

# ベトナムの竹林禪派における王権と自然

石井公成

## 1. はじめに

ベトナムの仏教は、最初期には中国南部の仏教を指導し、影響を与えたが、中国に長く服属していた間に、次第に中国仏教を受け入れるようになった。しかし、信頼できる文献はほとんどないため、その受容過程は明らかでない。陳朝期の成立と推定されている『禪苑集英』<sup>1</sup>によれば、ベトナムに初めて禪宗を伝えたのは、インドから中国に渡り、禪宗第三祖の僧璨（生没年不明）に師事した後、その指示によって 580 年にベトナムに渡ってきた毘尼多流支（Tỳ Ni Đa Lưu Chi, ?-594）とされている。この毘尼多流支に師事した法賢（Pháp Hiền, ?-826）から始まる毘尼多流支派が長く勢力を保った。しかし、僧璨は中国の初期禪宗の中で最も経歴が曖昧であってその存在すら疑われる人物であるうえ、インド僧が中国におもむいて禪僧に師事した後、ベトナムで中国風な禪を広めるといのは、不自然きわまりない。しかも、法賢の次の代とその次の代の禪師の名は不明であるうえ、第四代の清弁（Thanh Biện, ?-686）の言葉とされるものは明らかに後代の南宗禪の系統のものであり、信頼しがたい<sup>2</sup>。

毘尼多流支の次に中国禪宗を伝えたとされる寡黙な無言通（Vô Ngôn Thông, ?-826）については、『禪苑集英』によれば、禪宗の生活規則を確立した百丈懷海（720-814）の弟子であって、820 年にベトナムにやって来たという。ただ、中国側の資料には、百丈の弟子に不語通という寡黙な禪僧がいたことは記されているものの、不語通がベトナムにおもむいたとする記述は見られない<sup>3</sup>。そもそも『禪苑集英』は 14 世紀半ばかそれ以後に、数少ない資料を無理につなげあわせ、中国の禪宗灯史の記述を切り貼りし

<sup>1</sup> Cuong Tu Nguyen, *Zen in Medieval Vietnam*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 1997. 『禪苑集英』からの引用は、同書末尾所載の影印本による。

<sup>2</sup> 久野芳隆「安南の佛教」（佛教研究会編『南方の佛教』、大東出版社、1942 年）。

<sup>3</sup> 『景德傳燈録』巻 9, T51・268a-b

て編纂された文献であるため、これを絶対視することはできない。

さらに、李朝の聖宗 (Thánh Tông, 在位 1054-1072) が 1069 年に占城 (チャンパ) を攻略した際、連れてこられた捕虜の一人であった草堂 (Thảo Đường, 生没年不明) が優れた禅僧であることが判明したため、聖宗が尊信して師事したという。草堂は聖宗を初めとする弟子たちを育て、草堂派の開祖となったとされ、『禅苑集英』は雪竇重顕 (980-1052) の法系であったと記している。これが事実であるとするれば、草堂は雲門宗に属するということになり、その草堂については、中国僧であったとする見方が有力だ。川本邦衛は実際には聖宗が草堂の名を借りて草堂派を創始したのではないかと推測している<sup>4</sup>。聖宗に始まる系統は途絶えてしまったのに対し、般若 (Bát Nhã, 生没年不明) など僧の弟子の系統の方が盛んになって続いているため、川本の推測は正しくないと思われる。ただ、聖宗が後援することによって草堂の系統の禅が盛んになったことは疑いない。五代十国時代に広東省・広西チワン族自治区とベトナム北部を占有し、雲門宗が盛んであった南漢 (909-971) は、大越と名乗った時期もあることが示すように、交趾と陸続きであったのだから、李朝で雲門宗が広まっても不思議はない。実際、ベトナムの禅文献には雲門の言葉がしばしば引かれている。

このように、伝承によれば、ベトナムの禅宗の諸派は、中国で禅を学んだインド人僧と唐代の中国人禅僧、そして宋代の中国人禅僧らしい人物によって導入されたことになる。これらは史実としてはきわめて疑わしいものの、正統性を主張するためには、そうした系譜が必要だったのである。陳朝になると、初代の太宗 (Thái Tông, 在位 1225-1258) の時、中国から臨済宗の天封禅師 (生没年不明) がやってきており、第二代の聖宗 (Thánh Tông, 在位 1258-1278) は天封を尊重して禅を学んでいる。禅宗以外でも、最初期にベトナムで活動した牟子 (生没年不明) は、2 世紀末に戦乱を避けて中国南部からベトナムにやってきた中国人であり、ベトナム僧として知られる康僧会 (?-280) にしても、商人であった父親に連れられ、インドからベトナムにやって来たソグド人だ。

こうした状況の中で、陳朝になって初めてベトナム人を開祖とする禅宗の派が創設された。すなわち、陳朝第三代の皇帝である仁宗 (Nhân

<sup>4</sup> 川本邦衛 「『禅苑集英』の仮託と虚構 - Trần van Giáp : Le bouddhisme en Annam に即して -」 (『慶應義塾大学言語文化研究所紀要』第 8 号、1976 年)。

Tông, 1257-1308。在位 1278-1293) が創始した竹林 (Trúc Lâm) 禅派だ<sup>5</sup>。著名な禅の居士であった叔父の慧忠 (Tuệ Trung, 1230-1291) に師事して修行に励んでいた仁宗は、1299 年にベトナムの北部に位置する安子山で出家し、竹林禅派を開いた。仁宗については早くから神格化されており、仏扱いされて「覚皇」と呼ばれ、また仏の十の尊称の一つである「調御丈夫」に基づいて「調御」という尊称でも呼ばれた。毘尼多流支派・無言通派・草堂派については、毘尼多流支・無言通・草堂が意図してそれぞれ創始したとは考えられないが、竹林禅派については、仁宗が意図して確立し、派の存続と繁栄をめざしたことは疑いない。

『第二祖実録』によれば、出家した仁宗は、各地を旅して民間信仰の神を祭っていた祠を破壊し、禅の教えを説き、貧しい者や病気の者を救う一方で法の後継者を探したという。その際、仁宗は 21 歳であった法螺 (Pháp Loa, 1284-1330) を見出し、剃髪させて弟子とした。仁宗は法螺が 24 歳になった時に侍者たちの頭とし、法螺のために『大慧語録』を講義した。その翌年には、まだ若い法螺を後継者に任じて安子山超類寺の住職を譲っている。しかも、その際は、英宗が参列し、朝廷の正式な音楽が演奏されるなど盛大な儀式がおこなわれる中で、法螺を竹林派の第二代に任命しているのだ<sup>6</sup>。また仁宗は、その後、英宗に命じて超類寺の不便な寺の田を広大な田と交換させている。仁宗は、ベトナム人の上皇である自分が創始した竹林禅派こそが帝室と最も関係深く、帝室に保護される最有力の禅の派であることを国中に示そうとしたのだろう。父である聖宗が生前に譲位したうえて、上皇として国政に関与したように、仁宗は、皇帝としては息子の英宗 (Anh Tông, 在位 1293-1314) に位を譲り、竹林禅派の初祖としては法螺に位を譲ったうえて、自分の影響力を行使し、後継ぎたちを支援したのだ。

こうした仁宗の活動は、強大なモンゴル軍の攻撃を何度も撃退した当時のベトナムのナショナリズムと関わっている。陳朝の仏教が国家主義的な性格を持っていたことは、早くから指摘されているが、その具体例を禅間

<sup>5</sup> 河内北圻佛教總會『越南佛典叢刊』第六 (河内、1943 年。以後、V6 と略記) 所載の『三祖實録』「安子山第一祖竹林大士実録」

<sup>6</sup> 『三祖實録』「竹林第二代祖師特封普慧明覺淨智大尊者」(V6・18a-b)

答や詩偈によって具体的に示す試みはほとんどなされていない<sup>7</sup>。

陳朝は、豪族の陳守度（1194-1264）が7才だった甥の陳煚（Trần Cảnh, 後の太宗。1218-1277。在位 1225-1258）を李朝最後の女帝である昭皇（Triệu Hoàng, 在位 1224-1225）と形だけ結婚させ、さらに翌年、昭皇に強いて位を陳煚に譲らせることによって始まった。そうして即位した太宗の長男であって第二代の皇帝となった聖宗と、その聖宗の長男であった仁宗は、1258年、1284年、1287年の3度にわたるモンゴル軍の攻撃を乗り切っており、その最後の2回を山岳地帯や森林を利用した激しいゲリラ戦によって勝利したのが仁宗だった。仁宗は、結局は元に朝貢したが、多数の捕虜を送還して自国の強さを示したうえで、元を大越の上位国とする外交関係を結んだのであって、元の属国にされることは免れた。

仁宗は、1293年に長男の英宗に譲位して上皇となり、4年後に出家している。これは出家しようとして宮中から安子山に逃れたものの、断念して即位した祖父の太宗の志を継ぐ行為でもあった。陳朝の代々の皇帝はすべて熱心な禅の実践者だった。聖宗は安子山第三世である大灯禅師に師事するとともに、中国からやって来た臨濟宗の天封に師事しており、『大慧語録』を読んだ感慨を「読大慧語録有感」と題する漢詩で述べている。聖宗と慧忠の妹との間に生まれた仁宗も、先に触れたように法螺に『大慧語録』を講義しており、英宗は1312年に法螺に『大慧語録』を講じさせている。つまり、モンゴル侵攻の危険にさらされた陳朝の皇帝たちは、北方の金の侵略に悩まされて南の地に遷都し、金と戦うか講和するかで激しく対立した南宋において、「菩提心とは忠義心」だと断言し、「愛君憂国」を強調した大慧（1089-1163）の影響を強く受けていたのだ。公案を活用し、気迫に満ちた大慧の禅は、儒教とも結びついており、儒教の知識人であった士大夫たちからも強い支持を得た。そうした大慧の禅が、モンゴルから繰り返し攻撃され、宋代の儒教が浸透し始めていた陳朝で受け入れられたのだ。

問題は、ベトナム人を開祖とする竹林禅派は、ベトナム独自の禅を生みだしえたかどうかだ。たとえば、禅僧は詩偈や問答においてしばしば自然の情景をとりあげるが、竹林禅派に見られる自然描写は、自然豊かな南国

<sup>7</sup> Thich Thien an, *Buddhism & Zen in Vietnam: In Relation to the Development of Buddhism in Asia*, Tuttle Publishing, Tokyo, 1992. 积清决『越南佛教』（世界佛教通史第十一卷、中国社会科学出版社、2015年）

ベトナムならではの表現や内容を持っているだろうか。現代のベトナム人の禅宗研究者の多くは、竹林禅派を含むベトナムの禅宗の文献を検討する際、その語句の中国における出典を示さず、それぞれの禅僧のおおまかな特徴を指摘するに留まることが多い。しかし、実際には、ベトナムの禅文献に見られるベトナムの禅僧や居士の言葉は、実際に当人のものであるか後人の作文であるかは不明であるものの、中国の禅語録や禅宗の史書の言葉そのままである場合がかなりある。安易にベトナムの禅僧の思想や表現の独自さを説くことはできないのだ。筆者自身が作成に携わった日本のSATや、台湾のCBETAなどが、仏典の電子データを公開しているのだから、それらを利用して精査すべきだろう。

この小論では、SATとCBETAを活用しつつ、竹林禅派における王権と自然の問題について検討したい。

## 2. 竹林禅派と王権

政治と関係深いことは、竹林大士以前の禅者たちも同様だった。実際には、竹林禅派は陳朝の初代皇帝であった太宗、そして王族の一員であって聖宗の後の兄であった慧忠上士 (Tuệ Trung Thước Sĩ) によって準備されている。竹林禅派は、安子山で出家して活動した仁宗に始まり、法螺へ、そして玄光 (Huyền Quang, 1254-1334) へと受け継がれたとされるが、これは太宗と慧忠は居士の身にとどまったのに対し、慧忠に師事した仁宗は出家して僧となったためではなかったか。つまり、出家することによって完全に仏教界の頂点に立ち、弟子たちを育てて自らの派を最も勢力のある派にし、ベトナム仏教を、さらにはベトナムの国民全体を統括しようとしたように考えられる。

太宗自身が記した『禅宗指南』の序<sup>8</sup>によれば、早くから出家を願っていた太宗は、1237年に安子山おもむいて出家しようとした。しかし、安子寺第二世の道円 (Đạo Viên, 生没年不明) に「山には仏は無く、ただ心の中にいるだけです。心が寂靜となってそれを知れば、その人を真の仏と呼ぶのです。今、陛下がこの意味を悟れば、そのまま仏となるのです。苦勞して外に求める必要はありません」と教えられた。また、君主は世間の

<sup>8</sup> 河内北圻佛教總會『越南佛典叢刊』, Vol.7 (Hanoi,1943. 以後、V7と略記。22b-29a)

心を自分の心とすべきだとさとされたため、都に戻って即位した。そして、道円に国師号を授け、十数年の間、諸禅師に参禅して道を問い、諸經典を読破した。常に『金剛般若經』を読んでおり、ある時、「応無所住而生其心」という部分に至って、からりと悟った。そこで、『禅宗指南』という歌を作った。その年、安子山の道円国師が宮中にやってきたため、諸經典を刊行させた。そして、『禅宗指南』を示したところ、国師は感心して「諸仏の心は、すべてこの中にある」と誉めたたえた。そこで太宗は勅命によってこれを印刷させ、後世の手本としたという。

こうした振る舞いは、梁の武帝が学僧たちの指導を受けつつ、「皇帝菩薩」と称して国内の仏教を統括したのに等しい。実際、武帝が『梁皇懺』という名で知られる『慈悲道場懺法』を編集させて懺悔法の標準としたように、太宗は『六時懺悔科儀』を編集した。その「序」では、自分は世情が乱れているのを見て悲嘆に耐えられず、政務の合間に経論や儀礼の文章を読みあさり、「自利利他」となるような法式をまとめたと述べている。そして、その法式を読誦してその通りに懺悔する者は、自分が志した「自利利他の願」にそむかないと述べ、最後に偈を付している。

つまり、太宗は自分が制定した懺悔法によって世間の道徳が回復し、国家が安定することを願っていたのであり、ここでは仏教は国を治める手段となっている。つまり、儒教と同じ役割を果たしているのだ。しかも、「科儀」というのは、道教の言葉だ。中国仏教において、仏教儀礼に関する自らの著作を「科儀」と呼んだ僧は、老荘思想や道教などの影響が強く、仏教と中国思想との習合を推し進めた唐代の宗密（780-841）くらいではなからうか。安子山は道教の聖地であったこと<sup>9</sup>を考える必要がある。

こうした懺悔法は、一般信者が主な対象であり、仏像や仏画の前で犯した罪を心から悔いて自らを責めるものだ。しかも、「六時」に行うとなれば、懺悔すべき罪を犯していようとまいと、一日六回、懺悔することになる。こうしたお決まりの儀礼は、即心是仏を説き、逆説的な表現と自由な振る舞いを好むいわゆる禅とは性格が異なる。この懺悔は、むしろ「日に三度我が身を省みる」儒教の礼に近い。しかし、太宗は序の末尾では、見識のある人はこの文章を見て笑わないでほしいと述べたのち、以下の偈を記してこの序をしめくくっている。

<sup>9</sup> 大西和彦「交州福地安山とベトナムの安子山」（『東方宗教』第121号、2013年）

不因紫陌華開早 争得黄鶯下柳條<sup>10</sup>

都の市街で花が早く開くのでなければ、どうして黄色い鶯が柳の枝におりることができよう

これは、五祖法演（1024?-1104）の偈<sup>11</sup>をそのまま記したものであり、この偈は大慧の『正法眼蔵』でも引かれている<sup>12</sup>。このようないかにも禅らしい言葉と国民教化のための懺悔法とが結びつけられているところが太宗の特徴、さらには竹林禅派の特徴と言うことができるのではないだろうか。法演は、陳朝の禅者が重視していた禅僧の一人だ。

太宗のこうした特徴は、太宗が書いた「金剛三昧経序」<sup>13</sup>からも見てとることができる。『金剛三昧経』は唐代にはよく読まれた經典だが、新羅成立という説もある擬経だ。しかも、『金剛三昧経』がこの経の理想的な実践者として描いているのは、僧侶ではなく、理解が深い在家の修行者だ。『金剛三昧経』では、そうした修行者は戒律を守って僧を礼敬する必要はないとする見方を紹介したうえで、仏は、そうした修行者は仏・法・僧の三宝を尊重するため、僧を礼拝しないことがない、と述べている<sup>14</sup>。つまり、僧に対して頭を下げるものの、それは自分の方が智慧があつて正しい修行をしていることを知ったうえで、三宝を尊重するという原則を守るためにすぎないのだ。これは、居士でありながら僧侶たちを含めた国全体の仏教を主導する太宗にふさわしい。太宗は、参禅する部下たちだけでなく、禅僧をも指導していた。「序」では、居士については触れていないが、『金剛三昧経』について注釈を書いたのは、還俗した居士である新羅の元暁（617-686）のみであり<sup>15</sup>、経の序を書いた有名人も居士である太宗しかいないことを考えるべきだろう。

太宗が皇帝の立場で中国禅僧の言葉を利用して例は、『課虚』の「拈頌偈」にも見える。釈尊が座に登って説法しようとしたところ、文殊が槌で板を叩いて「法の王の法を明らかに観察すると、このようなものだ」と

<sup>10</sup> 『御製課虚』上卷（V7・31a.）

<sup>11</sup> 『法演禅師語録』（T47・651b）

<sup>12</sup> 『正法眼蔵』（X67・577c）

<sup>13</sup> 『御製課虚』上卷（V7・27a-29a）

<sup>14</sup> 『金剛三昧経』（T9・370b）

<sup>15</sup> 石井公成「『金剛三昧経』の成立事情」（『印度学佛教学研究』46（2），1998年）

述べたため、釈尊は説法せずに座を降りたという逸話をとりあげた『碧巖録』第九十二則<sup>16</sup>について、太宗は、あれこれ説くのは無用だと述べた後、「争似一枝無孔笛 爲君吹起太平歌（一本の孔の無い笛でもって、君のために「太平歌」を吹くのに遠く及ばない）」<sup>17</sup>と述べている。これは、仏のことを仏と呼ぶのは誤りであるとして「祇把一枝無孔笛。爲君吹起太平歌（ただ一本の孔の無い笛を手にして、君のために「太平歌」を吹く）」と説いた南宋の道川（生没年不明）の『金剛経頌』の冒頭の部分<sup>18</sup>を少しだけ変えたものだ。道川の言う「君」は君主の意味にも「あなた」の意味にもとれるが、太宗がこの句を用いれば、皇帝である自分の徳のおかげで太平の世となっていることを祝う歌を吹くという意味になってしまう。なお、文才で知られる道川のこの本は漢字文化圏で非常に人気があって広く読まれており、ベトナムも例外でない。陳朝の禅者たちは、文学的に優れている禅僧の詩偈を好んでおり、公案禅とともにそうした詩偈の影響を受けていた。

居士の身でありながら悟りを得て師に認められ、僧や在家信者たちを指導していた点、また禅の修行に努めつつ国政を考慮していた点は、慧忠も同様だ。モンゴル軍との戦いで將軍として功績をあげた慧忠は、逍遙禅師に師事して禅に打ち込んだ。やがて居士として活動して多くの出家・在家の弟子たちを育て、その代表である仁宗からは「上士」の号を得ている。「上士」という言葉は、bodhisattvaの訳語の一つである「大士」を意識しているのだろうが、言葉そのものとしては『老子』第41章が「上士は真理を聞けば、勤めてこれを実践する」と述べ、実践したり怠けたりする中士と、真理を聞くと嘲笑する下士との違いを説いた部分に基づいているのだろう。

將軍として功績をあげ、禅宗の居士となってからは仁宗の師となって非常に尊崇されていた以上、慧忠が問答や詩偈に国王などの喩えがしばしば登場するのは当然だろう。たとえば、次のような問答がそうだ。

<sup>16</sup> 『碧巖録』10巻（T48・216b）

<sup>17</sup> 『御製課虚』上巻（V7・37a）

<sup>18</sup> 『金剛経頌』（X24・537a）。本書については、石井修道「治父川老金剛般若頌」（金沢文庫『金沢文庫資料全書』第一巻、1974年）、土屋太祐「金剛般若讚－真福寺寶生院（大須観音）蔵」（中世禅籍叢刊編集委員会編『中世禅籍叢刊』第八巻、臨川書店、2016年）



進云。坐禅習定時如何。師云。君主下軾鬪蛙池。進云。不坐禅定時如何。師云。自適江湖箬蠡舟<sup>19</sup>。

弟子がさらに尋ねた。「坐禅して禅定をくりかえし実践する時はどうですか」。師は言った。「君主が争う蛙の池に馬車を乗り入れるようなものだ」。さらに尋ねた。「坐禅して禅定に入らない時はどうですか」。師は言った。「箬蠡が舟に乗り、広い世界でのびのびと暮らすようなものだ」。

前の問答は、禅定を得ようとして坐禅に励むのは、ただ1人で堂々としているべき王が騒がしく争っている蛙の仲間になるようなものだというのだろう。つまり、すぐれた禅者はそんなことはしないのだと教えているのだから、自分を王になぞらえていることになる。

次の問答では慧忠は、そうしたせせこましい坐禅に励まないのは、舟に乗って広い河や湖をゆったり旅し、隠遁生活を楽しんだと言われる箬蠡のあり方のようにだと述べている。箬蠡は、危機に陥っていた呉の国で活躍して強い敵国との戦争に勝たせたものの、「狡兔死して走狗烹らる」状況になることを懸念し、舟に乗って呉の国から逃れ、姿を変えて豊かな暮らしを送ったと伝えられている人物だ。

これをそのまま慧忠に当てはめれば、モンゴル軍との戦いに勝ったベトナムの将軍が、戦後は不要とされて殺されてしまうことを恐れ、官職を離れて自由な禅の世界に身を置いたため、こうした喩えが説かれたことになる。しかし、その場合は、慧忠は「仁宗が自分を邪魔に思っ排除しようとするのではないか」と疑っていたことになり、仁宗に対して失礼な表現となってしまう。そうでない場合でも、国王が支配する国から抜け出して自由に暮らしたという逸話を利用しているのだから、慧忠が暮らしている現在の国は不自由ということになる。慧忠の意図としては、「箬蠡の舟」という語は、ただ広い世界でのびやかに暮らすという意味で用いているものと思われるが、こうした表現を使ってしまふところが、戦争で殊勲をあげた後、皇帝を指導する立場となった慧忠ならではの点だ。

その慧忠は、自由な振る舞いをしていたが、自分を尊重してくれる皇帝に対しては礼をつくして賞賛の言葉を述べていた。たとえば、聖宗の禅に

<sup>19</sup> 『上土語録』(V6・13a-b)

関する見識を賞賛した偈、「頌聖宗道学」では、「聖宗の学問は高度なものであり、古今の学に通じている」という絶讃の言葉で始め、「その智慧は禅の關門を越えており、（菩提達磨のいた）少室に通じている」と礼讃している。

ただ、「放牛」と題する漢詩では、次のように言う。

偶向瀉山得弟隣　　荒蕪甘作牧牛人  
 国王徳沢寛如海　　随分些些水草春<sup>20</sup>

たまたま瀉山で親しい仲間と知り合えたので　　荒れた地で敢えて牛飼いとなった

国王の徳が広いことは海のようにだ　　自分にふさわしい分を少しだけ使わせてもらおう、この春の水と草を

最初の二句は、南泉普願（748-835）が、最晩年になって、死後どこに行くかと弟子に尋ねられた際、「山のふもとの農家で去勢した水牛となる」と答えた逸話を踏まえた瀉山靈祐の言葉に基づく。南泉のこの言葉は、人々のために全力で労働に努め、仏教を支えるのだという決意に満ちた言葉だが、それをういた慧忠のこの詩は、先の例と同様に問題を含んでいる。草も水もすべて国王のものというのが儒教の考えであって、慧忠はそれに基づき、自分がこうして水と草にめぐまれて牛飼いをしておれるのは、つまり、何とか生活できて禅の弟子を育てていけるのは、国王の徳のおかげだと言いたいのだろう。しかし、第二句は、瀉山という兄弟のように親しい知り合いに恵まれ、荒れ果てた地で自分が敢えて牛飼いとなって苦勞して働いたからこそ、牧場が盛んになったように読めてしまう。最初から皇帝の手厚い庇護があったなら、「荒れた地で敢えて牛飼いとなる」必要はないはずだ。「荒れた地」というのは、皇帝の保護が不十分だったのではなく、禅の修行者たちがいない未開拓の地という意味なのだろうが、この詩は、自分の力量・努力がまず強調された後、そうした自分を皇帝が支援してくれていることを感謝するという順序になっている。

ただ、慧忠の禅の境地がいかに高くて尊敬されていたにしても、あまりにも禅宗らしい自由きままな行動をしていたら、ヒーローとして愛されは

<sup>20</sup> 『上土語録』（V6・34b）

しても、国民の手本とすることは難しいだろう。実際、「上士行状」によれば、妹である皇后が沢山の料理を用意した法会をもよおした際、慧忠は肉を目にするとひたすら食べ、皇后が「兄さんは禅に励みながら肉を食べたりして、どうして仏になることができますか」と言うと、慧忠は、「仏は仏、兄は兄だ、兄は仏になる必要はないし、仏は兄になる必要はない。古人が言っているのを知らないのか。「文殊は文殊、解脱は解脱だ」と述べたという。そして、いつの作だか不明だが、次のような偈を残している。

喫草與喫肉 衆生各所属  
 春来百草生 何處見罪福<sup>21</sup>  
 草を食べることと肉を食べること 人々にはそれぞれ属する種類がある  
 春が来れば様々な草が生ずる どこに罪とか功德とかがあるだろうか

「文殊は文殊、解脱は解脱」というのは、『雲門広録』に見える雲門の語<sup>22</sup>だが、『大慧語録』でも引かれている（T47・848c）。陳朝の禅者は、大慧を初めとする宋代禅の影響が強く、唐代の禅僧や北宋の雪竇その他の禅僧の言葉を用いることもあるが、そうした言葉は大慧の語録や『伝灯録』など宋代の禅文献で引かれている場合が多い。慧忠はそのように自由に振る舞う居士であったからこそ、仁宗が出家して一派の開祖となり、国民全体を指導する立場に立ったように思われる。だが、そうになると、自分自身の禅の修行と指導の面では慧忠を受け継ぐにしても、それ以外では禅宗が否定しがちな仏教、つまり多くの人々対象とし、經典講義、懺悔などの儀礼、道徳的訓戒などを重視する仏教となりがちだ。

実際、竹林禅派第二代の法螺は、興隆 20 年には英宗に招かれて『大慧語録』を講義、翌年は仁宗の語録と慧忠の語録、そして『維摩経』を講義している。以後も、大蔵経を刊行し、『華嚴経』『首楞嚴経』『円覚経』などの経や『雪竇語録』『大慧語録』などの語録を講義し、『仁王経』に基づく護国を祈る儀礼の書や密教のダラニ經典の注釈などを著し、多くの仏像

<sup>21</sup> 『上士行状』（V6・13a）

<sup>22</sup> 『雲門広録』（T47・565a）

を鑄造し、密教による灌頂をおこなうなどしている<sup>23</sup>。

### 3. 竹林禪派における自然観

ベトナムでは、多くの禪僧が美しい自然を詠んだ漢詩を作っている。僧侶は文学の主な担い手だった。中国の周辺国では、知識人である僧侶が外交や文学を担当する例が多く、ベトナムの場合も同様だったのだ。

そのベトナムは、南国であって豊かな自然に恵まれた地だ。ただ、現在残されている李朝と陳朝の僧侶や在家信者の漢詩は、すぐれた作もあるものの、ベトナム独自の自然を詠んだものは少ないように思われる。中国の影響が強かったベトナムでは、漢詩を作るとなると、中国の漢詩人や中国禪僧が詠んでいる情景を中国風に詠むことになってしまうのだ。こうした傾向は小説も同じであって、ベトナムの近代以前の小説は、韓国の場合と同様、ほとんどが中国を舞台にしたものになっている。このため、韓国を舞台とした金時習（1435-1493）の『金鰲新話』のような例外となる小説集が個性的ですぐれた作品となっているのは当然だろう。

慧忠の場合、輪廻を繰り返す業とは何かと尋ねられた際、「秋霜滴滴蘆花岸 夜雪紛紛月色天<sup>24</sup>（秋の霜が蘆の花が咲く岸にしたたり落ち、夜の雪が月が輝く冬の夜にはらはらと降ってくる）」と答えている。これは、中国禪僧の詩偈の文句そのままではないが、「秋の霜」「蘆の花」「夜の雪」は中国の風雅な景色であり、禪文献にもしばしば見える語だ。しかし、ベトナムでは雪は北部の山岳地帯にまれに降るだけであり、都ではほぼ見られない。つまり、慧忠は中国禪宗の常識に基づいた表現を用いただけであって、ベトナムの目の前の自然を踏まえた表現をしていないのだ。

さらに、仁宗の問答となると、中国の禪問答に見える雪がそのまま取り上げられている。

問。「白鷺下田千點雪。黃鸝上樹一枝華時、如何」。曰、「錯」。進云、「大尊特作麼生」。曰、「白鷺下田千点雪。黃鸝上樹一枝華」。進云、「是某甲話」。曰、「要識神僊爐火術。丹頭元是紫硃砂」。問。「如何是清淨法

<sup>23</sup> 『三祖實録』『第二祖年譜實録』（V6・21b-22a）

<sup>24</sup> 『上土語録』（V6・13a）

身」。曰、「金鏝落中獅子尿。鐵崑崙上鷓鴣斑」<sup>25</sup>。

（弟子が）尋ねる。「白い鷺が田に降りるとあたりは一面の雪。黄色い鷺が樹に飛ぶと花がひと枝に咲いている。このような心境はどうですか」。答える。「誤っている」。さらに尋ねた。「大和尚さま自身はいかがですか」。答える。「白い鷺が田に降りるとあたりは一面の雪。黄色い鷺が樹に飛ぶと花がひと枝に咲いている」。さらに尋ねた。「それは私が言ったことです」。答える。「神仙の鍊金術を知りたいと思ったら、朱の塊りはもともととは紫の砂だ」。尋ねる。「清らかな真理の体とはどんなものですか」。答える。「黄金のたがねがライオンの尿の中に落ち、鉄でできた崑崙の山にいる鷓鴣はまだらだ」。

弟子に問われて仁宗が質問の言葉をそのまま繰り返した「白鷺下田千点雪。黄鷓上樹一枝華時」は、『大慧語録』の問答の言葉だ<sup>26</sup>。これに対して、仁宗が独自の見解を述べた部分は、道教に基づいた表現であるうえ、「落中獅子尿」の「中」は「於」に相当するベトナム語の漢字表記と思われる<sup>27</sup>。黄金が糞や尿の中に落ちて清浄なまま変わらないという喩えは、『如来蔵経』、『仏性論』、『法界無差別論』など、如来蔵・仏性を説く經典に見られる。これは、煩惱にまみれた人々の中に不変である仏の智慧があることを、金剛を飲んで体外に排出しても金剛は変わらないという譬喩で説いた『華嚴経』如来性起品<sup>28</sup>に始まるものだ。ベトナムにはライオンはいないが、このようにベトナム語を含む句のうちに中国禅宗にはない表現が見られるという点が重要だ。

ベトナム独自の文字である字喃（chữ Nôm）を用いて禅を説くことも、中国文化を背景とする漢字に縛られず、ベトナムの特色を出す方法であり、仁宗の「居塵楽道賦」はその早い例の一つだ。字喃は、ベトナム語独自の発音を表記するために漢字を組み合わせて作成された字であり、唐の仏教界でインドの陀羅尼などを漢字で音写するために工夫された表記を参考に

<sup>25</sup> 『第一祖実録』（V6・6b）

<sup>26</sup> 『大慧語録』（T47・813c）。

<sup>27</sup> 鷺澤拓也「漢文－古代ベトナム語対訳資料における虚詞 chung の用例の拡張」（『アジア・アフリカ言語文化研究』94、2017年）

<sup>28</sup> 『華嚴経』如来性起品（T9・629b）

している<sup>29</sup>。このため、仏教文献で字喃が用いられるのは当然なのだ。

さて、慧忠については風雅な風景に関する中国の詩語や禅語をそのまま用いていることを指摘したが、慧忠は一方では、美しい自然をそのまま悟りの境地とみる立場をしばしば批判している。たとえば、『上土語録』には、次のような問答が見える。上土は皇帝や仏なみに尊崇されており、名前の前が闕字になっている。

問啓咨 上土。青青翠竹総是法身、是否。師云、沙弥昨日喰溪笋、莫是如今汝法身。進云、鬱鬱黄花無非般若、意作麼生。師云、桃花不是菩提樹。何事靈雲入道場<sup>30</sup>。

上土に質問を申しあげた。「青々した竹はすべて法身にほかならない、という言葉は正しいのでしょうか。師は言った。「沙弥よ、昨日、谷の筍を食べたら、今、お前は法身なのだろうか」。さらに尋ねた。「みっしりと咲いている黄色い花は般若でないものがない、という言葉の意味はどんなものですか」。師は言った。「桃の花は菩提樹ではない。どうして靈雲は修行道場に入ったのか」

僧肇に仮託されたこともある「青青翠竹総是法身、鬱鬱黄花無非般若」の句をめぐる問答だ。禅宗の一部と華嚴宗などはこの句を悟りの境地として認めていたが、神会（684-754）、南陽慧忠（675-775）、大珠慧海（生没年不明）などは竹や花などの自然をそのまま悟りの境地とみなすことに強く反対していた<sup>31</sup>。陳朝の慧忠は、そうした系統の見解を受け継いだのだ。慧忠の答えで取り上げられている靈雲は、瀉山で修行していた際、桃の花を見て悟り、偈を詠むと、師の靈祐（771-853）に賞賛されたという唐代の禅僧だ。「桃花不是菩提樹」の句は、神秀の「身是菩提樹」の偈を批判した慧能の「菩提本無樹」の句に基づいている。「どうして靈雲は修行道

<sup>29</sup> 石井公成「ベトナム語の字喃（chữ nôm）と梵語音写用の漢字」（『駒澤短期大学研究紀要』26号、1998年）

<sup>30</sup> 『上土語録』（V6・10b）

<sup>31</sup> 斎藤智寛「唐・五代宋初の禅思想における無情佛性・説法説」（『集刊東洋学』第81号、1999年）。石井公成「青々とした竹は真理そのものかー中国・朝鮮・ベトナム・日本の佛教に見る翠竹黄華論ー」（ハノイ国家大学付属人文社会科学大学東洋学部日本学科編『日本研究論文集』、2012年）

場に入ったのか」とは、桃の花を見て悟ったとはいえ、それは禅宗の修行の本場である偽山で修行していたからこそだ、ということだろう。

『神会語録』では、神会は、仏が竹や花に対して「将来、成仏する」と予言した経典はないこと、『涅槃経』では無情の物には仏性は無いと明言していることを理由にあげ、「青青翠竹」論などは外道説であるとして激しく非難している。『祖堂集』が載せる南陽慧忠の問答では、慧忠は、これはおそらく普賢菩薩や文殊菩薩の境地であって、普通の者には受け止められないものであり、実際には大乘経典の深意と一致していると答えている。その意義を認めたくえで、この句を常識の枠内で文字の通りに受け止めてはならないと主張したのだ。慧能の弟子の大珠慧海は、真理としての仏の身体は、緑の竹に応じて形をとっているものであり、般若の智慧は自分と対象を区別したうえで対象を認識するということがなく、黄色い花に対して形をあらわすのだと論じた。そして、『金光明経』を引用したうえで、黄色い花がそのまま般若の智慧であるなら、般若は無情ということになり、翠竹がそのまま真理としての仏の身体であるなら、翠竹が対象に応じて働きかけることができることになろうと論じている。

このように諸説あったものの、12世紀になると、「青青翠竹」の句は禅宗の立場を示すものとして評価が定まるようになり、以後は、安直に受けとめることをいましめることはあっても、この句を根本的に誤りだとする議論は見られなくなったようだ。

ベトナムで「青青翠竹」の句が広まっていたことは、『禅苑集英』にその通りの句と、少し改めた句が見えることから知られる。そのうち、まず注目されるのは、無言通派の第六世である禅老禅師（生没年不詳）と李朝の太宗との問答だ。太宗が「和尚はどれくらいこの山に住んでおられるのか」と尋ねると、禅老は「現在のことしか分かりません。誰が過ぎさった年のことを知っていらっしゃいますか」と答えた。そこで帝が、「月日が過ぎるとは、どういうことか」と尋ねると、禅老は「翠竹黄花非外境、白雲名月露全真（翠竹黄花は自分の外の世界ではない。白雲と明月はそのまま真理の姿を表している）」と答えた。帝がその意味を尋ね、禅老が「しゃべりすぎると将来の益が無くなってしまう」と答えたところ、帝は突然、悟るところがあったという<sup>32</sup>。

<sup>32</sup> 『禅苑集英』 11a

「青青翠竹」の句をそのまま用いているのは、無言通派の第七世の一人である都の京祥寺の円照（Viên Chiếu）禪師（999-1090）だ。ある者が「青々とした翠竹がごとごとく真理であるとしたら、真理の働き（真如用）とはどのようなものでしょうか」と尋ねると、禪師は、「贈君千里遠、笑把一甌茶（あなたにお贈りする、千里も遠く離れた距離を超え、笑ってひと腕の茶を手にとる）」と詩の形で答えるばかりだったという<sup>33</sup>。「こうしてここで微笑みつつ茶の入った碗を手にしておりながら、千里も遠くにいる親しいあなたに茶をお贈りします」というのだ。「真如用」とは、『大乘起信論』に見える語であり、衆生教化のための不思議な様々の働きをすることを指す。禪師のこの言葉は、真実の働きというのは、日常の振る舞いがそうなのであって、常識ではとらえられないものなのだという事なのだろう。

こうして見てくると、慧忠の否定が目立っており、その否定の仕方は、中国の禅僧の誰とも似ていない。慧忠は別な問答で「清浄な法身とは何ですか」と尋ねられた際、「牛の小便の内に出入し、馬糞の中で磨かれる」<sup>34</sup>と答えている。世俗の汚いところで生き生きと活動するのが法身だとしているのだ。「如何なるか是れ法身」と尋ねられた際も、「池辺看兩箇、月下喜三人（池のほとりに二人を見、月の下で三人が喜ぶ）」と答えている。池や月は美しい風景に違いないが、そこに人がいて生き生きと活動しているという点が重要なのだろう。

慧忠はまた弟子の次のような質問に答えて草木に触れている。

進云、古徳云、無心是道、是否。師云、無心不是道、無道亦無心。亦云、若他説無心是道、即一切草木皆是道<sup>35</sup>。

弟子がさらに尋ねた。「古人が、無心が真理であると言っています。正しいでしょうか」。師が言った。「無心は真理ではない。道も無く、また真理も無い」。また、師は言った。「もし彼が「無心が真理だ」と言ったのなら、一切の草木は皆な真理だということになる」。

ここでも、一切の草木は真理そのものだとする見方は否定されており、

<sup>33</sup> 『禪苑集英』 12a

<sup>34</sup> 『上土語録』 (V6・9a)

<sup>35</sup> 『上土語録』 (V6・8b)



慧忠はこれに続けて有無に対するとらわれを離れるべきことを説いている。

「無心が真理だ」というのは、『瀉山靈祐語録』に見える言葉<sup>36</sup>だが、例によって『大慧語録』<sup>37</sup>でも言及されている。ただ、大慧は「即心是仏、仏不遠人。無心是道、道非物外。三世諸佛只以此心說法（心こそが仏であるため、仏は人から遠くない。無心こそが真理であるため、真理は人間以外の存在ではない。過去・現在・未来の仏たちはただこのような心を取りあげて教えを説いた）」と述べ、心が仏だとする説と無心こそが真理だとする説をともに認めていた慧忠は逆に、心も無く真理も無いとし、心と真理とを対立する存在と見る見解を否定している。

#### 4. おわりに

これまで見てきたように、竹林禅派は、前段階である太宗・慧忠の頃から国家とむすびついた禅風となっており、そうした傾向は詩偈などにも反映されていた。権威に縛られず、自由に振る舞うことが理想とされた禅は、皇帝が指導する教えとなり、国民教化の手段ともなっていたのだ。

その際、宋代禅、特に大慧の禅と、雪竇や道川など文学的な禅僧の表現が手本とされた結果、ベトナム特有の豊かな自然が詩偈などでとりあげられることはほとんどなかった。箇々の詩偈についてはすぐれた表現のものが見られるものの、自然描写は類型的なものとなったのだ。こうした傾向は禅そのものについても同様だった。

そうした中で、慧忠は逆説的な表現を好んだ自在な人物であって気迫に富んでおり、宋代禅の図式を否定する言葉を述べることもあった。だが、慧忠以後は、宋代禅の図式そのままの類型的な禅となり、詩偈に見られる自然描写も中国そのままのことが多い。たとえば、法螺は「入俗恋青山」という題名の詩で中国の山水画のような秋の山奥の様子を詠んでおり、玄光は「延祐寺」と題する詩で「月色妙波楓樹舟（月の光のもとで風雅な波が波打っており、色づく秋の楓の林の横に一艘の舟が泊まっている）」と歌っている。これは「玉露凋傷楓樹林……江間波浪兼天湧……孤舟一繫故園心（玉のような露が楓の林をしませ……長江の波浪は天にもとどくか

<sup>36</sup> 『瀉山靈祐禪師語録』（T47・819b）

<sup>37</sup> 『大慧語録』（T47・819b）

のように湧きたち……一艘の舟を岸につなぐ。その舟のように心もなつかしい故郷につながっているのだ」と述べた杜甫の「秋興」に基づいていよう。ベトナムでも北部では秋に紅葉が見られるが、ベトナムに多い種類の木の紅葉や秋に緑の芽を出す樹木などは、禅僧の詩偈ではとりあげられない。

また、竹林禪派が国家と結びついて国民を教化する派となっていった結果、法螺にしても玄光にしても、講経・大藏経作成・密教の導入などの方向に進んでいったように見える。ベトナム仏教の独自さを明らかにするには、これらの習合の面、そして字喃で書かれた仏教文献を検討していくべきだろう。