

『祖堂集』の文獻學的研究

衣 川 賢 次

— 目 次 —

序 論 『祖堂集』の文獻學的研究の構想	1
第一章 禪籍の校讐學	8
第二章 『祖堂集』の成書	
第一節 『祖堂集』の校理	39
第二節 「泉州千佛新著諸祖師頌」と『祖堂集』	64
附論『祖堂集』の成書・補論	89
第三章 『祖堂集』異文別字校證	
第一節 『祖堂集』中の音韻資料	96
第二節 『祖堂集』異文別字校證	107
附論（一）『祖堂集』卷三「鳥窠和尚章」家／居音韻考證	129
附論（二）『祖堂集』中の即／則	135
第四章 『祖堂集』の方言的背景	147
第五章 唐末五代禪宗の思想	
第一節 『祖堂集』卷12「禾山和尚章」研究	194
第二節 感興のこゝば —— 唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究 ——	237
結 論 『祖堂集』テキストの性格	256
附録（一）『祖堂集』偈頌詩韻・韻譜	259
附録（二）『祖堂集』同音通用字	301
附録（三）『祖堂集』語法研究瑣談	305
附録（四）柳田聖山先生の『祖堂集』研究	328
附論（五）文燈禪師をめぐる泉州の地理	357
初出一覽	368

序論 『祖堂集』の文獻學的研究の構想

本研究のタイトルにいう「文獻學」とは、一部の書物をトータルに知るための學問的研究をいう。それは當該の書物の外觀から内容、著者とその著述の成立の背景、流通（受容と影響）の歴史などを包括する、つまりはある書物を理解するためのあらゆる分野の學問的知識を動員して取り組まれるべき総合的領域である。日本の「書誌學」と言われる分野は、周知のように、ある書物の外觀（版式）と流通した版本の系譜を構成することを旨とし、内容には踏み込まないことを原則とする。内容に渉る思想史的、言語學的、文學的な領域はそれぞれ専門性が強いゆえに、その専門家に委ねるとするのが通例で、一種の分業が成立している。ただし、それぞれの領域は相互に關聯し、したがって相互依存の關係にある。眞正の文獻學は八宗兼學、通經的な學問であるから稀代の碩學にして初めて可能であるが、しかしながら一經に專通する學問は不可能ではない。『祖堂集』の文獻學的研究は、これを目標としている。

『祖堂集』は 20 世紀初頭に再發見された 10 世紀福建編纂の禪宗典籍である。韓國の慶尚南道伽耶山海印寺の古建築を調査していた日本人建築史家によって、再雕版『高麗大藏經』（13 世紀）の版木の遺存が報告されて學界の注目をあつめ、調査がおこなわれて、19 世紀にこの『高麗大藏經』印成に際して、大藏版庫外の雜版庫より善本 15 部が補遺として大藏版庫に移されたことが明らかにされ、その中に宋代に失傳していた古逸禪籍『祖堂集』二十卷が含まれていた。その後 20 世紀後半に『祖堂集』がもつ中國禪宗史と漢語史における價値の解明がすすめられ今日に至っている。本研究はその基礎の上に総合的な考察をおこなうものである。

以下に今日に至る『祖堂集』に關わる事項の年表を整理し、考察すべき問題を指摘したい。

《祖堂集》年表

- 926～930 五代梁天成年間に閩國泉州刺史王延彬が泉州開元寺の支院千佛院を創建し、文僊禪師（892～972）を千佛院住持に任ずる（開運初年 [944] までの間）。文僊はこの期間に慧觀の委託を受けて 33 首の「祖師頌」を作る。
- 944～ 黃紹頗が文僊を北山（清源山）招慶院の住持に任ずる。朱文進が文僊に「明覺禪師」號を贈る。文僊がさらに 5 首の「祖師頌」を作る（これが敦煌寫本 S. 1635 號の後招慶明覺大師「泉州千佛新著諸祖師頌」38 首である）。開運元年（944）年末に北山招慶院が戦火で焼失し、刺史留從效が泉州城内の別墅南園を寄進して南禪寺を創建し、北山招慶院の寺産を移し、文僊を招いて住持に任じ、招慶寺と改稱する。
- 948～ 敦煌三界寺主道眞が S.1635 「泉州千佛新著諸祖師頌」（38 首）寫本を收藏する。

- 949～952 留從效が文僊に「淨修禪師」號を贈る。南唐保大 10 年 (952) に靜、筠二禪徳が招慶寺において一卷本『祖堂集』を編成し、「招慶寺主淨修禪師」文僊がその序を書く。
- 952～ その後ほぼ 10 年以内に『祖堂集』が十卷本に増廣され、その時 42 首となっていた「祖師頌」を「淨修禪師讚」として補入する。
- 960～ 宋朝の成立後、徐鉉が奏上して文僊に「眞覺禪師」號を贈る。
- 972 開寶 5 年、省僊 (文僊) 禪師遷化。
- 1005 景德 2 年、呉僧道原が『佛祖同參集』二十卷を上進し、眞宗の命を受けて楊億等が刊定し、大中祥符 2 年 (1009) に『景德傳燈録』三十卷を完成、大中祥符 4 年 (1011) に大藏經に編入され公布される。
- 1007 景德 4 年、招慶寺が承天寺と改稱される。
- 1245 高麗高宗 32 年、高麗僧匡儁が再彫版『高麗大藏經』刊刻事業に際して、十卷本『祖堂集』に新羅僧の章等を増補し、二十卷に調卷して開版する (「乙巳歲分司大藏都監彫造」)。
- 1865 朝鮮李太王 2 年、海冥壯雄が再彫版『高麗大藏經』(6558 卷) 印成に際して雑版庫より十五部二百三十一卷を選び補遺として併せ印成する。ここに「藏外補版」として『祖堂集』二十卷が含まれていた。
- 1904 關野貞 (東京帝國大學教授) が『韓國建築調査報告』(『東京帝國大學工科大学學術報告』第 6 號) に海印寺藏經閣の「八萬大藏經」經板の遺存を紹介する。
- 1926 大屋徳城「朝鮮海印寺經板攷一大藏經補版及び藏外雜版の佛教文獻學研究」(《東洋學報》第 15 號第 3 卷)
- 1944 藤田亮策「海印寺雜板攷」(遺稿、『朝鮮學報』第 138～140 號に掲載, 1991 年)

以上が『祖堂集』編纂と再發見に關聯する史事である。以下に研究史年表を掲げる。

《祖堂集》研究史年表

- 1933 穴山孝道「高麗版『祖堂集』と禪宗古典籍」(《東洋學苑》第 2 輯)
- 1949 花園大學緒方宗博教授が海印寺住持幻鏡法師所藏本『祖堂集』を花園大學圖書館に寄贈。
- 1950 柳田聖山が『祖堂集』油印本を作成し、花園大學内に讀書班を組織して『祖堂集』を會讀、研究を開始する。『『祖堂集』の資料價値 (一)』(《禪學研究》第 44 號、1953 年)、『『祖堂集』の本文研究 (一)』(《禪學研究》第 54 號、1964 年)
- 1954 入矢義高が京都大學人文科學研究所内に禪籍の讀書班を組織し『祖堂集』を會讀する (～1956 年)。
- 1957 太田辰夫『中國歷代口語文』(江南書院; 改訂版、朋友書店、1982 年)

- 1958 太田辰夫『中國語歴史文法』(江南書院; 再版、朋友書店、1982年)
- 1962 太田辰夫『祖堂集口語語彙索引』(入矢義高油印本)
- 1965 韓國の東國大學校が初めて『祖堂集』影印本を出版(『曉城趙明基博士華甲紀念佛教史學論叢』附録)。
- 1967 禪文化研究所唐代語録研究班が『祖堂集』を會讀(～1978年)。
- 1970 ポール・ドゥミエヴィル「『祖堂集』成立の事情」(『通報』第106號; 陳祚龍譯「戴密微〈考究《祖堂集》源流〉之譯介」、『新中國評論』1971年; 林信明譯『ポール・ドゥミエヴィル禪學論集』、『花園大學國際禪學研究所研究報告』第1冊、1988年)
- 1972 京都の中文出版社が花園大學藏本『祖堂集』を影印出版(1974年に「禪學叢刊唐代資料編」として再版。以下はすべてその影印である。廣文書局1972年/新文豐出版公司1987年/中國佛教叢書禪宗編、江蘇古籍出版社、1993年/中國佛學文獻叢刊、北京全國圖書館文獻縮微覆制中心、1993年/佛學名著叢刊、上海古籍出版社、1994年)。
- 1976 『影印高麗大藏經・補遺Ⅱ・祖堂集』(東國大學校)
- 1980 柳田聖山編『祖堂集索引』上冊(京都大學人文科學研究所)、中冊(1982年)、下冊(1984年)。(椎名宏雄書評(『駒澤大學佛教學部論集』第15號、1984年)
- 1982 太田辰夫『唐宋俗字譜一(祖堂集)之部』(汲古書院)
- 1985 劉堅編『近代漢語讀本』に『祖堂集』の一部を收録(上海教育出版社)
柳田聖山『純禪の時代—祖堂集ものがたり』(禪文化研究所; 同續、1986年)
- 1986 石井修道「泉州福先招慶院淨修禪師省僉と『祖堂集』」(『駒澤大學佛教學部研究紀要』第44號)
- 1988 太田辰夫「『祖堂集』語法概説」(『中國語史通考』、白帝社)
- 1990 劉堅、蔣紹愚編『近代漢語語法資料彙編・唐五代卷』に『祖堂集』の一部を收録(商務印書館)
袁賓『禪宗著作詞語匯釋』(江蘇古籍出版社。衣川賢次書評『古籍整理出版情報簡報』第268期)
- 1991 入矢義高、古賀英彦編『禪語辭典』(思文閣)
柳田聖山抄譯『祖堂集』(大乘佛典・中國日本編、中央公論社。小川隆書評『花園大學研究紀要』第24號、1992年)
- 1994 禪文化研究所が影印大字本『祖堂集』、『祖堂集索引』を出版。
佛光大藏經編修委員會編『祖堂集』(『佛光大藏經・禪藏』佛光山出版社)
- 1996 吳福祥、顧之川點校『祖堂集』(岳麓書社)
葛兆光抄譯『祖堂集』(佛光出版社)
吳福祥『敦煌變文語法研究』(岳麓書社)
- 1997 江藍生、曹廣順『唐五代語言詞典』(上海教育出版社)
梅祖麟「『祖堂集』の方言基礎和它的形成過程」(『Journal of Chinese Linguistics』10)
- 1998 衣川賢次「『祖堂集』札記」(『禪文化研究所紀要』第24號)

- 1999 周裕鍇『禪宗語言』(浙江人民出版社)
- 2000 石井修道「韓國禪思想に對する研究(述評)」(『韓國佛教學 SEMINAR』第8號)
- 2001 東洋文化研究所祖堂集研究會「『祖堂集』牛頭法融章疏證」、同「『祖堂集』烏窠和尚章と白居易」、同「懶瓚和尚樂道歌攷」(『東洋文化研究所紀要』第139、140、141冊)
古賀英彦『訓注祖堂集』(『花園大學國際禪學研究所研究報告』第8冊)
張華點校『祖堂集』(中州古籍出版社)
- 2003 衣川賢次「『祖堂集』の校理」(『東洋文化』第83號；中華書局版『祖堂集』附錄、2007年)
張美蘭『祖堂集語法研究』(商務印書館)
- 2005 譚偉『祖堂集文獻語言研究』(巴蜀書社)
- 2006 林新年『祖堂集動態助詞研究』(上海三聯書店)
- 2007 小川隆『語錄のことば—唐代の禪』(禪文化研究所)
孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校『祖堂集』(中國佛教典籍選刊、中華書局；第二次印刷補訂版、2010年)
- 2009 禪文化研究所唐代語錄研究班が『祖堂集』を會讀(現在に至る)
張美蘭『祖堂集校注』(商務印書館)
周裕鍇『禪宗語言研究入門』(復旦大學出版社)
衣川賢次「柳田聖山先生の『祖堂集』研究」(『禪文化研究所紀要』第30號特輯「柳田禪學」)
- 2010 衣川賢次「泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集—附 省燈(文燈)禪師をめぐる泉州の地理」(『禪學研究』第88號；漢譯『中正大學中文學術年刊』2010年第1期)、同「『祖堂集』異文別字校證—『祖堂集』中の音韻資料—」(『東洋文化研究所紀要』第157冊)
葉建軍『祖堂集疑問句研究』(中華書局)
徐琳、魏艷伶、袁莉容『祖堂集稱謂詞研究』(四川大學出版社)
雷漢卿『禪籍方俗詞研究』(巴蜀書社)
- 2011 小川隆『語錄の思想史』(岩波書店)
曹廣順、梁銀峰、龍國富『祖堂集語法研究』(河南大學出版社)
李艷琴、郭淑偉、嚴紅彥『祖堂集、五燈會元校讀』(巴蜀書社)
鞠彩萍『祖堂集動詞研究』(中國社會科學出版社)
- 2012 衣川賢次「『祖堂集』語法研究瑣談」(『花園大學文學部研究紀要』第44號)
王閏吉『祖堂集語言問題研究』(中國社會科學出版社)
田春來『祖堂集介詞研究』(中華書局)
- 2013 衣川賢次「『祖堂集』の基礎方言」(『東洋文化研究所紀要』第164冊；漢譯『新國學』第10輯、2014年)
- 2014 禪文化研究所唐代語錄研究班『唐末五代轉型期の禪宗—9、10世紀福建禪宗の思想史的動向(一)』(『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注)(衣川賢次私家版)
- 2016 禪文化研究所唐代語錄研究班「『祖堂集』卷十譯注(一)」(『禪文化研究所紀要』第33號)

- 2018 雷漢卿、王長林『禪籍文獻語言論考』(上海教育出版社)
 詹緒左『禪籍詞語研究—以《祖堂集》爲主要考察對象』(科學出版社)
- 2019 禪文化研究所唐代語錄研究班『『祖堂集』卷十譯注(二)』(『禪文化研究所紀要』
 第34號)
- 2021 禪文化研究所唐代語錄研究班『『祖堂集』卷十譯注(三)』(『禪文化研究所紀要』
 第35號)

以上の『祖堂集』研究史を總覽してみると、『祖堂集』の文獻價值を中國禪宗史と漢語史において見てきたことが了解される。王閏吉『『祖堂集』研究綜述』(『東亞文獻研究』第8輯、2011年)には一世紀の間に書かれたじつに220本もの論著をリストアップしており、いまや『祖堂集』研究は世界的顯學の様相を呈している。ただし仔細に見ると、中國の研究はそのほとんどが語彙學、語法學に偏しており、唐末五代の敦煌俗文學資料に匹敵する語學資料として重視し、中古漢語後期の新語・新義・新用法の記述を目指したものである。『祖堂集』が編纂された五代は漢語史の區分では中古漢語から近代漢語への過渡期に当たり、言語變化の指標となる口語語彙、とりわけ虚詞が重要であるから、語彙語法の研究もこれに集中しているわけである。

中國禪宗史から見て、『祖堂集』が禪宗史料としての高い價值を有することは、いまや研究者にとって共通の認識となっている。従來の『景德傳燈錄』を起點とする五燈(『景德傳燈錄』、『天聖廣燈錄』、『建中靖國續燈錄』、『宗門聯燈會要』、『嘉泰普燈錄』)や宋代編纂の公案集(『碧巖錄』、『無門關』、『從容錄』等)によっておこなわれてきた禪の思想の研究は、じつは宋代禪(公案禪)を基礎として考察されてきたのであるが、『祖堂集』というそれらに先んずる燈史が紹介されるに及んで、宋代に公案として參究された古則の原初形態が明らかになるとともに、唐代禪と宋代禪のあいだに大きな變化があったことが知られた。これによって日本の禪宗史研究に「唐代禪」、「宋代禪」、「日本禪」という枠組みが成り立ち、「唐代禪」から「宋代禪」へ、「宋代禪」から「日本禪」への變化發展を考究することが課題となった。さらには「唐代禪」に敦煌禪宗資料に依據した達摩より六祖慧能に至る「初期禪」、および傳世資料と『景德傳燈錄』、『祖堂集』、『寶林傳』等に依據した「古典禪」という枠組みが確立した。

「唐代禪」の重要資料として登場した『祖堂集』ではあるが、なおいまだ充分な研究がおこなわれてきたとは言い難い情況にあるのは、それはあきらかにこの資料が「よく讀めなかった」からである。

その原因の第一は、『祖堂集』の言語に對する研究不足である。『祖堂集』は『高麗大藏經』の補版とされているが、その刊刻の時期が高麗國難の時期にあたり、『高麗大藏經』本體のような組織的な校勘作業はおこなわれず、中國からもたらされた寫本のままと刻して刊行されたとおもわれる。したがって、文字の訛誤脱衍がはなはだ多いのである。このことは禪籍資料に共通する特徴で、通常の版本では流通の過程で起こる文字の訛誤脱衍の現

象が、禪籍にあつては最初の記録に誤りがあり、糾されることなく傳承されてきたケースが多かったのである。典籍中の文字の訛誤脱衍現象など全體から見れば少數なのであるが、中國では精審に文字校訂をおこなうことを讀書の精神として重視してきた傳統があり、その方法が校讎學として確立している。そこで、この問題を本研究の第一章「禪籍の校讎學」で論じた。

『祖堂集』という禪宗燈史の書は、主として禪僧の説法と對話を収録しているが、そのテキストとしての特徴は、語られた内容をなるべく忠實に記録しようと務めたゆえに、口語を多用する「書寫された口語體」という点にあり、記録者が耳で聴いたところを文字に書き記すさいに、規範的な表記と異なる別字をもちいたケースが、じつは意外に多く、このことが『祖堂集』テキストの特徴となっている。これを校訂するさいに、本書が 10 世紀福建で編纂されたところから、南方方言に特有の音韻を反映していることが豫想され、南方方言音による同音・近音の文字を充てていることを本文校訂の根據とする校證をおこなった。これが本研究の第三章「『祖堂集』異文別字校證」である。

『祖堂集』テキストの言語が唐末五代の閩語を含むのか、という問題は漢語史學から注目されてきたところである。本研究では従来よりこの主題を論じてきた梅祖麟氏の論文を検討して、氏が指摘した閩語の特徴として挙げたものは當時の南方方言の特徴とすべきであることを論證し、かつ本書に多く見られる異文別字の校證と収録された 340 首（454 韻段）の韻文の押韻の分析から、『祖堂集』に見える唐末五代時期の南方方言音の特徴を論じた。これが本研究の第四章「『祖堂集』の方言的背景」である。

第二に、『祖堂集』成立の問題が解決されなかったことである。『祖堂集』成立の問題は従来から注目されてきたが、この解明には本書巻頭に冠する招慶寺主文僊禪師の「祖堂集序」と高麗僧匡僞の「海東新開印版序」を正確に讀解する必要があり、また晩唐五代の福建の歴史とも關わり、このことをふまえて『祖堂集』成書の三段階を構想した。すなわち、南唐保大 10 年（952）に文僊禪師が序を書いた「一卷本」が成立し、これは現行「二十卷本」のほぼ前二卷に相當する。この「一卷本」がその後ほぼ十年間に泉州において「十卷本」へと増廣された。この「十卷本」は中國では宋代に失傳したが、高麗にもたらされたものが高麗高宗 32 年（1245）に再彫版『高麗大藏經』刊刻事業に際して、高麗僧匡僞が十卷本『祖堂集』に新羅僧の章等を増補して二十卷に調卷し開版した。この三段階は『祖堂集』テキストの言語の層に反映している。第一段階の前二卷は主として『寶林傳』（801 年成書）より抄出したもので、六朝唐代の譯經（中國撰述の偽經を含む）や佛教史料の言語であり、時代は中唐まで。第二段階は「十卷本」への増廣部分で、現行「二十卷本」の卷 3 より卷 19 という本書の大部分を占める。とりわけ卷 7「雪峯和尚章」から卷 13「福先招慶和尚章」に到る福建禪宗の動向を伝える諸章は本書が記録する最新情報であり、中晩唐五代の南方方言を豊富に含む資料的價値の高い部分である。第三段階の新羅撰述の部分（卷 17 の新羅出身七禪師章、卷 20 の「五冠山瑞雲寺和尚章」）は新羅撰述の碑文と新羅禪宗の教理的著作にもとづいて書かれた域外漢語の資料である。

敦煌遺書の多くは晩唐五代期に書寫されて藏經洞に封印保存され、二十世紀初に到って發見された資料であるが、もと敦煌三界寺の藏書を主體とする遺存であったから佛典と佛教史料が九割を占める佛教遺産の性質をもっている。そのなかに少數の禪宗資料も含まれ、初期禪宗史の再構築に重要な役割りを果たした。ただし、吐蕃の敦煌支配(786~848)のために中原との交通が絶たれたことによって、同時代資料の流入が妨げられ、漢人張義潮による敦煌回復以後は中原との交通が回復したが、敦煌社會における佛教の變化によって、禪宗資料として遺るものは韻文を中心とするものに限られ、中唐馬祖の新興禪宗(歐米學界のいわゆる「古典禪」)以降の禪宗資料を基本的に含まない。そのなかで唯一『祖堂集』と直接に關係する敦煌資料が文僊の「泉州千佛新著諸祖師頌」(S.1635 號、38 首を書寫する)寫本である。文僊は『祖堂集』(一卷本)に序を寄せた人であり、『祖堂集』の 42 禪師の章の末尾にこの人の「淨修禪師讚」(文僊は「淨修禪師」號を贈られた)が附され、そのうちの 38 首が「泉州千佛新著諸祖師頌」と共通するのである。では、『祖堂集』の「淨修禪師讚」42 首と「泉州千佛新著諸祖師頌」38 首の先後關係はどうか? 『祖堂集』が「泉州千佛新著諸祖師頌」から収録したのか、あるいは「泉州千佛新著諸祖師頌」が『祖堂集』から抄録したのか? この問題を本研究第二章「『祖堂集』の成書」において論じ解決を試みた。

『祖堂集』の讀解には上述の言語の問題が重要ではあるが、その解明は禪宗燈史としての『祖堂集』の唐末五代禪宗の思想史的動向を明らかにするための基礎作業である。すなわち、『祖堂集』が伝える當時および當時に至る禪宗の思想がいかに形成され、いかに傳承されて唐末五代に至り、宋代禪の「文字禪」、「公案禪」へと推移するののかという禪宗史の課題である。半世紀にわたる『祖堂集』讀解の作業が目指したのもこの問題に明確な展望を得るためであった。それは『祖堂集』という文獻を正確精密に讀み解いてゆくことによってのみ達成されるのであり、禪の言語と禪の思想史に通曉したうえで、新しい問題を發見し、解決の見通しを得ることができ、われわれの研究を一步前進させることができるのである。現在における『祖堂集』讀解の成果の一端は、禪文化研究所唐代語録研究班が推進している『祖堂集』研究會の成果に見ることができるが、本研究には第五章「唐末五代禪宗の思想」として、言語と思想史を綜合した二篇の試論、第一節「『祖堂集』卷 12「禾山和尚章」研究」、第二節「感興のことば—唐末五代轉型期禪宗における悟道論の探究」を収録した。

本研究の「結論—『祖堂集』テキストの性格」においては、上述五章の研究の知見にもとづいて、現段階で明らかになった『祖堂集』テキストを文獻學的に記述すること(「解題」)を試みた。

なお附録として、(一)「『祖堂集』偈頌詩韻・韻譜」、(二)「『祖堂集』同音通用字」、(三)「『祖堂集』語法研究瑣談」、(四)「柳田聖山先生の『祖堂集』研究」、(五)「文僊禪師をめぐる泉州の地理」の五篇を附載した。

第一章 禪籍の校讐學

「校讐」とは、劉向『別錄』にいわく、

讐校，一人讀書，校其上下，得謬誤爲校；一人持本，一人讀書，若怨(冤)家相對爲讐。

(王利器校注『風俗通義校注』下冊、佚文、495頁、中華書局、1981年)

(讐校 一人書を読み、其の上下を^{くらべかんが}校え謬誤を得^{つきと}むるを校と爲う。一人本を持ち、一人書を読むこと冤家の相い對するが若きを讐と爲う。)

これは「讐ノゴトク校ス」と解する「讐校」の説。「讐ノゴトク」とはなにやら物騒な語で、かの炭を呑んで聲をつぶし、面に^{いれずみ}黥をして仇を迫いまわしたテロリストの話まで想起させる。ただし劉向は『別錄』の他の箇所「校讐」の語をももちいており、その場合、「讐は校なり」と訓ずる。すなわち二字は同義連文、いにしえの重語というもの。したがって校勘というにひとしいわけで、「冤家の相い對するが若し」と説くのは、いわゆる語源俗解のたぐいである。しかし校讐學の祖劉向がわざわざかく説明を加えたのは、自身がそれほどまでに眞剣な文字のチェック、テキスト・クリティックをなしたと言いたかったのであろう。これが人と生れて必ず讀まねばならぬ書物の文字について言われたなら、それはまことにそのとおりであって、一字の誤りが人を一生誤らせることにさえなる。慎しまざるべけんやである。どうしてもよいような書物ばかりに囲まれた現今とは、およそ異なる讀書の意味と風景。同時に、古代の書物は今からは考えられぬほどに多く誤りを含んでいたことが、この語の背景にはある。

兪樾『古書疑義舉例』七卷は兪氏壯年の讀書生活の總括であり、清朝さいごの考證學、ということつまり二千年の傳統的學問の結晶、ないしはひとつのモデルを示すものといえようが、それは書物のなかの文字の誤りの類型學なのであった。前四卷は先秦、秦漢古書の讀書にさいして誤解に陥りやすい文字、句法、章法への注意五十一條、後三卷は古書中の訛誤奪衍の指摘、それが三十七類に分って列挙してある。兪氏はその序に、「童蒙の子をして其の例を習知し據依する所有らしめば、或いは亦た讀書の一助たらんか。若し夫れ大雅の君子ならば、固より此れに取るところ無し」¹と記しているが、古書中の文字づかいに關する細かな技法であるからかく言うものの、じつは相當に高度な讀書指南である。わたしは學生のころ、ある先生からこの書を読むよう貸與されたが、當時のわたしなどにはとても讀めるものではなかった。信頼できる正しい本文でさえろくに讀めもしないのに、本文そのものに問題があると言い、その誤りを判別して、さらに誤解する歴代の注釋者を

¹ 「使童蒙之子習知其例，有所據依，或亦讀書之一助乎？若夫大雅君子，固無取乎此。」（中華書局股份有限公司、1954年）

嗟う痛烈な一句で一節を結ぶのである。当時 1970 年代には整理された古籍の活字本もかなり出版されていたから、兪氏のこの書など、すでに役割りを終えた過去の遺物に見えた。しかしそれから 20 年後、寫本文獻それも従来讀まれなかった佚存書や敦煌發見の俗語文獻の寫本を讀むことになり、先輩諸氏とともに難澁しながら讀解をすすめた、その方法こそは、じつは伝統的な校讐學の中古文獻への應用なのであった。対象は先秦秦漢の古代漢語から六朝唐五代の中古漢語へ、經書、史傳、諸子から佛典、禪籍、俗文學へと變わったが、校讐學の教科書たるこの書にはまだまだ學ぶべき價值あり、とようやく知ったのである。

テキストの誤りの問題は佛教の歴史とともに古い。佛弟子阿難がある比丘の誦える佛偈を聞いて、自分の記憶と違うので訂してやったが、その比丘は師承を根據に受け入れなかった、という有名な話がある。

若人生百歲，不見水潦涸。不如生一日，而得觀見之。　（比丘の偈）

（たとい百年生きても、水溜りの涸れるのを見ないならば、一日生きてそれを見る體驗をもった人には及ばない。）

若人生百歲，不會諸佛機。未若生一日，而得解了之。　（阿難の偈）

（たとい百年生きても、諸佛の機縁を悟らないならば、一日生きてそれを理解できた人には及ばない。）

阿難の偈は『法句經』に見える佛偈に近く、意味するところは明白であるが、「水潦^{たま}りの涸^かるるを見ず」という比丘の異傳では意味を取りがたい。にもかかわらずその比丘が固執したというのは、おそらく比丘の師が獨特の解釋を附會してこの偈を教えたためであろう。

テキストの誤りを伝えるこの話にも、じつは皮肉なことに、文獻によって異なる表現がある。上に掲げたのは『寶林傳』(卷 2) による所傳であるが、この部分は『付法藏因緣傳』(卷 2) にもとづいている。『大正藏』卷 50 『付法藏因緣傳』に収めるテキストは比丘の偈の第二句を「不見水老鶴」とし、校記に引く明本が「水潦涸」となっていて、『寶林傳』に一致する。ところが同じ話を載せる『阿育王傳』(卷 4) では「水鵠鶴」、『根本說一切有部毘奈耶雜事』(卷 40) では「水白鶴」である。この四つの異文は、「老」と「潦」が同音（盧皓切）、「白」は「皓」の右旁が脱落したもので、「皓」（胡老切）と「老」「潦」は疊韻、また「皓」と「鵠」（胡沃切）は雙聲の關係にあつて、「老」→「潦」／「老」→「白（皓）」→「鵠」という、漢譯以後の訛傳のあとを推測することはできる。が、いずれも訛を以て訛を傳うるにすぎず、テキストの誤りの問題は古くかつ根深いものがある。また阿難の偈の第二句「不會諸佛機」は、『付法藏因緣傳』、『阿育王傳』では「不解生滅法」、『毘奈耶雜事』では「不了於生滅」となっていて、これを『寶林傳』が禪宗ふうに改めたごとくで、『祖堂集』(卷 1 「第二祖阿難尊者章」)、『景德傳燈錄』(卷 2 「第十七祖僧伽難提章」) 以下、このかたちで受けつがれてゆくのである。

校讐の目的はテキストが傳寫される過程で生じた種々の訛誤を發見し、もとの原稿の状

態にもどすことにある。もとは正しかったが、のち誤りを生じた、というのが通常のケースである。「諺に曰う、書三寫して、魯は魚と成り、虚は虎と成る」(『抱朴子』遐覽篇)²、「字は三寫を経て、烏焉は馬と成る」(劉獻廷『廣陽雜記』卷4)³、あるいは「亥、豕」「帝、虎」「陶、陰」等を代表として言われる形似の訛がそれである。ところが、禪籍とくに語録——上堂說法や問答の記録のテキスト問題は、多くはさいしょに記録した時の文字がすでに誤っていた、というものである。同音字、近音字による假借が夥しいのは、耳で聞いたところを書寫した記録であることを示すもの、敦煌本『六祖壇經』スタイン本に見られる多くの通用字の例も、これに起因している。

唐五代の禪の古典期に活躍した禪匠たちはほとんど例外なく、自らの説法を文字記録にとどめることを厳に戒しめた。雲門文偃(864~949)は修行僧たちが行脚して見聞したことを「大卷」に書き取り、聚まっては評論する當時の風潮を、つぎのように痛罵している。

諸君！たといきみたちが「今の現實のわれあるのみだ」と言ったところで、頭の上にもうひとつの頭をのっけたり、雪の上に霜を置いたり、死んでいるのに眼をむき、かさぶたの上にまた灸をすえるようなものだ。まったくよけいな騒動だ。きみたち、どうか？ めいめい自分の落ちつき先をみつけるがよかろう。行脚に明け暮れるでない！ つまらぬ言葉をひねくりまわして、和尚が口を開くや、〈禪とは何か〉、〈道とは何か〉と問うて、上だの下だの、どうだこうだと聞くや、大判ノートに寫し、頭のなかに詰め込んで押し量り、あちこちの爐端で三人五人と集まっては、ぺちゃくちゃ喋りあって、「これこそ公の才覺の語だ」、「これこそそこで打ち出した語だ」、「これこそ事上練磨して言った語だ」、「これこそみづからが體得した語だ」などと。おまえの家のおとつつあん、おっかきを體得したか！ 飯を腹いっぱいつめこんでは、寝ぼけて、「おれは佛法がわかったぞ」などと言っておる。こういう行脚では、いつまでたっても決著がつかんぞ！

(『雲門廣錄』卷上)⁴

臨濟義玄(?~866) もいう、

いまどきの修行者がダメなのは、言葉に執われて解釋ばかりしているからだ。大判の

² 「諺曰：書三寫，魚成魯，虚成虎。」(王明『抱朴子内篇校釋』増訂本 335 頁、新編諸子集成第一輯、中華書局、1985 年)

³ 「字經三寫，烏焉成馬。」(劉獻廷『廣陽雜記』卷 4、清代史料筆記叢刊、195 頁、1985 年北京第二次印刷)

⁴ 「和尚子！直饒你道有什麼事，猶是頭上安頭，雪上加霜，棺木裏眨眼，炙盤上更著艾燭。這箇是一場狼藉不少也。你合作麼生？各自覓箇託生處好！莫空遊州獵縣！祇欲得捏搦閑言語，待老和尚口動，便問禪問道，向上向下，如何若何。大卷抄將去，逕向皮袋裏卜度，到處火鑪邊，三箇五箇聚頭舉口喃喃地便道：『這箇是公才語。』『這箇是就處打出語。』『這箇是事上道底語。』『這箇是體語。』體汝屋裏老翁老孃！噉却飯了，祇管說夢便道：『我會佛法了也。』將知與麼行脚，驢年得休歇麼？」(宋版『古尊宿語語錄』卷上 24b；大正藏第 47 冊、552 上)

ノートにくたばりぞこないの坊主が言ったことを寫し、それを袱紗で幾重にも包んで、人には見せず、「これぞ玄妙の言葉だ！」などど大事そうにしておる。大間違いだ！ドメクラ驢馬め！きみたちは干からびた骨を齧って、何の汁を吸おうとしているのか！もの善し悪しをもわきまぬ輩どもが、經典から取ってきて、あて推量でこじつけるのは、まるで人のウンコを自分の口に含んでから、吐き出して人に食わせてやるようなものだ。俗人どもが傳言ゲームをするように、人の言葉を覚えて一生を無駄に過ごすつもりか！

〔臨濟錄〕示衆⁵

唐末の南北のふたりの禪匠が同じようなことを言って、當時の行脚の弊風を非難しているわけだが、しかし行雲流水、風餐露宿し、師友を求めて天下を行脚し、對話をつうじて眞理をつかむ激發の契機に遭遇することが、禪僧の本懐なのであった。ここに言う「大判のノート」(大策子)とは當時の冊子本の形態の本で、大きな漉き紙を四半分折り、下の袋を斷ち、側面を糸で綴じて筆寫する、攜帶に便利な本。行脚僧はこれを攜帶して、各地の叢林で聞いた老師の語や行脚僧仲間から仕入れた情報を書き留め、またこれを見せ合ったりして仲間内で議論をしていたのである。

雲門和尚の罵倒はまだまだえんえんと續くのであるが、この場にも罵倒されつつ、その語を記え、「大卷」に書き取っていたふとどき者がいて、この一場の上堂説法が今にのこったのであった。臨濟義玄の示衆も書き寫されてのこっている。かく禁ぜられ秘されて傳わったものであるから、記録された文字は私的なノートに屬し、おおっぴらに文字づかいは點檢されることもなかったわけである。上に掲げた雲門の語中にも、おそらくは開板に際して訂正を経たはずであるが、なお改めきれずにのこった誤記がある。「かさぶた」(炙盤)の「盤」は正しくは「癩」と書くべく、じじつ明版『古尊宿語録』卷15ではすでに訂されている。二字は同音字(薄官切)、聲に出せば通ずるのである。さらに「艾燭」の「燭」について、北宋末の睦庵善卿『祖庭事苑』にはつぎのように言っている。

艾燭 當作艾燭，子肖切，灼龜炬也。或作燭，燭即行火官名：湯得伊尹，燭以燿火。乃有炬焰者爾。非義。

(卷1、5c、『雲門錄』上)⁶

(艾燭 當に艾燭に作るべし。子肖切。龜を灼く炬なり。或いは燭に作るあり。燭は即ち火をつかきど行る官の名。湯は伊尹を得て、燭するに火を燿ぐるを以てすと。乃ち炬焰有る者なるのみ。義に非ず。)

⁵ 「今時學人不得，蓋爲認名字爲解。大策子上抄死老漢語，三重五重複子裏，不教人見，道是玄旨，以爲保重。大錯！瞎屢生！你向枯骨上覓什麼汁？有一般不識好惡，向教中取，意度商量，成於句義，如把屎塊子向口裏含了，吐過與別人，猶如俗人打傳口令相似，一生虛過也！」(宋版『天聖廣燈錄』卷11；大正藏第47册501下)

⁶ 『祖庭事苑』は續藏本をもちい、五山版(室町初期覆宋本、駒澤大學圖書館藏)と江戸正保4年(1647)刊和刻本を参照した。本書は大觀2年(1108)刊、紹興24年(1158)重刊。引書の下限は『夢溪筆談』(1089～93年成書)、もっとも新しい記事は崇寧中(1102～1106)。なお、本書の注釋語句はすべて篠原壽雄編『禪語解説辭典索引』(1959年)に採録されている。

睦庵の見た『雲門録』に「樵」とあるのを「燿」に訂し、べつのテキストの「爝」をも誤りとするのである。かれが根拠とするのは『集韻』（去声笑韻）で、その引用は『呂氏春秋』孝行覽本味篇の句、また官名とするのは『周礼』夏官司燿のことと見たためである。「樵」字の誤りなることは言うまでもないが「燿」の同音字の「爝」（子肖切）も、もとは不祥を祓う儀式にもちいて炎で明るく照らすことであり、ここは「その義に非ず」というのである。

この『祖庭事苑』に寄せた四明法英の序には、雲門の語録の形成にふれたつぎのような敘述がある。法英は雲門宗に屬し、睦庵そのひととも系譜的には近かったらしい。⁷

後達摩五百年而生雲門，隨機應問，逗接來學。凡有言句，競務私記，積以成編。雖不許傳錄，而密相授，闕之中衍。後世惜其流布之不廣，遂刊木以印行於時。」

（法英『祖庭事苑』序）

（達摩の五百年後に雲門文偃が現われ、參問者に應じてその質問に答えた。その言葉は競ってひそかに記録され、集められて語録となった。雲門は自身の言葉を弟子が覚え書き留めることを禁じたにもかかわらず、ひそかに伝えあい、それを小箱に隠しながら廣まった。これを後世の人が流傳の廣からざるを惜しみ、かくて版木に刻して世に流布させたのである。）

この刊本は『雲門録』の最古本と目されるが、じつに誤りの多いものだったという。それは成立の事情からして無理からぬことであるが。法英はつづけて言う、

吾少讀之，疑其書之脱誤，欲求他本較之而未暇。然吾宗印寫傳錄，率多舛謬者，蓋禪家流，清心省事，而未嘗以文字爲意。

（同上）

（わたくしは若い時にこの刊本を読み、文字に誤脱があると感じて、他のテキストを求めて校勘しようと思っていたが、その暇がなかった。しかしわが禪宗の出版された語録テキストにはおおむね誤りが多いのであるが、それは禪僧たる者、心を清く保ち、よけいな事柄に煩わされぬことを旨として、テキストの文字のことなど氣にかけなかったからでもあろう。）

禪僧は清心寡欲、文字の穿鑿など餘事のまた餘事にすぎない。「學者（修行者）は心を語言文字に遊ばしむと雖も、文字に泥まざるは、蓋し道を爲す所以なり」（同序）⁸。とはいうものの、宋代ともなれば道に志す人も増え、古人開悟の因縁に學ぶ、いわゆる古則公案に參ずる風が瀰漫し、これにともなうて古人の語録を整備し、燈史を編み、独自の解釋を附した公案集まで出版される。「不立文字」は宗旨、「不離文字」が現實となれば、いかに清

⁷ 序に「四明苾芻法英」と署するのは大梅法英（？～1131）、雲門下の第六世である。『續燈錄』卷11、『普燈錄』卷5、『五燈會元』卷16。

⁸ 「學者雖游心於語言文字而不泥文字，蓋所以爲道也。」

心省事の禪僧といえども、文字の誤りを無視しえなくなる。この『雲門録』の状況は大觀2年(1108)のことであるが、『祖庭事苑』本文中に引用された『懷禪師重修雲門録』の皇祐5年(1053)序には、半世紀前に天衣義懷(993~1064)が誤りの多い『雲門録』刊本を校訂した時の状況をつぎのように言っている。

去此一百三十祀，乃有陞堂，舉古，垂代言句，抑有示者，流落華夏禪叢，好事者集而摸板焉。亟數因禪人入室請益，頗見語句訛謬，因緣差錯。噫！去聖時遙，魚目相濫，燕金楚玉，渾有塵沙。秋菊春蘭，蔑聞其採，常思其芟削，未協素願。今年夏住秋浦，警衆外，聊得披覽斯文，乃援筆修之，刪繁補闕，遂成其秩。（卷2、26d、『雪竇頌古』「七十二棒」條）⁹

（雲門の開法より百三十年、その上堂語や祖師の公案に對して敍べた批評の言葉を、後代の人が傳えて天下の叢林へと廣まり、好事の者がこれを集めて出版した。禪僧が老師の室に入って雲門の言葉を取りあげて問答をする際に、しばしばその傳承に誤りがあった。ああ、雲門禪師の時代から遙かに隔たると、寶石に魚の眼が雜り、砂礫が混じるように眞偽が混亂を來しても、秋菊春蘭のごとき精華を取る見識のある人はいないのだ。わたくしはかねてより校訂を志していたのであるが、長らくその機會を得ず、ようやく今年の夏に秋浦において雲水の指導に當ったおりに、そのテキストを入手することができ、筆を執って作業にとりかかり、煩雜な部分を削除し、缺けたところは補い、かくて全體にわたる校訂を完成させた。）

この記述からすると天衣義懷は『雲門録』に對してかなり大幅な修訂を施したように見え、たしかに、睦庵が『祖庭事苑』本文中に引用する「天衣古本」「懷和尚本」は、睦庵のもちいたテキストより理解に資する修訂であったことがわかる。ただ惜しいことに天衣重修本はその後傳承を絶ち、いま唯一通行する『雲門廣録』の本文は、睦庵がもちいたテキストに近く、したがってかれがとりあげる語句の校讐はいまなお有用である。

睦庵善卿撰『祖庭事苑』八卷は、その名が示すとおり一種の禪語辭書であるが、當時通行していた17部の禪籍（附録[一]参照）に見える語句の典據を挙げ、さらに禪林の用語を解説するに際して、まず校訛の作業に意を注いだ。法英に述作の理由を問われて、睦庵はつぎのように答えている。

曩游叢林，竊見大宗師陞堂入室之外，復許學者記誦所謂雲門、雪竇諸家禪錄，出衆舉之，而爲演說其緣，謂之請益。學者或得其土苴緒餘，輒相傳授。其間援引釋教之因

⁹ 天衣義懷序にはウルス・アップ氏の英譯がある。「語録の形成——雲門廣録の歴史的考察——」（*The Making of a Chan Record: Reflections on the History of the Records of Yunmen*. 『禪文化研究所紀要』第17號（雲門特集）、1991年）。「蔑」は原文「篋」、入矢義高先生の意見にもとづくアップ氏の校訂に従う。「亟」は原文「丞」、五山版では「承」（「承」または「拯」の俗字）であるが、いま意をもって改めた。「秩」は「帙」に通ずる。

緣、儒書之事蹟、往往不知其源流、而妄爲臆說。豈特取笑識者？其誤累後學、爲不淺鮮。卿因獵涉衆經、徧詢知識、或聞一緣、得一事、則錄之於心、編之於簡、而又求諸古錄、以較其是非、念茲在茲、僅二十載、總得二千四百餘目。此雖深達達摩西來傳心之意、庶幾通明之士、推一而適萬、會事以歸真。 (法英序)

(諸叢林においては、大宗師が僧衆のために上堂説法をし、方丈で個別指導をするほか、修行者が覚えている雲門、雪竇諸家の禪録の言葉を取りあげて質問させ、その禪的解釋を得ることを「請益」と稱し、修行者はその瑣末をまた人に傳えている。しかしわたしの見るところ、大宗師といわれる人でも、佛典に説かれた因縁や儒家の書物に書かれた事蹟について、しばしばその源流を知らず、むやみに臆説をなすことが多かった。これでは識者に笑われるばかりでなく、後學を誤らせる害も大きい。わたしは自分で佛典を調べ、また善知識に教えを乞うて、関係する内外の學問的知識をひとつひとつ確かめて、心に刻み、記録に留め、さらに古い語録のテキストに照らして是非を考え、心に留むることほぼ二十年に及び、その結果二千四百餘條の札記となった。この仕事は達摩が印度から來て禪の心を傳えた本旨に深く背くものではあるが、どうか通明の士よ、ひとつの正しい理解を萬事に推し廣げ、會同して究極の眞理へと到達されるよう願って已まない。)

睦庵が二十年を費して書きためた二千四百餘の項目のうち、佛典に典據をもつ語句、禪僧の言行にちなむ語句の考證は、とりわけわれわれの禪籍讀解に資するところが大きい。¹⁰ 『祖庭事苑』が書かれた時(大觀2年、1198)は、考察の對象となった語録の主、雲門文偃(864~949)、雪竇重顯(980~1052)、天衣義懷(993~1064)、風穴延沼(896~973)、法眼文益(885~958)、天台德韶(891~972)の時代を去ることいまだ遠からず、今から見ればむしろほとんど同時代であり、それらの語録の主とほぼ同時代人の注釋と見るなら、はなはだ貴重である。またこれら注釋語句の配列から對象となった當時の語録の形態を復原することも、ある程度まで可能である。¹¹ さらに本文中の引書引文には、佚書佚文の輯佚對象となるものがある。¹² そしてとりわけ注目に値いするのが、442項目にもものぼる校勘にかかわる記述である。「古本」、「它本」との異同を擧げるほかに、俗字を「甲正作乙」、訛誤を「甲當作乙」の形式で校訂した條目は、睦庵の校讐學の成果というべく、これらを通して當時の

¹⁰ 永井政之「祖庭事苑の基礎的研究」(『駒澤大學佛教學部論集』第4號、1973年)が擧げる注釋項目数は2502條である(附録[-]参照)

¹¹ 雲門の語録については、永井政之「雲門の語録の成立に關する一考察」(『宗學研究』第13號、1971年)、椎名宏雄『雲門廣録』とその抄録本の系統(同、第24號、1982年)、ウルス・アップ前掲論文があり、風穴の語録については、永井政之前掲論文(1973年)、雪竇の語録については、永井政之「雪竇の語録の成立に關する一考察」(『駒澤大學大學院佛教學研究會年報』第6號、1972年)、椎名宏雄『明覺禪師語録』諸本の系統(『駒澤大學佛教學部論集』第26號、1995年)がある。

¹² 陳尚君『全唐詩續拾』60卷(1992年)の輯佚範圍に『祖庭事苑』も含まれているが、漏收もあるようだ。靈一「宿越州雲門詩」(52b)、明招德謙「無題十頌」(56c)、投子大同「讖偈」(57c)、雲門僧清隱「詩」(57a)、天台德韶「國師自贊」(99a)を補うことができる。

禪籍の文字記録の實態をも知ることができる。

もともとわたしが『祖庭事苑』を通讀しようと思ったのは、『祖堂集』の定本を作成するに際して、『祖庭事苑』が校訂する文字の訛誤と共通するものが多いことに気づき、睦庵の校讐學の成果を『祖堂集』の校記に援用したいと考えたからであった。¹³ そうして共通の用字例 41 條を得た。その二、三を擧げてみよう。

祖佛怨 怨當作冤。於袁切，屈也；怨，於願切，恚也。非義。(卷 2、18b、『雪竇瀑泉集』)

(**祖佛怨** 「怨」は「冤」に改めるべきである。於袁切。屈(冤屈)の義。怨は於願切。

恚(怨恨)の義。ここはその義ではない。)

これは雪竇『瀑泉集』の「禪徒、予が幻質を寫し、復た爲に讚するを請う」と題した眞讚の第一句「祖佛怨兮非其師」(『大正藏』47、697c)に對する注。雪竇はみづからの肖像を指して「この者は諸佛祖師の仇である」と言う。「非其師」は第二句「叢林の害にして誰か相い資せん」からすると、「きみはけっして師と仰いではならぬ」。弟子を相手に法を説くのは祖佛を裏切る行爲であつて、祖佛を冤屈する(無實の罪に陥れる)者ということであるから、「怨(む)」という字をもちいるのを誤りとするのである。『祖堂集』には「怨」字が 16 例、そのうち 14 例は俗字「恚」、その 14 例中 8 例(「三世佛恚」2 例、「恚家」5 例、「生恚家」1 例)は冤屈の義でもちいられているから正しくは「冤」と書くべきである。『祖堂集』のその一例は、

問：「依經解義，三世佛怨；離經一字，即同魔說，如何？」師云：「固守動用，三世佛怨；此外別求，即同魔作。」(『祖堂集』卷 14「百丈和尚章」)

(問う、「經典に依って字義どおりに理解することは、三世の諸佛を誣いるもの、經典の文字から離れるのは、惡魔の説と同じ、と言われます。どうすればよいのでしょうか？」師、「施爲動作に固執するのは、三世の諸佛を誣いるもの、作用を離れてそれを求めることは、惡魔の仕業である。」)

經典を金科玉條とすることも、經典に違ふこともならぬとすると、いったいどうするのか？佛説を盲信するならば、佛の精神に背くことになり、それは三世諸佛を誣いる者である。したがって字は「冤」でなければならない。「三世佛冤」の語は偽經『像法決疑經』にもとづく。「像法中，諸惡比丘，不解我意，執己所見，宣說十二部經，隨文取義，作決定說。當知此人，三世諸佛怨，速滅我法。(正法が失われた像法の時期になると、惡しき比丘どもはわが意を

¹³ 『祖堂集』二十卷、南唐保大 10 年(952)泉州招慶寺靜・筠二禪德撰一卷、高麗高宗 32 年(1245)二十卷本開板。現行二十卷本の成立過程は、保大 10 年の一卷本がその後ほぼ 10 年のあいだに十卷に増廣され、この十卷本が高麗に傳わたのちさらに海東僧の部分が増補され、開板に際して二十卷に調卷されたと推測される。拙稿「祖堂集札記」(『禪文化研究所紀要』第 24 號、1998 年)参照。

理解せず、十二部經を講説するさいに、自己の見解に固執し、勝手な解釋を佛説として語る。こういう輩は三世諸佛を誣いる者、わが佛法の滅亡を招く者である。『大正藏』85、1337 a)この『大正藏』の底本敦煌寫本(P. 2087)も同じく「怨」に誤っている。百丈の答えは、「經典を盲信せぬことは無論だが、ならば禪の〈即心是仏〉、〈性在作用〉という考えをよしとして言語動作に固執してよいわけではない。だがそこを離れるのも不可」というのである。この問答は『景德傳燈錄』卷6「百丈章」にも引かれ、やはり「怨」に作っている(「怨」は二種の宋版・高麗版『景德傳燈錄』ともに同じ。『天聖廣燈錄』以降で「冤」に訂された)。二字は字形近く、聲調のみ異なるだけであるから混同されやすく、通用していたのである。

名邈 上與詔同，彌正切，目覩物也。下當作兒，墨角切，容也。邈，遠也。非義。

(卷2、24b『雪竇頌古』)

(**名邈** 上字は「詔」と同じ。彌正切。目に物を見ること。下字は「兒」に改めるべきである。墨角切。容(容貌)の義。「邈」は遠い義。ここはその義ではない。)

名貌 上彌正切，目覩物也。下當作貌，墨覺切，容也。名物之形容，故曰名貌。

(卷6、91a、『法眼錄』)

(**名貌** 上字は彌正切。目に物を見ること。下字は「貌」に改めるべきである。墨覺切。容(容貌)の義。物の形を見ることであるから「名貌」という。)

上は『雪竇頌古』第十六則(「鏡清啐啄」)の「天下衲僧徒名邈」(天下の禪僧たちはむだな評論をするばかり)に對する注、下は今の『法眼錄』(『大正藏』47)には見えない。二條の記述は「邈」、「貌」の混同を指摘している。『祖堂集』では「邈」が9例あり、固有名詞3例を除いて、すべて動詞(『集韻』墨角切，容也。描く義。「邈眞」は肖像を描くこと)にもちい、その義の「兒」は現われない。一方で「貌」(『集韻』眉教切)はすべて名詞(容貌の義)にもちい、その古字「兒」(『漢書』王莽傳下注:「兒，古貌字」)を主にもちいている(「貌」1:「兒」7、ただし字形は「兒」)。すなわち古字「兒」(兒)の後起字として「貌」(去聲、名詞)と「邈」(入聲、動詞)があるという関係であろう。『集韻』は「兒」を入聲覺韻と去聲效韻の二韻に収めるが、覺韻に『廣韻』になかった「一曰遠也」を補うのは新義、つまり宋代通行の字義であろう。陸庵はこれに據っているのである。ただし唐代では「貌」、「邈」二字が混用されたことは蔣禮鴻『敦煌變文字義通釋』(「邈」條)も指摘しており、おそらくそれが唐末五代の一般の用字法であろう。陸庵のように「邈」を遠い義に限定し、名詞の義に「貌」を充てるのは、口語文獻にも規範を要求する姿勢なのであろう。

賺 當作詭，佇陷切，被誑也。

(卷3、39a、『雪竇祖英集上』)

(**賺**「詭」に改めるべきである。佇陷切。騙されること。)

賺舉 賺當作詿，直陷切，被誑也。賺，市物失實。非義。（卷5、65c、『懷禪師前錄』）

（**賺舉** 「賺」は「詿」に改めるべきである。直陷切。騙されること。「賺」は物の賣買に誠實さを失うこと。ここはその義ではない。）

「賺」は『集韻』陷韻では「詿」と同音、「直陷切」とし、『廣韻』：買也。一曰市物失實」と補っているのは當時通行の義であろう。「賤買賣貴」（『説文』貝部「販」）とは商賣の常道であるが、明代に至っても「俗謂相欺誑曰賺」（『正字通』）などと言われるあこぎな語であるから、唐宋期にはもっと通俗的なニュアンスを帯びていたらしく、この字を嫌う睦庵の用字法の規範意識もおのづと知られよう。『祖堂集』に「賺」字は3例、「賺殺人！」（騙された!）という増幅した言い方も見え、俗を避けるどころか、俗語の使用によって直截明解である。上に挙げた三字の例はいずれも當時通用の用字法に属するが、睦庵の規範意識からは許容しがたいものだったのであろう。

睦庵『祖庭事苑』に列挙する442條の校勘項目からは、十二世紀初頭に流布していた禪籍の文字表現の實態を窺うことができるのであるが、試みに兪樾『古書疑義舉例』に倣い、誤りの類型を十二類に分かって例挙し、加えて漢語史の立場から注目される虚詞と方言に関わる注をとりあげて、以下に『祖庭事苑』の校讐學を整理してみよう。

一、俗字舉正

拯濟 正作拯。拯，蒸之上聲呼，上舉也。（卷1、5c、『雲門錄』上）

（**拯濟** 正しくは「拯」。「拯」は「蒸」の上聲に讀む。上舉（救濟）の義。）

「拯」の音義は『集韻』（上聲拏韻）に據っている。『五經文字』卷上に「拯作拯，訛」。つまり「拯」は「拯」の俗字で、宋本『雲門廣錄』では「拯」に訂されている。

不蟄 正作燥，音嫂，乾也。俗作蟄，由形近之譌也。蟄，書無此字。

（卷7、106c、『八方珠玉集』）

（**不蟄** 正しくは「燥」。音は嫂。乾燥の義。俗字で「蟄」と書くのは形似の誤りである。「蟄」は書物に見えない。）

これは茱萸和尚の語「雕蚶鏤蛤，不蟄之泥，勞君遠至。」の注。「蟄」は辭書に見えず、「不蟄之泥」では意味を取りがたい。「參」は草書体では「臬」と同形（王觀國『學林』卷10、「參」條）であり、虫旁は上文に牽かれて誤ったもので、正しくは「燥」であると言う。『集韻』上声皓韻：「燥，蘇老切，乾也。俗作蟄，非是。」いま『拈八方珠玉集』卷下、『禪林類聚』卷12「遊山」條みなこの俗體である。

二、因形似而誤

思雲侵 當作忽雲侵。

(卷4、55c、『雪竇祖英集』下)

(**思雲侵** 「忽雲侵」に改めるべきである。)

雪竇重顯の「和范監簿二首」の第二首「縣樓清夜上，島月思雲侵」(爽やかな夜に縣城の樓に登って眺めていたら、中洲にかかる月にふと雲がかかった)の注。東洋文庫藏五山版(禪學典籍叢刊)、『大正藏』本(47、708c)ともに誤る。なお五山版はこの部分に亂丁があり、禪學典籍叢刊影印本でも正されていない。

印客 當作弔客，見『廣燈』。

(卷6、84c 『風穴衆吼集』)

(**印客**「弔客」に改めるべきである。『天聖廣燈錄』に見える。)

開元寺版宋本『天聖廣燈錄』卷15「風穴延沼章」に、「問：『無地容身時如何？』師云：『熊耳塔開無印客。』」(問う、「わたくしはどこにも身を置く場がありません。」師、「達磨塔の門は開かれているのに、拜登に来る人はいない。')とあり、『續藏』本も同じ。陸庵によるとかれの見た『廣燈錄』では訂されていたらしい。

騫 當作驀，莫白切，急取也。

(卷7、103a、『八方珠玉集』)

(**騫**「驀」に改めるべきである。莫白切。急取(遽か)の義。)

杉山和尚の縁の「山以痒和子驀口打」(杉山和尚は孫の手で口めがけて打った)の句で、「驀」、「白」は『續藏』本、五山版ともに「暮」、「日」に誤っているのを今改めた(『續藏』本『拈八方珠玉集』巻中では訂されている)。陸庵の音義は一般に『集韻』に據っていて、入聲陌韻「驀，莫白切。『説文』：上馬也。」とあるのを、ここでは本文の「驀口打」(いきなり口めがけて打った)の義を取って「急取也」と補ったのである。段玉裁は「上馬必捷，故引伸爲猝乍之稱」(馬に乗るのは素早い動作であるから、引伸して「遽か」の意味となった。第十上、馬部)と説明している。なお『祖堂集』卷10「長慶和尚章」にも「拈起拂子驀口打」(拂子をつかんで口めがけて打った。「衷情偈」とあるが、花園大學藏本(もと海印寺住持幻鏡法師所藏本)はこの「驀」字の下截が缺損しており、中文出版社影印本は添墨して却って「募」に誤っている。¹⁴

¹⁴ こうした例はもう一箇所ある。卷2「弘忍和尚章」の「行者曰：……ム甲把櫓。」の「ム」に添墨して「云」字に替えてしまっている。陸游『老學庵筆記』に「今人書某爲ム，皆以爲俗從簡便。其實古某字也」(卷6)。

三、偏旁増減變易

鼻孔遼天 遼當作撩。撩，取也，昂視之貌。遼，遠也。非義。(卷1、7c、『雲門錄』下)
(鼻孔遼天「遼」は「撩」に改めるべきである。「撩」は取の義で、昂視の形容。「遼」は遠の義。ここはその義ではない。)

いま『雲門廣錄』巻中(『大正藏』47、565a)、『大正藏』本の校記に明版は「撩」に作るという。陸庵は『集韻』平声蕭韻の「一曰取物」を引き、さらに補って「昂視之貌」とつけ加えている。「遼」「撩」は同音、ゆえに入矢義高、古賀英彦編『禪語辭典』では「遼ぐ」と読んで通用させている。

天鼓 當作天瞽，謂生盲也。(卷1、13b、『雪竇後錄』)
(天鼓「天瞽」に改めるべきである。生來の盲目をいう。)

ここは雪竇の上堂語。「上堂云：一切法皆是佛法，瞞瞞頂頂，非爲正觀；一切法即非一切法，莽莽鹵鹵，還同天鼓。」(上堂して言った、「くすべての教えは佛の教えである」と言うなら、締めりのない見解で、正しい見かたとは言えない。くすべての教えは佛の教えではない(『金剛經』)と言うなら、がさつな見解で、生來の盲目と同じだ)いま五山版『雪竇明覺禪師語錄』(『禪學典籍叢刊』第二卷)、『大正藏』(47、681c)ともに誤っている。「鼓」、「瞽」は同音である(『集韻』上聲姥韻)。

四、因音同而誤

老倒 當作潦倒。潦，老之貌也。(卷6、77b『風穴衆吼集』)
(老倒「潦倒」に改めるべきである。「潦」は老いの形容。)

風穴延沼の對話。「問：『干木奉文侯，知心有幾人？』師云：『少年曾決龍蛇陣，老倒還聽雉子歌』(問う、「段干木は魏の文侯に禮遇されましたが、文侯のように心を知る人ははたして何人いるでしょうか？」師、「若い時は龍蛇の陣を布いて決戦を挑んだものだが、老いぼれた今はもうのんびりと子供の歌を聞いている。」(『天聖廣燈錄』巻15風穴延沼章)。「潦倒」の語は早くは魏の嵇康(223～262)の「與山巨源絶交書」(『文選』巻43)に見え、「足下也舊知吾潦倒龜疏，不切事情。」(そなたも以前からわたしが老いぼれてがさつで、世間の事情にとんと通じていないことはおわかりのはずで)李善、五臣ともに注せず。ということは唐初には注がなくとも理解でき、その頃も使われていた通俗語であったのであろう。唯一、集注本に引かれる『文選鈔』に注がある。「鈔曰：潦倒，長緩兒」、また『音決』：「潦，音老；倒，多老反」(巻85上)。疊韻の音からしぜんに「老之貌也」の義が生れてこようし、二字はもともと「老」の切字(「潦倒切爲老字」という説明もある(黃朝英『靖康緗素雜記』補輯、「二聲合一字」條、宋元筆記叢書、上海古籍出版社、1986年)。

田厩 式夜切，姓也。非義。當作舍。禪錄多作厩而復誤後學，有呼爲田厩奴者，適所以發禪席之大噓也。 (卷2、26c、『雪竇頌古』)

(**田厩** 「厩」は式夜切。姓である。ここはその義ではない。「舍」に改めるべきである。禪錄には誤って「厩」と書かれることが多く、これがさらに後學を誤らせている。ある人が「田厩奴」と發音して禪林で笑ひ者にされたことがある。)

『雪竇頌古』第五七則「趙州至道無難」の語。睦庵は「厩」は姓にもちいる字であるから不可、「田舍奴」と書くべしと言う。「田舍奴」ならば「田舍兒」、「田舍漢」と同じく田舍者を蔑んでいう罵詈雑言である。圓悟はこの則の評唱で、「田厩奴乃福唐人郷語，罵人似無意智相似」(「田厩奴」とは福清人の方言で、智慧なき愚か者を罵るような意味である。『碧巖錄』第五七則)、つまり福唐(福建省福清)の方言で、無定見者を罵る意味だと言う。本則で「田厩奴」と言ったのは趙州從諗、山東の人で、福建の方言を使ったと圓悟(四川人)が解説しているのである。「厩」と「舍」は韻書では同音(式夜切)だが、「田厩奴」と言うとき、福唐人ふうに通音訛りで言ったのであろうか?睦庵によると禪錄では「田厩奴」と書く方が多いと言う。唐末以來、福建は禪宗のメッカであった。ならばそのひとたちの用語が各地の禪僧に模倣されたということもあろう。その記録の特殊な「厩」字を讀み誤って「田厩(苦故切)奴」と覺えて言ってしまう、禪林で笑ひ者になった者がいる、と言うわけである。それこそ「無意智人」で、「田厩奴」と罵られる對象であらう。

五、因音近而誤

鈍置 下當作躓，音致，礙不行也。 (卷1、5c、『雲門錄』上)

(**鈍置** 下字は「躓」に改めるべきである。音は致。礙げられて歩けぬこと。)

雲門文偃の上堂語。「上堂云：去！去！遞相鈍置，有什麼了時！」(上堂して言う、「出てゆけ！互いに馬鹿にしあうようでは、いつまでたっても決著がつかぬ!」『雲門廣錄』卷上、『大正藏』47、552b)。「置」は志韻、「躓」は至韻。『廣韻』の記す詩の押韻規定では同用であり、宋代では二韻は合流していた。「鈍置」は愚弄の義。『祖堂集』は「鈍致」と書き、卷7「雪峯和尚章」に、「有時上堂云：『汝諸人來者裏覓什麼？莫要相鈍致摩？』便起去。」(ある時上堂して、「諸君らはここへ來て何を求めているのか？わしを愚弄するつもりではあるまいな?」)と言うなり、座から起って出て行った)の1例のみで、『景德傳燈錄』は「鈍置」と書く例が7例で、「鈍致」は使われない。「置」、「致」の通用は敦煌變文にも見られ(邵榮芬「敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方音」韻母部分、止攝各韻不分、脂之代用例)、當時はすでに止攝脂之二韻が合流していたのである。しかし睦庵は、

致問 致當作置，立也；致，至也。非此義。 (8d)

(**致問** 「致」は「置」に改めるべきである。「置」は立てること。「致」は至ること。)

且致 當作且置，置猶赦也。 (9a)

(**且致** 「且置」に改めるべきである。「置」はほぼ赦[許す]と同じ。)

と意味上の區別に注意している。「鈍置」(コケにする)の語は使用者から見て南方方言であったようだが、俗語に字をあてるとき、睦庵は意味の近い字をもちいようとしたのであろう。ただし「鈍躓」と書かれた例はあまりなく、『從容錄』第九七則に見えるのみである。

運青 當作韻清。 (巻4、57b、『雪竇祖英集』下)

(**運青** 「韻清」に改めるべきである。)

雪竇の「送小師元哲」偈の第五句「松凌霜兮運青，水帶巖兮流急」。むろんこれでは意味が通じないから、「運」は同音の「韻」の誤りと考えれば、「青」はおのずと「清」でなければならない(松は霜に耐えて清らかに、水は巖の間を激しく流れる)。「清」、「青」は同じく梗攝に屬し、『切韻』系韻書では韻部を異にするが、この分韻はいわゆる「吳音によるもの」であって、他の地域では同音であったという(『北夢瑣言』巻9)。¹⁵ 敦煌變文にも同音として通用する例がしばしば見られる。(邵榮芬前掲論文、また張金泉「變文假借字譜」庚類)。雪竇は遂州(四川省)の人、『祖英集』を編集した弟子の文政の出身は未詳、湖南の南嶽勝業寺に住した。

さきに挙げた「冤」(平聲元韻)「怨」(去声願韻)も声調のみ異なる近音字の関係にある。しかしこれは韻書の規定にすぎず、「冤」を「怨」と書く人にあつては區別がなかったであろう。『祖庭事苑』の校勘項目からは別字異文の多くの例を拾うことができ、睦庵は主として意味の面から區別を主張しているのであるが、こうした例は唐宋時代の音韻上の通用現象を示唆する音韻資料としても価値をもっている。

六、因字誤而失其韻

消得箇非遙 當作消得箇搖頭。休頭同韻也。 (巻1、6c、『雲門錄』上)

(**消得箇非遙** 「消得箇搖頭」に改めるべきである。「休」「頭」同韻。)

これは『雲門廣錄』に附する徳山緣密の「通賓主偈」。「自遠趨風問，分明向道休。再三如不曉，消得箇非遙。」(噂を聞いて遠方より參問に來た人に、わたしははっきりと「行脚をやめよ」と言ってやる。いくら言ってもわからぬなら、頭を振るしぐさを見せるのみ。『大正藏』47、576c)。「休」

¹⁵ 「廣明以前、『切韻』多用吳音，而清青之音，不必分用。」(孫光憲『北夢瑣言』巻9，宋元筆記叢書、73頁、上海古籍出版社、1981年)

は尤韻、「頭」は侯韻、尤侯同用（『廣韻』下平）。睦庵は押韻を案じて校訂したのである。

解醒 當作解醒，音呈，醉而覺也。英醒同韻。 （卷4、54b、『雪竇祖英集』下）

（**解醒**「解醒」に改めるべきである。音は呈。酔いから覚めること。「英」「醒」同韻。）

『明覺禪師語錄』卷6『祖英集』卷下「送新茶」二首之二。「乘春雀舌占高名，龍麝相資笑解醒。莫訝山家少爲送，鄭都官謂草中英。」（春になると雀舌茶が人気です。龍麝香を焚いてこれを飲むと宿酔を解消できてうれしいものです。山寺ですからお送りできる量はわずかで申しわけありませんが、これぞあの鄭都官が言った「草中の英」というものです。『大正藏』47、707c）「英」庚韻、「醒」清韻、庚清同用（『廣韻』下平）。「醒」は上聲迥韻。

節操 當作節峻。

（**節操**「節峻」に改めるべきである。）

唯諦 當作唯帝。按草堂沙門飛錫撰《南陽國師碑》云：「白雲志高，青松節峻。唯帝之師，親傳法印。解深見古，言峻理順。不有定門，將何演頓？」蓋叶韻而作，即知節操、唯諦之誤矣。 （卷7、98b、『蓮華峰語錄』）

（**唯諦**「唯帝」に改めるべきである。按ずるに草堂沙門飛錫が撰した「南陽國師碑」に「白雲のごとく志は高く、青松のごとく節操は堅い。帝師に推されて、親しく法印を授けた。理解は深く古聖の風貌、言葉は峻しくもすべて理に適っていた。禪定によってこそ、頓悟の教えを示すことができるのである」と言う。ここは碑の銘文であって、押韻から考えて「節操」と「唯諦」の誤りなることがわかる。）

天台徳韶（891～972）の語録は傳わらないが、これは天台徳韶の作品に飛錫の「南陽國師碑」の二句を典故に使った部分があつて、引證したものであろう。「南陽國師碑」も傳わらず、ここに引かれた8句はその佚文である。「峻」、「順」（稗韻）、「印」（震韻）、「頓」（恩韻）通押。

七、誤倒

雖搜徧訣 當作雖徧搜抉。謂師弗容抄寫，遂徧行搜抉於他處，今方得自於眞公也。抉，絹悅切，挑也。 （卷1、2d、『雲門錄』上）

（**雖搜徧訣**「雖徧搜抉」に改めるべきである。雲門は自分の語った語を書き留めることを禁じた。そこでわたしは各地を搜して、ようやく眞公のところで見つかった。「抉」は絹悅切。採り出すこと。）

今の『雲門廣録』には見えない語句であるが、睦庵のこの注からすると、失われた序文のようである。この誤倒の注からも、雲門が自己の説法を文字に記録することを許さなか

ったが、密かに記録した者があり、そこへ行って収集したという語録編纂の事情が垣間見える。「眞公」とは『天聖廣燈錄』卷19に列する雲門の弟子の韶州淨源山眞禪師、韶州雙峰慧眞禪師、廬山慶雲眞禪師のうちのひとりであろう。

把欲 贈行人。當作欲把贈行人。 (卷3、33d、『雪竇祖英集』上)
(把欲「贈行人」とつづくところ、「欲把贈行人」に改めるべきである。)

雪竇の「送昭敏首座」偈の末二句「風前把欲贈行人，將報不平繞天下」(北風のなかを旅ゆく君にこの詩を贈ろう。憤志を勵まし天下を行け。『大正藏』47、698c)。ここも二字誤倒している。

八、誤衍

麤羊話 中有「僧云：直得恁麼難會！」此節誤收也。按《傳燈》雲居傳：「新羅僧問：『是甚麼得與麼難道？』居云：『有甚麼難道？』曰：『便請和上道。』居曰：『新羅，新羅。』」此板自「僧云」至「新羅」衍二十六字。(卷7、105c、『八方珠玉集』)
(**麤羊話** この話に「僧云：直得恁麼難會！」とあるのは、別の話が竄入したものである。按ずるに『景德傳燈錄』の「雲居傳」は、「新羅僧問：『是甚麼得與麼難道？』居云：『有甚麼難道？』曰：『便請和上道。』居曰：『新羅，新羅。』」となっており、この版の「僧云」から「新羅」までの二十六字は衍字である。)

引用の『拈八方珠玉集』は以下のような話である。

舉雲居一日上堂云：「如人將三十貫錢買一隻獵犬。只解尋得有蹤跡氣息底。忽遇羚羊挂角，莫道蹤跡，氣息也無。」僧便問：「羚羊未挂角時如何？」居云：「六六三十六。」僧云：「挂角後如何？」居云：「六六三十六。」僧禮拜。居云：「會麼？」僧云：「不會。」居云：「豈不見道絕蹤跡？」(佛果著語云：「魚行水濁。」)其僧舉似趙州。州云：「雲居師兄猶在。」僧便問：「羚羊未挂角時如何？」州云：「九九八十一。」僧云：「直得恁麼難會！」州云：「有什麼難會？」僧云：「請師說。」州云：「新羅，新羅。」(佛果著語云：「魚行水濁。」)僧又問長慶：「羚羊未挂角時如何？」慶云：「草裏漢。」僧云：「挂角後如何？」慶云：「亂叫喚。」僧云：「畢竟如何？」慶云：「驢事未去，馬事到來。」(佛果著語云：「魚行水濁。」) (『拈八方珠玉集』卷下)

(雲居和尚はある日上堂して言った、「三十貫文で一匹の獵犬を買ったとしよう。こいつは足跡を見てにおいを嗅ぐことしかできぬ。羚羊が角を枝に掛けたら、足跡はおろか、においさえもない。」僧が問うた、「羚羊が角を枝に掛けるとは、どういうことですか？」雲居、「六六は三十六だ。」僧、「掛けたあとはどうなりますか？」雲居「六六は三十六だ。」僧は禮拜した。雲居、「わかったのか？」僧、「わかりません。」雲居、「く足跡がな

い)と言われるのを知らぬか？」(圓悟の批評「魚が泳いだために、清水が濁った!」) その僧はこのことを趙州從諗に話した。趙州、「雲居老師はなお健在だ!」僧は訊ねた、「羚羊が角を枝に掛けるとは、どういうことですか?」趙州、「九九は八十一だ。」僧、「かくも難しいとは!」趙州、「何の難しいことがあろうか?」僧、「ならば教えてください。」趙州、「新羅、新羅。」(圓悟の批評「魚が泳いだために、清水が濁った!」) その僧はまた長慶慧稜に問うた、「羚羊が角を枝に掛けるとは、どういうことですか?」長慶、「きみは死人同然だ。」僧、「では、角を枝に掛けたあとは、どうなのですか?」長慶、「まだ無駄口をたたいておる。」僧、「結局どうなのですか?」長慶、「くだらぬことばかり訊ねて来て、もううんざりだわい!」(圓悟の批評「魚が泳いだために、清水が濁った!」)

雲居道膺の説法を聞いた僧は雲居の話の意味がわからず質問したが、その答えの意味もわからず、次に趙州從諗に訊ね、それでもわからず、また長慶慧稜に訊いてまわったという話である。「羚羊(羴)羊挂角」とは没蹤跡の喩えで、無形無相の佛性、法身を暗示し、それを探究するのが禪僧の修行ではあるが、対象化できぬ當體であって、しかも探究する自身のことにはかならないのであるから、「それは何か」と問われれば、「六六三十六」、「九九八十一」などと「子どもさえ算術で知っている明白なもの」と答えたわけである。この話の途中に圓悟克勤が三度も「魚行水濁」という評語を附し、「呆けた議論のせいで、せっかくの佛性が傷つけられた」と揶揄している。

『拈八方珠玉集』の「僧云:『直得恁麼難會!』州云:『有作麼難會?』僧云:『請師說。』州云:『新羅, 新羅。』」の二十六字は、趙州從諗の話として挿入されているが、睦庵は雲居道膺の話として『景德傳燈錄』(卷 17) に「羚羊挂角」とは別の獨立した話(下記)として見えるから、これを誤衍として削徐すべしと言うのである。

新羅僧問:「是什麼得恁麼難道!」師曰:「有什麼難道?」曰:「便請和尚道。」師曰:「新羅, 新羅。」(『景德傳燈錄』卷 17「雲居道膺章」)

また『趙州錄』(『古尊宿語錄』所收)には、雲居から來た僧が「羚羊挂角」について趙州に訊ね、「九九八十一」と答えた話が収録されている。

問僧:「什麼處來?」云:「雲居來。」師云:「雲居有什麼言句?」云:「有僧問:『羴羊掛角時如何?』雲居云:『六六三十六。』師云:『雲居師兄猶在。』」僧却問:『未審和尚尊意如何?』師云:「九九八十一。」

趙州との問答はここまでであるから、睦庵はこういう収録の情況を見て衍字と判断したのである。

九、誤脱

師云 「一切法皆是佛法。繩牀、露柱是一切法，還我佛法來。」僧無對。師又問僧：「經中道……。」第六板第十八行少三十字，見懷和尚本。(卷1、8、『雲門室中錄』)
(師云 このあと「一切法皆是佛法。繩牀、露柱是一切法，還我佛法來。」僧無對。師又問僧：「經中道……。」とつづく。『雲門錄』の第六板第十八行にはこの三十字を脱しているのである。懷和尚本に見える。)

ここにいう「懷和尚本」とは上述の天衣義懷の『雲門錄』校訂本を指す。睦庵の見た天衣義懷の校訂本に據って、「一切法」から「經中道」までの三十字を補うべしと言うのである。通行の『雲門廣錄』巻中「室中語要」は以下のようにになっており、おそらく睦庵が校訂の対象としているものと同じである。

擧：「一切聲是佛聲，一切色是佛色。」師拈起拂子云：「是什麼？若道是拂子，三家村裏老婆禪也不會。」(『大正藏』47、555中)

(經典の語を提示した。「一切の聲は是れ佛の聲、一切の色は是れ佛の色。」そして師は拂子を持ち上げて僧衆に問うた、「これは何か？もし拂子だと答えるならば、ど田舎の家婦と同じだ。禪など何もご存知ない。)

睦庵が「擧」と「一切聲是佛聲」のあいだに上の三十字を補うべきだと言うのは、つまり本来のテキストは、まづ雲門が「一切法皆是佛法。繩牀、露柱是一切法，還我佛法來。」(あらゆるものは佛法を顯現している。繩牀、露柱もあらゆるものの一つである。ならばわたしにその佛法を見せてくれ。)と言ったという一段があり、これを聞いた僧衆に反應がなかった(僧無對)。そこで雲門はあらためて「經中に道う」と言って佛典の二句(一切聲是佛聲，一切色是佛色)を取りあげ、拂子を例に、「これを拂子と呼んではならぬ」と禁じておいて、拂子と呼ぶようでは、「三家村裏の老婆、禪も也た會せず」だと斷じたのである。雲門がここで言う論理は、馬祖禪の「見色即見心」という、対象(色)を見ることは同時にわが心を發見することだという當時の悟道論である。目に見える対象ははかならぬわが心が現出したものである(唯識説)。ゆえに、拂子と同時に心が見えるのでなければならず、「心である」と言うべきなのだ。ただし、これは馬祖禪を繼承した雲門の前期の見解で、のちにはこの「見色即見心」論の否定に轉ずる。引用(擧)の經典はこのままの語では見えず、禪僧による解釋である(『宗鏡錄』卷80)。「一切聲是佛聲，一切色是佛色」とは、人がある環境の中で佛理を悟った時、「それは佛が色や聲によって説示してくれていたのだ」と気づいたということである。

通行本の傳承では上の三十字を脱していたため、もとの「經中道」を「擧」に變えていたのである。

十、專名舉正

務原 當作翁源。邑名，在韶州。其邑有靈山，山頂有泉下流，人飲此水者多壽，故以名焉。務原，當从女作婺，在歙州。非此用。 (卷1、4b、『雲門錄』上)

(務原 「翁源」に改めるべきである。邑の名で韶州にある。その邑に靈山があり、山頂から泉水が流れ、邑人はこの水を飲んで多くの人が長壽であるゆえに名づけられた。「務原」の「務」字は女に従う歙州の「婺」と書くべきだが、ここはそれではない。)

ここの原文は下記のとおり。

問：「閻中如何辨主？」師云：「務原是什麼人坐？」 (『大正藏』47、547c)

僧の問い「まっくら閻で主人公が見えません。」つまり自己の主人公(佛性)が見えないという質問に、雲門は答えて、「いまここにいないのなら〈務原〉にはいったいどんな人がいるのか？主人公を〈務原〉に置いてきたのか？」と言うのであろう。ならば「務原」は質問者の家郷を指す。睦庵は雲門山のある曲江県に近い翁源に擬したのである。「務」はしばしば「婺」の誤りなることも知ったうえで、「婺原」(歙州、今安徽省)ではないとするのである。しかし質問者の出身を婺原とみることも可能であって、「務」の同音字(亡遇切)による誤りの可能性もあろう。

以下に固有名詞を訂正した條をすべて挙げる。

運州 當作鄆，音運。(卷1、7c)

蜜岳 當作密巖。(卷1、9b)

猥白 當作侯白，姓也。和靖詩云：「伶倫今日無侯白，奴僕當年有衛青。」伶倫謂滑稽之士也。(卷1、10b)

孟常之門 孟常當作孟嘗，即齊之孟嘗君。(卷1、13c、卷2、16a)

清稅 當作清銳，見《傳燈錄》。(卷2、17b)

林際 當作臨濟，院名也。(卷2、19b)

巖公 巖當作豁。巖頭，名全豁。(卷2、20b)

紫胡 紫當作子。子胡巖蹤禪師。(卷2、29a)

罔象 當作象罔，見《莊子》。(卷3、32c)

劉陽叟 劉陽當作瀏陽，邑名也。(卷3、37a)

惠理 惠當作慧。(卷3、37a)

惠持 當作慧持，雁門僧，即廬山遠之弟也。(卷4、52a)

- 靈澈** 當作澈。唐江西使韋丹與東林僧靈澈忘形之契，篇什唱和，月四五焉。……靈澈，字源澄。大曆中授詩於嚴維，兼與皎然爲友，每講詩道，遂名著焉。是知澈當作澈。澈，直列切。(卷4、59a)
- 伏羲** 義當作犧。(卷5、74b)
- 盟津** 當作孟津。(卷6、83b)
- 先漕** 當作先曹，謂先曹山也。(卷6、88a)
- 僧瑤** 瑤當作繇，音遙。張僧繇，吳人也。(卷6、94b)
- 泐潭** 當作泐，音勒，水石理也。《周禮》：「石有時而泐。」泐，水聲，非義。(卷6、95c)
- 周下** 或本作周苛。楚圍漢王，滎陽急，漢王遁出去，而使周苛守滎陽。楚破滎陽城，欲令周苛[爲]將。苛罵曰：「若趣降漢王。不然，今爲虜矣。」項羽怒，烹周苛。苛，下可切。(卷7、107a)

ほとんどが同音、近音の誤り、または換旁による形似の誤りであるが、固有名詞は表記の定まったものであるから、異なる表記が許容される口語や方言の場合とは異なり、必ずや「名を正す」必要がある。しかし、じつはこの点こそが禪籍、とくに語録の文字表記の特徴を示すものである。冗漫な語りを宛て字で写し取った記録が、エディションを重ねてゆくにつれ、「聲の文化」から遠ざかり、規格に合った「書物文化」の列に位置を占めてゆく。そうして語録というジャンルを形成した。睦庵はこの規範化に力を注いだのである。なお、さいごの「周下」の例は、長安萬年縣にある董仲舒の墓を、通り過ぎる人が敬意を表して馬を下りたので「下馬陵」と呼んでいたのが、時がたつにつれて訛って「蝦蟆陵」になった、という話を思い出させる(『唐國史補』巻下)。

十一、避諱

- 安巖照** 照當作昫，即大梅保福昫禪師。正字避諱。(卷2、18c、『雪竇瀑泉集』)
 (安巖照 「照」は「昫」に改めるべきである。大梅保福昫禪師で、正字は避諱。)
- 送文吉** 正字避御名。(卷4、55b、『雪竇祖英集』下)
 (送文吉 正字は御名を避けた。)

この二條は北宋の哲宗(在位1085~1100)の諱煦、徽宗(在位1100~1125)の諱佖の同音字を避けたもの(兼名)であることをいう。このことから、睦庵の見た雪竇の『瀑泉集』、『祖英集』のテキストは、徽宗即位の元符3年(1100)から『祖庭事苑』の書かれた大觀2年(1108)のあいだの刊刻本であったことが知られる。

十二、刻工不慎而誤

指也乎其勢 當作指掌排其勢，見寫本。蓋當時讎校之不工，刀筆者馱其點畫之繁，則戲以簡易者易之，率皆如此。行家所謂水玉一者是也。夫是固不可不慎選其匠手矣。

(卷4、57d、『雪竇祖英集』下)

(**指也乎其勢** 寫本に據って「指掌排其勢」に改めるべきである。おそらく刻工が文字の劃數の多いのを嫌って、簡易な文字に勝手に替え、さらに當時の校正が慎重を缺いたためであろう。これはよくあることで、業界で「水と玉は一つ」と言われるもの。刻工は慎重に選ばねばならない。)

『祖英集』卷下「送鼎禪者」偈の原文は、

落落禪家流，攜筇卷雲毳。別我振辭鋒，夜堂消祖偈。霜天飛一鷲，目對彈其滯。春岸立千峰，**指也乎其勢**。行行復行行，清飈起蘭蕙。
(『大正藏』47、710b)

(落々たる風格の禪僧は、筇竹の拄杖を攜え毳衲を翻して行脚し、ある夜に禪堂で祖師の偈を唱えて開悟し、わが叢林の機鋒に別れを告げた。霜天に鷹が翔け、翼を弾いて滞雲を散らすごとく。春の川邊からは千山危峯の、その險勢が掌中を指すように見える。留まることなくさらに行け、きみの歩む足跡には蘭蕙の香りが清風に漂うであろう。)

頸聯「春岸立千峰，**指也乎其勢**」はこれでは意味不明で、睦庵は寫本に據って改めたのであるが、その誤りの原因を刻工の懶惰によるものだと言うのである。言われてみれば、劃數の少ない常用語助詞「之乎者也」のうちの二字を充てているのだから、ありそうなことではある。ただこれを業界(行家)の用語で「水玉一」(五山版は「水玉一」と言うのだそうだが、「水」と「玉」(または「玉」)の草體が似ていて、刻字する時に混同しやすいということであろうか。似た話は洪邁『夷堅志』に、紹興18年(1146)に淮南轉運司で『太平聖惠方』という醫書を刊刻したさい、舒州で募集した無頼の刻工五人が落雷で死んだ。その理由を、「蓋此五人尤耆(嗜)酒懶惰，急於板成，將字書點劃多，及藥味分兩，隨意更改以誤人，故受此譴。」(おそらくこの五人はとりわけ懶惰な酒徒で、板刻の仕上げを急いで、劃數の多い文字と處方藥の細かな分量を嫌って勝手に替え、必ずや人を誤らせることになる結果、この譴責を受けたのであろう。丙志卷12「舒州刻工」。第二冊464頁、中華書局、1981年。岡本不二明氏の示教に據る)という。また程千帆、徐有富『校讎廣義・校勘編』にも、原稿繕寫のさいに書寫に倦んで書きとばして脱文となった例を挙げている(「寫工闕鈔」の條。154頁、齊魯書社、1998年)。

以上十二類は通常の校讎學であつかう訛誤の類型であるが、『祖庭事苑』にはさらに常用虚詞と方言詞について注を加えた條がままあり、漢語史の資料となし得る。

十三、虚詞釋例

這 當作者，別事之詞。禪錄多作這，或作遮，皆非義。這，《三蒼詰訓》云：「古文適字。」今非此用。 (卷1、3b、『雲門錄』上)

(這「這」は「者」を用いるべきである。「者」は區別する詞。禪錄では多く「這」や「遮」を用いているが、その義ではない。「這」は『三蒼詰訓』に「適の古文」と言う。ここはその用法ではない。)

這裏 這當作者，指事之辭也。這，《三蒼詰訓》云：「古文同適字，之石切。」又《篇韻》：「誕、彦二音。」唯禪錄作之也切，皆沿襲所致。 (卷2、22a、『雪竇頌古』)
(這裏「這」は「者」を用いるべきである。「這」は『三蒼詰訓』に「適の古文、之石切」、また『篇韻』に「誕、彦の二音がある」という。ただ禪錄では習慣として「這」を「之也切」に讀んでもちいている。)

宋代編纂の禪錄では近稱指示詞に「這」を多くもちい、「之也切」(上聲)と發音しているが、それは習慣的な用法(沿襲所致)で、正しくは「者」の字を充てるべきである。なぜなら「這」は「適」の古文(之石切、入聲)であり、その意味の用法ではないと言うのである。これが北宋末12世紀初頭の江南知識人陸庵善卿の規範意識であった。「這」の來源についてはいまだ定説を見ないが、¹⁶ ここでは「這」、「者」が同音と見なされており、「者」から「這」へと表記が變わってきていることへの違和感が表明されている。ロシアにある敦煌寫本「雙恩記」に、「吠舍瞿(釐)君聞遠事，當時不敢舉干戈」(ヴァイシャリ侯はこのことを聞いて、ただちに戰爭をしかけるのをやめた。Φ69號、第66行)、「是以世尊憐遠事，長於此處說眞經」(それゆえ世尊はこれらのことを大切に思われて、常にここにおいて眞實の經典を説かれたのです。同、第125行)と二度「遠」という字が見えるが(この寫本はメンシコフ紋録によれば、9~11世紀の書寫という。『俄藏敦煌漢文寫卷紋録』上册586頁、上海古籍出版社、1999年)、この寫本にのみ見える特殊な俗字であるとはいえ、べつに「赭」を充てる場合がある(『歴代法寶記』敦煌寫本S. 516號)のと同じく、文言の「者」との混同を避けて走之旁を加えたものであろう。この「雙恩記」寫本にはまた「這」も一箇所見える(第190行「堅固徹頭行這行、也得名爲菩薩人」[堅固な志で徹底してこれらの行を遂行するので、また名づけて菩薩人と申します。])が、同音同義の異寫を統一することなくもちいるのは俗語文獻の常態である。

恁麼 上當作與。麼，正从么作麼。與麼，指辭也。或作恁麼，恁音稔，思也。恁麼，審辭也。或作什麼，當作甚麼。甚麼，問辭也。什，雜也。非義。或作溜麼，溜音十，水貌。又音習。溜溜，水貌。皆非義。然果言外之士，無不可者。(卷1、7a、『雲門錄』下)

¹⁶ 近稱代名詞「這」字の淵源の學説は志村良治『中國中世語法史研究』(三冬社、1984年)、蔣紹愚『近代漢語研究概況』(北京大學出版社、1994年)、馮春田『近代漢語語法研究』(山東教育出版社、2000年)に整理されている。

(**恁麼** 上字は「與」に改めるべきである。「麼」は正しくは「么」に従い「麼」と書く。「與麼」は指示の辭である。「恁麼」と書く者もあるが、「恁」は音は稔で、思の義。「恁麼」は審別の辭である。「什麼」の場合は「甚麼」と書くべきである。「甚麼」は疑問の辭である。「什」は雜の義。その意味ではない。「溜麼」と書く者もあるが、「溜」は音は十、水の流れるさま。習の音もある。「溜溜」は水の流れるさま。しかし果して言外の士ならば、こんなことにこだわる必要はない。)

徒什麼 徒當作圖，謀也。什麼當作甚麼。 (卷1、8b、同上)

(**徒什麼** 「徒」は「圖」に改めるべきである。謀の義。「什麼」は「甚麼」に改めるべきである。)

什麼 ……什麼當作甚麼。 (卷1、10a、『雲門室中錄』)

(**什麼** ……「什麼」は「甚麼」に改めるべきである。)

溜麼 溜當作恁，音稔，思也。麼，正从么作麼，母果切，辭也。溜音十，水貌。又音習。溜溜，水兒。皆非義。 (卷2、27b、『雪竇頌古』)

(**溜麼** 「溜」は「恁」に改めるべきである。音は稔、思の義。「麼」は正しくは「么」に従い「麼」と書く。母果切。助辭である。「溜」は音は十、水の流れるさま。習の音もある。溜溜は水の流れるさま。ここはどれもその義ではない。)

是什麼 當作是甚麼。 (同上)

(**是什麼** 「是甚麼」に改めるべきである。)

消得溜麼 當作消得與麼。 (卷2、27d、同上)

(**消得溜麼** 「消得與麼」に改めるべきである。)

常用の指示代名詞「與麼」、「恁麼」、「溜麼」、「什麼」、「甚麼」の用字に関する議論である。睦庵は「言外之士」ならばどの字をもちいても「可ならざるは無し」と言いつつ、こう何度もくり返すのは、口語なりの規範を立てたい意向なのであろう。この部分は従来誤解されてきたところなので、慎重に讀む必要がある。睦庵の是正意見を整理すると、

[指辭] 與麼 (←溜麼)

[審辭] 恁麼 (←溜麼)

[問辭] 甚麼 (←什麼)

ここで「溜麼」を「與麼」と「恁麼」に改めるのは、一見矛盾しているように見えるが、前者は同一則(『雪竇頌古』第80則)中の用字を統一したのであり、後者は古い『景德傳燈錄』卷8「南泉章」の表記に據って改めた措置で、要するに指示詞に「溜」字をもちいるべからずと言うのである(冒頭の「恁麼、上當作與」のみは校勘の條目である。通行の『雲門廣錄』を見ても、「與麼」が133例に對し、「恁麼」は3例のみで、しかも卷下の「勘辨」の末尾ちかくの二條にのみ見えるから、睦庵はそう判断したのであろう。『雲門廣錄』の卷上、中は古い編集であるが、卷下は後世の資料収集にかかるからである)。睦庵は指示詞を「指辭」、「審辭」、「問辭」に分けている。「指辭」は單純な遠近の指示で、「問辭」は指示疑問詞であるが、「審辭」とは睦庵によれば審辨、辨別機能を持つもので、「與麼」がたんなる指示(別事之詞)であるのに比べて、「恁麼」には確認、判断のニュアンスがあるというのである。¹⁷ 睦庵はおそらくは『集韻』の「恁、《博雅》：思也」の訓詁から、かく解したもののようであって、原義からみて「什」、「溜」の用字を非とするのと同じ判断である。しかし「與麼」と「恁麼」のそういう區別が妥當であるか、また當時どれほどその區別が認識されていたか。習慣的用字(沿襲所致)を検討するのは學者の癖であるが、いま現存資料から見て、「者」、「與麼」(與麼)は唐五代に早く出現し、「這」、「恁麼」と同時並行して使われる時期を経て、宋代以後は「這」、「恁麼」に統一される。文字の本義を根據とする睦庵の主張はやや特殊な語感のようにも思われるが、そもそもこういう常用詞の用字に言及した人はほかにいないのである。

十四、方言詞舉例

吉瞭 下音料。北人方言，合音爲字。吉瞭言繳。繳，糾戾也。繳其舌，猶縮却舌頭也。如呼窟籠爲孔，窟駝爲窠也。又或以多言爲吉瞭者，嶺南有鳥似鸚鵡，籠養久則能言，南人謂之吉瞭。開元初，廣州獻之。言音雄重如丈夫，委曲識人情，性非鸚鵡、鸚鵡之比。雲門居嶺南，亦恐用此意。(卷1、4a、『雲門錄』上)

(**吉瞭** 下字の音は料。北人の話しことばで、二字の合音で一字の意味を表わし、「吉瞭」は「繳」を言う。「繳」はもつれる意。「繳其舌」は舌が縮んで呂律がまわらぬこと。「窟籠」で「孔」を言い、「窟駝」で「窠」を言う類である。あるいは多言を「吉瞭」と言う場合があり、嶺南には鸚鵡に似た鳥がいて、籠に長く飼うと人の言葉をまねるようになり、南人は「吉瞭」と呼んでいる。開元年間の初め、廣州が朝廷に献上した。聲は大丈夫のように雄大で、人の感情をよく知り、鸚鵡や鸚鵡より賢い。雲門は嶺南に住んでいたから、おそらくこの意味で用いたのであろう。)

いま『雲門廣錄』は「吉瞭」を「吃瞭」に作る(『大正藏』47、546b)。「秦吉了」のことで、劉恂『嶺表錄異』卷中(商壁、潘博『嶺表錄異校補』廣西民族出版社、1988年)、周去非『嶺外代

¹⁷ 「審辭」という語の解釋については周裕錯氏の示教を得た。厚く謝意を表す。

答』卷9（楊泉武『嶺外代答校注』中外交通史叢刊、中華書局、1999年）に見える説明も、ほぼこれと同じである。「嶺南有鳥」より「謂之吉嚟」までは『舊唐書』音樂志二から引いている（「吉嚟」を「吉了」に作る）。睦庵は「吉嚟」に二義ありとして、（一）「北人方言」では「繳」（舌がもつれる）の切脚字、（二）「南人」の方言では「多言」の義、また嶺南に産する鳥の名。雲門は嶺南韶州に住したから後者の義であろうという。

終諸 方言、猶舉止也。 （卷1、6c、同上）
（終諸 話しことばで舉止の義。）

『雲門廣錄』卷下の末尾に附する徳山縁密の「據實商量」頌。「睡來合眼飯來餐，起坐終諸勿兩般。同道盡知言不惑，十方刹土目前觀。」（眠くなれば眼を閉ざし飯にありつけば喰らい、その立ち居ふるまいは別々ではない。同伴者の本來人はこれが本性にかなった生きただとわかっていて、いずこにあってもちゃんと見ているのだ。『大正藏』47、576c）。「終諸」は『敦煌變文集』にも見え、従来は「諸」が意味のない語助詞としての雙音節副詞、すなわち支魚代用で「諸」は「知」に通じ、「終知」は「終」にひとしい（『敦煌變文字義通釋』第四次増訂本529頁、『敦煌文獻語言詞典』415頁）と處理し解釋してきた。だが、ここの『雲門廣錄』を含めてみな「舉止」の義で豁然と通ずる。その用例、

進上（止）終諸過馬勝，威馳（儀）行步與（異）常倫。
（『佛說阿彌陀經講經文』（一）『敦煌變文校注』667頁）
（立ち居ふるまいは馬勝比丘に優り、威儀舉措は常人と異なる。）

「進止終諸」は徳山縁密頌の「起坐終諸」と同じく同義並舉の例、下句の「威儀行步」と對をなす。方言詞という素性の解明は今後に俟たねばならないけれども、この釋義は貴重である。

𪛗 上音丸，小麥麴也。此乃稱完全之方言，當云凸𪛗，𪛗音巒。
（卷1、8b、『雲門錄』下）

（𪛗 上字の音は丸、小麥の麴のこと。これは完全をいう方言で、「凸𪛗」と言うべきであろう。𪛗は音は巒。）

いま『雲門廣錄』卷中（567a）、また卷下「勘辨」（568c）に見える語で、いづれも「完𪛗」に作り、後者の例は「完𪛗底」を「半截底」と對置しているのが、睦庵が「稱完全之方言」と説明するのは理解できる。「𪛗」は圓の義。「凸𪛗」と云うべしとは、それが共通語だということであろう。

頂單燒鍾 衆中或舉《戴火鑠腹外道緣》，意甚不類。嘗見蜀僧，云：「此蜀語也。川人或譏人之無知則云：「燒鍾蓋却你頭」，往往喚作「孟夏漸熱」。蓋雪竇川人也。

(卷3、45d、『雪竇祖英集』上)

(**頂單燒鍾** この語を「戴火鑠腹外道緣」のことと言う者もあるが、内容はかなり外れている。わたしはかつて蜀僧に訊ねると、「これは蜀で使う言葉で、四川人は無知な人を諷って『燒鍾蓋却你頭』と言い、『孟夏漸熱』という挨拶語の意味で使うのだ」とのことであった。雪竇は四川人であるからこの語を使ったのであろう。)

いま『明覺禪師語錄』巻5の「往復無間十二首」という十二時歌に「晡時申，急急越（五山版作逃）生路上人。草鞋踏盡家郷遠，頂單燒鍾一萬斤。」（晡時の申の刻、生死輪廻を超越しようと旅人は道を急ぐ。草鞋を踏み盡くしても本来の家郷はなお遠い。頭に焼けた一萬斤の鐘を被っているとはこのことだ。『大正藏』47、704a）とある。これは誤って「本来の家郷」へ歸ろうとする輩を諷刺した歌で、さいごの一句の意味が、蜀僧に教えられてはじめて氷解したという。四川方言では無知な人を馬鹿にして、「おまえさんの頭は焼けた鐘をかぶっている」（燒鍾蓋却你頭）という言いかたで、「お暑うございます」（孟夏漸熱）という挨拶にも使うのだという。「鍾」は同音の「鐘」に通ずる。

野盤 方言、草宿也。

(卷6、77b、『風穴衆吼集』)

(**野盤** 方言で野宿することを言う。)

「野盤僧」の語は『天聖廣燈錄』巻15、『景德傳燈錄』巻13の「風穴延沼章」および『碧巖錄』第35則本則評唱に見える。行脚僧をいうが、シニカルなニュアンスである。

和盲悖訴 和盲當作如盲，悖訴當作悖搥。悖，亂也。搥，暗取物也。悖搥亦方言，謂摸搥，見遠浮山《九帶》。

(卷6、80a、同上)

(**和盲悖訴** 「和盲」は「如盲」に、「悖訴」は「悖搥」に改めるべきである。「悖」は亂の義。「搥」は暗闇で手探りすること。「悖搥」はまた方言で摸索を言う。浮山法遠の『九帶』に見える。)

「悖搥」の語は早く漢代から見られ、音義ともに變化してきた。「勃屑」（『楚辭』七諫怨世）、「勃窣」（『史記』、『漢書』司馬相如傳、『世說新語』文學篇）、「勃窣」（『文選』卷七「子虛賦」）、「勃猝」（『史記』司馬相如傳索隱）、「勃搥」（『祖堂集』巻7「雪峯章」）があり、宋以後は古い表記に従うものもあるが（「勃窣」、『虛堂錄』巻8、巻10。『古林錄』巻3。『五家正宗贊』首山念）、「勃塑」（『景德傳燈錄』巻9「滄山章」）、「勃訴」（『大慧普說』巻4、『松源錄』巻下、『五燈會元』巻9「滄山章」）、「悖愬」（『古尊宿語錄』巻7「風穴錄」）のように下字の入聲韻尾の脱落した表記が現われ、これに随って疊韻聯綿字の上字も同様に舒聲化した（『天聖廣燈錄』巻15「風穴章」）

では「不訴」に作る)。『祖堂集』巻7「雪峯章」の「勃擦」は模索の意味であり、道忠『五家正宗贊助桀』巻7、『葛藤語箋』巻10にも舉例と考證がある。

嘸囉 上郎侯切，下良何切。方言，猶點慧也。 (巻6、89c、『法眼録』)

(嘸囉 上字の音は郎侯切、下字の音は良何切。方言で點慧を言う。)

いま『大正藏』に収める『法眼録』(第47冊)には見えない。「嘸囉」の語義は項楚『寒山詩注』第159首「我見世間人」に詳しい舉例と正確な語義が示されている。

厮兒 上音斯，役使者也。方言入聲呼。 (巻7、106d、『八方珠玉集』)

(厮兒 上字の音は斯。使用人を言う。方言では入聲で讀む。)

いま『拈八方珠玉集』巻下「杉洋和尚章」(149c)。「役」は原文「從」を『廣韻』(平聲支韻)に據って改めた。方言音で入聲に讀むとは思必切の音であろう。¹⁸

撰人未詳『宗門方語』には、『祖庭事苑』の釋義を引用するほか、宋代の禪林に流行した語句に「福州郷談」、「福州語」と注し、無著道忠撰『禪林方語』には「宣城郷語」、「秀州郷語」と注するものがある(禪文化研究所編『禪語辭書類聚』)。おそらく各地の郷人から得た情報にもとづくとおもわれるが、研究の待たれる古い方言詞の資料である。

睦庵善卿『祖庭事苑』八巻二千五百餘條の記述からは、流傳禪錄の文字校訂以外にも、當時の禪林に聚まったひとびとの問答商量のありさまと、それに對する睦庵の批評、禪宗の根本問題への理解などを窺い知ることができる。睦庵の注釋にも問題がないわけではなく、無著道忠は到るところで『祖庭事苑』を引き、時に容赦ない酷評を浴びせているけれども、注釋の完全無闕などありえず、後世これがために『祖庭事苑』の價値を顧ない風が起こるのは惜しいことと言わねばならない。

わたしはこの小論において、『祖庭事苑』がとりあげる禪籍の校勘にかかわる442項目を、誤りの類型として十二類に分ち、漢語史研究に有用な常用虚詞と方言詞への言及の二類を加え、睦庵の禪籍校讐學として略述したのであるが、睦庵が目賭した当時の禪籍17種には、説法、問答、詩偈、著述など内容は多様ではあるが、總體的に偏旁の増減變易による通假字の使用がかなり多く見られ、ついで同音字、近音字を充てるケース、固有名詞の誤記の多いこと等を表記の特徴としていたことがわかる。これは敦煌で發見された變文、講經文、曲子詞などの寫本テキストと共通するもので、俗語文獻の特徴なのであるが、睦庵の校訂作業はわれわれに、禪籍なかでも隨聞筆記の語録というテキストの成立する場を垣

¹⁸ 陸游『老學庵筆記』に「世多言白樂天用相字，多從俗語作思必切。如〈爲問長安月，如何不相離〉是也。然北人大抵以相字作入聲，至今猶然。不獨樂天，老杜云：〈恰似春風相欺得，夜來吹折數枝花〉，亦從入聲讀，乃不失律。俗謂南人入京師，效北語，過相藍，輒讀其榜曰大厮國寺，傳以爲笑。」(巻10)

間見せてくれるのである。むろん禪の本旨は「不立文字」、文字言語に執われぬことにあるが、誤った傳承からは正しい見解も生れようがない、と睦庵は言う。

今叢林中以〈袖裏藏鋒、出袖拂開〉皆爲用中語，舉口則棒拍已行，豈容擬議？雖然，苟欲詳其問答語脉，則是何旨意？古人之言，豈虛發邪？既學古人之建立，安可忽諸？……若謂法門時節，不得以語言文字輒生情解者，吾未如之何也矣。（卷2、15d、「袖裏藏鋒」注）

（今の叢林では〈袖裏藏鋒、出袖拂開〉を作用を言う言葉と解して、何かを言うと、いきなり棒を喰らわし、「言葉で言い表すことなどできぬ」と叱責する。しかしながら、この言葉の文脈を明らかにしたなら、それは大間違いである。古人はいいかげんな発言をするはづがない。古人の言説を學ぶならば、けっして粗忽であってはならない。……もしも「禪門では言語文字によって妄りに情解を生じてはならぬ」と硬直した態度を通すなら、わたしはもう手の施しようがない。）

これは「就理藏鋒」という理智の語を「袖裏藏鋒」に誤った結果、機關の語と誤解して、問う者にいきなり棒喝を喰らわす手合いを批判したものである。また、

傳法諸祖，初以三藏教乘兼行，後達摩祖師單傳心印，破執顯宗。所謂〈教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛。〉然不立文字，失意者多，往往謂屏去文字，以默坐爲禪。斯實吾門之啞羊爾。且萬法紛然，何止文字不立者哉！殊不知猶通也。豈拘執於一隅？故即文字而文字不可得，文字既爾，餘法亦然。所以爲見性成佛也。豈待遺而後已？

（卷5、66c、「單傳」注）

（佛陀の法を傳えた祖師がたは、初めは實踐と三藏の教理を同時にもちいたのであるが、達摩大師は「心の教え」を傳え、教理への執著を批判して根本の宗旨を明らかにした。これがいわゆる「佛陀の説いた經典のほかに傳えた眞理は、言語文字に執われることなく、ただちにひとびとの心を直指して、本性を徹見して佛と成る道を示した」ということである。しかるに「言語文字に執われぬ」ということを誤解して、しばしば文字を捨て去り、沈黙を守って坐禪することが本來の禪であると見なしている。これこそわが宗門の病根である。いったい世界の諸事はさまざまであって、「言語文字に執われぬ」ことだけで解決できるものではない。「道」とは流通するものである。言語文字に拘泥しないだけですむことではない。もとより言語文字の本性は空である。言語文字が空であるばかりか、他のすべても空である。ゆえにこのことを悟ることが「本性を徹見して佛と成る」ことなのであって、言語文字を捨て去れば成就できるものではないのだ。）

これは默照禪批判とも讀めようが、大慧宗杲(1089~1163)のそれとはかなり趣きを異にしているし、『祖庭事苑』一書中に門戸の見は見出せない。時代的にも睦庵は宏智正覺(1091~1157)や大慧の一世代前に屬する。宋代以後、禪に關心を寄せるひとも増え、禪宗の系譜

につらなる修行者も増えたにもかかわらず、『祖庭事苑』につづく禪籍研究の書は出なかった、あるいはその道は塞がれたのであった。紫雲の後序（紹興24年、1154）からも当時この書がどう受けとめられていたかを知ることができる。

睦庵道人集《祖庭事苑》，刊行於世，于茲有年。或謂：「前輩以聾瞽後進，嘗毀之。」余曰：「宗門下一棒一喝，開眼蹉過，容有傳注乎？雖然玉屑碎金，苟以備藥劑，待鎔而成器，亦將有見月忘指者。」

（睦庵道人が『祖庭事苑』を編集し、世に刊行して年月を経た。あるひとが言う、「先輩はこの書が後進の修行の妨げになるという理由で焼いてしまったそうです」と。わたしはかれに言ってやった、「宗門の棒喝によって開眼する者もあれば、その契機にならぬ者もあるが、もとより注釋など必要ない。しかしながら本書の貴重な成果は、これを藥劑として備え、鎔けて器と成るならば、これによって月を見て指を忘れる者もあるであらう」と。）

このことはむろん睦庵も承知するところであって、かれじしんつぎのように言っている。

此れ深く達摩西來傳心の意に違ふと雖も、庶幾わくば通明の士よ、一を推して萬に適き、事を會^まって真に歸せんことを。（法英序引睦庵語）

睦庵は禪の言葉が一方に膨大な大藏經、一方に沈黙という緊張した對峙の空間に發せられるものであることを熟悉しつつ、語と黙のあいだの眞實を求めて、二十年にわたる孜々たる校讐の營爲をつづけたのであろう。睦庵には文字表記に對するかなり強い規範意識があり、それが『祖庭事苑』を著すすひとつの原動力となったのであるが、「文字の性は空」と言いつつ、常用詞や方言詞にまで言及している。これがわれわれの言語研究に資するところきわめて大きいのである。わたしはかつてある禪僧から、「唐の俗語が少しわかつたくらいで、禪がわかるかっ」と捨てぜりふを吐かれたことがある。唐の俗語が禪の問題ではないこと、むろんである。しかしひとしく言葉の世界にかかわっている以上は、これに果敢に挑む「通明の士」でなくてはどの道をも通ることはできない。道には到るところに關があるのであるから。

[附錄一] 『祖庭事苑』 目録および注釋項目數 (數字は永井政之氏前掲論文 1973 に拠る)

- 卷一 雲門錄上(108)
 - 雲門錄下 (46)
 - 雲門室中錄 (54)
 - 拾遺三則
 - 雪竇洞庭錄 (43)
 - 雪竇後錄 (43)
- 卷二 雪竇瀑泉集 (95)
 - 雪竇拈古 (61)
 - 雪竇頌古 (197)
- 卷三 雪竇祖英集上 (371)
- 卷四 雪竇祖英集下 (306)
 - 雪竇開堂錄 (39)
 - 雪竇拾遺二九則
 - 示寂偈
- 卷五 懷禪師前錄 (91)
 - 懷禪師後錄 (35)
 - 池陽百問 (91)
- 卷六 風穴衆吼集 (261)
 - 法眼錄 (252)
- 卷七 蓮華峯語錄 (77)
 - 八方珠玉集 (173)
 - 證道歌 (62)
- 卷八 十玄談 (13)
 - 釋名讖辨 (32)
 - 語緣 (21)
 - 雜誌 (31)

[附錄二] 睦庵所見禪籍 (『續藏經』張數)

- 語錄
 - 六祖壇經(111a)
 - 古本永嘉集(110a)
 - 南陽廣錄、南陽錄、國師廣錄、忠國錄(7c、9b、84b、87a)
 - [盤山]古錄(12d)
 - 龐居士詩(16d)
 - 政百丈錄(24d)

- 滙山警策(111a)
 德山廣錄(74a)
 雪峯廣錄(5d、6a)
 玄沙廣錄(41c)
 雲門古錄、雲門對機錄、懷禪師重修雲門錄、懷和尚本、懷和上本、懷本、
 天衣古本、古本(3d、5c、d、6c、8d、9b、c、d、10a、26d)
 [洞山守初]廣錄(23a)
 投子古錄(55c)
 古本[法眼錄](96c)
 雲門曜禪師錄、曜禪師錄(8b、113c)
 [天童新和上]朝陽集二十卷、新金山朝陽集(50b、97c)
 新金山或曰十篇(66c)
 浮山遠錄(19b)
 遠浮山九帶(4c、24c、80a、84a)
 達觀錄(15d)
 碑刻傳記 達磨塔記(33b)
 稠禪師磁州石刻(110c)
 草堂沙門飛錫撰南陽國師碑(98b)
 徑山三祖實錄(105a)
 天王道悟禪師碑(2c)
 還鄉和上(道勤)石刻(44c)
 法眼傳通記(119c)
 祖師傳(118c)
 燈史等 寶林傳(2a、21d、23b、80c、113d、115c、119b)
 景德傳燈錄(2c、5d、11c、13b、17b、22a、24b、d、68a、76bc、81a、84d、85c、86a、
 98a、100b、105a、c、106d、109c、115c)
 [傳法]正宗記(3c、69c、117c)
 [天聖]廣燈錄(5d、6c、14b、22b、76b、81c、83a、84c、85d、86d)
 祖源[通錄](21d)
 五家宗派錄(87b)
 宗派錄(19a)
 藥山宗派錄(106b)
 臨濟宗派集(87d)
 滙仰宗派(20a)
 宗鏡錄(85b)

第二章 『祖堂集』の成書

第一節 『祖堂集』の校理

I. 『祖堂集』の校勘

1. 『祖堂集』の遺存

韓國慶尚南道伽耶山海印寺藏經閣に藏する、いわゆる「八萬大藏經」の板木の遺存が學界に紹介されたのは1904年(關野貞『韓國建築調査報告』)のことで、今から100年あまり前のことである。この報告はただちに佛教學、歴史學者の關心をよび、關聯する文獻史料の精査と板木の再調査がおこなわれて、それが再彫版『高麗大藏經』であること、さらにその彫造の歴史的經緯が解明され、また調査の結果、經板の總數81,240枚中に少數の改刻、さらに缺板18枚のあることも確認された。

再彫版『高麗大藏經』は當時侵攻していた蒙古軍の降伏退散を祈願して、高麗高宗23年(1236)に當時遷都していた江都(江華島)に大藏都監、のち晉州南海縣にも分司大藏都監が置かれて彫造に従事し、高宗38年(1251)に完録、板木は江都の大藏板堂に安置されていたが、のち李朝太祖6年(1398)に京城支天寺を經由して海印寺に移され、今に至るのである。八萬大藏經の經板中には、『大藏目錄』(1248年)に録する6,558巻の『高麗大藏經』本體のほか、李朝李太王2年(1865)海冥壯雄の跋を附す「補遺目錄」(または「追加目錄」)に列するいわゆる補板15部231巻、それ以外の一萬餘枚におよぶ雜板が含まれる。補板も大藏經印成に際して雜板中より補入されたものであるから、本體の價値もさることながら、膨大な數の雜板のそれぞれがいかなる内容、性質をもち、いかなる經緯で海印寺に藏せられるに至ったかが、重要な探究課題となった。¹

『祖堂集』二十巻はこの補板に含まれる。すなわちもと雜板として、藏經閣の大藏板堂とはべつの小さな雜板庫に藏されていた、197枚の經板の兩面385張に刻された約20萬字の文獻である。板木は匡郭、天地單邊、縱21糎、横52糎、1張28行行18字。この版式は『高麗藏』本體の1張23行行14字とは異なる。『祖堂集』巻第1の巻末(第25張)には「乙巳歲分司大藏都監彫造」と刻され、高麗高宗32年(1245)南海分司の彫造にかかる。とはいえ、再彫大藏經の事業そのものとはがんに直接の關係を持たなかったようである。そのことから、私財を投じて南海分司都監を支援した鄭晏(?~1251)の私刻であった可能性も示唆されているが、² 『祖堂集』開板の事情は、二十巻本の形成過程と高麗當時の禪宗の

¹ 池内宏「高麗朝の大藏經」(上)、『東洋學報』第13卷第3號、1923年。同(下)、同第14卷第1號、1924年。大屋徳城「朝鮮海印寺經板攷一特に大藏經補板並に藏外雜板の佛教文獻學的研究」、『東洋學報』第15卷第3號、1926年。藤田亮策「海印寺雜板攷」、『朝鮮學報』第138~第140輯、1991年。

² 前掲藤田亮策論文。

動向の分析から、総合的に考察する課題としてなお遺されている。

『祖堂集』が完存するもっとも古い南宗禪の燈史であり、禪宗史、漢語史の研究にきわめて高い価値を有することはすでに周知の事実で、いまでは影印本 10 種、索引 3 種、排印本（抄録を含む）4 種、抄譯 3 種が出版され、³ これらのすべては海印寺藏板に據っている。すなわち『祖堂集』は海内にただ一本、この高麗高宗 32 年開板本のみである。ならば、『祖堂集』に校勘問題は存するであろうか。じつはおおいに存するのである。

2. 『祖堂集』の校勘問題（一）

第一、摺本の問題。影印本 10 種は大きく 2 種類に分かつことができる。その第一類は、1965 年韓國東國大學校より出版された『曉城趙明基博士華甲紀念佛教史學論叢』に附録するものをはじめとして、韓國藏本と花園大學藏本の影印本およびその覆印本の計 9 種。これらはすべて近代の摺本の影印である。第二類は、1976 年に『影印高麗大藏經』第 45 冊（補遺）として、やはり東國大學校出版部から出版された影印本。底本がいつの摺本であるかは

³ 〈影印本〉 10 種：

1. 『曉城趙明基博士華甲紀念佛教史學論叢』附録本（東國大學校、1965 年）
2. 禪學叢書唐代資料編本（中文出版社、1972 年）
3. 廣文書局本（1972 年）
4. 『影印高麗大藏經』補遺 II 所收本（第 45 冊、東國大學校、1976 年）
5. 柳田聖山編『祖堂集索引』下冊附録本（京都大學人文科學研究所、1984 年）
6. 新文豐出版公司本（1987 年）
7. 中國佛教叢書禪宗編本（江蘇古籍出版社、1993 年）
8. 中國佛學文獻叢刊本（北京全國圖書館文獻縮微複製中心、1993 年）
9. 佛學名著叢刊本（上海古籍出版社、1994 年）
10. 基本典籍叢刊本（禪文化研究所、1994 年）

[2 は花園大學藏本の影印、3・5・6・7・8・9 はその覆印。したがって 10 種の影印は実際には 4 種である]

〈排印本〉 6 種：

1. 劉堅・蔣紹愚編『近代漢語語法資料彙編唐五代卷』（抄録、商務印書館、1990 年）
2. 佛光大藏經編修委員會編『祖堂集』（佛光大藏經禪藏史傳部、佛光出版社、1994 年）
3. 吳福祥・顧之川點校『祖堂集』（岳麓書社、1996 年）
4. 張華點校『祖堂集』（中國禪宗典籍叢刊、中州古籍出版社、2000 年）
5. 張美蘭校注『祖堂集校注』（商務印書館、2009 年）
6. 孫昌武・衣川賢次・西口芳男點校『祖堂集』（上、下、中國佛教典籍選刊、中華書局、2007 年）

〈抄譯〉 3 種：

1. 柳田聖山『禪語錄』（世界の名著、中央公論社、1974 年）
2. 柳田聖山『祖堂集』（大乘佛典中國日本篇、中央公論社、1990 年）
3. 葛兆光『祖堂集』（中國佛教經典寶藏精選白話版、佛光山宗務委員會、1996 年）

〈索引〉 3 種：

1. 太田辰夫編『祖堂集口語語彙索引』（油印、1962 年）
2. 柳田聖山編『祖堂集索引』（上、中、下、京都大學人文科學研究所、1980、1982、1984 年）
3. 禪文化研究所編『祖堂集索引』（禪文化研究所、1994 年）

未詳だが、あきらかに古いもので、第一類影印本の不鮮明な文字の多くをこれによって辨識することができる。

高麗藏の摺刷のことは紙本の傳存と雜板中に存する數種の「印經跋」および『李朝實錄』の記事によって不完全ながら知ることができるが、⁴ 雜板中にあった『祖堂集』の古い摺刷となると、記録もなく摺本の遺存も知られていない。開板時(1245年)には摺刷されたに違いないし、その620年後大藏經の補遺として十五種の典籍が雜板中から目録化された1865年にも、同時に摺刷されたであろう。それ以後の大藏經印成にも補遺として含まれていたと推測される。1923~24年(大正12~13年)『大正新脩大藏經』刊行のため増上寺本高麗藏に無い部分を補印した時の『祖堂集』摺本二部は、大正一切經刊行會から駒澤大學に寄贈されている。⁵

影印本から見ても、第一類、第二類ともに卷4「藥山和尚章」、卷6「投子和尚章」、卷13「報慈和尚章」の一部は漫漶甚しい。雜板中の萬曆42年甲寅(李朝光海君7年、1614)雙溪寺開版『景德傳燈錄』三十卷には多くの補刻板がある⁶のに較べると、兩者の流傳に大きな差のあったことがわかる。第二類は第一類よりも古い摺刷で、第一類の缺損した文字の多くを辨識できるとは言っても、いずれも後印本であって、復元できぬ缺字はのこののである。『祖堂集』校勘上の具體的な問題を、第一類と第二類の影印本を例として見てみよう。

第一類の1994年禪文化研究所影印本。底本は花園大學藏本を主として、一部分その不鮮明な數張を東京大學東洋文化研究所藏本の覆印で配補している。摺刷本と同じく1張を2頁に印刷した大字本で、花園大學藏本を影印した1972年中文出版社の禪學叢書本、同年臺北廣文書局本(中文出版社版の縮印本)、1993年北京全國圖書館文獻縮微複製中心の中國佛學文獻叢刊本、1994年上海古籍出版社の佛學名著叢刊本などが1張を1頁上下2段に印刷するのに較べて読みやすくなっている(後2本は中文出版社本の覆印)。中文出版社本には漫漶不清の文字の一部に添墨補筆があり、なかには明らかな誤りが認められるが、⁷ 禪文化研究所本は欄外に校記を附す。これは良心的な措置である。しかも不鮮明文字を底本または海印寺藏原板に據って判讀し、『景德傳燈錄』、『宋高僧傳』、『五燈會元』等に據って校訂した文字を掲出し、閱讀上疑問をもつ部分には、異同を挙げ案語を附すなど、有用な校訂作業がおこなわれている。ただしこれらを細かに検討してみると、文字の誤讀と文獻の誤引等40箇所(箇所)の誤りがある。ふたつの例を挙げる。

⁴ 前掲藤田亮策論文。

⁵ 椎名宏雄「書評柳田聖山編『祖堂集索引』、『駒澤大學佛教學部論集』第15號、1984年。

⁶ 椎名宏雄「朝鮮版『景德傳燈錄』について」、『駒澤大學佛教學部論集』第7號、1976年。

⁷ 例えば卷2「弘忍和尚章」の「ム」字を「去」とし、卷10「長慶和尚章」の「慕」字を「募」とする等。

居士便大悟，便去庫頭，借筆硯造偈曰：「十方同一會，各各學無爲。此是選佛處，心空及第歸。」而乃駐泊參承一二載間…… (卷15「龐居士章」、584頁)⁸

(居士はただちに大悟し、庫裡へ行って筆と硯を借りて偈を書いた。「各地よりこの馬祖門下に集まり、それぞれに無爲の教を學んでいる。こここそは佛を選考する選佛場、心を空じ及第して歸ってゆくのだ」。その後、居士は留まって一二年指導を受けた。……)

「駐泊」二字について欄外に「駐留」と掲げ「留字、據原版確認」と記す。これは1993年海印寺で開催された國際學會に参加したとき、わたしが編集者の意を受けて藏經閣で撮影した板木の寫眞にもとづくことをいう。調査をした時、この文字は剥落して肉眼でも判讀できず、手鏡に映してそれを寫眞に撮った。字形がやや平たいように見えたので「留」と推斷したのであるが、のちに『影印高麗大藏經』補遺版が古い摺刷本に據っていることがわかり、それを見るとあきらかに「泊」であった。「駐泊」の語は卷16「黃檗和尚章」(613頁)にも見え、同じ字形であることを確認できる。3種の校訂排印本のうち、『佛光大藏經』禪藏史傳部本は『影印高麗大藏經』補遺版に據っているから正しく「泊」字に起こしているが、禪文化研究所本に據った岳麓書社本、中文出版社本に據った中州古籍出版社本ともに「留」。むろん意味においては大同小異であって、些細な異同ではある。

もうひとつは次の例。

師共歸宗行次，歸宗先行，師落後，忽見大蟲草裏出。師怕不敢行，便喚歸宗。歸宗轉來一喝，大蟲便入草。師問：「師兄見大蟲似个什摩？」歸宗云：「相似苗(猫)兒。」師云：「与王老師猶較一線道。」歸宗却問：「師第(弟)見大蟲似个什摩？」師云：「相似大蟲。」

(卷16「南泉和尚章」、599頁)

(師[南泉]が歸宗智常と出かけた時、歸宗が先行し、師は遅れて歩いていた。ふと見ると、虎が草叢からぬっと現われた。師はたじろいで、あわてて歸宗を呼んだ。歸宗はもどって来て一喝すると、虎は逃げて草叢に入った。師、「師兄はあの虎が何に見えたのですか？」歸宗、「わしには猫に見えたわい。」師、「それは王老師とちょっと違いますな。」歸宗は訊ねた、「じゃあ、師弟には虎が何に見えたのかい？」師、「虎のようでした。」)

「苗」は「猫」の、「第」は「弟」の誤刻である。漫才みtainな面白い話だが、禪文化研究所本校語に「傳燈苗兒作狗子」とある。猫が犬に變わっているというのは、『景德傳燈錄』卷6「杉山章」にもこの話が引かれ、そこでは杉山和尚も一緒に同行していて、南泉が杉山にも問うと「似箇狗子」と答えたのを、校者が誤ってその前の歸宗の答話の異文としたためである。岳麓書社本はこれを眞に受けて、「《景德傳燈錄》苗兒作狗子」と校記に記しているのだから笑ってられない。この一條から岳麓書社本の校記すべてが禪文化研究所

⁸ 以下の頁は基本典籍叢刊本(禪文化研究所、1994年)に據る。

本のまるうつしと知れたのである。

第二類の『影印高麗大藏經』補遺版。底本は明記されないが、上述のように古い摺刷本である。原板1張を切らずに1頁に3張を印刷してあり、文字は小さいがもとの板型がわかる。しかし残念なことに、漫漶缺損の文字を鉛活字で埋め、添墨補筆するなどの手が加えられ、影印のさい1行18字の脱漏(巻4第18張第1行)さえある。不鮮明箇所を活字で補った70字のうち13字は誤っており、補筆11字のうち10字を誤っている。「佛光大藏經」本はこれを底本としているので、このうち活字9字、補筆7字の誤りを引き継いでいる。埋められた活字は原刻の文字と區別できるが、補筆の文字は見わけにくく、他の影印本・參校資料と較べつつ文脈から判断するしかないので、厄介でたちがわるい。補筆に誤りが多いのは、文脈から見て誤っているからそこが補筆と知れたということであって、のこる1字(巻8第6張第26行「衆」字)も疑わしいのである。煩瑣になるので例挙しないが、「佛光大藏經」本が校訂をするさいに、原刻底本に補われた活字が埋め字であること、補筆を施していることを指摘せず、一律に「甲當作乙」の形式で校出するのは、原刻の誤りと混同してしまうので適切を缺く。また巻5第3張第16行の2字(「業處」)が摺刷時の不手際で缺字になっている箇所は、他の影印本で補う必要がある。

上述のように、10種の影印本にはそれぞれに問題点があり、校讀にさいしては禪文化研究所本を底本としてその校記を参考にし、『影印高麗大藏經』補遺版を必ず参照すべきである。

『祖堂集』は1245年開板の板木が現存するにもかかわらず、開板後の摺刷はまれで、廣く讀まれることもなかったようである。したがって、高麗本『景德傳燈錄』のように異本を生ずるに至らなかった。それゆえに、後世の改變を蒙ることなく、もとの古い形態を留めているのであるが、最近報告された高麗時代の引用文を検討して、このことを確認しておきたい。

中島志郎氏の研究によると、『拈頌說話』(三十卷。「說話」とは注釋の意)という高麗文獻は慧謚『禪門拈頌集』三十卷の増補版の注釋書で、撰者覺雲は慧謚(1178~1234)の門人であるが、ここに「古祖堂」として5條の引用がある。⁹ 従來朝鮮で『祖堂集』に言及し引用した文獻はなかったと言われていただけに、これは重要な發見であるから、『拈頌說話』の5條の引用文を再録して検討したい。以下、上に1970年寶蓮閣影印李朝中期重刊本『拈頌說話』(則番號は『韓國佛教全書』第5冊『禪門拈頌拈頌說話會本』に據る)、下に禪文化研究所影印本『祖堂集』の該當部分を掲げる(下線部は異同のある文字)。

(1) 『拈頌說話』卷14、9b(第558則「石霜」)引「古祖堂」:

石霜病中時, 有新到二百人未參見和尚, 惆悵出聲啼哭。霜問監院:「是什麼人哭聲?」

⁹ 中島志郎「高麗中期禪宗史—崔氏武臣政權下の教宗と禪宗の動向を中心に—」、西口芳男編『禪門寶藏錄の基礎的研究』、花園大學國際禪學研究所研究報告第7冊、2000年。

院云：「二百新到不得參見和尚，因此啼哭。」師喚他來隔窗相見，侍者便喚。他新到一齊上來，隔窗禮拜。問云：「咫尺之間云云」

『祖堂集』卷6「石霜和尚章」(257頁)：

石霜病重時，有新到二百來人未參見和尚，惆悵出聲啼哭。石霜問監院：「是什麼人哭聲？」對云：「二百來人新到不得參見和尚，因此啼哭。」師云：「喚他來隔窗相看。」侍者便喚。他新到一齊上來，隔窗禮拜。問：「咫尺之間……」

第1條の話は『景德傳燈錄』(卷15)、『禪林僧寶傳』(卷5)等にも見えるが、雪峯の傳承として記録された話であるから、雪峯下で編まれた『祖堂集』がもっとも詳しい情況を傳えており、「遍界不曾藏」(引用文のあとに出る)の語が、方丈に居たとする『景德傳燈錄』の説明よりはるかに眞實味を帯びている。『拈頌說話』が『祖堂集』を引くのは、このことを知ったうえでのことであろう。以下の4條はすべて『祖堂集』にしか見られない内容のものであり、覺雲がほかならぬ「古祖堂」を引用した根據はこの點にある。

(2) 『拈頌說話』卷14、16a(第574則「仰山」)引「古祖堂」：

道存問仰山：「如何得行解相應去？」師云：「汝須得禪宗第三玄。初心須貴入門第一玄，向後二玄是得坐披衣。汝須自看，亦須具種覺、種智。種覺者即三身一如，理無諍也。亦云遮那，湛寂也。種智者即心性圓明後，却向身前照用不染。亦云舍那，無垢智，亦云一體三身，行無諍也。」

『祖堂集』卷18「仰山和尚章」(690頁)：

道存問云：「如何得行解相應？」和尚云：「汝須會得禪宗第三玄。初心即貴入門第一玄，向後兩玄是得座披衣。汝須自看，亦須自知有種覺、種智。種覺者即三身如一，亦云理無諍。亦云遮那，湛寂。種智者即得身性圓明後，却向身前照用，不染不著。亦云舍那，無依智。亦云一躰三身，即行無諍。」

(3) 『拈頌說話』卷14、16b(第574則「仰山」)引「古祖堂第八曹山篇」：

僧問：「古人云得坐披衣。如何是得坐？」云：「不顧東西。」「如何是披衣？」云：「去離不得。」曰：「爲什麼去離不得？」云：「人人盡有底。」曰：「用披作麼？」云：「豈不見起倒相隨處處得活？」「向後自看事作麼生？」云：「不認披衣。」又云：「脱却來相見。」

『祖堂集』卷8「曹山和尚章」(316頁)：

問：「古人道得座披衣。如何是得座？」師云：「不顧東西。」「如何是披衣？」師云：「去離不得。」僧云：「是個什麼衣去離不得？」師云：「人人盡有底衣即是。」僧云：「既是人人盡有底，用被作什麼？」師云：「豈不見道起倒相隨處處得活？」僧云：「向

後自看事如何？」師云：「不認被衣。」又云：「脱却衣來相見。」

- (4) 『拈頌說話』卷 22、9b(第 939 則「石柱」)引「古祖堂五冠山順之禪師」：

廣野中有一仙人，名曰該通，爲大衆說法次，衆中有一隱士，名曰智通，問曰：「若是利根，忽聞真教，頓悟性地。此是何人？」仙人曰：「智照文殊。」衆中有一遊子，名曰行通，啓仙人曰：「今承仙人說頓教性智，不住此處，隨緣行化，自利利他。此是何人？」仙人曰：「行位普賢。」

『祖堂集』卷 20「五冠山瑞雲寺和尚章」(743~747 頁)：

廣野中有一仙人，名曰該通，爲大衆說……衆中有一隱士，名曰智通，……問曰：「衆生若是利根，忽聞真教，言下慧發，頓悟性地。此是何人？」仙人答曰：「此是智照文殊。」……此衆中有遊子，名曰行通，……啓仙人曰：「……今承仙人說頓悟性地，不住此處，隨緣行，自利利他，悲智故名爲衆行。行此行者，此是何人？」仙人答曰：「行此行者寄位普賢。」

- (5) 『拈頌說話』卷 23、8a(第 995 則「玄沙」)引「古祖堂」：

六祖見僧來，豎起拂子云：「還見麼？」對曰：「見。」祖拋向背後云：「見麼？」對曰：「見。」祖云：「身前見，身後見？」僧云：「見時不說前後。」祖云：「如是，如是。此是妙空三昧。汝既如是，吾亦如是。」

『祖堂集』卷 2「慧能和尚章」(97 頁)：

六祖見僧，豎起拂子云：「還見麼？」對云：「見。」祖師拋向背後云：「見麼？」對云：「見。」師云：「身前見，身後見？」對云：「見時不說前後。」師云：「如是，如是。此是妙空三昧。」

第 3 條が「古祖堂第八曹山篇」と明記するのは、まさしく現行「二十卷本」に一致している。5 條を對照させてみると、全般にわたって異同が多いことに氣づく。『祖堂集』の表記の特徴である疑問語氣助詞「～麼？」は「古祖堂」の引用ではすべて「～麼？」に、また疑問詞「什麼」も「古祖堂」の引用ではすべて「什麼」に変わっている。この點は『景德傳燈錄』と軌を一にするものである。ならば「麼」をすべて「麼」と書き改めたべつの『祖堂集』が存在したかということ、他の異同の傾向から見て、その可能性は小さい。第 1 條の「一際」を『拈頌說話』の引く「古祖堂」では「一齊」に改めているが、卷 6 のこの例が特殊なのであり（『廣韻』齊，徂奚切，蟹攝從母齊韻/際，子例切，蟹攝精母祭韻。すなわちこれは聲母清濁互用現象）¹⁰、『祖堂集』中に見える他の 6 例はみな「一齊」であって、『拈頌說話』編者は

¹⁰ 趙振鐸「唐人筆記裏面的方俗讀音(1)」、『漢語史研究集刊』第 2 輯、1999 年。『辭書學論文集』商務印

引用にさいして校訂を施したのである。同様のことは第2條の「身性」を「心性」に、「無依智」を「無垢智」に訂し、第4條の「隨緣行」の下に「化」を補ったところにもその姿勢がうかがわれる。「身性」は同章の滄山との對話に「當刹那時，身性清濁辨得，理行分明」という「心性」に置き換えられぬ例もあり、にわかには誤りと斷じえぬが、「心性圓明」のほうが理解しやすいこともたしかである。「無垢智」は舍那(毘盧舍那)の清淨の義に據ったものであろう。しかし第4條の「頓悟性地」を「頓教性智」に改めると、「仙人説」の實語になってしまい文脈に合わず、また「寄位」を普賢だからといって「行位」に改めるのは、下文に普賢がどの位に寄住するかの説明がつくことを考慮しなかった失誤である。引用者がこういう改變を恣意的におこなう態度であるから、第5條の末尾に「汝既如是，吾亦如是」とつけ加えたのもおおいにありうることで、この8字をもつ『祖堂集』の別本が存在した可能性は小さいのである。

『祖堂集』が1245年開板後に、もしさかんに讀まれ、原板が磨滅して補刻され、ついに改訂版まで出たのなら、上の異同は別本と認められようが、その事實はなく、原板の一部に見られる破損は放置されたままであり、開板後もあまり摺刷されることもなく、じつはそれがために原板だけが、770年後の今日まで遺存しているのである。『拈頌説話』引用のいう「古祖堂」とはなにか？おそらく『景德傳燈錄』より古い燈史たる『祖堂集』の意であろう。

『拈頌説話』の撰者覺雲が慧誼(1178~1234)の門人であるならば、『禪門拈頌集』(1226年)の増補版(1242年から1249年の間に成書)の注釋たる『拈頌説話』は、『祖堂集』の開板(1245年)後さほど時を隔てぬ頃の成立と推測される。このことから、『拈頌説話』の引用5條が『祖堂集』の別本であるとはかんがえがたい。ただ、『禪門拈頌集』増補版三十巻も南海分司都監により開板されたものであり、のち1865年に『祖堂集』とともに雜板庫から高麗藏の補遺に選擇された高麗版のひとつであって、兩者の近い関係にあったことを知ることができる。

3. 『祖堂集』の校勘問題(二)

『祖堂集』校勘問題の第二は、本書が對校本をもたぬところからくる校勘の困難である。本書が1245年開板の舊を存し、後人の手が加えられなかったことは貴重であるが、その校讀は誤字、通假、俗語のために困難をとまなうことが少なくない。分司大藏都監において刊刻されたとは言っても、『高麗大藏經』本體のような組織的な校勘作業を経た開板ではなかったからである。したがって文意の通じない箇所は、『寶林傳』(十巻、存7巻、801年成書)、『宗鏡錄』(百巻、961年成書)、『宋高僧傳』(三十巻、988年成書)や『景德傳燈錄』(三十巻、1009年刊刻)以下の資料を參校本として利用するほかに、本書にのみ留存する多くの特徴ある記事を前に、内容が禪問答であるだけに、頭を抱えることしばしばである。これは校勘學

でいう「理校法」、陳垣のいう「古本の據る可き無く、或いは數本互いに異なりて、適に従う處無きに遇いし時、則ち須らく此の法を用うべし。此の法は通識を須ちて之れを爲す。否らずんば則ち鹵莽滅裂、誤たざるを以て誤つと爲し、而して糾紛すること愈いよ甚だし。故に最も高妙なる者は此の法、最も危険なる者亦た此の法なり」¹¹ という問題で、わたしごとき通識はおろか常識さえ缺く者の能く爲す所ではないのだが、いくつか試みたところを並べて、識者の検討に供しよう。まず「他校法」の例である。

(1) 卷8「曹山和尚章」第33則(317頁)：

問：「玉殿苔生時如何？」答曰：「不居正位。」進曰：「八方來朝時如何？」云：「不受礼。」云：「与摩則何用來朝耶？」云：「違則暫違，順是臣之分事。」云：「君意如何？」云：「樞密不得旨。」云：「与摩則治國之功全歸臣相去也。」云：「還知君性不？」對云：「外方不敢論。」

いま標點は中華書局本以外の四種の校訂排印本（佛光出版社本、岳麓書社本、中州古籍出版社本、商務印書館本）のままとしておく。この對話は曹洞系の禪僧の問答によく見られるもので、表面上は君臣の關係を論じて、じつは佛性の尊貴を君王の尊貴に擬する、つまりは佛性を具えた法身とはどういうものかという問題である。「玉殿苔生」（王の宮殿が荒れ放題）、「不居正位」（王は華美に居まさぬものである）などは『老子』に「大丈夫は其の實に處りて、其の華に居らず」（第38章）というのを思い出させる。功を恃み權勢を振りかざさないのが眞の尊貴なのだ。ゆえに「八方來朝時如何?」、「不受礼」（王權にあやかろうとして參上してくる朝貢使には姿も見せない）。「与摩則何用來朝耶?」（それなら朝貢など無用ではないか?）の問いに對する答え、「違則暫違，順是臣之分事」は文意が通じない。そこで同じ話題を載せる『五燈會元』卷13および明版『五家語錄』の『曹山錄』に據ってかんがえてみると、もともと先に南泉普願と陸亘大夫の對話があり、これを曹山本寂と僧が引き繼いで問答する展開であったことがわかる。

陸亘大夫問南泉：「姓甚麼？」泉曰：「姓王。」曰：「王還有眷屬也無？」泉曰：「四臣不昧。」曰：「王居何位？」泉曰：「玉殿苔生。」後僧舉問師：「玉殿苔生，意旨如何？」……

（『五燈會元』卷13「曹山章」）¹²

（陸亘大夫が南泉に問うた、「和尚は何という姓か？」南泉、「姓は王です。」大夫、「王には眷屬がおありか？」南泉、「王には四臣がちゃんとおります。」大夫、「王は何の位に即いておられるのか？」南泉、「王の宮殿は荒れ放題です。」のちにある僧が曹山本寂に問うた、「王の宮殿は荒れ放題とは、どういうことですか？」……）

¹¹ 陳垣『校勘學釋例』卷6「校法四例」、中華書局、1963年。

¹² 『五燈會元』中冊、792頁、中國佛教典籍選刊、中華書局、1984年。

すなわち「玉殿苔生」は南泉和尚の俗姓の王にかけて、「王は何の位に即いておられるのか」(そなたは悟りの階梯のどこまで進んだか)と問うたその答話なのであった。そしてくだんの曹山と僧の對話の箇所は、

問：「玉殿苔生時如何？」師曰：「不居正位。」曰：「八方來朝時如何？」師曰：「不受禮。」曰：「何用來朝？」師曰：「違則斬。」曰：「違是臣分上，未審君意如何？」師曰：「樞密不得旨。」曰：「恁麼則變理之功全歸臣相也。」師曰：「你還知君意麼？」曰：「方外不敢論量。」師曰：「如是，如是。」
〔『五燈會元』卷13「曹山章」〕

(僧、「く王の宮殿は荒れ放題」とは、どういうことですか？」師、「王は宮殿には居まさぬのだ。」僧、「王権にあやかろうと朝貢使が参上したら、どうなさるのですか？」師、「姿も見せぬ。」僧、「それなら朝貢など無用ではありませぬか？」師、「令に違わば斬られる。」僧、「違うのは臣下の分際ですが、君王はどう思し召しなのでしょう？」師、「樞密にもそれはわからない。」僧、「そういうことだと、治國の功績はすべて臣下相國の功績ですな。」師、「きみは君王の心がわかるのか？」僧、「いえ、わたしは方外の身、推論するつもりはありませぬ。」師、「それでよしい。』)

である。この對話は法身と肉身の関係を君王と臣下に擬して論ずるものである。法身と肉身は一身同體であるが、法身は尊貴ゆえ、肉身が代わりにはたらく。それはちょうど君王は表には出ず、臣下が國を治めるようなものだという論理である。曹洞系の人びとはこういうもってまわった對話をして、「法身」の尊貴を重んじてその語を避けて使わなかったのである。

そこで、『祖堂集』の文字校訂をかんがえると、「暫」は「斬」と「曰」を一字に誤刻せしもの、兪樾『古書疑義舉例』にいう「二字を誤って一字と爲せる例」であることがわかる。¹³ その下も「君意如何」までが僧の問話である。『五燈會元』(『五家語錄』はこれに據っている)のほか、『禪門拈頌集』巻7に南泉と陸亘、曹山と僧の對話について評論する天童正覺(天童如淨)の拈提の引用も参考になる。

天童覺舉此話，連舉：僧問曹山：「玉殿苔生，意旨如何？」山云：「不居正位。」僧云：「忽遇八方來朝時如何？」山云：「他不受禮。」僧云：「何用來朝？」山云：「違即斬。」僧云：「違是臣分上事。未審君意如何？」……¹⁴

¹³ 兪樾『古書疑義舉例』5「二字誤爲一字例」，中華書局，1954年。また『祖堂集』巻10「玄沙和尚章」に「士」を「十一」とし、巻19「俱胝和尚章」に「婆」を「敬安」とするのは「一字誤爲二字例」である。「俱胝和尚章」の例は梁天錫「祖堂集通考」(『能仁學報』第7期、2000年)に指摘があり、この論文を送ってくださった四川大學劉長東氏に謝意を表す。

¹⁴ 『懸吐禪門拈頌』巻7「南泉章」、150頁、佛書普及社、1979年。

上掲は『宏智廣録』巻4からの引用。「分事」は『祖堂集』中このみであるから、「分上事」の「上」を脱したものであろう。したがって、ここを次のように校訂する。

云：「違則斬。」曰：「違順是臣之分上事，君意如何？」

(2) 巻8「雲居和尚章」第5則(297～8頁)に以下のようについて。

師每上堂云：「夫出家人，但據自己分上決擇，切不得分外。到者裏合作摩生行李？身上被什摩衣服？喫什摩飯食？合作什摩聲音？身被高上衣，須取高事。道尔(你)千鄉万里行脚來，爲个什摩事？更向這裏容易過，則知不得。莫爲小小因緣妨於大事。大事未辦，日夜故合因修，所以道：〈如對尊嚴，長(常)須得兢兢底。〉決擇之次，如履輕氷；勤求至道，如救頭然。更有什摩餘暇？如火逼身，便須去離；一切事來，惣須向這裏盪羅取，頭頭上須及，物物上須通。若有毫髮事乃不盡，則被沈累。豈況於多？道你一步纔失，便須却迴一步。若不迴，冥然累劫，便是隔生隔劫，千生万生，事祇爲一向。若向這裏不得，万劫千生著鈍。」

(師は上堂して、いつも次のように言っていた。「出家者というものは、ただ自己の本分事によって生死の問題に決著をつけるのである。けっしてその本分に外れたことをしてはならぬ。そういうことになる、諸君はどのように修行をすべきなのか？身にいかなる服をまとい、いかなる食を攝っているのか？その恩恵に對してどう感謝すべきなのか？立派な法衣をまとうなら、それに見合った行ないをすべきである。諸君が遠くから行脚に來たのは、何のためだったのか？そのうえここで安易に過ごすようでは、本分事を知ることはできない。つまらぬことで大事を誤ってはならぬ。出家者にとっての一大事をまだ成し遂げていないなら、當然のこととして修行に勵まねばならぬ。ゆえに、〈尊父嚴父に對するが如く、常に戦々兢兢としていなくてはならぬ〉と言われるとおりである。自己に決著をつける時は、薄氷を踏むが如くであれ。究極の道を勤求する時は、頭が燃えるのを救うが如くであれ。そうであるならば、このうえ更に何の暇があるか？わが身に火が逼る時は逃れねばならぬ。あらゆる妄念が迫って來たら、ここですべてを絡め取り、ひとつひとつ極めつくし、疏通せしめよ。もしも髪の毛一筋でも極めつくせずに遺るなら、それがひとつの妄念となって累を及ぼす。まして多くの妄念ならば言うまでもない。もし一步でも誤ったなら、ただちに一步引き返すのだ。それができぬと、知らずしらずのうちに累劫にわたって輪廻をくり返すのは、ただ引き返すことを知らぬためである。もしここでしくじったなら、一生どころか千萬劫にもわたって屈辱を受けることになる。」

これは雲居道膺(?～902)の示衆であるが、雲居の語録は傳わらず、燈史に引かれるのは幾度かの示衆を編輯整理した摘要である。『禪林僧寶傳』(1126年成書)巻6に7則、『聯燈會要』

(1183年成書)卷22に8則が録され、『景德傳燈錄』(1009年刊刻)には2則を1則につづめた示衆を収めている。『祖堂集』のこの部分はそれらのいずれとも完全には一致しないが、編輯のしかたを異にする同じ文脈の一節がある。『禪林僧寶傳』の第二の示衆(『聯燈會要』では第三)を掲げると、以下のとおりである。

又曰：「汝等直饒學得佛法邊事，早是錯用心了也。不見古人講得天花落、石點頭，尚不干自己事，自餘是什麼閑？如今擬將有限身心向無限中用，有什麼交涉？如將方木逗圓孔中，多少聲訛！若無與麼事，饒汝說得簇花簇錦，也無用處，未離情識在。若一切事須向這裏及盡，始得無過，方得出身。若有一毫髮去不盡，即被塵累。豈況更多？差之毫釐，過犯山岳。不見古人道：〈學處不玄，盡是流俗。〉閨閣中物捨不得，俱爲滲漏，直須向這裏及取去，及去及來，併盡一切事，始得無過。如人頭頭上了，物物上通，祇喚作了事人，終不喚作尊貴。」

(『禪林僧寶傳』卷6「雲居宏覺膺禪師章」)

(また次のように言った、「諸君がたとい佛教學を學んだとしても、それは心がけを誤ったというものだ。周知のように、須菩提が空の義を説くと天が讚歎して花を降らせ、竺道生が新解釋を説くと石がみなうなずいたとしても、自己の本分事とは何の関係もない。ましてその他の教義が役立つなのは言うまでもない。いま諸君は限りある身心をあれこれさまざまに〈作用〉させ、それが本性の發揚だと見なしているが、とんだ的外れだ。まるで四角い木を圓い穴に押し込むようなもので、まったくデタラメである。そういうことがなく、巧みに辯舌を操ったとしても、情識のなせるわざであって、役には立たぬ。ここですべてのことを極めつくしてこそ、過ちなきに到り、それで初めて解脱できるのだ。もしも髮の毛一筋でも極めつくせずに遺るなら、それがひとつの妄念となって累を及ぼす。まして多くの妄念ならば言うまでもない。ほんの僅かでもすれ違ったなら、須彌山ほどの過ちとなる。古人は〈超越性を缺く學問はみな俗流だ〉と言った。心中に後生大事にするところがあれば、すべて煩惱となる。ここでとことん極めてゆき、すべてかたづいたなら、初めて過ちなきに到る。ひとつひとつに了解し、ことごとに通達したとしても、その人はせいぜい〈了事の人〉と呼ばれるにすぎず、けっして〈尊貴の人〉ではないのだ。)

兩則の合致する部分によって、まず『祖堂集』の、

- (1) 「沈」が「塵」の近音借字であったことがわかる(『廣韻』沈,直深切,深攝澄母侵韻/塵,直珍切,臻攝澄母眞韻。侵(-m)眞(-n)韻代用)。¹⁵
- (2) 「乃不盡」は『禪林僧寶傳』(『聯燈會要』も同じ)では「去不盡」であるが、『禪林僧寶傳』には他にも同じ言いかたがある。

¹⁵ 邵榮芬「敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方音」『邵榮芬音韻學論集』、首都師範大學出版社、1997年。

又曰：「了無所有，得無所圖，言無所是，行無所依，心無所託，及盡始得無過。」
（また言う、「心に執著なく、望むこともなく、言葉に主張なく、行為に依存なく、心に權威とするものなく、それらをすべて消し去って初めて過失を免れる。」）

乃曰：「若有一毫許去及不盡，即被塵累，豈况更多？」
（また言う、「もしも毛一筋でも極めつくすことができなければ、それが煩惱となって煩わされる。まして多ければなおのことだ。」）

ここから明らかなように、「乃不盡」は「及不盡」の誤りである。他の文献の「及盡」の例をみると、

功夫智識盡屬第二頭，及盡功夫，不可智知，始得少分相應。（『從容錄』第61則評唱）
（努力と知識は本分からすればすべていらざるもの。努力を無用になるまで極め、知識で知られぬところまで行って、初めて少しはそれと一致するようになる。）

舉徳山圓明大師示衆云：「及盡去也，直得三世諸佛口掛壁上，猶有一人呵呵大笑。若識此人，參學事畢。」（『宏智廣錄』卷2）
（徳山圓明大師の示衆の語を提起した。「極め盡くして、諸佛の教えを棚上げしたとしても、それを大笑いする人がいる。この人を識れば、一生の修行は終わったと言える。」）

古人及盡玄微，猶恐走作。（『虛堂錄』卷1）
（古人は玄奥幽微なる眞理を極め盡くそうとしたが、それは無駄な行為だった。）

この「及盡」を「極盡」とも書く例がある。

我有一機，極盡玄微。饑來喫飯，寒來著衣。（『希叟紹曇禪師廣錄』卷1）
（わが機略は玄奥幽微なる眞理を極め盡くしたものだ。それは何かと言えば、腹が減ったら飯を食い、寒くなったら服を着る、ただそれだけだ。）

すなわち「及」は「極」の同義借字でもあることが知られる。意味から言えば、対象を「極め盡くして」究極に至ると、対象を「消し去る」に到る。音韻から言えば、入聲字「及」(-p)と「極」(-k)韻尾が弱化して二音が合流した結果で、唐末の胡曾（湖南人）の「戲妻族語不正」詩（『全唐詩』卷870）に、

呼十(-p)却爲石(-k)，喚針(-m)將作眞(-n)。忽然雲雨至，總道是天因(-n)[陰(-m)]。
（十を石と發音し、針を眞と呼ぶ。急に雲が湧いて雨が降りそうになったら、空が原

因(曇った)と言う。)

と言うのと符合する(対応は逆ではあるが)。¹⁶ 雲居道膺は幽州(河北)の人である。「乃」、「及」二字は形似のため混同されやすく、王念孫『讀書雜誌』がしばしば指摘するところでもある。

次は「理校法」の例。

(3) 卷19「香巖和尚章」第1則(700頁)を取りあげる。

香巖智閑の開悟の因縁を敘する『祖堂集』卷19「香巖和尚章」冒頭のいわゆる「香巖擊竹」の一段は、『祖堂集』中もっとも詳細かつ曲折のある物語のひとつである。曲折とは香巖の「悟り」を表現した「悟道偈」の内實を仰山慧寂が出てきて疑う展開となっているからで、玄沙師備が靈雲志勤の「見桃悟道」と長慶慧稜の「萬象之中獨露身」を批判した話を思い起こさせる。仰山も玄沙も、テキストによって、開悟を認めてやるものと最後まで認めないものがあり、こういう展開をもつことが、唐末五代の禪宗の新しさでもあろう。前半は省略して仰山が登場するところから掲げる。

……便上瀟山，具陳前事，并發明偈子呈似和尚。[和尚]便上堂，令堂維那呈似大衆，大衆惣賀。唯有仰山出外未歸。仰山歸後，攜(瀟)山向仰山說前件因縁，兼把偈子見似仰山。仰山見了，賀一切後，向和尚說：「雖則与摩發明，和尚還驗得他也無？」瀟山云：「不驗他。」仰山便去香巖處，賀喜一切後，便問：「前頭則有如是次第了也。然雖如此，不息衆人疑。」「作摩生疑響？」「將謂預造。師兄已是發明了也，別是氣道造道將來！」香巖便造偈，對曰：「去年未是貧，今年始是貧；去年無卓錫之地，今年錫亦無。」仰山云：「師兄在知有如來禪，且不知有祖師禪。」 (701頁)

(……ただちに湖南の瀟山へ登って、この経験を報告し、作った開悟の偈を和尚に提示した。和尚は上堂し、維那に命じて偈を大衆に披露させると、大衆はみな祝意を表した。ただ仰山慧寂だけはその時外出してまだ歸っていなかった。かれが歸ると瀟山は香巖のことを話してその偈を見せた。仰山は見て祝意を述べたあと、和尚に訊ねた、「そういう開悟があったとしても、和尚はかれを検證なさいましたか？」瀟山、「いや、しなかった。」そこで仰山は香巖のところへ行行って、祝意を述べたあと訊ねた、「さきにそういうことがあったそうですが、しかしながら疑惑を持つ人がおりますぞ。」「どういう疑惑か？」「作り物だということです。師兄に開悟があったなら、別の氣道(?)を作ってみてください。」そこで香巖はもう一首の偈を作って述べた、「去年はまだ貧困だったとは言えぬが、今年こそは本當の貧困だ。去年は立錫の餘地もなかったが、今年こそは錫さえもなくなった。」仰山、「師兄は如來禪はおわかりですが、祖師禪をご存知ではない。」)

¹⁶ 李家傲「禪籍“及”、“去及”考正」、『俗語言研究』第6號、2020年。

ここで校訂上問題にしたいのは「氣道」である。三種の排印本ともに「氣道」としているのだが、まさか「喉」の意味ではあるまい。ここの「氣」は「气」の上部が右に傾いた「𠂔」の形に作られており、『祖堂集』中の「氣」字の「气」を「𠂔」や「乙」と書寫し、上部が「二」に見える變體の範囲にあつて、文字はたしかに「氣」には違いない。「氣道」はさいわいにこの「香巖和尚章」と同じ巻19の「徑山和尚章」に用例がある。

其僧纔得个問頭，眼淚落。洞山云：「哭作什摩？」對云：「啓和尚：末代後生伏蒙和尚垂方便，得這個氣道。一則喜不自勝，二則戀和尚法席，所以与摩淚下。」

（「香巖和尚章」704頁）

（その僧は問うべき問いを教えられて涙ぐんだ。洞山、「泣いてどうする？」僧、「和尚に申し上げます。末代の若造がさいわい和尚の方便の垂示を蒙り、この氣道(?)を教えていただきました。一つには嬉しさに堪えず、二つには和尚の法席が慕わしく、涙がこぼれた次第です。）」

師(徑山)初出世時，未具方便，不得隱便，因此不說法。過得兩年後，忽然迴心，向徒弟曰：「我聞湖南石霜是作家知識。我一百來少師中，豈無靈利者？誰去彼中，勲學彼中氣道，轉來密救老漢！」

（「徑山和尚章」712頁）

（師は徑山寺の住持となった時、まだ方便説法のしかたを知らず、心中不安で、説法をしなかった。二年後、ふと考えるところがあつて、徒弟たちに言った、「湖南の石霜和尚は優れた禪匠だということだが、わが門下にあちらへ行って、石霜の氣道(?)を學んできてわたしに教えてくれまいか?」

この二例によって「氣道」が名詞であること、前の例では「問頭」(禪問答の問い方)を指し、後の例では石霜の問答商量(石霜山の禪問答)の句を指していることが看取される。さきの仰山の言う「將謂預造。師兄已是發明了也，別是氣道造道將來！」を『聯燈會要』巻8「香巖章」では、「此是宿習記持而成。若是有正悟，更別説看！」と言っている。かく見てくると、禪文獻で先人のまとまった問答や説法を提示することを「擧」と稱する常見の用語に思い至る。寫本文獻で「氣」としばしば混同されるのは「擧」の俗體「𠂔」「𠂔」である。¹⁷『祖堂集』の「氣道」はこの俗體から誤ったものに相違ない。また「氣」、「擧」二字の南方音による通用の可能性もかんがえられる。

擧 居許切 見母語韻上聲遇攝 / 氣 去既切 溪母未韻去聲止攝

つまり聲母の見母 [k]、溪母 [kʰ] 混用、韻母の語韻 [io]、止韻 [iə] 混用として、南

¹⁷ 張涌泉『敦煌俗字研究導論』105頁、香港敦煌吐魯番研究中心叢刊、新文豐出版公司、1996年。

方音に起こりやすい通用現象であった。¹⁸したがって、「氣道」は「舉道」と校訂すべきである。「舉道」は「舉」（問答や説法のまとまった内容を提示する義）の口語複音詞であろう。¹⁹

Ⅱ. 『祖堂集』の成書

『祖堂集』の言語の特質はなにか、と問うとき、そこにはつぎのような問題意識がある。中國の言語が中古漢語から近代漢語へと推移する重要な關節たる唐末五代の時期の、言語演變の指標となる口語成分を豊富に含む語料として、西北に敦煌發見の變文、講經文、曲子詞などがあり、東南に泉州で編纂された『祖堂集』がある。敦煌資料の多くは唐末から宋初の書寫にかかり、藏經洞に封印されたまま後代の改變を被ることなく、900年を経た20世紀の初頭に發見された。いっぽう禪僧の説法と對話を記録した『祖堂集』は五代南唐保大10年(952)の紀年をもち、中國國內における流傳は廣からず、高麗に傳わって高麗高宗32年(1245)二十卷本として開板され、20世紀の初め(大正初年)にその板木の遺存が確認されて、世界の注目をあつめた。奇しくも相い似た成立と發見の時期をもつ、これら南北の言語資料の特質を明らかにすることによって、唐末五代という時代の漢語の實態を解明することが可能かもしれない、と豫測されるわけである。

敦煌資料の文獻的・言語的解明は20世紀後半に飛躍的に進展をみたのに較べ、『祖堂集』についてはいまだ充分な解明が得られてはいないように見える。それは本書が禪僧による「答非所問式」の謎のごとき禪問答を集成した禪宗燈史であって、個々の内容の理解が及びがたく、ひいては本書全體にわたる文獻的性質を見とおしにくいためであろう。これら禪問答の一則ごとの解讀は『祖堂集』研究會の活動²⁰にゆだね、本稿では言語を含む文獻的問題をかんがえる前提として、まづ『祖堂集』二十卷の成書の過程を再検討したい。²¹

『祖堂集』卷首に冠する泉州招慶寺主淨修禪師文僮の序に言う、

今則招慶有靜、筠二禪德、袖出近編古今諸方法要、集爲一卷、目之《祖堂集》。

(海印寺藏『祖堂集』原版第1張)

¹⁸ 第四章「『祖堂集』の方言的背景」参照。

¹⁹ 例えば『碧巖錄』第九則「趙州四門」本則評唱に「不見趙州舉道：至道無難，唯嫌揀擇。」この場合は動詞である。

²⁰ 東京大學東洋文化研究所『祖堂集』研究會は研究報告として、「『祖堂集』牛頭法融章疏證」、『祖堂集』鳥窠和尚章と白居易、「懶瓚和尚樂道歌攷」（『東洋文化研究所紀要』第139、第140、第141冊、2000、2001年）を公表している。またその後、禪文化研究所唐代語錄研究班『祖堂集』研究會は「唐末五代轉型期の禪宗一九、十世紀福建禪宗の思想的動向」をテーマとして『祖堂集』を讀解し、「『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注」上下、「『祖堂集』卷十譯注」（一）、（二）、（三）を『禪文化研究所紀要』第31～35號（2011～2021年）に發表した。

²¹ 以下の論述には拙稿「祖堂集札記」（『禪文化研究所紀要』第24號柳田聖山教授喜壽記念論集、1998年）でかんがえたことをふまえている。

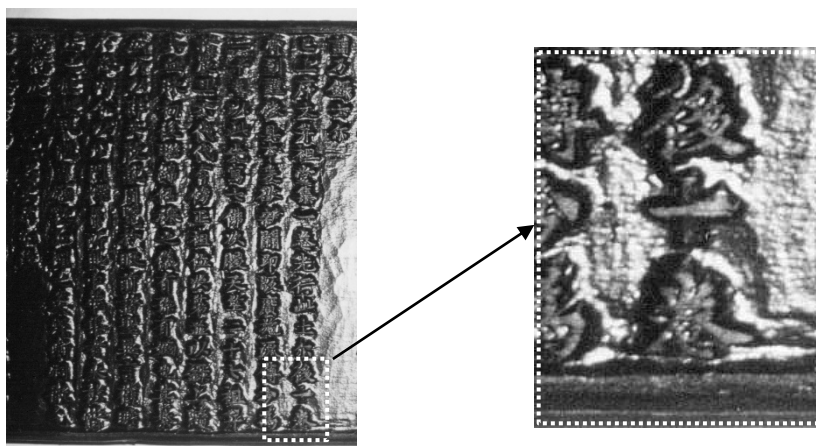
(いま泉州招慶寺におられる静、筠なるふたりの禪徳が、古今の諸方の法要を集めて一卷となしたる『祖堂集』をわたくしに呈せられた。)

また高麗釋匡僞の開板序に言う、

已上序文并《祖堂集》一卷，先行此土，尔後十卷齊到。謹依具本，爰欲新開印版，廣施流傳，分爲二十卷。 (同上)

(以上の序文と『祖堂集』一卷が先に高麗へ傳わり、その後十卷本がすべてもたらされた。いま謹んでこの完本にもとづき、新たに開版して、廣く流通せしめんとして、二十卷に調卷した。)

この二篇の序から、さいしょ泉州招慶寺に在った静・筠という名のふたりの禪僧によって編せられた『祖堂集』は一卷本であり、これが高麗に傳わったのち、十卷に増廣されたテキストがさらに傳來し、それを匡僞が二十卷に再編して開板した、これがすなわち現行の二十卷本であることがわかる。匡僞序の「尔後十卷齊到」の「十」字が原版では剥落缺損して、『影印高麗大藏經』補遺に収める影印本以外、すべて「一」となっていたため、従来は「一卷本が開板時に二十卷に分かたれたのであって、南唐保大 10 年(952)編纂の内容に一貫して變化はなかった」と見られていたのであるが、これによって現行本『祖堂集』二十卷は三つの段階を経て成立したことが明らかである(下に板木当該部分の寫眞を掲げる。1999 年 1 月孟東燮氏撮影)。



『祖堂集』の成書の過程から二十卷の全文を三つの層に截然と分かつことは、しかし困難である。いまはおおまかな腑分けをする手がかりを検討したい。

従来知られていたように、『祖堂集』に立傳された 246 人のうち、卒年の判明するもつと

も晩い禪師は、本書に序を寄せた淨修禪師文僉(892~972)²²である。ただし巻13に収める「福先招慶和尚章」は招慶寺における開堂(949)の記録までであって、その後に宋朝から贈られた眞覺禪師號にも、またその遷化にも言及しない。また『祖堂集』が記録するもっとも新しい記事は、南唐保大9年辛亥歲(951)にあいついで出された五禪師への詔勅(巻12「荷玉和尚章、「禾山和尚章」、「光睦和尚章」、「泐潭和尚章」、「龍光和尚章」)で、²³ 一卷本成書(952)直前のことである。しかしこれをさらに降るとおもわれる記述が存する。それは巻11「雲門和尚章」である。

辭入閩嶺，纔登象骨，直奮鵬程。三禮欲施，雪峯便云：「何得到与摩？」師不移絲髮，重印全機。雖等截流，還同戴角。每於參請，闇契知見。

(師は[睦州道蹤禪師のもとを] 辭して閩地へ入り、象骨山へ登るや、ただちに鵬のごとくに飛翔した。相見の禮拜をしようとする、雪峯禪師は訊ねた、「そなたはいかにしてその境地を得たのか？」師はその瞬間に重ねて全體作用を示した。それは煩惱を截ち切る機用の提示ではあったが、耕牛に轉生する過ちと同じであった。それからは禪師に參問するごとに、知見を深めた。)

この傳記の敘述部分に文飾があるのは明らかに碑銘にもとづく推測され、たしかに「纔登象骨」より「還同戴角」にいたる38字は南漢大寶元年(958)に書かれた雷岳撰「大漢韶州雲門山光泰禪院故匡眞大師實性碑并序」²⁴を襲ったものであることがわかる。

師遂入閩，纔登象骨，直奮(原誤奮)鵬程。因造雪峰會，三禮欲施，雪峯乃云：「何得到与(原誤詰)摩？」師不移絲髮，重印全機。雖等截流，還同戴角。由是學徒千餘，凡聖莫審，師昏旭參問，寒燠屢遷，摳衣惟切於虛心，得果冥輪于實腹。

したがってこのことは「雲門和尚章」の成立が958年以後まで降ることを證する。すなわち「雲門和尚章」は、一卷から十巻に増廣されたときの増廣部分に含まれることになる。

アーサー・ウェイリ氏(1889~1966)は没後に公表された遺稿のうち的一篇『祖堂集』に見える宋代の白話物語²⁵において、「慧忠國師章」(巻3)冒頭の出家譚を翻譯し、その一節に、

²² 『紫雲開士傳』巻2「釋省僉傳」に據る。本書は元至正8年(1348)釋大圭撰、民國18年(1929)重印本。覆印を送ってくださった小川隆氏に謝意を表す。

²³ 柳田聖山編『禪の文化』資料篇、總説第3章「江西の禪脈」(京都大學人文科學研究所、1988年)

²⁴ 常盤大定『支那佛教史蹟記念集評解』に拓本の寫眞および校録、『南漢金石志』所收本との異同表を収める。また『唐文拾遺』巻48。「實性碑」の一段が『祖堂集』に一致することを指摘したのは永井政之「雲門文偃傳」(『駒澤大學大學院佛教學研究會年報』第5號、1971年)であった。

²⁵ "A Sung Colloquial Story from the *Tsu-t'ang chi*", *Two Posthumous Articles by Arthur Waley*, ed. by D. Hawkes, Asia Major, 14-2, 1968. この遺稿の論旨は梅祖麟「敦煌變文裏的〈熠没〉和〈私〉(擧)字」(『中國語文』1983年第1期)に紹介されている。

禪師曰：「汝還聞曹溪摩？」子曰：「不知漕溪是什麼州界？」禪師曰：「廣南漕溪山有一善知識，喚作六祖，廣六百衆。你去那裏出家。某甲未曾遊天台。你自但去。」（112頁）

（禪師は言った、「おまえは曹溪のことを聞いたことがあるか？」子ども、「いえ、曹溪とはどこの州でしょうか？」禪師、「廣南の曹溪山に六祖と呼ばれる善知識がおられて、六百衆を指導なさっている。おまえはそこに行って出家しなさい。わたしはこれから天台山へ初めて行くので、おまえはひとりで行きなさい。」）

とある部分に宋代の地名「廣南」が現われ、かつ「廣六百衆」の「廣」が「匡」の避諱なることを指摘した。『太平寰宇記』によると、宋が開寶4年(971)南漢を平定したとき、曹溪山のある韶州はなお嶺南道に属していたが、至道3年(997)天下を十五路に分かったとき、廣南東路に属することになった。²⁶ この南陽慧忠(?~776)の出家譚は、飛錫の碑銘に據って書かれた『宋高僧傳』(998年成書)巻9「唐均州武當山慧忠傳」にも見えず、資料の來源が明らかではない。

「廣南」の地名はまた巻15「東寺和尚章」にも現われる。

師問仰山：「離什麼處？」對曰：「離廣南。」師曰：「見說廣南有鎮海明珠，還是也無？」對曰：「是也。」師云：「此珠作摩生？」對曰：「白月則隱，黑月則現。」（570頁）

（師は仰山慧寂に問うた、「このたびはどこから来たのか？」仰山、「廣南からです。」師、「廣南には鎮海の明珠があるそうだが、ほんとうか？」師、「はい。」師、「その明珠はどんなものか？」仰山、「白月には隠れ、黒月には現われます。」）

この話は瀋山靈祐と仰山慧寂を賞讃したもので、來源は瀋仰宗系統であろう。「東寺和尚章」第3・4則は「丞相崔公胤」との對話であるが、史實にてらせば長沙の東寺に住した如會(744~823)が對話する可能性のあるのは、元和14年(819)湖南觀察使となった崔群(772~832)であり、『宋高僧傳』巻11、『景德傳燈錄』巻7では「相國崔公群」と書かれている。同じく戸部尚書となった崔胤(?~904)も乾寧3年(896)に潭州刺史に任ぜられたが赴任せず(郁賢皓『唐刺史考全編』巻166、安徽大學出版社、2000年)、如會とは時代も合わない。『祖堂集』は瀋山の塔銘を撰したこの人と混同したのかもしれないが、誤りにしても「胤」字がこの則に書かれているということは、この第3・4則の話が宋以前の記録なることを證するものである。

『祖堂集』に現われる地名は、傳主が唐代の人であっても、おおむね五代の地名に書き換えられているので、注意が必要であり、また地名による資料成立時代の判定も、單純にはゆかない。上文の「廣南」は唐代の嶺南道が宋代に廣南路に名稱が變わったものであるが、唐末五代の筆記資料にはすでに「廣南」の地名が出現しているからである。²⁷

²⁶ 祝鵬『廣東省廣州市佛山地區韶關地區沿革地理』、學林出版社、1984年。

²⁷ 例えば唐劉恂『嶺表錄異』巻上(『歷代嶺南筆記八種』、廣東人民出版社、2011年)、南唐尉遲偓『中朝故事』巻下(『奉天錄(他三種)』、唐宋史料筆記叢刊、2014年)等。

「廣六百衆」の「廣」が「匡」字を避けたものであることは、ウェイリ氏も卷10「玄沙和尚章」の「匡八百衆」を擧げて證するとおりであり、本書にはそのほかにも、「匡二百衆」（卷7「夾山和尚章」）、「匡于禪刹」（卷13「龍潭和尚章」）、「請匡禪苑」（同「山谷和尚章」）等の例があり、「匡領」「匡率」の義である。また「匡」を「廣」と書く例がある。

問：「如何是和尚廣化？」師云：「非但一人，更有來者，我亦□(向)他道。」

(卷13「報慈和尚章」)

(問う、「和尚はどのように教えを説かれますか？」師、「そなた一人の爲だけではない。別の人に来て、同じように説いてやる。」)

この「廣化」も「匡化」の避諱であろう。またこの例とは逆に、

師云：「法師者，踞獅子座，瀉縣河之辯，對稠人匡衆，啓鑿玄關，開般若之妙門，等三輪之空際。若非龍象蹴踏，安敢當人？」

(卷14「大珠和尚章」)

(師は言った、「法師とは獅子座に坐して瀉の如き辯舌を振り、多くの僧衆の前で般若の門を開くこと、執われのない布施行に等しい。堂々で行進する龍象の如き人でなくては務まらない。」)

という「稠人匡衆」は「稠人廣衆」（大珠慧海『頓悟要門』諸方門人參問語録）でなければならず、ここは避諱と見誤って回改したものであろう。これら地名と避諱字は、おそらく宋朝成立後に書寫された時の處置と推測され、これらの字句を含む一段を單純に宋代成立と見なすには慎重でなければならないであろう。

つぎに高麗開板時(1245)の匡僞による再編にさいしての増補の問題を検討しよう。かつてその可能性を指摘した椎名宏雄氏の説がある。²⁸『祖堂集』には新羅出身の海東十禪師の立傳があるが、卷17に列する七禪師は高麗禪門九山の開祖であり、卷20の「五冠山瑞雲寺和尚章」も含めて、その内容が傳記的敘述に偏し、教理的著作を編入するなど、『祖堂集』全篇の構成からはいちじるしく逸脱している」というものである。匡僞は高麗開板にさいして十卷本を二十卷本に改編した。そのときはたして増補がおこなわれたのか、そのことに言及した記録は目下見出しされないのであるが、『祖堂集』本文の敘述のしかたに椎名氏の推測を裏づける根據はたしかに存する。

²⁸ 椎名宏雄『祖堂集』の編成、『宗學研究』第21號、1979年。

伏以今上寵褒法侶，恩霈禪林，仍賜謚澈鑒禪師、澄昭之塔矣。（卷17「雙峯和尚章」）

（伏して思いますに、今上陛下は佛教を尊重せられ、禪林を保護なさり、澈鑒禪師、澄昭之塔の號を賜わった。）

禪師不離左右，諮稟玄宗，若顏回於夫子之下，如迦葉於釋尊之前。彼中禪侶皆增歎伏。

（卷20「五冠山瑞雲寺和尚章」）

（禪師は仰山慧寂和尚の左右を離れず、禪の教えを受くこと、孔子における顏回のごとく、釋尊における迦葉のごとくであった。彼の地の禪僧がたははなはだ感服した。）

ここに言う「今上」とは新羅景文王(861~874年在位)を指し、この一文が今は失われた雙峯道允の碑文から抄したものであることは明らかである。次の「五冠山瑞雲寺和尚章」の「彼中禪侶」とは唐の仰山門下を指し、ここも「故了悟和尚碑銘」²⁹に據った部分であって、この二章は海東の立場で書かれているのである。しかも、

於是頭陀而詣百丈山懷海和尚處，一似西堂。和尚曰：「江西禪脉，總屬東國之僧歟！」
餘如碑文。（卷17「雪岳陳田寺元寂禪師章」）

（こうして行脚して百丈山の懷海和尚に参じたが、西堂智藏和尚の場合と同じであった。百丈和尚は感心して言った、「江西の禪脉は總て東國の僧に屬するかな!」と。そのほかの事蹟は碑文に書かれているとおりである。）

とあるこの書きかたは、この章がその碑文(今佚)を當時目睹できた海東で書かれたことをものがたっている。海東七禪師のうち、法諱と謚號のみを記す「東國桐裏和尚章」と「東國實相和尚章」を除き、ほかはおおむね年譜的記述に終始し、出生時の異瑞、名族の出自、歸國後の國王の庇護、法系の正統性を強調する敘述は、碑文を襲ったものであることを思わせ、とりわけ上の「江西の禪脉は總て東國の僧に屬するかな!」に類する讚辭、

如滿印可於江西之印而應對有慙色，曰：「吾閱人多矣，罕有如是東國人。他日中國失禪之時，將問之東夷焉。」
（卷17「嵩巖山聖住寺故兩朝國師章」）

（佛光如滿和尚は江西禪宗の印可を與え、彼此の禪僧を顧みてざんねんに思い、言った、「わたしはこれまで多くの禪僧を見てきたが、このような東國の人は珍しい。後世中國の禪が失傳した時は、東夷に學ぶことになるう。」）

²⁹ 黄永壽編『韓國金石遺文』（一志社、1976年）、また李智冠編『校勘譯註歷代高僧碑文高麗篇2』（伽山佛教文化研究院、1995年）所收。

泊于長慶五年，投入朝使，告其宿志，許以同行。既登彼岸，獲覲於南泉普願大師，伸師資之禮，目擊道存。大師歎曰：「吾宗法印歸東國矣。」（卷17「雙峯和尚章」）

（長慶五年〔寶曆元年、825〕に至って、朝貢使に投じてその宿志を告げると同行を許された。船で唐土に着くや、南泉普願大師にまみえることができ、師資の禮を行なうと、ただちに契合した。大師は感歎して言った、「わが禪宗の法印は東國に歸することになった」と。）

これらは無染、道允個人に對する讚辭にとどまらず、洪州禪の正系が海東に存するとの主張であり、「兩朝國師無染章」にはその師麻谷の語った語が、

我師馬和尚訣我曰：「若得東人可目擊者，畎渠道中，俾慧水丕冒（冒）於海隅，爲德非淺。」師言在耳。吾喜汝來，今印焉。俾冠禪侯于東土，往！欽哉！」

（卷17「嵩巖山聖住寺故兩朝國師章」）

（わが師馬祖和尚は預言して言われた、「もし卓越した東國の禪僧を得たなら、その人を導き、智慧の水を新羅に満たしめることは、大きな功德となるであろう」と。師の言葉はなお耳底に響いている。わたしはそなたが来てくれたことを喜ぶ。いま印可を與えよう。東國に禪宗を榮えさせよ。行け、楽しみにしているぞ。）

という馬祖自身が東國弘禪を付囑した言葉まで傳えている。かく見てくると、匡僞の再編とは「江西の禪脉」すなわち馬祖禪の系譜を海東へと位置づける楷定でもあったと云うるのである。かれの開版序に、

謹依具本，爰欲新開印版，廣施流傳，分爲二十卷。以此先寫七佛，次臆天竺二十七祖并諸震旦六代。代有傍正，祖位次第，並以錄上。隨其血脉，初後聯綿，召穆之儀，有孫有嫡也。（海印寺藏『祖堂集』原版第1張）

（いま謹んでこの完本にもとづき、新たに開版して、廣く流傳せしめんとして、二十巻に調卷した。まづ過去七佛を最初に置き、次いで天竺の二十七祖と震旦六代へと繋ぐ。世代には正系、傍系があり、祖師の順序を記録し、その系譜に隨って前後斷えることなく、父子、子孫の聯なりがわかるように配置した。）

と言うのを、わたしはさいしょ讀んだ時、これを泉州招慶寺の祖堂に祠られた祖師の木牌が秩序だって並べられた情景として想像していたのであったが、匡僞はじつは高麗禪林の祖師堂内部を描寫していたのであった。このゆえにこそ、かれは序の末尾にはっきりと「海東新開印版祖堂集」なる名稱を打ち出していたのである。

祖堂とは祖師堂、すなわち傳法の祖師と開山大師以下歴代の住持の木牌または像を祀る開山堂をいう。無著道忠『禪林象器箋』に宋制では佛殿の左右に祖師堂と土地堂を設くる

ことを記したあと、白雲守端(1025--1072)が当時の祖師堂に達摩像を祀らぬことを歎じた一文(「祖堂綱紀序」)を掲げているほどであるから、『祖堂集』が列する過去七佛より印度中國48代に至る246人の祖師の木牌か像の並ぶ祖堂は空想であったかもしれない。しかし淨修禪師はたしかにそれを構想していたようである。

不如密多，勝王誕慶。	不如密多尊者が、誕生して得勝王は喜んだ
高遠宮嬪，迴惇道行。	太子となつては後宮を遠ざけ、出家しては篤き道行
佛法棟梁，王臣瞻敬。	佛法守護の棟梁となつて、父王の尊敬を得た
洞鑿媿妍，祖堂金鏡。	善惡を鑒別する、祖堂に懸かる金の鏡

これは第二十六祖不如密多尊者の淨修禪師讚(卷2)であるが、「媿妍を洞鑿する祖堂の金鏡」、すなわち祖師堂に入ってそこに安置された尊者の木牌に對面すると、善惡を鑒別した尊者の事蹟が思い出されるとは、不如密多尊者の純一無雜なる道行を讚えたものであろう。『祖堂集』にはもう一例「祖堂」の語が見えるが、それは淨修禪師の住した泉州招慶寺の開山第一祖となつた長慶慧稜を指すようである。卷4「藥山和尚章」にその弟子の道吾と雲巖兄弟の修行物語の長い一段を敘べたあと、「眞覺大師舉問玄悟大師」としてこの物語についての齊雲靈照と荷玉匡慧の問答がつづく。そのあとに雙行で挿入された「此是龍花舉也。若依祖堂舉者」という12字がある。これは「以上の長い一段は杭州龍華寺に住した眞覺大師齊雲和尚(東國の人)が玄悟大師荷玉和尚に語つたもので、これには異傳があり、「祖堂の傳えるところによれば次のとおり」という編者の注記である。³⁰ その異傳とは、「雲岳不安時，道吾問：『離却這個殼漏子，向什麼處再得相見?』……」とつづく問答のことで、さきの龍華の傳えた一段中の「兩人坐地歇息次，道吾起來禮拜曰：『某甲有一段事欲問，多時未得其便。今日有幸啓問師兄，還得也無?』岳曰：『有什麼事?』吾便問：『離却這個殼漏子後，與師兄什麼處得相見?』」(ふたりが坐つて休息していた時、道吾が立ちあがり、あらたまつて禮拜して問うた、「わたくし、これまで訊ねる機會がなかつたのですが、折り入つて訊ねたいことがあります。幸い今日はよい機會です。かまいませんか?」雲巖、「どんなことかね?」「わたくしがこの肉體を離れたら、師兄とどこでお目にかかれるのでしょうか?」)という平時の問答を、雲巖臨終時のこととするのである。ここに「祖堂」と呼ばれるのは、この「藥山和尚章」の編者の住する招慶寺の祖師堂に祀られた人、つまり長慶慧稜であらう。泉州招慶院は天祐3年(906)泉州刺史王延彬が雪峯門下より慧稜を招いて創始し、慧稜が天成2年(927)に福州侯官縣の怡山西院(長慶院)に轉じたあとを道匡が繼いだ。文僊は王延彬が創建した開元寺の支院千佛院に住し(天成年間、926~930)、開運元年(944)に泉州刺史黃紹頗が文僊を招慶院の住持としたが、その年末に招慶院は兵火に罹る。閩國が南唐に領屬したのち、保大7年(949)に

³⁰ 横井聖山『祖堂集』の資料價值(一)―唐期禪籍の批判的措置に關する一つの試み―、『禪學研究』第44號、1953年。ただし横井(柳田)氏はその異傳は失われていると述べている。

泉州に清源軍が置かれて留從効が節度使となったとき、留從効はみづからの別墅南園を寄進して南禪寺と名づけ、招慶院の寺産を歸せしめて文僊を招き、その再興第一世の祖とした。³¹これが『祖堂集』序に文僊が「泉州招慶寺主」と署した時（保大10年、952）までの招慶寺の歴史である。

『祖堂集』中には慧稜を「招慶」、「先招慶」の名で呼んで、かれの傳えた話頭とその批評をいくつも収めており、院内には「招慶禪院長老僧惠稜碑」（乾化4年、914）³²が建立された記念さるべき第一祖であったから、再興された招慶寺においても「祖堂」と稱されたことはありうることであろう。

『祖堂集』とは、もと泉州招慶寺の祖師堂に列せられた祖師たちの傳記と言葉の集録の謂であるが、保大10年(952)に靜・筠二禪徳が主に『寶林傳』を資料として編纂した小規模な一卷本は（おそらくその紀年をもつ現行20巻の前2巻に止まる）、その後大幅な増廣を施す作業が招慶寺において續けられ、『祖堂集』の名にふさわしい十巻本が成立したとおもわれる。

『祖堂集』の宋代における著録と書名の引用は目下つぎの六書が知られている。³³

- (1) 『十不二門指要鈔』卷上（四明知禮撰、1004年序）
- (2) 『崇文總目』卷4（1041年成書）
- (3) 『夾註輔教編』卷中「勸書」註（契嵩撰、治平年間[1064～7]成書）
- (4) 『四明尊者教行錄』卷4「天童四明往復書」（法明繼忠編、1070年後序）
- (5) 『樂全集』卷33「禪源通錄序」（張方平撰、1071年）
- (6) 『通志』藝文略卷5（鄭樵撰、1161年成書）

『崇文總目』と『通志』藝文略に「祖堂集一卷」と一卷本を著録する以外、卷數の明記はない。『四明尊者教行錄』卷4の天童子凝と四明知禮の往復書翰には「祖堂及傳燈錄」と並舉し、「只如祖堂亦是人師集錄」（「四明法師復天童凝禪師第一書」）と言及している。『十不二門指要鈔』にはこの論争を経て改めた本文に「若據祖堂」と言いながら、実際に引用しているのは『景德傳燈錄』である。『夾註輔教編』は韓愈が大顛禪師に問法したことを伝える唯一の資料として『祖堂集』の名を擧げるのであるが、「大顛和尚章」（卷5）には兩者の潮州における交渉の詳細を敘べており、元來の一卷本が現行二十巻本の巻2までであったとすると、契嵩の見た『祖堂集』は十巻本であったであろう。増廣は二十巻本の大部分に相當する。この増廣の詳しい過程の解明は今後の課題である。高麗改編時の増補を経て「海

³¹ 石井修道「泉州福先招慶院の淨修禪師省僊と『祖堂集』」、『駒澤大學佛教學部研究紀要』第44號、1986年。

³² 『福建金石志』卷4、ただしここに録文は收めない。ポール・ドミエヴィル「『祖堂集』成立の事情」注13に指摘する（林信明譯『ポール・ドミエヴィル禪學論集』、『花園大學國際禪學研究所研究報告』第1冊、1988年）。

³³ 椎名宏雄「書評柳田聖山編『祖堂集索引』（1984年）」。

東新開印版祖堂集』となった上述の経緯も、『高麗大藏經』再彫時代の禪宗の動向とあわせかんがえるべきもので、今後に解明を俟つ問題は多いと言わねばならない。

言語資料としての『祖堂集』は、以上の成書過程の検討から、20巻のすべてを952年成立の資料と見ることはできず、南唐保大10年壬子歳（952年）の紀年をもつ前2巻に限るべきである。ただし巻17および巻20に立傳する海東八禪師の章、末尾に附された8章を除く大部分は、その後になされた増廣部分に屬するから、これを10世紀成立の資料としてあつかうことは可能であろう。³⁴

以上はおおまかな腑分けにすぎない。『祖堂集』の語彙、語法、音韻からする細部の検討も、本書の成書過程と、そして何よりも本書の傳える禪宗の思想の解明と不可分である。したがって、本書はなお多くの問題を内包する魅力ある研究対象たるを失わない。

³⁴ 梁天錫『『祖堂集』分考——宋代麗僧補編佛教禪宗早期燈錄研究之二——』（『宋旭軒教授八十榮壽論文集』、2001年）は『祖堂集』の十卷への増廣が高麗匡僞の手になると誤解し、全書の9割を南宋期の成立にまで引き下げているが、これは武斷に過ぎるであろう。

第二節 「泉州千佛新著諸祖師頌」と『祖堂集』

『祖堂集』ともっとも密接な関わりをもつ敦煌資料に「泉州千佛新著諸祖師頌」(S. 1635 號)があり、従来よりその先後関係が問題となっていた。すなわち、『祖堂集』序を書いた文燈禪師の歴代祖師への讚頌 42 首が『祖堂集』の 42 章の末尾に附されており、敦煌發見のスタイン本「泉州千佛新著諸祖師頌」にも「泉州千佛」、すなわち泉州開元寺支院の千佛院に住し、のち招慶寺に住した文燈禪師の撰する 38 首の「祖師頌」があつて、その大部分が一致するのである。いったい、『祖堂集』中の讚頌は「泉州千佛新著諸祖師頌」を編入したものなのか、あるいは「泉州千佛新著諸祖師頌」は『祖堂集』から抜き出されたものなのか？これを決定するためには、『祖堂集』編纂の場となった泉州の閩國より南唐にいたる歴史を知らねばならず、また同時に『祖堂集』の成立過程の問題にも関わってきて、重要な懸案とされてきたのである。

本節は『祖堂集』成立の問題を、文燈禪師と「泉州千佛新著諸祖師頌」をめぐる泉州の歴史を通して考察するものである。

1. 慧觀「泉州千佛新著諸祖師頌序」校訂ならびに譯注

泉州千佛新著諸祖師頌

終南山僧慧觀撰序

南岳泰公著五讚十頌，當時稱之以美談。及樂浦、香巖尤長厥頌，斯則助道之端耳。自祖燈相囑，始迦葉終漕溪，凡三十三祖，信衣之後迨數人，先賢之所未讚者，愚且病焉。雖《寶林》祖述其事，閱而可委，奈何⁽¹⁾忘⁽²⁾機尚懶者，或陋其繁⁽³⁾遠。殘秋之夕⁽⁴⁾，愚得以前意請於⁽⁵⁾千佛燈禪師。雖牢⁽⁶⁾讓而弗獲免，未信宿而成。蓋辭理生千佛之筆，當時問答奇句，或揉其簡⁽⁷⁾約。字雖則未多，然⁽⁸⁾識者曆⁽⁹⁾觀，諸聖之作，於是乎在矣。亦猶納須彌於芥子，其揆⁽¹⁰⁾一也。是以命棧染翰，爲之序云。

【校記】底本 S. 1635 號 (『鳴沙餘韻』、『英藏敦煌文獻』第 3 冊所收)

校録本 『大正藏』第 85 冊 (1932 年)

矢吹慶輝 『鳴沙餘韻解説』 (1933 年)

穴山孝道 「高麗版『祖堂集』と禪宗古典籍」 (『東洋學苑』第 2 輯, 1933 年)

柳田聖山 「祖堂集の資料價值 (一)」 (『禪學研究』第 44 號, 1953 年)

巴宙輯 『敦煌韻文集』 (佛教文化流通處, 臺灣高雄, 1965 年)

李玉崑 「敦煌遺書《泉州千佛新著諸祖師頌》研究」(『敦煌學輯刊』1995年
年第1期)

向德珍 「《泉州千佛新著諸祖師頌》與《祖堂集》淨修禪師讚校錄」
(『九州學林』2005冬期、第3卷第4期)

- (1) 何 原作「河」，據矢吹校改。
- (2) 忘 通「望」。
- (3) 繁 諸校錄本並作「繫」。
- (4) 夕 原文似「歹」，諸校錄本並作「可」。巴宙作「夕」，甚是。向錄同。
- (5) 千佛上原空一格，下同。
- (6) 牢 諸校錄本並作「罕」。俗寫「牢」字與「罕」易混，見張涌泉《〈敦煌文獻
語言詞典〉補正》(《原學》第四輯，1996年)。向錄同。
- (7) 簡 原作「間」，據文義改。
- (8) 然 原無四點火，省文。諸校錄本並作「此」。本卷第二十祖《闍夜多尊者頌》
末句有「此」字，而字形有異。巴宙校作「然」，甚是。向錄同。
- (9) 曆 矢吹云通「歷」。
- (10) 揆 原作「橙」，向錄作「證」。

【日譯】

泉州の開元寺千佛院禪師が新たに著わせし諸祖師頌への序 終南山僧 慧觀撰

南岳玄泰どのが「五讚十頌」を著わしたとき、當時の人はみごとなできばえだと稱えたものである。樂浦元安、香巖智閑の兩禪師も偈頌にすぐれていた。これらの諸作品を讀めば必ずや辨道修行の助けとなるであろう。祖師がたの傳燈は、迦葉尊者に始まり曹溪大師に至るまで三十三祖、袈裟を證據として伝えられたのは、こののち數人に及ぶが、先人の讚を作られたものがなく、わたしはつねづね遺憾におもっていた。その事跡は『寶林傳』が祖述して知られはするが、いかんせん、懶惰な者はせつかくの機縁を前に、敘述の繁雜を嫌う始末である。

そこで、わたしはある晩秋の夕べに、讚の撰述を千佛院文燈禪師にお願いしてみた。禪師はさいしょ堅く辭退されたが、ついに折れて承諾され、數日をおかずして完成された。はたして千佛禪師の筆にかかる讚頌には、いにしえの問答のすぐれた言葉が、その簡潔な表現に留められ、文字は多くはないが、識者が通讀すれば、諸佛祖師の出世の因縁がここに再現されているのを見て取ることができるであろう。これまた須彌山を芥子粒の中に納めるのと同じ道理である。わたしは心うたれて、紙筆を取り、ここに序をしたためた。

【注釋】

泉州千佛＝文燈を指す。明崇禎 16 年（1643）序鼓山元賢纂『溫陵開元寺志』建置志に記す開元寺の沿革によると、唐垂拱 2 年（686）、泉州の民黃守恭が桑樹に白蓮が咲いた瑞祥を記念して道場を建て、蓮花寺の名を賜い、僧匡護を招いて住持としたのが起源で、その後長壽元年（692）に昇格して興教寺となり、神龍元年（705）龍興寺と改め、開元 26 年（738）玄宗が天下の諸州に開元寺を置いたのに應じて改名した。五代・宋の間に支院を創始し、その数は百二十區にもものぼったという。千佛院はそのひとつである。元至正 8 年（1348）序釋大圭撰『紫雲開土傳』卷 2「釋省燈傳」には、「梁天成時（926～930），刺史王延彬創千佛院，致燈住持之」という。

諸祖師頌＝本篇に収める 38 首の偈頌は、智炬撰『寶林傳』（原 10 卷）が収める初祖迦葉尊者より六祖惠能に至る諸祖師の傳に對して 33 首頌が文燈禪師によって詠まれ、さらに江西馬祖和尚に至る 5 首が増補された。これが初めての試みであったから「新著諸祖師頌」と稱する（下文參照）。

慧 觀＝未詳。柳田聖山氏は光睦和尚（南源行修）を慧觀に擬す（中央公論社「大乘佛典」版『祖堂集』解説，1990 年）。『祖堂集』卷 12「光睦和尚章」に、行修が吉州南源山に二紀を逾えて住したあと、辛亥年（保大 9 年、951）南唐皇帝の詔により首都金陵に召されて光睦寺に住し、慧觀禪師の號を賜わったという。しかし氏も言われるとおり、行修は終南山に住した記録がなく、おそらく終生江南に在った。また慧觀禪師の賜號をもつ僧がみづから「終南山僧慧觀」という署名はしない。慧觀は僧諱であろう。

南岳泰公＝南岳玄泰（生卒年未詳、年壽 65）。德山宣鑒（782～865）の豁如自適なるを見て、弟子を持たず逍遙自適の生活を志す。石霜慶諸（807～888）に嗣法し、のち南岳衡山東の七寶臺に住した。詩文を好み、詩僧との交流によってその名が知られている。たとえば齊己「送泰禪師歸南岳」詩に「有興寄題紅葉上，不妨收拾別爲編」（興に乗じて紅葉に詠んだ詩は、拾い集めて詩集に編まれるがよかろう。『全唐詩』卷 844）。『宋高僧傳』卷 17「唐南嶽七寶臺寺玄泰傳」に、作品として「象骨偈、諸禪祖塔銘、歌、頌等」を擧げているが、今にのこるのは「畚山謠」1 首と遺偈 2 首のみ。「五讚十頌」は未詳。『祖堂集』卷 9、『景德傳燈錄』卷 16、『全唐詩續拾』卷 35。

樂 浦＝樂浦（樂普、洛浦、落浦）元安（834～898）。蘇溪元安ともいう。夾山善會（806～881）に嗣法。現存作品に「神劍歌」「浮漚歌」など6首。『祖堂集』巻9、『宋高僧傳』巻12、『景德傳燈錄』巻16、『全唐詩續拾』巻34。

香 嚴＝香嚴智閑（？～898）。滄山靈祐（771～853）に嗣法。その作品を『新唐書』藝文志は「智閑偈頌一卷二百餘篇」と著録。現存するもの118首。金澤文庫藏「香嚴頌」寫本（75首）が傳存する。『祖堂集』巻19、『宋高僧傳』巻13、『景德傳燈錄』巻11、『全唐詩續拾』巻41。

祖燈相囑＝佛陀の正法眼藏・法燈を承け繼いだ迦葉尊者を第一祖とし、達摩大師を第二十八祖とする「西天二十八祖説」、その達摩を中國の初祖として六祖慧能にいたる「東土六祖」を加えて作られた祖燈説は、中國禪宗を佛教の正統とするもので、『寶林傳』（801年成立）において完成した（柳田聖山『初期禪宗史書の研究』第5章「『寶林傳』の成立と祖師禪の完成」、1967年）。

信衣之後迨數人＝信衣とは佛陀以來の正法眼藏・法燈を承け繼いだ證據として伝えられてきた袈裟。この信衣の保持者が、神秀でなく慧能であって、五祖弘忍を嗣ぐ傳法の人であると主張したのが荷澤神會（684～758）であった。開元20年（732）の獨孤沛撰『菩提達摩南宗定是非論』に言うところである。さらに『六祖壇經』では、慧能は信衣を以後傳えないと宣言する。ここにいう「信衣の後」とは慧能以後を言うわけである。現存の『寶林傳』は巻9・10を缺くが、慧能の弟子、孫弟子にあたる南嶽懷讓、永嘉玄覺、司空本淨、曹溪令韜、南陽慧忠、荷澤神會、石頭希遷、馬祖道一までの傳記があったことが、その逸文から知られる（椎名宏雄「『寶林傳』逸文の研究」、『駒澤大學佛教學部論集』第11號、1980年）。

忘（望）機尚懶者或陋其繁遠＝『寶林傳』の記述に繁雜迂遠なところがあつて、祖師開悟、師資契合の機縁がわかりづらいことを言うようである（繁遠の用例未檢）。その眼目、要點を讚によって簡潔に指摘してもらいたいというのが、文燈に讚の撰述を委囑した慧觀の趣旨である。

千佛燈禪師＝當時開元寺の支院千佛院の住持であつた文燈（892～972。のち省燈と稱す）。その比較的詳しい傳記は『紫雲開士傳』巻2「釋省燈傳」。『祖堂集』序の作者でもあり、『祖堂集』巻13には福先招慶和尚の名で傳記と問答の語を録す。泉州の人、保福從展（？～928）に嗣法。のち吳楚の地を遍歴して泉州に歸り、開元寺千佛院、ついで招慶寺の住持となつた。

牢 讓＝申し出を固く斷わる。楊億「景德傳燈錄序」にも「恭承嚴命，不敢牢讓」。

芥子納須彌＝『維摩經』不思議品に出る譬喩。『注維摩詰經』卷 6 不思議品注「什曰：巨細相容，物無定體，明不常也。此皆反其所封，拔其幽滯，以其常習，令歸宗有塗焉」（羅什注：巨大と微細が互いに包括しあい、物の存在に定まった形態がないとは、恒常の本體がないという理を明らかにしたものである。これは目に見える物の存在形態に反対し、その誤った認識を破るために、互いに包括するという言いかたを用いて、根源に歸著する道をたどれるようにしたのである。）という譬喩によって、千佛禪師の短い讚に豊かな内容が盛りこまれていることを稱讚する。

2. 「泉州千佛新著諸祖師頌序」の検討

慧觀の序は短いながら、従来いくつか読みにくい箇所があり、このたび校訂を試みたのであるが、ここにはなおいくつかの論ずべき問題がある。これを検討しよう。¹

慧觀は終南山僧と自署しているが、この序を書いたときは泉州にいたのであろう。それはいつかといえば、文僊禪師が千佛院に住していた時期であることは、タイトルから明らかである。その時期がわかるのは『紫雲開士傳』卷 2 「釋省僊傳」である。

省僊禪師，姓阮氏，清源仙游人。父倅賢高尚不任。母蔣娠僊，不喜葷血，人謂腹子必賢，果生僊。七年歸可遵釋氏，十五服田衣，二十稟大比丘戒，從清澗受《四分》。去遊江左，歷衡陽。凡宿衲碩師，必北面咨叩之。已而見保福從展，……僊後出世爲其嗣。

梁天成時，刺史王延彬創千佛院，致僊住持之，十餘年足不越臬。晉開運初，黃紹頗守郡，遷主北山招慶。閩侯文進昇明覺師號，前此號淨修，淮南吳王稱錫錫之也。未幾，州亂，招慶火于兵。留從効以建義節清源軍，寺其別墅，名南禪，歸招慶業，復僊第一世祖。開堂陞座，良久曰……由是法徒景附，遂成大法席。

宋興一天下，徐相爲藩表聞，太祖嘉之，賜真覺師名。開寶五年閏月示疾，七日，以此月晦，別其徒而化。壽八十一，臘六十一。塔郡東北十五里萬安院，曰瑞光塔，蓋紀白光異也。弟子神運、惠雲、曉然，皆禪者。

¹ じつはわたしは長いあいだ S. 1635 號寫本の『泉州千佛新著諸祖師頌』慧觀序の 2 文字（「夕」「然」）を読みあぐねていたのであるが、最近ようやく校訂を終え、そしてふと、むかし松尾良樹氏から頂戴した巴宙『敦煌韻文集』に校録があったかもしれないと思い、取り出して対照してみたところ、なんと結果は、最近やっと解を得たわたしのとすべて一致し、喜ぶと同時に、この 1965 年の校録が非常に優れたものであることを知った。

【日譚】

省燈禪師、姓は阮氏、清源仙游縣の人。父は倅賢、出仕を潔しとせず家居した。母の蔣氏は省燈を身ごもったとき、生臭い食べ物を好まなかったので、人々は賢い子が生れると噂し、果して省燈が誕生した。7歳で可遵の寺に入門し、15歳で僧となり、20歳で具足戒を受け、清澗から『四分律』の講義を受けた。のち閩を出て江南を遍歴し、南嶽衡山へも行脚した。評判の禪師の名を聞けば、必ず禮を盡くして参問した。そうして閩に歸り、保福從展禪師にまみえ、……のち住持となってその法嗣であることを明らかにした。

梁（じつは後唐）の天成年間（926～930）泉州刺史王延彬が開元寺に千佛院を創建し、住持に招くと、就任した省燈は十数年のあいだ、その門を出ることはなかった。後晉開運初年（944）黃紹頗が泉州刺史となり、省燈を北山の招慶院の住持に招いた。閩侯朱文進は明覺禪師號を贈った。これより前、省燈は淨修禪師と號していたが、それは淮南の呉王がその修行を嘉して贈ったのである。

その後まもなくして泉州は戦亂の場となり、招慶院は兵火に罹災した。留從効が清源軍節度使となったとき、みずからの別墅を寄進して南禪寺と名づけ、招慶院の寺産をここに移し、また省燈を初代の住持とした。その開堂出世のとき、法座に登って、しばし沈黙し、大衆に向かって言った。……このことが評判となって、修行者が集まり、有数の禪寺となった。

宋朝が天下を統一（960）したあと、徐鉉は省燈の事跡を奏上して、太祖の嘉賞を得、眞覺禪師號を賜わった。開寶5年（972）閏月（2月の翌月）、病を患い、7日になって、今月の晦日（月末29日）に死ぬことを預言して別れを告げ、逝去した。年壽八十一、法臘六十一。郡の東北十五里萬安院に瑞光塔を建てた。けだし逝去時の白光の靈異を記念したのである。弟子の神運、惠雲、曉然たちはみな禪者として名が聞こえている。

開元寺支院の千佛院は五代後唐天成年間（926～930）に泉州刺史王延彬によって創建された。王延彬（885～930）は閩王王潮の仲兄審邽の長子である。天成元年（926）12月に泉州刺史に再任し、長興元年（天成5年2月に改元、930）4月に46歳で卒した。『王氏立姓開族百世譜』の「泉州刺史王延彬傳」には、

延彬性多藝而奢縱，博覽經史，能爲詩，也好談佛理。……然詩喜通禪，曾捨財建置福先（原作光）招慶、靈巖、棲隱、福清、普利、淨居、開元金身、慈恩、清岑（案：『溫陵開元寺志』作清吟）、千佛、建法、明恩、報効、法興、布金、薦福、報恩、淮南、定空、義安、眞寂等二十多寺院。

（諸葛計、銀玉珍編著『閩國史事編年』卷5、152頁、福建人民出版社、1997年）

（延彬は多趣味で、贅澤氣ままな性格であったが、經史を博覽し、詩も上手く、そのうえ佛教議論を好んだ。……またその詩には禪理に通じていることを誇示した。私財を投じて福先招慶院、靈巖院、棲隱院、福清韻、普利院、淨居院、また開元寺の支院として

金身院、慈恩院、清岑院、千佛院、建法院、明恩院、報効院、法興院、布金院、薦福院、報恩院、淮南院、定空院、義安院、眞寂院等の二十數寺院を建立した。)

という。「開元金身」以下 15 の寺名は、『温陵開元寺志』建置志に「東金身院，唐天成三年（928）王延彬置院于寺之東，延禪師挺贊居之。」とあるように開元寺の支院で、寺志から清吟院は天祐中（904～907）、建法院は天祐 2 年（905）、報効院は貞明間（915～921）の創建と知られる（千佛院については「興創未詳」としている）。

文僿（すなわち省僿）が千佛院に住したのは、上掲『紫雲開士傳』によって天成から開運の間（926～944）であることが知られるのであるが、S. 1635 號寫本は慧觀の序のあとに、「泉州千佛新著諸祖師頌」の内題と作者名を、

西國二十八代祖師及唐土六祖師 後招慶明覺大師述

と書いている。これが問題である。まず、この作者名が序と合わない。「後招慶明覺大師」とは上引『紫雲開士傳』の記述では、文僿が開運初年（944）に北山の招慶院の住持に移り、朱文進より明覺禪師號を贈られて以後の稱號である。朱文進は天福 9 年（944）3 月閩王王延義を弑し、12 月（7 月に開運と改元した）閩王に封ぜられるが、翌閩 12 月には殺された。文僿を招慶院に招いた泉州刺史黃紹頗は朱文進の一黨であったが、この人も 11 月に留從效に殺された。つまりこの年は閩國の激しい内亂の只中にあり、文僿を禮遇した二人の武將は、ともに内亂で落命しているのである。

清源山（北山）下の招慶院が戦禍で焼失した時期は留從效と朱文進・黃紹頗の戦いのあった開運元年（944）年末、留從効が泉州刺史となったのは開運 3 年（946）である。このころ泉州はすでに南唐の影響下にあった。前年に王氏の閩國は亡び、福州は南唐と吳越の連合軍の攻撃を受けていたが、翌年（後漢天福 12 年、947）福州は吳越の治下に降り、舊閩國はその北部を吳越が、南部を南唐が占據し、かつ兩國が争っていた。泉州と漳州のみは留從効が治めて、以後十數年間安定を保った。後漢乾祐 2 年（南唐保大 7 年、949）南唐は泉州に清源軍を置き、留從効を節度使に任じた（上掲『閩國史事編年』に據る）。上引『紫雲開士傳』の記述にいう、別墅を寄進して、焼失した北山招慶院の寺産を屬せしめ南禪寺（招慶寺）としたのは、このとき以後である。

したがって、「後招慶明覺大師」であったのは開運元年（944）から乾祐 2 年（949）まで。文僿はすでに開元寺千佛院にいないわけで、この「後招慶明覺大師」の肩書きは、千佛院時代に著わした「諸祖師頌」をのちに書寫した時のもの、すなわち敦煌遺書 S. 1635 號の底本を書寫した時のものである。² なお、「後招慶」とは、石井修道氏の考證によれば、招

² S.1635 號寫本の紙背には「釋門僧正京城内外臨壇供奉大德闡揚三教大法師賜沙門道眞」なる朱筆の署

慶院はもと王延彬が長慶慧稜を招いて建てた寺で、慧稜を先招慶、その法席を嗣いだ道匡を中招慶と呼び、文燈はこのあとに住持となったから後招慶という（「泉州福先招慶院の淨修禪師省燈と『祖堂集』、『駒澤大學佛教學部研究紀要』第44号、1986年）。

このことと呼應して、「泉州千佛新著諸祖師頌」の内題が「西國二十八代祖師及唐土六祖師」であるのも、慧觀序にいうところと一致しない。序には言う、

自祖燈相囑，始迦葉終漕溪，凡三十三祖，信衣之後迨數人，先賢之所未讚者，愚且病焉。

つまり、「泉州千佛新著諸祖師頌」が収めるのは「三十三祖」プラス「數人」で、実際に S. 1635 號は第六祖惠能大師のあとに、南嶽讓和尚、吉州行司和尚、國師惠忠和尚、石頭和尚、江西馬和尚の 5 首を連寫し、すべて 38 首である。ところが内題は「西國二十八代祖師及唐土六祖師」で三十三祖までしか言わない。これはどういうことか？

わたしが慧觀序を讀んで上掲の部分に到り、意味を取りがたいと感じたのは、「先賢之所未讚者」の指すところがどう見ても曖昧で、「信衣之後迨數人」の 7 文字が浮いていることであった。そこで、この 7 字を取り去ってみると、

自祖燈相囑，始迦葉終漕溪，凡三十三祖，先賢之所未讚者，愚且病焉。

これならば文意明瞭である。しかしこの間に 7 字を入れると、「先賢之所未讚者」の指すところが「三十三祖」と「數人」なのか、あるいは「數人」だけなのか、不明瞭になってしまうのである。當時祖師頌の作品が書かれていたかがわかれば、「先賢之所未讚者」の指す範囲を知る手がかりになるが、慧觀序に擧げる南岳玄泰、樂浦元安、香嚴智閑の偈頌の取りあげ方から見て、三十三祖または三十三祖プラス數人へのまとまった祖師頌というものはなかったようである。「信衣之後迨數人」7 字を除けば内題に言うところと一致する。すなわち羨餘の句を増したために、文意に明瞭を缺くこととなったのである。これは「泉州千佛新著諸祖師頌」を書寫した時には、がんらい内題にいう三十三祖であったものに惠能以後の 5 首が増補されていたため（あるいは、書寫するとき 5 首を増補しようとしたため）、祖師頌の中身に合わせてこの 7 字を慧觀序に加えたのであろう。しかし内題まで變えるわけにはゆかない。こうして、原文に手を加えたことが露呈するのである。

名がある。すなわち寫本は三界寺道眞の傳持にかかる。本文も署名の文字も質のよくない筆による似かよった惡筆である（「賜」字の下に誤脱がある）。『敦煌遺書總目索引新編』（敦煌研究院編、中華書局、2000 年）は筆跡が別人だという。道眞は乾祐元年（948）三界寺觀音院主となり、沙州僧政の任にあること 30 年、大藏經の整備に努めた。生卒約 915～987（『敦煌學大辭典』「道眞」の項、李正宇執筆）。S.1635 號寫本の抄寫年代について、李玉崑氏は道眞の署名をもつ敦煌遺書の紀年の分布から、顯德 6 年（959）前後と推測しているが、積極的根據に乏しい。

すなわち、「泉州千佛新著諸祖師頌」は、慧観の依頼で千佛院時代（ほぼ 926～943）の文
澄禪師によって作られたときは内題にいう 33 首（すなわち六祖まで）、これが原型であった。
のち文澄が千佛院を出て北山招慶院に移り、明覺大師の禪師號を賜ったあと（944-949）、
さらに 5 首が増補されていた。これを書寫した時、祖師頌の中身に見合う「信衣之後迨數
人」7 字を慧観序に加え、そのときの文澄の肩書きを「後招慶明覺大師」と署した。これ
がいま見られる S. 1635 號の形態である、と推測される。

慧観の委嘱によって文澄が創作した諸祖師への讚頌は、これまで前例がなく、この試み
自體が新しいわけで、「新著」とはこの意味にほかならない。

3. 『祖堂集』の淨修禪師讚

『祖堂集』の序は文澄が書いている。

祖堂集序

泉州招慶寺主淨修禪師文澄述

夫諸聖興來，曲收迷子。最上根器，悟密旨於鋒鋦未兆之前；中下品流，省玄樞於機句
已施之後。根有利鈍，法無淺深。矧乎聖人雖利生而匪生，聖人雖興化而寧化？苟或能所
斯在，焉爲利濟之方？然遺半偈一言，蓋不得已而已。言教甚布於寰海，條貫未位於師承。
常慮水涸易生，烏馬難辯(辨)。今則招慶有靜、筠二禪德，袖出近編古今諸方法要，集爲
一卷，目之祖堂集。可謂珠玉聯環，卷舒浩瀚，既得奉味，但覺神清。仍命余爲序，堅讓
不獲，遂援毫直書。庶同道高仁，勿以譏誚乃錄云尔。

【日譯】

諸佛祖師の出現は、すべての迷えるひとびとに救いの手をさしのべるためであった。機
根のもっとも優れた者は、教えが説き出される寸前に、すばやくその核心を覺り、中下
の者は、示された教えを聽いて樞要を見て取った。衆生の機根に優劣はあるが、理法そのも
のに深淺はない。まして佛陀は衆生を濟度されたけれども、實は濟度さるべき衆生とい
うものはなく、教化されたけれども、實は教化すべきことは何もなかった。救う者と救われ
る者という區別を立てたとたんに、救濟の手だてはなくなってしまふのである。いま諸佛
祖師の教えの言葉がのこされているが、それはみな本意から出たものではなかったのだ。
ただし今や教説は天下に弘まり、系譜の楷定が懸案となっているおり、その傳承に訛誤の
生じていることが懸念される。折りしも、招慶寺に靜・筠という二禪德がおられ、最近編
纂された『祖堂集』という古今諸方の法要集一卷をわたしに示された。それはまことに珠
玉あい聯なるみごとな叙述で、ゆたかな禪の世界が繰り廣げられていて、わたくしは拜讀
して精神の爽やかなるを覺えた。序を所望され、いったんは固くお斷りしたがかなわず、

やむなく筆を執って蕪辭をつらねた次第である。禪の道に心を寄せられる諸賢には、拙い序のゆえをもって本書をお咎めにならぬようお願い申しあげる。

この序が書かれたのは、靜、筠二禪徳の「近編古今諸方法要」たる『祖堂集』一卷が成立した年であるが、それは『祖堂集』巻1および巻2のなかの都合6章に「今唐保大十年壬子歳」、「今壬子歳」と記す紀年から、南唐保大10年、西暦952年であったことがわかる。このときの署名を「泉州招慶寺主淨修禪師文僿」としているのであるが、上述のように、文僿が招慶寺の住持となるのは、開運元年(944)からである。ただ淨修禪師號については、『祖堂集』巻13「福先招慶和尚章」と上引『紫雲開士傳』巻2「釋省僿傳」ではその由來が異なっている。『祖堂集』は次のようである。

福先招慶和尚嗣保福，在泉州。師諱省僿，泉州仙遊縣人也。俗姓阮氏。於彼龍花寺菩提院出家，依年具戒。先窮律部，精講上生。酬因雖超於淨方，達理寧固於廣岸？因而謂云：「我聞禪宗最上，何必扁然而失大理？」遂乃擁毳參尋。初見鼓山、長慶、安國，未湊機緣；以登保福之門，頓息他遊之路。……尋遊吳楚，遍歷水雲，却旋招慶之筵，堅祕龍溪之旨。後以郡使欽仰，請轉法輪，敬奏紫衣，師號淨修禪師矣。

【日譯】

福先招慶和尚は保福從展禪師の法を嗣ぎ、泉州に在った。師の僧諱は省僿、泉州仙遊縣の人である。俗姓は阮氏。地元の龍華寺菩提院で出家し、20歳で具足戒を受けた。その佛學はまず律藏を窮め、『彌勒上生經』の講義を得意とした。しかし、經典には修行によって淨土に生れると言うが、人生の悟りは彼岸へ渡ることのみが目的なのではあるまいとかがえ、よって思うに、「わたしは禪宗こそ最上と聞いている。あくせくと外形に拘束され眞理を失ってよいものか？」かくて禪僧の毛織の僧衣をまとい、善知識を訪ねた。はじめ鼓山神晏禪師、長慶慧稜禪師、安國(玄沙)師備禪師にまみえたが、機緣は契わなかった。のち保福從展禪師の門に登ったことによって、ただちに安心を得、留まることにした。……ついで吳楚の地へゆき、行雲流水のごとき隨緣の行脚ののち、招慶寺へ歸って住持したとき、保福の嗣法は堅く祕して公にしなかった。その後、郡使が歸依して説法を請い、かつ南唐に奏上して、紫衣と淨修禪師號を賜わった。

『祖堂集』のこの記事によると、淨修禪師號は「郡使」が奏上して賜わったという。「郡使」とは『紫雲開士傳』にいう清源軍節度使留從效である。時に保大7年(949)のこと。『紫雲開士傳』では淨修禪師號は、文僿が吳楚の地を遊方していたとき、「淮南吳王」すなわち十國の一、吳(902~937)の睿帝楊溥(在位921~937)から賜わったとする。兩書の據った資料に記録の相違があったわけだが、『祖堂集』序の署名「泉州招慶寺主淨修禪師」の由來は、やはり『祖堂集』じしんが収める傳記の記述に據って理解すべきであろう。なら

ば、文僂が淨修禪師號をもつのは南唐保大 7 年 (949) 以後であって、一卷本『祖堂集』の成立時 (952) の署名として齟齬はない。

附帯して言えば、招慶院 (招慶寺) は北山招慶、福先招慶ともいい、焼失して南禪寺となり、宋に入ってから景德 4 年 (1007) 承天寺となった。³ 文僂はさいしょ千佛僂禪師と呼ばれていたが、天福 9 年 (944) 閩侯朱文進から明覺禪師號を、保大 7 年 (949) ごろ清源軍節度使留從效から淨修禪師號を贈られ、宋に入ってから太祖趙匡胤から眞覺禪師號を賜わっている。この寺名と禪師號の錯綜が、じつは「諸祖師頌」と『祖堂集』の関係の整理に役立つのである。禪師號というものは、時の権力者が人心收攬のために贈るものであろうから、戦亂と権力者の交替のたびに新たな禪師號が加わり取り替えられた。ここに當時の社會における禪師の位置も見えてくるのである。

現行二十卷本『祖堂集』の成立過程は、つぎのように推測される。⁴

第一段階 一卷本。現行二十卷本の巻 1・2 の紀年にいう南唐保大 10 年(952)に成立。この紀年が巻 1・2 のみで見られるところから、一卷本は現行二十卷本の冒頭の 2 巻であったとおもわれる。淨修禪師文僂はこの一卷本に序を書いたのである。『新唐書』藝文志、『崇文總目』、『通志略』に著録。

第二段階 十卷本。高麗匡僂の「海東開版序」に「已上序文并祖堂集一卷，先行此土，尔後十卷齊到」という。現行二十卷本の大部分に相當する大幅な増廣が、おそらくは泉州でおこなわれたのであろうが、その内實は未詳。

第三段階 二十卷本。匡僂の「海東開版序」は上引部分につづいて、「謹依具本，爰欲新開印版，廣施流傳，分爲二十卷」という。刊記は「乙巳歲分司大藏都監彫造」すなわち高麗高宗 32 年 (1245)。匡僂は開版に際して十卷本を二十卷本に調卷したのであるが、同時に新羅禪師等の章に増補がある。

さて、『祖堂集』に収録する 246 章のうち、42 章の章末に「淨修禪師讚」が収められている。42 章とは、「第一祖大迦葉章」より「第三十三祖惠能和尚章」まで (巻 1・2)、および「靖居和尚章」、「慧忠國師章」(巻 3)、「道吾和尚章」、「徳山和尚章」(巻 5)、「洞山和尚章」(巻 6)、「玄沙和尚章」、「長慶和尚章」(巻 10)、「江西馬祖章」(巻 14)、「南泉和尚章」(巻 16) の各章である。一見してわかるように、「第一祖大迦葉章」より「第三十三祖惠能和尚章」まで (巻 1・2) はまとまりがある (ここに収められているのが「泉州千佛新著諸祖師頌」の原型にあたる部分)。その後明覺禪師を名のっていた時期に、「泉州千佛新著諸祖師頌」に 5 首の頌 (南嶽讓和尚、吉州行司和尚、惠忠國師、石頭和尚、江西馬祖) が増補された (この形態が S.

³ 『留鄂公捨建泉郡承天寺院記』について、「按《清源誌》載：承天寺以招慶寺在毀於兵，留鄂公以王氏招慶之業歸焉。鄂公〈題南禪詩〉云：入樓曉帶遙山色，遶徑城連碧水濱。宋景德四年，賜名承天；嘉祐中，改能忍；政和七年，復今額，永爲聖節道場。」(『福建宗教碑銘彙編』泉州分冊上、福建人民出版社、2003 年)

⁴ 拙稿「祖堂集の校理」(『東洋文化』第 83 號、2003 年)。本研究第二章第一節。

1635 號寫本)。そして淨修禪師を名のっていた時期に、「泉州千佛新著諸祖師頌」が『祖堂集』の各章末に「淨修禪師讚」として加えられ、さらに「道吾和尚章」、「徳山和尚章」(巻5)、「洞山和尚章」(巻6)、「玄沙和尚章」、「長慶和尚章」(巻10)、「南泉和尚章」(巻16)の6首の讚ができていて、これらも同時に加えられた。「長慶和尚章」に加えられた「淨修禪師讚」は、その他の「淨修禪師讚」がすべて四言八句であるのに、これのみ五言四句の形式である。このことから推すに、六首の讚は一時に作られたものではない。「泉州千佛新著諸祖師頌」にあった南嶽讓和尚と石頭和尚の2首の頌は、なぜか『祖堂集』に採られていない。あるいは、『祖堂集』の編者の據った「泉州千佛新著諸祖師頌」のテキストはこの2首を缺いていたか。ならば33首以後は段階的に増補されたのであろう。『寶林傳』の佚文から見て、巻10には惠能以後少なくとも8人の傳(南嶽懷讓、永嘉玄覺、司空本淨、曹溪令韜、南陽慧忠、荷澤神會、石頭希遷、馬祖道一)があつたが、「泉州千佛新著諸祖師頌」には5人の頌しか書かれていないからである。

『祖堂集』の編者は「泉州千佛新著諸祖師頌」を編入したのであって、その逆ではない。編入された時期は『祖堂集』が一巻本から十巻本へと増廣された第二段階である。文僮の『祖堂集』序は一巻本に對して書かれたのであり、そこにみづからの祖師頌が編入されているとは、ひと言も言わないからである。『祖堂集』が十巻本に増廣されたとき、淨修禪師文僮の「泉州千佛新著諸祖師頌」をはじめ、その後書かれた祖師への讚頌を『祖堂集』の傳末に加えたと推測されるのである。

以上の考證を圖表に整理しておこう。

文[省]僮 (892~972) 事蹟	「泉州千佛新著諸祖師頌」	『祖堂集』
梁天成年間 (926~930) に王延彬が開元寺に千佛院を創始。		
王延彬の招聘で千佛院の住持となる (住持の期間は開運初 [944]までの十餘年間)。	千佛僮禪師が慧觀の委囑により祖師頌 33 首 (「凡三十三祖」) を作る (926~944 の間)。	
のち黄紹頗の招聘で北山招慶院の住持となる (開運初から宋初まで)。 朱文進が明覺禪師號を贈る (天福 9 年 [944]3 月から閏 12 月の間)。	33 首+5 首 (「凡三十三祖, 信衣之後追數人」) の祖師頌 (後招慶明覺大師述、S. 1635 號寫本の底本)	
北山招慶院燒失 (開運元年 [944]年末)。留從效が泉州城内		南唐保大 10 年 (952) 招慶寺にいた靜、筠二禪師が一巻本

の別墅南園を寄進して南禪寺を創始し、北山招慶院の寺産を移す（のち招慶寺と改稱す）。 留從效が淨修禪師號を贈る（保大7年[949]？）。		『祖堂集』を編纂し、寺主淨修禪師文僊がこの一卷本に序を書く。
	33首+5首+4首の祖師頌を『祖堂集』に編入。 33首+5首+6首の祖師頌(?)	一卷本を増廣した十卷本『祖堂集』(42首の淨修禪師讚が附され、卷13に「福先招慶和尚[省僊]章」を収める)が形成される(952年後の約10年間)。
徐鉉が眞覺禪師號を贈る（宋朝創始[960]以後）。 開寶5年(972)省僊遷化。	敦煌三界寺主道眞（約915～987）がS. 1635號寫本（33首+5首）を收藏(948年以後)。	
景德4年(1007)招慶(南禪)寺が承天寺と改名される。		景德2年(1005)道原が『佛祖同參集』を上進。大中祥符2年(1009)楊億らが刊定し『景德傳燈錄』を上進。4年(1011)入藏。
		高麗高宗32年(1245)匡儁によって二十卷本『祖堂集』が開版される。

4. 文僊の讚頌

文僊の讚頌撰述の目的は、「泉州千佛新著諸祖師頌」慧觀序に述べる委囑の経緯と評價から知られるように、『寶林傳』の記述にもとづいて諸佛祖師の出世の因縁（師資相承の機縁）の眼目を簡潔明瞭に詩的形象し、もって辨道修行の道標とすることにあつた。慧觀序にひかえめに指摘するように、『寶林傳』の記述は讀んでみると繁雜に堪えない。しかしもとづく『付法藏因縁傳』は翻譯（の形態をとっているが、實は中國撰述）であるから、さらに錯綜煩亂を極めて見えるように見える。『寶林傳』はそれを簡約化することにつとめたのであるが、慧觀は中國人らしくさらに徑截なるを求めて、短詩型の讚で要點を明確に示せと要求したわけである。

『祖堂集』の前2巻は『寶林傳』の記述にもとづき、簡約化することにつとめ、「釋迦牟尼佛章」、「迦葉章」では辛抱よくそれに従って（時には資料を補つても）いる。が、以後

はもう飽きて省略し、「具如寶林傳所説也」、「具如本傳」などというやっつけ仕事になってしまっている。各章の敘述も長短きわめて不揃いである。おそらくそのためでもあろう、『祖堂集』を増廣した人は、増廣に際して淨修禪師文僊の「泉州千佛新著諸祖師頌」およびその後の讚頌を章末に加えた。これでいちおう不備を彌縫することはできたが、今度は「淨修禪師讚」に對應する本文が省略されている場合があるために、對應を缺く章ができてしまった。たとえば「第二十二祖摩拏羅尊者章」の「淨修禪師讚」は以下のようなものである。

辯塔降象，自在王子。 塔を辯じ象を降す、自在王の子
雷震蟄門，邪師失齒。 雷は蟄門を震わせ、邪師は齒を失う
神運六通，道風千里。 神のごとく六通を運らせ、道風は千里に
聲色恒眞，何須聵耳？ 聲色は恒にして眞なり、何ぞ須いん耳を聵すを

第 1 句の「辯(辨)塔」とは、西印度の得度王の國に出現した塔が阿育王八萬四千塔のひとつであることを、摩拏羅尊者が明らかにした故事。『寶林傳』卷 4 から卷 5 にかけてながながと敘するところであるが、『祖堂集』には採られていない。「降象」は那提國に攻めてきた百萬象兵を尊者が一喝して鎮壓した故事。『寶林傳』卷 4 に詳細に述べ、『祖堂集』卷 2 「第二十一祖婆須盤頭尊者章」では簡潔な敘述になっている。第 3、4 句は、「春雷が冬眠の穴を震わせると、エセ術師の齒が抜け落ちる」というように讀めるが、『寶林傳』卷 5 に言うところでは、辨塔故事のなかで、阿育王塔を動かそうとした術師を一喝するとその齒が落ち、二喝すると鼻が潰れたというもので、尊者の神通を雷鳴に譬えるわけではない。第 7、8 句は、感覺で捉える對象は無常だという佛教學の教條を反轉させ、じつは感覺を離れて眞實はないのだ、眼を蔽い耳を塞いではならぬという。この思想は婆須盤頭が摩拏羅に付したという傳法偈、

泡幻同無礙， 泡幻は無礙に同じ
如何不了悟？ 如何んが了悟せざる
達法在其中， 達法は其中に在り
非今亦非古。 今に非ず亦た古に非ず

の示すところであり、また摩拏羅が鶴勒に付したという有名な傳法偈、

心隨萬境轉， 心は萬境に隨って轉じ
轉處實能幽。 轉ずる處 實に能く幽なり
隨流認得性， 流れに隨って性を認得し
無喜復無憂。 喜びも無く亦た憂いも無し

をより直截な表現で概括した、これは禪宗の上乗の句だと言えよう。この讃頌は一首としての構成はさほど緊密とは言えないが、慧観の要求どおり、『寶林傳』「摩拏羅尊者章」の指要となっはいる。しかしながら、『祖堂集』本文との對應を缺く結果となっはまっている。

「第五祖提多迦尊者頌」は S.1635 號寫本「泉州千佛新著諸祖師頌」と『祖堂集』の「淨修禪師讚」のあいだに文字の異同がいくつかあり、S.1635 號寫本には音釋がついている。

多迦大士，無我出家。 多迦大士、無我にして出家す
了根達境，兔月空花。 根を了じ境に達せば、兔月空花（空花を免却す）
躰非刑相，理出齒牙。 躰は刑（形）相に非ず、理は齒牙を出づ
隨方利物，豈有匏瓜？ 方に隨い物を利す、豈に匏瓜有らんや
蒲交反，似瓠，可爲飲器。又音雹，瓜雹也。

『祖堂集』卷1「提多迦尊者章」の「淨修禪師讚」では、「大士」が「大師」に、「兔月」が「免却」に、「刑相」が「形相」に、「匏瓜」が「瓠瓜」になっている。第3、4句は「根境の無我なることに了達して、空花の妄想を離れた」と言わんとするのであるから、『祖堂集』に従うべきである。「兔月」は「株を守り指を見て」、すなわち方便に執われて、月（眞理）に気づかぬという場合の「兔月」である。「免」と「兔」は形似、「月」は誤った「兔」の縁語。「刑」「形」は形似にして同音字。第7、8句は「尊者は遊行し各地で多くの人を濟度し出家させた。孔子が歎いた役立たずの瓢箪どころではない。『論語』陽貨篇にもとづく。音釋は「匏」字に對するもので、『廣韻』下平肴韻「匏，似瓠，可爲飲器。薄交切。「薄」と「蒲」は聲母が同じ（並母）。「又音雹」以下は「匏」の又音を示す。『廣韻』入聲覺韻「雹，說文曰：雨冰也。蒲角切」下の小韻に「匏」字がある。「匏，瓜匏也。匏，同上。」要するに「匏」は瓜の一種だが、肴韻のほかに入聲音があつて、それは瓜の小ぶりの種類を指す。「瓜雹也」では通じないから、「瓜匏也」の誤りであろう。「瓠」「匏」はともに瓜の類で、形狀に大小の違いがあり、『論語』は前者である。『祖堂集』は「泉州千佛新著諸祖師頌」の編入に際して文字の誤りを訂したのである。

「第二十祖闍夜多尊者頌」は具體的イメージに乏しい。それは『寶林傳』の内容がもともとそうなのであつて、迦葉から達摩までを系譜化することを目的に作成された祖統説の、祖師ひとりひとりに独自の個性を附與するには無理があるのである。文僊は『寶林傳』卷4の「游歷國土，靡不周徧」の二句から頭陀行者の姿を形象している。

闍夜多祖，格高兒古。 闍夜多祖は、格は高く兒は古なり
錫有六環，田無半畝。 錫に六環有り、田は半畝もなし
言下不生，何處不普？ 言下に不生ならば、何處か普ねからざる

垂手入鄽，他方此土。 垂手して鄽に入る、他方も此の土も

『祖堂集』巻2「第二十祖闍夜多尊者章」の「淨修禪師讚」では「六環」を「六鑲」に改めている。『翻譯名義集』巻七「隙棄羅」條に、二股六鑲の錫杖は迦葉佛の製るところと
いう、それである。

この頌の押韻は唐末五代の時代相を反映している。韻字は〔祖古姥畝厚普土姥〕、遇攝姥韻と流攝厚韻の混用である。「畝」は流攝唇音字（『廣韻』莫厚切、厚韻明母）、これが遇攝と通押する例は晩唐詩や敦煌變文にも見えるところで、「尤韻（流攝）唇音字の韻母は、晩唐ではすでに遇韻の讀音と同じか、近いものになっていた。」⁵ この音韻變化は北方で始まった。文燈は閩南泉州の人、若年に江南を遊歴したのみである。したがってこの例は、流攝唇音字の遇韻への流入現象が、10世紀中葉には淨修禪師のいた泉州でも起こっていたことを證するものである。

上述のように、「泉州千佛新著諸祖師頌」の第34首から第38首までの5首（南嶽讓和尚、吉州行司和尚、國師惠忠和尚、石頭和尚、江西馬和尚）は第二のグループに屬し、同じく『寶林傳』にもとづいて書かれているのであるが、『寶林傳』の巻10が失われているため、⁶ 頌の表現の由來を傳中に求めることはできない。『祖堂集』は『寶林傳』の範圍まではその内容を踏襲しているとかがえられるが、それによっても、たとえば「吉州行司和尚頌」はその對應するものを見いだせず、意味を解しがたいところがある。

吉州行司⁽¹⁾和尚 法嗣六祖

吉水真人 ⁽²⁾ ，出世廬陵。	吉水の真人、廬陵に出世す
唯提一脉，迥出三乘。	唯だ一脉を提げ、迥かに三乗を出す
潭中月燭 ⁽³⁾ ，火裏片氷。	潭中の月燭、火裏の片氷
許君妙會，説底相應？	君に妙會を許す、底と説かば相應せん

【校】(1) 司 『寶林傳』本作「司」，見『景德傳燈抄録』所引佚文（椎名宏雄『寶林傳』巻九、巻十の逸文）、『宗學研究』第22號、1980年）。『祖堂集』巻3「靖居和尚章」作「行思」。「司」、「思」音同。

(2) 吉水真人 『祖堂集』巻3「靖居和尚章」淨修禪師讚作「曹溪門人」。

(3) 潭中月燭 『祖堂集』巻3「靖居和尚章」淨修禪師讚作「澤中孤燭」。

第3、4句は曹溪の水脈すなわち六祖惠能の禪を繼承したことをいう。第5、6句は對句

⁵ 唐作藩「晩唐尤韻唇音字轉入虞韻補正」（『漢語史學習與研究』商務印書館、2001年）

⁶ 椎名宏雄『寶林傳』逸文の研究」（『駒澤大學佛教學部論集』第11號、1980年）。

であるから『祖堂集』の文字のほうが優れるが、『祖堂集』に編入された時に改められたのであろう。「潭中月燭」、「澤中孤燭」いづれも水中の月を指す。「火裏片氷」は瞬時に消滅するものの譬喩である。したがってこの二句は月（眞如）を見ず、水月に執われることを批判したものであろう。本書巻10「長慶和尚章」に引く慧稜の偈に、

万象之中獨露身，唯人自肯乃能親。昔日謬向途中覓，今日看來火裏氷。

（森羅萬象の中にわが身が顯露している、これこそわが本性なのだと親しく認めたらよいのだ。以前に方法に拘泥して外に求めていたのは、今から思えば火の中に氷を捜すような誤りであった。）

という。同じく法身（眞如）を實體視していたことへの反省を敍べている。「許君妙會，說底相應？」の「妙會」は水月は幻想であり、法身も實體とせぬ認識。水月を方便としてこれを手がかりに眞月という眞如佛性を體得するのであるが、水中の月も火裏の氷も瞬時に消え去る無常のものならば、いったいどのように眞實を得られるのか？「君」は行思和尚を指し、文僿が行思に問いかける、「あなたのその思想を、どのように説かれるのでしょうか？」じっさい、青原行思の資料は本書の章も含めて極端に少なく、石頭希遷、藥山惟儼派のルーツとされながら、のこされた資料が少ないためその實在すら疑われているほどで、文僿の讃頌はしばしば後半に詠讚する禪師のイメージを形象するのであるが、こういう問いかけで結ばれたのは文僿も資料不足に苦慮したためであろう。

石頭和尚頌は『祖堂集』巻4には採られていないので、S.1635 號寫本の本文について校訂を試みよう。

石頭和尚 法嗣司⁽¹⁾ 和尚

南岳石頭，吉水分流。	南岳の石頭、吉水より分流す
庵栖碧洞，車駕白牛。	庵は碧洞に栖み、車は白牛に駕す
學成麟角，譽滿 ⁽²⁾ 神州 ⁽³⁾ 。	學は麟角を成し、譽れは神州に滿つ
僧問淨土，不垢何求？	僧淨土を問うに、垢れざるに何をか求むと

- 【校】 (1) 司 原脱，今以意補。
(2) 滿 諸校本作「漏」。巴宙作「滿」，甚是。
(3) 州 原作「舟」，因音同致誤。

石頭希遷禪師は南岳南臺禪寺に住したのであるが、第3句にいう「碧洞」とはその具體名であろうか。第4句の「白牛」は『法華經』譬喩品にもとづく一乗思想、ここでは最上乘たる禪を指すであろう。第5句は行思が希遷禪師を讃えた語にもとづく。

當時思公之門，學者麀至。及遷之來，乃曰：「角雖多，一麟足矣。」

(『宋高僧傳』卷9「唐南嶽石頭山希遷傳」)

(行思禪師の門下には修行者が押し寄せていた。希遷が到るや禪師は言った、「牛は多いが、麒麟の一頭で充分だ。」)

おそらく劉軻の撰した碑文(佚)にもとづくものであろう。第7、8句は『祖堂集』本章にも載せる對話である。

侍者去彼問：「如何是解脱？」師曰：「阿誰縛汝？」「如何是淨土？」師曰：「阿誰垢汝？」
「如何是涅槃？」師曰：「誰將生死與汝？」

(六祖は侍者に石頭のところへ遣って問わせた。「解脱とはなんですか？」石頭、「誰がきみを縛ったのか？」「淨土とは？」石頭、「誰がきみを汚したのか？」「涅槃とは？」石頭、「誰がきみに輪廻を與えたのか？」)

この一連の對話を挙げたあと、『景德傳燈錄』は「石頭禪師の答えかたは、おおむねこういう調子だった」と結んでいる。つまり希遷禪師の本領を示す問答であった。

つぎに「江西馬和尚頌」。

江西馬和尚 法嗣讓和尚

馬師道一，行全金石。 馬師道一、行は金石のごとくに全し
悟本迢然，尋枝勞役。 本を悟ること迢然たり、枝を尋ぬるは勞役なり
久定身心，一時拋擲。 久しく身心を定むるも、一時に拋擲す
大化南昌，寒松千尺。 大いに南昌を化す、寒松千尺

第3～6句はいわゆる「性在作用」説の創唱をいう。ただし後世常に用いられる「即心即佛」の語は出さない。「枝葉を尋ねるのは勞あるのみ、根本たる心を悟るのだと、永らく坐禪を修してきた、その考えをすべて放擲した。」すなわち「眞如佛性」を坐禪修行によって悟るという佛教學的方法の放棄。

非離眞而有立處，立處即眞，盡是自家體。若不然者，更是何人！

(『景德傳燈錄』卷28 江西大寂道一禪師語)

(人は眞理を離れて存在しているのではない。いまここにこそ眞理があるのだ。このすべてが自己の本體である。もしそうでないなら、いったいわたし以外の誰にその資格があるというのだ！)

これは馬祖の覺醒の言葉である。「道は人と離れてあるのではない」(中庸)、「現象が立ち現れたところにこそ眞理がある」(僧肇)という中國思想に依據していると文燈は喝破した。第7句からは、馬祖の影響が當時はなお狭い範圍に限られ、北方に擴大するのはその弟子の時代であることを思い出させる。第8句「寒松千尺」が、馬祖に捧げる文燈の詩的形象である。いまわれわれが馬祖の語録から受けるのはかなりダイナミックな印象であるが。

つぎに第三のグループ、『祖堂集』のみに見られる「淨修禪師讚」の6首を検討しよう。南泉普願(748~834)、道吾圓智(769~835)、徳山宣鑒(780~865)、洞山良价(807~869)、玄沙師備(835~908)、長慶慧稜(864~932)は、文燈(892~972)から見ればほとんど同時代人であって、なかでも玄沙、長慶は法系では法伯に當り、長慶は招慶院の先住に當る。『祖堂集』は法系の楷定を意圖して配列されているから、それに即せば、「淨修禪師讚」に雪峯義存(822~908)、保福從展(?~928)の讚を缺いているのは重大な缺陷といえようし、さらには薬山惟儼(751~834)、雲岳曇晟(782~841)にも讚があつてしかるべきだといえようが、『祖堂集』の各章に對して作られたのではないことをものがたる。讚はおそらく隨時に作られ、それがのちに『祖堂集』に編入されたのであろう。

『祖堂集』卷16「南泉和尚章」淨修禪師讚

出世南泉、爲大因縁。 南泉に出世するは、大因縁の爲なり
猫牛委有、佛祖寧傳？ 猫牛こそ有るを委る、佛祖は寧んぞ傳えん
高提線道、異却言詮。 高く線道を提げ、言詮を異却す
趙州入室、其誰踵焉？ 趙州入室す、其れ誰か焉を踵がん

第3、4句は南泉普願禪師の有名な上堂の句「祖佛不知有，狸奴白牯却知有」(佛祖は悟りのあることを知らず、猫や牛こそ知っている)をいう。ここから「異類」、「水牯牛」になるといった獨特の言説が注目され、禪林に異彩を放った。第5句も南泉が「與王老師較一線道」(わたしとは少し違う)という言いかたで來參者と問答を交わしたことをいう。第6句の「異却言詮」は見慣れぬ語であるが、言詮を排除するのではなく、獨特の使いかたで言葉を驅使したというのであろう。それを受け繼いだのが趙州從諗(778~897)であるが、その趙州も孤高ゆえ、その後を受け繼ぐ者はなかった、と言うのが第7、8句。ちょっとした禪宗史的素描である。

『祖堂集』卷5「道吾和尚章」淨修禪師讚

長沙道吾、多不聚徒。 長沙の道吾、多く徒を聚めず
出世不出、樹倒藤枯。 出世不出、樹倒れなば藤枯る
寒岳古檜、碧漢金鳥。 寒岳の古檜、碧漢の金鳥
垂機嶮峭、石霜是乎！ 機を垂るること嶮峭、石霜ぞ是れなるかな

第2句の「多」は否定を強める副詞の用法のようである。といっても「絶」や「更」のように極言するのではなかろう。「證道歌」の「上士一決一切了，中下多聞多不信」も「中下の輩は何でも知っているが、じつはほとんど信じていない」の意。『宋高僧傳』卷11には「後居長沙道吾山，海衆相從，猶蜂蟻之附王焉」（のち長沙の道吾山に住するや、多くの僧衆がそのもとに集まった。まるで蜂や蟻がその王に群るようであった。）となにやら皮肉っぽく言っているが、それは道吾の意に反して、という含みならば、文僊の句もあながち誤認とはいえず、あるいは文字どおりの傳承もあったか。第3、4句は滄山の「有句無句，如藤倚樹」（言葉を使うも使わぬも、藤蔓が木にからまるようなもの。）に對して道吾が答えた語「且如樹倒藤枯時如何？」（では、木が倒れ藤蔓が枯れたらどうなのか？『聯燈會要』卷23「羅山道閑章」）をいう。「有句無句」を「出世不出（世）」に代えているのは、佛が出世して法を説くのを「有句」、それ以前を「無句」と言うからである。説かれた法を論ずるのも葛藤、南泉のように「佛出世前の消息」を言うのも葛藤、この閑葛藤を斷ちきるには「樹」（佛）を倒せ、と言うのであろう。かく言う道吾の禪のイメージが第5、6句。「地にあつては寒巖に亭々たる古木の檜、天にあつては碧空にかがやく太陽」。この禪風を受け繼いだのが「枯木衆」と稱された石霜慶諸（809～888）である。

『祖堂集』卷5「徳山和尚章」淨修禪師讚

徳山朗州，剛骨無儔。 徳山は朗州にありて、剛骨^{たう}儔^い無し
 尚祛祖佛，豈立證修？ 尚お祖佛を祛^{はら}う、豈に證修を立てんや
 釋天杲日，苦海慈舟。 釋天の杲日、苦海の慈舟
 誰攀真躅？雪峯巖頭。 誰か真躅^まを攀づる、雪峯と巖頭

第3、4句は散文で「祖佛尚祛」というべきところを、下句と對句にしたために倒装したのである。この2句は徹底した無事禪を説いた示衆（大慧『正法眼藏』卷上）を概括したものであるが、『祖堂集』に収める諸問答からは、それをうかがうことはできない。第5、6句は徳山和尚への讚歌。「上にあつては輝く白日、下にあつては苦海をわたる救いの舟」。第7、8句がその後繼として對照的な二人を擧げるのは、前2句のふたつの形象に配する意か。

『祖堂集』卷6「洞山和尚章」淨修禪師讚

師居洞山，聚五百衆。 師は洞山に居して、五百衆を聚む
 眼處聞聲，境緣若夢。 眼處に聲を聞く、境緣は夢の若し
 礪畔貞筠，天邊瑞鳳。 礪畔の貞筠、天邊の瑞鳳
 不墮三身，吾於此痛。 三身に墮せず、吾^こ此に於いて痛なりと

第1、2句の傳記的な内容は、宋代の資料であるが、余靖「筠州洞山普利禪院傳法記」にもみえる洞山の法席の盛んなる様子。

南至高安之新豐洞，……留居十八年，名聲四傳，來學者五百餘衆，坐談立悟，虛來實去者，不可勝數。 (『武溪集』卷9、石井修道『宋代禪宗史の研究』資料篇)

(洪州高安縣新豐の洞山に到った。……留まること十八年、名聲は四方に廣まり、つねに五百人の僧を擁し、訪れる行脚僧が絶えず、かれらは良价和尚と問答をし、満たされて歸っていった。)

第3、4句は洞山の「無情説法偈」をいう。『祖堂集』巻5「雲岳和尚章」に載せるもの。

可笑奇，可笑奇！無情解説不思議！若將耳聽聲不現，眼處聞聲方得知。

(みごと、みごとだ！無情物が法を説くとはすばらしい！これは耳で聴こうとしても聞こえない、眼で聲が聞こえてこそわかるのだ。)

「無情物が法を説く」とは、詩人が山水のなかで道を得ると言い、香巖禪師はごみをドサリと捨てた音を聞いたとたんに悟った、靈雲禪師は満開の桃花を見て悟ったという類で、外境に觸發されて悟ることである。「眼で聲を聴く」とはいわゆる「共通感覚」、すなわち感覚枠が消滅し、または感覚が混融し、感官の總動員で道を體得するというのであろう。自身の自覺の感覚と思慮がすべて消え、われ知らず自然の對象と渾然一體と化したときに訪れる冥合の神秘體驗、その経験を「無情物が説く法を聞く」と言っているのであろう。淨修禪師は「無情説法とは、眼で聲を聞くことであって、對境に縁じて(反應して)受け取る像や聲は眞實ではない」と敷衍している。

第7、8句は「洞山章」に収める以下の問答をふまえている。

問：「三身中阿那个身不墮衆數？」師云：「吾常於此切。」

(問う、「三身のうち、どれがいかなる限定をも受けぬ眞理でありましょうか？」師、「わたしはこの事をいつも痛切に受けとめている。」)

この問いは『維摩經』弟子品の「佛身無爲，不墮諸數」をふまえている。「不墮諸數」すなわちいかなる限定も受けない、眞如そのものであるのは「佛身」(法身)にほかならず、答えは最初から出されているのであるから、この問いそのものが一見無意味に見える。だが、問うた人は佛教學でいう佛の三身(法身、報身、應身)のうちの法身という答えを求めているのではない。「洞山和尚ご自身は〈法身〉というものをどうとらえておられるのか？」と問うているのである。洞山の答えは「吾常於此切」というものであった。「わたしはこの問題をいつも痛切に受けとめている。」その言わんとする意を、淨修禪師は「不墮三身」であると喝破した。すべての佛教者の希求するものが「法身」の獲得であるが、洞山の問題意識は、三身の一としての超越的な「法身」を求めることなく、いまここにあるわが肉身がいかにして法身として生きうるか、ということにあった。言うは易く、行なうは難

し。ゆえに、「吾常於此切」なのである（第8句は押韻のために「切」に替えて「痛」字[送韻]を用いている）。淨修禪師は錯たずこのふたつを洞山のもっとも重要な言説と見て取ったわけである。そして第5、6句が洞山という禪匠を文學的に形象した句で、「地上にあつては清流わきの貞潔な竹、天上にあつては飛翔する鳳凰。」

『祖堂集』卷10「玄沙和尚章」淨修禪師讚

玄沙道孤，禪門楷模。 玄沙の道は孤なれど、禪門の楷模なり
言一半偈，四海五湖。 一半の偈を言えば、四海五湖に
巨鼈海面，金翅雲衢。 巨鼈は海面にあり、金翅は雲衢にあり
岳崖嶮峻，佛法有無？ 岳崖の嶮峻なるに、佛法有りや無しや

第3、4句は玄沙の偈が當時ひろく知られていたことをいう。第5、6句「海面に騰出する巨大な海龜、雲間を飛翔する金翅の瑞鳥」は玄沙のイメージで、巨鼈、金翅鳥ともに典故をもつ（『列子』湯問篇、『大智度論』卷27）が、海が出てくるのはやはり海濱の邦福建らしい。第7、8句は、玄沙の問い、

深山巖崖，千年萬年，人跡不到處，還有佛法也無？若道有，喚甚麼作佛法？若道無，佛法却有不到處。

（大慧『正法眼藏』卷上、『聯燈會要』卷23）

（深山幽谷の、千萬年も人の到らぬところにも佛法は存在するのか？もしあるとするなら、いったいどんな佛法であろうか？もし無いとするなら、佛法は遍在すると言われる道理はなくなる。）

から取る。模範的な答えは、南泉がすでに言っている。

大道非明暗，法離有無，數不能及。如空劫時，無佛名，無衆生名。與麼時正是道。

（大道は眼に見えるものではない。真理は有る無しの穿鑿を離れている。いかなる論理も及ばない。世界が出現する以前には、佛という名も衆生という名もなかった。この時こそが道そのものだ。）

それはそうに違いない。しかし、『正法眼藏』ではこのあとに「盲聾瘖瘂三種病人」の問い（盲聾瘖の人はいかに佛法を伝えるか？）がつづくので、模範解答では濟まされず、問いは問い續けられなくてはならない（『玄沙廣録』下冊、禪文化研究所、1999年参照）。

『祖堂集』卷10「長慶和尚章」淨修禪師讚

緇黃深鄭重， 緇黃ともに深く鄭重し
格峻實難當。 格峻^{たか}くして實に當り難し

盡機相見處、 機を盡くして相見する處
立下閉僧堂。 立下に僧堂を閉づ

この讚のみ五言四句。「佛教徒からも道教徒からも深く尊崇されたが、格調高く機鋒鋭く、参問者には全力で應接したが、それはつねに本来の立場に立ち、機縁契わねば逐い払うというものであった。」これは長慶の示衆の語、

我若純舉唱宗乘，須閉却法堂門。所以盡法無民。 (『景德傳燈錄』卷18)

(わたしが純粹に宗門の教えを説くなら、この法堂の門を閉ざすしかない。法律を嚴正に施すなら、民草は生きる場を失うと言われるように。)

にもとづくのであろう。『宋高僧傳』卷13には、

及於長樂府居長慶院，二十餘年出世，不減一千五百衆。稜性地慈忍，不妄許人。能反三隅，方加印可。

(長樂府の長慶院に二十餘年住持し、つねに千五百の修行者を擁した。慧稜和尚は慈悲深く忍耐づよいかたであったが、禪の見解については妄りに容認せず、明敏な者だけに印可を與えた。)

と言う。長慶禪師の慈忍ゆえに妄りに許さなかった、接化の厳しさを讚えたもの。しかし、『祖堂集』卷10「長慶和尚章」の傳記を見ると、冒頭からちょっとつごうのわるいことが書かれている。

初參見雪峯，學業辛苦，不多得靈利。雪峯見如是次第，斷他云：「我与你死馬醫法，你還甘也無？」師對云：「依師處分。」峯云：「不用一日三度五度上來。但如山燎火底樹種子相似，息却身心，遠則十年，中則七年，近則三年，必有來由。」師依雪峯處分，過得兩年半，有一日，……」

(慧稜が初めて雪峯禪師に参じた時、苦勞に耐えて参學修行したが、生來の鈍根ゆえに成果は擧がらなかった。雪峯は助言してやった、「わたしはきみに〈死馬を生き返らせる治療法〉を施してやろう。それに甘んずるか？」慧稜、「仰せに従います。」雪峯、「一日に何度も参上する必要はない。ただ山火事で木が燃え盡きて炭となるように、身心を死灰のごとくならしめば、遠くて十年、半ばなら七年、近ければ三年で、必ずや成果がある。」慧稜は雪峯の指示に従い、二年半過ぎ、ある日……)

こうして開悟のときが訪れるが、そのときに作った投機の偈が玄沙から「預造關合禪」(ナレアイの禪)と疑われ、もう一首作るはめになる。『祖堂集』の記述はそこまでだが、大

慧『正法眼藏』巻中では、二首めも玄沙に「それはもっとダメだ」と決めつけられる。また上記では2年半で悟ったということになっているが、『正法眼藏』の記録に至っては、「如何是祖師西來意？」に靈雲が答えた「驢事未去，馬事到來」の意味を、長慶は悟るのに20年かかったというのである。はてさて…。しかしそうではあるが、じつは、開悟への迂路が長ければ長いほど體驗は深く重いのであって、この體驗が慧稜の禪の個性（「稜性地慈忍」）となって、一千五百衆という僧衆を擁する大寺院の長老としての度量の廣さとなったのである。淨修禪師讚の言わんとするところはそのことをふまえているのかもしれない。

上來、文僮の讚頌を讀んできたが、そのつくり方にはかれなりの作法があることがわかる。初2句に僧諱法號、住山の地などの傳記的事項、中間二聯（第3、4句と第5、6句）は對句仕立てで、よく知られた事跡や問答を紹介して、禪師のイメージを譬喩的に形象化し、末2句で法系的な繼承者に言及する、というものである。この讚頌を讀めば、文學的イメージを通して祖師の輪郭と禪宗史上の位置もおぼろげながら理解できるようになっている。慧觀はこの點を稱讚したのであろう。

がんらい讚という文體には、いや讚に限らず中國の文體（ジャンル）には、規範というものがあって、作者も評者もまずは『文心雕龍』の定義をいちおう心得ているのである。讚を論じた「頌讚篇」に言うその定義は、

然本其爲義，事生獎歎，所以古來篇體，促而不廣，必結言於四字之句，盤桓乎數韻之辭；約舉以盡情，昭灼以送文，此其體也。

（范文瀾『文心雕龍註』、商務印書館香港分館、1972年重印）

（しかし讚の本義は、できごとを稱讚することである。ゆえに古來より讚の文體は、短くまとめ、さいごを必ず數韻の四字句格で、たゆたうように結ぶのである。要點は餘すところなく簡潔にまとめ、最後は印象的に灼きつけるイメージでしめくくる。これが讚のスタイルである。）

すなわち四字句短韻形式と簡潔で明確な形象化が、讚の（韻文部分の）本領である。文僮の讚頌は傳統的な讚の本旨に稱っているといえよう。では唐末五代においては、讚の制作どういう位置にあったか？

法眼文益『宗門十規論』は同時代（文益の生卒は885～958）の禪家の通弊を批判した評論であるが、その第九「不關聲律，不達理道，好作歌頌」（聲律の規則に遵わず、かと言って禪理にも通じないで、好んで下手な詩偈を作りたがる弊害）で禪家の文學創作を論じている。

稍觀諸方宗匠、參學上流，以歌頌爲等閑，將製作爲末事，任情直吐，多類於楚談；率意便成，絕肖於俗語，自謂不拘麤糲，匪擇穢辱，擬他出俗之辭，標歸第一之義，識者覽之嗤笑，愚者信之流傳，使名理而寢消，累教門之愈薄。（『續藏經』第110冊）

(わたしの見るところ、諸方のひとかどの老師と呼ばれるかたがたは文學創作を小事とみなして重視せず、思ったままを不器用に書くので、ひどく通俗野卑に陥っている。しかるに自分では、粗野を厭わず、瑣末に執われず、脱俗の表現によって第一義を示しているつもりなのだ。これでは識者に輕蔑され、愚者には奉られて、その結果禪宗の評判をおとし、佛教の評価まで下げることになっている。)

文學的素養を缺いた粗野を「禪的」だと勘違いしている、と文益は言う。そんなことでは知識人に嘲笑される、馬鹿まる出しだと。これはいかにも士大夫層に受け入れられた法眼文益らしい見かたである。しかし唐五代ではここに批判されている傾向の作品が、いわば禪僧の標準的なものとされていたのである。齊己「龍牙和尚偈頌序」にいう、

禪門所傳偈頌，自二十八祖止於六祖，已降則亡。厥後諸方老宿亦多爲之，蓋以吟暢玄旨也。非格外之學，莫將以名句擬議矣。洎咸通初，有新豐、白崖二大師，所作多流散於禪林。雖體同於詩，厥旨非詩也。迷者見之而爲撫掌乎！

(『禪門諸祖師偈頌』卷上之上，『續藏經』第116冊)

(禪宗に傳わる祖師の傳法偈は、西天二十八祖から東土六祖までで、それ以降はない。のち各地の老師がたが偈頌を多く作られたが、それは眞理の歌詠であった。その詩學は格外のものであるから、既成の基準で推し測ってはならない。咸通初年(860)に至って、洞山良价と香巖智閑二大師が現われ、その偈頌が禪林に弘まった。形式は詩と同じだが、趣旨は詩と同じではない。馬鹿者はこれを見て、手を拍って大笑いすることだろう。)

最後の一句は「馬鹿者が大笑いするようであれば本物の道ではない」という『老子』の言葉(第四十一章)にもとづく。この齊己「龍牙和尚偈頌序」は龍牙居遁(835-923)の逝去直後の作のようである。文燈の讚頌はちょうど齊己と文益の中間にあつて、禪家の文學の評価が變化してゆく時代にあたる。禪宗内部から文學における説理と敘情の均衡という課題が提起されつつあつた。文燈の讚頌からもその關心を讀みとることができそうである。

附論 『祖堂集』の成書・補論

2020年12月11日の禪文化研究所唐代語録研究班『祖堂集』研究會で西口芳男氏が「『祖堂集』に収録する雪峯の弟子のなかで、長慶慧稜以外の卒年が記されていないのは、かれらの生存中に『祖堂集』の増廣がなされたということであろう」と示唆されたので、わたしはこれを受けて、『祖堂集』の雪峯門下の弟子、再傳弟子の章（巻10、11、12、13）を調べてみた。

1. 『祖堂集』成書の三段階

これに先立って、まず確認しておきたいのは、現行『祖堂集』二十巻の編成とその各部分の成立の段階である。「泉州招慶寺主淨修禪師文僊述」と署する「祖堂集序」に、

今則招慶有靜、筠二禪德，袖出近編古今諸方法要，集爲一卷，目之祖堂集。

（今、招慶寺にいる靜、筠なる二禪德が近編の古今諸方の法要を集めて一卷となし、『祖堂集』と名づけたものを呈示された。）

と言い、この序文のあとに、高麗僧匡儁が續けて、

已上序文并祖堂集一卷，先行此土。尔後十卷齊到。謹依具本，爰欲新開印版，廣施流傳，分爲二十卷。

（以上の序文と『祖堂集』一卷がまづこの國（高麗）に傳わり、その後完全な十巻本が届いた。謹んで完本にもとづき、ここに二十巻に整巻して新たに版本に刻し、廣く流布させる。）

と言う。すなわち、この記事によって、三つの段階があったことがわかる。

第一段階 當時泉州招慶寺にいた靜、筠という二禪德が「一卷本」の『祖堂集』を編纂し、淨修禪師文僊はこの「一卷本」に序を書いた。原「一卷本」は現行「二十巻本」の前兩巻（巻1、2）に相當する。前兩巻にのみ「今唐保大十年壬子歲」（952年）の紀年が見られるからである。兩巻の内容は『寶林傳』（801年）に依據して抄出したもので、前七佛、西天二十七祖より東土第六祖惠能和尚章まで。ただし、古則に附された拈古（評論、問答）は次の第二段階のものである。

第二段階 「一卷本」が泉州において「十卷本」に増廣され、これが高麗に傳わった。現行「二十卷本」の卷3より卷19にいたる『祖堂集』の主要部分を成す。牛頭和尚より青原・石頭系の雪峯下第三世まで(卷3~15)と南嶽・馬祖系の臨濟、仰山門下(卷16~19)まで。ただし、卷17に列する新羅出身七禪師の章は新羅で書かれた碑銘にもとづき、次の第三段階の高麗増補部分に屬するので除く。雪峯下第三世の記録(卷12、13)が本書の最新かつもっとも詳細な、したがって高い價值をもつ部分である。

第三段階 高麗に傳わった「十卷本」を高麗高宗三十二年乙巳歲(1252年)に高麗僧匡儁が開版に際し調卷して「二十卷本」とした。その時に上記卷17新羅出身七禪師の章、卷20「五冠山章」および卷20末尾に附された八和尚の章は調卷した時の増補部分である。この「二十卷本」が「海東新開印版祖堂集」として、晉州南海に置かれた「分司大藏都監」において開版された。

以上の三段階はその言語の時代にも表われている。第一段階は主として南北朝時代撰述經典をもとに編輯した中唐『寶林傳』の言語、第二段階は中晩唐期の南方方言的性格の言語、第三段階は高麗撰述の域外漢語。したがって第二段階の部分が中古・近代漢語の資料として重要である。

2. 『祖堂集』卷10~13 雪峯門下の弟子、再傳弟子の章

下記に列した雪峯門下の弟子、再傳弟子の章(卷10[雪峯嗣]、11[雪峯、雲居、曹山嗣]、12[曹山、華嚴、龍牙、疎山、九峯、雲蓋、玄泉、羅山、玄沙、長慶嗣]、13[長慶、保福嗣])の中で、卒年を記す章には*印を附す。紀年のある章も参考に挙げ、またさらに参考として『宋高僧傳』、『景德傳燈錄』および碑銘の關聯する記事を括弧[]内に小字で加える。

卷10 玄沙師備*「開平二年戊辰歲(908)十一月十七日順化。」

鏡清道怱 [『宋高僧傳』卷13:「天福丁酉歲(二年、937)八月示滅,春秋七十。」(868~937)。『景德傳燈錄』卷18同]

鼓山神晏 [『古尊宿語錄』卷37書後:「五代晉天福中(936~944)示寂;「坐道場三十二年,壽七十七。」』『閩國史事編年』:「後梁開平二年(908)住鼓山。」三十二年後は天福四年(939)。したがって生卒年は857~939]

長慶慧稜*「長興三年壬辰歲(932)五月十七日遷化,春秋七十九。」[生卒年は854~932]

卷11 保福從展 [『景德傳燈錄』卷19:「唐天成三年(928)三月二十一日告寂。」]

雲門文偃 [雷岳撰「大漢韶州雲門山光泰禪院匡真大師實性碑并序」(958年撰)、陳守中撰「大漢韶州雲門山大覺禪寺大慈雲匡聖弘明大師碑銘」(964年撰)によると「南漢乾和七年(949)遷化。』『景德傳燈錄』卷19は卒年の記載なし。碑銘による生卒年は864~949]

齊雲靈照 [『景德傳燈錄』卷18:「晉天福二年丁未(947)七月二十六日終于本寺,壽七十八。」生卒年は860~947]

- 卷12 荷玉匡慧 「辛亥歲勅賜號玄悟大師(南唐保大九年951)。」
- 禾山無殷 「辛亥歲勅賜洪州護國住持,號澄源禪師(南唐保大九年951)。」[徐鉉撰「洪州西山翠巖廣化禪院故澄源禪師碑銘」:「建隆元年(960)春二月五日終。」生卒年は884~960]
- 寶峯延茂 「壬辰歲(長興三年932)住于寶峯。」
- 光睦行修 「辛亥歲詔(南唐保大九年951),皇帝遐飛紫詔,徵赴京都(南唐金陵),賜慧觀禪師。」
- 泐潭匡悟 「辛亥歲(南唐保大九年951)請住泐潭。」
- 龍光隱微 「辛亥歲(南唐保大九年951)勅旨詔赴京,賜龍光演法,仍錫覺寂禪師。」[韓熙載撰「元寂禪師碑」(『吉安府志』9、『全唐文』877):「辛酉歲(南唐保大十九年961)十月二十七日別衆,俗壽七十六。生卒年は886~961。『景德傳燈錄』卷23は「建隆二年(961)十月二十七日逝去」]
- 清平惟曠 「庚戌歲(南唐保大八年950)徵詔赴京,賜龍光止住,賜號寂照禪師。」
- 中塔慧球 [『景德傳燈錄』卷21:「唐乾化三年癸酉(913)八月十七日不疾而逝。」]

- 卷13 報慈光雲 「閩主請住報慈,賜紫號慧覺大師」、「師入朝,皇帝問…」(『景德傳燈錄』卷21:「師入府,閩王問…」)
- 龍潭如新* 「癸巳之冬,庚午之春(後唐清泰元年934),丁卯之月(四月)二十一日順寂。住世四十一年,爲僧二十五夏。」[生卒年は894~934]
- 福先招慶 「郡使欽仰,請轉法輪,敬奏紫衣,號淨修禪師。」泉州招慶院開堂(南唐保大七年949)までの記録。[『紫雲開士傳』卷2による生卒年は892~972]

以上の『祖堂集』雪峯門下の弟子、再傳弟子の章の記録から見ると、卒年を記すのはわづかに三人であって、きわめて少ない。卒年の記載は収録された禪師の「行狀」、「碑銘」、「行録」、「語録」等の存在を前提とするが、この種の資料を缺いていたためであろう。雪峯の弟子、再傳弟子の卒年のうちもっとも新しい記述は卷13 龍潭如新(保福嗣)の後唐清泰元年(934)である。記述された内容では卷12に見える五禪師への南唐元宗李璟の詔勅(辛亥歲南唐保大九年951)が新しい。

『祖堂集』本文中に見えるもっとも新しい紀年は、卷一「釋迦牟尼佛章」の、

自如來入涅槃壬申之歲，至今唐保大十年壬子歲（952），得一千九百一十二年，教流漢土，迄今壬子歲，凡經八百八十六年矣。

であり、同様の紀年は、

卷二「第二十八祖菩提達摩和尚章」：「自魏丙辰之歲（536）遷化，迄今壬子歲（952），得四百一十三年矣。」

同「第二十九祖慧可禪師章」：「自隋癸丑歲（593）遷化，迄今唐保大十年壬子歲（952），得三百五十九年矣。」

同「第三十祖僧璨章」：「師自隋第二主煬帝大業二年丙寅歲（606）遷化，迄今唐保大十年壬子歲（952），得三百四十〔六〕年矣。」

同「第三十二祖弘忍和尚章」：「自上元（咸亨）壬申歲（672）遷化，迄今唐保大十年壬子歲（952），得二百八十年矣。」

同「第三十三祖惠能和尚章」：「癸丑歲（713）遷化，迄今唐保大十年壬子歲（952），得二百三十九年矣」

等の六箇所に見える。この南唐保大十年（952）が「一卷本」の成書の時であり、「泉州招慶寺主淨修禪師文僊」と署する「祖堂集序」が書かれた時である。

3. 「一卷本」から「十卷本」への増廣の時期

問題は「一卷本」から「十卷本」に増廣されたのはいつかということであるが、本書に見える紀年はいづれも保大十年（952）以前に属するもので、そこから保大十年以後の増廣の消息は得られない。

「一卷本」から「十卷本」に増廣されたのは、卷3から卷19までの部分であるから、現行「二十卷本」のほとんどが増廣部分なのである。増廣部分の敘述の中から増廣時期に關聯する記述が一箇所ある。卷11「雲門和尚章」に、韶州靈樹知聖大師（如敏）の法席を嗣ぎ、「南朝欽崇玄化，賜紫號匡眞大師」と言うのは、南漢高祖劉龔から大師號を受けたこと（雷岳撰「大漢韶州雲門山光泰禪院匡眞大師實性碑并序」〔958年撰述〕に「戊戌歲（938）高祖天皇大帝詔師入闕。…翌日賜內帑香藥施利鹽貨等，迴山，并加號曰匡眞」）を指す。卒年は記されていない（雷岳撰碑には卒年を己酉歲〔南漢乾和七年949〕と記す）。ただし章中の、

纔登象骨，直奮鵬程。三礼欲施，雪峯便云：『何得到与麼？』師不移絲髮，重印全機。雖等截流，還同戴角。¹

¹ 日本語訳は本研究第二章第一節「『祖堂集』の校理」参照。

という 38 字は雷岳撰碑（958 年）の、

纔登象骨，直奮[原誤奮]鵬程。因造雪峰，三禮欲施，雪峰乃便云：『何得到与[原誤詰]麼？』
師不移絲髮，重印全機。雖等截流，還同戴角。

からの引用であることから、「雲門和尚章」は雷岳撰碑（958）以後の撰述であり、すなわち保大十年（952）以後で撰述時期のわかる増廣部分である。

そして、卷十二所收禪師のうち、本書には記述されないが、卒年のわかる禪師は禾山無殷（960 年）と龍光隱微（961 年）である。卒年が記述されなかったのは、このころに増廣の作業が終わっていたからと推測され、「一卷本」から「十卷本」への増廣の時期は 952 年から 960 年以前、十年足らずの期間であったようである。すなわち宋代以前、五代末期に「十卷本」の『祖堂集』が成立していたとおもわれる。

4. 淨修禪師讚

このほか、本書中 42 章の章末に附載された「淨修禪師讚（頌）」42 首は、後招慶明覺大師（文僮）述「泉州千佛新著諸祖師頌」（38 首、S. 1635）と内容が共通する（ただし若干の文字の出入りがある）が、これも南唐保大十年（952）の「一卷本」以後の増廣部分に屬する。

『祖堂集』の編者は「泉州千佛新著諸祖師頌」を編入したのであって、その逆ではない。編入された時期は『祖堂集』が「一卷本」から「十卷本」に増廣された第二段階である。文僮の「祖堂集序」は「一卷本」に對して書かれたのであり、そこにみづからの祖師頌が編入されているとは、ひと言も言わないからである。『祖堂集』が「十卷本」に増廣されたとき、淨修禪師文僮の「泉州千佛新著諸祖師頌」（38 首、ただし 2 首未收）をはじめ、その後書かれた祖師への讚頌（6 首）のすべてを『祖堂集』の章末に加えたと推測されるのである。（拙稿「泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集—附 省僮（文僮）禪師をめぐる泉州の地理」、『禪學研究』第 88 號、2010 年、本章第二節）

「淨修禪師讚（頌）」42 首を編入した時期は、文僮が淨修禪師號を贈られ（保大七年 949）、その禪師號の署名で「祖堂集序」が書かれた時期（保大十年 952）以後である。

卷 13「福先招慶和尚章」は本書が編纂された泉州招慶寺の住持文僮の章であり、もっとも新しい情報を提供するはずの章であるが、招慶寺住持となって開堂した時（保大七年 949）の上堂說法およびその後の六度の上堂語と問答を収録するに止まっている。文僮はその後宋代（960～）に入って眞覺禪師號を贈られ、開寶五年（972）に遷化する（『紫雲開士傳』卷 2）のであるが、宋代の記録が本書に記述されないのは、上述のように増廣が五代末期には終了していたためと推測されるのである。

5. 避諱の例

なお本書中に宋太祖趙匡胤の諱「匡」字を「廣」に改めた避諱の例が、卷三慧忠國師章（「廣六百衆」と卷十三報慈和尚章（「廣化」）に見られ、このことはこの兩章が最終的に宋代（960年以後）に定まったことを示すようであるが、それはおそらく高麗での編輯成書の段階ではなく、そのもととなった宋代での抄寫段階の避諱の措置であろう。²

6. 閩國資料に據る記述の明らかな部分

卷十三「報慈和尚章」（報慈光雲、長慶慧稜嗣）の叙述を見ると、冒頭に「閩主請住報慈，賜紫號慧覺大師」とあって、天福元年（936）創建の福州閩縣報慈院（『三山志』卷33）に住した記述と見られるが、ここでは「閩主」という南唐または宋朝の立場から見た呼稱である。ところが本文では、

師入朝，皇帝問：「報慈与聖泉，相去近遠？」對云：「若說近遠，不如親到。」師却問：「皇帝陛下日應万機，是什麼心？」…

（師は福州府の朝廷へ赴いた。閩皇帝の下問、「報慈院と聖泉院はどれほど離れているか？」お答えした、「もし距離をお知りになりたいなら、陛下みづからお出ましく下さい。」今度は師が問うた、「皇帝陛下は毎日萬機を處理なさる時、いかなるお心でしょうか？」）

とあって、明らかに閩國で記録された内容を反映している。この部分は『景德傳燈錄』卷21「福州報慈光雲慧覺禪師章」では、

師入府，閩王問：『報慈与神泉，相去近遠？』師曰：『若說近遠，不如親到。』師却問：『大王日應千差是什麼心？』…

というように呼稱と用語を變え（「皇帝陛下」→「大王」、「万機」→「千差」）さらに「聖泉」を「神泉」に變えているのは、宋朝の立場からの修正である。「聖泉」は光雲の住する報慈院と同じく福州瑞聖里にある聖泉院を指し、その名に掛けて、閩國皇帝（王昶、永和元年 935 即帝位）が「報慈と聖人（佛法と王法）はどれほどの差か？」と威壓的に問うたのであり、『景德傳燈錄』が「聖泉」を「神泉」に變えてしまつては問答の意義を失う。聖泉院（寺）は以後も寺名を變えたわけではなく（『建中靖國續燈錄』卷14に「福州聖泉寺紹登（燈）禪師章」があり、『通志略』金石略に聖泉寺三碑を録す）、おそらく楊億らが『佛祖同參集』を『景德傳燈錄』へと修訂した際の改變措置であろう。この『祖堂集』「報慈和尚章」では後半にも光雲が閩

² このことについては本研究第二章第二節「『祖堂集』の校理」参照。

國の「皇帝」と王宮の應聖殿、大安殿で交わした問答を収録している（『景德傳燈錄』はこの則未收）。したがって、『祖堂集』「報慈和尚章」は冒頭の一段のみ、原資料に対して南唐または宋朝の立場から手を加えて改変したと思われる。なお、『祖堂集』に出る地名は五代時期のものと思われ、今後考證整理する豫定である。

7. 結論

以上の検討から、現行二十卷本『祖堂集』の記述には、952年「一卷本」から「十卷本」への増廣の時期を示す資料としては、ただ卷11「雲門和尚章」が958年以後の寫定であることが知られるのみであるが、収録された禪師に卒年の記述がなく、他の資料によって卒年のわかる二章（禾山和尚章 [960年]、龍光和尚章 [961年]）があり、これによって増廣の時期を推測するならば、増廣は952年以後、960年までの時期（ほぼ十年以内）であった可能性が考えられる。増廣が誰によって、どこで、どのようにおこなわれたかを示す資料は依然としてないのであるが、場所はやはり泉州招慶寺であろう。雪峯の弟子、再傳の弟子の資料の収録状況から見て、再傳の弟子は長慶下3人、保福下3人（そのひとりが福先招慶文僊）を「天竺震旦第四十八代」として記録するに止まっているからである。これは泉州招慶寺と関係の深い系統の人であり、入手しやすい資料であったためであろう。當時閩國崩壊（945年）以後の状況は、舊閩國の北部の福州は呉越に占領され、西北部の建州は南唐に占領され、南部の泉州と漳州が南唐の清源軍節度使留從效によって統治されていた。南部の泉州と北部は戦亂状態にあって遮断されていたから、往來も資料収集も困難であったと想像され、『祖堂集』増廣の作業は泉州と漳州にのこされた資料に限られていたのであろう。卷11、卷12に江西で活動した諸禪師の章を収録しているのは、閩國崩壊（945年）後に南唐治下に入り、禪僧がさかんに往來した福建～江西ルートを通じて資料収集が容易となったためであろう。

『祖堂集』増廣の資料収集が南方の福建に限られていたのに比べ、蘇州永安寺道原の編纂した『佛祖同參集』（二十卷）の資料収集は、宋代になってから首都の汴京に上って行われ、北方資料をも加えている（楊億「佛祖同參集序」）ほか、卷26には青原下第十一世まで（『祖堂集』の数えかたでは第五十一代。『祖堂集』は第四十八代までである）を収録している。『佛祖同參集』は北宋景德二年（1005）に上進され、眞宗は楊億らに刊削裁定せしめ、大中祥符二年（1009）に校定本『景德傳燈錄』三十卷として完成、ついで同四年（1011）に敕によって大藏經（開寶藏）に編入され、汴京の印經院においてはじめて印成された（馮國棟『景德傳燈錄研究』、中華書局、2014年）。『祖堂集』と『景德傳燈錄』はともに唐末五代に流布していた禪宗資料を収録しているが、『景德傳燈錄』は『祖堂集』の約五十年後に完成し、それだけに収録の範囲も廣い（『景德傳燈錄』の最新紀年は卷26温州瑞鹿寺本先禪師章の大中祥符二年 [1009]）であるが、これは楊億らが校定したさいの増補であろう）。ただし、『景德傳燈錄』は『祖堂集』を見ていないから、『祖堂集』の特徴である雪峯下の資料の多くは収録されていない。ここに『祖堂集』の資料的價値がある。

（2021年7月7日 記）

第三章 『祖堂集』 異文別字校證

第一節 『祖堂集』 中の音韻資料

1. 『祖堂集』の資料的位置

中國禪宗の燈史『祖堂集』二十卷は、中國禪思想史、漢語史の研究にきわめて高い價值をもつ資料である。中國禪思想史においては、本書が現存する南宗禪燈史の最古の完本であり、ゆえに宋代以後の禪宗において參究された「話頭」(禪的對話、行爲を記録したテキスト)の古形を留める資料として、研究の資料的基點たる位置にあるからである。漢語史においては、本書は唐末五代という中古漢語から近代漢語へと推移する時期の音韻、語法、語彙の特徴を探求すべき資料として注目されており、さらに唐末五代の東南部泉州において成立した資料として、敦煌・トルファンで發見された同時期の西北部成立資料との對比研究も期待されているからである。

『祖堂集』はまづ五代南唐保大 10 年(952)に泉州招慶寺において、靜・筠二禪德によって編纂された。卷首に冠する泉州招慶寺主淨修禪師文僊の「祖堂集序」および高麗僧匡僞の「海東新開印板序」には、次のように言う。

祖堂集序

泉州招慶寺主淨修禪師文僊述

夫諸聖興來，曲收迷子。最上根器，悟密旨於鋒鋌未兆之前；中下品流，省玄樞於機句已施之後。根有利鈍，法無淺深。矧乎聖人雖利生而匪生，聖人雖興化而寧化？苟或能所斯在，焉爲利濟之方？然遺半偈一言，蓋不得已而已。言教甚布於寰海，條貫未位於師承。常慮水涸易生，烏馬難辯(辨)。今則招慶有靜、筠二禪德，袖出近編古今諸方法要，集爲一卷，目之《祖堂集》。可謂珠玉聯環，卷舒浩瀚，既得奉味，但覺神清。仍命余爲序，堅讓不獲，遂援毫直書。庶同道高仁，勿以譏誚，乃錄云尔。(頁 1/1)¹

(諸佛祖師の出現は、すべての迷えるひとびとに救いの手をさしのべるためであった。機根のもっとも優れた者は、教えが説き出される寸前に、すばやくその核心を悟り、中下の者は、示された教えを聽いて樞要を見てとった。衆生の機根に優劣はあるが、理法そのものに深淺はない。まして佛陀は衆生を濟度されたけれども、實は濟度さるべき衆生というものではなく、教化されたけれども、實は教化すべきことは何もなかったのだから。救う者と救われる者という區別を立てたとたんに、救濟の手だてではなくなってしまうのである。諸佛祖師の教えの言葉がのこされているが、それは本意から出たものではなかったのだ。ただし今や教説は天下に廣まり、系譜の楷定が懸案となっている

¹ 『祖堂集』引用の頁數は(禪文化研究所影印本、1994年/中華書局排印本、2007年)。

おり、その傳承に訛誤の生じていることが懸念される。折りしも招慶寺に靜・筠という二禪徳がおられ、最近編纂された『祖堂集』という古今諸方の禪要集一卷をわたしに示された。それはまことに珠玉相い聯なるみごとな敘述で、ゆたかな禪の世界が繰り広げられ、拜讀して精神の爽やかなるを覺えた。わたしに序を所望され、いったんは固くお断りしたがかなわず、やむなく筆を執って蕪辭をつらねた次第である。禪の道に心を寄せられる諸賢には、拙い序のゆえをもって本書をお咎めにならぬようお願い申しあげ、これを序とする。)

(海東新聞印板序)

已上序文并《祖堂集》一卷，先行此土，尔後十卷齊到。謹依具本，爰欲新聞印版，廣施流傳，分爲二十卷。以此先寫七佛，次臚天竺二十七祖并諸震旦六代，代有傍正，祖位次第，並以錄上。隨其血脉，初後聯綿，徃穆之儀，有孫有嫡也。其纂成，所以群英散說，周覽於眼前；諸聖異言，獲瞻於卷內。今以沙門釋匡儁所冀：中華集者，永祛惜法之痕；此界微曹，願歟弘禪之美。深慚洞徹，乞恕愆疢。一一上名，次第如後：

[目錄(從略)]

海東新聞印版《祖堂集》，現其本述者二百五十三員，并載於二十卷內；莫知迹者，不能具錄矣。(頁 1/1)

(以上の序文と『祖堂集』一卷が、先に當地へ傳來し、その後十卷本がすべて傳わった。いま謹んでこの完本を二十卷に分かつて開版し、廣く流布せしめることにした。すなわちまづ過去七佛から始めて、天竺二十七祖および震旦六代へと繋ぎ、世代ごとにある正系傍系を秩序だてて順次に記録排列し、法脈に隨つて父子孫々の系譜を立てた。かくして偉人たちの言葉が目の前に一覽でき、聖人がたの金言がこの巻中に通覽されるよう編成されたのである。いまこの中國の集録によって、佛陀の教えがつねに惜しみなく開示され、また本書が讀みつがれることによって、ここで刊行事業にたづさわった者たちが、禪の教えを弘める榮譽に永くあやかることを、わたしは願っている。とはいえ、識者のかたがたには徒らに言語を弄する非を寛恕くださるよう、お願いする次第である。ここに収録した諸佛祖師の名は、以下のとおりである。

[以下目錄(省略)]

海東にて新たに開版したこの『祖堂集』には、上に擧げた教化の跡の知られる二百五十三人を二十卷に収載した。資料を缺く者は、この収録の範圍に含まれない。)

上掲の二序から、『祖堂集』はもと靜・筠二禪徳の撰述した規模の小さな一卷本であったのであり、その後十卷に増廣され、この十卷本が高麗に傳わり(この段階までは寫本だったのであろう)、匡儁によって二十卷に調卷刊刻されたことがわかる。現行の二十卷本は三段階の過程を経ているわけである。一卷本の成立年代は、現行二十卷本の卷1および卷2に「今

唐保大十年壬子歳」の紀年があることから、西暦 952 年であり、一卷本の範圍は現行二十卷本の前 2 卷と推測される。文燈の序はこの原一卷本のために書かれたのである。十巻本の記録は、目下この序に言及される以外皆無であって、一卷本から十巻本への増廣がいつ誰によって、またどのように行なわれたかを知ることはできない。高麗における二十巻本の開版は卷 1 卷末の刊記「乙巳歳分司大藏都監彫造」から高宗 32 年(1245)と知られるから、増廣の期間はこれを下限とするが、雪峯門下の第一世、第二世の弟子の章の記述から見て、増廣の期間は一卷本の成立(952 年)より十年以内であったと推測される(本研究第二章附論『祖堂集』の成書・補論参照)。『祖堂集』が中國本土でさして流布せず、早く失傳するのは、後出ながら權威のあった『景德傳燈錄』三十巻の盛行によると推測されるから、その北宋大中祥符 4 年(1011)の入藏以後には、『祖堂集』の流傳は狭かったであろう。また匡僞は再編に際して、十巻本になかった新羅出身禪師の數章を増補している。これは馬祖系の禪の正系が海東にあることを示す意圖のもとにおこなわれた増補であった。²『祖堂集』は中國では宋代に失傳し、現行の高麗本が唯一の版本なのであって、高麗高宗 32 年開版の經板が『高麗大藏經』の補版として、今も韓國慶尚南道伽耶山海印寺に保存されている。こうした現行本の状況からみて、『祖堂集』の匡僞増補の數章を除く中國撰述部分は五代の舊貌を存し、そのもとづく唐五代の資料の原貌を伝えるものであることが豫想されるのである。『祖堂集』の資料價値はここにある。

一方、北宋の東吳僧道原によって編纂された『景德傳燈錄』三十巻は、原題を『佛祖同參集』(二十巻)といい、³ 景德 2 年(1005)に上進されるや、楊億・李維・王曙らの文臣が眞宗の勅命を受けて刊修し、大中祥符 2 年(1009)に『景德傳燈錄』として刊刻宣布された。楊億の「刊修景德傳燈錄序」(金藏本『景德傳燈錄』)には、かれらが原本『佛祖同參集』に加えた修訂について以下のように述べている。

考其論議之意，蓋以真空爲本，將以述囊聖入道之因，標昔人契理之說。機緣交激，若拄於箭鋒；智藏發光，旁資於鞭影。誘導後學，敷暢玄猷，而捫撫之來，微引所出，糟粕多在，油素可尋。其有大士示徒，以一音而開演；含靈聳聽，乃千聖之證明。屬概舉之是資，取少分而斯可。若乃別加潤色，失其指歸；既非華竺之殊言，頗近錯雕之傷寶。如此之類，悉仍其舊。況又事資紀實，必由於善敍；言以行遠，非可以無文。其有標錄事緣，縷詳軌迹，或詞條之紛糾，或言筌之猥俗，並從刊削，俾之綸貫。至有儒臣居士之問答，爵位姓氏之著明，校歲歷以愆殊，約史籍而差謬，咸用刪去，以資傳信。自非啓授針之玄趣，馳激電之迅機，開示妙明之眞心，祖述苦空之深理，即何以契傳燈之喻，施刮膜之功？若乃但述感應之徵符，專敍參遊之轍迹，此已標於僧史，亦奚取於《禪詮》？聊存世系之名，庶紀師承之自。然而舊錄所載，或掇粗而遺精，別集具存，當尋文而補闕，率加采摭，

² 拙稿「祖堂集の校理」(『東洋文化』第 83 號 特集「中國の禪」、2003 年) 参照(本研究第二章第一節)。

³ 椎名宏雄「朝鮮版『景德傳燈錄』について」(『駒澤大學佛教學部論集』第 7 號、1976 年)、石井修道『宋代禪宗史の研究』第一章第二節「『景德傳燈錄』と『佛祖同參集』」、1987 年。

爰從附益。逮於序論之作，或非古德之文，間廁編聯，徒增植釀，亦用簡別，多所屏去。汔茲周歲，方遂終篇。⁴

（本書撰述の意圖を考ふるに、真空の理を根本とし、これによって佛陀悟道の因縁を述べ、古人契悟の説を示そうとしたものであろう。機縁が激發するとき、師と弟子は兩者の放った矢の先端が相い接する如く契合し、そのときの智慧の藏から發する光は、修行を策勵する輔けとなり、根源の道を敷衍して、後學を導くものとなる。本書に収録された資料には取るに足らぬものもあるが、引用された原文からはもとの姿を知ることができる。佛陀がひとつの言葉で説いた法を、ひとつとは注意ぶかく聞き取ったのであるが、これはあまたの聖者がひとしく悟った眞理であつて、概略を擧げるだけでも十分に輔けとなり、わずかを取っただけでも修行の資糧となるものだ。もし更に潤色を加えてしまえば、要點がわからなくなってしまう。それは中國と天竺の言語の違いによるのではないから、寶石にいらざる彫刻を施すことになりかねない。ゆゑにこの類はすべて舊録のままとした。しかし物事は眞實の記録によってこそ誤りなく傳わるのであるから、必ずや巧みな敘述でなくてはならず、言葉を遠くへ傳へるには、文飾のある表現でなければならない。本書のなかで物事の因縁と結末を詳細に述べている場合、敘述が混亂し、應酬の言葉が卑俗なものは、みな削り去つて筋道を明瞭ならしめた。儒臣や居士との問答においては、爵位や姓氏を正し、曆書や史籍にてらして誤りがあれば、訂正して信を傳える手だてとした。芥子を針の先に投ずるとき契合、鋭い稻妻のごとき機鋒を再現することによって、眞實の心を開示し、空の深い理法を祖述するのであれば、どうして盲人の眼を開く力を發揮し、傳燈の名に値する書となりえようか。もしただ師資の感應だけを記述し、參學遊行の跡のみを敘述するならば、それはすでに高僧傳に書かれており、わざわざ『禪源諸詮集』に倣ふ必要はない。また本書が法系に遵つて排列しているのは、師承の系譜を記す意圖からである。舊録が収録作品の選擇を誤り、糟粕を採つて精華を捨てている場合、別集があればそこから補うべきである。ゆゑにこの類は採集につとめて増補した。本書に収録されていた序や論の作品には、古人の作とは認められぬものがいくつも混入し、むやみに冗長を重ねる結果となっているが、選別を加えて削除しておいた。かくして、一年の歲月をかけてようやく全體にわたる修訂を終えたのである。）

ここに楊億らが道原の舊録（『佛祖同參集』）に對して施した修訂の4つの方針が敍べられている。

- (1) 佛説には手を加えない。
- (2) 敘述の混亂、言語の卑俗を刊削し、簡潔文雅ならしめた。
- (3) 登場する俗人の姓氏官位を正し、曆書史籍によって信賴できる記述に改めた。
- (4) 収載作品から糟粕と偽作を削除し、別集から精華を増補した。

⁴ 『中華大藏經』第74冊所收。

當代一流の文臣によるこうした全體にわたる修訂をへて、⁵ 再び上進された『景德傳燈錄』は勅命によって刊刻宣布され、さらに大中祥符4年(1011)には大藏經中に編入されて、權威をもって廣く江湖に迎えられ、以後の燈史編纂の規範となったのである。

『祖堂集』と『佛祖同參集』は成書の年代の近いことから、もとづく資料の共通性が豫想される。ただし『祖堂集』と『景德傳燈錄』を比較してみると、『佛祖同參集』編纂に際して道原は『祖堂集』を見ていなかったことがわかる。また『祖堂集』が福建の泉州で収集された資料であるのに對し、道原の資料捜求範圍は江南から中原に及んでいる。楊億の書いた「佛祖同參集序」には、つぎのように言う。

東吳道原禪師者、乃覺場之龍象、實人天之眼目、慨然以爲祖師法裔、頗論次之未詳、草堂遺編、亦嗣續之孔易。乃駐錫輦轂、依止王臣、購求亡逸、載離寒暑。⁶

(東吳の道原禪師は佛門の巨匠、じつに人天界の指標と目される方であるが、慨歎して言われた。「達摩の法系をいささか編定してみたが、いまだ十分とはいえない。宗密の散佚した『禪源諸詮集』を續輯することは、孔子の易十翼に比すべき意義ぶかい事業である」と。そこで都城に赴き、王臣の邸に留まって、亡佚した關係の書物を購求されること一年に及んだ。)

道原は散佚した『禪源諸詮集』百卷の續纂を意圖して、「達摩の法系」すなわち禪宗の歴史的資料を編纂しようとしたのであり、恵まれた条件下での資料収集ではあった。だが、楊億の「刊修景德傳燈錄序」の記述からは、『佛祖同參集』が未整理で蕪雜なテキストだった印象を與える。少なくとも宋代文臣の評価はそうであった。『佛祖同參集』は綿密な推敲を経て『景德傳燈錄』となったのである。『祖堂集』と『景德傳燈錄』を對比してみると、じつは『佛祖同參集』の位置に『祖堂集』があつたらしいことがわかる。『祖堂集』はさほど流布することなく中國で散佚したことによって、かえって後世の改變を免れ、高麗刊刻本に原態を留めた。また高麗では忠實に刊刻されたゆえに古い形態や文字の誤りが未整理のまま放置され、閱讀には校訂と考證が必要となったのである。したがって校訛に際して、宋代文臣の表現規範を示す『景德傳燈錄』は『祖堂集』校訂の重要な參考資料となすことができる。もっともこれは校訛レベルのことである。兩書のあいだの異同が、一則全體の解釋や思想的立場に關わる場合(つまり『祖堂集』と『景德傳燈錄』ではすでに解釋が變わっている場合)があり、これは兩書の思想的性格を考える上で重要な問題を提起するもので、

⁵ 楊億が文章の簡潔を尊んだことについて、次のような記録がある。「眞宗嘗以御製《釋典文字法音集》三十卷、天禧中詔學僧廿一人於傳法院箋注、楊大年充提舉註釋院事。製中有『六種震動』之語、一僧探而箋之、暗碎繁駁、將三百字、大年都抹去、自下二句止八字、曰：『地體本靜、動必有愛。』其簡當若此。」(文瑩『湘山野錄』卷中、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1984年)。これは天禧4年(1020)のこと(李一飛『楊億年譜』、上海古籍出版社、2002年)、また、「楊文公嘗戒其門人、爲文宜避俗語。」(歐陽修『歸田錄』卷1、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1981年)という。

⁶ 楊億『武夷新集』卷7、石井修道「宋代禪籍逸書序跋考」(『駒澤大學佛教學部論集』第8號、1977年)。

別に論ずべきことに属する。

2. 『祖堂集』の校訂と音韻

『祖堂集』の版本はただ一種、高麗高宗 32 年開版の一本しかないのであるから、異本間に見いだされる異文というものは存在しない。しかし収録された禪僧の上堂説法や問答商量は、その人の語録や『景德傳燈録』をはじめとする諸燈史にも収録されていることが多く、それらを異文に準ずるものとして『祖堂集』の文字校訂の参考とすることが可能である。またその種の異文がなく、文字が疑わしい場合、別字（誤字、あて字）考證を加えて正しい文字に校改する必要がある。⁷ 異文別字が発生する主な要因には、形似による字形的要因と同音近音による音韻的要因があるが、実際にはふたつの要因が重なる場合が多いのである。音韻的要因には『祖堂集』という口語性の強い本文の性格からみて、方言音や時代による音韻變化の現象に関わることがあり、これを考慮に入れる必要がある。文字校訂の過程で見いだされた通用現象の例を歸納して、それが偶然ではなく『祖堂集』のなかで系統的であるという情況ならば、また逆にこのことを校訂の音韻的根據として説明することが可能となる。⁸

ここで『祖堂集』における異文別字、すなわち訛誤の発生する原因について、かんがえておく必要がある。『祖堂集』は上述のように、現存唯一のテキストは高麗本なのであるが、高宗 32 年(1245)開版以前に中國からもたらされた十卷本にもとづいている。『祖堂集』は唐五代を中心とする禪僧の説法、修行者や居士との問答を記録した禪宗燈史なのであるが、じつは本文に訛誤が多く見られる。本節はその訛誤を校訂する際に音韻的要因を見出し、そこから『祖堂集』テキストの音韻資料の價値を明らかにしようとするものである。したがって、訛誤がどの段階で発生したのかを確認することは重要な前提である。(1)説法、問答の主人たる禪師が言い誤ったのか。(2)説法、問答の記録者が聴き誤り書き誤ったのか。(3)『祖堂集』の編者が編集に際して、記録を寫しまちがえたのか。(4)高麗での筆寫、編定、開版の際に誤ったのか。原因は場合によりいくつもの可能性を想定でき、またひとつとは限らず重複錯綜するケースもあろう。漠然と想像するならばそういうことになるので

⁷ 異文と別字については松尾良樹「音韻資料としての『太公家教』」に、「敦煌寫本に於ける誤字は、資料の性質により二通りに分れる。第一は別字であって、一つの寫本において正しい表記Aが別の表記Bで書かれている場合、Bを別字と稱する。何が正しい表記かは、前後の文脈との關連で定められる。第二は異文であって、同一作品の各寫本間に於ける表記の異同C、D、E…がある場合、それぞれを異文と稱する。」(『アジア・アフリカ言語文化研究』第17號、1979年)。本研究では『祖堂集』の文字Aが誤っており、關聯する文獻(たとえば『景德傳燈録』)の當該文脈において正しい文字Bで表記されている場合を「異文別字現象」みなし、AをBに校正することを「異文別字校證」と稱する。

⁸ 趙振鐸「唐人筆記裏面的方俗讀音」(2000年、『辭書學論文集』、商務印書館、2006年)、邵榮芬「敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方音」(1963年、『邵榮芬音韻學論集』、首都師範大學出版社、1977年)の手法を範とした。

あるが、具体的に個々の例を検証してみると、(4)の高麗での訛誤と認められるものは、ただ次のような例のみである。

問：「良禾不立米，如何濟得万人飢？」

(卷10「隆壽和尚章」、頁395/484)

この意味不明の「良禾不立米」5字は、東禪寺版『景德傳燈錄』卷18「漳州隆壽興法大師紹卿章」が「齋糧不畜粒」と作るのに據って改めるべく、これはいわゆる「筆耕者または刻工が字劃の繁多なるを嫌ってズボラをやった類い」⁹であろう。

禪籍テキストの訛誤の問題について、わたしはかつて北宋末の睦庵善卿『祖庭事苑』(1108年序)の校訛を分類整理し、禪籍テキストに訛誤の多い原因とその特徴をかんがえたことがある。禪僧の多くは知識階層の出身で、内外典に通じ、標準音を話した。ただし、談話や偈頌に出身地や活動地の方言音が雑るのは、現代の知識人が標準音に囲まれながら、なお方言が雑り方言音が脱けきらないのを思えば、怪しむに足りない。説法にせよ對話にせよ、それが傳わるのは、まず耳で聽いて文字に記録することを通じてである(その際には書寫言語の文體に整理される)。禪籍に同音近音による通用字が多いのはそのためである。しかも唐五代の著名な禪匠たちは例外なく、みづからの説法を文字記録に留めることを厳しく禁じた。しかし密かに記録をのこす者は跡を絶たず、祕密文書のようにあつかわれ、かくして語録ができたのである。禁ぜられ祕されて傳わった私的ノートであったから、おおっぴらに文字の検証も推敲もなされなかったであろう。したがって禪籍のテキスト問題は、著述された本文が傳寫の過程で訛誤を生じたという通常の場合と異なり、最初の記録にすでに訛誤があった。しかも禪宗は文字記録を重んじなかったから、これを放置して、文字の穿鑿、校讐などということには意をもちいなかった。したがって禪籍にはおびただしい訛誤が存する、というものである。宋代になると變化がおこり、唐五代の禪僧の語録や燈史が編纂刊行されるようになり、それらの序文を見ると、傳承テキストには訛誤がおびただしい、と例外なく書いてある。それでも睦庵善卿のような校讐家はまれで、當時『祖庭事苑』のような書物は歓迎されず、これにつづく校讐の書物はついにせず、日本江戸時代京都の無著道忠(1653~1744)まで待たねばならなかった。

古代の中國の書物には、訛誤がつきものである。したがって精審に校訛をなすことが讀書という行爲なのであった。寫本は無理からぬとしても、刊本でさえ(坊刻本であろう)、「印板文字，訛舛爲常。蓋校書如掃塵，旋掃旋生。」(印行された版本に誤りが多いのは珍しいことではない。ゆえに「校書は塵を掃うようなもの、掃うはしから塵が立つ」と言われるわけである。周輝『清波雜誌校注』卷8「板本訛舛」、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1994年)とまで言われる。ならば禪籍のみが特に劣悪というわけでもないようなのだが、その成り立ちから、形誤よりも音誤の多いことが特徴だと言えよう。本節であつかう、音韻にかかわる訛誤は、少數の孤立して

⁹ 拙稿「禪籍の校讐學」、『田中良昭博士古稀記念論集 禪學研究の諸相』、大東出版社、2003年。(本研究第一章)

現われるもののほか、大部分は漢語史的に説明のつく現象である。ということは、これらの訛誤が中國で発生したものとみなしてよいことになろう。高麗では『祖堂集』に増補はしたが、基本的に本體に手を加えたりはしなかった模様である。

『祖堂集』は編纂物であって、一人の著述にかかる作品ではない。したがって訛誤が泉州で収集された原資料にもとから存したのか、編集者の手が加わって発生したのかを確定することは困難で、個々のケースにおいて對話者の経歴と資料の流傳から衡量するしかない。

『祖堂集』には 340 首にもものぼる韻文が掲載されている（附録 [一] 『祖堂集』偈頌詩韻・韻譜 参照）。ほとんどは禪僧による偈頌の類であり、42 人の祖師の章の末尾に附せられた淨修禪師讚や、歌行 16 首、讖 19 首、銘 1 首がある。これらの韻文作品の押韻状況をしらべて、実際の字音を反映した通押現象を把握し、これらを異文別字校證の旁證ともなう。

『祖堂集』本文の異文別字と掲載韻文の押韻という二種の音韻資料を利用する目的は、『祖堂集』の正確な本文を確定することにあるが、同時にこの作業を通じて唐末五代南方の音韻状況の一端が明らかになるのではないかという期待がある。唐末五代の漢語音韻研究は敦煌発見の漢藏等の對音資料、注音資料、變文・講經文・曲子詞等の俗文學資料に依據した西北方音（またはより限定した河西方言）の解明に大きな進展を見た。¹⁰ これはさいわいにも綴音文字をもつチベット語その他西域胡語との對音資料の研究によって、音價の推定が可能となったからで、従來の傳統的な音切資料と韻文の押韻、異文別字の通用關係から、『切韻』（『廣韻』で代用）の標準音系との差異を測る方法を突破したからであった（ただし對音資料には異言語對應の嚴密な檢證が大きな問題としてある）。綴音に慣れた現代からみれば、漢字によって漢字音を類推するのは隔靴搔痒の感を免れないが、その種の資料が多くは得られない以上、蓄積されてきた傳統的方法をもちいて、従來の研究の缺を補う試みも、意義のないことではない。しかし傳統的方法ではその性質から言って、細かい議論はとうていできないのであるが。

『祖堂集』のもとづく資料群は、時代的には中晚唐から五代末期に及び、地域的には主に閩地を含む南方に形成され、福州雪峯山において資料化され、それが泉州に流入したものと推測される。唐末五代の南方音を反映するまとまった音韻資料は、目下南唐の徐鍇『説文解字繫傳』に附せられた朱翱の反切¹¹があるのみであるから、『祖堂集』の音韻資料は、實際の言語使用の面から、唐末五代南方の音韻状況を知る一助となるであろう。

敦煌資料と對照できる例をひとつ挙げてみよう。本書卷 9 「落浦和尚章」に「神劍歌」一首が収録されている。敦煌遺書にこれを洞山良价の作とする寫本（P. 3591 號）があり、兩テキスト間には異同が多い。

¹⁰ 代表的な成果に、羅常培『唐五代西北方音』（國立中央研究院歷史語言研究所單刊甲種之十二、1933 年）、高田時雄『敦煌資料による中國語史の研究』（創文社、1988 年）、蔣冀騁『近代漢語音韻研究』（修訂版、商務印書館、2021 年）がある。

¹¹ 王力『朱翱反切考』（『龍蟲並雕齋集』第三冊、中華書局、1982 年）、『漢語語音史』第 5 章「晚唐-五代音系」（中國社會科學出版社、1985 年）。以下、繫傳の引用は 1987 年中華書局影印本に據る。

斬邪徒，盪妖孽，生死榮枯齊了決。三尺靈蛇覆碧潭，一片晴光瑩寒月。

（『祖堂集』卷9「落浦和尚章」所收「神劍歌」第3韻段、頁339/413）

（邪徒を斬り、妖魔を片づけ、生死榮枯の迷いに決著をつける。三尺の靈なる白蛇が碧潭に横たわり、その蒼白の色が寒月に照らされる。）

「三尺靈蛇覆碧潭」の「覆」字はP. 3591 號寫本では「赴」である。しかし一句の意味から考えると二字とも疑わしい。神劍を「碧潭」に横たわる「三尺靈蛇」に見立て、「その發する白い光が夜空にかかる冷たい月と映えあう」というのであるから、「伏」字であるべきであろう。「覆」の音義につき、慧琳『一切經音義』はつぎのように言う。

覆載 上敷務反，見《韻英》，秦音也；諸字書音義爲敷救反，吳楚之音也。賈逵《國語注》云：「覆，蓋也，陰也。」……（卷1、大唐三藏聖經序）¹²

（**覆載** 上字の音は敷務反。『韻英』に見える秦音である。諸字書の音義は敷救反としているが、これは吳楚の音である。意味は賈逵『國語注』に「覆，蓋也，陰也。」と。）

この差異を比較してみると、

覆 敷務反（滂母遇韻合口三等去聲：秦音）[一切經音義]

敷救反（滂母宥韻開口三等去聲：吳楚之音）[一切經音義]

赴 芳遇切（滂母遇韻合口三等去聲）[廣韻]

伏 扶富切（並母宥韻開口三等去聲）[廣韻]

「覆」、「赴」、「伏」三字の關係はつぎのようになる。宥韻字「伏」を『祖堂集』が近音の宥韻字「覆」で書き、それは「吳楚之音」つまり南方音による通用借字であった（『集韻』宥韻：「覆，扶富切，蓋也。通作伏。」）。敦煌遺書では宥韻字「伏」を遇韻字の「赴」で書いたが、それは「秦音」つまり北方音による通用借字であった。北方ではすでに流攝唇音字の遇攝への合流が廣くおこなわれていたわけで、敦煌俗文學作品にはこの種の異文が多く見られる。

緣牆弊例（薜荔）枝枝淥（綠），赴（覆）地莓苔點點新。

（「廬山遠公話」，『敦煌變文校注』253 頁）¹³

（壁を覆う薜荔はどの枝も綠、地面を覆う莓苔はどこも鮮やか。）

¹² 徐時儀『一切經音義三種校本合刊』上冊、528 頁、上海古籍出版社、2008 年。

¹³ 黃征、張涌泉『敦煌變文校注』中華書局、1997 年。

淨能引皇帝直至婆羅樹邊看樹，皇帝見其樹，高下莫測（測）其涯，枝直赴（覆）三千大千世界。〔葉淨能詩〕，同 339 頁

（淨能は玄宗皇帝の手を引いて月宮の婆羅樹のもとへ到って見せた。玄宗がその樹を見上げると、その高さは果てしなく、伸びた枝は三千大千世界を覆うほどであった。）

且脣不附（覆）齒，髮不附（覆）耳。〔晏子賦〕，同 370 頁

（そのうえ脣は齒を覆い隠さず、髪の毛は耳を覆わぬほど短い。）

得聖超凡不作聲，臥龍長布（伏）碧潭清。

（S.2165「龍牙和尚偈」、『敦煌詩集殘卷輯考』455 頁）¹⁴

（瞬時のうちに聖性を得て凡を超え出て、臥龍が常に碧潭に横たわるようだ。）

附 符遇切（並母遇韻合口三等去聲）〔廣韻〕

布 博故切（幫母暮韻合口一等去聲）〔廣韻〕

上掲「龍牙和尚偈」は「神劍歌」の描寫とよく似ている。「神劍」はこの龍のイメージである。龍牙居遁(835~923)は撫州南城縣(今江西省)の人。『禪門諸祖師偈頌』(『續藏』第 116 冊)に 95 首の偈が存する。「伏」、「覆」などの流攝唇音字が唐代の北方で遇攝に變化していたことが、この異文の背景にある。この現象は中晩唐期の詩文、敦煌變文の押韻にも見えるところであるが、¹⁵『祖堂集』所收の偈頌にもその例がある。

[卷 4. 石頭章，參同契] 語語矩麤祖苦觀姥處御付注句遇住遇悟互固醋布步路度
暮母厚耳止（遇攝語麤姥御遇暮、流攝厚、止攝止混用）

[卷 2. 闍夜多章，淨修禪師讚] 祖古普土姥畝厚（遇攝姥、流攝厚混用）

[卷 15. 歸宗章，偈] 午怙土瞽祖姥路度措暮覆宥（遇攝姥暮、流攝宥合用）

[卷 7. 雪峯章，頌] 取麤畱〔富〕宥（遇攝麤、流攝宥合用）

これら流攝唇音字「母」、「畝」、「覆」、「富」が遇攝字と押韻する石頭希遷(701~791)、歸宗智常(8~9世紀)、雪峯義存(822~908)、淨修禪師文僊(892~972)らの偈頌の例から、この現象の中晩唐期南方への浸透が知られ、移行期にあったことがわかる。

なお、注意を要するのは、音韻研究に際して『祖堂集』の本文校訂をなすべきことである。というのも上掲の雪峯の頌は、従來の校本がみな處理を誤っているからである。

¹⁴ 徐俊『敦煌詩集殘卷輯考』中華書局、2000年。

¹⁵ 唐作藩「晚唐尤韻唇音字轉入虞韻補正」『漢語史學習與研究』商務印書館、2001年。

世中有一事，奉勸學者取。雖無半錢活，流傳歷劫富。(頁 288/354)

(世にあるひとつのことを、修行者がつかむことを勧めたい。それ自身は半錢の値打ちさえないが、これを伝えると歴劫にわたって富み榮える。)

「富」は韻字であるが、「富」(屋韻、職韻)のままでは韻も合わず意味も通じない。『雪峯語録』卷下「雪峯眞覺大師偈頌」の「勸人」偈(『續藏』第 119 冊／『全唐詩續拾』卷 47)¹⁶を参照すれば、「富」は「富」の誤りであることがわかり、一首は法身を暗示し、「半錢活」と「歷劫富」が對を成している。しかるに佛光山禪藏本、¹⁷ 岳麓書社本¹⁸ はともに放置し、中州古籍出版社本¹⁹ は「逼」(職韻)に誤って校改し、かつ三校本ともつづく二首と誤って合し 12 句を一首となしている。さらに譚偉『祖堂集文獻語言研究』²⁰ は「富」を「塞滿充滿之義，房六切」などと臆斷している。また韓維善「《祖堂集》詩韻考」²¹、「《祖堂集》詩韻止、蟹二攝考」²² は誤った資料にもとづいたために、分析にまったく信頼を缺く結論となった。これらはもちいる資料に對して慎重な校訂を怠った結果であり、資料の校訂こそは音韻を論ずるときもっとも緊要な前提というべきである。²³

¹⁶ 陳尚君輯校『全唐詩補編』下冊、1452 頁、中華書局、1992 年。

¹⁷ 『佛光大藏經』禪藏、史傳部『祖堂集』佛光出版社、1994 年。

¹⁸ 吳福祥、顧之川點校『祖堂集』岳麓書社、1996 年。

¹⁹ 張華點校『祖堂集』、中國禪宗典籍叢刊、中州古籍出版社、2001 年。

²⁰ 巴蜀書社、俗文化研究叢書、2005 年。

²¹ 『甘肅高師學報』第 9 卷第 3 期、2004 年。

²² 『甘肅廣播電視大學學報』第 14 卷第 2 期、2004 年。

²³ 『祖堂集』偈頌韻字の訂誤は 12 箇所のにぼる。附録(三)『祖堂集』偈頌詩韻・韻譜参照。

第二節 『祖堂集』 異文別字校證

本節では『祖堂集』の異文別字の校勘處理に際し、音韻上の解釋によって明快に解決できる例、すなわち異文別字の發生が音韻上の通用現象に起因する例をあつかう。その目的は「『祖堂集』には誤字が多く、テキストとしての信憑性に缺ける」という印象から、『祖堂集』テキストの信憑性を音韻論によって恢復することにある。テキストの訛誤脱衍が多いと、貴重な思想的資料であっても信憑性に疑問を抱かれる惧れがあり、その結果として資料をあつかう態度が粗雑になりがちである。1967年より1978年まで11年を費やして禪文化研究所において行われた『祖堂集』會讀の記録（古賀英彦編『訓注祖堂集』、『花園大學國際禪學研究所研究報告』第8冊、2003年）を見ると、當時は『祖堂集』を讀む研究者の眼がいまだ熟していなかったために、『祖堂集』テキストが高麗人の書寫刊刻にかかる劣悪本と見られていたらしく、一般に朝鮮刊本は中國刊本を忠實に復刻した高い價値を有するという事實が知られていながら、『祖堂集』に訛誤脱衍の多い原因が高麗刊本に歸されたのであるが、じつはそれは禪籍自體の性質にもとづくものであり、正確な文字への校訂には音韻的處理を必要とすることが認識されていなかったようである。高麗で刊刻された『祖堂集』は本體そのものに隨意的な改變を施すことはなく、本體は忠實に刊刻しつつ、新羅資料を補入しているだけであった。

まづ『祖堂集』の本文に同音通用字の異文の多いことを擧げて、『祖堂集』というテキストの性格を確認しておきたい。

【1】同音通用から發生した異文

固有名詞は表記が固定しているものであるが、『祖堂集』には同音による別字を充てるケースが多い。

- (1) 天寶中御史盧液，是北宗普寂門徒，奏會聚徒洛陽。（卷3「荷澤和尚章」頁110/159）
（天寶中、御史の盧奕は北宗普寂の門徒であるが、神會が洛陽で衆徒を聚める不穩な動きがあると奏上した。）

「盧液」は盧奕を指す。『宋高僧傳』卷8「唐洛京荷澤寺神會傳」に並行記事があつて、文字を訂すことができる。盧奕は『舊唐書』卷187「忠義傳」下、『新唐書』卷191「忠義傳」に立傳され、御史中丞になったのは天寶11載(752)であり、宗密『圓覺經大疏鈔』の記載に據れば、盧奕の奏上は翌天寶12載であつたことが知られる（『神會の語録 壇語』280頁、禪文化研究所、2006年）。「奕」、「液」二字は同音、『廣韻』では羊益切、入聲昔韻。

- (2) 因于迪相公問紫玉：「佛法至理如何？」（卷4「藥山和尚章」、頁170/228）
（于頔相公が紫玉和尚に問うた、「佛法の究極の眞理とはなんでありましょうか？」）

「于迪」は于頔を指す。本書卷14「紫玉和尚章」にも「襄陽廉帥于迪」として登場するが、『宋高僧傳』卷10「唐唐州紫玉山道通傳」、『景德傳燈錄』卷6「唐州紫玉山道通禪師章」に據って文字を訂す。『舊唐書』卷156、『新唐書』卷172の傳記によると、于頔が襄州刺史、山南東道節度使に任ぜられたのは貞元14年(798)であったことが知られる。「頔」、「迪」二字は同音、『廣韻』では徒歷切、入聲錫韻。

- (3) 唯有侍郎韓庾，獨言不是佛光，不肯拜賀聖德。（卷5「大顛和尚章」、頁182/240）
（禮部侍郎の韓愈だけは、「佛光ではない」と言って、感應をもたらした憲宗の聖徳を拜賀しようとしなかった。）

「韓庾」は韓愈を指す。これは唐憲宗が元和14年(819)に鳳翔法門寺から佛骨を宮中に迎えた時のことである（『舊唐書』憲宗紀下）。「愈」、「庾」二字は同音、『廣韻』では以主切、上聲麌韻。

以上3例はいずれも人名の固有名詞を同音字で表記した誤りである。固有名詞は固定した表記をもつにもかかわらず、このように「あて字」を平気で使うところに、『祖堂集』という書の性格がうかがえる。すなわち『祖堂集』は十分な校訂を経ていない、あるいは廣く讀まれなかった書物である。したがって異文別字（誤字、あて字）が多い。一般に、異文別字は形似と同音・近音を發生の主たる原因とする。しかし本節では『祖堂集』の異文別字を訂正し、これをてがかりに、異文別字に反映した唐末五代の音韻情況を知ることを目的とするので、上掲のような『廣韻』で同音の場合は取り擧げない（〔附録(二)『祖堂集』同音通用字〕参照）。また、形似による異文の場合は、近音の原因をあわせもつとかがえられるケースを〈参考例〉として擧げ、あつかいを區別する。

『祖堂集』の異文別字の比較的わかりやすい例を4條擧げてみる。

【2】方言音による混同から發生した異文別字

卷14「百丈和尚章」は、百丈懷海和尚(749～814)の俗姓を「黃」と書いている。

- (4) 百丈和尚，嗣馬祖大師，在江西。師諱懷海，福州長樂縣人也，姓黃。（頁536/636）
（百丈和尚は馬祖大師の法を嗣ぎ、江西に住した。師の諱は懷海、福州長樂縣の人であり、俗姓は黃氏。）

しかし陳詡の撰する「唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘」が、

大師，太原王氏，福州長樂縣人。遠祖以永嘉喪亂徙于閩隅。（『敕脩百丈清規』卷6）¹

（大師は太原の王氏、福州長樂縣の人。永嘉の亂に際して閩地へ移住した祖先の末裔である。）

とするのを始め、『四家語錄』、『五燈會元』みな「王」である（『景德傳燈錄』は俗姓を記さない）。『祖堂集』の「黃」はいったい何に據るのか？宋代の隨筆にこの二字混同の指摘がある。

黃王不分，江南之音也。嶺外尤甚。柳子厚《黃溪記》：「神王姓，莽之世也。莽嘗曰：『余黃虞之後也。』黃與王，聲相通。」以此考之，自唐以來已然矣。（朱翌『猗覺寮雜記』卷下）²

（〈黃〉と〈王〉の音を混同するのは、江南音の特徴であり、嶺南で特にひどい。柳宗元の「遊黃溪記」に「この神の姓は王氏、王莽の世のことである。莽はかつて『われは黃帝、舜帝の後裔である』と言っていた。〈黃〉と〈王〉とは音あい通ずるのである」という。してみると、混同は唐以來久しいのである。）

浙之東，言語黃王不辨，自昔而然。王克仁居越，榮邸近屬也。所居嘗獨燬於火，於是鄉人呼爲「王火燒」。同時有黃瑰者，亦越人，嘗爲評事，忽遭臺評，云：「其積惡以遭天譴，至於獨焚其家。」鄉人有「黃火燒」之號。蓋誤以王爲黃耳。邸報既行，而評事之隣有李應麟者，爲維揚之幕，一見大驚，知有被火之事，亟告假而歸。制使李應山憐之，饋以官楮二萬。及歸，則家無患，乃知爲誤耳。蓋黃無辜而受王之禍，而李無望而得二萬之獲，殊可笑。（周密『癸辛雜識』續集下）³

（浙江東部の言葉では〈黃〉と〈王〉を混同するが、それは昔からそうなのであった。王克仁は越に住んでいた。王榮邸の近い親族である。その家だけが火事で焼けたことがあった。村人は「王火燒」と呼んだ。そのときやはり越の人で大理評事の黃瑰という者が、不意に御史臺の彈劾を受け、「悪事を重ねた報いに、天罰で家を焼かれるに至った」とされた。村人はこれを「黃火燒」と呼んだ。つまり〈王〉を〈黃〉と誤ったのである。その傳令が発せられたが、當時揚州の幕府に勤めていた黃評事の隣家の李應麟はこれを見てびっくり、自分の家も累焼したかとおもい、急いで休暇をとって歸った。殿司制使の李應山は氣の毒に思い、火事見舞いに官楮二萬を贈った。歸ってみると家に別狀はなく、誤報だと知ったのであった。黃はなんの罪なくして王の禍を受け、李はなんの人望なくして二萬の楮を得た。まったく馬鹿げた話である。）

吾鄉妙喜謂之杼山，夏后杼嘗巡歷於此，故名。其西曰夏駕山，又有所謂夏王村者，皆

¹ 『敕脩百丈清規』卷6、『大正藏』第48冊、1156c。

² 『猗覺寮雜記』卷下、『筆記小説大觀』第四輯。

³ 周密『癸辛雜識』續集下、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1988年。

是也。今乃訛夏王爲下黃，夏駕爲下夾，且名其上曰上夾，以成僞焉。 (同上)

(わたしの故郷妙喜が杼山と呼ばれるのは、その昔夏后氏の杼がここを巡歴したのにちなんでいる。その西を夏駕山といい、いわゆる夏王村があるのもそのためである。ところが今では訛って夏王は下黄となり、夏駕は下夾となり、しかもその上を上夾と言う始末で、まったくデタラメなことになっている。)

また宋代福建に起こって兩浙にまで擴がった「事魔食菜」という南方の民衆宗教について敍べた『雞肋編』の記述にいう、

其魁謂之魔王。……俗誤以魔爲麻，謂其魁爲麻黃，或云易魔王之稱也。⁴

(その首領を魔王と呼んだ。……部外者は「魔」(果攝戈韻)を「麻」(假攝麻韻)と訛って發音し、その首領「魔王」を毒草の「麻黃」と呼んでいる。)

二字は『廣韻』では「黄」は匣母、「王」は云母である。

黄 胡光切 (匣母 [ɣ] 唐韻平聲) / 王 雨方切 (云母 [j] 陽韻平聲)

がらうこの匣云二母は上古から六朝時代までは同紐であり、隋唐時代に北方では匣母から云母が分化獨立したが、南方では依然として同聲不分であった。第一の例に引かれる柳宗元「遊黃溪記」は元和 8 年 (813) に永州で書かれ、第二の例は南宋末 13 世紀の越州、第三の例は周密の郷里湖州のことを述べ、第四の例は南宋紹興年間 12 世紀の福建、兩浙の記述である。これらの例はどれも「王」、「黄」の音が未分のうちに「王」を「黄」と表記した實例で、南方方言の特徴であり、⁵ 匣喻 (云、以) 二母の混合は原本『玉篇』、李善『文選注』⁶、『説文解字繫傳』朱翱反切⁷など南方系の音韻資料に一貫する特徴である。

「黄」、「王」二字の混同は韻から言えば、宕攝唐韻と陽韻の同用である。『祖堂集』所收偈頌には陽唐同用が 7 例見い出せることも、『祖堂集』における二字の混同が偶然ではないことの旁證となしうる。

卷 4.	丹霞章	孤寂吟第 8 韻段	良陽堂唐霜陽
卷 7.	雪峯章	偈	章陽光唐
卷 10.	玄沙章	頌	常陽光唐王陽
卷 17.	岑和尚章	偈	香常陽光唐

⁴ 宋綽『雞肋編』卷上、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1983 年。

⁵ 趙振鐸『中國語言學史』256 頁、河北教育出版社、2000 年。

⁶ 大島正二『唐代字音の研究』101 頁、汲古書院、1981 年。

⁷ 王力『漢語語音史』233 頁、中國社會科學出版社、1985 年。

卷 19.	香巖章	指古人跡頌第 2 韻段	當唐量傷妨陽
卷 19.	香巖章	清思頌	堂唐詳常陽
卷 19.	靈雲章	玄沙送師頌	常陽光唐王陽（上の玄沙偈に同じ）

「黄」、「王」二字はこのように『祖堂集』の時代環境においては聲母韻母ともに通用される状況にあった。百丈懷海の俗姓はやはり塔銘の「王」に據るべきであるが、「黄王不分，嶺外尤甚」というから、『祖堂集』が編纂された泉州ではむろんのこと、懷海も福州の人であったから、ご自身さえ注意していなかったかも知れない。そこから生じた異文であったとおもわれる。現代方言でも南方ではなお多く同音である（現代福州音，王=黄 [uɔŋ 陽平]）。⁸

【3】中古音が近いために発生した異文別字

『景德傳燈錄』以降の燈史の傳記に見える祕魔巖和尚は、『祖堂集』のみ「閉魔巖」と書かれている。

- (5) 閉魔巖和尚，嗣馬大師。師常提杈子。每見僧參，驀項便杈云：「那个魔魅教你出家？那个魔魅教你受戒？那个魔魅教你行脚？道得亦杈下死，道不得亦杈下死。速道，速道！」其無對，師便打趂出。（卷 15「閉魔巖和尚章」頁 583/698）

（閉魔巖和尚は馬祖道一の法を嗣いだ。師は常に杈子（さすまた）を手に来參僧を迎え、僧の頸めがけて杈子をあてがい、「どの悪魔がおまえを出家させたのか！どの悪魔がおまえを受戒させたのか！どの悪魔がお前を行脚させたのか！言い得ても刺し殺す，言い得ずとも刺し殺す。さあ言え、さあ言え！」僧が答えられぬと、すぐさま追い出した。）

この祕魔巖は五臺山の西臺にある。『宋高僧傳』卷 21「唐清涼山祕魔巖常遇傳」には、大中 4 年(850)に五臺山を巡禮した常遇が、ここで金色に輝く雲を見て感激し、廟宇を築いて住したことを記しているが、祕魔巖については、「後至西臺，遇古聖跡曰祕魔巖，乃文殊降龍之處也。」（のちに西臺に至った。常遇の古聖跡を「祕魔巖」と呼ぶのは、文殊菩薩が悪龍を降伏した場所だからである。）と言っている。ところが、より古い『古清涼傳』の記述では「祕魔巖」であった。

西臺略無可述。臺之西有祕魔巖者。昔高齊之代，有比丘尼法祕。惠心天悟，眞志獨拔。脱落羈俗，自遠居之，積五十年，初無轉足。其禪惠之感，世靡得聞。年餘八十，於此而卒。後人重之，因以名巖焉。（大正藏 51,1095bc）

⁸ 北京大學中國語言文學系語言教研室編『漢語方音字匯』（第二版重排本）329、331 頁、語文出版社、2003 年。

(西臺には述べるべきものがない。臺の西に祕慶巖がある。北齊高氏の世に比丘尼法祕がいた。生來の聰明、類いまれな純真な心の持ち主で、俗世間を厭い、この巖窟へ逃れて來てから 50 年、どこへも出ることがなかった。禪定智慧の力も世に知られることがなく、80 餘歳でこの地に亡くなった。のちの人が記念して巖の名としたのである。)

「祕」は比丘尼の名、「慶」は慶尼、すなわち比丘尼をいう(『廣韻』下平戈韻)のであるから、「祕慶巖」という名の由來としてきわめて自然である。これが誤って「祕魔巖」となったらしい(「慶」、「魔」は同音、莫婆切)。さきの『宋高僧傳』の「常遇傳」に言うように、「文殊降龍之處」とされたことがその表記の變化の理由をものがたっている。すなわち「祕魔」とは悪龍をとじこめる意であり、この意において「閉魔」という表記が出てきたのだと推測される。『祖堂集』に記される禪師の事跡は、いかにも悪魔祓いと呼ばれるにふさわしい。「閉」、「祕」二字は、上古音ではともに入聲質部幫母に屬する同音字であった。中古音(『廣韻』)では韻母が異なる。

閉 博計切 蟹攝幫母霽韻開口四等去聲[*piei]⁹

祕 兵媚切 止攝幫母至韻開口三等去聲[*pi]

すなわち「祕」を「閉」と書くのは止攝字と蟹攝字の混用の結果であるが、この二攝の混用は『祖堂集』所收偈頌の通押にも多く見える現象である。

卷 1.	提多迦章	毘多偈	慧霽地至
卷 1.	毘羅章	傳法偈	際祭智寘
卷 7.	巖頭章	頌	事志彩海
卷 10.	鏡清章	頌	是紙匱至綴祭
卷 14.	高城章	歌行第 16 韻段	畏未對隊意志
卷 15.	伏牛章	三个不歸頌第 1 韻段	迷齊飛歸微
卷 17.	正原章	偈	洗齊醫時之
卷 19.	香巖章	明古頌第 5 韻段	累旨底齊細霽
卷 19.	香巖章	明古頌第 8 韻段	諦霽氣貴未

唐作藩「唐宋間止、蟹二攝的分合」論文には、中晩唐期にいたって二攝の通押現象が増えるのは、二攝の内部諸韻が合流に向かい、主母音が近くなったため音近による通用がおこったのであるとして、次のように言っている。「この時期の蟹攝は、一二等韻の灰哈泰皆佳夬が一部(讀音は[ai, uai])となり、三四等韻の齊祭廢が一部(讀音は[ii, iui])となり、

⁹ 擬音は郭錫良『漢字古音手冊』増訂本(商務印書館、2010年)に據る。以下同。

そして止攝の支脂之微が一部（讀音は[i, ii, iui]）となったために、詩歌韻文中に合韻することがおこったが、とくに齊（祭廢）部と灰（哈泰皆佳夬）部合口一等字が支（脂之微）部と合韻する情況がより増えたのは、その讀音がいっそう近くなったためである。」¹⁰ これは上掲『祖堂集』の通押をよく説明するものとなっている。

「閉」、「祕」二字は、義において通じ、かつ中古音では混用されるという条件のもとで発生した異文であったとすることができる。

【4】南方音の聲調が同じであったために発生した異文別字

東國（新羅）出身禪師齊雲和尚（龍華靈照）の例である。

- (6) 〈1〉後只觀望師兄來。（卷4「藥山和尚章」、頁173/230）¹¹
- 〈2〉講經講論座主只觀誹謗馬祖。（卷14「江西馬祖章」、頁515/611）
- 〈3〉只觀貪諍論。（同）
- 〈4〉只觀貪講經論。（同）

「ひたすら」を意味する「只管」の語は、『祖堂集』に9例見えるが、そのうちの4例は上掲のように「只觀」と書かれている。「只觀」という表記が現われるのは『祖堂集』だけで、しかもすべて龍華靈照（860～947）の傳承による話のなかである。卷4「藥山和尚章」は「道吾和尚四十六方始出家」（頁171/229）から「對曰：筍筍則過於老兄」（頁176/232）までの長い一段のあと、雙行注で「此是龍花舉也。若依祖堂舉者」（以上は龍花和尚の傳承である。祖堂〔長慶慧稜を指すか〕の傳承によるならば、以下のとおり）と異傳を擧げていることから、この長段は龍花（華）和尚の所傳であったことがわかる。卷14「江西馬祖章」は「有洪州城大安寺主」（頁515/611）から「鬼使即不見師与寺主也」（頁517/612）までの物語のあと、「僧拈問龍華」として問答が續く構成から、以上の物語をこの僧が話し、これについて問答を交したことの記録であった。こういう場合、物語と問答は一連のものとして傳承されたのであり、その資料の來源が龍華和尚の語録（または龍華和尚の語り）であったと推測することができる。

この龍華和尚は『祖堂集』卷11に齊雲和尚の名で立博される新羅出身の禪師である。『宋高僧傳』卷13「杭州龍牙寺釋靈照傳」には、

¹⁰ 唐作藩『漢語史學習與研究』137頁、商務印書館。2001年。

¹¹ この例を太田辰夫『中國歷代口語文』では「只+觀望」（ひたすら待ちのぞむ）と解している（125頁注51。江南書院、1957年。改訂版、朋友書店、1982年）。その可能性がないでもない。というのはすぐ2行あとに「只管憂愁」が出るからである。わたしは「藥山和尚章」、「江西馬祖章」がみな龍華の傳承にかかり、俗文献が異寫を統一しないという理由で、「藥山和尚章」の「只觀」を「只管」の訛と見たいのである。

杭州龍華寺釋靈照，本高麗國人也。重譯而來，學其祖法，入乎閩越，得心於雪峯。苦心參陪，以節儉勤于衆務，號照布衲焉。千衆畏服，而言語似涉島夷。性介特，以活淡自持。¹²

(杭州龍華寺の釋靈照は、高麗國の出身である。重譯して中國に來た。本場の禪學を學ぼうと閩越に行き、福州の雪峯禪師のもとで核心をつかんだ。勞苦を厭わず禪師に仕え、質素を旨として作務にいそしんだので、「照布衲」と呼ばれた。そのひたむきな修行ぶりは、他の修行者に畏敬の念を起こさせたが、その言葉は高麗訛りだった。狷介孤獨で、人の評價など氣にせず、靜かにわが道を行く性格だった。)

という。『景德傳燈錄』卷 18「杭州龍牙寺眞覺大師靈照章」では「居唯一衲，服勤衆務，閩中謂之照布衲」といい、夏冬一枚の僧衣で過ごした本色の衲僧^{ほんじき のつそう}、當時の閩で名の知られた筋金入りの修行者だった。靈照は福州で雪峯義存に師事した後、婺州齊雲山、越州鏡清院、杭州報慈寺、龍華寺に住し、故國に歸ることなく、天福 12 年に 78 歳で逝去した(860-947)。「高麗國人」と書かれるのは、新羅から留學したが、杭州龍華寺で逝去したとき、故國は高麗朝(918-1392)に替っていたからである。「言語似涉島夷」と言われているけれども、『祖堂集』、『景德傳燈錄』に記録された言葉から朝鮮語訛りを示す痕跡は見出されない。ただ、『祖堂集』卷 16「南泉和尚章」に「南泉道者」と呼ばれた僧の蘇生譚を龍花(靈照)の傳承として記録しており、卷 4「藥山和尚章」の雲吾・雲巖兄弟の修行物語、卷 14「江西馬祖章」の大安寺主の蘇生譚といい、いっぼう変わった傳奇的嗜好の人でもあったらしい。

さて、この靈照の傳承に「只管」が「只觀」と表記されているのであるが、それは『廣韻』では、

管 古滿切(見母緩韻上聲) / 觀 古丸切(見母桓韻平聲)

すなわち上聲を平聲に發音したもので、江南人の音訛として考證隨筆にしばしば言及されるところである。たとえば、

問：「俗謂何物爲底。底義何訓？」答曰：「此本言何等物，其後遂省何字，直云等物耳。等字音都在反，轉丁兒反。左太冲《吳都賦》云：『軫田無數，膏腴兼倍，原隰殊品，窳隆異等。』，蓋其證也。今吳越人呼齊等皆丁兒反。應璩(璩)詩：『文章不經國，筐筐無尺書，用等稱才學，往往見歎譽？』此言譏其用何等才學見歎譽乎。以是知去何而直言等。其言已舊，今人不詳其本，乃作底字，非也。」(顏師古『匡謬正俗』卷 6)¹³

(問い、「世間で〈何物〉(なに)を〈底〉と言っているが、どうして〈底〉というのか?」

答え、「〈何物〉はもとは〈何等物〉と言ったのだが、のち省略してただ〈等物〉と言う

¹² 『宋高僧傳』卷 13、范祥雍點校、中國佛教典籍選刊、中華書局、1987 年。

¹³ 秦選之『匡謬正俗校注』43 頁、商務印書館國學小叢書、1936 年の校記に従う。

ようになった。〈等〉の音は都在反だが、丁兒反に轉じた。左思の吳都賦に「軫田無數，膏腴兼倍，原隰殊品，竄隆異等。」とあって、〈等〉は〈倍〉と協韻しているのが前者の證據だ。今の吳越の人は〈齊等〉（ひとしい）の意味の場合、みな丁兒反に發音しているのが後者の音。應璩の「百一詩」に「文章不經國，筐篋無尺書，用等稱才學，往往見歎譽？」と言うのは、その人が「用何等才學見歎譽乎？」（いったいどんな才能學識があつて稱贊されるといふのか）と非難しているのである。この例から、〈何〉を取り去つて〈等〉だけになったことがわかる。それはもう昔の言いかたになつてしまつた。今どきの者はそのもとを知らないで〈底〉を使つている。それはいけない。』

これは疑問詞「底」の語源説で、「何等物」>「等物」>「等」>「底」という説明である。この「等」の音都在反（端母海韻[oi]上聲）を、江南の吳越の人は丁兒反（端母支韻 [ie]平聲）に發音し、それが「底」（『廣韻』都禮切、端母齊韻[iei]上聲）の字で寫されたのだという。それは止攝を蟹攝に、上聲を平聲に訛つたということである。

また同書卷8には「漸就」（ますます）の義の「愈」を「踰」音で讀むようになったという。

江南近俗，讀愈皆變爲踰，關內學者，遞相放習，亦爲難解。

（ちかごろ江南の巷では「愈」の音を「踰」と讀むようになったが、都の識者たちまでいっせいにその眞似をしだしたとは、あきれた風潮である。）

愈 以母虞韻上聲 / 踰 以母虞韻平聲

これまた江南人が上聲を平聲に發音し、それが長安にまで及んだ例である。明代の田藝蘅の隨筆にも、

他如以東爲凍，以管爲官，……此類皆方音也。 （『留青日札』卷38,通俗古音）¹⁴

（その他、「東」を「凍」、「管」を「官」と發音するなど、……みな方言音である。）

という。「東」（平聲）を「凍」（去聲）に、「管」（上聲）を「官」（平聲）に訛る方言音があるという指摘であるが、「官」は「觀」と同音である。田氏は16世紀錢塘（杭州）の人。この條はその家大夫の『觀風畧』が記す「兩廣之音」を資料としているのだが、このころ南方の廣東、廣西地方の音でも「管」と「觀」は同音であつたことが知られる。

また靈照和尚の傳承にかかる話（『祖堂集』卷11「齊雲和尚章」）には、「措大」を「措多」と書く音訛の例がある。

¹⁴ 『留青日札』728頁、明清筆記叢書、上海古籍出版社、1992年。

大 唐佐切 (定母箇韻去聲) / 多 得何切 (端母歌韻平聲)

これは定母 (濁音 d) を端母 (清音 t) に發音した聲母清濁混用現象でもある。「措大」の語源については李匡乂『資暇集』¹⁵ が諸説を擧げているが、『祖堂集』の音訛から見ると、そのなかでは「酷馱」説 (貧乏書生が酔を驢馬に載せて賣り歩いたのにもとづくという説) が近いように思える (馱と多は同音)。

齊雲和尚の傳承にかかる上掲の二話は、いずれも物語られて傳わる傳奇的な性格をもっている。これは齊雲和尚の語りを文字化したものに違いない。ここに「只觀」が現われるのは、齊雲和尚が江南音に馴染んで土語訛りで喋っていた記録といえるかもしれない。

【5】唐代の語音變化によって發生した異文別字

『祖堂集』卷7「雪峯和尚章」の對話である。

(7) 問:「箭路 (露) 投鋒時如何?」師云:「好手不中的。」「盡眼勿標時如何?」師云:「不放隨分好手。」(頁 281/347)

[校]:『景德傳燈錄』卷16、『雪峯語錄』卷上「不放」作「不妨」,是也。

「相手の鏃の先端に向けて矢を放つ」とは、『列子』湯問篇の紀昌とその師飛衛の神業を盡くした戦いを想起させる。雪峯が來參僧と對面した時、僧は氣負った挑戦的な問いかけをした。「わたしの放つ箭を、正面から受け止めてください。」すると老練な雪峯は、「好手は的に當てぬ。」的に當てる程度なら好手とは言えぬ、とやんわり身を躲す。こう解するのは、次の問いが、「では、どこにも的がないときはどう射るのか?」と受けるからである。

「的に向けて箭を射る」とは、裏に「目標 (たとえば 悟り) を設定して修行する」のは功利的で、正しい修行ではない、という含みを持たせている。「ならば標的なき射とは?」それに對して雪峯は、「分に隨う好手と言ってよろしい。」標的がない以上、好手の腕を示す場はなく、分に隨って平常に生きるのみである。それは馬祖の言った、「如今若見此理眞正, 不造諸業, 隨分過生, 一衣一鉢, 坐起相隨」(いま [修道坐禪を必要としないのが如來清淨禪であるという] この考えかたを正しいと信じ、ことさらな作爲による業を作らず、自分のもちまゑに隨って、一衣一鉢で一生活を過ごす)¹⁶ という、日常の生活が修行であるような生きかたのことであろう。『祖堂集』の「不放」は『景德傳燈錄』、『雪峯語錄』に據って「不妨」に改めるべきである。

妨 敷方切 (滂母[pʰ]陽韻平聲, 送氣)

¹⁵ 『資暇集』卷下、『蘇氏演義 外三種』197頁、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、2012年。

¹⁶ 『景德傳燈錄』卷28「江西大寂馬祖道一禪師示衆」。

放 甫妄切 (幫母[p]滂韻去聲, 不送氣)

これは軽唇音聲母非敷混用の例でもある。「妨」を「放」に誤る例はもうひとつある。卷11「保福和尚章」である。

(8) 師因舉：「初祖於少林寺裏面壁坐打(打坐)九年。寺裏三千个聽徒，口似懸河，只云：『此是西天小乘壁觀婆羅門，有什摩靈處？直是有理，無靈處。』」時有人問：「既有理，爲什摩無靈處？」師云：「只爲如此，所以如此。若不如此，焉知如此？」僧云：「不如此事作摩生？」師云：「莫放我打睡！」 (頁 421/507)

(師は次の話を取りあげた、「初祖達摩は少林寺で面壁坐禪すること九年、寺内の三千人の参問者はその真意を知らず、まくし立てた、『こいつは天竺の小乗壁觀婆羅門にすぎない。何の靈妙があるのか？たとい理があっても靈妙さはない。』と」。ある僧が問うた、「理があるのに、なぜ靈妙さがないのでしょうか？」師、「そういうわけだから、そうなのだ。そうでなければ、どうしてそうだと知られようか？」僧、「そうでないこととはどういうことでしょうか？」師、「うるさい奴だ。わしの晝寢をじゃませんでくれ！」)

さいごの保福の一句「莫放我打睡！」は「莫妨我打睡！」(うるさいやつだ。わしが眠るのをじゃませんでくれ!)の誤りであることは明らかである。ただし、この二字は形似による誤りの可能性も混在しているから、参考例にとどまるので、もうひとつの例を引こう。卷7「夾山和尚章」の對話、

(9) 侍者又問：「青山無霞，雲從何生？」師云：「駿馬不露峯骨，朗然清虛。」

(頁 268/332)

(侍者はまた問うた、「青山に霧はかかっているのに、雲はどこから生ずるのでしょうか？」師、「駿馬は外觀は雄偉ではないが、すっきりとして清らかな風格だ。」)

[校]：『聯燈會要』卷21「夾山章」示衆「峯骨」作「風骨」。

夾山善會禪師は廣州の人(806~881)。「白日の青山にふと雲が生ずる。雲は何から生ずるか？」「雲」とは煩惱を暗示する(『大乘起信論』「是心從本已來，自性清淨而有無明。……忽然念起，名爲無明」(この心は本來的に自性として清淨なのであって、無明はないのだが、……妄念はひよいとした拍子に起こるもので、これが無明というものである))。「峯骨」が「風骨」の誤りだとすると、「駿馬は風采を露わにしない」ということであろう。

風 方戎切 (幫母[p]東韻平聲, 不送氣)

峯 敷容切 (滂母[p']鍾韻平聲, 送氣)

非母（幫母，不送氣）と敷母（滂母，送氣）の混同は、唐代になって唇音が軽唇音と重唇音に分化し、従前に三十六字母で全清（不送氣）、次清（送氣）に區別されていた軽唇音が變化してともに純粹摩擦音となった時に起こる現象と言われる。¹⁷ たしかに南唐徐鍇『説文解字繫傳』に附す朱翱反切では、「妨」は弗商反（卷24女部）、「放」は弗旺反（卷8放部）で非母に合している。雪峯義存（822～908）は泉州南安縣の人、保福從展（？～928）は福州福唐縣の人である。「妨」、「放」二字は形似の誤であるとともに、唐末五代の閩地で聲母が等しい近音であったために起こった異文であったとおもわれる。

【6】聲母の清濁混用現象によって發生し異文別字

濁音清化の現象は中古から近代にかけての漢語音韻史における大きな變化のひとつで、結果現代漢語方言では呉語（江蘇、浙江）、湘語（湖南）をのぞくすべての方言から濁音が消失した。¹⁸ その實情はすでに唐代の筆記史料に現われている。¹⁹

又隄防之隄字，並音丁奚反。江南末俗往往讀爲大奚反，以爲風流，恥作低音，不知何所憑據，轉相放習，此弊漸行於關中。
（顏師古『匡謬正俗』卷5）²⁰

（また「隄防」の「隄」字も音は丁奚反[*tiei]であるが、江南の無教養な人々はしばしば大奚反[*diei]と發音し、それが流行しているのは、「低」[*tiei]と同音になるのを厭うためで、²¹ 根據のないことだが、それが眞似されて擴がり、いまや關中にまで及んでいる。）

今荊襄人呼提爲堤，晉絳人呼梭爲莖七戈反，關中人呼稻爲討，呼釜爲付，皆訛謬所習，亦曰坊中語也。
（李肇『國史補』卷下）²²

（いま湖北荊州、襄州一帶の人たちは「提」[*diei]を「堤」[*tiei]と發音し、山西晉州、絳州の人たちは「梭」[*sua]を莖七戈反[*ts'ua]と發音し、關中の人たちは「稻」[*dau]を「討」[*t'au]、「釜」[*biu]を「付」[*piu]と發音しているが、みな誤りが習慣となったもので、巷間の俗語というものである。）

¹⁷ このような聲母非敷混用の實例は趙振鐸「唐人筆記裏面的方俗讀音」（『辭書學論文集』商務印書館、2006年）に唐代筆記の例が、高田時雄『敦煌資料による中國語史の研究』（創文社、1988年）に敦煌資料や慧琳音義の例が網羅されている。

¹⁸ 許寶華「中古全濁聲母在現代方言裏的演變」、『漢語方言論集』、北京語言大學出版社、1997年。

¹⁹ 趙振鐸「唐人筆記裏面的方俗讀音」、『辭書學論文集』、商務印書館、2006年。

²⁰ 秦選之『匡謬正俗校注』34頁、商務印書館國學小叢書、1936年。

²¹ 北宋朱彖『萍州可談』卷1にも「世俗以富貴相高，以堤音低，頗爲語忌」（「蘇公堤孟家蟬語識」條）という（『後山叢談 萍州可談』19頁、宋元筆記叢書、上海古籍出版社、1989年）。

²² 『唐國史補 因話錄』59頁、上海古籍出版社、1979年。

隄 都奚切 (端母 [t] 齊韻平聲) / 提 杜奚切 (定母 [d] 齊韻平聲)
稻 杜皓切 (定母 [d] 皓韻上聲) / 討 他浩切 (透母 [tʰ] 皓韻上聲)
釜 扶雨切 (並母 [b] 麌韻上聲) / 付 幫遇切 (幫母 [p] 遇韻去聲)

李肇『國史補』は開元より長慶に至る約百年(8~9世紀)のことを記した史料であるが、湖北荊州、襄州と關中では聲母の濁音清化が進行していること、これに對して顏師古(581~645)は、逆に江南では濁音が保存されていることを記録しているわけで、濁音清化の分布と合致している。

唐末五代の西北地區の敦煌資料からも全濁聲母の消失は確認されており、²³これに對して『祖堂集』の諸例は同時期の東南地區の情況を示し、すべて藥山系の禪師の章に屬し、閩地福州の雪峯門下に傳承された資料である。なかでも玄沙師備(福州閩縣人)、福先招慶省僮(泉州仙遊縣人)は閩人であり、長慶慧稜(杭州海鹽縣人)、齊雲靈照(東國新羅人)は雪峯の弟子であった(詳細は本研究第四章『祖堂集』の方言的背景参照)。ここから、9・10世紀の閩地ではすでに濁音清化の現象が見られるのであり、しかも不送氣清音との混用現象は現代閩方言の特徴と一致している。²⁴

段成式『酉陽雜俎』に自らの非を認めた、知識人の隨筆にしては珍しい回想があつて、讀後記憶に残ったのであるが、それは字音にかかわる話であつた。

予太和末，因弟生日觀雜戲。有市人小說呼扁鵲作褊鵲，字上聲。予令座客任道昇字正之。市人言：「二十年前嘗於上都齋會設此，有一秀才甚賞某呼扁字與褊同聲，云世人皆誤。」予意其飾非，大笑之。近讀甄立言《本草音義》，引曹憲云：「扁，布典反。今步典，非也。」案：扁鵲姓秦，字越人。扁縣郡屬渤海。(續集，卷4，貶誤)²⁵

(唐太和年間の末のある日、わたしは弟の誕生日の祝いに催された演藝を見た。藝人が講談の扁鵲ものを語ったとき、「扁鵲」を「褊鵲」と上聲に呼んでいたので、同席していた客人の任道昇に言つて糾してやった。ところが、その藝人は「二十年前に都長安で齋會がありましたおり、これを語つて、わたくしが「扁」を「褊」と同音に呼びましたのを、ある學者さんがたいそうお褒めくださつて、今の者たちが間違っているのだ、とおっしゃつたのですが」と言う。わたしはその男が自分の過ちを糊塗しているのだと思ひ、笑い飛ばしてやった。近ごろ甄立言の『本草音義』を讀むと、曹憲の音注に「扁は布典反、現今の步典反は誤り」と言うのを引いていた。案ずるに、扁鵲は姓秦、字は越人。扁はその出身の縣郡は渤海に屬する。)

²³ 邵榮芬「敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方言」、『邵榮芬音韻學論集』、首都師範大學出版社、1997年。

²⁴ 伍巍「中古全濁聲母爲不送氣音的研究」、『方言研究集稿』、暨南大學出版社、2010年。

²⁵ 『酉陽雜俎』續集、卷4「貶誤」、中華書局、1981年。

これは太和9年(835)成都でのことで、扁鵲は有名な古代の傳説的醫王である。この役者が語った講談はその物語だったようだが、問題になっている二字は『廣韻』では、

扁 薄沘切 並母銑韻上聲[*bien] 又方典切 幫母銑韻上聲[*pien]
編 方緬切 幫母獮韻上聲[*piɛn]

曹憲の記した音「布典反」は幫母(清音 p)、「歩典反」は並母(濁音 b)で、隋の大訓詁學者の説では、扁鵲の扁は編と同聲(幫母)の清音に讀むべしというのであった。²⁶ 段成式は藝人が字を知らぬと思ひ、濁音に直してやったのだが、藝人には藝人なりの傳承があつて、それは古音であつたらしく、清音で讀むのであつた。ただ、扁鵲の扁の音は、陸德明『經典釋文』周禮音義天官下の「蒲典反」(並母銑韻)、顏師古『漢書』高帝紀下注、『文選集注』卷58下孫楚「爲石仲容與孫權書」音決にも「歩典反」というように、並母の濁音に讀む音は常時廣くおこなわれていたようだから無理もないのであるが、²⁷ 段成式が末尾に出身地をもちだしているのは、扁鵲という通稱の發音が方言音に由來し、しばしば古音を留めているものだ、と納得したのであろう。王觀國『學林』に言う、「蓋し地名には古えより相傳えて他音に呼ぶも、字書に其の音を收めざる者有り」。²⁸ 趙振鐸「唐人筆記裏面的方俗讀音」²⁹には聲母清濁混用例としてこの一節を挙げ、かつ唐代筆記から多くの類例を列挙している。これらを読んで、唐代南方においては聲母の清濁混用が廣くおこなわれていたことを知り、禪の語録にも類例があつたことを思い出した。『聯燈會要』三十卷は南宋初(1183)に晦翁悟明が温州永嘉で編纂した燈史で、いわゆる五燈の一であるが、その卷21の卷末に異例の跋を附している。内容は同卷に收める「巖頭全豁禪師章」の一則にちなむ回想である。

余乾道初，客建康蔣山，邂逅泉州一老僧。有《巖頭錄》，因閱之。見其「問僧：『甚處去？』僧云：『入嶺禮拜雪峯去。』巖頭云：『雪峯若問你：巖頭如何？但向他道：巖頭近日在湖邊住，只將三文買箇撈波子，撈蝦撈蜆，且恁麼過時。』」因問老僧：「余閱《巖頭錄》，盡作老婆，此云撈波，何也？」渠笑云：「老婆誤也。巖頭、雪峯皆鄉人。吾鄉以撈蝦竹具曰撈波也。鄉人至今如是呼之。」後人訛聽作老婆子，教人一向作禪會。《巖頭錄》他本作買箇妻子，《雪峯錄》作買箇老婆。後來眞淨舉了云：「我只將一文錢娶箇黑妻子。」

²⁶ 曹憲は文選學における李善の師。『大唐新語』卷9「著述」條、『新唐書』、『舊唐書』儒學傳に略傳がある。

²⁷ 莊綽『鷄肋編』卷上「扁鵲姓」條にも顏師古の音(歩典反)以外に、辯音(並母)、篇音(滂母)、符珍切(並母)の諸音を挙げ、洪邁『容齋四筆』卷6「扁鵲二義」條には『唐韻』の薄典切(並母)を挙げている。

²⁸ 卷5「飲」字條(學術筆記叢刊、158頁、中華書局、1988年)。なお扁鵲に関する説話は『扁鵲 倉公 王叔和志』(齊魯諸子名家志、山東人民出版社、2009年)参照。

²⁹ 趙振鐸『辭書學論文集』商務印書館、2006年。

所謂字經三寫，烏焉成馬，於宗門雖無利害，不可不知。雪峯空禪師頌有云：「三文撈波年代深，化成老婆黑而醜。」蓋方語有所不知，不足怪也。³⁰

(乾道年間の初め、建康蔣山に滞在した時、泉州から来た老僧にめぐり逢った。その人が『巖頭録』をお持ちだったので拜見した。その一節にこうあった。

僧に問う、「どこへ行くのか？」僧「嶺を越えて雪峯禪師に拜謁に参ります。」巖頭、「雪峯がきみに、わしはどうしているかと尋ねたら、こう言ってくれ。近頃は湖のはたに住みついて、三文で買った撈波子で、えびやしじみなんぞをすくって、そんなふうに日を送っておる、とな。」

わたしはその老僧に問うた。「わたしが以前讀んだ『巖頭録』はみな〈老婆〉となっておりますが、ここは〈撈波〉です。どうしてでしょうか？」その人は笑って、「〈老婆〉は間違いだ。巖頭と雪峯はふたりともわしの同郷人で、わしのところではえびをすくう竹製のざるを〈撈波〉というのだ。村の者は今でもそう呼んでおる」と。なるほど、のちの人が〈老婆子〉と聞きまちがえたうえに、禪的理解を押しつけていたのだ。『巖頭録』の他のテキストでは「買箇妻子」(妻を買って)になっているし、『雪峯録』では「買箇老婆」(かみさんを買って)になってしまっている。それで後世の眞淨克文は、この話を紹介したあと、「わしなら一文で眞つ黒けのかみさんをもらうぞ」などと言い出すしまつた。いわゆる「字は三寫を経て、烏焉は馬と成る」という類で、宗門に直接の害はないけれども、注意しておくべきである。雪峯慧空禪師は頌を作って皮肉っている。「三文の撈波、年代深し、化して老婆と成って黒くして醜し」と。けだし、方言を知らぬことによる誤解で、無理もないことではある。)

乾道は南宋孝宗の年號(1165～1173)。巖頭全豁(828～887)と雪峯義存(822～908)は若年に結伴行脚した仲である。泉州の老僧が教えてくれた「撈波」と訛傳の「老婆」を『廣韻』でみると、

撈 魯刀切 來母豪韻平聲[*1au] 波 博禾切 幫母戈韻平聲[*pua]
老 盧皓切 來母皓韻上聲[*1au] 婆 薄波切 並母戈韻平聲[*bua]

であって、つまり第二字の聞き間違いが原因であったと知られるが、それは聲母の清濁混同であり、しかも方言語彙にかかわっている。巖頭、雪峯はともに泉州南安の人、『聯燈會要』の撰者晦翁悟明は福州の人で、おなじ福建でも閩東と閩南ではこのように方言が通じないことがあったのである。始末が悪いのは、意味の通じないところを、禪僧は「禪的解釋」をもって無理なこじつけをやることである。巖頭の任運隨縁の撈波(竹ざる)が老婆(かみさん)に變じては、何かの象徴のように扱う「禪會」を爲す人も出てくるというのである

³⁰ 『聯燈會要』卷21、『續藏經』第136冊(卍續編輯史傳部6)。

が、これは禪文獻に文字の誤りが放置される原因のひとつでもあろう。

『祖堂集』には「聲母清濁混用」が多く現われている。そのいくつかを挙げよう。

【唇音幫並混用】

(10) 師以手拔眉云：「莫不辜負摩？」(卷12「龍迴和尚章」、頁476/574)

[校]：「拔」は「撥」の音通。

この一則の全體を示すと、

師臨遷化時、上堂……有僧問：「師百年後、向什摩處去？」師提起一足云：「足下看！」師問侍者：「昔日靈山會上、釋迦牟尼佛展開雙足、放百寶光。」師却展足云：「吾今放多少？」對云：「昔日靈山、今日和尚。」師以手拔眉云：「莫不辜負摩？」

(師は遷化に臨んで上堂した。……僧が問う、「師は遷化ののち、どこへ行かれますか？」師は片足を持ち上げて、「足もとを見よ！」侍者に問うた、「昔靈鷲山で釋尊は棺から兩足を出して、千光を放たれたが、自ら足を前に出し、「わしは今どれほど光を放っているか？」侍者「昔日の靈山、今日の和尚。」師は兩手で眉を開くしぐさをして言った、「(そなたは自分の眼を)ないがしろにしてはおらぬか?」)

この一則は『景德傳燈錄』卷23「明招德謙章」に德謙の遷化時のこととして録しているのは、龍迴從盛と明招德謙がともに羅山道閑の弟子であったことから、この話は混同されて傳わったのである。

師住明招山四十載、語句流布諸方。將欲遷化、上堂告衆囑付。其夜展足問侍者曰：「昔釋迦如來展開雙足、放百寶光明。汝道、吾今放多少？」侍者曰：「昔日鶴林、今日和尚。」師以手拂眉曰：「莫辜負麼？」
(『景德傳燈錄』卷23「明招德謙章」)

(師は明招山に住すること40年、その語った言葉は天下に弘まった。遷化に臨んで上堂し僧衆に付囑した。その夜、兩脚を廣げて侍者に問うた、「むかし釋迦如來は兩脚を廣げて百光を放たれたが、わしは今どれほど光を放っているか？」侍者「昔日の鶴林、今日の和尚。」師は兩手で眉を開くしぐさをして言った、「そなたは自分の眼をないがしろにしてはおらぬか?」)

『景德傳燈錄』は釋尊の入滅が拘尸羅城においてであるから、「靈山」を「鶴林」と訂正している(そこで釋尊が入滅を歎く迦葉に兩足放光の大悲を示したことは、『祖堂集』卷1に見える)ほか、末尾の「拔」を「拂」に替えている。この「拔」は「眉毛を抜く」意ではなく「拂(はらう)」の義であるとみて改めたのであろう。しかしながら、『祖堂集』では「拔眉」は

「撥眉」と同義であって、両手で眉間を開くしぐさによって、「今のわたしを見よ」と注意を促すことである。「莫不辜負摩？」（「莫辜負麼？」）は、侍者が自身の眼をないがしろにして師におもねったのを師がたしなめた語である。『祖堂集』本章に「撥開眉」の例がある。

問：「古人因星悟道，意作摩生？」師以手撥開眉。 (頁 475/573)

(問う「釋尊は明星を見て悟りを開かれたとはどういうことでしょうか？」師は両手で眉を開くしぐさを示した。)

「撥眉」は両手で自分の眉間を左右に開く動作で、わが「本来の面目」を示したのである（『青州百問』第 83 則に「本来面目常相見，何用區區手撥眉？」『續藏經』第 119 冊，177d という）。二例ともに「古人のことではなく、今のわたしを見よ」というのであろう。「拔」は『祖堂集』卷 7 「巖頭和尚章」にも次の例があって参考になる。

師沙汰時，著欄（欄）衫，戴席帽，去師姑院裏，遇師姑喫飯次，便堂堂入厨下，便自討飯喫。小師來見報師姑。師姑把柱（拄）杖來，纔跨門，師便以手拔席帽帶起。師姑云：「元來是巖上座！」被師喝出去。 (頁 275/340)

(巖頭和尚は會昌廢佛の時、欄衫を着て席帽を被り、同門の尼僧の院へ行った。ちょうど食事中であったので、堂々と厨房へ入って飯を探して食べた。小僧がそれを見て、尼僧に告げたので、尼僧は拄杖を持って厨房へ入ったとたん、巖頭は急に席帽のひれを手で擴げて起ちあがった。「なあんだ、巖上座でしたか！」巖頭は怒鳴って追い出した。)

席帽は仕官せぬ士人が日常の外出時に被る帽子で、藤席で作り、四周に陽よけのひれ(帶)を垂らす。巖頭は會昌の廢佛の時(842~845)、還俗して布衣の姿であった。盗み食いが見つかって、席帽の帶を両手で開いて立ち上がったので、師姑は盗人が巖頭全豁だとわかったのである。したがって「拔」と「撥」は通ずるのである。

撥 北末切 (幫母 [p] 末韻入聲) / 拔 蒲八切 (並母 [b] 點韻入聲)

これも聲母の清濁混用の結果であろう。以下の例は清濁混用であるが、形似による誤字でもあるので参考例とする。

- 〈参考例〉 「博伽梵」 (卷 17 「岑和尚章」，頁 652/777)
- 〈参考例〉 「白牙琴」 (卷 4 「丹霞和尚章」，孤寂吟，頁 159/214)
- 〈参考例〉 「温白」 (卷 13 「福先招慶和尚章」，頁 508/604)
- 〈参考例〉 「白顔」 (卷 4 「藥山和尚章」，頁 176/232)
- 〈参考例〉 「房丈」 (卷 4 「藥山和尚章」，頁 170/229)

- 〈参考例〉 「乾府」 (卷 19 「觀和尚章」, 頁 723/861)
 〈参考例〉 「莆州」 (卷 15 「麻谷和尚章」, 頁 559/ 666)
 〈参考例〉 「陳莆鞋」 (卷 19 「陳和尚章」, 頁 723/862)

【校】: それぞれ「薄伽梵」(梵語 bhagavān の音譯語)、「伯牙琴」(『列子』湯問篇)、「温伯」(『莊子』田子方篇)、「栢巖」(『景德傳燈錄』卷 7 「定州栢巖明哲禪師章」)、「方丈」、「乾符」(唐僖宗の年號)、「蒲州」(麻谷山は河東蒲州にある)、「陳蒲鞋」(『景德傳燈錄』卷 12 「陳尊宿章」)の形誤かつ音誤。

薄 傍各切 (並母 [b] 鐸韻入聲) / 博 補各切 (幫母 [p] 鐸韻入聲)
 伯 博陌切 (幫母 [p] 陌韻入聲) / 白 傍陌切 (並母 [b] 陌韻入聲)
 栢 博陌切 (幫母 [p] 陌韻入聲) / 白 傍陌切 (並母 [b] 陌韻入聲)
 方 府良切 (陽母 [p] 陽韻平聲) / 房 符方切 (並母 [b] 陽韻平聲)
 符 防無切 (並母 [b] 虞韻平聲) / 府 方矩切 (幫母 [p] 麌韻上聲)
 蒲 薄胡切 (並母 [b] 模韻平聲) / 莆 方矩切 (幫母 [p] 麌韻上聲)

いずれも字形がきわめて近く、かつ聲母の清濁混用によって発生した異文である。「方丈」は本書に 12 出、うち「房丈」と書くものが 6 例ある。

【舌音端定混用】

- (11) 問: 「如何是大人相?」師曰: 「坐端十方不點頭。」 (卷 9, 落浦章, 頁 340/415)
 (問う、「〈大人の相〉とはどんなものでしょうか?」師、「大人は世論を抑えこんで、その硬直した規定など拒否する。」)

【校】: 「大人相」とは佛陀(覺者)は三十二相という特殊な相貌をもつと言われ、ここでは悟った人の相貌をいう。「坐端」は「坐斷」の音誤。「坐斷」は要衝を占據して押えこむこと。たとえば、「欲解粘去縛, 直須削迹吞聲, 人人坐斷要津, 箇箇壁立千仞。」(束縛を断たんとせば、蹤跡を消し言語を去り、一人一人が要衝を押え、高く聳え立つごとくあれ。『碧巖巖』第 22 則, 垂示)、「坐斷天下人舌頭, 直得無出氣處。」(世界の人間の舌を押えこんで息の根を止める。同第 84 則, 垂示)。本書卷 19 「臨濟和尚章」にも、「大徳, 欲得山僧見處, 坐斷報化佛頭, 十地滿心猶如客作兒。」(諸君、わたしの見方を知りたいなら、こうだ。報身佛・化身佛などは尻に敷き、十地菩薩も奴隷扱いだ。頁 721/857)したがって「坐端」が「坐斷」の誤りであることは論をまたない。

斷 徒管切（定母[d]緩韻上聲）／ 端 多官切（端母[t]桓韻平聲）

これは濁音聲母を清音に發音した結果で、全濁聲母の清化の規則「定母の仄聲は端母に變化する」という濁音清化の規則に合致する。「坐斷」の「斷」の使成複合動詞（「摧斷」「截斷」「勒斷」「厭斷」など）の「斷ちきる」原義が失われているとは必ずしも言えないまでも、すでに希薄化しており、軽く發音される傾向にあったために起きた現象かもしれない。朱翱反切では「斷」は都伴反（『說文解字繫傳』卷27、「伴」原誤「伴」）で端母である。「斷」には端母由來の音もあるので、その音に隋ったために起こった混同であろう。

以下の「當」「堂」混用は形似の要因もあるので参考例として挙げる。

〈参考例〉白飯王有二太子，一名調達，是佛當兄。（卷1「釋迦牟尼佛章」，頁16/10）

[校]：「當兄」は「堂兄」（從兄）の音誤。『釋迦氏譜』に「調達，佛從兄弟，二叔子。阿難，佛從弟，兄是調達。」（大正藏50,87a）從兄を「堂兄」ということ、趙翼『陔餘叢考』卷37「堂兄弟」條に指摘がある。

〈参考例〉第二祖阿難尊者，王舍城人也。姓刹利帝，白飯王子，是佛之當弟也。

（卷1「阿難章」，頁34/26）

[校]：「當弟」は「堂弟」（從弟）の音誤。

〈参考例〉時諸比丘則從座起，諮問長老大迦葉：「於三藏中，先集何藏？」迦葉語云：「堂集修多羅藏。」

（卷1「大迦葉尊者章」，頁29/21）

[校]：「堂」は「當」の音誤。「修多羅藏」とは經藏。佛典の結集は經藏から始まったことをいう。

〈参考例〉白槌云：「五百來人在這裏，莫是不爲向上事？當頭和尚道無，不可成持。……

（卷8「青林和尚章」，頁326/397）

[校]：「當頭」は「堂頭」の音誤。「堂頭和尚」は住持をいう。

〈参考例〉師曰：「野老門前不話朝堂之事。」進曰：「不話朝當之事，合談何事？」

（卷9「落浦和尚章」，頁340/414）

[校]：「朝當」は「朝堂」の音誤。一句は諺語か？

〈参考例〉師在石霜時，因一日作礼而問曰：「万戸俱開則不問，万戸俱閉時如何？」霜曰：「當中事作摩生？」師曰：「無位。」

（卷9「雲蓋和尚章」，頁354/435）

[校]：「當中」は「堂中」の音誤。『景德傳燈錄』卷15石霜章は正しく「堂中」に作る。

〈参考例〉雪峯告衆云：「當當密密底。」師便出對云：「什摩當當密密底！」

(卷10「鏡清和尚章」, 頁382/467)

[校]：「當當」は「堂堂」の音誤。『景德傳燈錄』卷18「鏡清章」は「堂堂」に作る。「堂堂密密底」とは法身の形象。

以上は「堂」を「當」に誤る6例と「當」を「堂」に誤る1例である。

堂 徒郎切 (定母[d]唐韻平聲) / 當 都郎切 (端母[t]唐韻平聲)

現代閩地の音 (厦門、福州、『漢語方音字匯』に據る) ではきわめて近い音である。

厦門：當[tɔŋ陰平文讀] 堂[tɔŋ陽平文讀] / 福州：當[touŋ陰平] 堂[touŋ陽平]

【7】唐代閩音によって發生した異文別字

『祖堂集』はその材料がまづ福州雪峯山で収集され、泉州にもたらされて編纂されたことから、異文別字の中には閩音によるとかんがえられるものが見いだされる。その例を擧げてみよう。現代閩音の特徴として、「古知組聲母字は、今の口語では端組または精組の聲母と同じに讀まれ、古莊、章組聲母字は、今の口語では精組の聲母と同じに讀まれる」³¹、また「閩音中古舌上音には二種の現われかたがある。その一は舌上音が舌頭音と同じに讀まれることで、閩音の普遍的な特徴であり、〈古無舌上音〉の閩音における遺響である。その二は舌上音が精組[ts-]と同じに讀まれることで、知組と照組が合流したのち、照組が精組と同じに讀まれることになったと見られるが、これも閩音聲母の特徴である」³²と言われる。これは『祖堂集』異文別字における「齒音精組章組不分」の例にあたる。

【聲母齒音精組章組不分(清昌混用)】

(12) 師云：「在舍只言爲容易，臨筌方覺取魚難。」(卷9「九峯和尚章」, 頁358/438)

[校] 諺語「家にいる時、旅に出るのはいとも容易と思う(旅に出てはじめて旅の辛さがわかる)。淵まで来てはじめて、魚を獲るのが難しいと知る。」「臨筌」は、『聯燈會要』卷23「九峯章」では「臨淵」に、『五燈會元』卷13「九峯章」では「臨川」に作る。この三種の書き方から見て、唐代の原文は「臨川」であったはずで、『祖堂集』はこれを近音の「臨筌」(筌は魚の縁語)に誤ったのであり、『聯燈會要』は「川」が「淵」の避諱で

³¹ 陳太章、李如龍『閩語研究』3頁、語文出版社、1991年。

³² 劉曉南「從歷史文獻看早期閩語」、『漢語歷史方言研究』71頁、上海人民出版社、2008年。

あると考え、回改して「臨淵」としたのであろう。九峯道虔和尚（?～921）は福州侯官縣の人。

川 昌縁切（昌母[tɕʰ]仙韻平聲）／ 筌 此縁切（清母[tsʰ]仙韻平聲）

なお、現代閩南音では「川」「筌」二字は同音[tshuan 陰平]とする記述がある（李珍華、周長楫編『漢字古今音表』215、216 頁、中華書局、1993 年）。

つぎに韻母の例を挙げる。陸游『老學庵筆記』巻 6 に「四方之音有訛者，則一韻盡訛」と言って、最初に「如閩人訛〈高〉字，則謂〈高〉爲〈歌〉，謂〈勞〉爲〈羅〉」を挙げている。これを『祖堂集』異文別字における韻母「歌豪混用」の説明とすることができる。

【韻母歌韻豪韻混用】

(13) 師共雪峯到山下鵝山院，壓雪數日，師每日只管睡，雪峯只管坐禪。

（巻 7 「巖頭和尚章」，頁 272/338）

（師 [巖頭] は雪峯と山下の鵝山院に到った時、數日間雪に閉じ込められた。師は毎日ひたすら眠りこけ、雪峯は毎日ひたすら坐禪しつづけた。）

【校】「鵝山」は『圓悟語録』巻 16、『大慧語録』巻 2、『祖庭事苑』巻 7 「雪峯」條、大慧『正法眼藏』巻中、『宗門統要』巻 8 「巖頭章」、『聯燈會要』巻 21 「雪峯章」、『五燈會元』巻 7 「雪峯章」はみな「鼈山」に作り、『碧巖錄』第 5、22、51 則および『從容錄』第 18、79 則は「鰲山」に作り（鼈、鰲同音）、「鵝山」と表記するのは本書のみである。

鵝 五何切（疑母歌韻 [a] 平聲）／ 鼈 五勞切（疑母豪韻 [au] 平聲）

ここは雪峯義存が巖頭全豁、欽山文邃と三人で结伴行脚して共に宣鑒和尚を徳山の古徳禪院に訪ね、先に離れた文邃が住していた北の澧州欽山へ二人で向かった時のできごと（雪峯が巖頭の言葉によって開悟したいわゆる「鼈山成道」）である。『大明一統志』巻 64 「朗州常德府武陵縣」條にいう、「善徳山は府城の東南一十五里に在り。一に徳山と名づく。」「鼈山は府城の北七十里に在り。本と獸齒山と名づく。相い傳うるに昔僧宣鑒、義存、文邃三人有りて同に此に遊び道を悟る。故に其の徒は〈鼈山悟道〉と稱す」（案：「宣鑒」は「全豁」の誤）。つまり徳山から北に鼈山、そして欽山へという徑路であり、朗州武陵〔今湖南省常德市武陵區〕の東南 15 里に徳山があり、鼈山は武陵の北 70 里、武陵の北 120 里が澧州、澧州の東 15 里に欽山がある。つまり二人が徳山から欽山に行く途中に鼈山がある。規範的には「鼈山」と書かれるところであるが、「鵝山」は明らかに本書が閩方言音によって記録された特異な表記

であり、閩語の第一の特徴と言われる「豪 [au] 讀同歌 [a] 現象」と考えられる。

これまでに報告された歌豪混用例には、「何」、「高」通押（『貢父詩話』、『古今詞話』、『履齋示兒編』卷 23、『二老堂詩話』）；「鎖」、「掃」通押（『齊東野語』卷 13）；「鎖」、「老」通押（『古今詞話』）；「歌」、「高」，「羅」、「勞」通押（『老學庵筆記』卷 6、『類說』卷 56 引『歐公詩話』、『貢父詩話』、『四朝聞見錄』丙集、『西塘集耆舊續聞』卷 7）；「賀」、「顛」通押（『明道雜誌』）がある。³³ 本書所收偈頌にも卷 11「越山眞鑿偈」、卷 17「關南道常偈」にも通押の例がある。

歌哿豪合用 [卷 11「越山章」1] 歌歌荷哿高豪

歌皓笑嘯合用 [卷 17「關南章」1-2] 歌呵歌笑笑叫嘯要笑調嘯道好老皓

歌 [a] 豪 [au] 通押は宋人に閩音の特徴を代表するものと見なされた特殊押韻で、10 種もの詩話、筆記類に言及があり、早くは雪峯義存（822-908）の偈にも 3 例見える（『雪峯語錄』偈語「牧牛」、「勸人」）。³⁴ 越山鑿眞は年里未詳、雪峯の弟子で越州に住した。關南道常は年里未詳、杭州鹽官齊安（?-842）の弟子、襄陽に住した。

現代閩方言では閩北を除く地域に分布しているから、「鼈」を「鵝」と表記したのは、本書のもとづく資料が閩東福州雪峯山で収集され、閩南泉州で編纂されたであろうという可能性を裏づける旁證となすことができる。

³³ 劉曉南『宋代閩音考』168 頁、岳麓書社、1999 年；「從歷史文獻的記述看早期閩語」、『漢語歷史方言研究』上海人民出版社、2008 年；衣川賢次『『祖堂集』異文別字校證』、『東洋文化研究所紀要』第 157 冊、2010 年）。

³⁴ 周長楫「從義存的用韻看唐代閩南方言某些特點」、『語言研究』1994 年增刊。

附論（一）『祖堂集』卷三「鳥窠和尚章」家／居音韻考證

『祖堂集』二十卷は現存最古の南宗禪燈史の完本として、禪宗史研究の重要資料であるが、儒臣居士と禪僧の交渉の物語に比較的多くの紙幅を割いて収録していることが特色のひとつとなっていて、その点でも貴重な資料を提供している。韓愈と大顛寶通（巻4「大顛和尚章」）、白居易と鳥窠道林（巻3「鳥窠和尚章」）、李渤と歸宗智常（巻15「歸宗和尚章」）などはその代表的な例である。やや遅れて成った『景德傳燈錄』は、この種の物語を基本的には収めていない。北宋眞宗の勅命を受け、道原の原本（『佛祖同參集』がもとの名であった）刊削裁定の任に當った楊億の撰する序には、この種の物語を検證することが刊定の方針のひとつであったと、特に明言している。

其有標錄事緣，縷詳軌迹，或詞條之紛糾，或言筌之猥俗，並從刊削，俾之綸貫。至有儒臣居士之問答，爵位姓氏之著明，校歲歷以愆殊，約史籍而差謬，咸用刪去，以資傳信。

（楊億「刊修景德傳燈錄序」，金藏本『景德傳燈錄』卷首，中華大藏經第74冊）

（本書のなかには事跡に関する詳しい経過の記録があるが、敘述が混亂したり、應酬の言葉が卑俗に涉ったりしている場合、みな削除し、筋道を明瞭ならしめた。儒臣居士が禪僧と問答したり、有名な爵位姓氏が登場したりする場合、曆書や史籍に照らして誤りがあれば、すべて削除し、信を伝えることとした。）

この書きかたからすると、『佛祖同參集』は、居士との交渉の記録を豊富に含んでいたようである。當時は唐代のこの種の逸話が多く遺っていたのであろう。と同時に、すでに疑わしい傳説もまた蔓延していたらしい。唐代の新興宗教であった禪宗は、新思潮として新興知識階層の關心を呼び、その交流の逸話がさまざまに記録され、禪林の話題となっていたのである。道原は宗密の『禪源諸詮集』百卷に範を取ったという（楊億「佛祖同參集序」）から、こういった記事も資料として廣く収集していたのであろう。

『祖堂集』は南唐保大10年（952）に泉州において「一卷本」が書かれ、のち「十卷本」に増廣されたが、おそらく狭い範囲にしか流傳しなかったのであろう、道原は目覩しなかったらしい。この「十卷本」が高麗に傳わって若干増補され、高麗高宗32年（1245）に「二十卷本」として開版されたのが、現行の『祖堂集』である。¹ 一方、道原は『佛祖同參集』二十卷を景德2年（1005）上進し（王隨「傳燈玉英集後序」）、上述の楊億らによる一年間にわたる綿密な刊定をへて『景德傳燈錄』三十卷として再び上進、大中祥符4年（1011）勅命によって大藏經に編入され、權威をもって以後の燈史編纂の規範となった。『佛祖同參集』

¹ 『祖堂集』の文獻學的問題については、「祖堂集の校理」（『東洋文化』第83號、特集 中國の禪、2003年）、『祖堂集』下冊の後記（中國佛教典籍選刊、中華書局、2007年）を参照されたい。（本研究第二章）

と『祖堂集』はその成書年代が近く、したがってある部分は共通の資料にもとづいていたと推測される。『佛祖同參集』は今は傳わらず、上引の楊億序にいうところの「或詞條之紛糾，或言筌之猥俗」は、まさしく『祖堂集』の言語の素朴さと一致し、しかして當代一流の文臣による刊定をへた『景德傳燈錄』の文章とは、好對照をなしている。

儒臣居士と禪僧の交渉の物語のうち、白居易と鳥窠道林の場合、松上に棲んでいたという鳥窠和尚がすでに傳説的存在であって、『景德傳燈錄』卷4「杭州鳥窠道林禪師章」では「太守危險」と「諸惡莫作」の二則のみの収録にとどめているのは、たしかに上述の合理的な處置ではあろうが、『祖堂集』に躍如たる居士白居易の、興味ぶかい陰影をも含めて、面目を失ってしまっている。『祖堂集』の「鳥窠和尚章」については、すでに詳しい譯注と關聯の論考があり、一連の物語を讀む眼目が提示されているのであるが、² ここでは、そのうちの一則について補訂をしたい。

師問白舍人：「汝是白家兒不？」舍人稱名白家易。師曰：「汝姪爺姓什麼？」舍人無對。

（『祖堂集』卷3「鳥窠和尚章」）

（師[鳥窠和尚]が白舍人に問う、「おまえさんは白家の息子さんかな？」舍人は白家易(?)と名を名のった。師はかさねて、「じゃあ、おまえさんのとつっぁんの姓は何だ？」舍人は答えに窮した。）

この一則は他の資料に見えず、『祖堂集』のみが傳える話題である。一見わかりきったことを問うたところが禪問答であって、ただの尋問ならば記録に値しない。つぎの對話は名を問い、名を名のる行爲の意味するところをはっきりと示している。

師（洞山良价）問僧：「名什麼？」對曰：「專甲。」師曰：「阿那个是闍梨主人公？」對曰：「現祗對和尚即是。」師曰：「苦哉，苦哉！今時學者例皆如此，只認得驢前馬後，將當自己眼目。佛法平沈，即此便是。」

（『祖堂集』卷6「洞山和尚章」）

（洞山和尚が問う、「名は何と申す？」僧「なにがし。」洞山「どなたがそなたのご主人かな？」僧「現にいま和尚にお答えしている者が、主人です。」洞山「やれやれ、今どきの修行者ときたら、どいつもこいつもこの手合いだ。奴隷を主人だと勘違いして、後生大事にしておる。佛教もお終いととは、このことだ。）」

問われて名を名のり、名を呼ばれて振り返るところに、その人の本性（いわゆる「主人公」）が現前しているのだという「性在作用」説、これが當時の禪宗の主流馬祖禪の考えかたで

² 松原朗、衣川賢次、小川隆『『祖堂集』鳥窠和尚章と白居易』（『東洋文化研究所紀要』第140冊、2000年）

あった。作用すなわち六根のはたらく日常のふるまいにこそ人間の本性が現れているという説で、居士白居易にももちろんその知識はあった。名を名のることによって、「わが本性はここにあり、現にあるわれよりほかにわが本性なし」と答えたわけである。次に鳥窠和尚が「では、父親の姓は何だ？」と畳みかける。ところが、白氏の父の姓は白に決まっているのだから、何のつもりで問われたのか、居士は測りかねた。しかし、もともとこれは姓氏の問答ではなかったはずである。最初の答えにおいて、居士は名を名のり、そのことで本性のありか、主人公を示した。今度はその本来性なるもの出で来たところを更に問われたのである。本来性の更なる本来性？そんなものはあるはずもないが、鳥窠和尚は根源をつきつめてゆく佛教教理學の手法の應用で、居士の「本性」の提示を驗證しようと揺さぶりをかけたのである。「姓」と「性」を雙關させて問いかけるのも、禪問答にしばしば見られるところ。「無對」とは、居士が返答に詰まってしまったことをいう。ここで居士の禪ディレクタントが露呈した、名を名のるというパターンを演じたただけだった、という話である。

もともと馬祖の「性在作用」説とは、長い修行と探求の末に初めて本性に目覚めるという教家の説、佛性は阿頼耶識にありという學者の説など鞏固な佛教學に對峙して、本性がいまここに現前しているとしなければ、誰もそれを得ることはできぬ、主人公として生きることではできぬはずだと見透した、馬祖の覺醒の表明なのであった。「ここにこうして在る以外に、本来のわれはない」とは、つまり目覚めて振り返ってみれば、「本来の」われなど妄想にすぎず、もともとありはしなかったということに気づいたのである。洞山は馬祖より百年のちの人、「性在作用」説の瀰漫に懸念を感じて、みづから眞の主人公たらんと探求していたわけである。³

洞山問：「闍梨名什摩？」師（雲居道膺）稱名專甲。洞山云：「向上更道。」師云：「向上道則不名專甲。」洞山云：「如吾在雲岳時祇對無異。」（『祖堂集』卷8「雲居和尚章」）
（洞山が問う「そなた、名は何と申す？」雲居はなにがしと名のった。洞山「その上を言え。」雲居「上を言えば、なにがしという名ではなくなります。」洞山「ふむ、それはわしが昔、雲巖山でわが師に答えたのと同じだ。」）

雲居は洞山に問われて、「道膺」という本名を名のった。洞山が要求した「その上」とは、名を問われて答える見聞覺知の作用をする自己、それをを超えた眞の主人公を示唆している。雲居もその問題意識を共有していた。が、それを言葉（例えば「佛性」「法性」）で言うことを注意深く避け、問題のありかを示した、その用心を稱讚されたのである。

ここに至って、鳥窠和尚と白氏の對話の思想的文脈は明白となった。禪が「己事究明」、すなわち自己の本性、つまり「本来の自己」に目覚める（あるいは「本来の自己」などないと目覺

³ 唐代禪の思想史的素描は、小川隆『語録のことば 唐代の禪』（禪文化研究所、2007年）を見よ。

める) ことを探究するものならば、問答において「汝はたれか？」と問うのはもっとも基本的な問いであって、さまざまな變奏が見られる。上掲の問答に似た話をひとつ引いてみよう。

文昭夫人彭氏，封秦國夫人，常往城北報恩寺燒香。時僧魁謂之長老，問曰：「夫人誰家婦女？」彭氏大怒，索檐子疾驅而歸。文昭驚曰：「何歸之速也？」夫人曰：「今日好沒興，被個老禿兵問妾是誰家婦女，且大凡婦女皆不善之辭，安得對妾而發！」文昭笑曰：「此所謂禪機也。夫人可答弟子是彭家女、馬家婦，然則通其理矣。何怒之有乎！」夫人素負才智，恥不能對，乃曰：「如此則妾所謂無見性也。」於是慚赧數日。

(宋 陶岳『五代史補』卷3「彭夫人怒報恩長老」條)⁴

(楚の文昭王〔馬希範〕の夫人彭氏は、秦國夫人に封ぜられた。かつて長沙府の城北の報恩寺へ焼香のため参詣した時のことである。當時僧の上首を長老と稱した。報恩長老が問うた、「夫人はどこのおなごかな？」夫人は聞くや激怒して、早々に荷物をまとめさせ、馬車を飛ばして歸ってしまった。王は驚いて、「こんなにお歸りが早いとは何事か？」夫人、「今日は面白くないったら、ありゃしない！あたしがどこのおなごか、なんてゴロツキ坊主に訊かれたのよ。だいたい『おなご』みたいな失禮な言葉をあたしに向って言うなんて！」王は笑って、「それは、例の禪機というもの。そなたは『わたくしは彭家の娘、馬家の妻でございます』と答えれば、それで禪理にかなったのじゃ。なにも怒ることはあるまい。」夫人は平素から智者をもって自認していたが、長老の問いに答えられなかったのを恥じ、「そういうことなら、あたしはつまり見性の見込み無しってわけね」と、数日のあいだ落ち込んで、しおらしくしていた。)

報恩長老は馬希範が歸依していた禪僧。彭氏は賢婦の聞こえ高く、文昭王は恐妻家だったと史書にまで記されている。ともあれ、五代の頃は、文昭王が夫人に禪理を説いてやるほどに、禪の問答は一般にも知れわたっていたらしい。白居易の時代から百年後のことであるが、白氏と鳥窠和尚の問答の脚注となしうる話である。

さて、『祖堂集』のこの一則には本文校訂上、ひとつ問題がのこされている。

師問舎人：「汝是白家兒不？」舎人稱名白家易。

ここの「白家易」が白居易の名を指していることは、文脈からすでに明らかなのであるが、「白家居易」と書くべきところを「居」字を誤って脱したものか、あるいは、「白居易」と書くべきところを、上文に牽かれて「居」を「家」に誤ったものか、どちらかであろう。

⁴ 『五代史補』(豫章叢書 史部一所收、江西教育出版社、2000年)。この話は『舊五代史』卷133 世襲列傳馬希範傳注にも引かれるが、豫章叢書本が優れる。彭氏の没年は天福3年(938)である(『十國春秋』卷68 楚文昭王世家)。

しかし「舍人稱名」とあるから、端的に實名が答えられなくてはならず、とすれば原因は後者とみられる。その場合、「居」「家」二字の音が近いかわりであるかが条件である。二字は上古音ではいずれも見紐魚部であるが、中古音では韻部が異なっている。『廣韻』では、

居 九魚 見母魚韻合口三等平聲遇攝 [*kio]

家 古牙 見母麻韻開口二等平聲假攝 [*ka]

魚韻と麻韻は一般に通押せず、『祖堂集』所収の韻文にも通押の例はない。⁵ しかし「居」「家」二字は南方音では同音であったらしい。以下この点を吟味したい。

明の田藝衡は十六世紀浙江の人であるが、その『留青日札』卷三八「通俗古音」の條に、「家」に三音ありとして、以下のように言う。

家音哥。雉朝飛操：「我獨何命兮未有家」與和、阿、何叶。越人言家裏如哥裏。家又音居。『史記』：「食無魚」、「出無車」、「無以爲家」叶。又「汗邪滿車」叶「汗邪滿家」。『左傳』：「而棄其家，叶高粱之虛」。甯戚白水詩：「浩浩者水，育育者魚，未有室家，而召我安居」。古語：「躓馬破車，惡婦破家」。家又音姑。『左傳』：虞箴：「武不可重，用不恢于夏家，獸臣司原，敢告僕夫。[虞箴如是，可不懲乎?]」。攻乎反，與姑叶。又大家，叶在此。是家有三音也。⁶

(家の音は哥[*ka]。樂府「雉朝飛操」の「我獨何命兮未有家」は「和」「阿」「何」と協韻している。いま越の人は方言音で、「家裏」を「哥裏」のように言う。

家のもうひとつの音は居[*kio]。『史記』孟嘗君列傳の馮驩の歌では「食無魚」、「出無車」、「無以爲家」が協韻し、また滑稽列傳の淳于髡の歌では「汗邪滿車」と「汗邪滿家」が協韻している。『左傳』僖公十五年では「而棄其家」と「高粱之虛」が協韻し、甯戚の「白水詩」に「浩浩者水，育育者魚，未有室家，而召我安居」と協韻し、古語に「躓馬破車，惡婦破家」という例がある。

家のいまひとつの音は姑[*ku]。『左傳』襄公四年に引く虞箴には「武不可重，用不恢于夏家，獸臣司原，敢告僕夫。[虞箴如是，可不懲乎?]」と協韻し、音は攻乎反で「姑」の音。また「大家」という場合もこの音である。以上「家」には三音がある。)

ここにいう第一の哥音は歌韻（開口一等）。第二の居音は魚韻。第三の姑音は模韻。『廣韻』では、

姑 古胡切 見母模韻合口一等平聲遇攝 [*ku]

⁵ 劉曉南『宋代閩音考』（岳麓書社、58頁、1999年）には、宋代福建詩人の用韻に遇攝魚模部の特韻として魚麻韻通押の例（古體詩2例、韻文3例）があると言う。

⁶ 『留青日札』、明清筆記叢書、上海古籍出版社、1992年。

「大家」は後漢曹大家（班昭）の例で有名なもの。『後漢書』列女傳曹世叔妻傳に、「帝數召入宮，令皇后諸貴人師事焉，號曰大家。」（帝はしばしば宮中に召して、皇后や貴人たちを彼女に師事させ、大家と呼んだ）とあり、王先謙集解にいう、

錢大昕曰：此家字相傳讀如姑。攷古書，家室之家亦讀爲姑。《詩》：「宜爾室家，樂爾妻帑。」以家協帑。《左氏傳》：「姪其從姑，六年其逋，逃歸其國，而棄其家。」以家協姑逋。今人皆轉爲古牙切，獨此大家字尚存古音。

（錢大昕いわく、「この〈家〉字は〈姑〉音に讀む傳承である。古書を調べると、〈家室〉の〈家〉字は〈姑〉音で讀む。『毛詩』（小雅常棣）に「宜爾室家，樂爾妻帑」とあって、〈家〉は〈帑〉と協韻し、『左氏傳』（僖公十五年）に「姪其從姑，六年其逋，逃歸其國，而棄其家」とあって、〈家〉は〈姑〉、〈逋〉と協韻している。今の人々は〈家〉を古牙切の音に轉じて讀んでいるが、〈大家〉だけはなお古音をとどめている。」）

案ずるに、これは錢大昕『二十二史考異』卷 12 の文、協韻例の引用は『毛詩』小雅常棣と『左氏傳』僖公十五年で、これらの協韻から、「大家」の姑音を古音の遺存と見ているのである。「家」を姑音に讀む例は、「大家」以外にも、たとえば『宋書』卷 53 庾登之傳附庾炳之傳に引く諺語「不癡不聾，不成姑公」（ボケず、ツンボならずば、しゅうとしゅうとめはつとまらぬ）が『資治通鑑』卷 224 唐代宗永泰 2 年(766)の條では「不癡不聾，不作家翁」と書かれているのがそれである。

南宋初の呉棫『韻補』は「家」に三音を擧げる。

- (1) 攻乎切，居也，又室家。[上平聲魚韻]
- (2) 居何切，居也。[下平聲歌韻]
- (3) 古慕切，室家。[去聲御韻]（『宋本韻補』9、37、83 頁、中華書局、1987 年）

(2)は『留青日札』の第一音哥に相當し、(3)は(1)の去聲讀音。(1)は擧例を見ると、『左傳』僖公十五年と『史記』孟嘗君列傳の馮驩の歌を擧げているから、『留青日札』の第二音居と第三音姑を同音としている、すなわち魚韻と模韻が合流しているわけである。

ただし古音では「姑」は「家」「居」と同音（見紐魚部）であった。そして唐末五代南方音で魚韻と模韻が合流していた（魚模韻 u）ことは、『説文解字繫傳』に附された朱翱反切からも知られている。⁷すなわち、「家」「居」「姑」三音は唐末五代南方音では同音であったのであり、それは古音の遺存であった。ここに『祖堂集』鳥窠章において「居」が「家」に誤って書かれた可能性を想定できるわけである。

⁷ 王力『漢語語音史』235 頁、中國社會科學出版社、1985 年。

附論（二）『祖堂集』中の即／則

1. 『祖堂集』中の「即」「則」

「即」「則」二字は通用する、すなわち置き換える場合があることは、われわれも日常的に讀書経験で心得ているところである。王引之『經傳釋詞』にも、

則者、承上起下之詞。《廣雅》曰：則，即也。字或通作即。……則與即，古同聲而通。
(卷8, 「則即」條)¹

(〈則〉は上を承け下を起こす辭。『廣雅』に「則は即である」と言うように、通用するので〈即〉を用いることもある。……〈則〉と〈即〉は古音では同聲通用した。)

と言って通用の例を列挙している。「古同聲」というように、上古音では聲紐、聲調において等しい。

即 質部精母入聲 / 則 職部精母入聲

中古音は(『廣韻』による)、

即 子力切 精母職韻開口三等入聲曾攝 [*tsiək⁴]

則 子徳切 精母徳韻開口一等入聲曾攝 [*tsək⁴]²

『廣韻』では「職徳同用」、つまり詩文通押規定の範囲にある極めて近い音であり、実際の詩文用韻において通押例は多い。³しかし『祖堂集』における「即」「則」の問題には別の要因があり、このことについて考察したい。

『祖堂集』を読むと、もとづく文献では「即」であったものが「則」に替わっている場合がしばしばあるのに気づく。たとえば、巻1「釋迦牟尼佛章」は多くの經論に據って構成されているが、佛陀入滅の一段は『大般涅槃經後分』巻下をほとんどそっくり引用している。

¹ 王引之『經傳釋詞』、香港太平書局、1966年。

² 郭錫良『漢字古音手冊』(増訂本) 商務印書館、2010年。

³ 『祖堂集』所收偈頌にも2例がある。(1) 巻3「慧忠章」「耽源偈」[北國徳識職]、(2) 巻4「丹霞章」「弄珠吟」[測職得徳力職]。

爾時迦葉與五百弟子在耆闍崛山，身心寂然，入于三昧。於正受中，倏爾心驚，舉身戰慄，從定中出，見諸山地大振動，則知如來已入涅槃。

（『祖堂集』卷1「釋迦牟尼佛章」，24/16頁）⁴

時大迦葉與五百弟子在耆闍崛山，去拘尸城五十由旬，身心寂然，入于三昧。於正受中，倏然心驚，舉身戰慄，從定中出，見諸山地大振動，即知如來已入涅槃。

（『大般涅槃經後分』卷下，大正藏12，908b）

『祖堂集』の「則」はもとづく『大般涅槃經後分』では「即」であった。「迦葉はにわか
に胸騒ぎを覚えて身體が震え、定中より出で、大地が震動するのを見て——」という文脈
からすれば、「即——ただちに知った、如來はすでに涅槃に入られたことを。」と續かなく
てはならない。つづく敘述中に二度現われる「即」もすべて『祖堂集』では「則」に替わ
っている。ただし意味においてさしたる不都合は生じていない。ところが、「即位」や「即
時」「即今」までも「則位」「則時」「則今」に替えられているところがある。

「則位」 ……寂然滅度。時當此土王莽則位十八年壬午歲矣。

（卷2「第十九祖鳩摩羅多章」，53/67頁）

「則時」 又問：「於天下如何？」由云：「則時無也。他一千年外，聲教被於此土。」

（卷1「釋迦牟尼佛章」19/12頁。『續集古今佛道論衡』作「即時」，大正藏52.397c）

「則今」 僧問：「如何是鳳嶺境地？」師云：「闍梨則今在什麼處？」

（卷12「同安和尚章」，469/565頁）

問：「如何是黃梅一句？」師云：「則今作摩生？」

（卷12「龍光和尚章」，474/571頁。『景德傳燈錄』卷23洪州大寧隱微章作「即今」）

問：「如何是和尚廣（匡）化？」師云：「非但一人，更有來者，我亦向他道。」
學云：「忽有大闍提人來，又作摩生？」師云：「他个還問人摩？」僧云：「故
問。又作摩生？」師云：「但將他來！」僧云：「則今現來。」師便喝出。

（卷13「報慈和尚章」，495/592頁）

日用真珠是佛陀，何勞逐物浪波波？隱現（顯）則今無二相，對面看珠識
得摩？（卷14「石鞏和尚章」「弄珠吟」，534/632頁。『宗鏡錄』卷11引作「即今」）

⁴ 『祖堂集』の引用頁は禪文化研究所影印本/中華書局本。

問：「父母未生時，鼻孔在什摩處？」云：「如今已生也，鼻孔在什摩處？」
滹山別云：「則今阿那个是鼻孔？」（卷16「南泉和尚章」，597/712頁）

大夫別時云：「則今和尚不可思議，到處世界成就！」
（卷18「陸亘大夫章」，668/800頁）

これらは明らかに「即」が「則」に書き替えられたのであり、その結果文義に通順を欠いている。このほかにも、「尋則（即）」「則（即）便」（すぐに、ただちに）がある。

「尋則」 師付法已，即離本位，至樹下立，而舉左手，攀其樹枝，尋則滅度。
（卷2「第十七祖僧伽難提章」，51/63頁。『寶林傳』卷3作「尋即」）

居士云：「豈有任摩事？」遂起來自看，其女尋則據床端然而化。
（卷15「龐居士章」，586/702頁）

「則便」 天皇云：「見即直下便見。擬思則便差。」
（卷5，龍潭章，188/247頁。『景德傳燈錄』卷14「龍潭崇信章」作「擬思即差」，
『肇論』「答劉遺民書」：「至理虛玄，擬心已差，况乃有言，恐所示轉遠。」）

會則便會，若不會，散去。
（卷16「黃蘗和尚章」，615/732頁。『景德傳燈錄』卷9「黃蘗希運章」作「即便」）

かくもしばしば「則」字の複音詞が出現すると、これらを語彙として認定してしまいがちであるが、書き替えられた結果であることに留意すべきである。いかにも「即」「則」通用という訓詁はあるが、唐宋時代の語録の文章に搬用できることではない。

つぎの「則」一字の例も、上記に準じて「即」であったと考えてよい。

《山海經》云：「身毒之國，軒轅氏居之。」廓（郭）璞註曰：「則中天竺也。」
（卷1，釋迦牟尼佛章，10/6頁。『釋迦氏譜』作「即天竺也」T50.87b
『山海經』卷18海內經：「天毒。」郭璞注：「天毒即天竺。」）

師問座主：「所業什摩？」對云：「講《維摩經》。」師云：「維摩還有祖父也無？」對云：「則某甲便是。」師云：「既是祖父，爲什摩却与兒孫傳語？」
（卷18「趙州和尚章」，656/785頁）

「趙州章」の例は、もと「即某甲便是」であったはずで、この場合の「即」は主語を強く提示するもの。⁵「則」にこのような用法はない。

以上、「則」では文意通順ならざるものについて、もとづく資料に照らし、もとは「即」であったことを確かめ、もとづく資料を缺くものについては、宋代語録の規範的文體として参照系たりうる『景德傳燈錄』⁶に採録がある場合はこれを参考に、もとは「即」だったことを類推した。

個別にはこのように処理して、文意を疎通させればよいのであるが、「即」を機械的に「則」に書き換えたと思えないこの現象を、どう理解すべきであろうか。

2. 「即」「則」混亂の原因の説

この問題を考える手がかりが、次の宋代筆記の一節にある。

《金剛經》凡有六譯：姚秦鳩摩羅什、元魏菩提流支、陳真諦、隋笈多、唐玄奘、義淨。古今所宗，惟秦譯。「慧命須菩提」六十三字，世傳因僧靈幽入冥得之。又云：魏菩提流支文，後人參入之。經中有「即」、「則」二字，高麗大安六年以義天之祖名稷，故易「即」爲「則」，壽昌元年刊於大興王寺。後從沙門德詵、則瑜之請，仍還本文，而以「則」音呼之，此本或傳入國中故也。
(趙彥衛『雲麓漫鈔』卷3)⁷

『金剛經』は六度翻譯された。すなわち、姚秦の鳩摩羅什譯、元魏の菩提流支譯、陳の真諦譯、隋の笈多譯、唐の玄奘譯、義淨譯である。しかし古來より羅什譯のみが尊ばれた。「慧命須菩提」以下六十三字は、僧靈幽が冥界で教えられて加えた、あるいは元魏の菩提流支譯の文を後人が挿入したと言われている。經文中に「即」「則」二字があるが、高麗大安六年 [1090] 義天の祖の名が稷であったため、同音の「即」を「則」に替え、そのテキストが壽昌元年 [1095] に大興王寺で刊刻された。しかしのち沙門德詵と則瑜の進言により、もとに戻した。しかるに今、「即」を「則」の音で讀誦することがあるのは、改字された本がわが國に傳入しているためであろう。

これによると、高麗の大興王寺で壽昌元年（1095）に刊刻された『金剛經』は、高麗義

⁵ 「(即心即佛という場合の、はじめの) 即という語は、その次にくる名詞を、立言の主題として強く規定し正面に押し出す、という機能をもつ言葉である。」(入矢義高「禪語つれづれ」、『増補 求道と悦樂』、岩波現代文庫、2012年)

⁶ 道原撰『景德傳燈錄』30卷は『佛祖同參集』20巻をもとに、景德2年(1005)上進、當代一流の文臣楊億らの一年にわたる綿密な刊定をへて再び上進、大中祥符4年(1011)勅命によって大藏經に編入され、權威をもって以後の燈史編纂の規範となった。

⁷ 唐宋史料筆記叢刊、40頁、中華書局、1996年。點校者傅根清氏の考證によると、趙彥衛の生卒は約1140～1210。『雲麓漫鈔』は嘉泰2～4年(1202～4)ごろに刊行された。

天(1055~1101)の祖諱「稷」音を避けるため、經中の同音字(嫌名)「即」をすべて「則」字に替えてあったという。後にもとに戻されたが、中國(宋)においては讀誦に依然として「則」音で讀んでいる。それは「即」が「則」に替えられていた高麗版の影響だということである。佛典の經文を避諱によって改字することは、おそらく中國でもなかったことである。中國よりも儒教的であったと言われる高麗の特徴を示すものとして、宋代文人の興味を引いたのであろう。もうひとつの資料を参照してみる。『辨非集』(善熹撰、淳熙5年[1178]序)の、解空法師『金剛事苑』を駁した一則である。

〈即〉〈則〉。有人問：「此經多云〈即〉，又多云〈則〉。用此二字，如何分別？」〈即〉，不離於此也；〈則〉，由之於此也。各隨文理語勢，用之不同。」

非曰：近有蓮社淨樂居士張承宣跋云：「〈即〉〈則〉二字者，謹按：高麗太安六年，以彼國之祖名稷，故凡經史之字，悉易〈即〉爲〈則〉，避嫌也。至壽昌元年，詔刊此經於大興王寺。從沙門則瑜、德誦之請，仍還本文。或傳至中國，至有互寫。」然人有所問，知與不知，宜當實對，何苦肆爲穿鑿？

(續藏，第58冊，587c)

〈即〉と〈則〉について。ある人が問う、「この經には〈即〉字が多く用いられ、また〈則〉字も多く用いられている。この二字の使い方にはどういう區別があるのか。」答う、〈即〉は、ここを離れぬ義、〈則〉のほうは、ここへ至るという因果關係をいう。それぞれ文脈語勢にしたがって使い方が異なる。」

批判している。「近頃蓮社の淨樂居士張承宣使どのの跋に次のように言っている、『即〉〈則〉二字の問題について、謹んで按ずるに、高麗の大安六年、かの國の祖先の諱が稷なるによって、あらゆる經史の書の〈即〉の字をことごとく〈則〉に改めた。嫌名を避けたのである。壽昌元年、詔によってこの經を大興王寺で刊刻したとき、沙門則瑜、德誦の進言に従い、もとに戻した。中國に傳來した刊本のなかには、〈即〉〈則〉字の入れ替わった本がある』と。これが由來であるが、質問に対しては、知れることと知らざることを、ありのままに答えるべきであって、手前勝手なこじつけをしてはならぬ。』

『辨非集』が言及しているように、刊本『金剛經』の張承宣使、すなわち張掄の跋文がこの話の來源であったことがわかる。⁸しかしこの跋は今は傳わらず、高麗のことの傳聞ゆえ、兩資料の記述には若干の齟齬があつて、壽昌元年刊本が避諱した本なのか(『雲麓漫鈔』)、回改した本なのか(『辨非集』)、いささかわかりにくい。宋に傳來していた高麗刊本の『金剛經』に「即」「則」字の混亂があり、宋での讀誦に影響が出ているのは、刊刻のさいに高麗の避諱によって、一度「即」を「則」に替えたことが原因であるということらしい。あるいはまた、後にもとに戻す回改のときに不手際があつたということもありうる。そう

⁸ 張掄、字は才甫、開封の人。淨樂居士、蓮社居士と號した。淳熙5年(1178)に寧武軍承宣使となった。「禪宗頌古聯珠集序」(淳熙6年，1179)、「大慧禪師年譜序」(淳熙10年，1183)がある(『全宋文』卷5403)。この「金剛經跋」の佚文は『全宋文』未收。

いう混乱があったからこそ、『金剛事苑』に引く質問者が「即」「則」の義をあらためて問題にしたのであろう。解空法師はなぜ「即」「則」二字が問題となったのかを考えもせずに、二字について拙い字解をしているのを、善熹は難じているのである。

義天は高麗文宗の第四子。宣宗元年（宋元豐 7 年、1084）に入宋し、大藏經未收の章疏を捜求して、歸國後の宣宗 7 年（遼大安 7 年、1091）に宋、契丹、日本より搜集した章疏四千七百四十餘巻の目録『新編諸宗教藏總録』三巻を編輯した。これがいわゆる義天の續藏である。その翌年かれが住持していた大興王寺に教藏都監が置かれ、續藏の開板刊行が開始された。⁹ 避諱の回改を進言したという則瑜、徳誥の名は、續藏に収める『金剛般若經略疏』（智儼撰。菩提流支譯に據る疏）の識語に續藏校勘者として、

壽昌元年甲戌歲高麗國大興王寺奉

宣雕造

祕書省楷書臣魯 榮 書

講華嚴經興王寺太師賜紫臣 則瑜 校勘

講華嚴經興王寺太師賜紫臣 徳誥 校勘

と見えるから、¹⁰ このふたりは大興王寺で住持義天のもと續藏刊行の一翼を擔っていた座主であった。大安 6 年（1090）は續藏刊行が策定された年、壽昌元年（1095）は、大興王寺で續藏の章疏類の刊行に全力を傾けていた時期である。ならば『雲麓漫鈔』と『辨非集』にいう、ふたりの避諱回改の進言は、續藏校勘に際してのここのように思えるが、そのとき同時に詔によって『金剛經』も刊刻されたのであろう。『辨非集』では「經史之字」すべてにわたって避諱改字がおこなわれたというが、それは検証できることであろうか？

さらに疑問は、義天は高麗文宗の第四子、したがって祖諱といえ、顯宗（諱は詢）以前の祖諱ということになるが、稷を諱とする直系の人は見あたらないことである（朴鎔辰氏の示教による）。またこの避諱のおこなわれたことを證する高麗の資料も、目下みあたらない。この點で疑問をのこすことになり、避諱説がはたして正しいか否かの検証が必要である。しかし避諱説による「即」「則」問題は後世に受け継がれた。例えば『金剛經註說彙纂』（乾隆 58 年、1739）の凡例にも、

（則）與（即）二字，各本每多不同。嘗考其由，起於高麗王名稷，彼人欲避其音，故於經中去（即）改（則），因此以偽亂真。海虞嚴氏折衷諸說，謂合兩之義爲（即），相仍之義爲（則）；（即）或可用之相仍，（則）不可用之合兩。此說最爲諦當。

（續藏第 25 冊，753a）

⁹ 池内宏「高麗朝の大藏經」（上）第四 義天の續藏、『東洋學報』第 13 卷第 3 號，1923。大屋徳城『高麗續藏彫造攷』便利堂，1936 年。

¹⁰ 大屋徳城上掲書圖版。この資料を教示くださった朴鎔辰氏に謝意を表す。

〈即〉〈則〉二字はテキストによって多くの異同がある。その原因は、高麗の王の諱が稷であったため、彼の國の人が同音字を避けようとして、經文の〈即〉を〈則〉に改め、眞偽が混亂したのだと言われている。この二字の區別について、海虞の嚴氏が諸説を折衷して、「前後緊密な接續が〈即〉、因果關係を示すのが〈則〉。〈即〉は因果關係に用いてもよいが、〈則〉は緊密な接續には用いない」とした。この理解がもっとも妥當である。）

と言ひ、原因を避諱に歸することをもつて見識となして疑わず、高麗のことゆえそれ以上の穿鑿もしていない。

3. 『金剛經』の檢證

上にいう「即」「則」の混亂は現存の『金剛經』テキストに現われているだろうか。二字の情況を敦煌寫本中の隋寫經2本、長安宮廷寫經4本、および高麗藏再彫本、高麗刊本3本、唐玄宗御注本（房山石經）、柳公權書刻石本、房山石經2本、蘇東坡書寫本、集注本（明世祖序）、磧砂藏本、永樂北藏本など18本¹¹について調べてみたところ、次のような結

¹¹ 隋寫經は津藝170（大業9年、613寫）、S2605（大業12年、615寫）。

唐代宮廷寫經として知られる敦煌寫本の『金剛經』と『法華經』が、則天武后が亡親菩提供養のために各三千部を書寫させたものであったことが、趙和平「武則天爲已逝父母寫經發願文及其相關敦煌寫卷綜合研究」（『轉型期的敦煌學——繼承與發展國際學術研討會論文集』南京師範大學，2006年）で明らかにされた。この種の『金剛經』寫本は目下8本が確認されているが、今回はこのうちの4本を用いた。文字は言うまでもなく均質である。

高博001（咸亨3年、672寫） 大谷05（咸亨4年、673寫）
S0036 （同上）S0513（上元3年、676寫）

玄宗注（開元23年、735）は、房山石經本（天寶元年、742）を底本に敦煌本、トルファン本をもつて校訂した筆者校本（「唐玄宗《御注金剛般若經》的復原與研究」、『花園大學文學部研究紀要』第36號、2004／「御注金剛般若經」、『藏外佛教文獻』第2編總第10輯、人民大學出版社、2008年）に據った。柳公權書金剛經刻石本（長慶4年、824）は『中國書法 柳公權』第1冊（文物出版社、1980年）。

房山石經本は五洞142、八洞76、三洞76（『房山石經』隋唐刻經、華夏出版社、2000年）。

『蘇東坡書金剛經』（元符3年、1100）は天台山國清寺印行本、1986年。

『金剛經集註』（永樂21年、1423序）は明永樂內府本影印本、上海古籍出版社、1984年。

磧砂藏本は『宋磧砂大藏經』影印本。

永樂北藏本（永樂9年、1411序）は綫裝書局影印本（第18冊）、2000年。

高麗刊本は下記の覆印本を用いた。提供してくださった緒方香州氏に謝意を表す。

高麗藏再彫本（高宗25年、1238）
高麗刊本A（高宗24年、1237 崔瑀發願經）
高麗刊本B（高宗元年、1214 符仁寺版）
高麗刊本C（高宗32年、1245 鄭晏發願經、前4紙補刻）

上掲の高麗藏再彫本、磧砂藏本、高麗刊本3本、蘇東坡本、永樂北藏本、集注本には第21品に「爾時慧命須菩提」以下62字が竄入している。

唐以前の『金剛經』寫本は17本が知られる（すべて殘卷。方廣鋈、王招國氏の示教による）が、二字に

果であった（附録の表1、2参照）。

- (1) 長安宮廷寫經を唐代の標準テキストとみると、「即」は20字、「則」は34字もちられている。隋寫經、柳公權書刻石本、房山石經本、高麗藏再彫本、磧砂藏本は長安宮廷寫經とすべて同じである。
- (2) 玄宗御注本、永樂北藏本には「則」においてのみ13%の混亂が見られる（「則」34字のうち4字が「即」になっている）。また高麗刊本3本には「即」において17%（「即」20字のうち3字が「則」になっている）、「則」において9～17%（「則」34字のうち3～5字が「即」になっている）の混亂が見られる。
- (3) 蘇東坡書寫本は「即」（唐宮廷寫經にない1字が増えている）「則」計55字のうち42字が「即」になっている。集注本は「即」（長安宮廷寫經にない2字が増えている）「則」計56字のうち、1字を除いてすべて「即」になっている。

すなわち二字の異同からみて、現行の『金剛經』は3類に分けられる。

- 第1類 隋寫經、長安宮廷寫經、柳公權書刻石本、房山石經本、高麗藏再彫本、磧砂藏本
- 第2類 玄宗御注本、高麗刊本3本、永樂北藏本
- 第3類 蘇東坡書寫本、集注本

玄宗御注本と高麗刊本が近いということは、高麗刊本における混亂が高麗の避諱とは無関係であり、唐代にすでに「則」を「即」に替えてゆく傾向があつて、そのテキストが高麗刊本に引き継がれたと見るべきであろう。

『金剛經』のように短く、しかもさかんに讀誦された經典に文字の變動があるのは、やや奇異の感なしとしない。しかし『金剛經』受容史をみると、羅什による譯出（姚秦弘始3年、401）から南北朝末までの寫本は極めて少なく、隋寫本が些少遺されている状況であつたのが、唐代に至って爆発的な書寫が始まり、ついには敦煌寫經のうち單一經典として最多數を誇ることになる。これは唐初に『金剛經』をもって佛典の代表とする見かたが現われ、玄宗が三教の一として、『孝經』、『道德經』とともに注釋を著わしたことが大きな要因であろう。佛典にもとづく靈驗譚がこの頃を境に『法華經』から『金剛經』に傾斜してゆくことも揆を一にしている。¹² 寫經功德の風が蔓延したわけで、その結果經文にも亂れが生じ、五代をへた宋初のころには、それが甚しくなっていたらしい。釋智圓「詳勘金剛般若經印版後序」（天禧元年、1017作）には、

關するかぎり唐宮廷寫經と異同はない。なお、敦研323號寫本は『金剛經』寫本中もっとも早い南齊建武4年(497)張瓌發願寫經の題記をもつが、「爾時慧命須菩提」62字の竄入があり、「即」「則」異同からみて、明代の集注本系の本文を寫した偽寫本である。

¹² 拙稿「地獄のなかの救い——金剛經靈驗譚の意味——」、『興膳教授退官記念中國文學論集』、汲古書院、2000年。

但年紀寢遠，舛誤實多。好異之徒，不無添糝，或節爲章分，或間以頌文，或前陳啓請，或中加別譯，或增其字句。 (『全宋文』卷309)

(しかし羅什の譯出時から年代が隔たってくると、誤りがはなはだ多くなった。通常に満足しない輩が勝手にあれこれと加え始め、節や章に分けたり、經中に頌をさしはさんだり、經文の前に啓請を陳べたり、經文中に異譯を挿入したり、字句を増したりという有様である。)

と言っている。これは信徒の要請で『金剛經』を開版刊行するに際して、古本を捜し、論疏を参考に校訂した時のもので、それら誤りの實例をいくつか挙げて糾謬しているが、「即」「則」のことには及んでいない。人の注意を引くようになるのは少しのちのことである。元符3年(1100)の蘇東坡書寫本のような「即」が壓倒的に多いテキストが出現すると、さすがにその原因を求めたくなる。そのような時に現われたのが高麗避諱説であった。その眞偽は依然として未詳であるが、のちついに「則」字をほとんど「即」字に替えた明代の集注本が出現する。この現象は、避諱によっていったん「則」に統一され、その回改に際して混亂を來したと信ぜられたため、それを收拾しようと逆に「即」に統一してしまった結果とかんがえるべきなのであろうか？

4. 『修心要論』の檢證

高麗の避諱が引き起こした「即」「則」混亂という説の眞偽、および混亂の影響の範圍の解明にはなお時間を要するが、ひとつの禪籍についてのみ、とりあえず檢證しておきたい。「即」「則」のことは、じつはかねてから氣にかかっていたからである。五祖弘忍の作とされる『修心要論』の一節、

一切義理及三世之事，譬如磨鏡塵盡，自然見性。即今無明心中學得者，終是無用。若能了然不失正念，無爲心中學得者，此是真學。雖言真學，竟無所學。

(鈴木大拙校訂本第10段)¹³

(學んだ一切の道理、三世に經驗する出來事などは鏡についた塵のようなもので、塵が落ちれば鏡が明らかになるように、本性がおのずから顯現するのである。諸君がいま無明の心で道を學んでも役に立つものとはならないが、もし正しい思惟によって無爲の心で道を學ぶならば、これこそが眞の學びかたである。眞の學びかたとは言っても、それは畢竟外から學ぶべきものはないということである。)

¹³ 「敦煌出土修心要論本文」、『鈴木大拙全集』第2卷308頁、岩波書店、1968年。

ここの「即今」は、敦煌本の諸寫本 (S2669、3558、4064、P3434、3559、B8391[字 4]、龍谷大學本) はみな同じであるが、『最上乘論』という別名で知られる傳承本は朝鮮本で、『禪門撮要』本、安心寺刊本みな「則今」になっている。『大正藏』所收本の底本は『續藏經』で、それは明劉慶 4 年 (1570) 安心寺刊本に據っているのであり、やはり「則今」である。

そこで『修心要論』の 20 段全體につき、敦煌寫本と朝鮮刊本の「即」「則」字の異同 (敦煌本に「則」字は現われないから、つまり敦煌本の「即」字が朝鮮本でどう替っているか) を調べてみる。¹⁴ 敦煌本 (7 本を相互に補い誤脱を校訂した本文) の「即」29 字は、『禪門撮要』本、安心寺刊本では「即」10 字、「則」16 字、缺文 3 字という状況であった。すなわち、ここにもたしかに混亂が起っているのである。

「即」「則」二字は多くの場合互換可能であるとはいえ、先人が「語勢に緩急の別あり」(『馬氏文通』) と言うように、行文のリズムに関わる助字である。短篇の『修心要論』は北宗論書に特徴的な、附會に近い論理を繋いでゆく行論で、それには「即」を連用するのがふさわしい。しかるに朝鮮本では過半が「則」に替ってしまっているの、特有の行論のリズムを失っているように思える。

これは『祖堂集』の場合とまったく同じである。『祖堂集』は高麗高宗 32 年 (1245) に匡儁が改編刊行した。義天の時代から 150 年後のことである。上掲の『雲麓漫鈔』によれば、「即」「則」の避諱改字は 5 年後に回改されたが、そののちもなお「即」「則」字の混亂が見られたという。150 年後の『祖堂集』、300 年後の『最上乘論』の「即」「則」混亂現象はその名残りなのであろうか? 『大正藏』所收の經律論三藏の主要部分は高麗藏であり、朝鮮本がまま底本となっているから、やはりこの問題が本文校訂に関わってくるのが豫想される。

疑問はまだのころが、以上は『祖堂集』に散見する「即」「則」字の混亂の處理と混亂の原因につき、いささか校證を試みたのである。

[附記] 本稿を成すにあたって、緒方香州氏の指導を得た。記して感謝の意を捧げる。

¹⁴ 『修心要論』九本對照表 (柳田聖山氏作成) に據る。

【附錄 1】 11 種『金剛經』「即」「則」異同表 (1) 「即」 (○印は標準テキストに同じ、×印は缺字)

	唐 宮廷 寫 經 文	大 正 藏	隋 寫 經	宮 廷 寫 經	玄 宗 注	柳 公 權 書	蘇 東 坡 書	高 麗 藏	高 麗 本 A	高 麗 本 B	高 麗 本 C	集 注 本	永 樂 北 藏
1	即從坐起	748c23		×	○	○	○	○	○	○	○	○	○
2	即非菩薩	749a11		○	○	○	○	○	則	○	○	○	○
3	即非身相	749a23		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
4	即著我人	749b7		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
5	即著我人	749b8		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
6	即非福德性	749b20		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
7	即非佛法	749b25		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
8	即爲著我人	749c10		○	○	○	○	○	則	則	則	○	○
9	即是非相	750a22		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
10	即是非相	750b8		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
11	即是非相	750b8		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
12	即是非相	750b26		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
13	即諸法如義	751a27		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
14	即非一切法	751b3	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
15	即非莊嚴	751b11	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
16	即非具足色身	751c7	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
17	即非具足	751c10	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
18	即爲謗佛	751c13	○	○	○	○	○	○	則	則	則	○	○
19	即非我見	752b18	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
20	即非法相	752b22	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
21	[即非第一波羅密]						○					○	○
22	[即非善法]											○	○

【附錄 2】 11 種『金剛經』「即」「則」異同對照表 (2) 「則」

	唐 宮廷 寫 經 文	大 正 藏	隋 寫 經	宮 廷 寫 經	玄 宗 注	柳 公 權 書	蘇 東 坡 書	高 麗 藏	高 麗 本 A	高 麗 本 B	高 麗 本 C	集 注 本	永 樂 北 藏
1	則見如來	749a24		○	即	○	○	○	○	即	即	即	○
2	則爲著我人	749b7		○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
3	世尊則不說	749c13		○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
4	則非莊嚴	749c20		○	即	○	即	○	即	即	即	即	即
5	則爲有佛	750a10		○	○	○	即	○	○	○	○	即	即

6	則非般若	750a14		○	○	○	即	○	即	即	即	即	即
7	則生實相	750b1		○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
8	則是非相	750b3		○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
9	則爲第一希有	750b6		○	○	○	○	○	○	○	即	即	○
10	則名諸佛	750b9		○	○	○	即	○	○	○	即	即	○
11	則爲非住	750b23		○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
12	則非衆生	750b27		○	○	○	即	○	即	○	○	即	即
13	則無所見	750c1		○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
14	則爲如來	750c4		○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
15	則爲荷擔	750c17	○	○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
16	則于此經	750c19	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
17	則爲是塔	750c22	○	○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
18	則爲生滅	750c26	○	○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
19	心則狂亂	751a6	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
20	則非菩薩	751a14	○	○	即	○	○	○	即	○	○	即	○
21	則不與我	751a22	○	○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
22	則爲非大身	751b5	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
23	則不名菩薩	751b6	○	○	○	○	○	○	○	○	○	即	○
24	則得阿多羅	751c26	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
25	則有我人	752a8	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
26	則非有我	752a9	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
27	則非凡夫	752a10	○	○	即	○	即	○	即	○	○	即	○
28	則是如來	752a14	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
29	則不說是微塵衆	752b9	○	○	×	○	即	○	○	○	○	即	○
30	則非微塵衆	752b10	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
31	則非世界	752b11	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
32	則是一合相	752b12	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
33	則非一合相	752b13	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○
34	則是不可說	752b14	○	○	○	○	即	○	○	○	○	即	○

(2008.2.15 初稿, 12.5 改稿)

第四章 『祖堂集』の方言的背景

前 言

『祖堂集』二十卷は周知のように、完存する南宗禪の最古の禪宗燈史である。本書の形成過程は、五代南唐保大 10 年 (952) に「一卷本」が泉州招慶寺の靜・筠二禪徳によって編纂され、その後 10 年以内に「十卷本」に増廣されたが、中國ではその後宋代に失傳し、高麗に傳わった「十卷本」に新羅僧の傳記等を増補し、「二十卷本」として高宗 32 年 (1245) に開版された。その版本は今も韓國の國寶「八萬大藏經」中に保存されている。前世紀の初め、韓國慶尚南道迦倂山海印寺の古建築を調査した日本人建築史家によってこの「八萬大藏經」經版の遺存が學界に紹介され、その藏外補版の一部『祖堂集』も禪宗史料として注目されるに至った。¹

本書の資料價值は、第一に禪宗史學から見るとき、宋代以後に參究された唐五代の禪問答（話頭、公案）のもっとも古い形態を留めるものとして、研究の資料的基點に位置するところにある。すなわち、本書によって唐五代の禪思想を明らかにすることができるのであり、また唐末五代から宋代に至って、禪思想には大きな變化が起こるが、本書と宋代以後編纂の燈史（たとえば『景德傳燈錄』、『天聖廣燈錄』等）、公案集（たとえば『碧巖錄』、『從容錄』、『無門關』等）を比較することによって、その演變を知ることができる。第二に漢語史學から見るとき、本書は 10 世紀福建の泉州で編纂された禪宗史料集として、その説法、對話中の言語に口語成分を多く含む性格から、唐五代の南方の實際の言語状況を反映し、東南部で編纂された『祖堂集』と西北部で發見された敦煌俗語資料（變文、講經文、歌辭等）を比較することを通して、唐五代の南方方言の具體相を知ることができる可能性がある。ここに『祖堂集』の方言的背景として考えようとするのは、この問題である。

一.

『祖堂集』が漢語史學から注目される主たる關心は、本書が 10 世紀福建の泉州で編纂されたのなら、そこに閩語の特徴が看取されるかという點にあるが、『祖堂集』のほかに同時代の福建のまとまった方言資料が得られないため、これは相當困難な問題である。まずは前世紀 90 年代からこの問題を論じてきた梅祖麟氏の 4 篇の論文「唐代、宋代共同語的語法和現代方言的語法」(1994 年)²、「幾個閩語語法成分的時空層次」(1995 年)³、「《祖堂

¹ 拙稿「祖堂集の校理」、『東洋文化』第 83 號、特集 中國の禪、2003 年（本研究第二章第一節）。また中國佛教典籍選刊『祖堂集』下冊、附錄二「關於祖堂集的校理」、中華書局、2007 年參照。

² 『中國境內語言暨語言學』第二輯、中央研究院歷史語言研究所、1994 年／『梅祖麟語言學論文集』、商務印書館、2000 年。

集》的方言基礎和它的形成過程」(1997年)⁴、「幾個閩語虛詞在文獻上和方言中出現的年代」(2002年)⁵に據って、『祖堂集』と關わる部分の論點を整理してみよう。

梅祖麟氏の論點は、『祖堂集』に現われる語法成分に現代閩方言のそれと共通するものを見出し、それらが唐宋代にはすでに形成されていた閩語の一部であった、というものである。梅氏は現代閩方言が特徴的にもつ古い語法成分は四つの時間層に屬するという。

- [一] 遠古 (漢人入殖以前の居民百越民族の非漢語的言語に淵源をもつ)
- [二] 秦漢 (秦漢時代の入殖漢人がもたらした上古漢語)
- [三] 南朝 (永嘉の亂の際に避難した中原、江南からの入殖者がもたらした中古漢語 [當時の共通語]、六朝江東方言)
- [四] 晚唐 (唐末の動亂の際に避難した中原、江南からの移民がもたらした唐宋共通語)

四期のうちの後三期は三度にわたる閩地への移民の漢語の波及と定著をいう。これは現代閩方言の歴史的淵源を指摘したものである。第三論文「《祖堂集》的方言基礎和它的形成過程」では、『祖堂集』の大部分は晚唐五代の共通語、すなわち北方語で書かれている(『祖堂集』の基礎方言は北方語である)が、わづかに引用の偈頌と會話に偶然垣間見える閩語の語法成分があると言い、その例として、【一】人稱代名詞の複數形式 [儂]、【二】畜牲雌雄成分の後置形式 [~母]、【三】方位介詞 [著]、【四】遠指代名詞 [許]、【五】疑問詞 [底]の五項を挙げ、現代閩方言との對應、一致を例證しようとしている。

いまこれら五項の語法成分について、梅氏のようにいきなり現代方言と同定するのではなく、まづ同時代の中古、近代漢語中の用例を閲して、その性質を檢討しよう。

【一】人稱代名詞の複數形式 [儂] について梅氏はいう、

《祖堂集》〈睡龍和尚傳〉：

我今齊舉唱，方便示汝儂 (儂)。

作偈的睡龍和尚是福唐縣人。福唐縣在今福建福清縣東南。…「汝儂」在閩語裡的意思是「你們」，「方便示汝儂」就是說「方便示你們」。羅杰瑞(《漢語概說》)曾經說明南朝「人」義的「儂」字，閩語用作複數詞尾。北京話的「我們、你們、他們」，有些閩語方言說「我儂、汝儂、伊儂」(陳章太、李如龍《閩語研究》)。…至於廈門話以及其他閩南話，人稱代名詞

³ 『中央研究院歷史語言研究所集刊』第六十六本第一分、1995年、『梅祖麟語言學論文集』、商務印書館、2000年。

⁴ *Journal of Chinese Linguistics, monograph series number 10, Studies on the History of Chinese Syntax, edited by Chaofen Sun, 1997.*

⁵ 何大安主編『南北是非：漢語方言的差異與變化』、中央研究院歷史語言研究所(籌備處)、2002年。

的單數和複數差一個-n尾。…羅杰瑞說明,「儂」字失落韻母,剩下聲母n-,黏附在「我、汝、伊」的後面,就成爲複數-n尾。換句話說,閩南話複數人稱代名詞以前也是「我儂、汝濃、伊儂」。…只有現代閩語人稱代名詞複數詞尾用「~儂」,用「-n (<儂)」。因此,我們看到《祖堂集》〈睡龍和尚傳〉裡的「汝濃」,立刻可以推論「汝濃」是反映當時的閩語。而且,雖然「我儂、伊儂」不出現於《祖堂集》或其他同時的白話文獻,我們還是可以確定晚唐五代的閩語複數人稱代名詞用「我儂、汝濃、伊儂」。(梅祖麟 1997)

案ずるに、『祖堂集』卷11「睡龍和尚章」に引く「示學偈」(443/535)⁶の全文は以下のとおり。

瞎眼善解通, 聾耳却獲功。 その消息は盲人こそが得、聾者こそが獲るのだ
一軀歸無性, 六處本來同。 本體はひっきょう無性、六根はもともとひとつゆえに
我今齊舉唱, 方便示汝濃。 わしはいま方便を廻らせ、すべてを君に示してやろう
相傳佛祖印, 繼續老胡宗。 佛祖の教えを傳え、釋迦の宗教を繼承してゆくために

睡龍道溥和尚は福唐縣の人、生卒年は未詳。雪峯義存禪師(822-908)の弟子で、泉州五峰寺に住した。この偈は、言葉に據らずに(ただ沈黙によって)第一義を示すという禪宗獨特の「法の傳授」を主題としている。ゆえに盲聾の人が却って正しく受け止めるのだと言う。本章のべつの偈「頌三種病人」と主題(盲聾の人にいかに法を伝えるか)と韻が同じであるところから見て、兩偈は一聯の作であろう。ここの「濃」は規範的には「儂」と書かれるが、「農」と書く例もある(『莊子』讓王篇成玄英疏「農, 人也。今江南喚人作農。」。王觀國『學林』卷4「方俗聲語」條に「江左人稱我汝, 皆加儂字。詩人亦或用之。孟東野詩曰: 儂是拍浪兒, 是也。」⁷と云うが、「我儂」、「汝儂」の用例を擧ぐべきところ、なぜか六朝樂府の「儂」一字の例ばかりである(これを引く吳曾『能改齋漫錄』卷1「詩人用儂字」條⁸も同様である)。「~儂」の形式をもつ人稱代名詞は、晉宋樂府に「他儂」が2例見えるが、いずれも第三人稱ではなく他稱(他人、よその人の義)である。

詐我不出門, 冥就他儂宿。鹿轉方相頭, 丁倒欺人目。 (『樂府詩集』卷46、讀曲歌)
(わたしに嘘をついて外出しないと云いながら、夜にはほかの女のところへ行って泊るのね。(前2句譯))

6 『祖堂集』の引用の頁は、禪文化研究所『祖堂集』、基本典籍叢刊、1994年/孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校『祖堂集』、中國佛教典籍選刊、中華書局、2007年。

7 王觀國『學林』卷4、「方俗聲語」、學術筆記叢刊、中華書局、1988年、131頁。

8 吳曾『能改齋漫錄』卷1、「詩人用儂字」、上海古籍出版社、1979年、6頁。

揚州石榴花，摘插雙襟中。葳蕤當憶我，莫持艷他儂。 (同上卷 49、孟珠曲)
(石榴花の美しさを見てわたしを思い出してちょうだい。その花をほかの女にやったりしないだね。(後2句譯))

讀曲歌は「吳聲細吟」するもの、孟珠曲は舞曲の歌辭である。『全唐詩』には三見する。

馳譽超先輩，居官下我儂。 (卷 867、安綺「題賈島墓」)
(名聲は天下に知れわたりながら、官位はわしより下だった。)

王老小兒吹笛看，我儂試舞爾儂看。 (卷 634、司空圖「力疾山下吳村看杏花」十九首)
(王さんの子どもが笛を吹いて見せたら、わしは踊ってあんたに見せよう。)

你輩見儂底歡喜吳人謂儂爲我，別是一般滋味子呼味爲寐，永在我儂心子裏。
(卷 8、吳越王錢鏐「巡衣錦軍制還鄉曲」)
(おめえさんがたはわしの姿を見てよろこんでくれた[吳人は我を儂と言う]。かくべつのうれしさよ[味を寐と發音する]。いつまでもわしの心から消えることはない。)

吳越王錢鏐の歌は吳音で即興の山歌を作り、みづから歌ったという(『湘山野錄』卷中)。「我儂」はわし、「爾儂」はあんたの意。賈島の墓は任地の四川安岳縣にあり、その同僚であった人の追悼詩である。

陳忠敏、潘悟雲「論吳語的人稱代詞」⁹によると、「儂」という語は漢語の中にその根拠を見いだすことができず、おそらくは古百越語の族稱・自稱に由来する語で、漢民族の移民につれて百越族がしだいに漢化し、その基礎において形成された吳・閩方言のうちの底層詞である。初めは「人」の義であったが、第一人稱にも用いられる。第一人稱の「我」は北方語であり、南北朝期に南方人は「儂」を用いたが、北方語の「我」が浸透して共存し、ついには同義疊架形式の「我儂」が生まれ、これの類化で第二人稱「汝儂」、第三人稱「渠儂」が生まれたという。

問題は梅氏が言うように『祖堂集』の「汝儂」が「汝」の複数形式であるか否かである。現代閩南方言において「儂」は人稱代名詞に附いて複数を表わすとされるが、それはいつから現われたのか。上掲の「示學偈」の例では單數、複數どちらとも解し得るのであって、偈を與えた學人の數によって、「汝儂」は單數にも複數にもなり得る(こういう偈は、書いて與える場合もあれば、説法の場合で聽衆の僧らに口頭で示す場合もあるが、ここでは情況が明示されていない)。漢語人稱代名詞は原則として單複不分であり、純粹に複數であることを指示する成分が現われるのはかなり遅く、「們」の前身「門」(中原)、「每」、「懣」(北方)が出現するのは、

⁹ 李如龍、張雙雙主編『代詞』、中國東南部方言比較研究叢書第4輯、暨南大學出版社、1999年。

確實には唐末から宋初のようである。¹⁰ しかし、以下の宋代編纂の禪語録の「我儂」、「你儂」、「渠儂」の用例を見ると、「儂」は宋人王觀國が言うように南方人の用いる方言（口語）人稱代名詞の接尾辭であって、複数を示す成分であると見なすことはできない。

- (1) 你諸人幸是可憐生，擔帶負物作什麼？見即便見。你若不見，一切不得作巧言妙句問老僧。巧來妙去，即轉轉勿交涉。賺殺人！所以我儂尋常問你諸人：「佛前佛後，不說別事。你諸人道看，是什麼？見什麼？」

（『古尊宿語錄』卷36「投子和尚語錄」、中國佛教典籍選刊，中華書局，679頁）

（諸君はさいわいまったくな人間だ。それなのにお荷物をかついで、いったいどういうつもりか？見て取ったならそれでいい。もし見えぬなら、けっして言葉巧みにわしに問うてはならぬ。巧みになればなるほど擦れ違ふ。人を馬鹿にしてはならぬ！だからわしはいつも諸君に問うのだ。「佛陀以前も以後も、別のことを説いたのではない。諸君、言ってみよ、さあ何だ？何が見えたか？」）

- (2) 舉公期和尚：因往羅漢，路逢一騎牛翁子。期間：「羅漢路向什麼處去？」翁拍牛云：「道道！」期喝云：「這畜生！」翁子云：「羅漢路向什麼處去？」期却拍牛云：「道道！」翁云：「直饒與麼，猶少蹄角在。」期便打，翁子便拍牛走。

佛海云：「你儂我儂，狹路相逢。尋常蹄角，互換機鋒。拍牛歸去，不見其蹤。儂非羅漢老兒，定是草裏大蟲。」（『拈八方珠玉集』卷3，續藏經第119冊）

（公期和尚の話を取りあげた。羅漢院へ出かける途中、牛の背に乗ったおやじに出逢った。公期が問う、「羅漢院へはどう行くのか？」おやじは牛を叩いて、「おい！言え！」公期はどなって、「この畜生！」おやじ、「羅漢院へはどう行くのか？」今度は公期が牛を叩いて、「おい！言え！」おやじ、「牛になったつもりでも、蹄も角もないぞ。」公期はおやじを打とうとしたが、すばやく牛に鞭打って行ってしまった。佛海心月禪師はいう、「あんたとわしが、狭い小路でばったり出くわした。ふたりが牛になって、機鋒を闘わせる。ぼんと牛を叩いて歸ってゆけば、何の痕跡も見えない。やつが羅漢院の主でなければ、きっと草叢の虎だろう。）」

- (3) 上堂云：「孤筇長作水雲游，底事而今放下休？一點破幽明歷歷，十分合體冷湫湫。暗中須透金針穴，轉處還藏玉線頭。劫外家風茲日辨，渠儂真與我儂儔。」

（『宏智禪師廣錄』卷4，T. 48. 36b）

（上堂して言う。「一本の杖を手に道を求めて永らく雲水の旅に出ていたが、どうして今杖を捨てて行脚をやめたのか？無明を打破したゆえに、それがありありと見

¹⁰ 潘悟雲「漢語複數詞尾考源」，徐丹編『量與複數——中國境內語言的跨時空考察』，商務印書館，2010年。これには異論があり、「儂」は古百越語とは無関係で、儂＝農＝人と解することも可能である（黃典誠「閩語人字の本字」、『黃典誠語言學論文集』，廈門大學出版社，2003年）。

え、ぴったりとひとつになったら、孤獨が身に沁みた。暗がり針に糸を通そうと、ひょいと身を轉じたら糸の先が目に入るもの。劫外に超然たるわが家風を今日こそ明かそう、かれの眞實はわしとひとしいのだと。」)

(1) の投子大同 (819~914) は舒州 (安徽) の人、投子山も舒州にある。(2) の佛海心月 (?~1254) は眉州 (四川) の人、臨安府徑山に住した。(3) の宏智正覺 (1091~1157) は隰州 (山西) の人、明州天童山に住した。以上の例に現われる「我儂」、「你儂」、「渠儂」はいづれも單數である。「~儂」が確實に複數を表わす例がいつから現れるのかは、いまだ明らかではなく、検討の必要がある。

【二】畜牲雌雄成分の後置形式 [~母] について梅氏はいう、

〈雪峰義存傳〉：

藏主便問：「三世諸佛在什摩處？」師忽然見有个猪母子，從山上走下來，恰到師面前。師便指云：「在猪母背上！」(卷7，雪峰和尚章)

參考《漢語方言詞匯》41-44 頁，可知有些南方方言把畜牲的性別後置。……表示雌性的語詞，只有閩語明確地用「母」字。……上引〈雪峰義存傳〉裡的「猪母」，出自閩人之口，又與現在的閩語符合，可見反映當時的閩語。「猪母子」的意思是小母猪。閩語用詞尾「厝」表示小稱，跟「~子」、「~兒」相當。「猪母子」的「子」可能是訓讀的寫法，用「子」來表示「厝」字。(梅祖麟 1997)

『祖堂集』卷7「雪峰和尚章」第45則 (292/357) は次のとおり。

師遊西院了，歸山次，問泯典座：「三世諸佛在什摩處？」典座無對。又問藏主，藏主對云：「〈不離當處常堪 (湛) 然〉。」師便唾之。師云：「你問我，我與你道。」藏主便問：「三世諸佛在什摩處？」師忽然見有个猪母子從山上走下來，恰到師面前，師便指云：「在猪母背上！」

(師は福州の西院へ出かけて歸るとき、見送ってくれた泯典座に問いかけた、「過去、現在、未來の佛たちは、今どこにいるか？」典座は答えられなかった。つぎに藏主に問うと、「わが心のうちに靜かに鎮座します」と答えると、師はいきなり唾を吐きかけた。「そなたがわしに問いなさい。答えてやろう。」藏主が問う、「過去、現在、未來の佛たちは、今どこにいるか？」師はそのとき、山から猪母子が駆けおりて目前に來たのを見て、咄嗟に指さして言った、「それ！猪母の背上だ！」)

雪峯義存禪師 (822-908) は泉州南安縣の人。これは雪峯が福州西院の大安和尚 (793-883) を訪ねての歸り、見送ってくれた典座と藏主に大安和尚の禪がどう受けとめられているか、

試しに問うたのである。藏主は藏主らしく「證道歌」の一句をもって答えたが、これは大安の立場を體した答えであった。『祖堂集』卷 17「福州西院和尚章」に、「有俗官問：『佛在什摩處？』師云：『不離心地。』」（俗官が問うた、「佛はどこにおられるのでしょうか？」師、「そなたの心と離れてあるのではない。」）というのと同旨である。しかしこれは雪峯の強い嫌惡を招いた。佛とは生きてはたらくみづからの主體でなくして何であるか？そこで雪峯の答えは、咄嗟に山から驅けおりて目前に來た猪母子を指さして、「それ！猪母の背上だ！」。藏主が眼を向け見えたときの、いささかの思慮もさしはさまぬ、たれから授かったものでもない、その「見える」という見聞覺知のはたらき、それこそがきみの本性（佛性）ではないのか、というのが雪峯の示唆であろう。

「猪母子」（「子」は口語接尾詞、「猪母」という雌雄成分後置の形式は、たしかに南方方言である。『中國方言地圖集（詞匯卷）』（商務印書館、2008年）の「母猪」の項を見ると、現代方言では雌雄成分前置の形式「母猪」は北方に、雌雄成分後置の形式「猪母」は南方に、長江附近を境に截然と分かれて分布している。ではこの分布はいつ形成されたのか。この問題の解明にはいまだ十分な準備ができていないのであるが、とりあえず中古・近代漢語期の用例を検討してみよう。

『東坡志林』卷 3「猪母佛」條に、蜀地では「猪母」が口語だとはっきり言っている。

眉州青神縣道側，有一小佛屋，俗謂之猪母佛。云：「百年前有牝猪伏於此，化爲泉，有二鯉魚泉中云。蓋猪龍也。」蜀人謂牝猪爲母，而立佛堂其上，故以名之。泉出石上，深不及二尺，大旱不竭。¹¹

（眉州青神縣の道側に一字の小さな祠があり、ひとびとは「猪母佛」と呼んでいる。「百年前に牝猪が伏せていたところが泉になり、なかに二尾の鯉がいるという。それは猪龍だったのだ。」蜀の人は牝猪のことを「猪母」と呼び、その上に祠を建てたので、その名がついているのである。石の隙間から涌く泉は深さ二尺にも満たないが、旱魃のときにも涸れない。）

すなわち、文言では「牝猪」と言い、口語では「猪母」と言った。蘇軾（1037-1101）は四川眉州の人、その郷里に「猪母佛」と呼ばれる祠があり、起原は百年前、五代のころ（10世紀）という。

「猪母」という語の早い例は南北朝の佛典に見えるが、「母猪」、「猪母」兩形式が併存している。漢譯律典『薩婆多部毘尼摩得勒伽』では卷 1 に「無毛熟母猪邊作姪入。」（大正藏 23. 569c）、卷 3 に「彼家中繫一母猪，母猪展轉挽繩欲去。」（同，584a）、卷 8 に「有比丘共熟猪母作淫。」（同，611c）とあるように、兩形式が區別されることなく同時に出現している（僧伽跋摩は天竺の人、建康長干寺に滞在して、宋元嘉 10 年より 19 年の間 [433~452] に譯出した）。

¹¹ 『東坡志林 仇池筆記』卷 3、90 頁、華東師範大學出版社、1983 年。

この律典では「母猪」4次、「猪母」1次である。また唐代の筆記小説の用例では、郎餘令（7世紀河北中山の人）『冥報拾遺』「隋耿伏生」の條（『法苑珠林』卷57引）にも、「數歲之後，母遂終亡，變作母猪」と、「伏生聞之悲泣，不能自己，更別加心供養猪母」¹²と言うように、やはり同一作品中に兩形式が出現している。この場合仔細に見ると前者は「猪」に變じたことに、後者は猪となった「母」に、それぞれ焦點があるようであり、文脈のなかで中心概念が異なるように使い分けをしている。これはおそらく「猪母」と「母猪」の兩形式が併存した情況のなかで區別の意識が生じたのであろう。張鷟（字文成、河北深州の人。7～8世紀）撰『朝野僉載』卷3に「夜夢一母猪極大，李仙藥占曰：母猪，豨主也，君必得屯主。」（夜の夢に巨大な雌豚が現われた。李仙藥は占って、「この雌豚は豚の長である。きみはきっと屯主に昇格するだろう。」）¹³ 唐牛僧孺（隴西の人、779～848）撰『玄怪錄』卷4「尹縱之」の條には、主人公が情を通じた王氏が雌猪であったことを、「…遽策杖尋血而行，至山下王朝猪圈，血蹤入焉。乃視之，一大母猪，無後右蹄殼，血引牆下，見縱之怒目而走。」（すぐに杖を持って血のあとを追って行くと、山麓の王朝の豚小屋にたどり着き、血痕をたどって入って見ると、大きな雌豚が後ろ足の蹄が剥けて無くなって、そこから血が壁までしたたり、縦之が来たのを見て、目を怒らせ、逃げようとした。）¹⁴ と言い、これら北方人の記録に「猪母」の形式は現われない。

「猪母」以外では、漢譯經典『佛說鹿母經』（大正藏3）の「鹿母」がある。西晉武帝時代（265～290）に竺法護（先祖は月氏出身であるが、敦煌に居住していた）が長安で譯出したもので、經題が「鹿母」であるにもかかわらず、經文には「鹿母」と「母鹿」が併出し、「鹿母」は經文の冒頭に1回出るのみで、あとはみな「母鹿」の形式をとり、その数は1：9である。

また唐義淨（齊州の人、635～713）譯『根本說一切有部毘奈耶藥事』卷7の一段中には「母雞」（2次）と「雞母」（4次）が同時に出現する（大正藏24, 31b）。『祖堂集』卷20「五冠山和尚章」には、梅祖麟氏も指摘するように「母雞」が3例見え、「雞母」は見えない。五冠山順之（？～893？）は新羅の人、大中12年（858）に入唐し、湖南で仰山慧寂禪師に師事得法した。この語は歸國後の新羅での著作「頓證實際篇」に見える。

敦煌發見の『目連緣起』（P. 2193）には、目連の母青提夫人が阿鼻地獄から救済されて王城で狗身となったことを、「今得離於地獄，化爲母狗之身」¹⁵という。——こうしてみると、中古・近代漢語の時期では兩形式が併存していたようである。雌雄成分前置は北方に、後置は南方にという傾斜が幾分あらわれているようではあるが。

吳處厚『青箱雜記』は北宋元祐二年（1087）の序をもつ隨筆集であるが、この問題に関わる記述がある。

12 『冥報記・廣異記』、古小説叢刊、中華書局、1992年、109頁。

13 『隋唐嘉話・朝野僉載』、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1979年、61頁。

14 『玄怪錄・續玄怪錄』、古小説叢刊、中華書局、1982年、112頁。

15 黃征、張涌泉『敦煌變文校注』、中華書局、1997年、1015頁。

嶺南風俗，相呼不以行第，唯以各人所生男女小名呼其父母。元豐中，余任大理丞，斷賓州奏案。有民韋超，男名首，即呼韋超作父首；韋邀男名滿，即呼韋邀作父滿；韋全女名插娘，即呼韋全作父插；韋庶女名睡娘，即呼韋庶作父睡，妻作嬾睡。¹⁶

（嶺南の習俗では、人を呼ぶのに排行で言わず、その人の子どもの幼名でその父母を呼ぶのである。元豐年間（1078-1085）にわたしは大理丞に任ぜられ、賓州の裁判に赴いた。そのとき、平民の韋超は息子の名が首であったから、韋超を「父首」と呼んでいた。同じように、韋邀は息子の名が滿であったから韋邀を「父滿」と呼び、韋全はむすめの名が插娘であったから韋全を「父插」と呼び、韋庶はむすめの名が睡娘であったから韋庶を「父睡」、妻を「嬾睡」と呼んでいた。）

賓州は今の廣西壯族自治區賓陽縣。この嶺南の地では人を通稱で呼ぶとき、子どもの名でその父を呼ぶ習慣があり、たとえば韋超の子の名が「首」なら、韋超を「父首」と呼び、その語序が通常の逆だと言うのである。吳處厚は閩北邵武の人であるが、郷里の閩北方言とも違うという口ぶりである。ここに至って、かつて橋本萬太郎氏が『言語類型地理論』で展開された議論を想起しないわけにはゆかない。

性別をあらわす「おすの」、「めすの」にあたる修飾語（正確には形態素）が、南方「方言」ではつねに被修飾成分のあとに来るのに對して、北方「方言」では、決定的に「修飾語＋被修飾語」の語順になるのである。この事實を、名詞修飾語が被修飾語のあとにくる南アジア諸語における語順と、逆に被修飾語の前にくるアルタイ諸語の語順の問題と、どうして切り離して考えることができようか。¹⁷

そこに「屬格の用法」として紹介された諸言語の對照をみると、上記賓州における呼稱の語構成法がカム・タイ語（侗台語）と同一であることがわかる。

アルタイ語	‘わたくしの’＋‘ちち’
中國語群	‘わたくしの’＋‘ちち’
チベット・ビルマ語	‘わたくしの’＋‘ちち’
ミャオ・ヤオ語	‘わたくし（の）’＋‘ちち’
カム・タイ語	‘ちち’＋‘わたくし（の）’ ¹⁸

そうすると、北宋期嶺南賓州の特殊な呼稱法は、おそらくは非漢語の古越語に由來する「生きた化石」として存在していたようである¹⁹。

16 吳處厚『青箱筆記』卷3、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1985年、29頁。

17 橋本萬太郎『言語類型地理論』、弘文堂、1978年、69頁。

18 同上、62頁。

19 この種の領屬構造句は南方民族言語（壯侗、苗瑤、南亞、南島諸語）においてはももとの固有形式

周知のように、橋本氏の言語類型地理論は、アジア大陸に分布する諸言語の名詞句構成の基本的統辭原則が、名詞に對する修飾成分を南では名詞の後に置き、北では名詞の前に置く形式を取るが、その對立の構圖が東アジア大陸の中央に位置する中國の南北方言に反映しており、しかもこの南方語から北方語への統辭類型の地理的推移が、漢語の古代語から現代語への歴史的變化に對應している、というものである。橋本氏が推測するように、名詞句の構成變化に決定的な影響をもたらしたのが、紀元前 10 世紀末の西北漢民族の周の中原侵入であるならば、現代語における南北對峙の形勢ができあがるあいだ、併存の時間は長期にわたっていることになる。上述の雌雄成分後置・前置の兩形式が中古・近代漢語期において併存現象を呈しているのは、そこに位置づけられるであろうし、畜牲雌雄成分の後置の形式は、古越語の古い淵源をもつ形式の遺存の可能性が高い。ただし倒序現象一般を論ずるには、語彙のひとつひとつの歴史について綿密な調査が必要である。²⁰

【三】方位介詞 [著]

『祖堂集』卷7「雪峰和尚章」第 51 則に引く「暉和尚頌」(294/359) について、梅氏は言う、

〈雪峰義存傳〉暉和尚頌曰：

雪峰養得一條蛇，寄著南山意如何。

不是尋常毒惡物，參玄須得會先陀。

「坐在椅子上」廈門話説「做 ti-6 椅囡頂」，福州話説「坐 tyoʔ-8 椅懸頂」，ti-6、tyoʔ-8 的來源是「著」字（梅祖麟《漢語方言裡虛詞“著”字三種用法的來源》）。南北朝已經有方位介詞「著」字的用例，如《世說新語》裡的「長文尚小，載著車中，……文若亦小，坐著膝前」。上引《祖堂集》的「寄著南山意如何？」，「著」字又是方位介詞。……現在北方話方位介詞用「在」字，晚唐五代已是如此，例如《敦煌變文集》裡的（參看何樂士《敦煌變文與〈世說新語〉若干語法特點的比較》）：

潛身在蘆中。（伍子胥變文）

住在綏州茶城村。（漢將王陵變）

只今葬在黃河北，西南望見受降城。（王昭君變文）

而且《祖堂集》又有「寄在」的用例：

が〈名詞＋領屬語〉であり、のち漢語との接觸によって〈領屬語＋名詞〉に變化移行しつつあること、吳福祥「南方民族語言領屬結構式語序的演變與變異——基於接觸語言學和語言類型學的分析」、『東方語言學』第 6 輯、上海教育出版社、2009 年參照。

²⁰ 橋本氏の論に對する検討には、丁邦新「漢語詞序問題札記」、「論漢語方言中中心語－修飾語的反常詞序問題」（『中國語言學論文集』中華書局、2008 年）。項夢冰「試論漢語方言複合詞的異序現象」（『語言研究』1988 年第 2 期）があるが、いずれも有効な反論となっているとは言い難い。

白雲千丈之線，寄在碧潭，浮定有無。(卷7，夾山章)

師偈曰：我有一寶琴，寄在曠野中。(卷8，疎山章)

「寄著南山」和「寄在碧潭」結構相同，「著」和「在」的差別是因為不同的方言不同的虛詞作為方位介詞。但是《敦煌變文集》也有方位詞「著」的用例。

於是獲收珍寶，脫下翻(擔)旗，埋著地中。(李陵變文)

單于殊常之義，坐著我衆蕃上。(同上)

本文認為「坐著膝前」這種[V+著+處所詞]句法在南北朝時期是全國性的。晚唐五代時期，北方口語裡「在」字替代「著」字，形成[V+在+處所詞]，但在書面文字沿用[V+著+處所詞]。在福建地區，口語裡一直保存著[V+著+處所詞]，所以《祖堂集》裡的「寄著南山」可能是反映當時的閩語。(梅祖麟1997)

暉和尚頌の意味は次のようである。

雪峯養得一條蛇， 雪峯和尚が飼う一匹の蛇

寄著南山意如何？ 南山で育てたのは何の意圖か

不是尋常毒惡物， こいつはふつうの毒蛇ではないぞ

參玄須得會先陀。 禪に參ずる者は咬まれて死なぬよう、伶俐でなくてはならぬ

この頌は雪峯和尚の示衆「南山有鼈鼻蛇，是諸人好看取！」(南山に蝮蛇がいる。諸君、咬まれぬよう注意せよ!)に對して詠じたほめうた。示衆は、雪峯自身を蝮蛇に擬し、參學者が教説に惑わされて自己を見失わぬように注意を與えるものようである。

ここの「著」が方位介詞で、うしろに場所を示す賓語をとる[V+在+處所詞]構造の「在」と同じ機能を持ち、南北朝期には通語であったが、晚唐五代になると北方口語では「在」に交替し、福建では南北朝期の[V+著+處所詞]が依然として使われ、それは當時の閩語であろう、なんとなれば現在の福建方言にその用法が遺存しているからだ、というのが梅氏の論である。

暉和尚頌の第2句の「寄」は第1句に「養」が出るから「寄養」(蛇をよそ[南山]にあずけて育てる)の義であろう。しかし「著」が動詞としての實義を存する「安置」(置く)の義であるのか、先行動詞「寄」の表わす動作の結果の持續を示すのか、あるいは梅氏が言うように介詞としての「在」(または「到」)の義となっているのかは、にわかには判じがたい。そこでひとまず、『祖堂集』中の[V+著+處所詞]のすべての用例を見てみると、

(1) 有僧問：「髻中珠，誰人得？」師曰：「不賞翫者得。」僧曰：「安著何處？」

師曰：「待有所在，即說似你。」

(卷5、「龍潭和尚章」、189/247)

(僧が問う、「髻中の珠は誰が手に入れるのでしょうか？」師、「それと知らぬ者が得る。」僧、「得たならどこに置くのでしょうか？」師、「どこにあるかがわかったら、きみに教えよう。」)

cf. 「公四大身若子長大，萬卷何處安著？」 (卷15、「歸宗和尚章」、573/684)
(そなたのこんな身體のどこに萬卷の書がつまっておるのか?)

(2) 師云：「咄！這饒舌沙彌，猶掛著唇齒在。」 (卷4、「藥山和尚章」、179/235)
(師は言った、「コラッ！このおしゃべり沙彌めが、まだしゃべりおるか！」)

(3) 師云：「大徳！龜毛拂子、兎角拄杖，藏著何處？」 (卷5、「三平和尚章」、209/269)
(師は言った、「大徳よ、そなたの龜毛の拂子と兎角の拄杖はどこにしまっておいでか？」)

(4) 師云：「老僧自疾不能救，爭能救得諸人疾？」學曰：「與摩則來者無依。」師云：
「依則榻著地，不依則一任東西。」
(卷18、「趙州和尚章」、663/791 案：榻、『趙州錄』作踏，當從。因二字音近而誤。)
(師は言った、「わたしは自分の病さえ治せぬのに、諸君の病を治せるはずがない。」
僧、「そんなことではここへ來參する者は依り所がありません。」師、「依るならこの
地を踏み、依らぬならどこへでも行け。」)

上掲の例(1)「安著」(置く：安＝著)、(2)「掛著」([舌を唇齒に]掛ける、すなわちしゃべる義)、
(3)「藏著」(しまう、かくす)、(4)「榻(踏)著地」(脚で地を踏む、すなわち立つ、留まる義)。
みな複合動詞(同義複詞)か、もしくは動補構造(動作の結果、結果の持續)である。したがって「寄著南山」の場合も安置もしくは持續の義をもつ可能性を捨てきれないであろう。梅氏が例擧する南北朝の用例(『世説新語』)も敦煌變文の用例も、みな「著」がなお實義をもつ複合動詞もしくは動補構造と見てさしつかえない。敦煌變文、『祖堂集』に「～著」、「～在」がともに存するのは、それぞれ固有の機能をもっているからである。まして敦煌變文にも見えるものを當時の閩語だとは言えない。「著」が時代とともに語法化(虚化)するのは必然であるが、語法化の一般的過程、すなわち述語動詞から、同義・近義の複合動詞を構成し、さらに補語として動作の結果・結果の持續を表わす補助成分となり、また介詞化するという過程において「著」字を論ずるには、漢語史家が語法現象を發展の相において見ようとするのはよいとしても、確實な用例を用いなければならず、あいまいな例によって強引に斷ずるのも、いきなり現代方言と結合させて用法を規定するのも、ともに説得力を欠いていると言わねばならない。²¹

²¹ 「著」の用法を論じたもののなかでは、志村良治「動詞〈著〉について——その原義と破讀、使成複合動詞化および補助動詞化」(『中國中世語法史研究』三冬社、1984年)が最も詳細かつ慎重に論じている。

【四】遠指詞 [許]

『祖堂集』卷10「鏡清和尚章」(384/472)に引く「象骨山頌」について、梅氏はいう、

〈鏡清和尚傳〉：

師題《象骨山頌》曰：

密密誰知要，明明許也無。

森羅含本性，山岳盡如如。

「師」是鏡清和尚，温州人。象骨山就是雪峰山。「許」是遠指詞，「誰」、「許」對文，「明明許也無」是說「明明那(個)也沒有」。「許」的用例，東晉南朝樂府用例頗多：
風吹冬簾起，許時寒薄飛。(子夜歌)

督護初征時，儂亦惡聞許。(宋武帝丁督護歌)

團扇復團扇，持許自遮面。(團扇歌)

有些閩方言、吳方言還保存著「許」(那)字遠指詞的用法，例如廈門話 khūā-5 tsi-3 khūā-5 hi-3 「看只看許」(看這看那)；潮州話 hə-3 tshoʔ-7 「許撮」(那些)；福州話 xi-3 zieʔ-7 「許隻」(那個)。吳語温州話也用 hi-3 「許」作遠指詞。(梅祖麟 1997)

まづ鏡清の頌がなにを表現しているのか、解釋を試みる必要がある。「密密」、「明明」という語は、禪語録ではしばしば名狀しがたい道(眞實、佛性)の存在を暗示するものとして現われる。

(1) 師上堂云：「道由悟達，不在語言。況見密密堂堂，曾無間隔。不勞心意，暫借回光。

日用全功，迷徒自背。」(『景德傳燈錄』卷11「鄧州香巖智閑禪師章」)

(道は悟ることによってのみ到達できる。言葉は不要だ。ましてそれはひそやかに、しかしはっきりと、寸分の隔てなく現われ出ているのだから。得ようと心を煩わさず、ちょっと回光返照するだけでよい。日常のはたらきに全うされているのに、道を見失った人が勝手に背をむけているにすぎぬ。)

(2) 問：「如何是靈峯境？」師曰：「萬疊青山如釘出，兩條綠水若圖成。」曰：「如何是境中人？」師曰：「明明密密，密密明明。」

(『景德傳燈錄』卷24「福州靈峯志恩禪師章」)

(問う、「ここ靈峯はいかなるところぞ？」師、「幾重にもたたなわる青山は珍饈の列、ふたすじ流れる綠水はみごとな繪畫。」僧、「して、その主人は？」師、「はっきりと、またひそやかに、ひそやかに、またはっきりと。)」

(3) 小參。僧問：「密密綿綿，不容著眼；明明了了，相與傳心。作麼生是傳底心？」師

云：「混時無影像，辨處絕蹤由。」

（『宏智禪師廣錄』卷5）

（小參の時に問うた、「ひそやかなるゆえ眼には見えず、はっきりとしているゆえ心により心を傳える」と言われます。傳えられた心とは何でしょうか？」師、「混沌たる時にはすがたは無く、分かれた時にはあとかたも見えない。」）

つぎに、第二句「明明許也無？」の「許也無」三字は一見解しがたいけれども、用例を調べてみると、すべて「許すや？」という疑問形式であった（CBETA 検索で重複を除く 15 例）。いくつか用例を挙げよう。

(1) 問：「學人擬伸一問，還許也無？」師云：「佛不奪衆生所願。」問：「如何舉唱，即得不負來機？」師云：「痛領一問。」

（『雲門匡真禪師廣錄』卷上）

（問う、「わたくし、ひとつ質問したいのですが、お許しくいただけますか？」師、「佛ハ衆生ノ願ヒヲ奪ハズ。」僧、「いかに宗乘を言いとめたら、相手の期待に背かずにすみませうか？」師、「その問いは痛切に受けとめた。」）

(2) 問：「學人欲求一物時如何？」師云：「汝擬求箇什麼？」學云：「和尚還容許也無？」師云：「廓落長安道，不障往來人。」學云：「請師指示。」師云：「展手不開拳，分明善看取。」

（『天聖廣燈錄』卷24「襄州石門慧徹禪師章」）

（問う、「わたくし、ある物が欲しいのですが。」師、「そなたは何が欲しいのか？」僧、「和尚はお許しくいただけますか？」師、「廓落タル長安へノ道ハ，往來ノ人ヲ障エズ。」僧、「どうかご教示ください。」師、「手ヲ展ベテ拳ヲ開カズ、分明ニ善ク看取セヨ」）

(3) …法眼既陞座，深復出問：「今日奉勅問話，師還許也無？」眼云：「許。」深云：「鶴子過新羅。」捧綵便行。

（『聯燈會要』卷26「深・明二上座章」）

（法眼禪師が法座に登ると、深上座がまた前に出て問うた、「本日は陛下の命を拜して、質問させていただきますが、お許しくいただけますか？」師、「かまわぬ。」深上座は、「鷹はとっくに新羅へ飛び去ってしまいましたぞ！」と言って、綾絹を頂戴して出て行った。）

見られるとおり、「許す」のは「問う」、「求める」、「問話する」こと。しからば鏡清の「象骨山頌」においては「（密密明明たるそれを）知ろうとする」ことである。

鏡清和尚の頌の題の「象骨山」とは、雪峯と命名される以前の山の名。この頌の前條に心と境に関するふたつの問答があり、「見色見心」、「聞聲悟道」といわれる道理を問うテーマであるが、それに對する見かたを偈頌の形式で敍べたものである。その問答は、

問：「如何是聲色中面目？」師云：「現人不見。」僧云：「太綿密生！」師云：「體自如此。」
僧云：「學人如何趣向？」師云：「活人投機。」

（問う、「外界に現われた眞實とはどんなものでしょうか？」師、「生身の人間には見えぬ。」僧、「なんとひそやかな！」師、「本體としてもとよりそうなのだ。」僧、「では、どのように向き合うべきでしょうか？」師、「活きた人は機をつかむ。」）

問：「聞處爲什摩只聞不見？見處爲什摩只見不聞？」師云：「〈各各自緣不緣他〉。」

（問う、「耳はなぜ聲のみ聞こえて見えず、眼はなぜ形のみ見えて聞こえないのでしょうか？」師、「〈耳は聲に、眼は色に、それぞれの対象にはたらきかけるのみなるゆえに。〉」）

第二の問答の答えは、『金光明經』卷1「空品」第五の偈「六情諸根，各各自緣；諸塵境界，不行他緣」（六識の諸根はそれぞれに対象とするところがあり、眼前の境界に對して別の対象には向かわない）をそのまま用いて答えたのであって、鏡清はこれを補う意圖で、目前の象骨山を指さし、この頌を述べたのであろう。つまり教理問答に墮してしまった對話を、「見色見心」、「聞聲悟道」の機縁の場へ立て直しをはかろうとしたわけである。

鏡清和尚の「象骨山頌」の意味がそういうことだとすると、梅氏が現代福建方言で「許」に遠指詞（普通話の「那」に相當）の用法があることを根據に、「明明那（個）也沒有」とした解釋はまったくの望文生義だったということになる。頌の意味は次のようになるであろう。

密密誰知要？ ひそやかなそれは樞要をうかがい知れず
明明許也無？ はっきりとしたそれを知ることは可能なのか
森羅含本性， 森羅萬象に本性はやどる
山岳盡如如。 この象骨山のすべてにそれがそのまま顯現しているのだ

【五】疑問代詞 [底]

『祖堂集』卷11「雲門和尚章」の「十二時偈」（428/514）について、梅氏はいう、

〈雲門和尚傳〉：

黃昏戌，把火尋牛是底物。

「底物」是「什麼東西」，雲門和尚是蘇州中吳府嘉興人。「底」（何、什麼）的用例，東晉南朝樂府用例頗多：

寒衣尚未了，郎喚儂底爲？（子夜秋歌）

單身如螢火，持底報郎恩？（歡聞歌）

君非鸕鷀鳥，底爲守空池？（子夜歌）

有些閩方言、吳方言還保存著「底」（何、什麼）。例如廈門話 ti-6 laŋ-2、福州話 tie-6

nóyŋ-2「底儂」(誰、何人)；潮州話 ti-6 pōi-2「底畔」(哪邊)；福州話 tie-6 zieʔ-7 zieʔ(<ts-)「底隻」(哪個)。吳語丹陽話「底告」指「什麼」。用「底」或「底高」指「什麼」的還有溧陽、金壇、靖江。(梅祖麟 1997)

雲門「十二時偈」第 11 首「黃昏戌」偈の一首はつぎのとおり。

黃昏戌，把火尋牛是底物？素體相呈却道非，奴郎不辨誰受屈？ (428/514)
(黃昏戌、たいまつを手に逃げた牛を捜しまわっているご自身は、いったい何者だ？當體まるごと差し出されているのに、それでないと言い張るとは！主人と奴隸の區別もできぬせいで、不當な扱いを受けるのは誰なのか？)

逃げた牛を捜すとは、見失った自己を捜すことの喩え。「何物」(なに)を南方方言で「底物」ということについては、周知のように顔師古『匡謬正俗』に説がある。

問：「俗謂何物爲底。底義何訓？」答曰：「此本言何等物，其後遂省何字，直云等物耳。等字音都在反，轉丁兒反。左太冲《吳都賦》云：軫田無數，膏腴兼倍，原隰殊品，廡隆異等。蓋其證也。今吳越人呼齊等皆丁兒反。應璩(璩)詩：文章不經國，筐筐無尺書，用等稱才學，往往見歎譽。此言譏其用何等才學見歎譽乎。以是知去何而直言等，其言已舊。今人不詳其本，乃作底字，非也。」 (顔師古『匡謬正俗』卷6)²²

(問い、「世間で〈何物〉を〈底〉と言っているが、どうして〈底〉というのか？」
答え、「〈何物〉はもとは〈何等物〉と言ったのだが、のち〈何〉を省略してただ〈等物〉と言うようになった。〈等〉の音は都在反だが、丁兒反に轉じた。左思の吳都賦に「軫田無數，膏腴兼倍，原隰殊品，廡隆異等。」とあって、〈等〉は〈倍〉と協韻しているのが前者の證據だ。今の吳越の人は〈齊等〉(ひとしい)の意味の場合、みな丁兒反に發音しているのが後者の音。應璩の「百一詩」に「文章不經國，筐筐無尺書，用等稱才學，往往見歎譽」と言うのは、その人が「用何等才學見歎譽乎」(いったいどんな才能學識があって稱讚されるというのか?)と非難しているのである。この例から〈何〉を取り去って〈等〉だけになったことがわかるが、それはもう昔の言いかたになってしまった。今どきの者はそのもとを知らないで〈底〉を使っている。それはいけない。))

これは疑問詞「底」の語源説で、「何等物」>「等物」>「等」>「底」という説明である。²³ この「等」の音都在反(端母海韻 [bi] 上聲)を、江南人は丁兒反(端母支韻 [ie] 平聲)に發音し、それが「底」(『廣韻』都禮切，端母齊韻 [iei] 上聲)の字で寫されたのだという。

²² 秦選之『匡謬正俗校注』43頁、商務印書館國學小叢書、1936年の校記に従う。

²³ 馮春田「疑問代詞“底”的形問題」(『歷史語言學研究』第1輯、2008年)はこの説を論證している。

それは止攝が蟹攝に、上聲が平聲に訛ったということである。これが唐人の説明である。疑問詞「底」は南北朝期から現われ、江南の樂府作品に用例が多いとはいえ、分布は北朝人の會話文（『北齊書』卷33「徐之才傳」）にもわたり、唐代では杜甫、李賀、白居易の詩にも、また敦煌俗文學「斷齣新婦文」（『敦煌變文校注』1216頁）にも見えるのであるから、²⁴すでに通語としてもちいられていたと言えよう。したがって疑問詞「底」を閩語と言うわけにはゆかない。ただ韓愈（768-824）も「瀧吏」の詩（元和14年[819]作）で嶺南韶州の小吏の語として「底處所」と言っているから、當時の「東吳」（嶺南）でも使われていたのであろう。

潮州底處所？有罪乃流竄。儂幸無負犯，何由到而知？（『昌黎先生詩集注』卷6）

（潮州はどんなところかだと？罪人になって流されるどころよ。わしはさいわい罪を犯したことなどないから、行ったこともないので知らぬわい。）

さらにもうひとつ福建漳州出身の人の用例も挙げておこう。

周匡物，字幾本，漳州人。唐元和十二年，王播榜下進士及第。時以詩歌著名。初周以家貧，徒步應舉，落魄風塵，懷刺不偶。路經錢塘江，乏僦船之資，久不得濟，乃於公館題詩云：「萬里茫茫天漣遙，秦皇底事不安橋？錢塘江口無錢過，又阻西陵兩信潮。」郡牧出見之，乃罪津吏。至今天下津渡，尚傳此詩諷誦。舟子不敢取舉選人錢者，自此始也。

（『太平廣記』卷199、出『閩川名士傳』）

（周匡物、字は幾本、漳州の人。唐元和十二年（817）、王播が禮部侍郎のとき進士に及第した。そのとき詩の名手として有名になった。はじめ、かれは貧乏だったので、徒歩で科擧の受験に出かけた。辛い旅にほとんど苦勞して、懷ろにした名刺を差し出す機会もなかった。都へ行くのに錢塘江にさしかかったが、船賃を工面できず、いつまでも渡ることができなかった。そこで宿屋の壁に詩を書きつけた。「萬里茫茫として天漣（大河）遙かなり。秦皇底事ぞ橋を安かざる？錢塘江口、過るに錢無く、又た西陵の兩信潮に阻まる。」太守がうわさを聞きつけて來て、渡し場の役人を處罰した。天下の渡し場には今に至るまでこの詩が傳えられていて、船頭が科擧の應試者から運賃を取ろうとしないのは、ここに始まるのである。）

以上の検討から、梅氏が『祖堂集』に見える閩語と推論するものは、「許」を遠指代名詞とする誤解、語法化過程でいまだ十分に虚化していない複合動詞成分（「V+著+處所詞」）を介詞とする誤認を除いて、古くは非漢語の形式に由來し、中古・近代漢語では南北にわた

²⁴ 王力『漢語史稿』（『王力文集』第9卷、380頁、山東教育出版社、1988年）。董志翹・蔡鏡浩『中古虚詞語法例釋』132頁、吉林教育出版社、1994年）。

って分布する雌雄成分後置形式（「～母」）であったり、あるいは同じく非漢語に由来し南方で通行した口語人稱代名詞詞尾（「儂」）であったり、唐五代の通語疑問詞（「底」）であったりする語法成分であった。これらの語法成分は閩語とは限定できず、唐末五代の閩地にも通行していた南方方言と言うべきであって、それが『祖堂集』の言語のひとつの特色を示しており、梅氏はそのことを指摘したと見るべきである。『祖堂集』に閩語が存在するかの問題、唐五代に閩語がどのように存在したのかという問題は、別の面から考察する必要がある。

梅氏が言うように、唐五代の「共通語」の語彙が現代閩語に遺存しているものは、たしかにある。たとえば張雙慶『『祖堂集』所見的泉州詞彙』（1996）には、今日の泉州話と共通する『祖堂集』語彙を50個列挙している（ただし個々の語彙の語史の具體的検証はない）。²⁵ しかし現代泉州話の語彙が『祖堂集』に見いだされたとしても、ただちにそれを唐五代の閩語だということはできない。唐五代の閩語というとき、それは當時の中原からの移民がもたらした共通語（中原洛陽方言）とは區別される特徴をもつはずであり、必ずやその時代以前から存し、しかも閩地にのみ通行したのなら、遠古先住民の非漢語が干渉して形成された特殊な漢語（「底層詞」と呼ばれる）でなければならない。たとえば閩語の特徴詞とされる「囝」（子ども）や「郎罷」（父親）、「若夥」（いかほど）などは『祖堂集』には現われない。梅氏が挙げた『祖堂集』の2例（「汝濃（儂）」、「猪母」）は唐五代の南方方言を反映するものである。語法の面で、[～那？作摩！]形式が強い反詰のニュアンスをもつ南方方言であり、[還（有）～也無？]という疑問形式、完成體助詞[了後]が南方方言的性格を帯びている等の見解²⁶とともに、『祖堂集』言語の特色を示すものと言えよう。

二.

一般に言語の變化は、音韻・語彙・語法のうち語彙の交替變化が相對的に速いと言われる。ただし語彙は流動的である。たとえば、『祖堂集』卷7「雪峯和尚章」に「沁水杖子」という語を長慶慧稜（杭州海鹽縣の人、泉州・福州で活動）が使っているが、「沁」はがんらい「探水」の意味の北人の語彙だと言われ、²⁷ たしかに北人趙州從諗（青州臨淄の人）の言葉にも見られる。²⁸ また「田厰奴」という田舎者を罵倒する語がしばしば使われ、もとは福唐（今

²⁵ 『第四屆國際閩方言研討會論文集』汕頭大學出版社、1996年。

²⁶ [還～（也）無？]：葉建軍『『祖堂集』疑問句研究』中華書局、2010年、111頁。[（豈/可/何曾）VP那作摩？]：同、233頁。[了後]：林新年『『祖堂集』的動體助詞研究』上海三聯書店、2006年、40頁。

²⁷ 韓愈「同宿聯句」：「義泉雖至近，盜索不敢沁」（孟郊句）注：「沁，七鳩切。北人以物探水爲沁」、『昌黎先生集注』卷8。

²⁸ 『景德傳燈錄』卷10「趙州章」：又到夾山，將拄杖入法堂。夾山曰：「作麼？」師曰：「沁水。」夾山曰：「一滴也無，沁什麼？」師倚杖而出（元本『景德傳燈錄』は兩「沁」字を「探」に改めている）。

福建省福清市)の方言であったという²⁹が、この語を北人趙州從諗が使い、しかるに『祖堂集』卷11「永福和尚章」に引かれるところでは「田厩奴」ではなく「田舎奴」となっている(永福和尚は福州閩縣の人)。要するに語彙は交流し、とりわけ行脚を事とした禪僧の交流は活潑であったであろうから、その語彙が本人の出身地の方言であるとは認定できない面がある。

語法・語彙・音韻のうち、言葉の變化や差異がもっとも現われやすいのは音韻であろう。閩地の方言音が極めてわかりにくかったことは、宋代の隨筆にしばしば言及されるところである。たとえば、最も早い言及は『說郛』に引かれる吳越の贊寧(919-1001)『傳記』の句、

福州王氏有國，閩土人言音詭異，呼兩浙爲東甌，亦不詳其字義。³⁰

(福州は王氏が國を建てたところだが、閩地の土著の人の發音はけったいで、兩浙を「東甌」と呼んだりしているのも、何のことだかさっぱりわからない。)

「東甌」は劉曉南氏の解釋によると「東圻巨衣切」の音變で、東邊(の鄰國)のこと。これは贊寧『傳載』の逸文であろうという。また、

襲明子曾經歷閩中，涉建溪，渡延平，灘瀧險阻，溪鳥繁萃。至蒼峽廟欲奠，而適召祝者不在。一小兒可十來歲，挂一片青葛，形狀焦瘦，始如鬼物，言對蠻獠，云是祝之子。因問：「父何許邪？」瞪目不答。又問：「爺在否？」亦不答。左右問，云：「此人言語俱別。」時值炎熾，因憑欄望遠，憶頃覽顧著作詩集有題《圀音寒》一篇，云：「南人呼父爲郎罷，子爲圀拏。」再問小兒曰：「郎罷何處也？」便指前山云：「讓裏。」「讓裏」之言出也，其諸不可得詳。又至温湯院，其水自山根涌出，可煮雞子。有一道者姓林，語甚分明，立舍宇頗有景趣。…
(北宋 陳纂『葆光錄』卷3)³¹

(わたしは以前閩地へ行ったことがあり、建溪を通過して延平に渡った。流れが急で危険なところだったが、谷川には鳥がたくさん群れていた。蒼峽廟に到着して、おまいりをしようとおもい、祈禱師を呼んだがいなかった。十歳ばかりの子どもがいて、青黒い葛布をまとい、顔も黒く瘦せて、化け物かとおもったほどだ。その子の發する言葉は蠻人のそれで、祈禱師の子らしかった。「父親はどこにいるのか？」と問うても、目を瞠るばかりで答えない。もういちど、「おとうちゃんはいるか？」と訊いても答えない。供の者も訊いてくれたが、わたしに「こいつらは發音も言葉も違うんです」と言う。その時はひどい暑さで、わたしは廟の欄干にもたれて、遠くを眺めていたら、ふと以前に讀んだ顧況の詩集に「圀音は寒」という一篇があったのを思い出した。それには、「福建人は父を〈郎罷〉と呼び、子を〈圀拏〉と呼ぶ」と書いてあったのだ。そこでもう

²⁹ 睦庵善卿『祖庭事苑』卷2：「田厩，式夜切。當作舍」；圓悟『碧巖錄』第57則本則評唱：「田厩奴乃是福唐人鄉語，罵人似無意智相似」。厩、舍は同音であるが、もとの福唐の發音は別であったのであろう。

³⁰ 『說郛』卷5引。劉曉南「從歷史文獻的記述看早期閩語」、『漢語歷史方言研究』、上海人民出版社、2008年。

³¹ 陳纂『葆光錄』卷3、『五代史書彙編』第10冊、杭州出版社、2004年、6306頁。

いちどその子に「〈郎罷〉はどこかな？」と問うと、目の前の山を指さして、「讓裏！」と言った。「讓裏」とは、出かけたということらしい。ほかにも言ったが詳しいことはわからなかった。それから温湯院に著いた。そこは鶏卵をゆでられるほどの熱い湯が、山麓から湧き出るので引いていた。林という姓の僧がいて話したところ、かれの言葉はよくわかった。寺の建物はなかなか風情があった。）

襲明子陳纂が記録している地點蒼峽（今福建省南平市）は閩北地区で、そこでは子どもは土地の言葉（それが閩語であろう）のみを使うが、教養のある僧侶は閩語と共通語を使う雙方言の人であったことがわかる。著者陳纂（襲明子は號）は籍貫潁川（河南許昌）の人、五代十國の吳越（都城は杭州）に仕え、亡國ののち北宋に仕えたというから、³² 吳方言區にいたのであるが、この旅行で耳にした閩語を「言對蠻獠」（嶺南蠻人の言語）と言っており、閩北方言はまったく聞き取れなかったのである。顧況は中唐の詩人、蘇州の人、至徳 2 載（757）の進士。貞元 3 年から 5 年のあいだ（787～789）著作佐郎に任ぜられた。³³ 「困一章」は「上古之什補亡訓傳十三章」のなかの一章で、その序に「困，哀閩也。」といい、自注に「困音蹇。閩俗，呼子爲困，父爲郎罷。」（「困」の音は蹇。閩地の習慣では子供を「困」と呼び、父を「郎罷」と呼ぶ）とある（『青箱雜記』卷 6、胡震亨『唐音癸籤』卷 23）。これも唐代の閩語を記録した数少ない例のひとつである。また、

劉樞密昌言，泉州人。爲起居郎，太宗連賜對三日，幾至日旰。捷給談詭，善揣摩捭闔，以迎主意。未幾以諫議知密院，然士論所不協。君臣之會，亦隆替有限，一旦聖眷忽解，謂左右曰：「劉某奏對，皆操南音，朕理會一句不得。」因遂乞郡，允之。

（北宋 文瑩『玉壺清話』卷 5）³⁴

（劉樞密、昌言は泉州の人。起居郎となって、恐れおおくも三日間連続で太宗の下問對奏にあずかり、食事をとる暇さえなかった。その對奏には當意即妙のユーモアがあり、辯説巧みに帝のご機嫌をとった。それからまもなく諫議大夫として樞密院をとりしきることになったが、朝廷の官僚のあいだに異議がおこった。君臣の際會というものは厚遇であれ冷遇であれ、長く続くものではない。一旦恩顧が冷めるや、帝は侍臣に「劉なにがしの對奏はひどい南方訛りで、朕はひとことも理解できぬ」と言われた。こうして外任を申し出ざるを得ず、許されたのである。）

「南音」は閩語をいう。劉昌言は泉州の人、閩南語を話す生粋の泉州人であり、南唐では

³² 『葆光録』は吳越の時事を多く記すが、成書は眞宗朝（10 世紀末）という。李劍國『宋代志怪傳奇叙録』、南開大學出版社、1997 年、31 頁。

³³ 傅璇琮『唐代詩人叢考』顧況考、中華書局、1980 年、395 頁。

³⁴ 文瑩『湘山野録 續録 玉壺清話』、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1984 年、51 頁。上掲注 30 劉曉南論文も引用する。

泉州刺史陳洪進の幕客であったが、宋になって進士に及第し、汴梁（開封）の朝廷に出仕した。そういう経歴から、共通語を知らず閩語で通したとは思われないが、おそらくかれは強烈な閩語訛りの人だったのであろう。呉處厚『青箱雜記』卷 6 に載せる異傳では、「後判審官院，未百日，爲樞密副使。時有言其太驟者，太宗不聽。言者不已，乃謂：『昌言，閩人，語頗獠，恐奏對間，陛下難會。』太宗怒曰：『我自會得！』其眷如此。」（のち、審官院の判事となり、百日たたぬうちに樞密院副使となった。その時に昇進が急でありすぎるといった意見があったが、太宗は気にしなかった。それでも異議はあとを絶たず、「昌言は閩人で蠻人の野卑な言葉ですから、陛下はおわかりにならぬのでは」と進言する者があった。太宗は怒って、「わたしは理解できる！」と言った。それほど愛顧を蒙ったのであった。）となっていて、官人が劉昌言の閩語訛りを誇ったが、太宗は擁護したとしている。めざましい昇進が周囲の嫉妬をまねいたことが原因となって、かれの閩語訛りを口實に誹謗されたのである。いづれにせよ、閩音は非常に特殊であると認識されていた。

三.

『祖堂集』は編纂物であって、一人が書いた著書ではない。当時千七百衆と言われた福州雪峯山に各地からもたらされた語録、口碑の類が、そこで商量され記録され、雪峯の弟子たちによって泉州に流入し編纂されたと推測される。その言語は三つの層から成っている。

第一層：『寶林傳』（801 年成書）から抄出したことの明らかな部分。これは靜・筠二禪徳の編纂した原「一卷本」（952 年成書）の大部分で、現行「二十卷本」の第 1、2 卷に相當する。西天二十七祖の諸章は『寶林傳』にもとづいており、その『寶林傳』はまた『付法藏因縁傳』や諸種の佛典、中國撰述の佛教史料を綴合して書かれているから、南北朝期の資料を唐中期に編纂した性質の言語と言える。卷 2「第二十八祖菩提達摩章」の資料源は複雑で、『寶林傳』卷 8 以外に唐代成立の『二入四行論』や神會の『菩提達摩南宗定是非論』、『曹溪大師別傳』なども背景にあり、南北朝から唐代の資料を含むと考えられる。「菩提達摩章」に引用された多数の識は、もとづくところが未詳である。そのあとの東土六祖の章も、基本的には『寶林傳』に據っているであろうが、『寶林傳』卷 9・10 が散逸しているので明確にできない。「第三十三祖惠能和尚章」は『六祖壇經』にも據るところがあり、章末には 10 世紀雪峯教團の僧たちによる評論が加わっているから、この評論部分は第一層と區別して、第二層と見るべきである。

第二層：原「一卷本」から「十卷本」に増廣された部分で、現行「二十卷本」『祖堂集』の主要部分（卷 3～卷 19）にあたる。952 年以後に増廣された中晩唐五代期の資料では、とりわけ福建の雪峯教團に屬する禪僧の諸章が、『祖堂集』中もっとも

新しい唐末五代 9・10 世紀の言語である。当時の福建は江西・湖南とならぶ禪宗のメッカであった。唐末五代の混亂期において相対的安定をみた福建には、各地から禪僧が往來し、かれらによって各地の口頭傳承を含む語録がもたらされ、雪峯門下で商量された。『祖堂集』「十卷本」は泉州招慶寺において増廣編纂されたと推測されるが、これらの資料が基礎となっているであろう。

第三層：高麗での開版（高宗 32 年，1245）に際して増補された、新羅から入唐した禪師の章（唐に没した卷 11「齊雲和尚章」、「福清和尚章」を除く）。おおむね碑銘にもとづく傳記體の文章で、問答を含まないのが特徴である。卷 20 の大部分を占める「五冠山瑞雲寺和尚章」は、新羅高麗僧が書いた古風な漢文の佛教教理問答である。これらは域外漢文としてあつかうべきである。卷 20 末尾の唐 8 禪師も同時の増補であろう。

したがって、『祖堂集』の言語は第二層部分が基幹資料であり、とりわけ福建雪峯教團に屬する禪師の章（卷 7 雪峯章および卷 10～13 所收の雪峯門下禪師章）が重要である。そのもとづいた資料は基本的には 10 世紀ないしそれ以前の「共通語」で書かれているが、引用された説法、會話や偈頌には南方方言の語法成分が散見する。ただし『祖堂集』のテキストの特異な點は、本文に文字の誤りがきわめて多いことである。その原因は第一に、禪の語録のテキストがもつ性質にある。唐末五代まで、口頭での上堂・示衆の説法や問答を文字に記録することが（表面的には）禁ぜられていたため、秘かに寫し取られた記録は、文字の校訂を経ないまま流傳し、また禪僧が文字づかいを検討することは文字に拘泥することとして潔しとしない風が一般的であったから、同音・近音、形似による誤りが放置されたままのこされている場合が多いのである。³⁵ 第二に、高麗の分司大藏都監において開版されたのは再彫高麗大藏經の刊刻時期ではあったが、高麗大藏經本體の刊刻事業とはべつに私的におこなわれたらしいので、³⁶ 綿密な校訂作業はなされず、また高麗國難の時期であったゆえ、語録テキスト特有の訛誤は依然として放置されたままであったとおもわれる。さらに開版後版木は海印寺に藏されたが、摺刷されることが少なかったから廣く讀まれることはなく、版を改めることもなかった。したがって現在見られる唯一の版本は、10 世紀泉州で編纂された「十卷本」の舊を存し、いわば寫本レヴェルにあるテキストと言ってよい（高麗刊刻時の誤刻の可能性は考慮しなくてよいこと、本研究第三章第一節参照）。

以上のようなテキストの性質であるから、讀解にはかならず校訂を施さねばならない。わたしは『祖堂集』の本文を正確に復元する必要から、語録テキスト特有の訛誤、すなわち同音・近音、形似による文字の誤りを校訂して、いくらかの異文別字（白字、錯別字）に

³⁵ 拙稿「禪籍の校讐學」、『田中良昭博士古稀記念論集 禪學研究の諸相』、大東出版社、2003 年 a。（本研究第一章）

³⁶ 拙稿「祖堂集の校理」、『東洋文化』第 83 號、2003 年。（本研究第二章）

現われた音韻資料を得たのであるが、異文別字に見られる音韻上の混用例、それに所收偈頌等の韻文 340 首に現われた特殊な通押現象を調べてみると、南方方言または閩語の讀音を想定してはじめて説明できるというものがあるようにおもわれた。唐五代の「共通語」の語彙が『祖堂集』においては異なった文字表記で書かれている場合、これが南方方言または閩地特有の發音習慣が干渉した結果、「共通語」では讀音の異なる文字で表記された可能性があり、方言音を参照してはじめて本文を正しく復元することができるのである。³⁷

『祖堂集』の校勘には、『祖堂集』よりやや遅れて編纂された『景德傳燈錄』(1009 年刊刻宣布) が當時北宋の著名文人によって修訂されたという経緯から、一般文人にも受容される「語録」という文體の規範的表記をそなえていると考えられ、重要な参照系として文字校訂の根據となすことができる。また兩宋期に編纂された『宗門統要集』(1093 年)、『宗門聯燈會要』(1183 年)、『五燈會元』(1252 年) などの燈史も表記の規範化がおこなわれていると見られ、参照系に加えることができる。『祖堂集』とこれらの燈史を比較して得られた異文別字につき、音韻解釋を通じて、『祖堂集』の表記に現われた南方音または閩音を割り出すことができれば、『祖堂集』言語に南方方言または閩語の影響が認められるということになるであろう。

『祖堂集』の異文別字に現われた音韻的特徴がどの地方の方言音であるかを判断するには、唐末五代という時代の全国各地にわたる方音調査の資料がなければならぬが、むろんそのような便利なものが目下あるはずはない。そこで、魯國堯氏が『全宋词』の詞人を地域別にグループ分けしてその押韻から方音的特徴を分析した先驅的業績、および氏の指導のもとに同じ手法によって各地域の方音を明らかにした一連の論文の集成『宋遼金用韻研究』³⁸ を利用することにする。ここには魯國堯、劉曉南氏の總論性の二篇をはじめ、中原・山東・四川・福建・江西・江浙・湖南および入聲研究の 38 篇が収められ、いわば『漢語方音字匯』の宋代資料集の觀をなしている。唐末五代は宋代と連続し、まさしくこの時期が中古漢語から近代漢語へ推移する轉換期にあつて、その音韻變化がおおよそ中唐期から始まると認められることは、唐宋變革という歴史觀にも符合するものであろう。このなかに『祖堂集』異文別字に見える音韻の特徴を位置づけてみようと思うわけである。

異文別字の分析から基礎方言を割り出す手法において成功している古屋昭弘「説唱詞話『花關索傳』と明代の方言」³⁹ は、作品中の同音假借(異文別字)と『漢語方音字匯』をつきあわせ、その方言的背景が呉語(蘇州方言)であるという結論をみちびいている。明代と現代のあいだの 400 年という時間の隔たりは慎重な研究手続きによって填められるようである。『祖堂集』の場合は、今を隔つこと 1000 年、唐末五代のこれに匹敵するまとまった東南口語文獻は存在しないが、西北に敦煌發見の俗文學寫本群があり、音韻研究が蓄積さ

³⁷ 拙稿『祖堂集』異文別字校證——『祖堂集』中の音韻資料——』、『東洋文化研究所紀要』第 157 冊、2010 年。(本研究第第三章)

³⁸ 顧問魯國堯、主編劉曉南・張令吾『宋遼金用韻研究』、香港文化教育出版有限公司、2002 年。

³⁹ 『花關索傳の研究』附論、汲古書院、1989 年。

れていて、比較対照の資料となしうる条件がある。ただし『祖堂集』の方言的背景の探索とは言っても、焦点は「『祖堂集』本文に唐末五代の南方、または閩語の音韻的特徴が見いだせるか」にあり、体系的比較を試みようとするのではない。『祖堂集』に現われた異文別字は偶然の産物であり、しかも資料は敦煌寫本にくらべて非常に少なく、そこからうかがえる消息はわづかにすぎないからである。

四.

以下に『祖堂集』異文別字例のうちから、方言音にかかわると考えられるものを聲母、韻母に分けて表示する（*は文字の形似による通假の可能性があるため参考例とするもの。異文が兩義あい通ずる例は省いてある。混用の例擧は、正字／白字）⁴⁰。

[聲 母]

[一] 聲母清濁混用（太字が濁音）

[1] 唇音 幫並混用 彬／**玳** 盤／半 *撥／**拔** *薄／博 *白／栢 *白／伯
*方／**房** *府／**符** *蒲／**莆**

[2] 舌音 端定混用 端／**斷** 大／多 *堂／當 *鄧／登 待／對
知澄混用 *住／**駐** *轉／**傳**
徹澄混用 *趙／**超**

[3] 齒音 精從混用 齊／際 材／哉 *齊／濟 *精／情
崇生混用 事／使
書禪混用 施／**時**

[4] 牙音 見群混用 期／機 *球／救 *誑／**狂**

[二] 齒音莊組章組不分、精組章組不分

生書混用 束／縮

清昌混用 川／筌

心昌混用 速／觸

[三] 牙音見溪混用 既／豈 堪／敢 勘／敢 舉／去 舉／起 个／顛
可／个 *鷄／溪 *脚／却

[四] 喉音影以混用 一／亦

[五] 喉音匣雲混用 王／黃

⁴⁰ 上掲拙稿（2010年）に據る（一部補正）。以下の叙述には前稿と重複するところがある。『祖堂集』偈頌詩韻・韻譜、同音通用字（『廣韻』に據る）は本研究の附録（一）（二）に掲げている。

【一】 聲母清濁混用

聲母にかかわる異文別字 43 例のうち、清濁混用現象が過半(26 例)を占めていることは、これが『祖堂集』用字のひとつの特徴を示すものと言えるであろう。26 例のうち参考例を除く 10 例は、いづれも全濁聲母字が全清(不送氣)聲母字と混用された濁音清化の現象である。以下にこの 10 例について具體相を見てみよう。

【1】 唇音幫並混用

(1) 彬 府巾切(幫母 [p] 眞韻平聲) / 玘 符眞切(並母 [b] 眞韻平聲)

【例】師遊南州時，與王太傅一房坐。時有一沙彌揭簾欲入，見師與太傅，便放簾抽身退步。師云：「者沙彌好喫二十棒。」太傅云：「與摩則延玘罪過。」

(卷 10, 「玄沙和尚章」, 頁 374/456)

(師は泉州へ行った時、王太傅と一室に坐していた。そこへ沙彌が簾を掲げて入ろうとし、師と太傅がいるのを見て、あわてて下ろうとした。師、「この沙彌は二十棒ものだ。」太傅、「それならわたくしの罪です。」)

【校】王太傅「延玘」は泉州刺史王延彬(885-930)を指す。王延彬は王審邽の長子、天祐 2 年(905)泉州刺史に任ぜられ、乾化 5 年(915)に檢校太傅、天成 5 年(930)に檢校太尉を加えらる(『泉州府志』卷 40 封爵志)。玄沙師備(835-908)が泉州を訪れたのは開平元年(907)9 月のこと(『玄沙廣錄』卷中)であるから、このとき王延彬はまだ太傅ではないのだが、これは記録された時点での稱號なのであろう。延彬を「延玘」と書いた例は本書のみである。『祖堂集』は「玘」を清音 [p] で讀んだのであろう。

(2) 盤 薄官切(並母 [b] 桓韻平聲) / 半 博幔切(幫母 [p] 換韻去聲)

【例】我也委汝來處，你亦不得錯認定半星。 (卷 10, 長慶章, 頁 406/494)

(わたしもそなたの意圖がわかっている。そなたも目盛を見誤ってはならぬ。)

【校】「定半星」は「定盤星」の音誤。『景德傳燈錄』卷 21 「福州東禪玄亮禪師章」にも、「汝莫錯認定盤星。」(はかりの目盛りを見誤ってはいけない)の例がある。無著道忠『葛藤語箋』に「定盤星」の考證がある。「盤は皿の如し、以って量る所の物を安^おき、緒を以って(分銅を)衡の右邊に懸く。衡上に星を鏤み、一分一錢より次第に重數に向う。此れを定盤星と名づく。」(卷 7 器具)「半」は『説文解字繫傳』朱翱反切では脯幔反で並母(卷 3 半部)。『祖堂集』はこの音で讀んだのであろう。

[2] 舌音端定混用

- (3) 斷 徒管切 (定母 [d] 緩韻上聲) / 端 多官切 (端母 [t] 桓韻平聲)

【例】問：「如何是大人相？」師曰：「坐端十方不點頭。」

(卷9, 「落浦和尚章」, 頁340/415)

(問う、「〈大人の相〉とはどんなものでしょうか？」師、「大人は世論を抑えこんで、その硬直した規定など拒否する。」)

【校】「大人相」とは佛陀(覺者)は三十二相という特殊な相貌をもつと言われ、ここでは悟った人の相貌をいう。「坐端」は「坐斷」の音誤。「坐斷」は要衝を占據して押えこむこと。朱朝反切でも「斷」は都伴反(『說文解字繫傳』卷27, 「伴」原誤「件」)で端母であり、『祖堂集』はこの音で讀んだのであろう(この項本研究第三章第二節参照)。

- (4) 大 唐佐切 (定母 [d] 箇韻去聲) / 多 得何切 (端母 [t] 歌韻平聲)

【例】因措多入古寺, 問僧：「此寺名什麼？」 (卷11, 「齊雲和尚章」, 頁432/521)

(書生が古寺に入って来て僧に問うた、「この寺は何という名ですか？」)

【校】「措多」は「措大」の音誤。本書卷8「疎山和尚章」に「師因騎馬行次, 措大問：『既是騎馬, 爲什麼不踏鐙?』」(330/401)「措大」は窮措大(貧乏書生)、その語源の諸説は李濟翁『資暇集』卷下「措大」の項に見える(『蘇氏演義(外三種)』唐宋史料筆記叢刊、中華書局、2012年)。

- (5) 待 徒亥切 (定母 [d] 海韻上聲) / 對 都隊切 (端母 [t] 隊韻去聲)

【例】① 僧問：「如何是和尚家風？」師便下禪床, 作拜相云：「謝子遠來, 都無祇對。」

(卷6, 「道吾和尚章」, 頁205/264)

(僧が問う、「和尚の家風は？」師は禪牀を降りて女人拜のしぐさをして言った、「遠くよりお越しいただきながら、主人はあいにく不在でおもてなしできません。」)

② 僧曰：「忽遇客來時, 將何祇對？」師云：「金菓早朝猿摘果, 玉花晚後鳳銜來。」 (卷9, 先洞山和尚章, 頁346/423)

(僧が問う、「客が來たら、何でもてなされるか？」師、「金菓は早朝に猿が摘んでしまい、玉花は晚がた鳳凰が銜えて來ます。」)

③ 有時僧參次, 于時云：「莫道空山無可祇對。」便起歸丈室。

(卷11, 睡龍和尚章, 頁441/533)

(ある時、僧が來參したので、言った、「寂しい山で何ももてなす物がな
いと思っではならぬ。」と言うなり、方丈へ歸ってしまった。)

④ 僧曰：「忽有客來, 將何祇對？」師云：「柴戶草門, 謝你經過。」

(同, 鹿門和尚章, 頁 447/541)

(僧が問う、「客が来たら何でもてなされるか？」師、「こんなあばら家へ、ようこそお越しくくださった。」)

【校】4例すべて「祇對」であるが、文脈は「もてなす」意であって、「祇待」でなければならず、『景德傳燈錄』の對應する則は「祇待」である(④のみ「祇對」)。「祇對」は(長上に對して)「お答えする」意。①の例での「作拜相」は『景德傳燈錄』卷6では「作女人拜」としていて、道吾和尚は侍女を装って「せっかく遠くからお越しくくださったのに、何のおもてなしもできませんでごめんなさいね」と、行脚僧の來訪を拒否したのである。

[3] 齒音精從混用

(6) 齊 徂奚切(從母 [dz] 齊韻平聲) / 際 子例切(精母 [ts] 祭韻去聲)

【例】師云：「喚他來，隔窓相看。」侍者便喚。他新到一際上來。

(卷6, 「石霜章」, 頁 257/321)

(師は言った、「かれらを喚んでこい。窗ごしに相見しよう。」侍者はみなに傳えると、新到の僧らは一齊に來た。)

【校】「一際」は「一齊」の音誤。高麗覺雲『拈頌說話』卷14「石霜章」に「古祖堂」を引き、「一齊」に改めている(本研究第二章第一節参照)。二百人ほどの新到僧らが「いつせいに」病室の石霜和尚に參問を求めて殺到したという場面である。

(7) 材 昨哉切(從母 [dz] 怡韻平聲) / 哉 祖才切(精母 [ts] 怡韻平聲)

【例】有一僧禮拜，起來立地。師云：「大才藏拙戶。」其僧又向一邊立。云：「喪却棟梁哉。」

(卷9, 「韶山章」, 頁 348/426)

(僧が禮拜して立って指示を待った。師は言った、「大いなる才能は自己をひけらかさぬ。」その僧は少し動いてまた立った。師、「きみはせっかくの棟梁の材質を失った。」)

【校】「哉」は「材」の音誤。『景德傳燈錄』卷16「韶山章」が「哉」を「材」に作るのが正しい。

齒音崇生混用

(8) 事 鈕吏切(崇母 [dʒ] 志韻去聲) / 使 疎士切(生母 [ʃ] 止韻上聲)

【例】① 長慶初參見，問：「如何是佛法大意？」師云：「驢使未了，馬使到來。」

(卷19, 「靈雲章」, 頁 715/850)

(長慶慧稜が初めて参見して問うた、「佛法の偉大なる意義とは何でありましょうか?」師、「驢馬の仕事が済まぬうちに、もう馬の仕事が来おった。」)

② 師問招慶：「汝作摩生説驢使、馬使?」慶云：「某甲姓孫。」

(卷 10, 「玄沙章」, 頁 376/458)

(師は招慶 [長慶慧稜] に問うた、「きみは驢馬の仕事、馬の仕事の意味がわかったか?」招慶、「わたくしの姓は孫だということです。」)

【校】「驢使、馬使」は「驢事、馬事」の音誤。①は『景德傳燈錄』卷 11、②は『玄沙廣錄』卷上等みな「驢事、馬事」である。その意味は「ロバの仕事が済まぬうちに、もう馬の仕事がやって来おった」、「〈佛法〉という荷を背負ってうろつき廻るロバや馬がこうも多くては、一々つきあっておれぬ」(入矢義高「驢事と馬事」、『増補 自己と超越』、岩波現代文庫、2012年)。この一聯の話の委細は禪文化研究所唐代語録研究班『『祖堂集』卷十譯注(一)』(『禪文化研究所紀要』第 33 號、2016年) 参照。

齒音書禪混用

(9) 施 式支切 (書母 [c] 支韻平聲) / 時 市之切 (禪母 [z] 之韻平聲)

【例】師上堂云：「〈眞實離言説，文字別時行〉，諸上座在教不在教?」

(卷 13, 「福先招慶章」, 頁 506/602)

(師は上堂して言った、「經典に〈眞實ハ言説ヲ離ル。文字ハ別時ニ行ナワル〉と言う。諸君にとって經典は必要か?」)

【校】引用は四卷本『楞伽經』卷一の偈「言説別施行，眞實離名字，分別應初業，修行示眞實。」(大正藏 36, 484c。常盤義伸譯は「言葉で示された教えは逸れてゆきます、眞實は文字を離れています。初めて道を求める修行者のために私は眞實を示します。」⁴¹)。第 1 句(『祖堂集』引用では第 2 句)について、高崎直道注に「〈別施行〉は‘vyabhicara’ (逸脱。眞實から逸れること) の譯」という(『楞伽經』、佛典講座 17、大藏出版、1980年)。智旭の義疏が「魏云：言説離眞實。唐云：言説則變異。」(續藏 17, 504a) とわざわざ異譯を擧げて参考に供するのは、この句を含む前 2 句を同じく言語否定の方向に取るのが困難だからであろう。「言説別施行」はどうしても肯定的に讀める。『祖堂集』の引用「文字は別時に行なわる」(言葉には別の用途がある)は記憶ちがいであるが、おそらくその方向から出たのに相違ない。その際に「時」と「施」の音が、引用者にとって同音だったのであろう。書母は全清、禪母は全濁、すなわち聲母清濁混用が原因であった。福先招慶和尚(文登)が「諸上座在教不在教?」

41 常盤義伸譯『ランカーに入る一すべてのブツダの教えの核心一』34 頁、禪文化研究所、2018年。

(諸君にとって經典は必要か?)と問うたのは、言語の否定と肯定にかかわらず、言葉に執られてはならぬと言う示唆であろう。

[4] 牙音見群混用

(10) 期 渠之切 (群母 [g] 之韻平聲) / 機 居依切 (見母 [k] 微韻平聲)

【例】僧問：「古人道：〈服像雖殊，妙機不二〉，如何是不二底妙機？」師云：「你試分看！」 (卷13, 「福先招慶章」, 頁507/603)

(僧が問うた、「古人の語に〈服像ハ殊ナルト雖モ、妙機ハ不二〉とあります。不二の妙機とは何でしょうか？」師、「分けられるなら分けてみよ！」)

【校】『祖堂集』の引用は僧肇「答劉遺民書」の二句。そこでは「妙機」は「妙期」である。元康疏にいう、「一道一俗，故云服像殊也。身雖有殊，心期不別也」。質問の僧あるいは記録者が誤まって記憶していたらしいのだが、かれにあつては「妙機」と「妙期」が同音であつたためであろう。

濁音清化の現象は中古から近代にかけての漢語音韻史における大きな変化のひとつで、現代漢語方言では呉語（江蘇、浙江）、湘語（湖南）をのぞくすべての方言から濁音が消失した。⁴²（これについては本論第二章第二節『『祖堂集』異文別字校證』の【6】「聲母の清濁混用現象によって発生した異文別字」の項を参照。）

[二] 齒音莊組章組不分、精組章組不分

(1) 束 書玉切 (書母 [c] 燭韻合口三等入聲) / 縮 所六切 (山母 [ʃ] 屋韻合口三等入聲)

【例】問：「久戰沙場，爲什麼功名不就？」師云：「君王有道三邊靜，何勞萬里築長城？」進曰：「罷息干戈，縮手歸朝時如何？」師云：「滋（慈）雲普潤無邊際，枯樹無花爭奈何？」 (卷19, 「靈雲章」, 頁716/851)

(問う、「長らく戦場で闘いましたが、なぜ功績が擧がらないのでしょうか？」師、「君王が有道ならば邊境は平穩である。萬里の彼方に長城を築く苦勞はいらない。」僧、「干戈を止めて歸順したらどうなりますか？」師、「慈雲が普く潤しても、枯れ木に花が咲かぬのはいかんともしがたい。」)

【校】「縮手」は『景德傳燈錄』卷11「靈雲章」では「束手」に作る。「縮手」ならば拱手旁觀、「束手」は抵抗をやめて歸順する意。「束手」が正しく、「縮手」は近音による誤りであろう。戦って功を建てるとは、修行して悟りを

⁴² 許寶華「中古全濁聲母在現代方言裏的演變」、『漢語方言論集』、北京語言大學出版社、1997年。

得ることの譬喩であろう。

(2) 川 昌縁切 (昌母 [tɕʰ] 仙韻合口三等平聲) / 筌 此縁切 (清母 [tsʰ] 仙韻合口三等平聲)

【例】師云：「在舍只言爲容易，臨筌方覺取魚難。」 (卷9, 「九峯章」, 頁358/438)

(師は言った、「家にいる時は旅に出るのはいとも簡単とのみ思う(旅に出てはじめて旅の辛さがわかる)が、淵まで来てはじめて魚を捕るのが難しいと知る。)

【校】「臨筌」は、『聯燈會要』卷23 九峯章では「臨淵」に、『五燈會元』卷13 九峯章では「臨川」に作る。この三種の書き方から見て、『祖堂集』が據った唐代資料の原文は「臨川」であったはずである。『祖堂集』はこれを近音の「臨筌」(筌は魚の縁語)に誤ったのであり、『聯燈會要』は「川」が「淵」の避諱であると考え、回改して「臨淵」としたのであろう。

(3) 速 桑谷切 (心母 [s] 屋韻合口一等入聲) / 觸 尺玉切 (昌母 [tɕʰ] 燭韻合口三等入聲)

【例】曹山云：「曹山適來問，闍梨與摩祇對曹山，是什麼時節？但觸道！觸道！」

師云：「却是相見時節。」 (卷12, 「荷玉章」, 頁448/543)

(曹山が言った、「わたしのさきほどの問いに對して、そなたが答えたのはどういふ場合のつもりだったのか？さっさと見え！」師、「あれが初相見のつもりです。)

【校】「觸道」は「速道」の音誤。本書卷7「夾山章」に「佛日云：『三道寶塔，曲爲今時。向上一路，請師速道！速道！』」の例がある。

上例(1)は正齒音の莊組字(縮)と章組字(東)、例(2)(3)は齒頭音(舌尖前音, 平舌)の精組字(筌、速)と正齒音(舌面音, 卷舌)の章組字(川、觸)の混同によるものである。それぞれ靈雲志勲(生卒年未詳、福州の人)、九峯道虔(?-921、福州侯官の人)、曹山本寂(840~901、泉州莆田の人)の會話文中の表記(「靈雲章」のみは質問僧)。この場合、九峯、曹山二人がこういう發音をしたというより、記録された時にこのように表記されたとみなすべきであろうが、ともかくこのように誤った記録が福建で傳承され、それが訂正されることなくのこされているということである。そして、この現象が現代閩方言の「古莊、章組聲母字は、今の口語においては精組の聲母と同じに讀まれる」⁴³という特徴と一致するのである。ただし、唐五代では西北敦煌俗文學寫本にも「莊、章組代用例」、「精、章組代用例」があり、『開蒙要訓』注音にも「精組と知・章組の互注例」があるから、⁴⁴ むろんこれは閩地のみの特徴ではない。

⁴³ 陳章太、李如龍『閩語研究』3、9頁、語文出版社、1991年。

⁴⁴ 邵榮芬「敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方言」。

【三】牙音見溪混用

- (1) 既 居家切 (見母 [k] 未韻去聲) / 豈 祛豨切 (溪母 [k'] 尾韻上聲)

【例】經旬日却問：「和尚，前日豈不是，除此之外，何者是心？」

(卷5, 「大顛章」, 頁184/242)

(何日か經て質問した、「和尚よ、先日は〈心ではない〉と言われましたが、そうしますと、今の心を除いて、何を心というのでしょうか?」)

【校】「豈」は「既」の音誤である。『宗鏡錄』卷98「大顛和尚條」では「經日却問：『前日既不是心，除此之外，何者是心?』」大正藏48, 944a)、『景德傳燈錄』卷14、「大顛章」も「經旬日，師却問曰：『前者既不是，除此外，何者是心?』」。

- (2) 堪 口含切 (溪母 [k'] 覃韻平聲) / 敢 古覽切 (見母 [k] 敢韻上聲)

【例】〈1〉師問雲居：「什摩處去來？」對曰：「踏山去來。」師曰：「阿那个山敢住？」

對曰：「阿那个山不敢住？」 (卷6, 「洞山章」, 頁242/305)

(「どの山が住めるのか?」)「どの山でも住めないことがあるか?」)

〈2〉南泉…云：「雖是後生，敢有彫琢之分。」 (卷6, 「洞山章」, 頁232/296)

(「このおひとは若いが、磨けば立派な玉になる。」)

〈3〉問：「如何是修行路？」師云：「好个阿師，莫作客。」僧云：「畢竟如何？」師云：「安置則不敢。」 (卷14, 「茗溪章」, 頁530/629)

(「ここに置いてやることはできぬ。」)

【校】上掲三例の「敢住」、「敢有」、「不敢」はそれぞれ「堪住」(充分住むに値する)、「堪有」(充分の餘地がある)、「不堪」(置いてやることができない)の誤りである。〈1〉『景德傳燈錄』卷17、『聯燈會要』卷22の「雲居章」は「堪住」に作り、〈2〉『景德傳燈錄』卷15「洞山章」は「此子雖後生，甚堪彫琢。」に作り、〈3〉『景德傳燈錄』卷6「茗溪章」は「安置則不堪。」に作る。

- (3) 勘 苦紺切 (溪母 [k'] 勘韻去聲) / 敢 古覽切 (見母 [k] 敢韻上聲)

【例】有人舉似師，師云：「老僧自去勘破。」師自去問：「趙州路，什摩處去？」老婆云：「驀底去！」師歸院，向師僧云：「敢破了也。」 (卷18, 「趙州章」, 頁665/793)

(このことを師に告げた人があった。師、「わたしが行って調べてやろう。」老婆に問うた、「趙州へはどう行くのか?」老婆、「ズンと行きなされ。」師は歸院して僧に言った、「調べてやったぞ。」)

【校】さいごの「敢破」は上文の「勘破」(調べ盡くす、見破る)に據って改めるべきである。『景德傳燈錄』卷10「趙州章」、『趙州錄』卷下は正しく「勘破」に作っている。

(4) 舉 居許切 (見母 [k] 語韻上聲) / 去 丘倨切 (溪母 [k'] 御韻去聲)

【例】因舉體師叔《古曲偈》曰：「古曲發聲雄，今古唱還同。若論第一拍，祖佛盡迷蹤。」師拈問：「只如〈祖佛盡迷蹤〉，成得个什摩邊事？」僧曰：「成得个佛未出世時事、黑豆未萌時事。」[師云：「只如佛未出世時事、黑豆未萌時事，成得个什摩邊事？」]云：「某甲到這裏去不得。未審師如何？」

(卷 10, 「長慶章」, 頁 403/491)

(如體師叔の「古曲偈」を取りあげた。「古曲は朗々たる大音、唱いかたは古今變わらぬ。最初の一拍を聴かせただけで、佛陀も祖師もたちまち道を見失う」。師は問いかけた、「〈佛陀も祖師もたちまち道を見失う〉とは、いったいどういうことになるのか？」僧が答えた、「それは〈佛陀がこの世に出て法を説く以前の消息〉、〈經典の文字が生まれる以前の消息〉を言うのです。」師、「〈佛陀がこの世に出て法を説く以前の消息〉、〈經典の文字が生まれる以前の消息〉とは、いったいどういうことになるのか？」僧、「そのことになると、わたしは言うことができません。和尚はいかがですか？」)

【校】「去不得」(行くことができない)は「舉不得」(言挙げできない、言葉で言えない)の音誤である。本條は卷 11 「惟頸禪師章」(頁 440/530)にも採録があり、これに據って「師云：只如佛未出世時事、黑豆未萌時事，成得个什摩邊事」24 字を補う必要があり、またそこでは正しく「舉不得」となっている。

(5) 舉 居許切 (見母 [k] 語韻上聲) / 起 墟里切 (溪母 [k'] 止韻上聲)

【例】師云：「不聞道：『繁興大用，舉必全眞』？」(卷 13, 「報慈章」, 頁 500/597)

(師は言った、「そなたも知っているとおりに、〈萬象が生起するとき、かならず眞實の全體が現われる〉のだ。」)

【校】引用は法藏『華嚴金師子章』の「論五教」の二句(中國佛教典籍選刊『華嚴金師子章校釋』30 頁、中華書局、1983 年)で、ここの引用の「舉」は「起」の誤り。「萬象が生起するとき、かならず眞實の全體が現われる」意。本書卷 13 「山谷和尚章」、卷 20 「五冠山和尚章」にも引用があるが、そこではみな「起」である。

(6) 个 古賀切 (見母 [k] 箇韻去聲) / 顆 苦果切 (溪母 [k'] 果韻上聲)

【例】師云：「秀才唯獨一身，還別有眷屬不？」對曰：「某甲有山妻，兼有兩顆血屬。」

(卷 15, 「西堂章」, 頁 553/656)

(師は問うた、「秀才どのは獨身か、それとも眷屬がおありか？」答えて、「わたくしには妻がおりまして、また二人の子どもがおります。」)

【校】「顆」は「个」の音誤。本書卷 14 「江西馬祖章」に類似の句がある。「有西川黃三郎，教兩個兒子投馬祖出家。」(西川の黃三郎はふたりの息子を馬祖のも

とで出家させた。頁 519/613)。

(7) 可 枯我切 (溪母 [k'] 幫韻上聲) / 个 古賀切 (見母 [k] 箇韻去聲)

【例】〈1〉 這個老漢行脚時，或遇著草根下有个老 (當衍) 漢，便從頂顛上啄 (當作卓) 一下錐，看他若識痛痒，便將布袋盛米供養。他古人个中總似你與摩容易，何處更有今日事也？」 (卷 16, 「黃檗章」, 頁 613/731)

(このわたしも行脚していた時、草叢で同じ行脚僧に出逢った。かれはただちにわたしの腦天に錐を突き刺して痛みを知るか試してみても、頭陀袋から米を分けてくれたのだった。かれがもしも諸君のような安易な輩であったならば、わたしがここに住持して諸君に説法することはなかったであろう。)

〈2〉 師別申一問：「隱密全生 (當作眞) 時，人知有道得；大省無辜時，人知有道不得。於此二途，猶是時人昇降處。未審長老親道、自道、云何道？」徑山云：「我家道處無可道。」 (卷 11, 「佛日章」, 頁 444/536)

(師はもうひとつ質問をした、「隠れて密やかなる當體に氣づいた時、これを言葉にすることができるが、すべてを一撃に大悟した時には、これを言葉にはできない。このことについては現在も議論のあるところですが、長老ご自身はどう言われますか？」徑山、「わたしの見かたでは〈言う〉ということはない。)

【校】〈1〉 「个中」(ここ) は「可中」(もし) の誤り。『景德傳燈錄』卷 9 「黃檗章」は正しく「可中」に作る。張相『詩詞曲語辭匯釋』卷 1 に「可中，猶云其或、假使也。」

〈2〉 「無可道」(言葉で表現できるものはない) は『景德傳燈錄』卷 11 「徑山章」では「無箇 (个) 道」(言葉で表現できない以上]言うということがない、すなわち「不説之説」の意) に作る。

見溪混用現象がこのように多いことも『祖堂集』用字の特徴であるが、『漢語方音字匯』に列する 20 地区の現代方言には對應を見い出せない。牙音見 (不送氣) 溪 (送氣) 混用例は、敦煌變文 (「舜子變」) に 1 例、『開蒙要訓』に互注 2 例がある。⁴⁵ 南宋羅大經『鶴林玉露』卷 3 乙編「姦錢」條にいう、

今江湖間，俗語謂錢之薄惡者曰「慳錢」。……俗音訛以「姦」爲「慳」爾。⁴⁶

(今世間では惡錢を俗に「慳錢」と言っているが、…また訛ってそれを「姦錢」と呼ん

⁴⁵ 洪藝芳『唐五代西北方音研究』、中國文化大學中國文學研究所碩士論文、1995 年。

⁴⁶ 羅大經『鶴林玉露』171 頁、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1983 年。

でいる始末である。)

姦 古顔切 (見母 [k] 刪韻平聲) / 慳 苦閑切 (溪母 [kʰ] 山韻平聲)

羅大經は江西廬陵の人、『鶴林玉露』は淳祐戊申(8年、1248)の自序がある。

孫奕『九經直音』は宋代吉安方言(贛語)の特色を反映しており(孫奕は廬陵の人、この書は12世紀末から13世紀初の著作)、牙音の互注に「見溪母混用が(牙音2490例中)48例に達する。漢語では[k]、[kʰ]、[gʰ](見、溪、群)はしばしば混用されるが、このように多くの見溪混用例があることからみて、方言音(または異讀)である可能性がある」と言われる。⁴⁷『祖堂集』の見溪混用も同様に唐末五代の閩地を含む南方の方言音をあらわすものであろう。

【四】喉音影以混用

一 於悉切(影母 [ø] 質韻入聲) / 亦 羊益切(餘母 [j] 昔韻入聲)

【例】偶一日買(當作賣)柴次，有客姓安名道誠，欲賣(當作買)能柴。其價相當，送將至店。道誠與他柴價錢，惠能得錢，却出門前，忽聞道誠念《金剛經》，惠能亦聞，心開便悟。(卷2,「惠能和尚章」,頁88/124)

(惠能はある日、薪を賣っていた時、安道誠という旅人と値段が折り合ったので旅館まで届けた。道誠は代金を拂い、惠能は受け取って門を出ようとして、ふと道誠が『金剛經』を唱える聲が聞こえた。惠能は聞くや、ただちに悟った。)

【校】「亦聞」は「一聞」(一〜便…)の音誤。ここの記述は敦煌本『六祖壇經』にもとづいている。「忽有一客賣(買)柴，遂領惠能至於官店。客將柴去，惠能得錢，却向門前，忽見一客讀《金剛經》，惠能一聞，心明便悟。」(敦煌博物館藏本、周紹良『敦煌寫本壇經原本』、文物出版社、1997年)

「一」と「亦」の混用例は敦煌變文寫本にもしばしば見られるところである(影、以代用例:「漢將王陵變」、「舜子變」、「廬山遠公話」等)。⁴⁸

【五】喉音匣云混用

王 雨方切(云母 [j] 陽韻平聲) / 黃 胡光切(匣母 [ɣ] 唐韻平聲)

【例】百丈和尚，嗣馬大師，在江西。師諱懷海，福州長樂縣人也，姓黃。

(卷14, 百丈和尚章, 頁536/636)

⁴⁷ 李無未、李紅『宋元吉安方言研究』、39頁、中華書局、2008年。

⁴⁸ 邵榮芬「敦煌俗文學中の別字異文和唐五代西北方言」。

(百丈和尚は馬祖大師の法を嗣ぎ、江西に住した。師の諱は懷海、福州長樂縣の人であり、俗姓は黃氏。)

【校】百丈懷海の俗姓は、陳詡の撰する「唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘」が「大師，太原王氏，福州長樂縣人。遠祖以永嘉喪亂徙于閩隅。」(『敕脩百丈清規』卷6、『全唐文』卷336) というのに従うべきである。

「黃」、「王」二字の混同は、宋代の隨筆にしばしば言及する有名なものである。⁴⁹

「黃」、「王」二字の混同は宕攝唐韻と陽韻の同用でもあるが、『祖堂集』所收偈頌には陽唐同用が7例見出せることも、二字の混同が偶然ではないことの旁證となしうる。「黃」、「王」二字は、このように『祖堂集』の時代と地域においては聲母韻母ともに通用される情況にあった。現代の福建境内で「黃」のh音が脱落して「王」と同音になるのは閩北、閩東(福州・古田[uoŋ]、寧德[uŋ])、閩中(永安・三明[um])、莆仙([uŋ])にわたっている(『福建省志・方言志』)⁵⁰。閩南泉州・廈門音では二音に區別がある。王[ɔŋ²]、黃[hɔŋ²] (『閩南方言大詞典』⁵¹、『廈門方言志』⁵²)。

[韻母]

『祖堂集』の異文別字の検討を通じて知られる韻母混同の記述においては、『廣韻』同攝同調を「同用」、同攝異調を「通用」、異攝同調を「混用」と呼ぶことにする>(*は参考例)

- [一]果攝 (a) 哿箇通用 可／个
- (b) 果箇通用 个／顆
- [二]遇攝 (a) 魚虞同用 居／俱
- (b) 語御通用 舉／去 *曙／暑
- (c) **魚麻混用** 居／家
- (d) 麌遇通用 *住／柱 *注／柱
- [三]蟹攝 (a) 齊祭通用 齊／際
- (b) 蟹駭同用 駭／解
- (c) 霽祭同用 濟／際
- [四]止攝 (a) 支脂同用 支／祇
- (b) 之微同用 期／機
- (c) 至志同用 致／置

⁴⁹ 本論第三章第二節參照。

⁵⁰ 福建省地方志編纂委員會編『福建省志・方言志』、方志出版社、1998年。

⁵¹ 周長楫主編『閩南方言大詞典』(修訂本)、福建人民出版社、2006年。

⁵² 廈門市地方史編纂委員會辦公室編『廈門方言志』、北京語言學院出版社、1996年。

- (d) 至未同用 貴／媿
 (e) 之紙通用 而／爾
 (f) 脂旨通用 祗／指
 (g) 支至通用 離／利
 (h) 旨至通用 至／指
 (i) 尾未通用 既／豈
 (j) 止語混用 舉／起 以／於 已／與
 (k) 至霽混用 祕／閉
- [五]效攝 (a) 皓号同用 保／報
 (b) 蕭陽混用 遼／量
 (c) 豪歌混用 鼈／鵝
- [六]咸攝 (a) 覃敢通用 堪／敢
 (b) 敢勘通用 勘／敢
 (c) 盍合同用 踏／榻
- [七]山攝 (a) 寒旱通用 懶／蘭・攔
 (b) 桓緩通用 管／觀 斷／端
 (c) 桓換通用 盤／半
 (d) 末黠同用 撥／拔
 (e) 刪銜混用 巖／顏
 (f) 先青混用 年／寧
- [八]臻攝 (a) 文問通用 運／雲
 (b) 眞侵混用 塵／沈
 (c) 眞青混用 閩／冥
 (d) 質昔混用 一／亦
- [九]宕攝 (a) 陽唐同用 王／黃
 (b) 陽漾通用 *郷／嚮
- [十]曾攝 (a) 職質混用 翼／逸
 (b) 曷盍混用 渴／瞞
 (c) 職德同用 即／則

『祖堂集』異文別字が方言音にもとづく想定されるのは、異攝間の韻母の混用例（ゴチックで示したもの）であるから、これらを以下に検討したい。

(1) 魚麻混用 [居／家]

居 九魚切（見母魚韻 [io] 平聲）／家 古牙切（見母麻韻 [a] 平聲）

【例】師問：「汝是白家兒不？」舍人稱白家易。」（卷3, 鳥窠章, 頁105/146）

（師（鳥窠和尚）が白舍人に問う、「おまえさんは白家の息子さんかな？」

舍人は白家易（？）と名を名のった。

【校】「白家易」が白居易を指すことは明らかであり、「稱」（名のる）と言っているから、「白居易」と答えたはずであるが、「居」を上文に牽かれて「家」に誤ったのである。

これは白居易を「白家易」と書き誤った例である。誤寫の原因は上文に「白家兒」とあるのに牽かれたためであるが、書寫者にあつてはおそらく「居」、「家」が同音ないし近音であつたのであろう。この二字は上古音から前漢音までは魚部に屬し、後漢以後に魚部から麻韻字が分かれて歌部に轉入し、唐代には麻韻が獨立した。明の田藝蘅『留青日札』卷38「通俗古音」條に「家有三音」として、「家又音居」を擧げ、『史記』孟嘗君列傳、『左傳』僖公十五年に引かれる古詩の協韻をその例證としている⁵³。田氏は16世紀杭州の人で、この「通俗古音」條は當時の通俗音に古典の根據があることを示す意圖で書かれたものであるから、「家」を「居」に讀む音があつたのである。また12世紀建甌（閩北）方音の特徴を示すと言われる南宋初の吳棫『韻補』上平聲魚韻に「家」字（攻乎切，居也）を収めており、⁵⁴ 宋代福建文士の倣古的用韻に麻車部と魚模部の通押5例（出身別に閩北2、閩東2、莆仙1）⁵⁵ があるところからすると、唐末五代成書の『祖堂集』に見える「家」、「居」混同は、閩地に古音として遺存していたことがその背景にあつたためであらう。⁵⁶

（2）止語混用 [擧／起] [於／以] [與／已]

擧 居許切（見母語韻 [io] 開口三等上聲遇攝）／

起 墟里切（溪母止韻 [iə] 開口三等上聲止攝）

【例】師云：「不聞道：『繁興大用，擧必全眞？』」（卷13, 「報慈章」, 頁500/597）

（師は言った、「そなたも知っているとおりに、〈萬象が生起するとき、かならず眞實の全體が現われる〉のだ。」

【校】引用は法藏『華嚴金師子章』の「論五教」の二句（中國佛教典籍選刊『華嚴金師子章校釋』30頁、中華書局、1983年）で、ここの引用の「擧」は「起」の誤り（上掲の「聲母牙音見溪混用」（5）参照）。

⁵³ 田藝蘅『留青日札』卷38、明清筆記叢書、723頁、上海古籍出版社、1992年。

⁵⁴ 『宋本韻補』卷1、中華書局、1987年。邵榮芬「吳棫『韻補』和宋代閩北建甌方音」、『邵榮芬音韻學論集』、首都師範大學出版社、1997年。

⁵⁵ 劉曉南『宋代閩音考』、125頁、岳麓書社、1999年。

⁵⁶ 拙稿「祖堂集鳥窠章音韻考證」（『白居易研究年報』第9號、2008年）参照（本研究第三章第二節附論（一））。

於 央居切（影母魚韻 [io] 合口三等平聲遇攝）／
以 羊已切（餘母止韻 [ie] 開口三等上聲止攝）

【例】又夾山《頓遇以華亭頌》曰：「一泛輕舟數十年，隨風逐浪任因緣。……」

（卷5,「華亭章」,頁203/260）

（夾山善會の「ただちに華亭和尚に出逢う頌」に「ひとたび輕舟に泛んで數十年、風に隨い浪を逐うて因緣に任す。……」）

【校】「遇以華亭」は「遇於華亭」の音誤。

與 余呂切（餘母語韻 [io] 合口三等平聲遇攝）／
已 羊已切（餘母止韻 [ie] 開口三等上聲止攝）

【例】正當與摩時，早與相看了也。 （卷11,「齊雲章」,頁432/520）

（まさしくこの時、すでに相見しているのである。）

【校】「早與」（急げ!）は「早已」（すでに）の音誤。

上例は陸游が「吳人は〈魚〉字を訛って發音し、魚韻はすべて開口になっている」⁵⁷と言ったことの實例である。宋人のいう「吳人」は通常閩地までも含めて言われる。宋代詞韻の調査によると、「支魚通押は贛、閩、吳地區詞人にかなり廣く見られ」⁵⁸、7～13世紀北京地區の詩文には、「支魚通押は唐五代に7例、宋代に5例あるが、金代には見られず、減少の趨勢にある。唐代で北方に見られたこの特徴は、宋代以後北方地區ではしだいに消失し、南方の吳、閩、贛方言で普遍的な現象となった」、⁵⁹「支微、魚模混押は宋代江淮、吳、閩方言に分布し、今日でも多くの方言には依然〈支微入魚〉が廣泛に分布している」、⁶⁰「支魚通押は宋代南方詩人の用韻に廣く存在する現象であるが、四川地區の詩詞文の例は贛、吳、閩地區よりはるかに多い」⁶¹という。『祖堂集』所收偈頌には3例の合用がある。

之微眞魚合用 [17. 岑和尚章 15] 議眞依微思時之如魚
止御合用 [11. 雲門章 1-6] 已似止慮御
止未語合用 [11. 雲門章 1-1] 子止許語氣未

この混用は敦煌俗文學にも多數の例（邵榮芬論文の「魚、虞和止攝各韻相混」の項）がある。

57 陸游『老學庵筆記』卷6、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1979年。

58 魯國堯「論宋詞韻及其金元詞韻的比較」、『宋遼金用韻研究』、58頁、香港文化教育出版社、2002年。

59 劉曉南「宋代文士用韻與宋代通語及方言」、『宋遼金用韻研究』94頁、香港文化教育出版社、2002年。

60 張令吾「北宋詩人徐積用韻研究」、『宋遼金用韻研究』、186頁、香港文化教育出版社、2002年。

61 劉曉南『宋代四川語音研究』、122頁、北京大學出版社、2012年。

(3) 至霽混用 [祕／閉]

祕 兵媚切 (幫母至韻 [i] 開口三等去聲止攝) /

閉 博計切 (幫母霽韻 [iei] 開口四等去聲蟹攝)

【例】閉魔巖和尚，嗣馬祖。師常提杈子，每見僧參，蓋項便杈云：「那个魔魅教你出家？那个魔魅教你受戒？那个魔魅教你行脚？道得亦杈下死，道不得亦杈下死。速道！速道！」其無對，師便打趂出。(卷15,「閉魔巖和尚章」,頁583/698)

(閉魔巖和尚は馬祖道一の法を嗣いだ。師は常に杈子(さすまた)を手に来參僧を迎え、僧の頸めがけて杈子をあてがい、「どの悪魔がおまえを出家させたのか！どの悪魔がおまえを受戒させたのか！どの悪魔がお前を行脚させたのか！言い得ても刺し殺す，言い得ずとも刺し殺す。さあ言え、さあ言え！」僧が答えられぬと、すぐさま追い出した。)

【校】『景德傳燈錄』卷10は「五臺山祕魔巖和尚」に作る。至霽混用[祕／閉]については本研究第三章第二節の【3】「中古音が近いために發生した異文別字」の項参照。

(4) 蕭陽混用 [遼／量]

遼 落蕭切 (來母蕭韻 [ieu] 開口四等平聲效攝) /

量 呂張切 (來母陽韻 [iaŋ] 開口三等平聲宕攝)

【例】(1) 處世道流(孤)，興慈量闊。(卷2,「道信章」,淨修讚,頁82/115)

(世に處してその道は孤、廣く慈悲を施した。)

(2) 問：「量郭無涯，爲什摩不容自己？」(卷9,「落浦章」,頁342/417)

(問う、「世界はかくも廣びろとしておりますのに、なぜわが身の置き場がないのでしょうか？」)

【校】「量闊」、「量郭」ともに果てしなく廣い義で用いられているから、「量」は「遼」の音誤であろう。本書卷2「般若多羅章」淨修讚に「道源遼廓」の句がある。

蕭陽韻混用はいわゆる陰陽對轉であるが、鼻音韻尾が脱落または鼻母音化して同音ないし近音となったために起こる現象である。『朝野僉載』卷2に冀州參軍麴崇裕が自作詩の「行」(庚韻)、「哀」(哈韻)通押を「吳兒博士教此聲韻」⁶²といい、顔師古『匡謬正俗』に

⁶² 『隋唐嘉話・朝野僉載』、唐宋史料筆記叢刊、49頁、中華書局、1979年。

歌・寒 [柯／干] (卷6)、齊・先 [西／先] (卷8)、尤・東 [柔／戎] (卷6) 混用の指摘があり、⁶³ 南宋呉文英 (四明の人) の詞に支微部と「繁」(元韻) の合用が報告されている。⁶⁴ 上例「量」の字音が現代方音で鼻音韻尾の脱落または鼻母音化している地域は太原、合肥、温州、厦門 [nĩũ² 白讀]、潮州 (『漢語方音字匯』)。現代閩語で鼻音韻尾が脱落または鼻母音化するのは莆仙、閩南方言であるが、泉州音は[liũ² 白讀] (『泉州市方言志』)。⁶⁵ この『祖堂集』巻2「道信章」の淨修讚は淨修禪師文僊の作、文僊は仙遊の人で泉州招慶寺の住持であったから、かれの口頭音では鼻音韻尾が鼻母音化していたのであろう。

(5) 豪歌混用 【鼇／鵝】

鼇 五勞切 (疑母豪韻 [au] 開口一等平聲效攝) /
鵝 五何切 (疑母歌韻 [a] 開口一等平聲果攝)

【例】師共雪峯到山下鵝山院，壓雪數日，師每日只管睡，雪峯只管坐禪。

(卷7, 「巖頭章」, 頁272/338)

(師[巖頭]は雪峯と山下の鵝山院に到った時、數日間雪に閉じ込められた。
師は毎日ひたすら眠りこけ、雪峯は毎日ひたすら坐禪しつづけた。)

【校】これは雪峯義存の「鼇山成道」として有名な故事である。ここの「鵝山」は通常「鼇山」または「鰲山」と書かれるが (鼇、鰲同音)、「鵝山」と表記するのは本書のみである。本研究第三章第二節【7】「唐代閩音によって発生した異文別字」の項参照。

閩音の特徴と言われる「豪歌通押」は「宋代閩籍文士の用韻中に80條の歌豪通押がある」(劉曉南)といい、本書所收偈頌にも巻11越山眞鑿偈、巻17關南道常偈、また雪峯義存偈にも通押の例がある。現代閩方言では閩北を除く地域に分布しているから、「鼇」を「鵝」と書く表記は、本書のもとづく資料が福州雪峯山で収集され、泉州で編纂されたであろうという可能性を裏づける證據となる。

(6) 刪銜混用 [巖／顏]、先青混用 [年／寧]、眞侵混用 [塵／沈]、眞青混用 [閩／冥]

巖 五銜切 (疑母銜韻 [m] 開口二等平聲山攝) /
顏 五姦切 (疑母刪韻 [n] 開口二等平聲咸攝)

⁶³ 趙振鐸「唐人筆記裏面的方俗讀音」。

⁶⁴ 胡運飈「南宋浙江詞人用韻及其所反映的語音演變現象」、『宋遼金用韻研究』香港文化教育出版社、2002年。

⁶⁵ 『泉州方言志』、90頁、社會科學文獻出版社、1993年。

【例】〈1〉師一日看經次，白顏問：「和尚休得看經，不用攤人得也。」

(卷4,「藥山和尚章」,頁176/232)

(師はある日經典を讀んでいた時、白顏明哲が問いかけた、「和尚、經典を讀んではなりませぬぞ。人を虚假にしないでください。」)

〈2〉師到百顏。顏問：「近離什摩處？」 (卷6,「洞山章」,頁232/297)

(師は百顏に到った。百顏が問うた、「このたびはどこから來たのか?」)

【校】〈1〉「白顏」は『景德傳燈錄』卷14「藥山章」および卷7「定州栢巖明哲章」とともに「栢巖」に作る。藥山惟儼は平素弟子に經典を讀むのを許さなかつたので、栢巖明哲はこんな言いかたをしたのである。

〈2〉「百顏」は『景德傳燈錄』卷14「鄂州百顏明哲章」は同じ。『聯燈會要』卷5「定州栢巖明哲章」は「栢巖」としてこの兩則を合わせて一人としており、『五燈會元』卷5はこれに依る。兩「顏」字は「巖」の音誤であろう。

年 奴顛切 (泥母先韻 [n] 開口四等平聲山攝) /

寧 奴丁切 (泥母青韻 [ŋ] 開口四等平聲梗攝)

【例】巖頭和尚嗣德山，在鄂州唐寧住。 (卷7,「巖頭章」,頁269/335)

(巖頭和尚は德山宣鑑の法を嗣いで、鄂州唐寧に住した。)

【校】「唐寧」は「唐年」の音誤。『宋高僧傳』卷23「唐鄂州巖頭山全豁傳」に「又居唐年山，山有石巖巉峯，立院號巖頭歟。」、『太平寰宇記』卷112「鄂州崇陽縣」條に「唐天寶二年(743)置唐年縣，僞吳順義七年(927)改爲崇陽，僞唐(南唐,937-975)改爲唐年，皇朝改爲崇陽」という。

塵 直珍切 (澄母眞韻 [n] 開口三等平聲臻攝) /

沈 直深切 (澄母侵韻 [m] 開口三等平聲深攝)

【例】一切事來，總須向這裏盪羅取。頭頭上須及，物物上須通。若有毫髮事乃(及)不盡，則被沈累，豈況於多？ (卷8,「雲居章」,頁298/366)

(あらゆる妄念が迫って來たら、ここですべてを絡め取り、ひとつひとつ極めつくし、疏通せしめよ。もしも髪の毛一筋でも極めつくせずに遺るなら、それがひとつの妄念となって累を及ぼす。まして多くの妄念ならば言うまでもない。)

【校】「沈累」は「塵累」の音誤。『禪林僧寶傳』卷6「雲居弘覺禪師傳」、『聯燈會要』卷22「洪州雲居道膺禪師章」とともに「塵累」に作る。雲居道膺禪師(?-902)は幽州薊門玉田(今河北省唐山市)の人。25歳で幽州范陽延壽寺において受戒後、長安終南山翠微寺をへて洪州洞山(今江西省宜豐縣)に至り、良价禪師に嗣法、中和三年(833)以後は終生洪州雲居寺(永修縣)に居

住した。この項については本研究第二章第一節『祖堂集』の校理」参照。

閩 武巾切 (明母眞韻 [n] 開口三等平聲臻攝) /

冥 莫經切 (明母青韻 [ŋ] 開口四等平聲梗攝)

【例】靈樹和尚，嗣西院安禪師，在韶州。師諱如敏，冥州人也。

(卷 19, 「靈樹章」, 頁 726/867)

(靈樹和尚は西院大安禪師の法を嗣ぎ、韶州に住した。師は諱は如敏、冥州の人である。)

【校】靈樹如敏 (?~918) は『宋高僧傳』卷 22 「後唐韶州靈樹院如敏傳」に「閩人」、『景德傳燈錄』卷 11 「靈樹章」に「閩川人」という。これに據れば、「冥州」は「閩川」の音誤かつ形誤であろう。

以上 4 例は鼻音韻尾[-m]、[-n]、[-ŋ]の合併にかかわる現象である。『五國故事』卷上に載せる王延鈞(改名して鱗)の逸話は、閩方言の[-n]、[-ŋ]合併を背景にしたものである。

延鈞既僭位，改名鱗。……俄而遇弑。鱗死，金陵以閩人語訛戲之：因送綾，遂以爲花絹，意以鱗爲綾，避其諱也。⁶⁶

(王延鈞が偽閩國の帝位に就き、名を鱗と改めた。……鱗が殺されたとき(935年)、南唐は閩人が訛って發音するのをからかって、弔問に綾(あやぎぬ)を送るさいに特に花絹と稱した。それは閩では「鱗」と「綾」と同音であるから、諱を避ける配慮を示したつもりなのである。[送花絹=送綾=送鱗(鱗を始末する)という諷刺])

鱗 力珍切 (來母眞韻[n] 開口三等平聲臻攝) /

綾 力膺切 (來母蒸韻[ŋ] 開口三等平聲曾攝)

これによると、臻、曾二攝は閩では不分、南唐(金陵)では分立であった。南唐徐鉉『說文解字繫傳』朱韜反切ではたしかに區別されている(王力『漢語語音史』)。

『宋遼金用韻研究』所收論考から知られるのは、宋代詩詞韻に見られる三鼻音韻尾の合併現象が、河北・山西、山東、四川、江西に少數現われるのに對して、江蘇(淮安)、浙江、湖南(荊南)、福建には圧倒的に多く、これが南方方言の特徴をなしていることである。福建について見ると、「福建詩韻の混押、閩人吳棫の分韻、現代閩方言の閩北・閩東・閩中・莆仙話における合併という三つの特徴において一致が見られるのは、けっして偶然ではな

⁶⁶ 『五國故事』卷下、僞閩王氏、『全宋筆記』第一編第三冊、250 頁、大象出版社、2003 年。

い。宋代福建では漳州、泉州（汀州）を除く地区の方音では、中古 [-m]、[-n]、[-ŋ] 三韻尾は合併のさなかにあったか、あるいはすでに合併（[-ŋ] 尾に歸一）していたことは疑いなかろう⁶⁷という。『祖堂集』所收偈頌にも[-n]、[-ŋ]混用が4例見られる（下文に掲出）。

（7）曷盍混用 [渴／瞌]

渴 苦曷切（溪母曷韻 [t] 開口一等入聲山攝 /

瞌 克盍切（溪母盍韻 [p] 開口一等入聲咸攝

【例】師有時云：「滿眼覩不見，眼根昧；滿耳聽不聞，耳根背。二途不曉，只是瞌睡漢。」
（卷12，「中塔章」，頁478/577）

（師はある時言った、「すべて眼に映りながら見えていないのは、眼が晦まされているからだ。すべて耳に入っていないながら聞こえていないのは、耳が遠いからだ。この眼と耳が覚醒していなければ、見ることも聞くこともしない惰眠の輩にすぎない。）」

【校】歐陽脩『六一詩話』第14則に「渴睡漢」の語があり、その「渴」字の自注に「俗語轉音盍」（巷間では「盍」音に訛って發音している）と言う（中國古典文學理論批評專著選輯，人民文學出版社，1983年）。「盍」は「瞌」と同音（『集韻』盍韻：盍，克盍切，《說文》奄忽也。瞌，欲睡也）。

山攝入聲 [-t] と咸攝入聲 [-p] の混押は敦煌變文と敦煌俗文學作品にも、また宋代福建詩人にも見られる。⁶⁸ 中塔和尚（安國慧球 [?~913]）は泉州莆田縣の人。「瞌睡」の語は『祖堂集』には他に2例（卷7「巖頭和尚章」、卷16「南泉和尚章」）、『景德傳燈錄』には12例現われ、禪錄ではこの「瞌睡」という表記が一般的となっている。

（8）職質混用 [翼／逸]

翼 與職切（以母職韻 [k] 開口三等入聲曾攝 /

逸 夷質切（以母質韻 [t] 開口三等入聲臻攝）

【例】師有時良久，云：「自作自受。」或時見僧入門來，云：「患顛那？作摩！」
僧便問：「未審過在什麼處？」師云：「不是蕭逸，爭取蘭亭？」

（卷12，「禾山章」，頁455/554）

⁶⁷ 劉曉南『宋代閩音考』，193頁，岳麓書社，1999。

⁶⁸ 劉曉南『宋代閩音考』、90頁、邵榮芬「敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方音」。

(師はある時言った、「自業自得だ。」またある時、行脚僧が門に入って来たのを見て言った、「アタマがいかれているんじゃないのけ！」その僧が問うた、「どこに過ちがあるのでしょうか？」師、「蕭逸でなければ《蘭亭序》を詐取することはできぬ。)」

【校】「蕭逸」は「蕭翼」の音誤。蕭翼が太宗の命を受け僧辯才から「蘭亭序」搨本を詐取したことは『法書要録』巻3、『隋唐嘉話』巻下(作「蕭翊」。同音)、『獨異志』巻中、『唐詩紀事』巻5、『能改齋漫録』巻5、『雲麓漫鈔』巻6等に見えるが、『祖堂集』以外に「蕭逸」に作る例はない。本研究第三章第二節の「【7】唐代閩音によって発生した異文」の項参照。

職(曾攝)質(臻攝)混用について周祖謨「宋代汴洛語音考」に言う、「宋代語音の唐人と異なるところは、臻攝入聲と梗曾攝の合用である。合用の原因は入聲韻尾の失落であって、梗曾入聲は[-k]、臻入聲は[-t]で、もともと同類でなかったのが、[-k]、[-t]が失落すると、母音の近いもの同士がしぜん通じあうことになったのである」。⁶⁹ 禾山無殷(884~960)は福州連江縣の人である。宋代福建人の詩詞においては、[-t]、[-k]通押例が224を数え、「こうした現象から、宋代閩地において通語の入聲韻尾[-t]、[-k]はかなりの程度混同される傾向にあったか、あるいはすでに弱化して喉塞尾になっていたことがわかる」。⁷⁰ 現代閩東福州音は翼[iʔ⁸文讀]、逸[iʔ⁸]、閩南廈門音は翼[ɪk⁸文讀]、逸[ɪk⁸文讀]、閩北建甌音は翼[i⁸文讀]、逸[i⁸]でいづれも同音となっている(『漢語方音字匯』)。

五.

『祖堂集』には340首(454韻段)の韻文が収録されている(そのうち佛典から引用された無韻偈が15首、重複するものが6首)。このなかの特殊押韻現象のなかには、やはり上述の南方方音あるいは閩音の例が見いだされる。劉曉南「宋代福建詩人用韻所反映的10世紀到13世紀的閩方言若干特點」⁷¹には、「九大閩音特徵」を總活して挙げている。(1)歌豪通押、(2)歌魚通押、(3)支魚通押、(4)魚尤通押、(5)東陽通押、(6)屋鐸通押、(7)尤蕭通押、(8)陽聲韻尾の合併、(9)陽平の分化。この特徴(1)、(3)、(7)、(8)に合致する『祖堂集』偈頌の例が見られ、それを以下に挙げる([卷. 章名. 章中偈頌、韻段])。

⁶⁹ 周祖謨『問學集』下冊、633頁、中華書局、1966年。

⁷⁰ 劉曉南『宋代閩音考』、142頁。

⁷¹ 『宋遼金用韻研究』、香港文化教育出版社、2002年。

(1) 歌豪通押

- 歌哿豪合用 [11. 越山章 1] 歌歌哿高豪
歌皓笑嘯合用 [17. 關南章 1-2] 歌呵歌笑笑叫嘯要笑調嘯道好老皓

歌 [a] 豪 [au] 通押は宋人に閩音の特徴を代表するものと見なされた特殊押韻で、10種もの詩話、筆記類に言及があり、早くは雪峯義存(822-908)の偈にも3例見える(『雪峯語録』偈語「牧牛」、「勸人」)。⁷²ただし閩北には見られず、四川・江浙にも極めてまれにはあるが見られる(劉曉南1998)。越山鑒眞は年里未詳、雪峯の弟子で越州に住した。關南道常は年里未詳、杭州鹽官齊安(?-842)の弟子、襄陽に住した。『祖堂集』異文別字にも豪歌混用が見られた(上掲)。

(3) 支魚通押

- 止御合用 [11. 雲門章 1-6] 已似止慮御
止未語合用 [11. 雲門章 1-1] 子止許語氣未
之微眞魚合用 [17. 岑和尚章 15] 議眞依微思時之如魚

支魚通押は「七閩を貫通する一大特徴」と言われる(劉曉南2008年、102頁)。『祖堂集』異文別字にも止語混用が見られた(上掲)。

(7) 尤蕭通押

- 豪侯混用 [2. 達摩章 18] 鈎頭侯刀逃豪
宵豪尤混用 [10. 鏡清章 8-5] 毛豪遊尤遙宵

「達摩章」の志公(梁の寶誌和尚)作とされる讖(豫言)は偽作であるが、この特殊な押韻は偽作者の出身地が閩地であることを暗示している。この特徴をもつ福建詩詞の作者の分布は、閩東、閩北にまたがり、閩南には及ばない(劉曉南1998)。

(8) 陽聲韻尾の合併

⁷² 周長楫「從義存的用韻看唐代閩南方言某些特點」、『語言研究』1994年増刊。

蒸文混用	[2. 達摩章 7] 繩蒸分文
庚清刪混用	[7. 雪峯章 4] 關刪橫明庚聲清
眞蒸混用	[10. 長慶章 2] 身親眞氷蒸
眞痕清混用	[17. 岑和尚章 11] 聲清根痕眞人眞

「達摩章」の「那連耶舍識」は後世の偽作であるが、岑和尚（長沙景岑）は年里未詳〔868卒?〕、湖南長沙で活動した。雪峯義存（822-908、南安の人）、長慶慧稜（854-932、杭州海鹽の人）はいづれも福建で活動した禪僧であるから、その方言音を反映するものであろう。この4例は鼻音韻尾[-n]、[-ŋ]の混用であるが、上掲韻母混用の(5)に挙げた4例には[-m]、[-n]、[-ŋ]三韻の混用が見られた。宋代閩音の三韻合併の特徴は[-n]→[-ŋ]←[-m]となり、かつ閩南には合併現象が見られないことである（劉曉南 1998）。

結 語

上來検討してきた『祖堂集』異文別字と所收偈頌の押韻に現われた音韻現象には、閩地だけに見られるというものはないのであるが、これらの多くの方言現象を総合してみると、『祖堂集』本文には南方方音中の閩音のもつ特徴的な異文別字の文字づかいが現われていることが了解される。『祖堂集』のもとづく資料は10世紀福建の雪峰門下に集められ、閩人によって整理編纂されたゆえに、『祖堂集』本文に南方方音中の閩音の痕跡をとどめていると解釋できるわけである。すなわち『祖堂集』の言語の方言的背景を、梅祖麟氏は北方方言ないし共通語であり、まれに閩語語法成分がまじると推論されたが、わたしは方言的背景として閩語を想定してよいと考えるのである。『祖堂集』はその語彙・語法が敦煌變文と基本的に同じであるから、當時の共通語で書かれたと言えようが、『祖堂集』には南方方言の語法が見られ、異文別字に南方方言中の閩音の特徴が看取されることから見て、その方言的背景には閩語が存在したと言ってよいであろう。このことは現代作家の方言的背景を見るとわかりやすい。陸文夫（1928~2005）は蘇北出身の人であるが、若いとき蘇州に來住し蘇州の水郷を描いた作品を發表してきた。日常は蘇北話と普通話を話す。むろんかれの作品は普通話で書かれているが、蘇州を題材にしているから、ときおり吳方言・江淮方言の語彙が摻雜し、文章表現にも日常使っている南方方言の語法が混じっていて、それが獨特の文章の味わい、文學性をかもしだしている。その作品の面白さは蘇州人がもっともよく味わえる。その作品中に宛て字（錯別字）が偶然使われることがあるが、それはかれの方言的背景に吳語があるためである。⁷³

閩語内部の閩北・閩東・閩南の方言差は大きいと言われるが、上掲の『祖堂集』音韻と

⁷³ 廖大國「陸文夫作品中的吳方言」、『花園大學文學部研究紀要』第29號、1997年。

合致する特徴「聲母匣云混用」、「韻母魚麻混用」、「尤蕭通押」、「鼻音韻尾の合併」の分布が閩南を除外する点から見ると、⁷⁴『祖堂集』の編纂は泉州においておこなわれたが、その資料の音韻特徴は閩南泉州のそれではないということがわかる。すなわち、増廣された『祖堂集』「十卷本」は、原「一卷本」の基礎の上に10世紀泉州において収集された禪僧の傳記・語録の集成であるが、その資料はおそらくはまづ福州雪峯山にもたらされ、そこですでに記録として定著していたと推測される。また同時に、原「一卷本」の『祖堂集』（現行本の前二巻）の編纂者静・筠二禪徳に関する資料は目下なにひとつ知られないが、巻2「菩提達摩和尚章」を主要に構成する18首の識のうちの志公、那連耶舎識2首が「尤蕭通押」、「鼻音韻尾の合併」を特徴とする点から見て、その18首の識の偽作者、また「達摩章」の撰者、あるいはさらに原「一卷本」『祖堂集』の編纂者である静・筠二禪徳が、閩南以外の閩人であったらしいことも推定されるのである。⁷⁵

(2011. 3. 31 初稿、2012. 9. 15 改稿、12. 1 補訂、2019. 3 再補、2021. 8、23 定稿)

【附記】

本研究は2010年度花園大學特別研究助成による成果の一部である。成稿ののち秋谷裕幸氏に見てもらい、その意見に従って一部補訂した。あわせて心より謝意を表したい。

⁷⁴ 劉曉南「宋代福建詩人用韻所反映的10世紀到13世紀的閩方言若干特點」表五「9大特點的地域分布圖」參照、『宋遼金用韻研究』403頁。

⁷⁵ 18首の識詞については個別の考證を要するので、別稿を草する豫定である。

第五章 唐末五代禪宗の思想

第一節 『祖堂集』 卷 12 「禾山和尚章」 研究

1. 前 言

禪宗燈史『祖堂集』というテキストの特徴を、本書のある一章を選び具体的な讀解を通して考察しようとするのが本節の目的である。その選擇の基準は本書に展開された禪思想の面と敘述の言語の面の特徴である。すなわち、(一) 五代南唐時代の福建泉州で撰述された本書において、唐末五代南方の禪思想を比較的詳しく傳えている禪僧の章であること、(二) その本文が五代の時期の言語、特に南方方言の特徴をよく反映している章であること、の二點である。

そこでこのふたつの條件を満たすと考えて選んだのが第 12 卷「禾山和尚章」である。禾山無殷禪師(884~960)は福州連江縣の人、福州雪峯山の義存禪師(822~908)のもとで出家し、のち江西へ行脚して洪州九峯道虔禪師(?~921)のもとで修行し、嗣法ののち、吉州禾山大智禪院において開法した(922年)。「禾山和尚章」が記録しているのはここにおける説法と對話であり、したがって本章が唐末五代當時の禪宗のふたつの中心地(福建と江西)の思想の動向をよく反映していると考えられるのである。本章は第 12 卷の三分の二を占める長篇(海印寺原版の六葉半、禪文化研究所影印版十三頁)であり、無殷禪師の思想を伝えるもっとも詳細な資料である。「禾山和尚章」の讀解を通して明らかとなった唐末五代禪宗の思想の特徴として、以下の點を擧げることができる。

第一に、無殷は「高格の禪者に親近する場合、言語を斷つてはならぬ」(本譯注第七段)と言い、言語表現を重視していることである。かれの説法は禪宗傳承の禪門故事(「話頭」、「公案」と呼ばれる)を頻用しながら禪理を説く點に特徴がある。かれ自身が「十一位」(今は傳わらない)という數百言の禪要を収集し整理配列した資料集を編纂し(本譯注第一段)、ここから話頭を自在に取り出しながら、正しい禪的思惟はいかにあるべきかを闡明し、そこにおいてかれは教家の傳統的佛教教理學との相違を指摘し、禪宗思想に對する當時の禪界の誤解と偏向を剷別することに力を注いでいる。唐代禪の基調を定めた馬祖道一(709~788)の打ち立てた「即心即佛」、「性在作用」という佛性論、「無事無爲」「平常心是道」という修道論、「見色即見心」という悟道論を、百五十年、二百年後の晚唐五代の禪僧たちはいかに繼承し、かつ禪宗大衆化の現狀がもたらした庸俗的理解を克服するかが課題となっていた。無殷の「十一位」編纂とその活用はその一手段であり、宋代禪宗の「看話禪」の思想表現法へと展開する。また無殷の説法の手法は擧例、分類、論辯を驅使し、理路整然とした記録であることが看取され、當時の禪僧はこうした禪宗傳承の禪門故事を収集し、これらを手がかりにありうべき禪思想の探究を試みていたのであり、これは宋代の「看話禪」へと發展する動向でもある。また無殷は説法において即興の偈句を歌い、これによって理

解への暗示を與えているのは、宋代の「文字禪」へとつながるものでもある。

第二に、無殷は禪思想の闡明において、師資對應の場における方便接化の方法に注意していることである。上根上智の精英を対象とする新興宗教であった中唐洪州宗時期とはすでに時代相が異なり、禪宗界が大衆化した唐末五代にあつて、この種の「方法的研究」は以前にはなかったものであり、北方の臨濟義玄（?～866）、南方の雪峯義存の示衆説法にも見られる時代的特色であるが、その他の同時代の禪僧の資料にはさほど顯著には現われない。師資の契合が行脚の禪僧にとって喫緊の課題であり、雙方の對話への積極的参加を要請するものである以上、これは當然の關心であつた。無殷禪師は特に師資雙方の心構えに言及している（本譯注第十段）。またいわゆる「擇法の眼」を持つために、「偏見の無きことを檢證する三基準」（本譯注第七段）、「理想的な問答の三類」（本譯注第八段）、「誤つた見解としての謗法の三類」（本譯注第九段）を列挙するのは、他に見られぬかれ独自の思惟特徴であろう。問題解決の「問答論」を展開して、「一問一答」から「無問無答」を理想とする問答無用論へと到っている（本譯注第八段）。これは病氣の治癒法を探究して、そのあげくに病無き健康を理想とするようなものであるが、宗教の本質にかかわる問題でもあろう。

第三に、佛教教理學の硬直への批判から出發した禪宗は、教理を超えることを目指して「教外別傳」を標榜したのであるが、その禪的地平をも固定しない「向上」を禪宗の精神とした。これは同時代一世代前の玄沙師備（835～908）と雲門文偃（864～949）に顯著に見られる姿勢である（入矢義高「雪峯と玄沙」、「雲門の禪・その〈向上〉ということ」、『増補 自己と超越』、岩波現代文庫、2012年）。教理學上の「佛」を超えるべき「自己」、さらにその「自己」の地平にも安住しない「自己向上」を措定しつつも、無殷はこうした無限の觀念的超越主義に陥らない「精神の流動」を勧めていることは注目に値する（本譯注第六段、第十段）。また、次項の言語の特徴とも關聯するが、無殷の説法と對話は郷音まる出しで、俗諺を連發する親しみやすいものであつた。厳しい批判の論調もこれによって緩和されたことであらう。なお無殷の法系は、六祖慧能—青原行思—石頭希遷—藥山惟儼—道吾圓智—石霜慶諸—九峯道虔—禾山無殷と次第する。

無殷は宋代になると、『碧巖錄』第四四則「禾山解打鼓」という公案の、何を問われてもいつも「解打鼓」（わたしは太鼓を上手に打てる）と答えた、「作用」一點ばりの和尚としてしか回想されず、『景德傳燈錄』にも長い示衆説法は収録されなかつたから、『祖堂集』本章に示された無殷の本領は知られないままであつた。

『祖堂集』卷12「禾山和尚章」の敘述言語の特徴は、唐末五代という中古漢語から近代漢語への移行期の南方方言資料として貴重な實例を提供しているところにある。説法と對話に當時の多くの俗語詞、俗諺を留めているのは禪宗語録の特徴として勿論のことであるが、本章には嶺南の方言句法「～那？作摩！」が見られ（本譯注第三段）、南方方言音にもとづく異文別字の表記からは入聲韻尾・陽聲韻尾の弱化によって起こつた音韻の合流現象が知られ（本譯注第三段、第四段）、こうした漢語史研究から注目される音韻・語法・語彙が『祖堂集』の言語のもつ特徴となっている。このことはまた『景德傳燈錄』という同時代燈史

と比べると明確になる。『景德傳燈錄』は呉僧道原が自撰の『佛祖同參集』二十巻を北宋景德二年（1005）に上進し、眞宗皇帝の命によって楊億、李維、王曙ら三人の文人官僚が刊削裁定をおこない、一年をかけた校訂の結果、大中祥符二年（1009）に到って『景德傳燈錄』三十巻として完成、大中祥符四年（1011）勅によって大藏經（開寶藏）に編入されたという性格の、年號を冠した準官撰の燈史である（馮國棟『景德傳燈錄研究』、中華書局、2014年）。これに對して私撰『祖堂集』は福建泉州の招慶寺にいた靜・筠という二禪徳が撰した最初は一巻本の小規模なものであった（招慶寺主文燈の序は南唐保大十年〔952〕）。のち増廣されて十巻となり、宋代には中國本土では失傳したが、高麗に傳わり高麗僧匡儁によって新羅禪師等の資料が若干増補され、二十巻に調卷されたものが、再彫『高麗大藏經』版刻事業に便乗して晉州南海で開版された（高宗三十二年〔1245〕。その版木は現在も韓國慶尚南道伽耶山海印寺に保存されている）。収録の範圍は、『景德傳燈錄』は道原が蘇州での資料収集のあと、北宋の首都汴京へ上って楊億の支援を得て北方資料をも収集したから、唐末五代宋初に流布していた廣範圍の資料に及んでいるのに比べ、『祖堂集』は東南隅福建の福州雪峯山で収集された主として南方流傳資料が泉州にもたらされて編纂され、當時の閩國の戰亂情況下の制約のため収集範圍は狭かったが、福建・江西（江西～福建ルートは禪僧が多く往來した）を中心とする唐末五代南方（閩・南唐）の禪宗の動向を詳しく伝えるところに特徴がある。

『祖堂集』の開版は蒙古軍侵略の高麗國難の時期にあたっていたゆえに校訂作業はおこなわれず、刊本ではあるが寫本のレベルにあると言ってよく、このことが『祖堂集』テキストの特徴となっている。本章には錯簡が見られることもその一例で、「禾山和尚章」の説法の中に百八十字の敘述に亂れがあるのは、おそらく刊刻時に一紙十行行十八字の原稿の順序を誤ったものであろう（本譯注第八段）。『景德傳燈錄』のような文人の校訂による文章・文字の規範化を経なかったために、口語詞や方言音にもとづく異文別字が残存していることは、これによって當時南方において實際に使用されていた口語語彙と方言音が知られ、『祖堂集』に比すべき唐末五代南方の言語資料がほかに見出し難い現況下において、資料價値は非常に高いのである。

本章の敘述は塔銘（徐鉉撰「洪州西山翠巖廣化禪院故澄源禪師塔銘并序」は無殷禪師遷化 30 年後の撰述である）を資料源とせず、独自の収集にかかるもので、贊寧『宋高僧傳』のごとき塔銘を利用して任意な取捨増飾を加えたものとは異なっている。なお、無殷の卒年を徐鉉撰塔銘は「建隆元年〔960〕二月五日終于翠巖院」と記す（『景德傳燈錄』卷 17「吉州禾山無殷禪師章」は「建隆元年〔960〕三月二日」とする）が、『祖堂集』の本章では「辛亥」（南唐保大九年〔950〕）までの記述に止まっているのは、一巻本から十巻本への増廣が 960 年の禾山無殷禪師の卒年までに終了していたからと考えられ、とすると、懸案の増廣期間は一巻本のあとの十年以内と想定してよいと思われる。

2. 『祖堂集』卷12「禾山和尚章」の本文整理と譯注

以下に『祖堂集』卷12「禾山和尚章」（前半部分、禪文化研究所影印版455頁～462頁）の讀解を試みる。

【凡例】

- 一. 本讀解は十段に分けた校訂本文、日譯、注釋より成る。
- 二. 本文は禪文化研究所影印版（1994年）を底本とし、點校本（中國佛教典籍選刊、孫昌武、衣川賢次、西口芳男編『祖堂集』、中華書局、2010年北京第二次印刷本）を參考とする。
- 三. 校訂の校語を本文中に小字で挿み、重要な異同は注釋において言及する。漢字の俗字は基本的に正字に改め、字體・書體については論じない。
- 四. 注釋を必要とする本文の箇所注に注番號を附す。注釋に引用する諸資料の版本については煩を避けて省略に従った。

【一】禾山和尚⁽¹⁾嗣九峯⁽²⁾，在洪州。師號無般，福州連江縣⁽³⁾人也，姓吳。⁽⁴⁾於雪峯山出家，纔具尸羅，便尋祖道。⁽⁵⁾出離閩越，遍歷宗筵，而造九峯。一言頓契於心源，萬水無疑於別月。⁽⁶⁾因編《十一位》，集數百言，求者填門，師多祕要。⁽⁷⁾師於一日辭往他遊，九峯乃與偈送曰：

「將寶類寶意不殊，琉璃線貫瑠璃珠。

內外雙通無異逕，鬱我家園桂一株。」⁽⁸⁾

【日譯】

禾山和尚は九峯道虔禪師の法を嗣いで、洪州に住した。師の僧諱は無般、貫籍は福州連江縣、俗姓は吳氏である。雪峯山で出家し、のち具足戒を受けて正規の僧となるや、ただちに禪宗祖師の道を尋ねて行脚に出た。閩地を出て江南の叢林を訪ね、江西九峯山に到って道虔禪師に出逢い、すべての水に映る月が眞の明月と別ではないと悟り、一言のもとに心の本源に契合した。師はここでの修行中に、古今の禪要數百言を集成して「十一位」と名づけた。多くの僧が訪ねて來てそれを知ろうとしたが、師はたいていは秘して與えることはしなかった。師が再び行脚に出ようとした時、道虔禪師は一偈を贈った。

寶を將^もつて寶に類せしめて殊^{こと}ならずと意^{おも}う

琉璃の線は貫く瑠璃の珠

內外^{なら}び通じて異なる逕^{みち}無し

鬱^{ふさ}たる我が家園には桂一株のみ

【注釋】

- (1) **禾山和尚** 禾山無殷禪師 (884~960)。禾山は吉州西南永新縣の西北六十里。昔その山に嘉禾が生じたことによって名づけられた。「其の巔は平表、奇峯累累、覆釜の状有る者七十一」。禾山大智院はその麓にあり、「唐文徳中 (888 年)、西域胡僧奚達 (達奚) 此に駐錫す。本朝改めて甘露院と爲す。院に南唐所藏の佛牙舍利あり、寺に藏す」(『輿地紀勝』卷 31)。傳記と禪學の資料は本書のほか、徐鉉撰「洪州西山翠巖廣化院故澄源禪師塔銘并序」(『徐公文集』卷 27、『四部叢刊』初編)、『景德傳燈錄』卷 17、慧洪『禪林僧寶傳』卷 5 (柳田聖山『禪の文化』資料篇、京都大學人文科學研究所、1988 年に譯注がある)、同「吉州禾山寺記」(『注石門文字禪』卷 22、日本宋代文學研究叢刊、中華書局、2010 年)、大慧『正法眼藏』卷上、『宗門統要』卷 9、『聯燈會要』卷 25、『五燈會元』卷 6 等。編著に「十一位」、「垂誠十篇」があつたが、ともに傳わらない。
- (2) **九峯** 九峯道虔禪師 (?~921)。福州侯官縣の人、俗姓劉氏、石霜慶諸の法嗣。本書卷 9、『景德傳燈錄』卷 16、慧洪『禪林僧寶傳』卷 5、『宗門統要』卷 8、『聯燈會要』卷 22、『五燈會元』卷 6 等。九峯山は洪州高安縣にある。
- (3) **福州連江縣** 今の福建省福州市連江縣。閩東方言區に屬す。
- (4) **姓吳** 徐鉉撰塔銘に東南吳氏を讃えて、「禪師名無殷、姓吳氏、連江人也。昔泰伯獲讓、肇啓南藩、至徳所及、流光百代、子孫蕃衍、吳越爲多、至今爲著姓焉。累世隱徳、郷曲推重、道氣鍾粹而生」(禪師の僧諱は無殷、俗姓は吳氏、連江縣の人。昔吳太伯が周の王位を弟に譲り、吳地に退いて南藩を開き、その徳が百代の後裔にまで及んで子孫は吳越に廣がり、今に至るまで著姓となっている。子孫も累世にわたって隱徳を積み、當地で重んぜられ、その家系には濃厚な道氣が集まって生れた。) と言う。ただし連江吳氏の家境については未詳。
- (5) **於雪峯山出家、纔具尸羅、便尋祖道** 雪峯山は福州晉安縣にあり、連江縣と近接している。出家の歳を諸資料は七歳としている。徐鉉撰塔銘には「禪師幼異常童、不染俗態。年七歳從晉安雪峯眞覺禪師出家、二十詣開元寺受度。眞覺之道、見重于時。禪師默識微言、盡得要旨」(禪師は幼い時から普通の子とは異なり、俗態に染まなかつた。七歳で晉安縣の雪峯眞覺大師に投じて出家し、二十歳で開元寺の戒壇で受戒した。眞覺大師の法は當時評價が高く、師はその教えに默契し、その禪要をすべて受け繼いだ。) と言い、『禪林僧寶傳』には「七齡、雪峯存禪師見之、愛其純粹、化其親令出家」(七歳の時、雪峯義存禪師が師の純粹さを見て、親に勧め出家させた。) と言う。「尸羅」は戒の梵語音譯詞。二十歳で福州開元寺において具足戒を受け、ただちに禪僧として行脚に出たことを言う。雪峯山義存禪師に歸依していた閩帥王審知は天復 3 年 (903) に晉安の開元寺に戒壇を建て、三千人の度僧をおこなつた (諸葛計、銀玉珍『閩國史事編年』、福建人民出版社、1997

年)。無般はこの時に受戒したのである。

- (6) 出離閩越，遍歷宗筵，而造九峯。一言頓契於心源，萬水無疑於別月 月は眞如の譬喩。「證道歌」に言う、「一月普現一切水，一切水月一月攝。諸佛法身入我性，我性還共如來合」(明月はすべての水に映じ、すべての水月は明月に收斂するように、諸佛の法身はわが本性に入り、わが本性は如來と合一している。『景德傳燈錄』卷 30)。九峯道虔禪師との契合について詳しく記述するのは『景德傳燈錄』と『禪林僧寶傳』である。

遊方抵筠陽謁九峯。峯許入室，一日謂之曰：「汝遠遠而來，暉暉(音衰)隨衆。見何境界而可修行？由何徑路而能出離？」師對曰：「重昏廓闢，盲者自盲。」峯初未許。師於是發明厥旨，頓忘知見。(『景德傳燈錄』卷 17)

(行脚して筠州〔唐代の洪州〕に到り、九峯道虔禪師に相見し、禪師は特に入室商量を許した。ある日、無般に問うた、「そなたは遠くからここへ来て、僧衆に混じているが、いかなる境涯をめざして修行をなしとげようと思っているのか？いかなる徑路によって三界を出られると思っているのか？」師は答えた、「暗闇はすっかり扉が開かれているのに、盲者には見えないだけです。」九峯禪師はこの見解をまったく認めなかった。師は憶えていた知識で答えたことの誤りに氣づき、このやりかたをきっぱりと捨てた。)

無般の答え「重昏廓闢，盲者自盲」は『維摩經』佛國品の「日月豈不淨耶？而盲者不見。……是盲者過，非日月咎」に據っている。人は明るく開かれた悟りの世界にあり、煩惱は本來空であって、持戒修行の意欲こそ迷いに他ならない、という馬祖禪の考えを無般は表明したのである。馬祖道一はかつて言った、

一切衆生，從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對。
(『天聖廣燈錄』卷 8「江州馬祖道一大寂禪師章」)

(すべての人びとは久遠の昔より開かれた悟りの世界の只中にあり、常にその中で生きて活動しているのだ。)

四祖道信も言う、

無三界可出，無菩提可求。(『景德傳燈錄』卷 4「牛頭法融章」)
(超脱すべき三界などなく、求むべき悟りなどありはしない。)

臨濟義玄も言う、

你諸方來者皆是有心求佛，求法，求解脫，求出離三界。癡人！你要出三界，什麼處去？三界佛祖是賞繫底名句。你欲識三界麼？不離你今聽法底心地。」

(『天聖廣燈錄』卷 11「鎮州臨濟院義玄慧昭禪師章」)

(きみたち他所から行脚に來た連中は、みな佛を求め、法を求め、解脫を求め、この三界を脱出しようという魂膽だ。馬鹿者め！きみたちは三界を出て、どこへ行こうというのか！三界や佛祖などと言うのは、きみたちが勝手に賞讚したり、自分を繫縛してつけた名辭に過ぎない。きみたちは三界とはなにか、知りたい

か？教えてやろう。三界とは、今わたしの説法を聴いているきみたちの心と離れてあるのではないのだ。)

これが唐代禪宗の基本的な立場としての、「修行して悟りを開き、三界を超出する」という考えの否定、「無事禪」の思想である。しかし九峯道虔は一世を風靡したこの思想には懐疑的であった。『禪林僧寶傳』はやや詳しく記述している。

辭游方至九峯，虔公問：「汝遠來何所見？當由何路出生死？」對曰：「重昏廓聞，盲者自盲。」虔笑以手揮之曰：「佛法不如是。」殷不懌，請曰：「豈無方便？」曰：「汝問我。」殷理前語問之。曰：「奴見婢慙慙。」

(雪峯山を辭去し、行脚して九峯山の道虔禪師に参じた。禪師は問うた、「そなたが遠方から行脚して來たのはどういう考えなのか？どういう修行によって輪廻を脱するのか？」師、「暗闇はすっかり扉が開かれているのに、盲者には見えないだけです。」九峰禪師は笑いながら手を振って言った、「佛法はそういうものではない。」無殷は納得がゆかず、「方便というものがあるでしょう。どうかお教えください。」禪師、「では、そなたが問いなさい。」無殷は先の自分の答えのどこが誤っているかを問うた。禪師、「〈奴は婢を見て慙慙たり〉ということだ。』)

「奴見婢慙慙」は「身分の卑しい者同士はねんごろである。同じ穴のむじな」(入矢義高編『禪語辭典』332頁)という俗諺。『碧巖錄』第二二則本則著語に「同坑無異土，奴見婢慙慙，同病相憐」と同義語を列ねていることから意味は明白である。「奴と婢は同類」、つまり道虔禪師もかつては無殷と同じく馬祖禪學の教條的理解(無事禪)に安住していたことを暗に告白して忠告したのである。これが道虔禪師の與えた「方便」であった。「奴見婢慙慙」と似たより卑俗な言いかたに「若不同臥，焉知被底穿？」(同衾した仲だからこそ、蒲團に穴があいていたことを知っているのだ。『圓悟語錄』卷9、『大慧語錄』卷2)、「普州人送賊」(普州の人が賊を送り出す、『愚中周及和尚年譜』。その注釋書『愚中和尚年譜抄』に「賊知賊」と注す)がある。『禪林僧寶傳』はこのあと、「殷於是依止十餘年」と言って、道虔禪師のもとで禪僧としての生き方を究めていったとしている。

- (7) 因編《十一位》，集數百言，求者填門，師多祕要 「十一位」は傳存しないが、「集數百言」と言っているから、古今の禪要(禪師の説法と問答の實例)を集めて十一の境位に分類した内容であったらしい。無殷が諸方行脚で見聞した老師と修行者の對話等を集めて分類し、自らの參禪辦道の參考としたものであろう。香巖智閑が「冊子」を所持していたように(本書卷19「香巖和尚章」)、行脚僧は一般に「冊子」、「策子」を攜行して參問した老師の言葉などを書き留め、仲間で見せ合い議論することがこの時代の風潮であった。臨濟義玄は言う、

今時學人不得，蓋爲認名字爲解，大策子上抄死老漢語，三重五重複子裏，不教人見，道是玄旨，以爲保重。大錯，瞎屢生！你向枯骨上覓什麼汁？有一般不識好惡，向教中取意度商量成於句義，如把屎塊子向口裏含了，吐過與別人。猶如俗人

打傳口令相似，一生虛過也。〔臨濟錄〕示衆)

(このごろの修行者どもが駄目なのは、結局、言葉に執われて解釋ばかりしているためである。大判の帳面に死にぞこないの老いぼれ坊主の言った言葉をれいれいしく書き寫してからに、三重五重に袱紗に包んでは、人に見せまいとしおって、「これぞ玄妙なる奥義だ」などと後生大事にしまっておる。大間違いだ！ドメクラどもめ！諸君らは干乾びた骨を齧って何の汁を吸おうとするのか！見識のない連中どもは、經典をひねくりまわして、あてずっぽうで相談しては意味をでっち上げようとばかりしておる。人のウンコを口に入れてくちやくちや咬んでは、また吐き出して他人に食わせてやるようなものだ。まるで俗人が早口言葉を言わせるようなことをやって、一生を無駄に送るつもりか！)

無殷も同じように人に見せようとしなかったのである。この種の編纂物の名の知られるものには、圭峰宗密(780~841)の『禪源諸詮集』(佚)、仰山慧寂(804~890)の「禪決名函」(本書巻19「仰山和尚章」)、浮山法遠(991~1067)の「九帶」(佚)等があった。

- (8) 師於一日辭往他遊，九峯乃與偈送曰：將寶類寶意不殊，琉璃線貫琉璃珠。内外雙通無異逕，鬱我家園桂一株 無殷が行脚に出ようとした時、道虔禪師は偈一首を贈った。上二句に「寶珠を集めて同種ごとに分類したのは、まるで琉璃を糸に繫いだ珠璣のようだ」と言って、「十一位」の編成を美しい琉璃璣のようだ、ひとまず褒め、下二句では、「しかし眞理はひとつで内外に通ずるもの、種々の道があるのではない。見よ、わが家園には鬱たる桂樹が一本あるのみだ」と言って、無殷が諸方老師の種々の禪要を収集し分類した知的行爲を厳しく戒め、わが九峯山には遍界に通用するただ「一味禪」あるのみ、そなたはこれを會得したのかと問うた。この偈を受けて、無殷は行脚に出るのを思い止まり、のち十餘年のあいだ道虔禪師のもとで修行したのである。

【二】師初住禾山，次居祥光、翠巖。⁽¹⁾於辛亥歲，敕賜洪州護國住持，號澄源禪師矣。⁽²⁾

【日譯】

師は初め禾山寺に住持し、ついで祥光院、翠巖院に移った。辛亥歲に南唐皇帝の勅命によって洪州護國寺住持、澄源禪師號を賜わった。

【注釋】

- (1) 師初住禾山，次居祥光、翠巖 洪州泐潭石門寶峰禪院に移った道虔禪師に隨侍し、その遷化(吳順義初年、921)ののち、無殷はそこを離れ、翌年に吉州永新縣禾山大智禪院に初めて住持し、さらに揚州祥光院に轉じ、そして洪州翠巖廣化院に移った。

この間の経緯は徐鉉撰塔銘、『景德傳燈錄』、『禪林僧寶傳』、『石門文字禪』卷22「吉州禾山寺記」に記述がある。

晩歳止廬陵之禾山。其名益彰。李唐先主召見之，特加禮遇，俾居廣陵之祥光院。嗣君踐祚，優禮有加，賜號澄源禪師，命移處豫章之上藍、西山之翠巖院，是皆都邑之勝槩，高人之游集，自非密行淳德，不能鎮服羣情。 (徐鉉撰塔銘)

先受請止吉州禾山大智院。學徒濟濟。嘗述《垂誠》十篇。諸方歎伏，咸謂禾山可以為叢林表則。時江南李氏召而問曰：「和尚何處來？」師曰：「禾山來。」曰：「山在什麼處？」師曰：「人來朝鳳闕，山嶽不曾移。」國主重之，命居揚州祥光院。復乞入山以翠巖院，乃江西之勝概，遂棲止焉。時上藍院復虛其室，命師來往闡化，號澄源禪師。 (『景德傳燈錄』卷17)

殷於是依止十餘年。虔移居石門，亦從之。及虔歿，去游廬陵，至永新，見東南山奇勝，乃尋水而往。有故寺基。蓋文德中異僧達奚道場，遂定居，學者雲集。唐後主聞其名，詔至金陵，問佛法大意。久之有旨，延居揚州祥光寺，懇辭歸西山，詔住翠巖，又住上藍寺，賜號澄源禪師。 (『禪林僧寶傳』卷5)

永新為江西山川形勝之地，城南有山，巋然深秀，晴嵐夕暉，應接不暇者。唐僧達奚棲遲之所也。奚，不知何許人，以文德初始至，刀耕火種，住成法席。致嘉禾之瑞，因以名山，號大智禪院。院僻嶮，初未著於諸方。吳順義二年，僧無殷中興之，恢復法度，學者趨之如雲。殷，九峯虔禪師之嗣、青原八世孫也。方是時，禪學之弊，巧見異解，殷以擊鼓之機，脫略窠臼。於是宗風大振，學者賴之。 (「吉州禾山寺記」)

これらを総合すると、無殷は洪州靖安縣泐潭石門山寶峰禪院の道虔禪師の遷化(921年)ののち、吉州永新縣禾山大智禪院に住して(922年)名聲が廣まり、南唐烈祖(李昇、先主)の勅命で廣陵揚州祥光院に住し、元宗(李璟)の踐祚(937年)に際して澄源禪師號を賜わり、命によって洪州上藍院(護國寺)に移り、最後に洪州新建縣西山翠巖廣化禪院に住し、ここに遷化した。

- (2) 於辛亥歲，敕賜洪州護國住持，號澄源禪師矣 辛亥歲は南唐保大九年(951)。本書では南唐後主(李煜)から澄源禪師號を賜い、洪州上藍院(護國寺)に移ったとして。本書卷12にはこの年に發せられた無殷を含む五禪師への詔勅(大寺院への勅住と禪師號下賜)を記録している。本書の傳記に関わる記述は以上であり、その遷化(960年)に言及していないのは、『祖堂集』の増廣(原一卷本から十卷本への増廣)がそれ以

前に終了していたからであろう。無殷禪師の卒年を『景德傳燈錄』は「建隆元年[960]三月二日」と記し、徐鉉撰「洪州西山翠巖廣化禪院故澄源禪師塔銘并序」は「建隆元年[960]二月五日終于翠巖院」とするが、本章では「辛亥歲」までの記述に止まっている。禾山無殷の傳記研究に鈴木哲雄『唐五代の禪宗 湖南江西篇』第二章第四節（學術叢書 禪佛教、大東出版社、1984年）がある。

【三】師有時良久云：「自作自受。」⁽¹⁾ 或時見僧入門來云：「患顛那？作摩！」⁽²⁾ 僧便問：「未審過在什麼處？」師云：「不是蕭逸，爭取《蘭亭》？」⁽³⁾

【日譯】

師はある時、上堂して、しばらく沈黙し、やおら大衆に向かって言った、「そのように分からず屋なのは自業自得だ。」またある時、行脚僧が來たのを見て言った、「アタマがいかれてるんじゃないのけ！」その僧は問うた、「どこが誤っているのでしょうか？」師、「蕭逸でなければ、〈蘭亭序〉を詐取することはできぬ。」

【注釋】

(1) 師有時良久云：自作自受 本則以下は吉州禾山寺における活動の記述である。「良久」の語は時間の経過（良や久しくす）をいう原義から沈黙の義に轉化した（袁賓『禪宗著作詞語匯釋』はこれを「詞義轉移現象」と稱している。江蘇古籍出版社、1990年、116頁）。禪錄では「良久」することによって「不立文字、以心傳心」（沈黙によって法を伝える）を示すという獨特の用法があり、これは無殷の出家の師である雪峯義存がしばしば用いた手法である。

有時上堂，衆立久。師云：「便與摩承當，却最好省要，莫教更到這老師口裏來。三世諸佛不能唱，十二分教載不起。如今嚙涕唾漢爭得會？我尋常向師僧道：『是什麼？』」便近前來覓答話處。驢年識得摩？事不得已，向汝與摩道，已是平欺汝了也。向汝道：『未_レ斗_レ跨步也。口化反。門以前，早共汝商量了。』還會摩？亦是老婆心也。省力處不肯當荷，但知踏步向前覓言語。向汝道：『盡乾坤是個解脫門』，總不肯入。但知在裏許亂走，逢著人便問：『阿那个是我？』還羞摩？只是自受屈。所以道：『臨河渴水，死人無數；飯籬裏受餓人，如恒河沙。』莫將等閑！和尚子，若實未得悟入，直須悟入始得，不虛度時光。莫只是傍家相徼，掠虛賺說悞人。且是阿誰分上事？亦須著精神好！菩提達摩來道：『我以心傳心，不立文字。』且作摩生是汝諸人心？不可只是亂統了便休去。自己事若不明，且從何處出得如許多妄想？向這裏見凡見聖，見有男女、僧俗、高低、勝劣，大地面上炒炒底鋪砂相似，未嘗一念暫返神光，流浪生死，劫盡不息。慚愧！大須努力好！」（本書卷7「雪峯和尚章」）

（ある日、定例の説法のために法堂に上って、しばらく沈黙。大衆はじっと立っ

て待っていた。師は言った。「このように受けとめてもらうのが、それこそ手間をかけずにすむというものだ。このうえ、このわしに言わせないでもらいたい。三世の諸佛も言うことはできず、十二分教も書けぬのだ。いま人の言葉をありがたがってばかりいる輩には、分かるはずはない。わしはいつも諸君らに〈何だ！〉と言ってやっているのに、近寄ってきては、答えを要求する。そんなことでは、いつまでたっても分かるはずはない。やむなく君たちに言ってやるのできえ、もう君たちを愚弄してしまっているのだ。諸君らに〈まだ門を跨がぬききに、とっくに話し合いは済んでしまっている〉と言おう。分かるか？これもいらざる老婆心からだ。手間のかからぬところは、受けとめようとせず、前に出てきて御宣託を聞こうとする。さらに〈全世界が解脱の門だ〉と言ってやっても、まったく門に入ろうとせず、ただ寺の中をやたら歩き回って、人に出逢っては〈どれが私ですか？〉などと問う。恥しくないのか！自分で自分を貶めているだけだ。だから〈河の前で渴死した者は無数、飯櫃の中で餓死した者は濱の真砂の如し〉と言うのだ。いいかげんに聞いてはだめだ。諸君！まだ目覺めていないなら、かならず目覺めなくてはならぬ。ぼやっと虚しく時間を過ごしてはならぬ。のきなみに禪師の門を叩いては法を仕入れ、間違った説き方をして人を惑わしてはならぬ。これは誰のことでもない、君たち自身の問題ではないか！しっかりやらねばならぬ。菩提達摩が来て〈わたしは心で心を伝え、文字を立てぬ〉と言ったが、何をもって諸君らの心というのか。けっして大雑把にやって、ケリがついたとしてはならぬ。きっぱりと自己の決著をつけたら、こんなごたごたした妄想など出て来はしない。君たちはここで凡や聖、僧や俗、男や女、尊や卑、優や劣などと、砂利の数ほどの妄想差別を見ているが、六根の光をしばらくでも内に照らし返さなければ、生死の世界をさまようばかりで、永遠に終わることはない。ああ恥しいことだ！大いに努力せよ！」

無般は雪峯のこうした「沈黙による法の傳授」という手法を用いて上堂したのであるが、僧衆にその意圖が受けとめられなかったのを見て、「自作自受」と言った。「蠶繭自縛」の喩えで、自業自得、自らの悪業によって悪報を招くことを言う。人人具足の佛性の理を見て自己の決著をつける（つまり外に求めない）に到らぬ僧衆を叱咤したのである。

- (2) 或時見僧入門來云：患顛那？作摩！ 師はまたある時、門に入って來た行脚僧に向かって、「患顛那？作摩！」とどやしつけた。「顛狂を患って、どういうつもりか！」という意味であるが、「～那？作摩！」は本書にのみ七例見える、強い詰問を表わす南方方言の特徴的な句法である。ここと似た例は、

僧問：「如何是西來意？」師打之。師謂衆曰：「是你諸人患顛那？作摩！」把棒一時趁出云：「盡是一隊喫酒糟漢。与摩行脚，笑殺人去！兄弟！莫只見八百一千人

處去那裏，不可只圖熱鬧。」

(本書卷16「黃檗和尚章」)

(僧が問う、「達摩が印度から来た意圖とは何でしょうか？」師は聴くや、棒で打った。そして僧衆に向かって、「きみらはアタマがいかれてるんじゃないのけ！」とどやしつけ、法堂にいた僧衆を全員棒で追い出して言った、「きみらはみんな酒糟喰らいの酔っぱらいどもだ！そんな行脚では笑い者にされるぞ！諸君！八百千人の大叢林ばかり訪ね歩いて、一緒にわいわいやるようでは駄目だ。)

「西來意」とは「達摩が西方印度から東土中國へ来た意圖」、つまり「達摩は何を傳えたのか」、「達摩は禪を傳えたとされる、その禪とはなにか」という周知の問題である。禪宗における公式的な答えは、すでに馬祖道一が「汝今各信自心是佛，是心即是佛心。是故達摩大師從南天竺國來，傳上乘一心之法，令汝開悟。」(本書卷14「江西馬祖章」)と説明しているとおおり、「自己の心が佛なのだ」ということで、質問僧も知っているはずであるが、それは單なる知識に過ぎず、確信に到っていないのである。ゆえに黃檗は棒打して、「この痛みを感じずのおまえ自身のことだ！」と直指したのである。『景德傳燈錄』卷9では本書のこの部分「是你諸人患顛那？作摩！」を「汝等諸人欲何所求？」(きみたちは何を求めているのか?)としているが、これでは語気がまったく異なる。

僧問：「如何是本來事？」師曰：「汝因何從我覓？」進曰：「不從師覓，如何即得？」

師曰：「何曾失却那？作摩！」

(卷4「石頭和尚章」)

(僧が問う、「本來の事とは何でしょうか？」師、「そなたはどうしてそれをわたしに求めるのか？」僧、「師から教えていただかねば、わかりません。」師、「それがなくなったりするもんけ！」)

「本來事」とは「自己本來事」、「自己本分事」、人人具有の佛性のことで、これを信じ、「自身が本來より佛である」という禪僧としての覺悟を言う。したがって、石頭和尚は「それ(自己本分事、佛性)が失われたことなどあるものか！」と答えたのである。『景德傳燈錄』(卷14「京兆戸利禪師章」)では、石頭の答えを「汝還曾失却麼？」(そなたは失ってしまったのか?)としているのは、上例と同じく強い詰問の語氣を失っている。本書においてこの「～那？作摩！」という句法を使った人として記録されているのは、石頭希遷(端州人)、黃檗希運(福州人)、保福從展(福州人)、金峰從志(福州人)、禾山無殷(福州人)、百丈懷海(福州人)、仰山慧寂(韶州人)で、みな嶺南の出身者であるところから、嶺南方言であろうと推測される。楊億らが『景德傳燈錄』を修訂した際におこなった、「或言筌之猥俗，並從刊削，俾之綸貫」(「刊削景德傳燈錄序」)という措置によって、この「猥俗」の方言は「刊削」されたのであろう。なお最初にこの句法に注目したのは曹廣順「試說近代漢語中的〈～那？作摩？〉」(『語言學論叢』第20輯、1998年)である。

- (3) 僧便問：未審過在什麼處？師云：不是蕭逸，爭取《蘭亭》？無殷の答えは唐太宗の命を受けた蕭逸(蕭翼、蕭翊)が僧辯才から王羲之「蘭亭序」搨本を詐取したとい

う有名な話に基づく。「書法に通じた詐略の士蕭逸でなければ、〈蘭亭序〉を奪うことはできなかった。」ここでの意味は、「わたしも自分の行脚の経験からその誤りを熟知しているからこそ、そなたに忠告してやれるのだ」ということであろう（使われた実際の意味は結局上文の九峯道虔が言った「奴見婢慙慙」と同じ）。この話は『法書要録』卷3（何延之「蘭亭記」）、『隋唐嘉話』卷下、『獨異志』卷中、『唐詩紀事』卷5、『能改齋漫錄』卷5に載せるほか、『雲麓漫鈔』卷6の記述がもっとも詳しく、かつその説の誤謬を辯じている。詐取した人の名はすべて「蕭翼」と記す（『隋唐嘉話』は「蕭翊」とする。「翼」と「翊」は同音）が、本書のみ「蕭逸」である。「蕭翼」を「蕭逸」と書くのは当時の南方方言音による通用（職[-k]質[-t]韻混用）である。『廣韻』では、

翼 與職切（云母職韻[k] 開口三等入聲曾攝）

逸 夷質切（云母質韻[t] 開口三等入聲臻攝）

宋代閩人の詩詞においては、[-k]、[-t] 通押が 224 例を数え、

こうした現象から、宋代閩地において通語の入聲韻尾 [-k]、[-t] はかなりの程度混同される傾向にあったか、あるいはすでに弱化して喉塞尾になっていたことがわかる。

（劉曉南『宋代閩音考』142 頁、岳麓書社、1999 年）

現代閩東福州音では翼[iʔ⁸ 文讀]、逸[iʔ⁸]、閩南廈門音は翼[ɪk⁸ 文讀]、逸[ɪk⁸ 文讀]、閩北建甌音は翼[i⁸ 文讀]、逸[i⁸]で、いずれも同音となっている（『漢語方音字匯』）。禾山無殷は福州連江縣の人であり、この合流現象は唐末五代にすでに存在したのである。『祖堂集』所收偈頌にも入聲韻尾 [-k]、[-t] 混用例が見出せる。

〔卷四，丹霞章，《孤寂吟》第七韻段〕益昔室質寂錫（昔錫[-k]、質[-t] 混用）

丹霞天然和尚（738～823）の貫籍は未詳であるが、この押韻から見て嶺南出身であった可能性がある。

【四】師云：「諸兄弟！且莫二言三語，且待禾山與汝證明。諸人會摩？大難！⁽¹⁾ 如今第一不及，第二不到。須有言語，指歸話出，諸人便有領覽。且莫怪葛藤東說西說。⁽²⁾ 可不聞：〈釋迦在座上，良久，衆佇指歸。其時驚子出來，乃白槌云：『大衆！當觀法王法。』又云：『法王法如是。』佛當時便下坐去。〉？諸人道，置此一言，合校多少？⁽³⁾ 亦如〈闍王請迦葉說法，乃受請登坐，良久，乃下。王乃問：『師以何不爲弟子說？』迦葉云：『位崇高重。』〉。⁽⁴⁾ 當時亦有紜紜者，如今盡會了也。你道，古人意作摩生？八十老翁出場屋，還知摩？⁽⁵⁾ 時有人問：「迦葉當時意作摩生？」師云：「不覺時遷變，蕭然洞底（「底」當作「庭」）風。」⁽⁶⁾

【日譯】

師は言った、「諸君！もうあれこれと議論に明け暮れるのはやめよ。わたしが諸君のために説き明かしてやろう。諸君よ、わかっているか？難しいようだな。今諸君はそこへ届かず、到達できていないのだ。今ここで言葉によって歸趨を示してやれば、受けとめてくれ

なくてはならぬ。言葉で説くことをとがめてはならぬ。諸君も承知の話である。

〈釋迦は法座に登って、しばらく沈黙した。聽衆はじっと説示を待っていたところ、舍利弗が前に進み出て、白槌を打って言った、「大衆よ、法王の法をとくと観察せよ。」さらに、「法王の法はまさしくこのとおりである」と言うと、釋迦はすぐに座を降りた。〉

さて諸君、言ってみよ、舍利弗のこの言葉は外れているだろうか？また別の話がある。

〈阿闍世王が迦葉に説法を願った。その願いを受けて迦葉は法座に登って、しばらく沈黙すると、座を降りた。王は問うた、「師はなにゆえわたくしに説法してくださるぬのか？」迦葉は答えた、「地位高く名譽重きがゆえに。〉

當時もさまざまに意見があったが、今なら諸君は完全にわかるであろう。さあ、釋迦と舍利弗はどういうつもりであったのか？科擧の習業に生涯を費やした老翁の答案である。わかるか？」

その時、僧が問うた、「迦葉はその時、どういうつもりだったのでしょうか？」師、「覺えず時は遷變し、蕭然たり洞庭の風。」

【注釋】

- (1) 師云：諸兄弟！且莫二言三語，且待禾山與汝證明。諸人會摩？大難！ 無殷は僧衆のために、以下の禪要（佛傳）を提示した。ふたつの話は一類であるから、おそらくかれの「十一位」に収録されていたものであろう。
- (2) 如今第一不及，第二不到。須有言語，指歸話出，諸人便有領覽。且莫怪葛藤東說西說 「第一不及，第二不到」は僧衆の境位が禪の思想的核心に到っていないことを二句で言う修辭であろう。「葛藤」は言葉を費やして解釋すること、「東語西語」はあれこれと議論屢説すること。いずれも否定的ニュアンスの語。
- (3) 〈釋迦在座上，良久……〉 この第一話は佛典には見えぬ、禪宗の傳承にかかる佛傳である。『寶林傳』（801年）、『祖堂集』、『景德傳燈錄』の佛傳には見えず、本則を初出とする。ただし本則で白槌を打ったのは舍利弗であるが、宋代の傳承になると文殊に変わっている。代表的なものは『碧巖錄』第九二則「世尊一日陞座」。また「當觀」は「諦觀」に定著した。「當觀法王法，法王法如是」は通常、佛陀の説法が終わったあとに唱えられる頌の冒頭の二句（八十卷『華嚴經』卷4）。つまり釋迦の「良久」を沈黙の説法とする意であり、無殷が「置此一言，合校多少？」と問うたのも、ここをそのように理解せよという示唆である。「校」は「校」に通じ、「較」と同じく隔たる意（三字は同音）。
- (4) 〈闍王請迦葉説法，乃受請登坐，良久，乃下。王乃問：師以何不爲弟子説？迦葉云：位崇名重〉 この第二話も佛典に見えない禪宗傳承の迦葉傳で、本書巻1「第一祖

大迦葉尊者章」および本則を初出とする。「大迦葉尊者章」にはこれと並べて、

阿難問師：「傳佛金襴外，別傳个什麼？」師喚阿難，阿難應喏。師曰：「倒却門前刹竿著！」

(阿難が迦葉に問うた、「佛陀は金襴の袈裟以外に何を傳えたのか？」迦葉はいきなり「阿難！」と名を呼んだ。阿難は「おう！」と答えた。それを聽いて迦葉は、「門前の刹竿をかたづけよ！」[佛陀の説法は終わった])

という、後世の馬祖禪が提起した「性在作用」説に基づいて創作された説話を載せている。迦葉の答え「位崇名重」は、阿闍世王その人を指し、同時に法身の尊貴をこの語によって示したもので、すなわち佛法の要諦は人人具有の佛性の自覺にあり、法身と肉身は不即不離ゆえに、現實の大王を「位崇名重」と言って、このことに氣づかせようと示唆したのである。

(5) 當時亦有紘紘者，如今盡會了也。你道，古人意作摩生？八十老翁出場屋，還知摩？

「八十老翁出場屋」は續けて「不是小兒戲」と言うように、「科擧の習業に生涯を費やした老翁の熟練の答案だ」という俗諺(『景德傳燈錄』卷17「雲居道膺章」)。「場屋」は科擧の試験會場「貢院」のこと(『資治通鑑』唐武宗會昌元年胡三省注)。ここでは釋迦と迦葉の「禪的作略」を褒めて言った。「佛陀と迦葉の時代にも、こういう教えかたには異論があったが、今や諸君はみな完全にわかるであろう」と言ったのは、「性在作用」という馬祖禪の考えかたには無殷の當時から批判があり、晩唐期に到って再検討の風潮が起こったことを暗に指している。

(6) 時有人問：迦葉當時意作摩生？師云：不覺時遷變，蕭然洞庭風 「迦葉はその時、

どういふつもりだったのでしょか？」という問いに、無殷は直接答えずに、「不覺時遷變，蕭然洞庭風」という即興の偈を歌った。「時は過ぎ舟は出帆した。洞庭湖にはもう蕭々たる秋風が吹いている」。「洞庭風」の原文は「洞底風」、すなわち「庭」と書くべきところ、その陽聲韻尾が失落して鼻化韻となった方言音のために、形似の「底」(仄聲)字に替えて平仄を合わせたのであろう。言わんとする意味は、「きみがふたつの話を聽いて、ただちに悟るべきところ、わたしに尋ねるようでは、その激發の契機はもう失われてしまった」。無殷は引用した二話の傳える「禪的寓意」を説明してやってもよさそうなところ、そうはせずに、即興の偈句を唱えたのみであった。その偈も「もう手遅れだ」とからかう内容で、つまりは教えないのである。もしも「教えた」ならば、その僧にとってはもうひとつの相對的雜多な知識が増えるだけで、かれにとって唯一絶對的な眞理の獲得の契機にはならないからである。『碧巖錄』第九二則「世尊一日陞座」において、雪竇重顯の頌「列聖叢中作者知，法王法令不如斯。會中若有先陀客，何必文殊下一槌」(あまた居並ぶ諸佛のなかの俊敏な者ならば、法王佛陀の教えはそんなことではないと知っているはずだ。靈鷲山の會中にもし機敏

な先陀の人がいたなら、文殊の一槌など無用だとわかったであろう)を引き、圓悟克勤はこれを敷衍して、「文殊が白槌を打つ以前に、世尊が沈黙したその時に、その意圖を見抜くべきであった。いや、世尊が法座に登る以前に、とつくにわかっていなくてはならぬ」と評論している。すなわちこれは「公案禪」が公案を否定する(公案が修行者の激發の契機となることを否定する)ところにまで到っている。宋代禪の行きつく先はそういうことにならざるを得ないが、宋代禪は「無事禪」を批判するところから出發して、結局は唐代の「無事無爲」の禪を理想として、そこへ回歸するのである。

【五】又時見僧云：「還知禾山惡發摩？」⁽¹⁾ 僧便問：「和尚無端惡發作什摩？」師云：「嗔拳不打笑面。」⁽²⁾ 乃笑云：「大不容易！諸和尚！不見〈他古老接示，一聞一合便悟〉？⁽³⁾ 此是有情中方便，更有〈靈雲見桃花〉，⁽⁴⁾ 〈仰山見天雲〉，⁽⁵⁾ 此は無情之物，應什摩便解令人得入？莫成思想底事摩？莫嫌古德夙根，懸鐸相似，觸著則應，是與摩根器始得。⁽⁶⁾ 更有〈歸宗敲鼎、豎拳〉，⁽⁷⁾ 〈拈布毛〉，⁽⁸⁾ 〈拋拂子〉，⁽⁹⁾ 當用無用，如啐啄之機，是他上上之流始得。」⁽¹⁰⁾

問：「只如因物便得入，意如何？」⁽¹¹⁾ 師云：「魚透假一擊，龍無變彩身。」⁽¹²⁾

【日譯】

またある時、行脚僧が來たのを見て師は言った、「わたしが怒り心頭なのを知っているか？」僧は問うた、「和尚はやたらに腹を立てて、いったいどうなさったのですか？」師、「〈嗔拳は笑面を打たず〉だな。」そこで笑いながら言った、「行脚をやめるのはなんと容易でないことか！和尚がたも知っているであろう。〈あの老安和尚が眼を開閉して見せて、悟入の手がかりを得させた〉ことを。それは有情の人間が用いた方便であった。また〈靈雲和尚が桃の花を見〉、〈仰山和尚が天の雲を見上げた〉という、その対象は無情物であったが、何に反應して門に入らせることができたのであろうか？それは考えてわかったことではなかったであろう。古人の宿世の功德によって風鐸が風に当たれば音を奏するように、機敏な根器であったから功を奏したのだと思っではならぬ。〈歸宗和尚が香爐の蓋を敲き、拳を前に突き出し〉、〈鳥窠和尚が布毛を抜いて示し〉、〈百丈和尚が拂子を投げ捨てた〉類の作略のように、時節因縁を見て、用いるべきかそうでないかを判断し、啐啄同時のごとき雙方が上上の機轉をはたらかせなくてはならぬ。」

問う、「外境を契機として悟りの門に入るとは、どういうことでしょうか？」師、「〈魚は透ねて一撃を假るも、龍は彩を變うる身無し〉。」

【注釋】

(1) 還知禾山惡發摩？ 「惡發」は「怒る」意味の口語。ここは禾山へ絶え間なく訪れる行脚僧に對して、「應接が煩わしい。もういいかげんにしてくれ！外に求める惡習

を止めよ！」という怒り。

- (2) **嗔拳不打笑面** 「振り上げた怒りの拳骨も、笑う相手には打ちおろせない」という意味の俗諺。もとは南方で歳末の追儺行事に催された假面劇の「嗔拳笑面」という題目に由来するという(『事物起原』巻9「嗔拳」)。ここでは相手が「和尚無端惡發作什摩？」と素朴きまじめに答えたので、無般も氣勢を削がれて、この俗諺を口にして笑いながら説明せざるを得なくなった。

- (3) **不見〈他古老接示，一開一合便悟〉？** 傳承されてきた多くの宗門故事の作略を以下に列挙する。第一は嵩山老安(581~708。五祖弘忍の弟子)。本書巻3「老安國師章」に言う、

坦然禪師問：「如何是祖師西來意旨？」師曰：「何不問自家意旨？問他意旨作什摩？」進曰：「如何是坦然意旨？」師曰：「汝須密作用。」進曰：「如何是密作用？」師閉目又開目，坦然禪師便悟。

(坦然禪師が問うた、「達摩大師が西から来た意圖とは何でしょうか？」師、「どうして自己の意圖を問わぬか？他人の意圖などを問うてどうする？」坦然、「わたくしの意圖とは何でしょうか？」師、「そなたは綿密な作用をせねばならぬ。」坦然、「綿密な作用とは何でしょうか？」師は眼を閉じてから開いて見せた。坦然禪師はただちに悟った。)

慧安は日常のすべての動作が佛性のはたらきである(性在作用)ことこそ「祖師西來意旨」(達摩が傳えた禪の核心)だと、目の開閉をして見せることによって示唆した。

- (4) **〈靈雲見桃花〉** 第二は靈雲志勲(生卒年未詳。瀉山靈祐[771~853]の弟子)。本書巻19「靈雲和尚章」に言う、

靈雲和尚，嗣瀉山，在福州。師諱志勲，福州人也。一造大瀉，聞其示教，晝夜亡疲，如喪考妣，莫能爲喻。偶睹春時花蕊繁花，忽然發悟，喜不自勝，乃作一偈曰：「三十年來尋劍客，幾逢花發幾抽枝。自從一見桃花後，直至如今更不疑。」因白瀉山和尚，說其悟旨。瀉山云：「從緣悟達，永無退失。汝今既爾，善自護持。」遂而返錫甌閩。

(靈雲和尚は瀉山の法を嗣いで、福州に住した。師の僧諱は志勲、福州の人である。湖南の大瀉山に行き、靈祐禪師の教えを聞いて發奮し、晝夜疲れも厭わず修行に勵んだが、いつまでたっても悟ることができず、まるで父母を喪ったかのように悲嘆にくれるばかりで、その絶望ぶりは喩えようもなかった。やがて、たまたま春の満開の桃花を目にしたとき、忽然と開悟し、喜びのあまり偈を一首作った。「三十年ものあいだ失った劍を捜し求めて、その間幾度花が咲き枝をのばすのを見てきたことか。しかしここで桃の花を見てからは、もうけっして疑うこと

はない。」瀧山和尚に報告して悟った内容を告げると、瀧山は言った、「桃花を見たという縁によって悟境に達したのだ。けっしてそこから退いてはならぬ。そなたはいまや至ったのだ。その境地をしっかりと保ちつづけよ。」そこで行脚をやめて福州へ歸った。)

靈雲は偈を作って、「自分は三十年のあいだ、失った劍を捜し求めていたが、ここで桃の花を見てからは、もうけっして疑うことはない」と言った。「失った劍を捜す」とは「舟を刻んで劍を求む」(『呂氏春秋』察今篇)という喩えを用いて、無駄な捜索をしたことをいう。つまり失ってなどいなかった。「決して疑わぬ」とは、それが失われずにわが身に具わっていたことを確信した。ここで劍というのは「佛性」の譬喩である。したがって、「我が心に佛性の具われること」をもはや疑わぬということにほかならない。これは瀧山門下における「見色即見心」という悟道の體驗として知られる有名なもの。

(5) 〈仰山見天雲〉 第三の仰山慧寂(807~883)も瀧山靈祐の弟子。ただしこの故事は出處未詳である。

(6) 此は無情之物，應什麼便解令人得入？莫成思想底事麼？莫嫌古德夙根，懸鐸相似，觸著則應，是與摩根器始得 無殷は上の機縁を擧げて、禪的作略の意味を説明する。靈雲のように外界の無情物を見た一瞬に、従前の疑惑が一舉に解消したことを、「それは妄想なのであろうか？」と問いかけ、「または宿根猛利の人だけに起こった結果と思ってはならぬ」と言う。これが無殷の言わんとするところである。「莫成思想底事麼？」の「莫~麼？」は口語の推量疑問句。「思想」は妄念、妄想を言う。次の「莫嫌……」も前世の功德によって豫定された結果と考えてはならぬと、偶然の實體験を強調しているのである。

(7) 〈歸宗敲鼎、豎拳〉 第四は歸宗智常(生卒年未詳。馬祖の弟子)。本書卷16「歸宗和尚章」に言う、

問：「如何是諸佛玄旨？」師云：「無人能會。」僧云：「向者如何？」師云：「有向則乖。」僧云：「無向者如何？」師云：「誰求玄旨？」其僧于時無語。師云：「去！無子用功處。」僧云：「豈無方便門，令學人得入？」師曰：「有。」僧云：「如何是方便門？」師云：「〈觀音妙智力，能救世間苦〉。」僧云：「如何是〈觀音妙智力，能救世間苦〉？」師敲鼎蓋三下，却問：「子還聞麼？」云：「聞。」「我爲什麼不聞？」僧無對，師打之。

(問う、「諸佛が教えた奥深い真理とは何でしょうか？」師、「そんなことは誰もわからぬ。」僧、「それを知ろうとすればどうでしょうか？」師、「知ろうとすればすれ違ふ。」僧、「では知ろうとせねばわかるものですか？」師、「きみは奥深

い真理とやらを求めているのではないのか？」僧は黙ってしまった。師、「出て行け！きみの努力など無駄だ。」僧、「方便というものがあるでしょう。それでわたしを眞理に参入させてください。」師、「方便ならむろんある。」僧、「ではその方便とは？」師、「〈観音の妙智力は、能く世間の苦を救う〉。」僧、「それは『観音經』の句ですが、どういうわけですか？」師はそばにあった香爐の蓋を三回叩いて問うた、「そなたには聞こえるか？」僧、「聞こえます。」師、「はて、どうして〈わたし〉には聞こえぬのかな？」僧は答えられなかった。師は棒で打った。歸宗和尚は「諸佛の玄旨」とは「聞聲悟道」（音を聞く自身の見聞覺知の本性に目覺めること）だと示唆したのである。また次の話も同巻に見える。

李萬卷問：「大藏教明得个什摩邊事？」師豎起拳，却問：「汝還會摩？」李公對云：「不會。」師云：「者李公！拳頭也不識。」李公云：「某甲不會，請和尚指示。」師云：「遇人則途中授與，不遇人則世諦流布。」

（李萬卷が問うた、「大藏經はどういうことを説き明かしているのでしょうか？」師は拳骨を突き出して問うた、「おわかりかな？」李公、「わかりません。」師、「この御仁め！拳骨も知らんのか！」李公、「わたくしにはわかりませぬ。どうかご教示ください。」師、「しかるべき人に遇えばただちに授けるところ、遇わねばこの話を世間に流布させよう。」

歸宗にとって「大藏教」すなわち佛説の趣旨とは、佛性が各自に具わっていることを實驗として感得させることである。この「敲鼎」、「豎拳」はいづれも馬祖禪の「性在作用」説にもとづく接化で、敲く音を聞き、拳を見るはたらきに自己の佛性の作用を發見せしめる作略であるが、みな失敗に終わっている。

- (8) 〈拈布毛〉 第五は鳥窠道林（741～824。徑山道欽の弟子）。本書卷3「鳥窠和尚章」に言う、
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？」師抽一莖布毛示，侍者便悟。
（侍者が辭去しようとした時、師は問うた、「そなたはどこへ行くのか？」侍者、「他所へ佛法を學びに行きます。」師、「佛法ならば、わたしのところにも少しはあるが。」侍者は問うた、「何が和尚のところの佛法でしょうか？」師は衣のほつれた糸を抜いて、「ほれ」と見せた。侍者は「はっ」と悟った。）
これも「性在作用」説による提示である。

- (9) 〈拋拂子〉 第六は百丈懷海（749～814。馬祖道一の弟子）。本書卷14「江西馬祖章」に言う、
師問百丈：「汝以何法示人？」百丈豎起拂子對。師云：「只這個，爲當別更有？」百丈拋下拂子。僧拈問石門：「一語之中便占馬大師兩意，請和尚道。」石門拈起拂子，云：「尋常抑不得已。」

(馬祖が百丈に問うた、「そなたはどんな法を用いて人に教えるのか？」百丈は拂子を立てて見せた。馬祖、「それだけか、ほかにもあるのか？」百丈は拂子を放り出した。僧が石門に問う、「馬祖大師は一つの語で二つのことを示しましたが、それについて和尚のご意見は？」石門は拂子を取って言った、「かれはいつもやむを得ずこれで教えてしまったのだ。」)

ここでは、相手に拂子を示して自己の見聞覺知の作用に気づかせる作略と、それが功を奏しなかった場合にはその作略に固執しないことを言う。石門は雪峯の弟子鼓山神晏(本書巻10)で、馬祖百年後の時代になると、「性在作用」説に對する検討が行なわれていたことを示している。

(10) **當用無用，如啐啄之機，是他上上之流始得** 相手に自己の見聞覺知の作用に気づかせる作略を用いるべきかそうでないかは、指導者が時節因縁をわきまえる必要があることを言う。「啐啄之機」とは親鳥が卵を抱いて雛鳥が生まれる時には、雛鳥が卵の殻を内側からつつく瞬間に、親鳥が外側から殻をついばんでやる瞬時の機轉を言う。「上上之流始得」は師と弟子雙方について言う。

(11) **只如因物便得入，意如何？** 上の則で取りあげた「外境を契機としてただちに悟りの門に入る」という諸因縁の核心の意味を問う。

(12) **魚透假一擊，龍無變彩身** 無殷は偈で答えた。龍門の鯉が跳躍するには自身の一撃の力によるが、龍が身體の色を變えたのではない。魚が龍に變じたのではない、魚はもともと龍であったのだ。開悟と言っても本性が變わったのではないことを言う即興の偈句。『三秦記』にいう、「河津，一名龍門，大魚集龍門下，數千不得上，上者爲龍」(『藝文類聚』巻98。劉慶柱『三秦記輯注 關中記輯注』長安史蹟叢刊、三秦出版社、2006年)。「悟り^{おほ}るは未だ悟らざるに同じ」(本書巻1「提多迦尊者章」と言われ、悟った後も悟らぬ前も、同じく我に佛性は具わっていたのであり、曹山本寂(840~901)も「元^{もと}と是れ舊時の人なるも、只是^{ただ}だ舊時の路^{あゆ}を行まず」(『曹山錄』)と言うように、外面的にはもとどおり、聖人ならざるただ一個の人間であることに變わりはないが、ただ内面的な考え方、生き方が變わり、自由な人となるのである。

【六】又時把住僧云：「去則住，住則死。」⁽¹⁾快道！快道！是汝還具眼摩？如今一等是亂說。可不聞〈六祖問讓大師，從嵩山來，不汚之語〉⁽²⁾與〈神會和尚本源佛性之理〉，⁽³⁾古德配云：〈一人會祖師意，一人會大教意〉？⁽⁴⁾諸人道，是誰如此解會？須是鵝王之作始得。⁽⁵⁾汝見〈華林被滌山問：『專甲喚這個作(四字原誤作「喚作這個」)銅瓶，師叔喚作什麼？』華(原誤作畫)林云：『我終不敢喚作木椀。』滌山乃云：『與摩則專甲(當脫「爲」)滌山主也。』〉。⁽⁶⁾

且受用具誰不有？因什摩如此？⁽⁷⁾又如〈雲岳問道吾：『專甲喚這個作（四字原誤作「喚作這個」）草鞋，師兄喚作什摩？』吾云：『你若喚作草鞋，則鞭胸打脊。』岳云：『未審師兄喚作什摩？』吾云：『不可喚作木楔也。』⁽⁸⁾且道，此處還分也無？太不易辨白，須是龍精鐵眼始得。」

問：「未審此二人同別？」師云：「門外不見主，入室始知音。」⁽⁹⁾

【日譯】

またある時、僧を捉まえて言った、「そなたはここを去ればどこかに住する。住したら死ぬ。さあ速く言え！そなたはまっとうな眼を具えているか？今の連中はでたらめを言うばかりだ。そなたも知っているだろう、〈六祖が懷讓大師に問うて、懷讓は『嵩山から来た』と答え、『汚染せぬ』と言った話〉を。また〈神會和尚は六祖に『諸佛の本源、神會の佛性』と答えた〉。古人は二人を評して、『一人は祖師の意を會得し、一人は佛教の意を會得した』と言ったが、諸君、いったいこんな理解をしてよいものだろうか？乳と水を飲み分けるあの鵝王の鑒識がなくてはならぬ。さて、考えてもらいたいのはこの話だ、〈華林首座は瀧山に『わたしはこれを銅瓶と呼ぶが、師叔は何と呼びなされるか？』と問われて、『おれはけっして木楔などと呼んだりせぬ』と答えた。そこで瀧山は『そういう理解だと、わたしが瀧山の住持になる』と言った〉。さて、自己の本分事はみなに具わっているのに、どうしてこんなことになるのか？また、〈雲巖和尚が道吾に問うた、『わたしはこれを草鞋と呼ぶが、師兄はどう呼ぶのか？』道吾は『きみがもし草鞋と呼ぶなら、鞭で打つぞ』。雲巖は問うた、『師兄はどう呼ぶのか？』道吾は『木楔などと呼ぶことはできぬ』。さあ諸君、この話の意圖がわかるか？はっきりと見分けるのは難しいことだが、必ずや龍精鐵眼で鑒別せねばならぬ。」

僧が問う、「この二人は同じなのでしょうか？」師、「門外に主は見えず、入室して初めて知音なるを知る。」

【注釋】

(1) 去則住，住則死 以下は禾山から再び行脚に出ようとした僧を捉まえて言った言葉。

行脚僧は禾山を辭してまた別の叢林へ行き、いつかは行脚を終息して禪院に住することになるが、安住してしまつては命取りになると戒める。ここからの主題は、安心立命を得て行脚を終息したあと、その境地に安住せず、「精神の流動」を勧めることである。六祖慧能はかつて言った、

道須通流，何以却滯？心不住法，道即通流。 (『六祖壇經』)

(道は流通するものだ。停滯してはならぬ。心をひとつの法に留めないならば、道は流通する。)

道虔和尚もこのことを次のように言っている。

諸兄弟！還識得命摩？欲知命，流泉是命，湛寂是身。千波競湧是文殊境界，一互晴空是普賢床榻。 (本書卷9「九峰和尚章」)

(諸君、生命ということがわかっているか？流れてやまぬ泉が生命であり、湛然寂靜たる水が身體である。躍動する波が文殊の知慧の境界であり、一點の曇りもない晴空が普賢の實踐の道場である。)

- (2) 〈六祖問讓大師，從嵩山來，不汚之語〉 列擧する第一話は六祖慧能とその弟子南嶽懷讓の對話。ここは二語だけを擧げているが、實際の場では次のように詳しく紹介されたであろう。

師乃往曹溪而依六祖。六祖問：「子近離何方？」對曰：「離嵩山，特來禮拜和尚。」
祖曰：「什摩物與摩來？」對曰：「説似一物即不中。」在于左右一十二載，至景雲二年禮辭祖師。祖師曰：「一物即不中，還假修證不？」對曰：「修證即不無，不敢汙染。」祖曰：「即這個不汙染底，是諸佛之所護念，汝亦如是，吾亦如是。」

(本書卷3「懷讓和尚章」)

(師は曹溪に到って六祖慧能に参じた。六祖、「そなたはこのたびはどこから来たのか？」師、「嵩山から特に和尚を禮拜しに参りました。」六祖、「こうして参じたそなたは何者か？」師、「何かと言えば、それてしまいます。」こうして六祖のもとに十二年隨侍し、景雲二年(711)に辭去しようとした時、六祖は言った、「何かと言えば、それてしまうという、そのものは修行して悟る必要があるのか？」師、「修行して悟る必要がないとは申しませんが、それよりもわたしはただ汚染せぬように努めます。」六祖、「その汚染せぬものこそ、諸佛がたが保護してくださるものだ。そなたも、わたしも。」)

- (3) 〈神會和尚本源佛性之理〉 第二話は六祖と荷澤神會の對話である。

他日祖告衆曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否？」師乃出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」祖曰：「向汝道無名無字，汝便喚本源，佛性！」師禮拜而退。
(『景德傳燈錄』卷5「西京荷澤神會禪師章」)

(その後、六祖は大衆に告げた、「わたしはある物をもっている。それは頭も尻尾もなく、名もなく、裏も表もない。諸君は見知っているか？」師は一步前に出て言った、「それこそが諸佛の本源、神會^{わたくし}の佛性です。」六祖、「さきに名前もないときみに言ったはずだ。なのに本源、佛性などと言うとは！」師は禮拜して退いた。)

- (4) 古徳配云：一人會祖師意，一人會大教意 上掲の二話で、ともに「一物」と言っているものは「佛性」を暗示しているのであるが、懷讓は「説似一物即不中」という「己事究明」の課題(「祖師意」とは「己事究明」である)と受けとめたのに對し、神會が「諸佛之本源、神會之佛性」と言い當てたのは教理(「大教意」)である。「古徳」が誰かは知られないが、これが一般的な理解であつたのであろう。

(5) 諸人道，是誰如此解會？須是鵝王之作始得 無殷は「こういう理解ではいけない。鵝王のように正しく鑑別しなくてはならぬ」と断じた。「一人會祖師意，一人會大教意」と分類し、それで安心して、そこに留まってはならぬ。鵝王は『正法念處經』卷64「身念處品」に言う、「譬えば水と乳を同一に一器に置き、鵝王これを飲むに、但だ乳汁のみを飲み、其の水は猶お存すが如し。鬱單越の人も亦復た是の如し。但だ衆香のみを聞き、臭気を聞かず」（大正藏17、379下）とされるもの。

(6) 〈華林被滌山問……〉 第三話は百丈山での滌山住持の人選をめぐる靈祐と華林首座の話である。本書には見えず、『景德傳燈錄』卷9「滌山靈祐章」に記録があるが、無殷がここで提示したものとやや異なっている。『景德傳燈錄』では司馬頭陀という輿地家が江西の百丈山に来て懷海と湖南の滌山の住持の人選をおこなった。まず首座の華林を歩かせ、それを見た司馬頭陀はこれを失格とし、靈祐を一見して合格とした。その夜の話である。

百丈是夜召師入室，囑云：「吾化緣在此。滌山勝境，汝當居之，嗣續吾宗，廣度後學。」時華林聞之曰：「某甲忝居上首，祐公何得住持？」百丈云：「若能對衆下得一語出格，當與住持。」即指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？」華林云：「不可喚作木椽也。」百丈不肯，乃問師，師踢倒淨瓶。百丈笑云：「第一坐輪却山子也。」遂遣師往滌山。

（百丈はその夜、師を丈室に招き、付囑して言った、「わたしの縁はここ百丈山にある。滌山はよい土地である。そなたがふさわしい。後學を指導してわが禪宗を伝えよ。」その時、華林がこれを聞いて言った、「わたくしは首座を拜命しております。祐公がどうして滌山の住持になれましょうか？」百丈、「もしみなの前で出格の見解を言えたら、住持に取り立てよう。」そこで淨瓶を指さして問うた、「これを淨瓶と呼んではならぬ。そなたは何と呼ぶか？」華林、「木椽とは呼べませんなあ。」百丈は認めなかった。そして師に問うと、師は淨瓶を蹴り飛ばした。百丈は笑って、「第一座も祐公にはやられたわい。」かくて師を滌山に送り出した。）

(7) 且受用具誰不有？因什麼如此？ 「受用具」とは自己本性のはたらきをいう。本書卷八「曹山和尚章」につぎのように言う。

師每上堂示誨云：「諸人莫怪曹山不說。諸方多有說成底禪師在，你諸人耳裏總滿也。一切法不接不借。但與摩體會，他家差別知解，無奈闍梨何。天地洞然，一切事如麻如葦，如粉如葛。佛出世亦不奈何，祖出世亦不奈何，唯有體盡即無過患。你見他千經萬論說成底事，不得自在，不超始終，蓋為不明自己事。若明自己事，即轉他一切事為闍梨自己受用具。若不明自己事，乃至闍梨亦與他諸聖為緣，諸聖與闍梨為境，境緣相涉，無有了時，如何得自由？若體會不盡，則轉他一切事不去；若體會得妙，則轉他一切事向背後為僮僕著。是故先師云：〈體在妙處〉。莫將作等閑！」

（師は上堂していつもつぎのように教えていた、「諸君はわたしが言わないのを咎めてはならぬ。あちこちには饒舌な禪師が多くいて、諸君らも聞いて耳に満ちみちているだろう。一切の法は受けとめることも借りることできない。ただそのように體會せよ。かれらの分別知解ではそなた自身をどうしてやりようもないのだ。劫火が起こって世界が滅亡し、一切の事物が粉碎される時に、佛が現われて法を説いたところで、そなた自身をどうしてやりようもないし、祖師が現われて禪理を説いたところで、そなた自身をどうしてやりようもないのだ。ただ諸君が自己の本分事を體會し盡くすことだけが災難を免れる道である。あの千萬の經論が説いている事を聞いても、自由自在になることはできず、生死を超えることもできないのは、自己の本分事が明らかでないからである。もし自己の本分事が明らかなら、一切の事を轉じてそなたの自己受用の具とすることができる。もし自己の本分事が明らかでないなら、そなたと諸佛は一體でなく對立の關係となって相互に渉りあい、終わる時がない。これではどうして自由になれようか？もしこの體會が徹底しないなら、一切の事を轉ずることはできない。體會をみごとに徹底できたなら、一切の事を轉じて自己の後ろに従者として従える。ゆえに先師は「體は妙處にあり」と言われた。ここが肝要なところだ。）」

- (8) 又如〈雲岳問道吾……〉 第四話は雲巖曇晟と道吾圓智の草鞋をめぐる對話であるが、これは諸書に見えず、また「草鞋を木楔とは呼べぬ」などと言ういかにも不自然な對話で、無殷が任意に作ったものようである。ある物を指して「これをわたしは甲と呼ぶが、そなたは何と呼ぶか？」あるいは、「そなたはこれを乙と呼んではならぬ。ではどう呼ぶか？」と問う話は、「竹篋子の話」という類型の問答で、その代表的な話は次のようなものである。

汝州葉縣廣教院賜紫歸省禪師、冀州人也、姓賈氏。年弱冠、易州保壽院出家受具。後遊南方、參見汝州省念禪師。師見來、豎起竹篋子云：「不得喚作竹篋子、喚作竹篋子即觸；不喚作竹篋子即背、喚作什麼？」師近前掣得、擲向階下云：「在什麼處？」念云：「瞎！」師言下大悟、不離左右、執侍巾餅、經于數載。

(『天聖廣燈錄』卷16)

(汝州葉縣廣教院賜紫歸省禪師は冀州の人、俗姓は賈氏。二十歳のとき易州保壽院で出家し、具足戒を受けた。そののち南方へ行脚に出て、汝州首山省念禪師に参じた。そのときのこと、禪師は歸省が來たのを見て、いきなり竹篋子を立てて言った、「これを竹篋子と喚んではならぬ。竹篋子と喚べば觸れる。竹篋子と喚ばねば背く。では何と喚ぶか？」師(歸省)は近づいてその竹篋子を奪い取って階段の下へ投げ捨てて言った、「どこにあるか？」禪師、「瞎！」師はそれを聞いたとたん、豁然大悟した。そしてそれから數年間、侍者としてそばを離れず、教えを受けた。)

これはのち「背觸の關」（『從容錄』第六五則）と呼ばれて有名となった公案である。甲と呼ばれている物を甲と呼ぶことを禁じておいて、あらためてその名を問うのは、約定俗成にすぎない制度化された言語というものの性質に気づかせ、佛教の術語が生まれる以前の世界において修行せよと示唆するものである（拙稿「竹篋子の話—禪の言語論」、『東洋文化研究所紀要』第176冊、2020年参照）。

- (9) **且道、此處還分也無？太不易辨白，須是龍精鐵眼始得** 上掲の二組の話を舉げて、「精神の流動」を勧める。懷讓の「説似一物即不中」と神會の「諸佛之本源、神會之佛性」という境位の相違を分別しただけの立場に安住してはならない。さらに「背觸の關」の二話を舉げて言語の性質をはっきりと認識し、言語に執著してはならぬことを言う。「龍精鐵眼」（精は晴と通用）は用例を見出せないが、上の「鵝王の作」と同じく、通常は「鐵眼銅睛」と言われる確固たる鑒識眼を指すものであろう。
- (10) **問：未審此二人同別？師云：門外不見主，入室始知音** 「此の二人」とは上掲の懷讓と神會、雲巖と道吾を指す。無殷は區別せよと言っているのに、僧が「同じか？」と問うのは、一見不見識のようであるが、質問した僧は異なった角度で問うているのであり、無殷もそれを受けて「究極的には同じだとわかる」と答えた。「門外不見主，入室始知音」は俗諺であろう。では何において同じなのか？『臨濟錄』に似た對話があつて参考になる。

有座主來相看。師問座主：「講何經論？」主云：「某甲荒虛，粗習《百法論》。」師云：「有一人於三乘十二分教明得，有一人於三乘十二分教明不得。此二人是同是別？」主云：「明得即同，明不得即別。」

（座主が訪ねてきて師に相見した。師、「何の經論を講じておられるのか？」座主、「わたくし淺學菲才にて、『百法論』をざっと修めた程度です。」師が問う、「三乘十二分教を理解できる者と理解できない者と、この二人は同じか否か？」座主、「理解した立場から言えば同じで、理解できなければ別です。」）

三乘十二分教（佛典）を理解できる者と理解できない者は、むろん違う。しかし、「佛性は人人具有である」ということを理解している立場から見れば、両者にもひとしく佛性は具わっている。ゆえに両者は「同じ」だと言える。無殷の論理もこれと同じく、二組のそれぞれは見解を異にしていることを鑒別すべきであるが、「入室相見すれば、互いに知音の友であると理解しあえる」のである。表面的な差異に囚われず、本質を實踐的に見よ。それが「精神の流動性」ということである。

【七】「諸和尚！不是天生自然。吾非聖人，經事多知矣。⁽¹⁾此个門中，也須精確。親近高格者，不可斷言語。⁽²⁾若是聲聞之輩，則有取捨之理。若是全收，一法不取，一法不捨，

媿無偏見，皆取來往之次，方知有無。若也不通，如何辨識？

一者，須自己分明廣大；⁽⁴⁾

二者，時中行位相資；⁽⁵⁾

三者，博附道友。⁽⁶⁾

若無道友，向去如何成立？豈不見〈石霜和尚到雲岳，雲岳問：『從什摩處來？』對云：『瀉山來。』岳云：『你在瀉山多少時？』對云：『五、六夏。』岳云：『與摩則是山長。』對云：『某甲雖在彼中，却不知。』岳云：『他家也非知非識。』石霜後到道吾，乃舉前緣。道吾乃抗聲而言：『爭得與摩無佛法身心！』？⁽⁷⁾

【日譯】

「和尚がたよ！わたしは生まれながらに知る聖人ではない。多くのことを経験して知るようになったのだ。わがこの禪門では精審確實でなくてはならぬ。高格の禪者に親近する場合、けっして言語を斷ち切ってはならぬ。聲聞の輩は分別して取捨するものだが、われわれはすべてをさながらに受け入れる。偏見でもって選り好みし、一法を取り、一法を捨てるということはない。このことは問答往復を通じて初めて偏見の有る無しがわかる。もしその消息に通じないなら、いかに辨識すべきかの三つの基準を示そう。

第一、自己本分事を明らかにし、心が廣大であるべきこと。

第二、常に行と位が符合すべきこと。

第三、胸襟が廣く道友を得べきこと。

もしも助け合う道友がいなければ、自己を確立することはできない。古人の例を見よ。〈石霜和尚が雲巖山に到った。雲巖和尚が問うた、『どこから來たのか？』石霜、『瀉山からです。』『きみは瀉山にどれくらいいたのか？』『五六年。』『それなら瀉山の長老だな。』『いいえ、わたくしはあそこにはおりましたが、瀉山の禪は知りません。』『むこうもきみなぞ知らぬ。』石霜はのち道吾山に行つて、このことを話した。道吾和尚は聲を荒げて言った、『よくも佛教者にあるまじきやり方ができたものだ！』と。〉

【注釋】

(1) 諸和尚！不是天生自然。吾非聖人，經事多知矣 「わたしは生まれながらに知る聖人ではない。多くのことを経験して知るようになったのだ」とは、臨濟の言う「娘じょう生下にして便ち會するに不是ず、還是つて體究鍊磨して一朝に自ら省れり」(『臨濟錄』示衆)と同じく、禪修行の體驗をふまえている。

(2) 此个門中，也須精確。親近高格者，不可斷言語 「高格の禪匠のもとで修行する際には言語による對話を重視する」と言う。古代の「目擊道存」(『莊子』田子方篇)など理想にすぎず、無殷の場合はとくに古人の機緣問答を利用した參究を重視している。

- (3) 若是聲聞之輩，則有取捨之理。若是全收，一法不取，一法不捨，媿無偏見，皆取來往之次，方知有無　ここは一切法に對する禪僧の見かたを言う。たとえば雲門文偃は言う、

師一日拈起拄杖，舉：「教云：凡夫實謂之有，二乘析謂之無，緣覺謂之幻有，菩薩當體即空。」乃云：「衲僧見拄杖，但喚作拄杖。行但行，坐但坐。總不得動著。」

（『雲門廣錄』卷中「室中語要」）

（師はある日、拄杖を持ち上げ、經典の語を示して言った、「經典には『凡夫はこれを實體があると思って〈有〉と言い、聲聞は分析して行って實體のない〈無〉だと言う。緣覺は〈幻の存在〉だと言い、菩薩は存在そのものが〈空〉だと言う』とある。」そうして言った、「禪僧たるわたしは、拄杖を見たら、ただ拄杖と喚ぶだけだ。行くときはただ行き、坐るときはただ坐る。すべて觀念的に別物に置きかえたりしてはならぬ。）」

これが無殷の言う「全收」ということである。「一法不取，一法不捨」は『法集經』卷5に言うところで、「一切諸法は本性として寂滅し、解脱せるに非ざる無し。ゆえに一法を樂わず、一法を厭わず」（ただしこれを菩薩の見かたとしている）。「媿無偏見」の「媿」は「貴」（欲の義）と通用し、本書卷10「清鏡和尚章」にも「不媿己有」の例がある。『祖庭事苑』卷1に「媿圖當作貴圖」と言う（媿，具位切，至韻見母；貴，居胃切，未韻見母。止攝之微韻代用例。邵榮芬「敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方音」、『邵榮芬音韻學論集』305頁、首都師範大學出版社、1997年参照）。邵氏は敦煌俗文學の北方資料によって論じたが、この現象は南方方言音にも見られるということである。「皆取來往之次」の「取」は「以」の義の口語（來往の次を取て）。

- (4) 一者，須自己分明廣大　「偏見の無きことを檢證する基準」の第一は、自己本分事を明らかにし、心が廣大であるべきこと。禪僧の修行は「己事究明」であり、これに決著を得てからは、さらに「精神の流動」を要する。洞山守初の上堂に言う、

且如禪師者，須是己事分明，具擇法眼。遍參知識，方辨祖宗法胤，水乳岐分。若不然者，何名衲僧行脚？不遇師匠，最苦莫過於此。　（『古尊宿語錄』卷38）

（禪僧たるもの、自己本分事を明らかにし、あの鵝王のごとき正邪を見分ける擇法の眼を具えなくてはならぬ。多くの善知識に遍參して、初めて祖師の法を傳えた後裔たるか否かを辨別できるのである。もしそうでなければ、禪僧の行脚とは言えぬ。しかるべき師匠に遇わぬことこそ最大の不幸と言うべきである。）

- (5) 二者，時中行位相資　「時中」は「一切時中」、すなわちいついかなる時にも。「行位相^{たす}資く」とは、「菩薩の行位」と言われるように、到達したランク（位）とそれに相應しい修行（行）。このふたつが相い俟って修行の階梯を進んでゆくことができる。無殷がまとめた「十一位」という禪問答の分類は、低レベルから高レベルの對

話へと進む段階的モデルであったと推測され、かれの言う「行位」はこれを指しているのであろう。

(6) 三者、博附道友 これはすぐに續けて「若無道友，向去如何成立？」と言っているように、修行には切磋琢磨しあう道友を必要とすること。古來多くの禪僧の行脚修行の物語にその委細が伝えられている。たとえば本書卷 4「藥山和尚章」に叙べられる道吾と雲巖の修行物語がそれである。「瀉山警策」にも言う、「我を生む者は父母、我を成す者は朋友」（「遠行要假良朋，數數清於耳目。住止必須擇伴，時時聞於未聞。故云：〈生我者父母，成我者朋友〉」）。

(7) 〈石霜和尚到雲岳……〉 この話は『景德傳燈錄』卷 14「雲巖曇晟禪師章」、『宗門統要』卷 7、『聯燈會要』卷 19、『五燈會元』卷 5 等にも録す。石霜慶諸 (807~888) は瀉山に長くいたが「瀉山の禪は知らぬ」と言い、雲巖曇晟 (782~841) がそれを聞いて「他家亦非知非識」と言ったのは、表面上は「瀉山もきみのことなどまったく知らぬ」ということであるが、暗に「自己本分事を識るといふ禪僧の本分の問題は石霜自身の課題なのであるから、他人は知る由もない」意を含んでいる（『景德傳燈錄』第五冊 393 頁、禪文化研究所、2013 年参照）。道吾圓智 (769~835) は雲巖とは藥山下の同門弟子で、石霜の無語に代わって、「爭得與摩無佛法身心！」と言うべきだったと言った。「佛法身心」とは言葉としては「佛教者としての慈悲による對應」を言うが、唐末五代のころより、「無佛法身心」を本來の接化のあり方とする使い方に變わり、「教壞」（教えることによって相手が本來持っている能力〔本性〕を壊してしまうこと）しないために、故意に冷たくあしらって相手を發憤させる手段を言うようになった。道吾が、「よくもそんな〈無佛法身心〉ができたものだ！」と代語したのもその意味であって、實は評價したのである。ゆえに無殷はこの石霜、雲巖と道吾の話を「道友を得べきこと」の範例として擧げたわけである。

【八】且看，古人什摩處是無佛法身心處？好手亦不奈何。恰似叢林兄弟學處不通，只執一問一答，往來言語。殊不知，亦有時中問答，分爲三般：⁽¹⁾

一者，現對緣處機縱奪，亦得名爲問答；⁽²⁾

二者，亦有擬心是問，不續是答，是藥病之語；⁽³⁾

三者，亦有無問之問、無說之說。這個（當脫「是」）宗門正問正答之路，又不可類同，事須甄別。⁽⁴⁾

若論提掇，即是單行；若道收入，須承路布，始得無問。⁽⁵⁾ 豈不見〈古德云：『無問而自說』？

⁽⁶⁾ 乃問云：「有問還說也無？」師曰：「有問則不說。」「只如不問，還說也無？」師云：「若不問時，則一切說。所以〈先德云：『古人百說而無一問，今時百問而無一說。』」蓋以明知

力未充。又有〈僧問古老：『如何是百問而無一說？』答云：『黑雲黓黓。』』『如何是百說而無一問？』答云：『青天朗月。』』」⁽⁷⁾

師云：「可不聞〈僧問洞山：『有問則有答，不問不答時如何？』洞山答云：『持齋喫肉羹。』曹山云：『喫酒喫肉。』只如曹山亦置此問於石霜，石霜乃對云：『不折尺。』』？」師云：「大難會。舉者多，辨者少。」乃有僧問：「未審此三般分不分？」師云：「爲物明縑素，誰知涉路迷？」⁽⁸⁾

【日譯】

さて、古人のどこが佛教者にあるまじきやり方なのか？熟練の禪匠でもそのところは どうしてやりようもないのだ。それはまさに今の叢林では兄弟たちが禪學に通じていない ために、一問一答するのみで、ただ言葉のやりとり終始しているようなものだ。時宜に 適った問答に三種あることを知らねばならぬ。

第一、師資對應の場における放縱と籠絡、これこそ〈問答〉と名づけることができる。

第二、問僧の心が指向するところを、老師は答えてこれを繼續させぬのを〈病を癒す語〉 という。

第三、〈問いの無い問い、答えの無い答え〉というのが、わが宗門の正しい問いと正しい答 えのありかたである。この三つを混同してはならず、場合に依じて慎重に區別せねばならぬ。

もし手を差し伸べて引き上げてやる時は、一対一で行なう。叢林に受け入れる場合には、 僧衆の前で大勢を相手に公開で行なう。こうしてこそ〈問いの無い問い、答えの無い答え〉 ということが得られる。佛陀は〈問い無くして自ら語られた〉と言われるとおりである。」 僧が問うた、「問いがあれば、説かれますか？」師、「問いがあれば、説かれることはない。」 僧、「問われなければ、説かれるのですか？」師、「問われなければ、すべてが説かれる。 ゆえに先徳が〈古人は一問も無いのに百説したが、今は百問したが一説も無い〉と言った のは、けだし明知の力が充分でないからであろう。また僧が古老に問うた、『〈百問したが 一説も無い〉とはどういうことでしょうか？』答う、『黒雲で蔽われている。』問う、『〈百 説したが一問も無い〉とはどういうことでしょうか？』答う、『青天に白日が耀き、明月が 隈なく照らしている。』師は言った、「諸君も聞いているであろう、〈僧が洞山和尚に問う た、『問いがあれば答えがあるのはわかりますが、問いもせず答えもしないとはどういうこ とでしょうか？』洞山は答えた、『齋戒を守ると言いながら肉入りのスープを飲む。』曹山 がさらに言った、『酒を飲み、肉を喰らう。』曹山はその問いを石霜に告げたところ、石霜 は答えた、『定規どおりだ。』』師は言った、「この問答は難しい。取り上げる人は多いが、 正しく辨別する人は少ない。」

そこで僧が問うた、「この三種は分けられますか？」師、「物の爲ひとに縑素を明らめんとせば、誰か知らん、路に涉りて迷わしむるを。」

【注釋】

(1) 且看，古人什麼處是無佛法身心處？好手亦不奈何。恰似叢林兄弟學處不通，只執一問一答，往來言語 上述の意味を僧衆に確認させる問いである。「好手亦不奈何」は「己事究明」が自己本分事である以上、熟練の禪匠でもそのところはどのようにやりようもないのである。「叢林兄弟學處不通」は禪院における問答商量が禪理に通じていないために、ただ一問一答に終わって、開悟に導かない失敗を繰り返している現状を指摘し、時節因縁に適う問答の三つの原則を提示する。

(2) 一者，現對緣處機縱奪，亦得名爲問答 第一は、質問者の今の機根に應じて放任と籠絡を自在に使い分けること、これこそが「問答」と言いうる。これは『臨濟錄』に言う「四料簡」（「人」「境」の「奪」「不奪」）と同じである。

(3) 二者，亦有擬心是問，不續是答，是藥病之語 第二は、示教を求めるのが質問だが、これに額面どおりに教えないのが回答である。これが「病を藥す語」である。『臨濟錄』示衆に言う、

如諸方善知識不辨邪正，學人問菩提、涅槃、三身境智，瞎老師便與他解說。

（諸方の善知識は邪正を區別することもできず、修行者が「菩提」、「涅槃」、「三身境智」を訊ねたら、ごていねいに解説してやっている。）

なぜか？云く、

取山僧見處，坐斷報化佛頭，十地滿心，猶如客作兒；等妙二覺，擔枷鎖漢；羅漢、辟支，猶如厠穢；菩提、涅槃，如繫驢馱。何以如此？祇爲道流不達三祇劫空，所以有此障礙。

（わたしの見かたによるならば、報身佛・化身佛の頭も尻に敷き、十地に至った菩薩も小作奴隸、等覺・妙覺も囚われの罪人、羅漢・辟支佛は糞尿、菩提・涅槃は驢馬を繋ぐ杭にほかならぬ。なにゆえかく申すかといえば、それは諸君がただ修行の階梯が空名にすぎぬと達観できぬ障害のためなのだ。）

「不續」は、本書巻6「洞山和尚章」に次のように言う。

問：「如何是病？」師曰：「瞥起是病。」進曰：「如何是藥？」師曰：「不續是藥。」

（問う、「病とは？」師、「妄念を起すことだ。」僧、「では藥とは？」師、「妄念を續けさせぬことだ。」）

(4) 三者，亦有無問之問、無說之說。這個〔是〕宗門正問正答之路 第三は、「問わずして問い、説かずして説く」という方便こそが、宗門の正しい問いと正しい答えのありかたである。『百丈廣錄』に言う、

若有無問之問，亦有無說之說。佛不爲佛說法，平等眞如法界，無佛不度衆生。佛不住佛，名眞福田。

（問いのない問いかたがあれば、答えのない答えかたもある。佛は佛のために法

を説くことはないからであり、平等眞如の法界には衆生を濟度しない佛はなく、すべての衆生はすでに救われているのである。しかし佛が佛位に安住しないのが、眞の福田である。)

なお、原文の「這个」のあとに「是」字を補うべきである。

(5) 若論提掇，即是單行；若道收人，須承路布，始得無問。豈不見古德云：無問而自說？

「提掇」は提拔。特に懇ろな指導をおこなって提拔する場合は室内で対面し、また行脚僧を受け入れる場合には上堂のような多勢の前で、問答を行なってこそ（無問の間、無説の説）になる。「路布」はもと戦勝の短い捷報。『祖庭事苑』巻6に「路布は當に露布に作るべし。封せざる詔表を露布と曰う」。唐の封演『封氏聞見記』巻6「露布」條に「露布とは捷書の別名なり。諸軍の賊を破れば則ち帛書を以て諸を竿上に建つ、兵部之を露布と謂う。蓋し漢より以來其の名有り。露布と名くる所以の者は、封檢せず、露わにして宣布し、四方の速かに知らんと欲するを謂う。」(唐宋史料筆記叢刊、中華書局、2003年) ここでは多勢に公開する意。

ここ的一段には錯簡があり、いま校正した。もとの原文は以下のようなものである。

……若論提掇，即是單行；若道收人，須承路布。」乃有僧問：「未審此三般分不分？」師云：「爲物明縑素，誰知涉路迷？」師云：「莫取次好！禪師難作，須是其人。若不直下當荷得，也須三十、二十年叢林淹浸氣拍漢始得。縱不大用現前，亦是坯璞。豈同八月冬瓜，銷什摩霜雪？一種葛藤將去。且聽，亦清人耳目。東引西證，忽因古德先（原誤光）賢，便有見處。豈不是疋上不足，比下有餘？若撥無因果，便同謗於般若，出佛身血一般。此謗亦須區分；第一現今不信自己即佛，何處生滅壞爛之身，得成佛道？如此之輩，亦同出佛身血，喚作破和合僧；第二曠大劫來無明相隨，習業顛倒，便須今日息念歸真，壞除生死，六根銷落，亦得爲今時謗。謗是毀之異名也。始得無問。豈不見古德云：『無問而自説』？」乃問云：「有問還説也無？」師曰：「有問則不説。」「只如不問，還説也無？」師云：「若不問時，則一切説。所以先德云：『古人百説而無一問，今時百問而無一説』，蓋以明知力未充。又有僧問古老：「如何是百問而無一説？」答云：「黑雲鬣鬣。」「如何是百説而無一問？」答云：「青天朗月。」師云：「可不聞，僧問洞山：『有問則有答，不問不答時如何？』洞山答云：『持齋喫肉羹。』曹山云：『喫酒喫肉。』只如曹山亦置此問於石霜，石霜乃對云：『不折尺。』」師云：「大難會。舉者多，辨者少。第三知有自己本生父母，爲有知解，却須觀過，亦喚作大謗。不見當時亦有人問南山：『謗般若底人，還有過也無？』答云：『作摩無？』」師云：「不見道：『殺父害母，出佛身血，破和合僧』，不是過，是什麼？」

いま下線部180字を錯簡と見て、「舉者多，辨者少」のあとに移す處置をおこなったのであるが、その理由は、(一) 無殷が「又不可類同，事須甄別」と言っている以上、僧が「未審此三般分不分？」と問うのは不自然であること。この「三般」は下文の

「謗」の三分類と混同したためであろう。(二) 下文に「謗」を三條に分けて説明しているが、第二と第三の間に「無問之問、無説之説」の内容が入るのは不自然であること。上掲原文で「謗是毀之異名也」のあとに、「始得無問」句は續かず、むしろ「須承路布」のあとに「始得無問」と續く(須～始得)のが自然である。おそらく版刻のさいに原稿一紙十行行十八字(一行十八字は『祖堂集』の版式)の順序を錯ったのであろう。

- (6) 豈不見〈古徳云：無問而自説〉？ 古徳の語というのは『法華經』方便品の舍利弗の偈。方便品において佛陀は自ら語った、「甚深未曾有の法を成就したが、唯だ佛と佛のみが諸法の實相を究盡できるものゆえ、この第一希有の難解の法は譬喩や言語では伝えられない」と。そこで舍利弗は説けぬ理由と説かれざる内容を話すよう再三懇請し、佛陀は逡巡した末に、ようやく三乗の方便を示して「唯一無二の一乗の法に歸著する」ことを暗示したというものである。舍利弗の偈はその最初を、「(世尊は)問われること無くして自ら説き、所行の道を(自ら)稱歎す」と敍べた。このことについて曹山本寂が取り上げている。

師舉教中事問大衆：「〈無問而自説，稱讚所行道〉，作摩生是〈無問而自説〉？」
云：「盡大地未有一人得聞。」師云：「雖然与摩，摘一个字，添一个字，佛法大行。」
衆無對。師云：「盡大地未有一人不聞。」 (本書卷8「曹山和尚章」)

(師は經典の句を取り上げて僧衆に問うた、「〈問われること無くして自ら説き、所行の道を稱歎す〉と言われる。これはどういうことか？」ある僧が答えた、「大地の衆生は誰もそれを聞くことができないということです。」師、「そういうことではあるが、一字を取り換えたら、佛法は大いに弘まる。」誰も答えられなかったので、師は言った、「大地の衆生は誰もがみなそれを聞くことができる。」「[得]を「不」に替えた])

『法華經』では佛陀は難解ゆえにただ「方便説」だけを示し、「眞實説」を説かなかつたから、誰も聞くことはできなかつた。曹山は經典の句意を禪的に解釋する。佛陀が説こうとして説かなかつたこととは、盡大地の衆生ひとりひとりに佛性が具わっているという周知のことである。これが佛陀の思想の核心であると。

- (7) 乃問云：有問還説也無？師曰：有問則不説。只如不問，還説也無？師云：若不問時，則一切説。所以〈先徳云：古人百説而無一問，今時百問而無一説〉。蓋以明知力未充。又有〈僧問古老：如何是百問而無一説？答云：黑雲變霧。如何是百説而無一問？答云：青天朗月〉。 僧の問い、「佛陀は問われたら答えたのでしょうか？」師、「問われたならば答えない。」僧、「では、問われなかつたら、答えたのでしょうか？」師、「問われなかつたから、すべて答えた。」逆説的で意外な回答である。無般は「所以に」と續けて先徳の語(未詳)についての古老(洞山良价)の問答を引いてその

意味を明らかにしている。本書巻6「洞山和尚章」に、

問：「如何是古人百答而無一問？」師曰：「清天朗月。」「如何是今時百問而無一答？」師云：「黑雲鬢鬚。」

と見えるもので、これに據って考えると、「百答而無一問」（「若不問時，則一切説」）はなぜかと言うと、「清天朗月」、一點の曇りもなき明々白々。疑問の餘地なく（「無一問」）すべてが答えられている（「百答」）からである。上引の「盡大地の衆生ひとりひとりに佛性が具わっている」という明白な眞實だからである。「百問而無一答」（「有問則不説」）はなぜかと言うと、「黑雲鬢鬚」、暗黒の雲に蔽われているから、いくら問われても（「百問」）答えることができない（「無一答」）のである。「盡大地の衆生ひとりひとりに佛性が具わっている」にもかかわらず、煩惱の暗黒の雲に蔽われて氣づかれないことを言う。達摩「二入四行論」に言う、

深信含生凡聖，同一眞性，但爲客塵妄覆，不能顯了。

（『達摩の語録』 禪の語録1、筑摩書房 31 頁）

（あらゆる衆生は凡人も聖人も區別なく同じ眞性が具わっているが、ただ煩惱に覆われてそれがはっきりと見えないだけだということを深く信ぜよ。）

四祖道信は言う、

諸見煩惱所汚，貪瞋顛倒所染，衆生不悟心性本來常清淨。

（『楞伽師資記』 道信章、『初期の禪史 I』 筑摩書房、205 頁）

（衆生はさまざまな誤った考えや煩惱に汚され、貪りや怒りに驅られて、本來清淨なる心性を見失っている。）

六祖慧能も言う、

自性常清淨，日日常明，只爲雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散，卷盡雲霧，萬象參羅，一時皆現。世人性淨，猶清天，惠如日，智如月，智惠常明。於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明。故遇善知識，開眞正法，吹却迷妄，內外明徹，於自性中，萬法皆現，名爲清淨法身。 （『六祖壇經』）

（日月が常に明るいように自性は常に清淨である。ただ黒雲が覆うために、上は明るくとも下は暗く、日月星辰をくっきりと見ることができないが、そこに智慧の風が吹いて雲霧を散らせると、森羅萬象がすべて現われる。世人の本性が清淨なること、清天には智慧が日月のごとく常に明るく輝いているようなものだ。外境に觸れて妄念が起こると、浮雲が空を覆うように、自性は明るさを發揮できない。ゆえに善知識にめぐり逢って、眞正の法が開示され、迷妄が吹き拂われると、内外ともに明徹となり、自性の中に萬法がことごとく示現する。これが清淨法身ということである。）

馬祖道一も言う、

一切衆生，從無量劫來，不出法性三昧。長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對。六根運用，一切施爲，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若

能一念返照，全體聖心。

（『天聖廣燈錄』卷8）

（すべてのひとびとは、久遠の昔より今に至るまで、法性三昧〔ひらかれた悟りの世界〕からはみ出たことはない。つねに法性三昧のただ中で服を著け、飯を喰らい、人と語り、應對しているのだ。六根のはたらき、あらゆる行爲のひとつひとつが法性に適っている。しかるにこの根源に立ち返ることができなくて、表面的な名前や形を追い求め、むやみに迷いを起こしては、さまざまな業を造る。しかしもし一瞬でも気づき振り返り見たなら、そのとたんにまるごと聖人の心である。）

これが唐代禪思想の基本的構圖である。

- (8) 師云：可不聞（僧問洞山：有問則有答，不問不答時如何？洞山答云：持齋喫肉羹。曹山云：喫酒喫肉。只如曹山亦置此問於石霜，石霜乃對云：不折尺。）？師云：大難會。舉者多，辨者少。ここに引かれる洞山の問答は未詳であるが、「不問不答」をめぐる問答が本書巻14「百丈和尚章」に見え、また同じ問いがいくつかある。

僧問西堂：「有問有答則不問，不問不答時如何？」答曰：「怕爛却那？作摩！」

（僧が問う、「問いがあり答えがあるものについては問いません。問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」答え、「それが腐ってなくなるとでも思っているのけ！」）

問：「有問有答，蓋正尋常。不問不答又如何？」師云：「莫顛倒！」「莫便是麼？」

師云：「莫顛倒！」

（『汾陽無德禪師語錄』巻上）

（問う、「問いがあり答えがあるのは通常のようですが、問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」師、「顛倒してはならぬ。」僧、「そういうことなのですか？」師、「顛倒してはならぬ。」）

問：「不問不答時如何？」師曰：「問人焉知？」

（『景德傳燈錄』巻18「信州鵝湖智孚禪師章」）

（問う、「問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」師、「そんなことを人に問うても、誰も知らぬ。」）

問：「不問不答時如何？」師曰：「寢語作麼！」（同巻26「杭州靈隱山清聳禪師章」）

（問う、「問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」師、「寢言を言ってみようする！」）

問：「不問不答時如何？」師云：「不道。」進曰：「爲什麼不道？」師云：「你也虛有這個問。」

（本書巻13「招慶章」）

（問う、「問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」師、「言わない。」僧、「なぜ言わないのですか？」師、「きみも無用な質問をするね。」）

「問うことも答えることもできぬもの」とは言語を絶した究極の眞理そのもののことである。したがってそのように言葉で問い、言葉で答えを要求すること自體が矛盾であり、答えを拒否することによって、問うた相手に分からせるのが「問答」なのであ

る。無殷が擧げた洞山の答え「持齋喫肉羹」（持齋していると言いながら、肉入りのスープを飲むようなものだ）とは、自分の言ったことに背いている意であり、曹山の「喫酒喫肉」（破戒行爲）とは、禪僧としてあるまじき質問の意である。曹山がさらにこの問いを石霜慶諸に向けると、石霜は「不折尺。」と答えた。これはどういう意味か？本書巻6「石霜和尚章」に次のような述懐がある。

師有時云：「我向前在一老宿處，有个師僧同過夏。夏滿請益云：『乞和尚指示个正因。』他老宿云：『你莫栖束！正因中一字也無。』纔与摩道，便失聲咬齒兩三下，悔与摩道。有一老宿隔窗聞，乃云：『好个一鑊羹，不淨物汚著，作什摩！』」

（師はある時言った、「わたしは以前ある老宿のところで一夏の安居修行をした。その時ともに安居を終えたある僧が老宿に教えを乞うた、『どうか和尚よ、わたしに正因（眞如佛性を得る道）をお示してください。』その老宿は答えて、『そなたは歎くことはない。正因には一字も置く餘地はないのだ』と言ったとたん、みづから、『あっ！』と聲を吞んで齒ぎしりをし、やってしまったことを後悔した。その時べつの老宿が窓の外で聞いて、やおら言った、『上等のスープが糞尿で汚されてしまった。何たる事か！』と）

眞理の地平に言葉を挿む餘地はない。がんらい「不問不答」なのであるから、それを「不折尺」（定規どおりで正しい）と言ったのである。

無殷禪師は多くの問答の例を検討して、「一問一答」という通常の問答の形態から、「百説而無一問」、「百問而無一説」、そこから「不問不答」へ、すなわち「問うて答える」から「問うことなく、答うることなし」へ到る問答論を展開したわけである。これは本來疑問を挿む餘地なきところに、むやみに妄念を起こしていらざる疑問を生じたのであるから、問答無用こそが當然の結論だということであろう。

- (9) 師云：大難會。舉者多，辨者少。乃有僧問：未審此三般分不分？師云：爲物明縑素，誰知涉路迷？ 無殷は時宜にかなった問答として、「籠絡と放任を使い分ける問答」、「病を癒す語」、「不問不答」に三分類して解説したが、しかしそれは「人に説明しようとして却って迷路に踏み込ませる結果となってしまった」とみづから反省した。

【九】 師云：「莫取次好！禪師難作，須是其人。若不直下當荷得，也須三十、二十年叢林淹浸氣拍漢始得，縱不大用現前，亦是坏璞。豈同八月冬瓜，銷什摩霜雪？一種葛藤將去，且聽亦清人耳目，東引西證，忽因古德先賢，便有見處，豈不是疋上不足，比下有餘？⁽¹⁾

若撥無因果，便同謗於般若，出佛身血一般。⁽²⁾ 此謗亦須區分：

第一，現今不信自己即佛，何處生滅壞爛之身得成佛道？如此之輩，亦同出佛身血，喚作破和合僧；⁽³⁾

第二，曠大劫來無明相隨，習業顛倒，便須今日息念歸眞，壞除生死，六根銷落，亦得爲今

時謗。謗是毀之異名也；⁽⁴⁾

第三、知有自己本生父母、爲有知解、却須輓過、亦喚作大謗。⁽⁵⁾

不見〈當時亦有人問南山：『謗般若底人還有過也無？』答云：『作摩無？』？』師云：「不見道〈殺父害母、出佛身血、破和合僧〉、不是過、是什麼？」⁽⁶⁾僧問：「古人云『如人不喫飯』、未審此理如何？」師云：「不見道『累劫受飢寒』？」僧云：「只如古人云〈不喫飯〉、豈不是〈不知有謗〉？」師云：「無。非論不知有謗、直得是知有、不肯亦是謗。」乃問僧：「汝還會〈不知有謗〉摩？豈不見〈古人見座主、乃喚座主云：『是汝身中有佛、你還識不？』座主對云：『何處得与摩屙屎放尿佛？』？這個是〈不知有謗〉。」⁽⁷⁾

【日譯】

師は言った、「慎重であれ！禪師として生きることは難しい。その資格を具えた人でなくてはならぬ。もしただちに宗乗を荷い得る上根の人でなければ、二十年三十年叢林で修行が身についた者であって初めて禪僧と言えるが、しかし大器大用を發揮できなければ、半端者にすぎない。「霜雪を経ない秋の冬瓜が使いものにならぬ」と言われるようなものだ。同じく言葉を用いて説法し、少し聴いてみれば、説き方は新鮮で博引傍證し、古徳先賢の語によって省悟させるところがあったとしても、そんなものは中途半端にすぎないであろう。もしも因果を撥無するなら、いわゆる般若を誹謗することになり、佛身を害して出血せしむるのと同罪である。この謗法の罪にも三種あって區別すべきである。

第一、今ただちに「自己こそが佛にはかならぬ」ことを信じようとせず、「生滅腐爛の無常の身が佛道を成就せる佛と同じになれようか？」などと言う輩は、佛身を害して出血せしむるのと同じで、僧團を破壊する者と呼ばれる。

第二、「無量無数の前世から無明を引きずり、顛倒した生きかたを繰り返してきたが、今日こそ妄念をやめたならば、生死輪廻を脱して、根源の真理に歸還し、六根は消滅するのだ」と考えるのも、また現在の誹謗となる。誹謗とは破毀の別名である。

第三、「自己本來の父母のあることは知っているが、知的理解に留まっているため、知解を覆う必要がある」と言うのは、これこそ大いなる誹謗である。

周知のように、以前ある人が南山に問うた、「般若を誹謗する人に誤りがありますか？」答えて言う、「ないことがあるものか！」と。

師は言った、「父母を殺し、佛身を害して出血せしめ、僧團を破壊するのは、無間地獄に陥る罪であると言われるとおりに。これが過ちでなくて何であるか！」

僧が問う、「〈飯を喰わぬ人〉とはどういう理なのでしょう？」師、「累劫にわたって飢え凍える定めだ。」

僧が問う、「古人が言った〈飯を喰わぬ人〉とは、〈誹謗しているのも自覺せぬ〉ことではありませぬか？」師、「いや、〈誹謗しているのも自覺せぬ〉ことと自覺しているを問わず、〈法身と肉身は不即不離〉なることを認めないのも誹謗である。」そこで僧に問うた、「〈誹謗しているのを自覺せぬ〉ということがわかっているか？周知のように、〈古人が座

主に會い、『座主よ!』と呼んで問うた、『そなたの身中に佛がおわすが、その佛をご存知か?』座主、『そのような糞を垂れ小便をひる佛がおろうか!』これが〈誹謗しているのも自覺せぬ〉ということである。

【注釋】

(1) 師云：莫取次好！禪師難作，須是其人。若不直下當荷得，也須三十、二十年叢林淹浸氣拍漢始得，縱不大用現前，亦是坯璞。豈同八月冬瓜，銷什摩霜雪？一種葛藤將去，且聽亦清人耳目，東引西證，忽因古德先賢，便有見處，豈不是疋上不足，比下有餘？「禪師難作」とは唐末五代に禪僧となる者が爆發的に増加して禪宗界に大衆化現象が起こり、質の低下が問題になったことを背景に發せられた警告であろう。當時藩鎮の將帥が禪師に歸依し、各地に競って私的戒壇を設けて度僧した。たとえば閩の王氏は雪峯義存禪師に歸依して、たびたび大規模な度僧をおこなった。その結果多くが禪僧となって禪宗界の規模が膨れあがり、叢林が林立し、行脚の禪僧が横行していたのである。僧に三種あり、律師、法師、禪師であるが、禪師は専門に研究する所依の經典もなく、戒律も本來清淨なる自由の身を拘束するものとして執られてはならぬと言ひ、「己事究明」を標榜し、問答を通じて開悟の激發の契機を求めて諸方を流浪行脚する、任運隨縁の生き方を理想とした。この無礙自在の思想が出家者を集めたのである。ゆえに無般は「莫取次好！」(禪宗を安易に考えてはならぬ)と警告するのである。「當荷」は「即心是佛」という禪の宗乘をわが事として荷うこと。「三十、二十年叢林淹浸氣拍漢」とは長期にわたって行脚し、各地の叢林で修行を續けて、修行生活が身についた筋金入りの禪僧をいうのであろうが、「淹浸」は水没の意であるから、「行脚と叢林の生活に馴染んでその臭氣が人を撲つ禪者」とは、未だ開悟して住持するには到らぬにもかかわらず、得意になって禪臭ふんぷん、という皮肉をこめた言いかたであろう。「坯璞」は陶器の未完成品をいう。「豈同八月冬瓜，銷什摩霜雪？」(豈に八月の冬瓜とうがんのなんのもちの什摩の霜雪をか銷いんに同じからん?)は未熟の冬瓜のこと。冬瓜は春に種を植え、秋八月に摘果して一部だけをのこし、冬十月に霜の降りたあと大きく成熟したものを收穫する(『齊民要術』卷2「種冬瓜法」)。霜の降りた後は表面に白粉を生じ、白い纖維質はスポンジのようになり、これを衣服の洗濯に用いる(『本草綱目』卷28菜部「冬瓜」)。「一種葛藤將去」以下は言葉を用いる説法は、「直下當荷得」という禪僧としての第一義からすれば二義的な方便にすぎず、たとい博引傍證、縱横無盡に説法したとしても誇るほどのことではなく、「疋上不足，比下有餘」(中途半端)という結果となる(「疋」は「匹」の俗字で、滂母[p]入聲。「比」幫母[p]上聲と通用、清濁混用)。むしろ言葉を用いることによって謗法の罪を犯さぬよう注意せよ、として以下に謗法の三分類を説く。

(2) 若撥無因果，便同謗於般若、出佛身血一般。此謗亦須區分 説法において最も忌む

べきこととして「因果を撥無（否認）する」ことを挙げる。佛教教理としての因果論は十二支縁起より因果應報に至るまで一貫した主張であるが、これを否認することは、般若波羅蜜（智慧の完成）に到る修行體系への誹謗、無間地獄に墮ちる五つの大罪（殺父、殺母、害阿羅漢、惡心出佛身血、破和合僧）を犯すことと同じであり、佛教そのものの否定に到ると言う。具體的には以下に三分類して説かれるが、當時の禪僧の俗流見解に対する批判である。

- (3) **第一，現今不信自己即佛，〈何處生滅壞爛之身得成佛道？〉如此之輩，亦同出佛身血，喚作破和合僧** 正法を誹謗する第一は、「自己こそが佛にほかならぬ」（即心是佛）ことをわが信念とせず、「無常の身が佛道を完成できるわけがない」と公言することが五無間業である。「即心是佛」という佛性論は禪宗思想の基調として普遍的に公認されていたことであるが、禪僧のなかには教宗の傳統的教理に馴染んで、佛位を到達不可能な至高の位置に置いて讃仰禮拜の対象とする者も、なおあったのである。
- (4) **第二，〈曠大劫來無明相隨，習業顛倒，便須今日息念歸眞，壞除生死，六根銷落〉，亦得爲今時謗。謗是毀之異名也** 第二の「妄念をやめ、根源に立ち返れば、輪廻を脱出し、六根は消滅する」とは傳統的教理の説く、「修行によって凡位より聖位に至らん」とする修道論である。
- (5) **第三，〈知有自己本生父母，爲有知解，却須鞞過〉，亦喚作大謗** 「自己本生の父母」とは自己を成立させる根源たる本性（佛性）のこと。「鞞」は蓋覆の義（『玄應音義』卷14〔四分律卷51〕：莫干切，『蒼頡篇』云：鞞，覆也。『周禮』云：棧車無革鞞。今謂覆蓋爲鞞，是也。）ここでは知解を覆う、すなわち「自己本生の父母」のあることを知的に理解するのではなく、わが身において感得すべきだということであろう。これも「大謗」であるとは、なお肉身と法身を觀念的對立的に捉えているからであろう。これが禪僧としての最大の謗法だと斷ずる。
- (6) **不見〈當時亦有人問南山：謗般若底人還有過也無？答云：作摩無？〉？師云：不見道〈殺父害母，出佛身血，破和合僧〉，不是過，是什麼？** この南山の對話は出處未詳。
- (7) **僧問：古人云：〈如人不喫飯〉，未審此理如何？師云：不見道〈累劫受飢寒〉？僧云：只如古人云〈不喫飯〉，豈不是〈不知有謗〉？師云：無。非論不知有謗，直得是知有，不肯亦是謗。乃問僧：汝還會不知有謗摩？豈不見〈古人見座主，乃喚座主云：是汝身中有佛，你還識不？座主對云：何處得与摩屙屎放尿佛？〉？這個是〈不知有謗〉** 「不喫飯」をめぐる商量の引用はやはり出處未詳であるが、主題は法身であり、雲門文偃の對話にもとづく。

師問僧：「法身還喫飯麼？」僧云：「諸方老宿不肯，法身無形無相，作麼生喫？」

師云：「與麼道，夢見法身麼？」（『雲門廣錄』卷下）

（師が僧に問う、「法身は飯を喰うであろうか？」僧、「よその老師はそんな説は認めていません。法身は無形無相ですから、どうして飯を喰うことなどありましようか？」師、「そういう考えでは法身を夢にも見てはいない。」）

教理では僧の言うとおりに、法身は超越的であり、肉身とは次元が異なる。しかし雲門は「法身と肉身は不即不離」にして一體なるゆえに、法身は觀念ではないとして、敢えて「法身は飯を喰う」と言った。無殷禪師はこれを承けて、「飯を喰わない」と言うことが正法を誹謗する行爲だ、觀念的に知る知らぬにかかわらず、事實として認めないのが謗法の大罪だと言うのである。

【十】大凡出言吐氣，不可和泥合水去也。夫與人爲師匠，豈是草草之流？⁽¹⁾且說一種本自眞如，非同階降，不假修證，何藉劬勞？衆聖興不加，千人退時難減（原誤作「減」）。⁽²⁾既導其事，須賴其人。若不通明，焉知如理？然則二者既達，表裏未亡，滯有法之所牽，遭無爲之所束，則須泯其能所，妄慮俱銷，如豁虛空，悠然無寄，始得功成德立，位稱本情。果既將成，大事圓辦，始得記位，兜率獨尊，超乎群品，亦如樹果一般，方爲稱斷。⁽³⁾守此爲解，煖際將凌，脫病不粘，謂言無辯。一色之義已立，雙分之理須知，所以瀏（原作劉）陽云：『一色後如何？』答云：『有人長歡喜，有人嗔迫迫地。』亦如泐（原作沓）潭云：『貓兒口裏雀兒飛。』須此一格始得，餘則不可論也。⁽⁴⁾

【日譯】

およそ言葉もちいて談論する際には、人を導く方便に溺れてはならぬ。そもそも人の師匠として法を説くことは、いいかげんな人間のできることはないのだ。禪家も教家もひとしく眞如佛性を説くのであるが、教家が説くような「修行の成果によって段階がある」とするのと同じではない。佛性はもとより人人具有であって、修行を積むことによって證悟する必要はなく、何の努力も苦勞もいらぬのである。諸佛が現われて法を説いて救済しようとしても佛性が増えるわけではなく、如來の説法の間から五千人の増上慢が席を起って出て行ったとしても、佛性が減るわけではない。人びとを「自己の本分を知る」という一大事に導くには、ふさわしい大力量の人でなくてはならぬ。また相手も通明の智慧の持ち主でなければ、どうして眞理であることがわかろうか？説く側の大力量の人と聴く側の通明の智慧の持ち主がそろったとしても、「説く側が教え、聴く側が教えられる」という立場の対立があると、説く側も〈説くべき法がある〉という誤りに引きずられ、聴く側も〈もはや爲すべき事はない〉という誤りに縛られる。必ずや「説き手が教え、聴き手が教えられる」という関係を解消し、双方の妄念がともに消失し去り、からりと虚空のごとく、瞬時に依存すべきものなき状態となって、初めて功德が完成し、本情にかなうという地平に

到る。成果が結實し、一大事が圓成せんとする時、成佛が預言された最高位の兜率天に初めて到ることができるのも、木の實が成熟するのと同じ道理で、ここに到って初めて稱讚に値する。しかしここに留まって知解となし、病を治療して癒え、病から脱却して、もはやこれ以上辯ずることはないと思っではならぬ。眞如平等の世界を見たとしても、なお評價が二つに分かれる道理のあることを知らねばならぬ。すなわち、瀏陽の道吾和尚の問答に言う、「平等一色の世界を見たあとはどうなるのでしょうか？」答えた、「感激して喜ぶ人もあれば、不満で嗔る人もある。」また泐潭和尚は言った、「猫の口から雀が飛び出た！」この境地に到らなくてはならぬ。これ以上のことは、さらにとやかく論ずべきではない。

【注釋】

(1) 大凡出言吐氣，不可和泥合水去也。夫與人爲師匠，豈是草草之流？ 「出言吐氣」は言葉を用いて法を説くこと。「和泥合水」は泥まみれ。方便（言葉）によって人を懇切に指導することをシニカルに言う。「草草之流」はいいかげんな、不謹慎な、禪僧としての資格に缺ける老師。この一段は教理を超えた禪僧としてのありうべき認識を説く。

(2) 且說一種本自眞如，非同墜降，不假修證，何藉劬勞？衆聖興不加，千人退時難減。ここでは教家と禪家の違いを言う。教家も禪家とともに眞如佛性を説くのであるが、教家の説では修行の階梯を踏んでも、機根の優劣によって到達のランク（墜降）が複雑多岐に設定されている。これに對して禪家は「不假修證」（修行によって證悟するのではない）と主張する。『臨濟錄』に言う、

你諸方言道：「有修有證。」莫錯！設有修得者，皆是生死業。你言六度萬行齊修，我見皆是造業。求佛求法即是造地獄業，求菩提亦是造業，看經看教亦是造業。佛與祖師是無事人。所以有漏有爲、無漏無爲，爲清淨業。（示衆）

（諸君らのところでは「修行して眞理を悟る」と言っているが、考えちがいをしではならぬ！たといそういう修行をしたところで、みな生死輪廻の業にほかならぬ。諸君らは「六度萬行のすべてを修せん」と言うが、わたしから見ればみな造業、佛を求め法を求めるのは地獄行きの業、悟りを求めるのも造業、經典を読むのも造業である。佛陀と祖師がたは、外に何も求めず爲すことのない無事の人であった。したがって、煩惱の有爲のおこないはむろん悪業だが、煩惱なき無爲のおこないも、清淨という業なのである。）

道流！諸方説：「有道可修，有法可證。」你說證何法？修何道？你今用處欠少什麼物？修補何處？後生小阿師不會，便即信者般野狐精魅，許他說事，繫縛他人，言道：「理行相應，護惜三業，始得成佛。」如此說者，如春細雨。古人云：「路逢修道人，第一莫向道。」所以言：「若人修道道不行，萬般邪境競頭生。智劍出來無一物，明頭未顯暗頭明。」所以古人云：「平常心是道。」（示衆）

(諸君！きみたちのところでは「修すべき道があり、悟るべき法がある」と言っている。では訊くが、いったい何の法を悟り、何の道を修するのか？いまこうして活動しているきみたちに、いったい何が缺けているのか？どこを修理して繕おうというのか？新米の坊主どもはこのことがわからず、ああいっただ狐ツキの輩が説法して人をしばりつけ、「教えられた教理どおりに自ら修行し、心口意の三業の清浄を大切に守って、初めて佛道を完成できる」などと言うのに丸め込まれている。このように言う者は春の細雨のごとく絶えない。古人は言う、「道を修している人に出逢ったら、けっして話しかけてはならぬ」と。ゆえにまた、「もし道を修しようとするなら、道は歩けない。あらゆる邪鬼悪魔が殺到して妨げるのだ。だが智慧の剣を一振りすれば、すべて消え失せ、光明が真っ暗に、暗黒が明るい」と言われる。ゆえにまた、「平常の心で生活することが道である」と言う。)

「衆聖興不加，千人退時難減」は、諸佛の説く法を聴いても、自己に具わる佛性が増えるわけではなく、靈鷲山で如來が法を説こうとした時に五千人の増上慢が退席した(『法華經』方便品)としても、佛性が減るわけではない。後句の「難減」は原文が「難減」に作るのを、前句の「不加」と對句になっていることを勘案し、形似の誤りと見て改めた。本書巻2「惠能和尚章」に「(其性)處凡不減，在聖不增」と言うのと同じ。

- (3) **既導其事，須頼其人。若不透明，焉知如理？然則二者既達，表裏未亡，滯有法之所牽，遭無爲之所束，則須泯其能所，妄慮俱銷，如豁虛空，悠然無寄，始得功成德立，位稱本情。果既將成，大事圓辦，始得記位，兜率獨尊，超乎群品，亦如樹果一般，方爲稱斷** この段は法を説く側(老師)と法を聴く側(修行僧)の問題を論ずる。唐末五代に禪宗界が大衆化した状況下において、師資の契合は非常に困難であった。「既導其事，須頼其人。若不透明，焉知如理？」は、次に「二者」と言っているから、前句が説法する側、後句が聴法する側である。「滯有法之所牽，遭無爲之所束」も同じ。「有法之所牽」は「説くべき法がある」という老師の誤った認識であり、「無爲之所束」は聴法の修行者の「無事」に安住する執われ。本来「無事」である以上、「平常心」で生活すればよいのであって、「ことさらな修行の意欲を持たず、是非の分別取捨の心を起こさず、斷見常見の偏向に陥らず、凡聖の價値に囚われず、今の行住坐臥の日常生活における、場合に應じて適切にはたらくおこないが、すべて道にかなっている」(『景德傳燈錄』巻28「江西大寂道一禪師示衆」という馬祖禪洪州宗の主張に依據する姿勢であるが、これも、「無事無爲の人も猶是^なお金鎖の難あり」(本書巻15「盤山和尚章」と批判される硬直した教條主義となりがちである。「無事無爲」は高らかな理想であるが、安易な現状肯定に陥る庸俗的理解が蔓延していた。このアポリアをいかに克服するか？無般はそこで上述の「精神の流動」を提起する。「須泯其能所，妄慮俱銷」以下はその克服であり、能所對立の泯滅、教理と「無事禪」

の止揚によって「虚空」の如き心境に到ると言う。「稱斷」は「斷」（「斷絶」という場合の優れる意）であると「稱」（稱讚）する意。「彌勒上生經講經文」（『敦煌變文集』）に「堂堂好个丈夫兒，頭面身才（材）皆稱斷。二十三十并四十，英雄總擬占春光」（堂々たる立派な大丈夫、容貌も體軀もずばぬけて素晴らしい。二十代から四十代まで、春の光を獨り占めするますらおぶり）。本書巻 2「弘忍和尚章」に弘忍が惠能を長江の岸邊まで送って、そこから對岸へ渡る舟を漕ぐ場面に、「大師遂到江邊，昇小船子。師自把櫓，行者曰：『ム甲把櫓。』師云：『你莫鬧！我若稱斷，是你囑我；你若稱斷，是我囑你。』」（大師は長江の岸邊まで送り、小舟に乗ってみづから櫓を取って漕ごうとすると、行者が『わたくしが漕ぎます。』師は、『静かにせい！わしが優れておるなら、おまえはわしに頼ればよいが、おまえの方が優れておるのだから、わしがおまえに頼るのだ。』）

- (4) 守此爲解，煖瘳將凌，脫病不粘，謂言無辯。一色之義已立，雙分之理須知，所以瀏陽云：一色後如何？答云：有人長歡喜，有人嗔迫迫地。亦如泐潭云：貓兒口裏雀兒飛。須此一格始得，餘則不可論也 前の段階を究極とせず、さらに超出すべきことを言う。前の段階は成佛という一大事が成就するもので、教家もここを目指すのが、禪家はこれを「一色邊事」と稱して、これを究極とはせず、安住することを戒める。「一色」とは雪が霽れた白一色の世界のことで、萬物存在を無差別平等に觀察する佛の認識の地平に達することを言う。これを絶対視せぬ禪家は、その問答で「一色」を問い、さらに「一色後」を論じてその立場を示す。

問：「如何是一色？」師曰：「不隨。」曰：「一色後如何？」師曰：「有闍梨承當分也無？」（『景德傳燈錄』卷 12「灌谿志閑禪師章」臨濟義玄の弟子）

（問う、「〈一色〉ということはどう受けとめますか？」師、「随わぬ。」僧、「〈一色〉を得たのちはどうですか？」師、「そなたはそんな質問をして、〈一色の後〉を引き受ける資格があるのか？」）

問：「如何是一色？」師云：「九月嚴寒節。」云：「一色後如何？」師云：「家家造寒衣。」（『古尊宿語錄』卷 10「并州承天嵩禪師語錄」首山省念の弟子）

（問う、「〈一色〉ということはどう受けとめますか？」師、「九月はもう雪の嚴寒の時節だ。」僧、「〈一色〉を得たのちはどうですか？」師、「どの家でも防寒衣を造る。」）

この二則は臨濟系禪師の對話であるが、いづれも「一色」、「一色後」という境界をまるで評價していない。本則の引用する二話も同様で、「瀏陽」は湖南潭州道吾山の圓智和尚を指すのであろうが、「一色後」について、「有人長歡喜，有人嗔迫迫地」と言った。前の人は教理學者を、後の人は禪僧を指す（この話頭は出處未詳）。次の泐潭和尚（未詳。泐潭寶峯禪院は洪州建昌縣にあり、馬祖塔の塔頭に住持した人であろう）の「一色後如何？」の答え「貓兒口裏雀兒飛」（貓は捕まえた雀に逃げられた）は、「一色」も幻想だったということであろう。「須此一格始得，餘則不可論也」、それ以上は論ず

ることはできない、と言う。雲門文偃の語で言えば「佛向上」（佛の境地のさらに上）という問題であり、それは「自己」ということになるが、この観念的超越主義はさらに「自己向上」を措定し、またさらにその上へ上へと際限のない戯論となるからである。「一色」とはあらゆる差別が解消された純粹「眞如の世界」ではあるが、そこはいわば「非在ののっぺらぼう」（植谷雄高）であって、人間が生きられる世界ではない。ゆえに南泉普願は言った、

那邊會了，却來者邊行履，始得自由分。『南泉語要』

（あちらで悟ってから、こちらへ歸って修行を續ける。そうして初めて自由自在に生きられるのだ。）

第二節 感興のことば

—— 唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究 ——

一.

唐中期に馬祖道一（709～788）の創始した新興宗教（洪州宗）は以後の禪宗の性格を決定づけた。その教義の核心は「即心是佛」（わが心こそが佛である）と「性在作用」（見聞覺知のはたらきこそが佛性である）のふたつに集約される。これが「佛性はわが心にあり、それはわが行爲に發揮される」という馬祖の佛性論である。伝統的な佛教學では、佛性は人人具有ではあっても、煩惱の雲に蔽われて發揮されないゆえに、戒律に依る煩惱對治、歴大な經論の學修と長期にわたる修行の果てに佛陀の覺醒・悟りが設定されていた。馬祖は言う、

嘗曰：「佛不遠人，即心而證。法無所攝，觸境皆如。豈在多岐，以泥學者？故夸父、喫話，求之愈疎，而金剛醍醐，正在方寸。」（權德輿「洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序」）¹

（かつてわたくしにつきのように言われた、「佛は人と離れた存在なのではない。わが心においてこそ佛なることを悟るのだ。心という法は坐禪を修して攝めるものではない。對象に觸れたとき實相として現われるのだ。多くの修行法を設定して、修行者を煩わせるなどもってのほかだ。だから夸父や喫話^{かほ かいこう}は追い求めて、ますます遠ざかったのだ。だが金剛と醍醐は、まさしくわが心にあるのである」と。）

若説如來權教三藏，河沙劫説不可盡，猶如鉤鑊亦不斷絶；若悟聖心，總無餘事。

（『天聖廣燈錄』卷8「洪州馬祖道一大寂禪師章」）²

（いま如來が假りの方便として説いた教えについて話すなら、永劫に話し続けても終わらない。まるで罪人の鎖の拘束が斷ち切れぬようなものだ。しかし如來の心を悟るならば、一擧に決着がつく。）

非離真而有，立處即真，立處盡是自家體。若不然者，更是何人！

（『景德傳燈錄』卷28江西大寂道一禪師語）³

（人は眞理を離れて存在するのではない。いま・ここに眞理があるのだ。いま・このすべてが自己の本體である。もしそうでないなら、いったいわたし以外の誰にその資格があるというのだ！。）

¹ 『唐文粹』卷64、四部叢刊初編/『權德輿詩文集』卷28、426頁、上海古籍出版社、2008年。案：攝，文集著作：話，文粹從口，文集從土，今據『莊子集釋』天地篇。

² 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』、『宋藏遺珍 寶林傳 傳燈玉英集』附録、402頁、禪學叢書唐代資料編、中文出版社、1975年。

³ 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』、577頁、禪文化研究所影印本、1995年。

さいごの「若し然らずんば、更に是れ何人ぞ！」という決然たる口調に注意せよ。これは佛教學への訣別の辭である。傳統的佛教學によっては今生では救われぬ、「眞を離れて有るに非ず、立處こそ即ち眞なり」を信ずるのだ、という叫びである。馬祖がこのように思い切った立場に立つにいたった根據はなにか。それは「佛は人に遠からざる」はづだという信念である。それは佛説ではなくて、じつに『禮記』中庸篇の孔子の語「道は人に遠からず」⁴を言い替えたものだったのである。また汾州無業(759-820)との對話においても、馬祖は「道は衆生を離れず」と言っている。

後聞洪州大寂禪門之上首，特往瞻禮。業身逾六尺，屹若山立。顧必凝睇，聲作洪鐘。大寂一見異之，笑而言曰：「巍巍佛堂，其中無佛。」業於是禮跪而言曰：「至如三乘文學，粗窮其旨。嘗聞禪門即心是佛，實未能了。」大寂曰：「只未了底心即是，別物更無。不了時即是迷，若了即是悟；迷即衆生，悟即是佛；道不離衆生，豈別更有佛！亦猶手作拳，拳全手也。」業言下豁然開悟，涕淚悲泣，向大寂曰：「本謂佛道長遠，勤苦曠劫，方始得成。今日始知，法身實相，本自具足，一切萬法，從心所生，但有名字，無有實者。」

〔宋高僧傳〕卷11 唐汾州開元寺無業傳⁵

(のち洪州の馬祖禪師が禪門の指導者だと聞き、出向いて挨拶をした。無業は六尺の巨漢、馬祖の前に出ると、まるで山が屹立したようで、相手を見るときはギロリと凝視し、加えて梵鐘のごとき大音聲。馬祖は一見して大器だと知り、笑って言った、「たいそう立派な伽藍だが、本尊がお留守だな」。無業はかしこまって禮拜し、跪いて、「わたくし、佛敎の學問はほぼ窮めました。禪門では〈即心是佛〉だと承りましたが、これがまったくわかりませぬ。すかさず、馬祖「わからぬという、その心こそがそれだ！それ以外にはない！わからない時が迷いだ、わかったら悟りなのだ。迷えば衆生、悟れば佛だ。道は衆生を離れてあるのではない。衆生のほかに佛があるうか！握れば拳、開けば掌じゃないか。」これを聴くや、無業は豁然大悟した。涙があふれるまま、申し上げた、「わたくし、佛道というものは長く遠い道のり、無限の苦しい修行の果てに、はじめて成道があるのだと思っておりました。今日初めて知りました。法身という眞實相はもともとわたくしに具わっていた、一切のものはわが心より生じ、それは名辭のみあって、實體はないのだ、と」)

馬祖の敎説のうち「即心是佛」は廣く受け入れられたが、「性在作用」または「作用即性」説はただちに南陽慧忠(?-775)の反撥を呼び、⁶ 圭峯宗密(780-841)の危懼を招き、⁷ の

⁴ 『禮記』中庸篇「子曰：道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。」周知のように宋學ではこれを重視した。朱子注：「道者率性而已。固衆人之所能知能行者也。故常不遠於人。」『四書集註』、藝文印書館、1974年。

⁵ 『宋高僧傳』上册、247頁、中華書局、中國佛敎典籍選刊、1987年。

⁶ 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷28、571頁、「南陽慧忠國師語」：「若以見聞覺知是佛性者，淨名不應云法離見聞覺知。若行見聞覺知是則見聞覺知，非求法也。」

ちの宋學の批判もこの點に集中している。⁸ しかしこの點こそが馬祖の教説の新しさであり、「即心是佛」なることを人が感得する方法なのであった。禪の悟り「即心是佛」はいかにしてわがものとして實感されるのか。「性在作用」、見聞覺知の日常の營爲のなかに佛性は發揮されているというが、これはいかなる事態であるのか。馬祖は言う。

一切衆生，從無量劫來，不出法性三昧。長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對。六根運用，一切施爲，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。 (『天聖廣燈錄』卷8)⁹

(すべてのひとびとは、久遠の昔より今に至るまで、法性三昧(ひらかれた悟りの世界)からはみ出たことはない。つねに法性三昧のただ中で服を著け、飯を喰らい、人と語り、應對しているのだ。六根のはたらき、あらゆる行爲のひとつひとつが法性に適っている。しかるにこの根源に立ち返ることができなくて、表面的な名前や形を追いか求め、むやみに迷いを起こしては、さまざまな業を造る。しかしもし一瞬でも気づき返り見たなら、そのとたんにまるごと聖人の心である。諸君よ、わたしの言葉に従うのではなく、ひとりひとりがみづからの心に立ち至るのだ。)

この「一切衆生，從無量劫來，不出法性三昧。長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對」という説の背後にも、中國人らしい「百姓は日用して知らず」(『周易』繫辭傳上) という考え方があろうである。「すべての人が悟りのただ中に在る」とは、證明も説明もできない一種の信仰であるが、ただ「一念に返照」することによってのみ、このことわりが自己に實感されるという。すなわち「回光返照」という回心の體驗を要するのである。個人におけるこうした事理圓融した世界の實現を、馬祖が「皆な心の廻轉に由る」(『景德傳燈錄』卷28「江西大寂道一禪師示衆」と言っているのは、かれじしんにその體驗があつたことを示唆しているようであるが、「一念に返照」して「自心に達する」、その契機はなんであるか。それが馬祖の「見色即是見心」という悟道の方法である。

法無自性，三界唯心。經云：「森羅及萬像，一法之所印。」凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故心；色不自色，因心故色。故經云：「見色即是見心。」

(『宗鏡錄』卷1, T48. 418c)¹⁰

⁷ 石井修道「眞福寺文庫所藏『裴休拾遺問』の翻刻」、「今洪州但言貪嗔戒定一種，是佛性作用者，闕於揀辨迷悟倒正之用也。」(『禪學研究』第60號、1981年)。

⁸ たとえば『朱子語類』卷126「釋氏」第52～63條、中華書局、理學叢書、第8冊、3019～3024頁。

⁹ 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』、402頁、また大慧『正法眼藏』卷上。

¹⁰ この馬祖の説示は南嶽懷讓の説に依據している。「讓大師云：『一切萬法，皆從心生。若達心地，所作無礙。汝今此心，即是佛故。達磨西來，唯傳一心之法。〈三界唯心〉，〈森羅及萬像，一法之所印〉。凡所見色，皆是自心。心不自心，因色故心。……從心所生，即名爲色。知色空故，生即不生。』」(『宗鏡錄』卷97，大正藏48. 940a)

(もの・ことには不變の實體はない。世界内の存在はただ心のみ。ゆえに經に「あらゆる存在と現象は、心が現出したもの」という。ひとに見えるものは、みな心の現出として見えるのだ。心はそれ自體で心なのではなく、物に對してはじめて心なのであり、物はそれ自體で物なのではなく、心を待ってはじめて物なのであって、兩者は相依相對の關係にある。ゆえに經に「物が見えると心が見える」といわれる。)

ここで馬祖は師の南嶽懷讓の語に據りつつ、「見色即是見心」をつけ加えているのであるが、この「見色即是見心」のもとづく經典は未詳である。そしてこれは『楞伽經』の「自心現」、「自心現量」を馬祖が言い替えたものと理解されている。『楞伽經』にはつぎのように言う。

佛告大慧：「如是凡夫，惡見所噬，外道智慧，不知如夢，自心現量，依於一異、俱不俱、有無非有非無、常無常見。譬如畫像，不高不下，而彼凡愚，作高下想。」

(『楞伽阿跋多羅寶經』卷2〈一切佛語心品〉，大正藏16，491a)

(佛は大慧に告げた、「そのとおりだ。凡夫は誤った見かたに執われて、外道の淺はかな智慧のように、夢のようなことだとは知らず、自分の心が現出したものを見て、さまざまの判断をするのだ。例えば繪に描かれた像は平面で高低はないが、凡夫愚夫は見て高低があると思ひこむようなものだ。)」)

これは人がいかに認識を誤るかという説である。『楞伽經』の「自心現量説」は「自心が妄想によってありもしない幻想を現出して、さらにその幻想を實體視してさまざまな感情を抱く」というもので、それを譬喩(陽炎・乾闥婆城・夢・畫像・垂髮・火輪・水泡・樹影など)によって説明するのである。『楞伽經』の唯識説は、「ものを見るとか知るということは、認識論的にいえば、對象そのものを見、知るというよりは、對象についての像を心内に作り、それを見、知るのである。…すべての存在(われわれが客觀的實在と思っているもの)は、實は心内に作られたイメージにすぎない。すなわち、心が現わし出した像であり、われわれはそれを見て、それに執われているのだ(高崎直道)¹¹と云われる。ただし「自心現量」という心の習性は『楞伽經』においては自明の理なのであって、證明の必要のない前提として繰り返し説かれるばかりである。

この心の習性としての「自心現量」はたしかに「見色即是見心」という定言の背景をなすものではあろうが、兩者はじつは相反する立場から言われた言説なのである。外界は自心の現出だという唯識説とともに依據しながら、「自心現量」は人が外界を實體視して認識を誤る否定的な心の習性をいうのに對して、「見色即是見心」は逆に外界が空なることを見るわが心を再發見して、そこに佛心を認めるのであって、肯定的にかくあるべしというテーゼとして提示されるのである。

¹¹ 高崎直道『楞伽經』122頁、大藏出版、佛典講座、1980年。

二.

本節では馬祖の提示した「見色即是見心」という悟道論が、馬祖以後の晩唐五代の時期の禪僧たちにどのように探究されたかを考えようとするものである。馬祖によれば、人間はみな覺醒した世界に生きているのであるから、日常の生活の裡に自足しておればよいのであって、このうえ更に「佛法」を學び、「修行」をし、「坐禪」をして「悟り」を求める必要はまったくない、外にそれを求めることはむしろ清淨心を汚すものである、とした。馬祖はいう、「道は修むるを用いず。但だ汚染する莫れ」。¹² もし「修」をいうならば、「自性は本來具足せり。但だ善惡の事上に於いて滯らざるを、喚んで修道の人と作す」。¹³ 宗密も總括していう、「但だ心に任^{まか}するを修と爲すなり」。¹⁴ すなわち、「馬祖は最終的にいかなる形式の開悟をも否定したのである。開悟ということは迷いと悟り、聰明と愚癡の區別を前提とする。だが平常でみち足りた心がすでに佛性なのであり、がんらい區別する必要はない以上、開悟も存在せず、頓悟・漸悟など論外である」。¹⁵

この單純明快な「平常無事」論は廣く僧俗に衝撃を與えるとともに、また強い吸引力をもって多くの人を馬祖の禪門に引き寄せたのであるが、冷靜になってかんがえてみると、これほど「言うは易く、行ふは難き」ことはない。ここにおいてあらためて「見色即是見心」という悟道論が注目されるにいたった。周知のように「性在作用」説の根據とされるのは、禪宗で傳承された菩提達磨の弟子波羅提尊者と異見王の問答および尊者の偈である。

王又問曰：「何者是佛？」波羅提曰：「見性是佛。」王曰：「師見性不？」波羅提曰：「我見佛性。」王曰：「性在何處？」波羅提曰：「性在作用。」王曰：「是何作用？今不覩見。」波羅提曰：「今現作用，王自不識。」王曰：「師既所見，云有作用，當於我處而有之不？」波羅提曰：「王若作用，現前總是；王若不用，體亦難見。」王曰：「若當用之，幾處出現？」師曰：「若出用時，當有其八。」卓立雲端，以偈告曰：「在胎曰身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞；在鼻辯(辨)氣，在口談論；在手執捉，在脚運奔。遍現俱該法界，收攝不出微塵。識者知是佛性，不識者喚作精魂。」
(『宗鏡錄』卷 97, T48, 939a)

16

(異見王はさらに問う、「何をもって佛とするのか」。波羅提、「本性を見るものが佛である」。王、「師は本性を見られたのか」。波羅提、「わたしは佛性を見た」。王、「本性はどこにあるか」。波羅提、「本性は作用するところにある」。王、「如何なる作用であるの

¹² 「道不用修，但莫汚染。」東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷 28「江西大寂道一禪師語」。

¹³ 「自性本來具足。但於善惡事上不滯，喚作修道人。」開元寺版宋本『天聖廣燈錄』卷 8「馬祖章」、402 頁。

¹⁴ 「但任心爲修。」石井修道「眞福寺文庫所藏『裴休拾遺問』の翻刻」。

¹⁵ 賈晉華『古典禪研究 中唐至五代禪宗發展新探』(修訂版) 142 頁、上海人民出版社、當代中國哲學叢書、2013 年。

¹⁶ また『景德傳燈錄』卷 3「達磨章」、『天聖廣燈錄』卷 6「達磨章」、大慧『正法眼藏』卷上等。

か。いまそれが見えぬ」。波羅提、「いま現に作用しているのを、王は自分でわからぬのだ」。王、「師は見たものに作用があると言うなら、朕にもあるのであろうか」。波羅提、「王が作用するなら、現前するものはすべて本性であり、作用しなければ、本體は見えぬ」。王、「もし作用すれば、幾處に現われるのか」。波羅提、「作用すれば、八處に現われる」。波羅提は雲間に立って偈で告げた、「母胎にあっては身といい、世に出ては人という。眼にあっては見るという、耳にあっては聞くという。鼻にあっては匂いを區別し、口にあっては語る。手にあってはものをつかみ、足にあっては歩く。廣がっては世界を被い、収斂しては微塵に納まる。わかる者はこれが佛性だと知るが、わからぬ者は精魂と呼ぶ。）」

ただし、この故事の古い淵源は確認できず、おそらく馬祖禪を根據づけるために作られた『寶林傳』において登場したものらしく、¹⁷ 中國人の創作にかかる可能性が高い。教理において『首楞嚴經』や法藏の華嚴理論にも根據を求めるとされるが、¹⁸ いづれにしても中國的な、中國人に受け入れられやすい理論である。

「見色即是見心」という悟道論が、馬祖以後の禪僧にどのように商量されたかを、以下に検討しよう。

(一) 僧問：「古人道：見色便見心。禪床是色，請和尚離色指學人心。」師云：「那箇是禪床？指出來！」僧無語。 (『景德傳燈錄』卷11 「仰山慧寂禪師章」)¹⁹

(僧が問う、「古人は〈ものが見えると心が見える〉と言っています。禪床はものです。どうかものを離れて、わたしの心を指し示してください。」仰山、「どれが禪床か。指さしなさい」。僧は答えられなかった。)

(二) 一日長慶問：「見色便見心。還見船子麼？」師曰：「見。」曰：「船子且置，作麼生是心？」師却指船子。 (同卷19 「保福院從展禪師章」)²⁰

(ある日、長慶慧稜が問うた、「〈ものが見えると心が見える〉と言われるが、きみは船が見えるか」。保福從展、「見えます」。長慶、「船はさておき、どういうのが心か」。保福はなんと船を指さした。)

(三) 僧問：「見色便見心。燈籠是色，那箇是心？」師曰：「汝不會古人意。」曰：「如何是古人意？」師曰：「燈籠是心。」 (同卷24 「延慶院傳殷禪師章」)²¹

¹⁷ 『寶林傳』卷7「般若多羅章」の逸文にこの部分の斷片が見える。椎名宏雄『寶林傳』逸文の研究』、『駒澤大學佛教學部論集』第11號、1980年。

¹⁸ 賈晉華『古典禪研究 中唐至五代禪宗發展新探』(修訂版)146頁。

¹⁹ 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷11、176頁。

²⁰ 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷19、375頁。

²¹ 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷24、486頁。

(問う、「くものが見えると心が見える」と言われます。燈籠はものです。どれが心ですか。延慶傳殷、「きみは古人の意圖がわかっていない。」僧、「では、古人の意圖はどういうことでしょうか。」延慶、「燈籠が心だ。」)

(四) 問：「古人道：見色便見心。此即是色，阿那箇是心？」師曰：「恁麼問，莫欺山僧麼？」

(同卷 18 「龍華寺真覺大師靈照章」)²²

(問う、「古人はくものが見えると心が見える」と言いました。これはものですが、ではどれが心でしょうか。龍華、「そういう質問をして、わしを馬鹿にするつもりだな。」)

これらの問答のめざすところは、「ものを見る」ことを通して「ものを見るわが心」を発見する、すなわちそのときの「わが心が佛心にほかならぬ」と気づくことであろう。「ものが見える」その「見聞覺知」の作用が自己に具わっていることを自覺し、そこに佛性の發露(心)を見るのが馬祖禪の「性在作用」(見聞覺知のはたらきにこそ本性が顯現している)という説である。有名な「趙州柏樹子」の主題がそうであった。²³しかし趙州の場合も接化としては失敗に終わったのであったし、上掲の問答を見ても、すべて失敗に終わっている。それは「見色便見心」というテーゼが先にあり、そのテーゼに従って、まづ「見色」して、そこにいかに「見心」すべきかという問いの立てかたをしているからである。そこにそもそも誤解があった。

上掲の諸問答において「見色便見心」は「古人」の語として持ち出されているが、馬祖の「性在作用」の説を悟道の方法として繼承し、あらためて「見色便見心」として提示したのは再傳の弟子の瀉山靈祐(771~853)だと目されていたようである。「見色便見心」をめぐる雪峯義存(822~908)門下の問答を見てみよう。

(五) 又一日普請，雪峯舉瀉山語：『見色便見心』，還有過也無？師對云：「古人爲什摩事？」峯云：「雖然如此，我要共汝商量。」對云：「與摩商量，不如某甲鏝地。」

(『祖堂集』卷 10 「鏡清和尚章」)²⁴

(またある日、普請しているとき、雪峯が提起した。「瀉山は『物が見えたら心が見える』と言ったが、この言いかたに間違いがあるだろうか。」師は答えた、「古人はどうしてそんなことを言ったのでしょうか。」雪峯、「そうではあるが、わしはきみと検討したいのだ。」師、「そんな検討をするより、わたしは鏝くわをふるって作務をしているほうがましです。」)

²² 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷 18、370 頁。

²³ 小川隆「庭前の柏樹子」、『語録の思想史』、岩波書店、2011 年。

²⁴ 禪文化研究所影印『祖堂集』卷 10、382 頁；中華書局版『祖堂集』上冊、467 頁。

雪峯義存は瀧山靈祐のことば「見色便見心」について「還た過有りや？」と訊ねているが、これはかれじしん瀧山のこのことば（の理解）には誤りがあることに気づいていて、そのことを確認したいという口吻である。はたして鏡清道愆（868～937）も「しかり。古人がこういう誤解しやすい言いかたをしたのは、なぜだったのでしょうか」と含みのある答えをした。雪峯、「そうなのだが、そこをきみと検討したいのだ」。鏡清、「そんな検討は無用。わたしは作務をします」と、これで対話は終わっている。雪峯の意圖は鏡清によって挫かれ、検討はおこなわれぬまま終わってしまった。鏡清にとって「見色便見心」という言いかた（の理解）に誤りがあることは明白であるらしく、それについての議論など戯論だというわけである。

（六）師指樹童子問長慶：「古人道：〈見色便見心，心外無餘〉。你還見樹童子不？」對云：「見什麼？」師云：「孤奴！」慶云：「不孤，和尚。」師云：「你道不孤，我道孤。」慶退三步而立。師云：「你問我，我與你道。」慶便問：「和尚見樹童子不？」師云：「更見什麼？」
（『祖堂集』卷7「雪峯和尚章」）²⁵

（雪峯は樹童子を指して長慶慧稜に尋ねた、「古人は〈物が見えると心が見える。心の外には何も無い〉と言っている。そなたは樹童子が見えるか」。長慶は答えていう、「何が見えるのですか？」雪峯、「さからう奴め」。長慶、「さからってはおけません、和尚」。雪峯、「そなたはさからってはいないと言うが、わしはさからっていると言うのだ！」。長慶はたじろいで三步下がって立った。雪峯がいう、「そなたがわしに尋ねなさい、わしがそなたに答えてやろう」。長慶はたずねた、「和尚、樹童子が見えますか」。雪峯、「このうえいったい何が見えるというのだ！」）

雪峯はここでは、長慶慧稜（854～932）の反應をたしかめてから、「見色便見心」にはっきりと否定的な立場に轉じ、弟子と再検討しようとしている。「更見什麼？」は「今見ている樹童子（材木）の他に何が見えるというのか」、つまり「心が見える」という答えを否定するものである。それは長慶の答え「見什麼？」と同じであるが、「更」を加えてより確信的に言う。見聞覺知の作用を佛性の發露と見る馬祖の「性在作用」説創唱から百年後、これを疑い再検討する時期に来ていたのである。

三.

ここで想起されるのは、明の王陽明（1472～1528）の回想である。かれは若いとき友人と「格物」の實踐と稱して、まづ目の前の竹を個物具體的に「格物」して竹の理を求めようとしたが、二人ともあえなく挫折した、というあの有名な話である。

²⁵ 禪文化研究所影印『祖堂集』卷7、294頁；中華書局版『祖堂集』上册、360頁。

初年、與錢友同論：「做聖賢，要格天下之物，如今安得這等大的力量？」因指亭前竹子，令去格看。錢子早夜去窮格竹子的道理，竭其心思，至於三日，便致勞神成疾。當初說：他這精力不足。某因自去窮格，早夜不得其理，到七日亦以勞思致疾。遂相與嘆：「聖賢是做不得的，無他大力量去格物了。」及在夷中三年，頗見得此意思，乃知天下之物，本無可格者，其格物之功，只在身心上做，決然以聖人爲人人可到，便自有擔當了。

（『傳習錄』卷2）²⁶

（若かりし頃、わたしは友人の錢君と語りあった。「聖人になるには、世界の物を格物せねばならぬ。いまなんとかしてそういう力量を得たいものだ」と。そこでまづ亭の前にある竹を指して、錢君に格物を實踐させてみた。かれは朝から晩まで竹の道理を窮めようと思いを凝らしたが、三日で神経病になってしまった。わたしは「あいつは精神力が足りないせいだ」と、そのときは思っていた。こんどは自分がそれを實踐してやろうと、朝から晩までやってみたのだが、竹の道理はつかめず、七日で神経病になってしまった。そうして結局ふたりとも、「聖人にはなれるものじゃない。あんな格物をする力量なんてない」と歎息したのであった。のち僻地に三年いて、いささか心得るところがあり、ようやくわかったのである。「世界中の物はもともと格物できるものじゃない。格物の努力をわが身心に向け、聖人はだれもが到達可能なのだときっぱり思いきれば、おのづとわが身に荷うことになるのだ」と。）

王陽明は謫居していた貴州龍場において、死を決意したほどの困境のなか、「忽と中夜、格物致知の旨を大悟し、……始めて知る、聖人の道は吾が性自^{おのづか}ら足る、向^たの理を事物に求めしは誤りなりと。」（「年譜」正徳三年[1508]條）²⁷という回心の體驗をもった。

これとまったく同じことを、洞山良价^{とうざんりょうかい}（807～869）が述懐している。

洞山和尚《悟道偈》云：「向前物物上求通，只爲從前不識宗。如今見了渾無事，方知萬法本來空。」（『宗鏡錄』卷6，大正藏48.448a）

（洞山和尚の「悟道偈」にいう、「むかし個々の物に理を求めようとしていたのは、まったく本源というものを知らなかったためだ。いまそれが見えた、すべて決着がついた、〈萬法は本來空だ〉ということの意味がようやくわかった。）」

洞山の偈の「物物（個々の物）の上に通ずるを求む」が王陽明の「亭前の竹子を指して格物する」ことに當り、「萬法の本來空なるを知る」が「天下の物は本と格すべき無し」に、「宗（心）を識る」が「身心上に^な倣す」に相當する。洞山和尚は行脚の途中に川を渡ったとき、水に映ったみづからの影を見て本源（心）を悟った、そのときの感興は「過水の偈」

²⁶ 『陽明先生集要』上册，125頁，理學叢書，中華書局，2008年。

²⁷ 『陽明先生年譜』：「忽中夜大悟格物致知之旨，……始知聖人之道，吾性自足，向求理於事物誤矣。」

と呼ばれるが、上掲の「悟道の偈」はこのことを前提にしている。その偈にいう、

切忌隨他覓，迢迢與我疎。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須與摩會，方得契如如。
（『祖堂集』卷5「雲巖和尚章」）²⁸

（けっして外のもの（他）に捜し求めてはいけない、それではわたし（我）と離れるばかりだ。わたしはいまひとり行くと、到るところでそれ（渠）に出逢うことができた。それ（渠）はいままさしくわたし（我）だ、——が、つぎの瞬間わたし（我）はもうそれ（渠）ではない。このように會得すべきなのだ！そうしてこそ實相に契合できるのだ。）

「他」（影）と「我」（いまのわたし）と「渠」（それ＝眞實のわれ）の三者の關係は——川を渡ったとき、水に映ったわが影をわたしが見ている、影は幻影である、見ているわたしも無常だと思った、その刹那に兩者をそのように見たものがあること、それは幻影でも無常でもない「眞實のわれ」だと気づいたのである。その「眞實のわれ」とは、川を渡るわたし以外にはなく、川を渡るわたしとそれを見るわれとはひとつであった。「それ」は偶然にやって來たのだ。つぎの瞬間、川を渡るわたしにもどると、もう「それ」ではなかった。わたしと「それ」はひとつであって、しかもひとつではない。「これだ！これだったのだ！」と。

末二句「應須與摩會，方得契如如」はけっして自讚なのではなく、この刹那の體驗の驚きを率直に言い表わしたものであろう。というのも、この體驗に遭遇する前、洞山が抱えていたのは「無情說法」（ものが語りかける聲をどう受けとめるか）の問題、および師雲巖^{うんがん}が提起した現實存在（肉身）と眞實（法身）とのかかわりの問題（「只這个漢是」）であったから（『祖堂集』卷五「雲巖和尚章」の前段）、川を渡ったときに見た影（無情）と、見るわたし（現實存在）と、その兩者を見るわれ（眞實存在）に気づいたことによって、洞山個人における回心體驗の激發が引き起こされたのである。上掲の「悟道の偈」はその體驗を省思して再述したものである。「過水の偈」が洞山じしんの直接體驗を敘しているのにくらべ、「悟道の偈」は省思を経た一般化した回想（「方めて知る〈萬法本來空〉なるを」）となっているのはそのためである。

そのように、あることを契機に引き起こされた個人の劇的な體驗があつてはじめて、馴染んでいたテーゼの眞の意を悟るのである。新羅の元曉^{がんぎょう}（617～686）が體驗したことは、まさしくこのことであつた。

如昔有東國元曉法師、義相法師，二人同來唐國尋師。遇夜宿荒，止於塚内。其元曉法師，因渴思漿，遂於坐側，見一泓水，掬飲甚美。及至來日觀見，元是死屍之汁。當時心惡，吐之，豁然大悟。乃曰：「我聞佛言：三界唯心，萬法唯識。故知美惡在我，實非水乎！」遂却返故園，廣弘至教。
（『宗鏡錄』卷11，T48，477a）

²⁸ 禪文化研究所影印『祖堂集』卷5、196頁；中華書局版『祖堂集』上册、253頁。

(むかし東國の元曉法師と義湘法師は、ふたりして唐國へ渡り師を求めようとしていた。ある夜、荒野で野宿することになり、墓場で眠った。元曉法師は激しい渴きを覚え、水を飲もうとして、かたわらに溜まり水を見つけ、手で掬って飲むと、それはまことに美味く爽やかだった。翌日になってふと見ると、なんとそれは屍體にたまった汁だったのだ。急に胸くそが悪くなってゲッと吐き出したとたん、アッと大悟した。「釋尊は言われた〈三界唯心、萬法唯識〉と。おれはやっとわかった、美惡はおれにある、まこと水にあるのではない！」かくて故國に歸って至高の教えを廣めたのであった。)

王陽明の「向の理を事物に求めしは誤りなり」、洞山の「向前に物物上に通ずるを求めしは、只だ從前に宗を識らざるが爲なり」という述懐は、言い換えれば「見色」によって「見心」しようとする方法〈物→心〉が誤りであったと知ったということであるが、しかし、洞山がわが影を見て眞實なるものの存在を見、「萬法の本來空なる」を知り、元曉が鬮膿の水を飲んだと知って吐き出した時、佛説「三界唯心、萬法唯識」の眞意を悟ったというのは、やはり〈物→心〉だったのであり、またつぎの靈雲志勲(瀉山靈祐の法嗣)の場合も同じであった。

靈雲和尚、嗣瀉山、在福州。師諱志勲、福州人也。一造大瀉、聞其示教、晝夜亡疲、如喪考妣、莫能爲喻。遇觀春時花藥繁花、忽然發悟、喜不自勝、乃作一偈曰：「三十年來尋劍客、幾逢花發幾抽枝。自從一見桃花後、直至如今更不疑。」因白瀉山和尚說其悟旨。瀉山云：「從緣悟達、永無退失。汝今既尔、善自護持。」

(『祖堂集』卷19「靈雲和尚章」)²⁹

(靈雲和尚は瀉山の法を嗣いで、福州に住んだ。師の僧諱は志勲、福州の人である。湖南の大瀉山に行き、靈祐禪師の教えを聞いて發奮し、晝夜疲れも厭わず修行に勵んだが、いつまでたっても悟ることができず、まるで父母を喪ったかのように悲嘆にくれるばかりで、その絶望ぶりは喩えようもなかった。やがて、たまたま春の満開の花を目にしたとき、忽然と開悟し、喜びのあまり偈を一首作った。「三十年ものあいだ失った劍を捜し求めて、その間幾度花が咲き枝をのばすのを見てきたことか。しかしここで桃の花を見てからは、もうけって疑うことはない。」瀉山和尚に報告して悟った内容を告げると、瀉山は言った、「桃花を見たという縁によって悟境に達したのだ。けってそこから退いてはならぬ。そなたはいまや至ったのだ。その境地をしっかりと保ちつづけよ。)」

靈雲は「自分は三十年のあいだ、失った劍を捜し求めていたが、ここで桃の花を見てからは、もう決して疑うことはない」と言う。「決して疑わぬ」とは、それが失われずにわが身に具わっていたことを確信した。ここで劍というのは「佛性」の譬喩である。したがって、「我が心に佛性の具われること」を疑わぬということにほかならない。靈雲はあるとき

²⁹ 禪文化研究所影印『祖堂集』卷19、714頁；中華書局版『祖堂集』下冊、849頁。

偶然に満開の桃花の咲き亂れるのを眼のあたりにした。この世のものとも思われぬ美しさに感動し、かれは生まれてはじめて遭遇したかのように、われを忘れて、ただ茫然と立ちつくしていた。そうしてふと、われに返って、沈思するに、この感動こそが、わが長年求めつづけていた「見色便見心」だった、とようやく気づいたのであった。靈雲の悟りの物語で知られるのは、長期にわたる深刻な煩悶と絶望、そのあとに訪れた偶然の契機に激發する開悟の體驗である。その契機は満開の桃の花を見たことにあったが、春の開花は平常だれしも見るところであり、靈雲も述懐しているとおりに、じしんが三十年も見ていたことではあった。しかしかれにおいて今はじめて、それが開悟の契機となったのである。これを総括して言えば、まさしく「見色便見心」であったと言うほかはない。靈雲の報告を聞いて證悟を認めた瀧山が「縁に従って悟達せり」と言ったのは、まさしく〈物→心〉ということであり、瀧山が「見色便見心」のことばを使ったのは、こういう瀧山門下での體驗が背景にあったからであろう。

「見色見心」と並擧される「もんしょうごどう聞聲悟道きょうげんちかん」の香嚴智閑（瀧山靈祐の法嗣、？～898）の物語も瀧山門下のできごとである。

香嚴和尚，嗣瀧山，在鄧州。師諱智閑。未親實錄，時云青州人。身方七尺，博聞利辯，才學無當，在瀧山衆中時，擊論玄猷，時稱禪匠。前後數數扣擊，瀧山問難，對答如流。瀧山深知其浮學，未達根本，而未能制其詞辯。後因一朝，瀧山問曰：「汝從前所有學解、以眼耳於聞、及經卷册子上記得來者，吾不問汝。汝初從父母胞胎中出，未識東西時本分事，汝試道一句來！吾要記汝。」師從茲無對，低頭良久，更進數言，瀧山皆不納之，遂請爲道。瀧山云：「吾道不當。汝自道得是汝眼目。」師遂歸堂中，遍檢册子，亦無一言可對。遂一時燼之。有學人近前乞取。師云：「我一生來被他帶累。汝更要之奚爲？」並不與之，一時燼矣。師曰：「此生不學佛法也。余自生來，謂無有當。今日被瀧山一撲淨盡。且作一个長行粥飯僧過一生。」遂禮辭瀧山，雨淚出門。因到香嚴山忠國師遺跡，棲心憩泊，併除草木散悶。因擊擲瓦礫次，失笑，因而大悟。乃作偈曰：「一捏忘所知，更不自修持。處處無蹤跡，聲色外威儀！十方通達者，咸言上上機。」便罷歸室，焚香具威儀，五體投地，遙禮瀧山讚曰：「真善知識，具大慈悲，拔濟迷品！當時若爲我道却，則無今日事也！」

（『祖堂集』卷19「香嚴和尚章」）³⁰

（香嚴和尚は瀧山の法を嗣ぎ、鄧州に住んだ。師は諱は智閑、實錄を見ていないが、青州の人と言われている。身の丈七尺の巨漢、博識で辯がたち、才能學識ともに及ぶ者なく、湖南の瀧山門下にあつて奥義を討論し、禪匠と稱せられた。さかんに問答應酬し、瀧山の問難に對しても立て板に水のごとく、まったく滞ることがなかった。瀧山はかれの學問が浮薄で、根本に達していないのを見抜いていたが、その舌鋒を制することはできなかった。のちのある日、瀧山は言った、「そなたのこれまでのすべての學解、眼と

³⁰ 禪文化研究所影印『祖堂集』卷19、700頁；中華書局版『祖堂集』下冊、827頁。

耳で見聞し、經卷と抜き書きからおぼえこんできたものを、わしは問わぬ。そなたが親の腹から出て来て、まだ東も西も見分けぬ時のそなた自身の本分とは何であるか、それを言ってみよ。言えたら、わしは認めてやろう。」師はこの時ばかりは咄嗟に答えることができず、うなだれ、ややあっていくつか言ってみたが、瀧山は承認しなかった。そこで、やむなく教を請うた。瀧山は言った、「わしが言うのは適當ではない。そなたがみづから言ってみよ、そなた自身のものではないか。」師はそこで僧堂に歸り、抜き書きをくまなく調べてみたが、答えとなるべき言葉は見つからなかった。絶望して全部焼いてしまおうとした。ある者が飛んできて、それをくれと言った。師は「おれの一生はこいつのために惑わされたのだ。こんなものをもらって、どうするのだ！」と、眼もくれず焼いてしまった。「おれは今生で佛法を學ぶのはもうやめた。生まれてからこのかた、おれにかなう者はいないと思っていたが、今日ばかりは瀧山和尚の一撃で木っ端微塵になった。今後は修行者を供養して餘生を送ろう。」かくて瀧山に別れの挨拶をして、泣く泣く門を出た。のち鄧州香巖山の慧忠國師の遺跡に行き、そこに落ち著くことにして、荒れた境内を整備しようとした。瓦礫を投げ捨て、物にあたったそのとき、急に笑いがこみあげ、ハッと大悟した。そして偈を作った、「一突きされてすべてを忘れた。このうえなんのはからいもいらぬ。どこにも蹤跡はなく、耳目の及ばぬ威儀あるその姿よ！見識高き人は、みなこの體驗があったのだ。」ただちに室に歸って、香を焚き、威儀を正し、五體投地して遙かに瀧山和尚に禮拜し、讃えて申し上げた、「眞の善知識は大いなる慈悲をもって衆生を救済したまう。もしあのときわたくしに代って言われたなら、今日の事は起こり得なかったでありますよ！」)

香巖智閑の開悟の物語においては、瀧山から出された課題が「生まれたままの、いまだ知的分別意識を持たぬときの本分事」、いわゆる「父母未生以前の**ほんぶんじ**の本分事」＝「本來の自己とはなにか」であった。後得知にあらざる本性、賢愚にかかわらぬ萬人にひとしくそなわる人間の本質的なもの（「佛性」）、これを悟ったわけである。「處處無蹤跡、聲色外威儀」（どこにも足跡はなく、聲と形を超えたところに端正な姿がある）とはその形象である。この物語は『景德傳燈錄』（卷 11）では、「一日因山中芟除草木，以瓦礫擊竹作聲，俄失笑間，廓然省悟。」（ある日、慧忠國師の祠の草を刈り雑木を伐採し、瓦礫を投げたとき竹にあたって音をたてた。思わず笑いがこみあげて、カラリと悟った）と、瓦礫が竹にあたった音を聞いて道（本來性という眞理）を悟ったという傳承（開聲悟道）になっている。偈はその體驗を、「一撃忘所知，更不假修治」（瓦礫を投げてあたった音で一切の**ちげ**知解を忘却した。特別な修行によってではなく）と總括している。いづれにしても、作務労働の疲勞からくる昂揚感のうちに一種特別な體驗をしたのである。投擲して物にあたった音を聞いて、ハッと気づいた「本來の自己」の存在を、偈では「處處に蹤跡無き、聲色外の威儀よ！」と形象している。——それは聲を聞き、色を見る現實のわれとは次元の異なるところにある。しかし「本來の自己」がどこに見い出せるかといえ、それは「現實の自己」を離れてはありえない。すなわち、今いる現實の

われととは不即不離である。そのように受けとめること、それを「上上の機根」と言い、道に達した人はみなこれを體驗したのだ、と。

こうした香巖のきわめて個人的な體驗から發した「處處に蹤跡無き、聲色外の威儀よ！」は佛性を見た「感興のことば」なのであって、悟ったときにのみ發せられる「おおっ！そうであったのか！」という驚きがことばとなったものにほかならない。「見色見心」、「聞聲悟道」とは、これの總括である。「自心現量」、「萬法本來空」、「三界唯心、萬法唯識」という説も、がんらいはそのように發せられた「感興のことば」にもとづく總括の言説であったと理解すべきであろう。そうした體驗の裏づけなくして、これらをテーゼとして受け取り、外から與えられた原理によって現象を見ようとしても、現象はそのようには見えてこないのであり、「見色便見心」という原理から演繹的に現象を見ようとすれば、かえって懷疑と煩悶に陥らざるをえないのである。

四.

禪宗において悟りを三段階の圖式で表現したのは、周知のように青原惟信（生卒年未詳，黄龍祖心 [1025～1100] の法嗣）である。

上堂曰：「老僧三十年前，未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有箇入處：見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處：依前見山只是山，見水只是水。大衆！這三般見解，是同是別？有人縑素得出，許汝親見老僧。」

（『嘉泰普燈錄』卷6「吉州青原惟信禪師章」）³¹

（上堂して言った、「わたしは三十年前、まだ禪に參ずる以前、山を見れば山であり、川を見れば川であった。のちになって親しく善知識にお目にかかり、入り口が見つかった時、山を見ても山でなくなり、川を見ても川でなくなった。今は落ちつく場所が得られて、前と同じく、山を見ればただ山であるだけ、川を見ればただ川であるだけだ。諸君、この三種の見かたは、同じか別か。はっきりと區別がつけられる者がいたら、わたしと出逢ったと認めよう。」）

この「山是山，水是水」は雪峯義存の弟子雲門文偃の上堂の語「諸和尚子！莫妄想！天是天，地是地；山是山，水是水；僧是僧，俗是俗」（和尚がたよ、妄想してはならぬ。天は天であり、地は地であり、山は山であり、水は水であり、僧は僧であり、俗は俗である。『雲門廣錄』卷上，大正藏 47，547c）に據っているのであるが、雲門はじつはその師雪峯の語「盡大地是你」（この大地のすべてがきみだ。『雲門廣錄』卷上，大正藏 47，547a）、「盡乾坤是一个眼」（この世界のすべてがきみの眼だ。『祖堂集』卷 7「雪峯和尚章」）、すなわち「世界と自己が一體である」という

³¹ 『卍續編輯 史傳部』第 7 冊、58 d、新文豐出版公司。

體驗にもとづく説示を、さらに進めたもので、青原惟信の「依前見山只是山、見水只是水」と符合している。ひとは眼のはたらきによって世界を見る。ふだん何気なく見ている色境の世界が、ある決定的な體驗の激發を契機に、世界との緊密切實な一體感を經驗することによって、今までとはまったく異なった相貌を呈する、これが「見色便見心」、「見色明心」、對象を見て世界の核心を知る、すなわちわが本心を悟ることである。境と自己が一體となり、境を見る眼を媒介とするゆえに「盡乾坤は是れ一个の眼」とも言われるわけである。こうした表現は黄檗希運（百丈懷海嗣。？～大中年間[847～859]）の『宛陵錄』に「三千世界は都來て是れ汝が箇の自己」、長沙景岑（南泉普願嗣。？～868）の「盡十方世界は是れ沙門の眼、盡十方世界は是れ沙門の全身、盡十方世界は是れ自己の光明、盡十方世界は自己の光明裏に在り、盡十方世界は一人として自己に不是ざる無し」（『景德傳燈錄』卷10「長沙章」）にすでに見られ、さらに遡れば王維の「山河は天眼の裏、世界は法身の中」（夏日過青龍寺謁操禪師詩）、僧肇の「天地は我と同根、萬物は我と一體」（涅槃無名論）、『莊子』の「天地は我と並び生じ、而して萬物は我と一爲り」（齊物論篇）という神秘體驗の系譜につながるものである。³²

もうひとり、聖壽法晏（法雲善本 [1035～1109] の法嗣）の述懐も同じ消息を傳えている。

上堂云：「山頭浪起，水底塵飛。結果空花，生兒石女。如今即不恁麼：三年一閏，九月重陽；冬天日短，春天漸長；寒即向火，熱即取涼。」良久云：「且道，佛法在什麼處？『不離當處常湛然，覓則知君不可見。』」（『建中靖國續燈錄』卷25「蘇州吳江聖壽法晏禪師章」）³³

（上堂して言った、「山頂に怒濤がうずまき、水底に塵が舞う。大空に空の花が實を結び、石女が兒を産む。しかし今はそうではない。三年に一度閏年がめぐり、九月に重陽が来る。冬は日が短く、春はしだいに日が長くなる。寒ければ火にあたり、暑ければ團扇であおぐ。」ややあって、「諸君、わかるか。佛法はどこにあるのか。『この場を離れることなく常に静かにおわするも、捜し求めるや見つからぬと知る』（證道歌）という。）」

ここでは三段階の後の二段階を言う。「山頭浪起，水底塵飛。結果空花，生兒石女」という現實にあらざる現象が、青原惟信の「見山不是山，見水不是水」である。しかし「山が山ではない」とはどう事態か。それは現實の秩序の崩壊である。この鞏固に存在していると思われた現實の輪郭が溶解し、のっぺらぼうの世界が現われたのである。「山頭浪起，水底塵飛。結果空花，生兒石女」はその非現實の事態を現實が反轉した世界として表象したものにほかならない。³⁴ こうした世界を垣間見ることは、一般に神秘體驗と呼ばれるものであるが、中國では道家の記述に表われている。『列子』黄帝篇にはつぎのようにいう。

³² 入矢義高「雪峯と玄沙」、『増補 自己と超越』、岩波現代文庫、2012年。

³³ 『卍續選輯 史傳部』第6冊、169d、新文豐出版公司。

³⁴ 開悟の體驗をこの種の秩序崩壊として形象する例は、日本の禪僧南浦紹明（大應國師）の歸國に際し、南宋の師友が贈った送別詩の集成『一帆風』（陳捷「日本入宋僧南浦紹明與宋僧詩集《一帆風》」、『中國典籍與文化論叢』第9輯、北京大學出版社、2007年）に多く見えている。

……内外進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，無不同也。心凝形釋，骨肉都融；不覺形之所倚、足之所履，隨風東西，猶木葉乾殼。竟不知風乘我邪，我乘風乎。[張湛注：夫眼耳鼻口，各有攸司。今神凝形廢，無待於外，則視聽不資眼耳，臭味不賴鼻口，故六臟七孔，四肢百節，塊然尸居，同爲一物，則形奚所倚？足奚所履？我之乘風，風之乘我，孰能辨也？]

(楊伯峻『列子集釋』)³⁵

(自己の内外の區別がなくなり、そうして眼は耳となり、耳は鼻となり、鼻は口となって、ひとつに融合した。心は静まり身體はほどけて、骨肉はみな融解し、わが身のよりどころも足の踏むところもわからなくなり、まるで木の葉や籾殻が風に吹かれるようだ。ついには風がわたしを乗せているのか、わたしが風を乗せているのかもわからなくなった。)[張湛注：眼耳鼻口等の五官はそれぞれ固有の作用があるものだが、いま精神が静まり身體がほどけて、なんの拘束もなくなると、視聽は耳目に依らず、臭味は鼻口に頼らなくなる。ゆえに器官骨肉が一個の塊りとなると、身體がどこにあるのか、どこを歩いているのか、わたしが風に乗っているのか、風がわたしに乗っているのか、區別がつかぬようになったのである。]

列子は宗教的神秘體驗³⁶の起こったとき、感覺器官が融合してひとつとなり、自己と世界が一體となったとき、風に乗り飛行することができるという。これが「六根互用」の現象であるが、錢鍾書『管錐編』はこれと佛典の「五官通用」を結びつけ、その例を挙げている。

釋典慣言五官通用，如《楞嚴經》卷四：「由是六根互相爲用。阿難，汝豈不知，今此會中，阿那律陀無目而見，跋難陀龍無耳而聽，殑伽神女非鼻聞香，驕梵鉢提異舌知味，愛若多神無身覺觸？」又卷一〇：「銷磨六門，合開成就，見聞通隣，互用清淨。」；《五燈會元》卷一二淨因繼成上堂：「鼻裏音聲耳裏香，眼中鹹淡舌玄黃，意能覺觸身分別，冰室如春九夏涼。」；又卷一二洞山良价偈：「也大奇！也大奇！無情說法不思議，若將耳聽終難會，眼處聞時方得知。」；《羅湖野錄》卷上載空室道人作死心禪師讚：「耳中見色，眼裏聞聲。」；張伯端《禪宗歌頌詩曲雜言·性地頌》：「眼見不如耳見，口說爭如鼻說？」

(『管錐編』第2冊，『列子張湛注』黃帝)³⁷

(佛典には「五官通用」のことがしばしば言われる。たとえば、『楞嚴經』卷4に「こうして六根が互いに入れ替わってはたらく。阿難よ、おまえも知っているはずだ。この座の阿那律陀は目無くして見、跋難陀龍は耳無くして聴き、殑伽神女は鼻によらずして香りを嗅ぎ、驕梵鉢提は舌によらずして味を知り、愛若多神は身無くして觸覺をはたらかせる。」卷10に「六根の門を解消し、開合してはたらきを成就し、見聞の作用は隣り

³⁵ 新編諸子集成、47頁、中華書局、1996年。

³⁶ 道家の神秘的體驗についてはアンリ・マスpero『道教』(川勝義雄譯、平凡社東洋文庫、1978年)参照。

³⁷ 『管錐編』第2冊、『列子張湛注』黃帝、483頁、中華書局、1979年。また錢鍾書「通感」、『七綴集』、上海古籍出版社、1985年参照。

と通じあい、互いにはたらいで清浄である。』『五燈會元』卷 12 淨因繼成の上堂に「鼻裏の音聲、耳裏の香り、眼中の鹹淡、舌の玄黃。意は能く覺觸し身は分別して、冰室は春の如く、九夏は涼し。」卷 12 洞山良价の偈に「也大奇、也大奇！無情の説法は不思議なり。若し耳を將て聽かば終に會し難し、眼處に聞く時方めて知るを得たり。』『羅湖野録』卷上に載せる空室道人の「死心禪師讚」に「耳中に色を見、眼裏に聲を聴く。」張伯端『禪宗歌頌詩曲雜言』「性地頌」に「眼もて見るは耳もて見るに如かず、口もて説くは争んぞ鼻もて説くに如かんや。）」

こうした「六根互用」、「五官通用」という事態は、「眼は耳の如く……」の變奏として「眼は眉の如し」とも表現され、靈雲志勲の體驗を蘭溪道隆（1213～1278）はつぎのように評している。

上堂。擧：「靈雲見桃花悟道。玄沙乃云：『諦當甚諦當，敢保老兄未徹在！』」有箇頌子，舉似大衆：「三月桃花爛熳時，靈雲一見眼如眉。誰知嶺外玄沙老，却向樽前舞柘枝！」

（『大覺禪師語錄』卷上，建長禪寺語錄，大正藏 80. 52c）

（上堂して話頭を提起した。「靈雲は桃の花を見て道を悟った。ところが玄沙は言った、『なるほどたいしたものだが、そなたがまだ徹底していないことを、おれは保證する！』」これに對する頌を大衆に述べた、「三月桃花爛熳たる時、靈雲は一たび見て眼が眉のようになった。なんと嶺南の玄沙和尚は、酒樽の前で酔っばらって柘枝の舞を踊りだすとは！」）

ここで蘭溪道隆は、靈雲が「眼は眉の如く」になって桃の花を看た、と評した。つまり通常の眼識によらず、桃の花を前に茫然と立ちつくし、その瞬間に道を悟ったことを認めている。玄沙師備が批判を加えたのに對しては、「なんとあの玄沙ともあろうものが、醉言を吐くとは！」と抑下しているのである。おもうに玄沙が靈雲の偈の眞實性を認めなかったのは、その悟道偈がきわめて平凡の作で、開悟した者にのみ發することのできる「感興のことば」を缺いていたためであろう。

「山が山ではない、川が川ではない」、「山頂に怒濤がうずまき、水底に紅塵が舞う」、あるいは「眞夜中に太陽が輝く」³⁸ という「感興のことば」によって表象された異常な事態は、ある種の神秘體驗によって一刹那の間に見えた、反轉した世界の様相であって、永續するものではなく、人が生きる世界ではない。ちょうど「萬法本來空」、「三界唯心、萬法唯識」のように。しかしこうした消息を見た人にとっては、鞏固にゆるぎなく存在するかに見える現實の「正常」な秩序の世界は、實はかくあらねばならぬという必然性はないのである、という一種の覺醒した解放感をもたらす。このとき現實の秩序は「崩壞」したのであり、舊秩序に生きていた人は一度「死滅」する。そうして「蘇生」ののち、この體驗

³⁸ 『一帆風』第 32 首「樹頭零落眼頭空，路在千波萬浪中。歸到扶桑尋舊隱，依然午夜日輪紅」（鄧山契和）。

が世界を見る眼を一變させ、「萬法本來空」、「三界唯心，萬法唯識」という原理によって構成されていたことを確信する。しかし世界の相貌は「依然として山は只だ是れ山、水は只だ是れ水」である。こうした個人における回心の過程を、唐末五代の禪僧は「見色便是見心」として探求したわけである。

五.

以上を總括していうならば、つぎのようになるであろう。馬祖以後、唐末五代に禪宗に身を投じたひとびとは、馬祖が創唱し、潯山が繼承した「見色便見心」という悟道論を實踐しようと探求したが、先に「色を見る」ことによって、そこに「心を見る」ことができると誤解したため、その試みは失敗に歸した。そしてこの悟道論に疑惑を抱き、この疑惑が昂じて禪僧として生きることへの深刻な絶望となり、長期にわたる煩悶と彷徨をへて、あるとき偶然の契機によって、劇的な回心の體驗を引き起こすことになった。そのとき「感興のことば」が發せられ、沈思・省察ののち、佛説として馴染んできた言説の眞實を確信したとき、始めてみづからの經驗が「見色便見心」にほかならぬと知った、ということである。

この禪僧の悟りに至る道程（發心—挫折—疑惑—彷徨—回心—感興—確信）をふりかえてみると、不可缺な一環は「疑惑」という要素である。これがすなわち宋代禪において強調された「大疑」に相當するものである。

宋代の後山居士陳師道（1053～1102）の隨筆につぎの一條が見られる。

唐人根利，一聞千悟。故大梅才得馬祖一言，入山坐庵。諸老之門，既悟，亦曰：「得坐披衣，向後自看。」不復學也。今人根鈍，聞一知一。故雪竇以古人初悟之語，爲學者入道之門，謂之因緣，退而體究，謂之看話，更無言下悟理之質矣。復取古法而次第之，以爲悟後析理之門，謂之淘汰，天衣宗之。而圓通非之，改用臨濟教門，蓋用古責今也，而其徒多不見諦，後悔，亦復故云。

（『後山談叢』卷3）³⁹

（唐代の人は利根であったから、一を聞いてすべてを悟った。ゆえに大梅法常（752～839）は馬祖（709～788）の一言を得て、ただちに山居自得した。同時代の老師がたの門下では、開悟する者があっても、「住庵したのちは、みづから處するように」とだけ指示して、それ以上學ばせることはなかった。今人は鈍根であるから、一を聞いて一を知るのみである。ゆえに雪竇重顯（980～1052）は古人開悟の言葉を「因緣」と呼び、初學者の入門の手引きとして與え、退いて體究させた。これを「看話」と呼んでいるが、かつての言下に理を悟る體質はまったくない。さらに古則を段階的に設け、悟後に理を分析させる方法をもって指導し、これを「淘汰」と呼び、天衣義懷（雪竇の弟子、993～1064）はこの方法を受けついだ。しかし圓通居訥（雪竇の法兄延慶子榮の弟子、1010～1071）はこれ

³⁹ 『後山談叢 萍州可談』宋元筆記叢書、24頁、上海古籍出版社、1989年。

に反対し、あらためて臨濟義玄 (?~866) の教化法をもちいた。それは古人を軌範として、今人にもかくあれと求めたのであったが、その弟子たちはほとんどわからず、通用しなかった。かれは後悔して、結局もとに復したという。)

ここには唐代の禪と宋代の禪の様相が論ぜられている。禪は宋代にいたって大きく變化した。その原因を陳後山が單純に唐人と宋人の機根の差に歸しているのは、文人一流の諧謔であって、べつに考えるべきことである。巨視的に見れば、唐から宋へ、社會は中世から近世へと大きく轉移した。中唐馬祖に始まる禪宗は、唐代佛教の過激な新興宗教として登場し、その「即心是佛」、「性在作用」の言教は相當に衝撃的であったため、對話者を一舉に劇的な回心へと導いた。晩唐五代の動亂期に當って、禪宗は多くの出家者を呼び込む吸引力をもち、また藩鎮の實力者が競って支持し、私的戒壇を設けて度僧し、その結果禪宗社會に大衆化現象が起こった。この背景のもとで、唐代禪の基調である「無事禪」の理解が庸俗化し、ここに「見色便見心」の悟道論の探究に加えて、大衆化した修行者への對應として、言教と棒喝併用の機縁問答という禪宗獨特の方法が工夫された。これが上にいう馬祖禪の延長としての臨濟の教化法である。宋代になって新たな「悟り」への方法化が探求され「看話」に結實したのは、けだし大衆化した禪宗に求められた宋人なりの合理的思考であったであろう。

結論 『祖堂集』テキストの性格

『祖堂集』の文献學的研究として全五章に論述して得られた『祖堂集』に関する現在の知見を、一篇の「解題」に概括して結論としたい。

1. 再彫版『高麗大藏經』補板としての『祖堂集』

『祖堂集』二十卷は韓國慶尚南道伽耶山海印寺に藏する再彫版『高麗大藏經』補板の一種であり、197枚の經板の両面385張に刻された約20萬字の文獻である。板木は匡郭、天地單邊、縦21cm、横52cm、1張28行行18字。この版式は『高麗藏』本體の1張23行行14字とは異なり、『祖堂集』は卷第1の卷末(第25張)に「乙巳歲分司大藏都監彫造」と刻され、高麗高宗32年(1245)に南海分司大藏都監において刊刻されたことがわかるが、『高麗大藏經』は禪籍を収録しないため、李朝李太王2年(1865)の『高麗藏』印成に際して、海冥壯雄が雜板より禪籍を含む15部231卷を選んで補遺として大藏版庫に移し、ここに『高麗大藏經』補板の『祖堂集』が含まれていた。

1904年關野貞『韓國建築調査報告』(『東京帝國大學工科大学學術報告』第6號)によって海印寺に再彫版『高麗大藏經』版木の遺存が報告され、これを機に藏外の雜版も注目されるに到り、雜版から補入された補版の内容として『祖堂集』の書名も紹介されたが、版木の詳細な調査は藤田亮策「海印寺雜版攷」(遺稿、1944年、『朝鮮學報』第138~140號、1991年)に報告された。中國禪宗史からの注目は穴山孝道「高麗版『祖堂集』と禪宗古典籍」(『東洋學苑』第2輯、1933年)に始まり、本格的な研究は横井(柳田)聖山「『祖堂集』の資料價値(一)」(『禪學研究』第44號、1953年)から始まった。

2. 『祖堂集』の成書

現行二十卷本の『祖堂集』はまづ南唐保大10年(952)に泉州招慶寺の靜・筠二禪徳が一卷本を編纂し、招慶寺主淨修禪師文僂が序を書いた。その後十年内に十卷本に増廣され、宋代に失傳したが、高麗に傳わった十卷本に入唐した新羅僧の事蹟を傳える章が増補され、高麗僧匡僂が二十卷本に調卷し、高麗高宗32年(1245)に「海東新開印版祖堂集」として開版、その意圖は馬祖禪の正系が海東に存するとの主張であった。

『祖堂集』成書の三段階は言語の層に反映している。第一段階は最初の一巻本で、ほぼ現行二十卷本の前2卷に相當し、主として『寶林傳』(801年成書)から抄出した漢唐期の譯經、佛教史籍にもとづく言語。第二段階は増廣された十卷本の主要部分で、現行二十卷本の卷3~卷19に相當し、中唐から五代に到る禪僧の章。952年より十年内に収集された資料にもとづく主として晚唐五代の中古漢語後期の言語。第三段階は高麗で増補された入唐

新羅僧の章で、巻 17 と巻 20 の新羅八禪師の章は新羅で撰述された碑文と教理的著述にもとづいて書かれた域外漢語である。第二段階の部分が言語的、禪思想史的にもっとも高い価値を具えている。

3. 『祖堂集』の方言的背景

高麗に伝わった十巻本は寫本であったが、高麗でこれを二十巻本に調卷し刊刻した際に校訂作業は行われなかったため、刊本本文に訛誤脱衍が多く見られる。これは隨聞筆記の禪籍文獻の特徴であり、讀解には必ず文獻學としての校訂を施すことが要請される。同音・近音字を充てた別字を校訂する際には、文字學のほか音韻學上の中古音・方言音の影響を考慮に入れた校證によって初めて正しい文字に校訂できる。『祖堂集』はその異文別字と収録された 340 首の偈頌の押韻の分析結果から、方言的背景に閩地を含む南方方言があったことがわかり、また本文の異文別字に見える閩方言音の特徴から、『祖堂集』テキストは唐末五代福建の福州雪峯山において収集された資料が泉州招慶寺で編纂されたものであると推測できる。

4. 中國禪宗史上の『祖堂集』の位置

『祖堂集』二十巻は十世紀に五代福建の福州雪峯門下の泉州招慶寺で編纂された中國禪宗南宗の最古の燈史である。内容は雪峯門下の系譜である青原系（石頭・藥山系）禪僧を先に配してその第七代法孫までを記述し（巻 4～13）、同時に交渉のあった南嶽系（馬祖系）も第七代法孫までを記述し（巻 14～19）、特に九・十世紀福建禪宗の思想的動向をもっとも詳しく伝える點に價值がある。このことは半世紀遅れて十一世紀初に編成された『景德傳燈錄』と對比するとき明確になる。『景德傳燈錄』は吳僧道原が編纂した『佛祖同參集』二十巻を北宋景德 2 年（1005）に上進、眞宗の命を受けた文官楊億等がこれを校訂し、『景德傳燈錄』三十巻として大中祥符 2 年（1009）に完成、同 4 年に『開寶藏』に編入された準官撰の規範的燈史であり、『祖堂集』と比べて収録範圍も廣く（36 萬字、『祖堂集』の一倍半）、道原の屬する法眼宗の系譜を詳しく伝える點に特色があり、その敘述の文章にも士大夫が讀むに堪える規範化が施されている。したがって『祖堂集』校訂に、『景德傳燈錄』は参照系となすことができるのであり、また同時に『祖堂集』はもとづいた資料の原初形態を留めていることを確認できる點が重要である。

唐代初期に興起した禪宗は「唐宋變革」と稱される中國中世より近世に轉移する社會變動の時代に、思想と信仰の面における變革の一翼を荷う新思潮であった。唐代禪の基調を定めた中唐の馬祖道一の禪思想は「即心是佛」、「性在作用」という佛性論、「見色見心」という悟道論、「無事無為」、「平常心是道」という修道論に要約されるが、晚唐五代の禪宗界の大衆化現象を背景に馬祖禪の庸俗的理解が蔓延したため、その説が再検討を迫られ、そ

の思想的營爲のなかから馬祖禪が唐末五代に五家（潯仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗）に分派し、宋代禪の「文字禪」、「看話禪」という方法が形成されるに到るが、『祖堂集』はこの過程を解明するための豊富な資料を提供しているのである。

5. 漢語史・禪宗史交融の文獻研究

『祖堂集』テキストは十世紀に泉州招慶寺の祖堂（祖師堂、開山堂）内に配列された印度・中國の禪宗祖師の木牌の系譜の由來を敘述する禪宗史書である。この文獻が内包する種々の消息は、漢語史と禪宗史からのアプローチを通じて開示される。禪僧の説法と對話という口語性の顯著な記録の讀解には十世紀南方方言の漢語史研究に俟たねばならず、讀解を通じて得られた言説が晩唐五代の禪思想史の展開に位置づけられて、初めて『祖堂集』テキストの價值が認識される。禪籍『祖堂集』テキストの研究は文獻、歴史、思想、言語研究の交融する綜合的領域である。

附録(一) 『祖堂集』偈頌詩韻・韻譜

【凡例】

(1) 『祖堂集』偈頌の底本は禪文化研究所影印本（基本典籍叢刊、1994年）である。

(2) 『祖堂集』偈頌詩韻は左より、

[第1欄] 卷敷

[第2欄] 禪師名の前に通し番號を附す（卷3以降。中華書局中國佛教典籍選刊『祖堂集』2007年に同じ）

[第3欄] 偈頌には當該禪師の章中に出現する順に通し番號を附す。偈頌に換韻のある場合は、そのあとに韻段の番號を附す。

[第4欄] 校訂した韻字を〔〕内に補う。詩韻のあとには通押の種別を（）に示す。同用：同攝同調，通用：同攝異調，混用：異攝同調，合用：異攝異調。

*印は無韻偈。

卷1

過去七佛	(1) 毘婆尸佛偈	像住*
	(2) 尸棄佛偈	幻性*
	(3) 毘舍浮佛偈	有滅*
	(4) 拘留孫佛偈	佛別*
	(5) 拘那含牟尼佛偈	佛死*
	(6) 迦葉佛偈	滅福*
釋迦	(1) 釋迦牟尼佛偈	是紙畏未（通用）
	(2) 偈	身生*〈見『大智度論』卷1〉
	(3) 淨居天子偈	性欲實身*〈見『佛本行集經』卷16〉
	(4) 太子偈	離脱*〈見『佛本行集經』卷18〉
	(5) 大悟偈	星青情清（同用）
	(6) 傳法偈	法法乏
	(7) 迦葉偈	心我見驚動見槃依心胸腰足慮苦處* 〈見『涅槃經後分』卷下〉
第一大迦葉	(1) 偈	槃集*
	(2) 阿難偈	嚴月*
	(3) 傳法偈	法法乏
	(4) 淨修讚	心尋深客侵
第二阿難	(1) 比丘偈（佛偈）	涸之*

	(2) 阿難歎	意志睡寘 (同用)
	(3) 阿難演佛偈	機微之之 (同用)
	(4) 傳法偈	法法乏
	(5) 淨修讚	瞳紅雙江江
第三商那和修	(1) 傳法偈	法法乏
	(2) 淨修讚	燈肱增鵬登
第四優婆鞠多	(1) 傳法偈	法法乏
	(2) 淨修讚	多河娑歌魔戈那歌 (同用)
第五提多迦	(1) 偈	泉緣仙
	(2) 鞠多偈	慧霽地至 (止攝至、蟹攝霽混用)
	(3) 傳法偈	法法乏
	(4) 淨修讚	家花牙瓜麻
第六彌遮迦	(1) 傳法偈	法法乏
	(2) 淨修讚	仙偏仙玄然然仙 (同用)
第七婆須密	(1) 傳法偈	法法乏
	(2) 淨修讚	密室一日失質
第八佛陀難提	(1) 伏馱密多問偈	者者馬
	(2) 師偈	比旨是紙似止離支 (通用)
	(3) 傳法偈	是紙理止 (同用)
	(4) 淨修讚	提迷低梯西齊
第九伏馱密多	(1) 傳法偈	理止偽寘 (通用)
	(2) 淨修讚	成清行生庚程清 (同用)
第十脇	(1) 傳法偈	理止止
	(2) 淨修讚	者摻灑寫馬馬
第十一富那耶奢	(1) 傳法偈	離支二至 (通用)
	(2) 淨修讚	師脂弥支衰夷脂差支 (同用)
第十二馬鳴	(1) 傳法偈	貳棄至
	(2) 淨修讚	鳴庚城清明生庚 (同用)
第十三毘羅	(1) 傳法偈	際祭智寘 (止攝寘、蟹攝祭混用)
	(2) 淨修讚	王常長霜陽
第十四龍樹	(1) 傳法偈	理喜止
	(2) 淨修讚	樹務住遇雨虞趣遇 (通用)
第十五迦那提婆	(1) 傳法偈	理始止
	(2) 淨修讚	高毛濤刀豪
第十六羅睺羅	(1) 傳法偈	離寘起止 (通用)
	(2) 淨修讚	論門坤孫魂

卷 2

第十七僧伽難提	(1) 佛偈	機微之之 (同用) (卷 1 阿難 3 と同)
	(2) 傳法偈	起止然仙 (止攝止上、山攝仙平合用)
	(3) 淨修讚	子里始已止
第十八伽耶舍多	(1) 傳法偈	萌耕生庚 (同用)
	(2) 淨修讚	機微師脂虧支誰脂 (同用)
第十九鳩摩羅多	(1) 傳法偈	說薛決屑 (同用)
	(2) 淨修讚	簪馱鉗瞻鹽
第二十闇夜多	(1) 讚	道皓倒号好皓燥 [躁] 号教效 (通用)
	(2) 傳法偈	性勁竟映 (同用)
	(3) 淨修讚	祖古姥畝厚普土姥 (遇攝姥、流攝厚混用)
第二十一婆修盤頭	(1) 太子偈讚	通東者馬我弩火果 (假攝馬、果攝架果混用、通字失韻)
	(2) 傳法偈	悟暮古姥 (通用)
	(3) 淨修讚	臥惰和過過
第二十二摩拏羅	(1) 傳法偈	幽幽憂尤 (同用)
	(2) 淨修讚	止齒臨止耳止
第二十三鶴勒	(1) 傳法偈	議寘知支 (通用)
	(2) 淨修讚	勒德特國蔔德
第二十四師子	(1) 傳法偈	心今侵
	(2) 淨修讚	譽翥馭去御
第二十五婆舍斯多	(1) 傳法偈	是紙理止 (同用)
	(2) 淨修讚	緣拳缸宣 [詮] 仙
第二十六不如密多	(1) 個法偈	尾尾智寘 (通用)
	(2) 淨修讚	慶行敬鏡映
第二十七般若多羅	(1) 傳法偈	理起止
	(2) 淨修讚	洛泊涸廓鐸
第二十八菩提達摩	(1) 般若多羅識 1	羊陽江江昌陽 (江攝江、宕攝陽混用)
	(2) 般若多羅識 2	凶鍾中窮東 (同用)
	(3) 般若多羅識 3	猪魚輸虞 (同用)
	(4) 般若多羅識 4	行庚僧登 (梗攝庚、曾攝登混用)
	(5) 那連耶舍識 1	肱登名清 (曾攝登、梗攝清混用)
	(6) 那連耶舍識 2	名聲清平庚 (同用)
	(7) 那連耶舍識 3	繩蒸分文 (曾攝蒸、臻攝文混用)
	(8) 那連耶舍識 4	燈憎登
	(9) 那連耶舍識 5	歎殷人眞 (同用)
	(10) 那連耶舍識 6	濱人眞

	(11) 那連耶舍識 7	敷虞徒模 (同用)
	(12) 那連耶舍識 8	尊魂分文 (同用)
	(13) 那連耶舍識 9	人眞勳文 (同用)
	(14) 那連耶舍識 10	男覃談三談 (同用)
	(15) 那連耶舍識 11	姻眞尊魂 (同用)
	(16) 那連耶舍識 12	身塵眞
	(17) 那連耶舍識 13	流修尤
	(18) 志公識	鉤頭侯刀逃豪 (效攝豪、流攝侯混用)
	(19) 傳法偈	情成清
	(20) 答偈	措悟度暮祖姥 (通用)
	(21) 達摩識	鑲果我哥 (同用)
	(22) 淨修讚	爲支師脂歸衣微 (同用)
第二十九慧可	(1) 傳法偈	生生庚
	(2) 淨修讚	學却礪岳驚濁覺
第三十僧璨	(1) 傳法偈	生生庚
	(2) 淨修讚	子止此紙市止旒紙 (同用)
第三十一道信	(1) 傳法偈	生生庚
	(2) 淨修讚	脫闊末鉢末
第三十二弘忍	(1) 神秀偈	臺埃哈
	(2) 盧行者偈	臺埃哈
	(3) 傳法偈	生生庚
	(4) 淨修讚	前煙玄年先
第三十三惠能	(1) 偈	生庚成清 (同用)
	(2) 淨修讚	梅灰來哈雷迴灰開哈 (同用)

卷 3

44 烏窠 (在杭州)	(1) 第三弟詩	師脂時之知支 (同用)
	(2) 白舍人讚	行庚情名清 (同用)
	(3) 白舍人詩	經醒青
45 懶瓚 (在南岳)	(1) 樂道歌 (1-1)	換段乱斷筭喚換漢翰 (同用)
		(1-2) 粒饜及緝
		(1-3) 天田瞑賢先然仙 (同用)
		(1-4) 住袴悞度遇
		(1-5) 見練霰面變線 (同用)
		(1-6) 事字意志
		(1-7) 骨兀餒 [當音奴骨切] 沒

		(1-8)	功滕通東
		(1-9)	言元緣傳仙 (臻攝元、山攝仙混用)
		(1-10)	語与所杼語
		(1-11)	悠丘流尤頭鈎侯侯憂尤 (同用)
		(1-12)	形寧清生庚青青 (同用)
47 騰騰	(1) 樂道歌		問問順稗寸恩儁稗郡問仝恩糞問論恩閏稗頓 恩運問鈍恩 (同用)
49 靖居 (廬陵人、在吉州)	(1) 淨修讚		陵蒸乘證冰蒸應證 (通用)
51 慧忠 (越州人)	(1) 耽源偈		北國德識職 (同用)
	(2) 淨修讚		猷舟籌著 [羞] 尤
54 司空山本淨 (絳州人)	(1) 四大無主偈		水旨此紙意事志 (通用)
	(2) 見聞覺知偈		碍代昧隊愛代在海 (通用)
	(3) 無修偈		修修尤漚侯休尤 (同用)
	(4) 背道逐教偈		道道浩道皓
	(5) 眞妄偈		形青名清寧青 (同用)
	(6) 善惡二根不實偈		有有守有走厚咎有 (同用)
	(7) 來往如夢偈		鬧覺鬧效悟暮道皓 (效攝皓上效去、遇攝暮去 合用)
56 懷讓 (金州人、在南岳)	(1) 傳法偈		萌耕成清 (同用)
卷 4			
57 石頭 (端州人、在南嶽)	(1) 偈		名清行明庚 (同用)
	(2) 參同契		付遇祖姥注遇悟互暮住遇苦姥句遇母厚固 醋布暮語語遇遇靚姥步暮處御住遇矩慶路 暮耳止度暮 (遇攝語慶姥上御遇暮去、流攝厚上、 止攝止合用)
61 丹霞	(1) 孤寂吟	(1-1)	寂錫益擲昔 (同用)
		(1-2)	力識棘職
		(1-3)	邊先喧元傳仙 (先仙元混用)
		(1-4)	聞文盆昏魂 (同用)
		(1-5)	了篠少小鳥篠 (同用)
		(1-6)	長陽茫唐愴漾 (通用)
		(1-7)	益昔室質寂錫 (臻攝質、山攝昔錫混用)
		(1-8)	良陽堂唐霜陽 (同用)
		(1-9)	心音林侵
		(1-10)	柔流裝尤

- (1-11) 西低迷齊
 (1-12) 心深金侵
 (1-13) 真人塵真
 (1-14) 愆邊玄先
 (1-15) 知支詞之死旨 (通用)
 (1-16) 行明生庚
 (1-17) 知支微微兒支 (同用)
 (1-18) 深琴吟侵
- (2) 玩珠吟 (一) (2-1) 涅靈形經聽冥停星青
 (2-2) 清清明庚盈傾輕聲清平庚名清行庚程成清
 (同用)
- (3) 玩珠吟 (二) 久守有透候垢厚走口敷有有 (通用)
- (4) 騷龍珠吟 (4-1) 珠殊珠虞
 (4-2) 沉尋心侵
 (4-3) 夫無虞途模 (同用)
 (4-4) 明瑩庚靈青 (同用)
 (4-5) 神塵人真
 (4-6) 在改怠海
 (4-7) 擲昔客陌覺錫 (同用)
 (4-8) 珎人貧身真
- (5) 弄珠吟 (5-1) 測職得德力職 (同用)
 (5-2) 小小照笑了篠 (通用)
 (5-3) 有有走厚 (同用)
 (5-4) 尼脂池支之之 (同用)
 (5-5) 遠阮轉便線 (臻攝阮上、山攝線去合用)
 (5-6) 水旨遂至僞寘 (通用)
 (5-7) 緣仙玄先源元 (臻攝元、山攝先仙混用)
 (5-8) 魔戈河跚歌 (同用)
 (5-9) 心今吟侵
- (6) 如意頌 如餘虛如魚
- 63 藥山 (絳州人、在朗州) (1) 李翱偈 形經瓶青
 (2) 李翱偈 情清迎庚聲清 (同用)
 (3) 曜日頌 人真新真

卷5

- 64 大顛 (在潮州) (1) 偈 宮東對鍾 (同用)
- 68 雲巖 (鍾陵人、在潭州) (1) 偈 奇支議寔知支 (通用)
(2) 洞山偈 疎渠渠如魚
- 69 華亭 (在蘇州) (1) 花嚴頌 知兒支
(2) 擇禪師頌 (一) 名程清聽聆形屏嘯亭青 (同用)
(3) 擇禪師頌 (二) 年先緣禪然筌仙 (同用)
- 71 道吾 (鍾陵人、在瀏陽) (1) 淨修讚 吾徒枯烏乎樸
- 72 三平 (福州人、在漳州) (1) 荷玉頌 杖養放濂當喪宕 (通用)
(2) 頌 吹枝支
(3) 偈 (一) 聞君分文
(4) 偈 (二) 塵身寔眞
(5) 偈 (三) 因眞玠眞
- 74 德山 (1) 淨修讚 州儔修舟尤頭侯 (同用)

卷6

- 78 洞山 (1) 淨修讚 衆夢鳳痛送
- 80 石霜 (1) 張拙秀才偈 沙家遮邪花麻
(2) 雪峯偈 昏魂分文 (同用)

卷7

- 81 夾山 (漢廣峴亭人、在澧州) (1) 偈 前先到号 (山攝先平、效攝号去合用)
(2) 老僧道 潭參覃
(3) 偈 流尤頭侯舟尤 (同用)
- 82 巖頭 (泉州人、在鄂州) (1) 曜日頌 眞親新眞
(2) 洞山偈 疎渠渠如魚 (卷5 雲巖 (2) と同)
(3) 頌 事志彩海 (止攝志去、蟹攝海上合用)
(4) 銘 捨者馬
- 83 雪峯 (泉州人、在福州) (1) 偈 章陽光唐 (同用)
(2) 偈 霞家麻
(3) 雙峯偈 行平明庚
(4) 和偈 關刪橫明庚聲清 (山攝刪、梗攝庚清混用)
(5) 雙峯偈 行生庚
(6) 和偈 行生庚
(7) 頌 般桓彈寒曲燭 (山攝桓寒平、通攝燭入合用)
(8) 頌 取麌畱 [富] 宥 (遇攝麌上、流攝宥去合用)

- (9) 頌 (一) 路悟暮
 (10) 頌 (二) 哺模牡姥 (通用)
 (11) 儒假大德送詩 (一) 新身眞
 (12) 儒假大德送詩 (二) 成征清明庚 (同用)
 (13) 儒假大德送詩 (三) 移知支時之 (同用)
 (14) 暉和尚頌 蛇麻何陀歌 (果攝歌、假攝麻混用)
 (15) 報慈和 蛇麻何陀歌 (果攝歌、假攝麻混用)

卷 8

- 87 曹山 (1) 古人偈 林心尋侵
 90 青林 (在江西) (1) 頌 草老皓
 91 踈山 (在撫州) (1) 偈 中 [野] 者馬
 (2) 偈 閑山還刪 (同用)
 92 龍牙 (撫州人、在潭州) (1) 偈 閑間山難寒 (同用)
 (2) 頌 常長涼陽
 (3) 頌 (一) 身塵人眞
 (4) 頌 (二) 修 [循] 諄分聞文 (同用)
 (5) 頌 (三) 貧眞聞文 (同用)
 (6) 頌 (四) 情清明庚寧青 (同用)

卷 9

- 95 落浦 (鳳翔人、在澧州) (1) 神劍歌 (1-1) 奇支稀輝微 (同用)
 (1-2) 疑之姿脂揮微 (同用)
 (1-3) 孽薛決屑月月 (臻攝月、山攝屑薛混用)
 (1-4) 求悠流尤
 (1-5) 腥青鳴庚靈青生平庚 (同用)
 (1-6) 紀止死旨易眞裏起止 (通用)
 (2) 浮漚歌 (2-1) 水旨起已止水旨異志 (通用)
 (2-2) 虛魚珠無虞 (同用)
 (2-3) 明庚形青生庚 (同用)
 (2-4) 身人眞眞
 (3) 頌 前先到号 (卷 7 夾山 (1) と同)
 103 肥田 (在潭州) (1) 頌 夫愚謳虞
 (2) 頌 侵欽侵
 107 九峯 (福州人、在江西) (1) 頌 人身眞
 108 玄泰 (在南嶽) (1) 偈 (一) 五姥主麤祖姥 (同用)

	(2) 偈 (二)	浴足燭
111 烏巖	(1) 師云	春諄身真 (同用)
卷 10		
114 玄沙 (福州人、在福州)	(1) 偈	議真之之機微 (通用)
	(2) 靈雲偈	枝支疑之 (同用)
	(3) 頌	常陽光唐王陽 (同用)
	(4) 偈	機微議真希微 (通用)
	(5) 偈	源元全圓仙 (臻攝元、山攝仙混用)
	(6) 淨修讚	孤模湖模衢無虞 (同用)
115 長生 (福州人、在福州)	(1) 偈	看寒山山 (同用)
	(2) 偈	懸先昏魂全仙 (山攝先仙、臻攝魂混用)
118 鏡清 (温州人、在越州)	(1) 頌	是紙櫃至綴祭 (止攝紙上至去、蟹攝祭去合用)
	(2) 頌	持時之伊脂 (同用)
	(3) 象骨山頌	無虞如魚 (同用)
	(4) 頌	功通東
	(5) 頌	機飛微
	(6) 頌	急及緝
	(7) 談體頌	明庚精城清 (同用)
	(8) 嘆景禪吟 (8-1)	速目屋國德 (通攝屋、曾攝德混用)
	(8-2)	奇知馳支
	(8-3)	笑笑調嘯要笑 (同用)
	(8-4)	高毫勞豪
	(8-5)	毛豪遊尤遙宵 (效攝豪宵、流攝尤混用)
	(9) 悟玄頌	尋吟深侵任沁 (通用)
119 翠巖 (湖州人、在明州)	(1) 示後學偈	蘆模無虞 (同用)
	(2) 明照和尚和	珠虞蘆模 (同用)
	(3) 和	無虞蘆模 (同用)
	(4) 勸學偈	哉哈灰灰來哈 (同用)
122 鼓山 (生梁國、在福州)	(1) 頌	賒涯麻
125 長慶	(1) 衷情偈	差禡下打馬 (通用)
	(2) 偈	身親真冰蒸 (臻攝真、曾攝蒸混用)
	(3) 體師叔古曲偈	雄同東蹤鍾 (同用) 〈卷 11 惟勁 (7) と同〉
	(4) 王太傅偈	分聞文
	(5) 奉和	聞文珎真 (同用)
	(6) 淨修讚	當堂唐

卷 11

- 127 雲門 (蘇州人、在韶州) (1) 十二時偈 (1-1) 子止許語氣未 (止攝止上未去、遇攝語上合用)
(1-2) 丑有吼斗厚 (同用)
(1-3) 寅身親眞
(1-4) 卯巧教效巧巧 (通用)
(1-5) 辰人隣眞
(1-6) 巳似止慮御 (止攝止上、遇攝御去合用)
(1-7) 午姥舞麌鼓姥 (同用)
(1-8) 未味貴未
(1-9) 申賓因眞
(1-10) 酉有走厚手有 (同用)
(1-11) 戌術物屈物 (同用)
(1-12) 亥海配昧隊 (通用)
(2) 宗詠頌 間山年先言元邊先傳連仙言元天先傳仙源元
前先錢仙天先然仙閑山山安寒禪仙 (臻攝元、
山攝寒山先仙混用)
- 128 齊雲 (東國人) (1) 措多詩 知碑支
(2) 麗天和尚頌 藍談談巖咸 (同用)
(3) 師和頌 藍談談巖咸 (同用)
- 132 惟勁 (福州人、在南嶽) (1) 讚鏡燈頌 (1-1) 津身眞
(1-2) 因眞淵先 (臻攝眞、山攝先混用)
(1-3) 仙詮仙
(1-4) 然全仙
(1-5) 宣圓仙
(2) 述象骨偈 尊門魂傳全仙嘶齊 (臻攝魂、山攝仙、蟹攝齊混用)
(3) 如體禪師雄頌 雄同東蹤鍾 (同用) (卷 10 長慶(25)と同)
(4) 又頌 休尤頭侯 (同用)
(5) 偈 源元圓仙邊前先拳然仙 (臻攝元、山攝先仙混用)
- 133 越山鑿眞 (嗣雪峯、在越州) (1) 頌三種病人 高豪荷智歌歌 (效攝豪平、果攝歌平智上合用)
- 134 睡龍 (福唐人、在泉州) (1) 頌三種病人 龔東宗冬通東 (同用)
(2) 示學偈 通功同東濃 [儂] 冬宗冬 (同用)
- 135 佛日 (在越州) (1) 徑山偈 留尤無虞 (流攝尤、遇攝虞混用)
(2) 頌 屍脂治志飛微 (通用)

卷 12

- 140 荷玉 (1) 頌 期之知支 (同用)

146 禾山 (福州人、在洪州)	(2) 九峯偈	殊珠株虞
147 寶峯 (泉州人、在洪州)	(3) 師云	花家麻
156 中塔 (泉州人、在福州)	(4) 曜日頌	塵因新真

卷 13

161 福先招慶 (泉州人、在泉州)	(1) 舉古云	地至義真地至 (同用)
	(2) 頌	開哈迴灰來哈 (同用)
	(3) 頌	開哈迴灰來哈 (同用)
	(4) 頌	開哈迴灰來哈 (同用)

卷 14

163 江西馬祖 (漢州人、在江西)	(1) 偈	寧青生庚 (同用)
	(2) 亮座主偈	身人真
	(3) 淨修讚	石役擲尺昔
168 石鞏 (在撫州)	(1) 弄珠吟	(1-1) 千懸千先源元 (山攝先、臻攝元混用)
		(1-2) 羨線見霰變線 (同用)
		(1-3) 喻虞句住遇 (通用)
		(1-4) 鏡映性浮勁 (同用)
		(1-5) 陀歌波摩戈 (同用)
173 高城	(1) 歌行	(1-1) 金音尋心林音金侵
		(1-2) 深侵沉侵
		(1-3) 曜照妙笑
		(1-4) 尾尾起止你 [尔] 紙 (同用)
		(1-5) 覺跡昔的錫 (同用)
		(1-6) 林針心侵
		(1-7) 境梗靜靜影梗 (同用)
		(1-8) 師脂窺支錐脂 (同用)
		(1-9) 我智和幡 [播] 過 (通用)
		(1-10) 奇支議真衣微 (通用)
		(1-11) 生庚成平清 (同用)
		(1-12) 軀珠殊虞
		(1-13) 日質質屈物 (同用)
		(1-14) 谷屋足續燭 (通用)
		(1-15) 別薛歇月滅薛 (臻攝月、山攝薛混用)
		(1-16) 畏未對隊意志 (止攝未志、蟹攝隊混用)
174 章敬	(1) 賈島碑銘	子止字志里止位至未未 (通用)

卷 15

- 176 鵝湖 (衡州人、在信州) (1) 頌 旨旨是紙示至池知支 (通用)
- 177 伏牛 (在北京 [洛陽]) (1) 頌 津鱗身寘
(2) 小師答 存渾門魂吞痕坤魂 (同用)
(3) 三个不歸頌 (3-1) 迷齊飛歸微 (止攝微、蟹攝齊混用)
(3-2) 威微歸微
(3-3) 希依歸微
- 178 盤山 (1) 強大師拈問福先 宗冬功通東 (同用)
(2) 福先答 宗冬功通東 (同用)
- 181 五洩 (1) 答偈 禪仙邊先 (同用)
- 185 鄧隱峯 (建州人) (1) 偈 彈寒看寒
- 186 歸宗 (在江州) (1) 李万卷讚 山山如魚 (山攝山、遇攝魚混用)
(2) 偈 午怙姥路怖暮覆宥度暮土姥措暮瞽姥路暮
祖姥 (遇攝姥上暮去、流攝宥去合用)
(3) 師云 所議願* (『法華經』觀世音菩薩普門品偈)
- 190 龜洋 (莆田縣人) (1) 偈 公同空東
- 194 龐居士 (生衡陽) (1) 偈 爲支歸微 (同用)
(2) 偈 如虛居魚夫虞 (同用)
(3) 又偈 行庚城清盲庚耕耕生庚 (同用)
(4) 又偈 易智寘二地至 (同用)
(5) 又偈 禪緣仙眠煙天先船仙邊先 (同用)
(6) 又偈 他歌過戈多歌 (同用)
(7) 又偈 如虛除魚珠駟虞虛如餘魚 (同用)
(8) 又偈 書除魚
(9) 又 常鄉陽
(10) 又偈 名清聽青生庚成清 (同用)

卷 16

- 195 南泉 (1) 淨修讚 泉緣傳詮焉仙
- 197 黃檗 (1) 裴休讚 身濱因人眞

卷 17

- 208 公畿 (1) 師云 禪錢仙
- 209 關南 (1) 樂道歌 (1-1) 幻欄電霰變羨線見霰散翰見霰 (同用)
(1-2) 歌呵歌笑笑叫嘯要笑調嘯道好老皓 (果攝歌平、效攝皓上笑嘯去合用)

214 正原 (宣州人、住龜山)	(1) 偈	田先然船仙 (同用)
	(2) 偈	源元全仙言元 (臻攝元、山攝仙混用)
	(3) 偈	時之支支悲脂 (同用)
	(4) 偈	洗齊醫時之 (止攝之平、蟹攝齊上合用)
216 岑和尚 (在湖南)	(1) 勸學偈	休遊秋尤
	(2) 誠斫松竹人偈	松鍾同翁東 (同用)
	(3) 投機偈	真人真真
	(4) 偈	人真身真
	(5) 因事頌	堂光藏唐
	(6) 頌	奇支疑之非微 (同用)
	(7) 須弥納芥子偈	空東容鍾 (同用)
	(8) 偈	真人真真
	(9) 偈	深心心音侵
	(10) 偈	香常陽光唐 (同用)
	(11) 偈	空童東
	(12) 偈	意志心心侵 (止攝志去、深攝侵平合用)
	(13) 偈	生生庚先先遷仙 (山攝先仙、梗攝庚混用)
	(14) 偈	無殊虞
	(15) 偈	議真依微思之如魚時之 (止攝之微平寘去、遇攝魚平合用)
	(16) 偈	聲清根痕真人真 (臻攝真痕、梗攝清混用)
	(17) 偈	誰脂歸微 (同用)
	(18) 偈	空洞東

卷 18

220 趙州 (青州人、在北地)	(1) 偈	北勒得德
221 紫胡 (在衢州)	(1) 師有時云	物佛屈物
	(2) 又云	胡龕模無虞 (同用)
223 仰山 (韶州人)	(1) 順德頌	屈物說薛日質 (臻攝質物、山攝薛混用)
	(2) 偈	作鐸藥藥鶴鐸 (同用)
	(3) 五祖偈	臺埃哈 (卷 2 弘忍 (2) と同)
	(4) 六祖偈	臺埃哈 (卷 2 弘忍 (2) と同)

卷 19

224 香巖 (青州人、在鄧州)	(1) 偈 (一)	知支持之儀支機微 (同用)
	(2) 偈 (二)	貧貧真無虞 (臻攝真、遇攝虞混用)

- (3) 指古人跡頌 (3-1) 骨沒沒
 (3-2) 當唐量傷妨陽 (同用)
- (4) 勵學吟 說薛決嚙屑徹薛切屑揭月持之說絕薛 (臻攝月、山攝屑薛、止攝之合用)
- (5) 誠宗教接物頌 玄先然緣仙年先 (同用)
- (6) 最後頌 語語矩麌許語處慮御侶語樹遇 (通用)
- (7) 常在頌 息棘職析錫擲跡昔力職 (曾攝職、梗攝昔錫混用)
- (8) 修行頌 傾 [頃] 靜清清鏡映寧青 (通用)
- (9) 鄭郎中間頌 縛藥廓鐸 (同用)
- (10) 師答頌 容鍾同東宗冬龍鍾 (同用)
- (11) 鄭郎中又問 途模無虞 (同用)
- (12) 發機頌 容龍鍾
- (13) 清思頌 堂唐詳常湯 (同用)
- (14) 談玄頌 帶賴泰對隊 (同用)
- (15) 与學人玄機頌 遲脂機微恰之知支 (同用)
- (16) 渾崙語頌 分文門崙魂 (同用)
- (17) 明古頌 (17-1) 異置志義寘 (同用)
 (17-2) 池支疑之危支 (同用)
 (17-3) 離支遲脂知支 (同用)
 (17-4) 僞寘異志起止 (通用)
 (17-5) 慕旨底齊細霽 (止攝旨上、蟹攝齊上霽去合用)
 (17-6) 衣 [被] 紙低寘意志 (通用)
 (17-7) 諱未置志愧至 (同用)
 (17-8) 諦霽氣貴未 (止攝未、蟹攝霽混用)
- (18) 暢玄頌 儀支持之知支議寘 (通用)
- (19) 寶明頌 足獨燭
- (20) 出家頌 稱勝證
- (21) 寄法堂頌 話夬道皓形靈青 (蟹攝夬去、效攝皓上、梗攝青平合用)
- (22) 答頌 嗔身神眞
- (23) 玄旨頌 來咳哈
- (24) 贈同住歸寂頌 (24-1) 餘居書魚
 (24-2) 喪宕樣漾嶂上養暢亮漾 (通用)
- (25) 勸學頌 安難安寒
- (26) 志守得破頌 (26-1) 間間山然仙 (同用)
 (26-2) 何歌差麻 (果攝歌、假攝麻混用)

	(27) 辞見聞頌	稀微疑之 (同用)
	(28) 分明頌	足燭前先 (山攝先平、通攝燭入合用)
	(29) 遵古路頌	量詳香陽
	(30) 与董兵馬使說示頌	中東縱鍾通東 (同用)
	(31) 專志頌	見霰變面變線 (同用)
	(32) 与學人宗教宗如	經青聲清 (同用)
	(33) 三句後意頌	無珠虞
226 靈雲 (福州人、在福州)	(1) 偈	枝支疑之 (同用) 〈卷 10 玄沙 (2) と同〉
	(2) 玄沙送師頌	常陽光唐王陽 (同用) 〈卷 10 玄沙 (3) と同〉
	(3) 中塔頌	今深心侵

卷 20

238 五冠山 (高麗涇江人)	(1) 龍樹偈	躄色 [聲] * 〈見『寶林傳』卷 3〉
	(2) 古人云	乘證證
244 隱山	(1) 偈	兒知離支
	(2) 洞山頌	道老皓
	(3) 龍牙頌	安寒般桓看寒 (同用)
	(4) 曹山頌	期之兒支 (同用)

『祖堂集』 偈頌韻譜

【凡例】 同用：同攝同調 通用：同攝異調 混用：異攝同調 合用：異攝異調

[] 内は卷數、禪師名、當該禪師章所收偈頌の通し番号、「淨修」は淨修禪師讚。

一. 果攝

- | | | |
|--------------|-----------------|-----------------|
| (1) 過獨用 1 | [2. 婆修盤頭 3 淨修] | 臥惰和過過 |
| (2) 歌戈同用 4 | [1. 優婆鞠多 2 淨修] | 多河那娑歌魔戈 |
| | [4. 丹霞 5-6] | 摩戈河陀歌 |
| | [14. 石鞏 1-5] | 陀歌波摩戈 |
| | [15. 龐居士 6] | 老皓他多歌過戈 |
| (3) 哿果同用 1 | [2. 達摩 21] | 我哿鑠果 |
| (4) 哿過通用 1 | [14. 高城 1-9] | 我哿和幡 [播] 過 |
| (5) 歌麻混用 3 | [7. 雪峯 11] | 蛇麻何陀歌 |
| | [7. 雪峯 12] | 蛇麻何陀歌 |
| | [19. 香巖 26-2] | 何歌差麻 |
| (6) 哿果馬混用 1 | [2. 婆修盤頭 1] | 我哿火果者馬 |
| (7) 歌哿豪合用 1 | [11. 越山 1] | 歌歌荷哿高豪 |
| (8) 歌皓笑嘯合用 1 | [17. 關南 1-2] | 歌呵歌笑笑叫嘯要笑調嘯道好老皓 |

獨用：過 1

同用：歌戈 4. 哿果 1

通用：哿過上去 1

混用：歌、假攝麻 3, 哿果、假候攝馬 1

合用：歌哿、效攝豪 1, 歌、效攝皓笑嘯 1

平		上		去		入	
				過	1		
歌戈	4	哿果	1				
		哿過	1				
歌、麻	3	哿果、馬	1				
歌哿、豪	1						
歌、皓笑嘯	1						

- (1) 歌戈同用は初唐より廣く見られる現象(鮑明煒 1990)。とりわけ寒山詩(唐作藩 1963)、王梵志詩(張鴻魁 1990)、敦煌變文(周祖謨 1988)、唐五代曲子詞(沈祥源 1985)など俗文學系作品に顯著であって、『祖堂集』偈頌と共通するものである
- (2) 歌 [a] 豪 [au] 合用は閩音の特徴として宋代筆記にしばしば言及される有名な現象である。『祖堂集』の合用 2 例の越山鹽眞は年里未詳(越州に住す)、雪峯の弟子。關南道常も年里未詳(襄陽に住す)だが、杭州鹽官齊安(?-842)の弟子であるから、その「樂道歌」(『景德傳燈錄』卷 30 は「獲珠吟」と題す)は雪峯よりやや早いかもしれない。なおこの現象は宋代の閩人以外に四川、江浙人にも例のあることが紹介されている。
- (3) 假攝麻韻[a]との混用は 4 例あり、敦煌變文(周祖謨 1988)、唐五代曲子詞(沈祥源 1985)にも少數の例がある。

二. 假攝

- (1) 麻獨用 5 [1 提多迦 4 淨修] 家花牙瓜麻
 [6. 石霜 1] 沙家遮邪花麻
 [7. 雪峯 2] 霞家麻
 [10. 鼓山 1] 除涯麻
 [12. 寶峯 1] 花家麻
- (2) 馬獨用 4 [1. 佛陀難提 1] 者者馬
 [1. 脇尊者 2 淨修] 者捨灑寫馬馬
 [7. 巖頭 4] 捨者馬
 [8. 疎山 1] 中 [野] 者馬
- (3) 馬祇通用 1 [10. 長慶 1] 差禡下打馬

獨用：麻 5. 馬 4

通用：馬禡 1

平		上		去		入	
麻	5	馬	4				
		馬禡	1				

- (1) 長慶慧稜は杭州海鹽の人、雪峯の弟子、福州に住す(854-932)。その「衷情偈」に「打」字を麻韻に用いる。歐陽修(1007-1072)『歸田錄』卷 2 に「今世俗語言之訛，而舉世君子小人皆同其繆者」の例として取りあげ、音が「滴耿反」(梗韻)から「丁雅反」(麻韻)に轉じたと言い、沈括(1031-1095)は「丁梗反」(梗韻)のほうは吳音だと言う(『夢溪筆談』補筆談 卷 1 辯證)。長慶の偈は麻韻に用いた早い例である。變文には「燕

子賦」に押韻例がある（周祖謨 1988）。

- (2) 鼓山神晏は開對の人、雪峯の弟子、福州に住す（天福中 [936-944] 卒）。その頃の「涯」字は、『廣韻』に魚羈（支韻）、五加（佳韻）の二切があるが、『集韻』にはさらに牛加切（麻韻）を収め、これが新興音（佳韻韻尾[i]の脱落）なることを示している。「〈涯〉字が大量に麻韻と押韻するのは中唐から始まるが、晩唐・五代から宋代に至るまで、〈涯〉の用韻は麻韻字との通押を主としている。」（趙蓉、尉遲治平 1999）

三．遇攝

- | | | |
|------------|---------------------|-------------|
| (1) 魚獨用 5 | [4. 丹霞 6] | 如餘虛如魚 |
| | [5. 雲岳 2] [7. 巖頭 2] | 踈渠渠如魚 |
| | [15. 龐居士 8] | 書除魚 |
| | [19. 香巖 24-1] | 餘居書魚 |
| (2) 虞獨用 5 | [4. 丹霞 4-1] | 珠殊珠虞 |
| | [9. 肥田 1] | 夫愚嘔虞 |
| | [12. 禾山 1] | 殊珠株虞 |
| | [14. 高城 11-12] | 軀珠殊虞 |
| | [17. 岑和尚 4] | 無殊虞 |
| (3) 模獨用 1 | [5. 道吾 1 淨修] | 吾徒枯烏乎模 |
| (4) 語獨用 1 | [3. 懶瓚 1-10] | 語與所抒語 |
| (5) 御獨用 1 | [2. 師子 2 淨修] | 譽翥馭去御 |
| (6) 遇獨用 1 | [14. 石鞏 1-3] | 喻句住遇 |
| (7) 暮獨用 1 | [7. 雪峯 9] | 路悟暮 |
| (8) 魚虞同用 6 | [2. 達摩 3] | 猪魚輸虞 |
| | [9. 落浦 2-2] | 虞魚珠無虞 |
| | [10. 鏡清 3] | 無虞如魚 |
| | [15. 龐居士 2] | 如虞居魚夫虞 |
| | [15. 龐居士 7] | 如虛除魚珠驅虞虛如餘魚 |
| | [19. 香巖 33] | 虛魚無珠虞 |
| (9) 虞模同用 8 | [2. 達摩 7] | 敷虞徒模 |
| | [4. 丹霞 4-3] | 夫無虞途模 |
| | [10. 玄沙 6 淨修] | 孤模湖模衢無虞 |
| | [10. 翠巖 1] | 蘆模無虞 |
| | [10. 翠巖 2] | 珠虞蘆模 |
| | [10. 翠巖 3] | 無虞蘆模 |

	[18. 紫胡 2]	胡龜模無虞
	[19. 香巖 11]	途模無虞
(10)	麌姥同用 2 [9. 玄泰 1]	五祖姥主麌
	[11. 雲門 1-7]	儻麌午鼓姥
(11)	遇暮同用 1 [3. 懶瓚 1-4]	住遇袴悞度暮
(12)	模姥通用 1 [7. 雪峯 10]	哺模肚姥
(13)	姥暮通用 2 [2. 婆修盤頭 2]	悟暮古姥
	[2. 達摩 20]	措悟度暮祖姥
(14)	語麌御遇通用 1 [19. 香巖 6]	語許侶語矩麌處慮御樹遇
(15)	麌遇通用 1 [1. 龍樹 2 淨修]	樹無住趣遇雨麌
(16)	虞尤混用 1 [11. 佛日 1]	留尤無虞
(17)	姥厚混用 1 [2. 闇夜多 3 淨修]	祖古普土姥畝厚
(18)	姥暮宥合用 1 [15. 歸宗 2]	午怙士瞽祖姥路度措暮覆宥
(19)	麌宥合用 1 [7. 雪峯 8]	取麌畱 [富] 宥
(20)	語麌姥御遇暮厚止合用 1 [4. 石頭 2]	語語矩麌祖苦覩姥處御付注句遇住遇 悟互醋布步路度暮母厚耳止

獨用：魚 5，虞 5，模 1，語 1，御 1，遇 1，暮 1

同用：魚虞 6，虞模 8，虞姥 2，遇暮 1

通用：模姥平上 1，姥暮上去 2，語麌御遇上去 1，麌遇上去 1

混用：虞、流攝尤 1，姥、流攝厚 1，姥暮上去、流攝宥 1

合用：虞、流攝宥 1，語虞姥御遇暮上去、流攝厚、止攝止 1

平		上		去		入	
魚	5	語	1	御	1		
虞	5						
模	1			暮	1		
魚虞	6	虞姥	2	遇暮	1		
虞模	8						
		姥暮	2				
		語虞御遇	1				
		虞遇	1				
模姥	1						
		姥、厚	1				

虞、尤	1	虞、宥	1				
		語虞姥御遇 暮、厚、止	1				
		姥暮、宥	1				

- (1) 魚 [io] 虞 [iu] 模 [u] 三韻間の通押からみて、『祖堂集』偈頌でも 三韻はすでに合併して一部となっている。
- (2) 流攝尤侯韻の唇音字「母」(卷4石頭章,「參同契」)、「畝」(卷2「闇夜多章」, 淨修讚)、「覆」(卷15「歸宗章」, 偈)、「富」(卷7「雪峯章」, 頌)が遇韻と通押しており、流攝尤侯韻の唇音字が遇攝に轉入するのは初唐からと言われている(趙蓉, 尉遲治平 1999)。『祖堂集』にはさらに尤韻非唇音字「留」が 虞韻と通押する虞尤混用例(卷11「佛日章」)がある。
- (3) 卷4「石頭和尚章」の「參同契」の押韻は遇攝語麌姥御遇暮韻と流攝厚韻及び止攝止韻の合用である。これと同様の例は卷11「雲門和尚章」に止御合用、止未語合用が各1例、卷17「岑和尚章」に之微寘魚合用が1例あり、「支魚通押は七閩を通じた特徴である」(劉曉南 2008)と言われる。雲門文偃は嘉興(浙江省)の人、福州の雪峯義存に嗣法、廣東韶州に住し、岑和尚(長沙景岑, ?-868)は貫籍未詳、宣州の南泉普願に嗣法、湖南長沙に在った。なお「參同契」の「進歩非近遠, 迷隔山河耳」の後句を『景德傳燈錄』卷30は失韻と見て「迷隔山河固」に改め、それが廣く通行しているが、廣東端州出身の石頭希遷の南方方言音による押韻であろう。

四. 蟹攝

- (1) 齊獨用 2 [1. 佛陀難提 4 淨修] 提迷低梯西齊
[4. 丹霞 1-11] 西低迷齊
- (2) 哈獨用 5 [2. 弘忍 1] 臺埃哈
[2. 弘忍 2] 臺埃哈
[18. 仰山 3] 臺埃哈
[18. 仰山 4] 臺埃哈
[19. 香巖 23] 來咳哈
- (3) 海獨用 1 [4. 丹霞 4-6] 在改怠海
- (4) 灰哈同用 5 [2. 惠能 2 淨修] 梅雷迴灰來開哈
[10. 翠巖 4] 灰灰哉徠哈
[13. 福先招慶 2・3・4] 迴灰開來哈
- (5) 泰隊同用 1 [19. 香巖 14] 帶賴泰對隊

- (6) 海隊代通用 1 [3. 司空山 2] 在海味隊礙愛代
 (7) 海隊通用 1 [11. 雲門 1-2] 亥海配味隊
 (8) 霽至混用 1 [1. 提多迦 2] 慧霽地至
 (9) 祭寘混用 1 [1. 毘羅 1] 際祭智寘

獨用：齊 2，哈 5，海 1

同用：灰哈 5，泰隊 1

通用：海隊上去 1，海隊代上去 1

混用：霽、止攝至 1，祭、止攝寘 1

平		上		去		入	
齊	2						
哈	5	海	1				
灰哈	5	海隊代	1	泰隊	1		
		海隊	1				
				霽、至	1		
				祭、寘	1		

- (1) 蟹攝諸韻の分合は諸家によって異なる(沈祥源 1985、「陰聲韻分部一覽表」)が、『祖堂集』偈頌の數少ない押韻例からでも、齊韻[iei]と灰哈韻[pi]が區別されることは見てとれる。止攝との通押はこの 2 例とつぎの止攝の項に擧げる 7 例、計 9 例を數える。

五. 止攝

- (1) 支獨用 5 [5. 華亭 1] 知兒支
 [5. 三平 2] 吹枝支
 [10. 鏡清 8-2] 奇知馳支
 [11. 齊雲 1] 知碑支
 [20. 隱山 1] 兒知離支
 (2) 支之同用 6 [7. 雪峯 13] 移知支時之
 [10. 玄沙 2] 枝支疑之
 [12. 荷玉 1] 期之知支
 [19. 香巖 17-2] 池危支疑之
 [19. 靈雲 1] 枝支疑之

	[20. 隱山 4]	期之兒支
(3) 支脂同用 3	[3. 富那耶奢 2 淨修]	師衰夷脂你差支
	[14. 高城 1-8]	師錐脂窺支
	[19. 香嚴 17-3]	離知支渥脂
(4) 脂之同用 1	[10. 鏡清 2]	持時之伊脂
(5) 支脂之同用 3	[3. 鳥窠 1]	師脂時之知支
	[4. 丹霞 5-4]	尼脂池支之之
	[17. 正原 3]	時之支支悲脂
(6) 微獨用 3	[10. 鏡清 5]	機飛微
	[15. 伏牛 3-2]	威微歸微
	[15. 伏牛 3-3]	希依歸微
(7) 支脂之微同用 1	[19. 香嚴 15]	遲脂機微怡之知支
(8) 支脂微同用 2	[2. 迦耶舍多 2 淨修]	機微師誰脂虧支
	[2. 達摩 22 淨修]	為支師脂歸衣微
(9) 支之微同用 3	[17. 岑和尚 6]	奇支疑之非微
	[19. 香嚴 1]	知儀支持之機微
	[19. 香嚴 27]	離支稀微疑之
(10) 支微同用 3	[4. 丹霞 1-17]	知兒支微微
	[9. 落浦 1-1]	奇支稀輝微
	[15. 龐居士 13]	為支歸微
(11) 之微同用 2	[1. 阿難 3] [2. 僧伽難提 1]	機微之之
(12) 脂之微同用 1	[9. 落浦 1-2]	疑之姿脂揮微
(13) 脂微同用 1	[17. 岑和尚 17]	誰脂歸微
(14) 止獨用 6	[1. 脇尊者 1]	理止止
	[1. 脇尊龍樹 1]	理喜止
	[1. 迦那提婆 1]	理始止
	[2. 僧加難提 3 淨修]	子里始已止
	[2. 摩拏羅 2 淨修]	止齒里耳止
	[2. 般若多羅 1]	理起止
(15) 紙止同用 3	[1. 佛陀難提 3]	是紙理止
	[2. 婆舍斯多 1]	是紙理止
	[2. 僧祭 2]	子市止此旄紙
(16) 紙止尾同用 1	[14. 高城 1-5]	尾尾起止你 [尔] 紙
(17) 止寘志通用 1	[19. 香嚴 17-4]	偽寘異志起止
(18) 至獨用 1	[1. 馬鳴 1]	貳棄至
(19) 志獨用 1	[3. 懶讚 1-6]	事字意志

(20) 寘至同用 2	[15. 龐居士 4] [13. 福先招慶 1]	易智寘二地至 地至義寘地至
(21) 寘志同用 3	[1. 阿難 2] [13. 香巖 17-1]	意志睡寘 異置志義寘
(22) 至志未同用 1	[19. 香巖 17-7]	諱未置志愧至
(23) 未獨用 1	[11. 雲門 1-8]	未味貴未
(24) 支之旨通用 1	[4. 丹霞 1-15]	知支支詞之死旨
(25) 支之寘通用 1	[19. 香巖 18]	儀知支支持之議寘
(26) 支寘通用 2	[2. 鶴勒 1] [5. 雲岳 1]	議寘知支 奇知支支議寘
(27) 支至通用 1	[1. 富那耶奢 1]	離支二支
(28) 支紙旨止通用 1	[1. 佛陀難提 2]	比旨是紙似止離支
(29) 支紙旨至通用 1	[15. 鵝湖 1]	旨旨是紙示至池知支
(30) 脂微志通用 1	[11. 佛日 2]	屍脂治志飛微
(31) 支微直通用 1	[14. 高城 1-10]	奇支議寘衣微
(32) 之微寘通用 1	[10. 玄沙 1]	議寘之之機微
(33) 微寘通用 1	[10. 玄沙 4]	機希微議寘
(34) 微寘志通用 1	[19. 香巖 17-6]	衣微偽寘意志
(35) 紙旨志通用 1	[3. 司空山 1]	水旨此紙事志
(36) 紙未通用 1	[10. 釋迦 7]	是紙畏未
(37) 旨至寘通用 1	[4. 丹霞 5-6]	水旨遂至偽寘
(38) 旨止寘通用 1	[9. 落浦 1-6]	紀裏起止死旨易寘
(39) 旨止志通用 1	[9. 落浦 2-1]	水旨起已止異志
(40) 止寘通用 2	[1. 伏馱密多 1] [1. 羅睺羅 1]	理止偽寘 離寘起止[案:離 去也。讀寘韻]
(41) 尾寘通用 1	[2. 不如密多 1]	尾尾智寘
(42) 止至志未通用 1	[14. 章敬 1]	子里止字志位至未未
(43) 微齊混用 1	[15. 伏牛 3-1]	迷齊飛歸微
(44) 志未隊混用 1	[14. 高城 1-16]	畏未對隊意志
(45) 未霽混用 1	[19. 香巖 17-8]	諦霽氣貴未
(46) 之齊合用 1	[17. 正原 4]	洗齊醫時之
(47) 之微寘魚合用 1	[17. 岑和尚 15]	議寘依微思時之如魚
(48) 止仙合用 1	[2. 僧伽難提 2]	起止然仙
(49) 止御合用 1	[11. 雲門 1-6]	已似止慮御
(50) 止未語合用 1	[11. 雲門 1-1]	子止許語氣未
(51) 紙至祭合用 1	[11. 鏡清 1]	是紙匱至綴祭

- (52) 旨齊霽合用 1 [19. 香巖 17-5] 慕旨底齊細霽
 (53) 志海合用 1 [7. 巖頭 3] 事志彩海

獨用：支 5，微 3，止 6，志 1，至 1，未 1

同用：支之 6，支脂 3，脂之 1，支脂之 3，支脂之微 1，支脂微 2，脂之微 1，支之微 3，
 支微 3，之微 2，脂微 1，紙止 3，紙止尾 1，寘至 2，寘志 3，至志未 1

通用：支之旨平上 1，支之寘平上 1，支寘平去 2，支至平去 1，支紙旨止平上 1，支紙旨至平
 上去 1，脂微志平去 1，支微寘平去 1，之微寘平去 1，微寘平去 1，微寘志平上去 1，
 紙未上去 1，紙旨志上去 1，旨寘至上去 1，旨止寘上去 1，旨止志上去 1，止寘上去 2，
 止至志未上去 1，尾寘上去 1

混用：微、蟹攝齊 1，志未、蟹攝隊 1，未、蟹攝霽 1

合用：之、蟹攝齊 1，之微寘、遇攝魚 1，止、山攝仙 1，止、遇攝御 1，止未、遇攝語 1，
 紙至、蟹攝祭 1，旨、蟹攝攝霽 1，志、蟹攝海 1

平		上		去		入	
支	5						
				至	1		
		止	6	志	1		
		紙止	3	寘至	2		
支之	6			寘志	3		
支脂	3			至志未	1		
脂之	1						
支脂之	3						
微	3			未	1		
支脂之微	1	紙止尾	1				
支脂微	2						
支之微	3						
支微	3						
之微	2						
脂之微	1						
脂微	1						
支之旨	1	紙未	1				
支之寘	1	紙旨志	1				
支寘	2						
支至	1	旨寘至	1				

支紙旨止	1	旨止寘	1				
支紙旨至	1	旨止志	1				
脂微志	1	止寘	2				
支微寘	1	尾寘	1				
之微寘	1	止至志未	1				
微寘	1						
微寘志	1			未、霽	1		
微、齊	1	紙至、祭	1	志未、隊	1		
之、齊	1	止、御	1	旨、齊霽	1		
之微寘、魚	1	止未、語	1	志、海	1		
		止、仙	1				

- (1) 上掲韻譜に明らかなように、止攝支脂之韻と微韻の同用例が多いことから、晩唐五代では實際上すでに四韻の區別を失っていたことがわかる。これは敦煌變文(周祖謨 1988)、唐五代曲子詞(沈祥源 1985)、晩唐詩(趙蓉、尉遲治平 1999)の詩詞韻では合併して止微部とされるのと揆を一にしている。また平上去聲通用の例も多く見られる。
- (2) 止攝開口三等韻字(議、依、思、時、巳、似、子、氣)と遇攝魚韻合口三等字(如、慮、許)との合用が3例。1例は岑和尚(長沙景岑、?-868)で、貫籍は未詳、湖南長沙に住した。2例は雲門文偃(864-949)で、嘉興(浙江)の人、雪峯の弟子、韶州に住した。止攝(支微部)遇攝(魚模部)通用は晩唐詩(趙蓉、尉遲治平 1999)、五代詩(陳海波、尉遲治平 1998)に合計13例があり、敦煌變文(周祖謨 1988)、敦煌俗文學中の別字異文(邵榮芬 1963)にも見られる。『祖堂集』中の異文別字には止語混用の2例があり、その報慈和尚は泉州莆田の人、福州に住し、齊雲和尚は新羅の人、雪峯に嗣法し浙江に住した。魚韻は「i, u 兩攝之間遊移不定」(羅常培 1933)、「[i]、[u] の中間の[y] は中國語の押韻意識の上では[i]に近い」(高田時雄 1988)とされる。

六. 效攝

- (1) 豪獨用2 [1. 迦那提婆2] 高毛濤刀豪
[10. 鏡清8] 高毫勞努豪
- (2) 篠小同用1 [4. 丹霞1-5] 了篠少小鳥篠
- (3) 皓獨用3 [3. 司空山4] 道浩浩
[8. 青林1] 草老皓
[20. 隱山2] 道老皓

- (4) 笑獨用 1 [14. 高城 1-3] 曜照妙笑
 (5) 嘯笑同用 1 [10. 鏡清 8-3] 笑笑調嘯要笑
 (6) 皓号效通用 1 [2. 闇夜多 1] 道皓倒好燥[躁]号教效
 (7) 巧效通用 1 [11. 雲門 1-4] 卯巧巧教效
 (8) 篠小笑通用 1 [4. 丹霞 5-2] 小小照笑了篠
 (9) 宵豪尤混用 1 [10. 鏡清 8-5] 毛豪遊尤遙宵
 (10) 豪侯混用 1 [2. 達摩 18] 鈎頭侯刀逃豪
 (11) 皓效暮合用 1 [3. 司空山 7] 鬧覺鬧效悟暮道皓

獨用：豪 2，皓 3，笑 1

同用：篠小 1，嘯笑 1

通用：皓号奴上去 1，巧效上去 1，篠小笑上去 1

混用：宵豪，流攝尤 1，豪、流攝侯 1

合用：皓效，遇攝暮 1

平		上		去		入	
				笑	1		
		篠小	1	嘯笑	1		
豪	2	皓	3				
		巧效	1				
		皓号效	1				
宵豪、尤	1	篠小笑	1				
豪、侯	1	皓效、暮	1				

(1) 效攝(蕭豪部)と流攝(尤侯部)の混用は閩方言の特徴と言われるが(劉曉南 1999)、『祖堂集』偈頌には 2 例、卷 2「達摩章」の「志公讖」[鈎頭侯刀逃豪]と卷 10「鏡清章」の「嘆景禪吟」[毛豪遊尤遙宵](第 5 韻段)である。後者はきわめて口語的な一種の打油詩中の混用である。「志公讖」は換韻の可能性もあるが、「達摩章」所収の他の 17 首の讖はいずれも一韻到底である。18 首の讖は言うまでもなく偽作で、この押韻の特徴は『祖堂集』の「達摩章」を主要に構成する讖の作者の出身が閩地であることを示唆している。

七. 流攝

(1) 尤獨用 5	[2. 達摩 13]	流修尤
	[3. 慧忠 1 淨修]	猷舟籌羞尤
	[4. 丹霞 1-10]	柔流裘尤
	[9. 落浦 1-4]	求悠流尤
	[17. 岑和尚 1]	休遊秋尤
(2) 尤侯同用 5	[3. 懶瓚 1-11]	悠丘流憂尤頭鈎侯侯
	[3. 司空山 3]	修休尤溫侯
	[5. 德山 1 淨修]	州儔修舟尤頭侯
	[7. 夾山 2]	流舟尤頭侯
	[11. 惟勁 4]	休尤頭侯
(3) 尤幽同用 1	[2. 摩拏羅 1]	幽幽憂尤
(4) 有厚同用 4	[3. 司空山 6]	有守咎有走厚
	[4. 丹霞 5-3]	有有走厚
	[11. 雲門 1-2]	丑有吼斗厚
	[11. 雲門 1-10]	酉手有走厚
(5) 有厚侯通用 1	[4. 丹霞 3]	久守有有透侯垢走口藪厚

獨用：尤 5

同用：尤侯 5，尤幽 1，有厚 4

通用：有厚侯上去 1

平		上		去		入	
尤	5						
尤侯	5	有厚	4				
尤幽	1						
		有厚侯	1				

八. 咸攝

(1) 覃談同用 1	[2. 達摩 10]	男覃談三談
(2) 鹽獨用 1	[2. 鳩摩羅多 2 淨修]	簷猷鉗瞻鹽
(3) 談咸同用 2	[11. 齊雲 1]	藍談談岳咸

(4) 乏獨用 8	[11. 齊雲 2]	藍談談岳咸
	[1. 釋迦 6]	法法乏
	[1. 迦葉 3]	法法乏
	[1. 阿難 4]	法法乏
	[1. 商那和修 1]	法法乏
	[1. 優婆鞠多 1]	法法乏
	[1. 提多迦 3]	法法乏
	[1. 彌遮迦 1]	法法乏
	[1. 婆須蜜 1]	法法乏

獨用；鹽 1，乏 8

同用：覃談 1，談咸 2

平		上		去		入	
覃談	1						
鹽	1						
談咸	2						
						乏	8

九. 深攝

(1) 侵獨用 14	[1. 迦葉 4 淨修]	心尋深岑侵
	[2. 師子 1]	心今侵
	[4. 丹霞 1-9]	心音林侵
	[4. 丹霞 1-12]	心深金侵
	[4. 丹霞 1-18]	深琴吟侵
	[4. 丹霞 4-2]	沈尋心侵
	[4. 丹霞 5-9]	心今吟侵
	[8. 曹山 1]	林心尋侵
	[9. 肥田 2]	侵欽侵
	[14. 高城 1-1]	金音尋心林侵
	[14. 高城 1-2]	深侵沈侵
	[14. 高城 1-6]	林針心侵
	[17. 岑和尚 9]	深心心音侵

- [19. 靈雲 3] 今深心侵
 (2) 絹獨用 2 [3. 懶瓚 1-2] 粒鬻及緝 [案：鬻字音當從執]
 [10. 鏡清 6] 急及緝
 (3) 侵沁通用 1 [10. 鏡清 9] 尋吟深侵任沁
 (4) 侵志合用 1 [17. 岑和尚 12] 意意志心心侵

獨用：侵 14, 緝 2,

通用：侵沁平去 1

合用：侵、止攝志 1

平		上		去		入	
侵	14					緝	2
侵沁	1						
侵、志	1						

十. 山攝

- (1) 寒獨用 2 [15. 鄧隱峯 8] 彈寒看寒
 [19. 香巖 25] 安難寒
 (2) 寒桓同用 1 [20. 隱山 3] 安看寒般桓
 (3) 寒山同用 2 [8. 龍牙 1] 閑間山難寒
 [10. 長生 1] 看寒山山
 (4) 刪山同用 1 [8. 踈山 1] 閑山還刪
 (5) 先獨用 1 [2. 弘忍 4 淨修] 前煙玄年先
 (6) 仙獨用 7 [1. 提多迦 1] 泉緣仙
 [2. 婆舍斯多 2 淨修] 緣拳船宣 [詮] 仙
 [11. 惟勁 1-3] 仙詮仙
 [11. 惟勁 1-4] 然全仙
 [11. 惟勁 1-5] 宣圃仙
 [16. 南泉 1 淨修] 泉緣傳詮焉仙
 [17. 公畿 1] 禪錢仙
 (7) 山仙同用 1 [19. 香巖 26-1] 間山然仙
 (8) 仙先同用 8 [1. 彌遮迦 2] 仙偏然仙玄先
 [3. 懶瓚 1-3] 天田暝賢先然仙
 [4. 丹霞 1-4] 愆仙邊玄先

	[5. 華亭 3]	緣禪然筌仙年先
	[15. 五洩 1]	禪仙邊先
	[15. 龐居士 5]	禪緣船仙眠煙天邊先
	[17. 正原 1]	田先然船仙
	[19. 香巖 5]	玄年先然緣仙
(9) 寒先仙山元混用 1	[11. 雲門 2]	間閑山山年邊天前先源元傳連錢然
		禪仙安寒
(10) 先仙元混用 3	[4. 丹霞 1 - 3]	邊先喧元傳仙
	[4. 丹霞 5 - 7]	緣仙玄先源元
	[11. 惟勁 10]	源元圓拳然仙邊前先
(11) 先元混用 1	[14. 石鞏 1 - 1]	千懸先源元
(12) 仙元混用 3	[3. 懶瓚 1 - 8]	言元緣傳仙
	[10. 玄沙 5]	源元全圓仙
	[17. 正原 4]	源言元全仙
(13) 緩翰換同用 1	[3. 懶瓚 1 - 1]	換段胤算喚換漢翰斷緩
(14) 翰欄霰線同用 1	[17. 關南 2 - 1]	幻欄電見霰變羨線散翰
(15) 霰線同用 3	[3. 懶瓚 1 - 5]	見練霰面變線
	[14. 石鞏 1 - 2]	羨變線見霰
	[19. 香巖 31]	見霰戀面變線
(16) 末獨用 1	[2. 道信 2]	脫闊末鉢末
(17) 屑薛同用 1	[2. 鳩摩羅多 1]	說薛決屑
(18) 薛月混用 1	[14. 高城 1 -15]	別滅薛歇月
(19) 屑薛月混用 1	[9. 落浦 1 - 3]	孽薛決屑月月
(20) 先仙魂混用 1	[10. 長生 2]	懸先昏魂全仙
(21) 先仙庚混用 1	[17. 岑和尚 11]	生庚先先遷仙
(22) 先真混用 1	[11. 惟勁 1 - 2]	因真淵先
(23) 仙魂齊混用 1	[11. 惟勁 2]	尊門魂傳全仙嘶齊
(24) 山魚混用 1	[15. 歸宗 1]	山山如魚
(25) 先燭合用 1	[15. 香巖 28]	足燭前
(26) 寒桓燭合用 1	[7. 雪峯 7]	般桓彈寒曲燭
(27) 先号合用 2	[7. 夾山 1] [9. 落浦 3]	前先到号
(28) 線阮合用 1	[4. 丹霞 5 - 5]	遠阮轉便線
(29) 屑薛月之合用 1	[19. 香巖 4]	說徹絕薛決嚙切屑揭月持之

獨用：寒 2，先 1，仙 7，末 1

同用：寒桓 1，寒山 2，刪山 1，山仙先 1，仙先 8，緩翰換 1，翰欄霰線先 1，霰線 3，

屑薛 1

混用：先、臻攝眞 1，先仙、臻攝魂 1，寒先仙山、臻攝元 1，先仙、臻攝元 3，先、臻攝元 1，仙、臻攝元 3，先仙、梗攝庚 1，仙、臻攝魂、蟹攝齊 1，山、遇攝魚 1，屑薛、臻攝月 1，薛、臻攝月 1

合用：先、通攝燭 1，寒桓、通攝燭 1，先、效攝号 2，線、臻攝阮 1，屑薛、臻攝月、止攝之 1

平		上		去		入	
寒	2					末	1
寒桓	1						
寒山	2						
刪山	1						
先	1						
仙	7						
山仙	1						
先仙	8			霰線	3	屑薛	1
寒先仙山、元	1			翰禰霰線	1	薛、月	1
先仙、元	3			翰換緩	1	屑薛、月	1
先、元	1						
仙、元	3						
先仙、魂	1						
先仙、庚	1						
先、眞	1						
仙、魂、齊	1						
山、魚	1						
先、燭	1			線、阮	1	屑、月、之	1
寒桓、燭	1						
先、号	2						

- (1) 臻攝元韻字（上掲では元魂阮月）が山攝（上掲では寒山先仙屑薛）と通押する例は廣く見られ、通常すでに臻攝眞文部とは通押しないと言われるが、『祖堂集』偈頌ではなお [先眞]、[眞諄魂]、[諄文魂]、[文魂]、[質物薛]（臻攝の項）通押が見られる。
- (2) [先、燭]、[寒桓、燭] という通攝入聲字との通押（香巖、雪峯）、[屑薛、月、之]

という陰入通押（香巖）は方言現象であろう。

十一．臻攝

(1) 眞獨用 24	[2. 達摩 10]	濱人眞
	[2. 達摩 16]	隣身塵眞
	[4. 丹霞 2-13]	眞人塵眞
	[4. 丹霞 4-5]	神塵人眞
	[4. 丹霞 4-8]	珍人貧身眞
	[4. 藥山 2]	人眞新眞
	[5. 三平 2]	塵身賓眞
	[5. 三平 3]	因眞珍眞
	[7. 巖頭 1]	眞親新眞
	[8. 龍牙 3]	身塵人眞
	[9. 落浦 2-4]	身人眞眞
	[9. 九峯 1]	人身眞
	[11. 雲門 1-3]	寅身親眞
	[11. 雲門 1-5]	辰人隣眞
	[11. 雲門 1-9]	申賓因眞
	[11. 惟勁 1-1]	津身眞
	[12. 中塔 1]	塵因新眞
	[14. 馬祖 2]	身人眞
	[15. 伏牛 1]	津鱗身眞
	[16. 黃檗 1]	身濱因人眞
	[17. 岑和尚 3]	眞人身眞
	[17. 岑和尚 4]	人眞身眞
	[17. 岑和尚 8]	眞人身眞
	[19. 香巖 22]	嗔身神眞
(2) 文獨用 2	[5. 三平 1]	聞君分文
	[10. 長慶 4]	分聞文
(3) 魂獨用 1	[1. 羅睺羅 2 淨修]	論門坤孫魂
(4) 眞諄同用 1	[7. 雪峯 11]	春諄新身眞
(5) 眞文同用 3	[2. 達摩 13]	人眞勲文
	[8. 龍牙 5]	貧眞聞文
	[10. 長慶 27]	聞文珍眞

(6) 真殷同用 1	[2. 達摩 9]	懃殷人真
(7) 真諄魂同用 1	[2. 達摩 15]	倫諄姻真尊魂
(8) 諄文魂同用 1	[8. 龍牙 4]	循諄分文聞 [門] 魂
(9) 文魂同用 4	[2. 達摩 12]	尊魂分文
	[4. 丹霞 1-4]	聞文盆昏魂
	[6. 石霜 2]	昏魂分文
	[19. 香巖 16]	分文門崙魂
(10) 魂痕同用 1	[15. 伏牛 2]	存渾門坤魂吞痕
(11) 稗問慇同用 1	[3. 騰騰 1]	問郡糞運問順僞閏稗寸空論頓鈍慇
(12) 質獨用 1	[1. 婆須蜜 2 淨修]	蜜室一日失質
(13) 質物同用 1	[14. 高城 1-13]	日質質屈物
(14) 物獨用 1	[18. 紫胡 1]	物佛屈物
(15) 術物同用 1	[11. 雲門 1-11]	戍術物屈物
(16) 沒獨用 2	[3. 懶瓚 1-7]	骨兀餒沒 [案：餒當讀奴骨切]
	[19. 香巖 3-1]	骨沒沒
(17) 真虞混用 1	[19. 香巖 2]	貧真無虞
(18) 真蒸混用 1	[10. 長慶 2]	身親真冰蒸
(19) 真痕清混用 1	[17. 岑和尚 11]	聲清根痕真人真
(20) 文蒸混用 1	[2. 達摩 7]	繩蒸分文
(21) 質物薛混用 1	[18. 仰山 1]	屈物說薛日質

獨用：真 24，文 2，魂 1，質 1，物 1，沒 2

同用：真諄 1，真文 3，真殷 1，真諄魂 1，諄文魂 1，文魂 4，魂痕 1，稗問慇 1，質物 1，術物 1

混用：真、遇攝虞 1，真、曾攝蒸 1，真痕、梗攝清 1，文、曾攝蒸 1，質物、山攝薛 1

平		上		去		入	
真	24					質	1
文	2			稗問慇	1	質物	1
魂	1					術物	1
真諄	1					物	1
真文	3					沒	2
真殷	1						
真諄魂	1						
諄文魂	1						

文魂	4						
魂痕	1						
眞、虞	1					質物、薛	1
眞、蒸	1						
眞痕、清	1						
文、蒸	1						

- (1) 臻攝[-n]と曾、梗攝[-ŋ] の混押は『祖堂集』偈頌に4例(上掲のほか、梗攝の項に1例)がある。[-n][-m][-ŋ]間の混押現象は敦煌變文、唐五代詞にも若干見えている。宋代の福建地方では漳、泉、汀三州を除いて、陽聲韻尾が合併していたという(劉曉南 1998)。『祖堂集』偈頌4例のうち長慶慧稜(854-932)は杭州海鹽の人であるが、13歳で出家してから晩年まで福州に在り、雪峯義存(822-908)は泉州南安の人であるが、12歳で莆田で出家、32歳まで福州芙蓉山に在り、のち45歳までは江西、湖南で過ごし、ついで閩に歸って87歳で歿するまで福州に住した。混押はこうした経歴と関係があるであろう。

十二. 宕、江攝

- | | | |
|------------|---------------|----------------|
| (1) 陽獨用 3 | [1. 毘羅 2 淨修] | 王常長霜陽 |
| | [8. 龍牙 2] | 常長涼陽 |
| | [15. 龐居士 9] | 常郷陽 |
| (2) 唐獨用 2 | [10. 長慶 4 淨修] | 當堂唐 |
| | [17. 岑和尚 5] | 堂光藏唐 |
| (3) 陽唐同用 8 | [4. 丹霞 2-8] | 良霜陽堂唐 |
| | [7. 雪峯 1] | 章陽光唐 |
| | [10. 玄沙 3] | 常王陽光唐 |
| | [17. 岑和尚 10] | 香常陽光唐 |
| | [19. 香巖 3-2] | 當唐量傷妨陽 |
| | [19. 香巖 13] | 堂唐詳常陽 |
| (4) 江獨用 1 | [19. 香巖 29] | 量陽光藏唐 |
| | [19. 靈雲 2] | 常陽光唐王陽 |
| | [阿難 5 淨修] | 幢釘雙江江 |
| | (5) 鐸獨用 1 | [2. 般若多羅 2 淨修] |
| (6) 藥鐸同用 2 | [18. 仰山 2] | 作鶴鐸藥藥 |

- | | | |
|--------------|---------------|----------|
| | [19. 香嚴 9] | 縛藥廓鐸 |
| (7) 覺獨用 1 | [2. 慧可 2 淨修] | 學確岳驚濁覺 |
| (8) 陽唐漾通用 1 | [4. 丹設 1-4] | 長陽茫唐愴漾 |
| (9) 漾宕同用 1 | [19. 香嚴 24-2] | 喪宕樣暢亮嶂上漾 |
| (10) 養漾宕通用 1 | [5. 三平 1] | 杖養放漾當喪宕 |
| (11) 陽江混用 1 | [達摩 1] | 羊昌陽江江 |

獨用：陽 3，唐 2，江 1，鐸 1，覺 1

同用：陽唐 8，藥鐸 2，漾宕 1

通用：陽唐漾平去 1，養漾宕上去 1

混用：陽、江攝江 1，

平		上		去		入	
陽	4						
唐	2					鐸	1
陽唐	7			樣宕	1	藥鐸	2
陽唐樣	1	養樣宕	1				
陽、江	1						
江	1					覺	1

- (1) 宕、江兩攝は詩詞韻で合して一部（江陽部）とする。これは江韻[ɔŋ]が窄韻で所屬字が少なく、陽唐韻[ɑŋ]とは混讀されやすいことによる。『祖堂集』偈頌でも例は少ないが、混用 1 例がある（「達摩章」般若多羅識）。

十三．曾攝

- | | | |
|------------|----------------|--------|
| (1) 登獨用 2 | [1. 商那和修 2 淨修] | 燈肱增鵬登 |
| | [2. 達摩 8] | 燈憎登 |
| (2) 證獨用 2 | [19. 香嚴 20] | 稱勝證 |
| | [20. 五冠山 2] | 乘證證 |
| (3) 職獨用 1 | [4. 丹霞 1-2] | 力識棘職 |
| (4) 德獨用 2 | [2. 鶴勒 2 淨修] | 勒德特國葡德 |
| | [18. 趙州 1] | 北勒得德 |
| (5) 職德同用 2 | [4. 丹霞 5-1] | 測力職得德 |

	[7. 雪峯 12]	成征清明庚
	[10. 鏡清 7]	明庚精城清
	[14. 高城 1-11]	生平庚成清
(6) 耕清同用 1	[3. 懷讓 1]	萌耕成清
(7) 青獨用 3	[3. 鳥窠 3]	經醒青
	[4. 丹霞 2-1]	惺靈形經聽冥停星青
	[4. 藥山 1]	形經瓶青
(8) 庚清青同用 2	[8. 龍牙 6]	情清明庚寧青
	[15. 龐居士 10]	經聽青名成清生庚
(9) 庚青同用 5	[3. 懶瓚 1-12]	形寧青青生庚
	[4. 丹霞 4-4]	明瑩庚靈青
	[9. 落浦 1-5]	腥靈青鳴生平庚
	[9. 落浦 2-2]	明生庚經青
	[14. 馬祖 1]	寧青生庚
(10) 清青同用 4	[1. 釋迦 4]	星青情清
	[3. 司空山 5]	形寧青名清
	[5. 華亭 2]	名程清聽聆形寧亭青
	[19. 香巖 32]	經青聲清
(11) 梗靜同用 1	[14. 高城 1-7]	境影梗靜靜
(12) 映獨用 1	[2. 不如密多 2 淨修]	慶行 [下更切] 敬鏡映
(13) 映勁同用 2	[2. 闍夜多 2]	性勁竟映
	[14. 石鞏 1-4]	鏡映性淨勁
(14) 昔獨用 1	[14. 馬祖 3 淨修]	石役擲尺昔
(15) 陌昔錫同用 1	[4. 丹霞 5-7]	擲昔客陌覓錫
(16) 昔錫同用 2	[4. 丹霞 1-1]	寂錫益擲昔
	[14. 高城 1-5]	覓的錫跡昔
(17) 清青靜映通用	[19. 香巖 8]	傾 [頃] 靜清清鏡映寧青
(18) 昔錫質混用 1	[4. 丹霞 1-7]	益昔室質寂錫
(19) 昔錫職混用 1	[19. 香巖 7]	息棘力職析錫擲跡昔
(20) 庚清刪混用 1	[7. 雪峯 4]	關刪橫明庚聲清
(21) 清登混用 1	[2. 達摩 5]	肱登名清
(22) 庚登混用 1	[2. 達摩 4]	行庚僧登
(23) 青皓夬合用 1	[19. 香巖 21]	話夬道皓形靈青

獨用：庚 8，清 1，青 3，映 1，昔 1

同用：庚耕 1，庚耕清 1，庚清 11，耕清 1，庚清青 2，庚青 5，清青 4，梗靜 1，映勁 2，

陌昔錫 1, 昔錫 2

通用：清青靜映平上去 1

混用：庚清、山攝刪 1, 清、曾攝登 1, 庚、曾攝登 1, 昔錫、臻攝質 1, 昔錫、曾攝職 1

合用：青、蟹攝夬、效攝皓 1

平		上		去		入	
庚	8			映	1		
庚耕	1						
清	1					昔	1
庚耕清	1						
庚清	11	梗靜	1	映勁	2		
耕清	1						
青	3						
庚清青	2					陌昔錫	1
庚青	5					昔錫	2
消青	4						
清青靜映	1						
庚清、刪	1					昔錫、質	1
清、登	1					昔錫、職	1
庚、登	1						
青, 夬, 皓	1						

- (1) 梗攝、曾攝の舒聲の通押は、「初唐より庚、耕、清、青、蒸、登六韻叶韻の現象が現われ、敦煌曲子詞、宋詞の用韻では六韻は通叶不分となる。晩唐は兩部合併の緩慢な進行過程にあり、7例の通押がある」(趙蓉、尉遲治平 1999)。宋代詩詞では合して一部(庚青部)となるが、唐五代では例は少ない。『祖堂集』偈頌兩攝通押3例のうち舒聲2例は「達摩章」の般若多羅識である。現代諸方言において青蒸兩韻の韻尾を同じくするものに閩南話(精英韻[ip], 周長揖 1996)があり、また『漢語方音字匯』によると福州話(閩東)が「行」[xeiŋ 文讀]、「僧」[tseiŋ]、「肱(弘)」[xeiŋ]、「名」[miŋ 文讀]として叶韻の條件にかなっている。そうすると、般若多羅識の作者は閩人だった可能性がある。
- (2) 梗攝昔[-k]、臻攝質[-t]の混用は南北ともに廣く見られる。『祖堂集』異文別字にも「一」「亦」通用例がある。上掲の丹霞天然(738-823)の出身は未詳であるが、龐居士とともに科擧に應じたというから、同じく湖南衡陽の人であったかも知れない。
- (3) 梗攝、曾攝の入聲の通押は香巖の偈であるが、香巖にはほかにも青皓夬合用、山攝

の先燭合用、屑薛月之合用、臻攝の眞虞混用など特異な叶韻例をもつ。『祖堂集』所収の偈は金澤文庫本『香嚴頌』とは風格がかなり異なり、またその形態のみならず押韻も特殊で、こういう特徴がなににもとづくのか、稿を改めてかんがえたい。

十五．通攝

(1) 東獨用 5	[3. 懶瓚 1-8]	功朦通東
	[10. 鏡清 4]	功通東
	[15. 龜洋 1]	公同空東
	[17. 岑和尚 11]	空童東
	[17. 岑和尚 24]	空同東
(2) 鍾獨用 1	[19. 香嚴 12]	容龍鍾
(3) 東冬同用 4	[11. 睡龍 1]	聾通東宗冬
	[11. 睡龍 2]	通功同東濃 [儂] 冬
	[15. 盤山 1] [15. 盤山 2]	宗冬功通東
(4) 東鍾同用 6	[5. 大顛 1]	宮東封鍾
	[10. 長慶 3] [11. 惟勁 3]	雄同東蹤鍾
	[17. 岑和尚 2]	松鍾同翁東
	[17. 岑和尚 7]	空東容鍾
	[19. 香嚴 30]	中通東蹤鍾
(5) 東冬鍾同用 1	[19. 香嚴 10]	容龍鍾同東宗冬
(6) 東鍾送通用 1	[2. 達摩 2]	凶鍾中送窮東
(7) 宋獨用 1	[6. 洞山 1 淨修]	衆夢鳳痛宋
(8) 燭獨用 2	[9. 玄泰 2]	浴足燭
	[19. 香嚴 19]	足觸燭
(9) 屋燭同用 1	[14. 高城 1-14]	谷屋足續燭
(10) 屋德混用 1	[10. 鏡清 8-1]	速目屋國德

獨用：東 5，鍾 1，宋 1，燭 2

同用：東冬 4，東鍾 6，東冬鍾 1，屋燭 1

通用：東鍾送平去 1

混用：屋、曾攝德 1

平		上		去		入	
東	5						
				宋	1	燭	2
鍾	1						
東冬	4					屋燭	1
東鍾	6						
東冬鍾	1						
東鍾送	1						
						屋、德	1

- (1) 通攝は朱韜反切、晚唐五代詩詞韻、敦煌變文用韻ともに舒聲東冬鍾韻一部、入聲屋沃燭一部で、『祖堂集』偈頌もほぼ一致するが、鏡清「嘆景禪吟」第1韻段の屋德混用はやや特異で、二韻混押は晚唐、五代、宋の詩詞、敦煌變文に少數の例があるのみである。現代閩南話では二韻が合併している（目録部[ok]，周長揖 1996）。

小 結

本稿は『祖堂集』本文の音誤を校訂し、その説明を試みることを通じて、『祖堂集』というテキストの性質を知ろうとしたものである。本文が正しく讀解できれば、もう異文に用はないのであるが、しかしなぜ訛誤が生じたのかに説明を與えることも、校勘學の不可缺の仕事である。音韻にかかわる訛誤であるから、『祖堂集』所收偈頌の用韻を援用して旁證としたが、いわば他人の作品を旁證に引くようなことをしたのは、じつは訛誤の主體が不明確なためで、主體を『祖堂集』各章の禪師に限定せず、編集上の問題でもあると見たからである。こうして『祖堂集』テキストの誤りに系統性ないし一定の傾向があること（たとえば南方方音に顕著な聲母清濁混用、現代閩方音との一致）が知られ、テキストの性質がうかびあがった。それは期待したとおり、唐末五代音韻の時代と地域（おおまかに言って南方、または時に限定して閩地）にかかわる性質、すなわち 10 世紀閩地で収集され編纂された資料という特徴が見い出された。『祖堂集』の場合、異文別字も偈頌作品も敦煌資料に比べれば絶対数ははるかに少なく、またこれが編纂物であるという性格から、『祖堂集』の音系といったものは抽出できないが、本文校訂の副産物として、『祖堂集』テキストの性質に方言音的特徴の存することを提示したわけである。しかし音韻學の手法に不慣れなために、詰めが甘かったり、あるいは不適切ないし誤りを犯してはいないかと懼れている。10 世紀の作品の音韻現象に、いきなり現代方音を對應させるようなやりかたには、つねづね違和感を覚えていたが、自分も音韻史的説明に窮して、つい『漢語方音詞匯』や『古今漢字音表』に頼

ることがあった。しかし兩書はすぐれて実用的であり、歴史的な現象が現代方言に直結するということも確かにあり、『祖堂集』の場合、異文別字と所收偈頌の押韻には現代閩方音の特徴と合致する例が少なくないことも確かめられた。

『祖堂集』に閩語の痕跡を尋ねる試みは、梅祖麟「《祖堂集》的方言基礎和它的形成過程」(《Journal of Chinese Linguistics》monograph series number10, 1977)、張雙慶「《祖堂集》所見的泉州方言詞匯」(《第四屆國際閩方言研討會論文集》汕頭大學出版社, 1996)においてなされたことがあったが、前者が挙げる語彙語法は閩語というより南方方言一般に見られるものであり、後者が挙げる語彙は果たして泉州話にのみ見られるものか説明がない。おそらく『祖堂集』の語彙語法だけから閩語独自の特徴を求めることは難しいのではなかろうか。

『祖堂集』を音韻の面から眺めて、これまで気づかなかったことがいくつかあり、今後の課題にしたいとおもう。所收偈頌の押韻からみて、卷2「達摩章」に引く讖の偽作者の方言音は閩音ではないか(これは原一卷本に含まれるから、原一卷本の性質の問題でもある)、また福建出身禪師の用韻はたしかに注意すべきだが、むしろ収録の比較的多い岑和尚(長沙景岑)、香嚴智閑の用韻が非常に特異で、後者は金澤文庫本『香嚴頌』との関係(つまり『香嚴頌』の作者問題)も考える必要があるということなどである。

(附記)

蔡榮婷教授から『祖堂集禪宗詩偈研究』(文津出版社, 2004年)が届き、その附録に作品押韻表が収めてあったので彼此対照してみたところ、わたしの調査と教授の押韻表の雙方に少なからざるミスを見出し、補訂することができた。記して謝意を表す。

本稿校正中に、秋谷裕幸氏より方言研究の方法からミスの指摘に至るまで、懇切な示教を忝くした。秋谷氏に謝意を表す。

(2010. 2. 12 記)

〈引用文献〉

- 趙振鐸 2006 《辭書學論文集》商務印書館
邵榮芬 2008 《切韻研究 校訂本》中華書局
邵榮芬 1997 《邵榮芬音韻學論集》首都師範大學出版社
劉曉南 1999 《宋代閩音考》古文獻研究叢書, 岳麓書社
劉曉南 2008 《漢語歷史方言研究》江山語言學叢書, 上海人民出版社
周祖謨 1988 《周祖謨語言文史論集》江蘇古籍出版社
唐作藩 2001 《漢語史學習與研究》商務印書館
高田時雄 1988 『敦煌資料による中國語史の研究』東洋學叢書, 創文社
羅常培 1933 《唐五代西北方音研究》中央研究院歷史語言研究所單刊甲種之十二(1991年影印版)

- 周長楫 1996 《中古韻部在閩南話讀書音裏的分合》，《語言研究》1996 年增刊。
- 趙鴻魁 1990 《王梵志詩用韻研究》，《隋唐五代漢語研究》，山東教育出版社
- 沈祥源 1985 《唐五代詞用韻考》，《研究生論文選集·語言文字分冊》江蘇古籍出版社
- 趙蓉、尉遲治平 1999 《晚唐詩韻系略說》，《語言研究》1999 年第 2 期
- 陳海波、尉遲治平 1998 《五代詩韻系略說》，《語言研究》1998 年第 2 期

附錄（二）《祖堂集》同音通用字

- (1) **符／扶** 卷1《迦葉章》：載誕金光之子，結成金色之妻，果合前緣，深扶宿願。
(頁27/20)
案：此一段引自《寶林傳》卷1《迦葉章》所載張文成《摩訶大迦葉尊容碑》，而「扶」字《寶林傳》原作「俯」。二字並誤，當作「符」，與前句「合」為對。「符」、「扶」音同。《廣韻》防無切，並母虞韻平聲；俯，方矩切，幫母慶韻上聲。「符」寫作「扶」為同音假借，「符」寫作「俯」則為聲母清濁之混用也。
- (2) **奕／液** 卷3《荷澤章》：天寶中御史盧液，是北宗普寂門徒，奏會聚徒洛陽。(頁110/159)
案：「盧液」即「盧奕」，見《舊唐書·忠義傳下·盧奕傳》：「(天寶)十一載，為御史中丞。」「奕」、「液」音同。《廣韻》羊益切，入聲昔韻。
- (3) **振／震** 卷3《慧忠章》：師在黨子谷時，麻谷來，遶師三匝，震錫三下。(頁115/165)
案：「震」當作「振」。《景德傳燈錄》卷5《慧忠國師章》正作「振」。「震」、「振」音同。《廣韻》章刃切，去聲震韻。
- (4) **漏／陋** 卷3《慧忠章》：無常來時，拋却殼陋子一邊著，靈臺覺性迥然而去，名為解脫。(頁124/171)
案：「殼陋子」，《景德傳燈錄》卷28《諸方廣語·慧忠國師語》作「殼漏子」。無著道忠《虛堂錄黎耕》卷20釋：「殼漏者，卵殼也，以比人身殼也。」「漏」、「陋」音同，《廣韻》盧候切，去聲候韻。
- (5) **頤／迪** 卷4《藥山章》：因于迪相公問紫玉：「佛法至理如何？」(頁170/228)
案：「于迪」即「于頤」，見《舊唐書》卷156、《新唐書》卷172。頤、迪音同。《廣韻》徒歷切，入聲錫韻。
- (6) **愈／庾** 卷5《大顛章》：百寮拜賀聖感，唯有侍郎韓庾一人獨言：不是佛光。(頁182/240)
案：「韓庾」即「韓愈」，事見《舊唐書·憲宗紀下》元和十四年條。愈、庾音同。《廣韻》以主切，上聲慶韻。
- (7) **惠／慧** 卷5《龍潭章》：唯有餅師，每至食時，躬持餠餅十枚，以餉齋僧。如是不替數年，天皇(道吾和尚)每食已，常留一餅與之，云：「吾慧汝以蔭子孫。」(頁187/246)
案：「慧」當作「惠」。兩字雖可通用，然此處義為恩惠利人，慧則無此義。
- (8) **觀／官** 卷6《洞山章》：師到百顏。顏問：「近離什麼處？」師曰：「近離湖南。」顏云：「官察使姓什麼？」師曰：「不得他姓。」(頁232/297)
案：「官察使」。《景德傳燈錄》卷14《百顏明哲章》作「觀察使」。是也。「觀」、「官」音同。《廣韻》古丸切，平聲桓韻。
- (9) **旅／侶** 卷6《洞山章》：師曰：「四隣五舍，誰人無之？暫寄侶店。足什麼可怪？」
(頁243/306)
案：「侶店」即「旅店」。「旅」、「侶」音同。《廣韻》力舉切，上聲語韻。

- (10) **迢／調** 卷 6《洞山章》：問：「一切處不乖時如何？」師曰：「此猶是功動邊事。有無功之功。子何不問？」僧曰：「無功之功。莫是那邊人也無？」師曰：「已後有眼人笑闍梨与摩道。」僧曰：「与摩則調然也。」師曰：「調然非調然，非不調然。」僧曰：「如何是調然？」師曰：「喚作那邊人則不得。」僧曰：「如何是非調然？」師曰：「無弃處。」
(頁 251/312)
- 案：「調然」即「迢然」。《五燈會元》卷 13《疏山章》錄此話，並作「迢然」。此例亦見卷 8「幽棲章」。「迢」、「調」音同。《廣韻》徒柳切，平聲蕭韻。
- (11) **豫／預** 卷 8《上藍章》：鍾陵大王統霸預章，迎師出府，構護國院，礼重爲師。
(頁 335/408)
- 案：「預章」即「豫章」。「鍾陵大王」即鍾傳。中和 2 年(883)爲江西觀察使，治洪州。江西，漢豫章郡。「豫」、「預」音同。《廣韻》羊洳切，去聲御韻。
- (12) **陽／揚** 卷《落浦章》：若不當揚曉示，迷子何以知歸？(頁 337/411)
- 案：「當揚」，《禪林僧寶傳》卷 6《洛浦章》作「當陽」，是也。「陽」、「揚」音同。《廣韻》與章切，平聲陽韻。
- (13) **懸／玄** 卷 9《落浦章》：玄河泛起雪花浪，無燄孤燈明暗宵。(頁 343/417)
- 案：「玄河」即「懸河」。卷 1《優婆毘多章》淨修禪師讚：「辯瀉懸河」。本書「懸」多作「玄」如卷 18《仰山章》「懸記」作「玄記」(頁 686/815)，卷 20《五冠山章》「天地懸隔」作「天地玄隔」(頁 739/880)，「懸殊」作「玄殊」(頁 752/888)等即其例。「懸」、「玄」音同。《廣韻》胡消切，平聲先韻。
- (14) **卓／啄** 卷 9《韶山章》：汝有充天之氣，我這裏有啄地之錐。(頁 348/426)
- 案：「啄地之錐」當作「卓地之錐」。本書卷 16《黃檗章》有「啄一下錐」句(頁 613/732)，卷 19《香嚴章》有「卓錐之地」語(頁 702/829)。「卓」、「啄」音同。《廣韻》竹角切，入聲覺韻。
- (15) **薰／勳** 卷 9《南際章》：問：「如何是納僧氣息？」師云：「還會動著作你也無？」
(頁 354/434)
- 案：「勳著」當作「薰著」。《景德傳燈錄》卷 16 正作「薰著」。「薰」、「勳」音同。《廣韻》許云切，平聲文韻。
- (16) **繇／瑤** 卷 9《九峯章》：問：「一筆丹青，爲什麼邈志公眞不得？」師云：「僧瑤却許志公。」(頁 357/438)
- 案：《祖庭事苑》卷 6：「僧瑤，瑤當作繇，音遙。張僧繇，吳人也。」本書五出「僧繇」皆作「僧瑤」。《龍牙頌》第 35 首亦作「僧瑤」(《禪門諸祖師偈頌》卷上之上，《續藏》第 116 册)。「繇」、「瑤」、「遙」音同。《廣韻》餘昭切，平聲宵韻。
- (17) **盤／槃** 卷 9《九峯章》：問：「大闡提人作何行李？」師云：「露刀擊劍。」僧曰：「擬殺何人？」師云：「凡聖祖佛，總須盡却。」僧曰：「盡後此人向什麼處合殺？」師云：「合槃裏合殺。」(頁 362/441)
- 案：「合槃」當作「合盤」。本書卷 5《石室章》有「開心垞子裏盛將來，合盤裏合取」

句(211頁)。「盤」、「槃」音同。《廣韻》薄官切，平聲桓韻。

- (18) 采／彩 卷9《烏巖章》：師垂問：「盡十方世界唯屬一人，或有急疾事，如何相告報？」廣利和尚對云：「任汝世界爛壞，那人亦不彩汝。」(頁365/448)
案：「彩」 菌作「采」， 理味義。 采、昧古今字。 彩即采之同音倣借字。
- (19) 尉／慰 卷10《玄沙章》：僧曰：「與摩則太慰亦合先陀去也。」(頁374/456)
案：「太慰」指王延彬。延彬，天成4年(929)加檢校太尉(《泉州府志》卷40封爵志)。「慰」，「尉」之同音增旁字。
- (20) 中／忠 卷10《長慶章》：僧問忠塔：「如何是諸佛師？」(頁403/491)
案：「忠塔」即中塔和尚慧球，見本書卷12「中塔章」。此條又見《景德傳燈錄》卷21《安國慧球章》，云：「慧球，安國院第二世住，亦曰中塔。」「忠」，「中」之同音增旁字。
- (21) 凋／彫 卷11《保福章》：上座對云：「不逐四時彫。」(頁425/509)
案：此句引自傅大士頌。《善慧大士語錄》卷3頌：「有物先天地，無形本寂寥，能為萬物主，不逐四時凋。」「彫」，「凋」之同音換旁字。
- (22) 灼／酌 卷11《齊雲章》：師云：「酌然瞻敬則有分。」(頁439/523)
案：「酌然」當作「灼然」。本書「灼然」十二例中二作「酌然」。「酌」、「灼」之同音換旁字。
- (23) 聞／文 卷11《惟勁章》：奏賜紫衣，號寶文大師突。(頁439/528)
案：寶文大師號。《宋高僧傳》卷17、《景德傳燈錄》卷19並作「寶聞大師」。「聞」、「文」同音。《廣韻》無文切，平聲文韻。
- (24) 儂／濃 卷11《睡龍章》：又述《示學偈》曰：「瞎眼善解通，聾耳却獲功。一體歸無性，六處本來同。我今齊舉唱，方便示汝濃。相傳佛祖印，相續老胡宗。」(頁443/535)
案：「汝濃」當作「汝儂」，蓋涉「汝」致誤。「汝儂」，即王觀國《學林》所云「江左人稱我汝，皆加儂字」(卷4「方俗聲語」條)。「儂」、「濃」同音，「儂」，「濃」之同音換旁字。
- (25) 琢／啄 卷11《中曹山章》：僧曰：「如何是自家珍？」師云：「不啄不成器。」(頁445/539)
案：此條見《景德傳燈錄》卷20《荷玉山慧霞玄悟大師章》，「啄」作「琢」，是，當據改。「啄」、「琢」同音。「啄」，「琢」之同音換旁字。
- (26) 朶／埤 卷12《荷玉章》：師云：「風吹耳埤。」(頁449/544)
案：此條見《景德傳燈錄》卷20《荷玉山慧霞玄悟大師章》，「耳埤」作「耳朶」，是，當據改。「朶」、「埤」同音。《廣韻》丁果切，上聲果韻。
- (27) 還／環 卷13《招慶章》：問：「環丹一顆，點鐵成金；妙理一言，點凡成聖。請師點。」(頁484/583)
案：「環」當作「還」。語本宗密《圓覺經略疏》卷上之一：「還丹一粒，點鐵成金；真理一言，點凡成聖。」)「環」，「還」之同音換旁字。
- (28) 測／惻 卷13《招慶章》：問「菩薩如恒沙，為什摩不能知佛智？」師云：「不見道『唯

佛與佛，乃能知之』？」又云：「汝還當得摩？」學云：「爭奈不能惻得何？」（頁 485/584）

案：《祖庭事苑》卷 1「惻」條：「惻當作測。測，深所至；惻，痛也，非義。」惻，「測」之同音換旁字。

(29) 掠／略 卷 13《招慶章》：師云：「莫略虛！」（頁 485/584）

案：「略虛」當作「掠虛」。本書卷 7《雪峯章》有云：「莫只是傍家相徼賺說，掠虛悞人！」「略」、「掠」同音。《廣韻》離灼切，入聲藥韻。

(30) 嶺／領 卷 13《福先招慶章》：問：「昔日覺城東際，象王迴旋：今日閩領南方，如何提接？」（頁 504/600）

案：「閩領」當作「閩嶺」。「領」，「嶺」之同音省旁字。

(31) 丞／承 德／得 卷 14《馬祖章》：左丞相護（權）得輿撰碑文。（頁 524/618）

案：本書三出「丞相」，皆作「承相」。「丞」通「承」，丞相謂承君治國之人也。權德輿所撰《洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序》見《權載之文集》卷 21。「丞」、「承」，「德」、「得」並同音致誤。

(32) 嘗／償 卷 14《杉山章》：問：師提起蕨菜，問南泉：「這個太好供養。」南泉云：「非但這個，百味珍羞，他亦不顧。」師云：「雖然如此，个个總須償他始得。」（頁 530/627）

案：「償」，《景德傳燈錄》卷 6 作「嘗」，是，當據改。「嘗」、「償」同音。《廣韻》市羊切，平聲陽韻。

(33) 腦／惱 卷 15《五洩章》：石頭云：「受業在什麼處？」師不祇對，便拂袖而出，纔過門時，石頭便咄。師一脚在外，一脚在內，轉頭看。石頭便側掌云：「從生至死，只這個漢。更轉頭惱作什麼！」師豁然大悟。（頁 563/670）

案：《景德傳燈錄》卷 7 作「又回頭轉腦作什麼！」。「惱」，「腦」之同音換旁字。

(34) 澧／禮 卷 17《岑和尚章》：三聖和尚問：「承師有言：『百尺竿頭須進步』，百尺竿頭則不問，百尺竿頭如何進步？」師云：「朗州山，禮稜州水。」（頁 644/770）

案：《景德傳燈錄》卷 10《長沙景岑章》作「朗州山，澧州水」，是，當據改。「禮」，「澧」之同音換旁字。

(35) 縱／蹤 卷 20《五冠山章》：逆順蹤橫。（頁 750/887）

案：「蹤橫」當作「縱橫」。《祖庭事苑》卷 1「蹤橫」條：「當从糸作縱。東西曰橫，南北曰縱。蹤，迹也，非義。」「蹤」，「縱」之同音換旁字。

附録（三）『祖堂集』語法研究瑣談

一.

『祖堂集』の語法研究の目的は、『祖堂集』というテキストを十全に理解することにあるであろう。「『祖堂集』というテキストを十全に理解すること」には、ふたつの意味がある。第一は、『祖堂集』に書かれていること、すなわちその内容を正しく讀解すること。第二は、漢語史というフィールドに『祖堂集』というテキストの位置を正しく定めることである。というのも、『祖堂集』の語法を研究するというとき、『祖堂集』というテキストが敦煌資料とならぶ唐五代の信頼できる漢語史料であり、『祖堂集』に現われる漢語史上の新しい語法現象を正しく記述して位置づけたいという目的が、すでにあるからである。そしてむしろこの方が、現今語法研究者の実際の目的であろう。しかしそのためには、まづ第一の「内容を正しく讀解すること」が前提でなくてはならない。文義の正しい理解なくして正しい語法分析はありえないからである。ということは、『祖堂集』の語法研究の目的は『祖堂集』を十全に理解することであったのが、実は『祖堂集』を十全に理解していることが、語法研究の前提になるという次第である。これは研究の目的が実は研究の前提条件であるという論理矛盾、したがって語法研究は不可能ということにならざるをえない。

なにを馬鹿げたことを。不可能どころではない。『祖堂集』を対象にした専門的語法研究書は、すでに5冊をかぞえる。公刊されなかった碩士、博士論文は數知れず。いったいあれはなにか。いづれ劣らぬたいした博士論文、博士後論著ばかりではないか。それぞれの著者の「あとがき」を讀むと、苦心慘憺の苦勞ばなしがつかねてある。博士課程は3年、博士後は博士論文を書いたあと、たった2年で、またもう一冊の専門書を仕上げるのだから。実際には語法研究が不可能だとは言えない。

たしかに。しかも『祖堂集』に収めるあまたの禪の對話を全部理解できるなんてことは、極めて困難である。われわれの中華書局版『祖堂集』（2007年）にしても、わからないところだらけで、あれはとりあえず點校を施したにすぎないのだから。

では、『祖堂集』の語法研究書には何が書いてあるかという、語彙・語法の細かい分類をしているのである。たとえば動態助詞[V+了/却/著/得/過/將/取]をあつかうとする。これによって補語を構成する構文には、語法學のなかで意味・機能の虚化の階梯の順序が用意されていて、そのモデルにあてはめてゆくわけで、それが語法研究ということになっている。すなわち、完成・實現→持續→結果補語→趨向補語→能性補語→結構助詞→語氣というコースがあって、虚化の程度にしたがってこの階梯をすすんでゆくのである（林新年『《祖堂集》的動態助詞研究』、上海三聯出版社、2006年）。そうすると、[V+了/却/著/得/過/將/取]のすべてが、スタートで完成・實現の意味をもっていることになり、7種の表現のニュアンスの違いがどこにあるか気になるころであるが、著者はそういうニュアンスの違いはいっさい気にせず、ひたすらモデルに忠實に分類、記述してゆく。またたとえば『祖

堂集』の疑問文ばかり集めて専門に研究した本では、「如何是 X？」という疑問文を説明して、「回答者に X の含義に対して解釋をなすことを要求する。ただし禪宗は〈不立文字〉であるという特徴によって、回答者は一般に正面からの回答はしない」などと、阿呆なことを平気で書いている（葉建軍『《祖堂集》疑問句研究』、中華書局、2010年）。『祖堂集』20萬字をひねくりまわして、洋々300頁の専門書を書いた人が、もっとも基本的なタームの意味も知らないのである。またたとえばべつの『祖堂集』の語法研究書に、一時よく議論された「特殊判断句式」、というのは譬喩經典の最後に「かの時の某々は、阿難是なり」などという前世の因縁を明かすくだりに現われる文であるが、この[N1, N2 是(也)]が通常の判断句[N1 是 N2(也)]と語序を異にするので「特殊判断句式」と呼び、これは目的語が動詞の前にくる[SOV]型言語の影響を受けた言語接触の現象である、などと荒唐無稽なことを言っている（張美蘭『《祖堂集》語法研究』、商務印書館、2003年）。著者は、これが佛典に現われるのは動詞を文末に置く[SOV]型言語の梵語の影響であり、『祖堂集』中の例は高麗人の手にかかる部分だから（これはひどい誤解である）、朝鮮語の[SOV]型言語（漢語は[SVO]型言語）の影響でもあると言うのである。中国には先秦時代からこの種の文があることを著者も知りながら、こんなことを敢えて言うのは、新しい外來文化時代の胡適西來主義の再來ではなく、當世の言語研究の流行が「言語接触と方言史」であるから、流行に安易に乗りかかっただけのことである。

つまり、語法研究の目的は、本文を正しく理解することにあるのではない。本文のなかで理解しえたところを、分かった（という保証は、必ずしもないが）範圍の部分のみについて、文法用語をもちいて説明すること、そして文法的に、つまり文法枠のなかで分類することにあるのである。讀めない部分は対象にしない、と言うより、できない。分からないことは、避けて説明しない。結局わかりきったことをしち難しく「文法的に」説明するわけだ。文法によって文章が讀解できるというのは誤解である。こう考えるなら、語法研究は、完全に可能だ。もっとも、そこで語義、文義の理解を誤ったなら、説明も分類も水泡に歸するが。

しかり。しこうして、これらの『祖堂集』の語法研究書にははなはだ問題が多い、というのが問題である。『祖堂集』を十全に理解しようとするには、漢語學だけで十分なのではない。『祖堂集』はまづ中國禪宗史の典籍なのであるから、むろん第一に禪思想・佛教學の素養を必要とする。また『祖堂集』の確實な書誌知識がなくては、テキストの含む情報を受けとめることができず、文字校訂、本文理解、ひいては語法研究にも影響を及ぼすであろう。そのほか歴史、文學、地理、音韻……、要するに一冊の書物を十全に理解するために必要な知識は、すべての必要な分野から動員して理解に資するのではなくてはならない。

『祖堂集』の語法研究書には、こういう面に由來する問題、具體的には諸方面の知識の缺如が影響した讀解上の誤りがはなはだ多いのである。たとえばある専門書は、『祖堂集』所收作品と敦煌發見寫本の比較を試みている。これ自體はけっこうなことであるが、この作業によって南北の言語の特徴を發見できなかつたばかりか、敦煌寫本(S.1635「泉州千佛新著諸祖師頌」)の文字を26字も誤讀し、この寫本によって『祖堂集』の10字を訂正できる

にもかかわらず見逃している（譚偉『《祖堂集》文獻語言研究』、俗文化研究叢書、巴蜀書社、2005年）。これまでの研究書はどれも『祖堂集』の讀解に役立たずのシロモノばかりで、役に立たないばかりか、例文の誤讀が多くてまったく失望させる。

『祖堂集』の語法研究書は、はたして『祖堂集』の讀解の役に立つか。これまで出版された語法研究書は、實はほとんど何の役にも立たないのである。『祖堂集』を讀むと、至るところ難解な文章や對話にぶちあたって困惑するが、こういうとき、語法研究書がこういう箇所を対象に語法分析をしてくれるものなら、おおいに助かり感謝するのだが、そういうことは絶えてないのである。むろん、難解の原因が語法のみによ來するわけではない。しかし『祖堂集』文章讀解の手引きという性格を『祖堂集』語法研究に導き入れてもよいのではなからうか。この場合の語法とは、談話分析の「語法」という意味であるが。讀解したところを説明する語法から、禪の語録の文章を讀み解く「語法」へ。

語法研究が訓詁學と乖離してゆくのは必然である。それは訓詁學（傳統的小學）から語法學（近代的言語學）へということだ。しかし本來の小學・訓詁學が荷っていた機能をおざなりにして、語法研究者はどうして分類ばかりに熱中するのだろうか。かれらは細かい分類を唯一の能事と心得ているごとくである。しかし分類するためには、『祖堂集』の文章を理解できていなくてはならない。それが研究の前提である。ところが、……もうよそう。すなわちこれが今日の『祖堂集』語法研究の現状である。

二.

さて、『祖堂集』語法研究書の第5冊、曹廣順、梁銀峰、龍國富著『《祖堂集》語法研究』は「漢語史專書語法研究叢書」の「近代漢語專書語法研究」の一冊として出版された（河南大學出版社、436頁、2011年）。

この叢書の主旨である「ただ該書の語法現象に對して“窮盡性的靜態描寫”にこそがけ、基本的に“歷時或共時的比較研究”はおこなわない」方針で書かれている。具體的には「本書に出現する代詞、數量詞、副詞、連詞、介詞、助動詞、助詞および判斷句、被動式、述補構造、疑問句、處置式などの語法現象について全面的、系統的な描寫をおこなう」（7～8頁）、すなわち語法の歴史的な研究と理論化をつぎの段階に譲り、『祖堂集』漢語語法を記述するという基礎作業に徹すると言うのである。太田辰夫「祖堂集語法概説」（『中國語史通考』、白帝社、1988年）は簡潔ながら漢語史的視點からの説明を加えているが、本書はあっさり切り捨て、讀者ならだれしもが期待する漢語史的な位置づけを放棄してしまっている。讀後にももの足りなさを感じざるのを免れない（とりわけ曹廣順氏執筆の句法に關する後5章）。しかし本書は『祖堂集』に現われる語法に關わる成分（すべてではない。上記の7分類詞と5句式だけ）を分類し、網羅的に記述した、從來にない全面的かつ詳細な研究書として特色を具えているから、検討に値しよう。われわれが『祖堂集』を讀んで、文法構造の説明に困難を覺えるとき、本書の記述は役に立つところもなくはないようである。ただし記述

には上述した類いの誤りも多く散見する。以下に本書の問題点を、【一】書誌研究の不足に由来する誤り、【二】例文の文脈を理解しないことに由来する誤り、の二項に分かって叙べよう。

【一】書誌研究の不足に由来する誤り

中國の『祖堂集』語法研究書はいつでも例外なく、現行『祖堂集』が「高麗覆刻本」だと書いている。「高麗覆刻」とは中國原刻、高麗覆刻ということか？高麗で二度めの刊刻ということか？いずれにしろ、原刻本はあったのか？そんなものは存在しないのである。『祖堂集』二十卷は再彫本高麗大藏經の藏外補版 15 部のなかに含まれていた。「藏外補版」とは、元來韓國海印寺の大藏版庫とはべつにあった雑版庫から、1865 年に海冥壯雄が 15 部を選び出し、高麗大藏經の補遺として印刷に付したときの版木をいう。高麗大藏經は初彫本も再彫本も禪籍を含まないから、『祖堂集』はその巻 1 の巻末に「乙巳歲分司大藏都監彫造」という刊記をもつけれども、高麗大藏經本體の彫造事業とはべつに刊刻されたのである。しかもこのときが唯一の刊刻であって、後にも先にも刊刻の事實はなく、現行本があるのみである。では「覆刻本」という誤解はどこから来たのか？おそらく現行高麗大藏經が再彫本であるから、初彫本に『祖堂集』の原刻本があったと想像したのであろう。中國で出版されている禪宗史に楊曾文『唐五代禪宗史』（中國社會科學出版社，1999 年）があるが、漢語史學者はこれさえも讀まず、先行書の誤った記述を無批判にまる寫しですませているのが現状である。

また『祖堂集』の成立過程は、南唐保大 10 年（952）の「一卷本」から 10 年以内に増廣されて「十卷本」となり、それが高麗にもたらされて若干の増補を加え、高宗 32 年（1245）に「二十卷本」として刊行された。これが現行本である。この成立過程は『祖堂集』言語を研究するのに重要な書誌情報なのである。「十卷本」が存在したことを、曹廣順氏は「證據がない」（4 頁）などと書いているが、わたしは高麗匡僞序の「爾後一卷齊到」の「一」は「十」の豎劃が剥落したものであることを、原版木の寫眞をつけて論文（『祖堂集の校理』、『東洋文化』第 83 號，2003 年）に書いているにもかかわらず、この便利なご時世に調べもせずに、説得力のない無駄話をして、952 年全卷成立説を信じているのには、あきれほかない。この三段階成立過程に従うことによって、前 2 卷、卷 3～19、卷 17・20 の新羅禪師章という三層の言語腑分けができ、正確な語法分析が可能となるのである。

ただし第一層の前 2 卷は『寶林傳』の抄襲を主としつつ、独自の記録もあり、さらに後代の拈提、淨修禪師讚から成る複雑さをもっている。『寶林傳』は 801 年成書、その記述のもとづくところは魏晉南北朝、隋唐時代の譯經、史傳、碑銘（僞撰を含む）等であるが、前 2 卷の語彙を論ずるには所據資料の検討が先決条件である。例を挙げて説明しよう。

巻 1「迦葉章」に引く迦葉と阿難の「刹竿問答」、および迦葉と阿闍世王の「不說法問答」は、おそらくは唐代成立のもので、前者に唐代に出現する疑問詞「什摩」が見えるのはその證據である（本書第 1 章「代詞」に、前 2 卷に「什摩」の用法がないと言う [42、47 頁。以下の頁

数は本書のそれである] のは不可解である)。

唐代の新しい語法成分は巻2「僧祭章」から現われるが、注意すべきは、「僧祭章」のなかで『寶林傳』にない對話(第2則。以下則番號は中華書局版に據る)の中に「什摩」が見えること、「道信章」からはもとづいたはずの『寶林傳』が失われているので所據の文獻を確定できないが、所據未詳の「道信章」第3則に「与摩」、「這個」という新興の指示詞が見えること、「弘忍章」第3則の惠能の傳記は「曹溪大師傳」(建中2年[781]成書、貞元19年[803]書寫、最澄將來唐寫本)、敦煌本『六祖壇經』に依據せず、より新しい資料にもとづく記述らしく、そこに「什摩」、「与摩」が見えること、「惠能章」第4則「風幡問答」も「曹溪大師傳」、『歷代法寶記』には依據せず、『禪門拈頌集』巻4に雪峰義存と保福從展の拈語があるところから推測して、9~10世紀の福建で整理されたかたちであるらしく、そこに「什摩」が見えること、「惠能章」第10則は雲大師(報慈光雲、本書巻13、長慶慧稜[854-932]の法嗣)と龍華(齊雲靈照[870-947]、本書巻11)、第11則は招慶(長慶慧稜)と學人の拈提で、そこに新興疑問詞「爲什摩」、「作摩生」、新興疑問句「還~也無?」、「還~摩?」が見えること等である。

本書の著者のひとりで第1章執筆者龍國富氏の「試論《祖堂集》前兩卷與後十八卷語言的時代差異」(『語言論集』第5輯、中國社會科學出版社、2008年)はこの問題を論じているにもかかわらず、上述のような前2巻の所據資料と語法成分の正確な關聯を検討していないため、結論に嚴密さを缺く結果となっている。

第三層の新羅禪師の章(十禪師のうち唐土に没した巻11齊雲靈照和尚、福清玄訥和尚を除く八禪師、すなわち巻17に收める元寂道義禪師、桐裏慧徹和尚、實相洪直和尚、慧目山玄昱和尚、通曉梵日大師、兩朝國師無染、雙峯道允和尚と巻20の五冠山順之和尚)は高麗において増補されたと推測される(拙稿「祖堂集の校理」、中華書局『祖堂集』附録「關於祖堂集的校理」参照)。したがってこの文章に現われる語法成分は新羅人の書いた域外漢文の問題としてあつかうべきである。本書で「異例」として言及する「遂」(125頁注)、「即是~是也」(146、362頁)、「焉」(336頁注)、「歟」(416頁)の用法の特殊性は、このことに由來しているからである。

『祖堂集』テキストは開版に際して十分な校訂作業を経ず、また開版後廣く流通しなかったため、その本文はほとんど寫本と同じと言ってよいレベルにあり、閱讀にはかならず校訂を施さなくてはならない。とりわけ語法研究においては正確な本文に據る必要があるが、本書はこの點で用法の分類、舉例に妥當を欠くところが隨所に見られる。

(1) 疑問代詞「阿那」:

用例1. “這個是像，阿那人是鏡?”(42頁、また疑問句409頁)

原文:(雪峯)又因玄沙云:“一切森蘿鏡中像”，便提起杖，問師:“這個是像，阿那人是鏡?”師對云:“若不如是，爭獲圓通?”(巻10「長生章」)

玄沙師備の語は、萬物とそれを見る人の心を鏡と像に喩えている。雪峯の問い「これ(杖)は像だ、ではなにが鏡か?」むろん「心」であることを示唆している。長

生皎然はすでにそれをわきまえたうえで、「もし心でなければ、(萬物が心であり、萬物と我とは一體であるという) 圓通の理が成り立ちましょうか？」と答えた。用例の「阿那人」は、「這个」に對して「阿那个」のはづである。テキストの字體を見ると、同頁の「人」字とは第二劃の入り方が異なり、豎劃が剥落した壞字であることがわかる。このことは太田辰夫「祖堂集語法概説」157頁にすでに注意するところ。いったい本書第1章「代詞」の記述はひどく杜撰で、「阿那」が7例と言うが、實はこの例だけで、しかも「阿那个」の誤りであり、「那个」は10例と言うが、實は7例である(ほかに指示代詞としての用例が14例)。しかも舉例5個のうち4個までが「阿那个」の例を挙げ、「阿那个」を別に挙げて36例と言うが、實は41例ある(上例を加える)というありさまであり、遠指代詞と疑問代詞を讀み誤っているのである。まったく信用が置けない。

(2) 量詞「雙」:

用例4. “手携雙履分明个，後代如何密焉來？”(74頁)

原文は「雙」でなくて「隻」(卷13「福先招慶章」)。この頃は「達摩隻履歸西天」の話をして詠じている。卷1「達摩章」に、「滅度後三年，魏使時有宋雲，西嶺爲使却迴，逢見達摩，手携隻履。語宋雲曰：“汝國天子已崩。”宋雲到魏，果王已崩。遂聞奏，後魏第九主孝莊帝乃開塔，唯見一隻履，却取歸少林寺供養」とあるもの。この記述は『寶林傳』卷8にもとづき、話は石井本『神會語錄』卷末「六代の傳記」(唐貞元8年[792])に初めて見える説話である。

(3) 副詞「詎」:

注① “胡爲愚智？詎是詎長？”(221頁)

卷1「第十三祖毘羅尊者章」の淨修禪師「毘羅尊者讚」。ここは敦煌寫本 S. 1635「泉州千佛新著諸祖師頌」が「胡爲愚智？誰是短長？」と作るのに據って訂すべきである。これは淨修禪師が毘羅尊者の傳法偈「非隱非顯法，說是眞實際。寤此隱顯法，非愚亦非智」の末句を取意して二句に詠じたもの。したがって、「詎」の用例としてはならない。

(4) 助動詞「敢」:

用例4. “雖是後生，敢有彫琢分。”(297頁)

卷6「洞山章」。「敢」は「堪」の音誤、『景德傳燈錄』卷15「洞山章」が「此子雖後生，甚堪彫琢。」(歳は若い、磨けばりっぱになるうつわである。)に據って改めるべきである。

敢 古覽切（見母[k]敢韻上聲）／堪 口含切（溪母[kʰ]覃韻平聲）

聲母牙音見（不送氣）、溪（送氣）混用の例は、『祖堂集』に多く見える。

[敢／堪] 卷6 「洞山章」：「阿那个山不敢（堪）住？」、卷14 「茗溪章」：
“安置則不敢（堪）。”

[豈／既] 卷5 「大顛章」：「前日豈（既）不是，除此之外，何者是心？」

[敢／勘] 卷18 「趙州章」：「敢（勘）破了也。」

[去／擧] 卷10 「長慶章」：「某甲到這裏去（擧）不得。未審師如何？」

[擧／起] 卷13 「報慈章」：「繁興大用，擧（起）必全真。」

[顆／个] 卷15 「西堂章」：「某甲有山妻，兼有兩顆（个）血族。」

[个／可] 卷16 「黃檗章」：「他古人个（可）中聰似你與摩容易，何處更有今日
事也？」

詳しくは拙稿「『祖堂集』異文別字校證——『祖堂集』中の音韻資料」（『東洋文化研究所紀要』第157冊，2010年。本研究第三章第二節）を見られたい。

本書は「雖是後生，敢有彫啄分」をそのまま読んで、「敢」を「比較確信的推測語氣」と解し、『漢語大詞典』第8冊「敢」の字解「副詞，大概；莫非；恐怕；或許」に従ったことを言い、『漢語大詞典』が例として擧げる蘇軾「虔守霍大夫、監郡許朝奉見和，復次前韻」詩は擧例として晩きに失すると言う。しかし蘇軾詩の「敢因逃酒去，端爲和詩留」二句（『蘇軾詩集』第7冊，卷45，2429頁、『施注蘇詩』卷39，6b）じたい、そのように解するのには問題がある。「どうして酒から逃げてここを立ち去ったりしましょうぞ。ほんとうに詩の應酬のために留まっているのです。」虔州に留まって大夫らと茶を飲み詩の應酬を楽しんでいることを言う。「敢」は反詰の副詞と見るべきである。

(5) 助詞「哉」：

用例6. “有一僧礼拜，起來立地。師云：‘大才藏拙戶’。其僧又向一邊立，
云：‘喪却棟梁哉’。”（335頁）

卷9 「韶山章」。「哉」は「材」の音誤、『景德傳燈錄』卷16 「韶山章」が「喪却棟梁材」と作るのに據って改めるべきである。

哉 祖才切（精母[ts]咍韻平聲）／材 昨哉切（從母[dz]咍韻平聲）

聲母齒音精（全清）從（全濁）混用の例は、ほかにも『祖堂集』に見える。

[際／齊] 卷6 「石霜章」：「他新到一際（齊）上來。」

[情／精] 卷3「慧忠國師章」：“師呵曰：‘這野狐情（精）’！”

(6) 助詞「耶」：

用例9. “子曰：我心鳴耶。非風銅鈴。” (339頁)

卷2「僧伽難提尊者章」。ここの「耶」は「耳」の誤り。上文の「彼風鳴耶？銅鈴鳴耶？」に涉って誤ったのである。『寶林傳』卷3は「也」に作っている。

(7) 述補結構「累」：

用例1. “若有毫髮許乃不盡，則被沈累。豈況於多道？” (379頁)

卷8「雲居章」。ここの「沈」は「塵」の音誤。『禪林僧寶傳』卷6雲居傳、『聯燈會要』卷22「雲居章」がともに「塵」に作るのに據って改めるべきである。

沈 直深切（澄母侵韻[m]平聲）／ 塵 直珍切（澄母眞韻[n]平聲）

「塵累」を「沈累」に誤る例は以下にも見える。

寒山詩34「兩龜乘犢車」：“不載爽人情，始載被沈累。”

（項楚『寒山詩注』，中華書局，93頁）

『續高僧傳』卷22「釋智首傳」：“每講出罪，濯諸沈累，故持律之士，多往參焉。”

（大正藏. 50, 615a）

これは鼻音韻尾[-n]、[-m]混同現象なのであるが、他にも『祖堂集』中に見られる。

[顔 - n／巖 - m] 卷4「藥山章」“師一日看經次，白顔（巖）問：‘和尚休得看經’。”

卷6「洞山章」“師到百顔（巖）。顔（巖）問：‘近離什麼處’？”

したがって、ここの「被塵累」は被動式であって述補結構の例とはならない。

(8) 述補結構「折」：

用例1. “與摩則悲花剖折，已領尊慈，未審從上宗乘如何舉唱？” (383頁)

卷13「招慶章」。ここの「折」は『景德傳燈錄』卷25「長慶章」が「坼」に作るのに據って改めるべきである。したがって「剖坼」は同義複詞であって、述補結構の例とはならない。

(9) 述補結構「柱」：

用例1. “自少來不曾把手指柱別人，豈況造次杖嘖？” (383頁)

卷 8「青林章」。ここは『祖堂集』独自の記録で、諸資料に對應するものがないが、この「指柱」は「他人に指示し、指教を垂れ、いらざる批評をする」義であろう。韓愈「薦士」詩（『昌黎先生詩集注』卷 2）では「流俗知者誰？指注競嘲傲」（俗物どもはさかんに〔孟郊を〕批評し輕蔑するが、かれをほんとうに理解する者はたれもない）のように通常は「指注」と書かれ、宋代の禪語録にはこの表記で多くの例がある。「柱」は「注」の形似かつ近音字である。

柱 直主切（澄母[d]慶韻上聲）／ 注 之戍切（章母[t]偶韻去聲）

しかし「指注」は述補結構とは言えない。本書はこの項に述補結構「把住」を挙げ、「把柱」、「把駐」と書く例を列挙している。

住 持遇切（澄母[d]遇韻去聲）／ 駐 中句切（知母[t]遇韻去聲）

『祖堂集』では「把住」5例、「把柱」2例、「把駐」3例で、口語表記の不安定な特徴を示しているが、宋代になると補語成分は「～住」に規範化される。たとえば本書の用例 2 の「把柱」は『景德傳燈錄』卷 10「子湖章」では「把住」と書かれ、用例 3 の「把駐」は『景德傳燈錄』卷 18「鼓山章」では「擱住」と書かれる。こういう説明が必要であろう。

【二】例文の文脈を理解しないことに由来する誤り

(1) 第二人称代詞「余」:

用例 2. “一向隨他走，又成我不是。設余不与摩，傷著他牽匱。”（16 頁）

【案】「設余」は讓歩連詞（たとい～でも）。この種の口語的な頃において「余」を第二人称代詞とみるのは妥當ではない。『景德傳燈錄』卷 25「金陵報恩匡逸禪師章」の例。“一日上堂，衆集。師顧視大衆曰：‘依而行之，即無累矣。還信麼？如太陽赫奕皎然地，更莫思量，思量不及。設爾思量得及，喚作分限智慧’。”

(2) 疑問代詞「如何」:

用例 4. “西來密旨，和尚如何指示於人？”（44 頁）

【案】「如何」を原因を問う疑問代詞（なぜ）の例として挙げているが、そんな解釋はありえない。「祖師西來意を、和尚はどのようにに人に示すのですか？」

(3) 數詞の前につく成分「可」:

用例 1. “問:‘汝年多少?’對曰:‘七十八。’師曰:‘可年七十八摩?’對曰:‘是也。’”
(60 頁)

【案】「可」が數量について概數を表わすのは、まとまった整数の場合である。ここは疑問副詞である(ただし別の著者は本書 229 頁でこの例を正しく説明している。著者によって異なる理解が出現するのも本書の特徴である)。

(4) 量詞「座」:

用例 1、2. “師却問:‘法師說何法?’對云:‘講《金剛經》二十餘座。’師呵云:‘講經二十餘座, 渾不識如來!’” (71 頁)

【案】「座」を「經文に用いる量詞」というが、ここは講經の回数、すなわち講經儀式で『金剛經』を二十數回講じたこと。『宋高僧傳』卷 7「後唐東京相國寺貞誨傳」: “於寺講貫三十餘年, 經講計三十七座, 覽藏經二遍。”(大正藏 50, 748a) 經論を數える量詞は「本」である。『睦州和尚語錄』: “有一座主, 講得七本經論, 來參師。”

(5) 量詞「鋪」:

用例 1. “石頭云:‘大庾嶺頭一鋪功德, 還成就也無?’” (77 頁)

【案】「鋪」を「抽象名詞に用いる量詞」とするが、この「功德」は一般に言う功德ではなく、特に佛畫、肖像畫の類を指す場合にもちい、「鋪」はその量詞である。『唐大和上東征傳』に、鑑眞の將來品を「所將如來肉舍利三千粒。功德, 繡普集變一鋪、阿彌陀如來像一鋪、彫白梅檀千手像一軀、繡千手像一鋪、救世觀世音像一鋪」と列擧しているのがその例。「繡普集變一鋪、阿彌陀如來像一鋪」とは刺繡の變相圖と阿彌陀如來像のこと。蔣禮鴻『義府續貂』「功德」の項には佛像を指す例を擧げている(増訂本、中華書局、1987 年)。例文にいう「大庾嶺頭一鋪功德, 還成就也無?」とは、長髯和尚が曹溪慧能大師塔を參拜してきたのを見て、石頭希遷が「六祖の肖像を描いたか?」、つまり六祖の禪を會得したかと問うたのである。大庾嶺は石頭のいる南嶽から曹溪山の韶州へ行くときに經過する難所。

(6) 連接詞「个」:

用例 27. “又問:‘從凡入聖則不問, 從聖入凡時還如何?’曹山云:‘成得个一頭水牯牛。’”

用例 28. “却問大衆:‘還會摩?’對云:‘不會。’師打柱云:‘打你个兩重敗闕!’”

(90 頁)

【案】「連接詞」とは著者梁銀峰氏の説明によると、例 27 は「動詞と結果賓語を連接する成分」で、例 28 では「結果補語で、動詞と補語を連接する結構助詞」だ

と言う。これは文脈が讀解できずにこじつけた説である。「成得个～(事)」は「～ということになる、～ということになってしまう」義の一種の慣用句である。以下の例を見よ。

1. 又每示徒云：“一代時教只是收拾一代時人，直饒剥得徹底，也只成得个了。你不可便將當納衣下事。” (『祖堂集』卷9「大光章」)

(いつも弟子たちに語っていた、「釋尊一代の教えは當時のひとびとの考えを整頓したものにはすぎない。經典を徹底的に研究したところで、せいぜい〈了(了事の人)〉になるのが關の山だ。それを修行者の任務と心得てはいけない。)

「了事人」とは物知り、わけ知り。「了」はその縮約形式。「了」を元延祐本『景德傳燈錄』は「了事人」に作る。

2. 如鉢禪師《雄頌》曰：“古曲發聲雄，今古唱還同。若論第一拍，祖佛盡迷蹤。”長慶拈問僧：“只如祖佛盡迷蹤，成得个什摩邊事？”對云：“成得个佛未出世時事，黑豆未生芽時事。”慶云：“只如成得个佛未出世時事，黑豆未生芽時事，成得个什摩邊事？”對云：“某甲到這裏舉不得。未審和尚如何？” (『祖堂集』卷11「惟勁章」)

(如鉢禪師の《雄頌》にいう、「古曲發聲雄なり、今古唱うこと還た同じ。若し第一拍を論ぜば、祖佛盡く蹤に迷う。」長慶がこれについて僧に問う、「例の〈祖佛盡く蹤に迷う〉とは、いったいどういうことになるのか？」僧、「それは〈佛陀がいまだ出生せぬ時のこと、經典がいまだ説かれぬ時のこと〉を言うのです。」長慶、「では〈佛陀がいまだ出生せぬ時のこと、經典がいまだ説かれぬ時のこと〉とは、いったいどういうことになるのか？」僧、「その點になると、わたくしはもう言えません。和尚はいかがですか？」

3. 又僧問曹山：“只如水牯牛，成得个什摩邊事？”曹山云：“只是飲水喫草底漢。” (卷16「南泉章」)

(また僧が曹山に問う、「(南泉和尚が、『わしは死んだら一頭の水牯牛に生まれかわる』と言った)例の〈水牯牛〉とはどういうことになるのでしょうか？」曹山、「ただ水を飲み、草を食うことしか知らぬ輩のことだ。)

上例からわかるように、「个」のうしろには、對話者のあいだで周知の定型化した語句がくる。したがって用例27の「成得个一頭水牯牛」とは「例の南泉和尚

が言った〈一頭の水牯牛〉というものになる」。水牛に生まれかわって償債することを「聖から凡に入る」と言っているのである。用例 28 の「打你个兩重敗闕」は「おまえの〈二つの誤り〉を打つ」（二つの誤りとは、達摩が西へ来て衆生を教化しようとしたこと、さらに弟子たちがそれを覺らずにいることであろう）。こういう場合の「个」は結合助詞であろう。

(7) 副詞「在」:

用例 2. “父早亡，母親在孤，艱辛貧乏。能市買（賣）柴供給。”（116 頁）

【案】この「在」は副詞ではなく、動詞「存」（養育）の義に解すべきである。『禮記』月令：「仲春之月，…是月也，安萌芽，養幼少，存諸孤。」

(8) 副詞「便」:

用例 9. “客曰：‘一切大地既是佛身，一切衆生居佛身上，便利穢汚佛身，穿鑿踐踏佛身，豈無罪乎？’”（161 頁）

【案】この「便利」は動詞で、大小便をする義。副詞ではない。

(9) 程度副詞「極」に附隨して擧げる動詞:

用例 2. “明相出時，身軀疲極。”（188 頁）

【案】「疲極」は同義複詞であって、「極」は「情狀が極點に到達する」義ではない。「行盡天涯自疲極，不如體取自家心」（『祖堂集』卷 4「丹霞章」に引く「驪龍珠吟」）。南北朝漢譯佛典に用例が多く見えることは周知のとおり（蔡鏡浩『魏晉南北朝詞語例釋』，江蘇古籍出版社，1990，153 頁）。

(10) 轉折關係を表わす連詞「只是」:

用例 5. “專甲雖在彼中，只是喫粥喫飯。”（256 頁）

【案】「わたくしはあそこに居りましたが、ただ粥飯を食べただけです」という意味であるから、この「只是」は轉折の連詞（しかし）ではなく、範圍副詞（限定）の例とすべきである。

(11) 連詞「就」:

用例 1. “問：‘玄沙寶印，和尚親傳。未審今日一會，付囑何人？’師云：‘且就是你還解承置得摩？’”（260 頁）

【案】この「就」を譲歩の連詞としているが、ここは「そなたこそ、〈玄沙の寶印〉を受けとめられるのか？」という反問であるから、「且就是」は主語「你」を強く提示するもの、「就是」は限定の範圍副詞とかんがえるべきである（「且」はあるいは「只」の形誤かもしれない）。264頁「且」の項ではこの「且」を「假設を表わし、〈若〉に近い」と言っているのも誤りである。

(12) 連詞「便」:

用例 1. “問：‘古人有言：〈未有絕塵之行，徒爲男子之身。〉如何是絕塵之行？’師云：‘我若將一法如微塵許與汝受持，則不得絕’。僧云：‘便與摩去，還得也無’？師云：‘汝也莫貪頭’。”（261頁）

【案】舉例の「便」を「譲歩を表わす」とするが、ここは本書 169 頁の肯定の語氣を強める「便＋指示代詞」の句と同じ副詞である。「問う、『古人の語に、〈三界を出離せんと志しながら、俗塵を絶つ行いがなければ、男子の身でありながら、惜しいことに大丈夫の志を缺いている〉とありますが、〈俗塵を絶つ行い〉とは何でしょうか？』師、『もしわたしがきみに微塵ほども教示を與えて、きみがそれを受け取ったならば、俗塵を絶つことはできぬ。』僧、『ではそのようにすればよいのですか。』師、『きみもわたしの示教ばかり求めてはいけない。』」（卷 13「招慶章」）

(14) 連詞「便是」:

用例 1. “便是隔生隔劫、千生萬生事，祇爲一向。若向這裏不得，萬劫千生著鈍。”（261頁）

【案】卷 8「雲居章」。上と同じ譲歩の義とするが、舉例のしかたが不適切であり、したがって「便是」の理解を誤っている。「你一步纔失，便須却迴一步。若不迴，冥然累劫，便是隔生隔劫、千生萬生事，祇爲一向。」（きみがもし一歩でも誤ったなら、ただちに一歩引き返さなくてはならない。もしも引き返さないなら、冥々のうちに永劫にわたって輪廻轉生をくり返すことになる。それはきみが一邊倒だからだ。）肯定の語氣をつよめる副詞である。

(15) 連詞「且」:

用例 1. “多言亦多語，由來反相悞。若欲度衆生，無過且自度。”（263頁）

【案】この「且」を「無過」と「自度」の「並列關係を表わす」としているが、後二句の意味を正しく解釋しなかったために、でたらめな語法説明になっている。後二句は「もし衆生を救おうと思うなら、まづは自分を救うにこしたことはない」の意。

(16) 連詞「且」:

用例 3. “第六問曰：‘諸經皆説度脱衆生，且衆生即非衆生，何故更勞度脱？’”

(264 頁)

【案】この「且」をも「分句を接続する」例としているが、ここは轉折である。「説」の賓語は「度脱衆生」4字のみ。「多くの經典には〈衆生を救う〉と言っているが、しかし〈衆生は衆生ではない〉のであるから、何故にわざわざ救う必要があるのか」の意（「衆生即非衆生」は『金剛經』の句）。このあとの師（宗密）の答えに「衆生若是實，度之即爲勞；既自云即是衆生，何不例度而無度？」（衆生がもし實在するならば、これを救うのは手間のかかることだ。しかし〈衆生は衆生ではない〉と言っているのであるから、ひとりひとり救っても、実際には救われる衆生はいないのだ）も『金剛經』にいう「我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊衆生，實無衆生得滅度者」、
「我應滅度一切衆生，滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者」を取意している。こういう基本的な佛教學の知識を缺いていることが誤りの原因である。

(17) 介詞「著」:

用例 3. “進曰：‘清淨法身如何超得？’師曰：‘不著佛求。’” (277 頁)

【案】この「著」を「與事對象を引出する介詞。〈向〉と同義。この用法は他の文獻にも多くは見えない」という。それは當然である。著者が望文生義で勝手に作り出した介詞の用法なのだから、多くあるはずがない。「不著佛求」は鳩摩羅什譯『維摩經』不思議品に見える句。「夫求法者，不著佛求，不著法求，不著僧求。」（大正藏 14, 546a）「眞理を求める者は、佛にも、教えにも、指導者にも頼って求めてはならない」。玄奘譯は「諸求法者，不求佛執及法僧執。」したがって「著」は執著の義と解すべきである。チベット譯からの日譯は「法を求める者は、佛に執着して求めるのでもなく、法や僧に執着して求めるのでもありません」（長尾雅人譯）。神會『南陽和上頓教直了性壇語』にも引用され、「夫求法者，不著佛求，不著法求，不著僧求。何以故？爲衆生心中各有佛性故。」という。ここの羅什譯は支謙譯を襲用している。三國時代に「著」のそんな介詞用法があるはずがない。張相『詩詞曲語辭匯釋』が「著猶向也、趁也」として擧げるのは、みな宋代の詩詞の例である。

(18) 介詞「即」:

用例 3. “汝可隨時言説，即事即理，都無所導。” (277 頁)

【案】この「即」を「動作行爲が及ぶ方面を引出する介詞で、〈對于〉に相當する」と言うが、これも望文生義のでたらめな語法説明である。「即事即理」は華嚴學の用語で、事理相即（事象がそのまま眞實の現われである）をいう。引用の前を引くと、

「三界唯心，森羅萬像，一法之所印。凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有心。」（卷 14「馬祖章」）このような覺醒した眼に映ずるビジョンをいうのである。

『古尊宿語錄』卷 46『瑯琊覺和尚語錄』の次の上堂語を見よ。「夫參學人，須是不滯於性相始得。若談於性，即滯於相；若談於相，即滯於性。者裏須是性相都泯，理事混融，方解即事即理、即性即相。」

(19) 介詞「爲」:

用例 1. “師上堂，良久，便起來云：‘爲你得徹困也’。”（281 頁）

【案】この「爲」を「原因を表わす介詞で、〈因爲〉、〈由于〉に同じ」と言うが、ここは動詞「爲人」（接化、指導する）の義。様態（程度）補語を構成する。疲勞困憊するまで接化する、接化してほとんど疲れる。たとえば、「滄山上堂，良久。有僧便問：”請和尚爲大衆說佛法。”山云：“我爲汝得徹困也。”」（『雪峯語錄』卷下）このように「良久」（沈黙）して佛法の第一義を傳達するという手段は、滄山に始まり、雪峯もこれを持ちいたのである。

(20) 助動詞「可」:

用例 11. “可笑奇！可笑奇！無情解說不思議！”（299 頁）

【案】「可」を「情理においてかくあるべきを表わし、〈該〉、〈應該〉の義」というが、「可笑」は「非常に」、「甚だ」という甚詞である。「可笑奇！」は「なんと見事だ！」の義。江藍生、曹廣順（本書の共著者）『唐五代語言詞典』にも「可笑」の説明があり、ここの用例（巻 5「雲居章」）が擧がっているというのに、著者梁銀峰氏は見ていないのだから、まったく笑わせる。

(21) 語氣助詞「也」:

用例 21. “師曰：‘不可口喫東西風也’。”（330 頁）

【案】この例文の「也」を「祈使（禁止、命令）を表わす語氣助詞」と言っているが、ここの「不可～也」は「風を喰らうことはできぬ」という判断文である。この一節を引くと、

師問僧：“汝從什摩處來？”對曰：“南泉來。”師曰：“在彼中多少時？”對曰：“經冬過夏。”師曰：“與摩則作一頭水牯牛去也。”對曰：“雖在彼中，不曾上他食堂。”師曰：“不可口喫東西風也。”對曰：“莫錯，和尚！自有人把匙筋在。”（卷 4「藥山章」）

(薬山が問う、「きみはどこから来たのか。」僧、「南泉から来ました。」師、「そこにいつまで居たのか。」僧、「冬安居と夏安居を過ごしました。」師、「それなら、水牯牛になってしまったらうな。」僧、「あそこには居りましたが、一度も食堂に行ったことはありません。」師、「まさか風を喰っていたわけではあるまい。」僧、「和尚、まちがわないでください。わたしには匙筋で食べさせてくれる人が、ちゃんとおります。)」

僧には勞役に使うしもべがいて、自身は尊貴なのだという。言語動作が佛性の發露だという馬祖の考えかたに對し、薬山はそれを認めず佛性の尊貴を主張して、奴隸と主人の關係に擬した。南泉(馬祖の弟子)から来た僧は薬山の考えかたを知っていて、こう答えたのである。

(22) 語氣助詞「也」:

用例 28. “問：古人道：‘從苗辨地，從語識人’。只今語也請師辨！” (330 頁)

【案】「只今語也」の「也」が「假設句(假定を表わす句)に用いられ、〈時〉、〈後〉および現代語の〈的話〉に相當する話題標記の語氣助詞」と言う。まづ、句讀を誤っている。「只今語也，請師辨。」とすべきである。「古人は〈作物を觀て土地のよしあしを見分け、言葉によって人物を判斷する〉と言いました。いまわたしは言葉を發しました。さあ、わたしを判斷してください。」ここは「假設句」でもなければ「話題標記の語氣助詞」でもない。この例は本書の次項(5) B の用例 60. 「問：“父母未生時，鼻孔在什麼處？”云：“如今生也，鼻孔在什麼處？”」や、用例 61. 「師却問：“專甲去時，和尚有言教：‘速來牀下收取大斧’。今已來也，便請大斧。”」と同じで、「事態の實現を表わす語氣助詞」の分類に移すべきである。すなわち「也=了」。

(23) 疑問の語氣を表わす助詞の項 :

用例 34. “師云：‘有个爺年非八十，汝還知也無’？對曰：‘莫是與摩來底是不？’”

用例 35. “師與保福遊山次，保福問：‘古人道妙峯頂，莫只這個便是不？’”

(345 頁)

【案】著者の議論はつぎのとおりである。用例 34 の「莫是與摩來底是不？」について、「もし〈莫〉が否定副詞だとするなら、〈莫(不)是與摩來底，是不？〉と讀むべきである。もし〈莫〉が測度詞(語氣副詞)だとするなら、〈莫是與摩來底是不？〉は一句である。いづれにしても、〈是不〉は反復疑問句のはづであり、〈不〉は否定副詞であるが、ただ〈不〉のあとに〈是〉が省略されているのである」と

言う。用例 35 については、「〈莫〉は測度詞のはづであるが、〈不〉の前にも判断詞〈是〉がある。〈莫只這個便是不?〉はどうやら測度疑問句と反復疑問句が雑糅しているが、〈不〉の否定の意味ははっきりしているようだ。呉福祥の意見では、〈莫〉は測度詞であり、句の語義標記であるが、測度詞と句末の否定詞は共に出現することが許されないので、この 2 例は例外であるという。しかし例外は反例ではない。この 2 例は典型的な測度疑問句ではないために、句末の〈不〉は明らかに否定の意味を帯びているが、これはまさしく〈不〉が否定詞から語氣詞に向かう過渡期にあることをものがたるのである」と言う。

以上の議論は、著者が用例を正しく讀解できなかったために、的はずれなことを述べ立てた、語學屋の典型的な無駄な議論である。用例 34 〈與摩來底是〉、用例 35 〈只這個便是〉は、現にあるがのままの自己を是認する「性在作用」説の定型句である。用例 34 は、「現實の 80 歳の父親ではない眞の父がいることを知っているか」との問いに對し、それが「眞の自己」(自己の佛性)を意味すると察して、「いまこうして來た〈ありのままの自己〉が、それなのですね」と答えたのである。用例 35 は、長慶と保福がふたりで山頂に登ったとき、保福が「古人が言った〈妙峯山の頂上に至った〉というのは、まさにこういうことなんだね」と長慶に尋ねた。善財童子が南遊して妙峯山に登り、徳雲比丘にまみえたという『華嚴經』の故事をふまえた話である。ふたつの用例は〈莫是～不?〉および〈莫～不?〉という測度疑問句であって、〈是不(是)?〉の例にはならない。中國禪宗史の基本的な知識を欠いているために、表面的な字面を見て生半可な議論をするところが本書の缺點である。

(24) 助詞「著」:

用例 2. “徳山呵云:‘他向後老漢頭上痾著!’”(348 頁)

【案】「著」の「祈使(希望)、命令の語氣」を表わす例としているが、それなら「のちにわしの頭に糞をひっかけろ!」なんてことになる。そんなことはありえない。ここの「痾著」は正しくは「屙著」(『祖堂集』に「屙」を誤って「痾」と書く例はほかに 3 例ある)であって、〈動詞「屙」(糞を垂れる) + 結果として附著を表わす「著」〉という結果補語と見るべきである。類義語に「汚著」(「好个一鑊糞, 不淨物汚著!」せっかくのスープが糞まみれ! 『祖堂集』卷 6 「石霜章」)がある。本用例は『景德傳燈錄』卷 16 「巖頭章」では「他後不得孤負老僧!」となっていて、これは楊億ら文臣が「言筌之猥俗」として刊削した結果であろう。またここの「他向後」は「他後」、「向後」が一語となった口語語彙であるから、時間副詞の項に挙げるべきである。

附帶して、「著」の虚化過程において、動詞義を存するか否かの判断が難しい場合があるが、本書 349 頁の議論のなかで、

用例 12. “翠巖持師語舉似疎山，疎山云：‘雪峯打二十棒，推向屎坑裏著’！”

用例 13. “師喚沙彌，沙彌應諾，師云：‘添淨瓶水著’！”

を舉げて、「この 2 例の〈著〉は祈使句にもちいられているが、動詞性もある。この句が移動の終点を表わす場所詞を伴っているために、〈著〉には動詞性があり、獨立の動詞としてもちいられており、一句全體の後ろに附いているのではない。さらに一步進んで、もし句中に場所詞が出現せず、あるいは出現しても移動の終点でなければ、〈著〉字は虚化して、ただ祈使の語氣を表わす助詞（場合によっては事件、動作の實現を表わす事態助詞）となる」と論じている。しかし、わたしから見ればこの 2 句の〈著〉に動詞義（置く）はない。「雪峯打二十棒，推向屎坑裏著！」（雪峯を二十棒打って、便所に突き落とせ！）、「添淨瓶水著！」（淨瓶に水を足してくれ）であって、どちらにも動詞義は認められず、命令の語氣しかない。場所詞の有無にかかわらないのである。いったいに語法家は形式論だけで規定しようとする傾向があり、文脈における文義に依據しないのは問題である。

(25) 判斷句 N1+是+N2 式：

用例 22. “巖提起幕云：‘這個是第幾月’？玄沙代云：‘此由是第二月’。”（364 頁）

【案】N1+是+N2 式の N1 と N2 の關係を分類する項で、この例を N2 が「場所や時間を表わす」として擧げるが、「第幾月」、「第二月」を 12 か月のうちの月をいうと解しているのである。文脈を讀まないで形式のみからものをいう典型的な誤謬である。「第二月」は眞の月に對して、妄想、幻想をいう。『圓覺經』卷 1 に、「云何無明？善男子，一切衆生，從無始來，種種顛倒，猶如迷人四方易處。妄認四大爲自身相，六塵緣影爲自心相，譬彼病目見空中花及第二月。」したがって、ここでは比況（比喻）としての例に入れるべきである。

ついでに言うと、同頁に、「〈是〉の前後に同じ語をもちいて表現する例が 2 つある」として、「教意是教意，祖意是祖意」（卷 19 「陳和尚章」）を擧げているが、こんな説明に何の意味があるというのか。これは「問：祖意與教意，還同別？」に對する答えで、禪の教えは佛教一般の教えとは違うのか、という問いに「佛教は佛教，禪は禪だ」と答えたもの。それぞれに異なるが、究極は同じという含みである。そういう文脈とレトリックを無視して、無意味な解説をするのが、本書のアホらしさである。

(26) 判斷句 不+是+N2(VP)式：

用例 1. “巖不肯云：‘不是和尚’。”（367 頁）

【案】このように句讀を打つなら、「和尚ではない」という例になるが、ここは「不是，和尚！」とすべきで、「和尚！間違いです！」（そんなことではありません）の意。この巻7「雪峯章」にみえる話は長いので概略を述べる。蘇州西禪寺で僧が、「祖師西來的的意」を問うたところ、西禪和尚は拂子を立てて示した。僧はそれに承服できず、福州雪峯山に来てそのことを話した。雪峯和尚は僧の不見識をやりこめたあと、「盡乾坤是一个眼。你諸人向什摩處放不淨？」と言った。このことを翠巖和尚が疎山和尚に話すと、疎山は雪峯を罵った。そこで翠巖が「眼又作摩生？」（雪峯は〈世界が一個の眼だ〉と言って、主體の眼を示しているではありませんか？）と問うと、疎山は「不見《心經》云：無眼耳鼻舌身？」（『般若心經』に「眼も耳も鼻も舌も身も存在しない」と言っているのではないか）と答えた。これに對して翠巖が「不是，和尚！」と怒ったのである。「見色見心」の課題に雪峯は主體の眼という觀點を提示しているにもかかわらず、疎山が『般若心經』の一句を引いて安易な答えかたをしたことに、不満を言ったわけである。疎山はその見幕に驚いて黙ってしまった（「疎山無言」）。したがって、「不是」は正しくない意。この一則の詳しい讀解は、禪文化研究所唐代語録研究班「『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）」（『禪文化研究所紀要』第32號、2011年）の第28則を見られたい。

(27) 被動式 被 V(O) 結構：

用例7. “若被搭則不是沙門相。”（372頁）

【案】著者曹廣順氏はこの例を受動の意味に解しているが、「被搭」の「被」は「被褐」、「被納（納）」、「被袈裟」のように「搭」と同義、したがって「被搭」は同義複詞であって、被動式ではない。ここは僧と曹山和尚の問答。「又問：“如何是沙門相？”曹山云：“盡眼看不見。”僧云：“還被搭也無？”曹山云：“若被搭則不是沙門相。”」（巻16「南泉章」）すなわち、僧衣を著けたり袈裟を掛けたりする、特定の服装をするのが沙門の姿ではない、本來は無相なのだ、ということ。ちなみに、著者は374頁で被動式を總括して、「望ましい情況において發生した用例が4回ある」と言い、用例3. “作摩生道，即得免被喚作半个聖人？”（どのように言えば、〈半人前の聖人〉などと呼ばれないですみますか？）用例13. “有人問：‘他若來時，如何祇對他’？師曰：‘被他覓得也’！”（鬼使が捉えに来たら、どう對應すべきでしょうか。——そら！鬼使に捉まえられたぞ！）巻1「富那耶奢尊者章」の例。 “馬鳴却問：‘云何是木義’？師曰：‘汝被我解’。”（木の意味は何でしょうか？——きみはわたしに斬られた）の3つを挙げているが、これらみな望ましからざる例である。字面だけから誤った判断をしているのだ。一般に「めいわく受け身」と言って、受動句は被害、迷惑にもちいられることが多い。『祖堂集』中の被動句で唯一望ましい情況での例は、巻9「落浦章」の「今日事，被闍梨道破，稱得老僧意」だけである。

(28) 述補結構 「成」

用例 5. “師云：‘六葉不相續，花開菓不成’。” (376 頁)

【案】〈V 成〉の否定形式〈V(O)不成〉の例として挙げるが、2 句は達摩の傳法偈とされる「我本來此土，傳教救迷情。一花開五葉，結菓自然成」(卷 2「菩提達摩章」)をもじって作ったパロディなのであるから、「花開／菓不成」と讀むべきであって、述補結構ではない。これも禪學の基本的知識の缺如にもとづく誤解である。

(29) 述補結構 「斷」:

用例 1. “這漢，我向你道不相到，誰向汝道斷？” (377 頁)

【案】ここの「道斷」を述補結構の「動作行爲の結果」を表わす例として挙げるが、「わしはきみに〈不相到〉とは言ったが、誰がきみに〈斷〉などと言ったか！」ということで、VC 構造なのではない。前後の文脈を掲げる。「有時王詠問：“如何得解脫？”師曰：“諸法不相到，當處得解脫。”詠曰：“若然者即是斷。豈是解脫？”師便喝曰：“這漢！我向你道‘不相到’，誰向汝道‘斷’？”王詠更無言，和尚亦識此人是三教供奉。」(卷 3「慧忠國師章」)「どうすれば解脫できるでしょうか」の問いに、慧忠は「すべてのものが消え失せたとき、ただちに解脫できる」と答えた。王詠はこれを斷滅主義だと受け取った。「もしそういうことなら、それは斷滅です。解脫ではありませんぬ」。慧忠、「こいつめ！わしはそなたに〈すべてのものが消え失せたとき〉とは言ったが、誰もそなたに〈斷滅〉などとは言っておらぬ」。「諸法不相到」とは龐居士が馬祖と石頭希遷に向かって問いかけた「不與萬法爲侶者，是什麼人？」(卷 15「龐居士章」)と同じ意である。「あらゆるものと關わりを持たぬ、どんな範疇にも屬さない孤高超絶の人とは？」と問われた石頭は居士の口を塞ぎ、馬祖は「待汝一口吸盡西江水，即向汝道」と居士をいなした。王詠はこうした一種の超越を苦行によって身心を斷滅する外道のやりかただと批判したわけである。「慧忠國師章」ではこのあと、斷滅ではない解脫の道を、王詠の門人との對話のなかで、「佛與衆生，一時放却」、「即心即佛」、「見煩惱不生」と答えて明らかにしている。

(30) 述補結構 「起」:

用例 3. “師曰：‘如空中輪’。僧曰：‘爭奈今時妄起何’？” (391 頁)

【案】この例の「妄起」を〈V 起〉として「起」が結果を表わす補語と解釋しているが、「妄」は妄想、妄念、妄情をいう名詞、「起」は本動詞であって(妄想が起こる)、VC 結構の例とすることはできない。つぎの例を見よ。「境縁無好醜，好醜起

於心；心若不強名，妄情從何起？妄心既不起，真心任遍知」（卷3「牛頭章」）、「無礙是道，覺妄是修。道雖本圓，妄起爲累。妄念都盡，即是修成」（卷6「草堂章」）

(31) 述補結構 「過」：

用例 6. “其僧豎起五指。師云：‘苦殺人！洎錯放過者个漢’。” (397 頁)

【案】この例の「放過者个漢」が VCO 結構で「過」が「趨向と結果を表わす」と解しているが、「放過」は誤りを許す、誤りを見逃がす義で、ここでは 2 字を動詞としてもちいている。「洎錯放過者个漢」は「こいつの誤りを見逃がすところだった」という意味。つぎの VOC 結構の〈放 O 過〉形式として挙げる用例 8. 「我放你過」、用例 9. 「放某甲過」も同様である。用例 8 の一則を引くと、「師有時云：“我若放你過，縱汝百般東道西道，口似懸河則得；我若不放你過，汝擬道个什麼？”對云：“乞和尚放某甲過，亦有道處。”師云：“我放你過，作摩生道？”對云：“來日供養主設齋。”師云：“我若放你過，汝與摩道；我若不放你過，汝與摩道。過在什麼處？”無對。」(卷10「長慶章」)「放過」の用例がこれだけ多く出現して、さいごに「過在什麼處？」とも言っているのだから、VCO 結構でも VOC 結構でもないことはわかりそうなものである。内容について何も知らず、表面的な字面だけからあてずっぽうで用例を採集するのが、語法家の缺點である。

(32) 疑問句 問方式或性狀 (2) 詢問方式或原因：

用例 17. “長慶和尚舉此因緣，以手指面前云：‘古人只與摩’。又豎起指云：‘何似與摩’？順德大師云：‘蝦跳不出斗’。” (412 頁)

【案】ここの「何似」を「性狀出現の原因を問う」例と説明しているが、「何似」は優劣比較の疑問詞。本書「代詞」の項 45 頁にすでに言うとおりのことである。ここにいる「此因緣」とは、「問曰：如何是學人自己？師以杖當面指學人」（卷17「白馬章」）を指す。長慶は白馬和尚のしぐさを指で再現してから、指を立て、「これとどちらが優れているか」と問うた。指を立てることで法要を示したのは天龍和尚が有名である（『景德傳燈錄』卷11「俱胝章」）。順德大師（鏡清和尚）は判じて、「どっちも駄目だ」。「自己とはなにか」の問いに、その場の人を直示することも、指を立てる動作も、いずれも現實の自己を是認する立場（馬祖禪洪州宗の思想）であるが、鏡清は「どちらもその枠から出ていない」として容認しないのである。

(33) 疑問句 問方式或性狀 (4) 表示反問：

用例 27. “師云：‘作摩生說不肯底道理’？”

用例 28. “峯云：‘放你過，作摩商量’？” (423 頁)

【案】この2例の「作摩生」、「作摩」は「認めないわけを、どのように説明するのか」、「きみの誤りを許そう。ではどのように議論するのか」の意であって、いずれも反問（反詰）ではない。疑問か反問かの判断は文脈に據るしかないが、著者は文脈を無視しているのである。

以上、本書に散見する誤りに對し細かな検討を列挙して、まことに心苦しい次第であるが、しかしこれらの問題の原因は、そのほとんどが禪宗文獻をあつかう基本的な知識を欠いていることに起因したものであることが了解されるであろう。

本書の著者のひとり曹廣順氏の中國社會科學院碩士論文が『祖堂集語法研究』であることは、つとに知られていて、その公刊が期待されていたのであるが、それが本書のようなかたちで出版され、氏が擔當した句法をあつかった末5章を見ると、まことにそっけない機械的な分類ばかりに終始していて、はなはだ失望させられた。おそらくがんらいは漢語史的記述が詳細になされていたものを、本叢書の體裁にあわせるために、惜しいことに大幅に削減したのであろう。本書のもちいた『祖堂集』テキストは、1994年に禪文化研究所が影印出版し、俗語言研究會をつうじて大陸の大學、研究機關に無償提供した大字本であるが、廣く流布しているわけではないから、本書が引用文の頁數にこの大字本の頁數を擧げるのは適切とは言えない。おそらく著者たちの作業していたときには、排印本として出版されていた呉福祥・顧之川校訂本『祖堂集』（岳麓書社、1996年）、張華校訂本『祖堂集』（中州古籍出版社、2001年）は誤校滿紙のテキストであったから、他に據るべき校訂本がなかったのであろうが、北京の龍國富氏（第1章）、曹廣順氏（第8～12章）の擧げる頁數がことごとくズレて誤っているのは不可解である。上海の梁銀峰氏（第2～7章）の頁數は正しいというのに。また、曹廣順氏の導言（5～7頁）に梅祖麟氏の論文「《祖堂集》的方言基礎和它的形成過程」（1977年）を引用していながら、梅氏が擧げた語法成分の問題が、本書のなかでは一切検討どころか問題にさえされていないのも、不可解である。もし詳細に檢當を加えたならば、その論がみな誤っていることに気づいたはずであるのに、残念なことである。

『祖堂集』テキストが20世紀の初めに韓國海印寺で再發見されてから、日本でようやく影印本が出版されたのは1972年（中文出版社）、同時に臺灣でも發行された（廣文書局、1972年）が、これが中國大陸で3本も覆印出版されたのは1990年代になってからであった（江蘇古籍出版社、1993年、北京全國圖書簡微縮複製中心、1993年、上海古籍出版社、1994年）。その價值にいち早く注目したのは大陸の漢語史研究者であって、その語彙に関する札記論文が陸續として發表され、校訂本や語法關係の專著も多數出版されるようになったのは、おりからの近代漢語研究ブームと域外漢籍という性格への關心からであった。文運隆盛まことに慶賀すべきことではある。しかしそれらに問題點が多いことは、蔽うべくもない事實である。その最たるものは、本書に見られるような、内容に對する理解の缺如である。こう

した浅薄な漢語史研究のありかたは、丹念に文献を読むという伝統的な読書の精神が失われたのかとさえ思わしめる。敦煌變文研究における項楚氏、『三國志』研究における呉金華氏のような、一文献の語彙をあつかいながら、要請されるあらゆる分野に跨る素養を培ったうえに構築される研究というものを見習うべきである。そこに見いだされる秘訣は、いったいなにか？それは情熱というものであろう。項楚氏は變文研究のために『大正新修大藏經』をも通讀されたという。呉金華氏は『三國志』のすべての版本を讀まれたであろう。しかしいまや各種のデータ・ベースが完備されて、研究の資料的環境は一變したが、これが研究の深化につながらず、かつての一經専門はもはややらず、つまみ食い式の器用な短小輕薄が横行する時代となった……。おや、あれあれ。わたしとしたことがこんな大議論をしでかすとは！このへんで擱筆し引き下がるにしくはなし。

(2011. 10. 29 脱稿)

附録（四）柳田聖山先生の『祖堂集』研究

柳田聖山先生の『祖堂集』研究を回顧することは、『祖堂集』研究史を通覧することでもある。まず〈柳田聖山先生『祖堂集』研究年表〉を掲げる。

- 1949 緒方宗博教授が海印寺住持玄鏡法師所藏本『祖堂集』を花園大學に寄贈。
- 1950 『祖堂集』讀書會を組織、油印本を作成、坂本静一教授が指導に當る。
- 1951 讀書會で2年を費やし20巻を讀了する。
- 1953 「祖堂集の資料價值（一）——唐期禪籍の批判的措置に關する一つの試み——」〔前編 祖堂集成立攷〕（『禪學研究』第44號）
- 1954 「燈史の系譜」（『日本佛教學會年報』第19號）
京都大學人文科學研究所入矢義高先生主催『祖堂集』會讀に参加（1956年まで）。
日米第一禪協會で禪語語彙のカード作成、『祖堂集』索引作成を決意。
- 1956 「雪峰とその友人たち——祖堂集ノート（一）——」（『禪文化』第4號）
- 1958 望月『佛教大辭典』第9冊（補遺）に「祖堂集」項目を執筆。
- 1964 「祖堂集の本文研究（一）」（『禪學研究』第54號）
- 1967 禪文化研究所唐代語錄研究班で『祖堂集』會讀が始まる（卷5「大顛和尚章」から）。
研究班は班長柳田聖山、講師入矢義高。11年を費やし、1978年12月に讀了。
卷9九峰章より卷20までの整理稿がのこされた。
- 1968 「佛骨の表（韓愈と大顛）——祖堂集ものがたり（一）——」（『禪文化』第51號）
〔「祖堂集ものがたり」は1976年（『禪文化』第82號）まで、華亭、道吾、雲岳、洞山、徳山、臨濟、曹山、雲居、隱山、疎山、石霜、藥山、鏡清、大慈、鳥窠、歸宗、玄沙、南泉、石鞏、三平、睦州、石室、木口禪師の各章の評論を22回にわたって連載〕
- 1972 影印本『祖堂集』を京都中文出版社より出版。
- 1974 影印本『祖堂集』を「禪學叢書 唐代資料編」4として再版（中文出版社）。
中央公論社「世界の名著」續3『禪語錄』に『祖堂集』の抄譯と注釋（過去七佛、釋迦、迦葉、阿難と達摩、惠可、僧璨、道信、牛頭、鶴林、先徑山、鳥窠、靖居、智策、一宿覺、懷讓、石頭、藥山、華亭、徳山、巖頭、馬祖、百丈、南泉、古靈、趙州、臨濟の23禪師の章）を収録。1978年に中公バックス版「世界の名著」18として再版。
- 1975 ポール・ドミエヴィルによる上掲書の紹介文が『通報』61-4・5に掲載。
- 1976 『禪の山河』（日本放送出版協會）
- 1980 『祖堂集索引』上冊刊行（京都大學人文科學研究所）
「たった一人の索引」（『人文』22）
- 1982 『祖堂集索引』中冊刊行（京都大學人文科學研究所）

- 1984 『祖堂集索引』下冊 刊行『『祖堂集』解題』を収録（京都大學人文科學研究所）
椎名宏雄「書評『祖堂集索引』」（『駒澤大學佛教學部論集』第15號）
『純禪の時代——祖堂集ものがたり——』（禪文化研究所）
- 1985 『續純禪の時代——祖堂集ものがたり——』（禪文化研究所）
「語録の歴史——禪文獻の成立史的研究——」（『東方學報 京都』第57冊）
- 1986 『禪の山河』増補版（禪文化研究所）
- 1987 『祖堂集』索引のカード20萬枚を茶毘に付す（嵯峨天龍寺三秀院において）。
- 1988 『禪の文化 資料編（禪林僧寶傳）』総説に「江西の禪脈」を収録（京都大學人文科學研究所）。
- 1989 「訓注祖堂集（一）卷5大顛章」（『禪文化』第132號）〔訓注は1991年（『禪文化』第144號）まで、卷5長髭、龍潭、翠微、雲岳、華亭、檉樹、道吾、三平、石室、徳山章を13回にわたって連載〕
- 1991 初めて韓国海印寺を訪問、藏經閣で『祖堂集』の版木と對面。
「祖堂集の旅」「祖堂集と私——海印寺僧伽大學での講演——」（『花園界限』大東出版社、1992年所収）中央公論社「大乘佛典〈中國日本編〉13『祖堂集』（序、七佛、西天二十七祖、東土六祖、靖居、慧忠、懷讓、石頭、道吾、徳山、洞山、玄沙、長慶、馬祖、南泉章の譯注）
- 1992 小川隆「書評『祖堂集』」（『花園大學研究紀要』第24號）
韓国海印寺白蓮佛教學術會議に出席。『祖堂集』刊刻の分司大藏都監が置かれたとされる晉州南海を訪ねる。
自傳「たどり來し道〈19〉隣國の土——海印寺で『祖堂集』版木と對面——」（『京都新聞』夕刊）
- 1998 『禪文化研究所紀要』第24號「柳田聖山教授喜壽記念論集」刊行（衣川賢次「祖堂集札記」収録）。
- 1999 『禪佛教の研究』（『柳田聖山集』1）（法藏館）
- 2000 石井修道「朝鮮禪思想に對する研究」（『韓國佛教學 SEMINAR』第8號）
- 2001 『禪文獻の研究』上（『柳田聖山集』2）に新稿「滄仰宗のテキスト（滄山章、仰山章）」を収録（法藏館）
- 2003 古賀英彦『訓注祖堂集』（花園大學國際禪學研究所研究報告第8冊。1968—78年の會讀の整理稿（卷9—20）をもとに、卷5—9（前半）を補い、卷1—4を新たに加えて完成したもの。全20巻の訓讀、一部の章に譯文と簡注を附す。）
- 2004 『唐代の禪宗』（大東出版社）
- 2006 『禪文獻の研究』下（『柳田聖山集』3）に新稿「滄仰宗のテキスト（香巖章、五冠山章）」を収録（法藏館）

じつに 56 年にわたる研究業績である。1953 年の論文「祖堂集の資料価値（一）——唐期禪籍の批判的措置に関する一つの試み——」は先生の研究の出発点であり、2006 年の「瀕仰宗のテキスト」は先生逝去（11 月 8 日）の半年前に刊行された『禪文献の研究』下に収録された。『祖堂集』は先生をして「わたくしはこの本を読むために生まれて来た」とさえ言わしめたほどで、先生の研生活を一貫する、もっとも重要な研究課題であった。

大正初年に再彫版『高麗大藏經』の藏外補版中に存在が知られてより、『祖堂集』の研究は戦後になって先生によって開拓され、その後も先生の獨壇場であった。しかし、より正確に言えば、この書に情熱を注いで研究されたのは先生のみだったのであり（いわば二人目のいない第一人者である）、またその研究を支えたのは入矢義高・柳田聖山おふたりを主とする研究会の會讀であった。

『祖堂集』ほどの重要な禪宗典籍が、なぜ他の研究者にとって研究対象になりにくかったのか。それは難解だからである。難解といえば、禪宗典籍はどれをとっても難解である。『景德傳燈錄』しかり。『景德傳燈錄』三十巻を讀破し完全に理解して、これを論じた人はいまだいない。司馬遷の『史記』が百巻、李善注『文選』が六十巻あろうと、その氣になれば理解に困難はなかろうが、こんなのとは事情が異なるのである。さいわい京都には共同研究の傳統があった。まず京都大學人文科學研究所で入矢義高先生が、正規の研究班とはべつに、元曲辭典編纂の作業の一環として唐宋時代の禪宗語録に注目し、岩波文庫の『臨濟錄』、『傳心法要』、『禪源諸詮集都序』を手始めに禪のテクストを読む讀書會を組織されて、傳統的な解釋を學問的に改める新しい動きが始まっていた。會讀はそこから敦煌發見の禪籍に進むが、これは當時の最先端をゆくものであって、胡適やポール・ドミエヴィルらに注目される國際的な廣がりをもち、柳田先生ののちの研究分野をも決定づけた。そのあと會讀は『祖堂集』に進んだのだが、1956 年に入矢先生が名古屋大學に轉出されて中斷した。折りしもこのとき、佐々木ルース・フラー夫人の日米第一禪協會京都支部の活動が大徳寺龍泉庵で開始され、入矢・柳田兩先生が研究室の主要人員に就任され、その翻譯出版計劃に『祖堂集』の名が『臨濟錄』や『龐居士語錄』とともに見えているから、會讀が續行していたか、少なくともその準備があったようである。人文研と禪協會でどこまで讀み進んだかはわからないが、1964 年に禪文化研究所が開設されて始まった「唐代語録研究班」で、1968 年ふたたび會讀が再開されたときは巻 5 からであった。柳田先生の「祖堂集の本文研究（一）」（1964 年）が巻 1 をあつかい、「訓註『祖堂集』」（1989 年）が巻 5 をとりあげるのは、いずれも研究会の成果の一部だったのである。1968 年に巻 5 の「大顛和尚章」を會讀するや、翌年さっそく『禪文化』に「祖堂集ものがたり」の連載がはじまり、第一回は「佛骨の表（韓愈と大顛）」であった。中央公論社「世界の名著」の『禪語録』（1974 年）の翻譯も會讀と並行している。研究会の會讀があつて、先生の翻譯と研究があつた。先生の譯業にはつねに、研究会の成果であることを附記し、指導者である入矢先生への謝辭が添えてあつた。禪文化研究所の研究班においては、班長の柳田先生がもっとも周到に準備をされる熱心な參加者であったから、先生の所得がもっとも豊かであった道理である。

『祖堂集』が難讀とされるのは、これが高麗僧の編纂にかかり、それゆえ規範にはずれた漢文で書かれているからではないか、という疑いが初期の會讀では持たれたようだが、それは今から見れば、テキスト自體の未整理と讀む側の未熟が生んだ誤解である。『祖堂集』の語彙・語法が漢語史から注目を集めるのは、太田辰夫『中國歷代口語文』（1957年）、『中國語歴史文法』（1958年）『祖堂集口語語彙索引』（1962年）からであるが、それは太田先生の炯眼をものがたるできごとなのであって、歴史文法という言葉さえまだ一般化してはいない頃である。しかし入矢先生は早くから漢語史的認識のもと、禪文獻の價値に注意しておられ、かつ自身の嗜好もあって、研究會活動には柳田先生に劣らず強い意欲と情熱をもって臨まれた。じじつ『祖堂集』の會讀は入矢先生なくしては一步も進まなかった。柳田先生の入矢先生に對する信頼は絶大で、この時宜にかなった全き協力關係が『祖堂集』の讀解と研究を推進して來たのである。

もうひとつ、禪文獻というものの性質が、じつは共同研究にふさわしいものであった。禪文獻、その主要な内容たる禪問答、すなわち禪の對話の解讀は、學際的視野を必要とするのみならず、その本來の對話的思惟が會讀・共同研究という對話的辨證によってこそ、明らかになるのではないか。これが禪の語録の研究會が半世紀以上にもわたって繼續している理由であろう。

柳田先生の『祖堂集』研究を述評することは、同時に 20 世紀の研究史を總括することにもなるであろうし、到達點と問題點を知ることにもなるはずである。

「祖堂集の資料價値（一）」（1953年）は先生の研究の記念すべき出發點で、その問題意識は非常に明確だったことに今さらながら驚かされる。

私がこの小論に於いて試みんとしたものは、『寶林傳』、『祖堂集』、『景德傳燈錄』以下の謂はゆる燈史が、如何なる動機から、如何なる經過を辿って成立し、それらが如何なる性質と意味を有し、如何なる價値を有するものなるかについて批判吟味し、それらの本來の精神が那邊に存したかを探ろうとするにある。

それらの燈史の中に記されてゐる様々の事件や言葉が、所謂歴史的事實でないことは、今日では最早や言ふを要しない……。燈史の記述する所の全體について、歴史的事實を記録したる部分とさうでない部分とを、一度、はっきりと見きほめをつけておく必要があるのである。而もそれには從來の批判的な佛教史學がなしたやうに、單に事實史の觀點からそれらを荒唐無稽の作話として否定し去るのみではなくして、それらの記録が語らうとするそれ自身の意味について、虚心に耳を傾けるだけの襟度と準備とを要求したいのである。而して、從來殆んど唯一の資料として用ひられ來った『景德傳燈錄』の他に、それに先行するものとして『寶林傳』、『祖堂集』の二書が新たに紹介せられてゐる今日に於いては、それら各種の燈史類の間の相互の本文を比較檢討することによって、一書の記録するところが他の形態に變化されて行く過程を見るこ

とが出来し、又さうすることによって、それらの變化の過程を通じてそれらの根底に、それらを變化せしめてみる或る一つの精神を読み取ることが出来るのである。

更に、一一の燈史はそれらが成立する時代の宗教的な精神的要求の所産であるから、それらが如何なる時代に如何なる人々の如何なる要求に基いて出来上ったものであるかを、それぞれの書物について確かめておく必要があるのであって、それを調べることに由て、何が故に或る一つの精神がさまさまの異った形態に轉化されたのかを知り得るのである。

これは同論文の緒言であるが、ここに提示された課題は、實に 56 年前にすでに認識されていた問題意識である。(一) 燈史の虚構の意味が問われなくてはならないこと、(二) 記録された禪の對話はテキストによって異なることがあり、そこに變化の過程があること、(三) その變化の根底にある精神を読み取ること、である。この課題は最近の禪語録研究において、唐代の二大潮流、唐宋の禪の相違としてようやく明確な認識となった(小川隆『語録のこぼし 唐代の禪』禪文化研究所、2008年)。その後 50 年の研究の蓄積が必要だったということでもあろう。ここに取り上げられた「燈史を丹念に読み解いてゆく基礎作業」は、柳田先生の一貫して推進して來られたところであった。『寶林傳』は後半の重要な部分を缺く殘缺本で、全體像が知られないから、ひとまず措くとして、『祖堂集』と『景德傳燈錄』は成立時期が非常に接近しているにもかかわらず、性格が違ふように見える。この二書の違いを、先生はつぎのように預想された。

かくて、唐末五代の社會と人間との眞の意味で全生命的な苦惱と救ひとの忠實なる記録として、それを生のままで我々にしめしてくれるものの一つの場合として、私は『祖堂集』を見る事が出来、次の時代の官撰の『傳燈錄』以下の燈史との相違を、さうした處に考へたいと思ふのであって、『祖堂集』の宗教は最早や印度の宗教としての佛教ではなくして、何處までも中國の土地と人間との苦惱が自ら産み出した宗教的要求の結晶であつて、それは徹底した中國の宗教であつたと見たいのである。

ここにはいかにも戰中世代の青年の抽象的思辯が濃厚であるが、これが基礎研究の實證過程を経て、地に脚のついた論證に變わるべきところである。先生はそれを「後編」に構想しておられたらしいのだが、ついに書かれることがなかつた。そして『祖堂集』から『傳燈錄』へという問題意識は、あいかわらず二書の周邊の人物と事件の穿鑿に注がれるばかりで、禪宗史の該博な知識と細心の讀解作業がうまく實を結ぶに至らなかつたのは、はなはだ殘念としか言いようがない。かくも早くより問題の核心を認識されていたにもかかわらず、その本格的な研究は次ぎの世代に委ねられた。したがって、われわれの今後の研究の方向を確認するためにも、この緒言はなお銘記されてよい。

緒言はついで論文の當面の問題設定に及ぶ。

これらのことは、中國に於ける禪思想の發生とその變遷展開を研究する上に、きほめて大切な基礎工事であるが、而も全く困難なる仕事であって、到底、早急にその成果を望み得べきものではないので、此處ではわづかに『祖堂集』の場合について、その成立の時代と成立の動機及び経過について少しく総合的な照明を與へ、許される限りの内包吟味にまで及んでみようと試みたるに過ぎぬ。

「これらのこと」とは上掲の課題（二）（三）を指す。すなわち燈史に記録されたひとつひとつの對話について、『祖堂集』から『景德傳燈錄』、『天聖廣燈錄』、『宗門統要集』、『聯燈會要』や『碧巖錄』、『無門關』等にいたる燈史、公案集における収録のしかたの細かな差異に注目して、そこに繼承上における解釋の變化・展開の軌跡を読み取り、これを総合して禪の精神の系譜を構築する、というものである。この想像しただけでも氣の遠くなるような「基礎工事」は、會讀という研究會活動を持続的に堅持することによってのみ可能になることを、先生はずっとのち 80 年代の初めから始まった道元輯『眞字正法眼藏三百則』の會讀を通して確信されたようである。これは 10 年を費やして讀了、ひきつづき大慧輯『正法眼藏』三卷へと進み現在（2009 年）に至っているものだが、會讀には禪學の專家のみならず、中國佛教、文學、語學、哲學、歴史學、印度佛教、日本思想などさまざまな分野の研究者が参加し、班長柳田・講師入矢の兩先生を中心に、隔週一回、一回二則、テキストの公案をめぐる熱心な討論が展開された。『三百則』は『宗門統要集』に多く依據しているが、擔當者は諸書の収録と關聯資料を可能な限り収集して會讀に提供し、これをもとに上掲の課題を検討するわけである。この資料収集、翻譯、注釋のスタイルは會を逐って定型ができあがり、今に引き繼がれている。わたしもこのいわば入矢・柳田時代の最盛期の活動に参加していたので、その經驗を思い出すのだが、當時は『三百則』の本則の解釋だけで擔當者の準備も討論もせいっぱいで、せつかく収集した資料の分析にまで力が及ばなかったものである。『碧巖錄』の圓悟の滔滔たる辯舌など毎度のことと嫌惡して、時には讀むのさえ省略していた。『碧巖錄』で圓悟は解説すると見せかけて、結局落ち著きどころを示さず、それは故意の作略であったのだが、入矢先生がこの手の宋代の公案集を極端に嫌われたのも災いしてか、研究會として『碧巖錄』をまっとうに讀むことができなかった。これが當時の學力の限界でもあったと、今にしておもう。原因はなにも個人の好みなどではなく、唐宋の禪學の變質に明確な認識が當時は得られていなかったことによる。それは宋代禪の研究が缺けていたからである。宋代禪の展望を缺いていたゆえに、結局唐代禪は馬祖系のわかりやすい「性在作用」説だけしか理解できず、なおわるいことに、それこそが禪の本流であって、曹洞系は煮えきらず、宋代はわけがわからず、というより江戸白隱禪につながる看話禪への嫌惡があり、「純禪の時代」だけが禪であったかのように見えていた、もちろん不知不識のうちに。今からおもえば、これはけっきょく臨濟セクショナリズムではなかったのか、というのがわたしの悔恨的總括である。柳田先生が上掲の課題を自己に課しながら、いろんな條件の制約によって、解決に至らなかったのも理解できな

- 二. 『祖堂集』成書の過程
 1. 撰者静・筠二禪徳と序の作者文僊禪師
 2. 資料の來源
 3. 二十卷本の成立過程
- 三. 高麗における開版
- 四. 本文研究、譯注
- 五. 『祖堂集』の特徴

一. 『祖堂集』成立の時代背景

1. 五代閩・南唐の時代

『祖堂集』は卷1と卷2の6章に「今唐保大十年壬子歳」の紀年が見えているから、少なくともそれらの章は五代十國の一たる南唐の西暦952年に書かれたことが知られ、卷首の「祖堂集序」には「泉州招慶寺主淨修禪師文僊述」と署し、序文中に「今則招慶有静筠二禪徳」というから、泉州招慶寺にいたこの二禪師の撰にかかることが知られる。

泉州は黄巢の亂に乗じた王潮が唐僖宗光啓2年(886)に占領して刺史となってより、刺史職はその仲弟審邽、末弟審知、審邽の子延彬に引き継がれた。天成元年(926)審知の長子延翰は自立して大閩國王と稱し、弟延鈞を泉州刺史に任じたが、延鈞は延翰を弑して自立、再び延彬を泉州刺史とし、ついでその子繼崇を任じた。長興4年(933)、延鈞は帝位に就き、國號を大閩と稱し、元號を龍啓とし、延彬の弟延美を泉州刺史に任じ、ついでまた延鈞の次子繼鵬(昶)が父を弑して自立、審邽の第四子延武を刺史とし、通文4年(939)、審知の第九子延義が立ち、永隆5年(943)第十一子延政が建州で自立して帝と稱して殷國を建て、翌年朱文進が王延義を弑して閩主と稱したが、その翌年には滅ぼされ、延政は國號を閩に復し、ついで南唐に併呑された。これが南唐保大3年(945)である。泉州刺史はその6年の間に、王繼業、王繼嚴、余廷英、黄紹頗、王繼勳があいついで任じた。閩國が南唐に歸したのち、南唐は留從效を泉州刺史に任じたが、福州が呉越に奪われると、留從效は漳州を併せて勢力下に置き、保大7年(949)に南唐は泉州に清源軍を置いて留從效を節度使とした。留從效は北宋建隆3年(962)に卒するまで17年間、泉漳二州を治めて民情を得、小康をもたらした。南唐は後周顯徳5年(958)李璟が帝號を去って國主と稱し、北宋建隆2年(961)南昌に遷都、開寶8年(975)ついに滅亡する。

以上が10世紀泉州の複雑な動亂史で、わたしは主に最近の中國の研究書(諸葛計、銀玉珍『閩國史事編年』福建人民出版社、1997年/徐曉望『閩國史』五南圖書出版公司、1997年/鄒勁風『南唐國史』南京大學出版社、2000年)に據ってまとめたのであるが、『祖堂集』の紀年「唐保大十年」(952)は留從效の治下であり、卷13「福先招慶和尚章」にいう淨修禪師の號を南唐

に請うた「郡使」(節度使のこと)とはその人を指す。じつはこのことが確認されたのは石井修道氏の論文「泉州福先招慶院の淨修禪師省僉と『祖堂集』」(1986年)であった。

泉州の大事史や権力者の交替が、『祖堂集』という禪の燈史となんの関係があるのか?じつはほとんどなんの関係もない。泉州刺史が張であれ李であれ、どうでもよいことだ。しかし柳田先生は最初の「祖堂集の資料價值(一)」の『『祖堂集』成立攷』以來、この時代背景の解明に非常な精力を傾けて來られた。しかし結局『祖堂集』編纂にかかわる具體的なことは、結局なにもわからなかった。當時は戦後の社會經濟史でやかましい下部構造決定論の影響があったのであろう。また、先生の五代という時代に對する若い時代の認識が、「中國の全土と全人間との渾身の苦惱を母胎として、彼等の宗教的要求が禪や淨土の實踐的な宗教として自己形成されてゆく時代」であるということともかかわっていたであろう。たしかにP.ドミエヴィルも言うように、「王氏一族は、閩國の王位繼承を巡って、骨肉の争いをしてきたものの、佛教に深く歸依し、禪者との往來が絶えずあった。」(林信明譯『『祖堂集』成立の事情』、『ポール・ドミエヴィル禪學論集』、1988年)しかし、もし王氏と禪者のあいだに影響関係があったとしたら、閩國の政治に禪者の影響があったのか、あるいは王氏個人の内面に禪者の影響があったのか、『祖堂集』の編纂に関係があったのか?しかしいづれも現存資料から具體的には知られないことである。

淨修禪師文僉は、『祖堂集』に頼まれて序を書いたに過ぎない。序にはそう書いてあるし、その序の書き方から見て、禪師は一卷本『祖堂集』の編纂に関わっていないばかりか、十卷本『祖堂集』に自分の「淨修禪師讚」が挿入されていることすら知らない様子である(後述)。

2. 雪峯系禪宗の動向

『祖堂集』は卷4~13に石頭・藥山系を、卷14~20に馬祖系の禪師の章を収める。藥山系が詳しく、藥山系と馬祖系の交渉も詳しく知られる。また藥山系の雪峯禪師門下の系統が福建に擴大し、泉州の招慶寺主文僉は雪峯の孫弟子に當るので、靜・筠二禪徳がここに住して収集した禪宗資料も、おのづからこの系統のものが豊富であった。卷10から卷13まで雪峯系の弟子が多くを占め、『祖堂集』にその時代の最新情報を提供している。また、禪僧たちの對話や説法を後世または同時代の人がとりあげて批評し、問答をする(「拈提」、「拈弄」という)ことがさかんにおこなわれるようになったが、『祖堂集』に収録された拈提をみると、藥山系、なかでも雪峯系の人が多い。それは資料の傳承経路を示すものである。したがって『祖堂集』の燈史としての資料的特徴は、9~10世紀福建の雪峯系禪宗の動向をかなり詳細に伝えるところにある。

「雪峯とその友人たち 『祖堂集』ノート(一)」(1956年)は『祖堂集』によって雪峯教團を當時の歴史のなかに描き出そうとする試みであった。その第1回は雪峯義存が巖頭全夔、欽山文遂と結伴行脚したことを起點に、その後の三人の生涯を敘す。その描寫はのちの「祖堂集ものがたり」(1969~79)に發展しそうな手法だが、この連載はこれっきりで、

しかも『純禪の時代』にも収録されていない。先生は雪峯の本領を「途中善爲」（「道中お達者で！」という挨拶語）という言葉に見出し、それについて次のように位置づけている。

唐末五代の禪者たちは、常に民衆と共にあった、否、民衆自身であった。彼等の足は、決して大地を離れなかった。流轉亂離の日常生活の裡に在って、衆と共に憂へ、衆と共に悲しみ、衆と共に苦惱した。かくして、出世間的佛教は今一度超えられて、十字街頭に甦みがへったのである。

唐中期以後に於ける偽濫僧の異常増加と、教團佛教の世俗的進出とは、畢竟、既成教團の墮落に歸し、遂に數度の沙汰令を引き起こす原因となったが、心ある宗教者たちは、さうした政治的外的手段をまつまでもなく、既に寺院を離れ、寧ろ自由な遊方生活の中に精神の解放を求め、現實の歴史的生活そのものを開拓しつつあったのである。

彼等は最早、與へられた倫理、定められた哲學に満足することは出来なかった。雪峯が「十字街頭に院を起し、如法に師僧を供養し」といふのも、さうした生きた現實の個人と社會の悩みに、彼が眼を閉ぢ得なかったことを意味する。

かくて、「途中善爲」の祈りは、凡そ此の世のありとあらゆる人人の、最も廣うして深い、人間存在そのものへの一撈である。それは最早や舊來の出世間的佛法の營みによっては、如何ともなし得ぬ現實の苦惱に處して、彼等が案じ出した生きた智慧に外ならぬ。

戦後史學の民衆史觀と宗教者の反省の雰圍氣が濃厚に感ぜられる敘述であるが、時代情況からする演繹的投影は、先生の基本的な方法で、雪峯はこうして民衆とともにある禪僧とのイメージを付與された。その後この研究は繼續されず、また雪峯への新たなアプローチもなされていない。

『祖堂集』編纂の實情、『祖堂集』編纂の主導理念をかんがえるうえで、雪峯系の動向を研究することはきわめて重要なことである。しかし柳田先生は時代情況を重視して、福建よりも江西すなわち南唐における禪の動向により關心を持たれたらしい。『祖堂集』の紀年のなかで「保大十年」（952）にもっとも近いのが、卷12に見える五禪師への保大九年（951）詔勅で、このことが記録されているのは、『祖堂集』の編纂がこれを契機としているからではないか、という推測（「祖堂集解題」、「江西の禪脈」、中公大乘佛典『祖堂集』「解説」）である。五禪師（荷玉、禾山、光睦、泐潭、龍光）は多くが福建で出家したあと江西で活動し、それが南唐皇帝（李璟）の嘉するところとなって禪師號を賜わったというのであるが、しかし、ここから『祖堂集』編纂に結びつくものは何も得られなかった。ならば、テーマとして書くに値しないのであるが、先生は調べたことを蜿蜒と敘述し、われわれ讀者は知らなかったことを教えられて、益なしとはしないが、所期の確たる結果は得られず、行き場のない情況描寫で終わっている。「江西の禪脈」とは、入唐した新羅僧が故國に傳えた禪宗をいう。『祖堂集』にその消息を載せ、それが滙仰宗とかわわっていることから、先生は晩年に滙仰宗關係の資料の校注を作られた（『禪文獻の研究』上・下）。滙仰宗は唐末五代南方の禪宗の

なかでたしかに影響力をもっていたらしく、つとに石井修道氏も注目されて、資料の訓注がある（「瀉仰宗の盛衰」(一)～(六)、『駒澤大學佛教學部論集』18～22、24)。こうした基礎のうえで、その實態と高麗への傳播を解明するというテーマは、なお今後の課題である。

雪峯系禪宗の研究は、晩年の入矢義高先生に一連の論文がある。「雪峯と玄沙」(1982年)、「雲門の禪・その向上ということ」(1984年)、「玄沙の臨濟批判」(1991年)。いずれも『雪峯語録』、『雲門廣録』、『玄沙廣録』と燈史資料を丹念に読みこんで、唐末五代の禪宗の動向、南北の差、雪峯の二人の弟子(玄沙師備、雲門文偃)の個性と思想、その變化演進、そしてその魅力を描き出している。これは雪峯系禪宗の研究を意圖したものではないが(入矢先生が禪に對してそういう姿勢を取られることはなかった)、當時の禪の情況を、つぎのようにきわめて明快に説明された。

ここで、唐末の福建の禪はどういう状況であったかということについて、ちょっと話しておきたいと思います。ご承知のように唐末になりますと、中央政權の勢力は地を拂って落ちてしまい、各地方の軍閥がそれぞれ獨立政權をつくり、中央政治の力が及ばなくなります。趙州の場合も臨濟の場合も、河北のそういう獨立政權のバックアップがあったわけです。北だけでなく南も同様だったのです。福建は、日本で言えば飛驒の國のような山國で、耕地面積も少なく物資も豊かでない、後進の文化圏であったのですが、そこに禪の芽を植えたのは馬祖だったのです。馬祖は天寶元年(742)に江西から福建の建陽というところへやって来て布教をした。これが大きな契機になって、それ以後馬祖系の禪が福州を中心にして盛んになりました。その代表が、百丈懷海で、百丈の下には黃檗希運とか瀉山靈祐という傑物が出たのです。

この馬祖禪の隆盛はだいたい9世紀半ばころを中心としています。それは當時の中國全體に見られた趨勢を反映するものです。ところが、9世紀の後半から10世紀にかけて、どういうわけか石頭系(青原系)が馬祖禪にとって代わるようになった。不思議な現象です。なぜそうなったのか、納得のいく説明をすることは困難なのですが、その代表が雪峯義存です。この雪峯は閩王朝を建てた王氏の手厚い庇護を受けた。馬祖系の人たちにはそういうことはなかったのですが、まあ時代的なズレでもあるわけです。特に王延彬という熱心な歸依者があって、それ以降、福建の禪はほとんど雪峯系で占められるようになってしまいます。大變な人氣だったようで、先ほども趙州の「居心地のよいところ」という批評があったように、雪峯山に對する經濟的バックアップも大變なもので、物資も豊かで生活も豊かであったようです。そういうこともあり、雪峯山には常時千五百人を下らない大衆がおり、押すな押すなの繁昌ぶりだったようです。

そしてまた、雪峯門下の優れた僧たちはみんな土地の出身者であった。馬祖系の場合には外から福建にやって来た人が多く、修行を完成するとみな福建を出て浙江省などで活動したのですが、雪峯系の場合には福建出身で福建にとどまって布教活動をした者が

多かったのです。そういう事情もあって石頭系が圧倒的に主流の座を占めたわけです。

(「雪峯と玄沙」『自己と超越』岩波書店、1986年)

この「雪峯と玄沙」は1982年夏になされた禪文化研究所主催の講演会で話されたもので、わたしも花園大學の大講義室で聞いたのであるが、雪峯と趙州、雲門と玄沙、かねて臨濟に及ぶという壮大なスケールと、五人の禪僧の個性的な禪風を浮き彫りにする緻密さをあわもつ、きわめて高度なものであった。雪峯については、つぎのような見解である。

雪峯が禪の教育者としては非常にすぐれた人物であったことは疑いのないことです。彼はあらゆる問いに對して、いわば模範的な解答と示唆を與えることができた。ですから修行者にとっては大變ありがたい先生で、まさに文句のつけようのない立派な教育者であったわけです。ところがその〈模範的〉というのが問題で、趙州にとってはそれは體質的に受けつけ難いものでした。同じように、雪峯の弟子である玄沙と雲門にとっても、模範的解答以上でも以下でもないというのは、とてもがまんができなかったのです。

雪峯にはたくさんの弟子がいましたが、その中でもっとも大きな足跡を残したのは、玄沙、雲門、長生、長慶、保福の五人です。この中で玄沙と雲門の二人は、親に似ない、むしろ親以上に突出した、まさに鬼子といってもいい存在でした。長慶と保福はその反對に非常にまじめな子どもで、雪峯の教えを正直に受け継いだ人です。頭もなかなかいい人たちです。まん中の長生がちょうどその中間です。おとなしいタイプですけれども、しかしなかなか隅におけないところがあります。ちょっとまずい喻えですけれども、現代風な言い方をすれば、雪峯は福建地方の教育長といったところがあります。

(同上)

ついで、入矢先生の話はいよいよ主題の禪者たちの個性的な思想に移る。すなわち、雲門が師の雪峯を超出するところを「法身向上」の問題としてとらえ、玄沙が臨濟の「無位の眞人」、「昭昭靈靈」批判をしたことを取りあげて、「法身と肉身」の問題を五代の禪思想のトピックとして論ずる。いづれも趙州を一方で對比させて、深く豊かな廣がりを示している。そして、實はこれらの禪者の思想こそが、つぎの宋代の禪者たちの探究の核心になるのであって、入矢先生じしんは宋代の研究に踏み込む意欲を見せられなかったけれども、この一連の論文は宋代禪の研究に重大な展望を與えた。語録をこのように丹念に読み込んで禪を論ずるということは、研究の本來からいえば當然のことなのだが、入矢先生にして初めてなされたのであった。それほどに禪語録は難解だということでもあろう。さいわい先生が指導に当たられた研究会の成果が『玄沙廣録』三巻として出版されている(禪文化研究所、1987、1988、1999年)。「雲門廣録」は花園大學での禪學演習で講読されたが、三巻通讀に至らず、資料化もなされなかったのは残念である。

二. 『祖堂集』成書の過程

1. 撰者 靜・筠二禪徳と序の作者 文燈禪師

『祖堂集』(一卷本)の撰者として文燈禪師序に出てくる「靜・筠二禪徳」がいかなる經歷の禪師なのかは、依然として未詳のままである。柳田先生は高麗からの留學僧かという推測をくりかえし持ち出しておられたが、それを證する資料が見出されないかぎり、『祖堂集』の編纂環境として泉州ザイトンを異國情緒あふれる國際都市として夢想するのと同じく、一種のロマンチズムにすぎない。しかもそれは『祖堂集』の成書過程ということを考慮せず、本文中に新羅禪師の記述が比較的多いからというのが、その憶測の根據であった。

ただひとつの手がかりは、楊曾文氏が「禪徳」という呼稱について、つぎのように指摘していることである。

招慶寺の靜・筠という二禪師と省燈はいかなる關係であろうか？柳田聖山など日本の學者はだいたい、二人が省燈の弟子だとかんがえている。しかし省燈が二人を「禪徳」と尊稱で呼び、序文を書くよう頼んだことを「余に命じて序を爲らしむ」と言っているのは、かれらが直系の弟子ではなく、省燈と同輩に近い、招慶寺にいたかなり名望と学識をそなえた禪師だったからかもしれない。

(『唐五代禪宗史』、中國社會科学出版社、1999年)

これは従来なかった指摘で、ひとつの推測ながら、注目すべき点であろう。

靜・筠二禪徳がわからないせいであろうが、文燈禪師についての探索は、柳田先生によって早くから精力的におこなわれた。それは禪師が『祖堂集』編纂者でもあったかのようなあつかいである。「祖堂集の資料價值」の「文燈禪師について」の章で、『祖堂集』卷13、『景德傳燈録』卷22その他に據って傳記の構成を試みられたけれども、最終的に闡明されたのは、『紫雲開士傳』(釋大圭撰、元至正8年[1348]序、民國18年重印本)と『泉州開元寺志』(鼓山元賢撰、明崇禎16年[1643]序、民國16年[1927]重刻本)が小川隆氏から提供されてからである。石井修道氏が後者に據って「泉州福先招慶院の淨修禪師省燈と『祖堂集』」(『駒澤大學佛教學部研究紀要』第44號、1986年)を發表、招慶院と省燈(文燈)の傳記を詳細に整理され、永年の懸案にほぼ決着がついた。ただし、後者の「開士志」に載せる「釋省燈傳」は前者の卷2「釋省燈傳」の節略本であるから、より古く詳しい『紫雲開士傳』に據るべきである。『紫雲開士傳』の「釋省燈傳」は、問答は『景德傳燈録』から引いているが、事跡は他に見られぬ詳細なもので、おそらく寺傳の資料に基づいているのであろう。ここにはこれまで推測の域を出なかった寺名や寺史、禪師號の問題が、一舉に氷解する記述がある。

省燈禪師，姓阮氏，清源仙游人。父倅賢高尚不任。母蔣娠燈，不喜葷血，人謂腹子必賢，果生燈。七年歸可遵釋氏，十五服田衣，二十稟大比丘戒，從清澗受《四分》。去遊江左，歷衡陽。凡宿衲碩師，必北面咨叩之。已而見保福從展，……燈後出世爲其嗣。

梁天成時，刺史王延彬創千佛院，致燈住持之，十餘年足不越臬。晉開運初，黃紹頗守郡，遷主北山招慶。閩侯文進昇明覺師號，前此號淨覺，淮南吳王稱蹕錫之也。未幾，州亂，招慶火于兵。留從効以建義節清源軍，寺其別墅，名南禪，歸招慶業，復以燈第一世祖。開堂陞座，良久曰……由是法徒景附，遂成大法席。

宋興一天下，徐相爲藩表聞，太祖嘉之，賜眞覺師名。開寶五年閏月示疾，七日，以此月晦，別其徒而化。壽八十一，臘六十一。塔郡東北十五里萬安院，曰瑞光塔，蓋紀白光異也。弟子神運、惠雲、曉然，皆禪者。

生卒年もこれで決まる（892-972）ばかりか、まるで墓参りでもできそうな懇切さではないか。目録の列名、釋省燈の下には雙行注があり、「可遵弟子。創千佛院于本，復出主招慶，後居承天，爲第一世。嗣保福展法。」ともいう。『祖堂集』卷13「福先招慶和尚章」と兩兩あい補うことで、傳記と歴史的背景の理解に大いに資するところがある。ただひとつ「淨修禪師號」の由來が、二資料では異なる。上掲『紫雲開士傳』には、文燈が遊方の時、「淮南吳王」すなわち吳（902-937）の楊氏から賜わったとしているのであるが、それは『祖堂集』に保福從展のもとで契悟したのち、「尋遊吳楚，遍歷水雲」と言っている時期に當り、『紫雲開士傳』にいう梁天成年間（926-930）に泉州刺史王延彬が開元寺に千佛院を創始して住持に招く以前である。『祖堂集』では「尋遊吳楚，遍歷水雲，却旋招慶之筵，堅秘龍溪之旨。後以郡使欽仰，請轉法輪，敬奏紫衣師號淨修禪師矣。」として、泉州の郡使、すなわち泉州刺史ないし泉州節度使が奏上して賜わったとしている。これを『紫雲開士傳』の詳しい叙述のなかに置かならば、石井氏の指摘のとおり、郡使とは留從効である。『祖堂集』序に署する「泉州招慶寺主淨修禪師文燈」の由來は、やはり『祖堂集』本文に符合する。

柳田先生は「江西の禪脈」（1988年）において石井論文に據りつつ、文燈の傳記をやや詳細に述べ、また中公版大乘佛典『祖堂集』解説（1990年）でその要點を敘しておられる。唯一の誤解は、千佛院と福先招慶をなぜか同一處と見做されたことである。千佛院は泉州刺史王延彬が天成中（926-930）に開元寺に建てた支院、招慶院はやはり王延彬がもともと慧稜のために天祐3年（902）に建てた寺で、のち晉開運初（944）に黃紹頗が文燈を寺主に招いた。『紫雲開士傳』では北山招慶といい、『泉州府志』卷24「承天寺」の條では北山の福先招慶と呼んでいる。文燈の傳が『紫雲開士傳』と『泉州開元寺志』に載せられるのは、禪師の住持した千佛院が開元寺の支院だからにほかならない。

『祖堂集』序の作者文燈禪師の事跡がかく詳細に知られたのは結構なことだが、禪師が『祖堂集』の撰者なのではない。撰者靜・筠二禪徳との關係は、楊曾文氏の言うようにふたりを尊稱で呼び、その序文も遠慮がちな書きかたである。禪師が『祖堂集』の編纂にどのようなかわりがあるのか、序文からは消極的ならざるをえないのであるが、禪師が寺

主をつとめていた泉州招慶院はたしかに編纂の場であった。したがって禪師個人の關與というより、むしろ『祖堂集』が編纂物であるという性格から、「祖堂集の資料價值」第4章「『祖堂集』の編者」で複数の撰者を想定したいと言われたのは、一見識と言うべきである。1953年の認識のほうが、後年よりすぐれていた。

従って、當時既に種々なる諸家の「法要」なるものが存して、廣く世に行はれて居たわけであらうが、「法要」と言はれるものには二種類があって、本文の條下に「未親實錄不決化緣始終」とか、「未親行錄不決生緣」とか言はれる如き、一家の祖師の「行錄」とか「實錄」とか稱せられるものと、前節に考へた様な禪門諸祖の源流を楷定したる記録との二種類の記録が含まれてみると考へてよいであらう。……つまり『祖堂集』編纂の仕事は、撰述といふよりも寧ろ集録であつたと見られるであらう。『祖堂集』中の様々の記述は決して撰者が新しく作り出したものではなくして、夫々その基く資料によって集成し記録したものである。而も集録とは言つても殆んど單なる寄せ集めに近いもので、其處には一貫したる構想のもとに、それらを整理し、それらの資料が本來意味したものを更に一層發展させ、新たなる價値を與へようとする處までは至つてみないけれども、却つて表面的には見えないが素朴で明快な或る一つの精神が其等の背後に働いて居ることを見逃すことは出来ない。……

結論的に言つて、『祖堂集』や『景德傳燈錄』の撰録は決して一人の手になれるものではなくして、其處には複数の撰者を、而も某靜・某筠の二禪徳の合著とか、道原撰・楊億校閲といふ如き形ではなしに複数の——而も時間的に相前後する數人の撰者を、私は想定してみたいのである。一體、『祖堂集』や『景德傳燈錄』の本文を見るに、一則の機縁を擧げた後に、時として「後に何某拈じて誰某に問ふ」とか「後に何某代つて曰く」といふ如き謂わゆる拈弄の問答が多く、特に『景德傳燈錄』よりもそれは『祖堂集』に著しい。……拈問や代別の語は本文以外に、後になって誰かが外から附加したるものではなくして、拈問や代別をも共に含むものとしての本文であり、或ひは共にといふよりも本文自體が既に拈問の内容たる意味を有したと見なくてはならぬであらう。されば、燈史の編纂集録といふ仕事は、さうした廣義の拈や徴の集録編輯を意味した……

撰者の問題から資料の問題へ議論の重點は移ってくるわけである。

2. 資料の來源

上掲の論文はひきつづき、こう述べる。ここからがもっとも精彩ある一段である。

泉州招慶に在った靜筠二禪徳が古今諸家の法要を袖出したといふことは、してみれば當時の招慶院に於て師資或は諸禪流たちの間にとり交はされて居たさうした廣義での拈や代別の語を忠實に記録し、その拈擧されたる則について「行録」や「實録」の存するものは、其等に參酌して本文を冊定することだったのであらう。従つて『祖堂集』はさうした當時の招慶院の内外に臻集して居た雪峯門下の兒孫を中心とした閩域の諸禪流たちが、相互に交はして居た徴別代語の集大成であり、更に彼等の宗教の源流を楷定したるものと見てよいであらう。

これが先生の力説された燈史の性格、「單なる過去の歴史的事實の記録たるのではなく、現在の自己の宗教的事實の生きた鑑であり燈であつた」ということである。ならば、燈史が示す禪宗史とは編纂當時の現代思想史として讀むことができるわけである。

ついで論文では、『祖堂集』に見える徴代別語の作者（すなわち上文にいう「複數の撰者」）を整理して一覽表を作成し、その結果、保福從展、長慶慧稜、招慶文僊がもっとも多く登場することを確認し、この三人の関わつた部分が『祖堂集』編纂の核になつたと推測する。

思ふに、始めはかうした招慶と保福と、或は招慶と有僧と、更には福先と或人との、といふやうな形で行はれた拈擧が、それがそのままノートされたものが、時を経て當時の招慶寺の若い世代の禪匠たちの手許に相當數まとめられ、又それ以外雪峰や玄沙やその他の諸師たちの上堂、垂示、提綱等のノートも相當の分量に達したので、彼等の間にそれ等をもとにして一部の卷舒浩瀚なる近編を袖出せんとする計劃がもち上り、諸方の實録や行録のあるものは、それを親て刪すべきは訂正を加へ、修飾すべきものは増訂して、一應の整理をととのへ、『祖堂集』の本文をくみあげることとなつたのではなからうか。……そして謂はゆる「禪門諸祖の源流を紀し」たる部分は、『寶林傳』、『續寶林傳』及び當時の招慶寺主淨修禪師の讚頌等に據つて一應の歴史的な體裁をととのへ、その後のものについても調査の及ぶ限りは、諸方遍參の達士や遠來臻訪の禪流等に聞きただしなどして、遂にこの大事業を完遂したのではなからうか。

『祖堂集』の材源のひとつ「泉州千佛新著諸祖師頌」（敦煌寫本、S. 1635 號）を『祖堂集』と關聯づけたのは穴山孝道「高麗版祖堂集と禪宗古典籍」（『東洋學苑』第2號、1933年）であつた。穴山氏は『鳴沙餘韻』に収録されたこの寫本が『祖堂集』の資料源であることに氣づき、矢吹慶輝『鳴沙餘韻解説』に據りつつ紹介したのであるが、二資料の關係は單純ではない。穴山氏から 57 年後、柳田先生は中公大乘佛典版『祖堂集』（1990年）の解説にこの問題を論ぜられた。

「泉州千佛新著諸祖師頌」

南嶽讓和尚（法嗣六祖）

吉州司和尚（法嗣六祖）

國師惠忠和尚（法嗣司和尚）

石頭和尚（法嗣司和尚）

江西馬祖和尚（法嗣讓和尚）

『祖堂集』

卷 3

卷 3

卷 14

南泉和尚（卷 16）

道吾和尚（卷 5）

徳山和尚（卷 5）

洞山和尚（卷 6）

玄沙和尚（卷 10）

長慶和尚（卷 10）

二つの作品に存する、淨修禪師の讃頌の有無を、右のように對比すると、「新著」がまず、六祖以後を増廣する。これに従って『祖堂集』が、テキストの増廣をはかる。「新著」は『寶林傳』をふまえ、『祖堂集』は「新著」をふまえるが、文燈は別に『祖堂集』をふまえて、讃頌を加えたとみられるふしがある。テキストとテーマがちがうのは、禪佛教の激しい流動性ゆえで、いずれも机上の創作ではない。（476頁）

論證抜きの獨斷調で、さいごは殺し文句による判断停止である。問題は、スタイン 1635 號「泉州千佛新著諸祖師頌」寫本の分析を缺いて、數合わせしか考えておられないところにある。慧觀の序も譯出してある（469頁）が、いつもの達意の翻譯で、そこに含まれる問題を發見するに至っていない。

「泉州千佛新著諸祖師頌」はそのタイトルが示すように、文燈が開元寺千佛院に住した時期の作であるが、署名の「後招慶明覺大師」はすでに千佛院時代のものでなくて、のちの招慶院時代に賜った號である。それは書寫された時の稱號を示すものであろう。このことは内題が「西國二十八祖師及東土六祖師」というのに對して、實際にはこの 33 首のあとに南嶽懷讓、吉州司、國師惠忠、石頭、江西馬の 5 首が附加されているのに符合しているわけである。『祖堂集』に「淨修禪師讚」として編入されたときには、さらに南泉、道吾、徳山、洞山、玄沙、長慶の 6 首が増加している（石頭の讚を缺く）。最後の長慶の偈が通例と異なって五言八句である點から推測するに、6 首は一時に作られたものではあるまい。33 首が千佛院時代の原型であって、「後招慶明覺大師」のとき 5 首が増補され、淨修禪師時代に『祖堂集』に編入されたとき更に 6 首が一括して附加されたと考えらるべきであろう。

問題は、柳田先生が推測されたように、「泉州千佛新著諸祖師頌」が『祖堂集』の核となって編纂が進められたのか、ということである。上述のように「泉州千佛新著諸祖師頌」を、慧能和尚までを原形として、後ろ 11 首と切り離すならば、原一卷本（後述）に納まる

ことになる。もしもみづからの頌が編纂基準になり、かつ頌そのものが編入されていたならば、文僿が序でそのことに一言もふれないのは不可解である。「泉州千佛新著諸祖師頌」（また『祖堂集』に編入された「浄修禪師讚」）も『祖堂集』巻1・2の本文も『寶林傳』に基づいているが、『祖堂集』本文中に「浄修禪師讚」に對應する記述を缺いているところがあるのは、がんらい「泉州千佛新著諸祖師頌」が『祖堂集』の核となって編纂が進められたのではなく、すなわち本文と讚が同時に書かれたのではなく、「浄修禪師讚」はのちに附加されたからだ、と考えるべきであろう。

『祖堂集』が高麗に傳わったことに關わる海東禪師の記述にも、われわれは注意を拂う必要がある。現行二十卷本は高麗匡僿が最終的に「海東新開印版祖堂集」として開版したのであるが、はたしてかれの手が入っているか、つまり増補したのか。柳田先生は「(匡僿は)本文は一點一劃も私することはなかった」(『唐代の禪宗』総括175頁、大東出版社、2004年)と、生前ついに承認されなかったようだが、増補のあとは歴然としている。このことは椎名宏雄氏「祖堂集の編成」(『宗學研究』第21號、1979年)で初めて提起された。『祖堂集』巻17に列する海東七禪師は、のちの高麗禪門九山の開祖に當るが、その記述のしかたが年譜的敘述に偏し、また巻20「五冠山順之章」には朝鮮禪佛教の特色たる教理的著作をながながと編入するなど、『祖堂集』全編の構成からは、いちじるしく逸脱している」というものである。小稿「祖堂集の校理」(『東洋文化』第83號、2003年)は、これを具體的に檢證した。すなわち、海東七禪師と五冠山順之の章には海東撰述の碑文に基づく記載がたしかにあり、これらの章が碑文の存する海東で書かれたこと、しかもその書きぶりは、「江西の禪脈」は海東にありという自負を示すものである。

『祖堂集』の資料の來源を考える場合、據った碑誌の存在の確認が重要である。巻11「雲門和尚章」に、南漢大寶元年(958)に書かれた雷岳撰「大漢韶州雲山光泰禪院故匡眞大師實性碑并序」に基づく文章があることから、「雲門和尚章」はその年以後に成立したことになり、南唐保大10年(952)以後成立の章が存在するのである。

3. 二十卷本の成立過程

高麗匡僿は文僿序のあとに、海東開版の序を書いている。

已上序文并祖堂集一卷，先行此土，尔後十卷齊到，謹依具本，爰欲新開印版，廣施流傳、分爲二十卷。

すなわち一卷から十卷、そして二十卷へ。これは書物のたどる増廣再編の過程として、ごく自然な展開である。ところが原版の「十」字が剥落缺損して「一」に見えたため、わけがわからず、とりあえずは「不分卷」とか「長卷子」という術語で納得されていた。中

公大乘佛典版『祖堂集』(1991年)のときは、淨修禪師讚のある章を『祖堂集』の元型とみて、その部分のみ譯注されたが、その「解説」に、先行の「一卷」と後來の「一卷」の關係を次のように推理されたのは、注目される。

この序をもつ『祖堂集』一卷が、先にこのくに(おそらくは新羅末)に廣がっている。そのあと、さらに一卷本がくる。二つ合せて、完全なものとなる。前後二度に分れて、このくにに傳來するテキストを、明確に分けることは難しいが、始めに傳來したテキストは、偶然に不完全であったというよりも、すでに中國本土において、別の一本があって、次第にテキストを増大したのでないか。核の部分の確認は、この文章の分析と共に始まる。

その「別の一本」こそが十卷本である。このころの先生がここまで考えておられたとは、驚かされる。しかしながら、『影印高麗大藏經』補遺に収録する『祖堂集』の古い印本が「十」と判明(拙稿「祖堂集札記」、『禪文化研究所紀要』第24號、1998年)して以後、なぜか先生の成立過程論はぎくしゃくして迷走した。晩年最後の著書『唐代の禪宗』(2004年)の主題は、じつに畢生の課題『祖堂集』の成立問題(その資料と成立過程)であったが、しかし残念ながら、資料論も成立過程論もすべて中途半端のままで、説得力をもつ研究成果とはならなかった。論文としては未完成な、ノートに類する章のあとに、突然「総括」の章が出現して、論證なしの斷定調で、誤解をいくつも並べておられる。

匡俊の海東新開の時、匡俊があえてこれ(過去七佛章)を加え、目録を新草するので、『祖堂集』は、先に招慶寺主文澄の序と、卷首の一卷が海東に来る、後に後半の十卷が来る。そんな『祖堂集』の卷首に、匡俊が七佛章を加える。匡俊の七佛章が、『宗鏡錄』卷九十八によるか、どうか。とにかく『祖堂集』は前後三度にわたって、中國より海東にくる。匡俊がそれらを具本によって、新開印版したことは、彼自ら言うとおりであって、……

第一次第二次と二度渡來する『祖堂集』の卷首に、すでに七佛章があれば、……

(174頁)

『祖堂集』全二十卷、開版者のコロホンは、これにつづく目録と、そのさいごにつける一文のみ。本文は一點一劃も、私することはなかった。

(175頁)

いったい『祖堂集』は何度海東へ來たのか?一卷、「後半の十卷」、「具本の二十卷」として三度傳來したというのであろうか?石井修道氏が『唐代の禪宗』の跋文「讀後の耳聾」でこのことにふれて、要領を得ず苦慮しておられるのは、さすがの石井さんも先生に惑わされたわけで、まったく人を悩ませる「総括」である。

匡僞の序をすなおに讀めば、十卷は中國での増廣本、二十卷は高麗での再編本であるこ

とは明白であって、その内實の解明こそが今後の課題である。

三．高麗における開版

問題はふたつある。一、『祖堂集』と『高麗大藏經』本體との関係。二、『高麗大藏經』、『祖堂集』と当時の佛教、禪宗との関係。いずれも『祖堂集』をめぐる高麗佛教の環境にかかわる問題である。

『祖堂集』の刊記「乙巳歲分司大藏都監彫造」とは、高麗高宗 32 年 (1245) に晉州南海に置かれた分司大藏都監によって開版されたことをいう。再彫版『高麗大藏經』刊刻の事業は、高宗 23 年 (1236) に江都に大藏都監、ついで晉州に分司都監が置かれて彫造を開始し、15 年を費やして高宗 38 年 (1251) に完鋳した。『大藏目錄』に列する 6558 卷である。『祖堂集』はこれに含まれない。『高麗藏』は禪籍を含まないのである (しかし刻工名には『高麗藏』本體と共通の名が見られる。『高麗大藏經彫成名錄集』民族文化研究所資料叢書第 19 輯、2001 年)。

『祖堂集』20 卷が『高麗藏』に附属することになるのは、朝鮮李太王 2 年 (1865) に海冥壯雄が海印寺の大藏版庫とはべつの雑版庫から 15 部 231 卷を選んで、大藏經印成に際して補遺としたことによる。このことは『大藏目錄』に附された「補遺目錄」(または「追加目錄」)に明記されている。ゆえにこの「補遺目錄」に列する『祖堂集』や『宗鏡錄』は藏外補版と呼ばれる (池内宏「高麗朝の大藏經」(上下)『東洋學報』13-3、14-1、1923、1924 年/大屋徳城「朝鮮海印寺經版攷——特に大藏經補版並に藏外雑版の佛教文獻學的研究——」『東洋學報』15-3、1926 年/藤田亮策「海印寺雜版攷」『朝鮮學報』138-140、1991 年)。したがって、江戸時代に日本へもたらされた『高麗藏』に『祖堂集』が含まれないのは當然である。古い印本がないことを、「まぼろしの名著」だとか「神かくし」だとか、故意に神秘めかして言うことを先生は好まれたが、先人の研究を讀めば理由は簡単にわかることである。

第一の問題。上述のように『祖堂集』の開版は『高麗藏』本體の彫造と直接には関わらない。ではなぜ分司都大藏都監が、とくに『祖堂集』を開版したのか、ということである。このことについて藤田亮策「海印寺雜版攷」では、雑版のなかには、當時宰相を退いていた居士鄭晏 (?~1251) が大藏經彫造事業に私財を投じて推進するかたわら、みずからの必要にもとづいて家刻本をかなり造っていたことを指摘する。ならば、『祖堂集』は鄭晏の私刻に属するであろうか? しかし私刻本ならば、刊記にその旨を刻するはずであろう。またもうひとつの重要な手がかり、20 卷に再編し開版を擔當した匡儁なる僧のことも、なにひとつ知られていないのである。

第二の問題。『高麗大藏經』、『祖堂集』をめぐる教宗と禪宗の関係。『祖堂集』の版木は海印寺大藏版庫とはべつの雑版庫内に置かれていたから、海冥壯雄が雑版庫中より選擇して「補遺」とするまで長らく忘れ去られていたのであろう。『祖堂集』の數枚の版木には腐蝕部分があるが、それは印刷による磨滅ではなく、版木の材質が原因らしい。朝鮮におけ

る『祖堂集』の痕跡は、最近になってようやく報告された。それは慧謚とその門人眞訓等撰『禪門拈頌集』の増補版の注釋書『拈頌說話』30卷(覺雲撰)のなかに、『祖堂集』が「古祖堂」として5條引用されていることである(中島志郎「高麗中期禪宗史——崔氏武臣政權下の教宗と禪宗の動向を中心に——」、『禪門寶藏錄の基礎的研究』、花園大學國際禪學研究所研究報告第7冊、2000年)。中島氏によれば『禪門拈頌集』の成書は高麗高宗13年(1226)、それを同20年(1233)に逸庵居士鄭晏が刊行し、その増補版(1242~49年成書)は高宗31~35年(1244~8)に、『祖堂集』と同じく南海分司大藏都監によって開版され、のち1865年に藏外補版として印刷された。増補版の注釋書『拈頌說話』の撰者覺雲は慧謚(1178~1234)の門人というから、『祖堂集』開版から間もないころの引用である。(この引用には、現行本と些少の文字の異同がある。異同の検討の詳細は拙論「祖堂集の校理」を見られたい。)

中島論文はこの第二の問題を重要なテーマとしている。中島氏は當時の佛教界を、教宗=大藏經勢力と禪宗の三勢力、すなわち(一)知訥(1158-1210)の修禪社(李通玄、宗密、大慧の思想を承く)、(二)慧謚の修禪社(晉陽公崔怡、鄭晏の支持を受け、その『禪門拈頌集』は『景德傳燈錄』に據っている)、(三)五冠山順之(829~893)・志謙(1145~1229)の少數派(九山禪門の傳統を繼承。圓相を用いるところに特色があり、華嚴・禪を統合)に分け、『祖堂集』はこの禪宗第三勢力の所産であろうと推測している。そうして『祖堂集』の増補と開版には、志謙とその繼承者が知訥や慧謚の修禪社勢力に對抗して、五冠山順之の正統性を顯彰する意圖があると言う(上掲論文619頁)。これは『祖堂集』の開版を高麗佛教のなかで考察した初めての論文で、少ない先行研究と限られた資料に據って、推測をかさねているのはやむを得ないが、この分野に不案内なわたしには、高麗中期禪宗の展望を與えてくれるものである。さらに緻密な研究が進展することを期待したい。

四. 本文研究、譯注

1964年の「祖堂集の本文研究(一)」が最初の發表である。これは序からはじまって、卷一の「釋迦牟尼佛章」の半ばまで、6張12頁ぶんにすぎない。しかし、序のあとの目録にまで校記と譯注があり、本文については嚴密な校訂を心がけ、注釋も詳細な本格的な研究である。この精神、このスタイルで推進してゆけば、20年後にはたいした譯注本が完成したことであろうが、残念ながら、これも一回きり。しかもこの最初のあたりは『祖堂集』のもっともおもしろくない部分で、つまらない佛教學の考證を必要とする。というのも、本文にやたらに誤りが多いからである。もって當時の禪僧の程度が知られるのであるが、しかしかれらの本領がそんなところにはないのは、言うまでもない。卷2「慧能和尚章」あたりからが禪問答らしくなるから、解讀には困難がともなう。そこまで行かないうちに挫折したということになる。

ただし翻譯稿は會讀とともに蓄積されてゆき、中公「世界の名著」『禪語錄』(1974年)、

中公「大乘佛典」版『祖堂集』(1990年)に抄譯を發表された。こういうものが商業出版に乗ったのも、先生の功績といえようか。後者の凡例に「譯稿は著手以來 40年」とある。ところが、なんともおかしなことであるが、この40年の歩みは進歩ならぬ退歩であった。試みに文僿序の1964年譯と1990年譯を比較してみれば、了解されるであろう。

いったい、諸聖が此の世に表われ來って、すべての迷える人々を餘すことなく濟いたまうと云うが、素質の尤もすぐれた人々は、自から人間の世の深い道理を、諸聖が教えの鋒先すら動かさぬ前に一舉に悟ってしまうのに對し、中下の部類の人々は、諸聖が設けてくれた手立てや教えの言葉によって、漸く究極の真理に達する。然し、人々の素質には利鈍の差があっても、道理そのものに淺深は無い。まして、聖賢たちは生きとし生ける人々を利益するために、此の世に生れたもうたと云っても、單に化身に盡きるものではない。だから苟くも、教える人と教えられる人との關係が、本當はこういうものである以上、どうして衆生濟度の方便を固定的なものと考えることができよう。

(「祖堂集の本文研究(一)」1964年)

いったい、どんな聖者も、起きあがって來て、心ならずも放蕩息子を引きたる。最高にすぐれた弟子は、師の銳鋒がチラともせぬ前に、師の胸のうちをみてとるもの。中級以下の連中が、方便のことばに引かれて、やっと奧義の所在に氣付くのだ。

人々の能力に、利鈍の差があっても、佛法そのものに淺深はない。ましてや聖者は、(人々を)現世利益することがあっても、人々の現世が現世ではない。聖者は起きあがっても、どうして教化などするものか。かりそめにも、本當の主體と相手の關わりのポイントが、ここにあるからには、どうして爲にする利益や、救濟の方便が(諸の聖者のすべてで)あってよいものか。(中央公論社「大乘佛典」版『祖堂集』、1990年)

上は篤實な譯と言えるが、下はなにを言わんとするのか、よくわからない譯である。「放蕩息子」というのは例の『法華經』信解品の譬喩で、このころの先生の關心を引いていた話(「放蕩息子の歸郷」、『未來からの禪』、人文書院、1990年)。注にもそれが引いてあり、序の「夫諸聖興來、曲收迷子」の譯にこれをあてて、その意味に取るのである。最後の一文の意味がわかりにくい、原文は「苟或能所斯在、焉爲利濟之方？」これはつまり、「もしも救う者、救われる者を措定したならば、そのとたんに、救濟の手だては失われてしまうのだ」ということであろう。注に「謂わゆる爲人の言句、方便の説を、批判するもの。人の爲めにすることが、本當にその人の爲めにならず、相手を教壞する恐れがあるためだ。」とある。まあそういうことでもあろうが、譯文からそう理解するのはちょっと困難である。

中央公論社「大乘佛典」版『祖堂集』に對しては、小川隆氏の書評がある。本書の至るところに見られる珍譯の二、三を批評して、なかなか冴えた書評となっている。このころはわたしも、先生の高度に専門的な研究とへんてこな翻譯が、いったいどういう關係にあ

るのか不思議だった。それで小川氏にけしかけて書いてもらったのだが、結果、新進氣鋭を大學者から遠ざけることになってしまった。わたしがその前に先生の中公「世界の名著」の『臨濟録』譯を批評して、同じ結果を來していたのだから、小川さんまでまきぞえにして申し譯ないことをした。しかし今から思えば、不思議でもなんでもない。要するに、正確な理解ができていなかったにすぎない。

禪の語録の翻譯のスタイルが、20世紀にまだ確立していなかったということはある。70年代から80年代にかけて刊行された筑摩版「禪の語録」シリーズがその水準を示している。先生は『達摩の語録』、『初期の禪史』I・IIを擔當されて、いわば譯注のありべき規範を示す出来ばえだった。ただし、これらの時代は禪の本格的な語録成立以前の、理論的準備期のものであり、また『初期禪宗史書の研究』のあつかう範囲でもあった。『初期禪宗史書の研究』は前人未踏の分野、すなわちこれまで研究のなかった敦煌禪宗資料による初期禪宗史の分野の成果であった。しかし馬祖以後の禪文獻は性格が異なる。筑摩版「禪の語録」も馬祖以後の、いわゆる語録らしい冊は出来がよくない。大拙もあつかい、白隱が言い散らした傳統的な公案禪の巢窟から脱け出すことが課題であったろう。

その鍵は、先生にとって何だったかといえ、それは語録の「俗語」であった。室内の公案とは異なる禪、わかわかしい息吹にあふれた在野の「純禪」の精神、いまだ宗門にも研究者の手にも汚されぬ當時の俗語。これを梃子に禪語録の世界を再現しようという先生の試みが、1970年代にあった。『臨濟録』、『六祖壇經』の口語譯がそれである。ただし、それは當時のフォークソングの「おらは死んじまっただあ」というような調子を交えた、奇妙に軽い譯で、ご本人は得意だったらしいが、大方の失笑を買ったにすぎない。だが、口語・俗語のニュアンスに注意しておられたことは間違いないことで、50年續いた研究會で、隣りに坐られる入矢先生が吐き出される大量の紫煙とともに、時折り説明される口語のニュアンスを、「聽聞第一」の阿難よろしく、一字一句漏らさずノートに書きこんでおられた。先生のように現代中國語を學ばずして、唐宋時代の口語の意味をよく知っておられたのは、一にこの50年「聽聞第一」だったことによる。太田辰夫先生の『中國語歴史文法』(1958年)という本は、現代中國語文法の枠組みを使って、その淵源と演變を豊富な資料によって記述するもので、ここから見ると、現代中國語文法の枠組みは唐代まで溯れることがわかる。つまり現代中國語のニュアンスで唐代の口語文を読むことができるということである。むろんふたつは同じではないから、唐代の口語文に對してそれなりの讀解の訓練が必要である。太田先生はそのために『中國歷代口語文』(1957年)というワークブックも作っておられたのである。しかし柳田先生はついに現代中國語を學ばれることがなかったから、結局自分の理解に自信が持てず、いつも入矢先生に訊ねて確認しておられた。その後、柳田先生は入矢先生と袂を分かち、独自の讀解の道を摸索して、晩年に『臨濟録』を改譯し、そこで、柳田先生は「臨濟の説法には、唐末五代の河北という、特定の俗語があるのでないか、俗語研究一般になじまぬ、禪の俗語の研究が必要でないか」(中公クラシックス『臨濟録』序文、2004年)という宣言を出された。つまり入矢先生の研究ではない俗語

研究、入矢先生の讀めない俗語、それが禪の俗語だというわけである。それは要するに「瞎秃兵」という『天聖廣燈錄』にのこる語を手がかりに、臨濟が説法した相手を半奴隸の還俗僧として、唐末五代の歴史地理に即した讀みかたを提起されたことを指す。これによって『臨濟錄』の讀みかたが變わると言わんがごとくだが、先生にとって入矢先生の呪縛がいかにかん固であったかを知らしめ、先生はついに「俗語」がおわかりにならなかったか、という感を深くする。

シリアスな問題意識とその口語表現をいかに譯すか、のセンスを缺いておられるのである。中央公論社「大乘佛典」版『祖堂集』の「凡例」にいう、「譯文は原文直譯體に近いものとするが、テキストの口語や俗語のもつ氣分を最大限生かすことにつとめ、通讀して理解できるよう、原文にない文字を補う場合は、……」。わざわざ「原文直譯體」というのも、なにやら言い譯めいているが、この「原文直譯體」と「口語や俗語のもつ氣分を最大限に生かす」を折衷するのは、なかなか困難なことであろう。その結果が、通讀して理解できない、おかしい譯になる。その例を見てみよう。

449 問い、「國境を渡る雁は、口に蘆をくわえて、(本籍地の) 證據とします。祖師たちは代る代る、何を信物とされたのでしょうか」師、「あこぎなことを言うな」(269頁)

【注】あこぎな 原文「莫筍筍。筍筍は、あらがう、觸れてはならぬ處に觸れる、いけずをやること。李義山の『雜纂』にみえる。(433頁)

【原文】問：「塞鴈銜蘆爲質，祖代憑何爲信？」師云：「莫筍筍！」

(卷10「長慶和尚章」)

「筍筍」は唐代の俗語である。『祖堂集』にはここ以外にもう一箇所用例がある(卷4「藥山和尚章」)。わかりやすい資料は敦煌本『雜抄』の「世上有十種筍室之事」で、「筍室」(筍筍)にあたる十種の行爲を列挙している(那波利貞「唐鈔本雜抄攷」、『唐代社會文化史研究』創文社東洋學叢書)。それは、

見他著新衣，強問他色目，是一。見他鞍乘好，強逞解乘騎，是二。見他人書籍，擅把披尋，是三。見他人弓矢，擅把張挽，是四。見他所作，強道是非，是五。見他書蹤，強生彈剝，是六。見他鬪打，出熱助拳，是七。見他諍論，傍說道理，是八。賣買之處，假會鬪談，是九。不執一文，強酬物價，是十。已上十事，並須剝除。

(人の新しい服を見ると、種類を無遠慮に訊く。人の上等の鞍を見ると、勝手に乗っておのれの乗馬の腕をひけらかす。人の本をみると、勝手に開けてみる。人の弓矢をみると、勝手に挽いてみる。人のやりかたをあれこれ批評する。人の筆跡を無遠慮にけなす。人の殴り合いを見ると、すぐに熱くなって手を出す。人の言い合いに横から茶々を入れる。商賣の場に、分かりもしないで玄人のような口をきく。金もなく買う氣もないくせに、商品を値切る。)

つまり、人さまの顔分に我がもの顔で踏み込む、ぶしつけで、さしでがましい、あつかましい、でしゃばり、おせっかい、というような分に過ぎた行爲をいう語であろう。敦煌本『字寶碎金』は音のみを記す。「人箭筈、知角反、知訖反」、つまり雙聲の語である。宋人の韻書、字書になると、『廣韻』入聲質韻：「俗脛，愛觸忤人也。陟栗切」、『集韻』：「俗脛，抵牾也。一曰不循理。」趙叔問『肯綮錄』俚俗字義：「罵人曰俗脛，音扎室」。おおむね「人にさからう」義と説明している。長慶の問答の「塞鴈」というのは、北へ歸る雁が網や罾繳（いぐるみ）にかかるのを畏れて、護身のため一本の蘆の莖を銜えて飛ぶことをいう（『古今注』巻中、鳥獸）。「質」は「信」、すなわち保障の義。「祖代」は祖師代々。祖師の相承はなにによって證據とするのか。神會は六代の祖師は袈裟を傳えて信とし、袈裟の保持者が傳法者である、と言った。「祖師西來意」を問うのとはやや異なって、法を傳え法を説く資格を問題にしているような問いである。法はむろん佛祖傳來の「上乘一心の法」、すなわち「即心是佛」、「自心是佛」ということであるから、人に求めるものではなく、人に向かって言うべきことでもない。傳法の根據なるものは、あくまで我が身の上のことであるはずなのに、かんじんの自分のことを棚上げにして、えらそうに祖師の（実際には面前にいる長慶の）傳法の根據を問うている。僧の問いは幾重にも誤謬を含んでいる。したがって——「あこぎなことを言うな」になるかどうか？ちなみに「あこぎ」とは『廣辭苑』によると、「同じことのたびかさなること。轉じて、際限なくむさぼること。また、あつかましいこと。しつこいこと。」しかし、これだから『廣辭苑』は困る。「あこぎ」などという言葉は実際には「あこぎに金を儲ける」とか「あこぎな商賣をする」というように使われるのであって、狡い、汚ないやりくちで、というニュアンスをもつ。入矢義高・古賀英彦『禪語辭典』はこの『祖堂集』「長慶和尚章」を引いて「ぶしつけなことをする（言う）」の釋義を與え、古賀英彦『訓注祖堂集』も入矢先生の譯語「莫箭筈 失禮なことを言うものではない。」を書き留めている。わたしから見れば、ちょっとおとなしすぎるので、「何も解っておらぬくせに、知ったかぶりしてでしゃばるな！」といきたいところである。そのように、柳田先生はズレているばかりか、『雜抄』を『雜纂』に誤るのは、『雜抄』の擧げる十種のうちの七種が『雜纂』にも見える（その題は「強會」）からで、入矢先生が研究會でそんな説明をされたのを、寫しまちがったものようである。調べればわかるものを。

309 あるとき、高僧（高という僧）が、雨について上堂してきた。

藥山は笑っていった、「やあ、いらっしゃい」

高僧、「屁のかっぱです」

藥山、「ずぶぬれじゃないか」

高僧、「そんな笛、太鼓、打たないでください」

雲岳が代った、「皮さえありはせぬ。どんな太鼓を打つのか」（198頁）

【原文】因高僧衝雨，上堂，藥山笑曰：「汝來也！」高僧曰：「屙裏。」藥山云：「可殺濕！」

高僧云：「不打与摩鼓笛。」雲岳云：「皮也無，打什摩鼓？」（卷5「道吾和尚章」）

「屁のかっぱです」の原文「屎裏」は俗語か、あるいは誤脱があるのか未詳である。『玉篇』尸部に「屎，臀骨也。亦作𦍋。」という。尻の骨だから「屁のかっぱ」になるのか？では「裏」はなにか。他に用例も目下みあたらず、お手上げである。古賀英彦『訓注祖堂集』も、「屎裏 鼓笛の出る因縁がここにひそんでいる筈だが、意味不明。」(143 頁)これが良識ある態度である。いや、これ以上なにも言えないわけで、注もなしに「屁のかっぱ」などといいかげんな譯をつけてはならない。「ずぶぬれじゃないか」に對してなら、「屁のかっぱです」もありえよう。きちんと解釋を立てて、それを譯文に反映させるのでなく、解釋が定まらないまま思わせぶりの譯語をつなげてゆくやりかたが問題なのである。この「高僧」とは高沙彌をさす(『景德傳燈錄』卷 14「高沙彌章」)。藥山晩年の弟子で、跛脚のせいもあってか、かわいがられて、藥山から半里の地に庵を建ててもらって住んでいた。この問答はずぶぬれの高沙彌とのやりとりで、尻とか皮をもちだしているところからみて、やはり生身の體と法身(法身は水に濡れない)という藥山系の問題意識とかかわるものらしい。しかし、まづ先に「屎裏」の語義を解決してから論ずべきことである。

禪の對話として記録された言葉は、何を言わんとしているのか、たいていはすぐにはわからない。日常語を使っているが、日常會話レベルの内容では、絶対にない。生死、覺醒、絶対、眞實、本來性、空、有無といったシリアスな問題に、日常の場で日常語で探りを入れた對話であり、こういう重大問題に對しては、誰も簡単に答えが出せるものではないから、誠實な答えは、いきおい多重な含意をもち、あいまいな、兩義的なものにならざるをえない。往々にして詩句で答えられるのもそのためだ。そういう次第であるから、ここでは言葉が決定的に重要である。まず中國語の、さらには日本語の、言葉に對する鋭敏さが求められる。「日本語の」というのは、われわれはしょせん日本人であるから、日本語に譯して考えてはじめて、意味もニュアンスも納得できるからである。したがって慎重な語義の探求がなされねばならず、一步誤ると、わけがわからなくなる。もともとわけのわかりにくいものだから、わけのわからない譯でも、深く考えなければ、敢えて文句を言う者もない。誤りは誤りだ、と言わなくては、禪の語録はなにがなんだかわからないままだ。

そうしてよく見ると、柳田先生の譯注は、おびただしい誤謬に満ちている。せいぜい、こういうふうに解し、譯し、説明してはいけない、という反面教師としての意味しかないという、まことに困ったことになる。「『祖堂集』を讀むと無限の空想を生む」と晩年の『唐代の禪宗』で述懐されたが、あるいはそのとおりで、先生は正確に讀まないで空想する人だったのだろうか？禪の語録の理解に中國語學は不可缺である。先生ほどの勤勉、博識、構想力に唯一補わるべきはそれだった。先生自身も晩年に(入矢先生の通夜の席で)そのことを悔いておられたという。

五. 『祖堂集』の価値

柳田先生は『祖堂集』が「從來だれも讀まなかった」、「神かくしにあった」、「幻の名著」という言いかたで形容されたが、それは人を脅しひるませただけで、『祖堂集』のもつ価値について正面からの説明をされなかったようだ。「祖堂集の資料的価値(一)」(1953年)がまさにこのテーマの論文であったが、具体的なことは、ついに書かれざる「後編」まわしになっていた。中央公論社「大乘佛典」版『祖堂集』(1990年)の解説には、當然説明されてしかるべきなのに、「傳世資料としての『祖堂集』は、世界で一番古い禪史の一つ」と言うだけで、すぐにつづけて、「しかもまだ、誰も完全に讀んでいない、幻のテキストである」と、例の戦前の状況をいまなおくりかえし言われるのは、いまだ研究に進展がないためでもある。

今はまだ完全に研究されて価値を證明されていない段階であるから、「證明」が待たれる、予想される価値ということになるが、これを禪宗史的価値と漢語史的価値に分けて予想するのが便利である。

『祖堂集』が完存する南宗禪最古の燈史資料であるということは、禪問答の研究の資料的起点になるということである。起点の意味をおさえてこそ、演變のあとを見ることが出来る。インド佛教以來の淵源、漢六朝の受容期の様相、唐代禪の問題意識、そのひろがり、宋代禪の變容、日本禪の受容繼承……。

『祖堂集』は10世紀福建で編纂されたから、當時の南方福建地方の禪宗のひとびとの動向が比較的詳細に知られ、またその派のルーツたる石頭・藥山系の禪師の思想をうかがう資料が豊富であり、一方の馬祖系資料は石頭・藥山系を通じて記録されたものであるから、兩派の交渉をうかがう資料と見ることが出来る。さらには、「江西の禪脈」を傳えた新羅禪の資料が附加され、これがもっとも新しい層である。それぞれに開發探求をまつ鑛脈である。最新の研究成果は、小川隆『語録のことば 唐代の禪』(禪文化研究所, 2008年)であるが、こういう學問的に手堅い手法によりながら、しかもわかりやすい禪の本が、最近になってようやく出現したのである。

漢語史の方面からのアプローチは、實は早くからあった。太田辰夫先生の業績である。生前もっとも重視されたのが、『兒女英雄傳』と『祖堂集』だったという。1988年出版の『中國語史通考』(白帝社)には新稿「祖堂集語法概説」を収録された。われわれにとっては、本篇が出發点である。漢語史研究は中國のほうがさかんなのは無論であり、中古・近代漢語の語彙・語法を論ずるとき、『祖堂集』は必ず挙げられる資料となっている。ただし皮相的なものが多い。表現された中身にまったく無知だからである。博士後出站論著として出版されているものもあるが、語學馬鹿の見本にすぎない。しかしよいものもある。例えば曹廣順「試説近代漢語中“～那?作摩?”」(『語言學論叢』第20輯, 1998年)は、強い反詰という語義を確定したうえで、宋代の『景德傳燈錄』に繼承されなかったのは、その方言的僻俗性のゆえかと推測し、宋代に繼承されないが元代に“～那?甚麼?”などの形式で再

び現われ、それはなぜかはわからないが、しかし漢語史の語法のなかには、同じように隔代に出現するものがある、としてその例を挙げる。これは語學プロパーでなければできない広い視野で論じていて、読者の関心をそそる論文である。

音韻史の資料としては、『祖堂集』が収録する 340 首の韻文の押韻と通假字の分析から、唐末五代南方の実際の音韻情況が知られるであろう。従来は敦煌の音韻資料から北方の情況が解明されていた。こうして南北の比較が可能になるであろう。

『祖堂集』の語彙・語法は、まだ今後に解明の待たれるものであるが、漢語史の研究だけでなく、「禪語録の文法」というものの研究の可能性もある。これはかつて葛兆光氏がある座談会で提起したもので、いわゆる禪の對話の「語法」、discourse の分析に属するものであろう。たとえば小川隆氏いわく、「禪の語録の選擇疑問は、選擇せしむるにあらず」。つまり、「甲か乙か？」と問うが、正しい答えはそのいずれでもない、というレトリックをいう。これが必ずそうなのだから不思議であるが、われわれの陥りやすい二項對立、あれかこれか式の思惟を、こういうしかたで粉碎するのであろう。こういう「禪語録の文法」が構築できたなら、禪の語録を読むのに大いに役立つこと請け合いである。それこそが本當の「文法」であるはずなのだが。

さいごに総括をしなければならない。『祖堂集』研究における柳田先生の貢献はなにか。

第一には、『祖堂集』テキストの提供である。1951 年の油印本に始まり、1972 年の影印本、加えて一字索引 (1980~84 年)。資料の整備と惜しみない提供は先生の研究者としての良心である。研究会ではご自分で収集された貴重な宋版、五山版の關聯資料を、惜しみなくコピーして配布された。また研究会では折々の著書もかならず署名して出席者に配られた。これが後進の研究を刺激したことはまちがいない。中國の禪宗史跡を旅行された時も、各地の寺院に、とても読む人はあるまいと思われる雰圍氣でも、いつか役に立てば、と置いて行かれた。そのトランクいっぱいの本は、廣州の税關で「宗教の宣傳に來たのか？」と疑われたこともあったくらいである。先生が個人的に収集された大量の資料は、今は花園大學國際禪學研究所の藏書として公開されている。

第二には、『祖堂集』研究の先鞭をつけられたことである。とりわけ『祖堂集』周邊の歴史的情況、人物、書物の動向に關して、該博な知識を背景に、確實なことも確實でないことも、大量に記述して遺された。初期の論文には、若々しい情熱のなかに多くの先見性が見いだされる。晩年の「ひょっとすると」式の思いつきや空想さえも、後進の研究を刺激するものがある。『祖堂集』の研究は、ともかく先生の多岐にわたる研究の基礎の上で、繼續してきたことはまちがいない。

ただ惜しまれるのは中國語學的な問題で、これはわれわれ後進の課題として引き繼がれなくてはならない。

(2009. 3. 10 初稿、3. 26 補訂)

[附記]

本稿脱稿後、小川隆氏に読んでもらい、いくつかの解釋上の問題について適切な指摘を受けた。ここに補訂を施し、深く謝意を表す。

附録（五）文僊禪師をめぐる泉州の地理

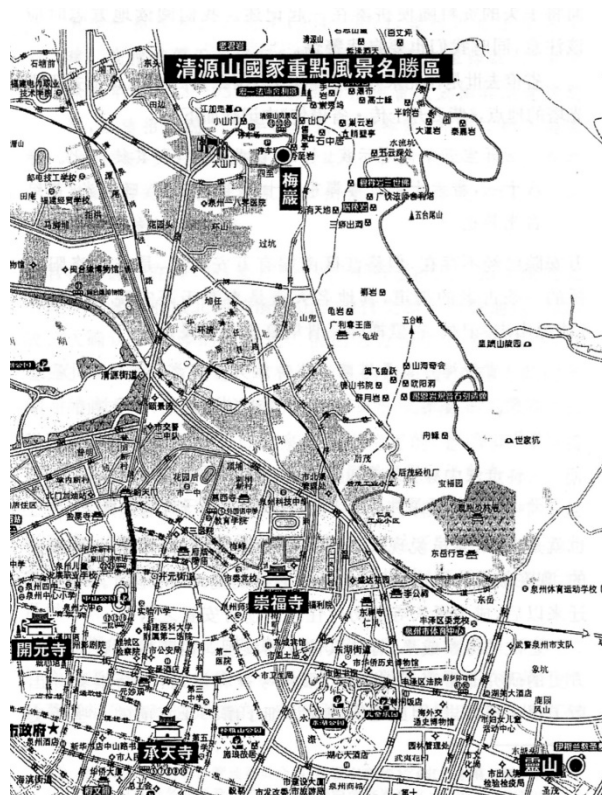
1. 緒方香州氏の現地調査報告

2009年10月初旬の臨濟宗國泰寺派管長澤大道老師を團長とする「第十四次臨濟宗國泰寺派禪宗史蹟訪問團」に参加された緒方香州氏による現地調査と収集の文獻資料によって、文僊禪師をめぐる泉州の地理関係がかなり明確になった。以下はその報告にもとづいて整理したものである。

省僊禪師にかかわる泉州の史蹟は、緒方氏の報告によればつぎの四地點である。

- 承天寺 鯉城區鯉中街道南俊南路（招慶寺の後身）
- 崇福寺 鯉城區開元街道崇福路（開元寺支院千佛院の後身か？）
- 靈山 豐澤區東湖街道伊斯蘭教聖墓（省僊瑞光塔の所在地）
- 梅巖 豐澤區清源街道（もと北山招慶院の所在地）

（現在地名は『泉州市地圖冊』福建省地圖出版社、二〇〇九年版による）



（据《泉州市商貿易交通旅游图》，福建省地圖出版社，2008年10月第6版）

まづ千佛院については、釋大圭撰『紫雲開士傳』卷2「釋省僉傳」に、

梁天成時[926—930]，刺史王延彬創千佛院，致僉住持之。

と言い、開元寺の支院として建立された千佛院の所在は知られなかったが、いま崇福寺境内の「説明」に、「崇福寺始建于宋，初名千佛庵，宋元祐六年（公元一零九一年）改爲今名。歷代均有重修。」と書かれていて、同時代（正確には五代）の泉州に同一寺名はありえないから、千佛院はおそらくここにあったのであろう。支院といっても開元寺境内ではなかったようである。

承天寺は開元寺附近にあるが、焼失した北山招慶院の後身である。

晉開運初（944），黃紹頗守郡，遷主北山招慶。…未幾，州亂，招慶火于兵。留從效以建義節清源軍，寺其別墅，歸招慶業，復以僉第一世祖。（『紫雲開士傳』卷二「釋省僉傳」）

按《清源誌》載：承天寺以招慶寺在毀於兵，留鄂公以別墅南禪，而以王氏招慶之業歸焉。……宋景德四年（1007）賜名承天；嘉祐中（1056—1063），改能忍；政和七年（1117），復今額，永爲聖節道場。（虞集[1191—1255]撰「留鄂公捨建泉郡承天寺院記」，『福建宗教碑銘彙編』泉州府分冊上冊，福建人民出版社，2003年）

承天寺に立てられた「修建承天禪寺碑記」（1990年）に「泉郡三大叢林，承天其一。寺肇建於周顯德間（954—960），爲五代節度使留從效南園故地。初日月臺，宋景德四年（1007）敕賜今名」という承天寺の創始年が何にもとづくのかは未詳だが、焼失した北山招慶院に代わって、留從效が泉州城内のみづからの別墅南園を南禪寺として寄進し、招慶院の寺産を移して再興、景德四年に承天寺となった。承天の寺額を賜わる前は招慶院（寺）と稱していた。そのことは、乾徳中（963—968）に留從效によって經藏が建立されたこと（端拱二年[989]曾會撰「重修清源郡武榮州九日山寺碑」，『福建宗教碑銘彙編』泉州府冊中冊）、また宋淳化元年（990）に招慶院に佛頂尊勝陀羅尼經幢が建立されたこと（元恪撰「招慶禪院大佛頂陀羅尼幢記」，『福建宗教碑銘彙編』泉州府冊上冊）などを記す碑刻資料によってわかる。

ではもとの招慶院（北山招慶院）はどこにあったのか。新修『清源山志』によると梅巖にあったという。

梅巖 位于木龍巖下方，因相傳其地曾有數百年的梅樹而得名。唐開成三年（838）進士陳暇少時曾在此讀書。原有福先招慶院，天祐中（904—907），泉州刺史王延彬重建。高僧省僉于此撰寫《泉州千佛新著諸祖頌》。南唐保大間（934—957），清源軍節度使留從效擇其地營建別墅，重修招慶院。十年（952），寺僧釋靜、釋筠二禪師編纂《祖堂集》。宋丞相留正構堂其中，即以“梅巖”爲匾。今存巖刻“梅關”及留正和泉州知州倪思于

嘉泰元年（1201）游梅巖的詩刻二方。（清源山風景名勝區管理委員會編『清源山志』卷二，山水大觀，中華書局，2003年）

梅巖は清源山左峰にあり、『紫雲開士傳』にいう北山招慶院の北山は泉州府城の北に位置する清源山であるから、古文獻にいうところとも一致し、今回具体的な地点が確認された。緒方氏の實地調査によると、「梅關」刻石のある一帯は岩場で、寺院の建つ条件はないという。ならば原招慶院は刻石より下方の山麓にあったと思われる。「梅關」刻石附近に宋嘉泰元年（1201）の泉州刺史倪思の「題梅巖」詩と留正（1129—1206）の和詩の刻石がある。留正は留從效六世の孫といい、もここに留從效の別墅があったと言い（『清源山摩崖選萃』中華書局，2004年）、上掲新修『清源山志』にも、「招慶院はもと福先招慶院といい、天祐中（904～907）に王延彬が重建（再興）したのだ」言っている。「福先」が寺名なのか地名なのかは未詳であるが、王延彬が建立した二十數所の寺院の最初にその名を列している（「泉州刺史王延彬傳」、『王氏立姓開族百世譜』、諸葛計・銀玉珍『閩國史事編年』、福建人民出版社，1997年）。

上掲の新修『清源山摩崖選萃』、『清源山志』は、北山招慶院が清源山の梅巖にあったことを言う点は新しい情報であるが、招慶院は王延彬が「重建」したとか、そこで省僊が「泉州千佛新著諸祖師頌」を撰し、またそこで「寺僧釋靜、釋筠二禪師が『祖堂集』を編纂した」というのは誤りである。王延彬は清源山に北山招慶院を創始して福州から長慶慧稜を第一代に迎えたのであり、「泉州千佛新著諸祖師頌」はその題名にいうとおり、文僊が開元寺支院の千佛院に住していたときに撰したのである。また『祖堂集』は北山招慶院ではなく、その焼失後に泉州城内の南園に寺産を移した招慶院（文僊禪師序では「招慶寺」）で編纂されたのである。地方志の撰者は時に古い資料の存在を知らず、手持ちの知識を適當になぎ合せて記述をしてしまうことがあり、これは地方志を読むとき注意すべきことである。

省僊が逝去したのは北宋開寶五年（972）閏月（二月の翌月）二九日。その瑞光塔の場所については、

開寶五年閏月示疾，七日，以此月晦，別其徒而化。壽八十一，臘六十一。塔郡東北十五里萬安院，曰瑞光，蓋紀白光異也。（『紫雲開士傳』卷二「釋省僊傳」）

とある。萬安院は現存しないが、洛江區南端に萬安街道があり、洛陽古橋へつながる古い街で、おそらく萬安院に由來する地名であろう。新修『清源山志』には省僊禪師靈骨塔墓が今は靈山にあるという。

省僊禪師靈骨塔墓 俗稱承天寺墓塔，位于靈山聖墓右側。塔墓前豎一石碑，上橫排隸書“敕賜承天禪寺祖師塔”九字。（『清源山志』卷三，景區開發）

寺建于後周顯德間(954—960), 稍後建塔墓于靈山之陰。開山省燈禪師靈骨即塔于是, 自後歷爲佛子安骸之域。(1994年立「重修承天寺墓塔碑」, 『清源山志』卷五, 碑碣匾聯)

すなわち泉州城の東北、といっても市街地に近い、今は靈山聖墓(イスラム教徒の墓地)と呼ばれる地に現存していることが知られる。これは瑞光塔が移されて、承天寺歴代住持の遺骨安置の塔とされたものという。

このたびの緒方氏の調査による以上の成果には、瞠目すべきものがある。一千年前のことがらがかくも詳細に知られたのは、中國において近年地方史研究がさかんとなり、調査や発掘がおこなわれて、多くの地志が新たに編纂出版された、そのおかげである。十年二十年前の旅行では、その地を訪れても、むなしく一千年前を想像するしかなかったものである。

(2009年11月11日 記)

2. 紀行 泉州に文燈禪師の遺跡を訪ねる

20世紀初頭に敦煌で発見された禪宗関係の寫本資料は、初期禪宗史の解明に大きな役割を果たしたが、馬祖以後の資料を基本的に含まない。これに代わる位置にあるのが『祖堂集』であり、やはり20世紀初頭に日本人建築史家が韓國海印寺古建築の調査中に、『高麗大藏經』補版の版木から発見し、學界に紹介して注目をあつめるにいたった。

『祖堂集』という書物の價值は、現存する最古の南宗禪の燈史(禪宗史書)たる點にあり、それはすなわち、宋代以後に「公案」として參究された禪のテキストの、多くはもっとも早い形態をとどめる資料であるということである。傳世の『景德傳燈錄』以降の資料と『祖堂集』の「公案」に對する解釋の間には重大な轉換があり、これは佛教における唐宋變革ともいべき禪宗の興起以來、その發展上の大きな變化のひとつであったが、こういう近年の新しい認識は、『祖堂集』研究によってもたらされたのである。

『祖堂集』を禪宗史の角度から見ると、編纂者が雪峯門下であることから、その系譜の石頭・藥山系資料が詳しいこと、また藥山系から見た馬祖系との交渉が知られること、編纂の場であった十世紀福建の禪宗の情況がもっとも詳しく、これが『祖堂集』の提供する最新情報であること等に研究の價值がある。『祖堂集』に序を寄せた淨修禪師文燈の章を卷13に加えていることなど、同時代資料の最たるものだ。

『祖堂集』に序を寄せた文燈禪師の傳記の詳細は、長らくわからないままであった。『祖堂集』二十卷は、いまや唐五代禪宗史の研究に不可缺の典籍であるが、撰者の「靜、筠二禪德」がどういう人だったのか、二人のいた泉州招慶寺がどこにあって、その寺主淨修禪師文燈は『祖堂集』の編纂にどう関わったのかなど、重要なことがらはなにひとつわから

ないままであった。むろんそういう周縁のことがわからなくとも、韓国海印寺には『祖堂集』を含む國寶の「八萬大藏經」版木が七百六十年後の今も現存し、花園大學所藏の刊本を底本とする影印本はひろく流布していて、禪學、中國學の諸分野から熱い関心をあつめている。しかし『祖堂集』に関する知見が廣まるほど、本書編纂の周縁事情にも関心が高まるのである。われわれ禪文化研究所唐代語録研究班が昨年（2009年）から『祖堂集』巻7の「雪峰義存禪師章」の會讀を開始したのは、『祖堂集』を通して十世紀福建の禪宗の動向を研究するためであったが、ちょうどその秋、緒方香州氏が臨濟宗國泰寺派禪宗史蹟訪問團の一員として福建を旅行し、泉州で文僊禪師にかかわる寺院の調査をされた結果、これまで知られなかった新しい情報が得られた。ふだんわれわれ文獻學派は、現状がどうなっているかなどまったく無関心だったのだが、この情報を得て、十世紀泉州の文僊禪師をめぐる地理がにわかに具體性現實味を帯びてきて、ついには、「よし、文僊禪師の墓参りに行くか！」という氣になってしまったのである。

現地調査の前に、これまで文獻によって知られていたことを確認しておこう。文僊禪師の傳記は、近年になって紹介された釋大圭『紫雲開士傳』（巻2）がもっとも詳しい。これは泉州開元寺とその支院に住持となった僧の傳記集で、書名は開元寺創建時に紫雲が地を覆ったという奇瑞にちなんでいる（『紫雲開士傳』には元の至正八年[1238]の序がある）。ここに收められた傳記によって文僊をめぐる十世紀泉州の歴史地理が、はじめて明確に理解できることになった。以下これに據って傳記の概略を見ておこう。「文僊」は「泉州千佛新著諸祖師頌」（敦煌遺書S. 1635號）と『祖堂集』序など比較的古い資料に見える僧名で、『祖堂集』、『景德傳燈錄』などの燈史の本傳や『紫雲開士傳』、『泉州開元寺志』などの寺史には「省僊」と稱している。

省僊禪師、姓は阮氏、清源仙游縣の人。父は倅賢、出仕を潔しとせず家居した。母の蔣氏は省僊を身ごもったとき、生臭い食べ物を好まなかったので、人々は賢い子が生れると噂し、果して省僊が誕生した。七歳で可遵の寺に入門し、十五歳で僧となり、二十歳で具足戒を受け、清澗から四分律の講義を受けた。のち閩を出て江南を遍歴し、南嶽衡山へも行脚した。評判の禪師の名を聞けば、必ず禮を盡くして参問した。そうして閩に歸り、保福從展禪師にまみえ……のち住持となってその法嗣であることを明らかにした。

後梁（じつは後唐）の天成年間（926—930）、泉州刺史王延彬が開元寺に千佛院を創建し、住持に招くと、就任した省僊は十数年のあいだ、その門を出ることはなかった。後晉開運初年（944）黄紹頗が泉州刺史となり、省僊を北山の招慶院の住持に招き、閩侯朱文進は明覺禪師號を贈った。これより前、省僊は淨修禪師と號していたが、それは淮南の吳王がその修行を嘉して贈ったのである。

その後まもなくして泉州は戦亂の場となり、招慶院は兵火に罹災した。留從効が清源軍節度使となったとき、みずからの別墅を寄進して南禪寺と名づけ、招慶院の寺産をここに

移し、また省燈を初代の住持とした。その開堂出世のとき、法座に登って、しばし沈黙し、大衆に向かって言った。……このことが評判となって、修行者が集まり、有数の禪寺となった。

宋朝が天下を統一したあと、徐鉉は省燈の事跡を奏上して、太祖の嘉賞を得、眞覺禪師號を賜わった。開寶五年（972）閏月（二月の翌月）、病を患い、七日になって、今月の晦日（月末二十九日）に死ぬことを預言して別れを告げ、逝去した。年壽八十一、法臘六十一。郡の東北十五里萬安院に瑞光塔を建てた。けだし逝去時の白光の靈異を記念したのである。弟子の神運、惠雲、曉然たちはみな禪者として名が聞こえている。

（『紫雲開士傳』卷2「釋省燈傳」）

文燈は泉州で「千佛院の住持を十餘年つとめた」ことは従来から知られていたが、ここに記された傳記から、千佛院とは開元寺の支院であったことがわかる。文燈（省燈）はその後、黃紹頗の要請により千佛院を出て、北山招慶院の住持となった。北山とは泉州府の北にある清源山である。この北山招慶院は泉州刺史王延彬が唐末天祐三年（906）に創建して、雪峰義存（882-908）の弟子長慶慧稜（854-932）を住持に招いたことに始まる（『景德傳燈錄』卷18「長慶慧稜章」、『雪峰語錄』附録「雪峰年譜」天祐3年條）。

『紫雲開士傳』ではこのあと突然「戦亂」のことが出るのであるが、文燈が泉州で千佛院、北山招慶院の住持をしていた時期、泉州はじつは激しい戦亂の只中であつたのである。

唐朝末期の福建に王氏が政權を建てることになったのは、唐末に全國を席捲した黃巢の亂の餘波であつた。黃巢軍が荒らし回つた混亂のため、淮南道光州と壽州（今河南省）の民は武装移民となつて首領王緒に率いられ、安住の地を求めて南下し、廣東の潮州から福建の漳州へ入り、北上して泉州へ向かつたとき兵變が起こり、王潮を首領に推して泉州・福州を占領、ついに景福二年（893）福建五州を統一支配するにいたつた。以後三龍と呼ばれた王氏三兄弟（潮、審邽、審知）によつて、福建はこの時代にしては珍しく比較的安定した經營が三十三年續く。しかし徳政を謳われた王審知の死（後唐道光三年[925]十二月）をきっかけに、宗室内の王位争いが顕在化し、兄弟・血族間で殺戮をくりかえして二十年のあいだに五人が王位に就く。最後の王延政（審知の第十一子）は建州に據つて殷國を建て、在位2年（943-945）にして南唐に拉致され、王氏の支配は終焉を迎えた。閩は北に呉越、西に南唐に挟まれ、中原王朝に服しつつ、これら強大な隣國の進攻を食い止めるという危うい均衡の上に成立していたのだつた。「王氏三兄弟の時代は、自らは貧より出た武人らしく質素を旨として内政外交に意を用いたが、子孫の代になるとすでに富貴の中に育ち、奢侈に溺れて亡國にみちびいた」と歴史家は總括している（徐曉望『福建通史』第二卷[隋唐五代] 福建人民出版社、2006年）。

「省燈傳」に名の出る朱文進は、もと侍衛親軍の指揮使であつたが、天福九年（944）三月、閩王王延義を弑して福州で自立した。そして配下の黃紹頗を泉州刺史に任じたが、十一月には泉州指揮使留從效に殺されている。「省燈傳」にいう「兵火」とは、留從效が朱文

進を攻めたこの時の戦乱（または黄紹頰が殺されたことを聞いた朱文進が援軍を送り、留從效が迎え撃った十二月の戦乱）を指す。十二月、朱文進は時の中原王朝後晋より閩王に封ぜられるが、翌閏十二月には福州人林任翰に殺された。

閩が亡んだ翌年（946）、福建は瓜分され、南唐が建州・劍州・汀州を、呉越が福州を占領し、留從效が南唐の支配下に泉州・漳州に割據するという局面となり、これが北宋による統一まで続く。留從效は後晋開運3年（南唐保大4年、946）南唐より泉州刺史に、ついで後漢乾祐2年（南唐保大7年、949）南唐の置いた清源軍の節度使に任ぜられ、以後その死（北宋建隆3年、962）までの十七年間、泉漳二州を平和裡に治めて民情を得た。その後は陳洪進が引きつぎ、北宋太平興國二年（978）に至り二州を北宋に獻じたことによって、福建の地すべてが宋に統一されたのである。

この間の文僊の事蹟を整理すると、まづ泉州刺史王延彬の招聘で開元寺支院千佛院の住持となって十数年後、刺史黄紹頰の招聘で北山招慶院に移るが、黄紹頰と留從效の争いの戦火で北山招慶院が焼失したあと、留從效が泉州城内の別墅南園を南禪と名づけて寄進し、北山招慶院の寺産を移してふたたび住持に招き、招慶寺と稱した（文僊の逝去[972年]後、景德四年[1007]招慶寺は承天寺と改名された）。文僊は朱文進から明覺禪師號、留從效から淨修禪師號（ここは『祖堂集』卷一三「省僊章」に従う）、宋になってからは徐鉉の奏上によって太祖から眞覺禪師號をとるように、目まぐるしく交替する時の實力者から人心收攬のためにつぎつぎと禪師號を贈られた。以上が文獻知識である。

今年（2010年）3月23、24日の兩日、われわれは泉州調査に出かけた。春の泉州は見上げるばかりの喬木刺桐（ザイトン）の花が満開で、ほかに初めて見る木綿樹の花や玉蘭（ハクモクレン）の花、紫荊花（ハナスオウ）、下には茉莉花（ジャスミン）、三角梅（ブーゲンビリア）、四季桂（一年中咲くモクセイ）など、やはり亞熱帯の地らしく、どこへ行っても甘い匂いが溢れていた。泉州は唐以來千三百年の歴史を持つ國際都市、茶色の屋根瓦がつらなり、マンゴー、ザイトンの並木のつづく美しい街である。現在の人口は760萬、車やバイクが道路に溢れ、活氣ある現代都市でもあって、中心街は夜おそくまで人出が多く、いかにも南國風に喧しい。

緒方氏に教えられた、文僊禪師に直接かかわる史蹟はつぎの四地點である。

- 承天寺 鯉城區鯉中街道南俊南路（招慶院の後身）
- 崇福寺 鯉城區開元街道崇福路（開元寺支院千佛院の後身か？）
- 梅巖 豐澤區清源街道（もと北山招慶院の所在地）
- 靈山 豐澤區東湖街道伊斯蘭教聖墓（文僊禪師の墓塔瑞光塔の所在地）

われわれがまず最初に訪れたのは**承天寺**であった。正門に「月臺精舍」の額が掛かる、もと留從效の別墅の地南園。焼失した招慶院に代わって寄進し、寺産を移して再建したと

ここで、ここが『祖堂集』の編纂されたところである。留從效は閩國を建てた王氏三兄弟を尊重してここに「三王祠」を置いた。この日はたいへんな人の賑わいで、聞けばちょうど「三王入閩一千一百二十五年紀念」の祝賀行事の最中だった。全省から王姓の人（王氏の後裔）が集まって来て、大勢の人が手に手に長い線香を捧げ持ち三王像に供えていたが、歴史を偲ぶというよりは、大音聲のスピーカーが閩南語でがなりたて、なにやらもう一度侵入を促す決起集會のごとき熱氣、まるで千百年前の雰圍氣が蘇ったかのようで壓倒され、ああこれは中國らしいと感じた。

崇福寺では思いがけない體驗をした。この前身が「千佛庵」という名であったことから、開元寺支院の千佛院にちがいないと推測していたのであるが、境内でガイドさんにそんな話をしていたところ、ちょうど偶然通りかかった寺僧に声をかけてくれて、言葉を交わしたところ、なんと半年前に緒方氏を接待した振嵩法師という人で、立ち話から話し込むことになり、熱が入ってついには法師の讀書室へ案内された。そこは『大正藏』、『續藏』、各種地方志などがぎっしりと書架に並ぶ静かな氣もちのよい部屋で、おいしい烏龍茶をごちそうになり、聞けば法師はふだんここでパソコンに向かって調べものをしているという。法師から千佛庵と千佛院は別であることを教えられ、丁寧にもそれを「清門千佛院與羅城千佛庵之辨析」というレポートにまとめてくださったのを、わたしは翌日頂戴した。その概要を以下に記す。

千佛庵は留從效の死後、泉州の實權を掌握した陳洪進が、娘の出家を許して建立した尼寺である。もと城外の松灣の地にあったが、のち陳洪進が羅城を擴げ松灣の千佛庵を圍んで城内とした。これが今の崇福寺の地である。陳洪進は宋初の建隆四年（962）より十六年間泉州を治めた。千佛庵を建立したのはこの時期である。いっぽうの千佛院は五代後梁天成年間（926—930）に泉州刺史王延彬が開元寺の支院として創建し、省僉を住持に招いた。開元寺の支院は凡そ百餘區あったが、のち統合された。『泉州開元寺志』建置志によると、「五代十國を経て宋に到るあいだ、旁ら支院一百二十區を置き、内外に散在している。支院はもと百十七區あったが、さらに統合してのち、諸院はおおかた廢れ、ただその名のみ残るにすぎず、現在その規模を留めるものは、尊勝、東塔、極樂の三院のみである」と言う。したがって千佛院は早く廢れたのであり、所在も未詳である。

振嵩法師はさらに翌日われわれが見學を豫定していた清源山の梅巖へも一緒に行くことに同意された。翌朝、崇福寺へ行くと、振嵩法師はかれの崇福寺の助手一人とさらに泉州華僑大學で指導している院生二人、英語教師の同僚を引き連れて待っておられた。われわれのグループにオランダ人カスパー・ヴィッツ氏（京都大學人文科學研究所研究生）がいたからで、これも中國人らしい周到さだと感心した。崇福寺から清源山までは車で二十分ばかり、開發された森林公園のようだ。車を降りると、勢至巖が見え、新しい佛殿が建てられていて、朝の讀經の聲がマイクで大きく響いていた。梅巖はその左手にあり、朱色の刻字

「梅關」がはっきりと見えた。いま刻石のある一帯は大きな岩が散亂した傾斜地で、寺院建立の条件はなさそうに見えたが、振嵩法師の話によれば、泉州は過去幾度か大地震に遭ったことがあり、岩の散亂はその結果であろうという。岩塊のなかには木を差し込んだくぼみがはっきりとわかる建材があり、地面を掘ってみると、火災のあとを思わせる赤茶けた瓦の破片が幾つも出てきた。表面が磨滅し形が彎曲しているところから、相當に古い時代の瓦と認められた。すなわち、この地にはかつて建造物があったのであり、現にその東側には勢至巖の佛殿が再建されている。この一帯は背面に北山、前面(南)に水が流れる、いわゆる風水勝地であり、ここに招慶院が存したと認めてよさそうにおもわれた。このことを確認したあと、われわれは梅巖の上方にある弘一法師の墓塔を拜した。弘一法師は民國時代南山律宗の傑僧で、振嵩法師は高校教師時代にその著作を讀んで感激し出家したのだという。墓塔にぬかづいてまことに敬虔な禮拜をささげておられたのが印象的であった。

靈山とは唐初に來華傳道したイスラム教徒の墓地で、イスラム聖墓ともいう。この右側へ少し歩くと文燈禪師の墓があった。いまは承天寺住持塔だが、新修『清源山志』(中華書局、2003年)によると、これがすなわち「省燈禪師靈骨墓塔」である。ここに至って、墓参りに來ながら、迂闊にも線香を持って來なかつたことに氣づいた。しばし瞑目合掌して一炷の「心香」をささげた。中國には便利な言葉があるものだ。

『紫雲開士傳』に「郡の東北十五里萬安院に瑞光塔を建てた」という萬安院はいまは存しないが、洛江區の南端に萬安街道があり、洛陽古橋(萬安橋ともいう)へとつづく古い街で、おそらくは萬安院に由來する地名であろう。洛陽橋まで行ってみたが、このことを確かめることができず、振嵩法師に確認の依頼をして、泉州を離れたのであった。

思い起こせばなつかしいことながら、泉州へは25年前、1985年に入矢義高、平野宗淨、小野信爾、眞繼伸彦先生たちと訪れたことがあった。今はそのときの素朴な印象と比べて隔世の感がある。時世の變化は地方史研究と観光開發にも及び、それがかえって現地調査に利便をもたらしているのである。

歸國してから、『玄沙廣錄』に泉州招慶院のことが出ていたのを思い出した。開平元年(907)九月、玄沙師備が雪峰門下を率い同門の慧稜が住持していた泉州招慶院の法要に出かけた時の、そこでの様子がかかなり詳しく知られる記録である(『玄沙廣錄』中冊、禪文化研究所、1988年)。

開平元年丁卯九月、玄沙大師は清源招慶院の法要に赴いた。大師は到着するや、驚いて、「これはまた、なんと立派な招慶院だわい！」(138頁)

また語らいのうちに問う、「この法堂はいったい何間あるのかね？」招慶は答えて、「三二が六と言えは違います。只だの椽木で作ったにすぎません。」(同)

麟上座に問うた、「なんとたいした院だ！寮舎はいくつあるのかね？」麟上座は答えて、「前六後六です。」(150頁)

大師は言う「招慶よ、きみのところは徒衆一千ではないのか？」(211頁)

これによれば、泉州北山招慶院の規模は相当なもので、徒衆一千、寮舎十二という。寮舎は役寮と僧舎と思われるが、これほどの規模の招慶院が清源山下にあったのだ。ちなみに雪峯の規模は一千七百衆、長慶は一千五百衆、玄沙は八百衆と言われている。こういう数字は本当かといつも思うのであるが、宮崎市定氏は十分の一と見ればいいと言っていた（『史記』の記す戦死者、捕虜の数）。陸游『老學庵筆記』には、宋代の寺院の話を書いている。

僧行持は明州の人。行ないは高潔だったが、滑稽を好んだ。…のち雪竇寺の住持となった。雪竇は四明にあって、天童寺、阿育王寺とともに名刹と言われた。ある日、そろって新任の知事にあいさつにうかがった。知事は天童寺覺長老に、「山中にはどれくらいの僧がおいでか？」答えて、「千五百でございます。」同じく阿育王寺謹長老に問うと、「千人の僧がおります。」さいごに行持に問うと、行持はうやうやしく拱手して、「百二十でございます。」知事は、「はて、三寺はいずれ劣らぬ名刹、僧の数がかくも違うとは？」行持はまたうやうやしく拱手して、「敝院は實數でございます。」知事は手を拍って大笑いした。（巻3、唐宋史料筆記叢刊、中華書局、1979年）

（2010年3月28日 記）

3. 文燈をめぐる泉州の地理・補正

2010年3月23、24日の泉州調査にもとづき、若干の補正を加えたい。

（一）千佛院の所在

崇福寺の前身が千佛庵であることから、これを千佛院と同定したが、これは誤りであった。千佛庵は留從效の死後、泉州の實權を掌握した陳洪進が、娘の出家を許して建立した尼寺である。もと城外の松灣の地にあったが、のち陳洪進が羅城を広げて松灣千佛庵を圍んで城内とした。これが今の崇福寺の地である。陳洪進は宋初の建隆四年（962）より十六年泉州を治めた。千佛庵を建立したのはこの時期である。千佛院は五代後梁天成年間（926—930）に泉州刺史王延彬が開元寺の支院として創建し、文燈を住持に招いた。開元寺の支院は凡そ百餘區あったが、のち統合された。『開元寺志』建置志によると、

歷五代十國而至宋，旁創支院一百二十區，支離而不相屬。

支院舊有一百一十七區，自合一之後，諸院具廢。但有其名，略存影迹者，則尊勝、東塔、極樂三院也。

したがって千佛院は早く廢れたのであり、所在も未詳である。以上は崇福寺振嵩法師の示教に據る。

(二) 招慶院の所在

北山（清源山）の梅巖に存した。いま「梅關」刻石のある一帯は大きな岩が散亂した傾斜地で、寺院建立の条件はなさそうに見えたが、調査に同行された崇福寺振嵩法師の話によれば、泉州は過去幾度か大地震に遭ったことがあり、岩の散亂はその結果であろうという。地面を掘ってみると、赤茶けた瓦の破片が幾つも出てきた。表面が磨滅し形が彎曲しているところから、相當に古い時代の瓦と認められた。すなわち、この地にはかつて建造物があったのであり、現にその東側には勢至巖の佛殿が再建されており、上方には民國時代の弘一法師の塔廟もある。この一帯は背面に北山、前面（南）に水が流れる、いわゆる風水勝地である。新修『清源山志』の記載どおり、ここに招慶院が存したと認めてよさそうにおもわれた。

なお、開平元年（907）9月、玄沙師備が雪峯門下を率いて泉州清源山下の招慶院の法要に出かけており、そこでの様子がかかなり詳しく知られる（『玄沙廣録』巻中、禪文化研究所、1988年）。これによれば、泉州招慶院の規模は相當なもので、徒衆一千、寮舎十二という。これほどの規模の招慶院が清源山下にあったのである。

今回の調査に示教と便宜を與えられた崇福寺振嵩法師にふかく謝意を表す。

（2010年3月31日記）

初出一覽

第一章 禪籍の校讎學（『田中良昭博士古稀記念論集 禪學研究の諸相』大東出版社、2003年）

第二章 『祖堂集』の成書

第一節. 『祖堂集』の校理（『東洋文化』第83號、2003年）

第二節. 「泉州千佛新著諸祖師頌」と『祖堂集』（『禪學研究』第88號、2010年）

附論 『祖堂集』の成書・補論（未發表、2021年稿）

第三章 『祖堂集』異文別字校證

第一節. 『祖堂集』中の音韻資料（『東洋文化研究所紀要』第157冊、2010年）

第二節. 『祖堂集』異文別字校證（『東洋文化研究所紀要』第157冊、2010年）

附論（一）『祖堂集』卷三「鳥窠和尚章」家/居 音韻考證

（『祖堂集鳥窠章音韻考證』『白居易研究年報』第9號、2008年）

（二）『祖堂集』中の則/即

（『祖堂集』異文校證（即/則）』『禪學研究』第87號、2009年）

第四章 『祖堂集』の方言的背景

（『祖堂集』の基礎方言』『東洋文化研究所紀要』第164冊、2013年）

第五章 唐末五代禪宗の思想

第一節. 『祖堂集』卷十二「禾山和尚章」研究（『東洋文化研究所紀要』第180冊、2022年）

第二節. 感興のことば—唐末五代轉型期禪宗における悟道論の探究

（『東洋文化研究所紀要』第176冊、2020年）

附 録

（一）『祖堂集』偈頌詩韻、韻譜（『祖堂集』異文別字校證 附録）

（二）『祖堂集』同音通用字（『祖堂集』異文別字校證 附録）

（三）『祖堂集』語法研究瑣談（『花園大學文學部研究紀要』第44號、2012年）

（四）柳田聖山先生の『祖堂集』研究（『禪文化研究所紀要』第157冊第30號、2009年）

（五）文僊禪師をめぐる泉州の地理（「泉州千佛新著諸祖師頌と『祖堂集』」附録）