

『祖堂集』卷二〇譯注(一)

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

禪文化研究所は一九六四年一月に創立され、その當初より唐代語錄研究班が結成された。班長の柳田聖山先生、講師の入矢義高先生が中心となって、まず敦煌禪文獻が讀まれ、つづいて『祖堂集』(一九六八～七八)、『輔教編』(一九七九～八〇)、『眞字正法眼藏三百則』(一九八〇～八四、八六～九〇)、一九九一年一月から大慧『正法眼藏』を讀み始めたが、一九九八年六月に入矢先生が、二〇〇六年一月には柳田先生が鬼籍に入られ、讀了したのは二〇〇九年一〇月である。

われわれ唐代語錄研究班は次に何を讀むべきなのか。これまでに、「作用即性」「見色見心」の馬祖禪、その批判から形成された藥山―洞山系禪の解明と理解は進んだが、宋代禪へとつなぐ重要な位置にある福建の雪峯系禪の解明は今後の課題であり、九、一〇世紀雪峯系の禪宗世界を最もよく傳えるものが『祖堂集』である。二〇〇九年一月、われわれは『祖堂集』卷七・雪峯和尚章より會讀を開始した。その成果は『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注(上)(下)として『禪文化研究所紀要』第三一號、第三二號(二〇一一年、一三年)に發表し、またこれを合冊した『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(二〇一四年一月、非賣品)を刊行した。

本篇はそれに續くものであり、『祖堂集』卷一〇に收める雪峯下の玄沙和尚章・長生和尚章・鵝湖和尚章・大普和尚章の譯注である。二〇一一年六月一〇日より二〇一二年一〇月二六日まで、凡そ一九回の定例の研究會の會讀において擔當者が提出した譯注資料に對しておこなわれた討論をもとに、のち西口がまとめた原稿を衣川が點檢をおこなうということを繰り返して成ったものである。なお譯注資料を擔當したのは、川島常明、中島志郎、廣田宗玄、久保讓、鈴木洋保、鈴木史己、オズヴァルド・メルクーリの諸氏と衣川賢次、西口芳男である。

開所以來の唐代語錄研究班とは別の研究班(唐代語錄研究班B)で『玄沙廣錄』上・中・下(一九八七年、八八年、九九年)の譯注を刊行して二十數年。今回の譯注においてそれが役にたったことは間違いないが、十分な理解に達した譯注をしていなかった面のあることも明らかになった。われわれは數十年を費して、建てては壞す無駄な營みをつづけているように見えるかも知れないが、無慮千年にわたる禪學の傳統を承け繼ぎ、二一世紀の現在のわれわれの立ち位置をたしかめつつ、禪學資料を可能な限り正確に讀解して、その基礎の上に禪の思想的理解を一步進めて、これを世界に提供してゆきたいと念じている。

引き續き『祖堂集』卷一〇に收められた雪峯下の禪師たちの章の譯注を、三回に分けて『禪文化研究所紀要』誌上に掲載してゆく豫定である。

二〇一五年一〇月三一日

禪文化研究所唐代語錄研究班

衣川賢次

西口芳男

〔凡例〕

一、本譯注は禪文化研究所唐代語錄研究班の會讀成果である。『祖堂集』卷一〇・玄沙和尚章・長生和尚章・鵝湖和尚章・大普和尚章の校訂本文、訓讀、日譯、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、一九九四年）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、二〇一〇年、第二次印刷版）を参考にした。

三、段落は中華書局版『祖堂集』に従って分段し、各則に新しくタイトルをつけた。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」〔一、祖堂集的校勘〕（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』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〕 *印は本書にのみ収録する話頭

玄沙和尚章

- 一、 行歷
- 二、 一匹の蛇
- 三、 嶺上の大悟
- 四、 學人の自己

五、從上宗門中事——聽くものはいない——

六、話月と指月

七、瞬きして人を導かぬ

八、拈槌豎拂は宗乘に適っているか

九、どのように佛を見て取るか

*一〇、魚鼓の音を聞く

一一、王太傅と一房に坐す——人人具足——

*一二、天請問經——白刃を受けて立つ——

一三、愚癡を打つ

一四、靈雲の見桃悟道

一五、驢使馬使をめぐる決著

*一六、全世界は眞實人の身體

一七、示寂

一八、淨修禪師讚

長生和尚章

一、行歴

二、光境俱に亡ぶ

三、一切森羅は鏡中の像

*四、後輩たちのための偈

- 五、 闍梨のために長生路を荒却す可からず
 - 六、 今日はこの僧をなぐりつけてやる！
 - *七、 手段の検討：是什摩！
 - *八、 鵝湖山門での即興偈
 - 九、 衆生は日に用いて知らず
 - *一〇、一人を迎え、一人を送る
- 鵝湖和尚章**
- 一、 行歴
 - 二、 五逆の子
 - *三、 國に亂を定むる劍無し
 - 四、 佛向上人
 - *五、 離婁相い撃つ
 - 六、 講經は何を宗旨とするか
- 大普和尚章**
- 一、 行歴
 - 二、 驪珠はどう取得するか
 - 三、 塵を撥って佛を見る

玄沙和尚章

(一) 行歷

玄沙和尚嗣雪峯，在福州。師諱師備，俗姓謝，福州閩縣人也。咸通初，上芙蓉山出家，於鍾陵開元寺道玄律師受戒，却歸山門。凡所施爲，必先於人。不憚風霜，豈倦寒暑？衣唯布納，道在精專。語默有規，不參時倫。雪峯見師器質粹容，亦多相接，乃稱師爲備頭陀。如斯數載，陪仰親依。

【訓讀】

玄沙和尚は雪峯に嗣ぎ、福州に在り。師、諱は師備、俗姓は謝、福州閩縣の人なり。咸通の初め、芙蓉山に上りて出家し、鍾陵開元寺の道玄律師に於いて受戒し、山門に却歸す。凡そ施爲する所は、必ず人に先んず。風霜を憚らず、豈に寒暑に倦まんや。衣は唯だ布納のみにして、道は精專に在り。語黙規有りて、時倫に參まじわらず。雪峯は師の器質粹容を見て、亦た多く相い接し、乃ち師を稱して備頭陀と爲す。斯の如くすること數載、陪したがい仰ぎ親しく依る。

【日譯】

玄沙和尚は法を雪峯に嗣ぎ、福州に住した。師は諱は師備、俗姓は謝氏、福州閩縣(福建省福州市)の出身である。咸通の初め(八六〇)、芙蓉山に登つて出家し、鍾陵開元寺の道玄律師に具足戒を受けて、芙蓉山に歸つた。作務には必ず率先し、辛苦をものともせず、夏の暑いときも冬の寒いときにも怠ることがなかった。衣服はボロ布の綴りあわせだけで、純一無雜に修行した。語るべきときは語り、黙すべきときには沈黙を守り、當節の修行僧とは一線を劃して同調することはなかった。雪峯は師のすぐれた資質容貌を見て上根の人と認めたが、なおさかんに指導の手をさしおべ、備頭陀とまで呼んだ。このようにし

て數年、雪峯に師事し、親しく教えを受けたのである。

【注釋】

○玄沙和尚 生卒年は八三五〜九〇八。傳記の第一資料は長興元年(九三〇)に林澂が撰した「唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文并序」(『玄沙廣錄』卷下・附錄)、他に『宋高僧傳』卷一三、『祖庭事苑』卷三があり、燈史・公案集では『景德傳燈錄』卷一八、『宗門拈英集』卷中、『祖源通錄撮要』卷四、『宗門統要』卷九、『禪林僧寶傳』卷四、『聯燈會要』卷二三、『禪門拈頌集』卷二三、『五燈會元』卷七など。語録には『玄沙廣錄』上中下三卷、『玄沙語錄』上中下三卷がある。なお『玄沙廣錄』は、禪文化研究所唐代語録研究班の編になる譯注が禪文化研究所より出版(一九八七、八八、九九年)されており、卷下の補遺に本書より採録の譯注があり参照できる。

『玄沙廣錄』上中卷は光化三年(九〇〇)に門人の智嚴が集録したものを骨格にして、招慶慧稜系統の人の手になる資料を加えて編集されたと考えられる(古本『玄沙廣錄』と呼ぶ)。この古本『玄沙廣錄』は北宋の元豐(一〇七八〜八五)の頃にはその全編は失われ、斷缺不完のものが残っているにすぎなかった。福州の長官に在任した孫覺(二〇二八〜九〇)は七〜八割ほどを探し出し、元豐三年(一〇八〇)に刊行した(孫覺「玄沙廣錄序」)。

現存する『玄沙廣錄』は、日本に唯一傳存していた總州安國山總寧禪寺藏の元代の重印本を元祿三年(二六九〇)に重刊したものである。上中卷と下卷とは、その編集の趣きを異にする。その巻中の末に泰定二年(一三二五)の重印の奥書があり、卷下の玄沙の碑文の末に「復た衆縁を募り、宗一大師の碑文を續刊す」とあって、泰定丙寅(一三二六)秋孟の日附がある。このことから孫覺本の『玄沙廣錄』に當るのは上中卷であり、碑文は孫覺の編集時には入らず、泰定の重印時に加えられたことがわかる。

そのとき、孫覺の編集から漏れた玄沙の語句を『景德傳燈錄』などから集め、碑文を末に加えて下巻としたものと考えられる。西口芳男「玄沙の傳記」中の「『玄沙廣錄』について」(『玄沙廣錄』上冊・二六〇頁)参照。

『玄沙語錄』は、閩の林弘衍が諸集を蒐覽し、彙めて三巻に編集したもので、明末天啓丙寅(六年、一六二六)の湛然圓澄(一五六一―一六二六)の序がある。巻上は上堂語、巻中は機緣問答とそれに対する諸禪師の拈頌、巻下は諸祖師の機緣問答に對する玄沙のコメントを集めたものである。林弘衍は「刻玄沙語錄緣起」に「舊に大小の錄有りて世に行わるるも、今に存する者有る無し」と言っており、當時、中國では『玄沙廣錄』は失傳していた。なお『雪峯語錄』も林弘衍の編集である。弘衍の父は萬曆十一年(一五八三)の進士林材(『明史』卷二四二)であり、弘衍は父の廕を以て戸部主事となった(『福建通志』卷四〇)。

○俗姓謝，福州閩縣人也 生家について林激撰碑は、「師は法諱は師備、閩縣江南の人なり。三祖は謙恭(謙虚で禮儀あり)の格をもつて著われ、一門は禮教の風を敦す」といい、實直な家庭の生まれだとしている。その人となりについては、「髫年にして羣せず、弱冠にして器(立派な人物)と成る。出塵の理を究むる毎に、常に割愛の心を懷く。激澹にして以て自ら怡ぶと雖も、亦た甘脆(乾脆：きつぱりとした貌)も失う靡し」と述べる。謝氏一族の官位を記さないから、庶民であつたらしい。

『景德傳燈錄』卷一八では「幼くして釣を垂るるを好み、小艇を南臺江に泛かべ、諸の漁者に狎る」。『玄沙廣錄』では自ら「我是釣魚」(巻上・九六頁)、「我是釣魚船上謝三郎」(巻中・一〇七頁)、「我本是閩縣仁惠里」(巻上・一一一頁)と言っており、碑の記述とあわせ考えれば、閩縣仁惠里に住した謝という家庭の排行三に生まれ、釣り好きな青年だったらしい。

『祖庭事苑』卷三では「幼以漁釣爲業」、『禪林僧寶傳』卷四では「幼漁於南臺江上、及壯、忽棄舟」といわれ、はっきりと漁師を生業としていた記述になっている。

覺範慧洪は「備、状は短小、然れども精神掬す可し」（『禪林僧寶傳』卷四）と言っており、玄沙は氣力旺盛な小男だった。

○咸通初、上芙蓉山出家 林激撰碑には、出家の経緯を次のように述べている。

「咸通の初め、爰こゝに芙蓉山義通上人有りて、俗の肩かたを扣おとする。先徳の謝公は、性は隱豹いんじやに方たぐい、心は大雄ぶつを嗜あつむ。乃ち通公に揖し、宵に第に憩やすみ、譚わじては星斗を移し、坐しては雲容に列す。是に於いて師は數しばしばしば嚴慈おちほに告げ、堅く染髻しんげを求む。詰ある旦あさ通公に隨いて、彼の山門に入り、弘照大師に摠くわ衣す。奇材きさい爰こゝに良工に遇う、貞金てん詎なんぞ大火を煩わわさん。星灰めい（回）ること三たび換わり、髭髮すべ一すべて除く。」

これに依れば、咸通初（八六〇）二十六歳のとき芙蓉山の義通上人の導きで弘照大師（芙蓉靈訓禪師）に師事し、それから三年後の八六三年（二十九歳のとき）に剃髪した。弘照大師・芙蓉山については『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）〔一〕の「芙蓉山」「圓照大師」の注釋を見よ。芙蓉山義通上人については未詳。

○於鍾陵開元寺道玄律師受戒 林激撰碑にいう、「（咸通）五年春正月、師（弘照大師）を辭して鍾陵開元寺の道玄律師に詣り、具足戒を受く。其の年の秋、驟にわかに龍沙（鍾陵の北。孟浩然「九日龍沙寄劉大愼虛」詩「龍沙豫章北」）を別れ、甌越おに却かえ廻まらんとす。柳標しりょうを肩横かたいて、衆壑しゆを躡ふむこと以て辭する無く、心を芙蓉に注ぎて、重江を渉ること滯なる罔なし。」これに依れば、咸通五年（八六四）春、三〇歳のときの具戒であり、秋には福州芙蓉山の弘照大師のもとに歸った。鍾陵開元寺は馬祖道一の道場であった洪州開元寺。道玄律師については未詳。

○凡所施爲，必先於人。不憚風霜，豈倦寒暑？衣唯布納，道在精專。語默有規，不參時倫。芙蓉山に歸つてからの行履について、林激撰碑には次のようにいう。

此れ自り晨夕に服膺し、迹を岩巒に晦ます。形を忘れて風霜を憚る匪く、事に務めて毎に星月を凌ゆ。或いは惴り古洞に遊び、或いは巔峯に醜坐す。孤高の靈鶴は軒に乗り、澹汙たる閑雲は洞より出づ。弘照大師は、密に訓え励ましを加え、別に品題を借る。

また『宋高僧傳』卷一三は「故里に還歸り、山門に力役して、率先せざるは無し。布衲は麻を添い、芒屨は草を續す。減食して食し、語黙に常有り。人咸な之を畏る。汪汪たる大度は、研桑の巧計と雖も量る能わず。」(T五〇・七八五c)

○雪峯見師器質粹容，亦多相接，乃稱師爲備頭陀。雪峯は師備の器質や粹容を見て、上根の人だと分かったが、それでもなお指導の手を差し伸べ、さらに備頭陀と呼んだ。「粹容」は佛菩薩のすぐれた容貌。張文成『滄州弓高縣實相寺釋迦像碑』、「實相端凝、粹容圓備」(『文苑英華』卷八五四)。「頭陀」は衣食住に對する執著を除く修行。「頭陀」と稱するのは純粹一徹に苦行する筋金入りの修行者に對する贊辭である。『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、「雪峯は其の苦行を以て呼んで頭陀と爲す。」雪峯との出逢いと、その關係について、林激撰碑には次のようにいう。

(咸通)七年(八六六)に至つて、學兄有りて外自り錫を迴らす、即ち雪峯眞覺大師なり。纔かに冰碧(竹、師備の節操に譬える)を窺うや、浴に雲龍に契い、宗乘を舉唱するや、彝の等を超越ゆ。徳岸くして三峯も峻を讓り、禪河は四海も深きを慙す。雪峯は此れ自り師を號して備頭陀と作す。一日問いを置して曰く、「即今那箇か是れ備頭陀？」答えて曰く、「人を誑かす可からず。」

雪峯は(咸通)十一年(八七〇)に至つて、(雪峯)山に住す。師は則ち芙蓉の東洋之洞を選び、草木

を婁かり、猥な豚に狎ひじみ、獨ひとり棲すして唯ただだ玄微をを究きめ、餘習は杏としてと曷と刻をを忘わする。

(咸通) 十二年(八七二)に至つて、亦た雪峯に上り、一心に禪關を構かまえんことを希ねがひ、力を戮あせて同ともに鳥道を開く。中ひらにも食いするに暇いとま無く、夕ゆふにも勞つかれを告げず。雪峯又た師に問う、「何ぞ諸の聖跡を巡りて、彼の同風を訪ねざる。」答えて曰く、「二祖は西天に往かず、達磨は唐土に來らず。」雪峯は至徳を景よい仰よぎ、師の言を然諾す。利錐寧ぞ囊あ間に處らん、潤壁は石内に緘しじめ難し。尋いで迺つち筇えを攜もえ錫せきを負おい、野に宿り雲に眠り、閩清縣界に至るに困りて、初め普應山に葺ふき、次いで玄沙〔寶峯〕院に住す。松と篁たけを指さして操たを表あらわし、土木を運びて以もて形かたを勞あす。道は其間そこに在り、聲は外そとに聞きこゆ。

なお『雪峯紀年録』、『雪峯年譜』に依れば、中和元年(八八二)條に「是の歳、備頭陀は出世して梅溪場普應寺に住し、後に玄沙に移る」とあるから、八七二年から一〇年ほど雪峯山にいたことになる。梅溪場は「閩清縣は本と漢の侯官縣の地。唐の貞元中、觀察使王翊、侯官縣北十里を析はきて梅溪場を置く」(『乾隆福建通志』卷二)。玄沙は『三山志』卷三八・寺觀・懷安縣條によれば賢沙寺と表記され、『賢沙寺は懷賢里昇山の下、梁開平元年〔九〇七〕置く。本と安國宗一禪師の塔院なり。宗一碑に云う、(開平二年十二月、靈龕、懷賢里飛山の原に歸す)と。即ち此れ謝三郎。閩縣の人、魚を江上に釣る。年三十、投釣翻舟、芙蓉山に入りて頭陀行を爲し、後に焉こゝに住す」とある。

光化の初め(八九八) 王審知に招かれて安國院に入る。この年、雪峯とともに入内して佛心印を説く。『雪峯廣錄』、『雪峯語錄』、『玄沙廣錄』に收める「王大王請雪峯與玄沙入内論佛心印録」は、少なくとも三度にわたる入内説法の記録であるから、以後、頻繁に入内説法を行っていた。學衆は七百餘衆にのぼった。安國院は『三山志』卷三八・寺觀・懷安縣條に「安國寺は忠信里、始め龍邱と曰う。會昌のと

き例して廢さる。乾寧二年「八九五」忠懿王之^{これ}を復す。光化初、僧師備、雪峯より來りて焉^{こゝ}に居す。館徒常に千人、高麗、日本の諸僧、亦た至る者有り」と。

光化三年(九〇〇) 參學小師智嚴が師の言行を集める。

天祐三年(九〇六) 慧稜が泉州刺史王延彬の招きで新たに建立された清源山招慶院に入る。その見送りに玄沙は雪峯山に登る。冬十二月、西天國聲明三藏が來賓す。

開平元年(九〇七) 九月、清源山招慶院の法要に遊び、王延彬とも親しく會見する。

開平二年(九〇八) 五月二日、雪峯示寂。半年後の十一月二十七日、安國院で入滅。安國院を繼ぐ者として慧球を推す。遺體は閩縣懷賢里の飛山の原に葬られた。

(二) 一匹の蛇

有一日普請畚田、雪峯見一條蛇、以杖撩起、召衆云：「看！看！」以刀芟爲兩段、師便以杖挑抛背後、更不顧視。衆僧愕然。雪峯云：「俊哉！」

【訓讀】

有る一日、普請して畚田^{しやでん}するに、雪峯一條の蛇を見て、杖を以て撩^{りよう}起し、衆を召^よびて云く、「看よ！看よ！」刀を以て芟^きりて兩段と爲さんとするに、師便ち杖を以て背後に挑抛^{ちやうほう}し、更に顧視せず。衆僧愕然たり。雪峯云く、「俊なる哉！」

【日譯】

ある日、皆で力を合わせて草木を焼いて耕作地を開いていたとき、雪峯和尚が一匹の蛇を見つけ、杖からめてあげ、みなを呼びよせ、「見る、見る」と言つて、刀で二つに切ろうとした。師はさつと杖で蛇

を背後にはね飛ばし、まったく取り合わなかった。みな啞然とした。雪峯、「なんと俊敏な！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七、『雪峯廣錄』卷上、『雪峯語錄』卷上、『玄沙語錄』卷中にも採られる。

○畚田 山地の林木を切り拂い焼いて耕作地とすること。『宋高僧傳』卷一一・南泉普願傳、「錫を池陽南泉山に拄け、谷を埋め木を刊り、以て禪宇を構う。箕笠にて牛を飯い、牧童に溷り、山を斫りて畚田し、食を種えて以て饒る。」

○雪峯見一條蛇、以杖撩起、召衆云：看！看！以刀芟爲兩段「撩起」は、下から上にすくいあげること。普請で蛇を見かけたのをきつかけにして、「殺生戒」に執われてはならぬことを教えようとした。雪峯には「南泉斬猫」や「歸宗斬蛇」の話が頭にあつてのことである。徳山と雪峯のあいだで「斬蛇」をめぐる次の問答がある。

『汾陽語錄』卷中・頌古第七九則：歸宗鋤草、見一條蛇便斬却。僧問：「久嚮歸宗、到來只是箇龜行沙門。」宗云：「是爾龜、我龜？」後雪峯問徳山：「古人斬蛇意旨如何？」山便打。峯便走。山召云：「布納、布納。」峯回首。山云：「他後悟去、方知老漢徹底老婆心。」廬嶽宗師接上機、斬蛇特地施慈悲。高茅座主驚忙怕、却道龜心錯是非。（廬山の歸宗は上根の者を導こうと、蛇を切つてわざわざ座主に慈悲ということを教えてやったものを、高慢な座主はギョツとして、却つて粗行の沙門だと言つて誤つて是非善惡の念を起こした。）

これが『祖堂集』では「南泉斬猫」のこととなっている。

本書卷五・徳山和尚章：因南泉第一座養猫兒、隣床損脚、因此相諍。有人報和尚。和尚便下來、拈

起猫兒云：「有人道得摩？有人道得摩？若有人道得，救這箇猫兒命。」無對。南泉便以刀斬作兩槧。

雪峯問師：「古人斬猫兒意作摩生？」師便趁打雪峯，雪峯便走。師却喚來云：「會摩？」對云：「不會。」師云：「我與摩老婆，你不會。」

○師便以杖挑拋背後，更不顧視。わざわざ殺生戒を犯してみせるというような接化の仕方は止めなされ。

○雪峯云：俊哉！出端をくじかれ、こういつて場を取り繕うしかなかった。

(二二) 嶺上の大悟

雪峯一日誑曰：「備頭陀，未曾經歷諸方，何妨看一轉乎？」如是得四度。師見和尚切，依和尚處分，裝裹一切了，恰去到嶺上，踢著石頭，忽然大悟。後失聲云：「達磨不過來，二祖不傳持。」又上大樹，望見江西了云：「奈是許你婆！」便歸雪峯。

雪峯見他來，問師：「教你去江西，那得與摩迴速乎？」師對云：「到了也。」峯曰：「到那裏？」師具陳前事。雪峯深異其器，重垂入室之談。師即盡領玄機，如瓶瀉水。

初住普應，次卜玄沙。後闍王迎居安國寺，禮重爲師。奏錫紫衣，師號宗一大師。三處住持，三十來年，匡八百衆矣。

【訓讀】

雪峯一日、誑よびて曰く、「備頭陀、未だ曾て諸方を經歷せず、何ぞ看ること一轉するを妨げん。」是かくの如きこと四度に得いたる。師は和尚の切なるを見て、和尚の處分に依りて、裝裹そうか一切を了り、恰かも去ゆきて嶺上に到るに、石頭いしに踢つ著まき、忽然として大悟す。後に失聲して云く、「達磨は過來せず、二祖は傳持せず。」又大樹に上り、江西を望見し了りて云く、「你いを奈かん許かせん婆や。」と。便ち雪峯に歸る。

雪峯、他の来るを見て、師に問う、「你をして江西に去かしむるに、那ぞ與摩も廻ること速きを得たる。」師は對えて云く、「到り了れり。」峯曰く、「那裏にか到れる。」師は具さに前事を陳ぶ。雪峯は深く其の器を異とし、重ねて入室の談を垂る。師は即ち盡く玄機を領すること、瓶に水を瀉ぐが如し。

初め普應に住し、次いで玄沙を卜す。後、閩王迎えて安國寺に居らしめ、禮重して師と爲す。奏して紫衣と師號宗一大師を錫う。三處に住持し、三十來年、八百衆を匡せり。

【日譯】

ある日、雪峯が誘つて言う、「備頭陀はまだ諸方を遍歴しておらぬ。ひとわたり見てくるのもよからう。」このように勧めること四度にも及んだ。雪峯の親身な勧めに心が動き、雪峯の言いつけ通りに旅支度を終え、ちょうど山の頂上まで來たとき、石にけつまずき、ハツと大悟し、すぐあと、思わず「達磨は來たのではない、二祖は受け傳えたものではなかったのだ」と叫んだ。また大樹に登り、江西の方を遙かに見やつて言った、「お前をどうすることができようぞ！」すぐに雪峯に引き返した。

雪峯は師が歸つて來たのを見て、師に問うた、「お前を江西に行かせたのに、どうしてこんなに早く戻つてきたのだ。」師は答えて言う、「行つてきました。」雪峯、「どこへ行つてきたのだ。」師は先の嶺上での體験を述べた。雪峯はその度量の大きさを深く認め、あらためて奥義を傳えると、師は瓶に水が注ぎ込まれていくように、たちまちに深奥の機用をすっかり我がものにした。

初め普應寺に住し、次いで玄沙院に居を定めた。その後、閩王は招いて安國寺の住持とし、師として禮を盡くして尊び、天子に奏上して紫衣と宗一大師の號を賜わった。三寺に住持することほぼ三十年、八百衆を導いた。

【注釋】

○嶺上で足をくじいて大悟した機縁を録すものとして、本書以外には『正法眼藏』卷中・第二〇三則、『聯燈會要』卷二三、『釋氏通鑑』卷一一がある。碑銘、『宋高僧傳』卷一三、『景德傳燈錄』、『祖源通錄撮要』卷四、『禪林僧寶傳』卷四、『五燈會元』卷七などはそれを記さない。今、碑銘を掲げると次のようである。

至七年、有學兄自外迴錫，即雪峯眞覺大師。纔窺冰碧，洵契雲龍；舉唱宗乘，超越羣等；德岸而三峰讓峻，禪河而四海慙深。雪峯自此號師作備頭陀。一日置問曰：「即今那箇是備頭陀？」答曰：「不可誑於人也。」……至十三年，亦上雪峯，一心希構於禪關，戮力同開於鳥道，中無暇食，夕不告勞。雪峯又問師：「何不巡諸聖跡，訪彼同風？」答曰：「二祖不往西天，達磨不來唐土。」雪峯景仰至德，然諾師言。

咸通七年（八六六）、學兄の雪峯和尚が江南より芙蓉山に戻ってきた。雪峯が師の冬の竹のごとき節操を窺うに、雲に應ずる龍のごとく投合し、宗乘を舉唱すれば、常規にとらわれず、徳も禪もはるかに抜きん出ていた。それから師を備頭陀と呼んだ。ある日、雪峯が問う、「即今どれが本來の備頭陀なのか。」師、「私は妄語して人をたぶらかしたりできません。」……十三年（八七二）、師は雪峯山に登り、雪峯とともに雪峯山の開創に盡力し、晝も夜も勞を惜しまなかった。雪峯が師に問う、「どうして祖師がたの遺跡を巡り、かしの禪匠がたに參問しないのだ。」師、「二祖は西天に往かず、達磨は唐土に來らず。」雪峯はその徳を敬い、師の答えを認めた。

『宋高僧傳』以下はこの碑銘を承けて簡略にしている。

○雪峯一日說曰「誑」字は『說文』三下言部に「誑，號也。」（大聲で叫ぶ）段注に「此與號部號，音義

皆同。…凡嘯號之聲，虎爲最猛，故皆從虎。」『玉篇』卷九言部に「誑，誑也。」(だます義)という。

『宋高僧傳』卷一三・玄沙師備傳：有日，誑之曰：「備頭陀何不徧參去？」

「誑」字は『説文』三下言部に「誑，戲也。」(冗談をいう、からかう義)という。

碑銘：雪峯又問師：「何不巡諸聖跡，訪彼同風？」

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章：異日雪峯召曰：「備頭陀何不徧參去？」

案するに、「誑」、「誑」二字みな疑わしい。字形の相似たる「誑」字の訛であろう。『廣韻』上平聲齊韻：「誑，土雞切，轉相誘語。」「集韻」齊韻：「誑，天黎切，語相誘。」すなわち勧誘する義である。日譯はこれに従った。

○**恰去到嶺上，踢著石頭，忽然大悟** 玄沙大悟の一段、激發の契機となったのは、山頂で石にけつまづいたことである。その委細を伝えるのは大慧『正法眼藏』卷中・第二〇三則の記録で、

玄沙和尚欲徧歷諸方，參尋知識。攜囊出嶺，築著脚指，流血痛楚，歎曰：「是身非有，痛從何來？」便回雪峯。

ここのところ、『釋氏通鑑』卷一一・咸通丁亥(八年、八六七)條には、忖度補足してつぎのようになっている。歎曰：「是身非有，痛從何來？是身是苦，畢竟無生。休休！達磨不來東土，二祖不往西天！(この身、この苦痛、これが畢竟無生の法身ということなのだ)」

流血の激痛のなかで思い知った、教理の痛切な眞實、これが行脚をやめさせる契機であった。

○**後失聲云：達磨不過來，二祖不傳持** 達磨の西來とは關係なく、我が五蘊身にもともとそれは具わっていたことにハッと気づいた投機の語。したがって、達磨がそれを西天より傳えたのではない、二祖慧可は達磨より傳え受けて保持したのではない。なおこの句、碑銘は「二祖不往西天，達磨不來唐土」に作

り、『宋高僧傳』、『景德傳燈錄』以降は「達磨不來唐土、二祖不往西天」で定着する。

本書卷五・雲巖和尚章：道吾問：「初祖未到此土時、還有祖師意不？」師曰：「有。」吾云：「既有、更用來作什摩？」師曰：「只爲有、所以來。」

『景德傳燈錄』卷一五・投子大同章：問：「達磨未來時如何？」師曰：「徧天徧地。」曰：「來後如何？」師曰：「蓋覆不得。」

○又上大樹，望見江西了云：奈是許你婆！流血の激痛のなかで思い知った、教理の痛切な眞實、そこで、上掲の語「奈是許你婆！」が發せられたわけだが、この一句はどういう構造なのか。「奈」は一字で「奈何」（いかんせん、どうしようもない）、「無奈何」、「無奈」の意味をもつ。「奈何」はより口語的に「奈何許」という場合もある。また「奈何」の實語は中間に置かれることもある（「奈之何」、「奈你何」、「奈若何」）。その場合「奈之何」の「之」は虚化して實指性を失っていることが多い。こういうことから、「奈是許」＝「奈何」と言えるのではないか。句末の「婆」はかなり早くから漢譯律典に見えており、推量、推量疑問、確認の語氣を表わす（辛嶋靜志「漢譯佛典的語言研究」附篇「佛典漢語三題：關於語氣詞婆」、『俗語言研究』第四期、一九九七年）。また本書卷七・雪峯章第三九則にも「脚根不踏實地婆！」の例（確認の語氣）がある。したがって、「奈是許你婆！」は「お前（自身を指す）をどうすることができようぞ！」主語は大樹の上から望見した江西。江西に手脚に行つたところで、外なる江西の善知識が、わたしにこのことを知らしめることはできぬ。

○雪峯深異其器，重垂入室之談。師即盡領玄機，如瓶瀉水。「垂入室之談」は佛法の奧義を語って聞かせること。「盡領玄機」はその「入室之談」の意を完全にわがものとすること。「如瓶瀉水」は、一瓶の水を一滴も漏らさず他の一瓶に注ぐこと、傳法の喩え。南本『涅槃經』卷二八、「我の如くに佛の説く所

の義を解する者、阿難比丘即ち其の人なり。何を以ての故に。阿難比丘は十二部經を受持讀誦し、人の爲に正語正義を開説すること、猶お水を瀉ぎて之を異器に置くが如く、阿難比丘も亦復た是くの如く、佛より聞く所を聞くが如くに善男子に傳説すればなり。」(T二二・七九一a)

○初住普應、次卜玄沙。後闍王迎居安國寺、禮重爲師 碑銘は次のようにいう。

尋いで迺ち筇を攜え錫を負い、野に宿り雲に眠り、閩清縣界に至るに因りて、初めて普應山に葺き、次いで玄沙寶峯院に住す。松と篁を指さして操を表わし、土木を運びて以て形を勞す。道は其間に在り。聲は外に聞こゆ。光化の初(八九八)、忠懿王は戈鋌もて邦國を策定して功成る。三教鼎行し、一方を鏡し廓ぐ。乃ち賤疏を飛ばし、遠く烟蘿に入り、師に府に下り、安國院に住せんことを請う。師は絲綸の密旨を降せしを笑い、木石を指さして以て迷途のものに示す。高く遁ること弥いよ堅く、命を承くるも未だ允せず。俄かにして徒を參め、行止を諮詢るに、謀に遵従わんことを諫め、台の情に協い、人の願いを奪わざらんことを覲む。其の年の秋、學人霧のごとく集まり、弟子星のごとく馳せ、擁して霸府の康莊に趨き、同に英王の宮室に詣る。……忠懿王は儀相を瞻矚て、傾瀉歸依し、禮して出世の師と爲し、敬いて下生の佛と作す……。星霜未だ流年を換えざるに、毳褐競いて丈室に臻り、旦夕に圍繞するもの、七百餘衆なり。(『玄沙廣錄』卷下、禪文化研究所譯注下冊、二七六頁)

なお『雪峯紀年錄』、『雪峯年譜』に依れば、閩清縣梅溪の普應寺に住するのは中和元年(八八一)である。

○奏錫紫衣、師號宗一大師。三處住持、三十來年、匡八百衆矣 忠懿王王審知の上聞によって號と紫衣を賜ったことは碑銘、『宋高僧傳』にも見える。三處とは普應寺、玄沙院(賢沙院とも)、安國院。中和元年の初住より開平二年(九〇八)まで二八年、約三〇年である。玄沙の法門が一〇世紀の中頃、浙江に

盛大を極めていたことを『宋高僧傳』卷一三・玄沙傳は次のように傳えている。

備は三十年演化し、禪侶は七百許人ばかりなり。其の法を得たる者、衆は桂琛を推して神足と爲す。今に至りて浙の左右の山門は、盛んに此の宗を傳え、法嗣は繁衍せり。其の大乗初門を建立し透過するに於て、江表の學人は風の草を偃かすに乗ぜざるは無し。

〔四〕學人の自己

問：「如何是學人自己事？」師云：「用自己作什麼！」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ學人の自己の事？」師云く、「自己を用いて什麼なんと作す。」

【日譯】

問う、「私の自己の事とはどういうことでしょうか。」師は言われた、「そんな自己など何の役にたつか！」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷上、『玄沙語錄』卷中にも收める。

○如何是學人自己事 「如何是學人自己?」、「如何是自己?」、「如何是自己本分事?」、「如何是學人本分事?」など、みな同旨の問いであり、自己とは己自身の本來の自己。本來の自己の探求が修行だとする當時の入門者の問い。

馬祖は、達磨が西來した意図は自己の心が佛であるという事實を悟らせるためであつたと教え、そこから「如何是祖師西來意?」の問いが生まれたのであるが、そこからまた、佛に他ならぬ「自己」が問題

とされてくる。「自己」を問う問答は馬祖の弟子の福谿和尚に次のように見える。『景德傳燈錄』卷八・福谿和尚章：僧問：「如何是自己？」師云：「你問什麼？」僧云：「豈無方便去也？」師云：「你適來問什麼？」僧云：「得恁麼顛倒！」師云：「今日合喫山僧手裏棒。」（僧、「自己とはどういうものですか。」師、「君自身のことなのに、人に」何を問うのだ。」僧、「方便が無いわけではないでしょう。」師、「さつきは何を問うたのだ。」僧、「なんとんちんかんなことを！」師、「今日はわしの棒を食らわねばならぬぞ。」）

「自己」（本来の自己）が多く問われるようになるのは唐末からである。なぜ唐末にかくも多く問われるようになるのか。雲門が「學人已事未明」（雷岳『實性碑』）と陸州に問うのは、「自己」が當時の禪のキーワードとなっていた證據であろう。「自己」とは自分のことだが、禪でいう「自己」はそれで片がつくものではない。六祖に「什麼物恁麼來？」と問われた懷讓は「説似一物即不中」と答えた内實が「自己」に他ならない。そのような「自己」はブラックボックスであり、言語・分別を受けつけない。そういう自己（つまり本来の自己）について「己事未明」と問うことは、眞摯に「自己」を明らめようとする求道者の質問として當然出てきて然るべきものである。しかし、「如何是學人自己？」という問いは、自分の自己を人に訊くという顛倒した問いであり、發問者自體の求道者としての資質が疑われる。そして、そのような問いが何の疑問ももたずに横行する背景には、禪宗界の大衆化を考えてよい。唐末、雪峯山には一千七百、玄沙には七百、泉州招慶院には一千徒衆、雲居山は千五百衆と言われる叢林の大衆化があり、修行僧の質が低下していたことは當然否めない。なお「自己事」について、雪峯は次のように説いている。

問：「學人近入叢林，乞師指示。」師云：「寧可碎身如微塵，終不瞎個師僧眼。」師乃云：「諸和尚子，爲什麼到者裏來？是箇當人分上事，欠少什麼？未曾有寸艸解蓋覆得伊，爲什麼却不曾去？擬蹈

歩向前覓、祇欲得人説。論劫去、終不敢相帶累。是汝自己事、爲什麼不會去？」(『雪峯語錄』卷上、六a~b)

問う、「私は最近入門したばかりです、どうかご指示をお願いします。」雪峯、「この身をこなごなにされたって、けつして和尚の眼を盲めしにしたりはせぬ。」そこで言われた、「諸君、どうして雪峯山にやって来たのか。他ならぬ君たち自身の分上事もちまゑは、何ひとつとして足らぬものはない。これまで伊それ(本來の自己)を覆い隠す邪魔者などあったことがないのに、どうして分からぬのか。近寄ってきては答えを要求し、人に教えてもらおうとばかりしておる。永遠に、わしは諸君らの眼を潰したりは決してせぬ。他でもない自分のことであるのに、どうして分からぬのか。」

○用自己作什摩？ 君がそのように人に問うような「自己」、教えてもらうような「自己」など何の役にもたたぬ。問答の用例は多くあるが、「自己事」は教えたり、教えられたりするものではない、我が自己は我が自己であって、絶対に代替できぬことに氣づかせようとすものが多い。

本書卷九・九峯和尚章：問：「如何是學人自己？」師云：「更是阿誰？」僧曰：「便與摩承當時如何？」師云：「須弥還更戴須弥也無？(須弥山がさらに須弥山を戴せたりしようか。)」

同卷九・靈巖和尚章：僧問：「如何是學人自己本分事？」師云：「抛却眞金、拾得瓦礫作什摩？(人に訊くのは、眞金を捨てて瓦礫を拾うようなものだ。)」

同卷一一・潮山和尚章：問：「如何是學人自己？」師云：「爭受人謾！(人に馬鹿にされてよいものか。人に教えを請うことではない。)」

同卷一一・睡龍和尚章：問：「如何是學人自己事？」師云：「不是你自己，是什麼！(お前の自己でないなら何だというのだ。)」

同卷一二・報慈和尚章：問：「如何是學人自己？」師云：「耳裏風雷，眼中星月。（耳に風雷を聞き、眼に星月を見る。）」僧云：「學人會也。」師云：「汝道釋迦老子眉毛長多少？（分かったなら、お釋迦さんは誤った法を説いたのかどうか答えられるはずだ。）」

同卷一七・白馬和尚章：問曰：「如何是學人自己？」師以杖當面指學人。

『景德傳燈錄』卷一〇・趙州章：僧問：「如何是學人自己？」師云：「喫粥了也未？」僧云：「喫粥也。」師云：「洗鉢去。」其僧忽然省悟。

『景德傳燈錄』卷一一・大隨法眞章：問：「如何是學人自己？」師云：「是我自己。」僧云：「爲什麼却是和尚自己？」師云：「是汝自己。」

〔五〕從上宗門中事——聽くものはいない——

問：「從上宗門中事，此間如何言論？」師云：「少人聽。」

【訓讀】

問う、「從上宗門中の事、此間こゝに如何んが言論する。」師云く、「人の聽くな少し。」

【日譯】

問う、「佛教の根本義を、ここではどう教えておられますか？」師：「聽く者はだれもないね。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中にも收める。『景德傳燈錄』、『五燈會元』、『玄沙語錄』はこのあとに、「僧曰：〈請和尚直道。〉師曰：〈患聾作麼？〉」の問答がつづく。『玄沙廣錄』では、「問：〈學人親切處，請師一言。〉師云：〈識得即得。〉」

云：〈請和尚直道。〉師云：〈患聾作什麼？〉となつており、一聯の問答とすることも可能である。

○從上宗門中事、此間如何言論？「從上宗門中事」とは佛陀以來傳えられてきた教えの核心、それは禪宗が相承してきた佛教の根本義でもある。「從上宗旨」、「從上宗乘」とも言い、いわゆる「三乘十二分教」すなわち佛典の教義とは區別して言われ、禪宗の旗色を鮮明にする。これが禪僧にとつて最大の關心事であるから、禪問答はこのことをめぐつておこなわれるものだと言つてもよい。

『玄沙廣錄』卷下(禪文化研究所譯注下冊、一〇二頁)に、宗乘についてつぎのように説いている。

仁者、宗乘是什麼事？不可由汝用功莊嚴便得去也。不可他心宿命便得去也。會麼？只如釋迦出頭來、作得如許多變弄、說十二分教、如餅灌水、大作一場佛事、向此門中用一點不得、用毫頭伎倆不得。知麼？如同夢事、亦如寐語、沙門不應出頭來。不同夢事、蓋爲識得。知麼？識得即是大出頭人、大徹頭人。

諸君、宗乘とはどういうことか。君たちが修行を積んで飾りたてることによつて得られることではない。他心通や宿命通で得られることではない。分かるか。お釋迦さんが出て来て、あまたの水管を弄して、十二分教を説き、瓶より水を灌ぐように一滴漏らさず傳えて、佛事を盛大に演じたが、そんなものは、わが禪門においては何の役にもたらず、毛一筋ほどの技も發揮できないのだ。分かるか。そんなものは、夢の出来事、寝言みたいなものだ。そんなもので、沙門が本来の面目を發揮できるはずはないのだ。夢と同じくしないのは、ちゃんと面目を見て取っているからなのだ。分かるか。見て取れたなら大解脱の人であり、大悟徹底した人だ。

すなわち「宗乘」とは、釋迦が説いた種々の方便説法のことではなく、「識得」すること、つまり自己を知ることがそれであり、それこそが大悟徹底の人だというのである。「自己を知る」ことであるから、

人に問うことでもなく、人が教えることでもない。また「宗乘」は、「祖師西來意」である。『景德傳燈錄』卷六・馬祖章：僧問：「如何是西來意？」師云：「即今是什麼意？」（今のお前の心のこと、人に問うことではない）」

○少人聽 「少」は口語で否定を表わす。「聽く者がいない」とは、ここでは「宗乘」を議論しない、教えないことをいう。『玄沙廣錄』では、つぎのように問答がつづく。

問：「學人親切處、請師一言。」師云：「識得即得。」云：「請和尚直道。」師云：「思聾作什麼！」（僧、「わたくしによくわかるように、一言で言ってください。」師、「きみ自身が何者であるかわかればよい。」僧、「どうか率直に言ってください。」師、「きみは耳が聞こえぬのか！」）

つまり「宗乘」とはあくまで問う僧の自己のことである。また『玄沙廣錄』にはつぎの問答がある。

百法座主問：「如何是宗門中事？」師云：「是大德事。」云：「作何體悉？」師云：「不用體悉。」

（卷中、禪文化研究所『玄沙廣錄』中冊、一八〇頁）

問：「如何是宗門中事？」師云：「瞌睡作麼？」云：「和尚何不接學人？」師云：「者鈍漢！」（卷下、禪文化研究所『玄沙廣錄』下冊、六四頁）

〔六〕話月と指月

師云：「佛言：『吾有正法眼，付囑摩訶迦葉。』我道猶如話月。曹溪豎起拂子，是指月。」

【訓讀】

師云く：「佛言わく：『吾に正法眼有り、摩訶迦葉に付囑す。』我れは道う、猶お話月の如し。曹溪の拂子を豎起するは、是れ指月なり。」

【日譯】

師は言う、「佛は『わたしは正しい法を見る眼まなこを持つている、その傳持を摩訶迦葉にいつける』と言われたが、わしに言わせれば、まだ月のことを語るにすぎない。曹溪大師が拂子を立てたのも、月を指さすものだ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『雪竇語錄』卷二・舉古、『宗門統要』卷九、『祖庭事苑』卷二・話月條、『禪林僧寶傳』卷四、『聯燈會要』卷二三、『禪門拈頌集』卷二三、『五燈會元』卷七、『玄沙語錄』卷上、卷中にも收む。後に「靈山話月、曹溪指月」（汾陽語錄）卷上、T四七・五九九b）と呼びならわしている。『景德傳燈錄』、『禪林僧寶傳』、『五燈會元』、『玄沙語錄』では長い説法的一段中にあり、本則はその一部分を抜粋したものであり、『景德傳燈錄』、『五燈會元』では前段〔四〕〔五〕に續くものである。今『景德傳燈錄』よりその前後を記す。

我如今恁麼方便汝，猶尙不能覩得。可中純舉宗乘，是汝向什麼處安措？還會麼？四十九年是方便。只如靈山會上百萬衆，唯有迦葉一人親聞，餘盡不聞。汝道迦葉親聞底事作麼生？不可道「如來無説説，迦葉不聞聞」，便得當去。不可是汝修因成果、福智莊嚴底事。知麼？且如道「吾有正法眼，付囑大迦葉」，我道猶如話月。曹谿豎拂子，還如指月。所以道「大唐國內宗乘中事，未曾見一人舉唱。」設有人舉唱，盡大地人失却性命，如無孔鐵槌相似，一時亡鋒結舌去。汝諸人頼遇我不惜身命，共汝顛倒知見，隨汝狂意，方有申問處。我若不共汝恁麼知聞去，汝向什麼處得見我？會麼？大難！努力！珍重。（東禪寺版『景德傳燈錄』卷一八）

私がいまこのように方便して説いて君たちを導いてやってさえも、ピタリと得心できぬ。もし純粹

に宗乗を擧揚すれば、君たちが身を措くところはどこにもないのだ。分かるか。佛陀の四十九年の説法は方便だったのだ。靈山の法會に百萬の衆がいても、ただ迦葉一人だけが佛陀の眞意を聞き取ることができ、餘人は誰も聞き取れなかった。迦葉が聞き取ったのは何であったのか答えてみよ。「如來は説かずに説き、迦葉は聞かずに聞いた」と答えて、それで済ませてしまつてはならぬ。君たちが「修行の因を積んで果を成就まつり」したり、「福德と智慧で莊嚴」しようとしてできることではない。分かるか。たとえば「吾に正法眼有り、大迦葉に付囑す」と言われたのも、私に言わせれば月を語つたものだし、曹谿が拂子を立てたのも、月を指さしたものだ。それで「宗乗中の事は、大唐國內でまだ誰一人として擧唱したものはおらぬ」と言われているのだ。もし純粹に宗乗を擧唱するものがいれば（その人が命を失うのはもとより）、地上のすべての人も命を失うのだ。宗乗は把手のない鐵槌のように手のつけようもなく、人はいつぺんに分別ができず物が言えなくなつてしまふのだ。（それゆゑ）私は君たちのために命を惜しまず、君たちのさかさまになつた知見解會につきあい、狂惑した心についてまわつてやるのに出會つたからこそ、やつと質問する手掛かりができたのだ。私が君たちとこのように知り合わなければ、どこで私と出會うことができようぞ。わかつたか。難しいぞ。努力せよ。ご苦勞だった。

○吾有正法眼，付囑摩訶迦葉。「正法眼」は、正しい教えの眼目かなめ、またそれを見て取る眼。釋尊から摩訶迦葉への傳法付囑の話は『寶林傳』卷一・大迦葉章。

余時世尊，未涅槃時，每告弟子摩訶迦葉：「吾以清淨法眼，涅槃妙心，實相無相，微妙正法，將付於汝。汝可流布，無令斷絕。」迦葉敬諾，唯然受教。（柳田聖山編『禪學叢書』之五，一二頁上，中文出版社）

○曹溪豎起拂子 この話頭は『祖堂集』卷二・慧能和尚章に次のように録されているだけで、他には見えない。

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？（目前に見たのか、背後に見たのか。）」對云：「見時不說前後。（ピタリと見届けたときは前も後ろもごさいません。）」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、（わしがその問いを君に突き付けたら、）汝作摩生？」學人掩耳云：「和尚！」慶便打之。

○話月、指月 月そのものならぬ方便であり、佛陀以來みなそうしてきた。なぜなら宗乘をズバリと擧唱すれば、「盡大地人失却性命」だからである。なお「話月」は『宗門統要』卷九は「畫月」に作る。

玄沙は「方丈録」（『玄沙廣録』卷下）でも「至於靈山會上、迦葉親聞、猶如畫月。古德云：善惡都莫思量、還同指月。」と説いている。

「話月、指月」が對になって出るものとしては、『祖堂集』卷九・九峯道虔章（？～九二一）に次のように見える。

諸兄弟、還識得命摩？欲知命、流泉是命、湛寂是身、千波競湧是文殊境界、一亘晴空是普賢床榻。其次、借一句子是指月、於中事是話月。從上宗門中事、如節度使信旗。且如諸方及先德未建立如許多名目指陳已前、諸兄弟約什麼體格商量？到這裏、不假三寸、試話會看；不假耳根、試聽聲看；不假眼根、試辨白看。所以道：「聲前拋不出、句後不藏形。」盡乾坤都來是你當人個體、向什麼安眼耳鼻舌？莫但向意根下圖度作想作解、盡未來際亦未有休歇分。所以古人道：「擬將心意學玄宗、狀似西行却向東。」論劫違背、兄弟！

諸君、生命とはなんであるかわきまえているか。生命を知りたいなら、流れ出る水の躍動が生命、水面の静寂が身體だ。絶えず波が涌き起こるのが文殊の智慧、一點のくもりなき青空が普賢の行願。次に一句を借りて言うのは月をさす指、その中味は月についての話だ。わが宗門傳承の一大事は節度使の錦の御旗のようなものだ。そういう次第であるから、祖師がたがさまさまざまな名辭を立てて示して来た、それ以前の消息を、諸君はどんな規範に則って議論するのか。ここでは三寸の舌を使わずに話し、耳を使わずに聴き、眼を使わずに見分けよ。だからこそ(言葉となる前には持ち出して示せず、言葉となった後には形を留めない。(それは言語化しないと示せないが、一旦言語化したとたんにそれは消え失せている。)と)いうのだ。この天地のどこまでもすべてが君自身の當體なのだから、いったいどこに眼や耳や鼻や舌をつけられよう。分別意識で理解しようとしてはいけない。そんなことでは未來永劫けりをつける資格はない。古人も(分別意識でもって玄妙の教えを學ぼうとするのは、西に行こうとして東へ向かうようなものだ。)と言っているではないか。」

玄沙と九峯道度は同時代の人であり、先後は確定できない。

〔七〕瞬きして人を導かぬ

問：「古人瞬視接人、師如何接人？」師云：「我不瞬視接人。」進曰：「師如何接人？」師視之。

【訓讀】

問う、「古人は瞬視して人を接す、師は如何んが人を接す。」師云く、「我は瞬視して人を接せず。」進んで曰く、「師は如何んが人を接す。」師、之を視る。

【日譯】

問う、「古人は瞬まばたきして人を導きましたが、師はどのようにして人を導くのですか。」師が言う、「わしは瞬まばたきして人を導かぬ。」さらに訊く、「ではどのように人に人を導くのですか。」師はじつと見た。

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中にも收む。

ただし『五燈會元』、『玄沙廣錄』、『玄沙語錄』は「我不瞬視接人」のあとに「曰：〈學人爲甚道不得？〉師曰：〈畱塞汝口，爭解道得！〉」「法眼云：〈古人恁麼道甚奇特，且問上座：口是甚麼？〉」「がつづく。ところが『景德傳燈錄』では、「僧問師：〈學人爲什麼道不得？〉師曰：〈畱塞汝口，爭解道得！〉」「法眼云：〈古人恁麼道甚奇特，且問上座：口是甚麼？〉……問：〈古人瞬視接人，和尚如何接人？〉師云：〈我不瞬視接人。〉」とあり、「古人瞬視接人」と「學人爲什麼道不得？」はまったく別の問答である。『五燈會元』が誤って一連の問答とし、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中はそれを踏襲したのである。

○古人瞬視接人「古人」は高山慧安(老安國師)。「まばたき」という「密作用」する自己に氣づかせる作略。

『祖堂集』卷三・老安國師章：坦然禪師問：「如何是祖師西來意旨？」師曰：「何不問自家意旨？問他意旨作什麼！」進曰：「如何是坦然意旨？」師曰：「汝須密作用。」進曰：「如何是密作用？」師閉目又開目。坦然禪師便悟。(『景德傳燈錄』卷四作「師以目開合示之」)

のちに馬祖の洪州宗の「作用即性」を示す接化。もとは『楞伽經』卷二(T一六・四九三a)に説かれる、ある佛國土での法の顯わしかた。いま魏菩提流支譯『入楞伽經』卷四をもつて示せば、次のようである。

佛告大慧：「亦有無法而說言語。謂兔角龜毛石女兒等，於世間中而有言說。大慧，彼兔角非有非無，而說言語。大慧，汝言（以有言說應有諸法）者，此義已破。大慧，非一切佛國土言語說法。何以故？以諸言語惟是人心分別說故。是故大慧，有佛國土，直視不瞬，口無言語，名爲說法。有佛國土，直爾示相，名爲說法。有佛國土，但動眉相，名爲說法。有佛國土，惟動眼相，名爲說法。有佛國土，笑名說法。有佛國土，欠咤名說法。有佛國土，咳名說法。有佛國土，念名說法。有佛國土，身名說法。大慧，如無瞬世界及衆香世界，於普賢如來應正遍知，彼菩薩摩訶薩，觀察如來目不暫瞬，得無生法忍，亦得無量勝三昧法。」（T一六・五三四b-c）

世尊が云われた。大慧よ、存在がなくても言葉は作られます。「兔の角」、「龜の毛髮」、「石女の息子」などについて世間では話すことが見られます。それらは存在でもなく非存在でもないものとして、話の種になります。大慧よ、君が直前に云ったこと、すなわち、言葉が實際にあるからすべての存在があるというその議論は、消滅しました。どこの佛陀の世界でも言葉が交流の手段として実際に使われているわけではありません。言葉は、あくまで人爲的なものです。ある佛土では瞬きせずに見ることで眞實が示されます。あるところでは、身振りや、あるところでは、眉をしかめることで、あるところでは、兩眼を動かすことで、あるところでは、笑い、あるところでは、欠伸で、あるところでは、咳拂いの聲で、あるところでは、土地を思い出すことで、そしてあるところでは、身體を震わすことで、そうします。瞬きしない人々の世界あるいは香りの極まる世界でのように、普賢如來・應供・正覺者の佛土では、瞬きしない眼でもって見つめる、勝れた菩薩たちが、不生というすべての特徴をもつものの目覺めた眞實を見据える知恵と、その他のさまざまの自己集中を得るのです。（常盤義伸『「ランカーに入る」大乘の思想と實踐の寶經——復元梵文の日本語譯注と

解説——』一〇九頁、常盤義伸發行、私家版、二〇〇三年)

○師視之 まばたきしないで相手を視た。これも「密作用」。

『景德傳燈錄』卷二二・陳尊宿章：師問新到僧：「什麼處來？」僧瞪目視之。師云：「驢前馬後漢！」

僧云：「請師鑒！」師云：「驢前馬後漢，道將一句來！」僧無對。

新到の僧に問う、「どこで何を學んできたのか。」僧は目を見開いて（これこそが我が佛性のはたらしきですと）師を直視した。師、「この奴隸め！」僧、「（奴隸ではありません）よく見てください。」師、「奴隸よ、（作用を除いて）一句言ってみよ。」僧は答えられなかった。

「瞬視」だけが爲人接化の手段なのではない。要は相手の僧に「自己」をとりもどさせることが目的である。この僧は「祖師西來意（禪とはなにか）自己とはなにか」を他人ごとのように質問し、師家にはさまざまな接化の手段があることを知っていて、おそらくは「洪州宗（作用即性説）批判」がおこなわれていることも承知であったろう。手段は畢竟手段にすぎないが、「瞬視」であれ「視之」であれ、目的を達したなら手段は正しいのである。この問答がここで終わっているということは、相手の僧にはそのことが通じなかったようである。

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章では、このまえに「僧問：〈是什麼得恁麼難見？〉師曰：〈只爲太近。〉」（僧、「いったい何が、かくも見えにくいのでしょうか。」師、「近すぎるからだ。」）の一則があり、それに對して法眼が批評を加えている。「法眼云：〈也無可得近。直下是上座。〉（つまり、それ以上近づきようがないのだ。まさしく上座自身のことなのだから）」上の問答と、結局はおなじ主題である。

『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中ではまた別の、しかしよく似た一則がつけられているが、これは明らかに誤って合して一則となしている。「云：〈學人『廣錄』作者裏』爲什麼道不

得?」師云：「適來冚塞『廣錄』作塞却」汝口、争解道得?」(僧、「わたくしのところでは、なぜ言えないのでしょうか。師、「もともときみの口を塞いでしまっているのだから、どうして言い得ようか」)「塞却」、「冚塞」は同義、ものでいっばいに満たして塞ぐこと。これに對する法眼の批評は「法眼云：「古人恁麼道甚奇特。且問上座：口是甚麼?」(玄沙の答えははなはだ見事だ。さて、上座に訊ねよう、玄沙の言った「口」とはなにか、わかったかね)」むろん、あれこれの觀念で口(あたま)がいつばいの僧にはわからなかっただろう。

〔八〕拈槌豎拂は宗乘に適っているか

問：「古人拈槌豎拂、還當宗乘中事也無?」師云：「不當。」進曰：「古人意作摩生?」師豎起拂子。進曰：「宗門中事作摩生?」師云：「待你自悟始得。」

【訓讀】

問う、「古人は拈槌豎拂す、還た宗乘中の事に當うや。」師云く、「當わず。」進んで曰く、「古人の意は作摩生。」師は拂子を豎起す。進んで曰く、「宗門中の事は作摩生。」師云く、「你自ら悟るを待ちて始めてし。」

【日譯】

問う、「槌をとりあげ、拂子を立てるのは(方便だとしますと)、禪の宗旨に適っているのですか。」師、「適っておらぬ。」さらに訊いた、「古人はどういうつもりだったのですか。」師は拂子を立てた。さらに訊く、「禪の宗旨はどうなるのですか。」師、「君自身が悟ればよいのだ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷中にも收む。

○古人拈槌豎拂、還當宗乘中事也無？「拈槌豎拂」は、それを見る代替不可能なる自己(本分事)に氣づけという接化の常套手段。馬祖の「見色見心」の變奏。これが百丈より始まることは卷七・雪峯章第一四則の「學拂子」の注(『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯註(上))、『禪文化研究所紀要』第三二號、二四三頁)を参照。

「和尚は曹溪の豎起拂子も月を指し示す指(方便)にすぎない(第六段)と言われていますが、方便だとすると、拈槌豎拂は宗乘に當らないではありませんか。」

○師云：不當 その通りだ。

○進曰：古人意作摩生？ それならば、古人が「拈槌豎拂」した意圖は何だったのですか。

○師豎起拂子 それ！こうだ。これによって君自身の自己本分に氣づいて欲しいと意圖してのことだ。

『古尊宿語錄』卷三二六・投子大同章：問：「古人拈槌豎拂、還當不當？」師云：「不當。」學云：「爲什麼不當？」師拈起拂子云：「只爲者箇。(君は只だ拂子を拂子と見ただけだからだ。汝自身のことだと氣づいておらぬ。)」

『景德傳燈錄』卷一六・雪峯章：僧問：「拈槌豎拂、不當宗乘。和尚如何？」師豎起拂子。其僧自抱頭出。師乃不顧。

○進曰：宗門中事作摩生？ 「宗門中事」を外に追い求めて、拂子を見る我が自己のこととは全く氣づかない。

○待你自悟始得 拈槌豎拂は方便であるが、宗乘に當るか當らぬかは、それを示された君自身の問題であ

り、論議の對象となることではない。

『玄沙廣錄』卷中(三〇)(一一)：百法座主問：「如何是宗門中事？」師云：「是大德事。(そなたの自己のことだ)」云：「作何體悉？」師云：「不用體悉。(體究鍊磨して體得する必要はない)」

〔九〕どのよう^に佛を見て取るか

師問長生：「維摩觀佛、前際不來、後際不去、今則無住。長老作摩生觀？」對云：「放某甲過、有个商量。」師曰：「放長老過、作摩生？」長老良久。師云：「教阿誰委？」對云：「徒勞側耳。」師云：「正知你鬼趣裏作活計。」

【訓讀】

師は長生に問う、「維摩は佛を觀るに、前際より來らず、後際にも去らず、今も則ち住まる無しと。長老は作摩生が觀る。」對えて云く、「某甲の過を放さば、今の商量有り。」師曰く、「長老の過を放す、作摩生。」長老、良久す。師云く、「阿誰をしてか委らしむ。」對えて云く、「徒らに耳を側つを勞す。」師云く、「正に你是鬼趣裏に活計を作すを知れり。」

【日譯】

師が長生和尚に問う、「佛は過去から來たのでもなく、未來に往くのでもなく、現在にもとどまらないと、維摩居士は見たが、長老はどのように見て取るのか。」長生、「間違いを許してくれるなら、一つ示してやろう。」師、「許そう、どう示すのか。」長老はしばし沈黙した。師、「誰に分かつてもらうつもりか。」長生、「無駄に聞き耳を立てていただけか。」師、「そなたは地獄に墮ちて償償することが、はっきり分かった。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要』卷九・長生章、『聯燈會要』卷二四・長生章、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』巻中にも收む。

○長生 福州長生山に住した皎然禪師、生卒年未詳。雪峯下の同門であるが、玄沙が長老と呼んでいることから、おそらくは兄弟子であった。本書卷一〇・長生和尚章（一）を参照。

○維摩觀佛，前際不來，後際不去，今則無住 如來は三世の時間の枠を超えていること。『維摩詰所說經』卷下・見阿閼佛品の冒頭の句。石田瑞麿譯「わたしの見るところでは、佛は過去に生じて來たものでもなく、未來に滅して行くものでもなく、したがって現在居られるものでもありません。」（平凡社東洋文庫，二〇四頁）。『金剛般若經』には「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來」(岩波文庫本，一二〇頁)と言われる。『注維摩經』卷九・見阿閼佛品注：「生曰：若以見佛爲見者，此理本無，佛又不見也。不見有佛，乃爲見佛耳。見佛者，見此人爲佛，從未來至現在，從現在入過去。故推不見三世有佛也。過去若有，便應更來。然其不來，明知佛不在過去矣。未來若有，便應即去。然其不去，明知佛不在未來矣。現在若有，便應有住。然其不住，明知佛不在現在矣。」(T三三八・四一〇a)竺道生曰く、「もし佛を見ることを見るといふなら、維摩の言う理は成り立たず、佛も見取れない。佛を見ざることこそ佛を見るというのである。佛を見る者はこの人を見て佛だとするのであり、(その佛は)未來より現在に來至し、現在より過去に去つてゆく。考えてみれば、三世に佛は存在しないのである。もし過去に佛が存在するなら、すぐにやつて來なければならぬ。しかし來ないから、佛は過去に存在しないことが分かる。未來に存在するなら、すぐさま去つてゆかなければならぬ。しかし去つてゆかないから、未來には佛は存在しないことが分かる。現在に存在するなら、滞在していなければならぬ。しかし滞在して

いないから、現在に存在していないことが分かる。」

○長老作摩生觀？ 皎然長老はどのように佛に會われますか。

○對云：放某甲過，有个商量「佛をどのようなものとして見るのか」と問うのは、佛を實體としてまみえるあらゆる枠が禁ぜられている以上、「どのように」と商量することは、何と言おうと誤りを免れない。商量する限り、誤りを犯さざるをえないゆえに、長生は「過ちを許してくださいさるなら」と、あらかじめことわりを言う。これが長生の一貫した態度だった。長生和尚章第二段、第七段にも見える。

○長老良久「良久」は沈黙。これによって第一義の提示とする手法は、雪峯が福州大安から學んで以來、しばしばもちいられた(『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注)上、(二四)注)。ここは「佛をどのようなものとして見るのか」に對する長生の商量であるが、言葉で言えぬものを沈黙して傳えるという常套的手段となっている。

○師云：教阿誰委？ 玄沙は「そんなことで、いったい誰に分からせたつもりか」とそっけない。そなたはまた雪峯和尚のまねをするのか。その手段はもう破綻している。雪峯の「良久」に對し大原孚上座は「和尚敗闕也！」と言った(雪峯章(二四))。

○徒勞側耳 なんだ、聞き取れていなかったのか。『宗門統要』、『聯燈會要』は「和尚不委「那」！(和尚はお分かりにならぬのか！「那」は『聯燈會要』)。」

○正知你鬼趣裏作活計 「鬼趣」は六趣のうちの地獄趣、餓鬼趣。「作活計」は勞働すること。『景德傳燈錄』は「情知汝向山鬼窟裏作活計」。要するに、地獄に墮ちて借金を還すことをいう。「出家沙門でありながらでたらめな商量をして五戒も守れず、地獄に行つて舌を抜かれるぞ！」玄沙の問う「觀佛」とは、對象として佛を見るのではなく、ほかならぬ自分が佛であることを知ることであつた。『景德傳燈錄』に

崇壽稠が長生は「喚什麼作如來？」と反問すべきだったと別語を附している。もし玄沙が答えるなら、「直下是汝！」であろう。

『景德傳燈錄』卷一九漳州保福院從展禪師章：因舉：「盤山云：〈光境俱亡，復是何物？〉洞山云：〈光境未亡，復是何物？〉」師曰：「據此二尊者，商量猶未得勦絕。」乃問長慶：「如今作麼生道得勦絕？」長慶良久。師曰：「情知和尚向山鬼窟裏作活計。」長慶却問：「作麼生？」師曰：「兩手扶犁水過膝。」

盤山の「光(心)も境(法)も亡じた境界、それは何なのか。」洞山の「光(心)も境(法)も未だ亡じておらぬ、それは何なのか。」を取り上げて保福が言う、「この二尊の言葉は、まだ勦絶して(情識分別がかたづいて)おらぬ。」そこで長慶に問う、「どう言えば勦絶できるか。」長慶はしばし沈黙する。保福、「君は地獄に墮ちて償償することが、はつきり分かった。」こんどは長慶が問う、「君はどうなのだ。」保福、「膝まで水に浸かつて犁すきを引く(わたしも同罪)。」

(一〇) 魚鼓の音を聞く

師聞魚鼓聲，乃云：「打我也！」

【訓讀】

師魚鼓の聲を聞いて、乃ち云う、「我を打てり！」

【日譯】

師は魚鼓の音を聞いて、言った、「わしを打っておるのだ！」

【注釋】

○本話は本書のみ録す。唐代語録研究班『玄沙廣録』下冊補遺(一四)に譯注がある。

○魚鼓 魚形を模して造られた鼓。粥飯の時を報ずるのに用いられたことが、次の記述から知られる。

上堂：「無邊刹境，自他不隔於毫端。洞山魚鼓聲動，延慶、白馬、鶯嶺、谷隱師僧，盡隊隊入僧堂裏

喫飯。」(『古尊宿語録』卷三八・襄州洞山第二代初禪師語録)

問：「既是清淨伽藍，爲什麼打魚鼓喫鉢？」師云：「知恩者少，負恩者多。」(『古尊宿語録』卷八・汝州首山念和尚語録 次住寶應語録)

その形状は、隋州雙泉山瓊禪師の「魚鼓頌」に、

玉鬣金鱗光閃爍，逆浪衝波形勢惡。叢林擊著震山雷，顧網遊魚皆省覺。(『天聖廣燈錄』卷二一)

また雪峯の「咏魚鼓」偈二首の第一首にも、

我暫作魚鼓，懸頭爲衆苦。師僧喫茶飯，拈槌打我肚。身雖披鱗甲，心中一物無。鷓鴣橫谿望，我誓不入湖。」(『雪峯語録』卷下)

という。

○打我也 聞聲が悟道の契機となるということのパフォーマンス。玄沙は鏡清道怱につきぎのような指示を與えている。

道怱上座夜靜入室，稱名禮拜：「某特與麼來，乞和尚慈悲，指箇入路。」師云：「你還聞偃溪水聲麼？」進云：「聞。」師云：「從者裏入。」(『玄沙廣録』卷上，譯注上冊一〇一頁)

これは「音を聞いて道を悟る」入道の契機があることを示唆しているのであるが、玄沙は鐘鼓の音が聞こえた時に、「このように聞くのだ」と大げさな身振りをもって見せている記録がほかにもある。

因鐘鳴次，師作忍痛聲，騰身云：「者箇鐘在我肚裏鳴。你諸人且作麼生？」（『玄沙廣錄』卷上，譯注上冊二二頁）

また長慶慧稜にも同じ趣旨を説いてやっている。

稜云：「某特地來乞和尚爲説。莫與麼相弄！」師云：「你聞鼓聲也無？」稜云：「某不可不識鼓聲。」

師云：「若聞鼓聲，只是你。」（『玄沙廣錄』卷上，譯注二七頁）

なお曹山にもまったく同じ身振りをしている記述がある。

師一日聞鐘聲，乃曰：「阿哪，阿哪！」僧云：「和尚作甚麼？」師曰：「打著我心！」（『宗門統要』卷八・曹山本寂章）

（一一）王太傅と一房に坐す——人人具足——

師遊南州時，與王太傅一房坐。時有一沙弥，揭簾欲入，見師與太傅，便放簾抽身退步。師云：「者沙弥！好喫二十棒！」太傅云：「與摩則延疵罪過。」師云：「無，佛法不是這個道理，也須子細好。」

僧問中塔：「沙弥過在於何，打二十棒？」塔云：「更添三十棒，沙弥又無過。」

又問興化，興化云：「若會二公坐處，此棒不從外來。」

又問順德：「玄沙與摩道，意作麼生？」順德云：「不爲水而打水。」僧曰：「與摩則太尉亦合先陀去也。」德云：「又成求他不肯。」進曰：「只如不爲水而打水，意作麼生？」德云：「青山碾爲塵，敢保無閑人。」

【訓讀】

師、南州に遊びし時、王太傅と一房に坐す。時に一沙弥有りて、簾を掲げて入らんと欲し、師と太傅

を見て、便ち簾を放ち身を抽いてを退歩す。師云く、「者の沙弥！二十棒を喫するに好し！」太傅云く、「與摩ならば則ち延玘の罪過。」師云く、「無、佛法は是れ這今の道理ならず、也た須らく子細にして好し。」

僧、中塔に問う、「沙弥の過は何に在りてか二十棒を打たる。」塔云く、「更に三十棒を添うも、沙弥又た過無し。」

又た興化に問う、興化云く、「若し二公の坐處を會さば、此の棒は外従り來らず。」

又た順徳に問う、「玄沙與摩道えるは、意作摩生。」順徳云く、「水の爲に水を打まず。」僧曰く、「與摩ならば則ち太尉も亦た合に先陀し去るべし。」徳云く、「又た（他に求むるも肯わず）と成らん。」進んで曰く、「只だ水の爲に水を打まざるが如きは、意作摩生？」徳云く、「青山碾きて塵と爲すは、敢えて保す、閑人無きことを。」

【日譯】

師が南の泉州に出かけたとき、王太傅と一室に坐していた。そのとき一人の小僧が簾を掲げて入ろうとし、師と太傅がいるのに氣づくや、簾を投げ出して身を引き、後戻りした。師、「この小僧、二十棒をくらわすところだ。」太傅、「そういうことでしたら、延玘がわるうございました。」師、「いいえ、佛法はそういうことではございません。もつと綿密であらねばなりません。」

僧が中塔に訊いた、「小僧のどこにあやまちがあつて、二十棒をくらわすのですか。」中塔、「もう三十棒くわえても、小僧には何のあやまちもない。」

また興化に訊いた。興化、「二人の坐しておられた場所が分かれれば、この棒は外から來たものではない。」さらに順徳に訊いた、「玄沙があのように小僧を叱つたのは、どういう意圖があつたのですか。」順徳、

「ちゃんと意圖があったのだ。」僧「それなら太尉も玄沙の意を読み取って應對すべきでした。」順徳、「それを太尉に求めても無理な注文ということになるだけだ。」さらに僧は訊いた、「ではちゃんとした意圖があったというのは、どういうことなのですか。」順徳、「青山をひきつぶして塵ちみじんにするような閑人ひまじんなどいかに決まっている。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『聯燈會要』卷二三、『五燈會元』卷七、『玄沙語錄』巻中にも収めるが、中塔と興化のコメントは『祖堂集』にのみ見える。

本話の異傳と見られるものが『玄沙廣錄』巻中(三三二)(五)に次のように録されている。

因語話次、師云：「太尉、人人具足。」尉云：「啓大師、不敢。」師云：「不是者箇道理。」師又云：「太尉具足、某具足。還且作麼生？」太尉無對。

此時忽有一沙弥、揭簾入來「見師與太傅、便放簾抽身退步」。師云：「者箇沙弥！好喫二十棒！」太尉云：「某有箇會處。」師云：「作麼生？」尉云：「謝師指示。」師云：「佛法不是者箇道理。」尉云：「某只與麼、不知大師意旨如何？」師云：「未是分外。」

師云：「太尉、法法恒然、未有者不是、未有者不非。全機體性如是。言無不實、行無不通。一法如然、萬法悉皆具足。某與太尉、什麼處不如是？大地虛空、咸是妙明真心所現。應用自在、廣利十方法界衆生、大作佛事。所以人人具足道、人人具足佛。萬里山川、性性如是。重重無盡、出生入死、應聲應色、無者不是、更無他故。」(「」は本書本段に據って補った)

語り合っていたおり、師が言った、「太尉どの、どの人にもすべてが備わっているのですよ。」太尉「大師さま、恐れいります。」師「そういうことではありませんぞ。」師はさらに言った、「太尉にも

すべて備わり、わたしにもすべて備わっているということですか。いかがですか。」太尉は答えられない。

●太尉云：啓大師、不敢 「不敢」は褒められた時の受け答え「不敢當」。太尉にも具足していると聞いて喜び、「大師さま、恐れいります。」卷中「二九」(三)にも、「師云：太尉主領郡城不易。太尉云：啓大師、不敢。」

●師云：不是者箇道理 「教えを概念として知っているだけでは、佛法の道理ではありません。自身において本来もともとそうなのだという自覚においてこそ、はじめて佛法の道理が成り立つ。玄沙は「(佛法)不是者箇道理」という言い方で、概念としての知識ではなく、そのことが何の理由もなしに、生身のこの己に現成していることの徹底した自覚を要求している。太尉の「不敢」という返事に、その自覚の徹底を欠いていることが顯わになった。『玄沙廣錄』卷中(禪文化研究所譯注中冊、一四四頁)、「來日太尉出招慶復禮。師云：〈太尉主領郡城不易〉。太尉云：〈啓大師、不敢〉。師云：〈吽吽、佛法不是者箇道理〉。師代云：〈也只是桑梓。〉」

●太尉無對 單に教えとしての「人人具足」を言葉として知っていただけの太尉には、玄沙がそれによって自分に何を求めているのか理解できなかった。そこで、ちょうど起こった出来事をもちて玄沙は敷衍する。

そのとき不意に一人の沙弥が簾を持ち上げて入ってきて、「師と太傅がいるのに氣づくや、簾をほり出して身を引き、後戻りした。」師、「この沙弥！二十棒をくらわすところだ。」太尉、「それがし、わかりましたぞ。」師「どうわかったのだ。」太尉、「お教えありがとうございます。」師「佛法はそういうことではない。」太尉「それがしはただ以上の通りですが、大師はどうお考えなのですか。」師「分に過ぎたことではない。」

●太尉云：某有箇會處 「わかりましたぞ！こんな沙弥でも、具足していることが。」しかし、そのことを沙弥

自身は氣づいていない。

●師云：佛法不是者箇道理 佛法は人に教えてもらえるものではない。また人に教えるものでもない。本來もともとそののである(法法恒然)。

●師云：未是分外 我が身にこそ本來具足が實現しているというのが事實なのであって、「お教えありがとう」と謝すべきことではない。

師「太尉どの、一切の存在は常にあるがままにそうであり、(これはちがう、これはそうだ)ということはありません。すべての機用はたらきの本體のありかたとは、こういうものなのです。それが言葉になれば眞實でない言葉はなく、行爲となつて現われれば眞實に通じない行爲はない。一箇の存在がありのままの眞實の姿であるというだけでなく、萬法がみな眞實の存在なのです。それがしも太尉どのも、どこにそうでないところがありましょう。大地も虚空も、みな自己の妙明なる眞心の現われです。その眞心は自在にはたらき、この世界を利益し、すべての人々の行ないが、みな佛のはたらきなのです。ですから誰もが全き道を具え、誰もが全き佛を具えています。萬里にわたる山川も、みなその本性としてそののです。一切の存在は相互に關わり合い、出生入死しながら、現象のままに、眞實でないものはありません。このことの他に別のことわりがあるわけではありません。」

一房に坐していた二人の間に、上記のようなことが話題にされていたことを想定してよいだろう。

○師遊南州時、與王太傅一房坐 『玄沙廣錄』卷中に「開平元年丁卯歲九月、大師遊清源招慶法要」(禪文化研究所譯注中冊、一三八頁)とあり、開平元年(九〇七)九月、玄沙は泉州清源山(福建省泉州市北四キロ)の招慶院の法要に出かけているが、そのときのことである。卷中には招慶院の法要に遊んだときの記録がまとまって録されている。前注の『玄沙廣錄』の異傳は公式の法要の日程がすんだ後、氣樂

によもやま話をしていたときのものである。招慶院での太尉・官僚・大師・大徳を前にしての公式の上堂で、「太尉、人人具足、亘古亘今、也無一法不是、也無一法不非」と説いており、このとき太尉は既に「人人具足」の玄沙の教えを聴いていた。王延彬の創建になる清源山招慶院は、その後、閩の混乱期に閩王を殺害して自立した朱文進が任じた泉州刺史黃紹頰を、留從効が滅ぼし(九四四年十一月)、ついで朱文進の兵を泉州に破ったときの戦亂の兵火(同十二月)によって罹災した。閩が亡び、留從効は南唐の支配するところとなった泉州の刺史となり(九四六)、ついで清源軍節度使に任ぜられる(九四九)。その留從効が泉州城内の別荘を寄進し、罹災した招慶院の寺産を繼がせて重修し、ふたたび省燈(文燈)を住持に招いた(衣川賢次「泉州に文燈禪師の遺跡を訪ねる」『禪文化』二一八號、二〇一〇)。保大十年(九五二)編纂の(一卷本)『祖堂集』はこの重修された招慶院で成ったものである。

「王太傅」は、泉州刺史であった父王審邦(八五八〜九〇四)が卒した後を受けて、天復四年(九〇四)四月に泉州刺史となった王延彬(八八五〜九三〇)。泉州における政治・軍事の實權を王審知より託されていた。『玄沙廣錄』で王太傅とも王太尉とも呼ばれるのは、後の中原の後梁王朝からの贈官によるものであり、後の職稱で言ったもの。審邦の弟(延彬の叔父)王審知は王大王・王令公である。「大傅」は周代に始めて置かれた三公(太師・太傅・太保)の一つで、天子を補佐して國を治める官、「太尉」は軍事を司る最高長官であるが、後世では名譽職として實力者に與えられた。王延彬は貞明三年(九一七)後梁朝から檢校太傅・開國公、天成四年(九二九)檢校太尉を加えられ、「先後を計うるに、泉州刺史に任ずること共て二十有六年、利を興し弊を革め、弱きを撫り強きを鋤き、境内は昇平、人民は安堵す」と言われ、また「性は多藝にして奢縱、經史を博覽し、能く詩を爲る。好んで佛理を談じ、謁見せし詞人禪客、多く泪る所と爲る」(『王氏立姓開族百世譜』泉州刺史王延彬傳。諸葛計・銀玉珍編著『閩國

史事編年』一五三頁、福建人民出版社、一九九七)。

「南州」は、福州より南にある州という意味での泉州の通稱。南唐は保大四年(九四六)、漳州を南州と改めたが(『閩國史事編年』二七〇頁、南唐が董思安を漳州刺史に任じたとき、父の名が章であったので辭退したところ、南唐主は漳州を南州と改名し、彼を任命した)、泉州が正式に南州と改名されたのではない。

稜道者と呼ばれて雪峯と玄沙の間で苦修した慧稜(八五四〜九三二)が、招慶院に招聘されるのは、『雪峯年譜』に「(天祐)三年丙寅、師年八十五。泉州王太傅遣使來請稜道者住持招慶寺、師以書報玄沙、沙上山送之」とあるから、九〇六年のこと。雪峯の連絡を受けて、稜道者を見送りに雪峯山に上ったときの記録が『玄沙廣錄』卷上(二五)に録されている。

○師云：者沙弥！好喫二十棒！ 沙弥自身も二公(玄沙・王太傅)とまったく對等の具足佛であることを解していなかったことに對する棒。沙弥は、二公(玄沙・王太傅)の權威を畏れて、己の失態を謝罪もせずに、あたふたと戻っていったのではあるが。

○太傅云：與摩則延毗罪過 玄沙が「者沙弥！好喫二十棒！」と言ったことの意を了解し、「人人具足」の理に氣づかなかつたことを、このように謝罪した。『玄沙廣錄』卷中の異傳では「某有箇會處」と言っている。『景德傳燈錄』では、この語に同安紹顯(『景德傳燈錄』卷二五、嗣法眼)が別語して「祖師來れり(沙弥〓祖師)」という。

延彬を延毗と書くのは聲母清濁混用の現象(彬 ト巾切 幫母ㄉ) / 毗 符眞切 竝母ㄉ)による。衣川「『祖堂集』異文別字校證——『祖堂集』中の音韻資料——」(『東洋文化研究所紀要』第一五七冊、二〇一〇)二八〇頁參照。

『景德傳燈錄』以下の諸資料では、簡單すぎて話頭がわかりにくい、同安紹顯が「人人具足」を踏ま

えて、「祖師來れり」と別語するような理解が出るのは、『祖堂集』や『玄沙廣錄』のような詳しいテクストを見ていたのであろう。

○師云：無，佛法不是這個道理，也須子細好。「いいえ、佛法は、我が身にこそ本來具足が實現しているということの事實なのであって、そのように謝罪すべきことではない。そのことに綿密でなくてはなりません。」

○塔云：更添三十棒，沙弥又無過。「人人具足，人人成現」、「人人如然」であるからには、そのことの會・不會にかかわらず、沙弥に何のあやまちもない。

「中塔」は玄沙に嗣いだ慧球（？〜九一三）。玄沙の示寂後、その後を繼いで臥龍山安國院の二世になった。『祖堂集』卷二二、「中塔和尚嗣玄沙，在福州。師諱慧救（球），泉州莆田縣人也。」

○興化云：若會二公坐處，此棒不從外來。「二公坐處」とは二公の本來の坐處、或いは一室に坐して二公が話していた核心のところ。玄沙が「佛法不是這個道理」というように、「人人具足」は單なる知識や概念ではなく、生身のこの自己にこそ問うことである。そこが分かったなら、玄沙の棒は外部から加えられたものではなく、そのことを自覺しない己の内から加えられたものだ、ということが分かる。棒は外部から加えられるものにはちがいはないが、打たれて身に沁む痛さこそ具足の證であつたと氣づけば、その棒は己の内から加えられたものと言える。「興化」については未詳。

○順德云：不爲水而打水。水のために水を汲むのではない。水を汲むのはちゃんとした目的（飲む等）がある。『景德傳燈錄』の「不爲打水（而）打水」も同義。たとえば、圓悟が五祖法演の詠う詞を聞いて悟つたという「頻喚小玉元無事，只要檀郎認得聲」のように。「打水」は、水を汲む。歐陽脩『歸田錄』卷下：「今世俗語言之訛，而舉世君子小人皆同其繆者，惟打字爾。其義本謂考擊，……至於造舟車者曰打

船、打車、網魚曰打魚、汲水曰打水。」貫休『禪月集』卷二一・懷鄰叟、「桔槔はねつるべの水を打む聲かつかつ々たり。」

「順德」は杭州龍冊寺順德大師道愆(鏡清和尚)。

○僧曰：與摩則太尉亦合先陀去也 「先陀」は先陀婆のこと。先陀婆に鹽・器・水・馬の意味があり、王が

先陀婆と言っただけで、有智の臣は狀況に應じて的確にそのものを差し出したという『涅槃經』卷九(一・二・四二二b・六六二b)に出る故事による。ここでは「玄沙の意圖を見抜く」と言う意の動詞的用法。

○德云：又成求他不肯 「そうしたところで、(無理な要求)ということになるだけだ。」「又成く」、「成得く」、「成得く」、「只成得く」は、「ただくということになるだけ」の義。

本書卷一〇・鏡清和尚章第二段：問：「如何是心？」師云：「是則第二頭。(く)だ」と言えば第二の頭だ)云：「不是如何？(く)でない」と言えばどうですか)師云：「又成不是頭。(また)く)でない」という頭になるだけだ)」

本書卷九・大光和尙章第四段：又每示徒云：「一代時教只是收拾一時代人。直饒剥得徹底、也只是成得く了。你不可便將當納衣下事。(世尊一代の教えは當時の人々の迷妄なふるまいを整えただけのもの。徹底的にはぎとっていつてその核心を求めても、ただ(へ)わけ知りの男)になるだけだ。自己本分事だと思つてはならぬ)」

本書卷一〇・長慶和尚章第五段：師拈問：「只如祖佛盡迷蹤、成得く什摩邊事？」僧曰：「成得く佛未出世時事、黑豆未生萌時事。」(「祖佛がその痕跡を消し去ったのは、どういうことになるのか。」僧、「ただ(佛が法を説かれる以前のこと)、(言葉が生ずる以前のこと)となるだけです。))

○德云：青山碾爲塵、敢保無閑人 「青山碾爲塵」は、無用無駄なことの喩え。そんな無駄なことをする閑人など、いないに決まっている。玄沙にはちゃんと目的・意圖があった。「不爲水而打水」と同義。

「敢保」は、強い口調で「くだと保證する、請け合う」意の口語。本書卷一〇・長慶和尚章第一〇段、「你若擇不出，敢保你未具眼在。」

なお二句は孟郊（七五二～八一四）「大梁送柳淳先入關」詩による。「青山輾爲塵，白日無閑人。自古推高車，爭利西入秦。王門與侯門，待富不待貧。空攜一束書，去去誰相親？」（『孟東野詩集』卷七）

（二二）天請問經——白刃を受けて立つ——

天請問經曰：「云何利刀劍？云何砒毒藥？云何熾盛火？云何極重暗？」余時佛告彼天曰：「僞言利刀劍，貪欲砒毒藥，嗔恚熾盛火，無明極重暗。」

有人舉問雪峯：「如來只說利刀劍，未曾當劍。請師當劍。」峯云：「咄！不識好惡漢！」

有人持此語舉似師。師云：「似則似，是則不是。」僧便問：「請和尚當劍。」師云：「咄！不識好惡漢！」

有人舉似中塔。中塔云：「不可思議！古人與摩見知。雖然如此，欠進一問。」僧便問：「請和尚道。」塔云：「尊宿分上，還有這個也無？」

【訓讀】

天請問經に曰く、「云何が利なる刀劍、云何が砒毒の藥、云何が熾盛の火、云何が極重の暗。」余の時、佛は彼の天に告げて曰く、「僞言は利なる刀劍、貪欲は砒毒の藥、嗔恚は熾盛の火、無明は極重の暗。」

人有りて舉して雪峯に問う、「如來は只だ利なる刀劍を説くのみ、未だ曾て劍に當らず。請う師、劍に當れ。」峯云く、「咄！好惡を識らざる漢！」

人有りて此の語を持ちて師に舉似す。師云く、「似たることは則ち似たれども、是なることは則ち是な

らず。」僧便ち問う、「請う和尚、劍に當れ。」師云く、「咄！好惡を識らざる漢！」
 人有りて中塔に舉似す。中塔云く、「不可思議なり、古人の與摩かなる見知は。此かくの如きと雖い然も、一問
 を進むるを欠く。」僧便ち問う、「請う和尚道え。」塔云く、「尊宿分上、還はた這个有りや。」

【日譯】

『天請問經』に、「切れ味鋭い刀劍とは。猛毒の薬とは。燃え盛る火とは。眞つ暗闇とは。」その時、佛
 は彼の天に告げて言われた、「悪口雜言が人を傷つける切れ味鋭い刀劍、貪欲が猛毒の薬、嗔恚が燃え熾
 る火、無明が眞つ暗闇だ。」とある。

ある人が取り上げて雪峯に問う、「如來は只だ切れ味鋭い刀劍を説かれただけで、眞劍を突きつけられ
 たことがあります。どうか和尚、眞劍に立ち向かってみて下さい。」雪峯、「チェッ！不見識者め。」

ある人がこの話を師に報告した。師、「それらしくはあるが、正しいかと言えはそうではない。」そこで
 僧は問うた、「どうか和尚、眞劍に立ち向かってみて下さい。」師、「チェッ！不見識者め。」

ある人が中塔に報告した。中塔、「古人の見識はなんともすばらしい。ではあるが、もう一步踏み込ん
 だ質問が缺けている。」僧はそこで問うた、「どうか和尚、言って下さい。」中塔、「尊宿の身の程に、利劍
 に立ち向かう力量がおありなのですか。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。禪文化研究所『玄沙廣錄』下冊補遺(四〇)に譯注がある

○天請問經 天が問い、世尊が答える形式で、罪福・持犯・苦樂・愚智などの九問答を伽陀によって記す
 短篇の經典。玄奘譯『天請問經』、「爾時彼天、以妙伽他、而請佛曰：〈云何利刀劍？云何礮毒藥？云
 何熾盛火？云何極重暗？〉爾時世尊、亦以伽他、告彼天曰：〈鹿言利刀劍、貪欲礮毒藥、瞋恚熾盛火、

無明極重暗。」(T一五・二四b)

また敦煌遺書に沙門文軌撰『天請問經疏』(方廣鉛編『藏外佛教文獻』第一輯、七一頁)がある。その疏に言う、「粗言利刀劍者、答第一問也。粗謂粗曠「麁獷」、即惡口業道也。世間刀劍、但損害身、粗言惡口、兼害慧命。……唯粗言惡口、毀辱前人、發怒生瞋、最爲切害。所以佛答：粗言利過刀劍也。且如釋種、以一句粗言詈瑠璃王以爲婢子、瑠璃王發怒、誅斂釋種得須陀洹者九十六億、後墮阿鼻地獄。故知粗言不但能害肉身、亦害法身也。又俗語云：一語傷人、痛於劍刀。故知粗言利於刀劍。」(粗言が切れ味鋭い刀劍というのが、第一問に答えたものである。(粗)とは言葉の荒々しいこと、悪口の行爲である。世間の刀劍は、身を損傷するだけだが、粗言惡口はさらに慧命をも害す。……粗言惡口して、人を罵り辱めれば、怒り心頭に發して、最もひどく害す。それゆえ佛は「粗言の切れ味は刀劍に勝る」と言われた。たとえば佛弟子が瑠璃王を婢子と罵詈する、瑠璃王は怒って、須陀洹果を得た九十六億の佛弟子を誅殺し、後に阿鼻地獄に墮ちた。だから粗言は肉身を害するだけでなく、法身をも害するのだと分かる。俗諺にも「一語が人を傷つけることは、刀劍よりも甚だしい」と言われている。故に粗言は刀劍よりも切れ味が鋭いと分かる。)

○**慘毒** 慘毒は「慘毒」に同じ、狼毒。『一切經音義』卷五七、「慘毒：上は初錦反：『方言』に慘殺なり：『説文』に慘亦た毒なり。心に従い、參の聲。經文に磻に作るも亦た通用す。」(T五四・六八九b)

○**有人擧問雪峯**：如來只説利刀劍、未曾當劍。請師當劍。なぜこのような問いが發せられたのか。唐朝を滅亡に導いた黃巢の大亂は乾符二年(八七五)より中和四年(八八四)の前後十年に及び、平定後は各地の軍閥が獨立して覇權を争い、各地に群盜が蜂起していた不安な社會情勢にあった。巖頭は中和五年(八八五)、『宋高僧傳』、『景德傳燈錄』は光啓三年(八八七)、賊のために刃で刺し殺され、投子も暴黨に襲われて刃を突きつけられている。いつ凶徒に劍を突きつけられるかわからぬ社會情勢のなか、そのと

きに禪僧としてどう對應するのかを問うたのであろう。

○峯云：咄！不識好惡漢！ 各々自身の覺悟の問題であつて、能天氣に人に訊くことではない、「なんと見識のない奴だ！」

○師云：似則似，是則不是 僧は雪峯の答え「咄！不識好惡漢！」の意圖がわからなかつたのであるから、玄沙は雪峯をいちおう肯定したうえで、「そのようでもあるうが、正しい對應とは言えない。」

○師云：咄！不識好惡漢！ 雪峯が言つた同じ言葉を僧に再び發すること、自分自身の覺悟のことである、と氣づかせようとした。

○中塔云：不可思議！ 古人與摩見知。雖然如此，欠進一問 そのようなお二方の見識はみごとなものだが、「咄！不識好惡漢！」と言われて引き下がるのではなく、さらに踏み込んでもう一問すべきであつた。

○塔云：尊宿分上，還有這箇也無？ 「質問僧にばかり求めておられるが、尊宿の本分として、その覺悟がおありなのか」と問うべきだつた。

(二三) 愚癡を打つ

志超上座爲衆乞茶去時，問師：「伏乞和尚提擲。」師云：「只是你，不可更教我提擲。」進曰：「乞師直指，志超不是愚癡人。」師云：「是你是愚癡人，作摩生會？」進曰：「時不待人，乞師指示。」師云：「我這裏有三棒，打你愚癡，會摩？」志超：「不會。」

中塔云：「自愚癡。」

地藏云：「和尚愚癡，教什麼人打？」遂偈曰：「三棒愚癡不思議，浩浩溶溶自打之。行來目前明明道，

七顛八倒是汝機。」

【訓讀】

志超上座、衆の爲に茶を乞い去く時、師に問う、「伏して乞う、和尚の提撕せられんことを。」師云く、「只だ是れ你なるのみ、更に我をして提撕せしむ可からず。」進んで曰く：「乞う師、直指せられよ、志超は愚癡の人不是ず。」師云く、「是れ你こそ是れ愚癡の人なり、作摩生が會す。」進んで曰く、「時は人を待たず、乞う師、指示せられよ。」師云く、「我が這裏に三棒有り、你的愚癡を打たん、會すや。」志超、「會さず。」

中塔云く、「自より愚癡なり。」

地藏云く、「和尚が愚癡は、什摩人をしてか打たしめん。」遂て偈に曰く、「愚癡を三棒すること不思議なり、浩浩溶溶として自ら之を打つ。行じ來つて目前に明明に道う、七顛八倒是れ汝が機。」

【日譯】

志超上座が大眾のために茶の托鉢に出かけようとしたおり、師に問う、「どうかお願いします、心地法門をお示しく下さい。」師、「他ならぬお前のこと、これ以上わしに言わせることはできぬ。」さらに訊く、「どうか端的に言ってください、志超は愚か者ではありません。」師、「お前こそが愚か者だ、そのことをどう分かっているのか。」それでも訊く、「時は人を待ってくれません、どうか今お教えください。」師、「今ここで三發、この棒でお前の愚かさを打つてやる、分かったか。」志超、「分かりません。」

中塔、「もともと愚かなのだ。」

地藏、「和尚の愚かさは、誰に打たせるのですか。」そこで偈を作った。「愚かさを打つ三頓の棒は、なんとすばらしい、浩浩溶溶として自分で打っている。ぶっ叩いて目の前ではつきり言つてやろう、いまの

七顛八倒の苦しみが君自身のはたらきとなるのだ。」

【注釋】

○本話は『玄沙廣錄』卷中(二〇)(二)につきのような異傳がある。

因志超上座在建州教化茶問：「乞和尚慈悲提撕心地法門。」師云：「是你。不可教我更提撕也。」超云：「乞和尚直道。志超不是愚癡人，實不會。」師云：「且去建州，迴來向你道。」超云：「時不待人，乞和尚道。」師云：「我今直向你道，我者裏三棒打汝愚癡。還會麼？」超云：「不會。」師云：「是你。且去。」

師乃說向衆僧云：「超闍梨去建州乞茶，問我示入心地法門。我向伊道：者裏有三棒打愚癡。你諸人且作麼生會？」道本云：「喚什麼作愚癡？」師云：「不是者箇道理。」中塔云：「自愚癡。」師云：「不是此箇道理。」地藏云：「和尚愚癡教什麼人打？」遂有頌呈和尚：「三棒愚癡不思議，浩浩溶溶自打之。行來目前明明道，七顛八倒是你機。」

志超上座が建州にお茶の布施を乞いに出かけるときに問う、「どうかお慈悲もて心地法門をお示しください。」師、「君自身のことだ。これ以上わしには言えぬ。」志超、「どうかズバリと行ってください、志超は愚か者ではありませんが、本當に分らないのです。」師、「まあ建州に行つてこい、歸つてきたら君に言つてやろう。」志超、「時は人を待つてくれませんが、どうか言つてください。」師、「では君にズバリ言おう、今ここで三發、この棒でお前の愚かさを打つてやる、分かつたか。」志超、「分かりません。」師、「君自身のことだ、まあ行つてきなさい。」

師はそこで衆僧に言われた、「志超闍梨は茶の托鉢に出かけるとき、心地法門への入り口を教えてくれと問うたが、彼にへこの棒で三發、お前の愚かしさを打つてやる」と言つてやった。君たちは

どう分かっておるか。」道本、「何を愚かしさと言うのですか。」師云、「佛法はそういうことではない。」中塔、「もともと愚かなのです。」師云、「佛法はそういうことではない。」地藏、「和尚の愚かさは誰に打たせるのですか。」そこで頰を作って和尚に差し出した。「三發打たれる愚かさは、なんともすばらしい、ゆったりおっとり自らを打つ。ぶっ叩いて目の前ではつきり言つてやるう、七顛八倒が汝が悟る契機となるのだ。」

○志超上座爲衆乞茶去時，問師：伏乞和尚提擲 『玄沙廣錄』卷中の異傳では、志超上座が茶どころの建州（福建省建甌市）へ茶の托鉢に出かけようとしたとき、心地法門に入れるよう指導して欲しいと願つた。「志超上座」については、玄沙の弟子であったこと、『玄沙廣錄』に三度名が見えていること以外は未詳。「提擲」は教え導くこと。『宗鏡錄』卷二二、「空拳誘引，黃葉提擲。」（T四八・四八〇c）

○只是你，不可更教我提擲 「お前自身のことだ、これ以上わしは言えぬ。」「これ以上わしは言えぬ」とは、志超自身のことだからである。「只是你」は、雪峰・玄沙が、いつも言う「直下是汝」のこと（雪峰章譯注〔四〇〕〔五一〕の注、『玄沙廣錄』卷上〔九〕參照）。

○乞師直指，志超不是愚癡人 「只是你」が直示であったが、外に求めている志超には、まったく通じなかった。『玄沙廣錄』卷上〔三五〕〔三〕：問：「學人平生愚鈍，到和尚處，竝無箇入路，乞師直示。」師云：「但莫外覓。」云：「如何趣向即得？」師云：「諸惡莫作，衆善奉行。」

○是你是愚癡人，作學生會？ 「お前は愚鈍だ」と言う私の意味が「どう分かるかだ」。ほかならぬ汝自身のことだと直示しているのに、なぜ分からぬか。それはこれ以上近づけないほど近くて却って見えないのだ。

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章：僧問：「是什麼得恁麼難見？」師曰：「只爲太近。」法眼云：「也無

可得近。直下是上座。」（僧、「いったい何が、かくも見えにくいのでしようか。」師、「近すぎるからだ。」法眼、「つまり、それ以上近づきようがないのだ。まさしく上座自身のことなのだから。」）

『玄沙廣錄』卷上（二五）（四）：問：「如何是吹毛劍？」師云：「直下是你，是你不會。」

『雪峯語錄』卷上（六b）：師乃云：「諸和尚子！爲什麼到者裏來？是爾當人分上事，欠少什麼？未曾有寸艸解蓋覆得伊，爲什麼却不會去？擬踏步向前覓，祇欲得人說。論劫去，終不敢相帶累。是汝自己事，爲什麼不會去？」

諸君ら！どうして雪峯山にやって来たのか。他ならぬ君たち自身の分上事もちまゑは、何ひとつとして足らぬものはない。これまで伊それ（本來の自己）を覆い隠す邪魔者などあったことがないのに、どうして分からないことになるのか。近寄ってきては答えを要求し、人に教えてもらおうとばかりしている。わしは永遠に諸君らの眼を潰すような迷惑をかけたりはせぬ。他でもない自分のことであるのに、どうして分からないという結果になっているのか。

○我這裏有三棒，打你愚癡，會摩？ わしの三發の棒打で、お前の愚癡を打ってやる。その痛さこそが「直下是你」だと思ひ知るのだ。「三棒」は三本の棒ではなく、三發連續して打つ棒、一發二發よりもいつそう身にこたえる。

○中塔云：自愚癡 人はその消息に對してもともと愚鈍です。知解分別では届かぬ消息に、それをことさら知ろうと追い求めるよりも、それを知らぬ愚鈍であつてこそ、却つてその消息と親密である。「志超は本物の愚鈍です」と言っているのではなからう。

「中塔」は、玄沙に嗣いだ安國慧球（？～九一三）。本章第二段參照。

『景德傳燈錄』卷二四・清涼院文益禪師章：琛問曰：「上座何往？」師曰：「遷迤行脚去。」曰：「行

脚事作麼生？」師曰：「不知。」曰：「不知最親切。」師豁然開悟。（桂琛、「上座はどこに行かれる。」文益、「ぶらぶら行脚します。」「どういうことが行脚の事か。」文益、「知りません。」「不知が最も親しい。」文益は一切の疑念を残さずカラリと開悟した。）

○**地藏云：和尚愚癡，教什摩人打** 志超に對する導きが無残な失敗におわたたことを「和尚愚癡」と言った。「教什摩人打」は、私が打ってさしあげます。『玄沙廣錄』卷中の異傳では、道本も中塔も玄沙は「そういうことではない」と言つて認めないが、地藏は偈を作つて玄沙に呈しているから、認めたのである。

「地藏」は、玄沙に嗣いだ漳州羅漢院桂琛禪師（八六七〜九二八）。もと漳州の牧であつた王誠が閩城西の石山に地藏院を建て、桂琛を住せしめたことによつて「地藏」とも呼ばれた。『景德傳燈錄』卷二一。『祖堂集』ではこの人の章はなく、玄沙の弟子では中塔だけが章を立てられており、當時にあつては中塔が玄沙門下の第一人者だつた。その後、法眼派が呉越國に隆盛となり、この派の道原が編した『景德傳燈錄』では玄沙門下の第一人者に位置づけられた。

○**三棒愚癡不思議，浩浩溶溶自打之** 「三棒愚癡」は、玄沙が「我這裏有三棒，打你愚癡，會麼？」と言つたのを受けている。「和尚が志超の愚かさを打つ三頓の棒はなんともすばらしい、その棒こそは浩浩溶溶たる志超の一心が自己の内から加えたもの。」棒は外部から加えられるものにはちがいないが、打たれて我が身に沁む痛さこそ具足の證あかしであつたと氣づけば、その棒は己自身の一心が加えたものと言えるのであり、「自打之」とは、その謂であらう。

「浩浩溶溶」は、廣大無邊なる一心のはたらき出るさまの形容。『玄沙廣錄』卷上（三三三）：「諸上座，廣大自在聞見覺，智通圓淨。長燃無盡之燈，廓周沙界，無者不有。凡之與聖，一一解脫，一一

如然。諸人得與麼安樂，得與麼清虛，得與麼自在，得與麼暢望。威光顯現，非情量之所能知，非智惠即能通徹。溶溶浩浩，聲古騰今，徹於三界四生九類萬別千差，牛是牛，馬是馬，驢是驢，羊是羊。

諸上座よ、廣大自在なる見聞覺知のはたらきは智に貫かれ圓滿清淨である。このいつまでも燃え盡きることのない燈火は、世界にゆきわたり、照らさぬところはない。凡人も聖人も一人一人みな解脱しており、一人一人のありようのままにそうなのである。君たちはなんと安樂で、なんとさっぱりとし、なんと自在で、なんとこのびやかであることか。はたらき出ている佛性（二心）の光は、思量分別で知ることでもできず、智慧によつても徹見できない。しかしその光は溶溶浩浩として、古を輝かせ、現在も輝きわたり、三界の四生九類の千差萬別の有情にゆきわたり、牛は牛、馬は馬、驢馬は驢馬、羊は羊なのだ。」

○行來目前明明道，七顛八倒是汝機。分からぬままに三頓の棒をくらつて、苦惱する七顛八倒が「只是你」であり、汝の佛性のはたらきなのだ。

「七顛八倒」は、苦しみもがくさま。『雲門廣錄』卷上：問：「如何是道？」師云：「七顛八倒。」進云：「爲什麼如此？」師云：「一不得向，二不得開。（そこへ向かうこともできず、導くこともできないからだ）」

〔一四〕靈雲の見桃悟道

師問靈雲：「那裏何似這裏？」雲云：「也只是桑梓，別無他故。」師曰：「何不道？也要知。」雲曰：「有什麼難道！」師云：「若實，便請道。」靈雲偈曰：「三十來年尋劍客，葉落幾廻再抽枝。自從一見桃華後，直至如今更不疑。」

師云：「靈雲也什麼生桑梓之能！」雲曰：「向道故非外物。」師云：「如是，如是。」雲云：「不敢，不

敢。」

又云：「靈雲諦當甚諦當，敢保未徹在。」雲曰：「正是。和尚還徹也無？」師云：「若與摩即得。」雲曰：「亘古亘今。」師云：「甚好。」雲曰：「喏，喏。」師作一頌，送靈雲曰：「三十來年只如常，葉落幾廻放毫光。自此一去雲霄外，圓音體性應法王。」

【校記】

※如是，如是。雲云 この六字、本書原文は脱す。『玄沙廣錄』卷上により補う。因みに『祖庭事苑』卷三 は「是，是。雲曰」に作り、『釋氏通鑑』卷一は「如是。雲云」に作る。

※敢保 本書原文は「敢報」に作るが、本書卷一九靈雲和尚章により改めた。

【訓讀】

師、靈雲に問う、「那裏は這裏に何似ぞ。」雲云く、「也た只だ是れ桑梓のみ、別に他故無し。」師曰く、「何ぞ道わざる。也た知らんと要す。」雲曰く、「什摩の道い難きか有らん。」師云く、「若し實ならば、便ち請う道え。」靈雲、偈もて曰く、「三十來年劍を尋ぬる客、葉落つること幾廻か再び枝を抽く。桃華を一見して自從り後、直に如今に至るまで更に疑わず。」

師云く、「靈雲も也た什摩生たる桑梓の能ぞ。」雲曰く、「向に道えり、故より外物に非ずと。」師云く、「如是，如是。」雲云く、「不敢，不敢。」

又た云く：「靈雲は諦當なること甚だ諦當なるも、敢えて保す未だ徹せざることを。」雲曰く：「正に是なり。和尚は還た徹せるや？」師云く：「若し與摩ならば即ち得し。」雲曰く：「古に亘り今に亘る。」師云く：「甚だ好し。」雲曰く：「喏，喏。」師、一頌を作りて、靈雲に送りて曰く、「三十來年只だ如常、葉落つること幾廻か毫光を放つ。此れ自り一たび雲霄の外に去つて、圓音體性、法王に應ず。」

【日譯】

師が靈雲に問うた、「あちらはここくらべてどうか。」靈雲、「むこうもここもやはり本來の家郷だ、特別なことがあるわけではない。」師、「なぜ言わないのか。知りたいものだ。」靈雲、「なんの言い難いことなどあろう。」師、「本當なら、さあ言ってくれ。」靈雲は偈に言う。

三十年失った劍を探し求めていた旅人は、いくたび葉が落ち芽が出るのを見たことだろう。

一たび桃の華が咲き誇るのを見てからは、今に至るまで二度と疑わぬ。

師、「靈雲もたいした生縁のはたらきだな。」靈雲曰く、「もともと外から得たものではないと先に言っただぞ。」師、「いかにも、いかにも。」靈雲、「いやどうも。」

また言う、「靈雲の偈はいかにもぴたりと當っているようだが、まだ徹底しておらぬことは請け合いだな。」靈雲、「まさにその通りだ。和尚は徹底しているのか。」師、「そういうことならよろしい。」靈雲、「古も今もこうなのだ。」師、「見事だ。」靈雲、「はい、はい。」師は頌一首を作って、靈雲に贈った。

三十年、いつもこのように、いくたびも葉が落ち芽をふくあいだ、眉間の白毫より光は放たれていた。それより一たび天空を突き抜けてからは、自己本源の眞性がかなでる音色は法王に和して圓かである。

【注釋】

○本話は本書卷一九・靈雲和尚章、『景德傳燈錄』卷一一・靈雲章、『汾陽頌古』第二三則、『傳燈玉英集』卷六・靈雲章、『宗門統要』卷五・靈雲章、『祖庭事苑』卷三・桃花條、『正法眼藏』卷上・第一五六則、『聯燈會要』卷一〇・靈雲章、『大光明藏』卷中・靈雲章、『禪門拈頌集』卷一五・靈雲章、『眞字正法眼藏』卷中・第五五則、『五燈會元』卷四・靈雲章、『釋氏通鑑』卷一一・乙巳(光啓元)靈雲章、『玄沙廣錄』卷上、『玄沙語錄』卷中など、その他にも多く採られる。靈雲の「見桃悟道」偈は甚だ有名であ

り、それを玄沙が「諦當甚諦當、敢保未徹在」と言ったことを巡って、宋代に公案となる。

本話は光化三年(九〇〇) 參學小師智嚴が集めた『玄沙廣錄』(現存本は卷上)に初めて収められ、本書卷一〇・玄沙和尚章、智嚴所集の『玄沙廣錄』を見たという『祖庭事苑』卷三・桃花條、『玄沙全錄』を引いたという『釋氏通鑑』卷一一・靈雲章は、細かな文字の出入りはあるが、『玄沙廣錄』をほぼ忠實に承けている。本書卷一九・靈雲和尚章は馮山會下での「見桃悟道」偈とその所悟を認められた後、閩に歸り、玄沙にその偈を呈して「未徹在」とされたところから以下を載せる。『景德傳燈錄』卷一一・靈雲章は、馮山會下での「悟道頌」とその所悟を認めた馮山靈祐の語で構成されることは、本書卷一九・靈雲章と同じであるが、玄沙の「敢保未徹在」の評語は割り注として録している。以後、これが公案となって人口に膾炙する。

○師問靈雲：那裏何似這裏？ 馮山は我がところ(玄沙院)と比べてどうか。もちろん這裏こゝのほうが良いだろうという含み。『祖庭事苑』卷三・桃花條は冒頭に「靈雲勤自雪峯謁玄沙」とあって、雪峯より来たという文脈になっている。

「靈雲」は志勤禪師(「祖堂集」は志勤)、福州長溪(福建霞浦縣)の出身、生卒年未詳。本書および『景德傳燈錄』などは馮山靈祐の法嗣とするが、『聯燈會要』、『五燈會元』は馮山長慶大安の法嗣とする。『三山志』卷三四・寺觀・連江縣條、「東靈應院は建興里に「乾符」五年(八七八)置く。初め僧志勤、馮山に參じ、桃花を觀て悟る。咸通の初め、懷安の靈雲山を開く。乾符元年(八七四)、羅源の遷茆「院」を開く。是の歲(乾符五年)、此れを創る。僧號は源寂。居ること二十年、異時そのち雲遊す。竹笠杖履、猶お存す。」王榮國「唐志勤禪師生平考」(『宗教學研究』二〇〇二年第一期)はこれを根據に馮山靈祐の法嗣であること、光化年間(八九八〜九〇二)のころに外に雲遊し、外地に終わったと論じてい

る。

○雲云：也只是桑梓，別無他故。どちらもやはり本来の家郷なのであって、別にちがいはありません。

「桑梓」、桑と梓は古來より宅邊に植えられる樹木であることから、生まれ故郷、家郷、郷里の意味を持つようになった。雪峯會下、特に玄沙によって多く使われ、この教團独自の仲間言葉となっていた。それを靈雲が使うのは、雪峯門下の禪者たちとの交流の影響を受けてのことであろう。すこし後に靈雲が「向道故非外物」とバラフレーズしているように、自己の外にあるものではなく、もともと生まれながらに人人が具足しているのであり、また自己を生んでくれたものであるから、桑梓(自己本来の家郷)であり、もともと自己分上に具わったもの。なお沖本克己「人々の家郷―桑梓という語をめぐって」(『松ヶ岡文庫研究年報』第二二號、一九九八年)に多くの用例が引かれている。

○師曰：何不道？也要知。靈雲が「也只是桑梓，別無他故」と答えたあとにすぐ「何ぞ道わざる。也た知らんと要す」と言うのは、飛躍があつて分かりにくいのが、『玄沙廣錄』『釋氏通鑑』では「雲云：(也只是桑梓，別無他故。)>師云：(在也無？(汝にも桑梓があるのか)>雲云：(恒然，恒然。(いつもこの通りだ)>師云：(何不道？)>(ただし「恒然，恒然」は『釋氏通鑑』では「常然」とある。

○三十來年尋劍客，葉落幾廻再抽枝。自從一見桃華後，直至如今更不疑。長年探し求めていた劍が、あるとき桃花を見て、見るわが心こそがそれにほかならぬことにハッと気づいた。馬祖の「見色即是見心」(『宗鏡錄』卷一，T四八・四一八c)の悟道論の端的を自らの體驗に即して詠う。「劍」は佛性の喩えであり、「更不疑」とは自己の心にそれが具わっていたことである。

「尋劍客」は、劍を川に落とした男が、舐(か)にしるしを刻んでその場所として劍を探し求めたという「刻舟求劍」(『呂氏春秋』察今篇)の喩えを踏まえる。なお「見色見心」の悟道論を論じた衣川賢次「感興

のことば」(『東洋文化研究所紀要』第一六六冊、二〇一四年)に「見桃悟道」偈を詳しく論じている。

○師云：靈雲也什麼生桑梓之能！「あなたもなんとみごとな佛性のはたらきですな。」悟道偈を受けて言われる「桑梓之能」は、佛性のはたらきと置き換えられよう。「什麼生〜！」は感嘆詞として用いられている。『玄沙廣録』、『釋氏通鑑』では「甚生〜！」に作る。

『玄沙廣録』卷中(二九)(九)：師與招慶語話次、以手打法堂柱云：「也是什麼好法堂！什麼好柱！」慶云：「只是此子破屋舍。」師云：「你得與麼不知足、什麼生好屋舍！」慶云：「也是人人桑梓。」師云：「我知得。」慶云：「不敢、不敢。」(招慶と語らっていたおり、師は法堂の柱を手で打って言う、「また何という立派な法堂だ、何とみごとな柱だ。」招慶、「小さなボロ寺にすぎません。」師、「なんと足るを知らん男だ、みごとな建物ではないか。」招慶、「やはり人には各々本來の場所があるのです。」師、「分かっている。」招慶、「どうも恐縮です。」)

○雲曰：向道故非外物 「向道(先に言えり)とは、「也只是桑梓、別無他故」と答えたことを指す。

○又云：靈雲諦當甚諦當、敢保未徹在 「そなたの偈はいかにもびたりといっているようだが、しかしまだ徹底しておらぬこと請け合いだ。」玄沙はいったどこを靈雲の「未徹在」だというのか。「自從一見桃華後、直至如今更不疑」というとき、対象を見聞覺知するはたらきがそれにはかならない、つまり「作用即性」であり、それでは「未徹在」だと批判するのである。玄沙曰く、「我向汝道、汝昭昭靈靈只因前塵色聲香等法而有分別、便道此是昭昭靈靈。若無前塵、汝此昭昭靈靈同於龜毛兔角。仁者、眞實在什麼處？汝今欲得出他五蘊身田主宰、但識取汝祕密金剛體。(わしが君たちに言ってやろう、君たちの昭昭靈靈は、ただ感覺の対象によって分別が生じただけであり、この見聞覺知のはたらきを昭昭靈靈と言っているのだ。もし感覺の対象がなければ、君たちの昭昭靈靈は兎角龜毛のように空無なのだ。諸君、眞實はど

ここにあるか。君たちがいま五蘊身の主宰者を樹立したいなら、ただ君自身の祕密金剛體を見て取ることだ」（『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章）、また云う、「我尋常向你道、離却見聞覺知、還我恒常不變異體。佛法不是見聞覺知境界、應須是自徹去始得。（わしはいつも言っておろう、見聞覺知を離れて、恒常不變異の體をわしに差し出せと。佛法は見聞覺知の對象とはならぬ、まさに自ら徹底しなければならぬ）」（『玄沙廣錄』卷中、禪文化研究所譯注中冊六一頁）、また「見聞覺知恒然、諸仁者、如此語話、是何言句！明明地諸人須是一如始得。（見聞覺知は恒常不變である。君たち、こういう言葉は、なんとくだらぬ言葉か。まぎれもなく君たちは一如でなくてはならぬ）」（『玄沙廣錄』卷上、禪文化研究所譯注上冊五〇頁）。このように玄沙は「作用即性」説や、色を見る心を即佛性とする「見色見心」説を認めない。靈雲が見聞覺知の對象にならぬそれを、本當のものにしているのかを検證しようとする。なお「敢保」は、原文は「敢報」に作るも、諸本すべて「敢保」に作るのにより訂した。強い口調で「保證する」、「請け合う」、「斷言する」意。なお「保」、「報」は、韻母混用（效攝皓號同用）の例である。衣川賢次『祖堂集』異文別字校證——『祖堂集』中の音韻資料——（『東洋文化研究所紀要』第一五七冊、二〇一〇年）二五三頁参照。また「昭昭靈靈」が「作用即性」批判であることについては土屋太祐「玄沙師備の昭昭靈靈批判再考」（『東洋文化研究所紀要』第一五四冊、二〇〇八年）参照。

宋代になると、靈雲の悟道偈と玄沙の「未徹在」を巡って論議が繰り広げられ、本來迷も悟もなく、得るものも失うものもないという立場から、得失に執われた靈雲・玄沙がともに批判される。つぎにその一端を示す。

（1）雪竇重顯『祖英集』靈雲和尚：本無迷悟數如麻，獨許靈雲是作家。借問遍參諸祖客，不知何處見桃華。（もともと迷も悟も無いことが分からぬ輩ばかりなのに、ただ靈雲だけを作家だと認めるとは。

諸法を遍參する修行者に訊くが、いったいどこに見るべき桃華があるのだ。)。

(2) 『林間録』卷下：古之人有大機智，故能遇緣即宗，隨處作主。巖頭和尚曰：「汝但識綱宗，本無是法。」豫嘗與客論：「靈雲見桃華偈曰：〈三十年來尋劍客，幾回葉落又抽枝。自從一見桃花後，直至今更不疑。〉鴻山老子無大人相，便云：〈從緣入者，永無退失。〉獨玄沙曰〈諦當甚諦當，敢保老兄猶未徹在。〉客問豫：「未徹之處安在哉？」為作偈曰：「靈雲一見不再見，紅白枝枝不著花。耐釣魚船上客，却來平地攪魚鰕。」(昔の禪師は圓明なる機智があつたから、緣に遭遇して宗旨をものに、隨處に主となることができた。巖頭和尚は「君はただ宗旨を識れ。もともと法などというものは無いのだ」と言つた。私は以前、客と論議したことがある、「靈雲は桃華を見て、(……)と偈を作つた。鴻山老人は〈外境を緣として道に入つた者は、いつまでもその道果を失わぬ〉と不見識なことを言い、玄沙だけは〈當っていることは大いに當っているが、老兄はまだ徹底していないこと請け合いだ〉と言つた。」客人が私に訊く、「靈雲がまだ徹底していないところは、どこなのですか。」それで偈を作つて言つてやつた、「靈雲は桃花を一見したというが、見るべき花(見てはじめてわが心を知るといふような花)などありはしないのだ。どの枝にも紅や白の見るべき花はついておらぬ。けしからぬのは船上で魚を釣つていた男(玄沙)が、のこのこと地上にあがつてきて魚や鰕をすくうぶざまなまねをしたことだ。)

(3) 『大慧普說』卷一・冬至日立監寺請普說：師乃云：「諦當甚諦當，猶自未徹在。大小靈雲，到這裏，失却本來面目。三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝，自從一見桃花後，直至今更不疑。未免說道理。得之於心，伊蘭作旃檀之樹；失之於旨，甘露乃蒺藜之園。得失是非，一時劃斷，方始見得。古人道：〈處處眞，處處眞，塵塵盡是本來人。眞實說時聲不現，正體堂堂沒却身。〉……不見道：二由一有，一亦莫守，一心不生，萬法無咎。」(諦當甚諦當，猶自未徹在、これでさすがの靈雲も

〔本來面目〕という聖解が消え失せてしまった。「三十年來尋劍客、直至今更不疑」こんなのは道理を説いた意識の著述にすぎない。心にそれを會得したなら、屍臭の強い伊蘭の樹も妙香を放つ旃檀の樹となるが、それを道理として受けとることによって失ったなら、甘露も刺のある蒺藜はまじの園だ。靈雲や玄沙がうんぬんする得失是非を、いっぺんに断ち切つて始めてそれが見て取れるのだ。長沙の投機の偈に言う、〈どこもかも眞實、どこもかも眞實、目に見えるひとはみな本來人。眞理が説かれていても耳にはきこえず、本來の姿が顯現していても目には見えない〉と。∴『信心銘』に言う、〈二は一があることによつて成立するが、その一も後生大事に抱え込んでならぬ。心に妄念が起こらなければ、萬法に何の答もない〉と。

○雲曰：正見。和尚還徹也無？「未徹在だというのはいかにもそうだ。和尚は徹底できているのか。」玄沙の評を認めたくえで切り返した。ここで「和尚還徹也無」と切り返す靈雲の意圖は何か。洞山良价は「三身中阿那箇身不墮衆數？」と問われて「吾常於此切」(わたしはそのことを、いつも痛切に受けとめている)と答えたように、法身として徹して生きることが本當に可能なのか、と。それは玄沙が「敢保未徹在」と言つた意圖を越えた切り返しだった。

○師云：若與摩即得。そこが分かっているならよろしい。

○三十來年只如常、葉落幾廻放毫光。自此一去雲霄外、圓音體性應法王。「毫光」は、佛の眉間の白毫より放たれる光。白毫相は三十二相の一つ。ただしここでの「放毫光」は、すべてが佛性のはたらきとして光り輝き出したもの。『玄沙廣錄』卷上(四四)(四)：「恒然自在無生滅、應用盡皆放毫光」(いつも自在で生滅なく、すべてが佛性のはたらきとして光り輝いている)。「自此一去雲霄外」は、そこをさらに超え出てこそ。「圓音體性應法王」は、そうしてこそ、佛の説法に和すものとなる。「圓音」は、佛の一音の説法。

(一五) 驢使馬使をめぐる決著

師問招慶：「汝作摩生說驢使、馬使？」慶云：「某甲姓孫。」師云：「是即是，且作摩生是驢、馬？」慶云：「也只是桑梓。」師云：「知得也未？」慶云：「要且不是和尚。」師問：「作摩說大意？」慶云：「得與摩顛倒！」師云：「正是我顛倒。」慶云：「某甲也顛倒。」師云：「知得。」便有偈曰：

用處妙理不換機，問來答得不思議。應現常開明知友，人人自在得功希。

又偈曰：

再觀道友話清源，人人問道無不全。法法恒然皆如是，四生九類體中圓。

【訓讀】

師招慶に問う、「汝作摩生が驢使馬使を説く。」慶云く、「某甲姓は孫。」師云く、「是なることは即ち是なるも、且つ作摩生が是れ驢馬。」慶云く、「也た只だ是れ桑梓なるのみ。」師云く、「知り得たるや。」慶云く、「要且つ和尚にあらず。」師問う、「作摩が大意を説く。」慶云く、「與摩も顛倒するを得たり。」師云く、「正に是れ我顛倒せり。」慶云く、「某甲も也た顛倒せり。」師云く、「知り得たり。」便ち偈有りて曰く、用處の妙理は機を換えず、問い來り答え得たること不思議。

應現して常に知友を開明し、人人自在にして功を得ること希し。

又た偈ありて曰く、

再び道友を觀て清源を語るに、人人道を問うて全からざる無し。

法法恒然として皆な是の如し、四生九類體中圓かなり。

【日譯】

師は招慶に問うた、「きみは例の（驢事、馬事）をどう解決したのか？」招慶、「わたしの姓は孫です。」

師、「うむ、よいことはよいのだが、ではなにをもって〈驢、馬〉と言うのか？」招慶、「それもやはり家郷ということです。」師、「わかつているのか？」招慶、「けつきよくは和尚ではない、ということですよ。」師、「では〈佛法の大意〉をどう人に説明するのか？」招慶、「よくも顛倒したものですな！」師、「おお、いかにもわしが顛倒していた。」招慶、「わたしも顛倒しておりました。」師、「わかつておる。」そこで、偈をつくった。

六根作用も妙理も機根を轉換するものではないが、
問うて答える對話はすばらしい。

息の合った對話がつねに知友を啓發し、
われらは自在に語りつつ、功用を求めない。

もう一首偈をつくった。

道友に再會して清源山のことを語りあい、
われらの道の商量は完成した。

世界のすべての存在が常に本来あるべきように自足しており、
生きとし生けるものは圓滿具足しているのだ。

【注釋】

○本則は『玄沙廣錄』卷上(禪文化研究所『玄沙廣錄』上冊(三七))、『宗門撫英集』巻中にも録す。但し『宗門撫英集』に二首の偈はない。

本則は長慶慧稜(八五四〜九三二)の開悟をめぐる玄沙と長慶の交渉であるが、本則の前に三回のやりとりがあった。

(一) 發端——慧稜が靈雲志勤に「佛法の大意」を問うと、靈雲は「驢事未去、馬事到來」と答えたが、慧稜はその意味がわからず、そのことを雪峯に尋ね、さらに玄沙にも尋ねる。ふたりは懇切に答えてやるが、いっこうに理解できない(『玄沙廣錄』卷上〔九〕)。

峯云：「汝知稜道者問靈雲麼？」師云：「不知問道什麼？」峯云：「稜道者問：如何是佛法大意？他對云：驢事未去，馬事到來。」師云：「稜道者會也無？」峯云：「他不会。」師云：「和尚何不向伊道？」峯云：「我向伊道：直下是你。」師云：「若與麼，恐他因緣不在和尚處。教伊下來，某向他說。」峯去時乃云：「你在此間住持，切須保任。」師云：「得。和尚。」峯云：「自然興雲去。」師云：「和尚到山，亦須善加保重。」峯云：「是，是。」

峯迴山，向稜道者云：「我到玄沙處，舉著你問靈雲因緣，玄沙會得甚好。」稜云：「不知玄沙說道什麼？」峯云：「伊也只道：你是稜道者。」稜云：「和尚何不向某說？」峯云：「適來豈不是向你說？」稜云：「若與麼，某且暫到玄沙處問訊。」峯云：「若與麼，且去彼中，直向他道不會。好去，早歸。」

稜乃下到。師云：「且喜下來。見說你問靈雲佛法大意，是否？」稜云：「是。」師云：「他向你道什麼？」稜云：「他道：驢事未去，馬事到來。」師云：「你還會麼？」稜云：「某竝無會處，特與麼來，乞和尚慈悲爲說。」師云：「你是稜道者。作麼不會？」稜云：「不知靈雲與麼道，意作麼生？」師云：「只是稜道者。不用外覓。」稜云：「和尚作麼生與麼說？某名不可不識。乞和尚爲說箇道理。」師云：「你是兩浙人，我是福州人。作麼生不會？」稜云：「某實不會。乞和尚說破。」師云：「我豈是不向你說也？」稜云：「某特地來，乞和尚爲說。莫與麼相弄！」師云：「你聞鼓聲也無？」稜云：「某不可不識鼓聲。」師云：「若聞鼓聲，只是你。」稜云：「不會。」師云：「你且喫

粥去。」稜道者喫粥了，便上云：「乞和尚說破。」師云：「不是喫粥了也？」稜云：「乞和尚說破。莫弄！某且辭歸去。」師云：「你來時從那路來？」稜云：「大目路來。」師云：「你去也從大目路去。作麼生說相弄？好去！」

(二) 慧稜の開悟と玄沙の非難——こうして慧稜は悟れないまま二十年間、雪峯と玄沙を往來したという。そしてある日、開悟して投機の偈を雪峯に呈するが、玄沙はこれを認めず、もう一首作るが、これも玄沙に否定されてしまう(『正法眼藏』卷中／禪文化研究所『玄沙廣錄』下冊補遺(四一))。

長慶稜和尚參靈雲。稜問：「如何是佛法大意？」雲曰：「驢事未去，馬事到來。」稜如是往來雪峯玄沙二十年間不明此事。一日卷簾，忽然大悟，乃有頌曰：「也大差！也大差！卷起簾來見天下。有人問我解何宗，拈起拂子劈口打。」峯舉謂玄沙曰：「此子徹去也！」沙云：「未可。此是意識著述。更須勘過始得。」至晚，衆僧上來問訊。峯謂稜曰：「備頭陀未肯汝在。汝實有正悟，對衆舉來。」稜又有頌云：「萬象之中獨露身，唯人自肯乃方親。昔時謬向途中覓，今日看來火裏冰。」峯乃顧，沙曰：「不可！更是意識著述。」

ただしこの部分は『祖堂集』卷一〇・長慶章に記すところと、かなり異なる。

年十三出家，初參見雪峯，學業辛苦，不多得靈利。雪峯見如是次第，斷他云：「我與你死馬醫法，你還甘也無？」師對云：「依師處分。」峯云：「不用一日三度五度上來。但知山裏燎火底樹樵子相似，息却身心，遠則十年，中則七年，近則三年，必有來由。」師依雪峯處分，過得兩年半，有一日，心造坐不得，却院外遶茶園三匝了，樹下坐，忽底睡著。覺了却歸院。從東廊下上，纔入僧堂，見燈籠火，便有來由，便去和尚處。和尚未起，却退步，依法堂柱立，不覺失聲。大師聽聞，問：「是什麼人？」師自稱名。大師云：「你又三更半夜來者裏作什麼？」對云：「某甲別有見處。」大師自起

來開門，執手問表情。師說表情偈曰：「也大差！也大差！卷上簾來滿天下。有人問我會何宗，拈起拂子驀口打。」

大師便安排了，處分侍者教伊煮粥。喫粥後，教侍者看堂裏第二粥未行報。侍者去看，來報和尚。和尚令師來堂裏，打槌云：「老漢在這裏住，聚得千七百人，今日之下只得半个聖人。」

明朝索上堂，昇座便喚師，師便出來。和尚云：「昨夜事，大眾却疑你，道两个老漢預造鬪合禪。你既有見處，大眾前道得一句語。」師便有偈曰：「万象之中獨露身，唯人自肯乃能親。昔時謬向途中學（覓），今日看來火裏冰。」

(三) この後、慧稜は泉州刺史王延彬の招請で泉州清源山下に新たに建立した招慶院に住持として赴くことになり（天祐三年「九〇六」、雪峯から知らせを受けた玄沙は雪峯山に行き、慧稜を見送る〔玄沙廣録〕卷上（一五））。

泉州王太尉請稜道者住招慶。雪峯差人送書至師處。師問：「從什麼處來？」僧云：「雪峯來。」師云：「佛法不是者箇道理。」師上雪峯送稜道者，相看了，乃云：「和尚且喜又分一枝從彼處去。」峯云：「是，是。緣即如此。只是桑梓不著。」師云：「他也定。」峯云：「是，是。」師云：「喏，喏。」師見稜道者來相看，乃云：「你是福人。得太尉造院貯你。」稜云：「此恩力盡是堂頭和尚及和尚，故非某。」師云：「我特爲你上來。你且作麼生？」稜云：「若與麼，某即禮謝和尚。」師云：「不是者箇道理。」

師却舉似雪峯問稜道者因緣。峯云：「他本是兩浙人。」稜却云：「泉州且不是當山。」師云：「若與麼，你到彼中，善爲住持。」稜云：「喏，喏。」師云：「我本不曾姓謝。」稜云：「某又何曾是蘇州人？」師云：「是，是。須與麼始得。」稜云：「人人桑梓，須是明始得。」師云：「也須用及處，不

可一向。」稜云：「一切臨時。」師云：「好，好。甚是。」稜云：「喏，喏。」

慧稜が泉州に去った翌年(後梁開平元年〔九〇七〕)、雪峯の壽塔が完成し(『雪峯紀年録』、『雪峯年譜』)、その祝賀に慧稜は招慶院の僧を引き連れて泉州から參列し、ここで玄沙に會う。このときの問答が本則であるが、『玄沙廣錄』によると、ふたりが雪峯山を散策していた時の對話である(『玄沙廣錄』卷上〔三七〕〔一〇〕)。

一日、與招慶遊山云：「彼中何似者裏山情？」慶云：「也只如然。」師云：「且作麼生？」慶云：「還別有桑梓也無？」師：「千定不是。」慶云：「正是不是。」

問招慶：「你尋常說什麼法接人？」慶云：「和尚若有事，但道！」師云：「我也未信你在。」慶云：「某也無可得信。」師云：「實即得。」

招慶云：「已前問和尚因緣，只道和尚不說。」師云：「有什麼因緣？」云：「也如然。」師云：「你作麼生說驢事、馬事？」慶云：「某俗姓孫。」師云：「你作麼生說驢、馬？」慶云：「也只是桑梓。」云：「知得也未，招慶？」慶云：「要且不是和尚。」師云：「作麼生說大意？」云：「得與麼顛倒！」師云：「正是我顛倒。」云：「某也顛倒。」

ここで玄沙が昔の「驢事未去，馬事到來」と「佛法大意」の因縁を問題にしているのは、慧稜にとつてまだ決着がついていないと見ていたからである。しかし結果は、玄沙が逆にやりこめられることになった。「驢事馬事」をめぐるふたりの交渉は、ここできちおうの締めくくりがいたのである。

○汝作摩生說驢使、馬使？「驢使馬使」は『玄沙廣錄』卷上、『宗門摭英集』卷中では「驢事馬事」となっており、もとづく長慶慧稜と靈雲志勤の問答を載せる『祖堂集』卷一九・靈雲章の「驢使未了，馬使到來」も、『景德傳燈錄』卷一一以下の資料では、『汾陽頌古』第五則の引用以外みな「驢事未去，馬

事到来」である。これは全濁聲母字「事」が清化して發音された結果、「使」字で書かれたと考えられる。(事 鉏吏切 崇母 [ʃɔːi] / 使 疎吏切 生母 [ɕi])

したがって「驢事馬事」が本来の表記として正しい(『祖堂集』異文別字における清濁混用の例は衣川賢次『祖堂集』の基礎方言』『東洋文化研究所紀要』第一六四冊、二〇一三年参照)。玄沙は招慶院の住持となって雲水を指導すべき地位に立った慧稜に「あの(驢事馬事)の件はどう解決したのかね」と問うたのである。「驢事未去、馬事到来」の意味は「ロバの仕事が済まぬうちに、もう馬の仕事がやって来たのである。「驢事未去、馬事到来」の意は「ロバの仕事が済まぬうちに、もう馬の仕事がやって来たのである。「驢事未去、馬事到来」の意は「ロバの仕事が済まぬうちに、もう馬の仕事がやって来たのである。」(佛法)」という荷を背負ってうろつき廻るロバやウマがこうも多くては、とても一々つきあってはおれぬ」、「雪峯が(直下にはれ你)」と答え、玄沙が(君は稜道者だ)と答えてやったのは、そのお荷物(驢)を肩からおろして體ひとつになった己れを取りもどすべきことの示唆なのであった(入矢義高「驢事と馬事」、『増補 自己と超越』、岩波現代文庫、二〇一二年)。

○某甲姓孫 「わたしの姓は孫です。」雪峯に「直下是你」、玄沙に「你是稜道者」と教えられた意圖を理解した。すなわち「佛法の大意」を問う主體に氣づき、それを問う自己を提示したわけである。

○師云：是即是、且作摩生是驢、馬？ 慶云：也只是桑梓。師云：知得也未？ 慶云：要且不是和尚。「そうではあるが、ではなにをもつて驢、馬と云うのか。」慧稜の答えをいちおう認めただうえで、もういちど驢(事)馬(事)問題の本質を問う。慧稜の答えは「やはりわが家郷——わたしを生み出したもの、わが本来の原風景——にはかなりません。」「桑梓」とは郷里に栽える樹木で、家郷の目印となるもの、故郷の換喩。これを聞いた玄沙は「わかっているのか？」と、驚く。慧稜「結局、和尚ではないということだ。」つまりるところわが自己のことなのだ。

○師問：作摩說大意？ 慶云：得與摩顛倒！ 師云：正是我顛倒。慶云：某甲也顛倒。師云：知得、そこ

で、つぎの問題「佛法の大意」の解決。「ではきみは(佛法の大意)をどう人に説明してやるのか?」慧稜の答え、「よくも顛倒したものですな!」ほんとうの佛法の要諦は、定言的に言いとめることはできない。それを「どう説明するか」などと問うのは、まったくナンセンスである。玄沙もすっかりした質問をしてしまったことに気づいて、「いかにもわしは顛倒しておった。」と非を認めた。慧稜もこういう話をしてしまったのは本意ではないと、「いえ、わたしも顛倒しておりました。」と玄沙を助ける。玄沙「わかつておる。」

○用處妙理不換機、問來答得不思議。應現常開明知友、人人自在得功希。これは慧稜の答えをほめたたえる偈である。玄沙はしばしば「用處不換機」(『玄沙廣錄』卷上(三三四)、(三三八)、卷中(二二)(二))と言っているが、肯定的な意味ではなさそうである。「用處」は六根のはたらきの見聞覺知、「用處無功」という場合のそれ。「機」はここでは機根であろう。卷中(二二)(二)の例はつぎのとおり。

師云：「你諸人如許多時在我者裏、總與麼說話、不辨縞素、不識吉凶。我比來向汝道：用處不換機。因什麼只管對話?有什麼交涉? 諸上座! 應須是附近人始得。去却見聞覺知、識辨得機鋒、明得好惡、了其是非、在處便得落落地、免作儻侗。若一向只與麼去、說道：『見色便見心、更無他物、竝無可得作其見解。』諸上座! 如此言語、有什麼堪爲出家人、堪爲說法之器? 莫只與麼三箇五箇相聚、說人間名利、好之與惡、思衣念食、有什麼了期! 他時後日、忽然著熱病煮著、三日五日、便見神見鬼。眼目矐張地。悔之不及、大不容易!」

すなわち、「作用即性」の見聞覺知にあぐらをかいて、善知識に親近して行ずることをおざなりにしている修行者を叱る言葉である。しかし悟入の契機は、正しく見聞覺知をはたらかせ、善知識との對話によってこそ訪れる。したがって、卷上(三三八)(四)の偈には、「體性如然不換機、言來理契應玄微。直

下親親眞大道、聲色聞見不思議」とも言うのである。「體性如然」、佛性というものは機根の利鈍にかかわらず、人人に嚴として普遍的にあるのだ。鈍根は鈍根なりに、對話の啓發によって悟れるのである。このとき「聲色聞見は不思議なり」ということになる。末句「人人自在得功希」の下三字は、『玄沙廣錄』では「要功希」。これも玄沙がしばしば言う「根門無功」(卷中(三)(一〇))、「口門無功」(卷上(五))：「你諸人在者裏受辛喫苦、覓箇什麼？不可教我開兩片皮也。何以故？口門無功。不是言句能安得人。須是一如去始得相應。莫祇念言句！有什麼了期！」、「用處無功」(卷中(七)、(八))。これも「作用即性」の先驗的な見聞覺知を重視する從來の説に對する反省である。

○再觀道友話清源，人人問道無不全。法法恒然皆如是，四生九類體中圓。「法法恒然皆如是，四生九類體中圓」は、眞理は遍在し、すべての生類のいちいちに佛性が備わるとする達觀。『玄沙廣錄』卷上(三三)(一) 參照。

(一六) 全世界は眞實人の身體

問：「如何是正妙心？」

答：「盡十方世界都來是箇眞實「人」之體。」

【訓讀】

問う：「如何なるか是れ正妙心。」

答う：「盡十方世界は都來^{すべ}て是れ箇の眞實「人」の體なり。」

【日譯】

問う：「どのようなことが正妙心なのでしょうか。」

答う：「全世界はまるごと眞實の自己の本體である、ということだ。」

【注釋】

○本則は本書のみの收録である。

○正妙心 『玄沙廣錄』卷中(三三二)(五)に説かれる「妙明真心」。

太尉，法法恒然，未有者不是，未有者不非。全機體性如是。言無不實，行無不通。一法如然，萬法悉皆具足。某與太尉，什麼處不如是？大地虛空咸是妙明真心所現。應用自在，廣利十方法界衆生，大作佛事。所以人人具足道，人人具足佛。萬里山川，性性如是。重重無盡，出生入死，應聲應色，無者不是，更無他故。(日譯は本譯注四四頁を見よ)

「大地虛空咸是妙明真心所現」は、『首楞嚴經』卷二(T一九・二〇c)の次の佛説を承ける。

我常説言：「色心諸緣，及心所使，諸所緣法，唯心所現。」汝身汝心皆是妙明眞精妙心中所現物。云何汝等遺失本妙圓妙明心、寶明妙性，認悟中迷？晦昧爲空，空晦暗中，結暗爲色。色雜妄想，想相爲身，聚緣內搖，趣外奔逸，昏擾擾相，以爲心性。一迷爲心，決定惑爲色身之內。不知色身外洎山河虛空大地，咸是妙明眞心中物。譬如澄清百千大海棄之，唯認一浮漚體，目爲全潮，窮盡瀛渤。

私は常に「物質と心識と根識の對象となる外境、それにさまざまな心識のはたらきとその對象となるものは、ただ一心から現われ出たものである」と説いている。君たちの身心は、みな靈妙澄明なる眞に精妙なる一心中に現れたものである。どうして君たちは、本妙圓妙な澄明なる一心を見失い、悟りの中にいながら迷うのか。愚昧にして(眞空を)空無だと誤解し、その空無と愚昧との無明の迷暗のなかにあつて、その無明の無知が煩惱となって四大の幻色となる。この幻色と妄想が交雜して、妄心と妄色とより五蘊の身心となり、境の縁が集まつて念念に分別が起こり、外に向かつ

てはたらきだす。この混乱した無知のさまを、己の心の本性だと見なしてしまふ。一たび(本心を)見失つてそれが己の心だと決め込んでしまうと、それが己の身體のなかにあると誤解することになる。そうして、身體の外にある山河も虚空も大地も、みな靈妙澄明なる真心より現われ出たものだと気がかないのだ。たとえば、清く澄んだ廣大な海を無視して、一つの浮漚うぶを海水の全量だとみなして、大海を究め盡くしたとしているようなものだ。(日譯は荒木見悟譯注『楞嚴經』筑摩書房佛敎經典選14・中國撰述經典二を參考にした)

この「妙明真心」は、「常住の真心、性淨明の體」(卷一・一〇六c)であり、「如來藏、妙真如の性」(卷二・二一四a, 卷三・二一四c)である。そして「世尊よ、若復し世間の一切の根・塵・陰處界等は、皆な如來藏にして、清淨本然なるに、云何が忽ち山河大地を生じ、諸の有爲の相の、次第に遷流し、終わりて復た始まるや」(卷四・一九c)と説かれるように、如來藏が緣起に従うことよつて一切の法が現象する。玄沙は「萬里山川、性性如是、重重無盡、出生入死、應聲應色、無者不是」と言うように、自己だけでなく一切の現象存在そのものも眞如の顯現であると見る。

○盡十方世界都來是箇眞實「人」之體 初心者に對する入門の敎え。玄沙がいつも學人に説いていた句。それに據つて「人」を補つた。安國院慧球(中塔)和尚は先師の言葉として引いている。

本書卷一二・中塔和尚章：師問了院主：「只如先師道(盡十方世界眞實人體)，你還見這個僧堂不？」對云：「和尚莫眼華。」師云：「與摩則研額望先師，未夢見在。」(師、了院主に問う、「先師玄沙和尚は(盡十方世界は眞實人の體だ)と言われたが、君はあの僧堂が見えるかね。」了院主、「和尚、妄想してはなりません。」中塔、「そういうことでは、先師を望み見ようとしたつて、夢にもお会いできぬぞ。」)

玄沙は他に「盡十方世界是一顆明珠」(『景德傳燈錄』卷一八)、「盡十方世界都來只是我去處」(『玄沙廣

録』卷上(二七)などとも言う。

『景德傳燈録』卷一八・玄沙章：上堂。……我尋常道，亡僧面前正是觸目菩提，萬里神光頂後相。若人覲得，不妨出得陰界，脫汝髑髏前意想。都來只是汝眞實人體，何處更別有一法解蓋覆汝？知麼？還信得麼？解承當得麼？大須努力。(亡僧が目の當りにするものは皆な悟りの風光であり、頭の後ろからは萬里に達する神光を發している。もしこの消息に到達できたなら、五蘊身のもつ障りを抜け出て、最後までこの妄想をも脱却できるのだ。すべて汝という眞實人の身體にはかならぬ、汝を覆い得るような一法などどこにもない。)

また『玄沙廣録』卷中(七)にも、「上堂して云く……我れ時時に你らに向かつて道う：〈盡十方世界は是れ箇の眞實人の體なり、更に外に求むる莫かれ〉と。」とある。

このような自己と宇宙との壯大な一體感の表現が、既に黃檗希運や長沙景岑、師の雪峰に見られることについては、『祖堂集』卷七雪峰和尚章譯注(上)「第二八段『西禪拂子を立つ』の注『盡乾坤是一个眼』(『禪文化研究所紀要』第三二號、二〇一一年)を見よ。

ところが、玄沙は「更有一般人、不識好惡、便道：〈總說了也。人人具足、人人成現。盡十方世界都來只是我去處、更無青黃赤白、明暗色空、及地水火風。更說什麼即得？〉若與麼見解、且喜勿交涉。只成儻侗眞如、不辨吉凶、有什麼用處？」(さらには、まったく不見識な連中がいて、〈すべてが説明されたのだ。どの人も全き道を具え、どの人も完成してたち現われている。盡十方世界はすべてわが居場所にはかならず、もはや青黃赤白も、明暗色空も、地水火風もない〉などと言っている。そんな理解は、おみごとなハズレだ。ただずんべらぼうの眞如ができただけで、吉凶の判断もつかず、まったく役にたたぬ。)(『玄沙廣録』卷上(二七)、また「若只與麼說道理：〈盡十方世界都來只是我者箇道理、何曾更有四生九類。〉若與

麼說話、還會夢見佛法也未？（もし〈盡仕方世界はことごとく我が自己という道理である、どうしてさらに四生九類があつたりしよう〉というような道理を説くだけなら、夢にも佛法を見たことがないのだ）（『玄沙廣錄』卷上（二三八）（二））と説き、「三界唯心」のみを眞實だと思ひ、外界の現象存在を認めぬ見解を、佛法を夢にだも見ていない、と厳しく戒める。

玄沙はみずからの禪思想の體系を「三句綱宗」にまとめ、「三界唯心」に執われたりかたは、「第一句綱宗」に屬し、「平等法門」、「一味平實分證法身量」、「平懷之見」（『玄沙廣錄』卷中（二二）（二））でしかないと批判する。因みに「第二句綱宗」は、その執われを脱して、自在に見方を轉じ、一切法を成り立たせている不生不滅の本性（眞性）を知ること。「第三句綱宗」では、不生不滅の本性（眞性）が全世界にあまねくゆきわたっていることを認識し、外界の現象存在を肯定するに至る。「三句綱宗」については、土屋太祐「玄沙師備の三句の綱宗」（『インド哲學佛教學研究』第一六號、二〇〇九年）参照。

（一七）示寂

師開平二年戊辰歲十一月二十七日身體極熱、曰：「我是大悟底人。盡大地一時火發、是你小小之輩走却大難。」休長老便問：「和尚尋常罵十方、因什麼到與摩地？」師云：「達底人尙自如此、豈況是你諸人！」便順化。春秋七十四、僧夏四十四。閩王崇塔矣。長興元年庚寅歲、將仕郎林澄製碑文。

【訓讀】

師は開平二年戊辰歲、十一月二十七日、身體極めて熱くして、曰く、「我は是れ大悟底の人なり。盡大地一時に火發せり、是れ你小小の輩は走却ること大だ難し。」休長老便ち問う、「和尚は尋常十方を罵る、什麼に因りてか與摩地に到る。」師云く、「達する底の人すら尙自此の如し、豈に況んや是れ你ら諸人をや。」

便ち順化す。春秋七十四、僧夏四十四。閩王、塔を崇たかくす。長興元年庚寅歲、將仕郎の林澄、碑文を製つくる。

【日譯】

師は開平二年戊辰歲(九〇八)、十一月二十七日、身體からだが高熱を出して、言われた、「わしは大悟した者だ。全世界が一舉に發火したからには、お前のようなちやちな者は、とうてい逃げきれん。」休長老がすぐに訊いた。「和尚はいつも諸方の尊宿を罵倒しておられたのに、なぜかようなことになったのですか。」師は「達した人ですらいこうだ、ましてや諸君らではなおさらどうにもならんぞ」と言つて、亡くなった。春秋は七十四、僧となつてからの年齢は四十四。閩王は、高いみことな墓塔を造營した。長興元年庚寅歲(九三〇)、將仕郎の林澄が碑文を作つた。

【注釋】

○示寂の記録は、林激撰「唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文并序」(『玄沙廣錄』卷下所收)、『宋高僧傳』卷一三、『景德傳燈錄』卷一八、『禪林僧寶傳』卷四、『五燈會元』卷七などに見える。

○師開平二年戊辰歲十一月二十七日身體極熱『禪林僧寶傳』卷四・玄沙章のみ「十二月」とする。林激撰「碑文并序」は、示寂の日のようすを次のように記録している。

開平二載……至仲月二十七日中夜、厥疾漸亟。乃命主事付遺戒、不許服杖綰臨「去聲」晨昏。仍令附筆修遺啓、感別忠懿王、兼寄偈子云：「人中寶、人中寶、一顆神珠明已早、從來顯現偏娑婆、人中達得無生老。」至丑時、有學人問：「師體氣若何？」答曰：「爾勿有疑、我自常定。」于時索坐、良久、奄然示滅。

開平二載(九〇八)……十一月二十七の中夜になつて、病はいよいよ重くなつた。そこで主事に指しして遺戒を付屬し、喪服を着て朝夕に哭するのを許さなかつた。さらに代筆させて遺表を書き、

忠懿王に離別の思いを述べ、さらに偈を贈って言う、「人中の寶であられる大王さま、あなたは一箇の明珠をすでに早くから明らめられました。それはこれまで娑婆世界にあまねく顯現していたもの、人の中に見究めたなら生も老もありません。」丑の刻(午前二時ごろ)になって、學人が問う、「身體のおかげんはいかがですか。」答う、「疑ってはならぬ、わが去來はちゃんと心得ておる。」時に坐具を請い、ややあつて、たちまち示滅された。

○盡大地一時火發 身が高熱に冒されたこと。前段で「盡十方世界都來是箇眞實」[人]之體」と言っているのを承けての言。したがって、ここは任意に則が配置されているのではない。

○是你小小之輩走却大難 「大難」は原文「不難」を改めた。「是你」とは玄沙自身を指している。嶺上での大悟のときも(第三段)、「奈是許你婆」という。

○休長老 雪峯に嗣いだ越州洞巖可休(『景德傳燈錄』卷一九)のことであろう。玄沙の重病なるを聞き、越州洞巖より駆けつけた。黄滔撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」(『唐黄先生文集』卷五)、『全唐文』卷八二六)に、「其庶幾者、其一曰師備、擁徒於玄沙(今安國也)。其二曰可休、擁徒於越州洞巖。其三曰智孚、擁徒於信州鵝湖。其四曰惠稜、擁徒於泉州招慶。其五曰神晏、今府鼓山也。」とあり、當時の雪峯門下では、玄沙に次ぐ重鎮であった。

○春秋七十四、僧夏四十四 『隆興佛教編年通論』卷二八、『釋氏通鑑』卷二二は春秋を「七十五」とし、林澂撰「碑文并序」は「僧臘四十有五」とする。「碑文并序」に「(咸通)五年「八六四」春正月、師を辭して鍾陵開元寺道玄律師に詣り、具足戒を受く。其の年の秋、驟に龍沙を別れ、甌越に却廻らんとす」とあることからすれば、臘四十五が正しい。

○閩王 忠懿王王審知、八六二〜九二五。光州固始(河南省固始縣)の出身。長兄の潮は黄巢の亂をきつ

かけにして起る唐末の混亂に乗じて、地方軍閥の首領となり、泉州刺史廖彦若の暴政に苦しんでいた人々に迎えられ、光啓二年(八八六)これを討ち、泉州刺史となり、景福二年(八九三)、審知をもつて福州を攻めて降し、福建全土を掌握した。潮は福建觀察史となり、乾寧四年(八九七)十二月に卒するや、審知は福建留後と稱し、實權を掌握した。「審知は…毎に節儉を以て自ら處し、良吏を選び任じ、刑を省し費を惜しみ、徭を軽くし、斂を薄くし、民に休息を與えた。三十年間、一境は晏然たり。」(『舊五代史』卷一三三四)

○長興元年庚寅歲、將仕郎林澄製碑文 「碑文」は示寂後二十二年の長興元年(九三〇)に撰せられた。序に「僧統通惠大師及び靈公は、激の頻りに法席に參じ、稍や玄譚に近きを以て、履歷の規「記」を熟詳し、隆崇き徳を紀す可し」とあり、僧統通惠大師と上足の悟靈(共に未詳)の依頼によるものである。「將仕郎」は從九品下(最下級)の文散官の官名。「碑文并序」は「將仕郎試祕書省校書郎林澄撰」。「祕書省」は宮中の文書・記録・圖書典籍を扱う役所であり、「校書郎」は正九品上の職事官の官名。「試」が付くのは、正式に任命されていない見習いの「試官」である意。本書原文が「將十一郎」に作るのは、「仕」を誤つて二字に拆いた誤拆であり、本書卷一九・俱胝章にも「婺」を「敬安」の二字にした誤りの例が見られる。

(二八) 淨修禪師讚

淨修禪師讚曰：

玄沙道孤，禪門楷模。

一言半偈，四海五湖。

巨鼈海面、金翅雲衢。
巖崖嶮峻、佛法有無。

【訓讀】

淨修禪師の讚に曰く、

玄沙の道は孤にして、禪門の楷模。

一言半偈は、四海五湖に。

巨鼈は海面に、金翅は雲衢に。

巖崖嶮峻、佛法有りや無しや。(上平聲「虞」韻、模・湖・衢・無)

【日譯】

淨修禪師の讚に言う、

玄沙が行じた禪の道は傑出し、禪門の軌範となった。

その一言半偈は、四海五湖に傳わる。

海面に出没する海龜、雲間を飛翔する金翅鳥。

切り立った崖 嶮しい山に、佛法は有るのか。

【注釋】

○淨修禪師讚は、『泉州千佛新著諸祖師頌』として敦煌遺書(S一六三五號)に遺されている。これは終南山僧慧觀の依頼によって、泉州開元寺の支院である千佛院に住していた(九二六―四三) 文燈禪師が西天唐土の三十三祖師の讚頌三十三首を作ったものが原型である。その後(文燈が招慶院に移り、明覺禪師の號を賜った(九四四)後)、南嶽讓・吉州行司(思)・國師惠忠・石頭・馬祖の五首が増補され、

これを書寫するとき、内容に見合うように「信衣之後追數人」の七字を慧觀序に加え、さらにこのときの文燈の肩書きを序の最後に「後招慶明覺大師述」と署した。これが敦煌遺書(S一六三五號)が書寫されたときの形態であったと推定される。一方、『祖堂集』は、靜・筠の二禪徳が、西天唐土三十三祖師までの「古今諸方法要」を編し、淨修禪師の序を得て、南唐保大十年(九五二)に一巻本として成った。しかし、このときにはまだ『泉州千佛新著諸祖師頌』は『祖堂集』に編入されなかった。その後の五〇年ほどの間に、『祖堂集』は大幅な増廣がなされて十巻本となるときに、『泉州千佛新著諸祖師頌』が各祖師の章末に編入され、また『泉州千佛新著諸祖師頌』後に作られた道吾・徳山・洞山・玄沙・長慶・南泉の六首の讚が同時に加えられた。ただし、『泉州千佛新著諸祖師頌』中にある南嶽讓・石頭の二首は『祖堂集』に編入されていない。『祖堂集』が見た『泉州千佛新著諸祖師頌』にはいまだ入っていない可能性があり、また頌はみな四言八句であるのに長慶の頌だけが五言四句の形式であることなどから、『泉州千佛新著諸祖師頌』は三十三祖師頌が一時に作られたものであるのに對して、その後のものは段階的に増補され、『泉州千佛新著諸祖師頌』後に作られた六首も一時のものではないと考えられる。高麗にはまず一巻本の『祖堂集』が傳わり、その後、増廣された十巻本が傳わった。海東開版にあたって現行本の卷一七及び卷二〇に立傳する海東八祖師が加わり、十巻本を二十巻に分巻し、「海東新開印版祖堂集」として乙巳歲(高麗高宗三二年・一二四五)、晉州南海縣の分司大藏都監において雕造された。衣川賢次「泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集」(『禪學研究』第八八號、二〇一〇年)参照。

○淨修禪師 八九二〜九七二。法を保福從展に嗣ぐ。本書序の撰者「泉州招慶寺主淨修禪師文燈」のこ
と。本書卷一三に福先招慶和尚、『景德傳燈錄』卷二二に泉州招慶省澄淨修禪師章がある。「文燈」という法諱は『玄沙廣
眞覺大師頌二首、『五燈會元』卷八に泉州招慶院省澄淨修禪師章がある。「文燈」という法諱は『玄沙廣

録』巻上、及び『祖堂集』序に自ら署したものののみ見え(慧観「泉州千佛新著諸祖師頌序」は千佛燈禪師)、その他はみな「省燈」である。近年に紹介された釋大圭撰(至正八年「一三四八」)序『紫雲開士傳』巻二・釋省燈傳、鼓山元賢纂修『泉州開元寺志』開士志・釋省燈傳(『紫雲開士傳』を承けて簡略化している)によって傳記が明らかになった。

俗姓は阮氏、泉州仙遊縣の人。郷里の龍花寺菩提院で出家し、二十歳で具足戒を受けた。鼓山・長慶(招慶院に住していた慧稜禪師)・安國(玄沙)に參じたが機縁契わず、漳州の保福從展に參じて契合し、ついで呉楚に遊歴したのち、招慶院(慧稜は天成二年「九二七」福州長慶院に移るが、この時の住持はまだ慧稜であった)の法席に戻ったが、保福の法に契合したことを秘したという。後唐の天成年間(九二六〜三〇)泉州刺史王延彬が開元寺の支院として千佛院を創建して師(省燈)を招き、十數年、寺門を出ることがなかった。後晉開運初年(九四四)黃紹頰が泉州刺史となり、師を招慶院の住持に招き、閩公朱文進(？〜九四五)によって明覺禪師號を賜わった。しかし、招慶院はこの年の末、閩末戰亂の兵火に罹災する。招慶院が再建されるのは、閩が滅んで南唐に降った留從効(九〇六〜六二)が清源軍節度使となったとき(九四九)、別莊を寄進し、焼失した招慶院の寺産を繼がせ、再び省燈を住持に招いたときである。『祖堂集』には「後以郡使欽仰、請轉法輪、敬奏紫衣、師號淨修禪師矣。(その後、郡師留從効が欽仰し、説法を請い、南唐に奏上し、紫衣と淨修禪師號を賜わった)」とあり、この時、淨修禪師を賜わったのである。この時の開堂説法が評判となって屈指の禪寺となった。宋朝が天下を掌握(九六〇)したあと、徐鉉が藩(南唐)のために省燈の事蹟を表聞し、太祖より眞覺禪師の名を賜わった。生卒年は『紫雲開士傳』に「開寶五年閏月示疾、七日、以此月晦、別其徒而化。壽八十一、臘六十一」とあるのに據る。衣川賢次「泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集」、同「泉州に文燈禪師の遺跡を

訪ねる」(『禪文化』二二八號、二〇一〇年) 参照。

○一言半偈、四海五湖 玄沙の言句が當時に廣く知られていたこと。法孫に法眼文益(八八五〜九五八)が出て、南唐王の歸依により臨川(江西省撫州)の曹山崇寿院、金陵(江蘇省南京)の報恩禪院・清涼寺に住し、「玄沙の正風は江表に中興」した(『景德傳燈錄』卷二四・清涼院文益禪師章)。また『宋高僧傳』卷一三・玄沙院師備傳にも「今に至りて浙の左右の山門は、盛んに此の宗を傳え、法嗣は繁衍せり。其の大乗初門を建立し透過するに於て、江表の學人は風の草を偃かすに乗ぜざるは無し」とある。「一言半偈」、原文「言一半偈」に作るは誤倒。『祖堂集』序に「半偈一言」の句が見え、また「一言半辭」(『史記』信陵君列傳)、「一言半句」(『雲門廣錄』卷上)などがある。「四海五湖」は、中國を中心とした世界。

○巨鼈海面、金翅雲衢 淨修禪師文燈が抱いた玄沙のイメージ。「巨鼈」は、波間に浮かぶ神仙の住む五山を巨鼈の頭に載せて繋ぎ止め、一五匹で三交代し六万年で一回りするようになったという『列子』湯問篇を承ける。『祖庭事苑』卷三「十二鼈」條参照。

「金翅鳥」はインド神話における想像上の鳥。迦樓羅(Garuda)の譯で妙翅鳥ともいう。その兩翼は三三六萬里、龍を常食とする。佛教では佛法を守護する八部衆の一つに數えられ、また衆生を救い取る佛のはたらきにも喩えられる。『大智度論』卷二七、「譬えば金翅鳥王は普ねく諸龍の命の應に盡くべき者を觀て、翅を以て海を搏ち水をして兩鬪せしめ、取りて之を食うが如く、佛も亦た是の如し」(二五・二六三a)。また『景德傳燈錄』卷二〇・撫州荷玉山玄悟大師光慧章、「雪峯和尚の爲人は金翅鳥の海に入りて龍を取るが如きに相似たり」。

○巖崖嶮峻、佛法有無 玄沙の學人へ問いかけた言葉を受けた句。玄沙の重要な言説として淨修禪師が選

びとった。『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、「只如巔山巖崖，迴絕人煙處，還有佛法麼？還裁辨得麼？若裁辨不得，卒未在。」（『玄沙廣錄』卷下（五））また大慧『正法眼藏』卷上・第六六則、「玄沙和尚云：深山懸崖，千年萬年，人跡不到處，還有佛法也無？若道有，喚甚麼作佛法？若道無，佛法却有不到處。」（『玄沙廣錄』卷下補遺（二二））

長生和尚章

（一）行歴

長生和尚嗣雪峯，在福州。師諱皎然，福州人也。自造雪峯之門，密契傳心之旨。

【訓讀】

長生和尚は雪峯に嗣ぎ、福州に在り。師の諱は皎然、福州の人なり。雪峯の門に造りて自り、密に傳心の旨に契えり。

【日譯】

長生和尚は法を雪峯に嗣ぎ、福州に在った。師の諱は皎然といい、福州の出身である。雪峯の門に參じ、綿密に以心傳心の根本義に契合した。

【注釋】

○長生和尚 生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『大光明藏』卷下、『五燈會元』卷七に略傳と機緣語句、『宗門披英集』卷中、『宗門統要』卷九、『聯燈會要』卷二四に機緣語句を収める。雪峯に執侍すること

十年、次の「二」の問答によつて雪峯に認められ、長生山に住持し、閩王より禪主大師の號を賜わつたが、のち「莫知所終」という（『景德傳燈錄』卷一八福州長生山皎然章）。玄沙との間にも五則の問答が存在す（『玄沙廣錄』）。

福州長生山については未詳。雪峯の禪客だということ隠して洪州高安白水院の本仁禪師（天復中〔九〇一〜九〇四〕卒、洞山に嗣ぐ）に參じたため、「盜法之人、終不成器」と豫言された。後に長生山に住し、「從上宗乘、如何舉唱」と問われて、「不可爲闍梨一人荒却長生山（お前一人のせいで長生山を荒廢させるわけにはゆかぬ）」と答えたが、これを傳え聞いた玄沙は「然師兄佛法即大行、受記之緣亦就矣（皎然師兄の佛法を大に行われはするが、一山の住持としては大成しないという本仁禪師の豫言も的でしょう）」とコメントしており、これを録す『景德傳燈錄』卷一七・白水本仁章は「厥後衆緣不備、果如仁和尙所記」と結んでいる。しかし、これは『景德傳燈錄』の見方であつて、『祖堂集』にそういう見方はない。

○傳心之旨 歷代の祖師が傳えた一心の根本義。以心傳心の禪の宗旨。『裴休拾遺問』（九）、「然るに達磨は西來して、唯だ心法を傳えしのみ。故に自ら云う、『我が法は心を以て心に傳え、文字を立てず』と。此の心は是れ一切衆生の清淨なる本覺にして、亦た佛性と名づけ、或いは靈覺と云う。迷いては一切の煩惱を起こすも、煩惱も亦た此の心を離れず。悟りては無邊の妙用を起こすも、妙用も亦た此の心を離れず。妙用と煩惱と、功と過は殊なると雖も、悟に在りても迷に在りても、此の心は異ならず。佛道を求めんと欲さば、須らく此の心を悟るべし。故に歷代の祖宗は、唯だ此れを傳うのみ。」（石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」、『禪學研究』第六〇號）しかし、「傳心」といっても、傳えるべきものがあるのではないことを、『傳心法要』は次のように説く。「師云く、へ一法をも得ざるを、名づけ

て傳心と爲す。若し此の心を了らば即ち是れ無心無法なり。」云く、〈若し無心無法ならば、云何が傳と名づくや。〉師云く、〈汝は傳心と道^いを聞きて、得^う可^べきもの有りと將^{おも}謂^もえり。所以に祖師云く、『心性を認得する時、不思議と説^いう可^べし。了^{あきら}かに得^もる所無^なし、得^もる時は知ると説^いかず』と。此の事若し汝をして會せしめんとするも何ぞ堪えん。〉(入矢義高『傳心法要 宛陵錄』(一一二)、禪の語録8、筑摩書房)

(二) 光境俱に亡ぶ

於一日雪峯因讀古人語、到「光境俱亡、復是何物？」便問師：「這裏合著什麼字？」師對云：「放某甲過、有个道處。」峯云：「放你過、作摩生道？」對云：「某甲亦放和尚過。」

【訓讀】

一日雪峯古人の語を讀みて「光境俱に亡ぶ、復た是れ何物ぞ」に到るに因りて、便ち師に問う、「這裏に合た什麼の字をか著けん。」師對えて云く、「某甲の過を放さば、个の道處有り。」峯云く：「你的過を放す、作摩生が道う。」對えて云く、「某甲も亦た和尚の過を放す。」

【日譯】

ある日、雪峯が高僧のことばを讀み、「照らす光(心)も照らされる境(法)もなくになると、あるのはいったい何か。」まで來たとき、師にたずねた。「ここに何の字を書きつけるか。」師が答えて言う、「わたくしの誤りをお許しくださるのであれば、一つ言うことはあります。」雪峯が言う、「お前の誤りを許す、何というか。」答えて言う。「わたくしも和尚の誤りを許します。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門拈英集』卷中、『聯燈會要』卷二四、『大光明藏』卷下、『五燈會

「元」卷七、『雪峯語錄』卷下、『玄沙廣錄』卷下にも見える。ただし、『雪峯語錄』は雪峯と鏡清和尚、『玄沙廣錄』は雪峯と玄沙とのやりとりとして収める。

○光境俱亡，復是何物？ 盤山寶積の示衆(本書卷一五)に見える句。原文は「物」字を脱している。本書卷一五・盤山和尚章の示衆に據つて補うべきである。ここで雪峯は「光境俱亡，復是何物？」と問われているのに對し、何と答えるべきかを問うた。盤山の示衆では、「道は無名、即心即佛と言つても非心非佛と言つても、玄微でも極則でもない。向上一路の消息は千聖も傳えなかつた。大道ははかり知れぬ。言語を絶している。かつて誰も言葉にできなかつた、光(心)も境(法)も亡じた境界、それは何なのか。」と問う。

○放某甲過，有个道處 「言えない」ものを何と言つても過ちになる。そこを見逃してもらえらるなら、一つ言うことがあります。すでに答えることが封殺されているのだから、「言えない」ということを言うしかないのである。長生は雪峯に早くから參じた人で、雪峯の禪をよくわきまえていて、かく巧妙な答えかたをした。玄沙和尚章第九則でも、また本章第七則でも長生は「放某甲過，有个商量」とあらかじめことわりを言つたうえで答えており、これが長生の一貫した態度であつた。

○某甲亦放和尚過 「言えない」ものを言うという過ちは、それを問われて答える側だけにあるのではなく、それを問うた側にもありますという指摘。

『景德傳燈錄』卷一八はさらに「雪峯深許之，尋受記止于長生山分化焉」、「宗門摭英集」卷中は「峯呵呵大笑」、「聯燈會要」卷二四は「峯深肯之」、「五燈會元」卷七は「峯曰：〈放汝二十棒。〉師便禮拜」と続き、いずれも雪峯に認可されている。

〔三〕一切森羅は鏡中の像

又因玄沙云：「一切森羅鏡中像。」便提起杖，問師：「者个是像，阿那个是鏡？」師對云：「若不如是，爭獲圓通？」

【校記】

原本は「森羅」を「森蘿」に作り、「阿那个」を「阿那人」に作る。今、中華書局本に據りて改む。

【訓讀】

又た因みに玄沙云く、「一切森羅は鏡中の像。」便ち杖を提起し、師に問う、「者个これは是れ像、阿那个いづれか是れ鏡。」師對えて云く、「若し是かの如くならずんば、争いでか圓通を獲えん。」

【日譯】

またある時、玄沙は「森羅萬象は鏡の中の像である」という教理をとりあげるや、拄杖を持ち上げ、師に問うた、「これは像だ、どれが鏡か。」師は答えて言う、「もしそうでなければ、どうして圓通を得ることができよう。」

【注釋】

○本則は『玄沙廣錄』巻中にも採られる。

○一切森羅鏡中像 外界の一切諸法は心が現わし出したものであるという「三界虚妄，但是心作」(六十卷『華嚴經』卷二五・十地品)と同意。『大乘起信論』「顯示正義」につきのように説明されている。

是故三界虚偽，唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起妄念而生，一切分別即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依衆生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得，唯心虚妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。(T三三・五七七b)

こういうわけで三界は虚妄であり、心が作り出したものにすぎず、心とは別に六境の對象があるのではない。この意味するものは何か。一切の法は心がなくあると妄想することから生ずるのであり、一切の分別は己の心が勝手に見る心と見られる心に分けているにすぎない。見る心が見られる心を見なければ、相として捉えられるものはない。世間の一切の境界は衆生の無始以來の根本的無知にもとづく妄心によって維持されている。この故に、一切の法は鏡中の像のようなもので、捉えられる實體はなく、ただ心が現わし出した虚妄な像である。なぜなら、妄心がはたらき出すとさまざまな法が生じ、妄心が止むとさまざまな法が消滅するからである。

なお「一切森羅鏡中像」は馬祖の「見色即見心」の悟道の方法論につながる教理。

洪州馬祖大師云：「……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c）

玄沙は「盡仕方世界は、都來て只だ是れ我者箇の道理、何ぞ曾て更に四生九類有らん。」若し與麼な説話ならば、還た曾て佛法を夢にも見たるや。」（『玄沙廣錄』卷上，禪文化研究所譯注上冊，一九二頁）と説き、「三界唯心」だけを認めて、外界の存在を認めぬ見解は佛法ではないという。これは玄沙の説く「三句綱宗」の第一句に當り、第二句は第一句の見解への執われを脱して、見解を自在に轉換し、一切法を成り立たせている恒常不變の眞性（元常）を知ることであり、第三句は一切の現象存在を一心の法として肯定することであった（三句綱宗は『玄沙廣錄』卷中の冒頭と末尾部分に説かれる（土屋太祐「玄沙師備の三句の綱宗」『インド哲學佛教學研究』第一六號參照）。このように玄沙は、自己を含めて一切森羅は眞如の顯現であり、虚妄なるものと見ていない。ここで玄沙が「一切森羅鏡中像」と言ったのは、

一切森羅は本當に鏡中の像であつて虚妄なものなのかと検討を迫っているものではないか。

○便提起杖、問師：者个是像，阿那个是鏡？ 鏡・像は心・法の喩えであるから、答えは「心」（自性清

淨心）ということになるが、玄沙門下でそんな教理問答をしているのではない。玄沙が拄杖をわざわざ提起するのは、虚妄なるものとしての拄杖ではなく、嚴然として存在する拄杖であり、それに對して鏡はどれかと問うのである。そのとき鏡は見聞覺知するのみの心ではなく、一切森羅を眞如として成立させる一心である。そういう自己本分としての一心を検證しようとする。

雪峯は「古鏡」（むろん單なる鏡ではなく、佛心としての靈鏡）を提起した。これに對して玄沙は鋭い批判を浴びせた。

雪峯云：「世界闊一尺，古鏡闊一尺；世界闊一丈，古鏡闊一丈。」師指火爐云：「闊多少？」峯云：「似古鏡闊。」師云：「老漢脚跟未點地在！」（『玄沙廣錄』卷下，禪文化研究所譯注下冊，九一頁）

上堂云：「我在此間住，已得八九年。一日十二時中，未有一時移易皎皎地。且作麼生會？你見不？山中和尙道：〈人人盡有箇古鏡，亘古亘今。〉向你道是箇什麼物，便喚作古鏡？莫只道如常好。也須將爲事始得。莫當等閑。」（『玄沙廣錄』卷上，禪文化研究所譯注上冊，一八頁）

諸仁者，山中和尙道：「我在者裏如一面古鏡。胡來胡現，漢來漢現。」我今直向你道，是一面明鏡，且作麼生會？只如相兄問我：「忽遇明鏡來時如何？」我向伊道：「百雜碎。」汝諸人且作麼生會？若會得，只是你諸人本參事湛湛地。（『玄沙廣錄』卷上，禪文化研究所譯注上冊，二三頁）

ここで玄沙は、「古鏡」を雪峯のようにセオリー化せず、自己本分（自己を含む一切諸法を成立させている一心）として檢證すべきものとしている。

○若不如是，爭獲圓通？ そのように檢證するのだから、眞理が一切にあまねく行き渡っていること

にはなりません。以上の玄沙の意圖を汲んで贊意を示した。

「圓通」は、眞理があまねくゆきわたる意と、悟った眞理によってあまねく通達する意があるが、ここは前者。『證道歌』、「一性圓通一切性。」『大明三藏法數』卷三六・二十五圓通條、「性體周徧曰圓、妙用無礙曰通、乃一切衆生本有之心源、諸佛菩薩所證之聖境也。」

〔四〕後輩たちのための偈

師在雪峯時、爲後生造偈曰：「素面相呈猶不識、更添脂粉競鬪看。這裏若論玄與實、與吾如隔萬重山。」

【訓讀】

師、雪峯に在りし時、後生の爲に偈を造りて曰く、「素面相い呈するも猶お識らず、更に脂粉を添えば競鬪^{きせう}看る。這裏に若し玄と實を論ぜば、吾と萬重の山を隔つが如し。」

【日譯】

師が雪峯山にいたとき、後輩たちのために偈を作った。「素顔を見せてさえも分からない、さらに化粧を施せば、却ってあらそって見ようとする。ここで玄だの實だのと商量するようでは、私と隔絶するばかりだ。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。

○素面相呈猶不識 それがあるがままの姿をみせていても分からない。「素面」は我が素顔の自己であり、法身のあるがままの姿。

『景德傳燈錄』卷二三・風穴章：問：「素面相呈時如何？」曰：「拈却蓋面帛。(その素面という帛の

覆いを取り去れ。」

同卷二二・福州石佛院靜禪師章：上堂曰：「若道素面相呈，猶添脂肪。縱離添過，猶有負愆。諸人且作麼生體悉？」（素顔を見せていると言っても、まだ化粧しているようなもの。言葉をもって言う咎をなくしても、沈黙してしまえばまた罪を背負うことになる。さあどう體得するか。）

「素面相呈」は「觀面相呈」とほぼ同意。

本書卷一八・仰山和尚章：相公就馮山乞偈子。馮山云：「觀面相呈，猶是鈍漢，豈況上於紙墨！」

本書卷一一・睡龍和尚章：問：「如何是佛？」師云：「觀面相呈由不識，問佛之人焉能委？」

『景德傳燈錄』卷一四・葉山章：從來共住不知名，任運相將只麼行。自古上賢猶不識，造次凡流豈敢明！

○更添脂肪競鬪看 見えないもの（無限定なるもの）に言葉という化粧を施せば、君たちはそれを競って追い求める。「添脂肪」は、素面に對して理論づけすること。『臨濟錄』示衆では化粧のかわりに衣裳と云う。「如山僧今日用處，真正成壞，翫弄神變，入一切境，隨處無事，境不能換。但有來求者，我即便出看渠，渠不識我。我便著數般衣，學人生解，一向入我言句。苦哉！瞎禿子無眼人，把我著底衣，認青黃赤白。我脱却，入清淨境中，學人一見，便生忻欲。我又脱却，學人失心，忙然狂走，言我無衣。我即向渠道，你識我著衣底人否？忽爾回頭，認我了也。大德！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。大德！但有聲名文句，皆悉是衣變。」（岩波文庫，一一七～一一九頁）

わしの今のやり方は、まっこうから建てたりぶっ壊したり、自在に變化し、どのような場にあつても、どこでも平穩無事、場に引き回されぬ。教えを求めてやって来る者には、應對して看破するが、

彼はわしを見て取れぬ。そこでわしが様々な言葉の衣裳を身にまとうと、學人は理解しようとして、わしの言葉に執われる。やれやれ！盲坊主は、わしが身にまottた衣裳を青だの赤だのと穿鑿する。衣裳を脱いで清淨なる境界を見せると、學人は一見して、すぐに歡喜し清淨衣を欲しがる。さらにそれも脱ぎ捨てれば、學人は度肝を抜かれ、やたら驅けずりまわって、わしに衣がないと言う。わしが「君たちはわしという、衣裳を身にまottた當體が分かるか」と言つてやると、はっと氣づいて、わしを見て取るという始末だ。大徳よ、君たちは言句の衣裳をそれと認めてはならぬ。衣は自身では動けぬ、人が動かして身にまottたのだ。衣裳には清淨という衣、無生という衣、菩提という衣、涅槃という衣、祖衣や佛衣がある。大徳よ、それらはみな言葉であつて、みな當體に應じて着せた衣裳だ。

○這裏若論玄與實、與吾如隔萬重山 私のところをあれこれ穿鑿するなら、私とかけ離れるだけだ。「隔萬重山」は隔絶の喩え。『建中靖國續燈錄』卷二四・廬陵定香山惟徳禪師章：上堂云：「難、難、絲毫猶隔萬重山。易、易、刹那便到無生地。」

〔五〕闍梨のために長生路を荒却す可からず

問：「從上宗乘、如何言論？」師云：「不可爲闍梨荒却長生路也。」

【訓讀】

問う、「從上の宗乘、如何が言論せん。」師云く、「闍梨の爲に長生への路を荒却す可からず。」

【日譯】

問う、「これまで伝えられてきた禪の根本義を、どのように言葉で表現されますか。」師、「そなたのせいでこの長生山への道を荒廢させることはできぬ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、同卷一七・高安白水本仁禪師章、『聯燈會要』卷二四、『大光明藏』卷下、『五燈會元』卷二三・高安白水本仁禪師章にも收める。

○從上宗乘、如何言論？ 佛祖傳來の宗乘は言葉で言い留めることはできないし、してはならないというのが共通の理解。このことに對する長生の見解を問う。

本書卷一六・黃檗和尚章：師遂依言而造百丈，禮而問：「從上相承之事，和尚如何指示於人？」百丈良久。（沈黙をもつて宗乘の指示とした）。師曰：「不可教後人斷絕去也。」百丈云：「我本將謂汝是一個人。」遂起入丈室，欲掩其戸。

本書卷一〇・玄沙和尚章：問：「從上宗門中事，此間如何言論？」師云：「少人聽。（言論できぬからには、聽く人はおらぬ）」

本書卷一二・寶峯和尚章：問：「大衆雲集，從上宗乘，請師舉唱。」師云：「不舉唱。」僧云：「爲什麼不舉唱？」師云：「爲國惜賢。」

爲國惜賢：對句の「爲法惜人」が除かれている。國のためには賢者を大切にするように、法のためには人を大切にすることからだ。「從上宗乘」は言論できない、言論しないことこそ宗乘に出来ない、汝自身にも親切なのだ。

このように、言論しないことこそが宗乘を舉揚することである。しかし、宗乘のまま（良久〓言論しない、我宗に語句無し）舉揚すれば、法堂には人がいなくなるから、やむを得ずに諸君に方便して説くのだと、長沙は上堂でつぎのようにいう。

我若一向舉揚宗教，法堂裏須草深一丈。我事不獲已，所以向汝諸人道，盡十方世界是沙門眼，盡十方世界是沙門全身，盡十方世界是自己光明，盡十方世界在自己光明裏，盡十方世界無一人不是自己。

『景德傳燈錄』卷一〇

また長慶慧稜も「我若純舉唱宗乘，須閉却法堂門。所以「云」：盡法無民。(わしが宗乘そのものを良久によつて示すだけなら、人はいなくなつて法堂の門を閉めなければならぬ。『法律を文面通りに行なえば、民はいなくなる』というわけだ。)」(『景德傳燈錄』卷一八)

○不可爲闍梨荒却長生路也 「君のために長生山を荒廢させるわけにはいかぬ。」長生山が荒廢する理由は、(A)言葉で言い留められぬ宗乘を言論するという謗法のため(宗乘として言論できるようなものがあるとしてそれを君に言論してやれば)、(B)長沙が言うように「一向舉揚宗教」(言論せず沈黙を守る)ため、の二意が考えられる。しかし、荒廢する理由はどうであれ、このような言い方で、言論しないことを表明し、同時に宗乘の在り處を示したものと見ることでできよう。なお「長生路」は、本書以外はずべて「長生山」に作る。

本書卷一一・齊雲和尚章：問：「靈山會上法法相傳，未審齊雲將何付囑於人？」云：「不可爲汝一个荒却齊雲山。(人に付囑する法があつて、君に付囑してやるようなことをして、わが齊雲山を荒廢させるわけにはゆかぬ)」僧云：「莫便是親付囑也無？」師云：「莫令大衆笑。」

『五燈會元』卷一三・大安省禪師章：問：「無爲無事人，猶是金鎖難。金鎖牽不住，是甚麼人？」(金鎖につなぎ止められない人とは)師曰：「向闍黎道即得，不可荒却大安山去也。(そなたに言つてやつてもよいが、それによつて大安山を荒廢させることはできぬ)」

この問答を聞いた玄沙はつぎのように評した。「然師兄佛法即大行，受記之緣亦就矣。」この「受記之緣」とは、雪峰が「光境俱亡」の語をめぐつての長生の答えを認め、「尋いで記を受け、長生山に止まつて化を分かつ」(『景德傳燈錄』卷一八・長生章)を受けて言われたものはずであり、『景德傳燈

録』でもすぐに本則がつづけられている。ならば玄沙が評した意は、「皎然師兄の佛法は大いに廣まり、雪峯和尚による師兄の佛法完成の豫言も成就しよう」ということであり、長生の答えを褒めたたたえたのである。

ところが、玄沙の評は『景德傳灯録』卷一七・高安白水本仁禪師章に、皎然禪師(長生)が雪峯の禪客だということをして隠して本仁禪師に參じ、本仁禪師に「盜法之人、終不成器」と豫言され、そこに本話と玄沙の評が注記されており、本仁の豫言の證となっている。

問：「如何是西來意？」師曰：「還見庭前杉櫟樹否？」曰：「恁麼即和尚今日因學人致得是非。(そいう趙州をまねた答えでは、修行者たちから批判をあびることになりますよ)」師曰：「多口座主！」皎然去後、師知是雪峯禪客、乃曰：「盜法之人、終不成器。(これは負け惜しみの言)」[皎然後住長生山。有僧問：「從上宗乘、如何舉唱？」然曰：「不可爲闍梨一人荒却長生山也。」玄沙聞之曰：「然師兄佛法即大行、受記之緣亦就矣。」厥後衆緣不備、果如仁和尙所記。]

こうなると、「受記之緣」とは、そのあとに「果如仁和尙所記」とつづけているから、白水本仁の豫言を指すことにならざるを得ない。つまり、「皎然師兄の佛法の方は大いに廣まるだろうが、本仁和尙の(盜法之人、終不成器)という豫言も現實となろう」という意になる(「即ち亦」の呼應はそういう含みになりやすい)。玄沙の評語をこの意味に解すると、長生の答えに對する評價が、上の稱讚とは變わってくる。つまり、「不可爲闍梨一人荒却長生山也」の答えは基本的に是認されるとしても、それだけでは駄目だ、そんなことではまさに「荒却長生山」となってしまうだろう、と。兄弟子であるから遠慮して「然師兄佛法即大行」と褒めあげておいて、後句で反轉させる言い方になる。『景德傳灯録』長生章によれば、行方不明(莫知所終)になり、一人の嗣法者もいず、長生山は荒廢した。玄沙の評語が

長生章の本則に附されず、白水本仁章に附されたのはそのためであろう。

以上の混み入った穿鑿は『景德傳燈錄』において生じた問題であって、『祖堂集』の本則とは無関係である。『聯燈會要』卷二四、『大光明藏』卷下・長生章も一問一答で終わっていて、そういう解釋の分岐を導き入れる必要はない。

〔八〕今日はこの僧をなぐりつけてやる！

問：「古人道：無明即佛性、煩惱不須除。如何是無明即佛性？」師作嗔勢、豎起拳、喝云：「今日打這個師僧！」「如何是煩惱不須除？」師以手拏頭曰：「今日打這個師僧！得任摩發人業！」

【訓讀】

問う、「古人道わく、(無明即ち佛性、煩惱は除くを須いず)と。如何んが是れ(無明即ち佛性)。」師は嗔る勢いを作し、拳を豎起して喝して云く、「今日這個の師僧を打たん！」「如何んが是れ(煩惱は除くを須いず)。」師、手を以て頭を拏んで曰く、「今日這個の師僧を打たん！任摩も人業を發するを得たるとは！」

【日譯】

僧が問う、「古人は(無明こそが佛性である。煩惱は取り除く必要はない)と言っています。(無明こそが佛性である)とはどういうことでしょうか。」師は憤怒の面持ちで拳をふりあげ、怒鳴った、「今日はこの坊主をなぐりつけてやる！」僧、「(煩惱は取り除く必要はない)とはどういうことでしょうか。」師は手で僧の頭をつかんで言った、「今日はこの坊主をなぐりつけてやる！よくもわしを怒らせやがって！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『大光明藏』卷三、『五燈會元』卷七にも録す。いま『景德傳燈錄』を示

すとつぎのようである。

問：「古人有言：無明即佛性，煩惱不須除。如何是無明即佛性？」師忿然作色，舉拳呵曰：「今日打遮（東禪寺版作這，下同）師僧去也！」僧曰：「如何是煩惱不須除？」師以手拏（東禪寺版及金藏版竝作拏）頭曰：「遮師僧得恁麼發人業！」（四部叢刊三編所收南宋本）

○無明即佛性，煩惱不須除 傳大士の頌の二句。「萬類同眞性，千般體一如。若人解此法，何用苦尋渠？四生同一體，六趣會歸余。無明即是佛，煩惱不須除。」（『善慧大士語錄』卷三「頌」第八段）この二句の根據は、その第五段に「夜夜抱佛眠，朝朝還共起。行住鎮相隨，坐臥同居止。分毫不相離，如身影相似。欲知佛何在，只這語聲是」というように、この色身のうちに佛（心王、法身）が一體として内在しているのであり、「迴心名淨土，煩惱應時消」（第六段）だからである。これは『證道歌』の「君不見，絕學無爲閑道人，不除妄想不求眞。無明實性即佛性，幻化空身即法身」と同旨。傅翁、雙林傳大士は、『善慧大士語錄』卷一の詳傳によれば南齊建武四年（四九七）に生まれ、陳太建元年（五六九）に没したとされるが、この思想が馬祖に由來することは「欲知佛何在，只這語聲是」というところからも明らかである。これは唐代禪宗の新興宗教らしい劃期的な説であったが、馬祖自身は「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，言語祇對。六根運用，一切施爲，盡是法性」と言いつつ、すぐにつづけて「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。」と言い、藥山にも「我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目；有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是。」（『馬祖語錄』）と言っているのであるが、當時から南陽慧忠の批判があり（『景德傳燈錄』卷二八）、また大顛の示衆に「夫學道人須識自家本心，將心相示，方可見道。多見時輩只認揚眉動目，一語一默，驀頭印可，以爲心要。此實未了。」（『景德傳燈錄』卷一四）と言うように

馬祖の説が短絡的に受けとめられることが多く、のちのちまで議論が絶えなかった。なお傅大士の傳記と著作についての研究には張勇『傅大士研究』(巴蜀書社、二〇〇〇年)、項楚等『唐代白話詩派研究』(同、二〇〇五年)の「傅大士」の項(何劍平執筆)がある。

○師作嘖勢，豎起拳，喝云：今日打這個師僧！僧が二句の意味を尋ねたのに對し、長生がこんなにも激怒するのはなぜか。福州大安は言う、

師又時上堂云：「汝諸人來就安覓什麼？若欲得作佛，汝自是佛。擔却一個佛，傍家走颯颯。渴鹿趁陽焰相似。何時得相應去？阿你欲得作佛，汝但無如許多顛倒攀緣，妄想惡覺，垢欲不淨，衆生之心，則汝便是初心正覺佛。更去何處別討？……汝諸人各自身中有無價大寶，從眼門放光，照山河大地；耳門放光，領覽一切善惡音響。六門晝夜常放光明，亦名放光三昧。汝自有，何不識取？影在四大身中，內外扶持，不教傾側，兩脚若子大，擔得二碩，從獨木橋上過，亦不教伊倒地。且是什麼物？汝若覓毫髮則不可見。故志公和尚云：內外追尋覓總無，境上施爲渾大有。」(本書卷一七・福州西院章) また臨濟は言う、

師有時謂衆云：「山僧分明向你道：五陰身田內有無位真人，堂堂露現，無毫髮許間隔，何不識取？」時有僧問：「如何是無位真人？」師便打之云：「無位真人是什麼不淨之物！」(本書卷一九・臨濟章) 「無明即佛性，煩惱不須除」、「汝諸人各自身中有無價大寶」、「五陰身田內有無位真人」などの究極のテーゼは、めでたきものとして人に説明してもらうものではなく、即座にわが身に受け止めるべきものなのである。そうしなければ、玄沙のいう「情存聖量，猶落法塵」、雲門のいう「好事不如無」ということになる。

○師以手擎頭 「擎」は手で攫む義。段注本『說文』に「擎，持也。从手奴聲。(注)擎攫字，當从奴，女

加切。」

○得任摩發人業 「發業」は怒る義の佛教語。俗語「惡發」に同じ。『聯燈會要』卷二一・投子章に、「僧問：不斷煩惱而入涅槃時如何？師作色云：這箇師僧，好發業殺人！（わしを激怒させやがる）」これに國清行機（一一一三〜八〇、圓悟克勤の孫弟子）が評している、「或有問山僧：不斷煩惱而入涅槃時如何？劈面便掌。何故？見之不取，思之千里。（平手打ちを食らった今わからなければ、いつまでも後悔しつづけるぞ）」また『景德傳燈錄』卷二一杭州傾心寺法瑄宗一禪師章に、「問：承古人有言（不斷煩惱），此意如何？師曰：又是發人業！（またわしを怒らせやがる）」僧曰：如何得不發業？師曰：你話墮也。」項楚『敦煌變文選注』（妙法蓮華經講經文）に「發業」を説明して、三毒の一「瞋」が惡業を引き起こすところからこの語が生まれたという（増訂本，中華書局，二〇〇六年，一三四三頁）。

〔七〕手段の検討：是什麼！

師巡堂後，到厨下。雪峯曰：「我尋常向師僧曰：是什麼！未有人對。阿你作摩生？」師對曰：「放么甲過，亦有商量。」峯云：「放你過，作摩商量？」對曰：「某甲亦放和尚過。」雪峯曰：「相識滿天下，知心能幾人？」

【訓讀】

師、堂を巡りし後、厨下^{いかに}に到る。雪峯曰く、「我れ尋常^{へいぜい}師僧に向かつて曰う、是れ什麼^{なんぢ}ぞと。未だ人の對^{こた}うる有らず。阿^{なんぢ}は作摩生^{いかに}。」師對^{こた}えて曰く、「么^{それし}甲の過^{とが}を放^{ゆる}さば、亦た商量^{ゆる}有り。」峯云く、「你的過^{とが}を放^{ゆる}す、作摩^{いかに}が商量^{ゆる}す。」對^{こた}えて曰く：「某甲^{それがし}も亦た和尚の過^{とが}を放^{ゆる}す。」雪峯曰く、「相識^{それがし}は天下に滿つれども、心を知るは能く幾人ぞ。」

【日譯】

師が僧堂を見回って、厨房に來たとき、雪峯和尚が言った、「わしはいつも修行僧に、何だ!」と言ってやっているが、いまだにちゃんと應對するものがおらぬ。おまえさんはどうか。」師は答えて言った、「わたくしの過ちを赦してくださるなら、わたくしにも言うことがあります。」雪峯、「そなたの過ちを赦す、どう言うのだ。」師、「わたくしも和尚の過ちを赦してさしあげます。」雪峯、「知り合いはいいっても、わしの心を知るものは一人もおらぬ。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。

○師巡堂後、到厨下。雪峯曰 おそらくは長生と雪峯は二人して僧堂を見回り、厨房まで來たとき、修行僧たちがここで檀越の信施を無駄にしない修行ができていないと雪峯は嘆いて、長生にどう思つか訊いたのである。

○我尋常向師僧曰：是什摩！「是什摩！」は、僧の本來の自己へ呼びかける手段。本書卷七・雪峯章第二七則、「師示僧云：（是什摩！）對云：（不似一物。）師乃打。（そんな理屈ではなく、自己本分事に氣づいて欲しいのだ）」この接化は馬祖に始まる。雪峯が使った多くの用例は、『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）「第二六則の注を參照（『禪文化研究所紀要』第三一號）。いま一つだけ示す。本書卷七・雪峯章第四則、「三世諸佛不能唱，十二分教載不起。如今嚙涕唾漢爭得會？我尋常向師僧道：（是什摩！）便近前來，覓答話處。驢年識得摩？事不得已，向汝與摩道，已是平欺汝了也。（三世諸佛も言うことはできず、十二分教も書けぬ。いま人の言葉がありがたがってばかりいる輩には、分かるはずはない。わしはいつも諸君らに（何だ！）と言ってやっているのに、近寄ってきては、答えを要求する。そんなこと

では、いつまでたっても分かるはずはない。やむなく君たちに言ってやるのでさえ、もう君たちを愚弄してしまっているのだ。」

○放公甲過、亦有商量 「修行僧に分からせる手段を検討する過ちあやまを赦されるなら、言うことがありません。」
「三世諸佛も唱う能わず、十二分教も載せ起せ」おこざる第一義、それを學人に分からせる必要十分なる手段そのものがない。なぜなら、そのことは、己の本分の自己のことであるからには、己自身が氣づくしかない。

○某甲亦放和尚過 「和尚がこの手段にこだわっておられる誤りを許します。」手段が効果をあげないなら、その手段は捨てるべきであることを皮肉っている。

○相識滿天下、知心能幾人？ 一山の住持として學人を接化する私の苦惱を本當に分かつてくれるものはおらぬ。當時の諺語のようであるが、雪峯以前の例は未見。『宗鏡錄』卷二六：當知衆生心綿密、亦不可見。『大品經』云：「佛觀衆生心，五眼不能見，無自他能所相故。」昔人詩（杜荀鶴「感遇」詩）云：「海枯終見底，人死不知心。」又云：「相識滿天下，知心能幾人？」（T四八・五六四b）

〔八〕鵝湖山門での即興偈

師到鵝湖，當門安下。忽然見燈頭來挑燈，便造偈曰：

一靈孤燈當門懸，擬欲挑來歷劫昏。

山聲朴直人難見，此中會得處處全。

【訓讀】

師、鵝湖に到り、當門に安下す。忽然燈頭みとうちゅう來り燈とうを挑かぐるを見て、便ち偈を造りて曰く、

一靈の孤燈 當門に懸かり、挑げ來らんと擬欲す 歷劫の昏きを。

山聲朴直にして人は見難し、此中に會得せば處處に全し。

【日譯】

師は鵝湖山に着いて、山門のところ腰をおろした。ふと見ると燈頭が來て燈をともした。そこで偈を詠んだ。

靈なる孤燈が門にかかり、永遠の闇を照らそうとしている。

山の呼び聲はまっすぐなのに、人には聞こえにくい。ここで會得したなら、いついかなる場にも行履は完全なのだ。

【注釋】

○本偈は本書のみの収録。「鵝湖」は次章(鵝湖和尚章)参照。

○燈頭 叢林における燈燭を管理する配役の僧。『宗門摭英集』卷中・鏡清章：師人僧堂、問燈頭：「燈太暗生！」僧作抽燈勢。師云：「鏡清今日失利。(今日は失敗だ)」また『五家正宗贊』卷四・洞山聰禪師章：師在雲居作燈頭。

○一靈 靈なるもの、靈なる光。佛性に喩える。長生は江西鵝湖山の門前に、とつぷりと日が暮れて暗くなってからたどりついた。そこへ寺の燈頭が來て山門に燈火をともしたのに觸發され、この偈を詠じたのである。「孤燈」に内なる靈光を重ねあわせている。

『祖堂集』卷四・丹霞章「翫珠吟」：百骸俱潰散、一物鎮長靈。

『景德傳燈錄』卷一四・丹霞章：上堂曰：「阿你渾家、切須保護一靈之物。不是你造作名邈得。更說什麼薦與不薦？吾往日見石頭和尚、亦只教切須自保護。此事不是你譚話得。阿你渾家、各有一坐具

地。更疑什麼？禪可是你解底物？豈有佛可成？佛之一字，永不喜聞。」

『汾陽無德禪師語錄』卷三「歲旦二首」之一：余今周甲子，孰可知生死？四大夢中漚，一身葉上水。浮雲不久停，甘蔗豈長美？唯有一靈光，曠劫何曾墜？

その「靈なる光」は人人の内にあると同時に森羅万象にみちている。

『祖堂集』卷一〇・鏡清章「嘆景禪吟」第四韻段：捨志異，氣骨高，森羅咸會一靈毫。雖然示作皆同電，出岫藏峯徒思勞。

○一靈孤燈當門懸，擬欲挑來歷劫昏 靈なる孤燈が山門に懸かり、光をともしとして永遠の間（無明）を照らそうとしている。「擬欲挑來歷劫昏」は「挑げ來らんと擬欲す、歷劫の昏きを」（挑「燈」來「照」歷劫昏）と讀んで、眞つ暗なところへ燈頭が燈をともし、たちまち明るくなつたときの驚きをいうと解する。即興の偈であるから、言葉足らずなのであろう。もし「挑げ來らんと擬欲するも歷劫に昏し。「燈をともしそうとしても永遠に眞つ暗なままだ。』（『訓注祖堂集』花園大學國際禪學研究所研究報告第八冊、二〇〇三年）と讀むと、燈火の靈光という表現が意味をなさなくなる。

○山聲朴直人難見 この鵝湖山から聞こえる森羅万象の呼び聲はまっすぐに傳わっているにもかかわらず、人にはとらえにくいのだ。「聞聲悟道」のむつかしさをいう。聲を「見る」というのは、いわゆる共通感覺の表現。

『大方廣佛華嚴經』卷三四（寶王如來性起品）は如來の微妙音聲を「山聲」に喩えている。「復次、佛子！譬如呼響，因山聲起，無有積聚，不可覩見，隨種種聲，悉能應對，實無所應。如來妙音，亦復如是，無有方處，但隨所應，而出音聲，音聲非實，不可覺知，不可言說。佛子！是爲菩薩摩訶薩第二勝行，知見如來微妙音聲。（呼響は山聲によって起こり、集まって形を成さず、杳として見ることができず、

どのような聲にも、みなよく應對するが、實際には應ずるものはない。如來の妙音もこのようであり、どこにも居場所がないのに、呼ぶものに随って、音聲が出現するが、音聲が如來の實體であるのではなく、如來そのものは覺知できず、言葉で表現できない。佛弟子よ、これが菩薩摩訶薩の第二の勝行であり、如來の微妙なる音聲を見ずることである」(T九・六一九b)

○此中會得處處全　ここでその消息を會得すれば、わが行履はいついかなるところにあつても完全だ。長生はその消息をつかんで自信をもつてこのように詠じているのである。

なお本偈の押韻は、「懸」、「全」(山攝先韻)と「昏」(臻攝魂韻)の混用。兩攝間の通押は宋代福建文士に多く見えること、劉曉南『宋代閩音考』(岳麓書社、一九九九年)七四頁に指摘がある。

〔九〕衆生は日に用いて知らず

内侍問：「古人有言：(一切衆生日用而不知)。作摩生是衆生日用而不知？」師乃指揖内侍曰：「喫橄欖子。」内侍又問：「作摩生是衆生日用而不知？」師云：「内侍適來豈不是喫橄欖子？」對云：「是也。」師云：「古來衆生日用而不知，如今内侍亦日用而不知。」

【訓讀】

内侍問う、「古人言有り、(一切衆生は日に用いて知らず)と、作摩生が是れ(衆生日に用いて知らず)。」師乃ち内侍に指揖して曰く、「橄欖子を喫せよ。」内侍又た問う、「作摩生が是れ(衆生日に用いて知らず)。」師云く、「内侍は適來豈に橄欖子を喫するに不是や。」對えて云く、「是なり。」師云く、「古來より衆生は日に用いて知らず、如今内侍も亦た日に用いて知らず。」

【日譯】

内侍が問う、「古人は（一切衆生は毎日受用していながら気づいていない）と言ったが、衆生は毎日享受しているながら気づいていないとはどういうことか。」そこで師は内侍に拱手しえしゃくして言う、「橄欖子を食べなされ。」内侍は（食べて）また問う、「衆生は毎日享受していながら気づいていないとはどういうことか。」師、「内侍はいま橄欖子を食べられたのでありませんか。」答える、「そうだ。」師、「昔から衆生は毎日享受していながら気づかない、いま内侍も毎日受用していながら気づいていおられない。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、『宗門摭英集』卷中・玄沙章には、玄沙と韋監軍或いは閩主王大王（王審知）との問答として録されており、傳承に相違がある。『玄沙廣錄』卷下・補遺に『景德傳燈錄』より採録したものの譯注あり。

『景德傳燈錄』：師與韋監軍喫果子。韋問：「如何是日用而不知？」師拈起果子曰：「喫。」韋喫果子了，再問之。師曰：「只守是日用而不知。」

『宗門摭英集』：閩主王大王與玄沙喫果子次，乃問云：「作麼生是衆生日用而不知？」師云：「請大王喫箇橄欖子。」大王喫了，又云：「作麼生是衆生日用而不知？」師云：「寔謂日用而不知。」

○内侍「内侍」は、宮内省を司る内侍省の長官。唐には主に宦官が充てられ、玄宗朝の高力士が右監門衛將軍（從三品）知内侍省事に補せられたことから、内侍は三品將軍を兼職するようになっていった。室永芳三「唐内侍省知内侍省事（上）（中）（下）」（『長崎大學教育學部社會科學論叢』第三八・三九・四〇號、一九八八・八九・九〇）参照。

『職官分紀』卷二六、「唐職官志。内侍省，内侍二人〔從四品上〕。：武德、復して中侍中と爲す。中官

の貴は此に極まる。若し殊勳懋績ぼうせき有るときは則ち大將軍を拜する者有りて、仍お内侍の官を兼ね。徳宗は左右神策・威遠等に禁兵を置き、中官に命じて之を掌らしめ、軍毎ごとに中尉一人を置き、宦者之と爲る。李輔國・魚朝恩の後、京師の兵柄は内官に歸し、左右軍中尉と號す。兵を外より將まさうる者、之を觀軍容使と謂う。而して天下の軍鎮・節度使は皆な内官一人に之が事を監せしむ。宦者の傳つたに具あり。」また『冊府元龜』卷六六五・内臣部總序にも「時に天下の軍鎮・節度諸使は、皆な内臣一人を以て之を監せしむ、之を監軍使と謂う。」とある。

韋監軍の「監軍」とは「監軍使」のことであろう。監軍使は内侍が充てられていたことから、韋監軍のことと推定できる。また翁承贊撰「唐故威武軍節度使守中書令閩王墓志」(一九八一年出土、『閩國史事編年』一一五頁所收)によれば、王審知の官銜に内侍は見えない。

○古人有言：一切衆生日用而不知 古人とは慧忠國師(？七七五)。本書卷三慧忠國師章第二八則、「肅宗皇帝問：〈一切衆生、忙忙業性、無本可據、日用而不知、此意如何？〉師拈起金花疊子、向帝曰：〈喚作什麼？〉帝曰：〈金花疊子。〉師曰：〈灼然一切衆生日用而不知。〉」

肅宗皇帝が問う、「一切の衆生は、はてしもない宿世よりの業識性で、寄るべなく、日々に使っているながら一向に知らぬと言うが、どういうことであるか。」慧忠は金であしらった花模様の小皿を持ち上げ、皇帝に言った、「なんと呼ばれますか。」皇帝、「金花の小皿である。」慧忠、「一切衆生は日々を用いて一向に知らぬことは、このように明々白白でございます。」

『雲門廣錄』卷中：擧長慶問秀才云：「佛教云：衆生日用而不知。儒書亦云：日用而不知。不知箇什麼？」秀才云：「不知大道。」師云：「酌然不知！」

『睦州語錄』：師問秀才：「先輩治甚經？」才曰：「治易。」師云：「易中道：百姓日用而不知。且道不

知箇甚麼？」才曰：「不知其道。」師曰：「作麼生是道？」才無對。

このように、「日用して知らざる」ものは「道」、佛教では「佛性」であることを、みな知っている。では「道」とは、「佛性」とは何か、と皇帝は問うたわけであるが、慧忠國師は金花疊子（小皿）を「拈起」するところに佛性のはたらきがある（作用即性）と答えた。慧忠は南方の禪客との問答で、「作用即性」説を批判しているが（『景德傳燈錄』卷二八・南陽慧忠國師語）、ここは禪に初學の皇帝に對して見やすいよう説いたけれども、肅宗には分からなかった。

「日用而不知」は、日々に道を受用していながらそれと自覺しないこと。『易』繫辭上、「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。（あるいは陰、あるいは陽となるはたらき、これが道とよばれる。その道のはたらきを受け繼ぐのが善であり、その善が成就されるのが性である。しかし道のはたらきを理解することができず、仁者はこれを見て仁とよび、知者はこれを見て知とよび、それ以下の一般の人々は日々にその道のはたらきを用いながらもそれと知らずにいる。だから君子たるべき者の履み行なうべき道に通達する者はまれである）」

○**指揖** 拱手しおじぎをする敬禮。祇揖・祇揖。「指」、「祇」、「祇」音通。『敦煌文獻語言詞典』、「拱手作揖」（杭州大學出版社）。『唐語林』卷八御史臺三院條、「至殿院門，揖殿中，又序行，至食堂前，揖侍御史。凡入門至食，凡數揖。祇揖者，古之肅拜也。」（唐宋史料筆記叢刊『唐語林校證』卷八，中華書局）

○**嗅橄欖子** 内侍に道（ここでは佛性）を受用させた。橄欖子はカンランの果實。橄欖はカンラン科の常綠樹木。オリブに「橄欖」の漢字をあてるのは誤用。『嶺表錄異』卷中、「橄欖、樹身は枝聳え、皆な高さ數尺、その子は深秋に方めて熟す。閩中尤も其の味を重んじて云う、へ之を咀めば口香しく、雞舌香を含むに勝れり」と。汁を飲めば酒毒を解く。野生する者有り、子は繁けれども樹は峻くして梯繰る

可からず、但だ其の根下に方寸許りを刻み、鹽を其の中に納るれば、一夕にして子は皆な自ら落つ。」

『玄沙廣錄』卷中：王令公送橄欖，師拈問僧：「者箇橄欖，因什麼與麼大小？」行普云：「隨他各自見（それぞれ現れたままです）。」師云：「也是五穀袋（お前もやはり穀潰しだな）。」代云：「好橄欖

（みごとなカンランだ）。」（禪文化研究所譯注中冊、八六頁）

○内侍又問：作摩生是衆生日用而不知？『景德傳燈錄』、『宗門撫英集』では、食べ終わってから問うているように、ここも食べ終わってから問うた。内侍は用いていることに全く気づかない。

○師云：内侍適來豈不是喫橄欖子？對云：是也。内侍の自覺をうながす懇切丁寧な示唆をするが、それでも気づかない。『景德傳燈錄』、『宗門撫英集』には、この箇所は無い。

○古來衆生日用而不知，如今内侍亦日用而不知。『景德傳燈錄』は「只守是日用而不知。（それこそが『日用而不知』ということです。）」、『宗門撫英集』は「寔謂日用而不知。（まことに『日用而不知』ということですね。）」に作る。

（二〇）一人を迎え、一人を送る

問：「如何是主中主？」云：「昨日送一个去，今日迎一个來。」

【訓讀】

問う：「如何なるか是れ主中の主。」云く、「昨日は一个を送り去り、今日は一个を迎え來る。」

【日譯】

問う、「どのようなのが主中の主でしょうか。」答う、「昨日は一人を送り出し、今日は一人を出迎えた。」

【注釋】

○本話は『祖堂集』のみの収録。

○如何是主中主？「主中主」は相對的次元に墮ちざるもの。言葉によつて言い留められるものは、相對の次元に墮している。この語は『祖堂集』卷六・洞山和尚章第一九則に見える。

師問僧：「名什麼？」對曰：「某甲。」師曰：「阿那个是闍梨主人公？」對曰：「現祇對和尚即是。」師曰：「苦哉！苦哉！今時學者例皆如此。只認得驢前馬後，將當自己眼目。佛法平沈，即此便是。客中主尚不辨得，作摩生辨得主中主？」僧問：「如何是主中主？」師曰：「闍梨自道取。」僧云：「某甲若道得，則是客中主。」師曰：「與摩道則易，相續則大難，大難！」

洞山が僧に問う、「名前は？」僧、「なにがしです。」洞山、「どれがそなたの主人公か。」僧、「いま現に和尚にお答えしているものがそうです。」洞山、「やれ困ったことだ、いまだきの修行者は誰も彼もその調子だ。驢前馬後（主人公につき従うもの）を自己の眼目まなこだと見なしている。佛法が埋没するとは、このことだ。客中主（主人公につき従うもの）すら見分けられぬのに、どうして主中主が見分けられようか。」僧、「どのようなが主中主なのですか。」洞山、「そなたが自分で言ってみよ。」僧、「それがしが言い得るものなら、それは客中主（相對的次元に墮したもの）にすぎません。」洞山、「そのように答えるのは容易だが、相續（己自身が主中主として生きていくこと）は大いに難しい、大いに難しい。」

○昨日送一个去，今日迎一个來。「昨日一人出ていったのに、今日一人やってきた。」「主中主」の意味を訊ねて教えてもらおうとすることほど、「主中主」に背くことはない。ここに行脚に来るのはこんな手合いばかりだ。やれやれ。慧稜の「如何是佛法大意」に靈雲が「驢事未去，馬事到來」と答えたのと同

旨。玄沙和尚章〔二五〕「汝作摩生說驢使、馬使？」の注参照。

鵝湖和尚章

〔一〕行歷

鵝湖和尚嗣雪峯，在信州。師諱智孚，福州人也。未覩實錄，不訣化緣始終。

〔訓讀〕

鵝湖和尚は雪峯に嗣ぎ、信州に在り。師の諱は智孚、福州の人なり。未だ實錄を觀ざれば、化緣の始終を訣せず。

〔日譯〕

鵝湖和尚は法を雪峯和尚に嗣ぎ、信州に住持して教化した。師の諱は智孚、福州の出身である。まだ實錄を見ていないので、生涯の教化の始終はわからない。

〔注釋〕

○鵝湖和尚 生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『禪門拈頌集』卷二六、『五燈會元』卷七に問答語句を收める。黃滔撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」(『唐黃先生文集』卷五、『全唐文』卷八二六)には、雪峯門下の庶幾(賢人)として五人の名を擧げるなか、「其の三を智孚と號し、徒を信州鵝湖に擁す」とあり、當時、雪峯門下で有力な禪者として知られていた。しかし、雪峯門下の名を多く記している『玄沙廣錄』には名を留めないから、恐らくは雪峯の早い時期の弟子。『祖堂集』がその實錄を見ていないのは、信州と泉州の地理的な隔たりのためか。

「信州」は、今江西省上饒市西北。『元和郡縣志』卷二九・信州條、「本と漢の餘汗縣の地。三國の時、又た鄱陽郡葛陽縣の地を分かつ。陳に改めて弋陽と爲す。今、州の理(治)所は、弋陽縣東一百里に在り。乾元元年「七五八」、租庸使洪州刺史の元載、奏置す。」

「鵝湖山」は馬祖に嗣いだ大義禪師(七四六〜八一八)が大曆中に禪室を開いたところ。江西省鉛山縣東南。

『輿地紀勝』卷二一・信州條：鵝湖：「鄱陽記」に云う、「山上に湖有り、多く蓮荷を生ず、一に荷湖山と名づく。」今、鵝湖を以て著わる。按ずるに『舊經』に謂く、「昔、龔氏有り、山傍に居す。蓄う所の鵝、山に逸げ、長育して群を成し、復た飛びて下る、因りて之を鵝湖と謂う。」

〔雍正〕江西通志』卷二一・山川・廣信府條：鵝湖山は鉛山縣北十五里に在り。三峯、秀を掲ぐ。其の巔に瀑布泉有り。周圍四十餘里、蓋し縣の鎮山なり。『鄱陽記』に云う、「山上に湖有り、多く荷を生ぜば、荷湖山と名づく。」東晋の時、雙鵝有りて子を育くむこと數百、羽翮成りて乃ち去り、今の名に更う。唐の大曆中、僧大義、錫を山中に植つるに、雙鵝復た還る。山麓に仁壽院を建つ。今、鵝湖寺と名づく。宋の淳祐の間「一二四一〜一二五二」、始め朱「熹」・陸「九齡」らの諸儒、講を此に會するを以て、即ち寺の旁に書院を創立し、名を文宗と賜わる。

なお宋・錢易撰「仁壽禪院碑」(『中國佛寺志叢刊』二〇所收『鵝湖峯頂志』卷四)があり、鵝湖峯頂禪院が景德丁未(一〇〇七)に仁壽禪院を賜うまでの歴史がまとめられている。

○未觀實錄，不決化緣始終 「未觀行錄，不決化緣終始」、「未觀行錄，不決始終」とも言われる。「實錄」は行業實錄、行錄。行歷については「景德傳燈錄」卷一八・鵝湖智孚章に「始め講肆に依り、長安に業を肆ぶ。玄極の理を思うに因りて、乃ち雪峯に造り、師事すること數年なり。既にして心に訣を領

り、縁に隨いて鵝湖に止まり、大いに法席を張る。」と見えるのみである。

(二) 五逆の子

僧問：「五逆之子還受父約也無。」云：「雖有自裁，未免傷己。」

【訓讀】

僧問う、「五逆の子は還た父の約を受くるや。」云く、「自裁有ると雖も、未だ己を傷つくるを免れず。」

【日譯】

僧が訊いた、「五逆の子でも父のしほりを受けますか。」答えて言う、「自らそう定めても、自己本分を傷つけることからは免れぬ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收める。

○五逆之子還受父約也無 「一切の束縛を脱した人でも佛の教えを受けるのですか。」「五逆」とは、母を殺し、父を殺し、阿羅漢(聖者)を殺し、佛身を傷つけて血を流し、僧伽の和合を破ることだが、ここでは「五逆之子」とは一切の束縛を脱した人のことであり、自身をこれになぞらえている。「父約」とは佛法の父王の教え。なお「約」は原文では「的」に作るが、『景德傳燈錄』、『五燈會元』に據り改めた。

『臨濟錄』示衆：「道流，你欲得如法見解，但莫受人惑。向裏向外，逢著便殺。逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫，不與物拘，透脫自在。」

『景德傳燈錄』卷一七・雲居章：洞山問：「大闢提人殺父害母，出佛身血，破和合僧，如是種種，孝養何在？」師曰：「始得孝養。」

○雖有自裁、未免傷己 「君が自分で〈五逆之人〉だと規定しても、もともと無限定な自己本分を傷つけることになるのだ。」「自裁」は、自分自身で裁きをつけ決定すること。『雪峯語錄』卷下・偈語《因學人問事》、「佗事は佗人が斷じ、己事は己が自裁す。萬法刹那に包まば、何ぞ更に往來するを用いん。」

(二) 國に亂を定むる劍無し

問：「國無定亂之劍、爲什麼四海晏清？」云：「君王無道。」「君臣道合事如何？」云：「不令亦不行。」
【訓讀】
問う、「國に亂を定むる劍無きに、爲什麼なにゆえにか四海晏清なる。」云く、「君王、道無し。」「君臣、道に合する事は如何。」云く、「令せず、亦た行なわず。」

【日譯】
問う、「國には亂を平定する武力はありませんのに、どうして天下太平なのですか。」答う、「君王のつとに法り行なうべき道がないからだ。」「君王と臣の道が合一するとうとういうことになりますか。」答う、「命令しないし、また行なうべき道がない。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録されるもの。

○國無定亂之劍、爲什麼四海晏清 成句「國無定亂之劍、四海晏清」があつて問うものようであるが、或いは次に示す洞山の間答を踏まえて、自ら設定した問いであるかも。

本書卷六・洞山和尚章第二九則：問：「六國不寧時如何？」師曰：「臣無功。」僧曰：「臣有功時如何？」師云：「國界安清。」僧曰：「安清後如何？」師曰：「君臣道合。」僧云：「臣轉身後如何？」

師曰：「不知有君。」

問う、「六國が安寧でないときはどうしたものでしょう。」洞山、「臣に國を治める力がないのだ。」僧、「臣にその力があつたらどうなりますか。」洞山、「國中が平安だ。」僧、「平安になつたらどうなるのですか。」洞山、「君臣の道が一つになる。」僧、「臣が身を轉じて君王と合體するかどうか。」洞山、「君王のあることなど忘却してしまふ。」(「六國」は六根、「臣」は五蘊身、「君」は法身の喩え。)

北宋の雪竇重顯の上堂に「國無定亂之劍，四海晏清，也不是分外。還有梯山入貢底麼？」(『明覺禪師語錄』卷二)と見え、「國無定亂之劍，四海晏清」が成句となつている。

○君王無道 「君王に道がない。」これは質問した僧には意外な答え。「君王有道」が普通。たとえば「問：久戰沙場，爲什麼功名不就？師曰：君王有道三邊靜，何勞萬里築長城。」(『景德傳燈錄』卷一一・靈雲章)とある。

鵝湖智孚は「君王」を洞山のように本來人(法身)の喩えとして答える。君王(法身)は、もともと無心であり、無限定なのだから、「道」の概念もなく、「道」を行うという意識もない。「無道」とは、そのことを言う。

○君臣道合事如何？ 「君王が無道なら、洞山が言った(君王と臣が道において合一する)というのはいったいどうなるのですか。」

「君臣道合」の句は、湛然『法華玄義釋籤』卷三に「君臣道合，似第一義。」(T三三・八三二c)と見えるのが早く、禪録では洞山良价が先の問答で用いたのが最初。宋代に曹洞宗の五位の思想を君臣の關係に譬えた「五位君臣旨訣」(『禪林僧寶傳』卷一・曹山章)に取り入れられる。

○不令亦不行 「君王は命令しないし、臣は行うべき道がない。」文字通りなら、國は大混亂ということ。しかし、馬祖が「本有今有、不假修道坐禪。不修不坐、即是如來清淨禪。」(『馬祖の語録』、禪文化研究所、四五頁) というように、本來有るものが今も有るのであって、有るものを獲得するために特別に行爲する必要はないのである。つまり、君臣はもともと「不二」であるから「不令亦不行」。そのころを石頭希遷はつぎのように説く。

吾之法門、先佛傳受、不論禪定精進、唯達佛之知見。即心即佛、心佛衆生、菩提煩惱、名異體一。汝等當知、自己心靈、體離斷常、性非垢淨、湛然圓滿、凡聖齊同、應用無方、離心意識、三界六道、唯自心現、水月鏡像、豈有生滅？(『景德傳燈錄』卷一四・石頭章)

私の法門は、代々の佛祖より傳受したものの、禪定し精進することとは關係なく、佛の最上の智慧に到達するだけのことです。心こそが佛であり、心と言っても佛・衆生・菩提・煩惱と言っても、名が違っただけで本體は同じです。君たち、自己の靈妙なる心の本體は斷滅・常住を離れ、その本性は垢でも淨でもなく、靜かに澄みわたって過不足がなく、凡にも聖にも等しくあつて、すべてに對應して自在にはたらく、心意識を離れており、三界六道の迷いの世界はただ自心(心意識) が分別して現出したものにすぎず、もともと一切の存在は水に映った月・鏡に映った像のように無自性(空) であり、生じたり滅したりはしない、と知らねばならぬ。

〔四〕佛向上人

問：「如何是佛向上人？」云：「正知闍梨勿奈何？」進曰：「爲什摩勿奈何？」云：「未必小兒得見君王。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ佛の向上うへの人。」云く、「正に知りぬ、閻梨いかんは奈何いかんともする勿なきことを。」進んで曰く、「爲な什摩なにゆえにか奈何いかんともする勿なき。」云く、「未だ必ずしも小兒こごは君王きんわうに見ゆるを得ず。」

【日譯】

問う、「佛をも超えた人とはいかなるものでしょうか。」「お前はどのような奴だと分かったぞ。」さらに訊いた、「どうしてどうしようもないのですか。」「(神童が君王に拜謁できる)ことはいつもあることではない。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○如何是佛向上人 僧は佛を超えた人がいると思つて問うている。「佛向上人」は、佛を究極としない志向から生まれた語。百丈懷海が次のように言うのが最初である。

執自己是佛，自己是禪道解者，名内見，執因緣修證而成者，名外見。誌公云：「内見外見俱錯。」眼耳鼻舌，各各不貪染一切有無諸法，是名受持四句偈，亦名四果，六入無迹，亦名六通。祇如今但不被一切有無諸法礙，「亦不依住不礙，」亦無不依住知解，是名神通。不守此神通，是名無神通，如云「無神通菩薩，足跡不可尋。」是佛向上人，最不可思議人。(開元寺版『天聖廣燈錄』卷九、「」は金藏本により補った)

「自己が佛である」とか、「自己が禪だ」という見解に執われているのを、内見と呼び、因縁によつて修行して悟りを得ることに執われているのを、外見と呼ぶが、誌公和尚は「内見も外見もともに誤りである」と言っている。眼耳鼻舌の知覺が一切の相對的なあり方に貪著汚染されないのが、四

句偈を納得して記憶することであり、また四果と言うのである。見聞覺知の認識に何の痕跡も残らないのが、六通なのだ。まさに今、一切の相対的なあり方に礙げられず、礙げられないことをもって善しとして安住せず、安住しなければ善いのだという考えもないのが、神通である。此の神通にも固執しない、これを無神通と呼び、「無神通菩薩は、その足跡を探し求めることはできない」と言われている通りだ。これが佛の上の人であり、最も不可思議人である。

百丈は、心に何の痕跡も残らない人を佛向上人と呼んでいるが、そこには佛を究極絶對として執われないという強い意志があった。しかし、こういう問題意識はやはり唐末から顯著になったようである。中唐以後、とりわけ會昌の廢佛を契機としておこる新しい佛陀觀の模索のひとつの問いであろう。これを各地の禪匠はどうあつかったか。

(1) 『祖堂集』卷六・洞山章：師有時曰：「體得佛向上事，方有些子語話分。」僧便問：「如何是語話分？」師曰：「語話時，闍梨不聞。」僧曰：「和尚還聞不？」師曰：「待我不語話時則聞。」

(2) 『筠州洞山悟本禪師語錄』卷上：示衆曰：「知有佛向上人，方有語話分。」時有僧問：「如何是佛向上人？」師曰：「非佛。」保福別云：「佛非。」雲門云：「名不得，狀不得，所以言非。」法眼別云：「方便呼爲佛。」

(3) 『祖堂集』卷七・雪峯章：問：「古人有言（知有佛向上事，方有些子語話分）。如何是語話分？」師把柱（住）云：「道什麼？」僧無對，被師踏。（以上の三則は『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）第一〇段を參照）

(4) 『景德傳燈錄』卷一七・陝府龍峻山和尚：僧問：「如何是佛向上人？」師曰：「不戴容。（そんなものを押し戴いたりほしない）」

(5) 『趙州錄』卷中：問：「如何是佛向上人？」師下禪床，上下觀瞻相云：「者漢如許長大，截作三椽也得，問什麼向上向下？」

「佛を超えた人とは？」趙州は禪床を下りて、僧の身體を上から下まで見やって言う、「この男はかくも長大だ。三つに分断したってかまわんのに、上だの下だのと問うて何になる。」

(6) 『投子義青禪師語錄』卷下：僧問福州雲峯顯和尚：「如何是諸佛向上人？」峯云：「白雲覆青山。」僧云：「莫便是和尚爲人處也無？」云：「綠沼徒長菓。」雪嶠層層翠鎖深，風生寒岫結重雲。夜來丹鳳冲霄漢，聽曉樵人逐雁羣。

僧、「諸佛を超えた人とは？」雲峯顯、「五蘊身に法身が祕在している。(のに、そんな虚妄なものを求めて何になる)」僧、「それが和尚の教えなのですね。」雲峯顯、「沼に芙蓉がむなく伸びておる。(せっかくの君自身の芙蓉を臺無しにしておる。)」幾重にも重なった山なみは雪に深く伸びて、風が生じて洞穴より出た厚い雲に覆われている。昨夜、丹鳳は天空に舞い上がってしまったのに、夜明けに樵人は雁を追い求めている。

以上の例からわかるように、この「佛向上人」、「佛向上事」を問うた僧は例外なく、却って批判されている。なぜか？佛を究極とする、佛を目標として設定することさえ功利的といわれるのに、その「向上」を問うのはいたずらな超越志向にすぎない。佛というのも實體をもたない概念なのだから、その「向上」を問題にするのは戯論である。鵝湖が「正知闇梨勿奈何！(きみが分かっているのが、よくわかった。)」と言ったのはそういう意味であろう。

○未必小兒得見君王 「神童が君王に拝謁できる」ことはいつもあることではない。「小兒」と「君王」は僧と「佛向上人」を重ねているであろうが、道を知る君子同士のためたき出逢いというものはめつたに

ないものだ、われらの今この場が「目擊道存」とならなかったという含みであろう。

『陳書』卷三〇・陸瓊傳：(父の)雲公は梁武帝の詔を受け、某品を校定し、到溉・朱异以下並び集うに、瓊は時に年八歳、客の前に於て局を覆もじとわりにし、是れ由り京師、號して神童と曰う。异、之を武帝に言まうし、敕有りて召見せらる。瓊、風神ありて警亮えいびん、進退詳審ゆきととき、帝は甚だ之を異とす。

〔五〕離妻相い撃つ

問：「利(離)妻相擊、不側耳者如何？」云：「哲。」

【訓讀】

問う、「離妻相い撃つ、耳を側そばだてざる者は如何？」云く、「哲あきらかなり。」

【日譯】

問う、「離妻のごとき明目の人同士が對面しても、耳を傾けないわたしをどう思われますか。」師、「明哲あきらかだな。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○利(離)妻相擊、不側耳者如何？ 離妻は傳説中の古代明目の人(「利」は「離」の同音借字)。『孟子』離妻篇上趙岐注に、「離妻は古えの明目なる者、蓋し以て黃帝の時の人と爲す。黃帝其の玄珠うしなを亡なし、離朱をしてこれを求めしむ。離朱は即ち離妻なり。能く百歩の外に視て秋毫の末を見る。』『呂氏春秋』孟夏紀用衆篇、「衆視を以てせば、離妻を畏るる無し。」陳奇猷校釋に『禮記』檀弓釋文に云う、(邾人)は邾聲を呼んで妻と曰いうと。則ち妻は乃ち朱の音轉にして、離朱又た離妻と名づくるに非ず。』(呂

氏春秋校釋』學林出版社、一九八四年)。「藝文類聚」卷九〇・鳥部上鳳に引く『莊子』佚文では離珠、「一人にして三頭」といわれる。ここでは道を知る人の喩え。「相擊」は「相互に目撃する」。道を知る人同士が出逢う。つまりは「目撃道存」(『莊子』田子方篇)の場面をいう。

仲尼見之而不言。子路曰：「吾子欲見温伯雪子久矣，見之而不言，何邪？」仲尼曰：「若夫人者，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。」成玄英疏：「擊，動也。夫體悟之人，忘言得理，目裁運動而玄道存焉，無勞更事辭費，容其聲說也。」(郭慶藩『校正莊子集釋』)

しかし、このように言葉は不要だということなら、「耳を側てざる者は如何？」と問う必要はない。質問の僧が提示しているのは、雪峯門下でしばしば商量された「二聖(維摩と文殊)對談何事？」という主題であろう。二聖對談の場何が語られるか。「不二法門」であること(『維摩經』入不二法門品)は周知のことであるが、それをどう受けとめるかが問題となる。雪峯門下の商量には、以下の例がある。

(1) 問：「維摩與文殊，對談何事？」師云：「義墮也。」(『雪峯語錄』卷上，九b)

經典のことなら周知のはず。そうではなくて、この場をそれに擬する(文殊と維摩を雪峯と僧に擬す)なら「お話にならぬ」。

(2) 又招慶與師對座。太尉起禮拜，便問：「二聖對談何事？」師云：「也知是清源。」尉云：「莫只者便是也無？」師云：「佛法不是者道理。」師代云：「也知無別故。」(『玄沙廣錄』卷中)

太尉(泉州刺史王延彬)は玄沙と招慶(長慶慧稜)を文殊と維摩に擬して問う。玄沙は「むろんあの二聖のことではなく、今ここ清源山(招慶院)のこと(を聴きたい)とはわかってるが。」太尉「そういうことではないですか。(ここのおふたりのことです)玄沙「佛法の立場では、そういうことではない。(われらのことではなく、そなたのことだ)玄沙の代語「むろん他にはない

と知っていますから(と言うべきだ)」

(3) 問：「維摩與文殊、對談何事？」師曰：「唯有門前鏡湖水、清風不改舊時波。」(『景德傳燈錄』卷一八・杭州西興化度悟真大師師郁章。師郁は泉州の人、雪峯の法嗣)

師郁の答えは「いま目前には門前にひろがる鏡湖に清風が吹きわたり、いつものように波立っているだけ。」すなわち即今のこと。

(4) 問：「文殊與維摩、對談何事？」師曰：「并汝三人、無繩自縛。」(『景德傳燈錄』卷二二・朗州德山第九世緣密圓明大師章。緣密は雲門の法嗣、雪峯の孫)

圓密の答え「きみをあわせて三人とも、聖量の妄想に執われているだけだ。」

(5) 問：「維摩與文殊、對談何事？」師曰：「汝不妨聰明。」(『景德傳燈錄』卷二八・大法眼文益禪師上堂語。文益は地藏桂琛の法嗣、雪峯の曾孫)

文益の答え「きみはたいへん賢い(だけだ。)」

以上のような背景を考慮すると、本則の「耳を傾けない」姿勢に對する鵝湖の答え「哲」は、手放しに褒めたというよりは、「それはけっこうな明哲さだ」というシニカルな響きであろう。そなたは「超佛越祖」を決め込んでいるだけだ。そのうえで即今の事はどうか、と。ただ、問答の記録はここで終わっている。

〔六〕 講經は何を宗旨とするのか

問：「虚空講經、以何爲宗？」云：「闍梨不是聽衆、去！」

【訓讀】

問う：「虚空は經を講ずと。何を以てか宗と爲す。」云く：「闍梨は是れ聽衆ならず、去れ！」

【日譯】

問う、「虚空が經典を講義するといいますが、虚空の講義は何を根本の教義としているのですか。」「お前は聽講者ではない、出ていけ！」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收める。

○虚空講經 「虚空が講經する」とは、虚空の心で講義すること。その講義は無限定であつて、法として講ずべきものがない、それこそが眞の講經である。それはまさに虚空のごとき心であつてこそ、そのよ
うな講義ができる。第七祖婆須密尊者の傳法偈に「心同虚空界、示等虚空法。證得虚空時、無是非非法。(心は虚空と同じ大きさをもち、虚空と等しい法を現わす。虚空の心を證得する時、是なる法も非なる法も無い)」(本書卷一)、また第八祖佛陀提尊者の傳法偈に「虚空無内外、心法亦如是。若了虚空故、是達眞如理。(虚空には内も外もない。心の法も同じである。このように虚空の心を悟るが故に、眞如の理に到達するのである。)」(本書卷二)という。

本書卷六・洞山和尚章第六一則：問：「古人有言：以虚空之心合虚空之理。如何是虚空之理？」師曰：「蕩蕩無邊表。」如何是虚空之心？」師曰：「不挂物。」如何得合去？」師曰：「闍梨與摩道、則不合也。」

問う、「古人は『虚空の心で虚空の理に合一する』と言いましたが、虚空の理とはどういうことですか。」「洞山、「廣大で際限がない。」「虚空の心とは。」「洞山、「何ものにも執われぬ。」「どうすれば

合一できるのですか。」洞山、「君のように合一させようとしたら、合一せぬ。」

つまり「虚空の心」とは、何の固定觀念も、先入見もない、無限定の心。『金剛經』に「若し人、(如來は説く所の法有り)と言わば、即ち佛を誘そると爲す、我が説く所を解すること能わざるが故なり。須菩提よ、法を説くとは、法として説く可きもの無し、是れを法を説くと名づく。」(T八・七五・c)、また『維摩經』弟子品・大目犍連章に「夫れ法を説くとは、説く無く示す無し、其れ法を聽くとは、聞く無く得る無し。」(T一四・五四〇a)と言われる考えかたを講經に應用したものの。

僧の問いは、馬祖と亮座主の次の話頭に依る。

本書卷一四・江西馬祖章第八則：座主來參大師。大師問：「見說座主講得六十本經論、是不？」對云：「不敢。」師云：「作摩生講？」對云：「以心講。」師云：「未解講得經論在。」座主云：「作摩生？」云：「心如工技兒，意如和技者。爭解講得經論在？」座主云：「心既講不得，將虚空還講得摩？」師云：「虚空却講得。」座主不在意，便出，纔下塔，大悟，迴來禮謝。師云：「鈍根阿師！禮拜作什麼？」亮座主起來，霏霏汗流。晝夜六日，在大師身邊侍立。後諮白云：「某甲離和尚左右，自看省路修行。唯願和尚，久住世間，廣度群生。伏惟珍重。」座主歸寺，告衆云：「某甲一生功夫，將謂無人過得。今日之下，被馬大師呵嘖，直得情盡。」便散却學徒，一入西山，更無消息。座主偈曰：「三十年來作餓鬼，如今始得復人身。青山自有孤雲伴，童子從他事別人。」

漳南拈問僧：「虚空講經，什麼人爲聽衆？」對云：「適來暫隨喜去來。」漳南云：「是什麼義？」云：「若是別人，便教收取。」漳南曰：「汝也是把火之意。」(なお譯注は『馬祖の語録』一三八頁以下参照)

また同じテーマの話頭が以下のように見られる。

本書卷一九・(睦州)陳和尚：師問：「大德講什麼經論？」答曰：「講十本經論。」「作麼生講？」云：「依文講。」「你不解講經。」某甲則不解講，請師講。」云：「你不是聽經人。」「某甲不會，乞師說教。」云：「三段不同，今當第一。(序分・正宗分・流通分の三段は同じではない。今そなたに言つてやつたのは序分の第一に當る。)」又問：「大德講什麼經論？」云：「曾講十數本經論。」「何得妄說！(なんと虚誕でたらめが吐けたものだ。)」對云：「某甲實語。」師云：「雪上加霜，擔枷過狀來。我與你道不妄語。近前來！(まだそのうえ嘘をつくのか、擔枷して罪狀を差し出せ。わしがそなたに本當のところを言つてやろう。前に進み出よ。)」便近前。師云：「得與麼墨。(よくもそんなに黒ちろかたくなれたものだ。)」大德隔三月後便悟。

「三段不同，今當第一」は、講經座主の常套句を「無說無示」のかわりに言つて皮肉つたもの。「近前來」は、こう言われて應ずる僧自身「近前」する作用に佛性が顯現している、そのことに自ら身をもつて氣づけというのである。馬祖禪の波及は必然的に教宗との對立をひきおこし、その情況は『馬祖語錄』や大珠慧海『頓悟要門』に講經座主との對話として見えているが、本則はそれより一世紀のちの、禪宗が大衆化した時代の對話で、質問した禪僧の質の低さが現われているようである。

○**闍梨不是聽衆，去！** 虚空の心には、人に説いて聽かせるような「宗」などない。それを問うとは、虚空の講義が聞こえておらぬ(理解できておらぬ)證據だ、お前には聽衆たる資格はない。

大普和尚章

(一) 行歴

大普和尚嗣雪峯。師諱玄通，福州福唐縣人也。出家於兜率山，依年具戒，便慕參遊。見雪峯，數年盤泊，更不他往，承言領旨，而居大普矣。

【訓讀】

大普和尚は雪峯に嗣ぐ。師の諱は玄通、福州福唐縣の人なり。兜率山に出家し、年に依りて戒を具し、便ち參遊を慕う。雪峯に見^まうるや、數年盤泊し、更に他に往かず。言を承けて旨を領ず、而して大普に居す。

【日譯】

大普和尚は法を雪峯に嗣いだ。師の諱は玄通、福州福唐縣の出身である。兜率山で出家し、規定の年齢に達したので具足戒を受け、すぐに各地の禪師に參問してまわりたいと思った。雪峯に參見すると、數年のあいだ腰を落ち着け、それ以上は他に往くことなく、教えを受けて禪の要旨を領悟した。そうして大普山に住した。

【注釋】

○大普和尚 大普山玄通。生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要』卷九、『五燈會元』卷七に語句を録す。『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章に、玄沙との次の問答がある。

大普玄通到禮覲。師謂曰：「汝在彼住，莫誑惑人家男女？」對曰：「玄通只是開箇供養門，晚來朝去。爭敢作恁麼事？」師曰：「事難。」曰：「其情是難。」師曰：「什麼處是難處？」曰：「爲伊不肯承當。」師便入方丈拄却門。

大普山の玄通和尚がやって来てお目通りした。玄沙、「君はあちらに住持して、若い學人たちを誑かしてはおらぬだろうな。」對えて曰く、「玄通は供養門わたしを開示して、朝夕に自由に入出入りさせているだけです。どうしてそのようなことを致しましょう。」玄沙、「難しいぞ。」曰く、「本當に難しいことです。」玄沙、「どこが難しいのだ。」曰く、「彼らがどうしても受けとめようとしないうことです。」玄沙は方丈に入って、門につっかい棒をした。

○福州福唐縣 いまの福建省福清市。『淳熙三山志』卷三、「福清縣を望むに、州の東南百二十里なり。唐の聖曆二年(六九九)長樂縣南八郷を析きて萬安を置く。天寶元年(七四二)改めて福唐と爲す。梁の開平二年(九〇八)改めて永昌と爲し、唐の同光元年(九三三)復た福唐と爲す。僞閩の龍啓元年(九三三)改めて福清と爲す。」

○兜率山 未詳。

○盤泊 腰を落ち着けて滞在する。本書卷五・徳山章に「給侍瓶屨、日扣精微、更不他遊、盤泊澧源、三十餘載。」

○大普 『景德傳燈錄』、『五燈會元』は「福州大普山玄通禪師」と表記するが、「福州大普山」は未詳。

(二) 驪珠はどう取得するか

有僧問：「巨海驪珠、如何取得？」師乃撫掌瞬視。

【訓讀】

僧有り、問う、「巨海の驪珠は如何が取得せん。」師は乃ち撫掌し瞬視す。

【日譯】

ある僧が問う、「大海の驪珠はどのようにすれば手に入るのですか。」なんと師は手を拍って大笑いし、まばたきした。

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○驪珠 驪龍の領の下にある寶珠、驪龍珠とも。佛性の喩え。『景德傳燈錄』、『五燈會元』は「驪龍領下珠」に作る。『景德傳燈錄』卷一三・風穴章：問：「驪龍領下珠、如何取得？」師曰：「曾向海邊乾竹刺、直至如今治素琴。」(善友太子は海邊で珠を奪われてより、いまに至るまで珠を失ったままだ。そのように汝も失ったままだ)。龍王の如意摩尼珠を手に入れた善友太子が、弟の惡友に乾竹で兩目を刺されて摩尼珠を奪われた話は『大方便佛報恩經』卷四・惡友品(T三・一四五a-c)。「祖庭事苑」卷六・理素琴條に『大方便佛報恩經』にもとづき略説されている。

本書卷四・丹霞天然章に「驪龍珠吟」あり。

驪龍珠よ、驪龍珠よ、光明燦爛かがきて人と殊なり、

十方世界に求むる處無く、縱然たとい求め得たるも亦た珠に非ず。

珠は本と有り、昇沈せず、時人は識しらずして外に追尋し、

行きて天涯を盡くして自ら疲極つかる、自家の心に體取たいせんに如かず。

求もとむること莫かれ、功夫を損い、轉また求め轉たえんて轉た元より無く、

恰かも渴鹿の陽焰を趁おうが如く、又た狂人の道途に在るに似たり。

須らく自ら體すべし、了あらかに分明にして、了あらめ得えば更に磨瑩みがを用いず、

深く知る、人間に得るに不是ずんば、六類及び生靈は論うに非ばざることを。

虚しく意を用い、精神を損なわんよりは、閑處に纖塵を絶つに如かず、

心を停め意を息めば、珠は常に在り、途中に向いて別に人に問うこと莫かれ。

自ら迷い失うも、珠は元と在り、此今の驪龍は終に改まらず、

五陰山に埋在すると雖然も、自是より時人懈怠を生ぜり。

珠を識らずして、毎に抛擲し、却って驪龍の前に向いて客と作り、

身は是れ主人公なるを知らずして、驪龍を棄却して別處に覓む。

寶を認取せば、自家の珍なり、此の珠は元と是れ本來人の、

拈得翫弄して窮まり盡くること無し、驪龍は本と貧ならざることを始めて覺る。

若し能く驪珠を曉了りて後は、只だ這の驪珠こそ我が身に在り。

なお「驪龍珠」は『莊子』列御寇篇、「夫れ千金の珠は必ず九重の淵にして驪龍の領の下に在り」（岩波文庫本、第四冊一九二頁）による。

○師乃撫掌瞬視 それ、こうだ！汝自身がそれに氣づくのだ。「瞬視」は、我が身のはたらきが佛性の作用にほかならないとする馬祖（洪州宗）の「作用即性」である。

宗密『中華傳心地禪門師資承襲圖』（鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』筑摩書房、禪の語録9、三〇八頁）に、馬祖の洪州宗の教えの主張をつぎのようにまとめている。

洪州の意とは、起心動念、彈指動目、所作所爲、皆な是れ佛性の全體の用にして、更に別の用無し。全體の貪嗔癡も、造善造惡も、樂を受け苦を受くるも、此れ皆な是れ佛性なり。……彼の意は楞伽經に「如來藏は是れ善と不善の因として、能く遍ねく一切の趣生を興造し、苦樂を受け、因と俱なり」

と、又た「佛語心なり」と云い、經に「或いは佛刹有り、揚眉動睛、笑吹警效、或いは動搖等、皆な是れ佛事なり」と云うに准う。^{しな}

〔三〕塵を撥つて佛を見る

問：「撥塵見佛時如何？」師曰：「脱却枷來商量。」

【訓讀】

問う、「塵を撥いて佛を見る時は如何。」師曰く、「枷を脱却し來らば商量せん。」

【日譯】

問う、「煩惱の塵を拂い去つて佛を見る場合はどうでしょうか。」師、「首かせをはずしてきたなら話しておおう。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○撥塵見佛時如何？ 拂塵看淨の北宗禪の立場。神秀が五祖弘忍に提出した偈、「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」（本書卷二・弘忍和尚章第四則）に對して慧能が「身非菩提樹，心鏡亦非臺，本來無一物，何處有塵埃？」と詠んで六祖となつたように、もともと拂い去るべき塵も見るとすべき佛もない、というのが南宗禪。

（一）夾山和尚因僧問：「撥塵見佛時如何？」曰：「欲知此事，直須揮劍。若不揮劍，漁父棲巢。（拂うべき塵も見るとすべき佛も共に智慧の劍で切つてしまわねば、主人公はたらき出ぬぞ）」僧如前問石霜，霜云：「渠無國土，甚處逢渠？（渠には居場所がない、どこに渠に逢えよう）」僧却舉似夾山，山

曰：「門庭施設，不無夾山；入理深談，猶較石霜百步。(初心者のための手だてなら夾山にも無いわけではないが、理を究めた深奥の談義は石霜に百歩も及ばぬ)」(『正法眼藏』卷下・第八一則)

(2) 問：「撥塵見佛時如何？」師云：「撥塵即乖、見佛即錯。」進云：「總不如是時如何？」師云：「錯！」(『天聖廣燈錄』卷一七・唐州大乘山惠果禪師章)

(3) 問：「撥塵見佛時如何？」師曰：「什麼年中得見來？(いつ見ることができるとやら)」(『景德傳燈錄』卷一八・漳州報恩院懷嶽禪師章)

(4) 問：「撥塵見佛時如何？」師云：「佛亦是塵。」(『聯燈會要』卷一一・潭州神鼎鴻理禪師章)

○脱却枷來商量 拂い去らねばならない塵や見なければならぬ佛があるという觀念の首かせをはずして出直せ。そうしたら一緒に話し合おう。

(1) 問：「常在生死海中沈沒者是什麼人？」師云：「第二月。(ありもしない妄想だ)」僧曰：「還求出離也無？」師云：「也求出離，只是無路。(出離を求めても、そんな路はない)」僧云：「出時什麼人接待伊？(出た時には誰が出迎えてくれますか)」師云：「擔鐵枷者。(地獄の住人だ)」(本書卷八・曹山和尚章第一四則)

(2) 問：「頭上寶蓋現，足下有雲生時如何？」師云：「披枷帶鎖漢。(聖量に執われている)」「頭上寶蓋不現，足下無雲生時如何？」「猶有枉在。(それも執われだ)」「畢竟事如何？」師云：「齋後困。(お齋の後で眠い、後にしてくれ)」(本書卷九・烏巖和尚章第二則)

(3) 問：「非言所及，非解所到，什麼人能到？(言葉でも頭の理解でも及ばないところには、どういふ人が到達できるのですか)」師云：「阿誰教你擔枷帶索？(誰からそんな束縛を受けたのだ)」僧云：「今日得遇明師批判。(はからずも今日はすぐれた師の批判に出會えました)」師云：「我則與摩批判。」

你到什摩處？（わしはかく批判した、君はどこに行き着いたか）對云：「熱則雪原取涼，寒則燒火圍爐。」（雪：原文は「靈」の異體字に誤る。「涼」：原文は「源」に誤る）（本書卷一二・仙宗和尚章第一〇則）

