

新出資料による禅僧の「遺偈」の研究（上）

—『禪林雅頌集』所収—

田 島 柏 堂

右の新資料『禪林雅頌集』第七十六丁表より同丁裏に至る間に、各禅僧の「遺偈」すなわち「逝偈」が十五首収録されている。ここでは、特にこれらの「逝偈」について、それぞれ考究したいと思つ。まず次に本集所載の「逝偈」（巻頭写真参照）を全文掲げることにしよう。

一、『禪林雅頌集』所載の「逝偈」

逝偈

五十四年、照第一天、打タヂ跨跳、觸破大千、曠、
渾身無覓、活陷黄泉　　永平開山
に、「新資料『禪林雅頌集』の研究」（『愛知学院大学
論叢「文学部紀要」第一号）に詳述したので、ここには
省略する。好学の士はこれを参照されたい。

新出資料による禅僧の「遺偈」の研究（上）（田島）

大乘開山

合成皮肉、九十一年、夜來依舊、橫身黃泉

總持二代

生死無常人不識、從前仏祖莫能及、頭長三尺更是誰、万仞峯邊獨足立

立川開山

直斷「殺仏害祖、寸陰不閑、及一息斬。[。]無間、嘆須旅走入鴉絲

珪林開山

一精明分、五十一年、功位共轉、坂未分前

無漏和尚

幻去幻來、七十一年、斷岸透路、白日青天

月鑑和尚

全生^{死。}全生、元是一般、這裏着眼、一重無閑

松岸禾上

普天匝地、八達疎通、七穿八穴、智不到中

哲禾上

性命尽處、已一息中、清風匝地、八面玲瓈

了堂禾上

金烏東昇、玉兔西移、生也死也、全機現前

竹窓禾上

利生方便、七十九年、欲知端的、仏祖不傳

東福開山

（注・以上は第十七丁表）

倒騎木馬、踏破虛空、欲誤蹤跡、網結繫風

空谷禾上

嗎仏呵祖、七十九年、轉身一路、无表^ヲ辺

大綱西堂

（注・以上は第十七丁裏）

以下、順次番号を付けて、「遺偈」を一首づつ掲げ
これを他の諸本に収載の「遺偈」と対比し、検討を加えていくことにする。なお、漢詩偈学上の参考に資するため、各句の句尾の字の右辺に、平は○、仄は●の符号を付しておいた。そこで本論に入る前に、まず「遺偈」の語義とその伝承について論及したいと思う。

二、「遺偈」の語義とその伝承

「遺偈」の「逝」とは、逝去、永逝、長逝などと熟字し、つまり死ぬことである。「偈」は、梵語で、ガーダ（梵語・パーリ語 *gāthā*）といい、偈陀または伽陀とも音写し、諷誦・諷頌などと漢訳されている。また偈頌ともいう。偈頌は略して、偈または頌ともいう。「偈」

には、渠列の反音「けつ」と其例の反音「けい」とある。その「けい」を吳音に読んで「げ」となし、また「頌」は、次用の反で、音「しょう」であるけれども、これまた吳音に読んで「じゅ」という。ゆえに「けいしょう」を、「げじゅ」と読むのである。印度の経文は、だいたい文と詩から組立てられているが、その文の方を長行といい、詩の方を偈という。偈すなわち偈陀を唐には意訳して頌（讚美歌）といつてはいる。それゆえ偈頌と云えば、いわゆる梵漢兼挙の合称である。偈も頌も、ともに仏陀の教えを詩の型で表わしたものである。サンスクリット文献のうち、シラブル（syllable・音節）の数や長短の組み合わせなどを要素とする韻文をいい、仏教では、經・律・論を通じて使用している。これに多くの種類があるが、仏典に最も多く出てくるのは、十六音節（八音節一句を二句）二行より成るシユローカ（sloka・首盧迦などと音写）、二十二～二十四音節（十一～十一節を二句）二行より成るトリシュトウブ（triṣṭubh）、音節数を制限せず八句（四短音量七句と一音節など）二行より成るアールヤー（āryā）などである。漢訳では、一偈を四字または五字二句の二行などと（外形は漢詩と

同じであるが、韻をふまないまた平仄の調べもない）、長い偈の場合は必ずしも一頌を二行とせず、一～四行の場合もあり、もとの偈の音節数と翻訳した偈の句の字数とも直接の関係はない。また偈を狭義に解すれば、前に散文の教説なく、直ちに韻文で記された教説をガーターといい、（これを孤起偈という）『法句經』・『長老偈』・『長老尼偈』）、散文の教説の文章形式が、まず散文で初まり、次に、この散文で述べた事柄を重ねて韻文で散文の部分を説明し、補足するという様式をしている教説をゲーヤ（梵語gēya・これを重頌偈という）と区別する。「偈頌」のときは、「げじゅ」と読むが、詩に関係した頌のときは、「しょう」と読んでいる。中国最古の詩集である『詩經』は、その内容を、風・雅・頌の三つに分類されている。その頌は、「容」と古く通用する文字であつて、盛徳の成容を讃美し、その成功を神明に告げる詩である。『詩經』には頌が四十篇もあるが、すべて四言の詩である。後世、宋代以後、盛んに行われた禅家の頌は、字数も四言に限らず、また韻も平仄も種々相違はあるが、ともかく、この『詩經』の頌の心持を擬したものである。

さて、今日普通に偈頌といわれるものは、以上のごとく佛教經典中の偈と異なり、また『詩經』の頌とも同一ではない。漢詩に対称するところの偈頌は、要するに仏者の作つた詩の総称で、一言で云々れば、佛教的詩である。その形体と声韻は広くかつ自由に、近・古両体を用いるのであるが、その内容には仏祖の教義が隠見する。『康熙字典』に、「偈句釋氏詩詞也」とあるように、「偈」は仏家の詩詞で、つまり經文の偈とも異なり、詩の頌とも異なる。特に禅家では、漢詩の體をなした語句をいい、普普通に四句を一偈とし、五字または七字等を一句とする。内容は、法語に等しいが、法語と異なるところは、法語が散文體であるのに對して、これは一句が五字または七字等の韻文體で表記されていることである。

以上、「逝」と「偈」の語義について、いさきか詳述したのであるが、「逝偈」とは、仏祖が死に臨んで、門弟たちのために書き遺す言葉を、詩の型で表わしたものというのである。しかし、「逝偈」の語は、一般には、「遺偈」と称し、これは禅家特有のもので、禅僧が末期すなわち死（入滅・入寂・示寂・遷化・圓寂など）とい

に臨んで、漢詩の型で訓説や感懷を偈に作り、自ら筆をとつてこれを書し、弟子たちに示したものというのである。中には、例えば、「衆乞遺偈 師手戰不能成字、命^ミ堂山書曰」（『日本洞上聯燈錄』卷一）とあるように、死に臨んで、一偈を口述して、いわゆる言葉で遺したのを、門弟たちに代筆させたようである。かかる禅門における辭世の言葉を、史伝書等に「辭世の偈」、「絶命の偈」、「辭世の頌」などとも、記されているが、いずれも「逝偈」・「遺偈」とシノニム（同義語）である。つまり遺偈は、末期の一句のことで、禅僧がいままさに死なんとする直前、死生の域を超脱せる大悟の境界を歌い、或は坦懐なる所感を吐露し、その到達した最後の心境を、偈頌の形で披瀝した絶筆である。従つて、その内容は極めて禅機にとんでいる。中国・日本を通じ、禅僧の多くの史伝書には、「臨終遺^ミ誠門人、趺坐而化」、「侍者請^ミ逝偈」、「師索^ミ筆書曰」、「衆請^ミ遺偈」、「乃書曰」：擲^ミ筆而化」、「唱^ミ末後句」：師乃書^ミ偈、顧^ミ視^ミ衆^ミ坐逝」、「示^ミ滅遺偈曰」、「示^ミ偈自書曰」、「索^ミ紙筆^ミ遺偈書曰」、「告^ミ衆書^ミ偈化」、「臨終偈曰」、「辭世偈曰」、「開^ミ日書頌」、「書^ミ偈坐化」、「擲^ミ筆而去」、「擲^ミ筆而寂」、

「擲筆而逝」などと書かれているから、臨終の直前、それぞれ実際に筆をとり、紙などに書いたことが窺知される。これは伝記作者が、禅僧の死を美化するために修飾して、このように記したものであるという人が存するかも知らない。或は伝記の一部には、そうした点もあつたであろうが、しかし古い時代の禅僧の自筆の遺偈が、今日まで伝えられている点などよりすれば、一概に禅僧の死を美化する修飾の言葉とは云い難い。なおわが国に来朝した中国の禅僧清拙正澄（臨済宗・暦応二年〔南朝廷元四年・一二三九〕一月十七日寂）の自筆の遺偈（「棺割りの墨跡」という・神奈川県常盤山文庫蔵・⁽⁵⁾国宝）のごときは、その著名なものである。昔の禅僧は、かように末期に臨んで、自ら筆をとつて遺偈を書し、時には口述して、代筆させたようである。また、生前に遺偈を用意しておく禅僧もあつた。禅僧は、生死透脱の出生入死であるから、毎年の元旦には、遺偈をしたためておくことが慣例になつてゐる。現今は、だんだん詩偈の作れない禅僧も多くなり、従つてその僧の死後、遺偈を代作して、葬儀の際、掲示するのが例になつてゐるようである。しかし古叢林で育成されてきた禅匠、或は詩偈に堪能な禅侶

は、実際に生前、または臨終に自らこれを書して、門弟たちに示していることは、昔も今も変りはない。

次に、各禅僧の遺偈の型を見ると、古來、四言四句の古詩体が最も多く、五・七言の絶句体は極めて少い。五・七言の絶句についてはよく知られているが、四言古詩体は、遺偈以外は殆んど知られていない。この形体は、実は三千年前、周代に編せられた『詩經』に始まる中国最古のものである。そこで後世、唐に定まつた絶句のように、各句に二四不同や、二六対といった平仄の制限はない。ただ四行詩なら第二と第四の句尾に韻をふみ、第一と第三の句尾を仄字でおさめるだけである。もちろん仄字の韻脚なら第一と第三の句尾は平字を持つてくる。またその結構も絶句の起承転結とほぼ同じである。多くの遺偈は、起・承の前二句で送り来つた一生の行持をいい、第三の転句で末期臨終のことをいい、結句で自分の悟境をいう。中には、前二句は八言づつ、後二句は七言づつで、一・二・四の句尾は同韻というのもある。このような詩形を樂府とも長短句ともいつておる。

さて、しかばこのように禅僧の間で、仏法の真理、宗旨の奥義、自己の到達した最後の心境などを偈頌の形

新出資料による禪僧の「遺偈」の研究（上）（田島）

で披瀝することが行われるようになつたのは、いつ頃からであろうか。思うに、臨終に際し、改めて弟子たちのために仏法の真理・宗旨の奥義などを述べるという発想は、すでに大小乘の『涅槃經』（サンスクリット語で、マハー・パリニルバーナ・スートラ *Mahā-parinirvāna-sūtra*, パーリ語では、マハー・パリニツバーナ・スッタ *Mahā-parinibbāna-sutta*）や『遺教經』⁽⁷⁾に見えている。『景德伝燈錄』卷一、「釈迦牟尼佛」の章には「泊然宴寂、……并說無常偈曰、諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂、時諸弟子、即以香薪競茶毗之」（⁽⁸⁾泊然として宴寂す。……并びに無常の偈を説いて曰く。諸行は無常なり、是れ生滅の法なり。生滅、滅し已って、寂滅を樂と為す。時に諸々の弟子、即ち香薪を以て競つてこれを茶毗す。⁽⁹⁾）と、『涅槃經』に説かれていく「諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂」の四句の偈（諸行無常偈、または雪山偈ともいう）を記し、仏法の真理を示している。もとよりこれは、釈尊その人の史実に基づくものである。されば禪僧としての、釈尊と同様な発想については、かの中興禪宗史の最古の史傳書（紀伝の書）である敦煌出土の『伝法寶紀』（ペリオ本三五五九号・

パリ国民図書館蔵）「菩提達摩行狀」に、次のとく見えている。すなわち「謂惠可曰、我為法來、今得伝汝、更住無益、吾將去矣。因集門人、重明宗極、便噉毒食、以現化焉。重演真宗、以成後軌矣。必嘗自言一百五十歲矣。」（惠可に謂いて曰く、我れ法の為めに來り、今、汝に伝うることを得たり。更に住まらんも益無し、吾れ將に去らんとすと、因つて門人を集めて重ねて宗極を明らかにし、便ち毒食を噉い、以て化を現す。自後相い承けて、皆な遷化に臨んで、必ず重ねて真宗を演ずるは、以て後の軌と成れるなり。嘗て自から言つ、「一百五十歲なり」と。（次頁写真参照）とあり、また同書の「法如禪師行狀」には「至永昌元年七月、迺令學人速盡問疑、因現以疾相。於一夜中、端坐樹下、顧集門人、乃有遺訓。因開明惠、如法伝授。……遂寂然坐化、春秋五十二」（永昌元年七月に至つて、迺ち學人をして速かに尽く疑いを問わしめ、因つて現するに疾の相を以てす。一夜中に於て、樹下に端坐し、顧みて門人を集め、乃ち遺訓する有り、因つて明惠を開き、如法に伝授す。……遂に寂然として坐化す。春秋五十二なり）（次頁写真参照）とあるように、禪僧が遷化に臨み、弟子たちに遺誠や遺偈を残すようになつた最初の記録であ

伝法宝紀

(パリ国民図書館蔵)

高宗の永徽辛亥の歳の閏九月四日迄り、忽に門人に垂誠して曰く。一切の諸法、悉く皆解脱す、汝等、各自に護念して未來を流化せよと、言い訖るや、安坐して逝く。』

菩提達摩行状

智通禪師の章には、「臨終に偈有りて曰く、手を挙げて南斗に攀ぢ、身を廻らして北辰に倚る。天外に出頭して見よ、誰か是れ我が般の人」(卷十)とあり、さらに、仰山慧寂禪師の章には、「遷化の前数年、偈有りて曰く。年七十七に満つ。老い去

新出資料による禅僧の「遺偈」の研究(上)(田島)

法行状如禅師

大医道信禪師の章には、「高宗の永徽辛亥の歳の閏九月四日迄り、忽に門人に垂誠して曰く。一切の諸法、悉く皆解脱す、汝等、各自に護念して未來を流化せよと、言い訖るや、安坐して逝く。』

以上、禪宗の初祖菩提達摩(—五二八?)を初め、法如(六三八—六八九)・第四祖大医道信(五八〇—六五一)・智通(生寂年不詳)・仰山慧寂(八四〇—九一六)等、中国初期禪僧が、臨終または生前に遺偈を書き残すことが通例となつて以来、すなわち六世紀以後、二十世紀の今日に至る一千四百四十余年の長い間にわたり伝承されてきたことがわかる。実に遺偈の視点からしても、禪宗がいかに釈尊の原初形態すなわち煖皮肉(真精神)を、今日にまでそのまま伝承されているかが窺い知られるであろう。そして遺偈は、短文のなかに、禪僧の死を踏台としつつ、それを越えて、永遠を明かしたもので、要約して云えば、「死と永遠についての短篇的教え」ということができよう。このことは、とりもなおさず人間界の解説であり、人間性の発見となるものである。

三、本集の「逝偈」と諸本との比較

「逝偈」と題し、最初に、

(一) 五十四年、照^ス第一^ヲ天^ヲ打^{シテ}跨^テ跳^ヲ

觸^ス破^ス大^千、嘆^ヲ渾^ム身^ヲ無^ク覓^{ムル}活^{ナカニ}陷^ル

黄泉^ヲ

永平開山

と記されている。「永平寺開山」とあるように、これは日本曹洞宗の高祖永平寺の開山、道元禅師(一一〇〇—一二五三)の遺偈である。禅師は、正治二年一月一日(いまは陽暦に換算されて一月二十六日)に生まれ、のち、天台座主^ヲ公園・建仁寺栄西などに歴参し、広く教禅の二宗を学んだが満たされず、ついに入宋し、天童如淨師に参じ、帰国後は、興聖寺・永平寺などに住して大いに全一の仏法を挙揚された。『正法眼藏』・『普勸坐禪儀』・『学道用心集』など多くの著述を残して、建長五年八月二十八日(陽暦換算、九月二十九日)五十四歳で入滅している。右の偈を他の諸本と比較するに『永平寺三祖行業記』には、「渾身無覓」を「渾身無處覓」に作り、また『永平開山道元和尚行錄』・『永平仏法道元禪師紀年錄』・『永平開山元禪師

行状伝聞記』卷下もこれと同一になつていて。また『日域曹洞列祖行業記』・『日域洞上諸祖伝』卷上・『日本洞上聯燈錄』卷一も、同様に記しておる。⁽¹³⁾なお『建撕記』

『訂補建撕記図会』・『永平開山和尚実錄』・『永平道元禪師行状図会』には、「渾身無著處」と記している。⁽¹⁴⁾しかし『洞谷記』・『三大尊行状記』を初め、『碧山日錄』卷二所収の禅師の行状記や天正本『建撕記』・元禄本『建

撕記』・『永平元和尚道行碑銘』には、ともに本集に記載してあるように「渾身無覓」と書いてある。⁽¹⁵⁾次の「活陷黄泉」は、天正本『建撕記』は、「活」を「坐」に作り、「嘆」の字は、「觸破大千」の下ではなく、「黄泉」の次に「乃謂嘆畢」と記している。元禄本『建撕記』には、「活陷黄泉」の「陷」を「落」に作り、また天正本には、「行状記ニハ大千ノ次に嘆ノ字アリ」、元禄本には、「状記には大千の下に嘆字あり」又落黄泉、或活陷黄泉とあり」と、それぞれ注記している。さらに各史伝を見るに、「覓」(べき・もどむ)の字を「覓」にも作る。この「覓」の字は、「覓」の俗字で、「求む」・「さがしたすねる」の意である。

以上、各本と比較したのであるが、そのいずれが正し

いかは、容易に断定できない。しかし、「渾身無覓」を「渾身無處覓」と五字句になつてゐるのは、他の句が全部四字句になつてゐるから、「處」の字が、「覓」の上にあるのは、文法としても妥当でない。本集のように、「渾身無覓」を作るのが正しいと思う。なお転句に「少」とあるは、「箇」の字と同じで、他に「箇」または「ケ」と書かれている本があるが、「ケ」は「箇」の俗字である。次の「跨跳」の「跨」の字は、字書には見えていないが、古來「勃」（ほつ・慣用語ばつ）と音通して解釈している。

そもそも道元禅師の遺偈は、本師天童如淨（雪竇智鑑の法嗣）のそれに類似しているがため、ややもすると、その真偽が疑われている。すなわち如淨禅師は、大宋紹定元年（日本安貞二年・一二二八）六十六歳にて入寂されているが、『如淨禅師語錄』卷下および『五燈会元統略』卷一・『天童如淨禅師行錄』によれば、「六十六年、罪犯弥天、打箇」（『五燈会元統略』は個に作る・個は箇の俗字）跨跳、活陷黄泉、咦、從來生死不相干⁽¹⁶⁾といひ、一見するところ道元禅師の門人が、この遺偈を改作したかのように見える。これについて、大久保道舟博士

新出資料による禅僧の「遺偈」の研究（上）（田島）

は、「しかしかよつた類例はままあることであつて、弟子の遺偈が師匠のそれに似てゐるからといって必ずしも偽作だとはいわれない。禅師が淨祖（如淨禅師）を恰も親父のごとに敬慕して、その著作の全面に「先師古仏」の尊称を用いられている点からいえば、却つて師匠に相似するのが当然である。禅師の真意としては或は淨祖の遺偈をことさら承けて、上掲のごとく書き遺されたかもしれない。従つて淨祖のに似てゐるからといって、一概に偽作だとは断定できない。むしろ却つて似ておるところに伝承の真実性を伝えているのではなかろうか。若し後人が故意に作製したとすれば、ことさら淨祖のに類似させる必要はなかつたであろう。」と述べられている。⁽¹⁷⁾

なお『元亨釈書』卷六・『延宝伝燈錄』卷一・『扶桑禪林僧宝伝』卷一・『本朝高僧伝』卷十九には、道元禅師の伝記を収録しているが、しかしいずれも遺偈は記載していない。⁽¹⁸⁾

ついでに、この遺偈の意味を述べれば、第一天は、第一義天（第一義空の妙理を喻えて天とする。仏・菩薩の常住の地である）と同じで、第一義空（十八空の一）をいい、涅槃（涅槃は凡情の有を離れたるをもつて空と名づける。小乗の偏

新出資料による禅僧の「遺偈」の研究（上）（田島）

真・但空に対する（い）の境地を喻えているのである。五十四年の生涯、涅槃を照しつつ不意に高く飛上がって、三千世界（廣漠たる一切の世界）を破碎してしまった。けれども毫末も覗むるという心はなく、活きたままで黄泉（あの世）に落ちていくのであるという氣概を示されている。

（二）八十三年如夢幻、一生罪犯覆弥天、而今足下無糸去、踏翻虚空没

永平二代

地泉

「永平二代」とは、永平寺第二代の住持孤雲懷持師（一一九八一二八〇）のことである。師は、建久九年に生まれ、初め日本達摩宗覚晏の弟子であったが、のち道元禅師に参じて、その法を嗣ぎ、永平寺建立に協力し、禅師の遺著の筆写編集にも尽くした人で、『光明藏三昧』の著を残し、弘安三年八月二十四日、八十三歳を一期として入寂されたときの遺偈で、七言絶句体である。『永平寺三祖行業記』には、転句の「而今足下無糸去」の「糸」を「縛」に作り、次の結句「踏翻」の「踏」を「縛」に作る。⁽²⁰⁾また『三大尊行状記』は、「無糸去」の「糸」を「縛」に作り、「踏翻」の「踏」を「縛」に、「翻」を「縛」に作る。⁽²¹⁾天正本『建撕記』は、「糸」を「縛」と読み、「ひるがえる・ひるがえす」の意である。「没」

に、「踏」を「跳」に、「翻」を「縛」に、「没」を「投」の字にそれぞれ作る。⁽²²⁾また元禄本『建撕記』は、転句の「而今」の「今」を「命」に作り、「糸」は「絲」に、結句の「踏翻」は、「踏縛」に作り、転句の「没」は、「投」に作り、その下に「没す共あり」と注記してある。⁽²³⁾右のうち、「縛」の字は、「かん」と読み、「ぬく」とおす・糸をひにつらぬくの意で、或は「卯」(ぼう)う)に作り、俗に「卯」に作る。これは「絲」の字を書いたのではないかと思う。次の「糸」は云うまでもなく「絲」の省字であり、「踏」・「縛」は、どちらも「とう」「ふむ」と読み、「踏」の字は、「縛」と混用する。両方とも「踏翻」と熟字し、「けとばす・けかえす」の意である。「跳」も「とう」・「ちよう」また「おどる」と読み、「跳躍」などと熟字し、「とびあがること」の意である。「縛」は、字典に見当らないが、「縛」の字はある。恐らくこれと混用したものと思う。しかし「縛」は「とう」と読むけれども、「美玉の名」または「玉で飾つた劍」の意であるから、この字を用いるのは不適当である。「翻」の字は「縛」と混用する。どちらも「ほん」と読み、「ひるがえる・ひるがえす」の意である。「没」

を「投」、「今」を「命」とするのは、いずれも誤字である。従つて、本集に記す遺偈の文句が正しいようと思われる。なお他の『日域曹洞列祖行業記』・『日域洞上諸祖伝』卷上・『日本洞上聯燈錄』・『扶桑禪林僧宝伝』²⁴⁾卷二の懷弁師の伝には、いずれも遺偈を記していない。

右の遺偈の意味は、第一句の「八十三年如夢幻」は、読んで字のごとく、八十三年の行跡を夜來の夢に付し、没蹤^{もくしゆ}断消息に去つた。第二句の「一生罪犯覆^{ひふく}弥天」は、生涯の慚愧、この慚愧を知るというは、宗教上大切な信條である。釈尊も末期に「慚愧の服は諸の莊嚴^{じやうごん}において最も第一と為す」(『遺教經』原漢文)と説かれ、栴尾の明慧は、臨終に懺悔文を誦しつつ示寂されたのである。

思うに、懷弁師は生涯の渾力を尽して永平寺建立に没頭せられ、その功績は到底筆舌のおよぶところでないが、

しかも自分には功績など夢にも記憶せず、却つて「一生罪犯覆^{ひふく}弥天」と慚愧懺悔されたということは、まことに美しい述懐であり、また真摯なる求道者の言葉といわねばならぬ。以上二句は脱体の道、向上の一路を述べられたものである。第三句の「而今足下無系去」とは、上の承句で、慚愧懺悔したから、而今は罪根惑障みな解脱

し、脚下線絶えて百自由、拘束すべき一絲毫一微塵もない。結句の「踏^ふ翻虚空^{くうくう}没^{ぼつ}地泉」は、先に掲げた本師道元禪師の「打箇^{うち}躊躇跳^{ちゆう}、觸^ふ破大千」と好一對である。思うに、懷弁師の筆蹟は、これまた本師と好一對であり、遺偈においても、師資一貫の血脉の流動するものあるを覚える。八十三年の慚愧懺悔の生活は順行であつたが、而今末期の一句は、虚空踏翻し、法界量滅して地泉に入る逆行であるぞと、末期の活作略を示されたのである。この二句は出身の路、却来の消息で、上の起承二句と函蓋相応せる句法である。単に構想上から見ても立派な詩偈であるが、いわんやその透徹せる宗乘眼においては、実に敬服に値する傑作である。²⁵⁾

(三) 七顛八倒、九十一一年、芦花^{ビ・ヲ}、午

夜(月)圓^{ナリ} 大乘開山

「大乘開山」とは、加賀大乘寺(石川県金沢市長坂町所在)の開山徹通義介師(また介字を作る。一二一九一三〇九)のこと、承久元年二月二日生まれ、初め日本達摩宗の懷鑒^{えんかん}に従つたが、のち懷弁師とともに道元禪師の門に投じ、禪師の寂後、懷弁師の法嗣となり、入宋して禅院の風儀を調査し、四年にして歸朝、文永四年(一

二六七）永平寺第三世となり、次いで大乘寺の開山となつた人である。延慶二年九月十四日、九十一歳で示寂されている。その遺偈であるが、「索筆書^一兩字、課^二當住紹瑾^三曰、為我書之、老病逼切不得^四自書」（『永平寺三祖行業記』・『三大尊行狀記』）と記されているから、義介師自らは「七顛」の二字を書き、あとの「八倒」云々の十四字は、法嗣の宝山師に書かせられたことがわかる。²⁵『永平寺三祖行業記』には、承句の「九十一²⁶年」を「九十有²⁷」となし、転句の「芦花帶²⁸雪」は、「蘆花覆²⁹雪」に、結句の「午夜圓」は、「午夜月圓」とある。本集の「午夜圓」とあるは、他の句が全部四字句であるから、明らかに筆写の際における脱字であることがわかる。さらに『三大尊行狀記』・『日域曹洞列祖行業記』・『日域洞上諸祖伝』・『日本洞上聯燈錄』の転結二句も、『行業記』と同様になつてている。²⁸この点が本集と異なつてゐるところである。『大乘聯芳志』には、義介師の伝を記しているが、遺偈は載せていない。²⁹

さて右の句のうち、「午夜」とは、午前零時すなわちまよなかのことである。また、その上の句「芦花帶²⁸雪」の「芦」の字は、本来、「こ」・「か」と読み、「さおひめ」

すなわち薬草の一である「地黃」のことをいう。ここでは「ろ」と読み、いうまでもなく蘆（あし）の略字である。芦は、イネ科の多年草、各地の水辺に自生し、地中に扁平な長い根茎を走らせた大群落を作る。高さ約二メートル、茎に節を具え、葉は笹の葉形、秋、多数の細かい帯紫色の小花から成る穂を出すことは、周知のとおりである。この状況を「芦花帶²⁸雪」と述べられたのであるから、「覆²⁹雪」では、意味が通じない。また承句の「九十有²⁶」とあるのは、本集の「九十一²⁶年」が正しいようである。すなわちこの偈は、四行詩であるから、第一と第四の句尾に韻をふみ（押韻³⁰という）、第一と第三の句尾を仄字でおさめる。仄字の韻字の韻脚なら第一と第三の句尾は、平字をもつてこなければならぬ。しかるに『行業記』の韻脚の「一」は仄字で、四質の韻であり、「圓」は平字で、一先の韻であるから、押韻していらない。ところが「年」と「圓」は、ともに平字で、一先の同韻であるから、これは押韻してある。よつて本集のこの「九十一²⁶」とあるのが正しいことが判然する。以上により、本集所載の遺偈は、一字脱字はあるけれども、漢詩学上から云つても、正しい伝承であることがわかる。

(四) 合成皮肉、九十一年、夜来依^{ノテ}旧、
横身黄泉^ノ

總持二代

「總持二代」とは、總持寺の開山、太祖^{ばいさん}宝山^{ぼうざん}紹瑾^{じょうきん}禪師（一二六八—一三二五）の法嗣で、建治二年に生まれ、のち禪師の後をうけ継いで、同寺二代の住持を董し、洞上の宗風を高揚せられ、その会下に数多くのすぐれた宗匠を打出して、中世の中期から近世初期にかけての、曹洞宗発展の上に偉大なる功績を残された峨山韶^{じょう}韻^{ぎん}師（一七六一—一三六六）のことである。その法系を、峨山派（日本曹洞宗最大の門派）と称している。師は、能登永光寺にも住し、『山雲海月』・『仮名法語』の著を残し、貞治五年（南朝、正平二十一年）十月二十日、九十一歳にて入滅された。その遺偈である。なお「總持」の「總」（そう・あをと読み、青色またはうすぎぬの意）の字は、いま「總」（また「總」に作る）と混用する。

次に、『日域洞上諸祖伝』卷上・『日本洞上聯燈錄』卷一・『延寶伝燈錄』卷七・『扶桑禪林僧宝伝』卷六を見るに、転句の「旧」の字を「舊」に作る点のみ異にしている。³¹⁾『諸嶽開山二祖禪師行錄』のみは、起句を「皮肉合成皮肉、九十一年、夜來依舊、身橫黃泉」³²⁾となしている。「舊」は「舊」の俗字である。「夜半」は、「よなか」の意であり、「夜來」は、「昨夜以来」の意味である。そこで、いずれの文句が正しいかというに、幸い峨山師の自筆の遺偈が現存し、總持寺に伝えられてるので、これによって判定することができる。この自筆の遺偈によれば、「合成皮肉、九十一年、夜來依、身橫黃泉」（紙本・縦三〇センチ、横四一センチ・巻頭写真参照）と書かれている。まことに氣骨のたくましい、霸氣横溢、生死透脱の書風が窺われる。『洞谷五祖行実』の峨山韶^{じょう}韻^{ぎん}伝のみは、遺偈を記していない。³³⁾峨山師は、一代九十一年の生涯を、生死の両頭を截断して、合成の身形そのまま、何の執着するところなく、從容として黄泉に化を遷されたのである。なお西谷啓治博士は、この遺偈（『諸嶽開山二祖禪師行錄』の文句による）について、次のように解説されている。

峨山和尚が遷化したときの遺偈は「皮肉合成、九十一年、夜半依舊、身橫黃泉」というのであるが、「吾にあらず人にあらず」といわれる絶対の自性は、「皮肉合成」せる人間としての自己、意識的・人格的な現実的な

新出資料による禪僧の「遺偈」の研究（上）（田島）

肉合成」とし、転句を「夜半依舊」、結句を「身橫黃泉」となっている。³²⁾「舊」は「舊」の俗字である。「夜半」は、「よなか」の意であり、「夜來」は、「昨夜以来」の意味である。そこで、いずれの文句が正しいかというに、幸い峨山師の自筆の遺偈が現存し、總持寺に伝えられてるので、これによって判定することができる。この自筆の遺偈によれば、「合成皮肉、九十一年、夜來依、身橫黃泉」（紙本・縦三〇センチ、横四一センチ・巻頭写真参照）と書かれている。まことに氣骨のたくましい、霸氣横溢、生死透脱の書風が窺われる。『洞谷五祖行実』の峨山韶^{じょう}韻^{ぎん}伝のみは、遺偈を記していない。³³⁾峨山師は、一代九十一年の生涯を、生死の両頭を截断して、合成の身形そのまま、何の執着するところなく、從容として黄泉に化を遷されたのである。なお西谷啓治博士は、この遺偈（『諸嶽開山二祖禪師行錄』の文句による）について、次のように解説されている。

存在そのものであり、その生ける活動そのものであると同時に、その活動の唯中において常に脱體的である。常に「身が黄泉に横たわって」いるのである。「人間的」

生活の瞬間瞬間に於て絶対的な死即生、生即死であり、絶対的な有即無、無即有である。恰もエックハルトが神性の沙漠のうちに、不斷に自ら（「みづから」そして「おのづから」）湧出する永遠なる生の源泉を見出した如くである。絶対の自性からは生も自らのもの、死も自らのものであり、生も死もそれぞれの時の自相である。生も死もそれぞの瞬間に於て全く「時」のうちに成立する。むしろ徹頭徹尾本質的に時間的である。併し同時にその今まで瞬間瞬間に脱體的である。故に死の時も生の時と変りはない。「夜半、舊に依つて」といわれるのはそれ故である。夜半といえば、ニイチエも「夜半と正午が一つになった」と言つてゐる。実際に、絶対的な生即死、死即生が「人間」生活の瞬間瞬間に現成するのは、恰も夜半にして然も太陽の赫々たる正午に當るというようなことである。⁽³⁴⁾

と述べ、峨山師の遺偈を、広く哲学的・宗教学的見地から、解明されていることは、注目に値する。

（五）生死無常人不識、從前仏祖莫能及、
頭長三尺更是誰、万仞峯辺獨足立^{レレラ}
立川開山

「立川開山」というのは、永和三年（南朝、天授三年・一三七七）越中新河郡黒川保、眼目山立川寺（富山県中新川郡上市町眼目所在、現在は立山寺と書す）を開創された大徹宗令師（一三三〇—一四〇五）のことである。大徹師は、元徳二年に生まれ、初め無方について得度し、のち峨山韶頴師に参じて法嗣となり、貞治年間（一三六二—一三六七）美濃に、妙應寺を開いて本師峨山を開山となし、自らはその第二世となり、また立川寺を開創し、峨山師の遺訓にしたがつて、たえず總持寺にのぼつて重要会議に参加し、寺門の興隆に協力している。總持寺第八代の住持を董し、のち再び同寺に住し、同寺山内の伝法巻の開基となり、もとの立川寺に退き、応永十二年正月二十五日、七十六歳にて示寂された。⁽³⁵⁾これはそのとき書き残された偈である。

『日本洞上聯燈錄』卷二・『延宝傳燈錄』卷七には、承句の「莫」の字が「不」とあり、結句の「辺」の字を「頭」と記している点が、本集と異にしているところで

ある。⁽³⁶⁾『日域洞上諸祖伝』巻上・『続扶桑禪林僧宝伝』

卷三・『本朝高僧伝』巻三十六の大徹師の伝には、遺偈を収録していない。

なお「莫」は仄字、「不」は平字であるが、いずれも否定の言葉である。ここでは「莫」の方が適當のようである。また「辺」・「頭」とともに平字である。思うに、絶句や律詩では、一首中に同字を避くべきものとされる。すなわち一句中に同字があるのは、たとい幾字あっても差支えないが、しかし転句に「頭」の字があつて、結句にもまた「頭」の字があるというのは、適當でない。

この偈は、前叙した孤雲懷弁師の遺偈と同様に七言絶句体であるから、やはりこの点、『日本洞上聯燈錄』や『延宝伝燈錄』の一首中に、「頭」の同字があるのは不適である。ゆえに本集の「辺」と記している方が正しいと思ふ。いわんや本集のごときは、大徹師の示寂に最も近接した古写本（示寂より四十余年後の書写）であり、その面影を伝えているところからしても、このことが立証され得る。

(一九七)・(三)・(三)

新出資料による禅僧の「遺偈」の研究（上）（田島）

〔注〕

(1) 望月信亨博士「佛教大辭典」四三四頁、中村元博士「新

・佛教辭典」一三六一・一三七頁、水野弘元博士「曹洞宗通信

講座1・2、日用經典解説」七一一〇・一一一三〇頁、

前田惠学博士「原始佛教聖典の成立史研究」二六六一

二八〇・三一九一三三五頁。なお「正法眼藏」佛教の卷

『道元禪師全集』（筑摩書房版）三〇六一三一四頁・『道

元上』（日本思想大系）三九〇一四〇〇頁）にも説明さ

れている。

(2) 松崎天胤師「新編漢詩自由」五一頁、石附賢道師「現代
禪林香語集」二四二頁、秦慧玉師「新詩偈作法」五五一
五六頁。

(3) 「鼈頭康熙辭典」卷六（第三冊、一八丁表）。
音釋

(4) 「日本洞上聯燈錄」（曹洞宗全書）二三九頁。

(5) 文化財保護委員会「国宝事典」三三四一三三五頁、今枝
愛真博士「新訂墨蹟祖師伝」一六五一六九頁、清拙正
澄は、中国福州の出身、嘉曆元年（一三三六）五十三歳
のとき来朝し、北條高時に請ぜられて鎌倉に入り、建長
寺・淨智寺に歴住す。元弘三年（一三三三）建仁寺に住
し、また南禅寺を董し、のち信濃の開善寺の開山となり、

新出資料による禅僧の「遺偈」の研究（上）（田島）

さらに勅により建仁寺に再住す。六十六歳寂。大鑑禪師と勅諡す。後世、その法系を清拙派または大鑑門徒と称し、日本禪宗二十四流の一。臨濟宗僧團の生活規則を略述した「大鑑小清規」や「語錄」がある。

(6) 秦慧玉師「新詩偈作法」七五—七七頁、同師「遺偈雜記」

(7) (二) 「曹洞宗全書」会報(3)六頁。

(7) 小野玄妙博士「佛教經典總論」(「仏書解説大辭典」卷十三)、水野弘元博士「大乘涅槃經」(「曹洞宗通信講座」4、日用經典解說)四五—四六頁)、前田惠學博士「涅槃經」(「新・仏典解題事典」六三頁)、藤謙敬氏「大乘涅槃經」(同上、九四一九五頁)、田村芳朗博士「人間性の經」(同上、九四一九五頁)、大乘涅槃經(「現代人の仏教」七)。「涅槃經」には、発見—涅槃經—(「現代人の仏教」七)。「涅槃經」には、小乘經典の「涅槃經」(阿含經・長部一六)と、大乘經典の「涅槃經」がある。「小乘涅槃經」は、釈尊の死を中心として、その前後の出来事を述べたものであり、

「大乘涅槃經」は、釈尊の死を踏台としつつ、それを越えて、永遠をあかしたものである。古来、「大乘涅槃經」をもって「常住教」とみなしたのは、それゆえである。「小乘涅槃經」では、最後の箇所(釈尊の死)が、「大乘涅槃經」では最初の出だしとなっている。この「小乘

涅槃經」と「大乘涅槃經」とを合わせて、「死と永遠についての教え」ということができよう。このことは、とりもなおさず人間界の解明であり、人間性の發見となるものである。

(8) 「遺教經」は、「仏垂般涅槃教誠經」、「仏遺教經」などと称する。サンスクリット原典およびチベット訳は欠。漢訳はクマーラジーバ(鳩摩羅什・三四四一四一三)の訳と見られている。釈尊が入滅に際して、弟子たちに最後の説法をなした情景を説いている。特に、禪宗においては、「仏祖三經」の一つとして重んぜられている。「遺教經」は一種の「涅槃經」であるが、長阿含にある最古の大涅槃經とともに異り、後の大乗の「涅槃經」とも違つたものであり、「四十二章經」と同様に弟子信者に対する道徳上の修行上の訓誡を述べたものである。なお「遺教經」には、八大人覺が説かれているが、道元禪師もまたこれを最後の遺教として「正法眼藏」八大人覺の巻に説かれている。小野玄妙博士「佛教經典總論」(「仏書解説大辭典」卷十)、保坂玉泉博士「仏遺教經の成立に就いて」(「駒沢大学実践宗乘研究会年報」第七輯、三〇—三九頁)、同博士「仏遺教經」(「曹洞宗通信講座」6、日用經典解說)

- 九二十九七頁)、瓜生津隆真氏「遺教經」(『新・仏典解題事典』七四一七五頁)。
- (9) 「景德伝燈錄」(中国真善美出版社版)一七頁、「國訳一切經」史伝部十四、二〇頁。
- (10) 白石虎月氏「続禪宗編年史」九七三頁、柳田聖山氏「初期禪宗史書の研究」四七一五八頁、同氏「初期の禪史」1、三八・三二・三八・三六〇一三六四頁。
- (11) 白石氏「續禪宗編年史」九七五頁、柳田氏「初期禪宗史書の研究」図版一、三五一四六頁、四八七一四九六頁。
- 同氏「初期の禪史」三九〇一三九五頁、鷺尾順敬博士「菩提達磨嵩山史蹟大観」図版二六、清「金石続編」卷六。
- (12) 「景德伝燈錄」(中国真善美出版社版)五五・一八八・七頁、「國訳一切經」史伝部十四、八〇・二六四・二六五頁)。
- (13) 「永平寺三祖行業記」(『続群書類從』九輯上、伝部、二八五頁・「曹洞宗全書」史伝上、四頁)、「永平開山道元和尚行録」(『続群書類從』九輯上、伝部、二八一頁・「曹洞宗全書」史伝下、一六六頁)、「永平仏法道元禪師紀年録」(「同全書」史伝下、一九一頁)、「永平開山元禪師行状伝聞記」(「同全書」史伝下、二六頁)、「日城曹洞列祖行業記」(「同全書」史伝上、二七頁)、「日城洞上諸新出資料による禪僧の「遺偈」の研究(上)(田島)
- (14) 「建撕記」(『曹洞宗全書』史伝下、三二一頁)、「訂補建撕記図会」(『同全書』史伝下、一四七頁)、「永平開山和尚実錄」(『同全書』史伝下、二一〇八頁)、「永平道元禪師行状図会」(『同全書』史伝下、二二八頁)。
- (15) 「洞谷記」(『常清大師全集』四一四頁)、「曹洞宗全書」宗源下、五一四頁)、「三大尊行状記」(『同全書』史伝上、一四頁)、「碧山日録」(『新訂史籍集覽』第二十六冊、宗教部、三〇八頁)、「天正本「建撕記」二九頁、元禄本「建撕記」四一頁、「永平元和尚道行碑銘」(『同全書』二一三頁)。
- (16) 「如淨禪師語錄」(『大正藏』卷四八、諸宗部、一二三三頁・「記統藏」第一輯第二篇二九ノ五、四九一丁裏・「禪學大系」祖錄二、三一頁)、「五燈会元統略」(琳琅閣版)四二六丁裏、「天童如淨禪師行録」(『曹洞宗全書』史伝下、一一頁)。
- (17) 大久保道舟博士「修訂道元禪師伝の研究」三五七・三五八頁。

新出資料による禅僧の「遺稿」の研究（上）（田島）

- (18) 「元亨釈書」（新訂国史大系）31、一〇〇—一〇一頁、
「延宝伝燈錄」（大日本佛教全書）五三頁）、「扶桑禪林
僧宝伝」（同全書）二〇七頁）、「本朝高僧伝」（同全書
二七五頁）。
- (19) 大野達之助博士「日本佛教思想史」三〇〇頁。
- (20) 「永平寺三祖行業記」（続群書類從九轉上、伝部）二八
七頁、「曹洞宗全書」史伝上、六頁）。
- (21) 「三大尊行狀記」（曹洞宗全書）史伝上、一六頁）。
- (22) 天正本「建撕記」四〇頁。
- (23) 元禄本「建撕記」四一頁。
- (24) 「日域曹洞列祖行業記」（曹洞宗全書）史伝上、二九頁、
「日域洞上諸祖伝」（同全書）史伝上、四一頁、「日本
洞上聯燈錄」（同全書）史伝上、二三三一頁）、「扶桑禪林
僧宝伝」（大日本佛教全書）二一七頁）。
- (25) 村上素道師「永平孤雲懷井禪師」一八五一八六頁、大
久保道舟博士「永平孤雲懷井禪師御伝記」、増永鑑鳳博
士「徹通義介禪師の史伝とその御遺徳」。
- (26) 「永平寺三祖行業記」（曹洞宗全書）史伝上、九頁）、
「三大尊行狀記」（同全書）史伝上、一九頁）。
- (27) 「永平寺三祖行業記」（曹洞宗全書）史伝上、九頁）。
- (28) 「三大尊行狀記」（曹洞宗全書）史伝上、一九頁）、「日
城曹洞列祖行業記」（同全書）同、三〇頁）、「日域洞上
諸祖伝」（同全書）同、四一頁）、「日本洞上聯燈錄」（
同全書）同、一二三九頁）。
- (29) 「大乘聯芳志」（曹洞宗全書）史伝上、五七七頁）。
- (30) 峨山師の誕生・入寂の紀年については、古來異説が存す
る。すなわち建治元年誕生・貞治四年入寂説と、建治二
年誕生・貞治五年入寂説の両説がある。この両説につい
て種々考証した結果、後者の説が正しいと思つ。これに
ついては、拙著「總持峨山韶碩禪師」（二二一一三・九
一一九二頁）に詳述しておいたので、参照されたい。
- (31) 「日域洞上諸祖伝」（曹洞宗全書）史伝上、四五頁）、
「日本洞上聯燈錄」（同全書）史伝上、二五一頁）、「延
宝伝燈錄」（大日本佛教全書）一一一頁）、「扶桑禪林僧
宝伝」（同全書）二四七頁）。
- (32) 「諸嶽開山二祖禪師行錄」（曹洞宗全書）史伝上、二三
三頁）。
- (33) 「洞谷五祖行実」（曹洞宗全書）史伝上、五九八頁）。
- (34) 西谷啓治博士「宗教とは何か」宗教論集1（「宗教にお
ける人格性と非人格性」）八四一八五頁。

(35) 大徹師の生誕・入寂の紀年については、古來異説が存する。すなわち元弘三年誕生・応永十五年入寂説と、元徳二年誕生・応永十二年入寂説の両説がある。この両説について種々考証した結果、後者の説が正しいと思う。これについては、「大徹宗令師と門流」(拙著「總持^二峨山^祖禪師」一三三一一三四頁)、拙稿「新資料・禪林雅頌集の研究」(愛知学院大学論叢「文学部紀要」第一号、五三一五六頁)に詳述しておいたので、参照されたい。

「大徹宗令禪師」(山田靈林博士「峨山禪師行実」七三一八二頁)、「妙應寺文書」(「曹洞宗古文書」六三七一六四二頁)、「妙應寺文書」(「曹洞宗全書」二二六三頁)、延宝伝(「日本洞上聯燈錄」(「曹洞宗全書」二二六三頁)、「延寶傳燈錄」(「大日本佛教全書」一一三頁))。

(37) 「日域洞上諸祖伝」(「曹洞宗全書」史伝上、四八頁)、「統扶桑禪林僧^主伝」(「大日本佛教全書」三二一六頁)、「本朝高僧伝」(「同全書」五〇九頁)。

新出資料による禪僧の「遺偈」の研究(上)(田島)