

『雪竇頌古』譯注(一)

衣川 賢次

譯注前言

雪竇重顯(九八〇～一〇五二)は七部集と稱される龐大な著述をのこしたが、なかでも『頌古百則』は圓悟克勤(一〇六三～一一三五)の評唱集『碧巖錄』に採り入れられて有名になった。おそらく同じく蜀出身の同郷のよしみからであろう、圓悟は雪竇の『頌古百則』すべてにわたってその「本則」と「頌古」について「著語」と「評唱」を附している。「著語」は茶々であり、「評唱」は調子よく提唱するもの、いづれも當時の演藝の影響を受けて禪林に取り入れられたものと思われるから、決して深い思索を盛り込んだものではない。「宗門第一書」などという民間書肆のキャッチコピーに踊らされてはならない。『碧巖錄』という書物は禪宗故事を盛り込んだ「本則」と雪竇の「頌古」と圓悟の「著語」「評唱」の三層から成っている。従来から圓悟の「評唱」によって「本則」と雪竇の「頌古」を讀解することが習慣となつていて、これは顛倒した手法であつて、主に唐五代の禪宗故事たる「本則」はそれ自身として、つまり唐五代の禪思想として理解されねばならず、「頌古」はこれを宋代の雪竇が偈頌の形式によつて解釋を施した思想的作品として理解されねばならず、唐五代の禪宗故事を宋代禪の立場から獨自に批評したものと讀解すべきである。圓悟の「著語」と「評唱」は俗語俗諺を頻發した蕪雜で饒古な一種の演藝であるから、「本則」と雪竇の「頌古」は圓悟の「著語」と「評唱」から切り離して讀むべきである。

ここに『雪竇頌古』譯注として雪竇が編定した「本則」とかれの「頌古」を讀解し研究しようとする目的は、唐五代の禪宗故事を宋代禪がどのように理解したのかを明らかにするためである。その手順はまづ雪竇が編定した「本則」がどこから得られたのかを明らかにすることから始める必要がある。たとえば『雪竇頌古』第七則は法眼文益と慧超の對話であるが、その古いかたちは『景德傳燈錄』卷二五の慧超の章に見えるもので、そこでは「如何なるか是れ佛？」と問うた慧超は法眼の「汝は是れ慧超」という答えを聞いて、ただちにその意を悟ったとして、「師（慧超）は此れより信入し、其の語は諸方に播まる」と書かれている。法眼は馬祖禪の「即心是佛」をもって「佛とはなにか？」に答えたのである。しかしそれでは雪竇の頌の意味は理解できない。雪竇の頌は「江國に春風吹き起こらず、鷓鴣啼きて深花の裏に在り」と詠じ、春が來たのに慧超は氣づかず、鷓鴣の聲も耳に入らぬとんだ鈍感者だと言つて嘲笑しているのである。このような趣旨の偈頌は『景德傳燈錄』のテキストからは出て來ようがない。雪竇は『汾陽頌古』の「汝は是れ慧超」で終わるテキストに據つて「本則」を引いているのである。慧超は法眼の答えの意味（きみは慧超だ、きみが佛なのではない。佛を求めるきみとは何者なのか？と問うた）がわからなかつたのである。法眼は馬祖禪再檢討の唐末五代の時期の人であつて、中唐時代の馬祖禪の「即心是佛」のような單純な考えかたは受け入れられなかつたから、「汝は是れ慧超」を「即心是佛」の意圖で答えたはづはないのである。

つぎに、雪竇の頌は唐五代の禪宗故事に對して從來の解釋に従わず、宋代禪僧らしい解釋の反轉を隨處に見せ、その批評性は同時代の禪僧の「頌古」「拈古」とは異なる際立つた鋭さを示している。このことは同時代の白雲守端、保寧仁勇、五祖法演および『禪門拈頌集』などに引かれる禪僧の「頌古」と比較してみれば明らかである。

また、雪竇は長短句の形式で「頌古」を創作しているが、それは宋代に流行した「詞」の形式に似た、五言七言の定型詩とは異なる比較的自由的な、口語的發想を盛るにふさわしい形式を採用している。これは宋代禪僧が説法の最後を長短句の偈頌で締めくくる知識人的嗜好とも共通している。長短句の形式であっても押韻は詩歌に必須であるが、蜀出身の雪竇の押韻が「閩蜀同風」といわれる特殊な宋代四川方言に據っていることにも注意すべきである。

『雪竇頌古』には譯注(入矢義高、柳田聖山、梶谷宗忍『雪竇頌古』、禪の語録⑤、筑摩書房、一九八一年)、また『碧巖錄』にも訓注と譯注(入矢義高、溝口雄三、末木文美士、伊藤文生訓注、岩波文庫、一九九二、一九九四、一九九六年/末木文美士譯注、岩波書店、二〇〇一〜二〇〇三年/土屋太祐『夜碧巖』譯注(第一〜第四則)、『東洋文化研究所紀要』第一六七、一六九、一七一、一七六號、二〇一五、二〇一六、二〇一七、二〇二〇年)があり、隨時参照した。

譯注凡例

- (1) 本譯注は『雪竇頌古』本文(本則、頌古)の校録、校記、訓讀、日譯、注釋から成る。底本は四部叢刊續編集部所收宋本『雪竇頌古』である。この宋本に據る五山版『雪竇頌古』(『雪竇明覺大師語錄』第二冊、柳田聖山・椎名宏雄編禪學典籍叢刊、臨川書店、二〇〇〇年)も参照した。
- (2) 校本には五山版『碧巖錄』(椎名宏雄編五山版中國禪籍叢刊第十二卷『佛果圓悟禪師碧巖錄』、臨川書店、二〇一八年)、『佛果碧巖破關擊節』(寫本影印、東隆眞編『影印本禪門秘寶』、教行社、一九九五年)、『覺絶老人天奇直註雪竇頌和尚頌古』(明本瑞直註、『續藏』所收)を用いて對校し校記を附し

た。ただし諸本間の文字の異同はすべて意味に関わりのない些末なものにすぎず、「本則」と「頌古」の本文は一定している。

(3) 注釋は『雪竇頌古』「本則」の淵源を確定し、雪竇の頌の特徴を明らかにすることにつとめ、簡潔を旨として、語句の意味と用例などは省略した。北宋末の陸庵善卿『祖庭事苑』には『雪竇頌古』の字句に對する檢討(卷二に二十三條)があり、重要と思われる箇所は注釋に引用した。

(4) 本譯注は中國寧波雪竇山資聖寺「雪竇寺」《頌古百則》研究項目」の成果の一部である。

『雪竇頌古』第一則

舉⁽¹⁾：梁武帝問達磨大師：「如何是聖諦第一義？」達磨⁽²⁾云：「廓然無聖。」帝云：「對朕者誰？」磨云：「不識。」帝不契。遂⁽³⁾渡江至魏。武帝舉⁽⁴⁾問志公，志公⁽⁵⁾云：「陛下還識此人否？」帝云：「不識。」志公云：「此是觀音大士，傳佛心印。」帝悔，遂遣使取。志公云：「莫道陛下發使去取，闍國人去，他⁽⁶⁾亦不廻⁽⁷⁾。」

頌曰：

「聖諦廓然，何當辨的？」

對朕者誰？還云不識。

因茲暗渡江，豈免生深⁽⁸⁾棘？

闍國人追不再來，千古萬古空相憶。

休相憶，清風匝地有何極？」

師顧視左右云：「這裏還有祖師麼？」自云：「有，喚來與老僧洗脚。」

【校記】

(1) 「舉」，《直註》無；以下各則同。

(2) 「達磨」，《直註》、《碧巖錄》作「磨」，下同。

(3) 「遂」，《直註》無；《碧巖錄》作「達磨遂」。

(4) 「武帝」，《直註》作「帝」；《碧巖錄》作「帝後舉」。

- (5) 「志公」、《直註》作「公」、下同。
- (6) 「他」、《碧巖錄》作「佗」。
- (7) 「廻」、《直註》、《碧巖錄》作「回」。
- (8) 「深」、《直註》、《碧巖錄》作「荆」。

【訓讀】

舉す、梁の武帝 達磨大師に問う、「如何なるか是れ聖諦第一義？」達磨云く、「廓然として聖なるもの無し。」帝云く、「朕に對する者は誰ぞ？」磨云く、「識らず。」帝契わず。遂て江を渡つて魏に至る。武帝舉して志公に問う、志公云く、「陛下還た此の人を識るや？」帝云く、「識らず。」志公云く、「此れは是れ觀音大士にして佛の心印を傳う。」帝悔いて、遂て使を遣りて取らしめんとす。志公云く、「道う莫れ陛下使を發し去きて取らしめんと。闍國の人去くとも、他は亦た廻らず。」
頌に曰く、

「聖諦廓然たること、何當かの辨ぜん？」

朕に對する者は誰ぞ？還た識らずと云う。

茲れに因りて暗かに江を渡る、豈に深棘を生ずるを免れんや？

闍國の人追うも再來せざるに、千古萬古空しく相い憶う。

相い憶うを休めよ、清風匝地何の極まることか有らん？

師は左右を顧視して云く、「這裏に還た祖師有りや？」自ら云く、「有り。喚び來つて老僧が與に脚を洗わしめよ。」

【日譯】

本則。梁の武帝が達磨大師に問うた、「聖なる教えの根本義とはなにか？」

達磨は答えた、「聖なる教えなどありはしない。」

武帝が問うた、「朕の前にいるおまえは何者だ！」

達磨は答えた、「知らぬ。」

武帝はその意味がわからず、相見は不毛に終わった。達磨は長江を渡って魏へ行った。

武帝は寶志に問うと、寶志、「陛下はあの人をご存じですか？」武帝、「知らぬ。」寶志、「あれは觀音菩薩の化身で、佛の心印を傳えた人です。」武帝は後悔し、使者を遣って呼び戻そうとした。寶志、「陛下が使者を遣って呼び戻すことはおろか、全國の人を行かせても、あの人に戻りませんまい。」

頌にいう、

「聖なる教えなどありはしない」と、いつになったら分かることやら。

「朕の前にいるおまえは何者だ！」に對しても「知らぬ」と言った。

こうして達磨はひとり長江を渡ったが、これがのち荆棘を蔓延させることになった。

「全國の人を呼びに遣ろうと戻りはせぬ」のに、いつまでも悔やんでいるが、

悔やむのは止めよ。そうすれば爽やかな風に憩うことができる。

師は左右を見まわして問うた、「ここに達磨はいるか？」みづから答えて、「いる。呼んで来てわが脚を洗わしめよ！」

【注釋】

○梁武帝と達磨が對話したという傳説に寶誌の批評を組み合わせた形は『雪竇頌古』の本則以前には見られない。北宋の白雲守端の「頌古」は本則と同じで、おそらく雪竇のテキストにもとづいている。

達磨大師見梁武帝。帝問曰：「如何是聖諦第一義？」師曰：「廓然無聖。」帝曰：「對朕者誰？」師曰：「不識。」帝不悟。師遂折蘆渡江至魏。後帝舉問誌公，公曰：「陛下識此人否？」帝曰：「不識。」公曰：「此是觀音大士，傳佛心印。」帝曰：「當遣使詔之？」

公曰：「莫道陛下詔，闔國人去，他亦不回。」

一箭尋常落一鵬，更加一箭已相饒。直歸少室峰前坐，梁主休言更去招。

『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」

梁武帝が達磨の語を理解できなかったという説話である。達磨が中國に禪を傳えたと言われるようになるのは、隋唐の交に興起した禪宗がその祖として達磨を据えたことに始まり、禪宗の祖としての達磨の傳記が形成されるのは唐代である。したがって創作されたこの説話にいかなる思想史の意味が込められているかを讀み取ることが重要である。

○**梁武帝問達磨大師：如何是聖諦第一義？磨云：廓然無聖** 武帝は佛教の「聖なる眞理」を問うたが、達磨は「聖なる眞理」などというものはないと答えた。禪宗の考える佛教、佛陀の教えの核心は「即心是佛」であって、禪宗の人々は自己の外に佛という聖なる權威を認めず、「人人具有、箇箇圓成」という佛性を持つ自己をいかに體得し保持してゆくのか(已事究明)を課題とした。達磨の語「廓然無聖」はこのことを暗示している。

○**帝云：對朕者誰？磨云：不識** 武帝は帝王の權威をかさにして威壓的に「この無禮者！お前は何者

だ？」と問うたが、達磨は「知らぬ」と答えた。「自己とは何であるか？」これこそが禪僧の生涯追究すべき課題(己事究明)である、というのが中唐馬祖禪以來の禪思想である。行脚して来た法眼文益に地藏桂琛は「行脚の事は如何？」(そなたはどういうつもりで行脚をしているのか?)と問うたところ、正直に「知らず」と答えた文益に、桂琛は「知らざる、最も親切(安易に答えるのではなく、痛切に追求することが重要だ)と論じた。洞山良价は「法身とはなにか？」と問われて「我常に此こゝに於いて切なり」(わたしはこの事をいつも痛切に受け止めている)と答えた。ここの達磨の「不識」にはこういう唐代の問題意識が投影されている。

○武帝擧問志公…… これ以下は梁代の散聖寶誌を登場させて達磨の權威づけをした敘述である。『景德傳燈錄』卷二七「禪門達者雖不出世有名於時者」の冒頭に寶誌の傳説を敘する。

○聖諦廓然，何當辨的？聖諦廓然？還云不識。因茲暗渡江，豈免生深棘？闔國人迫不再來，千古萬古空相憶。休相憶，清風匝地有何極？雪竇頌は本則の語「聖諦」、「廓然」、「不識」、「渡江」をそのまま使って祖述し、そのあと「豈免生深棘？」と言つて達磨が中國の人々に深棘(禍い)をもたらしたと斷ずるのは、宋代禪僧らしい評價の反轉であり、最後に達磨を追うのをやめたなら、「清風匝地 何の極まることか有らん？」と詩的に偈を結ぶのも宋代禪の常套である。ここに達磨の説話に寶誌の説話を附加した意圖がわかる。『寶林傳』(八〇一年成書)、『祖堂集』(九五二年より十年間の成書)、『景德傳燈錄』(二〇一一年公布)、『天聖廣燈錄』(一〇三六年度)等の燈史にはこの組み合わせは見られない。雪竇重顯(九八〇～一〇五二)と白雲守端(一〇二五～一〇七二)は北宋初期の同時代人である。『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」の白雲守端の偈「一箭尋常落一鵬，更加一箭已相饒」(本の箭で一羽の鵬を射落とすのは平凡で、第二の箭を放つのはもう無駄だ)とは、梁武帝は始末したが達磨を逃してしまった。「直歸少室峰前坐，梁

主休言更去招」(達磨は嵩山へ行つてしまった、武帝が呼び戻そうとするのはもうよせ)とは、寶誌の立場を代辯したもので、雪竇偈に比べると禪僧としての批評性が希薄であり、雪竇は白雲の一世代前に屬するけれども、白雲が言い及ばなかったところを言っている。『雪竇頌古』は寶元元年(一〇三八)の序があるから、白雲頌古の三十年前に成立している。『白雲守端廣録』卷四「舒州法華山端和尚頌古一百十則」は「白雲守端語録」巻下の「頌古」の改編再録に際し編次を改め、話頭に詳略の差がある。尾題「法華頌古一百十首」のあとに「自題」が附されており、そこには「嘉祐七年(一〇六二)に五祖山西堂において三十餘首、嘉祐八年(一〇六三)に法華山において一百十首となった」と叙べているから、白雲頌古は雪竇没後十年の作ということになる。雪竇頌古百首のうち白雲頌古百十首と共通する話頭が二十五則あり、白雲頌古百十首中には雪竇の語を本則とする頌古も二首あり、白雲頌古が雪竇頌古から材を取ったことは疑いない。

本頌は四四韻、五五韻、七七韻、三韻七韻の長短句。この形式は百首の中でこのみである。押韻は「的」錫「識」「棘」「憶」「極」職、入聲錫(梗攝)職(曾攝)韻通押。

○師顧視左右云：這裏還有祖師麼？自云：有。喚來與老僧洗脚！頌を唱えたあと、雪竇は僧衆に向かつて「ここに達磨はいるか？」と問うた。「きみたち一人ひとりが達磨なのだ」と言うのである。ここは趙州從諗の語を用いている。

師問僧：「堂中還有祖師也無？」云：「有。」師云：「喚來與老僧洗脚！」(『趙州錄』巻下)

「わが脚を洗わしめよ！」とは祖師達磨を下僕あつかいするもので、いわゆる「呵佛罵祖」の表現。頌で「達磨を慕うのをやめよ」と言い、さらに僧衆に向かって、「自己佛性の尊貴に比べるならば、佛祖を崇拜してはならぬ」と言ったのである。

『雪竇頌古』第二則

舉：趙州示衆云：「至道無難，唯嫌揀擇。纔有語言，是揀擇，是明白？老僧不在明白裏。是汝⁽¹⁾還護惜也無？」時有僧問云⁽²⁾：「既不在明白裏，護惜箇什麼？」州云：「我亦不知。」僧云：「和尚既不知，爲什麼道⁽³⁾不在明白裏？」州云：「問事即得，禮拜了退。」

頌曰：

至道無難，言端語端。

一有多種，二無兩般。

天際日上月下，檻前山深水寒。

觸體識盡喜何立？枯木龍吟消⁽⁴⁾未乾。

難，難！揀擇明白君自看。

【校記】

(1) 「汝」，《直註》作「你諸人」。

(2) 「時有僧問云」，《碧巖錄》作「時有僧問」，《直註》作「僧云」。

(3) 「道」，《碧巖錄》作「却道」。

(4) 「消」，《碧巖錄》作「銷」。

【訓讀】

擧す、趙州の示衆に云く、「至道は難きこと無し、唯だ揀擇を嫌う。纔かに語言有れば、是れ揀擇か、是れ明白か？老僧は明白裏に在らず。是れ汝還た護惜するや？」時に僧有りて問うて云く、「既に明白裏に在らざるに、箇の什麼をか護惜する？」州云く、「我も亦た知らず。」僧云く、「和尚既に知らざるに、爲什麼にか明白裏に在らずと道う？」州云く、「事を問わば即ち得し、禮拜し了りて退け。」

頌に曰く、
至道は難きこと無し、言端にして語端。

一に多種有り、二に兩般無し。

天際に日は上り月は下る、檻前の山は深く水は寒し。

髑體の識盡くれば喜は何ぞ立たん？枯木の龍吟は消ゆるも未だ乾かず。

難し、難し！揀擇か明白か君自ら看よ。

【日譯】

本則。趙州は大衆に語った、「(道は何の困難もない。ただ取捨選擇さえしなければよい)と言われる。ここに言葉を挿んだら、取捨選擇になるのか、明白になるのか？しかしわたしは(明白)に安住しない。さあ、諸君はどういうところを後生大事とするのか？」僧が問う、「和尚は(明白)に安住しないと言われるのなら、どういうところを後生大事とするのですか？」師、「わたしにもじつはわからぬ。」僧、「和尚はわからぬのに、なぜ(明白)に安住しないと言われたのですか？」師、「きみは質問しただけでよい。禮拜して下がらなさい。」

頌に言う、

「道は何の困難もない。」この言葉は端的だ。

道はひとつでも表われはさまさま。二と言つてもふたつではない。

天上に太陽は昇り、月は沈む。目前の山は奥深く、水は冷たい。

髑髏はもう何の感情も消えて無くなり、枯木が龍吟するのはまだ枯れ切っていないのだ。

ああ、難しい！揀擇か明白か、きみ自ら見て取れ。

【注釋】

○本則は趙州從諗の示衆の語であるが、『趙州錄』所收のものとは重要な違いがあり、雪竇以前にこの本則は見られない。『趙州錄』(卷上)は次のようである。

師示衆云：「へ至道無難，唯嫌揀擇。」才有言語，是揀擇。老僧却在明白裏。是你向什麼處見祖

師？」問：「和尚既不在明白裏，又護惜什麼處？」師云：「我亦不知。」學云：「和尚既不知，爲什麼道：不在明白裏？」師云：「問事即得，禮拜退。」

(師は大衆に語った、「道は何の困難もない。ただ取捨選擇さえしなければよい」と言われる。ここに言葉を

挿んだら、取捨選擇になる。しかしわたしは(明白)に安住しない。さあ、諸君はどこで三祖大師に出逢うのか？)僧が問う、「和尚は(明白)に安住しないと言われるのなら、どういうところを後生大事とするのですか？」師、「わたしにもじつはわからぬ。」僧、「和尚はわからぬのに、なぜ(明白)に安住しないと言われたのですか？」師、「きみは質問しただけでよい。禮拜して下がりなさい。」)

これに比べると、『雪竇頌古』の本則は混亂していて意味の通順を欠いている。「是揀擇」のあとに「是

「明白」が續くと、「揀擇」と「明白」は對立概念であるから選擇疑問文になってしまふ。これは趙州が「老僧却在明白裏」と言っているところから、「是明白」を誤って加えたのである。また趙州が「又護惜什麼處？」と言っているところから、「是你向什麼處見祖師？」を「是你諸人還護惜也無？」に誤って變えてしまったのである。宋代の傳承テクストが往々にして傳承者の記憶による妄改を含んでいるのは、本文理解を誤らせるものである。

「信心銘」はじつは三祖僧璨に假託された中唐馬祖禪の思想である。冒頭の「至道無難，唯嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白」は道を「明白」なものとする宣言である。馬祖の示衆に言う、

道不用修，但莫汚染。何爲汚染？但有生死心，造作趣向，皆是汚染。若欲直會其道，平常心是道。

何「據『天聖廣燈錄』補」謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。……只如今行住坐臥，應機接物盡是道。（『景德傳燈錄』卷二八「江西大寂道一禪師示衆」）

（道というものは習修する必要がない。ただ汚してはならぬ。何が汚れか？あらゆる煩惱の心、わざとらしい行為、目的意識が汚れである。この道をただちに會得したいなら、平常の心でいることが道である。平常の心とは何か？わざとらしい行為がなく、是非取捨がなく、斷見常見がなく、凡夫聖人の區別をせぬ。……いまこの行住坐臥、臨機應變に人と接することのすべてが道の顯現である。）

「信心銘」の「わづかに言語有れば是れ揀擇なり」は馬祖示衆の「造作趣向」「是非取捨」「斷常凡聖」の議論にあたる。これを「揀擇」せず、無事無爲を理想とするのが馬祖禪の「道」を「明白」とする立場である。

古來「道」の探究は中國思想史の最も重要な課題であった。その大勢は「道」を常人の窺い知れぬ神秘的な當體とするもので、『論語』にいう、「朝に道を聞かば夕べに死すとも可なり。」「老子」に言

う、「道の名づくべきは常の道に非ず、名の名づくべきは常の名に非ず」、その道は「玄の又た玄」、すなわち暗黒である。僧肇『肇論』も「釋迦は室を摩竭まかつに掩おほい、淨名じようみやうは口を毘耶びやに杜とます」と言った。これは「道」に對してはただ沈黙するのみという暗黒の面を言ったものであった。三祖僧璨の名で傳わる「信心銘」の冒頭に、「至道は難きこと無し、唯ただだ憚愛けんぢやくすること莫なくんば、洞然しうぜんとして明白なり。毫釐ごうりも差たがわば、天地のごとく懸隔す」(『景德傳燈錄』卷三〇)と云うのは、「道」は言語を絶した暗黒なる當體であるという通常の觀念を反轉させたものであった。馬祖と南泉が「平常心こそ是れ道なり」と言ったのは明白の面を言ったものであり、馬祖の「即心是佛」、「性在作用」も佛性(道)はわれわれの心に他ならず、それは見聞覺知、言語作用に顯現しているとする明白の立場である。「信心銘」が中唐馬祖禪の思想に一致するということは、隋代の三祖僧璨の著述ではなく、馬祖以後に僧璨に假託されたものであることを疑わせる。じじつ、「信心銘」の引用が文献上に現われるのは、中唐馬祖の弟子百丈懷海(七四九〜八一四)の『百丈廣錄』、清涼澄觀(七三八〜八三九)の『華嚴經隨疏演義鈔』(卷三七)からのことである(田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究』第三章第二節「隋朝三祖信心銘」、大東出版社、一九八三年)。「信心銘」は百四十六句、二十九韻段から成る長篇であるが、その押韻に隋代(「切韻」の時代)には現われない通攝と宕攝の通用(第11韻段：能登空東、江攝と宕攝入聲の通用(第17韻段：惡鐸覺覺縛藥、第18韻段：著藥錯鐸惡鐸酌藥捉覺却藥)が見られ、この通押は中晚唐以後の現象であることから、「信心銘」が馬祖禪の思想を投影したものであることが分かる。すなわち、「至道無難」とは馬祖が示衆に言うように、人はすでに「道」の中にあるゆえに、ことさら「道」を得るための困難はまったくなくないということである。

しかし趙州は「老僧は却って明白裏に在らず」と言つて、この「明白」に安住することを否定し、そ

して問う、「いったい諸君はどこに三祖の本領を見るのか？」と。「信心銘」の「明白」の立場と趙州の「明白に安住せぬ」姿勢とを、どう見るのか？

○時尙僧問云：既不在明白裏，護惜箇什麼？州云：我亦不知。僧云：和尚既不知，爲什麼道：不在明白裏？州云：問事即得，禮拜了退。僧の疑問は、趙州が「道」を「明白」とする馬祖禪の立場に安住せぬと言ったのに對し、それならば「無事無爲」、「平常心是道」という理想以外の何を信念とするのかを問うたのである。趙州は意外にも、「わたしにもじつはわからぬ」と正直に答えた。僧はさらに、「わからぬなら、どうして〈明白〉に安住せぬと言われたのか？」と問い詰めた。趙州はこれ以上の問答はもはや無用と、「問題のありかがわかったなら、それでよろしい」と言った。あとは僧みづからの自己行履(己事究明)の課題とせよ、と示唆したのである。こうした取り沙汰のやりとりが、そもそも「至道無難，唯嫌揀擇」に背いているからである。

○至道無難，言端語端。一有多種，二無兩般。天際日上下，檻前山深水寒。鬪體識盡喜何立？枯木龍吟消未乾。難，難！揀擇明白君自看。雪竇頌の「言端語端」は「言語端」(端的な言葉だ)を四字句にしたもの。「至道無難」、われわれはすでに道の中に居る以上、道を得んとあくせくする必要はないとは、何と云うべりとした言明であることか、と言う。「一有多種，二無兩般」は「至道無難」という「道」(體は一、用は多)についての敘述である。「天際日上下，檻前山深水寒。鬪體識盡喜何立？枯木龍吟消未乾」の「天際日上下，檻前山深水寒」二句は、目前の平常なる世界を見る作用にこそ道(佛性)が存することを言う。あとの二句は、「道」の顯現した世界は情識で議論する餘地のないことを言う(この二句は「枯木龍吟」についての香嚴智閑、石霜慶諸、曹山本寂らの應酬の語を用いる。『祖庭事苑』卷二「枯木龍吟」條)。最後の二句「難，難！揀擇明白君自看」は、「道」について「揀擇」、あれこれ議論することは

「道」を損うことであるが、といって「無事無爲」であればよいと言うなら、自覺を缺いて、「道」とは無縁疎遠となるしかない。このジレンマに對しいかに突破すべきか？雪竇の頌は、「天際日上月下、檻前山深水寒」が「道」の現前した世界の描寫であり、「髑髏識盡喜何立？枯木龍吟消未乾」は情識を絶して「揀擇」しないのをよしとする意。しかし人は生きている限り、感情に翻弄され、計較に終始する習性を免れない。したがって「難、難！」、これを超脱することには困難がある。「揀擇明白君自看」、「揀擇」の立場か、「明白」の立場か、自己において決著せよ。最後は要請で終わっている。

雪竇頌は四韻四韻四四韻〔難〕寒、「端」桓、「般」刪、六六韻七七韻〔寒〕寒、「乾」寒二韻七韻〔難〕寒、「看」寒十句形式、平聲寒桓刪韻通押。

『雪竇頌古』第三則

舉：馬大師〔一〕不安、院主問：「和尚近日尊位〔二〕如何？」大師云：「日面佛、月面佛。」

頌曰：

日面佛、月面佛、五帝三皇是何物！

二十年來曾苦辛、爲君幾下蒼龍窟？

屈！堪述！明眼衲僧莫輕忽。

【校記】

(1) 「馬大師」、《直註》作「馬祖」；下「大師」作「祖」。

(2) 「尊位」、《碧巖錄》、《直註》作「尊候」。

【訓讀】

擧す、馬大師不安のとき、院主問う、「和尚近日尊位如何ん？」大師云く、「日面佛、月面佛。」
頌に曰く、

日面佛、月面佛、五帝三皇は是れ何物ぞ！

二十年來曾て苦辛し、君が爲に幾たびか蒼龍窟に下る？
屈なり、述ぶるに堪えんや？明眼の衲僧よ輕忽なる莫れ。

【日譯】

本則。馬祖大師が重病になった時、院主が見舞った、「和尚よ、近ごろおからだの具合はいかがですか？」馬祖、「日面佛、月面佛。」

頌にいう、

日面佛、月面佛。三皇五帝など何だ！

二十年苦勞して、君のために幾度深海の蒼龍窟に領下の珠を獲りに下ったことか？

裏切られた！言うに堪えぬ！まっとうな禪僧よ、粗忽に受け止めてはならぬ。

【注釋】

○本則は雪竇重顯が『天聖廣燈錄』（北宋景祐三年「一〇三六」成書）にもとづいて編輯したようである。雪竇重顯以前の資料には見えない。

既而示疾。院主問：「和尚近日尊候如何？」師云：「日面佛，月面佛。」（『天聖廣燈錄』卷八「江西馬祖大寂禪師章」）

本則の「尊位如何」は體調を問う定型句「尊候如何」と同義。雪竇にやや遅れる五祖法演（一〇二四？—一一〇四）の『法演禪師語錄』も「尊位」に作るころから、雪竇のテキストに據つたようである。

上堂舉：馬大師不安，院主問云：「和尚近日尊位如何？」大師云：「日面佛，月面佛。」師云：「會麼？如不會，白雲與偈頌出：「鬢髮女子畫娥眉，鸞鏡臺前語似癡。自說玉顏難比並，却來架上著羅衣。」（『法演禪師語錄』卷中「舒州白雲山海會演和尚語錄」）

『雪竇頌古』にややおくれる白雲守端、保寧仁勇の頌古の本則は『雪竇頌古』の「尊位」を「尊候」に訂している。

馬祖不安，院主問：「和尚近日尊候如何？」祖曰：「日面佛，月面佛。」

（『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」）

馬祖不安，院主問：「和尚近日尊候如何？」祖云：「日面佛，月面佛。」

（『保寧仁勇禪師語錄』「頌古」）

馬祖遷化に際して院主と交わした臨終問答の早い記録は『祖堂集』に見える。

師明晨遷化，今日晚際，院主問：「和尚四體達和，近日如何？」師曰：「日面佛，月面佛。」

（『祖堂集』卷一四「江西馬祖章」）

○馬大師不安，院主問云：和尚近日尊位如何？大師云：日面佛，月面佛。院主は禪院の運営を總管する役

職、宋代以後は「監院」と言う。馬祖が翌日遷化せんとする前夜に院主が見舞い體調を問うたところ、馬祖は「日面佛、月面佛」と答えた。これは菩提流支譯『佛說佛名經』に出る二佛の名で、これら諸佛の名號を稱して歸依せよと言う。

復有佛名月面、彼月面佛壽命一日一夜。過月面世尊、復有佛名日面、彼日面佛壽命滿足千八百歲。」

(卷七)

と言い、「月面佛」は一日一夜の短命、「日面佛」は千八百歳の長命とされる。この二佛の名を舉げて、壽命の長短を相對化し、肉身の「空無常」を示したものであろう(入矢義高先生の解釋は「それ、佛にさえ壽命の長短があるのだ、という超然たる心境であろう」、『庭訓往來句草紙』一八二頁、新日本古典文學大系、岩波書店、一九九六年)。

○日面佛、月面佛、五帝三皇是何物！ 雪竇の頌は馬祖の答え「日面佛、月面佛」を「五帝三皇是何物！」と解釋した。「五帝三皇」(三皇五帝)は儒教傳承の古代の理想的皇帝。その權威を罵倒し、「帝力、我に於いて何か有らん哉！」という古代逸民の氣概を示すものと見た(帝堯の時の「鑿壤歌」：「日出而作、日入而息、鑿井而飲、耕田而食、帝力於我何有哉！」)「五帝三皇是何物？」の句は唐末の詩僧貫休「少年行」(三首之二)の末句を借りる。

錦衣鮮華手擊鶻，閑行氣貌多輕忽。稼穡艱難總不知，五帝三皇是何物！

(陸永峰『禪月集校注』巴蜀書社、二〇〇六年)

(無頼少年たちは煌びやかな衣裳に身を包み手には狩りの鷹、街中を傍若無人にのさばって歩く。農民の苦しみは何一つ知らず、「古代の帝王など尿くらえ！」)

貫休詩の無頼公子の無知な放言「五帝三皇是何物！」を雪竇は斷章取義的に反轉させて、古代逸民の氣

概を言うものとして用いたのである。

○二十年來曾苦辛，爲君幾下蒼龍窟？屈！堪述！明眼衲僧莫輕忽 雪竇の頌の後半は馬祖生前の接化が無駄に終わったことを皮肉っている。「二十年苦勞を重ねて、蒼龍領下の寶珠を獲得するために深海へ幾度も潜つたにもかかわらず、すべて無駄だった。まことに言うに堪えぬ」。「屈」は無實の屈辱、その努力が報われぬばかりか、誹謗さえ被った意。「堪述」は反語に讀む。これは直接には院主に向けられた嘆きであろう。最後の一句「明眼衲僧莫輕忽」は雪竇が貫休詩の語（「輕忽」）を用いて、目の前の禪僧に對して發した警告である。

本則の馬祖が臨終において漏らした感慨「日面佛、月面佛」には、壽命の長短を相對化して肉身の「空無常」という諸念を示したものと解されるが、雪竇はこれを弟子たちへの叱咤と受け止め、禪僧らしく古代逸民の氣概を持って警告した。雪竇頌は三韻三韻七韻、七七韻、一韻二韻、七韻の八句から成り、押韻は「佛」物「物」物「窟」沒「屈」物「忽」沒、入聲物沒韻通用。

本則に對する同時代の禪僧の頌古と並べてみれば、雪竇の頌の特徴がわかる。

大地山河俱是寶，不識之人入荒草。日面月面佛現前，閃爍珊瑚光杲杲。

（『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」）

（山河大地は見る人の放光に照らされて輝いているが、そのことを知らぬ人は煩惱にまみれている。日面月面佛が現われて、その光が海底の珊瑚を煌めかせた。）

蒲團上端坐，針眼裏穿線。西風一陣來，落葉兩三片。 〔保寧仁勇禪師語錄〕「頌古」

（蒲團に端坐して臨終を迎え、針が眼にちらついて日面佛月面佛の幻想が現われた。秋風がさつとひと吹きすると、落葉が二三枚地に散った。）

二頌ともに馬祖の「日面佛、月面佛」を臨終を前に現われた幻想と見ていて、これはいわばもつとも常識的な理解であろう。「日面佛、月面佛」をどう理解するかは、人によって異なる。院主との臨終を目前にした對話であり、そこには馬祖の院主に對するメッセージがあるはずであろうから、「超然たる心境」かもしれないし、「空無常の諦念」かもしれない。しかし雪竇の頌がこれを読む禪僧への叱咤と受け止めているのは、突出した理解であろう。

『雪竇頌古』第四則

擧：德山到瀉山，挾複子，於法堂上，從西過東邊，從東過西邊⁽¹⁾，顧視云：「無，無。」便出。「師著語云：「勤破了也！」」德山至門首，却云：「也⁽²⁾不得草草。」便具威儀，載⁽³⁾入相見。瀉山坐次，德山提起坐具云：「和尚！」瀉山擬取拂子，德山便喝，拂袖而出。「師著語云：「勤破了也！」」德山背却法堂，著草鞋⁽⁴⁾，便行。瀉山至晚問首座：「適來新到在什麼處？」首座云：「當時背却法堂，著草鞋出去⁽⁵⁾也。」瀉山云：「此子已後向孤峯頂上盤結草庵，呵佛罵祖去在！」「師著語云：「雪上加霜。」」

頌曰：

「一勤破，二勤破，雪上加霜曾險墮。」

飛騎將軍入虜庭，載得完全能幾箇？

急走過，不放過，孤峯頂上草裏坐。咄！」

【校記】

- (1) 「西過東邊」、「東過西邊」、《碧巖錄》、《直註》作「東過西」、「西過東」。
- (2) 「也」、《直註》無。
- (3) 「載」、《碧巖錄》、《直註》作「再」。
- (4) 「草鞋」、《直註》作「鞋」、下同。
- (5) 「出去也」、《直註》作「去了」。

【訓讀】

擧す。徳山 瀉山に到り、襖子を挟んで法堂上を西より東邊に過ぎ、東より西邊に過ぎ、顧視して云く、「無し、無し。」便ち出づ。「師著語して云く、「勘破し了れり!」」徳山は門首に至り、却つて云く、「也た草草なるを得ざれ。」便ち威儀を具し、載び入りて相見せんとす。瀉山は坐する次、徳山坐具を提起して云く、「和尚!」瀉山は拂子を取らんと擬するに、徳山便ち喝し、拂袖して出づ。「師著語して云く、「勘破し了れり!」」徳山は法堂に背却し草鞋を着け便ち行く。瀉山は晩に至つて首座に問う、「適來の新到は何處にか在る?」首座云く、「當時に法堂に背却し草鞋を着けて出で去けり。」瀉山云く、「此の子は已後孤峯頂上に草庵を盤結し、呵佛罵祖し去らん!」師著語して云く、「雪上に霜を加う。」」

頌に曰く、

一たび勘破し、二たび勘破し、雪上に霜を加え曾て險んど墮さんとす。

飛騎將軍は虜庭に入るに、載び完全なるを得たるは能く幾箇かある?

急ぎ走げ過ぐるも、放過せず。孤峯頂上の草裏に坐す。咄!」

【日譯】

本則。徳山宣鑑が瀉山に到って、袈装のまま法堂を西から東へ、東から西へ行き來して、「無い、無い」と言つて出て行つた。「師の著語「見破つたぞ!」」徳山は門のところで、「拙速はいけない」と思い、威儀を整え、再び入つて相見しようとした。瀉山は坐している時だった。徳山は坐具を持って、「和尚!」と言つた。瀉山が拂子を取ろうとすると、徳山は一喝し、袖を拂つて出て行つた。「師の著語「見破つたぞ!」」徳山は法堂に背を向け鞋くつを履いて行つてしまつた。夕方瀉山は首座に、「さきほどの新到はどこにいるか?」と問うと、首座は「すぐに法堂に背を向け鞋を履いて出て行つてしまいました」と答えた。瀉山は言つた、「このおひとはのち孤峰の頂上に草庵を構え、佛祖をこきおろすだろう。」「師の著語「また餘計なことを!」」

頌に言う、

「二度とも徳山の意圖を見破つたのに、瀉山は餘計なことを言つて破綻寸前だ。

飛騎將軍のごとく匈奴の地へ踏み込んで、無事に歸つて來た者がほかにあるうか?

しかし急いで逃げようとも、見逃さぬ。孤峰の頂上で煩惱まみれだ。コラッ!」

【注釋】

○本則のかたちは雪竇以前に見えない。原話は『景德傳燈錄』卷一五「朗州徳山宣鑑禪師章」に見える。

師抵于瀉山，從法堂西過東，迴視方丈。瀉山無語。師曰：「無也，無也。」使出，至僧堂前乃曰：

「然雖如此，不得草草。」遂具威儀上再參，才跨門，提起坐具喚曰：「和尚!」瀉山擬取拂子，師喝之，

揚袂而出。瀉山晚間問大衆：「今日新到僧何在？」對曰：「那僧見和尚了，更不顧僧堂便去也。」瀉山問衆：「還識遮阿師也無？」衆曰：「不識。」瀉曰：「是伊將來有把茅蓋頭，罵佛罵祖去在！」

『宗門統要』(卷七)は雪竇の著語を引いているから、雪竇のテクストに據っていることは明らかである。師到瀉山、挾複子、直上法堂、從西過東、從東過西、顧視方丈。偶瀉山坐次、殊不顧盼。師乃云：「無、無。」便出(雪竇著語：勘破了也)至門首、却云：「也不得草草。」重具威儀、再入相見、纔跨門、便提起坐具云：「和尚！」瀉山擬取拂子、師便喝、拂袖而出。(雪竇著語：勘破了也)瀉山至晚間問座：「今日新到在甚處？」座云：「當時背却法堂、著草鞋去也。」瀉山云：「還識此人麼？」座云：「不識。」瀉山云：「此箇阿師已後向孤峯頂上盤結草菴、訶佛罵祖去在！」雪竇顯云：「雪上加霜。」大慧『正法眼藏』(卷下)は刊行は南宋であるが、古いテクストを採用しているから、あるいは雪竇の據ったテクストであつたかも知れない。

「德山到瀉山、挾複子、直上法堂、從西過東、從東過西、顧視云：「無、無。」便出。至門首、却云：「也不得草草。」便具威儀、再入相見。瀉山坐次、德山提起坐具云：「和尚！」瀉山擬取拂子、德山便喝、拂袖而出。背却法堂、著草鞋便行。瀉山至晚間首座：「適來新到在甚處？」首座云：「當時背却法堂、著草鞋出去。」瀉云：「此子已後向孤峯頂上盤結草菴、訶佛罵祖去在！」

○本則において、德山が瀉山のいる前で法堂を東西に行き來して、聞こえよがしにわざわざ「無い、無い」と言ったのは、瀉山の「主人公」が見あたらずという意であろう。德山自身坐具を持つて「和尚！」と言つてみづから作用をして見せ「自己の主人公」を提示しているからである。瀉山がこれを評して「いづれ孤峰の山頂で庵を構えて佛祖をこきおろすだろう」と預言したのも、「自己の主人公」という尊貴を保持している德山の矜持を評價したものである。「挾複子」について『祖庭事苑』に「複は

幘(房玉切、頭巾のこと)の誤り」という。それならば「帽子をかぶったまま」という意味になる。

○一勘破、二勘破、雪上加霜曾險墮。飛騎將軍入虜庭，載得完全能幾箇？急走過，不放過，孤峯頂上草裏坐。咄！雪竇の頰は徳山が馬祖禪の「性在作用」説に據っていることへの批判である。徳山が瀉山の前で東西に行き來したこと、坐具を持ち上げて「和尚！」と言ったことを、ともに「見破った！」と言ったのは、徳山が馬祖禪に依據しているのを見抜いたということである。徳山を漢の飛騎將軍李廣に擬して褒めたのは、瀉山の徳山の高い評價に倣ったように見せかけておいて、反轉させる意圖である。「急走過，不放過」(急いで逃げようとも、わたしは許さぬ)、なぜか？「孤峯頂上草裏坐」(徳山はひとり得意になっているが、じつは全身煩惱にまみれている)、そのことにさえ氣づいていない、とんだ自了漢だと批判するのである。最後の「咄！」は警覺の聲、徳山を叱咤する。押韻は「破」「過」「過」「墮」「坐」果「箇」箇、上聲果韻去聲箇過韻通押。

『禪門拈頌集』(卷一七)に載せる雪竇以後の宋代禪僧の評価も徳山と瀉山に批判的である。

徳山大似作賊人心虚，瀉山也是賊後張弓。(五祖師戒)

(徳山は悪黨の心がびくつく類で、瀉山も賊が逃げてのち弓を引く手合いだ。)

二尊宿恁麼相見，每人失却一隻眼。(雲門宗杲)

(二人の禪匠がまみえた結果、二人とも片目を失った。)

コメントが短いので具體性に缺けるが、徳山瀉山ともに非とする雪竇と同じ姿勢である。

『雪竇頌古』第五則

擧：雪峯示衆云：「盡大地撮來如粟米粒大⁽¹⁾，拋向面前，漆桶不會。打鼓普請看！」

頌曰：

牛頭沒，馬頭廻⁽²⁾，曹溪鏡裏絕塵埃。

打鼓看來君不見，百花春至爲誰開？

【校記】

(1) 「如粟米粒大」，『直註』無「粒」字。

(2) 「馬頭廻」，『碧巖錄』、『直註』「廻」作「回」。

【訓讀】

擧す、雪峯の示衆に云く、「盡大地を撮み來ること粟米粒の大きいさの如くにして、面前に拋向するも、漆桶不會なり。鼓を打ち普請し看よ！」

頌に曰く、

牛頭は沒し、馬頭は廻りて、曹溪の鏡裏は塵埃を絶す。

鼓を打ち看來るも君は見ず、百花春に至るも誰が爲にか開かん？

【日譯】

本則。雪峯義存の示衆、「わたしが大地をまるごと粟粒のように撮んで、諸君の前に抛り出して見せてやっても、まったくわかってくれぬ。太鼓を打って普請に行け！」

頌にいう、

牛頭は消え、馬頭も見えなくなった。曹溪六祖の鏡には塵ひとつない。

普請鼓を打って僧院の外に出ても、諸君は春爛漫の花が見えぬとは！

【注釋】

○本則は『雲門廣錄』卷下「遊方遺錄」より採録している。

師在雪峯，與長慶西院商量。雪峯上堂云：「盡大地撮來如粟米粒大，抛向面前，漆桶不會。打鼓普請看！」西院問師：「雪峯與麼道，還有出頭不得處麼？」師云：「有。」院云：「作麼生是出頭不得處？」師云：「不可總作野狐精見解也。」又云：「狼藉不少。」又云：「七曜麗天。」又云：「南閻浮提，北薺單越。」

ただし本則で雪峯の示衆のみを取りあげ、これに對する西院（長慶慧稜）と雲門文偃の問答を省略して二人による検討があったことを示さないのは、雪峯の言説への評價を故意に隠蔽するものである。西院の言う「出頭不得」とは雪峯の示衆の場にいない、つまり雪峯の言説を認めぬこと。雲門も雪峯の言説を「野狐精の見解」（妄想）と答えている。なおこの本則のかたちは雪竇以前には見られない。

○雪峯示衆云：盡大地撮來如粟米粒大，抛向面前，漆桶不會。打鼓普請看！雪峯の示衆は、「盡大地を粟粒のように撮んで僧衆の前に抛り出して見せる」演技をして見せて、「盡大地」と「粟米粒」という極大極小に見える現實を相對化し、「空」の立場から見ればこれは錯覺に過ぎず、「眞際」の地平にお

いては平等なることに気づかしめる意圖である。「粟米」は小米(粟)を言う。「漆桶」は漆を入れる木の桶、そのまっ黒なさまを無知蒙昧に譬える。「打鼓普請」は普請を報ずる太鼓を打って作務を促す意。大地に出て如上の眞理を確認せよという意圖である。

○頌曰：牛頭沒，馬頭廻，曹溪鏡裏絕塵埃。打鼓看來君不見，百花春至爲誰開？「牛頭、馬頭」は地獄の獄卒、これらがいなくなつたとは、地獄という妄想の消失を言う。そのことを六祖慧能の「呈心偈」の「本來無一物」で暗示する。本則の雪峯の示衆、「盡大地撮來如粟米粒大」という言説を妄想とするのである。後二句は雪峯の「打鼓普請看！」の意圖を受けて、今現成している春の花を享受せよと言う。雪峯の「眞際」と「現實」という構想を二項對立として批判し、現實に回歸してこそ「已事究明」の修行生活ができると言う。これは上引の『雲門廣錄』で雲門が雪峯の考えを「野狐精の見解」としたのと相い通づる。頌は三三韻七韻七七韻の長短句の俗謠形式。押韻は「廻」「埃」「開」「灰」、哈灰韻同用。

『雪竇頌古』第六則

擧：雲門大師^(一)垂語云：「十五日已前不問汝，十五日已後道將一句來。」自代云：「日日是好日。」

頌曰：

去却一^(二)，拈得七，上下四維無等匹。

徐行踏斷流水聲，縱觀寫出飛禽跡。

草茸茸，煙霧霧，空生巖畔花狼藉⁽³⁾。
彈指堪悲舜若多，莫動著，動著三十棒。

【校記】

- (1) 「大師」，《碧巖錄》無。
- (2) 「一」，《佛果碧巖破關擊節》作「壹」。
- (3) 「藉」，《碧巖錄》作「籍」，二字俗寫不分。

【訓讀】

擧す、雲門大師の垂語に云く、「十五日己前は汝に問わず、十五日己後を一句道い將ち來れ。」自ら代つて云く、「日日是れ好日。」

頌に曰く、

一を去却し、七を拈得するは、上下四維に等匹無し。

徐行し踏斷す流水の聲、縱觀し寫き出す飛禽の跡。

草は茸茸、煙は霧霧、空生の巖畔に花狼藉たり。

彈指するは悲しむに堪えたり舜若多、動著する莫れ、動著せば三十棒。

【日譯】

本則。雲門大師の垂示の語に言う、「十五日以前の事は諸君に問わぬ。十五日以後の事を一句言いなさ

い。」みづから代わって言った、「毎日がよい日。」
頌に言う、

一を取り去って、七を取り拂うこと、この世に匹敵する者はない。

川の水音を聞きながらゆつくりと岸邊を歩み、そぞろに鳥の飛ぶのを見上げる。

草はおい茂り、露はたちこめ、ふと須菩提の禪坐した巖下に天が花を降らせた故事を思い出す。

指を弾いて須菩提を禪定から出した虚空神は餘計なことをしたものだ。そんな音に動じてはならぬ。動ずればわたしが三十棒を食らわせる。

【注釋】

○本則は『雲門廣錄』卷中「垂示代語」に據つて録したものである。

示衆云：「十五日已前不問你，十五日已後道將一句來。」代云：「日日是好日。」

○十五日已前不問你，十五日已後道將一句來。「十五日」は夏安居開始の日を指す。夏安居は四月十五日から七月十五日の三か月間の禁足修行期間で、叢林ではこれを重視し、開始にあたっては上堂說法がなされた。『雲門廣錄』にはこのことに關する對話もある。

一日云：「今日十五，入夏也。寒山子作麼生？」(『雲門廣錄』卷中「垂示代語」)

(ある日言った、「今日は四月十五日、夏安居の始まる日だ。寒山子はどう過ごすのか?」)

問：「初秋夏末，前程忽有人問，如何祇對？」師云：「大衆退後。」進云：「過在什麼處？」師云：「還我九十日飯錢來！」(『雲門廣錄』卷上「對機」)

(問う、「夏安居が終わりました。こののちのことを人に問われたら、どう答えるべきでしょうか?」師、「みな

が聞いて後ずさりする。」僧、「どこが誤っていたのでしょうか？」師、「九十日の飯代を返せ！」

宋代以後は結夏（四月十五日）、解夏（七月十五日）には必ず上堂と小參説法が行なわれた。次の例は南宋時代の結夏にあたっての小參（結制の前夜に行われた）である。

四月十五日已前、少則不減；七月十五日已後、多則不添。不添不減、已後已前、且拈向一壁、畢竟九十日內事作麼生？『斷橋和尚語錄』卷上「初住台州瑞峯祇園禪寺語錄」結夏小參

（四月十五日以前になかったと思つても減つたのではない。七月十五日以後に生じたと思つても増えたのではない。増えず減らず、以前以後はともかく、九十日間をいったいどう過ごすのか？）

當時の修行僧は夏安居、冬安居の九十日間は叢林で過ごし、それ以外の期間は一處不住の行脚生活を送つた。ゆえに雲門文偃も禪僧行脚についての規戒を敍べている。

兄弟一等是蹋破草鞋行脚，抛却師長父母，直須著些子眼睛始得。若未有箇入頭處，遇著本色咬猪狗手脚，不惜性命，入泥入水相爲，有可咬嚼，眨上眉毛，高挂鉢囊，十年二十年辦取徹頭，莫愁不成辦。直是今生未得，來生亦不失人身，向此門中亦乃省力。不虛辜負平生，亦不辜負施主師長父母。直須在意，莫空過時，遊州獵縣，橫擔拄杖一千里二千里走，這邊經冬，那邊過夏，好山好水堪取性，多齋供易得衣鉢。苦屈！苦屈！圖他一斗米，失却半年糧。如此行脚，有什麼利益？信心檀越一把菜，一粒米，作麼生消得？直須自看，無人替代。時不待人，一日眼光落地，前頭將何抵擬？莫一似落湯螃蟹手脚忙亂，無你掠虛説大話處。莫將等閑空過時光！一失人身，萬劫不復，不是小事。莫據目前！俗子尚猶道：朝聞道，夕死可矣。況我沙門合履踐何事？大須努力！『雲門廣錄』卷上「對機」

（諸君はみな故郷の師長父母を棄て、草鞋を履きつぶし行脚に出て來ているが、正しい行脚の眼を持たなくてはならぬ。もし開悟の手がかりを得ていないならば、命を惜しまず親身に指導してくれる本物の老師に出逢つて精

神を奮い立たせ、まっとうに受け止めよ。高邁な行脚を徹底して十年二十年續けたなら、人生の完成に到らぬとも氣に病むことはない。たとい今生に到達できなくとも、來世に人身を失わねば、わが宗門において續けて修行でき、平生の願いに背かず、施主や師長父母の期待にも背かぬ。このことに心せよ！空しく時を過ごし、各地を歩きまわってはならぬ！拄杖を肩に千里二千里、こちらで冬安居を過ごし、あちらで夏安居を過ごし、景色のよいところ、衣食豊富などころを選んで氣ままに過ごすようでは駄目だ！ああ、情けない！目先の一斗の米を食って半年の食糧を失うようなものだ。こんな行脚では何の利益があるのか！信心の檀越が施してくれる一束の野菜も一粒の米も受け取る資格はない。みづからよく見よ！自分のことなのだ。歳月は人を待つてはくれぬ。一旦壽命が終わるという日になって、目前の死にどう對處するのか？うろたえたり、大口をたたいたりする餘地などない。無駄に時を過ごしてはならぬ！一旦人身を失えば、取り返しはつかぬ。おろそかにしてはならぬ！俗人できえ「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」と言っている。ましてわれら出家沙門ならば、いったい何事を踏み行なうべきか？努力せよ、諸君！

○自代云：日日是好日 「毎日がよい日」とは、夏安居開始の四月十五日以後の制中もそれ以前の行脚と變わらず、上述の精神で修行に專念せよということであろう。

○去却一，拈得七，上下四維無等匹 本則と雪竇頌の意味について、四卷本『大慧普說』の「快然居士請普說」に以下のような解説がある。

妙喜初行脚，曾參一尊宿來，喚作寶印和尚。寶印先參與教坦和尚，也見雪竇，後來法嗣琅瑯。山僧在他處作侍者兩年，每日商量公案。如雲門示衆云：「十五日已前不問汝，十五日已後道將一句來。」

自代云：「日日是好日。」此是古本《雲門語錄》上面說是四月八日上堂。因甚麼道：「十五日已前不問汝」？謂初八在其中。「十五日已後道將一句來。」自代云：「日日是好日。」謂何日不是佛降生時節？

雪竇頌曰：「去却一，拈得七，上下四維無等匹。徐行踏斷流水聲，縱觀寫出飛禽跡。草茸茸，煙冪冪，空生巖畔花狼藉。彈指堪悲舜若多，莫動著，動著三十棒。」謂去却一，拈得七，乃是八也。世尊生下，一手指天，一手指地，云：「天上天下，唯我獨尊。」故曰：「上下四維無等匹。」〔徐行踏斷流水聲〕，謂正當四方徐行七步時，爲你衆生故，直饒流水聲，也須踏斷。〔縱觀寫出飛禽跡〕，謂縱目觀四方時，爲衆生故，幾乎寫出飛禽跡。〔草茸茸，煙漠漠〕，謂幸自有如此境界一切現成。須菩提不必巖中宴坐，惹得天雨四花，故曰：「空生巖畔花狼藉，彈指堪悲舜若多。」舜若多是虛空神，無身覺觸，謂縱使得似舜若多神無身無影時，正可悲可嘆。所以後面道：「莫動著，動著三十棒。」

（わたしは初め行脚の時、寶印和尚と呼ばれる尊宿に参じた。寶印和尚は先に教興坦和尚に参じ、また雪竇重顯にも會い、那那慧覺の法を嗣いだ人だ。わたしはかれのところで侍者を二年つとめ、毎日公案を商量した。たとえば、雲門の示衆にこうある。「十五日以前のことをそなたには問わぬ。十五日以後のことについて一句言いなさい。」そしてみづから代わって言った、「毎日がよい日」と。これは古本『雲門語錄』では四月八日の上堂である。ゆえに、「十五日以前のことをそなたには問わぬ」と言ったのは、八日はそこに含まれるからだ。「十五日以後のことについて一句言いなさい」と言い、「みづから代わって、『毎日がよい日』』と言ったわけだ。毎日が佛陀降誕のめでたき日ということだ。雪竇の頌に言う、「一を取り去って、七を取り拂う。その手腕はこの世に匹敵する者がいない。川の水音を聞きながらゆつくりと岸邊を歩み、そぞろに鳥の飛ぶ跡を見上げる。草は生い茂り、霧はたちこめ、ふと須菩提の禪坐した巖下に天が花を降らせた故事を思い出す。指を弾いて須菩提を禪定から出した虚空神は餘計なことをしたものだ。須菩提よ、そんな音に動じてはならぬ。動ずればわたしが三十棒を食らわせる」。「一を取り去って、七を取り拂う」と八になる。世尊が誕生されて、天と地を指さし「天上天下に、われひとり尊し」と言われたのが、つまり「この世に匹敵する者がいない」ということだ。「川の水音を聞きながら

ゆっくりと岸邊を歩む」とは、まさに四方をおもむるに七歩あゆみ、そなたら衆生のために、川の音をも踏みしめて行くということを示している。「そぞろに鳥の飛ぶのを見あげる」とは、四方をそぞろに眺めやうて、衆生のために、しばしば飛ぶ鳥の跡を描くのを見ることを示している。「草は生い茂り、霧はたちこめる」とは、幸いにもかくの如き境界が一切現成していることを言う。須菩提が禪坐した巖下に天が花を降らせる必要はなかった。ゆえに「須菩提が禪坐した巖下に天が花を降らせたが、虚空神は指を弾いて須菩提を禪定から出した」と言った。舜若多とは身體はなく觸覚だけをもつ虚空神で、たとい無身無影の舜若多のようであっても、その行爲は嘆かるべきであった。ゆえに最後に、「音に動じてはならぬ。動ずればわたしが三十棒を食らわせる」と言ったのである。

これは大慧が寶印和尚と公案を商量した時の本則および雪竇頌の解釋で、雲門の本則が古本『雲門語錄』では四月八日の「佛降誕上堂」の語であつて、それにちなんで「十五日已前」「十五日已後」と言ったのだと言ひ、また雪竇頌の冒頭の三句「去却一、拈得七、上下四維無等匹」を佛陀の「天上天下、唯我獨尊」の意としているのは、「上下四維無等匹」が『景德傳燈錄』(卷一「釋迦牟尼佛章」)の「東西及南北、各行於七步。分手指天地、作師子吼聲：『上下及四維、無能尊我者。』」に據っているからである。「去却一、拈得七」は宋代の引用では「去却一、拈却七」となっているものがあるから、いづれも「一を取り去り、七を取り拂う」意であり、これが四月「八」日を暗示していて佛陀を指す語だといふ。以下の頌「徐行踏斷流水聲、縱觀寫出飛禽跡」を佛陀の「四方徐行七步」と關聯させて説明し、「草茸茸、煙漠漠(煙霧霧)」「二句を佛陀の覺醒した眼に映じた一切現成のビジョンとし、そのあと須菩提と虚空神の故事を配し、最後は虚空神も須菩提も從來の評價を反轉させてともに批判する。雪竇頌の押韻は「一」「七」「匹」「質」、「跡」「藉」「昔」、「著」「藥、入聲質韻」「亡、昔韻」「亡、藥韻」「亡、通押。宋代

四川音では入聲韻尾が消失合併して通用した。

ただし、雪竇頌の如上の展開が雲門の本則とどういふ聯環にあるのかがわかりにくい。本則が四月八日の佛降誕の日の上堂語としてなされ、目前に迫った夏安居の心構えを語った「日日是好日」に對して、雪竇がどういふ評價を下したのかを整理してみよう。

本則は雲門山での夏安居を目前にした佛降誕上堂において、雲門が制中修行の心構えを問い、みづから「日日是好日」と垂示して、僧衆の緊張をほぐしてやった。眞摯な行脚修行ができていながら、その精神で過ごすのだと。雪竇は(大慧によれば)この上堂語が四月八日の佛降誕の日に行われたことをふまえ、冒頭三句で佛陀誕生時の行爲を讃揚し、水聲を聞き飛鳥を見上げる見聞覺知の作用の主人公を自覺すべきことを示唆した。最後に「須菩提巖下宴坐、梵天讚嘆雨花」の故事を持ち出して、外境に煩わされてはならぬと指示したのである。

なお、佛傳の降誕、出家、入山苦行、出山、菩提樹下の明星開悟、五比丘への説法、遊行、入滅の一聯の佛陀の生涯は『修行本起經』、『普耀經』等の佛傳に記述されているが、禪宗は中唐馬祖禪洪州宗によつて回顧再編された思想的敘述が『寶林傳』、『祖堂集』、『景德傳燈錄』に定著しており、唐宋時代以後これに據っている。とりわけ佛誕生時の行爲、

又《普曜經》云：「佛初生時，放大光明，照十方界，地涌金蓮，自然捧足，東西南北，各行七步，觀察四方，一手指天，一手指地，作師子吼：『天上天下，唯我獨尊。』」(『祖堂集』卷一「釋迦牟尼佛章」

第四則)

を馬祖禪の「性在作用」説を佛陀が實踐していたのだと認める解釋がなされ、晚唐五代に馬祖禪再検討の機運が起こると、批判が噴出した。その典型が雲門文偃である。

舉：「世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方，云：『天上天下，唯我獨尊。』」師云：「我當時若見，一棒打殺，與狗子喫却，貴圖天下太平。」(『雲門匡眞禪師廣錄』卷中)

(提起した、「世尊が下生された時、手で天を指し地を指して、まわりを七歩歩き、四方を觀察して、言われた、『天上天下に、唯だ我のみ獨り尊し』と。師、「おれがもしその時にこれを見たら、棒でもって撃ち殺して犬に喰わせてやる。それでこそ天下泰平だ。」)

雲門は佛陀の所作が「性在作用」説に據つて「佛性の尊貴」を謳歌したことをけしからぬと罵倒したのである。むろんこれは唐末五代に到つて馬祖禪再檢討が高まつた時期の態度にほかならない。本則ではこれほどの激烈な佛陀批判は影を潜めているが、「日日是好日」には佛をも特別視しない氣概が現われていると見るべきである。

『雪竇頌古』第七則譯注

舉：僧問法眼：「慧超咨和尚⁽¹⁾，如何是佛？」法眼⁽²⁾云：「汝是慧超。」

頌曰：

江國春風吹不起，
鷓鴣啼在深花裏。
三級浪高魚化龍，
癡人猶辱夜塘水。

【校記】

(1) 「慧超咨和尚」五字、《直註》無。

(2) 「法眼」二字、《直註》作「眼」一字。

【訓讀】

擧す、僧法眼に問う、「慧超和尚に咨う、如何なるか是れ佛？」法眼云く、「汝は是れ慧超。」

頌に曰く、

江國に春風は吹き起こらず、
鷓鴣啼きて深花裏に在り。

三級の浪高うして魚は龍と化すに、
癡人猶お辱む夜塘の水。

【日譯】

本則。僧が法眼に問うた、「慧超、和尚にお訊ねします。佛とは何でありましょうか？」法眼は答えた、

「そなたは慧超だ。」

頌していう、

江南に春風は吹いてこず、

鷓鴣が花叢の奥でひそやかに鳴く。

龍門に三級の高波が澎湃と起こるに乗じて魚はすでに龍となって飛んで行ったのに、

愚か者はまだ暗い夜中に野池の水を汲んで魚を捕えようとしている。

【注釋】

○本則は『汾陽頌古』第三三則より採用している。

僧問法眼：「慧超咨和尚，如何是佛？」眼云：「汝是慧超。」

「問答從頭理不虧，莫同巧妙騁鋒機。眞金若不鑪中鍛，爭不將金喚作泥？」

〔汾陽善昭禪師語錄〕卷中、大正藏第四七冊、六〇九b

法眼と慧超の問答を収録する最も早い資料は『景德傳燈錄』卷二五「廬山歸宗寺法施禪師策眞章」である。

曹州人也。姓魏氏，本名慧超。升淨慧之堂，問：「如何是佛？」淨慧曰：「汝是慧超。」師從此信入，其語播于諸方。

○僧問法眼：慧超咨和尚，如何是佛？法眼云：汝是慧超。この本則の記述はここまでであって、『景德傳燈錄』がこのあとに「師從此信入」という説明を加えているのと異なっている。雪竇が時期的に早い『景德傳燈錄』を採らず、『汾陽頌古』から本則を採ったのは、慧超が法眼の「汝是慧超」という答えを聞いてただちにその意を知って禪に参入したという理解に従わなかったからである。「如何是佛？」（佛とは何か？）と問うのは、そのことについて自分なりの長い思索を経て師の考えを徴するものである。法眼の答えは「汝是慧超」（そなたは慧超だ）であった。「きみは慧超であって、きみ自身が佛なのではない。しかも他人に佛を問う必要はない」という意で、つまり「佛を問う自己とはなにか？」「自己を識れ」という示唆である。本則では慧超の反應について何も言わない。そこが雪竇頌を理解する鍵となる。中唐馬祖禪の公式的モデルは、

初參大寂，問：「如何是佛？」大寂云：「即心是佛。」師即大悟。〔景德傳燈錄〕卷七「明州大梅山法常禪師章」

(初め馬祖に問うた、「佛とは何でありましょうか?」馬祖、「きみの心こそが佛だ。」師は言下に大悟した。) という簡明直截なものであった。晩唐五代に到って馬祖禪の再検討が課題となった時期の法眼文益(八八五~九五八)は、自己の參學においてこういう單純な考えかたを受け入れられなくなっていた。

餘杭魯氏子。參長慶，不大發明。後同景修，法璉三人欲出嶺，經過地藏。阻雪，少憩，藏即琛禪師也。琛問：「此行何之?」師云：「行脚去。」琛云：「作麼生是行脚事?」師云：「不知。」藏云：「不知最親切。」又同三人舉《肇論》，至《天地與我同根》處，琛云：「山河大地，與爾自己，是同是別?」師云：「同。」琛竖起兩指。熟視之云：「兩箇。」即便起去。師須臾啓行，琛門送之。問云：「上座尋常說《三界惟心，萬法惟識》。」乃指庭下片石云：「且道，此石在心內，在心外?」師云：「在心內。」琛云：「行脚人，著甚來由安片石在心頭耶?」師窘無以對，即放包，依席下求決擇。近一月餘，日呈見解，說道理。藏語之曰：「佛法不恁麼。」師云：「某甲詞窮理絕也。」藏云：「若論佛法，一切見成。」師於言下大悟。

(法眼禪師は杭州餘杭の魯氏の出身である。福州の長慶慧後禪師に參じたが、開悟には到らなかつた。のち景修、法璉と三人で结伴行脚をし、閩を出ようと福州地藏院まで來て、雪に阻まれ暫く滞在することになった。地藏院は桂琛禪師の寺である。桂琛禪師が問う、「この旅でどこへ行かれるのか?」師、「行脚をしています。」桂琛、「行脚とはどういうことか?」師、「わからぬのです。」桂琛、「わからぬということが最も切實だ。」また三人で《肇論》を論じて「天地は我と同根」の段に到つた時、桂琛、「山河大地はそなた自身と同じか別か?」師、「同じです。」桂琛は二本の指を立てた。師はじつと見て言った、「別です。」桂琛は起ちあがつて出て行つた。師はしばらくして旅を續けるために行こうとした。桂琛は門送して、訊ねた、「そなたはいつも《三界惟心，萬法惟識》と言っているが、と庭石を指さして言った、「では、この石は心の中にあるか、外にあるか?」師、「心

の中にあります。」桂琛、「行脚の人よ、どういうわけでこの石を心に置くのか？」師は答えに窮して、袈装を解き、桂琛のもとで答えを求めることにした。一か月あまり毎日見解を呈して道理を言い續けたところ、桂琛は師に申しわたした、「佛法はそういうものではない。」師、「わたくしはもう説くべき道理も言葉も盡きてしまいましたが。」桂琛、「もし佛法を論ずるならば、一切はすでに現成している。」師は言下に大悟した。

法眼の開悟はこういうものであった。地藏桂琛(漳州羅漢桂琛、玄沙師備の弟子、八六七〇九二八)に行脚の意義を問われて「不知」と正直に答え、桂琛が「不知最親切」(そのように行脚する自己とは何かを切實に問うことが大切なのだ)と教えられたのであるから、「自己の心こそが佛だ」などという馬祖の禪的教理に安住してはいないのである。したがって、「汝は是れ慧超」という答えも「きみが佛なのだ」と言ったのではない。「佛を求めるそなたは何者か？」ということである。その答えがここに記されていないのは、慧超は聞いて啞然とし、應答できなかつたのである。

○江國春風吹不起，鷓鴣啼在深花裏。三級浪高魚化龍，癡人猶辱夜塘水 上掲の本則に對する雪竇の頌はいったい何を言おうとしたのか？前二句「江國春風吹不起，鷓鴣啼在深花裏」、「春が來ていながらここに春風は吹いていない」とは、春なにかは氣づかないと諷刺しているのである。爛漫の春三月なのに、江南にいる慧超のもとには春風が吹いていない。「鷓鴣が花叢の奥で鳴いている」のも耳に入らない。とんだ鈍感者だ。むろん諷刺の對象は慧超である。後二句「三級浪高魚化龍，癡人猶辱夜塘水」の「癡人」も慧超を指している。法眼の「汝は慧超」という答えの意味するところが分からなかつたのをこの四句の頌で皮肉つていたのである。『景德傳燈錄』のようなテキストでは雪竇の辛辣な頌は理解できない。ここに雪竇が『汾陽頌古』の本則を採つた理由がある。汾陽の頌は上掲のとおりで、

問答從頭理不虧，莫同巧妙騎鋒機。眞金若不鑪中鍛，爭不將金喚作泥？

(この問答が最初から禪理を踏まえているのは、巧妙に機鋒を聞わせる問答とは違う。真金は高熱の爐でこそ鍛えられるものだ。ゆえに真金を泥丸と間違えたりはしない。)

この問答を「真金」を暗示するものと高く評價している。ただし表現は直敘であつて、雪竇が一見して解しがたい、ひねつた江南の風景に託して描寫し、その中に辛辣な批評性をこめた作法には及ばない。雪竇頌の押韻は「起」「裏」「止」「水」旨、上聲旨止韻同用。

なお、鷓鴣は南方(江西、閩廣、蜀夔州)に生棲する雉の類で、越雉とも呼ばれ、その姿は雌鷄に似て頭は鶉の如く、胸に眞珠のような白圓點、背毛に紫赤の浪模様があり、「その性霜露を畏れ、早晚は出づること稀にして、夜棲むに木葉を以て身を蔽い、多く對啼す。今俗に謂う、其の鳴きて(行不得哥) (行けないよ、にいさん)と曰うと」(『本草綱目』卷二八禽部「鷓鴣」、人民衛生出版社、一九八一年)。ゆえに鳴き聲は聞こえてもその姿は見えないわけである。江南の人は鷓鴣の鳴き聲を聞いて望郷の思いに驅られるという。晩唐の鄭谷(九〇十世紀初の人)は「鷓鴣」と題する詩で有名になり「鄭鷓鴣」と呼ばれた。その詩を挙げておく。

暖戲煙燕錦翼齊，品流應得近山雞。雨昏青草湖邊過，花落黃陵廟裏啼。

游子乍聞征袖溼，佳人纔唱翠眉低。相呼相應湘江闊，苦竹叢深春日西。

(暖かな春日に草叢に群れる、錦鷄に似た上品な鳥。雨季には青草湖あたりで飛び、暮春落花の時節には黃陵廟で鳴く。旅人が聞けば悲哀の涙を流し、歌妓がこの曲を吟ずればみづからも愁う。湘江の廣きほとりで鳴き交わす、春の夕暮れ苦竹の奥深きところ。)

第三句「癡人猶辱夜塘水」の「辱」という字は「水を汲む」意であるが、一般的な「汲」字を使わなかったのは、貫休の「深村に宿る」詩の句を用いたからである。

行行一宿深村里，雞犬豐年聞如市。黃昏見客合家喜，月下取魚戽塘水。(陸永峰『禪月集校注』巴蜀書社、二〇〇六年)

(株をして田舎の村に泊った。そこは今年は豊作で雞犬の鳴き聲が市場のように賑やかだった。夕暮れに泊り客が現われたので家の者は喜んで、月下に戽斗を持って池へ魚を取りに行った。)

貫休は婺州金華の人であるが、この詩はかれが入蜀した時(天復三年、九〇三年)の體驗を詠じ、蜀方言「戽」(『廣韻』侯古切)を用いて描寫したものであろう。張慎儀『蜀方言』に「杼水斗曰戽斗」(注：杼與同)とあり(張永言點校『續方言新校補 方言別錄 蜀方言』、四川人民出版社、一九八七年)、現在も四川で用いられるという。『祖庭事苑』にもこの語に注意し、「戽は荒故切、戽斗は水を舀む器」(卷二「雪竇頌古」とい

『雪竇頌古』第八則

舉：翠巖⁽¹⁾ 夏末⁽²⁾ 示衆云：「一夏已⁽³⁾ 來，爲兄弟說話。看！翠巖眉毛在麼？」保福云：「作賊人心虛。」長慶云：「生也！」雲門云：「關！」

頌曰：

翠巖示徒，千古無對。關字相酬，失錢遭罪。

潦倒保福，抑揚難得，嘖嘖翠巖，分明是賊。

白珪無玷⁽⁴⁾，誰辨真假？長慶相詰，眉毛生也！

【校記】

- (1) 「巖」，《碧巖錄》作「岳」，下同。
- (2) 「夏末」，《直註》無。
- (3) 「已」，《碧巖錄》作「以」。
- (4) 「珪」，《直註》作「圭」。

【訓讀】

擧す、翠巖夏末げまつの示衆しじゆに云う、「一夏いちげ已來いらい、兄弟ひんていの爲ために説話せつわす。看よ！翠巖眉毛みげは在あるや？」保福ほふく云く、「賊ぬせを作なす人は心虚むなし。」長慶ちやうけい云く、「生しやうぜり！」雲門うんもん云く、「關かん！」頌しゆに曰いく、

翠巖すいげんの徒とに示しすは、千古せんこ對たいうる無なし。關字かんじもて相あい酬むくゆるも、錢せんを失ういて罪つみに遭あう。
潦倒りやうとうたる保福ほふくは、抑揚よくやうすることも得難えがたきに、勞勞ろうろうたる翠巖すいげんは、分明ぶんめいに是こゝれ賊ぬせなりと。
白珪はくけいに玷きつ無なし、誰たれか眞假しんがを辨わせん？長慶ちやうけいは相あい諍しる、眉毛びまう生しやうぜりと。

【日譯】

本則。翠巖和尚は夏安居の終わりに大衆に言った、「この夏安居の開始以来、諸君のために話をしてきたが、見よ！わたしの眉毛はのこっているか？」のち保福ほふく從展じゆんてんは聞いて言った、「悪いことをした人はびくびくしているものだ。」長慶ちやうけい慧稜えいりやうは言った、「生しやうえた！」雲門うんもん文偃ぶんえんは言った、「關かん！」

頌にいう、

翠巖が大衆に示した問いには、古來だれも答えられぬのに、雲門が關の一字で應じたのは、錢を失ったうえに罰せられたようなもの。

老いばれの保福は褒めたのか貶したのかも言えておらず、くどくど言いわけをする翠巖を、明らかに悪黨だと言った。

白玉の珪に傷はないのだから、眞偽を辨ずる必要などないと、長慶はよく分かっていたから、「眉毛が生えた!」と言ったのだ。

【注釋】

○本則のかたちは雪竇以前にはない。雪竇は『雲門廣錄』に據りつつ編輯したものであろう。

舉：翠巖夏末上堂云：「我一夏已來，與師僧說話。看！翠巖眉毛在麼？」保福云：「作賊人心虛。」

長慶云：「生也！」師云：「關！」〔雲門廣錄〕卷中「室中語要」第三三則

この内容は『祖堂集』、『景德傳燈錄』にも録されている。

師有時上堂曰：「三十年來，無有一日不共兄弟持論語話。看！我眉毛還在麼？」衆無對。有人舉似

長慶、長慶代云：「生也！」〔祖堂集〕卷一〇「翠巖和尚章」

師上堂曰：「今夏與諸兄弟語論。看！翠巖眉毛還在麼？」長慶問舉云：「生也！」

〔景德傳燈錄〕卷一八「明州翠巖大師令參章」

○翠巖夏末示衆云：「一夏已來，爲兄弟說話。看！翠巖眉毛在麼？保福云：作賊人心虛。長慶云：生也！」

雲門云：關！翠巖令參すいがんれいしん（生卒年未詳。雪峯義存の弟子）が夏安居の終わり（解夏）に夏安居の期間（九十

日)になした説法をふりかえって、自己を點檢した話である。「誤った法を説くと謗法の罪で眉鬚墮落する」という佛教の俗信(『法華經』譬喻品、安世高譯『佛說罪業應報教化地獄經』)を背景に言ったもので、言葉によつて佛法を説く(方便説法)こと自體が謗法であり、「夫説法者、無説無示；其聽法者、無聞無得」(『維摩經』弟子品)を眞の説法とするならば、翠巖の行爲は謗法たるを免れない。ただし翠巖はこのことを承知のうえで、翠巖院の夏安居において説法し續けたのであろう。つまり「わが方便説法が『維摩經』に言うような説法たりえていたか？」と大衆に問うたのであり、そこにはかれの自負がこめられている。法を誤ることなく傳え得るかという問題は雪峯門下でさかんに論ぜられた。雪峯は沈黙することによつて法を傳授したと言つた。

有時上堂。衆立久，師云：「便與摩承當却，最好省要。莫教更到這老師口裏來。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。」(『祖堂集』卷七「雪峯和尚章」)

(ある日、定例の説法のために法堂に昇つて、しばらく沈黙。大衆はじつと立つて待っていた。師は言つた、「このように受けとめてもらうのが、それこそ手間をかけずすむというもの。このうえ、このわたしに言わせないでもらいたい。三世諸佛も言うことができず、十二分教も書けぬのだ。いま人の言葉がありがたがってばかりいる輩には、分かるはずがない。わたしはいつも諸君らに(何だ!)と言つてやっているのに、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つても分かるはずがない。やむなく君たちにこう言つてやるのでさ、え、もう君たちを愚弄してしまつているのだ。)

雪峯の示した「沈黙による傳授」は苦肉の策であつたが、門下ではこれを繼承する者があつた一方で、疑問を呈する者も多かつた。しかし『祖堂集』に収録された弟子、再傳の弟子の對話の記録中に「沈黙

による傳授」に替わる有効な方法は見いだされるに至っていない。雪峯の弟子翠巖は「やむなく方便説法をせざるを得なかったが、(無説無示)に適っていたか? 諸君はどのように受けとめてくれたか?」と聽法者の問題として提示したのであった。

本則では翠巖の問いにその場で答え得る者がなかったのに對し、のちに保福從展(?、九二八)、長慶慧稜(八五四、九三三)、雲門文偃(八六四、九四九)が出した答え(代語)を掲出している。保福の「作賊人心虚」は俗諺で、翠巖が「看! 翠巖眉毛在麼?」と言ったことを、謗法をみづから自白したと皮肉っている。長慶は翠巖が「看! 翠巖眉毛在麼?」と言ったことを、むしろ誠實深刻な反省と受けとめ、「生也!」(その反省で、落ちた眉毛がまた生えた)と認めた。雲門の「關!」はさらに短い一字で評し、「これこそが乗り超えるべき關門だ!」と再提起したものであろう。

○翠巖示徒，千古無對。關字相酬，失錢遭罪。潦倒保福，抑揚難得。嘖嘖翠巖，分明是賊。白珪無玷，誰辨真假? 長慶相諍，眉毛生也! 雪竇の頌古(四句三聯で押韻している)は登場する四人への批評である。それぞれに從來の評價を反轉させた雪竇の批評眼が表われている。まづ翠巖に對しては「翠巖示徒，千古無對」(翠巖が大衆に示した問いには、古來だれも答えられぬ)と言って、本則の翠巖の問題提起を高く評價した。自己の犯した罪を自白した小心者(保福の評)という從來言われてきた理解ではなく、禪の核心を衝く高度な問題提起の姿勢であると見たのである。佛教の眞理は「眞如」「眞際」と言われ、言説をさしはさむ餘地はない(南泉「如如」と言ってさえずりに變異してしまっている)。だからと言って、「人具足、箇箇圓成」、「夫説法者、無説無示」と禪の言説をそのまま言っていたのでは、入門修行する者はいない。ではどうすべきなのかは、禪僧に課せられた深刻な問題である。雪竇はついで雲門の「關!」を評して、「關字相酬，失錢遭罪」(雲門が關の一字で應じたのは、錢を失ったうえに罰せられたような

もの)とこきおろした。「乗り超えるべき關門だ」と言っただけではだめだ。いったいどう乗り超えるのか?「潦倒保福, 抑揚難得, 嘮嘮翠巖, 分明是賊」(老いはれの保福は褒めたのか貶したのかも言えておらず、くどくど言いわけをする翠巖を、明らかに悪黨だと言った)は保福をやりこめている。最後の一聯は「白珪無玷, 誰辨真假?」と、もう一度翠巖の提起を「白珪無玷」に擬して、保福の評価を抑下し、長慶を「長慶相諳, 眉毛生也!」と言つて、長慶こそが翠巖の知音だと断を下した。雪竇頌の押韻は第一聯「對」隊去「罪」賄上、蟹攝上聲賄韻去聲隊韻通用、第二聯「得」「賊」入聲德韻、第三聯「假」「也」上聲馬韻。

『雪竇頌古』第九則譯注

舉：僧問趙州：「如何是趙州？」州云：「東門，南門，西門，北門」⁽¹⁾。

頌曰：

句裏呈機劈面來，
爍邊羅眼絕纖埃。

東南西北⁽²⁾ 門相對，
無限輪鈍⁽³⁾ 擊不開。

【校記】

- (1) 「東門南門西門北門」，《趙州錄》、《碧巖錄》第九則、《聯燈會要》卷六作「東門西門南門北門」。
(2) 「東南西北」，《碧巖錄》第九則、《聯燈會要》卷六作「東西南北」。

(3) 「鎚」、『佛果碧巖破關擊節』作「槌」。

【訓讀】

擧す、僧趙州に問う、「如何なるか是れ趙州？」州云く、「東門、南門、西門、北門。」

頌に曰く、

句裏に機を呈して劈面に來る、爍迦羅眼は織埃を絶す。

東南西北門に相い對するも、無限の輪軸も撃ち開けず。

【日譯】

本則。僧が趙州和尚に問うた、「趙州とは何でありましょうか？」趙州は答えた、「東門、南門、西門、北門。」

頌にいう、

機鋒をこめた問いを真正面から投げかけたが、和尚の爍迦羅眼には一點の曇りもない。

東南西北の門の前で、鐵鎚を振り回していくら撃とうとも撃ち開けられぬ。

【注釋】

○本則は雪竇が『趙州錄』(卷上)の原文の「東門西門南門北門」の順序を「東門南門西門北門」に改めている。それは雪竇の北宋當時は通常「東南西北」の順序であったからであろう。王觀國『學林』に「東西南北、先東西而後南北、此文言也。」(卷八「四方」條、學術筆記叢刊、中華書局、一九八八年)と言う。

「文言」とは古典的な言いかたの意であろう(王観國は北宋末の人)。つまり古くは「東西南北」の順序であった。むろん意味上に違いはない。

○僧問：如何是趙州？州云：東門，南門，西門，北門 僧のこの質問は不自然である。僧が趙州和尚の何を問おうとしたのか明確でない。『趙州錄』には、

問：「如何是趙州主人公？」師咄云：「這箇桶漢！」學人應諾。師云：「如法箇桶著！」(卷上)

問：「如何是趙州一句？」師云：「半句也無。」學云：「豈無和尚在？」師云：「老僧不是一句。」(卷上)

問：「……如何是趙州家風？」師云：「你不解問。」云：「請師答話。」師云：「若據你，合喫二十棒。」

(卷中)

又云：「兄弟！趙州關也難過。」云：「如何是趙州關？」師云：「石橋是。」(卷下)

等の問いが見られ、具體性を缺いた「如何是趙州？」という問いは見られない。したがって『碧巖錄』第九則本則評唱や大慧語錄(卷八「示衆」)には次のような僧の語が加えられている。

僧云：「某甲不問這箇趙州。」州云：「爾問那箇趙州？」

(僧、「わたしはその趙州を問うたではありません。」「師、「そなたはどの趙州を問うたのか?」)

僧云：「不問這箇。」州云：「爾問趙州響？」

(僧、「そのことを問うたではありません。」「師、「そなたは趙州を問うたのであろう?」)

趙州は問答において次のように言っている。

師示衆云：「老僧今夜答話去。解問者出來！」(卷上)

問：「……如何是趙州家風？」師云：「你不解問。」云：「請師答話。」師云：「若據你，合喫二十棒。」

(卷中)

「解問」とは正しく問うことで、第二例のように趙州和尚に面と向かつて家風を訊ねるような不見識な問いは、「問いかたを知らぬ」として拒否されるのである。ゆえに本則で僧が「如何是趙州……？」と問おうとした時、趙州和尚はうんざりして最後まで言わず、「趙州なら東門、南門、西門、北門だ」とそつげなく答えたのである。

○句裏呈機劈面來，爍迦羅眼絕纖埃。東南西北門相對，無限輪鎚擊不開。雪竇の頌は僧の問いを機鋒をこめた鋭い問いだとみなし、これに對して趙州和尚は「金剛眼を具えていたから見事に答えた」と理解している。「爍迦羅眼」とは『翻譯名義集』(卷三「七寶」)に「爍迦羅，乃堅固義。此同金剛。」『碧巖錄』(第九則頌評唱)に「爍迦羅眼者是梵語，此云堅固眼。亦云金剛眼。照見無礙，不唯千里明察秋毫，亦乃定邪決正，辨得失。」「祖庭事苑」(卷二「雪竇頌古」)に「爍迦羅，此云金剛，又云堅固。」という。「無限輪鎚」とは大きな鐵鎚に綱紐をつけ振りまわして撃ちつける武器(?)らしい。

雪竇の頌は趙州と僧の問答を機鋒の應酬と見て七言絶句(「來」、「埃」、「開」、平聲吟韻)の形式で批評している。『禪宗頌古聯珠通集』卷一〇に列する宋代の頌古は「本則」に對してみな雪竇のような機鋒の應酬という理解であるが、瞎堂慧遠(一一〇三―一一七六、圓悟克勤嗣)だけは僧の質問の愚を嘲笑している。

南北東西老趙州，見人騎馬也騎牛。清風月下尋歸路，夫子門前問孔丘。

(東西南北の門と答えた趙州老人、人が馬に騎っているか牛に騎っているかは見ればわかる。清風月下に歸路を訊ねたり、孔子の家の前で夫子のお宅はどこかと問うとは！)

たしかに、僧が趙州その人に向かつて「如何是趙州？」(アンタは何や?)と問うたと解釋するなどありえないことだ。

『雪竇頌古』第十則

舉：睦州問僧：「近離什麼處⁽¹⁾？」僧便喝。州云：「老僧⁽³⁾被汝⁽⁴⁾一喝⁽⁵⁾。」僧又喝，州云：「三喝四喝後作麼生？」僧無語。州便打云⁽⁶⁾：「這掠虛漢⁽⁷⁾！」

頌曰：

兩喝與三喝，作者知機變。

若謂騎虎頭，二俱成瞎漢。

誰瞎漢？拈來天下與人看。

【校記】

- (1) 「什麼處」，《宗門統要》卷五、《碧巖錄》第一〇則、《聯燈會要》卷八、《五燈會元》卷四並作「甚處」，《直註》作「甚麼處」。
- (2) 「便」，《古尊宿語要·睦州語錄》無。
- (3) 「老僧」下，《古尊宿語要·睦州語錄》有「今日」。
- (4) 「汝」，《古尊宿語要·睦州語錄》、《宗門統要》卷五、《聯燈會要》卷八、《五燈會元》卷四並作「你」。
- (5) 「一喝」，《古尊宿語要·睦州語錄》作「喝一喝」。

(6) 「云」宋版《古尊宿語要・睦州語錄》無。

(7) 「掠虛漢」，《碧巖錄》第一〇則作「掠虛頭漢」。

【訓讀】

擧す、睦州、僧に問う、「近くは什麼處をか離るる？」僧便ち喝す。州云く、「老僧は汝に一喝せらる。」僧又た喝す、州云く、「三喝四喝の後は作麼生？」僧は語無し。州便ち打つて云く、「這の掠虚の漢！」頌に曰く、

兩喝と三喝、作者は機變を知る。

若し虎頭に騎ると謂わば、二俱に瞎漢と成る。

誰か瞎漢なる？天下に拈ち來つて人に看せしめん。

【日譯】

本則。睦州道蹤が僧に問うた、「このたびはどこからおいでたのか？」僧は一喝した。睦州、「わたしはそなたに一喝されたわい。」僧はまた一喝した。睦州、「三喝し四喝したあとはどうするのか？」僧は答えられなかった。睦州は棒打して言った、「この上滑り者め！」

頌にいう、

兩喝のあと三喝したとしても、識者は反應を見抜いている。

もし虎の首に跨ったと思うなら、睦州も僧もドメクラとなる。

さて誰がドメクラなのか？この話を天下に示して判断させよう。

【注釋】

○本則の原話は『古尊宿語要・睦州語錄』（南宋紹興八～一四年〔一一三八～一一四四〕刊行）に見えるが、雪竇のちに『宗門統要』（北宋元祐八年〔一〇九三〕序）に収録されるテクストに據り、一部の文字を改めたようである。なお『雪竇頌古』に睦州の語を取りあげるのはこのみである。

○睦州問僧：近離什麼處？僧便喝。「近離什麼處？」と問うのは行脚僧との初相見の場面であり、これを端緒に問答が始まる。機縁が適えば入門し、師とともに修行するのである。「近離什麼處？」という問いは參問に來た行脚僧が直前に誰に參じたのか、いかなる境位にあるのかを探るために問われる。參問の僧はおおむね正直に地名・寺院名を答えるが、本則のように喝するものはただ次の二例のみである。

師問僧：「什麼處來？」僧便喝，師便揖坐。僧擬議，師便打。

〔臨濟錄譯注〕Ⅱ河北臨濟院〔一〕七一頁、大法輪閣、二〇一三年

（師は僧に問うた、「どこから來たのか？」僧は喝した。師は又手低頭して、坐するようながした。僧が何やら言おうとしたとたん、師は打った。）

問僧：「近離什麼處？」僧便喝。師亦喝。僧又喝。師便打。〔天聖廣燈錄〕卷一二〔鎮州三聖然禪師章〕

（僧に問うた、「このたびはどこから來たのか？」僧は喝した。師も喝した。僧はまた喝した。師は打った。）

「近離什麼處？」という問いに僧が一喝で應じたのは、僧が某處で「喝」を學んできたことを示す。「喝」は大聲で怒鳴る動作であるが、當時の馬祖禪洪州宗の「性在作用」説に依據した「自己本分事」の提示とされた。「喝」することが自己の提示であるから、わが本性（佛性）は「喝」に現われており、「自己本分事」の提示として完結している。したがって「近離什麼處？」という問いに對する答えとし

ては、ここで修行生活をするつもりはないという意志表示でもある。

本則で睦州は僧を棒打して、「そなたは喝を放つて自己表示するだけの、人まねの上滑り者だ」と戒めた。「掠虚漢」は「喝」を模倣しただけの行爲を罵る語。

○兩喝與三喝，作者知機變。若謂騎虎頭，二俱成瞎漢。誰瞎漢？拈來天下與人看 雪竇の頌は上述の通常の理解と異なる新解釋である。通常は睦州が僧の盲喝を「掠虚の漢」と批判した話だという理解であったが、雪竇はそれを「若し(睦州を)虎頭に騎ると謂わば、二俱に瞎漢と成る」と評して、「模倣にすぎぬ」と戒めただけの睦州も僧と同じく瞎漢だと言う。そして「誰か瞎漢なる？」と僧衆に問うて、「天下に拈ち來つて人に看せしめん」、睦州も僧も瞎漢だと言う者も同じく瞎漢だと暗に言う。「喝」が「自己本分事」の提示だという馬祖禪の解釋そのものを批判しているわけである。

『禪門拈頌集』(卷一六「睦州章」)に引く二人の宋代禪僧も睦州を次のように評する。

者僧既龍頭蛇尾，睦州令行一半。若是老僧，手裏棒折，也未放在。(法真守一)

(この僧も睦州も中途半端、わたしなら棒が折れるまで打つても許さぬ。)

老睦州甚生氣槩，却者僧手裏呈款。(松源崇嶽)

(睦州老人はたいした氣概だが、この僧の手の中で白してしまった。)

唐代の評價を反轉させるのは宋代禪僧の常套であるが、雪竇の批評は僧衆(あるいは讀者)にまで矛先を向けているところに鋭さがある。押韻は「漢」「看」、去聲翰韻。

