

広島大学学術情報リポジトリ

Hiroshima University Institutional Repository

Title	日本中世禅林における杜詩解釈：「夔府詠懐」一身は許す 双峰寺、門は求む 七祖禅一について
Author(s)	太田, 亨
Citation	中國中世文學研究, 61 : 46 - 68
Issue Date	2012-09-20
DOI	
Self DOI	
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00051441
Right	
Relation	



日本中世禅林における杜詩解釈

「夔府詠懷」―身は許す 双峰寺、門は求む 七祖禅―について

太田 亨

はじめに

日本において杜詩は、鎌倉時代末期から主として五山派の禅僧達によって盛んに受容された。その先駆者として虎関師鍊（二三八、二四〇）がいる。虎関は、杜詩「岳陽楼に登る」「已上人の茅齋」「賛上人に別る」「夔府詠懷」の四首に対して詩話を残している。稿者は、これまでに「岳陽楼に登る」「已上人の茅齋」「賛上人に別る」の三首について、虎関師鍊を始め、江西龍派（二五三、二四六）や雪嶺永瑛（四七七、五七）等がどのように解していたのか、その解釈が杜詩研究史上でどのような価値を有するかを考証した。その結果、禅僧の解釈には、当時の中日間における禅僧の交流によってもたらされた豊富な漢籍（諸文献）や、禅籍より得られた知識や経験などの成果が盛り込まれており、今日の杜詩研究にとって有益であることが分かった。¹⁾

本稿では、残りの一首「夔府詠懷」詩を取り上げる。

まず当該詩がどのような背景で詠まれ、どこが問題点な

のか整理し、その上で虎関師鍊が問題点について、どのように解釈したのか、さらに中世禅林においてその解釈がどのように継承・発展されたのかを精査する。そして、禅林の解釈が杜詩研究史上でどれほどの価値を有するか、どのような特徴が存するのかを検討する。

一、「夔州詠懷」詩とその問題点

「秋日夔府詠懷奉寄鄭監審李賓客之芳一百韻」（秋日夔府にて詠懷す。鄭監審・李賓客之芳に寄せ奉る一百韻）は、大暦二年（七五七）、杜甫五十六歳の秋に、鄭虔の甥の審と李之芳の二人に宛てたものである。そこには夔州での風景を始め、時世への憂憤、自身の不遇への不満が切々と詠われている。次に挙げるのは全二百句中の第一六五句から第一七二句である。

行路難何有、招尋興已專。

由來具飛楫、暫擬控鳴弦。

身許双峰寺、門求七祖禪。*

落帆追宿昔、衣褐向真詮。

行路難（七）何（八）有らん、招尋興（九）已（一〇）に専らなり。由來飛
楫（一一）を具ふ、暫く擬す鳴弦を控かんと。身は許す双峰
寺、日は求む七祖禪。落帆宿昔を追ひ、衣褐真詮に
向かはん。

仏道修行を兼ねて、これより先どこへでも放浪の旅を続
けて行くであろうと述べている。問題となるのは、*印
を記した「身は許す 双峰寺、門は求む 七祖禪。」句であ
り、従来、詩句中の「双峰寺」がどこを指し、「七祖」が
誰を指すのか議論がなされている。

「双峰寺」「七祖」を特定するという問題点を検討して
行くに当たり、当時の社会に禅宗がどのように広まっ
ていたかを見てみる。中国に伝えられた禅宗は図に示すよ
うに継承される。

達磨——慧可——僧璨

道信——弘忍——慧能——神会……（南宗）

法融——神秀——普寂……（北宗）

中国に達磨が禅宗を伝え、二祖・慧可、三祖・僧璨、四
祖・道信へと継承され、道信より弘忍と法融に分派する。
後者は以後、智巖、慧方へと継承され、牛頭禅を形成し
ていくことになる。どちらかと言えば、前者の弘忍の方
が支持され、その下には慧能（三七七三）と神秀（七〇六）

が印可を受けている。慧能に引き継がれた禅は、主に南
方に広まり、頓悟主義であったのに対し、神秀に引き継
がれた禅は、主に長安・洛陽の北方に広まり、漸修主義
であった。慧能の禅を南宗禅と呼び、神秀の禅を北宗禅
と呼び、則天武后・中宗は彼らの布教を奨励したため、
南北共に隆盛した。二人が示寂した頃、ちょうど杜甫（七
三〇七）が生まれている。開元年間（七三三―七五五）は、北宗・
神秀の法を嗣いだ普寂（五五五―五九〇）が、長安・洛陽の士大
夫層を引き付け、その勢力は絶大になり、南宗を圧倒す
るに至る。普寂は北宗こそ正統であり、神秀が第六祖、
自身が第七祖であると称し、示寂に際し、大照禪師と諡
号されている。それが天寶年間（七四二―七五五）になると、南
宗・慧能の法を嗣いだ神會（六四〇―七〇六）が北宗を排撃し、
南宗が正統であることを称揚し、その勢力を増大させた。
南宗には神會の他にも青原行思・南嶽懷讓・義福等の優
れた門弟があり、以後は徐々に南宗の勢力が増大し、後
世の大凡の派は全て慧能の下から展開されることになる。
杜甫の生存中は、ちょうど南宗と北宗が活発に活動し
ていた時期であり、後世の文人は、杜甫がいずれの宗に
属していたかについて議論している。文人が支持する宗
派によって、「双峰寺」「七祖」の解釈が異なってくる。
現在においても、黒川洋一氏は『秋日、夔府詠懷、一百
韻』における『七祖禪』についての考察²で南宗を信奉
していたとし、陳允吉氏は『略辨杜甫の禅学信仰―讀『李
白与杜甫』的一点質疑』で北宗を信奉していたとし、そ

の論争は継続している。

そこで、次章では問題の二句を日本中世禅僧がどのよう
に解釈したか確かめる。

二、日本中世禅林の解釈

― 虎関師鍊の解釈とその継承

(虎関師鍊詩話)

虎関師鍊は『済北集』巻十一「詩話」で次のように述
べている。

老杜夔府詠懷云、身許雙峰寺、門求七祖禪。註者以

七佛為七祖。可笑也。儒人不見佛書。間有見不精。

故有斯惑。凡註解之家、雖便本書、至有違錯、不啻

惑後学、却蠹先賢。可不慎哉。蓋吾門有七祖事者、

出北宗也。神秀之嗣有普寂。居嵩山煽化於長安洛都

二京、士庶多歸焉。因是立神秀為六祖、自称七祖。

曹溪門人荷沢神會禪師、白官弁之。爾後、北宗祖号

不立焉。所謂神會、曾磨普寂碑也。開元天寶之間、

鄉大夫之欽艷普寂者多矣。工部生此時、順時所趨。

疑見普寂門人乎。又貞元中荷沢受七祖諡、此事工部

死而久矣。今、詳詩義、雖定曹溪宗趣、猶旁聞嵩山

旨。是亦工部遍參之意也。

老杜「夔府詠懷」に云ふ、「身は許す雙峰寺、門は求む

七祖の禪」と。註者は七佛を以て七祖と為す。笑ふべ

きなり。儒人佛書を見ず。間見ること有るも精しから

ず。故に斯の惑ひ有り。凡そ註解の家、本書を便りと

すと雖も、違錯有るに至れば、啻に後学を惑はすのみ

ならず、却て先賢を蠹す。慎まざるべけんや。蓋し吾

が門 七祖の事有るは、北宗より出づるなり。神秀の

嗣に普寂有り。嵩山に居して化を長安・洛都の二京に煽

んにし、士庶 多く歸す。是れに因りて神秀を立てて六

祖と為し、自ら七祖と稱す。曹溪の門人荷沢神會禪師、

官に白して之を弁す。爾る後、北宗の祖号立たず。所

謂る神會、曾て普寂の碑を磨するなり。開元天寶の間、

郷大夫の普寂を欽艷する者多し。工部 此の時に生まれ、

時の趨く所に順ふ。疑ふらくは普寂の門人に見ゆるか。

又貞元中に荷沢 七祖の諡を受くるも、此の事 工部死

して久し。今、詩の義を詳らかにするに、曹溪の宗趣

を定むと雖も、猶ほ旁らに嵩山の旨を聞く。是れも亦

工部の遍參の意なり。

虎関は、『集千家註分類杜工部詩』に引用される次の杜田

注を考証している。

田曰、按佛書、毗婆尸佛尸棄佛毗舍浮佛拘留孫佛拘

那含牟尼佛迦葉佛釈迦牟尼佛、謂之天竺七祖。其所

說七偈、乃禪源也。

田曰く、佛書を按ずるに、毗婆尸佛・尸棄佛・毗舍浮

佛・拘留孫佛・拘那含牟尼佛・迦葉佛・釈迦牟尼佛、

之を天竺七祖と謂ふ。其の説く所の七偈は、乃ち禪源

なり。

杜田は七祖を禪源の七祖であると注する。しかし、虎関

はこの解を否定し、儒者が仏書を見ないため、誤った註

解が後の学者を惑わせ、先賢を害することになったと非難する。そして七祖は北宗の普寂であるとし、生前長安・洛陽において、多くの士大夫や庶民が帰依しており、普寂自身七祖と称したことを言う。このことは、李邕（六六と六七）撰「大照禪師塔銘」（『全唐文』巻二百六十二）に、
二十七年秋七月、誨門人曰、吾受託先師、伝茲密印。

（中略）大通貽吾、今七葉矣。」（二十七年秋七月、門人に誨へて曰く、吾託を先師に受け、茲の密印を伝ふ。（中略）大通は吾に貽り、今七葉なり。）とあることや、『景德伝灯録』巻九に「一名神秀。在北揚化。其後神秀門人普寂、立本師為第六祖、而自稱七祖。」（一名神秀。北に在りて揚化す。其の後神秀の門人普寂は、本師を立てて第六祖と為し、而して自ら七祖と稱す。）とあるのを典拠にしていよう。それに対して、南宗の神会は北宗を排撃し、その後北宗の祖号が立たず、『人天眼目』巻一に「慈明圓云、神会曾磨普寂碑。」（慈明圓云ふ、神会曾て普寂の碑を磨す、と。）とある石霜楚圓の言葉のごとくになつたという。開元・天宝の間にあつては、士大夫は普寂を信奉したのであつて、杜甫はこの時に生まれ、時代の趨勢に従つたはずである。神会が七祖と呼ばれるのは、宗密撰『中華傳心地禪門師資承襲図』『圓覺經大疏鈔』に見られるように、貞元十二年（七六六）になつてからであり、それは杜甫が死んだ後のことであるため、七祖は神会ではないとする。作詩時期と普寂の没年とを考えると、杜甫は普寂の門人に会おうとしたのではないかと指摘する。

結局、杜甫は曹溪の宗趣と決めてはいるが、一方で嵩山（普寂が教化した場所）の宗旨を聞こうとしていてと解釈する。虎関は歴史事実を一般の歴史書と仏教関係の史伝の両方から考察しており、当時の状況を客観的立場から把握していたと言えよう。

（江西龍派『杜詩統翠抄』）

虎関師鍊が「詩話」を製した後、多くの禅僧が杜詩研究を重ね、嘉吉年間（二四二―二四三）頃、江西龍派が講抄し、文叔真要が記した『杜詩統翠抄』が製された。『統翠抄』の中では二句について次のように注されている。

招一、遁世ツント思イ立タ。由一暫一、定之。不啻今日如箭立弦上也。將發而已。トコへ行^{イカ}ナレハ双峯東山也。門一、七祖ハ神秀弟子普寂禪師。アタタシウ弘化而居タ。謂之七祖而已。此ヲコチニハ不謂。故注ナントモ如此アチキナイ。誤而謂六与七近也。同也。為言六祖也。大悲也。少^属無^者也。其門ハ必可求七祖普寂意也。落一、南方テモアレ京テモアレ。此句、結由来一暫擬一十字也。

招一、世を通るるにつんと思ひ立った。由一暫一して、之を定む。畜だに今日に箭を弦上に立つるが如きのみならざるなり。將に發せんとするのみ。どこへ行かうずなれば双峯の東山なり。門一、七祖は神秀の弟子普寂禪師なり。あたたしう弘化して居た。之を七祖と謂ふのみ。此をこちには謂はず。故に注なんとも此の如

くあぢきない。誤りて六と七との近きを謂ふなり。同じなり。為に六祖と言ふなり。大悲なり。少きは無に属する者なり。其の門は必ず七祖普寂を求むべきの意なり。落^州、南方でもあれ、京でもあれ。此の句は、由來—暫擬—の十字を結ぶなり。

江西龍派は前の句をこれからまさに旅に出る準備をしており、どこに行こうかと言えは双峯東山であると解釈している。双峰東山は、四祖道信と五祖弘忍が教化した場所・蘄州の双峰寺を指す場合と、慧能が教化した韶州の双峯寺を指す場合がある。「落帆追宿昔」句の抄の行間注に「韶州」とあることから、江西は韶州の双峰寺と解釈していることが分かる。禅宗の正統な法系を意識し、杜甫が慧能の教えを聞きに行く^とと解したのであろう。続いて七祖は、虎関の解釈を継承し、普寂と解し、普寂が広く徳化し、自ら七祖と称したことを指摘する。そして、南宗に解する宋代の注が意味のない注であるとし、次に挙げる『集千家註批点杜工部詩集』の師尹注を考証する。

師曰、自達磨至慧能、謂之中華八祖、由五祖而上、盖梁隋開元以前人、六祖慧能、皆入滅於唐睿宗先天元年、而子美於是年始生。六祖之道、至肅宗上元初、方盛。故肅宗自曹溪請其衣鉢、歸内供養。子美盛時漂泊在蜀。以此考之、則六祖與子美、盖同時先後人耳。故所求禪、言七祖、而不言六祖也。因是詩注云、不知其故、乃叙其世次、而辨之。

師曰く、達磨より慧能に至る、之を中華八祖と謂ふ。

五祖よりして上は、盖し梁隋にして、開元以前の入り。六祖慧能は、皆な唐の睿宗の先天元年に入滅す。而して子美は是の年に於いて始めて生まる。六祖の道は、肅宗の上元の初めに至りて、方に盛んなり。故に肅宗は曹溪より其の衣鉢を請ひ、内に歸りて供養す。子美は盛時に漂泊して蜀に在り。此れを以て之を考ふれば、則ち六祖と子美とは、盖し同時先後の人なるのみ。故に求むる所の禪を、七祖と言ひて、六祖と言はざるなり、と。是れに因りて詩注に其の故を知らずと云ふは、乃ち其の世次を叙して之を辨す。

師尹は達磨より法が嗣がれ、慧能が第六祖と呼ばれていたことを挙げる。そして、慧能は杜甫が生まれた頃亡くなつており、慧能の道統が肅宗のころ隆盛であり、肅宗が曹溪の衣鉢を請うたことを指摘する。杜甫はその頃蜀に漂泊していたことを考えると、六祖と杜甫は時期的に前後しており、あえて七祖と言ひ、六祖と言わなかったとする。この師尹注に対して、江西は六祖と七祖の解釈の仕方を誤っていると非難している。同じであれば「六祖」と言うであろうとし、菩薩の偉大な慈悲心だとする。若い頃は無に落ち着こうとするものであるが、杜甫は北宗に求めていたはずだと解釈している。江西は、晩年の杜甫が常に長安へ帰りたいと願っていたことも考慮していたのではあるまいか。江西は、虎関の解釈で曹溪の宗趣を求めるとあつたのに対し、その場所を韶州の双峰寺に特定している。

〈雪嶺永瑾『杜詩抄』〉

室町時代末期になると、雪嶺永瑾が『杜詩抄』を製している。『杜詩抄』は『集千家註批点杜工部詩集』と『杜詩統翠抄』をテキストに用いて注されており、江西龍派の解釈を継承しているものが多い。雪嶺は次のように注している。

言ハ箭ヲハナスカ如ノ、舟ヲ卑飛行ノ心也。サテトコヘ行カウナレハ、双峰寺東山也。身一門一、其次テニ六祖ノ恵法力、ソナタニ有ト聞タホトニ、可参発スト心ニ許ス也。門ハ禅門ノ心ナリ。僧門ニワケテ門ト云也。七祖八相ニハ非ス。六祖ハ壯ト云時ニハ自毘婆尸佛至瞿瑠一ヲ云也。七佛ヲ七祖ト云也。佛ニモ如来禅云カアリ。故ニ云ナリ。江西、七祖ハ神秀弟子普寂禅師。アタタシウ弘化而居タ。謂之七祖而已。此ヲコチニハ不謂。故注ナントモアチキナイ。誤而謂六与七近也。同也。為ニ六祖ト云シカ。大悲也。少属無者也。其門ハ必可求七祖普寂意也。落帆一追一、南方テモアレ京テモアレ。此句由來一暫擬一十字也。

言は箭をはなすが如きの、舟を飛行せしむの心なり。さてどこへ行かうなれば、双峰寺東山なり。身一門一、其の次で六祖の恵の法か、そなたに有と聞たほどに、参じて発すべしと心に許すなり。門は禅門の心なり。僧門にわけて門と云ふなり。七祖八相には非ず。六祖

は壮なりと云ふ時には毘婆尸佛より瞿瑠一に至るを云ふなり。七佛を七祖と云ふなり。佛にも如来禅と云ふがあり。故に云ふなり。江西、七祖は神秀弟子の普寂禅師なり。あたしう弘化して居た。之を七祖と謂ふのみ。此をこちには謂はず。故に注なんともあぢきない。誤りて六と七との近きを謂ふなり。同じなり。六祖と云ふを為さんか。大悲なり。少きは無に属す者なり。其の門は必ず七祖普寂を求むべきの意なり。落帆一追一、南方でもあれ、京でもあれ。此の句は、由來一暫擬一の十字を結ぶなり。

ここではまず宋の注釈をもとに、六祖・慧能の法に参じ、慧能の説く「禅源の七佛」を求めたいと解釈する。その解説をした後、ほぼ江西の解釈を継承している。

このように五山禅林では、「一方で慧能の宗趣を聞くために韶州の双峰寺をたずね、一方で七祖・普寂の宗門を訪れてみたい」と解釈している。双峰寺を韶州の双峰寺に、七祖を普寂に求める解釈が定説になっている。果たしてこの解釈が妥当と言えるのだろうか。まず中国の歴代の杜詩注釈書及び解釈を整理し、五山の解釈が杜詩研究史上どのような価値を有するのか検討する。

三、中国における諸注釈書の解釈

中国では宋代から杜詩への尊崇が強まり、詩話や注釈書が編まれ、現代に到るまで多くのものが残されている。

これから杜甫の生存中における禅宗について解説し、従来の解釈がどのように成されているか整理する。

(1) 前半句「身は許す 双峯寺」について

I、韶州双峯寺（南宗）と考える場合

宋代に編まれた杜詩集注本を見ると、大凡この「双峯寺」を南宗の祖・慧能が住んでいた韶州の双峯寺と解釈している。その根拠として、次の『釋氏要覽』巻下（大藏經第五十四冊）を挙げる。

曹溪、在韶州双峯寺下。昔晋武侯曹叔良宅。建為寶林寺。

曹溪は、韶州双峯寺下に在り。昔晋の武侯曹叔良の宅なり。建てて寶林寺と為す。

曹溪が韶州の双峯寺下にあり、宝林寺のことを指すとしている。この出典は、宋代では『草堂詩箋』巻三十・『九家集注杜詩』（郭知達集註）巻二十九・『分門集注杜工部詩』（闕名集註）巻十八等、元代では『集千家註批点杜工部詩集』（劉辰翁批点・高楚芳編）巻十四等、明代では『刻杜少陵先生分類集註』（邵寶集註）巻九、清代では『纂註杜詩澤風堂批解』（李植批解）巻十八等が引用している。

また『宝林傳』に「能大師伝法衣処、在曹溪宝林寺。

宝林後枕双峰。」（能大師の法衣を伝ふる処は、曹溪の宝林寺に在り。宝林、後に双峰に枕む。）とあり、慧能が曹溪宝林寺において法衣を伝えられており、宝林寺は、後方に双峯を臨んでいたとある。この出典は宋代の姚寛の

『西溪叢語』に引用されているが、後世の『讀杜心解』（浦起龍撰）巻五之三や『錢牧齋先生箋註杜詩』（錢謙益註・李滄葦校閱）巻十五で否定されている。

現代においては、黒川氏も、杜甫が韶州の韋迢と親しく詩を応酬していることなどから、潭州、衡州、郴州へ赴き、韶州へ向かおうとしていたのではないかとし、韶州の双峰寺に解している。

II、蕪州の双峯寺の場合

この蕪州の双峯寺を支持するのは『錢牧齋先生箋註杜詩』（錢謙益註・李滄葦校閱）巻十五である。錢謙益は贊寧の『高僧傳』に、道信について、

道信禪師、留止廬山大林寺十年。蕪州道俗、請度江北黄梅縣。見双峯寺有好泉石、即住入山、三十餘年。

道信禪師は、廬山大林寺に留止すること十年。蕪州の道俗は、度を江北の黄梅縣に請ふ。双峯寺に好き泉石有るを見るや、即ち住みて山に入ること、三十餘年。

とあり、弘忍について、

蕪州東山弘忍、七歳至双峯、信密付法衣、号東山法門。

蕪州東山の弘忍は、七歳にして双峯に至り、信より密かに法衣を付され、東山法門と号す。

とあり、慧能について、

六祖得法于東山、削椎髻于法性寺、移住宝林寺。

六祖法を東山に得、椎髻を法性寺に削り、移りて宝林

寺に住む。

とあるのを列挙する。これらを踏まえ、蕪州の双峯寺においても東山法門と呼ばれることを確認する。そして前掲の『宝林傳』を挙げ、韶州においても双峯寺があることを指摘した上で、

今按信忍二祖、並住双峯寺、寺号東山、故称東山法門。六祖還嶺南、自云於菩提樹下開東山法門。昔人云、天台之佛隴、猶鄒盧之洙泗。故所至可以称東山也。然據寶林志及寧公僧傳、則曹溪亦有双峯之号。

今曹溪志闕此名者、蓋失考耳。詩云、身許双峯寺、応指蕪之双峯。趙嘏宿四祖寺詩、千林樹下双峯寺。亦其證也。

今按ずるに信・忍の二祖は、並びに双峯寺に住み、寺を東山と号し、故に東山法門と称す。六祖 嶺南に還り、自ら菩提樹下に於いて東山法門を開くと云ふ。昔人云ふ、天台の佛隴、猶ほ鄒盧の洙泗のごとし、と。故に至る所を以て東山と称するなり。然れば『寶林志』及び寧公の『僧傳』に據れば、則ち曹溪も亦た双峯の号有り。今『曹溪志』に此の名を闕くは、蓋し失考のみ。詩に、「身は許す 双峯寺」と云ふは、応に蕪の双峯を指すべし。趙嘏の「四祖寺に宿す」詩に、「千林の樹下

双峯寺」と。亦た其の證なり。

ここでは、二通りの考えが示されるが、『曹溪志』に双峯の号についての記述が全くないことから、韶州の双峯寺は誤った考えであると指摘している。錢謙益は杜甫の「双

峯寺」を蕪州の双峯寺に解している。

錢謙益の解釈は、『讀書堂杜詩集附文集註解』（張潛評注）卷十四、『讀杜心解』（浦起龍撰）卷五之三、『歲寒堂讀杜』（范鞏雲編註・楞阿輯）卷十四に引用されている。

『杜詩詳註』（仇兆鰲註）卷十九にも、曹溪（韶州）において双峰となる地形はなく、双峰寺と呼ばれていたこととはないとする注解が載っている。

III、双峯門学と解する場合

陳允吉氏の論文では、特定の場所を指すのではなく、禪宗の正統な「双峯門学」が神秀・普寂に存し、杜甫がその門下に身を許すと解釈している。⁶⁾以下要約する。唐代の独孤及の「隋故鏡禪師塔銘」に、「双峰大師、道信其人なり。」とあり、『続高僧伝』卷二十六「蕪州双峰山釈道信伝」に、「遂に双峰を見、好き泉石有り、即ち住みて志を終ゆ。」とあり、道信より「双峯」の称が始まることを言う。そしてそれが弘忍に継承された後、『舊唐書』方伎伝に、「後に蕪州双峰東山弘忍に遇ふ。」と、神秀が弘忍に出会い、「此れ真に吾が師なり。」と述べていることから、弘忍から神秀へ法が伝えられたことを言う。このように伝承する学統・法門を、「双峯門学」もしくは「東山法門」と呼ぶことは多く、『楞伽師資記』にも、武則天が神秀に「伝ふる所の法、誰が家の宗旨なる」と質問したのに対し、「蕪州東山の法門なり。」と答えている。『全唐文』卷二百三十一、張説撰「唐玉泉寺大通禪師碑銘」

にも、弘忍が神秀を称揚して「東山の法、尽く秀に在り。」とあり、弘忍の高弟とされる道安を讀えた宋儻の「嵩山会善寺故大德道安禅师碑銘」(『全唐文』卷三百九十六)にも、「(道安) 禅师順ひて退き位を避け、玉泉大通を推

美するなり。」と、神秀を第一の継承者と見なしているとする。そして神秀より普寂に至ると、『舊唐書』方伎伝に、

「弟子の普寂に至りて、都城の伝教を始め、二十余年、人は皆之を仰ぐ。」と、杜甫の前半生においては、北宗が正当な宗派になっていたとする。盛唐の頃、杜甫を始め、北方の士大夫は「双峰門学」に深く傾倒していたことを証する。

さらに陳氏は、元来南宗に取る場合に『宝林伝』を拠り所に行っていることを否定する。『杜詩詳注』で「双峯寺」の名が無いこと、『讀杜心解』で、「双峯寺」という名は無く、蕪州の双峯と断定していることを傍証に挙げる。しかも『宝林伝』が陳垣氏や湯用彤氏によって信用性の全くない書として論じられていることも引用する。以上の所論を通じ、陳允吉氏は、この「双峰寺」は、北宗の「双峯門学」を指すとしている。

かくして、南宗・韶州の双峯寺と取る場合、蕪州の双峯寺(次句の七祖が南北のいづれを指そうとも)と取る場合、双峯門学の寺と取る三者の解が存する。ここで注意しておきたいのは、韶州の双峯寺と解した場合は、慧能を指しているが、蕪州の双峯寺と解した場合は、四祖・

道信と五祖・弘忍が関係していることから、真伝の地を求めたとも解せられることである。韶州の場合は南宗を指していると思われるが、蕪州の場合は、南北宗のいづれも関係しているので、次句の第七祖を如何に考えるかで判断が異なる。

(2) 後半句「門は求む七祖禅」について

I、禅源の七佛と解する場合

杜甫が禅宗の根源である七佛の禅を求めたとするのは、宋代の集注本に引かれる杜田の註である。現在、「過去七仏」と呼ばれ、釈迦仏までに登場した「毗婆尸佛・尸棄佛・毗舍浮佛・拘留孫佛・拘那含牟尼佛・迦葉佛・釈迦牟尼佛」を言い、宋代の集注本によく引用される。が、多くの場合、この注を支持するというよりは、この注を活かして七祖を唐代の人物に特定している。杜田の注自体、特定の人物を定めず、正統な七祖のことを指すとして注した可能性が存する。宋代では趙次公もこの注を支持しているが、後の代になると、七祖の名がより明確に示された注が尊ばれ、引用されていない。

II、南宗・慧能の後継者(僧)と解する場合

宋代の諸注本は、大凡七祖を南宗・神會と解している。発端は、前掲の宋代の師尹注による。杜甫が生まれた時、六祖・慧能は既に亡くなっているが、上元初に至ると慧能の門派が栄え、肅宗も衣鉢を請うたとする。時に杜甫

は蜀を漂泊していることから、「以此考之、則六祖與子美、蓋同時先後人耳。故所求禪、言七祖、而不言六祖也。」（此れを以て之を考ふれば、則ち六祖と子美とは、蓋し同時先後の人なるのみ。故に求むる所の禪を、七祖と言ひて、六祖と言はざるなり。）と、杜甫も慧能の提唱する道をもその後継者に求めたはずだと解している。

師尹の注は、宋代には『分門集注杜詩』『草堂詩箋』『九家集注杜詩』に引用され、明代には『集千家註批点杜工部詩集』『刻杜少陵先生分類集註』に引用され、清代には『纂注杜詩澤風堂批解』等に引用される。宋以後、支持されているといえよう。

清代に入り、同様に南宗・慧能の道を嗣ぐ者と解したものに『錢注杜詩』巻十五が存する。錢謙益は、李華の「大徳雲禪師碑」「中岳禪師記」や、独孤及の「三祖碑」等を挙げて、北宗の神秀が第六祖、普寂が第七祖であるという例を示す。しかし、南宗・神會が北宗を排撃したことを指摘し、王維の「六祖能禪師碑」や、房琯の「六葉図序」を挙げ、慧能が第六祖である例を示す。そして、当時の状況をふまえて次のように言う。

公其或以大鑿既没、佛衣不傳、不応循北宗之例、建立七祖。滋宗門之諍論、聊以門求七祖、示置衣之微旨與。

公其れ或いは以て大鑿 既に没し、佛衣傳はらざれども、北宗の例に應循せず、七祖を建立す。宗門の諍論滋きも、聊か門は七祖を求むるを以て、置衣の微旨を示

すや。

と、佛衣が慧能まで伝わっていることを取り上げ、その衣を嗣ぐべき七祖を求めると解釈している。人物を特定するわけではないが、七祖を南宗に求めている。

同様の解を取るのが清代の仇兆鰲編注『杜詩詳注』である。「中岳禪師碑」を挙げ、北宗にも七祖・普寂とする例があることを指摘した後、次のように言う。

考能師既没、法衣不傳、則南宗七祖、固失真傳。而北宗上無承受、篡名兩祖、尤爲謬種矣。詩云門求七祖禪、意蓋主於南宗也。

考ふるに能師の既に没し、法衣傳はらざれば、則ち南宗の七祖は、固より真傳を失す。而して北宗の上に承受無くして、名を兩祖に篡するは、尤も種を謬ると爲す。詩に「門は求む七祖禪」と云ふは、意は蓋し南宗に主たるなり。

南宗慧能まで法衣が伝わっているが、北宗には伝わっていないとし、慧能の道を嗣ぐ者に道を求めたと解している。他に『杜詩箋』（湯啓祚撰）等も通釈の中で南宗を指している。

III、南宗・懷讓（馬祖）と解する場合

南宗の人物の中から七祖を特定する注も存する。『讀杜心解』では、諸注を考慮した上で次のように説く。

按、祖南祧北、自是宗門不刊之論。但南宗中、亦有旁嗣、有正嗣。如錢説、則以荷沢當南宗七祖。今攷

臨濟祖系、自六祖能師而下、以南嶽懷讓為第一世。

而不繫以七祖之稱、實即七祖也。讓以天寶三年示寂、

其嗣則為江西道一、俗稱馬祖。居南康龔公山、山中

猛鷲馴擾。四方學者雲集。此正當公作詩之時。而南

康即廬山所在、下所謂爐峰轉盼者、正応指此。推其

本師以立言、故尊之曰七祖。求七祖、即是依馬祖也。

按ずるに、祖は南 詔は北、自らはれ宗門の刊せざるの

論なり。但だ南宗中、亦た旁嗣有り、正嗣有り。錢説

の如ければ、則ち荷沢を以て南宗七祖に當つ。今臨濟

祖系を攷ふるに、六祖能師より下りて、南嶽懷讓を以

て第一世と爲す。而して繋ぎて七祖の稱を以てせざる

も、實に即ち七祖なり。讓は天寶三年を以て示寂し、

其の嗣は則ち江西道一を爲し、俗に馬祖と稱す。南康

龔公山に居し、山中の猛鷲馴擾す。四方の學者雲集

す。此れ正に公の作詩の時に當たる。而も南康は即ち

廬山の在る所にして、下の所謂る「爐峰轉盼」は、正

に心に此を指すべし。其の本師を指して以て言を立て、

故に之を尊びて七祖と曰ふ。「求七祖」は、即ち是れ馬

祖に依るなり。

浦起龍は、南宗・慧能の下では南嶽懷讓が第一人者であ

り、七祖と称されないが、實質は七祖であり、その後継

者の馬祖道一こそ、杜甫の生存中に隆盛していたとする。

また下旬に「爐峰轉盼」と出てくるのも、馬祖の住した

地と一致することも傍証に挙げ、杜甫の求めた禪は馬祖

であったが、その師である南嶽を崇拜するあまり七祖と

し、その門下に禪門を求めたと解する。

IV、南宗・神會と解する場合

南北の宗に別れて後、北宗の勢いを止めるために活躍

したのが神會である。開元二十年(七三三)河南の滑台の大

雲寺において、無遮大会を開催し、当時隆盛を極めてい

た北宗・普寂が正統な系統ではなく、我が南宗こそが正

統であると主張した。その結果、南宗の勢いが増し、北

宗が衰退していくことになる。楊倫は『杜詩鏡銓』で、

次のように注する。

二宗弟子各立其師為第六祖。而北宗遂尊秀之弟子普

寂為第七祖。開元中、荷沢會公直入東都、面抗北祖。

致普寂之門、盈而復虛。能祖宗風於斯大振、則南宗

當似荷沢為第七祖。公詩曰、身許双峯寺、門求七祖

禪。意蓋主於南宗也。

二宗の弟子 各々其の師を立てて第六祖と爲す。而して

北宗は遂に秀の弟子普寂を尊びて第七祖と爲す。開元

中、荷沢會公直ちに東都に入り、面ひて北祖に抗たる。

普寂の門の、盈ちて復た虚しきを致す。能祖の宗風斯

に於いて大いに振るへば、則ち南宗は當に荷沢を第七

祖と爲すに似るべし。公の詩に曰ふ、「身は許す 双峯

寺、門は求む 七祖禪」と。意は蓋し南宗を主とするな

り。

楊倫は、南北双方の宗において第六祖とする人物が存し、

第七祖として、北宗は普寂、南宗は神會であることを指

摘し、当時の情勢を考慮した上でこの句意は南宗を主とする」と注する。

現代の黒川氏も、二句は過去をふりかえって述べたものとして、自分は前々より双峯寺の慧能に帰依し、七祖神会の門に禅を求めてきたものである、と『門求』の二句は解されるのがよい。」と解している。その証拠に、杜甫と親交のあった賛公なる僧が、神会に帰依した房琯に連座したのではないかと推されている。

V、北宗・普寂に解する場合

七祖を北宗の普寂とする解釈について、黒川氏は宋代の姚寛『西溪叢語』における鮑欽止の注解を取り上げている。

鮑欽止注云、第五祖弘忍在蕪州東山開法、有二弟子。

一慧能、受衣法、居嶺南、爲六祖。一神秀、在北場化。引伝灯録云、北宗神秀禪師、尉氏人、訪道至蕪州東山双峯寺、遇五祖忍師、以坐禪爲務、乃歎服曰、此真吾師也。其後神秀門人普寂、立其師爲六祖、而自称七祖。因檢伝灯録、神秀法嗣有嵩山普寂禪師、無機縁語。神秀録云、門人普寂、居義福等並爲朝野所重。江西志微録云、自南北分宗、北宗門人自立秀師爲第六祖、但不見普寂自称七祖事耳。

鮑欽止注云ふ、第五祖弘忍は蕪州東山に在りて法を開き、二弟子有り。一は慧能にして、衣法を受け、嶺南に居し、六祖と爲る。一は神秀にして、北に在りて揚

化す。『伝灯録』を引きて云ふ、北宗の神秀禪師は、尉氏の人、道を訪ねて蕪州東山双峯寺に至り、五祖忍師に遇ひ、坐禅を以て務めと爲し、乃ち歎服して曰く、此れ真に吾が師なり、と。其の後に神秀の門人普寂、其の師を立てて六祖と爲し、而して自ら七祖と称す、と。因りて『伝灯録』を検するに、神秀の法嗣に嵩山普寂禪師有るも、機縁の語無し。『神秀録』に云ふ、門人の普寂、義福等と居して並びに朝野の重んずる所と爲る、と。『江西志微録』に云ふ、南北の分宗より、北宗の門人自ら秀師を立てて第六祖と爲すも、但だ普寂の自ら七祖と称する事を見ざるのみ。

ここで鮑欽止は『旧唐書』に見られるように、神秀が北方において教化していたことを言い、その上で『景德伝灯録』の中に弟子の普寂が自らを七祖と称した記事があると注している。鮑欽止が七祖を普寂に特定していたか否かについては若干不明瞭な点が残る。いずれにせよ、姚寛は『伝灯録』に普寂の「機縁の語」が無かったこと、『江西志微録』に普寂が自身を七祖と呼んだ記事が見受けられないことを指摘し、普寂とする説を否定し南宗を支持している。

次いで宋代に胡仔が編んだ『苕溪漁隱叢語』の中で、胡仔自身が七祖の典拠に『景德伝灯録』を挙げている。宋代の注釈書では大凡七祖を南宗に求めているため、胡仔の指摘は非常に貴重と言えよう。その後の杜詩注釈書に七祖を普寂に求める指摘は殆ど見受けられない。

清代に張潛は『讀書堂杜詩集註解』の中で、「錢云、當指蘄州双峰。七祖禪北宗普寂禪師。」（錢云ふ、當に蘄州の双峰を指すべし、と。七祖禪は北宗の普寂禪師なり。）と、錢謙益が双峯寺を蘄州の双峯寺と述べていることから、七祖禪を北宗の普寂に解している。これと同様の注を『歲寒堂讀杜』でも引用している。

北宗・普寂を指すとするこれまでの説明は少しく不十分のように見えるが、この説を現代において陳允吉氏が確立している。以下要点を纏める。七祖を郭沫若が南宗に断定しているのに対し、当時の記録などからその解を否定する。その証として、まず李邕撰「高岳寺碑」（『全唐文』卷二百六十三）に、正統の六祖が神秀であるとし、「大照禪師塔銘」（『全唐文』卷二百六十二）に、「我禪門の七葉は大照和尚の謂なり。」と、七祖が普寂であるとする例を挙げる。また嚴挺之撰「大智禪師碑銘」（『金石萃編』卷八十一）に「大通の伝付する者、河東普寂と禪師二人とは、即ち東山徳を継ぎ、七代茲に于いてす。」とあるのを始め、無名氏「大智禪師碑銘」（『金石萃編』卷八十七）や、敦煌より出土した『神會和尚語録』や、圭峰宗密の『図覺大疏鈔』で普寂を七祖と見なしていることを言う。これらの資料には、当時の士大夫が北宗に帰依したことも書かれており、若き頃の杜甫が北宗を慕ったことは間違いないと指摘する。「夔府詠懷」詩が作られた後も、独孤及撰「三祖璨大師塔名」（『全唐文』卷三百九十二）に、「秀和尚、寂和尚其の遺言を伝ふ。」とあ

り、権徳輿の「契微和尚塔名」（『全唐文』卷五百一）に「菩提達磨より、七葉は大照に至り、祖師は皆心法を以て印を秘す。」と、何れも普寂を七祖と明示していることを証とし、普寂が死んだ後も、七祖が普寂だとする認識があったことを指摘している。つまり、北宗が神會の排斥の後直ちに衰退したとする従来の説は誤りであるとす。この二句が北宗を指し、七祖は普寂に相違ないと締めくくっている。

この陳氏の論は「杜詩禪思之軌迹」（『唐代詩禪關係探蹟』所収・甘肅文化出版社）においても認められ、中国においては現在最も支持されているといえよう。

VI、南北兩宗の七祖を求めると解する場合

盧元昌は、『杜詩闡』卷二十三で、曹溪の衣鉢を失わないようにするため、「此去禪門兼求七祖、思會南北之兩宗。」（此れ禪門に去きて兼ねて七祖を求め、南北の兩宗に會はんと思ふ。）と、南北に七祖禪を求めていたと解している。

以上のように、禪源の七佛と解する場合、南宗・慧能の後継者（僧）と解する場合、南宗・懷讓（馬祖）と解する場合、南宗・神會と解する場合、北宗・普寂と解する場合、南北兩宗の七祖と解する場合の六通りの解釈法が存する。

当時七祖と呼ばれていた資料を多く挙げる陳氏の論が

最も説得力を有するが、神會を七祖と呼んだ資料等は挙げていない。杜甫が活躍した盛唐時期に禅宗がどのように流布していたか、次章において改めて整理する。

四、盛唐期における禅宗勢力の状況

何れの解釈が妥当であるのかを確かめるためにも、杜甫が生きた時代の禅宗勢力がいかなるものだったかを知ることが必要であろう。敦煌文献が発見されるまでは、『宋高僧伝』等に見られるように、開元二十年（七三二）、普寂の生存中、神會が滑台の大雲寺で北宗を批判した後、それまで隆盛を誇っていた北宗が一気に廃れ、南宗が勢力を増していくと考えられていた。しかし、敦煌より『菩提達摩南宗定是非論』『伝法宝記』『楞伽師資記』等が発見され、北宗が一気に衰退していくという考えが正しくないことが判明した。⁹¹⁾

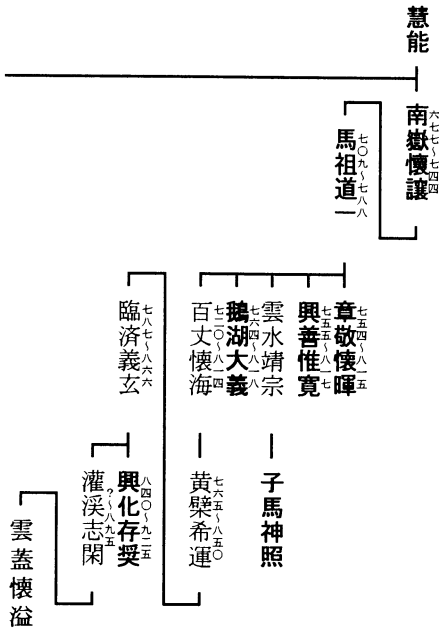
杜拙撰『伝法宝記』は、開元初年（七一二）頃成立したとされ、浄覚撰『楞伽師資記』は開元頃成立したとされる、北宗系の史書である（ただし、当時の状況より記しているのがあって、どちらかに片寄って記したものはない）。いずれも、弘忍（法如）―神秀―普寂、と普寂を正統な後継者として記している。⁹²⁾『菩提達摩南宗定是非論』は、荷沢神會が開元二十年（七三三）に、滑台の大雲寺で北宗を批判し、崇遠と論戦した記録であるが、その中で神會は普寂に向かって「なぜ自分を七祖とするのか」と批判している。このことから当時は北宗の支持が

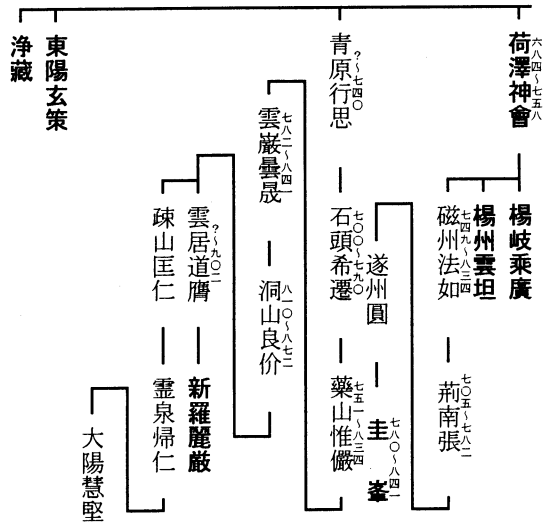
圧倒的であり、七祖は普寂であるという認識があったことが分かるのである。⁹³⁾

この後、開元二十七年（七三九）、普寂が亡くなると、いよいよ南宗の勢力が増してくるが、北宗の勢力も当分の間維持されたようである。また、当時の禅宗界は南宗と北宗だけではなく、南宗・北宗・天台宗・牛頭宗といった宗が存在していた。⁹⁴⁾杜甫が亡くなる大暦五年（七七〇）頃までの状況はどのようであったのか見ていく。

(1) 南宗の状況

当時の人々から南宗はどのように認められていたのだろうか。その系統を示すと次のようになる。





それぞれの禅僧に碑や塔銘が製されているが、太字ゴシック体の人物のそれらには撰者が南宗を支持していたことが色濃く表れている。まず慧能については以下の表のようになる。

②	①	対象
慧能	「召曹溪惠能入京御札」(『全唐文』卷十七)	作品
「六祖能禅師碑銘」(『全唐文』)	撰者	中宗皇帝 (七〇五、七〇七)

③	慧能	「遣送六祖衣鉢論刺史楊城勅」(『全唐文』卷四八)	代宗皇帝 (七二六、七二九)
④	慧能	「曹溪第六祖賜諡大鑿禅師碑」(『全唐文』卷五八七)	柳宗元 (七三三、七八九)
⑤	慧能	「曹溪六祖大鑿禅師第二碑」(『全唐文』卷六一〇)	劉禹錫 (七七三、八四一)
⑥	慧能	「佛衣銘」(『全唐文』卷六〇八)	劉禹錫 (七七三、八四一)

これらの資料では、いずれも袈裟の伝授によって慧能が達磨から受け継がれる真法を継承したとしている。杜甫の生存中に慧能が正当な六祖であるという認識は存したようである。ただし④で、慧能が大鑿禅師の称号を賜ったことを述べているように、中唐に至ってようやく六祖が確立したようである。

「六祖」・慧能の後、真伝を示す袈裟が失われたために、その真の後継者は定かではない。法を嗣いだ人物の中で最も有力である神会を称揚する例を次に挙げる。

②	①	対象
圭峰	「大唐東都荷澤寺殁故第七祖国師大德(神会)於龍門寶心寺龍崗腹建身塔銘」(『全唐文補遺』)	作品
「圭峯禅師碑銘」(『全唐文』)	撰者	比丘慧空

③	慧堅	「唐故招聖寺大德慧堅禪師碑銘」(『全唐文補遺』)	徐岱 (中唐期)
④	揚州雲坦	「揚州華林寺大悲禪師碑銘」(『全唐文』卷七百三十一)	賈鍊 (?八三五)
⑤	楊岐乘廣	「袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑」(『全唐文』卷六百十)	劉禹錫 (七七二、八四二)

①～③で神会を「七葉」「七祖」と称している。①では、「粵自佛法東流、傳乎達摩、達摩傳可・志傳惠能、能傳神会、宗承七葉、永播千秋。」(粵に自から佛法東流し、達摩に傳はり、達摩は可に傳へ・志は惠能に傳へ、能は神会に傳へ、宗は七葉を承け、永く千秋に播がる。)とあり、神會も七葉として認知されていたことが判明する。この銘が書かれたのが永泰元年(七六五)であることから、杜甫の生存中に認められていたことが分かる。「七祖」と呼称してはならないものの、神會を七祖(七世)と認める最も古い資料である。次いで、②と③では「七祖」と呼称されているが、杜甫の生存中の作品ではない。④や⑤の神会より法を嗣いでいる禅僧の碑でも神会を「七祖」と呼称していないことから、神会を「七祖」とする認識が無かったことが窺える。さらに神会の法を継承した一門は次第に廃れていってしまう。

南宗では、神会よりもむしろ南嶽懷讓の法を嗣いだ一門が次第に勢力を増していく。次に南嶽懷讓の一門を称

揚した碑銘の代表例を挙げる。

	対象	作品	撰者
①	南嶽懷讓	「衡州般若寺觀音大師碑銘」(『全唐文』卷六一九)	張正甫 (中唐期)
②	章敬懷暉	「唐故章敬寺百巖大師碑銘」(『全唐文』卷五〇一)	權德輿 (七五八、八)
③	馬祖道一	「唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘」(『全唐文』卷五〇一)	權德輿 (七五九、八)
④	惟寬禪師	「西京興善寺伝法堂碑銘」(『全唐文』卷六七八)	白居易 (七七二、八四六)
⑤	子馬神照	「唐東都奉國寺禪德大師照公塔銘」(『全唐文』卷六七八)	白居易 (七七二、八四六)
⑥	鵝湖大義	「興福寺内道場供奉大德大義禪師碑銘」(『全唐文』卷七一一)	韋處厚 (七七二、八二八)
⑦	臨濟義玄	「魏州故禪師大德獎公塔銘」(『全唐文』卷八一三)	公乘德 (晚唐期)
⑧	雲蓋懷溢	「洪州雲蓋山龍寿院光化大師寶録碑銘」(『全唐文』卷八六九)	歐陽熙 (晚唐期)
⑨	慈鑑	「大師慈鑑之塔碑銘」(『唐文補遺』卷六十九)	崔彥攝 (高麗)

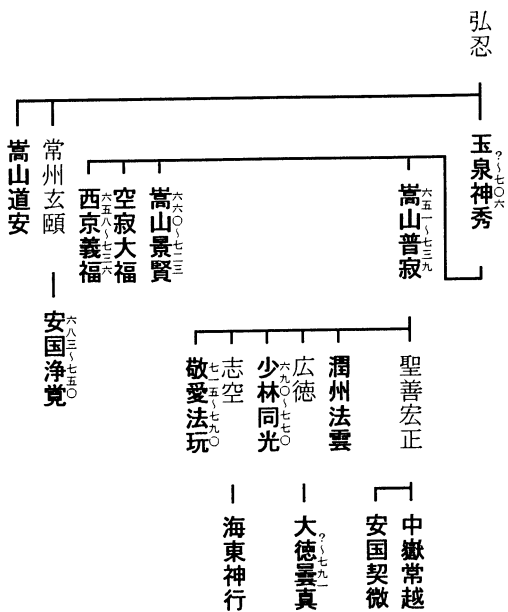
これらの資料は、いずれも南宗慧能↓南嶽懷讓↓馬祖道一と継承される法を支持している。そのため六祖が慧能であることを証明し、南宗の正統性を述べている。時代が下るにつれて碑が多く製されていることから、南嶽懷讓の一門が隆盛になっていくことが見て取れる。ただし、この中で懷讓を「七祖」と呼称しているものはない。

その他に、晩唐の清昼の「唐湖州佛川寺故大師塔銘」(『全唐文』九百十七)では、七祖を東陽玄策と見なし、闕名氏の「嵩山■故大德淨藏禪師身塔銘」(『全唐文』九百九十七)では、淨藏が慧能より法を嗣ぎ、七祖として扱われている。青原行思の一門について触れられることもあるが、唐代に多くの支持を得ているとは言い難い。

総じて見ると、慧能は達磨より伝えられる袈裟を継承し、真伝と認められている。しかし、慧能より法を嗣いだ神会は、北宗を批判し、南宗が隆盛になるきっかけを作るが、当時期とそれ以後の人々から「七祖」と認められてはいなかったようである。しかも次第にその門は廃れ、変わって慧能より法を嗣いだ南嶽懷讓の門が勢力を増していったことが分かる。南宗においては、淨藏や東陽玄策も「七祖」と称されていることから、「七祖」として確立した人物はいなかったことも窺える。杜甫の生存中には、南宗はまだそれ程に強い勢力を有しておらず、「七祖」と特定される人物はいなかったようである。

(2) 北宗の状況

北宗の系統を図示すると次のようになる。



北宗の神秀について、張説(六六七三〇)が「唐玉泉寺大通禪師碑銘」(『全唐文』卷二百三十一)を撰している。その中で、達磨より中国へもたらされた禪宗が、慧可↓僧璨↓道信と伝わり、次いで弘忍に嗣法される。神秀は弘忍の下で六年修行した後、弘忍は神秀に向かって東山の法、つまり正統な禅の宗旨が悉く神秀に備わっていると誉めている。また宋之間(六五七三三)も「為洛下諸僧請

法事迎秀禪師表」(『全唐文』卷二百四十)で、神秀が真傳の法「東山法」を伝えられたと言う。

神秀より法を嗣いだ普寂について、次表における①～⑥は普寂を「七葉」「七祖」「七代」と呼称した例である。⑦～⑩は普寂より法を嗣いだ禅僧の碑文中で普寂を称揚した例である。

対象	作品	撰者
① 普寂	「大照禪師塔銘」(『全唐文』卷二百六十二)	李邕 (六七〇、七七一)
② 義福	「大智禪師碑銘」(『全唐文』卷二百八十)	嚴挺之 (六七〇、七四二)
③ 中嶽常越	「故中岳越禪師塔記」(卷三百十六)	李華 (大曆初年没す)
④ 潤州法雲	「潤州天郷寺故大德雲禪師碑」(卷三百二十一)	李華 (大曆初年没す)
⑤ 安国契微	「唐故東京安国寺契微和尚塔銘」(『全唐文』卷五百一)	権徳輿 (七五九、八二八)
⑥ 廣恵	「唐故上都唐安寺外臨壇律大德比丘廣恵塔銘」(『唐文補遺』卷三十一)	令孤專 (生没年不詳)
⑦ 大徳曇真	「東京大敬愛寺大證禪師碑」(『全唐文』卷三七〇)	王縉 (七〇〇、七八二)
⑧ 海東神行	「海東故神行禪師之碑」(『全唐文』卷七一八)	金献貞 (生没年不詳)

⑨ 敬愛法玩	「大唐東都敬愛寺故開法臨檀大徳法玩禪師塔銘」(『唐文統拾』卷四)	李充 (生没年不詳)
⑩ 少林同光	「唐少林寺同光禪師塔銘」(『全唐文』卷四四一)	郭湜 (生没年不詳)

①～⑥では、次のように書かれている。

① 我禪門七葉大照和尚之謂也。大通貽吾、今七葉矣。
(我が禪門七葉の大照和尚の謂なり。大通は吾に貽り、今七葉なり。)

② 大通之伝付者、河東普寂与禪師二人、即東山継徳、七代於茲矣。(大通の伝付する者、河東の普寂と禪師との二人にして、即ち東山の継徳、七代、茲に於いてす。)

③ 七葉至大照大師。(七葉 大照大師に至る)

④ 自菩提達摩、降及大照禪師、七葉相乘、謂之七祖。
(菩提達摩より、降りて大照禪師に及び、七葉相乘し、之を七祖と謂ふ。)

⑤ 以其教言之、自菩提達摩七葉至大照祖師、皆以心法秘印。(其の教を以て之を言へば、菩提達摩より七葉にして大照祖師に至り、皆な心法を以て印を秘す。)

⑥ 菩提達摩降及大照禪師、七葉相承、謂之七祖。(菩提達摩降りて大照禪師に及び、七葉相承し、之を七祖と謂ふ。)

李邕・嚴挺之・李華といった盛唐期に活躍した文人だけでなく、権徳輿や令孤專といった中晚唐期に活躍した文

人までが普寂を七祖と処遇している。このことより、盛唐期において七祖と認められていたのは普寂であることが示唆される。また⑦⑩では、中晩唐期にあつては北宗が正系とみなされている。このように、中晩唐期の文人が北宗系の禅僧の碑銘を製し、正系と称えていることから、北宗隆盛の余波は中唐期以降も続いていたことが分かる。

王維(七〇、七六)は南宗六祖慧能の碑文を製しているが、「為舜闍黎謝御題大通大照和尚塔額表」(『全唐文三二四』)と神秀・普寂を称揚する表をも製している他、「請施莊為寺表」(『全唐文』卷三百二十四)では、亡き母が北宗・普寂禅師に三十余年間、道を求めていたことを述懐している。同様に劉禹錫(七三、八四)も「牛頭山第一祖融大師新塔記」(『全唐文』卷六百六)で、牛頭法融を讃えるが、一方で神秀・普寂の一門の方が栄えていたことに触れている。獨孤及(七四、七六)は「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘」(『全唐文』卷三百九十)及び「舒州山谷寺上方釈門第三祖璨大師塔銘」(『全唐文』卷三百九十二)の中で、鏡智禪師、つまり三祖・僧璨を讃えているが、その中で慧能と神秀に分派した後、慧能には後継者をほとんど聞かず、神秀には普寂がおり、その勢力が非常に強かった点に触れ、普寂以後も北宗が栄えていたことを述べている。当時期の文人達の活動した社会が長安・洛陽を中心とした北方であったことにもよるが、北宗が隆盛であり、普寂が特別な存在であったことが窺える。

普寂を直接に称揚してはいないが、神秀より法を嗣いだ義福禅師を称揚したものと、杜昱撰「大唐故大智禪師塔銘」(『唐文補遺』卷十九)があり、空寂大福を称揚したものと、陸海撰「大唐空寂寺故大福和上碑」(『唐文統拾』卷三)があり、嵩山景賢を称揚したものと、羊愉撰「嵩山會善寺故景賢大師身塔石記」(『全唐文』卷三百六十二)がある。これらの中では神秀を祖とし、北宗の正当性を述べている。また神秀と同門の崇山道安の碑「嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘」(宋儋撰『全唐文』卷三九六)では、神秀・崇山道安等が称美され、正当な心法の「双峯之学」が伝えられていることを言う。闕名氏の「大慈禅師(淨覺)墓誌銘」(『全唐文補遺』)でも、神秀の同門である常州玄頤の法を嗣いだ安国淨覺が義福や普寂に歴参していたことが分かる。

これらを見ても分かるように、開元・天宝より大暦年間を中心に多くの碑銘が製されており、当時の北宗の隆盛の様子が窺える。北宗は、神會が開元二十年(七三三)に無遮大会を開催した後も、その隆盛を維持していたことが判明する。「東山門学」や「双峰門学」といった真傳が弘忍から神秀に、神秀から普寂へ伝わったとし、当時の士大夫間には七祖が普寂であると認識されていたようである。また、多くの文人が北宗系の禅僧の碑を製していることから、北宗が士大夫と密接であり、北宗門下の神秀・普寂・義福と言った高僧が、多くの民に慕われていたことも窺える。総じて見ると、杜甫が七祖を普寂と

考えていた可能性は十分高いと言えます。

(3) その他の状況

北宗の神秀・南宗の慧能の系統ではないが、二人と同門僧を支持している例も存する。李適之の「大唐蘄州龍興寺故法現大禪師碑銘」(『全唐文』卷三百四)では、弘忍を「双峯」と称し、法現禪師がその門人であり、「東山之業」を嗣いでいると指摘している。また、段文昌の「菩提寺置立記」(『全唐文』卷六百十七)では、浄衆無相和尚が第七祖を経て法を伝承していることを指摘している。無相は資州處寂より法を嗣ぎ、處寂は資州智銑より法を嗣いでいる。智銑は神秀と慧能の同門に当たる。この場合、七祖を處寂と見なしていたようである。ただし、これらの門派は杜甫の生存中に活躍した痕跡が見られない。唐代禅宗には、南宗と北宗と総称される流れの他に、牛頭法融(五九〇-六五五)を派祖とする牛頭宗が繁栄している。李華の「潤州鶴林寺故径山大師碑銘」(卷三百二十一)・李吉甫の「杭州径山寺大覚禪師碑銘」(『全唐文』卷五百十二)・劉禹錫の「牛頭山第一祖融大師新塔記」(『全唐文』卷六百六)・柳宗元の「龍安海禪師碑」(『全唐文』卷五百八十七)で、牛頭宗を讃える例が見られる。牛頭宗は中唐より徐々に勢力を増すが、七祖として特定される僧は存在しない。

天台宗を支持した例も見られる。李華の「荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑」(『全唐文』卷三百十六)では、智者

大師、つまり智顛から蘭若慧真和尚に伝わり、この蘭若を六祖と見なしている。また同じく李華の「故左溪大師碑銘」では、天台宗の左溪玄朗の碑銘でありながら、北宗を正系、南宗を第二、天台宗を第三に位置づけている。天台宗も南宗・北宗に較べるとその存在は微々たるものようである上、七祖が誰であるか示されることはなく、杜甫が求めた宗とは異なるようである。

南宗律を支持した例も見られる。顔真卿の「撫州宝応律藏院戒壇記」(『全唐文』卷三百三十八)では、南宗律の伝承状況が詳しく説かれ、法聰律師によつて『四分律』が盛んに行われたことが記されている。しかし、「七祖」と呼ばれている者はいない。

以上のように、唐代には様々な宗派が混在していたが、杜甫の生存中に支持されていたのは、やはり南宗と北宗の禅である。次いで、南宗と北宗の関係であるが、例えば権徳輿が南宗の禅僧について記した碑銘で七祖を述べていないのに対し、北宗の禅僧について記した碑銘では七祖を普寂としている。また同様に様々な宗の碑銘を撰した李華や獨孤及等が北宗を正系とし、七祖を普寂としていることから、杜甫の生存中を含め、士大夫の間で七祖と認識されていたのは普寂であろう。当時の士大夫が七祖を普寂というのは、北宗の勢力が盛んであったことと、普寂が自らを七祖と称したことが影響している。

五、問題点の解決―二句の解釈について―

杜詩の歴代の諸注釈書における解釈と、盛唐時期における禪宗宗派の勢力状況を見てきた。従来はこの二点から考察されてきたが、問題点の解決にあたり、杜甫の人間関係の傍証に取り上げたい。

注目する人物は李邕（六七と四七）である。前掲表①「大照禪師塔銘」（『全唐文』巻二百六十二）において、「我禪門七葉大照和尚之謂也。（中略）大通貽吾、今七葉矣。」（我が禪門七葉の大照和尚の謂なり。（中略）大通は吾に貽り、今七葉なり。）と述べ、普寂を七祖としている。また別に「崇岳寺碑」（『全唐文』巻二百六十二）でも普寂の正当性を述べている。李邕は、杜甫と親交があり、天宝四年（七四五）、杜甫はそのお供をして歴下の亭で行われた宴会に参じ、「陪李北海宴歴下亭」（李北海に陪して歴下の亭に宴す）詩を詠んでいる。同時期に杜甫は「同李太守、登歴下古城員外新亭」（李太守が歴下の古城の員外の新亭に登るに同す）詩を詠んでいる。「員外」とあるのは李之芳なる人物であり、李之芳が造営した歴下の古城の新亭にのぼり作った李邕の詩に、杜甫が和したものである。つまり、年長者の李邕を中心に、李之芳と杜甫の三人が会しているのである。この李之芳は、問題となっている本詩「秋日夔府詠懷奉寄鄭監審李賓客之芳一百韻」の李賓客之芳にあたる。李邕は、杜甫が尊崇する文選の注者・李善の子である上、当時の文壇の長老であり、杜甫は後に「八哀詩」の中で李邕を悼んでいる。杜甫に与

えた影響の大きいことが窺える。李邕が普寂を七祖と認めていることを考えると、李之芳と杜甫も同様の認識があった可能性は高いのではあるまいか。

次に注目するのは嚴武である。嚴武の父・嚴挺之（六七と四二）は、義福の碑銘「大智禪師碑銘」（『全唐文』巻二百八十）を製し、「即東山繼徳、七代於茲矣。」（即ち東山の繼徳、七代に於いてす。）と、神秀より「東山繼徳」が普寂と義福に伝わり、二人を七祖とみなしている。嚴武が嚴挺之より受けた影響の中に、当然北宗に関することも含まれたであろう。嚴武と杜甫は、北宗に対する同じ認識を持つからこそ、親密度は増したのではあるまいか。嚴武は、杜甫が蜀の草堂に滞在していた時に常に面倒を見、そのせいもあって、杜甫は嚴武が亡くなった後、李邕と同様に「八哀詩」の中で嚴武を悼んでいる。二人が北宗の宗旨について語り合ったことがあると考えてもさほど誤りではないであろう。

当時の禪宗界の状況や杜甫の交友関係（李邕・嚴武）のことを考えると、杜甫が「七祖」としたのは普寂であったとするのは精確な指摘であるように思われる。

次に、「門求七祖禪」と一対であると考えるならば、七祖が特定の人物である以上、双峯も特定の場所と考えるべきであろう。また詩全体から考察しても、この場面はこれから旅をする場所を詠じる場面であり、場所を定められた方が適当と思われる。韶州の双峰寺と解する場合、拠り所とする『宝林伝』に信憑性が無く、清代の注釈がこ

ぞって否定していることから、無理な解釈といえよう。しかも当時の人々の禅宗に対する認識から言っても、五祖・弘忍までの法系に対する認識は一致している。そのため、ここでは四祖・道信と五祖・弘忍が布教した地である蕪州の双峯寺と解するのが妥当であろう。

以上の結果、杜甫は「禅宗真傳の宗旨を聞くため蕪州の双峯寺を尋ね、更に真伝を継承したとする北宗・普寂の禅門を求めたい」と、自己の心情を吐露したと解するのが最善であると考ええる。

六、五山禅林の解釈の価値

「双峰寺」を蕪州の双峯寺に解し、「七祖」を北宗の普寂に解するのが妥当であると結論した。このことを受けて、日本中世禅林の解釈を検討したい。

早く虎関師鍊が中国宋代の注を真つ向から否定し、一方で曹溪の宗趣を聞き、一方で北宗の七祖・普寂に求めたいと解している。『続翠抄』では、双峯寺を韶州の双峰寺と特定し、後期の注釈に引き継がれている。妥当と結論した解釈と異なる点はあるが、「七祖」を北宗・普寂と解した点は、禅僧の貴重な卓見・成果といえよう。

杜詩注釈史上における中世禅僧の解釈はどれほどの価値を有しているのだろうか。普寂を七祖とした最初の注は宋代の『西溪叢語』に引かれた鮑欽止の注であるが、これは作者の姚寛によって批判されている。詩話集『茗溪漁隱叢話』の中で引用される『景德伝灯録』は、批判

されずに後世に伝わっている。しかし、後世の注釈書の中で、『景德伝灯録』が引用され、七祖を普寂とみなす資料が清代まで表れないのを見れば、詩話の影響力は少なかったことが窺える。これらを考えれば、虎関の詩話は、宋代の注釈書を正面から反駁した最初の註解であり、典拠のみを挙げるのではなく、当時の状況を詳しく解説しており、「七祖」解釈の貴重な資料と言えるのではあるまいか。

虎関の詩話を経て、江西以降、「七祖普寂」とする解釈で統一されていたようであり、中国での儒者的思考で形成された文学集団の解釈とは異なっている。日本中世禅林は、禅という観点から解釈する特異な集団と言えるため、その詩話や抄は、杜詩注釈史上において看過できない資料だといえよう。

七、まとめ

筆者はこれまで虎関師鍊が残した杜詩四首に関する詩話について、禅林における解釈が杜詩研究史上でどのような価値を有しているか考証した。結果的に、「登岳陽樓」「巴上人茅齋」「別賛上人」「夔府詠懷」の四首に関する解釈は、いずれも傾聴に値する解釈であった。これらは全て禅宗に関連することであり、禅林ならではの解釈と言える。日本中世における漢文学は禅林が主導したと言われるが、まさしく杜詩研究も禅僧が牽引する状況にあった。それに対し、宋代の文学集団は儒者が中心であり、

杜甫を儒者の模範として祭り上げ、その考証資料に禅宗関係資料を用いるようなことはあまりなかった。そのため、宗旨を第一とする日本中世の禅林においては、中国において気付くことの無かった点にも気付くことができ、異なる観点から解釈を生み出し得たのである。

こうした風潮を形成する先駆者として、虎関師鍊が君臨していたと言える。虎関こそ禅林において杜甫と禅を結びつけ、以後の杜詩受容を深化せしめた人物である。

禅林のような特異な社会における杜詩解釈の成果は、杜詩研究史上特異な存在である。今後さらに精査していく必要があると言えよう。

注

- (1) 拙稿「日本禅林における杜詩解釈―「岳陽楼に登る」詩について―」(『山本昭教授退休記念中国学論集』所収 白帝社 二〇〇〇)、拙稿「日本禅林における杜詩解釈―杜甫「已上人茅齋」詩について―」(『広島商船高等専門学校紀要』第二六号 二〇〇四)、拙稿「日本禅林における杜詩解釈―「賛上人に別る」詩について―」(『中国中世文学研究』第四八号 二〇〇五)

- (2) 黒川洋一氏『秋日、夔府詠懐、一百韻』における『七祖禅』についての考察(『杜甫の研究』創文社 昭和五十二年所収)

- (3) 陳允吉氏「略辨杜甫的佛教信仰」(『唐音佛教弁思録』上海古籍出版社)

- (4) 稲田浩治「訳註詩話(済北集卷十二) 第四回」(『解釈学』第五輯)に訳註が施されている。

- (5) (7) (8) 前掲(2) 参照。

- (6) (9) 前掲(3) 参照。

- (10) 高雄義堅氏「再び禅の南北両宗に就いて」(『龍谷学報』三〇六号 一九三三) 参照。小川隆著『神会』(臨川書店 二〇〇七)の第一章「南宗と北宗 神会の『北宗』批判Ⅰ」・第二章「頓と漸 神会の『北宗』批判Ⅱ」・第四章「神会の晩年および没後」に、これまでの研究成果をふまえた上で分かりやすく解説してある。

- (11) 前掲(10) 小川隆著『神会』第二章・第二節「楞伽師資記」と「北宗」の禅法」参照。

- (12) 前掲(10) 小川隆著『神会』第一章参照。

- (13) 前掲(10) 小川隆著『神会』第四章参照。