

ISSN 0289-9604

禪文化研究所紀要

第三十四号

2019年2月

公益財団法人 禪文化研究所

禪文化研究所紀要

第三十四号

(二〇一九年二月)

ANNUAL REPORT of THE INSTITUTE FOR ZEN STUDIES

No.XXXIV

February 2019

Table of Contents

Practices and Nirvana in the Early Buddhist Schools	
	MATSUOKA Yukako1
The <i>Laṅkāvatāra sūtra</i> as a Ratna Sūtra	TOKIWA Gishin 83
The Zen Thought of Master Linji Yixuan	KINUGAWA Kenji 99
A Study of the Biography of Linji Yixuan	Author : Jia Jinhua
	Translation : Tan Ren 133
The Structure and Value of the <i>Record of Linji</i> , Yuan Dynasty Edition	
	Shin Tonfon 150
Annotated Translation of the <i>Jingde Chuandeng Lu</i> , vol. 17: Chapter on Yunju Daoying and Caoshan Benji	Jingde Chuandeng Lu Study Group 181
Annotated Translation of the <i>Zutang ji</i> , vol. 10 (Part 2): Chapter on Master Jingqing (Part1)	
	The Annals of the Ancestral Hall (<i>Zutang ji</i>) Study Group..... 335
The Formation and Compilation of the <i>Kana Shōbōgenzō</i>	
	ISHII Shūdō 373
Miscellaneous Notes on Whether Zha Pingqiu's "Treatise" Can Be Considered a Treatise: The Absence of a Three Part Composition and Failure to Follow the Rhetorical Method in Citing Historical Materials	
	KATO Kazuyasu 423
The Complex Fate of Japanese Buddhism in Malaysia	
	Author : Ong Senghuat
	Translation : KOMINAMI Myokaku 455

禪文化研究所紀要

第三十四号

目次

部派仏教の修道と涅槃	松岡由香子	1
宝経としての『楞伽経』	常盤 義伸	83
臨済義玄禪師の禪思想	衣川 賢次	99
臨済義玄平生事跡考辨	賈 晋華	133
元刊本『臨済録』の構成と価値	邢 東風	150
『景德伝灯録』 卷一七雲居道膺章・曹山本寂章訓註	景德伝灯録研究会	181
『祖堂集』 卷一〇譯注(二) 鏡清和尚章(二)	唐代語録研究班	335
仮名『正法眼蔵』の成立過程と編集	石井 修道	373

〈雑記〉「査屏球論文」は論文と言えるのか

——「三部構成」の欠如と「修辭法」に反する史料引用——……………加藤

一寧……………423

日本仏教のマレーシアにおける曲折した運命……………王

琛発……………455

部派仏教の修道と涅槃

松岡 由香子

はじめに

この論文は、論文「初期經典の坐禪と覺り」(花園大学『禪学研究』第87号、二〇〇九年三月)の続編に当たる。それは「原始經典成立史試論1」(『花園大学文学部研究紀要』第32号、二〇〇〇年、三月)を踏まえて描いた。ここで扱う原始仏典については「原始經典成立史試論2」(『花園大学文学部研究紀要』第45号、二〇一三年、三月)を踏まえている。

略号

パーリ本	S N	相應部 (サンユッタ・ニカーヤ <i>Samyutta Nikāya</i>)
	M N	中部 (マッジマ・ニカーヤ <i>Majjima Nikāya</i>)
	A N	増支部 (アングッタラ・ニカーヤ <i>Anguttara Nikāya</i>)
D N		長部 (ディーガ・ニカーヤ <i>Dīgha Nikāya</i>)

KN 小部 (クッダカ・ニカーヤ Knuddaka Nikāya)

Sup. スッタニパータ (小部の一經)

漢訳

雑 雑阿含

中 中阿含

増一 増一阿含

長 長阿含

翻訳について

相応部は第一有偈篇は『原始仏典Ⅱ 相応部經典第一卷』(中村元訳監修・前田恵学編集・春秋社)を用いた。

中部は中村元監修『原始仏典第四 中部經典Ⅰ』から『原始仏典第七 中部經典Ⅳ』(春秋社、二〇〇四～二〇〇五)を用いた。ただし、他の經典引用と統一させるため、ですます調を、である調にあらためた。その中で必要がある場合は単語のバリリ語も○の中に記した。スッタニパータは中村元『ブッダのことば』(岩波文庫、一九八四)を用い、その他は阿含との対比が容易な『南伝大藏經』(大蔵出版、一九三五～一九四〇)を現代語訳して用いた。

漢訳は大正大藏經を読み下して現代語訳にした。その際、『国訳一切經』阿含部(大東出版社、一九三五)を参照した。漢訳の番号は大正藏の經番号である。

第一章 大衆部における涅槃に至る道

一節 大衆部の雑阿含の修行体系

仏典の五百結集伝承は諸律にあるが、その中の雑阿含（相応部⁽¹⁾）について、部派によって次のように伝えられる。

一、『四分律』第五十四卷（法蔵部）「比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私（夷）、諸天、帝釈を雑え、魔を雑え、梵王を雑え、集めて雑阿含とする。」⁽²⁾

二、『五分律』第三十卷（化地部）「これは是れ雑説にして、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女の為に説いた。今、集めて一部とし、雑阿含と名づける。」⁽³⁾

三、『摩訶僧祇律』第三十二卷（大衆部系説出世部）「文句の雑であるものを集めて雑阿含とする。いわゆる、根雑、力雑、覚雑、道雑である。このようなこれらを、名づけて雑とする。」⁽⁴⁾

これを見ると上座部系統では現存SN・有偈篇や雑阿含・偈誦にある相応名（諸天、比丘、比丘尼、魔、帝釈など）と似た名称であるのに対して、大衆部系では、対告衆によってではなく、修道法（根・力・覚・道）による分類でまとまっていることがわかる。

上座部とは別に合誦したという大衆部の雑阿含は、現在では伝わっていないが、その分類は、現存する上座部の雑阿含・道誦とパーリSN・大篇に並行する相応があり、根十八経・力二経・覚三十経・道二十四経が共通していて、その形跡を認めることができる。五百結集伝承に出る雑阿含の名はこれだけであるから、二期の偈と三期に該当する長老偈など、偈頌に次ぐものとして、それらを四期經典とする。

現存經典の大衆部雑阿含に対応する部分にも、二期とはまったく異なる形式を認めることができる。二

期のいわゆる「如是我聞」に続く結集句、すなわち、誰が、どこで、誰に對して語られたか、それを聞いてどうなったかが、四期ではほとんど欠落していることである。SNでは道相應に結集句が少しあり、覚支相應、根相應は初經だけに「舍衛城因縁」とあるが、根相應にはそれさえない。雜阿含道誦の根・力・覚・道相應はほとんどが同じ「時仏住舍衛國祇樹給孤獨園」となっている¹⁵⁾。

このことによっても大衆部は、ゴータマ・ブッダや直弟子の傳承ではなく、自分たち修行者による涅槃に到る道として經を誦したことがわかる。

この經典の形式と内実が二、三期經典と大きく違うのは、新約聖書のイエスの言行を記した福音書とイエスに出会っていない弟子パウロの書簡の相違にも等しい。つまり語る主体も内容も形式も異なるのである。語る主体はゴータマ・ブッダやその直弟子から、教団（大衆部）の修行者たちである。形式は對話（二期の大部分）ではなく、教説であり、内容も神話的要素はまったくなく、物語もなく、修行の項目の羅列がほとんどである。それは文学様式にも反映してゲーヤ（偈）、ウダーナ（自説經）・アパダーナ（avadāna 譬喩）、アッパタダンマ（未曾有法 adhivādhana 神秘的奇跡的な事跡）などはほとんどなく、繰り返しの多い教説（スッタ）の羅列である。現存するこの部分のパール本、雜阿含の共通部分は、『雜阿含』一三六二經、相應部（SN）七七六二經の中で、道相應・覚支相應・根相應・力相應のわずか七四經にすぎない。しかしここに、後の「三十七品菩提分法」に中るもの^{あた}の大半が出ているのは、驚きに値する。大乘經典で、ゴータマの教説を阿含や部（ニカーヤ）ではなく、「九（十二）分教、三十七品菩提分法」とする思想は、ここに由来するのかもしれない。

大衆部がまとめた根・力・覚・道は、「三十七品菩提分法」すなわち四念処・四正斷（勤）・四如意（神足）・五根・五力・七覺支・八聖道の後半を構成する。これらは一目で教数による分類だとわかるが、数

により教法をまとめることは二期でもなされており、例えばこう説かれる。

「五つが目覚めている時、五つは眠っている。五つが眠っている時、五つが目覚めている。五つによってひととは塵にまみれる。五つによってひととは清められる」(SN 11:8 雜阿含「以下かつこ内の雜阿含は雜と略す」一〇三)。後の解釈では、肯定的な五つが五根をさすというが、ここからはとてもそれは読み取れない。むしろ「五つ」にいろんな詞を入れて拡大していくことが可能な句である。

そこで今、「根・力・覺・道」が、初期經典の涅槃、解脱、戒・定・慧、生・老・病・死、あるいはヒンドゥー教の影響が考えられる禅思 (jhāna, bhavana, samādhi, samāhita)、神通などどのように関わるかという点に着目して見てみたい。

二節 五根

根 (indriya、能力、すぐれた働き、機官) について、いちばん多く説かれるのは五根であり、例えばこう説かれる。

「諸比丘よ、五根がある。何を五とするのか。いわゆる信根 (saddhindriyam)、精進根 (viriyindriyam)、念根 (saṁdriyam)、定根 (samāhindriyam)、慧根 (pañhindriyam) である」(SN 48:1 雜六四三)。だが、根は五根⁽⁶⁾にまとめられるだけではなく、未知当知根・知根・無知根の三根(雜六四二、SN 48:23)があり、八期(漢・バ、いずれの経にも並行のない経)のSNでは一根本(慧、SN 48:45)、二根本(定・慧、SN 48:46)、三根本(念・定・慧、SN 48:49)、四根本(精進・念・定・慧、SN 48:47)も説かれるが、それは増一という伝承方法によるのだろう。大乘仏教で流布している六根(眼耳鼻舌身意)というまとめ方も、何とも並行しない最後の八期の根相応⁽⁷⁾にやっと出る。

五根の信・精進・念・定・慧であるが、三期では比丘の修行として戒・定・慧の萌芽が説かれた⁽⁸⁾が、ここでは定慧に並ぶものは「戒」ではなく、「信・精進・念」となっている。

五根を「信・精進・念・定・慧」とすることはヒンドゥー教の影響も考えられる。

『ヨーガ・スートラ』では「その他の者（ヨーガ行者たち）にとつては、信念・努力・憶念・三昧・真知にもとづく（無想三昧がある）」（1:20）⁽⁹⁾と説かれて、これはほぼ信念⇌信、努力⇌精進、憶念⇌念、三昧⇌定、真知⇌慧というように五根と重なるのである。

一、信根はその内実は多様であるが、多くの経⁽¹⁰⁾はこう説く。

「信根とは、まさに知るがいい、これが四不壊淨（預流支）である。精進根とは、まさに知るがいい、これが四正断（正勤）である。念根とは、まさに知るがいい、これが四念処である。定根とは、まさに知るがいい、これが四禪（静慮）である。慧根とは、まさに知るがいい、これが四聖諦である」（雑六四六⇌SN48:8　かつこの中はSNの訳）。

これは五根のすべてを四法でまとめている。そこに記憶のための作意を認めることもできよう。

これと異なる内実を説くものには、たとえばSN48:9では「信根」についてはこう説かれる。

「諸比丘よ、なにを信根とするのか。諸比丘よ、ここに聖弟子がいる。信があつて如来の菩提を信じ、このように彼の世尊は応供・正等覺・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏・世尊であると信じる。諸比丘よ、これを名づけて信根とする」。

並行「何を信根とするのか。もし、比丘が如来の所において淨信心を起こし、根本堅固であり、（余の沙門婆羅門）、諸天、魔、梵、沙門婆羅門及び余の世間もよくその心を沮壞することができないならば、これを信根と名づける」（雑六四七）。

信根の四不壊淨とは、仏・法・僧・戒に対する淨信であるが、四預流支ともいわれて、その果が四沙門果では一番低い預流の位であって、仏に對する「信 (saddhā)」は、仏教徒であるための必須条件であるが、これだけではとても涅槃や解脱に至らない。

しかしながら、信根によって涅槃を得るという経も漢本には存在する。

「諸比丘よ。わたしはこの信根の集・信根の没・信根の味・信根の患・信根の離を如実に知るために、諸天・魔・梵・沙門・婆羅門衆中において、解脱をなし、出離をなし、心は顛倒を離れ、阿耨多羅三藐三菩提を成ずることができた」(雜六五二)。

並行「諸比丘よ、そうだが多くの沙門婆羅門にして信根を知り、信根の集を知り、信根の滅を知り、信根の滅に順ずる道を知るものは、諸比丘よ、その沙門・婆羅門は沙門中の沙門、婆羅門中の婆羅門である」とわたしは認める」(SN 48.7)。

だが、信根の集(原因)、滅(没)、患い、離とは何のことだろうか。「苦」など滅すべきものに対しては集、滅、患、離がいわれうるが、保つべきものに集、滅、患、離をいうのは、意味をなさない。意味を考えずに、口伝承していったとは思えない。

二、「精進根」は、相應部には次のように説明されている。

「諸比丘よ、何を精進根とするのか。ここに聖弟子がいる。発勤して住し、多くの不善法を断じ、多くの善法を具足する為に努力する、勇健堅固にして多くの善法において軛を捨てない。諸比丘よ、此を名づけて精進根とする」(SN 48.9)。

並行「何を精進根とするのか。已に生じた悪・不善法は断ち、方便を生じようと欲し、摂心し増進する。未だ生じていない悪・不善法は起さない。方便を生じようと欲し、摂心し増進する。未だ生じていない

い善法は起させる。方便を生じようと欲し、摂心し増進する。已に生じた善法に住り忘れず、修習して増広する。方便を生じようと欲し、摂心し増進する。これを精進根と名づく」（雑六四七）。

雑阿含の方は時間軸を入れて四法に開いて悪を断つから「正断」としているが、善を勧め悪を抑止する一般論であり、涅槃や解脱との接点は見つけにくい。

三、念根についてはどうであろうか。

「念（*saṃ*）」は、一、二期經典では坐禪において修する重要なあり方で、「自覚する（*saṃ*）」とも訳され、涅槃にも関連づけられた。しかし、四期ではそのような直截な記述はなく、ほとんど「四念処」として定義づけられている。

「何を念根とするのか。もし比丘が内身の身観に住り、殷勤に方便して、正念正智にして世間の貪憂を調伏する。外身・内外身・受・心・法の法観念に住る。またこのように説く。これ念根と名づける」（雑六四七）。

これに並行するSNは念慧の成就と過去の所作所説の憶念・随念になっている。

「諸比丘よ、なにを念根とするのか。ここに聖弟子がいる。念があつて最勝の念慧を成就して、久しい以前の所作、久しい以前の所説をも憶念し、随念する。諸比丘よ、これを名づけて念根とする」（SN 48.9）。

また他の經典では、外道に由来する四無量心⁽¹⁾が四念処だとされる場合もある。

「多くの外道出家がいうには、『沙門瞿曇は多くの弟子の為に、『五蓋悩心を断じなければ悩んで心慧力羸り、障礙分となり、涅槃に趣かない。尽くその心を摂し四念処に住まれば、心が慈と俱にあり、怨まず嫉まず、また瞋恚せず、廣大無量に善く修して四方・四維・上・下一切世間に充滿する。悲・喜・捨の心

も俱にまたこのように修習しなさい」と説きます。わたしたちもまた諸弟子の為にこのような説をなします。わたしたちとあの沙門瞿曇と、どのようなちがひがありますか。……」（雑七四三＝SN 46:54）

この経では四念処を四無量心と結びつけているが、その外道との違いは、四無量心を修した結果を、外道は知らないが仏弟子は知っていることだとされる。

雑阿含の方が新しいのであろうが、いずれにしても四念処や、念慧、過去の憶念や随念が、やがて涅槃や解脱に至るとは説かれない。

四、定根はどうであらうか。

「定根とは、まさに知りなさい、それは四禪です」（雑六四六・六五五＝SN 48:12）というのが、一番多い定型である。

しかし、そうでない経もある。

「諸比丘よ、なにを定根とするのか。諸比丘よ、ここに聖弟子がいる、捨を所縁となして定を得て、心一趣 (*ekodi bhūta* 心一境相) を得る。諸比丘よ、これを名づけて定根とする」（SN 48:9）。

並行「何を定根とするのか。もし比丘が欲・悪・不善の法を離れて、有覺有観であり離に喜樂を生じ、乃至第四禪に具足して住るならば、定根と名づける」（雑六四七）。

定根の定型は二期で説かれた定 (*saṁadhi*) が、四期に至って四つの禪 (靜慮 *dhīyāna*) にひらかれたといえるが、「禪」「禪思」などは三期には、ほぼ坐禪と同様に使われていた。

「禪思して、不放逸であり、内心、正受を楽しみ、清浄にして塵穢を離れる」（雑九九三など）や「時に禪定より起ち」（雑九九四）、「時に禪より覺め」（雑一〇七三、一〇七五）、「正に妙禪定に向ひ諸魔の結縛を断ずる」（雑一〇七四）、「入室し坐禪する」（雑一〇八〇など）、「草樹の葉を敷き思惟禪思して放逸を起こ

さない」(雜一〇七九)、「安陀林に入つて坐禪する」(雜一〇八一)。

「定」も初期經典の坐禪の状態を表す多様な用語、たとえば寂靜 (upasanta)、「定者、定ある (samahita)」、解脱 (vimutta) などとはなくなつて、四禪や、得心一境相だけに限定されてくる。

「四禪」という概念は、三期の「禪」とは違つて、五根の定根のみならず、雜阿含では五力の「定力」、七覺支の「定覺分」の定義としても挙げられている。

五力「定力とは、まさに知るがいい、それは四禪である」(雜六七五＝SN 48・8)。

七覺分(支)「何を定覺分の食(内実)とするのか。いわゆる四禪思惟である」(雜七一五＝SN 46・51)。

五、慧根 (paññindriya) は、四聖諦に結びつけられる。

「何を慧根とするのか。もし比丘が、苦聖諦を如実に知り、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦を如実に知るならば、これを慧根と名づける」(雜六四七)。

並行「諸比丘よ、なにを慧根とするのか。諸比丘よ、ここに聖弟子がいて智慧があり、聖決択して、正しく苦尽に順ずる生滅慧を成就する。諸比丘よ、これを名づけて慧根とする」(SN 48・9)。

SNは、苦集滅道の聖諦という用語ではなく、その内実である「苦尽を滅する生滅慧」と説明されている。苦がいかに生じ、それをいかに滅するか、という知慧が必要なのであり、苦を滅することが涅槃なのであるから、これは涅槃と結びつくかもしれないが、「苦である」と如実に了知し、これが苦集である」と如実に了知し、これ順苦滅道であると如実に了知する」(SN 48・10)と四聖諦の説明をするばかりで、明確な涅槃や解脱、菩提につながるとは説かれない。しかし、五根の中で慧根がもつとも大切だと説かれる。

「この五根は、一切皆な慧根の摂受する所とする。譬えば堂閣の衆材は、棟がその首であるようなものである。皆な棟に依つて摂持するのであるから。このように五根は、慧がその首である。摂持するからである」(雑六五四||SN48・52)¹²⁾。

さて、多くの経で五根を修習する果は、その度合いによつて預流から阿羅漢までと説かれる¹³⁾。だが、中には解脱を得ると説く経もある。

「この五根を修習し多修すれば、諸漏が尽きるから、無漏の心解脱・慧解脱を現法において自ら証知し現証し具足して住る」(SN48・20||雑六四九)¹⁴⁾。

それゆえ八期のSN(48・51, 67-70)では五根も覚分法、すなわち菩提に資する法といわれる。更にこの四期で四沙門果がはつきり説かれるようになる(この四果は、二期である雑阿含一一九一に、はじめの三果が言及されるが、SN並行には言及がなく、三期經典にも言及がないから、四期の用語であるといえよう)。

それでも四期中阿含(並行経がMNにあるもの)で須陀洹果・斯陀含果・阿那含果・阿羅漢果に言及される中二八、中八六の並行経(MN143, 148)には須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢という用語はない。漢訳の方が成立が遅い為であろうか。

この根相应で四果が、次のように定義的にいわれる。

「諸比丘よ、この五根を満足し、円満すれば阿羅漢である。これより軟弱ならば不還者である。これより軟弱ならば一來者である。これより軟弱ならば預流者である。これより軟弱ならば随信者である」(SN48・12||雑六四八)。

また、この経では四沙門果の前の段階に随法、随信があるが、これに並行する雑阿含六四八には須陀洹

〔預流〕のみが説かれる¹⁵⁾。続く一經（雜六四九）には阿羅漢が説かれ、別の一經（雜六五一）では、菩薩を成ずとも説かれる。

しかし、SN 48 根相應で説かれるのは、圧倒的に預流と阿羅漢、そして沙門・婆羅門である。四期も遅くに四果ができたのだろう。

また隨法、隨信については、同じ根相應で後に言及するさまざまな涅槃より低い最低の境位として「七返有」の後に付けられる。

三節 力

力 (bala 能力、働き、威力) は、雜阿含でもSNでも一相應として存在する¹⁶⁾のだが、雜阿含の力相應五十六經は、わずか二經がSN力相應と並行する以外は、増支部 (AN) に十五經、中部 (MN) に一經並行する。

原中經 (中阿含並行MN)、原増一經 (増一阿含並行AN) は五期であり、相應經の原道誦は四期である。増一とANは増一編集で、そこでは「二力」から「十力」までが説かれるが、並行する阿含ではそれが「力」であるという観点から雜阿含・力相應に入れられたと思われる。「力」相應の經が少ない理由は、五根と五力が同じだと見なされたからであろう。SN根相應の一經 (八期) は次のように説く。

「この理趣に依るために五根は即ち五力である、五力は即ち五根である。……諸比丘よ、信根は即ち信力である、信力は即ち信根である。精進根はすなわち精進力である、精進力は即ち精進根である。……」 (SN 48・43)。

そのためかSNの力相應五十經は第一經を除いてすべて略説あるいは項目の列挙であり、ほとんど並行

経を持たない。

雜阿含の五力も次のように五根とほぼ同じ説明である。

「彼の信力はまさにこれが四不壞淨と知るがいい。精進力とはまさにこれが四正断と知るがいい。念力とはまさにこれが四念処と知るがいい。定力とはまさにこれが四禪と知るがいい。慧力とはまさにこれが四聖諦と知るがいい」(雜六七五＝SN 48・8[㊦])。

もう一つのSNの経は、次のように五力が涅槃に至る道だとしているが、並行する雜阿含は五力の説明だけである。

「諸比丘よ、譬えば恒河は東に趣向し東に臨入する。諸比丘よ、このように、比丘が五力を修習し五力を多修すれば涅槃に趣向し、涅槃に臨入する」(SN 50・1＝雜六七三)。

四節 覺(支)

覺支(satta-bojjhaṅga 覺分)とは、覺(覺り)に至る修行法であり、「菩提分」ともいう。これは雜阿含もSNもすべて七覺支となっている。たとえば次のようである。

「もし七覺支を修習し、多く修習し増広させれば、これが則ち不退法である。何を七とするのか。念覺支・択法覺支・精進覺支・猗覺支・喜覺支・定覺支・捨覺支である。これを不退法と名づける」(雜七〇五)。

並行「ここに比丘がいる。遠離に依り、離貪に依り、減尽に依り、捨に回向する念覺支を修習する。……択法覺支を修習する。……精進を修習する。……喜覺支を修習する。……輕安覺支を修習する。定覺支を修習する。遠離に依り、離貪に依り、減尽に依り、捨に回向する捨覺支を修習する」。(SN

46・1)。

七覚支においても五根と重なるものとして念・精進・定の三つが挙げられている。重ならないものは択法覚支・輕安覚支・喜覚支・捨覚支の四つである。

まず重なるものであるが、その内実も五根の念・精進・定とほぼ同じである。

一、すなわち念覚支 (*sati-sambojjhaṅga*) の内実は、たとえば次のように説かれる。

「何を念覚分の食とするのか。四念処を思惟し……」(雜阿七一五)。

ここで「食」とは、内実、因というほどの意味である。並行するSN 46・51では念覚分の食は「念覚支処」といわれる。

二、精進覚支 (*virya-sambojjhaṅga*) はこういわれる。「何を精進覚分の食とするのか。かの四正断思惟である、ということである」(雜阿七一五)。

並行「諸比丘よ、何が食となつて、未生の精進覚支を生じ、已生の精進覚支を修習し、円満させるのか。諸比丘よ、発勤界・精勤界・勤勇界がある。この理のように思惟し、作意し多修することが、食となつて未生の精進覚支を生じ、已生の精進覚支を修習し、円満させる」(SN 46・51)。

精進覚支の内容は「発勤界・精勤界・勤勇界」である。先に見たSNの五根の精進根が「発勤・努力・勇健堅固」(SN 48・9)とあつたのに呼応しよう。

三、定覚支 (*saṃādhi-sambojjhaṅga*) はこういわれる。

「何を定覚分の食とするのか。四禪思惟することという。未だ生じない定覚分を生起させ、已に生じた定覚分を重ねて生じて増広させる。これを定覚分食と名づける」(雜阿七一五)。並行するSN 46・51では「諸比丘よ、寂止相・不乱相がある、この理のように思惟し、作意し多修することは、食となつて未

だ生じない定覚支を生じ、已に生じた定覚支を修習して円満させる」となっていて、定覚分の内容は四禪ではなく「寂止相・不乱相」となっている。SNの方が古いと思われるが、いずれにしろ四念処・四正勤・四禪という用語が四期のものであることを示している。

続いて新たな択法覚支・軽安覚支・喜覚支・捨覚支を見てみたい。

四、択法覚支 (*dharmavicaya-sambojjhaṅga*) はこういわれる。

「諸比丘よ、比丘がこのように正念に住して、慧を以てその法を決択し、伺察し、観察する時は、その比丘に択法覚支が発る」(SN 46.3)。

並行「則ち選択において分別し思惟する。その時、択法覚支を修習する。則ち択法覚支を修し已り、択法覚支が満足する」(雑七二)。

このように、智慧をもつて選択し、分別、観察することであるから、戒・定・慧の「慧」にあたろう。SNの慧根でも「智慧あつて聖決択し、正しく苦尽に順ずる生滅の慧を成就する」(SN 48.9)といわれている。

分別すべき法は「善・不善、有呵責・無呵責の法、勝・劣の法、黒・白俱分の法」(SN 46.2)など、いわゆる分別知であり、二期の雑阿含に「心、常に正受に入り、明智でよく分別し」(雑九六)といわれたことに相応しよう。

五、猗 (軽安) 覚支 (*passaddhi-sambojjhaṅga*)。

雑阿含の「猗」という訳は、「猗」が寄りかかるとか、美しく立派なさまとか色々な意味があるのでわかりにくい、パーリ語 *passaddha* の訳語が安息、軽安という意味であるから「軽安覚支」となっている。

猗(輕安) 覺支とは、「身心が猗息すれば、則ち猗覺支を修する。猗覺支を修しおわれば、猗覺が満足する。身が猗息しおわる」(雜七一)とある。並行経ではないが、輕安覺支はSNにはこう説かれる。「諸比丘よ、身輕安、心輕安がある。この理のように思惟し、作意し多修することが、食となって未生の輕安覺支を生じ、已生の輕安覺支を修習して円満させる」(SN 46・51 || 雜七一五)。

猗(輕安) 覺支は、心身が坐禪によって安らかになることであり、「定」のあり方といえよう。

六、喜覺支(*pīti-sambojjhaṅga*)とは「その精進方便が已れば、則ち歡喜が生じ、諸食想を離れて、喜覺支を修する」(雜七一、SN 46・56 参照)とあるように、精進によって喜悅を生じ、煩惱の原因となる想(食想)を離れることである。あるいは「精進を起して離財の喜を得る時は、この比丘に喜覺支が発る」(SN 46・3)ともいわれる。この並行雜阿含七二四には喜覺分はない。

また七覺支それぞれにいわれることであるが、「喜があり喜処がある。その喜は即ち是れ喜覺分である。是れは智であり、是れは等覺である。よく涅槃に転趣する。その喜処もまた即ち是れ喜覺分である。是れが智であり、是れが等覺である。よく涅槃に転趣する」(雜七二三 || SN 46・52)と涅槃に結びつけられる。しかし「一切皆苦」から始まる修行に「喜」というのはやや異質な感がある。

七、捨(*upekkhā-sambojjhaṅga*) 覺支とは「貪憂が滅すれば、則ち捨心が生じて捨覺支を修める」(雜七一一 || SN 46・56)とあるだけである。「善く觀察者である時は、比丘に捨覺支が発る」(SN 46・3)ともいわれるが、どのように觀察するかは説かれない。

後の唯識説では「捨」は昏沈(抑鬱)と掉挙(興奮)を離れた平安な平等に見る状態である。また定根について「捨を所縁として定を得て、心一趣を得る」(SN 48・9)と説かれているから、定における状態であろう。

また覚支で特徴的なことは、念覚支・択法覚支・精進覚支・輕安覚支・喜覚支・定覚支・捨覚支の順で、念覚支が起れば択法覚支が起る、択法覚支が起れば精進覚支が起ると次第していることであり、これも縁起ということの一つの説き方である。

これらが坐禅における二つの悪しき傾向、昏沈と掉挙の状態を改善するために修せられることが、次のような叙述でわかる。

「諸比丘よ、心退縮（昏沈）する時は択法覚支を修習する時である。精進覚支を修習する時である。喜覚支を修習する時である。……諸比丘よ、心掉挙する時は輕安覚支を修習する時である。定覚支を修習する時である。捨覚支を修習する時である」（SN 46・53）。

並行「仏は、比丘に告げた。このような掉心が生じ、掉心、猶予すれば、択法覚分・精進覚分・喜覚分を修し、その掉心は増す。諸比丘よ、若し微劣の心が生じ、微劣が猶予すれば、この時、まさに択法覚分・精進覚分・喜覚分を修するがいい。……若し掉心が生じ、掉心、猶予すれば、猗覚分・定覚分・捨覚分を修せよ」（雜七・四）。

また克服されるべきものとして、五蓋（貪・瞋・掉悔（uddhacca-kukkuca）・疑（vicikitsā）・睡眠（sīghanidhā）や心の随煩惱が登場する。貪瞋痴の三毒のうち、貪・瞋は同じだが、痴に代わって掉悔・疑となり、睡眠が加えられている。掉悔とは心をざわつかせる掉と、心を悩ませる悔である。いずれも坐禅中における心の悪しき状態とも解せるもので、それらを克服するのが択法覚支、喜覚支、輕安覚支に対応するものといえよう。

これらが特に覚支と名付けられるのは、その果が菩提（覚）だからであるが、そのことは直截には説かれない。ある経は「明解脱の果」を得るという。

「諸比丘よ、七覚支は障がなく蓋がなく随煩惱がない。これを修習して、多修すれば明解脱の果の現証に資する。何を七とするのか。諸比丘よ、念覚支（摂法覚支・精進覚支・輕安覚支・喜覚支・定覚支・捨覚）は、障がなく蓋がなく心の随煩惱がない。これを修習し、多修すれば明解脱の果の現証に資する」（SN 4・38）。

並行「もし七覚支があれば、よく大明をなして、よく目である智慧を増長し、明である正覚をなし、涅槃に転趣する」（雑七〇六）と繰り返される。

またその果は、阿羅漢までの四果になる。

「このように比丘よ、七覚分を修習しおわり、多く修習しおわれれば、四種の果、四種の福利を得る。何を四とするのか。須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果である、ということである」（雑七三五〃SN 48・12）。

またある経は「七果」を説き、さまざまな段階の涅槃となるといふ。

「もし比丘が、七覚分を修習して、多く修習しおわれれば、まさに七種の果、七種の福利を得る。何を七とするのか。この、比丘は現法に智証の楽（SNは「開悟」）を得る。もしくは命終した時に（得る）。現法に智証の楽を得ず、命終の時に及んで五下分結を尽くすことができれば、中般涅槃する。もし中般涅槃を得られなければ、生（SN損害）般涅槃を得る。もし生般涅槃を得られなければ、無行般涅槃を得る。もし無行般涅槃を得られなければ、有行般涅槃を得る。もし有行般涅槃を得られなければ、上流般涅槃を得る」（雑七三六〃SN 46・3）。

最上の涅槃は「現法に智証の楽を得る」ことであり、次が、臨終に五下分結が尽きる「中般涅槃」、その下が「生（SN損害）般涅槃」、次第して「無行般涅槃」、「有行般涅槃」、「上流般涅槃」であるとい

う。いったい、五下分結すなわち有身見 (sakkāya-ditti) 疑 (vicikicchā)、戒禁取 (sīlabbata-pariṇāsa) 貪欲 (kāma-rāga) 瞋恚 (paṭigha) がなくなっただけで、「中般涅槃」という詞が使われるが、阿羅漢になるには五上分結が尽きないといけないので、阿羅漢以下である。また阿羅漢より下の「不还」でも「生 (SN 損害) 般涅槃」、「一來」が「無行般涅槃」、「預流」が「有行般涅槃」ということになる。涅槃の流れに入っていないものでさえ、「上流般涅槃」である。

このように四期では「涅槃」という詞が、修行が進んでいない者の果を顕すのに使われて、元来の「涅槃」の意味からはるかに逸脱していくのがわかる。

このようなさまざまな涅槃は、先の根相応でも説かれていた。

「諸比丘よ、この五根を満足し円満すれば阿羅漢である。これより軟弱ならば中般涅槃者である。これより軟弱ならば損害般涅槃者である。これより軟弱ならば、無行般涅槃者である。これより軟弱ならば一來者である。これより軟弱ならば一種者である。これより軟弱ならば家々である。これより軟弱ならば七返有である。これより軟弱ならば随法者である。これより軟弱ならば随信者である」(SN 48・24)。

並行「もし比丘があゝの五根を増上し明利満足する者ならば、阿羅漢を得て俱分解脱する。もし軟でもし劣ならば身証を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば見到を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば信解脱を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば一種を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば斯陀含を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば家家を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば七有を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば法行を得る。それよりもし軟でもし劣なる者ならば信行を得る」(雑六五三)。

ここでは阿羅漢、身証、見到、信解脱・一種・斯陀含（一來）・七有・法行・信行という九果が説かれる。

ところで、七覚支は後の經典（例えばSN46:30）では、出家、五蘊の生滅、四聖諦の後に七覚支が説かれるので、三十七道品の中で高度の修行法であるとされることもあるが、五根、五力と同様な、一つの修行法パターンである。その意味では続く「道」も同じである。

五節 聖道

聖道については、雑阿含もSNも一經（七道分・雑七五四）を除いて「八聖道」に限定されており、次のように説かれる。

「諸比丘よ、明が前となり、善法が生ずるに随つて慚愧が生ずる。諸比丘よ、明に随う有智者において、正見が生ずる。正見があれば正思惟（*sammā-saṅkappa*）が生ずる。正思惟があれば、正語が生ずる。正語があれば正業が生ずる。正業があれば正命が生ずる。正命があれば正精進が生ずる。正精進があれば正念が生ずる。正念があれば正定が生ずる」（SN45:1）。

並行雑阿含では、「能く正見が生ずる。正見が生じおわれれば正志が起こり、正語・正業・正命・正方便・正念・正定が次第して起こる」（雑七四九）と説かれて、「正思惟」に代えて「正志」、「正精進」に代えて「正方便」となっている。

これが、先の五根（力）、七覚支と大きく異なるところは、坐禪の工夫だけではなく、生き方に入れていることである。「正語」は口による正しいあり方、「正業」は社会で生活するための正しい行為、「正命」は正しい生活手段であり、戒の一部である。それらは慧である正見、正思惟、定に属す正精進、正念、正

定に加えられたものであり、坐禪による修行よりも、もう少し広く仏道修行を説いており、戒・定・慧を八つに開いたともいえよう。あるいは四聖諦の「集・滅」が坐禪修行にあるとすれば、八聖道はその最後の「道」を広げたものといえる。

八聖道の内実は四期ではあまり説かれず、漢訳の少し遅い經典でいろいろに説かれる。

「何を正見とするのか。施があると説き、斎がある、善行があり、悪行があり、善悪行の果報があり、此世があり、他世があり、父母があり、衆生の生があり、阿羅漢があり、善に到り、善に向うと説く。此世、他世があつて、自ら知り証を作し、具足して住とどまる。わたしの生は已に尽き、梵行は已に立ち、所作は已に作した。自ら後有を受けないことを知る。何を正志とするのか。出要の志、無患の志、不害の志である。何を正語とするのか。妄語を離れ、両舌を離れ、悪口を離れ、綺語を離れるということである。何を正業とするのか。殺・盗・姪を離れるということである。何を正命とするのか。法になつて衣服・飲食・臥具・湯薬を求めて、如法でないものはないということである。何を正方便とするのか。精進を欲して、方便して分離し、勤め競い、堪能であつて、常に行じて退かないということである。何を正念とするのか。念じて随順して、念じて不妄不虛ということである。何を正定とするのか。住心して乱れず、堅固に撰持して三昧一心に寂止するということである」（雑七八四）。

この経と並行するSN45.21では八聖道は詳説されず、総じてSNの道相應にはこのような叙述はないから、雑阿含固有の説明であろう。もっともSNにも後に付加されたものには八聖道を詳述する一經がある。

「諸比丘よ、いかなることを正見とするのか。諸比丘よ、苦の智、苦集の智、苦滅の智、順苦滅道の智である。これを名づけて正見とする。……いかなることを正思惟とするのか。諸比丘よ、出離の思惟、無

患の思惟、無害の思惟……。いかなることを正語とするのか。諸比丘よ、虚誑語を離れ、離間語を離れ、粗惡口を離れ、雜穢語を離る。……いかなることを正業とするのか。諸比丘よ、殺生を離れ、不与取を離れ・非梵行を離る。……いかなることを正命とするのか。……邪命を断じ、正命にて活命す。……いかなることを正方便とするのか。諸比丘よ、未生の惡不善法を生ぜざらんが為に、志欲を起こし、発勤し、心を策し持す。已生の惡不善法……未生の善法……已生の善法を……いかなることを正念とするのか。……身において身を随觀し、……受において受を随觀し、……心において心を随觀し、……法において法を随觀し、……いかなることを正定とするのか。諸欲を離れ、諸の不善法を離れ、有尋有伺にして離より生じたる喜と樂とある初靜慮を具足して住る。第二靜慮を具足して……、第三靜慮を具足して……、第四靜慮を具足して……」(SN 45:8 = DN 22, MN 141 = 中三)。

SNと雜阿含では、一番大切と思われる正見でさえもその内実は大きく異なる。SNは四聖諦であるが、雜阿含では仏道に対する信になっている。

また正思惟(志)も慧に括ることのできるあり方だが、雜阿含、SNともに出家すべきこと、怒らない、害さないと、同様のことが説かれており、縁起や五蘊などは説かれず、倫理に近いものになっている。

正命について雜阿含の方が詳しいのは後の付加であろうか。

正方便(正勤)は雜阿含・SNともに四正勤であり、正念は雜阿含では「念じて随順し、念じて不妄不虛を念ずる」とあってわかりにくい。SNの覺支相應で「その法を隨念し隨尋する時は、その比丘に念覺支が発る」(SN 46:3)とあって、法を念ずるという意味になる。

また八聖道で共通してしばしば説かれるのは、八聖道によって貪・瞋・痴を減ずるということである。「聖弟子は、心がまさに貪欲・瞋恚・愚痴から解脱する。このように心善く解脱して、聖弟子は正知見を

得る。わたしの生は已に尽き、梵行は已に立ち、所作は作しおわり、自ら後有を受けないことを知る」
(雜七四八、雜七八三＝SN 45・4)。

八期のSNでは涅槃に至る道として説かれているが、それは、定型句であって、八聖道固有の説明ではない。

「ここに比丘がいる。遠離に依り、離貪に依り、滅尽に依り、捨に回向する正見を修習する。遠離に……正思惟を修習する。遠離に……正語を修習する。遠離に……正業を修習する。遠離に……正命を修習する。遠離に……正精進を修習する。遠離に……正念を修習する。遠離に……正定を修習する。諸比丘よ、このようにして此の比丘は、見を正しく向け、道の修習を正しく向けて、無明を壊ち、明を生じて涅槃を現証す」(SN 45・9)。

以上、四期道誦の根・力・覺支・聖道相應の検討で明らかになったことは、五根(五力)も八聖道も七覺支も、同じく涅槃に至る道の多様な説き方の一つであり、力点が相違しているだけで、いずれにも(戒)定慧が分節して説かれているということであって、解脱や涅槃に至るといふ直載ない方はなく、それに呼応するように、その果も預流から阿羅漢まで、あるいは涅槃もさまざまな段階が設けられて、いろいろな修行法がある、という方向に拡散している。その中でも「念・精進・定」はすべてに説かれる重要な行法であり、その具体的なあり方は坐禪である。しかし、その坐禪が問題である。

六節 四禪は外道の教え

五期の中経(MN)では次のように坐禪をして、正念を持ち五蓋を除き、四禪を修して解脱に至るあり方が語られる。

「かれは、静かな坐臥所に、すなわち人里を離れた所、木の根方、山、谷間、洞窟、墓場、森の茂み、露天、山積みの藁に親しむ。かれは「托鉢によつて」食事を済ませた後、托鉢から帰ると、足を交叉して組み合わせ、上体を真っ直ぐに保ち、面前に注意力を凝らして坐る。かれは、俗世間に対する渴望を離れた心によつて過ぐす。……かれは「渴望、害したい気持ちや憎悪、物憂さや眠気、興奮と後悔、疑いという」五つの障害物（五蓋）、すなわち智慧の働きを弱めている心の汚れを除き、欲望の対象から遠離し、もろもろの不善なことがらから遠離して、総体的な考察のある、細部に関する考察のある、遠離から生じた喜びと安らぎのある、瞑想の第一の境地（初禪）を達成して過ぐす。総体的な考察と細部に関する考察が消えることから、内において清らかであり、心が一点に集中し、総体的な考察もなく、細部に関する考察もなく、心の統一から生じた喜びと安らぎのある、瞑想の第二の境地（第二禪）を達成して過ぐす。喜びへの関心がなくなることから平靜に暮らし、注意力をめぐらし、明らかな意識を保ちつつ、全身で安らぎを感じて、聖者たちが『平靜にして、注意力を具えた者は、安樂に住る』と語るところの瞑想の第三の境地（第三禪）を達成して過ぐす。安らぎを捨て去ることから、苦を捨て去ることから、すでに精神的快感と不快感とが消え去っていることから、不苦不樂の、平靜さから生じた注意力がもつとも清浄になっている、瞑想の第四の境地（第四禪）を達成して過ぐす」(MN107)。

並行「君よ、来つて独り遠離に住つて無事の処に在りなさい。或いは樹下の空安の静処、山巖の石室、露地の穢穢に至り、或いは林中に至り、或いは塚間に住しなさい。君はすでに無事の処に在り、或いは樹下の空安の静処に至り、尼師檀を敷いて結跏趺坐しなさい。正身にして正しく願ひ、及び念に向わぬ。貪伺を断除して、心は諍があるということはない。他の財物、諸生活具を見て、貪伺を起してはならない。……君はこの五蓋・心穢・慧羸を除き、欲を離れ、惡不善之法を離れ、第四禪の成就を得るに

至って、遊ぶ」(中一四四)。

この中阿含では、略して第四禪だけが説かれているが、坐禪(定)に関して「四禪」は非常に多く説かれる。

仏教の坐禪は、形としてはヒンドゥー教など外道と変わらず、『マイトラヤナ・ウパニシャッド』の「静慮(dhyāna 禅思、禅定)」や『ヨーガ・スートラ』の八部門の一つとしての「静慮」に近いものである。

ところで五期の雑阿含(教法三篇)には、四禪について注目すべき記述が見える。すなわち四禪は邪異道の教えであるというものである。

須深(スシーマ)という異学外道は、自分の教団が衰え、仏教教団が権力者の帰依を受けるのを見て、密かに教えを盗もうとして仏教で出家する。比丘たちが「私たちは生がすでに尽き、梵行はすでに立ち、所作はすでに作し、自ら後有を受けないことを知っている」というのを聞いて、須深は次のように自分の修行についての了解を話すが、比丘たちによってすべて否定されてしまう。

「(須深が問う)、『尊者よ、どのように修行して欲・悪・不善の法を離れ、有覚(尋)有観(伺)であり、離に喜樂を生じ、初禪を具足して、多くの漏を起こさなければ、心は、善く解脱するのか』と。比丘は答えて言う。『そうではない。須深よ』。また(須深が)問う、『どのように有覚有観を離れるのか。内淨一心であり、無覚(尋)無観(伺)、定に喜樂を生じ、第二禪を具足して、多くの漏を起こさなければ、心は、善く解脱するのか』と。比丘は答えて言う。『そうではない。須深よ』。また問う、『尊者よ、どのようなか。喜を離れて捨心であって、正念正智に住り、身心に樂を受けて、聖説および捨であれば、第三禪を具足して、多くの漏を起こさず、心は善く解脱するのか』と。比丘は答えて言う。『そうではない。須

深よ』。また（須深が）問う、『尊者よ、苦を離れ、楽を息めて、先ず喜・憂を断じて、苦がなく楽がない捨、淨念一心であれば、第四禪を具足して、多くの漏を起こさなければ、心は善く解脱するのか』と。比丘は答えて言う。『そうではない、須深よ』。また（須深が）問う、『もしまた寂靜にして解脱して、色無色を超（越）え、身に証を作して、具足して住し、多くの漏を起こさなければ、心は善く解脱するか』と。比丘は答えて言う。『そうではない。須深よ』。また（須深が）問う、『どうなのか、尊者、説く所は不同であって前後相違するのではないか。どうして禪定を得ないのか、また記説するのか』。比丘は答えて言う。『わたしは、これ、慧解脱である』（雜三四七）。

ここでは、外道の須深が説く四禪は、それによつては心解脱は「しない」とすべて否定されている。さらに仏教徒の教説は四禪ではなく、慧解脱だというのである。

しかしながら、この外道の四禪の説き方は、道誦における「定」の説き方と同じなのである。

「何を定根とするのか。もし比丘が欲・悪・不善の法を離れて、有覺有觀にして離に喜樂を生じ、乃至第四禪に具足して住るならば、定根と名づける」（雜六四七）。

また四禪定は四期の中經（MN）で、須深の説とはほぼ同じ定型句²⁴としてしばしば次のように言及される。

「まず、みなさん、修行者はあらゆる欲を放棄し、あらゆる善くない宗教的行為を放棄して大まかに考へ（尋・漢訳では有覺）、また詳細に考察し（伺・漢訳では有觀）つつ、放棄することから生まれる喜びと樂のある第一の瞑想を達成している。かれには、放棄することから生まれる喜びと樂の耽溺に拘束され、放棄することから生まれる喜びと樂の耽溺に縛せられ、放棄することから生まれる喜びと樂の耽溺に束縛された、放棄することから生まれる喜びと樂とを追求する識別作用があり、『内にとどまっている心』と

よばれる。またみなさん、修行者は大まかに考えることも、詳細に考察することもやめて、内に浄信の心をもって静謐のうちに、これらのない瞑想の生み出す喜びと楽のある第二の瞑想を達成している。……

またみなさん、修行者は喜びを貪ることから離れ、放棄することを維持し、記憶と正しい智慧をもって、身体で楽を感受し、『放棄をもち、記憶をもって楽を維持する』と聖者たちのいう第三の瞑想を達成している。またみなさん、修行者は楽を捨て、苦を捨て、すでに、喜びと憂いを没していることによつて楽も苦もない、放棄によつて清浄となつた第四の瞑想を達成している。かれには、不苦不楽から生まれる喜びと楽の耽溺に拘束され、不苦不楽から生まれる喜びと楽の耽溺に縛せられ、不苦不楽から生まれる喜びと楽の耽溺に束縛された、不苦不楽から生まれる喜びと楽とを追求する識別作用があり、『内にとどまっている心』とよばれる」(MN138)。

雑阿含三四七(須深経)では、第三は喜を離れ、第四は喜と楽を離れる、となるが、MN138では、もう少し複雑で、この後、同じ叙述が否定形で「第一の瞑想を達成している。かれには、放棄することから生まれる喜びと楽の耽溺に拘束されない、……に縛せられない、……に束縛されない、放棄することから生まれる喜びと楽とを追求しない識別作用があり、『内にとどまっている心』とよばれる。……第二の瞑想を達成している。……第三の瞑想を達成している。第四の瞑想を達成している。かれには……放棄することから生まれる喜びと楽とを追求しない識別作用があり、『内にとどまっている心』とよばれる」と語られて、『内にとどまっている心』の説明になっている。

MN138は釈迦が説いた「意識が外に散乱し、拡大することなく、内に滞らず、執着をおこさず、怖れることのないように、そのように観察せよ」という説法の「内に滞らず」の説明(分別)なのであるが、ゴータマ・ブッダの直截な「ただ意識が内面に滞らないように」という言葉の説明の中に、ヒン

ドゥー教に由来する「四禪」が巧みに織り込まれていく。

並行する中阿含も、「比丘は欲を離れ、悪不善の法を離れ、有覺・有観にして、離に喜・樂を生じて初禪成就を得て遊ぶ」（中一六四）など、ほぼ同じことが説かれるが、次のように四禪の後に四入處（空・識・無所有・非有想非無想處）を追加している。

「復た次に、諸賢よ。比丘は一切色の想を度え、有対想を滅し、若干想を念じず、無量空である。これが無量空處に成就して遊ぶ。彼の識は空智の味に著する。彼に依り彼に住^{しむま}り、彼に緣^より彼に縛して、識は内に住^{しむま}らない。復た次に、……一切無量空處、無量識を度える。これ無量識處に成就して遊ぶ。……復た次に、……一切無量識處、無所有を度える。これ無所有處に成就して遊ぶ。復た次に、……一切無所有處・非有想非無想を度える。これ非有想非無想處に成就して遊ぶ。彼の識は無想智の味に著する。彼に依り彼に住^{しむま}り、彼に緣^より彼に縛して、識は内に住^{しむま}らない」（中一六四）。

ところで、雜阿含三四七（須深經）に並行するSN12・70は、物語の枠組みはまったく同じであるが、四禪ではなく六神通が尋ねられている。

すなわち異学遊行者スシーマが釈迦の法を盗もうとして、釈迦の下で出家する。比丘たちが、「私たちは、生がすでに尽きました。梵行を成就し、作すべきことをなし……」というのを聞いて問う。「……虚空に趺坐することはあたかも翼のある鳥のように……梵界ですら身を以て行くのか」と神足通を問い、「……人間を超えて勝れている天耳界を以て、人と天の両音や、遠い音、近い音を聞くのか」という天耳通を問い、「……心を以て他の衆生の心や、他の人々の心を把握して知るのか……」という他心通、『……種々の宿住を憶念するのか、……』という宿命通を問い、「……天眼を以て衆生が没し、生ずる時の……」という天眼通を問い、「……色を超えて無色の寂靜解脱を身に触れて住^{しむま}るのか」という漏尽通を問い、い

わゆる六神通を尋ねているのである。そしてその一つ一つを比丘たちによって「友よ、そういうことはない」と否定されているのは、雜阿含と同じである。そして、その理由を尋ねるスීමマに「友よ、私たちは慧解脱である」と答えることも同様である。

ほぼ同じ枠組みを持つ経の主要部分が、パーリ本の伝承では、仏弟子は六神通を修しないと否定され、仏によって四聖諦が説かれている。

大衆部が説いた四期の道誦では、修行が重視され四禪が多用されているが、上座部主導の教法では、それが外道に由来して、心解脱さえ得ることができないものであり、いつばう、修するべきは四聖諦であり、慧解脱であるといわれている。上座部は「離欲乃至無尋無伺、捨・念・清淨」などを説く四禪や神通は、邪異道つまりヒンドゥー教に由来すると考えたのだろう。

『ヨーガ・スートラ』には、ヨーガの実習法としての坐禪が説かれる。その足の組み方は結跏趺坐もあるが主にシッダ・アーサナ（達人坐）で、両膝をまげて踵と踵を重ね合わせ会陰部に引きつけるものである。そこで禪、凝然、三昧を修習する。そして禪に有想と無想の二つの三昧 (samadhi) が区別されている。有想三昧についてはこう説明される。

「尋・伺・歡喜・自己意識の様態をとることによって、有想（三昧）がある」（『ヨーガ・スートラ』1・17）。²²

ここでいわれる尋・伺とは「有尋と無尋は粗大なものを対象とし、有伺と無伺とは微細なものを対象とする等至である」と説かれる。これはさきほどの異学の「有覺（尋）有觀（伺）」とほぼ同一である。

無想三昧はこう説明される。

「他のもの（無想三昧）は、停止の想念を修習することから生じ、（すべての心の働きが減して）潜在印象

だけが（心に）残っているものである。この三昧は、対象物のないもので、心のはたらきを停止させる原因、すなわち停止の想念にもとづいて生ずる。この想念を修習すれば、心は支持する対象を持たず、したがって心は非存在であるかのようになる。無想三昧は、無種子三昧ともいわれる」（『ヨーガ・スートラ』1:18）。²⁸

『ヨーガ・スートラ』では最終的に「心が非存在のようになる」のである。これも先の「浄念一心であれば第四禪具足して、多くの漏を起こさなければ」に近いだろう。これらが先のスリーマ経では「心解脱しない」と否定されて、「慧解脱」が比丘の解脱だといわれていることに注目したい。

さて、四禪が説かれると、修行に対応したその果である境地の段階では、もともと低い色界の境地となる。

そのような修行の段階を説くのもヒンドゥー教であり、『ヨーガ・スートラ』でこのようにいう。

「総合的制御（サンマヤ）が修得されて、不動の状態になればなるほど、三昧の心に生ずる真知は、ますます透明になる。それは、諸段階に適用される。総合的制御は、一つの段階を修得して、次の段階に進むもので、低い段階を修得せずに、高い段階に飛躍することはできない。（中略）すなわち有想三昧から無想三昧になる時、心の本来の状態は変わらない」（3:3-6, 9）。

後の注釈書（yogabhāṣya）では、第一の三昧は尋・伺・歡喜・自己意識の四を伴い、第二の三昧は尋を欠いた有伺三昧であり、第三は伺を欠いた有喜三昧、第四は喜を欠いた自己意識の三昧であるとしている。ここでいわれる四段階は先の雑阿含三四七の四禪にほとんど並行する。ヨーガの「自己意識の三昧」が「浄念一心」となっている点が異なるだけである。

仏教の伝承が『ヨーガ・スートラ』に影響したのか、『ヨーガ・スートラ』の影響がこれらの伝承に

「意行の生とはどのようなものですか。もし比丘が、欲を離れ……初禪を成就して遊ぶ。彼はこの定の樂欲に住る。彼がこの定の樂欲に住しおわれれば、必ず是処に有り。彼に住し彼を楽しみ、命終して梵身天中に生じる……。また、次に比丘が、……二禪を成就して遊ぶ。彼はこの定の樂欲に住る。彼がこの定の樂欲に住しおわれれば、必ず是処に有り。彼に住り彼を楽しみ、命終して晃昱天中に生じる。……三禪を成就して遊ぶ。……命終して遍淨天中に生じる。……四禪を成就して遊ぶ。……命終して果實天中に生じる。……無量空処を成就して遊ぶ。……命終して無量空処天中に生じる。……無量識処を成就して遊ぶ。……無量識処を成就して遊ぶ。……」

……命終して無量識処天中に生じる。……無所有処を成就して遊ぶ。……命終して無所有処天中に生じる。……非有想非無想処を成就して遊ぶ。……命終して非有想非無想処天中に生じる。……また、次に比丘が、一切非有想非無想処を度え、滅身触を知り成就して遊ぶ。慧見は諸漏尽断の智である。かの諸定中、この定を最第一・最大・最上・最勝・最妙と説く」(中一六八〓MN120)。

ここに言及される梵身天、晃昱天、遍淨天、果実天とは、二期で初出する「諸天」がより詳しくなったといえ、三界(欲・色・無色)の色界の天であるとされる。『清淨道論』でも四禪は色界に生じる果をもたらずと説かれる。これを見ても仏教では「四禪」は色界という非常に低い果をもたらずものとしてしか評価されていないのである。

またこの中阿含一六八は中阿含一六四と同様に、四禪の果として天界の上に無色界の四処が説かれている。最後に慧見による諸漏尽断がいわれるが、ヒンドゥー教の修行の果てに、仏教の漏尽や涅槃があるはずはない。

大衆部は、次章で述べる上座部のような教学ではなく、実践を重んじ坐禪をよく実践したのであろう。しかし、その坐禪修行のただ中に、ヒンドゥー教が紛れ込む大きな裂け目が開いたのである。

だが、なぜ早い時期にヒンドゥー教の修行法や世界観(諸天界や無所有処など修行の境地)が、容易に仏教に入ったのであろうか。思うに、ゴータマ・ブッダ自身が一期經典でもあきらかなように比丘のあり方を「バラモンは」(SN790, 795, 802, 907など)と述べ、「ヴェーダ」を肯定的に使い(SN792, 846, 947, 1059など)、バラモン教を批判することはなかった。またゴータマ・ブッダは「かれには『等しい』とか『すぐれている』とか、(あるいは『劣っている』とか)いう思いは存在しない。そのバラモンはどうして『(わが説は) 真実である』と論ずるであろうか。またかれは『(あなたの説

は「虚偽である」といつて誰と論争するであろうか」(Sup. 842-3)と説き、「仏教独自の説」を立てなかったからである。四聖諦も三法印(苦・無常・無我)も、「無我」以外はインドの一般的宗教思想であるといえるのである。

もつとも「供儀に専念している者どもは、この世の生存を貪って止まない。かれらは生や老衰をのり超えていない」(Sup. 1046)とか「伝承の学問や想定や戒律や誓い」(Sup. 1082)を捨てることなどは、ゴータマ・ブッダによつてはつきり明言されている。これはイエス・キリストがユダヤ教そのものを批判しなかったことにも通ずる。バラモン教というよりは、その後のヒンドゥー教がゴータマの弟子たちの時代に大きな影響を与えたといえよう。

ところで、天界に生ずる「もの」はヒンドゥー教では「我」アートマンであろうが、仏教ではそのような輪廻の主体は「無我」として明確に否定されている。そこで考え出されたのが「意行の生」(中阿含一六八)という概念である。それはまた「意生身」とも訳され、「衆生、此において命終して意生身に乘じて余処に往生す」(雑九五七、並行する別訳一〇・一や、SN 44・9にはこの語や類する語はない)と説かれる。この「意生身」は、パーリ本では *manomayakya* (意所成身) であり、後に述べる神足相応(六期)の並行のない経51・22で「私は神力によつて意所成身をもつて梵世に至る」と説かれるが、それはこの四大所生身でも至ると説かれ、意味が明瞭ではない。DN 2沙門果経では、神変の一つに多身などとともに「比丘は、意所成の身を化作することに心を傾けて注ぐ。そして彼はその色身より意所成であり、一切の「大」肢と小肢と異常な根を持つ他の身を化作する」と説かれ、「蛇と蛇皮は別物である。けれども蛇皮から蛇は引出されたのである」とあつて、身から抜け出るアートマンのようである。

それでも中部の一经はそのような考えが誤りだと指摘する。「漁師の子のサーティというひとりの修行

僧に、次のような悪しき見解が生じた。『わたしは世尊によつて説かれた方をこのように理解する。すなわち、この意識だけは流転し、輪廻するが、別のものにならず不変である』（MN38）。これを世尊は縁起の法こそ世尊の説いた法であるとたしなめた。並行する中阿含二〇一でも、サーティ比丘の誤った見解を「今、この識は往生するも更に異ならず」とする。四期のこの「意（識）」が、やがて「意生（成）身」となり、仏説となったのだろう。

意生身は、のちに大乘經典『入楞伽經』でも重要な概念とされる。例えば「三種の意生身がある。何等を三と爲するのか。一には三昧の樂、三摩跋提を得る意生身。二には如実に諸法相を覺知する意生身。三には種類の無作行を生ずる意生身である」⁸⁰。

いかなる「我」アートマン」というような、死後も存続する実体を説かなかつた仏教に、死後も輪廻する実体が導入され、大乘經典では「仏性」「如来藏」「如来性」「心」などさまざまな常恒の実体が説かれるに至るのである。

七節 雜阿含道誦（並行SN）以外の根・力・覺・道の言及

大衆部では根・力・覺・道が教学として雜阿含に最初に説かれたわけだが、他の經典ではどうだろうか。五期の原中經、すなわち中部（MN）と中阿含に共通する九八經では、根・力・覺・道は中阿含八六に次のように言及され、MN70には五根が言及されるがそれぞれの並行經にはそれらは存在しない。つまり相應經より少し遅れて中經が根・力・覺・道を受用したのであろう。

中阿含八六では、阿難が「年少比丘をどのように教呵し訓誨し説法したらよいか」と問うのに対して、世尊が次のようにいう。

「阿難よ。私はあなたの為に五根を説く。信根・精進・念・定・慧根である。阿難よ。この五根を、あなたはまさに諸の年少比丘の為に説くがいい。年少比丘にこの五根を説教する者は、彼は便ち安隱を得、力を得、樂を得て、身心、煩熱せず、終身梵行を行ずる。」

「阿難よ、私はあなたの為に五力を説く。信力・精進・念・定・慧力……。私はあなたの為に七力を説く。信力・精進・慚・愧・念・定・慧力。……。私はあなたの為に七覚支を説く。念覺支・沢法・精進・喜・息・定・捨覺支。……。私はあなたの為に八支聖道を説く。正見・正志・正語・正業・正命・正方便・正念・正定。……。」

さらに頂法などが説かれ、「無事処に至り、山林樹下、空なる安靜処に宴坐して思惟しなさい。放逸を得てはならない。勤めて精進を加え、後悔させてはならない。これは私の教勅である」と終わっている。五根・五力・七覚・八道がまとめて述べられている。しかし、並行するMN148では言及されないところを見ても、中阿含八六では七力が加えられ、その他、頂法や無常・苦・空・非私などが言及されるところからも、後の付加であろう。

MN70は、修行者には七段階あつて、一番下の随法行と随信行に「また彼には信の能力 (indriya = 根)、精進の能力、念の能力、定の能力、慧の能力というものがそなわっている」と言及される。しかし中阿含一九五の並行箇所にはこの五根は言及されない。

五根は増一經では、「五法」で、増一阿含三二一(四期AN)、増一阿含三二一四(四期AN)、増一阿含三二一六(八期)の三經に言及されている。

長經では、六期長阿含、衆集經(=DN33)、十上經(=DN34)で「五根」というのは、信根・精進根・念根・定根・慧根」と言及される。さらに「五根・五力・七覚意・賢聖八道」も加えられるのは、最

も遅く成立した長阿含の増一經（八期）、三聚經（八期）である。さらに三十七品菩提分法に四禪を加えた「四念処・四意斷・四神足・四禪・五根・五力・七覺意・賢聖八道」という修行法を説くのは、七期遊行經（＝DN16）、清淨經（＝DN29）、自歎喜經（＝DN28）である。しかし、並行するパーリDNには三十七品菩提分法（DN16は四念処・八聖道）は説かれるが、四禪の言及がなく、北方上座部の方が四禪を大事にしているといえよう。

第二章 五期、上座部の最初の教法

上座部は大衆部由来の「根・力・覺・道」を後に受用するが、自らは仏弟子の伝承を因縁・蘊・六入（パーリ漢訳、六処）と、修行法ではなく教法としてまとめたと思われる。なぜなら上座部に属す現存雜阿含は、これらの伝承を先に置き、四期の「根・力・覺・道」を後に置いている。新訂雜阿含經⁽⁹⁶⁾でいえば、第二・五蘊誦、第二・六入誦、第三・因縁誦の順で配し、その後、四期の第五・道誦が配され、二期の第七偈誦となっている。いっぽう同じ上座部のパーリ本SNでは、最初に二期の第一・有偈篇が置かれ、その後に第二・因縁篇、第三・健度篇・蘊相应、第四・六処篇が続いていて、大衆部由来の根・力・覺・道相应は最後の第五・大篇に入れられている。

雜阿含の五蘊誦、六入誦、因縁誦（並行SNの健度篇・蘊相应、因縁篇、六処篇）を、いま教学三篇と名づけて五期の相应經典としたい。

次に、教学三篇が修道体系ではなく、教学体系であることを確認したい。

一節 五蘊

五蘊 (pañca-kkhandha) という用語は四期道誦には出ないが、五期に多出する。だが「五取蘊 (阿含は受陰)」(pañcupādānakanda) という用語は、三期にすでに次のように出ていた。

「その時、又世尊は、五取蘊に關して、比丘たちに法を説き、教え、勵まし、喜ばせた。……色と受と想と識と行と、これは私ではない、私所ではない」として「そこにこのように貪著を離れる。このように貪著を離れて心は平安になり、総ての結縛を超える」(SN 4.2.6)。

並行する雜阿含一〇二は「五受陰」とだけある。

ここで「色と受と想と識と行」といわれるように、三期の「五取蘊」は、五期の「五蘊」とほぼ同じである。もともと六期のDN 33等誦經の五法で「五法とはなんであろうか。五蘊があり、色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊である。五取蘊があり、色取蘊・受取蘊・想取蘊・行取蘊・識取蘊である」と分けて挙げられているものもある。

並行する長阿含第九 (衆集經) は、「五受陰」とだけ触れられており、分けて説かれない。

五蘊はどの經典でもこの「色・受・想・行・識」に限られている。それは三期に出てくるように早い時期の仏弟子あるいはゴータマ・ブッダに遡る古い用語として固定したからだろう。

パーリ本の蘊相応 (SN 22) では色・受・想・行・識を根本語として、それに、二期から説かれた無我・無常・苦という三法印、苦集滅道という四聖諦が、いかに関わるかということを中心に説く。

すなわち「無常」と関連させてこう説かれる。

「色は無常・有為・縁起所生であり尽法・壞法・離法・滅法のものである」(SN 22.18, 21)。

並行「色は無常である。もしくは因、もしくは縁により、諸色を生ずるものは、それもまた無常である。無常の因、無常の縁により生ずる所の諸色は、どうして常であろうか。このように受想行識も無常である」(雑一一)。

「無我」に関しては「色は無我である」(SN22・20)。

並行「色はこれ不是我ではない。もし色が我ならば色において病苦が生じるのに対応しない」(雑三三)。
「苦」に関連してこういわれる。

「色は苦(受想行識)である」(SN22・13)。

並行「色は無常である。受想行識は無常である。無常であれば、則ちこれ苦である」(雑一一、一二)。
「四聖諦」に関してはこういわれる。

「色が生じ、苦が生じ、病が生じ、老死が現する。色が滅し、老死が没する」(SN22・30)

並行「これはこれ色の集。これはこれ色の滅。これはこれ受想行識。……このような純大苦聚は、みな悉く滅することができる。これを色が滅し、受想行識が滅すると名づける」(雑六五)。

不思議なことに新訂雑阿含には「五蘊誦、五蘊相応」という編集語はあるが、「五蘊」という用語は一つもない。「五蘊」ではなく、かならず「色受想行識」となっており、それは五蘊誦に十三回用いられるほかは、雑阿含全体でもこれ以外にはない。逆に中・増一・長阿含においては「色受想行識」は瞥見したところ、ただ一度、長阿含一「大本経」(七期)に「色受想行識はなお朽故車の如し」と出るだけである。

また五蘊と同じ内容を持つ「五陰」という用語は雑阿含全体で五蘊誦に一經(雑五八)あるほかは、五期如来誦に一經(雑一一四四)並行のない八期に六經^の出るだけである。

さらに漢訳の中、増一、長阿含においても「五蘊」「五取蘊」という用語はなく、「五盛陰」といわれ

る。例えば中阿含三一では「略して五盛陰苦を説くとは、この説は何に因るや。いわゆる色盛陰・覚・想・行・識盛陰である」といわれる。ここでは「受」ではなく「覚」であるが perception のことと同じである。中阿含にはこの「五盛陰」は十経に出るが、そのうち四期の七経はこれを含めて四経（中三一 MN 141、中八六 MN 148、中一五三 MN 75、中一九一 MN 122）が、パーリ並行に五取蘊（pañcupādānakkhandhā）の言及がない。パーリ本に言及がある三経（中三〇 MN 28、中一八七 MN 112、中二一〇 MN 44）は、漢訳ではみな八苦の後半（愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五陰盛苦）として言及されるが、うち一経（中三〇）のパーリ並行 MN 28 には、それがない。五期の三経（中一三 AN III・61、中二九 AN IX・13、中一一一 AN VI・63）はすべて「愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五陰盛苦」の「五陰盛苦」として言及されている。つまり、五期以降では色受想行識という元来の「五蘊」の意味は消滅しているのである。

増一阿含では、「五盛陰」という用語では五期に次のように出るが、並行する SN 8・4、雑阿含 一二一四にはないので、「無上等正覚」と関連づけられるが、後のものである。「この五盛陰は^{かた}らくなく、また堅固ではない。……まさにこの五盛陰を観ずる時、道樹下に在って無上等正覚を成ずる」（増一阿含三五・九）。

次に挙げる七期の「五盛陰」の説き方は、先の相応の五蘊と同じである。

「この五盛陰はこれ無常の義である。無常の義とは即ち是れ苦の義である」（増一阿含三五・十 = Thag.453-458 はかなり異なる）。

「この五盛陰は皆なまさにこの苦痛諸悩を受け、五趣中に堕ちるのである」（増一阿含三四・二 = Dh. A.）。「五盛陰苦を説く。……この五盛陰が減すれば便ち涅槃の道があるのを知る」（増一阿含三六・五 = Dh.）。

A)。

いっぽう、パーリ本においては、SNでは五蘊に関する経は、ほとんどSN22(韃度篇 Khandhavaggo) 蘊相応 (Khandhasamyuttam) に集中している。「五蘊 (pañca-kkhandha)」という用語は本文には二回のみだが、五取蘊 (pañcupādānakkhandha) は、二五回におよぶ。

MNには一経だけ、22蛇喻経に「身体について厭う。感受について厭う。知覚について厭う。もろものの「自己」形成力について厭う。認識について厭う」などと説かれる。身体とは「色」で、感受は「受」、知覚は「想」、「自己」形成力は「行」、認識は「識」であるから五蘊をいうのであるが、並行する中阿含200にはこの部分は存在しない。したがって、五期ではあるが、この部分は、遅い付加であろう。

DNではこの節ですでに触れた六期のDN33等誦経の「五法」のほかに「四法」でも四静慮の説明として「五取蘊において、生と滅とを観じて住す。つまりこれが色(受想行識)である。これが色(受想行識)の生である。これが色(受想行識)の滅である」と述べられる。

以上のように、五蘊は修行法ではなく、法であり、教えである。そうではあるが、次のように実際に坐禅における三昧によって、それを如実に知り、その縁起を知って、色(受想行識)にとらわれないあり方にとどまる時に、苦が滅すると説かれる。

「諸比丘よ、三昧を修習せよ。三昧に入った比丘は如実に了知する。何を如実に了知するのか。色の集と滅とである。受の集と滅とである、想の集と滅とである。行の集と滅とである。識の集と滅とである。……色(受想行識)に歓喜し耽著することによって、彼に喜が生ずる。色における喜は取である。取を縁として彼に有が生ずる。有を縁として生が生ずる。生を縁として老死愁悲苦憂悩が生ずる。このようにしてこれが悉く皆な苦蘊の集である。……色(受想行識)に歓喜しないで、^{とどま}耽著しないで住る

ことによって、彼に色における喜が減する。喜が減するために彼に取が減する。取が減するために有が減する。有が減するために生が減する。乃至……このようにしてここに悉く皆な苦蘊の減となる」(SN 22.5)。

並行「諸の比丘に告げていった、『常にまさに方便して、禅思を修習し、内にその心を寂にしない。なぜであるか。比丘よ、常にまさに方便して、禅思を修習し、内にその心を寂にすれば、如実に觀察するからである。どのように如実に觀察するのか。これはこれ色、これはこれ色の集(原因)、これはこれ色の減、これはこれ受・想・行・識、これはこれ識の集、これは是れ識の減であると。どのように色の集、受・想・行・識の集であるのか。愚痴無聞の凡夫は苦・楽・不苦・不楽の受において、如実に、この受の集、受の減、受の味、受の患、受の離を觀察しない。如実に觀察しないために、受において、樂著して取を生ずる。取に縁^よつて有があり、有に縁^よつて生があり、生に縁^よつて老病死憂悲惱苦がある。このような純大苦聚は、集から生ずる。……このような純大苦聚は、みな悉く減することができる。これを色が減し、受・想・行・識が減すると名づける』」(雜六五)。

五蘊はそれを修行において減するために説かれるのである。とはいえ、多くは修道と関らず、教えとして、それを証知することによって、心解脱を得ると説かれることが多い。

二節 六入(パーリ六処)

前章で四期の「五根」を見たが、それはいわゆる眼耳鼻舌身という感官の五根ではなく、「信・精進・念・定・慧」という修行方法であった。いっぽう五期、教法三篇の「六入」では、感官の五根に「意」を加えた「眼・耳・鼻・舌・身・意」であり、ほぼそれに限定される。ここでも五蘊と三法印(苦・無常・

無我)などの基本教学との関わりが次のように説かれる。

「比丘たちよ、眼は無常である。およそ無常なるもの、それは苦である。およそ苦なるもの、それは無我である。およそ無我なるもの、それは『これはわたしの有ではない、これはわたしではない、これはわたしではない』と。このように正智慧を以て如実にこれを見るべきである。耳は無常である……。鼻は無常である……。舌は無常である……。身は無常である……。意は無常である……。それは『これはわたしの有ではない、これはわたしではない、これはわたしの我ではない』と。このように正智慧を以て如実にこれを見るべきである。比丘たちよ、このように観る有聞の聖弟子は、眼においても厭嫌し、耳においても……欲を離れ、利欲よりして解脱を得る。得脱において『わたしは得脱した』という智が生ずる」(N35・1)。

つまり、六入に対して正しい智慧をもって、それを「無我、無常、苦」と見て解脱しなさい、と説かれる。五蘊と同じく、六入の説明ではなく、それによって解脱し解脱知見を得るために説かれる。

これに並行する雑阿含は、先のSNが挙げた六入だけでなく、六境(色声香味触法)六識(眼識……)さらに六触(眼触……)にも同時に言及される。

「その時、世尊は諸比丘に告げて、一切は無常である、どのように一切が無常であるのか。眼もしくは、色・眼識・眼触は無常であるという。もし眼触の因縁によるならば受を生ずる。苦覚・楽覚・不苦不楽の覚、それもまた無常である。耳鼻舌身意もまた、このようである。多聞の聖弟子がこのように観るのは、眼、もしくは、色・眼識・眼触において厭を生じて、眼触の因縁によって受を生じ、苦覚・楽覚・不苦不楽覚、そこにおいて厭を生ずる。耳鼻舌身意、声香味触法(もこのようである)、意識・意触において、意触の因縁によって受を生じ、苦覚・楽覚・不苦不楽覚を受ける。それもまた厭を生ずる。厭のために楽で

はない。楽ではないために解脱し、解脱知見する。わたしの生は已に尽きた」(雑一九五)。

しかし、パーリでは六入処は、六内処(阿含の六入) 六外処(阿含の六境) が別の経として交互に説かれるので六外処(色声香味触法) も無常(SN35・4) 無我(SN35・6)、苦(SN35・5) であると説かれる。

また雑阿含でも六入を六内処、六境を六外処と表現するものもあり、次はそれを縁起において説く経である。

「眼識・耳鼻舌身意識、眼触・耳鼻舌身意触が内入処であるように、このように色声香味触法は外入処である。眼触より受が生じ、耳鼻舌身意触より受が生ずる。眼触は、想を生じ、耳鼻舌身意触は、想を生ずる。眼触は、思を生じ、耳鼻舌身意触は、思を生ずる。眼触は、愛を生じ、耳鼻舌身意触は、愛を生ずる。また、上に説いた通りである」(雑一九八＝SN18・21)。

ちなみに並行SN18・11～10、11～20は、五蘊でも六入でもなく、それらが混じった「眼・色・識・触・受・想・思・愛・界・蘊」の十法を立てる。いずれも迷の原因であり遠離すべきものである。

このようなわけで、SN六処相応では、六(内) 処・六識・六内触は捨離すべきものとされる。

「比丘たちよ、眼は、これを知解し、曉了して捨棄するように。眼識はこれを知解し、曉了して捨棄するように。眼触はこれを知解し、曉了して捨棄するように。およそこの眼触を縁として生ずる受は、あるいは楽である、あるいは苦である、あるいは非楽非苦である。これらをも知解し、曉了して捨棄すべきである。耳は、……鼻は、……舌は……身は……意は……およそこの意触を縁として生ずる受は、あるいは楽である、あるいは苦である、あるいは非楽非苦である、これらをも知解し、曉了して捨棄すべきである」(SN35・25＝雑二二四。同じくSN35・25＝雑二二三)。

ところで阿含経で六入（六内処、六外処）が説かれる経は、六入誦で十経以上あり、五蘊誦に二経、因縁誦に二十経近くある。因縁誦に多いのは六入が十二因縁の一支だからであり、だいたいSNに並行していて五期經典である。ただ一経だけ偈誦・諸天相應五九〇（三期）に「十二因縁」が説かれ、その一支として「六入」も説かれるが、並行する別訳九・二六にはまったく説かれていないので、後の付加である。

長阿含では第九集衆経に内六入、外六入が説かれるだけで、縁起の一支として四経（一、一三、一七、三〇。すべて六期以降）に説かれるほか、七期の第二二経、第二八経に色身が「四大六入」と説かれる。

増一阿含は、大乘系であり、六法の所に五経、その他に三経説かれるが、多くが十二因縁を説く箇所であり、そうでないのは「四大六入」（増一・三二・一六）「六界六識六入」（増一・三七・一二）、「六情」（増一・三七・一七）など、すでに教学として定着した形で、六入が減すべき法としては説かれない。

パーリ本では相應部はほぼSN六処篇六処相應に限られてくるが、多く六内処（＝六入）、六外処と分けて説かれる。鍵度篇の八期の入相應（SN25）、生相應（SN26）煩惱相應（SN27）は、先のSN18と同様に五蘊の四支が入った十法を説いており、SN27に「比丘がもしこの六処において心の随煩惱を断するならば、その心は出離に向い、出離に遍満される。心は堪忍して証知現証するところの諸法において現ずる」と「六処」が言及される。この十法は晩期SN独自の分類であろう。

MNには六処品（143～152）があるが、それらは雑阿含六入誦に八経並行しており、三経は例外的にSN35六処相應にも並行している（以上五期）。

MN137（＝中一六二、五期）「分別六処経」は、六内処、六外処、六識身などが説かれる。

MN9正見経にも八聖道を伴って十二縁起の一支として六入が言及されるが、並行のない七期（MNだ

けは並行がない経を七期とする）である。

DNは五蘊と同様に33等誦経（六期）に言及されるほかは、七期のDN14大本経（Ⅱ長一）に過去毘婆尸仏の本生譚で十縁起を思惟し「名色があるから六処がある」「六処の滅は触の滅である」と言及される。その後、五取蘊を觀察して心解脱を得た、とされる。これらは五蘊、六処、十二縁起が同時に言及される経であるが、ほとんどが、かなり遅い時期の経である。

三節 因縁

すでに、六入がその一支である十二支縁起は、六入と関連して言及されてきたが、縁起のもつとも原初的な説き方は、一期「アッタカ・ヴァッガ」第十一の「論争」でも説かれていた。

「快と不快とは感官による接触にもとづいて起こる。感官による接触が存在しない時には、これらのものも起こらない。……」（SnP82）、「名称と形態とに依って感官による接触が起こる。諸々の所有欲は欲求を縁として起こる。欲求がない時には、（わがもの）という我執も存在しない。形態が消滅した時には、〈感官による接触〉もはたらかなご」（SnP873）。

「感官」は六入であり、「接触」は触であり、「名称と形態」は名色であるから十二支縁起の「名色・六入処・触」が説かれているわけだが、この後「ありのままに想う者でもなく、誤って想う者でもなく、想いなき者でもなく、想を消滅した者でもない。——このように理解した者の形態は消滅する」（SnP874）と、直截に打坐における非思量が縁起の生起を消滅させると、説かれていた。この基本論理が「此れあるがゆえに、彼あり。此れ生ずるがゆえに彼生ず」というものである。

これは五蘊誦でも「どのようなことを因縁の法とするのか。いわゆる此れあるがゆえに、彼あり。此れ

生ずるがゆえに彼生ず。つまり無明に縁って行あり、乃至生老病死憂悲惱苦の集である。いわゆる此れ無いがゆえに彼無し。此れ滅するがゆえに彼滅す。つまり無明滅すれば則ち行滅し、乃至、生老病死憂悲惱苦滅す」(雜二六二＝SN22・90)と説かれる。

ここでは「無明・行・生老病死」の縁起である。「生老病死・食・愛・受・触・六入」の縁起を説く経もある。

「この四食は何の因であり、何の集であり、何の生、何の触であるか。つまりこの諸食は愛の因、愛の集、愛の生、愛の触である。この愛は何の因であり、何の集であり、何の生、何の触であるか。つまり愛は受を因とし、受を集とし、受の生、受の触である。この受は何であり、何の集であり、何の生、何の触であるか。つまり受は触の因であり、触の集、触の生、触の触である。この触は何の因であり、何の集であり、何の生、何の触であるか。つまり触は六入処の因であり、六入処の集、六入処の生、六入処の触である。六入処の集は是れ触の集、触の集はこれ受の集。受の集はこれ愛の集。愛の集はこれ食の集である。食の集のゆえに未來世の生老病死憂悲惱苦の集なり。このような純大苦聚の集である。

このような六入処が減すれば則ち触滅す。触滅すれば則ち受滅す。受滅すれば則ち愛滅す。愛滅すれば則ち食滅す。食滅するがゆえに未來世において生老病死憂悲惱苦滅す」(雜三七二＝SN12・11)。

これらのさまざま縁起が、やがて十二支縁起となったのであろう。

十二支縁起は、五期の因縁誦(SN因縁篇 12 因縁相應)ではじめて明瞭に説かれ、また十二支縁起を説く経は、相應経ではほぼ因縁誦(SN12 因縁相應)に限られる。

「比丘たちよ、縁起(paticca-samuppāda)とは何であるか。比丘たちよ、無明によって行がある。行によって識がある。識によって名色がある。名色によって六処がある。六処によって触がある。触によって

受がある。受によって愛がある。愛によって取がある。取によって有がある。生によって老死愁悲苦憂悩が生ずる。このようなこと、これが全苦蘊の集である。これを生起というのである。無明の無余・離貪・滅によって行の滅がある。行の滅によって識の滅がある。識の滅によって名色の滅がある。名色の滅によって六処の滅がある。六処の滅によって触の滅がある。触の滅によって受の滅がある。受の滅によって愛の滅がある。愛の滅によって取の滅がある。取の滅によって有の滅がある。有の滅によって生の滅がある。生の滅によって老死愁悲苦憂悩が滅する。このようなこと、これが全苦蘊の滅である」(SN12:1)。

並行「……無明によって行がある。行によって識がある。乃至このようである。このような純大苦聚集はどうして縁生の法であるのか。無明行であるということである。もし仏が、出世しても、もし未だ出世しなくても、此の法は常住であり、法は法界に住る。かの如来の自ら覚知する所であり、成等正覚して人の為に演説する。……無明・行・識・名色・六入処・触・受・愛・取・有・生・老病死憂悲惱苦、是れを縁生の法と名づく」(雑二九六)。

この雑阿含では十二支縁起は、如来が出ても出なくても、いつもある法であるといわれる。それは場合によっては修行しないで、ただそれを受け売りしたり、知ったりすることができるものとなる。しかし、それだけでは意味がない。これは四諦の集(原因)と滅なのであるから、集としてこの法を理解しなくてはならないが、それを実際の修行で滅していかなければ解脱することはできない。

しかし、それが因縁誦(SN因縁篇)のように十二で定型化されれば、観念となって、人が現に証したもてはなくなる。因縁相応の十二支縁起は無明・行・識・名色・六入処・触・受・(渴)愛・取・有・生・老病死(憂悲惱苦)という名称、順番は常にこれである。

因縁相応以外には、雜阿含五九〇（偈誦、諸天相応。しかし、すでに述べたように後の付加）、七期の雜八四六（＝SN55・28）で説かれるだけである。しかも、「十二支縁起」という用語は、この雜阿含八四六だけであり、「十二因縁」は偈誦の五九〇だけである。「十二支縁起」は雜阿含因縁相応では並行經のない八期雜阿含三六九（因縁相応）で言及される。

十二支縁起には、その一支として六入が含まれ、五蘊の色・受・行・識が含まれるから、六入や五蘊を伝承した上座部が、その後に縁起を定型化したものと思われる。したがって、六入が説かれる經には十二支縁起も多く説かれるわけである。

では他の諸阿含、ニカーヤ（パーリ本）では、縁起はいつ頃、どのように説かれているのだろうか。

五期の中經には三經（MN38, 115, 148）に十二因縁が説かれる。

MN38 「これがあれば、あれがある。これが生ずれば、あれが生ずると。すなわち無明（無明）に縁つてもろもろの行（行）があり、もろもろの行に縁つて意識（識）があり、意識に縁つて名称と形態（名色）があり、名称と形態に縁つて六つの領域（六処）があり、六つの領域に縁つて接触（触）があり、接触到縁つて感受（受）があり、感受に縁つて渴愛（愛）があり、渴愛に縁つて取著（取）があり、取著に縁つて生存（有）があり、生存に縁つて生まれ（生）があり、生まれに縁つて老いと死、愁い、悲しみ、苦しみ、憂い、悩みがある。このようにして、このすべての苦しみの集まりの生起がある。

しかし、無明を残りなく離れ止滅することによって、もろもろの行が止滅する。もろもろの行の止滅によって……」（＝中二〇二）

MN148の「六六經」では六内処、六外処は未だ説かれないが、並行する中阿含八六説処經では「もしこれがあれば、すなわち彼がある。もしこれが無ければ、すなわち彼もない。もしこれが生ずれば、す

なわち彼が生ずる。もしこれが滅すれば、すなわち彼が滅する。無明によって行がある。行によって識がある。識によって名色がある。名色によって六処がある。六処によって更樂がある。更樂によって覺がある。覺によって愛がある。愛によって受がある。受によって有がある。有によって生がある。生によって老死がある。」(中八六)と説かれる。ここでは触の代わりに「更樂」、取に代わって「覺」となっており、「覺」から受までの順番も異なる。

MN115(五期)には「これがあると、かれがある。これが生じるとかれが生ずる。……無知(無明)によって意志作用(行)が、意志作用によって認識作用が……誕生によって老いと死と悲しみ、嘆き、苦しみ、憂い、悩みが生起する。こうして苦しみの集まり全体が生起する」と説かれるが、並行する中阿含一八一は、「謂ゆる無明に縁つて行がある。乃至生に縁つて老死がある」などと略説される。

MN9正見經(五期並行増一阿含)では、四諦に続いて老死が八聖道とともに説かれ、十二緣起は生から始まって無明の後に「漏」煩惱「がくる例外的な順番となっている。

中阿含八六が「觸」に代わり「更樂」、「取」に代わり「覺」となっていたように、中阿含五五(八期)、中阿含二二(八期)もこのようである。中阿含一三(五期AN)は「六界に因つてすなわち六処あり、六処に因つてすなわち更樂あり。更樂に因つてすなわち覺あり。……覺あればすなわち苦を知る」と四因縁を説く。中阿含の方が個性的である。

しかし中經には十二緣起、十二支緣起、十二因縁という用語はない。

長經では、六期のDN15大緣經に「老死・生・有・取・愛・受・触・名色・識」の九支の緣起が説かれる。触に眼触・耳触・鼻触などが言及されるが、六入はないのである。並行する長阿含一三に、「六入・行・痴」を加えた十二が説かれ「十二因縁法」という用語も三回使われる。

また六入が説かれたDN14大本経（七期、毘婆尸仏本生話）には十縁起が説かれて、行と無明は未だ説かれていない。並行する長阿含一で十二縁起となるが、無明ではなく「痴」が挙げられる。この経には「順逆に十二因縁を觀ずる」という表現がある。

七期の長阿含、第一七清淨経は「六入身・触・受・愛・取・有・生・老死憂悲苦惱」の八支の因縁が挙げられる。並行するDN29清淨経には言及がない。八期の長阿含第三〇世紀経には「識・名色・六入」という三支も説かれている。

以上のことから、六入や識などの縁起がまず説かれて、生老病死という四苦と結びつけられ、八支、九支、十支とさまざまに説かれ、最大で十二の縁起ができたといえよう。

増一經は十一法までである。それにもかかわらず七法の増一阿含三九一四でも「よく陰入界を分別し、また十二因縁所起の法を分別す。これを比丘がこの七法を成就する」と言及される（五期並行する中阿含三には言及はない）。

また十一法に十二因縁が次のように説かれる。

「十二因縁は皆な十一法の中に出る。いわゆる生老病死愁憂苦惱である」（増一阿含四九一二、八期）。その十一法で「因縁の法である。いわゆる無明は行に縁る。行は識に縁る。識は名色に縁る。名色は六入に縁る。六入は更樂に縁る。更樂は痛に縁る。痛は愛に縁る。愛は受に縁る。受は有に縁る。有は生に縁る。生は死に縁る。死は憂悲苦惱。……十二因縁とは極めて甚深である。是れは常人がよく明瞭できるものではない。私が昔、未だこの因縁法を覚らない時、生死を流浪して出る期がなかった」（増一四九一五並行MN9、五期）とし、「十二因縁の法」によって成道したと説く。増一阿含五一八にも十二縁起が説かれる（五期、並行するMN143、中二八になし）。

もつとも五期で十二因縁を説く中経もあり、律蔵大品の第一大鍵度 初転法輪で十二因縁が説かれている。

第三章 六期の念処・正勤・神足を加えた「三十七品菩提分法」の完成

さて、枝葉分裂後の『根本説一切有部毘奈耶雜事』では、五百結集について、「多くの阿羅漢、同じく結集を行う。ただこれ五蘊相応ならば、即ち蘊品を以て建立とする。もし六処と十八界相応ならば、即ち処界品を以て建立とする。もし縁起と聖諦相応ならば、即ち縁起と名づけて建立とする。もし声聞所説ならば、声聞品の処において建立とする。もしこれ仏所説ならば、仏品の処において建立とする。もし念処と正勤・神足・根・力・覚・道分相応ならば、聖道品の処において建立とする。もし経と伽他と相応すれば、これ即ち名けて相応阿笈摩（旧に雑と云うは義を取る也）とする」と記す⁸⁸。この「相応阿笈摩」は相応阿含で、現存パーリ本では相応ニカーヤ（部）であり、漢本では雑阿含である。

ここに挙げられたものから二期原偈誦（経と伽他相応）、四期原道誦（根・力・覚・道分相応）、五期の教法三篇（蘊品、処界品、縁起）と五期如来誦（仏品）を除くと、「念処と正勤・神足」と「声聞品」が挙げられる。声聞品についてはここでは触れない。

「念処と正勤・神足」はSN大篇47念処、49正勤、51神足に相当し、雑阿含は「正断・神足」が欠卷であるため、残る道誦の第一念処相応だけが相当する。これらを六期經典の一部とする。

雑阿含はその念処相応を原道誦の前に置き、SNは47念処相応、49正勤相応、51神足相応を45

道相応、46覚相応、48根相応、50力相応の四相応の間に置いており、いずれも連続して「三十七品菩提分法」(四念処・四正断・四神足・五根・五力・七覚支・八聖道)を構成している。部派が枝葉分裂しはじめたこの頃、大乘運動が起ったと想定されるので、部派仏教としての修道体系は、四期の五根・五力・七覚支・八聖道に四念処・四正断・四神足を加えたもの、すなわち「三十七品菩提分法⁽²⁸⁾」とみなされ、それは大乘仏教にも受け継がれていったのである。

新たに加えられた修行体系として念処、正勤、神足の三つのうち、まず念処を考察しよう。

一、四念処 (cattāri saṃpañṇāni)

一期經典には念 (sati) は特定の対象を念ずるのではなかった。「内面的にも外面的にも感覚的感受を喜ばない人、このようによく気をつけて (sati) 行なっている人の識別作用は止滅するのである」(Snp.1111)と説かれた。

そして四期原道誦(大衆部由来)の五根の念根、五力の念力、七覚支の念覚支のそれぞれに四念処が説かれていた。しかしながらそれは機械的に四念処が言及されていて、その説明は、ほとんど定型の繰り返しであった。

「念根とはまさに知るがいい、これが四念処である」(雑六四六〓SN48:8)。

「念力とは、まさに知るがいい、四念処である」(雑六七五〓SN48:8)。

「何を念覚分の不食とするのか。四念処を思惟しなければ、未だ起こらない念覚分は起こらず、すでに起こった念覚分は退いてしまうということである」(雑七一五〓SN46:51)。

このように五根、五力、七覚支、八聖道にすべて「念」が説かれているにもかかわらず、四念処(念住)が別立して説かれるのは、なぜだろう。

この疑問をもって雑阿含念処相應、SN 47 念処相應を見ると、四期の四念処の説き方とまったく異なり、多彩な仏弟子の伝承の中にその一部として四念処が言及されている。これは六期の四念処などは大衆部ではなく、上座部の伝承を元とした修道体系だからであろう。しかも涅槃や解脱に結びつく重要な修道とされる。

一経は成道後、間もない時のこととして次のように説かれている。

「ある時世尊は鬱毘羅の尼連禪河の辺、阿踰波羅尼拘律樹下に初めて現等覺してとどまっておられた。時に世尊は独居し冥黙しておられたがこのような心念が生じた。

一乗道 (*ekāyana magga*) があつてよく衆生を淨め、愁悲を超え、苦憂を滅して正理を証得し、涅槃を現証させる。いわゆる四念処である。何を四とするのか。比丘、身において身を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してとどまるがよい。受において……心において……法においての法を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してとどまるがよい。これが一乗道である」(SN 47:118 Ⅱ 雜六〇七)。

並行する雑阿含は六期の弟子誦(声聞品)にあり、ほぼ同様に説くが、「舍衛國祇樹給孤獨園」での説法となつている。なお、一乗道が四念処として説かれるのは、SN では47 四念処相應の118の他、1、43がある。雑阿含では「一乗道」が弟子誦に四経⁹⁾、道誦に一経、十四回言及されるが、一経だけ偈誦に紛れ込んでいて、それは次のようにSN 47:118 とほぼ等しい。

「このようにわたしは聞いた。ある時、仏は鬱毘羅聚落におられた。尼連禪河の側の菩提樹の下で成仏して久しくたつていなかった。その時、世尊は独り静かに思惟してこのように念つた。一乗道があつてよく衆生を淨め、諸もろの憂悲を救い、苦悩を滅除して、真如の法を得させる。それが四念処である。何を

四とするのか。身の身観念処であり、受・心・法の法観念処である。もし人が四念処を楽しまないならば、すなわちそれは如の聖法を楽しまないのである。如の聖法を楽しまないのであれば、すなわちそれは如の聖道を楽しまないのである。如の聖道を楽しまないのであれば、すなわちそれは甘露法を楽しまないものである。如の甘露法を楽しまないのであれば、すなわちそれは生・老・病・死・憂・悲・悩苦し解脫しないのである。もし四念処を樂修するならば、すなわちそれは如の聖法を樂修する。如の聖法を樂修するならば、すなわちそれは如の聖道を樂修する。如の聖道を樂修するならば、すなわちそれは甘露法を樂修する。甘露法を樂修するならば、すなわちそれは生・老・病・死・憂・悲・悩苦し解脫できる。……一乗道であるということである。多くの有辺が生ずるのを見ては／正法を演説し、苦しむ衆生を安慰する。／過去の諸世尊もこの道に乗じて救い、／当來の諸世尊も亦この道に乗じて救う。／現在の尊い正覺「者」もこれに乗じて海流を渡る」（雜一一八九）。

これらでは四念処は、成道後の瞑想内容であり、それによつて苦惱から脱して、現証を得て、衆生を救う道であるとされる。「一乗道」という大乘的用語もあり、雜阿含では「當來の諸仏」と未來仏にも言及されているので、六期あたりから大乘的發想が出てきたのであろう。

四期の「四念処」では、その定型「身の身観念処であり、受・心・法の法観念処である」は、他の修行法と並ぶもので、けつしてそれだけが重要だったわけでも、それによつて涅槃を得られるものでもなかった。だが六期ではそれが非常に重いものになっている。

その例として舍利弗の入滅に関わる仏の説法でも用いられている。

「阿難よ、譬へば堅固な大樹があつても、大きな枝が先に壊れる。阿難よ、このように堅固な大比丘衆がとどまつているのに、舍利弗は般涅槃した。阿難よ、どうして常であることができるか。所生、所

成、有為であつて滅壞の法を有するものを、滅壞させないようにするというのは、この処こゝろはあるはずがない。阿難よ、そうであれば自らを洲とし、自らを依り処として、他を依り処とせず、法を洲とし、法を依り処として、他を依り処としないで住しなさい。阿難よ、どのようにして比丘は自らを洲とし、自らを依り処として、他を依り処とせず、法を洲とし、法を依り処として、他を依り処としないで住するだろうか。阿難よ、ここに比丘がいて、身において身を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してとどまりなさい。受において……心において……法においての法を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してとどまる」(SN 47・13 雜六三八)。

これは舍利弗・目犍連の入滅の時も、同じように説かれる(SN 47・14 雜六三九)。さらに八期では釈迦自身が「雨安居にお入りになったが、重病が起こり致死の激痛が転じたのだった」という状況文と共に「阿難よ、私はいま老い衰え年を経て久しく生き、齡を加え八十歳となった。阿難よ、譬えば古車が革紐に助けられて行くように、阿難よ、如来の身もまた革紐に助けられて行くのに似ている。……阿難よ、どのようにして比丘は自らを洲とし、自らを依り処として、他を依り処とせず、法を洲とし、法を依り処として、他を依り処としないで住するだろうか。阿難よ、ここに比丘がいて、身において身を觀じ、熱心・正知・正念であり、世間の貪憂を調伏してとどまる」(SN 47・9)。

この教説が、さらに後のDN 3「大般涅槃經」の仏入滅時の阿難への最後の説法にも引き継がれるのであろう。

念処相應は、これがもっとも重要なあり方(法)だと力説される。つまり生死の根源である五蓋とは反対の善いあり方の集まりであるといわれる。

「どのようなものが善法聚なのか。四念処ということである。これが正説である。なぜかというと、純

一の淨さで満ちている聚とは、いわゆる四念処だからである。……。どのようなものが不善法聚なのか。

いわゆる五蓋である。……」(雑六一一〇〇〇 SN 47・5)

このように、上座部の修行法としては、この四念処と次の四精進などがあるから、重要な伝承に四念処としてまとめられたものが付加して念処相応としてまとめられたのであろう。それゆえ、この伝承には固有名詞の弟子たちが多く登場する。婆醯迦(SN 47・15 〇〇〇 雑六二五)、鬱低迦(SN 47・16 〇〇 雑六二四)、迷勒迦(SN 47・19)、跋陀羅(SN 47・21 〇〇 雑六二八は優陀夷) また喩えも鷹(SN 47・6 〇〇 雑六一七)、猿猴(SN 47・7 〇〇 雑六二〇)、厨士(SN 47・8 〇〇 雑六一六) など多彩である。心解脱とは四念処であるとも説かれる。

「もし比丘が身の身観念に住すれば、心を離欲することができ、心が解脱でき、多くの有漏を尽くすので、わたしは彼を大丈夫であると説く。なぜかという、心解脱するためである。もし受・心・法の法観念に住し、……」(雑六一四〇〇 SN 47・11)。

その他、四念処の果は SN では「無学」(SN 47・27)、「不死を現証」(SN 47・37、38、41)、「涅槃に資す」(SN 47・32 〇〇 雑六五三、51)、「彼岸に渡る」(SN 47・34)、「開悟か不還」(SN 47・37、38) など正覚に近いものが多い。

また六期の念処相応(雑六〇六〇 SN 47・24、雑六〇九〇 SN 47・42、雑六二一〇 SN 47・4、雑六二二〇 SN 47・1、雑六二三〇 SN 47・20、雑六二四〇 SN 47・24、雑六二五〇 SN 47・15、雑六二九〇 SN 47・23、雑六三四〇 SN 47・17、雑六三七〇 SN 47・46) も四念処の説明は「身の身観念処であり、受・心・法の法観念処である」という定型の繰り返しがほとんどである。

後の安般那相応は、四念処についてまた別の説明をする。

「どのように安那般那念を修すれば四念処を満足するのか。……これを安那般那念を修して四念処を満足すると名づける」(雑八一〇＝SN 54:13-14)。

このような四念処と入息出息、不浄觀の関連は四期中阿含九八＝MN 10でも説かれる。

これは四念処という重要な修行法に、その後でできた修行項目が関連させて説かれるのであろう。

二、四正勤 (catāro sammappadhānā)

四正勤(雑阿含では四正断。欠卷)は「精進(vīrya)」とは異なる語であるが、内実は同じである。すなわちパーリ本の正勤相應では、その定義を次のようにいう。

「未生の惡不善法を精進して、發動し、心を策して持つ。已生の惡不善法を断じようとする為に志欲を起こし……。未生の善法を生ずる為にする為に志欲を起こし……。已生の善法を住とどまるようにし、忘失せず、倍も修習して、広く修習し円満させる為に志欲を起こし……諸比丘よ、これを四正勤とする」(SN 49:1)。

これは四期五根の一つ精進の次のような叙述とほぼ同じである。

「何を精進根とするのか。已に生じた惡・不善法は断ち、方便を生じようと欲し、摂心し増進する。未だ生じていない惡・不善法は起さない。方便を生じようと欲し、摂心し増進する。未だ生じていない善法は起させる。方便を生じようと欲し、摂心し増進する。已に生じた善法に住して忘れず修習して増広する。方便を生じようと欲し、摂心し増進する。これを精進根と名づく」(雑六四七)。

これは止惡修善にとどまるもので、仏教特有の修行といえるものではない。

さらに「三の尋覺(sana)である。何を三とするのか。欲尋・有尋・梵行尋である。諸比丘よ、此の三尋覺を証知……遍知し……断ずる為に四正勤を修習するがよい」(SN 49:4)という。「尋覺」という

見慣れぬ用語が使われている。「尋覓」は「尋覓品」という新しい品として、SN大篇の道相应、覚支相应、根相应、力相应と、この正勤相应、神足相应、静慮相应のいずれも後部に置かれるが、雑阿含に並行

を持たない部分（八期）である。「尋覓」は、これ以外は増支部の十集の二経のみに言及される。

ところで四期の覚支相应の精進覚支は「諸比丘よ、発勤界（ārambha-dhātu）・精勤界（nikkama-dhātu）・勤勇界（parakkama-dhātu）がある。此の理のように思惟し、作意し多修することが、食となって未生の精進覚支を生じ、已生の精進覚支を修習し、円満させる」（SN 46・51）といわれた。

三支を立てることで共通するが関連があるとは思われない。

すでに四期で精進（根・力・覚支・聖道）がいわれているのに、なぜ「正勤」があらためて立てられたのだろうか。

三、四神足（cattāro iddhipādā）

四神足（雑阿含では四如意足。欠卷）は「神通（abhiññā）」と似ているが、いちおう異なる概念である。神通は三明（tevijjā 三つのヴェエダに通じる）という元来のバラモン教の詞が仏教に取り入れられて「宿命通、他心通、漏尽通」を指すと解釈され、それに天耳、天眼、神足（iddhi）を加えて六神通（chaḷabhiññā）という概念に発展した。

SNの神足は「欲三摩地勤行成就の神足を修習し、勤三摩地勤行成就の神足を修習し、心三摩地勤行成就の神足を修習し、観三摩地勤行成就の神足を修習する」。そのフレーズが「諸比丘よ、此の四神足を修習し多修すれば此岸より彼岸に至るに資する」（SN 51・1）と定義され、一章（51・1～10）すべてに言及される。

三摩地とは Samādhi の音訳で、三昧と同じである。いったい欲・勤・心・観の三昧とはいかなることか

わからないが、とにかく禪定によって得られる三昧の一種であろう。したがって、六神通とは関係がないと思われる。ところが、つづいて二章では「欲三摩地勤行成就の神足を修習し、……廣大不纏の心を以て光耀心を修習する。……觀三摩地勤行成就の……光耀心を修習する。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば多端な神変を領受し、……虚空において結跏趺坐して行くこと飛ぶ鳥のように……。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、清浄な超人の天耳界をもつて遠近の天・人の声を俱に聞く。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、他の有情・他人の心をもつて遍く了知し、……解脱心を解脱心であると了知する。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、種々の宿住を随念する。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、清浄な超人の天眼をもつて有情の死生を見……。比丘がこのように四神足を修習し多修すれば、諸漏が尽きることによって無漏の心解脱・慧解脱を現法において自ら証知し、現証し具足して住る」(SN51:2, 51:4)となつて、六神通を得るとされる。

SN51神足相應は4章までで短い。しかし、四神足を修習すれば「如来は一劫もしくは一劫有余留まり」のであるが、阿難が通達することができず、そのように「大徳世尊、一劫留まりたまえ、善逝一劫有余留まりたまえ」といわなかったのが、世尊は般涅槃した(SN51:10)と仏教らしからぬ叙述もある。

正勤と神足相應は雜阿含では欠巻であるため、詳細は不明であるが、これらは教法三篇(四念処・因縁・六処)が四諦や縁起と結びつけられていたのに比して、たんなる三昧に住して神通を得るというヒンドゥー教と同じような修行に変化していることがわかる。

第四章 七期のヒンドゥー教的修行法

大乘論書『瑜伽師地論』（4C頃）には「雜阿笈摩（アーガマ）」³¹ というのは、この中において世尊は、彼の所の化を觀待して宣説なされたのである。如來及び諸弟子の所説の相應と、蘊・界・處相應、緣起・食・諦相應と、念住・正斷・神足・根・力・覺・支・道・支・入出息念・學・証淨等の相應である。また八衆に依つて衆の相應をお説きになったのである。……一はこれ能説。二はこれ所説。三はこれ所爲説。……この所説とは、五取蘊・六處・因緣相應の分、及び道品分である」と書かれている。現存「雜阿含」に近い内容である。この中で六期までの相應を除くと、「食（受）・諦・入出息念・學・証淨等の相應」となる。

いっぽう現在のパーリ本SN六処篇には「36受相應」があり、大篇には「54入出息、55預流、56諦」の相應が存在する。雜阿含・道誦には「第六安般那、第七學、第八不壞淨」、因緣誦には「第二の四諦相應・第四受相應」がある。

雜阿含の「安那般那」は「ānāpāna アナパーナ」の音写で「入出息」という意味であり、『地論』とSNで言及された「入出息」と対応する。雜阿含の「不壞淨」は三宝（仏法僧）または四宝（+戒）への歸依を意味しており、『地論』の「証淨」、SNの「預流」（三法歸依の果）と対応している。雜阿含の學相應は、SNにはその相應名は存在せず、すべてANに並行經があつて他の四つとは同時期の合誦ではないと思われる。いま、受と（四）諦、入出息（安般那）、証淨（不壞淨）を七期經典として考察したい。

一節 七期の受相応

受と四諦は、すでに何度も説かれている。「受」は五蘊の色受想行識の受であり、感覚、感官の意味であるが、すでに四期で「三受がある。無常有為であり、心が縁するところに生ずる。何を三とするのか。樂受・苦受・不苦不樂受である。……仏、比丘に告げて道あり跡あり。修習し多く修習してこの三受を断ずる」(雑七五九＝SN 45・29)と説かれていた。

また五期の五蘊相応には「諸比丘よ、何を受とするのか。諸比丘よ、六受身である。いわゆる眼触所生の受……乃至……意触所生の受である。触の集によって受の集がある。触の滅によって受の滅がある」(SN 22・57＝雑四二)とある。眼耳鼻舌身意の六入の感受が「受」とされている。基本的にはこの通りであるが、七期受相応では四期と同様に「比丘たちよ、これらの三は受である。何を三とするのか。樂受・苦受・非苦非樂受である」(SN 36・16)などともつばら三受が説かれる。

では、それは仏道とどうかかわるのか。

「比丘たちよ、寡聞の凡夫は苦である受に触れられ憂い疲れ悲しみ、胸を打って泣き迷却するに至る。……欲樂を悦喜する彼には、樂受から「生ずる」染欲随眠そのままに存止する。彼はこれらの諸受の生起と滅没と甘味と患難と出要を如実に知ることがない。……彼には、非苦非樂受から「生ずる」無明随眠そのままに存止する。……比丘たちよ、この寡聞の凡夫を称して生によって死によって憂によって悲によって苦によって悩によって絶望によって繫縛させられたという。苦によって繫縛させられたと私はいう。比丘たちよ、有聞の聖弟子は苦受に触れられながら憂えず疲れず悲しまず、胸を打って泣かず迷却するに至らない。彼は唯一の受を感じずる。身に属する「受」であって心に属する「受」ではない」(SN 36・6＝雑四七〇)。

ここで「寡聞の凡夫」（雑Ⅱ愚痴無聞の凡夫）と「有聞の聖弟子」（雑Ⅱ多聞の聖弟子）という対比が新しい用語として見える。また後に述べる「入出息」について「入息出息滅す」（SN36・11、雑四七四）とも説かれる。この相応は三十経ほどしかなく、雑阿含で見れば二十三経ほど同じ相応に並行がある（二経はAN並行）が、後は何とも並行しない。SNではさらに八期が多く、そこでは「僧伽梨衣、鉢衣を持つのも正知である」（SN36・7）とか「百八の受」（SN36・21）という晩期の概念も登場する。

推測するに、五蘊などでは三受が機械的に述べられ、有為・無常・無我といわれるだけで、それと仏道の関連が明確でなかった、それに対して凡夫も仏弟子も同じく三受を感じるが、それに対するあり方がまったく違うことを明確にしたのだろう。

二節 七期の四諦相応

四諦は、非常に重要な教えであり、特に五期の教法三篇にはほとんどの経に説かれていたほどである。なぜ、改めて（四）諦相応が立てられたのか、理由はわからないが、やはり六期の念処相応のように、上座部が大衆部のような教条的な修行法ではなく、仏と弟子の伝承の中で四諦を一つの相応として立てて明らかにしようとしたのではあるまいか。

四諦相応のある経（SN56・21、22Ⅱ雑三九〇～三九二）は、次の二期のスタニパータ3・12と内容的に並行する。

『「二種づつの真理を如実に知るためである」と。しからは、そなたたちのいう二種とは何であるか、というならば、『これは苦しみである。これは苦しみの原因である』というのが一つの観察「法」である。』

『これは苦しみの消滅である。これは苦しみの消滅に至る道である』というのが第二の観察「法」である。
……（散文）

苦しみを知らず、苦しみの生起するもとをも知らず、また苦しみのすべて残りなく滅びるところをも、また苦しみの消滅に達する道をも知らない人々、／かれらは心の解脱を欠き、また智慧の解脱を欠く」（c. 12）種の観察(Snp.724.5)。

「諸比丘よ、四聖諦を了悟せず通達しないために、このように私もあなたたちも久しく流転輪廻したのである。……四聖諦を如実に観じなかったことにより、久しく処処の生を受けて輪廻してきた」（SN 56.21）、「苦と苦の生とを残りなく遍じて苦がみな滅するべき処と、苦滅に至るべき道とを知らない人ならば、心解脱はなく、慧解脱はなく、「苦」際を尽くすことができない」（SN 56.22）。

並行雑阿含「もし沙門婆羅門が苦聖諦において如実に知らず、苦集聖諦を如実に知らず、苦滅聖諦を如実に知らず、苦滅道跡聖諦を如実に知らないならば、まさに知るがいい、この沙門婆羅門は苦を脱することができない。……もし苦及びその数多の苦因を知らないならば、一切諸苦の法は寂滅して永く無餘であることをも「知らない」。もし道跡が、よく一切苦を息めることを知らないならば、苦において心解脱「せず」慧解脱もまたそうである。よく衆苦を越え、苦の究竟を脱することができない」（雑三九二）。

ここでスッタニパータに「如実に知る」という言葉がでてくるためか、「如実に知る（了知する）」といういい方が、この相応によく出る（SN 56.39 雑三九八、SN 56.40 雑三九九、SN 56.43 雑四二二、SN 56.44³²など）。さらに「如実に現観する（雑阿含、このようにまさに知りこのようにまさに見る）」といういい方もなされる（SN 56.32 雑三九三）。

この四諦の教えは、この頃出てきたゴータマ・ブッダへの伝記的関心によって、再び四諦相応として合

誦されたのだろうか。四諦相応の初経（雜阿含三七九）に初轉法輪と、それに依り、かつての修行仲間の憍陳如が法眼淨を得たとされる逸話がある。

「ある時、仏は波羅捺の鹿野苑の中にある仙人住处にとどまっておられた。その時、世尊は五比丘に告げられた。この苦聖諦は、もといまだ曾つて聞いたことのない法である。まさに正しく思惟しなさい。時に眼・智・明・覺を生ぜん。この苦集、この苦滅、この苦滅道跡聖諦は、もといまだ曾つて聞いたことのない法である。まさに正しく思惟しなさい。時に眼・智・明・覺を生ぜん。……この法を説いた時、尊者憍陳如、及び八萬諸天。塵を遠ざけ垢を離れ法眼淨を得た」（並行SN56:11）。

これは律の經分別・大品第一大健度（パーリ律、四分律、五分律）にも載せられ、漢訳單立經もある有名な箇所であるが、その影響で入った可能性もあろう。

今ひとつの特徴は、後半に喩えが多用されていることである。熱燒地獄（SN56:43 雜四二二）、重閣堂（SN56:44 雜四三六）、一毛百分（SN56:45 雜四〇五）、暗黒世界（SN56:46 雜四二三）、盲龜（SN56:47, 48 雜四〇六）、須弥山（SN56:49, 50 雜四三九は雪山）、爪頂の塵（SN56:51 雜四四二）、湖池（SN56:52 雜四四〇）、滴水と大水（SN56:53, 54 雜四四〇）、団土と大地（SN56:55 雜四四一）などである。

三節 七期の異教的相応 預流

入出息（安般那）と証淨（不壞淨・預流）を異教的相応として考察したい。なぜ異教的なのかは、次第に明らかにされる。

SNの「預流 sotāpatti（須陀洹）」とは修行の階位である四沙門果の最低の果であり、聖者の流れに入る

という意味である。だが雑阿含では「不壊浄」という用語が「須陀洹」の四倍もあり、「預流」という訳は使われていない。いっぽう、SNには「証浄 (avcecppasāda 不壊浄)」は説かれるが、四証浄とはいわれな
い。三証浄も説かれる (例えば SN 55・23 からである)。雑阿含と SN で、この相応の強調点が異なるこ
とは、SN では流とは何かを説く経で、証浄にはまったく触れずに八聖道を説くのに対して、並行する雑
阿含では八聖道と共に四不壊浄が説かれる。大乘の基本的な証浄は三宝 (仏・法・僧) であり、戒に対する
浄信は含まれない。預流を成就する四法は三証浄と布施である (SN 55・6 || 雑八六〇) ここでは六念。思
うに有部に近い現存雑阿含は、戒を重視する上座部に属しており、戒を含めた四不壊浄に固執していたの
に對して、パーリ本の上座部は、四不壊浄や声聞 (後述) に執着していないといえよう。

ところで、四不壊浄は、すでに根相応、力相応で信根、信力として説かれていた。預流も四沙門果とし
てたびたび説かれている。

ここでことさら証浄 (不壊浄・預流) が説かれるのは、仏道修行の一支としてではない。その理由を順
次あげてみたい。

まず、それは多く在家に對して説かれている。二期でも在家への説法は拘薩羅相応 (パーセナデイ王)
や婆羅門相応あるいは夜叉や天女に託して語られていた。しかし、修行や教法を説く四期以降の相応で
は、修行僧に對して語られることがほとんどであった。

ところがこの相応では離車の調象師難陀 (雑八三三、八四〇 || SN 55・22)、難提優婆塞 (雑八五五
|| SN 55・40)、釈氏難提 (雑八五六 || SN 55・47、雜一一二二 || SN 55・54)、長者梨師達多 (雑
八六〇 || SN 55・6)、釈氏菩提 (雜一一二三 || SN 55・48)、給孤独居士 (雜一〇三二 || SN 55・
26)、また SN 55・21、23、24、37 の優婆塞、摩訶男や釈氏百手は、雑阿含如来誦 (五期) と並

行している。

第二に、在家の天界往生が説かれることである。

「ここにおいて命終して天上に生ずる。天上において十種の法を得る。何を十とするのか。天寿・天色・天名称・天楽・天自在・天の色声香味触である」(雑八三三〇SN55・30)、「必ず梵天に生まれる」(雑八四二SN55・12)。「七たび天・人に往生して苦辺を究竟する」(雑八四四SN55・4、雑八四五SN55・29)、「四種の諸天の天道あり」(雑八四七、八SN55・34、35)「来てこの善趣天上に生まれる」(雑一二四SN55・36)。

天界往生は、二期でもゴータマ・ブッダの説であつたから、たしかに仏説であり、異教とは無関係と思われるかもしれない。しかし、それは当時のバラモン教の天界往生や墮地獄を、在家への方便として説いたのであり、天界の樂を望むことは、修行僧には厳しく戒められていた⁽³⁾。天界はその代表が梵天界であるように梵天(ブラフマン)の世界へ行くことであり、それはバラモン教の教えなのである。それゆえ中には人の五妙欲より四天王天が優れ、それよりも忉利天がなお優れ、それよりも耶摩天がなお優れ、それよりも兜率天がなお優れ、それよりも他化自在天がなお優れ、それよりも梵世がなお優れるが、「梵世もまた無常・無恒・有身所撰である」として、心を有身の滅尽に撰した摩訶男に対して「このように心解脱した優婆塞は百歳の心解脱した比丘と少分の異もない」(SN55・54 雑一二二)と天界往生が乗り越えられている経もある。

しかし、無我(アートルマンはない)を説く仏教には、天界往生は何が天界に行くのか、というアポリア突きつける。そしてついに身とは別な心が上昇して天界に行くことと叙述されるに至る。

「摩訶男よ、もし長夜にその心を信によって遍修し、その心を戒によって遍修し、その心を所聞によつ

て遍修し、その心を施捨によって遍修し、その心を慧によって遍修すれば、有色・四大所生・父母所生・飯粥所集・無常破壊・粉碎断絶・壊滅の法であるこの身は、鵜の噉う所となり、鷹の噉う所となり、狗の噉う所となり、野干の噉う所となり、種々の生類の噉う所となったとしても、長夜に信によって遍修し、戒に「よって遍修し」、所聞に「よって遍修し」施捨に「よって遍修し」慧によって遍修した心は上昇して勝進する」(SN55・21、並行する雑九三〇にはこの叙述はない)。

これはまさに身体中にある我(アートマン)が、死後に身から出て梵天に至るというヒンドゥー教の教えと同じである。

またSNのこの相応にも声聞(savaka)という用語が二十七回使われ、漢訳では「聖弟子」あるいは「多聞の聖弟子」となっている。

四節、七期の異教的相応 安那般那念

先に見たように安那般那念(anāpāna)とは入息出息念であり、坐禅において息を念じ(意識し)あるいは調節することであるが、このような呼吸に関する注意をゴータマ・ブッダはしなかった。

三期のテーラ・ガーターで「入息」が「かれ(ナーガ)は瞑想に沈潜し、息を吸い込むことを楽しみ、内的にもよく精神が統一(定)されている」。(Thag696)とあるが、いわゆる「入息出息念」ではない。ただ一経、四期原道誦・覺支相応で安那般那念を説く経(雑七四六＝SN46・66)があつて例外である。五期教法三篇、六期念処、六期弟子誦にも「安那般那念」は説かれていない。

七期では「安那般那念」はこう説かれている。

「端身正坐して、面前に念を繋けて世の貪愛を断じて、欲を離れて清浄になり、瞋恚・睡眠・掉悔・疑

を断つて、多くの疑惑を度えれば、多くの善法において心は決定を得る。五蓋や心における煩惱、慧力を贏よらせて障礙分となり、涅槃に趣かないものを遠離する。内息を念じては繫念して善く学び、外息を念じては繫念して善く学ぶ。息長く息短く、一切身の入息を覚知し、一切身において入息を善く学ぶ。一切身の出息を覚知し、一切身の出息において善く学ぶ。一切身の行息入息を覚知し、一切身において行息入息を善く学ぶ。一切身の行息出息を覚知し、一切身において行息出息を善く学ぶ。喜を覚知し、樂を覚知し、身行を覚知し、心行息の入息を覚知する。……心解脱の出息を善く学び、無常を觀察し、断を觀察し、無欲を觀察する。入息が減するのを觀察して、入息が減するのを觀察することを善く学び、出息が減するのを觀察して、出息が減するのを觀察することを善く学ぶ。これを安那般那念を修すると名づける。身は止息し、心は止息し、有覺有觀であり寂滅するから、純一明分である想の修習を満足する」(雜八〇三)。

並行「阿練若に往き、樹下に往き、空屋に往つて結跏趺坐して身を正しく持して念を善前に修して正念して入息し、正念して出息する。長入息して、私は長入息すると了知し、長出息して、私は長出息すると了知する。……私は心を解脱せしめて入息すると了知し、私は心を解脱せしめて出息して、私は心を解脱せしめて出息すると了知する。……諸比丘よ、入出息念をこのように修習し、このように多修すれば大果大功徳がある」(SN54・1)。

また次のようにもいわれる。

「多くの比丘に告げられた。『もし多くの外道の出家が来て、あなたたちに沙門瞿曇は二ヶ月中にどのよう坐禅をしたのかと問えば、あなたはまさに答えていうがいい。如来は二ヶ月、安那般那の念を以て坐禅し思惟して住された、と。どうしてかという、わたしは此の二ヶ月に、安那般那を念じて、多く住して思惟したのである。入息の時、入息を念じて如実に知り、出息の時、出息を念じて如実に知り、あるいは

長い、あるいは短い一切の身の入息を覺する念を如実に知り、一切の身の出息を覺する念を如実に知り、身行の休息、入息を念じて如実に知り、ないし出息を減する念を如実に知った」(雜八〇七)。

SNの並行経は最後に「諸比丘よ、正説して聖住である、梵住である、如来住であるというのは、入出息念定を正説して聖住である、梵住である、如来住であると説くがよい」(SN 54・11)と付け加える。梵とはブラフマンである。

入息出息について詳しく説くのは、バラモン教の經典であり、バラモン教では氣息の厳しい訓練をする。「インドラは語った。『予は氣息(プラーナ)である。叡智から成るアートマンである。このようなものとして、予を壽命として、不死として崇信しなさい』」(カウシータキ・ウパニシャッド³⁴)。

「吸い込む息によって呼吸しているものが、万物に内在するあなたのアートマンである。……吐き出す息によって呼吸しているものが、万物に内在するあなたのアートマンである」(プリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド³⁵)。

「これがすべてのものの氣息のなかへの到達である。氣息は実に叡智であり、叡智は氣息にほかならない。なぜならば、この両者は、相伴つてこの身体のなかに住み、相伴つて(身体から)出て行くからである」(カウシータキ・ウパニシャッド³⁶)。

そして血行や内分泌を呼吸(プラーナ)によって統御し、果ては自律神経の制御さえ可能にするため、しばしば大変な訓練を必要とする。

ヒンドゥー教の『ヨーガ・スートラ』でも入息出息の調節が説かれる。

「あるいは呼吸の吐出と保持によって(心の安定が得られる)。吐出とは腹内の氣息を、特殊な努力によって、鼻孔から静かに出すことをいう。保持とは、氣息を出したまま保ち、急には吸い込まない調息法

である」。³⁵

先の経で明らかのように安那般那念はヒンドゥー教のような調息というよりも、息に対して注意を向けてその状態を知るという意味で、身体技術というよりは、念や意識のあり方である。

先の『ヨーガ・スートラ』には禪定の四段階は説かれないが、調気法（プラナ・ヤーマ）についての四段階はこう説かれる。

「この（坐法の修得）がある時に、入息と出息との流れを断つことが調息である。……数による調整と一定数の入出息によって、氣息の第一、第二、第三の上昇を調節することである。このようにして場所と時間と数とが増加すれば、調息は長く微細になる。第四（の調息）は、外的対象、および内的対象を超越するものである。……調息はこのように出入息両様に熟練されて、長く微細になる。さらにこの両方の調息にもとづき、修習を重ねてより高い段階の調息に進み、ついに出入息の流れがなくなるところに達する。これが第四の調息である」。³⁶

出入息の流れがなくなる、すなわち「止息」という苦行は、ゴータマ・ブッダの説くところではないが、七期の相応の中には第四禪での出入息の止息を説く経もある。

「初禪正受の時、言語が止息し、第二禪正受の時、覺觀が止息し、第三禪正受の時、喜心が止息し、第四禪正受の時、出入息が止息し、空入処正受の時、色想が止息し、識入処正受の時、空入処想が止息し、無所有入処正受の時、識入処想が止息し、非想非非想入処正受の時、無所有入処想が止息し、想受滅正受の時、想受が止息する」（雜四七四受相應）。

この経にも明らかのように、七期では、四禪と四入処（空無辺・識無辺・無所有・非想非非想）と想受滅との九次第定のセットが見出されるが、すでに見たように、四期の原道誦（雜七四三＝SN 46・54）で

慈悲喜捨の四無量心が、外道も説くこととして言及され、その果として空入（虚空無辺）⁵¹⁷⁰ 処、識入（無辺）⁵¹⁷⁰ 処、無所有入処の三処が挙げられていた。

四入処（空無辺・識無辺・無所有・非想非非想）も仏教の説ではないと説く經典が七期に見られる。そこでは次のように、外道の跋陀羅の説を阿難が糾すという形を取る。

「尊者跋陀羅は尊者阿難に語つていふ、『梵天がいる。自在に造作をして、意のままに変化させて、世界の父である。もしこの梵天を見る者があれば、名づけて見第一という。……どのようなことが想第一かという、阿難よ、衆生がいて一切の識入処を度り、無所有入処を具足して住しようと、もしそのような想をなせば、名づけて想第一という。どのようなのが有第一かという、また次に阿難よ、衆生がいて一切の無所有入処を度り、非想非非想入処を具足して住しようと、もしそのような有をなせば、名づけて有第一という。』尊者阿難が尊者跋陀羅に語つていふ、『……その観ずるところのように、次第に多くの漏を尽くせば、これを見第一とする。……その想うところのように、次第に多くの漏を尽くせば、これを想第一とする。如実に観察して、次第に多くの漏を尽くせば、これを有第一とする。』」（雜四八四受相應ⅡAN 5170）。

外道の四入処に対して、阿難はただ漏（煩惱）を減し尽くすことだけを説いている。

もつとも五期如来誦では四入処などゴータマ・ブッダと摩訶迦葉が等しく得た境地として次のように言及されてもいる。「わたしは欲を離れ、悪・不善の法を離れ、乃至、初禪に具足して住る。もしくは日・もしくは夜、もしくは日夜、わたしは第二・第三・第四禪に具足して住しようとす。もしくは日、もしくは夜、もしくは日夜、あの摩訶迦葉もまたこのようである。乃至第四禪に具足して住る。もしくは日・もしくは夜、もしくは日夜、わたしは欲する所に随つて、慈・悲・喜・捨。空入処・識入処・無所有入

処・非想非非想入処、神通境界、天耳、他心智、宿命智、生死智、漏尽智に具足して住る」(雑一一四二

|| SN16.9)。

このように慈悲喜捨も四入処も、さらには安那般那念も、異教の匂いが強いのであるが、七期の安那般那念を説く經典では、その修行の果は、もつとも低い沙門果である須陀洹果よりも低い境地とされる。

「この比丘が、欲を離れ、悪・不善の法を離れ、有覺有觀にして、離に喜樂を生じ、初禪を具足して住ることを求めようとすれば、この比丘はまさに安那般那念を修すべきである。このように安那般那念を修すれば、大果大福利を得る。この比丘が第二・第三・第四禪、慈・悲・喜・捨、空入処・識入処・無所有入処・非想非非想入処を求めようとすれば、三結が尽きることを具足して、須陀洹(預流)果を得る。三結が尽き貪・恚・癡が薄れば、斯陀含(一來)果を得る。五下分結が尽きれば、阿那含(不還)果を得る」(雑八一四)。

第五章 八期の仏教独自の修行用語、止観

「止観(samatha-vipassāna)」は、漢訳ではほとんど「止観」と出てくるが、パーリ本ではほとんどが「止と観」(saṁatho ca vipassāna ca)と分けられる。「止観」が熟語として阿含・ニカーヤで説かれるのは、かなり後期になってからであり、しかも多くはない。

「止(samatha)」は、八期のスッタニパータの1.3に「平静」、3.12に「止めた」と訳されて出てくるが、中村元によればウパニシャッドにもヒンドゥー教經典にも出ない仏典にのみ出る用語だとい⁽³⁹⁾う。

「観」は漢訳ではいろいろな原語が想定されるが、梵語では「毘婆舍那 (vipaśyana)」は八期の梵文ウダーナ・ヴァルガに唯一出るといふ⁽⁴⁰⁾。「観」も純粹に仏教の用語で、仏教以外に用いられることはないといふ。なお、「止観」は例外的に、三期雜阿含に二例⁽⁴²⁾見られるが、そのパーリ本には *saṁ* が使われており、別訳も「止観」とは違ふ「最上調伏之意」といふ訳であつて、その原語は *saṁatha-vipaśyana* ではない。「止観」は漢訳に多く使われるので、漢訳の方から見ていこう。

「止・観」がはつきり使われるのは六期弟子誦からであるが、そこでは「止」と「観」が分けて說かれる。

「比丘が、滅の正受に入るには二法を作す。止に観を以てする」(雜五六八)。

並行「居士よ、想受滅の等至には二種の法の大利益がある。それは止と観である」(SN 41:6)。

並行のない八期の雜阿含にも、止と観が「二法」として、こう說かれる。

「上座が答えていふ、尊者阿難よ、空処・樹下・閑房において思惟しようとすれば、まさに二法を用いて專精に思惟するがいい。止・観といふことである。尊者阿難はまた上座に問う。止において修習し、多く修習しおわるが、まさにどういふことが成ずるのか。観において修習し、多く修習しおわるが、まさにどういふことが成ずるのか。上座が答えていふ、尊者阿難よ、止を修習すれば終に観を成ずる。観を修習しおわればまた止を成ずるのである。聖弟子といふものは、止・観、俱に修して多くの解脱界を得るのである、と」(雜四六四)。

ここに明らかなように止観は坐禪して專精に思惟するあり方であるが、これらの経では止と観は別なものとして前提されて、交互に修するものだとしている。

他にも止観を二法と説く経がある。

中阿含六九（三十喻經）は、並行經がなく八期に属すが、「止觀を以て車とする」と使われる。これは雜阿含五六六（六期弟子誦）の「一輻は身念である。転は転出である。車とは止觀である。離結とは三種の結である。貪恚痴であるということである。彼の阿羅漢は諸漏が已に尽きる」と同じ用法である。しかし、なぜ止觀が車に喩えられるのかは、兩經からは明らかにならない。推測すれば、止と觀が車の兩輪のように二つ同じ時に共に行じられるからであろうか。

例外的に雜阿含如来誦で「仏が婆蹉に告げて、二法がある。修習し多く修習するがよい。いわゆる止・觀である。此の二法を修習し、多く修習するがよい」（雜九六四）と説かれるが、並行するMN34にはこの言葉はない。一応五期經典であるが、漢訳の如来誦は遅くまで口伝で伝えられたので、新しい言葉が入ったのであろう。

八期、つまり並行經のないものに「止觀」は集中しているが、その特徴は修行法を総括する中でその後に挙げられていることである。

「如意（足）・念処・正勤・根・力・覺・道、止觀・念身して、正しく一一八經を憶念する」（雜一七四、八期）。

ここでは三十七品菩提分法を構成する如意足・念処・正勤・根・力・覺・道と共にその後で止觀が挙げられている。次も同じである。

「念処・正勤・根・力・覺・道、止觀・念身・正思惟求。またこのように説く」（雜八九五、八期）。

いくつかの經は「三十七品菩提分法」に加えて四道・四法句・止觀という修道法が挙げられている。

「四念処のように、このような四正斷・四如意足・五根・五力・七覺分・八聖道分・四道・四法句・止觀を修す」（雜六六三、八期）。

「四聖諦のように、このように四念処・四正断・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道・四道・四法句・止観を修習する」(雑八三二＝AN 3・88、七期)。

「四念処のように、このような四正断・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道分・四道・四法句・止観を修習す」(雑八七九、八期)。

これらの経で言及される「四道、四法句」は、いかなるもので、いつ説かれたのだろうか。七期AN並行の雑阿含・弟子誦には、こうある。

「あるいは求めるのに四道をもちいる。何を四とするのか。もし比丘・比丘尼が坐してこのような住心、すなわち善住心・局住心・調伏心・止観をもつて一心に等受分別をなし、法において量度して修習し、多く修習しおわれば、諸使を断ずることができる」(雑五六〇＝AN 4・170)。

これを見ると、四道⁴³のなかに止観が入っている。

「四法句(cattāri)」は、雑阿含では、すでに三期の婆耆舍相應で「何を四とするのか。賢聖の善き説法である。これ則ち最上とする／愛は愛さないのではないと説く。これ、則ち第二とする／諦は虚妄ではないと説く。これ則ち第三説である／法は言と異ならないと説く。これ則ち第四とする／諸比丘よ。これを四法句を説くことと名づける」(雑二二八＝SN 8・5)と説かれるが、これとは直接関係はなく、法を四法句とまとめることが伝統的になされていたのだろう。

四道・四法句・止観はいずれも最晩期に加えられた修行の範疇である。パーリではAN四集の4・3に三カ所「四法句」が挙げられるが、詳しい説明はない。

長阿含では二カ所、すなわち第一『大本経』に「如来は大智微妙の独尊、止観具足して最正覚を成ず」(T 1、一〇a)、第八『沙門果経』に「今、諸の沙門は寂然静黙にして止観具足す」(T 1、一〇a)とあ

るが、並行DNにはない。

増一阿含には八カ所あるが、増一阿含には大乘思想が入っているので、いまは無視しよう。

いま、ANが出たが、パーリ本では止観はどのように説かれるのだろうか。SNで「止と観」が説かれるのは七カ所であるが、阿含と同様にほとんどが並行経を持たない。

SN35・204（六処篇・六処相応、五期）では、六入が六箇の門に喩えられ、そこに入る使者がこう説かれる。「比丘よ、急ぎの使者とはこれ止観の喩語である。……如実の使命とはこれ涅槃の喩語である」。だが、並行する雑阿含では六門（六入）は説かれるが、比喩はなく、修行が「昼は則ち経行坐禪する。初夜時において経行坐禪する。……難陀よ。東方を観察する。一心正念して安住し観察する。南西北方を観察して、またこのように一心正念して安住し観察する」（雑二七五）と説かれてまったく異なる。

SN41・6（六処篇・質多相応）は並行経を持たない（八期）が、「居士よ、入息出息は身行なり。尋伺は言行なり。想と受は心行なり。……相受滅等至には二種の法の大利益がある、止と観である」と説かれる。

もっとも遅い成立の無為相応（八期）のSN43・1では無為に達する修道法として「身念」の次に「比丘等よ、何ものが無為に達する道であるか。比丘等よ、止と観、比丘等よ、これを称して無為に達する道とする」と「止観」が説かれ、有尋有伺などの三三昧と空・無相・無願の三三昧（合わせて六種三昧）が説かれ、四念処・四正勤・四如意・五根・五力・七覺支・八聖道と三十七品菩提分法が説かれる。

無為相応のSN43・2では、初めに止と観が前の43・1と同じ文言で、分けて説かれ、六種三昧がそれぞれ説かれ、前経と同様に三十七品菩提分法が説かれる。

つまり、パーリ本SNでは修行体系のまともに「四道・四法句」は説かれず、代わりに六種三昧や入出

息など異教的な行が三十七品菩提分法に加えられるが、どちらにも「止観」は言及されている。

「止と観」はMNでは三経に説かれるが、いずれも並行経は存在しない（七期）。

MN73では、「二法を修習するがよい。止と観である。婆蹉よ、そうであれば、あなたは二法を更に修習するがよい。即ち止と及び観とである」と説かれ、その果として六神通が述べられる。

MN149「大六処経」は八聖道、四念住（処）・四正勤（断）・四神（如意）足・五根・五力・七覺支（分）など三十七品菩提分法と共に「これらの二法に双結して転じる。止と観である」と説かれる。

同じようにMN151「乞食清淨経」も多くの修道法と共に「止と観である」と説かれる。

このMNの二経では、これらの修道法の前に五取蘊と六入六識が如実に知るべきものとして挙げられ、後に明と解脱とが証されるべきものとして挙げられている。したがって修道体系の総括の一部である。

なお、六期のDN33「等誦経」、DN34「十上経」に「止観」は一カ所ずつ説かれ、どちらも「二法」として修せられるべきものとして「止と観である」とあるが、それらの長阿含並行経には「止観」の詞はない。

ところで、「止観」は、後に多くの修行法がそこに入れられる仏道修行の根本範疇となり、現代でもテラヴァーダ仏教の修行は止と観に収まるのであり、大乘仏教でも『大乘起信論』『天台摩訶止観』をはじめ、多く説かれている。

以上のように、部派仏教の修道法は・四念処・四正断・四如意足・五根・五力・七覺分・八聖道の三十七品菩提分法に広がった後も、四道・四法句・止観などと非常に煩瑣な修道に発展した。

このような部派の状況に対して、大乘運動においては、もともと基本の戒・定・慧の三学に、精進・布施・忍辱を加えた簡潔な「六波羅蜜」を菩薩道として打ち出していくことになったのである。とりわけ、

部派仏教では説かれなかった「布施・忍辱」という在家仏教者や少数仏教者の修道論をいれているところが、大乘仏教の画期的なところであろう。

さらにやっと中国で、菩提達摩、慧可に始まる、四念処や止観など四果や涅槃を得る実践を廃棄し、ゴータマ・ブッダの『わたくしはこのことを説く』ということがわたくしにはない」(Snp.837)、「動揺して煩惱に悩まされることなく、叡智ある人にとつては、いかなる作為も存在しない。かれはあくせくした営みから離れて、至るところに安穩をみる」(Snp.953)といわれるあり方に、まっすぐ繋がる道が実践されるのである。

【注釈】

(1) パーリ本では相応部であるが、パーリ律「小品五百結集犍度」(南伝大藏経律藏第四卷430頁)には、「……時に具寿摩訶迦葉は具寿阿難に沙門果経の因縁を問い、人を問えり。此の方便によりて五部経を問い、具寿阿難随つて答えたり。」とだけあって、詳しい説明はまったくない。

(2) T22. 968b

(3) T22. 191a

(4) T22. 491c

(5) 七経(雑七・一、七二・二、七一九、七二六、七四三、七六八、七八三)のみ異なる地名が入る。

(6) SNでは後に別の範疇の五根(楽・苦・喜・憂・捨)も説かれる(SN 48・31～40)が、雑阿含には並行経がない。

(7) 五期の雑二七九＝SN 35・94、雑一一六七＝SN 35・199、雑一一七一＝SN 35・206などの雑阿含に六

根が説かれるが、並行するSNでは「六触処」(SN35・94)などとしても、「六根」とはいわれない。SNの本篇・根相応で説かれる六根(眼耳……SN48・25・30)は、雑阿含に並行経を持たないので後の付加であろう。

(8) SN1・5・8 || 雑五九三

(9) 『世界の名著 バラモン経典 原始仏教』第一卷二二三頁(中央公論社、一九六九)

(10) 雑六四六の他、例えば雑六五五(=SN48・10)、雑六五八(=SN48・52)、雑六七五(=SN48・8)など。

(11) 拙書、『仏教になぜ浄土教が生まれたか』四九頁以下参照(ノンブル社、二〇一三)

(12) 同様に説く経は雑六五九 || SN48・50

(13) 雑六五二 || SN48・18、雑六五三 || SN48・15

(14) もっともこれに並行する雑阿含は「阿羅漢」のみを定義している。すなわち、「若し比丘がこの五根において、如実に觀察し已って、諸漏尽きることを得て、欲を離れ解脱せば、是れを阿羅漢と名づく」(雑六四九)。

(15) 「若し比丘がこの五根において、如実に觀察し已って、三結、断じて知る。何等を三となすや。謂ゆる身見・戒取・疑。是を須陀洹と名づく。惡趣に墮ちず。決定して正に三菩提に向い、七たび天・人に往生することあつて苦邊を究竟す。」(雑六四八)、

(16) SN50(力相応)では、五力は五根であるというだけで、詳しい説明は何もない。

(17) 並行SN48・8では、五力ではなく五根が説かれている。

(18) 例えば水野弘元『仏教要語の基礎知識』一九三頁(春秋社、一九七九)

(19) もっとも並行SNではこの最後の句はいわれていない。後のSN91・102に「八支聖道を多修せば、涅槃に趣

向し、涅槃に傾向し、涅槃に臨入す」と説かれる。

(20) 中村元監修『原始仏典第七 中部經典IV』（春秋社、二〇〇五）九頁

(21) 同様の四禪の定型的説明はMN19＝中阿含一〇二、中阿含一四六＝MN120、中阿含一六八＝MN120、中阿含一七八＝MN25、中阿含一七九＝MN78、中阿含一九二＝MN66、中阿含一九四＝MN65、中阿含二〇三＝MN54などがある。

(22) 『世界の名著』第一巻、前引書、二二二頁

(23) 同右 二二二～二二三頁

(24) 『南伝大蔵経』卷六二、二七九、三〇九、三二六、三二七頁

(25) T16:540b

(26) 大正大蔵経の雜阿含五〇卷は、機械的に集められたものであり、きちんとした編集ではない。その『雜阿含』のなかに「雜因誦第三品、弟子所說誦第四品、第五誦道品」という言葉があること、諸部派の論、すなわち『根本說一切有部毘奈耶雜事』や『瑜伽師地論』あるいはパーリ相應部の雜阿含の内容を勘考して、『国訳一切経』の「雜阿含」を作る時に、訳者の椎尾辨匡氏によって八誦に分けられた。それを「新訂雜阿含経」（椎尾）あるいは「校訂相應阿含」（赤沼智善）と呼ぶ。花山勝道、前田恵学両氏は、椎尾訳の第六・八衆誦、第八如来誦を欠いた六誦とする。

(27) 雜八九二、八九七、八九八、八九九、九〇〇、九〇一

(28) T24:407b

(29) 三十七品菩提分法については、その内実の列挙は四期（MN106＝中一九六、六期（DN16）などに見られるが、「三十七品菩提分法」という用語は、パーリでは五ニカーヤに属さない『ミリンダ王問経』『清浄道論』に出るだけである。

- (30) 雑五三五、五五〇、五六一、五六三、六〇七。なお五五〇は念仏など六念、五六一は四如意足（神足）、五六三は戒・四禪・四聖諦の三つを一乗道とする。
- (31) T30.772c
- (32) 並行雑阿含四三六・四三七にはこの用語はない。
- (33) 拙書、前引書一四頁以下参照
- (34) 3・2 『世界の名著』第一卷、前引書、一二五頁
- (35) 3・4・1 『世界の名著』第一卷、前引書、六七頁
- (36) 3・4 『世界の名著』第一卷、前引書、一二八頁
- (37) 「ヨーガ根本聖典」（『世界の名著』第一卷に所収）前引書二二六頁
- (38) 「ヨーガ根本聖典」前引書、一二八頁
- (39) 中村元「原始仏教における止観」『止観の研究』（岩波書店、一九七五）所収三五頁
- (40) 中村元、前引書、三六頁
- (41) 中村元、前引書、三七頁
- (42) 雑一一七九＝SN7・1・10、雑一一八二＝SN7・2・7
- (43) その他は長阿含「第五 集衆経」に四法の一つとして説かれる。

宝経としての『楞伽経』

常盤 義伸

一 『楞伽経』四巻本はなぜ「宝経」と呼ばれたのか

グナバドラ漢訳『楞伽阿跋多羅宝経』の経名が特に「宝経」とされた理由が今までは理解できな
いまま、復元梵文テキストのタイトルには、「宝」の字を欠く現存の経名を踏襲してきた。しかしパーリ
蔵経に含まれる『宝経』の内容とその位置づけとを調べた結果、初めて私はその表現に重要な意義が籠め
られていることを知ったので、復元梵本改訂版のタイトルも『宝』の字を含める形に訂正することにし
た。その理由を紹介する。

(1) 護誦の経『ラタナ・スッタ』

パーリ経蔵の小部經典のうち『小誦経』と『経集』とに『宝経』が含まれていると知って、後者 (The
Sutta-Nipāta, P.T.S., Nos. 222~238, II. 1. Ratanasutta) のパーリ文を、参考書と辞書と文法書と首っ引きで精読
した。以下にその拙訳を示す。

【参考書】 中村元訳『ブッダのことば スッタニパータ』岩波文庫一九八九年、THE RHINOCEROS
HORN AND OTHER EARLY BUDDHIST POEMS (SUTTA NIPATA) Translated by K.R. NORMAN. P.T.S.
1985.

(222) ここに集まった生類 (Yanidha bhūtāni samagatāni) よ、大地に属するものも中空のものも、みんな喜んでくれ、そして注意して話を聞いてくれ。

(223) そこで生類のみんな、聞いてくれ。昼となく夜となく供物を持つてくる女の人、男の人に慈愛の心を向けてくれ。それゆえ彼らを護つてくれよ、用心深いみんな。

(224) 今世、来世のどんな財宝にも、さらには神々の世界の勝れた宝にも、如来に等しいものは皆無だ。ブッダを指して言われるこの宝は実に勝れている (idam pi Buddhie ratanāni paṇītam)。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(225) 煩惱が尽き、離欲で不死の勝れた境地に達したサキャムニは深い三昧の中にある、その彼の教え (ダンマ) に並ぶものはない。彼の教えを指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(226) 最も勝れた覚者・ブッダが純粹だと形容された三昧を、智に直結すると人々は言う。その三昧に匹敵するものはない。彼の教えを指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(227) 善き人たちに賞讃される八人、すなわち涅槃への流れに入る四双の人たちは、供養を受けるにふさわしい、世尊のお弟子たちだ。彼らへの供養は大果をもたらす。僧団 (サンガ) を指して言われる宝は

実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(228) 心に固く決意してゴータマの教えに従う無欲な彼らは、得るべきものを得て不死に入り、代償なしに目的を達成して、寂滅を楽しんでいる。僧団を指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(229) 都市の守護神インドラを祀る柱が大地に突き刺さっていて四方からの風に揺さぶられることがない、そのように善き人は（四つの）聖諦を的確に観察する、と私は言う。僧団を指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(230) 聖諦を明らかに理解する彼らは、深い智慧が示す真理を理解しているので、たとい注意力に粗末なことがあっても、流転生死を八生まで取ることはない。僧団を指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(231) 聖諦の観察を達成すると同時に、彼らには三つの束縛が除かれている。すなわち自身に捉われる邪見と真理への疑念と儀式的な行との三つをすべて離れて、彼らはさらに四つの悪趣から解放され、六つの逆罪を犯すこともできなくなっている。僧団を指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(232) 身・口・意のいずれかで何かの悪行を犯すことがあっても、それを隠すことは彼にはできない。いわば、隠せないと見真の御方が言われた。僧団を指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(233) 森の茂みに咲き誇る花の真つ盛り、夏の月の最初の暑熱の真つ只中のように、至極の教えを彼は説かれた、人々を涅槃に導く最高の利益のために。ブッダを指して言われるこの宝は実に勝れている。こ

の真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(234) 至極の人、至極の智を働かせ、至極の恵みを与え、至極の物事を齎す人、無上、至極の教えを説かれた方、ブッダを指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(235) 古い生は尽き新しい生は存在しない、未来の生に捉われる心の迷いをも離れている、この人たちは種子が尽き成長への願いもない。彼らは涅槃への道をしっかりと進む、この灯火のように。僧団を指して言われるこの宝は実に勝れている。この真実を踏まえて、みんな幸せであれ。

(236) ここに集まった生類よ、大地に属するものも中空のものも。如来には神々も人間も供養する (tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ)。我々は如来・ブッダに合掌礼拝する (Buddhaṃ namasāma)。みんな幸せであれ。

(237) ここに集まった生類よ、大地に属するものも中空のものも。如来には神々も人間も供養する。我々も如来そのものとしての教えに合掌礼拝する。みんな幸せであれ。

(238) ここに集まった生類よ、大地に属するものも中空のものも。如来には神々も人間も供養する。我々も如来そのものとしての僧団に合掌礼拝する。みんな幸せであれ。

『宝経』を終わる。

『宝経』と訳されるこのパーリ文『ラタナ・スッタ』の内容から知られる重要なことの第一は、これがブッダ・サキヤムニの言葉ではないということ。第二に、集まって話を聞くとされるものは、人間以外の生類、たとえばヤクシャ（夜叉、幽鬼）のようである。舞台は、インド社会にあつて社会を超絶する仏教教団というよりは、人間社会から隔絶された、密林に囲まれたランカーの僧院という印象が濃い。経の趣

旨は仏・法・僧の三宝に一宝として帰依することがすべての生類の幸福につながると説くことで、それが経名に示されているが、人間以外の生類に呼びかけがなされているところに特異な性格が顕れている。この話者がブッダでないとするれば、誰か。自身が敬虔な仏教信者であるヤクシャの頭目か。それとも僧院の有力な一員で生類全般にも三宝への帰依を呼びかけることができる立場の人か。後者に見当をつけて、専門家の見解を検討してみる。

E. W. Adikaram (Early History of Buddhism in Ceylon, Colombo, 1953, Chapter Nine, The Growth of Ritual, p.143, Recitation of Parittas) 『セイロンの初期仏教史』第九章「儀式の拡大」の一節「護呪の朗誦」で著者アーディカラム氏が述べる最初の段落を次に訳出する。

一般に信じられていることだが、ブッダは宝経をヴェーサーリで、この都市を疫病と悪霊の害から解放するために説かれた(ブッダゴーサの註釈による、と著者注)。他の箇所でも既に述べたことだが、セイロン(ランカー)のウパティッサ王は島が飢饉と疫病の諸悪に悩まされたときに、僧たちにこの経の読誦を公的行事とすることを命じた。そして人々がすぐさま苦痛から解放されたのはこの公的な誦経の結果だったといわれる(『マハーヴァンサ(大史)』37、189-198、著者注)。この時以来、この習慣はセイロンに深い根を下ろし、今日まで存続する。普通、読誦される諸経は『マンガラ(吉祥)』、『ラタナ』、および『クツダカ・パータ(小誦経)』中の『カラニーヤ・メッタ(必須の慈愛)』である。もしも儀式が長時にわたるときには、護誦の諸経のすべてを読誦しなければならない。これらの諸経は、殆どすべて、人の日常生活において行われるべき道徳律という性質のものであって、このように簡潔かつ深遠で、しかも高度に実践的な教えが生活と行為の領域から儀礼と迷信の領域に移し変えら

れて来たとは、なんとも奇妙なことである。

右の文中、ブッダがヴェーサーリの市内で『宝経』を説いた云々の箇所は、ありえないことである。ウパティッサ (Upaissa) 王とは、ワルポーラ・ラーフラ著『セイロンの仏教史 アヌラーダプラ時代、前三世紀から十世紀まで』(Rev. Walpola Rahula, HISTORY OF BUDDHISM IN CEYLON, Colombo, 1966, p.98) によると、五世紀初頭のランカー王・ブッダダーサの息子で、後のマハーナーマ王 (Mahānāma, 409-431 AD.) の兄、当時発生した疫病の克服のために僧たちの助言でガンガローハナ (Gaṅgārohana) という地名の祝祭を正式に始めたとされる人。この祝祭は、疫病が起るたびに行われることが布告された。ウパティッサ王は優しい心の持ち主で、きわめて宗教的であった。彼は生涯、教団共通の食堂から日常の食事を取り寄せたといわれる。そのウパティッサ王が自分の后に殺害されたため、それまで出家であった弟のマハーナーマが僧衣を脱いで王位に就いた。この王は、当時大乘運動の拠点となっていた無畏山寺 (アブハヤギリ・ヴィハール) に好意的であった。ただしこの王の后は大寺に献身的であった。同じ王の統治中にブッダゴーサがアヌラーダプラに来て大寺に住し、三蔵のシンハラ語註釈をバーリ語に翻訳した。ラーフラ氏に依ると、マハーナーマ王の後、この国は二十五年以上もの間大混乱に陥った。六人のタミール人が相次いで王位を篡奪してアヌラーダプラを支配し、この国の宗教的、文化的、経済的な進歩が阻害された (p.99)。

『宝経』などの諸経の読誦を公式の行事と定めたウパティッサ王が后に殺害されたとは意外な展開だが、その背景に、大寺の上座部と無畏山寺の大乗を志向する徒とのそれぞれを支持する政治権力者たちの間の権力闘争があったためと推測される。アーディカラム氏が『ラタナ』と共に『スッタ・ニパータ』に

収められている読誦の経として別に挙げる『マンガラ』、『メッタ』は、明らかに人間社会に向けられており、それらがブツダの所説であることが否定される理由はない。『ラタナ・スッタ』の方は、時代背景の上から考えて、上記ウパティッサ王が話者、即作者である可能性が最も高い。

なお無畏山寺は、中国僧・法顕が十年に及ぶインド旅行の末ランカーにたどり着き西暦四一〇～四二一年の間、帰国前に滞在したとされており、またインド僧・グナバドラも、ランカーを経て四三五年に中国に渡り四四三年に『楞伽経』四巻本を漢訳する前、ランカーではこの寺に滞在したはずである。早島鏡正氏は論文「アバヤギリ寺 (Abhayagiri-vihara) の興亡史」(『東方学』第二十一輯、一九六一年)三、註23で、「マハーナーマ王は、……中国の文献によれば……中国に前後二回、四二八年と四三五年に使節を送っているという」と述べておられる。従ってグナバドラは、ランカーの上座部の歴史の中でインド大陸の状況を反映して一時的に開花した大乘の思想の結晶である本経を含むいくつかの梵文原典を、失われる直前に同じ思いの人々の願いに支えられて運び出したことになる。ただ、それらの梵文原典は、中国で漢訳された後、写本が作成されて後世に伝えられるというのではなく、漢訳だけが残された。

(二) 四巻本・大乘経典『楞伽阿跋多羅宝経』の意義

梵文『楞伽阿跋多羅宝経』は、このようにしてランカーで編纂され、グナバドラによって中国に運び出された後、政治的大混乱のなかで原稿は原形を失い、そのままランカーから持ち出された原稿がインド大陸のどこかで再編集されて十巻本『入楞伽経』にまで増幅されて行ったと考えられる。(現行の梵本とボーデイルチによる五・三年の漢訳とは内容的に大体一致する。後者は、魏訳とよばれている。)その増幅の方向は、なんと、護誦の経としての『宝経』から予測されたものである。巻一・序章で、ランカー島のヤ

クシヤたちの王・ラーヴァナが眷属とともに海岸に姿を現し、ブツダをマラヤ山頂に案内し、マハーマティに助けられてダルマ・アダルマの意味をブツダに訊ねるという設定である。インドの叙事詩『ラーマヤナ』ではラーマは、突然遙か彼方のランカー島に妻を拉致して行つたラークシヤサ（羅刹）の頭目ラーヴァナを捜し求めて長途の遠征の末、島に辿りついてこれを殺し、妻を奪い返して帰国したとされる。しかし『入楞伽經』ではラーヴァナは、自分たちはこの島で昔からブツダたちの教えを受けてきており、息子や娘たちにも同じことを願っているという。なお私はかつて、普段は姿を見せない幽鬼ヤクシヤが怒ると人を殺しその屍骸から血を吸い肉を食う夜行の、恐ろしい形相の鬼・ラークシヤサになるという記述に出会った記憶がある。『入楞伽經』のラーヴァナは、敬虔な仏教信者のヤクシヤである。

『入楞伽經』のテキスト本体が一貫した文章を読み取ることのできない混乱状態にあることは、周知の事実である。それでも今回、現存の漢訳四卷本と対応させて訂正を施し原形と思しき形態に復元できたのは、散乱した花びらをかき集めてでもそうしたいと願った人々の願望のおかげである。『入楞伽經』序章のラーヴァナの登場は、四卷本とは何の関係もない事柄ではあるが、そこにも失われた經の原形への思いが籠められているのではないか。しかしその第九章、ダーラニー品は、人々が幽鬼、悪鬼たちに取り付かれないように唱えるための呪文を掲げる。これは序章とは趣きが異なり、『ラタナ・スッタ』とも違った方向を示す。上座部の誦誦の諸經に呪文は全くない。『入楞伽經』は、ここにおいて四卷本から余りにも隔たりすぎてしまった。その行き着く先が最後の第十章偈頌品であった。その八八四偈のうち僅か二一九偈が本文全体の四二〇偈のなかに同じかよく似た形のものに対応するだけで、残りの大部分はこの經とは無関係な内容のものである。従来インド、チベットで『入楞伽經』と呼ばれてきたものは、実にこの形のものにはかならない。

このような状況にある『入楞伽經』とは異なり、『楞伽阿跋多羅宝経』がパーリ本『宝経』を換骨奪胎した全く新しい方向を指し示すことは言うまでもない。そこには、ブッダがランカーの地に姿を現してマハーマティたちと大乘の真理を究明したとして歴史上ありえない問答が展開されるが、幽鬼や悪鬼への言及は皆無である。それにも拘わらずその漢訳が『宝経』の名を残すのは何故か。それは、この経の副題「すべてのブッダの教えの核心」が示すように、歴史上のブッダ、ダンマ、サンガの意義を根源的に深めてその特殊性を超出する一切のブッダの教えの核心（仏語心）として、真に普遍的な大乘の三宝の意義を示したと自負するからだと私は考える。実際この四巻本は、インド仏教史のなかでブッダ・シヤカムニの滅後の仏教者のあるべきあり方を求めて、中観とヨーガ唯識との二つの潮流を真に一体とした大乘仏教思想を、しかも上座部の伝灯の地の人々の深い共鳴を得て表明した、類稀な記録と言つてよい。「宝経」の文字は、その意味でもこの経にふさわしいと考えられる。

二 『入中論』が引用する『楞伽經』

【テキスト】

チャンドラキールティ『入中論』『入中論註』（東京大学文学部所蔵チベット大蔵経中観部7、世界聖典刊行協会、東京、一九七八年）第6章。

【参考文献】

山口益著『佛教に於ける無と有との對論』弘文堂書房、一九四二年、第二部第二門、一 附論(1)(2)。
『小川一乘仏教思想論集』第三卷 中観思想論、法蔵館、二〇〇四年。

七世紀インドの仏教学者チャンドラキールティがその著書『入中論』自注で『楞伽經』にたびたび言及し、その思想を批判したことを私は、山口益先生の名著『佛教に於ける無と有との對論』で知り、『楞伽跋多羅寶經』梵文復元とその現代語訳との作業が一段落したあと、手元のチベット大藏經デルゲ版で第六章の初め一〇〇偈までの間の自注に『楞伽經』に言及する九箇所を見つけ、その一々を調べてみた。その結果、チャンドラキールティが取り上げたテキストは当然ながら十卷本『入楞伽經』であり、偈頌品から引用する偈は本体の一部と見なされていることを知った。またこの経が言及する「唯心」、「アーラヤ識」、「如来藏」などを取り上げる姿勢は妥当性を欠くと言わざるを得ない。その最大の理由は、結局、使用したテキストから一貫した理解が得られなかったからということではないか。

(1) 第六章第3偈下 (245 a)

「いづれにしても、もしもナーガールジュナ尊者ご本人についての經典による評価が誤りなく正しいとはどういうことかと言えば、それは經典から知られることである。例えば『聖入楞伽』によれば「南部地方に人々に尊敬された高名なナーガという名の出家者が現れ、有と無とへの捉われを破り、私が提供する悟りの道である無上大乗を人々に教え、自らボサツの歡喜地に達して、(アミターバ・ブツダの) 安樂世界に往生するだろう」と説かれている。」

文中の「ナーガ」は、十卷本漢訳では「龍樹(ナーガールジュナ)」となっている。このような予言は、經本体とは無関係である。

(2) 同第42偈下 (261 b)

「もしもそのように世尊が諸々の業とその果との間の関係は思議できないものだ」と確立されているのだ

とすれば、一方で例えば『聖楞伽』などの諸經によればアーラヤ識は無限に諸現象を生み出すことができる特性をもち、根本の種子から海原に生ずる波濤のように一切の事物を生ずる因だと説かれるが、これは完全に發生論ではないか、と言えば、それはそうではない。そのような教え方をし、教えを受けるものに対してそれが存在すると教えるからだ、実はすべての事物の自性への捉われに対して、空性こそはアーラヤ識の語で示されているのだと知るべきだ。」

『入楞伽經』第二章、「百八句」のあとに「識の生住滅に二種ある、相の生住滅と不斷の生住滅とである」という箇所がある。そのうちの「相の滅」は業の滅、「不斷の滅」は、説明がないが、滅もないということのようである。滅があれば不斷の滅とはならないからである。それで、業は滅することがあってもアーラヤ識に滅はないとされ、この場合、アーラヤ識は業と一体のアーラヤ識ではなく識の本来のあり方だと説明される。また『入楞伽經』第六章に「如来藏と呼ばれるアーラヤ識」という箇所がある。それは、要約して言えば、アーラヤ識とは目覚めていない本来の覚である。目覚めている人、ブッダ・如来には、目覚めていない人のアーラヤ識は本来の覚として現前する、ということのようである。このあと、「如来はガンジス河の砂に等しい」ということを述べる三段の説明があり、その後に、「一切の現象の刹那性と非刹那性」を論ずる箇所があり、アーラヤ識が意に伴われて生滅する諸識の習慣性を持つときは刹那的だが、無漏の習慣性を持つときは非刹那的だ、と言う。『入中論』が『入楞伽經』のこのようなアーラヤ識觀に理解を示すことはない。ただ後者の第六章はテキストの乱れから、そのままではチャンドラキールティならずとも、そこから正確な理解は得がたい状況にあることは確かである。

(3)・(4)第68偈下 (270 a)

「諸ブッダがどこであれ存在を有だと説かれることはない。(68偈後半)」例えば、「三界は現れたこと

を知らせるだけのもの、事象は実体としては存在しない。現れたことを知らせる事象を、思弁家たちは存在と思い込むことだろう。（『入楞伽經』三、第52偈）「ものの自体もなく自らを表し示すものもなく現実の事象もなくアーラヤもない―実にこれらは無知者が妄想するところ、屍骸のような悪思弁家たちが（同三、第48偈）」と説かれている。一つのものに別のものがないという相互関係上の空性によって無を説くことは理に適うものではない。「マハーマティよ、一つのものに別のものがないという相互関係上の空性は空性のすべての理解の仕方のうちでは最低のものです。（同一末近く、七種の空性の説明の最後）」と經典に述べられているからである。牛は、馬ではないから、いないのだと言うことは理にも適っていない。牛は牛そのものとしてはいるからだと言わねばならぬ。」

ここに『入楞伽經』の名は挙げられていない。「屍骸のような悪思弁家たちが」「アーラヤ」を否定するとされることに對してチャンドラキールティは、經の説者である世尊の考えを支持するために、思弁家が依用する否定は理に適っていないとして、「相互関係上の空性」などという概念を引用するなど、氣を遣っている様子が窺える。なお、漢訳四卷本の方は、「アーラヤ」ではなく「相統」となっている。

(5) 第76偈下 (274 a)

『聖入楞伽』にも「刀が自分の刃を切ることをせず指は指先に触れないように、心が自分を知ることがないのも、同じです（偈頌品第568偈）」と書かれている。

經の本体にこの偈はない。

(6) 第85偈下 (277 a)

『入楞伽經』の（二、第139、十、第133）偈に言う、「個人存在、生命の相統、諸蘊、極微、創造の女性原理、自在神、創造者は、心に他ならないものがさように分別されただけ。」

「(第89偈直前、279b) 心に他ならないと説かれたのは、まさに心だけということが優先事項とされていることが明らかにされるべきことだからだが、この経が形のあるものの無を明らかにしようとするわけでは絶対にはないのだ。」

(7) 第93偈下 (280b)

「そうではあっても、別の經典では心だけが有だと決まっている。すなわち『入楞伽經』三、第33偈、十、第487偈」[見られるものは外にあるのではない、心が種々のものとして見られている。身体、持ち物、居所は唯心だと私は言う]と。」

(8) (第94偈)「見られるものは外にあるのではない、心が種々のものとして見られている、と説かれている」、このことの意図はこうだ、「形のあるものに対して余りにも執着するものたちにおいて形あるものは悪だとする、これはその意義が未決定の立場だ」。……この經典は意義が決定されておらず、了義の経ではない、と知られるべきだ。」(山口二二八―二三三ページ参照)

チャンドラキールティは、右(7)引用第33偈を見てこの經典は不了義だと判定する際に、一連の次の二偈を見ていたのだろうか。合点の行かないことである。

『入楞伽經』三、第29偈(十、第483偈)「すべての固定した見解を転じ、妄想の対象とその妄想とを離れ、無得、そして無生を私は唯心と説く。」

同、第30偈(十、第484偈)「存在でなく、非存在でなく、存在と非存在とを離れ、このようにして彼の心の解脱してあることを私は唯心と説く。」

右の二偈は、經本体でも偈頌品でも、(7)に引用された偈より二偈あとに来るものだが、見なかったか。

(9) 第95偈下 (281a ~ 282a)

ここには、(6)引用『楞伽經』二、第139偈前の「如来の母胎」という教説は異教の自我論と同類ではない」という一段のほぼ全文が紹介され、その内容に基づいて、本経は不了義だと判定する。これは『如来藏經』の教説についてこれを如来の方便説とする本経の立場を闡明するものだが、本経はさらに第六章冒頭、第1〜4偈で結ばれる一段「如来の母胎だとも言われるアーラヤ識」で本経の立場を紹介し、最後に『勝鬘師子吼一乘大方便經』（グナパドラ漢訳）も本経に先行する教説だと説明する。『入中論』には、本経のこの重要な一段については何の言及もない。

『入中論』第一〜五章に本経への言及はない。第六章第100偈からあと、第十章までを私は未読だが、第六章の以上九箇所での言及のされ方を検討した結果からこの著者チャンドラキールティの本経に対する姿勢は明らかになったと言つてよからう。そしてその姿勢の由来の大半を私は、十卷本『楞伽經』のテキストの不備にあると見たい。

結び

中国禪宗の第二祖慧可が十卷本ではなく四卷本『楞伽經』を護持したとされることは、よく知られている。第五祖弘忍とほぼ同時代の牛頭法融（五九四〜六五七）の著作とされる『絶観論』はその短いテキストのなかにしっかりと『楞伽經』の用語を引用するが、源は十卷本ではなく四卷本と見てよい。そして「不生不滅がブッダ」だとするこの経の基本的な立場がこの論に受け継がれている。経の第一章の初めにマハーマティがブッダに促されて提起する百八問は、この論で極めて現实的、具体的な答えを導き出している。そこには真に禪的見解と言つてよいものが、実に見事な仕方で入理先生と縁門という師弟の間の問

答として展開されている。それは『楞伽阿跋多羅宝経』の禅的展開、と言ってよいのではなからうか。このようなことは、インド、チベットでは全く見られないことであつた。それがやむを得ないことであつたことは、上に見たようにチャンドラキールティの場合を考慮すれば、自明の事柄と言わなくてはならない。他方、これが今日に伝えられたのは、明らかにこれが「宝経」として中国の禅者たちに重視されてきたからであると言わなくてはならない。

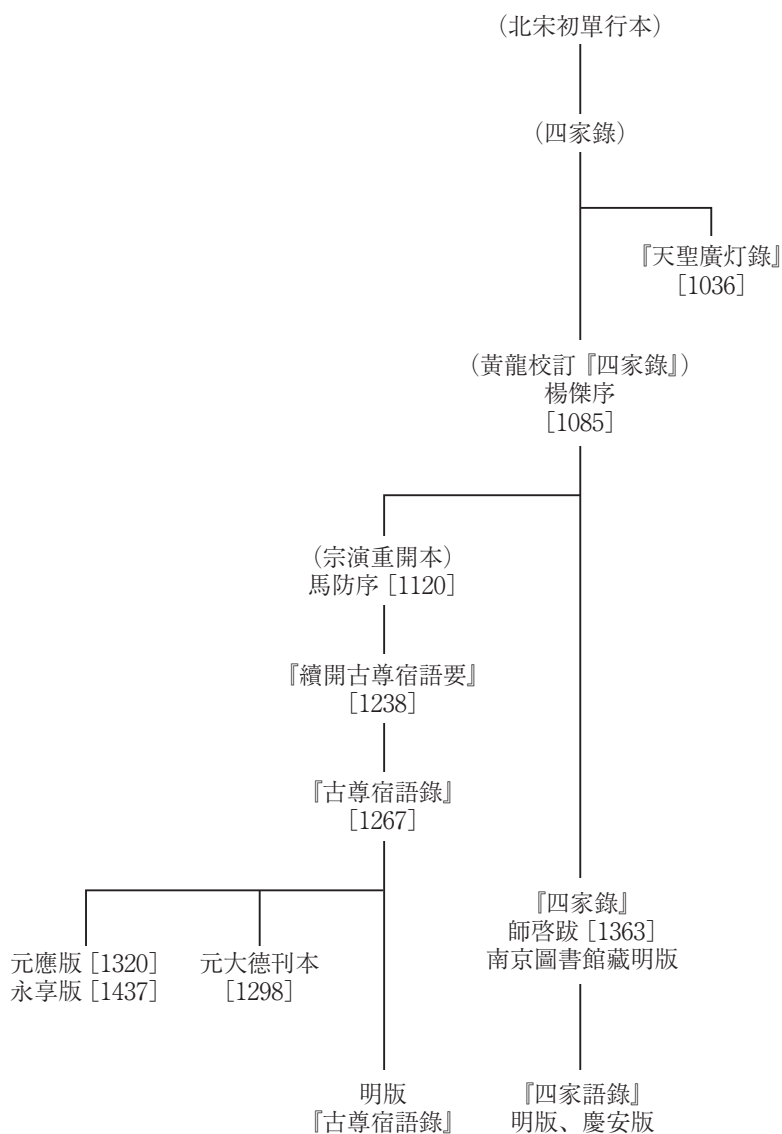
(二〇一八年十一月二十日)

臨濟義玄禪師の禪思想

衣川 賢次

一・資料

臨濟義玄禪師の禪思想を考えるさいの資料をどこに求めるべきか？現在に傳わる『臨濟錄』にはふたつの系統がある。ひとつは『四家錄』の系統で、馬祖・百丈・黃檗・臨濟の四家の語録を一書に編纂した集成。『天聖廣燈錄』（一〇三六）に收録され、のち黃龍慧南の校訂を経て、楊傑の序（二〇八五）を附し、明版『四家錄』（師啓跋「二三六三」）に受け繼がれる。もうひとつは黃龍慧南校訂本をさらに圓覺宗演が再編し、馬防の序（一二二〇）を附したテキストが『續開古尊宿語要』（二三三八）に收録され、さらに『古尊宿語録』（一二六七）に引き繼がれ、この臨濟部分が元大徳二年（一二九八）刊本として單行化され、日本の五山版（元應二年版「二三二〇」、永享九年版「二四三七、大正藏所收」）が刊行された。



上掲は『臨濟錄』版本の系統圖である（括弧内は現存しない版本）。

つまり四家録と古尊宿のふたつの系統がある。後者は圓覺宗演によって再編されたとき、編成にも字句にも改變が加えられ、宋代資料による増補があるから、前者のもっとも古い形態を存する『天聖廣燈錄』をもつて基本資料となすべきである。

その「示衆」は『臨濟錄』の主要部分を占めているが、この部分は唐代末期から五代（一〇世紀後半）、すなわち臨濟禪師圓寂（咸通七年、八六六）のほぼ一〇〇年後には成立していたと考えられる⁽¹⁾。「示衆」以外の部分（圓覺宗演再編本に分類された「上堂」、「勘辨」、「行録」に相當する部分）は成立が遅く、したがって後代の思想を混入している可能性を含むのに對して、「示衆」はもっとも信頼できる資料である。これをもとに「臨濟義玄禪師の禪思想」を考察することができる⁽²⁾。

二・臨濟の示衆

臨濟禪師の「示衆」は河北鎮州臨濟院において、各地から來參した行脚僧に向つておこなわれた説法の集録である。鎮州は當時五臺山進香道の東ルートの起點にあたり⁽³⁾、日本僧圓仁が記録しているように、一般の參詣者とともに行脚の禪僧が隊を成してこの道を通つて五臺山へと巡禮し⁽⁴⁾、途中おそらく臨濟院を訪れたことがあつたであろう。鎮州城外東南（のち城内に移転した）の臨濟院は小院であり、「示衆」と言われる説法は主にこうした行脚僧が對象であつたから、しぜん求法行脚の問題にふれることが多くなっている。臨濟禪師の「示衆」は行脚僧に「眞正の見解」（正しい考えかた）を持つことを要求し、「眞正の見解」

とはなんであるかを繰りかえし説いている。「示衆」の冒頭第一段にその要點が盡くされている。

師示衆云：「今時學佛法者，且要求眞正見解。若得眞正見解，生死不染，去住自由；不要求殊勝，殊勝自至。道流！祇如自古先德，皆有出人底路。如山僧指示人處，祇是要你不受人惑，要用使用，更莫遲疑！如今學者不得，病在甚處？病在不自信處。你若自信不及，即便忙忙地徇一切境轉，被他萬境迴換，不得自由。你若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲得識祖佛麼？祇你面前聽法底是。學人信不及，便向外馳求。設求得者，皆是文字名相，終不得他活祖意。莫錯！禪德。此時不遇，萬劫千生，輪迴三界，徇好惡境掇去驢牛肚裏生。道流！約山僧見處，與釋迦不別。每日多般用處，欠少什麼？六道神光，未曾間歇。若能如是見得，祇是一生無事人。」

師は大衆に向つて言つた、「いま佛法を學ぼうとする者は、とりあえず、正しい考えかたを求めなくてはならぬ。正しい考えかたを身につけたなら、輪廻にも陥らず、行くも留まるもみづから決める。解脱を求めなくとも、解脱はひとりでにわがものとなる。諸君！古來の先覺がたは、みなすぐれた方便をわきまえておられたものだが、わたしが忠告してやれるのはただ、きみたちは人に騙されるな、ということだけだ。忠告に従うなら、従うがよい。迷つたりしてはだめだ。いまの修行者の缺點は、どこに原因があるか？原因は自己を信じないところにある。きみたちが自己を信じきれないから、幻覺のままにあたふたと運ばれ、よろづの場面に振りまわされて、自由になれないのだ。きみたちが絶えず求めまわる、その心を終熄できたなら、そのときこそ達磨や佛陀と同じなのだ。きみたちは達磨がどんな人なのか、知りたいと思うか？今わたしの面前で説法を聴いているきみたちこそ、それなの

だ。きみたち自身が自己を信じきれないから、外に求めまわるのだ。外に求めて、たとい得られたとしても、みな文字や言葉ばかりで、けっして活きた達磨の思想ではない。考え違いをしてはならぬ！ 禪師がたよ！ 今生こんじょうに善知識に遇わなければ、永遠に三界を輪廻し、臨終に現れる好ましき境界、おぞましき境界のままに、驢馬や牛の腹に入って轉生することになる。諸君！ わたしの見かたに據れば、諸君は釋迦と何の違いもないのだ。毎日の種々の行ないに、何の缺けたところがあるうか。きみたちの六根が放つくすしき光は、途切れることなく射しつづけているではないか。このように見ることができたなら、諸君はただ一生無事の人である。」

臨濟禪師は言う、「真正の見解」を持つことが解脱である。「真正の見解」とはなにか？ 今わが目の前で説法を聴いているきみたちこそが祖師・佛陀と變わらないということだ。それを信ずることができたなら、求めて行脚することのない無事の人となるのだ、と。

三・理論——馬祖の革新

臨濟禪師がかく言う理論的根據は馬祖禪の考えかたにある。中唐の馬祖道一（七〇九～七八八）は「即心是佛」、「性在作用」を説いた。「佛性はわが心にあり、それはわが行爲に發揮される」という佛性論である。傳統的な佛教學では、佛性は人人具有ではあつても、煩惱の雲に覆われて發揮されぬゆえに、繁多な戒律に依る煩惱對治、龐大な經論の學修、長期にわたる修行、その果てに佛陀の悟りが設定されていた。

これは幾世にもわたって輪廻轉生を繰り返す、その果てに最終解脱を得るというインド人の思想であるが、中國人の馬祖はこのような迂遠な考えかたには耐えられず、孔子の「道は人に遠からず」（『禮記』中庸篇）に據って、「佛は人に遠からず」、「道は衆生を離れず」であるはずだと考えたのである⁽⁵⁾。

嘗曰：「佛不遠人、即心而證。法無所攝、觸境皆如。豈在多岐、以泥學者？故夸父、喫訬、求之愈疎、而金剛醍醐、正在方寸。」（權德輿「洪州開元寺石門道一禪師塔銘并序」）⁽⁶⁾

かつてわたくしにつきのよう言われた、「佛は人と離れた存在なのではない。わが心においてこそ佛なることを悟るのだ。しかし心という法は坐禪を修して治めるものではない。對象に觸れたとき實相として現れるのだ。多くの修行法を設定して、修行者を煩わせる必要などないのである。ゆえに夸父^かや喫訬^{かいこう}は追い求めて、ますます遠ざかったのだ。だが金剛と醍醐は、まさしくわが心にあるのである」と。

若說如來權教三藏、河沙劫說不可盡、猶如鉤鎖亦不斷絕；若悟聖心、總無餘事。（『天聖廣燈錄』卷八洪州馬祖道一大寂禪師章）⁽⁷⁾

いま如來が假りの方便として説いた教えについて話すなら、永劫に話し續けても終わらない。まるで罪人の鎖の拘束が斷ち切れぬようなものだ。しかし如來の心を悟るならば、一舉に決著がつく。

非離眞而有，立處卽眞，立處盡是自家體。若不然者，更是何人！〔景德傳燈錄〕卷二八江西大寂道一禪師語〕⁽⁸⁾

人は眞理を離れて存在するのではない。いまここにこそ眞理があるのだ。いまこのすべてが自己の本體である。もしそうでないなら、いったいわたし以外の誰にその資格があるというのだ！

後聞洪州大寂禪門之上首，特往瞻禮。業身逾六尺，屹若山立。顧必凝睇，聲作洪鐘。大寂一見異之，笑而言曰：「巍巍佛堂，其中無佛。」業於是禮跪而言曰：「至如三乘文學，粗窮其旨。嘗聞禪門卽心是佛，實未能了。」大寂曰：「只未了底心卽是，別物更無。不了時卽是迷，若了卽是悟；迷卽衆生，悟卽是佛；道不離衆生，豈別更有佛！亦猶手作拳，拳全手也。」業言下豁然開悟，涕淚悲泣，向大寂曰：「本謂佛道長遠，勤苦曠劫，方始得成。今日始知，法身實相，本自具足，一切萬法，從心所生，但有名字，無有實者。」〔宋高僧傳〕卷一一唐汾州開元寺無業傳〕⁽⁹⁾

のち洪州の馬祖禪師が禪門の指導者だと聞き、出向いて挨拶をした。無業は六尺の巨漢、馬祖の前に出ると、まるで山が屹立したようで、相手を見るとときはギロリと凝視し、加えて梵鐘のごとき大音聲。馬祖は一見して大器だと知り、笑って言った、「たいそう立派な伽藍だが、本尊がお留守だな」。無業はかしこまって禮拜し、跪いて、「わたくし、佛教の學問についてはほぼ窮めました。禪門では〈卽心是佛〉だと承りましたが、これがまったくわかりませぬ」。すかさず、馬祖「わからぬという、その心こそがそれだ！ それ以外にはない！ わからない時が迷いだ、わかったら悟りなのだ。迷えば

衆生、悟れば佛だ。道は衆生を離れてあるのではない。衆生のほかに佛があらうか！握れば拳、開けば掌じゃないか。」これを聴くや、無業は豁然大悟した。涙があふれるまま、申し上げた、「わたくし、佛道というものは長く遠い道のり、無限の苦しい修行の果てに、はじめて成道があるのだと思っておりました。今日はじめて知りました。法身という眞實相はもともとわたくしに具わっていた、一切のものはわが心より生じ、それは名辭のみあって、實體はないのだ、と」。

馬祖の教説のうち「即心是佛」は廣く受け入れられたが、「性在作用」（作用即性）説はただちに南陽慧忠（？～七七五）の反撥を呼び、圭峯宗密（七八〇～八四一）の危懼を招き⁽¹¹⁾、のちの宋學の批判もこの點に集中している⁽¹²⁾。しかしこの點こそが馬祖の教説の新しさであり、「即心是佛」なることを人が感得する方
法なのであった。禪の悟り「即心是佛」はいかにしてわがものとして實感されるのか。「性在作用」——見聞覺知の日常の營爲のなかに佛性は發揮されているというが、これはいかなる事態であるのか。馬祖は言う、

一切衆生、從無量劫來，不出法性三昧。長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對。六根運用，一切施爲，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。（『天聖廣燈錄』卷八）⁽¹³⁾

すべてのひとびとは、久遠の昔より今に至るまで、法性三昧（ひらかれた悟りの世界）からはみ出たことはない。つねに法性三昧のただ中で服を着け、飯を喰らい、人と語り、應對しているのだ。六根

のはたらき、あらゆる行爲のひとつひとつが法性に適っている。しかるにこの根源に立ち返ることができないで、表面的な名前や形を追いつめ、むやみに迷いを起こしては、さまざまな業を造る。しかも一瞬でも氣づき顧みたら、そのとたんにまるごと聖人の心である。諸君よ、わたしの言葉に従うのではなく、ひとりひとりがみづからの心に立ち至るのだ。

この「一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧。長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇對」という説の背後にも、中國人らしい「百姓は日用して知らず」（『周易』繫辭傳上）という考え方があろうである。「すべての人が悟りのただ中に在る」とは、證明も説明もできない確信というほかないが、ただ「一念に返照」することによってのみ、このことわりが自己に實感されるという。すなわち「回光返照」という回心の體驗を要するのである。個人におけるこうした事理圓融した世界の實現を、馬祖が「皆な心の迴轉に由る」（『景德傳燈錄』卷二八「江西大寂道一禪師示衆」と言っているのは、かれじしんにその體驗があつたことを示唆しているようであるが、「一念に返照」して「自心に達する」、その契機はなんであるか。それが馬祖の「見色即是見心」（物を見てわが心を知る）という悟道の方法である。

法無自性、三界唯心。經云：「森羅及萬像、一法之所印。」凡所見色、皆是見心。心不自心、因色故心；色不自色、因心故色。故經云：「見色即是見心。」（『宗鏡錄』卷一、大正藏四八、四一八下）¹⁴⁾

ものごとには不變の實體はない。世界内の存在はただ心のみ。ゆえに經に「あらゆる存在と現象は、心が現出したもの」という。ひとに見えるものは、みな心の現出として見えるのだ。心はそれ自體で

心なのではなく、物に對してはじめて心なのであり、物はそれ自體で物なのではなく、心を待つてはじめて物なのであって、兩者は相依相對の關係にある。ゆえに經に「物が見えると心が見える」といわれる。

ここで馬祖は師の南嶽懷讓の語に據りつつ、「見色卽は見心」をつけ加えているのであるが、この「見色卽は見心」のもとづく經典は未詳である。そしてこれは『楞伽經』の「自心現」、「自心現量」を馬祖が言い替えたものと理解されている。『楞伽經』にはつぎのように言う。

佛告大慧：「如是。凡夫惡見所噬，外道智慧，不知如夢，自心現量，依於一異，俱不俱，有無非有非無，常無常見。譬如畫像，不高不下，而彼凡愚，作高下想。」（『楞伽阿跋多羅寶經』卷二（一切佛語心品），大正藏一六，四九一上）

佛は大慧に告げた、「そのとおりだ。凡夫は誤った見かたに執われて、外道の淺はかな智慧のように、夢のようなことだとは知らず、自分の心が現出したものを見て、さまざまの判斷をするのだ。例えば繪に描かれた像は平面で高低はないが、凡夫愚夫は見えて高低があると思ひこむようなものだ。」

これは人がいかに認識を誤るかという説である。『楞伽經』の「自心現量説」は「自心が妄想によってありもしない幻想を現出して、さらにその幻想を實體視してさまざまな感情を抱く」というもので、それを譬喩（陽炎・乾闥婆城・夢・畫像・垂髮・火輪・水泡・樹影など）によって説明するのである。『楞伽經』の

唯識説は「ものを見るとか知るといふことは、認識論的にいえば、対象そのものを見、知るといふよりは、対象についての像を心内に作り、それを見、知るのである。……すべての存在（われわれが客觀的實在と思つてゐるもの）は、實は心内に作られたイメージにすぎない。すなわち、心が現し出した像であり、われわれはそれを見て、それに執われているのだ」（高崎直道）⁽⁹⁵⁾と言われる。ただし「自心現量」という心の習性は『楞伽經』においては自明の理なのであつて、證明の必要のない前提として繰りかえし説かれるばかりである。

この心の習性としての「自心現量」はたしかに「見色即是見心」という定言の背景をなすものではあろうが、兩者はじつは相反する立場から言われた言説なのである。外界は自心の現出だという唯識説にともに依據しながら、「自心現量」は人が外界を實體視して認識を誤る否定的な心の習性を言うのに對して、「見色即是見心」は逆に外界を見るわが心を再發見して、そこに佛心の作用を認めるのであつて、肯定的にかあるべしというテーゼとして提示されるのである。

馬祖によれば、人間はみな覺醒した世界に生きているのであるから、日常の生活の裡に自足しておればよいのであつて、このうえ更に「佛法」を學び、「修行」をし、「坐禪」をして「悟り」を求める必要はまったくなく、外にそれを求めることはむしろ清淨心を汚すものである、とした。馬祖は言う、「道は修むるを用いず。但だ汚染する莫れ」⁽⁹⁶⁾。もし「修」をいうならば、「自性は本來具足せり。但だ善惡の事上に於いて滯らざるを、喚んで修道の人と作す」⁽⁹⁷⁾。宗密も總括して言う、「但だ心に任するを修と爲すなり」⁽⁹⁸⁾。すなわち「馬祖は最終的にいかなる形式の開悟をも否定したのである。開悟ということは迷いと悟り、聰明と愚癡の區別を前提とする。だが平常・完全なる心がすでに佛性なのであり、がんらい區別する必要はない以上、開悟も存在せず、頓悟・漸悟など論外である」⁽⁹⁹⁾。

この單純明快な「平常無事」論は僧俗に廣く衝擊を與へるとともに、また強い吸引力をもつて多くの人を馬祖の禪門に引き寄せたのであるが、冷靜になつて考えてみると、これほど「言うは易く、行ふは難き」ことはない。ここにおいてあらためて「見色卽是見心」という悟道論が注目されるにいたつた。周知のやうに「性在作用」説の根據とされるのは、禪宗で傳承された菩提達磨の弟子波羅提尊者と異見王の問答および尊者の偈である。

王又問曰：「何者是佛？」波羅提曰：「見性是佛。」王曰：「師見性不？」波羅提曰：「我見佛性。」王曰：「性在何處？」波羅提曰：「性在作用。」王曰：「是何作用？今不覩見。」波羅提曰：「今現作用，王自不識。」王曰：「師既所見，云有作用，當於我處而有之不？」波羅提曰：「王若作用，現前總是；王若不用，體亦難見。」王曰：「若當用之，幾處出現？」師曰：「若出用時，當有其八。」卓立雲端，以偈告曰：「在胎曰身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞；在鼻辨氣，在口談論；在手執捉，在脚運奔。遍現俱該法界，收攝不出微塵。識者知是佛性，不識者喚作精魂。」（『宗鏡錄』卷九七，大正藏四八，九三九上）⁽²⁰⁾

異見王はさらに問う、「何をもつて佛とするのか」。波羅提、「本性を見るものが佛である」。王、「師は本性を見られたのか」。波羅提、「わたしは佛性を見た」。王、「本性はどこにあるか」。波羅提、「本性は作用するところにある」。王、「如何なる作用であるのか。いまそれが見えぬ」。波羅提、「いま現に作用しているのを、王は自分でわからぬのだ」。王、「師は見ることに本性の作用があると言うなら、朕にもあるのであろうか」。波羅提、「王が作用するなら、現前するものはすべて本性であり、作用しなければ、本體は見えぬ」。王、「もし作用すれば、幾處に現れるのか」。波羅提、「作用すれば、八處

に現れるであろう」。波羅提は雲間に立つて偈で告げた、「母胎にあつては身といい、世に出ては人という。眼にあつては見るという、耳にあつては聞くという。鼻にあつては匂いを區別し、口にあつては語る。手にあつてはものをつかみ、足にあつては走る。擴大しては世界を被い、收斂しては微塵に納まる。わかる者はこれが佛性だと知り、わからぬ者は精魂と呼ぶ」。

ただし、この故事の古い淵源は確認できず、おそらく馬祖禪を根據づける『寶林傳』において登場したものらしく⁽²⁾、中國人の創作にかかる可能性が高い。すなわち中國的な、中國人に受け入れられやすい理論である。

こうして、馬祖道一による「即心是佛」「性在作用」（作用即性）という佛性論と「見色即是見心」という悟道論と「平常無事」という修道論をそなえた新しい中國禪が八世紀後半に登場した。この理論は馬祖の弟子の百丈懷海（七四九～八一四）とその弟子潯山靈祐（七七一～八五三）、黃檗希運（？～大中年間〔八四七～八六〇〕）らによつて廣まり、九世紀江西・湖南を中心に多くの修行者を引き寄せていた。巨視的に見れば、唐から宋へ、社會は中世から近世へと大きく轉移するなかで、中唐馬祖に始まる禪宗は、唐代佛教の過激な新興宗教として登場し、その教説は相當に衝擊的であつたため、この新興禪宗は多くの出家者を呼び込む吸引力をもつていた。晩唐五代の動亂期に當つて、藩鎮の實力者が競つて支持し、私的戒壇を設けて度僧し、その結果禪宗社會に大衆化現象が起つた。當時は潭州潯山靈祐のもとに千六百衆、同じく潭州石霜山慶諸（八〇七～八八八）のもとに一度に「二百來个新到」、洪州雲居道膺（？～九〇二）には千五百衆、福州雪峰義存（八二二～九〇八）には千七百衆が聚まつたという時代である。臨濟禪師も若年の南方行脚でこの新しい禪思想に深く影響を受けていた。馬祖道一から百年後の九世紀後半、唐末の禪宗は江西

の洞山、曹山、雲居山、湖南の瀉山、仰山、石霜山、德山、福建の雪峰山、そして河北の趙州（觀音院從諗）、鎮州（臨濟義玄）などで、唐宋變革期といわれる動亂の時代に對應する生き方が模索されていたのである。

四、實踐——行脚僧への説法

河北鎮州臨濟院にあって、義玄禪師は馬祖禪の基本理論に據りつつ、各地から參問に來る行脚僧に「示衆」説法をした。その基調は「外に求めまわる行脚をやめよ」ということであつた。上掲「示衆」に言うように「人惑を受けてはならぬ」と忠告したのである。

「二」「人惑」の第一は傳統的佛教學である

行脚僧はすでに既成の佛教に限界を感じて新興宗教たる禪宗に身を投じ、行脚に出たのであるが、臨濟によれば、かれらはこれまで馴染んできた佛教教學の羈絆を脱しきれないで、いくつもの「誤った考え」に執われている。

(1) まづ第一に、佛陀を究極の理想と設定してその境涯に至らんことを求めることである。

【七二】有一般禿比丘，向學人道：「佛是究竟，於三大阿僧祇劫修行，果滿，始成道。」道流！你若道佛是究竟，緣什麼八十年後向拘尸羅城雙林樹間側臥死去？佛今何在？明知與我生死不別。你言：「三十二

相、八十種好是佛。」轉輪聖王應是如來。明知是幻化。古人云：「如來舉身相，爲順世間情。恐人生斷見，權且立虛名。假言三十二，八十也空聲。有身非覺體，無相乃眞形。」你道：「佛有六通，是不可思議。」一切諸天、神仙、阿修羅、大力鬼亦有神通，應是佛否？道流！莫錯！祇如阿修羅與天帝釋戰，戰敗，領八萬四千眷屬入藕絲孔中藏。莫是聖否？如山僧所舉，皆是業通、依通。

「佛陀こそは究極のかたである。三大阿僧祇劫の長きにわたって修行を積まれ、その成果として始めて成道されたもうたのだ」などと修行者に向って説教を垂れる坊主がおるが、諸君よ！もしきみたちまでがそのまねをして、「佛陀こそは究極のかたである」と言うなら、いったいどうして八十歳で拘尸羅城の雙林樹のもとに横たわって死んでしまったのか？佛陀は今どこにいるのか？われわれの生き死にと何ら變わらぬことがわかるであろう。きみたちは「三十二相、八十種好こそは佛のあかしだ」と言うが、それならあの轉輪聖王だって聖人ということになる。佛陀も現身うつしみの人だったとわかるであろう。古人が「如來の全身のすがたは、眼に見たいという世間の人情に隨って表したにすぎぬ。疑り深い人は虚無の心をいだきやすいゆえ、間に合わせに名目を立てたのだ。でまかせに三十二と言っただけで、八十と言うのもでたらめである。かたちあるは覺者の身體ではない、かたちなきこそが眞のすがたである」と言うとおりである。きみたちは「佛陀はすばらしい六神通を發揮なさる」と言う。ならば、天の神、地の神、阿修羅、大力鬼もみな神通を發揮するのであるから、佛陀ということになるであろうか？諸君！間違えてはならぬ！阿修羅は帝釋天と戦って敗れるや、八萬四千の眷屬を率いて蓮の糸の中に隠れたというが、こんなのを聖人と言えるか？わたしがいま挙げたのは、みな業通、依通にすぎない。

この時代に「佛陀はわれわれと同じ血の通った人間であつて、八十歳で死んだ人である」という「人間佛陀」はまったく新しい佛陀像であつた^四。これはおそらく會昌の廢佛の徹底的破壊を目睹した臨濟禪師の感慨から生まれたものであらう。

(2) 第二に「佛陀の悟りの境涯に到達するには、多くの修行の階梯を履まねばならぬ」という教學の修道論である。

【四八】道流！取山僧見處，坐斷報化佛頭。十地滿心，猶如客作兒。等妙二覺，擔枷負鎖漢。羅漢、辟支，猶如廁穢。菩提、涅槃，如繫驢橛。何以如此？祇爲道流不達三祇劫空，所以有此障礙。若是真正道人，終不如是。但能隨緣消舊業，任運著衣裳，要行即行，要坐即坐，無一念心希求佛果。緣何如此？古人云：「若欲作業求佛，佛是生死大兆。」

諸君！わたしの見かたによるならば、わたしは報身佛、化身佛の頭も尻に敷く。十地に至った菩薩は小作奴隸、等覺・妙覺は囚われの罪人、羅漢・辟支佛は糞尿、菩提・涅槃は驢馬を繋ぐ杭にほかならぬ。なにゆえかく申すかといえ、それら修行の階梯が空名にすぎぬことに、諸君が達観できない障害があるためなのだ。まことの正しき道人ならば、けつしてそうではない。ただ因縁のままに宿業を受けとめて生き、運に任せて身に合った衣裳をつけ、行こうと思えば行き、坐ろうと思えば坐り、ことさら悟りを得ようなどとはチラリとも思わぬ。なぜか？ 古人の言うとおり、「もしも修行して佛になりたいなどと思うならば、そのとき佛こそは生死輪廻の重大な契機となる」からなのだ。

佛教學が構想した巨大な修道體系がすべて激越な批判の対象となっている。臨濟がこれに對して「隨緣任運」という禪的「老莊的生き方を對置しているのは、やはり中國人らしい主張である。

【六六】你諸方言道：「有修有證。」莫錯！設有修得者，皆是生死業。你言六度萬行齊修，我見皆是造業。求佛求法即是造地獄業，求菩提亦是造業，看經看教亦是造業。佛與祖師是無事人。

諸君らのところでは「修行して眞理を悟る」と言っているが、考えちがいをしてはならぬ。たといそういう修行をしたところで、みな生死輪廻の業となるのみだ。諸君らは「六度萬行のすべてを修せん」と言うが、わたしから見ればみな造業、佛を求め法を求めるのは地獄行きの業、悟りを求めるのも造業、經典を読むのも造業である。佛陀と祖師がたは、外に何も求めず、爲すことのない無事の人であつた。

【六八】道流！諸方說：「有道可修，有法可證。」你說證何法？修何道？你今用處欠少什麼物？修補何處？後生小阿師不會，便即信者般野狐精魅，許他說事，繫縛他人，言道：「理行相應，護惜三業，始得成佛。」如此說者，如春細雨。古人云：「路逢修道人，第一莫向道。」所以言：「若人修道道不行，萬般邪境競頭生。智劍出來無一物，明頭未顯暗頭明。」所以古人云：「平常心是道。」

諸君よ！きみたちのところでは「修すべき道があり、悟るべき法がある」と言っている。では訊くが、いったい何の法を悟り、何の道を修するのか？いまこうして活動しているきみたちに、いったい

何が缺けているのか？どこを修理して繕おうのか？新米の坊主どもはこのことがわからず、ああいった狐ツキの輩が説法して人をしばりつけ、「教えられた教理どおりに自ら修行し、心意の三業の清浄を大切に守って、始めて成佛できる」などと言うのに丸め込まれている。このように言う者は春の細雨のごとく絶えない。古人は言う、「道を修している人に出逢ったら、けっして話しかけてはならぬ」と。ゆえにまた、「もし道を修しようとするなら、道は歩けない。あらゆる邪鬼惡魔が現れて妨げるのだ。智慧の劍を一振りすれば、すべて消え失せ、光明が眞つ暗に、暗黒が明るい」と言われる。ゆえにまた古人は言う、「平常の心が道である」と。

臨濟は「修行して道（眞理）を悟るのではない」と言う。なぜなら、理想とする佛陀と祖師は求めることのない無事の人であつたからだ。「修行して佛陀になるのではない。今の諸君こそが佛陀と同じなのである。そのように信じて生きるのだ」と。

【五七】問：「如何是眞正見解？」師云：「你但一切入凡入聖，入染入淨，入諸佛國土，入彌勒樓閣，入毗盧遮那法界，處處皆見國土成住壞空。佛出于世，轉大法輪，卽入涅槃，不見有去來相貌。求其生死，了不可得。便入無生法界，處處遊履國土，入華藏世界，盡見諸法空相，皆無實法。唯有聽法無依道人，是諸佛之母。所以佛從無依生。若悟無依，佛亦無得。若如是見得者，是眞正見解。」

問う、「正しい考えとはどういうことなのでしょうか」。師の答え、「諸君がいつものように俗人の世界に入り、佛の世界に入り、汚れた世界に入り、清浄な世界に入り、さまざまな佛のおわす世界に入

り、彌勒菩薩の住む高殿に入り、毘盧遮那佛の光明世界に入って探究しても、そこではさまざまな世界が成立し、持續し、壞滅し、空無となることを、諸君の心が現出しただけなのだ。たとえば、『佛陀はこの世に出生し、教えを説き、涅槃に入られた』と言うが、そこに佛陀その人が現れ、去って行った本當の姿は見えない。そこに生きて死んだという實像を求めようとしても、つかむことはできぬ。たとい諸君が不生不死の眞實世界に入らんと、あちこち訪ねてさまざまな佛の世界を遍歴して、ついに蓮華藏世界に行きついたとしても、結局のところ（一切は空）であって、實體がないことがわかる。ただ、今ここにわが面前で説法を聴いている無依の道人だけが、諸佛を生み出す母なのである。ゆえに佛はその無依なところから生み出される。もし無依ということを悟ったならば、佛すらもまた外から手に入れるものではなくなる。かくのごとく見ることができたなら、これが正しい考えといふものだ。」

ここで臨濟禪師は「眞正の見解」を行脚僧に即して述べている。諸方を行脚して老師からさまざまな教えを受けてその境涯を探究するが、それらはみな言語による觀念の世界に過ぎず、今わが目前に説法を傾聴している諸君らがその觀念を生み出しているのであり、觀念が空なるものとわかったとき、外に佛を求める行脚の必要はなくなる。それが「無依の道人」であり、それを自覺することが「眞正の見解」である、と。

「二」「人惑」の第二は禪宗教條である

馬祖禪の「性在作用」という佛性論は、佛性のありかを身體動作によって示す方法であり、眼を開閉した

り、凝視したり、身體を振わせたり、指さしたり、手を振ったり、拂子を立てたりして見せる。また「見色即是見心」という悟道論は、そうして示された対象を見ることによって、「見るという作用」に自己の佛性を發見するものである。この單純明快な手法は、その明快さによって當初、衝擊をもって迎えられたが、單純であるだけに、模倣者によって安易に亂用され、禪宗社會の大衆化によって庸俗的理解を生み、安易なワンパターンの方便と化した。臨濟はこうした方便を用いる老師や修行者を「老禿兵」、「野狐精魅」と大いに罵っている。

【四九】大德！且要平常，莫作模樣！有一般不識好惡禿兵，便即見神見鬼，指東劃西，好晴好雨。如是之流，盡須抵債，向閻老前吞熱鐵丸有日。好人家男女被者一般野狐精魅所著，便即捏怪。瞎屢生！索飯錢有日在！

禪師がたよ！まづは平常であれ！人まねをするでない！もののよしあしもわきまえぬゴロツキ坊主どもは、狐ツキをやつて、あちこち指さしたり、「よき晴れかな」、「よき雨かな」などとほざいておる。こいつらこそ借金を償うために、死んでから閻魔王の前に引き出され、焼けた鐵の玉を吞まされる日がくる。きみたちよいところのお坊ちゃん、お嬢ちゃんが、あんなキツネつきに騙されて奇怪なまねをするとは！ドメクラども！飯代を請求される日が来るぞ！

【七二】道流！眞佛無形，眞法無相。你祇麼幻化上頭作模作樣。設求得者，皆是野狐精魅，並不是眞佛。是外道道見解。

諸君！眞の佛はすがたを持たず、眞の法はかたがたがない。しかるにきみたちはひたすら現身うづみの上にワンパターンのひとまねばかりして、それで佛や法を求め得たと思つても、そんなものはみな狐に化かされたに過ぎず、けつして眞の佛ではない。外道の考えかただ。

【七三】有一般不識好惡禿奴，即指東劃西，好晴好雨，好燈籠露柱。你看！眉毛有幾莖？「者箇具機緣！」學人不曾，便即心狂。如是之流，總是野狐精魅魍魎，被他好學人噓噓微笑言：「瞎老禿兵！惑亂他天下人！」

また、見識を缺くゴロツキ坊主は、あちこち指さして、「今日はよい天氣だ」、「よい雨だ」とか「みごとな燈籠だ」、「立派な露柱だ」とやる。見よ！眉毛が抜け落ちておるぞ！「これぞすぐれた接化だ！」などと、修行者はてんでわからず、それに惑わされて舞い上がる。こういった連中はみな狐ツキ、化け物だ。まっとうな修行者にはあざ笑われて、「ドメクラのゴロツキ坊主め！天下の人をかどわかしおって！」とやられる。

【七五】如諸方學道流，未有不依物出來底，山僧向此間從頭打：手上出來手上打，口裏出來口裏打，眼裏出來眼裏打。未見有一箇獨脫出來底，皆是上他古人閑機境。山僧無一法與人，祇是治病解縛。你諸方道流！試不依物出來！我要共你商量。十年五載，並無一人，皆是依草附葉、竹木精靈、野狐精魅，向一切糞塊上亂咬。瞎漢！枉消他十方信施。道：「我是出家兒。」作如是見解。向你道：無佛無法，無修無證。祇與麼傍家擬求什麼物？瞎漢！頭上安頭！是你欠少箇什麼！

よそれからここへやって来る行脚僧は、どいつもこいつも何かに依存して出て来るやつばかりだ。わたくしがここで片っ端から始末してやる。手振りで来るやつには手振りを始末する。口で来るやつには口を始末する。眼で来るやつには眼を始末する。そういうものから脱出して、わたくしの前に出て来るやつは一人もおらぬ。みな古人の手管に惑わされておるのだ。わたくしが諸君に與えるものは何もない。ただ諸君の病を癒し、自縄自縛を解いてやるだけだ。よそれから行脚に來た諸君！何物にも依存しないで出て来てみよ！わたしはきみたちとともに問題を突き詰めたいと思っているが、五年十年このかた、相手になる者はひとりもおらぬ。みな草葉に依りついた亡靈やら竹木の妖怪やら狐の化け物やらであつて、他人の野糞によつてたかつて喰らいついておるのだ。ドメクラども！多くの信者から施しを受けながら、報いることもできず、「わたくしは出家人ですから」などと言つて、當然だという料簡でいる。きみたちに言おう、他に求むべき佛もなければ法もない。修行をして得べき悟りなどないのだ。それなのに叢林を軒なみに訪ねまわつて、何を求めておるのだ？ドメクラども！自分の頭の上にもうひとつ頭をのつけるのか！きみたち自身にいったい何が缺けているというのか！

ここに「模様」と言っているのは、「如何んが是れ佛法の大意？」（佛とは何か？）、「如何んが是れ祖師西來の意？」（禪とは何か？）と問われて、「自己である」ことを示すのに、馬祖禪の「性在作用」説の身體動作のパターンで應じるやりかたである。臨濟はこれを批判して「古人の閑機境に上る」とも言う。「指東劃西、好晴好雨、好燈籠露柱」も、外境を指し示して、物を見る自己の作用が佛性のはたらきなることに目覺めさせる接化の手段であり、當時は馬祖の弟子の潯山靈祐が用いた「見色卽是見心」の具體的手段として廣く知られていたのである。

【三】「禪宗の見解」

以上の二種の「人惑」に對して、臨濟は「眞正の見解」、「禪宗の見解」という立場を打ち出している。

【五二】夫出家者、須辨得平常眞正見解、辨佛辨魔、辨眞辨僞、辨凡辨聖。若如是辨得、名眞出家。若魔佛不辨、正是出一家、入一家、喚作造業衆生、未得名爲眞出家。祇如今有一箇佛魔、同體不分、如乳乳合、鵝王喫乳。如明眼道流、魔佛俱打。《你若愛聖憎凡、生死海裏浮沈。》

出家者というものは、平常で正しい考えかたをよく見分けねばならぬ。すなわち何が佛で何が魔であるのか、何が本物で何が偽物であるのか、何が俗で何が聖であるのか。このところをよく見分けることができてこそ、本物の出家と言えるのだ。魔と佛さえも見分けられないなら、家を出たり入ったりするだけの、いわば地獄行きの衆生であつて、本物の出家とは言えない。ただし、たとえば佛魔なるものがあつて、佛と魔が水と乳の溶け合つたごとくに一體不分であつたとしよう。鵝王ならば乳だけを飲む。しかし道眼を具えた禪僧ならば、魔も佛もともに打ちのめすのだ。《きみがもし聖を慕つて俗を憎むなら、煩惱の海に浮き沈みをくりかえすほかない》。

「眞の出家」は佛と魔、眞と僞、凡と聖を區別せねばならない。が、しかし「明眼の道流」すなわち禪僧はその區別の價值意識そのものを打破するのである。ここに敎家と區別される禪家の特徴が表れている。

【五三】問：「如何是佛魔？」師云：「你一念心疑處是佛魔。你若達得萬法無生，心如幻化，更無一塵一

法、處處清淨、即無佛魔。佛與衆生是染淨二境。約山僧見處。無佛無衆生、無古無今。得者便得、不歷時節；無修無證、無得無失。一切時中、更無別法。〔設有一法過此者、我說如夢如化。〕山僧所說皆是。」

問う、「佛魔とは何なのでしょうか？」師は答う、「きみの不信の念が佛魔だ。きみがもし、あらゆるものは空、心も幻、何物も實體として存在せず、世界はカラリと清淨なのだとわかったとき、佛魔はいない。佛と衆生は一方は清淨、他方は汚染の境涯とされているが、わたしの見かたでは、佛と衆生の区別はなく、古えも今もない。得ている者は始めから得ているのであって、年月をかけて得たのではない。修行もいらねば、悟りもない。新たに何かを得たわけでも、失ったりもしない。わたしの見かたはいつでもこういうことだ。これ以外のものはない。〔たといこれに勝る見かたがあるうと、そんなものは夢まぼろしに過ぎぬ〕。わたしの言いたいことは、以上のとおりである。」

【五五】道流！大丈夫兒！今日方知本來無事，祇爲你信不及，念念馳求，捨頭覓頭，自不能歇。如圓頓菩薩，入法界，現身向淨土中，厭凡忻聖。如此之流，取捨未忘，染淨心在。如禪宗見解，又且不然。直是見今，更無時節。山僧說處，皆是一期藥病相治，總無實法。若如是見得，是真出家，日銷萬兩黃金。

諸君！大丈夫の漢よ！きみたちは今日にして始めて知ったのだ、本來無事であるにもかかわらず、ただそのことを信じきれぬために、絶えず外に求めまわって、今の自己をないがしろにし、外に自己を捜す愚をやめられなかったことを。最高位の圓頓の菩薩すら、俗を嫌って聖を慕い、淨土の世界に生まれかわろうと願っている。こういう連中は分別取捨の意識が拂拭できず、清淨と汚染の分別に執

われた心がなお残存しているのだ。わが禪宗の考えかたは、まったく異なる。無條件に現在だけを問題にして、無限の修行の果てに時節因縁が熟してから成佛するなどとは言わぬ。ただしわたしの説法は、ただ凡聖の執著に對する一時の對症療法なのであって、けっして固定して受け取るべきものではない。このように見ることができたなら、眞の出家者である。それこそ「日に萬兩の黄金の供養さえて受けてよい」のだ。

「圓頓菩薩」は佛教教學では修行階梯の最高位に至った菩薩であるが、それでさえなお分別心に執われていると斷じ、「禪宗の見解」は聖意識（俗より修行の階梯を履んで聖位に至る）を拂拭するところにあることを宣言している。これが唐代禪宗の重要な特徴であり、臨濟禪師の思想の核心でもある。「外に凡聖を取らず、内に根本に住さず」（外なる聖「佛」を求めない、かといって内面「心」佛性）にも安住しない、「心外に法無し、内も亦た得べからず」（心以外に法はない、しかしその心も實體はない）は臨濟禪師の思想的立場の表明として重要かつ有名である。人は聖なるものへのやみがたい希求があるが、その持つ魅力は必然的に人を虜にし屈服させる魔力を持ち、元來そなえていた人を淨化させる力が却って人の自由を束縛するものへと轉化する。臨濟はこれを「佛魔」と呼んだのである。有名な上堂で臨濟自身が使った「一無位の真人」もまさしくそれであった。

【一〇】上堂云：「赤肉團上有一無位真人、常從汝等諸人面門出入。未證據者看看！」時有僧出問：「如何是無位真人？」師下禪牀把住云：「道！道！」僧擬議、師拓開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸方丈。

上堂して言った、「さあ！ 諸君らの肉體にひとりの位階なき眞人がいて、諸君らの顔面からいつも出入りしているぞ！ それを確かめておらぬ者は、とくと見よ！」すると、僧が前に出て問うた、「その位階なき眞人とは何でありましょうか？」師はすぐさま禪牀を降り來つて、僧の首を捕まえて言った、「さあ言え！ 言え！」僧はなにやら言わんとした。師は突き放して、「位階なき眞人が何たる糞棒か！」と言って、方丈へ歸つてしまった。

〈「無位の眞人」が顔面（面門）から出入りしているとはどういうことか？ 人間の見聞覺知の感覺作用を「顔面から（六すじの神光）が光を放つ」（示衆）と譬喩表現をし、これを「無位の眞人が出入りしている」と擬人化したのである。「眞人」とは道家で用いられた道の體得者（『莊子』大宗師篇）で、魏晉南北朝時代の漢譯佛典では阿羅漢（修行の最高位に達した人）を言うが、「無位」を冠しているから、もはやそれらとは異なつて、地位・位階の價值枠に收まらないものの形象化である。しかもそれが生身の人間そのものであることは、古い傳承の『宗鏡錄』（卷九八）、『祖堂集』（卷一九）が「五蘊身田内に無位の眞人有りて堂堂と顯露し、毫髮許りの間隔も無し」（肉體の中からはつきりと〈無位の眞人〉が現れ出ている、しかもその〈無位の眞人〉は肉體とは毛一筋も隔たりがない）と表現していることから明らかである。「赤肉團上に一無位の眞人有り」、「五蘊身田内に無位の眞人有り」などと、「赤肉團」、「五蘊身田」と「無位の眞人」を別のように言つてはいるが、「無位の眞人」とは生き生きと活動する生身の人間のことにほかならない。生身の人間のほかに超越的な實體を認めているのではないのである。しかし「赤肉團上有一無位眞人、常從汝等諸人面門出入」という言葉には、容易に「超越的なものの存在」を想像させてしまいがち。「眞人」の語は道教における道の體得者（仙人）でもある。果してこの上堂においても、「未だ證據せざる

者は看よ看よ！」と言うと、さつそく僧が「如何なるか是れ無位の真人？」と問うた。臨濟禪師はただちに禪牀をおりて、僧を捕まえ、「道え、道え！」（このお前こそが〈無位の真人〉なのだ。問うでなく、みづから〈無位の真人〉たることを言え！）。僧が何やらもぐもぐするや、臨濟は突き放して、「〈無位の真人〉がなんたる糞棒か！」と言い捨てて、方丈へ歸つてしまった。格調高く切り出された「無位の真人」の説法は、失敗に終わり、臨濟禪師は〈無位の真人〉の揚言を悔いつつ、不機嫌に方丈へ引きあげざるを得なかった。以後、かれは二度とこの語を使わなかったのも、このような誤解を恐れたためである。福建にいた雪峯義存（八二二～九〇八）はこの話を傳聞して「林際は大いに白拈賊に似たり！」と舌を卷いたという（『景德傳燈錄』卷二二、『祖堂集』卷一九では「林際は大いに好手に似たり！」）。「白拈賊」とは痕跡をのこさぬ大膽な白晝強盜をいう。それは「無位の真人」と言つて、それが僧に誤解されるや、ただちに「乾屎橛」に轉化して僧を惡罵した、臨濟の電光石火の手腕を讃えた感歎の語である。同時代の雪峯も唐末の禪宗大衆化のなかにあつて馬祖禪の庸俗的理解をいかに克服するかという課題を抱えていたので、臨濟の「無位の真人」の上堂の問題點をただちに認識し、同時に臨濟に深い敬意を示したのである。この上堂はその結末と雪峯の評語全體から考えなくてはならない。なぜなら、ここには唐代禪學と臨濟禪師の思想にかかわる重要な問題があるからである。

五・言葉

印度から西域を経て中國に傳つた佛教は、人間を苦から解放する解脱の宗教である反面、一方で地獄

という巨大な暴力装置を造り出し、ひとびとを「益ます懼れて法を奉ず」（『冥祥記』馬虔伯）という状態に陥れた。臨濟禪師の「示衆」には、こうした中世的迷信を脱した、いかにも近世人らしい考えかたが躍動している。

【七二】道流！眞佛無形，眞法無相。你祇麼幻化上頭作模作樣。設求得者，皆是野狐精魅，並不是眞佛。是外道見解。夫如眞學道人並不取佛，不取菩薩羅漢，不取三界殊勝，迥然獨脫，不與物拘，（乾坤倒覆，我更不疑。）十方諸佛現前，無一念心喜；三塗地獄頓現，無一念心怖。緣何如此？我見諸法空相，變即有，不變即無。（三界唯心，萬法唯識。）所以（夢幻空花，何勞把握？）唯有道流目前現今聽法底人，入火不燒，入水不溺。入三塗地獄，如遊園觀。入餓鬼畜生而不受報。緣何如此？無嫌底法。（你若愛聖憎凡，生死海裏沈浮。煩惱由心故有，無心煩惱何拘？不勞分別取相，自然得道須臾。）你擬傍家波波地學得，於三祇劫中終歸生死。不如無事，向叢林中牀角頭交脚坐。

諸君！眞の佛はすがたを持たず、眞の法はかたぢがない。しかるにきみたちはひたすら現身うつつみの上にひとまねばかりして、それで佛や法を求め得たと思つても、そんなものはみな狐に化かされたに過ぎず、けつして眞の佛ではない。外道の考えかただ。ほんものの修行人は、けつして佛とならんことを求めず、菩薩・羅漢とならんことを求めず、解脱しようと求めたりせずとも、超然として三界を脱け出て、何物にも拘束されぬ。このことを、（たとい天地がひつくり返ろうとも、わたしは絶えて疑わぬ）。臨終のときになつて、たといお迎えの佛たちが目の前に現れようとも、微塵もありがたいと思わず、三途地獄がいきなり現れようとも、少しも恐しいとは思わぬ。なぜか？ あらゆるものは本來空

なのであって、因縁によって現れもすれば消えもするに過ぎず、〈三界は心の現出、萬物は意識の産出〉なることが、わたしにはわかっているからだ。ゆえに〈夢幻ゆめまぼろし、空に現れる幻影は、把もうとしても無駄なこと〉と言われる。ただ諸君という、わが目前でいま説法に聴き入っている人こそは、火に入っても焼けず、水に入っても溺れず、地獄に入っても花園に遊ぶがごとく、餓鬼道・畜生道に入っても苦しみを受けることがない。なにゆえか？ 厭うべき法というものはないからである。〈きみたちが聖を慕って俗を憎むなら、煩惱の海に浮き沈みをくりかえすほかはない。煩惱は心によって起るもの、外に求める心が無くなれば、きみたちを拘束する煩惱は起こらぬ。わざわざ分別をはたらかせて虚妄の相を求めなければ、立ちどころにおのづから道を得るのだ〉。きみたちはあたふたと軒なみに訊ねまわって學ぼうとしているが、長い長い修行の階梯を歩んでも、結局は迷いの世界を出ることはできぬ。それよりも無事なることを心得て、道場で禪牀に脚を組んで坐っているほうがましというのだ。

「三途地獄」も「極樂淨土」も「佛」も「解脱」もすべては觀念（佛教教學の術語）に過ぎず、こういう空なる觀念に惑わされず、「無事」でいるのがいちばんよい。人はこうした觀念によって最も騙されやすいのである。觀念は言葉によって表出される。言葉とはいかなるものか？

【八四】大徳！ 你莫認衣。衣不能動，人能著衣。有箇清淨衣，有箇無生衣，菩提衣，涅槃衣，有祖衣，有佛衣。大徳！ 但有聲名文句，皆悉是衣變。〈從臍輪氣海中鼓激，牙齒敲磕，成其句義。〉明知是幻化。大徳！ 〈外發聲語業，內表心所法〉，以思有念，皆悉是衣。你祇麼認他著底衣爲實解，縱經塵劫，祇是衣

通。三界循環、輪迴生死、不如無事。〈相逢不相識、共語不知名。〉

禪師がたよ！著けている衣裳に執われてはならぬ。衣裳が人を動かすのではない。人が衣裳を着けているのだ。清淨という衣裳、不生不滅という衣裳、菩提という衣裳、涅槃という衣裳、祖師という衣裳、佛陀という衣裳など、何でもある。禪師がたよ！こういつたすべての言葉は、みな衣裳の變奏にすぎない。言葉というものは、〈風ガ臍ノ輪ノ氣海ヨリ出テ、齒デカチカチャツテ、意味トナツタ〉にすぎず、明らかに實體なき幻である。禪師がたよ！〈音聲をもつて語業を外に發することにより、内なる心の思いを表現する〉と言うように、心に思うことによつて觀念が生まれる。それが言葉になるのであるから、みな衣裳である。諸君はひたすら衣裳に執われて實體があると思ひ込んでゐるのだ。こんなことではいつまでたつても衣裳の専門家になるにすぎず、三界をぐるぐるまわつて輪迴轉生をくりかえすだけだ。外に求めぬ無事がいちばんよい。〈出逢つても誰だかわからぬ、言葉を交わしても名前も知らぬ〉、それでよいのだ。

言葉は風である。言葉が紡ぎ出す觀念は空なる幻に過ぎない。人間がもつとも執われやすいものが言葉によつて紡ぎ出される觀念である。むろんあらゆる觀念を信ずるなど言うのではない。人間がもつとも執われやすい、信じ込みやすい觀念とは、「菩提」、「涅槃」、「祖師」、「佛陀」等の聖なる觀念・術語なのであつて、臨濟禪師はこのことに注意を喚起するのである。「達磨が中國へ來たのは騙されぬ人を見出すためだった」(「自達磨大師從西土來、祇是覺得不受人惑底人」【八七】)とさえ言っている。いわゆる「如何なるかはれ祖師西來の意」(達磨大師が印度から來たのは、何のためだったのか)、すなわち「達磨は何を傳えた

のか」に對する臨濟禪師の答えが、これである。またこうも言う、「もし何か伝えようとする意圖が達磨にあったのなら、人を救うどころか、達磨は自身さえ救うことはかなわぬ」（「若有意、自救不了」）【八九】と。しかし人間は言葉を離れることができない。臨濟禪師も示衆說法では饒舌に語る。多くの言葉を費やして、言わんとするところは、言葉を妄信するなという一事である。これがすなわち禪宗で言われる「不立文字」という句の意味に他ならない。

【八九】問：「如何是西來意？」師云：「若有意、自救不了。」云：「既無意、云何二祖得法？」師云：「得者是不得。」云：「既若不得、云何是不得底意？」師云：「爲你向一切處馳求心不能歇、所以祖師言：『咄哉！丈夫！將頭覓頭！』你言下便自迴光返照、更不別求、知身心與祖佛不別、當下無事、方名得法。大德！山僧今時事不獲已、話度說出許多不才淨、你且莫錯！據我見處、實無許多般道理。要用使用、不用便休。」

僧が問う、「達磨は何の意圖があつて印度から來たのでしょうか？」師、「もし達磨に何かの意圖があつたなら、かれは自身さえも救えなかつただろう。」僧、「意圖がなかつたのなら、二祖慧可が法を得たとはどういうことでしょうか？」師、「得たとは得（たものは何も）なかつたということだ。」僧、「得なかつたのでしたら、その『得なかつた達磨の意圖』とは何でありましょうか？」師、「きみはどこまで行つても求めまわることから抜け出せない。だからこそ祖師はきみのために言つたのだ、『おいつ！一人前の男が何だ！頭があるのに頭を捜しまわるとは！』きみがこの一言のもと、ただちに迴光返照して、外には一切求めず、わが身と心が祖師や佛陀と別ではないと知つて、今こそ〔無事〕に

落ちつくことが、『得なかった』ということに他ならない。

禪師がたよ！ わたしは今やむを得ず、しゃべりまくって汚らわしい物を垂れ流す結果となったが、どうか諸君よ！ 誤解しないでもらいたい。わたしの見かたでは、じつは多くの眞理があるのではない。使いたいなら使え！ 使わぬならそれまでだ。」

言葉を妄信してはならぬ。すべては自己の問題、己事究明に盡きる。眞理はあれこれ議論することを離れている。「ただちに迴光返照して、外には一切求めず、わが身と心が祖師や佛陀と別ではないと知って、今こそ〔無事〕に落ちつくこと」しかない。みづから「默契するのみ」（黄檗希運）である。臨濟禪師はこのような言つて、さらに「わたしの言葉にも執われてはならぬ」と言う。「我が見る處に據れば、實に許多般の道理無し」とは、若き日に大愚の語によつて黄檗禪師の眞意を悟つて叫んだ言葉、「元來黄檗の佛法に多子無し！」（黄檗の佛法の眞理はひとつであつたのだ！）のことである。「ひとつ」とは黄檗のいう「即心是佛」（わが心こそが佛に他ならぬ）ということであり、「わが身と心が祖師や佛陀と別ではない」と信ずることである。以上を總括して言うなら、「信じこむこと」からの自由と、「信じきること」への勇氣と」（見田宗介）ということになる。

(1) 拙稿「臨濟錄の形成（改稿）」、『臨濟禪師一一五〇年遠諱記念《臨濟錄》國際學會記念論文集』（禪文化研究所、二〇一六）参照。

(2) 本稿は拙稿「感興のことば——唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究——」（『東洋文化研究所紀要』第一六六冊、二〇一四）、「禪學札記」（『花園大學文學部研究紀要』第四八號、二〇一六）の論述と一部重複するところがある。

- 『臨濟錄』の引用は譯注『臨濟錄』（大藏出版、二〇一九年刊行豫定）の本文と分段に據る。
- (3) 嚴耕望『唐代交通圖考』第五卷河東河北區 篇四四「五臺山進香道」（中央研究院歷史語言研究所專卷之八十三、一九八九）。敦煌石窟第六一窟西壁には五代の壁画「五臺山圖」があり、その東端に鎮州城が描かれている（敦煌研究院編『敦煌石窟全集』第二六卷 交通圖卷、香港商務印書館、二〇〇〇）。
- (4) 圓仁『入唐求法巡禮行記』卷二開成五年（八四〇）四月二日鎮州、同五月一七日五臺山善住閣院（上海古籍出版社、一九八六）。
- (5) 『孟子』離婁篇上：「道在邇而求諸遠。」（『四書集注』藝文印書館、一九七四）：僧肇「不眞空論」：「非離眞而立處、立處即眞也。然則道遠乎哉？觸事而眞、聖遠乎哉？體之即神。」（大正藏四五、一五三上）
- (6) 『唐文粹』卷六四、四部叢刊初編／『權德輿詩文集』卷二八、四二六頁、上海古籍出版社、二〇〇八。案：攝、文集作者：詒、文粹從口、文集從土、今據郭慶藩『莊子集釋』天地篇。
- (7) 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』、『宋藏遺珍 寶林傳 傳燈玉英集』附錄、四〇二頁、禪學叢書、中文出版社、一九七五。
- (8) 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』、五七七頁、禪文化研究所影印本、一九九五。
- (9) 『宋高僧傳』上冊、二四七頁、中華書局、中國佛教典籍選刊、一九八七。
- (10) 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷二八、五七一頁、南陽慧忠國師語：「若以見聞覺知是佛性者、淨名不應云法離見聞覺知。若行見聞覺知、是則見聞覺知、非求法也。」
- (11) 石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」、「今洪州但言貪瞋戒定一種、是佛性作用者、關於揀辨迷悟倒正之用也。」（『禪學研究』第六〇號、一九八一）。
- (12) たとえば『朱子語類』卷一二六「釋氏」第五二／六三條、中華書局、理學叢書、第八冊、三〇一九／三〇二四頁。
- (13) 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』、四〇二頁、また『正法眼藏』卷上。

- (14) この馬祖の説示は南嶽懷讓の説に依據している。「讓大師云：『一切萬法，皆從心生』。若達心地，所作無礙。汝今此心，即是佛故。達磨西來，唯傳一心之法。〈三界唯心〉、〈森蘿及萬像，一法之所印〉。凡所見色，皆是自心。心不自心，因色故心。……從心所生，即名爲色。知色空故，生即不生。」（『宗鏡錄』卷九七、大正藏四八、九四〇上～中）
- (15) 高崎直道『楞伽經』一二二頁、大藏出版、佛典講座、一九八〇。
- (16) 東禪寺版宋本『景德傳燈錄』卷二八江西大寂道一禪師語。
- (17) 開元寺版宋本『天聖廣燈錄』卷八馬祖章、四〇二頁。
- (18) 石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」。
- (19) 賈晉華『古典禪研究』一六七頁、Oxford University Press, 2010。
- (20) また『景德傳燈錄』卷三達磨章、『天聖廣燈錄』卷六達磨章、『正法眼藏』卷上等。
- (21) 『寶林傳』卷七般若多羅章の逸文にこの部分の斷片が見える。椎名宏雄「『寶林傳』逸文の研究」、『駒澤大學佛教學部論集』第一一號、一九八〇。
- (22) こは徳山宣鑒の示衆に據っている。いわく、「你豈不聞道：『老胡經三天阿僧祇劫修行』？即今何在？八十年後死去。與你何別？」（大慧『正法眼藏』卷上）。
- (23) 「外不取凡聖，內不住根本」（五一）、「心外無法，內亦不可得」（六四）。
- (24) 「自我のゆくえ」（『これからどうなる日本・世界・二世紀』岩波書店、一九八三）

臨濟義玄平生事跡考辨

賈 晋華（翻訳・談仁）

臨濟義玄（？～八六六）の史伝について、現在最も重要な成果は依然として柳田聖山氏が一九五〇年代から一九七〇年代にかけてなされた研究である⁽¹⁾。小稿は柳田氏及び関連学者の研究をもとに、あえて伝世資料に存する臨濟の伝記史料を考証し、確実と見られる早期資料と後代に創作された附加内容を明確に区別し、更に禅文献以外の碑銘や史料も参考にして、臨濟の行状についての史実をできる限り明らかにし、学術界及び仏門のために、確実なる伝記記述を呈示しようとするものである。

一、伝世の臨濟語録における伝記資料、及びその他の関連文献

後世に伝わる『鎮州臨濟慧照禪師語録』は、臨濟の弟子、三聖慧然が記録したものと記すが、実際のところ、円覚宗演が宋徽宗宣和二年（一一二〇）に編刻したものである。臨濟語録は種々の増補や修訂を経ており、その発展過程も、これまで諸氏によって論じられてきた⁽²⁾。本節は主として、種々の臨濟語録に含まれた伝記資料を比較対照することで、その変遷過程を整理することを目標とする。

蹟藏主編集と署する『古尊宿語録』の第四、五巻において、臨濟義玄と弟子興化存獎の語録が存し、卷

末の「臨濟慧照禪師塔記」は保寿延沼が撰したと称する⁽³⁾。宇井伯寿氏と柳田氏は、蹟蔵主が守蹟僧挺であるとし、柳田氏はさらに守蹟がおよそ宋高宗紹興元年から八年（一一三一～一一三八）の間に、『古尊宿語要』二十家を出版し、その後覺心居士によつて宋度宗咸淳三年（一二六七）に『古尊宿語録』として重版され、臨濟等の八家の語録も補入されたと考証した⁽⁴⁾。ゆえに、多くの研究者は「臨濟慧照禪師塔記」を信頼性の高い根本史料と見る傾向があり、それに基づいて臨濟の史伝を述べることが多い。然るに、一二六七年に現れたその「塔記」には標題・内容ともに問題があり、この点は臨濟語録における伝記資料と比較対照しても明らかである。

そもそも臨濟語録は、南唐中宗保大十年（九五二）に釈靜・釈筠によつて編集された『祖堂集』に初めて現れたのである。編者の叙述によると、それは当時世に伝わる『臨濟』別録に基づいたものであり、臨濟の史伝に関する記述は以下のとおりである。

臨濟和尚嗣黄檗、在鎮州。師諱義玄、姓邢、曹南人也。……侍奉大愚、經十余年。……咸通七年丙戌歲四月十日示化。諡号慧照大師、澄虛之塔⁽⁵⁾。

このように『祖堂集』はごく簡略に臨濟の基本情報、即ち法名、俗名、本籍、師承、弘法の地、示寂時期、諡号塔号などを述べている。

つぎに、延寿（九〇四～九七五）が周世宗顯徳元年から宋太祖開宝八年（九五四～九七五）までに編集した『宗鏡録』は、臨濟の語録を一則記録したが、彼の史伝については語っていない⁽⁶⁾。また、道原は宋真宗景德元年（一〇〇四）に『景德伝灯録』を著し、臨濟の史伝について、

鎮州臨濟義玄禪師、曹州南華人也、姓邢氏。幼負出塵之志、及落髮進具、便慕禪宗。初在黃檗隨衆參侍。……師後還鄉党。俯徇趙人之請、住子城南臨濟禪苑、学侶奔湊。……師唐咸通七年丙（戊）〔戊〕四月十日、将示滅、乃説伝法偈曰、……。偈畢坐逝。勅諡慧照大師、塔曰澄靈⁽⁷⁾。

と述べるが、前掲『祖堂集』の記述内容とはほぼ同じである。両文献の記した機縁対話、例えば黄檗と大愚が棒拳で臨済を悟りに導いた内容（次節参照）は、必ずしも史実とは言えず、両文献に見られる行状は當時世に伝わる『臨濟別録』に基づいた可能性が高く、恐らく事実であろうと思われる。

ほかに、『伝灯録』第二十八卷諸方広語に臨済の上堂語が残され、それも当時伝世の『臨済広語』によったものと考えられるが、臨済の史伝については言及していない⁽⁸⁾。『広語』は『宗鏡録』の所載内容と著しく似ているので、恐らく延寿が基づいたのは『臨済広語』であろう。

李遵勗（九八八―一〇三八）は宋仁宗天聖七年（一〇二九）に『天聖広灯録』を編集し⁽⁹⁾、黄龍慧南（一〇〇二―一〇六九）は天聖七年から宋神宗熙寧二年（一〇二九―一〇六九）までの間に『馬祖四家録』を編集した⁽¹⁰⁾。両文献に収められる臨済語録は内容から順序まではほぼ同じで、わずかな相違しかなかった⁽¹¹⁾。故に、後者は前者を踏襲したものと考えられよう。また、両文献は共に機縁対話を多く増やし、特に臨済が各地を歴参した機語が多数見られる。これらの歴参物語や対話は『祖堂集』、『宗鏡録』及び『伝灯録』に見えず、一〇〇四年から一〇二九年の間に増補・作成されたと考えられる。

北宋に入り、臨済系は益々盛んになっていった。『広灯録』の編集者である李遵勗本人もその化を受けて法系的主張が強く、それを編纂したのは臨済系を禪宗の正統にまでもちあげる狙いでもあったろう。『広灯録』所載の語録は臨済系の禪師を主とし、李遵勗本人も臨済七伝の弟子として入れられた。従って、

本系祖師の地位を築き上げるには、臨濟語録の内容を増補・拡充することは最大の急務となったのである。¹²⁾ 両文献には信賴性の低い歴參物語以外、臨濟の史伝に関する内容はなかった。

円覚宗演は一二〇年に『鎮州臨濟慧照禪師語録』（以下『臨濟録』と略する）を編纂し、所収の臨濟語録は数量・内容ともに『広灯録』や『四家録』と大差はない。¹³⁾ よって、宗演は主にその二書を踏襲しただけで、標題どおりに臨濟弟子三聖慧然編というわけではなかったと推測される。また、『臨濟録』の特色は、臨濟の弟子を編集者として付け加えた以外に、語録の前後順序を変更した上、上堂、示衆、勘辨、行録の四章に分けている。¹⁴⁾ そして、終章に保寿延沼撰という臨濟伝記も付加した。かかる分節や標題は宋代語録の一般形式であるゆえ、柳田氏も Paul Demiéville 氏もその分節は宗演によるものであると推測している。¹⁵⁾

『臨濟録』の終りにある臨濟伝記の全文は以下のようである。

師諱義玄、曹州南華人也、俗姓邢氏。幼而穎異、長以孝聞。及落髮受具、居於講肆、精究毘尼、博蹟經論。俄而嘆曰、此濟世之医方也、非教外別伝之旨。即更衣游方、首參黄蘗、次謁大愚。其機縁語句載于『行録』。既受黄蘗印可、尋抵河北鎮州城東南隅、臨滹沱河側小院住持。其臨濟因地得名。時普化先在彼、佯狂混衆、聖凡莫測。師至即佐之。師正旺化、普化全身脫去、乃符仰山小釈迦之懸記也。適丁兵革、師即棄去。太尉默君和於城中捨宅爲寺、亦以臨濟爲額、迎師居焉。後弘衣南邁至河府、府主王常侍延以師礼。住未幾、即來大名府興化寺、居于東堂。師無疾、忽一日撰衣拋坐、与三聖問答畢、寂然而逝、時唐咸通八年丁亥孟陬月十日也。門人以師全身、建塔于大名府西北隅。勅諡慧照禪師、塔号澄靈。合掌稽首、記師大略。住鎮州保寿嗣法小師延沼謹書。¹⁶⁾

伝末に作者と署された保寿延沼については、『祖堂集』や『伝灯録』に見える臨済の直伝弟子宝寿沼であるとする学者と⁽¹⁷⁾、あるいは臨済の四伝弟子、風穴延沼（八九六～九七三）であるとする学者がいる⁽¹⁸⁾。だがいずれにしても、一一二〇年に突如として現れたその伝記は疑わしいものと言わざるを得ず、むしろ宗演が種々の資料を総合した上で創作したものではないかと見られる。特に臨済が普化に接した記録は、当時の古い臨済語録のいずれにも存せず、『宋高僧伝』普化伝や『伝灯録』普化章によるものであった⁽¹⁹⁾。また、默君和についても、『太平広記』所引の『劉氏耳目記』、『旧五代史』及び『資治通鑑』所載によると、默君和は墨君和の誤りである。成徳節度使王鎔が唐僖宗中和三年（八八三）に節度使となった時、墨君和は十五、六歳で、ゆえにおよそ咸通九～十年（八六八～八六九）生まれと推測できる。墨君和は始め屠殺業者で、唐昭宗景福二年（八九三）に王鎔を救出した功績で官位を賜った⁽²⁰⁾。墨君和が生まれた時、臨済はすでに示寂し、彼が功を立て官位を賜ったのは更に臨済死後二十数年以上のことになる。従って、墨君和が宅を捨てて寺と為すことで臨済を迎えたのも明らかに後世の創作であろう⁽²¹⁾。ほかに、臨済を蒲州（河中府）に招いたのは蔣伸（次節を参照）で、上のように、「王常侍」ではなかった。最後に、比較的早い時期の資料、例えば『祖堂集』、『宋高僧伝』及び『伝灯録』では、臨済が咸通七年四月十日（西暦八六六年五月二十七日）卒とあるのに対して、咸通八年（八六七）正月（孟陬月）十日となっており、恐らく改竄であろう。しかも、孟陬月は恐らく孟陽月の誤りで、四月は孟陽とも呼ばれた⁽²²⁾。こうして見れば、ここは七年を八年に改めて、日付をそのままにしたと推測される。

最後に、一二六七年に刊行された『古尊宿語録』に、その史伝は全文写され、「臨済慧照禪師塔記」という標題も付け加えられた。柳田氏と入矢氏が指摘したように、その標題はあきらかに編集者によって付加されたもので、本物の塔記と見なされない⁽²³⁾。その上、『古尊宿語録』所載の臨済語録は、内容から

順序、分節まで宗演編の『鎮州臨濟慧照禪師語録』と一致しているので、それを踏襲したとほぼ断言できる。また、終りの「住大名府興化嗣法小師存獎校勘」という一句も以前の記述に見られず、興化存獎（八三〇～八八八）は臨済の直伝弟子ということから、これも編集者が付け加えたものであろう²⁵。

上記の分析から、伝世禪文献に存する臨済の史伝は、『祖堂集』や『伝灯録』の所載は五代末葉、北宋初期に伝わる『臨済』別録』によるもので、比較的信頼性が高いものと窺え、その他は明らかに問題点を抱えており、慎重に弁別しなければならない。

禪文献以外の仏教典籍として、『宋高僧伝』臨済伝の内容は最も古いものとして信用できる。

釈義玄、俗姓邢、曹州南華人也。参学諸方、不憚艱苦。因見黄蘗山運禪師、鳴啄同時、了然通徹。乃北帰郷土、俯徇趙人之請、住于城南臨済焉。罷唱経論之徒、皆親堂室。示人心要、頗与徳山相類。以咸通七年丙戌歳四月十日示滅。敕諡慧照大師、塔号澄虚。『言教』頗行於世、今恒陽号臨済禪宗焉²⁶。

この伝の所載はほぼ『祖堂集』や『伝灯録』に一致しており、当時の『臨済別録』に基づいたものであろう。

ちなみに、仏教典籍以外にも、臨済の史伝を考察するに貴重な原始史料——唐代文士公乘億の撰した「魏州故禪大徳獎公塔碑」がある。獎公とは臨済の弟子興化存獎のことである。碑文は特に臨済の史伝に關して、

（存獎）邊聞臨済大師已受蒲相蔣公之請。纔凝省侍、飛錫而遽及中条。尋獲参随、置杯而將渡白馬。

当道先太尉中令何公專發使人、迎請臨濟大師。和尚翼從一行、不信宿而至於府下、而乃止於觀音寺江西禪院。而得簪裾繼踵、道俗連肩。曾未期年、是至遷化³⁷⁾。

と述べている。柳田氏は早くも一九五〇年代にこの碑文に注意した。氏の研究者としての並外れた資料の搜索と運用能力に感心せざるを得ないが、『臨濟録』の機縁対話を過信した点がいささか残念である。また、後世の伝記資料がある程度使用したことは、彼の考証の結果に影響を及ぼしており、再検討する余地をも残している。実際柳田氏自身も、「我々はこの大師の生涯を築き上げることも、あくまでも試みの段階で、なぜなら伝統に基づく資料は、正確なる歴史的事実には立脚できないからである」と述べている³⁸⁾。次節ではこのように事実疎なる後世の資料を使用せずに、信頼性の高い関連史料も加えて、臨済の行状について精確なる考証を行ってみたい。

二、臨濟義玄の史伝

前節に続き、ここでは『祖堂集』、『宋高僧伝』、『伝灯録』及び公乘億「魏州故禪大德癸公塔碑」所載の伝記資料を参考にし、それ以外の碑文や関連資料をも合わせて、臨済の史伝を明らかにしてみようと思う。

まず、三書的一致した記述は以下のようなものであろう。臨済は俗姓邢、曹州南華（今山東東明）の人である。柳田氏は臨済が唐憲宗元和年中（八〇六―八二〇）の生まれだと推測したが³⁹⁾、直接の証拠を示さなかった。『伝灯録』には「幼負出塵之志」とあるが、それは高僧史伝の慣例で、必ずしも臨済が幼年に出家したということではない。『宋高僧伝』には臨済が出家後、「参学諸方、不憚艱苦」と見えて、これ

については傍証がないが、賛寧の記述は素朴で、しかも唐代に禅僧は出家後、諸方参学の経歴が普通であるゆえに、当時世に伝わった『別録』に基づいたと考えられ、恐らく事実であろう。

また、三書ともに臨済が黄檗山で黄檗希運に師事したことを記載している。『伝灯録』には更に彼が具足戒を受けたのは二十歳以降であったと見える。裴休（七九一～八六四）は『伝心法要』の序において、「有大禅師、法諱希運、住洪州高安县黄檗山鷲峯下。……余会昌二年廉於鍾陵、自山迎至州、憩龍興寺、旦夕問道」⁽³⁰⁾と述べている。裴休は唐武宗会昌元年から三年まで（八四一～八四三）江西觀察使を担当した⁽³¹⁾。江西省の府治は洪州南昌県で、唐に入って鍾陵県と改名した⁽³²⁾。もし序の記録どおりに、裴休が会昌二年（八四二）に希運を黄檗山から府治に向かわせたならば、希運が黄檗山に居たのは会昌元年（八四一）以前のことになる。仮に臨済が八四一年に二十歳であったとすると、逆算すればおよそ唐穆宗長慶二年（八二二）生まれになる。無論臨済が黄檗山に長年滞在したことも考えられるため、彼の生年はやや数年早く、柳田氏の推測通りに、元和中になる可能性もあろう。こうして見ると、臨済が黄檗に師事したのは、およそ唐文宗朝（八二六～八四〇）から武宗会昌初年までの間になるであろう。

臨済が黄檗と大愚のもとで、棒拳で大悟したという有名な公案について、『祖堂集』には臨済義玄は黄檗希運の指示に従って高安大愚の会下に参じ、二度打たれて大悟し、大愚に築拳したと見える⁽³³⁾。一方、『伝灯録』には、臨済が黄檗に祖師西来意をただしたが、三度問うて三度棒を喫し、師の指示のもと大愚の会下に参じ、後者は黄檗老婆心の語で諭されて、臨済が礼として大愚を一発築拳したとある⁽³⁴⁾。しかしながら、黄檗『伝心法要』は智語問答を数条含みながらも、殆どは一般の問答に過ぎず、黄檗の時に棒打の機鋒どころか、成熟した機縁問答すら現れていない。『伝灯録』では大愚を帰宗智常の法嗣としているが、名目があるだけで内容がなく、注に「無機縁語句不録」と記しているので⁽³⁵⁾、大愚には伝世の機語の

ないことが知られる。臨済が大悟した物語における黄檗、大愚棒拳交施の機鋒は、唐末五代に創作された話であろうと思われる。『祖堂集』所載の臨済が大愚に対して『瑜伽論』や唯識經典を講論し、さらに悟つてからの十数年、大愚に師事したことも、恐らく事実ではない。『宋高僧伝』は臨済が黄檗に師事したことのみに記録し、大愚の名に触れていないのは、賛寧自身も棒打の伝説を受け入れなかったためであろう。

『宋高僧伝』、『伝灯録』二書は、臨済が黄檗と別れてから、北へ山東の曹州の実家まで帰り、その後、『俯循趙人之請、住於「鎮州」城南臨済（禪苑）」と見える。『祖堂集』もまた「在鎮州」としている。柳田氏は「趙人」を単数の「ある趙人」と読み取り、後世臨済語録の聴法者である「府主王常侍」から、この「趙人」は成徳軍節度使、鎮州長吏王紹懿（？～八六六）であると推測した⁸⁶⁾。しかし、中国の古典では「趙人」等の単語は通常複数として使われ、「趙の地の民衆」という意味に過ぎない。また、すでに考察したように、『広灯録』臨済語録の後に見える聴法者や対話者などは、後世による創作の可能性が高い。故に『宋高僧伝』と『伝灯録』の記録に基づき、臨済が師匠の黄檗から離れた後、一旦山東曹州の実家に戻り、その後趙地（鎮州の地は戦国時代に趙国に属した）の民衆の要請により、鎮州府治真定県（今河北正定）東南の臨済禪院に住した。具体的な時間は考証しがたいが、上述の黄檗に師事した期間によれば、彼の帰郷は会昌五、六年（八四五～八四六）の間の武宗破仏の時、鎮州臨済禪院に招かれたのは宣宗大中初年（八四七）、仏教復興の時と見られる。

『宋高僧伝』普化伝には臨済と普化が機鋒を交わしたことが見え、『伝灯録』普化章には二人の間に行われた機縁語も多くある⁸⁷⁾。だが、『祖堂集』臨済章、『宋高僧伝』臨済伝及び『伝灯録』臨済章、みな普化に触れず、それらの機縁の物語は必ずしも事実ではないことがわかる。ただし、普化は宣宗大中（八四

七〇八五九）の間に鎮州におり、およそ唐懿宗咸通初（八六〇）のころに示寂したので⁽³⁸⁾、二人の間に交際がなかったわけでもない。

『祖堂集』、『宋高僧伝』及び『伝灯録』は臨済が臨済禪院に移住した後のことを一切記録していないので、公乗億「魏州故禪大德獎公塔碑」及び他の碑文、資料によって補充説明をしておく。「獎公塔碑」によると、興化存獎は咸通元年（八六〇）に臨済に師事して悟り、しばらく経って師を離れて各地を歴参し、まず長安に向かい、後に南の呉地に下り、江西洪州まで足を運んだ、とある。「過鍾陵、伏遇仰山大師方開法宇、大啓禪局」とある。仰山は仰山慧寂（八〇七―八八三）のことで、江西觀察使韋宙が大中十二年から咸通二年（八五八―八六一）まで江西に駐在し⁽⁴¹⁾、咸通二年に父韋丹の洪州南昌（鍾陵）県に所在する石亭を觀音院に変え、仰山に要請して起したのである⁽⁴²⁾。このことは陸希声の記述にも裏づけられる。陸希声撰「仰山通智大師塔銘」には、「希声頃因從事嶺南、遇仰山大師於洪州石亭觀音院、洗心求道、言下契悟玄旨。大師嘗論門人、以希声為称首」とある⁽⁴³⁾。陸希声は咸通元年（八六〇）に商州刺史鄭愚の属僚として出仕し⁽⁴⁴⁾、また、鄭愚は咸通二年から三年（八六一―八六二）までは桂管觀察使で、咸通三年から四年（八六二―八六三）は嶺南西道觀察使であつた⁽⁴⁵⁾。このことから、陸希声が桂管・嶺西で鄭愚に付いたのは咸通二年から四年までの間となる。桂管・嶺西両方とも嶺南と呼ばれ、碑文によれば、陸希声が咸通二年に初めて嶺南に勤めた時、洪州觀音院經由で、仰山を訪ねたのである。この件は当時仰山が觀音院にいた証拠になる。興化が洪州を訪ねたのは、仰山が觀音院を起したばかりの頃であつたので、確実に八六一年のことだと知られる。

「獎公塔碑」は、続いて、ちょうど八六一年に興化が仰山を訪ねた頃、「邊聞臨済大師已受蒲相蔣公之請。纔凝省侍、飛錫而遽及中条」とある。蒲相蔣公は蔣伸で、彼は咸通二年から四年（八六一―八六三）ま

で河中節度使を勤め、治所は河中府（蒲州）河東県（今山西永濟）であり、中条山は蒲州の境界にある。⁽⁴⁶⁾ 興化は臨濟が蔣伸の請に招かれたと聞くや、洪州を離れて北へ向かい、中条山で臨濟と合流し、その後臨濟に奉事し共に蒲州治所に赴いたのである。こうして見れば、臨濟が河中節度使の請に応え、鎮州を離れて蒲州にある寺を起したのは確実に咸通二年（八六二）のことであった。

「獎公塔碑」はさらに、「尋獲參隨、置杯而將渡白馬。当道先太尉中令何公、專發使人、迎請臨濟大師。和尚翼從一行、不信宿而至於府下、而乃止於觀音寺江西禪院。而得簪裾繼踵、道俗連肩。曾未期年、是至遷化」と見える。「白馬」は白馬の渡し場で、滑州白馬県（今河南滑県）の黄河の川岸にあり、蒲州と魏州の境にある。⁽⁴⁸⁾ 「先太尉何公」は何弘敬（八〇六～八六五）で、彼は唐文宗開成五年から懿宗咸通七年（八四〇～八六六）まで魏博節度使を勤め、咸通七年三月に檢校太尉兼中書令に任命され、同月死没したのである。⁽⁴⁹⁾ 魏博節度使の治所は魏州貴郷県（今河北大名）にある。「期年」とは一周年のことである。即ち、臨濟は魏州江西禪院に住すること一年未滿で遷化したのである。臨濟が示寂したのは咸通七年（八六六）四月十日であるゆえ、何弘敬の請によつて蒲州を離れ魏州に赴いたのは、咸通六年（八六五）の夏秋の交になろう。碑文は最後に、臨濟が示寂した後、「斯蓋和尚服勤道至、展敬情深、無乖靈塔之儀、克尽茶毗之礼云」と見える。「塔」とはstupaの音訳「卒堵波」の省略で、所謂塔のことである。そこから興化は師の葬儀を主事し、塔を建て、恭敬を尽したことが窺える。「獎公塔碑」には更に、興化が示寂した後、「遂建塔於府南貴郷県薰風里、附於先師之塔、志也」とある。「先師」とは臨濟のことで、臨濟と興化の塔は共に魏州貴郷県薰風里に建てられたことになる。⁽⁵⁰⁾

『祖堂集』、『宋高僧伝』及び『伝灯録』は共に、唐懿宗が臨濟に「慧照大師」の諡を賜ったことを記している。前掲の二書に、懿宗から賜った塔号は「澄虚」であり、後者は「澄靈」とあるが、恐らく前二書

の記述通りであろう。何弘敬は臨濟より一月早く逝去し、子の何全暉（八三九～八七〇）が魏博節度使を受け継いだので、懿宗に諡を奏請したのは何全暉になる。『宋高僧伝』に、「『言教』頗行於世、今恒陽号臨濟禪宗焉」とあるため、遅くとも五代末か北宋の始め頃、『臨濟言教』は既に世に伝わり、「臨濟禪宗」という呼称も当時使われていたと見られよう。

以上を総括して言えば、臨濟の行状はつぎのようになる。臨濟は俗姓邢、法名は義玄である。山東曹州南華県の人で、唐憲宗元和中（八〇六～八二〇）に生まれた。若き頃出家し、各地を歴参したが、二十歳に具足戒を受け、その直後に江西洪州黄檗山へ行つて黄檗に師事した。その時期はほぼ唐文宗朝から武宗会昌の始め頃にあたると見られる。会昌五、六年（八四五～八四六）武宗破仏の間に山東曹州に帰省し、宣宗大中の始め頃鎮州の民衆の要請によつて、府治真定にある臨濟禪院を起した。懿宗咸通二年（八六一）に、河中節度使蔣伸の請によつて、鎮州から蒲州に赴き、ある寺院を起した。咸通六年（八六五）の夏秋の交、臨濟は魏博節度使の請によつて、蒲州を離れて魏州に赴き、観音寺江西禪院を起した。咸通七年（八六六）の四月十日（西暦八六六年五月二十七日）臨濟は示寂し、弟子の興化が葬儀を主持し、魏州貴郷県薰風里に塔を建てたのである。魏博節度使何全暉が唐懿宗に奏請し、諡号「慧照大師」塔号「澄虚」を賜った。遅くとも五代の末か北宋の始め頃、『臨濟言教』『臨濟別録』『臨濟広語』が世に伝わり、当時「臨濟禪宗」という称号もすでに行われたと考えられよう。

【注】

- (1) 横井（柳田）聖山「興化存獎の史伝とその語録―中国臨濟禪創草時代に関する文献資料の総合整理、覚書その一」『禪学研究』四八、一九五八年、五四―九二頁）、柳田聖山「臨濟栽松の話と風穴延沼の出生―中国臨濟禪創草時代

に関する文献資料の総合整理、覚書その三」(『禅学研究』五一、一九六一年、四五―五八頁)、柳田聖山『臨濟ノ一ト』(東京 春秋社、一九七二年) Yangida Seizan, "The life of Lin-chi I-hsuan", *The Eastern Buddhist: New Series* 2 (1972, 70-94)。その英語の論文は発表された際に、もとの注が多く編集者によって圧縮された。後に全文及び注を全部含めて、柳田氏の "Historical Introduction to The Record of Linji", in *The Record of Linji*, trans. Ruth F. Sasaki, ed. Thomas Y. Kirchner (1975, rpt., Honolulu: University of Hawaii Press, 2009, 59-115) に収録された。小稿では後者を使用した。

(2) 例えば、柳田聖山「語録の歴史 禅文献の成立史的研究」(『禅文献の研究上』京都・法蔵館、二〇〇一年)、『柳田聖山集』第二卷(三七五―三九六頁)、沖本克己「臨濟録における虚構と真実」(『禅学研究』七三、一九九五年、一七―四九頁)、Albert Welter, *The Linji lu and the Creation of Chan orthodoxy: The Development of Chan's Records of Sayings Literature* (New York: Oxford University Press, 2008, 81-163) があげられる。

- (3) 蹟蔵主編、蕭蓮父・呂有祥・蔡兆華点校『古尊宿語録』(北京・中華書局、一九九四年、第五卷、八七頁)
- (4) 宇井伯寿『第二禅宗史研究』(東京・岩波書店、一九六六年、四八〇―四八一頁)、Yangida Seizan, "Historical Introduction", 86、柳田聖山「古尊宿語録考」(『古尊宿語要』京都・中文出版社、一九七三年、二八一―三二八頁)
- (5) 静、筠編、孫昌武・衣川賢次・西口芳男点校『祖堂集』(北京・中華書局、二〇〇七年、八五四―八五七頁)
- (6) 延寿編『宗鏡録』(『大正蔵』本、第四八冊、第九八卷、九四三 c)
- (7) 道原編『景德伝灯録』(『大正蔵』本、第五一冊、第二二卷、二九〇 a―二九一 a)
- (8) 『伝灯録』第二八卷(『大正蔵』本、四四六 c―四四七 a)
- (9) 李遵勗『天聖広灯録』(『続蔵経』本、第七八冊、第一一卷、四六八 a―四七四 c)
- (10) 柳田聖山編『四家語録・五家語録』(京都・中文出版社、一九八三年) には日本慶安元年(一六四八)刊の明万曆

三十五年（一六〇七）の『四家語録』複製本を収録している。だが、現在南京図書館所蔵の『四家録』のほうが宋元刊本の原貌を保存していると考えられる（賈晋華『古典禪研究』香港・牛津大学出版社、二〇一〇年、一一一―一〇三頁）。

(11) Albert Welter, *Linji Lu*, 111, 189, note 8.

(12) Albert Welter, *Linji Lu*, 112-117.

(13) Albert 氏は『広灯録』と『臨濟録』に関して比較対照をして表にしている。*Linji lu*を参照(127-130)°

(14) 「上堂」と「示衆」の二節は明確に標題をあげていないが、劈頭の部分から明らかである。Albert Welter, *Linji Lu*, 117, 112, 191-192 note 45)を参考。

(15) 柳田聖山『臨濟録』（東京・大蔵出版、一九七八年、一六頁）、Paul Demiéville, *Les entretiens de Lin-tsi* (Paris: Fayard, 1972, 12)°

(16) 宗演編『鎮州臨濟慧照禪師語録』（『大正藏』本、第四七冊、五〇六c）

(17) 『祖堂集』第二〇卷（八九二頁）、『伝灯録』第二二卷（二九四c）、柳田聖山「臨濟栽松の話と風穴延沼の出生」（五三三頁）、Yanagida Seizan, "Historical Introduction", 101, note 37.

(18) 入矢義高『臨濟録』（東京・岩波書店、一九九一年、二一五頁、注二）、Albert Welter, *Linji lu*, 123.

(19) 贊寧（九一九―一〇〇一）『宋高僧伝』第二〇卷（北京・中華書局、一九八七年、五一〇―五一二頁）、『伝灯録』第一〇卷（二八〇a）

(20) 李昉（九二五―九九六）等編『太平広記』第一九二卷（北京・中華書局、一九六二年、一四四二―一四四三頁）、薛居正（九一二―九八一）等『旧五代史』第五四卷（北京・中華書局、一九七五年、七二六―七二七頁）、司馬光（二〇一九―一〇八六）『資治通鑑』第二五九卷（北京・中華書局、一九七一年、八四四三頁）

- (21) 柳田聖山「臨濟栽松の話と風穴延沼の出生」(五三頁)。柳田氏は同時に、大名府という呼称が最初に現れたのは五代後漢乾祐元年(九四八)で、晩唐にはなかったと指摘した。しかし、中唐に魏博節度使田悅(七五一―七八四)は建中三年(七八二)に魏王と自称し、魏州を大名府と改名した。唐王朝には認められなかったにしても、魏州は古代から大名という名があり、晩唐に大名府と呼ばれたことも不思議ではない。劉昫(八八八―九四七)等編『旧唐書』第一四二卷(北京・中華書局、一九七五年、三八四五頁)、歐陽修(一〇七―一〇七二)『新唐書』第二二〇卷(北京・中華書局、一九七五年、五九三〇頁)
- (22) 『樂府詩集』の「横吹曲辞五、瑯琊王歌辞」に「孟陽三四月、移鋪就陰涼」と見える。郭茂倩『樂府詩集』第二五卷(北京・中華書局、一九七九年、三六三―三六四頁)。
- (23) 柳田聖山「臨濟栽松の話と風穴延沼の出生」(五三一―五四頁)、入矢義高『臨濟録』(二五頁、注二)
- (24) 『古尊宿語録』第五卷(八七頁)
- (25) 柳田聖山「臨濟栽松の話と風穴延沼の出生」(五三一―五四頁)
- (26) 『宋高僧伝』第二二卷(二七七頁)
- (27) 公乘億「魏州故禪大德獎公塔銘」。李昉(九二五―九九六)等編『文苑英華』第八六八卷(『四部叢刊』本、九a―一ia)、董誥(一七四〇―一八一八)等編『全唐文』第八二三卷(一八一四年、重版北京・中華書局、一九八三年、一九a頁)
- (28) Yanagida Seizan, "Historical Introduction", 65.
- (29) Yanagida Seizan, "Historical Introduction", 65-66.
- (30) 裴休「黄檗山断際禪師伝心法要序」(『黄檗山断際禪師伝心法要』『大正蔵』本)
- (31) 郁賢皓『唐刺史考全編』第一五七卷(合肥・安徽大学出版社、二〇〇〇年、二二六三頁)

- (32) 李吉甫（七五八―八一四）『元和郡縣圖志』第二八卷（北京・中華書局、一九八三年、六六九―六七〇頁）
- (33) 『祖堂集』第一九卷（八五五―八五六頁）
- (34) 『伝灯録』第二二卷（二九〇a―b）
- (35) 『伝灯録』第一〇卷（二七四a）
- (36) Yanagida, "Historical Introduction", 69-71.
- (37) 『宋高僧伝』第二〇卷（五一〇―五一二頁）
- (38) 『伝灯録』第一〇卷（二八〇b―c）
- (39) 同前（二八〇c頁）。陳垣『釈氏疑年録』第五卷（北京・中華書局、一九六四年、一五四頁）
- (40) 「獎公塔碑」には、「而後大中九年、再遇侍中張公、重起戒壇於涿郡。衆請和尚、以六踰星紀、三統講筵」と見える。興化が大中九年（八五五）に涿州に招かれ、戒壇と講席を六年主事したのは、遅くとも咸通元年のことになる。柳田氏はその張公を盧龍節度使張允伸と正しく推測していた（「興化存獎の史伝とその語録」六〇頁）、「Historical Introduction」, 101 note 38）。
- (41) 『唐刺史考全編』第一五七卷（二二六六頁）
- (42) 楊周憲修、趙日冕等纂『新建縣志』第三〇卷（『中国方志叢書』本、三三三a―b頁）
- (43) 『全唐文』第八二三卷（八b）
- (44) 『新唐書』第一二六卷（四二三八頁）
- (45) 『唐刺史考全編』第二〇四卷（二七七七頁）、第二七五卷（三二五六頁）、第二九〇卷（三二九五頁）
- (46) 『唐刺史考全編』第七九卷（一一三九頁）。柳田氏はすでに「興化存獎の史伝とその語録」において蔣公は蔣伸のことであると、しかも蒲州に最初に任官した年も考察した。

(47) 李吉甫『元和郡県図志』、第二二卷（三三三―三二九頁）

(48) 同前注（第八卷、一九八頁）

(49) 吳藩「魏博節度使魏州大都督府長史充魏博觀察処置等使贈太師廬江何公墓志」、周紹良・趙超編『唐代墓誌彙編統集』（上海・上海古籍出版社、二〇〇一年、一〇五七―一〇六〇頁）。柳田氏は何公は何弘敬である可能性があると推測したが、確定ではなかった（「興化存奨の史伝とその語録」、六三頁）。

(50) 柳田氏にはすでにその点を指摘している。「興化存奨の史伝とその語録」（六五―六六頁）、“Historical Introduction”, 78.

(51) 吳藩「何公墓志」（一〇五九頁）

元刊本『臨濟録』の構成と価値

邢 東風

臨濟義玄（?—八六六）は臨濟宗の祖師であり、『臨濟録』はその語録の略称である。歴史上、『臨濟録』は中国から日本へ広く伝わり、深い影響を及ぼし、その伝本も写本・刊本・集合本・単行本・注釈付きの鈔本など様々な形態を呈している。最初の刊本は宋元時代に出現し、現在知られるテキストには次の三種類がある。第一は北宋宣和年間の宗演本、第二は南宋咸淳年間の刊本（実は『古尊宿語録』の一部）、第三は元代の雪堂普仁の重刊本（「元刊本」或いは「雪堂本」とも呼ばれる）。これらの刊本はいずれも『臨濟録』の伝本史における重要なものであるが、宗演本は古くから逸失し、南宋本は複数の伝存があるが、元刊本についてはその現存およびその内容が確認されていなかったため、宋元刊本、特に単行本『臨濟録』の面目は、『臨濟録』の伝本史において一つの謎であった。

筆者は二〇一六年五月花園大学で開催された「『臨濟録』国際学会」出席をきっかけに、日本伝本によって元刊本『臨濟録』の原型を推測したが、その後さらに調査を進め、元刊本の現存を確認することができた。それは中国国家図書館所蔵『臨濟慧照玄公大宗師語録』一卷であり、現在は天下唯一の伝本で、文物としての価値と研究資料としての価値を兼ね持つ貴重なテキストである。本論文はこの元刊本の内容を紹介し

ながら、関連する問題をも検討したい。

一、元刊本の現状と伝存過程

中国国家図書館所蔵『臨濟慧照玄公大宗師語録』は、元の雪堂普仁によって刊行されたものであるが、現存本は完全本ではなく、書首に欠落のページがある。現存本の書首は、表紙・トップページ・「普秀序」の三つの部分が存するが、元来のものは「普秀序」のみであり、他の二部分、また全書各ページの裏打ちされた紙は修補の時に新たに付けられたものである。現存本は以下の部分によって構成されている。

1. 表紙 黄裳よる手書きの題記。

元板臨濟慧照玄公大宗師語録 袁寒雲舊藏 庚寅新正黄裳題

2. トップページ 小燕よる手書きの跋文と鈴印。

此元板元印本臨濟慧照玄公大宗師語録、袁寒雲故物、後入南林劉氏嘉業堂、劉氏書散、余收之市肆者也。中土已為無第二帙、而日本翻雕甚多。五山板中、是本間出、然往往變易舊式、不足取也。曾見室町中期所刊一本、大題後一行已後書慧然集、而于臨濟上別加鎮州字樣、如非此祖本尚存、何以知其割裂舊式耶？壬辰五月十六日間窗展卷書 小燕 黄裳百嘉

黄裳の題記は一九五〇年に記し、小燕の題跋は一九五二年に書かれた。以上は修補の際に加えた新紙で、以下は元刊本の旧紙である。

3. 「臨濟慧照玄公大宗師語錄序」 五峰普秀撰

現存本では唯一の序文である。二葉、半葉九行、一行二〇字。第一葉に以下の印記がある。

黄裳鑑藏

寒雲秘笈珍藏之印

曾經南林劉翰怡收藏

黄裳珍藏圖書印記

序文の末尾には原版の題記がある。

吳中小生錢良佑敬書

4. 『臨濟慧照玄公大宗師語錄』

『臨濟錄』の本文である。全て三八葉、半葉一〇行、一行二〇字。第一―二四葉は臨濟の「上堂」と「示衆」、第二四―三〇葉は「勘辨」、第三〇―三八葉は「行録」である。最初に書名と編者名と印記がある。

臨濟慧照玄公大宗師語錄

住三聖嗣法小師惠然集

黄裳藏本

北京圖書館藏

黄裳容氏珍藏圖籍

黄裳

末尾には下記の題記がある。

住鎮州保壽嗣法小師延沼謹書

ここで注意すべきことは、「住大名府興化嗣法小師存獎校勘」の題記がないことで、これは宋版『臨濟録』と異なっている。

以下は本書の付録である。全て一一葉、半葉九行、一行一七字。内容は下記のとおり。

5. 「大名臨濟慧照玄公大宗師碑記」、郭天錫撰

6. 「臨濟慧照玄公大宗師真贊」、郭天錫撰

7. 「真定十方臨濟慧照玄公大宗師道行碑銘」、王博文撰

8. 刊板人署名

これは元刊本の製版事業の寄付者リストであり、全て一葉半、半葉二一行。
なお、最後のページの枠外には、黄裳よる手書きの題記がある。

黄裳珍藏元至元古刻和尚語錄

同ページには、三つの印記があり、一つは「澄心堂」であるが、他の二印は弁識したい。

以上は現存本の構成である。次にその伝存過程と関連人物について検討してみよう。

本書は近代以前、いかなる伝存の経過があったかは未詳であるが、近代以降の伝存過程は書中の題記と印記によって分かる。即ち、最初は袁寒雲の所有、後は劉氏嘉業堂の収蔵、次は小燕の購入、最後は北京図書館（現在の国家図書館）の収蔵という経過であった。袁寒雲（一八八九—一九三一）は、袁世凱の次男、名は克文、号は寒雲である。彼は古錢幣に精通し、宋元版の書籍をも収蔵した。「寒雲秘笈珍藏之印」は本書が袁克文の所有であったことを証する。嘉業堂主は劉承幹（一八八二—一九六三）、字は貞一、号は翰怡、浙江省の富商で、蔵書を好み、一九二四年「嘉業堂」という蔵書楼を建て、蔵書数は五〇万冊にも上った。のち嘉業堂の蔵書の多くは浙江省図書館の所有となったが、他に流失したものもある。「曾經南林劉翰怡収蔵」の印記は、本書がかつて嘉業堂の収蔵であったことを証する。今、『嘉業堂藏書志』を見ると、本書の蔵書記録がある。

慧照玄公語錄一冊 元刻本

僧惠然集。玄公即普仁、號雪堂、臨濟十八世孫、闡臨濟之精言。前有普秀序、錢良祐書。後有郭天錫記及真贊、又有王博文撰碑、商挺題額、皆元初名人、後有杭州刊板名氏（以下省略——引者）。

右記の記述は、繆荃孫氏が一九一七—一九年の間に記録したものである。これによって、本書は遅くと

も一九一九年までに嘉業堂に入ったこと、および書首は当初から既に欠落していたこと（後述）が分かる。また繆氏は「玄公」が雪堂普仁を指すと誤解したため、本書を普仁の語録とした。「玄公」は臨済義玄のことで、本書はまさに彼の語録にほかならない。黄裳（一九一九—二〇二二）は著名な作家・新聞記者・戯劇家であつて、小燕は彼の夫人である。夫婦二人は数万冊の蔵書を持ち、所蔵の珍本には二人の題記がよく見られるという。今、題記によれば、少なくとも一九五〇年代初期まで、本書は黄裳夫婦の所有であつたことが分かる。のち北京図書館に入ったのがいつ頃のことかは分からないが、一九八七年編集の『北京図書館古籍善本書目』には本書の記録が見えるので、本書は遅くとも一九八〇年代中期までに、既に北京図書館の所有となつたのは疑いない。

小燕は「本書は天下の孤本であり、日本の五山版『臨済録』の祖本でもあるが、しかし日本刊本は原本を変えた個所があるため価値が低い」と指摘している。彼女の言う五山版とは室町中期の刊本を指し、具体的には永享九年（一四三七）刊本を言う可能性が高い。永享本は室町中期に刊行された五山版の一種であり、現在日本においては複数の伝存がある。さらに『大正蔵』第四七冊所収の『臨済録』は永享本を底本としたもので、比較的に入しやすい。この永享本を元刊本と対照してみると、永享本は『臨済録』の書名を「鎮州臨済慧照禪師語録」とし、編者を「慧然集」としているが、元刊本の書名には「鎮州」の二字がなく、編者は「惠然集」である。こうした相違に鑑み、小燕は「五山版は既に祖本を『割裂』したため、『取るに足りない』」と言つたのであるが、しかし五山版の祖本は恐らく宋元の刊本を両方ともに採用しており、しかも日本伝本の中には元刊本の序跋を保存しているため、日本伝本は特殊な価値を持っていると言ふべきである。また黄裳は書尾の題記に、本書を「元至元古刻和尚語録」としているが、本書は「至元古刻」ではなく、大徳年間の刊本であり、また「和尚語録」は漠然とした言い方であるが、実は臨済義玄の

語録である。

以上の題記と印記、および以前の蔵書記録は、本書の伝存過程と関係人物を把握するために重要な手がかりを提供しているが、しかしその中には、誤ったものがあるので、参考にする際には注意しなければならない。

元刊本の『臨濟録』の本文は、南宋本（『古尊宿語録』）と同じもので、元刊本の特有のものではないため、ここで検討しない。元刊本特有のものは臨濟の語録本文以外の部分にあるので、以下にこれを検討しよう。

二、普秀序

現存元刊本の序文は、普秀の「臨濟慧照玄公大宗師語録序」のみである。この序は日本の伝本にも見られる。一つは『鎮州臨濟惠照禪師語録鈔』（以下『鈔』と略称）⁽²⁾、また一つは『大正蔵』第四七冊所収永享本『臨濟録』（以下『大正蔵』本）と略称）である。但し、元刊本のこの序文は日本の伝本より四〇余字多く、また破庵先・石田薫・愚極慧・玉山珍・仏照光・澗翁琰・偃溪聞・雲峰高・天童鑑・雪峰聳・柏林璋・定林秀・廓然安など十数人の僧名が、日本の刊本には見えない。こうしたことによって、日本の伝本は元刊本の内容を遺漏した個所があることが分かる。しかし日本の伝本には元刊本を訂正した個所もあり、例えば「雪堂乃吾三世」の後ろに「祖」の一字を加え、これによってこの句の意味が通ずる。しかし元刊本が普秀序の原型に最も近いものであることは間違いない。以下はその原文である。

臨濟慧照玄公大宗師語錄序

竊以黃檗山高、便敢當頭拈虎、溥陀岸遠、亦能順水操舟、既露惡毒爪牙、仍顯慈悲手段。攔腮一掌、免煩著齒粘唇、劈肋三拳、可謂傾心吐膽。三玄在手、七事隨身、觸之則石裂崖崩、擬之則雷轟電掣。門庭孤峻、闊奧宏深、只可望崖、不可趣向。茲者總統雪堂和尚、憫巴歌唱而和寡、嗟雪曲彈而應稀、語錄闕文、叢林罕見、遂旁求釋子、而再起斯文、欲鏤板以廣流通、俾參玄而得受用、弘揚祖道、垂裕後昆。棒頭喝下、須明石火電光、正案傍提、要顧眉毛鼻孔。其它機緣、備載前錄、不勞再舉。噫！臨濟祖師、六傳而至汾陽大宗師、汾陽下傑出六大尊者、曰慈明圓、曰琅琊覺。慈明圓傳陽岐會、會傳白雲端、端傳五祖演、演傳佛果勤·佛鑑·天目齊、佛果勤傳虎丘隆·大慧杲、虎丘隆傳應庵華、華傳密庵傑、傑傳破庵先·松源嶽、破庵先傳石田薰、薰傳淨慈愚極慧、松源嶽傳無德通、通傳虛舟度、度傳徑山虎岩伏·靈隱玉山珍。大慧杲傳佛照光、光傳溈翁琰、琰傳偃溪聞、聞傳雲峰高·天童鑑·雪峰聳、天目齊傳汝州和、和傳竹林寶、寶傳竹林安、安傳竹林海、海傳慶壽璋·白澗一·歸雲宣、慶壽璋傳海雲宗師·竹林彝、海雲宗師傳可庵朗·龍宮玉·蹟庵價、可庵傳太傅劉文貞公·慶壽滿、龍宮玉傳大名海、蹟庵傳慶壽安、竹林彝傳龍華惠、白澗一傳沖虛昉·懶牧歸、歸雲宣傳平山亮、亮傳柏林璋·定林秀。琅琊覺傳渤潭月、月傳毘陵真、真傳白水白、白傳天寧黨、黨傳慈照純、純傳鄭州寶、寶傳竹林藏·慶壽亨·少林鑑、慶壽亨傳東平汴·太原昭·廓然安、少林鑑傳法王通、通傳安閑覺、覺傳南京智·西庵贊、南京智傳壽峰湛、西庵贊傳雪堂仁、雪堂乃臨濟十八世孫也。莫不門庭孤峻、機辯縱橫、俱是克家子孫、燈燈續焰、直至如今、可謂源清流長、此之謂也。雪堂乃吾三世、囑予為序、率爾書之、腦後見腮、頂門具眼者、大發一笑。開泰退堂襲祖第二十世孫五峰普秀齋沐焚香拜序。

吳中小生錢良佑敬書

この序文は、まず、「臨濟の禪法は非常に激烈なものだが、実は慈悲心から出たものであり、人々を開悟に導くためのものである。彼の法門は奥深いので、人々は遠くから眺めることはできるが、近づき難いように見える。雪堂普仁は臨濟の禪法が難解すぎて理解できる人が少ないことを心配し、さらに当時は『臨濟録』さえもなかなか目にするのができなかったもので、この本を新たに刊行し流布させたいと願ったのである」と語っている。続いて、臨濟祖師から雪堂普仁までの伝承の系譜を述べているが、普仁は臨濟第一八代の孫弟子であること、臨濟宗が長い歴史と伝承を持つことを述べている。最後に、作者の普秀自身は雪堂普仁の三世の孫弟子であり、この序文は普仁の依頼によって作成したものであると言っている。普秀の伝記は史伝に見えないが、この序文によれば、彼は雪堂普仁の孫弟子であることが分かる。彼には「梵網経菩薩戒序」という著作があり、ここでも雪堂普仁のことに言及している。

この序文の作成年代について、陸川堆雲氏は「元、至元時代、西暦一三六〇頃」としているが⁽³⁾、実際はそれほど遅くはなかったと思われる。なぜなら序文には、「雪堂禪師が私に序文を作ることを委嘱した（雪堂……嘱予為序）」と明言しており、作者は普仁の孫弟子として、大先生の依頼を長い間放置したとは思えないからである。さらに、元刊本にはこの「普秀序」の他、「従倫序」と「郭天錫序」があり、三序は共に普仁の依頼によって作成されたものである。そのうち「郭天錫序」は大徳二年（一二九八）に書かれているので、「普秀序」とさほど離れてはいないであろう。

「吳中小生錢良佑敬書」の題記によって、この序文は錢良佑が書写したものと分かる。錢良佑（一二七八—一三四四）、字は翼之、蘇州の人。「江村先生」と呼ばれ、元代の著名な書家である。彼は篆・隸・真・行・小草など各種の字体に精通し、勅命によって『農桑輯要』・『大学衍義』などを書写したことがある⁽⁴⁾。錢氏の墨蹟は現在も伝わっているが、この序文はこれまでに知られなかった彼のもう一つの書作品である。

この序文のポイントは、臨濟宗の傳承の系譜を述べている点にある。作者の意図は普仁の法脈の源流を説明しようとする点にあったことは明らかで、そのうち、金元時代の傳承の記述が特に詳しい、例えば、天目齊系統の白澗一・帰雲宣・冲虚昉・懶牧帰・平山亮・竹林舜・龍華恵・龍宮玉・大名海・柏林璋・定林秀と、琅瑯覺系統の天寧党・慈照純・鄭州宝・慶寿亨・竹林藏・少林鑑・東平汴・太原昭・廓然安・法王通・安閑覺・南京智・西庵贊・寿峰湛などの人物は、いずれも金元時代北方臨濟宗の僧であるが、しかし彼らについては禪宗史書の記載が極めて少なく、或いは記載があっても間違っている。今はこの系譜によって、他の史料に散見するこれらの人物の臨濟宗傳承系統における位置を確定することがはじめてできるのである。したがって、この序文は金元時代臨濟宗の研究において貴重な史料的价值を有するのである。

三、郭天錫の逸文

本書の付録には郭天錫の二文がある。一つは「大名臨濟慧照玄公大宗師碑記」（以下「碑記」と略称）、もう一つは「臨濟玄公大宗師真贊」（以下「真贊」と略称）で、この二文は他の文献に見えず、特に貴重なのであるためここに移録しておく。

大名臨濟慧照玄公大宗師碑記

千金之子、擅山海富、必有契券為之守。三軍之帥、擁金革衆、必有鐵鉞為之權。萬乘之國、居社稷重、必有寶玉為之鎮。蓋其託於物者專、故其傳於時者遠也。惟大雄氏則不然、爰自西夏、流教諸華、

本本水源、枝衍派接、至于今茲、為人天之所瞻仰、為國王大臣之所崇敬、為居士長者・凡夫外道之所嚮慕、是非有寶玉之鎮・鐵鉞之權・契券之守之託也、而其傳之遠、雖百千萬世未可知、得非其所托者不惟其物、而惟其人乎？傳之可以遠、託之得其人、未有如臨濟宗之盛者也。臨濟者、曹州南華邢氏子、黃檗運禪師之嗣、南嶽讓禪師之四世孫、名義玄、諡慧照、塔曰澄靈、其所住鎮州道場曰臨濟、世遂稱之曰臨濟宗。蓋自南嶽以來、他宗莫與抗。師自幼負志出塵、落髮受具、便參禪宗于黃檗會中、親受提警、奪鑿栽松、種種悟解、往來大愚・潯仰間、印證圓成、黃檗遂舉其師百丈禪板・几案授之。及其住臨濟也、正聲雷行、學侶雲集、趙州・龍牙、雖致座下、乃師法叔之行、諸方晚出、深以不得受鉞錘為恨。其所成就、自寶壽沼・三聖而下二十有二人、皆嶄然露頭角、稱其家兒。而興化獎公禪師、獨能壽其傳、今之稱臨濟宗者、皆興化嗣也。師示滅于大名興化寺之東堂、說傳法偈四句云、「法流不止問如何、真照無邊說向他。離相離名還自稟、吹毛用了急須磨。」偈畢、竟以正法眼藏付三聖然、實唐咸通八年歲丁亥四月十日也。闍毘、乞得舍利無數、分塔為二、一曰大名、一曰真定。懿宗與之諡、賜之名、平生金章玉句、如「三玄三要」、「奪境奪人」等語、無慮數十則、天下學子、至今藉為入道之門、而其法嗣又所至能闡揚其宗風。自興化獎而下、四世至汾陽昭禪師、其上足曰慈明圓、曰琅琊覺。慈明圓四傳而至佛果勤・佛鑑・天目齊。佛果傳虎丘隆・大慧杲⁵⁾。虎丘隆三傳至破庵先・松源嶽。破庵先傳石田薰、薰傳淨慈愚極慧、松源嶽傳無德通。通傳虛舟度、度傳徑山虎岩伏、靈隱玉山珍。大慧杲四傳至雲峰高・天童鑑、雪峰聳。天目齊四傳至竹林海、海傳慶壽璋・白澗一・歸雲宣。慶壽璋傳海雲宗師・竹林彝。海雲宗師傳可庵朗・龍宮玉・蹟庵僊。竹林彝傳龍華惠。白澗一傳冲虛昉・懶牧歸。歸雲宣傳平山亮、亮傳柏林璋・定林秀。可庵傳太傅劉文貞公・慶壽滿。龍宮玉傳大名海、蹟庵傳慶壽安。琅琊覺六傳而至鄭州寶、寶傳竹林藏・慶壽亨・少林鑑。慶壽亨傳東平汴・太原昭・廓然安。少林鑑傳法王

通、通傳安閑覺、覺傳南京智・西安贊。智傳壽峰湛、贊傳雪堂仁。雪堂乃臨濟嫡後之孫也、國王大臣無不敬之以禮、皇兄晉王后妃公主駙馬、各賜金錦法衣。茲來東南方、且擇名山勝地、稱述慧照道德、樹石刻書、傳示永久。由咸通至今七丁亥、四百二十載、由臨濟至雪堂十有八傳、而燈燈相續、心心相照、口口相授、如坐一堂、如臥一席、如經一刹那頃、等無有異、是豈非所托以傳者惟其人乎？而況水龍陸象、諸有力人、世世生生、為之護持正法、則其傳雖百千萬世、未可知也。至元丁亥九月、前監察御史北山居士郭天錫記。

臨濟玄公大宗師真贊

這阿師、太奇絕、狀貌堂堂如古月。親從黃檗山中來、又要大愚重喋喋。三尺殺人刀、殺人須見血、倒提正令行諸方、把斷諸方不容說。機鋒嚴峻似難當、就裡婆心元太切。西瞿耶尼、北鬱單越、香滿乾坤開五葉。雲門曹洞非無人、近代兒孫頗消歇。君不見天南天北臨濟燈、萬古光明長不滅。北山居士郭天錫盥手焚香拜贊

この「碑記」はまず、臨濟宗の伝承は外在的權威に頼らず、適切な伝承者によつてはじめて脈々と続いてきたと述べている。続いて、臨濟義玄の生涯を紹介したうえで、臨濟の法脈の伝承系譜を述べる。作者は一方で興化存獎の重要な役割を強調し、他方では慈明楚円と琅琊慧覺との両系統の伝承の系譜を記述しており、系譜の内容は普秀序の記述と殆ど変わらない。最後にこの「碑記」の撰述理由を説明している。当時、雪堂普仁は臨濟義玄の法要を伝えるために、「大名臨濟慧照玄公大宗師碑」の建立と『臨濟録』の刊行とを計画し、よつて郭氏にこの「碑記」の執筆を依頼した。この「碑記」と王博文の「碑銘」によつて、当

初雪堂普仁は大名（現在の河北省大名県）の興化寺と真定（現在の河北省正定市）の臨濟寺にそれぞれ臨濟祖師の記念碑を建てたことが分かる。郭氏の「碑記」は、その碑石は既に失われたが、その碑文は幸いに元刊本の中に保存され、今再び見ることができるようになった。

「真贊」は臨濟義玄の画像のために書いた賛であり、「臨濟の禅法は非常に激しいが、実は彼の心には慈悲が満ちており、また当時、臨濟の法は広く行われているのに比べ、雲門宗と曹洞宗は比較的寂しい状況にある」と述べている。

「碑記」は至元二十四年（一二八七）に撰述されたことによって、雪堂普仁が当時すでに『臨濟録』の旧本を入手していたことが分かる。また作者の署名は「前監察御史北山居士郭天錫」とあり、当時彼は監察御史の職を既に辞していたことも分かる。郭天錫について、以前彼は郭畀と混同されたことがあるが⁽⁶⁾、実は、元代には二人の「郭天錫」がいたのである。一人は名前が郭天錫（一二二七—一三〇二）で、字は祐之、号は北山、金城（現在の山西省応県）の人。元代初期の有名な書画收藏家であり、かつて監察御史となり、至元二十二年（一二八五）以降、杭州に移住して、自ら「北山居士」と号した。もう一人は名前が郭昇（一二三〇—一三五五）、字は天錫、号は思退、丹徒（現在の江蘇省鎮江）の人で、元代後期の有名な書画家である⁽⁷⁾。大徳二年（一二九八）、郭天錫は元刊本『臨濟録』のために、「臨濟慧照玄公大宗師語録序」を撰し、今日の日本の伝本に見ることができる。この序と「碑記」と「真贊」はまさに金城郭天錫の著述で、いずれも元刊本によって保存された彼の逸文である。

四、王博文の「碑銘」

この碑銘の全称は「真定十方臨濟慧照玄公大宗師道行碑銘」（以下「碑銘」と略称）。王博文が雪堂普仁の依頼によって、真定臨濟寺の「臨濟道行碑」のために書いた碑文であるが、元刊本の付録として伝わったものである。この「碑銘」は、日本の伝本にも見られる。一つは前にあげた『鈔』であり、もう一つは元禄十一年（一六九八）刊本の『臨濟語録摘葉鈔』（以下『摘葉鈔』と略称）、もう一つは享保十二年（一七二七）刊本の『鎮州臨濟慧照禪師語録』である⁽⁸⁾。この三本のうち、享保本は新印本があるために比較的に見やすい。実は日本の伝本は元刊本より数十字少なく、元刊本こそがこの「碑銘」の完全な原型である。一九八〇年代、日本の臨濟宗訪中団の紹介によって、中国ではじめてこの「碑銘」が知られ、数年前に正定臨濟寺がこの碑銘を再び刻んで碑石を建てたのであるが、残念ながら所用の底本は日本の伝本であって、当時は信用度の高い元刊本の存在が知られていなかったためである。以下は元刊本の王博文の碑銘である。

真定十方臨濟慧照玄公大宗師道行碑銘

正議大夫御史中丞行御史臺事 王博文 撰并書

通奉大夫參知政事樞密副使 商挺 題額

佛氏之祖、由毘婆尸七世至釋迦牟尼、嗣釋迦之法者、迦葉尊者為第一祖。由迦葉二十八傳而得達磨。達磨至中國為初祖、傳至大鑑、大鑑號曹溪、始派別為五。大鑑傳南嶽讓、讓傳馬祖一、一傳百丈海、海傳黃檗運、運傳臨濟、此臨濟一宗相傳授之大概也。師諱義玄、姓邢氏、曹之南華人。性穎異、以孝聞鄉里、幼喜佛氏之學、既落髮受具、即留心于經論、窮幽探賾。既而曰、「此濟世之醫方也、非教外別傳

之旨。」遂從事于禪宗、參黃檗運禪師、證據提警、意融心會、引伸觸長、種種解悟、而又切瑳于大愚・潯山間、以至道業純一、復出齊輩、黃檗遂以其師百丈之禪板・几案授焉。唐宣宗大中八年、行脚至真定、住子城東南臨濟院。以其近于潯陀之津渡、遂以臨濟自名。後太尉墨君和捨宅為寺、迎師居之、亦號臨濟焉。師道價既高、當時聞人勝士、咸來嚮慕、無間遠邇、問法求道、肩摩踵接。普化・克符二上座、乃師法叔行也、以雄傑相與輔翼、而甘處下風焉。其善知識如龍牙・洛浦・麻谷・鳳林、皆炷香敷具、願執弟子禮、但得一言半句發藥者、即成令器。既而往河中、府主王常侍延以師禮。住持未幾、杖錫歸大名、居興化寺之東堂。一日攝衣據座、與三聖然公問答、即以正法眼藏授之、而說偈曰、「源流不止問如何、真照無邊說向他。離相離名還自稟、吹毛用了急須磨。」說此偈竟、端然而逝、實懿宗咸通八年四月十日也。茶毘所得舍利、其徒分而為二、一塔于魏府、一塔于鎮陽。詔諡曰「慧照禪師」、扁其塔曰「澄靈」、子孫相繼主之。金國兵興、寺為焦土、唯塔獨存、歸然于瓦礫中。大定二十三年、世宗夜夢師乞徙塔于淨域、遣使視之、果為糞壤蕪穢所埋擁。使還以聞、世宗命官吏率高行師德董其役、距故址進二十步、樹磚浮圖九級、藏舍利焉。皇朝撫有方夏、為主僧所居、殿宇荒摧。海雲大宗師、臨濟之十七世孫也。監寺定明、白府致禮請海雲主是席。丙午春、復為十方禪寺、命其嗣子庵主通公、備庵堅公、可庵朗公相繼住持。殿宇佛像莊嚴完好、皆海雲之力也。師傳授之法、曰「三玄三要、賓主料揀、四喝八棒」之屬、洪規深旨、為天下學者入道之門、皆師之所自得、非授之于黃檗也。嗣師之法者、若子若孫、為龍為象、不可殫紀。其大略則由興化獎而下、四世而至汾陽昭、其上足曰慈明圓、曰琅邪覺。慈明圓傳楊岐會、會傳白雲端、端傳五祖演、演傳佛果勤・佛鑑・天目齊。佛果傳虎丘隆・大慧杲。隆傳應庵華、華傳密庵傑、傑傳破庵先・松源嶽、先傳石田薰、薰傳淨慈愚極慧、岳傳無德通、通傳虛舟度、度傳虎岩伏・玉山珍。大慧傳佛照光、光傳澗翁琰、琰傳偃溪聞、聞傳雲峰高・天童鑑・雪峰聳。天目

齊傳汝州和、和傳竹林寶、寶傳竹林安、安傳竹林海、海傳慶壽璋・白澗一・歸雲宣。璋傳海雲宗師・竹林彝。海雲傳可庵朗・龍宮玉・蹟庵僊。朗傳太傅劉文貞公、玉傳大名海、僊傳慶壽安。竹林彝傳龍華惠、白澗一傳冲虛昉・懶牧歸。歸雲宣傳平山亮、亮傳柏林璋・定林秀。琅玕覺傳渤潭月、月傳毘陵真、真傳白水白、白傳天宁黨、黨傳慈照純、純傳鄭州寶、寶傳竹林藏・慶壽亨・少林鑑。亨傳東平汴・太原昭・廓然安。鑑傳法王通、通傳安閑覺、覺傳南京智・西庵贊。智傳壽峰湛、贊傳雪堂仁、由臨濟十八世矣。至元丁亥秋八月、雪堂齋聖上御香、將詣杭湖諸名刹焚修祝釐、至廣陵、來謁予言、「僧今年春過鎮陽、拜臨濟祖師塔、撫循遺跡、旌紀寂寥、因與僧統滿公議、將以師之道行刻之貞石、以詔學者、幸公為我當筆也。」予固辭、不許、即相與考證諸家傳錄、以次第之。謂雪堂曰、「自曹溪派而為五之後、今法眼・漚仰傳者至少、雲門・洞下差多于二家、唯臨濟一宗演溢盛大。既為嗣法高弟、發明師之宗旨、昭揭師之學行、俾傳無窮、宜矣。」仍系之以銘曰、

達磨至中國、傳佛法與心。

無言語文字、直超向上尋。

神光最堅篤、雪立不厭深。

豁然悟本體、提印開未今。

六祖派為五、同鐘而異音。

四傳得黃檗、黃檗傳臨濟。

臨濟何雄偉、龍象真可擬。

鏗頭下承機、虎須邊悟旨。

剷除諸相妄、洞徹萬物理。

每與學者云、馳求漫勞耳。
得真正見解、佛祖不遠矣。
只于赤肉團、有無位真人。
十方與三界、在汝屋與身。
持求唯自信、殊勝自相親。
一棒與一喝、機鋒砉然新。
盲癩莫漫來、鵝王食乳真。
雷驚師子吼、魔魅俱消淪。
耆宿善知識、蜂附而蟻聚。
門人與高弟、龍蹇而鳳翥。
付却正法眼、徑歸兜率去。
曹溪唯此脈、如海百川赴。
一燈發千燈、散為萬寶炬。
神光照十方、不在舍利數。
高名傳萬古、不在澄靈固。
骨朽舍利塵、自在不亡住。
書此刻貞珉、庶俾後學論。

年月日立石大功徳主

前江淮福建等處釋教總統十八世孫雪堂野衲 普仁 立石

杭州淨慈寺住持襲祖傳法十七世孫愚極 至慧
杭州靈隱寺住持襲祖傳法十八世孫玉山 德珍
杭州徑山寺住持襲祖傳法十八世孫虎岩 淨伏

撰者の王博文（一二三三―一二八八）は、字は子冕、号は西溪。東魯の人であるが、彰德（現在の河南省安陽）に移住した。早くにフビライ大王に任用され、後に蒙古の憲宗にしたがつて南征し、河東山西道提刑按察使・礼部尚書・大名路総管・江南道行御史台中丞などを歴任した。碑額の書者である商挺（一二〇九―一二八九）は、字は孟卿、曹州済陰（現在の山東省済沢）の人。フビライ時期の大臣、参知政事・安西王相・枢密副使などを歴任した。彼の伝記は『元史』巻一五九に見える。王・商の二人とも雪堂普仁との交際があり、故に臨済記念碑の建造事業に参加したのである。

この「碑銘」の内容と背景については、既に学者による論考があるので⁹⁾、ここでは簡単な紹介と補足説明だけを行う。

「碑銘」はまず達磨から臨済義玄に至るまでの伝承の系譜、臨済の修行の経歴、臨済舍利塔の建立、および金代の再建などを述べている。最も注目すべきところは、臨済遷化の後、魏府（現在の河北省大名県）の興化寺と鎮陽（現在の河北省正定）の臨済寺においてそれぞれ舍利塔が建てられ、そして金の世宗の時代に臨済寺の舍利塔が再建されたことである。

続いて海雲印簡とその弟子たちが臨済寺に住持したこと、臨済の独自の禅法、興化存獎から元代初期に至る臨済宗の伝承の系譜などを記述している。「海雲碑」を参照すれば、海雲が臨済寺に住持したのは一二三五年のことで、最初に臨済寺の監寺たる定明和尚が鎮陽史帥の史天沢（一二〇二―一二七五）に申請

し、史天沢が朝廷に上奏し、このようにしてはじめて海雲を臨濟寺に招くことができた。海雲は着任すると、臨濟寺の修復を行った。一二四六年、臨濟寺は再び十方禪寺に改められ、海雲は弟子の庵主通公・慵庵堅公・可庵朗公などを相次いで住持に抜擢した。庵主通公は、「海雲碑」にいう「真定維摩福通」のことで、慵庵堅公は「海雲碑」にいう「慵庵至堅」或いは「臨濟志堅」のことである。近年、正定で発見された「寓庵堅公禪師壽塔」は¹⁰⁾、慵庵至堅塔の可能性が高く、これによって彼は至元四年（一二六七）まで臨濟寺にいたことが分かる。

この「碑銘」の撰述について、碑文によれば、至元二十四年（一二八七）秋八月、雪堂普仁が杭州へ名利の参謁に行く途中、広陵（現在の江蘇省揚州市）を經由した際、王博文に碑文の執筆を依頼し、王博文は「諸家の伝録を考証した」上で、この「碑銘」を書いたという。同年の九月、郭天錫の「碑記」は既に完成していた。両碑文に記述された臨濟宗の伝承の系譜はほぼ同じであることから、王博文の「考証」は、郭氏の「碑記」を参考にした可能性がある。

立碑の年代について、ある学者は、至元二十四年（一二八七）、或いはもう少し遅れると推測しているが¹¹⁾、しかし普仁は碑石の落款で「前江淮福建等處釋教總統」と自称しており、当時彼はこの職を既に解任されていた。普仁は至元三十年（一二九三）に「江淮福建隆興等處釋教總統」に任命され¹²⁾、彼の「釋教總統」着任から解任までには恐らく数年間が経過したものと思われ、したがって立碑の年代は、至元三十年以降、つまり一二九〇年代の中後期であった可能性が大きい。

この「碑銘」は、普秀の序と郭氏の「碑記」と共に、興化存獎以下の臨濟宗の伝承の系譜を詳細に記録しており、内容もほぼ同じであるが、この系譜は一体誰の創作であろうか。王博文は「諸家の伝録を考証した」と自ら称しているので、この系譜は彼が最初に創作した印象を与えるが、実際には彼の「考証」は郭

天錫より遅かったのであるから、この系譜は普秀、或いは郭天錫によって最初に作られた可能性が高い。

「碑銘」の最後には、この碑文を撰述した縁起を述べている。がんらい元刊本『臨濟録』には從倫の序があつて、その中に雪堂普仁が「偶たま余杭に至つて」、「『臨濟録』の旧本を得て、これを重刊したと言つてゐる。この「碑銘」によれば、雪堂普仁は至元二十四年（一二八七）の春、鎮陽に行き臨濟祖師塔に参拝し、その際に祖師の遺跡に物足りなさを感じたので、僧統の満公（筆庵満）と相談して、臨濟寺に「臨濟祖師道行碑」を立てることを決めた。同年八月、普仁は皇帝の委託を受けて杭州の名刹に参拝に行く途中、広陵を経由した際、王博文と会い、彼に碑文の撰述を依頼した。普仁が余杭（現在の杭州）に行ったのは、至元二十四年秋の出来事であり、その目的は皇帝に代わつて名利に参拝するためであつたが、まさにこの杭州への旅の折りに、意外にも『臨濟録』の旧本を入手したのである。雪堂普仁は、一方では『臨濟録』を復刻し、他方では大名と真定との二カ所に臨濟祖師の記念碑を立てた。こうした努力はいずれも『臨濟録』を広く流伝させ、人々に臨濟祖師の思想と功德を知らせるためであつた。それは臨濟宗振興の事業の一部であるとともに、元代仏教史においても一つの注目すべき事件であらう。

また「碑銘」の落款によれば、立碑の主催者は雪堂普仁であるが、他に淨慈寺の住職愚極至慧、靈隱寺の住職玉山徳珍、徑山寺の住職虎岩淨伏なども参与している。この三人は共に杭州臨濟宗の領袖であつたから、普仁が杭州で『臨濟録』の旧本を見つけたのは、恐らく彼らの協力が得られたためであらう。その後、彼らは普仁による臨濟祖師記念碑の立碑事業にも参加しており、こうした事実から、当時南北臨濟宗の間には緊密な交流と協力があつたことが分かる。

五、雪堂普仁は誰か

雪堂普仁は元刊本『臨濟録』刊行事業の主催者であるが、しかし彼について禪宗史書には殆ど記載がない。また彼を杭州淨慈寺の雪堂普仁（字は德隱、一三二一—一三七五）と混同した誤解もある¹³。淨慈寺の雪堂普仁は元末明初の径山師範系の禪僧であり¹⁴、元刊本刊行の際に彼はまだ生まれていなかった。元刊本刊行を主催した雪堂普仁は元代初期の禪僧で、江淮福建等処釈教総統をつとめ、皇室からも尊敬された、当時中国北方の臨濟宗において非常に活躍した人物である。この雪堂普仁の事蹟は以下のような元代の史料を通じて分かる。

まずは元代の碑文である。一つは王惲（一二二七—一二〇四）の「大元國大都創建天慶寺碑銘并序」であり¹⁵、もう一つは李謙（号は野齋、一二三四—一二二二）の「重陽洞林寺藏經記」である¹⁶。両碑文によれば、普仁、号は雪堂、俗姓は張、許昌（現在の河南省許昌）の人。寿峰湛のもとで剃髪し、竹林雲にしたがつて受戒し、永泰齋（西庵齋）から法を得た。早く山西に在住し、經戒の嚴格と機鋒の峻烈によつて、京師まで名を知られた（名動京師）。のち皇帝の女婿（駙馬）たる高唐郡王の招請に応じて¹⁷、豊州（現在の内蒙古フフホト）の法藏院に住持した。至元九年（一二七二）大都に至り、遼代の廢寺たる永泰寺の弥陀院に住し、のち晋王カマラ（甘麻剌、フビライの長孫）と高唐郡王は、普仁のために永泰寺の旧址に新たに天慶寺を建てた¹⁸。その後、京師及び北方各地の臨濟宗の招聘に応じて、大都の開泰寺や真定の臨濟寺など一〇寺院の住職を兼任した。二十四年（一二八七）、鎮陽に立ち寄り、石碑（臨濟道行碑）を立てて祖師の行状を表した（「過鎮陽、樹碑表行」）。二十六年（一二八九）、皇孫テムルの（鉄穆耳、後の元の成宗）の命を奉じて、江蘇・浙江の名刹を礼拝し、大藏經を造った（「禮江浙名刹、起造藏經」）。その際、大藏經を新たに四部刻印

し、また二〇部の大藏經を購入して北方へ運び、各寺院にそれを送った。三十年（一二九三）、「江淮福建隆興等処釈教総統」に任じられた。普仁は「儒学をこのみ、能力と見識を持ち、交わる人はみな皇帝周辺の王侯大臣や文武の豪傑ばかり」（「喜儒學、有器識、所交皆藩維大臣、文武豪士」）であり、彼の住居において商挺・王磐など一九名の文人士大夫と集まって詩文の唱和を行ない（雪堂雅集）、当時の人々から「廬阜蓮社」と呼ばれた。つまり東晋の廬山慧遠の「白蓮社」のような信仰団体と見なされたのである⁽¹⁹⁾。結局、雪堂雅集のメンバーの多くは、元刊本『臨濟録』の刊板事業の寄付者となった。二〇一四年、内蒙古包头市において、一つの青銅鋪が発見され、そこに大徳九年（一二三〇）の銘文があった。この銘文によって、この青銅鋪は雪堂普仁が古豊州の孔子廟に奉獻した祭器であることが分かった⁽²⁰⁾。普仁は海雲印簡と同じく、儒教に対しても保護の立場をとったのである。また、雪堂普仁の生没年は不明であるが、元の元貞元年（一二九五）から延祐五年（一二二八）にかけて建てられた八つの「滎陽洞林寺聖旨碑」によれば⁽²¹⁾、彼は元の仁宗の延祐年間（一二三四—一二三〇）にはまだ健在であり、さらに「司空」の肩書をも授けられたことが分かる。

その次の史料は、元代の惟大・鄧文原（一二五八—一二二八）・賈汝舟などが復刻本『禪源諸詮集都序』のために書いた三本の序文である⁽²²⁾。この三序によれば、普仁は『臨濟録』の復刻の他に、唐代宗密の『都序』も復刻したとある。当初、普仁の師たる西庵贊が、彼に『都序』の復刻を委嘱しており、後に普仁は、雲中（現在の山西省大同）と大都でそれぞれ古本を手に入れ、校正のうえ復刻した。宗密が『都序』を書いたのは禅教を統合させるためであって、普仁も当時の仏教がそれぞれ一偏を固執する現状に不満であった。仮に彼の『臨濟録』復刻に当時の臨濟宗を統合させようとの意図があったと言えるのであれば、『都序』の復刻は、さらに一歩進んで仏教の各宗を統合させるためのものであったと言えよう。仏典、特に禅籍の出版

においては、雪堂普仁は鄭州宝禪師の『頌古』と『林溪語録』とを出版し²³、また柳田聖山氏によれば、雪堂普仁は、『香巖語録』・『瀉山警策』・『般若心経』なども再刊しており、²⁴彼は禪籍の出版事業に対して特に熱情をもっていたのであろう。

要するに、普仁は当時の北方臨濟宗における事実上の中心人物であった。その学識は幅広く、儒・仏の双方に精通し、皇室貴族や文人士大夫との交誼も緊密であって、彼を中心とする「雪堂雅集」は、元代の詩壇に重要な地位を占めている。彼は仏教經典の流布を非常に重視したので、『臨濟録』や『都序』などを復刻した。特に、『臨濟録』の復刻はこの禪籍を絶滅から救ったといつてよい。これは、『臨濟録』の流伝史において重大な意義を有する出来事である。

雪堂本の刊行年代については、史料には記載されず、椎名宏雄氏は元の大徳二年（一二九八）としており、その根拠はおそらく郭天錫の序文が同年の作成というところにある。元刊本の刊板人の署名と彼らの伝記資料を対照すれば、彼らの署名年代が大体分かる。もちろん製版と印刷は署名完了以降であることは言うまでもない。署名者のうち、忙兀台（？―一二九〇）は至元二十二年（一二八五）「江淮等処行尚書省左丞相」に任じ、五年後に逝去した²⁵。恐らく雪堂普仁は、『臨濟録』刊行のために、早くから寄付者を募集していた。忙兀台は生前に既に寄付していたので、故に刊行の時に彼の名前が記された。他の署名はいずれも大徳三年（一二九九）年以前の肩書であり、ただ、卜憐吉導（史書には「卜憐吉帶」ともある）は大徳十一年（一二三〇七）まで河南平章を担当したが、しかし彼の署名はもともと早かった可能性もある。寄付者の署名がそろると、製版がはじめて可能となり、その時期は大徳三年前後であろう。仮に卜憐吉導の署名は大徳年間後期のものとしても、刊板年代も大徳年間の範囲内となるであろう。そうすると、椎名宏雄氏の判断は基本的に間違いないが、具体的証拠がないため、大徳二年その年とは必ずしも言えず、実際には

もう少し遅い可能性がある。ともかく雪堂本『臨濟録』は至元刊本ではなく大徳刊本である。

六、元刊本『臨濟録』の原型

現存の元刊本『臨濟録』は、書首に欠落があるが、しかし欠落した部分は、日本伝本のなかに保存されている。故に日本伝本を参照すれば、元刊本の原型を探索することが可能である。

日本には数多くの『臨濟録』の伝本があり、そのうち元刊本と関係が深いと見なされたものが二本ある。一つは東洋文庫所蔵本で、以前は「元槧本」とされていたが²⁶⁾、現在は南宋咸淳三年（一二六七）鼓山版『古尊宿語録』の一冊と見直されている²⁷⁾。筆者の対照によれば、東洋文庫所蔵の伝本と成實堂文庫所蔵南宋本『臨濟録』、および華東師範大学所蔵南宋本『臨濟録』は、実は全く同じ版のもので、いずれも『古尊宿語録』の一冊である。もう一つは静嘉堂文庫所蔵の元応二年（一二三〇）刊本で、雪堂本（元刊本）の復刻本と推測されていた。今、元刊本と対照すると、この二本はどちらも元刊本でなく、さらに、その書首には馬防序しかないので、元刊本の首部との相違は明らかである。

元刊本と実際に関係のある日本伝本は、前文にも言及した『臨濟録鈔』と『大正大藏經』本である。なぜなら、その中に元刊本の元来の内容が保存されているからである。具体的にいえば、『鈔』の書首には馬防序の前に三本の「別序」があり、すなわち從倫・郭天錫・普秀三人の序であり、書尾には王博文の「碑銘」もある。「別序」とは、馬防序に相對する言い方にはかならない。現存の元刊本にも普秀序と王博文の「碑銘」があるので、『鈔』の同じ部分は元刊本に由来していることが明らかであり、したがって、『鈔』の書

首と書尾はすべての日本伝本のなかで元刊本と一番近いものと分かる。『大正蔵』本『臨濟録』の書首にも従倫・郭天錫・普秀の三序が見える²⁸⁾。その底本（石川武美記念図書館所蔵、徳富蘇峰旧蔵永享本）に、三序は雪堂普仁による「繡梓流通之序」という手書きの補記があつて、それによれば、当初補記の作者は三序がそもそも元刊本の内容だと知っていたという事実が分かる。また延徳三年（一四九一）刊本『臨濟録』の手書き注釈にも、「この語録には多くの序がある」（「此録多序」とあるのは、『臨濟録』には馬防序の他に三序もあるとの意味である。その注釈は室町時代の作であるから、注の作者が当時見たテキストは三序付きのものであったと推測される。このような構成は、まさに元刊本の原型であろう。

そうすると、元刊本の書首にはそもそも三序、即ち普秀序の前に、従倫序と郭天錫序もあった。現存の元刊本に欠落している部分は、まさにこの二序である。当初、元刊本は日本にまで伝わっていたので、果たして三序と王博文の「碑銘」は日本伝本の中に保存されてきたのである。日本伝本に三序が揃っていることは、現存の元刊本よりも勝るところであるのみならず、元刊本の原型を探求する研究において、重要な参考資料となる。故に日本伝本は特殊な価値を有するのである。

現存の元刊本に基づき、日本伝本をも参照すると、元刊本はもとも以下の内容より構成されていたことが分かる。

1. 「臨濟慧照玄公大宗師語録序」 従倫撰
2. 「臨濟慧照玄公大宗師語録序」 郭天錫撰
3. 「臨濟慧照玄公大宗師語録序」 普秀撰
4. 「臨濟慧照玄公大宗師語録」（臨濟語録の本文、宋刊本と同じ内容） 惠然輯延沼書
5. 「大名臨濟慧照玄公大宗師碑記」 郭天錫撰

6. 「臨濟玄公大宗師真贊」 郭天錫撰

7. 「真定十方臨濟慧照玄公大宗師道行碑銘」 王博文撰

8. 刊板人署名

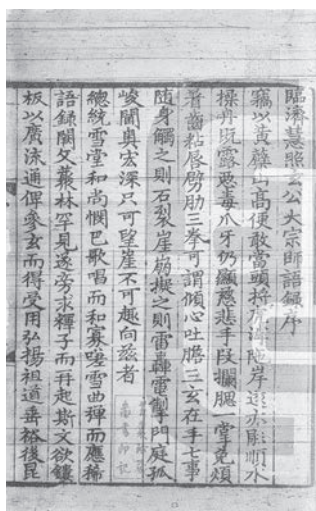
ちなみに、一部の日本伝本、例えば元禄十一年（一六九八）刊本『摘葉鈔』と享保十二年（一七二七）刊本『臨濟慧照禪師語錄』との書尾の王博文「碑銘」の後ろに、元の趙孟頫の「臨濟正宗碑」も付されている。これは現存の元刊本に収められていないもので、やはり筆者が以前に推測したとおり、日本伝本の中に新たに付加されたものである。

むすび

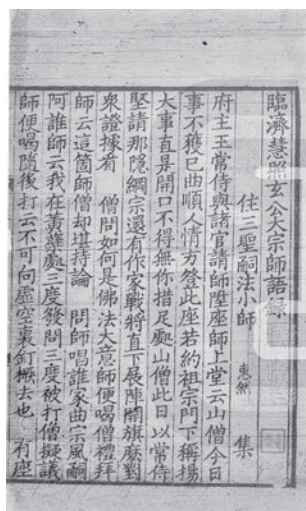
日本と比べて中国で保存されている『臨濟録』の伝本は少ない。そのため、元刊本が元代以後の中国伝本にいかなる影響をもたらしたのか、今はつきりとは分からない。これに對して、元刊本は刊行の後、早いうちに日本に伝えられたので、その結果、日本伝本『臨濟録』の祖本の一つとなった。今なお日本伝本『臨濟録』の中に、元刊本の痕跡が残っている。それは、從倫・郭天錫・普秀の三序と王博文の「碑銘」などともとも元刊本に由来する文章の他に、日本伝本の書尾題記からも見える。日本伝本において、その書尾題記は三つのタイプがある。一つは、「延沼謹書」「存獎校勘」「宗演重開」など三つの題記が揃い、もう一つは、「延沼謹書」と「存獎校勘」と二つの題記があつて、また一つは、「延沼謹書」のみである。「宗演重開」の題記は、北宋宗演本に由来したものほかならない。「存獎校勘」の題記は南宋本の特徴であり、

「延沼謹書」しかないのは、元刊本の影響ではないかと思われる。一方、日本伝本の書名は、元刊本の『臨濟慧照玄公大宗師語録』と異なる『鎮州臨濟慧照禪師語録』であり、さらに馬防序も付いている。こういったことは、宋刊本の影響を受けた証であろう。日本伝本は宋元刊本の両方から受け入れた内容があるため、多種多様になった。『臨濟録』伝本の歴史において、元刊本のいかなる影響があったのが、日本伝本を通じて推察できるのである。

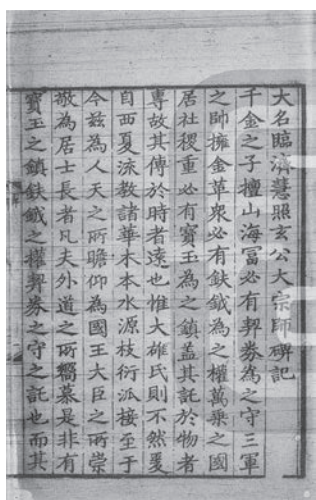
最後に、元刊本『臨濟録』の価値を考えてみよう。本書は宋元時代の刻本として、それ自体が古籍の「善本」であり、さらに有名人の收藏を経たこともあるため、やはり一般の古籍「善本」よりさらに多くの文化財的価値をもっている。また、本書は元代の『臨濟録』刊本として天下唯一の孤本であり、他に替わるものがないため、はなはだ貴重である。現存の『臨濟録』古刻本の中で本書はもともと古い単行刊本であり、その前の北宋宗演本は既に逸失し、南宋本は『古尊宿語録』中の一冊であり、そもそもは集合本であって単行本ではない。すなわち本書は現存の宋元時代の『臨濟録』刊本において唯一の単行本である。本書の保存状態は比較的良好なので、元刊本の大部分の内容がよく分かり、それに拠って元刊本の原型を探求することが可能となる。本書に収録されている普秀序は、錢良佑が書写したもので、錢氏書道の遺作である。また、郭天錫の「碑記」と「真贊」は、他の文献に見られない郭氏逸文である。もともと元刊本にあった三序と付録は、臨濟宗に関する貴重な史料であり、特に金元時代北方臨濟宗の研究において重要な参考価値をもっている。元刊本はかつて日本に伝わり、以降の日本伝本に深い影響をもたらした。故にこのテキストを通じて、日本伝本と中国祖本との関係、また日中仏教交流史の様々な関係を具体的に把握することができる。総じて元刊本『臨濟録』は貴重な文化財であると同時に、重要な仏教史の研究資料であり、重視に値するものである。



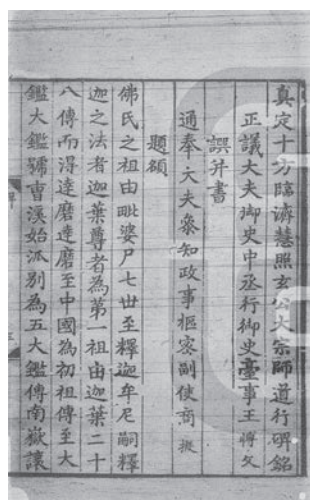
譜秀序



臨濟語錄本文



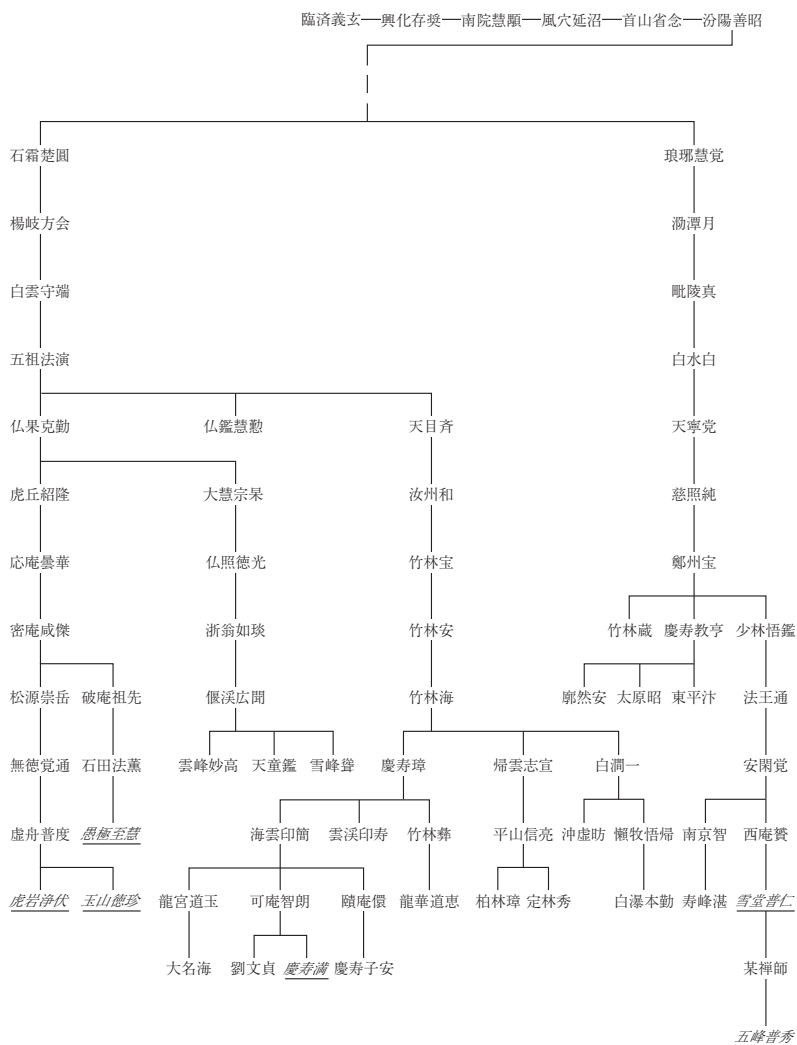
郭天錫の「碑記」



王博文の「碑銘」

付録1 元刊本『臨濟録』影印（中国国家図書館蔵）

元刊本『臨濟録』の構成と価値



付録 2 臨濟宗法脈系譜図

- (1) 繆荃孫・吳昌綬・董康『嘉業堂藏書志』、復旦大学出版社（上海）、一九九七年、第四八六～四八七頁。
- (2) 『鈔』は日本嘉曆四年（一二三九）刊本に施された漢文による注釈で、寛永七年（一六三〇）刊本。柳田聖山編『臨濟錄抄書集成』上（中文出版社、一九八〇年）に収める。
- (3) 陸川堆雲『臨濟及臨濟錄の研究』、喜久屋書店（東京）、一九四九年、第一頁。
- (4) 明の盧熊『蘇州府志』卷三八「人物・文藝」参照。明洪武十二年（一三七九）抄本。
- (5) 「杲」、原文は「果」であるが今改めた。
- (6) 陸川堆雲『臨濟錄詳解』参照。真禪研究会（長野）、一九五九年、第二三～三一頁。
- (7) 宗典「辨郭昇非郭祐之及其偽畫」参照。『文物』一九六五年第八期。郭天錫と郭昇との生没年については、宗典氏はそれぞれ一二四八～一三〇二と一二八〇～一三三五としているが、ここでは現在通行の説を採用する。
- (8) 『摘葉鈔』には影印本があり、柳田聖山編『臨濟錄抄書集成』下に収める。享保本は原刊本の他に、新印本の『無著道忠校訂臨濟禪師語錄』がある（臨濟禪師奉讃会刊行、一九六七年）。
- (9) 劉友恒・李秀婷「真定十方臨濟慧照玄公大宗師道行碑銘」浅談』参照。『文物春秋』二〇〇七年第五期。
- (10) 張国清・貢俊録・劉友恒「元代臨濟寺〈寓庵堅公禪師寿塔〉銘考」参照。『文物春秋』二〇一五年第四期。
- (11) 劉友恒・李秀婷「真定十方臨濟慧照玄公大宗師道行碑銘」浅談』参照。
- (12) 野斎（李謙）「重陽洞林寺藏經記」参照。蔡美彪『元代白話碑集録』、科学出版社（北京）、一九五五年、第一二〇～一二二頁。
- (13) 椎名宏雄編『五山版中国禪籍叢刊』第六卷参照、臨川書店（京都）、二〇一六年、第五九八～五九九頁。

- (14) 明の宋濂『護法録』卷二「浄慈山報恩光孝禪寺住持仁公塔銘」、明の明河『補續高僧伝』卷一五、明の朱時恩『佛祖綱目』卷四一「德隱普仁禪師入寂」条、清の超永『五燈全書』卷五八などを参照せよ。
- (15) この碑銘は『秋澗集』卷五七（『全元文』第六冊、江蘇古籍出版社、一九九八年、第四九二～四九四頁）に収める。作者の王惲については『元史』卷一六七本伝参照。
- (16) 蔡美彪『元代白話碑集録』参照、第二一〇～二二二頁。作者の李謙、号は野齋、『元史』卷一六〇本伝参照。
- (17) 蒙元時期、武將アラクシーデイギドークリ（阿剌兀思剌吉忽里）の家族は、前後して複数の人が高唐王に封ぜられた。ここの高唐郡王は、恐らくボヤオカイ（李要合）を指している。彼は早く西域を征し、後に北平王に封ぜられ、チンギス・カン（成吉思汗）の三女アラカイベキ（阿剌海別吉）と結婚、死後高唐郡王として追認された。
- (18) 天慶寺旧址は現在の北京市内東曉市街のあたりに位置している。
- (19) 雪堂普仁と士大夫との交遊について、王惲の「雪堂上人集類諸名公雅制序」にも、「雪堂上人、禪悅餘暇、樂從賢士夫遊、諸公亦賞其爽朗不凡、略去藩籬、與同形跡、以道義定交、文雅相接」（『秋澗先生大全集』卷四三）と記している。
- (20) 「包头燕家梁遺址发现元代祭孔铜器刻文总录」铭文参照、二〇一四年五月二〇日『内蒙古日報』。
- (21) 蔡美彪『元代白話碑集録』参照、第三六～三七四頁。
- (22) 三序とも『大正蔵』第四八冊参照、第三九七頁b～三九八頁b。
- (23) 元の従倫「洞林大覚禪寺第一代西堂宝公大宗師頌古序」・「洞林大覚禪寺第一代西堂宝公大宗師林溪録序」参照、『全元文』第二〇冊、江蘇古籍出版社（南京）、二〇〇〇年、第五一五～五一六頁。

(24) 柳田聖山『臨濟録の研究』参照、法蔵館（京都）、二〇一七年、第一六六―一六七頁。

(25) 『元史』 卷一三二 本伝参照。

(26) 椎名宏雄『宋元版禅籍の研究』参照、大東出版社（東京）、一九九三年、第五九八頁。

(27) 椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第六卷参照、第五九八頁。

(28) 『大正蔵』本の三序は、その底本においては、手書きで補写したものである。

*** 本論文は日本学術振興会基金による課題研究成果の一部である。課題番号…JSPS科研費26730045。本稿に取り上げた問題について、衣川賢次先生から貴重なご教示と参考資料のご提示を賜り、ここに深謝いたします。**

『景德伝灯録』 卷一七雲居道膺章・曹山本寂章訓注

景德伝灯録研究会

前言

禅文化研究所『景德伝灯録』の研究会は、一九八八年一〇月から始まり、隔月に一回、年六回行われている。これまでに、『景德伝灯録』三（巻第七・八・九）（一九九三年三月）、『景德伝灯録』四（巻第一〇・一一・一二）（一九九七年一月）、『景德伝灯録』五（巻第一三・一四・一五）（二〇一三年二月）を会読成果として刊行した。その後、二〇一五年八月に巻一六の会読を終え、現在は巻一七後半の章の会読を行っている。研究所の編集方針によって、巻一六・一七・一八を『景德伝灯録』六として出版することになるが、それはかなり先のことである。雲居と曹山は曹洞宗の淵源になる重要な祖師であるが、その禅についての研究は遅れていることに鑑みて、訓注がまとまったところで世に問うこととした。もとより収録されているすべての則が十分に解明されたわけではなく、分らずに残したところもある。この訓注がステツプになって、さらなる十全な解明にすすめば幸いである。

本訓注は二〇一五年九月二六日より二〇一七年五月二八日までの一二回の研究会において、西口が提出し

た訓注の資料に対する検討が行われ、それをふまえて西口が定稿化したものを、衣川が再検討して成ったものである。研究会の参加者は、三浦國雄、末本文美士、下定雅弘、土屋昌明、松岡由香子、古勝亮、久保讓、吳進幹、雷漢卿、Ingrid Vera、林芬妙の諸氏（順不同）と衣川賢次・西口芳男である。

なお、本研究会の班員であった古勝亮氏は、京都大学に博士論文を提出して間もなく、くも膜下出血により二〇一七年四月一五日、享年三九で急逝されたことは、本当に残念でならない。ここより冥福を祈りたい。

二〇一七年一月二六日

景德伝灯録研究会

衣川賢次
西口芳男

〔凡例〕

一、本訓注は禅文化研究所景德伝灯録研究会の会読成果である。

二、訓注の底本は東寺経蔵の北宋東禅寺版一切経に収める『景德伝灯録』（禅文化研究所「基本典籍叢刊」影印本、一九九〇年五月）を用いた。底本原文の異体字・俗字は旧字体に改め、訓読・注釈は常用漢字を用いた。

三、底本原文の字句を訂した場合はその理由を注記し、各文献との間に内容及び字句の重要な異同が見られるものも注記した。

四、各章は分段し、各則にタイトルをつけた。

〔目次〕

雲居道膺章

- 一、 行歴
- 二、 洞山との問答（１）——名は什麼^{なん}ぞ
- 三、 洞山との問答（２）——祖師意とは
- 四、 洞山との問答（３）——慧思和尚、倭国に生まれる
- 五、 洞山との問答（４）——どの山が住するに値するか
- 六、 洞山との問答（５）——川を渡る
- 七、 洞山との問答（６）——弥勒はどこにいるか
- 八、 洞山との問答（７）——合醬
- 九、 洞山との問答（８）——大闡提人の孝養
- 一〇、 三峰と雲居山に住す
- 一一、 上堂——大事を明らめざることこそ最も苦なり
- 一二、 沙門として最も大事なこと
- 一三、 仏祖にどのような修行の階梯があるか
- 一四、 古路人に逢わず
- 一五、 可観上座の参問
- 一六、 癢和を擲つ
- 一七、 処徳を呼んできてくれ

- 一八、馬祖は八十八人の善知識を出だす
- 一九、向上人の行履
- 二〇、朝打三千、暮打八百
- 二一、羚羊挂角
- 二二、影と本身
- 二三、帰郷
- 二四、仏陀波利
- 二五、仏法を学ぶ人は釘鉄を断ち切らねばならない
- 二六、經典読誦の功德
- 二七、香積飯
- 二八、経を念^{とな}えている者は何という経か
- 二九、孤迥にして且つ巍巍たる時
- 三〇、何がかくも言い難いのか
- 三一、明眼の人の眼は漆のように黒い
- 三二、世尊の密語
- 三三、生まれたとたんどうして有ることを知らないのか
- 三四、示衆
- 三五、示寂

曹山本寂章

一、行録

二、洞山との問答（1）——名は什麼なんぞ

三、洞山との問答（2）——不變異の処に去る

四、曹山・荷玉山に居す

五、万法と侶ともた為らざる者

六、眉と目

七、托子を提起す

八、幻と真

九、常在底の人

一〇、清鋭孤貧

一一、類と異

一二、鏡清の参問——清虚の理

一三、改易せざる底の人

一四、人人尽く有り

一五、魯祖面壁

一六、地に倒れなば地によりて起つ

一七、大海は死屍を宿とどめず

一八、句を呈して問難してはならぬ

- 一九、無言にして如何が顕あらわさん
二〇、日未だ出でざる時
二一、掃地
二二、禪定にあつて香象の渡河を聞く
二三、蠱毒の郷の家では一滴の水も飲んでならぬ
二四、法身主
二五、常に未聞を聞く
二六、国内に劍を按かまうる者
二七、一牛水を飲み、五馬嘶かず
二八、生死海中に在りて沈没する者
二九、薬山の年は多少ぞ
三〇、填溝塞壑
三一、如何なるか是れ師子
三二、纔かに是非有れば、紛然として心を失う
三三、枯木龍吟
三四、洞山五位を銓量す
三五、示寂

洪州雲居道膺禪師

(一) 行歴

洪州雲居道膺禪師、幽州玉田人也、姓王氏。童卯依師稟教、二十五受具於范陽延壽寺。本師令習聲聞篇聚、乃歎曰：「大丈夫豈可桎梏於律儀邪！」乃去、詣翠微山問道。經三載、有雲遊僧、自豫章來、盛稱洞山价禪師法席、師遂造焉。

*

①洪州雲居の道膺禪師は、幽州玉田の人なり、姓は王氏。童卯にして師に依りて教えを稟^うけ、二十五にして范陽延壽寺に受具す。本師、声聞の篇聚^⑥を習わしむるに、乃ち歎^{なげ}きて曰く、「大丈夫、豈に律儀に桎^きせらる可けんや。」乃ち去つて、翠微山に詣りて道を問う。三載を経るに、雲遊の僧有り、豫章自^より来^{きた}つて、盛んに洞山价禪師の法席を称^{たた}う、師遂に焉^{こゝ}に造る。

*

①洪州雲居 江西省永修縣西南三〇里に雲居山があり、山中に雲居寺がある。高僧道容（伝未詳）が元和中（八〇六〜八二〇）に開創し、その徒の全慶・全誨（共に伝未詳）が続いて住した。中和の歳（八八一〜八八五）道膺禪師がここに居し、南平王鍾伝（？〜九〇六）の帰依を受け、龍昌禪院の額を賜う。以後、道簡・道昌・懷岳・德縁・懷満・智深（以上は雲居道膺系）・清錫・義能・義徳・道済（九二九〜九九七）・契環（以上は法眼宗）と受け継がれ、大中祥符元年（一〇〇八）に真如禪院の額を賜う。晏殊（九一〜一〇五五）撰「雲居山重修真如禪院碑記」（『雲居山志』卷七、『中国仏寺史志彙刊』第二輯第一五冊

所収、石井修道『宋代禪宗史の研究』附録資料篇に記注がある。

『大明一統志』卷五二南康府、「雲居山は建昌縣西南三十里に在り。其の山は紆回まがりくねつて峻極、上には常に雲出づ、故に雲居と名づけ、一に欧山と名づく。」

②道膺禪師 ? ～九〇二。『祖堂集』卷八、『宋高僧伝』卷一二、『宗門拈英集』卷上、『宗門統要集』卷

八、『禪林僧宝伝』卷六、『祖庭事苑』卷七雲居条、『隆興仏教編年通論』卷二八、『聯灯会要』卷二二、『禪門拈頌集』卷二二、『五灯会元』卷一三、『五家正宗贊』卷三、『釈氏通鑑』卷一一等に略伝・問答語句を録す。また唐僧元偉撰『雲居和尚示化実録』一卷(『崇文総目』卷一〇、『通志』卷六七)、『雲居弘覺禪師語録』(釈慧洪『石門文字禪』卷二五)があつたが伝存しない。

③幽州玉田人也 河北省玉田県の出身。『祖堂集』は「幽州薊門玉田人」、『宋高僧伝』は「薊門玉田人」に作る。『旧唐書』卷三九地理二・河北道薊州条、「玉田は漢の無終県、右北平郡に属す。乾封二年(六六七)廃された無終県に置き、無終と名づけ、幽州に属す。万歲通天二年(六九七)、改めて玉田県と爲す。……(開元)十一年(七三三)、「又た還して幽州に属す。十八年」又た薊州に属す。」(なお「」は中華書局本校勘記(八二)に拠つた)。

④童卯依師稟教 卯角あけまきの子供のころに師について仏教を習う。『祖堂集』は「師居韶甌、岐嶷生知、匪狎竹馬之朋、卓有乘羊之譽。」(師は齒が抜けかわるころより、生まれながらにして知る賢さで、幼友達と親しく遊ぶことなく、その容姿は拔きん出ていた。」「乗羊之譽」は『蒙求』衛玠羊車に「晋書：衛玠あけまきは総角にして羊車に乗りて市に入るに、見る者は以て玉人と爲す」とあり、容姿の美しい人のこと。

『宋高僧伝』は「生而特異、神彩朗然、処於童卯、崆峒稟氣。宿心拔俗、争離火宅之門；拭目尋師、遂撰鍛金之子。師授經法、誦徹復求。」(生まれながらに拔きん出ており、容姿がすぐれ、童子のころから広

大な気性をもっていた。かねてより出家の志があり、どうしても迷いの世俗におられようかと、目を拭って師を探しとめ、遂に鍛金の師に受け入れられた。師が經典を授けると、すっかり憶えてまた求めた。）

『禪林僧宝伝』は「児稚中、骨氣深穩、言少理多。」（幼いころより、人柄はおだやかで、もの静かだったが、言えば理になつていた。）

⑤ 范陽延寿寺 『乾隆』 大清一統志』 卷二九遵化州寺觀条、「延寿寺は州の西北十八里に在り。相伝うるに、唐太宗の寿辰、蘭若に幸し、尉遲敬徳を遣わして寺と為すと。明洪武の間に修す。」遵化州は唐代の薊州の地。范陽は幽州の地。『宋高僧伝』は二五歳で受戒した理由を「年偶蹉跎（たまたま受戒の年齢に機会を逸して）」と説明しており、会昌廢仏に遭遇した可能性がある。『禪林僧宝伝』は「十歳出家於范陽延寿寺、又十五年、乃成大僧。（十歳のとき、范陽延寿寺で出家し、さらに十五年を経た二十五歳のとき、やっと大僧となつた。）」

⑥ 篇聚 比丘・比丘尼の学ぶ具足戒を類別した称目。「篇」は犯した罪法の重い順に波羅夷・僧残・波逸提・提舍尼・突吉羅と分類した五篇、その五篇の第三位に偷蘭遮（波羅夷・僧残の未遂罪）を加えたものが六聚、六聚に惡説（口業）を第七位に加えたものが七聚。本書卷八南泉章、「初習相部旧章、究毘尼篇聚。」

⑦ 大丈夫豈可桎梏於律儀邪 「大丈夫たる者がどうして律儀に束縛されてよいものか。」「桎梏」は四肢を拘束する刑具。『祖堂集』は「大丈夫児焉くんぞ小道に局われ大方に晦からんや。」

⑧ 詣翠微山問道 「翠微」は本書卷一四の京兆終南山翠微無学禪師。「終南山翠微寺」については『元和郡県図志』 卷一長安県条に、「太和宮は県の南五十五里の終南山太和谷に在り。武徳八年に造り、貞観十

年に廢す。二十一年……焉を繕理し、改めて翠微宮と爲す。今廢して寺と爲す。」この翠微寺について『陝西通志』卷二八に「翠微寺。（長安）城西南の終南山上に在り「馬志」といい、『関中勝蹟図志』卷七には「翠微寺。《陝西》通志：長安県城西南の翠微山に在り。」とある。

翠微との問答は『五灯会元』卷一三雲居章に次の一則が残っているだけである。

（洞）山問う、「甚処より来る。」師（雲居）曰く、「翠微より来る。」山曰く、「翠微は何の言句有りてか徒に示す。」師曰く、「翠微は羅漢を供養するに、某甲問う、『羅漢を供養するに、羅漢は還た来るや。』微曰く、『你是毎日、箇の甚麼をか咄う。』山曰く、『実に此の語有りや。』師曰く、『有り。』山曰く、『虚しく作家に参見し来らず。』」

⑨經三載、有雲遊僧、自豫章来、盛稱洞山价禪師法席、師遂造焉 三年が経過したとき、豫章（江西南昌）より参学行脚の禪僧がやって来て、洞山良价禪師の法道を褒め称えたので、洞山の法席に参じた。『祖堂集』は「徑ちに翠微を訪い、一たび玄津を沐くるや、三たび星律を移す。石室に宴止するに因るに、俄に二使の頰と素の異裳を見る。曰く、《師は其れ南訪せば、必ず奇人に遇わん》と。果して龜侶有りて洪湖自り至り、洞山大師は当世の宗匠なりと挙ぐ。」

『宋高僧伝』は「翠微山に詣りて道を問うこと三載。宴居するに忽ち二使者の冠服頗だ異なるを觀る。膺を勉まして曰く、《胡ぞ南方に知識に参ぜざるや》と。未だ幾ならざるに僧有りて豫章自り至り、盛んに洞上禪師の言要を称う。膺は神機に感動し、遂に專に焉に造る。」

（二）洞山との問答（一）——名は何ぞ

洞山問曰：「闍梨名什麼？」曰：「道膺。」洞山云：「向上更道。」師云：「向上道即不名道膺。」洞山

曰：「與吾在雲巖時祇對無異也。」

＊

洞山^①問うて曰く、「闍梨、名は何ぞ。」曰く、「道膺。」洞山云く、「向上を更に道え。」師云く、「向上を道わば即ち道膺と名づけず。」洞山曰く、「吾れ雲巖に在りし時の祇對と異なる無し。」

＊

① 洞山問曰 洞山での初相見の問答は、『祖堂集』卷八、『祖庭事苑』卷七、『禪林僧宝伝』卷六、『大慧語録』卷四、『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三、『洞山録』などにも録す。なお洞山と曹山本寂との間でも全く同じ問答が行われている。

② 向上更道 「更にそのさを言え。」現象（五蘊身）のその向上の法身の次元でもう一度答えよ。

③ 師云：向上道即不名道膺 「そのさを言えば、道膺と名づけず。」常州僧靈覺が南陽慧忠に「如何用心即得「求仏」を問うた論議中にいう、「曰く、（既に纖毫の得可きもの無し、名づけて何物と為す。」師曰く、〈本より名字無し。〉」（本書卷二八南陽慧忠国師語）。また南泉言う、「空劫の時は、一切の名字無きに、仏纔かに出世し來つて、便ち名字有り、所以に相に取る」（『南泉語要』）。また藥山言う、「他那箇は本来耳目等の貌無し」（本書卷二八藥山惟儼和尚語）。

④ 洞山曰：與吾在雲巖時祇對無異也 「私が雲巖先師のところにいたときに答えたのと同じだ。」現在残された雲巖と洞山の問答中には見当たらない。『禪林僧宝伝』卷六は「价は喜びて以て謂えり、其れ初めて雲巖に見えし時の祇對に類せりと。容れて以て爲に入室せしむ。」なお『五灯会元』卷一三、及び『瑞州』洞山録は「老僧の道吾に祇對せし語と一般なり」に作る。

(二二) 洞山との問答(2) — 祖師意とは

後師問：「如何是祖師意？」洞山曰：「闍梨他後有一把茅蓋頭，忽有人問闍梨，如何祇對？」曰：「道膺罪過。」

*

後に師問う、「如何なるかはれ祖師意。」洞山曰く、「闍梨、他後に一把の茅もて頭を蓋うこと有らんに、忽し人有つて闍梨に問わば、如何が祇對う。」曰く、「道膺が罪過なり。」

*

① 本話は『祖堂集』巻八、本書卷一五洞山章、『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三、『洞山録』にも採られる。

② 如何是祖師意 達磨祖師が印度から中国に來た意図は何か。馬祖による達磨西來の新たな理解によつて興つた問い。馬祖曰く、「汝等諸人、各の自心是れ仏、此の心即ち是れ仏なるを信ぜよ。達磨大師は南天竺三國より來り、躬ら中華に至つて、上乘一心の法を伝えしは、汝等をして開悟せしめんとすればなり。」また「僧問う、〈如何是西來意。〉師云く、〈即今は是れ什麼の意ぞ。〉」（本書卷六馬祖章）

他の誰でもない己自身の心が仏であること。それは己自身のことであるから、人に問うべきことではないのである。

③ 闍梨他後有一把茅蓋頭，忽有人問，闍梨如何祇對 「後に君が一寺の住持になつて、人にそれを問われたら君はどう答えるのだ。」「把茅蓋頭」は、茅で頭をおおう。寺の住持となる譬え。『宗門統要』卷一六祖能大師章に神会を叱責して言う、「這の饒舌の沙弥、我れ喚んで一物と作すすら尚お中らざるに、豈に況んや本源の仏性というをや。此の子は向後に設い把茅蓋頭有るとも、也り只だ箇の知解の宗徒と

成り得たるのみ。」なお『祖堂集』卷八では「一方に住せし時」となっている。

④道膺罪過 「わたしが悪うございました。」「西来意」は自分自身のことであり、人に問うことではないことに気づいた。

〔四〕洞山との問答（三）——慧思和尚、倭国に生まれる

洞山有時謂師曰：「吾聞思大和尚生倭國作王，虛實？」曰：「若是思大，佛亦不作，況乎國王！」洞山然之。

*

①洞山有る時、師に謂いて曰く、「吾れ聞く、思大和尚は倭国に生まれて王と作ると、虚か実か。」曰く、「若是し思大ならば、仏にも亦た作らず、況乎や国王をや。」洞山之を然りとす。

*

①本話は『祖堂集』卷八、『宋高僧伝』卷二二、『祖庭事苑』卷七、『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三、『洞山録』にも採られる。

②吾聞思大和尚生倭國作王，虛實 「思大和尚は倭国の王に生まれたというが、本当だろうか。」「思大和尚」は天台宗第二祖とされる南岳慧思（五一四～五七七）。俗姓は李氏、武津（河南省上蔡県）の人。もっぱら『法華経』を誦し、さまざまな奇瑞があらわれた。慧文禪師の下で法華三昧を修得した。光州大蘇山（河南省商城県）に入り、智顗など多くの弟子を集めた。斉末の乱を避け、陳の光大二年（五六八）南岳に入り、住すること十年にして示寂す。『統高僧伝』卷一七、『弘賛法華伝』卷四、『法華伝記』卷三、『景德伝灯録』卷二七、『天台九祖伝』等に伝記を録す。

聖德太子慧思託生説は、鑑真の弟子である思託が撰した『大唐伝戒師僧名記伝』（七六三年前後の成立と推定、法空撰『聖德太子平氏伝雜勘文』下二に佚文あり）に、鑑真が渡海を決意した言葉に補足して「其れ智者禪師は是れ南岳思禪師の菩薩戒の弟子なり。恵思禪師なる者は乃ち日本に降生し、聖德太子と為るなり」（『大日本仏教全書』112）とある。これをもとに撰述された淡海三船^{おうののみふね}（七二二～七八五）撰『唐大和尚東征伝』（七七九年）では鑑真の言葉として「昔聞くなく、倭国の王子に託生して仏法を興隆し、衆生を済度すと」（T五一・九八八中）と記されるものである。聖德太子慧思託生説が鑑真の渡海まゝに中国でも行われていたかどうかで長く論争が行われており、『大唐国衡州衡山道場釈思禪師七代記』（『異本上宮太子伝』所引、『慧思七代記』と略称される）が中国撰述かどうかが論議の争点となっている。詳しくは中尾良信『日本禪宗の伝説と歴史』（吉川弘文館、二〇〇五年）、伊吹敦「鑑真は来日以前に聖德太子慧思後身説を知っていたか？」（『印度学仏教学研究』通卷一三二号、二〇一三年）、同「聖德太子慧思後身説の形成」（『東洋思想文化』1・東洋大学文学部紀要第六七集、二〇一四年）参照。

鑑真和上渡海から約百年後、この伝説が中国で広く行われていたのである。なお『宋高僧伝』巻一四鑑真伝にも『東征伝』より鑑真の言葉として引かれるが、「僧思託著東征伝詳述焉」とあって、『東征伝』を思託の著と解している。

③若是思大、佛亦不作、況乎國王 「思大和尚なら仏にもなろうとしないのですから、ましてや国王になどなったりはしますまい。」こういう言い方で作仏を否定する。「佛亦不作」とは、本来成るべき仏などないということ。

『祖堂集』巻八曹山和尚章、「問：〈大保任底人失一念如何？（即心即仏を我が任としている人がそのことを失念したらどうなりますか。）師云：〈始得保任。（それでこそ任とすることができ。）〉僧曰：〈作大

魔王時如何？（大魔王になった時はどうなりますか。）師云：〈不見有仏。（仏の存在を認めない。）云：〈末後事如何？（最後はどうなるのですか。）師云：〈仏亦不作。（仏にもならぬ。）〉

「思大」は「思大和尚」「思大禪師」の下二字が略されたものであるが、『北山録』卷一〇に「仏図澄と衡岳の思大は、能く遠く多くの生を視る。支林・道安は、能く博識強学なり」（T五二・六三二中）とあり、固有名詞と化している。

〔五〕洞山との問答（４）——どの山が住するに値するか

一日洞山問：「什麼處去來？」師曰：「蹋山來。」洞山曰：「阿那箇山堪住？」曰：「阿那箇山不堪住？」洞山曰：「恁麼即國內總被闍梨占却也。」曰：「不然。」洞山曰：「恁麼即子得个入路。」曰：「無路。」洞山曰：「若無路，爭得與老僧相見？」曰：「若有路，即與和尚隔生去也。」洞山曰：「此子已後，千人萬人把不住。」

*

①一日、洞山問う、「什麼處^②に去き來れるや。」師曰く、「山を蹋^③き來る。」洞山曰く、「阿那箇^④の山か住するに堪うるや。」曰く、「阿那箇^⑤の山か住するに堪えざる。」洞山曰く、「恁麼^⑥なれば即ち國內総て闍梨に占却せられん。」曰く、「然らず^⑦。」洞山曰く、「恁麼^⑧なれば即ち子^⑨は今の入路を得たり。」曰く、「路無し。」洞山曰く、「若し路無くんば、争でか老僧と相見するを得ん。」曰く、「若し路有らば、即ち和尚と生を隔て去らん。」洞山曰く、「此の子已後、千人万人も把^⑩え住ず。」

*

①本話は『祖堂集』卷六洞山章、『宗門統要集』卷八、『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三、『五家正

宗賛』卷三、『洞山録』にも採られる。

② 什麼處去來 「どこに行ってきたのだ。」

③ 蹋山來 「遊山してきました。」

④ 阿那箇山堪住 「君が住むのに値するのはどの山か。」

⑤ 阿那箇山不堪住 「私が住むに値しない山などありません。(どこだって私が住むに値する山です。)」道忠言う、「処^{いずこ}処も尽く是れ本分の家郷」(『五家正宗贊助桀』五八六頁)。

⑥ 恁麼即國內總被闍梨占却也 「それなら国中の山は君に占拠されてしまうことになる。」「阿那箇山不堪住？」の意を検証するために、このようにかう物言いをしたもの。

⑦ 曰：不然 「和尚の言われるような意味で言ったものではありません。」「(八十卷)華嚴經』卷六如来現相品の偈句に「仏身は法界に充滿し、普ねく一切の衆生の前に現わる、縁に随い感に赴いて周ねかざるは靡^なし、而も恒に此の菩提の座に処^あり」(T一〇・三〇上)とありますように、どの山にも仏身は充ちて一切の衆生の前に現前しているのですから、住するに値しない山などないと言ったのです。

⑧ 洞山曰：恁麼即子得个入路 「それなら君は大道に入る手がかりをつかんだのだ。」

⑨ 曰：無路 「大道に入る決った路などございせん。」馬祖曰く、「楞伽經に云く、(仏語心を宗と為し、無門を法門と為す)と。……(無門を法門と為す)とは、本性の空なるに達すれば、更に一法も無し。性は自^も是^{とよ}り門なるも、性には相有る無く、亦た門有る無し。故に云う、(無門を法門と為す)と。」「(宗鏡録』卷一、T四八・四一八中、『馬祖の語録』(六八)に収録)。

本書卷一二陳尊宿章、「師問：(什麼處來?)僧云：(瀏陽。)>師云：(彼中老宿、祇対仏法大意、道什麼?)云：(徧地行無路。)>」また『雪峰語録』卷下「師偈語・勸人二十五首」第十四首、「天に登る

に梯はしを借らず、徧いたるところ地行くに路無し。乾坤を包尽する処、禪子よ火急いそぎ悟れ。」

⑩ 洞山曰：若無路，爭得與老僧相見 「路がないならどうして老僧わしのところに来て相見できよう。」

⑪ 曰：若有路，即與和尚隔生去也 「もし路があれば東西南北ができ、却って方所の無い無限定の大道に行き着けず、和尚と大きく乖離してしまいます。」 「隔生」は『龐居士語録』、「普濟」は『一日居士を訪う』。士曰く、〈母の胎に在りし時、一則の語有りしを憶おもう、阿師に拳こぶし似せん。切に道理なを作して主持することを得ざれ。〉 濟曰く、〈猶お是れ生を隔てたり。〉 入矢の注にいう、「両者が隔絶した世界に別々に生きていること」(『禪の語録9』九〇頁)。なお『五灯会元』卷一三、『洞山録』は「隔生」を「隔山」に作る。

⑫ 洞山曰：此子已後，千人萬人把不住 「こいつはそのうち必ず千人万人でかかっても押さえきれぬものになるだろう。」 雲居の力量を認めた。

〔六〕 洞山との問答(5) —— 川を渡る

師隨洞山渡水。洞山問：「水深淺？」 曰：「不濕。」 洞山曰：「龜人！」 曰：「請師道。」 洞山曰：「不乾。」

*

師、洞山に随したがつて水を渡る。洞山問う、「水は深きや浅きや。」 曰く、「湿ぬれず。」 洞山曰く、「龜人。」 曰く、「請いう師道え。」 洞山曰く、「乾かわかず」

*

① 本話は『宗門統要集』卷七洞山章、『正法眼蔵』卷下末示衆、『聯灯会要』卷二〇洞山章、『正法眼蔵三

百則』巻下第七六則、『五灯会元』巻一三、『洞山録』にも採られる。

② 洞山問：水深淺 渡る川の深淺を訊くのは、その人の悟境を見ようとしてのことだろう。『大智度論』巻六六（T二五・五二四下）に般若波羅蜜を水の深淺に喩え、水が深いか浅いかは渡る人のあり方しだいであるとして次のように説く。「小兒なら深いが、長身の人には浅い、大海は人には深く、羅睺阿修羅王には浅い。このように凡夫や新発意の懈怠の者には般若波羅蜜は甚深だが、積徳の阿鞞跋致（不退転）なら浅い、無礙解脱を得た諸仏には深いものはない。」

川の渡り方について洞山と神山密師伯の次の問答がある。『五灯会元』巻一三洞山章、「師は密師伯と水を過り、乃ち問う。〈水を過る事は作麼生〉。伯曰く、〈脚を湿らさず〉。師曰く、〈老老大大、這箇の語話を作す〉。伯曰く、〈你是又た作麼生〉。師曰く、〈脚は湿れず〉。洞山は「不湿脚」という答えには生死の川に汚染されまいとする意識が残っているとみなし、「脚不湿」（そのまま汚染されぬ）と答えるべきだとした。

③ 曰：不濕 「法身は濡れはしません。」法身は生死の流れに染まりません。

④ 洞山曰：麤人 「粗忽者め。」第一義に執われていると批判する。「麤人」は粗人に同じ。『首楞嚴經』巻九、「今の世間の曠野の深山は聖道場の地にして、皆な阿羅漢の住持する所なるが故に、世間の麤人は、見る能わざる所なるが如し。」（T一九・一四六下）

⑤ 洞山曰：不乾 生死に浸かって、生死を引き受けている。法身でありながら生死（肉身）を引き受けつづけるのだ。もし「湿（濡れる）」と言ったなら、生死の流れに染まったあり方だが、そう言わず「不乾（乾かず）」と言うことで、生死がそのまま本来不生死であるところを示した。

『正法眼蔵』巻三下末示衆（『禪文化研究所紀要』第二七号に唐代語録研究班による訳注がある）に、本話

を例として偏正回互を宗旨とする者の考えかたを次のように説いている。

有一種、以偏正回互為宗旨。如洞山与雲居過水次、洞山問：「水深多少？」云：「不湿。」山云：「龜人！」雲居却問：「水深多少？」云：「不乾。」謂水諱湿、而当頭道湿、不能回互、謂之龜人。雲居却云不湿、是触諱而不能回互。洞山道不乾、乃有語中無語。何謂有語、不乾是。何謂無語、不乾是。不乾乃是湿、是活語、能回互、不触諱故。

偏正回互を宗旨としている連中がいる。例えば、洞山と雲居が川を渡ったとき、洞山が問う、「川の深さはどれほどだ。」雲居、「不湿。」洞山、「龜人。」こんどは雲居が問う、「川の深さはどれほどですか。」洞山、「不乾。」連中はこの話をこう考えている。「水」は「湿」が諱であるのに、まともに「湿」と言ってしまうば、（事と理体は）相即できない。そこが「龜人」ということである。それなのに雲居は「不湿」と答えて諱を犯して相即できなかつた。洞山が言う「不乾」は、有語中の無語だ。有語中無語の有語とは「不乾」（という言葉）がそうだ。有語中無語の無語とは「不乾」（という否定内容）がそれだ。「不乾」とは、水の諱の「湿」を犯さずに言つた活語であり、（事と理体が）相即できたのである、と。

〔七〕洞山との問答（6）——弥勒はどこにいるか

洞山謂師曰：「昔南泉問講弥勒下生經僧曰：〈弥勒什麼時下生？〉曰：〈見在天宮、當來下生。〉南泉曰：〈天上無弥勒、地下無弥勒。〉師隨舉而問曰：「只如天上無弥勒、地下無弥勒、未審誰與安字？」洞山直得禪牀震動、乃曰：「膺闍梨！」

*

洞山^①、師に謂いて曰く、「昔南泉^②、弥勒下生經を講ずる僧に問うて曰く、〈弥勒は什麼^{なん}の時に下生^{あしう}

す。〕曰く、〈見^{げん}に天宮に在り、当来に下生せん。〉南泉曰く、〈天上に弥勒無し、地下に弥勒無し。〉師、挙すに随つて問うて曰く、「只だ天上に弥勒無く、地下に弥勒無きが如きんば、未^{はた}審^た誰か与^なに字を安けし。〕洞山は直に禅牀の震動するを得、乃ち曰く、「膺闍梨！」

*

①本話は『宗門統要集』卷三南泉章、『正法眼蔵』卷中第六〇則、『隆興仏教編年通論』卷二八、『聯灯会要』卷四南泉章、『禅門拈頌集』卷一七洞山章、『永平広録』卷一、『五灯会元』卷一三、『五家正宗贊』卷三、『釈氏通鑑』卷一一、『洞山録』にも採られる。ただし『祖堂集』卷一一保福和尚章に次のような異伝を載せ、そこでは雲居は登場しない。

因に挙す：「南泉、座主に問う、〈什^{なん}摩の経を講ずるや。〉座主云く、〈上生経を講ず。〉南泉云く、〈弥勒は什^{いす}摩^ず処にか在る。〉对^{こた}えて云く、〈兜率陀天に在り。〉南泉叱つて云く、〈天上に弥勒無し。〉後に僧は洞山に挙似す、洞山叱るらく、〈地下に弥勒無し。〉人有りて師（保福）に問う：「弥勒は什^{いす}摩^ず処にか在る。」師乃ち之を叱る。

②昔南泉問講弥勒下生經僧曰：弥勒什麼時下生 「弥勒菩薩はいつ兜率天からこの世界に生まれてくるのか。」未来のどういう国土に下生するのかは経に説かれていることであるのに、南泉がこう問うのは、ほかならぬ汝の心が仏であることに気づかせようとしてのこと。「南泉」は普願禪師（七四八〜八三四）、本書卷八。『弥勒下生経』は、兜率天に住する弥勒菩薩が未来にこの世に下つて成仏して弥勒仏となり、三度の法会の説法で多くのものが阿羅漢になることを説く。弥勒下生と題する経は、西晋竺法護訳・後秦鳩摩羅什訳・唐義浄訳があり、大正大蔵経卷一四に収められている。なお『祖堂集』は「上生経」（『観弥勒菩薩上生兜率天経』）に作り、弥勒菩薩が十二年後に入滅して兜率天に化生し、五六億万年

してまた閻浮提に生まれることを説く經典。

③曰：見在天宮，當来下生 「現在は兜率天宮におられ、未来に閻浮提にお生まれになります。」 弥勒下生經に説かれていることをもって答えた。南泉が問うた意図が受けとめられていない。

④南泉曰：天上無弥勒，地下無弥勒 「天上に弥勒菩薩はおられないのはもちろんだが、（君のその答えで）この地上にもおられぬことが分かった。」『祖堂集』 卷一 保福和尚章では、「兜率陀天に在り」と答えた僧を叱って南泉は「天上に弥勒無し」と言ったが、これを聞いた洞山は「地下にも弥勒無し」と付け加えた。

⑤師隨舉而問曰：只如天上無弥勒，地下無弥勒，未審誰與安字 雲居は話を聞くや問うた、「天にも地にもどこにもいないのに、いったい誰が弥勒という名字をつけたのですか。」「禪門拈頌集』は「誰与他安名著字」に作る。「安名」については『臨濟録』示衆に「三界は自ら（我れは是れ三界なり）と道わす。還つて是れ道流、目前靈靈地として、万般を照燭し、世界を酌度る底の人、三界の与に名を安く、「世にも出世にも、仏無く法無く、亦た現前せず、亦た曾つて失せず。設い有るも、皆な是れ名言章句、小兒を接引する施設の薬病・表顯の名句なり。且つ名句は自ら名句ならず、還つて是れ你目前昭昭靈靈として、鑑覚聞知し照燭す底、一切の名句を安く」（岩波文庫本一〇一・一三三頁）とあるように、見聞覚知して万般を認識する主体がこそが一切に名をつけ、その物をその物たらしめる。がしかし一方では名をつけて却つてその觀念を追ひ求めて自縄自縛に陥つたりもする。

⑥洞山直得禪牀震動 雲居の（ふと口をついた）素朴な疑問のなかに本質をつく鋭さがあつたため、洞山は坐っている禪牀が振動するほど驚いた。

⑦乃曰：膺闍梨「膺闍梨、名をつけるのは君だ！」「正法眼蔵』、『五灯会元』、『五家正宗贊』、『洞山録』

は「膾闍梨、吾れ雲巖に在りて、曾て老人に問いしに、直に火炉の振動するを得たり、今日子に問われ、直に通身に汗流るるを得たり」に作り、雲居を洞山に匹敵する器量をもった禪者であることを意図した付加があり、「膾闍梨」が単なる呼びかけになってしまっている。『宗門統要』、『聯灯会要』では「膾闍梨」が除かれている。

〔八〕洞山との問答（7）——合醬

師合醬次、洞山問：「作什麼？」師曰：「合醬。」洞山曰：「用多少鹽？」曰：「旋入。」洞山曰：「作何滋味？」師曰：「得。」

*

師、醬を合^②わす次、洞山問^③う、「什麼をか作す。」師曰く、「醬を合^④わす。」洞山曰く、「多少の塩を用^⑤う。」曰：「旋入す。」洞山曰く、「何の滋味をか作す？」師曰：「得たり。」

*

①本話は『五灯会元』卷一三、『洞山録』にも採られる。

②合醬 ひしおを調合する。「醬」は菽や麦を発酵させた後に塩などを加えた調味料、醬油・味噌の類。元・魯明善著『農桑衣食撮要』六月条・合醬法（中国農書叢刊先秦農書之部『呂氏春秋上農等四篇校釈』、農業出版社、一九七九年第二次印刷）、「用豆一石、炒熟、磨去皮、煮軟撈出。用白麪六十斤、就熟搜麪、勻於案上、以箬葉鋪填、攤開約二指厚、候冷、用楮葉或蒼耳葉搭蓋。發出黃衣為度、去葉、涼一日、次日曬乾、簸淨擣碎、約量用塩四十斤、無根水二担、或稀者用白麪炒熟、候冷、和於醬内。若稠者、用甘草同塩煎、水候冷、添之、於火日晚間点灯下醬、則不生虫。加蒔蘿、茴香、甘草、葱、椒物料、其味香

美。」

豆一石を用つて、炒ること熱し、皮を磨し去り、煮ること軟くして撈り出す。白麴六十斤を用つて、就熱に麴を搜「洩」ね、案上に勻しくして、箬の葉を以て鋪填め、約二指の厚さに攤開る。冷むるを候ちて、楮葉或いは蒼耳葉を用つて搭せて蓋とする。黄衣を發出するを度とし、葉を去り、涼やすこと一日、次の日に曬して乾かし、簸るい淨めて擣き碎き、約量塩四十斤、無根水（井戸水・雨水？）二担を用い、或いは稀には白麴の炒熟りたるを用い、冷むるを候ちて、醬内に和わす。若し稠ときは、甘草を用つて塩と共に煎て、水をば候して冷まし、之に添うれば、火日の晩間の点灯下の醬に於いても、則ち虫を生ぜず。蒔蘿、茴香、甘草、葱、椒の物料を加うれば、其の味は香美し。

③ 洞山問：作什麼 「何をしているのだ。」 こういう問いかけから、日常生活の瑣事のなかで、しばしば禪的な対話がなされた。『祖堂集』卷六神山和尚章、「師把針次、洞山問：作什麼？師曰：把針。洞山云：作摩生把針？師云：个个与他相似。洞山云：若有个个則不相似。師却問洞山。洞山云：大地一斉火発。」（神山が縫い物をしているとき、洞山、〈何をしているのです。〉神山、〈縫い物だ。〉洞山、〈どのように縫い物をするのです。〉神山、〈一縫い一縫いがそれとピタリに。〉洞山、〈一縫い一縫いの意識があればピタリではありません。〉神山が今度は洞山に訊いた。洞山、〈大地に劫火が燃えあがる。（把針の意識も法身への思いも燃え尽きたときこそピタリです。）〉

④ 洞山曰：用多少鹽 「塩はどれほど使うのだ。」

⑤ 曰：旋入 「（作業進行につれて）その都度加えます。」

⑥ 洞山曰：作何滋味 「味はどんなだ。」

⑦ 師曰：得 「ちゃんとできています。（ちょうどよい味です。）」雲居の板に付いた合醬ぶりに、洞山は説

教してやる隙がなかった。

〔九〕洞山との問答（八）——大闡提人の孝養

洞山問：「大闡提人殺父害母、出佛身血、破和合僧、如是種種、孝養何在？」師曰：「始得孝養。」自爾洞山許之、為室中領袖。

*

洞山問う、^①「大闡提人は父を殺し母を害し、仏身の血を出し、和合僧を破る、^②是の如く種種するに、孝養は何にか在る。」師曰く、^③「始めて孝養するを得たり。」^④自爾より洞山之を許し、^⑤室中の領袖と為す。

*

①本話は『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三、『從容錄』第七三則本則評唱、『洞山録』にも収める。
②大闡提人殺父害母、出佛身血、破和合僧、如是種種、孝養何在「大闡提人は五逆罪を作るが、孝養はどうなるのだ。」禪で言う「大闡提人」は、四卷『楞伽經』卷一に説かれる二種の一闡提のうちの「菩薩一闡提」（大悲闡提）のことであり、一切衆生が涅槃しない限り涅槃せぬと誓願した菩薩。

「大慧よ、一闡提に二種有り。一は一切の善根を捨つるものと、及び無始の衆生に於いて願を發するのとなり。云何が一切の善根を捨つるや、謂く、菩薩藏を謗り及び悪言を作すに、此れは修多羅・毘尼・解脱に随順する説に非ず、と。一切の善根を捨つるが故に般涅槃せず。二は菩薩なり、^{もとより}本の願と方便の故に、一切の衆生を般涅槃せしめずんば、般涅槃するに非ず。大慧よ、彼の般涅槃、是れを般涅槃せざるの法相と名づく。此れ亦た一闡提の趣に到る。」大慧、佛に白して言わく、「世尊よ、此の中、云何か畢竟して般涅槃せざる。」佛、大慧に告ぐ、「菩薩の一闡提なる者なり。一切

法は本来般涅槃せると知り已って、畢竟して般涅槃せざるも、一切の善根を捨つる一闍提には非ず。大慧よ。一切善根を捨つる一闍提なる者は、復た如來の神力を以ての故に、或る時に善根生ず。所以は何ん。謂く、如來は一切衆生を捨てざるが故なり。是を以ての故に、菩薩の一闍提は般涅槃せず。」(T二二・四七八中下)

③師曰：始得孝養 「それでこそ孝養できるのです。」『楞伽經』卷三は、外なる五無間業(『涅槃經』に説く一闍提の五逆罪)と内なる五無間業(渴愛・無明・識別能力・諸煩惱・五蘊を断つ)を説く。外なる五無間業は無間地獄に堕ちるが、内なる五無間業は如実に法を証し、無間地獄に堕ちないと、次のように説く。

爾時大慧菩薩摩訶薩白仏言：「世尊，如世尊説(若男子女人行五無間業，不入無忤地獄)，世尊，云何男子女人行五無間業，不入無忤地獄？」……仏告大慧：「云何五無間業？所謂殺父母，及害羅漢，破壞衆僧，惡心出仏身血。大慧，云何衆生母？謂愛，更受生貪喜，俱如縁母立。無明為父，生入処聚落。断二根本，名害父母。彼諸使不現，如鼠毒發諸法，究竟断彼，名害羅漢。云何破僧？謂異相諸陰和合積聚，究竟断彼，名為破僧。大慧，不覺外自共相自心現量七識身，以三解脱無漏惡想，究竟断彼七種識仏，名為惡心出仏身血。若男子女人行此無間者，名五無間事，亦名無間等法。」……爾時世尊欲重宣此義，而説偈言：「貪愛名為母，無明則為父。覺境識為仏，諸使為羅漢。陰集名為僧，無間次第断。謂是五無間，不入無忤獄。」(T一六・四九八上中)

そこでマハーマティ・ボサツ大士が再び世尊にこう言った、「世尊が指摘された五逆罪というのは、それを犯すことで良家の息子、娘が無間地獄に落ちることはない、ということですが、それを犯しても良家の息子、娘が無間地獄に落ちることのない五逆罪とは一体何ですか。」……世尊はこう言われた、「五つ

の逆罪とは、母、父、アルハットを殺す、サンガを分裂させる、如来の身体に悪意をもって出血させる、ことです。そのうち母とは、衆生たちに再生を齎す渴愛の、激情と歓喜とを伴うものが母として立ち現れることを言います。無明は、知覚能力とその対象との群れが生じるための父として現われます。この母と父との両者を徹底して根絶するので、母と父とを殺すこととなります。また、潜在する煩惱は仇敵（アリ）に似て、ねずみに咬まれて体内に入った毒のように荒れ狂う性質をもつものですが、それが徹底して絶滅（ハン）されるので、アルハットを殺す、です。サンガを分裂させるとは、別々の特徴をもつ五蘊の集まりを徹底して砕くので、修行者の集まりを分裂させると言います。七識の集まりは、特殊と普遍との特徴をもつて外の世界として現われているものが自心に他ならないことを悟りません。その集まりを無漏の解脱の三相（空、無相、無願）という悪意に満ちた選択をすることによって徹底して打ち砕くので、その七識ブツダ・如来の身に出血を惹き起こすと言われます。これらの逆罪を犯す良家の息子、娘は、五逆罪をしでかして覚の真理を現証した人です。」……世尊の偈。

渴愛が母と呼ばれ、無明が父、対象を意識するので

識別能力がブツダ、潜在する諸煩惱がアルハットたち、

蘊の集まりがサンガ、絶えずそれらの結合を断つから

これらは五無間だが、その行為は無間地獄への逆罪ではない。

〔常盤義伸・大乘仏教経典『楞伽経』四卷本『ランカー』に入る——すべてのブツダの教えと核心——〕

復元梵文原典・日本語訳と研究、一二四～一二七頁、二〇一八年七月、禅文化研究所

『楞伽経』のこうした教説を承けて洞山は問い、雲居は答えた。

本書卷四嵩岳破竈墮和尚章、「僧問う、（如何なるか是れ大闡提の人。）師曰く、（尊重礼拝せん。）又た

問う、〈如何なるか是れ大精進の人。〉師曰：〈毀辱し瞋恚せん。〉

また『臨濟録』示衆（一四）、「問う、〈如何なるか是れ五無間業。〉師云く、〈父を殺し母を害し、仏身より血を出し、和合僧を破り、経像を焚焼く等、此れは是れ五無間業なり。〉云く、〈如何なるか是れ父。〉師云く、〈無明はれ父なり。你の一念心は、起滅の処を求むるに得ざること、響の空に應ずるが如し。随处に無事なるを、名づけて父を殺すと為す。〉云く、〈如何なるか是れ母。〉師云く、〈貪愛を母と為す。你の一念心、欲界中に入り、其の貪愛を求むるに、唯だ諸法の空相を見るのみ。処処に無著なるを、名づけて母を害すと為す。〉云く、〈如何なるか是れ仏身より血を出す。〉師云く、〈あなたが清浄法界中に向いて、一念心の解を生ずる無く、便ち処処に黒暗なる、是れ仏身より血を出すなり。〉云く、〈如何なるか是れ和合僧を破る。〉師云く、〈あなたが一念心、正に煩惱結使は空の依る所無きが如くなるに達する、是れ和合僧を破るなり。〉云く、〈如何なるか是れ経像を焚焼く。〉師云く、〈因縁空、心空、法空なるを見て、一念に決定して断じ、迴然として無事なる、便ち是れ経像を焚焼くなり。〉（岩波文庫本一三四頁）

また同示衆（一〇）、「道流、你、如法に見解せんことを欲得せば、但だ人惑を受くること莫れ。裏に向いて外に向いて、逢著せば便ち殺せ。仏に逢いては仏を殺し、祖に逢いては祖を殺し、羅漢に逢いては羅漢を殺し、父母に逢いては父母を殺し、親眷に逢いては親眷を殺して、始めて解脱を得、物と拘らず、透脱自在なり。」（岩波文庫本九七頁）

④自爾洞山許之 『祖堂集』 卷八は「思大禪師向倭国為主」の話のあとに「洞山は默然として之を許す。是れ自ら宗旨を密領し、未聞の所を聞き、更に他遊せず、学心併息む」とあり、『宋高僧伝』 卷二二も思大禪師の話のあとに「自爾洞上印許」とある。

⑤爲室中領袖 洞山の禪の堂奥に入つたもののなかで最も抜きん出たもの。『南宋元明禪林僧宝伝』卷三大慧杲禪師章、「〔湛堂〕準歿、乃繭足（足にまめつくりて）千里、請塔銘於張公無尽。無尽時爲禪室領袖。」

（一〇）三峰と雲居山に住す

初止三峯、其化未廣。後開雲居山、四衆臻萃。

*

初め三峰^①に止まるも、其の化は未だ広まらず。後、雲居山を開くに、四衆臻萃^②まる。

*

①記事は『祖堂集』卷八、『宋高僧伝』卷一二、『祖庭事苑』卷七雲居条、『禪林僧宝伝』卷六、『五灯会元』卷一三、『釈氏通鑑』卷一一などにも見える。

初止三峯、其化未廣 「初め吉州の三峰山に住したが、その教化は世に広く知られなかった。」「三峰」は本書卷一六撫州黃山月輪禪師章に「遂に遊方し、淦水^{かんすい}に抵^{いた}り、三峰和尚に謁し、問答に序有りと雖も、機縁契^なう靡^なし」とあり、この三峰和尚が道膺だと考えられる（石井修道「雲居山と雲居道膺」『宗教学論集』第一〇輯、一九八〇年）。淦水^{かんすい}は今の江西省樟樹市を流れ贛水に注ぐ。『太平寰宇記』卷一〇九・江南西道吉州新淦条、「淦水は県の北一百里に在り、西流して贛水に達す。」「三峰」は淦水が流れる新淦県にある。『輿地紀勝』卷三四、「三峰は新淦県の東五十里の修徳郷に在り、寺有り。」新淦県は唐代は吉州に属し、旧に廬陵と呼ばれた。次注②に引く「雲居山重修真如禪院碑記」に「始居廬陵」と言うのに一致する。

②後開雲居山，四衆臻萃。三峰から雲居に移る事情を『禪林僧宝伝』卷六は次のように記している。「膺は深く留雲峰の後に入り、結庵して居し、月に一來して价に謁す。价は其の未だ情を忘ぜず、道に於いて難^た為^たりしを呵す。乃ち其の庵を焚き、海昏を去つて欧阜に登る。欧阜は廬山の西北の嶠^{やま}にして、世に冠たる絶境なり。樹の就^{そば}に屋を縛^{むす}びて居し、雲居と号す。衲子亦た追い求めて集まり、山間樹下に散処し、久しくして苦架^{そうあん}と成る。」

また晏殊（九九一―一〇五五）撰「雲居山重修真如禪院碑記」には「中和の歳（八八一―八八五）、道膺禪師なる者は洞山の密契を得て、南宗の偉人と為る。始め廬陵に居し、化道^{くわだう}弥^いいよ盛んなり。将に貴池の勤請に赴^{おもむ}かんとして、適^{あた}たま豫章の大藩^{いた}に届る。時に南平王鍾伝は、素^{へいそ}より道風を仰ぎ、方^はめて戒律を持し、衣を撰^{ととの}えて延見し、左を虚^あけて相^{じようせき}い侍す。亦た既に弥天の妙弁に接し、且つ出世の高蹤を駐めんと欲す。此の邑^{くに}の人は本院の僧徒等と会し、府に詣^{もと}りて抗^{かう}辞^{した}て、真諦を揚げんことを請う。南平は即日欣然として之を許す。」（石井修道『宋代禅宗史の研究』四二〇頁）

（一一）上堂——大事を明らめざるこそ最も苦なり

一日、上堂。因舉：「古人云：〈地獄未是苦，向此袈裟下不明大事失却最苦。〉」師乃謂衆曰：「汝等既在這個行流，十分去九不較多也。更著些力，便是上座不屈平生行脚，不孤負叢林。古人道：〈欲得保任此事，須向高高山頂立，深深水底行，方有些子氣力。〉」汝若大事未辦，且須履踐玄途。」

*

①一日、上堂す。因に挙す、「古人云く、〈地獄は未だ是れ苦ならず、此の袈裟下に向^{むか}いて大事を明らめずして失却することこそ最も苦なり〉と。」師乃ち衆に謂いて曰く、「汝等^{なん}既にこの行流に在りて、十分

に九を去るも多きを較^{たが}わざるなり。更に些^{いささか}の力を著^つくれば、便ち是れ上座、平生の行脚を屈^{まげ}ず、叢林に孤負せざらん。古人道^④う、〈此の事を保任せんと欲^{ほつ}得^えさば、須らく高^{たか}高^{たか}たる山頂に向^{むか}いて立ち、深深たる水底に行くべし、方^{はじ}めて些^{いささか}子の氣力有らん〉と。汝^⑤若し大事未だ弁ぜずんば、且く須らく玄途を履踐すべし。」

*

①以下の教説は『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三、『隆興仏教編年通論』卷二八にも採られる。

②古人云：地獄未是苦，向此袈裟下不明大事失却最苦。「地獄はまだ苦ではない、僧となつて（自己の）大事を明らめず（人身）を失うことこそ最も苦である。」古人は雲巖曇晟であり、洞山良价である。『祖堂集』卷五雲巖和尚章第一八則、「師（雲巖）、衆に問う、〈世間什^な摩物^にか最も苦なる。〉云く、〈地獄は最も苦なり。〉師云く、〈地獄は未だ是れ苦ならず、今時^こ這^この相貌^{さうめい}を作す中、人身を失却するは最も苦なり、苦なること此の苦より過ぐるもの無し。〉また本書卷一五洞山良价章にいう、「師（洞山）、僧に問う、〈世間何物^なか最も苦なる。〉僧曰く、〈地獄最も苦なり。〉師曰く、〈然らず。〉曰く、〈師は意如何。〉師曰く、〈此の衣線下に在りて大事を明らめざる、是れを最苦と名づく。〉」雲居はこの両者を一つにして「古人云」としている。

宋の円悟克勤は「古人云く、〈百尺竿頭に伎倆を作すは未だ峻^{あや}うからず、衲衣下に向^{むか}いて大事を明らめず、人身を失却することこそ、始めて是れ峻^{あや}うきなり〉と。既に是^{かく}の如くんば、豈に心を明らめ本に達せざる可けんや。」（『円悟仏果禪師語録』卷一二）という。

③汝等既在這個行流，十分去九不較多也。更著些力，便是上座不^お屈^{まげ}平生行脚，不孤負叢林「君たちは（多ぜい）禪門の仲間になっているが、十分の一ほどの少数になつてもいいくらいだ。そうしていつそ

う精進に努めたなら、君たちこそは日々の修行者としての覚悟をまっとうし、我が叢林の期待にそむかぬものになろう。」

「行流」は修行仲間。臨済が「道流」というのと同意だろう。「十分去九」は、十から九を差し引く意。「不較多」は「差不多」（ほぼ同じ）の意（袁賓『禪宗著作詞語匯釈』一六頁）。「便是上座不屈平生行脚」は『聯灯会要』では「便是上座不枉平生行脚眼」に作る。

④古人道：欲得保任此事，須向高高山頂立，深深水底行，方有些子氣力（即心即仏という）この事実を我がこととして保持していこうとするなら、孤峰頂上に独り立ち、深海の底を歩まねばならぬが、そうしてこそすこしはこの事を担う元氣があるというものだ。」なお「氣力」は『聯灯会要』、『五灯会元』では「氣息」に作る。

「古人」は薬山惟儼。本書卷二八薬山惟儼和尚語、「人天を識らんと欲せば、即今威儀を清浄にし、瓶を持ち鉢を挈ぐ者は是れなり。保任せば、諸趣に墮つるを免る。第一て這箇を棄つるを得ざれ。這箇は得易きに不是す。須らく高高山頂に向いて立ち、深深たる海底に行むべし。此処は行き易からざるも、方めて少しく相応有らん。」また本書卷一四薬山章にも「翱又た問う、（如何なるか是れ戒定慧。）師曰く、（貧道が這裏に此の閑家具無し。）翱は玄旨を測る莫し。師曰く、（太守よ、此の事を保任せんと欲得せば、直に須らく高高山頂に向いて坐し、深深たる海底に行むべし。閨閣中の物、捨て得ざれば、便ち滲漏と為らん。）」

⑤汝若大事未辦，且須履踐玄途 「君が自己の大事をまだわきまえぬなら、玄途を踏み行かねばならぬ。」
「玄途」は洞山が提唱した三路（展手・鳥道・玄路）の一つである「玄路」に同じ。『祖堂集』卷六洞山和尚章第四六則、「師示衆曰：展手而学，鳥道而学，玄路而学。」「鳥道」については「問：承和尚有言，

教人行鳥道、未審如何是鳥道？師曰：不逢一人。僧曰：如何是行？師曰：足下無糸去（足に糸一本も踏むことのないようにするのだ。）（『祖堂集』卷六洞山和尚章第二八則）とあり、一切の痕跡を心に残さぬ行履のこと。「展手」、「玄路」については、洞山の説明は残っていないが、宏智正覺は次のように説いている。

小参。僧問う、「記得す、洞山和尚に三路の学有り、鳥道・玄路・展手なり。如何なるか是れ鳥道？」師云く、「応^{あやふ}処に蹤跡無く、糸毫も身を礙^{さまた}げず。」僧云く、「如何なるか是れ玄路。」師云く、「円かなること太虚に同じ、欠く無く余す無し。」僧云く、「如何なるか是れ展手。」師云、「機に当たりて的^{びたり}と用い、的^{てき}と用いて機に当たる。」（『宏智広録』卷五）

（一二）沙門として最も大事なごと

問：「如何是沙門所重？」師曰：「心識不到處。」

*

問う、「如何なるか是れ沙門の重んずる所。」師曰く、「心識^③の到らざる處。」

*

①本則は慧洪『智証伝』、『五灯会元』卷一三にも録す。

②如何是沙門所重 「出家沙門は何が最も大切なのですか。」

③心識不到處 「心意識では到達できぬところ。」法身を暗示する。宋の慧洪『智証伝』は、宋代に發展した曹洞宗の偏正五位説によつて、雲居は諱に触れていると批判し、次のように言う。「洞上の宗旨、語は十成を忌み、犯すを欲せず。犯すときは則ち之を諱に触^ふると謂う。五位に（但^も）能く当今の諱に触

れざれば、也た前朝の断舌の才に勝れり」と曰うが如し。宏覚は蓋し洞山の高弟なり。而るに答うる所の語の此の如きは、豈に諱に触るるに非ざらんや。……夫れ諱を犯さず、十成を忘む者は法なり。宏覚は法を忘ぜず、何ぞ以て能く宗を識らんや。金剛般若に曰く、(一切賢聖は皆な無為法を以て差別有り)と。覚、之を以てせよ。(宏覚は一切賢聖のように無為法を踰わすのに差別の相をもつてすればよかつたのだ)(なお文字は『指月録』卷一六洞山章に引かれるものによつて正したところがある)。
なお法眼文益は同じ問に「若し纖毫の重んずる所有らば、即ち沙門と名づけず。」(本書卷二四法眼章)と答えている。

(二三) 仏祖にどのような修行の階梯があるか

問：「佛與祖有何階級？」師曰：「俱是階級」。

*

問う、「仏と祖には何の階級か有る。」師曰く、「俱^③に是れ階級なり。」

*

①本則は『五灯会元』卷一三にも採られ、「問：仏与祖還有階級否？師曰：俱在階級」とある。

②佛與祖有何階級 「仏や祖師にはどのような位階があるのですか。」或いは「仏や祖師がたにはどのような修行の階級があるのですか。」入門初心者の問い。禪では階級に落ちざるもの(一切の枠づけから自由なるもの)が仏であり祖である。「階級」は位の上下の等級、或いは菩薩の五十二位の修行の階梯。

本書卷五青原山行思禪師章、「後聞曹谿法席，乃往参礼，問曰：当何所務，即不落階級？祖曰：汝曾作什麼？師曰：聖諦亦不為。祖曰：落何階級？曰：聖諦尚不為，何階級之有。祖深器之。」

本書卷一七瑞巖師彦禪師章、「問：作麼生商量即得不落階級？師曰：排不出（階級に並べられぬ、位置づけられない）。曰：為什麼排不出？師曰：他從前無階級。曰：未審居何位次。師曰：不坐普光殿。曰：還理化也無（かれは世を治め教化しますか）？師曰：名聞三界重、何処不歸朝（名は三界に重んぜられ、世界のどこからも朝謁しない者はない）。」

③俱是階級 「仏と名づけ祖と名づけるのはみな格付けだ。」或いは「修行して成る仏や祖は階級に枠づけされたものにすぎない。」

〔一四〕古路不逢人

問：「如何是西來意？」師曰：「古路不逢人。」

*

問う、^①「如何なるか是れ西來意。」師曰く、^②「古路、人に逢わず。」

*

①本則は『五灯会元』卷一三にも採られる。

②如何是西來意 「西來意」とは、達磨が印度より中国に來た意図であり、自心が仏（即心是仏）であるという事実のことである。本書卷六江西道一禪師章の示衆、「汝等諸人、各の自心是れ仏、此の心即ち是れ仏の心なるを信ぜよ。達磨大師は南天竺^{みずか}国より來り、躬ら中華に至つて、上乘一心の法を伝え、汝等をして開悟せしめんとす。又た楞伽經の文を引き、以て衆生の心地に印するは、汝が顛倒して自ら此の心の法の、各の之有ることを信ぜざるを恐るればなり。」

③古路不逢人 「古路」は、いにしへの祖仏がたが歩んだ道であるが、ここでは達磨西來の道。その道で

その人に逢わなかったとは、「西来意」はもともと中国にもあり、私自身に具わっており、達磨に教えられたのではない謂い。玄沙は江湖への遍歴のため嶺上で石に躓いて大悟して、思わず「達磨は過來せず、二祖は伝持せず」と叫んだ（『祖堂集』卷一〇玄沙和尚章）。

（二五）可觀上座の参問

可觀上座問：「的罷標指，請師速接。」師曰：「即今作麼生？」觀曰：「道即不無，莫領話好。」師曰：「何必！闍梨。」

*

①可觀上座問う、「^②的に標指するを罷めたり、師の速やかに接せんことを請う。」師曰く、「^③即今は作麼生。」觀曰く、「道うことは即ち無きにあらざるも、話を領すること莫くんば好し。」師曰く、「何ぞ必ずしもせん、闍梨よ。」

*

①本則是本書に録するのみ。

可觀上座問 「可觀上座」は、雪峰義存に嗣いだ南岳金輪可觀禪師（本書卷一九）である可能性がある。この人は雪峰に十二年師事し、叢林を遍歴して南岳に入った。

②的罷標指，請師速接 「目標を設定して修行するやりかたは罷めました、てっとりばやくズバリと導いてください。」階梯を踏んで仏位に至る修行をわたしは罷めました、どうか禅の悟りへ導いてください。「標指」は標準にする・目当てにする。『宋史』卷四二七程頤伝、「頤は書に於いて読まざる所無し。其の学は誠を本とし、大学・語・孟・中庸を以て標指と為し、而して六経に達す。」

③即今作麼生 「即今^{いま}はどうなのか。」的に向つて修するのをやめた即今^{いま}の君の境地はどんなものか。

『祖堂集』卷六洞山和尚章第三六則、「有一僧到参。師見異、起来受礼了、問：〈従何方而来？〉対曰：〈従西天来。〉師曰：〈什摩時離西天？〉曰：〈斎後離。〉師曰：〈太遲生！〉対曰：〈遙邇遊山翫水来。〉師曰：〈即今作麼生？〉其僧進前叉手而立。師乃祇揖云：〈喫茶去。〉（洞山は作用即性を祇揖によつて一応認めておいてから、頭を冷やしてこいと反省をうながす。）。また『五灯会元』卷八大寧隱微禪師章、「問：〈如何是黄梅一句？〉師曰：〈即今作麼生？〉曰：〈如何通信？〉師曰：〈九江路絶。〉（九江の黄梅への路は断絶したぞ。）」

④道即不無、莫領話好 「即今のことを言えなくはありませんが、それで納得しないでください。」即心即仏^{ふつ}と言うことはできませんが（或いは言葉で表現できないわけではありませんが）、それでこと足れりと思わないでください。

⑤何必！閹梨 「そんなことがあるものか！閹梨よ。」そんな心配はいらぬ、分かつておる。

（一六）癢和を擲^{なげ}つ

問：「如何是口訣？」師曰：「近前來、向汝道。」僧近前曰：「請師道。」師曰：「也知、也知。」師擲癢和問衆：「還會麼？」衆曰：「不會。」師曰：「趁雀兒也不會。」

*

問う、^①「如何なるか是れ口訣^{くけつ}。」師曰く、^②「近前^{きんぜん}し来れ、汝に道^{みち}わん。」僧、^③近前して曰く、^④「請う師道^{しだう}え。」師曰く、^⑤「也た知れり、也た知れり。」

師は癢和を擲^{なげ}つて衆に問う、「還た会すや。」衆曰く、「会せず。」師曰く、「雀兒^{すずめ}を趁^おうも也^なお会^あさず。」

*

①本則は『宗門撫英集』巻上、『五灯会元』巻一三にも採られるが、「師曰：也知、也知」が無く、次のようになっている。

問：「如何是口訣？」師云：「近前来。」僧便近前云：「請師道。」師擲下癢和子云：「会麼？」僧云：「不会。」師云：「趁雀兒也不会。」（なお『五灯会元』は「云：請師道」が無く、「癢和子」が「払子」になっている。また高麗本『景德伝灯録』は『五灯会元』に同じだが、「払子」が「養和」になっている。）

②如何是口訣 「というのが口訣ですか。」「口訣」は、口頭で密かに伝授する（禪門の）秘法。『抱朴子』内篇には、明師から真の弟子への直接的な秘要の伝授として重要視されている（吉川忠夫『六朝精神史研究』第十一章「師受考―『抱朴子』内篇によせて」参照、同朋舎出版、一九八四）。梁肅『天台止観統例』、「言うこと罕^{まれ}にして密と為す者有り、齒舌もて潜かに伝えて口訣と為す者有り、凡そ此の類は、自らを立てて祖と為し、祖を継いで家と為す。経に反し聖に非ざるに、味^{あじ}き者は覺^{さと}らず。」（T四六・四七四下）

当時、口訣として著されたものに『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要訣』（上山大峻「チベット訳」『頓悟真宗要訣』の研究）、『禪文化研究所紀要』第八号、『禪門秘要訣』（『証道歌』の別名）、『金剛経口訣』（『金剛経解義』の別名）、『宝鏡三昧』（『五位顯訣』『三種滲漏』（『禪林僧宝伝』巻一曹山本寂伝）などがある。

③近前来、向汝道 「前に進み出よ、君に言ってやろう。」「近前」は作用が仏性のはたらきだとする馬祖系の「作用即性」説を代表する動作の一つ。本書巻一〇福州芙蓉山靈訓禪師章、「師（靈訓）、帰宗を辞

す。宗問う、〈子、什麼處にか去く。〉師曰く、〈嶺中に帰り去る。〉宗曰く、〈子は此に在ること多年、装束し了らば却た来れ。子が為に一上仏法を説かん。〉師は結束し了りて堂に上る。宗曰く、〈近前來。〉師乃ち近前す。宗曰く、〈時は寒し、途中善為。汝の作用だということに気づかせる接化〉師は此の一言を聆き、頓に前解を忘す。」

④僧近前曰：請師道 僧は進み出たが、自身に仏性が具わっていることを身をもって知る契機にはならなかった。

⑤師曰：也知、也知 「やはりそうか、やはりそうか。」 怜悯のものでないことは、はじめから分かっていたのだが……。『也』は「雖」と同義の口語。

⑥師擲癢和問衆：還會麼 そこで、僧を相手にせず大衆の前に癢和子を投げ出して言う、「分かるか。」「擲癢和」も作用だということを示した接化。本書の文脈では別の問答と見ることもできるが、まったく主題が同じであり、『宗門撫英集』『五灯会元』が一続きの問答としていことから、続けて読む。なお『宗門撫英集』『五灯会元』では「衆」字が無く、分からなかった僧に、雲居自身が作用して見せることで、君のいまの「近前」が仏性の作用なのだ、と示唆してやった。

「癢和」は如意のこと、手の届かない背中を搔く孫の手。癢和子・痒和子とも。『祖庭事苑』巻七、「痒和子は即ち如意なり。古に爪杖と謂う。或いは骨角・竹木に人の手を刻し、指爪を焉に具す。柄は可ば三尺許り。背脊の痒きに、手の及ぶ可からざるとき、用いて以て搔爬すること、人の意の如し。故に以て焉に名づく。古人の質朴にして、指爪の形に刻すを観る。後世は銀銅を以て爪を作ること尺許りの如く、闊きこと雲の状に似て、抓くに便なり。雜錄名義に見ゆ。」『祖堂集』巻四石頭和尚章、「六祖遷化後、便去清原山靖居行思和尚處、礼拝侍立。和尚便問：〈従什麼處来?〉」対曰：〈従曹溪来。〉

和尚拈起和瘁子（自己本来の面目のシンボルとしての和瘁子を提起して）曰：「彼中還有這個也無？」対曰：「非但彼中，西天亦無。（それは方所を超えたものです。）」和尚曰：「你応到西天也無？」対曰：「若到即有也。（去來の次元でなあることになります。）」和尚曰：「未在，更道。」対曰：「和尚也須道取一半，為什麼独考專甲？」和尚曰：「不辭向你道，恐已後無人承当。（こういう言いかたで，言うことを回避した。）」

⑧趁雀兒也不會 「雀を追つ払ったのも分からんのか。」愛想づかしをした言葉、「お前らを追つ払ったのだ。」「雀兒」は、集団で法を馳求する僧に喩う。『祖堂集』卷一六南泉和尚章、「僧は雀兒の生を啄むを見て、師に問う、〈為什麼に与摩も忙しきを得たる〉。師便ち鞋を脱ぎて地を打つこと一下す。僧云く、〈和尚、地を打ちて什麼と作す？〉。師云く、〈雀兒を趁えり。〉」『雪峰語録』卷下・偈語、「師は枯木菴に在りて坐禪し、水磨坊前に於いて麦を晒し、乃ち親ら題して云う、〈菴前永日虎狼無く、磨下終年雀兒絶ゆ。〉」

〔一七〕処徳を呼んできてくれ

問：「如何得不惱亂和尚。」師曰：「與我喚處徳來。」僧遂去喚來。師曰：「與我閉却門。」

*

問う、①「如何せば和尚を悩亂せざるを得んや。」師曰く、②「我が与に処徳を喚び来れ。」③僧、遂に去つて喚び来る。師曰く、④「我が与に門を閉却せよ。」

*

①本則は『宗門摭英集』卷上にも次のように収める。

問：「如何得不惱乱和尚去。」師云：「与我喚処徳来。」僧便去喚来。師云：「你適来問什麼？」僧再挙。師云：「与老僧下却簾子。」

②如何得不惱乱和尚 「どうすれば和尚を悩まさずにすみませんか。」「恼乱」は、困らせる以上の障害となること。大衆が和尚を「恼乱」している、即ち雲居は接化に手を焼いているという現実があつて、かく問う。

③與我喚處徳来 「処徳を呼んで来てくれ。」僧に作用させることで、僧自身の仏性にハッと気付いてくれれば、もう私を困らせずにすもう。「処徳」は恐らくは侍者の名前であろう。このような接化を行ったのは、次のように慧忠国師（？～七七五）が最初のものである。本書卷五西京光宅寺慧忠国師章、「肅宗（在位：七五六～七六二）問……。又た問う、〈如何なるか是れ十身調御？〉師乃ち起立して曰く、〈還た会すや。〉曰く、〈会さず。〉師曰く、〈老僧の与に淨瓶を過し来れ。〉」慧忠国師は馬祖（七〇九～七八八）と同時代であるから、この時代には新しい仏性説として「作用即性」が興起していた。「作用即性」説の経証は『楞伽經』にあり、それによって自ら密作用すべきことを眼の開合をもつて示したのは慧安国師（五八一～七〇八）であり、それによって南岳懷讓は開悟した（『宝林伝』逸文）。また吉州思和尚（青原行思、六七一～七三八）は「語言啼笑、屈伸俯仰、各の性海従り所發す」（『宗鏡録』卷九七）と説く。

④僧遂去喚来 しかし僧は雲居の接化に気づかなかつた。

⑤師曰：與我閉却門 「（処徳よ）戸を閉めよ。」もうこれ以上私を困らせずに、帰ってくれ。『宗門披露集』の文脈で読むなら、その僧に向つて「戸を閉めよ」と言つたもので、もう一度、示唆してやつたもの。本書卷七杭州塩官鎮国海昌院齐安禪師章、「僧問う、〈如何なるか是れ本身盧舍那仏。〉師云く、〈我

が与に那箇の銅餅を將ち来れ。僧即ち淨餅を取り来る。師云く、〈却た本処に送りて安置せよ。〉其の僧は餅を本処に送りたり、却り来りて再び前語を徴す。師云く、〈古仏也過ぎ去りて久し。〉」

〔一八〕馬祖は八十八人の善知識を出だす

問：「馬祖出八十八人善知識、未審和尚出多少人？」師展手示之。

*

問う、「馬祖は八十八人の善知識を出だす、未審和尚は多少の人をか出だす。」師、展手して之に示す。

*

①本則は『五灯会元』卷一三にも採られる。

②馬祖出八十八人善知識、未審和尚出多少人「馬祖は八十八人の善知識を打ち出しましたが、和尚はいったい何人の得法の禪者を打ち出されましたか。」ここでいう善知識とは、馬祖の接化によって得法して出世した禪者をいう。本章の末尾に「徒衆常及千五百之数」、また『宋高僧伝』卷一二雲居伝には「所化之徒、寒暑相交、不下一千余衆」とあり、雪峰山と並ぶ多くの僧が雲集した。

馬祖が八十八人の世に出た禪者を打ち出したことは、『祖堂集』卷一四馬祖章、「大師下親承弟子惣八十八人出現于世、及隱遁者莫知其数。」同卷一六黃檗章、「馬大師下有八十八人坐道場。」なお『五灯会元』は「八十四人」に作る。

③師展手示之「展手」は両手をひろげること。「このとおり、私は人に与える法など何も持つておらぬ。よそに行つてくれ。」本書卷一一靈樹如敏禪師章、「僧有りて問う、〈仏法の至理は如何。〉師は展手するのみ。」また同卷一五徳山宣鑑禪師章、「我宗無語句、実無一法与人。」

〔一九〕向上人の行履

問：「如何是向上人行履處？」師曰：「天下太平。」

*

問う、^②「如何なるか是れ向上人の行履の処。」師曰：「天下太平。」^③

*

①本則は『五灯会元』卷一三にも採られる

②如何是向上人行履處 「仏という価値範疇を超え出た人の行履とはどういうものだろうか。」「向上人」は「仏向上人」のこと。「行履」は日常の修行。「行履処」の「処」は、動詞を名詞化するはたらきの接尾辞。

『祖堂集』卷八龍牙和尚章、「師示衆曰：『夫参学者須透過祖仏始得。所以新豊和尚道：（仏教祖教如生怨家，始有学分。）汝若透過祖仏不得，則被祖仏謾。』有人問：『祖仏還有謾人之心也無？』云：『汝道江湖還有礙人之心也無？』師又云：『江湖雖無礙人之心，為時人透過不得，所以成礙人去，不得道江湖不礙人。祖仏雖無謾人之心，為時人透過祖仏不得，所以成謾人去，不得道祖仏不謾人。若与摩透過得祖仏，此人却得祖仏意，方与向上人同；如未透得，但学仏祖，則万劫無有得期。』」

参禅学道の人は祖仏の束縛を突き抜けねばならぬ。新豊和尚は「仏の教えや祖の教えと仇敵となってこそ学ぶ資格があるのだ」と言われた。祖や仏の束縛を突き抜けられなければ、祖や仏にたぶらかされるぞ。」そのとき僧が問う、「祖や仏に人をたぶらかさうという心があるのですか。」「江湖に人の往来を礙げようという心があるのか、言ってみよ。」さらに師（龍牙）は言う、「江湖に人の往来を礙げようとする心などないが、時人は渡れないために、江湖が人を礙げていることになって、江湖が人を礙げないと

は言えないのだ。祖や仏には人をたぶらかす心がなくても、時人は突き抜けれないために、祖や仏が人をたぶらかしていることになって、祖や仏が人をたぶらかさないとはいえぬ。祖や仏の束縛を突き抜ければ、この人は祖や仏を乗り越えて、祖や仏の意を体得し、はじめて向上人と同じになれるのだ。もし突き抜けれなければ、ただ仏の教えを学び祖の教えを学ぶだけで、永遠に悟るときはない。」

③天下太平 「仏の束縛を突き抜けた」 太平無事の世界。『雲門広録』巻中、「挙す：〈世尊初生下、一手指天、一手指地、周行七歩、目顧四方、云：天上天下唯我独尊。〉師云：我當時若見、一棒打殺、与狗子喫却、貴図天下太平。」

(二〇) 朝打三千、暮打八百

問：「遊子歸家時如何？」師曰：「且喜歸來。」曰：「將何奉獻？」師曰：「朝打三千、暮打八百。」

*

問^①、「遊子^②、家に帰る時は如何。」師曰く、「且く^③帰り来るを喜ぶ。」曰く、「何を^④将てか奉獻せん。」師曰く、「朝に打つこと三千、暮に打つこと八百。」

*

①本則は『祖堂集』巻八、『五灯会元』卷一三にも採られる。

②遊子歸家時如何 「遠く他郷にあった旅人が故郷に帰ってきたならどう評価されますか。」自らを還郷の遊子になぞらえて問う。『宋高僧伝』巻一〇天皇寺道悟伝付崇信伝、「乃ち悟に問うて云く、〈未だ心要を指示するを蒙らず。〉悟公云く、〈時時に相い示せり。〉信は斯の言を^{ささ}喰^ず稟^りかり、遊子の家に還るが如く、貧人の宝を得たるが若し。」

③且喜帰来 「それはおめでとう。」

④將何奉獻 「父母へのお土産に何を進呈すればよいでしょうか。」

⑤朝打三千、暮打八百 「(人に進呈できるものを持って帰ってきたのなら) 朝晩に(罰棒を) 何発もくらわせてやる。」あるいは、「お土産どころか、帰郷すること自体、罰棒ものだ。」

『汾陽語録』卷一、「問う、(大作業底の人来らば、師は還た相い^は為に^{ため}にするや。) 師云く、(朝打三千、暮打八百。)(^か慙^くなれば則ち眉は八字に分かれ、眼は金剛に似たり。(眉をつり上げて怒りますぞ。)) 師云く、(泥人退歩す。(獄卒もおっかなびっくりだ。))」

本書卷二四清凉院文益禪師章、「問う、(蕩子の郷に還る時は如何。) 師曰く、(何を將てか奉獻せん。) 曰く、(一物も有る無し。)) 師曰く、(日給は作麼生^{いかん}。(それなら毎日なにを差し上げるのだ。))」

(二二) 羚羊挂角

師謂衆曰：「如好獵狗只解尋得有蹤迹底。忽遇羚羊挂角，莫道跡，氣亦不識。」僧問：「羚羊挂角時如何？」師曰：「六六三十六。」又曰：「會麼？」僧曰：「不會。」師曰：「不見道無蹤迹。」

有僧舉似趙州。趙州云：「雲居師兄猶在。」僧乃問：「羚羊挂角時如何？」趙州云：「六六三十六。」

*

師^①、衆に謂いて曰く、「好き^②獵狗の如きも只だ解く蹤迹底有るを尋ね得たるのみ。忽し^も羚羊の角を挂くるに遇わば、跡は莫^{もと}道^とり、氣も亦た識らず。」僧問う、「羚羊の角を挂くる時は如何。」師曰、「六六三十六。」又た曰く、「会すや。」僧曰く、「会せず。」師曰く、「道^⑤うを見ずや、蹤迹無しと。」

有る僧、趙州に拳似す。趙州云く、「雲居師兄猶お在り。」僧乃ち問う、「羚羊の角を挂くる時は如

何。^⑦趙州云く、「六六三十六。」

*

①本則は『祖堂集』卷八、『趙州録』卷下、『宗門拈英集』卷上、『宗門統要』卷八、『禪林僧宝伝』卷六、『隆興仏教編年通論』卷二八、『聯灯会要』卷二二、『禪門拈頌集』卷二一、『拈八方珠玉集』卷下、『五灯会元』卷一三、『五家正宗贊』卷三にも収める。

②如好獵狗只解尋得有蹤迹底。忽遇羚羊挂角，莫道跡，氣亦不識。「立派な獵犬でも足跡を追跡できるのだ。角を木に掛けた羚羊に出遇ったなら、足跡はむろんのこと、氣配さえも気づかぬ。」「蹤迹底」とは言句のこと、「獵犬」とは下文に雪峰がいう「尋言逐句」のこと。

「羚羊」は羊に似て大きく、角に螺旋状の皺がある。夜は角を樹に懸け（足跡がつかないようにし）て眠り、禍患を防ぐと伝説される。そこから「羚羊掛角」は痕跡をとどめぬ方便でない第一義の接化に喩えられる。『埤雅』卷五、「羚羊は羊に似て而も大、角には円繞の蹙しか文有り。夜は則ち角を木の上に懸け、以て患を防ぐ。」なお『祖堂集』、『趙州録』は「靈羊」に作る（羚羊・靈同音）。

本書卷一六雪峰義存章、「我若東道西道，汝則尋言逐句；我若羚羊挂角，汝向什麼處捫摸？（わしがあるこれ説いて聞かせたなら、君たちは言句の觀念を追いつめる。もし羚羊が木に角を懸けて足跡を消すようなやり方をしたなら、君たちはどこに手がかりを求めるか。）」

「如好獵狗」は『祖堂集』は「如人將一百貫錢買得獵狗」（『宗門拈英集』、『拈八方珠玉集』は「三十貫錢」、『宗門統要』、『聯灯会要』、『禪門拈頌集』、『五灯会元』、『五家正宗贊』は「三貫錢」）に作る。

③羚羊挂角時如何「羚羊が角を木に懸けるとどうなるのですか。」

④六六三十六 特別なことではない。「羚羊掛角」（第一義）を臆面もなく問うことに対して嘲笑する気分

が含まれていよう。『五灯会元』卷一二百丈惟政章（嗣石霜楚円）、「問：〈達磨未来時如何？〉師曰：〈六六三十六。〉曰：〈来後如何？〉師曰：〈九九八十一。〉」

⑤ 不見道無蹤迹 「足跡を残さぬと言っただろう。」第一義（真理）は言葉で限定できない以上、それを伝える方も「羚羊掛角」のように痕跡を残さぬことが要求される。

⑥ 趙州云：雲居師兄猶在 「雲居師兄はなお健在だ。」趙州が雲居を「師兄」と呼ぶのは正しくないが、「六六三十六」という言い方をした雲居に敬意を表して「師兄」と呼んだのだろう。

⑦ 趙州云：六六三十六 『趙州録』、『宗門統要』、『拈八方珠玉集』、『聯灯会要』、『禪門拈頌集』などは「九九八十一」に作る。なお『宗門拈英集』、『五灯会元』はさらに次のように続いている。

曰：「得恁麼難会。」州曰：「有甚麼難会！」曰：「請和尚指示。」州曰：「新羅、新羅。（あとの祭りだ。）」又問長慶：「羚羊掛角時如何？」慶曰：「草裏漢。（君は屍だ^{しかばね}）」曰：「挂後如何？」慶曰：「乱叫喚。（まだでたらめを言うか）」曰：「畢竟如何？」慶曰：「驢事未去、馬事到来。（いいかげんにしろ。）」

（二二）影と本身

衆僧夜參。侍者持燈來、見影在壁上。有僧便問：「兩箇相似時如何？」師曰：「一个是影。」

*

衆僧^①、夜參す。侍者、灯を持ち来るに、影^②、壁上に在るを見る。有る僧、便ち問う、「兩箇相似たる時は如何。」師曰く、「二个は是れ影なり。」

*

①本則是『五灯会元』卷一三にも採られる。

②見影在壁上。有僧便問：兩箇相似時如何 壁に映った影を見て問う、「本身と影はよく似て切り離せないあり方をしていますが、どうでしょうか。」「兩箇」とは本身（法身）と影（肉身）。洞山が水に映った自分の影を見て大悟したことを念頭において問うのであろう。「後に水を過りて影を觀るに因り、前旨を大悟す。因りて一偈有りて曰く、〈切に忌む他に從つて覺むることを、迢迢として我と疎なり。我れ今独自り往くに、處處に渠に逢うを得たり。渠は今正に是れ我れなるも、我れ今渠に不是ず。応に須らく恁麼会して、方めて如如に契うを得ん。〉」（本書卷一五洞山良价章）。

③師曰：一个是影 「二つは影だが、他の方は何だ、それが問題なのだ。」「金光明經」卷二、「仏真法身、猶如虚空、応物現形、如水中月」（T一六・三四四中）。

『楚石梵琦禪師語録』卷八、「師は一夜、僧と暗に坐すに、童子灯を点し来る。師問う、〈兩箇相い似たり、一箇は是れ影なり、那の一箇は是れ什麼ぞ。〉（影でないほうは何だ）僧無語。師代わりて云く、〈更に阿誰にか問う。〉（その一箇は私自身です、解りきったことですのに、いったい誰に問うているのですか）」。

(二三) 帰郷

問：「學人擬欲歸郷時如何？」師曰：「只這是。」

*

問^①、「學人^②、帰郷せんと擬欲する時は如何。」師曰^③、「只だ這れぞ是れなり。」

*

①本則は『五灯会元』卷一三にも採られる。

②學人擬欲歸郷時如何 「私は故郷に帰りたのですがどうでしょうか。」「郷」は父母未生前の我が本来の家郷。歸郷問答は、本書卷一四葉山章の以下の問答が最初。「僧問う、〈学人、歸郷せんと擬する時は如何。〉師曰く、〈汝が父母は偏身紅爛し、荊棘林中に臥在す、汝何の所にか帰る。〔帰るべき家郷はない。〕僧曰く、〔慙なれば即ち歸り去らざるなり。〕師曰く、〔汝却つて須らく歸り去るべし。汝若し歸郷せば、我れ汝に箇の休糧の方を示さん。〕僧曰く、〔便ち請う。〕師曰く、〔二時に堂に上り、一粒の米をも敲破するを得ざれ。〔帰るところは飯を食わぬところ、法身を暗示する。〕〕また本書卷一六葉普章、「問う、〈学人、歸郷せんと擬する時は如何。〉師曰く、〈家破れ人亡す、子何処にか帰る。〕曰く、〈慙なれば即ち歸り去らざるなり。〉師曰く、〈庭前の残雪は日輪消すも、室内の遊塵は誰をしてか掃わしむ。〔庭の残雪は日光が消してくれるが、掃らなければ部屋に浮遊する埃は誰が掃除するのだ。〕〕」

③師曰：只這是 汝の五蘊身のほかに歸らねばならぬ家郷が他にあるのではない。「只這是」とは、現実のわが肉身を指している。本書卷一五洞山章、「又た雲巖に問う、〈和尚の百年し後、忽し人有つて『還た師の真を逸き得たるや』と問わば、如何が祇対えん。〉雲巖曰く、〈但だ伊に向つて追え、即ち這箇ではれなり。〉師良久す。雲巖曰く、〈這箇の事を承当めんには、大いに須らく審細なるべし。〉」

〔二四〕 仏陀波利

新羅僧問：「佛陀波利見文殊、爲什麼却迴去？」師曰：「只爲不將來、所以却迴去。」

*

新羅僧問う、^①「^②仏陀波利は文殊を見て、^③爲什麼に却迴り去る。」師曰く、「只だ將ち来らざるが爲に、所

以に却^{かえ}廻り去る。」

*

①本則は『五灯会元』卷一三にも収める。

②佛陀波利見文殊、為什麼却廻去 「仏陀波利は五台山の文殊菩薩に遇つて、どうして西国に引き返したのですか。（引き返さなくてもよかったのでは。）」 仏陀波利は『仏頂尊勝陀羅尼經』を中国にはじめて將來し翻訳した。仏陀波利訳に付された志靜撰の經序によれば、その取經伝説は次のようである。

儀鳳元年（六七〇）西国より漢土に来て五台山に着いた仏陀波利は、五体投地して云う、「如来滅後、衆聖は靈徳を隠しましたが、ただ文殊菩薩だけはこの山中で衆生を導き菩薩を教化されている。残念にも私は生まれながらに八難のために聖容を見ていません。遠く流沙を涉つて来たのは拝謁せんがためです。どうか大慈大悲もていつくしみを垂れ、尊容をお見せください。」礼し終わると、一人の老人が山中より出てきて梵語で仏陀波利に云う、「法師は道を慕い遠く遺跡を尋ねてきたが、漢地の衆生は罪業を造り、出家も戒律を犯すことが多い。ただ仏頂尊勝陀羅尼經だけが衆生の一切惡業を滅すことができる。法師はこの經を持つてきたか。」仏陀波利、「礼謁に來ましたので、持つて来ていません。」老人、「持つて來なければ何の益もない。文殊に出逢つてもそれと判るまい。師は西国に引き返して經を將來し漢土に流伝せよ。それが群生を利益することであり、地獄にいる人々を救うことであり、諸仏に報恩することだ。經を將來してここに來たなら、文殊菩薩の居場所を教えてやろう。」仏陀波利は西国に歸つて此の經を求めた。永淳二年（六八三）引き返して長安に着くと、經典將來の經緯を皇帝に聞奏した。帝は經を奉納させ、日照三藏（地婆訶羅）と杜行顗^{とこうぎ}に訳させて經本を宮中にとどめた。仏陀波利は經を流布する目的を訴えて、梵本を返却してもらい、西明寺僧の順貞とともに翻

訳し終えると、梵本を携えて五台山に入ったまま消息を絶った。(T一九・三四九中々下)

唐代に多くの訳本が作られたが、仏陀波利訳が最も流布した。七世紀末のころより石製の「仏頂尊勝陀羅尼經幢」が造られはじめて信仰を集め、中国全土に数多くの「經幢」が建造され、その信仰は日本にも及んでいる。仏陀波利の取經伝説は他に『開元釈教録』卷九、『続古今訳經図紀』卷一、『宋高僧伝』卷二など数多くの文献に見える。佐々木大樹「仏頂尊勝陀羅尼の研究―特に仏陀波利の取經伝説を中心として―」(『大正大学大学院研究論集』33 二〇〇九年) 参照。

『入唐求法巡礼行記』卷三開成五年(五月)廿三日条に、「西国僧の仏陀波利は空手にして山門に来到するに、文殊は老人の身を現わして、山に入るを許さず、更に西国に往きて仏頂尊勝陀羅尼經を取めしむ。其の僧は却た西天に到り、經を取め来つて、此の山に到る。文殊は接引いて、同に此の窟に入る。波利纔かに入るに、窟門自ら合じ、今に于いて開かず」とあり、九世紀中葉のころには既に老人は文殊の化現と見なされ、五台山文殊信仰と結びつき、仏陀波利の取經伝説は広く知られるようになっており、これを踏まえての問い。従つて取經のために引き返したことが分かっているのは、禪の宗旨から言えば、引き返さなくてもよかった、という思いがあつてのことだろう。後に次のような問答がなされている。いま『宗門拈古彙集』卷四から引く。

忻州の一老翁、因に仏陀波利尊者、台山に遊ぶ。老翁見て乃ち問う、「什麼處に向つてか去る。」尊者曰く、「台山に文殊を礼し去る。」老翁曰く、「大徳は文殊に見わば、還た識るや。」尊者対うる無し。汾陽昭(九四七―一〇二四)代わつて云く、「今日慶幸。(今日はお目にかかれてめでたく思います。)」

台山老翁、仏陀波利に問うて曰く、「尊者は何よりか来る。」者曰く、「西国より来る。」翁曰く、「還

た仏頂尊勝經を將^もち得^え来るや。」者曰く、「將^もち得^え来らず。」翁曰く、「空しく来^よつて何の益かあらん。」尊者遂に回^{かえ}る。太陽玄（九四三―一〇二七）云く、「当初^な甚^ん麼^んの語を下^えし得^えば、老翁と相見するを得て、西天に回^{かえ}るを免^{まぬ}か^かるや。」乃ち両手を展^ひじて伊^{かれ}に似^しす。

③只爲不將來，所以却迴去。「持^もつて来^きなかつたから、取^とりに歸^{かへ}つた」というのが文字通りの意味。「二八」には、念經の僧に「經を念^をじているお前は、どうい^う經か」と訊^きいてい^るように、禪では自己こそが本當の經であり、お前も持^もつて来^きなかつたのではないか（自己こそが經典だとい^うことがわかつておらぬのではないか）、とい^うのが裏の意味。

（二五）仏法を学ぶ人は釘鉄を断ち切らねばならない

師謂衆曰：「學佛法底人如斬釘截鐵始得。」時一僧出曰：「便請和尚釘鐵。」師曰：「口裏底是什麼？」

*

師^①、衆に謂^いいて曰^いく、「仏法^②を学^まぶ底^③の人は釘を斬^きり鉄を截^きるが如くして始^はめて得^えし。」時に一僧出^でて曰^いく、「便^④ち和尚の釘鉄を請^こう。」師曰^いく、「口裏底^⑤は是^これ什麼^{なん}ぞ。」

*

①本話は本書にのみ収録。

②學佛法底人如斬釘截鐵始得「仏法を修行する者は釘を斬^きり鉄を断^きつようにしなくてはならぬ。」「斬釘截鉄」とは言葉や思慮分別を絶つこと。『祖堂集』卷八雲居和尚章第四段、「天復元年辛酉歲秋忽有微疾。……主事及三堂上座參省，師顧視云：「汝等在此，粗知遠近。生死尋常，勿以憂慮；斬釘截鉄，莫違仏法；出生入死，莫負如来。事宜無多，人各了取。（お前たちはここで修行しているからには、ほ

時期は分かっておろう。死はあたりまえのこと、心配はいらぬ。言語思慮を断ち切り、仏法に違背してはならぬ。生きるも死ぬも、如来にそむいてはならぬ。やるべき事はただ一つ、各々片を付けるのだ。』『碧巖録』第一四則本則評唱、「釘を斬り鉄を截るが如く、人をして他底を義解卜度し得ざらしむ。』『虚堂和尚語録』卷九、「僧云く、〈今日徑山開炉す、還た学人の議論するを許すや。〉師云く、〈斬釘截鉄は未だ是れ作家ならず。〉道忠注して云う、「絶言絶慮なるも猶お未だ是れ作家と為さず、況んや議論に涉るは何の事を済すに堪えん」(基本典籍叢刊『虚堂録犁耕』一二二八頁)。

③便請和尚釘鐵 「それなら修行者が断ち切らねばならぬ和尚の言う釘鉄を教えてください。(断ち切ってみせましょう。)」

④口裏底是什麼 「口のなかにあるのは何だ。」それ(舌)が断ち切らねばならぬ釘鉄だ。

二六 經典誦誦の功德

僧問：「承教有言：〈是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤〉，此意如何？」師曰：「動即應墮惡道，靜即爲人輕賤。」

崇壽稠答云：「心外有法，應墮惡道；守住自己，爲人輕賤。」

*

僧問う、「承るに教に言う有り、〈是の人は先世の罪業にて応に惡道に墮つべきを、今世に人に輕賤せらるるを以て〉と。此の意は如何。」師曰く、「動^③ずれば即ち應に惡道に墮つべし、靜なれば即ち人の為に輕賤せらる。」

崇壽稠答えて云う、「心外に法有らば、応に惡道に墮つべし、自己に守住せば、人の為に輕賤せら

る。」

*

①本話は『五灯会元』卷一三にも採られる。

②承教有言「是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤」，此意如何「（この經典を受持読誦している）この人は前世に惡道に落ちるような罪業を造ったが、今世で人に侮られることによって（前世の罪業が消滅し、悟りを得る）」と經に說かれていますと聞いていますが、どういふことでしょうか。「教」とは『金剛般若經』能淨業障分第十六、「復た次に須菩提よ、善男子・善女人、此の經を受持し読誦して、若し人に輕賤せらるれば、是の人は先世の罪業にて應に惡道に墮つべきを、今世に人に輕賤せらるるを以ての故に、先世の罪業は則ち為に消滅し、當に阿耨多羅三藐三菩提を得べし。」この一段は唐宋代の禪でしばしば問題とされた。神会『問答雜徵義』第二三（石井本第一八段）乾光法師問、大珠慧海『頓悟入道要門論』第一七段、慧能に仮託された『金剛經解義』（神会とほぼ同旨）、『雪竇頌古』第九七則（『碧巖錄』第九七則）、『宏智頌古』第五八則（『從容錄』第五八則）など。

③動即應墮惡道，靜即為人輕賤「起心動念すれば惡道に落ち込む、心を靜止すれば人に侮蔑される。」「動」も「靜」も（相對の二邊）、ともに駄目だというのであり、經典受持の功德を認めない。次の「二八」に「念者是什麼經？（念經しているお前自身は何の經だ。）」というように、自己を明らかにすることこそが眞の念經である。『碧巖錄』第九七則本則評唱、「雪竇拈來頌這意，欲打破教家鬼窟裏活計。……拋教家，轉此二十餘張經，便喚作持經。有什麼交涉？有底道，經自有靈驗。若恁麼，你試將一卷，放在閑處看他有感應也無。法眼云：証仏地者，名持此經。經中云：一切諸仏及諸仏阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。且道，喚什麼作此經。……古人道：人人有一卷經。又道：手不執經卷，常轉如是經。」

雪竇はこの経言をとりあげて頌し、幽鬼の住みかで暮らしを立てている教家を打ち壊そうとした。……教家は、此の二十余張の経を読むことが、経の受持だと言っているが、大違いだ。経にもともと靈験があるというが、それなら、一卷を静かな場所に放置して、経に靈験があるか試してみよ。法眼は「仏の境界を自心に明らかにすることが此の経を受持することだ。」と言った。経中にも「一切諸仏及び諸仏の阿耨多羅三藐三菩提の法は、皆な此の経より出づ。」と説かれている。さあ言え、此の経とは何だ。……古人は「どの人も一卷の経を有している。」と言い、また「手に経巻を持たずに、常にこのような経を読む。」と言った。

なお神会や『金剛經解義』は受持読誦を否定せず、「輕賤」の意を独自に解し、大珠慧海も經典を離れて「輕賤」の意を独自に説いている。

④崇寿稠 法眼文益に嗣いだ撫州崇寿院契稠禪師（?）九九二、本書卷二五。

⑤心外有法、應墮惡道；守住自己、為人輕賤 「心の外に存在する法があれば惡道に墮ち、自己に固執すれば人に輕蔑される。」これも金剛經受持の靈驗を認めない。「守住自己」は、自己を絶対化することを戒める百丈の語。

『百丈広録』、「仏出世度衆生、是九部教語、是不了義教語。瞋及喜、病及藥、惣是自己、更無兩人。何処有仏出世？何処有衆生可度？如經云：〈実無衆生得滅度者〉、亦云：〈不愛仏菩提〉。不貪染有無諸法、名為度他、亦不守住自己、名為自度。為病不同、藥亦不同、処方不同、不得一向固執。依仏依菩提等法、尽是依方。故云：至於智者、不得一向。」

仏が出世して衆生を済度したというのは、九部教に説かれたもので、不了義教の教えである。怒ったり喜んだり、病氣も藥も、すべて自己のことであり、（病む者ものと藥を与える者という）二人いるのでは

決してない。どこに人を救うために出世した仏がいよう、どこに救われなければならぬ衆生がおろう。經典には「実際には滅度きとどを得た衆生などいない」、また「仏・菩提に愛着しない」と言われている。相対的なあり方をしているものに執われないのが、他を度すことであり、また自己に固執しないのが、自らを度すことだ。病が同じでないから、薬も同じではなく、処方箋もさまざまなのだ。だから一途に固執してはならぬ。仏に依存し菩提などの教えを頼みとするのは、みな処方箋に依っているのだ。それだから〈智慧ある者になろうとするなら、一途に固執してはならぬ〉と言うのだ。

〔二七〕香積飯

僧問：「香積之飯、什麼人得喫？」師曰：「須知得喫底人、入口也須挑出。」

＊

僧問う、「香積②の飯は、什麼人なんびとか喫するを得たる。」師曰く、「須らく知るべし、喫するを得たる底の人①も、口に入るも也また須らく挑出すべきを。」

＊

①本話は『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三にも採られる。

②香積之飯、什麼人得喫 「香積仏の香飯を食べることができるのはどういう人ですか。」「香積之飯」は、衆香国に現在する香積仏が食する香飯で、その香氣は十方の無量の世界に周流する。『維摩經』香積仏品に、維摩の病氣見舞いに文殊に従ってきた諸菩薩のために、維摩は菩薩を化作して香積仏のもとに遣わして香飯の残りものをもらってこさせ、諸菩薩に供した。

③須知得喫底人、入口也須挑出 「香飯を食べることができる人でも、口に入ったなら取りださねばなら

ぬことを知るべきだ。」悟りを得た人も、その悟りを吐き出さねばならぬ。そうでなければ増上慢になる。そもそも得られるような悟りなるものはない。なお『五灯会元』は「挑」を「抉」（口をこじあける）に改め、これによって元延祐本も「抉」に改めている。

（二八）経を念^{とな}えている者は何という経か

有一僧在房内念經。師隔窗問：「闍梨念者是什麼經？」對曰：「維摩經。」師曰：「不問維摩經，念者是什麼經？」其僧從此得入。

*

① 一僧有りて房内に在つて経を念^{とな}う。師、窓を隔てて問う、「闍梨が念^{とな}うる者は是れ什麼の経ぞ。」對えて曰く、「維摩經。」師曰く、「維摩經を問わず、念^{とな}うる者は是れ什麼の経ぞ。」其の僧、此れより得入す。

*

① 本話は『宗門統要集』卷八、『宏智広録』卷四、『応菴曇華禪師語録』卷四、『隆興仏教編年通論』卷二八、『禪宗頌古聯珠通集』卷二九、『聯灯会要』卷二二、『禪門拈頌集』卷二一、『五灯会元』卷一三にも採られる。

② 不問維摩經，念者是什麼經 「維摩經のことを言っているのではない、唱えているお前自身はどういう經典なのだ。」唱えているお前自身が本当の経である。『聯灯会要』は「我不問你維摩經，念底是甚麼？」に作る。自己こそが眞の經典であり、自己を明らかにすることが念経だ、ということ。（二二八）の「動即応墮惡道，靜即為人輕賤」の注③に引く『碧巖録』を参照。また智旭（一五九九～一六五五）『天樂鳴空集』卷下「諸經各称第一」に本話を引いて言う、「自己こそ眞経なるを見得したる者は、一大

藏は俱て註解と為る。若し知らずんば則ち是に反し、乃ち真經を以て註解と為し、而して文字を解せり。豈に顛倒ならずや。(見得自己真經者、一大藏俱為註解。若不知則反是乃以真經為註解、而解於文字也。豈不顛倒乎。)

③其僧從此得入 その僧は、これによつて悟入への手がかりをつかんだ。『応菴曇華禪師語録』所引は「其僧言下知帰」、『隆興仏教編年通論』は「其僧有省」。

(二九) 孤迥にして且つ巍巍たる時

問：「孤迥且巍巍時如何？」師曰：「孤迥且巍巍。」僧曰：「不會。」師曰：「面前案山子也不會！」

*

問う、^①「孤迥^②にして且つ巍巍たる時は如何。」師曰く、^③「孤迥にして且つ巍巍たり。」僧曰く、「会さず。」師曰く、^④「面前の案山子も也た会さず。」

*

①本話は『祖堂集』卷八第二〇段、『建中靖国統灯録』卷二七湖州上方齐岳禪師二則之二、『五灯会元』卷一三にも採られる。『祖堂集』では次のようである。師示衆云：「孤迥且巍巍。」僧云：「便請。」師云：「孤迥且巍巍。」学人不会。師云：「是你面前按山，豈不会！」
また『建中靖国統灯録』では、「雲居膺和尚示衆云：「孤迥峭巍巍。」却問僧云：「会麼？」僧云：「不会。」居云：「汝面前案山子也不会！」」

『五灯会元』では、「上堂：「孤迥迥，峭巍巍。」僧出問曰：「某甲不会。」師曰：「面前案山子也不会！」」

②孤迴且巍巍時如何 「(和尚の言う) (はるかに独脱し寄りつき難い)」 というのは、どういう次元の消息

ですか。」「孤迴且巍巍」は、法身を暗示している。『祖堂集』以下の諸本はすべて、雲居が示衆(『五灯会元』は上堂)で言った句。雲居が言った句を承けて問うたものと解す。なお『建中靖国統灯録』は「孤迴峭巍巍」、『五灯会元』は「孤迴迴、峭巍巍」に作る。また元延祐本は「且」を「峭」に改めている。

『円悟語録』巻一、「上堂：孤迴峭巍巍、始終活潑潑。喚作禪道祖仏、眼中著屑。不喚作禪道祖仏、掘地覓天。還有得入者麼？從他千古萬古黑漫漫、填溝塞壑無人会。下座。(独脱にして高峻、始終ビチビチはねている。それを禪道だ祖仏だと呼んで絶対化してしまうと、眼に金屑が入って眼病になる。禪道祖仏と呼ばなければ地を掘って天を求めるようなものだ。悟る手がかりを得たものはいるか。たといそこが古昔から真つ闇で、屍が谷間を埋め尽くしていても、会するものは一人もおらぬ。)」

③孤迴且巍巍 わしは「孤迴且巍巍」というだけだ。

④面前案山子也不會 「(お前は) 目の前の案山子も分からんのか。」「祖堂集」は「是你面前按山、豈不会！(お前の目の前の案山が、どうして分からんのだ。)」 「ありありと見えているのに分からんのか。」「建中靖国統灯録」は「汝面前案山子也不会！」「孤迴且巍巍」は一切のものに顕現していることを、僧の目前のものをもって示した。

本書巻一九泉州福清院玄訥禪師章「問：(教云：唯一堅密身、一切塵中現。如何是堅密身?)」師曰：「驢馬猫兒。」曰：「乞師指示。」師曰：「驢馬也不会！」

「案山子」は、「古代の風水学では対面の山峰を指し、主山に相対す。…『宏智広録』巻四：『諸人の為に面前の案山子を拈却とりぞき了れるも、只だ主山頂顚上てんじやうの句子は又た什麼いかん生が道う。』案山」と主山

は相い対して言う。《五灯会元》卷一四《大洪報恩禪師》：「五五二十五、案山は雷、主山は雨。明眼の衲僧、錯拏せしむる莫かれ」同上卷一七《黃檗惟勝禪師》：「面前は是れ案山、背後は是れ主山。」（雷漢卿『禪籍方俗詞研究』四〇一―二頁）。日本では旧来より「かかし」と誤解された。津坂孝綽著『葛原詩話糾謬』卷四、「田ヲ守ル芻人ヲカカシト呼ブハ、鹿驚シヲ中略セル語ナリ、俗ニ案山子ト書ス、世多ク其由ヲ詳ニセズ、案山ハ、案ノ様ナル山ト云フコト、子ハ俗語ノ助字ナリ、然ルヲ鹿驚ク称トスルハ、北条足利ガ、不文ノ世ニハ、好デ五山禪徒ノ称呼ヲ用ヒケレバ、不立文字家ヨリ伝ヘタル誤ナルベシ、伝灯録、道膺禪師伝ニ、僧問、孤廻々々、峭巍々々時、如何、師曰、孤廻々々、峭巍々々、僧曰、不会、師曰、面前、案山子不会トアリ、コレハ城郭宮室ヲ創營スルニ、地理ノ吉凶ヲ扨ブ、遠山ノ環拱セル境ヲ吉トス、ソレニ主山輔山案山ト云コトアリ、北ノ方ニ当リテ、第一秀タル山ヲ主山トス、其左右ニ連リテ、主山ヲ輔クル如キヲ輔山トス、主山ノ前ニ離レタル小山アリテ、案ヲ供ヘタル様ナルヲ案山トス、伽藍ヲ建立スルニモ、必ズ此地形ヲ貴ブ、サレバ後院丈室ヨリ望メバ、案山子面前ニ対スルナリ、此方ノ禪家コレヲ知ラズ、子ノ字ヲ傀儡子ナドノ子トシ、面前トアルニ就テ臆揣シ、門前ノ山畑ナドニ立タル、人カタノ鳥オドシノコトトセシヨリ、遂ニ此誤ヲ世ニ伝タルナルベシ。」（池田四郎次郎編『日本詩話叢書』第十卷、二三頁）

（二二〇）「何がかくも言い難いのか

新羅僧問：「是什麼得恁麼難道？」師曰：「有什麼難道！」曰：「便請和尚道。」師曰：「新羅，新羅。」

*

新羅僧問う、「是れ什麼ぞ^②恁麼^①も道い難きを得たる。」師曰く、「什麼の道い難きことか有らん。」曰く、「便ち請う、和尚道え。」師曰く、「新羅、新羅。」

*

①本話は『死心悟新禪師語録』、『祖庭事苑』卷七麤羊話条、『宏智広録』卷五、『禪門拈頌集』卷二一、『五灯会元』卷二三にも採られる。

②是什麼得恁麼難道 「いった何が、こんなにも言い難いのでしょうか。」新羅僧は、それは言語表現の範疇におさまるものではないと知ったうえで問う。

③有什麼難道 「なにも言い難いことなどあるものか。」言説文字は言説文字の固有の実体をもたず解脱した相をもつものだから、言説文字に執われさえしなければ、言うことを恐れることはない。『維摩經』觀衆生品に、解脱は説くことができなと言う舍利弗に天女が言う、「言説文字は、皆な解脱の相なり。所以は何ん。解脱は、内ならず、外ならず、両間にも在らず。文字も亦た内ならず、外ならず、両間にも在らず。是の故に、舍利弗よ、文字を離れて、解脱を説く無かれ。所以は何ん。一切諸法は是れ解脱の相なればなり。」(T一四・五四八上)

④便請和尚道 「では(言えるものなら)言ってみてください。」

⑤新羅、新羅 「新羅、新羅。」それ、このように何も言い難いことなどない。「法離文字」(『楞伽經』卷四)、「法過語言文字」(本書卷二八越州大珠慧海和尚語)というテーゼから自由になれぬ新羅僧の執われを解きはぐす。宏智正覚はこの話を挙して言う、

「後黃龍新和尚云：〈雲居要見新羅僧，猶隔海在。〉兄弟也須是黃龍老漢始得。覺上座今夜路見不平，欲与雲居出氣。子細檢点将来，黃龍要見雲居，猶隔嶺在。衆中莫有為黃龍不甘底麼？出来与覺上座相見。」

有麼？若無，今夜不免重為劈析去也。雲居恁麼答，但恐者僧出不得。黃龍恁麼道，又恐後人歸不得。覺上座道箇猶隔嶺在，又作麼生？切忌將錯就錯。」

後に黃龍新和尚は「雲居は海を隔ててしか新羅僧を見ておらぬ。（新羅僧の思いが受け止められていない）」と言ったが、君たちも黃龍老漢のようであなければならぬ。わしは今夜こんな不公平をみたからには、雲居のために氣を晴らしてやろう。子細に見れば、黃龍も嶺を隔ててしか雲居を見ておらぬ。衆中に黃龍のために不満に思うものはいるか。いたら出てきてわしに相対してみよ。おるか。おらねば、今夜かさねて解説してやろう。雲居があのようになんて答えたのは、ただ僧が「言えない」というところから出られないのを心配したからだ。黃龍がかく言ったのは、後の人が「法は文字を離る」という本来のところに帰れないのを心配したからだ。わしが「黃龍も嶺を隔ててしか雲居を見てらぬ」といったのは、いったいどうか。誤りに誤りを重ねてはならぬぞ。（『宏智広録』卷五、T四八・七二中）

（二二）明眼の人の眼は漆のように黒い

問：「明眼人為什麼黒如漆？」師曰：「何怪！」

*

問う、^①「明眼の人は^②為什麼に^な黒きこと漆の如き。」師曰く、「何ぞ怪^{とが}めん。」

*

①本話は『五灯会元』卷一三にも採られる。

②明眼人為什麼黒如漆 「明眼の人はどうして（その眼は）漆のように真っ黒なのですか。」本書卷二五天台山徳韶国師章に「問：如何是沙門眼？師曰：黒如漆。」

「明眼人」は仏法の奥義に通達した人、正法を見る目を具えた人。『雲門広録』卷上、「莫道今日瞞諸人好。抑不得已，向諸人前作一場狼藉。忽被明眼人見，成一場笑具。」（T四七・五四五中）

「黒如漆」は、真つ黒な眼でしか本当のものは見えない。差別相を分別せず、一切を平等に見る。後の曹洞宗の五位では、黒は正位（平等）、白は偏位（差別）。大慧『正法眼蔵』卷三下末示衆、「以黒白圈児作五位形相，以全黒圈児為威音那畔，父母未生空劫已前，混沌未分事，謂之正位。」

③何怪 「何もとがめることではない。」取り立てて問題にすることではない。

『曹溪大師伝』、「夜即聴經，至明，為無尽藏尼解經義。尼將經与読。大師曰：「不識文字。」尼曰：「既不識字，如何解釈其義？」大師曰：「仏性之理，非関文字能解。今不識文字，何怪！」

〔三二〕世尊の密語

荆南節度使成汭遣大將入山送供，問曰：「世尊有密語，迦葉不覆藏。如何是世尊密語？」師召曰：「尚書。」其人應諾。師曰：「會麼？」曰：「不會。」師曰：「汝若不會，世尊有密語；汝若會，迦葉不覆藏。」

*

①荆南節度使成汭、大將を遣わし山に入りて供を送り、問わしめて曰く、「世尊に密語有り、迦葉は覆藏せず、如何なるか是れ世尊の密語。」師召びて曰く、「尚書。」其の人、「諾」と応う。師曰く、「会すや。」曰く、「会せず。」師曰く、「汝若し会せずんば、世尊に密語有り。汝若し会せば、迦葉は覆藏せず。」

*

①本話は『祖堂集』卷八、『宗門統要集』卷八、『禪林僧宝伝』卷六、『聯灯会要』卷二二、『真字正法眼蔵

「三百則」卷上第三四則、『禪門拈頌集』卷二一、『五灯会元』卷一三にも採られる。ただし『祖堂集』は「有尚書問」、「禪林僧宝伝」は単に「問」、「真字正法眼藏三百則」は「因官人送供問曰」であり、名を出さない。

荆南節度使成汭遣大將入山送供 『宋高僧伝』雲居山道膺伝にも、「四方より供を饋ること、千里に風の従がごとし。荆南の帥の成汭の如きは、遣わして檀施を齎し、動すれば鉅万に盈つ」とある。

なおこの文脈では、成汭は大將に供養物を届けさせ、自らは雲居山に赴かず、問うたのは大將であるが、雲居が「尚書」と呼ぶからには、成汭が自ら問うたものでなければならぬ。『聯灯会要』は「遣」を「与」に作り、大將と共に山に入って供を送った文脈になっている。

成汭？九〇三。山東青州の人。無頼の徒となり、人を殺し、逃れて僧となるが、蔡賊に入り、賊帥の仮子となつて名を郭禹と変えた。荆南節度使陳儒に降つたが殺されようとして、却つて帰州（湖北秭歸県）を襲い、自ら刺史と称した（光啓元年（八八五）。文徳元年（八八八）荆南を撃ち、荆南節度留後を拝し、もとの姓に復し、名を汭と改めた。天復三年（九〇三）楊行密が鄂州を囲んだとき、巨艦を造つてこれを援けようとしたが、敗れて江に投じて死す。『新唐書』卷一九〇、『旧五代史』卷一七、『唐刺史考全編』二六九二・二七二三頁。

②世尊有密語、迦葉不覆藏。如何是世尊密語 「世尊があらわに言わなかつた言葉を、迦葉菩薩はおおい隠しませんでした。あらわに言わなかつた世尊の言葉とは、いかなるものでしょうか。」「密語」は密意を秘めて言われた語。問いは『涅槃經』南本卷五・四相品の冒頭の話を受ける。「爾の時、迦葉菩薩は仏に白して言わく、（世尊よ、仏の『諸仏世尊に秘密藏有り』と説く所の如きは、是の義は然らず。何を以ての故に。諸仏世尊は唯だ密語のみ有つて密藏有ること無ければなり。譬えば幻主の機関木人を

ば、人は屈伸俯仰するを觀^み見ると雖も、其の内を知ること莫くして、而して之をして然らしむるが如し。仏法は爾らず、咸^{みな}衆生をして悉く知見を得しむれば、云何が当に『諸仏世尊に秘密藏有り』と言うべけんや。』仏は迦葉を讚すらく、〈善い哉、善い哉、善男子よ、汝の言う所の如く、如来は実に秘密の藏無し。何を以ての故に。秋の満月の空に処^ありて、顕露清浄にして翳^{くもり}無く、人皆な觀^み見るが如し。如来の言も亦復た是の如く、開發し顕露清浄にして翳^{くもり}無し。愚人は解さずして、之を秘藏と謂^{おも}い、智者は了達して則ち藏と名づけず。』(T二・六三〇中下)

なお本話頭が成語「世尊有密語、迦葉不覆藏」の最初の例のようである。

③師召曰：尚書。其人應諾 このやりとりは、呼べば応答するはたらきを仏性であると直指する馬祖にはじまる作略。本書卷六紫玉山道通章、「于公又た問う、〈如何なるか是れ仏〉。師は〈于頔〉と喚ぶ。頔は〈諾〉と応^{こた}う。師云く、〈更に別に求むる莫れ。〉」

④汝若不會、世尊有密語；汝若會、迦葉不覆藏 「もし(呼ばれて返事した作用こそが仏性のはたらきだとわからなかったなら、世尊に密語があることになります。もしわかったなら、迦葉菩薩はおおい隠さなかったのです。」大檀越に対して丁寧の説明する。盧行者に大庾嶺頭で追いついた慧明が「行者の五祖を辞せし時、知らず、何の密語密意有るや。願わくば我が為に説け。」と問うた時、六祖は「汝若し自ら自己の面目を得れば、密は却って你に在り。」(『祖堂集』卷二弘忍章)と答えている。

(二三) 生まれたとたんどうして有ることを知らないのか

僧問：「才生爲什麼不知有？」師曰：「不同生。」曰：「未生時如何？」師曰：「不曾滅。」曰：「未生時在什麼處？」師曰：「有處不收。」曰：「什麼人受滅？」師曰：「是滅不得者。」

僧問う、「才か^②に生ずるや^①為^な什麼にか有ることを知らざる。」師曰く、「生を同じくせず。」曰く、「未だ生ぜざる時は如何。」師曰く、「曾て滅せず。」曰く、「未だ生ぜざる時は什麼処^{いずこ}にか在る。」師曰く、「処の収まらざる有り。」曰く、「什麼人か滅を受く。」師曰く、「是れ滅し得ざる者。」

*

①本話は『真字正法眼蔵三百則』卷上第九四則、『五灯会元』卷一三にも収める。

②才生爲什麼不知有「生まれ出たとたんどして、それががあるのを知らないのですか。」それは、言語によって限定し概念化できぬ真理のことだが、仏教では「法身」といわれているものを指す。本書卷一七洛京白馬遁儒章、「問う、〈如何なるか是れ密室中の人〉。師曰く、〈纔かに生ずるや不可得なるも、未生の時を責ばず。〉」「不知有」は、南泉が「此の事を体せんと欲さば、直に須らく仏未出世以前の、一切の名字無く、密用潜通して人の覚知する無き、与摩の時に向いて体得して方めて小分の相應有るべし。所以に道う、〈祖仏は有ることを知らず、狸奴白牯却つて有ることを知る。〉と。何を以て此の如くなるや、他却つて如許多般の情量無ければなり。」(『祖堂集』卷一六南泉和尚章)と説いたことにより、「知有」「不知有」と言い方が定着し、「知有」をめぐる雲巖は開悟していたのか未悟のままだったのかという問題にまで発展した(景德伝灯録研究会編『景德伝灯録五』三五七・五八二頁参照)。

南泉の「祖仏は有ることを知らず、狸奴白牯却つて有ることを知る。」とは、「人は生まれるやさかしらの智慧を身につける。祖仏は智慧によらずに〈悟つて〉初めてそれを知った。けものは〈悟り〉などとは無縁に、最初からあるがままにそれを生きている。」

③師曰：不同生「それは生滅をはなれているから、肉身が生ずるのと同じように生じない。しかし、

法身と肉身は別者ではないから（二つの者がいっしょに生まれる）のではない。」法身は肉身とは別ではないが同一視もできない。

④ 曰：未生時如何 「それ」がまだ生まれぬときどうなっているのですか。」

⑤ 師曰：不曾滅 「それ」はこれまで滅したことはない。」生まれぬ前から「それ」はある。

⑥ 曰：未生時在什麼處 「（それ）が」まだ生まれぬ前は、どこにあるのですか。」

⑦ 師曰：有處不收 どこにも置く場所がない。『維摩經』不思議品、「法は処る所無し、若し処る所に著せば、是れ則ち処るに著するにして、法を求むるには非ざるなり。」また觀衆生品、「菩提は住処無し、是の故に得る者有る無し。」

⑧ 曰：什麼人受滅 「どういう人にとって「それ」が無くなるのですか。」なお『真字正法眼藏三百則』は「什麼処受滅（どういうところで「それ」が無くなるのか）」に作る。

⑨ 師曰：是滅不得者 「それ」は無くすることができないものだ。」法身というものは生滅を離れている。生まれて新たに手に入れるものでも、うつかり失うものでもない。肉身は生滅するが、肉身を離れてあるのではない。法身のこの微妙な位相、肉身との不即不離の關係は誤解を生みやすい。「不即不離」というのさえ、ふたつの別を前提としている。単純に「次元を異にする」と言うのも、法身と肉身を別者と指定する誤りに起因している。ここが最も重要な点であり、問者のような誤解に対して、禪者はいいつも腐心するところである。本則でも問者は得心できなかったようである。

（三四）示衆

師謂衆曰：「汝等師僧家發言吐氣，須有來由。凡問事須識好惡、尊卑、良賤、信口無益。傍家到處，

覓相似語。所以尋常向兄弟道：「莫怪不相似。恐同學太多去。第一莫將來，「將來」不相似。八十老人出場屋，不是小兒戲。一言參差，千里萬里，難爲收攝。直至敲骨打髓，須有來由。言語如鉗夾鉤鎖，相續不斷，始得頭頭上具，物物上新，可不是精得妙底事？道汝：知有底人，終不取次。十度擬發言，九度却休去。爲什麼如此？恐怕無利益。體得底人，心如臘月扇，口邊直得釀出。不是汝彊爲，任運如此。欲得怎麼事，須是怎麼人。既是怎麼人，何愁怎麼事？」

學佛邊事，是錯用心。假饒解千經萬論，講得天華落、石點頭，亦不干自己事。況乎其餘，有何用處！若將有限心識，作無限中用，如將方木逗圓孔，多少差訛！設使攢花簇錦，事事及得，及盡一切事，亦只喚作了事人，無過人，終不喚作尊貴。將知尊貴邊著得什麼物？不見從門入者非寶，捧上不成龍？知麼？」

*

師、衆に謂いて曰く、「汝等師僧家は言を發し氣を吐かば、須らく来由有るべし。凡そ事を問わんには、須らく好惡・尊卑・良賤を識るべし、口に信するは益無し。傍家に到る処に、相い似たる語を覓む。所以に尋常兄弟に向つて道う、〈相い似ざるを怪むる莫れ〉と。同学の太だ多くなり去らんことを恐る。第一して將ち来る莫れ、將ち来らば相い似ず。八十の老人、場屋を出づるは、是れ小兒の戯ならず。一言參差わば、千里万里、爲に收攝し難し。直に骨を敲き髓を打つに至らば、須らく来由有るべし。言語は鉗・夾・鉤・鎖の如くにして、相統して断ぜざれば、始めて頭頭上に具し、物物上に新たなるを得ん。可に是れ妙を精得したる底の事ならざらんや。汝に道う、有るを知る底の人は、終して取次ならず。十度發言せんと擬て、九度却つて休め去る。爲什麼にか此の如き。利益無きを恐怕すればなり。体得底の人、心は臘月の扇の如く、口辺は直に釀の出づるを得たり。是れ汝彊て爲すにはあらず、任運に此の如し。怎麼の事を欲得さば、須らく是れ怎麼の人なるべし。既に是れ怎麼の人ならば、何ぞ怎麼の事を愁えん。」

仏迦の事を学ぶは、是れ錯用心なり。飯饒たい千経万論を解し、講得たして天華落ち、石点頭するとも、亦なお自己の事に干かわらず。況い乎や其の余をや、何の用処いか有らん。若し有限の心識しを將もつて、無限中の用と作なさば、方木なを將もつて円孔とに逗とすが如し、多少いか差訛はせん。設た使しい花いを攢あめ錦あを簇あめ、事事し及ぞき得、一切事のを及ぞき尽すとも、亦なお只だ喚なんで了事しの人・無過なの人と作すのみ、終おして喚なんで尊貴なと作さず。將もつて知る、尊貴迦は什麼物なをも著おき得んやと。見きかずや、(門かより入る者は宝に非ず)、(捧たげ上げるも龍と成らず)と。知るや。」

【日訳】

師は大衆に言った。「君たち禪僧たる者は、ちゃんとした道理があつて、発言しなくてはならぬ。何が良くて何が悪いのか、何が尊貴で何が卑賤なのか、何が良民で何が賤民なのかをわきまえたうえで、そのことを問わねばならぬ、出まかせに問うたのでは、何にもならぬぞ。いたるところの叢林を軒並みにめぐつて、それらしい言葉を追い求めている。だからわしはいつも(似ておらぬのをとがめてはならぬ)と言っているのだ。あまりにもそれらしい言葉を追い求めている同学が多いのを心配してのことだ。けつして持ち込んでではならぬ、持ち込めば似ていないだけだ。八十の老人が科挙の試験場より出てくるのは子供の遊びではない。一言的まがはずれたら、はるかに隔たつて、收拾をつけてやりようもない。徹底して努力して究めれば、必ず手がかりがあろう。言葉は鉗くや夾くや鉤かや鎖さを鍛冶するように断えることなく打ち続けねばならぬ。そうしてこそ、その言葉が一切を表わし、一切を新鮮にするのだ。妙を得るとはこのことではないのか。君たちに言っておこう、それ有るを知っている人は、決して輕率に発言したりはしない。十度発言しようとして、却つて九度はやめてしまうのだ。どうしてかといえは、君たちのプラスにならないのを考へてのことだ。体得した人においては、心は冬の団扇のよう動かず、唇も動かず醜かが生ずるのだ。その

人が強いてそうしようとするのではなく、あるがままにしていってそうなるのだ。このようになろうとすれば、このような人でなければならぬ。このような人である以上、このことを思いなやんだりはいしないのだ。

仏にまつわる事柄を学ぼうとするのは、誤った心の使い方だ。どれほど多くの経論を理解し、天より花が降り、石がその通りだとうなずくほどのみごとな講義ができて、我が自己のこととは関わりはない。ましてやその他のこというまでもなく、何の役にもたたぬ。有限の心識のはたらきを、無限なるものの作用だとするのは、四角い木を丸い孔にはめ込もうとするようなもので、どれほど間違っていることか。たとい美辞麗句をならべ、一切の事柄を除き尽くしたとしても、なお了事の人・無過の人と呼ぶだけで、決して尊貴の人とは呼べぬ。以上のことから、尊貴の人の次元には何も置けないということが分かるのだ。それ、〈門から入ってきたものは我が家の宝ではない〉〈いくら大事にしても龍にはならぬ〉と聞いたことがある。わかるか。」

*

①本示衆は二つの示衆、(一)「汝等師僧家發言吐氣」と(二)「学仏辺事は錯用心」をつないだものである。『禪林僧宝伝』巻六、『智証伝』、『隆興仏教編年通論』巻二八、『聯灯会要』巻二二、『五灯会元』巻一三にも採られる。二つの示衆のもっとも詳しいのは、『雲居弘覺禪師語録』に拠ったと思われる『禪林僧宝伝』であり、これが原型であろう。本書はこの原型から、かなり簡潔になっており、『聯灯会要』は原型に拠りつつ省略がある。

『五灯会元』は『禪林僧宝伝』をほぼ承け、『智証伝』も『禪林僧宝伝』を承けるが(一)は前半のみの収録である。『隆興仏教編年通論』は本書をそのまま承ける。

②汝等師僧家發言吐氣、須有來由 問うたり答えたりの発言には、必ず禪的な根拠や道理がなくてはなら

ぬ。「来由」は、ここでは禅理の意。『黄龍慧南禅師語録』偈頌・趙州勘破、「叢林に傑出するは是れ趙州、老婆勘破に来由有り。」

③傍家 雷漢卿『禅籍方俗詞研究』、「挨家挨戸（一軒一軒、家ごとに）」。ここは叢林の師家を訪ねまわることを言う。

④相似語 それらしく言いとめた語句。『雲門広録』卷上、「設有三箇兩箇，狂学多聞，記持話路，到处覓相似語句，印可老宿，輕忽上流，作薄福業，他日閻羅王釘釘之時，莫道無人向汝道。（もし修行者が二人、三人と連れ立って、やたらに知識を学び、話頭を覚え込み、至る所でそれらしい語句を仕入れ、老宿に印可され、優れた禅僧をバカにし、薄福の行為をしているならば、他日、閻魔王に釘を打たれるときになって、《誰も言ってくれなかった》などと泣きごとを言ってはならぬぞ。）」（T四五・五四八下）

⑤所以尋常向兄弟道：莫怪不相似。恐同學太多去 「莫怪不相似」とは、つづいて「第一莫将来，将来不相似」と言っているように、「諸方で学んだ相似語は言葉なのだから、それ（自己本分としての法身）とは相い似ず」というのは当然であり、「不相似」と忠告するのをとがめるのは筋違いである、ということ。『祖堂集』卷一四杉山和尚章、「問う、《如何なるか是れ本来身》。師云く、《举世不相似。（全世界のどこにも似たものはない）》」

「恐同學太多去」とは、一緒になって相似の語を求めまわる輩が多くなってゆくのを心配しているのだ、ということ。「同學」とは隊を組み方々に行脚しては、それについて議論ばかりする輩のこと。

⑥將來不相似 原本は「将来」二字を脱している（四部叢刊本・金藏本も同じ）。『禅林僧宝伝』、『聯灯会要』、『五灯会元』に拠って補った。元延祐本は『五灯会元』に拠って補っている。

⑦八十老人出場屋 「場屋」は、科挙の試験場、貢院。『資治通鑑』唐武宗六年、「初め、景讓の母の鄭氏

は、性は嚴げんで明くわい、早つとに寡やもめたりて、東都に居す。諸子は皆な幼なく、母自ら之を教ゆ。……三子の景讓・景溫・景莊は、皆な進士に挙げられ及第す。……景莊は場屋に老い、黜しりぞけらるる毎に、母は輒いつも景讓を撻むちうつ。……之を久しくして、宰相、主司しけんかんに謂いて曰く、〈李景莊、今歳は収めざる可からず、可憐かわいそうに彼の翁は毎歳に撻むちうたる。〉是これに由りて始めて及第す。」胡三省の注、「唐人は貢院を謂いて場屋と為す、今に至るも猶お然り。」

⑧直至敲骨打髓、須有來由 「敲骨打髓」は、懸命に努めること。『宏智広録』卷五、「諸人に勸む、且く草草なる莫かれ。須すべはらく自家みづから敲骨打髓し、一一に体究し分曉あきらかにして始めて得し。若是もし纖毫未だ透らずんば、便ち生死中に窒礙ふさがりを成じ、超脱すること能わず」(T四八・六八下)。「來由」は、ここでは「開悟の」手掛かり。『祖堂集』卷一〇長慶和尚章、「雪峰は是かくの如き次第を見て、他かれを断さばいて云く、〈我れ你に死馬医の法を与えん、你還はた甘んずるや。〉師対えて云く、〈師の処分いわけに依らん。〉峰云く、〈二日に三度五度上來するを用いず、但だ山裏の燎火底の樹種子の如くに相い似て、身心を息却やすめ、遠ければ則ち十年、中なかなれば則ち七年、近ければ則ち三年せば、必ず來由有らん。〉」

⑨言語如鉗夾鉤鎖、相續不斷 鉗かなわ や夾はさみ や鉤かぎ や鎖くさり を鍛冶するように言葉の鍛錬を絶えず続けること。鉗、夾、鉤、鎖は製作に手間のかかる鉄製品。『禪林僧宝伝』が「言語如鉗如夾、如鉤如鎖、須教相續不斷、始得頭頭上具、物物上明、豈不是得妙底事」に作るのに拠って解すべし。

⑩知有底人 それ有るを知っている人。実相のあり方(真実)を知った人。前の「三三」②「才生為什麼不知有」の注を参照。

⑪心如臘月扇、口邊直得釀出 「臘月扇」は動かないもののたとえ。「口辺直得釀出」は、「道忠曰く、〈久

しく黙するが故に口辺に白醜を生ず」(『禪文化研究所本『五家正宗贊助策』五八八頁)。「円悟語録」卷八小參一、「看よ、他の従上これまでの得たる底の人は、口は臘月の扇の如くにして、直に醜かひの生ずるを得、心は枯木の如く、縦たどい春夏に逢うも、未だ曾て變動せず。強いて為すには不是あらず、任運に此かくの如し」(丁四七・七四九中)。また『大慧語録』卷七、「多時に禪を説かず、口辺に白醜を生ず」(丁四七・八三九中)。

⑫欲得恁麼事，須是恁麼人。既是恁麼人，何愁恁麼事。「かかる消息を明確に知るのは、かかるもちまえる人だけである。かかるもちまえる人なら、何の心配もいらぬことだ。」

『宗鏡録』卷九八に引く先雲居和尚の語にいう、「仏法は何なんの多事くたぐしきごとか有らん。行じ得れば即ち是よし。但だ心は是れ仏なるを知れば、仏として解よく語らざるを愁うれうる莫なかれ。是かくの如き事を欲得ほつせば、還またた須らく是の如き人なるべし。若是もし是の如き人ならば、箇なの什麼なにをか愁えん」(丁四八・九四七上)。また『禪林僧宝伝』雲居章の本示衆の前段にもあり。「欲得恁麼事」は『聯灯会要』では「要明恁麼事」に作る。

⑬學佛邊事，是錯用心 以下は『禪林僧宝伝』卷六、『智証伝』、『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三
は別時の説法としており、『禪林僧宝伝』は本書の約二倍半の長文である。

⑭講得天華落石點頭，亦不干自己事 雲巖の次の示衆を承けるもの。『祖堂集』卷五雲巖和尚章、「師示衆云：従門入者非宝。直饒説得石點頭，亦不干自己事。又云：擬心則差，況乃有言，恐有所示転遠。」

『講得天華落』は『肇論』「九折十演者」開宗第一に「須菩提は無説を唱えて以て道を顕わし、釈梵は聴くことを絶ちて華を雨あめらす」という。基づくところは『摩訶般若波羅蜜經』(卷七問住品)卷八散花品に須菩提が「一切法は皆な化まぼろしの如し、此中ここには説く者無く、聴く者無く、知る者無し」と説くと諸天子が讃嘆して花を化作して散華した話。

「石點頭」は竺道生（三五五？～四三四）の「頑石點頭」の故事による。法顓が入竺求法の旅より持ち帰った六卷『泥洹經』が建康で訳出されると、それを研究した道生は「闍提成仏説」を主張したが、邪説と非難された。『東林十八高僧伝』、「師は擯せられて南還し、虎丘山に入り、石を聚めて徒と爲し、涅槃經を講ず。闍提の処に至りて則ち仏性有りと説き、且つ曰く、〈我が説く所の如きは仏心に契うや〉と。群石は皆な爲に點頭す。」後に曇無讖訳の四十卷『涅槃經』が建康に伝わり、その説の正しかったことが證明された。

⑮若將有限心識，作無限中用，如將方木逗圓孔，多少差訛「作用即性」批判。

⑯攢花簇錦 美辭麗句のたとえ。本書卷一五投子大同章、「汝諸人は這裏に来て、新鮮の語句を覓めんと擬し、華を四六に攢め、口裏に道う可きもの有らんと貴す。」なお『正法眼蔵』卷中第三二則では「攢華四六」を「攢花簇錦」に作る。

⑰了事人 なすべきことを爲し終えた人。『大乘起世論』、「若し知を立て解を立て、好を見、悪を見、青を見、黄・赤・白を見れば、即ち生死に流浪し、凡夫人と作り、自在を得ず。但だ知解を立てず、一物を見ざれば、即ち是れ了事の人、即ち是れ精神有る人、真の大夫にして、三界の外に出て、如如心得ん。」（『藏外仏教文獻』第三輯、六五頁）。ただしこの「了事人」は否定的意味あいと言う。『五灯会元』卷六六光山居誨章、「一代時教は祇だ是れ時人の手脚を整理するのみ。直饒い剥ぎ尽して底に到るも、也た祇だ箇の了事の人と成り得るのみ、将て衲衣下の事に当つる可からず。」

⑱無過人（心の奥にしまい込んだ戒定慧などの学解がなくなつて）煩惱による過ちのなくなった人。この三字は、『禪林僧宝伝』卷六、『智証伝』、『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三には無し。

本書「設使攢花簇錦，「事事及得，及尽一切事，」亦只喚作了事人無過人」の「」のところは、『禪林

僧宝伝』では、以下のような長文になっている。

（饒汝説得簇花簇錦）也無用処、未離情識在。若一切事、須向這裏及尽、始得無過、方得出身。若有一毫髮去不尽、即被塵累、豈況便多？差之毫釐、過犯山岳。不見古人道：「学処不玄、尽是流俗。閨閣中物捨不得、俱為滲漏。」直須向這裏、及取去、及去及来、併尽一切事、始得無過、如人頭頭上了、物物上通。（祇喚作了事人、終不喚作尊貴。）

（饒汝説得簇花簇錦）也お用処無く、未だ情識を離れず。若し一切事をば、須らく這裏に向いて及き尽して、始めて無過なるを得、方めて出身を得ん。若し一毫髮の去り尽さざる有らば、即ち塵累を被る、豈に沉んや便「更」に多きをや。之を毫釐に差わば、過犯山岳のごとし。見かずや、古人道う：「学処玄ならずんば、尽く是れ流俗。閨閣中の物捨て得ざれば、俱な滲漏と為る」と。直に須らく這裏に向いて、及き取り去り、及き去り及き来り、一切事を併き尽して、始めて無過なるを得て、人は頭頭上に了り、物物上に通ずるが如し。（祇喚作了事人、終不喚作尊貴。）

ここの「及」には「去」の意があり、当時の口語であることは、中華書局本『祖堂集』附録二「關於祖堂集的校理」九四一―九四二頁を参照。

①9 終不喚作尊貴 「尊貴」は、法身、本来身。本書卷一四鄂州百顏明哲禪師章、「洞山、密師伯と到り参ず。師問うて曰く、〈閨梨は近ごろ什麼処をか離る。〉洞山曰く、〈近ごろ湖南を離る。〉師曰く、〈觀察使、姓は什麼ぞ。〉曰く、〈姓を得ず。〉師曰く、〈名は什麼ぞ。〉曰く、〈名を得ず。〉師曰く、〈還た事を治るや。〉曰く、〈自に郎幕有り。〉師曰く、〈豈に出入せざらんや。〉洞山便ち扠袖して去る。師は明日、僧堂に入りて曰く、〈昨日は二閨梨に対して一転語するも檢らず、今請う二閨梨道え。若し道い得れば、老僧便ち粥飯を開け、相伴して夏を過さん。速あ道え、速あ道え。〉洞山曰く、〈太だ尊貴生。〉師乃ち

粥かきを開け、共に一夏を過す。」

また『祖堂集』卷八曹山和尚章第四五則、「問：作大利益底人還得相似不？師云：不得相似。僧云：為什麼不得相似？師云：不見道：作大利益。僧云：此人還知有尊貴也無？師云：不知有尊貴。僧云：為什麼不知有尊貴？師云：是伊未識曹山。僧云：如何是曹山？師云：不作大利益。」

問う、「大利益底の人（法身）は和尚と似ていますか。」師、「似ることはできぬ。」僧、「どうして似るのとができませんのですか。」師、「大利益をなす人だと言ったではないか。」僧、「大利益の人は尊貴有るを知っていますか。」師、「尊貴有るを知らぬ。」僧、「どうして知らないのですか。」師、「彼は曹山わいの顔を知らんのだ。」僧：「何が曹山のですか。」師、「（わしは）大利益をなすものではない。」

②⑩將知尊貴邊著得什麼物 尊貴なる法身の次元には、現象の次元からは何の手出しもできないと分かるのだ。「著得什麼物」は反語。『禪林僧宝伝』、『智証伝』は次のようである。

將知尊貴一路自別。便是世間極重極貴物、不得將來向尊貴辺。須知不可思議、不当好心。（尊貴へ向う一路は特別だと分かる。たとえ世間のどんな貴重なものも、尊貴の次元に持ち込むことはできない。須らく知るべし、不可思議なるは、好心に当たらざることを。）

なお『聯灯会要』、『五灯会元』、『五家正宗贊』は「將知尊貴一路自別」のみである。

②⑪從門入者非寶 出典未詳。禪録での最も早い例は『祖堂集』卷五雲巖和尚章第二四則。

②②捧上不成龍 いくら大事にしても龍（法身）にはならぬ。後には「どうてもものに成らぬやつ」（『禪語辞典』）の意。

『雪竇明覚禪師語録』卷四、「師一日見僧来、拈起拄杖云：（我両手分付、你作麼生？）僧退身云：（不敢。）師云：（為什麼棒「捧」上不成龍？）僧云：（三十年後恐辜負和尚。）師放下拄杖云：（咩

咩。」

〔三三五〕示寂

師如是三十年開發玄鍵、徒衆常及千五百之數、南昌鍾氏尤所欽風。

唐天復元年秋示微疾。十二月二十八日、為大衆開最後方便、敘出世始卒之意。衆皆愴然。越明年正月三日、跏趺長往。今本山影堂存焉。敕諡弘覺大師、塔曰圓寂。

*

師は是の如く三十年、玄鍵を開発し、徒衆は常に千五百の数に及ぶ。南昌の鍾氏、尤も欽風する所なり。

唐天復元年秋、微疾を示す。十二月二十八日、大衆の為に最後の方便を開き、出世始卒の意を叙ぶ。衆皆な愴然たり。越えて明年の正月三日、跏趺して長往す。今、本山に影堂存す。勅して弘覺大師と諡し、塔を円寂と曰う。

*

①師如是三十年開發玄鍵

「師はこのようにして三十年、仏法の秘要を開導した。」出世開法して三十年であることは、『祖堂集』卷八雲居和尚章第四四則に「吾出世来恰三十年、亦可行矣。」とあり、『宋高僧伝』卷一二雲居伝にも「膺出世度人満足三十年」と見え、『禪林僧宝伝』卷六にも「膺住持三十年、道徧天下」とある。従って、三峰に開法したのは八七三年ごろである。

「玄鍵」は、仏法の玄妙なる秘要。本書東禪寺版・四部叢刊本・金藏本は「鍵」を「鍵」に誤る。元延祐本が「鍵」に改めているのによった。

②徒衆常及千五百之數 『祖堂集』は「春秋不減千有余衆」、「宋高僧伝」は「所化之徒、寒暑相交、不下一千余衆」、「禪林僧宝伝」は「衆至千五百人」。

③南昌鍾氏尤所欽風 南昌鍾氏は豫章南平王鍾伝。本書東禪寺版は「鍾」を「周」に誤る。四部叢刊本・金藏本・元延祐本・高麗本はすべて「鍾」に作るのによつて改めた。

鍾伝（?・九〇六）は洪州吉安（江西省吉安市）の人。行商を生業なりわいとしていたが、王仙之の乱のとき、衆に推されて長となり、万人を鳩合し、自ら高安鎮撫使と称した。黄巢の賊が撫州を掠奪したとき、撫州に入つて守り、刺史を拝した。中和二年（八八二）江西觀察使高茂卿を追放して、自ら留後を称し、鎮南節度使を拝した。江西に居ること三十余年、太保・中書令を累拝し、南平王に封ぜられた。天祐三年卒す。『新唐書』卷一〇、『新五代史』卷四一。鈴木哲雄『唐五代の禪宗』（大東出版社、一九八四）に詳しい伝記の記述がある。

「欽風」は、教化をあおぎ慕う。八十卷『華嚴経』卷二一、「大王の名称は、周ねく十方に聞こゆ、我等は欽風し、故に來りて此に至る。」

④唐天復元年秋示微疾 示寂については、『祖堂集』卷八、『宋高僧伝』卷一二、『祖庭事苑』卷七、『禪林僧宝伝』卷六、『隆興仏教編年通論』卷二八、『五灯会元』卷一三などにも記事がある。

⑤十二月二十八日、為大衆開最後方便、敍出世始卒之意。衆皆愴然 「十二月二十八日、大衆に最後の説法をし、出世の一部始終の意を述べると、大衆はみな悲しみに打ちひしがれた。」「出世始卒」は、出世開堂してからの顛末、あるいは出生して示寂するまでの顛末。『法華義疏』卷四、「三乘方便門内に於いて、広く釈迦一期の出世始終の事を序し、既已すでに顛然たり。」（T三四・五一〇下）。『絶海和尚語録』卷上義堂和尚十三年忌請陞座拈香、「詳しく其の出世の始末しらべを考るに、師は乃ち元弘乙丑に神を南海に降

し、岐嶷^{きぎよく}の質は襖褌の中に見え、英邁^{ちやうしん}の気は齟齬^{そご}の年に顕わる。」(丁八〇・七四三中)。

『祖堂集』卷八雲居和尚章第四段では、かなり詳しく次のように記している。

天復元年辛酉歲秋、忽有微疾。至十二月上旬、累有教令。至二十八日夜、主事及三堂上座參省。師顧視云：「汝等在此、粗知遠近。生死尋常、勿以憂慮。斬釘截鉄、莫違仏法。出生入死、莫負如来。事宜無多、人各了取。」至二年壬戌歲正月二日、問侍者：「今日是幾？」云：「新歲已二。」師曰：「吾出世來恰三十年、亦可行矣。」三日寅時終焉。

天復元年辛酉の歳の秋、ふと軽い病にかかった。十二月上旬になって、何度も説法をした。二十八日の夜、主事と三堂の上座が見舞うと、師は彼らを見回して言った、「お前たちはここで修行しているからには時期はほぼ分かっているよう。死はあたりまえのこと、心配はいらぬ。言語思慮を断ち切り、仏法に違背してはならぬ。生きるも死ぬも、如来にそむいてはならぬ。やるべき事はただ一つ、各々ケリをつけるのだ。」二年壬戌歲(九〇二)正月二日になって、侍者に問う、「今日は何日だ。」「新年もすでに二日です。」師、「私が出世してから、ちょうど三十年だ、また出かけるでしょう。」三日の夜明け前に亡くなった。

臨終のときの異伝が『祖堂集』卷八雲居和尚章第二三段に、「師臨順世時、師問侍者：今日幾？侍者云：三日。師云：三十年也只這個是。へわが出世始卒三十年の意は、ただ這個こそがそうだ。」と見える。『宗門統要』、『禪林僧宝伝』、『聯灯会要』、『五灯会元』では最後の師の言葉は「三十年後、但道只這是。(三十年後(わが真を画けるかと聞かれたなら)ただ這個こそがそうだと言え。)(「道」は『禪林僧宝伝』では「云」、「只」は『禪林僧宝伝』・『五灯会元』では「祇」に作る)となっており、洞山が雲巖を辞去するとき、「和尚百年後、忽有人問貌得師真不、如何祇对？」と問うと、雲巖は「但向伊道、即

這箇是。」(本書卷一五洞山章)と答えており、それを意識して作り変えられた可能性がある。

⑥越明年正月三日、跣趺長往 示寂の年月日が天復二年(九〇二)正月三日であること各資料一致するが、『仏祖歴代通載』だけが天復元年としている。『宋高僧伝』卷二二は、その葬儀のようすを次のように記している。

豫章南平王鍾氏供其喪葬。時諸道禪子各依鄉土所尚者、随靈龕到处列花樹帳幔粉麴之饌、謂之卓祭。一期凶札之盛、勿過于時也、猗歟！膺出世度人、満足三十年、遺愛可知也。(豫章南平王の鍾氏が葬儀を執り行った。時に郷土で尊ばれた各地の禪和子たちは、靈龕につき従って至る所で花木や帳幔とまりや粉物のお供えをならべた、これを卓祭という。その葬儀の盛大なさまは、この時よりもまさるものはない。ああ！道膺は出世して人を導くことが、三十年に満ち、その遺徳のほどを知ることができる。)

⑦敕諡弘覺大師、塔曰圓寂 晏殊撰「雲居山重修真如禪院碑記」に「南平は其の遺懿い(生前の美德)を叙べ、帝庭に聞し、詔して諡を弘覺と曰う」とあり、鍾伝の聞奏により、昭宗より賜ったものである。『隆興仏教編年通論』は後唐より賜ったとする。

撫州曹山本寂禪師

(一) 行録

撫州曹山本寂禪師、泉州莆田人也、姓黃氏。少慕儒學、年十九出家、入福州福唐縣靈石山、二十五登戒。唐咸通初、禪宗興盛。會洞山价禪師坐道場、往來請益。

*

撫州曹山の本寂禪師は、泉州莆田の人なり、姓は黃氏。少くして儒学を慕う。年十九にして出家し、福州福唐県の靈石山に入り、二十五にして戒に登る。唐の咸通の初め（八六〇）、禪宗は興ること盛なり。会たま洞山の价禪師、道場に坐せば、往来して請益す。

*

①撫州曹山 江西省撫州市宜黄県北にあり、いま曹山宝積寺。紹興二年（一一三三）孫觀撰「撫州曹山宝積院僧堂記」に、「曹山は州治の東に距つこと百二十里。魁大にして秀偉、一方を雄視す。大比丘「丘」有り、元証と号す。五季の兵乱を避け、此の山を顧見し、屋を結んで之に居す。今、宝積禪院と為す。」（『鴻慶居士集』卷二二）。五代の兵乱を避けて結屋したというのは時代が齟齬するが、大比丘の元証とは曹山本寂に他ならない。また『大明一統志』卷五四撫州府山川条、「曹山は宜黄県の北三十里に在り。旧に荷玉山と名づく。山顛を羅漢峰と曰い、昔、本寂禪師、曹溪六祖を礼して此に回るに因り、遂に名を曹山と易う。山前に迴龍亭有り。其の下に泉有り、昔、白眉禪師、山中に結庵せし時、其の水、一日に三たび潮す。」同寺觀条、「宝積寺は宜黄県の北三十里に在り。唐僧本寂の駐錫する処なり。宋に今の額を賜る。」

②本寂禪師 八四〇～九〇一。『祖堂集』卷八、『宋高僧伝』卷一三、『宗門撫英集』卷上、『祖源通録撮要』卷四、『宗門統要集』卷八、『禪林僧宝伝』卷一、『祖庭事苑』卷七曹山条、『聯灯会要』卷二二、『禪門拈頌集』卷二一、『五灯会元』卷一三、『五家正宗贊』卷三等に略伝・問答語句を録す。語録としては宋嘉熙二年（一二三三）刊『続刊古尊宿語要』第二集に収める「曹山寂禪師語」、明末の郭凝之の編になる『五家語録』第四卷の「撫州曹山本寂禪師」、江戸元文五年（一七四〇）に日本沙門玄契が『五家語録』所収本を上巻とし、その遺語を集めて下巻とした『撫州曹山本寂禪師語録』、江戸宝暦十一

年（一七六二）慧印校訂『撫州曹山元証禪師語録』がある。また南岳玄泰撰する塔銘（『宋高僧伝』卷一三）、『曹山録』（『祖庭事苑』卷五仰山三然灯条）、『曹洞広録』（『雲臥紀談』卷上仏心禪師才公条）があったが伝存しない。

なお慧洪『石門文字禪』卷二六「題珣上人僧宝伝」に、「又游曹山，拝澄源塔，得斷碣，曰：『耽章号本寂禪師，獲《五藏位図》，尽具洞山旨訣。』」とあり、本寂禪師は号であり、僧諱が耽章であつたといっている。『祖源通録撮要』卷四に「洞山一見乃問：閩黎名什麼？曰：耽章。山曰：那箇響？曰：不名耽章」とある。『祖源通録撮要』は西余拱辰撰『禪源通録』二四卷（張方平『樂全集』卷三三に熙寧四年「二〇七一」の「禪源通録序」あり）を撮要したもの（『禪学典籍叢刊』第五卷解題参照）。

③泉州莆田人也 泉州莆田は、いま福建省莆田市。『元和郡県図志』卷二九泉州条、「莆田県は本と南安県の地。陳の廢帝、分ちて莆田県を置く。隋の開皇十年（五九〇）省き、武徳六年（六二三）復た置く。貞観に改めて閩州に属し、景雲二年（七一一）割きて泉州に属す。」

④少慕儒學 南岳玄泰撰する塔銘によつたと考えられる『宋高僧伝』は、本寂の郷里は唐末に乱を避けて避難した士大夫が多く寓居して儒家の氣風が興り、本寂も若くしてその氣風に染まつて礼教を学んでいたが、自然に内面的なものを求める氣持ちが生じてきたという。「其の邑は唐季に多く衣冠の士子僑寓し、儒風振起し、小稷下と号す。寂は少くして魯風に染まり、率多ね強いて学ぶに、自爾に淳粹独り凝り、道の性天に発る。」

『祖堂集』は「少習九經，志求出家。」「禪林僧宝伝」は、「幼而奇逸，為書生不甘処俗。」

⑤年十九出家，入福州福唐縣靈石山，二十五登戒 『宋高僧伝』は「年惟十九，二親始聽出家。入福州雲名〔靈石〕山。年二十五，登於戒足，凡諸拳措，若老苾芻。」「祖堂集」は「年十九，父母方聽。受業於

福唐県靈石山。年二十五、師方許受戒、而举措威儀、皆如旧習、便雲遊方外。」

「福州福唐県靈石山」には、僧元修（？～八八七）が大中元年（八四七）に創した翠石院（『祖堂集』卷一九觀和尚章では碎石院）があった。福唐県は偽閩の龍啓元年（九三三）改めて福清県となり（『淳熙三山志』卷三）、靈石山は福建省福清市にある。『淳熙三山志』卷三六寺觀福清県条、「靈石俱胝院は清元里、同年（大中元年（八四七））に置く。是れより先の唐武宗の時、僧元修始めて此に菴し、七俱胝を誦し、疾祟を呪治す。後、深く巖谷中に入る。人、以て遁去すと為えり。蔬の甲有って泛び流れ下る、乃ち沿うて源をば訪ねて之を得たり。再び往けば則ち廬は已に虚なり。蓋し会昌の禁を避くるなり。宣宗の時、出でて闕に詣り、金を貢して山を買い、始めて精舎を創り、翠（碎）石院と名づく。是に至つて今の額を賜う。光啓三年（八八七）將に死なんとして、書して云う、〈刀耕火種し、伽藍を造り、莊田を買い、僧を供し客を待し、未だ嘗て化を縁ぜず。茶毘の日、院の田園に負えば、齋供と為すに足る、外莊より輸し、王、支費に及ぶも、此の外に他に営むを得ず。〉」

なお『大明一統志』卷七四福州府条によれば、靈石山は福清県西南二十五里、黄檗山は福清県西南三十里にあり、両山は近接していた。

⑥唐咸通初、禪宗興盛。會洞山价禪師坐道場、往來請益『宋高僧伝』は次のように記す。「咸通の初め、禪宗の興盛すること、風は大瀉より起こる。石頭・薬山の如きに至つては、其の名寢頓う。会たま洞山の物を憫れみ、其の石頭を高えば、往來して請益し（曹山は往來して教えを請い）、学ぶこと洙泗と同じくす。寂は衆に処りて愚の如く、言を發せば訥の若し。」

洞山に参ずるのは、下記の『祖堂集』卷一九觀和尚章第三段によれば、福州で怡山西院に住した大安や黄檗にいた靈観に参じて後のことであり、『淳熙三山志』卷三四西禪寺条によれば、「咸通八年、觀

察使の李景温、長沙瀉山僧の大安を招きて来たり居らしめ、廢を起こして之を新たにす」とあることより、咸通八年（八六七）から洞山の示寂する咸通一〇年（八六九）の間である。

曹山到洞山。洞山問：「近離什麼処？」对云：「近離閩中。」洞山云：「有什麼仏法因縁？」对云：「某甲問西院：『如何是大人相？』西院云：『安三歲時則有。』」洞山向西院合掌云：「作家！」洞山又云：「某甲行脚時，遇著南泉。南泉也有似這個因縁。有僧問：『如何是大人相？』南泉答曰：『王老師三歲時則有，如今無。』」洞山又問：「什麼処人？」对云：「莆田県人。」洞山云：「什麼処出家？」对云：「碎石院。」山云：「碎石院近黄蘗，你曾到不？」对云：「曾到。」洞山云：「有什麼仏法因縁？」对云：「某甲自問：『如何是毘盧師、法身主？』云：『我若向你道，則別更有也。』」洞山聞此語，便合掌云：「你見古仏。雖然如此，只欠一問。」曹山礼拜，便請問頭。曹山再三苦切問，三度方得問頭。入嶺參師，拳前話，進問：「為什麼故不道？」師云：「若道我不道，則啞却我口；若道我道，則秃却我舌。」曹山便帰洞山，具陳前事。洞山執手撫背云：「汝甚有彫啄之分。」便下床，向黄蘗合掌云：「古仏！古仏！」（『祖堂集』卷一九観和尚章第三段）

曹山が洞山に参じた。洞山、「どこから来たのだ。」曹山、「さきごろ閩中を旅立ちました。」洞山、「どのような仏法の問答があったか。」曹山、「私が西院に『仏のすぐれた容貌とは。』と問いますと、西院は『わしが三歳の幼児であったときには有った。』と答えました。」洞山は西院の方を向いて合掌して言った、「作家だ！」洞山はつづけて言う、「わしが行脚していたときに南泉に出遇ったが、南泉にもこれに似た問答がある。ある僧が『仏のすぐれた容貌とは。』と問うと、南泉は『王老師が三歳のときには有ったが、いまは無い。』と答えたものだ。」洞山はさらに問う、「どこ出身だ。」曹山、「莆田県の出身です。」洞山、「どこで出家したのか。」曹山、「碎石院です。」洞山、「碎石院は黄蘗に近いが、君は

行ったことがあるか。」曹山、「行ったことがあります。」洞山、「どのような仏法の間答があつたか。」曹山、「私自身が『毘盧の師・法身の主とは。』と問いますと、『わしが君に言えは、別にさらに有ることになる』と答えました。」洞山は此の語を聞くと、すぐに合掌して言う、「君は古仏に会つたのだ。そうではあるが、一問が足りぬ。」曹山は礼拝し、すぐにその一問を訊いた。曹山が再三にわたつてしつこく訊き、三度目でやっとそれを聞くことができた。福州に入つて靈観に参じ、洞山とのいきさつを語つて、進んで問う、「どうして言わないのですか。」靈観、「わしが言わなかつたと言うなら、わしをしゃべれなくしたのだし、わしが言つたと言うなら、わしの言葉を意味不明にしたことになる。」曹山はすぐに洞山に引き返し、詳しくそのことを話した。洞山は曹山の手を執つて背中を撫で言う、「君は磨けば玉になる資質をもつておる。」すぐに床に下り立って、黄蘗の方を向いて合掌して言う、「古仏だ！古仏だ！」

(二) 洞山との問答(1) —— 名は何ぞ

洞山問：「閤梨名何ぞ？」對曰：「本寂。」曰：「向上更道。」師曰：「不道。」曰：「為何不道？」師曰：「不名本寂。」洞山深器之。師自此入室，密印所解。

*

洞山問う、「閤梨、名は何ぞ。」對えて曰く、「本寂。」曰く、「向上を更に道え。」師曰く、「道わす。」曰く、「為何にか道わざる。」師曰く、「本寂と名づけず。」洞山深く之を器とす。師は此れ自り入室し、密に解する所を印せらる。

*

①本話頭は『祖堂集』卷八曹山章第二則、『祖源通録撮要』卷上、『祖庭事苑』卷七、『聯灯会要』卷二二、

『五灯会元』 卷二三、『五家語録』 所収「曹山録」などにも採られる。なお洞山と雲居道膺との間でも全く同じ問答が行われている。

『祖源通録撮要』、『五灯会元』、『五家語録』 所収「曹山録」は、「山問：闍黎名甚麼？師曰：本寂。山曰：那箇漚？師曰：不名本寂。山深器之」（「本寂」：『祖源通録撮要』は「耽章」となっている）。

なお洞山との初相見が『祖堂集』 卷一九觀和尚章（二）⑥（を）（見）（よ） のようであれば、本書のような初相見の問答は、雲居系に対抗してできた可能性を否定できない。

② 向上更道 「本寂のうえをさらに言え。」「祖源通録撮要」などは「那箇漚？（あれは？）」に作り、「那箇」は法身を暗示する。『祖堂集』 卷四葉山章第一四段、「師問雲巖：作什麼？対曰：担水。師曰：那个尼？対曰：在。師曰：你来去為阿誰？対曰：替渠東西。師曰：何不教伊並頭行？対曰：和尚莫謾他。師曰：不合与摩道。師代曰：還曾担担摩？」

③ 師曰：不道 「（そのうえはもう）言えません。」

④ 師曰：不名本寂 「なぜなら本寂とは呼べないからです。」

⑤ 洞山深器之 洞山は曹山が禅僧としてすぐれた資質を持っていることを認めた。雲居の場合、洞山は「与吾在雲巖時祇対無異也。（私が雲巖先師のところにいたときに答えたのと同じだ）」と答えており、雲居を自分と同じレベルの禅僧として高く評価している。

（二） 洞山との問答（二） —— 不変異の処に去る

盤桓數載、乃辭洞山。洞山問：「什麼處去？」曰：「不變異處去。」洞山云：「不變異豈有去耶？」師曰：「去亦不變異。」遂辭去、隨緣放曠。

盤桓^①すること数載、乃ち洞山を辞す。洞山問う、「什麼^{いずこ}処^こにか去^ゆく。」曰く、「変異せざる処^こに去^ゆく。」洞山云く、「変異^④せざれば豈^やに去^ゆくこと有らんや。」師曰く、「去^ゆくも亦た変異せず。」遂に辞去し、随縁放曠^⑤す。

*

①盤桓数載、乃辭洞山 「数年とどまつて参学して、洞山を辞した。」〔一〕⑥によれば、足掛け三年。「盤桓」は、逗留・滞在すること。『世説新語』雅量、「謝太傅は東山に盤桓し、時に孫興公諸人と海に汎^{うか}びて戯^{あそ}ぶ。」また本書卷一一仰山章、「師盤桓^{あそ}瀉山、前後十五載。」

②洞山問：什麼處去 本話頭は『祖堂集』卷八曹山章第三則、『祖源通録撮要』卷四、『丹霞子淳禪師語録』頌古第四八則（『虚堂集』第四四則）、『円悟語録』卷一〇、同卷一六示超然居士趙判監、『円悟心要』卷下示月禪人、『禪宗頌古聯珠通集』卷一五、『聯灯会要』卷二二、『真字正法眼藏三百則』卷上第三二則、『曹山寂禪師語』（『続古尊宿語録』第二集）、『禪門拈頌集』卷二一、『五灯会元』卷七、『五家正宗贊』卷三、『曹山録』などにも採られる有名な問答であった。

③曰：不變異處去 「常住不變のところに行きます。」曹山は既にこの変異する世界の他に不變異の処があるのではないことを知っていて、どこへ行くかと洞山に訊かれたので、どこか別の世界へ行くのではなく、この不變異の世界に行くだけです、と答えた。

「不變異處去」という言い方は、不變異の処がどこかにあって、そこへ行くと言っているように見え、次の④⑤に引いた宋代の拈提では、そう受け取られているが、決してそうなのではない。しかし、行くとはいえずでに変異しているのであり、不變異ならば行くということさえなく、「不變異處去」は矛

盾を含んだ言い方であり、宋代の拈提もそこを突いている。

④不變異豈有去耶 「常住不變なら、どうして行くということがあろう。」辞去しようとする曹山を引きとどめようとして言ったのであるが、「不變異処去」と言った曹山の言説の矛盾を突くことで、「不變異」の内実を点検する。『五家正宗贊』以外の『祖堂集』以下の諸資料は「不變異処、豈有去耶?（常住不變の処へは、どうして行くということがあろうか。）」に作るが、意味は同じである。

円悟は、「不變異処去」は「金剛正体の湛寂凝然」なるを知っただけの言い方であつて、矛盾を含んだ言葉であることを指摘している。『円悟語録』卷一〇、「大凡衲僧、佩肘臂下符、具頂門上眼、向一切万境万縁、当頭坐斷、豈不是箇無變異?何故?金剛正体、湛寂凝然。曹山雖得此意、争奈洞山憐兒不覺醜?若是山僧、待他道向不變異処去、只向他道: 這漢未出門早變了也。(おおよそ衲僧は、護身符を脇の下に貼り、頭頂に第三の眼を持ち、一切の外境との縁をただちに断ち切るものだ。これが無變異というものではないか。なぜなら、金剛のごとき本体はじつと寂靜しているからだ。曹山はこの意を得たが、いかんせん洞山は我が子可愛さのあまりその欠点が分かつていない。わしだったら彼が〈不變異の処に行きます〉と言ったら、彼に〈この男は門を出ぬ前から變異してしまつておる〉と言つてやる。)」

⑤去亦不變異 「行つても常住不變です。(行くことがなく〈ここに留まつ〉ても不變異ですが、行つても不變異です)」引きとどめようとする洞山を振り切ると同時に、「不變異」と言った内実を洞山に示した。

『虚堂集』第四四則本則評唱は、「不變異処去」という欠点をもった言い方が、洞山の指摘によって、「去亦不變異」と完璧に言い得ることになったと、次のように拈提している。

曹山深知這辺冷淡、那畔相应、故云:「不變異処去。」那知起心動念、開口動舌、早是變異了也?所
以洞山道:「不變異処、豈有去耶?」此一則語有搜人短处、有為人长处、具眼衲僧不宜造次。亦如

還丹一粒、点鉄成金：至理一言、転凡成聖。果然曹山告往知来、顕仁藏用、便道：去亦不變異。言至於此、正偏兼帶、理事混然。当成事時、即見体空、於隨緣処本来不變。

曹山は、こちらの世界のことは無関心で向こうの世界に相応することだけを知って、「不變異の処に去る」と答えたのだ。しかし、思念が動き言葉が口から出たら、すでに変異してしまったのだということに気づいていない。それで洞山は「不變異の処へ行くというが、そんなことがどうしてあり得よう」と言ったのだ。この一則の話頭は、短所を捜し出して長所にするものだ、道理を見抜く眼を具えた禪僧なら、いいかげんにするようであってはならぬ。また還丹の一粒が鉄を金に変え、究極の道理が凡を聖に変えるようなものだ。はたして曹山は一を聞いて二を知り、聖人のように仁を顕わしてはたらきを内に秘め、「去るも不變異です」と言った。こういう言句になると、正偏が兼ね具わり、理事が入り混じる。行動を起こすときに本体は空であることを見て取って、縁に随って去来し、本来不變なのだ。

⑥遂辭去、隨緣放曠 かくて洞山を辭去し、縁にまかせて自由にふるまった。「放曠」は、規範にとらわれずに思うままにすること。『澄觀答皇太子問心要』、「放曠任其去住」（本書卷三〇）に対する宗密の注は「不著彼此」（『藏外仏教文獻』第七輯四七頁）。また天皇道悟が龍潭崇信に示した心要にいう、「任性逍遙、隨緣放曠」（本書卷一四龍潭章）。

『祖源通録撮要』卷四は「曰：去亦不變異。山曰：善為。師便礼拝」に作っている。

『祖堂集』は「自余之後、兀兀延時、依依放曠、非其道友、無得交言。穩（隱）不自由、化緣將至。（その後、愚のごとくに時を過ごし、いつまでも気ままにし、道の友でなければ言葉を交えなかった。隠れようとしたがそうできず、教化の縁がやってきた。）」『宋高僧傳』は、「寂は衆に処りて愚の如く、發言は訥の若し。」

〔四〕曹山・荷玉山に居す

初受請、止于撫州曹山、後居荷玉山。二處法席、學者雲集。

*

①初めて請を受け、撫州の曹山に止まり、後に荷玉山に居す。二処の法席、學者雲集す。

*

①初受請、止于撫州曹山 居住の地については『祖堂集』、『宋高僧伝』、『禪林僧宝伝』、『五灯会元』、『従容録』第五二則本則評唱、『曹山録』などにも記事がある。『宋高僧伝』、『祖庭事苑』、『禪林僧宝伝』が、曹山に住したことだけを記し、それ以外は本書と同じく曹山と荷玉山の二処に住したことを記す。

『祖堂集』は「初住曹山、後居荷玉。∴如是二処法席咸二十年、参徒冬夏盈于二百三百。」とあり、曹山と荷玉の二処に住したとする。

『禪林僧宝伝』は、「黎明に章は山を出づ。曹溪に造りて祖塔を礼し、螺川（吉州の郡名：『方輿勝覧』卷二〇）自り還りて臨川（撫州の三国時代の郡名）に止まるに、佳き山水有り。因りて焉に居を定め、六祖を志慕するを以て、乃ち山を名づけて曹と為す。」とあり、臨川（撫州）曹山の由来を語り、荷玉のことを言わない。

『五灯会元』は、「遂に曹溪に往き、祖塔を礼す。吉水（江西省吉水県、南唐保大八年（九五〇）吉州廬陵県を析いて置く）に回るに、衆は師の名を嚮い、乃ち開法を請う。師は六祖を志慕し、遂に山を名づけて曹と為す。尋いで賊乱に値い、乃ち宜黄に之く。信士の王若一有つて、何王観を捨てて師に住持せんことを請う。師は何王を更めて荷玉と為す。是れ由り法席大いに興り、學者雲萃し、洞山の宗は、

師に至りて盛んと為る。」これに拠れば、吉州吉水県で開法したところを曹山と名づけ、撫州宜黄県に荷玉があることになる。

ところが『大明一統志』などの地誌類は、曹山と荷玉は同じ場所とし、名が変わったものであるとしている。

②後居荷玉山 『仏祖統紀』卷四「昭宗条」、「光化二年（八九九）、撫州言わく、〈曹山に梵僧有り、山頂に群集す。郷民之を追うに、皆な飛行して去り、其の笠を遺す。製甚だ奇古なり〉と。其の地に勅して荷玉禪寺を建つ。」曹山の山頂に梵僧が群衆し、飛行して去ったというのは信じられないが、本寂が撫州曹山に住した後、生前に同じ地の近くに荷玉禪寺が建つて、本寂はそこへ移ったのであろう。本書卷二〇撫州曹山慧霞大師了悟の割り注に「第二世住、先住荷玉山。」とあり、了悟は荷玉山に先に住し、曹山の本寂が示寂したので、曹山の第二世となったようである。明末のものではあるが『仏祖綱目』卷三三曹山本寂禪師示寂条、「了悟は、法を本寂に得て、荷玉に住し、寂が歿して乃ち曹山に補住す」とある。

南唐乾徳四年「九六六」進士に及第した任光撰「唐臨川府崇仁県地藏普安禪院碑銘」（『全唐文』卷八七二）に「況斯邑之地、前瞻何〔荷〕玉、旁即曹山、達疎山諸祖道場、多由此出。（ましてやこの崇仁県のこの村の地は、前方に〈宜黄県の〉荷玉を望み、そのそばが曹山であり、〈金谿県の〉疎山など諸祖の道場に行くには、多くはこの地から出発するのである。）」とあり、荷玉と曹山は同じ地に隣り合っていたことを示している。したがって本書や『祖堂集』が「二処に住した」というのは正しい。

曹山と荷玉についての考証は、永井政之「曹山の歴史をめぐる諸問題」（『宗教学論集』第十一輯、一九八一―一九八二年合併号）、鈴木哲雄『唐五代の禪宗』（二五八頁以下）に詳しいが、ともに同じ山、同じ

寺で、名が変わったものとしてゐる。

〔五〕万法と侶ともた為ならざる者

問：「不與萬法爲侶者是什麼人？」師曰：「汝道洪州裏許多人什麼處去也。」

*

問う、^①「万法と侶ともた為ならざる者、是れ什麼人ぞ。」師曰く、^③「汝道え、洪州裏の許多あまたの人は什麼處いづこに去るや。」

*

①本話は『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②不與萬法爲侶者是什麼人 「万法の仲間とならぬ者、それはどういう人なのか。」もしそういう人を措定したなら、「それはまた新たな存在者、つまり万法の中に組み込まれる法の一種となるだけ」(『馬祖の語録』八六頁)であるから、問いそのものが一切の答えを許さぬものとなっている。この問いは、龐居士の開悟の因縁となった馬大師への問いとして有名なもの。本書卷八龐居士章、「後之江西、參問馬祖。云：不與万法爲侶者是什麼人？祖云：待汝一口吸尽西江水，即向汝道。居士言下頓領玄要。」
③汝道洪州裏許多人什麼處去也 「あまたの洪州の町の人はどこへ行くのか答えてみよ。」君が答えられたなら、私も答えてやろう。つまり馬祖が「待汝一口吸尽西江水，即向汝道」と言ったように、「言わない」ということ。相手に「言えない」と言わせることによって分からせようとする手段。

〔六〕眉と目

問：「眉與目還相識也無？」師曰：「不相識。」曰：「爲什麼不相識？」師曰：「爲同在一處。」曰：「恁麼即不分也。」師曰：「眉且不是目。」曰：「如何是目？」師曰：「端的去。」曰：「如何是眉？」師曰：「曹山却疑。」曰：「和尚爲什麼却疑？」師曰：「若不疑，即端的去也。」

*

問う、「眉と目とは還た相い識るや。」師曰く、「相い識らず。」曰く、「爲什麼にか相い識らざる。」師曰く、「同じく一處に在るが爲なり。」曰く、「恁麼ならば即ち分かつたざるなり。」師曰く、「眉は且つ是れ目ならず。」曰く、「如何なるかはれ目。」師曰く、「端的にし去る。」曰く、「如何なるかはれ眉。」師曰く、「曹山却つて疑えり。」曰く、「和尚爲什麼にか却つて疑う。」師曰く、「若し疑わずんば、即ち端的にし去らん。」

*

①本話は『祖堂集』卷八曹山章第一三則、『真字正法眼藏三百則』卷下第五〇則、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②眉與目還相識也無 「眉と目とはお互いに識り合いですか。」本来身（法身）と五蘊身の関係を眉と目の関係に置き換えて問う。目はそれ自身を自ら見ることはできないが、働きによってその存在を知ることができることから五蘊身に譬え、眉は目の上にあるけれども、目の働きによっても決してその存在を知ることができないことから本来身（法身）に譬える。

③師曰：不相識 「お互い識り合いではない。」

④爲什麼不相識 「どうして識り合いではないのですか。」

⑤師曰：爲同在一處 「同じ処にいるからだ。」一切為さざる薬山の坐禪を石頭が讀えて言う、「從來共に住して名を知らず、任運に相い將れ只麼行くのみ」（本書卷一四葉山章）。また『南泉語要』示衆（四）、「道は明暗の物不是^なず、一切して認著する莫かれ。大道は冥通し、智の能く測る莫し。故に云う、相い逢うて相い識らず、共に語りて名を知らず。」「相逢不相識、共語不知名」の句は『臨濟録』示衆（岩波文庫本二二〇頁）にも見える。

⑥恁麼即不分也 「それなら別ではないのですね。」

⑦師曰：眉且不是目 「眉はしかしながら目ではない。」

⑧如何是目 「では目とは何のですか。」

⑨師曰：端的去 「目ははっきりしている。」その働きによって端的に分かる。

⑩如何是眉 「では眉とは。」

⑪師曰：曹山却疑 「わしは却って疑っておる。」眉は目のように端的な働きを示さず無功用であり、目によつて見えるものではないものだから、わしには却ってその存在が不明瞭で分からんのだ。

⑫和尚為什麼却疑 「和尚はどうして却って疑うのですか。」

⑬師曰：若不疑、即端的去也 「眉があると信じてしまったら、端的なものになつてしまふからだ。」

〔七〕 托子を提起す

問：「於相何眞？」師曰：「即相即眞。」曰：「當何顯示？」師提起托子。

*

問う、「相に於いて何をか真とす。」師曰く、「即相即真なり。」曰：「^⑬當た何をか顯示す。」師は托子

を提起す。

*

①本話は『祖堂集』卷八曹山章第一八則、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②於相何眞 「相に対して何が真なのですか。」「相」は眼に見える存在。

③師曰：即相即眞 「（お前が見ている）相こそが真にはかならないのだ。」

④當何顯示 「（即相即真ということ）何を明示するのですか。」

⑤師提起托子 托子（茶托）を見る君の心（仏性、真）を明示しているのだ。馬祖曰く、「法無自性、三界唯心。經云：〈森羅及万象、一法之所印。〉凡所見色、皆是見心。心不自心、因色故心。色不自色、因心故色。故經云：見色即是見心。（一切の存在には実体がなく、迷いの世界は心によつて作り出されたものである。經典に云う、〈一切の存在と現象は、一心が現わし出したものである〉と。およそ眼に見えている物は、心が現わし出したものが見えている。しかし、心はそれ自体で心なのではなく、物に対してはじめて心なのであり、物はそれ自体で物なのではなく、心 wait してはじめて物なのである。それゆえ經典に〈物を見ているのは心を見ているのだ〉と言われているのだ。）」（『宗鏡録』卷一）。

『雪峰語録』卷上、「問：〈如何是触目事。（目に見えている出来事とは何なのですか。〉師提起托子。進云：〈即者箇莫便是麼？（その托子がそうなのですね。〉師云：〈是什麼！（托子を見ているもの、それは何だ。〉）〉」

『祖堂集』卷四丹霞和尚章第一則、「初め龐居士と同伴だちて京に入りて選を求めんとして、因りて漢南道に在りて寄宿する次、忽ち夜の夢に白光室に満つ。鑑う者有りて云く、〈此れは是れ解空の祥なり。〉又た行脚僧に逢い、与に喫茶する次、僧云く、〈秀才は何処に去くや。〉對えて曰く、〈選官を

求めに去く。僧云く、〈可惜ぞんねんな功夫どりよくだ、何ぞ選ゆ仏に去かざる。〉秀才曰く、〈仏は当はは何処いずこにて選ばる。其の僧は茶碗を提起して曰く、〈会すや。〉秀才曰く、〈未だ高旨を測らず。〉僧曰く、〈若し然らば、江西の馬祖は今現に世に住して法を説けり、道を悟る者は勝あげて記す可からず、彼かしこは是れ眞の選仏の処なり。〉

〔八〕幻と眞

問：「幻本何眞？」師曰：「幻本元眞。」

法眼別云：「幻本不眞。」

曰：「當幻何顯？」師曰：「即幻即顯。」

法眼別云：「幻即無當。」

曰：「恁麼即始終不離於幻也。」師曰：「覓幻相不可得。」

*

問う、^①「幻②は本いと何いかなる眞もぞ。」師曰く、「幻③は本元もとより眞なり。」

法眼別して云く、「幻④は本と眞もならず。」

曰く：「幻⑤に当たりて何をか顯もわす。」師曰：「即幻即顯⑥。」

法眼別して云く、「幻⑦は即ち当たる無し。」

曰く、「恁⑧麼かなれば即ち始終幻を離れず。」師曰く、「幻相⑨を覓もむるに得る可からず。」

*

①本話は『祖堂集』卷八曹山章第二三則、『拈八方珠玉集』卷中、『聯灯会要』卷二一、『五灯会元』卷一

三、『曹山録』にも収める。『祖堂集』、『拈八方珠玉集』、『聯灯会要』には法眼の別語を収めない。

② 幻本何眞 「幻まぼろしはもともとどういふ真なのですか。」

③ 幻本元眞 「なぜということなしに、幻こそが本来もとより真なのだ。」「幻化空身即法身」（『証道歌』）の立場。長沙景岑は僧皓月に、教中に説く幻の意味について有か無か不有不無かを問われてそれを否定し、教中の幻意を説いていう、「若人見幻本来真、是則名為見仏人。円通法法無生滅、無滅無生是仏身。」（本書卷一〇長沙景岑章）

④ 法眼別云：幻本不眞 「法眼」は本書卷二四昇州清涼院文益禪師（嗣羅漢桂琛、八八五～九五八）。「幻は幻であつて、もともと真ではない。」曹山の「幻本元真」を一義的にそう思い込んでしまうことを戒める別語。

⑤ 當幻何顯 「まぼろしとして何を顯現しているのですか。」最初の問い（「幻本何真」）を問いなおした。

⑥ 即幻即顯 「まぼろしこそが顯現なのだ。」まぼろしというあり方でしか現われない。

⑦ 法眼別云：幻即無當 「まぼろしは（変幻するもので、これという固定して言えるものはない。」僧の問い「當幻何顯」に対して、それをひっくり返すレトリカルな言いかた。

「〽無當」は「〽は〽に相当するものはない」意。晋慧達撰『肇論疏』涅槃無名論義記上・演位体第二、「法身無像、応物以形者、注云：（法身者虚空身也。無生而無不生，無形而無不形，即無當法身。隨其心水淨穢不同而法身無當。如水現月，応物以形也。（法身とは虚空身のようなものだ。生ずるのでもなく生じないのでもない、形があるのでもなく形がないのでもない、即ち法身に相当するものはない。心なる水の淨穢のあり方しだいで淨にも穢にもなるのだから、法身には他に相当するものがない。水に月が現われるように物に合わせて形となるのである。）」（Z一五〇・一八五〇下）「無當法身」「法身無當」は、法

身には他に相当するものがない。虚空は出現も消滅もせず、決まった形はないが、どんな形にもなるように、法身は虚空のようなものと言う。

⑧ 恁麼即始終不離於幻也 「そういうことでしたら結局はまぼろしを離れないですね。」

⑨ 覓幻相不可得 「まぼろしの相を求めても得ることはできぬ。(幻相への執われを払う。)」以上の問答によって、「幻」や「真」を固定化して捉えることを払う。

〔九〕常在底の人

問：「如何是常在底人？」師曰：「恰遇曹山暫出。」曰：「如何是常不在底人？」師曰：「難得。」

*

問う、「如何なるか是れ常在底の人？」師曰く、「恰かも曹山の暫く出づるに遇えり。」曰く：「如何なるか是れ常不在底の人？」師曰く：「得難し。」

*

① 本話は『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

② 如何是常在底人 「常に在る底の人」とは、常住の法身(本来身)をいう。本書卷一三汝州首山省念禅师章、「問：如何是常在底人？師曰：乱走作麼？(外に追い求めてどうする。)」同卷二三襄州広徳延和尚章、「問：如何是常在底人？師曰：臘月死蛇当大路，触著傷人不奈何。(自分のことであるのに、人に訊いているようでは、一生の決着をつけねばならぬときになって死蛇が大路に横たわって行く手をふさぎ、触れると人を傷つけるのをどうしようもできぬぞ。)」同卷二六昇州奉先寺浄照禅师慧同章、「問：如何是常在底人？師曰：更問阿誰？(自分のことを、わざわざ人に問うのか。)」

③ 恰遇曹山暫出 「眼の前にいるのに見えぬとは、君はわしが留守の時に来たようなものだ。」この我が肉身を措いて他にない。「暫出」は、外出して留守である意。

④ 如何是常不在底人 「和尚の五蘊身がそうだとするだけでは不十分です。常に現われ出ることのない人はどうなるのですか。」五蘊身と不二である法身は、「常在底」でもあり「常不在底」でもある。「如何是常在底人」と問うたとき、曹山の答えを予想して既にこの問いを用意していたのであろう。

本書卷二一福州遷宗院守玘禪師章、「僧問：十二時中常在底人、還消得人天供養也無？師曰：消不得。僧曰：為什麼消不得？師曰：為汝常在。（五蘊身が法身にほかならないと短絡して解していて、真のあり方を知らぬ君は、人天の供養を受ける資格はない。）僧曰：只如常不在底人、還消得也無？師曰：驢年去！（いつまでたっても駄目だ。）」

『嘉泰普灯録』卷一三慶元府雪竇開庵嗣宗禪師章、「問：如何是常在底人。曰：石裏無星火，撈著便光生。（石のなかに火種はないが、打ち合わせたなら常に光が生じる。縁によって現象している人にほかならぬ。）云：如何是不在底人。（では常に姿を見せぬ人とは。）」曰：飄身直透千峰外，更不回頭望故関。（身を翻してただちに千峰の外に突き抜け、決して振り返って故関をのぞみ見ない。）云：未審此人如何親近？曰：白雲路断無消息，仏祖從來不得名。（そこへ行く路は断絶して消息無く、仏祖という名もつけられぬ。）

⑤ 難得 「そんな人はおらぬ。」肉身を離れた法身そのものを認めない。

〔一〇〕清銳孤貧

僧清銳問：「某甲孤貧，乞師拯濟。」師曰：「銳闍梨，近前來。」銳近前。師曰：「泉州白家酒三盞，

猶道未沾脣。」

玄覺云：「什麼處是與他酒喫？」

*

①僧清銳問う、「某甲孤貧なり、師の拯濟せんことを乞う。」師曰く、「銳闇梨よ、近前し来れ。」銳近前す。師曰く、「泉州白家の酒三盞せしに、猶お道う、未だ脣を沾さずと。」
⑤玄覺云く、「什麼處^{いずこ}か是れ他に酒を与えて喫せしむる。」

*

①僧清銳問 本話は『雪竇明覺禪師語録』卷四、『禪宗頌古聯珠通集』卷二九、『聯灯会要』卷二二、『松源崇岳禪師語録』卷一、『禪門拈頌集』卷二二、『統刊古尊宿語要』第二集「曹山寂禪師語」、「無門関」第一〇則、『五灯会元』卷一三、『五家正宗贊』卷三、『曹山録』などにも採られ、小川隆『語録のことば』七四頁に解説がある。

「清銳」については、曹山との本問答を残す以外は未詳。「泉州白家酒三盞」と言うから、泉州出身の僧であろう。因に曹山も泉州の出身である。「清銳」は本書、『禪宗頌古聯珠通集』、『聯灯会要』以外に「清税^{せいぜい}」に作る。

②某甲孤貧、乞師拯濟 「私は貧しく身寄りもありません、どうか救済してください。」清銳は本当に孤貧だったのではなく、法を得ていないことをこういう言い方で示して、曹山がどういう接化をするか試みた。

③師曰：銳闇梨、近前來。銳近前 名を呼び、進み出よと言って、清銳に作用させた。それによって仏性が具足していることを身をもって分からせようとする馬祖より始まる接化の手段。

なお『雪竇明覺禪師語録』・『聯灯会要』・『松源崇岳禪師語録』・『統刊古尊宿語要』・『無門関』・『五灯会元』・『五家正宗贊』は、曹山が「税闇梨」と呼び、清税は「応諾」した。

④師曰：泉州白家酒三盞，猶道未沾脣。「泉州の白家の酒を三杯も飲みながら、まだ飲んでいないというのか。」名を呼ばれてハツと進み出たその作用が、生まれながらに具わった清鋭自身の仏性にほかならないことを示唆する。「白家」については、「一山曰：白者沾酒者姓。」（禅文化研究所基本典籍叢刊本『五家正宗贊助桀』五七九頁）。

『雪竇明覺禪師語録』・『聯灯会要』・『統刊古尊宿語要』は「泉州」を「清源」に作る。清源は唐の天宝・至徳（七四二―七五九）のときの泉州の郡名。『太平寰宇記』卷一〇二泉州条、「泉州清源郡、今理晋江県。……天宝元年改為清源郡、乾元元年復為泉州。」泉州市東北八里に清源山（一名泉山）があり、州名・郡名になった（『中国歴史地名大辞典』清源山条）。なお『無門関』・『五家正宗贊』は「青原」、『松源崇岳禪師語録』・『五灯会元』は「清原」に作る。

⑤玄覺云 本書卷二五の金陵報慈道場玄覺導師行言（嗣法眼、生卒年未詳）。

⑥什麼處是與他酒喫 「どこが清鋭に酒を飲ませたところなのか。」参究のポイントを指摘する。雪竇は曹山の「泉州白家酒三盞，猶道未沾脣」に別語していう、「税闇梨応諾，是什麼心行？（税闇梨が応諾したのは、どういふつもりなのか。）」（『雪竇明覺禪師語録』卷四）

（一）類と異

問：「擬豈不是類？」師曰：「直是不擬亦是類。」曰：「如何是異？」師曰：「莫不識痛痒。」

*

問う、「擬せば豈に是れ類にあらざらんや。」師曰：「直^た是^とい擬せざるも亦た是れ類なり。」曰く、「如何なるか是れ異。」師曰く、「痛痒を識らざること莫し。」

*

①本話は『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも収める。

②擬豈不是類 「心をそれに差し向ければ類になってしまふのではありませんか。」「肇論」答劉遺民書に「至理虚玄、擬心已差、況乃有言、恐所示転遠」というように、一切の相を越えた智不到の処は、それに分別心を差し向ければ概念化したもの（類）に墮してしまふのではないか。「類」と「異」は対になる概念で、分類共通化し概念化されたものが「類」、分類共通化できない個そのものが「異」。類と異については、以下のような問答がある。

『祖堂集』卷一六南泉和尚章第四六則、「経論を講ずる大徳有り、来つて師に参ず。師問う、〈教中には何を以て体と為すや。〉」対えて云く、〈如如を体と為す。〉師云く、〈何を以て極則と為す。〉対えて云く、〈法身を極則と為す。〉師云く、〈実なりや。〉対えて云く、〈実なり。〉師云く、〈喚びて如如と作さば、早^{はや}是^はも変ぜり、作^い摩^か生^{なる}か是れ体。〉大徳対うる無し。此に因りて上堂を索めて云く、〈今時の学士は類すら尚^なお弁じ得ず、豈に類中の異を弁じ得んや。類中の異すら尚^なお弁じ得ざるに、作^い摩^か生^{なる}が異中の異を弁じ得んや。喚びて如如と作さば、早^{はや}是^はも変ぜり、直^き須^つと異類中に向つて行かん。〉」

本書卷一五投子大同章、「問：〈類中来時如何？（色相を有してやつて来たときはどうでしょうか。）〉」師曰：〈人類中来、馬類中来？（人の相を帯びてやつて来たのか、馬の相を帯びてやつて来たのか。）〉」また本書卷一六河中南際山僧一禅師章、「問：〈類即不問、如何是異？〉」師曰：〈要頭即一任斫将去。（わしの頭が欲しいなら斬って持っていてもかまわんが、決して言わぬ。）〉」

『続刊古尊宿語要』第二集に収める「曹山寂禪師語」にいう、

僧問：「雪覆千山、為什麼孤峰不白？」師云：「須知有異中異。」進云：「如何是異中異？」師云：「不墮諸山色。」

僧、「雪が一切の山を覆っているのにどうして孤峰は雪に覆われていないのですか。」師、「異中の異（代替不可能なる自己本身）あることを知らねばならぬ。」さらに訊く、「異中の異とは。」師、「一色平等なる差別のないものに墮ちこまぬ。（差別相を有した己自身の自己本身）。」

また『祖堂集』卷八曹山章第三九則にいう、

問：「如何是異類？」師云：「異中不答類。」又云：「我若向你道、驢年得異麼？」又云：「曹山只有一双眉。」（『重編曹洞五位顯訣』は「問曹山：如何是異？云：我若向爾道、驢年得異麼？又云：異中不答類。」に作る。）

問う、「何が異であり、何が類なのですか。」師、「異中（言葉を越えたところ）は類（言葉）では答えぬ。」また言う、「もし君に言ってやったなら、君はいつまでたっても異を体得できぬ。」また言う、「わしには一対の眉があるだけだ。（わしにはわしの自己本身がある。）」

③師曰：直是不擬亦是類 「たとい心を差し向けなくても（このような問答は）類（言葉）に落ちている。」

④曰：如何是異 「では異はどうなるのですか。」

⑤師曰：莫不識痛痒 「ちゃんと痛痒の感覚をもっておる。」痛痒はまさに自己（個）が感覚するもの。

〔一二〕鏡清の参問——清虚の理

鏡清問：「清虚之理、畢竟無身時如何？」師曰：「理即如此、事作麼生？」曰：「如理如事。」師曰：

「謾曹山一人即得、争奈諸聖眼何！」曰：「若無諸聖眼、争鑒得箇不恁麼？」師曰：「官不容針、私通車馬。」

*

鏡清問う、「清虚の理、畢竟身無き時は如何。」師曰く、「理は即ち此の如し、事は作麼生。」曰く、「理の如く事の如し。」師曰く、「曹山一人を謾くは即ち得きも、諸聖の眼を争奈何せん。」曰く、「若し諸聖の眼無くんば、争でか箇の恁麼ならざるを鑑み得ん。」師曰く、「官には針をも容れざれども、私には車馬をも通す。」

*

①鏡清問 本話は『宗門摭英集』卷上、『宗門統要集』卷八、『正法眼藏』卷下第一三五則、『碧巖録』第六二則本則評唱、『拈八方珠玉集』卷中、『宏智広録』卷四、『大慧普覺禪師普説』卷四高提幹請普説、『聯灯会要』卷二二、『統刊古尊宿語要』第二集「曹山寂禪師語」、『禪門拈頌集』卷二一、『五灯会元』卷一三、『曹山録』などにも採られる。

「鏡清」は本書卷一八杭州龍冊寺順徳大師道怱（嗣雪峰、八六八―九三七）。

②清虚之理、畢竟無身時如何 「真空の道理からすればついには身体はなくなります、そのようなときはどういうことになりますか。」こう問うことで曹山を試した。「清虚之理、畢竟無身」は『宝蔵論』広照空有品の句、「陰報陽施、冥道罔象。因果自縻、其事如幻。種種模面、焰水乾城、都無実現。斯謂不真、惑乱余人。清虚之理、畢竟無身。（陰陽の気は万物を生成するが、冥き道は形を現わさない。因果が自ずから四大をつなが、その事物は幻のようなもの。種々に面を象るも、かげろうの逃げ水・乾闥婆城のようなもの、実に現われているのではない。これを不真というのであり、人を惑乱する。清虚の理には、畢竟身は

無い。』(丁四五・一四四下)

③師曰：理即如此，事作麼生。「理としてはその通りだが、厳としてある事象はどうなるのだ。」

④曰：如理如事。「理のごとくに事もその通りにあります」とは、理事一如、理事無礙の意であろう。鏡清によつて初めて言われた句である。『円悟語録』卷五喬貴妃設千仏会の上堂にいう、「清浄なる莊嚴を啓き、大道場を建て、具く珍羞を列ぬ。一香一華、一茶一果、法性に同じくし、太虚に等し。塵塵の刹刹に、千仏光を放ち、理の如く事の如くにして、十方に普ねく応ず。」(丁四七・七三四下)。同卷一〇修道者請小參、「如理如事，即処即真。(理の如く事の如くにして、どんなところも真である。)」(丁四七・七五九下)。また『楚石梵琦禪師語録』卷六、「真と説き妄と説くも、真も妄も本より虚にして、理の如く事の如く、理事常に寂なり。」

⑤師曰：謾曹山一人即得，爭奈諸聖眼何。「わしだけなら騙せようが、諸聖の眼は騙せんぞ。」難解。教理(方便)としてはいかにもその通りであり、認めざるを得ないが、この肉身においてそれをどう実践するかということが問題なのであり、洞山和尚は「吾れ常に此に於いて切なり」と言われたが、君にはそれがちゃんとできているのか、諸聖の眼は騙せんぞ、と解しておく。

因にこのような言い方の用例としては、慧忠国師の無縫塔の話に保寧仁勇が拈じていう、「所謂非父不生其子，雖然如是，謾肅宗一人即得，爭奈天下衲僧眼何！且道那箇是衲僧眼。」(『宗門統要統集』卷三慧忠国師章)

⑥若無諸聖眼，爭鑒得箇不恁麼。「もし諸聖の眼がなければ、そうではないのだと見抜けたりできましょうか。」「和尚は諸聖のですか」と切り返したと見ても、あるいは曹山を「諸聖の眼をお持ちなのですね」とほめたと見ても、「如理如事」を認めない曹山への一拶。「不恁麼」とは、ここでは「如理如事で

ない」ということであり、現象がそのまま本来性ではないということ、現象を本来性に安易に同定しないこと。

⑦師曰：官不容針，私通車馬 鏡清に「若無諸聖眼，争鑒得箇不恁麼？」と言われて、曹山はたじたじとなつて言つた、「諸聖の眼から見れば通さぬところだが、方便としては（如理如事）を認めてやろう。」「官不容針，私通車馬。（正門からは針一本も通さぬが、裏口からは車馬でも通す。）」は、当時の俗諺。『燕子賦（二）』、「雀兒被禁數日，求守獄子脫。獄子再三不肯，雀兒美語咀噀：〈官不容針，私可容車〉。叩頭與脫，放到晚衙。不須苦死相邀勒，送飯人來定有釵。（雀兒が拘禁されて数日、獄守に首かせを外すように何度も願つたが、獄守は許さない。雀兒はよしなにしたのんだ、（公には針一本も通さないが、個人的には車も通す）と言います。晩に審問があるまでどうか首かせを外してください、きつく拘束する必要はないでしょ、食事を運んできた人がきつとお札に釵をさしあげましょう。）」（黄征・張涌泉校注『敦煌變文校注』三七八頁）。

また『臨濟録』行録・鳳林和尚章、「湧山問仰山：〈石火莫及，電光罔通，従上諸聖，將什麼為人？〉仰山云：〈和尚意作麼生？〉湧山云：〈但有言説，都無美義。〉仰山云：〈不然！〉湧山云：〈子又作麼生？〉仰山云：〈官不容針，私通車馬。〉」

（二三）改易せざる底の人

雲門問：「不改易底人來，師還接否？」師曰：「曹山無恁麼閑功夫。」

*

①雲門問う、「改易^②せざる底の人^③來らば、師は還^④た接するや。」師曰く、「曹山^⑤は恁^⑥麼なる閑功夫無し。」

①雲門問 本話は『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも収める。雲門は本書卷一九の韶州雲門山文偃禪師（嗣雪峰、八六四～九四九）。

*

②不改易底人来、師還接否 「移り変わることにない人が来たら、師は接化されますか。」「不改易底人」とは、本体そのものまる出し、法身そのもの人。

③曹山無恁麼閑功夫 「わしにはそんな無駄なことをする暇はない。」お前に付き合っている暇はない。「閑功夫」は、余計な手間ひまを費すこと。『古尊宿語録』卷八汝州首山念和尚語録、「問う、久しく沈迷に處り、師の一接せんことを請う。師云く、老僧には恁麼なる閑工夫無し。僧云く、和尚豈に方便無けんや。師云く、行かんと要さば即ち行け、坐せんと要さば即ち坐せ。僧云く、機に臨む一句、衆流を截断す。」

〔二四〕人人尽く有り

人問：「古人云：人人尽有。弟子在塵蒙、還有也無？」師曰：「過手來。」乃點指曰：「一二三四五足。」

*

①人問う、「古人云う、人人尽く有り」と。弟子は塵蒙に在り、還た有りや。」師曰く、「手を過し来れ。」乃ち指を点えて曰く、「一、二、三、四、五、足れり。」

*

①人間 本話は『祖堂集』卷八第二〇則、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも収める。「人」は『祖堂集』

は「俗土」に作る。

②古人云：人人尽有。弟子在塵蒙，還有也無。「古人は誰にでも有ると言いました。俗塵にまみれている私にも有るのでしょうか。」

「人人尽有」の目的語は仏性。古人は特定できない。『雲門広録』巻中、「古人道：人人尽有光明在，看時不見暗昏昏。作麼生是光明？代云：廚庫三門。又云：好事不如無。」

本書卷三〇杯渡和尚一鉢歌、「人人尽有真如性，恰似黃金在鑛中。」

また『龐居士語録』、「居士同松山和尚喫茶次，士挙蒙子曰：人人尽有分，為什麼道不得？山曰：祇為人人尽有，所以道不得。士曰：阿兄為什麼却道得？山曰：不可無言去也」「去」は『聯灯会要』に拠りて補った。士曰：灼然！灼然！（居士が松山和尚と茶を飲んでいたとき、居士は茶托を持ち上げて訊いた。「誰にでもこの分があるのに、どうして言えないのですか。」松山、「誰にでもあるからこそ、言えないのだ。」居士、「師兄はどうして言えるのですか。」松山、「黙ったままでいるわけにはいかぬのだ。」居士、「いかにも！いかにも！」）

『祖堂集』卷一八仰山和尚章第一一則、「師見景岑上座在中庭向日次，師從辺過，云：人人尽有這箇事，只是道不得。云：恰似，請汝道。師云：作麼生道？岑上座便攔胸与一踏。師倒，起来云：師叔用使，直下是大虫相似。（仰山が中庭で日光浴をしている景岑上座を見て、そのそばを通って言う、「誰一人としてこの太陽の恩力を被らぬものなどおりません、ただ言えぬだけです。」景岑、「その通りだ、どうか言ってみてくれ。」仰山、「どう言えとこののです。」すぐさま岑上座は胸ぐらをつかんで踏み倒した。仰山は踏み倒されて起き上がって言う、「師叔の使いかたは、まるで虎のようだ。」）

「塵蒙」は「塵濛」とも。塵世の束縛や汚れを被ること。『宋高僧伝』卷一二唐福州怡山院大安伝、「幼

年入道，頓払塵蒙。」また『寒山詩』、「人生在塵蒙，恰似盆中虫。終日行遶遶，不離其盆中。」

③乃點指曰：一二三四五足　その人の手の指を数えて言った、「ちゃんと五本あるではないか。」何を疑っているのだ。

（二五）魯祖面壁

問：「魯祖面壁，用表何事？」師以手掩耳。

*

問う、^①「魯祖^②の面壁せしは、用^{もつ}て何事をか表わす。」師^③は手を以て耳を掩う。

*

①本話は『祖堂集』卷八曹山章第八則、『慈受懷深禪師広録』卷一、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②魯祖面壁，用表何事　「魯祖は学徒が来参したら面壁して坐りましたが、それで何を表明したのですか。」馬祖に嗣いだ魯祖宝雲（生卒年未詳）は僧が参問にやつて来たら面壁して坐した。参問することを拒絶する。参問することは、自己の宝蔵をないがしろにして、外に馳求する誤ったあり方である。

『祖堂集』卷一四魯祖和尚章、「嗣馬大師，在池州。師諱宝雲。機格玄峻，学徒来参，面壁而坐。……南泉和尚到，師便面壁而坐。南泉以手拍師背。師云：「你是阿誰？」泉云：「普願。」師云：「如何？」泉云：「也尋常。」師云：「汝何多事！」南泉有一日看菜園。南泉把石打園頭。僧迴頭看是師。其僧具威儀礼拜，便問：「和尚適来豈不是驚覺学人？」南泉便跳足云：「驚覺則且置，任摩時作摩生？」其僧無对。南泉教僧：「你去魯祖处，到彼中便有来由。」其僧辞南泉，便去魯祖处。師纔見僧来，便面壁

坐。其僧不在意，却帰南泉。南泉問：「到魯祖処摩？」対曰：「到。」泉曰：「廻太速乎？」対曰：「魯祖和尚纔見某甲，便面壁坐，所以転来。」南泉便云：「王老僧初出世時，向你諸人道：『向仏未出世時体会。』尚自不得一个半个。是伊与摩，驢年得一个半个摩！」

魯祖和尚は馬大師に嗣ぎ、池州に住した。師の諱は宝雲という。そのはたらきの風格は奥深く寄りつき難いものであった。学徒が来参すれば、面壁して坐した。……南泉和尚がやって来ると、師はすぐに面壁して坐った。南泉は手で師の背中をぽんと打った。師、「誰だ。」南泉、「普願です。」師、「何だ。」南泉、「いえ何でもありません。」師、「余計なことをする奴だ。」南泉がある日、菜園を見回って、石を拾って園頭を叩いた。僧がハッと振り返ると師の南泉であった。その僧は威儀を整えて礼拝して問う、「和尚はいま私に気合いを入れたのですね。」南泉はさつと足を挙げて言った、「気合いのことはさておき、このようなときはどうか。」僧は答えられなかった。南泉は僧に言いつける、「君は魯祖のところに行け、向うに行けばすぐにわけが分かるう。」その僧は南泉を辞し、すぐに魯祖のところへ行つた。師は僧が来るのを見るや、すぐに面壁して坐った。僧は気にもとめずに南泉に引き返した。南泉、「魯祖のところに行つたか。」僧、「行きました。」南泉、「帰るのが早すぎるではないか。」僧、「魯祖和尚は私を見るや、すぐに面壁して坐ってしまいましたので帰って来ました。」南泉、「王老僧が初めて出世したとき、君らに『仏がまだ出世されぬ前のところで体会せよ』と言ってやってさえ一人前に育つやつは一人もおらぬのに、彼こそあんな風では、いつまでたつても一人前に育つやつは一人も出てこぬぞ。」

南泉の理解では、言葉以前のところで体得せよという示唆であり、「欲体此事，直須向仏未出世已前，都無一切名字，密用潜通，無人覚知，与摩時体得，方有小分相応。」（このことを体得したいなら、ただちに仏がまだ出世されぬ前の、まったく一切の名字がなく、ひそかにはたらき通じて、だれも覚知することの

ない、そのようなときに体得して、はじめて少しはピタリといくのだ。」〔『祖堂集』卷一六南泉和尚章〕ということであろう。

本書卷一二慧林鴻究章、「問：〈魯祖面壁，意如何？〉」師曰：〈有什麼雪処？（言葉で言えるものではない。）〉」

本書卷二〇処州広利容禪師章、「問う、〈魯祖面壁，意作麼生？〉」師良久，曰：〈会麼？〉曰：〈不会。〉」師曰：〈魯祖面壁。〉」

③師以手掩耳 問いを拒絶する動作。即ちそれが魯祖面壁の意であることを示唆する。本書卷一五歙州茂源和尚章、「平田来参す。師は身を起こさんと欲するに、平田は乃ち把住えて曰く：〈口を開かば即ち失い、口を閉ざすも即ち喪う、恁麼なる時を去却きて師の道わんことを請う。〉」師は手を以て耳を掩う而已。平田は手を放ちて曰く、〈一步は易さも、兩歩は難し。〉」師曰く、〈什麼の死急になることか有らん。〉平田曰く、〈若し此箇の師に非ずんば、諸方の点檢を免れざらん。〉」

『禪林僧宝伝』卷一七天寧楷禪師章、「問う、〈仏祖の言句は、家常の茶飯の如し。此を離るるの外、別に爲人の言句有りや。〉（投子義）青曰く、〈汝道え、實中天子の勅は、還た禹湯堯舜を飯るや。〉」楷は之に訓えんと擬す。青は松子を以て之を撼ちて曰く、〈汝、意を発し来らば、早くも二十棒有らん。〉」是に於いて、楷は旨を言下に悟り、再拝して即ち去る。青呼びて曰く、〈且く来れ。〉」楷亦た顧みず。青曰く、〈汝は不疑の地に到るや。〉楷は手を以て耳を掩う。」

〔一六〕地に倒れなば地によりて起つ

問：「承古有言：未有一人倒地不因地而起。如何是倒？」師曰：「肯即是。」曰：「如何是起？」師

曰：「起也！」

*

問う、「承るに古に言う有り、（未だ一人の地に倒れて地に因らずして起つもの有らず）と。如何なるか是れ倒る。」師曰く、「肯うこと即ち是なり。」曰く、「如何なるか是れ起つ。」師曰く、「起てり。」

*

①本話は『祖堂集』卷八曹山和尚章第二二則、『円悟心要』卷下始・示有禪人、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。なお『祖堂集』は「問：〈古人有言：『未有一人倒地不因地而起。』如何是地？』師云：〈一尺二尺。〉如何是倒？」云：〈肯即是。〉如何是起？」師云：〈起也！〉

②承古有言：未有一人倒地不因地而起 正法を妨害した魔王を懲らしめようと、第四祖優波毬多が三屍（人・犬・蛇）を花輪に変えて魔王に掛けてやると、たちまちもとの三屍となる。魔王は取り除こうとすることができず、梵王に除いてもらおうとしたが、梵王は、十種の智力を具えた仏弟子のしたことは取り除かれず、優波毬多尊者に帰依すれば即座に断ち切れると教え、偈「若因地倒，還因地起。離地求起，終無其理。」をのべた故事に基く。本書卷一第四祖優波毬多章に見える。この故事は『阿育王伝』卷五（T五〇・一一九上）、『宝林伝』卷二第四祖優波毬多章化三尸品にも見える。また『入大乘論』卷上にも「因謗大乘，而堕惡道，亦由大乘，起諸善業，如人因地故倒，還依地而起。」（T三一・三六中）、『大莊嚴論經』卷二にも「若し彼仏に向わずんば、罪過は終に滅せず。人の地に因りて跌つまず」ければ、還またた（地に）扶すがたて起つを得たるが如く、仏に因りて過罪を獲えなば、亦た仏に因りて滅す。」（T四・二六三中）とある。

『心賦註』卷三「出迷之津，履玄之始」の註に「因心而迷，因心而悟，因心而生，因心而滅，如因地而

倒、因地而起。不唯迷悟之始、自行化他、須明此旨。」(Z 一一・九七上) いうように、「地」とは、自己の心であり、「倒」は迷、「起」は悟。

③ 師曰：肯即是「自分が倒れていると思うことが倒れることだ。」

④ 師曰：起也「それ！（自分で）起った。」倒れるのも起きるのも自分の心によるのだ。

（一七）大海は死屍を宿めず

問：「承教有言：大海不宿死屍。如何是海？」師曰：「包含萬有。」曰：「爲什麼不宿死屍？」師曰：「絶氣者不著。」曰：「既是包含萬有，爲什麼絶氣者不著？」師曰：「萬有非其功，絶氣有其德。」曰：「向上還有事也無？」師曰：「道有無即得，爭奈龍王按劍何！」

*

問う、「承るに教に言う有り、（大海は死屍を宿めず）と。如何なるかは是れ海。」師曰く、「万有を包含す。」曰：「^④爲什麼にか死屍を宿めざる。」師曰く、「絶氣の者は著かず。」曰く、「^⑤既に是れ万有を包含するに、^⑥爲什麼にか絶氣の者は著かざる。」師曰く、「万有は其の功非ず、絶氣に其の徳有り。」曰く、「^⑦向上還た事有るや。」師曰く、「有り^⑧と道い無しと道うは即ち得きも、龍王の劍を按えしを争奈何んせん。」

*

① 本話は『祖堂集』卷八曹山和尚章第四一則、『宗門統要集』卷八、『拈八方珠玉集』卷中、『聯灯会要』卷二二、『真字正法眼藏三百則』卷中第九四則（駒沢大学禅研究所年報 第二〇号「金沢文庫本『正法眼藏』の訳注研究（八）」に注釈がある）、『続刊古尊宿語要』第二集「曹山寂禅師語」、『五灯会元』卷一三、『曹山録』などにも採られている。

なお『祖堂集』は「問：〈華嚴經云：『大海不宿死屍。』如何是大海？〉云：〈包含万有。〉〈如何是死屍？〉師云：〈絶氣者不著〉。僧云：〈既包含万有，絶氣者為何不著？〉師云：〈大海非其功，絶氣者有其德。〉僧云：〈未審大海還更有向上事也無？〉師云：〈道有道無即得，争奈龍王按劍何。〉

②承教有言：大海不宿死屍。如何是海 「經典に〈大海は死骸を岸に打ち上げて海中に留め置かない〉とありますが、海とはいかなるものでしょうか。」「大海不宿死屍」は、大海が具有する八種或いは十種の不可思議なる徳相の一つ。『中阿含經』卷八〈阿修羅經〉に八未曾有法を説く第七に言う、「世尊，我大海清淨，不受死屍。若有命終者，過夜風便吹著岸上。」（T一・四七六中）。『華嚴經』〈十地品〉（旧訳は卷二七・T九・五七五中，新訳は卷三九・T一〇・二〇九上）には大海を離れて十種の徳相なきことを十地を離れて仏智なきに譬えている（望月『仏教大辞典4』〈大海十相〉の項参照）。禪録に於ける引用は、『祖堂集』が「華嚴經に云う」とあるから、八十卷『華嚴經』卷七七〈入法界品〉に善知識の徳を十種列举した第七に「善知識者不受諸惡，譬如大海不宿死屍」（T一〇・四二二上）とあるのに依る。また『思益經』卷四（T一五・五八上）、『涅槃經』〈梵行品〉（北本卷二〇・T二二・四八一中、南本卷一八・T一二・七二四中）など、此の句は単独でも多くの經典に引かれる。

③師曰：包含萬有 「すべてのものを含み込んでいる。」長水子璿撰『首楞嚴義疏注經』卷二、「如来藏に四義有り、故に海を以て喩う。永^{とし}えに百非を絶つこと、海の甚深なるが如し。万有を包含すること、海の広大なるが如し。徳として備わらざる無きこと、海の珍宝の如し。法として現われざる無きこと、海の現影の如し。」（T三九・八四六中）

④爲什麼不宿死屍 「万有を包含しているのに」どうして留め置かないのですか。』『祖堂集』は「如何是死屍」に作る。

⑤師曰：絶氣者不著 「氣息を絶つたものは留めようがないからだ。」「絶氣者」とは、一切の消息を絶つた者、即ち法身を暗示する。「死屍」を「絶氣者」と言い換えることで、龐居士の「万法と侶ともた為らざる者」と言う超越者に転換する。『祖堂集』は「如何是死屍？」師云：「絶氣者不著。（死屍とは絶氣者だから留め置かないのだ。）」となっており、「死屍」を「絶氣者」に言い換えていることで、はつきりしている。

『祖堂集』卷六洞山和尚章第六四則、「師問僧：〈有一人在千万中，不向一人，不背一人，此喚作什摩人？〉」僧曰：〈此人常在目前，不随於境。〉師曰：〈闍梨此語，是父辺道，子辺道？〉対曰：〈捫某甲所見，向父辺道。〉師不肯。師却問典座：〈此是什摩人？〉対曰：〈此人無面背。〉師不肯。又別対曰：〈此人無面目。〉師曰：〈不向一人，不背一人，便是無面目，何必更与摩道？〉師代曰：〈絶氣息者。〉

洞山が僧に問う、「ある人は千万人中にいて、誰とも向き合わず、誰にも背を向けない、この人をどう呼ぶか。」僧、「この人は常に目前にいますが、目の前の物とは一緒ではありません。」洞山、「君のその語は、父（法身）の次元で言ったのか、子（肉身）の次元で言ったのか。」僧、「私の所見では、父の次元で言ったのです。」洞山は認めない。こんどは典座に問う、「これは誰か。」典座、「この人には面おもても背もありません。」洞山は認めない。典座はまた別に答えた、「この人に面貌がありません。」洞山、「誰とも向き合わず背を向けない、すなわち面貌がないということだから、何もわざわざ言う必要はない。」洞山は代わって言ってやった、「氣息を絶つたものだ。」

⑥既是包含萬有，爲什麼絶氣者不著 「大海は万有を包含しているのに、どうして氣息を絶つたものを留めないのですか。」

⑦師曰：萬有非其功，絶氣有其德。「万有に大海に留まらないという功はなく、氣息を絶った者にその徳があるのだ。」法界（大海）に姿をあらわすものが有為の現象（万有）である以上、万有はそこに留まらざるを得ないが、絶氣の者（一切の消息を絶った者）にその徳がある。

『祖堂集』は「大海非其功，絶氣者有其德。（大海に絶氣の者を留めないという功があるのではなく、絶氣のものにその徳がある。）」に作る。

『真字正法眼蔵三百則』は「万有非其功絶氣。（万有は大海の功德を受けなければ氣息が絶えてしまう。）」に作るが、伝統的には「万有、其の功、絶氣に非ず」と訓じられている。道元『正法眼蔵』『海印三昧』も本則を『三百則』と同様の引用をし、それに基づいて拈提されている。

⑧向上還有事也無「その上の消息はありませんか。」

⑨師曰：道有道無即得，爭奈龍王按劍何「（その上の消息は）有ると言っても無いと言ってもかまわないが、相對の二見に墮したなら、どうして喪身失命を免れることができようか。」「龍王」は大海の縁語であり、娑竭羅龍王の像は右手に刀を持つ（『望月仏教大辞典3』（娑竭羅龍王）の項）ことから、「龍王按劍」が言われたものか。

（一八）句を呈して問難してはならぬ

問：「具何知解，善能對衆問難？」師曰：「不呈句。」曰：「問難箇什麼？」師曰：「刀斧斫不入。」曰：「能恁麼問難，還更有不肯者也無？」師曰：「有。」曰：「是什麼人？」師曰：「曹山。」

*

問う、①「何なる知解を具せば、善能く衆に對して問難せん。」師曰く、②「句を呈せざれ。」曰く：③「箇の

什麼をか問難せん。」師曰く、「刀斧も斫り入らず。」曰く、「能く恁麼に問難するを、還た更に肯わざる者有りや。」師曰く、「有り。」曰く、「是れ什麼人ぞ。」師曰く、「曹山。」

*

①本話は『祖堂集』卷八曹山和尚章第二二則、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②具何知解、善能對衆問難 「どのような知識を具えていたなら、大衆の前で（和尚に）ちゃんと問えませうか。」「善能對衆問難」とは、誰にも恥じぬ勸所を押さえた問いができること。「善能く衆の問難に對するや」とも読めるが、次に「師曰：不呈句。曰：問難箇什麼？」とあるから採らない。『五灯会元』は「具何知解、善能問難」に作る。

「知解」は師や書物より学んだ知識と理解だが、禪はそれをもって仏法を推し量ることを戒める。「我此禪宗、従上相承已来、不曾教人求知求解。只云学道、早是接引之詞。然道亦不可学。情存学解、却成迷道。道無方所、名大乘心。此心不在内外中間、実無方所。第一不得作知解、只是説汝如今情量处。」

我が禪宗は、昔より師から弟子へと伝えられて以来、人に知識を求めて理解してはならぬと教えてきた。ただ〈道を学べ〉とだけ言ってきたのでさえ、導くための方便なのだ。しかれば道もやはり学べるものではない。学んで理解しようという気持ちがあったなら、却って道を見失うことになる。道は無限定なのを、大乘心と呼ぶ。この心は内にも外にも中間にもなく、まことに無限定なのだ。絶対に知的な理解ばかりをし、汝らの今の常識的な思考からだけで発言してはならぬ。（入矢『伝心法要』六〇頁）。

③師曰：不呈句 「言葉を呈して問うてはならぬ。」それは、言語上には言句をもってしては問うことはできぬ。

④問難箇什麼 「(言葉で問わないなら) 何を問うのですか。」「祖堂集」は「既不呈言句、問難个什麼?」に作る。

⑤師曰：刀斧斫不入 「どんなによく切れる刀や斧でも、その何なるものには切りこめぬ。」実相のあり方は、言葉で分節して示すことはできぬ。『宏智広録』卷三拈古四三則、「挙す。僧、曹山に問う、〈子は歸りて父に就くに、為什麼にか父は全く顧みざる。〉山云く、〈理として合に斯の如くなるべし。〉僧云く、〈父子の恩は何にか在る。〉山云く、〈始めて父子の恩を成す。〉僧云く、〈如何なるか是れ父子の恩。〉山云く、〈刀斧も斫り開かず。〉」

⑥能恁麼問難、還更有不肯者也無 「いまのように問難できても、さらにそれを認めぬ人がいますか。」『五灯会元』は「恁麼問難、還有不肯者麼?」に作る。

⑦師曰：曹山 「わしがそうだ。」次の「一九」③「師曰：莫向這裏顯」の注を参照。

「一九」無言にして如何が顕わさん

問：「無言如何顯?」師曰：「莫向這裏顯。」曰：「向什麼處顯?」師曰：「昨夜三更、床頭失却三文錢。」

*

問：「無言にして如何が顕わさん。」師曰く、「這裏に向いては顕わす莫かれ。」曰く、「什麼の処に向いてか顕わさん。」師曰く、「昨夜三更、床頭に三文錢を失却せり。」

*

①本話は『祖堂集』卷八曹山和尚章第九則、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。内容は上の

「二八」と続くが、『祖堂集』、『五灯会元』、『曹山録』はみな切り離して収録されており、ここも切り離して扱う。

②無言如何顯 「無言でどのように道を顯わすのですか。」「夫れ法を説く者は説く無く示す無し」（『維摩經』弟子品）と言われていますが、いったい「無言」でどのように法や道を顯わすのですか。

③師曰：莫向這裏顯 「わしのところでは、何であれ顯わしてはならぬ。」無言（良久）であれ、言葉であれ、それをもって道を顯わしたとしてはならぬ。そもそも、顯と不顯を超えているのだから、顯不顯を問題にしてはならぬ。「向這裏（ここでは）」といっているから、「良久（無言）」をもって第一義を顯わした雪峰の接化にたいする批判が含まれているよう。

④向什麼處顯 「ではどこで、顯わすのですか。」全くの的外れの問い。

⑤師曰：昨夜三更、床頭失却三文錢 「君は昨夜の真夜中、長連床上で三箇の一文錢を失ってしまったぞ。」僧のこれまでの修行が無駄なものであったことを言うものか。「三文錢」は、『祖堂集』では「三個錢」に作る。

（二〇）日未だ出でざる時

問：「日未出時如何？」師曰：「曹山也曾恁麼來。」曰：「日出後如何？」師曰：「猶較曹山半月糧。」

*

問う、^①「日未だ出でざる時は如何？」師曰く、^②「曹山も也た曾て恁麼^{かく}し来れり。」曰く、^③「日出でて後は如何？」師曰く、^④「猶お曹山を較つこと半月の糧。」

*

①本話は『祖堂集』卷八曹山和尚章第一〇則、『宏智広録』卷四、『聯灯会要』卷二二、『続刊古尊宿語要』第二集「曹山寂禪師語」、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②日未出時如何 「太陽がまだ出ていないときは、どうでしょうか。」「日」は仏の喩え。仏未出世のとき。仏の光（恩恵）を未だ被らぬとき。まだ自らに太陽（仏性）が具足しているのを知らなかったとき。なおこの問いは、本書卷一六樂普章（嗣夾山）、『祖堂集』卷八華嚴和尚章第二則（嗣洞山）にも見える。

③曹山也曾恁麼來 「わしも以前にそういうときがあった。」「太陽の出現（仏の悟りの実現）を待ち望んでいたことがあった。『無準師範禪師語録』卷二、「復拳：僧問太平恩禪師：日未出時如何？恩云：衆人皆仰望。（誰もがその出現を仰ぎ望んでいる。）又問：日出後如何？恩云：万里照無私。（万里のかなたまで公平に照らす。）」

④日出後如何 「太陽が昇ってからでは、どうでしょうか。」自身に具足する太陽（仏性）を自覚したとき。

⑤猶較曹山半月糧 「わしとはまだ半月ほどの行程の隔たりがある。」仏であろうとも、わしには及ばぬ。自己の仏性（太陽）の代替不可能なることを、かく表現したもの。或いは太陽が出る前と後では異なると考えるのは間違いで、どちらも同じであり、未悟と已悟は同じか違うかと問題にしているのでは、君はわしには及ばぬ。

「較」は、へだたる・おとる。『祖堂集』卷一八趙州章、「問う、（頭つ頭つ這裏に到る時は如何。）師云く、（猶お老僧に較ること一百歩。）」

「半月糧」は、半月の旅・行程に必要な食糧であるが、『祖堂集』と本書以外は「半月程（半月の行程）」に作る。

〔一一〕 掃地

師問僧：「作什麼？」曰：「掃地。」師曰：「佛前掃，佛後掃？」曰：「前後一時掃。」師曰：「與曹山過鞞鞋來。」

*

師^①、僧に問う、「什麼^②をか作す。」曰く、「地を掃く。」師曰く、「仏前に掃くか、佛後に掃くか。」曰く、「前後一時に掃く。」師曰く、「曹山の与に鞞鞋^⑤を過し來れ。」

*

①本話は『汾陽語錄』卷中頌古第七一則、『宗門摭英集』卷上、『宗門統要集』卷八、『聯灯会要』卷二二、『禪門拈頌集』卷二二、『五灯会元』卷一三、『曹山錄』にも採られる。

②作什麼？曰：掃地 地面を掃いているのを見て「何をしている」と問うのであるから、単に掃除のことを訊いているのではなく、僧のはたらきとして顕現している仏性に気付かせようとして問うた。

「掃地」の問答は、「師（雲巖）掃地次，湧山云：〈太驅驅生！〉師云：〈須知有不驅驅者。〉湧山云：〈恁麼即有第二月也。〉師豎起掃帚云：〈這箇是第幾月？〉湧山低頭而去。」（本書卷一四雲巖章）また「師（趙州）因見僧掃地次，遂問：〈与麼掃還得淨潔也無？〉云：〈転掃転多。〉師云：〈豈無撥塵者也？〉（君には塵を掃う必要のない者はおらぬのか。）云：〈誰是撥塵者？〉師云：〈会麼？〉云：〈不会。〉師云：〈問取雲居去。〉其僧乃去，問雲居：〈如何是撥塵者？〉雲居云：〈者瞎漢！〉」（『趙州錄』卷下（四七二））とあるように、五蘊身と法身（不驅驅者、無撥塵者）の不二を問題としている。

③師曰：佛前掃，佛後掃 「仏殿の前を掃くのか、後ろを掃くのか。」僧が仏をどのように把握しているかを試そうとして問う。

④前後一時掃 「前後を同時に掃きます。」とは、無相なる本来の仏には前後がない意。しかしそれはまだ

仏辺の属性を言っただけであつた。汾陽の頌古にいう、「量器方円識得伊、問君掃地示慈悲。前後一時俱掃却、也是拈他第二機。（入れ物の形にしたがつて姿を顕わすそれを識得せしめんとして、僧に掃地を問ひ慈悲を示した。僧は前後いつべんに掃除すると応じたが、やはり他の第二機をとりあげただけだつた。）」

⑤與曹山過鞞鞋來 「わしに鞞鞋そうあいをわたししてくれ。」僧を作用させることで、己自身のはたらきとして顕現している無相ならざる仏を示そうとした。従つて最初に「作什麼」と訊くのは、このことを意図して問うたのである。「鞞鞋」は、蒲や布や草などで作つた踵かかとをつぶしたスリッパのような靴。『輟耕録』巻一八鞞鞋条、「西浙の人は草を以て履をつく作り、踵無きを名づけて鞞鞋そうあいと曰う。……『炙轂子雜録』に実録を引いて云う、（鞞鞋や烏くは三代皆な皮を以て之をつく為る、朝祭の服なり。始皇二年に遂に蒲を以て之をつく為り、名づけて鞞鞋と曰う。……梁の天監中に武帝易うるに糸を以てし、解脫履と名づく。陳隋の間に至つて呉越に大に行わる。）」なお『宗門撫英集』では「草鞋」に作り、『宗門統要』、『聯灯会要』、『禪門拈頌集』は「袈娑」に作る。

（二二） 禪定にあつて香象の渡河を聞く

師問彊德上座曰：「菩薩在定聞香象渡河、出什麼經？」曰：「出涅槃經。」師曰：「定前聞、定後聞？」曰：「和尚流也。」師曰：「道也太殺道、始道得一半。」曰：「和尚如何？」師曰：「灘下接取。」

*

師^①、彊德^②上座に問うて曰く、「菩薩は定に在りて香象の河を渡るを聞くとは、什麼なんの經に出づるや。」曰く：「涅槃經に出づ。」師曰く、「定前に聞くや、定後に聞くや。」曰く、「和尚流なれたり。」師曰く、「道^③

うことは也^また太殺^{はな}だ道^なうも、始めて一半を道い得たり。」曰く、「和尚は如何。」師曰く、「灘^⑧下に接取せん。」

*

①本話は『宗門統要集』卷八、『宏智広録』卷一・卷四、『碧巖録』第八〇則本則評唱、『正法眼蔵』卷下第二〇二則、『聯灯会要』卷二二、『統刊古尊宿語要』第二集『曹山寂禪師語』、『禪門拈頌集』卷二一、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②彊德上座 未詳。『宗門統要集』、『聯灯会要』は「彊德二上座」に作り、その他は「德上座」に作る。彊德二上座は「作用即性」の馬祖禪を金科玉条とする行脚僧で、石霜慶諸に嗣いだ台州涌泉景欣禪師（本書卷一六）との次の問答がある。

彊・德の二禪客有りて到る。路次に於いて師の牛に騎るに見^あうも、師を識らずして、乃ち曰う、「蹄角甚だ分明なるに、騎る者識らざるを争^{いかん}奈せん。（立派な牛なのに、乗っているものは気づいておらん。）」日に用いて知らずと押掄^いした。」師、牛を驟^はせしめて去る。二禪客、樹下に憩いて茶を煎る。師、廻^{かま}りて牛より下り、近前して不審^{あいさつ}し、与^{とも}に坐して茶を喫す。師問うて曰く、「二禪客は近^いごろ什麼^{ずこ}処をか離る。」曰く、「那邊を離る。」師曰く、「那邊の事は作麼^{いかん}生。」彼は茶盞を提起す。（この作用が即ちそのまま那邊の消息だ。）師曰く、「此れ猶^なはお這辺、那邊の事は作麼^{いかん}生。」二人対^{こた}うる無し。師曰く、「騎る者識らずと道うこと莫くんば好し。」

③菩薩在定聞香象渡河、出什麼經 「菩薩が禪定にあるとき、香象が河を渡るのを聞いたというのは、何の經典に出ているか。」諸方を行脚している彊德（二）上座のうわさを知っていて、点検しようとして問うのであらう。「香象」は青味と香氣を帯びた象。『注維摩經』卷一の香象菩薩の羅什注、「青香象也。

身出香風。菩薩身香風亦如此也。」また『望月仏教大辞典2』には、交尾期に香氣ある漿を出す象のこ
とと説明されるが、示された出典には「香象」は見えるが、交尾期のことについては記載がない。

なお曹山の句の典拠は未詳。「香象渡河」は、『韓婆沙論』卷四（T二八・四四五下）や『優婆塞戒經』
卷一（T二四・一〇三八中）の三獸渡河の譬喩によるものであり、『祖堂集』卷一百四丈和尚章第二三則
に「亦如香象截流而過」と見える。それを菩薩が定にあつて聞くとするのは『十誦律』卷五九大安語
戒条に次のように見えるのが近い。

一時目連は耆闍崛山中に在りて、虚空無色定に入り、入定の相を取るを善くし、出定の相を取るを善
くせず。三昧従り起ち、薩卑尼池岸上到大象の声を聞き、聞き已つて還た疾かに三昧に入り、是の念
を作す、「我れ三昧中に入りて、是の象の声を聞く」と。三昧従り起ち、諸比丘に語るらく、「我れ一
時耆闍崛山中に在りて、虚空無色定に入り、薩卑尼池岸上に象の声を聞く。」諸比丘、目連に語るら
く、「何ぞ此の理有らん。虚空無色定中に入りて、若しくは見、若しくは聞かば、是の事有る無し。
何を以ての故に。若し人、無色定に入らば、色相を破壊し、声相を捨離するが故なり。汝は人に過る
法空無きに、故に妄語す、汝目連、滅擯驅出せん。」是の事をば仏に問うに、仏、諸比丘に語るらく、
「汝等、目連の是の罪過を説く莫かれ。何を以ての故に。目連は先事を見るも、後事を見ざればなり。
如来は亦た先を見、亦た後を見る。目連は耆闍崛山中に在りて、虚空無色定に入り、入定の相を取る
を善くし、出定の相を取るを善くせず。是の人が三昧従り起ち、薩卑尼池岸上に象の声を聞き已つ
て、還た疾かに虚空無色定に入り、便ち定に入りて声を聞くと謂えり。若し人、無色定に入りて、若
しくは見、若しくは聞かば、是の事有る無し。何を以ての故に。是の人は色相を破壊し、声相を捨離
するが故なればなり。若し目連、人に過る法空無く故に妄語する者ならば、亦た是の処無し。目連

は心想事成に随つて説く、罪無きなり。」(T二三・四四〇下～四四一上)

④出涅槃經 南本『大般涅槃經』卷二 高貴德王菩薩品の次の箇所を指して典拠とするのであらう。

路に一河に値う者、即ち是れ煩惱なり。云何が菩薩は(此の煩惱は猶お大河の如し)と観ずるや。彼の駛き河は能く香象を漂わすが如く、煩惱の駛き河も亦復た是の如く、能く縁覓を漂わす。是の故に菩薩は深く(煩惱は猶お駛き河の如し)と観ず。深くして底を得難きが故に名づけて河と為し、辺は得可からざるが故に名づけて大と為す。……言う所の底者、名づけて空相と為す。若し是の如き空相を修せざるもの有らば、当に是の人は二十五有を出離するを得ざりしを知るべし。……煩惱の大河は、唯だ菩薩有りて六波羅蜜に因りて乃ち能く渡るを得たり。……譬えば河有りて、第一の香象は底を得る能わざれば則ち名づけて大と為すが如く、声聞縁覺より十住菩薩に至るまで仏性を見ざれば、名づけて涅槃と為すも、大涅槃に非ず。若し能く了了らかに仏性を見なば、則ち名づけて大涅槃と為すを得たり。是の大涅槃は唯だ大象王のみ能く其の底を尽くす。大象王者、諸仏を謂うなり。(T二一・七四五上～七四六中、なお北本は卷二三(T二一・五〇一中～五〇二中))

⑤師曰：定前聞、定後聞 「禪定の前に聞いたのか、禪定の後に聞いたのか。」

⑥和尚流也 「和尚は流されましたぞ。」見聞覺知がそのまま無心である三昧には前後はない。前後を分かたず妄分別を起したところを突く。

⑦道也太殺道、始道得一半 「言うことはなかなか言えたが、やっと半分言えたただけだ。」

⑧灘下接取 「わしは流れて、早瀬のところで流されている者を救い上げてやる。」こう言つてこそ十分に言えたのだ。

〔三三〕 蠱毒の郷の家では一滴の水も飲んでではならぬ

問：「學人十二時中如何保任？」師曰：「如經蠱毒之郷，水不得霑著一滴。」

*

問う、「學人^②、十二時中、如何が保任せん。」師曰く、「蠱毒^③の郷^ふを経るが如く、水の一滴をも^{てんやぐ}霑著するを得ざれ。」

*

①本則は『聯灯会要』卷二二、『続刊古尊宿語要』第二集「曹山寂禪師語」、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②學人十二時中如何保任 「一日二十四時間、どのように我が事として保持してゆけばよいでしょうか。」

「保任」するのは即心即仏という此の事。本書卷一〇福州芙蓉山靈訓禪師章、「初參歸宗問：〈如何是

仏？〉宗曰：〈我向汝道，汝還信否？〉師曰：〈和尚發言，何敢不信？〉宗曰：〈即汝便是。〉師曰：

〈如何保任？〉宗曰：〈一翳在眼，空華乱墜。〉また同卷一四澧州藥山惟儼禪師章、「鞞又問：〈如何是

戒定慧？〉師曰：〈貧道這裏無此閑家具。〉鞞莫測玄旨。師曰：〈太守，欲得保任此事，直須向高高山

頂坐，深深海底行。闍闍中物捨不得，便為滲漏。〉

③如經蠱毒之郷，水不得霑著一滴 「毒虫のいる土地を通るときのように、水の一滴さえも口をうるおし

てはならぬ。」毒の入った水を飲むなどは、諸方の語句を鵝呑呑みにして惑わされ、自己の主体を失つ

てはならぬ、という忠告。臨済の言う「人惑を受くること莫かれ。」

『抱朴子』内篇第一七登涉、「若行異域有蠱毒之郷，每於他家飲食，則常先以犀攪之也。（もし異国の毒虫のいそうな土地を旅した場合、他人の家で飲食するとき必ず犀角で攪拌して「毒の有無を調べて」見る

がよい。」訳は本田濟訳註『抱朴子内篇』（平凡社、中国古典文学大系『抱朴子・列仙伝・神仙伝・山海経』、なお「」は意を全からしめるために補った。また『達摩多羅禪経』卷上修行勝道決定分、「譬えば香美食の其の中に蠱毒有るが如く、種種の生死の味に雑る苦も亦た是の如し」（T一五・三一一下）とあるように、「蠱毒」は毒虫の毒（また毒虫）。

なお「蠱毒」には、毒を盛る意がある。『春秋左氏伝』昭公元年「趙孟曰：何謂蠱。」の唐孔穎達疏に「毒薬を以て人に薬とし、人をして自知せざらしむる者は、今の律に之を蠱毒と謂う。」とある。そして「蠱毒家」「蠱毒之家」「蠱毒底」は、毒を盛る者の意となる。唐伽梵達摩訳『千手観音大悲心陀羅尼経』、「若人野（邪）道蠱毒家、飲食有薬欲相害、至誠称誦大悲呪、毒薬变成甘露漿。（もし邪道の毒を盛る家に泊まったとき、飲食に毒を盛って害そうとしても、至心に大悲呪を称えたなら、毒薬は甘露水に変わる。）」（T二〇・一〇八下）。『癡絶道冲禅師語録』卷下・示聞解上人、「殊不知、正是生死根本。若不是具大眼目宗師用蠱毒底手段、爛却肚腸、断却性命、未免打入依草附木魍魎孤魂隊裏、無出頭処。（それこそが生死根本ということが分かっていない。もし大眼目を具した宗師が毒を盛る手段を用いるのでなかったなら、学人の臓物は腐り、禅僧として生命が断たれ、草木に取り付いた魍魎魍魎の仲間になってしまつて、そこから出られなくなるのだ。）」（衣川賢次訳注「一山一寧墨跡21・癡絶頌語」『帰一寺開山一山一寧国師七百年大遠諱記念一山一寧墨蹟集』、平成二八年一月）。

『円悟心要』卷下・示張子固、「永嘉道：但自懷中解垢衣；巖頭道：只守閑閑地；雲居道：処千万人中、如無一人相似；曹山道：如經蠱毒之郷、水也不得沾它一滴。謂之長養聖胎、謂之染汚即不得。直須放下却従前作解一切淨穢二辺之像、行住坐臥悉心体究、乃自著底力、非従它人所授、乃是従上古德捷徑也。」（永嘉言う、〈ただ心に纏う垢衣を脱ぎ捨てるだけのこと〉。巖頭言う、〈ただのんびりと静かにしている

のだ。〕雲居言う、〔群衆の中にいても、一人でいるようにせよ。〕曹山言う、〔蠱毒の郷を通るときのように、一滴の水さえも口をうるおすことのないようにせよ。〕これらは聖胎を長養することであり、汚染してはならないことである。これまでの学解と淨穢の二辺相對の觀念を払拭し、行住坐臥に専心に体究してこそ、自分でつけた力となり、人から授けられたものではないということこそが伝えられてきた古徳の近道なのだ。〕

〔二四〕法身主

問：「如何是法身主？」師曰：「謂秦無人。」曰：「這箇莫便是否？」師曰：「斬！」

*

問う、^①「如何なるか是れ法身の主。」師曰く、^②「秦に人無しと謂えり。」曰く、^③「這箇^④れ便ち是れなる莫きや。」師曰く、^⑤「斬れ。」

*

①本則は『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②如何是法身主 「法身の主とはどういうものですか。」五蘊身を法身とする考えを背景に、さらにその主を問う問いが、唐末に多く出されるようになる。出家したての若き曹山も靈観禪師に次のように問うている。

洞山又問：「什摩処人？」对云：「莆田県人。」洞山云：「什摩処出家？」对云：「碎石院。」山云：「碎石院近黄蘗，你曾到不？」对云：「曾到。」洞山云：「有什摩仏法因縁？」对云：「某甲自問：『如何是毘盧師、法身主？』」云：「我若向你道，則別更有也。」洞山聞此語，便合掌云：「你見古

仏。雖然如此，只欠一問。」曹山礼拜，便請問頭。曹山再三苦切問，三度方得問頭。入嶺參師，挙前話，進問：「為什麼故不道？」師云：「若道我不道，則啞却我口；若道我道，則秃却我舌。」曹山便歸洞山，具陳前事。洞山執手撫背云：「汝甚有彫啄之分。」便下床，向黃蘗合掌云：「古佛！古佛！」

〔祖堂集〕卷一九觀和尚章第三段）なお日訳は曹山章「二」の注⑤を見よ。

③謂秦無人 「わしは秦（中国）にその人がいないと思ひ違ひをしていた。」法身主は西天だけではなく秦にもいるのだということが、以前は分かっていたいなかった。本書卷一四藥山章、「僧問：〈達磨未來時，此土還有祖師意也無？〉師云：〈有。〉僧曰：〈既有祖師意，又来作什麼？〉師曰：〈只為有，所以来。〉」

〔謂秦無人〕は、『春秋左氏伝』文公一三年条の次の故事による。

晋の士会が秦に亡命していたとき、晋では士会を連れ戻そうと策謀をめぐらすが、士会はそれを見抜いて、行くのを拒む。秦公は、たとえそうなたとしても妻子を晋に歸すと誓ったので、出發する。その出發に際して、晋の策謀を見抜いていた秦の繞朝が士会に策を贈つて、「無謂秦無人、吾謀適不用也。（どうか秦に人物なし、とはお考え下さるな。吾の策謀が採用されなかつただけですぞ。）」（訳は岩波文庫本）と、秦を見くびることのないようにと警告したこと。

④這箇莫便是否 秦（中国）にもその人がいると聞いて、「この我が五蘊身がそうなのですね。」

⑤師曰：斬 君のその考えを斬るのだ。不二・不即不離の妙旨を短絡して受け止めてしまったところを斬れ。本書本卷曹山章、「問：〈纔有是非，紛然失心時如何？〉師曰：〈斬，斬。問うことが既に是非の心を起こしている、それを斬れ。〉」

〔二五〕常に未聞を聞く

問：「親近什麼道伴、即得常聞於未聞？」師曰：「同共一被蓋。」曰：「此猶是和尚得聞、如何是常聞於未聞？」師曰：「不同於木石。」曰：「何者在先、何者在後？」師曰：「不見道常聞於未聞？」

*

①問う、②什麼なる道伴に親近せば、即ち常に未聞を聞き得るや。」師曰く、「一被蓋を同共にす。」曰く、「此れ猶お是れ和尚聞くを得ん、如何なるか是れ常に未聞を聞く。」師曰く、「木石に同じからず。」曰く、「何者か先に在り、何者か後に在る。」師曰く、「道を見かずや、常に未聞を聞くと。」

*

①本則は『祖堂集』卷八曹山章第二四則、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②親近什麼道伴、即得常聞於未聞 「どのような道連れに親近すれば、未だ誰も聞いたことのない法を常に聞くことができますか。」問いは洞山が学徒に勧めて言う語、「住止必須挾伴、時時間於未聞（住むときは必ず伴侶を挾ばねばならぬ、そうして始めてまだ聞いたことのない話がいつも聞ける。）」（『祖堂集』卷六洞山和尚章第四二段、もとは『湧山警策』の句）に拠る。しかし、ここに言う「聞於未聞」は、『維摩經』弟子品・大目犍連に「夫れ法を説くとは、説く無く示す無し。其れ法を聴くとは、聞く無く得る無し。」というように、説くこともなく示すこともない法を聞くことなく聞くこと。『趙州録』卷上、「問：〈作何方便、即得聞於未聞？〉」師云：〈未聞且置、你曾聞箇什麼来？〉」

③師曰：同共一被蓋 「その人はいつも一緒に一枚の掛布団にくるまっておる。」我れといつも一緒にいる法身を暗示する。他人から聞くものではない。黙して自問自答せよ。本書卷一四道吾章、「師臥次、裨樹云：〈作甚麼？〉」師云：〈蓋覆。〉裨樹云：〈臥是、坐是？〉」師云：〈不在両頭。（坐臥とは関係がな

い」 檀云：「争奈蓋覆？」 師云：「莫乱道！（穿鑿してもどうにもならぬ）」

④ 此猶是和尚得聞，如何是常聞於未聞 「それは和尚が聞いた未聞の言葉、常に未聞を聞くとはどういうことでしょうか。」 僧は曹山が「新近すべき同伴とは自らの法身に他ならぬ。他人ではない」と答えることを予想していて、未聞を聞くありかた、即ち自らの法身が説き、肉身が聞くとはどういうことかと突っ込んで訊いた。

⑤ 師曰：不同於木石 「法身は木石の無知無覚とおなじではない。」 見聞覚知の作用に現われるのだ。『永嘉集』奢摩他頌第四は、無心にはたらく靈知を「自性了然故，不同於木石。（それ自らの本性としてめざめているから、木石とは同じではない）」（T四八・三八九下）と説いている。

⑥ 何者在先，何者在後 「木石と同じではなく、それ自らの本性としてめざめているなら」 法身と肉身のどちらが先なのか。」

⑦ 師曰：不見道常聞於未聞 「常聞於未聞」としか言いようがない。法身・肉身 未分の自覚をもった個人こそが「常聞於未聞」の体験をするのだ。法身は我が法身なのだから、自ら説かずして説き、自ら聞かずして聞き、自ら默契するだけである。『伝心法要』、「般若を学ぶ人は、一法として得可きもの有るを見ず、……唯だ一真実のみにして、証得す可からず。我れ能く証し能く得ると謂わば、皆な増上慢の人なり。……故に仏言わく、（我れ菩提に於いては実に得る所無し。）」と。默契するのみ。」（入矢義高『伝心法要・宛陵録』三九頁）

黄龍悟新禪師（一〇四三～一一一四、黄龍下三世）に次の示衆があり、そこでは「時時間於未聞」とは、能所一体となることと解している。

黄龍新和尚示衆云：「空谷伝響，時時間於未聞；色裡膠清，处处見而無見。見既無見，聞所未聞，

喚作無尽藏三昧門、無尽藏神通門、無尽藏智慧門、無尽藏解脫門。若能如是知見、如是信解、如是修証、如是悟入、我說是人達仏心宗、入仏知見。既是入仏知見、為是能見見、為是所見見？若是所見見、且以何為能？若是能見見、且以何為所？若作能所二見、俱非仏乗。……」（『正法眼藏』 卷中第五二則）

人氣のない溪谷にこだまが響き、いつも未だ聞いたことのない法を響かせている。絵の具にとけた膠は、どこでも目にするがその姿は見えない。見ていても見えるものがないからには、響いているものは未だ聞いたことのないもの、そのことを無尽藏三昧門、……無尽藏解脫門と呼ぶ。もしこのように知見し、信解し、修証し、悟入すれば、この人は仏心宗をものにし、仏知見に入ったのだ。仏知見に入ったからには、見る主体があつて見るのか、それとも見られる客体があつて見るのか。もし見られる客体があつて見るのなら、何を見る主体とするのか。もし見る主体があつて見るのなら、何を見られる客体とするのか。もし主体・客体の二見をなせば、仏乗ではない。

（二六）国内に剣を按^{かま}える者

問：「國內按劍者は誰？」師曰：「曹山。」

法燈別云：「汝不是恁麼人。」

曰：「擬殺何人？」師曰：「但有一切總殺。」曰：「忽遇本父母作麼生？」師曰：「揀什麼？」曰：「爭奈自己何？」師曰：「誰奈我何？」曰：「爲什麼不殺？」師曰：「勿下手處。」

*

問^①う、「国内に剣を按^{かま}える者は是れ誰ぞ。」師曰く、「曹山なり。」

法灯別して云く、「汝は是れ慙^かなる人ならず。」

曰く、「何人をか殺さんと擬^ほする。」師曰く、「但^{おも}一切を総て殺す。」曰く、「忽^④し本父母に遇わば作^い麼^か生^ん。」師曰く、「什麼をか揀^なはん。」曰く、「自己^⑥を争^い奈^{いか}何^んせん。」師曰く、「誰か我^いを奈^{いか}何^んせん。」曰く、「為什麼^{なにゆえ}にか殺^なさざる。」師曰く、「手を下す処^な勿^なし。」

*

①本則は『祖堂集』卷八曹山章第一九則、『拈八方珠玉集』卷中、『聯灯会要』卷二一、『人天寶鑑』、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②國內按劍者是誰 「国内で刀をかまえているのは誰ですか。」「按劍者」とは、洞山のいう「大闡提人」。本書本卷雲居道膺章〔九〕、「洞山問：〈大闡提人殺父母、出仏身血、破和合僧、如是種種、孝養何在？〉師曰：〈始得孝養。〉自爾洞山許之、為室中領袖。」

③法灯別云：汝不是慙麼人 本書卷二五の金陵清涼法灯禪師泰欽（？）九七四、嗣法眼文益。「曹山なり」に別して言う、「君（問う者）はその人（劍を按^かえる者）ではない。」

④忽遇本父母作麼生 「総て殺すというのなら」本来の父母に出逢えどうか。」なお「本父母」は、『拈八方珠玉集』、『五灯会元』、『曹山録』は「本生父母」に作り、『聯灯会要』は「所生父母」に作る。『宏智広録』卷一、「上堂拈：僧問護国（守澄浄果大師、嗣疎山匡仁）：〈如何是本生父母？〉国云：〈頭不白者是。〉僧云：〈未審將何奉獻？〉国云：〈慙慙無米飯、堂前不問親。（ねんごろに仕えるが米飯なく、母の部屋へ挨拶に伺わない。）」

⑤師曰：揀什麼 「（父母だからといって）区別はしない。」「臨濟録」示衆、「道流、你欲得如法見解、但莫受人惑。向裏向外、逢著便殺。逢仏殺仏、逢祖殺祖、逢羅漢殺羅漢、逢父母殺父母、逢親眷殺親眷、始

得解脱，不与物拘，透脱自在。」（岩波文庫九七頁）

⑥ 爭奈自己何 「（父母をも殺す）現にあるこの自己をどうするのですか。殺せるのですか。」臨済はここから後を言わない。

⑦ 師曰：誰奈我何 「誰も私をどうしようもできぬ。」

⑧ 為什麼不殺 「どうして自分で殺そうとしないのですか。」『拈八方珠玉集』、『聯灯会要』、『五灯会元』、『曹山録』は「不殺」を「不自殺」に作る。

⑨ 師曰：勿下手處 「尊貴なるゆえに」手のほどこしやうがないのだ。「尊貴とはこの現象世界に相として現われるものでないこと。本書卷二八葉山和尚語にいう、「他那箇は本来と耳目等の貌無し。」臨済は「向外無法、内亦不可得。（それは自己の外にあるのではないが、自己の内に求めても不可得だ。）」（『臨済録』示衆、岩波文庫本七三頁）と言う。

（二七） 一牛水を飲み、五馬嘶かず

問：「一牛飲水，五馬不嘶時如何？」師曰：「曹山解忌口。」又別云：「曹山孝滿。」

*

問う、^①「一牛水を飲み、五馬嘶かざる時は如何。」師曰く、「曹山は解く忌口す。」又た別して云く、「曹山は孝満てり。」^④

*

① 本則は『祖堂集』卷八曹山章第一七則、『正法眼蔵』卷上第二〇三則、『聯灯会要』卷二二、『続刊古尊宿語要』第二集「曹山寂禪師語」、「五灯会元」卷一三、『曹山録』にも採られる。

②一牛飲水、五馬不嘶時如何 「一頭の牛が水を飲み、五頭の馬が嘶かない、そのようなときはどうでしょうか。」「一牛飲水、五馬不嘶」は未詳、この句はこれが初出である。

一解として、唐訳『華嚴經』卷一二偈讚に「牛飲水成乳、蛇飲水成毒。智学成菩提、愚学為生死。」（T一〇・七二七下）とあることから、「一牛が水を飲んで乳を出し、その乳を飲んだ五頭の馬は静謐になった」の意。この時、一牛は仏陀、五馬は初転法輪を聞いた五比丘と解せる。また一解として、本書卷二六福州長谿長谿保明院通法大師道誠章に「問う、〈円音普ねく震い、三等齊しく聞く。竺土の仙心をば、請う師密付せよ。〉師良久す。僧曰く、〈恁麼なれば即ち意馬は已に宝馬と成り、心牛は頓に白牛と作る。〉師曰：〈七顛八倒。〉曰く、〈若し然らずんば、幾に哂笑を招かんとす。〉師曰く、〈礼拝して退後せよ。〉とあるのに拠り、一牛は心牛、五馬は五根と解し、「心意意識が静かに安らいでいるときはどうでしょうか。」

「一牛飲水、五馬不嘶」の用例。

『宏智広録』卷四、「上堂。密密住其中、靈然空不空。一牛纔飲水、五馬不嘶風。位裏亡消息、機頭有變通。三千大千事、彈指入円融。（綿密にありありとそこにあり、空にして不空の不可思議さ。一牛が水を飲むや、五馬は風に嘶くのをやめる。正位では消息を亡じ、錦を織り出す梭は自在にはたらく。三千大千世界の事は、あつという間に円融に入る）」

『真州長蘆了和尚劫外録』、「師乃云：〈一牛飲水、密混溪雲。五馬不嘶、暗彰風骨。不落曉機即且置、太綿密、忒靈現、作麼生回互？〉」（良久云）〈白頭蠶婦織、歴歴夜鳴梭。〉（一牛水を飲む、綿密に溪雲と一体となっている。五馬は嘶かず、ひそかに風采を現わしている。悟りの機に落ち込まないのはさておいて、はなはだ綿密とはなはだ靈現と、どのように相即させるか。良久して云う、白髪の婦人が機を織り、夜中に

音をたてて梭子^ひをわたす。」

『南石文琇禪師語録』卷一、「陞座、祝聖罷。僧出問：〈法筵已啓、法鼓已鳴。四衆雲臨、請師祝聖。〉師云：〈日月為天眼、須弥作寿山。〉僧云：〈世尊出世、天雨四華。和尚出世、有何祥瑞？〉師云：〈二牛飲水、五馬不嘶。〉僧云：〈恁麼則熙怡的旨伝千古、寂照宗風播四方。〉師云：〈好事不如無。〉これによると通常起こることのない瑞祥か？

③曹山解忌口 「私はちゃんと毒断ちができる。」私にとって仏祖の言教は身体に毒だ。或いは「食べてはならぬものは心得ておる。」先の「二三」に「如経蠱毒之郷、水不得霑著一滴」と言われたことと通じよう。これから見て、「一牛飲水、五馬不嘶」は一解として挙げた初めの方の理解のほうがよい。

「忌口」は、病気のとき、また服薬のときに害になる飲食物を口にしないこと。『虚堂録犁耕』、「道忠曰く、〈忌口とは毒食を禁ずるなり。蓋し清浄に執われ奇特玄妙を愛す、此れは是れ仏病祖病の毒食なり。〉……『林間録』下に曰く、〈道人の保養は、人の病みて服薬を須^{もち}ゆるが如し。薬の靈驗は見易きも、要らず須らく忌口して乃^{はな}めて可なるべし。然らずんば服薬するも何の益かあらん。生死は是れ大病、仏祖の言教は是れ良薬、汚染の心は是れ雜毒、之を忌^きくる能わずんば、生死の病は時として損^{しん}することなし。〉」（禅文化研究所基本典籍叢刊本一一五頁）

④曹山孝満 「私は喪があけた。」仏祖の言教をちゃんと学び終わったうえで、それを打ち捨てた。なお原本は「曹山老漢」、四部本・金藏本は「曹山老満」に作るが、諸本に拠り改めた。『宏智頌古』第七三則、「挙：僧問曹山：〈靈衣不掛時如何？（言教を脱却した境涯をどう評価されますか。）〉山云：〈曹山今日孝満。〉僧云：〈孝満後如何？〉山云：〈曹山好顛酒。（酔狂が好きだ。）〉」

明代の天奇本瑞（『五灯会元統略』卷五）が『宏智頌古』に直註した『煥絶老人天奇直註天童覺和尚頌

古、「僧問曹山：「靈衣不挂時如何？」「道を得て忘ぜざるは考妣を喪うが如し、今乃て非なるを知り、法見に執われず、故に曰う、挂けずと。」山云：「曹山今日孝満。」「法執已に尽き、孝満つるが如し。」僧云：「孝満後如何？」「更追後用。」山云：「曹山好顛酒。」「法執既に尽くれば、風流ならざる無し。」」

〔二八〕生死海中に在りて沈没する者

問：「常在生死海中沈没者、是什麼人？」師曰：「第二月。」曰：「還求出離也無？」師曰：「也求出離、只是無路。」曰：「出離、什麼人接得伊？」師曰：「擔鐵枷者。」

*

問う、^①「常に生死海中に在りて沈没する者は、是れ什麼人ぞ。」師曰く、「第二月なり。」曰く、「^②還た出離を求むるや。」師曰く、「^③出離を求むると也も、只だ是れ路無し。」曰く、「^④出離せば、什麼人か伊を接得す。」師曰：「鉄枷を担う者。」

*

①本則は『祖堂集』卷八曹山章第一四則、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②常在生死海中沈没者、是什麼人 「常に生死の海に沈んでいる者とは、どういう人ですか。」『大乘生心地観経』卷一、「衆生没在生死海、輪廻五趣無出期。」また宝誌和尚『大乘讚』十首第二首、「身は本と影と異ならず、一は有り一は無きことを得ず。若し一を存し一を捨てんと欲せば、永えに真理と相い疎し。更に若し聖を愛し凡を憎まば、生死海裏に沈浮せん。」（本書卷二九）

③師曰：第二月 「君の妄想の産物だ。」「第二月」は虚妄なるものの喩え。『円覚経』文殊菩薩章、「四大

を妄認して自身の相と為い、六塵の縁影を自心の相と為うは、彼の病みたる目の、空中の花及び第二月を見るに譬う。善男子よ、空には実に花無し、病む者の妄執なり。」(T一七・九二三中)

④還求出離也無 「その人は出離を願いますか。」生死海中に沈没している人などおらず、君の妄想にすぎないと言われたのに、まだこのような問いをするのは、切実な問題であつたから。「そうであっても、出離を求めることがありますか。」

⑤師曰：也求出離，只是無路 「出離したいと願つても、出る路はない。」この生死の世界とは別に本来（涅槃）の世界があるのではない。『趙州録』卷中（二二七）、「問：四山相逼時如何？師云：無路是趙州（生老病死のこの世界を出てゆく路がないのが趙州だ。）」

⑥出離，什麼人接待伊 「生死海中より出離したなら、どういう人が彼を接待しますか。」

⑦師曰：擔鐵枷者 「地獄の住人だ。」

（二九）葉山の年は多少ぞ

僧舉：「『葉山問僧：〈年多少？〉僧曰：〈七十二〉。葉山曰：〈是年七十二麼？〉曰：〈是〉。葉山便打。』此意如何？」師曰：「前箭猶似可，後箭射人深。」僧曰：「如何免得棒？」師曰：「正敕既行，諸侯避道。」

東禪齊云：「曹山是明葉山意自出手，為復別有道理？還斷得麼？只如這僧舉問曹山，伊還有會處麼？忽爾問上座年多少，別作麼生祇對？」

*

僧拳す、「『葉山、僧に問う、〈年は多少ぞ^{いかほど}。〉僧曰く、〈七十二〉。葉山曰く、〈是れ年は七十二なるや。〉」

曰く、〈是なり。〉薬山便ち打つ。』此の意は如何。』師曰く、「前箭は猶似お可なるも、後箭は人を射る」と深し。』僧曰く、「如何せば棒を免かれ得るや。』師曰く、「正勅既に行わるれば、諸侯道を避く。」

東禅斉云く、「曹山は是れ薬山の意を明らめ自ら出手するや、為復別に道理有りや。還た断じ得るや。只如ばこの僧の挙して曹山に問うは、伊還た会処有りや。忽爾も上座に〈年多少ぞ〉と問わば、別に作麼生が祇対せん。」

*

①本則は『祖堂集』卷四薬山和尚章第三六段、『汾陽禅師語録』卷中頌古第八〇則、『宗門統要集』卷七薬山章、『聯灯会要』卷一九薬山章、『禅門拈頌集』卷九薬山章、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。ただし、東禅斉のコメントがあるのは本書のみである。いま『祖堂集』を引くと次のようである。

師勘東国僧、問：「汝年多少？」対曰：「七十八。」師曰：「可年七十八摩？」対曰：「是也。」師便打之。後有人拈問曹山：「作麼生祇対、免得薬山打之？」曹山曰：「狗銜天子勅、諸侯避路傍。」進曰：「只如上座過在什摩処、即被打之？」曹山曰：「前鏘托猶淺、後箭射人深。」

②薬山問僧：年多少 薬山と僧との「年多少」の問答は、曹山の拈評とともに伝承されたい。『祖堂集』は「東国僧」とする。

③薬山曰：是年七十二麼 「その人の年齢は」本当に七十二なのか。」

④曰：是 「そうです」とは、わが五蘊身以外に法身なるものはないという馬祖禅の見解。

⑤薬山便打 薬山は「渠不似我、我不似渠」（『祖堂集』卷四薬山和尚章第二段）というように「渠（法身）」と「我（現実身）」とを峻別しており、馬祖禅の見解を認めない。

⑥師曰：「前箭猶似可，後箭射人深。」はじめに放った矢（問い）はまだ深くは刺さらなかったが、後の矢（便打）は深く僧を射抜いた。」

⑦僧曰：「如何免得棒。」僧はどうすれば薬山の棒を食らわずにすみしましたか。」

⑧師曰：「正敕既行，諸侯避道。」天子の正式な命令書が通ると、大名たちも使者の前に道を避ける。」馬祖禅を捧じて疑わぬあり方を皮肉つていう。なお「正勅」は四部本・高麗本『伝灯録』、『汾陽頌古』、『聯灯会要』、『五灯会元』、『曹山録』では「王勅」に作る。

⑨東禪齊 本書卷二六の洪州雲居山第十一世の道齊禪師（法眼文益—清涼泰欽—東禪齊）。九二九—九九七。筠州東禪院に住したので東禪齊と呼ばれる。

⑩曹山是明薬山意自出手，爲復別有道理？還斷得麼？只如這僧舉問曹山，伊還有會處麼？忽爾問上座年多少，別作麼生祇對。「曹山は薬山の意図を知ってすんで口出したのか、それとも別に道理があったのか。判断できるか。この僧が話頭を取り上げて曹山に問うたのは、分かったところがあつてのことか。もし君たちに何歳だと訊いたなら、ほかにどう答えるか。」「出手」は、さまざまな意味があるが、ここでは「手出しする」意。

（二〇） 填溝塞壑

問：「如何是佛法大意？」曰：「填溝塞壑。」

*

問う：「如何なるか是れ仏法の大意。」曰く、「溝^②を填め壑^③を塞ぐ。」

*

①本則は『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②如何是佛法大意 馬祖以後の唐代の禪における「仏法大意」とは、我が心が仏の心に他ならぬと悟ること。

③填溝塞壑 外に馳求して人に訊いてまわっているようでは、ついには野垂れ死にだな。

「填溝塞壑」は溝や壑に埋まって、野垂れ死にすること。「填溝壑」に同じで、『史記』趙世家孝成王元年、『戦国策』趙・孝成王〈趙太后新用事〉に見える。

『祖堂集』卷一一保福和尚章第四九則、「師上堂、因示徒云：『過去如許多諸聖、乃至今時老宿、出頭来尽道：〈我願度一切衆生、成道成果、與我無異。〉灼然、吾徒等輩、為不承他先聖方便、今日向什麼處填溝塞壑？然雖如此、於中還有一人具眼也無？』」

過去の多くの諸聖から今時の老宿に至るまで、出世してみな「一切の衆生を済度し、私と同じように仏道を成就するようにと願うのだ」と言われた。わしの弟子たちは、あの先聖がたの方便にあずからないものだから、これから、どこで野垂れ死にすることになるのやら、それは明らかなことだ。そうではあるが、この中で一隻眼をそなえた者はいるか。

なお「填溝塞壑」には、いたるところに満ちている意もある。『真歇清了禪師語録』卷下信心銘「不用求真、唯須息見」拈古にいう、「現成公案、你求它作麼？見聞也真、声色也真、動靜也真、語默也真。即今日用見聞覚知純真、直得巨大劫滿天地塞壑填溝。」また『密庵和尚語録』、「因雪上堂。滿目紛紛呈瑞雪、填溝塞壑誰弁別？」

〔三二〕 如何なるかはれ師子

問：「如何是師子？」師曰：「衆獸近不得。」曰：「如何是師子兒？」師曰：「能吞父母。」曰：「既是衆獸近不得，爲什麼被兒吞？」師曰：「子若哮吼，祖父母俱盡。」曰：「只如祖父母，還盡也無？」師曰：「亦盡。」曰：「盡後如何？」師曰：「全身歸父。」曰：「前來爲什麼道祖父亦盡？」師曰：「不見道王子能成一國事，枯木上更採些子華？」

*

問う、「如何なるかはれ師子。」師曰く、「衆獸は近づき得ず。」曰く、「如何なるかはれ師子兒。」師曰く、「能く父母を吞む。」曰く、「既是に衆獸近づき得ざるに、爲什麼にか兒に吞まる。」師曰く、「子若し哮吼せば、祖父母俱に尽く。」曰く、「只だ祖父母の如きは、還た尽くるや。」師曰く、「亦た尽く。」曰く、「尽きて後は如何。」師曰く、「全身父に帰す。」曰く、「前來爲什麼にか道う、祖父亦た尽くと。」師曰く、「道うを見かずや、王子能く一國の事を成せば、枯木上更に些子の華を採る。」

*

①本則は『聯灯会要』卷二二、『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。原文に乱れがあるようで難解。いま本書（『聯灯会要』は本書にほぼ同じ）と『五灯会元』（『曹山録』は『五灯会元』に同じ）を較べると以下のである。

『景德伝灯録』	『五灯会元』
問：「如何是師子？」師曰：「衆獸近不得。」 曰：「如何是師子兒？」師曰：「能吞父母。」	問：「如何是師子？」師曰：「衆獸近不得。」 曰：「如何是師子兒？」師曰：「能吞父母者。」

曰：「既是衆獸近不得，為什麼被兒吞？」

師曰：「子若哮吼，祖父母俱尽。」

曰：「只如祖父母，還盡也無？」

師曰：「亦尽。」

曰：「尽後如何？」師曰：「全身歸父。」

曰：「前來為什麼道祖父亦尽？」

師曰：「不見道王子能成一国事，枯木上更採些

子華？」

曰：「既是衆獸近不得，為甚麼却被兒吞？」

師曰：「豈不見道，子若哮吼，祖父母俱尽。」

曰：「尽後如何？」師曰：「全身歸父。」

曰：「未審祖尽時，父歸何所？」

師曰：「所亦尽。」

曰：「前來為甚麼道全身歸父？」

師曰：「譬如王子能成一国之事。」

又曰：「閻黎，此事不得孤滯，直須枯木更撒些

子華。」

(i) 祖父 永覺元賢禪師広録』は「父母」。(ii) 祖 永覺元賢禪師広録』は無し。(iii) 又曰……一九字 永覺元賢禪師広録』は無し。

子（息子）と父と祖に言及するが、三者の關係が不明である。一応、子は自己、父は法身、祖は法身主と見ておく。分からぬところを残しながら一応以下のように注してみた。

②如何是師子 「師子（法身）はどのような方をしているのですか。」

③衆獸近不得 「衆獸（一切の現象している存在）は師子（法身）の尊貴に近づけぬ。」『禪林僧宝伝』卷六 雲居道膺伝、「如し人頭頭上に了り、物物上に通ずるも、祇だ喚びて了事の人と作すのみにして、終に喚びて尊貴と作さず。将て知る、尊貴の一路は自ら別なることを。便是い世間の極重極貴の物たりと

も、尊貴^もに將^もち来るを得ず。」（雲居道膺章「三四」を参照）。

④如何是師子兒 「どのようなのが師子兒（自己本分）なのですか。」

⑤能吞父母 「父母を呑み込む。」法身（父母）と自己本分は、もともと一体不二。

⑥既是衆獸近不得、爲什麼被兒吞 「衆獸も近づけないのに、師子がどうして師子兒に呑まれるのですか。」

⑦子若哮吼、祖父母俱盡 「師子兒が吼えたなら、祖父母までも滅尽する。」「五灯会元」、「曹山録」は「祖父（祖と父）」に作る。『永覺元賢禪師広録』卷二八は「父母」に作る。

難解だが、なにものにも依存せず自己として一本立ちして哮吼すれば、言葉だけで実体のない法身も法身主も消えてなくなると解しておく。本書卷一三風穴章、「箇^{ひと}り箇^{ひと}り大師子兒と作り、吒^た呀^が地に哮吼一声せば、壁立千仞、誰か敢えて正眼^{まじも}に覷^み著^えん。若し覷^み著^えなば即ち渠^{かれ}の眼を瞎却せん」とあるように、師子兒の哮吼は、独脱無依のさま。

『百丈広録』に「無明爲父、貪愛爲母、自己是病。還医、自己是藥。自己是刀、還殺自己無明貪愛父母。故云：殺父害母。一語類破一切法。（無明が父で、貪愛が母なら、自己は病氣だ。その病氣が癒えたなら、自己が藥である。自己が刀であるから、逆に自己の無明貪愛の父母を殺すのである。それで「父を殺し母を害す」と言われるわけである。このような一語で、あらゆる相対的概念を破壊するのである。）」とある。病が癒えるとは、無明や貪愛が言葉の觀念としてあるだけで、本来空であることが分かることであろう。病が癒えた自己（師子）が哮吼すれば、法身も法身主の觀念も消えるのである。

⑧曰：只如祖父母、還盡也無？師曰：亦盡 「父母がどうして子に呑まれるのか」と問うたのに、曹山に父母だけでなく祖父母までも滅尽すと言われて、それを確認するために聞きなおしたのである。因に

『五灯会元』、『曹山録』、『永覚元賢禪師広録』には、この一四字が無い。

⑨曰：盡後如何？師曰：全身歸父。「祖父母が滅尽すれば、祖父母の全身は子供の父に帰一する。」祖父母と父の親子の關係は、父と子の親子の關係に等しいのであるから、結局は自己に帰すということであろう。

隱山和尚の偈に「青山白雲父、白雲青山兒。白雲終日依、青山都不知。欲知此中意、寸步不相離」（『祖堂集』卷二〇）とあるように、法身と肉身の關係は父子の關係で表わされてきたのだが、曹山はどうして祖父母まで持ち出すのか。当時、法身上や法身主が問われる時代背景と関わるか。

⑩前來爲什麼道祖父亦盡「全身が父に帰すのなら、先にどうして（父母だけでなく）祖父（母）も消滅すると言ったのですか。」難解。これも先と同じように、祖父母と父の親子の關係を父（母）と子の親子の關係になおせば、「全身が子（自己）に帰すのなら、先にどうして父（母）も消滅すると言ったのか」と見なせる。

『五灯会元』、『曹山録』では、この前に「曰：〈未審祖尽時、父歸何所？〉師曰：〈所亦尽。〉（曰く、〈祖父が亡くなれば、（生まれぬ）父はどこに帰属するのですか。〉師、〈帰属する場所も消失する。〉）」の十文字があつて、「曰く、〈前來爲什麼道全身歸父？（帰属する場所も消失するなら、どうして全身は父に帰すと言ったのですか。〉）」と続いている。

⑪不見道王子能成一國事、枯木上更採些子華「それ、言われているではないか、父王の跡を継いだ皇太子が一国をよく治めれば、（民衆は）枯木に再び咲いた花を摘み取る、と。」難解。「祖父亦尽」（あるいは「父亦尽」ということと、どうかわるのか。一解として、祖父なる法身主の觀念を脱し（祖父亦尽）、（長沙のいう）尽十万世界は是れ自己の光明（王子能成一國事）となり、枯木のように無心でありながら

一切のはたらきが顕現する（枯木上更採些子華）。なお洞山の上堂に「此の事を知らんと欲せば、直に須らく枯木に花を生ずるが如くして、方めて他と合すべし。」（『五灯会元』卷一三疎山匡仁章）とある。「枯木生花」は、後の「（三三）枯木龍吟」の注⑩に引いた達觀曇穎の曹洞頌に「偏正互縦横、迢然忌十成。龍門須要透、鳥道不堪行。石女霜中織、泥牛火裏耕。両頭如脱得、枯木一枝荣」（『建中靖国続灯録』卷二九）とあるように、両頭（色界と空界、肉身と法身、子と父、父と祖父）の二見を脱したところに成現する。

なお『五灯会元』は「師曰：譬如王子能成一国之事。（たとえば父の王位を継いだ王子が一国をよく治めるようなものだ。）又曰：闇黎、此事不得孤滞、直須枯木更撒些子華。（この事は独り一所にとどめてはならぬ、枯木に再び花をまき散らさなくてはならない）」に作る。

（二三） 纔かに是非有れば、紛然として心を失う

問：「纔有是非、紛然失心時如何？」師曰：「斬、斬！」

*

問う：「纔かに是非有れば、紛然として心を失う時は如何。」師曰く、「斬れ、斬れ。」

*

①『五灯会元』卷一三、『曹山録』にも採られる。

②纔有是非、紛然失心時如何 「善い悪いの思ひ（分別）が生じたとたんに心が乱れて本心を見失うといいますが、そうなったときどうすればよいでしょうか。」「信心銘」の句、「二見不住、慎莫追尋、纔有是非、紛然失心。」

③斬、斬 二見（是非）にとらわれてはならないという、その分別を断ち切れ。本書卷二七諸法雜拳徴拈代別語、「洞山行脚の時、一官人に会うに曰く、『三祖の信心銘に、弟子注せんと擬す。』洞山曰く、『纔かに是非有れば、紛然として心を失う。作麼生が注す。』法眼代わりて云く、『慙麼なれば即ち弟子注せず。』また『円悟心要』卷上終・示泉上人、『纔かに是非有れば、紛然として心を失う。只だ這の一句は多少おおくの人を驚動し計較を作さしむ。若し当頭ただちに（句の急所を）坐断おさうれば、威音王那邊に透出せん。若し此の語に随つて転ずれば、特地ひじき紛然たり。応自まづに回光返照して始めて得し。』

（二三） 枯木龍吟

僧舉：「有人問香巖：如何是道？答曰：枯木裏龍吟。學云：不會。曰：髑髏裏眼睛。後問石霜：如何是枯木裏龍吟？石霜云：猶帶喜在。又問：如何是髑髏裏眼睛？石霜云：猶帶識在。」師因而頌曰：「枯木龍吟眞見道，髑髏無識眼初明。喜識尽時消不盡，當人那辨濁中清？」其僧復問師：「如何是枯木裏龍吟？」師曰：「血脈不斷。」曰：「如何是髑髏裏眼睛？」師曰：「乾不盡。」曰：「未審還有得聞者無？」師曰：「盡大地未有一箇不聞。」曰：「未審龍吟是何章句？」師曰：「也不知是何章句，聞者皆喪。」

*

僧舉す、「人有りて香巖②に問う、『如何なるか是れ道。』答えて曰く、『枯木裏の龍吟。』學云く、『会せず。』曰く、『髑髏裏の眼睛。』後に石霜に問う、『如何なるか是れ枯木裏の龍吟。』石霜云く、『猶⑦お喜を帶ぶ。』又た問う、『如何なるか是れ髑髏裏の眼睛。』石霜云く、『猶⑧お識を帶ぶ。』師因りて頌して曰く、『枯木龍吟して眞に道を見る、髑髏識無くして眼初めて明らかなり。喜識尽くる時も消え尽さず、當人なまぞ濁中に清を弁ぜん。』其の僧復た師に問う、『如何なるか是れ枯木裏の龍吟。』師曰く、『血脈断たたず。』

曰く、「如何なるか是れ髑髏裏の眼睛。」師曰く、「乾き尽らず。」曰：「未審し還た聞き得る者有るや。」師曰：「尽大地未だ一箇の間かざるもの有らず。」曰く、「未審し龍吟は是れ何の章句ぞ。」師曰く、「是れ何の章句なるかを知らざると也も、聞く者は皆な喪す。」

*

①本則は『潭州神鼎山洪譚禪師語録』（『古尊宿語録』卷二四）、『祖源通録撮要』卷四、『祖庭事苑』卷二、枯木龍吟条、『禪林僧宝伝』卷一、『碧巖録』第二則頌評唱、『拈八方珠玉集』卷下、『大慧語録』卷七、『聯灯会要』卷八香巖智閑章、『禪門拈頌集』卷一五香巖智閑章、『曹山寂禪師語』（『続刊古尊宿語要』第二集）、『五灯会元』卷一三、『從容録』第九四則頌評唱、『請益録』第四八則評唱、『空谷集』第一五則頌評唱、『曹山録』などに採られ、『宗門統要集』卷五香巖章、『宏智広録』卷三拈古第四七則、『真字正法眼藏三百則』卷下二八則は曹山の頌を収めない。

なおもとの香巖の話頭は本書卷一一香巖智閑章に収める。

②香巖 湧山靈祐に嗣いだ香巖智閑禪師。生卒年は清初の『宗統編年』卷一七によれば光化元年（八九八）卒。本書卷一一香巖智閑章、「問：如何是道？師曰：枯木龍吟。僧曰：学人不会。師曰：髑髏裏眼睛。」

③枯木裏龍吟 「枯木のなかで龍がうなり声をたてている。」道を設定して追求しようとする僧への皮肉・揶揄。もともと体のないものを追求して意味を得ようとするようなものだ。君のいう「道」とやはは、「枯木の空洞が風に吹かれて鳴っているだけなのに龍が吟じっていると妄想するようなものだ。」本書卷七盤山宝積章、「道本無体，因道而立名。道本無名，因名而得号。」

④不會 『宗門統要集』、『祖庭事苑』、『拈八方珠玉集』、『真字正法眼藏三百則』以外は「如何是道中人」

に作る。このような問いになるのは、『潭州神鼎山洪諲禪師語録』が最初であるが、曹山頌のように「枯木裏龍吟」を道のはたらきの象徴と見たからであろう。

⑤ 髑髏裏眼睛 「髑髏のなかで眼の玉がギョロリ。」分からなかった僧に、言い方を変えて言ってやった。

⑥ 石霜 八〇八／＼八八八。道吾円智に嗣いだ石霜山慶諸禪師、本書卷一五。

⑦ 猶帶喜在 君は体のない不可得なる道をめきたいものと妄想しているということだ。句末の「在」は、「そのセンテンス全体に断言的な語調を添えるだけの、いわゆる強辞」（入矢義高「禅語つれづれ」『増補求道と悦楽』）。

⑧ 猶帶識在 体のない道を分別しようという思いが残っているぞ。

⑨ 師因而頌曰 僧が取り上げた話頭によつて頌を作った。ここから曹山独自の解釈（前偈を反転させる）。つまり「枯木裏龍吟」「髑髏裏眼睛」を一切の知解分別を絶した無心に具わるはたらきの象徴とする。道は一切の知解分別の無くなった無心のところでこそ完全にはたらき出る。

⑩ 枯木龍吟眞見道、髑髏無識眼初明。喜識盡時消不盡、当人那辨濁中清 「枯木が龍のうなり声をたてる、こう見てとつてこそ真に道を見たのであり、六識の絶えた髑髏であつてこそ初めて道を見る眼が開くのだ。五情六識が絶え果てても道のはたらきはなくならず、どうしてその人が（道のなかにいて）濁だの清だのと分別したりしようか。」

「髑髏無識眼初明」は、玄沙の言う「亡僧面前、正是触目菩提。（亡僧が眼の前で見ているものはすべてが菩提の現前。）」（『玄沙広録』卷上（三六）（二）、卷下（五）に通じよう）。

「喜識尽時消不盡」は、本書以外は全て「喜識尽時消息尽。（五情六識が絶え果てたとき内外の一切のたよりが尽きる。）」に作る。『林間録』卷下には、「消不尽」と伝えるものがあるが、「其の旨を失い、害

を為すこと甚大だ」とし、「喜識尽時消息尽，当人那弁濁中清」とは、達觀曇顥が言う（『建中靖国統灯録』卷二九達觀宗門五派の曹洞頌）「偏正互縱横，迢然忌十成。龍門須要透，鳥道不堪行。石女霜中織，泥牛火裏耕。兩頭如脫得，枯木一枝榮。（色界と空界は自在に交わり、色界だけ或いは空界だけで完全であることを嫌う。（修行して）龍門の滝は登る必要があるが、虚空の道のない鳥道は行くことはできない。石女は朝霜のなかで機織り、泥牛が火の中で耕作する。色空の二見を抜け出られたなら、枯れ木に花が咲く。）」このことであるという。

「当人那弁濁中清」の「当人」は喜識尽きた道中の人。「那弁濁中清」は、『信心銘』の句「至道無難，唯嫌揀択」に対して趙州は「纔有語言，是揀択，是明白。老僧不在明白裏。（そう言ったとたんに揀択であり、揀択してはならないという明白な命題になってしまうが、わしは物事にはつきりと白黒を分別する明白裏に身を置かぬ。）」と言ったが、その「不在明白裏」に同じ意。なお「濁」「清」は、『百丈広録』、「須弁清濁語，濁法者貪瞋愛取等多名，清法者菩提涅槃解脱等多名。」

⑪血脈不斷 「空色の二見を離るれば」枯木にも血がかよっておる。」

⑫乾不尽 「干からびてはおらぬ。」

⑬未審還有得聞者無 「枯木裏の龍吟を聞ける者はいるのですか。」

⑭尽大地未有一箇不聞 「この大地の人で聞かぬものはおらぬ。」

⑮未審龍吟是何章句 「龍はどんな歌詞を吟じているのですか。」「章句」は、古典のテキストになっている歌詞。

⑯也不知是何章句，聞者皆喪 「ひゅうひゅうと誰でも聞こえているがこういう歌詞か知らぬ、それを意味づけして（何らかの歌詞として）聞く者は（禪僧としての）生命を喪失するぞ。」なお句頭の「也」字

は、本書と『宗門統要集』以外には無い。洞山の無情說法偈、「也大奇，也大奇，無情解說不思議，若將耳聽聲不現，眼処聞声方得知。」（本書卷一五洞山章）

（二四）洞山五位を銓量す

師如是啓發上機，曾無軌轍可尋。及受洞山五位銓量，特爲叢林標準。時洪州鍾氏屢請不起，但寫大梅和尚山居頌一首答之。

*

師は是の如く上機を啓發し、曾て軌轍の尋ぬ可き無し。洞山の五位を受くるに及んで銓量するに、特に叢林の標準と爲る。時に洪州の鍾氏は屢ば請するも起たず、但だ大梅和尚の山居頌一首を写して之に答うるのみ。

*

① 師如是啓發上機，曾無軌轍可尋 師は以上のようにすぐれた機根の者を教え導き、応用無法でこれまで出来合いの対応をするようなことはなかった。「啓發」は、『論語』述而篇、「不憤不啓、不悱不發。（自ら奮い立つようでなければ指導しない、言おうとしてうまく言い表わせないのでなければ教えない。）」「無軌轍可尋」は、本書卷八龐居士章、「居士の所至の処は、老宿多く往復問酬し、皆な機に随い響きに応じ、格量軌轍の拘すべきものに非ざるなり。」

② 及受洞山五位銓量，特爲叢林標準 「洞山に五位を授かったことからそれを説き明かすと、もっぱら叢林の標準となった。」「銓量」は『祖庭事苑』卷七曹山条では「詮量」に作る。「銓」、「詮」通ず。『重編曹洞五位顯訣』に収める曹山本寂門人の曹山慧霞了悟大師の「洞山五位顯訣并先曹山揀出語要序」にい

う、「新豊に迫^お及んで、宏く綱要^かを提げ、円融の一句を分けて五門に列す。曹山大師乃ち新豊の嫡嗣に泊^おんで、將に五位を明して五篇を頒出し、兼ねて一例の言を挙し、以て五門の旨を顕わす。」また門人広輝の「重集洞山偏正五位曹山揀語并序」にいう、「偏正五位は洞山大師の作る所なり。……次いで曹山大師なる者有り、……復た明師に遇い、親しく其の文を授けられ、密^{みつ}に其の旨を伝え、師の道を墜^こすを欲せず、学徒に見示す。上智の人は一隅にして曉り易く、中庸の士は三復すれども明らめ難し。是に於いて頌を制^{つく}り章^{ふし}を排^{なら}ぶること、神珠の海より出づるを獲^えたるが若し。文に随つて解釈すること、明鏡の人を照^あすを窺^みるが如し。蓋し謂えらく、父之を作れば、子其の事を助成すと。」また『禪林僧宝伝』卷一曹山本寂禪師章によれば、洞山を辞去するとき、「先の雲巖付する所の宝鏡三昧・五位顯決・三種滲漏を授け畢る」という。

『宋高僧伝』卷一三曹山本寂伝、「参問之者、堂盈室滿、其所訓対、激射匪停、特為磊客標準、故排五位以銓量区域、無不尽其分齊也。（参問の者は堂や部屋に詰めかけ、その問答応酬は激しくぶつかり合つて止めどなく、（その問答応酬が）とりわけ行脚修行の僧たちの手本となり、それで（問答を）五位に配列してその領域を詮義し、それぞれの領域を究めた。）」

「五位」は、正（空界）と偏（色界）との関わり（回互）を正中偏・偏中正・正中来・偏中至・兼中到の五位に区域して曹洞の宗旨を説示したものの。

③時洪州鍾氏屢請不起、但寫大梅和尚山居頌一首答之 南平王鍾伝（？（九〇六）の招聘に大梅法常の頌をもつて応じなかったことは、『祖堂集』卷八第四則、『禪林僧宝伝』卷一、『人天宝鑑』、『釈氏通鑑』卷一一、『曹山録』にも見えるが、『禪林僧宝伝』は大梅の偈だといわず、『人天宝鑑』は偈を載せない。いま『祖堂集』を引くと次のようである。

鍾陵大王は徳の高きを嚮仰し、再三使を降^つわして迎請す。師乃ち疾^{やまい}に託^{かこ}つて命に従わず。第三の遣使去^ゆく時、王曰く、「此度若し曹山大師を得^つれ来らざれば、更に相見するを要せず。」使は旨を奉じて山に到り、泣きて告げて曰く、「和尚、大慈大悲もて一切を救度せよ。和尚此度若也^もし王旨に赴かざれば、弟子一門は便ち灰粉^{じんこな}にさる。」師云く、「專使に憂慮無きを保^{しょう}す。去^{かえ}る時、貧道一首の古人の偈^{こつ}を附^そけ大王に上らば、必ず無事を保たん。」偈に曰く、「摧殘^{うらふれ}た枯木は青林に倚り、幾度か春に逢うも心を変えず。樵客^{きせき}之を見るも猶お顧みず、野人^{やじん}那ぞ更に苦に追尋せん。」使回^{かえ}りて偈を通ず。王は遙かに山を望み、頂礼して曰く、「弟子は今生にては決定して曹山大師に見ゆるを得ざるなり。」

なお大梅のこの頌は、本書卷七、『聯灯会要』卷四、『五灯会元』卷七などの大梅法常章、門人慧宝編『明州大梅山常禪師語錄』（金沢文庫所藏）にも見えるが、「山居頌」とするのは本書の曹山章のみである。

（二五）示寂

天復辛酉季夏夜、師問知事僧：「今是何日月？」對曰：「六月十五日。」師曰：「曹山一生行脚、到處只管九十日爲一夏。」至明日辰時告寂。壽六十有二、臘三十有七。門人奉眞骨樹塔。敕諡元證大師、塔曰福圓。

*

① 天復辛酉季夏の夜、師は知事僧に問う、「今は是れ何の日月ぞ。」對えて曰く、「六月十五日。」師曰く、② 「曹山③ 一生の行脚は、到處④ 只管九十日を一夏と為す。」明日の辰時に至つて告寂す。壽は六十有二、臘は

三十有七なり。門人真骨^⑥を奉じて塔を樹つ。勅して元証大師と諡し、塔を福円と曰う。

*

①天復辛酉季夏 九〇一年六月。示寂の記事は『祖堂集』卷八第五二則、『宋高僧伝』卷一三、『祖源通録撮要』卷四、『祖庭事苑』卷七、『禪林僧宝伝』卷一、『人天宝鑑』、『五灯会元』卷一三、『釈氏通鑑』卷一一、『曹山録』などに採られる。

『祖堂集』は続けて言う、「忽有一言：雲巖師翁年六十二，洞山先師亦六十二，曹山今年亦是六十二也，好趁讚作一解子。（雲巖師翁は六十二歳，洞山先師も六十二歳で遷化されたが，私も今年六十二歳，先師と一緒に隊を組んで，にぎやかに一曲やろう。）」なお「趁讚」は，一山曰く，「随隊喧闐」（本書卷一八玄沙章「乱説雑話，趁讚過時」の趁讚に対する『景德伝灯鈔録』。「解」は楽曲，「一解子（子は名詞につく接尾字）」は「一曲」。『無準師範禪師語録』卷三示清藏主，「当に老徳山の如きは独脱底の一解子を發明し，以て末運の異見邪解の疾を救う。」

②師問知事僧：今是何日月？對曰：六月十五日『祖堂集』は「閏六月十五日」。平岡武夫『唐代の暦』（唐代研究のしおり 第二）京都大学人文科学研究所，一九五四）に拠れば，天復辛酉は六月に閏月があり，『祖堂集』が正しい。

③曹山一生行脚，到處只管九十日爲一夏「わしは一生涯，行脚はどこでも九十日を一夏としてきた。（明日の辰時（早朝）にわしは行脚に出かけるとしよう。）」なお（ ）内は『禪林僧宝伝』卷一「明日辰時，吾行脚去」に拠る。夏安居は四月十六日～七月十五。今日は（閏）六月十五日で（七月十五日ではないが），九十日を一夏とするから，明日早朝に立出することにする。

④寿六十有二，臘三十有七『祖堂集』，『宋高僧伝』も同じ。これに拠って生卒年は八四〇～九〇一。僧

臘は三十七、二十五歳で具戒（『宋高僧伝』）したことから、八六四年の夏安居の後に具戒した。

⑤眞骨

舍利のこと。本書卷二〇常州正勤院蘊禪師章、「門人葬于院後。經二稔，発塔，觀全身儼然髮爪俱長。乃於城東闍維，収舍利眞骨，重建塔。」

なお南岳玄泰（生卒年未詳、嗣雪峰）が塔銘を著わした（『宋高僧伝』）が伝存しない。

『祖堂集』 卷一〇譯注 (二) 鏡清和尚章 (二)

唐代語錄研究班

前言

禪文化研究所唐代語錄研究班の『祖堂集』研究會は二〇〇九年一月から讀解を開始し、すでに九年を経た。この間、二〇一一年までに卷七雪峯和尚章の譯注を完成し、『禪文化研究所紀要』第三一號、第三二號(二〇一一、二〇一三)に掲載、これを補訂合冊して二〇一四年一月に『唐末五代轉型期の禪宗——九、十世紀福建禪宗の思想的動向(二)『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注』を作成(非売品)、二〇一六年三月に『祖堂集』卷十譯注(二)「玄沙和尚章、長生和尚章、鵝湖和尚章、大普和尚章」を『禪文化研究所紀要』第三三號(二〇一六)に掲載した。これに續く「鏡清和尚章」(全四一則)會讀は二〇一一年一月開始、二〇一四年四月に終了した。ここに『祖堂集』卷十譯注(二)として「鏡清和尚章」の第一回譯注一〇則を整理し掲載する。會讀を擔當して譯注資料を提供したのは、久保謙、オズヴァルド・メルクーリ、鈴木洋保、古勝亮、川島常明、鈴木史己の諸氏と西口芳男、衣川賢次であり、本稿は當日の資料と討論の結果をふまえて衣川が整理起稿し、西口が檢討を加えたものである。

中唐馬祖道一(七〇九〜七八八)に始まる唐代禪宗は、その後一世を風靡し、晚唐期になると、禪宗の

大衆化現象を背景に庸俗的理解が瀰漫し、その教説の再検討ということが禪思想界の中心的課題として認識されるに至った。このことは『祖堂集』に記録された雪峯章（巻七）、その弟子たちの各章（巻一〇）（巻一二）を閲讀することによって、明確に看取できる。一〇世紀福建で資料収集、編纂された『祖堂集』はその具體相を知ることのできる重要資料である。唐宋交替期の禪宗の思想的把握は、『祖堂集』という資料を細心に讀解し譯注を作成することを通してのみ可能になるはずである。

研究會は現在『祖堂集』巻一一雲門和尚章（全一三則）を會讀中であり、整理でき次第、『紀要』に掲載してゆく豫定である。

二〇一八年二月二八日

禪文化研究所唐代語錄研究班

西口芳男
衣川賢次

〔凡例〕

一、本譯注は禪文化研究所唐代語錄研究班『祖堂集』研究會の會讀成果である『祖堂集』巻一〇鏡清和尚章（全四一則の冒頭一〇則）の校訂本文、訓讀文、日本語譯、注釋から成る。

二、譯注の底本は禪文化研究所影印大字本『祖堂集』（基本典籍叢刊、一九九四）であるが、これを校訂排印した中華書局版『祖堂集』上冊（孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校、中國佛教典籍選刊、二〇一〇、第二次印刷版）を參考にした。校訂本文には正字に改めた。

三、段落は中華書局版『祖堂集』に従って分段し、各則に新たにタイトルをつけた。本文の文字の異同は中華書局版に校記があるので本譯注にはあらためて加えず、問題になる異文は注釋中に論ずることにした。

四、注釋に引用した典籍は、基本的に上掲中華書局版『祖堂集』附錄二「關於祖堂集的校理」（4）「祖堂集校勘舉例」（九三八頁）に列する版本をもちいる。『祖堂集』本文には中華書局版の則番號を附し、檢索に便ならしめた。

〔目次〕

鏡清和尚章 *印は本書にのみ録する章

一、僧諱

二、浙中の米價

三、象骨山に到る

*四、入路

五、以心傳心、不立文字

六、堂堂密密

七、見色便ち見心

*八、但た此こ裏おに向いて辨明せよ

九、かくも尊貴、かくも綿密

一〇、今日人に遇うも却て人に遇わず

（一）僧諱

鏡清和尚，嗣雪峯，在越州。師諱道怱，温州人也。

【訓讀】

鏡清和尚は雪峯に嗣ぎ、越州に在り。師諱は道愆、温州の人なり。

【日譯】

鏡清和尚は雪峯和尚に嗣法し、越州に住した。師は僧諱は道愆、温州の出身である。

【注釋】

○鏡清和尚 道愆（八六四または八六八〜九三七）の傳記資料は本章がもつとも古いが、問答の收録を主とし、生卒年を記さない。『宋高僧傳』卷一二後唐杭州龍冊寺道愆傳は以下の如し。

釋道愆、俗姓陳、永嘉人也。卯總之年、性殊常準、而惡鯉血之氣、親黨強啖以枯魚、且虞嘔噦。求出家於開元寺。具戒已、遊闔入楚、言參問善知識、要決了生死根源。見臨川曹山寂公、大有徵詰、若曇詢之問僧稠也。終頓息疑於雪峯、閩中謂之小愆布納。時太原同名、年臘之高故。暨迴浙、住越州鑑清院。時皮光業者、日休之子、辭學宏贍、探蹟禪門、嘗深擊難焉。退而謂人曰：「愆公之道、崇論閎議、莫臻其極。」武肅王錢氏欽慕、命居天龍寺、私署順德大師。次文穆王錢氏創龍冊寺、請愆居之。吳越禪學自此而興。以天福丁酉歲八月示滅、春秋七十。茶毘于大慈山塢。收拾舍利、起塔於龍姥山前。故僧主彙征撰塔銘。今舍利院、弟子主之、香火相綴焉。

釋氏の道愆は、俗姓は陳氏、浙江永嘉の人である。卯總の年ごろ、規範意識の強い性質で、生臭い匂いを嫌ったが、親族は無理矢理に乾燥魚を食べさせようとしたところ、ひどい嘔吐を起こし、やめざるを得なかった。みづから求めて開元寺で出家し、具足戒を受けてから、善知識に参問して生死の根源を究めて決着をつけるため、行脚に出た。江西臨川の曹山本寂に参じて問答應酬すること、かつての曇詢が僧稠に教えを請うたごとくであったが、疑問の最終的解決は福建の雪峯義存のもとにおいてであった。閩中で小愆布納と呼ばれたのは、同時代の

太原孚上座と同音で、歳が若かったためである。浙江に歸つて越州の鑑清院に住した。當時、皮日休の子皮光業は名だたる文學の大御所であつたが、禪に關心をもち、道愆と突つ込んだ議論を交わしたことがあつた。退いて人に語るに、「愆公の禪は、議論はたいしたものだが、究極をきわめたものではない」と。武肅王錢氏はその徳を慕い、杭州天龍寺の住持に拔擢し、順徳大師の號を與えた。次いで文穆王錢氏が龍冊寺を創建して、道愆を招いて住持に任じ、吳越國の禪學はここに興起した。天福二年丁酉の歳「九三七」八月に示寂、七〇歳であつた。杭州大慈山の麓に荼毘し、舍利を收拾して龍姥山前に塔を建てた。吳越國の故僧主彙征が塔銘を撰した。今も舍利院は弟子が院主となり、香火が絶えない。

『景德傳燈錄』 卷一八杭州龍冊寺順徳大師道愆章は「晉天福二年丁酉歲八月示滅、壽七十四」とし、三五則を收録するが、本書の四一則と重複するものは一四則のみで、本書の後半部分はほとんど獨自の採録にかかる。また『宗門撫英集』 卷中は二八則、『宗門統要集』 卷八は一四則、『聯燈會要』 卷二四は一七則を收録している。『祖庭事苑』 卷七鏡清條、『十國春秋』 卷八九はともに『宋高僧傳』と『景德傳燈錄』の記述に據っている。『碧巖錄』 第四六則の「鏡清雨滴聲」が有名である（本章第二三則）。なお越州山陰縣（今の浙江省紹興市）の鏡清院は唐天祐四年（九〇七）に府の東南六里七四歩の地に建てられた（『會稽志』 卷七寺院「景德院」條）。院名の由來は本章第二七則に言うように院が面する鏡湖にちなむ。右の『宋高僧傳』で「鑑清院」としているのは、宋太祖の廟諱「敬」の同音字「鏡」を避けた（嫌名）のである（『能改齋漫錄』 卷九地理「鏡湖」條參照）。

○嗣雪峯、在越州 雪峯義存（八二二―九〇八）への入門の時期は本書に記さないが、北宋末から南宋初の人である圓悟の『佛果擊節錄』 第四一則評唱には、「鏡清一十七歲行脚、參見雪峯」とある。道愆は雪峯門下の有力な弟子のひとりであつた。

○師諱道愆，温州人也 本章は俗姓を記さないが、『宋高僧傳』、『景德傳燈錄』ともに「俗姓は陳、永嘉の人」という。永嘉は温州の治所（今の浙江省温州市）。

（二）浙中の米價

師初入閩，參見靈雲，便問：「行脚大事，如何指南？」雲云：「浙中米作摩價？」師云：「泊作米價會。」

【訓讀】

師初めて閩に入り、靈雲に參見するや、便ち問う、「行脚の大事、如何が指南せられん？」雲云く、「浙中の米、作摩なる價ぞ？」師云く「泊んど米價の會を作さんとす。」

【日譯】

師は初めて閩地に入り、靈雲に參見して、すぐに質問した、「行脚の意義について、どのようにお教えいただけますか？」靈雲は答えた、「浙中の米はいかほどの價格かな？」（ややあって）師、「あつ、米の價格のことかと勘違いするところでした。」

【注釋】

○本則は『宗門統要集』卷九、『聯燈會要』卷二四、『禪門拈頌集』卷二五、『五燈會元』卷七にも收録する。『宗門統要集』はつぎのとおり。

師問靈雲：「行脚事大，乞師指南。」云：「浙中米作麼價？」師云：「若不是某甲，泊作米價會。」

○靈雲 靈雲志勲禪師（生卒年未詳，本書卷一九）。福州の人。湖南瀉山靈祐のもとで修行し、滿開の桃花を見て悟ったことで有名である。のち閩に歸り、靈應院、靈雲山に住したので雪峯門下と交渉がある。

靈雲山は福州懷安縣。『三山志』卷三四連江縣東靈應院の條に「建興里。（乾符）五年「八七八」置。初僧志勤參鴻山，觀桃花而悟。咸通初（八六〇），開懷安靈雲山。乾符元年「八七四」，開羅源仙茆，是歲創此。」という。傳記研究に王榮國「唐志勤禪師生平考」（『宗教學研究』二〇〇二年第一期）がある。

○行脚大事，如何指南 禪僧として師友を訪ね、開悟の激發の契機を求める行脚において、何を指南とすべきかという、行脚の眼目を問う。

○浙中米作摩價 きみの故郷の米の値段はいかほどか。青原行思（六七一〜七三八）の「廬陵の米價」を應用した問い。本書卷三靖居和尚章に、

僧問：「如何是佛法大意？」師曰：「廬陵米作摩價？」

廬陵は靖居寺のあつた吉州の州治廬陵縣。當地の米價を問うことで、僧みづからの修行が米を施す施主の期待に應え得ているか、僧自身の反省を迫るもの。本則で靈雲は「浙中」すなわち道愆の出身地（温州）に替えて問い返した。家郷を棄て、信施によつて他に求めまわる行脚をたしなめたのである。その意味を理解するには黃山月輪と夾山善會の問答（本書卷九黃山和尚章）が參考になる。

師初參夾山，夾山而問：「汝是什麼處人？」對曰：「閩中人。」夾山云：「還識老僧不？」對云：「還識學人不？」夾山云：「不然。子且還老僧草鞋價，然後老僧還子江陵米價。」師云：「與摩則却不識和尚。未委江陵米作摩價？」夾山讚曰：「子善能哮吼！」

師が初めて夾山に參じたとき、夾山が問う、「きみはどこのか？」師、「閩地の者です。」夾山、「わたしが誰だかわかるか？」師、「あなたがそなたが誰だかわかりますか？」夾山、「そういうことではない。そなたはまづわたしに草鞋代を支拂ってくれ。そうしたらわたしがそなたに江陵の米代を支拂おう。」師、「それでしたら、和尚がどういふお方か知らず、失禮をいたしました。さて、こちら江陵の米の値段はいかほどでしょうか？」夾

山は褒めて言った、「そなたはなかなかの技量だな!」

黃山が支拂う草鞋代とは黃山がみづからの行脚を清算すること、夾山が支拂う米代とは夾山におけるみづからの修行の内實を相手に示すことで、互いに點檢しあおうという提案である。

○泊作米價會 「わたしはうつかりただの米の値段を訊かれたのだと勘違いするところでした。行脚を戒めるお教えありがとうございます。泊」は「あやうく」とするところだった、「すんでのところ」でなくすんだ」意。『宗門統要集』等は「若不是某甲，泊作米價會。」(わたしでなければ、米の値段のことと勘違いするところですよ)となっていて、本則とはかなりニュアンスが異なっている。青原行思の答え「廬陵米作摩價?」は當時有名なものであったから、その變奏だと知って「若不是某甲，泊作米價會。」と答えたのならば、道忞は靈雲の「浙中米作摩價?」という反問(行脚の指南を問われて、行脚してまわることを戒めた)に反撥し、「そんなことは承知しています。お教えはそれだけですか?」という意になる。たしかに次の則を見ても、道忞はすでに禪の故事をよくわきまえていたようではあるが、『宗門統要集』等の附加されたテキストは、やはり通常の理解を反轉させた宋代禪らしい改變であろう。

〔三〕象骨山に到る

却續到象骨。象骨問：「汝是什麼處人？」對云：「終不道温州生長。」峯云：「與摩則一宿覺是汝鄉人也。」云：「只如一宿覺是什麼處人？」峯云：「者个子！好喫一頓棒，且放過。」

【訓讀】

却^{のち}に續いて象骨に到る。象骨問う、「汝は是れ什麼處^{いづこ}の人ぞ?」對^{こた}えて云く、「終^{けつ}して温州に生長すと道

わず。」峯云く、「與^か摩^くならば則^いち一^{いっ}宿^{とん}覺^{ぼく}は是れ汝^{きつ}が郷人なり。」云く、「一宿覺の只^さ如^こきは是れ什^い摩^づ處^この人ぞ？」峯云く、「者^こ个^の子^し！一頓^{いっ}棒^{とん}を喫^{きつ}するに好^よし。且^かつ放^{ほう}過^かせん。」

【日譯】

そののち象骨山に到った。象骨（雪峯）が問う、「きみはこの者か？」答えていう、「温州で生まれ育ったなどとは、けつして申しません。」雪峯、「そういうことなら、あの一宿覺はきみの同郷人だな。」道怱、「一宿覺とやらはどこの人でしょうか？」雪峯、「こいつめ！わしの棒をいっばつ喰らうがいい。が、ともかく許してやろう。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『佛果擊節錄』第四一則評唱、『祖庭事苑』卷七「鏡清」條、『五燈會元』卷七、『雪峯語錄』卷下にも收録する。

○象骨 象骨山は福州侯官縣にあり、のち雪峯山と改名された。『三山志』卷三四 寺觀 侯官縣「雪峯崇聖禪寺」條にいう、

嘉祥東里。「咸通」十一年（八七〇）置。初僧義存遊吳楚，至武陵，傳濃於五祖德山，乃歸閩，居芙蓉山石室，其徒蝟集。有同學行實者，爲相勝槩曰：「宜若鷲嶺猴江乃可。」於是得象骨峰，形勢積高，根蟠四邑；未冬或雪，當夏無暑，乃與里人謝微輩誅茅爲庵於涼映臺北。道存以來，一日登巔遇雪，留宿其上，因改名雪峯。〔閩中實錄〕：閩王問雪峯曰：「師住象骨，山有何異？」答曰：「山頂暑月，猶有積雪。」審知曰：「可名雪峯。」其徒益盛，舄衲無所容，乃去庵三百步營新居。乾符二年（八七五）賜號眞覺及三衣，乃號應天雪峯禪院。

義存禪師が象骨山に住するのは咸通十一年以後のことであるから、この問答の設定もそれ以後となる。

○象骨問：汝是什麼處人？ 初相見で「どこの者か？」または「どこから來たのか？」と問うのは、生緣（籍貫）ではなく、相手の境位または覺悟のほどを問うものである。

壽山解禪師行脚時、造師法席。師問曰：「闍黎生緣何處？」云：「和尚若實問，某甲即是閩中人。」師曰：「爾父名什麼？」云：「今日蒙和尚致此一問，直得忘前失後。」（日本慧印校『洞山錄』）

師問僧：「甚處過夏？」僧云：「和尚實問即道。」師云：「作賊人心虛。」（『雲門廣錄』卷下）この兩則ともに「實問」（實際の地名を問うもの）ではないことを承知しているのである。

○對云：終不道温州生長 道怱は「和尚の問う意圖はわかっています」と應じた。

○峯云：與摩則一宿覺是汝鄉人也 「一宿覺」は永嘉玄覺（六七五～七一三、本書卷三二宿覺和尚章）。六祖慧能に參じてただちに開悟し、一泊だけして去ったことから「一宿覺」と呼ばれた。「終得心于曹溪耳。

既決所疑，（慧）能留一宿，號曰一宿覺」（『宋高僧傳』卷八）。

○云：只如一宿覺是什麼處人？ 一宿覺は一宿覺、わたしはわたしです。『證道歌』で知られる一宿覺によつてわたしを見ていただくのは不本意です。「この今ある我を見よ」という氣概を示す。

○峯云：者个_こ子！ 好喫一頓棒，且放過 「者个_こ」は輕視の語氣をもつが、「子」はていねいな呼稱であるから、雪峯は道怱の應對をそれなりに受けとめ、笑つて入門を認めたのである。『佛果擊節錄』は「雪峯笑乃器之。」

〔四〕 入路

師又問：「從上祖德例說入路，還是也無？」峯云：「是。」「學人初心後學，乞師指示个入路。」峯云：「但從者裏入。」師云：「學人朦昧，再乞指示。」峯云：「我今日不多安。」放身便倒。

【訓讀】

師又た問う、「從上の祖德、例として入路を説く、還た是るや？」峯云く、「是り。」「學人は初心後學、乞う師よ今の入路を指示せよ。」峯云く、「但だ者裏從り入れ。」師云く、「學人朦朧なれば、再び指示されんことを乞う。」峯云く、「我今日多くは安からず。」放身して便ち倒る。

【日譯】

また問うた、「むかしの祖師大德がたはみな一様に開悟の手がかりを説いていましたね？」雪峯、「そうだ。」鏡清、「わたくしは禪門の新參ものです。どうか師よ、手がかりをご指示ください。」雪峯、「今ここが手がかりだ。」鏡清、「わたくし愚昧で、おっしゃることがわかりません。もういちどご指示をおねがいいたします。」雪峯、「わしは今日は身體のぐあいあまりよくないのでな」と言つてバタツと倒れた。

【注釋】

○師又問：從上祖德例説入路、還是也無？ 前則の問答に續いて問う。「從上祖德」は達摩以來の禪門の

祖師大德。「例説」の「例」は「一例」、「例皆」というように、「みな、ひとしく」。「入路」は開悟への入口、手がかり。それを教えてくださいたいきなり求めるのでなく、こうしたことを用心深く確認するのは、禪宗ではたとえば徳山宣鑒（雪峯がかつて參じた師）のように安易に教えないことを知っていたからであろう。

○峯云：但從者裏入「ここより入れ」とは、きみ自身の見聞覺知のはたらく今この場が入口であるということ。馬祖は言う、「今の見聞覺知、元より是れ汝が本性、亦た本心と名づく。更に此の心を離れて別に佛有るにあらず」（『宗鏡錄』卷一四、『馬祖の語錄』一九八頁、禪文化研究所、一九八四）。鏡清は雪峯に入門したところに、門下の諸人とともに玄沙院へ師備に參じて、同じ質問をしている。

道忞上座夜靜入室，稱名禮拜：「某特與麼來，乞和尚慈悲，指箇入路。」師云：「你還開偃溪水聲麼？」進云：「聞。」師云：「從者裏入。」（『玄沙廣錄』卷上，禪文化研究所，譯注一〇二頁）

玄沙の答えはもつと具體的ではあったが、鏡清にとつてはやはり「手がかり」にならなかつたようである。後年住持してからの問答「中華書局本本章第三二則（本譯注では第三三則）」参照。

○峯云：吾今日不多安。放身便倒。「わしは今日は身體のぐあいあまりよくないのでな」と言つて、おげさに倒れるしぐさを見せた。これも雪峯の「入路」の示唆である（きみの入口はきみしか見つけられない。きみみづからが氣づくことなのだから）。本書卷一四馬祖章に言う、

問：「請和尚離四句，絕百非，直示西來意。不煩多說。」師云：「吾今日無心情，不能爲汝說。汝去西堂，問取智藏。」其僧去西堂，具陳前問。西堂云：「汝何不問和尚？」僧云：「和尚教某甲來問上座。」西堂便以手點頭云：「我今日可殺頭痛，不能爲汝說。汝去問取海師兄。」其僧又去百丈，乃陳前問，百丈云：「某甲到這裏却不會。」

ある僧が問う、「和尚よ、ややこしい論理を弄しないで、西來意をじかにお示してください。一言で言ってください。」師、「わしは今日は應對する氣になれぬので、きみに言うことはできぬ。智藏に訊きなさい。」その僧は西堂のところへ行つて、同じように問うた。西堂、「そなたはどうして和尚に問わぬのか？」僧、「和尚はあなたに訊くよう言われました。」西堂は手で頭を指して、「おれは今日頭が痛くて割れそうなんだ。きみに言つてやることのできぬ。兄弟子の懷海のところに行つて訊きなさい。」その僧はまた百丈のところへ行つて同じように問うと、百丈、「そういうことだったら、ぼくにはわからないよ。」

百丈の答え「某甲到這裏却不會」とは、「祖師西來意」は他ならぬきみ自身の己事究明の問題であるから、わたしが言えることではない、という意。

〔五〕以心傳心、不立文字

又問：「只如從上祖德、豈不是以心傳心？」峯云：「是、兼不立文字語句。」師曰：「只如不立文字語句、師如何傳？」峯良久。遂禮謝起。峯云：「更問我一轉、可不好？」對云：「就和尚請一轉問頭。」峯云：「只與摩、別更有商量也無？」對云：「在和尚與摩道則得。」峯云：「於汝作摩生？」對云：「辜負殺人！」峯云：「不辜負底事作摩生？」師便珍重。

【訓讀】

又た問う、「只だ從上の祖德の如き、豈に以心傳心するに不是ずや？」峯云く、「是り。兼ねて文字語句を立てず。」師曰く、「只だ文字語句を立てざるが如き、師如何が傳えん？」峯良久す。遂に禮謝して起つ。峯云く、「更に我に問うこと一轉せよ、可に好からざらんや？」對えて云く、「和尚に就いて一轉の問頭を請う。」峯云く、「只だ與摩なるや、別に更に商量有りや？」對えて云く、「和尚に在りては與摩道うは則ち得きも……。」峯云く、「汝に於いては作摩生？」對えて云く、「辜負くこと殺人！」峯云く、「辜負かざる底の事は作摩生？」師便ち珍重す。

【日譯】

また問うた、「古來の先師がたは心で心を傳えましたね？」雪峯、「そのとおり。そして文字も言葉も用いない。」師、「文字も言葉も用いないということだと、和尚はどのように傳えますか？」雪峯はしばし黙した。師は禮拜して謝し、起ち上がった。雪峯、「わたしにもう一度問うてみてはどうか？」師、「和尚さんの方から質問をお願いします。」雪峯、「よし、では『ただそれだけか、別に議論があるか？』」師は答えて、「和尚の立場ではそう言えばよいでしょうが……。」雪峯、「そなたの立場ではどうなのか？」答えて言う、「まったくがっかりですな！」雪峯、「がっかりでない答えとはどんなものか？」師は挨拶して

退出した。

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要集』卷八、『正法眼藏』卷下、『聯燈會要』卷二四、『五燈會元』卷七、『雪峯語錄』卷上にも收める。『景德傳燈錄』卷一八は次のとおり。

一日師問：「只如古德，豈不是以心傳心？」雪峯曰：「兼不立文字語句。」曰：「只如不立文字語句，師如何傳？」雪峯良久。師禮謝。雪峯曰：「更問我一轉，豈不好？」曰：「就和尚請一轉問頭。」雪峯曰：「只恁麼，爲別有商量？」曰：「和尚恁麼即得。」雪峯曰：「於汝作麼生？」曰：「孤負殺人！」

本則問答のさいごの部分「峯云：『不辜負底事作麼生？』師便珍重」十四字は諸本にない。

○又問：只如從上祖德，豈不是以心傳心？峯云：是，兼不立文字語句。「以心傳心，不立文字」の語は達摩の言葉として傳承されるが、確認される最も早い例は神會『壇語』に見えるものであること、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』餘論「禪宗の本質」に指摘している。『南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語』の第八節に、

夫求解脫者，離身意識，五法、三自性、八識、二無我，離内外見，亦不於三界現身意。是爲宴坐。如此坐者，佛即印可。六代祖師，以心傳心，離文字故，從上相承，亦復如是。

そもそも解脫を求める者は、身と意識、五法・三自性・八識・二無我という概念を離れ、主觀客觀を離れ、また迷いの世界に身や意を現わしません。このように坐禪する者を、佛はよろしいとお認めになりました。六代の祖師がたが、心によって心を伝えられたのは、法が文字を離れているからです。それ以前より受け繼がれてきた方法も、このとおりであったのです。〔神會の語錄壇語〕四七頁、禪文化研究所、二〇〇六

『血脈論』冒頭にも、

三界興起、同歸一心。前佛後佛、以心傳心、不立文字。

三界が起くるのはすべて自心がもとである。古來よりの佛たちはこの心を心によつて傳え、文字を用いなかった。また『宗鏡錄』卷一にも言う、

此土初祖達磨大師云：「以心傳心、不立文字」、則佛佛手授授斯旨、祖祖相傳傳此心。

わがくにの初祖達磨大師が「心を以て心を傳え、文字を立てず」と言われたのは、つまり諸佛たちが手から手へとこの趣旨を授け、祖師がたが心から心へとこの心を傳えたということである。

本則のように、不立文字について問われた際に、「答えない」「語らない」ことをもつて答えとする問答の先驅としては、早くも『二入四行論』雜錄第二に次のように見える。

有人問緣師：「何以不教我法？」答：「我若立法教你，即是不將接你。若我立法，即誑惑你，即負失你。我有法，何以得說示人？我那得向你道？乃至有名有字，皆誑惑你。大道意那芥子許得向你道？若得道，即作何物用？」更問，即不答。

ある人が緣法師に問う、「なぜわたしに法を教示してくださらぬのか？」答う、「もしわたしが法を立ててきみに教えるならば、正しい指導ではない。わたしが法を立てるのは、きみを騙し、きみに背くことになる。わたしに法があるとしても、人に説示できぬ。きみに言つてやりようがないのだ。たとい法という言葉があつたとしても、それはきみを騙すものだ。大道の意を芥子粒ほどでもきみに言うことはできぬ。言えたとしても、何の役にも立ちませぬ。」さらに問うたが、もう何も答えなかった。

なお雪峯は「以心傳心、不立文字」を次のように言っている。

和尚子！若實未得悟入，直須悟入始得，不虛度時光。莫只是傍家相徼，掠虛賺說悞人。且是阿誰

分上事？亦須著精神好。菩提達摩來道：「我以心傳心，不立文字。」且作摩生是汝諸人心？不可只是亂統了便休去。

諸君！まだ目覺めていないなら、ただちに目覺めなくてはならぬ。はやつと時間を過ごしてはならぬ。禪師の門を軒なみに叩いては法を仕入れ、間違つた説き方をして人を惑わしてはならぬ。これは誰のことでもない、きみたち自身の問題ではないか！しっかりやれ！菩提達摩が来て、「わたしは心で心を伝え、文字を立てぬ」と言われたが、何をもって諸君らの心と言うのか？ けつして大雑把にやつて、ケリがついたとしてはならぬ。（本書

卷七雪峯和尚章第四則）

○師云：只如不立文字語句，師如何傳？峯良久。遂禮謝起 雪峯は型どおり沈黙（不立文字語句）によつて伝えようとした（以心傳心）。鏡清はいちおう了解した。「禮謝して起つ」という敘述から、ここで對話が完結しなかつたこと、すなわち鏡清は雪峯の答えに心から同意はしていなかつたことを示す。

○峯云：更問我一轉，可不好？「わしにもうひとつ質問してみてもどうか？」雪峯は自分の答えに對する鏡清の所作（遂禮謝起）を見て、不安になった。雪峯もじつは沈黙（以心傳心）という方便の限界に氣づいていたからである。なおこの一段の原文が「更問我一傳」、「就和尚請一傳問頭」に作るのは唐末五代南方方言音の清濁混用による表記で、『祖堂集』テキストの特徴のひとつである（衣川賢次『祖堂集』の基礎方言、『東洋文化研究所紀要』第一六四冊，二〇一三參照）。

傳：直攀切，澄仙合三平山 * dīwen 澄母（全濁）

轉：陟兌切，知彌合三上山 * tiwen 知母（全清）

○對云：就和尚請一轉問頭 「では和尚の方からひとつ質問をおねがいます。」鏡清は雪峯の不安を見透かして、雪峯に自分から言わせようとした。

○峯云：只與摩，別更有商量也無？「わしはこのとおりだが、べつな商量があるか？」。『只與摩』は

「ただこのとおり」の意であるが、言いきりでなく疑問文となる例がある。その用例、本書卷四藥山章「（雲）岳曰：『某甲只與摩，和尚如何？』」この一句は『景德傳燈錄』、『宗門統要集』、『正法眼藏』、『聯燈會要』、『五燈會元』では「只恁麼，爲別有商量？」となっているが、意味は同じで、この「爲」は疑問副詞。

○對云：在和尚與摩道則得「和尚にあつてそのようにおっしゃるのは、かまいませんが……」。わたしはそれでよいとは思いません。

○峯云：於汝作摩生？對云：辜負殺人！峯云：不辜負底事作摩生？師便珍重「では、そなたにあつてはどうか？」「まったく期待はづれですよ！」「では期待にそむかないのは、どういうことか？」鏡清はもう問答をやめて出て行つた。「辜負（孤負）」は期待に背くこと。維摩が黙することによって文殊が讚歎した（『維摩經』入不二法門品）のは「以心傳心」の理想的典型であつた。「以心傳心」は沈黙によつて相手に傳わるはづの方便である。鏡清はそれを承知のうえでお雪峯に問題を提起するのであるが、解決に至らぬまま終つた。證悟はがんらい自己において「默契するのみ」（黃檗希運）の事柄だからである。しかし唐末五代の禪宗大衆化の時代に到つて、「默契」して完結する個人の證悟をいかに表現し傳達すべきかという問題が、禪の指導者にとって大きな關心となつた。鏡清にとつても切實な課題として長く抱えていたこと、第二二則「雨滴聲」参照。

（六八）堂堂密密

又一日、雪峯告衆云：「當當密密底。」師便出、對云：「什麼當當密密底！」雪峯從臥床騰身起、云：

「道什麼！」師便抽身退立。

【訓讀】

又た一日、雪峯衆に告げて云く、「當當密密底。」師便ち出でて對えて云く、「什麼たる當當密密底ぞ！」雪峯臥床より騰身し起ちて云く、「什麼と道うぞ！」師便ち身を抽きて退き立つ。

【日譯】

またべつの日、雪峯は大衆に告げて言った、「堂堂密密たるもの」。師はこれを聴くや、前に進み出て言った、「なんたる〈堂堂密密たるもの〉だ！」雪峯はベッドからガバツと飛び起きて言った、「何だと！」師はあとずさりして、もとの位置に立った。

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八にも見え、『五燈會元』卷七、『禪門拈頌集』卷二〇雪峯章はそれに據っている。

雪峯有時謂衆曰：「堂堂密密地。」師出問曰：「是什麼堂堂密密！」雪峯起立曰：「道什麼？」師退步而立。（『景德傳燈錄』卷一八）

『雪峯語錄』卷下、『雪峯廣錄』卷下は鏡清の名を出さない。

師示衆云：「堂堂密密地。」有僧云：「是什麼堂堂密密地！」師便從臥床起、云：「道什麼！」僧退身立。

本則は難解なので、さきに問題点を明らかにしておく必要がある。それはこの話の情況である。「雪峯從臥床騰身起」と言っているから、このとき雪峯は寝ていたのである。病臥していたか、あるいは晩年の衰老の床であったか、いづれにしても場所は法堂ではなく、方丈（住持の居室）であった。ならば、

通常法堂でおこなわれる「上堂」、「示衆」のような定例説法ではないのであるから、『雪峯語録』、『雪峯廣録』の「師示衆」は正確な情況設定とは言えない。そうした尋常ならざるシチュエーションであったから、本書は「告衆」と書いたのであろう。またそこで告げられたことも、ただ「當當密密底」の一語のみであったはずはなく、語られたなかの一語だけを、その語が問題となったから記録したのである。ではなにが語られたかと言えば、病氣や死にかかわることであったであろう。したがってこの話の主題は「法身と肉身」である。鏡清が雪峯に入門した時期は未詳であるが、この話から推して雪峯晩年の弟子であった(二人の年齢差は五十歳ほど)。

○雪峯告衆云：當當密密底 「當當」は諸本みな「堂堂」に作るのに據って改めるべきである。本書には「當」(都郎切、端母ㄘ)と「堂」(徒郎切、定母ㄊ)の聲母清濁混用がここを含めて七例(濁音清化が六例)ある。現代閩音(閩東福州、閩南廈門)でも二字は同聲母(ㄉ)で聲調のみ異なる近音である(北京大學中國語言文學系語言學教研室編『漢語方音字匯』第二版重排本、語文出版社、二〇〇三。上掲衣川論文参照。)では「堂堂密密底」とはなにを指しているか。

(1) 師上堂云：「道由悟達，不在語言。況見密密堂堂，曾無間隔。不勞心意，暫借回光。日用全功，迷徒自背。」(『景德傳燈錄』卷一一鄧州香嚴智閑禪師章)

道は悟ることによつてのみ到達できる。言葉は不要だ。ましてそれは綿密密々と現われ出ているのだから。得ようと心を煩わさず、ちよつと回光返照するだけでよい。日常のはたらきに全うされているのに、道を見失つた人が背をむけているにすぎぬ。

(2) 師曰：「汝未曾悟在。諸佛意旨，密密堂堂。若非悟入，實難措口。祖師西來，直指人心，見性成佛，見即便見，不在思量，不歷文字，不涉階梯。若以世智辯聰解會，無有是處。」(『慧林宗本禪

師別錄(一)

きみはまだ悟っていないのだ。諸佛の悟りの主旨ははっきりとしている。しかし悟った者でなくては言うことができない。達摩は西から来て、ひとの心をズバリと示し、本性を見とどけて佛とならせた。見るさいにはただちに見るのであって、考える必要もなく、文字を介さず、段階によらない。世間智の辯舌、聰明、アタマで理解できるものではない。

(3) 『金剛般若經集注』：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來」川禪師頌曰：「有相有求俱是妄，無形無見墮偏枯。堂堂密密何曾問？一道寒光燦太虛。」

川禪師頌「形ありとして求めるのは誤りであり、形なしとして見ないのも偏っている。それははっきりと隠れもなく現われ出ている。ひとすじの冬の光がキラリと虚空に輝くごとく。」

すなわち「道」、「諸佛の意旨」。つまり眞實がはっきりと現われ露呈していることの形象である。類義語「明明密密」の例も見てみよう。

(4) 師題《象骨山頌》曰：「密密誰知要？明明許也無？森羅含本性，山岳盡如如。」(本書卷一〇鏡清章第三一則、本譯注では第三二則)

密密たるものの樞要をうかがい知ることはできず、明明たるものを知ることが可能か？森羅万象に本性はやどる。この象骨山のすべてにそのまま顯現しているのだ。

(5) 問：「如何是靈峯境？」師曰：「萬疊青山如釘出，兩條綠水若圖成。」曰：「如何是境中人？」

師曰：「明明密密，密密明明。」(『景德傳燈錄』卷二四福州靈峯志恩禪師章)

問う、「ここ靈峯はいかなるところぞ？」師、「幾重にもたたなわる青山は珍饈の列、ふたすじ流れる綠水はみことな繪。」僧、「して、その主人は？」師、「明明密密たり、密密明明たり。」

（6）小參。僧問：「密密綿綿，不容著眼；明明了了，相與傳心。作麼生是傳底心？」師云：「混時無影像，辨處絕蹤由。」（『宏智禪師廣錄』 卷五）

問う、「綿密なるに眼には見えず、明了なるゆえ心により心を傳える」と言われます。伝えられた心とは何でしょうか？」師、「混じりあった時にはすがたは無く、分かれた時にはあとかたも見えない。」

いずれも名狀しがたい「道」（佛性、眞實）の存在を形象するのであるが、「密密」は「明明」、「綿綿」と結びつくから、「明らかに」、「綿密に寸歩の隔てなく」（現われる）という意味あいであろう。

「底」は「の者」を表わし、名詞化する構造助詞（詳しくは太田辰夫『中國語歴史文法』、助詞「的」の「形容詞的修飾語につくもの」の項、三五一頁以下を参照）。「堂堂密密たる者」とは、すなわち佛性、法身を暗示する。『景德傳燈錄』以下の諸本では「堂堂密密底」を「堂堂密密地」に作っている。「底」は屬性を區別し、「地」は情態を描寫するもので、兩者には基本的に區別があるから、『景德傳燈錄』以下は述語的に「堂堂密密として（いる）」という意味になる。

○師便出，對云：什麼當當密密底！「什麼」（または「是什麼」）には感歎詞の用法があり（入矢義高「乾屎橛」、『増補 自己と超越』一〇一頁、こゝも「なんたる（堂堂密密たるもの）ぞ！」、「なんとたいした（堂堂密密たるもの）だ！」の意。鏡清は病み衰えた雪峯が「法身」について語るのを聞いて、思わず進み出てこう言った。いかにも「幻化空身即法身」（『證道歌』）だ。皮肉を言ったつもりではなかったであろう。

○雪峯從臥床騰身起，云：道什麼！「何だと！」雪峯はそれを聞いて、ベッドから飛び起きて言った。若い鏡清の言いぐさがこたえたのであろう。

○師便抽身退立 鏡清はあとずさりして、もとの位置に立った。雪峯の反感を買ったが、悪びれてはいな

い。雪峯もおそらく苦笑いしてすませたであろう。「法身と肉身」をめぐる老いた雪峯と若い鏡清の對比が現われている。

〔七〕見色便ち見心

又一日普請、雪峯舉：「瀉山語：『見色便見心』、還有過也無？」師對云：「古人爲什麼事？」峯云：「雖然如此、我要共汝商量。」對云：「與摩商量、不如某甲鏝地。」

【訓讀】

又た一日普請するに、雪峯舉すらく、「瀉山は『色を見るは便ち心を見る』と語れり、還た過有りや？」師對えて云く、「古人は什麼事の爲にするや？」峯云く、「此の如しと雖然も、我は汝と商量せんと要す。」對えて云く、「與摩商量するは、某甲の地を鏝するに如かず。」

【日譯】

またある日、普請しているとき、雪峯が訊いた、「瀉山は『物を見るのは我が心を見ているのに他ならない』と言ったが、この語に間違いがあるだろうか？」師は答えた、「古人は何のためにそう言ったのでしょうか？」雪峯、「そうではあるが、君と突き詰めたいのだ。」師、「そんな議論をするよりも、鏝をふるって作務をしているほうがましです。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要集』卷九、『聯燈會要』卷二四、『五燈會元』卷七、『雪峯廣錄』卷下、『雪峯語錄』卷下にも収める。

○瀉山語：見色便見心 瀉山が「見色便見心」を語るのは、『祖堂集』卷一八 仰山章第二二則に見えてい

る次の問答のみが知られている。

因瀉山與師遊山、説話次、云：「見色便見心。」仰山云：「承和尚有言：『見色便見心』。樹子は色、阿那箇是和尚色上見底心？」瀉山云：「汝若見心、云何見色？見色即是汝心。」仰山云：「若與摩、但言先見心、然後見色。云何見色了見心？」瀉山云：「我今共樹子語、汝還聞不？」仰山云：「和尚若共樹子語、但共樹子語、又問某甲聞與不聞作什麼？」瀉山云：「我今亦共子語、子還聞不？」仰山云：「和尚若共某甲語、但共[△]某甲語、又問某甲聞與不聞作什麼？若問某甲聞與不聞、問取樹子聞與不聞始得了也。」

瀉山が仰山と遊山しながら話をしていたとき、「ものを見るのは、わしの心を見ているのに他ならない」と言ったので、仰山、「和尚は『ものを見るのは、わしの心を見ているのに他ならない』と言われましたが、あの樹木は色です、ではどれが和尚がものところに見た和尚の心なのですか（樹木のどれが和尚の心なのか）？」瀉山、「君が（ものに）心を見たなら、どうしてもものが見られよう？ものをすることが君の心を見ることなのだ。」仰山、「それなら、先に心を見てからものを見ると言うのであって、どうしてもものを見てから心を見るのですか。」瀉山、「わしは今、樹木と会話しておる、君には聞こえるか（わしは無情説法を聞いていおる、それが君に分かっているか）？」仰山、「和尚が樹木と語られるなら、樹木とだけ語ってください。そのうえ私に聞こえるかなどと訊いてどうするのですか？」瀉山、「わしは今また君とも語っているが、君は聞いておるのか（君はわしが語っている真意が聞きとれているのか）？」仰山「和尚が私と語るなら、私とだけ語ってください、さらに私に聞こえるかなどと問うて何になるのですか。もし私に聞こえるか聞こえないかと問うのなら、樹木にもそのように問うてこそよろしいのです。」

仰山が「若與摩、但言先見心、然後見色。云何見色了見心？」と反論するように、「見色便見心」とい

う言い方は誤解を生みやすい。「心」なるものがまずあつて（先見心）、それによつて「色」を見て（然後見色）、それから、そこに「心」を見る（見色便見心）というように理解するなら、右の對話のように矛盾を露呈し支離滅裂になるのであり、瀉山もうまく説明できないままであつた。周知のように「見色便見心」は馬祖が言つた語である。

法無自性、三界唯心。經云：「森羅及萬像，一法之所印。」凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故心；色不自色，因心故色。故經云：「見色即是見心。」（『宗鏡錄』卷一，T四八・四一八下）

もの・ことには不變の實體はない。世界内の存在はただ心のみ。ゆえに經に「あらゆる存在と現象は、心が現出したもの」という。ひとに見えるものは、みな心の現出として見えるのだ。心はそれ自體で心なのではなく、物に對してはじめて心なのであり、物はそれ自體で物なのではなく、心を待つてはじめて物なのであつて、兩者は相依相對の關係にある。ゆえに經に「物が見えると心が見える」といわれる。

馬祖の「見色即是見心」を瀉山は「見色便見心」と言っているのであるが、その意は「外界を見ることは心を見ることだ」ということであり、「見色」と「見心」が同時あるいは同義として提示された語なのである。しかしながら、「對象を眼で見ることは、わが心をそこに見ることだ」ということを、唯識論のテーゼとして受け取り、「對境は人間の心が現出させたものに他ならない」というような理解をすると、仰山が難じたように「樹は色だが、では心はどれか？」とか羅漢桂琛が「この石は心の中にあるか、心の外にあるか？」といった陷穽を仕組んだ問いが出てくるのである。「見色便見心」とは感興のことば、悟つた時に發せられたことばなのである。外界の現象にふれて悟りを開くと言われるのは、たとえば満開の桃の花を見て悟つた（靈雲志勲）とか、掃除した土砂をドサツと捨てた時に悟つた（香嚴智閑）と言われる、そのことを言葉で説明すれば、「色を見た時に心を見た」、「音を聞いた時に道を

悟った」、すなわち本性を見た、つまりわたしの心こそが佛であったと気づいたということである。自分の心はわが身にそなわっていた、修行をして清らかになったのでも、坐禪をして別の心を獲得したのでもない。この劇的な體驗から口を衝いて出た感興のことばなのである（衣川賢次「感興のことば―唐末五代轉型期の禪宗における悟道論の探究―」、『東洋文化研究所紀要』第一六六冊、二〇一四参照）。

○還有過也無？「還有過也無？」という問いかたは、誤りがあることにうすうす気づいていて、それを確認する場合の語。雪峯は「見色便見心」に間違いがある、あるいはその理解に誤りがあることに気づいていたから、問いかけたのである。

○古人爲什麼事？鏡清は「見色便見心」に問題があること（誤解を生みやすい言説であること）を見抜いていて、しかし「そうだ」とは言わず、「古人はどうしてそんなことを言ったのでしょうか？」と含みのある答えかたをした。雪峯に自省させるためである。こういうところに、對話によって互いに眞理を確認しあおうとする雪峯教團の師弟關係を見ることができると。なお『雪峯廣錄』『雪峯語錄』が「古人爲什麼人」（誰のために言ったのか）に作るの不可。

○雖然如此，我要共汝商量 雪峯は鏡清が同意したのに安心したが、いまだ確信が持てず、とつくに問題を認識していた鏡清に教えてもらおうとした。もはや師と弟子の立場が入れ替わっている。

○與摩商量，不如某甲鏝地 鏡清にとって「見色便見心」が問題を含む言説であることは明白であったので、それについての議論は戲論だとして、心境一如（一心）に鉄をふるっている方がましです、と打ち切った。

〔八〕但ただ這裏ここに向いて辨明せよ

又一日行次、雪峯便問：「盡乾坤事、不出一刹那。只如不出一刹那底事、今時向什麼處辨明則得？」師對云：「更共什麼人商量去？」雪峯云：「我亦有對、汝但問我。」師便問：「今時向什麼處辨明則得？」峯乃展手云：「但向這裏辨明。」師對云：「此是和尚爲物情切。」峯便笑。

【訓讀】

又た一日行く次、雪峯便ち問う、「盡乾坤の事は刹那を出いでず。只だ刹那を出でざる底の事の如きは、今時什麼處いづこに向いて弁明せば則ち得からん？」師對えて云く、「更に什麼人なんびとと商量し去らん？」雪峯云く、「我も亦た對こたうること有り、汝但だ我に問え。」師便ち問う、「今時什麼處いづこに向いて弁明せば則ち得からん？」峯乃ち展手して云う、「但だ這裏ここに向いて弁明せよ。」師對えて云く、「此れぞ是れ和尚、物の爲にする情の切なり。」峯便ち笑う。

【日譯】

またある日連れ立つて出かけた時、雪峯が訊ねた、「世界のあらゆる事は、一瞬を出ない。ところで一瞬を出ないという事を、今何處に見て取ればよいか？」師、「いったいどんな人と商量しようというのですか？」雪峯、「わたしにも答えがある、きみはわたしに訊ねなさい。」師はそこで訊ねた、「今何處に見て取ればよいでしょうか？」。雪峯はさつと兩手を差し出していう、「ここに見て取りなさい。」師、「なんと和尚さん、老婆親切なことですな。」雪峯は苦笑した。

【注釋】

○本則は本書のみの收録である。ただし、『首山語錄』の「師（首山）は鏡清の一二の問答を出し、翠岩（令參）の代語に泊おぶ、師は一語下に於いて代すること三轉す」條の第二問に本則があり、問うた者の

名は伏せられているが、本則の異傳と見ることができると。

問：「盡乾坤不出一刹那，今時向什麼處辨明？」清云：「共語商量。」岩云：「向你道什麼處辨明。」師代云：「不問他別人。」又云：「明眼人笑你。」又云：「用辨即非。」（『古尊宿語錄』卷八，中華書局本一三二頁）

問う、「盡乾坤はこの一瞬に現成している。今の人はどこにそれを見て取るか？」鏡清、「いっしょに論議しよう。」（『祖堂集』は「誰と論議するのだ」に作る。「語」は「誰」の誤りであろう）翠岩の代語、「どこに見て取るのかを君に言つてやろう。」師、代わつて言う、「人に問うことではない。」また言う、「そんなことを問うと明眼の人に笑われるぞ。」また言う、「見て取ろうとしたら誤りだ。」

○盡乾坤事，不出一刹那。只如不出一刹那底事，今時向什麼處弁明則得 「全世界の森羅萬象は今の一瞬に現成している。ところで今の一瞬に現成している森羅萬象は、今どこに見て取ればよからう。」「盡乾坤事，不出一刹那」とは、「盡乾坤是一个眼」（本書卷七雪峯和尚第二八段）、「盡大地是沙門一隻眼」（『雪峯語錄』卷上）と説く雪峯の文脈に照らせば、自己目前の一瞬に世界の一切の事象が現成していることの發見であろう。自己目前とは、境を見る目を媒介にして世界の核心、即ち我が本心（主客一体の一心）を悟ることに他ならない。いまのこの一瞬の一心に盡乾坤事が顯現している、ということであろう。永明延壽『心賦』の句「鷲山正脈，鹿苑鴻基，眞風長扇，慧範恆施」に自注している、

此一心法，是十方三世諸佛得道之場，說法之本。原始要終，不離此法。該今括古，豈越斯門？如『百門義海』云：「遠近世界，佛及衆生，一切事物，莫不於一念中現。何以故？一切事法，依心而現。念既無礙，法亦隨融。是故一念即見三世一切事物顯現。」故知萬法不出一心矣。

この一心の法は十方の三世諸佛が道を獲得する場であり、教えの根本である。物事の始終は、この一心の法を

離れることはない。古今にゆきわたるものとして、この一心の法門におよぶものはない。『百門義海』に「遠近の世界も、佛も衆生も、一切の事物は、一念中に現われないものとしてない。なぜなら、一切の事法は、心に依つて現われているからである。一念が一切にゆきわたっているからには、事法もそれと一緒に圓融している。こういうことから、一念のうちに三世の一切の事物の顯現を見ているのだ」と言うとおりである。ゆえに萬法は一心を出ないということがわかる。

「辨明」は、見分ける、はつきりと見て取ること。『景德傳燈錄』卷一九泉州福清院玄訥禪師章、「問：『如何是物物上辨明？』師展一足示之。」

○師對云：更共什麼人商量去？ 一切が和尚の一心の一刹那を出ることではない、和尚の一心以外に何もないうの、さらに（和尚以外の）誰と商量しようというのですか。

○雪峯云：我亦有對，汝但問我 鏡清の對應を認めたらうで、雪峯ならこうする、というところを示そうとする。

○峯乃展手云：但向這裏弁明 それ、これを見る自分の一心だと見て取るのだ。

『景德傳燈錄』卷一七羅山道閑章、「問：『當鋒事，如何辨明？』師舉如意。僧曰：『乞和尚垂慈。』師曰：『大遠也！』」

問う、「切っ先に立ち向かうにあたって、それをどう見分けるのですか。」師は如意を持ち上げた。僧、「どうか教えてください。」師、「遠ざかってしまった！」

同卷一九泉州福清院玄訥禪師章、「問：『如何是物物上辨明？』師展一足示之。

問う、「どのように個々の事物にそれを見てとるのですか。」師は片方の足を差し出した。

○師對云：此是和尚爲物情切 展手するだけでよいものを、おまけに「但向這裏弁明」とは、何という老

婆親切。

○峯便笑 鏡清は「良久」だけで完結する接化（鏡清〔五〕）や「見色見心」を議論する接化（鏡清〔七〕）に對して、すでに飽き足らず思つていた。ここでも鏡清は雪峯が「境（展手）」を見させる（だけ）という接化を見破つていた。

〔九〕かくも尊貴、かくも綿密

峯又時云：「爭得與摩尊貴！得與摩綿密！」師對云：「某甲自到山門，今經數夏，可聞和尚與摩示徒？」峯云：「我向前雖無，如今已有。莫所妨摩？」對云：「不敢。此是和尚不已而已。」峯云：「置我如此！」又云：「量才處職。」於是承言領旨。遍歷諸方，凡對機緣，悉皆冥契。旋迴東越，初住鏡清，後居天龍、龍冊。錢王欽仰德高，賜紫衣、法號順德大師。

【訓讀】

峯又た時に云く、「爭^{いか}でか與^か摩も尊貴なるを得たる！與^か摩も綿密なるを得たる！」師對^{こた}えて云く、「某甲山門に到りてより、今數夏を経たるに、可^あに和尚の與摩徒に示すを聞きしや？」峯云く、「我向前には無きと雖ども、如今^{いま}は已に有り。妨^さぐる所莫^なきや？」對^かえて云く、「不敢^{ふかん}。此れぞ是れ和尚^や已まざるのみ。」峯云く、「我をして此^{かく}の如^{ごと}きに置^{いた}らしめたり！」又云く、「才^{はか}を量^{はか}りて職に處^おらしむ。」是^{こゝ}に於いて言を承^{うけ}け旨を領^{うけ}ず。諸方を遍歷し、凡そ機緣に對すれば、悉く皆な冥契す。東越に旋迴^{かえ}りて、初め鏡清に住し、後に天龍、龍冊^{てんりゅうりゅうさく}に居^こす。錢王德の高きを欽仰^{きんりやう}し、紫衣、法號順德大師を賜^{たま}う。

【日譯】

雪峯があるとき言った、「かくも尊貴なる！ かくも綿密なる！」師は答えて、「わたくしは雪峯山に来て、もう數年になりますが、和尚がこのように門徒に説かれるのを聞いたことがあります。」雪峯、「以前には言わなかったが、今言ってしまったのだ。まずいことがあるだろうか？」答えて言う、「いえ、恐れいります。これは和尚が已むを得ず言われただけです。」雪峯、「わたしがこのようなことになるのは！」また言う、「才能をはかって職につけよう。」そこで教えを受けて領悟した。師は各地を遍歴して、およそ機縁に遇えば、ことごとくもらさず會得した。東越に歸ると、初めは鏡清院に住し、後に天龍寺、龍冊寺に住した。錢王はその高い徳行を敬慕し、紫衣と順徳大師の法號を下賜した。

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要集』卷八雪峯章、『隆興佛教編年通論』卷二八雪峯章、『聯燈會要』卷二一雪峯章、『五燈會元』卷七、『雪峯廣錄』卷下、『雪峯語錄』卷下にも收める。

○峯又時云：爭得與摩尊貴！得與摩綿密！『景德傳燈錄』、『宗門統要集』、『隆興佛教編年通論』、『五燈會元』、『聯燈會要』はいづれも「此事得^じ恁麼尊貴！得^じ恁麼綿密！」（此の事^じ恁麼も尊貴なるを得たる！恁麼も綿密なるを得たる！）に作る。「なんとかくも尊貴であるとは！ なんとかくも綿密であるとは！」という感嘆の語氣で言う。本書は前句を「爭得」に作って、より口語的な語氣を表わしている。「尊貴」（尊い）、「綿密」（純粹）は佛性の顯現を讃揚する語。「人間に本來的に具わる靈活な本性を君主にたとえて尊貴と呼ぶ。主として曹洞宗で使われる用語」（『禪語辭典』）。『景德傳燈錄』卷一七洪州雲居道膺禪師章にいう、

師謂衆曰：「……學佛邊事是錯用心。假饒解千經萬論，講得天華落、石點頭，亦不干自己事。況乎其餘有何用處？若將有限識，作無限中用，如將方木逗圓孔，多少差訛？設使攢花簇錦，事事及得

及盡一切事，亦只喚作了事人，無過人，終不喚作尊貴。將知尊貴邊，著得什麼物？不見（從門入者非寶，捧上不成龍）？知麼？」

師は大衆に語った、「……佛の事を學ぼうとするのは、心得ちがいである。たとい千本の經典、萬本の論書を理解し、講じて諸神が讃歎して華を降らせ、聽いた石がうなづいてくれたとしても、それは自己の事に關わらぬ。ましてそれに及ばぬなら、何の役にも立たぬ。有限の心識をもつて無限の中に用いるなら、四角の木を圓い穴に嵌めるようなもので、ちぐはぐならざるを得ぬ。またみごとに修行して、何ごとにも滞らぬというふうになり得ても、その人は「了事の人」、〈無過の人〉と喚ぶだけで、けつして〈尊貴〉とは喚んだりしせぬ。これによつて、〈尊貴〉の方面には何を置くことができぬと知られる。〈門より入つて來た物は自家の寶に非ず。捧げ持つても龍にはならぬ〉と言うではないか？ わかるか？」

すなわち、學問や修行によつてはじめて得られるものではない、生得の本性、佛性のことにはかならない。「綿密」の語は本書鏡清章に集中して用例が見られる。本章第一八則（本譯注では第一九則）に、

問：「如何是皮？」師云：「分明个底。」「如何是骨？」師云：「綿密个。」「如何是髓？」師云：「更密於密。」

問う、「皮とは何をいうのですか？」師、「はっきり見えるもの。」僧、「骨とは何をいうのですか？」師、「綿密なるもの。」僧、「髓とは何をいうのですか？」師、「さらに綿密なるもの。」

これは達摩と弟子たちの「皮肉骨髓」の話に關する問答で、「骨髓」は内なるものの譬喩。また本章第二九則（本譯注では第三〇則）に、

問：「如何是聲色中面目？」師云：「現人不見。」僧云：「太綿密生！」師云：「體自如此。」僧云：「學人如何趣向？」師云：「活人投機。」

問う、「聲に現われ色に現れる本来の面目とは？」師、「生身の人には見えぬ。」僧、「なんと綿密な！」師、「本體かくの如し。」僧、「ではそこを目指すには？」師、「活きた人は好機に投ずる。」

ここで鏡清が「機に投じて」それを體認するのだ、と正面から答えているのは、雪峯とのこの問答の經驗をふまえているのであろう。

○師對云：某甲自到山門，今經數夏，可聞和尚與摩示徒？ 張相『詩詞曲語辭匯釋』に「可，猶豈也；那也。」とあり、「可聞」は反語で「聞いたことがない」意。本書と『聯燈會要』以外は「不聞」に作る。この鏡清の答えは雪峯の言葉「爭得與摩尊貴！得與摩綿密！」を聞いた驚きを表わしている。「それ」を言うことを避けておられたのに、このように正面から肯定的にみごとに言い留められたとは！

○峯云：我向前雖無，如今已有。莫所妨摩？ 『景德傳燈錄』、『五燈會元』は「莫有所妨麼？」、『宗門統要集』、『聯燈會要』、『雪峯廣錄』、『雪峯語錄』は「莫有妨闕（礙）也無？」、『隆興佛教編年通論』は「莫有妨麼？」に作る。「莫」は「無有」の義であるから、本書の「莫所妨摩？」に「有」はなくとも同義。「莫々摩（麼）？」は自分の考えを相手に確認する言い方。ここでは、鏡清のコメントで自分の言表に不適切があったことに氣づいた雪峯が、そのことを鏡清に確認している。

○對云：不敢。此是和尚不已而已。「不敢」は「不敢當」の略。表面的には「恐れ入ります」という謙遜の語で、半ばは承認するニュアンス。「不已」は「不得已」（『宗門統要集』、『聯燈會要』、『雪峯語錄』）と同義。雪峯は「つい（争得與摩尊貴！得與摩綿密！）と言ってしまったが、きみに對してなら、かまわぬだろうか？」と氣さくに問いかけた。鏡清は「これこそ和尚が已むに已まらず、老婆心切に言ったださったのです」と、却って感謝の意を表わした。

○峯云：置我如此！「置」（知母志韻）は「致」（知母至韻）の假借（蔣禮鴻『敦煌變文字義通釋』増補定

本）。『景德傳燈錄』、『五燈會元』は「致使我如此！」に作る。「致使」はある結果に至ったことを示す。言わでものこを、つい言ってしまった、という自分に對する、半ば驚きと後悔の歎息が表われている。本則は冒頭に「峯又時云」とし、『景德傳燈錄』等は「雪峯垂語曰」としているが、唐突に切り出したのではなく、鏡清と二人だけの時に鏡清の何らかのしぐさ（作用）を見て、「爭得與摩尊貴！得與摩綿密！」という歎聲を發したのであらう。

○又云：量才處職。於是承言領旨 「量才處職」は才能に應じて職に取り立てる意。「量才補職」ともいう。機縁が適つて賞讃する語で、雪峯は一連の對話を通じて鏡清の力量を認め印可した。『景德傳燈錄』はこの後に續けて「師は此れに従り信入す。而して且らく衆に隨い、閩中にこれを小怱布衲と謂う」とあり、鏡清は雪峯山で悟後の修行を續け、福建で有名になったという。「小怱布衲」はまだ若い雲水という意味で、本則に「某甲自到山門、今經數夏」というから、雪峯下においてわずか數年で開悟し認められたことがわかる。

○遍歷諸方，凡對機縁，悉皆冥契。旋迴東越，初住鏡清，後居天龍，龍冊。錢王欽仰德高，賜紫衣、法號順德大師。それから諸方を行脚し、老師がたと問答を交わして、眞理に契合した。鏡清は温州の人（本章第一則參照）、福州の雪峯山から諸方行脚をへて故郷である越（今の浙江省）に戻った。『宋高僧傳』卷一三に「暨迴浙，住越州鑑（鏡）清院。……武肅王錢氏欽慕，命居天龍寺，私署順德大師。次文穆王錢氏創龍冊寺，請怱居之，吳越禪學自此而興」という。「武肅王」は錢鏐（字具美）、「文穆王」は錢鏐の子の錢元瓘（字明寶）のこと、それぞれ吳越國の初代・第二代の君主であつた（『新五代史』卷六七吳越世家）。

（二〇）今日人に遇うも却て人に遇わず

見新到參次、拈起拂子。對云：「久嚮鏡清、到來猶有紋綵在。」師云：「今日遇人却不遇人。」後有人進問：「今日遇人却不遇人、意作摩生？」師云：「一盤御飯反爲庶食。」

【訓讀】

新到の參ずるを見る次、拂子ねんぎを拈起す。對えて云く、「久しく鏡清しやうを嚮うに、到り來らば猶お紋綵もんさいの有る在り。」師云く、「今日人に遇うも却て人に遇わず。」後に人有りて進んで問う、「今日人に遇うも却て人に遇わず、意は作摩生？」師云く、「一盤ぎやはんの御飯いふか反て庶食しよしよくと爲る。」

【日譯】

新到僧が來參したのを見て、師は拂子を立てた。僧はこれに對し、「久しく鏡清和尚の名を慕っておりましたが、来て見たらまだ紋綵を留めておられるとは！」師、「今日は人に遇ったが、人に遇わなかった。」のちにある人が問うた、「今日は人に遇ったが、人に遇わなかったとは、どういう意味でしょうか？」師、「皇帝の御飯がなんと庶民の飯になった。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收める。

○見新到參次、拈起拂子 鏡清は來參僧を見て、いきなり拂子を立てて見せた。

○對云：久嚮鏡清、到來猶有紋綵在 「平素鏡清和尚のうわさを聞いて、どんなお方かと期待しておりましたが、来て見たらまだ紋綵が吹っ切れていないとは！」僧は鏡清が拂子を立てたのを見て失望した。拂子を立てて見せる接化は六祖慧能に始まるとされる。

六祖見僧、豎起拂子云：「還見摩？」對云：「見。」祖師拋向背後云：「見摩？」對云：「見。」師

云：「身前見，身後見？」對云：「見時不說前後。」師云：「如是，如是！此是妙空三昧。」有人拈問招慶：「曹溪豎起拂子，意旨如何？」慶云：「忽有人迴杓柄到，汝作摩生？」學人掩耳云：「和尚！」慶便打之。（本書卷二慧能和尚章）

六祖は僧を見て拂子を立てた、「見えるか？」僧、「見えます。」六祖は後ろへ抛り投げて問う、「見えたか？」僧、「見えました。」六祖、「前に見えたのか、後ろに見えたのか？」僧、「見た時は前も後ろも言いません。」六祖、「その通りだ。これぞ妙空三昧というものだ。」ある人がこの問答をとりあげて招慶に問うた、「曹溪大師が拂子を立てた意圖は何でしょうか？」招慶、「もし人が柄杓を逆にして持つて来たら、きみはどうするか？」僧は耳を掩って言った、「和尚よ！」招慶は僧を打った。

これは馬祖禪の「見色見心」を主題とする問答で、馬祖の弟子百丈懷海が用いた接化の手段を六祖にまで遡らせたものと思われる。

師問百丈：「汝以何法示人？」百丈豎起拂子對。師云：「只這個，爲當別更有？」百丈抛下拂子。

（本書卷一四馬祖章第一八則）

師（馬祖）が百丈に問う、「そなたはどういう法を人に示すのか？」百丈は拂子を立てて答えとした。師、「ただそれだけか、ほかにもあるか？」百丈は拂子を抛り投げた。

問：「如何是佛？」師云：「汝是阿誰？」對云：「某甲。」師云：「汝識某甲不？」對云：「分明个。」師豎起拂子云：「汝見拂子不？」對云：「見。」師便不語。（本書卷一四百丈章第八則）

問う、「佛といかなるものでしょうか？」師、「そなたは誰なのか？」僧、「某甲。」師、「そなたはその某甲を見識っているのか？」僧、「はつきりと。」師は拂子を立てて、「そなたには拂子が見えるか？」僧、「見えます。」師はもう何も言わなかった。

拂子を立てて相手に見せ、見聞覺知の主體に氣づかせる接化の手段である（禪文化研究所唐代語錄研究班『唐末五代轉型期の禪宗―九、十世紀福建禪宗の思想史的動向（二）』『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注）所收雪峯第一四則參照、二〇一四）。本則で鏡清は新到僧が何も問わない先に、拂子を立てて見せたのは、これによって僧の反應を試みるつもりであった。僧は豫想に反して、その作略が見慣れた馬祖禪の常套手段だと知っていて、「まだそんな紋綵が振つ切れていないとは！」と應じた。「紋綵」は『一切經音義』卷八七に「紋綵：上吻分反、『考聲』云：吳越謂小綾爲紋；下猜宰反、『考聲』云：繪帛有色者也」。美しい色模様の絹をいう江南の方言。「文彩」、「文綵」とも書く。『景德傳燈錄』卷一四藥山章に、

一日師看經次，柏巖曰：「和尚休，猓人得也。」師卷却經曰：「日頭早晚？」曰：「正當午。」師曰：「猶有這箇文彩在。」曰：「某甲無亦無。」師曰：「汝大殺聰明。」曰：「某甲只恁麼。和尚尊意如何？」師曰：「我跛跛挈挈，百醜千拙，且恁麼過。」

ある日師は經典を讀んでいた。柏巖明哲がそれを見て言った、「和尚、人を虚假にしないでください。」師は經典を捲きもととして言った、「いま、なんどきかな？」柏巖、「ちようど正午です。」師、「まだそんな文彩が残っているとは！」柏巖、「わたくしには無いことさえありません。」師、「そなたはたいした聰明さだな。」柏巖、「わたくしはそうだとしか言えません。和尚のお氣もちはどうなのですか？」師、「わたしはよろよろふらふら、老いて目もあてられぬみつもなさ。日々かくあるばかりだ。」

藥山は日頃經典を讀むこと（文字に執著すること）を戒めていた。その藥山が經典を讀んでいるのを、柏巖が見て咎めたところ、藥山はそれには應ぜず、時間を訊いて「正午です」の答えに、「猶お這箇の文彩の有る在り」と言った。「日頭」にも正午という「文彩」が残っていると云って、柏巖に經典を讀まないことへのこだわりを諷したのである。こういう文脈で用いられる「紋綵」はいらざるこだわりを

指す。「有_レ在」は強調の句式。『景德傳燈錄』、『五燈會元』は「猶有這箇在」に作る。

○師云：今日遇人却不遇人。後有人進問：今日遇人却不遇人，意作摩生？師云：一盤御飯反爲庶食。「今日人に遇うも却つて人に遇わず」は、せっかくの出逢いを無駄にしたこと。のち鏡清はその意味を問われて「皇帝の御膳が庶民の飯になってしまった」と答えた。拂子を立てることが馬祖禪の常套手段にすぎないという新到僧の反應が、「見色見心」という悟道の契機を逃してしまったことをいう。『景德傳燈錄』、『五燈會元』は「後有人進問」以下がなく、『五燈會元』は「今日遇人却不遇人」を「鏡清今日失利」（わたしの接化が今日は失敗した）として、率直に接化の失敗を認めている。實情はそのとおりであつて、新到僧の不敏を詰る「今日遇人却不遇人」も「一盤御飯反爲庶食」も失敗を糊塗した強辯であらう。この新到の行脚僧はおそらく各地の叢林で「拂子を立てる」という作略を見て來たのである。中唐馬祖禪の創始から一五〇年、晩唐時代に至つて、その「即心是佛」、「性在作用」、「見色見心」の教説は一世を風靡し、禪宗界の大衆化にともなつて、創出當初の衝撃は失われて、理解の庸俗化を招き、「作用即性」を具體化した方便が安易な模倣者を生むに至つた。この情況下において、雪峯門下では深刻な反省を通じて悟道論の探究が行なわれるのであるが、鏡清はこの問題にいかに対處したかが、本章の讀みどころである。本則は鏡清が福建の雪峯山を辭して越州の鏡清院に住した最初の間答として記録され、馬祖禪の公式の搬用が限界に來ていることを示す結果となつてゐる。

仮名『正法眼蔵』の成立過程と編集

石井 修道

一 はじめに——発表の機縁

二〇一六年一月一日にフランス国立東方学院のフレデリック・ジラルド (Frédéric Girard) 先生から、パリで講演をしてみないかとメールでお誘いを受けた。ヨーロッパに一度も行ったことがなかったのに魅力を感じたものの、個人的な言語能力の問題とフランス語の発表資料の準備のことで躊躇した。連絡を密にする内に、日本語で発表可能で、ジラルド先生が要点をフランス語で解説して下さるとのことでは進んだ。曹洞宗総合研究センターの小早川浩大氏にも同行の声をかけ、講演を含めて、パリにあるヨーロッパ国際布教総監部 (佐々木悠嶂総監) の職員の輝元泰文氏にお世話していただき、パリの観光も堪能することができた。また、ジラルド先生のお宅にも招待されて、奥様の手料理をご馳走になった。中でも、弟子丸泰仙師が一九六七年にシベリア経由でフランスに渡ってから、二〇一七年はヨーロッパ布教五〇年に当り、記念行事が五月に予定されていた。その行事を終えた日程で、輝元氏と共にフランス中部のプロワ近郊にある禪道尼苑を訪ね、弟子丸泰仙師の墓に詣でることができたことは貴重な体験であった。

講演は六月一二日にパリのソルボンヌ大学内の高等学院歴史学文献学部の一室で行うことができ、聴講者は一二三名であった。午前一〇時から三時間近く講演をし、昼食をはさんで、更に二時間以上、談話が続いた。

講演内容はジラル先生からは私の駒澤大学の最終講義のまとめでよいのではと言われた。ジラル先生は二〇一四年一月二四日の最終講義を聴いていた上に、懇親会では過分の高評をして下さったこともその理由であったと思われる。ただ、既にその内容は公表済みであった。

① 石井修道「〈退任記念講演〉中国禪と道元禪―その連続面と非連続面について」(『駒澤大学仏教学部論集』第四五号、二〇一四年一〇月)

渡仏の話が進行している内に、道元(二〇〇―二五三)の『宝慶記』の研究であるジラル先生の七五〇頁にも上る『Les dialogues de Dôgen en Chine』(Rayon Histoire de la Librairie Droz, 2016)が送られてきた(残念ながら私には充分には読みこなせないが)。同時に、二〇一六年四月二日のシアトルで開催されたAAS (Association for Asian Studies)の学術大会と同時開催のSSJR (Society for the Study of Japanese Religions)において、若山悠光氏と二人で行った学会発表も『駒澤大学禪研究所年報』第二八号(二〇一六年一二月)に活字化できた。

② 若山悠光「The Formation of *Kana Shôbôgenzô*—Tracing back Beppon (Draft edition) *Shinjûkoku* (仮名『正法眼蔵』はどのように成立したか―別本『心不可得』を手がかりとして)―」

③ 石井修道「On the Origins of Kana“Shôbôgenzô” (仮名『正法眼蔵』はいつ成立したか)―

これらは英文に翻訳されているので、聴講者に抜き刷りを配布し、むしろ道元の『正法眼蔵』の研究に絞って成果を更にまとめるのがよいのではないかと思い、講演資料を作成した。因みに、若山悠光氏のS

SJRの発表と同時進行していた別本三部作は、今回の発表と密接に関連し、しかもその成果はこの分野で画期的なものであった。それ故にその成果も取り入れながらのものであった。

(一)「別本『心不可得』の課題——『心不可得』と『他心通』への再治について——」（『駒澤大学禅研究所年報』第二十七号、二〇一五年）及び「『永平広録』巻一、第一七上堂考——別本『心不可得』、『他心通』と関連して——」（『印度学仏教学研究』第六四卷第二号、二〇一六年）

(二)「別本『仏向上事』の性格——『永平広録』巻八法語一一と関連して——」（『駒澤大学大学院仏教学研究會年報』第四九号、二〇一六年）及び「別本『仏向上事』考」（『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要（第一七回）』二〇一六年）

(三)「『正法眼藏』再治の諸相——「大悟」巻の再治をめぐる——」（角田泰隆編著『道元禅師研究における諸問題』所収、春秋社、二〇一七年）

以上、私の論文を含めた①②③の三つの論文を中心に講演し、それをまとめたものが、今回の論文である。

講演に先がけて道元の『正法眼藏』の研究における二つの近年の成果に触れてみた。第一は、私の研究成果を踏まえて、唐代禅と宋代禅の相違と、道元禅の位置づけの問題である。かつて『宋代禅宗史の研究——中国曹洞宗と道元禅——』（大東出版社、一九八七年）で、看話禅の大成者と言われる大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の禅の性格は、「始覺門」と分析した。それは大慧宗杲自身が四卷本『大慧普說』巻四の「妙心居士孫通判請普說」の中に、張商英撰『注清浄海眼經』（『首楞嚴經』の補注刪修）の「八成就（如是我聞一時仏在）」の「仏」の釈を引用した次のように述べるところに明確である。

又た曰く、始覺と本覺と合するを之れを仏と謂う。言は如今の始覺を以て本覺と合す。往往に默照の徒、無言默然を以て始覺と為し、威音王那畔を以て本覺と為す。固より此の理にあらず。既に此の理にあらざれば、何者か是れ覺。若し全く是れ覺なれば、豈に更に迷い有らんや。若し迷い無しと謂わば、釈迦老子の明星現わるる時において忽然として便ち覺し、自家の本命元辰の元來這裏に在るを、知得るを争奈せん。所以に言う、始覺に因りて本覺に合す、と。禪和子家、忽然と鼻孔を摸著するは、便ち是れ這箇の道理なり。然も此の事は人人分上に具足せざること無し。

〔又曰、始覺合本覺之謂仏。言以如今始覺合於本覺。往往默照之徒、以無言默然為始覺、以威音王那畔為本覺。固非此理。既非此理、何者是覺。若全是覺、豈更有迷。若謂無迷、争奈釈迦老子於明星現時忽然便覺、知得自家本命元辰元來在這裏。所以言、因始覺而合本覺。禪和子家、忽然摸著鼻孔、便是這箇道理。然此事人人分上無不具足〕（東洋文庫本——三丁左。『宋代禪宗史の研究』三四三—五頁。）

これは、宋代禪の「不共戴天の讎」（西巖了恵の語）とまで呼ばれる二大思潮の大慧宗杲の看話禪と宏智正覺（一〇九一—一一五七）の默照禪の相違を述べたものでもある。私は更にこの文に続いて、次のようにも分析した。

大慧も「此事人人分上無不具足」と述べるように、原理としては本覺門に立つものである。しかし、現実としては「以如今始覺合於本覺」を強調するのである。南宗禪として成立した唐代禪では、本来、本覺と始覺と分けて考える人間把握を否定しようとしたのであるが、大慧は徹底した現実肯定を主張した唐代の禪とは異なる不徹底な亜流の禪者を実際に見聞したのである。そこで已むを得ざる立場において時勢を批判したのであり、大慧はあえて始覺門に立つのである。

大慧禪は修行者は悟らねばならぬという經驗主義（＝忽然摸著鼻孔）に基づいており、極めて主張は明確

である。釈尊の成道を一般説に従って三五歳とすると、悟る前は迷いであり、悟りの経験以後を悟りとするというのは、誰でもが納得するものであろう。それ故に、「もとよりさとり（本覚）」の説は二つの理解が可能となり、圭峰宗密（七八〇～八四二）の『裴休拾遺問』等を参考にすれば、唐代禅は大慧の看話禅に對して、本覚門となり、禅の表裏の關係と言つてよいのである。

つまり、私は「然も此の事は人人分上に具足せざるということ無し」と大慧が認めていることを注視するのである。始覚は本覚を前提とし、始覚門と本覚門とは表裏であることが大事なのである。私はこの主張を参考にして、従来、しばしば次のように図式化してきたのであり、宋代禅における看話禅の悟りの過程の構造を、本覚↓不覚↓始覚↓本覚としてみた。

唐代禅（↓黙照禅） 徹底的自己肯定（本覚肯定） ≡ 絶対的自己肯定（本覚現成）

看話禅 相対的自己肯定（不覚） ↓ 否定（始覚） ↓ 絶対的自己肯定（本覚回帰）

それでは道元禅はどう位置づけたらよいであろうか。同書において、禅の歴史の上にあらわれた禅の修証観を三つに要約したのである。

A 本来ほとけであるから、あらゆる行為（行住坐臥）はすべてさとり（あらわれ）である。

B 本来ほとけであるからこそ坐禅が必要である。坐禅のときにさとりがあらわれる。

C 本来ほとけであるが（理として）、現実には迷っているので（事として）、さとらねばならない。（同書三八二頁）

Aは中国唐代の禪の特色である。臨済義玄は『臨済録』で次のように説いている。

道流、仏法は用功の処無し。祇だ是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困じ来たれば即ち臥す。愚人は我を笑う、智は乃ち焉を知る。古人云く、「外に向かつて功夫を作す、総に是れ痴頑の漢」と。你、且らく随処に主と作れば、立処皆な真なり。境来たれども回換することを得ず。（柳田聖山『臨済録』九六頁、大蔵出版、一九七二年一月）

大慧が本覺と始覺に分けた言葉を借りれば、A・Bは本覺門に属し、Cは始覺門に属す。大慧は已むを得ざる理由によりCに立つ。Bはすでにみたように道元禪の特色である。A・Bは微妙な違いではあるが、宏智の禪はAの中国禪に傾き、積極的なBの主張をなしえなかった。Aは自己肯定が徹底している間は、唐代禪として特色を保ちえた。しかし、宋代にはAの誤った禪として、無事禪だおれの禪に陥った。Cは誤ったAを救うにあつた。宏智の禪はBの特色をもちながらも、その集団は、誤ったAの禪と同じ流れに属した。大慧が黙照邪禪と言う理由も、悪しきAの禪を指したのである。道元禪は、AとCが対立するかぎり、Aの流れの誤りの克服が必要であつて、徹底したBを強調した。BとCとは異なる立場をとりながらも、もはやCから攻撃を受けるAの陥りやすい危険性を克服したものである。ゆえにAとCは、並列の関係でない独自の存在があつたのであるが、道元の眼に映じたものは、Aの悪しき流れであり、AとCの対立する立場であつた。悪しきAを克服しようとする点では、BもCも同じであるが、BとCは修証観が全く異なつていた。如浄がCであつたのも、悪しきAを克服する点で、大慧と同じであつたが、一方でCに立脚してBの要素を黙照禪の系譜としてもつていたものである。道元はCのみ大勢を占めていた中であつて、修行の必要性を強調する如浄が、A・Bを含み得ていたがゆえに師資契合したのである。それは如浄の身体を通しての思想であり、道元は宗教

的人格を如浄の上に見たのである。しかし道元が自然外道に類似する天台本覚法門への疑滞を持ったのに対して、如浄は禪宗内のさとり安住する坐の克服にあった訳であるから、日本仏教の課題における道元の疑滞の深さは如浄には存在しなかったと言つてよからう。(同書三八二―三八三頁)

このように、Aは唐代禪、Cは宋代の看話禪、そして、Bは道元禪としたのである。この私の結論は基本的に今日まで変わらずに到っている。しかし、BとAとの相違は修証論の相違であり、中国禪の思想史にあらわれたのは、A・Cこそ禪思想の特色であった。

第二は、道元禪を考える場合、公案禪と看話禪とは同義語と考えるのは問題があるという点である。小川隆氏の『禪思想史講義』(春秋社、二〇一五年)は最も参考になるので、その著を抜萃して引用してみよう。

(宋代は) 禅門共有の古典として収集・選択された先人の問答の記録である「公案」、それを所与の教材として参究することが修行の中心となつていったのです。「公案」の参究の方法は、大まかに「文字禪」と「看話禪」の二つに分けて考えることができます。「文字禪」は、公案の批評や再解釈を通して禅理を闡明しようとするもの。(『碧巖録』は「文字禪」の精華と称すべき書物です。) いっぽう、「看話禪」は、特定の一つの公案に全身全霊を集中させ、その限界点で心の激発・大破をおこして決定的な大悟の実体験に到ろうとする方法です。その際、最も重視され多用された公案が「趙州無字」の話でした。

「公案禪」という呼称がこれまで広狭さまざまな意味で使われ、混乱のもとになってきました。とくに「公案禪」と「看話禪」を不用意に同義語として用いてきたことが、話をややこしくしています。「口管打坐」といいながら道元も公案を用いているではないか。とか、公案に反対していた道元に公案

集の著作があるのはなぜか、とか……。しかし、「公案禪」は「公案」を扱う禪の総称、「文字禪」と「看話禪」はその下位区分、と整理して考えれば、そういう問いのおかしさが解ります。道元が反対していたのは「看話禪」であって、「公案禪」一般ではありません。大著『正法眼蔵』は、「看話禪」に反対しながら、むしろ、和文による新種の「文字禪」を展開したものと見るべきでしょう。（同書一七―一九頁）

「公案禪」と「看話禪」の混乱を正した見事な「公案禪」の解説だと私には思われ、この論文を進める上で重要な視点となること間違いないといえよう。もちろん、『正法眼蔵』を「文字禪」の語で表現することに反対する人も出てくるかもしれないが、要は小川隆氏によって禅思想史の解明に有意義な整理がなされたことを重要視すべきであろう。

以上の二点を前提として、『正法眼蔵』の成立過程と編集をみていくことにしよう。

二 漢字文献から仮名文献へ——真字『正法眼蔵』の性格（その一）——「庵主溪深柄長」話

道元の代表的な著述が、『正法眼蔵』であることはよく知られている。そしてその『正法眼蔵』は和文で書かれたものであることは言うまでもない。ところが、道元の著述として、今一つ漢字で書かれた『正法眼蔵』が道元の研究上で注目をあつてきた。共に『正法眼蔵』の総題であるから、前者を假字（仮名）『正法眼蔵』（従来より私の論文では仮名を使用）と呼ぶのに対して、区別して後者を真字（真名）『正法眼蔵』（従来より私の論文では真字を使用）と呼んでいる。真字『正法眼蔵』の著作は、古くから『正法眼蔵三百

則』とか『三百則正法眼蔵』と称して伝承し、一般には、その内容をふまえ、あるいは江戸時代に刊行された『拈評三百則不能語』が流行したことにより『三百則』と通称している。道元の『正法眼蔵』には、このように仮名と真字の二種が存在するのである。私も『中国禪宗史話―真字「正法眼蔵」に学ぶ』（禪文化研究所、一九八八年）を出版し、真字『正法眼蔵』に関心を持ち続けてきた。また、編集責任者として『道元集（中世禪籍叢刊第二巻）』（臨川書店、二〇一五年）を刊行し、金沢文庫本真字『正法眼蔵』（担当池上光洋）の重要性を改めて再認識することができた。ただ、私が「真字『正法眼蔵』の基づく資料について」（曹洞宗研究員研究生研究紀要）第三号、一九七一年）で引用出典を発表した頃とは異なり、原典資料の新たな貴重本の刊行やデータ資料のCBETAの利用が可能となり、研究環境が格段の進歩を遂げた。道元により正確な出典研究において、大正大藏経の禪籍に問題があることについては、『中国禪籍集二（中世禪籍叢刊第九巻）』（臨川書店、二〇一六年）の「解題（総説）」で述べた通りである。

真字『正法眼蔵』の研究史は前著にまとめておいたが、圭室諦成「金沢文庫本正法眼蔵について」（『中外日報』一九四〇年八月三二日・九月一・三・四日）の紹介により、多くの研究者の注目を引き、大きく研究が発展することとなった。野村瑞峰『金沢文庫本正法眼蔵―第二十二則について』（『金沢文庫研究』通巻一一七号、一九六五年）は、二二則「玄則丙丁童子」と『弁道話』の引用の密接な関係を具体化した。私もこの顕著な例を、既に『道元禪の成立史的研究』（大藏出版、一九九一年）の中で、金沢文庫本二二則「玄則丙丁童子」の出典の宋版『宏智録』巻一（一一―一二頁。名著普及会、一九八四年）とこの話の道元の全ての著述で検討し、漢字文献から仮名文献への移行を詳細に述べたことがある。

ここでは、まずは『正法眼蔵』の成立過程を考えるのに、重要な問題提起のできる次の金沢文庫本真字『正法眼蔵』八三則「庵主溪深柄長」を取り上げることにする。

雪峰山畔、有一僧卓庵。多年不剃頭。自作一柄木杓、去溪辺舀水喫。時有僧問、如何是祖師西來意。

菴主云、溪深杓柄長。僧婦拳似雪峰。峰云、也甚奇怪。雖然如是、須是老僧勘過始得。峰一日、同侍者將剃刀去訪他。纔相見便問、道得即不剃汝頭。菴主便將水洗頭。峰便与他剃却。

右の金沢文庫本による訓読文（カタカナのふりがなは原典。へ）は補

雪峰山の畔^{ほと}に、一の僧有^あへりて庵を卓^タつ。多年剃頭^{テイ}せず。自ら一柄（ヒン）の木杓（サウ）を作りて、溪^{タニ}辺^{ふか}に去^ユきて水を舀^ウむて喫^クむ。時に僧有^あへりて問^いへふ、「如何^{いかん}是れ祖師西來意」。菴主云へく、「溪^{タニ}深^{ふか}（シム）ければ杓（サウ）の柄^エ（ヒム）長^{ナカ}（シヤム）し。僧婦（へり）て雪峰に拳^{こぶし}似^にす。峰云く、「也^ま（ヤ）た甚^{はな}（シム）はた奇怪^{キクワイ}なり。然^{しか}も是^{かく}の如^{ごと}なりと雖^{いへど}も、須^{すべ}らく是れ老僧勘^{かん}過^がして始^はて得^ッへし」。峰一日、侍者同剃刀^トを將^モて去^サりて他^{ひと}を訪^とふ。纔^{むづか}に相見^{あひま}するに便^つち問^とふ、「道得^はならは即^ば（ち）汝^が頭^がを剃^ンらシ^ジ」。菴主便^{カレ}ち水^がを將^モて頭^カを洗^タふ。峰便^{カレ}ち他^カと与^{タメ}に剃^{テイ}却^テす。（臨川書店本四五七頁）

その道元の出典は、以前指摘した通り、次の大慧『正法眼蔵』卷上であり、改めてCBETAで関連ある全資料で確認したところ、間違いないことが判明した。

雪峰山畔、有一僧卓庵。多年不剃頭。自作一柄木杓、去溪辺舀水喫。時^{ツキ}有僧問、如何^{いかん}是祖師西來意。

菴主云、溪深杓柄長。僧婦拳似雪峰。峰云、也甚奇怪。雖然如是、須^{すべ}是老僧勘^{かん}過^が始^は得^ッ。峰一日、同侍者將剃刀去訪他。纔相見便問、道得即不剃汝頭。菴主便將水洗頭。峰便与佗剃却。（宋版八丁左。『禪学

典籍叢刊第四卷』所収、臨川書店、二〇〇〇年参照）

この著の撰者の大慧宗杲は看話禪の大成者であり、道元が徹底的に批判していることはよく知られているが、私も『説心説性』『自証三昧』考』（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六七号、二〇〇九年）で述べたことがある。大慧も道元も共に、なぜ『正法眼蔵』と命名したのかの問題については、後述する。禪籍の

中には一字も相違しない文献は多く存在するが、同様に真字『正法眼蔵』の出典が大慧『正法眼蔵』であることに断定できるものは、金沢文庫本に限れば、五六則「靈雲驢事馬事」が挙げられる。なお、金沢文庫本は中巻のみで、しかも完本ではないのであるが、私は金沢文庫管理の『百丈禪師広説・法門大綱』の写本に、この話を含めて真字『正法眼蔵』の引用があることを新たに発見することができた（『稀観禪籍集』〈中世禪籍叢刊第十巻〉臨川書店、二〇一七年）。これは金沢文庫本の真字『正法眼蔵』が伝承されたことを意味する重要な問題となる。

こうしてできあがった真字『正法眼蔵』がやがて仮名『正法眼蔵』となるのである。なお、真字『正法眼蔵』は、先にもいうように『弁道話』（一二三二年成立）に金沢文庫本二二則「玄則丙丁童子」の引用があり、『現成公案』（一二三三年成立）に金沢文庫本二三則「宝徹無処不周」（出典は『宗門統要集』卷三、宋版二二丁右）の引用があることから、道元の早い時期の手控えが存在したと考えられるが、現在のところ真字『正法眼蔵序』の成立した嘉禎元年（一二三五）に一応の完成を認めてよいと思っている。

仮名文献として成立した『正法眼蔵道得』は、二つの公案を中心に構成されている。前者は「趙州不離叢林」の話で、真字『正法眼蔵』には無く、『聯灯会要』卷六「趙州從諗章」が原典である。

示衆云、你若一生不離叢林、不語十年五載、無人喚你作啞漢、已後仏也不奈你何。（『五山版中国禪籍叢刊 第二卷灯史2上』九丁左一〇丁右。続藏卷一三六―二六四左下参照）

この語はほぼそのまま『正法眼蔵行持』（一二四二年）に次のように引用されている。

あるとき衆にしめしていはく、「你若一生不離叢林、不語十年五載、無人喚你作啞漢、已後諸仏也不奈你何」。これ、行持をしめすなり。（岩波文庫本（一）三三四頁）

これが元来の道元のテキストであつたと思われる。そして『行持』は、この語の前に趙州從諗（七八八（八九七）の行持を示し、結局、不離叢林の行持を讃歎するものである（『道元禪師 正法眼藏行持に学ぶ』一四四頁以下参照。禪文化研究所、二〇〇七年）。ところが、それを踏まえて同年の一〇月五日に『正法眼藏道得』に一部語句を変更して引用されるが、この語句の変更は主題を貫徹するためのものであつたと思われる。

趙州真際大師示衆云、「你若一生不離叢林、兀坐不道十年五載、無人喚作你唾漢、已後諸仏也不及你哉」。（岩波文庫本（二）二八五頁）

「不語」を「兀坐不道」に改めたのは、もちろん「道得」を主張するためであり、原典の不立文字に徹する主張に対して、「不語」とは「兀坐不道」、つまり坐禪することであるとするのである。そのことは本文で、「しかあれば、一生不離叢林は、一生不離道得なり。兀坐不道十年五載は、道得十年五載なり」（同二八六頁）と述べる通りである。更に「兀坐は一生、二生なり。一時、二時にあらず。兀坐して不道なる十年五載あれば、諸仏もなんぢをないがしろにせんことあるべからず。まことにこの「兀坐不道」は、仏眼也覷不見なり、仏力也牽不及なり。諸仏也不奈你何なるがゆゑに」とある。

ここは二つの興味あることが知られる。一つは『道得』に引用された「已後諸仏也不及你哉」の道元のテキストは、元来、『行持』と同じく「諸仏也不奈你何」であつたことを知った上での改めであることである。いま一つは趙州の説の中には元来、「道得」の語もなく、「道得」が主題でもなかったが、「兀坐不道」は「道得」であり、それは「仏向上事」であることを示したものである。入矢義高氏は『龐居士語録』（筑摩書房、一九七三年）の中に、「わが道元禪師が強調する『道得』は、本当の悟りは、その悟りの当体が同時に言葉に定着できるということでなくてはならぬ、という趣旨」（七三頁）と述べている。それ故に一二四二

年の三月二三日以前に示衆された別本『仏向上事』とその日に示衆した『仏向上事』と関係して述べたと
言つてよいであろう。この話は真字『正法眼蔵』には、洞山良价の語として①上卷一二則「洞山仏向上事」
と②上卷七二則「洞山仏向上事」の二つが存在する。

① 筠州洞山悟本大師（嗣雲岩、諱良价）示衆云、体得仏向上事、方有些子語話分。僧便問、如何是語
話。師曰、語話時闍梨不聞。僧曰、和尚還聞否。師曰、待我不語話時即聞。（春秋社版『道元禪師全集
第五卷』一三三頁）

② 洞山云、須知有仏向上事。僧問、如何是仏向上事。師曰、非仏。雲門曰、名不得、狀不得、所以言
非。（同一六二頁）

①の出典は『景德伝灯録』卷一五「洞山良价章」（禪文化本二九九頁参照）であり、そのまま『正法眼蔵仏
向上事』（岩波文庫本（二）二二八頁）の冒頭に取り上げられる。

②の出典は大慧が『雲門広録』卷中（大正蔵卷四七―五五八a）から引用した次の大慧『正法眼蔵』卷上
（『大慧語録』卷七、大正蔵卷四七―八四〇a）である。

洞山云、須知有仏向上事。僧問、如何是仏向上事。師曰、非仏。雲門曰、名不得、狀不得、所以言非。
（宋版一四丁左―一五丁右）

しかし、道元が『仏向上事』にこの話を引用するに当たっては、次のように別本『仏向上事』の冒頭で
は、①と合様したか、後に引用する『景德伝灯録』の語を「仏向上人」ではなく、「仏向上事」の説として
取り上げている。

洞山悟本大師の云、すべからく仏向上の事あることをしるべし。仏向上の事あることをしりて、正に
語話の分あるべし。（春秋社版『道元禪師全集 第二卷』五六九頁）

このことを踏まえるが故に、②の雲門文偃の語を残しながら『仏向上事』の引用は更に出典を複雑にしている。

高祖悟本大師、示衆云、「須知有仏向上人」。時有僧問、「如何是仏向上人」。大師云、「非仏」。雲門云、「名不得、狀不得、所以言非」。保福云、「仏非」。法眼云、「方便呼為仏」。おほよそ仏祖の向上に仏祖なるは、高祖洞山なり。（岩波文庫本二二三二頁）

この則は、もともと『景德伝灯録』卷一五「洞山良价章」の別の話を引用しようとしたものである。

師謂衆曰、知有仏向上人、方有語話分。時有僧問、如何是仏向上人。師曰。非常。〈保福別云、仏非。法眼別云、方便呼為仏〉（禪文化本三〇〇頁。道元の参照したテキストは「非仏」であつた可能性あり）ただし、この『仏向上事』に引用された『景德伝灯録』の話は、「道得」の説を離れて「方有語話分」の語も削除されているし、雲門文偃の語はないので、必ずや真字『正法眼藏』の上卷七二則が合糅されたことが判明しよう。

『道得』に引用された前者の「趙州不離叢林」が仮名文献となるには、複雑な成立過程があることが知られた。第一にその話にはもともと「道得」の語はなく、道元がその話によって「道得」を強調して示衆しようとしたものである。

ところがここで取り上げようとする後者の「庵主溪深柄長」の話には、「道得」が語られていた。それ故に、後者の展開は、問答に添って詳細な解説がなされており、『道得』を撰述するに当たっては、重要な公案だったのである。次のように展開するのである。

雪峰の真覺大師の会に一僧ありて、やまのほとりにゆきて、草をむすびて庵を卓す。としつもりぬれど、かみをそらざりけり。庵裡の活計たれかしらん、山中の消息悄然なり。みづから一柄の木杓を

つくりて、溪のほとりにゆきて水をくみてのむ。まことにこれ飲溪のたぐひなるべし。

かくて日往月来するほどに、家風ひそかに漏泄せりけるによりて、あるとき僧きたりて庵主にとふ、
 「いかにあらんかこれ祖師西来意」。庵主云、「溪深杓柄長」と。僧おくことあらず、礼拝せず、請益せず。やまにのぼりて雪峰に挙似す。雪峰ちなみに挙をき、ていはく、「也甚奇怪、雖然如是、老僧自去勘過始得」。雪峰のいふところは、「よさはすなはちあやしきまでによし、しかあれども、老僧みづからゆきてかんがへみるべし」となり。かくてあるに、ある日、雪峰たちまちに侍者に剃刀をもたせて卒しゆく。直に庵にいたりぬ。わづかに庵主をみるに、すなはちとふ、「道得ならばなんちが頭をそらし」。

この問、こゝろうべし。「道得不剃汝頭」とは、「不剃頭は道得なり」ときこゆ。いかん。この道得もし道得ならんには、畢竟じて不剃ならん。この道得、きくちからありてきくべし。きくべきちからあるもののために開演すべし。ときに庵主、かしらをあらひて雪峰のまへにきたれり。これも道得にできたれるか、不道得にできたれるか。雪峰すなはち庵主のかみをそる。

この一段の因縁、まことに優曇の一現のごとし。あひがたきのみにあらず、き、がたかるべし。七聖十聖の境界にあらず、三賢七賢のしよけん覩見にあらず。経師論師のやから、神通変化のやから、いかにもはかるべからざるなり。仏出世にあふといふは、かくのごとくの因縁をきくをいふなり。しばらく雪峰のいふ「道得不剃汝頭」、いかにあるべきぞ。未道得の人これをき、て、ちからあらんは驚疑すべし、ちからあらざらんは茫然ならん。仏と問著せず、道といはず、三昧と問著せず、陀羅尼といはず、かくのごとく問著する、問に相似なりといへども、道に相似なり。審細に参学すべきなり。しかあるに、庵主まことあるによりて、道得に助発せらるゝに茫然ならざるなり。家風かくれず、洗頭してき

たる。これ仏自智恵、不得其辺の法度なり。現身なるべし、說法なるべし、度生なるべし、洗頭來なるべし。ときに雪峰もしその人にあらずは、剃刀を放下して呵々大咲せん。しかあれども、雪峰そのちからあり、その人なるによりて、すなはち庵主のかみをそる。まことにこれ雪峰と庵主と、唯仏与仏にあらずよりは、かくのごとくならじ。一仏二仏にあらずよりは、かくのごとくならじ。龍と龍とにあらずよりは、かくのごとくならじ。驪珠は驪龍のをしむこゝろ懈倦なしといへども、おのづから解収の人の手にいるなり。

しるべし、雪峰は庵主を勸過す、庵主は雪峰をみる。道得不道得、かみをそられ、かみをそる。しかあればすなはち、道得の良友は、期せざるにとぶらふみちあり。道不得のとも、またざれども知己のところありき。知己の参学あれば、道得の現成あるなり。

正法眼蔵道得第三十三

仁治三年壬寅（一二四二）十月五日、書于觀音導利興聖宝林寺 沙門

同三年壬寅十一月二日書写之 懷辨（岩波文庫本（二）二八七―二九二頁）

和語化とは、具体的にいかなるものかを知ることができると共に、この話を通して道元のいう「道得」の世界が判明するのである。

先にもうようにこの話は「大慧『正法眼蔵』」から引用されたことを再確認した。道元の仮名『正法眼蔵』命名の由来を考えると、既に真字『正法眼蔵』として道元の初期の著述にあることが知られるが、大慧を全く認めない道元がなぜ大慧『正法眼蔵』と同名の著を著すに到ったのであるかは、既に従来の研究で述べてはいるが、このことも再論しておこう。

大慧『正法眼蔵』の成立過程も大慧の伝記も、北宋の滅亡と深く関係している。大慧は宣和七年

(一二二五)に北宋の都の東京(開封)において、師の圓悟克勤(二〇六三―一一三五)の下で大悟している。その当時といえ、靖康元年(一二二六)十一月には、北宋は女真族の金に都を陥れられ、その翌年、徽宗・欽宗以下の皇族と官僚など数千人は北方へ拉致されて、北宋は滅ぶことになる(靖康の変)。一二二七年五月に、幸い北徙を免れていた、徽宗の第九子、康王趙構が、南京(応天府)で即位して高宗となり、宋の王朝は再興された。南宋の成立である。東京が陥落する以前の八月に南下していた大慧が、後に同じく南下した圓悟克勤に雲居山で出会ったのが、一二二八年一〇月のことである。翌年、圓悟は故郷の四川に帰る時に、大慧には政情不安を理由に、大寺に住して修行者を指導することをしばらく留まるように伝えている。

圓悟の指示通りにしばらく江西省に留まっていた大慧が、紹興四年(一一三四)に福建省を訪れるのである。この年、大慧は洋嶼の雲門庵に留まり、曹洞宗の真歇清了(一〇八八―一一五一)の雪峰寺の集団に対して黙照邪禪の攻撃を行い、それと同時に看話禪が成立するのである。圓悟の訃報が届いたのが一一三六年で、大慧が泉州の雲門庵に住していた時のことである。その時、大慧は圓悟の遺言を知るのである。やや政情が落ち着きを取り戻したので、大寺に住持して参禪指導して臨済の禪を復興して欲しいということであった。そこで大慧は一一三七年七月二日に径山(径山)の受請上堂を行うのである。大慧の四九歳の時である。当時の平和は秦檜(二〇九一―一一五五)の結んだ金の臣下となる屈辱的な条約で保たれていたのである。この状況に不満をもった金との戦いをも辞さない主戦論者もいたが、秦檜はこれらの人々への弾圧を加えていたのである。たまたま一一四一年に、五三歳の大慧と交流していた主戦論者の張九成(一〇九二―一一五九)との関係が密議と疑われて、僧籍を剥奪されて流罪となるのである。これを「神臂弓事件」と呼ぶ。最初の配所は衡州(湖南省)であり、この時に『正法眼蔵』は成立するのである。上巻の冒頭の「琅

邪和尚」の項の大慧の長文の拈語の一部に次のように示すのである。

予、罪に因りて衡陽に居す。門を杜じて循省するの外、用心する所無し。間に衲子の請益する有り。已むを得ず之れが与に酬酢するに、禪者冲密、慧然、手に随いて抄録す。日月浸久して一巨軸と成る。冲密等、持ち来たりて、其の題を名づくるを乞う。後來に昭示して仏祖の正法眼蔵をして不減ならしめんと欲す。予、因りて之れに目づけて正法眼蔵と曰う。即ち琅邪を以て篇首と爲す。故に尊宿の前後次序、宗派殊異の分無し。但だ向上の巴鼻を徹証し、人に与えて粘を解き縛を去り正眼を具えるに堪えることを取らしむのみ。（臨川書店本二丁右左）

『大慧普覺禪師年譜』によれば、紹興一七年（一一四七）の大慧五九歳の時の完成とし、その時、既に刊本も存在したことを伝えている。その後、一一五〇年に流罪地が梅州（広東省）へと移ったのである。一一五五年一〇月二日に秦檜が没したために、翌年の一一五六年に、復僧が許され流罪が終わるのである。大慧は既に六八歳となっていた。その年一月、天童寺に住持していた默照禪の大成者の宏智正覺（一一〇九―一一五七）の推挙によつて、大慧は育王寺に住することになる。その後、徑山に再住し、隆興元年八月一〇日、七五歳で示寂するのである。

先の「琅邪」の項の長文の拈語で知られるように、修行者に転迷開悟（＝以悟為則）させる話を随意に選んだもので、『正法眼蔵』三巻の全六六三則（従来の六六一則説を改める）の公案集からなるものである。その公案の利用方法は次の『大慧書』の「富枢密（季申）に答う」に明確である。

但だ妄想顛倒の心、思量分別の心、好生惡死の心、知見解会の心、欣静厭鬧の心を將て、一時に按下せよ。只だ按下の処に就いて箇の話頭を看よ。「僧、趙州に問う、狗子に還た仏性有り也無。州云く、無」と。此の一字子は、乃ち是れ許多の惡知惡覺を摧く底の器仗なり。有無の会を作すこと得ざれ、

道理の会を作すこと得ざれ、意根下おひに向て思量卜度すること得ざれ、揚眉瞬目の処に向て探根すること得ざれ、語路上に向て活計を作すこと得ざれ、無事甲裏ようざいに颺ようざい在すること得ざれ、挙起の処に向て承当すること得ざれ、文字中に向て引証すること得ざれ、但だ十二時中四威儀内に向て、時時に提撕し、時時に挙覚せよ、「狗子に還た仏性有る也無、云く、無」と。日用を離れずに、試みに此の如くの工夫をな做し看よ。月の十日に便ち自ら見得せり。一郡千里の事も、都て相すべい妨げず。

〔但将妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解会底心、欣靜厭鬧底心、一時按下。只就按下処看箇話頭。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、無。此一字子、乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無会、不得作道理会、不得向意根下思量卜度、不得向揚眉瞬目処探根、不得向語路上作活計、不得颺在無事甲裏、不得向挙起処承当、不得向文字中引証、但向十二時中四威儀内、時時提撕、時時挙覚、狗子還有仏性也無、云、無。不離日用、試如此做工夫看。月十日便自見得也。一郡千里之事、都不相妨。〕（大正藏卷四七—九二—c）

この全身全霊の無字への取り組みこそ看話禪の方法であつた。それに対して、別本『大悟』で言えば、道元は全く正反對の「先師ヨノツネニ衆ニシメシテイハク、參禪者心身脱落也、不是待悟為則」（臨川書店本四八七頁）の語によって、大慧と対立していることが判明できよう。それ故に、道元の「正法眼藏」の語は、『正法眼藏優曇華』などの次の語からきているのである。

靈山百万衆前、世尊拈優曇華瞬目。于時摩訶迦葉、破顔微笑。世尊云、「我有正法眼藏涅槃妙心、附屬摩訶迦葉」。

七仏諸仏はおなじく拈華来なり、これを向上の拈華と修証現成せるなり。直下の拈花と裂破開明せり。（岩波文庫本（三）三三九頁）

大慧も道元も書名に『正法眼蔵』を使用した¹が、その公案の使用方法是全く異なるものであつた。故に真字『正法眼蔵』の名は大慧の命名とは反定立といえるのである。その命名がやがて仮名『正法眼蔵』の命名に継承されることになり、道元の世界へ開花していくのである。

三 漢字文献から仮名文献へ

——真字『正法眼蔵』の性格（その二）——『正法眼蔵仏性』の成立過程

道元の『正法眼蔵』は、草案本のままではなく、再治を重ねて中書・清書されているが、そのなまなましい再治の痕跡を残した唯一の書写本が永平寺に所蔵される懷奘筆の『仏性』（道元禪師真蹟関係資料集）所収、六五九頁以下。大修館書店、一九八〇年十一月、『真蹟集』と略称）である（最初の③「On the Origins of Kana "Shōbōgenzō"」（仮名『正法眼蔵』はいつ成立したか）」も参照）。これほど『正法眼蔵』の成立過程を検討するにふさわしい文献はない。そこでここでは『正法眼蔵仏性』の成立過程を中心に、真字『正法眼蔵』の性格に言及してみよう。『仏性』に取り入れられた真字『正法眼蔵』の公案は、仮名『正法眼蔵』の順に直していえば、「大瀧衆生無仏」「趙州狗子仏性」「長沙莫妄想縁」の次の三つがある。

(A) 金沢文庫本一五則「大瀧衆生無仏」

大瀧管示衆云、一切衆生無仏性。因塩官或示衆云、一切衆生有仏性。塩官会有二僧、遂特詣師会探之。既到、所聞説法、莫测其涯、若生輕慢。一日在庭中坐次、見仰山来、遂勸曰、師兄、切須勤学仏法、不得容易。仰山遂作一円相托呈、却抛向背後、復展両手就二僧索。二僧茫然不知所措。仰山乃勸云、

直須勤学仏法、不得容易。珍重便去。二僧速返塩官、将行三十里。一人忽然有省。自嘆云、当知瀉山云一切衆生無仏性、誠不錯也。却廻瀉山。一人又行数里。因渡水亦有省处。自嘆云、瀉山道、一切衆生無仏性。灼然有他与麼道。亦返瀉山。(臨川書店本四四二～四四三頁。出典は『統要集』卷四の「大瀉靈祐章」、宋版三五丁右左)

(B) 金沢文庫本一四則「趙州狗子仏性」

僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、有。僧云、既有、為什麼却撞人這箇皮袋。州云、為他知而故犯。有僧問、狗子還有仏性也無。州云、無。僧云、一切衆生皆有仏性。狗子為什麼却無。州云、為伊有業識在。(同四四二頁。出典は『宏智録』卷二、名著普及会本八八頁)

(C) 真字『正法眼蔵』卷上二〇則「長沙莫妄想縁」

長沙景岑禪師、因竺尚書問、蚯蚓斬為兩段、兩頭俱動。未審仏性在阿那箇頭。師曰、莫妄想。書曰、争奈動何。師曰、会即風火未散。書無对。師却喚尚書。書応諾。師曰、不是尚書本命。書曰、不可離却即今祇对有第二箇主人公也。師曰、不可喚尚書作今上也。書曰、与麼則総不祇对和尚、莫是弟子主人公否。師曰、非但祇对不祇对老僧、從無始劫来、是箇生死根本。乃示頌云、学道之人不識真、祇為從前認識神。無始劫来生死本、癡人喚作本来人(春秋社版一三六頁。出典は『統要集』卷四の「長沙景岑章」、宋版一七丁左～一八丁右)。

これら(A)(B)(C)に対応する仮名『正法眼蔵』が、以下の(a)(b)(c)の展開である。

(a) 『正法眼蔵仏性』(岩波文庫本一〇六～一一〇頁)

杭州塩官県齊安国師は、馬祖下の尊宿なり。ちなみに衆にしめしていはく、「一切衆生有仏性」。いはゆる「一切衆生」の言、すみやかに参究すべし。一切衆生、その業道依正ひとつにあらず、そ

の見まちまちなり。凡夫外道、三乘五乘等、おのおのなるべし。いま仏道にいふ一切衆生は、有心者みな衆生なり、心は衆生なるがゆゑに。無心者おなじく衆生なるべし、衆生は心なるがゆゑに。しかあれば、心みなこれ衆生なり、衆生みなこれ有仏性なり。草木国土これ心なり、心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有仏性なり。日月星辰これ心なり、心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有仏性なり。国師の道取する有仏性、それかくのごとし。もしかくのごとくにあらずは、仏道に道取する有仏性にあらざるなり。いま国師の道取する宗旨は、「一切衆生有仏性」のみなり。さらに衆生にあらざらんは、有仏性にあらざるべし。しばらく国師にとふべし、「一切諸仏有仏性也無」。かくのごとく問取し、試験すべきなり。「一切衆生即仏性」といはず、「一切衆生、有仏性」といふと参学すべし。有仏性の有、まさに脱落すべし。脱落は一条鉄なり、一条鉄は鳥道なり。しかあれば、一切仏性有衆生なり。これその道理は、衆生を説透するのみにあらず、仏性をも説透するなり。国師たとひ会得を道得に承当せずとも、承当の期なきにあらず。今日の道得、いたづらに宗旨なきにあらず。又、自己に具する道理、いまだかならずしもみづから会取せざれども、四大五陰もあり、皮肉骨髓もあり。しかあるがごとく、道取も、一生に道取することもあり、道取にかゝれる生々もあり。

大瀧山大円禪師、あるとき衆にしめしていはく、「一切衆生無仏性」。

これをきく人天のなかに、よろこぶ大機あり、驚疑のたぐひなきにあらず。釈尊説道は「一切衆生悉有仏性」なり、大瀧の説道は「一切衆生無仏性」なり。有無の言理、はるかにことなるべし、道得の当不、うたがひぬべし。しかあれども、「一切衆生無仏性」のみ仏道に長なり。塩官有仏性の道、たとひ古仏とともに一隻の手をいだすにたりとも、なほこれ一条拄杖兩人舁なるべし。

いま大瀧はしかあらず、一条拄杖吞兩人なるべし。いはんや国師は馬祖の子なり、大瀧は馬祖の孫

なり。しかあれども、法孫は、師翁の道に老大なり、法子は、師父の道に年少なり。いま大瀉道の理致は、「一切衆生無仏性」を理致とせり。いまだ曠然繩墨外といはず。自家屋裏の經典、かくのごとくの受持あり。さらに摸搦すべし、一切衆生なにとしか仏性ならん、仏性あらん。もし仏性あるは、これ魔儻なるべし。魔子一枚を将来して、一切衆生にかさねんとす。仏性これ仏性なれば、衆生これ衆生なり。衆生もとより仏性を具足せるにあらず。たとひ具せんともとむとも、仏性はじめてきたるべきにあらざる宗旨なり。張公喫酒李公醉といふことなかれ。もしおのづから仏性あらんは、さらに衆生にあらず。すでに衆生あらんは、つひに仏性にあらず。

このゆゑに百丈いはく、「説衆生有仏性、亦謗仏法僧。説衆生無仏性、亦謗仏法僧」。しかあればすなはち、有仏性といひ無仏性といふ、ともに謗となる。謗となるといふとも、道取せざるべきにはあらず。

且問你、大瀉、百丈しばらくきくべし。謗はすなはちなきにあらず、仏性は説得すやいまだしや。たとひ説得せば、説著を罣礙せん。説著あらば聞著と同参なるべし。また、大瀉にむかひていふべし。一切衆生無仏性はたとひ道得すといふとも、一切仏性無衆生といはず、一切仏性無仏性といはず、いはんや一切諸仏無仏性は夢也未見在なり。試挙看。

(b) 『正法眼蔵仏性』(同一一七―一二二頁)

趙州真際大師にある僧とふ、「狗子還有仏性也無」。この問の意趣あきらむべし。狗子とはいぬなり。かれに仏性あるべしと問取せず、なかるべしと問取するにあらず。これは、鉄漢また学道するかと問取するなり。あやまりて毒手にあふ、うらみふかしといへども、三十年よりこのかた、さらに半箇の聖人をみる風流なり。趙州いはく、「無」。

この道をき、て、習学すべき方路あり。仏性の自称する無も恁麼なるべし、狗子の自称する無も恁麼道なるべし、傍觀者の喚作の無も恁麼道なるべし。その無わづかに消石の日あるべし。僧いはく、「一切衆生皆有仏性、狗子為甚麼無」。いはゆる宗旨は、一切衆生無ならば、仏性も無なるべし、狗子も無なるべしといふ、その宗旨作麼生、となり。狗子仏性、なにとして無をまつことあらん。趙州いはく、「為他有業識在」。この道旨は、「為他有」は「業識」なり。「業識有」、「為他有」なりとも、狗子無、仏性無なり。業識いまだ狗子を会せず、狗子いかでか仏性にあはん。たとひ双放双収すとも、なほこれ業識の始終なり。

趙州有僧問、「狗子還有仏性也無」。この問取は、この僧、搆得趙州の道理なるべし。しかあれば、仏性の道取問取は、仏祖の家常茶飯なり。趙州いはく、「有」。この有の様子は、教家の論師等の有にあらず、有部の論有にあらざるなり。すゝみて仏有を学すべし。仏有は趙州有なり、趙州有は狗子有なり、狗子有は仏性有なり。僧いはく、「既有、為甚麼却撞入這皮袋」。この僧の道得は、今有なるか、古有なるか、既有なるかと問取するに、既有は諸有に相似せりといふとも、既有は孤明なり。既有は撞入すべきか、撞入すべからざるか。撞入這皮袋の行履、いたづらに蹉過の功夫あらず。趙州いはく、「為他知而故犯」。この語は、世俗の言語としてひさしく途中に流布せりといへども、いまは趙州の道得なり。いふところは、しりてことさらをかす、となり。この道得は、疑著せざらん、すくなかるべし。いま一字の入あきらめがたしといへども、入之一字も不用得なり。いはんや欲識庵中不死人、豈離只今這皮袋なり。不死人はたとひ阿誰なりとも、いづれるときか皮袋に莫離なる。故犯はかならずしも入皮袋にあらず、撞入這皮袋かならずしも知而故犯にあらず。知而のゆゑに故犯あるべきなり。しるべし、この故犯すなはち脱体の行履を覆藏せるならん。これ撞入と説著するなり。脱体の行履、そ

の正当覆蔵のとき、自己にも覆蔵し、他人にも覆蔵す。しかもかくのごとくなりといへども、いまだのがれずといふことなかれ、驢前馬後漢。いはんや、雲居高祖いはく、「たとひ仏法迦事を学得する、はやくこれ錯用心了也」。しかあれば、半枚学仏法迦事ひさしくあやまりきたること日深月深なりといへども、これ這皮袋に撞入する狗子なるべし。知而故犯なりとも有仏性なるべし。

(c) 『正法眼蔵仏性』(同二二―二六頁)

長沙景岑和尚の会に、竺尚書とふ、「蚯蚓斬為兩段、兩頭俱動。未審仏性在阿那箇頭」。師云、「莫妄想」。書云、「争奈動何」。師云、「只是風火未散」。いま尚書いはくの「蚯蚓斬為兩段」は、未斬時は一段なりと決定するか。仏祖の家常に不恁麼なり。蚯蚓もとより一段にあらざ、蚯蚓されて兩段にあらざ。一兩の道取、まさに功夫参学すべし。「兩頭俱動」といふ兩頭は、未斬よりさきを一頭とせるか、仏向上を一頭とせるか。兩頭の語、たとひ尚書の会不会にかゝるべからず、語話をすつることなかれ。されたる兩段は一頭にして、さらに一頭のあるか。その動といふに俱動といふ、定動智抜ともに動なるべきなり。「未審仏性在阿那箇頭」。「仏性斬為兩段、未審蚯蚓在阿那箇頭」といふべし。この道得は審細にすべし。「兩頭俱動、仏性在阿那箇頭」といふは、俱動ならば仏性の所在に不堪なりといふか。俱動なれば、動はともに動ずといふとも、仏性の所在はそのなかにいづれなるべきぞといふか。師いはく、「莫妄想」。この宗旨は、作麼生なるべきぞ。妄想することなかれ、といふなり。しかあれば、兩頭俱動するに妄想なし、妄想にあらずといふか、たゞ仏性は妄想なしといふか。仏性の論におよばず、兩頭の論におよばず、たゞ妄想なしと道取するか、とも参究すべし。「動ずるはいかゞせん」といふは、動ずればさらに仏性一枚をかさぬべしと道取するか、動ずれば仏性にあらざらんと道著するか。「風火未散」といふは、仏性を出現せしむるなるべし。仏性なりとやせん、風火なりとやせん。

仏性と風火と、俱出すといふべからず、一出一不出といふべからず、風火すなはち仏性といふべからず。ゆゑに長沙は蚯蚓に有仏性といはず、蚯蚓無仏性といはず。たゞ「莫妄想」と道取す、「風火未散」と道取す。仏性の活計は、長沙の道を卜度すべし。風火未散といふ言語、しづかに功夫すべし。未散といふは、いかなる道理がある。風火のあつまれりけるが、散すべき期いまだしきと道取するに、未散といふか。しかあるべからざるなり。風火未散はほとけ法をとく、未散風火は法ほとけをとく。たとへば一音の法をとく時節到来なり。説法の一音なる、到来の時節なり。法は一音なり、一音の法なるゆゑに。又、仏性は生のときのみにありて、死のときはなかるべしとおもふ、もとも少聞薄解なり。生のときも有仏性なり、無仏性なり。死のときも有仏性なり、無仏性なり。風火の散未散を論ずることあらば、仏性の散不散なるべし。たとひ散のときも仏性有なるべし、仏性無なるべし。たとひ未散のときも有仏性なるべし、無仏性なるべし。しかあるを、仏性は動不動によりて在不在し、識不識によりて神不神なり、知不知に性不性なるべきと邪執せるは、外道なり。無始劫来は、癡人おほく識神を認じて仏性とせり、本来人とせる、笑殺人なり。さらに仏性を道取するに、挖泥滯水なるべきにあらざれども、牆壁瓦礫なり。向上に道取するとき、作麼生ならんかこれ仏性。還委悉麼。三頭八臂。

正法眼藏仏性第三

ここでは詳細に内容を検討することができないが、成立過程を考えるに、(a)(b)が真字『正法眼藏』の金沢文庫本の一五則と一四則であることは偶然ではなく、既に『仏性』の撰述が構想されてその重要な公案が選択されたものと思われる。『仏性』の構成が構想されて、更に具体化して、釈迦牟尼仏・仏・馬鳴・五祖弘忍・六祖慧能・六祖示行昌・龍樹円月相・塩官齊安・潯山靈祐・百丈懷海・黄蘗希運・趙州從諗・長沙景岑の順に整然と公案が展開したのである。特に先に示した大慧宗杲の無字の多用は、それとは異にす

る(b)であり、仏性有と仏性無を一つの公案としたのは、道元にとつて『宏智録』巻一以外にあり得なかったのである。また、『仏性』は(b)と(c)は、連続しているが、(c)の癡人の「識神」説の否定は、道元の仏性観の重要な課題とすることができると言える。

先の三つの公案に留まらず、『仏性』と真字『正法眼蔵』に使用された用語との関係は、他の道元の著述と共に次のように一三の則が指摘できる。

- ① 下巻一則の「達磨皮肉骨髓」と『仏性』(同七三頁)。その他『永平広録』巻一、四六上堂・『行仏威儀』・『葛藤』・『三十七品菩提分法』。
- ② 金沢文庫本一則「南嶽説似一物」と『仏性』(同七三頁)。その他『永平広録』巻一、三上堂・巻五、三七四上堂・巻七、四九〇上堂・巻八、小参一三・小参一七・巻九、頌古五九則・『恁麼』・『古鏡』・『画餅』・『仏経』・『法性』・『遍参』・『発菩提心』・別本『遍参』。
- ③ 上巻五八則「石霜徧界不蔵」と『仏性』(同七四頁)。その他『永平広録』巻一、五三上堂・巻八、小参一一・『行仏威儀』・『坐禅箴』・『授記』・『夢中説夢』・『阿羅漢』・別本『大悟』。
- ④ 金沢文庫本二七則「文殊前三後三」と『仏性』(同八〇頁)。その他『永平広録』巻一〇、偈頌六二・『空華』・『都機』・『大修行』。
- ⑤ 上巻八八則「居士明明相意」と『仏性』(同八〇頁)。その他『永平広録』巻一、九上堂・巻四、二九六上堂・三二九上堂・巻八、法語五・巻九、頌古五則・『行仏威儀』・『光明』・『授記』・『都機』・『夢中説夢』。
- ⑥ 上巻四一則「石頭問取露柱」と『仏性』(同八五頁)。その他『永平広録』巻五、三五六上堂・『礼拝得髓』・『道得』。

⑦ 下卷八八則「趙州四大五蘊」と『仏性』（同二〇〇頁・一〇七頁）。その他『永平広録』卷二、二四〇上堂外多数。

⑧ 下卷七則「臨濟你是俗漢」と『仏性』（同二〇一頁）。

⑨ 上卷三九則「道忞年頭仏法」と『仏性』（同二〇九頁）。その他『永平広録』卷一、三二上堂・卷三、一二七上堂・卷四、三一〇上堂。

⑩ 中卷五七則（金欠）「瀉山有句無句」と『仏性』（同二一六頁）。

⑪ 上卷五七則「南泉智不到処」と『仏性』（同二一七頁）。その他『永平広録』卷一、五上堂・卷八、法語五・『身心学道』・『一顆明珠』・『道得』・『眼睛』・『三十七品菩提分法』。

⑫ 金沢文庫本三九則「仰山郎中看経」と『仏性』（同二二〇～二二二頁）。その他『永平広録』卷五、四〇一上堂・『行仏威儀』・『見仏』。

⑬ 金沢文庫本二六則「大巖良久機縁」と『仏性』（同二二三頁）。

もちろん問題はただ中国禅籍の引用に留まらず、むしろ、道元の仏性説との相違が重要であろう。たとえば、『仏性』に有名な次の引用がある。

仏言、「欲知仏性義、当観時節因縁。時節若至、仏性現前。」（同七七頁）

その出典は仏典にあるのではなく、『聯灯会要』卷七の次の「瀉山靈祐章」に基づくのである。

福州長谿趙氏子。侍立百丈、夜深。丈云、看炉中。有火也無。師撥云、無。丈躬至炉辺、深撥得少火、夾起示之云、徧道無、這箇暫。師於此大悟、作礼、呈其所解。丈云、此乃暫時岐路耳。経云、欲識仏性義、当観時節因縁。時節若至、其理自彰。便知、已物不従外得。祖師云、悟了同未悟、無心亦無法。只是無虚妄、凡聖等心。本来心法、元自備足。汝今既爾、善自護持。（臨川書店本二丁左～三丁右。続

蔵卷一三六―二七〇左下参照

しかし、これとて道元の引用と全同ではない。『統要集』卷四「瀉山靈祐章」を合糅したと考えられる。潭州大瀉祐禪師（嗣百丈）、在百丈時、夜侍立次、丈云、看炉内、有火也無。師看来報云、無。丈躬自至、炉深撥忽得少火、夾起云、爾道無、這箇響。師因而契悟。丈云、欲知仏性義、當觀時節因縁。時節若至、其理自契。便知、已物不従外得、汝善護持。（宋版二五丁左―二六丁右）

少なくとも道元が百丈懷海自身の語ではなく、「仏」の語であるとして引用したことは重要であるが、それよりももっと重要なのは、原意を離れて解釈していることである。そのために次のように言わざるを得なかった。

しるべし、「時節若至」は、十二時中空過なり。「若至」は、「既至」といはんがごとし。時節若至すれば、仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あるいは其理自彰なり。おほよそ時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。（同七九頁）

それを踏まえて、道元の「仏性」観は完結するのである。

おほよそ仏性の道理、あきらむる先達すくなし。諸阿笈摩教および經論師のしるべきにあらず。仏祖の児孫のみ単伝するなり。仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり。この道理、よくよく参究功夫すべし。三二十年も功夫参学すべし。十聖三賢のあきらむるところにあらず。衆生有仏性、衆生無仏性と道取する、この道理なり。成仏以来に具足する法なりと参学する正的なり。かくのごとく学せざるは仏法にあらざるべし。（同八七頁）

このような自由な解釈は、残念ながらこの話の場合は真字『正法眼藏』にはない。ただ、既に真字『正法眼藏』でも、準備が完了している例を私は上巻八則の「南嶽磨搏打車（『磨搏作鏡』）」の話で指摘したことがある。

洪州江西馬祖大寂禪師（嗣南嶽、諱道一）、參侍南嶽、密受心印、蓋拔同參。住伝法院、常日坐禪。南嶽知是法器、往師所問曰、大德坐禪箇什麼。師曰、図作仏。南嶽乃取一搏、於師庵前石上磨。師遂問、師作什麼。南嶽曰、磨作鏡。師曰、磨搏豈得成鏡耶。南嶽曰、坐禪豈得作仏耶。師曰、如何即是。南嶽曰、如人駕車、車若不行、打車即是、打牛即是。師無對。南嶽又示曰、汝為学坐禪、為学坐仏。若学坐禪、禪非坐臥。若学坐仏、仏非定相。於無住法、不応取捨。汝若坐仏、即是殺仏。若執坐相、非達其理。師聞示誨、如飲醍醐。（春秋社版一二八―一三〇頁）

この真字『正法眼藏』の話は、その出典はもはや中国禪籍には存在しない。道元による『景德伝灯録』卷六「馬祖道一章」（禪文化本一八八頁）と同卷五「南嶽懷讓章」（同七六―七七頁）の合様による創作である。つまり「磨搏作鏡」の話より先に既に馬祖道一は南嶽懷讓より「密受心印」されていることが前提とされていることに気づかされる。このことは『中国禪宗史話（真字「正法眼藏」に学ぶ）』（二四頁以下、禪文化研究所、一九八八年）以来、「道元の「密受心印よりこのかた」について」（駒澤大学禪研究所年報）第二四号、二〇二二年）等で詳細に論じ、主張し続けたことである。中国禪では「搏」を「磨」いても、「鏡」に「作」れない話であるが、『正法眼藏古鏡』では次のように説示される。

まことにしりぬ、磨搏の鏡となるとき、馬祖作仏す。馬祖作仏するとき、馬祖すみやかに馬祖となる。馬祖の馬祖となるとき、坐禪すみやかに坐禪となる。かるがゆゑに、搏を磨して鏡となすこと、古仏の骨髓に住持せられきたる。（岩波文庫本（二）四三頁）

こうして道元は「博」を「磨」いて「鏡」を「作」る話となるのである。詳細は前掲の論に譲ることしよう。

以上で真字『正法眼蔵』から仮名『正法眼蔵』への成立過程のいくつかの事例をまとめることができた。その事例は全てではないことはもちろんではあるが、主な特色を紹介できたと思う。

四 若山悠光の画期的な別本三部作の新研究

『正法眼蔵』の漢字文献から仮名文献へと完成する過程において、真字『正法眼蔵』の重要な性格としては、私の研究はもっぱら仮名『正法眼蔵』の台本の役割としての特色として分析してきた。ここに最初に掲げた若山悠光氏による画期的な別本三部作が出現した。詳細はそれらの論文を参照されたいが、特に今回の問題において、「別本『仏向上事』の性格——『永平広録』巻八法語一一と関連して——」（『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第四九号、二〇一六年）は注目すべき内容を含んでいる。ここであいう別本とは、一般に知られる『正法眼蔵仏向上事』（岩波文庫本（二）二八頁以下）の草案本に当たり、永平寺に所蔵される二十八巻本（秘本とも称す）に所収されているものである（活字化は春秋社版第二巻）。たとえば、この別本『仏向上事』（＝秘本）について、代表的な説として次の河村孝道氏の説がある。

この秘本の『仏向上事』は、本文頭初が洞山仏向上事語話の本文数行から成っている所からの按名と思われ、実際には本文内容は「仏向上事・身心学道・行仏威儀・古仏心・観音」等の諸巻を草稿されるに当たったのの考想メモの一種としてあったものを、秘本各巻を筆者した人物に依って合収書写され、

その際に当初の仏向上事話の文から『仏向上事』と按名したものではないかと推考される。（『正法眼蔵の成立史的研究』五四〇頁、一九八七年、春秋社。若山論文三九頁）

この説に対して、若山氏は「個別的主題の寄せ集めではなく、思想の流れが認められ」「一つのまとまりがある」とするのである。そこで、別本を八段に分け、それぞれの八段には、仁治三年（一二四二）前後に成立した『正法眼蔵』と密接な関係があるとし、各段の一と『仏向上事』、二と『光明』、三と『坐禅儀』、四と『身心学道』及び『坐禅箴』、五と『古仏心』、六と『身心学道』、七と『行仏威儀』、八と『観音』とに見られる類似的思想を比較検討するのである。最初の洞山良价の示衆との関係は、既にこの論文の中の『道得』のところで検討して、複雑な引用関係にあることを述べたが、要は別本にこの示衆がある故に、別本も『仏向上事』と呼ばれるに到ったことは誰一人認めない者はいない。ここでは二段と『光明』の関係の指摘のみ紹介しておこう。

別本の文面には次の文がある。

しかあれば、生死去来の、仏音声を通ずるあり、風雨水火の、仏音声をあぐるあり。厨庫・山門の、ひろく其声を開演し、僧堂・仏殿、たかくその声を重説す。しかのみにあらず、諸法いづれもこの仏音声のなかばをきかしめ、三界おのおの、この仏音声の少許をわすれざるなり。（春秋社版五七〇頁）
これが『光明』において次のように展開しているのである。

あるとき、上堂示衆云、「人々尽有光明在、看時不見暗昏昏、作麼生是諸人光明在」。衆無對。自代云、「僧堂・仏殿・厨庫・山門」。いま大師道の「人々尽有光明在」は、のちに出現すべしといはず、往世にありしといはず、傍觀の現成といはず。「人々、自有、光明在」と道取するを、あきらかに聞持すべきなり。（岩波文庫本（一）二九一―二九二頁）

もちろん、後に問題にするように、これらが次の真字『正法眼蔵』上巻八一則に基づくことは言うまでもない。

雲門示衆云、人人尽有光明在。看時不見暗昏昏。作麼生是光明在。衆無對。自代云、僧堂・仏殿・厨庫・三門。又云、好事不如無。（春秋社版一六六頁）

更に漢文文献（中国禪）から仮名文献（道元禪）の和語化を課題にし続けた私にとって驚愕した若山氏の分析は、仮名『正法眼蔵』の草案本である別本が、次の漢文であった『永平広録』巻八に所収される「法語」一一の全体が密接に関連しているというのである。この法語を若山氏は現代語訳と注を付して詳細に検討するが、彼女に従って五段に分ける。

一、(a)全体本然、誰逗処所。通身親切、豈尋蹤由。既超一句、焉劳三乘。撒手兮便当、翻身兮即露。実は①靈山破顔以後、四七未得添一糸毫。②少林徹髓以来、二三何堪減一糸毫者哉。不涉言宣、唯証契。無滯念想、是直指。是以室峰九年之面壁、声名遠聞。黄梅三更之伝衣、風光顕赫。彼③俱胝一指、④黄檗三頓、⑤百丈弘、臨濟喝、⑥洞山麻三斤、雲門乾屎橛、未拘生仏之階梯、已超迷悟之辺際者也。何比待証悟於他者、認影終非吾、存知見於体者、逐塊未為人者乎。

二、誠夫仏祖単伝之旨、言外領略之宗者、不在先哲公案之处、古徳証入之处、不在語句論量之处、問答往来之处、不在知見解会之处、思量念度之处、不在談玄談妙之处、説心説性之处。唯放這柄、不留瞥地、当处团欒、故能满眼矣。腦後豁開真密路、面前不識好知音。

三、(b)大師釈尊正法眼蔵、西天東地分附来多時也。界畔不識在。所謂分附来多時者、這一片田地也。這一片田地者、吾等直下之田地也。古人称之大道者歟。既云多時、不能算数、不可籌量。事旧時遙、四至界畔雖不曉了、住持理就保任日新。此日新事、自有際断也。

四、就中有行有教有証。(c)彼行者、功夫坐禪也。此行到仏尚不退者例也、所以被仏行也。教証準而可檢歟。此坐禪也、仏仏相伝、祖祖直指、独嫡嗣者也。余者雖聞其名、不同仏祖坐禪也。所以者何、諸宗坐禪、待悟為則。譬如仮船筏而度大海、將謂度海而可抛船矣。吾仏祖坐禪不然、是乃仏行也。

五、(d)所謂仏家為体者、宗説行一也、一如也。宗者証也、説者教也、行者修也。向來共存学習也。応知、行者行於宗説也、説者説於宗行也、宗者証於説行也。行若不行説不行証、何云行仏法。説若不説行不説証、難称説仏法。証若不証行不説証、争名証仏法。当知(e)仏法者初中後一也、初中後善也、初中後無也、初中後空也。(f)這一段事、未是人之強為、本自法之云為也。既知於仏法中有教行証。一利那田地、無不多時。日來所貴中間樹子、也有不可惜。教既如是、行亦如是、証亦如是。正当恁麼、不管自管得、自管不得、教也、行也、証也。所通達處、豈得非仏法乎。(春秋社版一六〇～一六四頁)

この法語は、真字『正法眼蔵』を素材としているとし、①下卷五三則、②下卷一則、③下卷四五則、④上卷二七則、⑤上卷五四則、⑥金沢文庫本七二則が指摘される。更に別本と、法語の(a)と六段(春秋社版五七三頁)、(b)と八段(同五七九頁)、(c)と三段(同五七一頁)、(d)と六段(同五七四頁)、(e)と二段(同五七〇頁)、(f)と六段(同五七三頁)の關係を指摘するのである。分かりやすい顕著な例として三段の(b)との關係を例にあげると、ここは真字『正法眼蔵』ではないが、『玄沙広録』中卷(統蔵卷二二六―一八九左下)を引用して別本では次のようになっていのである。

ふるき人のいはく、この一印の田地、なんぢにうり、あたふることひさし。然あるを四至界畔しられざることあり。ひごろは田地はのこらずあたへしかども、中心にありつる樹子は、いまだあたへざりつるを、いまよりは樹子をもをしむべからずといへり。これを参學するには、この田地をさづけられてひさしくなりにけることをわすれざるべし。界畔をたひらかにして四至あきらかなり。遊戲すると

ころにことごとく瑞をなし祥をなす。まことにわれらにつきにける田地、かくのごとくありけるとおもひあはすべし。(春秋社版五七九頁)

このように「法語」全体から考えると、まず真字『正法眼蔵』を素材にして漢文の「法語」が成立し、その「法語」から仮名『正法眼蔵』へと成立していった過程が、研究史上始めて明らかにされたことになるのである。

もちろん更に別本から再治の段階においても、当然のことながら真字『正法眼蔵』が素材として成立するのである。金沢文庫本九一則「石頭不得不知」(臨川書店本四六〇頁)が、再治の『仏向上事』(岩波文庫本(一四〇―一二頁))に、長文で展開するのがその代表的な例である。このことの詳細については、ここでは資料を示すことは割愛しておこう。また別本と真字『正法眼蔵』の関係についても、若山氏の論文には別本の現代語訳と共に詳細な注があるので、ここで再説する必要はあるまい。則名のみ挙げると、上卷一二則「洞山仏向上事」、上卷八一則「雲門人人光明」、上卷八八則「居士明明祖意」、金沢文庫本二九則「葉山不思量底」、上卷一九則「南泉平常是道」、金沢文庫本一則「南嶽説似一物」、下卷七七則「嚴陽一物不将」、金沢文庫本九二則「長慶見色見心」、金沢文庫本一二則「玄沙三界唯心」、下卷五七則「雲門聞声悟道」、金沢文庫本二五則「曹山如井觀驢」、上卷五七則「南泉智不到处」、金沢文庫本五五則「靈雲桃花悟道」、上卷一七則「香巖擊竹大悟」がある。その中で、一つ興味深い例を挙げるとすると、別本の次の例がある。

長慶といひし、保福和尚に問、いろをみるは、すなはちこころをみるといふ、また、ふねをみるや。保福云く、みる。長慶の云く、ふねはしばらくおく、いかにあらんかこれ心。保福ゆびして、ふねをさす。(春秋社版五七六頁)

この引用は金沢文庫本九二則「長慶見色見心」の話である。

長慶問保福、見色便見心、還見船子麼。福曰、見。慶云、船子且致、作麼生是心。福却指船子。（臨川書店本四六〇頁）

この則は実は別本の上に引用されたもので、その後の道元の撰述に引用されることはない。断定はできないが、別本のこの引用が金沢文庫本九二則「長慶見色見心」であり、先に指摘した再治された『仏向上事』の引用が金沢文庫本九一則「石頭不得不知」で、両者が連続していることは無関係であるとは思われない。恐らく別本の九二則から再治の時に九一則に入れ替えられて、内容的に「仏向上事」の説が強調されたのではなからうか。なお、岩波文庫本は石頭の答えを「不得不知」（同一四〇頁）とするが、ここは金沢文庫本のように「不_レ得、不_レ知」とすべきで、訓読では「得ず、知らず」とするのがよいであろう。

『正法眼蔵』の成立過程から見ると、若山氏の別本『仏向上事』の研究は、以上のように注目すべき内容であった。彼女の他の別本『心不可得』と別本『大悟』の研究もすばらしいが、ここでは簡単にまとめておこう。

まず別本『心不可得』の問題である。この別本『心不可得』（仁治二年頃）の成立が、やがて『心不可得』（寛元元年）と『他心通』（寛元三年）に分かれて成立したことは、多くの研究者の指摘してきたことである。若山氏の独創的な説をここでは二つにまとめておきたい。別本『心不可得』の第一は「別本の段階で、他心通の公案が記されなければならなかった」とする。先ず『永平広録』巻一の第一七上堂に取り上げられる大証国師南陽慧忠と大耳三蔵の問答である「大耳心通」の話の問題である。この上堂は仁治元年の一〇月か十一月頃のものであるが、道元の示した五位尊宿名（趙州・玄沙・海会・雪竇・仰山。出典は『宗門統要集』巻二が基本）が、編者の詮議に全く理解されずに実際は四位尊宿名（仰山・玄沙・玄覺・趙州。出典は『景德伝灯録』巻五）と記録され、道元の拈語に「五位尊宿」の語を残して矛盾していること。それは元

来、別本が『神通』の布石であり、上堂の内容と同じであったこと。別本が分かれて成立した『他心通』は、七十五卷本でいえば、寛元三年七月四日に示衆されて第七三に編集されるが、「心不可得」の主張、つまり『神通』『王策仙陀婆』等の主張を失った訳ではないことである。

第二は簡単にまとめるのは難しいが、別本から再治へは、先にいささか触れた『道得』の介在も認めた上で、次のように内容変化を示している。別本『心不可得』に次の語がある。

徳山このときはじめて(イ)画にかけるもちひはうゑをやむるにあたはずとしり、(ロ)また仏道修行にはかならずそのひとにあふべきとおもひしりき。(ハ)またいたづらに経書にのみかかはれるがまことのちらをうべからざることをおもひしりき。(春秋社版五〇〇頁)

別本後の示衆に次の『画餅』(仁治三年一月五日示衆)がある。

しかあればすなはち、(a)画餅にあらざれば充飢の薬なし、(b)画飢にあらざれば人に相逢せず。(c)画充にあらざれば力量あらざるなり。おほよそ、飢に充し、不飢に充し、飢を充せず、不飢を充せざること、画飢にあらざれば不得なり、不道なるなり。しばらく這箇は画餅なることを参学すべし。この宗旨を参学するとき、いさ、か転物物転の功德を身心に究尽するなり。この功德いまだ現前せざるがごときは、学道の力量いまだ現成せざるなり。この功德を現成せしむる、証画現成なり。(岩波文庫本二) 一〇五～一〇六頁)

結局、先の別本の説は、次のように『画餅』の説に改められ、深められたことになる。

(イ)画にかけるもちひはうゑをやむるにあたはずとしり、

↓ (a)画餅にあらざれば充飢の薬なし、

(ロ)また仏道修行にはかならずそのひとにあふべきとおもひしりき。

↓ (b)画飢にあらざれば人に相逢せず。

(ハ)またいたづらに経書にのみかかはれるがまことのちからをうべからざることをおもひしりき。

↓ (c)画充にあらざれば力量あらざるなり。

それ故に、別本には無かった主張の再治の『心不可得』の最後は、結局、次のように結ばれるのである。しかあれば、参学の雲水、かならず勤学なるべし、容易にせしは不是なり、勤学なりしは仏祖なり。おほよそ心不可得とは、画餅一枚を買弄して、一口に咬著嚼尽するをいふ。(岩波文庫本(一)一九八頁)。

次に別本『大悟』の問題に移ろう。真福寺宝生院(大須観音)所蔵の別本は、この書の発見にも関わって、私も早くから注目してきたものである。虫食いの痕の残る古本も補修して影印されて臨川書店の『道元集』に収めることができた(担当伊藤秀憲)。従来、二十八卷本や『真蹟集』などに草案本の紹介はなされているが、単独の完本で別本が知られるのは、この書しかない。別本『大悟』(仁治三年)から『大悟』(寛元二年)へは、別本が大幅に削られて再治の『大悟』に整えられている。がしかし、若山論文の骨格は、池田魯参説を承けて、別本も大悟現成・不悟至道・省悟弄悟・失悟放行(別本の大悟・不悟・省悟・失悟)の四段で構成されているとする。その上で、中でも「省悟(弄悟)」が大きく書き換えられ、「雪山ノ大悟」に集約された理由を、「各巻の撰述示衆年次という観点から、別本「大悟」巻に続けて書かれた「坐禅蔵」巻、「仏向上事」巻とその草案本である別本「仏向上事」巻等との関係を指摘したい」(『正法眼蔵』再治の諸相「三五頁」として大幅削減の理由を結論するのは、新説である)。

紹介すべき事はまだまだありそうであるが、紙数の関係もあって、その全てに及ぶことはできないし、その必要もなからう。それらの論文を読んでもらえば済むことである。ただ、この三部作の研究を更なる別本に展開することが可能かという点、それほど簡単ではない。別本『大悟』のような新資料が発見され

れば別であるが、現在知られる草案本の中では、以上検討したような、顕著な相違と重要な問題はなさそうである。もちろん同様の草案本の検討は残された課題であり、今後も続けていく必要性はあろうが、とりあえず、私の課題としてきた漢字文献から仮名文献への問題の大枠は、若山悠光氏の別本三部作で示されたといえよう。

ここで思い出すことがある。かつて『正法眼蔵現成公案』が「これは天福元年（一二三三）中秋のころ、かきて鎮西の俗弟子楊光秀にあたふ」（岩波文庫本（一）六一頁）とあり、『永平広録』巻八の「法語」五は「大宰府野公大夫」に与えたものであることから、同様の日本語に慣れていない中国人に対して、元来、『現成公案』は漢文の「法語」であつたと推測されたことがある。更に熊谷忠興氏は「対句偈頌文体の『正法眼蔵現成公案』（1）（3）―図表化試案―」（『傘松』七二五―七二七号、二〇〇四年二―四月）の中で、四六駢儷体の対句表現の多い作品であつたとしている。漢文の『現成公案』の証拠の文は発見されていないが、私も元来、漢文「法語」であつたという説には賛成したい。つまり、若山説に見られるように、個人に与えた漢文の「法語」に留まるものではなく、示衆としての仮名『正法眼蔵』が成立していったことを意味しているのである。仮名『正法眼蔵』の成立過程の一つの例が確認された意義は大きなものがあるといえよう。

五 おわりに ―『正法眼蔵』編集と関連して

一般の言い方で従来の『正法眼蔵仏性』等の呼称を使用してきたが、道元は最初から『正法眼蔵現成公

案』、『正法眼蔵摩訶般若波羅蜜』、『正法眼蔵一顆明珠』、『正法眼蔵仏性』等と命名したのではない。もともと真蹟の『嗣書』（駒澤大学禅文化歴史博物館所蔵）や『行持』（熊本県玉名市広福寺所蔵、但し、下巻のみ）と同様に『現成公案』、『摩訶般若波羅蜜』、『一顆明珠』、『仏性』と巻名はあったが、これらを『正法眼蔵』の総題の下にまとめたのは、何時なのかは明確ではなかった。この間の実情を生々しく伝えているのが、懷奘筆の『仏性』（永平寺所蔵）の奥書であり、次のようになっている。

正法眼蔵仏性 第三（仏性の文字に上書き）

仕治二年辛丑十月十四日、記于観音導利興聖宝林寺。

同四年癸卯正月十九日、書写之。懷奘

とあり、別紙に奥書が続いている。

爾時仁治二年辛丑十月十四日、在雍州観音導利興聖宝林寺示衆。

再治御本之奥書也。

正嘉二年戊午四月廿五日、以再治御本交合了。（『真蹟集』六九〇頁）

正確には尾題の「仏性」は見せ消ちではなく、仏性の文字に大きく重ねて「正法眼蔵仏性第三」と再治本では加筆されている。この「仏性」の全体の奥書の意味するところは、仁治四年（一二四三）正月一九日の懷奘の書写の時点では、「仏性」と草案本で書かれていたが、『正法眼蔵仏性第三』と再治本では改められ、「記」が「示衆」になっても、再治本でも仁治二年一〇月一四日の奥書は残ったということである。道元の『正法眼蔵』を考える場合に、このことは最も重要であるが、研究者を混乱させ、その結果、解釈に困難を伴うものであった。それ故に、残念ながら道元の再治の年月日はここでは知ることはできない。道元の再治の年月日がここでもし判れば、後世の研究者を悩ますことはなかったのである。結局、再治本で

校合し終わったのが、道元の示寂後の正嘉二年（一二五八）四月二五日ということが判るのみである。ただ、『仏性』が『正法眼蔵』の総題を冠せられ、編集本の『正法眼蔵仏性』の第三（七十五巻本も六十巻本も同じ）の列次番号を付されたことを知ることができることは重大な問題へと発展するのである。

また、ここに同様の難問題が存在する。高橋秀榮氏の「重要文化財『正法眼蔵山水経』の筆者について」（駒澤大学仏教学部論集）第四四号、二〇一三年。『道元集』「解題」（『中世禅籍叢刊』第二巻、臨川書店）も参照）の論文で、全久院所蔵の『山水経』が寺伝通り道元の真蹟であることが発表された。この『山水経』が真蹟と判定された結果、その内題と尾題及び奥書が注目される。内題は、

正法眼蔵第二十九

山水経

とあり、尾題及び奥書は、

正法眼蔵山水経第二十九

爾時仁治元年庚子十月十八日子時、在観音導利興聖宝林寺示衆。

とある。ただ、高橋秀榮氏が言うように、尾題の「正法眼蔵山水経第二十九」は別筆の一部に当たるが、内題が存在するので、『正法眼蔵』の総題が冠せられ、七十五巻本の「第二十九」の列次番号が真蹟に存在していたことは確認できる。ところが、永平寺所蔵の『正法眼蔵仏性第三』と同様に、仁治元年一〇月一八日は、示衆の年月日が残ったもので、そのまま道元が書写した年月日ではないことである。それ故に道元の書写の年月日は、残念ながら正確には不明としか言いようがない。

ところで、道元の伝記として最も古く且つまつまっているものに『建徳記』があり、その中に、「寛元三年（乙巳）三月六日、初めて正法眼蔵を示す」（瑞長本）とある記事により、この「正法眼蔵」の意味を、

各卷名に『正法眼蔵』の総題が冠せられたものと理解し、私はこの説を従来、そのまま認めてきた。水野弥穗子氏の「正法眼蔵はいつ示されたか―その成立に関して―」（『駒大短大國文』第三号、一九七二年）に「寛元三年三月六日「虚空」巻が示された時、初めて「正法眼蔵」なる総題のもとにこの大著が発表された」とあったからである。私は初めて臨川書店の『道元集』の「総説」でこの問題に取り組み、この説は成立しないと考えるようになった。『建擲記』が成立した文明四年（一四七二）頃の永平寺は、『正法眼蔵』といえ、六十巻本を指すのであり、瑞長本が六十巻本に基づいた記述はこれ以外にもあり、この年の三月六日は六十巻本の第五十六の『虚空』に該当することは明らかで、七十五巻本の第七十の編集とは関係なく、「初めて」とは、大仏寺建立のために寛元二年三月九日に『大修行』が示衆されて約一年ぶりに、途絶えていた『正法眼蔵』の示衆が『虚空』で再開されたの意味となるのである。それでは、『正法眼蔵』の総題がいつ冠せられ、その編集が如何なる体系本であったであろうか。それを示す重要な資料が、愛知県全久院の所蔵の懷奘筆の『正法眼蔵十方』なのである。この書は一見、内題が「正法眼蔵第四十五十方」（『道元集』二七八頁）とあり、尾題と奥書が次のようになって見える。

正法眼蔵十方 第四十五

爾時寛元元年癸卯十一月十三日、在日本国越州吉峰精舎示衆。

寛元三年乙巳窮冬廿四日、在越州大仏寺侍司書写。懷奘（『道元集』三〇三頁）

ところが、原本を注意深く検討すると、内題も尾題も「四十五」の「四」字が共に書き改められた形跡があることである。二箇所であることも注目すべきことである。この書き改めについて、伊藤秀憲氏は『道元禅研究』（大蔵出版、一九九八年）二七七頁において、「四」は「五」の字を書き改めたと論証している。この研究成果は極めて重要なものである。「四十五」の列次番号は六十巻本ではあるが、明らかに「四」は書

き改められているので、それを伊藤秀憲氏は「書き改める前の列次番号として考えられ得るものは、七十五巻本の「五十五」のほかにはないであろう」と結論するのである。更に「懷契ではなく、誰かによって六十巻本の列次番号に書き改められた」といい、このことも重要なのである。なぜなら、その結果を、伊藤秀憲氏は「懷契が書写した寛元三年十二月二十四日以前に、七十五巻の少なくとも第五十五までは列次が決定していたということになる」というのである。これは七十五巻本から六十巻本への編集の順序を示し、寛元三年（一二四五）とは、もちろん道元の生前であり、道元が総題の『正法眼蔵』を冠していて、七十五巻本の親集説が可能となるのである。私は『正法眼蔵』の編集論で伊藤説が最も信頼できる研究成果であると思っている。

問題は伊藤説の『正法眼蔵十方』の寛元元年十一月一三日の示衆から懷契の寛元三年十二月二十四日の書写までの間の更なる編集の時期の絞り込みである。ここで道元の真蹟とされる永平寺所蔵の『（祖師）西来意』の断簡の末尾が参考になる。そこには次のようにある。

正法眼蔵西来意第六十二

爾時寛元二年甲辰二月四日、在越宇深山裏示衆。（『真蹟集』一五九頁）

寛元二年二月四日の年次に、『正法眼蔵』の総題と七十五巻本の「第六十二」が、道元によって決定された可能性が認められる。なによりも、六十巻本の「第五十二」でないところが重要である。第六十二と言えば、七十五巻本であり、七十五巻の分量のほぼほとんどを占めている。この道元の真蹟の場合、道元の示衆と書写が同時か、示衆に極めて近い書写を認めてよい。越宇深山裏とは、吉峰寺のことで、道元は寛元元年七月に入越後に、しばらく時をおいて吉峰寺に入り、その年の十一月半ばから翌年の正月にかけて一時的に禪師峰に移っている。その間の『正法眼蔵』の示衆は、『見仏』『遍参』『眼晴』『家常』『龍吟』の

五巻に限られている。その後、寛元二年の正月一〇日以前には再び吉峰寺に戻ったのである。

ここで、仮名『正法眼蔵』の編集時期を検討するのに必要な最小限の関係の略伝をみてみよう。(○は推定で、その頃を意味する)

仁治二(一二四一)年正月三日『仏祖』。夏安居『法華転法華』・別本『心不可得』(草案本)。○別本『仏向上事』。一〇月中旬『行仏威儀』。十一月一四日『仏教』。十一月一六日『神通』。

仁治三(一二四二)年正月二八日別本『大悟』(草案本)。三月一八日『坐禅箴』。三月二三日『仏向上事』。四月五日『行持』(下)(自筆本)。四月二六日『観音』。六月二日『光明』。九月九日『身心学道』。○『行持』(上下)。一〇月五日『道得』。十一月五日『西餅』。十一月七日『仏教』再示。

仁治四(一二四三)年正月一八日、懷契『行持』(上下)書写。正月一九日、懷契『仏性』(草案本)書写。寛元元(一二四三)年四月二九日『古仏心』。○『心不可得』。入越し、吉峰寺に到着。閏七月一日『三界唯心』。○『説心説性』。九月二四日『嗣書』(清書本)。十一月『坐禅儀』。十一月二三日『十方』。○禪師峰下の茅庵に移る。(見仏・遍参・眼瞽・家常・龍吟)。

寛元二(一二四四)年正月○吉峰寺に戻る。正月一日、懷契『説心説性』書写。正月二七日『大悟』再示。二月四日『正法眼蔵第六十二(祖師)西来意』(自筆本)。

道元は、「(寛元二年の)七月十八日、和尚を請し奉りて、(大仏寺)開堂説法せらる」(「瑞長本」とあることから、この頃、確実に大仏寺(後の永平寺)に移ったと思われる。大仏寺の叢林がほぼ整うのは、「九月一日、法堂功成りて開堂す」(「瑞長本」)の頃であろう。

敢えて更に期間を絞って総題の『正法眼蔵』の成立を推測すれば、貴重な草案本の存在する真福寺本の別本『大悟』と再び吉峰寺に戻った後の『正法眼蔵大悟』の再治の関係が参考になろう。改めて七十五巻

本の乾坤院本の内題の『正法眼藏第十大悟』（桜井秀雄監修・小坂機融・河村孝道編集『永平正法眼藏蒐書大成』一卷一四〇頁。全二七巻、大修館書店、一九七四―一九八二年。『眼藏蒐成』と略称）の尾題と奥書をみてみよう。

正法眼藏第十

爾時仁治三年壬寅春正月廿八日、住觀音導利興聖宝林寺示衆。

而今寛元二年甲辰春正月二十七日、錫駐越宇吉峰古寺而書示於人天大衆。（『眼藏蒐成』一卷四三頁）
二つの示衆は、別本『大悟』（草案本）と『正法眼藏大悟』（再治本）の年月日である。更に懷契の書写に触れるのは、同じ列次番号をもつ六十巻本系統にのみ見られるのである。洞雲寺本『正法眼藏第十大悟』には、奥書に次のようにある。

爾時仁治三年壬寅春正月二十八日、住觀音導利興聖宝林寺示衆。

而今寛元二年甲辰春正月二十七日、錫駐越宇吉峰古寺而書示於人天大衆。

同二年甲辰春三月二十日、侍越宇吉峰精舍堂奥次、書写之。懷契（『眼藏蒐成』六卷九五頁）

同じ列次番号をもつ六十巻本『正法眼藏大悟』はこのように七十五巻本と同じ草案本と再治本の示衆の年月日を示しており、その書写の奥書は十分に参考になろう。別本『大悟』と『正法眼藏大悟』の関係は、大幅な削除と加筆があつて分量的には全面的に書き改めたものであつた。それ故に、全面的に再治された『正法眼藏大悟』が存在しなければ、七十五巻本の『正法眼藏大悟』の「第十」の編集は不可能であり、この『正法眼藏大悟』の再治は『正法眼藏』に唯一みえる「人天の大衆に書示」されたという文字も注目していいように思われる。このように、寛元二年三月二〇日の懷契の書写までには確実に列次番号は決定していたと考えられる。また残された清書等を考えて、この頃に吉峰寺で編集が続けられていたと見てよいので

はなからうか。先に紹介した寛元二年二月四日の七十五卷本の第六十二の『正法眼蔵西来意』の示衆につづくその書写までにはほぼ編集が固まることになる。杉尾玄有氏の『道元禪の参究』（春秋社、二〇一五年）によると、寛元元年閏七月一日に吉峰寺で示衆された第四十一に相当する入越後の最初の『三界唯心』以降は、七十五卷本の『正法眼蔵』の列次はほぼ示衆の順序に配列されているという。この説は認めてよいと思うので、それまでの興聖寺時代の配列、特に最初のいくつかと再治が行われれば七十五卷本の列次番号は自ずと決まっていたと言ってよからう。もちろん、七十五卷本の最後は『出家』であり、「爾時寛元四年丙午九月十五日、在越宇永平寺示衆」まで完成することはない。

こうして七十五卷本の『正法眼蔵』の編集は、寛元二年の正月に吉峰寺に戻った頃から始められたと言つてよいであろう。その年の正月二七日の『正法眼蔵第十大悟』がその証拠と推測したのが私の説であるが、真蹟の存在する二月四日示衆の『正法眼蔵第六十二西来意』の時には総題の『正法眼蔵』が成立したことは確実となったといえよう。列次番号を付すことだけならば多くの時間は必要なく、杉尾玄有氏の『道元禪の参究』に指摘するように、興聖寺時代の四十卷に関しては、熟慮の末の列次であったと言つてよからう。ただし、杉尾説は七十五卷本の『正法眼蔵』の四十卷の大系づけを道元は入越前に突如として急速に遂行したとするのであるから、私が今まで推測してきたそれを再住の吉峰寺時代とする説からは認められないが、四十卷の大系が配慮されるに当たって推測された杉尾説は参考に値しよう。

ここで常に『正法眼蔵』の編集で問題となる六十卷本の第一の『正法眼蔵現成公案』になく（『眼蔵菟成』六卷一〇頁）、七十五卷本の第一の『正法眼蔵現成公案』にある「建長壬子拾勒」（『眼蔵菟成』一卷一〇六頁）とは、何を意味するか私の説を述べる必要がある。私は道元の百卷構想を知った上で、十二卷本『正法眼蔵』の最後にある『正法眼蔵八大人覺』の奥書と関連して、新草十二卷本に対して旧草の七十五卷

本の最初に『正法眼蔵現成公案』として取り纏めたと懷奘が記したものと理解したい。それ故に、旧草の七十五巻本は道元が認めた親集の『正法眼蔵』であり、道元の意を体した懷奘の考えであつたと思われる。道元の示寂が現実となつた時の懷奘の説の『正法眼蔵八大人覺』の奥書の文を、今回の結論を踏まえて次のように解釈する理由である。

本と云う、建長五年正月六日、永平寺に書す。

如^{いま}今建長七年乙卯解制の前日、義演書記をして書写せしめ畢んぬ。同じく之れを一校せり。

右の本は、先師最後の御病中の御草なり。仰せには以前所撰の仮名正法眼蔵等、皆な書き改め、并びに新草具に都盧忝伯卷、之れを撰ずべしと云々。

既に始草の御此の巻は、第十二に当れり。此の後、御病漸々に重増したまふ。仍つて御草案等の事も即ち止みぬ。所以に此の御草等は、先師最後の教勅なり。我等不幸にして一百巻の御草を拝見せず、尤も恨むる所なり。若し先師を恋慕し奉らん人は、必ず此の十二巻を書して之れを護持すべし。此れ釈尊最後の教勅にして、且つ先師最後の遺教也。

懷奘 記之

(原漢文、『眼蔵蒐成』一卷九四九頁、岩波文庫本四四一五～四一六頁参照)

(私釈)

原本の先師道元の『八大人覺』の奥書に言う、「建長五年（一二五三）正月六日に永平寺にて書く」と。今、建長七年乙卯のとしの夏安居の終る前日に、義演書記に原本の清書をさせて書写が終つた。懷奘（私）は、同じ日に先師道元の原本と義演の書写本とを校合した。

右の『八大人覺』は、先師道元の最後の御病氣中の草稿である。先師が生前に言われた所は次のようになる。「前に書いた仮字の『正法眼蔵』の巻々は（先師の吉峰寺時代の寛元二年（一二四四）に編集を始

められ、寛元四年に七十五巻の撰述を一応終えられた。先師の意を体して旧草を七十五巻として、病中の先師の生前の壬子（一二五二）に確認できた）、七十五巻の編集は暫定的であるから）全てにおいて書き改めるつもりであり（書き改めるつもりとは、ある巻は大幅に書き改め、ある巻は全面的に書き改め、ある巻は部分的に書き改め、ある巻はほとんど書き改めなくてもよいものなどがある）、それら旧草のもの（懷奘が七十五巻としたもの）と新草のもの（鎌倉行きが転機となって、新たな意図をもって書き始めた『正法眼蔵』を編集しようとされたが、十二巻しか残らなかった）とを、全部合わせて百巻の『正法眼蔵』を書くつもりである。など、と」。

既に新たな編集に加えるために始められた草稿のこの『八大人覺』の巻は、第十二巻目に相当する。この『八大人覺』を書いた後は、先師の病気がだんだんと重くなったので、新たな巻を書き進めたり、旧草を書き改めて新たな編集に加えることは、そのまま止まってしまった。それ故に、この『八大人覺』などは、先師の最後の教えとなった。私達は不幸にして百巻の草稿は拝見できない。このことは、私達にとって最も残念に思うところである。もしも先師道元を恋慕する人は、必ずこの第十二の巻の『八大人覺』を書写して、これを護持しなさい。（なぜならば）この『八大人覺』の教えは、釈尊最後の教えであり、同時にそれはその釈尊の教えについて説かれた先師の最後に残された教えの巻であるからだ。

懷奘が以上のことを（『八大人覺』の奥書として）記す。

先の「建長壬子拾勒」やこの『八大人覺』の「奥書」は、『正法眼蔵』の編集を考察するには極めて重要であり、未だ定説がある訳ではない。私が提案した新説も今後に更に深めていく必要があるだろう。

最後に道元の『正法眼蔵』の百巻構想は如何なるものかというまたしても難問に直面することになった。

た。がしかし、あらゆる可能性の推測を排除しないとしても、現時点において、道元の『正法眼蔵』研究にとってそのことを追究することに果たして意味があるのかどうかを含めて、今後の課題としておこう。

〈雑記〉「査屏球論文」は論文と言えるのか

〈雑記〉「査屏球論文」は論文と言えるのか

——「三部構成」の欠如と「修辭法」に反する史料引用——

加藤 一寧

はじめに

五山関係史料すなわち主に禪語録を引用する論文を、どのように読解すればよいのか。これは確かに難しいことではある。しかし禪語録を引用する論文である以上、少なくとも次の二点をふまえて、読解すべきことはまちがいない。

第一に、論文は、戸田山和久『新版 論文の教室』（NHKブックス、二〇一二）が定義するように、(1)「問い」(2)「答え（主張）」(3)「論証」の三要素つまり「三部構成」を欠いてはならない⁽¹⁾。第二に、禪語録の大部分は漢詩・漢文であるので、一海知義『漢詩入門』（岩波ジュニア新書、一九九八）に記される漢詩文の形式や規則、つまり「修辭法」に注意しなければならない⁽²⁾。

この「三部構成」「修辭法」の形式面から論文を分析すれば、その分析結果に異論が生じにくいはずである。

具体的には、第一の「三部構成」の場合には、論文の三要素が明確に記述されていないければ、その文章

は論文として成立しない。第二の「修辭法」の場合には、引用史料に形式上の規則にあわない句讀があれば、誤読となる。しかもその場合、「論証」もまた正確でない可能性が高い。

そこでこの二点に留意して、五山関係史料を用いた論文を読み解くと、論文として成立しないものが出てくる。査屏球（谷口高志訳）「寒山拾得の受容とその変遷——五山禅僧の詩歌・絵画に見られる寒拾の形象と宋元禅文学の關係」（堀川貴司・浅見洋二編『蒼海に交わされる詩文』『東アジア海域叢書』第十三巻、汲古書院、二〇二二、以下「査論文」と略す）もその一つである。

この「査論文」が収録される前掲『蒼海に交わされる詩文』は刊行されてから、すでに一定の期間が経っているが、しかし五山関係史料を用いる学問においては、「査論文」に対して何の論評もなされていない。これは看過しがたいことである。なぜならば、このノーコメントという姿勢が「査論文」の質の低下を招いた原因の一つだからである。

もちろん五山関係史料を用いた論文の質の問題となると、その批判対象は「査論文」だけにとどまらない。だが私見では、それらの論文に共通する問題は、引用史料に対して正面きった解釈を行っていない点にある⁽³⁾。しかし「査論文」の問題は、それ以外にも形式面での初歩的な誤りが多く、論文の質の低下が際立っている。

そもそも「査論文」は、二〇〇七年九月八日に大阪大学で行なわれた文部科学省科学研究費補助金特定領域研究「東アジア海域交流と日本伝統文化の形成——寧波を焦点とする学際的創生——」の重点項目「東アジアのなかの五山文化」の国際シンポジウム「東アジア海域文化交流のなかの五山禅林Ⅰ」における研究発表に基づくものだから⁽⁴⁾、その際に、研究者の間から、何らかのコメントや批判があつてしかるべきで、それらが「査論文」に反映されていなければならない。

しかし、査屏球氏が行なった研究発表の成果は、最初に「寒山拾得的受容と変容―五山禅僧詩画中寒拾形象与宋元禅文学関係考」（『寒山子暨和合文化国際研討会論文集』浙江大学電子音像出版社、二〇〇九、以下「査中文」と略す）として公にされるが、「三部構成」が欠如し、「修辭法」上の誤りも看過されたままである。さらにその四年後、「査論文」として前掲『蒼海に交わされる詩文』に収録される。しかし「査論文」の内容は、「査中文」をわずかに改変しただけで、「三部構成」の欠如や「修辭法」上の誤りについては訂正されていない⁽⁵⁾。つまり五山関係史料を用いる学問において、論文のチェック体制が機能しなかったのである。

そこで本稿では、まず「三部構成」「修辭法」の二点から「査論文」を分析する。その分析結果から「査論文」については、前掲『論文の教室』『漢詩入門』に記される基本中の基本がなっていないことを明らかにする。

また「査論文」の史料引用の誤りをとりあげ、誤字のいくつかは、査屏球氏の論文原稿の簡体字が機械的に新字体へ変換されたために生じたことを明らかにする。そこから翻訳編集の際に、引用史料に対して直接原文にあたつての確認が行なわれなかったことを指摘する。

一、「三部構成」「修辭法」による分析

最初に長文になるが、前掲『蒼海に交わされる詩文』序説七頁に載せられる「査論文」の要約を掲げる。

祖師（達磨以下、中国の禅の高僧たち）のなかでも特異なキャラクターで知られる寒山・拾得を詠ん

だ詩やその絵画を博搜し、鎌倉後期の来日僧や留学僧に始まって室町初期に至るまでの流れを、破庵はあん派・松源派・曹源派・松源派くりん古林下および大慧派だいえといった法系ごとに分類して辿っていく。日本では、宋元代の禅僧によって祖師としてカリスマ化されていた二人のイメージを継承しつつ、そこに喜劇的な性格が強調付加され、室町から江戸に至っても禅の世界の人気者であり続けたが、これは、明清代の中国において土着信仰と融合して民間神に変化するのとは大きく異なる現象だ、と指摘する。表面上は大きな変容を遂げているようにいて、本質はかなり忠実に継承している、日本の外来文化の受容のあり方を示す例としても興味深い。

「査論文」の考察対象は、中国宋元代の禅僧・日本の五山僧等の語録にのこされる寒山拾得に関連する詩文である。「査論文」は、それらの作品を法系すなわち門派ごとに分析し、画賛については、現存する絵画史料と関連づけて検討している。

しかし私は、「査論文」から「寒山拾得のイメージと関連する詩文や絵画が、どのように受容され、そして変容していったか」について、新たに得るものは全くなかった。その理由は以下の二つである。

①「査論文」は受容・変容過程を門派の視点から分析するが、その理由が示されていない。つまり先行研究の検討が不十分なままで、「問い」を導き出せていない。そして「問い」がない以上、「査論文」の「答え（主張）」も「情報を時系列的に羅列している」だけである⁽⁶⁾。つまり後掲の羅時進・崔小敬両氏の研究の枠組みを敷衍し、門派ごとに史料を貼り付けているだけで、新たな主張が付加されていない。

②形式を無視した史料引用と読解の問題がある。不正確な読解の集約では「論証」にならない。そしてこの問題は、以下の三点に分類できる。(1) 句読の誤り、(2) 先行研究参照不備、(3) 史料引用

の仕方。

では、①②について見ていく。

①「問い」の欠如——門派の視点——

まず「査論文」四二頁で、次のように述べられる。

本稿では、来日した禅僧の中国における師承関係や、来日後における五山僧との師承関係、また入宋・入元した日本僧の中国における師承関係について、^①その継承と発展のあり方を分析しつつ、寒山拾得に関する文学の変容を考察していく。以下、^②影響力のあったいくつかの門派ごとに整理を行い、互いに関連する作品の比較を試みたい。

しかし傍線①が、具体的にどのような分析されているのか、私には「査論文」中に明瞭な記述が見つけられない。また続けて傍線②と記されるが、要するに、これも「門派ごとに作品を見て行く」と述べているに過ぎない。その実、門派ごとに見ていく意義がどこにも説明されていない。

ところで、管見で門派の視点を採用した研究をあげれば、たとえば外交史においては、伊藤幸司『中世日本の外交と禅宗』（吉川弘文館、二〇〇二）がある。同書の中で、伊藤氏は、村井章介『アジアのなかの中世日本』（校倉書房、一九八八）が提示した枠組みを再検討する。すなわち中世後期に渡海した禅僧たちは、ほぼ外交機関としての「五山」に属し、彼らは「五山」というひとまとまりで捉えられてきたが、伊藤氏はその点を問題とし、より細かな門派の視点から再検討を加え、当時の外交のあり方や禅宗勢力の実態をあきらかにしようとした。

また五山文学においても、たとえば太田亨「初期禅林における外集受容初探―杜詩受容を中心として

―「中国中世文学研究」四一号、二〇〇二―では「禪僧の詠出法の特徴を整理すると、門派毎に特徴を指摘することができそうである」との見通しを立て、玉村竹二『五山文学』（至文堂、一九五五）の提示した「宋・元・明の三大系統」の分類には問題があることを見出す。そして門派ごとに詠出法の違いがあったと結論づける。

伊藤・太田両氏の研究は、歴史と文学の違いはあれ、ともに先行研究が示した枠組みすなわち「五山」や「宋・元・明の三大系統」では、実態把握に不十分であると考え、新たに門派の視点から再検討を加えた点が評価できる。

しかし「査論文」は、伊藤・太田両氏等の門派の視点からの研究に言及しない。

そもそも「査論文」では、先行研究に対する言及が少なすぎる。序文およびその注にあげられる編著・論著名は、上村観光編『五山文学全集』（思文閣出版復刻版、一九七三）・玉村竹二編『五山文学新集』（東京大学出版会、一九六七・八二）・蔭木英雄『五山詩史の研究』（笠間書院、一九七七）だけである。

序文以外では、第四章で有馬頼底（劉建沢）『禪僧生涯』（中国社会科学出版社、二〇〇〇）をあげて、日本の鎌倉から室町初期にかけて、禪文学には三つの派があったことを説明する。

また終章「おわりに」では、島田修二郎・入矢義高監修『禅林画賛 中世水墨画を読む』（毎日新聞社、一九八七）から、春屋宗園（二五二九～一六一一）の画賛を引用する。これは日本で寒山拾得のイメージがだんだんと世俗化していったことを説明するための引用である。さらに同章において、羅時進「日本寒山題材絵画創作及其淵源」（『文藝研究』二〇〇五年第三期）に基づいて、江戸時代以後の日本における寒山拾得の受容について述べる。他方、崔小敬「寒山 重構中的伝説影像」（『文学遺産』二〇〇六年第五期）によって、中国における寒山拾得のイメージの変化、具体的には「和仙」「合仙」という民間神への変容

に言及する。

ここでは、以上の論著の引用の仕方やその内容が適切であるかどうかの問題は論じないが、「査論文」には、先行研究をある程度まで網羅検討した上での「問い」すなわち論点の設定はない。

②史料の誤読——「修辭法」を無視した句読と不正確な「論証」——

1 【句読の誤り】

(1) 無学祖元の例

【一】上堂「結夏已一月、寒山子作麼生、^a乞無再、面語要隨鄉」。

（「査論文」四三頁・「査中文」三七頁）

史料【一】は、「査論文」が、無学祖元『仏光録』から引用するものだが、まず「生」(下平八庚)と「郷」(下平七陽)が通押の関係にあり、私は「生」の字の後に、読点ではなく句点を付すべきだと考える。

次に傍線aの句読は、「査論文」「査中文」も同じだから、単なる校正ミスではない。これについては、国立国会図書館蔵『無学和尚初住大宋台州真如禪寺語録』二一葉(嘉慶二年刊(二三八八)、WA六一一三)の句読「乞無再面、語要隨郷」が正しい⁽⁷⁾。なお『大正新修大藏經』所収『仏光録』卷一(大正八〇、二三五c)は、間に句読点を打たず、この二句を一句とみなす。

「査論文」は、この史料に対する解釈を示さないが、『仏光録』卷一(大正八〇、二三五c)の注記に「原本冠註曰(此段恐有缺文歟)」とあるように、この一段には、欠文がある可能性が高く、十分な解釈ができる史料ではない。

実際に内容を見ると、「寒山子作麼生」については、後述するが、まず「乞無再面」は「もう二度と会

いたくない」という意味で、たとえば『夢窓国師語録』（大正八〇、四五―一〇）の例がある。

乃云「二千年前、萬化千變。二千年後、乞無再面。好箇太平時節、波旬却具一隻眼」（二千年前に釈迦のおかげで世の中はすっかり変化した。しかし二千年後の今は再び釈迦に会うことがないように願っている。釈迦が二千年前に示寂したおかげで、今は平和な時節であるのだから、波旬が釈迦に示寂を勧めたのも、かえってみどころがあつたというものだ）。

次に「語要随郷」は、「随郷」が成語の「入郷随俗」「入郷随郷」をふまえているので、「その土地に行つたら、その土地で使われている言葉を使わなければならない」という意味である。

ただ私には、「乞無再面」と「語要随郷」の二句を、一体どのように結びつけて解釈したらよいのか、わからない。しかし「査論文」では、具体的な解釈も示さず、しかも句読を誤つたままで、この史料を引用している。

以下、無学の画賛について形式面を見る。

○「寒山」

【一】文殊大人境界、本来無壊無雜。幸得一幅白紙、又添一重垃圾、髮峰鬆甚面目。

【二】紅葉題詩、青天作屋、再出頭來、与吾洗足、胡写乱写、千偈成集、寒岩倚天、飛湍箭急。

（「査論文」四三頁・「査中文」三八頁）

「査論文」は「寒山」の画賛を引用し、【一】と【二】の二段に分断するが、私は全体で三段に分けるべきだと考える。また「査論文」「査中文」はともに同じ句読なのだから、二段に分断しているのは単なる校正ミスとは考えられない。

まず【一】の「雜」（入声十五合）と「圾」（入声十四緝）が通押し、次に【二】の「目」（入声一屋）と

【三】の「屋」(入声一屋)・「足」(入声二沃)が通押する。そして【三】の「集」・「急」(入声十四緝)が押韻する。

実際『仏光録』巻八(大正八〇・二二七b 以下「大正本」)や京都大学附属図書館蔵『仏光録』仏祖讚一七葉(五山版、「谷村文庫」一・二五／フ／二貴、七六三七〇八以下「京大本」)は、押韻字によって三段に分断し、句読も押韻字で切っている。また「査論文」は「大正本」に依拠して、網掛けの「嶺」の字を引用するが、「京大本」によって「鬢」と改めるべきである⁽⁸⁾。

正しい句読・分段は以下のとおりである。

文殊大人境界、本来無壞無雜。幸得一幅白紙、又添一重垃圾。

髮鬢鬆、甚面目。紅葉題詩、青天作屋。再出頭來、与吾洗足。

胡写乱写、千偈成集。寒岩倚天、飛湍箭急。

○「拾得」

【四】両脚蹠蹠、叉手握節、普賢門風、一斉漏泄。看何書不識義、瞎瞞眼、枉篋氣。

【五】月照峨眉、家山万里。你題詩我磨墨、痴人不識野雲情、涼兔漸遙春草綠。人人銀色、世界処、白玉樓閣。因你動著筌筌、糞掃堆山積岳。

(「査論文」四三頁・「査中文」三八頁)

「査論文」は、【四】と【五】の二段に分断するが、私は全部で四段に分かつべきだと判断する。また「査論文」「査中文」ともに同じ句読だから、単なる校正ミスではない。

第一に【四】「節」「泄」(入声九屑)が押韻する。第二に【四】の「義」(去声四寘)・「氣」(去声五未)

と【五】の「里」(上声四紙)が通押する。「里」は「義」と四声相配の関係であるから、上声去声の通用すなわち同音異調の通押と考える⁽⁹⁾。第三に【五】「墨」(入声十三職)と「緑」(入声二沃)が通押する⁽¹⁰⁾。最後に【五】「閣」(入声十葉)と「岳」(入声三覺)が通押する⁽¹¹⁾。

「大正本」(大正八〇、二七b)・「京大本」仏祖讀一八葉は、正しく四段に分断する。ただし「大正本」や陳耀東『寒山詩集版本研究』(世界知識出版社、二〇〇七 以下「陳研究」)四二八頁が、傍線bのように句読するのは誤りで、「京大本」のように、「人人銀色世界、処処白玉楼閣」と対句に句読するのが正しい⁽¹²⁾。

正しい句読・分段は以下のとおりである。

両脚踰躍、叉手握節。普賢門風、一斉漏泄。

看何書、不識義。睹瞋眼、枉篋氣。月照峨眉、家山万里。

你題詩、我磨墨。痴人不識野雲情、涼兔漸遙春草綠。

人人銀色世界、処処白玉楼閣。因你動著笊箒、糞掃堆山積岳。

○「寒山拾得同軸」

【六】文殊普賢、彌陀・攬金。撞入娑婆、月下有人。見你相牽、且入草窠。

【七】指月話月、一口一舌。広南除夜、納涼五台。六月下雪、対月論心。唯我与你、見得分明、未能忘指。

〔査論文〕四四頁・「査中文」三八頁

「査論文」「査中文」は同じ句読だから、校正ミスはないと考えられる。

まず【六】は、「陀」・「婆」・「窠」(下平五歌)が押韻する六言詩である。したがって、「大正本」(大正

八〇、二二七c)・「京大本」仏祖讃一八葉・「陳研究」四二八頁・「査論文」の句読は誤りである。

また「査論文」が「上有豊干」の注記を省略したのは問題である。というのも「上有豊干」の注記があることによって、はじめてその前身が「彌陀」である豊干も、寒山拾得とともにこの画賛が記された絵画の中に描かれていることが判明するからである。

次に【七】については、私は二段に分かつべきだと判断する。というのは、「舌」「雪」(入声九屑)が押韻し、「你」「指」(上声四紙)が押韻しているからである。実際、「大正本」(大正八〇、二二七c)は、正しく二段に分断している。ただし「大正本」「京大本」「陳研究」「査論文」は、傍線cのように句読するが、これは「広南除夜納涼、五台六月下雪」の対句として句読しなければならない。

正しい句読・分段は以下のとおりである。

文殊普賢彌陀、攫金撞入娑婆。月下有人見你、相牽且入草窠。〔上有豊干〕。

指月話月、一口一舌。広南除夜納涼、五台六月下雪。

対月論心、唯我与你。見得分明、未能忘指。

○「四睡」

【八】松門外、双潤曲。人斑変作虎斑、慈悲都是惡毒。你也睡足、我也睡足。風起腥羶、彌満山谷。依依残月転松関、睡裏須還各著姦。話到劫空懸遠事、虎斑終不似人斑。

(「査論文」四四頁・「査中文」三八頁)

「査論文」は【八】を一段とみなすが、二段に分かつべきである。なお「査論文」「査中文」ともに同じ句読だから、校正ミスとは考えにくい。

まず「曲」「毒」「足」（入声二沃）「谷」（入声一屋）が通押する。そして後半は「関」「姦」「斑」（上平十五刪）が押韻し、七言絶句とわかる。

したがって「大正本」（大正八〇、二二七c）・「京大本」仏祖讀一八葉の分段が正しい¹³。なお「查論文」「查中文」は「大正本」より引用するが、網掛けの「膾」の字は、「大正本」「京大本」には「羶」とある。正しい句読・分段は以下のとおりである。

松門外、双澗曲。人斑變作虎斑、慈悲都是惡毒。你也睡足、我也睡足。風起腥羶、彌滿山谷。
依依殘月轉松関、睡裏須還各著姦。話到劫空懸遠事、虎斑終不似人斑。

(2) 義堂周信の画賛の例

○「寒山拾得」

【九】曳帚背人行、一転知他何処。掃塵埃忙忙、不見天辺月、却被寒兄指点来。

【一〇】山衣襪勃窣、頭髮乱婆婆。怪得曳苕帚、滿廊紅葉多。手展是何卷、寧非行願經。勸爾急看畢、
国清齋鼓鳴。

（「查論文」四九頁・「查中文」四〇・一頁）

「查論文」「查中文」ともに句読は同じである。校正ミスとは考えにくい。

まず【九】は「埃」「来」（上平十灰）が押韻する七言絶句である。しかし「查論文」・『義堂和尚語録』卷四（大正八〇、五三九a）も句読を誤る。この場合、「陳研究」四八九頁の句読が正しい。

つぎに【一〇】は、「查論文」・『義堂和尚語録』卷四（大正八〇、五三九a）・「陳研究」四九〇頁も一段とみなすが、二段に分かつべきである。なぜならば「娑」「多」（下平五歌）が押韻し、「經」（下平九青）

「鳴」(下平八庚)が通押するからである。たとえば新潟大学附属図書館蔵『義堂和尚語録』巻四、二二葉(元禄八年刊「二六九五」、佐野文庫「三〇四四―一」)では、その訓点や送り仮名などからもわかるように、二段に分けている¹⁴⁾。

なお「査論文」「査中文」とともに、「披」の字を網掛けの「被」の字に誤っている。

正しい句読・分段は以下のとおりである。

曳帚背人行一転、知他何処掃塵埃。忙忙不見天辺月、却被寒兄指点来。

山衣披勃窣、頭髮乱婆婆。怪得曳苕帚、満廊紅葉多。

手展是何卷、寧非行願經。勸爾急看畢、国清齋鼓鳴。

以上の無学祖元・義堂周信の画賛史料それぞれの末尾に、「査論文」「査中文」は、「図〇〇」と参照図の番号を注記し、今日のこされている絵画史料と、そして上記の画賛が表わす画題とが対応することを示す。しかし画賛の分段が誤っている以上、絵画史料と画賛が一对一に対応しておらず、これら画賛史料に関する考察は、全て意味がない。また「査中文」には絵画史料の図版が転載されているが、「査論文」では、残念ながら図版の転載が見送られてしまっている。

「査論文」は、おそらく『大正新修大藏經』の電子データに依拠し、その句読の誤りを引き継いでいる。それだけでなく、その句読を改悪している場合もある。もしあえて「誤読」したのであれば、その説明が必要である¹⁵⁾。

2 【先行研究参照不備】

(1) 「寒山子作麼生」句(と「水牯牛作麼生」句)の理解

上掲【一】の他に、「査論文」六四・五頁には、「寒山子」「水牯牛」に関する史料が五例引用される。その上で「査論文」は「臨濟宗の禪家たちは、これら〈水牯牛〉と〈寒山子〉の公案を結び付けて説くようにな」ったと述べる。

さらに「査論文」は次のようにまとめる。

「牯牛」の公案は、物の相には定めがなく、言語はそれが指し示す物そのものとは異なることを説く。また「寒山」の公案は、彼が普賢菩薩の化身であったという伝説を用い¹⁶、肉体は所詮仮のものに過ぎないことを述べる。両者ともに、万象はみな空であるという禪の教えを強調しているのであり、それ故に、禪家は両者を一つに結びつけたのである。勿論、『宋高僧伝』等の伝記材料に見える寒山の変身の描写が、精彩に富み印象的であったこともその要因の一つであっただろう。「寒山牯牛」は、かくして禪家が常用する公案の一つとなっていく。

私にはこの一段の意味内容が理解できないが、ただ少なくとも、次のことだけは断言できる。「寒山子（作麼生）」や「水牯牛（作麼生）」の語句を用いた説法は、傍線③のような空を強調したものではないと。なぜならば、この「寒山子（作麼生）」等の語句については、すでに葉珠紅『寒山詩集論叢』（秀威資訊科技股份有限公司、二〇〇六）に詳論があるからである。

『寒山詩集論叢』四二頁によると、まずこれらの語句は結夏・安居・解夏の時に多く使用されている。次に、同書四七頁で『海印昭如禪師語録』（正統七〇、六四五b）の例を注に引用した上で、以下のよう

に考証する。

寒山即水牯牛，水牯牛即寒山，寒山子與水牯牛，在元代海印昭如禪師手上，有了「那事」的代稱，「那事」表面指寒山子與水牯牛，實際上是借寒山子與水牯牛喻「求開悟」一事，

石屋珙禪師曰：

示衆、古德道：結夏半月日了也、水牯牛作麼生？有者道：結夏半月日了也、寒山子作麼生？福源道：結夏半月日了也、己躬下事作麼生？

石屋珙禪師之「己躬下事」、與乾乾湜禪師提問「本分事作麼生」、「寒山子作麼生」意同、其意爲：明一己之本分事、要先懂寒山子：懂寒山子即水牯牛、懂得寒山子、也就是御得水牯牛、也就是走向「開悟」。在結夏期間、將「寒山子與水牯牛」作爲「禪定」表徵的、……

要するに『寒山詩集論叢』からは、「寒山子（作麼生）」＝「水牯牛（作麼生）」＝「己躬下事（作麼生）」という言いかえが成立することがわかる。つまり「己躬下事」とは、修行者自身の境界を指すのだから、「寒山子作麼生」とは「あなたがたは、〈寒山詩〉に表現されているような寒山の心境が獲得できたか」という意味である。

また「水牯牛作麼生」も、牛が「十牛図」において禅の悟りにいたる段階を表わすために、心の象徴として用いられていることからわかるように、「あなたがたは、己事を究明できたのか」の言いかえにほかならない。この点を「査論文」は理解していない。

これは「査論文」における大きな誤りの一つであって、とりわけ結夏・解夏の上堂に「寒山」の語がある場合、「寒山」とは、実は「修行僧やその心境や悟り得たところ」を指し示している。以下の三例についても、そのことは意識されなければならない。

【一二】次日上堂「十五日已前鉢盂口向天、十五日已後輓却紫茸氈。正当今日擲」。（卓樞杖云）「寒山不管安居事、須彌頂上打鞦韆」。

（「査論文」四六頁・「査中文」三九頁）

「査論文」の解釈

僧侶でありながら富貴となる者がいるが、寒山はそのような得失や浮沈に全く興味を示さず、ただ仏像の上でブランコを揺らし、己の楽しみに耽る。初めの一則は、このように述べている。心中に仏を宿す者は、外物のしがらみに縛られず、また仏家の礼法にも拘泥しないものだ、と説くのである。

この史料は『夢窓国師語録』巻上（大正八〇、四五九b）にある。まず「査論文」「査中文」は、ともに「拄」を網掛けの「柱」の字に誤る。また「前」「天」「氈」「轆」（下平一先）が押韻するので、「前」と「後」の字の後に、読点を挿入すべきである。

次に『夢窓国師語録』を確認すると、この上堂の前日は「結夏小参」すなわち安居と言われる本格的な修行期間の初日であった。そうすると、夢窓が次のように言ったと解釈すべきである。

「修行期間中に〈鉢盂口向天〉（鉢の口を上に向けて殊勝に乞食行）を行なうことと思うが、修行期間終了後は〈輓却紫茸氈〉（貴重な紫茸氈を鞋の革などに使用したりして台無しなこと）をしでかすであろう。それでまさしく今日のところはどうかだ」。拄杖を突いて言った。「寒山すなわちおまえたちは安居であるとかないとかに関係なく、須弥山の上でブランコに乗るような大自在を得よ」。

なお「須彌頂上打鞦韆」については、『句双葛藤鈔』（『禅学典籍叢刊』第一〇巻下、臨川書店、二〇〇〇、五六〇頁上）「蟪蛄眼裏放夜市、大蟲舌上打鞦韆」の条に「蟪蛄上でも受用したものは細微塵に入、大方処を絶たものぞ、物にすぐれた物のわざ也」とあり、そこから「大自在を得る」と考える。

【一三】次日上堂「法歳已終、人人策功。寒山拈却蓋面帛、元是東家李大翁」。

「査論文」の解釈

（「査論文」四六頁・「査中文」三九頁）

また次の一則は、法歳の礼が終ったにもかかわらず、なお人々が仏の功德を讀んでいたところ、^④寒山が仏像の顔を覆う絹布を掲げ、仏像が実はただの村人であったことに皆が気づく、という内容である。人間には皆、仏性があり、禪と俗とに境目が無いことを説くのだが、ここに述べられている内容は、夢窓という天才による独創であろう。彼は自らの想像力によってかくも喜劇的な情景を作り出したのである。寒山はここでは一人の喜劇役者となっており、無学祖元の題賛に見られた喜劇性は、夢窓の手によって更なる発展を遂げたと言えよう。

この史料も『夢窓国師語録』巻上（大正八〇、四五七a）所収のものだが、まず「査論文」「査中文」ともに「人人策功」と「寒山拈却蓋面帛」の間にある「卓拄杖一下云」の句を脱している。それを補って、私の解釈を示す。

「すでに解夏（修行期間が終了）したのだから、みなにはご所得があったことであろう」。拄杖を突いて言った「（いやいや立派なご所得があるかと思っていたが）寒山すなわちみながお面をとったら、なんとあちらの家の普通のおっさんではないか（なんの進歩もない平々凡々なままではないか）」。

私は「東家李大翁」とは「某所の某甲」という意味だと考える。ただ「査論文」のように、「ただの村人であった」と解することは可能である。

しかし「寒山拈却蓋面帛」については、夢窓自身が、以下に引用する『夢窓国師語録』巻下、陸座「上杉法禪禪尼小祥忌請」（大正八〇、四六五b）でも同じように「……拈却蓋面帛、元是」の構文を用いるが、「査論文」の傍線④をふまえて、傍線dを「西施が仏像の顔を覆う絹布を掲げ、仏像が実はただのとなりの家のばあさんであったことに（皆が）気づく」と解釈して、文意が通るとは思えない。

所以道夢裏明明有六趣、覺後空空無大千。倘能於此薦得、^d西施拈却蓋面帛、元是隣家老母孃（だか

ら夢の中では、六道の世界がはつきりとあったというのに、覚めてみれば、空っぽで大千世界までもないというわけだ。もしそのところをきちんと理解したならば、あの絶世の美女の西施だって化粧を落とせば、なんととなりの家のばあさんではないか。

○「法眷疏」

【一四】寒山皺眉、拾得笑撫掌。咲箇什麼、歇後鄭五作宰相。

「査論文」の解釈

（「査論文」四九頁・「査中文」四一頁）

「法眷」とは、共に修行に励む道友を指すが、ここではその道友が寒山拾得の形象に対比されている。苦勞して修行する者は、木に登って魚を求めるようなもので、拾得に一笑されるだけである。そのようにして悟りを求める者は、歇後詩しか作れない鄭縈が宰相となるようなものであり、何一つなしえることはない、と説くのである。古剣は寒山の滑稽な形象を用いることにより、悟りを求める世俗の者たちを嘲笑し、諷刺しているのである。なお、ここに見える寒山が眉をしかめるという仕草は、彼の独創によるものであろう¹⁷⁾。

本史料は古剣妙快『了幻集』（『五山文学全集』三卷、二二六六頁）に収められるが、まず表題の「法眷疏」とは、通常「新命の同門の友が、その入院じゅういんを勧め慶賀する意味を以て書かれる入寺の疏」のことだが、この文章は「疏」すなわち四六文でもなく、その内容も「入院を勧め慶賀する」ものでもない。この場合の「法眷疏」とは、法眷に対する古剣の返札の語のことなのである¹⁸⁾。

以下に私の解釈を示す。

寒山や拾得のようなみなさんは、あるいは眉をひそめ、あるいは笑いながら手を打って（慶賀して）

下さっている。では何をお笑いになっているのであろうか。私が住持することを笑っているのだ。というのも、私が住持するなんて、歇後詩を作っていた鄭繁が宰相になったのも同然だからだ。

(2) 翻刻図録の参照不備

【一五】杖襖曲尺剪刀、三代助楊聖化、両手擘破面皮、至今索尽高価。

〔査論文〕五七頁・「査中文」四五頁

「査論文」「査中文」とともに、この賛文を「寒山拾得」の画賛だとするが、『無象和尚語録』巻下（『五山文学新集』六卷、五九〇頁）には「誌公和尚」と表題され、宝誌図の画賛だとする。また網掛けの「桃」は誤りで、「挑」が正しい。しかし「査論文」は、『五山文学新集』との相違に言及しないだけでなく、「寒山拾得」の画賛とみなす根拠についても全く説明しない。

たとえば第一句「杖挑曲尺剪刀」は、『景德伝灯録』卷二七「金陵宝誌禅师伝」（大正五一、四二九c）に「（錫杖）頭環剪刀尺銅鑑、或掛一兩尺帛」とあるように、宝誌の錫杖に剃刀・鏡・帛などが掛けられていたことを表す。

また第二句「三代助楊聖化」も同「金陵宝誌禅师伝」（大正五一、四二九c～四三〇a）によると、「三代」とは宋齊梁の三朝のことであり、宝誌は各朝で神異の能力を発揮していることを指す。劉宋にあつては、その歌が予言のように当たったので、士庶がみな宝誌につかえ（時或歌吟詞如識記、士庶皆共事之）、また南齊の武帝は、宝誌を宮中に招き入れ（帝延於宮中之後堂）、梁の武帝との間に交わされた問答も「金陵宝誌禅师伝」に載せられている。

さらに第三句「両手擘破面皮」は、「張僧繇が、宝誌和尚の画像を画こうとしたところ、宝誌が指を

もって顔面をつんざいて、十二面観音を中から出したので、ついにその画像を画くことができなかった」という故事を表わす⁽⁹⁾。したがって本史料は、「誌公和尚」の画賛にまちがいない。

このことより、私は次のように判断する。「査論文」は、この史料を全く読解することなく、「寒山拾得」の画賛として誤って引用しているにちがいないと。

○「寒山図」

【一六】風前執筆欲裁詩、想像渾如何如思。堪笑至今吟未就、瘦肩高声立多時。

〔査論文〕六三頁・「査中文」四七頁

この史料は、おそらく査屏球氏みずからが、静嘉堂文庫美術館蔵「寒山図」に書された画賛を図版から翻刻したものだとは私は推測する。しかし「査論文」の引用のうち、網掛けで示した六字は誤っている。「査中文」も同文であるから、単なる校正ミスとは考えられない。正しくは次のように改めなければならない。「象^x↓像^x。渾^x↓洋^x。何^x如^x↓有^x所^x。笑^x↓咲^x。声^x↓聳^x」。なお、「査論文」「査中文」では引用史料中の「咲」の字はすべて「笑」に誤って変換されている。

実はこの「寒山図」については、『書の国宝 墨蹟』（読売新聞大阪本社、二〇〇六）一四五頁に図版、三〇六頁に釈文がある。『書の国宝 墨蹟』を見れば、これらの誤字は回避できたのである。

もちろん査屏球氏が日本の出版物を見ることができなかったという理解は成り立つ。しかし査屏球氏は復旦大学中国語言文学系教授であって、中国人学者の中でも、日本の出版物を閲覧する機会には恵まれているはずだ。

事実この「寒山図」も「査中文」一一頁に、その図版が転載されるだけでなく、この「寒山図」が『新指定重要文化財Ⅱ 絵画巻』（毎日新聞社、一九八一）にも収録されていることが注記されている。また

「査中文」三七頁脚注によると、査屏球氏が『五山文学集』『禪林画賛』を日本人学者より借覧したことも記されている。

3 【史料引用の仕方】

(1) 二首を一首に誤るもの

○「送心月吾藏主之雲居」

【一七】秋陰月黑少人観、半夜憑欄想広寒。好看天龍指頭上、孤明歴歴不容瞞。心月相逢子細観、不
円不缺逼人寒。寒山只解尋光影、対面分明被眼瞞。

〔査論文〕四七頁・「査中文」四〇頁

まず押韻字「観・寒・瞞」（上平十四寒）に注目すれば、二首を一首にしていることがわかる。「査論文」「査中文」も改行せずに一首として引用しているから、単なる校正ミスとは考えにくい。

実際、『空華集』（『五山文学全集』二巻、一三六九頁）を確認すると、二首に分けられている。

○「和韻答天僮藏海和尚」

【一八】祖灯輝処木鷄鳴、眨得眼来天已明。一霎寒山逢拾得、風前尽把此心傾。昨夜虚空曝曝鳴、同
風一句太分明。破沙盆子翻筋斗、天僮堂前法雨傾。

〔査論文〕五〇頁・「査中文」四一頁

本史料も、押韻字「鳴・明・傾」（下平八庚）を確認すればわかるように、二首を一首にしている。「査論文」「査中文」はともに改行することなく、一首として引用している。単なる校正ミスとは考えにくい。

実際に『了幻集』（『五山文学全集』三卷、二〇九四頁）を確認すると、二首にしている。また網掛けの字は誤って引用されているから、次のように改めなければならない。「笑^x咲^o。宿^x祐^o」。

(2) 対句無視の引用

まず『了幻集』（『五山文学全集』三卷、二二四七頁）から、「月浦歌為竺首座」の全文を、その構造がわかるように、以下に引用する。

○「月浦歌為竺首座」

【一九】靈山話曹溪指、平地無風怒濤起。透出円欠未生前、一色蘆花秋似水。▲

霜白冷湫々、誰留此中洲。吐却七八箇、隨流不隨流。

識自本心、見自本性。明來暗來、如鏡照鏡。

君不見謝郎、

只在釣魚船。氷輪碾破三万六千頃之金波不夜款、

乃歌殘婦去也、桂擢穿過七十一二朶之煙島若箇辺。

又不見寒山子、

吟斷碧潭清皎潔。湛々寒光浸寥泝。喚醒天宮夢一場、無端釘取虚空槪。

〔查論文〕五〇頁・「查中文」四一頁

*▲指・起・水（上声四紙）○湫・洲・流（下平十一尤）■性・鏡（去声二十四敬）○船・辺（下平一先）●潔・沚（入声九屑）槪（入声六月）

波線部分が「查論文」が引用した箇所である。対句を無視した引用であることが明らかである。傍線部まで含めた対句に沿った引用を行なうべきであろう。

なお「査論文」「査中文」ともに網掛けの正しい字を【】内の字に誤っている。「瀆」【穴】・「場」【毘】。次に同じ『了幻集』（『五山文学全集』三卷、二二四七頁）の「月澗歌為瑣侍者」の全文を、その構造がわかるように、以下に引用する。

【二〇】「月澗歌為瑣侍者」

銀蟾冷浸碧潭秋、上下交徹金波浮。万里無雲河漢近、道人漱玉臨清流。
真照不流光烜赫、真流不動亦照廓。大円鏡裡万象空、落々靈機洞靈覺。
君不見、

独超物外老南泉、信脚踏断玄中玄。到底誰分泥水路、千江東注還依然。

昨夜邂逅寒山子、話别靈山已久矣。把手浩歌歸去來、白鳥蒼煙尽知己。

月兮澗兮涉風騷、八万四千毛竅無塵勞、

明歷々兮孤迢々、好在流传曹溪正脉之滔々。

〔査論文〕五〇頁・「査中文」四二頁

＊○秋・浮・流（下平十一尤）●赫（入声十二陌）廓（入声十藥）覺（入声三覺）○泉・玄・然（下平一先）▲子・矣・己（上声四紙）□騷・勞・滔（下平四豪）
波線部分が「査論文」の引用箇所である。しかし引用するなら、傍線部まで含めた対句に沿った引用を行なうべきであろう。

なお「査論文」「査中文」ともに網掛けの正しい字を【】内の字に誤っている。「歴」【曆】・「迴」【回】。

（3）原文確認の不備——簡体字から新字体への変換誤り——

○「道号、月浦」

【一二】銀蟾飛出白華洲、浸爛乾坤一色秋。堪笑寒山心似水、清光全属釣魚舟。

〔查論文〕四九頁・「查中文」四一頁

網掛けの「苹」については、「苹」という字もあるが、「苹」は「蘋」の簡体字でもある。そこで『了幻集』（『五山文学全集』三卷、二一〇九頁）を確認すると「蘋」が正しいことがわかる。

この場合、翻訳者が論文原稿の「苹」の字を簡体字とみなさないで、「蘋」に変換し忘れた誤りと想定できる。そして訳者編者が原文に当たるだけの余裕がなかった可能性も高い。なお「𦵏」は誤りで「咲」の字が正しい。

【一二】結夏上堂「百二十日夏、今朝始𦵏頭。飯抄雲子白、羹煮菜香浮。未問寒山子、先看水牯牛。山前千頃地、信脚踏翻休」。

〔查論文〕六六頁・「查中文」四八頁

網掛けの「𦵏」（「查中文」は「发」）は、『希叟紹曇禪師語録』（卮藏七〇、四〇一b）を確認すると、「發（発）」とある。そして簡体字「发」は新字体「発」と「𦵏」の二字に対応するのだから、論文原稿の簡体字「发」を、翻訳者が誤って「𦵏」と変換したに違いない。

【二三】汝等只解看有字經、是故不能感天動地。山僧講一卷無字經、回上天之怒、散下民之愆。掃除千嶂雲、放出一輪日。俾五穀豐稔万姓謳謠。看看。上無点劃、下絶方円。聽著則耳門塞、瞶著則眼睛穿。缺齒老胡猶不会、𦵏𦵏𦵏影返西天。

〔查論文〕六八頁・「查中文」四九頁

「只」については、「只」という漢字もあるが、「只」は「隻」の簡体字でもあるので、たとえば傍線eの「只」はそのままでよいが、傍線fの場合は、「達磨が隻履を携えて西天へ帰って行った」という伝承

を踏まえており、網掛けの「**貝**」の字は「**隻**」に変換しなければならない。実際に『大覚禪師語録』巻上（大正八〇、五六c）は「**只**」と「**隻**」を正しく区別している。

なお網掛けの「**詞**」「**撰**」は誤りで、各々「**詞**」「**覷**」の字が正しい。また「**晴**」については、「査中文」は「**晴**」と正しく引用しているので、翻訳編集の段階で発生した誤りにちがいない。

○「寒山」

【二四】凡聖龍蛇一串穿、**生**苕帚換幾文錢。可**憐****三****杯**自家酒、醉倒文殊与普賢。

（「査論文」七一頁・「査中文」五〇頁）

網掛けの「**憐**」については、『南江宗沅作品拾遺』（『五山文学新集』第六卷、二六六頁）を確認すると、「**怜**」とある。

「**怜**」については、「**怜**」という字もあるが、「**怜**」は「**憐**」の簡体字でもある。この場合「査中文」は「**怜**」に正しく作っている以上、「査論文」の誤りは「**怜**」を簡体字だとみなして、機械的に「**憐**」に変換したために生じたものである。

なお、網掛けの「**生**」「**杯**」は誤りで、それぞれ「**生**」「**盞**」が正しい。

おわりに

「査論文」すなわち査屏球「寒山拾得の受容とその変遷」には、論文に必要な三要素、「問い」「答え（主張）」「論証」の「三部構成」が欠けている。

具体的には、「査論文」は先行研究を咀嚼することもなく、論点の抽出も行なっていない。そのため「問い」が設定されていない。「答え（主張）」についても、史料や情報を門派ごとに時系列的に羅列しているだけである。その「論証」に至っては、誤読のみならず、引用史料に誤字が頻出する。また句読の誤りも多く、それらは漢詩文の「修辭法」の基本に反している。

五山関係史料を用いる学問において、論文のチェック体制が機能していれば、論文集『蒼海に交わされる詩文』刊行前に、「査論文」の「三部構成」の欠如や「修辭法」上の誤りは修正できたであろう。そして「査論文」を、そうした修正により、割り当てられた貴重な資源に見合うだけのものに、少しは近づけられたにちがいない。

ただ本稿には、少なくとも二つの問題がある。第一に「査論文」を批判しているにもかかわらず、私は「寒山拾得のイメージがどのように受容・変容されていたか」について、自分の考えを記していない。第二に、そもそも完全無欠なチェック体制など存在しないのだから、「査論文」が、偶然、五山関係史料を用いる学問のチェック体制から漏れたのかもしれない。しかし私は『蒼海に交わされる詩文』全体ではなく、瑕瑾に該当する「査論文」だけをとりあげて批判している。この二点は偏頗に失する。これが『雑記』と冠した理由でもある。

【注釈】

(1) 同書四二頁の記述を掲げる。「論文にはつぎの三つの柱がある。(1) 与えられた問い、あるいは自分で立てた問いに対して、(2) 一つの明確な答えを主張し、(3) その主張を論理的に裏づけるための事實的・理論的な根拠を提示して主張を論証する」。

(2)『漢詩入門』には、修辭上注意するものとして、脚韻・对句・平仄等があげられる(一七二―一九九頁)。このうち脚韻は、近体詩では(1)必ず偶数句末で韻を踏む。(2)一韻到底である。(3)脚韻は原則平字である。古詩では(1)韻の踏み方には、いろいろな型がある。(2)換韻する(ただし一韻到底もある)。(3)脚韻は仄字で踏むものもある(二〇三頁)。他にも通押、すなわち「同韻でなくとも似た韻の字で押韻してよいこと」(一〇七頁)があげられ、換韻についても「同韻の部分が内容の上でひとまとまり」(一〇六頁)であることが述べられる。以上の規則は、その対象が漢詩だが、漢詩以外のものにも有用と考える。

(3)類似した考えを述べるものとして、橋本雄「北条得宗家の禅宗信仰をめぐって―時頼・時宗を中心に」(『アジア遊学』一四二「古代中世日本の内なる〈禅〉」勉誠出版、二〇一一)がある。同論文一一〇頁で、橋本氏は「従来の五山関係史料〈解釈〉にはいまだ少なからぬ問題が存すると考え」と述べる。その上で、引用する五山関係史料に対して、正面から逐一の解釈を示すことを試みる。

なお、正面きつた解釈を行なっていない論文をどう評するかという問題がある。もちろん「五山関係史料を読点だけで句読し(画賛の場合、句読もせず)、必要な部分だけを本文で言及すれば事足れり」という考え方の論文もあるが、いずれにせよ、批判する側が正面きつた解釈を示さなければならぬ。それは論文を作成した側よりも、チェックする側の負担ばかりを重くし、生産的ではない。

しかし、正面きつた解釈を示しているとみなされる側も問題を有している場合がある。というのも、五山関係史料を用いる学問もまた人文科学に分類される以上、客観的な論証やその再現性が保証されなければならないが、その追試が容易ではないからである。

たとえば水墨画の例だが、綿田稔『漢画師―雪舟の仕事』(星雲社、二〇一三)一三頁に、次のように述べられる。「こと室町時代の場合、相手が〈禅〉の香りのする〈水墨画〉だけに、素人目には不可解なことが最初から正当化さ

れているから、なおのこと厄介だ。その素人には読解不能な理屈を教導するのは、実のところ専門家に任されている。その専門家の一種が美術史家なのだ」。つまり禅や水墨画については、専門家にしたがうのがその習いなのである。

そしてそれが、橋本氏が逐一の解釈を示しているにもかかわらず、前掲論文一〇七頁で、次のように述べざるをえなかった理由だと推測する。「ただしそれが実際に理解・感得できるかはまた別問題であるが」と。

もとより禅の専門家や伝道者・美術史家や美術家はじめ、感得できた者にしかわからない、検証不可能な領域が確かにあるのだろう。しかしそれが「正当化されている」となると、専門家に任せた部分を検証する時に、どうやってその再現性を保証するのであろうか。

こうした専門家にしたがうよりほかないという認識や姿勢、これこそがまた「査論文」がノーコメントで放置されてしまった原因の一つであると私は考える。

(4) 前掲『蒼海に交わされる詩文』序説参照。

(5) 「査論文」には「査中文」についての言及がないが、たとえば次のような注記が必要である。「この翻訳は、〈寒山拾得的受容と変容―五山禅僧詩画中寒拾形象与宋元禅文学関係考〉『寒山子暨和合文化国際研討会論文集』浙江大學電子音像出版社、二〇〇九」に著者が一部改訂を加えた修正版に基づく」。

(6) 石原千秋『大学生の論文執筆法』（ちくま新書、二〇〇六）七七頁参照。

(7) 画像は「国立国会図書館デジタルコレクション」で公開されている。<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2532103>（最終検索日：二〇一八年三月六日）参照。

(8) 画像は京都大学附属図書館「京都大学貴重資料デジタルアーカイブ」で公開されている。<https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/collection/animura/hu>（最終検索日：二〇一八年三月六日）参照。

(9) 水谷誠「蘇軾詩における上『去通押について』（『詩声樸学 中国古典詩用韻の研究』研文出版、二〇一五、二六九頁）

は、北宋において上_二去通押が生じたのは、上声・去声の声調の調値の共通性が主たる要因であろうと推測する。ここでも同様に理解できると考える。

(10) 徳韻・通撰入声韻の通用。錢穀『宋代江浙詩歌合韻譜』（西南交通大学出版社、二〇一三）一〇頁では、「宋代通語」すなわち汴洛（開封・洛陽）一帯の語音において、『広韻』徳韻のうち〈国・北・墨・得〉などが、「屋燭部」と通押するという。「緑」（入声二沃）は、「屋燭部」に属す。「屋燭部」は『広韻』の屋沃燭韻に相当する。

(11) 江撰宕撰入声韻の通用。無学祖元は、今日の浙江省寧波市の出身である。前掲『宋代江浙詩歌合韻譜』九頁によると、「宋代江浙詩韻」の韻部は十八部に分けられる。「閤」（入声十葉）「岳」（入声三覚）は、ともに「宋代江浙詩韻」の「鐸覚部」に属す。「鐸覚部」は『広韻』の鐸覚葉韻に当たるとする。

(12) 画像は注(8)参照。

(13) 「京大本」画像は注(8)参照。

(14) 画像は新潟大学附属図書館「新潟大学古文書・古典籍コレクションデータベース」で公開されている。http://collections.lib.niigata-u.ac.jp/bibliograph/item/7142/（最終検索日：二〇一八年三月六日）参照。

(15) 「誤読」というあえて異なる読み方を試みるものがある。その一つに、師茂樹「阿頼耶識を誤読してみる 文字と仏教二」（『春秋』五二七号、二〇一一）がある。

師氏は、唯識説の「この世界にあるものは〈識〉だけであって、見えている、聞こえていると思っているものは実は存在しない」という一般的な理解に対して、「心が世界を生み出している、という因果関係をひっくり返して、世界とそこにあるものはすべて、そもそも〈識〉的に存在しているのであり、衆生の精神はそのなかの特殊なあり方なのである」という風に見てみてはどうだろうか」という「誤読」を提案する。

ただその目的は「阿頼耶識について新たな見方を提示することではなく、世界について考えるためのヒントをひ

ぱり出すこと」であって、結論を導きだす意図はないと断っている。したがって師氏の文章の各段落末尾も大半が推量語でしめくくられている。

師氏の場合は、一般読者に興味深く読ませようとする点で良心的だが、「査論文」には、かかる「誤読」を用いたとする断りもない。

そもそも「査論文」は学術論文である以上、こうした「誤読」を試みることに意味はない。なぜならば、論文の構成要素の一つである「答え（主張）」が導き出せない可能性が高いからである。

- (16) 「査論文」六七頁にも「寒山拾得が普賢菩薩・文殊菩薩の姿で現れた」と記されている。しかし閻丘胤撰「寒山子詩集序」に「寒山文殊、遯迹國清。拾得普賢、状如貧子」（寒山は文殊、國清に遯迹す。拾得は普賢、状は貧子の如し）とあるように、「文殊は寒山の前身・普賢は拾得の前身」である。

- (17) 「寒山皺眉」の表現を、「査論文」は古剣妙快の独創と推測するが、誤りである。たとえば、以下に挙げる投子義青（一〇三二〜八三）の用例がある。『投子義青禪師語錄』卷上「歲旦上堂」「拾得來相賀、寒山空皺眉」（正統七、七三八b）。なお古剣の生寂年は不明だが、夢窓疎石に嗣法し、貞治四年（一二六五）元より帰国している（玉村竹二『五山禪僧伝記集成』思文閣出版復刻版、二〇〇三、一九二頁）。

- (18) 「法眷疏」については、玉村竹二『五山文学』（至文堂、一九五五）一四三頁参照。

また同書一一八・九頁に入院法語をとり上げて次のように述べる。「新命住持が任寺に到着し、山門より仏殿……（中略）……と順々に奥へ晋み入る時に、その伽藍々々に於て、一々法語を述べながら、ついに方丈に入り、公帖即ち住持任命の辞令を拈じ、その寺よりの招聘状ともいふべき山門疏、同州内の諸寺（諸山疏）。天下一般の縁故者（江湖疏）、同門の旧友（同門・法眷・友社・道旧等の疏）よりの賀詞を一々拈じて法語を述べて謝意を表し、ついに住持の座につく。したがって、ここでの「法眷疏」とは傍線部からわかるように、「新命住持が〔法眷疏〕に対して

〈雑記〉「査屏球論文」は論文と言えるのか

謝意を述べた語」を意味する。

(19) 『仏祖統紀』卷三七（大正四九、三四八c）に「嘗詔張僧繇寫誌真。誌以指髻破面門、出十二面觀音相、或慈或威。僧繇竟不能寫」とある。

(20) 『景德伝灯録』卷三、菩提達磨章（大正五一、二二〇b）に「後三歲、魏宋雲奉使西域迴、遇師于葱嶺。見手携隻履、翩翩獨逝。雲問〈師何往〉。師曰〈西天去〉」とある。

日本仏教のマレーシアにおける曲折した運命

王 琛 発 (翻訳・小南妙覚)

要旨

中国唐王朝の頃、日本僧が求法のために天竺に向かうためには、往々にして唐僧のルートに従って南海を経由し、東南アジア各地を休息・説法・学問・訳経の途中駅とした。文献上で考証ができる最も早くにマラヤに至った日本僧は皇族の出家僧真如親王であり、九世紀にマレー半島で円寂している。しかし、真如が南下した時代は畢竟日本本土に仏教が萌芽した時期であり、その後日本本土で変遷した各宗派は、マレーシアの土地に信仰の痕跡を残すことはほとんどなかった。十九世紀末になり、日本の南進政策に伴いシンガポール・マレーシアの両地にようやく次々と日本仏教の各宗派の寺院が出現した。これらの寺院は日本人の墓地と結合し、日本僑民が南洋を開拓する際の懐郷の念と信仰の帰着先を満足させ、日本移民の当地での生活において本質的な生死の営みの需要に配慮し、また自発的に帝国のために国族意識を凝集するという責任を負った。日本が第二次世界大戦期間にマラヤを占領するに到って、当地の日本仏教は疑いもなく統治者たるを指し示す主流の信仰の一つであり、日本本土が真如親王を追奉して「南進の先覚者」とする主張を迎え入れもした。しかし、日本仏教は戦前も戦時も自ら「帝国」の立場に己の位置を定め、

最終的には日本仏教と地方のその他の諸民族の感情との乖離を招くことになった。日本の敗戦に伴い大多数の日僑が国外に退去させられ、各地の日本寺院も信徒の消失するに及んで衰微の命運を逃れ難かった。

キーワード…求法僧、南洋、日僑人口、仏寺の分布、太平洋戦争、華人に対する態度

一九四二年から一九四五年に至るまで、日本はマラヤ統治の三年八ヶ月の間に皇室出身の平安朝の僧侶である真如法親王を尊崇し、真如法親王の品行を通して日本仏教のマラヤに対する影響を強調し、法師を日本の南進の先覚者と見做そうとした。第二次大戦時の日本の学者の、真如法師をもつてマラヤ仏教史を再構築しようという動機はさておき、真如親王は確かに九世紀に天竺へ行く途中、羅越国すなわち今日のマレーシア国境の南で円寂しており、彼を日マ交通史の古代の証人と見なしてもその名に恥じることはない。

こうした観点から、日本帝国政府が真如法師を強調する前の日僑の歴史を振り返ると、日本仏教は十九世紀末より英領海峡の植民地とマラヤ連邦に出現し、二十世紀初頭に至るまでずっと日僑の宗教の形態を保持していたこと、その寺院の分布は日僑の人口のマラヤとシンガポールにおける人口分布に呼応していたことが分かる。第二次世界大戦前の日本仏教は教義においては天皇統治の国族意識を裏付ける傾向を持ち、シンガポールからマラヤ北方に至る寺院と霊園もまた人々の信仰生活に歩調を合わせ満足させることを目的とするものであった。マラヤの土地における日本仏教は積極的に日本人以外への布教を行ったとは思えない。その僑民の宗教としての傾向はきわめて明らかである。たとえ日本の駐マラヤ軍政府がその後真如法親王のことで日本仏教と日マ関係を論述したとしても、やはり日本民族中心論になったであろう。

日僑仏教は外地での民族的色彩から内部での国族の一体感に到るまでこのように豊富であり、それが逆

に東南アジアのその他の仏教グループ、とりわけ漢伝仏教との交流を妨げかねず、それ自身が本土（訳者注・マラヤ）の民族を跨ぐ信仰へ転化することを妨げもした。このことが最終的には日本仏教を日本の第二次大戦の敗戦とともに、一度にマラヤの宗教的領域から退場せしめたのである。第二次大戦前、シンガポール・マレーシアの土地で寥々としていくらもなかった日本の仏教寺院は、今や文献から整理するほかはない切れ切れの断片に変わってしまった。

本稿の要点は、「日本仏教」が一組の外来の民族的形式をもった「仏教」として、第二次大戦前にマラヤに入った後の運命、とりわけその第二次大戦前の「僑民宗教」から、人々の眼中に現れてはすぐに消えた「統治者宗教」への変遷を論述することにある。第二次大戦前と大戦時の「日本仏教」、その範囲は明治以前すでにその本土（訳者注・日本）で変遷し開宗した各宗派の総称であるはずであるが、そのうち浄土真宗・曹洞宗・日蓮宗・真言宗などはいずれも日本仏教の伝統的な宗派であり、一九二〇年代以前にマラヤに出現していたのである。

一、唐代に日本の求法僧がマラヤ古国に残した痕跡

日本と中国両方の史籍によると、日本の求法僧がマレーシアの土地に出現したのは遅くとも唐代にまで遡ることができる。正確に言えば、日本の僧が中国唐朝時代に南洋を下ったという記載は唐代の日中交流に関係する史書に多く見られる。当時の唐朝は日本人が仏教を学ぶ源であったばかりか、また多くの日本僧に対し中国僧の足取りに従って求法のために直接天竺に行くよう啓発も行ってきた。

もし最も早く天竺に至った日本僧を論じるならば、当然「金剛三昧」その人でなければならぬ。釈東初法師はかつて『入竺日本僧金剛三昧伝考』を根拠として、日本の「金剛三昧」法師が、貞元二年（七八六）に空海・最澄と同時に第十八次遣唐使船に乗って入唐したと言っており、これは天竺に向かった一人目の日本僧と記載されるべき事実である⁽¹⁾。唐代の段成式『酉陽雜俎』の原文を顧みると、作者は「倭国僧金剛三昧」が体験を語るのを自ら聞いたと記述している。すなわち、「成式見倭国僧金剛三昧」、言嘗至中天¹、寺中多画²玄奘麻屨及匙箸³、以⁴綵雲⁵乗⁶之、蓋西域所⁷無者。每⁸至⁹齋日¹⁰、輒膜拜焉¹¹、「又言那蘭陀寺僧食堂中、熱¹²有¹³巨蠅数万¹⁴」。至¹⁵僧上堂¹⁶時、悉自飛¹⁷集于庭樹¹⁸」⁽²⁾。

金剛三昧法師は西域には「麻屨及匙箸」がないと言っており、また那蘭陀寺は「熱¹²有¹³巨蠅数万¹⁴」と言っているが、それを見れば確かに亜熱帯の異国生活を送っていたようである。ただ後人が彼の西天竺を往來したルートを考証する術はなく、かつて今日のマレーシア領土に逗留していたかどうかは分からない。

文献で証明できる最も早期にマレーシアの地に足を踏み入れた日本僧は、真如法師を頭とする一群の僧達である。

真如法師は、日本では一般的に「真如親王」また「真如法親王」、あるいは「頭陀親王」と称されており、歴史上確にかつてここにしばし居住し、最期もこの地で円寂した。まさにこのようなことによつて、太平洋戦争時代の日本政府はかつて意識的に真如法親王を「南進」の先駆と誇張し、法師の事蹟をマラヤ「聖戦」の歴史感覚にまで演繹しようとした。一九四三年九月、この企みは日本でブームを巻き起こし、学者が表に立って真如の品行を研究する協会に参加し、京都帝国大学の新村（訳者注・新村出）博士はさらに一步を進めて真如法親王がルクトで円寂したと確定した。他に杉本直治郎博士は毎年三月二日に真如法親王が求法のために広州から海に出たことを記念すべきであると主張し、この日を「大東亜共栄

圈」の記念日の一つとして取り決めることを呼びかけた⁽³⁾。

東初法師の『中日佛教交通史』が引用する日本の史籍『頭陀親王入唐略記』によると、真如法師は元々平城天皇の第三皇子であり、廃されて出家し、法修寺の道銓和尚を頼ってそこで三論宗を学び、後にまた空海法師に従って密教阿闍梨位を修学し、八六一年に入唐の勅を奉^{うけとら}った後、咸通四年（八六三）七月太宰府に到り唐人張友信の船に乗って入唐し、九月明州に到り、八六六年五月長安西明寺から広州を経由してインドに入り、羅越国で没した⁽⁴⁾。

さらに東初法師よりも早く、太平洋戦争期間にクアラルンプール博物院院長であった日野巖が一九四四年にS. Dulai Rajasingamとの共著『日本―マレーシア人歴史関係散集』（Stray Notes on Nippon-Malaysian Historical Connections）において同様に真如親王がいかにして命を奉じて入唐したかを述べている。日野巖も言及しているが、真如は八六五年正月に日本の求法僧円載の協力によって天竺に赴く勅許を得ており、随行僧に安田・円覚・空丸などの日本僧がいた⁽⁵⁾。

『頭陀親王入唐略記』は日記形式の記録であり、真如法親王に随伴して入唐した伊勢興房の撰である。八六一年三月、天皇が親王の入唐に勅許を下した所から書き始め、八六五年六月の（訳者注・撰者の）帰国までを記している。日野巖は主に日本の文献を採用しているので、言うまでもなく『頭陀親王入唐略記』を見落とすことはあり得ない。しかし彼らはさらに日本仏教史を背景となすことに傾き、時間の言い方を全て西暦に換算している。日野巖によると、八五五年五月二十三日奈良東大寺の聖像が毀損された際、真如は修復を司った僧侶であった。彼は八六一年に聖像を修復した後、天皇に特別の恩典をもって求法のため入唐を許可されんことを求め、八六二年九月六日に日本を出発し、浙江寧波に到着し二年修学の後長安青龍寺に向かった⁽⁶⁾。

さらに真如法師の師資相承を考察すると、真如の青龍寺における伝承は、「恵果―法潤―法全―真如（金剛と胎藏両部を兼修）」であり、その兄弟弟子の中には他に日本から来ている人物もいる。この仏法の脈絡はまさに後に日本真言宗・密教が遡るところの淵源である⁽⁷⁾。しかし、日野巖が真如の天竺行きの理由に言及する時、彼が認知していた事実は以下の通りである。「これ以前、中国では武宗の八四五年に極端な廃仏の法難が発生した。親王は中国で中国仏教がすでに全面的に失われたことに気づき、中国僧が全く日本僧の比ではないと感じて、彼は中国では何ら熱心に勉強をせず、そうしてインドに行き原典から仏法を探求することを決めたのであった⁽⁸⁾」。

歴史を振り返って、極東の求法僧の天竺行きを見ると、僧侶が海路をとれば、今日のマレーシア領のどんな辺鄙な所にも滞在した可能性はある。民国年間の馮承鈞撰『中国南洋交通史』は、かつて元代の『島夷誌略』の概念を引用して次のように述べている。「今のいわゆる南洋は、明代の東西洋を包括して言っている。……おおよそマレー半島とスマトラ以西をもつて、単刀直人に言うとな今のインド洋を西洋とし、以東を東洋とした。昔アラビア人もまたこの両地をもつてインドと中国との境界とした。しかし、元代以前は概してこれに南海あるいは西南海と名付けていた⁽⁹⁾」。古来、中国の古籍におけるいわゆる南海諸国は主として南シナ海からマラッカ海峡までの範囲の多くの小規模な都市国家であった。

マレーシア仏教史の観点から、真如の「羅越国に卒す」を解読すると、あるいは後人がマレーシア古代史の途切れ途切れの断片を理解する助けとなるかも知れない。宗祈（役者注・宋祁）撰の『新唐書』卷二二二下『南蛮・羅越国伝』はこう記している。「羅越者、北距^レ海^二五千里^一、西南歌谷羅。商賈往来所^二湊集^一、俗与^二墮羅鉢底^一同、歳乘^レ舶至^二広州^一。州必以聞⁽¹⁰⁾」。同書の卷四十三『地理誌下』に広州より各国を南下する航行日数が記載されており、その中にこういうものがある。「……又五日往至^二海峡^一、蕃人謂^二之

「質」一、南北百里、北岸則羅越国、南岸則仏逝国⁽¹¹⁾。後人の考証では、「墮羅鉢底」はおそらくタイのチャオプラヤー川一帯であり⁽¹²⁾、羅越国はすなわち今日のマレー半島南部のジョホール州一帯であり、またおそらくシンガポールを内に含む⁽¹³⁾。真如法師と彼の随行の僧らは羅越国に到ったことがあり、そして法師本人も当地で円寂したということは、まさにマレーシア古代の「商賈往来所」⁽¹⁴⁾「湊集」のジョホール海域とその南岸のシュリーヴィジャヤと同様、かつて各国の僧侶が往来した地であったのである。

実は日野巖は、真如法親王は中国で仏教を学ばなければインドに到ることができないということに不満であったというのも明白な事実であると述べている。しかしこれは真如法師の個人的思考であるばかりではなく、ここから転化して唐朝の中国仏教の優劣を評論すべきでもない。事実上、唐代以来ドヴァーラヴァティーから南方のシュリーヴィジャヤ王国に到るまで、南海諸国は絶えず学問・説法・訳経の場所であった。唐宋元三代の間は、中国・朝鮮・日本の地から来た僧侶が天竺と南海諸国を往来し、師を尋ね経典を求めたさまは「絡繹絶えず（往来が絶えない）」と形容できよう⁽¹⁴⁾。唐代の僧侶が求法のために西インドに向かったという早期の文献には、後人が比較的よく知る義浄の『南海寄帰内法伝』と玄奘の『大唐西域記』を含めて、その中には自ら経歴が記されており、またインドと中国の間の旅商人の伝え話すのを聞いたものもある。経典が完備していなかった時代に先人が命がけで経典を求めた曲折に富んだ体験は、度々後世の学僧の危険を冒しての大願を鼓舞してきた。その影響は深遠なものである。「真如法親王」は実のところ名前と生前の事蹟を残した少数の者のうちの一人であった。

元朝の延祐年間（一三一四―一三二〇）になっても、この地のマジャパイト王朝は依然として元朝の高僧が南下して経典を持ち帰るのを招来したので、南海はやはり元朝の僧侶が仏教経典を学習し筆写する中心地であった。しかし、それ以後の歴史の変遷は後人には想像し難いが、仏教はかつて広く南シナ海から

二、二十世紀初期の日僑の人口と仏寺の分布

日本政府の戦前の駐シンガポール大使館によると、大正六年から大正七年まで英領海峡植民地の三州府の間ではマラッカ州の日本僑民の人口が最も少なく、一九一七年にはわずかに百十一人しかおらず、一九一八年にはまた九十三人にまで下降した。ペナン州では一九一七年の日本僑民の総数は二百六十二人であり、一九一八年には二百七十人にまで増加した。英領海峡植民地の大部分の日本僑民は主にシンガポールに集まって住んでいた。一九一七年、六百名の無職の者及び少数の朝鮮及び台湾籍の「日本国民」を除くと、シンガポールにいる日本僑民の数は合計二千八十三人であった。一九一八年になって無職の者の人口が四百五十人まで減ってから、シンガポールにいる当地の日本人の職業人口は二千四百三十二人まで増加した⁽¹⁷⁾。

「新嘉坡総領事管轄内在留邦人地方別人員表」もマレー各邦の日本僑民は主に南マレーシアと西海岸に分布していることを明らかにしている。その中でセランゴール州がトップであり（一九一七年九百三十一人、一九一八年七百九十九人）、その後はペラ州（一九一七年六百六十八人、一九一八年六百一人）、ヌグリ・スンビラン（一九一七年五百七十一人、一九一八年六百二十二）、及びジョホール州（一九一七年百八十二人、一九一八年四百六十五人）であった⁽¹⁸⁾。

英領北ボルネオ州に至っては、当地の一九一七年における日本男性の就業人口は三百四十五人であり、女性は五十八人のみ、そして無職の者は男女各二百人であった。一九一八年には、その就業男女の割合はすでに明らかに男性二百六十八人と女性二百十七人に変化しており、無職の人口も五百人にまで増加した。一九一八年、当地では日本領台湾の移民が大規模に入り、日僑人口の記録作りにさらに顕著な変化

を引き起こした。一九一七年の日本大使館の記録では、北ボルネオ日本領台湾僑民の人数に空白があり、一九一八年になってたちまち六百十七人増加し、そのうちわずか八名だけが女性であった⁽¹⁹⁾。

我々は一九二〇年代以前の日本僑民の人口を見くびってはならない。英領海峡植民地の一九一三年の人口全面調査によると、当時の人口統計は各色の人種を「欧州人・欧亜混血・マレー人・インド人・支那人」と区別するために、「其他各国」をもつて一つの全体として分類した。シンガポールから言うと、それは一九一三年における「其他各国」の人口総数四千二十二二人、マラッカとペナンの「其他各国」の人口総数は四百五十二人と一千六百五十九人に分けている⁽²⁰⁾。この一連のデータを日本大使館の一九一七年の僑民統計と対比すると、日本僑民はまさに「其他各国」の主流であったことに気づく。

再び大正七年（一九一六）三月以降に発布された「新嘉坡総領事管内在留邦人職業別人員表」によると、当時マラヤの日本人はすでに一定の形の整った僑民社会に向かっていた。シンガポール当地には、單身者を除いて合計七百五十六戸の日本僑民家庭があったが、一方マラヤのその他の地区の日本人家庭の総数は一千百四十九戸であった。これらの人員のうち一千八百二人はゴム採取業に従事しており、その次に一千六百九十九人が「芸者・娼妓・酌婦」であり、その他さらに医師・歯科医・按摩鍼灸師・助産婦・漁夫である日本移民、さらには写真館・理髪店・雜貨商店・飲食店・和洋裁縫業などを開業する日本移民もあり、また各種技術人員と工匠がいた。「在留邦人職業別人員表」では、以上に提起した六百十七名の台湾人及びその他三十三名の日本領朝鮮人は、別に欄を作っておきながらいまだその職業を記載していない一類に属しており、日本大使館の日本本土と植民地の「国民」への対応に内外の区別があったことが分かる⁽²¹⁾。いずれにせよ、僑民人口の職業の方面の多様化は、同一国籍の僑民には自分のコロニーの内部からお互いの需給に気を配る能力があり、日常生活においては外に求めなくてもよい凝集力を強めることので

きる利点を有していることを明らかに示している。

筆者の見たところ、「新嘉坡総領事管内在留邦人職業別人員表」中の「会社銀行員」の欄はすこぶる重視するに値する。「在留邦人職業別人員表」を整理すると、その人口の総数がすでに日本領朝鮮及び台湾の移民を含んでいたとしても八千五百八十二人に過ぎないのに、そしてその中の「会社銀行員」の人数はなんと二百五十人にも達している。「会社銀行員」の数はゴム採取業と「芸者・娼妓・酌婦」の同胞にははるかに及ばないとはいえ、しかしその数はこの両種の業者及び細分する方法がない二百五十八名の「雑業」人口の後ろに並ぶ²⁴⁾。「会社銀行員」一人あたりのサービスが三十五名の同胞を超えないことから、二十世紀初期の日本僑民が東南アジアで働き、商業に従事し、拓殖し投資するのには、本国の財団に依頼する積極的な相互作用があったことが想像される。

しかもジョホールと北ボルネオ州の一九一七年から一九一八年までの人口増加はこの点を説明するのに十分である。

ジョホールで言えば、当地の日本僑民の人口は一九一八年に急速に増加している。それは、日本人が南マレーシアに深く入り込んでゴム農園を経営し、経済作物を栽培したことによる。一九一九年、全マラヤにはゴム農園地区に居住する一千百七十七名の日本人がいたが、そのうち九百四十六人がジョホールに住み、日本僑民がジョホールで租借したゴム農園は、総面積が八万九千八百九十八エーカーに達した²⁵⁾。一年後、また日本人青年石原広一郎がジョホールのスルタンから「スリメダン」の鉄鉞採掘権を取得している²⁶⁾。

このほか、北ボルネオの日本国籍の僑民人口が一年間で激的に増加した。それは同様に日本人が組織だつて北ボルネオに到って開墾を行ったことによる。一九一六年日本人が当地に進み椰子林とゴムの木を栽培し

たが、その起源は英領北ボルネオ州政府が日本の専門家をタワオ (Tawao) (訳者注・タワウ (Tawau)) に招いて農業を実地調査させたことに始まる。日本領台湾政府もそれによって移民政策の歩調を合わせ当地に病院を建てた²⁸⁾。一九一八年はちょうど華南銀行が台北に本店を設立し日本の海外投資を推進した時に当たる。この後一九一九年から華南銀行は仏領ベトナムのハノイ、西貢市及び海防市並びに英領シンガポール・オランダ領メダン等の地に分かれて支店を設立した²⁹⁾。北ボルネオでこれより次々と台湾の移民が出現しているのは、当時の日本政府がすでに台湾総督府を通して南洋を経営する「南進論」の実践を開始し、台湾人に日本人移民の東南アジアにおける先駆けとなるよう推進したことを十分に反映している³⁰⁾。

南洋へ足を踏み入れる信仰者がますます増えるにつれて、日本僑民の仏寺がマラヤ各地に出現したが、それはまさに日僑の異国に居住したいというニーズを反映していた。僑民の人口が次第に増え、異国においてその記憶の中の民族社会を再建するに当たっては、寺院は重要な担体 (訳者注・受け皿) である。寺院と儀式はその土地での人生の生きて死ぬ過程を確保し、彼らの共同の文化のアイデンティティに合致させ、人々に心の安定という精神的な慰安と治療を提供することができる。以下の日本統治以前のシンガポール・マレーシア両地における日本僑民の仏寺に関する論述は、主に日野巖と S. Durai Rajasingam 共著の『日本―マレーシア人歴史関係散集』の中の一編である「マレーの日本寺院」(Nippon Temples in Malai) に基づいており、それは歴史的概況の初歩的な認識を整理している。

我々はあらかじめ戦前の日本の人口分布と集中する区域を理解した上で、改めてこれらの寺院の分布地点を観察してみると、それらの最も多くがシンガポールにあり、その他の日僑仏寺はヌグリ・スンビラン州の州都スレンバン、セランゴールの州都クアラルンプール、ペラ州の州都イポー近郊に位置すること、またそれら全てが日本人が主にゴム農園と農業作物を開発した州にあることに気づくはずである。州都は

また人事が比較的集中する区域であり、現実の人口分布と信仰の需要によく符合している。

A シンガポール

シンガポールには日本曹洞宗・真宗及び日蓮宗の痕跡が相次いで出現した。河野公平編纂の『南洋総覧』によると、一九二〇年代のシンガポールの日僑社会は一つの多元的宗教の共同体であり、キリスト教会も天理教も、あるいは禅宗も真宗も日蓮宗も、皆各々自分の宗教を布教する場所を所有していた⁽²⁸⁾。

一八八八年十一月より、二木孝次郎と渋谷銀次が共同で当地セラングーンに日本人の墓場を創設し、墓園の中に最も早く道場が現れたが、それは元々は本来は死者の冥福を祈るための小さな祠であり、僧侶百善によって建立された⁽²⁹⁾。当時の日本人共同墓地は、約十二エーカーを占めていた⁽³⁰⁾。一九一一年になると、日本曹洞宗の管長日置黙仙がバンコクに赴きタイ国王の戴冠式に参加する途中、シンガポールに滞在して寺院の名を「西有寺」と定め、日置黙仙はその後また一体の観音像を送り西有寺の本尊とした⁽³¹⁾。

一九一五年以前には早くも、佐々木及び太田の両氏がシンガポールへ行き浄土真宗を広めたが、一九一五年に到つてようやく桑野氏が出資して寺院を建立した。当地の日蓮宗の寺院は、一九一七年に前田氏により建立されている⁽³²⁾。

B スレンバン

スレンバンにおける日本寺院は最初朝永夫人によって一九二六年七月十五日に創建されたが、その外庭は元々日本僑民を埋葬する墓地であった。その寺の住持であった斉藤氏は本籍が日本の山形県にあり、一九二四年スレンバンに来てからすぐに当地の「日本人会」で非正式の宗教師を務めた。一九二八年、日

本曹洞宗永平寺は総本山を本寺として命名し、斉藤もスレンバン仏寺の正式な住持となった。太平洋戦争が勃発するに到って日英は敵対し、斉藤住持は一度英政府のためにインドに拘留され、一九四四年六十六歳になってようやくインドからマレー半島に戻った。彼が再びスレンバンに戻った後、寺内にはインドで犠牲となった多くの日本人の位牌が増えた。日本統治時代、日本兵士の世話によりそれはあまり多くの戦火に蹂躪されることはなかった。かつて日野巖はかつてもし当時の寺院建立に換えるなら、その費用はおおよそ二千五百ドルであると推測している³³。

C クアランプール

日本人墓地はベラミールロードにあり、一八九九年に創設された。一九二七年三月、僧清家氏がクアランプールに到着し、墓地内の吉隆寺の住持を務めたが、それは日本統治の終結まで続いた。本寺院の最初の管理人は富木・近藤と天内の三名の夫人であり、以後また佐竹・竹内・天元と桑山の四名により管理された。毎月十七日にはいつも、二十六から二十七名の祭祀者が共に集まり、日常的な観音を礼拝する儀式を行った³⁴。

D イポー

二十世紀の一九二〇年代以前、イポーの「日本人会」はすでに当地において墓地を経営しており、さらに火葬場などの事業を計画していた³⁵。一九一九年以前には、またある日本人がタンブン温泉の鍾乳洞で龍神温泉を経営していた³⁶。第二次世界大戦の期間中は、温泉区域の付近に日本人住持の石窟仏寺を所有していたが、それは全マレーシアで唯一の洞窟寺院であった。それは温泉景勝地内であったため、多くの

日本の軍人や官吏の来訪を促した⁽³⁷⁾。

以上のことに基づくと、日本統治以前はたとえ日英両国の関係が友好的であったとしても、日本僑民は英領東南アジアの土地には投資者と植民地開拓者の姿で現れ、シンガポール・マレーシア地区には日本伝承の仏教寺院はそれほど多く見られなかった。しかも、いわゆるシンガポールは日本統治以前に「最多の」日本人仏寺を所有していたが、それもまた三間の小さな寺院を所有しているに過ぎなかった。このような状況は実に偶然ではなく、それは日本僑民の分布状況を反映している。「在留邦人職業別人員表」によると、英領の土地に合計一千九百五十戸の日僑家庭があり、この三間の仏寺はシンガポールの七百五十六戸の日僑に向けて、すでにその三分の一を超える家庭に奉仕していた⁽³⁸⁾。それらが奉仕する二千九百四十四名のシンガポールに身を寄せる日本僑民（訳者注・在シンガポール日本人）もこの大きな英領の地の全体の日僑の三分の一を超えていた。再び同一の記録の「神職僧侶及び宣教師」の欄によると、シンガポールは三人、その他地区は六人、合わせて九人であった⁽³⁹⁾。「神職僧侶宣教師」の中の三分の一の人数はシンガポールに集中しており、当年の日本僑民の人口分布にも見事に対応している。

日野巖が、ペナン州とジョホールが日本仏寺を所有していたと記録していないのも理解できることである。

大正八年（一九一九）六月のペナン州における日本国民の人口調査によると、当時ペナン州にはただ一名の僧侶がいるだけで、妻と他に一人の成年男子を連れて一家三人でペナンで生活し、合わせて六十戸の人に単身者を加えた二百七十名の日本居民に奉仕していた。これによってまた当地の日本僑民の人数がその他の地区よりも少なかったために「日本人会」は正式な寺院として支持できなかっただろうことが分かる⁽⁴⁰⁾。

いずれにせよ、日本人は早くも第一次世界大戦以前すでにペナンのガウンターホール地区に日本人墓地を建設し、多くの女性の墓の碑にも全て日本国内の俗称に照らして「尼」の文字が刻まれて埋葬されている。多くの墓石にはすでに風習に従って經典の題目や仏号が刻まれており、戦前の当地の日本人は、仏教にアイデンティティを見出す者が多かったことを示している。当時のペナンを旅する僧侶は少なくとも家庭式の仏壇を護持するか、あるいは墓地の付近に駐在し、もっぱら同胞のために出生から婚礼及び葬送などまでの様々な儀式を請け負っていたことが分かる⁽⁴⁾。これは、あるいは東南アジアその他の寺院を欠く日本人墓地の一種の臨機応変の経営方式でもあったであろう。

ジョホールについては、当地の日僑は主にゴム林と農業地区に分散し、各自家の中で仏壇を祀ることができた。しかし本当に人数が少なく、しかも分散している農村地区に寺院を建立しようとするのは、決して現実的な経済的思慮と符合せず、また必ずしも常駐を希望する僧侶を探し当てることができたわけではなく、管理はさらに容易ではなかった。ジョホールの日僑は元々シンガポールを往来の中心として、曹洞宗・真宗・日蓮宗の寺院がシンガポールに並立しており、ジョホール、シンガポールにおける日僑の異なる宗派の信仰の需要に対応していることが分かる。

英領シンガポール・マレーシア地区の日僑は結局人数が少なく、それゆえその地に日本僑民が建てた仏寺はあまり大規模になることができなかった。当地に大正八年（一九一九）に発布された「新嘉坡在留日本人戸数及職業別人員調」によると、シンガポールに身を寄せた日本人の人数が一九一九年までにはすでに三千六百五十五人に達していた時に、僧侶の人数はなんと依然として三名のみであった⁽⁵⁾。これはまさに当地の日僑寺院と宗教儀式が僧侶だけでは処理できないことを反映している。まさにシンガポールとクアランプールの例のように、墓地から寺院に到るまでの創建と管理、さらには日常の宗教的祭祀に至る

まで、全て信徒の提供に頼っていた。

三、日本の敗戦後衰微すべく定められた日僑仏教

今日歴史を振り返ると、日本帝国の第二次世界大戦での敗戦は、マレーシア・シンガポール両地の日本人仏教寺院が一旦衰微して消失するに至った最も直接的な原因である。一九四五年日本帝国は同盟軍に投降して、マレーシアにわずかに残った日本の軍人と平民の絶対多数の本国送還を招き、彼らはこの時から元々の国土の生活に戻り、改めて建国することの艱難をしばしば経験した。これらの日僑は必ずしも再びマレー半島に戻ったわけではなく、彼らがマレーシアに伝播した仏教宗派及び彼らが建立した仏寺は荒廃させておくはなかったのである。

さらに一步を進めて日本仏寺の当時の衰微から消失までを検討すると、それはただ失敗が日本の敗戦にだけあるのではないことが理解されるはずである。最大の原因は、やはり日本仏教が最初からただ本国の信徒の需要のためだけに伝来したことであり、その後はまた日僑のこの地での自己凝集力がきわめて強かったために、その他の民族に伝播し難かったのである。そして日本の仏教は十九世紀末以降、日本の国家主義の建設に協力し、規定の世俗的信念となっていたので、それは固より日僑の凝集力への奉仕に対して有益であったが、かえって部外者に対する関係を制限するに十分であった。元々の信徒達が信仰の建設を維持するための受け皿を一旦失うと、しばらく過去の歴史になることしかできなかった。

事実、明治維新の初年日本本土はかつて廃仏毀釈の騒動を経験したが、仏教は早期（訳者注・近代初

期)には日本本土でも布教の自由に乏しかったのである。帝国政府が一八七〇年代に教部省を設立、実施した国家宗教政策はやはり神道信仰を国家宗教に形作る傾向にあった。そして仏教の各宗派は、政府が一八七〇年代以後に仏教の普及にさらに大きな余地を与えたことと、さらに日本政府が人民に宗教文化を持つて国外に出ることを奨励したことに乗じて、その海外布教を頼みとして国内での制限を補った。浄土真宗を例に挙げると、それが一八七三年に対華布教を発起したのもこのような集団行為の最初の表現である⁴³。しかし日本軍が占領者の姿で英領マレーシアと北ボルネオ州に入るはるか以前、日本仏教の各宗派は最初十九世紀末から二十世紀初頭に今のマレーシアの土地に現れたが、廃仏毀釈の歴史を経験し海外の天地を開拓することを切望したということのほか、その立場はすでに天皇崇拜に呼応するものに転化し、經典の諸説を利用して帝国の政策のためにそれらをそらんじるようになっていたのである。

日僑の仏寺と当地のその他の民族は意思疎通を欠いたが、それはまずまさに上述した通りマレーシアに身を寄せる日本人は、元々職業が多元的でかなり自給自足できる僑民のコミュニティであったことによる。それはコミュニティ全体を強くしたが、その宗教活動の対外的伝播には、常に対面する文化や言語、形式の制限を伴った。しかも必ず考慮しなければならないことは、明治後期より日本民族とともに世界へ進出したいくつかの主流の宗派、例えば法然創立の浄土宗、親鸞創立の浄土真宗、一遍創立の時宗、日蓮創立の日蓮宗は、その開宗者は皆十一世紀を過ぎてようやく日本に生まれ、皆日本国外に行ったことのない生え抜きの僧侶であり、各々自己の修行の順序及び日本本土の因縁によって開宗し、日本人が熟知する文化言語の脈絡の中で仏法を広めたのである。元々漢伝仏教を受け入れた華人であったとしても、名目上互いに「同宗」と称する僧侶を含め、一様に日僑のこれら仏教宗派の活動に対してよく知らないと感じたはずである。つまり「同類」であるとも感じ、また「わが族類ではない」とも感じたはずなのである。

いわゆる「大乘」伝統の華人も同様である。華人は本来日本仏教の最も適当な伝播対象でなければならぬ。しかし、中国から英領マレーシアの土地に至った華人の世界はまさしく日本の多くの宗派にとってあまり「友好」的であるとは言えなかった。華人の間には愛国思想が出現していたはずで、誤って「日本仏教は元々中華由来なのであるから、外に求める必要はない」と考えていたということが一つ。華人の知識界に清末以後五四運動に到ってから激烈な反仏教思想の思潮が起こったということが一つである。重要なのは華人仏教界の態度である。清末に日本仏教は中国に入り始めたが、漢伝仏教の知識界は元よりその態度を改めないことが多かった。楊文会を例にとると、彼は浄土真宗が主張する「悪人正機」が「全くの他力で、自力を捨てており」、「仏教に背き離れる」ものであると強く批判した⁽⁴⁴⁾。十九世紀末から二十世紀初頭までのマレーシア仏教において大部分の仏教法師といささか文筆に通じた信徒らは中国の南方から来ており、ある者は中国の祖山と継続して連絡を取っていた。中国で発生した論争及び日中の仏教論争は漢僧侶の日本仏教に対する一般的な印象を誘発し、それが海外にも伝播したはずである。

その上、日本人は明治維新の後国外に進出してから、東南アジア各地に行って経済的利益を追求し、最初に当地で都市と町を開拓した華人を始めから競争相手と見なし、その後ではさらに一步を進めて華人を仮想敵であると見なした。日本人が初期に出版した東南アジアの情報刊行物、例えば上述の一九二〇年出版の『南洋総覧』は、常にコラムを開設して「支那人」の状況を説明した。そして一九二〇年代後期になつてからの出版になると、もう再三日本の読者に向けて公然と華人を非難した。

このような出版物のうち、松村金助が昭和八年（一九三三）に出版した『日本の南生命線』（記者注・『南にも生命線あり 日満・南経済ブロックの提唱』）は、その代表とするに足るものである。その取材報告はこう述べる。「いま迄日本人の華僑に対する観念は、彼等是如何なる低度の生活にもよく堪え、その底

知れぬ忍耐力と商才にはとても適わぬものと諦めもし、且つ密かに恐れをなしていたものである⁽⁴⁵⁾。」また述べている。「しかし華僑の商業道は信用の向上によって健全な発展を期するというのではなく、欺瞞と駆引とによって他国民の為し得ない非道義をも敢てして目先の利益を獲得すればいいというのがモットーだ。彼等は土人を欺き白人を詐つて得た不正の富を擁護せんがため……その代表的な常套手段は華僑のインチキ破産であつて、これで成金になつてドロンを極め込む志那人は枚挙に遑ない有様である⁽⁴⁶⁾。」日中両国には元々矛盾があり、それが長期にわたつて海外の日本人と華人の情緒に影響を与えており、双方の東南アジアでの経済衝突はまたきわめて現実的な本土の経験でもあるのであり、それが両国の長期にわたる矛盾した国民的情緒の上に折り重なり、さらに激烈になる。

当時劉士木先生はわざわざこの日僑への影響が深い小書を翻訳し、そうすることによって華人に注意を促した。彼が訳者の序言において、自ら得た情報に触れて言うには、各地の華人が反日運動を起こし日本商品を排斥してから、日本人はすでに「日本人による日本商品の自販」を提唱したが、それはかえつて華人社会の日本商品を販売することに頼つて生計を立てているあの多数の人には不利となり、しかも、「日本人は近頃さらに十億を南洋に投資し……十年を期間として華僑を南洋の外へ駆逐し尽くそうと画策している⁽⁴⁷⁾」。

実際、この時日本仏教の各宗派は日本国家の凝集力のために奉仕することを重視するあまり、かえつて全世界の日僑の対外交流に影響を及ぼしたが、それは両刃の剣であつた。真宗が一八八六年に発行した『宗制寺法』によると、真宗の『宗制寺法』は今生の「王法現世」の俗諦をもつて「来世成仏」の真諦に相通ぜしめることを強調している。「本宗の教旨は、これまでもつぱら宗義を唱え、もつぱらその善を修めて一心に阿弥陀仏に帰依し、安心して浄土に往生することであるが……これを真諦と言う。陛下を戴

き政令を遵守し、世道に背かず人倫を乱さず本業を励行する、これを俗諦と言う」。このようになってくると、真宗が主張する「二諦相依り、以て当世に益す、これを二諦相依るの法門と謂う」というのは「王法を本と為す」のであるから、「護法」は天皇勢力の聖戦の拡張をそれと同一視するのを免れ難かった。日本曹洞宗に至っては、それは中国曹洞宗と元々同じ根から生まれたものであるが、戦後には数十年をかけて歴史的態度を調整しなければならなかった。一九九二年十一月二十日になって日本曹洞宗はようやく遺憾の意を公開し、宗務総長大竹明彦が声明を発表した。「われわれ曹洞宗は、明治以後、太平洋戦争終結までの間、東アジアを中心にしたアジア地域において、海外開教の美名のもと、時の政治権力のアジア支配の野望に荷担迎合し、アジア地域の人びとの人権を侵害してきた⁽⁴⁸⁾。同じ頃日本曹洞宗も、宗門は一九八〇年に出版した『曹洞宗海外開教伝道史』においても、まだ侵略の責任と外国人民の蔑視を反省しておらず、全面的にそれを回収すべきであるとの発表を行った。

真宗の戦前における説法にせよ、あるいは曹洞宗の戦後半世紀近くになつての遅遅とした反省にせよ、宗教的立場が信徒に対して何らかの影響をもたらすことを説明するのに十分である。先の世紀に始まったばかりの後進の日本僑民の共同体は初めて東南アジアに到るとすぐに、先に来ていた華人を好敵手と見なして、以後次第に華人を軽視する態度を形成したが、これは明らかに双方の深い交流には利さなかった。たとえ当時日中の矛盾する大方の情勢がなかったとしても、東南アジアにおける日僑と華人の矛盾は同じように悪循環したかもしれない。さらに加えると当時の日本仏教界は外国人に対して敬意を払わない態度が瀰漫し、たとえ双方の表面的な宗教信仰が通じて、宗教思想はやはり互いの橋渡しが難しく、かえって双方の間で意思疎通をさらに難しくしてしまった。当然、劉士木氏は考えてもいなかったであろう。日本のさらなる変遷を決して彼は耳にしていなかったのであり、「十億」の資金を南洋に投資したばかりか、

皇軍は大東亜聖戦を發動して南下したのである。

日本帝国の軍人が東南アジアにいる頃になると、軍に従って僧侶が南下することがますます多くなったが、当地の人の眼中に映った「日本仏教」はまるで日本の軍事活動のように見える特徴をますます露わにしたが、それは疑いもなく「統治者」の信仰でもあった。軍政府が人々に日本の仏教の伝統を尊重させようと思えば思うほど、人々はいよいよ日本仏教を政治的行為と関連づけ、そうした定見がいよいよ深まっていた。かくして、当時の日本の政教関係の立場から、真如法親王への尊敬を記念することは力を合わせて国策を推進することであった。これは後人が見ると、やはり時宜に合わなくなっている。東京で真如法親王の品行と遺訓を研究する組織が成立した時、会長は細川護立侯爵、理事長は陸軍少将松室孝良、総務部長は真言宗の「興亜部長」中村教信であった。この組織は真如法師を「南進の先覚者」と見なしたが、彼らは日本本土を除けばただ親王が帰寂した土地に石碑を建て伝記を記してこそ意義があると考え、「昭南島」(シンガポール)に寺院と石碑を建設する案を推し進めた⁵⁴⁾。彼らはなんと真如のために塑像を制作して舞鶴港の金剛院に隠し、シンガポールに送る準備を行った⁵⁵⁾。この活動は、疑いもなく真言宗の南洋宣教に勢いをつけるのに有利であった。しかし、この考え方は東南アジアで仏教徒、特に統治されている大多数の人の広範な自覚を形成するのは難しかった。まもなく日本軍が一九四五年に同盟国軍に投降してやがて、日本もアメリカの信託統治国に成り下がり、この全てが実現することはなかった。

「日本仏教」の記憶が結びついているのが「日華関係」の記憶であり、しかもこのようにリアルな本土での経験であり、日本軍国が一旦当地の人民に極端な苦痛をもたらし、最後にはまた自らも尽きてしまった時、「日本仏教」も当然自身の持続の機会を失った。漢伝の僧侶は、「日本仏教」が戦争の発動者に悪の道に引っぱられるのを目の当たりにして、目を怒らせるのを我慢できなかった。「もし日本の仏教が現在

もこのような道を歩いているとしたら、今日のように教えに背き道理に背き、偽物が本物と区別できなくなるということにならないように、我々がかえってそれが明治初期の廃仏毀釈の騒動の中でついでに絶滅してはしまった⁶⁵⁾。」ひとたび勝利した同盟国軍は日僑を本国に送還したが、日本人が戦前に遺してきた寺院はもはや再び戻ってきた西洋の統治者に大切にされるはずもなかった。当地の人民は日本軍に暴力的な扱いを受け、長期にわたって悲痛な思いを経験しており、やはり相手方の残した跡形を歴史的文物と見なして大切にすることは実に難しかったのである。

もちろん、もし日本仏教が第二次世界大戦が終わる以前に、全く交流あるいは影響がなかったと言おうとするなら、やはりそれは十分に事実を概括してはいない。日本統治時代の台湾では、若干の台湾人僧侶が日本曹洞宗の統合を受け入れ、日本仏教の道場と大学に行って研究を行い、また海を渡って閩南に行き鼓山湧泉寺の曹洞法脈の度牒を受け取った。それ自体は日中仏教交流の産物である。ペナンの極楽寺はというと鼓山の下院として、また二十世紀初頭の東南アジアで最大規模の第一名刹であり、一九二〇年の『南洋総覧』がその「日本関係」を報道してからずっと日本人の心の中に特殊な印象を残してきた。戦前極楽寺は長期にわたり日本の賓客を接待し言葉が通じたが、それは他でもない台湾から来る法師に頼っていたのであった。

『南洋総覧』「中編・南洋誌」の記載によると、日本の親王「東伏見宮殿下」と妃はかつて極楽寺に到って休憩しており、極楽寺に「御揮毫」の榮譽を与えている。そのほか、随行者にも日本の名将東郷平八郎と乃木希典がおり、各自書跡を遺し、これを寺内に納めた。このごく短い数段の文字は「この寺の住職」が元々「台湾人」であり「その子息は東京医学校に入学した」ことにも言及している⁶⁶⁾。釈宝慈が編纂した『鶴山極楽寺誌』に照らし合わせると、その巻十「外記」の中に、東郷平八郎と乃木希典が訪れた歴史

の痕跡を尋ねることができる。それが起こったのは明治四十四年（一九一）五月四日、同行の者には他に海軍中佐谷口尚真・海軍砲兵中佐吉田豊彦並びに宮内省侍医補岩波節治がいたと明記してある⁶⁴。いずれにせよ、日本人が記載している「住職」の説であるが、事実は決して住持ではなかった。『極楽誌』巻二「沙門」の中には上述の日本人の記載ときわめて合致する僧侶がいる。「禪修首座 台湾宜蘭の人、志行は誠実であり、住寺すること二十余年、久しく苦行を修め、心に退屈なし⁶⁵。」禪修法師はたとえ東京医学院で学ぶ息子がいたとしても、出家前に子供を産み育てなければならず、本人はペナンで「住寺すること二十余年、久しく苦行を修め、心に退屈なし。」であった。

いずれにせよ、日本統治時代の多くの仏寺が幸いにも難を逃れた。とりわけ極楽寺は行き過ぎた蹂躪を受けたことがかつてなかったが、それは宗教が人心の深部にある残酷性を溶解するのに役立つことを物語る以外に、その他の政治的要素にも関係している。とりわけ極楽寺は、戦前に早くも皇族が訪れ軍人が訪問したことによって有名である。帝国軍人は幼少時より根強い皇族崇拜を培うが、東郷平八郎はまた帝国の日露戦争大勝利後の崛起を代表しており、当然更に特殊な事例である。ペナンの年配者は、日本軍が寺に参拝し「集団で頭を下げて仏に礼拝して、しかもいささかも難民を侵害しなかった」と伝えるが、これは単に仏祖の慈悲によるだけの話ではない。日僑及び南進の日本軍は極楽寺とその他漢伝寺院を尊重し、その中でまたそれ自身の宗教のアイデンティティを表明して、南伝仏教を籠絡する政策に関わった。しかも、日本軍がペナンを占領した後、すでにそれぞれ異なる部隊が英軍を捜査し、菩提学院の仏殿に着いた時停まって礼拝したばかりか、軍事管理局は政策上ペナンの仏学院に奉納金を献納するよう強制も行った。いずれも運命は様々であると言うべきである⁶⁶。このことから、日本のマレーシア統治期間において、軍政府と各機関・部隊の仏教寺院に対する態度は、「日本仏教」が二十世紀初頭に受けた軍国政策の

影響を物語るには実に不十分であり、また日本仏教の各宗派の当時の漢伝仏教に対する最終的な態度を代表することもできない。

結語

日本が一九四五年に太平洋戦争で敗戦して以降、マレーシアの土地においてきわめて長い時間再び日本仏教の影を見ることは難しく、暫時の間空白であるほかはなかった。一九六〇年代を待つて日本の戦後復興に伴い、日本商人が再び南に到来して始めて日本仏教の各宗派は商人の南進に従って再び出現した。今日に至り、日本の各伝統的な仏教宗派が再びマレーシアに出現しているのは、主に日僑の生活における精神的需要に応じているのであり、新たな世代の日僑も依然として「外国僑民」の態度を取っている。

しかし、二十世紀の後半期には水陸交通が発達し、日僑はもはや現場で埋葬する墓地に依頼することはなくなり、これにより必ずしも当地で日本の伝統を実行する必要もなく、各宗派は必ずしも海外に墓地の主権と結びついた寺院を建立する必要もなかった。しかも、日本の戦後の宗教政策に従って新興宗教が林立し、マレーシアに伝来する日本の信仰の共同体も、その種類はおびただしく、現地の人民に向かって布教したとしても大抵は社会団体の登記と集会場所の成立を主とし、必ずしも厳格な寺院あるいは神社の建立を必要としなかった。そしてこのうち、日本の戦前にマレーシアで活躍した各宗派がマレーシアの人民へ積極的に布教することは稀であり、決していまだに新興宗教の「創価学会」が当地の民衆の間に深く入り込もうとするのに及ばず、それは「日本仏教」が主にやはり戦前の「僑民仏教」の形態であることを物

語っている。一九七〇年代以来日本の仏教經典を奉り尊いと考えるいくつかの新興教団がマレーシアへ来て布教を行ったが、新聞と雑誌では（訳者注・仏教を）盲信している信者がきつぱりと日本式の礼拝は「日本兵を拝む邪教」だと言い切るのをよく見かけるが、昔日の痛手が長期にわたって消し難いことを十分に物語っており、戦前に日僑が残した日本仏教の海外での歴史は実に戒めとし反省する価値がある。

このようであるとはいえ、つまり第二次世界大戦後長期にわたって「日本仏教」を見ることがなかったとしても、我々はやはり日本の仏教教育がマレーシアの幾人かの高僧大徳個人に対して及ぼした影響を発見することができる。その中で「マレーシア仏教（訳者注・仏教青年会）の父」と讃えられた蘇曼迦羅法師、彼の阿弥陀信仰観は、最初に僧籍を受けた日本浄土真宗の影響を深く受けている⁸⁹。このほか、ベナン極楽寺の今は亡き前任の住持達能法師も、ちょうど鼓山湧泉寺の法脈と極楽寺のその他台湾籍の先賢のように、自身は日本曹洞宗が創立した駒澤大学で修士号を取得し、それぞれ一九六九年と一九七四年に駒澤大学教授和田謙寿（僧侶）がサラワク州へ修行に行くのを迎えている⁹⁰。

この中で、真如法師の歴史が惜しまれる。真如法師は真理を自分の民族にもたらすため、苦勞を辞さず遠く海を渡り求法した。彼の歴史は確かに日中仏教交流史の一部分であり、日本仏教に対する影響も疑いない。彼はマレーシア仏教に対してはそれほど多くの影響を残していないが、しかし少なくともここはかつて彼が求法した地であり、彼もこの地の古代仏教史に関与した先駆的人物であることは明らかである。不幸なことに、一九四〇年代にこの地で真如法師を尊崇した歴史的背景はあまり適当ではない。もし真如がマレーシア仏教史上において後世の人々に忘れ去られたならば、それは彼にとっても公平ではないのである。

〔追記〕

本訳稿の成るにあたって、多大な御教示を賜りました元京都女子大学文学部外国語准学科准教授西村秀人先生に厚く御礼申し上げます。

- (1) 釈東初『中日佛教交通史』を再引用、台湾・中華大典編印会、一九七〇年、第一六〇頁。
- (2) (唐) 段成式『酉陽雜俎』卷三・貝編。
- (3) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, *Stray Notes on Nippon-Malaysian Historical Connections*, Kuala Lumpur: Kuala Lumpur Museum, 1944, p.34.
- (4) 前掲書(1)、第一五三、一六二頁。原文は年代を「貞觀四年」は誤りであり、「咸通四年」、すなわち八六三年であるとすべきであるとしている。
- (5) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.31.
- (6) Loc.cit.
- (7) 戴蕃豫「唐代青龍寺之教学与日本文化」、張曼濤編『中日佛教關係研究』『現代佛教学術叢刊』第八十一冊、台北：大乘出版社、一九七八年、第七十七頁に掲載。
- (8) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.32.
- (9) 馮承鈞『中国南洋交通史』、上海：商務印書館、中華民國二十六年、「序略」第一頁。
- (10) (宋) 鷗陽修・宋祁等撰『新唐書』、香港：香港文学研究社(『鑄版二十五史』第五冊)、一九五九年、第五三四頁。
- (11) 同上、第一一〇頁。
- (12) 林遠輝・張応龍編『中文古籍中的馬來西亞資訊滙編』、クアラルンプール：馬來西亞中華大会堂總會、一九九八年、

第七五頁。

(13) 同上、第七十三、六八三頁。

(14) 前掲(6)を参照。

(15) 王琛発「從印尼菩薩聖像回顧東南亞的跨海佛教政權」、「慈悲」第七十四期、○四月—○六月、二〇一一年、第二五—二六頁に掲載。

(16) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.32.

(17) 河野公平編纂『南洋総覧』、シンガポール：好文館出版部、一九二〇年、「中編・南洋誌」、第一四頁に掲載。

(18) 同上。

(19) 同上。

(20) 同上、第二頁。

(21) 同上、第二—二三頁。

(22) 同上、第二三頁。

(23) 同上、第二二頁。

(24) 松村金助著、劉士木訳『日本之南生命線』、上海、中南文化協會、一九三五年、第二二八—二二九頁。

(25) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.138.

(26) 林滿紅「日本政府与台湾籍民の東南亜投資（一八九五—一九四五）」『中央研究院近代史研究所集刊』三十二集、一九九九年十二月、第五—五六頁。

(27) 鍾淑敏「台湾総督府の「南支南洋」政策—以事業補助为中心」、『台大歴史学報』第三十四期、二〇〇四年十二月、第一四九—一九四頁。

- (28) 前掲書(17)、「中編・南洋誌」、第二五—二七頁。
- (29) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.136.
- (30) 前掲書(5)、「中編・南洋誌」、第二二三頁。
- (31) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, Loc.cit.
- (32) Loc.cit.
- (33) Loc.cit.
- (34) Loc.cit.
- (35) 前掲書(17)、「中編・南洋誌」、第六五頁。
- (36) 佃光治撰「森林の国馬來半島より」、前掲書(17)、「上編・論叢」第八六頁に掲載。
- (37) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.137.
- (38) 前掲書(22)。
- (39) 前掲書(23)。
- (40) 前掲書(17)、「中編・南洋誌」、第三五頁。
- (41) これは筆者が十三年前一度目に家人を連れて墓地に参拝した際、墓守が当地の地方の記憶を伝えるのを聞いたことによる。
- (42) 前掲書(17)、第二五—二七頁。
- (43) 小島勝・木場明志『アジアの開教と教育』京都…法蔵館、一九九二年、第三三三頁を参照。
- (44) 楊增文「楊文会的日本真宗觀—紀念金陵刻經処成立一三〇周年」を参照、『世界宗教研究』、北京…世界宗教研究雜誌社、一九九七年第四期、第四七—五五頁に掲載。

(45) 前掲書24二十四、第七八頁。

(46) 同上、第八一頁。

(47) 同上、「訳者序」、第五頁。

(48) 木場明志「明治期対外戦争に対する仏教の役割―真宗両本願寺派を例として―」、池田英俊編『論集日本仏教史』八明治時代、東京：雄山閣、昭和六十二年（一九八七）版、第二五〇―二六〇頁に掲載。

(49) 大竹明彦「曹洞宗海外開教伝道史」、曹洞宗事務庁、一九九二年。

(50) 大澤広嗣「戦時期の南方関与と仏教―真如親王奉讃会の組織と運動―」（近代性と「仏教」―越境する近代仏教研究―パネル〈特集〉、第六十六回学術大会紀要）を参照、『宗教研究』、東京：日本宗教学会、八十一卷第四号、第一二九―一三〇（第九一三―一九一四頁）、二〇〇八年三月三〇日に掲載。

(51) Iwao Hino & S. Durai Rajasingam, op.cit. p.34.

(52) 竺摩「為普照寺僧及藏經殉難誌哀」、作者による『仏教時事感言』專輯、一九九九年再版、第四九頁に掲載。

(53) 前掲書17、「中編・南洋誌」、第三六頁に掲載。

(54) 釈宝慈・鶴山極楽寺誌、ペナン：極楽寺、一九三三年、第一三二頁。

(55) 同上、第三二頁。

(56) 陳秋平『移民与佛教―英植民時代の檳城佛教』、新山：南方学院、第108―110頁を参照。

(57) 王琛発「馬佛青之父」蘇曼迦羅与他的日本真宗傳承（上）『慈悲』第七十五期、〇七―〇九月、二〇一一年、第二〇―二五頁に掲載。

(58) 心誼・林幸儀・劉析万編『達公上人永懷集』、ペナン：馬來西亞檳城極楽寺、一九九九年、第八―一一頁。

執筆者一覧（掲載順）

松岡 由香子

禪文化研究所研究員

常盤 義伸

花園大学名誉教授

衣川 賢次

花園大学特任教授

賈 晋華
談 仁（翻訳）

香港理工大学中国文化系教授

邢 東風

愛媛大学教授

景德伝灯録研究会

禅文化研究所

唐代語録研究班

禅文化研究所

石井 修道

駒澤大学名誉教授

加藤 一寧

花園大学非常勤講師

王 琛発
小南 妙覚（翻訳）

マレーシア道理学院院長

『禅文化研究所紀要』は、32号より原則的に
電子書籍での刊行となりました。

下記の禅文化研究所ホームページにて無料
公開させていただいております。

<http://www.zenbunka.or.jp>

禅文化研究所紀要 第三十四号

二〇一九年二月二十八日発行

編集兼
発行者

公益財団法人 禅文化研究所

〒六〇四
八四五六

京都市中京区西ノ京壺ノ内町八一

花園大学内

電話 〇七五―八一―五一八九

FAX 〇七五―八一―一四三二