

『祖堂集』卷第一一 譯注(二)「保福和尚章」(下)

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

本稿は『祖堂集』卷第一一「保福和尚章」全五四則の後半二十四則(二三)～(五四)の譯注で、昨年公表した「保福和尚章」上篇(二)～(三〇)に引き續き下篇として本紀要に發表する。この下篇は毎偶數週金曜日の定例研究會において二〇一七年六月二二日に開始、二〇一八年四月二七日に「保福和尚章」後半二四則を讀了した。會讀に譯注資料を提出して討論を擔當したのは、川島常明、久保護、鈴木洋保、鈴木史己、小川太龍、吳進幹(戒法)の諸氏および西口芳男、衣川賢次である。本稿は西口が當日の配布資料と討論の結果をふまえて起稿したものを衣川が檢討を加えて成ったものである。

禪文化研究所唐代語錄研究班が『祖堂集』の讀解を通して、「唐末五代轉型期における九、十世紀福建禪宗の思想的動向」をテーマに、まず卷七「雪峯和尚章」の會讀を開始したのは二〇〇九年一月であった。その後卷一〇、一一、一二、一三に列する雪峯門下の弟子、再傳の弟子の各章を會讀し、二〇二五年一〇月に終了した。卷一一「雲門和尚章」以下の譯注は今後整理起稿して本紀要に發表し、いづれこれらをまとめて出版したいと考えている。

『祖堂集』の燈史としての最大の資料的價值はこの部分に存する。すなわち『祖堂集』の傳える最新の

消息がここに絞べられている。『祖堂集』編纂の場となった泉州招慶院には第一世長慶慧稜(先招慶)と當時の住持福先招慶省燈(後招慶)の師保福從展にかかわる資料が豊富に蓄えられていたらしく、長慶慧稜は保福從展と廣く古今の話頭(禪宗故事)を討論したと言われ、二人の章(卷一〇「長慶和尚章」と卷一一「保福和尚章」)には多くの話頭を擧げて議論應酬した語の記録が特色をなしているのであるが、その話頭は『祖堂集』にほぼ収録されているから、『祖堂集』主要部分の編纂(原一卷から原十卷への増廣)はこの二人の語録を編纂することが核となり、かれらの取り上げた話頭が各卷に配せられたとも考えられる。「長慶和尚章」全三〇則のうちの二三則、「保福和尚章」全五四則のうちの三七則は本書独自の収録であり、これらの則の精密な讀解を通して、從來知られなかった唐末五代福建禪宗の問題意識と思想的營爲が明らかになる。

「保福和尚章」五四則の中心的課題は「宗乘」(禪宗の眞理、すなわち禪僧の自己本分事の究明「己事究明」)をいかに語るかであった。「語る」には言葉をもちいるしかないが、眞理を「語る」さいの言葉はがら不完全なものとなされ、「道い得た」と思っても、それは「患謬」(どもった言表、正常な言葉になっていない)の結果となり、または「道い得た」と思った言葉も却って人を縛るものに轉化する(「一句合頭語、萬劫繫驢轅」。ならば眞理を伝える言語表現は不可能である。だからといって、佛性は「人人具有、箇箇圓成」という前提に安住してしまつては「無事禪」に墮する。「良久する」(黙することによって宗乘を傳え得た)という苦肉の策も、雪峯の弟子輩からは疑惑の對象となった。この困境にいかんか處すべきか?この問題をめぐつてさかんに議論が展開されたわけである。これはいわゆる「語りえぬものを語る」という問題であり、問題意識は宋代以後へと持ち越されたばかりか、現代においても哲學的探究の課題となつている。ただし、「語りえぬもの」とは一般の言語問題ではなく、じつは禪宗史においては藥山惟儼が

とに言った、「不得絶却言語。我今説這箇言語，顯無語底。他那箇本來無耳目等貌」(言葉を断ちきってはならぬ。わたしは今こういう言葉を使って〈言葉なきもの〉を明らかにしているのだ。それは本来耳目の相貌なきものだから。『景德傳燈録』卷二八「澧州藥山惟儼和尚上堂」ということである。「それ」すなわち禪宗の宗乘自身は語るすべを持たぬゆえに、それに代わってそれがあることを暗示するのである。これはいわば「語って語らず、語らずして語る」反語的精神(林達夫、宋代禪の「繞路説禪」(『碧巖録』)、のちの馮友蘭のいう「負底方法」(反面からの提示)というものである)。『祖堂集』「保福和尚章」において一〇世紀福建でさかんに議論されたのはこの種の問題であった。中唐馬祖禪の思想がその後唐末五代に到って深刻な反省にさらされ、「無事禪」克服の課題を持って宋代禪につながる局面をここに読みとることができるであろう。

二〇二六年三月二〇日

禪文化研究所唐代語錄研究班

西口 芳男

衣川 賢次

〔凡例〕

- 一、本譯注は禪文化研究所唐代語録研究班の會讀成果である『祖堂集』卷二「保福和尚章」後半二四則の校訂本文、訓讀文、日本語譯、注釋から成る。
- 二、譯注の底本は禪文化研究所影印大字本『祖堂集』（基本典籍叢刊、一九九四年）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）を參考にした。
- 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』附録二「關於祖堂集的校理」四、「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〕

保福和尚章(下)

*印は本書にのみ録する章

- *〔三二〕 一闡提を殺せば、無量の福を得ん
- *〔三三〕 一百个の話を道得するよりは、一个の話を行取するに如かず
- *〔三三〕 佛の一言で五百菩薩に害心が生じた
- 〔三四〕 天上、地下に弥勒無し
- *〔三五〕 應眞の菩薩は内外俱に黄金色
- *〔三六〕 直是(た)い理有るも、雪處(せつじよ)無し
- *〔三七〕 諸法(しよほ)に座(ま)らずして、還(は)た過(とが)無(な)きを得んや？
- *〔三八〕 諸聖(しよま)に見(ま)えんと欲(ほ)つするも、亦(また)此(こ)の門(かど)より入(い)る
- 〔三九〕 無生(むじよ)の路(ぢ)に達(た)したいなら、本源(ほんげん)を識(し)らなければならぬ
- *〔四〇〕 若是(も)し善(ぜん)知識(ちき)ならば、一物(いちぶつ)にも亦(また)違(ちが)わず
- *〔四一〕 亂走(らんそう)して變(か)ぜしや？
- *〔四二〕 たとい完璧(かんぺき)に言(い)えても、どもつたものでしかない
- *〔四三〕 什摩處(いずこ)か是(こ)れ某甲(とくごう)の去處(きこ)ならざる？
- *〔四四〕 不問(ふもん)不答(ふたふ)の時(とき)は如何(いか)？
- 〔四五〕 此(こ)の事(こと)は閃電(せんでん)、石火(せきか)、火焰(くわえん)、霹靂(びやくりやく)に相(あ)い似(に)たり
- *〔四六〕 文殊(もんじゆ)の劍(けん)
- *〔四七〕 這裏(こゝ)は則(すなは)ち易(やす)く、那裏(なゝり)は則(すなは)ち難(がた)し

- *〔四八〕 柏樹子と言わずにどう言うか？
- *〔四九〕 先聖の方便によつて成道する
- *〔五〇〕 如何なるか是れ活人劍？
- *〔五一〕 馬祖禪の定型の問いをどう受け留めるか？
- *〔五二〕 師子はどんな獲物を捉えるにも全力を盡くすが、どんな力を盡くすのか？
- *〔五三〕 錢を失い罪に遭えり
- *〔五四〕 作摩生いかなるか是れ如の義？

【三一】一闍提を殺せば、無量の福を得ん

因舉：「曹山三種闍提云：『殺盡一切、名曰闍提；殺一闍提、得福無量。』」僧問：「只如一闍提、作摩生殺？」師云：「不殺。」進云：「爲什麼不殺？」師云：「若殺則同於闍提。」

【訓讀】

因みに擧す、「曹山の三種の闍提に云く、『一切を殺し盡くすを、名けて闍提と曰う。一闍提を殺せば、福を得ること無量なり』と。」僧問う、「只如一闍提の如きは、作摩生いかにんが殺さん？」師云く、「殺さず。」進んで云く、「爲什麼なにゆゑにか殺さざる？」師云く、「若し殺せば則ち闍提に同じからん。」

【日譯】

師は（曹山の三種の闍提）の話を取りあげた。「一切を殺しつくす者を闍提と言うが、一闍提を殺せば、無量の福を得ることができる」と。僧が問うた、「一闍提というものはどのようにして殺すのでしょうか？」師、「殺さないことだ。」僧、「どうして殺さないのですか？」師、「殺したら、闍提と同じになる。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○曹山三種闍提云：殺盡一切、名曰闍提；殺一闍提、得福無量。「曹山三種闍提」については未詳。曹山が「一闍提を殺せば、福を得ること無量」と言った問答は、本書卷八「曹山章」の第二六則に見える。

問：「教中有言：『殺一闍提、獲福無量。』如何是闍提？」師云：「起佛見、法見者。」云：「如何是殺？」云：「不起佛見、法見是殺。」

問う、「涅槃經」に『一闍提を殺すと、無量の福が得られる』とありますが、闍提とは何でしょうか？」師、

「佛見、法見を起す者のことだ。」僧、「では闍提を殺すとはどういうことでしょうか？」師、「佛見、法見を起さぬことが闍提を殺すことだ。」

右の引用は『大般涅槃經』（南本）卷一五「梵行品之二」の一節の取意であろう。

善男子！佛及菩薩知殺有三：謂下中上。下者蟻子乃至一切畜生，唯除菩薩示現生者。善男子！菩薩摩訶薩，以願因緣示受畜生，是名下殺。以下殺因緣，墮於地獄、畜生、餓鬼，具受下苦。何以故？是諸畜生有微善根，是故殺者具受罪報，是名下殺。中殺者，從凡夫人至阿那含，是名爲中。以是業因，墮於地獄、畜生、餓鬼，具受中苦，是名中殺。上殺者，父母乃至阿羅漢、辟支佛、畢定菩薩，是名爲上。以是業因緣故，墮於阿鼻大地獄中，具受上苦，是名上殺。善男子！若有能殺一闍提者，則不墮此三種殺中。善男子！彼諸婆羅門等一切皆是一闍提也。譬如掘地刈草斫樹，斬截死屍，罵詈鞭撻，無有罪報。殺一闍提，亦復如是，無有罪報。何以故？諸婆羅門乃至無有信等五法，是故雖殺，不墮地獄。（大正藏第一二冊七〇二下。北本同）

良家の子よ、佛・菩薩には上中下の三種の殺があるのを知りなさい。下殺とは蟻より畜生の生存の殺であるが、菩薩の誓願によつて示現したものは除く。下殺の因縁によつて地獄・畜生・餓鬼に墮ちて下苦を受けるのは、どんな畜生にもわずかに善根があつて殺せば罪報を受けるからで、これが下殺である。中殺とは凡夫より阿那含の生存の殺で、この行爲の因によつて地獄・畜生・餓鬼に墮ちて中苦を受けることである。上殺とは父母より阿羅漢・辟支佛・菩薩として決定した者の生存の殺で、この行爲の因縁によつて阿鼻大地獄に墮ちて上苦を受けることである。良家の子よ、婆羅門（異教徒）なる一闍提を殺すのは以上の三種の殺に入らない。たとえげ地を掘り、草を刈り、樹木を切り、死骸を切り刻み、罵り鞭うつても罪報が無いように、一闍提を殺しても罪報はない。なぜかといえ、婆羅門と五法（信心・精進・思念・禪定・智慧）がない者は、それ故に殺しても地獄に墮ちない

のである。

殺生によって罪報を受けるのであるが、ここでは殺す対象を上中下三種に分類し、「一闍提を殺す」とはこれに屬さず、殺生しても地獄に墮ちないという。曹山章の「殺一闍提、獲福無量」がこの一段の取意(概括)だとすると、本則の「殺盡一切、名曰闍提；殺一闍提、得福無量」も曹山による『涅槃經』の取意ということになる。一闍提は Ichhanika の音譯語、「斷善根」の義という。本則では「殺盡一切、名曰闍提」が加わり、闍提を皆殺しの極悪人としてイメージしているのであるが、『涅槃經』の所説に關わる問答で、殺生をどう見るかという問題である。曹山章の問答で「殺す」ことを「佛見、法見を起こさないこと」と精神的解釋をしているのは、同時代の臨濟義玄が示衆で五無間業(五逆罪：殺父、害母、出佛身血、破和合僧、焚燒經像)を「父とは無明、母とは貪愛」などとすると同じで、臨濟の場合には『楞伽經』の所説の禪的解釋であり、本書曹山章は『涅槃經』の所説の禪的解釋である。

○僧問：只如一闍提，作摩生殺？師云：不殺。進云：爲什麼不殺？師云：若殺則同於闍提。曹山の「殺盡一切、名曰闍提；殺一闍提、得福無量」に對して僧が「一闍提を殺す」とはどういうことかと問うたが、曹山の殺とは「不起佛見法見」であり、譬喩としての架空の殺である。しかし保福は「一闍提を殺す」ことを譬喩と見ず、却って現實的な不殺生を主張しているのは、當時の閩國の日常的な戦争殺戮の狀況を見ていたからであろうか。

〔三三〕 一百个の話を道得するよりは、一个の話を取取るに如かず

因舉：「雲居示徒云：『舉得一百个話，不如揀得一个話；揀得一百个話，不如道取一个話；道得一百个話，不如行取一个話。』」時有僧問：「只如一个『話』，作摩生行？」師云：「不行。」進云：「爲什麼不

行？」師云：「汝須禮拜。」

【訓讀】

因に擧す、「雲居、徒に示して云く、『一百個の話を擧し得るよりは、一個の話を揀び得るに如かず。』
 一個の話を揀び得るよりは、一個の話を道取するに如かず。一百個の話を道得するよりは、一個の話を
 行取するに如かず。』時に僧有りて問う、「只だ一個の『話の』如きは、作摩生が行ず。」師云く、「行ぜ
 ず。」進んで云く、「爲什麼にか行ぜざる？」師云く、「汝須らく禮拜すべし。」

【日譯】

ある日、次の話頭を取り上げた。「雲居和尚は弟子たちに言った、『百の話頭を取り上げるよりは、一
 つの話頭を選びとるほうがよい。百の話頭を選びとるよりは、一つの話頭の核心を言いとめるほうがよ
 い。百の話頭の核心を言いとめるよりは、一つの話頭を行ずるほうがよい』と。そのとき、僧が問う、
 「ところで一つの話頭をどう行ずるのですか。」師、「行じない。」僧はさらに問う、「どうして行じないの
 ですか。」師、「君は禮拜しなければならぬ。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。

○雲居示徒云：擧得一百個話，不如揀得一個話；揀得一百個話，不知道取一個話；道得一百個話，不如行
 取一個話。雲居は洞山良价（八〇七〜八六九）に嗣法した道膺禪師（？〜九〇二）のこと（自己本分）に
 ついて説くことと行ずることでは、行ずることのほうが大事である、行至上主義の立場。この雲居の説
 法は、本書卷一七「大慈和尚章」（嗣百丈懷海、七八〇〜八六二）第三則の話頭が下敷きになっている。

師上堂云：「説取一丈，不如行取一尺；説取一尺，不如行取一寸。説取那行處，行取那説處。」

有人舉似洞山，洞山便歡喜云：「大慈和尚爲物情切。」僧便問：「彼中則如此，此間還有也無？」洞山云：「有。」僧云：「若與摩，則便請。」洞山云：「行取那說不得處，說取那行不得處。」洞山又云：「離此二途作摩生？」僧對云：「離此二途，請師不問。」洞山云：「海上功秀又作摩生？」對云：「石人唱歌，幻人撫掌。」

有人舉似雲居，雲居云：「行時無說路，說時無行路。不說不行，合行什摩路？」

有人舉似樂浦，樂浦云：「行、說俱到，本事無；行、說俱不到，本事在。」又云：「大慈和尚則古佛，洞山和尚則細懦。」師又聞舉云：「作家。」

大慈和尚、上堂して言う、「一丈ほどを説くよりは、一尺だけでも行ずるほうがました。一尺ほどを説くよりは、一寸だけでも行ずるほうがました。その行ずるところを説き、その説くところを行ずるのだ(行と説は調和していなければならぬ)。」

ある僧が洞山良价にこのことを話すと、洞山は大いに賞賛して言う、「こころのこもった大慈和尚の爲人だ。」そこで僧が問う、「むこうではあのようなようですが、ここでもあのような心のこもった爲人はありますか？」洞山、「ある。」僧、「あるなら、どうか言ってください。」洞山、「言えないところを行じ、行じられぬところを説くのだ(行と説は相互に補完できる)。」洞山はさらに言う、「行と説の二つの手立てを離れるとどうなるか？」僧、「二つの手立てを離れては、どうか問わないでください。(なぜなら行ずることも説くこともできないのですから)。」洞山、「昼氣樓(幻)のように現れているのは、いったいどうなるのか？」僧、「石人が歌い、幻人が手拍子打つようなものです(人間の常識ではとらえられぬことである。ことをこのように表現した)。」

ある僧がこのことを雲居道膺に話すと、雲居は言う、「行じている時には説く手立てがなく、説いている時には行ずる手立てがない。説くことも行ずることもないなら、いったいどういう手立てを行うのか？」

ある僧がこのことを樂浦元安(八三四く八九八)に話すと、樂浦は言う、「行も説もともにできれば、大慈の問題提起はない。行も説もともにできないから、大慈の問題提起があるのだ。」さらに言う、「大慈和尚は古佛だが、洞山和尚はこまかいこと言うやつだ。」師は重ねて論評を聞いて言う、「作家だ!」

○時^{ひとつ}有僧問…只^{ひとつ}如一个「話」、作摩生行? 「雲居和尚は一个^{ひとつ}の話を行取するに如かずと言いましたが、一个^{ひとつ}の話をどう行ずるのですか?」

○師云：不行 「どう行ずるかと問うようでは、お前は行じておらぬ」という僧を叱る意と、「行じないという行じかただ」という意を含みもつて言ったもの。後の意の「不行」については、玄沙は次のように説いている。

大道虚曠，常隱於自受用中，常顯於自受用中。絲毫不有，絲毫不無。應古應今，全生全不生，全滅全不滅。還且作麼生會? 還見麼? 自還是生，自還是不生，自還是滅，自還是不滅。且作何理論，作何領覽? 若與麼見，與麼知，與麼說，與麼道，也只如然。無得而得，不行而行。應須與麼始得。〔玄

沙廣錄』卷中(二三)

大道は広々と開けており、常に自ら享受しているなかに、表に現れたり裏に隠れたりしている。まったく有るのでもないし、まったく無いのでもない。今も昔も變わることなく應現し、餘さず生じて餘さず生ぜず、餘さず減して餘さず減せず。さあどう分かるか? いったい見えるか? もともと生でありつつ、もともと不生、もともと滅でありつつ、もともと不滅。さてどのように道理を論じ、どうつかみ取るか? こう見て取り、こう分かり、こう説法し、こう語ったとしても、もともとこうであるだけのことに他ならぬ。得ることなくして得、行ぜずして行ず、このようではなくてはならないのだ。

玄沙の説明では、「生而不生、滅而不滅」なるそれを自受用しているからには、さらにそれを得たり行

じたりできないことが「無得而得，不行而行」であろう。また菩提達磨『安心法門』には、「不見一物，名爲見道；不行一物，名爲行道。(何も見ないのが道を見ることであり、何も行じないのが道を行ずること)」（『宗鏡錄』卷九七、『少室六門』など）とある。『思益梵天所問經』卷二「問談品」には、網明菩薩の「菩薩の是の如く六波羅蜜を行ずるは、何の處に於いて六波羅蜜を行ずるや？」という問に、梵天は「行ずる處無きなり、所以者は何ん？凡そ行ずる所有るは皆な是れ行ぜず、若し行ぜば即ち行ぜず、若し行ぜざれば即ち是れ行なり」（大正藏第一五冊四五下）と答えている。すなわち功利的・有目的な行は本來の行ではない。

○進云：爲什麼不行？師云：汝須禮拜 君は言葉を求めるのではなく、自ら禮拜するのではなくてはならぬ。「不行」の説明を求める僧に、説かずに行ずることを求めた。行ずるところに自己本分が具現していると分かれば、その行は求める行ではなくなり、行ずることなき（求めることなき）行となる。

〔三三〕佛の一言で五百菩薩に苦心が生じた

因學：「曹山云：『佛既說一言，五百苦心生。』如何是此言？」師云：「冷侵侵地。」進曰：「既有此言，爲什麼却返怨？」師云：「汝喚什麼作返怨？」對云：「唯不喜見父面。」時有學人問：「父有什麼過？」師云：「父無過。」云：「既無過，爲什麼不喜見？」師云：「只爲無過，所以不喜見。」

〔訓讀〕

因みに學す、「曹山云く、『佛既に一言を説き、五百に苦心生ず』と。如何なるか是れ此の言？」師云く、「冷侵侵地。」進んで曰く、「既に此の言有るに、爲什麼にか却つて返怨する？」師云く、「汝は什麼を喚んでか返怨と作す？」對えて云く、「唯だ父の面を見るを喜ばず。」時に學人有りて問う、「父に什麼の

過か有る？」師云く、「父に過無し。」云く、「既に過無きに、爲什摩にか見るを喜ばざる？」師云く、「只だ過無きが爲に、所以に見るを喜ばず。」

【日譯】

ある日、僧が次の話を取り上げた、「曹山和尚は『佛が一言言つたために、五百の菩薩に害心が生じた』と言いました。佛のその一言とは何なのですか？」師、「ぞくつとした。」僧が言う、「佛に一言があつたのに、逆にどうして逆恨みしたのですか？」師、「きみは何を逆恨みだというのか？」答えて言う、「父親の顔など見たくもありません。」その時、別の僧が問う、「父親にどんな咎があるのですか？」師、「咎が無いから、見たくない。」

【注釋】

○本話は本書にのみの収録である。

○佛既説一言，五百害心生 「佛の一言によつて五百人の菩薩に佛を害する心が生じた」と曹山は言うが、恐らくは『大寶積經』卷一〇五〈善住意天子会〉（またその異譯である『聖善住意天子所問經』卷下）に見える話を踏まえて言うのであろう。いま湛然述『止觀輔行傳弘決』卷第四之四に引かれるものによつて見れば、次のようである。

《寶積經》中有菩薩得宿命智，知億多劫所作重罪，以憂悔故不證無生。時文殊師利知其念已，於大眾中把刀害佛。佛言：「若欲害我，爲善害我。」文殊白佛：「云何名爲〈若欲害我，爲善害我〉？」佛因廣說「一切諸法，皆如幻化」：「若能如是，是善害我。」菩薩由是照知宿罪皆如幻化，得無生忍。（大正藏卷四六・二七一下、『祖庭事苑』卷六「文殊仗劍」條はこれに依る）

《寶積經》に説かれている。宿命智を得た五百人の菩薩は億劫もの過去世に犯した重罪を知り、苦しみ惱み、無

生法忍を悟ることができなかつた。その時、文殊師利はその悩みを知り、刀を取って大衆のなかより出て、佛を殺害しようとした。佛は言う、「もし我を害そうとするなら、よく我を害せよ。」文殊、「いかなることを(我を害そうとするなら、よく我を害せよ)と云うのですか？」佛は「すべての存在は幻化のようなものである」ことを詳しく説いて言う、「もしこのようにできれば、我をよく害することだ。」五百人の菩薩はこれにより宿世の重罪も幻化であることを明察し、無生法忍を悟った。

これによれば、佛は五百菩薩に直接に一言を言ったのではないが、文殊が刀で佛を害そうとしたときにその一言を明察したのである。「一切諸法、皆如幻化」を知ることが、佛を害すことであるとは、佛も幻化であり、究極絶対と見ない立場のことである。ところが「若欲害我、爲善害我」のところは『大寶積經』卷一〇五〈善住意天子會〉では次のようになっている。

汝住汝住、不應造逆、勿得害我。我必被害、爲善被害。何以故？文殊師利！從本已來無我無人無有丈夫、但是內心見有我、人、內心起時、彼已害我。即名爲害。(大正藏卷一一・五九〇中)

文殊よどまれ。逆罪を犯し、わたしを害してはならぬ。わたしを害しようとするなら、よく害するようにせよ。なぜなら、文殊よ！もともと我も個人存在も男もないのに、心に我や個人存在の思いがあり、そういう心が生じたとき、その人はもはやわたしを害しているのだ。それがわたしを害すると言うことだ。

これによれば、我・人・丈夫の觀念を心に起こすことが、「佛をよく害すること」であるから、「佛をよく害すること」とは、佛の教えに悖る心が生ずることである。これでは、以下の問答とかみ合わない。曹山の言葉の典據は明らかにできないが、湛然が『寶積經』を要約した右の文がそれに近い。

佛の一言が「一切諸法、皆如幻化」ならば、佛の最も基本の教えであり、僧なら誰もが知悉していることであるから、この一言に「冷侵侵地」することはない。

○師云：冷侵侵地 保福は一言を示さず、「身震いがした」と五百菩薩が一言を聞いて害心を起こしたことに對する驚きの感想で答えた。『禪語辭典』はこの則を引き、「ぞくぞく。總毛立つような寒さ、あるいは恐れを表す副詞」とする。丈雪通醉（二六一〇～一六九五）『昭覺丈雪醉禪師語錄』卷一「住遵義府禹門禪院」に次の用例がある。

復攀：「黃檗云：〈預前若打不徹，臘月三十日到來，管取熱亂在。〉大衆、今正三十日、一衆冷侵侵、不見有一箇半箇熱亂者。且誰是徹底，誰是未徹底？」以杖指東云：「已徹底向者邊著。」指西云：「未徹底向者邊著。」復云：「明日宜早起。」

「黃檗和尚は（事前に大悟徹底できていないなら、人生の臘月三十日になったとき取り亂すのは間違いない）と言ったが、諸君、今日はまさにその臘月三十日、一山の衆は身震いしているが、徹底した者が取り亂すことはない。さて誰が徹底しているのか、誰が徹底していないのか？」拄杖で東を指して言った、「すでに徹底した者はこちらへ行け。」西を指して言った、「まだ徹底していない者はこちらへ行け。」また言った、「明日元日は早く起きるがよい。」

○進曰：既有此言，爲什摩却返怨？師云：汝喚什摩作返怨？對云：唯不喜見父面「返怨」は他に用例を見ない。『禪語辭典』はこの則を引き、「さかうらみすること」（三八五頁）とする。保福が「一言」を答えないので、僧はその「一言」になぜ「返怨」、すなわち「害心が生じた」のかと訊くと、保福は「返怨」の意を質す。僧が「父親（佛）の顔など見たくもありません」というのは、價值意識や聖量の思いを離れることであり、「害心」を正しく言い留めている。丹霞天然に「佛之一字，永不喜聞」の語がある。

師上堂曰：「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。」(『景德傳燈錄』卷一四「丹霞天然禪師章」)

上堂して言う、「みなさん、靈妙なる眞性を大切にしない。それは人爲的なものでも、名付けて形象化できるものでもなく、會得するしないの問題でもないのです。昔わたしが石頭和尚に参見したときも、自らの眞性を大切にしないといふ教えられただけでした。この一大事はみなさんが話せるものではないのです。みなさん誰にでも存在根據があることは疑いようありません。禪は人が理解できるものではありませんし、成らねばならぬ佛などありません。ですから佛という言葉は未來永劫に聞きたくないのです。」

みずからに具わる「一靈之物」(佛性)を大切にすればよく、成らねばならぬ佛などないと言っているように、外に希求すべき佛はないのである。それなのに却つて佛という言葉を聞くことによつて、外に希求すべき對象として價値化することを警戒して「佛之一字、永不喜聞」と丹霞は言ったのである。『祖堂集』卷一八「趙州和尚章」にも、「師有時云：佛之一字、永不喜聞」とある。

○時有學人問：父有什摩過？師云：父無過。云：既無過、爲什摩不喜見？師云：只爲無過、所以不喜見「唯不喜見父面」に疑念を抱いた別の僧が「父(佛)にどんな過ちがあつて顔を見たくないのでか？」と問うと、保福は「過ちはないが、過ちのない聖なるものだからこそ顔も見たくないと答える。見ればそれに著するからである。」

〔三四〕 天上、地下に弥勒無し

因舉：「南泉問座主：『講什摩經？』座主云：『講《上生經》。』南泉云：『弥勒在什摩處？』對云：『在兜率陀天。』南泉叱云：『天上無弥勒！』後僧舉似洞山、洞山叱：『地下無弥勒！』有人問師：「弥

勒在什麼處？」師乃叱之。

【訓讀】

因みに擧す、「南泉座主に問う、『什麼の經をか講ずる？』座主云く、『《上生經》を講ず。』南泉云く、『弥勒は什麼處に在る？』對えて云く、『兜率陀天に在り。』南泉叱して云く、『天上に弥勒無し！』後に僧 洞山に擧似するに、洞山叱すらく、『地下に弥勒無し！』有る人師に問う、『弥勒は什麼處に在る？』師乃ち之に叱す。

【日譯】

あるとき次の話頭を取りあげた、「南泉が座主にたずねる、『どんな經典を講義しているのか？』座主、『《上生經》を講義しております。』南泉、『弥勒菩薩はどこにいるのか？』答えて言う、『兜率天におります。』南泉が舌打ちして言う、『天上に弥勒菩薩はおらぬ！』後に僧が洞山にこのことを話した。洞山が舌打ちして言う、『地上に弥勒菩薩はおらぬ！』ある人が師にたずねた、『弥勒菩薩はどこにいますか？』師はそこで舌打ちした。

【注釋】

○本話の異傳が『景德傳燈錄』卷一七「雲居道膺章」、『宗門統要集』卷三「南泉章」、『正法眼藏』卷中第六〇則、『隆興佛教編年通論』卷二八、『聯燈會要』卷四「南泉章」、『禪門拈頌集』卷一七「洞山章」、『永平廣錄』卷一、「五燈會元」卷一三「雲居道膺章」、『五家正宗贊』卷三「雲居道膺章」、『洞山錄』などに見える。いま『景德傳燈錄』卷一七「雲居道膺章」を示すと次のようである。

洞山謂師曰：「昔南泉問講《弥勒下生經》僧曰：『弥勒什麼時下生？』曰：『見在天宮，當來下生。』南泉曰：『天上無弥勒，地下無弥勒。』師隨舉而問曰：「只如天上無弥勒，地下無弥勒，未審誰與

安字?」洞山直得禪床震動乃曰:「膺闍梨!」

洞山が師(雲居道膺)に言う、「昔、南泉和尚が《弥勒下生經》を講ずる僧に問うた、『弥勒菩薩はいつ下生するの?』僧が言う、『現在は天宮におり、將來に下生します。』南泉が言う、『天上に弥勒菩薩はおらぬ、地上にもおらぬ。』」これを聞いて師は問うた、「ところで『天上に弥勒菩薩はおらぬ、地上にもおらぬ』といえば、だが《弥勒下生經》と名づけたのでしょうか?」洞山は禪床が揺れるほどに震え、そこで言う、「膺闍梨よ!」

なお最後の「膺闍梨」のところは、『宗門統要集』、『正法眼藏』、『五燈會元』、『聯燈會要』、『五家正宗贊』、『洞山錄』では、「膺闍梨」「統要、聯燈無此三字」、吾在雲巖曾問老人、直得火爐震動。今日被子一問、直得通身汗流」となっている。

○南泉問座主:講什摩經?座主云:講《上生經》。南泉云:弥勒在什摩處?對云:在兜率墮天。南泉叱云:天上無弥勒。南泉が『上生經』を講じている座主に弥勒の居場所を問うのは、汝の心が佛(弥勒佛)に他ならぬことに気づかせようとしたこと。しかし座主は弥勒の居場所を訊かれたと思い、經典に説かれてはいる通りに答えた。南泉は舌打ちして「天上無弥勒」と叱責した。「叱」は「叱責の言葉を述べた」ではなく、鋭い声を發したり舌打ちしたりすること(『禪語辭典』一八五頁)。「上生經」は『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』のこと。一生補處の弥勒菩薩は命つきると兜率天に化生し、五六億萬年後に閻浮提に生まれることを説く。異傳では『弥勒下生經』に作る。經文には兜率天に住する弥勒菩薩が未來に娑婆世界に下つて成佛して弥勒佛となり、三度の法會で多くの者を阿羅漢にしたこと、迦葉が禪窟に住している緣由を明かし、迦葉の僧迦葉を取つて身に著けると迦葉の身體は飛散し、種々の華香をもつて供養したこと、八萬四千年後に涅槃することなどを説く。

○後僧學似洞山、洞山叱!」

弥勒」の所在を人に問うているようでは、きみ自身のことだと分かっておらぬということ。

○有人問師：弥勒在什麼處？師乃叱之。「汝のことであるのに、どこにいるかなどと聞くとは！」と叱責した。

〔三五〕應眞の菩薩は内外俱に黄金色

因舉：「教中有言：『應眞菩薩内外俱作黄金色。』」時有人問：「直得與摩時，是什麼人分上事？」師云：「不是兄分上事。」云：「與摩則有強有弱去也。」師云：「前話已墮。」

【訓讀】

因みに舉す、「教中に言う有り、『應眞の菩薩は内外俱に黄金の色を作す』と。」時に有る人問う、「直ちに與摩なるを得たる時、是れ什麼人の分上の事ぞ？」師云く、「是れ兄が分上の事ならず。」云く、「與摩ならば則ち強有り弱有り去るなり。」師云く、「前話已に墮せり。」

【日譯】

あるとき、師は言った、「經典に『應眞の菩薩は内も外も黄金の色で輝いている』と説かれている。」ある僧が問うた、「ただちにそうなったとき、それはどういう人の本分でしょうか？」師、「そなたの本分ではない。」「それなら偏りがあります。」師、「さきに問うたことがすでに破綻していたのだ。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。

○教中有言：應眞菩薩内外俱作黄金色 「經典に言う」とあるが未見。李通玄撰『新華嚴經論』に「應眞菩薩」の名が六例擧がるなか、本話の「應眞菩薩内外俱作黄金色」に近い表現は「應眞菩薩皆眞金色

也」である。

又經云：「一切處文殊師利。」即明法身遍也。又過東方十佛刹微塵數世界，有金色世界，有文殊師利。又十方文殊師利所從來國，金色世界。金爲白色其相黃、體白而黃相者，即明法身佛性智也。體白、淨清潔，非屬白色形。身心無染，非如世間色白之白也。法身佛性，無心無身。任性無作，緣緣白淨，物物無心，唯無依智，名爲白淨。若諸菩薩證如是性，如是智，身皆黃色，爲黃爲福慶之色，無貪嗔恚，即有和氣、智慈、益物之德也。經云：「應眞菩薩皆眞金色也。」故言「文殊師利從金色世界來」者，明一切處法皆眞也，表一眞法界也。〔新華嚴經論〕卷三、大正藏卷三六・七三九上〕

【訓讀】

又た經に云う、「一切處の文殊師利」と。即ち法身の遍ねきを明かすなり。又た東方十佛刹微塵數世界を過ぎて、金色の世界有り、文殊師利有り。又た十方の文殊師利の從來する所の國は金色世界なり。金は白色にして其の相は黃爲り、體白にして黃相とは即ち法身佛性の智を明かすなり。體の白は淨清潔にして、白色の形に屬するに非ず、身心に染無くして、世間の色白の白の如きに非ず。法身佛性は無心無身、性に任せて作す無く、緣緣白淨、物物無心、唯だ無依智なるを、名づけて白淨と爲す。若し諸菩薩は是の如きの性、是の如きの智を證れば、身は皆な黃色、黃爲るは、福慶の色爲り、貪嗔恚無く、即ち和氣・智慈・益物の徳有り。經に云く、「應眞の菩薩は皆な眞金の色なり」と。故に「文殊師利は金色世界從り來る」と言うは、一切處の法は皆な眞なるを明かし、一眞法界を表わすなり。

【日譯】

『華嚴經』に「一切處の文殊師利」と言っているのは、法身が遍満していることを明かすものである。

また東方の十佛國土の微塵數の世界の彼方に金色の世界があつて文殊師利が住している。また十方の文殊師利が來た國は金色の世界である。金は白色はくしよであり、その相とくしつは黄である。相黃體白とは、法身佛性の智慧を明かすものである。體が白とは、清淨清潔であり、身體が白色であるのでなく、世間で言う白い色のことでもなく、身心に汚れがないことをいう。法身佛性は心も身も無く、本性のままにして作すなく、心の對象となつて心を生じさせるものは清淨、あらゆる物に對して無心、ただ無依智なるのみを白淨と呼ぶ。諸菩薩がこのような本性や智を悟れば、身體は黄色となる。黄色は幸福の色であり、貪嗔恚の三毒がなく、和氣・智慈・益物の徳がある。『華嚴經』に「應眞の菩薩は皆な眞金の色なり」と説かれているから、「文殊師利は金色世界より來た」と言うのは、一切處の法は眞なることを明かしており、一眞法界を表わすものである。

これによれば「應眞菩薩が黄金の色をしている」のは法身たることを明らかにしたものである。卷五にも「黄金世界者白法也。金爲白色、明法身本體也」(大正藏卷三六・七五二上)とあり、黄金色は法身を表わすものである。なお「應眞菩薩」は「眞理を體現した菩薩」の意。

○時有人問：直得與摩時，是什麼人分上事？ 師（保福）が擧げた經典の句を聞いて、「そのように内も外も黄金で輝く應眞菩薩になつたとすれば、それはどういう人の本分事なのですか？」と疑念を質した。

○師云：不是兄分上事。云：與摩則有強有弱去也 「そなたの分上のことではない」と言われて、僧は「わたしの分上のことでないなら、遍在している法身に偏りがあることになりませう」と異議を申し立てた。なお「兄」は、ここでは同門の僧を指して言う。本書卷一八「仰山和尚章」第一六則に次の例がある。

雙峯離瀉山到仰山。師問：「兄近日作摩生？」雙峯云：「某甲所見，無有一法可當情。」

○師云：前話已墮 應眞の菩薩になれば「直得與摩時、是什摩人分上事」などと問うたりはしない。そなたが疑念をもつて問うた時點でもはや應眞菩薩の分上とは齟齬していたのだ。

〔三六〕直是たとい理有るも、雪處せつじよ無し

師因擧：「初祖於少林寺裏面壁打坐九年、寺裏三千个聽徒口似懸河、只云：『此是西天小乘壁觀婆羅門、有什摩雪處？』直是有理、無雪處。」時有人問：「既有理、爲什摩無雪處？」師云：「只爲如此、所以如此；若不如此、焉知如此？」僧云：「不如此事作摩生？」師云：「莫妨我打睡！」

【訓讀】

師因みに擧す、「初祖は少林寺裏に於いて面壁打坐すること九年、寺裏の三千个の聽徒は口懸河に似て、只だ云う、『此れは是れ西天の小乗の壁觀の婆羅門にして、什摩の雪處せつじよか有らん？』と。直是たとい理有るも雪處無し。」時に有る人問う、「既に理有るに、爲什摩なにゆゑにか雪處無き？」師云く、「只だ此かくの如くなるが爲に、所以に此の如し。若し此の如くならずんば、焉いかでか此の如くなるを知らざる？」僧云く、「此の如くならざる事は作摩生？」師云く、「我が打睡するを妨さまたぐる莫れ！」

【日譯】

師はあるとき話した、「初祖達摩は少林寺で九年も面壁打坐した。少林寺の能辯を誇る三千の學徒たちは、『これは西天の小乗の壁觀の婆羅門だ。何の辯明もできぬ』と批判したが、ちゃんと理はあるのだが、言葉で辯明できないのだ。」そのとき、ある僧が問う、「道理があるのに、どうして辯明できないのですか？」師、「ただそうだから、そうなのだ。もしそうでなかったなら、そうだということが分かるか？」僧、「そうでないこととは、どういうことですか？」師、「わたしの晝寢の邪魔をしないでくれ！」

【注釋】

○本則は他に収録がない。

○師因擧：初祖於少林寺裏面壁打坐九年，寺裏三千个聽徒口似懸河，只云：此是西天小乘壁觀婆羅門，有什摩雪處？直是有理，無雪處。「打坐」は原文「坐打」に誤る。東土初祖菩提達磨の傳記で高山少林寺の名が現われるのは『傳法寶紀』が最初であり、そこでの面壁のことは『宋高僧傳』（九八八年編纂）卷一三「習禪篇」の「論」においてであり、「面壁而坐」とするのは『景德傳燈錄』（一〇〇五年上進）卷三「菩提達磨章」である。本書本卷本章の「少林寺裏面壁打坐九年」は、『宋高僧傳』よりも早く、雪峯の弟子たちの時代には既にこのような傳説が成立していたのである。達磨は黙って九年面壁打坐しているだけで言葉で明らかにしなかったことを、少林寺の學僧たちは西天小乗の婆羅門にすぎないと批判したが、保福は「この事は默契するのみであるという理はあつても、この事を言葉で説明できないのだ」と辯護した。「口似懸河」は、激しく流れ落ちる瀧のごとく辯舌にすぐれる様子。「雪」は「分雪」、屈辱を晴らす、説き明かす。『黃龍晦堂心和尚語錄』に次がある。

上堂：「若論此事，不是獨孤標，亦非無伴侶。不識又瞞頂，識之還茶鹵。不知是甚物？得恁難辨。若非金色頭陀，有理亦無雪處。」

上堂：「この自己本分事はひとり抜きん出ているのではない、同伴者がいるのだ。その同伴者を識らなければ、ぼんやり者だが、識ったとしても、いいかげんなやつだ。いったいそれは何だ？なんと見分け難いことか。金色頭陀（摩訶迦葉）でなければ、道理はあつても説明できぬ。」

また『大慧普覺禪師語錄』卷三に次がある。

解夏上堂：「四月十五這公案，七月十五方結絕。即今這裏許多人，人人有理難分雪。衆中莫有辯口

利詞底麼？試出來，分雪看。直饒分雪得去，也須腦門著地始得。」(大正藏卷四七・八二一上)

夏安居の解制の上堂、「四月十五日よりのこの公案は、今日七月十五日にやっと決着した。今ここにいるあまたの修行僧は、どの人にも佛性の道理を具していても説き明かし難い。このなかに口達者の者はいるか？進み出て説き明かしてみよ。たとえ説き明かしても、言ったとたんに頭を地に打ちつけて死ぬことになる。」

○時有人問：既有理，爲什麼無雪處？ そのとき僧が「道理があるのに、どうして説き明かせないのですか」と質問した。

○師云：只爲如此，所以如此；若不知此，焉知如此？ そのことは言葉で言えないのだから、この通りなのだ。もし達磨大師がぺらぺらしゃべったのなら、どうして言えないものだとということが分かる。『景德傳燈錄』卷七「魯祖寶雲章」に次の用例がある。

洞山來參，禮拜後侍立，少頃而出，却再入來。師云：「只恁麼，只恁麼，所以如此。」洞山云：「大有人不肯。」師云：「作麼取汝口辯？」洞山乃侍奉數月。

洞山が参問に来て、禮拜し傍にひかえて立ち、しばらくして退室し、また室に入って作用としての佛性を示した。魯祖、「わたしはこのように面壁黙坐するだけだ。だからこうしておる。」洞山、「それを肯わぬ人がおります。」魯祖、「どうしてきみの口先に踊らされたりしようか？」洞山は數ヶ月おそばで親しく教えを受けた。

さらに『景德傳燈錄』卷八「利山和尚章」、

僧問：「如何是西來意？」師云：「不見如何。」僧云：「爲什麼如此？」師云：「只爲如此。」

僧が問う、「達磨が西來した意圖は何だったのですか？」利山、「どういう意圖だったのかと穿鑿してはならぬ。」僧、「どうして穿鑿してはならないのですか？」利山、「ただ穿鑿できぬものだからなのだ。」

○僧云：不如此事作摩生？師云：莫妨我打睡！ 「妨」は原本「放」に誤る(『祖堂集』卷七雪峯和尚譯注)

禪文化研究所、二〇一四年、二九頁、「不妨隨分好手」注參照。言葉で言えることではない(無雪處)と言っているのに、なおも言葉による説明を求める僧に「わたしの晝寝の邪魔をしないでくれ!」と問答を打ち切った。「妨我打睡」には次の用例がある。

問：「如何是鵝湖第一句?」師曰：「道什麼!」曰：「如何即是?」師：「妨我打睡。」(『景德傳燈錄』卷一八「鵝湖和尚章」)

問う、「鵝湖和尚の最要の一句とはどういうものですか?」鵝湖、「何を言うか!(きみ自身のことをさしおいて人に問うものではない)」「どうすればよいのでしょうか?」鵝湖、「晝寝の邪魔だ!」

〔三七〕 諸法に座らずして、還た過無きを得んや?

師有時云：「不座諸法，還得無過摩?」

【訓讀】

師は有る時に云く、「諸法に座らずして、還た過無きを得んや?」

【訓讀】

ある時、師は言った、「現象する諸法を根據にしないで、誤りが無いなどと言えようか?」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○師有時云：不座諸法，還得無過摩? 「座」は「坐」に通じ、「因」の意(中華書局版第二次印刷「祖堂集」

下冊、五〇七頁、校記(四))。「不座諸法」とは、諸法を根據にしない意。「證道歌」に「幻化空身即法身」と言われているように、馬祖の禪は五蘊身(諸法)を離れてある法身(法身の絶対化)を認めない。また

『金光明經』卷二の偈に「佛眞法身、猶如虛空、應物現形、如水中月」と言われているように、法身はそれを映す物(諸法)がなければ、顯現することがない。法身を映す五蘊身を根據にせず、五蘊身を離れて、別に法身を認めることは、誤りがないなどと言えようか？これは馬祖禪の見直しと石頭系禪の再検討にかかわるものである。馬祖禪に對して洞山(石頭系の禪)は、五蘊身の次元にない法身を晦ましてはならぬことを強調し、五蘊身と法身は不二であるとした。保福のこの語は、五蘊身を根據にしなければ、五蘊身とは別次元の法身は根據のないものになることを言おうとするものである。たとえば「佛眞法身、猶如虛空、應物現形、如水中月」と言うとき、水(諸法)に月が映っているからこそ天上の月の存在を疑わぬように、あくまでも「水中月」を根據にしないのでは誤る、ということ。

〔三八〕 諸聖に見えんと欲するも、亦た此の門より入る

有時云：「欲得見諸聖、亦從此門入；不欲得見諸聖、亦從此門入。」師却問僧：「作摩生是汝入門底事？」僧云：「當不當？」師云：「是凡、是聖？」對曰：「未問已前、却疑和尚。」師叱之。

〔訓讀〕

有る時云く、「諸聖に見えんと欲するも、亦た此の門より入る。諸聖に見えんと欲せざるも、亦た此の門より入る。」師却て僧に問う、「作摩生が是れ汝が入門底の事？」僧云く、「當るや當らざるや？」師云く、「是れ凡か、是れ聖か？」對えて曰く、「未だ問わざる已前に却て和尚を疑う。」師之を叱す。

〔日譯〕

師はある時言った、「諸聖に見えようとしても、この門より入る。諸聖に見えようとしなくとも、この門より入る。」大衆の反應を待たずに、僧に問うた、「きみの入門はどうなのだ？」僧、「そういう質問を

されるのは適當でしょうか？」師、「きみは凡人なのか聖人なのか？」僧が答えた、「わたくしは和尚がそのように質問される以前に、和尚を疑っております。」師はチエツと舌打ちした。

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○欲得見諸聖，亦從此門入；不欲得見諸聖，亦從此門入 「諸聖に見えようとしても、しなくても、この門より入る」と言う。「この門」と言つて、おそらく兩手を展げたのであろう。作用を示したのである。「この門」と言つても建物の門ではなく「法門」である。「諸聖に見える」とは諸佛とは何であるかを見とどける、すなわち作用する自己が佛であることを知る、すなわち開悟すること。「さあ、この門より入るのだ。」しかし「諸聖に見えようとしなくとも、この門より入る」と言うのであるから、悟未悟に關わらず、なんびともすでに「此の門」に入っているわけである。『天聖廣燈錄』卷二七「杭州興教寺洪壽禪師章」の「機を示す」偈に、

圓明法界性，不用強脩習。凡聖勿盈虧，悟迷那安立？棄之棄不得，覓之覓那及？百千億如來，咸從此門入。

圓満明瞭なる法界の性は、わざわざ脩得するまでもない。凡夫にも聖人にもひとしく具わっており、悟りも迷いもどうして立てられよう？棄てようにも棄てられず、覓めて得られるものではない。如來がたは皆なこの門より入られたのだ。

と言うように、この法界は圓明なる法性の世界なのであり、凡聖もなく迷悟もなく、修行し求めて得られるのでもなく、棄てようにも棄てることのできない世界に、すでにいるのである。馬祖道一も言う、「只だ今の行住坐臥、應機接物の如きは、盡く是れ道なり。道とは即ち是れ法界なり。乃至い河沙の妙

用なるも法界を出でず」(景德傳燈錄一巻二八)。

○師却問僧：作摩生是汝入門底事。そこで僧に如上のことをどう受け止めるのかと問う。

○僧云：當不當。「當不當？」は「そのように問うのは適當か」の意。本書卷一〇「長慶和尚章」第一八則の例、「太傳云く、『與摩道うは還た當なるを得たるや?』師云く、『當不當は則ち且らく置く、太傳は作摩生が會得する?』」を參照。僧は保福の意圖を了解したうえで、「すべての人はすでに門内にいるのであるから、今さら入門を問うのは前提に反するのではないか?」と保福に反問した。

○師云：是凡是聖。「きみは凡人なのか聖人なのか?」門内に入っているなら自身が佛であるとほんとうに自覺しているのか。

○對曰：未問已前，却疑和尚。「未だ問わざる已前」とは保福が「作摩生が是れ汝入門底の事?」と問う以前の「欲得見諸聖……」を指す。僧は「わたしはむしろ和尚が(すべての人はすでに門内にあつて覺醒した世界に生きる佛である)ということをはんとくに信じて言っておられるのか、疑っているのです。ほんとうに信じておられるならば『入門したか?』と問う必要もないはずではありませんか?」と反問した。

○師叱之。保福は矛盾を衝かれて、不機嫌に罵聲を發した。「欲得見諸聖，亦從此門入：不欲得見諸聖，亦從此門入。作摩生是汝入門底事?」と問いかけて、「門に入る必要もなかったのだ」と氣づかせようという保福の指導は失敗に歸した。馬祖(七〇九〜七八八)の新興禪宗から百四十年、大衆化した禪宗内にあつてその教説の再檢討ということが課題となっていたが、本則の問答は、雪峯の用いた「良久」(默然)によるのではなく、言葉によつて究極を示そうとしたにもかかわらず、功を奏するに至らなかつたのである。馬祖禪の「性在作用」、「即心是佛」、「無事」という思想は、佛教教學の修道論に對する高

らかな反措定であったが、これをただ禪學の知識として受け取るならば、庸俗的理解に陥るほかはない。雪峯門下でも馬祖禪の「公式」は共通の理解であり、漳州の保福院でも共有されていたであろう。保福もこれを「公式」として安易に提示してしまったのであったが、自身その陥穽に氣づかず、自己矛盾が露呈し、僧に反問されて不機嫌にならざるを得なかった。思想的には、馬祖禪の硬直化という地平から新たな修道論、悟道論が探究されてゆくことになるわけである。本則はそうした課題が明らかになったことを示している。

〔三九〕無生の路に達したいなら、本源を識らなければならぬ

問：「古人有言：『欲達無生路，應須識本源。』如何是本源？」師良久。却問侍者：「適來僧問什麼？」其僧再舉。師便喝出云：「我不是患聲！」

【訓讀】

問う、「古人言う有り、『無生の路に達せんと欲せば、應に須らく本源を識るべし。』如何なるか是本源？」師、良久す。却って侍者に問う、「適來僧は什麼をか問う？」其の僧、再び舉す。師便ち喝出して云う、「我は是れ患聲ならず。」

【日譯】

問う、「古人は『無生の路に達したいなら、本源を識らなければならぬ』と言いましたが、本源について教えてください。」師はしばし沈黙した。意外にも侍者に問う、「今、僧は何を問うたのかな？」その僧はもう一度問うた。師はすぐに大聲で「わたしは耳が遠いのではない！」と叱って追い出した。

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一九および『五燈會元』卷七の「保福從展章」にも採られる。

○古人有言：欲達無生路，應須識本源。如何是本源？古人は傳大士。『梁朝傳大師頌金剛經』一合理相分第三十の頌に言う、

界塵何一異？報應亦同然。非因亦非果，誰後復誰先？事中通一合，理則兩俱捐。欲達無生路，應當識本源。(大正藏卷八五・八上)

法界「法身」と塵界「色身」は一でも異でもない、報身と應身も同じ。因でもなく果でもなく、先後はない。事において（一合相は一合相に非ず、故に一合相と名づく）ということだと分かったなら、道理として一も異もともに除かれる。生ずることのないありかたに通達したいなら、本源を識らなければならない。(大正藏卷八五・八上)。

『金剛般若經』一合理相分に言う、

若世界實有者，則是一合相。如來說：一合相則非一合相，是名一合相。(大正藏卷八・七五二中)

もし世界が實有であったなら、世界は一つの合した相である。しかし、如來は（一つの合した相は一つの合した相ではない、このことを一つの合した相というのである）と説かれた。

『金剛經解義』は、次のように解釋している。

説一合相者，心存所得。故即非一合相，心無所得，是名一合相。一合相者，不壞假名，而談實相。(『慧能研究』四六〇頁、大修館書店)

一合相と説いたなら、心に得たものが残ってしまう。それで一合相ではないと否定して、心に何も得るものがないようにしておいて、そのことを一合相と呼ぶと言われたのだ。だから一合相は、言葉を取捨ることなく、實相を語ったものである。

「無生路」は、不生不滅なる解脱の路。「誌公和尚十二時歌」に言う、

日南午。四大身中無價寶。陽焰空華不肯拋。作意修行轉辛苦。不曾迷。莫求悟。任爾朝陽幾迴暮。
有相身中無相身，無明路上無生路。〔景德傳燈錄〕卷二九〕

日が南中する正午。四大合成の肉身に無價の大寶がある。それなのに虚妄なものを始末しないままで、悟りを目指して修行し、ますます苦しむ。たとい何度朝が暮れになろうとも、見失ったことがない以上、悟りを求めてはならぬ。この有相の身中に無相の法身があり、今歩んでいる無明煩惱の路が不生不滅の路なのだ。

○師良久 言語すれば誤まる本源のありかを沈黙をもって示すことで傳えた。このように君自身も黙契するしかないのだ。「默契」を説くのは、黃檗希運である。『傳心法要』に五回、『宛陵錄』に一回出る。

此法即心，心外無法。此心即法，法外無心。心自無心，亦無無心者。將心無心，心却成有。默契而已，絕諸思議。故曰：言語道斷，心行處滅。（入矢義高『伝心法要・宛陵錄』一三頁）。

この法が心であり、心の外に法があるのではない。この心が法であり、法の外に心があるのではない。心はもともと無心であって、無心なるものがあるのではない。心を無心にしようとしたなら、反対に有心になってしまう。默契するだけだ。一切の思議思量を越えている。故に（言語で追求する手立ては断ち切られており、心のはたらしきの及ぶ範囲を越えている）と言われるのだ。

「良久」は雪峯以來の接化を受け継ぐもので、本則ではこうした接化に對する反省は見られない。

○却問侍者：適來僧問什摩 ポカンとしている僧に、いまの「良久」が示したところをそれとなく分からせてやろうとする手段。本書卷五「道吾和尚章」第三則に次がある。

石霜問：「百年後忽有人問極則事，作摩生向他道？」師喚沙弥，沙弥應喏，師云：「添淨瓶水著。」
師却問石霜：「適來問什摩？」石霜再舉，師便起去。

石霜が問う、「和尚が亡くなられてから禪の極則を問われたなら、どう答えればよいでしょうか？」道吾は「沙弥よ」と呼び、沙弥は「ハイ」と返事した。師は「淨瓶に水を足してくれ」と命じたあと、道吾は石霜に問う、「さきほどは何を問うたのか？」石霜はもう一度問うや、道吾は立ち上がって出て行った。

道悟は「沙弥」と呼び、沙弥が「ハイ」と答えるところを石霜に見せることよって「極則事」(ここでは「性在作用」)を答えたのであるが、石霜は分からぬままであった。

○其僧再舉 僧はまだ「良久」がそれだったとは氣づかず、問い直した。

○師便喝出云：我不是患聾 「耳を患っておらぬ」とは、再問の僧を叱りつけているのであるが、それはまた「わしはちゃんと聞いて示したではないか」という意をも含みもつから、これも方便接化になっている。本書本卷「保福和尚章」第二則にも次がある。

師上堂云：「有人問話，高聲問！」時有人出來，問：「學人高聲問，請和尚高聲答。」師云：「道什摩！」學人再申前問。師云：「我不是患聾！」

師は上堂して言う、「質問するなら、大きな聲で問え！」その時、僧が進み出て問うた：「大きな聲で問いますから、和尚も大きな聲で答えて下さい。」師、「何だと！」僧はもう一度同じ問いをした。師、「わたしは耳が悪いのではない！」

〔四〇〕若是し善知識ならば、一物にも亦た違わず

師患漏次，僧問：「善知識諸漏已盡，爲什麼患漏？」師云：「若是善知識，一物亦不違。」僧云：「爭奈苦楚何？」師云：「若見衆生苦，則同受苦者。」

〔訓讀〕

師は漏ろうを患わづらう次おひ、僧問う、「善知識は諸漏已に盡く、爲な什摩にゆえにか漏を患う？」師云く、「若是もし善知識ならば、一物にも亦た違わず。」僧云く、「苦楚を争い奈かん何せん？」師云く、「若し衆生の苦を見れば、則ち苦を受くる者に同じくす。」

【日譯】

師が漏をわずらったとき、僧が問うた、「善知識はさまざまな漏はもはや消滅していますのに、どうして漏を患われたのですか。」師、「もし善知識なら、どんな人の願いにも應ずるものだ。」僧、「苦しみはどうなさいますか？」師、「もし衆生が苦しんでいるのを見たなら、その者と同じように苦しむのだ。」

【注釋】

○本話は本書にのみ見えるものである。

○師患漏次、僧問・善知識諸漏已盡、爲什摩患漏 「漏」について『中醫基本用語辭典』（東洋學術出版社、二〇〇六年）にいう、「體表部に深い瘡口があり、そこから膿が持続的に流出する病證」。「患漏」については『佛說十一面觀世音神咒經』に次がある。

若被惡鬼打之、……或被顛鬼打之、或患丁腫、或患漏、或體生瘡疱、……一切毒蟲所螫之者、以黃土作泥、呪之七遍、塗其螫處、悉得除愈。（大正二〇・二五〇下）

もし惡鬼に打たれ……また顛鬼に打たれ、また丁腫を患い、漏を患い、身體に瘡疱ができ、……どんな毒蟲に刺された者も、黄土を泥にして、呪すること七遍し、刺されたところに塗れば、ことごとく治癒する。

この用例によれば「患漏」は「膿んだできもの」のようである。師が漏を病んだとき、僧は「漏」を佛敎用語の「さまざまな心の汚れを總称して表す語で、廣い意味での煩惱と同義」（『岩波佛敎辭典』）「有漏・無漏」項に掛けて問う。

「諸漏已盡」は佛典では、阿羅漢の境地である。『法華經』序品、「二時、佛住王舍城耆闍崛山中、與大比丘衆萬二千人俱、皆是阿羅漢、諸漏已盡、無復煩惱。」(大正藏卷九・一下)

○師：若是善知識，一物亦不違 「善知識なら何物にも違ふことなく同じてゆく。」一切の衆生の苦しみに同じていく。『景德伝燈錄』卷六「袁州南源道明禪師章」に次がある。

洞山辭去，師云：「多學佛法，廣作利益。」洞山云：「多學佛法即不問，如何是廣作利益？」師云：「一物莫違即是。」

洞山が南源を辭去しようとする、南源は言った、「十分に佛法を學び、あまねく衆生を利益するのだ。」洞山、「佛法をよく學ぶことはよいとして、あまねく衆生を利益するとはどういうことでしょうか？」南源、「何物にも同じてゆけばよいのだ。」

また『宗鏡錄』卷三二にも次がある。

肇師云：「慈悲之心，虛而外適，其性柔弱，隨物不違，故如女也。」(大正藏卷四八・五九九下)

僧肇言う、「慈悲の心は、己をむなしくして外に適應し、性質は柔軟であり、人に違背しないから、女性のようなものである。」

○僧云：爭奈苦楚何 「それにしましても、苦しみはどうしようもないでしょう。」

○師云：若見衆生苦，則同受苦者 善知識は衆生の苦を見てともに苦しみ、回避しない。二句は『諸法無行經』卷下(『宗鏡錄』卷九三にも引かれる)を使つたようである。

佛法湛清淨，其喻如虛空。此中無可取，亦無有可捨。佛不得佛道，亦不度衆生。凡夫強分別，作佛度衆生。是人於佛法，則爲甚大遠。若見衆生苦，則是受苦者。衆生無衆生，而說有衆生。住衆生相中，則無有菩提。(大正藏卷一五・七六〇中)

佛法は虚空のように清淨である。ここには獲得しなければならぬものは無く、捨てねばならぬものも無い。佛は佛道を得たのではなく、衆生を濟度したのでもない。凡夫がむりやり「佛は衆生を濟度した」と考えたのである。こういう人は佛法とははなはだ縁遠く、衆生の苦を見て、苦を被るのである。衆生に衆生はないが、衆生がいると思っているのである。それは衆生の相に執われ、菩提を見失ったのである。

『諸法無行經』の二句「若見衆生苦，則是受苦者」はネガティブな意であるが、保福は「若見衆生苦，則同受苦者」とポジティブな意に用いている。

南本『涅槃經』卷三四「迦葉菩薩品」の偈に言う、

如來受苦不覺苦，見衆生苦如己苦。(大正藏卷一・二・八三八上)

また輸波迦羅(善無畏)譯『蘇婆呼童子請問經』卷上に次がある。

菩提薩埵不求己樂，利有情故，能忍大苦。是故菩薩見衆生苦；菩薩亦苦，見衆生樂，菩薩亦樂。(大

正藏卷一・七・三五下)

菩薩は自己の樂しみを追い求めず、衆生を利益しようとして、よく苦しみに耐える。こういうことから菩薩は衆生が苦しむのを見ると、自身も苦しみ、衆生が樂しんでいるのを見れば、自分も樂しむのである。

龐居士の娘靈照は、父が倒れたのを見て、自らも倒れることをもつて父を助け起こすという。『龐居士語錄』に言う、

居士賣漉籬，下橋喫撲。靈照見，亦去爺邊倒。士云：「汝作什麼？」照云：「見爺倒地，某甲相扶。」

士曰：「頼是無人見。」(入矢義高譯注『龐居士語錄』一九五頁、禪の語錄7、筑摩書房)

居士がざるを賣りに出たとき、橋を下りがけにつつまずきころんだ。それを見た靈照は、父の側へ行つて自分も倒れた。居士、「お前どうしたのだ？」靈照、「お父さんが倒れたのを見て、助け起こして上げるのです。」居士、

「誰も見ておらんでよかったわい。」(日譯は前掲書)

この靈照の行爲も「若見衆生苦、則同受苦者」である。これをもつて靈照は父を凌ぐ偉大な菩薩だったという理解を前面に押し出すのではなく、「この動作が生地きじのままの娘らしいしぐさであったこと、……その可愛らしい娘らしさの中に、この菩薩行の妙用が柔らかに包まれていた」と入矢は注釋している。

【四一】亂走して變ぜしや？

因小師行脚歸、師問：「汝亂走、還變也未？」對云：「不是神、不是鬼、變什麼？」師云：「又亂走作什麼！」對云：「也要和尚鑒。」師云：「放汝二十棒。」師代云：「和尚見走到什麼處？」

【訓讀】

小師の行脚より歸るに因り、師問う、「汝亂走して、還はた變ぜしや？」對えて云う、「是れ神ならず、是れ鬼ならず、什麼なににか變ぜん？」師云く、「又た亂走して什麼なんと作す！」對えて云う、「也た和尚の鑒かんせんことを要す。」師云く、「汝に二十棒を放ゆるす。」師代わりて云う、「和尚は什麼處いずこに走り到れるを見しや？」

【日譯】

小師が行脚より歸ってきたので、師は訊いた、「君はやたら歩きまわって、變わったか？」小師、「私は鬼神ではありません。何かに變わったりしましたようか？」師、「それならやたら歩きまわって何になる！」小師、「和尚にはよく見てとってもらいたいものです。」師、「二十棒はかんべんしてやる。」師は小師になり代わって言った、「和尚はわたしがどへ行ったと見ておられるのですか？」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録される。

○因小師行脚歸，師問：汝亂走，還變也未？ 保福が小師（弟子）の行脚を「亂走」だとするのは、自己

の寶藏をさしおいて外に求めまわることの誤りを指摘するもの。「還變也未」とは、求めまわって獲得したものによって佛身に變じたか、ということであろう。「亂走」とは、佛や道を人に尋ねまわること。

○對云：不是神，不是鬼，變什麼？ 行脚修行したからといって、鬼神ではないのですから何かに變わったりはしません。私は私のままでそれ（佛）と變わらないのです。本書卷二〇「灌溪和尚章」に次がある。

師到末山師姑處。……師却問：「如何是末山？」師姑云：「不露頂。」進曰：「如何是末山中入？」

姑云：「非男非女相。」進曰：「還變也未？」姑云：「不是鬼神，變什麼？」師肯之。

灌溪和尚は有髮の尼僧の末山のところへ參問した。……灌溪はまた問う、「どのようなが末山なのですか？」

末山、「山頂は見えぬ。」さらに問う、「末山に住するのはどういう人でしょうか？」末山、「男でも女でもない。」

「變じたのですか？」末山、「鬼神ではないのだから變じたりしようか？」灌溪はこれを認めた。

○師云：又亂走作什麼？ きみはきみ自身のままに佛であるなら（本性は變わらないなら）、行脚して何になる。「又」はいぶかる語氣の副詞。

○對云：也要和尚鑒 「如何是佛？」の問いに馬祖が「即汝心是」（本書卷一五「大梅和尚章」と説いたことを踏まえ、「私の行脚が亂走だったのかどうか、現にこうしてある私をよく見てとってもらいたいものです」と切り返した。『景德傳燈錄』卷一二「陳尊宿章」に次がある。

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。」無對。

師が新到僧に問う、「どこから来たのだ？」僧は目を見張って師を見た（「性在作用」の馬祖禪を學んできました）。師、「主人公にしたがう奴僕め！」僧、「現にここにいる主人公をよく見てください。」師、「作用する五蘊身は主人公にしたがう奴僕だ！一句吐いてみよ。」僧は何も言えなかった。

僧の「請師鑿」を陳尊宿が「驢前馬後漢！」と言ったように、小師の「也要和尚鑿」も保福は「驢前馬後」と決めつけた。

○師云：放汝二十棒 亂走は二十棒ものだが、行脚を止めて歸ってきたことを認めて二十棒を免除してやった。小師の應答「也要和尚鑿」を認めたのではない。

○師代云：和尚見走到什摩處？ 「代わって」とは、すぐ前の僧の「也要和尚鑿」に代わって、こういふべきだったと教えてやった。行脚してどこか特別な場所に行き著いたのではなく、「舉足下足、不離道場」（『馬祖の語録』一四三頁）、この場を離れて道場（悟りの座）があるのではないこと。「驢前馬後」にすぎないという批判を巧みにかわしている。

〔四二〕たとい完璧に言えても、どもったものでしかない

師問僧：「我尋常道：莫道道不得，設而道得十成，猶是患譽。既道得十成，爲什摩却成患譽？」僧云：「從來豈是道得底事那？作摩！」師抗聲云：「脱却來！」其僧別云：「頭上不可更安頭。」師云：「停囚長智。」

【訓讀】

師、僧に問う、「我れ尋常道えり、（道い得ざるは莫道す、設而い道い得て十成なるとも、猶はお賽を

患う」と。既に道い得て十成なるに、爲什麼にか却つて誓を患うことと成る？」僧云く、「從來豈に是れ道い得る底の事ならんや？作摩！」師は聲を抗げて云う、「脱却し來れ！」其の僧、別して云う、「頭上に更に頭を安く可からず。」師云く、「停囚して智を長ず。」

【日譯】

師は僧に問うた、「わたしはいつも言っている、(それを言えないのは言うまでもないが、たとい完璧に言えても、どもったものでしかないのだ)と。十分に言い得ているのに、どうしてどもったものになつてしまふのか？」僧、「もともと言い得る事ではなかつたのではないのけ！」師は怒鳴りつけた、「固定觀念から抜け出よ！」その僧は前とは別の言い方をして言う、「頭の上に更に頭を置いてはなりません。」師、「長く牢に留まつてかえつて悪知慧がついてしまつたな。」

【注釋】

○本話は本書にのみ見えるものである。

○師問僧：我尋常道：莫道道不得，設而道得十成，猶是患誓。既道得十成，爲什麼却成患誓？「私はいつも(言い得ないのとは言うまでもないが、たとい完璧に言い得ると思つても、言葉にしようとすれば言葉にならないのだ)と言っているが、十分言い得たと思つているのに、どうして言葉にならないのか？」これは、「宗乘」(自己本分事)を言い留める場合の言葉の限界を認識した述懐であろう。九峯道虔は言う、「聲前抛不出，句後不藏形。(言葉にすることでは持ち出せず、持ち出したとしてもそのとたんに言葉から消え失せてしまふ)」(本書卷九「九峯和尚章」第二則)。長慶慧稜に嗣いだ報慈和尚(本書卷一三「報慈和尚章」第一六則)は、「直是道得十成，亦須痛決過(たとい完全に言い得たとしても、やはりきびしく痛打してやらねばならぬ)」と云い、その理由を「びたりと言い留めた句は、驢馬を繋ぐ永遠の杭だ」と答え、言語へ

の執われを戒める立場に立っており、保福が言葉の限界を認識していたのとは観点を異にしている。

「莫道」は口語で「言うまでもなく」。「莫道」設而：猶(也)「は」は「はもとより、たとい：でも、まだ(やはり)」だ。「本書卷五「雲巖和尚章」第一〇則、「莫道不會、設使會得、也只是左之右之。(會せざるは無論のことだが、たとい會得しても、やはりまだ周辺のことではないのだ)。」

「患審」は、どもつてうまくしゃべれないことではあるが、言い得ぬこと(宗乘本分事)を言おうとして、完璧に言えたと思っても、それは不完全な言いかたに過ぎなかつたということであろう。「審」は吃音のことで、正常な言語ではない意。「景德傳燈錄」卷二、「撫州永安院懷烈淨悟禪師章」、「上堂衆集、師顧視左右曰：「患審作麼！」便歸方丈。(上堂するや大衆が集まり、師は左右を見まわし、へどもつてとうするのだ!)と言つて、さつと方丈に戻つた。)」「淨悟禪師は永安院の僧衆がさかんに「宗乘」を議論しているのを批判しているのである。

○僧云：從來豈是道得底事那？作摩！師抗聲云：脱却來！僧は「宗乘はもともと言詮不及のものではないのけ！」と南方方言まるだしで答えたが、保福は「そういう固定觀念は捨てよ！」と、きつく戒めるが、だからと言つて「言える」と言っているのではなく、「言えた」と思つても、結局完全ではなかつたことを知れ、さらには「(みずからの體驗を)言う努力を怠つてはならぬ」というのであろう。

「〜那？作摩！」は本書にのみ七例が見られ、みな嶺南の人であるから「強い詰問を表わす南方方言の特徴的な句法である」(衣川賢次「唐末五代禪宗の思想―『祖堂集』卷十二「禾山和尚章」研究」、『東洋文化研究所紀要』第百八十冊、八二頁)。

○其僧別云：頭上不可更安頭。そう言われて僧は別の答え方をした。「がんらいあるものの上」にさらに言うのは、頭に頭を載せるように、餘計なことなのです。」季總行徹(一六〇六―一六五八、尼僧)『季總徹

禪師語録』卷二法語「示湛水道人」、「莫道道不得、直饒道得一句、正是頭上安頭。」(言い得ないのはさておいて、一句を道い得ても、もう餘計なことをしたのだ)

○師云：停囚長智 僧の「頭上不可更安頭」という批判のあることは承知だが、ここでわたし(保福)が言おうとしていることは、そうではないのだ。「どもつてでもみずからの體驗を言う努力を怠つてはならぬ」という師(保福)の意を受け留められなかったことを叱責する。「停囚長智」は「惡黨を永く拘留したために惡智慧を付けさせる結果になった」(『禪語辭典』)。本書卷一六「瀉山和尚章」第一四則に次がある。

瀉山提物問仰山：「正與摩時作摩生？」仰山云：「和尚還見摩？」瀉山不肯、却教仰山問：「正與摩時作摩生？」師云：「正與摩時、亦無作摩生。」師却云：「與摩道亦不得。」從此而休。隔數年後、仰山有語、舉似師云：「切忌勃素著。」師聞云：「停囚長智。」

瀉山は物を手にもって見せ、仰山に問うた、「こういう時はどうか？」仰山、「和尚は見えますか？」瀉山は認めず、逆に仰山に問わせた、「こういう時はどうか？」瀉山、「こういう時は(どうか)もない。」すぐにまた言った、「このように言うのも駄目だ。」これより話は打ち切りとなった。數年後、仰山は答えを見だし、瀉山に言った、「けっして探ろうとしてはならぬ。」瀉山は聞いて言う、「牢獄にながく囚われて惡智慧がつきおつた。」

〔四三〕 什摩處いずこか是れ某甲ところの去處ところならざる？

僧辭、師問：「什摩處去？」對云：「什摩處不是某甲去處？」師云：「忽然「生」山河大地、又作摩生？」對云：「喚什摩作山河大地？」師云：「汝話墮也！」

【訓讀】

僧の辭せんとするに、師問う、「什麼處にか去く？」對えて云く、「什麼處か是れ某甲の去處ならざる？」師云く、「忽然として山河大地生ず、又た作摩生？」對えて云く、「什麼を喚びてか山河大地と作す？」師云く、「汝話墮せり！」

【日譯】

僧が辭去しようとしたとき、師が問う、「どこへ行くのか？」僧、「どこだつてわたしの居場所です。」師、「(ふいに山河大地が生ず)」といわれているが、きみはどう思っているのか？」僧、「何を山河大地と呼ぶのですか？」師、「ぼろが出たぞ！」

【注釋】

○本話頭は本書にのみ収録されるもの。

○僧辭、師問：什麼處去？ 學人の辭去するに際して、保福の叢林で修行し、その到りえた境地を檢證しようして問う。以下のような例がある。

洞安和尚。有僧辭師、師云：「什麼處去？」僧云：「本無所去。」師云：「善爲、闍梨！」僧云：「不敢、不敢。」師云：「到諸方分明舉！」(『景德傳燈錄』卷八「洞安和尚章」)

ある僧が洞安和尚を辭去した。洞安、「どこへ行くのか？」僧、「もともと去來などありません。」洞安、「元氣でな！」僧、「かたじけのないございます(話墮したところ)。」洞安、「諸方の老宿に参じたときこのことを告げるのだぞ！」

師問僧：「什麼處去？」僧云：「西山住庵去。」師云：「我向東山頭喚汝、汝便來得麼？」僧云：「即不然。」師云：「汝住庵未得。」(『景德傳燈錄』卷一一「大隨法真禪師章」)

大隨は僧に問うた、「どこへ行くのか？」僧、「西山に(亮座主のように)住庵に行きます。」大隨、「わたし

が東の山頂より喚べば、きみはすぐに來るか？」僧、「そうはいいたしません。」大隨、「住庵はきみにはまだ無理だ。」

洞安の僧は「本無去來」と言っておきながら、洞安に「善爲」と別れの挨拶をされると「不敢、不敢」と返事して「去來」に落ちてしまい、境地の到らなさを露呈してしまった。大隨の僧は、西山に消息を絶つた亮座主に憧れ、隱遁することが住庵だと短絡し、法眞に叱責された。

○對云：什摩處不是某甲去處？「（ここを離れても）どこだって私の居場所でございます。」黃檗希運は「三千世界是沙門眼」（『宛陵錄』）、長沙景岑は「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）、雪峯義存は「盡大地是你」（『雲門廣錄』卷上）と言つたのを承けて言う。「去處」は「場所。去く處または去つた處」という意ではなく、単に（とところ）という意の俗語（『禪語辭典』）。『玄沙廣錄』卷上、「盡十方世界は、都來て只是だ我が去處。」

○師云：忽然「生」山河大地、又作摩生？「『首楞嚴經』に（ふいに山河大地が生ずる）と言われているのをきみはどう考えているのか？」とは、山河大地が妄想なら、きみのいう「去處」も妄想ではないのかという含みで言う。原文は「生」字を脱す。以下に引く『首楞嚴經』に據り補つた。「忽然「生」山河大地」は、『首楞嚴經』卷四の次の言説による。

富樓那彌多羅尼子：白佛言：「…世尊！若復世間一切根、塵、陰、處、界等、皆如來藏清淨本然、云何忽生山河大地諸有爲相、次第遷流、終而復始？…」（『荒木見悟』『中國撰述經典』二、二六九頁、大正藏卷一九・一一九下）

富樓那彌多羅尼子は：佛陀に言った、「…世尊よ！世間のすべての六根・六境・五蘊・十二處・十八界はみな如

來藏であり、本來清淨なものであるなら、どうしてふいに山河大地やさまざまな現象が生じ、しだいに移り變つてとどまらず、成住壞空の四劫が繰り返されるのですか？」

○對云：喚什摩作山河大地？「何を山河大地と呼ぶのですか？」とは、山河大地は妄念の所産、どこに山河大地があるというのですかの意。嚴然としてある山河大地を無みする。

○師云：汝話墮也。「山河大地」が妄想なら、きみの「去處」も妄想で、「什摩處不是某甲去處？」は話墮している。きみの言うように「什摩處不是某甲去處？」なら、嚴然としてある山河大地と自己とは別ではないはず。ならば、ここを離れて行く「去處」があると思つているのは、きみの妄想であつて、そこが「きみの話墮したところだ。」

保福は修行時代、招慶慧稜、安國弘韜と江外へ結伴行脚したが、保福だけが行脚を切り上げ、ひとり先に雪峯山に歸ると言い出したことが本章第一三則に見えている。その理由は記されていないが、行脚によって修行の成果が得られず、行脚が宗乘を悟るのに資するものではないとわかったからであろう(『祖堂集』卷一一 譯注(二)「保福和尚章」(上) 參照、『禪文化研究所紀要』第三十八號、二〇二五年)。保福を辭して行脚に出ようとする僧に「什摩處去？」と問うのは、その時の經驗を踏まえて、保福を離れて宗乘を求める行脚に出ることの愚を戒めるものであろう。

〔四四〕 不問不答の時は如何？

問：「不問不答時如何？」師云：「不道。」進曰：「爲什摩不道？」師云：「你也虛有這個問。」

〔訓讀〕

問う、「不問不答の時は如何。」師云く、「道いわず。」進曰く、「爲什摩なにゆゑにか道みちわざる？」師云く、「你也ま

た虚しく、^ここの問い有り。」

【日譯】

問う、「問いも答えもないものとはどういうことでしょうか？」師、「言わぬ。」さらに訊く、「どうして言わないのですか？」師、「きみも無用な問いをするね。」

【注釋】

○本話頭は本書にのみ収録されるもの。

○問：不問不答時如何？師云：不道 「問いも答えもないもの」とは、言語表現を絶しているが故に言え
ば誤る宗乗そのものこと。だから保福は「言わぬ」と言った。『維摩經』弟子品・大目犍連に「夫れ
法を説くとは、説く無く示す無し。其れ法を聴くとは、聞く無く得る無し」(大正藏卷一四・五四〇上)と
言われているように、法(眞實)は言語を絶している。以下のように多くの例があるが、軽く一蹴され
ている。

僧問西堂：「有問有答則不問，不問不答時如何？」答曰：「怕爛却那？作摩！」師聞舉云：「從來
疑這个老漢。」(本書卷一四「百丈和尚章」第一一則)

僧が西堂智藏に問う、「問いがあり答えがあるものについては問いませんが、問いも答えもないものとは何でしょ
うか？」西堂、「言葉を使えばそれが腐るとでも心配しているのけ！」百丈、「これまでこの老漢は只者でな
いと思っていたが、やはりそうだった。」

問：「不問不答時如何？」師云：「鈍漢！(にぶい奴だ！)」(『雪峰語錄』卷上、禪學叢書之三、二五三頁上)
問：「不問不答時如何？」師曰：「問人焉知？(人に問うても誰が知ろう？)」(『景德傳燈錄』卷一八「信

州鵝湖智孚禪師章」)

僧問長慶：「有問有答，賓主歷然，不問不答時如何？」慶云：「相逢盡道休官去，林下何曾見一人？」

〔智門禪師語錄〕頌古、禪學叢書之一、二二三頁下)

僧が長慶に問う、「問いがあり答えがあれば、賓主ははつきりしていますが、問いも答えもない場合はどうなるのですか？」長慶、「逢えばみな官を辭めると言うが、實際に隠棲したものに逢ったことがない。(不問不答を問う者はいるが、不問不答になったものはおらぬ)」

問：「如何是本來宗？」師云：「不問不答。」〔雲門廣錄〕卷上、大正藏四七・五四六上)

問う、「本來の宗乘はどういうものですか？」雲門、「問うたり答えたりするものではない。」

問：「如何是問？」師云：「不與摩來。」問：「如何是答？」師云：「向你道什麼？」進曰：「不問不答時如何？」師云：「你亦須別頭好。」(本書卷一三「招慶和尚章」第一〇則)

問う、「問うとはどういうことでしょうか？」招慶、「そのように問うものではない。」問う、「答えるとはどういうことでしょうか？」招慶、「そのような問いに、わたしは何を答えるのか？」さらに問う、「問いも答えないものとは何でしょうか？」招慶、「きみも(不問不答を言葉で問うのではなく)別の問いかたをしなければならぬ。」

問：「不問不答時如何？」師曰：「寢語作麼！(寢ごとを言つてどうする！)」〔景德傳燈錄〕卷二五「杭州靈隱山清聳禪師章」

問：「有問有答，蓋正尋常。不問不答又如何？」師云：「莫顛倒！」「莫便是麼？」師云：「莫顛倒！」

〔汾陽無德禪師語錄〕卷上、大正藏卷四七・六〇七中)

問う、「問いがあり答えがあるのは通常のことですが、問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」師、「顛倒してはならぬ。」僧、「そういうことなですか？」師、「顛倒してはならぬ。」

「不問不答」ということについて本書卷一二「禾山和尚章」に、問答を分類して論じたところがあり、衣川賢次「唐末五代禪宗の思想―『祖堂集』卷一二「禾山和尚章」研究」(『東洋文化研究所紀要』第百八十八冊、二〇二三年三月)に次の訳注がある。

【八】且看、古人什摩處は無佛法身心處？好手亦不奈何。恰似叢林兄弟學處不通，只執一問一答，往來言語。殊不知，亦有時中問答，分爲三般：

一者、現對緣處機縱奪，亦得名爲問答；

二者、亦有擬心是問，不續是答，是藥病之語；

三者、亦有無問之問、無說之說。這个(當脫「是」)宗門正問正答之路，又不可類同，事須甄別。……

さて、古人のどこが佛敎者にあるまじきやり方なのか？熟練の禪匠でもそのところはどのようにしてやりようもないのだ。それはまさに今の叢林では兄弟たちが禪學に通じていないために、一問一答するのみで、ただ言葉のやりとりで終始しているようなものだ。時宜に適った問答に三種あることを知らねばならぬ。

第一、師資對應の場における放縱と籠絡、これこそ(問答)と名づけることができる。

第二、問僧の心が指向するところを、老師は答えてこれを繼續させぬのを(病を癒す語)という。

第三、(問いの無い問い、答への無い答へ)というのが、わが宗門の正しい問いと正しい答へのありかたである。

この三つを混同してはならず、場合に依じて慎重に區別せねばならぬ。……

師云：「可不聞(僧問洞山：『有問則有答，不問不答時如何？』洞山答云：『持齋喫肉羹。』曹山云：『喫酒喫肉。』只如曹山亦置此問於石霜，石霜乃對云：『不折尺。』？師云：「大難會。舉者多，辨者少。」

師は言った、「諸君も聞いているであろう、(僧が洞山和尚に問うた、『問いがあれば答えがあるのはわかります

が、問いもせず答えもしないとはどういうことでしょうか?』洞山は答えた、『齋戒を守ると言いながら肉入りのスープを飲む。(自分の言ったことに背いてる意)』曹山がさらに言った、『酒を飲み、肉を喰らう。(禪僧としてあるまじき質問の意)』曹山はその問いを石霜に告げたところ、石霜は答えた、『定規どおりだ。』師は言った、『この問答は難しい。取り上げる人は多いが、正しく辨別する人は少ない。』

○進曰：爲什麼不道？師云：你也虛有這個問。「不問不答」なのに、わたしは「言わず」と無用な答えを
してしまつたが、「きみも無用な問いをしたのだ。」洞山が「持齋喫肉羹」と言つたように「自分の言つたことに背いている」と言うのである。

〔四五〕此の事は閃電、石火、火焰、霹靂に相い似たり

師上堂云：「此事似个什麼？閃電相似，石火相似，火焰相似，霹靂相似。是你諸人著力，須得趁著始得；若不趁著，喪身失命。」有人便問：「承師有言『是你諸人著力，須得趁著始得；若不趁著，喪身失命』，直得趁著，還不喪身失命也無？」師云：「失不失即且置，是你還趁著也無？」對曰：「若道趁不著，招人怪笑。」師曰：「是你趁著底事作麼生？」對曰：「和尚還解怪笑得麼？」師曰：「汝是惡人。」僧曰：「何必！」師便打出去。

〔訓讀〕

師上堂して云く、「此の事は今の什麼にか似たる？閃電に相い似たり、石火に相い似たり、火焰に相い似たり、霹靂に相い似たり。是れ你ら諸人著力して、須得らく趁い著て始めて得し。若し趁い著ずんば、喪身失命せん。」有る人便ち問う、「承るに師に言有り、『是れ你ら諸人著力して、須得らく趁い著て始めて得し、若し趁い著ずんば、喪身失命せん』と。直得し趁い著なば、還た喪身失命せざらんや？」師云

く、「失不失は即ち且らく置く、是れ你は還た^は 趁い^お 著たるや？」對えて曰く、「若し趁い^お 著すと道わば、人の怪笑^{かいしう}するを招かん。」師曰く、「是れ你の趁い^お 著たる底の事は作摩生？」對えて曰く、「和尚は還た^は 解く怪笑し得るや？」師曰く、「汝は是れ惡人なり。」僧曰く、「何ぞ必ずしも！」師便ち打ち出^{いだ} 去る。

【日譯】

師は上堂して言った、「この事は何に似ているのか？ 稻妻のようであり、火花のようであり、炎のようであり、雷鳴のようである。諸君は全力を盡してその一瞬に追いつかなくてはならぬ。もし追いつけなかつたら命を落とす。」ある僧が問うた、「師は『諸君は全力を盡してその一瞬に追いつかなくてはならぬ。もし追いつけなかつたら命を落とす』と言われましたが、もし追いついたなら、命を落とさないのでしょうか？」師、「命を落とす落とさぬはともかく、きみは追いついたのか？」僧、「もしも追いつけなかつたといえ、人にあざ笑われますから。」師、「きみが追いついた事とは何なのか？」僧、「和尚はわたしをあざ笑えますか？」師、「おまえは惡人だ。」僧、「そうとも言えませんよ。」師は打って追いついた。

【注釋】

○本則は宋代の語錄に次のような異傳が引かれる。

舉：保福示衆云：「此事如擊石火，閃電光。搆得，搆不得，未免喪身失命。」僧便問：「未審搆得底人還免喪身失命也無？」保福云：「適來且致，闍黎還搆得麼？」僧云：「若搆不得，未免大衆笑。」保福云：「作家，作家！」僧云：「是什麼心行？」福云：「一杓屎，攔面潑，不知臭。」師云：「諸上座！保福有生擒虎兇底爪牙，者僧也不易相敵。雖然如此，要且放過保福一著。只如翠峯與大衆，還許諸方檢責也無？若免不得，平地上死人無數。其中有得活底麼？」師拈起拄杖云：「來也，來也。」

『明覺禪師語錄』卷一「住蘇州洞庭翠峯禪寺語」(室中舉古)

保福は示衆して言った、「この事は火花が散り、稻妻が走るようだ。それに出逢えても出逢えなくとも、命を落とすのを免れぬ。」僧が問うた、「それに出逢えた人は命を落とすのを免れますか？」保福、「命を落とすかはともかく、そなたは出逢えたのか？」僧、「もし出逢えなかったら、皆に笑われます。」保福、「見事、見事。」僧、「どういうおつもりですか？」保福、「柄杓の尿を顔めがけてぶちまけたのに、臭いと思わぬとは！……」

他に『宗門統要集』卷九「保福章」、『聯燈會要』卷二四「保福章」、『五燈會元』卷七「保福章」にも引用され、また「擊石火、閃電光。搆得、搆不得、未免喪身失命」の句は『明覺禪師語錄』卷一「住明州雪竇禪寺語」、『圓悟語錄』卷二「上堂二」、『聯燈會要』卷二九「雪峯思慧章」(作「薦得、薦不得」)など多くの語録にも引かれている。

○此事似个什摩？閃電相似，石火相似，火焰相似，霹靂相似。「此の事」とは「一大事」すなわち自己本分事の提示。ここでは師家のあるべき接化を指す。巖頭全豁の句にもとづくらしく、『圓悟語錄』卷一四「法語上」示隆知藏に巖頭の句を引き、師家のあるべき接化を列挙している。

摩竭陀國，親行此令，少林面壁，全提正宗，而時流錯認，遂尚泯黙，以爲無縫罅，無摸索，壁立萬仞。殊不知本分事，恣情識搏量，便爲高見。此大病也。從上來事，本不知是。巖頭云：「只露目前此子，箇如擊石火，閃電光。若構不得，不用疑著。」此是向上人行履處，除非知有，莫能知之。趙州喫茶去，秘魔巖擊杖，雪峯靱球，禾山打鼓，俱胠一指，歸宗拽石，玄沙未徹，德山棒，臨濟喝，並是透頂透底，直截剪斷葛藤，大機大用，千差萬別，會歸一源，可以與人解粘去縛。(大正卷四七・七七七中)

佛陀は摩竭陀國で室を閉ざし沈黙することで宗乘を實演し、達磨は少林寺で面壁默坐して正宗を提示した。しか

し當時の人々は誤解し、沈黙を尊び、あたかも縫い目がなく、探り當てようがなく、斷崖絶壁の前に立つかのように入った。自己本分事が分らないままに、思いのままに分別して推測するのを、すぐれた見識としたのは、大變な間違いだ。宗乗はもとよりそういうものではない。巖頭は「火花や稻妻のように、目前に一瞬現わすだけだ。その瞬間にビタリと契合できなくとも、疑ってはならぬ」と言ったが、これは佛の價值意識を超え出た人の行履であり、その有ることを知る者にしかわからないのだ。たとえば趙州の喫茶去：臨濟の喝など、みな徹底して言葉を斷ち切るものであり、大いなるはたらきは、千差萬別でも、根源の佛性に歸し、その人から執われを解くものである。

○**是你諸人著力，須得趁著始得；若不趁著，喪身失命** 師家のみごとな提示に接した時、火花が散り、稻妻が走るその瞬間にビタリと契合せねばならぬ。その瞬間を逃したなら、命を落とすも同然だ。「著力」は力を込める、全力をかける。「趁著」はその瞬間に間に合う。火花が散り、稻妻が走るその一瞬のうち。その機會を失えば、求道者として失格だ。「喪身失命」はむろん譬喩である。

○**有人便問：承師有言「是你諸人著力，須得趁著始得；若不趁著，喪身失命」，直得趁著，還不喪身失命也無？** ある僧は保福の上堂語を引いて問うた、「本當にその一瞬に追いついたなら、喪身失命しないのですか？」「直得」は「本當に」になったら」という假定を表わす。

○**師云：失不失即且置，是你還趁著也無** 僧の質問は保福の期待外れだった。格調高く示した「學人著力の處」が理窟に落ちるやりとりになった。

○**對曰：若道趁不著，招人怪笑** 「もしも追いつけなかったと言えば、人にあざ笑われますから」とは、「既に本來的に一切が自己に具足している以上、常に到り得ています」。僧は保福の「命がけの求道」とは甚だかけ離れた「無事禪」をもって對應する。

○師曰：是你趁著底事作摩生？對曰：和尚還解怪笑得摩？そこで保福は「きみが追いついた事（火花が散り、稻妻が走るその瞬間にピタリと契合する）とは何か？」と、「命がけの求道」を求めるが、僧は「わたしが追いついていないと和尚はわたしを笑えますか？」と「無事禪」による對應を繰り返す。

○師曰：汝是惡人。僧曰：何必！師便打出去。保福はしびれを切らして「惡黨（惡賢いやつ）」と罵るが、僧はことさらに悟りを求めぬ「無事禪」のどこが悪いのかと居直ったので、棒打して追い出した。保福は自己本分事を知識として知るだけではなく、自己の體驗を通す必要があると言うのである。

〔四六〕文殊の劍

師舉：「曹山代無著曰：『久承大師つぐみ「土」按劍、何得處在一塵？』」僧便問：「作摩是文殊劍？」對曰：「不道。」「爲什麼不道？」曰：「道則在一塵。」

〔訓讀〕

師舉す、「曹山は無著に代わって曰く、『久しく承うけたまわるに大士は劍を按かまうと。何ぞ一塵に處在するを得たる？』」僧便ち問う、「作摩いかんが是れ文殊の劍？」對こたえて曰く、「道いわず。」「爲什麼なにゆゑにか道わざる？」曰く、「道いえば則ち一塵に在り。」

〔日譯〕

師は話頭を取り上げて言った、「曹山は無著和尚に代わって文殊菩薩に言った、『以前より聞き及びますに大士は劍をかまえた。なのによくもまあそんな虚妄なる塵境に留まっておれるものですね。』」そこで僧が問うた、「文殊の劍とはどのようなもののですか？」師、「言わぬ。」「どうして言わないのですか？」師、「言えば虚妄なる塵境に落ちることになる。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録されるもの。ただし、無著に代わつての曹山の代語は、本章第二三則の次の話頭に對するものである。そのことが分かるのは『宗門統要集』卷二「未詳嗣法」無著和尚章にも同じ話頭が採られ、そこに曹山の代語が見えるからである。まず本章第二三則を示す。

因攀：「無著和尚到五臺山，見文殊化寺，共喫茶次，文殊提起茶坑子云：『南方還有這個不？』無

著云：『無。』文殊云：『尋常將什麼喫茶？』無著無對。」師代云：「幾不與摩道。」又代云：「久嚮

金毛，今日親見。」招慶代云：「若與摩，則癡客勸主人（請盡茶）。」

ある日、次の話頭が取り上げられた。「無著和尚が五臺山に行き、文殊菩薩が幻出した寺に出会って、一緒に茶を飲んでいたとき、文殊は茶坑子を持ち上げて訊いた、『南方にもこれはあるか。』無著、『そのような茶坑子は』ありません。』文殊、『いつも何で茶を飲んでいるのだ。』無著は（茶坑子のことではないと分かったがとっさには）答えられなかった。師が無著に代わって答えた、「あやうくそのように言うところでした。」さらに代わってという、「ながらく文殊菩薩をお慕いしていましたが、今日やっと親しくお会いできました。」招慶が無著に代わって答えた、「もしそういうことなら、愚かな客が主人に（どうぞもつとお飲みください）」と勧めるようなもので主客顛倒です。」

次に『宗門統要集』のものを記す。

師喫茶次、文殊拈起玻璃盞問：「南方還有這箇麼？」師云：「無。」文殊云：「尋常將什麼喫茶？」

師無對。

洞山价代、展兩手云：「有無且置，借取這箇看，得否？」（有るか無いかはともかく、それを貸してみてください、よろしいでしょうか？）

曹山章代云：「久承大士按劍，爲什麼處在一塵？」

長慶稜代云：「若與麼，癡客勸主人。」

柳瑯覺云：「若也是去，可謂虎口裏奪食；若也不是去，移舟諳水勢，舉權別波瀾。」(文殊のそれ「幻化身即法身」を認めるなら、虎の口から食を奪うようなもの「大胆で危いこと」。認めない「不一不

二」なら、舟を進めるのに水の流れをよく知って、權をこいで波瀾を突っ切ってゆくようなもの)

○曹山代無著曰：久承大師「土」按劍，何得處在一塵？

ちかかんす

茶坑子を持ち上げた文殊に「南方にもこれがあるか？」と問われて、無著は「そのような茶坑子は」ありません」と答えたところ、さらに文殊に「い

つも何でお茶を飲んでいるのか？」と追求されて答えられなかったところに曹山が無著に代わって言った。「文殊大士は劍を持つて佛を殺そうとして、一切は實體がなく空にして幻化の如きであり、罪を得るものも無く、罪自体も不可得であることを示されたのに、どうして虚妄なもの(五蘊身のはたらきが佛性だとする塵妄)に執われているのですか？」無著が五台山で文殊菩薩と出逢う因縁については(二三三)の「無著和尚」の注を見よ。

大師「土」按劍 『大寶積經』卷一〇五「善住意天子會」(大正藏卷一一・五九〇中下)、またその異訳である『聖善住意天子所問經』卷下(大正藏卷一一・三三上中)、『如幻三昧經』卷下(大正藏卷一一・二五〇下(一五一上))に見える話を踏まえる。五通を得た五百人の菩薩が過去に犯した五逆の罪を見、我心もて分別を起こしてその罪に悩み、忘ずることが出来ず、無生法忍を獲ることが出来ないでいた。それを察した世尊は、その妄心を除いてやろうとする。佛の威神力を承けた文殊は劍を持つて世尊を害せんとし、それをきっかけにして菩薩たちは、我・人・衆生・壽命等の一切法は實體がなく、空にして幻化の如きであり、罪を得るものも無く、罪自体も不可得であることを知り、無生法忍を獲得し、頌してい

う、

「文殊大智人、深達法源底、自手握利劍、馳逼如來身。如劍佛亦爾、一相無有二、無相無所生、是中云何殺？(文殊は大智人にして、深く法の源に達せし底、自ら手に利劍を握つて、馳せて如來の身に逼る。劍の如く佛も亦た爾り、一相にして二有る無く、無相にして生ずる所無し、是中に云何が殺あらん。)」

何得處在一塵 「何得」は、「どうしてそんなことが許されるのか、よくもまあそんなことができたものだ。詰問の語」(『禪語辭典』)。「臨濟錄」行録、「到鳳林、林曰：有事相借問得麼？師曰：何得剗肉作瘡？(どうして肉をえぐつて傷つけたりできましょう?)。)」

○僧便問：作摩是文殊劍？ 「文殊菩薩が佛に突きつけた劍とは？」「作摩是」は「作摩生是」に同じ。東禪寺版・四部叢刊本・金藏本の『景德傳燈錄』卷二五「天台山德韶國師章」の「作麼生是絶滲漏底句？」を、元延祐本では「作麼是絶滲漏底句？」に作っている。

文殊が劍を持つて世尊を害そうと迫つたことで無生法忍を獲得した五百人の菩薩が、文殊を讚歎した偈がある。先には『大寶積經』卷一〇五のものを示したので、今はその異本である『聖善住意天子所問經』卷下を示す。「文殊大智慧、已證如是法、手捉利刀已、疾走向如來。如利刀如佛、彼二無異相、非生亦非實、此中無人殺。(大智慧ある文殊菩薩は、このように空無生を悟り、手に利刀を持って、疾走して如來身に逼つた。利刀と佛とは、その二は別なものではなく、無生であつて實體はない、ここには人を殺すという事は無いのだ。)」このように文殊の劍も佛も無生であり不可得なのである。

○對曰：不道。爲什麼不道？曰：道則在一塵 文殊の利劍は空無相で不可得である以上、言い留めることはできない。言えは却つて、相(塵境)に墮してしまふのである。『金剛般若經』(如理實見分第五)に言う、「凡所有相、皆是虚妄」(大正藏卷八・七四九上、岩波文庫本五〇頁)。

黄檗『宛陵錄』(『四家語錄』卷四、開元寺版『天聖廣燈錄』卷八「黄檗章」)に、文殊が瞿曇に向けた劍(文殊の劍)について次の問答があり、劍は不可得だと説いている。

問：「文殊執劍於瞿曇前者如何？」師云：「五百菩薩得宿命智，見過去生業障。五百者即你五陰身是。以見此宿障故，求佛求菩提涅槃。所以文殊將智解劍，害此有見佛心故，故言你當善善。」

云：「何者是劍？」師云：「解心是劍。」

云：「解心既是劍，斷此有見佛心。祇如能斷見，心何能除得？」師云：「還將你無分別智，斷此有見分別心。」

云：「如作有見，有求佛心，將無分別智劍斷。爭奈有智劍在何？」師云：「若無分別智，害有見無見，無分別智亦不可得。」

云：「不可以智更斷智，不可以劍更斷劍。」師云：「劍自害劍，劍劍相害，即劍亦不可得；智自害智，智智相害，即智亦不可得。母子俱喪，亦復如是。」

問う、「文殊が劍を瞿曇に突きつけたのは、どういうことなのですか。」師、「五百の菩薩は宿命智通を得て、過去に造った悪業を見たのだ。五百というのは、你的五陰身のことだ。己の五陰身が實體としてあるという見障によつて、佛を求め、菩提・涅槃を求めている。だから文殊は智解の劍を振るつて、佛を實體として見ようとする(分別)心を殺したのだ。それで佛は(あなたは正しく殺さねばならぬ)と言われたわけである。」

さらに問う、「何が劍のですか？」師、「心の本性を理解することが劍だ。」

さらに問う、「心の本性を理解するという劍でなら、佛を見る(分別)心を断ち切れる、と言われました。しかし見は断ち切れませんが、心はどうして除くことができますよう？」師、「また你的無分別智でもつて、その分別心を断ち切るのだ。」

さらに問う、「佛を求める(分別)心は、無分別智の劍で斷ち切れる、と言われましたが、無分別智の劍が残ってしまふのはどうしようありません。」師、「無分別智が、有無の二見を斷ち切ってしまうえば、無分別智も不可得なのだ。」

さらに問う、「智で智を斷ち切ることはできません、劍で劍を斷ち切ることなどできません。」師、「劍は自からの劍をも斷ち切る、そのことを(劍劍相害す)といい、劍そのものも不可得なのだ。智は自からの智をも斷ち切る、そのことを(智智相害す)といい、智そのものも不可得なのだ。百丈先師の言った(母子俱に亡ぶ)とは、このことなのだ。」

【四七】這裏は則ち易く、那裏は則ち難し

鼓山問靜道者：「古人道：『這裏則易，那裏則難。』這裏則且從，那裏事作麼生？」道者曰：「還有這裏那裏摩？」鼓山打之。師云：「打有道理，打無道理？」學人云：「於靜道者分上商量則得。」師云：「古人意作麼生？」學云：「不可道某甲辜負古人。」師云：「不辜負古人事作麼生？」對云：「和尚慣得此便。」師云：「你也是慣得此便。」

【訓讀】

鼓山、靜道者に問う、「古人道く、『這裏は則ち易く、那裏は則ち難し。』這裏は則ち且く從す、那裏の事は作麼生？」道者曰く、「還た這裏・那裏有りや？」鼓山之を打つ。師云く、「打つに道理有りや、打つに道理無きや？」學人云く：「靜道者分上の商量に於いては則ち得し。」師云く、「古人の意は作麼生？」學云く、「某甲は古人に辜負すと道う可からず。」師云く、「古人に辜負せざる事は作麼生？」對えて云く、「和尚は此の便に慣れ得たり。」師云く、「你也た是れ此の便に慣れ得たり。」

【日譯】

鼓山和尚が靜道者に問う、「古人は『ここは易しいが、むこうは難しい』と言ったが、ここはともかく、むこうのことはどうか？」道者、「ここもむこうの區別があるのですか？」鼓山和尚は道者を打った。師、「鼓山和尚が道者を打ったのは正しかったのか？」學人、「靜道者の本分事の検討ということなら正しいのです。」師、「だったら、古人があのように言った意圖はどうなるのだ？」學人、「わたしが古人の語を臺無しにしていると言わないでください。」師、「古人の語を臺無しにしないというのはどういうことなのか？」答えて言う、「和尚さんの手慣れたやりかたですね。」師、「お前も手慣れたやりかただな。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録されるもの。

○鼓山問靜道者：「古人道：『這裏則易，那裏則難。』這裏則且從，那裏事作摩生？」道者曰：「還有這裏那裏摩？」鼓山打之。『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』師勸僧語の末尾に見える淨道者との問答を承ける。淨道者については未詳。

問淨道者云：「古人道：『這裏即易，這〔那〕裏即難。』這裏即不問，這〔那〕裏事作麼生？」對云：「還有這裏那裏也無？」師云：「此猶是這裏事，也道不得。」喫棒，趁下山。師云：「這漢向後覓箇死處不得。」(『無著校寫古尊宿語要』、禪學叢書之一、一九九頁上、中文出版社)

鼓山は淨道者に問うた、「古人は『こちらのごとは易しいが、あちらのごとは難しい』と言ったが、こちらのごとはさておいて、あちらのごとは何のごとにか？」淨道者、「こちらとかあちらとかがあるのですか？」鼓山は「まだこちらのごとだ、やはりあちらのごとは言い得ておらぬ」と言つて、棒を食らわせて、山より追い出した。また言う、「こいつは後に死に場所も採し出せぬことになるぞ。」

古人は南泉普願。やはり『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』に次のように見える。

問「擧」：「南泉以手打膝云：『這裏即易。』」又云：『這「那」裏即難。』僧問云：「只如却手，豈不是擧唱宗乘？」師便以手打膝云：「此不是擧唱宗乘，作麼？」學云：「只如却手，意作麼生？」師云：「汝自看！」（同上 一九八頁上）

師（鼓山）は、「南泉が手で膝を打って『こちら易しい』と言ひ、また『あちらは難しい』と言つたという話をする」と、僧は「手を引つ込めるのは、宗乘を宣明したものではありませんか？」と問うた。師は手で膝を打つて言う、「これは宗乘を宣明したものではない、どうか？」と問うと、學人が言う、「手を引つ込めたのは、どういふことになるのですか？」師、「自分で考えよ！」

「這裏・那裏」が對比されて言われるときは、「這裏」は現象する世界、「那裏」は現象の次元を超えた世界。「這邊・那邊」と言うに同じ。『雪峯語録』卷上に次がある。

洞山一日問師：「作甚麼來？」師曰：「斫槽來。」山曰：「幾斧斫成？」師曰：「一斧斫成。」山曰：「猶是這邊事，那邊事作麼生？」師曰：「直得無下手處。」山曰：「猶是這邊事，那邊事作麼生？」師休去。

（『四家語錄 五家語錄』附録『雪峯語録』、禪學叢書之三、二四七頁上、中文出版社）

ある日、洞山は師（雪峯）に問うた、「何をしてきたのか？」師、「飼えば桶を作っていました。」洞山、「いくふりできたのだ？」師、「ひとふりでできました。」洞山、「それはまだこちら側のことだ、あちらのことはどうか？」師、「手の下しよりもありませんでした。」洞山、「まだこちら側のことだ、あちらのことはどうか？」師は啞然とした。

○道者曰：還有這裏那裏摩？ この我が身心がそのまま法身ですから、這裏だ那裏だなどのことなどありません。靜道者は肉身の次元を超えた那裏（法身）を認めなかつた馬祖の「性在作用」の立場から發言

している。

○鼓山打之 『法堂玄要廣集』では、「師(鼓山)は『そのように言うのもまだこちらの次元のことではない、やはりむこうの次元のことは言えておらぬ』と言って、棒を食らわせて、山から追い出した」とある。「此猶是這裏事」というのは、言語表現している限り、それは這裏の次元の事ではない、ということであろう。

○師云：打有道理，打無道理？ 鼓山和尚と靜道者の問答を引き取って、保福は學人に問う、「鼓山が道者を打ったのには道理が有ったのか無かったのか？」『法堂玄要廣集』では、鼓山は「此猶是這裏事」と言っており、道者を打った道理を説明しているが、保福はそこを言わずに「鼓山打之」とだけ言っていて、「打有道理，打無道理」と問うのは、學人を接化する問答に仕立てなおしたものであろう。

○學人云：於靜道者分上商量則得。師云：古人意作摩生？ 學人は言う、「靜道者が自己本分事を悟っているかを検討するために打ったのなら道理はあったのです。」保福は言う、「それなら、古人(南泉)が『這裏則易，那裏則難』と言った意圖はどうなるのだ？」

○學云：不可道某甲辜負古人。師云：不辜負古人事作摩生？ 學人が答える、「古人が『這裏則易，那裏則難』と言った意圖をわたしが分かっていないと言わないでください。」保福、「ならば、古人があのように言った意圖はどうなのか言ってみよ。」

○對云：和尚慣得此便。師云：你也慣得此便 「慣得此便」は、いつもの手慣れたやりかたですね、と互いに批判して言う。ここは、みずからは「古人の意」を言わずに人に言わせようとする手段のこと。

【四八】 柏樹子と言わずにどう言うか？

因舉：「彦上座問九峯和尚又〔云〕：『須道取柏樹子，不得觸著，和尚如何道？』和尚無對。彦上座舉似長慶，長慶却問上座：『當此問，上座代和尚作摩生道？』上座對云：『不逐四時彫。』長慶舉似保福。保福拈問長慶：『只如上座道（不逐四時彫），與摩道，還得勦絕，爲當不得勦絕？』慶云：『爭得勦絕？』師云：『大衆分明記取，向後舉似作家第一機對。』困山云：「不是枕榔樹。」師云：「枕榔樹不是。」

【訓讀】

因みに舉す、「彦上座、九峯和尚に問うて云く、『須らく柏樹子と道取すべきも、觸著するを得ざれば、和尚は如何が道う？』和尚は對うる無し。彦上座は長慶に舉似するに、長慶は却つて上座に問う、『此の問いに當りて、上座は和尚に代わりて作摩生が道う？』上座對えて云く、『四時を逐いて彫まず。』長慶は保福に舉似す。保福は拈じて長慶に問う、『只だ上座の（四時を逐いて彫まず）と道うが如き、與摩道うは、還た勦絶を得たるや、爲當た勦絶を得ざるや？』慶云く、『争でか勦絶を得ん？』師云く、『大衆よ、分明に記取し、向後に作家に舉似して、第一機もて對せよ。』困山云く、『是れ枕榔樹ならず。』師云く、『枕榔樹は是ならず。』

【日譯】

師は次の話頭を取り上げた。「彦上座が九峯和尚に問うた、『柏樹子は柏樹子と喚ばなければならぬものですが、柏樹子と喚ぶことで（無相の法身を）犯してはならないなら、和尚はどう喚ばれますか？』九峯和尚は答えなかった。彦上座がそのことを長慶に話すと、長慶は反對に上座に問うた、『こう問われたら、上座は九峯和尚に代わってどう言うか？』上座が言う、『季節が移り変わっても凋落しない。』長慶が保福

にその話をしたので、保福わたくしは長慶に問うた、『彦上座は(季節が移り変わっても凋落しない)と言ったが、このように言うのは、(それを損なうことなく完璧に表現する)ということにかたがつけられたのか?』長慶が言う、『どうしてかたがつけられていれようか?』師は言った、「諸君、はつきりと憶えておいて、後に識者にこのことを話すときには、第一義(本分)で應對せよ。」困山きんざんが言う、「枕榔樹ではない。」師、『枕榔樹はそうではない。』

【注釋】

○本話頭は本書のほかにも収録を見ない。

○困學「…」は『祖堂集』の編者が、保福が大衆に語ったものとして記録したものであろう。

○彦上座問九峯和尚マヤ又「三云」：須道取柏樹子，不得觸著，和尚如何道？和尚無對 原文の「又」は「三云」を誤刻したもの。「須道取柏樹子，不得觸著」は、何を問題にしているのか分かりにくい、後に宋代に「背觸の關」(『從容錄』第六五則「首山新婦人」本則評唱)と呼ばれて有名になった公案を参照して考えよう。それは首山省念(九二六〜九九三)と葉縣せつけん歸省(生卒年未詳)の次の機縁にもとづく。

汝州葉縣廣教院賜紫歸省禪師，冀州人也，姓賈氏。年弱冠，易州保壽院出家受具。後遊南方，參見汝州省念禪師。師見來，豎起竹篋子云：「不得喚作竹篋子，喚作竹篋子即觸；不喚作竹篋子即背。喚作什麼？」師近前掣得，擲向階下云：「在什麼處？」念云：「瞎！」師言下大悟，不離左右，執侍巾鉢，經于數載。(『天聖廣燈錄』卷一六「葉縣歸省章」)

汝州葉縣廣教院賜紫歸省禪師は冀州の出身、俗姓は賈氏。二十歳になったとき、易州保壽院で出家受具した。その後、南方に遊行し、汝州省念禪師に参見した。師(省念)は歸省が來たのを見るや、いきなり竹篋を立てて言った、「竹篋子と呼んではならぬ。竹篋子と呼ばば無相の法身を犯すことになる。竹篋子と呼ばなければそれ

が竹篋子だという事実と違ふことになる。では何と呼ぶか？」歸省は進み出て竹篋を奪い取り、階段の下へ投げ捨てて言った、「どこだ？」省念、「この問題のありかが見て取れておれぬ！」聞いたとたんに歸省は大悟し、そばを離れず、侍者として仕え、數年を過ごした。

この「背觸の關」について衣川賢次「竹篋子の話——禪の言語論」(『東洋文化研究所紀要』第百七十六册、二〇二〇年)は、名づけるという行爲は事物の認識であり、名前は習慣的使用と社會的承認によつて存在し、社會的集團の價値の體系を構成するものに他ならないと考察したうえで、「禪が〈竹篋子の話〉によつて注意を促したのは、まずその世界存在の構造を認識せしめ、〈名辭以前の世界〉を根據として現實世界を相對化してみる視點へと導く問題提起であつた」と結論した。彦上座の「道取柏樹子、不得觸著」は、そこまで深い意圖を含みもつてはおらず、それ(法身・無相)を犯すことなくいかに個別の相(柏樹子)を言いとめるか、という問題にとどまるものであり、柏樹子を柏樹子と言わずにどう言うかというのであろう。名をつけたとたんにそれを犯すことになるわけだから、九峯和尚は無對だつたのである。「柏樹子」の名が出されるのは、趙州「庭前柏樹子」の話が念頭にあつてのことであらう。

「彦上座」は未詳。本書において「彦上座」と呼ばれてしかるべき僧諱をもつのは、いずれも巖頭全豁(八二八〜八八七)の法嗣である烏巖和尚(本書卷九、「景德傳燈錄」卷二七「台州瑞巖師彦禪師」)、玄泉彦和尚(本書卷九、「景德傳燈錄」卷一七「懷州玄泉彦禪師」)、それに巖頭に參見した大彦上座(本書卷七「巖頭和尚章」第一六則)であるが決定できない。

「九峯和尚」は本書卷九「九峯和尚」(『景德傳燈錄』卷一六「筠州九峯道虔禪師」)生卒年未詳。福州侯官県の人、石霜慶諸(八〇九〜八八八)の法嗣。

○彦上座學似長慶，長慶却問上座：當此問，上座代和尚作摩生道？上座對云：不逐四時彫 彦上座はこれ

を長慶慧稜に話すと反對に「こう問われたら、上座そなたなら九峯和尚に代わってどう言われるか？」と問われ、柏樹子を「季節が移りかわっても枯れません」と言い換えて答えた。「不逐四時彫」は、『善慧大士語錄』卷四「傳大士傳」の二首の偈の二にいう、「有物先天地、無形本寂寥、能爲萬象主、不逐四時凋。(天地に先立って一物があり、形象はなく空無であるが、よく萬物の主となり、四時の季節の移るいにも枯れることはない)」に依るもので、これによって柏樹子の常緑樹としての相(屬性)を言うとともに、四季の移り変わり(時間)を超越している無相なる「法身」のありかたを言い表わしたつもりであった。

○長慶舉似保福。保福詰問長慶：只如上座道(不逐四時彫)、與摩道、還得勦絶、爲當不得勦絶？慶云：争得勦絶？長慶がこのことを保福に話すと、保福は「彦上座が(四時を逐って彫しほまず)」と言ったのは、勦絶できたのか」と長慶に問い、長慶は「勦絶できていない」と彦上座を認めなかった。なぜか？「不逐四時彫」は「法身」の時空超越を暗示するものであるが、保福も長慶も「法身」の超越性を認めなかったからである。目前の柏樹子を示されたときに自己本分事を悟って、初めて(法身の超越性を)勦絶できるのである。趙州の「柏樹子」の對話は「祖師西來意」に答えたものであって、柏樹子を見る作用に「佛性」の顯現を認めるものであった。曹洞系禪者はこの作用の主体を「主人公」として探求したが、それは「法身」と肉身の不一不二を確認したのであって、「法身」の超越性を主張したのではなくた。本則の「勦絶」の語には「不逐四時彫」の暗示する超越性を否定する意が込められている。

○師云：大衆分明記取、向後舉似作家第一機對 保福が話した以上のことをはつきりと憶えておき、後に識者に話して第一機で應對せよ。「第一機」は第一義にかなった機用はたらき。では「第一機對」とはどういうことか？たとえば葉縣歸省に趙州柏樹子の話を問うた僧との問答がある。

因僧請益趙州栢樹子話。省曰：「我不辭與汝說。還信麼？」云：「和尚重言，争敢不信？」曰：「汝

還聞簷頭雨滴聲麼？」其僧豁然，不覺失聲云：「哪！」省云：「汝見箇甚麼道理？」僧即以頌對云：「簷頭雨滴，分明瀝瀝。打破乾坤，當下心息。」省忻然。(『正法眼藏』卷下)

僧が「趙州栢樹子話」について教えを請うた。歸省、「わたしがきみに説いてやることはかまわぬが、きみは信ずるか？」僧、「和尚の重いお言葉、どうして信じられぬことがありますよう。」歸省、「きみは簷頭の雨滴の音が聞こえるか？」そのとき僧は、はっとして、聲をつまらせ、「やっ！」。歸省、「きみはいま、どういうことが見えたのか？」僧は頌で答えた、「簷頭の雨滴、分明なること瀝瀝たり。乾坤を打破して、當下に心息みぬ。」歸省はおおいに喜んだ。

この例のように作家に「いまの話をし、識者の指示で自己本分を自覚せよ」というのであろう。

○困山云：不是栢榔樹。師云：栢榔樹不是。「困山」は原文「困山」に誤る。彦上座の「不逐四時彫」に代わって、「不是栢榔樹」と言うべきだったと困山(安國弘韜)は示した。「栢榔」は椰子に似た、熱帯常緑樹。北方の栢とは似ても似つかない。困山の語は一見呆けた言いかたのようであるが、さかんに取り沙汰された「栢樹子」の話に厭氣がさしたのであろう。

保福の「栢榔樹不是」は「困山の〈不是栢榔樹〉も〈栢樹子〉の話の自己本分事を言い留ていない」と駄目押しをしたのであろう。

〔四九〕先聖の方便によって成道する

師上堂，因示徒云：「過去如許多諸聖，乃至今時老宿，出頭來盡道：『我願度一切衆生成道成果，與我無異。』灼然！吾徒等輩，爲不承他先聖方便，今日向什麼處填溝塞壑？然雖如此，於中還有一人具眼也無？」師代云：「汝問，天下人怪笑，得摩？」

【訓讀】

師は上堂し、因に徒に示して云く、「過去の如許多の諸聖、乃至今時の老宿は、出頭し來つて盡く道う、『我れ願わくば一切衆生を度して成道成果せしめ、我と異なること無からしめん』と。灼然たり！吾が徒等の輩は、他の先聖の方便を承けざるが爲に、今日什摩處に向いてか溝を填め壑を塞がん？此の如きと然雖も、中に於いて還た一人の具眼のもの有るや？」師代わりて云く、「汝が問いをば、天下の人は怪笑せん、得きや？」

【日譯】

師は上堂し、そのとき弟子たちに言った、「過去のあまたの諸聖から今時の老宿にいたるまで、出世してみな言う、『一切の衆生を濟度し、わたしと同じように佛道を成就するようにと願うのだ』と。だが、わたしの弟子たちは、かの先聖がたの衆生濟度の手立てにあずからないため、これからどこで野垂れ死にすることになるやら？たしかに！そうではあるが、このなかに見識をそなえた者はいるか？」師は代わりて言う、「和尚はそんな問いをして、天下の人にあざ笑われてもいいのですか？」

【注釋】

○本則は本書にのみ収録されるもの。

○我願度一切衆生成道成果、與我無異 大乘佛教における佛菩薩の誓願。全く同じ文言は見當たらな
が、『法華經』方便品の偈、「我本立誓願、欲令一切衆、如我等無異」(大正藏卷九・八中)が近い。

○灼然！吾徒等輩、爲不承他先聖方便、今日向什摩處填溝塞壑？然雖如此、於中還有一人具眼也無？

「灼然」は、以下の「わが禪宗の徒は、かの先聖の濟度の方便によらないから、これからどこかで野垂れ死にすることになるう」ということが明らかであること。しかし禪は「自性自度(自らの自性清淨心が

自らを濟度」するのであり、禪の「悟道・救濟」とは自己本分事を自覺することであり、佛菩薩の衆生濟度の誓願による方便によって救われるのではない。保福がわざと「佛菩薩の衆生濟度の誓願による方便によらぬ吾が徒等の輩は、どこで野垂れ死にすることやら」と言うのは弟子を試しているのである。ゆえに、すぐに「このなかに見識をそなえた者はいるか?」と、保福の間違いを指摘できるものはいるか」と訊いたのである。

なお「自性自度」は、敦煌本『六祖壇經』に、「慧能の度うに不是、善知識心中の衆生、各の自身の自性に於いて自ら度う」(周紹良編著『敦煌寫本壇經原本』一二七頁、文物出版社、一九九七年)と見えるものであるが、「自度」は五世紀後半ごろの疑偽經典『淨度三昧經』卷三に次のように見える。

佛告淨度：「一切諸天人、欲自度故、乃受佛教戒、如法奉行、依佛惠自得福德、得度得道。佛實不度人、人自度耳。」(『七寺古逸經典研究叢書』第二卷・中國撰述經典(其之二)八五頁、大東出版社、一九九六年)。

佛は淨度菩薩にさとした、「一切の諸天人は、自らを救おうとして、佛の教戒を受け、教えの通りに行い、悟りの智慧によって自ら功德を得て、自ら救い、自ら道をものにするのである。佛が人を救うのではない、人が自ら救うのだ。」

また『修心要論』(二五)にも「經に云く、『衆生は心を識りて自ら度う、佛は衆生を度う能わず』と。若し佛の能く衆生を度わば、過去の諸佛は恆沙無量なるに、何故に我等は成佛せざるや? 只だ是れ精誠、内に發らず、是の故に苦海に沈没するのみ」(田中良昭『敦煌禪宗文献の研究 第二』五五頁、大東出版社、二〇〇九年)。

「填溝塞壑」は「野たれ死にすること」(『禪語辭典』)、『景德傳燈錄』卷一七「曹山本寂章」、

問：「如何是佛法大意？」曰：「填溝塞壑。」(自己自身において自覺すべきことを人に問うようでは、ついに野垂れ死にだな)

○師代云：汝問，天下人怪笑，得摩？ 保福の問いに答えられなかった弟子に代わって言う、「あなたはそんな問いをして、諸方の禪匠にあざ笑われてもいいのですか。」保福が示衆で「佛菩薩の衆生濟度の誓願による方便によって救われる」という言い方をしたことを批判せよというのである。

【五〇】如何なるか是れ活人劍？

因舉：「古人道：『諸方只有殺人之刀，且無活人之劍。』」時有學人問：「如何是活人劍？」師答曰：「我老大漢，不能禮拜汝。」

【訓讀】

因みに舉す、「古人道う、『諸方は只だ殺人の刀有るのみにして、且つ活人の劍無し』と。」時に有る學人問う、「如何なるか是れ活人の劍？」師答えて曰く、「我は老大の漢、汝を禮拜すること能わず。」

【日譯】

師は古人の句を取り上げて言った、「諸方は殺人の刀があるだけで、活人の劍がない。」その時、學人が問う、「活人の劍とはどういうものでしょうか。」師、「わしは老いぼれて、きみを禮拜できぬ。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○因舉：古人道：諸方只有殺人之刀，且無活人之劍 古人は夾山善會(八〇五～八八一)。石霜慶諸(八〇九～八八八)の接化を評した語で、本書卷七「巖頭和尚章」第一九則に次のように見える。

夾山有僧到石霜，纔跨門便問：「不審。」石霜云：「不必，闍梨！」僧云：「與摩則珍重！」其僧後到巖頭，直上便云：「不審。」師云：「噓！」僧云：「與摩則珍重！」始欲迴身，師云：「雖是後生，亦能管帶。」其僧却歸，舉似夾山。夾山上堂云：「前日到巖頭，石霜底阿師，出來如法舉著！」其僧纔舉了，夾山云：「大眾還會摩？」衆無對。夾山云：「若無人道，老僧不惜兩莖眉毛道去也。」却云：「石霜雖有殺人之刀，且無活人之劍；巖頭亦有殺人之刀，亦有活人之劍。」

夾山の僧が石霜のところにいき、門を跨ぐや「ごきげんよう」と挨拶した。石頭、「そんな挨拶は無用だ、闍梨よ！」僧、「それではお大事に！」その僧は次に巖頭のところに行き、ただちに法堂に上って言った、「ごきげんよう。」巖頭、「シッ！」僧が「それではお大事に！」と引き返そうとするや、巖頭、「しっかりと身についておる。」僧は夾山に歸り、このことを話した。夾山は上堂して言う、「前日に巖頭と石霜のところに行つて歸つてきた和尚は、進み出てありていに話してみよ！」僧が話しおわるや、夾山は言った、「みんな分かつたか？」誰も答えない。夾山、「誰も言えぬなら、わたしが二本の眉を惜しまず、言つてやろう。」そして言った、「石霜には人を殺す刀はあつても、人を活かす劍がない。巖頭には人を殺す刀も人を活かす劍もある。」

「活人之劍」は、修行者を育てる力を持った接化であり、修行者自身がハツと氣づくように、本分事もつてする接化。「殺人之刀」は、教壞する接化。本書卷一〇「安國和尚章」第九則に次がある。ここでは馬祖禪の教條を「殺人之刀」としている。

問：「如何是活人之劍？」師曰：「不敢瞎却汝。」「如何是殺人之刀？」師云：「只這个是。」

問う、「人を活かす劍」とはどういうものでしょうか？」師、「わたしはそなたの眼をつぶすことなどどうもできぬ。」「人を殺す刀」とはどういうものでしょうか？」師、「いまの我あるのみ、という言いかただ。」

ただし、夾山が石霜を評した問答では、參問に來た僧を石霜は「そんな挨拶は無用だ、闍梨よ！」と

言っただけであったが、巖頭は「シッ！」と言って、外に探し回る必要のないことを示唆しており、それを「殺人の刀」も「活人之劍」も具えていると言っている。

○時有學人問：如何是活人劍？それを聞いていた學人が問う、「どういものが活人劍というものでしょうか？ひとつつそれを振るって、わたしを濟度し、悟らせてください。」

○師答曰：我老大漢，不能禮拜汝。「わしは年取って老いほれ、君を育ててやれんのだ。」人に教えてもらうことばかり考えている修行者を軽くあしらった。「不能禮拜汝」とは、「活人劍を振るってきみを成持し、わたしが禮拜できるような一人前の修行者にしてやれぬ」ということであろう。

〔五二〕馬祖禪の定型の問いをどう受け留めるか？

師問僧：「我都置一問，汝作摩生？」對曰：「與摩即退一步。」師云：「非時作摩生？」云：「和尚因什麼龍頭蛇尾？」師云：「汝是作家。」對曰：「未在，更道！」師云：「我不辭向汝道，恐汝會去。」

【訓讀】

師は僧に問う、「我れ都て一つの問いを置さば、汝は作摩生？」對えて曰く、「與摩なれば即ち退くと一步せん。」師云く、「非時には作摩生？」云く、「和尚は何に因りてか龍頭蛇尾なる？」師云く、「汝は是れ作家なり。」對えて曰く、「未だし、更に道え！」師云く、「我れ汝に道を辭せざるも、汝の會し去らんことを恐る。」

【日譯】

師が僧に問うた、「わたしがいつも同じ問いをしたら、きみはどうする？」答えて言う、「それなら一歩下がります。」師、「非時に問うならどうか？」僧、「和尚はどうして尻すばみになるのですか？」師、

「きみは作家だ。」僧、「そんな言い方は駄目です、言い直してください！」師、「きみに言ってるのはやぶさかではないが、きみが安易に受け留めてしまうのを心配するのだ。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。本則は馬祖禪の庸俗的な理解をする知解の徒が多くなってきたころの問答と思われる。

○師問僧：我都置一問，汝作摩生？「都置一問」は、いつも同じ一問をすること。その一問とは、馬祖禪の核心を問う一問、たとえば「如何是祖師西來意？」というような定型の問い。「汝作摩生？」とは、きみはそれにどう答えるか。「都置」致「一問」(置、致は近音で通用する)については、次の用例がある。

師後住報恩、有僧問：「學人都致一問，請師道！」師曰：「不是創住，遮箇師僧也難容。」〔景德傳燈錄〕卷二四「泉州報恩院宗顯明慧大師章」

師は後に泉州報恩院に住持し、開堂のとき、僧が問う、「わたしが(師が問われたのと)同じ問いをします、どうか答えてください。」師、「開堂說法の場でなかったら、こんな僧を留めおかぬところだ。」

○對曰：與摩即退一步 答えが分かりきった問いは、もう結構です、答えるつもりはありません。「退一步」は、ここでは問いを受けつけぬ姿勢。

○師云：非時作摩生？云：和尚因什摩龍頭蛇尾？「非時」は、正式な場(上堂など)での說法問答ではない、請益など個人的に問答するときならどう答えるか。正式の場で問うのではなく、私的な場で問うことを「龍頭蛇尾」だと師を批判した。

○師云：汝是作家。對曰：未在，更道！僧が保福の問いに馬祖禪の庸俗的理解をもつてする答えを避けるところを保福は「作家」と評した。これに對して僧は、保福に馬祖禪をどう理解しているかを答えさ

禪を得ているのに、どうして如来は「一闍提の人であり、地獄に劫まく住し、救いようのない人だ」と予言したのですかと佛に問い、佛と迦葉菩薩の問答が行われるなかで、佛は、如来に菩薩・聲聞・一闍提の三種の弟子がいるが、法を説くのに分け隔てがないとして、次のように言う。

第一喻菩薩僧、第二喻聲聞僧、第三喻一闍提。善男子、如大師子殺香象時、皆盡其力、殺免亦爾、不生輕想。諸佛如來亦復如是、爲諸菩薩及一闍提演說法時、功用無二。(大正藏卷一・二・八〇七上・中)

第一の者は菩薩僧に喩え、第二の者は聲聞僧に喩え、第三の者は一闍提に喩える。善男子よ、獅子が大象を殺す時、全力を盡くすように、免のときも同じだ。免だからと見くびることがない。諸佛如來もまたそのように、諸菩薩に法を説くのも一闍提に法を説くのも、同じく全力を盡くす。

『景德傳燈錄』卷二七「諸方雜舉徵拈代別語」に經典の言葉と言わずに同じ問いが見える。

僧問老宿云：「師子捉免亦全其力、捉象亦全其力。未審全箇什麼力？」老宿云：「不欺之力。」(『碧巖錄』第三八則「風穴鐵牛機」本則評唱の末尾の雲居道膺の示衆の語「譬如獅子捉象亦全其力、捉免亦全其力」に對して僧が「未審全什麼力?」と問うものになっている)

僧が老宿に問うた、「獅子は免を捕えるのにも全力を盡くし、象を捕えるのにも全力を盡くします。どんな力を盡くすのでしょうか?」老宿、「常不輕菩薩のように」人をあなどらぬ力だ。」

また本書卷一〇「長慶和尚章」第一二則にも次がある。

問：「師子捉象亦全其力、捉免亦全其力。既是全力、爲什麼救善星不得？」云：「汝道教不得、如今在什麼處?」

問う、「獅子は象を捕えるのにも全力を盡くし、免を捕えるのにも全力を盡くします。全力を盡くしたはずなのに、どうして善星比丘を救済できなかったのでしょうか?」師、「きみは救済できなかったと言うが、救済でき

なかつた者は今どこにいるのか？」(救い救われるということはないのだ)

なお「師子捉象亦全其力」は「捉兔亦全其力」と對になっていることから、「捉兔亦全其力」を補って考えるべきであろう。

○師答曰：若問全力，我怕。進云：和尚爲什麼却怕學人？「怕」は、心配する意。『天聖廣燈錄』卷二五

「益州覺城院信禪師章」に次がある。

問：「湛然時如何？」師云：「我即怕你。」進云：「和尚爲什麼却怕學人？」師拈拄杖云：「退後，退後！」

問う、「静寂の境地に安らいだらどうでしょうか？」師、「わたしはきみが心配だ。」「どうして心配なのですか？」師は拄杖を手にして言う、「さがれ、さがれ！」(かくはたらくきみの佛性をこそ悟るのだ)

○師云：爲汝有全力 全力で救つてやろうとするのは増上慢、もともと救わねばならぬ衆生はいない。『金剛般若經』に次のように説かれる。

汝等勿謂如來作是念，我當度衆生。須菩提，莫作是念。何以故？實無有衆生如來度者。(大正藏卷八・七五二上)

汝らは、如來は「我は衆生を濟度すべし」と考えていると思つてはならぬ。須菩提よ、「如來は衆生を濟度す」と思つてはならぬ。なぜなら、如來が濟度する衆生は實際にはないからだ。

また『祖堂集』卷一〇 譯注(五)「長慶和尚章」第一二則の注を參照せよ(『禪文化研究所紀要』第三十七號、二〇二四年)。

【五三】 錢を失い罪に遭えり

問：「承古人有言：『智不到處，切忌道著。道著則頭角生』，和尚如何？」師答曰：「收。」進曰：「若向無頭角處收，即招大衆怪笑。」師云：「失錢遭罪。」

【訓讀】

問う、「承るに古人に言う有り、『智の到らざる處は、切に道い著むるを忌む。道い著むれば則ち頭角生ず』と。和尚は如何？」師答えて曰く、「收む。」進んで曰く、「若し頭角無き處に向いて收むれば、即ち大衆の怪笑するを招かん。」師云く、「錢を失い罪に遭えり。」

【日譯】

問う、「古人の語に『智の及ばぬところの消息は、言い留めるのを嚴に避けねばならぬ。言い留めたら、頭に角が生える』と言っていますが、(こういう人を)和尚はどうしますか？」師、「引き受ける。」僧、「もし頭に角のない點において引き受けるなら、ここの衆僧にあざ笑われますぞ。」師、「わたしの接化は失敗に終わったということだ。」

【注釋】

○本則は他に収録を見ない。

○問：承古人有言：智不到處，切忌道著，道著則頭角生。和尚如何？「古人」は南泉普願。本書卷一六

「南泉和尚章」第四二則に言う、

道吾到南泉，師問曰：「闍梨名什摩？」道吾對云：「圓智。」師云：「智不到處作摩生？」道吾對云：「切忌說著。」師曰：「灼然！說著則頭角生也。」却後三五日間，道吾與雲岳相共在僧堂前把針。師行遊次，見道吾，依前問：「智闍梨前日道：『智不到處，切忌說著。』說著則頭角生也。如今合作摩生

行季?」道吾便抽身起、却入僧堂內、待師過後却出來。雲岳問道吾:「和尚適來問、何不祇對?」道吾云:「師兄得与摩靈利!」雲岳却上和尚處問:「適來和尚問智師弟這個因緣、合作摩生祇對?」師云:「他却是異類中行。」雲岳云:「作摩生是異類中事?」師云:「豈不見道『智不到處、切忌說著、說著則頭角生』。喚作如早是變、直須向異類中行。」

道吾圓智が行脚して南泉山に至った。師は問うた、「そなたは何という名か?」道吾、「圓智です。」師、「智の及ばぬところの消息は、どうするのか?」道吾は答えた、「言い留めるのを嚴に避けなくてはなりません。」師、「まことに!言い留めたら、頭に角が生えた!」その後四・五日して、道吾は雲巖とともに僧堂の前で繕いをしていたところ、師が外出しようとして、道吾に出逢ったので、先日のことを問うた、「智蘭梨よ、先日、『智の及ばぬところの消息は、言い留めるのを嚴に避けなくてはならぬ』と言ったが、言い留めたら、頭に角が生えた。きみは今どう修行しているのか?」道吾はすつと身を引いて、僧堂へ入り、師が出かけたのを見とどけてから出て来た。雲巖が道吾に問うた、「和尚のさきほどの問いに、どうしてお答えしなかったのか?」道吾、「師兄はなんと賢いことですね!」雲巖は和尚のところへ行って問うた、「さきほど和尚が智師弟に問われた件ですが、どうお答えすべきだったのでしょうか?」師、「彼は畜生となって歩んでいるのだ。」雲巖、「畜生になるとはどういうことでしょうか?」師、「言ったではないか、『智の及ばぬところの消息は、言い留めるのを嚴に避けなくてはならぬ。言い留めたら、頭に角が生えた』と。それを(如如)(さながら)と呼んでさえ、もうそれとは變わったものになってしまつて、その結果畜生となって歩むことになるのだ。」

道吾が圓智(完全なる智)という法諱であつたことから、南泉は「(道の消息を)智による言語では把握し表現することはできぬ。いったいきみはどう修行しようというのか?」と問うた。道吾は「切に説著することを忌む」と言つたために、それさえ南泉から異類扱いされてしまい、それ以上言語することを避

けたのである。「頭角生ず」とは、言語化できぬものを、強いて言語で表現すれば誤ることになり、五戒(不妄語戒)を犯し、その結果信施を無駄にしたかどで畜生(牛)に生まれ變わつて償債することをいう。「道にいかに対すべきか」について本書卷一八「趙州和尚章」第二則に南泉と趙州の間答がある。

師問：「如何是道？」南泉云：「平常心是道。」師云：「還可趣向否？」南泉云：「擬即乖。」師云：「不擬時如何知是道？」南泉云：「道不屬知不知。知是妄覺。不知是無記。若也眞達不擬之道、猶如太虛、廓然蕩豁。豈可是非？」師於是頓領玄機、心如朗月。

師は南泉和尚に問うた、「道とは何でありましょうか？」南泉、「平常心が道だ。」師、「それを目標にしてよいものでしょうか？」南泉、「目標にしたと勝手に逸れる。」師、「目標にしないなら、それが道だとはわからぬのでありませぬか？」南泉、「道はわかるわからぬに關わらぬ。わかるとは妄念による錯覺であり、わからぬとは昏暗である。眞に目的意識を離れた道に達したなら、その心は大空のようにカラリと澄んで凝げがない。むやみに議論すべきものではない。」師は聽いてただちに奧義を受けとめ、満月のごとき澄明な心となった。

南泉のいう「平常心」とはことさらに道を求めぬ心のことである。

○師答曰：收 「收」は僧の應對の語「若向無頭角處收、即招大衆怪笑」からすると「受け入れる」、「引き受ける」意のようである。角の生えるのも厭わず、言い留めようとするものをも保福院に受け入れる。

○進曰：若向無頭角處收、即招大衆怪笑 「頭角無き處に向いて」とは「智の到らざる處は、切に道い著むるを忌む」という説に依據して、最初から言語化など無用とする點において。すなわち「無事」に安住している僧の姿勢を指す。「そういう者を受け入れては、ここ保福院の僧衆にあざ笑われませぬ。」「天聖廣燈錄」卷二〇「益州鐵幢覺禪師章」に、「人の謾あなまりを被らず、縁に隨いて日を過あし、性に任せて時を

度り、苦苦として心を勞し、強いて頭角を生ずるを用いず、十二時中、著衣喫飯して、自より罣礙無し。若し是の如きを得なば、格外の道人と謂うべし」という「無事」を標榜する立場を、この僧は認めない。

○師云：失錢遭罪 「失錢遭罪」は得た錢を失ったうえに自身も罪を著せられて捕われること。わたし(保福)は「良久」でことたれりとするのではなく、如何にそれを言い留めるかを突き詰めるように示しているが、馬祖の無事を否定しているのでは決してない。即ちこれまでの保福の接化を正しく受け留めてくれなかったことからかく言う。わたしのこれまでの教化は失敗だった。この語を保福は臨終のさいに使ったことが『景德傳燈錄』卷一九「漳州保福院從展禪師章」に見えている。

師住保福僅一紀、學衆常不下七百。其接機利物、不可備錄。闕帥禮重、爲奏命服。唐天成三年戊子、示有微疾。僧入丈室問訊。師謂之曰：「吾與汝相識年深、有何方術相救？」僧曰：「方術甚有。聞說和尚不解忘口。」又謂衆曰：「吾旬日來、氣力困劣。別無他、只是時至。」僧問：「時既至矣。師去即是、住即是？」師曰：「道。」曰：「怎麼即某甲不敢造次。」師曰：「失錢遭罪。」言訖、跏趺告寂。即三月二十一日也。

師は保福院に住すること十二年に及び、衆徒は夏冬を問わず、常に七百衆を超えた。かれらを接化した問答商量の記録は龐大で、ここには書ききれない。闕の總帥(漳州刺史王延休?)は歸依して、後唐朝に紫衣を申請した。唐天成三年戊子の歳(九二八)、臨終を迎えた。僧が保福の方丈に挨拶にうかがった。師は彼に言った、「わたしはそなたとは長いつきあいだが、わたしを救ってくれる方術があるか？」僧、「方術はいくらでもありますが、聞くところによりますと、和尚は口を慎むことがおできにならぬとか。」師はそれから皆に言った、「わたしは二十日ほど氣力が衰えた。ほかでもない、ただ最期の時が来たただけだ。」僧が問うた、「その時が来たのなら、師は逝かれるのがよいのか、留まられるのがよいのか？」師、「きみが言え。」僧、「そういうことでしたら、わた

しはめったなことは申しませぬ。」師、「錢を失ったうえに、罪を著せられた。」そう言って、跏趺して亡くなった。その年の三月二十一日のことであった。

この「失錢遭罪」は保福自身の一生の接化が虚しく失敗に歸したという絶望の語であろう。したがって本則もその意味に解する。

【五四】作摩生か是れ如の義？

因舉：「金剛經云：『一切諸法，皆是如義。』」師却問僧：「作摩生是如義？」對云：「和尚問阿誰？」師云：「忽遇道伴相借問，作摩生向伊道？」對云：「和尚是什摩心行？」師不肯，代云：「何處有與摩道伴？」

【訓讀】

因みに舉す、「金剛經」に云く、「一切諸法は皆な是れ如の義なり」と。師却つて僧に問う、「作摩生か是れ如の義？」對えて云く、「和尚は阿誰にか問う？」師云く、「忽し道伴の相い借問するに遇わば、作摩生が伊に向つて道う？」對えて云く、「和尚、是れ什摩の心行ぞ？」師は肯わず、代わりて云く、「何の處にか與摩なる道伴有る？」

【日譯】

ある時、師は「一切の諸法は皆な如のことである」という『金剛經』の言葉を取り上げ、僧に問うた、「(如のことである)とはどういうことか？」答えて言う、「和尚は誰に問うているのですか？」師、「連れ合いが問うたら、彼にどう答えるのだ？」答えて言う、「和尚、何とすることを！」師はそれを認めず、代わつて答えた、「どこにそんな連れ合いがおりましょう？」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録。

○金剛經云：一切諸法，皆是如義。一切の存在は全てそのありのままが本當の姿（實相）である。鳩摩羅什譯『金剛般若經』究竟無我分第十七に「如來者即諸法如義」とある句の「諸法如義」を引き伸ばして八字にしたもの。如來は燃燈佛のところて菩提として得るものはないということから、燃燈佛より來世に佛となり釋迦牟尼と稱することになると授記され、その理由として「何以故？如來者即諸法如義」（大正藏卷八・七五一上、岩波文庫本九六頁）であるからだとして示される。

「諸法如義」は禪宗ではどう解されているか？慧能に假託された『金剛經解義』は次のように説明している。

佛言諸法如義者，諸法即是色聲香味觸法，於此六塵中，善能分別，而本體湛然，不染不著，曾無變異，如空不動，圓通瑩徹，歷劫常存，是名諸法如義。（『慧能研究』四五〇頁、大修館書店）

佛の言う「諸法如義」とは、諸法は色聲香味觸法の存在のことであり、この存在のまっただ中において諸存在を善分別しながら、しかも分別の本體（法身）は靜謐であり、諸存在に執われて汚染されず、これまで變異することがなく、虚空のように不動であり、どこまでも圓かに通じて清らかに透徹し、歷劫に常に存在している、これが「諸法如義」と呼ぶものである。

とあり、あきらかに五蘊身に具わる法身がイメージされている。また黃檗『宛陵錄』も次のように言う。

如來者即諸法如義。所以云：「弥勒亦如也，衆聖賢亦如也。」如即無生，如即無滅，如即無見，如即無聞。（入矢義高『傳心法要・宛陵錄』一〇八頁、禪の語録8、筑摩書房）

如來とは、諸存在のそのありのままが本當の姿のことである。だから「弥勒もそのありのままが本當の姿、一切の聖賢もそのありのままが本當の姿」と『維摩經』(菩薩品)に言われているのだ。ありのままが本當の姿であるものは生ずるといふこともなく、滅するといふこともなく、見るといふこともなく、聞くといふこともない。

黄檗の場合も、見聞覺知することのない不生不滅なる諸存在にそなわる法身である。また大珠慧海は次のように説く。

經云：「如來者則諸法如義。」一切世間生滅法，無有一法不歸如。(本書卷一四「大珠和尚章」第二則)

『金剛經』に「如來とは一切存在の實相のことである」と言われているのは、世間の生滅する存在のすべては、實相でないものはない、ということである。

○對云：和尚問阿誰？ 禪においては「如義」は、單に「諸法」一般のことではなく、わが自身においてこそ體認體得するもの。我が心においてほかに佛なるものがあるのではないように、「如義」もそのように自己のことであるから、「それを人に問うのは間違いです。」「景德傳燈錄」卷二一「漳州羅漢院桂琛禪師章」に次の用例がある。

師因疾，僧問：「和尚尊候較否？」師以杖拄地曰：「汝道這箇還痛否？」僧曰：「和尚問阿誰？」師曰：「問汝！」僧曰：「還痛否？」師曰：「元來共我作道理。」

師が病んだとき、僧が問う、「和尚、お加減はいかがですか。」師は杖を地面に突き立てて言う、「こいつは痛いか？言ってみよ。」僧、「和尚は誰に問うているのですか？」師、「お前にだ！」僧(自分のそれに向かって)、「いったい痛いか。」師、「お前もわしに付き合っつて理屈を言うとは！」

○師云：忽遇道伴相借問，作摩生向伊道？ わたしではなく、君の連れ合いが問うたら、そいつにどう言うのだ。僧が「和尚問阿誰」と言った意圖を見抜いて、もしおまえ自身のこととしてならどのように答

えるのか。ここにいう「道伴」は「從來これまで共に住して名を知らず、任運に相あい將つれ只ただ麼ある行くのみ」(本書卷四「石頭和尚章」第二三則)と説かれた那一人(本來人、法身)。『五燈會元』卷七「福州長慶慧稜章」に次がある。

上堂：「撞著道伴交肩過，一生參學事畢。」

上堂、「連れ合いに出遇つて親密になつて過せば、一生の參學の大事は畢おわつた。」

○對云：和尚是什摩心行？「一體なのですから別物のようにして問うとは、どういふつもりですか？」僧は「自己と一體の法身」を認めた。

○師不肯，代云：何處有與摩道伴？僧の應答を認めず、こゝう答えるべきだったと代わつて言う、「道伴などおりません」と。僧も保福も肉身とは別次元の「法身」を認めなかつた馬祖道一の立場に立つていたのであるが、保福の言い方のほうがよりストレートで徹底している。

