

仙厓の遺偈に関する一考察

衛藤 吉則

はじめに

来時知来処
去時知去処
不撒手懸厓
雲深不知処

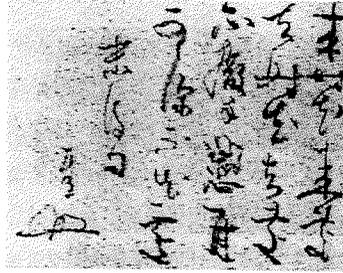


図1 仙厓遺偈

この句は、駿河の白隠慧鶴（1685-1768）とならび、近世禅林を代表する博多聖福寺の仙厓義梵（1750-1837）の遺偈である。こうした句は、鎌倉時代以降、しばしば禅僧の最期の句として詠まれてきている。たとえば松島瑞巖寺開山である法心禅師の「来時明明 去時明明」という遺偈や、円覚寺の祖元禅師の「来亦不進去亦不後」、建長寺の子曇禅師の「来無所来 去無所去」という句が思い出される。しかも、これらの遺偈には、それぞれの禅僧たちの生涯を通じた思想が集約された形で表されているといえるだろう。

本論稿で対象とする仙厓の遺偈もまた同様の重要性をもつものとして、これまで諸研究者によって様々に解釈されてきた。そうした中で本稿は、従来ほとんど手つかずのままであった仙厓の原著作を含めた著述類に対して、包括的な分析を加えることによって、彼の遺偈解釈に新たな視点を提示しようとするものである。

一 仙厓の遺偈をめぐる従来解釈

仙厓の遺偈は、第三句の「不撒手懸厓」の書き下し方をめぐって様々に解釈される。形式上では、第三句を定言的に書き下す場合と仮言的に書き下す場合とに大別される。

まず、定言的な書き下しの場合、次のようになる。

来る時来る処を知り
去る時去る処を知る
手を懸崖に撒せず
雲深くして処知らず

この場合、従来、以下のような二つの解釈がなされている。

まず第一は、古田紹欽、中山喜一郎、裏辻憲道の解釈¹⁾があげられる。彼らによれば、この仙厓の遺偈は、生あるものは必ず死ぬものであるという哲理を仙厓が自知し、そこに永遠の世界をみて懸崖に手をかけ、雲のたなびく果て知らぬ処を見た²⁾と解される。あえて、仙厓が「懸崖に手を撒せず」（「手を懸崖に撒す」には「再び甦る」という意味もある）と否定したのは、絶後に再び甦る必要がなかったためであるとされる。つまり、彼らは仙厓がこの遺偈において輪廻から解脱することを宣言していると説明するのである。しかも、第四句の「雲深くして処知らず」は、一般には「いまだ雲深く行く先を知らない」と訳しうが、禪においては、「知らざる、最も知れる也」という逆説的な意味をもつゆえ、「果て知らぬ行き先を見た」「行く先など知る必要はない」と理解しうるとされる。

次に、同様の書き下しのもと、別の解釈をおこなっている現、聖福寺住職である対雲室善来³⁾の見解をみてみよう。彼によれば、第三句「懸崖に手を撒せず」の根拠は仙厓の後嗣である湛元等⁴⁾の流罪にあるとされる。すなわち、仙厓が自らの後継にと選んだ湛元が仙厓の最晩年において藩家老との軋轢により流罪となり、そのことによって聖福寺における古月派の法系が絶たれてしまったことのうちにその根拠をみるのである。そうした無念さから仙厓は遺偈において死んでも死にきれないといった思いをこの第三句で表したとされる。しかも、ここでも、第四句は先にみた禅宗特有の逆説的表現と理解され、「果て知らぬ行き先を見た」と肯定的に解釈されるのである。

以上が、従来の定言的な遺偈解釈である。

では、次に仮言法的な解釈についてみていきたい。その書き下しは、こうなされる。

来る時来る処を知り
去る時去る処を知る
手を懸崖に撒せざれば
雲深くして処知らず

このような書き下しは、栗田勇や久松真一においてみられる。栗田は、その解釈において、「凡人の及ばぬ高みに到達」³⁾した境地であるとのみ記述しているが、久松は、「生死を究めた人にとっては、来る時には何処から来り、去る時には何処へ去るかは明々白々。然し、来時の来の相があったり、去時に去の相があったり、それらの処があったりすれば明白とはいえない。この辺の消息は、懸崖に手を放って大死一番、絶後に甦ってみなければ雲深くして到底分かるものではない」⁴⁾と説明を加えている。

以上が、仙厓の遺偈をめぐって従来なされてきた定言的な解釈と仮言的な解釈である。ただし、両解釈ともに遺偈と仙厓の思想とのかかわりを具体的に仙厓の事績にもとづき詳述したものはなく、仙厓思想の集大成である遺偈についての解釈としては説得力に欠けるものと思われる。

二 仙厓の著作にみる定言的な解釈の根拠

ここでは、第一章でみてきた定言的な解釈を検証するために、その根拠を仙厓の著作や説話、書画のうちに筆者なりに追ってみることにしたい。

この立場の第一のものは、先の遺偈の第三句までをひとまとまりにして「生あるものは必ず滅するという世界の真理を悟った私は、再び甦ることなく輪廻から解脱する」と解釈する立場であった。このような心境を詠った和歌を仙厓の『捨小舟』のうちに見いだすことができる。

生るるを死ぬる始と我れはしる 始有る身の終らましやは⁵⁾

だが、この第一の解釈においては、第三句までの「生死からの超克」といった主張と、結句の「雲深くして処知らず」の逆説的な把握との間に若干の解釈上の飛躍

があるように感じざるをえない。

次に、第二の立場における、第三句までの、「悟りに達した仙厓が死に臨んで後嗣湛元の流罪と古月派の法系の断絶を無念な思いで嘆いた」という仙厓の無念さは、次にあげる仙厓の事績から判明する。

聖福寺に代々伝わる一八三六年冬の仙厓臨終に関する逸話にそうした心境の一端を伺わせるものが残されている。それによれば、仙厓和尚の臨終に際して、弟子や親しい人々が隠居先である虚白院の彼の枕元に集まり、彼に最期の言葉を乞うたという。すると、仙厓は差し出された料紙に「死にともない、死にともない」という言葉を書いたという。集まった者たちは、立派な禅僧にふさわしい言葉を期待して、再び仙厓に「今の心持ちを」と問いたずねた。すると、仙厓は先の料紙を再び手にし、前句の上に「ほんまに、ほんまに」と書き加えたと伝えられる。対雲室によれば、当時、白隠の法系とならび日本臨濟禅の二大潮流の一つであった古月派の法系が途絶えてしまったという悲痛な慨嘆が仙厓をして「死にともない」と言わしめたのだとされる。

こうした対雲室の解釈においても第四句の「雲深不知処」は、先の立場と同様に「知らざる、最も知れる也」と解釈され、その句の中の「処」は、「己の行方」を指すものとされる。だが、死に際する無念な思いと、結句の「己の行方を自知している」とする仙厓の心境は文脈上いかに整合性をもつのであろうか。そうした問題性に対して、対雲室はこの句自体の構成を禅宗特有の「自己矛盾」「宗教的一大飛躍」「別世界の存在」にあると記述している。が、それにしても筆者には第三句までと結句との不整合を感じずにはおれない。

ただし、第四句でいわれる「処」が、自分亡き後の古月派あるいは自らが依拠した栄西禅の行方を指すのだとすれば、第三句までの彼の解釈とのずれが克服されるように思われる。こうした自らの法系への仙厓のひとかたならぬ思いは、1814年、彼が六十五歳の時聖福寺で執り行った次の栄西六百年忌の香語からも推察される。

扶桑国裡最初の禅 二十四流に流ふ

今日兒孫何処にか在る 宗風滅却す瞎驢邊。

しかも、仙厓が死に際して言ったとされる「死にともない」の真意は、そうした無念さとは別の心情として考えるみる必要性もあるのではないだろうか。とりわけ仙厓晩年の以下の記述から、そう思わざるをえない。

まず、一八三七（天保八）年、八十八歳を迎えた仙厓は、まわりから米寿の祝いを勧められ、次の和歌を詠んで残している。

米年の春 米年の山にし 高ければ かまどの烟 立ちもあへせず⁹¹

この歌は、次章で言及するが、彼が晩年信仰の対象とした宝満山を訪れた際詠んだ次の歌「米山」にかけてつくったものと思われる。

かまの戸の そかひに見ゆる 米の山 朝夕烟り 立たぬ日はなし⁹²

宝満山が別名、竈門山とよばれることにちなみ、その竈門山の南東に位置する米山にいつも雲霧が立ちこめている様子を、かまどから吹きたつ煙に見立てて詠ったものである。したがって、先の「米年（八十八歳）の春」の歌からは、宝満山に登った当時を振り返って、寄る年波には勝てず衰えつつあるわが身をしみじみと実感している仙厓の心境が推察できる。そして、その年の九月に、それまで健康を支えてくれた宮本陶齋、荒木生受をはじめとする医師たちの手厚い看護にもかかわらず、仙厓は病の床に就くことになる。当時、彼はこういう二つの歌も残している。

朝夕に うつらふ花の 色を見る 我か移ふを 花や見るらむ⁹³
年をへし 我が玉の尾の 絶へかねて 乱れるしと 人はしら糸⁹⁴

上段の歌は、「わが身のうつろい」を歌った有名な小野小町の歌に重ねたもので、下段の歌は、式子内親王の「玉の緒よ絶えなば絶えねながらえばしのぶることの弱もぞする」にかけた歌と思われる。ともに、彼が自らの状態をはっきりと意識し歌にしたことが読みとられる。そうした身の衰えと人生のはかなさへの思いは、仙厓を通して最期の筆となる「慈母親音図」と「大聖不動尊図」として表さ



《図2 慈母観音図》



《図3 大聖不動尊図》の十月七日に次の詩を詠み、法席を弟子の龍岩に譲ったと伝えられる。

疲れはて 骨と皮とを 残す身は 枯れ木にかかる 鶯の声う

これらの逸話や仙厓最晩年の書画からは、死への悟りと同時に寂しさや苦しさを
も感じずにはおれない。したがって、「死にともない」はこうした仙厓の素直な心情

れることとなる。ともに年紀名より、仙厓八十八歳の作であることが分かる。

この「慈母観音図」にみられるつつみこむような柔らかさはなんであろうか。

若くして別れた今はなき母の、そのあたたかい胎内への回帰の気持ちか。それとも残る者たちへのさらなる慈しみの表現か、あるいは命つきようとする自らの救済を願った素直な感情の表れか。「観世音」には、「世間の衆生が救いを求めるのを聞くと、直ちに救済する」という意味がある。仙厓がこの画の賛に入れた「観音の妙智力は能く世間苦を救う」という言葉はそのことを直接に示している。ともあれ、後年、観音信仰を支えとした仙厓にとって、この画はつきんとする命から発せられる大いなる魂の現れであることには間違いあるまい。

一方、その「慈母観音図」とは対照的に、異様なまでの力強さを示す「大聖不動尊図」は、いったい何を意味するのであろうか。仙厓が死に際してみた悟りの一つの表象であろうか。「不動明王」とは、「大日如来にかわって修行者を守り、一切の罪障を破り動揺しない境地へと導く力をもつ仏」のことである。それを描くことによって、仙厓は衰えゆくわが身の内に、さらなる悟りや心の平安を希求したと考えることができるだろう。

そして、仙厓は自らの死が迫ったことを知り、その年

として解釈することも可能ではないだろうか。

以上、従来の解釈のうち、定言的な解釈の根拠を仙厓の言辞より追求してきた。しかし、第三句までと結句との不整合の問題や仙厓の原著作との関連性の希薄さなど、この立場からの根拠づけは不十分なものとならざるを得ない。第三句との関連や仙厓思想の核心という意味からすれば、久松がとる仮言的な解釈の方が妥当性が高いものと思われる。以下、こうした仮説にもとづき、仙厓思想の足跡を辿ることで遺偈解釈の新たな視点を提示してみたい。

三 仙厓の著作にみる仮言的な解釈の根拠

ここでは、「大死一回自己を滅してみなければ真の悟りは得られない」とする仮言的な解釈の根拠を筆者なりに追求してみたい。

(一) 仙厓印可の句

仙厓の一生を象徴する遺偈を考える際、彼が初めて禅僧として一人前であると証明された印可授受における公案の解釈をみていくことは重要な意味をもつものと考ええる。

仙厓は、十一歳のとき美濃清泰寺の空印円虚のもとで得度した後、十九歳から三十二歳までの十三年間を武蔵国にある東輝庵で月船禅慧のもと本格的な修行を積んでいる。その月船は「毒月船」と称されたようにその禅風はとりわけ厳しいものがあつたと伝えられる。仙厓はその師のもとで修行に励み、次の公案に対する回答によって、修行熟達の証明である印可証を得ることとなる。

公案「香巖上樹」(『無門関』第五則)

香巖和尚云く。人の樹に上るが如し。口に樹枝を噛み、手は枝を攀ぢず、脚は樹を踏まず。樹下に有つて西来意を問う。対えずんば、即ち他の所問に違く。若し、対うれば、又、喪身失命せん。正恁麼の時、作麼生か対えん。

この公案は、いいかえれば、「今の私たちは、禅の真髓を語りえない状況にある。では、語らずに口を閉ざし続けるのか、それとも語ろうとして身を滅ぼすのか、さあ、どうする」といった意味の質問になるだろう。この問いに対して、仙厓はこう回答している。

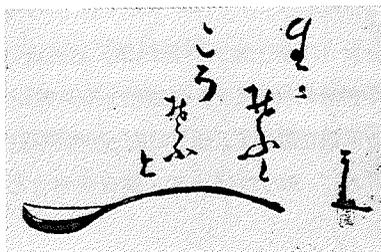
釈迦入滅二千歳。弥勒下生億万年。大地衆生難委悉。元来鼻孔掛唇辺⁶¹。

すなわち、釈迦が入滅してから二千年が経った。弥勒が現れるまでにはあと何億年もかかる。そのときまでこの地上に住む人々はことごとく苦しみ、真の仏法を説くことはできないのか。いや、そのようなことはない。今も昔も人間は少しも変わっていないではないか、相変わらず鼻の穴は唇の上にあるではないか、と解釈できる。この回答によれば、仙厓はたとえ木から落ちて命を落とすことになったとしても、禅の真髓を語るべきであると考えていたことが分かる。しかも、そうした考えの根底には、彼の強い宗教的な確信さえもうかがえる。つまり、いつの時代であろうとも、またどのような人であろうとも、つねにかわらぬ仏の心、仏性が存在するという確信である。

(二)「大死一回」にみる仙厓の宗教的心構え

印可を受け、小悟に達した仙厓はその後、『倫理学研究』(第十号)で確認したように、柴西禅の継承者として「大死一回」の心境で、心を起点とした心身一元論の立場から、仏の体・言葉・心(三密)を体現しようと生涯研鑽を積み重ねていくのである。

仙厓は、『瞌睡余稿』の冒頭において、「文殊(けがれの無い仏の智慧を表す菩薩)を見んと欲せば、一回大死せよ⁶²」⁶³と言いつけている。なぜなら、そうした姿勢のうちに、彼の目指した三密を全うし一心を円くした境地があると確信しているからである。こうした「大死一回」の境地は、仙厓の「生かそうと殺そうと」という賛をとまなう右の「匙の図」においても表される。



《図4 匙の図》

人間の「悩み」は、おうおうにして自らをだれよりも何よりも大切に思う「自らに執着した心(我執)」から生じてくる。そういう我執を捨てきれない人間に対して、仙厓はこうい言いたかったのだろう。

「生かすも殺すも、この匙一盛りの毒(あるいは薬)で決まってしまう。あなた

が必死で守ろうとしている自分とはそういう存在なのである。つまり、心がけ次第であなたの運命がすべて決まるのだ。あなたが今かかえている悩みに対してわれを忘れて死ぬ気で立ち向かうとき、とらわれの心がなくなると同時にその悩み自体も氷解するものである」と。

すなわち、この匙の図が象徴するような「大死一回」にみる生の否定が、あるいは生死に執着する心の超越が、より高い生へと結びつくことを仙厓は身をもって知っていたものと思われる。

こうした仙厓禅のあり方を、画家の富田溪仙は次のように述べている。

無法の法から鬼を描いたり、仏を描いたり、森羅万象（略）に至るまで、一毫紙上に自在に生み分けた仙厓和尚の画味に徹せんと欲せば、これ又一回の大死を要する。未だ命根を断絶せず、「我」があり、「型」を脱せず、あり勝ちの枯渴乾燥の輩（略）は、縦令名画家といはる人でも、禅宗の名知識と尊ばる人ですら、厓画の味は一種の謎である⁹¹。

（三）仙厓の観音信仰

ここでは、仙厓の遺偈の解釈に直接関係すると筆者が考える、彼が晩年信仰の対象とした太宰府北東に位置する宝満山の玉依姫観音信仰についてみていきたい。

仙厓には、太宰府政庁跡の都府楼や、太宰府天満宮について詠んだ詩や画が多く残されている。

仙厓は、その太宰府天満宮の後ろにひかえる宝満山（龍門山ともいい、そこに建てられた龍門山寺は金剛宝満山伏の本拠地）に幾度となく登っている。

まず、仙厓の事績に宝満山のことがはじめて記されるのは、「登龍門山」と題された書（福岡市美術館蔵）においてである。その書の末尾に、「文化甲戌暮春」という年紀名が記されていることから、一八一四（文化十一）年、仙厓六十五歳の時に書かれたものであることがわかる。さらに、聖福寺と共同調査をおこなった郷土史家の三宅酒壺洞の手になる『仙厓和尚年譜』（聖福寺文庫1963）によれば、彼はその翌年の一八



《図5 西都府楼古図》

一五（文化十二）年の三月九日にも崇福寺の曇栄とその宝満山に登っていることが判明する。さらに、宝満山の九合目付近に仙厓の筆になる「竈門山碑」が建てられており、その建立年が一八一六（文化十三）年であることから翌年にも仙厓が登っていることが分かる。さらに、現在残されている「竈門山図」の末尾に「文化丁丑三月六日竈門山写」となっていることからその竈門山の書画が一八一七（文化十四）年に描かれたものであることが、さらには「宝満山竈門神社図」の年紀が「戊寅三月十有五宿」と記述されていることや『瞌睡余稿』に「宝満山に登り知足院に憩う」という記述があることから、一八一八（文政元）年三月十五日には常宿としていた知足院に宿泊していることが推察できるのである。しかも、梶原天均編『石譜』（福岡市博物館蔵）によれば、最初に竈門山を詠んだ年の前年にあたる一八一三（文化十）年に宝満山のすぐ近くにある米山に探石に行っていることが確認され、このことを考え合わせると、彼が六年連続して宝満山近郊に足をはこんだことが予測されるのである。

では、なぜこれほどまでに仙厓はこの宝満山にこだわったのだろうか。この点は、仙厓の遺偈解釈の重要な手がかりとなるため、以下この宝満山の歴史を確認していくことにしたい。

この宝満山が歴史的に重要な位置を占めたのは、六六四（天智三）年、現在の都府楼跡に太宰府政庁が置かれたことに由来する。すなわち、太宰府政庁設立に際し、鬼門除けとして、北東に位置するこの山に八百万神を祀ったことによって、それ以前の地神信仰から転じて国家的な地位を確立するにいたるのである。しかも、この宝満山はその地位にふさわしく、霊山としての条件である山姿・川・巨岩・霊泉をすべて兼ねそなえていた。た



だ、当時はまだ「宝満山」（祭神である宝満大菩薩、あるいは玉依姫の別名「宝満姫」にちなむ）という山名はなく、「三笠山」「竈門山」と呼ばれていた。これらの山名の由来は次のようにさまざまである。

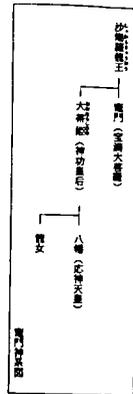
貝原益軒によれば、山の姿がかまどの形に似ており、この付近はつねに雲霧が多く、ちょうどかまどで煮炊きしているようにみえるためとされる⁹⁾。また、鎮護国家

として重要な地位を与えられていた東大寺北東の三笠山が、その祭神に奥津彦・奥津姫という竈神をおいたことと同様、太宰府北東のこの山に竈神を祀ったからとする説がある。ほかには、この山の九合目を少しすぎたあたりにある高さ二メートルあまりの三つの巨石「竈門岩」に由来するとする説もある。この説は、天の神（応神天皇）出現の際、この巨石群から数十メートル下ったところに湧き出る「益影井」の霊水を飲んで、これらの大岩に釜をかけ産湯をわかしたという伝説にもとづくものである¹⁰⁾。

では、太宰府の鬼門除けとして重要視されたこの宝満山は、仙厓の生きた江戸時代にはどのような宗教的な意味をもっていたのであろうか。その山のたどった宗教的な変遷をみてみよう。この山における宗教的な意味での最初の変化は、七世紀の次のできごとによって由来する。

六七三（白鳳二）年、心蓮上人がこの山にこもって修行を続けるうちに、にわかには山谷が振動し、彼の前に玉依姫命が現れたという。これに感嘆した心蓮は天武天皇に奏上し、天皇は役人に上宮を建てるよう命じたと伝えられる。現在も、この上宮は再建された形で宝満山の頂上に残っており、そこには祭神として玉依姫が祀られている。しかし、宝満山の祭神は当時の記述にみるかぎり依然として竈神であり、次にあげる『宇佐託宣集』の図にみられるように、心蓮伝説にもとづき現在に伝わる祭神玉依姫の名前はまだそこに見いだすことはできない。ここでは、竈神は八幡の伯母にあたり、大帯姫の姉にあたるとされている¹¹⁾。

その後、この宝満山は、奈良時代にはじまりをみる神仏習合思想の影響を受け、徐々に仏教色を強めていくこととなる。まず、文武天皇の治世（六九七―七〇〇）に役行者がこの宝満山に登山し、観世音菩薩をみ、各社ごとに仏・菩薩を配置したことが伝えられる。しかも、役行者は、この宝満山を金剛界とし、英彦山を胎藏界として修験道場を開いたとされる。これ以降、この宝満山は仏教勢力が力を増し、八〇三（延暦二十二）年、日本天台宗開祖最澄が入唐に際し航海の安全を竈門寺（下宮手前の参道横に当時建てられていたが現在は存在しない）に祈ったことによって、



《図7 竈門神系図》

仏教を優位とする神仏習合的立場が決定的なものとなる。このことは、神仏習合という意味から仏教にもっとも近い八幡神を積極的に取り込もうとした最澄の天台宗の姿勢と関係があるものと考えられる。

そのような情勢のもと、室町時代にはいると仏教色は一段と強まり、従来からの竈門神にかわって、心蓮伝説にもづく玉依姫が上宮・下宮の祭神として応神天皇（八幡神）・神功皇后とならんで祀られることとなる。しかも、そのご神体は十一面観音・宝満大菩薩とされた。

さらに、仙厓が生きた江戸時代にいたっては、宝満山はまったく山伏の山となり、宮司職も山伏が兼ね、竈門神社はご神体の宝満大菩薩の名をとり一般に宝満宮と呼ばれるようになっていた。ここにおいて祭神玉依姫は、『筑前国続風土記』に記されているように、鶉茅草葺不合尊の妃、少童命の娘、神武天皇の母であると位置づけられるのである。仙厓をはじめとして承天寺百十三世の龍門、崇福寺八十七世の曇栄など多くの禅僧も、禅宗の観音信仰からか山伏が修行をつづけるこの山に登り、行を積んだことが当時の竈門神社の記録に残されている¹⁰⁾。

では、仙厓はこの宝満山にどのような思いをよせ、いかにかわったのであろうか。仙厓が少なくとも六十四歳の時から六年連続してこの宝満山近郊に足を運んだことは先にみた。こうした史実とは別に、私たちは仙厓の足跡を今もこの宝満山に残る二つの巨石にみることができる。

現在、この宝満山には、頂上に竈門神社の上宮、西山麓の入り口に下宮が建ち、下宮手前の参道横に今は大きな礎石のみが残る竈門山寺跡が存在する。

仙厓にまつわる二つの巨岩をみるためには、下宮近くにある登山口から入り、階段状の険しい急勾配が延々とつづくこの宝満山（標高八二九・六メートル）のほぼ頂上付近まで登らねばならない。急な山道に沿



《図8 仙厓刻「仙厓岩」》

って登っていくと、九合目を少し過ぎたあたりに「竈門岩」の方向を示す立て看板を目にすることができる。その道を左に折れ、二十メートルくらい入ったところに眼下に深い谷底を見おろす位置に二つの巨石とならんでこの岩が立っている。「仙厓

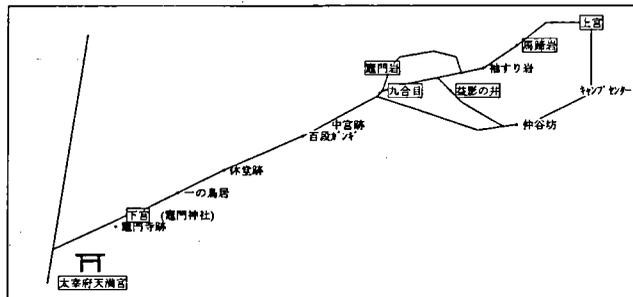
岩」と名づけられているこの岩は、一八一六（文化十三）年に仙厓が崇福寺の曇栄らと建立した「竈門山碑」のことであり、その岩の表面には「仙竈 仙厓書」という文字が刻まれている。しかも、そのすぐ横には「仙竈岩」建立のいわれを説明する「亀石」と呼ばれる岩が隣り合って立っている。その岩には次のような書が刻されている。

是竈石之顛覆苔埋之 人不知其為靈石 今茲文化十三年四月 座主信雅起之
復鼎立之爾云 施主福岡萬町住魚屋武四郎 撰次宿坊 仲谷坊良恭

この記述をふまえるならば、天の神の産湯をわかすため大釜をかけたとされる三つの大岩のうち、いつの時代にか折れてしまった一つを、福岡の魚屋武四郎が施主となり、仲谷坊（多く存在した修験者の宿坊のひとつで「竈門岩」の近くにある）において仙厓の書を刻し、一八一八（文化十三）年に再建したことが分かるのである。それが、現在残りの二つの「竈門岩」とともに立ち並ぶ「仙竈岩」なのである。仙厓自身、その「竈門岩」の再建に同席し、自らの信仰の対象としたこの靈山の故事を当時によみがえらせたことに喜びと畏敬を感じとったに違いないだろう。

さて、再び先の「竈門岩」の看板にもどり、道なりに頂上を目指していくと、両側から大岩

がせり出した「袖すり岩」にでる。その岩の間を身を細めるようにして通り過ぎ、十メートルほど進んだ



《図9 宝満山史跡見取り図》

道の右手に仙厓に関連のある苔むしたもう一つの岩、「馬蹄岩」をみることができる。この「馬蹄岩」のいわれは、そこに刻まれた文面より、先にみた心蓮上人伝

説にまつわるものであることがわかる。この心蓮伝説によれば、心蓮がこの宝満山にこもり修行していた六七三（白鳳二）年二月十日午前八時頃、にわか山谷が振動し、何ともいえない香りが漂い、忽然と貴婦人が現れたという。その貴婦人は次のように心蓮に告げたという¹²⁾。

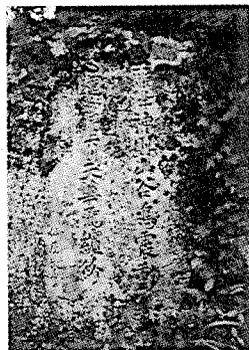
われはこれ玉依姫の霊、現国を守り民を鎮護せんためにこの山中に居すること年久し。異賊国を傾けんとする事甚だ多し。われ、皇統を守る神としてこれの上より海内を防ぎ、ある時は山の形水に写り岩のごとく浪を起こし、ある時は神風を吹かせて賊の船を覆し、神光¹³⁾を飛ばせて船中を迷動す。これによって異賊来るを得ず。

玉依姫がこのように告げたとおもうとたちまち雲霧がおこり、貴婦人は姿を変じて金剛神となり、手に錫杖を携え、九頭の龍馬に乗って飛んでいったという。そのときの龍馬の蹄のあとがひとつ岩の上に残った。それが「馬蹄岩」であるという。仙厓は、そのいわれを次のように歌にして岩に刻んでいる。

玉姫降神則山谷鳴振動
心蓮登座則天華飛繽紛

玉依姫が降臨する際、山谷鳴って振動した。心蓮上人が説法の座に登れば、芬薫たる天華の香気がし、その風方々に広がるという意味になる。

この歌から、仙厓が玉依姫（十一面観音）の大いなる威霊を感じとっていたことが伝わってくる。さらに、こうした玉依姫を通じた観音信仰は、偶然にも次にみる不思議な体験を仙厓にもたらすこととなる。



《図10 仙厓刻「馬蹄岩」》

仙厓筆「観音大士金像出現記并図」の記述によれば、「丁丑八月九日博多里人定助者叩菴扉来告日七月二十三日苦熱流汗無地執涼卒入海浴浴已而出沙中有物

取視之即観音大士金像也…」¹¹とあり、先の石碑建立の翌年にあたる一八一七（文化十四）年八月九日に、博多の里人・定助という者が博多浦でひろった観音大士の金像を供養してほしいと仙厓のもとに持参したことがわかる。さっそく仙厓は、この観音金像をのせる台座とその像を納める逗子を自ら作り、大事に供養をしている。しかも、その際その台座の背面に自らの父と母の戒名を書いているのである。だが、なぜ仙厓はこの観音像に父母の戒名を記入したのであろうか。推測の域を脱しえないが、仙厓の晩年にみられる玉依姫観音信仰は、彼にとって若くして別れた亡き母への遥かな思いと重なりはしないだろうか。先にあげた仙厓最晩年の画「慈母観音図」も、こうした仙厓の観音信仰から考察されるものと考えられる。

（四）仙厓遺偈の読み解き

以上の仙厓における宝満山・玉依姫観音信仰の観点を踏まえて、再び仙厓の遺偈解釈を進めてみたい。

まず、前二句の「来る時来る処を知り 去る時去る処を知る」については、従来の解釈同様、仙厓自身、生まれ来た自らの生と死にゆく自らの死の意味を分かっていたと解釈することが妥当であろう。すなわち、前二句では自らの生と死の意味を悟っていることが示されるのである。さらに、後二句をここでは「手を懸厓に撒せざれば 雲深くして処知らず」とする仮言的な書き下しを支持し、そうした境地はとらわれの自己を滅さねば分かるものではないと訳すことにする。つまり、自分というものに必死でしがみついているその握りしめた手を、その切り立った崖から大死一番ときはなってみなければ、生や死の意味はとうてい奥深くみえるものではないという意味である。こうした解釈は、仙厓の印可授受に始まり、後の著作や書画において彼が何度も説いてきたことと重なる考え方である。

しかも、こうした解釈の根拠として、仙厓が晩年深い信仰の対象として選んだ先の「宝満山」の事績があげられるのである。仙厓は、「雲深く覆い煙気常に絶えない」と貝原益軒に形容されるこの靈山「宝満山」によく登り、生涯、その祭神玉依姫を観音信仰の対象の一つとした。彼は、その宝満山について次の詩を詠んでいる。

「宝満山」

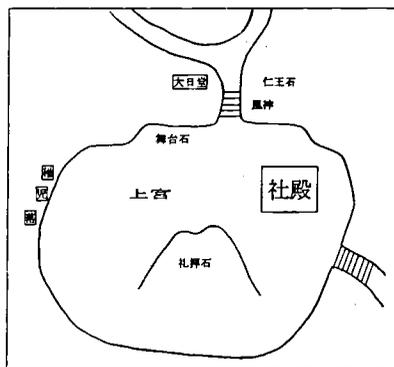
乾坤之内宇宙間 中有一宝秘形山

不立弧危峰峭々 懸厓撒手好登攀¹⁶⁾ (『仙厓禪師詩集』)

この詩の前二句は『碧巖録』六十二則「雲門中有一宝」の、「乾坤の内、宇宙の間、中有一宝、秘在形山」¹⁶⁾という句から援用したものと思われる。この句の意味は、「天地四方に仏性というものがあり、それは四大五蘊（肉体）のうちにある」と解釈でき、これまでみてきた仙厓の仏教的心身論と立場を同じくしている。さらに、後二句も、同じく第六十二則中に「孤危甚孤危、壁立甚壁立、賊過後張弓。…雲冉冉、打斷始得。」¹⁶⁾とあり、意味的な重なりを推察できる。したがって、後二句は、そういった自己のうちに内在する仏性を手に入れるためには、「切り立って峻しくだれの助けも届かない、その崖からいったん手を離して、もう一度よじ登ってみよ」という意味に訳出できるのである。

仙厓がよく登ったこの宝満山の上宮には、「稚児落」と呼ばれるまっすぐに切り立った大岩があり、そこから崖の下をのぞくと身の縮む思いがする。昔、「十六参り」の際、娘たちがこの場所に立って良縁を祈ったり、「宝満山からうしろ飛び」ということわざが示すように、人々はここに立ち、祭神である玉依姫の助けを信じ勇気をふりしぼって目的達成に向かって積極的に進むことを心に誓ったりしたとされる。

仙厓は、この宝満山を玉依姫観音信仰の対象として、皇国観・神仏習合の視点から非常に重視した。それらのことを含めて考えるならば、仙厓が遺偈を作る際、「大死一回」の意義を示したこの詩を念頭においていたと考えることは十分可能である。



《図11 宝満山上宮の図》

さらに、死に臨んで前もって用意されるという遺偈の性格からしても、このような意味を含む偈が仙厓の晩年の思想の集大成として残されることは当然であったように思われる。そのことは、第三句と第四句の独特な表記からも理解できる。

すなわち、第三句目にみる「手を懸厓（崖）に撒す」という句は、『宏智広録』

に記されている「真の生命をつかむこと」「一度死んで再びよみがえること」を意味する言葉であり、臨済宗でよく用いられる公案の一つでもある。この句をあえて否定的に書き、「がけ」の一般的な表記である「崖」を用いず、自らの「厓」をあて、さらに第四句で自らの「仙」に掛けるべく「雲深くして」（仙人が雲深きところに住むことにちなむ）の句で結んでいるのである。この遺偈への仙厓の周到的な配慮と思ひ入れが推察される。

おわりに

筆者は、遺偈というものはその人物自身の生涯の思想を集大成したものと表現されるという仮定のもとに仙厓の著作や書画のうちにその解釈の糸口を追求していった。それによって、彼が生涯追い求めた大死一回を経たとらわれない死生観がその遺偈のうちに示されうる可能性を見いだし得たと考える。

では、そうした遺偈の解釈と、死に臨んで「死にともない、死にともない」「ほんまに、ほんまに」という言葉を残して息をひきとった仙厓の心情とは、整合性を持ち得ないのであろうか。仙厓晩年の言行をみる限り、彼は決して生死を超越した聖人でも、逆に弱い非凡な人物でもないことがわかる。本文で確認したように、仙厓の非凡さは、学問や修行において、「真の自己の実現には心の置き所をかえ、あらゆる既成のとらわれを解く必要があること」、それは直接的には「死に身になりきること」であるということをも身をもって知っていたことに示されている。しかも、彼はその自らの悟りを著作や書画や生き方を通して相手や時に応じて臨機応変に表現してきたのであった。だが、もう一度ここで考えてみなければならぬ。仙厓の、生涯を通してのこうした表現はいったい誰に向けられたものであろうか。

これらの表現は、他者を教化するものであると同時に、決していまだ聖者になりきれていない仙厓自身への戒めの言辞でもあったのである。『瞌睡余稿』の中に「述懐」と題して、まだ悟りきれていない自らを次のように詠んでいる。

西天読に懶し五千巻 東魯豈に十二経を繙かんや
小より出家今日に老ゆ 心頭の一点惺々ならず。

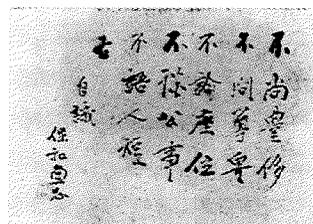
すなわち、五千巻もある仏典を読むことは骨が折れる。儒教の場合は十二経も

あり、どうしてそれをすべてひもとけようか。小さいころ出家して今はすでに年老いてしまった。心にまだわずかさたらないところがあると語るのである。

また、『嗑睡余稿』の中の「殊相劣形皆幻色凡名聖号盡虚声」⁶⁾という賛や、仙厓の頂相に添えられた「心第一座為人簡易寡言小欲弊衣祐衲」¹⁰⁾という賛文は彼の生き方そのものを示してくれる。そうした終生、苦悩の中に生き抜いた仙厓の生き様をこの遺偈の解釈に見ていくことができるのではないだろうか。最後に、「大死一回」の心境で、いまだ不完全な三密を終生かけて一円にまで高めようと懸命に内省を続けた仙厓自戒の言をあげ稿を閉じることにしたい。

豊侈を尚ばず (ぜいたくを避け)
尊貴を同ぜず (つねに身を低きに保ち)
座位を論ぜず (地位を問題にせず)
公事を談ぜず (公務を口にせず)
人の短を語らず (他人の短所を語らない)

右 自誠 保和堂志



《図12 仙厓自戒》

註

- 1) 古田紹欽『禅僧の遺偈』(春秋社、1965年)、中山喜一郎『仙厓展図録』(福岡市美術館、1986年)、裏辻憲道『博多仙厓』(西日本新聞社、1990年)のうちにこうした解釈がみられる。
- 2) 対雲室善来『仙厓展図録』(福岡市美術館、1986年)、同「越格の禅匠 仙厓和尚を想う」(『禅文化』115号)
- 3) 栗田勇「仙厓の哄笑」『仙厓の禅画一悟りの美』日貿出版、1984年、18頁。
- 4) 久松真一「仙厓の芸術を語る」『墨美』(19号)
- 5) 『捨小舟』(以下にあげる仙厓の原著作に関しても、福岡市総合図書館の「三宅長春軒文庫」におさめられた聖福寺文庫蔵の転写文献を資料としている)
- 6) 『嗑睡余稿』(聖福寺文庫蔵)
- 7) 三松荘一『仙厓和尚—芸術と生活—』福岡金文堂、1927年、127頁。

- 8) 富田溪仙「仙厓の芸術」『仙厓禅師墨林冊』京都国立博物館、1931年参照。
- 9) 貝原益軒『筑前国統風土記』（加藤一純編『益軒全集四』文献出版、1977-78年）参照。
- 10) 太宰府天満宮文化研究所編『宝満山歴史散歩』葦書房、1975年参照。
- 11) 古代学協会編『史料拾遺』第二巻、臨川書店、1966年、28頁。
- 12) 中野幡能編『筑前国宝満山信仰史の研究』太宰府天満宮文化研究所、1980年参照。
- 13) 後に考察する『碧巖録』「雲門中有一宝」において、「靈光独耀、迴脱根塵、体露真常、不拘文字。心性無染、本自円成。但離妄縁、即如如仏。」という句があり、仙厓が遺偈に『碧巖録』のこの章を援用していることから、玉依姫信仰との重なりを推察できる。
- 14) 観音大土金像出現并図（出光美術館蔵）
- 15) 『仙厓禅師詩集』（聖福寺文庫蔵）
- 16) 入矢義高他訳注『碧巖録(中)』岩波書店、1994年、272-280頁を参照とした。この句は、元来は、僧肇撰の『宝蔵論』を典拠としている。
- 17) 仙厓の玉依姫観音信仰は彼の元寇観をはじめとする尊皇攘夷思想・神風思想と結びついている。そのことを表す詩をあげておく。

蒙古山を望み、神國威徳威し。蒙古麗高駒麗、山の名なり。玄海西唐泊浦の北にあり。昔元蒙古我を寇すという。高駒麗この先鋒たりし時神風一吹塵なり。その死尸竟山となり云々。（『嗑睡余稿』）

憶ふ、昔太元九州に寇す。樓船十万、憂を加えんと欲す。神風那ぞ識ん、東南に起こるを。蒙古山高し、これ髑髏。（『嗑睡余稿』）
- 18) 聖福寺蔵、天保十二（一八四一）年の年紀が記されている。聖福寺監修『聖福寺主要圖録』西日本新聞社、1995年参照。

[付記]

本論稿は、西日本新聞社の依頼にもとづき執筆した『仙厓』（西日本新聞社より1998年7月に刊行予定）のうち、遺偈に関する部分に限定し修正・加筆したものである。

Sengai's "Yuige"

Yoshinori ETO

A large number of studies have been made on Sengai's "Yuige — the dying words of a Zen priest." Those studies, however, haven't done systematic consideration on his books, ink drawings and calligraphies in Sengai's life. Therefore many interpretations on Sengai's "Yuige" are arbitrary and don't agree with each other.

This paper, against such problems concerning Sengai's "Yuige," accordingly aims to interpret his "Yuige" through the analysis of his books, ink drawings and calligraphies.

To be concise, I first considered traditional interpretations concerning Sengai's "Yuige" in this study, then it became clear that those interpretations may be divided into two types by whether the third phrase was written down categorically or hypothetically. Then I searched for evidences in Sengai's books, ink drawings and calligraphies. Finally, I advanced a new viewpoint to explain Sengai's "Yuige" through the analysis of his achievements, such as his answer to a Koan, Zen Mondo and his Kannon Belief.