

広島大学学術情報リポジトリ
Hiroshima University Institutional Repository

| | |
|------------|---|
| Title | 慈受和尚「擬寒山詩」二十首について |
| Author(s) | 鈴木, 敏雄 |
| Citation | 中國中世文學研究 , 59 : 54 - 68 |
| Issue Date | 2011-09-20 |
| DOI | |
| Self DOI | |
| URL | https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00051431 |
| Right | |
| Relation | |



慈受和尚「擬寒山詩」二十首について

鈴木敏雄

一

北宋末の慈受和尚(懷深禪師一〇七七—一一三二)⁽¹⁾に、「擬寒山詩」二十首がある。和尚は、享年五十五歳(一説に五十八歳)、擬作詩中に「況んや今は五、六十、形骸漸く衰ふるを覚ゆるをや」(其十二)という語が見えており、仮りに自らを詠んだものとすれば、この二十首は一連のものとして、恐らくは人生の終焉の計を為すその頃に作られたものではないかと思われる。

慈受和尚は寒山および拾得の捕捉を、なぜ、またどのようにに試みたのか。それについては先ず、慈受自身が擬作の其一および其二で触れている。

慈受のこの二十首は、冒頭の二首のみ他の十八首とは趣向を異にし、擬作という以前に、其一では「寒山」の、其二では「拾得」の、それぞれ詩と為人とを作者なりに捕捉し、評を加える形で詠んでいる。⁽²⁾

慈受は先ず、寒山を「愛す」という前提で詠み始め、その「心は自如」であり、その「詩は韻度無し」であると評する(其一)。

我愛寒山子

身貧心自如

吟詩無韻度

燒火贖工夫

敝垢衣傭洗

鬢髻髮懶梳

相逢但長嘯

肉眼豈知渠

我は愛す寒山子

身は貧しくして心は自如たり

詩を吟じては韻度無く

火を焼いては工夫を贖す

敝垢衣は洗ふに傭み

鬢髻髮は梳るに懶し

相逢へば但だ長嘯するのみ

肉眼(にげん)豈に渠を知らんや

寒山の「詩」の特徴は「韻度無し」、すなわち品格ある風流心を持たないものと捉え、日常生活の煮炊きをいう「火を焼く」ことに關しては、それを修行と見てか「工夫を贖(剩)す」ことをしたと言う。身は貧しく、服は垢にまみれ、髪は櫛けざらず、それでいて自若としてゐるその身なりや生活態度には、寒山の愛すべき点が現れているとし、寒山のそのような好さは煩惱具足の凡夫の「肉眼」では分ならず、寒山の実相を看取することはできないと詠んでいる。慈受が寒山詩に擬した理由の一つ

は、恐らくはそのような寒山の愛すべき点を顕彰することに在ったのではないかと思われる。

では、寒山の愛すべき点の一つとして慈受自らが特定するその詩の「韻度無し」を、擬作では具体的にどのよう^うに捕捉しているのか。以下、慈受の擬作詩の原詩を特定しながらその原詩との比較を試み、「韻度無し」について考察を加えてみたい。

なお、拾得に関して、「詩は清苦」かつ「道存す」であると慈受は評する（其二）。

拾得詩清苦

拾得は詩は清苦

風騷道自存

風騷は道自ら存す

看雲欹竹石

雲を看ては竹石に欹^{よた}ち

歩月出松門

月に歩みては松門を出づ

識取心中印

心中の印を識取し

休磨鏡上痕

鏡上の痕を磨くを休む

時時多漏泄

時々漏泄すること多く

塵世少知恩

塵世は恩を知ること少なし

拾得詩に対するこの興味ある捉え方については、寒山詩との関連に於いて後に触れることとし、今は暫く措きたい。慈受の擬作二十首中には「擬拾得詩」に相当するものは見あたらないようである。この其二は、恐らくは其一の寒山詩評と一体であろうと思われることのみ、予め記しておきたい。

拾得は寒山に比べ、詩を多くは残していない。豊干のような饒舌漏泄に対し、拾得はむしろ人心を直指し、心相印（以心印心）に近い方式で禅法を認識し、伝えるような人物として慈受は詠んでいるものと思われる。

二

慈受の擬作対象となつた原詩、すなわち寒山詩の多くは、慈受自身の言い方に拠れば「韻度無し」のほ^ずである。したがって、慈受はそれを自らも捕捉して見せることで寒山の得たものを入手し、寒山詩の愛すべき点を顕彰しようとしていると考えられる。擬作にも「韻度」が有つてはならない。

では、慈受の言う寒山詩の「韻度無し」とは、具体的にはどのようなことか。

1

原詩の寒山詩の中では、たとえば人生を「花」に喩えて詠むのを常套とする。人生の終焉に近づいた七十歳過ぎの憔悴および死というものを花に喩え、寒山は次のように詠む（二六五）。

我見世間人

我は見る世間の人

生而還復死

生れては還た復た死す

昨朝猶二八

昨朝は猶ほ二八のごとく

壯氣胸襟士

壯氣胸襟の士なり

如今七十過

如今は七十過ぎ

力困形顛顛　力は困しみ形は顛顛す
恰似春日花　恰かも似たり春日の花の
朝開夜落爾　朝に開き夜には落つるのみなるに

たとい「気を胸襟に壮んにするの士」といえども、壮んな時間は極めて短く、瞬く間に「生れては還た復た死す」ということになる。

慈受も寒山の入手したそのような認識を欲し、人生終焉の憔悴および死を捉え、慈受の場合は五十歳後半となつた者で類似させて、次のような擬作を作る（其十二）。

自料七十歳　自ら料る七十歳
勿遽那能期　勿しく遽かなれば那ぞ能く期せんや
況今五六十　況んや今は五六十
形骸覺漸衰　形骸漸く衰ふるを覚ゆるをや
正如春暮後　正に春暮れて後の
青多紅少時　青多く紅少き時のごとし
去住呼吸間　去るも住まるも呼吸の間
斯言眞不欺　斯の言眞に欺かず

原詩とは些か趣向を変え、自らは七十歳まで生きられそうにないとして擬作している。慈受は享年五十五歳（一説に五十八歳）であるから、実際、自らの七十歳を期することは出来なかつたのであるが、擬作時点で、自らの目に映つた世間一般の誰かではなく、言うように自分自

身がこの時にまさに五十幾歳かであったとしたら、この擬作は、慈受最晩年の作ということになる。

古来稀なる七十年の人生といえども、花が咲き、花が散るまでの短い時間に過ぎないと寒山の認識を慈受も欲し、寒山詩の「朝夕」という開花期間を「春夏」というやはり短い期間で置き換え、花の「紅」から葉の「青」への推移という類似表現を用い、あわただしく俄かでない人生を実感してみせる。原詩の七十過ぎを擬作では憔悴の始まつた五、六十歳で捉え直し、人生ここで立ち止まつてみて改めて寒山の言うとおり、また仏陀が「人命は駿速なること呼吸の間に在り」（佛言……人命駿速在呼吸之間）（『法苑珠林』卷四十六）と言うとおり、その短さは偽りではないと確信する。原詩との類似概念を見出だし、解釈を与えつつ、寒山の入手した認識を慈受も自分のものにしていいると思われる。

そこで、そのような認識を導く原詩を「韻度無し」という観点から見ると、生と死の間の短い人生という、花の華やかさを一切認めない点は、確かにその評に反しないのではないか。

2

寒山は人生を「花」に喩えて捉えるのを常套とし、かつそれを真理を含む譬喩として人への呼びかけに用い、次のように詠む（三〇〇）。

君看葉裏花　君は看たるか葉裏の花を

能得幾時好 能く幾時の好きをか得ん
今日畏人攀 今日は人の攀づるを畏るるも

明朝待誰掃 明朝は誰の掃ふを待つや
可憐嬌艷情 憐れむべし嬌艷の情の

年多轉成老 年多くして転た老ゆるを成すを
將世比於花 世を將つて花に比すれば
紅顔豈長保 紅顔豈に長く保たんや

「紅顔」「嬌艷」の時期を価値ありとして詠むのであれば「韻度」有りと評されるのであろうけれども、寒山はそれを無意味化している。

慈受も、寒山同様の認識を欲し、人生を落花に喩え、次のように擬作する（其八、原詩と同韻）。

人生如春花 人生は春の花のごとく
能得幾時好 能く幾時の好きをか得ん
朝吹與暮洗 朝にかぜ吹くと暮にあめ洗ふと
朱顔變枯槁 朱顔も枯槁に變ず
花落有後生 花は落ちて後に生ずる有るも
人老不復少 人は老いて復たとは少からず
萬事只今休 万事只今休するのみ
莫更招煩惱 更には煩惱を招くこと莫かれ

やはり「朱顔」の時間のあることを認めず、原詩の「老ゆ」という語をもらい、更に「枯槁」という語を添えて、

花に喩えられる人生は「落つる」ものであると類似させ、さらに寒山詩（〇一七）に言う「……東明又西暗、花落復花開。唯有黃泉客、冥冥去不廻。」を用いて、花は散り落ちてもまだ次が有るが、人にはそれが無く、花との間で更に差が出るとし、人生のあまりの短かき、如何ともし難さを捉えて見せる。そして、原詩では明言していない人の老いについて「万事休す」であると明言し、人に摘まれることを畏れるがごとき「嬌艷の情」は「煩惱」そのものであつて、そのような事態をわざわざ気に掛ける必要は無いという解釈を添えている。

「万事休す」および「煩惱」はもともと寒山の愛用語でもある。慈受は、寒山が人生を花に喩えて「人の攀づるを畏る」「誰かの掃ふを待つ」という花の「情」は、人で言えば結局は「煩惱を招く」というに等しいとし、寒山の入手した認識を自分のものとしている。

その様な詠み方を導く原詩も、やはり「韻度無し」なのではないか。

3

寒山は出家者および諸々の凡夫が「莊嚴」すなわち寺院という富貴の門を宛にし、そのまま老いて行き、結局は輪廻（転輪）を免れられないという「業」のあることが自分には見えると言ひ、次のように詠む（二六二）。

我見轉輪王 我は見る転輪王の
千子常圍繞 千子常に囲み繞るを

十善化四天

十善は四天を化し

莊嚴多七寶

莊嚴は七宝多し

七寶鎮隨身

七宝は鎮に身に随ひ

莊嚴甚妙好

莊嚴は甚だ妙好なり

一朝福報盡

一朝福報の尽くるは

猶若棲蘆鳥

猶ほ芦に棲まふの鳥のごとし

還作牛領虫

還た牛領虫と作り

六趣受業道

六趣は業道を受く

況復諸凡夫

況んや復た諸凡夫をや

無常豈長保

無常は豈に長くは保たんや

生死如旋火

生死は旋火のごとく

輪迴似麻稻

輪迴は麻稻に似たり

不解早覺悟

早に覺悟するを解せずんば

爲人枉虛老

人と爲り枉げて虚しく老いなん

人の富貴というものは、『五燈會元』巻五にも「困魚止灤、鈍鳥棲蘆」（困魚は灤に止まり、鈍鳥は芦に棲まふ「鈍鳥一作病鳥」とあるように、すぐにも尽きて無くなり、困窮に変わり易い。ついては早急にそのことを悟る必要があるとの認識を寒山は持つ。

慈受も、出家者が「莊嚴」を尽くして老いてしまうのを断つためには「縁を省く」という覺悟が必要であると認識を寒山から得、次のように擬作する（其十五、原詩と同韻）。

出家要省縁

出家は縁を省くを要す

省縁易入道

縁を省かば道に入り易し

如何無事人

如何ぞ無事の人

婁攬閒煩惱

婁しば閑煩惱を攬る

奔走富貴門

奔走す富貴の門

莊嚴房舍好

莊嚴にして房舍好し

不知被物使

知らず物に使はれ

區區直到老

区々として直ちに老いに到るを

慈受の擬作は二十首すべてが五言八句で統一されている。寒山体の多くがやはり五言八句であることから、こゝは原詩は長編であっても、原詩と同形を敢えて採らなかつたものと考えられる（ただし韻は同じ）。その分かえつて、擬作は寒山体らしくなっている。

「省縁」は慈受の愛用語でもあり、他に「學道先須要省縁」（道を学ぶは先づ須らく縁を省くを要す）で始まる六偈讚を作り、その中で続けて「世情に牽かるる莫かれ」「坐臥安樂を求むる無かれ」「他人の長短をば喧伝する莫かれ」「機関を用い尽くすなかれ」「費えを省け」「足るを知れ」等と盛んに提唱している。

原詩では「転輪王」を頂点とする「諸凡夫」を擬作では一語で「出家」とし、また「七宝」等の「莊嚴」具は「縁」という語で括り、解釈を加えつつ擬作している。

「転輪王」は「縁を省く」ことをせず、「煩惱」とは言わないまでも、「閑煩惱」すなわち寺院という富貴門の

ような惹きつけがちだが断つべきものを捨てられず、やがては物に使われて終わるといふ原詩の明言していない認識を慈受は明言し、寒山の捉えようとしたものも実は諸縁を省くことであろうと言わんばかりの解釈を表に出し、寒山と同様の認識を自分のものとしている。

寒山は「業道」を受けないようにと言うが、慈受も「縁を省く」ことでその悪業道を断ち、道に入られると言う。やはり短い生と死の間という人生観に基づき、「莊嚴」である「七宝」や「福」までも無意味化する品格や風流の無さは、詩の根底に横たわっている。

4

寒山は後漢の廉士范滂のように首陽山に餓え、自らの葬送の時が来たら、「一幡の箔を須ちふるのみ」という形で、莊子のいう「天地を棺とす」に帰したいと詠む（〇〇八）。

莊子説送死
天地爲棺槨
吾歸此有時
唯須一幡箔
死將餒青蠅
弔不勞白鶴
餓着首陽山
生廉死亦樂

莊子は死を送りては
天地を棺槨と爲すと説く
吾は此に歸するに時有らば
唯だ一幡の箔を須ふるのみ
死しては將に青蠅を餓はんとし
弔ふは白鶴を勞せず
餓ゑて首陽山に着くも
廉に生くれば死も亦た樂しからん

「箔」は、葦などで織つた蚕を飼うすだれ「蠶簿」を言うようであるが、ここは、項楚氏（5）も指摘するように、黨錮の禍で収監された後に赦された後漢の汝南太守范滂（字は孟博）の故事に基づくそれを言う（『後漢書』黨錮列傳）。

寒山は一枚の箔で覆われて葬られればそれで十分であり、遺体が蠅の栄養分となることをむしろ好しとする最期を自分のものとしようとしている。

そのような寒山の入手した「廉」なる范滂の莊子の葬送方法を慈受も欲し、それを自らものにしようとし、擬作する（其十四、原詩と同じ入声韻）。

厚葬非孝心
死者必遭辱
君看離亂時
何墓不伐斲
黃金衆賊分
白日孤鬼哭
最愛莊周叟
天地爲棺木

葬を厚くするは孝心に非ず
死者は必ず辱めに遭ふ
君看たるか離亂の時を
何の墓か伐斲せられざる
黄金は衆賊に分かたれ
白日に孤鬼は哭す
最も愛す莊周叟の
天地を棺木と爲すを

慈受は葬礼に関して寒山とは些か観点を変え、あたかも富貴者のごとく副葬品を多くして葬られ、あげくに墓を盗掘されては、葬礼を行ってくれた「君」は孝子とは言えなくなるとし、厚葬および死後の辱めを先ず嫌って

みせる。そして出家たち或いは自分の子弟たちに、自分を清廉な人物として葬ってくれてこそ「君」の真の「孝心」をも表せ、自分も死んで楽しいと呼びかける。そして更に、廉士寒山の求めた莊子の葬送方法を、廉なるは死を楽しくし、黄金は死者をも哭かすという類似表現で解釈を加えることにより、慈受自身のものとしてみせる。自らをどのように葬るかを詠む原詩と、人に葬ってもらうことを詠む擬作とは一見異なつて見えるもの、言わんとする認識は両者相似ていよう。

そもそも出家が「厚葬」を問題にするのは、たとえば唐の釈法琳「辨正論」(『廣弘明集』卷十三所収)に、

暨乃母氏降天、剖金棺而演句、父王即世、執寶牀而送終(智度論云「淨飯王終、佛自執繩牀一脚、至闍維處、示於後世一切衆生、報生養之恩」)、孝敬表儀、茲亦備矣。教棄骸骨、從何而至哉。且經勸屍陀、普施飛走、意存宿債、冀免將來、不若莊周。非末代厚葬、失禮之本。而云「螻蟻何親、禽獸何疎、生既以身爲逆旅、死當以天地爲棺槨。」還依上古、不許埋藏、嫌物輕生重死之弊也。

(乃ち母氏天を降りては、金棺を剖きて演句し、父王世に即きては、宝床を執りて終はるを送るに暨び(智度論に云ふ「淨飯王終はり、仏は自ら繩牀一脚を執り、闍維の処に至り、後世一切の衆生に示して、生み養ひし恩に報ゆ」と)、孝敬表儀、茲に亦た備

はれり。骸骨を棄つるを教ふるは、何に従りてか至れるかな。且つ経つて屍陀のはやしを勧め、普ねく飛び走るに施すは、意は宿債に存し、将来を免るるを冀へば、莊周に如かず。末代の厚葬は、失礼の本に非ず。而して『螻蟻何ぞ親しまん、禽獸何ぞ疎まん、生れては既に身を以て逆旅と爲し、死しては当に天地を以て棺槨と爲す』と云ふは、還た上古の、埋藏を許さざるに依り、物を嫌ひ生を軽んじて死を重んずるの弊なり。)

とあるように、出家に於いては葬礼の程度が孝心と関連していたからである。その問題については、些かの議論があつたものと思われ、慈受は寒山の認識を入手すること、そこに一つの結論を導こうとしている。

慈受が莊周を愛すと言うのは、遺体は野ざらしに如かずを提唱するというよりも、出家の度を過ぎた葬礼を戒めてのことではないか。擬作もやはり「韻度」が無い。

5

寒山は商山四皓の「紫芝歌」に詠まれる在り方こそ救いであるとし、それを人に教えようと言ひ、次のように詠んでいる(〇一九)。

手筆太縱横

身材極魁偉

生爲有限身

手筆は太だ縱横

身材は極めて魁偉

生くれば有限の身と爲り

死作無名鬼

死しては無名の鬼と作る

自古如此多

古より此のごときは多し

君今爭奈何

君今争奈何せんや

可來白雲裏

來たるべし白雲の裏

教你紫芝歌

你に紫芝の歌を教へん

如何に筆達者であり、逸材と言われて富貴を追求でき
るかに見える人物であろうとも、短い生と死の間という
人生観から見れば、それは名すら得られず、憂いや畏れ
の原因でしかない。それならば商山四皓の「紫芝歌」に
「……駟馬高蓋、其憂甚大。富貴之畏人、不如貧賤之肆
志」(……駟馬高蓋は、其の憂ひ甚だ大なり。富貴の人
を畏れしむるは、貧賤の志を肆にするに如かず)とある
ように、人生で富貴を求めて出遭う憂いや畏れを予め断
ち、商山の紫芝で飢えを療やしなぐらでも、志を肆にす
るのが最良であると言う。

寒山の「生……死……」は、短い生と死の間には何ら期
待できるものの無いことを言っているが、慈受も寒山の
入手した「紫芝歌」の在り方入手し、それを人に教え
たいと欲し、次のように擬作する(其十七)。

人身苟無業

人身苟も業無くば

生死何足疑

生死何ぞ疑ふに足らんや

生也不須戀

生くるも也た恋ふるを須めず

死亦不須悲

死するも亦た悲しむを須めざらん

一身眞逆旅

一身は眞に逆旅にして

萬事皆兒嬉

萬事は皆兒どもの嬉びなり

請來綠巖畔

來たるを請ふ綠岩の畔

與君歌紫芝

君と紫芝を歌はん

慈受は、寒山の言う「手筆縦横」にして「身材魁偉」
であることを宛にして生きようとする人(たとえば孔子)
は、そのような身材自体が「業」であると解釈し、人生
に於いて為す万事は全て(孔子が父母の墓に拘ったよう
に)10) 兎戯に過ぎないと言いつ切る。そして、我が身の上か
らそのような「業」さえ断てば「生死」は氣に掛けるま
でもないと言ひ、生死の間という短命の観点から人生を
見る寒山の認識を入手する。そして寒山同様、商山四皓
「紫芝歌」の在り方に帰依し、寒山詩(〇一六)に言う
「家住綠巖下」すなわち寒山の(ここは或いは慈受自身
の)寒巖に棲まうのが最良だとしている。

商山四皓「紫芝歌」は人が「富貴」を求めることの無
意味化であり、慈受は前掲の擬作其十四や其十五からも
分かるように、出家者に対してその認識を持つよう呼び
かけている。

そのような認識を含む詠こそ「韻度」を欠くものであ
ること、もはや贅言を俟たない。

三

慈受が「韻度無し」と評して擬作対象とした寒山詩の

多くは、「生死」を如何ともしがたいもの、超越してしまつた方が好いものとして認識している。慈受もまたそのように認識することを欲して擬作しているが、南宋の劉克莊（一一八九—一二六九）は原詩の寒山詩を、「死生を一とし、彭殤を齊しくす」と評する。

半山擬寒山云「我曾爲牛馬、見草豆歡喜。又曾爲女人、歡喜見男子。我若眞是我、祇合長如此。若好惡不定、應知爲物使。堂堂大丈夫、莫認物爲己。」後有慈受和尚者、擬作云「姦漢瞞淳漢、淳漢總不知。姦漢做驢子、却被淳漢騎。」半山大手筆、擬二十篇殆過之。慈受一僧爾（耳）、所擬四十八篇、亦逼真可喜也。寒山詩僞言細語、皆精詣透徹、所謂一死生齊彭殤者。亦有絕工緻者、如「地中嬋娟女、玉佩響珊珊。鸚鵡花間弄、琵琶月下彈。長歌三日繞、短舞萬人看。未必長如此、芙蓉不耐寒。」殆不減齊梁人語。此篇亦見山谷集、豈谷喜而筆之、後人誤以入集歟。（宋、劉克莊『後村詩話』卷六・續集卷二）

（半山寒山に擬して云ふ「我曾て牛馬と爲り、草豆を見て歡喜す。又た曾て女人と爲り、歡喜して男子を見る。我若し眞に是れ我ならば、祇だ合に長く此の如くなるのみなるべし。若し好惡定まらずんば、応に物の爲に使はるるを知るべし。堂々たり大丈夫、物を認めて己と爲す莫かれ」と。後に慈受和尚なる者有り、擬作して云ふ「姦漢淳漢を瞞くも、淳漢は

総て知らず。姦漢は驢子と做り、却つて淳漢に騎らる」と。半山は大手の筆にして、擬すること二十篇、殆ど之れに過ぐ。慈受は一僧なるのみ、擬する所の四十八篇は、亦た眞に逼りて喜ぶべきなり。寒山詩は僞言細語、皆精詣透徹し、所謂の死生を一とし彭殤を齊しくする者なり。亦た絶えて工緻なる者有り、「地中嬋娟女、玉佩響珊珊。鸚鵡花間弄、琵琶月下彈。長歌三日繞、短舞萬人看。未必長如此、芙蓉不耐寒。」のごとき、殆ど齊梁人の語を減ぜず。此の篇亦た山谷集に見ゆ、豈に谷喜んで而して之れに筆し、後人誤つて以つて集に入るるかな。）

ここに引用されている王安石および慈受の擬作は、兩者とも「牛馬と爲る」「驢子と做る」を題材としているので、それはたとえば、寒山詩（二三三五）の「三界人蠢蠢、六道人茫茫。貪財愛姪慾、心惡若豺狼。地獄如箭射、極苦若爲當。兀兀過朝夕、都不別賢良。好惡總不識、猶如猪及羊。共語如木石、嫉妬似顛狂。不自見己過、如猪在圈臥。不知自償債、却笑牛牽磨。」あたりを模倣対象とするものとして劉克莊は看做している。もしもそうであるとする、三界六道での諸行の付けが「牛となつて磨^{いろうす}を牽く」という形で回ってくるような、自らを悟らず、欲に駆られ、業を離れられず、すぐにも極苦地獄に陥ち、生死流転するような者を詠む寒山詩のあることを捕捉していることになる。そしてその上で寒山詩

の特徴を「一死生、齊彭殤」と劉克莊は指摘している。

その「一死生、齊彭殤」は、そもそも莊子が「齊物論」に言う「天下莫大於秋毫之末、而泰山爲小、莫壽於殤子、而彭祖爲夭」（天下に秋毫の末よりも大なるは莫く、而して泰山は小と爲す、殤子よりも寿なるは莫く、而して彭祖は夭と爲す）、すなわち「生と死とは同じものであり、長寿の彭祖も夭折の殤子も寿命は変わらない」という無差別の考え方を踏まえ、王羲之が「蘭亭集序」で「一死生爲虚誕、齊彭殤爲妄作」（死生を一とするは虚誕と爲し、彭殤を齊しとするは妄作と爲す）と逆に言ったのを、更に踏まえている。

王羲之は、人生は短く、「一死生、齊彭殤」という人生観は虚妄だと分かりつつも、生死事大、悲しいことだとは分かる、だからこそ今を限りの短い人生を楽ししみ、娯樂を極める必要があるとする（遊目騁懷、足以極視聽之娛（目を遊ばせ懐ひを騁すれば、以て視聽の娛しみを極むるに足る）。そのような人生観を打ち出す点で王羲之「蘭亭序」は逆に品格があり風流だとの評価を得ている。それをその通りであるとすれば、寒山詩にはそのような品格ある風流さが無い。劉克莊の前掲の評語もそれを承けるとすると、慈受の言うように、今を限りの短いと思える人生も、「省縁」「無業」の在り方を覚悟することによつて、短い生と死の間には楽しみも悲しみも何もなく、長生も短命も差は無く、さすれば貧賤を歎く必要もないとする人生観に至る道を、寒山は徹底して

詠んでいることになる。そしてそれこそが逆にその「韻度無し」の愛すべき点として浮上して来るのではないか。そしてそれは、いわば慈受が拾得詩を評して擬作其二に言う「清苦」にして「道存す」に近い、或いはそれと同等のものではないのか。「清」は措くとしても「苦」を詠ずれば「韻度」を欠く。しかし愛すべき「道」は存する。慈受の擬作は寒山詩の持つそのような点を入手しようとしたようにに思える。

「二」で見てきた通り、慈受も寒山詩に対しては肉迫し得ているとすれば、劉克莊の言う「一死生、齊彭殤」という寒山詩の特徴は、慈受の擬作にも当てはまる。劉克莊は慈受の擬作を「真に逼りて喜ぶべし」と評している。慈受「擬寒山詩」は「一僧」のものでしかなく、「大手」である王安石の「擬寒山拾得」詩に比べて見劣りするとは評しつつも、安石とはまた別に、ただの僧はただの僧なりに「一死生、齊彭殤」の境地を入手していることになる。だからこそ劉克莊は、寒山の境地に迫真していることを喜ぶに至っている。王羲之とは逆に、「一死生、齊彭殤」を「道」として愛すべきものであると慈受は捉えていることになる。

四

慈受は、或いは寒山ゆかりの寺である天台山国清寺の長老およびその僧らが元来の寒山の家風を取り違えていることに不満があったのではないか（注3を参照）。そ

れを豊干のお喋りに擬え、諍訟を構えるかの偈讚「寄國清光長老、兼示諸衲子」三首（「慈受深和尚廣録」卷第二偈讚）をも作っている。そこからも慈受の寒山拾得詩捕捉の動機的一端は窺える。

一

寒拾長談苦口禪
無人領解許多年

如今拽轉家風也
好把泥牛痛下鞭

寒と拾は長く苦口くくの禪を談じ
人の領解する無きこと許多の年
なり

如今家風を曳ひ轉するや
好く泥牛を把とつて痛めて鞭を下
す

二

豊干漏泄因饒舌
描邈虚空總是渠

讖笑閻丘無鼻孔
竈前禮拜覓文殊

三
聚頭作相都休閑

那事如何爲舉揚
放得肚皮滄海闊
世間無物不包藏

豊干の漏泄は饒舌に因り
虚空を描邈まうするは総て是れ渠な
り

翻かつて笑ふ閻丘に鼻孔無く
竈前かまどに礼拝して文殊を覓もとむるを
頭を聚めて相を作すは都て問ふ
を休めよ

那かの事は如何ぞこゝろ舉揚あげを為す
肚皮を滄海の闊けるに放ち得ば
世間に物の包藏せざる無からん

慈受はまず其の二で、寒山拾得は元来「苦口禪」を談ずる者たちであり、国清寺も元来その禪を受け継いでいて欲しいところを、今頃は寺の家風を転向し、祭用の土牛を鞭打つて働かせるようなことをしている、と指摘する。当時の国清寺で何が争点となっていたかは今は具体的にし得ないが、「泥牛」の喩えは寒山詩（〇六六）の「土牛耕石田、未有得稻日」（「得稻」は「得道」に同じ）を踏まえている。それに拠れば、たとえば錢學烈女史（女）が指摘するように、寒山在世当時の一般的な禅風は、ただ山林で坐禅し、不立文字により苦行に力めるだけであつて、仏心を頓悟できず、徒勞無益のものとされてきたようである。それを寒山が土牛の喩えを用いて批判したとすると、慈受の当時の国清寺も、土牛を鞭打つことに喩えられるような、其の二で慈受が「虚空を描邈す」と言い、豊干の饒舌に擬えて「竈前に（文殊・普賢を）拜せしむ」と批判し、其の三でも「かの事（仏教の神髓）をば挙揚す」と揶揄しているような、慈受から見れば禅の神髓を説くにはほど遠い禅風が展開していたようにも見える。それはたとえ「莊嚴」具や「厚葬」に関することであつたかも知れない。そしてそれが、恐らくは「苦口禪」には及ばない禅風として慈受には映つたのではないか。

「苦口禪」は、たとえ黄山谷「與死心道人書」三に「某再拜雲巖和尚禪凡、往日常蒙苦口提撕」と言うような、禅師が「口を苦くして」勸進提唱（「提撕」）する

禪を言うものと思われる。それによつて、いわば「清苦」にして「道存す」の境地に至らしめるものである。それを、寒山は文殊菩薩、拾得は普賢菩薩なり、彼らを崇拜せよと言わんばかりの豊干風の饒舌な挙揚を展開したのでは、寒山拾得の禪にはほど遠い。そのような批判を慈受は構えていたようにも思える。

だからこそ其の三で慈受は、国清寺では「苦口禪」とはほど遠い「頭を聚めて相を作す」ような、因縁によつてものの姿を作り出す「作相」を皆で行つていと批判し、その禅風は寒山拾得の本来ではないと論駁したのではないか。

因みに、そのように指摘する際の「聚頭作相」云々も、『寒山詩集』拾得録（四部叢刊『寒山子詩集豊干拾得詩』拾得録）に載せる逸話に見える。

拾得……又於莊頭牧牛、歌詠叫天。又因半月布薩、衆僧說戒、法事合時、拾得驅牛至堂前、倚門而立、撫掌微笑曰「悠悠哉、聚頭作相。這箇如何。」老宿律德、怒而呵云「下人風狂、破於說戒。」拾得笑而言曰「無瞋即是戒、心淨即出家。我性與汝合、一切法無差。」尊宿出堂、打趁拾得、令驅牛出去。拾得言「我不放牛也。此羣牛皆是前生大德知事人、咸有法號、喚者皆認。」時拾得一一喚牛云「前生律師弘靖出。」時一白牛作聲而過。……乃獨牽謂牛曰「前生不持戒、人面而畜心。汝今招此咎、怨恨於何人。」

佛力雖然大、汝辜於佛恩。」大衆驚訝忙然。……

（拾得……又た莊頭に置いて牛を牧し、歌詠して天に叫ぶ。又た半月の布薩の、衆僧說戒し、法事合するの時に因り、拾得牛を驅りて堂前に至り、門に倚りて立ち、掌を撫して微笑して曰はく「悠々たるかな、聚頭相を作す。これは箇れ如何ぞや」と。老宿徳を律し、怒りて呵りて云ふ「下人の風狂、說戒を破る」と。拾得笑ひて言ひて曰はく「瞋り無きは即ち是れ戒なり、心淨ければ即ち出家す。我が性は汝と合ひ、一切の法は差ふ無し」と。尊宿堂を出で、拾得を打ち趁ひ、牛を驅りて出で去らしめんとす。拾得言ふ「我は牛を放たざるなり。此の群牛皆是れ前生の大徳の知事らの人にして、咸法号有り、喚ぶ者は皆認めん」と。時に拾得一々牛を喚びて云ふ「前生の律師弘靖出でよ」と。時に一白牛声を作して過ぐ。……乃ち独り牽くのみにして牛に謂ひて曰はく「前生戒めを持せざれば、人面にして畜心なり。汝ら今此の咎を招くは、何人にか怨恨せらる。仏力然く大なりと雖も、汝らは仏恩に辜す」と。大衆驚き訝り忙然たり。……)

この逸話の物語る、衆僧が頭を聚めて相を作す「布薩」は、元來は牛飼いが翌日の放牧の予定を立てることをいう言葉であるとのこと、それが仏教語に取り入れられ、戒律を犯した僧侶や寺の知事たちが懺悔することをいう

ようになつたものと言う。そうであるならば、この逸話で、拾得が牛を放牧して国清寺の僧侶にけしかけ、「無瞋即是戒、心淨即出家。我性與汝合、一切法無差」と言い、「前生不持戒、人面而畜心。汝今招此咎、怨恨於何人。佛力雖然大、汝辜於佛恩」と言つたように、瞋りむき出しの畜心のままでは出家が布薩をしている意味が無く、その持戒をないがしろにすることになる。そのような故事を踏まえるるとすれば、それに類するような宗教行事が慈受の当時の国清寺でも行われていた可能性が無くもない。それが恰も豊干のごとき「虚空を描邈する」ものとして慈受の目には映つたのではないか。国清寺の肉眼はその点が見えなくなつてしまつていても言い、たげに右掲の偈讚三首は読める。

慈受はそのような点を指摘し、寒山拾得は元来「苦口禅」を談ずる者たちであつて、拜む対象ではない、寒山を信奉するのであれば、生と死の間の短い人生には何も無いことを真摯に領解すべく修養すれば好いところを、その伝統的な家風はどうなつてしまつたのかと、改めて問い質したいと言つてゐるように思えてくる。

「擬寒山詩」二十首に於ける寒山詩捕捉の動機は、慈受によつて以上のように捉えられる寒山の詩風および寒山詩評価が背景に在るのではないか。寒山詩に見られる「苦口禅」は、いわば「死と生を一つとし、彭と殤を齊しくす」を説くものであつて、拾得詩評と同様に「清苦」にして「道存す」と言い得る、愛すべき点を有するもの

であろう。禪師が苦言を呈し、唱導しながら、人生の短さを悲しまず、また刹那を楽しまない境地を覚悟させる。そのような禅偈を説くがごとき詩は、まさしく「韻度無し」ではある。ただし、却つてそこには愛すべき「道」が存する。慈受はそのような愛すべき「道」のあることこそが寒山詩本来の体であるとし、擬作し自分のものにして見せてゐるように思われる。

注

- (1) 慈受の生卒年は、袁賓ら編「禅宗大詞典」(崇文書局二〇一〇年)の「二〇七七一—二一三二」説に拠るとし、以下、『五燈會元』等に拠れば、慈受禪師(東京慧林懷深慈受禪師、慈受大士普照禪師懷深)は、壽春(安徽省)夏氏の子であつて、十四歳(一〇九一)にして割愛して祝髪を冠り(剃髪出家し)、後四年(一〇九五)十八歳にして道を方外(主として呉地方)に訪ね、二十代半ばに長蘆(一説に嘉禾(嘉興))資聖寺の浄照禪師のもとに依り、政和三年(一一一三)には蘇州資福寺の住持となつてゐる。その後、政和七年(一一一七)に蒋山に往つて西庵に住み、ついで鎮江の焦山寺に住むが、宣和三年(一一二二)帝の命を拜して開封(東京)の大相国寺慧林禅院で堂に上つて講経することになる。六年を都で過ごし、三度の講経の後、靖康元年(一一二六)山に還る意思を示し、同二年(一一二七)蘇州の靈巖堯峯院に還つてゐる。そしてそのまま建炎元年(同一一二七)蒋山に戻り、晩年は呉の包山寺廢院を復興して住

み、終焉の計を為すに至つたという。

(2) 孫昌武氏『禪思与詩情』(中華書局一九七七年)に拠れば、「雲門宗の慈受懷深(?!一三三)には『擬寒山詩』一百四十八首が有り、始めに建炎四年(一一三〇)の自序が有つて、今の伝本は朝鮮元貞丙申(一二九六)郭季復刻『寒山詩』の後に付録として付けられている」とあり、実際には、慈受の「擬寒山詩」は他にも数多くの残巻が有るようであるが、今はそれらを見るに及んでいない。その旨、附言しておきたい。

(3) この二首はそれぞれ拾得寒山がお互いを詠んだものに擬したとすれば擬作詩として成立しなくもないが、ここは慈受が二者の評価として詠んだとしておきたい。拾得詩には「時人見寒山、各謂是風顛。貌不起人目、身唯布裘纏。我語他不曾、他語我不言。爲報往來者、可來向寒山。」や「寒山自寒山、拾得自拾得。凡愚豈見知、豐干却相識。見時不可見、覓時何處覓。借問有何緣、向道無爲力。」があり、寒山詩には「多少天台人、不識寒山子。莫知眞意度、喚作間言語。」や「國清寺中人、盡道寒山癡。」のような詠み方が見えるが、今は措く。

(4) 寒山の「燒火」は、『五燈會元』卷十二に「寒山燒火滿頭灰、笑罵豐干這老賊」と見え、卷十九に「拾得般柴、寒山燒火、唯有豐干巖中冷坐、且道豐干有甚麼長處。良久曰家無小使不成君子」等と見えている。

(5) 以下、寒山詩の番号は、『寒山詩注』(中華書局二〇〇〇年)に拠る。

(6) 慈受はその偈讚「示襄禪者」などで盛んに「無風流處却(也)風流」と詠む。

(7) 他にも「汝南先賢傳曰、『范滂被収、歎曰、願得一幡薄、埋於首陽山、上不負皇天、下不愧夷齊。』」等と見える。

(8) 「慈受廣錄」にも「嗚呼魏大和、爲人性純厚。……不學老莊周、說葬成虛謬。……」とあり、仏者と老荘とは葬礼は同じでないことを紹介している。

(9) 身のたけ九尺有六寸が「魁偉」であり、『春秋』が聖人「手筆」の書であることを思うと、寒山詩の「手筆縱橫」「身材魁偉」からは孔子が想起される。

(10) 「兒嬉」は、『史記』孔子世家に「叔梁紇死、葬於防山。防山在魯東。由是孔子疑其父墓處。母諱之也。孔子爲兒嬉戲、常陳俎豆、設禮容。孔子母死、乃殯五父之衢、蓋其慎也。厥人輓父之母、誨孔子父墓、然後往合葬於防焉」とあり、父母の墓に対する孔子の拘り(父の墓の在処を疑つた)を想起させる。

(11) 拾得「寒山子」詩に「寒山子、長如是。獨自居、不生死。」とあり、寒山が「不生不死」の涅槃の境地にあり、一切の煩惱を断ち、輪廻を超越していたことを指摘している。

(12) 寒山詩(〇一四)は、一に「越中娥眉女、珠珮何珊珊。鸚鵡花前弄、琵琶月下彈。長歌三月響、短舞萬人看。未必長如此、芙蓉不耐寒。」に作る。

(13) 宋、程顥「盛集蘭亭舊風流」等。因みに、書としての王羲之(逸少)「蘭亭序」は、後世、「韻度」があるとも評される。否定的な評し方ではあるが、明の趙宦光『寒山帚談』

には「逸少韻度會逢其時、所以得其適邁放真」とある。

(14) 寒山詩(二八七)に「客難寒山子、君詩無道理。吾觀乎古人、貧賤不爲恥。應之笑此言、談何疎濶矣。願君似今日、錢是急事爾」とあり、金銭は今日一日だけのものというに等しく、急事でしかない、貧賤を恥じないことこそ尊い道理であるとする等。

(15) 王安石「擬寒山拾得二十首」については、「近代文学雑誌」第二十二号(兵庫教育大学二〇一一年)で論じたのでここでは省略したい。

(16) 錢學烈『寒山拾得詩校評』(天津古籍出版社一九九八年)による。

(17) 慈受の豊干嫌いは、その偈讚「安禪者爲思谿國覺專使、遠至國清、以偈却之」(「慈受深和尚廣録」卷第二偈讚)にも「豊干端是饒舌漢、引惹閭丘特特來。累及寒山無雪處、巖門從此不應開」(豊干は端に是れ饒舌漢、閭丘を引き惹きて特々として来たらしむ。累は寒山雪無きの処に及び岩門此れより応に開かざるべし)と現れている。なお、三句目の「寒山無雪處」は、『江南通志』卷三十一に「雪井、在昭文縣虞山乾元宮旁。宋元祐中、申元道南遊、其師徐神翁誡之曰『逢虞則止、無雪則開』。遂構井於虞山無雪之處、故名。」とある故事に拠る。明の王鏊『姑蘇志』卷三十三(および五十八)にも同様に見えている。

(18) 『史記』の「忠言逆耳、良藥苦口」より出るが、仏教語としては中村元『廣説佛敎語大辞典』(東京書籍二〇〇一年)も引く『景德傳燈録』二十六卷「化城慧朗章」に拠る(「盧

山化城寺慧朗禪師、……」云々の章)。