

- ①大正四七・五五四頁b。
- ②入矢義高『自己と超越』（岩波書店、一九八六年、七頁）参照。
- ③『古尊宿語録』卷一四冒頭（續藏一一八・一六〇頁a）。
- ④これを趙州は「天上天下、唯我獨尊」とも表現する。「問、至道無難、唯嫌揀擇。如何得不揀擇。師云、天上天下、唯我獨尊」（『趙州錄』）。すなわち、「不揀擇の實現」という僧の問に對して、趙州はズバリと「妙峰頂」を直示するのである。本書第二部第二章「趙州と『信心銘』」参照。
- ⑤提婆宗に關しては、『祖庭辭苑』や『碧巖錄』第十三則評唱などに説明があるが、要するに提婆宗とは西天十五祖とされる迦那提婆の宗と
いうことであり、提婆は禪宗における正統な法燈繼承者にはかならないから、「禪宗」というに等しい。ただ、馬祖があえて提婆宗という
名前を持ち出したのは、提婆が外道から禪に入り、さらに積極的に外道を破斥したと言われることと繋がりがあられるかもしれない。馬祖の時
代、禪宗はまだ必ずしも中國佛教の主流とは言えず、馬祖は禪宗以外の人々にも對してゆかなければならなかった。そうした状況のなかで、
自らを提婆の境遇と親近性があると感じたととしても、不思議はないであろう。
- ⑥柳田聖山『初期禪宗史書の研究』（法藏館、昭和四二年、四七〇頁以下）参照。
- ⑦忽滑谷快天『禪學思想史』上卷（玄黃社、大正一四年、四三〇頁）。
- ⑧禪者がその認識を表現するということは、そのまま接化に通じ、そのゆえ「いかに表現するか」というのは、佛教者として最も基本的な問
題であろう。馬祖などの場合、實に自在に、まさに天才の獨創性をもって臨機應變に表現を創出したが、方法そのものに對する深刻な内省
というものはない。「全ては方便だ」という大ざっぱなことですね。馬祖は新たな表現法の創造において天才であったが、雲門はそれら
の表現法を内省的に捉え直す點に天才を發揮する。その創造性において、馬祖が藝術家であるとすれば、雲門はその批評精神において特異
性を發揮する思想家であろう。
- ⑨實學というのは見慣れない言葉であるが、『雲門廣錄』における「實」という語の使われかたを検討することにより、その意味を推定する

ことができるように思われる。『雲門廣録』における「實」の用例には、次のようなものがある。

上堂云、舉一則語、教汝直下承當、早是撒屎著爾頭上也。直饒拈一毛頭盡大地一時明得、也是剋肉作瘡。雖然如此、也須是實到者箇田地始得。若未、且不得掠虛。(五四六頁b)

大地全收。一毛頭師子全身。總是爾把取饒覆思量看。日久歲深自然有箇入路。此箇事無爾替代處、莫非各在當人分上。老和尚出世、祇爲爾作箇證明。爾若有箇入路少許來由、亦昧汝不得。若實未得、方便撥爾即不可。(五四七頁a)

師以拄杖趁出。問、學人與麼來。請師實說。師云、知。問、金剛爲什麼倒地。師云、不着力。(五四七頁b)

問、學人實問、請師實答。師云、爾作麼生辨。進云、正當與麼時如何。師云、的。(五四七頁c)

問、從上古德以何爲的。師云、看取(五四七頁c)

無人向汝道。若是初心後學、直須擺動精神、莫空記說。多虛不如少實。(五四八頁c)

以上より推するに、「實學」とは、上滑りで格好だけ(掠虚)ではない、本物の禪、本物の學道を意味するものと思われる。

⑩本書第二章第四章「雲門と慧忠」参照。そこではもっぱら南陽慧忠に焦點をあてて考えたが、本論では雲門の側から、雲門禪の文脈から、この問題を考えることにしたい。

⑪雲門が拄杖を法身として提示するのは、しばしば見られるところである。前出「自己と超越」八三頁―八四頁参照。

⑫法身說法と無情說法との密接な関連については、前出註⑩の論文を参照されたい。

⑬ただし、『禪林僧寶傳』の雲門章では「永嘉云、如我身空法亦空、千品萬類悉皆同」云々とし、『雲門廣録』が寶公の言葉とするのと異なる。京都大學人文科學研究所『禪の文化』二四五頁下段の註参照。

⑭雲門には、喫飯を始めとした日常の營爲を重視する發言が散見される。

除却著衣喫飯廁屎送尿、更有什麼事。無端起得如許多般妄想作什麼。(五四八頁b)

問、乞師指箇入路。師云、喫粥喫飯。(五四五頁c)

特に、次の則是山河大地と著衣喫飯が等置されており、雲門における著衣喫飯の意味を考える上で重要である。

舉祖師偈云、法法本來法。師云、行住坐臥不是本來法、一切處不是本來法。祇如山河大地與爾日夕著衣喫飯、有什麼過。(五五五頁b)

雲門が祖師偈として擧げているのは、西天第八祖の迦葉の付法偈で、全文は「法本法來法、無法無非法、何於一法中、有法有非法」（『祖堂集』卷一・大迦葉尊者章）である。偈というには餘りに理屈っぽいのが、雲門はこうした觀念化した法（存在）は、彼のいう「行住坐臥」とは何のかかわりもないことを言明する（行住坐臥不是本來法、一切處不是本來法）。

「法本法來法」と唱い出すのはいいが、すぐに「無法無非法」となり、結局のつべらぼうの「空」だけが残る。雲門が「祇如山河大地與爾日夕著衣喫飯、有什麼過」と山河大地を持ち出してくるのも當然であるが、ここで注目されるのは、著衣喫飯という日常の營爲もまた、山河大地と同様、決して「空」なるものではなかった、という點である。それどころか、雲門にとつて著衣喫飯は山河大地と同じ重みを持っていた。

⑮『雲門廣録』において、蘇嚕蘇嚕という言葉は全部で七回現れる（五四八頁a、五四九頁c、五五〇頁a、五五〇頁b、五五四頁b、五五五頁c、五七四頁b。蘇盧蘇盧と表記されるものが一つあり）。そのほか、蘇嚕薩訶（蘇盧薩訶）という言葉の方が二回あるが（五六五頁a、五六七頁c）、いずれも雲門自身の發言として使われており、雲門はこれを非常に頻繁に、ほとんど口癖のように使っていたのではないかと思わせる。

蘇嚕、あるいは蘇嚕蘇嚕という言い方をしたのは雲門だけではなく、有名な例では、龍牙智才が開堂說法において「蘇嚕蘇嚕」の一點張りで押し通し、その後「才蘇嚕」と呼ばれるようになったという（『五燈會元』卷一九・龍牙智才章へ統藏一三八・三八六頁d）。その他の例を二三擧げれば、次のようなものがある。

福州棲勝繼超禪師、上堂、拈拄杖、良久曰、三世諸佛、盡在這裏踉蹌。大衆還會麼。過去諸佛說了、未來諸佛未說、現在諸佛今說。敢問諸人、作麼生是說底事。卓一下曰、蘇嚕蘇嚕。（『五燈會元』卷二一・棲勝繼超章へ統藏一三八・二二九頁d）

問、水陸不涉者、師還接否。師曰、蘇嚕蘇嚕。（同、卷一五・藥山圓光章へ統藏一三八・二八九頁a）

鄂州芭蕉山弘義禪師、僧問、如何是最初一句。師曰、擧起分明。曰、如何受持。師曰、蘇嚕悉哩。（同、卷一五・芭蕉弘義章へ統藏一三八・二八八頁b）

このうち、藥山圓光と芭蕉弘義は雲門の法嗣であり、その影響によるものであろう。このほか、大慧（八四〇頁c、八四五頁a、九〇四頁aなど）や圓悟（七三六頁c）などにも見え、蘇嚕という言葉がかなり廣く、場合によっては非常に頻繁に使われたことが推定される。

『虚堂録犁耕』では、蘇嚕に注して「逸堂曰、鐵椀子」(二三六頁)とするが、これは語の説明というより、逸堂の著語のようである。また、同六三五頁では蘇嚕蘇嚕を取り上げて、「忠曰、以本分弄」というが、根拠は何も示されていない。この蘇嚕という語の意味について、少なくとも二つの可能性がある。

まず、第一の可能性は、『宋高僧傳』卷九の武當山慧忠章(南陽慧忠)に、「已度禪定之門、不起無生之見、疑若蘇廬、八風莫能動」とあり、國譯一切經では「蘇廬」に注して「須彌山の新譯」とすることである。この場合、「蘇嚕蘇嚕」は「須彌山、須彌山」と連呼したものと見られる。實際、『雲門廣録』には「須彌山」という言葉が七回現れ、全て雲門自身の發言として使われており、雲門は須彌山という言葉を頻繁に使っていたことが想定される。これは、雲門が蘇嚕という言葉を用いたこととも符合し、同じ語を舊譯新譯とりまぜて使っていたのかもしれない。

ただ、この場合問題になるのは、國譯一切經の「須彌山の新譯」という説明が、何を根拠にしたものかということである。この点については全く説明がない。「須彌」、すなわちSUMERUの新譯は「蘇迷廬」であり、ほかにも色々な言い方があるが、調べた限りではこれを「蘇嚕」として使った例は見あたらない。そのため、『宋高僧傳』の蘇嚕は何か別のものを指すか、あるいは蘇迷廬(蘇迷嚕)を誤って蘇嚕としたものである可能性があり、雲門その他の禪者が使った「蘇嚕」が須彌山であるという根拠としては、弱いものになる。蘇嚕が須彌山として使われていたというには、『宋高僧傳』の例だけでは無理があるだろう。

蘇嚕の意味に關する第二の可能性は、これが陀羅尼の一種ではないか、ということである。「蘇嚕薩訶」という言い方そのものが、そうした可能性を暗示しているし、雲門は蘇嚕以外にも、「蜜但哩孤密但哩智」(五六五頁a)というような、おそらく陀羅尼ではないかと思われる表現も使っている。蘇嚕蘇嚕のあとに悉哩薩訶というのがついて、「蘇嚕蘇嚕悉哩薩訶」という言い方もしている。「師行脚時尙有官人問、還有定乾坤底句麼。師云、蘇嚕蘇嚕悉哩薩訶」(五七四頁b)。

さらに蘇嚕に關して、雲門には「或云、一句該通五千餘首。蘇嚕薩訶」(五六五頁a)という言い方もあり、これが眞言だとすると、「定乾坤底句」「一句該通五千餘首」という部分とよく繋がるように思われる。こうしたことから、何らかの陀羅尼を踏まえて、雲門が蘇嚕あるいは蘇嚕蘇嚕と言っている可能性が強い。

この方向で調べてみると、現代の禪宗においてよく知られ、毎日讀誦されている陀羅尼の一つである『大悲咒』のなかに、蘇嚕蘇嚕という

部分がある。この陀羅尼がいつごろから禪門で廣く使用されるようになったかはよく分からないが、少なくとも『敕修百丈清規』には、様々な場面で「大悲咒」を使うことが示されている。

『臨濟宗の陀羅尼』（木村俊彦・竹中智泰、東方出版、一九八二年）によれば、これは「千手千眼觀自在菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經」からの抜粋で、この經のサンスクリット原本は現存せず、漢譯として伽梵達摩譯が一つと、不空譯が二つあるほか、悉曇譯が二つ、チベット譯が三つあるという。問題の「蘇嚕蘇嚕」の意味については、語源不明とし、意味は「流出せよ」あるいは「進み出でよ」の意とする。また、他の研究では「速やかに越度し給え」と譯したり、「蓮華よ、蓮華よ」とするものがあるという。要するに、サンスクリットへ復元して考えようとする試みにおいては、現在のところ、この語の意味は確定することができていないようである。

そうした試みとは別に、不空譯とされる『千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼』には、この呪文に對する漢文の割注が付いており（大正二〇・一一六頁c）、蘇嚕蘇嚕には「此是諸佛樹葉□」と注するが、残念なことに最後の文字が缺けているので、意味を確定することができない。以上、「蘇嚕」に關連して、「大悲咒」を見たのであるが、伊藤古鑑氏は「『大悲呪』の讀誦は、古來より非常に效驗の多いものと信じ、天竺支那日本を通じて是れ程廣く弘まつたお經はないと云ふても良い」（伊藤古鑑『禪宗日課經新釋』貝葉書院、昭和三年、一三四頁）といい、佛教全般にわたってこの呪文が廣範な影響力を持つていたとされる。こうしたことから、僧徒に共通の基盤、常識として、禪僧と陀羅尼の關係を考える上で「大悲咒」をはずすわけにはゆかないのであるが、雲門の蘇嚕との關係ということになると、あまりはつきりしない。内容からみても、びたりとした解釋は難しいように思われる。

そこで、禪門との關わりが深く、かつ蘇嚕蘇嚕という言葉が現れる陀羅尼をさらに求めると、該當するものとして、『施餓鬼』が浮かび上がってくる。施餓鬼も、禪門に限らず、天台、眞言など、廣く行なわれ、作法の相違はあるとしても、僧侶の常識的事項に屬している。従って、雲門がこれを前提として發言することは大いにありうる。

ただし、現在使われている『施餓鬼』の經文は、伊藤氏も言われるように、種々の偈文や呪文を合成したものであり、作者も不詳で、雲門當時に存在したかどうか疑わしいが、『施餓鬼』の本質部分をなすと考えられるのは三種陀羅尼であり、特に第一の『焰口陀羅尼』（施食の呪文）と第二の『甘露水陀羅尼』（施水の呪文）が重要であるが、蘇嚕という言葉は、この第二の『甘露水陀羅尼』に見える。全文は次のとおりである。

南無蘇嚕婆耶、多吽伽多耶、多姪吽、唵、蘇嚕蘇嚕、婆耶蘇嚕、婆耶蘇嚕、婆婆訶。

一見して、「蘇嚕」という語の繰り返しが非常に目立ち、この陀羅尼なら「蘇嚕蘇嚕」という語から連想されることも自然であろう。今井福山氏が『大悲呪講義』（拈華社、昭和三年、四八頁）において、「蘇嚕蘇嚕は甘露水と譯す」とし、この譯は現今の學者の譯とは違って禪門の呪義による、ということをお案すると、禪者たちが「蘇嚕蘇嚕」という言葉を聞いたとき、『甘露水陀羅尼』が連想されることが、いよいよ自然なように思われる。

さてその内容であるが、『施諸餓鬼飲食及水法』（大正二一・四六七頁b）によれば、「能令飲食及水、變成無量乳及甘露、能開一切餓鬼咽喉、能令飲食廣得多平等喫也」であり、『佛說甘露經陀羅尼呪』（同四六八頁b）によれば「取水一掬呪之七遍、散於空中、其水一滂變成十斛甘露。一切餓鬼竝得飲之、無有乏少、皆悉飽滿」とする。また、『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經』（同四七〇頁c）、『瑜伽集要焰口施食儀』（同四七七頁c）では、「誦眞言時、想於忍願上有一錢字、流出般若甘露水、彈洒空中、一切餓鬼異類鬼神普得清涼、猛火息滅、身田潤澤、離飢渴想」という。

こうしたことから、雲門が蘇嚕蘇嚕という言葉を『甘露水陀羅尼』を背景として使ったとすると、雲門は相手を「餓鬼」に見立てて、呪文をとなえ、大量の水を呼び出したことになるが、趙州の「喫茶去」が「お茶をおあがり」ではなく、「お茶を飲んでこい」という強い調子であるのと同様、雲門の氣風からいって、「蘇嚕蘇嚕」というのも単に餓鬼に甘露水を施すといった穏やかなものではなく、「頭を冷やして出直せ」という意味あいの、非常に強い調子のものではないかと思われる。

⑯大正三二・五七七頁b。

⑰大正四七・五五九頁a。

⑱同右五五八頁a。

⑲同右五五八頁b。

⑳前出『自己と超越』（八六頁）に、既に雲門における塵塵三昧の重要性が指摘されている。