



# 禪家語錄Ⅱ

西谷啓治 編  
柳田聖山

世界古典文学全集

36<sub>B</sub>

筑摩書房

113

禪家語録Ⅱ

世界古典文学全集 第36巻B

昭和49年2月15日第一刷発行

|     |                     |
|-----|---------------------|
| 編者  | 西柳 谷 啓 治<br>柳 田 聖 山 |
| 発行者 | 井 上 達 三             |
| 発行所 | 株式会社 筑 摩 書 房        |

東京都千代田区神田小川町2-8  
振替東京 4123 電話 (291)7651  
郵便番号 101-91

(分類) 0315 (製品) 20351 (出版社) 4604

目次

寒山詩

西谷啓治 5

三祖信心銘

大森曹玄訳 105

永嘉証道歌

大森曹玄訳 113

参同契

鏡島元隆訳 128

洞山宝鏡三昧

鏡島元隆訳 132

洞上五位頌

平田精耕訳 138

滙山警策

梶谷宗忍訳 141

十牛図

柴山全慶訳 152

坐禅儀

大森曹玄訳 161

碧巖錄

無門関

解説

各編解題

中国禅宗史系図

禅籍解題

禅籍解題書名索引

中国禅宗地図

|     |     |   |     |     |   |   |   |     |   |
|-----|-----|---|-----|-----|---|---|---|-----|---|
| 柳   | 柳   | 柳 | 西   | 平   | 平 | 勝 | 梶 | 大   | 苧 |
| 田   | 田   | 田 | 谷   | 田   | 田 | 平 | 谷 | 森   | 坂 |
| 聖   | 聖   | 聖 | 啓   | 精   | 精 | 宗 | 宗 | 曹   | 光 |
| 山   | 山   | 山 | 治   | 耕   | 耕 | 徹 | 忍 | 玄   | 龍 |
| 445 | 423 |   | 415 | 357 |   |   |   | 167 |   |

禪  
家  
語  
錄  
Ⅱ



## 寒 山 詩

天台山の岩窟に隠れていたという、無名の詩人の神異な生活と作品が、禪者の間に注目されはじめるのは、唐宋五代のことである。『祖堂集』巻十の曹山、および巻十六の湧山の伝はその最初であり、『宋高僧伝』巻十九、『景德伝灯録』巻二十七、『宗鏡録』巻六、九、十九、二十一、三十一、その他の記事がこれにつづく。もともと、寒山とその仲間である拾得と豊干は、かならずしも禪僧ではなかったが、さりとて一般に中国の詩人の系列に属するわけでもないむしろ、彼らの作品が人々の注目を引くのは宋代に入ってからであり、それは息づまるような士大夫社会の管理体制の進化和平行する。朱子の語録をはじめ、詩人たちの「詩話」の書は、いずれも寒山詩をそうした方外の作品の理想とみている。絵画としての登場もやはり同じ意味をもつ。寒山は単なる地名でもなければ、歴史的人物の名でもなかった。そのイメージは、禪とともに発展したといつてよい。

もともと、三百余首と言われる寒山詩は、すべて無題であり、内容はきわめて雑多である。それらを単に禪の原理によつて統一することには、はなはだしき無理がある。しかしまた、寒山詩は独自の哲学詩といつてよいものを含む。それらは、すぐれて自由な人間の絶対境を歌う。かならずしも禪を歌ったものでないにもかかわらず、期せずして禪の表現になったのである。ここに選ばれた作品は、そうした過程とその意味を理解する手がかりとなろう。

『寒山詩』のテキストは、現に宮内庁書陵部に蔵せられる宋版のほか、『四部叢刊』に収める二本をはじめ、他にも多くの善本を伝える。この詩集に寄せた古人の関心を、この事実がはたさるといつてよい。

## まえがき

『寒山詩』は、現代から見れば、その作者についても、成立年代についても、編纂事情についても、すべてさだかなことは一つもなく、謎の書になっている。しかし、それが大体として九世紀頃から、次第に禪宗との関係を深め、遂には禪録、或は少くともそれに準ずる書物の一つと見なされて、今日に至っていることは事実である。特にわが国で、白隠（一六八五—一七六八）が禪の立場からそれに評釈を加えて『寒山詩闡提記聞』を著したことは、『寒山詩』というものの歴史における大きな事件であった。それはその後における『寒山詩』の禪宗的理解を決定的なものにしたとさえ言えよう。

しかし近年になって、中国文学の学者の間で、『寒山詩』を禪宗との係りなしに純粹に詩文学として見て、そういう見地からそれを新しく理解し直し、再評価を試みるという傾向が現われ、現代ではそれが一般化している。その傾向は学問的研究としては正当な方向で、それを無視することは、もはや何人にも許されない。

同時に、『寒山詩』が長い間禪宗に關係の深い書物となつて来た伝統を無視することも出来ない。何よりも、その關係はこの詩集の内容そのものから自然に生じたものであつて、その理由は詩集自身に内在している。『寒山詩』にはそれを頼いまれなものをたらしめている一群の詩が含まれていて、それらが、この詩集全体にその独自の性格と意義を与え、また長い年月にわたつて多くの人々を牽きつけてきた、中心的な力である。そしてそれら一群の詩が、そこに表現されている境地において、禪の境地と深く通い合うものだったのである。ところで、そのことをもし認めるならば、それらの詩の眞の理解、すなわち単に文義の表面にとどまらないで、詩としての「心」の中にまで立ち入つた理解には、どうしても禪的なものの参加が必要だと考えざるを得ない。

結局のところ、現代においてまともに『寒山詩』に近付こうとする者は、誰もが一種のディレンマの前に立たされることになる。現代における文学的な近付き方と、伝統された禅的な近付き方とは、それぞれ『寒山詩』の理解に不可欠な因子を含みながら、まさしくその事によって、そのどちらか一方だけに随うことは出来ないという、困った状況に直面するのである。

特に、『寒山詩』を禅録のコレクションのなかに収録するとなれば、その禅的な面を出来るだけ強調的に展示することが必要である。そのことは、白隠の前述の書にもかなり立ち入って闡説することになる。そこで、ここでは、寒山詩の解説を試みるに当って、白隠の評釈をむしろ積極的に取り上げ、それに含蓄されている禅の立場をも紹介するという方針をとった。つまり、寒山詩の解説と併せて、白隠における禅の立場をも出来るだけ表面に出すということである。その方が、この禅録集の意図にも愜うのではないかと考える。ただ、時として禅一方からの白隠の解釈に随いかねる場合もあって、その時はそれを採らなかつた。

それにしても、上に言つたディレンマのような状況は残る。そこで、ここでは現在相容れ難い対立の状況にある二つの近付き方の間を縫うような方法を取ることにした。それについては、全体の序に当る部分（一の部分）の後半で簡単に触れて置いた。

一つ一つの詩の解説は、多くの場合、詩との釣合いを失したような長いものになった。それらは最後にもう一度切りつめるつもりだったが、禅録を読むための手引きにいくらかなるかも知れぬという編集部関係からの意見もあって、そのままにした。この手引きということについても上記の部分にちょっと触れてある。

詩の読み下し方やむづかしい言葉などについては、入矢義高氏『寒山』（岩波書店刊行「中国詩人選集」5）と入谷仙介・松村昂氏『寒山詩』（筑摩書房刊行「禅の語録」13）とに負うところが多い。此等の書の助けがなかったら、筆者のような門外漢はこのような雑駁な仕事すら出来なかつたであらう。

## (一) 序

凡説我詩者  
心中須護淨  
慳貪離日廉  
諂曲登時正  
驅遣除惡業  
娣依受真性  
今日得仏身  
急急如律令

凡そ我が詩を読む者は  
心中 須らく護淨すべし  
慳貪は日に離れ廉く  
諂曲は時を登つて正しからん  
驅遣して惡業を除き  
娣依して真性を受く  
今日 仏身を得ること  
急急如律令ならん

○登時 例えば病が「登時而癒」など、時がたつにつれてずんずんと、という意味。○急急如律令 非常に早く、瞬く間にという意味の言葉。「律令」は雷神のもとにいる疾く走る鬼を指すというが、雷神は宗教史上では大抵の場合、天の主神であるから、「律令」はその主神の命令を告報する使者であらう。ギリシア神話のヘルメス（「マーキュリー」）や韋駄天など、神命を伝える使者は疾走する使神である。その疾走には、雷音に伴う稲妻のはためきからの聯想が含まれているのではないか。

これまで一般に読まれて来た流布本では、この詩が最初に置かれていた。恰もこの詩によって、『寒山詩』全体がそこから読まれるべき原点、そこから解釈されるべき指針を、読者に提示しようとするものの如くである。延いては、作者寒山の意図が初めからそこにあったかのような印象をすら与えている。そのために、この詩集の解釈は、これまで専ら仏教者の手に委ねられ、特に禅界では、他の禅の古典と並んで提唱にも用いられてきた。その結果また、仏教や禅とは関係なさそうな詩をも、無理にそれと関係づけて解釈するということも行われた。そういう理解の仕方は、前にも言つたように、現代ではもはやそのまま踏襲するわけに

行かない。

しかし、翻つて考えれば、『寒山詩』のうちには、禪的な境地が無類の純粹さで露呈されているような詩、その点では他の如何なる詩人の追随をも許さないような詩が、数多く含まれていることも事実である。ここでは禪における境界が、生ける人間の心境として表現されている。そして、詩人自身がその生涯で得た体験そのままの気配を漂わせている。これは、詩というもののみがつ力によるものかも知れないが、ともかく、その事ある故に、この詩集は、中国に輩出した大詩人たちの間にあつても、ユニークなものとして愛読され続け、玩味され続けて、千年の時の移りを凌ぎつつ現代にまで至っているのである。『寒山詩』のもつ不朽の意義は、一般的な意味における文学作品としての詩ということに存するのではなく、むしろ文学と宗教という二つの領域に跨つた、真の意味での宗教詩、特に禪詩、ということに存するであろう。真の意味でと言つたのは、よく見られる非文学的な、いわゆる道歌の類と区別してである。

そのように考えると、『寒山詩』の編輯者が此の詩を冒頭に据えた気持も、理解できないことはない。そしてその気持を生かすとするれば、禪の境地を特によく現わしているような諸々の詩を、一応『寒山詩』全体の概要と見做し、それらにいわば扇の要のような位置を与えたと共に、禪と直接には関係なさそうな他の詩をも、間接的にはそれらと何等の意味で、また何等かの程度において、関係しているものと見なすことも出来るであろう。従つて、それらの詩のうちに作者自身の生の表現を見る場合にも、仏教とか禪とかに帰する以前の彼のさまざまな経歴、つまり最後に達した処から見れば迷路とか彷徨とかと言える経歴をも、仏教乃至は禪に至る過程という方向付けのうちで見る事が出来るであろう。そのように、禪的な詩に焦点を置いた全体の展望も、『寒山詩』に対する少くとも一つの見方として可能だと思ふ。もちろん『寒山詩』というものは、今後、単に禪からだけでなく、他のいろいろな角度からも新しく解明さるべきであろうが、しかし結局、この詩集は、最後には、今言

つたような方向付けのもつて見られることを要求していると思ふ。『寒山詩』のなかに、そういう方向付けを要請するパースペクティヴが含まれていると思ふのである。

そこから、『寒山詩』を禪との結びつきから理解するという方向の上で、更にもう一步進み得る。それは、禪者が或る詩の全体、又はそのうちの一つの詩句に対して、作者自身の意中には本来なかったとも考えられるような禪的な意味を賦与している時、われわれがそのことを承知の上でなお、その禪的な意味付けを受容し得る場合もあるということである。すなわち、その禪的な意味付けが、かりに作者の意図にはなかったものであるとしても（そうと断定することも実は出来ないのだが）、しかも作者の心やその詩に現われている意趣を少しも傷ついたり歪めたりすることなしに、むしろ——これが重要な点だが——却つてごく自然に、素直に、その詩や詩句に埋蔵されていた一層深い含蓄を開示するというような場合である。後で、白隠の『寒山詩闡提記聞』（白隠全集第四巻）について、そういう場合の具体的な例を示すであろう。

しかし、周知のように、禪者が禪の境地を示すのに、『寒山詩』のいろいろな詩句を使うということは、ずっと古くから頻繁に行われたのである。もちろん、これは『寒山詩』だけのことでではなく、他の詩人達からの詩句の援用も多いが、他、詳しく調べたわけではないので単に一般的な印象にすぎないが、他の詩人達からの援用は、多くの場合、禪の境地を何かの風物・風景の描写によつて気分的に示唆するようになっている場合が多いが、『寒山詩』からの援用は、もつと直接的に、禪の境地そのものを指し示していることが多いようである。一方が例えば「庭樹は知らず人の去り尽すを。春来つて還た発く旧時の花」とかいうふうなのに対して、他方は「微風 幽松を吹き、近く聴けば声愈いよ好し」とか「十年帰るを得ず、忘却す来時の道」とかいうふうである。この違いは、やはり寒山が禪詩人であり、その詩的発想が既に禪的な次元から生起しているためであろう。いずれにしても、自然の現象や人事の日常を語っている詩が、そのまま宗教的な境地の表現であつたり、或いはその

境地を表現するのにそのまま素直に援用されたりするということは、禪以外には殆んど見られない事である。そういうことが可能になった基礎には、考えるべき問題がいろいろ潜んでいるようだが、ここでは暫く触れないことにする。

要するに、従来『寒山詩』の冒頭に置かれた詩を、ここでも初めに取り上げ、『寒山詩』全体を見る指針としての意味をもたせることにする。『寒山詩』を禪の古典に教える限り、それが恰好というものであろう。

そこで、冒頭の詩を見ると、その初めに、凡そ自分の詩を読む程の者は心の中で浄を護らねばならぬと言われている。読者は、寒山の詩を読む際の根本態度として、彼自身の心を浄く保つことを要求されている。そうしなければ自分の詩は本当にはわからないのである。何よりも先ず自分の心を浄く澄ますという心構えなしに、頭で文字の上つらのみを解釈するだけでは、自分の詩に対する真の解釈は得られない。真の理解とは、浄く澄まされた心の光をもって、詩のうちに蔵されている心を照らし出すことに外ならぬ。あるいは逆に、詩の心がその心の光をもつて自分の心を照らすと言ってもよい。二つの鏡が互いに映発するようなことである。古教典心といわれるが、經典ばかりでなく此の詩の場合でも、真の理解は心から心へである。

また、それだけでなく、詩を読んでも益がない。本当には読む意味がない。本当の益とは、詩に触発されて、自分の心がますます自らの浄を深め、ますます明らかになり真実になるということである。それが畢竟どういうことであるかは、此の詩の最後の部分が語っている。すなわち「帰依して真性を受け、今日に仏身を得る」ということである。一言でいえば「見性」<sup>けんじやう</sup>、つまり悟りを開くことであらう。真なる本性へ導かれ、真の自性を明らかに知る。しかし、直下に自性を証すれば、自性はすなわち無性であり、無性であるとは戲論を離れたということである。戲論を離れた処とは、真とか真実在とかいうことである。そういう意味で、真なる性はまた仏性とも言われた。真性は仏性であり、そうい

う自身の真性と相見するのが見性である。真性を見るときは、真性になり切ることである。でなければ戲論にとどまり、真ではあり得ない。真性になり切るとは、真性に帰入し依拠し、自分のものとして身に受けることである。初めから自分のもの、瞬時も自分を離れないものでありながら、修証の場では常に自己のものとして身に受けるのである。それを寒山は「帰依して真性を受け、仏身を得る」と言う。禪でいう「見性成佛」ということである。

そういう境地を開く道を示され、その道を進むように導かれること、そこに本当の益がある。そのことがなければ、詩を読むことも畢竟するに無益であり、意味がない。心が自らをまぎらす一時の慰戯として、自心が真性へ向う道から自心を逸らすにとどまる。大体、そういうようなことが、此の詩の主旨であらう。

ここでは本当の理解を得ることと本当の益を得ることとは一つの事である。詩の心が本当にかれば、自分の心がそれによって本当の益を得る。言いかえると、自心が真の意味で益されるようなわかり方が、真の意味での理解である。そういう両面が一つの事として成り立つのが、真の意味で読むということである。自分の真実な心で詩の真実な心を読む、そういう読み方は心説と呼ばれた。また眼光 紙背に徹するなどとも言われた。その場合の眼光は、心眼の光である。寒山は自分の詩に対して心説を要求しているのである。一般的にいって、真の意味での心説がいつても、読者の心を真の自己になり真の自己を知る方向へ導くとすれば、『寒山詩』の心説が導く方向は、禪でいう見性成佛である。つまり、寒山は、自分の詩に、読者の心を提えてそれ自身の真性へ引き向ける役目を持たせているのである。寒山にとって、彼の詩魂の発露であった彼の詩は、そのまま直ちに、また彼の宗教活動、すなわち「直指人心、見性成佛」という活動でもあったといえる。

白隠の『寒山詩闡提記聞』は、此の詩の評釈において、その意義を流石に深く捉えている。彼は、「此の詩が巻首を冠すること、実に深意あり」と言っているが、これは禪の立場からの解釈者として当然である

として、次いで「此の詩、勸発を以て皮体となし、護淨を以て骨肉となし、見性を以て心髓となす」と言っているのは、なかなか面白く、また実的確である。この詩の心を三つの層に分けているのは、この詩の心にそういう構造があるからである。この詩の全体を包むもの、従ってまた最も表面に現われていて直ぐ眼につくものは、人々に仏道を求めるように勧め、道心を発起させようという勸発の心である。「寒山詩」には全体としてそういう勸発の氣持が非常に強く出ている。殆んどすべて詩が何らかの意味でその動機を内に蔵している。今の詩ももちろんそうである。しかし此の詩の場合、発心を勧め誘うというところに止まっているのではない。勸発はさらに心清淨の護持という事に進み、護淨はさらに見性へ進む。ひとつは道心を発起したからには、それをあくまで護り通して、見性に到らねばならぬ。「寒山詩」の全体は人をしてそういう見性の道へ転入せしめんがためのものだということ、それを告報するのが、この巻頭の詩の主旨である。

「凡そ我が詩を読む者は、心中須らく護淨すべし」というこの詩の出だしについて、白隠は「且つ読み且つ護淨し」と言っている。読詩を通して心中の護淨が進み、その深められた淨心をもってさらに詩を読み、ということである。詩へのそういう沈潜において、詩は見性の道の資けとなる。心が清淨になってゆくとは、この詩で言う「慳貪」と「諛曲」が除かれてゆくことである。慳貪とは、仏教が根本悪と考える貪・瞋・癡の三毒のことである。すべて、人間の深層に抜き難く蟠かまる自我中心的な性向の現われである。慳も貪も、人間のうちに自ずと成り出てくる我執の姿である。「慳」は邪慳で、他人の心に入り得ず、他人を一個の人間として理解し得ぬこと、従って自己の人間性の喪失である。そこには、自らのうちに閉じ籠った、暗い小さな心がある。一途に直線的な、盲目的な自己中心性である。それに対して、諛曲の方は、いわば裏返された慳貪である。へつらいやおもねりは、他人の心に入り込み、それを探って、自己の自己中心的な目的のために動かそうとする。そこには、他人の心の裏へ廻ってそれを動かす、心の曲りがある。しかし諛曲は、

他の心に入り込みながら、本当には他の心に入り得ない。如何に狡智の曲線を描いても、その本心は直線的な自己中心性であり、狡智の底には盲目がある。つまり愚があり痴がある。しかし慳貪も諛曲も他人に対する関係ばかりの事柄ではない。自己自身に対するおもねり、世間へのおもねりもあり、神や仏へのおもねりもある。自己自身に対し、世間に対し、神仏に対し心を閉ざす慳貪もある。

しかし、そういうあらゆる種類の慳貪の心、諛曲の心は、詩といわれるものには少しも含まれない。むしろ、そのような心の痕跡もないような純粹の境地を現わすものが、本当の詩である。詩心の素地はそういう処にある。詩を読む際、心中すべからく護淨せよ、と寒山が言うのは、その故である。それによって慳貪が「廉」になり、諛曲が「正」になり、「惡業」が除かれると言うのも、その故である。「寒山詩」のうちには、慳貪を戒めた詩、諛曲を呵した詩が、いくつもある。

白隠はその評のうちで、『淨名經』(『維摩經』)の「仏国品」の巻にある有名な言葉を取って言っている、「仏土を淨くせんと欲せば、先ず須らく心を淨くすべし。心淨ければ淨土淨し」。その同じ巻には、これもよく知られた言葉、「直心は是れ菩薩の淨土なり。菩薩成仏の時、不諂の衆生は来ってその国に生ず」というのがあり、諛曲の心に対する質直の心が「直心」として強調されている。仏教では、直心は万行の本として重要視されていたのである。仏教ばかりではない。日本の神道でも、直き心、正直の心が強調されている。もちろん真直ぐな心、正しく直き心といっても、他への配慮なしに自己中心の有り方を直線的に押し進める我執の心のことではない。仏教でいえば、無我の心、我執を破って開かれた心、他者中心なる菩薩の真心である。その意味では、衆生を包む円環的な心とも言える。しかも円環的といっても、曲った心ではなく直心である。和光同塵といわれるように、自らを空しくしてあらゆる衆生の心や身の生活を抱き包み、そこに自らの生活をもつような、大きく開いた心であり、その円環的な心が直心である。真に本心の心源から真直ぐに出て来る心、自己本来の心である。その円環的な心は、実際に働く

その都度、他者中心的に、しかも一途に直線的に働く。直心は円環的な心の自己限定である。或は、円環的即直線的、直線的即円環的であるのが菩薩の直心である。

その直心が菩薩の浄土だと言われる。あらゆる衆生の身心をその底なき底から包むのが菩薩の真心というものとすれば、その真心は人間と人間との正常な関係、人間の真実な共在ということが、そこに於て初めて成り立ち得る場である。そこには慳貪や諂曲は微塵もない。それらが含む暗さや偽りの全き彼岸に開かれた場である。そういう場の開けが菩薩の真心に外ならない。その真心が「浄土」である。直心は菩薩の浄土である。彼がその心源から本来の心を開発するのは、つまり菩薩が菩薩になるのは、そういう場を開こうという願いからである。その願いが次第に実現され、彼の心のうちから発露して来る種々なる徳によって、彼の浄土が莊嚴され、やがて彼の願いが成就される時、菩薩は仏に成る。そしてその成仏とともに、莊嚴を完くされた彼の浄土は、仏国土として建立される。そういう事のすべての原動力は、直心である。仏土の建立は、いわば直心の花が開いたことである。それ故にその仏土には、「不諂の衆生」が来り住するのである。このようにして、直心が菩薩の浄土であり、仏土はその直心の開花である故に、もし浄土を得んと欲せば当に自らの心を淨くすべしと言われ、その心の淨きに随つて仏土も淨しと言われるのである。心中に淨を護り、慳貪や諂曲を排除して行く道は、大心が花を開き、仏土が開かれ、不諂の衆生をして来住せしめる、という処にまで通じている道である。少しく見方を換えれば、悉有仏性といわれ、悉有は仏性なり（道元）とも言われるような、その仏性が花を開いてくる道とも言えよう。それを寒山は、「帰依して真性を受け、今日に仏身を得ること、急急如律令ならん」と言ったのである。白隠はまたそれを敷衍して、「阿字不生の慧日は朗然として発生し、日光の照らすところ慳貪の層氷、諂曲の積雪は乍ち消除し了る。無量億劫の生死の罪業は即時に寂滅し、歩を移さずして真淨無漏の性海に帰入し、肉身を転ぜずして仏身を成就す」と言う。これは、彼がこの詩の心髄と呼んだ

「見性」ということを語ったものといえよう。

しかし白隠の『寒山詩蘭提記聞』には、見性ということに関して、さらに禪的に一步を進めた処を出そうとしているところがある。それは『記聞』の全体に涉つて所々に現われているが、この詩の評にもそれが見られる。『寒山詩』が禪の立場から如何に読み取られていたかを示す例として、その点に少し触れて見よう。

白隠は「護淨」ということに四種あると言う。同じく淨を護持するといつても、外道、声聞、縁覺、菩薩という立場の違いによって、それぞれ異つてくると言うのである。外道の場合には、心の滓を除いて心を淨くしようと精鍊刻苦はするが、しかもその根本にいつも「勝他の心」が潜んでいる。慳貪や諂曲を捨てて高い境地に出ようと努める際に、他の者から抜きん出ようとする心が働いて居り、隠れた我執がまだ残っている。我見を脱し切っていないということが、外道の立場の根本である。声聞は仏教の立場だから既に我執を脱している。声聞は、生死を厭うて涅槃を求め、苦・集・滅・道と呼ばれる「四諦」の法門を觀する立場である。つまり、世間生死の苦を脱した涅槃寂滅を得るのがその目的である。その寂滅はいわゆる「灰心滅智」で、火の消えた状態に喩えられる。煩惱の火が滅し我執がなくなったということも、一種の淨である。ただ、その淨さは死灰の淨さであつて、生きた火の淨さではない。それはよく死水にも喩えられるが、溶け込んだ成分をすべて排除した蒸溜水のような淨さは、草木を養い魚を住まわしめる如き生きた水のそれではない。声聞は小乗の仏教である。第三の縁覺も小乗ではあるが、そこにおける心淨は灰の淨さではない。灰もなくなった後の、空の淨さである。我執の灰も残らない処が、本當に我の空ぜられた処であり、灰心から「我空」へは、一段高い次元に上ったことである。縁覺は、外には飛花落葉を感じ、内には生死去来の十二縁起を觀じ、そういう内外の縁を通して得られた我空の自覺を悟りの立場と見なしながら、我なき心の淨を護るのである。そこでは、仏教的な無我の立場、自性が無いという空の立場は、主觀の側においてこそ開かれたが、客觀の側においては開かれてい

ない。我空は万象・万法との相對を残している。その悟りはまだ大智ではなく、また自利の行のみあって利他の大悲を欠いている。最後に、菩薩の立場に至れば、更に一段高い次元が開かれ、大乘の仏教の立場に移る。無我の立場、無自性空の立場は、そこでは、我をも万象・万法をも一つに包み、同時に空するいわゆる「我法二空」、我も法も二つながら空という大きな空の立場になる。淨もそういう大きな空の淨さ、真に無一物なる空の淨さである。自心の本源に溯るにつれて、主客の二元、我法の相對を絶したそういう立場が開けてくるが、その大きな空、絶對としての空の開けが、真の自覺である。そういう絶對空は般若の空觀ともいわれ、大智ともいわれる。つまり大きな「覺」の立場である。さきに言った菩薩の心がそういう大覺の心である。しかしこの大心の淨を護るといっても、もちろん単に自心の淨を固守してわれひとり淨しとすることではない。それなら緣覺の淨と違わない。むしろ、そういう固守の形をとらないのが大心である。大智と大悲とが一つに結びついたものとして語られるのも、それ故である。この大悲の側面については、さきに菩薩の淨土ということに関連して少し触れたから、ここでは立ち入らない。絶對空とか般若の空とかいってもそれは、「色即是空、空即是色」ということであり、「無一物中無尽藏」ということである。それが大乘仏教の基礎をなしている。大乘仏教のさまざまな展開も、その基礎から生じたのである。例えば、さきの白隠からの引用にあった「阿字不生の慧日」とか「真淨無漏の性海」とかもそうである。「我法二空」といわれる絶對空とは、相對を絶した本源的な智慧の日の清い光に満ちた大虚空であり、真に淨らかな仏性的大海なのである。菩薩の立場で心の淨さを護るとは、そういう大きな空の大海を護ることである。白隠はこの菩薩の護淨について言っている。「常に四弘の願海に游泳し、深く我法二空の真理に達し、大いに夢中の仏事を成し、広く如化の群有を度す。」如化というのは、如幻とか幻化とかいう言葉に近く、仮象の性格を表わした言葉である。白隠がここで「夢中」とか「如化」とかいうような非現実性を表わす言葉を使っているのは、仏事や群有（衆生）が單なる夢

幻だというのではもちろんない。むしろ、絶對空の立場、すなわち大覺の立場に基づいて語っているからである。言い換えれば、すべて事象や存在を見るのに、相對的な立場を脱却して見ているからである。相對的な立場では、一方に自我を立て、他方に外的實在を置いて、その間に知や行為の關係を考える。しかし、その立場ではどうにもならない疑問がいろいろ出て来て、解決が求められ、結局かの大覺の立場に至ったのである。そこでは、すべての事象や存在の現實性といつても外的實在ということではない。しかし外的實在とは見ないからといって、單なる夢幻ということでもない。現実在とか夢幻とか言われるのは、その場合いずれも相對的な立場からにすぎない。夢中の仏事を成しとか、如化の群有を度しとかいわれども、それは現實の事象や存在をその現實性のもとで闡説しているのである。ただそれを説く時の立場が我法二空ということを含んでいるだけである。

白隠が四種の護淨と言っているのは、大体以上の如くであるが、彼はそれにすぐ続いて、「作麼生か是れ納僧護淨の処」という問いを發している。そして自ら答えて「咄哉咄哉三界輪回」と言い、次いで「また曰く」として、五祖法演の「牛過窓櫺」の語頭を挙げている。前者「咄哉云々」は、『寒山詩』に附けられた閭丘胤の序のなかに、寒山自身が言っていた言葉として出てくるものである。後者は「牛窓櫺を過ぎ、頭角四蹄都て過ぎ了る。甚麼に因つてか尾巴過ぎ得ざる」という設問で、白隠以来の臨濟禪では、難透の公案の一つとされているものである（本全集「禪家語錄」Ⅱ三九八頁参照）。ところで、白隠の「記聞」には、これに似た例がほかにもいくつかあつて、外道や凡夫から始めて菩薩に終る四つの次元を示しながら、最後にそれでは「納僧」の立場はどうだと問う。つまり、大乘仏教全体の中における禪者の立場の特殊性を問題にしているのである。そして寒山の「咄哉咄哉三界輪回」という言葉も、「納僧」は如何というこの質問と直接に結びついて、或は直接に結びついてでなくとも實質的には結びついて、何度か出てくる。また、「牛過

窓櫺」の話頭も度々挙げられていて、いずれも「衲僧」の立場を指示するためである。もちろん他いろいろな話頭も挙げられているが、恐らく此の話頭が最も多く取り上げられている。そこで、それらの事を合せ考えると、何かその辺に注目すべき点があるように思われる。

さきにも言ったように、白隠はしきりに見性ということを強調している。「若し人 仏道を学ばんと欲せば、先ず須らく見性すべし」という達磨大師の語も度々引用している。このことは、今ここで問題にして見る巻頭の詩から見ても、当然である。寒山自身が、自分の詩を読むことは見性への道につながる、と言っているのである。その見性への道は、最後には菩薩大乘の立場に至る。ところで、大乘仏教の思想体系では、菩薩が成仏し、菩薩乗から仏乗に至ることにおいて、仏道は窮極に達する、というのが一般の建前である。しかるに白隠はそういう思想体系の方向を取らない。菩薩の立場から、一見逆の方向とも見える方向へ、「衲僧」の方向へ、翻えるのである。もちろん、そうは言っても、単に仏の立場から引き下ったのではない。此の詩のなかでも「今日に仏身を得る」と言われているから、仏の立場が問題であることは明らかである。問題はやはり、菩薩の立場を極め尽くすという向上の道なのである。しかし、それにしても、ここで仏乗を論ぜずに「衲僧」を問うということとは、依然として特異である。これは、一言でいえば、見性というもののもつ特殊の性格に力点を置く禪の立場を挙揚するためであると思われる。上にも言ったことだが、見性というもののもつ特殊性は、その生起する場の厳格な各自性（ハイデッガーのいわゆる *Jeneinigkeit*）にある。見性とは各自自身が自心の本源を直視することである。それは絶対に各自の身上を離れることは出来ない。あくまで、いわゆる「己事究明」であり、「直指人心、見性成仏」である。その各自性からいえば、成仏ということも「実存」の上での事柄である。もちろん、大乘仏教のいろいろの教派でも、即身成仏義といわれる教説があり、そこには何等かの意味で開悟とか見性とかいう事が含まれている。即身成仏という限り当然そうなくてはならない。しかし、どの場合を見ても、その開悟・見性に

おける実存的な各自性を、禅ほど厳格に打ち出しているものはない。そのためにも、多少なりに思弁的な雰囲気が漂っている。禅の立場の特異性は、教義や言説や文字、またそこから発する気風を、すっかり払い去ったところにある。禅風といわれる特殊な気風は、「不立文字」の処から吹いて来る。有名な香巖撃竹の話をも一つ見てもそうだが、その気風は禅の世界に満ち満ちている。「衲僧」のうちに当然それが吹き渡っていないければならない。白隠もそれを挙揚しなかったのである。

しかしそういう己事究明や不立文字の風儀が、なぜ菩薩の立場を極め尽したことになるのか。また、そのことの指標として掲げられた寒山の「咄哉咄哉三界輪回」の語や「牛過窓櫺」の話頭が、そもそも何を意味するのか。それについてはここではまだ触れていない。今までの所は巻頭の詩を問題にしたのみで、經典ならいわば序分に相当する。だから、「寒山詩」の全体を貫通しているという道が、一般的にいつて如何なる道なのか、その至り着く処はどこにあり、なканずくその入口はどこに見出されるのか、ということが、大体においてここでの主題であった。それで、上に挙げた問題も、暫く問題のまま留保することにした。

### (附)

『寒山詩』の成立についても作者についても、一切わかっていないのであるが、たとえそれがどういいう編纂の過程を経て今のようになつたにせよ、また作者が一人ではなくて数人であるかも知れないにせよ、今の形における『寒山詩』が全体として宗教詩という性格をもつことは否定されないであらう。ところで、この宗教詩ということの意味をもう少し限定して言う、とういことにならうか。

上には大乘仏教の立場について語り、また白隠の評釈との連関から特に禅についていろいろ言及もしたが、しかし、『寒山詩』の全体を考えると、そこに収められているすべての詩をただ禅の立場だけに狭く限って解することも出来ない。また、この詩巻に神仙道的な風味もかなり含

まれている感じがあることを考えると、仏教的という枠付けを与えることすら窮屈な感じがしないでもない。同時にしかし、他面では、『寒山詩』というものに独自の風格を与え、その存在を意義あらしめているようないくつかの詩、すなわち此の詩巻に本質的ともいふべき諸々の詩は、すぐれて仏教的であり、特に禪的であるということも、否み難い。しかもそれも、仏教の教義や禪の法理というものを分りやすく具象的に人に示すために詩歌の形を藉りたという、いわゆる道歌というようなものではない。一般の人々に対する教化とか教訓とかを動機にして、単に表現の手段のために詩的技巧を借りたということではない。『寒山詩』にももちろん教訓的な意図も詩作の上での技巧も多々あるには違いないが、それらのものの根本にある態度は道歌の場合とは全く別である。その本質的な諸々の詩の根本に働いているものは、仏教で「解脱」といわれて来たような境地に係わる烈しい志求である。言い換えれば、生死の世界を脱却する道を、自分の存在を賭けて求め且つ切り開くところざしである。その場合、「生死」とは存在の有限性を意味し、生死の「世界」とは、果てしない過去・現在・未来にわたって有限存在する可能な一切のもの（いわゆる「ありとあらゆるもの」）の存在の場として、時間的・空間的に限らない無限性である。生死の世界は有限であることの無限性の場であり、またその世界に生え抜きである生死的な一切のものは、その存在において世界と同根なるものとして、無限なる有限性を本質としてしている。そういう無限な有限性の感覚が「苦」であるとするれば、その苦は世界苦であると共に、世界・内・存在の苦でもある。一言でいえば、世界苦でもあるような自己存在そのものの苦である。そういう有り方を仏教では、衆生の「三界輪回」とか「六道輪回」とか呼んで来た。そしてそういう生死の世界を脱却し、「苦」の有り方から抜け出るような道を求めるところざしが、『寒山詩』の軸をなしていると言えるのである。その求めも、その求めにおいて与えられてくるものも、さきになんと言った各自性という実存的な性格をもってくるから、少くともこの詩巻の本質的な諸々の詩には、必然的に或る一人の特定作者を想定せざるを得ない。

つまり、詩中で自らを寒山と呼んでいるような一人の人間を考えざるを得ない。その人間は詩人ではあるが、しかしまた詩人という範疇だけには取まらない詩人である。本来の意味での詩人、詩人としての詩人の場合には、その人間の生全体が詩作ということに本質的な自己表現をもつといえるが、寒山の場合には、人間としての本質の自己表現はむしろ解脱への求道ということにある。彼の詩はその求道の過程に開かれた彼自身の心境の表現である。彼の生の目的は求道にあり、詩は目的ではない。彼の詩が寺の壁や巖壁などに書き散らされ、それが別人の手で集められたという言い伝えは、かりに単なる伝説であつたとしても、詩に対する彼の態度をよく表わしている。もちろん中国には、本来の詩人であつて同時に仏教とか禪とかに関心をもちた人々も多く居たが、そういう人々の場合には、仏教や禪は彼等の教養乃至は人間形成の一部として関心をもちたのであつて、そのことが彼等の詩作に深い影響を与えたとしても、彼等の本領が宗教的な求道者たることに存したとは言えない。例えば蘇東坡と並び称せられる宋朝の詩人で、大文化人である黃山谷が、晦堂室覺禪師に就いて禪を学んだことはよく知られているが、その彼が晦堂から『寒山詩』に和韻するように命ぜられたという話がある。彼は承諾して、やって見たが、十日たつても一つも出来なかった。そこで晦堂に逢つて、もう十年も勉強したら自分も或いは陶淵明くらいにはなれるかも知れないが、寒山子には一生かかって、もう一度生れ変わった、というのである。同じ話は別なふうにも伝わっているらしく、それによると、『寒山詩』への和韻を晦堂に求められて、山谷は直ぐに答えた。むかし杜少陵が『寒山詩』を一覧したことがあつたが、遂に一言も口を挟むことが出来なかった。いま自分などがどうして簡単に和韻など出来よう。たとえ一生三生かかって、老杜の境界に到ることはむづかしいのに、まして『寒山詩』などはとても手が出ない。その答を聞いて晦堂はうなずいた、という。この逸話は、陶淵明が杜甫になつたりしてかなり怪しくもあり、寒山が此等の大詩人よりも、詩人として遙かに上であるかの

ような口振りで、禪者の偏見を示しているようでもあるが、ただ『寒山詩』の作者が「詩人」という範疇に嵌らない詩人であるという認識を示している点で興味がある。黄山谷については、彼が木犀の馨っている山庭を晦堂と散歩している際に、晦堂から「我れ爾に隠すところなし」と言われ、その一言で省発したという故事が有名である。しかしその後も、彼が晦堂の法嗣である黃龍死心禪師に相見した時、死心から自分も一握りの灰になるから、君も一握りの灰になれば、そこで相見しようと言われて、その事の究明に骨折った警句、その旨を明らかに得たと言われる。そういうことから見ても、彼が単に教養的、或いは文化的な関心から禪に係わったと軽々しく言うことは出来ないであろう。しかし、それにも拘らず、彼を寒山と比較した場合、寒山の存在の原点が求道者であるという処に据えられていて、彼の詩もそこから出自しているのに対して、黄山谷においてはその存在の本質的な場はあくまで、詩人（といって狹すざれば、文化人乃至は士大夫）という処にあり、禪の道もそういう詩人的な在り方の徹底として求められている観がある。その二つの行き方の違いは、例えば寒山の生活も詩も著しく出世間的な性格を帯びているところに現われている。また、求道者にはおのずと自信教人信といわれるような姿勢が現われてくるのであって、彼が説教や伝道をする教師になってもならなくても、その姿勢は同じように彼の根本に必然的に形成されて来て、彼の営みを通して表現される。寒山の場合なら、彼の詩の根本性格のうちに自信教人信の姿勢が現われている。特に、冒頭に挙げた詩などにはそれが顕著である。そういうところにも一般詩人の場合との違いが窺われる。寒山は詩人であるより前に先ず求道者である。その詩が、詩である限り文学の領域に属することは言うまでもないが、その詩が成立して来る根本の出どころ、寒山という人間の存在そのものの原点は宗教の領域に属している。そこから見れば、彼の詩を文学一般の範疇に従って取り扱うというだけで済ますことは出来ないのである。

しかしまた、『寒山詩』は普通に考えられている意味での宗教詩、つまり宗教者があくまで宗教者としての立場から制作した詩というものと

も、その性格を異にしていると言えそうである。いわゆる宗教詩には、例えば上に言ったような、宗教的教化という目的意識のもとに作られた道歌のようなものもあり、そのジャンルに属するもののなかにも、一般民衆を教化するために通俗性を主としたものもあれば、三祖の『信心銘』や永嘉の『証道歌』のように、専ら求道者を念頭において、自己に内証された法理を示現しながら、併せて後進を警策するというようなものもある。その外、宗教詩には、他を教化するというよりも、むしろ自分の到り着いた境地とか悟りの境界とかいうものを端的に表現したままの多い。禪の偈頌などには、自然界の風光を詠じながら、それがそのまま詠者の悟境の提示である場合もある。『寒山詩』には、そういう様々な種類の宗教詩と見られるものも沢山ある。他に対する教化や警策を動機としているものも、彼自身の境界の直接的表現であるものも、色々と含まれている。その意味では『寒山詩』は、詩ではあるが同時に偈でもあると言える。そのことは実際に、『寒山詩』の附録のようにして一緒に編輯されている『拾得詩』中の一つの詩に語られていることである。

我詩也是詩  
有人喚作偈  
詩偈総一般  
読時須仔細  
緩緩細披尋  
不得生容易  
依此学修行  
大有可笑事

我が詩もたはれ詩  
人有って喚んで偈と作す  
詩と偈と総に一般なり  
読む時 須らく仔細にすべし  
緩緩として細かに披尋し  
容易を生ずることを得ざれ  
此れに依つて修行を学ばば  
大いに笑う可き事有らん

これは拾得の詩ということになっているが、その主旨は寒山の詩にいつでも当て嵌るであろう。寒山の詩を詩と呼んでも偈と呼んでも全く同じことだと言えるであろう。つまり、いわゆる宗教詩と見なし得るということである。しかし、それにも拘らず、『寒山詩』を全体として見た