（但知）喰らう義と思われる。『景德傳燈錄』は韻を取つて文字を改めたのである。黄庭堅詩卷（『式古堂書畫彙考』所収「黄涪翁書法語卷」）はさらに義を取つて「喫」に改めている。『祖堂集』柳田聖山編索引および禪文化研究所編索引は「贅」（上平聲寒韻）の異體字と見ているが、いずれも不可。

(13) 世間多事の人Ⅱ多事は無事の反對。多くの事ではなく、よけいな事。『祖堂集』卷三・司空山本淨章に「禪師錯りて會し、道に背いて教えを逐う。道は本と無修なるに、禪師は強いて修せり。道は本と無作なるに、禪師は強いて作す。道は本と無事なるに、強いて多事を生ず」とある（頁六八下／頁一三四）。『寒山詩』（一六八）に「世に多事の人有り、廣く諸の知見を學ぶも、本の眞性を識らず、道と轉いよいよ懸遠す。若し能く實相を明らめば、豈に虚願を陳ぶるを用いんや。一念に自心を了すれば、佛の知見を聞かん」。『拾得詩』（二三）「世上一種の人、出性うまれながらに常に多事。終日街

衢<sup>たらよ</sup>に傍り、諸の酒肆を離れず。他の爲に保見を作し、他に替つて道理を説く。一朝乖張<sup>そく</sup>くこと有らば、過咎<sup>とが</sup>は全て你に歸せん」(項楚『寒山詩注』附録、頁八五〇)。寒山も拾得も教義を學んだり道理を説いたりすることを「多事」と稱している。ほかに入矢義高「禪語つれづれ―多子無し」(『求道と悦樂』岩波書店一九八三年、頁一五五) 参照。

(14) 相趁うも渾て及ばず<sup>二</sup>世間多事の人には及びもつかぬ境地である。「趁不及」が「追いつけぬ」意であること、『寒山詩注』(一八五) 注〔六〕 参照。

【3】

我不樂生天 (15) 我は生天を樂<sup>ねが</sup>わず

亦不愛福田 (16) 亦た福田を愛さず

飢來即喫飢 (17) 飢え來らば即ち飯を喫<sup>くら</sup>い

睡來即卧瞑 (18) 睡り來らば即ち臥瞑す

愚人笑我 (19) 愚人は我を笑うも

智乃知賢 (20) 智は乃ち賢なるを知る

不是癡鈍 (21) 是れ癡鈍にあらず

本躰如然 (22) 本體<sup>か</sup>然くの如しと

\* 「飢來即喫飢」<sup>二</sup>「飢」は『景德傳燈錄』に「饑」に作る。「即」は『景德傳燈錄』にない。黃庭堅詩卷は「饑來一鉢飯」に

作る。「睡來即臥眠」||「睡」は『景德傳燈錄』に「困」に作る。「臥眠」は『景德傳燈錄』に「眠」一字に作る。黃庭堅詩卷は「困來展脚眠」に作る。「愚人笑我」||黃庭堅詩卷は「愚人以爲笑」に作る。「智乃知賢」||「賢」は『景德傳燈錄』に「焉」に作る。黃庭堅詩卷は「智者謂之然」に作る。「不是癡鈍，本軀如然」||黃庭堅詩卷は「非愚亦非智，不是玄中玄」に作る。

私は天上に生まれることも

福報を得ることも願わない

腹がへれば飯を食い

眠くなれば横になって目をつぶるだけ

愚か者はこんな私を笑うけれど

智者にだけはその賢なることがわかるだろう

これは癡鈍なのではない

本來のありようとしてこうなのだと

\*脚韻「天・田・暝・賢・然」下平聲「先」「仙」同用。

(15) 生天||功德を積んだ者が死後、天上に生まれかわること。佛弟子となる前の難陀が天女と結婚するために生天をねがって修行し、それがために地獄に落ちそうになった話が有名(湛然『止觀輔行傳弘決』卷四五二・大正四六―二六九

中／石井・小川『禪源諸詮集都序』の譯注研究(二)『駒澤大學佛教學部研究紀要』五三・一九五五年、頁六二の注(2)を參照)。  
『寒山詩』(二三三)、「我凡愚の人を見るに、多く資財穀を畜え……地獄の深きを知る莫く、唯だ上天の福を求むるのみ」。

(16) 亦た福田を愛さず「福田」は、功德を積んで得られる福報。敦煌本『六祖壇經』、「造寺・布施・供養は、只だ是れ修福なるのみ、福を將て功德と以爲うべからず。功德は法身に在り、福田に在らず」(『敦煌本禪籍錄校』頁三三〇)。

(17) 本段の《補注1》および「懶瓚『樂道歌』の背景」(三)を參照。

(18) 愚人は我を笑うも「老子」第四章、「下士は道を聞いて、大いに之を笑う。笑われざれば以て道と爲すに足らず」(朱謙之『老子校釋』新編諸子集成・中華書局一九八四年・頁一六七)。また、『景德傳燈錄』卷二八・南陽慧忠國師語に『肇論』(「物不遷論」)を引いていわく、「汝見ずや、肇公云く、眞を譚らば則ち俗に逆らい、俗に順わば則ち眞に違う。眞に違うが故に性を迷ないて返る莫く、俗に逆らうが故に言は淡にして味わい無し。中流の人は有るが如く亡きが若く、下士は掌を拊ちて顧みず」と。汝今下士を學びて大道を笑わんと欲するや乎」(頁五七三下)。

(20) (17)から(20)までの四句が『臨濟錄』(頁五〇)に引用されていること、第1段《補注1》をみよ。他に同頁一四一にもこの四句の引用がある。

(21) 癡鈍ならず「癡鈍は愚癡・魯鈍の意。ここは南泉の「近日は禪師太だ多生し。一箇の癡鈍底を覓めて得べからず」のような反轉された高次の意ではなく(『祖堂集』卷一六頁二九七上／頁五八七)、文字どおり愚か者の意。敦煌本「山僧歌」、「時の人我を喚びて癡惑と作すも、自からは清閑と作して煩惱無し」。なお、道のままにある者は却って愚人癡者の如くであるという點については、第1段(1)の注に引く百丈と黃檗の語を看よ。



(22) 本體如然。本來のありかたをいう。蘇溪和尚「牧護歌」、「智人は權に階梯を立つるも、大道には本と迷悟無し。達者は修治を假らず、能言能語なるを在もちいず。麻を披て雲霄を目視し、遮幕たもと(莫)い王侯なるとも顧みず。道人は本體然く、佛の去處を知るに不足あらず」(『景德傳燈錄』卷二〇・頁六二九下)。第12段(75)(76)注、参照。

然くかの如し。これこのとおり。「如然」は「如此」の義。『敦煌變文字義通釋』增補定本・頁五一八に詳しい。

《補注1》(17)(18)兩句は、『臨濟錄』(頁五〇・頁一四二)に見えるほか、しばしば禪者の問答に同様の句が見られる。

『景德傳燈錄』卷二八・南陽慧忠國師語

曰く、「既に無物自在なるを得ば、饑寒の逼る所、若爲んが用心せん」。師曰く、「饑ゆれば即ち飯を喫い、寒ければ即ち衣を著く」。(頁五七四下)

『景德傳燈錄』卷六・大珠慧海章

源律師なるもの有りて來りて問う、「和尚の道を修するは、還た功を用うるや否」。師曰く、「功を用う」。曰く、「如何が功を用うる」。師曰く、「饑え來らば飯を喫い、困れ來らば即ち眠る」。曰く、「一切の人も惣て是の如し。師の功を用うるに同じきや否」。師曰く、「同じからず」。曰く、「何故に同じからざる」。師曰く、「他ら飯を喫う時、飯を喫うを肯わずして、百種に須索め、睡る時、睡るを肯わずして、千般と計校う。所以に同じからざるなり也」。律師、口を杜とず。(頁九二下)『頓悟要門』頁一三七

『碧巖錄』第七八則・頌古評唱

……古人道わく「明明として悟法無し、悟了せば却つて人を迷わす。長く兩脚を舒べて睡れば、偽も無く亦た眞も無し」(夾山善會・『景德傳燈錄』卷一五・頁三〇三上)。所以に胸中に一事も無く、饑え來らば飯を喫い、困れ來らば眠るのみ。(下冊・頁七〇)

【4】

要去即去

(23) 去ゆかんと要ほつすれば即ゆち去ゆき

要住即住

(24) 住とどまらんと要とどすれば即とどち住とどまる

身被一破納

(25) 身には一つの破納きを被きて

脚着嬢生袴

(26) 脚けには嬢じよう生の袴こを着きくるのみ

多言復多語

(27) 多言ちごんにして復またた多語たごなるは

由来反相悞

(28) 出も來とより反かえつて相あや悞まつ

若欲度衆生

(29) 若し衆生しゆじやうを度あやせんと欲ほつさば

無過且自度

(30) 且しばらく自みづから度あやするに過すぐる無なし

\* 「要去即去，要住即住」 〓 黃庭堅詩卷は「要去如是去，要住如是住」に作る。「身被一破納」 〓 『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は

「被」を「披」に作る。『景德傳燈錄』は「納」を「納」に作る。「着」 〓 『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「著」に作る。「悞」 〓

『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「誤」に作る。

行きたければ行き

住まりたければ住とどまる

身には破れた衲衣ころもをまとい  
足には生れながらの袴したばきだけ

多言多語は

そもそも逆に誤りのもと

衆生濟度を思ふなら

まずは自身を度するに如くはない

\*脚韻「住・袴・悞・度」去聲「遇」。

(23) (24) 去かんと要すれば……『臨濟錄』示衆、「若し是れ眞正の道人ならば、終に是の如くならず。

但だ能く縁に随つて舊業を消し、任運に衣裳を著して、行かんと要すれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐し、一念心の佛果を希求する無し」(頁四〇)。また、長沙景岑にも類似の語がある(『祖堂集』卷一七・頁三二五上／頁六四三)。

『懶瓚『樂道歌』の背景』(三)参照。

(25) 一つの破納を被る『ボロ衣一着のみとは、先の第2段に「糧は一粒を畜えず云々」とあつたのと同様、精神の無一物に相應した生活の無一物を言う。『王梵志詩』(〇六四)に「家貧しくして好き衣無く、一襖子を造り得たり。……清貧にして常に快樂、富貴に濁さるるを用いず……」とあるような道家ふうの安貧樂道のありようであり、またそれと同時に、最初期の禪者の頭陀行にも通ずる。『續高僧傳』卷一六・僧可(慧可)傳にいわく、「慧滿なる者有り……専ら無著に務め、一衣一食にして、但だ二針を畜うるのみ。冬には則ち乞いて補うも、夏には便ち通て捨てて、赤を覆

うのみ（かろ／＼じて裸身を隠すだけ）（大正五〇―五五二下）。また、永嘉玄覺の「證道歌」に「窮しき釋子、口に貧と稱す」「貧道」と自稱する。實は是れ身の貧にして道は貧ならず。貧なれば則ち身は常に縷褐を披るも、道あれば則ち心に無價の珍を藏む」とある（『景德傳燈錄』卷二〇・頁六二三下／禪の語錄一六・頁四五）。

(26) 嬢生の袴（嬢（娘））は母親をさす口語。「嬢生」とは、おっかさんから生まれたままの、生れついでのこと。第五段に「面は是れ嬢生の面」とあり、また『臨濟錄』に「娘生下にして便ち會するに不足るなり（生れながらに會得していたわけではない）」とある（頁九六）。したがって「嬢生袴」とは、おっかさんから生みつけられたままの下ばき（またはももひき、ズボン）ということになるが、實は何もはいていない状態を洒落て言つたものではなからうか（例えば徒歩でいくことを「安歩常車」というごとく）。『宗門統要集』卷八・雲居道膺章の次の問答を見よ（頁一六九下）。

師曾て侍者をして袴を一の住庵の道者に送らしむ。（道）者は「白より嬢生の袴有り」と云つて竟に受けず。師却つて侍者をして去きて「嬢末生の時、箇の什麼をか著る」と問わしむ。道者語る無し。後に遷化し焼いて舍利を得たり。持つて師に似す。師云わく「直饒い八斛四斗（佛舍利の重さ）を出し得たるとも、當初に一轉語を下取るの好きに如かず」。

ここで雲居がわざわざ「袴」を届けさせたのは、道者―おそらく隱逸風狂の樂道者―が下に何もはいていないのを見かねたからであり、道者はそれを何も着けていないわけではない、生れながらの「嬢生袴」が、ちゃんとあるのだ（「自有」と拒んだのではなからうか。そうだとすると、懶瓚のこの二句は、身には破れ衣をまとうのみ、その中はスツポンポン（禪語でいう「淨裸體、赤漉漉」、ということであり、そこには「袴」も無いほどの貧寒という意と（『王梵志詩』（二六四）の「妻は即ち褐被も無く、夫は體に褌袴も無し」およびその注（五）参照）、本來具足して何の過不足もないこの身體という意（右の道者の語を看よ）とが重ね合わされているのではなからうか。

ちなみに『寒山詩』(〇八二)の「我れ今一襦有り云々」と『龐居士語錄』卷下の次の一首は、いずれも自己の本性を一着の衣服に譬えたもので、ここにいう「孃生袴」と相似た着想をもつと思われる(『寒山詩注』頁二二五引)。

我に一大衣有り 世間の絹に非<sup>あら</sup>是<sup>ず</sup>

衆色も染め<sup>え</sup>著<sup>す</sup> 晶晶として素練<sup>おろぎぬ</sup>の如し

裁つ時は刀を用いず 縫う時は線<sup>いと</sup>を用いず

常に持して身を離れざるに 人の自ら見ざる有り

三千世界に寒暑を遮い 無情も有情も悉く覆<sup>おおい</sup>遍<sup>つ</sup>くす

如し能く此の大衣を持ち得れば 披<sup>ひ</sup>了<sup>り</sup>て直ちに空王殿に入らん

(27) 多言にして復た多語<sup>い</sup>僧璨の「信心銘」に「多言多慮、轉<sup>い</sup>いよ相應せず」とある(『景德傳燈錄』卷三〇・頁六一六上/禪の語錄一六・頁七)。また、雪峰義存の「因讀寒山詩」には「憐れむべし寒山子、多言にして復た多語。横路に離

障を作るは、何ぞ直下に光舒を覓むるに如かん」と見える(『雪峰真覺禪師語錄』卷下、『四家語錄・五家語錄』柳田聖山主編 禪學叢書之三 中文出版影印、頁二七六上)。

(28) 由來<sup>い</sup>「もともと」の意。王鏐『詩詞曲語辭例釋』増訂本頁二九六(中華書局一九八六年)。また『碧巖錄』第六八則頌、「虎に騎<sup>の</sup>るは由來 絶功を要す」(岩波文庫、中冊・頁三二二)。

(29)(30) 若し衆生を度せんと欲さば……本来無事の立場よりすれば、衆生濟度などというのも餘計なこと(第2段(13)注に引く『拾得詩』(一三)を参照)。ただし、その背景には次のような衆生自度の思想があるであろう。『淨度三昧經』卷三「佛は淨度に告ぐらく、一切諸天の人民は自度せんと欲さば、故より乃ち佛の教戒を受け、法の如く奉行し、佛の

惠に依つて自ら福德を得、度するを得て道を得ん。佛は實に人を度せず、人自ら度するのみ」(『七寺古逸經典研究叢書』二・中國撰述經典(其之二) 頁八五／大東出版社一九九六年)。この一節は『摩訶止觀』卷九上に『淨度經』として「衆生自ら度するのみ。佛は其れに於て益無し」と見え(大正四六一一八中／岩波文庫・下、頁二四五)、『修心要論』にも次のように引かれる。「經に云わく、衆生は心を識りて自から度す、佛は衆生を度する能わず。若し佛能く衆生を度すならば、過去の諸佛は恆沙無量なるに、何が故に我等成佛せざるや也。只だ是れ精誠内に發せず、是の故に苦海に沈没せるのみ。努力せよ」(『鈴木大拙全集』第二卷「禪思想史研究第二」頁三〇七、岩波書店一九六八年)。經の引用とはことわらないが、『修心要論』とほぼ同じ文が『楞伽師資記』惠可傳(柳田聖山『初期の禪史Ⅰ』禪の語録二・頁一四六)や大珠慧海『頓悟要門』(頁九九)にも見える。また、敦煌本『六祖壇經』には「惠能の度するには不是ず、善知識心中の衆生各おの自身の自性に於て自度す」とある(『敦煌本禪籍錄校』頁二八六)。

【5】

莫謨求真佛

(31) 謨りに眞佛を求むる莫かれ

眞佛不可見

(32) 眞佛は見るべからず

妙性及靈臺

(33) 妙性及び靈臺

何曾受勲練

(34) 何ぞ曾て勲練を受けん

心は無事心

(35) 心は是れ無事の心

面是孃生面

(36) 面は是れ孃生の面

劫石可移動

(37) 劫石は移動すべきも

个中難改變

(38) 箇中は改變し難し

\*この一段は、『宗鏡錄』卷九八に引かれる（大正四八―九四一下）。(35)から(38)は『碧巖錄』第六一則・本則評唱（中冊・頁二七五）と『南明泉和尚頌證道歌事實』（『高麗大藏經』四五―頁一五上）にも引かれる。「謾」|| 黃庭堅詩卷は「漫」に作る。「勲練」|| 『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「薰練」に作り、『宗鏡錄』は「熏練」に作る。「心是無事心」|| 『碧巖錄』第六二則は「心是本來心」に作る。「移動」|| 黃庭堅詩卷は「動搖」に作る。「个」|| 『景德傳燈錄』は「箇」に作る。「難」|| 諸書いずれも「無」に作る。

眞の佛をむやみに求めるものではない

眞の佛は見ることなどできぬのだ

妙なる本性 靈性の臺は

外からの薰習くんじゆうなど受けつけぬ

心は無事そのものの心

顔は生まれたままの顔

劫石の移り往くことがあるうとも

ここのところばかりは改變することができぬ

\*脚韻「見・練・面・變」去聲「霞」「線」同用。

(31) 眞佛は……眞佛には形がないから見ることはかなわないとの意。『臨濟錄』示衆、「道流、眞佛は無形、眞法は無相。你（ひと）は祇麼（ひたす）ら幻化上頭に、模を作し様を作す。設（た）い求め得る者も、皆な是れ野狐の精魅、并びに是れ眞佛にあらず、是れ外道の見解なり」（頁八九）。「佛の求むべき無く、道の成すべき無く、法の得べき無し。」外に有相の佛を求むれば、汝と相似ず。汝が本心を識らんと欲さば、合に非ず亦た離に非ず」（『佛陀難提の偈』）（頁二三）。

(33) 妙性（みせう）衆生に普く具わる本性・佛性のこと。『景德傳燈錄』卷二七・天台智顗章に「一に『理卽佛』なる者は、十法界の衆生、下は蟪蛄に至るまで、同じく妙性を稟く。」（頁五五九上）。

靈臺（りやうたい）心のこと。妙性とともに自己の本來性の別名。『寒山詩』（二四〇）「……主人公を識らず、客に隨つて處處に轉ず。……一靈臺有りと雖も、客作漢に如同（おな）じ」。『拾得詩』（四九）「貴ぶべきは靈臺の物、七寶能く比（な）ぶ莫し」。『宗鏡錄』卷九、「又た此の心は能く一切を成し、能く一切を懷す。成ずれば則ち頓に天眞の佛と成る……故に知る、此の心は幽として燭（てく）さざる無く、法有るは皆な知る、密を祭し微を防ぎ、今を窮め古を洞（ほら）る。故に之を靈臺と謂う。故に司馬彪は『心とは神靈の臺なり』と云い、『莊子』（庚桑楚篇）に『萬惡は靈臺に内（い）るべからず』と云う」（大正四八・四六〇中）。司馬彪の語はここに引かれる『莊子』への注で、ともに劉孝標「廣絶交論」の李善注に見ゆ（『文選』卷五五・胡刻本四b）。

(34) 勳練（くんれん）絹を薰じたり、煮て柔らかくしたりすること。靈妙なる自己の本性（妙性・靈臺）は、そのような外部からの加工や修飾をうけつけぬ。法融「心銘」、「心性生ぜず、何ぞ知見を須（もと）いん。本より一法無し、誰か薰鍊（くんれん）を論ぜん」



『景德傳燈錄』卷三〇・頁六一七上。なお、「勳」は同音字「熏」の假借、「熏」は「熏」の後起字。「熏」と書くべきところを「勳」に作る例が他にもあったことを、『祖庭事苑』が指摘している。「勳、當作熏、許云切、火氣盛貌。勳、功勳也。非義也。」（卷一『雲門錄』上「氣勳」條、今の『雲門廣錄』卷上では「熏」に訂す）。

(35) 孃生の面Ⅱ「孃生」は第四段に既出。『景德傳燈錄』卷一〇・長沙景岑章、「佛性は堂堂として顯現するも、住性の有情には見難し。若し衆生の無我なるを悟らば、我が面も何ぞ佛が面に殊ならん。」（頁一五〇下）。この長沙の偈は『碧巖錄』第六二則に懶瓚の句とともに引用されている（「住性」を「住相」に作る／中冊・頁二七五）。

(37) 劫石Ⅱ『碧巖錄』第七五則・頌に「劫石固くし來るも猶お壞すべし」とあり、その評唱に「石は堅固なりと雖も、尙爾消磨し盡すべし。此の二人の機鋒は、千古萬古にも更に窮め盡くること有る無し」と釋す（下冊・頁四五）。また、無著道忠『禪林句集辨苗』の「劫石は銷くる日有るも、洪音は盡くる時無し」の條を參照（『禪語辭書類聚』頁三二四下、禪文化研究所）。

(38) 箇中Ⅱ「こ」の意。本來のところ、究極のところを間接的に指示する語。「其中」とも。『龐居士語錄』に「生を護るには須是すべく殺すべし、殺し盡して始めて安居す。箇中の意を會し得れば、鐵船も水上に浮かん」とある（禪の語錄七・頁一八九）。『寒山詩』（一〇五）、（二五五）などにも見える。

## 【6】

無事本無事

(39) 無事は本より無事

何須讀文字

(40) 何ぞ文字を讀むを須もちいん

削除人我本

(41) 人我の本を削除すれば

冥合箇中意

(42) 箇中の意に冥合せん

\* 「無事本無事」 〓 黃庭堅詩卷は「本無事」三字を脱す。

無事はもとから無事なのだ

どうして文字を読む必要があろう

人さまと優劣を争う心を除き去れば

こここのところの消息に ぴたりと合致するだろう

\* 脚韻「事・字・意」去聲「眞」

(39) 無事 〓 第1段(1)の注を見よ。

(40) 何ぞ文字を読むを須いん 〓 無事はもとから無事なのであって、あらためて書物を通してそれを學ぶことなど不要である。『景德傳燈錄』卷二八・大珠慧海和尚語に「佛は人に遠からず、而して人佛を遠はとけざく。佛は是れ心作なり。迷人は文字中おに向いて求め、悟人は心に向いて覺す」(頁五八三上／『頓悟要門』頁一七九)、「本自もとより縛無し、解とくを求むるを用いず。法は語言文字を過ぐ。數句の中に求むるを用いず」(頁五八四上／『頓悟要門』頁一八五)とある。なお、『寒山詩』(二四六)に「一生作なすに慵懶ものうし。重きを憎んで只だ輕きを便とす。他家は事業を學ぶも、余は一卷の經を

持す。標軸を装うに心無く、來去<sup>ひと</sup>人の擘<sup>さ</sup>ぐるを省く。……但<sup>ただ</sup>自<sup>みづか</sup>心の無事<sup>むじ</sup>ならば、何れの處か惺惺<sup>せいせい</sup>たらざらん」とあるが、この「一卷の經」とは文字で書かれた經卷を無用とする自己本具の一眞實の譬喩であつて、懶瓚のいう意と實は通じている。

(41) 人我<sup>じんが</sup> 他人と優劣勝敗を競うこと。佛教語でいう「法我」「人我」の意とは異なる。『敦煌變文字義通釋』の「彼我」條に詳説あり(頁三二五)。惠昕本『六祖壇經』に「自心歸依すること正しく、念念に邪見無し。無邪見を以ての故に、即ち人我・貢高(傲慢な氣持ち)・貪愛・執着無し。離欲尊と名づく」(石井修道「惠昕本『六祖壇經』の研究」『駒澤大學佛教學部論集』第一一號・一九八〇年・頁一三三／「貢高」については『敦煌變文字義通釋』頁三三二を参照)。『臨濟錄』示衆、「道流<sup>たうりゅう</sup>、説<sup>と</sup>い百本の經論を解し得るも、一箇の無事底の阿師に如かず。你解し得れば、即ち他人を輕慢せん。勝負は修羅、人我は無明、地獄の業を長ぜん」(頁一四〇)。『寒山詩』(二二二)「心高きこと山嶽の如く、人我にして人に伏さず。解<sup>よ</sup>く圍<sup>ふ</sup>陋<sup>ろう</sup>の典を講じ、能く三教の文を談ず」。ここもあるいは、臨濟や寒山と同様、書物で得た知識によって人と高下を争うことを特に指しているのかもしれない。

(42) 箇中意<sup>こちゅうい</sup> 第5段(38)の注を見よ。

## 【7】

種種勞筋骨

(43) 種種に筋骨を勞するは

不如林間睡兀兀

(44) 林間に睡ること兀兀たるに如かず

舉頭見日高

(45) 頭を舉ぐれば日の高きを見

乞飢從頭餒

(46) 飯を乞うては頭より餒う

\* 「間」 、『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「下」に作る。「高」 、『黃庭堅詩卷は「出」に作る。「餒」 、『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「捫」に作る。

あれこれ體をこき使うより

林のなかで だらりと寝ているほうがよい

頭をもたげれば とうに高くなつた日が見える

乞食こつじきで飯くわいにありつけば 片っ端からがつがつ喰う

\* 脚韻「骨・兀・餒」入聲「沒」。(「餒」の韻については注を見よ)

(43) (44) 林間に睡る…… 、『懶惰の贊美。』『宋高僧傳』の本傳に懶瓚の名の由來についていう、「尋いで衡嶽に於て閑居す。

衆僧營作する「マジメに働く」に、我は則ち晏如ノンビリとし、縦い詆訶そしらるゝとも、殊に愧耻はづること無し。時に之を懶瓚と目づくるなり」(頁四九二)。また、第6段(2)に引く『寒山詩』(二四六)「一生作すに慵懶ものうし」を参照。

兀兀 、『第1段の(1)を参照。』『寒山詩』(三三五)、「兀兀として朝夕を過すし、都て賢良を別わかたず。好惡よしあしすら總すべて識らざること、猪及び羊の猶ごと如し」。

(45) (46) 第3段でのべた境地と同じ。

日の高きを見<sub>レ</sub>日が高くなるまで眠りを食る意。王維「戲贈張五弟諲」詩・其の一「日高きに猶<sub>なほ</sub>白臥し、鐘動きて始めて能<sub>め</sub>く飯<sub>く</sub>」(『王右丞集箋注』卷二・上海古籍出版社一九六一年・頁二四)。敦煌本「山僧歌」、「問うて曰く山に居<sub>すま</sub>うは何<sub>いか</sub>似に好<sub>よ</sub>き。起くる時には日高く睡る時は早<sub>はや</sub>し」。白居易「效陶潛體詩」十六首之三、「兀然として思<sub>おも</sub>う所無く、日高<sub>たか</sub>くして尙お閑臥す」(『箋校』卷五・頁三〇四)。

頭より(從頭)ハハジからすべて、の意。『祖堂集』卷一三・報慈光雲章に「四方より來る者は、從頭勸過して(片端から調べあげて)、去處<sub>な</sub>勿<sub>な</sub>き底<sub>も</sub>は、竹片もて痛決せん」とある(頁二五〇上/頁四九四)。袁賓「禪宗著作詞語匯釋」頁四〇(江蘇古籍出版社一九九〇年)に詳説あり。

餒<sub>い</sub>「餒」には通常「飢える」(奴罪切)、「餌をやる」(於僞切)の二義があるが、ここは音義とも適合しない。『景德傳燈錄』はそこで「捽」(音釋、力没切)に改めて韻を合せたのであろう。しかしこの字の意味は『集韻』に「捽也、捽也(つかむ)」とあり、文義にあわない(或いは手づかみで食う意であらうか)。慧琳「一切經音義」卷二八に収める『正法花經』卷三信樂品の女應音義に、「飢餒は、奴罪の反。『蒼頡篇』に、餒は、餓なり、と。經文の餉に作るは、未だ出る所を見ざるなり」という。つまり竺法護譯『正法花經』信樂品の「蠲除飢餉、授大妙印」(大正七一八一上)の「餉」字は文義に合わぬとして「餒」に改めたというのである(孫星衍校海山仙閣叢書本『女應音義』卷七は「餒」を「餒」に作る)。「餉」は『玉篇』食部に「餉は、奴蓋の切、食う貌」(原本『玉篇』未收)とあるが、『龍龕手鏡』食部に「又た俗音は奴罪の反」といい、信樂品の「餉」は俗音(去聲)による假借と考えられる。「餒」「餉」二字の借用關係を想定するならば、本『樂道歌』の「餒」を「餉」の義に解することができる。「食う貌」とは、具體的には『拾得詩』(二四)に、飢えた豺狼が羊を食べるさまを「頭より喫<sub>く</sub>いて尾に至り、餉餉として餘肉無し」というように、「ガツガツ喰らう」

ことであろう。「𪛗」の音は「奴益の切」で入聲盍韻、盍<sup>p</sup>と没<sup>t</sup>は通常協韻しないが、宋代に混押の例がある（劉曉南『宋代閩音考』岳麓書社一九九九年）。ただし、『龍龕手鏡』に「𪛗」を音符「内」によって「奴罪の反」に讀む俗音があつたことを言うのであるから、同じく「内」を没韻に讀んで通押した可能性も考えられる（『集韻』没韻「𪛗」「𪛗」「𪛗」「𪛗」奴骨切）。通俗文學の校讀にさいして方俗音を考慮すべきことは、張金泉『唐代民間詩韻——論變文詩韻』、『校勘變文當明方音』（一九八三年全國敦煌學術討論會文集・文史遺書編下）甘肅人民出版社一九八七年）、黃征『敦煌俗音考辨』（『敦煌語文叢說』新文豐出版一九九六年）等の研究があり、趙振鐸『唐人筆記裏面的方俗讀音（一）』（『漢語史研究集刊』第二輯、巴蜀書社二〇〇〇年）は有用な資料を提供してくれる。

【8】

將功用功

(47) 功を將て功を用うれば

展轉冥朦

(48) 展<sup>うた</sup>轉た冥朦たり

取則不得

(49) 取れば則ち得ず

不取自通

(50) 取らずんば自ら通ず

\*「朦」||『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「蒙」に作る。「則」||『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「卽」に作る。

有用の思いで有用の行いなすならば

次から次へと愚昧をます

取ろうとすると得られない

取らなければおのずと通ずる

\*脚韻「功・朦・通」上平「東」。

(47) 功を將て功を用う。功は作爲的・意圖的な努力、「功夫」とも。目的を達し、効果をあげるための、手段としての營爲をいう。永嘉玄覺「證道歌」、「佛を求めて功を施せば早晩か成ぜん。」(『景德傳燈錄』卷二九・頁六二三上／禪の語錄一六・頁三四)。また、誌公「大乘讚」、「若し情を存して佛を覚めんと欲すれば、網を將つて山上に魚を羅するがごとし。徒らに功夫を費して益無し、幾許と枉しく功夫を用うるや。……大道は行に由りては得ず、權を行ずるを説くは凡愚と爲す。理を得て行を返觀し、始めて枉しく功夫を用いしを知る」(『景德傳燈錄』卷二九・頁六〇〇上)。

(48) 冥朦＝暗愚・蒙昧の意。法融「心銘」に「分明に境を照らさば、照に隨つて冥朦たり。一心に滞り有らば、諸法通ぜず」(『景德傳燈錄』卷三〇、頁六一七上)。

展轉＝次から次へと、そうすればそうするほどますます、の意。

(49)(50) 取れば則ち得ず……「取」は悟りや道を獲得しようとするのだが、それでは却つて本來の無事から乖離することとなる。そのような作爲(功)を用いさえしなければ、實はもともとすべて具足しているのである。永嘉玄覺「證道歌」に「妄心を捨て、眞理を取る。取捨の心 巧偽と成る」(『景德傳燈錄』頁六二四下／禪の語錄・頁六一)。「臨濟錄」示衆「道流、一般の禿子有つて、便ち裏許に向いて功を著けて、出世の法を求めんと擬す。錯り了れり。若し

人<sup>はとけ</sup>佛を求むれば、是の人は佛を失す。若し人<sup>みち</sup>道を求むれば、是の人は道を失す。若し人<sup>そ</sup>祖を求むれば、是の人は祖を失す」(頁一三八)。

【9】

吾有一言 (51) 吾に一言有り

絶慮忘緣 (52) 慮を絶ち縁を忘す

巧說不得 (53) 巧說すれども得ず

只用心傳 (54) 只だ心を用て傳うるのみ

\* 本段は、第10段とともに『宗鏡錄』卷九八に引用される。また本段の四句は『圓悟語錄』卷一八(大正四七―七九六下)と『禪門拈頌集』卷二〇―二五b(『高麗大藏經』本・頁五〇二下)にも引かれる。「忘」||『景德傳燈錄』は「亡」に作る。「用」||『禪門拈頌集』は「要」に作る。

私には「一言」がある

それは思慮や外縁を絶しさったものだ

巧みな言葉で得られるものではなく

心によって傳えるしかない



\*脚韻「言」は上平聲「元」、「縁」「傳」は下平聲「仙」。敦煌變文の詩韻ではこの二韻は一類、おそらくここも通俗詩の通押であらう。

- (51) 一言〓自分の身に備わった、眞實そのもの。言語に分節される以前の根源の一句。『景德傳燈錄』卷二五・天台德韶章、「古人云わく〓吾に一言有り、天上人間（宇宙に満ち満ちている）。若し人の會せざるも、綠水青山（眼前の風光としてありありと現われている）。且く作麼生が是れ一言底の道理。占人の語は須是く曉達して始めて得し。若是し言を將て言に名づくれば、未だ箇の會處有らず。良に諸法の根帶を究め盡すに由りて、始めて一言を會せり。」（頁五〇六下）。
- (52) 慮を絶つ〓概念的な思慮分別を捨て去ること。『肇論』涅槃無名論、「所以に至人は身を灰にし智を滅し、形を捐て慮を絶す」（大正四五―一五八上）。僧璨「信心銘」、「絶言絶慮、處として通ぜざる無し」（『景德傳燈錄』卷三〇・頁六一六上／禪の語録一六・頁七）。

縁を忘す〓外界と意識との相關關係を完全に無くすこと。「忘」は「亡」と通用。「信心銘」、「心若し異ならざれば、萬法は一如なり。一如にして體玄なれば、兀爾として縁を忘す。萬法齊しく觀ずれば、自然に歸復らん」（同前下／禪の語録・頁二一）。『景德傳燈錄』卷一〇・長谿龜山章、「師を尋ねて本心の源を認得せんとするも、兩岸俱に玄として一も全からず。是れ佛なれば更に佛を覓むるを須いず、只だ此くの如くなるに因りて更に縁を忘す」（頁一六〇下）。

- (53) 巧説〓『碧巖錄』第六則・本則評唱、「禪門は黙に宜しく喧に宜しからず。萬般の巧説爭でか如實ならん」（上冊・頁一〇八）。

- (54) 心傳〓言語を介さず、心から心に直に傳えること。「以心傳心」。宗密『圓覺經大疏鈔』卷三下に「今初めの〓以

心傳心“なる者は、是れ達磨大師の言なり也。可（慧可）和尚の“此の法には何の教典か有る”と諮問するに因つて、大師答えて云わく“我が法は以心傳心、不立文字なり”。謂うところは、師説に因ると雖も、文句を以て道と爲さず。須らく詮を忘れて意を得べし。意を得れば即ち是れ傳心なり”（續藏一四—二七五左上）。柳田聖山『初期禪宗史書の研究』第六章第五節を参照。

【10】

更有一語 55 更に一語有り

無過直与 56 直與するに過ぐる無し

細如毫末 57 細かきこと毫末の如く

本無方所 58 本より方所無し

本自圓成 59 本自り圓成せば

不勞機杼 60 機杼<sup>はたお</sup>るを勞せず

\*本段は、第9段に續いて『宗鏡錄』卷九八に引かれる。また、59 60句は、出所を明言していないが、『祖堂集』卷一三・福先招慶和尚章に見える（頁二五六上／頁五〇六）。「如」||『宗鏡錄』は「於」に作る。黃庭堅詩卷は「極」に作る。「本」||諸書いずれも「大」に作る。

さらに「一語」がある

直に與えるしかないものだ

それは毫末のように細かく

もともと方向も位置もない

もとから圓滿に成就しており

わざわざ織り上げるものではない

\*脚韻「語・与・所・村」上聲「語」。

(55) 更に一語有り。この「一語」も第9段の「一言」と同じ。ただし別個の一言というよりも、本來の「一言」をも一つの面から表詮するという意であろう。

(56) 無過。第4段(30)に既出。

直與。何者も媒介せず、直接與えるということで、前段の「心傳」と同意であろう。

(57) 細かきこと毫末の如く。相對的な大小を言うのではなく、「一言」が特定の形態・容量に限定されぬことの喩え。法融「心銘」にも「三世諸佛、皆な此の宗に乗る。此の宗は毫末なるも、沙界をも含み容る」とある(『景德傳燈錄』卷三〇・頁六一八上)。(57)(58)兩句が『宗鏡錄』のごとく「毫末より細かく、大にして方所無し」に作るなら、その意はいっそう見やすい。洞山良价「寶鏡三昧」の「細にして無間に入り、大にして方所を絶す」も同意(『禪林僧寶傳』卷一・曹山本寂傳／柳田聖山編『禪の文化 資料篇』京都大學人文科學研究所一九九八年・頁一五六)。

(58) 本より方所無し。『本』は『宗鏡錄』『景德傳燈錄』で「大」に作るのが勝る（前注）。「無方所」とは方向や位置がないことで、前句と同様、自己の本來性が特定の形相や構造をもたぬ「無相」のものであることをいう表現。黃檗『傳心法要』に「如如の體、内には木石の如く、動かす揺れず、外には虚空の如く、塞がず礙げず、能所無く、方所無く、相貌無く、得失無し」とあり（禪の語錄八・頁一二）、同書の別のところでは「靈覺性」について「方所無く、内外無く、數量無く、形相無く……」と言っている（頁三〇）。

(59) 本自ら圓成。『祖堂集』卷一六・古靈和尚章に、百丈懷海の説く禪門の心要を引いていわく、「靈光洞おほいに耀はき、迴はかに根塵を脱す。眞常を體露し、文字に拘われず。心性は染けがれ無く、本は自ら圓明えんめいなり。妄縁を離却せば、則ち如如佛」（頁三二下／頁六一八）。『景德傳燈錄』卷九・古靈神讚章は「圓明」を「圓成」に作る（頁一四一上）。また、第12段(76)の注に引く『玄沙廣錄』にも、「本自具足、本自圓成」と見える。

(60) 機杼はたはたとそのひ。機織りの機械、また機織り仕事のこと（『寒山詩』（二七五）に見ゆ）。ここでは、自己の本來性が後天的に作成されたものではない（『本然』『本具』という意と、それが諸々の因縁によつて組成されたものではない（佛敎語で言う「無爲」）という意とを重ねて表わす譬喩ではなからうか。なお『趙州錄』に「本自ら圓成せば、何ぞ石を疊かさぬるを勞せん」とあるのは、あるいは(59)(60)の兩句をふまえるか（秋月龍珉譯注、禪の語錄一一・筑摩書房一九七二年・頁四一六）。

## 【11】

世事悠悠

(61) 世事の悠悠たるは

不如山丘

(62) 山丘に如かず

青榮弊日

(63) 青松 日を弊い

碧澗長流

(64) 碧澗 長流す

卧藤蘿下

(65) 藤蘿の下に臥し

塊石枕頭

(66) 塊石に頭を枕す

山雲當幕

(67) 山雲をば幕に當て

夜月為鈎

(68) 夜月もて鈎と爲す

不朝天子

(69) 天子に朝せず

豈羨王侯

(70) 豈に王侯を羨まん

生死無慮

(71) 生死すら慮る無し

更須何憂

(72) 更に何の憂いをか須いん

\*本段は、『祖庭事苑』・『南嶽總勝集』卷中および卷下に引用がみえる。また(61)(62)(65)(66)は『林間錄』卷下にもみえる。「不如山丘」  
||『南嶽總勝集』卷中では「歸山去休」に作る。「弊」||『景德傳燈錄』・黃庭堅詩卷は「蔽」に作る。「長流」||黃庭堅詩卷は  
「常秋」に作る。「卧藤蘿下……」||諸本ともに(65)(66)句を(67)(68)句と互倒する。「當幕」||『南嶽總勝集』下卷は「賞慕」に作る。  
「須」||諸書すべて「復」に作る。

らちもなく續く世俗の事は

山中の境におよばない

青い松が陽を蔽い

澄んだみどりの谷川がどこまでも流れゆく

藤かずらの下に横になり

石を枕にして

山から湧く雲をとばりとし

夜の月をその鉤とする

天子に仕えず

王侯など羨みもせぬ

生死にさえ思わすらわされぬのだ

ほかに何をか憂えよう

\*脚韻「悠・丘・流・頭・鉤・侯・憂」下平聲「尤」「侯」同用。

(61) 悠悠||こは、世俗のことが無意味に際限なく續くさま。陶淵明「飲酒」其の十二、「去り去りて當た奚をか道わん。世俗は久しく相欺けり。悠悠の談を擺い落とし、余が之く所に従わんことを請う」(『陶淵明集』卷三・中華書局・頁九四)、『寒山詩』(二〇三)、「我れ前谿に向いて碧流に照し、或いは巖邊に向いて磐石に坐す。心は孤雲の依る所無きが

似し。悠悠たる世事は何ぞ覚むるを須いん」。また同(二七二)「世事繞ること悠悠たり、生を食ること早晚か休まん」。後者の注(一) 参照。

(62) 山丘 墳墓のことをいう場合も少なくないが、『寒山詩』(〇四二) およびその注(八)をみよ、ここでは「世事」に對して山間・山中の意。『寒山詩』(二六二)「日より山間の樂を羨む、逍遙として倚託無きを。……下に千尺の崖を窺い、上に雲の盤泊たる有り。寒月冷たきこと颼颼。身は孤なる飛鶴の似し」、また(二六八)「隱士は人間を遁れ、多く山中に向いて眠る。青蘿は疎にして麓麓たり、碧澗は響いて聯聯たり。騰騰として且つ安樂、悠悠として自ら清閑。染世の事有るを免れ、心淨きこと白蓮の如し」とあつて、山中の様子を唱う以下の句と通じ合う。

(63) 青松……日もささぬ幽深の境をいう。『寒山詩』(二七七)「午時庵内に坐し、始めて日頭の暎きを覺ゆ」。

(64) 碧澗……『寒山詩』(〇八一)「碧澗泉水清し」。『拾得詩』(三六)「碧澗清流勝境多し」。

(65) 藤蘿……『寒山詩』(二九五)「藤蘿相い接りて連谿に次ぐ」。この四句は天地いづばいをわが寢屋とする意で、『寒山詩』(一六四)に「細草をば臥褥と作し、青天をば被蓋と爲す。快活たり石頭に枕し、天地は變改するに任す」とあるのや、敦煌本「山僧歌」に「山中の軟草をば以て衣と爲し、松柏を齋餐いて隨時に飽く。崖蘿に臥し、石に腦を枕し、亂草を一抱して衣襖と爲す」とあるのに通ずる。「懶瓚『樂道歌』の背景」(四)参照。なお、石を枕にするとは、山居隱逸の生活をいう常套表現。魏武帝「秋胡行」、「八極に遨遊し、石に枕し流れに漱ぎ泉に飲む」(『宋書』卷二二「樂志」、中華書局標點本頁六一〇)。「寒山詩」(一六四)の注(四)(五) 参照。

(69)(70) 天子に朝せず……懶瓚が勅使より參内を命じられて相手にもしなかったという傳説に通ずる。『林間錄』卷下や『碧巖錄』第三四則に見ゆ。「懶瓚和尚と『樂道歌』」を参照のこと。

(71)(72) 生死すら慮る無し……」永嘉玄覺「證道歌」、「曹谿の路を認得してより、生死の相い干<sup>か</sup>わらざるを了知せり」  
〔景德傳燈錄〕卷三〇・頁六二下／〔祖堂集〕卷三・一宿覺和尚章・頁七一上・頁一三八參照。また『寒山詩』（一〇〇）は、生死を水と氷の關係に譬え、「生と死と還<sup>よ</sup>た雙<sup>ふた</sup>つながら美<sup>よ</sup>し」とむすぶ。中國的な死生二等の達觀については、入矢義高「生と死―水と氷の喩えをめぐって―」（『求道と悅樂』）および錢鍾書『管錐編』頁一〇一一（中華書局一九七九年／『寒山詩注』（二〇〇）の注に引く）を參照。

【12】

水月無形

(73) 水月に形無し

我常只寧

(74) 我れ常に只寧<sup>かくのごと</sup>し

万法皆余

(75) 万法<sup>み</sup>皆な爾<sup>しか</sup>り

本自無生

(76) 本<sup>もと</sup>自<sup>よ</sup>り無生

兀然無事坐

(77) 兀然として無事に坐す

春來草自青

(78) 春來れば草白ら青し

水に映った月には決まった形がない

私もつねにそのようである

すべてはありのままに在りながら



しかももとと空なのだ

ぼさつと何事もなく坐しおれば

春が来て草は白ずと青くなる

\*脚韻「生」下平聲「庚」、「形」「寧」「青」下平聲「青」。通常この二韻は協韻しないが、敦煌變文の詩韻では一類。ここも通俗詩として押韻している。

(73) 水月ニ一眞實が明らかに存在しながら、しかも固定的な實體をもたぬことの譬喩。無實體であるがゆえに、唯一者でありながらあらゆる條件に無限に即應しうるといふ意を含む。『金光明經』卷二に「佛の眞法身は、猶お虚空の若し。物に應じて形を現わすこと、水中の月の如し」とあり(大正一六―三四四中)、『頓悟要門』(頁一五五)や『臨濟錄』(頁六八)等に引かれる。また、『馬祖の語録』に「纏に在れば如來藏と名づけ、纏を出れば淨法身と名づく。法身は無窮にして、體に増減無く、能く大に能く小に、能く方に能く圓に、物に應じて形を現わし、水中の月の如く、滔滔と運用し、根栽を立てず」とある(頁四二)。「水月」の譬喩については、錢鍾書『談藝錄』補訂本頁三〇五(中華書局一九八四年)を参照。

(74) 只寧ニ「かくのごとし」の意で、韻文に用いられる。『馬祖の語録』に「菩提道果も亦復た是くよの如し。……吾が偈を聽け、曰わく、心地は隨時に説く、菩提も亦た只寧し」(頁二二)とあるが、これは散文で「菩提道果亦復如是」と言ったものを偈で「菩提亦只寧」と言い換えたもの。「只」も「寧」もともに「如是」「如此」の義。『王梵志詩校注』(一四五)「客かくのどを看ること只寧じやう馨し」、その注〔五〕を参照。

(75) 余(爾) 佛敎語の「如」と同義。あるべくして在り、且つ自ずからに、あるがままに在る、ということ。『景德傳燈錄』卷六・鄺村自滿章、「古今不異、法爾如然、更に復た何ぞや」(頁九七上)。『玄沙廣錄』卷中、「道は本と如如、法尔天真にして、修證に同じからず」(中冊、頁二二)。

無生 無自性であるがゆえに生滅することが無い―生滅すべき實體がそもそも存在しない―ということ、<sup>75</sup>「空」と同義。例えば僧肇『不真空論』に「至虚無生」とあり、元康の疏に「無生、畢竟、空の眞境なり」と釋す(續藏九六―五三右)。また宗密の『答史山人十問』に「既に化の如く」と云う。化は即ち是れ空にして、空は即ち無生なり。何ぞ生の義を詰む」と見える(『祖堂集』卷六、頁一五下・頁二二七／『景德傳燈錄』卷一三、頁二六四上)。したがって兩句は、すべてはありのままに存在しながら本來空であるという意となつて、上の「水月」の喩えを收斂し、同時に、それを逆から見れば、「空」は一切の個別的事物としてありありと現象しているという意となつて、最後の句「春來草自青」へと展開してゆく。『玄沙廣錄』の次の文も、これと同様な意を述べたものと解し得よう(「如然」はこゝでいう「余」のこと)。「法體は本自り、無生、本自り無滅なり。法は法として如然、亘古亘今なり……其の道の本體は、若くは出で若くは没して、卷舒自在、妙用は恆沙のごとく、只だ目前に據る。千般の神用も、也た只如然、萬般の變化も、也た只如然。何を以ての故に。本自り具足し、本自り圓成し、性相常住する不動智佛なればなり」(中冊・頁九四)。

(77) 第1段(7)を参照。

(78) 春來りて……類似的表現として、『寒山詩』(〇一八)に「歳去りて愁年を換え、春來りて物色鮮やかなり」と見える。ただし、懶瓚のこの一句は、單に自然界の営みの豫定調和的なめてたさを唱うにとどまらず、(75)(76)の注で述べたような、透徹した空觀をそのうちに含む表現と見るべきではなからうか。この句は問答で好まれたらしく、次のよ

うな例が見える。葛兆光「口頭禪話―文僂・春來草自青」参照（『作壁上觀―葛兆光書話』浙江人民出版社一九九七年）。

『祖堂集』卷二〇・後魯祖和尚章

問う「如何が是れ學人着力の處」。云わく「春來れば草自ら青し」（頁三八四上／頁七五九）。

『景德傳燈錄』卷一九・雲門文僂章

問う「如何が是れ佛法の大意」。師曰わく「春來れば草自ら青し」（頁三八四下）。

同卷二三・西川靈龜章

僧問う「如何が是れ諸佛出身の處」。師曰わく「出處は千佛に非ず。春來れば草自ら青し」（頁四七六上）。

## 二、懶瓚和尚と『樂道歌』

土屋昌明

### 『樂道歌』について

樂道歌とは道のままにあることの樂しみを歌った一群の詩の總稱であり、特定の作品や文體をさすのではない。貫休「寄赤松舒道士」其の一に「子は愛す 寒山子、歌は惟れ樂道歌」とあり『全唐詩』卷八三〇・頁九三六〇）、道佛の區別も關わらないようである。禪者にはこうした詩を作る者が多く、『祖堂集』卷一五・龐居士章には「平生の樂道の偈頌は可ばほ三百餘首に近く、廣く世に行わる」と言つて、八首をあげている（頁二九五下／頁五八四）。ほかに騰騰和尚

の「樂道歌」(卷三・頁五五下/頁一〇八)、關南和尚の「樂道歌」(卷一七・頁三一九上/頁六三二)がある。こうした名稱は固定的だったわけではなく、例えば、騰騰和尚のを『景德傳燈錄』卷三〇は「了元歌」に作り(頁六二六上)、關南和尚のを同じく「獲珠吟」に作る(頁六三二下)。懶瓚の『樂道歌』の名稱も同様だったことはすでに譯註に指摘した。そもそも禪僧は、「不立文字」を言いながら数多くの語録を創り出したが、同時に歌偈を好んだ。五祖弘忍を嗣とする神秀と慧能の偈をあげるまでもなく、語録には「偈」と言われる短詩が多く見られる。また偈や頌などと稱さずとも、問答の中で古人の詩偈を引用したりする。さらに問答そのものが詩的修辭で構成されている場合もある。そして短詩だけでなく、比較的長いものも少なくない。石頭希遷の『參同契』『草庵歌』や永嘉玄覺の『證道歌』など、枚舉にいとまないほどである。『景德傳燈錄』は卷一九、三〇の二卷を、また『聯燈會要』は卷三〇の一卷をこうした歌偈にあてている。

このような、禪僧が禪思想や人生觀を歌い込んだ歌偈の初期のものとして敦煌本の神會『五更轉』や『祖堂集』司空山本淨の偈(卷三・頁六七/頁一三二)がある。そして馬祖や石頭など、中唐以降、禪が盛んになるにつれて、この種の作品はさらに多く作られ傳えられるようになる。本報告で扱った懶瓚『樂道歌』もそうしたものの一つである。懶瓚『樂道歌』は換韻によって十二段に分つことができる。全七八句のうち、五言が三九句、四言が三六句、七言が三句ある。同一の段内で字數の變る場合もあり、詩形としては自由である。全體で一箇の作ともとれるし、十一首の聯作ともとれるが、初めにみずからの「無事」の境涯を述べ、最後に山居の禪的生活を歌い、末尾で再び「無事」の境涯にもどる流れがあるように感じられるし、諸書の引用を見たかぎりでは、段落の前後する状況は見られないので、一連のまとまりと見てよいと思われる。

本詩の制作年については、後述の『宋高僧傳』の本傳の通りに懶瓚が南嶽にいて本詩を作ったとすれば、それは天寶初年、つまり七四二年から數年の間となる。孫昌武『禪思與詩情』は、詩中に表現された境地や思想、それに表現が寒山と相似する點から、両者は同時期の作だと考えているが（頁三七、中華書局一九九七年）、これは一つの可能性にすぎない。本詩の最も早い時期の痕跡は、小川論文で觸れられるように、白居易が八二六―八二七年頃に作った詩に見えるものである。ただしそこに詩名や作者名は明示されておらず、懶瓚作とは確認されない。

## 懶瓚の傳説

懶瓚の傳記の基本資料は、八九八年成書の『宋高僧傳』卷一九「明瓚傳」である。しかし、この本傳の内容はかなり傳説的であり、當時においてすでに懶瓚の事跡が謎めいていたことが窺える。本傳には復數の傳説が織り込まれているとみられるので、以下、それを分析しながら懶瓚の事跡を總括する。

本傳によれば、懶瓚はもと明瓚といい、氏族生縁はわからない。嵩山と衡山に住した。嵩山では普寂（六五一―七三九）につき、普寂の心契を默證して、ついで衡嶽において「閑居」した。本傳は「天寶初」（七四二）に南嶽で執役し、李泌に會ったとする。つまり、八世紀中ごろに實在した人物としている。

本傳中に懶瓚のトピックは三つある。第一は名前の由來、すなわち閑居中の生活態度。第二は、のちに宰相となる李泌の訪問を受けて予言を垂れたこと。第三は、刺史の南嶽祭祀に際して生じたげ崩れを復舊させる奇跡を起こしたことである。この三トピックはすべて南嶽のこととされている。また、本傳で「閑居」と言っているのは、『樂道歌』（特に第一段）を想起させる。したがって、彼が實在したとすれば、その活動範圍は南嶽が主だったのであろう。

それゆえ、南宋の『南嶽總勝集』には彼にまつわる名勝地が記録されているのである。

第一のトピックには、三つの傳説が窺える。本傳が採っているのは、僧たちがマジメに働いているのに、彼だけは安穩としており、それをとがめられても恥じなかったたので、「怠け者の瓚（懶瓚）」と呼ばれた、とするものである。この傳説は、彼の名前が「明瓚」だったという前提があつて「明」と「懶」の對比が生きているので、本來が「明瓚」だったとする傳説と一聯のようである。しかし、第二のトピックとは結びつかない。なぜなら、第二のトピックの冒頭では「南嶽寺に至つて執役す。晝には一寺の工を専らにし、夜には群牛の下に止み、曾て倦むこと無きなり。是くの如くして二十年を経たり」とあり、彼はマジメに働いている。つまりこの両者は別々のものであろう。「一説」として舉げる二つめの傳説は、彼が僧の等級を無視し、時には僧たちと食事をともにし、時には一人で土を煮て食つたといふもので、そこでは彼を「彌陀佛の應身」と傳えている。「一云」として舉げる三つめの傳説では、彼は僧の殘飯を好んで食べたから「殘」（懶殘あるいは明殘）という名前になつたとする。

第二のトピックは、次のような内容である。相國の鄴公李泌が崔圓・李輔國の讒言を避け、南嶽に隱棲していた。李は懶瓚の行動を観察して常人ではないとさとした。李は音楽を解する人物だったので、懶瓚が中宵に梵唄する響きが山谷にこだましているのを聴いて、「經音悽愴として而る後に喜悅す。必ずや謫墮の人ならん。時に將に去かん」とつぶやいて會面を決意、中夜をまつて、潜かに往つて會面を果たした。懶瓚は大いにののしり、空を仰いで唾しつ「きさまは俺を殺しに來たのか」と言った。李はさらに鄭重に拜するばかりであつた。懶瓚は牛糞の火の中から、芋を取り出して食ひ、李の様子を見てすわるのを許し、食ひかけの芋を半分とつて李に與えた。李は跪いて捧げもち、全部食べて禮を述べた。すると懶瓚は言つた、「愼んで多言する勿かれ、十年宰相を領取せよ」と。李は拜して退いた。

第三のトピックは次のようである。刺史が獄を祭るに際し、僧たちも道路の修繕に驅り出された。ある晩、風雷があり、山峰が頽れおちて、大石が道を塞いでしまった。牛を驅り、數百人でかけ聲をかけて推したが、精いっぱい頑張っても石は愈いよ固く、どうしようもない。そこへ懶瓚が来て、「どうしてそんな大仰なことをしているんだ。私が試しにどかしてみよう」と言った。人々はみな笑ったが、懶瓚が石を履んで動かしたところ、忽ちころがって、その音は雷鳴のようであつた。山路が開いて、僧たちは踴躍して禮を言つた。郡の人々はみな彼を至聖とよび、太守は彼を神明のように奉じた。さて懶瓚はこうした様子に悄然としてたち去る氣持ちになつた。そんな折、寺の外で虎豹が群を成して、毎日、殺傷が頻發するようになったが、何ともすることができないでいた。そこで懶瓚が言つた、「私に杖を一本くだされ。みなさんのために虎豹を驅除してさしあげよう」。僧たちは「大石ですらどかせたのだから、虎豹はさぞ簡単に退治できるだろう」と考え、彼に杖を與えて、遠巻きにして見ていた。懶瓚が門を出ると、一匹の虎が彼をくわえて去って行くのが見えた。彼がいなくなると、虎も二度と現れなかつた。

さて、この三つのトピックはすべて唐の袁郊撰『甘澤謠』の「懶殘」(『太平廣記』卷九六・頁六四〇所引)にほぼ同文でみえる。『甘澤謠』という書について、『直齋書錄解題』卷十一(上海古籍出版社一九八七年、頁三二〇)によれば、「唐刑部郎中袁郊撰。記する所は凡そ九條、咸通戊子の自序あり」とあり、この書の成立年は咸通九年(八六八)頃である。したがって、『宋高僧傳』の本傳は基本的に『甘澤謠』に據っていると思われる。ただ『甘澤謠』では、彼の名前の由来について、性格が「懶」で「殘」り物を食べたから「懶殘」と呼ばれたという「一云」をとっており、仕事をせず  
に他の僧からとがめられても恥じなかつたという『宋高僧傳』の本傳の説と、土を煮て食ひ、彌陀佛の應身とされたという「一説」は見られない。するとこの二説は、『甘澤謠』以外の、唐末から五代の懶瓚傳説を傳えていると考えら

れる。『新唐書』藝文志・道家釋氏類（中華書局標點本頁一五二九）に「高僧懶殘傳」一卷」の著録が見えるから、あるいはその一部かもしれない。

さらに、『甘澤謠』の懶瓚傳説のうち、李泌が懶瓚に會った記事は、『鄴侯外傳』（『太平廣記』卷三八・頁一四二）にも見える。『鄴侯外傳』では、懶瓚が李泌を見て唾して叱りつけた部分が見えないだけで、ほぼ同内容である。これと同様な文が『鄴侯家傳』（『類說』卷二所引／王汝濤等校注本、福建人民出版社一九九六年・頁五〇）にも見える。両者を並べてみると、

『外傳』「又與明瓚禪師遊，著明心論。明瓚釋徒謂之懶殘。泌嘗讀書衡岳寺，異其所爲，曰非凡人也。……候中夜，潛往謁之。懶殘命坐，撥火出芋以飴之。謂泌曰：慎勿多言。領取十年宰相」。

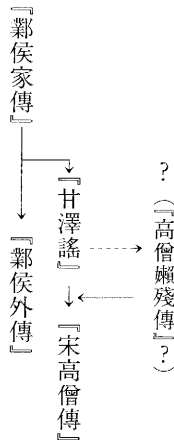
『家傳』「泌在衡嶽，有僧明瓚，號懶殘。泌察其非凡人也。中夜前往謁焉。懶殘命坐，發火掐芋以啖之曰：勿多言，領取十年宰相」。

兩者に書承關係があることは明らかである。李劍國（『唐五代志怪傳奇彙錄』頁九二一・南開大學出版社一九九三年）によれば、『家傳』の逸文は『紺珠集』卷二に22條、『類說』卷二に25條、『說郛』卷七に7條、『資治通鑑考異』に25條、『太平御覽』卷九六九に1條みえる。それらを集めて『外傳』と對照してみると、『家傳』と『外傳』は別の書で、『外傳』は『家傳』に多く基づいていることがわかる。

『家傳』は『新唐書』藝文志・雜傳類（中華書局標點本・頁一四八四）に「李繁『相國鄴侯家傳』十卷」と見える。李繁の傳は兩唐書の李泌傳に附傳する。『舊唐書』卷一三〇（中華書局標點本・頁三六二三）によれば、寶曆二年に大理少卿となり、のちに監察御史舒元興に讒言されて死を賜った。『舊唐書』卷一六九「舒元興傳」（中華書局標點本・頁四四



○八)によれば、元興は大和初めに監察御史になっているので、李繁が亡くなったのは大和元年(八二七)頃と考えられる。『新唐書』卷一三九(中華書局標點本頁四六三九)には、「繁は下獄して且に死なんとするを知り、先人の功業の泯滅するを恐れ、從吏に廢紙掘筆を求めて、『家傳』十篇を著す」とある。すると『家傳』が書かれたのは八二七年頃であり、李泌が懶瓚に會った傳説は九世紀の初めには存在していたと想定できる。さらに『外傳』の成立について李劒國は、『外傳』には乾寧二年(八九五)成書の『劇談錄』と同文が見える點から、唐滅亡前後の成書だと推定している。以上を圖示すると、



ところで『宋高僧傳』本傳の結末で、李泌が安祿山の亂に際して行在所に駆けつけ、その後、懶瓚の豫言通り顯貴を登り詰めたことが記されている。これは『甘澤謠』の末尾の「後李公果十年爲相也」と對應しているが、『舊唐書』卷一二〇「李泌傳」によれば、この事跡は李泌が南嶽に隱棲する以前である。したがってこれは、『宋高僧傳』の誤傳であり、傳説では李泌の穩棲と出世を安祿山の亂と關聯させて改變したのであろう。

\*

『鄴侯外傳』に見える懶瓚傳説は、宋代の禪籍では、懶瓚の對應がいよいよだらしな(懶)ように變更された。『碧巖錄』第三四則・頌古評唱に次のように見える。

懶瓚和尚『樂道歌』攷

懶瓚和尚、衡山の石室の中に隠居す。唐の肅宗、其の名を聞いて、使いを遣つて之を召す。使者其の室に至つて宣言す、「天子詔有り、尊者當に起つて恩を謝すべし」。瓚方に牛糞の火を撥てて、尋いで芋を煨りて食するに、寒涕、頤に垂れて、未だ嘗て答えず。使者笑つて曰わく、「且は勸む、尊者涕を拭え」。瓚曰わく、「我豈に俗人の爲に涕を拭う工夫有らん」。竟に起たず。使ひ回つて奏す。肅宗甚だ之を欽嘆す。（中冊・頁四五）

同様な傳説は覺範慧洪（一〇七一―一二八）の『林間錄』卷下にも見える。

南宋の紹興・乾道（一一三一―一一七三）の頃の人とされる李石の『續博物志』卷六・頁九一（李之亮點校、巴蜀書社一九九一年）にも次のようにある。

李泌は衡山に在りて、明瓚禪師に事う。瓚云わく「學ばんと欲する者は、先ず筆硯をば碎却せよ」。明瓚は、北宇（宗？）大照の門人。性懶にして、群僧鹽を看しむるに、雨至りて池に流る。群僧之を毆るも、怒らず。冬月に竈の前に臥して起きず、粥を以て其の頭に灑ぎ、因つて頭より取つて喫えば、懶瓚と號す。『明心論』を作る。

ここで、李泌のことと『明心論』の著作は『鄴侯外傳』に見えるところであるが、それ以外の話柄は何に由來するか不明である。

宋の陳田夫撰『南嶽總勝集』（宛委別藏所收）では、卷頭の圖で南嶽の名勝を示す中に、懶瓚塔・懶瓚巖（懶瓚巖は卷上―一〇bにも名前をあげている）がみえる。前者は『宋高僧傳』本傳の末尾に「塔は嶽中に存す」とあるのに對應している。また、卷下―一〇bに『甘澤謠』と同文の部分があり、それに續いて『樂道歌』を引用している。續いて「一云」として「懶殘は石廩に在りて山妖を伏して寶を售り、訟えられて獄中に卒するは乃ち尸解なり」とあるが、これも他書に見えない傳説である。

李泌が懶瓚に會つてから貴顯に登つた話柄は好まれたらしく、いくつかのバリエーションが発生していった。宋代の類書である『新編分門古今類事』卷八（中華書局一九八七年・頁一二三）に、丞相濟陽公丁謂という者が夢に懶瓚に會つて訓示をもらい、上疏を自撰した、という話がみえる。出典は『該聞錄』ならびに『名臣集』とある。『該聞錄』は逸書で、宋の李昉撰。『直齋書錄解題』卷十一（頁三二八）によれば、熙寧年間（一〇六八—一〇七七）の致仕の際に李昉と門人・賓客との話を門人が編集したものだという。

また、懶瓚が火にあたりながら相手の將來を豫言したのと大同小異の話が『邵氏聞見錄』『明道雜志』『畫墁錄』『鑑堂遺事』に見えることを宋の周密が例示している（『齊東野語』卷五、頁八五、唐宋史料筆記叢刊、中華書局一九八三年）。さらに、宋の謝維新撰の類書である『古今合璧事類備要』頁四四三（四庫全書）子部類書類、第九三九冊）には「領取宰相」、頁三八四には「懶瓚垂涕」の語があげてある。詩文にこの典故が使われたものとして、宋の陳與義の「玉延賦」（『箋注簡齋詩集』卷一、四部叢刊所收）に「斥け去る懶殘の芋」という句がある。蘇軾にも懶瓚の芋を使った詩句があり、「次韻毛滂法曹感雨」詩に「悲吟す古寺の中、帷を穿ちて雪漫漫たり。他年此の味を記し、芋の火に懶殘に對さん」とある（『蘇軾詩集』卷二・頁一六五、中華書局一九八二年）。黃庭堅には「次韻元實病目」に「君見ずや嶽頭の懶瓚一生の禪、鼻涕頤に垂るるも渠れ管せざるを」とある。黃庭堅は懶瓚のことを氣に入っていたらしく、後述のように『樂道歌』を揮毫しているだけでなく、「張子謙寫予眞請自贊」に「自ら疑う是れ南嶽懶瓚師なるか」とみずからを懶瓚に擬している（『豫象黃先生文集』卷八・一四、四部叢刊初編、頁六九・一二八。『南嶽總勝集』卷中「大明禪寺」の條にも見ゆ）。以上、宋代における懶瓚傳説の一端を例示してみた。宋人にとって懶瓚は、貴人の前で鼻水を垂らしながら芋を喰い、人の將來の出世を豫言する、つまり幸運を呼び寄せる姿でイメージされていた。『樂道歌』はそのイメージにふさ

わしいものとして宋人に讀まれていたのであろう。(本節では李劒國の前掲書を多く參考にした)

## 『樂道歌』の諸本

『樂道歌』は宋代の文獻にしばしば引用されている。譯注篇の各段落の補注に、それらを紹介したが、以下にその資料をまとめておく。語句の異同については該當部分の譯注を參照のこと。

### 1、『景德傳燈錄』

本書は景德元年(一〇〇四)の成書。卷三〇(頁六二六)に全文が「南嶽懶瓚和尚歌」として掲載されており、第一段の第六五、六六句と第六七、六八句が前後している以外、句の順次は『祖堂集』と同じである。文字の相違は多少見られ、例えば第十段の第五八句の「本」字を「大」字に作り、前句の「細」とも對應させている。また、第三段の第一八句の「睡」字を「困」字に作っているが、譯注に示したように、『臨濟錄』や『祖堂集』卷一七の用例でも「困」字に作っている。テキストとしては『景德傳燈錄』の方が通ると思われる。また第二段第一二句の「饜」を「囁」に、第七段第四六句の「餒」を「捩」に改めるなど、『祖堂集』に比べ概して讀みやすく整理されたテキストとなっている。

### 2、『宗鏡錄』

本書は建隆二年(九六一)の成書。卷九八に「懶瓚和尚歌」として次の引用がみえる。

(1)第五段全文。第八句の「難」字を「無」字に作るのは、『景德傳燈錄』と同じである。

(2)第九段と第一〇段の全文が同じ順序で引用されている。第十段の第四句の「本」字を「大」字に作るのは、『景德傳燈錄』と同じである。以上の點から、『宗鏡錄』の引用は『景德傳燈錄』と同系のテキストに據っていると推定でき

る。

3、『林間録』（新纂『續藏』第八七卷―頁二六一上）

本書には大觀元年（一一〇七）の序があり、その頃の成書と考えられる。卷下に「唐の高僧、號は懶瓚、衡山の頂きの石窟中に隱居す。嘗て歌を作る。其の略に曰わく」として、第一一段の第六一、六二句と第六五、六六句を引用する。

4、『祖庭事苑』（新纂『續藏』第六四卷―頁三二五中、駒澤大學圖書館藏五山版卷一―十八b）

本書は大觀二年（一一〇八）の成書。卷一「雲寶後錄」の「世事悠悠」の項に、「南嶽瓚和上歌、其の略に云わく」として第一段全文の引用がある。句の順序は『景德傳燈錄』と同じであるから、これも『景德傳燈錄』の系統である。

5、『南嶽總勝集』（『大正藏』第五一卷・No.二〇九七）

本書には隆興二年（一一六四）の序がある。

(1) 卷中（頁一〇七―中）に「東に懶殘巖有り……昔し高僧の之に住む有り」として、天子の使者の前で涙を垂らした話柄を載せる。そして李泌が贈った詩をあげ、さらに「又た嘗て頌を作る。其の略に曰わく」と第一段の第六一、六二句と第六五、六六句を引用する。ただし、第六二句は「歸山去休」に作る。この部分では、「頌」を作ったのは李泌であるかのような文脈で、若干混亂がある。また、李泌の詩は、右に挙げた『林間録』に見える、覺範慧洪が懶瓚の肖像畫に題した詩と同文である。したがってこの『南嶽總勝集』の引用は、『林間録』から轉用して改竄したものである。

(2) 卷下 (頁一〇八三中) に「高僧懶殘なる者は、唐の天寶初に衡嶽寺の執役僧なり」と『甘澤謠』と同内容が述べられたあと、「初め懶殘は巖に居ること之を久しくす。嘗て歌を作る。其の略に云わく」として、第一一、一二段を引用する。第一一段の句の順序は『景德傳燈錄』と同じである。ここの記載は、ソースとなったテキストでは懶殘の傳記と『樂道歌』が一つにまとめられていた可能性を示すであろう。

6、『禪門諸祖師偈頌』（續藏）第六六卷・二〇二九八―頁七四四中）

本書は宋末の編纂と思われる。『樂道歌』の全文を掲載するが、『景德傳燈錄』に據っているため、校勘に際していち示さなかった。

7、『禪門拈頌集』（高麗大藏經）第四六―頁五〇七下）

本書は一二二六年に成書。卷三〇に「懶瓚和尚云」として第九段がみえる。

8、『南明泉和尚頌證道歌事實』（高麗大藏經）第四五一頁一五）

本書は南明泉禪師頌に一〇九七年成立の梵天琪和尚の『證道歌』の注を加え、さらに注釋をつけたもの。その注釋に「懶瓚云」として第五段の後半四句を引用している。

9、黃庭堅書「明瓚詩卷」

黃庭堅が元符三年（一一〇〇）に書いた「明瓚詩卷」がかつて存在していた。明の李日華（一五六五―一六三三）『六硯齋筆記』二筆・卷二（四庫全書）第八六七冊・頁五九二に「跋明瓚詩卷」があり、行書で五百五十餘字とする。明の張丑『清河書畫舫』卷九上（四庫全書）第八一七冊・頁三五四に「草書、懶瓚和尚歌」とする。清の畢沅の『經訓堂法書』第四冊に「梵志詩」として拓本がある。張錫厚『王梵志詩校輯』頁二〇〇（中華書局一九八三年）および水資

佑編『黃庭堅書法史料集』頁五二四（上海書畫出版社一九九三年）に録文がある。本文の校勘では『經訓堂法書』所收のものを「黃庭堅詩卷」として用いた。録文は清の高士奇『江村消夏錄』卷二「宋黃文節公書梵志詩卷」（『四庫全書』第八二六冊・頁五一七）・清の下永譽『式古堂書畫彙考』卷一一「黃涪翁書法語卷」（『四庫全書』第八二七冊・頁五二三）などにも見える。清代の著録は往々にして王梵志詩卷と誤解しており、これを受けて張錫厚『王梵志詩校輯』なども王梵志の逸詩とみなした。これを訂正したのが、項楚「王梵志詩十一首辨偽」（『中華文史論叢』一九八六年第二輯、『王梵志詩校注』頁八九八）である。

ところでこのテキストでは、『祖堂集』と『景德傳燈錄』で句の順序が異なる第一段を『景德傳燈錄』と同じに作っており、黃庭堅の見たテキストは『景德傳燈錄』と同系だったようである。ただし、語の相違はかなり多く、傳承の過程で恣意的に改められたテキストである。なお、陳尙君編『全唐詩續拾』卷一五（中華書局・頁八八四）は、張錫厚『王梵志詩校輯』が活字におこした黃庭堅のテキスト（北京圖書館藏清康熙年間朗潤堂・寶芸堂刻本）を校勘に使っている。

黃庭堅の眞筆は所在不明である。また、明の汪何玉『珊瑚網』書錄卷五十二b（『適園叢書』本）によれば、「世事悠悠」から「更復何憂」まで（つまり第一一段）を右に刻したという。この拓本も所在不明。現在、黃庭堅の詩卷の後半の原題「梵志詩後題名記」だけが中國歷史博物館に所藏されており、『中國書道全集』第五卷（平凡社一九八七年）に「明瓚詩後題卷」として、また『中國歷史博物館藏歷代法書大觀』に「青衣江題名卷」という名稱でみえる。參考論文として、陳喬「黃庭堅書『明瓚詩後題卷』」（『文物』一九八二年・第一期）がある。

三、懶瓚『樂道歌』の背景 — 無事と山居 —

小川 隆

(一)

懶瓚和尚『樂道歌』は「無事」を唱う歌である。歌は「兀然と無事にして改換無し」と唱い起こされ、最後に「兀然として無事に坐す、春來れば草白ずから青し」と結ばれる。「兀然として無事に坐す」の一句は早く第一段にも見え、ほかに第五段では「心は是れ無事の心、面は是れかお孃生うまれながらの面」、また第六段では「無事は本より無事、何ぞ文字を讀むを須もちいん」と唱われている。他の各段の内容も、「無事」の一語を様々に敷演し展開したものと看することが可能である。

もつとも、『樂道歌』一篇が當初より現在見られる形で完整していたものか否かは、明らかでない。譯注に指摘するように、この歌と共通するいくつかの句が中唐期以降の禪者の問答に引かれているが、それらはいずれも断片的な一兩句にとどまっており、まして懶瓚や『樂道歌』の名を明示してのものではない。つまり、それらがこの歌からの引用なのではなく、逆に禪林において自然發生的に行われていた、いわば詠み人しらずの個別の詩句が、のち次第に輯められ、纏められ、やがて懶瓚の名に托された、という可能性も完全には否定できないのである。むろん、その反対の可能性も充分に考えられるわけだが、ここで注目されるのは、次に引く白居易の「有感」詩三首之三である。



往事は追思する勿<sup>な</sup>れ 追思すれば悲愴<sup>おほ</sup>多し

來事は相い迎<sup>むか</sup>うる勿<sup>な</sup>れ 相迎<sup>あひむか</sup>うれば亦た惆悵<sup>しうたう</sup>たり

兀<sup>ご</sup>然<sup>ぜん</sup>と坐<sup>ま</sup>するに如<sup>ごと</sup>かず 塌然<sup>たふ</sup>と臥<sup>ふ</sup>するに如<sup>ごと</sup>かず

食<sup>く</sup>來<sup>き</sup>らば即<sup>すなは</sup>ち口<sup>くち</sup>を開<sup>あ</sup>け 睡<sup>ねむ</sup>來<sup>き</sup>らば即<sup>すなは</sup>ち眼<sup>め</sup>を合<sup>あ</sup>る

二事<sup>ふたこと</sup>は最<sup>も</sup>も身<sup>み</sup>に關<sup>か</sup>わる 安<sup>やす</sup>らかに寢<sup>ね</sup>て餐<sup>はん</sup>飯<sup>はん</sup>を加<sup>く</sup>えん

懷<sup>おも</sup>を忘<sup>わす</sup>れて行<sup>い</sup>く<sup>と</sup>止<sup>と</sup>るに任<sup>まか</sup>せ 命<sup>いのち</sup>に委<sup>まか</sup>せて修<sup>しゆ</sup>きと短<sup>たん</sup>かきに隨<sup>したが</sup>わん

更<sup>さら</sup>に若<sup>ごと</sup>し興<sup>きよう</sup>の來<sup>き</sup>ること有<sup>あ</sup>らば 狂<sup>きやう</sup>歌<sup>か</sup>して酒<sup>しゆ</sup>一<sup>いつ</sup>盞<sup>さん</sup>

〔朱金城『白居易集箋校』卷二一・頁一四四〇、上海古籍出版社〕

はじめの四句は『樂道歌』の「過去は已に過ぎ去り、未來は更<sup>た</sup>えて算<sup>は</sup>する莫<sup>な</sup>し」(第一段)、次の第五・六句は同じく「兀<sup>ご</sup>然<sup>ぜん</sup>として無事に坐<sup>ま</sup>す」(第一段・第二段)および「林間に睡<sup>す</sup>ること兀<sup>ご</sup>兀<sup>ご</sup>たるに如<sup>ごと</sup>かず」(第七段)、さらに第七・八句は「飢<sup>う</sup>え來<sup>き</sup>らば即<sup>すなは</sup>ち飯<sup>く</sup>を喫<sup>く</sup>い、睡<sup>く</sup>り來<sup>き</sup>らば即<sup>すなは</sup>ち臥<sup>ふ</sup>瞑<sup>めい</sup>す」(第三段)と、それぞれよく對應する。また、間接的ではあるが、第十一句は「去<sup>ゆ</sup>かんと要<sup>ほつ</sup>すれば即<sup>すなは</sup>ち去<sup>ゆ</sup>き、住<sup>と</sup>まらんと要<sup>ほつ</sup>すれば即<sup>すなは</sup>ち住<sup>と</sup>まる」(第四段)、第十二句は「生死すら慮<sup>り</sup>る無し、更に何の憂<sup>うれ</sup>いをか須<sup>も</sup>いん」(第一段)と意において通<sup>と</sup>じあっている。ここにも懶瓚や『樂道歌』の名は明示されていないものの、これだけ複數の句がまとまって對應している狀況からすれば、『樂道歌』一篇の存在を前提とすることなしには到底生まれ得ない作品と考<sup>かん</sup>えてよいのではなからうか。『箋校』によれば、この詩が作られたのは、寶曆二年(八二六)から大和元年(八二七)の間のことという。この詩は、晩くともその頃には、『樂道歌』がほぼ今見るような作品

として成立していたことの、一つの證左と看なしうるものではあるまいか。

だが、いずれにせよ、作者とされる懶瓚の記録がどれも傳説の範圍を出ず、作品中にも特定可能な固有名詞や記事が一切見られない以上、撰述の年次や経緯をさらに具體的に確定することは、殆んど不可能と言わざるを得ない。そこで、ここでは周邊の史實にもとづく考證を且らく置き、もっぱら『樂道歌』の内容のみを手掛りとして、作品の思想的背景を考えてみようと思う。譯注篇に對する長めの補注として参照して頂ければ幸いである。<sup>(1)</sup>

## (二)

個別の語句の引用をのぞき、『樂道歌』を一篇の作品として收載するのは『祖堂集』卷三が最初であり、そこで懶瓚は「北宗」の普寂（開元二十七年没）の法嗣とされている。また同卷四の石頭希遷章は希遷が師の青原行思の没後（開元二八年以後）に南嶽に轉じた當時、その地では「堅固禪師、蘭、讓の三人が世の宗匠とされていた」と記している。讓はむろん懷讓のこと、蘭はおそらく懶瓚の假借と考えられ、現に『宋高僧傳』石頭章はこれを「固・瓚・讓の三禪師」に作っている（頁二〇九）。つまり、『祖堂集』は懶瓚を盛唐期、具體的には開元末から天寶年間の頃に南嶽にいた「北宗」の僧としているわけであり、それは「天寶初、南嶽寺に至りて執役し云々」という『宋高僧傳』本傳の記載とも符合する（頁四九二）。

しかし、作品の關鍵となる「無事」の語ないし「無事」の思想は、むしろ中唐期以降の禪宗、とりわけ馬祖道一の門流に特徴的なものであり、『樂道歌』と共通の語を引くのも、多くはこの系統の人々である。馬祖自身の語録にはなお「無事」の語は見えぬようであるが、たとえばその弟子、大珠慧海には、「無事」についての次のような上堂がある。

諸人幸<sup>さいわひ</sup>自に好箇<sup>こうこ</sup>の無<sup>な</sup>事<sup>じ</sup>の人なるに、苦<sup>く</sup>死<sup>し</sup>に造<sup>さく</sup>作<sup>さく</sup>し、枷<sup>かせ</sup>を擔<sup>か</sup>いて獄<sup>ごく</sup>に落<sup>お</sup>ちんと要<sup>よう</sup>して麼<sup>なん</sup>と作<sup>す</sup>る。毎日、夜に至るまで奔<sup>は</sup>波<sup>は</sup>り、我<sup>われ</sup>は「禪<sup>ぜん</sup>」に參<sup>まゐ</sup>じ「道<sup>だう</sup>」を學<sup>まな</sup>び、「佛<sup>ぶつ</sup>法<sup>ぽう</sup>」を解<sup>げ</sup>會<sup>え</sup>すと道<sup>だう</sup>う。此<sup>こ</sup>く<sup>か</sup>の如<sup>ごと</sup>きんば轉<sup>う</sup>た交<sup>か</sup>涉<sup>わ</sup>り無<sup>な</sup>し也<sup>なり</sup>。只<sup>ただ</sup>是<sup>これ</sup>れ聲<sup>こゑ</sup>色<sup>しき</sup>を逐<sup>お</sup>うて走<sup>はし</sup>るのみ、何<sup>なん</sup>の歇<sup>やす</sup>む時<sup>とき</sup>か有<sup>あ</sup>らん。貧<sup>そ</sup>道<sup>だう</sup>、江<sup>かう</sup>西<sup>せい</sup>和<sup>わ</sup>尚<sup>かう</sup>（馬<sup>ば</sup>祖<sup>そ</sup>）の「汝<sup>な</sup>が自<sup>じ</sup>家<sup>け</sup>の寶<sup>ほう</sup>藏<sup>ざう</sup>、一<sup>いっ</sup>切<sup>けつ</sup>具<sup>ぐ</sup>足<sup>そく</sup>し、使<sup>もち</sup>用<sup>よう</sup>るこゝ自<sup>じ</sup>在<sup>ざい</sup>に於<sup>お</sup>て、外<sup>ぐわい</sup>に求<sup>もと</sup>むるを假<sup>かり</sup>らず」と道<sup>だう</sup>うを聞<sup>き</sup>く。我<sup>われ</sup>此<sup>こ</sup>れ從<sup>よ</sup>り一<sup>いっ</sup>時<sup>とき</sup>に休<sup>やす</sup>し去<sup>さ</sup>り、自<sup>じ</sup>己<sup>ぎ</sup>の財<sup>さい</sup>寶<sup>ほう</sup>、身<sup>み</sup>に隨<sup>したが</sup>ひて受<sup>う</sup>用<sup>よう</sup>す。快<sup>かい</sup>活<sup>かつ</sup>と謂<sup>い</sup>ふ可<sup>べ</sup>し。一<sup>いっ</sup>法<sup>ぽう</sup>の取<sup>と</sup>る可<sup>べ</sup>き無<sup>な</sup>く、一<sup>いっ</sup>法<sup>ぽう</sup>の捨<sup>す</sup>つ可<sup>べ</sup>き無<sup>な</sup>く、一<sup>いっ</sup>法<sup>ぽう</sup>の生<sup>せい</sup>滅<sup>めつ</sup>の相<sup>さう</sup>を見<sup>み</sup>ず、一<sup>いっ</sup>法<sup>ぽう</sup>の去<sup>き</sup>來<sup>らい</sup>の相<sup>さう</sup>を見<sup>み</sup>ず、徧<sup>へん</sup>十<sup>じゅう</sup>方<sup>ほう</sup>界<sup>かい</sup>に、一<sup>いっ</sup>微<sup>び</sup>塵<sup>ちん</sup>許<sup>きょ</sup>も自<sup>じ</sup>家<sup>け</sup>の財<sup>さい</sup>寶<sup>ほう</sup>に不<sup>ふ</sup>足<sup>そく</sup>る無<sup>な</sup>し。但<sup>ただ</sup>自<sup>じ</sup>子<sup>し</sup>細<sup>じ</sup>に自<sup>じ</sup>心<sup>しん</sup>を觀<sup>くわん</sup>察<sup>さつ</sup>せば、一<sup>いっ</sup>體<sup>たい</sup>三<sup>さん</sup>寶<sup>ほう</sup>、常<sup>じょう</sup>自<sup>じ</sup>に現<sup>げん</sup>前<sup>ぜん</sup>し、疑<sup>ぎ</sup>慮<sup>りょ</sup>す可<sup>べ</sup>き無<sup>な</sup>し。尋<sup>じん</sup>思<sup>し</sup>する莫<sup>も</sup>れ、求<sup>もと</sup>覓<sup>め</sup>むる莫<sup>も</sup>れ。心<sup>しん</sup>性<sup>せい</sup>は本<sup>ほん</sup>來<sup>らい</sup>清<sup>せい</sup>淨<sup>じやう</sup>なり。……若<sup>し</sup>し聲<sup>こゑ</sup>色<sup>しき</sup>に隨<sup>したが</sup>ひて念<sup>ねん</sup>を動<sup>うご</sup>かさず、相<sup>さう</sup>貌<sup>ぼう</sup>を逐<sup>お</sup>ひて解<sup>げ</sup>を生<sup>せい</sup>ぜずんば、自<sup>じ</sup>然<sup>ぜん</sup>に無<sup>な</sup>事<sup>じ</sup>とな<sup>な</sup>り去<sup>さ</sup>らん。久<sup>く</sup>しく立<sup>た</sup>つる莫<sup>も</sup>れ、珍<sup>ちん</sup>重<sup>じゆう</sup>。

『景德傳燈錄』卷二八・頁五七八下／禪の語錄『頓悟要門』頁一四三

『樂道歌』と同じく「無事」に始まり「無事」に終るこの一段の上堂は、そのまま『樂道歌』の注脚と看なしてよいほどに、歌の基調である「無事」の思想を明快に説き示している。それを要約すれば、(一) 必要にして十分なものはすべて本來自己に具わっており、外に向つて何も求める必要はない、(二) したがって何かを求め得ようとする努力、およびあらゆる事物に對する取捨選擇はすべて迷妄に外ならない、ということになる。ここでは知識や思考は却つて愚の最たるものとされる。同じことは、馬祖の再傳の弟子、黃檗希運の上堂で、次のようにさらに簡潔に言い切られている。

百種の多知も、求むる無きの最第一なるに如かず也。道人は是れ無<sup>な</sup>事<sup>じ</sup>の人、實に許<sup>そ</sup>多<sup>た</sup>般<sup>ぱん</sup>の心無<sup>な</sup>し、亦<sup>また</sup>た道理の説く可<sup>べ</sup>き無<sup>な</sup>し。無<sup>な</sup>事<sup>じ</sup>（事<sup>じ</sup>無<sup>な</sup>し）！ 散<sup>さん</sup>じ去<sup>さ</sup>れ。

〔禪の語錄八〕傳心法要・宛陵錄』頁七六

そして、これがさらにその弟子、臨濟義玄の次のような語へと連なつてゆく。

山僧が見處に約せば、如許多般無し、祇だ是れ平常、著衣喫飯、無事にして時を過すのみ。你ら諸方より來たる者、皆な是れ有心にして“佛”を求め“法”を求め、解脱を求め、三界を出離せんことを求む。癡人！你は三界を出て什麼處に去かんと要す。〔『臨濟錄』岩波文庫頁一〇一〕

作中の句を一々引いて突き合わせるまでもなく、これらの所説が『樂道歌』の唱う所ときわめて相似していることは、ごく見易いことではなからうか。今はその對照を省くかわりに、『臨濟錄』からもう一段、次の語を引いておけば充分であらう。

道流、佛法は功を用うる處無し、祇だ是れ平常無事なるのみ。廁屎送尿、著衣喫飯、困れ來れば即ち臥す。愚人は我れを笑うも、智は乃ち焉を知る。古人云く、「外に向つて工夫を作すは、總て是れ癡頑の漢なり」と。你且らく隨處に主と作れば、立處皆な眞なり。〔同頁五〇〕

『臨濟錄』において「無事」の語の用例は枚舉にいとまないほどであり、その中でこの一段は、「隨處作主」の語とともに最もよく知られたものの一つであらう。その中心部は譯注でも指摘したとおり、『樂道歌』第三段の「飢え來らば即ち飯を喫い、睡り來らば即ち臥眠す。愚人は我を笑うも、智は乃ち賢なるを知る」と、第一段の「外に工夫を覓むるは、惣て是れ癡頑の漢」とから構成せられている。平常無事を説く臨濟自身の語と『樂道歌』の詩句とが、どこから引用か見分け難いほどに渾然と一つになっていて、兩者の親近性を示して餘りある一段と言えるであらう(第三段の句は『臨濟錄』頁一四一にも引かれている)。

(三)

「無事」とは自己本具の謂いであつた。一切が本來自己に具足しているから、外に向つて何ら爲す事無く、自らに對して何ら施す事が無い。ただ當り前に、あるがままにあるのみである（祇だ是れ平常無事なるのみ）。したがつて、有意味で合目的なあらゆる努力「功」はすべて「多事」すなわちよけい事であり、逆にただ當り前に行なわれる日常の營爲はすべてそのままに是認されることになる。先ほど『臨濟錄』にも用いられていた『樂道歌』第三段の「飢え來らば即ち飯を喫い、睡り來らば即ち臥瞑す」という句は、ほぼ同じものが大珠慧海の問答にも次のように見えている（同補注）。

源律師なる有り來りて問う、「和尚の道を修するは、還た功を用うるや否」。師曰く、「功を用う」。曰く、「如何が功を用うるや」。師曰く、「饑え來れば飯を喫い、困れ來らば即ち眠る」。曰く、「一切の人も惣て是の如し、師の功を用うるに同じきや否」。師曰く、「同じからず」。曰く、「何が故に同じからざる」。師曰く、「他ら飯を喫う時、飯を喫うを肯わず、百種に須索め、睡る時、睡るを肯わず、千般と計較つ、所以に同じからざるなり也」。律師、口を杜ず。〔『傳燈錄』卷六・大珠慧

海章・貞九二下／『頓悟要門』頁一三七〕

ただ當り前にあること、その難しさを感じさせる話頭であるが、この「饑え來らば」云々の句は、先ほどの『臨濟錄』において、一方で「平常無事」と等置され、また一方で「著衣喫飯」「屙屎送尿」と等置されていたように、日常の起居動作の即目的肯定の表現と言えるだろう。『樂道歌』第四段の「去かんと要すれば即ち去き、住まらんと要すれば即

ち住まる」もその類の表現と看ることができ、『臨濟錄』にも「任運に衣裳を着けて、行かんと要すれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐し云々」という言があることは、すでに譯注に指摘したとおりである。こうした思想も、やはり馬祖系の禪に特徴的なものであり、今ここではさらに長沙景岑（馬祖の再傳の弟子）の次の二則を見ておくことにしよう。

問う、「如何なるか是れ平常心」。師云く、「眠らんと要さば則ち眠り、坐せんと要すれば則ち坐す」。僧云く、「學人會せず」。師云く、「熱ければ則ち涼を取り、寒ければ則ち火に向る」。

問う、「人の和尚に問う有らば、和尚は則ち問いに隨つて答話す。惣て人の問う無き時は、和尚如何ん」。師云く、「困れば則ち睡り、健なれば則ち起く」。僧云く、「學人をして什麼處に向いてか領會らしむ」。師云く、「夏天には赤骨身、冬天には須らく被を得べし」。

〔祖堂集〕卷一七・岑和尚章／頁三二五上・頁六四三〕

さて、このような言行は、馬祖の次のような所説から自然に演繹されて來るものではあろう。

道は修するを用いず、但だ汚染すること莫れ。何をか汚染と爲す。但有る生死の心・造作・趣向は、皆な是れ汚染なり。若し直に其の道を會さんと欲さば、平常心是れ道なり。……只だ如今の行住坐臥、應機接物は、盡く是れ道なり。……〔馬

祖の語録〕頁三二〕

しかし、原理的には馬祖に遡るとはいえ、大珠から長沙や臨濟に至る間に、その表現がどんどん現實的・形而下的日常性の世界へと開放され、無遠慮なまでに具象化されていつていることは興味ぶかい。平常無事の思想のみならず、それを日常茶飯の營みと無媒介に等置する即物的な表現においても、またそこから生ずるアツケラカンとした氣分においても、馬祖の門流の言説と『樂道歌』の詩句とは、相互にひじょうに似かよっていると見てよいであらう。<sup>(4)</sup>

(四)

次に『樂道歌』のもう一つの特徴である、山居の樂趣についてふれておきたい。といつても、これは必ずしも作品全體に表れた傾向ではない。第七段に「林間に睡ること兀兀たるに如かず」とか「頭を擧げて日の高きを見る」とあるのを除けば、山中の自然生活を唱うのは、次の第一一段のみである。

世事の悠悠きは

山丘に如ばず

青き松は日を弊い

碧き澗は長えに流る

藤蘿の下に臥し

塊石に頭を枕す

山雲をば幕に當て

夜月もて鉤と爲す

天子に朝せず

豈に王侯を羨まん

生死すら慮る無し

更に何の憂いをか須いん

この一段が『樂道歌』の中では比較的長く、表現も印象的である爲に、他の諸段に描かれた平常無事のありようも、何となく山中隱棲の場でのことのように思われ、ひいては『樂道歌』全體に山居の歌という印象が與えられているのではなからうか。

さて、その譯注に言うように、この一段と相似た表現や意境をもつ詩が、『寒山詩』の中にも幾つか見える。今そ

の中から二首を引いてみる。

隠士は人間（じんのよ）を通れ 多くは山中（お）に向いて眠る  
青き蘿（かすら）は疎（まばら）にして麓麓たり 碧（あお）き澗（みず）は響（ひび）きて聯聯たり  
騰騰として且つ安樂 悠悠として自ずから清閑  
染世の事有（あ）るを免れ 心は淨（きよ）くして白蓮の如し

〔二六八〕

粵（こ）に寒山に居（す）みて自り 曾て幾萬の載（とし）をか經（へ）たる  
任運（にんぬん）にして林泉に遯（のが）れ 棲運（のびやか）にして觀ること自在  
寒巖（ひやん）には人到らず 白雲は常に變（た）々（な）々（び）く  
細草をば臥褥（しとね）と作し 青天をば被蓋（ふすま）と爲す  
快活（かいし）たり石頭に枕し 天地は變改するに任ず

〔一六四〕

また、このほか、敦煌寫本(S.569)に『山僧歌』なる作品がある。今見ているのと同様の山間獨隱の風趣を唱いつつ、且つ佛教的な勸誡の歌でもあるもので、廣義の樂道歌類の一つと看ることができ。少し長いが全文を引いてみる。<sup>(5)</sup>

問うて曰く山に居（すま）うは何似（いか）に好き 起くる時には日高く睡（ねむ）る時は早し



山中の軟草をば以て衣と爲し

松柏を齋喰いて隨時に飽る

崖竈に臥し 石に腦を枕し

亂草を一抱えして衣襖と爲す

面前若し狼藉生有らば

一陣の風來りて自ずからに掃き了る

獨り山に隠れ 實に道を暢しみ

更えて諸事の亂りに相い撓わる無し

只だ苗の前に向いて取性に遊び

毎に飛鳥の忙閑を作すを見る

念佛の鳥 分明に叫き

啾啾唧唧と人の喉いを擦る

羆鹿や獐兒は隊を作して行き

猿猴は石上に筋斗を打つ

林中に鳴くもの 種種に有り

更に醜醜(壺を提ぐ)有りて美酒を沾る

寒皞常に凍を受くる聲を聞き

山鶏は起花の枝を攀じり折る

山に貪看れ 石に擲倒き

却起がる能わずして睡りて曉に到る

時の人我を喚びて癡憨と作すも

自からは清閑と作して煩惱無し

糧は木子

衣は結べる草

鹵莽なる賊來るも盗む可き無し

行住坐臥には纖毫も無く 影は逐うて身に随い移轉し了る

眞如を悟らば 生老没く 人人盡く菩提道有り

只だ貪愛の爲に無明を逞しうし 曠劫に輪廻して鞭撻を受く

鑊湯に煎られ 並びに碓に擣かれ 罪を受けて人人閻老に見ゆ

假饒い地獄に多年を歷るとも 只だ波吒を爲すのみにして了ずるを肯わず

世の人に勸む 草草にする莫れ 須らく智慧を將つて内外に照すべし

廣く財物を求むるも他人の爲なるのみ 死後の二塗は獨自理受く

業ある者は多く 業無きは少し 所以に佛は三乗の教を説けり

道像は迷中の人を誘該くも 卻つて是れ自家こそ眞正の道なり

最上乘 造う可き無し 工力を施さずして自然に了ず

識心見性にも又た時を知れ 無心なれば便わち是れ釋迦老なり

山居の樂趣を唱う前半は、先に引いた懶瓚『樂道歌』の第七段と第一段、および『寒山詩』の兩首と、表現も意境

も一見して共通點が多い。後半の勸誡の部分では、結びの一段に「最上乘」、「識心見性」、「無心」などの語が見え、「工力を施さずして自然に了ずる」とか「無心なれば（自からが）そのまま釋迦老である」と説くなど、廣義の南宗禪との親近性も認められる。しかし、それを除けば、基本的には『王梵志詩』などにも似て、ごく素朴な因果應報の道理を説きつつ佛道を勧める内容と言ってよい。もしそれに替えて、ここに馬祖禪の平常無事の言説をもちこめば、全體は懶瓚『樂道歌』ときわめてよく似た作品に生れ變るのではなからうか。『樂道歌』は唐代に數多く作られたこの種の山居樂道の歌の作風を踏襲しつつ、そこに中唐期以降の馬祖系統の——おそらくは二三代目以後の——平常無事の思想と表現を詠みこんだものと推定することができるであらう。

そうした性格は、系統を異にする石頭希遷の『草庵歌』と對比すること、いつそう鮮明となるように思われる（『景德傳燈錄』卷三〇・頁六二六下）。『草庵歌』は次のように唱い起こされている（第二段）。

吾れ草庵を結びて寶貝無し　飯し了れば從容として睡の快きを圖す  
成る時は初め茅草の新らしきを見　破れし後は還た茅草を將て蓋く

また、中間には次のような一段も見える（第五段）。

青松の下　明窓の内　玉殿朱樓とは未だ對を爲さず  
襖帳に幪頭で萬事休め　此の時山僧都て會せず

これらの段落だけを取り出して看ると、やはり先の『寒山詩』や『山僧歌』前半部と相い似た、貧寒にして懶惰を樂しむ山間幽隱の歌の如くに見うけられる。しかし、この歌は最後に次のような一段を以つて結ばれている（第八段）。

千種の言 萬般の解 只だ君をして長に不味ならしめんと要むるのみ  
庵中不死の人を識らんと欲さば 豈に而今の這の皮袋を離れんや

ここに讀み到つて、「草庵」が實は「這の皮袋」すなわち自己の肉身・五蘊身の比喻であつたことが明らかとなる。そこから翻つて看るならば、第二段の「住庵の人」が肉身の生死を超越する本來人・那一人（庵中不死の人）の象徴であり、先に引く第一段の「成る時は初め云々」以下の兩句が山中庵居の描寫であると同時に、また肉身の生滅・輪廻の比喻という、もう一層の意を含むものであつたことが浮かびあがつて来る。第四段の「問う此の庵、壞するか壞せざるか。壞と不壞と（にかかわらず）主は元より在り」という詩句が暗示する所も、これでもはや明瞭であらう。つまり、石頭『草庵歌』は、やはり唐代に流行した山居樂道の歌の風格を借りつつ、青原—石頭系の禪者が探究した、現實態の自己と本來性の自己との不即不離の關係を詠みこんだ作品と規定できるのである。その意味で、同様の詩風を襲いつつ、現實態の自己のありのままの是認という南嶽—馬祖系の思想を唱っている懶瓚『樂道歌』は、これと好對照をなすものと看ることができよう。『景德傳燈錄』卷三〇がこの兩首を並べて收載しているのも、或いは意あつてのことであつたのかも知れぬ。<sup>6)</sup>

注

(1) 以下、譯注篇が豫め閱讀されていることを前提として論を進める。ただし、『樂道歌』の引用の書き下し文はそこに掲げたものと異なり、訓讀に譯と注の内容を加味したやや意譯的なものに變えてある。なお、先に引く白居易の「有感」詩については、下定雅弘「白居易研究の課題を考える―謝思煒『白居易集綜論』に即して―」(『白居易研究年報』創刊號頁二〇九下／勉誠出版二〇〇〇年)を参照。

(2) 入矢義高「禪語つれづれの「多子無し」の條と「只没と與没」の條(『求道と悅樂』岩波書店一九八三年)、および同「馬祖禪の核心」(『自己と超越』岩波書店一九八六年)等を参照。

(3) そして、これはさらに『歷代法寶記』の「只没に閑にして、沈まず浮かず、流れず轉ぜず、活潑潑として、一切時中、總て是れ禪」といった主張に遡ることができる。柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』筑摩書房・禪の語録三・一九七六年・頁二九一。

(4) むろん、これは大まかな傾向として言っているのであって、類似の表現が南陽慧忠や徳山宣鑑にもあることは、譯注篇に指摘してある(第三段の《補注1》、第一段(1)の注)。ただし、慧忠は馬祖の門下と密接な交流のあった禪者であるし、徳山の語は北宋・大慧宗杲の『正法眼藏』に到って初めて現われるものである。

(5) 引用は、徐俊『敦煌詩集殘卷輯考』頁六三八に依る(中華書局二〇〇〇年)。そのほか解釋に當って、項楚『敦煌詩歌導論』頁一三七(新文豐出版公司・敦煌學導論叢刊九・一九九三年)、および同『敦煌歌辭總編匡補』頁一五(同・敦煌叢刊二集三・一九九四年)を参照した。

(6) 本來性の自己と現實態の自己とを無媒介に同一視する南嶽―馬祖系の禪、かたや兩者を玄妙なる不二不異の關係として捉えつつ現實態の自己の内在的超越を指向する青原―石頭系の禪。その對比は「孃生(うまれつき)」の語の用法にも端的に表われている。『樂道歌』では第四段㉓の「孃生袴」にせよ、第五段㉔の「孃生面」にせよ、そのまま無條件に是認される

ものとしてこの語が用いられている。だが、いっぽう第四段②の注に引いた雲居道膺の問答では、「孃生」の状態に自足する道者が厳しく批判される構成となっている。前回報告『『祖堂集』鳥窠和尚章と白居易』の校注篇・第五段注（3）に引く雲巖曇晟の「阿爺」の問答にも同様の旨趣を看取することができる（『紀要』第一四〇冊・頁七五）。

一、報告之一「『祖堂集』牛頭法融章疏證」、第六段「心若不强名，妄情從何起」（頁五六）

『老子』第二十五章、「吾れ其の名を知らず、之に字して『道』と曰い、強いて之が爲に名づけて『大』と曰う。『注維摩詰經』卷四、「肇曰く……然らば則ち無知にして知らざる無く、無爲にして爲さざる無きは、其れ唯だ菩提大覺の道なるか乎。此の無名の法は固より名の能く名づくる所に非るなり也。言う所以を知らず、故に強いて名づけて『菩提』と曰う」（大三八―三六二下）。これらに依れば、「強名」とは本來名無き眞實の當體に強いて名字を與えることであり、それをさえしなれば、そもそも「妄情」など起りようがないというのが牛頭の意と考えられる。

二、報告之二「『祖堂集』鳥窠和尚章と白居易」、第六段「何年飲着聲聞酒，迄至如今醉未醒」（頁七六）

常盤義伸先生のご指教に依れば、この偈の意は四卷『楞伽經』卷三末の偈（大一一四九七中下）に基づく。その第六五偈には「……聲聞の愚も亦た然り、相風の飄蕩する所と爲り……三昧の樂に味著し、無漏界に安住す」、また第六八偈には「譬えば昏醉の人の、酒消えて然る後覺むるが如し……」とある。後者は『宗鏡錄』卷七三（大八二六下）にも引かれている。項楚『寒山詩注』拾得詩（三五）の注（一）「三毒酒」の條を併せ看られたい。