

『狂雲集』臨濟四料簡試釈

Didier DAVIN

1 はじめに

一休宗純（1394–1481）が著した多面的な作品である『狂雲集』は、文学作品でありながら、独特の思想を表している漢詩集でもあるために、解釈学的な問題に立ち向かわなければならないテキストである。一休の一生の内に書かれた千首近くの多彩な詩・頌偈・賛を検討するためには、一休の特徴を忘れずに一首一首を細かく分析する以外に道はない。しかし、可能な方法はたくさんある。一休の思想を研究する場合、その方法の一つとして、明白に思想を扱っている詩を把握できれば、信頼の出来る研究の基盤を打ち建てる事が出来ると思われる。

ここでいう思想は文学に対立するが、具体的な意味を持っている、つまり禅と詩の事である。一休は狭義でいう五山文化人ではなかったが、室町時代の臨濟宗の僧として、作詩を非常に重視していたのはいうまでもない。僧侶の教育に必要な練習から禅の重要な修行に至るまで、五山文学の歴史上、作詩に対する見解は変化しているが、一休の時代には「禅詩一致」という立場であって、『狂雲集』はその完璧な例証と言える。思想的な偈頌と文学的な詩を区別することは出来ないが、題や内容から思想的な意図の明らかな偈が幾つかある。例えば、以下に検討する四首の題は「臨濟四料簡」で、四つの偈は『臨濟録』に示されるそれぞれの事態に対応する。

『狂雲集』の註釈は少なくないが、今までの解釈に基づいて更に新しい典拠を発見したのは柳田聖山と平野宗浄の研究である。本稿は彼らの成果を参考にすが、いずれも決して充分なものとは言えない。

本稿では、「臨濟四料簡」と題する一休の偈の典拠を新たに想定することによって、一休の禅思想の一端を考察したいと考える。同時に、『狂雲集』研究の適切な方法論の実験でもある。

2 四料簡とは

臨濟四料簡（「四料揀」とも書く）は『臨濟録』の晩参にある。

師晩参示衆云、有時奪人不奪境、有時奪境不奪人、有時人境俱奪、有時人境俱不奪、時有時問、如何是奪人不奪境。師云、煦日發生鋪地錦、瓔孩垂髮白如絲。僧云、如何是奪境不奪人。師云、王令已行天下遍、將軍塞外絕煙塵。僧云、如何是人境兩俱奪。師云、并汾絕信獨處一方。僧云、如何是人境俱不奪。師云、王登寶殿野老謳歌。¹

その成因は『人天眼目』に見られる。

師初至河北住院。見普化克符二上座。乃謂曰。我欲於此建立黃蘗宗旨。汝可成禰我。二人珍重下去。三日後。普化卻上來問云。和尚三日前說甚麼。師便打。三日後。克符

¹ 『臨濟録』、大正新修大藏經 47, 497a

上來問。和尚昨日打普化作甚麼。師亦打。至晚小參云。我有時奪人不奪境。有時奪境不奪人。有時人境俱奪。有時人境俱不奪。²

現在の解釈では³、「人」は主観、「境」は客観、そして「奪」は否定する事を意味するとされている。四つの立場はインド論理の四句 (catuṣ-koṭika) に由来するとポール・ドミエヴィルは指摘する⁴。「料簡」という語句は孫弟子の南院による表現で『風穴禪師語録』に初めて見られる。

汝道四種料簡語。料簡何法。對曰。凡語不滯凡情。即墮聖解。學者大病。先聖哀之。為施方便。如楔出楔。云如何是奪人不奪境。曰新出紅逕金彈子。筵破闍黎鐵面門。又問。如何是奪境不奪人。曰芻草乍分頭腦裂。亂雲初綻影猶存。又問。如何是人境俱奪。曰躡足進前須急急。促鞭當鞅莫遲遲。又問。如何是人境俱不奪。曰常憶江南三月裡。鷓鴣啼處百花香。⁵

四料簡の全般的な意味については、柳田聖山は「人と境とは、一切の存在を主観と客観との二方面に分ち、前者を人、後者を境と呼んだもので、前記の『風穴語録』の説明に従えば、客観に執するのが凡情、主観に著するのが聖解であって、この凡情と聖解の両辺を離れて、真の修行に到達すべきことを教えたものと解せられる。⁶」と解釈する。そして、黄檗の『伝心法要』にそのような思考が既に見られるとさらに指摘する。

凡夫取境。道人取心。心境雙忘乃是真法。忘境猶易忘心至難。人不敢忘心。恐落空無撈摸處。不知空本無空。唯一真法界耳。⁷

入矢義高による『臨濟録』の訳注には全体的な意味の解説はない。そして、『禅学大辞典』には：

四料揀の一、二が下根、三が中根、四が上根と、三種の根器に対する接得の手段を示したものとされ、また修行者進趣向上の次第を示したものとともされるが、その真の狙いは、この四種の標準を使い得る自由無礙な境地に修行者を導くにあつて、それぞれ異なるこの四立場が臨濟においてはそれが「有時」として一境涯であり、そのいずれの立場にもとらわれない、自由無礙な臨濟の面目を示している。⁸

現状では四料簡の意味についての合意は欠如している。では、一休の時代にはどのような風に理解されていたのだろうか。無著道忠 (1653-1744) の『臨濟慧照禪師語録疏澹』を見ると中世から江戸時代にかけての解釈に『人天眼目』が大きな影響を及ぼしていたことが明らかになる。『人天眼目』には、臨濟の対話者であった克符の頌を始めに、四料簡を題し

² 『人天眼目』、大正 48, 300b

³ 「人」と「境」の意味については、調べた注釈者は全員同じように解説している。本論は古田紹欽の『臨濟録の思想』(春秋社、1956)、柳田聖山の『臨濟録』(仏典講座 30, 大蔵出版、1972)、入矢義高の『臨濟録』(岩波文庫、1989)、『禅学大辞典』(禅学大辞典編纂所、大修館、1985)、織田得能の『織田仏教大辞典』(大蔵出版、1954)、中村元の『仏教語大辞典』(東京書籍、1981)、Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-Tsi* (Fayard, 1972)、を参考した。

⁴ *Entretiens de Lin-Tsi*, 同上, p.52

⁵ 大日本統藏経, 卷 118, 241b

⁶ 柳田聖山『臨濟録』, 同上, p.69

⁷ 『黄檗山断際禅師伝心法要』, 大正 48, 381a

⁸ 『禅学大辞典』, 同上, p.601

た頌が続々と載っており、割注の形で『大慧普説』の解説がある。興味深い事に、現在は「人」「境」を主観と客観に解釈しているが、無著は「凡情」と「聖解」と解説する。「人」は「浅い」、「分別」を意味するが、「境」は「深い」、「万法」を意味する⁹。

一休の偈を検討するならば、一休自身はどういう風に四料簡を把握していたのかを特定しなければならない。それに迫るために、禅僧が口頭で伝えた教えを書き留めた貴重な資料である「抄物」がある。例えば沢庵筆の臨濟録抄で『五逆人聞雷』と名づけられたものがある¹⁰。そこには一休の系列の禅僧が引用されている。しかし、抄物は語学の資料としてよく扱われているが、思想的なアプローチはあまりされていない¹¹。膨大な資料の解説、分類という基礎的な作業から内容の分析に至るまで筆者にとっては大きな壁であったので本稿では抄物を参照できなかったが、広義での五山禅の思想を理解するために大変貴重な史料であると言わざるを得ない。『五逆人聞雷』には：

南浦云、四料簡ハ殊勝サハ尤殊勝也。虽然至ニテ林才面前一則墮落之語也、サレトモ不參ニ四料簡一則禅僧トハ云ヘカラス、又大燈云、四料簡ハ殊勝サハ殊勝也。サレトモ至テハ下不レ用ニ人境一底之衲僧面前ニ上則林才少シ不足ニテカアランスラウトヲセラル。又花叟和上云、人境ヲ知タラハ人境ヲ用ヘシ、人境ヲ用得タラハ、人境ヲ捨ヘシ、人境ヲ捨時タハ、到處着カアルヘシ、私人境ヲ捨ルカ人境ヲ用ル也、此語聞ケリ于¹²

とあり、「四料簡」の重大さと、それを越える必要性を同時に訴えている。それは恐らく一休の四料簡の見方でもあったかもしれないが、根拠の浅い仮説である事を忘れずに慎重でなければならない。

3 偈の検討

3.1 奪人不奪境

臨濟四料簡

百丈滄山名未休

野狐身与水牯牛

前朝古寺無僧住

黄葉秋風共一楼¹³

ひやくじょう いざん きゅう
百丈 滄山名未だ 休 せず、

や こしん すいこぎゅう
野狐身と水牯牛と。

ぜんちょう こじ
前朝の古寺 僧の住する無し、

こうよう
黄葉秋風 共に一楼。¹⁴

百丈懐海(749 - 814)は馬祖道一の弟子で『百丈清規』の著者である。滄山靈祐(771 - 853)は百丈の弟子で、その弟子の仰山慧寂と共に滄仰宗の開祖である。「野狐身」の話は『四家語録』、『五灯会元』、『従容録』とここに挙げる『無門関』などに見られる。

百丈野狐。百丈和尚凡參次、有一老人、常隨衆聽法。衆人退、老人亦退。忽一日不退。

⁹ 『臨濟慧照禪師語録疏論』(無著道忠、『臨濟録抄書集成』, 中文出版社, 1980) p.1282

¹⁰ 松ヶ岡文庫所蔵の写本、岩波書店で1976年に写真版になった。「禪籍抄物集」、『五逆人聞雷』

¹¹ 禪籍の抄物については飯塚大展や柳田征司の研究を参照。

¹² 『五逆人聞雷』, 同上, p.110

¹³ 『狂雲集』13. 『狂雲集』の引用と番号は『大和文華』, 四一号, 伊藤敏子, 「考異狂雲集」に依る。

¹⁴ 本論では『狂雲集』の読み下しは『一休和尚全集』第一巻, 『狂雲集』上(平野宗浄訳注, 春秋社, 1997)に依る。(以下『一休和尚全集』)ここはp.17

師遂問、面前立者復是何人、老人云、諾、某甲非人也、於過去迦葉佛時、曾住此山、因學人間、大修行底人、還落因果也無、某甲對云、不落因果、五百生墮野狐身、今請和尚代一轉語、貴脫野狐、遂問、大修行底人、還落因果也無、師云、不昧因果、老人於言下大悟、¹⁵

「水牯牛」は『祖堂集』、『伝灯録』、『五家語録』、『汾陽語録』に載っている話である。『景德伝灯録』は以下のようなものである。

師上堂示衆云、老僧百年後向山下作一頭水牯牛、左脅書五字云瀉山僧某甲、此時喚作瀉山僧、又是水牯牛、喚作水牯牛、又云瀉山僧、喚作什麼即得、¹⁶

転句の「前朝」の出典について柳田聖山は洞山五位の頌にある以下の一句に拠るといふ¹⁷。

正中來、無中有路出塵埃、但能不觸當今諱、也勝前朝斷舌才、¹⁸

四料簡と洞山の五位（正中偏、偏中正、正中來、偏中至、兼中到）を比較出来ないことはないが、一休にそう言う意図があったという仮説を補強できる他の資料はない。四料簡と五位を対比するまでもなく、もっと納得のゆく出典がある。平野宗浄によれば、転句そのものは劉滄の「僧と旧を語る」にある「南朝古寺幾僧在¹⁹」の句を踏まえていると言う²⁰。この場合の「南朝」は、六朝の意味で、唐代から見ると「前朝」と同意である。しかし、柳田聖山の提示する資料は「前朝」しか対応しておらず、平野宗浄の提示する漢詩も「無僧住」を十分に説明するものとは言い難い。「前朝古寺無僧住」の典拠としては司空曙の「はい廢せるほうけいじ寶慶寺をふ經」にある「黃葉前朝寺、無僧寒殿開²¹」の二句こそ適切な出典だと見なすべきだろう。この場合の「前朝」は六朝時代か、則天武后時代（624 頃～705、在位 690～705）を指しているかは分からない。

「黃葉」が「秋風」とつらなる明らかな出典は見つからなかったが、「黃葉」は司空曙の句にもとづくことは充分考えられる。

「共一樓」について、柳田氏は（平野は柳田に拠っている）李商隱の「そうへき僧壁に題す」にある「三生同聽一樓鐘²²」という句に拠ると言う。

この漢詩を踏まえたとなると、「黃葉秋風共一樓」は、秋の景色に一所の鐘樓を点出する句だということになる。しかし、「共一樓」の典拠としては、やはり『三体詩』にある雍陶の「宿嘉陵駅」の「月色江声共一樓²³」という句がより適切だと思われる。

この場合の一樓は、無人の寺院と関係はないものの、故郷の夢を見たいのに眠れない官吏の目に映る景色の中にあり、寂しさに満ちている。一休に強い影響を与えた『三体詩』

¹⁵ 『無門関』、大正 48、293a

¹⁶ 『景德伝灯録』 9、大正 51、265c

¹⁷ 『一休・良寛』（柳田聖山訳、大乘仏典、中央公論社、1987）p.439（以下は『大乘仏典』）

¹⁸ 『人天眼目』 3、大正 48、314c

¹⁹ 『三体詩』（村上哲見註釈、中国古典選、朝日新聞社、1966、上）p.338 による。

²⁰ 『一休和尚全集』、p.18

²¹ 『三体詩』、同上、下、p.10

²² 『李商隱』（高橋和巳註釈、中国詩人選集 15、岩波書店、1958）pp.118-119

²³ 『三体詩』、同上、p.111

に載っている事と、対応するのは「一樓」だけではなくて「共一樓」であることから、この雍陶の詩が一体の出典であると想定できるだろう。

「野狐身」と「水牯牛」の話の共通点は、まず動物の転生である。百丈の教えを聴きに来る狐と百年後の水牯牛になる滄山。ここでいう「人」とは二つの話のそれぞれの主人公だと思われる。人間から動物への転落は「奪」を表している。しかし、その人間は、つまり野狐に生まれ変わって百丈の教えを聞きに来る五百生前の人と、百年後水牯牛になる滄山は、悟りを開いた人である²⁴。

転句にある「無僧住」とは、もう僧でもない野狐と水牯牛になった滄山の事でもありと考えられる²⁵。そして、雍陶の「宿嘉陵駅」からの「共一樓」は、無人の景色である「境」を嘆いている。一体の「不奪境」は「境」の肯定であるが、悲しい風景で示すことからその「境」である「寺」に批判的なニュアンスをこめていると考えられる。

以上の検討をより所にしてこの偈を次のように訳す事が出来る：

百丈の名も、滄山の名も、未だに生き続けている、
 「野狐身」と「水牯牛」の公案に、
 荒涼とした古い寺に僧は一人も住んでいない。
 ただ黄葉に吹く秋風と共に、一件の樓台しか残っていない。

3.2 奪境不奪人

臨濟児孫誰的伝	臨濟の児孫 <small>しそん</small> 誰かの伝 <small>てきでん</small> なる、
宗風滅却瞎駟辺	宗風 <small>めつきやく</small> 滅却 <small>かつろ</small> 瞎駟 <small>へん</small> 辺、
芒鞋竹杖風流友	芒鞋 <small>ぼうあいちくじょう</small> 竹杖 風流友、
曲椽木床名利禪	曲椽 <small>きよくろくもくしょう</small> 木床 <small>みょうり</small> 名利の禪。 ²⁶

起句の意味は問題ないだろうが、出典を確定するのは難しい。「臨濟児孫」は一つの熟語として、中国の禅籍や五山文学などにはよく出ている。しかも「臨濟」と「児孫」を別々な言葉であるとする、頻度は非常に高くなる。

「的伝」は調べた限りでは中国の出典はなかったが、日本の抄物や五山文学にはよく見られる。しかし、確定的な所は見つからなかった。承句にある「宗風」は『臨濟録』上堂に見える。

僧問、如何是佛法大意。師便喝。僧禮拜。師云、這箇師僧、却堪持論。問、師唱誰家曲、宗風嗣阿誰。師云、我在黃檗處、三度發問、三度被打。僧擬議。師便喝、隨後打云、不可向虛空裏釘櫬去也。²⁷

²⁴ 滄山は無論悟りを開いた人である。そして、質問に答え間違った「百丈野狐」の主人公は弟子に答える立場にいる所から悟った人である事を推定できる。未完成な悟り（恐らく小乗を意味する）であるが、無著道忠の対立でいう「聖解」「万法」の側に立つ。

²⁵ 蔭木英雄は、「古寺残僧忘是非」（『狂雲集』789）という句を註釈する所に、「前朝」は一体が南朝藤原出身の母と関連してないかと自問する（『中世風狂の詩・一体『狂雲集』精説抄』（蔭木英雄、思文閣出版、1991）p.14）。しかし、ここで検討している詩にはそういう解釈はし難い。

²⁶ 『一休和尚全集』、同上、p.18

²⁷ 『臨濟録』、大正47、496b

しかし、承句の出典は、「滅却」と「瞎駙辺」で分かる『臨濟録』行録にある臨濟の最後の言葉として伝えられている挿話である。

師臨遷化時、據坐云、吾滅後、不得滅却吾正法眼藏、三聖出云、爭敢滅却和尚正法眼藏。師云、已後有人問爾、向他道什麼、三聖便喝。師云、誰知吾正法眼藏、向這瞎駙邊滅却。言訖、端然示寂。²⁸

「瞎駙」は伝統的にほめ言葉として解釈されているが、一休にとっては自分の号にする程大切であった表現である。『一休和尚年譜』には以下の一節がある。

九年丁巳、師四十四歳、師暫寓源宰相館土御門殿、一日、心地不快、竊意謂、今仏法混乱、無具大眼目者、龍蛇不辨、邪正駁雜、纔持一紙券則皆曰、吾嗣某法、浩々如麻、鷹徒之覆轍、其可不戒哉、即命相公、開故篋把通代券來、段々花撃一炬燼之、其券契曰、純感悟徹後与一紙法語、道是甚麼繫驢轂、扠袖去、可謂瞎駙辺滅類也、臨濟正法若墮地、汝出世來扶起此、汝是我一子也、念之思之、応永廿七年五月日、華叟下有花字、²⁹

『年譜』は一休寂後に書かれたので、当然『狂雲集』にある詩の解釈の参考にはできないが、印可状にあったと言われている「可謂瞎駙辺滅類也」は見逃せない所である。この印可状は現存していない。しかし、『年譜』は師匠が華叟から本当に印可状を貰ったと主張したかった弟子³⁰によって書かれているので、慎重に考えなければならない。この段階で断言出来る事ではないが、『年譜』にある印可状の内容を正しいと仮定すれば、起・承句は大徳寺派の継承の事を表している可能性が充分にある。その上、享徳元年（1452年）に一休は瞎駙庵に移る。この庵は陶山氏に庇護されていた。この人物については詳しい事は分かっていないが、『狂雲集』には次の偈が見られる：

大人消息有誰通	<small>だいじん しょうそく たれ つう</small> 大人の 消息、誰有ってか通ぜん、
不墮靈山記茆中	<small>りょうぜん きべつ</small> 靈山 記茆の中に墮ちず、
臨濟宗風掃地滅	臨濟の宗風 地を掃って滅す、
紅塵紫陌鬧忽々 ³¹	<small>こうじん しはく にようそう</small> 紅塵紫陌 鬧忽々。 ³²

大機居士は恐らく陶山氏の号で、この偈は瞎駙庵に移った時の作品と考えられている。ここではこの偈を検討しないが、転句を無視出来ない。勿論「瞎駙」といえば『臨濟録』の事を参照すべきであるから、既視感があっても驚く事ではない。しかし、「宗風」は『臨濟録』にあるといっても、「瞎駙」と別な所にあつて、直接関係しないが、転句の「臨濟宗風掃地滅」と『年譜』の「臨濟正法若墮地、汝出世來扶起此」が対応するのは明白である。「瞎駙」は一休の号であるが、勝手な自称というより、華叟に託された任務の象徴ではないか。『狂雲集』にはここに挙げた偈頌以外、「瞎駙」は六ヶ所にある³³が、その六首全て

²⁸ 『臨濟録』、大正 47、506c

²⁹ 『一休和尚年譜』（今泉淑夫校注、平凡社、東洋文庫、東京、1998）p.283

³⁰ 『一休和尚年譜』の著者は不明である。

³¹ 『狂雲集』116

³² 『一休和尚全集』、同上、p.156

³³ 『狂雲集』58、429、501、537、592、712

は継承をテーマにしている。

転句と結句は明白な対句である。「芒鞋竹杖」と「曲椽木床」との対立は『狂雲集』の「簞笠（庵号）」にも見られる。

樵客漁人受用全	しょうかくぎょじん	じゅうまった	受用全し、
何須曲椽木床禪	もち	きよくろくもくしょう	曲椽木床の禪、
芒鞋竹杖三千界	ぼうあいちくじょう	さんぜんかい	芒鞋竹杖三千界
水宿風滄二十年 ³⁴	すいしゆくふうそん		水宿風滄二十年。 ³⁵

「芒鞋竹杖」は貧乏な放浪生活の意味であるが、けっして気まぐれで価値のない生き方の意味ではない。「三千界」は「三千大千世界」の略で、仏教の全宇宙を意味する。結句は大燈国師が大悟した後、師匠の大応の指示に従って二十年間隠退した事を指している。この偈では全世界と結合され、今検討している偈では、「風流」と結びつけられる「芒鞋竹杖」は、高く評価すべき生き方の象徴である。

「風流」は『狂雲集』に頻繁に現れる言葉で³⁶、その意味を理解するのは厄介な問題である。岡松和夫は脱俗的と愛俗的な意味を識別して、「愛欲」、「榮華」、「みやび」、「詩文」などと訳せると論じている³⁷。ここは「名利」と対句になっており、しかも「芒鞋竹杖」と並べられているので、脱俗的な意味を表していると言えるだろう。

「曲椽」も「木床」も説法と法要の時に用いる椅子のことである。『雲門録』に「諸方老秃奴。曲木禪床上坐地。求名求利。³⁸」という一節があって、又『法演禪師語録』に「二十五年坐這曲木頭上。舉古舉今則不無。祇是未曾道著第一句。³⁹」がある。ここで「曲椽」と「木床」が寺院での外面的な出世を象徴しているという事は明らかである。

この偈を見ると一休の「境」は臨濟宗の事であると充分考えられる。「瞎駟」が一休の事であるのはほぼ確かである。従って、「臨濟児孫」と「的伝」は日本の状況を述べていると思われる。つまりこの偈は、臨濟の正統禪は一休という人かまたは、その人が住んでいる瞎駟庵にあるということの意味するのである。

そしてこの偈は、一般的な禪の事よりも一休が分析した当時の日本の臨濟禪の状態を示す。「芒鞋竹杖風流友」は勿論一休自身のこと、「曲椽木床名利禪」は五山や兄弟子の養叟が象徴する墮落した臨濟禪の事であろう。

臨濟宗には誰が正伝を伝えるのか、
 正教は私の所で滅びたのだ。
 さまようのは風流な人生である、

³⁴ 『狂雲集』117

³⁵ 『一休和尚全集』、同上、p.158

³⁶ 『狂雲集』のそれぞれの写本に載っている詩は随分異なるので正確な数は挙げられない。ただ、伊藤敏子の「考異狂雲集」に基づいて、私の計算に間違いがない限りには出現頻度は152である。市川白弦は「一休「風狂」の側面観」、『印度学仏教学研究』37、p.59に同じ数を挙げる。

³⁷ 「一休「風流」の意味するもの」、『一休・蓮如』（日本名僧論集10、吉川弘文館、東京、1983）pp.186-201

³⁸ 『雲門録』、大正47、553a

³⁹ 『法演禪師語録』、大正47、660a

お寺で偉くなるのは名利を目指している禪に過ぎない。

3.3 人境俱奪

雉翳亀焦身迍遭	<small>ちえい きしやう</small> 雉翳亀焦 身 <small>ちゆんてん</small> 迍遭
并汾絶信話頭円	<small>へいぶん</small> 并汾信を絶して <small>わとう まど</small> 話頭円かなり。
夜来減却詩人興	<small>やらい げんぎやく</small> 夜来減却す <small>きまう</small> 詩人の興
桂折秋風白露前	<small>かつら</small> 桂は折る秋風 白露の前。 ⁴⁰

「雉翳」の出典については、柳田聖山が『文選』にある潘安仁の「射雉賦」を挙げている。そこには「雉翳」という熟語はないが「雉」と「翳」が見られる。柳田によると「翳」は「媒雉を使って獲る⁴¹」であるので、「おとりの雉」と訳す。しかし、その賦の「翳」は「罟の意味に成らないのはほぼ確かである。冒頭の李善注にある：「翳者、所隠以射者也。⁴²」という所だけで確信できる。「翳」は「射雉賦」では、待ち伏せするため道具のことである。平野宗浄は「孫権がよく雉を射たが潘濬に諫められ、雉の影を見て雉を射るのをやめた故事か。⁴³」と註釈する。それは恐らく『三国志』の呉書江表伝にある：

権数射雉，濬諫権，権曰：“相与别后，時時翳出耳，不復如往日之時也。”濬曰：“天下未定，万機務多，射雉非急，弦絶括破，皆能為害，乞特為臣故息置之。”濬出，見雉翳故在，乃手自撤壞之。権由是自絶，不復射雉。⁴⁴

しかし、『藝文類聚』にある⁴⁵引用でも「雉翳」は狩りで待ち伏せするための道具である。「見」の主語は諫められた孫権ではなくて、怒っていて、狩りの用具である「雉翳」を壊す潘濬である。

「亀焦」は「亀がこげる。兆の出来ないこと。」という意味である。『春秋左氏伝』には二箇所に見られる。定公九年の秋には次の文章がある。

晉車千乘。在中牟。衛侯將如五氏。卜過之。龜焦。衛侯曰。可也。衛車當其半。寡人當其半。敵矣。⁴⁶

同じ『春秋左氏伝』の哀公二年の秋⁴⁷と宋書の符瑞志上⁴⁸にもこの単語が見られる。

「迍遭」は「ゆきなやんで進まぬさま」という意味であって、柳田聖山が指摘するように、『易』にもとづく⁴⁹。第三卦である屯(☶☵)，六二には「六二。屯如遭如。乘馬班如。

⁴⁰ 『一休和尚全集』，p.20

⁴¹ 『大乘仏典』，p.439

⁴² 『文選』(足利学校遺跡図書館後援会刊，1974) p.586

⁴³ 『一休和尚全集』，p.20

⁴⁴ 『三国志』(古典研究会，1975) p.933

⁴⁵ 「孫権数射雉。潘濬諫権。権曰。時時翳出耳。不復如往日之時也。濬曰。天下未定。万機務多。射雉非急。弦絶括破。皆能為害。濬乃手自撤壞雉翳。権由是遂絶不復射雉。」『藝文類聚』(上海古籍出版社，下) p.1571

⁴⁶ 本文と訳は『春秋左氏伝』(竹内照夫，全釈漢文大系，集英社，1975) p.505

⁴⁷ 『春秋左氏伝』，同上，p.544に「卜戰。龜焦。樂丁曰。詩曰。爰始爰謀。爰契我龜。謀協以故。兆詢可也。」

⁴⁸ 『宋書』(古典研究会，1978) p.457-458

⁴⁹ 『大乘仏典』p.439

匪寇婚媾⁵⁰」がある。

『狂雲集』には、虚堂和尚が一ヶ月間拘禁された事をテーマにする詩において囚人の不自由を表す。

停囚一月老虚堂	ひとや とど ひとつき ろう きどう 囚に停まること一月の老虚堂、
身上迍遭休断腸	じんじょう ちゆんてん や 身上の迍遭 断腸するを休めよ、
苦楽寒温箇時節	くらくかんおん こ じせつ 苦楽寒温 箇の時節、
黄花一朵識重陽	こうか いちだ ちょうよう し 黄花一朵 重陽を識る。 ⁵¹

「并汾絶信」は『臨濟録』の四料簡の所にある「僧云、如何是人境兩俱奪。師云、并汾絶信、獨處一方。⁵²」という句に由来する。

并州と汾州は太原府と汾州府に当たり、その二州を領していた地方長官が政府に背き、独立したという事件を表している。具体的にどのような事件を指しているのかは不明であるが、しかし多くの解釈で、呉元済の話と結びつけられている。呉元済(783-817)は唐の政権に背き、蔡州城に立て籠もったが、元和12年(817)の冬の大雪の日に、官軍の将李愬が城を討ち呉元済を捕えた。そこから「人」(呉元済)と「境」(蔡州城)は(唐室に)奪われたと言う解釈が生まれたが、蔡州城は并州にも汾州にもなく、呉元済が行った事もなく、『臨濟録』の并汾とまったく関係がない⁵³。しかし、一休はその誤った解釈に拠って⁵⁴、起句と承句でこの歴史上の挿話を引用していると考えられる。

「話頭」は『広辞苑』に拠れば「話のいとぐち。話の内容。話題。」という意味であるが、禅では古則公案の意味もある。ここでは、ただの話の内容という意味にはならないが、完全な公案でもない。なぜなら、指されているのは四料簡の一部分に対しての一句だけであるからである。

「まどかなり」と訓読する「円」は『狂雲集』に頻繁に見られる語であって、その用法を見ると「円」が「円成」と同じ意味であることは明かである。「円成」は「完成せるもの⁵⁵」,「円満に成熟するなり⁵⁶」という意味であるが、特に禅の言葉ではない。しかも、「公案円」という表現は禅籍と他の仏典を合わせても一箇所にしかない。それは、『碧巖録』の64則の頌にある「公案円来問趙州⁵⁷」の事である。

五山文学には「公案円」と「話頭円」という語句は見られない。つまり、独特な表現ではないが一休が特に重視していた表現であると言える。しかし、興味深いことに、否定形であると五山文学にも、色々な禅籍にも見られることを指摘しておきたい⁵⁸。

⁵⁰ 『易』(本田済註釈, 朝日新聞社, 中国古典選, 1966) p.42

⁵¹ 『狂雲集』102, 『一休和尚全集』, 同上, p.138

⁵² 『臨濟録』, 大正 47, 497a

⁵³ 柳田聖山『臨濟録』, 同上, p.70. その誤解については『臨濟慧照禪師語録疏論』, 同上, pp.1283-1284を参照。

⁵⁴ 抄物を読めば明らかになる。ここは『五逆人間雷』, 同上, p.113を参照。

⁵⁵ 『仏教語大辞典』(中村元, 東京書籍, 2000) p.113

⁵⁶ 『仏教大辞典』(織田得能, 大蔵出版株式会社, 1995) p.1870

⁵⁷ 『碧巖録』, 大正 48, 195b

⁵⁸ 一休がよく引用する書籍に例を挙げると:『碧巖録』4則の着語に「風光可愛。公案未円。」(大正 48, 143b), 『虚堂録』に:「三生話未円。」(大正 47, 1059a)

「夜来」は柳田聖山の注によると、蘇東坡の「東林の総長老に贈る」にある「夜来八万四千偈⁵⁹」という句を踏まえている。一休の偈にある「夜来」がこの詩にもとづくかどうかを証明することは出来ない。蘇東坡の詩は仏教的な内容があるということも証拠にならない。ただ、『狂雲集』の他の偈にある「夜来八億四千思⁶⁰」という句で、一休はこの詩を知っていて、重視していたという事はいえる。

「詩人興」は幾つかの漢詩に現れる語彙であるが、適切な出典は見出せなかった。

「桂折」は『避暑録話』と『伝灯録』に見えると柳田聖山などが指摘している。『伝灯録』巻29法眼文益の「示捨棄慕道頌」には「東堂不折桂、南華不學仙。⁶¹」がある。

『避暑録話』四に、「世以登科為折桂」という『広辞苑』に出る程有名な句がある⁶²。ここは科挙に合格するという意味である。それに基づいて柳田は次のように訳す。

美しい秋風白露を前にして、国家試験に合格し、それを歌う詩によって、桂の枝を折ってしまったことだ。⁶³

しかし、以上の柳田の想定は「桂折秋風白露前」の典拠としては不十分ではないだろうか。むしろ、杜甫の「遣興（五首）」の「漆有用而割」にある「蘭摧白露下、桂折秋風前⁶⁴」の二句がその典拠に相応しいと思われる。その二句に「白露」、「桂折」、「秋風」、「前」が出てくるので、一休はこの詩を踏まえていると充分考えられよう。「桂折」は「蘭摧」と対句になっていて、単純に折れている桂の意で、白露と同じように秋風は破壊力である。白露はここに美しいイメージを作りながら、壊している現象でもある。しかも、「蘭摧」というのは「蘭摧玉折」と同じ意味で賢人、又は佳人などの死を意味する⁶⁵。「奪人不奪境」の「黄葉秋風共一楼」と「人境具奪」の「桂折秋風白露前」の両結句は反響している。二首にある秋風は同類である。しかし、残っている「一楼」に対して、桂を折ってしまった、つまり「奪」われたのである。一方は黄葉、無人の建物と共に、秋風は留まっている要素の一つであるが、他方はただ景色の一部ではなく、桂を折る力である。白露が残っているといても、下に蘭が砕かれている事を意味するので、ここにも「奪」を実行する役割を果たす。

この偈の全体の意味は難解で、柳田の訳にも平野の訳にも納得のいかない点が多い⁶⁶。起句と承句は歴史の世界のことと思われる。しかし、起句の様々な出典に不統一な印象を

⁵⁹ 『蘇東坡』（近藤光男註釈、漢詩大系 17、集英社、1964）p.223

⁶⁰ 『狂雲集』600

⁶¹ 『景德伝灯録』、大正 51、454b

⁶² 『広辞苑』、第五版、p.529

⁶³ 『大乘仏典』、p.12

⁶⁴ 『杜甫全詩集』第二巻（統国訳漢文大成、鈴木虎雄訳注、日本図書、1978）p.68

⁶⁵ 『大漢和辞典』第 11 巻、p.1032

⁶⁶ 柳田聖山の訳は：「おとりの雉や、火にあぶられる亀の骨は、その身にとっては何とお先まっくらなことで、并州と汾州が、中央政府にたてついて、孤立した話にも、非常によく出ている。昨夜から詩人としての（ボクの）誇りを、完全にぶっつぶしたのは、美しい秋風白露を前にして、国家試験に合格し、それを歌う詩によって、桂の枝を折ってしまったことだ。」である（『大乘仏典』、p.11）。平野宗浄は：「雉の影を見たり、亀の甲を焼いて占ったりしては自分の身の自由を奪ってしまう。人も境も奪う立場を「并汾、信を絶す」という話で表現したのは、まことにその通りである。昨夜から詩人も詩情をそがれてしまった。というのは、せっかくの香木が秋風に吹き折れて、朝の露にみじめな姿をしているからだ。」である（『一休和尚全集』、p.20）。

受けざるを得ないため適切な解釈をするのは非常に難しい。だが、作詩の工程から考えて説明が出来ないのだろうか。『狂雲集』によく出るパターン「話頭円」は恐らく最初に置かれた。それから、韻を踏む必要があった。一休が使っていたと思われている⁶⁷『韻府群玉』に「先」韻には「遭」という字が勿論ある。それは以下のようなのである：

遭，行不進兒（易）屯如一如（韓）歳尺尽道苦一（柳）舟推柳而迴⁶⁸

応永5年（1398）に五山版で刊行された『古今韻会挙要』には、

遭，張連切屯遭難行不進貌。易屯如遭如。班固賦紛屯遭與蹇連。集韻或作亶亦作遭○又本韻直連切轉也○銑韻除善切移行或作遭通作躑○霰韻直碾切轉也逐也⁶⁹

「班固賦」は「幽通賦」の事であり、確かに「紛屯遭與蹇連」が見られる⁷⁰。つまり、「迍遭」の出典は易経よりも、むしろ韻書ではないだろうか。『古今韻会挙要』であったか否かを確定出来ないが、筆者は「迍遭」は韻から選ばれたと考える。どのような過程で一休が「雉翳」と「亀焦」を思い浮かべたかを確定するのはほぼ不可能である。しかし、「迍遭」を決めた後で「進みにくい様」を象徴する例を一休が探したとは充分考えられるのではないのだろうか。「雉翳」と「亀焦」を推論の出発点にすると、意味や出典の検討の上で解釈するのは非常に難しい。しかし、承句が最初に詠まれたと言う仮説を立て、次の段階に歴史的な起句を作ろうとしたと考えれば、その起句の不統一は当然ありえる。

ここで「雉翳」が表す意味は遊戯である狩りの象徴である。そして「亀焦」は未来を気にする事、僧の身分で考えると、出世の事を表していると思われる。従って、起句は「遊んでいたら、または出世の事を心配したら〔禅の道に〕進めない」という意味になるのではないだろうか。当時の禅世界の批判に見えるが、むしろ一休が自分自身について述べていると思われる。すると、一休の遊戯である詩に対しての感心は消えた、そして「奪人不奪境」に描かれていた寺院（「黄葉秋風共一楼」）は荒廃した背景に変わり、作詩も禅世界での出世も両方捨てられた、と解釈できる。

この解釈より、一休にとって作詩は遊戯であるがささいな事ではないと指摘すべきであろう。散文を殆ど使わなかった一休は作詩をどう考えたのは大きな課題であるが、ここではその問題に触れない。

雉の狩りも、焼いてしまった亀の甲も、身の前進を妨げる。

「并汾絶信」の話は完成された。

昨夜から、完全になくなった詩人の感興。

桂は秋風に折られていて、蘭は白露の前に覆い砕いている。

⁶⁷ 『年譜』の文明八年（1476）に一休が『韻府』を大事にしていたと言う話がある。今泉はこの『韻府』は『韻府群玉』であると注している。『一休和尚年譜』、同上、2、p.212

⁶⁸ 東京大学総合図書館蔵の『韻府群玉』五巻を参照。（D40.674）

⁶⁹ 東京大学総合図書館蔵の『古今韻会挙要』六巻を参照。（D40.430）

⁷⁰ 『文選』（全釈漢文大系 27、集英社、1974）p.230

3.4 人境俱不奪

莫道再来銭半文	い なか さいらいぜいはんもん 道うこと莫れ 再来銭半文、
姪坊酒肆有功勳	いんぼう しゅし こうくん 姪坊酒肆に功勳有り、
祇縁人話相如渴	しやうじよ かつ かた よ 祇だ人の相如が渴を語るに縁って、
腸断琴台日暮雲	きんだい にっぼ 腸は断ず 琴台 日暮の雲。 ⁷¹

「再来銭半文」は『碧巖録』第一則、本則の著語にある。

帝曰、對朕者誰。〔滿面慚惶、強惶惶、果然摸索不著。〕磨云、不識。〔咄。再來不直半文錢。〕⁷²

圓悟の著語は、二度同じような答えをした達磨に対しての批判である⁷³。「半文」は勿論「価値が少ない」を意味するが、『狂雲集』では一休が尊敬する人に捧げる詩にしか使われていない⁷⁴。一休の遺偈は以下のようなものである。

須弥南畔 誰会我禅 虚堂来也 不直半銭⁷⁵

「臨濟四料簡」を書いた時に、自分の遺偈を考えることなどあり得ないが、最後に残す偈にも、四料簡の最高の境地を表す詩にも使われているので、一休は『碧巖録』の「再来不直半文銭」を高く評価していたに違いない。

「姪坊酒肆」は「文殊三處度夏」という話に対応する。元々『大方広宝篋經』にあるこの話は、『禪林類聚』に次のように見られる。

世尊因自恣日、文殊三處過夏、來至靈山、迦葉問云、仁者今夏何處安居、文殊云、一月在祇園精舍、一月在童子學堂、一月在姪坊酒肆、迦葉云、何得住此不如法處所、遂乃白佛欲擅文殊、佛云、隨意、迦葉即白槌、纔拈槌、乃見百千萬億文殊、迦葉盡其神力、槌不能舉、世尊遂問迦葉、汝擬貶那箇文殊、迦葉無對⁷⁶

『大方広宝篋經』には「姪坊酒肆」という語彙ではなくて、「姪女舍」⁷⁷という表現が使われているので、一休は『禪林類聚』に拠ったと考えられる。そして、『虚堂録』には次の一節がある。

文殊三處度夏公案。師云。迦葉當時性燥下得一椎。莫道文殊三處度夏。直饒黃面老子別有神通。也須腦門著地⁷⁸

「莫道」の出典もこの『虚堂録』であると考えられる。そして、大応語録の『崇福禪寺語録』にも以下の一節が見られる。

⁷¹ 『一休和尚全集』、同上、p.21

⁷² 『碧巖録』、大正 48、140a

⁷³ 『碧巖録』（入矢義高・溝口雄三・末木文美士・伊藤文生訳注、岩波文庫、1992）。この則の詳しい検討は『「碧巖録」を読む』（末木文美士、岩波書店、1998）（「再来不直半文銭」は p.37）を参照。

⁷⁴ 『狂雲集』42（大燈）、158（龐居士）、497（松源）

⁷⁵ 『一休和尚年譜』2、同上、p.252

⁷⁶ 『禪林類聚』（禪文化研究所、禪文化研究所編集部編、1995）p.373

⁷⁷ 『大方広宝篋經』、大正 14、474a

⁷⁸ 『虚堂録』、大正 47、984c

且道文殊三処度夏，又作麼生。⁷⁹

それに基づいて、「酒肆姪坊」は圓悟→虚堂→大応→一休→南江と流れる禅風の語である」と蔭木英雄は主張する⁸⁰。

「功勲」は「悟りを開くことによって得られると期待される価値⁸¹」という意味である。

「相如」は司馬相如（前 179-117）の事である。『史記』の巻 117 に列伝がある。相如は富豪たくおうそんの卓王孫の家で琴を弾いて、娘の文君を挑発し、その夜、二人は駆け落ちした。卓王孫は怒り「財産は一銭だって分けてはやらないぞ⁸²」と決めた。相如は実家のある成都に戻って、生活のために酒屋を開いた。しかし、文君と相如の生活を見た人の嘆願で、卓王孫は結局金銭を与えた。

「相如渴」は相如が消渴（恐らく糖尿病の事）を患っていたという事を言うが、李商隱の「漢宮詞」の「侍臣最有相如渴，不賜金莖露一杯⁸³」にはそのまま用いられている。

『狂雲集』には司馬相如に関連する詩は、ここで検討している偈を除いて、12 首もある⁸⁴という事と、四料簡の一番高い境地の偈に登場するという事から、一休には重視されている人物であるに間違いない。

「祇縁人話」はどのような風に理解すべきだろうか。「相如渴」を支える役割しかなければ、3 字を引き立たせるために 4 字を使うのは下手な作詩である。しかし、今回の検討では適切な出典を見出せない。

「腸断」については平野宗浄が『虚堂録』を参考すべしと論じている。

上堂舉。龍濟示眾道。是柱不見柱。非柱不見柱。是非已去了。是非裏薦取。卓柱杖。向道莫行山下路。果然猿叫斷腸聲⁸⁵

平野氏によるとこの偈は以上の一節を踏まえているという⁸⁶が、証明する事は難しい。「断腸」の他の可能な出典は非常に多い。

「琴台」は成都にある相如と文君の話を記念する遺跡である。柳田聖山は杜甫の「野老」の「長路関心悲劍閣，片雲何意傍琴臺⁸⁷」という句を挙げている。

しかし、柳田の想定は「腸断琴台日暮雲」の典拠としては説得力に乏しい。同じ杜甫の作品の中でも、「琴台」と題される漢詩の「酒肆人間世，琴臺日暮雲⁸⁸」という対句こそ、一休が踏まえたものだろう。

「日暮雲」もこの詩を踏まえたと思われる。

⁷⁹ 『大応 日本の禅語録三』（荒木見悟，講談社，1978）p.375

⁸⁰ 『中世風狂の詩』（蔭木英雄，同上）p.140

⁸¹ 『禅語辞典』，同上，p.125

⁸² 「不分一錢也」。和訳は『史記』下（中国古典文学大系 12 巻，野口定男訳，平凡社，1971）p.214 による。

⁸³ 『三体詩』上，同上，p.192

⁸⁴ 『狂雲集』146，164，374，554，572，854，201，462，604，768，465，732

⁸⁵ 『虚堂録』，大正 47，984b

⁸⁶ 『一休和尚全集』，同上，p.22

⁸⁷ 『杜甫』上（黒川洋一訳注，中国詩人選集第 9 巻，岩波書店，1957）

⁸⁸ 『杜甫全詩集』第二巻（鈴木虎雄訳注，統国訳漢文大成，日本図書，1978）p.372

この偈では、一休が『碧巖録』の一則と文殊三処度夏の挿話と相如の話を重ねる。「酒肆」は「文殊三処度夏」と相如の話が結びつくところである。つまり、「姪坊酒肆」は文殊が一ヶ月過ごした所であり、「酒肆」は相如と文君が経営していた居酒屋でもある。『碧巖録』の「銭半文」と卓王孫の「不分一錢也」も同じような役割を果たしている。「功勳」の明らかな出典はない。しかし、『碧巖録』第一則評唱の達磨と武帝との初相見の会話は次のようである。

朕起寺度僧。有何功德。磨云。無功德。早是惡水驀頭澆。若透得這箇無功德話。許爾親見達磨。且道。起寺度僧。為什麼都無功德。⁸⁹

ここで仮説を立ててみたい。「功勳」は「功德」の事であるという仮定である。狭義には類義語ではないが、十分に近い意味をもっている。押韻するために平韻の「文」韻（ここは「文」「勳」「雲」）が必要であったからと考えられる。従って、寺を建立する事と僧を養成することに功德はないが、淫売屋と居酒屋にはあると解釈できないかと思う。ここで、一休は「境」を再建するが、「名利禪」であった寺院ではない。自慢しようとする武帝に対して、一休がここに正解を教える。「相如渴」は李商隱の詩で見ると、相如を哀れむというよりも、武帝を批判するための表現である。一休の偈に直接現れていないが、武帝は大事な役割を果たしている。それは達磨と相如を一人（一つの「人」）にする事である。外見の仏教で自慢していた武帝、達磨を理解出来なかった武帝、そして常に喉が渴いている相如に天空から承露盤に漏れてくる不死を与える露を与えない武帝に対して、一休がそれぞれに「姪坊酒肆有功勳」、「莫道再来銭半文」、「祇縁人話相如渴、腸断琴台日暮雲」と詠む。武帝はこの偈の結合剤であると言える。

また来たら銭半文の価値もないと言うな、
淫売屋にも居酒屋にも手柄がある。
病気で苦しんでいた相如の話で、
悲しく思う、琴台に日暮の雲。

4 まとめ

『狂雲集』の困難さは偈の「意味」にある。一見するだけでは何の意味もなさない偈が多い。したがって、第一作業は典拠を特定して、晦渋な句から意味を摘出する事である。出典を確定し、正確な意味を理解するのは基本的な事であり、普通は殊更示す必要のない研究段階である。しかし、『狂雲集』の場合にはその基礎的な研究段階が未だ完成されていない事は本稿で明らかになったと言えよう。柳田聖山や平野宗浄などの解釈は貴重で欠かせない研究であるが、十分なものではないと証明されたのではないか。

しかし、その第一の意味を更に解釈しなければならない。それこそは偈の「本意」である。本稿でいうと、第一の意味を確定しても、四料簡との関係を解明しないと解説にはならない。では、『狂雲集』にある「臨濟四料簡」を題にした四首の偈を解釈してみよう。

四首を見ると、まず進行が表されている事は肝要な点である。「奪人不奪境」に紹介されている「人」と「奪境不奪人」と「人境具不奪」の「人」は明瞭に別の「人」である。一

⁸⁹ 『碧巖録』、大正 48、140b

方は僧で他方は一休が描いた新しい人である。「境」の場合も同じ現象が見られる。それにもとづいて「奪人」と「不奪人」または「奪境」と「不奪境」の対立よりも、「奪」の前と「奪」の後という対立の方が適切であると言えよう。従って、「人」と「境」の定義は当然二重になる。「奪」前の「人」は僧、仏の教えに随う人であるが、「奪」後の「人」はそれを越えた人である。そして、「奪」前の「境」は僧の環境つまり僧伽かその象徴である寺に当たるが、「奪」後の「境」はそれを越えた空間であり、『狂雲集』の言葉でいうと「姪坊酒肆」に到るまでの「三千界」になる。

もう一つの指摘しなければならない所は一休の出発点にある。「奪」前の「人」は僧であるが、悟りを開いた僧である事は「奪人不奪境」の偈について既に指摘した。そして「奪」前の「境」は悟った人に一番相応しい所になる寺である。ここは、悟りは目標ではなくて、始まりに過ぎない。それを踏まえながら四首を改めて考えてみる事ができる。

最初の「奪人不奪境」に「人」と「境」は紹介されている：悟った人とその人に相応しい環境である寺院。「名未休」は四料簡に直接関わっていない（「人」は百丈ではなくて、その教えを聞きに来た「老人」である）が、起句から時間の流れを感じさせる大事な役割を果たしている。そして、「前朝古寺無僧住」は勿論「僧が住んでいない」よりも「僧はもう住んでいない」というニュアンスを含めているという事も、その進んでいる過程を主張している。

二首目の「奪境不奪人」にも「的伝」になれる人はいないので「宗風」は「滅却」という事から「奪」は時間に刻まれていることがよくわかる。ここは「終わる」、「無くなる」という意味に近い「奪」である。「不奪人」に当てはめられている「風流」は「奪」後の新しい「人」の登場であり、四料簡の過程の始まりとも言える。

三首目の「人境俱奪」では「迅速」は「奪」を表しながら「進行できなくなる」という意味でまた時間の流れを表している。「夜来」も「滅却」をその流れに入らせるための要素であろう。

最後の「人境俱不奪」は過程の完成を公表する：僧は自由になった。むしろ、一休が僧という限られていた概念を新しい理想を立てながら超越した。その理想の僧は一休自身である。より正確に言えば、一休が描いている自分である。そして、その新しい僧のいる場所は境内を越えて、姪坊酒肆までに到った。進行すべき過程から考えると起句の「莫道再来銭半文」は新たな意味を持つ事になる：「再来」は「奪」後に戻るという意味であるからこそ価値が認めるべきである。この一句は一休が見た臨濟の四料簡を概括すると言えよう。

こうして、首尾一貫した解釈ができたが、たった四首の偈から結論になる断言は出来ない。解釈の正誤を判断するにはもっと広い範囲を検討しなければならない。本稿と同じように『狂雲集』の「第一意味」を確定し、慎重に解釈すれば、一貫性のない所を棄却しながらその解釈の信頼度を上げることができないのではないか。勿論、詩の解釈に正誤を間違いないしに判定する事は不可能で、ここは理想を述べているに過ぎないが、方法論的に価値のある理想ではなかろうか。

2007.8.4 稿

Didier DAVIN 高等研究実習院 (Ecole Pratique des Hautes Etudes) 博士課程

An Essay of Interpretation on the Stanzas “The Four Distinctions of Linji”
in the *Kyôun-shû*

Didier DAVIN

In his anthology the *Kyôun-shû*, Ikkyû wrote four stanzas dedicated to the so-called four distinctions of Linji, a famous passage from the *Record of Linji*, which consists in suppressing the man (人) without suppressing the environment (境), suppressing the environment without suppressing the man, suppressing both the man and the environment, suppressing neither the man nor the environment.

To examine these stanzas a thorough philological analysis is indispensable, and the precious commentaries on the *Kyôun-shû*, mainly by Yanagida Seizan and Hirano Sôjô, were the basis of our reading, even if we did not necessarily agree with all of their interpretations. We tried to reinterpret the poems as a whole by means of original research on their literal meaning. For these reasons, and because Ikkyû’s thinking is only expressed in verses referring to Zen texts and Chinese poetry, mostly from the Tang, our article is mainly a philological reexamination of Ikkyû’s stanzas in order to suggest a new reading of them. We aimed, by a concrete analysis of Ikkyû’s use of citations, to bring out the primary but obviously not most important meaning of the verses and, by a contextualization with the theme of the four distinctions of Linji, to determine their doctrinal purpose.

We thus reached the conclusion that Ikkyû unfolds in these stanzas a temporal process involving a double definition of terms. There is a “man” before the suppression different from the “man” after the suppression, and likewise for the “environment”. Another originality of Ikkyû lies in the fact he illustrates the profane level, the level before suppression, by examples usually considered as belonging to the already enlightened world, famous Zen monks for “man” or a temple for the “environment”. The level of enlightenment is then depicted as a new ideal whose very model of “man” is Ikkyû himself while the “environment” is the whole world, even in its crudest parts.

Of course this conclusion needs to be refined by a wider examination of the *Kyôun-shû*, but we hope that we were able to demonstrate the pertinence of the method and the necessity of continuing in this way.