

# 『祖堂集』 鳥窠和尚章と白居易

——『祖堂集』研究會報告之二——

松原 朗  
衣川 賢次  
小川 隆

## 前言

一、本稿は『祖堂集』卷三の鳥窠和尚章をもとに、禪宗文獻における白居易像について考察するもので、左記の三篇より構成される。

一、『祖堂集』鳥窠和尚章校注

二、『祖堂集』鳥窠和尚章「白居易説話」考（松原）

三、白居易と禪宗（小川）

二、「校注」篇は同章の原文・訓讀・注釋よりなる。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。『祖堂集』が唐末五代の用字法をよく保存していることに鑑み、原文の部分に限っては、文字を機械的に通行繁體字

『祖堂集』鳥窠和尚章と白居易

に統一することはしない。文字を校改した場合は、もとの字の下に「」で校改後の文字を補記する。注釋に「祖堂集」を引用する場合は、(一) 内上段に中文出版社・禪學叢書本の頁數と段の上下、下段に禪文化研究所・基本典籍叢刊本の頁數を示す。「景德傳燈錄」については、禪文化研究所同叢刊の影宋東禪寺版に依る。他の文獻の引用に當つては、初出箇處に依據した點校本・譯注本等の書名その他を明記し、以下はその頁數のみを記す。ただし所引の書下し文は、必らずしもそれらの書物に従っていない。

三、校注に續く「白居易説話考」は同章の歴史的・文獻學的問題に對する考證であり、「白居易と禪宗」は鳥窠以外の禪僧との交渉について略述したものである。「校注」篇と相俟ち、禪宗文獻における白居易像について些か發明する所あるものと思う。

四、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」研究會の第二次研究報告に當るものである(第一次は本『紀要』第一三九冊所載、「祖堂集」牛頭法融章疏證)。會では毎回、衣川の指導のもと、擔當者の用意した譯注稿に沿つて會讀を行っているが、今回のものは松原が作成した原稿を、會讀の成果に依りつつ小川が更めて整理し直し、さらに衣川が訂補を加えて定稿とした。また附論二篇は、それぞれ松原と小川が起稿したものを三者の間で回覽し、相互に批判・檢討を重ね、最終的に各起稿者の責任でまとめたものである。

なお、この間、定例の會讀や報告作成の作業を通じ、丘山教授より陰に種々多大の支援と指導を受け、また會に參加の諸氏からも少なからぬ教示を惠まれた。ここに記し、感謝の意を表する。

(二〇〇〇、六、二十一 小川記)

一、「祖堂集」鳥窠和尚章校注

〔一〕鳥窠和尚

鳥窠和尚、嗣徑山國一禪師、在杭州。未觀行錄、不決化緣始終。

\*

〔一〕鳥窠和尚、徑山國一禪師に嗣ぎ、杭州に在り。未だ行錄を睹ざれば、化縁の始終を決せず。

\*

〔一〕鳥窠和尚（一）鳥窠道林として、『景德傳燈錄』卷四他に立傳。それに據るならば生卒は七四一年（開元二十九）——八二四年（長慶四）。杭州富陽の人で、俗姓は潘氏（『聯燈會要』卷二では「福州福清翁氏子」）。九歳で出家し、二十一で荊州果願寺に受戒、のち長安西明寺の復禮法師の下で『華嚴經』『起信論』を學ぶ。その後、徑山國一禪師に謁して牛頭宗の法統を嗣ぎ、南方に歸つた。その名の由來について『傳燈錄』は、「後、秦望山に長松あり、枝葉繁茂り、盤屈すること蓋の如くなるを見、遂て其の上に棲止う。故に時の人、之を『鳥窠禪師』と謂う。復た鶻（二）の巢其の側に有り、自然に馴狎たれば、人亦た目けて『鶻巢和尚』とも爲せり」と記す（頁五十二下）。

なお『傳燈錄』同章末に「有は『師名は圓修』と云えるは、恐らく是れ謚號ならん」と注されており（頁五十三上）、現に『宋高僧傳』卷十一の圓修傳はこれを福州潘氏の人としつつ、やはり杭州秦望山の長松上に棲んで「鳥

窠禪師」と號されたことを傳えている（范祥雍點校・中華書局中國佛教典籍選刊一九八七年・頁二五四）。ただし生卒年（七三五—八三三）や經歷（嵩陽會善寺で受戒、百丈懷海に嗣法）に相異があり、同一人か否かについては疑問をのこす。宇井伯壽『第二禪宗史研究』第四章（岩波書店一九三五年・頁三六二）、陳垣『釋氏疑年錄』卷五（中華書局一九六四年・頁一四一）參照。

(2) 徑山國一禪師きんざん 杭州徑山寺の道欽（法欽とも）のこと。牛頭宗第六世の鶴林馬素（玄素とも）に嗣法。大曆三年（七六八）、代宗の入内供養を受け、のち「國一禪師」の號を賜わる。『祖堂集』卷三で鳥窠和尚章の前に立傳されるほか、李吉甫「杭州徑山寺大覺禪師碑」（『文苑英華』卷八六五）・『宋高僧傳』卷九・『景德傳燈錄』卷四等の傳がある。七一四年（開元二）—七九二年（貞元八）。

— 四祖道信 — 五祖弘忍 — 六祖惠能

┌ (一) 牛頭法融 — (二) 智嚴 — (三) 慧方 — (四) 法持 — (五) 智威 — (六) 慧忠

└ 鶴林馬素 — 徑山道欽 — 鳥窠道林

(3) 杭州 現在の浙江省杭州市。唐には江南道に屬す。『元和郡縣圖志』卷二十五。

(4) 未だ行録あんろくを睹みざれば、化縁けえんの始終を決せず師の「行録」が未見の爲、姓氏およびその教化の生涯について詳細を確定しえない、の意。『祖堂集』では諸傳の開頭にしばしばこれと同様、あるいは「未觀實錄（または「行狀」、不決（化縁）始終」といった類の句が見え（「始終」は「終始」とも）、本書の編纂に當って「行録」「實録」「行狀」などと稱される先行の傳記資料が利用されていたことを推測させる。また、章末に「別録」の流傳に言及することがあるが、これは獨立した語録を指すようである（卷十五鹽官章、卷十七岑和尚章、卷十九臨濟章）。本章の

鳥窠和尚には據るべきまとまった傳記資料も語録も、本書編纂時にはなかった（あるいは編者は掌握していなかった）ということであり、したがって本章の収録する五則の話頭は、福建の禪林に流布していたものの（現在からみれば最初の）文字記録である。

〔二〕侍者との問答——這裏の「佛法」——

因侍者辭，師問：「汝去何處？」對曰：「向諸方學佛法去。」師曰：「若是佛法，我這裏亦有小許。」侍者便問：「如何是這裏佛法？」師抽一苴布毛示，侍者便悟。

\*

侍者(1)の辭するに因りて、師問うらく、「汝、何處(2)にか去く」。對えて曰く、「諸方(3)に向いて佛法を學び去く」。師曰く、「若し是れ佛法(4)ならば、我が這裏(5)にも亦た小許(6)有り」。侍者便ち問う、「如何なるか是れ這裏の佛法」。師、一苴(7)の布毛を抽きて示す。侍者便ち悟る。

\*

(1) 侍者 || そは仕えの僧。無著道忠『禪林象器箋』第七類・職位門「五侍者」の條參照。なお『景德傳燈錄』卷四の鳥窠章ではこの侍者を會通とし、同卷・杭州招賢寺會通章では、彼がこの問答に因んで「布毛侍者」と稱された

ことを傳えている(頁五十三下)。

- (2) 諸方に向いて佛法を學び去く。鳥窠のところには「佛法」が無い、或いは少なくとも鳥窠はそれを自分に與えてくれる氣が無いと考えて、それを他處に求めにゆこうという意思表示。「傳燈錄」鳥窠章では、「會通、法の爲に出家せしに、和尚の慈誨を垂るるを蒙らず。今、諸方に往きて佛法を學び去かんとす」に作る(頁五十二下)。「佛法」をどこかに實在する、格別奇特のモノと思ひなし、それを外に求めようというのである。だが、その求法の念がいかに眞摯なものであつたとしても、その姿は臨濟によつてつぎの如く非難せられているものと、實は一般である。「大徳、時光惜しむ可し。祇だ傍家波波地に、禪を學び道を學び、名を認め句を認め、佛を求め祖を求め、善知識を求めて意度(臆測)せんと擬す」(入矢義高「臨濟錄」岩波文庫、一九八九年、頁四十二)。「你、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! 你是、三界を出でて、什麼處に去かんと要するや」(同頁一〇一)。
- (3) 若し是れ「佛法」ならば、我が這裏にも亦た小許有り。佛法なら、わしがところにも少々有るがの。侍者の「佛法」への幻想を頭から否定はせず、ひとまずやんわりと受け流す老獪な應待。「小許」は少量の意。例えば「祖堂集」卷十五・大梅法常章に「乃ち小許の種粮を求め、一たび深幽に入りて、更に再とははず」と見える(頁二八六下/頁五六六)。なお、「傳燈錄」はこれを「少許」に作り、その方が中古漢語の語彙としては一般的であるが(太田辰夫「中古語法概説」/「中國語史通考」白帝社一九八八年・頁三十三)、「祖堂集」は六例中一例を除き一貫して「小許」の表記を用いている。
- (4) 如何なるか是れ這裏の佛法。ついに「佛法」を與えてもらへるのかと思ひ、にわかに勢いこむ侍者。

(5) 師、一莖<sup>ひとこぎ</sup>の布毛を抽<sup>ひ</sup>きて示す。侍者便ち悟る<sup>二</sup>(恐らく自分の衣服から)一本の絲<sup>いと</sup>くずを引きぬいて侍者に見せた。「傳燈錄」は「師、身上より布毛を拈<sup>つま</sup>りて之を吹<sup>ふ</sup>けり」に作る。ここで侍者が布毛を示されて何を悟ったのかが問題であるが、少くとも、この「布毛」がそのまま「佛法」の全き顯現である、などと解するべきではないであろう。それでは侍者が想い定めた「佛法」という觀念を目前の事物の上に重ね合せているだけであり、觀念は却つて實物の保證を得て、侍者の無繩自縛をいつそう固定的なものにしてしまふ。鳥窠が布毛を示したのは、強固ではあるが實は頭の中の拈<sup>こ</sup>りものに過ぎない「佛法」なる觀念を、ふとさりげなく解消する所作であつたはずである。「傳燈錄」が「拈<sup>つま</sup>りて之を吹<sup>ふ</sup>けり」と記しているのも、「佛法」がすつと吹き消されるような感覺を表現しようとしているのではなからうか。

次に引く數條の語、いづれも學人が外に馳求する「佛法」なる觀念の解消ないし解體という趣旨において、同様の意を含むものと解しうる。

『傳燈錄』卷六・大珠慧海章

初めて江西に至り馬祖に參ずるや、祖問うて曰く、「何處<sup>いずこ</sup>従<sup>よ</sup>りか來<sup>き</sup>る」。曰く、「越州大雲寺より來る」。祖曰く、「此に來りて何事<sup>なに</sup>をか須<sup>もと</sup>めんと擬<sup>な</sup>す」。曰く、「來りて『佛法』を求<sup>もと</sup>む」。祖曰く、「自家<sup>おの</sup>が寶藏<sup>ほうざう</sup>をば顧<sup>かへり</sup>ず、家を抛<sup>な</sup>ち散走<sup>さんそう</sup>して什麼<sup>なん</sup>と作<sup>す</sup>る。我が這裏<sup>こゝ</sup>には一物<sup>ひともの</sup>すら也<sup>な</sup>お無し。什麼<sup>なん</sup>の『佛法』をか求<sup>もと</sup>めん」。(頁九十下)／入矢編『馬祖の語錄』禪文化研究所一九八四年、頁五十五)

『祖堂集』卷十七・福州大安章

師又た時に上堂して云く、「汝ら諸人、來りて安<sup>やす</sup>に就<sup>つ</sup>きて什麼<sup>なん</sup>をか覓<sup>もと</sup>む。若し佛に作らんと欲<sup>ほつ</sup>得<sup>つ</sup>さば、汝<sup>も</sup>自<sup>じ</sup>り是れ佛

なるに、一箇の「佛」を擔却ぎて、傍家に走りて馳騁たり、渴ける鹿の陽焰を趁うに相い似たり。何れの時にか相應するを得去らんや……」。〔頁三一六上・頁六二五〕「傳燈錄」卷九・頁一四〇上

「臨濟錄」示衆

大德、你ら波波地に〔あたふたと〕諸方に往いて、什麼物を覓めてか、你在脚板を踏んで濶からしむ〔足の裏が扁平になるくらいやたらに歩きまわる〕。「佛」の求む可き無く、「道」の成ず可き無く、「法」の得可き無し。「外」に有相の佛を求むれば、汝と相い似ず。汝が本心を識らんと欲すれば、合に非ず亦た離に非ず」〔第八祖佛陀難提尊者の偈〕と。〔岩波文庫頁一二三〕

「趙州錄」卷中

問う、「學人、南方に向いて此子の「佛法」を學び去かんと擬す、如何ん」。師云く、「你南方に去きて、有佛の處を見れば、急ぎ走り過ぎよ。無佛の處は住まるを得ざれ」。云く、「與麼らば即ち學人依るもの無し也」。師云く、「柳絮、柳絮〔柳絮のようにフワリフワリと飛んでゆくがよい〕」。〔秋月龍珉「趙州錄」筑摩書房・禪の語録十一・一九七二年・頁二四一〕

なお、趙州從諗が南方の雪峯教團の宗旨を、觀念的に絶對化された「一種のカッコ付きの「佛法」として繰り返し批判していたことは、入矢「雪峯と玄沙」に詳しく、本則の理解にも参考になる（一九八二年／『自己と超越——禪・人・ことば——』岩波書店一九八六年、再録）。



〔三〕白居易との對坐——沈黙の味わい——

白舍人親受心戒。又時對坐，並無言說。舍人第三弟見此造詩曰：

白頭居士對禪師 正是楞嚴三昧時

一物也無百味足 恆沙能有幾人知

\*

〔1〕白舍人親しく心戒を受く。又た時に對坐するに、竝て言說無し。舍人が第三弟、此れを見て詩を造りて曰く——

〔4〕白頭の居士 禪師に對す 正に是れ楞嚴三昧の時

〔6〕一物も也た無きに百味足る 恆沙 能く幾人の知る有らんや

\*

〔1〕白舍人＝白居易（七七二—八四六）のこと。長慶二年（八三二）十月より同四年五月まで杭州刺史。その直前は中書舍人として長安に在った。杭州在任中の佛寺との關わりについて、平岡武夫「白樂天の詩と臨安志——寺院を中心として——」がある（一九六一年／『白居易——生涯と歲時記』朋友書店一九九八年、再録）。

なお白居易は『祖堂集』では、他に卷十五の歸宗智常章に「白舍人、江州刺史爲りしとき、頗甚る殷敬す」、李萬卷有り白侍郎と相い引きて禮謁す」など見え（頁二八九下／頁五七二）、また『傳燈錄』卷十には、佛光如滿の

法嗣として「杭州刺史白居易」の章が設けられている（頁一六〇下／入矢監修『景德傳燈錄』四・禪文化研究所一九九七年頁一二七參照）。白居易は興善惟寬や圭峯宗密ら多くの禪僧と交流のあったことが知られるが、鳥窠との關係については「祖堂集」「傳燈錄」等の禪宗文獻がそれを記すのみで、白居易自身の作品や傳記資料の中にはその明證を覓め得ない。

(2) 心戒Ⅱ『祖堂集』卷十八・陸巨大夫章に「公親（親）しく南泉の心戒を受く」（頁三三八上／頁六六八）、また『景德傳燈錄』卷三十・傳大士「心王銘」に「大法將と爲りて、心戒もて經を傳う」（頁六一五下）と見える。具體的な規律や禁止事項（戒相）を伴わぬ、在俗者の爲の精神的な戒——たとえば『六祖壇經』に説く「無相戒」のようなもの——をいうのであろうか（白居易・陸巨大夫・傳大士はいずれも居士）。また『傳燈錄』白居易章には、「久しく佛光〔如滿〕に參じて心法を得、兼ねて大乘金剛寶戒を稟（うけと）く」とあるが、「金剛寶戒」は『梵網經』に説かれる大乘菩薩戒のことで、「金剛一心戒」の別名があるから、「心戒」も或いはそのことであるかも知れない。

(3) 舍人が第三弟Ⅱ白行簡（七七六—八二六）がそれに當る。寒族であつた白氏のうち、進士に及第して名を著わしたのは、白居易のほか、弟の行簡と從弟の敏中のみであつた。ただし、白居易の杭州在任中にそのもとを訪れた事蹟は確めえない（詳しくは松原「白居易話考」參照）。次に引かれる詩は本書のみに見えるもので、ここより「見杭州烏（鳥）窠和尚後作」の擬題を以て陳尙君輯校『全唐詩續拾』に採録されている（『全唐詩補編』中・中華書局一九九二年・頁一〇一九）。

(4) 白頭の居士…Ⅱ「白頭」は白詩に常用される語の一つ。例えば「得作白頭翁」（『新秋病起』詩）、「何人得白頭」（『酬夢得比萱草見贈』詩）、「白頭老人照鏡時」（『對鏡吟』詩）等々。白居易が自身の白髪を詠ずることにとくに熱心

な詩人であったことは、埋田重夫「白居易の白髮表現に關する一考察」に詳しい（村山吉廣教授古稀記念中國古典學論集」汲古書院二〇〇〇年）。

(5) 楞嚴三昧りやうげん 楞嚴三昧の略。『首楞嚴三昧經』に詳述され、例えばその卷上に次のように見える。「三昧有り、首楞嚴と名づく。若し菩薩、是の三昧を得る有らば、汝が問う所の如く、皆な能く般涅槃を示現して而も永く滅せず、諸もろの形色ぎやうしきを示して而も色相を壞せず、……善能く一切の法句ほつくを解説げせつし、諸もろの言辭ごんじを以て其の義を開示し、而も文字の平等相に入るを知つて、諸もろの言辭に於いて分別する所無し。常に禪定に在つて而も衆生を化するを現ず。盡忍・無生法忍を行じて而も諸法に生滅の相有りと説く。獨歩して畏れ無きこと、猶お師子の如し」（大正十五—六三〇上中）。暫らくこれによつて、平等一如の空理と具體個別の差別相を一身の上に於いて相即せしめた境涯、と解しておく。

(6) 一物も也また無きに百味た足る 白居易と鳥窠和尚が無言のままに對坐しているさまは、前注のような境涯の體現に外ならない。したがつて無一物の沈黙のうちに、實は無限の個別的意味が包攝されているのである。禪門の古語に「無一物中無盡藏」と云うのを想起する（語は蘇東坡に歸せられるが典據未詳。柳田聖山「禪語の發掘その五—無一物中無盡藏」参照、禪の語録六附録・一九七〇年）。

(7) 恆沙ごうがしや 恆河沙、すなわち恆河ガンジスの砂の數という意から、限りなく多い數の喩。ここでは「世の中の數限りなき人々のうちで」ということ。

(四) 白居易との問答(1)——諸惡莫作、諸善奉行——

白舍人問：「一日十二時中、如何修行便得与道相應？」師云：「諸惡莫作、諸善奉行。」舍人曰：「三歲孩〔孩〕兒也解道得。」師曰：「三歲孩〔孩〕兒也解道得、百歲老人略行不得。」舍人因此禮拜、為師讚曰：

形羸骨瘦久修行 一納麻衣稱道情

曾結草庵倚碧樹 天涯知有鳥窠名

\*

白舍人問う、「一日十二時中、如何に修行せば便ち道と相應せん」<sup>(1)</sup>。師云く、「諸惡<sup>(2)</sup>は作す莫れ、諸善をば奉行せよ」。舍人曰く、「三歲<sup>(3)</sup>の孩兒<sup>(4)</sup>すら也<sup>(5)</sup>お解く道い得ん」。師曰く、「三歲の孩兒すら也<sup>(4)</sup>お解く道い得るとも、百歲の老人にも略く行い得ず」。舍人、此に因りて禮拜し、師の爲に讚して曰く——

形は羸<sup>(6)</sup>え骨は瘦せて久しく修行し 一の納麻衣 道情<sup>(7)</sup>に稱<sup>(8)</sup>う

曾て草庵を結びて碧樹に倚り 天の涯<sup>(8)</sup>まで鳥窠の名有るを知る

\*

(1) 一日十二時中、如何に修行せば便ち道と相應せん。二六時中、いかに實踐すれば、道に合致しうるか。つまり、時々刻々つねに道と一體であり續ける爲には、どのように精進すればよいか。禪錄にしばしば同様の問いが見

え、その回答は、道に合一しようという目的意識そのものを捨てよ、という趣旨であることが多い。例えば、『祖堂集』卷十二・荷玉和尚章、「問う、十二時中、如何にせば道と相應せん。師云く、造作する莫れ。……」（頁二二八下／頁四五二）。『景德傳燈錄』卷二十四・清涼（法眼）文益章、「問う、十二時中、如何に行履せば、即ち道と相應するを得ん。師曰く、取捨の心は巧偽と成る（『證道歌』の句）」（頁四八〇下）。『雲門廣錄』卷上、「問う、十二時中、如何に用心せば、即ち上來（過去の佛祖たち）に負かざるを得るや。師云く、力を省け。進みて云く、力を省く事、如何。師云く、前話（さきほどの質問そのもの）を省き取れ」（蕭蓮父・呂有祥點校『古尊宿語錄』中國佛教典籍選刊一九九四年・頁二六一）。

(2) 諸惡は作す莫れ、諸善をば奉行せよ。いわゆる七佛通誠偈「諸惡莫作、諸善奉行、自淨其意、是諸佛教」の初二句をそのまま誦えたもの。偈は『増一阿含經』、『涅槃經』梵行品、『大智度論』卷十八等に見ゆ。山口益『空の世界』三・「心清淨の道」は鳥窠と白居易の問答から説き起し、この偈に基づきつつ自性清淨心の思想を解説している（理想社一九六七年）。また初期の禪宗では、荷澤神會『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』に、この偈の「諸惡莫作」を戒、「諸善奉行」を慧、「自淨其意」を定に配當する説が見え、さらに敦煌本『六祖壇經』は、それを神秀の説と稱して引用し批判を加えている（柳田聖山『初期禪宗史書の研究』第三章・第六節、法藏館一九六七年／柳田聖山集第六卷・同二〇〇〇年）。しかし、ここではそうした教理的な背景を、鳥窠の答語から讀みとる必要はないであろう。これが内に深遠な教義を含んだ語であれば、後につづく「三歳の孩兒にすら云々」という問答が意味をなさなくなってしまうからである。百歳の老人にも行い得ぬが、言うだけならば三歳の子供にもできるというのは、それがごく普通の當り前の事だからであり、とすると、これも前注に引いた諸問答と同じく、道と相應しようなどと

いうことと、さらなる目的意識を捨てて、ただ平常無事であれという回答と解してよいのではなからうか。禪の問答では既成の是非善惡の規範を否定することも珍しくないが（「牛頭法融章疏證」第五段およびその注（7））、ここは相手が在俗の士人であるから、平常底ということが世俗的な倫理道德と對立せぬ形で提示されたと考えておきたい。

(3) 三歳の孩兒すら也お解く道い得ん〓「三歳の子供にさえ言えることだ」。「解く」も「く得」もともに可能を表すが（太田「祖堂集」語法概説」頁一六九・頁一八〇／前掲「通考」）、『祖堂集』には両者を併用した例も少くない。例えば「若無氣力、爭解与摩道得？」（頁一一六下／頁二二九）、「你還解捉得虚空摩？」（頁二六九上／頁五三二）等。肯定形の可能表現において助動詞と補語を同時に用いるのは、現代漢語とも共通する口語的表現と言える。

(4) 百歳の老人にも略く行い得ず〓「略」はここでは「ほぼ」でなく「すべて」「まったく」の意、否定の強め。卷十七歸宗和尚章「師鑒了能、略無般若」（頁二九一下／頁五七六）も同じ。董志翹・蔡鏡浩『中古虛詞語法例釋』頁三四八參照（吉林教育出版社一九九四年）。また、不可能表現「く不得」については、太田「語法概説」頁一八〇。

(5) 讀〓白居易の作品集に收めない。今、ここより『全唐詩續拾』に「鳥窠和尚贊」の題で採録（頁一〇八二）。

(6) 一の納麻衣〓「納」は「衲」に通じ、『祖堂集』は「衲」をすべて「納」と書く。納衣（衲衣）も麻衣もともに粗末な衣のことであるから、今はこれを一着の納麻衣と解しておく（ただし「納麻衣」の用例は未検）。おそらく道に心を潜め清貧・韜晦の生活を送ることの象徴。『祖堂集』卷九・大光居讓章「衣を攝めて道を訪ね、南來して石霜普會門下に造りて自り一二年の間、乃ち私かに北塔に於て菓木を栽植え、麻衣草履、灰心塵面にして、志道に存す」（頁一七七下／頁三四九）。

(7) 道情に稱う〓道の情に合致している。『祖堂集』卷八・龍牙居道章、「……人若し無心なれば道情に稱い、無明

を識得すれば道已に明らかなり」(頁一七〇上/頁三三四)。「傳燈錄」卷二十九・龍牙頌十八首、「一たび無心を得れば便ち道情なり」(頁六〇七上)、「人情濃厚なれば道情は微し」(頁六〇八上)。同卷二十七・布袋和尚章、「無量の清高、道情に稱う」(頁五六四上)。「道情」は龍牙の頌で「人情」と對比されていることから知られるように、道的情ではなく、道の情の意。「莊子」大宗師篇の「夫れ道には情有り信有り」にもとづく語で、謝靈運「述祖德詩二首之二」に「溺を拯うは道情に由り、暴を翕むるは神理に資る」(『文選』卷十九)とあるのも同様の例。

(8) 碧樹 || 文字どおりには縁色の樹木。「宋高僧傳」「傳燈錄」にいう「繁茂せる長松」にあたるが、この詩では樹下に草庵を營んだと言う。

### (五) 白居易との問答(2)——親爺の姓——

師問白舍人：「汝は白家兒不？」舍人稱名「白家易」。師曰：「汝姍(阿)爺姓什摩？」舍人無對。

\*

師、白舍人に問う、「汝は是れ白家の兒なりや」(1)。舍人名を稱すらく「白家の易」と(2)。師曰く、「汝が阿爺は什摩をか姓とす」(3)。舍人對うる無し(4)。

\*

(1) 汝は是れ白家の兒なりや。「おぬしは白氏の男兒か。」「不？」は是非疑問。太田「語法概説」(頁二二二)に詳しい。この問い、或いは白居易「與元九書」の「亦た白氏の子たるに負かずと謂う可し矣」の一句をふまえているかも知れぬ(朱金城『白居易集箋校』卷四十五・上海古籍出版社・中國古典文學叢書一九八八年・頁二七九四)。なお白氏については平岡「白居易の家庭環境に關する問題」(一九六四年/前掲『白居易——生涯と歲時記』再録)に考證があるが、ここでは白氏の出自や系譜を問題にするには及ばない。禪の問答において相手の姓を問う、特に判つていてことさらにそれを問う場合は、その者のよつて來るところ、その者をその者たらしめているものを問うという意が含まれており、つまりは相手に眞の自己を呈示してみせよと要求しているのが常だからである。『景德傳燈錄』卷二十・舍珠山審哲章の次の問答を看よ。

師又た一僧に問うて曰く、「王と姓し張と姓し李と姓するは俱て不是。汝は本來、什麼をか姓とす」。曰く、「和尚と同姓なり」。師曰く、「同姓は即ち且らく從く、本來箇の什麼をか姓とす」。曰く、「漢水の逆流するを待ちて即ち和尚に向いて道わん」。師曰く、「即今爲什麼か道わざる」。曰く、「漢水は逆流せし也未」。師乃ち休す。(頁四〇〇上)

(2) 白家の易。「白家の〔居?〕易」ですと名のつた。鳥窠の問いの意を解さずただ通り一遍に答えたのとれぬこともないが、それでは、次のさらに一步踏みこんだ鳥窠の詰問が活きてこない。白居易は、ほれこのとおり、私に現にこうして在るとおりの私自身に外なりません、とそれ相應に禪的な應酬を示したのではあるまいか。禪の問答において、本名の確認はしばしば相手や自身に對する、本來ありのままの自己の直示という意味をもつ。玄沙師備



の次の問答を看よ。「問う、如何なるか是れ本來物。師〔玄沙〕云く、你なんぢは豈に陳安兒に不是あらずや。(陳安兒は相手の僧の俗名)。「問う、如何なるか是れ學人本生の父母。師云く、我は是れ釣魚の謝三郎(玄沙の俗姓は謝。出家前は漁夫であった)。(入矢監修・唐代語錄研究班編『玄沙廣錄』上・禪文化研究所一九八七年・頁一六四および頁九十六)。白居易の名のりも、言わば「本來あるがままの自己」の直截的提示(のつもり)だったと解してよいのではなからうか。

(3) 汝おやじが阿爺おやじは什摩なにをか姓とすⅡ「しからば、おぬしのオヤジは何という姓じゃ」。「阿(阿)爺」は父親をさす俗語。おやじ、父ちゃん。無著道忠『葛藤語箋』頁二十五上・阿爺の條(禪文化研究所『禪語辭書類聚二』一九九二年)、項楚『王梵志詩校注』頁一六二注(三)阿耶の條(上海古籍出版社一九九一年)等を参照。ただし、この語も禪録では、本來の自己、眞の主人公、といった意味で用いられることが多い(そうでなければ、この問いも意味をなさない。父の姓も白に定っているのだから)。「祖堂集」卷五・雲巖曇晟章の次の問答を看よ。

師〔雲巖〕尼衆あまに問うて曰く、「汝が阿爺あやは還はた在やる也無や(オヤジさんは健在か)」。對たえて曰く、「在り」。師曰く「年は多少ぞ」。對たえて曰く、「年は八十なり」。師云く、「箇こゝの爺や有り年は八十に非やず、汝還はた知やる也無や(八十歳のそのオヤジさんの外に、もう一人のオヤジが居るのを知っておるか)」。對たえて曰く、「與摩あま來あれる底もこそ是あれなるに莫あらずや(現にこうしてやって來た、この私こそがソレだというわけですね)」。師曰く、「這箇こゝは猶なお是あれ兒子むすこなり(そんなものはセガレにすぎぬ)」。洞山云く、「直饒たい來あらずとも、也なお是あれ兒子むすこなり」(洞山がこの問答を評して言った。「來ようが來まいが、セガレはセガレよ」。(頁九十八下・頁一九三)『傳燈錄』は卷十四雲巖章・頁二八一下)

ここで最初の問いに出てくる阿爺は文字どおりの父親だが、次に年八十にあらざるもう一人の「阿爺」と問われている者は、相手の尼僧の本來の自己(禪語でいう「本來人」「那一人」)のことに外ならない(前注所引の問答に見える

「學人本生の父母」や『臨濟錄』示衆に「錯る莫れ、道流。你祇だ一箇の父母有り、更に何物をか求めん」とあるのも同義。頁四十二。そこで尼僧は待つていましたとばかり、現に在るありのままの自己を呈示し、それで雲巖の要求に應えたつもりであった。しかし、雲巖はそれは「オヤジ」本來の自己ではなく、なお「セガレ」二次的な自己にすぎぬとして、これを認めなかつたのである（洞山の否定はよりいっそう手厳しい）。鳥窠のこの「姪爺」の問いも恐らく同じ趣旨で、現實態の自己の是認にとどまらず、さらにそれを一步超えた本來性の自己を呈示してみせよと求めているのではなからうか。

(4) 對うる無し<sup>こゝ</sup>しかし白居易はグウの音も出なかつた。前注の問答に出てくる尼僧と同じく、「ありのままの自己」という既成の答案以上のものを、自からもつてはいなかつたのである。なお「無對」の二字、「祖堂集」では一貫して細字雙行に刻する。

### (六) 白居易の詩——聲聞の酒——

舍人歸京入寺遊戯、見僧念經、便問：「甲子多少？」對曰：「八十五。」進曰：「念經得幾年？」對曰：「六十年。」舍人云：「大奇、大奇！雖然如此、出家自有本分事。作學生是和尚本分事？」僧無對。舍人因此詩曰：

空門有路不知處 頭白齒黃猶念經

何年飲着聲聞酒 迄至如今醉未醒

(已上空宗)

\*

舍人<sup>(1)</sup>、京に歸り寺に入りて遊戯<sup>あそ</sup>ぶ。僧の經を念<sup>よ</sup>むを見、便ち問う、<sup>(2)</sup>「甲子は多小ぞ」。對<sup>た</sup>えて曰く、「八十五」。進みて曰く、「經を念<sup>よ</sup>みて幾年を得<sup>へ</sup>たる」。對<sup>た</sup>えて曰く、「六十年」。舍人云く、<sup>(3)</sup>「大<sup>あ</sup>な奇<sup>き</sup>し、大<sup>あ</sup>な奇<sup>き</sup>し！此<sup>こ</sup>くの如<sup>い</sup>しと雖然<sup>いん</sup>も、出家には自<sup>よ</sup>ずから本分事<sup>ほんぶんじ</sup>有り。作<sup>い</sup>か<sup>な</sup>る。僧、對<sup>た</sup>うる無<sup>な</sup>し。舍人、此<sup>こ</sup>に因<sup>よ</sup>りて詩<sup>し</sup>ありて曰<sup>い</sup>く

空門<sup>(6)</sup>に路<sup>あ</sup>有<sup>あ</sup>るも處<sup>ところ</sup>を知らず 頭<sup>かしら</sup>白<sup>はく</sup>く齒<sup>は</sup>黃<sup>わう</sup>ばみて猶<sup>なほ</sup>お經<sup>きやう</sup>を念<sup>よ</sup>む

何<sup>い</sup>れ<sup>ず</sup>の年<sup>ねん</sup>にか聲<sup>こゑ</sup>聞<sup>き</sup>の酒<sup>しゆ</sup>を飲<sup>の</sup>着<sup>ち</sup>して 如<sup>い</sup>今<sup>ま</sup>に迄<sup>いた</sup>至<sup>た</sup>るまで醉<sup>ま</sup>いて未<sup>な</sup>だ醒<sup>さ</sup>めざる

(8)  
(已<sup>い</sup>上<sup>じやう</sup>は空<sup>くう</sup>宗<sup>しゆ</sup>)

\*

(1) 舍人、京に歸り……長慶四年(八二四)五月、太子左庶子に除せられ東都(洛陽)に分司す。洛陽到着はその年の秋。『傳燈錄』では鳥窠は同年二月十日に遷化するという。

(2) 甲子は多小ぞ。『甲子』は年齢。『宋高僧傳』卷十八・慧安傳に、「天后嘗て安に甲子を問ひしに、對<sup>た</sup>えて曰<sup>い</sup>く、<sup>おぼ</sup>記<sup>き</sup>えざるなり也」と(頁四五三)、また禪月大師貫休の「贈軒轅先生」詩に「略問<sup>り</sup>す先生<sup>まこと</sup>眞<sup>まこと</sup>の甲子<sup>よわい</sup>、只<sup>ただ</sup>言<sup>い</sup>う弟<sup>かへ</sup>子は是<sup>これ</sup>れ劉安と」と見ゆ(『全唐詩』卷八三六・中華書局點校本頁九四一八)。また「多小」は「多少」(太田「語法概説」頁一六〇)と同じだが、『祖堂集』では數箇處でこの表記が用いられている。なお年齢と法臘を問う以下のやりとり

は、そのまま文字通りの會話として讀んでも通じるものではあるが、その外に、前段で鳥窠が姓を問うたのと同様、實は本來の面目を問うたものとして解することができる。「祖堂集」卷四・藥山惟儼章の次の問答を參照。

師〔藥山〕、東國の僧を勸して、「相手の境涯を點檢しようとして」問う、「汝、年は多少ぞ」。對えて曰く、「七十八」。師曰く、「可に年七十八なるや摩」。對えて曰く、「是也」。師便ち之を打つ。(頁九十一上／頁一七八)

(3) 大な奇し、大な奇し〓佛典で常用される讚嘆の語。「也大奇、也大奇」とも。ここは皮肉。

(4) 本分事〓本分は自己本來のもちぶん、もちまえ。道忠「大慧書栲栳珠」本分草料の条に「忠曰く、本分とは本來己れに當るの分量なり也」と釋する詳考あり(禪文化研究所一九九七年・頁八〇)。後天的な附加物でない、本來の生れながらの自己そのもの、ということ。「祖堂集」卷十九・香嚴智閑章にいわく、「後、因みに一朝、瀉山問うて曰く、汝が従前の所有る學解、眼耳を以て他人より見聞し、及び經卷册子上に記得し來れる者は、吾れ汝に問わず。汝の初めて父母の胞胎中從り出て、未だ東西を識えざる時の本分事をば、汝試みに一句道い來れ。吾れ汝に記せんと要す」(頁三五上・頁七〇〇)／「傳燈錄」卷十一・頁一七八)。

(5) 詩〓このままの詩は白居易の作品中に見えず、今ここから『全唐詩續拾』に「贈鳥窠和尚詩」の擬題で採録されてゐる(頁一〇八三)。ただし、その按語に言うとおりに、後半二句は次に掲げる「戲禮經老僧」詩(開成四年・八三九、洛陽での作)とさわめて近い(『箋校』卷三十五・頁二四〇三)。

香火一爐燈一盞 白頭夜禮佛名經

何年飲著聲聞酒 直到如今醉未醒

(6) 空門に路有るも……猶お經を念む〓空の門に通ずる路がちやんと有るのに、その在りかも知らぬまま、老いさ



二、「祖堂集」鳥窠和尚章「白居易說話」考

松原 朗

鳥窠道林と白居易との問答については、すでに少なからぬ專論がある。本稿では、それと重複する議論は避け、問題とすべき幾つかの事項について割記を認めた。

「白居易物語」

「祖堂集」「鳥窠和尚章」は、校注篇に示したように六段に分つことができる。その中、後半の四段は、白居易との関わりの中で進行する。それを行論の便宜上、①④として扱うことにしたい。

・鳥窠和尚

・侍者との問答——這裏の「佛法」——

①白居易との對坐——沈黙の味わい——

②白居易との問答(1)——諸惡莫作・諸善奉行——

③白居易との問答(2)——親爺の姓——

④白居易の詩——聲聞の酒——

白居易をめぐるこの四つの話柄については、それが時系列に従って配置されていること、つまり白居易・鳥窠道林

問答の雜然とした寄せ集めではなく、白居易を中心として、豫めしかるべき主題を念頭において選擇組織された構成物として理解することができらる。この特徴は、鳥窠道林と直接の關係を持たない、歸京後の老僧との問答が含まれていることから、裏付けられる。

つまり觀點を變えれば、この四つの話柄の集合は、白居易が一人の禪師と出會つて師事し、禪的境地を深めて、最後には洛陽の一佛者に對しても超越するまでに成長する軌跡を描いた、「一文人の精神の物語」となることを意味している。そして鳥窠道林その人は、主人公ではなく、むしろその白居易の物語を始めるための發端として位置付けることも可能となるのである。

### 〔一〕白行簡の杭州來訪の眞偽

中書舍人の官にあつた白居易は、長慶二年七月に杭州刺史に除せられ、江州を通つて、十月に杭州に到着している。一方、白行簡はこのとき長安にあつて左拾遺となり、さらには司門員外郎から主客員外郎に轉じ、章詞に代つて判度支案ともなつて職務に多忙な時間を過(1)ごしている。白行簡が兄に隨行して杭州に赴いた可能性は、この點できわめて少ないと言わざるを得ない。

ところで太田次男氏は「白居易と道林禪師との問答」(同「舊抄本を中心とする」白氏文集本文の研究(下卷)一)所收、勉誠社、一九九七年)の中で、次に示す「晚歲」詩に注目している。

「晚歲」(卷二十「箋校」一三四五頁)

壯歲忽已去 浮榮何足論 壯歲なまぢ忽已なまぢに去る、浮榮 何ぞ論ずるに足らん

「祖堂集」鳥窠和尚章と白居易

身爲百口長 官是一州尊 身は百口の長と爲り、官は是れ一州に尊し

不覺白雙鬢 徒言朱兩轡 覺えず雙鬢の白きを、徒らに言う兩轡の朱き（刺史の車）を

病難施郡政 老未答君恩 病みては郡政を施すに難く、老いては未だ君恩にも答えず

歲暮別兄弟 年衰無子孫 歲暮れて 兄弟に別れ、年衰えて 子孫無し

惹愁語世網 治苦賴空門 愁いを惹くは世網を語るがためなり、苦を治むるは空門に頼る

擘帶知腰瘦 看燈覺眼昏 帶を擘りて腰の瘦せたるを知り、燈を見て眼の昏きを覺る

不緣衣食繫 尋合返丘園 衣食に緣りて繋がるるにあらざれば、尋で合に丘園に返るべし

太田氏は、「歲暮別兄弟」をもつて、歲暮に、白居易兄弟が杭州の地で別れた證據と解釋する。しかし句意は、必ずしもそのようには限定されない。すなわちこの句は、一族が團圓すべき歲暮になつてもそれが叶わぬ無念さを言うものであり、それは次句「年衰無子孫」が、老齡となつても子孫をまだ得られないことを悲觀するのと、對を作している。つまりこの一聯は、同一世代の水平的な關係「兄弟」と、二代にわたる垂直的な關係「子孫」<sup>(2)</sup>とを並列しながら、そのいずれの觀點からも現在の自己が孤獨であることを形容したものと、理解すれば足りるのである。<sup>(3)</sup>なお付け加えれば、長兄の白幼文は、先立つ元和十二年（八一七）、すなわち白居易が江州司馬在任の時期に亡くなっており、この詩の時點ですでに白居易は「兄弟」のうちの兄を缺いていた。つまりこの「兄弟」は、同一世代の親族を意味する汎稱ではあつても、すでに個々の兄弟を指すだけの實質を失つていた。それゆえ「兄弟」の語をもつて、直ちに白行簡を指すと見る必要は一層少ないのである。

そもそも杭州刺史在任の時期、白居易の詩文の制作はさながらに日記を書くように稠密であり、白行簡の來訪があ



つたとすれば、それを明記する作品が全くないことはいかにも不自然なことである。因みに、かつて白居易が江州司馬であったとき、白行簡は東川（現在の四川省梓州）から兄の許に身を寄せ、その後さらに白居易の量移に隨行して忠州にも赴いた。この兄弟提攜の時期、白行簡は、白居易の詩歌に頻りにその名を留めているのである。<sup>(4)</sup> 白行簡の當時の多忙な職務を考慮したとき、このように隨行を積極的に裏付ける材料がない以上、そのことはなかつたと考えるのが最も自然な判断だろう。

それにも拘わらず、白行簡が杭州に兄を訪ね、しかも鳥窠道林と兄との對坐の場にも立ち會うという「虚構」が成り立ったことには、白行簡の登場を必要とするそれなりの理由があつたと考えるべきであろう。白行簡は「李娃傳」の傳奇作家としてすでに著名な存在である。その彼が鳥窠と白居易との交際に立ち會つていたとすれば、白行簡を知る者にとっては、この三者の會合は耳目を側てるに値する文壇的な事件である。また少なくとも見積もつても、この時の鳥窠と白居易との問答に、臨場感を與えるだけの十分の効果を持つものである。そもそも白行簡は、先立つ元和十二年には兄を江州に尋ね、その後の白居易の忠州刺史への量移の時にも、さらには長安歸京にも行動を共にしていた。つまり兄と至つて仲がよかつたことで知られる白行簡のこうした傳記的事實が、この杭州隨行という虚構を、いかにままことしやかにしたからに相違ない。<sup>(5)</sup>

## (二) 説話としての「七佛通戒偈問答」

白居易をめぐる話柄の②、すなわち「七佛通戒偈」をめぐる問答については、その由來、及び後世への展開に關する研究がすでに備わっている。今、太田次男氏「白居易と道林禪師との問答」(前掲)の整理に基づいて、「祖堂集」

に至る説話の由來を列記すれば、以下のようになる。

ア「高僧傳」卷九・神異上「晉洛陽耆域」

イ「續高僧傳」卷二十一「慧光傳」

ウ「梁元帝雜傳」(「西陽雜俎(續集卷四貶誤)」所引)

エ「西陽雜俎(續集卷四貶誤)」劉晏説話

オ「祖堂集」鳥窠和尚章

次に、耆域の問答を示す。

耆域者、天竺人也。周流華戎、靡有常所。……洛中沙門竺法行者、高足僧也。時人方之樂令。因請域曰：「上人既得道之僧、願留一言以爲永誠。」域曰：「可普會衆人也。」衆既集、域昇高座曰：「守口攝身意、慎莫犯衆惡。修行一切善、如是得度世。」言訖便禪默。行重請曰：「願上人當授所未聞。如斯偈義、八歲童子亦已諳誦、非所望於得道人也。」域笑曰：「八歲雖誦、百歲不行、誦之何益。人皆知敬得道者、不知行之自得道。悲夫。吾言雖少、行者益多也。」於是辭去。(「高僧傳」卷九・神異上「晉洛陽耆域」、湯用彤校注・中華書局一九九二年・頁三六四／「悲夫」の二字、大正藏より補う)

耆域は、天竺の人なり也。華戎に周流し、常所有る靡し。……洛中沙門の竺法行は、高足の僧なり也。時人、之を樂令に方ぶ。因りて域に請うて曰く、「上人は既に得道の僧なり、願わくは一言を留めて以て永誠と爲せ」。域曰く、「普く衆人を會む可し也」。衆の既に集まるや、域、高座に昇りて曰く、「口を守りて身意を攝しみ、慎んで衆惡を犯す莫かれ。一切

の善を修め行え、是くの如くんば度世するを得ん」。言い訖りて便ち禪黙す。行、重ねて請いて曰く、「願わくは上人、當に未だ聞かざる所を授くべし。斯くの如きの偈義、八歳の童子も亦た已に誦誦す、得道の人に望む所に非ざるなり也」。域、笑いて曰く、「八歳にして誦すと雖ども、百歳にして行なわざれば、之を誦するも何の益かあらん。人、皆な得道の者を敬するを知るも、之を行わば自ら得道するを知らず。悲しいかな夫。吾が言す少すなしと雖も、行う者は益よき多し也」。是に於て辭去せり。

なおこれを簡約したものが、段成式『西陽雜俎』に引く『梁元帝雜傳』（逸書）に載せられている。またその『西陽雜俎』の同じ條には、耆域の話柄に先んじて、次の劉晏の話柄が記されている。

相傳云、釋道欽住徑山、有問道者、率爾而對、皆造宗極。劉忠州晏、嘗乞心偈、令執鑪而聽、再三稱「諸惡莫作、諸善奉行」。晏曰：「此三尺童子皆知之。」欽曰：「三尺童子皆知之、百歲老人行不得。」至今以爲名理。（『西陽雜俎』續集卷四 貶誤、方南生點校・中華書局一九八二年・頁二三〇）

相傳云、釋道欽徑山きんざんに住す、道を問う者有れば、率爾にして對え、皆な宗極しゅうごくに造る。劉忠州晏、嘗て心偈を乞うに、鑪ろを執りて聽かしめ、再三稱すらく、「諸惡は作す莫かれ、諸善は奉たづしみて行え」。晏曰く、「此れ三尺の童子も皆な之れを知れり」。欽曰く、「三尺の童子も皆な之れを知るも、百歳の老人すら行い得ず」。今に至るも以て名理と爲す。

段成式が耆域の話柄を擧げたのは、段成式の近い過去の徑山道欽（七一四―七九二）と劉晏（七一六―七八〇）の話柄が、實は南北朝時代にまで遡る古い由來を持つことを考證するためである。そして、段成式の未だ與り知らぬことではあるが、七佛通戒偈をめぐるこの説話は、徑山道欽の法嗣である鳥窠道林において、相手を白居易に換えて反復されるのである。

耆域から、慧光・徑山道欽・鳥窠道林に至るまで繼承されるこの一連の説話には、その主題の「七佛通戒偈」以外に

も、幾つかの共通項がある。①高僧と、教養を積んだ俗人の問答の形式を取り、②七佛通戒偈の前半「諸惡莫作、諸善奉行」について、童子（八歳・三尺・三歳）ですらそれぐらひは知っていると主張する俗人に對して、高僧は、老人（百歳・八十歳）になつてもなお實行が難しい、いわば人生の究極の課題であると教え訓す——ことである。太田論文が主張するように、「七佛通戒偈」をめぐる上記の六條の話柄は、この「高僧・俗人・童子・老人」を共通の要素としている點で、いづれも一つの説話の變容と展開であり、「七佛通戒偈」をめぐる鳥窠・白居易問答も、この一環に位置するものである。<sup>(6)</sup>

### 〔三〕「祖堂集」鳥窠和尚章「七佛通戒偈説話」の獨自性

野上俊靜「唐代佛教に關する説話の一齣——鳥窠禪師と白樂天」（『傳教大師研究（別卷）』早大出版部一九八〇年）には、「祖堂集」において成立した「鳥窠・白居易問答」が、その後如何に傳承されたかについての調査がある。なお「祖堂集」において形を取った「鳥窠・白居易問答説話」は、七佛通戒偈をめぐる以外にも、前記の如く、さらに三つの話柄を伴っている。従つて、後世への展開については、説話の總體をもつて比較検討する必要がある。

#### 「景德傳燈錄」卷四「鳥窠道林禪師」

元和中、白居易出守茲郡。因入山礼謁，乃問師曰：「禪師住處甚危險。」師曰：「太守危險尤甚。」曰：「弟子，位鎮江山，何險之有？」師曰：「薪火相交，識性不停，得非險乎？」又問，「如何是佛法大意？」師曰：「諸惡莫作，衆善奉行。」白曰：「三歲孩兒也解恁麼道。」師曰：「三歲孩兒雖道得，八十老人行不得。」白遂作礼。（『禪文化研究所影宋本頁五二下』）

元和中、白居易出でて茲の郡に守たり。山に入りて礼謁するに因りて、乃ち師に問いて曰く、「禪師の住む處、甚だ危険なり」。師曰く、「太守の危険なること尤も甚し」。曰く、「弟子、位は江山を鎮む、何の險か之れ有らん」。師曰く、「薪火相い交わり、識性停まらず、險に非ざるを得んや乎」。又た問う、「如何が是れ佛法の大意」。師曰く、「諸惡作す莫かれ、衆善奉しみて行え」。白曰く、「三歳の孩兒も也た解く<sup>かく</sup>恁麼<sup>かくごと</sup>く道わん」。師曰く、「三歳の孩兒も道い得ると雖も、八十の老人すら行い得ず」。白、遂<sup>か</sup>て作礼す。

北宋初期の『景德傳燈錄』は、當時の代表的な文人官僚である楊億の刊削をへて上進され、眞宗の敕によつて入藏した典籍である。この權威ある傳燈錄は、その後の「鳥窠・白居易問答說話」の傳承を、殆ど決定することになる。野上論文では、『景德傳燈錄』以降の宋元の文獻でこの説話を収録するもの三點を、列記している。

『五燈會元』卷二 徑山國一欽禪師法嗣・鳥窠道林禪師

『佛祖統紀』卷四二 法運通塞志一七之九 長慶二年

『佛祖歷代通載』卷一五

これらの文獻では、『祖堂集』中の四つの話柄(頁八〇参照)のうち、②の七佛通戒偈をめぐる問答說話だけが繼承されて、これ以外の①③④の話柄はすべて省略されている。しかしその一方で、これに代わつて「樹上の鳥窠」と「太守の白居易」との身の危険をめぐる問答が追加されている。こうして比較すると、『祖堂集』と『景德傳燈錄』以下との間には、白居易の描き方に、明らかに大きな相違がある。

一體、宋代の『景德傳燈錄』以下の典籍には、一つの傾向を見出すことができるだろう。それは、「鳥窠・白居易問答」のいわば脱禪化、ないしは世俗的教訓化ともいうべきものである。

まず前段の「危険問答」における白居易は、「太守」の地位を引つ提げて登場する。鳥窠はこの人物に對して、世の無常と、従つて、世の原理に従つて生きることの危険を述べる。この教誨に對する白居易の返答は、全く記されておらず、とすれば彼は唯々諾々と納得したことにならう。ところでこうした世情の有爲轉變を説き、無常を説くのは、佛教の根本主張であるが、しかし敢えて白居易の登場を待つて再説するまでもない自明のことである。<sup>(8)</sup>しかもより重要となるのは、牛頭の禪師、鳥窠道林をして語らしめるほどに、禪に特有の主張を含むものではないことであるう。

後段を占める七佛通戒偈をめぐる問答説話についても、それが禪の成熟以前の、耆域の生きた南北朝時代にすでに出現していたことを思い出さなければなるまい。つまりそれは、禪的な認識を媒介としなくとも——それが佛教の根柢にある普遍的な説教であるか、はたまた世俗內的、道徳的教誨として位置付けてよいものかは議論が分かれるとしても——成り立つ問答なのである。

ここでは特に、白居易の發問が『景德傳燈錄』では「如何是佛法大意」となっていることに注目しておきたい。<sup>(9)</sup>すなわちこの佛教の根柢は何か「如何是佛法大意」という大上段に構えた問に對する回答「諸惡莫作、衆善奉行」は、日常道徳の尊重にこそ佛法の根柢があり、それを知ることが容易であるが實行は困難であるという教訓となるであろう。このような教訓的趣旨は、先んじては耆域から徑山道欽、後れては『景德傳燈錄』以降の宋元の文獻に至るま

で、一貫して繼承されるものである。すなわち後段がこのような平俗な教訓であればこそ、前段の、世の無常をもつて教訓とする「危険問答」と、無理なく同一の水準に並ぶことができたのである。このように考えるならば、『景德傳燈錄』に載せる二つの話柄は、いずれも禪以前の次元に立ち返つての、一般的・常識的教誨として理解すれば足りるのである。

これに對し『祖堂集』の白居易に限つては、『景德傳燈錄』以下のそれとは異なる相貌を持つている。すなわち、②の「七佛通戒偈問答」を取り上げても、上述のような佛教に通底する常識的説教でもなく、また佛教以外にも通じる世俗内の教誨でもなく、すぐれて禪機に富んだ問答へと變貌している。「諸惡莫作、衆善奉行」の回答を導く問が、『景德傳燈錄』の「如何是佛法大意」という一般化された問ではなく、『祖堂集』では「一日十二時中如何修行、便得與道相應」という具體的なものであることは見過ごすことができない。これは日常平生の工夫に對する發問であり、それ故に、これに對する回答「諸惡莫作、衆善奉行」は、たんに佛教の常識的説教、もしくは佛教以外にも通じる世俗内の教誨にとどまらず、誰もが承知している尋常平凡な事實のあえての再提示、つまり禪的な意味での「無事」「平常底」そのものの提示へと進んでいるのである。

しかも、『祖堂集』の②「七佛通戒偈問答」は、上述のように、それ自體に禪問答となるべき工夫が凝らされているばかりではなく、さらに前後に①③の禪的な問答を配することで、一層、その禪問答的性格を明確にしていると言える。

①の白行簡が居合わせた場における問答（沈黙）は、白行簡の詩中に「楞嚴三昧時」と稱するような禪定（それが牛頭禪の禪定であるか否かは別として）を主題としている。そしてなによりも鳥窠による「心戒」の授與が話題にされ

ていることが、ここに始まる物語が、禪と不可分の世界にあることを豫告している。また③の「姓名問答」は禪に常見の問答であり、特に「姻爺」に對する問姓が、自己の本來性を問うすぐれて禪的な質問であることは、注意されたい。

このように前後を挟まれた中間に、「七佛通戒偈問答」が置かれている。こうした『祖堂集』の構成は、『景德傳燈錄』のそれが「世の危ういまでの無常」という佛教の至極一般の説教と並列されているとは異なつて、明らかに禪的な効果を持つものと言えるだろう。

要するに「鳥窠・白居易問答」をめぐつては、禪問答としての性格を強くもつ『祖堂集』と、これとは異なる『景德傳燈錄』以下との間に、本質的な相違があると見てよいだろう。後者においては、禪に特有の發想が後退して、その分だけ常識的、世俗的な問答となつてゐる。これに従つて、白居易像そのものも、高名な文人官僚にして、良識ある在俗の居士に相應しく造形されている。宋代にいたつて新たに擡頭してきた士大夫（10）文人官僚が、白居易像を、己れのあるべき一つの典型として思い描くようになったとき、『祖堂集』の場合のように過度に禪に取り込まれた姿よりも、むしろ幾分かは禪のディレッタントであることを標榜しながら、節度と餘裕をもつて振舞う白居易の姿に共感できたのであろう。恐らくは『景德傳燈錄』以下の描く白居易像は、かくしてこのような士大夫の嗜好に投ずることができたのである。

#### （四）白居易の呼稱

一體、この「鳥窠・白居易問答」において、白居易の實名が終始明言されていないことは、注目に値しよう。いわ



く「白舍人」「舍人」、いわく「白家易」「白家兒」。十分に白居易と分かるように呼びながら、しかし白居易の名は、終に明記されていないのである。

白居易は長慶二年に杭州刺史に轉出するに先立つて、中書舍人となっていた。當時、官名をもって人を呼ぶ場合、現任官ではなくその人の最高官歴と認識されるそれをを用いることが慣例である。中書舍人は、將來、宰相を窺うに足る榮達の官である。従つて白居易を知る者にすれば、杭州刺史白居易を「(中書)舍人」によつて呼ぶことは、ごく通常のことである。<sup>(11)</sup>しかしながら、歴史的個人としての白居易の名が隠されているのも、一面の事實である。

しかも、この實名回避の延長にあるのが、③段の「姓名問答」における白居易の返答である。鳥窠道林の白舍人に向けた「汝是白家兒不」(お前は白家の者か)という問は、少なくとも言語次元では自然な表現である。しかし白舍人がこれに答えた「白家易」は、「白家居易」でもまた「白居易」でもないという點で、いかにも不自然な言語となつて<sup>(12)</sup>いる。

『祖堂集』における俗人呼稱の混亂は、この「鳥窠和尚章」にとどまらず、他の部分においても確認することができる。例えば、『祖堂集』「歸宗和尚章」に白居易と共に登場する李萬卷である。この人は、『宋高僧傳』卷一七「唐廬山歸宗寺智常傳」では「李渤、洽聞多識、百家之書、無不該綜、號李萬卷矣」として、その「萬卷」が博學に由來する綽名であることが判明する。——ところで、この「歸宗和尚章」における白居易に對する呼稱にも、一種の混亂にも似た現象がある。ここでは白居易は、實名に據らず、「白舍人」「江州刺史」「白侍郎」などの複数の官名によつて呼稱されている。その個々の官名に誤りはないが、しかし同一の人物に對して、しかも前後に密接する箇所ので、このように呼稱が變動するのは尋常ではない。白居易の官職について知り得た資料を、取捨選擇を加えずに列記したよ

うな、編集上のある種の粗略さを見ることもできるであろう。<sup>13)</sup>

同様の例となるのが、『祖堂集』巻五「大顛和尚」に現れる「韓愈」である。ここでは韓愈は「侍郎韓庾」として表記されている。侍郎は、韓愈が「論佛骨表」を上り、憲宗の逆鱗に觸れて潮州に貶謫されたとき、刑部侍郎の官にあったことを踏まえる（因みに赦されて長安に歸ってから、兵部侍郎・吏部侍郎も歴任している）。韓愈は、古文運動の旗手として中唐時代の代表的な文學者であると同時に、「論佛骨表」によってその名を知られた排佛論者である。このような重要人物について「韓庾」（愈と庾は「ㄱ」の同音）という偶然的誤字は考えにくく、従って、これについても然るべくして起こった混乱と考えるのが適當である（他に巻三・荷澤神會章で「盧奕」が「盧液」と書かれているのも同様の事例であろう）。

『祖堂集』に見られるこうした俗人の名前の混乱については、第一に、『祖堂集』編集における資料不足をその要因として考えなければならない。五代の分裂時代、邊陲の地、南唐の泉州（福建省）招慶寺でこの書が編集されたとき、そこに集められた資料には自らに制約があつたに相違ない。そしてその資料の不備は、特に禪林外部の事柄についての知識、また俗人に對するそれにおいて突出していた可能性が高かつたであろう。また資料の絶對的な不足という情況によつて、禪林内部の口承や集め得た資料を取捨選擇を加えることなく踏襲するという事態も、引き起こされたとであろう。『祖堂集』にしばしば見られる俗人の呼稱の混乱は、そうした条件の反映である可能性が充分に考えられる。

しかしその一方で、單に資料の不足に由來するのではなく、むしろ意圖した操作の結果と考えられる場合も、無いではない。「鳥窠和尚章」の白居易説話の①段に登場する「第三弟」の場合がそれに當たる。白居易は、四人兄弟の

第二である。第一は、長兄の白幼文。第三は白行簡、第四は白幼美（幼名金剛奴）である。「鳥窠和尚章」の作者が、白行簡を「第三弟」と呼び得たことは、『祖堂集』ないしその基づいた資料の編者が、白居易とその兄弟について相應の知識を踏まえて執筆に臨んでいたことを示している。ではなぜ、その名も知られる白行簡を指名するのではなく、あえて「第三弟」と呼ぶ必要があつたのか。それは、「白舍人」が他ならぬ白居易であることを言明するのを避けるためではなかつたか。——この點でいえば、鳥窠道林の「汝是白家兒不」という問に白舍人が答えた「白家易」が、「白家居易」でもなく、また決して「白居易」でもなかつたことは、やはり實名を故意に避けたことを疑わせるだけの不自然な作爲を感じさせるものだと言えるであらう。

『祖堂集』における俗人の名前の混亂には、以上の二つの要因が考えられる。その何れであるかは、その場合ごとに判断する必要があるだろう。そして當面の「鳥窠和尚章」について見れば、より多くの割合で、虚構を意識した措辭であることを思わせるものである。

## 〔五〕 本章所引の詩偈

### ① 白行簡の作とされる詩偈。

白頭居士對禪師

正是楞嚴三昧時

一物也無百味足

恆沙能有幾人知

は、『全唐詩』などを始めとする「傳統的」「正統的」な唐代詩文の文獻には見えず、この禪籍『祖堂集』だけに見える。このことは、白行簡の眞作ではないことを疑わせるだけの十分な材料である。<sup>(14)</sup>

②鳥窠和尚との七佛通戒偈をめぐる問答の後に付された詩偈

形羸骨瘦久修行 一納麻衣稱道情

曾結草庵倚碧樹 天涯知有鳥窠名

『景德傳燈錄』以降の諸書は七佛通戒偈の問答を載せるが、この詩偈を収めるのは『祖堂集』だけである。『祖堂集』が如何なる資料に基づいてこれらの詩偈を引くのか不明であるが、その際、『景德傳燈錄』卷十「白居易章」に「(元和)十五年、杭州に牧たるや、鳥窠和尚を訪ね、問答偈、頌有り(鳥窠章に敍べ詠る)」とあることは注意されよう。その注記「鳥窠章に敍べ詠る」にも拘わらず、「鳥窠道林章」には「偈頌」は載せられていないが、少なくとも『景德傳燈錄』の編者においては、「偈頌」の存在が念頭にあったことになる。ここで参考になるのは、平岡武夫「白樂天の詩と臨安志」(同『白居易——生涯と歲時記』朋友書店一九九九年)が指摘する南宋、譚説友『咸淳臨安志』の記事である。すなわち、「(鳥窠)禪師が開山した定業院の条 卷八〇上では、「舊志」に「白舍人鳥窠禪師問答頌」が嘗つてこの寺にあったことを記す、と述べている。しかし、白氏文集には、この問答頌はない(頁七三)。この『咸淳臨安志』のいう「問答頌」は、あるいは『祖堂集』がここに引き、『景德傳燈錄』がその存在を示唆した詩偈である可能性もある。とすれば、この三者が共通して基づく資料が、杭州の地には傳承されていたのかも知れない。

③白居易が長安に歸つた後の、老僧との問答に付された詩偈

空門有路不知處 頭白齒黃猶念經

何年飲著聲聞酒 迄至如今醉未醒

これは、

「戲禮經老僧」〔白居易集箋校〕卷三五・二四〇三頁

香火一爐燈一盞 白頭夜禮佛名經

何年飲著聲聞酒 直到如今醉未醒

の前半を中心に改作したものと考えられる。<sup>(15)</sup>もつとも、その改作は、それなりに十分な配慮が働いているように判断される。「頭白（また白頭）」は白詩に限らず、唐詩に常見の語であり、また「空門」は、白居易が佛教を指すときの常習の語である（白詩に用例が十一ある）。この點で、改作後の前半二句は、白居易の詩に相應しい外貌を呈している。一方、「齒黃（また黃齒）」は、唐詩中に用例を見出し得ない特殊な語である。<sup>(16)</sup>しかしこの語を色對の中に巧妙に吸収しているために、<sup>(17)</sup>唐詩の表現として殆ど違和感を覚えさせないものとなっていることは、注意されてよからう。

[注]

- (1) 白行簡(七七六—八二六)の略傳：①元和五年(八一〇)、進士科に及第。祕書省校書郎となる。②劍南節度使盧坦の下で掌書記となるが、元和十二年、盧坦の死によって江州の白居易を頼り、そのまま忠州に隨行する。③元和十五年、白居易に從つて入朝し、左拾遺を授けられる。④長慶中(八二一—八二四)、司門員外郎から主客員外郎に轉じ、代章詞判度支案となる。膳部郎中となり、判度支案を兼ねる。寶曆元年(八二五)、主客郎中となつて、緋衣を賜る。このとき白居易に、「聞行簡恩賜章服、喜成長句寄之」詩あり。⑤寶曆二年、病死。
- (2) 白居易は、生涯、後嗣に恵まれることはなかつた。杭州刺史時期の作「醉封詩簡寄微之」に「未死又鄰滄海郡、無兒俱作白頭翁」(卷二十三「箋校」一五三七頁)。これは元稹・白居易ともに男兒がなかつたことを言う。
- (3) 歲暮・正月が家族團圓の時であることは、次の白居易自身の詩からも知られる。「除夜寄弟妹」：「感時思弟妹、不寐百憂生。萬里經年別、孤燈此夜情。病容非舊日、歸思逼新正。早晚重歡會、羈離各長成」(卷十三「箋校」七七五頁)。「歲日家宴戲示弟姪等兼呈張侍御二十八丈殷判官二十三兄」：「弟妹妻孥小姪甥、嬌癡弄我助歡情。歲盡後推藍尾酒、春盤先勸膠牙餠。形骸潦倒雖堪歎、骨肉團圓亦可榮。猶有誇張少年處、笑呼張丈喚殷兄」(卷二十四「箋校」一六五一頁)。
- (4) 「得行簡書聞欲下峽先以詩寄」「湖亭與行簡宿」「江州赴忠州至江陵已來舟中示舍弟五十韻」「和行簡望郡南山(忠州作)」など。
- (5) 「舊唐書」卷一六六「白居易傳」の「白行簡附傳」に兄弟の友愛を特記する。「(白)行簡文筆有兄風、辭賦尤稱精密。文士皆師法之。居易友愛過人、兄弟相待如賓客。……當時友悌、無以比焉」。
- (6) 柳田聖山「語錄の歴史」(『東方學報』五九、一九八七年)では、「酉陽雜俎(續集卷四)」および「祖堂集」鳥窠章・「景德傳燈錄」鳥窠章を比較對照して「鳥窠は、徑山の弟子である。徑山と劉晏の問答が、鳥窠と白居易のものとなる經過は、右の對照によって判明しよう」(六二九頁)と述べ、「七佛通戒偈」をめぐる話柄は事件ではなく、端的に説話展開

の經緯として理解されている。

(7) このうち『佛祖統紀』は、「七佛通戒偈問答」だけ載せて、「危險問答」に觸れない。

(8) 太田次男氏は、白居易の人生觀の成熟を個別作品を通して分析し、この今更のような無常の説法が、この當時の白居易には不適切な内容であるとしている。

(9) 『五燈會元』では「如何是佛法大意」、『佛祖統紀』では「問道於鳥窠禪師」、『佛祖歷代通載』では「如何是佛法大意」。『景德傳燈錄』を初めとして、これら宋元の典籍では、白居易の質問は一般化された、ごく型通りのものとなっている。

(10) 『景德傳燈錄』が、白居易を重視していることは、卷十に「前洛京佛光寺如滿禪師法嗣唐杭州刺史白居易」として立傳されていることから知られる。因みに、ここで中書舍人でも、刑部侍郎でもなく「杭州刺史」の官名で呼んでいることは、該書の編纂者が、白居易と鳥窠道林との問答を重視していたことを示すもので、このことは「鳥窠道林章」の白居易像が、十分の配慮の下に造形されたことを示唆するであろう。

(11) 當時、進士出身の官僚が辿るべき最たるエリートコースは「八儁」とされる。村上哲見「白居易と杭州・蘇州」(白居易研究講座第一卷、勉誠社一九九三年)に據れば「八儁」とは一般に「進士↓校書↓畿尉↓監察御史↓拾遺↓員外郎↓中書舍人↓中書侍郎」として理解されていた。しかし中書舍人の白居易は周圍の豫想を裏切り、その榮達の道を放擲して、杭州刺史に轉出する。張籍の詩に「三省比來名望重、肯容君去樂漁樵」(寄白二十二舍人)とあるのは、この時の白居易の杭州刺史轉出を諷る言辭である。

(12) 太田論文では、「家」の直音「居」の拗音は微妙な差に過ぎないとして、「白家易」と「白居易」を同一に見ようとする。しかし「白家易」は、「汝是白家兒不」の問と明白に呼應するものであり、「居・家」の音韻上の接近をもって混同が起こったという性質のものではない。

(13) 太田論文では、『祖堂集』鳥窠和尚章の「白舍人」が、白居易自身に他ならぬことを主張して、「先ず、ここで白居易の

ことを「白舍人」と呼ぶが、これは同書第十五歸宗和尚傳のなかで、白居易のことを「白舍人」（長慶元年（八二二）、中書舍人となる）と記すほか「江州刺史」（最終發令時は江州司馬）「白侍郎」（大和二年（八二八）刑部侍郎となる）とも呼んでいるので、別人を指していることはない（四五三頁）と述べる。しかしここではむしろ、明らかに白居易その人を指しながら、呼稱がかくも混乱していることにこそ注意すべきであろう。

(14) この詩は、博搜をもつて評價される陳尙君主編『全唐詩補編』に収録されるが、出典はこの『祖堂集』一本のみを掲げる。

(15) 因みに『祖堂集』所收のこの詩偈、および現行の『白居易文集』の白詩が、いずれも白詩の本来の文字遣いと異なることを、太田論文は次のように指摘する。「千載佳句」並びに『金澤文庫舊藏本』は「直到如今醉未醒」の「醉」を「老」に作る。この點で、現在の別集と『祖堂集』とは、白居易の本来の文字を伝えるものではない。……筆者は、この最後の詩が後人（編輯者）による操作の結果であるとみられることから、『祖堂集』の鳥窠和尚傳に記載されている白居易に関するこの記事全體に對しても、疑いをもたざるを得ないし、従つて、白居易と鳥窠和尚との問答の存否そのものについても同様ということである」。

(16) 検索には、陳郁夫主編「故宮【寒泉】古典文獻全文檢索資料庫」の全唐詩檢索を利用した。なおこれが唐詩に罕見の語であることは、すでに太田論文が指摘している。

(17) 白居易が「白頭」を句中色對で用いる例は、少なくない。例えば、「半故青衫半白頭」（歲暮道情二首之二）、「白頭俱未著緋衫」（重和元少尹）、「黃河岸上白頭人」（別陝州王司馬）。



### 三、白居易と禪宗

小川 隆

#### はじめに

『景德傳燈錄』はその卷十に「前洛京佛光寺如滿禪師法嗣」、すなわち馬祖道一の弟子佛光如滿の法を嗣ぐものとして、白居易（七七二—八四六）の專傳を設けている。それは次のように書き出されている。<sup>(1)</sup>

唐杭州刺史白居易、字樂天。久しく佛光に參じて心法を得、兼ねて大乘金剛寶戒（『梵網經』卷下所說の大乘戒）を稟く。元和中（八〇六—八二〇）、京兆（長安）の興善法堂に造りて四問を致す（語は興善章に見ゆ）。十五年（八二〇）、杭州に牧たるや、鳥窠和尚を訪ね、問答偈頌有り（鳥窠章に鈔べ<sup>(2)</sup>訖る）。

そして、これに續けて「與濟法師書」（卷四十五・頁二八〇九）を引いたのち、傳は次のように結ばれている。<sup>(2)</sup>

復た東都（洛陽）凝禪師の八漸の目を受けて、各おの一言を廣げて一偈と爲す。其の旨趣を釋き、淺自り深に之きて、猶お貫珠のごとし焉。凡そ任處に守たるごとに、多く祖道を訪ね、學に常師無し。後、賓客と爲り、東都に分司するや、己が俸を罄くして龍門香山寺を修す。寺成るや自ら記を撰す。凡そ文を爲れば、動もすれば教化に關わり、佛乘を贊美せざる無きこと、本集に見ゆ。其の歴官の次第、歸全・代祀のことは、即ち史傳焉を存す耳。

以上が『傳燈錄』がまとめた所の、白居易の參禪の次第である。ここで白居易は佛光如滿の法嗣として立傳されているが（如滿の法嗣として立傳されているのは白居易のみ）、それはおそらく最晩年に師事したのが如滿だったからであり、その親交がとりわけ深かったからでもあるのだろうが、ともあれ白居易の禪僧との交流は、實際にはここに言う

如く、各地に赴任することによりその地の禪者を訪ねて祖師の道を問うというものであった。それゆえ、そこに特定の師は無く、したがってまた一宗一派に對する排他的な歸依の意識というものも無かつたはずである。白居易と交渉のあつた禪僧のなかには馬祖系の人が目立つけれども、それはこの時期、この系統が壓制的に優勢だつたことの自ずからなる反映にすぎず、けして彼の方からこの法系を專一に擇び定めたということではないであらう。

以下、年次と「任處」の移動に沿いつつ、白居易の禪僧との交流を跡づけてみたい。道家と佛教、禪定と念佛、そしてさらに酒と文學、そうしたさまざまな要素が強い統一されることなく並存と調和のうちにある。そのような白居易の精神生活の中から、ことさらに禪宗との關係のみを切り取つて來て云々することは、白居易の全體像を理解する上では必ずしも適切でないかも知れないが、しかし今はむしろ、禪宗と中唐期の士人の接觸の様相を知る手掛りとして、白居易と禪僧との交渉を一瞥してみたいと思うのである。そして、さらに、白居易自身の作品によつて史實として確かめうるそれらの交渉が、のちに『祖堂集』や『景德傳燈錄』にどのように取り込まれ、または切り捨てられたか、ということも併せて考えてみたい。<sup>(3)</sup>

### 〔一〕「八漸偈」と法疑

白居易の禪への關心を示す比較的早い時期の作品としてしばしば引かれるのは、『傳燈錄』が「東都凝禪師の八漸の目を受けて云々」と記していた「八漸偈」八首である。これは本集のほか『傳燈錄』卷二十九にも、他の禪者達の詩偈と並べて收載されている。その序にいわく――

唐、貞元十九年（八〇三）秋八月、大師<sup>あ</sup>有り凝公と曰い東都聖善寺の鉢塔院<sup>せんげ</sup>に遷化す。越えて明年二月、東來<sup>かき</sup>の客白居易

有り「八漸偈」を作る。偈は六句四言にして以て之を讀す。初め、居易常て心要を師に求め、師、我に八言を賜えり焉。曰く、觀、曰く、覺、曰く、定、曰く、慧、曰く、明、曰く、通、曰く、濟、曰く、捨。是れ繇り耳に入り、心を書き、性に達し、茲に于いて三四年となれり矣。嗚呼！今、師の報身は則ち化すれど、師の八言は化せず。至れる哉八言、實に無生忍觀の漸門なり也。故に觀、自り、捨に至るまで、次して之を讀す。一言を廣げて一偈と爲し、之を「八漸偈」と謂う。蓋し以て師の心教を發揮し、且つ居易の敢て失墜せざらんことを明かさんと欲するなり也。既にして堂に升り、牀に禮し、跪きて唱し、泣きて去る。(卷三十九・頁二六四一)

これを書いた貞元二十年(八〇四)當時、白居易は三十三歳。祕書省校書郎として長安に在った。その三、四年前、すなわち貞元十六年(八〇〇)に進士科に及第して、官僚としての經歷が始まるうとしていたその頃、實家のあつた洛陽で、「凝公」からここに言う八段階の觀法を授けられたというわけである。後年、彼が同院の智如の爲に撰した「東都十律大徳長聖善寺鉢塔院主智如和尚茶毗幢記」(開成元年・八三六/卷六十九・頁三七三二)には、智如が「十二で具戒を僧侶に受け、四分律を曇潞律師に學び、「楞伽」、「思益」の心要を法凝大師に通じた」と見えており、そこから「凝公」が法凝なる人であつたこと、そしてその法が「楞伽經」と「思益經」に基づくものであつたこと等が知られる。周知のとおり、この兩經はいわゆる「北宗」禪の所依の經典であり、「北宗」の「五方便」が依據する所の五種の經論のなかの二種とされ、また大照禪師こと普寂(六五一―七三九)の塔銘にも次のように記されているものである。普寂は大通神秀の後をうけ、嵩山嵩嶽寺を據點としつつ「北宗」禪を宣揚し、中宗・睿宗・玄宗の三代、<sup>(4)</sup>ほぼ三十年にわたつて唐朝の尊崇を受けた僧である。

此くの如くする者五歳、約して「思益」を看しめ、「楞伽」を次とす。因りて告げて曰く、此の兩部の經は、禪學の宗要

たる所の者。且つ道は尙お祕密にして、應に眩曜すべからず、と。(李崑撰「大照禪師塔銘」)<sup>(5)</sup>

「楞伽」「思益」の二經に依り、段階的觀法(無生忍觀の「漸門」)を説いていたということから推すと、法凝の禪法は「北宗」系のものであつた可能姓が高く、その推測は「八漸偈」の内容とも齟齬しない。<sup>(6)</sup> 例えば第二首「覺偈」には、

惟れ眞は常に在れど 妄の蒙る所と爲る

眞と妄と苟し辯ずれば 覺は其中より生ず

とあるが、これは「北宗」系の文獻に説かれる、次のような考えを祖述したものではなからうか。

日光は壞せず、只だ雲霧の覆う所と爲るのみ。一切衆生の清淨の心も、亦復た是くの如し。只だ攀緣妄念諸見の重雲の覆う所と爲れるのみ。但だ能く凝念として心を守りて、妄念生ぜずんば、涅槃の法日は、自然に顯現せん。故に自心の本來清淨を知るなり。(「修心要論」)<sup>(7)</sup>

同様の文は「楞伽師資記」惠可章にも見え、「所謂北宗禪の基調」<sup>(8)</sup>とされる考えを示したものであるが、「八漸偈」に説く「眞」と「妄」との関係は、正しくここに見る「日光〓本來の清淨心」とそれを遮蔽する「雲霧〓攀緣妄念の諸見」との関係そのものに外ならないであろう。

もつとも法凝が「北宗」系の禪法を傳えた人であつたとしても、白居易がどれほどそのことを意識していたか、またそもそも法凝自身にどれほど「北宗」の法系に連なる禪者としての自覺があつたか、その點は些か疑問である。白居易は内面的な矛盾や葛藤を處理し、精神の閑寂を保つために、終生にわたつて禪定の實修を續けている。<sup>(10)</sup> 「八漸偈」が示しているのは、狹義の禪宗への共感ではなく、むしろ身心調整の技法としての傳統的な禪定・觀法一般への志向

だつたと見てよいのではないだろうか。

## (二)「傳法堂碑」と興善性寛

白居易は元和三年（八〇八）、左拾遺・翰林學士に任ぜられるが、その後ほどなく禪宗、特にいわゆる「南宗」禪に關心を寄せるようになる。その最初はたとえば元和六年（八一二）の「春眠」詩の次のごとき抜いだである。

至適には夢想無く　大和は名言し難し

全く彭澤の醉に勝り　曹溪の禪に敵せんと欲す　〔卷六・頁三一五〕

くつろぎきつた春の眠りの快適を、彭澤なる陶淵明の醉境にまさり、曹溪なる六祖惠能の禪に匹敵せんとするほどのもの、と唱っているのである。のち、この關心はしだいに深められてゆき、同十年（八一五）の「贈杓直（李建）」詩には、

早年は身代を以て　直に「逍遙」の篇に赴き

近歳は心地を將つて　南宗の禪に廻向す　〔卷六・頁三五三〕

とあり、さらに翌年の「答戸部崔侍郎書」には、崔羣からの書信に酬えた次のような回憶が見える。

首め垂問せらるるに鄙況を以てす。云うに足らず、蓋し黙黙兀兀として、委順し任化するのみ而已。……終いに垂問せらるるに心地を以てす。此の最要の者は、輒ち梗槩もて之を言る。

傾る閣下と禁中に在りし日、視草の暇ある毎に、匡牀に枕を接し、言は他に及ばず、常に南宗の心を以て互相に誘導す。別れてより来た閑獨にして、隨分に増修し、曩時に比於べて、亦た得ること有るが似きも、得る中に得る無く、言を

寄す可き無し…。〔卷四十五・頁二八〇六〕

「南宗の禪」「南宗の心要」とあるのが、先にふれた六祖惠能系統の禪を指していることは言うまでもない。注目すべきは、それがいずれも「心地」の語と結びつけられていることである。「心地」とは自己の一心を、諸法を生育する大地に擬したものであるが、これが特に南宗禪と結びつけられるのは、當時、長安にも進出してきた馬祖道一（七〇九—七八八）門下の禪——馬祖は六祖の再傳の弟子とされる（後述）——において、これに基づく「心地法門」の説が説かれていたことの反映と考えられる。馬祖の示衆にいわく——

汝等諸人、各おの自心の是れ佛にして、此の心の即ち佛なるを信ぜよ。達磨大師、南天竺國從り中華に來至し、上乘一心の法を傳えて、汝等をして開悟せしむ。又た『楞伽經』を引きて以て衆生の心地を印せるは、汝らが顛倒して此の一心の法の各おの之有るを信ぜざることを恐るればなり。故に『楞伽經』は佛語心を以て宗と爲し、無門を法門と爲すなり。

〔入矢義高編「馬祖の語録」禪文化研究所一九八四年、頁十七〕

又たいわく——

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せんと欲さば、平常心是れ道なり。……只だ如今の行住坐臥、應機接物、盡く是れ道なり。道は即ち是れ法界なり。乃至し河沙の妙用すら、法界を出でず。若し然らずんば、云何が心地法門と言ひ、云何が無盡燈と言わん。

〔同頁三十二〕

洪州（江西省）の馬祖道一の二門は、江西・湖南を中心に急速に教線を擴大していたが、徳宗の貞元年間（七八五—八〇四）に馬祖の弟子の鵝湖大義（七四六—八一八）が内道場供奉に迎えられたのを皮切りに、元和三年（八〇八）に

は同門の章敬懷暉（七五六—八一五）、翌年には同じく興善惟寛（七五五—八一七）が憲宗の入内供養を受け、京師の地においても、馬祖系の禪の優勢が決定的となつていった。白居易が南宗禪への共感を示すようになったのは正しくこの時期のことであり、現に彼は惟寛に直接道を問ひ、後にはその碑文をも撰しているのである（後述「傳法堂碑」）。  
いっぽう、この同じ時期——おそらく元和八年（八一三）頃——懷暉と惟寛は、張正甫に依頼して、馬祖の師である南嶽懷讓の碑文を作成するが（「衡州般若寺觀音大師碑銘并序」）、これは元來は史實としての根據に乏しい「六祖惠能——南嶽懷讓——馬祖道一」という法系を世に公認せしめんが爲の、言い換えれば馬祖下の禪を六祖惠能直系の正統派として確立せんが爲の顯彰運動に外ならない。<sup>(12)</sup>したがって、白居易がこの頃しきりに關心を示している「南宗」の禪——「心地」の法門は、實際にはこの時期、急速に長安に進出してきていた馬祖系の禪のことと看するのが最も自然な推測であろう。そのことは白居易自身が惟寛の爲に撰した「傳法堂碑」（元和十四年・八一九）にも、次のような形で反映されている。<sup>(13)</sup>

師の傳授を問う有るや、曰く、釋迦如來、涅槃せんと欲する時、正法の密印を以て摩訶迦葉に付け、傳えて馬鳴に至り、又た十二葉して、傳えて師子比丘に至り、二十四葉に及びて、傳えて佛馱先那に至る。先那は圓覺達摩に傳え、達摩は大弘可（惠可）に傳え、可は鏡智璨（僧璨）に傳え、璨は大醫信（道信）に傳え、信は圓滿忍（弘忍）に傳え、忍は大鑑能（惠能）に傳え、是をば「六祖」と爲せり。能は南嶽讓（懷讓）に傳え、讓は洪州道一（馬祖）に傳う。一は諡して大寂と曰い、寂は即ち師（惟寛）の師なり。貫きて之を次せば、其の傳授は知る可けん矣。（卷四十一・頁二六九〇）

この後に、當時の禪宗諸派を馬祖系を基幹とする宗族的秩序のもとに關係づける所説が記され、<sup>(14)</sup>そしてさらに、白居易が惟寛より受けた法が次のように記録されている。『傳燈錄』白居易傳が「京兆の興善法堂に造りて四問を致す

(語は興善章に見ゆ)と記し、現に同卷七の興善惟寬章が再録している四組の問答である。<sup>(15)</sup>

然るに居易、贊善大夫爲りし時(元和九—十/八一—四—五)、常て四たび師を詣ね、四たび道を問う。

第一問に云く、「既に禪師と曰えるに、何が故に說法するや」。師曰く、「無上菩提は、身に被りては律と爲り、口に説きては法と爲り、心に行じては禪と爲る。應用には三有れど、其の實は一なり也。江湖河漢の、處に在りて名を立て、名は一ならずと雖も、水性には二無きが如し。律は即ち是れ法にして、法は禪を離れず。云何んが中に於いて妄りに分別を起こさんや」。

第二問に云く、「既に無分別なるに、何を以てか心を修せん」。師曰く、「心は本より損傷無し、云何んが修理を要せん。垢と淨とを論ずる無く、一切、念を起こす勿れ」。

第三問に云く、「垢は即ち念ず可からざるも、淨も念ずる無きは可ならんや乎」。師曰く、「人の眼睛の上に、一物も住む可からざるが如し。金屑は珍寶なりと雖も、眼に在りては亦た病と爲るなり」。

第四問に云く、「修無く念無くば、亦た何ぞ凡夫に異ならんや耶」。師曰く、「凡夫の無明、二乗の執著、此の二病を離る、是をば眞修と名づく。眞修は勤むるを得ず、妄なるを得ず。勤むれば即ち執著に近く、妄なれば即ち無明に落つるなり」。其れ必要なりと爾云う。(頁二六九—一二)

とくに第二の問答を、先に引いた馬祖の二つめの示衆(道は修するを用はず云々)と比べてみるならば、馬祖禪の特點——修行無用の本來性の即自的肯定——がそれなりに把握されていることが見て取れよう。しかし、にもかかわらず、白居易のこの時期以降の作品に表われているのも、やはり身心調整の技法としての禪定・觀法實修の生活なのであった。<sup>(16)</sup>



〔三〕 歸宗智常——江州時代——

元和十年（八一五）、宰相武元衡暗殺事件の巻きぞえて、白居易は八月、江州（江西省）司馬に左降され、十月、その地に到着する。こののち三年餘にわたる江州時代は、白居易の生涯において、「兼濟」と「獨善」の内面的拮抗が自覺化された極めて重大な轉折點であり、<sup>(17)</sup>また佛教との關わりで言えば、慧遠ゆかりの廬山東林寺近くに草堂を營み、淨土への憧憬がひとときわ深められていった時期でもあった。<sup>(18)</sup>そうした事蹟の中では殆んど目立たないのであるが、禪宗との關係という問題に限って看るならば、やはりこの時期、馬祖の弟子のひとり歸宗智常（生沒不詳）と出逢っていることにふれておかねばならない。江州は馬祖禪發祥の地たる洪州に鄰接する土地でもあったのである。<sup>(19)</sup>

歸宗智常との交渉を傳える白居易自身の作品は「晚春登大雲寺南樓贈常禪師」詩（元和十一年・八一六）一首あるのみである。

花盡きて頭は新たに白く　樓に登りては意若何ん

歲時には春日少なく　世界には苦人多し

愁醉は酒に因るに非ず　悲吟は是れ歌にあらず

師に此の病を治せんことを求むるに　唯だ「楞伽」を讀まんことを勸むるのみ　〔卷十六・頁九八六〕

『楞伽經』が「北宗」のみならず、馬祖によつても重視されていたことは、前節に引いたその示衆にも表われていたが、<sup>(20)</sup>しかしこの詩で見ると、とくに馬祖禪ならではの影響を見出すことはできない。むしろ「見元九悼亡詩因以此寄」詩（元和五年・八一〇）に「人間の此の病い治せんとするに藥無く、唯だ『楞伽』四卷の經有るのみ」（卷十

四・頁八〇二とあるのと同様、悲嘆や憂愁といった心の病を治療する薬としての『楞伽』の禪法といった範圍を出ていないように思われる。<sup>(21)</sup> それに對し、さきに「傳法堂碑」で見たごとく、「心は本より損傷<sup>なし</sup>、云何<sup>いか</sup>んが修理を要せん」というのが馬祖禪の基本的な考え方なのであり、白居易が智常に獻じた詩が、それと正反對のものであることはごく見易い所であろう。馬祖の再傳の弟子に當る正原和尚の次の一句は、この對照を見るのにいつそう便宜である。

心は本より塵を絶す何ぞ洗うを用いんや

身中に病<sup>やま</sup>い無し豈<sup>いかに</sup>に醫<sup>い</sup>すを求めんや

〔祖堂集〕卷十七・頁三二三下／頁六四〇<sup>(22)</sup>

さて、白居易自身の詩から見るかぎり、ごく表面的な一度きりの接觸でしかなかつたらしい智常との出逢いも、『祖堂集』卷十五の智常傳においては、次のような興趣ある禪問答に發展させられている。

白舍人、江州刺史爲るや、頗<sup>ま</sup>甚<sup>ま</sup>る殷敬す。舍人、師〔智常〕に參ずるに、師、壁を泥<sup>ぬ</sup>る次たり。師、首<sup>くび</sup>を廻らして云く、「君子の儒か、小人の儒か」。白舍人云く、「君子の儒なり」。師、泥<sup>コテ</sup>鍔<sup>ツ</sup>〔<sup>(23)</sup>〕を以て泥板<sup>コテイダ</sup>を敲<sup>たた</sup>く。侍郎、泥挑<sup>ぬりぢょう</sup>を以て泥を挑<sup>あ</sup>げ師に送<sup>おく</sup>與<sup>よ</sup>る。師使<sup>つか</sup>ち接<sup>つ</sup>け了<sup>ら</sup>るや、云く、「俊機<sup>しゅんき</sup>の白侍郎なるに莫<sup>あ</sup>是<sup>ち</sup>す以<sup>や</sup>不<sup>ふ</sup>」。<sup>(24)</sup> 對えて云く、「不敢」。師云く、「只だ泥を送るの分有<sup>あ</sup>るのみ」。〔頁二八九下／頁五七二〕

舍人も侍郎も、ともに白居易のこと。それが智常に參問に出向いたところ、智常はあたかも左官よろしく壁を塗っている最中であつた。ふりむきざまに問うことには、「そなた君子の儒か、小人の儒か」と。これが『論語』雍也篇の「子、子夏に謂いて曰く、女、君子の儒と爲れ。小人の儒と爲る無<sup>な</sup>れ」をふまえた問いであることは言うまでもない。白居易はむろん胸をはって「自分は君子の儒である」と答える。すると、智常は黙つたまま、片手にもつたコテ

で、もう一方の手のコテ板を、コツコツとたたく。君子の儒を以て任ずるなら、それをここに出して看せよ、とでもいうのであろうか。そこで白居易も黙ったまま、ネリグワで泥をすくい、それをそのまま智常の手のコテ板にのせる。コテ板には泥をのせるが當り前、泥が足りぬなら私がのせて進ませましょう。唐突な無言の問著に些かの動揺も躊躇もなく、平常底の所作で應じた。自分としても、相應の禪機を示したつもりではなかったか。すると、そのしたり顔を見た智常が言う。「俊敏の機を具えた白侍郎どのとうわけか」。そこで「恐れいります（不致は不致當に同じ）」と謙遜しつつも、満更でない白居易。だが、そこへ智常はピシヤリと一言、「泥をわたすほどの能しかない」。

この問答はおそらく史實ではあるまいが、<sup>(25)</sup>禪宗文獻における白居易像という點では興味ぶかい。「祖堂集」に白居易が登場するのは、校注篇で注解を試みた卷三・鳥窠章とこの歸宗智常章の二箇處であるが、ここに見た問答と鳥窠章第[五]段の問答（「汝は是れ白家の兒なりや」云々）とに共通するのは、禪についての淺薄で表面的な知識をいかにも心得顔で呈示しながら、ひとたび禪者の本格の切り返しにあうとたちまち應答に窮する、いわば禪宗半可通としての白居易の姿である。「祖堂集」にそのような姿が描かれている理由は明らかでないが、ただ一つ言えるのは、宋の『景德傳燈錄』に至って、そのような白居易像が姿を消していることである。今言う二つの問答は『傳燈錄』には採られていないし、この壁塗りの話に續く、李萬卷こと李渤が白居易と連れだつて智常を訪うという話頭（『宋高僧傳』卷十七の智常傳にも見ゆ）も、『傳燈錄』智常章では李渤一人のみの問答となっていて、まったく白居易にふれる所が無くなっているのである。

(四) 東京神照・圭峯宗密

『傳燈錄』が最も重視しているのは、白居易が杭州刺史であった時（長慶二年・八二二より）。『傳燈錄』が元和十五年とするのは誤り）の、烏窠道林との交渉である。しかし、これは白居易自身の作品や傳記資料のうちに明證を覓めえない極めて傳説的な話柄であり、むしろ獨立に説話として考察すべき對象と思われる。よって、ここではこれを扱わず、すべて「校注」篇と松原「白居易説話考」に委ねることとする。

さて、その後、蘇州刺史や刑部侍郎などの職をへたのち、大和三年（八二九）、白居易は病を理由に東都分司となることを請い、のち會昌六年（八四六）七十五歳で没するまで、太子賓客分司・河南尹・太子少傅分司などの名目的な官職をへつつ、洛陽で事實上の隱退生活を送ることとなる。この時期の交友の様相は、例えば「喜照、密、閑、實四上人見過」詩に次のように描かれている（大和七年・八三三）。

紫袍の朝士、白髻の翁　俗と乖疏して道と通ず

官供は三たび廻りて洛下に分し　交友の一半は僧中に在り

臭帑の世界は終には須らく出ずべく　香火の因縁は久しく同ぜんことを願う

齋の後も何を將<sup>も</sup>つてか供養に充<sup>ま</sup>てん　西軒の泉石、北窗の風　〔卷三十一・頁二一六〕

僧との交際に因んだ詩である點を割引く必要があるかもしれないが、それにしても「交遊の一半は僧中に在り」という表現は、ただの社交辭令にとどまるものでもないであろう。ここでこの詩を寄せられた「照、密、閑、實」の四上人とは、神照とその弟子である清閑・宗實、そして同じ法系に屬するかゝ圭峯宗密のことを指している。神照・清

閑・宗實については、大和五年（八三二）の「贈僧五首」（卷二十七）のうちの三首がこの三人のそれぞれに贈られたものであり（頁一九三—一五）、同七年には、おそらくここに引いた詩と同時の作として「贈章堂宗密上人」詩（卷三十一・頁二二—二五）があり、<sup>(26)</sup>さらに同八年（八三四）には「神照禪師同宿」詩（卷二十九・頁二〇—一九）と「送宗實上人遊江南」詩（卷三十二・頁二〇—二二）、開成元年（八三六）には「題天竺南院贈閑、元、旻、清四上人」詩（卷三十・頁二〇八五）、同四年（八三九）には「答閑上人來問因何風疾」詩（卷三十五・頁二三—二八）があり、そして同五年（八四〇）には神照の爲に「唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘」（卷七十一・頁三八〇—七以下「照公塔銘」）が撰述されている。この一門との交流が、長期にわたる親密なものであったことがうかがわれよう。

このうち禪宗史の面で最も重要なのが「照公塔銘」である。神照は燈史類に傳をもたず、禪宗史上では殆んど忘れ去られた人物であつたが、幸いに白居易の「塔銘」あることによつてその傳が知られ、そしてそこに記されたその法系が、宗密の主張で名高い「荷澤宗」の系譜の先蹤となつてゐる點が注目されるのである。<sup>(27)</sup>その「塔銘」には次のようにある。

大師は神照と號す。姓は張氏、蜀州青城の人なり也。始め智凝法師に出家し、具戒を惠萼律師に受け、心法を惟忠、禪師に學ぶ。忠は一名、南印、即ち第六祖の法曾孫なり也。大師は達摩を祖とし、神會を宗とし、而して印に父事す。……師、既に之「教の大旨」を得るや、掲げて以て化を行ふ。蜀を出て洛に入り、洛の人と縁有りて、月に六壇を開くこと、僅<sup>ほど</sup>んど三十載、根に隨いて法を説き、言下には悟るもの多し。……

これによれば、神照が四川から洛陽に出て來て法を弘めた人であること、そして「達摩……六祖惠能——荷澤神會——□——惟忠（南印）——神照」という法系に屬する人であつたことなどが知られるのであるが、この系譜は宗密が主張

する、次のような「荷澤宗」の系譜と完全に合致するものである。

六祖惠能—荷澤神會—磁州智如—惟忠（南印）—遂州道圓—宗密

東京神照

實はこの系譜には大いに問題があるのであるが、それについては既に別に論じたことがあるので、今、考證を省いて結論のみを略述すると、次のようになる。<sup>(28)</sup>すなわち四川の南印こと惟忠なる禪師は、實は「淨衆寺無相—淨衆寺神會—惟忠」という系譜に屬する人であり、この成都淨衆寺の神會は荷澤神會とは全くの別人であった。ところが自派の新たな展開を求めた惟忠は門下を相ついで洛陽に進出させ、その人々は荷澤神會ゆかりの洛陽の地で、龍門寶應寺の荷澤神會の墓塔を祖庭としつつ、新たに「六祖惠能—荷澤神會……惟忠」という法系を宣揚したのであった。當時、禪宗の一派が自派の權威を確立する爲には、六祖惠能の法統に連なるものと稱することが、何としても必要だったのである。そして、その運動の先頭に立っていたのが神照であり、宗密は四川で神照と同門の道圓に師事し、さらに道圓と神照の師に當る惟忠から直接に洛陽入りを勧められ、師叔神照を頼つてその地に赴いたという次第である。「贈僧五首」のうちの清閑への詩から、清閑も同じく四川より洛陽に轉じた人であったことが知られるし、また先に引いた「喜照、密、閑、實四上人見過」の詩からは、宗密が名を成して長安の終南山草堂寺に住して以後も、洛陽行に際しては、神照とその門下の清閑・宗實らと行動を共にし、白居易との出逢いもこの神照一門を介してのものであったらしいことが知られるのである。

さて、「塔銘」には、神照没後の經緯が次のごとく記されている。

粵こに開成三年冬十二月（八三八—九）を以て、滅を奉國寺禪院に示し、是の月を以て龍門山に遷葬す。報年六十三、僧夏

四十四。明年（八三九）、傳教主院上首弟子沙門清閑、門徒を糾め、財施を合せ、服勤の弟子志行等と襄事を營度み、兆を寶應寺の荷澤、祖師の塔の東若干歩に卜し、空りて焉に塔す。其の本を忘れざるを示すなり也。……（このあと宗實、以下十五人の弟子を列擧）

ここに見るとおり神照没後、清閑ら弟子たちは師の墓塔を荷澤神會の塔の横に營んだのであり、そこには銘に「伊の北西、洛の南東。法祖と法孫と、中に歸全す。舊塔は會公、新塔は照公。亦た世禮の如くに、本宗に祔る」と言うしており、神照を神會の正統の法孫として顯示し、先に見たこの派の系譜を既成事實として確定せんとする意圖がこめられていたのである。白居易はこの派の人々との長く親密な交際から、彼らのこの運動に協力する結果となつたものであらう。だが、この派じたいがすぐに絶えてしまったため、この法系の存在も早に忘却せられ、よつて以上のよくな浅からぬ因縁あるにもかかわらず、『祖堂集』にも『傳燈錄』にも、これらの事は些かもその痕跡をとどめずに終つたのであつた。

### 〔五〕佛光如滿

晩年、洛陽における禪者との交流で、最後を飾る位置にあるのが佛光如滿である。如滿も馬祖道一の法を嗣ぐ人であり、『傳燈錄』が白居易をこの人の法嗣として立傳していることは、初めに見たとおりである。

如滿について白居易は、「醉吟先生傳」のなかで次のように記している（開成三年・八三八）。

家は貧しと雖も、寒餒うるに至らず、年は老いたりと雖も、未だ耄には及ばず。性は酒を嗜み、琴に耽り、詩に淫す。凡そ酒徒、琴侶、詩客、多く之と遊ぶ。遊ぶの外、心を釋氏に棲わせ、通じて小中大乗の法を學ぶ。嵩山の僧如滿とは空門

の友爲り、平泉の客章楚とは山水の友爲り。彭城の劉夢得とは詩の友爲り、安定の皇甫朗之とは酒の友爲り。一たび相見ゆる毎に、欣然として歸るを忘る。〔卷七十・頁三七八二〕

自からを戲畫化しつつ、高踏を誇り、韜晦を氣取る、という趣き無きにもあらずで、一字一句を額面どおりに受けとることもないのであるが、白居易の禪僧との交流がいかなる精神生活の一部であったのか、少くともその一面を知る材料とはなるであろう。如滿についてはこの外、會昌元年（八四二）の「山下留別佛光和尙」詩に、次のように唱われている。

師を勞わし我を送りて山を下り行く　此の別れ何人か此の情を識らん

我は已に七旬　師は九十　當に知るべし後會は他生に在りと　〔卷三十五・頁二四三三〕

七十になる白居易を、九十になる老僧如滿が、わざわざ山のふもとまで見送ってくれる。一回ごとが正に一期一會と想われるような、深い愛惜の心をたたえた往來だったのである。この翌年、白居易は如滿のもとに畫工を遣わしてその「眞」（肖像畫）を作成させ、自から「佛光和尙眞贊」を撰している。

會昌二年春、香山寺居士白樂天、續に命じて以て和尙の眞を寫さしめ而して之に贊す。和尙は姓陸氏、如滿と號し、佛光寺の東、芙蓉山の蘭若に居す、因りて號せり焉。

我れ工人に命じ　師の與に眞を寫さしむ

師は年幾何ぞ　九十一春

會昌壬戌に　我が師は尙お存す

福智と壽臘と　天下に一人たり



靈芝には根無く　寒竹には筠有り

溫然たる言語　巖然たる風神

師の身は是れ假かりにして　師の心は是れ眞

但ただ師の心をこそ學べ　師の身を觀る莫れ　〔卷七十一・頁三八一四〕

如滿の没年は知られないが、こののち數年を出でずして遷化したはずであり、白居易自身、最期に當つて次のように「遺命」したという。

下邳に歸らず、香山の如滿師の塔の側に葬る可べし。

家人はその命に従つて埋葬したと、『舊唐書』本傳は記している（『箋校』頁三九六三）。先の詩に見たように、來世での再會（後會は他生に在り）を念じてのことだったのであるうか。

さて、最晩年のかくも深き情誼を見れば、『傳燈錄』が白居易を如滿の法嗣として立傳するのも、それなりにもつともな事と首肯される。しかし、にもかかわらず、遺された作品から見ると、白居易が如滿を馬祖下の禪者として認識していた模様はうかがわれないし、用語や着想のうちに特に禪宗の影響と感ぜられる要素もまったく無い。また『傳燈錄』の白居易章じたい、法嗣と標しながら、如滿との問答の一句を留めるわけでもなく、同卷六の如滿傳も、順宗との對話を録するのみで、白居易については一字として及ぶ所が無いのである。如滿との交誼は、その情の深切さは疑うべくもないにせよ、それは特に禪者との交流と意識されるようなものではなかつたのではなからうか。

むすび

以上見てきたように、白居易は同時代の禪宗諸派の僧人と廣泛に接觸しているが、實際のところ、禪宗の思想や風氣から直接の影響を受けたと認められる點は見出し難い。そして、白居易自身の作品に記されているそのような禪僧との交渉と禪宗史書の記載との間にはきわめて大きな徑庭があり、さらに禪宗史書のうちでも、『祖堂集』と『傳燈錄』とは、その扱いが相當に異っているのである。

そもそも『傳燈錄』一書において、白居易は專傳を設けられているだけでなく、「與濟法師書」「傳法堂碑」「八漸偈」等の作品をも充分の紙幅を割いて收載されており、その所遇は相當に手厚いと言つてよい。だが、そのように高い地位を與えられる一方で、『祖堂集』にあつた鳥窠和尚や歸宗智常との問答は殆んどすべて姿を消し、唯一『傳燈錄』鳥窠章に引きつがれた「諸惡莫作」の問答も、分量的には増廣されながら、其の實もとの禪問答の意味あいを失つて、却つて常識的・通俗的な教訓譚に後退しているように感ぜられる（松原「説話考」参照）。言い換えれば、『祖堂集』における白居易像は、假托の禪問答によつて造形された、禪宗内部の素人禪者としての形象であり、かたや『傳燈錄』が提示するのは、『白氏文集』をもとに構成せられた、禪宗外部の一流の士人・文人としての白居易像なのである。その扱いは鄭重だが、禪的内容はきわめて希薄になつていゝと言わざるを得ない。もし、この印象が當たつていゝるとすれば、その相違は何に由來するのであろうか。それは『祖堂集』と『傳燈錄』の書物としての性格の違い（『傳燈錄』が楊億の刊削を経て上進され、眞宗の敕によつて入藏された、いわば宋代士大夫社會公認の書物であつたことを想起されたい）とか、或いは宋代における宗門と士人層の關係の變化（宋代の禪院は官寺として國家の官僚機構のうちに組

みこまれていた」といったことに求められるかも知れない。そして、そうしたなかで、宋代の士大夫達が白居易の参禪をどのように評價し、そこにどのような理想を投影しようとしていたか、ということもたいへん興味ある問題となるであろう。蘇轍の「書白樂天集後二首」の次の一節は、その意味できわめて示唆的であるように思われるのである。

樂天、少年にして佛書を讀み、禪定を習するを知り、既に世に涉りて憂患を履みては、胸中了然として、諸幻の空なるを照る也。故に其の朝に還りて從官と爲るや、小や合あわざれば、即ち捨て去りて、東洛に分司し、優游として老を終う。蓋し唐世の士大夫、達せる者、樂天の如きは寡まならん矣。〔樂城後集〕卷二十一<sup>(31)</sup>

〔注〕

(1) 禪文化研究所影宋本、頁一六〇下。入矢義高監修・景德傳燈錄研究會編『景德傳燈錄』第四冊(禪文化研究所一九九七年・頁二二七)に訓注あり。なお、以下、引用文中、( ) 内は原典の注、( ) 内は引用者による補記である。

(2) 以下、白居易の作品の引用はすべて朱金城『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)に依り、その巻數と頁數を記す。作品の繫年も同書に依る。

(3) 以下、白居易の傳記および禪僧との關係については、下記の諸研究に多くを負う。孫昌武「白居易と佛教・禪と淨土」(副島一郎譯／白居易研究講座第一卷『白居易の文學と人生』) 勉誠社一九九三年、同『禪思與詩情』第六章・白居易與禪(中華書局一九九七年)、謝思煒『禪宗與中國文學』第三章・白居易與通俗詩派(中國社會科學出版社一九九三年)、同『白居易集綜論』下篇・白居易的佛教信仰(同一九九七年)。なお最後の『綜論』については下定雅弘「書評」を参照のこと(『中國文學報』第五十八冊・一九九九年)。

- (4) 『楞伽』『思益』二經を竝舉した事例については、葛兆光『中國禪思想史——從六世紀到九世紀——』第三章・北宗禪再認識、頁二二三を参照（北京大學出版社一九九五年）。また「北宗」禪一般については、胡適『楞伽宗考』（柳田聖山主編『胡適禪學案』中文出版社一九七五年、姜義華主編『胡適學術文集・中國佛學史』中華書局一九九七年、等に再録）、柳田『北宗禪の思想』（一九七四年）／『禪佛教の研究』柳田聖山集第一卷・法藏館一九九九年）を、「五方便」については伊吹敦『大乘五方便』の諸本について——文獻の變遷に見る北宗思想の展開——（『南都佛教』第六十五號・一九九一年）を参照。
- (5) 「大照禪師塔銘」は『李北海全書』卷九・「全唐文」卷二六二に收め、滋賀高義編『唐代釋教文選譯注』にその訓注がある（朋友書店一九九八年）。なお普寂については、小川『初期禪宗形成史の一側面——普寂と〈嵩山法門〉——』を参照されたい（駒澤大學佛教學部論集』第二十號・一九八九年）。
- (6) 法凝を「北宗」系と看ることについては、すでに謝『綜論』頁二五二以下に詳考がある。
- (7) 『鈴木大拙全集』第二卷・頁三〇四（岩波書店一九六八年）
- (8) 前注（4）、柳田『北宗禪の思想』頁三三二。
- (9) 謝『綜論』は、同寺に律や密教の根強い傳統のあったことを指摘する（頁二五四）。
- (10) 謝『禪宗與中國文學』頁九十四に詳しい。
- (11) 「心地法門」については、柳田『語録の歴史』32心地法門の世界、参照（『東方學報』京都・第五十七冊・一九八五年）。また、同『初期禪宗史書の研究』頁四一七⑩に次のように見える。「心地の語は、古く『楞伽經』第一、『梵網經』上などにより、敦煌本『六祖壇經』の六祖說法や、東土五祖の傳法偈に強調されたもの。馬祖の主張がそれらに負うことは明かであり、後に黃檗や臨濟が更に繼承發展せしめるのであるが、元和六年（八一）譯出とされる『大乘本生心地觀經』の心地の説は、寧ろそうした時代思潮を反影したものである」（一九六七年／柳田聖山集第六卷・二〇〇〇年）。『心地觀

經」は憲宗の命によつて漢譯されたことされるもので、白居易もそれに因んだ「答孟簡蕭俛等賀御製新譯大乘本生心地觀經序狀」で「昨まう披尋するに因りて、深く眞諦を得、本生不滅の義を悟り、心地無相の宗を證す」と述べている（卷五十六・頁三二五四）。なお『六祖壇經』に關しては後注（29）参照。

(12) 胡適「跋裴休的唐故圭峯定慧禪師傳法碑」（『禪學案』『學術文集』他）参照。石井修道・小川隆「禪源諸詮集都序」の譯注研究（二）に小川による譯注があり、この問題についてはその頁三十二―三十四を参照されたい（『駒澤大學佛教學部研究紀要』第五十二號・一九九四年）。なお該碑の撰述年を元和八年とするのも同論文の考證による。また柳田「語錄の歴史」34曹溪をつぐ人々、を併せ看よ。

(13) この碑については、胡適「白居易時代的禪宗世系」がある。（『禪學案』『學術文集』）。

(14) 小川「神會没後の南北兩宗」（『宗學研究』第三十三號・一九九一年）。

(15) 注（1）訓注本第三冊・頁七十二參照（一九九三年）。

(16) 謝「禪宗與中國文學」頁九十四、および下定雅弘「白氏文集を讀む」後編、第四章・詩における老莊と佛教、第五章・文における老莊と佛教、參照（勉誠社一九九六年）。後者はその頁五四二以下に多くの例を挙げ、次頁で次のように概括する。「これらを見れば、第一に、「楞伽經」「禪定」「禪門の非想定」「無生三昧」の語に見えるように、佛教といつても、主に禪に心のコントロールについての期待をかけていたことがわかる。第二に、佛教への關心は、貞元年間にすでに芽生えているが、これが本格化するのは、江州への左降の時からである。しかし、ほとんどは、煩惱から解脱する道は佛教（禪）しかないというレベルにとどまっている」。

(17) 下定前掲書、前編、第五章・白居易と江州——廬山への愛と別れ——、參照。

(18) 謝「綜集」頁二七三以下、參照。

(19) この時期（元和十二年）、白居易は江州興果寺の律師、神湊の爲に塔銘（『唐江州興果寺律大德湊公塔碣銘』／卷四十

一・頁二七〇二)を撰しており、そのなかに「南嶽の希操大師に具戒し、鍾陵の大寂大師に參禪す」と見える。大寂大師は馬祖のことで、當地におけるその影響力がうかがわれる。孫『禪詩與詩情』頁一八六參照。

(20) 詳しくは、志村良治「馬祖と『楞伽經』」參照(一九八一年)、『中國詩論集』志村良治博士著作集Ⅰ、汲古書院一九八六年)。

(21) 前注(16)參照。また下定同書頁五四五は、白居易の『長慶集』の時代、すなわち長慶四年(八二四)以前の佛教理解について、「その教義の具體的な内容に立ち入ることは少なく、ほとんど煩惱の藥としての位置にとどまっている」とも言う。

(22) 達摩に歸せられる『二入四行論』にも、早に顯禪師の次の語が見える。「一切の大乗は是れ病いに對する語なり。若し能く即の心に病い起らざる時、何ぞ病いに對する藥を須いん」(柳田『達摩の語録』第六十六段/筑摩書房・禪の語録一、一九六九年・頁二三三)。

(23) 「泥鍔」は恐らく「泥鏝」の誤り。「爾雅」釋宮「鏝謂之朽」の「釋文」に、「李(李巡)云：泥鏝、一名朽、塗工之作具」と見える。なお以下、「泥鏝」「泥板」「泥挑」の譯語は現行の工具名をあてた。土田幸一『壁』(ものと人間の文化史四十五・法政大學出版局一九八一年)の第十章「工具について」に、左官道具の歴史についての懇切な解説がある。そこに掲げられた新疆ウイグル自治区博物館蔵の南北朝時代の木鏝の寫眞から、歸宗の壁塗りの様子が現代のものとは大差なかつたであらうことが想像される。

(24) 謝『綜論』頁二七三はこの句を「莫是俊機?」白侍郎以不對云」と斷句し、「以不」に「二字疑有誤」と注するが、「莫是……以不?」は一句で「……ではあるまいか」の意。太田辰夫「祖堂集語法概説」頁一九五參照(『中國語史通考』白帝社一九八八年)。

(25) 柳田『語録の歴史』注五一三は、これを瀉山と李軍容の問答(『祖堂集』卷七・巖頭章)の改變と疑い、原文の對照を掲

げている（頁六三〇上）。

(26) 劉禹錫「送宗密上人歸南山草堂寺因詣河南尹白侍郎」詩も同時の作ではなからうか（瞿蛻園「劉禹錫箋證」卷二十九はこれを大和五年に繫けているが）。

(27) 前注（12）の胡適論文参照。

(28) 以下、小川「宗密傳法世系再考」による（『禪文化研究所紀要』第二十四號——柳田聖山教授喜壽記念論集——一九九八年）。

(29) 佛教を大小二乗に分つ説に對して、大乘・中乘・三乘という三分説は比較的すくないが、例えば敦煌本「六祖壇經」には智常との問答としてそれが見える（鄧文寬・榮新江「敦煌本禪籍錄校」頁三七八／江蘇古籍出版社・敦煌文獻分類錄校叢刊一九九八年）。ちなみに長慶四年（八二四）の「味道」詩に次のように見え、晚くともこの頃までに白居易が「壇經」に接する機會のあつたことが判る（卷二十三・頁一五七七）。

叩齒して晨起あきくれば秋院は靜かにして　香を焚たきて宴坐すれば晚窗は深し

七篇の「眞誥」仙事を論じ　一卷の「壇經」佛心を説く

此の日盡ことごとく知る前境まへの妄まがにして　多生たせいに會て外塵がいじんに侵かされしことを

自みづから習性の猶なほお殘處ざんじょせるを嫌い　閑詩を詠むを愛し琴を聽くを好む

(30) 前注に引く「味道」詩にも道家と禪定、詩と琴の愛好の竝存・調和が見てとれよう。

(31) 陳宏天・高秀芳「蘇轍集」頁一一一四（中華書局・中國古典文學基本叢書一九九〇年）。孫「禪思與詩情」頁一九〇参照。  
なお、「舊唐書」と「新唐書」の各本傳が、かたや「獨善」の、かたや「兼濟」の、という對照的な白居易像を描き出していることをここに併せ考えてみたい。下定前掲書、終章・白居易の一生をどう見るか？——新舊兩唐書の二つの白居易像をめぐって——、参照。

補記 (一)

第一回報告「『祖堂集』牛頭法融章疏證」の附論のうち、頁七十七・後より四行目「この扱いは」から、頁七十八・前より三行目「……十二参照。」までの部分は、南陽慧忠と牛頭慧忠とを取り違えた誤記であつた。この部分を削除のうえ参照されたい。

補記 (二)

初校返却後、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——」を参看しえた（『白居易研究年報』創刊號・勉誠出版二〇〇〇年）。その頁二〇七下々に白居易の佛教理解に關する綿密な分析があり、多くの啓發を與えられた。また同頁二〇九下に引かれる「有感」詩三首之三（『箋校』卷二十一・頁一四四〇）には懶瓚『樂道歌』の顯著な影響が認められるが、『樂道歌』は馬祖禪の宗風を唱つたものと考えられる作品で、この詩は白居易と禪宗の關係を論ずる上でも重要な意味をもつものと思われる。『樂道歌』については、『祖堂集』研究會の次回報告「懶瓚和尚『樂道歌』攷」（本『紀要』第一四一冊・印刷中）を参照されたい。