禅文化研究所紀要

第三十八号

目次

百丈塔銘譯注……西口　芳男……5
馬祖禅とはなにか
――従来の説の批判として――［上］……松岡　由香子……63
『祖堂集』巻一一譯注（一）「保福和尚章」（上）……禪文化研究所唐代語録研究班……123

百丈塔銘譯注

西口　芳男

この譯注は、百丈塔銘を十二段に分け、碑側の寺規を附錄として、原文・校記・訓讀・日譯・注釋にまとめたものである。

底本は京都大學附屬圖書館谷村文庫藏『勅修百丈清規』元刊本、參照本には同五山版、校本には『全唐文』卷四四六所收本を用いた。また先行研究には、宇井伯壽『第二禪宗史研究』「第四　百丈懷海」（岩波書店、一九四一年）、石井修道「百丈清規の研究――「禪門規式」と『百丈古清規』――」（『駒澤大學禪研究所年報』第六號、一九九五年）、賈晋華著・齋藤智寛監譯・村田みお譯『古典禪研究』「第八章　洪州系の勃興」（汲古書院、二〇一七年、原著：上海人民出版社、二〇一三年）があり參照した。

唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘并序（東陽德煇重編『敕修百丈清規』卷八・附錄、至正三年刊）

将仕郎守殿中侍御史陳詡　撰

守信州司戸參軍員外置同正員武翊黄　書

【注釋】

○**百丈懷海禪師塔銘**　『寶刻類篇』卷五・名臣十三之五・武翊黄条、「百丈懷海禪師塔銘〈陳詡撰、元和十三年十月十三日立、洪〉」とあり、元和十三年（八一八）十月十三日に洪州に建てられたとあるが、塔

銘は「元和十三年十月三日建」であり、十日のずれがある。東陽德煇『敕修百丈清規』附録に全文が掲載され、『全唐文』巻四四六にも収められている。百丈塔銘の注としては、道忠『敕修百丈清規左(さ)觹(けい)』巻二十（柳田聖山主編、禪學叢書之八、中文出版社、一九七七年）に所収されるものがあるほか、『百丈清規抄』巻十五附著「百丈祖師塔銘」（禪文化研究所藏「宗榮寺文庫」、禪文化研究所藏所 SEARCH に畫像あり、『續抄物資料集成』第八巻「百丈清規抄」六二八頁以下、清文堂出版株式会社、一九八〇年）があり參照した。

○**東陽德煇**　生卒年未詳。法は大慧宗杲—佛照德光—北礀居簡—物初大觀—晦機元熙（一二三八〜一三一九）—東陽德煇と師承し、嗣法者に中巖圓月（一三〇〇〜一三七五）がいる。天曆元年（一三二八）漸定的に即位した文宗（トク・テムル）の潛邸を捨して大龍翔集慶寺という官寺の巨大寺院が建立されその開山住持になったのが德煇の同門である笑隱大訢（一二八四〜一三四四）である。おそらくは大訢の畫策で、一三三〇年、德煇は百丈山大智壽聖寺の住持になる。清規纂修は初め文宗が企圖し、元統三年（一三三五）に順帝の聖旨を得、至元二年（一三三六）に事業に着手し、同四年（一三三八）に編成をみた。（古松崇志「附屬圖書館谷村文庫藏『勅修百丈清規』元刊本・五山版—元代江南禪宗と日元文化交流の歴史を解明する重要資料—」『靜脩』Vol40No3, 長谷部幽蹊「勅修百丈清規の纂輯をめぐる政治的背景Ⅰ」二一九頁、『禪研究所紀要』第二十九號、二〇〇一年）

○**將仕郎守殿中侍御史陳詡**　「陳詡（一に翊に作る）、字は載物。閩縣の人。貞元十三年（七九七）及第。三府に交(こもご)も辟(め)さる。文を以て時に名あり。官は戸部員外郎知制誥に終る。詩集十巻有り」（『福建通志』巻五十一）。「將仕郎」は、從九品下の最下級の文官。「殿中侍御史」は、殿庭において供奉の儀を掌る、從七品下。「守」は、位階卑くして官職高きときに「守」を冠する。位階高くして官職卑くきときは「行」字を冠する。「戸部員外郎」は、戸部は國家財政を掌り、尚書・侍郎・郎中・員外郎・主事。「知

制誥」は、綸旨制誥の起草。

○守信州司戸參軍員外置同正員武翊黄　武翊黄は生卒年未詳。慧能の碑文を磨却したとされる武平一（『菩提達摩定是非論』）を曾祖父、憲宗のときの宰相である武元衡（七五八～八一五）を父に持ち、百丈山第二代法正禪師の碑文（『林間錄』巻下）の選者。「信州」は今の江西省上饒市。「司戸參軍」は、戸籍・田宅・道路などの事を掌る。「員外置同正員」は、正員に準ずる待遇を受ける定員外の官。『通典』巻十九「職官一」、員外に關する原注に「是れ自り員外官に復た同正員なる者有り。其の同正員を加うる者は、唯だ職田を給せざるのみにして、其の祿俸の賜るは正員と同じ。單に員外と言う者は、則ち俸祿は正官の半ばを減ず。」

〔一〕門人 塔銘を求む

星躔斗次，山形鷲立。桑門上首曰懷海禪師。室於斯，塔於斯，付大法於斯。其門弟子，懼陵谷遷貿，日時失紀，託於儒者，銘以表之。

【訓讀】

星の躔（やどり）は斗の次（ぶんや）、山の形は鷲のごとく立つ。桑門の上首を懷海禪師と曰う。斯（ここ）に室（すまい）し、斯に塔し、大法を斯に付す。其の門弟子、陵谷遷貿して日時紀を失うを懼れ、儒者に託（たの）みて、銘して以て之を表さんとす。

【日譯】

その地の星の宿る位置は南斗の分野に當たり、山は鷲峰のように屹立している。そこの沙門たちの指

導者が懐海禪師である。ここに住持し、ここに墓塔があり、ここに大いなる教えを授けられた。門下の僧侶がたは、久しき後には山も谷も移り變わり、師が生きられた事跡やその年代が忘れ去られることを心配し、わたしに碑銘を作るよう頼まれたのである。

【注釋】

○**星躔斗次**　その地は星のやどりでは南斗の分野にある。「躔（てん）」は場所・位置。「斗次」は南斗の位置に當たる分野の予章（洪州）をいう。『漢書』巻二十八下・地理志第八下、「呉地は斗の分壄（ぶんや）なり。今の會稽・九江・丹陽・豫章・廬江・江陵・六安・臨淮郡、盡く呉の分（ぶんや）なり。」王勃「滕王閣序」、「南昌故郡，洪都新府。星分翼軫，地接衡廬」（南昌の故郡であり、洪都という新しい名の都市、ここに滕王閣がある。星のやどりでは、翼と軫との二つの星のある分野にあり、地上では衡山や廬山に接している）。天空を東（蒼龍）・北（玄武）・西（白虎）・南（朱雀）の四つに分け、それぞれをさらに七つの星座（宿）に分けたものが二十八宿、それを地上の各地方に配當したものを分野と呼び、その地は星宿では斗（南斗）の分野に當たる。

○**山形鷲立**　百丈山を釋尊説法の法會のあった靈鷲山に喩える。

○**懼陵谷遷貿**　忠曰く、「年代久遠にして境地變亂せば何人の塔なるやを知らざるを恐る」（『敕修百丈清規左觿』巻二十）。

陵谷遷貿は岡が谷となり、谷が岡になるように移り變わりの甚だしいたとえ。任昉「爲范始興作求立大宰碑表（范始興の爲に作り大宰の碑を立てんことを求むる表）」に次がある。

原夫存樹風猷，沒著徽烈，既絶故老之口，必資不刊之書。而藏諸名山，則陵谷遷貿；府之延閣，則青編落簡。然則配天之迹，存乎泗水之上；素王之道，紀於沂川之側。由是崇師之義，擬迹於西河；尊主之情，致之於堯禹。

【訓讀】 夫の存して風猷を樹て、沒して徽烈を著すを原ぬるに、既に故老の口に絶ゆれば、必ず不刊の書に資る。而れども諸を名山に藏すれば、則ち陵谷遷貿し、之を延閣に府すれば、則ち青編簡を落とす。然らば則ち天に配するの迹、泗水の上に存し、素王の道、沂川の側に紀す。是に由りて師を崇ぶの義、迹を西河に擬し、主を尊ぶの情、之を堯禹に致す。

【日譯】 生きて道德教化の道を樹立し、死しては勝れた偉業を世に著す者について考えますと、故老の口によって傳えられることがなくなったときには、きっと滅びることなく傳わる書物によります。しかしながら、この書物を名山に秘藏すれば、山谷も移り變わることがありますし、朝廷の書庫に收藏すれば、書籍は簡冊が拔け落ちることもあります。そのようでありますから、天と共に高祖を祀った事跡については、泗水のほとりの廟前に建てられた碑に記されていますし、王者の德を備えた孔子が歩んできた道については、沂川の傍らの舊廟に建てられている碑に刻み錄されております。これらによって、門人が師を尊敬する誠によって、子夏が西河で孔子に見間違われるほど師の行いを眞似ましたし、家臣が君主を推尊する赤心から、伊尹が自分の君を堯や禹のような名君に近づけようと努力しました。

（訓読・日譯は原田種成『文選（文章篇）上』三八三頁・新釈漢文大系八二・明治書院による）。

○日時失紀　忠曰く、「言うこころは、塔を立つる年月日時、後人恐らくは紀さず、故に今、我に請うて塔銘を作らしむ」（同前）。懷海禪師が生きられた年代や事績が忘れ去られること。

〔二〕禪宗の傳燈

西方教行于中國，以彼之六度，視我之五常。遏惡遷善，殊途同轍。唯禪那一宗，度越生死，大智慧者方得之。自鷄足達于曹溪，紀牒詳矣。曹溪傳衡嶽觀音臺懷讓和上，觀音傳江西道一和上。詔諡爲大寂禪師。

大寂傳大師。中土相承，凡九代矣。

【校記】

詔諡爲大寂禪師＝元刊本、五山版は「詔」の上、敬意を表わすために二字空角。『全唐文』は、「闕二字」。

【訓讀】

西方の教え、中國に行わる、彼の六度を以て我が五常に視う。悪を遏め善に遷るは、途を殊にするも轍を同じくす。唯だ禪那の一宗のみ生死を度越し、大智慧の者にして方て之を得たり。鷄足自り曹溪に達るまで、紀牒詳し。曹溪は衡嶽觀音臺の懷讓和上に傳え、觀音は江西道一和上に傳う。詔し諡して大寂禪師と爲す。大寂は大師に傳う。中土の相承、凡そ九代なり。

【日譯】

西方の佛の教えは、中國に廣まり、佛教の六度（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）を我が中國の五常（仁・義・禮・智・信）に當てはめ、悪を押しとどめて善に改めるのは、やり方は違っても同じ行爲である。ただ禪の一宗だけは生死を越え出ており、最上の智慧ある者であってこそ、それが實現できるのである。西天第一祖の摩訶迦葉より唐土第六祖の曹溪慧能に至るまで、その傳記や系譜は詳しく書き記されている。曹溪は南嶽觀音臺の懷讓和尚に傳え、觀音は江西の道一和上に傳え、道一和上は天子より大寂禪師の諡號を賜り、大寂は大師に傳えた。大師までの中國での傳法相承は九代である。

【注釋】

○**以彼之六度，視我之五常**　忠曰く、「實には五戒を以て五常に配す。その説は前下一の沙彌得度の中の五戒の相の處に箋す（『敕修百丈清規左觿』巻十三：そこでは〔五戒配儒五常〕の典據として『法苑珠林』一〇五、

『止觀弘決』六之二、『法界次第』上、『輔教編』一を擧げる)。然るに今〈六度視五常〉と言う者は儒家の佛學に乏しくして、徒らに剽聞して、此の齟齬を致す。強いて會釋するを須いず」(『敕修百丈清規左觿』巻二十)。「五戒を以て五常に配す」ことは北魏の疑經である『提謂波利經』に見える（『塚本善隆著作集 第二巻』第六「中國の在家佛教特に庶民佛教の一經典——提謂波利經の歴史——」)。

○過惡遷善 『易經』大有、「象曰：火在天上，大有。君子以遏惡揚善，順天休命。」（岩波文庫本日訳：太陽(離)が天(乾)の上に在るのが大有である。君子はこの太陽の明照する象にのっとり、悪をふせぎとめ、善を揚げて勸めて、大いなる天命に隨順することにつとめる。)

○殊途同轍 忠曰く、「儒と佛は、教えは殊なると雖も、然ども其れ人をして惡を止め善に向かわしむることは同じなれば、猶お途路は別なりと雖も、車の轍は相い同じなるが如し」（同前）。道忠は典據として『周易』繫辭下傳を引く、

易曰：「憧憧往來，朋從爾思。」子曰：「天下何思何慮？ 天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮？」（岩波文庫本『易經』下、二六一頁、日譯も參照した）

易に言う、「絶えず往來していれば、朋は爾の思いに從う」と。これについて孔子は言う、「天下に何の思い慮えることがあろうか？ 天下の物事は歸するところは同じで、そこに行く道筋が違うだけだ、結果は一致していることであって、思いめぐらしかたがいろいろあるだけなのだ、天下に何の思い慮えることがあろうか？」

○自鷄足達于曹溪，紀牒詳矣 西天東土の歴代祖師の傳記・系譜が詳しい。紀牒は傳記・譜牒。當時すでに『寶林傳』（八〇一年の成立と推定されている）が成立していた。

○衡嶽觀音臺懷讓和上 元和十年（八一五）興善惟寛と章敬懷暉の要請により張正甫撰する『衡州般若寺觀音大師碑』（『唐文粹』巻六十二、『全唐文』巻六一九、『隆興佛教編年通論』巻十六）がある。

○詔諡爲大寂禪師　『祖堂集』巻十四、『宋高僧傳』巻十、『景德傳燈錄』巻六の馬祖章に「大寂禪師」の諡號を賜ったのは憲宗の元和年間（八〇六～八二〇）としている。賈晋華氏は章敬懷暉の碑である權德輿撰「唐故章敬寺百巖大師碑銘」（『權載之文集』巻十八）に既に大寂禪師の諡號に言及されており、章敬は元和三年（八〇八）に長安に召されたこと、碑の撰述を元和十二年（八一七）とし、馬祖の諡號は八〇八年～八一七年だと推測している（齋藤智寛監訳・村田みお訳『古典禪研究』五十九頁）。

〔二〕本貫と生長の靈異

大師太原王氏，福州長樂縣人，遠祖以永嘉喪亂，徙于閩隅；大師以大事因緣，生於像季。託孕而薰羶自去，將誕而神異聿來，成童而靈聖表識，非夫宿植德本，曷以臻此。

【訓讀】

大師は太原（山西省太原市）の王氏にして、福州長樂縣の人なり。遠祖は永嘉の喪亂を以て閩隅に徙る。大師は大事因緣を以て像季に生まる。託孕して薰羶自から去り、將に誕まれんとして神異聿れ來たり、童と成りて靈聖表識るは、夫れ德本を宿植せるものに非ずんば、曷くんぞ以て此に臻らんや。

【日譯】

大師の本籍は太原の王氏であり、福州長樂縣の出身である。遠い先祖が永嘉の喪亂によって邊境の閩に移り住んだ。大師は衆生を救うという重大な使命をもって像法の末季に生を受けた。母は託胎すると臭いのきつい野菜や肉を自然に食べなくなった。誕生するときにはさまざまな異瑞があり、十五歳になると聖人の風が現れたのは、前世に善根を積んだのでなければ、どうしてこのようなことがおころうか。

【注釋】

○**太原王氏**　太原（山西省太原市）の王氏は名門。三國魏の司空王昶（おうちょう）（?～二五九）などを輩出した一族。その氏族の高きをいう。

○**福州長樂縣**　『大清一統志』巻三二五「福州府條」、「長樂縣は府の東南一百里に在り。……隋の閩縣の地。唐武徳六年（六二三）分けて新寧縣を置く、其の年に改めて長樂と曰い、福州に屬す。元和三年（八〇八）省きて福唐に入るも、五年（八一〇）復して置く。」今、福建省福州市長樂区。

○**永嘉喪亂**　西晋の末、永嘉年間（三〇七～三一三）に起こった匈奴（きょうど）による亂。後漢末以來匈奴の華北移住が行われていたが、八王の亂に乘じて三〇四年劉淵が自立し、その子劉聡は三一一年に西晋の都洛陽を攻略、その部下石勒も河南、山東で晋軍を破り、三一六年西晋の愍帝は劉曜に降伏して西晋が滅び、翌年江南に東晋が建國することになった。この喪亂によって閩（福州）に移住した。

○**像季**　像法の末季。佛滅後の五百年は正法が行われ、正法後の一千年は正法に似た法が行われる像法の時代、その後は末法の時代とされる。

○**成童而靈聖表識**　「成童」は十五以上（『禮記』内則）。靈聖は聖人、『大唐西域記』巻十二に次がある。

　夫印度之爲國也、靈聖之所降集、賢懿之所挺生。（大正五十一・九四七上）

　印度の國は聖人が多く降誕されたところ、賢者が生育されたところ。

「靈聖表識」は「靈聖の性、外に表識（あらわ）るなり」（『敕修百丈清規左觽』巻二十）。

○**宿植徳本**　宿世に善根を積む。『方廣大莊嚴經』巻十一、「無量拘胝の諸菩薩衆の徳本を宿植せしもの、佛所に來至し、佛足を頂禮し、右繞三匝す」（大正三・六〇七上）。

〔四〕進具後の反省と大藏經を讀む

落髮於西山慧照和尚，進具於衡山法朝律師。既而歎曰：「將滌妄源，必遊法海，豈惟心證，亦假言詮。」遂詣廬江，閱浮槎經藏，不窺庭宇者積年。

〔校記〕豈惟心證＝底本は「心」を「必」に誤まる。五山版、『全唐文』により改めた。

【訓讀】

西山の慧照和尚に落髮し、衡山の法朝律師に進具す。既にして歎じて曰く、「將に妄源を滌（すす）がんとせば、必ず法海に遊び、豈に惟だ心に證すのみならんや、亦た言詮を假らん」と。遂に廬江に詣（いた）りて浮槎（ふさ）の經藏を閱（けみ）し、庭宇を窺わざること積年なり。

【日譯】

潮州西山の慧照禪師のもとで出家し、衡山の法朝律師について具足戒を受けた。しばらくしてため息をついて言った、「迷妄の起こる源を洗い清めようとするなら、必ず佛法の大海である大藏經を味讀し、しかもただ心に悟るだけでなく、さらに言葉が必要なのだ」と。そして廬江に行き、浮槎寺の經藏にこもったまま大藏經を何年も讀みふけった。

【注釋】

○**西山慧照和尚**　生卒年未詳。唐伸撰『澧州藥山故惟儼禪師碑銘并序』に「年十七、即ち南のかた大庾を渡（こ）え、潮の西山に抵（いた）り、惠照禪師を得て、乃ち落髮、緇（そうえ）を服（き）て、執禮（らいはい）し以て事（つか）う」（『唐文粹』巻六十二、『全唐文』巻五三六）とある潮州西山の惠照禪師。慧照和尚については、『（順治）潮州府志』巻十「仙釋」に「僧惠照は潮陽縣の人。唐の大曆初（七六六）曹溪自（よ）り歸り、深く南宗の旨（むね）に契えり。邑の西巖に居し、戒律を精持す。大顚・惟儼、皆な之に師事す」（『稀見中國地方志彙刊』四十四）。西山については同巻

八「山川部」の「西山小記」に言う、「（潮陽）縣の西十里を西山と曰う。上に磚塔有り、故に又た塔山と名づく。形勢は巀嶭（高峻のさま）たり。下に石室有り、海潮岩と名づく。三面の石壁は深廣なること一丈餘なり。……唐僧慧照は曹溪の派なり、西山中に栖處す」（同前）。『景德傳燈錄』巻六標目に南嶽懷讓禪師法嗣の一人として「潮州神照禪師」と見えるのに批定できよう。

○**衡山法朝律師**　生卒年、傳記未詳。

○**將滌妄源，必遊法海**　忠曰く、「妄心所起の根源を洗滌せんと欲せば、必須ず佛法の大海に遊ぶべし。今、法海と云う者の意は大藏經を指す。言うこころは、佛經を披味せずんば微細の根本無明を辨別し難し」（『敕修百丈清規左觿』巻二十）。

○**豈惟心證，亦假言詮**　心に悟るだけでは十分ではなく、さらに經典の言葉も必要なのだ。忠曰く、「心に證を要と爲すと雖も、亦た須らく教乘の言句を假りて方めて差別の法門を知るべし」（同前）。『勅修百丈清規抄』巻十五「塔銘」では「自證ノ處ハ大悟カ簡要ナレトモ、上求菩提下化衆生トハ、鳥ノ兩翼・車ノ兩輪ノ如ソ、大乘菩薩ハ下化衆生ノ方カ猶本チヤソ、下化衆生ニハ言詮テナウテハ不叶ソ、サルホトニ下ニ經藏ヲ閱ト云ソ」（禪文化研究所藏　宗榮寺文庫）。

○**廬江**　『舊唐書』巻四十「地理」淮南道、「廬州上、隋の廬江郡、武德三年（六二〇）改めて廬州と爲す、合肥・廬江・愼の三縣を領す。」今安徽省廬江縣。

○**浮槎經藏**　『宋高僧傳』巻十「唐揚州華林寺靈坦傳（七〇九～八一六）」に「向廬州浮槎寺覽大藏經」と有り、廬州（安徽省合肥市）愼縣（安徽省肥東縣東北梁園鎮）の浮槎寺に大藏經があった。歐陽脩「浮槎寺八紀詩」に言う、「右の浮槎寺八紀詩なる者は自ら〈雁門釋僧皎字廣明作〉と云う。詩は工に非ざると雖も、載する所の事迹は皆《圖經（地理志）》に無き所にして、以て博覽に資す可し。

浮槎山は今廬州の愼縣に在り、其の上に泉有り、その味は無錫の惠山の水と相い上下す。而れども鴻漸（陸羽）の《茶經》、張又新等の《水記》に皆載せず」（李逸安點校『歐陽脩全集』巻一四三、中華書局、二〇〇一年）。また同「浮槎山水記」には「浮槎山は愼縣の南三十五里に在り、或た浮闍山と曰い、或た浮巢山と曰う。其の事は浮圖老子（佛教）の徒より出で、荒怪誕幻の説なり。その上に泉有り、前世自り水を論ずる者皆道う弗し」（同巻四十）。

浮槎寺は『江南通志』巻四十八「寺觀」廬州に「浮槎寺は府の東の浮［槎］山上に在り、梁に立つ。初め道林と名づけ、又た福嚴と曰う」。道忠曰く、「南京名勝志十三 廬州府合肥縣に曰く、浮槎山に福嚴寺有り、碑略に云う、梁武帝の第五女、夜夢に一山に入り尼と爲る、詰朝に帝に奏し、乃ち名山圖を取め、展じて此の山を得て、恍も夢境の如し、天監三年（五〇四）を以て、本山に敕して道林寺を剏め、成りて遂に山に入り、祝髮して總持大師と號す」（『敕修百丈清規左觿』巻二十）。

○閲浮槎經藏，不窺庭宇者積年　『塔銘』より、懷海は元和九年正月十七日の示寂で、そのとき報齡六十六、僧臘四十七であったことから、天寶八載（七四九）に生まれ、大曆二年（七六七）に具足戒をうけ、そうして浮槎寺の經藏で大藏經を讀みふけった。大寂馬祖に參ずるのは『宋高僧傳』巻十「百丈山懷海傳」によれば「聞大寂始化南康、操心依附」とあることより、南康（今江西省贛州市南康區）で參じた。馬祖は天寶元年（七四二）、建陽佛跡巖（福建省建陽）で教化の第一歩を踏み出し、天寶二年（七四三）には撫州西裏山（江西省臨川市）に移り、至德二年（七五七）には南康（虔州）龔公山（江西省贛州市）に教化の場を移した。大曆七年（七七二）に洪州刺史・觀察使となった路嗣恭（七一〇?～七八〇?）の請いによって洪州開元寺（江西省南昌市）に入り、修行者が雲集する（馬祖の教化の場の變遷は、西口「馬祖の傳記」『禪學研究』六十三）。百丈は大曆二年（七六七）から大藏經を讀ふけること積年にし

て馬祖に參ずるのだが、馬祖は大暦七年には洪州開元寺に移るから、積年というオーバーな表現をしているが閲した期間は三年前後のことであったと考えられる。

【三人の百丈の同異】

懐海は行脚のとき、經藏のある寺で看經していたことが、『祖堂集』卷十四「百丈和尚章」第十三則に次のように見える。

師行脚時到善勸寺，欲得看經。寺主不許云：「禪僧衣服不得淨潔，恐怕汚却經典。」師求看經志切，寺主便許。師看經了，便去大雄山出世。出世後，供養主僧到善勸寺，相看寺主。寺主問：「離什摩處？」對曰：「離大雄山。」寺主問：「什摩人住？」對曰：「恰似和尚行脚時在當寺看經。」寺主曰：「莫是海上座摩？」對曰：「是也。」寺主便合掌：「某甲實是凡夫，當時不識他人天善知識。」又問：「來這裏爲箇什摩事？」對曰：「著疏。」寺主自行疏，教化一切了，供養主相共上百丈。師委得這箇消息，便下山來，迎接歸山。一切了後，請寺主上禪牀：「某甲有一段事，要問寺主。」寺主推不得，便昇座。師問寺主：「正講時作摩生？」主云：「如金盤上弄珠。」師云：「拈却金盤時，珠在什摩處？」寺主無對。又問：「教中道：了了見佛性，猶如文殊等。既是了了見佛性，合等於佛，爲什摩却等文殊？」又無對。因此便被納學禪，號爲涅槃和尚。便是第二百丈也。

師（懐海）は行脚していたとき、善勸寺に行き看經しようとした。寺主は許さずに言った、「禪僧の僧衣は不潔で汚れている、經典をよごす恐れがある。」看經したいという師の熱意に動かされて、寺主は許した。師は看經し終わるや、大雄山に行き出世した。出世の後、大雄山の供養主の僧が善勸寺に行き、寺主にお目通りした。寺主、「どこからこられた。」供養主、「大雄山からです。」寺主、「どなたがご住職かな。」供養主、「行脚のときにここで經典を讀んでいたあの和尚です。」寺主、「それなら海上座のことではないか。」供養主、「そうです。」寺主は「わしはまことに凡人だ、あのとき人天の善知識だと氣づかなんだとは！」と合掌し、また問うた、「ここに何しにきたのだ。」

供養主、「寄進を願う趣意書をお願いしたいのです。」寺主は自ら趣意書をもって寄進にまわり、それが終わると供養主と一緒に百丈に参上した。師（懐海）はこのことを知って、すぐに山を下り、出迎えて歸山した。一通り挨拶が終わると、師は「ひとつ尋ねたい事があるのです」と寺主に禪牀に昇るようお願いした。寺主は斷われずに座に昇った。師は寺主に問うた、「經典を講じられるときはどんなふうですか。」寺主、「眞珠が金盤を轉がるようによどみなく自在です。」師、「金盤が取り去られたら、眞珠はどこにありますか。」寺主は答えられない。師はまた問うた、「南本涅槃經巻十八の偈に〈はっきりと佛性を見ること、文殊菩薩らのようである〉と説かれていますが、はっきりと佛性を見たなら佛に等しいはずです、どうしてまた文殊に等しいのでしょうか。」寺主はやはり答えられない。このことから寺主は衲衣を著て修行僧となり、涅槃和尚とあだ名された。これが第二代の百丈である。

當時、百丈山には懐海と同時に、馬祖に嗣いだ百丈惟政（『祖堂集』巻十四「百丈政和尚」、『景徳傳燈録』巻六「百丈惟政禪師」）、百丈懐海に嗣いだ百丈涅槃和尚（『景徳傳燈録』巻九目録）、百丈法正（百丈塔銘、法正禪師碑）の名が見え、その同異が問題になっている。

覺範慧洪（一〇七一～一一二八）の『林間録』巻下に次がある。

百丈山第二代法正禪師は大智の高弟なり。其れ先に嘗て涅槃經を誦し、姓名を言わず、時に呼びて涅槃和尚と爲す。住して法席と成るは、師の功最も多し。衆をして田を開かしめて方めて大義を説く者は乃ち師なり。黄檗・古靈の諸大士は皆な之を推尊ぶ。唐の文人武翊黄撰する其の碑に甚だ詳らかにして、柳公權の書は古今に妙絶たり。

とあり、百丈山第二代法正禪師と百丈涅槃和尚を同一人としている。まずこのことを確認しておこう。

まず法正禪師については「唐洪州百丈山故懐海禪師塔銘」（八一八年建）に、

門人の法正等は嘗て稟くる所を奉じ、皆な調柔う。遞相に發揮して付囑を墜とさず、他年紹續いで自ら

當に流布すべし。

とあり、懐海の法嗣なること明らかである。「法正禪師碑」については、『輿地紀勝』（寶慶三年・一二二七）巻二十六「隆興府」碑記條に、

法正禪師碑は奉新の大智院に在り。元和十四年帰寂。柳公權之が碑を爲る。歳久しくして多く残欠するも、今猶お存し、二三百字有りて讀む可し。

とあり、法正禪師は元和十四年（八一九）の示寂であったことが分かる。さらに『全唐文』巻七一三に柳公權（七七八～八六五）撰「百丈山法正禪師碑銘」に次の四十七字が録されている。

敷演毘尼，洪嚴戒範。覃思探賾，會理研幽。振發長途，擺捐素習。入百丈深山，與衆悦隨谿谷，脱遺身世。年光六易，度衆千餘。

毘尼を敷演し、洪いに戒範を嚴にす。覃く思い賾を探り、理を會り幽を研む。長途に振るい發ち、素習を擺捐つ。百丈の深山に入り、衆と與に悦びて谿谷に隨い、身世を脱遺つ。年光六たび易り、衆千餘を度す。

これによれば、法正は戒を究めた人でもあった。「年光六易」は鈴木哲雄氏が言われるように「懐海寂後の六年」（『唐五代の禪宗―江西湖南篇―』一四四頁、大東出版社、一九八四）であろう。懐海は「元和九年正月十七日」（百丈塔銘）の示寂であるから、元和十四年まで足かけ六年である。

涅槃和尚については、趙明誠（一〇八一～一一二九）撰『金石録』巻九に「唐涅槃和尚碑 武翊黄撰 柳公權正書 大和二年七月」とあり、大和二年（八二八）に建てられた武翊黄撰する碑がある。この碑については、元延祐本『景德傳燈録』巻九の百丈惟政章の割注に次のように引かれている。

按ずるに唐の柳公權が書き、武翊黄が撰する所の涅槃和尚碑に云う、「師の諱は法政、其れ涅槃經を善く解するを以て、故に涅槃を以て稱と爲す」と。

『輿地紀勝』や『全唐文』が「法正禪師碑」を柳公權撰とするのは、鈴木哲雄氏が言われるように「書家として有名な柳公權の名が強く意識されて、いつのまにか武翊黄の名が脱漏したから」（前掲書）であり、『林間錄』に言うように「法正禪師碑」も武翊黄撰、柳公權書であり、「涅槃和尚碑」と同じであることから、同じ碑であり、法正（政）禪師と涅槃和尚は同じ人であると確認できる。したがって百丈山第二代法正禪師（涅槃和尚）は懷海示寂後、足かけ六年後の元和十四年（八一九）に遷化し、大和二年（八二八）七月に塔碑が建てられたのである。

では馬祖に嗣いだとされる百丈惟政はどうか。『林間錄』は續けて言う、

> 而るに傳燈に載する所の百丈惟政禪師、又た馬祖の法嗣の列に係(か)けるは誤まれり。『（傳法）正宗記』を觀るに及んでは、則ち惟政・法正有り。然れども百丈の第代に數う可し。明教（佛日契嵩(かいすう)、一〇〇七～一〇七二）は但だ皆な其の名を見て、辨ずること能わずして倶に存するのみ。今當に柳碑を以て正と爲すべし。

つまり覺範慧洪は、惟政・法正（法政・涅槃和尚）は同一人物であり懷海の法嗣とするのが正しいとし、元延祐本も同じである。しかし、惟政と法正（法政・涅槃和尚）の同異についてはもっと考證が必要だろう。

『祖堂集』巻十五「五洩(ごせつ)和尚章」に馬大師と政上座の次の話頭がある。

> 有一日，大師領大衆，出西墻下，遊行次，忽然野鴨子飛過去。大師問：「身邊什摩物？」政上座云：「野鴨子。」大師云：「什摩處去？」對云：「飛過去。」大師把政上座耳拽，上座作忍痛聲。大師云：「猶在這裏，何曾飛過！」政上座豁然大悟。
>
> ある日、馬大師は大衆を引き連れ、西の垣根のあたりを出て、ぶらついていたとき、ふいに野鴨子(のがも)が飛び立っ

た。大師、「今そばにいるのは何だ。」政上座、「野鴨子です。」大師、「どこへ行った。」「飛んで行きました。」大師が政上座の耳を引っ張ると、政上座は「痛た！」と叫んだ。大師、「まだここにおる、飛んで行ってなどおらぬぞ。」政上座はカラリと大悟した。

この政上座を入矢義高編『馬祖の語録』（禅文化研究所、一九八四年）一六一頁では『祖堂集』巻十四及び『景徳傳燈録』巻六に章が立てられている百丈惟政のこととしているが、「政」が同じであることから短絡してしまったのである。政上座が百丈惟政ではない論據は次のようである。

もし政上座が百丈惟政なら、「野鴨子飛過去」の話頭は政上座の開悟の因縁として最も大事な話頭であるのにどうして百丈惟政章に採られないのか？

馬祖と政上座の「野鴨子飛過去」の話頭は、五洩和尚が馬祖の指示で石頭に參じて開悟に到る契機となったものであり、五洩和尚の開悟の因縁として傳承していた。だからこそ五洩和尚章に収められたのである。「鴨子飛過去」の話頭はこれだけで獨立した話頭であるのだから、五洩和尚の開悟の因縁と切り離しても何ら問題はない。それがなぜ百丈惟政章に採られないのか？それは『祖堂集』の増補者は政上座と百丈政を同一人とは見ていなかったからであろう。『祖堂集』編纂の時代、百丈法正は懐海を嗣ぐ第二代の百丈であったことが忘却され、また懐海と法正の示寂がわずか六年しか隔たっていないことから馬祖下に同時に二人の百丈がいたとし、百丈法正（政）を馬祖下の百丈政和尚として章を立てた。『祖堂集』よりおよそ五十年後に編纂された『景徳傳燈録』もそうした傳承を受けたのである。『景徳傳燈録』巻七に五洩山靈默の章が立てられて、石頭での開悟の因縁を録すが、開悟に到る契機となった馬祖と政上座の「野鴨子飛過去」の話頭は除かれており、巻六の百丈惟政章にも採られない。かえって『景徳傳燈録』と同時代の汾陽善昭（九四七～一〇二四）の「頌古百則」第二十七則（『汾陽語録』巻中、大正五十一・六〇九上）に馬祖

と百丈懷海の話頭とされて「野鴨子飛過去」が採られる。それは『祖堂集』以後に政上座と百丈惟政を同一人とする見方が生じ、政上座→百丈（惟）政→百丈→百丈懷海という連想の變遷を經た結果であろう。以上のことから、百丈惟政の話頭は百丈法正の話頭と見てよく、慧洪『林間録』の説は正しいということになろう。

涅槃和尚については次のようなことが知られている。

（1）道吾圓智（七六九～八三五）が總丱（そうかん）の年（十歳前後、すなわち七七九年前後のころ）の出家の師であること。圓智の出身の地は豫章海昏（今の江西省永修縣、唐の洪州建昌）であり、そこは馬祖の墓塔が立った石門泐潭の地である。子供が出家するとき、その出家の師は同じ地域に住む僧であるのが一般的であるから、涅槃和尚は豫章海昏を遠く離れたところに住していたわけではないだろう。

『宋高僧傳』卷十一「唐潭州道吾山圓智傳」、「釋圓智、俗姓は張、豫章海昏の人なり。總丱の年、頓に出離を求め、涅槃和尚を禮し、躬（みずか）ら缾屨（へいり）を執る。爰（はじめ）て戒地に登るや、禪門を叩かんことを誓（けつい）し藥山に見（まみ）え、示さるるや其の心に決す。後に長沙の道吾山に居す。」

『景德傳燈錄』卷十四「潭州道吾山圓智章」、「潭州道吾山圓智禪師は、豫章の海昏の人なり、姓は張氏。幼くして［涅］槃和尚に依りて、教えを受けて戒に登り、藥山の法會に預かり、密（めんみつ）に心印（さとり）に契う。」

（2）南泉普願（七四八～八三四）との次の問答がある。

師問南泉曰：「諸方善知識，還有不説似人底法也無？」南泉曰：「有。」師曰：「作麼生？」泉云：「不是心，不是佛。」師曰：「恁麼即説似人了也。」①曰：「某甲即恁麼，師伯作麼生？」曰：「我又不是善知識，爭知有説不説底法。」②泉曰：「某甲不會，請師伯説。」曰：「我太殺爲汝説了也。」（『景德傳燈錄』卷六「百丈山

惟政章」）

〔校記〕①曰：「某甲即恁麼，師伯作麼生？」＝原文は「曰：某甲即恁麼。師曰：師伯作麼生。」に作るも、『雪竇頌古』第二十九則などにより、「師曰」の二字は衍字。

②泉曰：「某甲不會、請師伯說。」＝「泉」、原文は「師」であるが、『雪竇頌古』第二十九則などにより訂正した。

師（百丈惟政、即ち涅槃和尚）が南泉に問うた、「諸方の善知識に人が説いたことのない教えがあるか。」南泉、「あります。」師、「どういう教えか。」南泉、「心でもない、佛でもない。」師、「それなら、人に説いてしまったことになるぞ。」南泉、「わたしはこうですが、師伯（先輩）はどうか。」師、「わしは善知識ではないから、説くの説かぬという教えのことなど知ったことではない。」南泉、「わたしにはわからぬ、師伯（先輩）どうか言ってください。」師、「わしは君の誘導にのせられてつい言ってしまった。」

（3）道吾圓智は涅槃和尚に依りて出家（『宋高僧傳』巻十一・道吾山圓智傳、『景德傳燈錄』巻十四・道吾章）しており、『祖堂集』巻四「藥山和尚章」でも道吾の出家について次のようにいう。

百丈の侍者となっていた雲巖は、四十六歳になっていた兄の道吾と再会し、百丈に上って兄の出家を求める。「侍者（雲巖）は兄を領いて和尚に參じ、一切の後、侍者便ち和尚に諮りて白す、〈這箇は是れ某甲の兄なり、師に投じて出家せんと欲す、還た得き也無？〉百丈曰く、〈某に投じて出家するは則ち得ず。〉侍者曰く、〈作摩生せば即ち是きや。〉百丈曰く、〈師伯の處に投じて出家せよ。〉侍者は領いて師伯の處に去き、具さに前事を陳ぶ。師伯は便ち許し、兄は便ち投じて出家す。」

ここで百丈が「師伯の處に投じて出家せよ」と言った「師伯」とは、涅槃和尚であったはずである。（2）でも南泉は涅槃和尚（百丈惟政）を「師伯」と呼んでいた。「師伯」は、ここでは「我が師の兄弟弟子」を指すのではなく、年長者に対して尊崇の意を込めていわれるものであり、涅槃和尚は百丈や南泉の先輩だった。もとより道吾が四十六歳の年には、百丈はすでに示寂しており、『祖堂集』巻四「藥山和尚」章は年代の設定に無理があり、信を置きがたい。おそらくは、馬祖・百丈よりも石頭・藥山の禪を高く評價するために、石頭―藥山系の法門が形成されてくる時期に作られたものだろう。しかし、百丈が「師伯の處に投じて出家せよ」と言うのは、道吾が實際に涅槃和尚の出家の師であることが踏まえられている。

以上のようなことを鑑みたとき、涅槃和尚（百丈法正［惟政］）は、馬祖下の禪師であって、懷海や普願より年長の兄弟子であった。そんな涅槃和尚が、いつから懷海の教化を助けるようになったのか？涅槃和尚は懷海よりも年上であることを考えれば、百丈山に移るとき、乃ち元和三年（八〇八、懷海六十歲、〔八〕の注を見よ）、還暦をかなり過ぎたころと見るよりも、潙潭時代のある時期のころと見るのが妥當ではないだろうか。そうして百丈山へ共に移ったのであろう。

善勸寺の寺主との話頭は、懷海とともに百丈山に入ってその開創に協力するようになった因緣が忘却されてしまった後、涅槃和尚は「敷演毘尼（戒律を説く講僧）」（『全唐文』巻七一三）であり、涅槃經をよくした僧（元延祐本『景德傳燈錄』巻九）であったことと、百丈が經藏を閲したこと（百丈塔銘）とを結びつけて創作されたものと考えられる。

〔五〕得道と徳行

既師大寂，盡得心印。言簡理精，貌和神峻，睹即生敬。居常自卑，善不近名，故先師碑文，獨晦其稱號。行同於衆，故門人力役，必等其艱勞。怨親兩忘，故棄遺舊里；賢愚一貫，故普授來學。常以三身無住，萬行皆空，邪正竝捐，源流齊泯。用此教旨，作人表式。前佛所説，斯爲頓門。

【訓讀】

既に大寂を師として、盡く心印を得たり。言は簡にして理は精、貌は和にして神は峻しく、睹るもの即ち敬を生ず。居常自ら卑くし、善をなして名に近づかず、故に先師の碑文に獨り其の稱號を晦ます。行じて衆に同ず、故に門人の力役にも、必ず其の艱勞を等しくす。怨親兩つながら忘ず、故に舊里を棄遺す。賢愚一貫、故に普ねく來學に授く。常に三身無住、萬行皆空なるを以て、邪正竝び捐て、源流齊しく泯ぼす。此の教旨を用て人の表式と作す。前佛の説く所は、斯ち頓門爲り。

【日譯】

大寂を師としたことから、悟りを全うされた。言葉は簡潔だが道理は精妙、面持ちはなごやかだが精神は峻嚴、師を見た者は尊敬の氣持ちを持った。つねひごろ自らを低くし、善い行いをしても名譽を求めない、それゆえ先師の碑文に名を載せなかったのである。大衆と同じに修行するので、門人たちの勞働にも、必ずその苦勞を分かちあった。怨憎と親愛の相反する二つの心情を忘れ去っているので故郷にも執著せず、賢者も愚者も佛性を具有していることは同じであることから、來參した修行者には平等に教授した。法身報身化身の三身は永遠不滅の實體としてあるのではなく、どのような修行も空であることから、邪道も正道もなくなり、本源なる一心も支流である萬法もなくなる。こういう教えを修行者に模範として示した。釋迦牟尼佛が説かれたのは頓門の南宗の禪であった。

【注釋】

○**大寂**　馬祖道一の諡號、元和中（八〇六〜八二〇）憲宗より賜った。『宋高僧傳』巻十「唐洪州開元寺道一傳」、「憲宗追諡曰大寂禪師」。『景徳傳燈録』巻六「江西道一禪師章」、「元和中追諡大寂禪師，塔曰大莊嚴。今海昏縣影堂存焉。」『釋氏稽古略』巻三は「憲宗元和八年（八一三）賜諡大寂禪師，塔曰大莊嚴之塔」としている。

○**善不近名**　『莊子』養生主篇、「爲善無近名、爲悪無近刑（善いことをしても名譽を求めず、悪いことをしても刑罰に觸れてはならない）」を踏まえよう。忠曰く、「善を作すを好むと雖も、亦た名聞を求めず、故に名を求むるに近きの善は、之を爲さず」（『敕修百丈清規左觿』巻二十）。

○**故先師碑文，獨晦其稱號**　權德輿撰になる先師（馬祖）の碑文（洪州開元寺石門道一禪師塔碑銘并序）に十一名の弟子の名、即ち「沙門惠海・智藏、鎬英・志賢、智通・道悟、懷暉・惟寬・智廣・崇泰・惠雲」を載せるが、懷海の名がないことを指す。惠海は大珠惠海（祖堂集・傳燈録）、智藏は西堂智藏（祖堂集・傳燈録・宋高僧傳・碑銘）、鎬英は未詳（傳燈録巻六標目）、志賢は太原志賢（宋高僧傳、傳燈録巻六標目は甘泉志賢）、智通は揚州棲靈寺智通（傳燈録巻六標目）、道悟は天皇道悟（祖堂集・傳燈録・宋高僧傳・碑銘）、懷暉は京兆章敬寺懷暉（祖堂集・傳燈録・宋高僧傳・碑銘）、惟寬は京兆興善寺惟寬（祖堂集・傳燈録・宋高僧傳・碑銘）、智廣は未詳、崇泰は未詳（傳燈録巻六標目）、惠雲は未詳。

○**行同於衆，故門人力役，必等其艱勞**　『祖堂集』巻十四「百丈和尚章」に次がある。

師平生苦節高行，難以喩言。日給執勞，必先於衆。主事不忍，密收作具而請息焉。師云：「吾無德，爭合勞於人。」師遍求作具，既不獲，而亦忘喰。故有「一日不作，一日不食」之言，流播寰宇矣。

百丈が平生より苦勞しながらも信念をかえることなく高邁な生き方をされたさまは、言葉にして言い難いもの

であった。およそ毎日の食事を得るための勞働には、かならず大衆の先頭にたたれた。寺院運營の責任者の主事がそれを見かねて、ひそかに農具をしまっておいて休息されるようお願いした。「わしには德がない、どうして人にだけ勞働させてよいものか」。百丈は農具を探しまわったが、見つからなくて食べることさえも忘れてしまった。それで「一日、勞働しなければ、その日は食事をしない」という言葉が、廣く世の中に知られるようになった。

また『禪門規式』に「行普請法、上下均力也」とあり、『禪門規式』が百丈山で行われていた清規であったことの根據とされる句である。

○怨親兩忘，故棄遺舊里　我を害する者にも我を愛するものにも執著しない、故に鄉里にも愛著しない。

道忠曰く、「怨親平等觀也。今能く親族に著せず、故に亦た能く怨讐を思うこと無し」（同上）。また道忠は「怨親平等」の語が菩提流支譯ではない三十卷本『佛說佛名經』に見えることを指摘している。そこでは煩惱障（貪瞋癡）・業障（五逆十惡等）・果報障（苦の報い）の三障は聖道を障げる、この三障の罪を滅すために七種の心を起して罪を滅さなければならないとし、その五に「怨親平等」をあげる。

第五怨親平等者，於一切衆生起慈悲心，無彼我想。何以故爾？　若見怨異親則是分別，以分別故起諸想著，想著因緣，生諸煩惱，煩惱因緣，造諸惡業，惡業因緣，故得苦果。（『佛說佛名經』卷十六、大正十四・一八八下）

第五に怨親平等とは、どのような衆生にも慈悲の心を起こし、彼我の分別がなくなることである。どうしてか？怨と親は異なるとみるのは分別であり、分別が起こるからさまざまな想念が起こって執著し、その因・で諸煩惱が生じ、諸惡業を造り、その惡業の因緣で苦果を被るからである。

○賢愚一貫，故普授來學　賢者も愚者も（佛性を具有しており）同じ、だから來學の者に分け隔てなく教授

する。「一貫」は同じの意。『百丈清規抄』第四冊、「賢トモ愚トモ、不分ホトニ、學者ヲハ、マツ同ヤウニ、接スルソ」(『續抄物資料集成』第八巻、六二三頁)。

○**三身無住**　三身佛(法身・報身・化身)は永遠不滅の實體としてあるのではない意。「無住」は、もとづくもののないこと。

○**萬行皆空**　李華撰「故左溪大師碑」(『全唐文』巻三二〇)に次がある。

或問曰:「萬行皆空,云何苦行?」対曰:「本無苦樂,妄習爲因,衆生妄除,我苦隨盡。」

ある人が問う、「萬行が空なら、苦行はどうなるのですか。」答う、「もともと苦樂はない、妄念の習慣を因として生じたのであり、衆生の妄念が除かれれば、我執も苦もただちになくなる。」

○**源流齊泯**　源流は本源と支流。忠曰く、「源とは一性なり、流とは萬法なり。齊泯とは所謂〈萬法は一に歸す、一も亦た守らず〉なり」(同前)。

○**前佛所説,斯爲頓門**　釋迦牟尼佛が説かれた最終最高の教えは禪宗の頓門である。「前佛」は後佛に対して言われる。以前の佛とは釋迦牟尼佛、これから出世する以後の佛とは彌勒佛。『血脈論』に「前佛後佛、以心傳心、不立文字」(大正四十八・三七三中)とある。

「頓門」は禪宗の六祖慧能の南宗のこと、「漸門」は北宗。宗密『禪源諸詮集都序』、「佛は頓教漸教を説き、禪は頓門漸門を開く」(鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』〈四五〉筑摩書房、一九七一年)。

〔六〕隱德

大寂之徒,多諸龍象。或名聞萬乘,入依京輦;或化洽一方,各安郡國。唯大師好尚幽隱,棲止雲松。遺名而德稱益高,獨往而學徒彌盛。

【校記】

好尚幽隱＝『全唐文』は「好耽幽隱」。

【訓讀】

大寂の徒は諸の龍象多し。或いは名は萬乘に聞こえ、入りて京輦に依る。或いは化は一方を洽し、各の郡國を安んず。唯だ大師のみは幽隱を好尚み、雲松に棲止す。名を遺れども德の稱は益す高く、獨り往けども學徒彌よ盛んなり。

【日譯】

大寂の弟子には多くのすぐれた禪僧がおられる。ある者はその名が天子にまで聞こえ、召されて帝都の寺院に住し、ある者は一地方に教化を廣め、それぞれの地域を安定した。ただ大師だけは俗世を避けて隱れ住むのを好み、白雲や松のある高い山に住まわれた。名聲が擧がらぬようにされたがその高德はますます尊ばれ、自由に獨り往けども修行者がますます集まってきた。

【注釋】

○**大寂之徒，多諸龍象**　『祖堂集』卷十四「江西馬祖章」第一九則に「大師下親承弟子惣八十八人出現于世。及隱遁者莫知其數。（大師にお目にかかって教えを承けた弟子は八十八人、みな世に知られた禪師である。世に隱れた者は數えきれない）」。『景德傳燈錄』卷六「江西道一禪師章」には「師入室弟子一百三十九人、各爲一方宗主、轉化無窮。（師の居室に入って親しく教えを受けた弟子は一百三十九人、みな一地方の佛法の指導者となり、教えを限りなくひろめた）」。

○**或名聞萬乘，入依京輦**　帝都に馬祖の禪を宣揚した禪者には、信州（江西省）鵝湖山大義（七四六～八一八）・京兆章敬寺懷暉（七五六～八一五）・京兆興善寺惟寛（七五五～八一七）が有名である。興善惟

寛と章敬懐暉の要請により、張正甫（七五二～八三四）は南嶽懐讓の碑である『衡州般若寺觀音大師碑』（『唐文粋』巻六十二、『全唐文』巻六一九）を撰した。

○**棲止雲松**　白雲や松のあるところに身を寄せる。「雲松」は隠棲するものの伴侶となるもの。李華「故左溪大師碑」、「石泉可以洗昏蒙，雲松可以遺身世。（石の上を流れる泉は愚かさを洗ってくれ、雲や松は我が身の境遇を忘れさせてくれる）」。

○**遺名**　名聲や地位を捨てて顧みないこと。盧肇「宣州新興寺碑銘」、「但學者不能窒慾壞貪，遺名去利，弗捨有漏而思住無爲耳（ただ修行者は貪欲を塞ぎ破ることも、名利を捨て去ることもできず、煩悩を棄てて涅槃に住しようと思うこともない）」（『唐文粋』六十五、『全唐文』七六八、柳田聖山『禪文獻の研究上　柳田聖山集第二巻』六四〇頁）。

○**獨往而學徒彌盛**　獨往は何物にも束縛されることなく自由に往く。『莊子』在宥篇、「出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有，獨有之人，是謂至貴。（天地四方の六合に出入し、地上の世界を遊びまわり、何者にも依存しない主體性をもって自由自在に往來する、これを〈獨有〉と言い、〈獨有の人〉を最も尊貴な存在という）」。

〔七〕學徒は利益を受け慕向す

其有偏探講肆，歴抵禪關，滯著未祛，空有猶閡，靡不緘藏萬里，取決一言，疑網雲張，智刃氷斷。由是齊魯燕代荊呉閩蜀，望影星奔，聆聲飈至。當其饑渴，快得安隱，超然懸解，時有其人。

【訓讀】

其れ偏（あまね）く講肆（こうし）を探り、歴（あまね）く禪關に抵（いた）り、滯著未だ祛（はら）わず、空有に猶お閡（さまた）げらるもの有って、萬里に緘

藏するも、決を一言に取らば、疑網雲のごとく張れども、智刃の氷斷せざるは靡し。是に由り齊・魯・燕・代・荊・呉・閩・蜀、影を望みて星のごとく奔り、聲を聆きて飆のごとく至る。其の饑渴に當たって、快かに安隱を得て、超然として懸解すること、時に其の人有り。

【日譯】

經論の公開の講義を聞いてまわって行き詰まった者や禪席にあまねく參じて空有の二見に礙げられている者が、それをどこまでも内にしまい込んで參問にくれば、大師の一言のもとに決擇し、暗雲に覆われた疑網も大師の智慧の刃で氷解してしまう。こういうことから天下のいたるところより、大師を慕い、教えを聞こうと大勢の修行僧がたちまちに走り集まってきた。餓え渴いた者が食と水を與えられたように、すぐに安らかになり、悟りへと超出した、そのような人がいたのである。

【注釋】

○**其有徧探講肆，歷抵禪關，滯著未祛，空有猶閡**　忠曰く、「……〈其有徧探〉等とは、言うこころは、或いは學徒有り、久しく教家の講席に歷探すれども、而れども疑滯未だ除かず。或いは學徒有り、久しく禪室に歷參し、玄理を修學すれども、而れども空有の二見猶お罣礙を爲すなり。乃ち滯著は講肆に係り、空有は禪關に係る、相い交えて語を造る。又た上（四）の〈豈唯心證、亦假言詮〉の語に應じて、師が禪と教に該く練するを敍す」（『敕修百丈清規左觿』巻二十）。

講肆は「市中の諸處に設けられた佛典講釋と談義説法のための公開教室」（入矢義高『龐居士語錄』一八三頁）。

○**靡不緘藏萬里，取決一言**　忠曰く、「參禪して空有が礙げと爲る者、心に疑惑を抱き、緘默隱藏し、口敢えて發せず、萬里を遠しとせずして來りて、師に參じ、師の一言下に於いて決擇を取る」（同上）。

○**疑網雲張，智刃氷斷**　忠曰く、「講肆に遊びて疑有る者、その疑端繁多にして、網目の如し。然るに師は之が爲に智刃を揮い、疑網を裂くこと氷の碎斷するが如し」(同上)。

○**齊魯燕代荊呉閩蜀**　道忠曰く、「古解に曰く、〈齊魯は東に在り、燕代は北に在り、荊呉は是れ南、閩も亦た東南、蜀は是れ西、乃ち天下の東西南北の人、師に歸向するを謂う〉」(同上)。

○**望影星奔走，聆聲飈至**　忠曰く、「影と聲は師に屬し、奔と至は來學に係る。星は多を謂う、飈は疾を謂う。言うこころは、學徒が師の影迹を望み、師の聲名を聞き、多く奔り來り、疾く赴き就くなり」(同上)。

○**當其饑渴，怏得安隱**　忠曰く、「來學の法味に沾うこと、饑渴の者の食を得て安穩なるが如し」(同上)。

○**超然懸解**　「超然」は抜きん出るさま、超出するさま。「懸解」は束縛を解除するのが原意で、そこから了悟・悟るの意が派生する。『宋高僧傳』巻八「唐荊州當陽山度門寺神秀禪師傳」に次がある。

秀既事忍，忍默識之，深加器重，謂之曰：「吾度人多矣，至於懸解圓照，無先汝者。」

神秀が弘忍に師事するや、弘忍は暗默のうちに認め、その才能を重んじて、神秀に言った、「私は多くの人を度脱したが、圓滿に輝く悟りに達したのは、お前より前にはおらなかった。」

〈八〉石門より百丈山へ

大師初居石門，依大寂之塔，次補師位，重宣上法。後以衆所歸集，意在遐深。百丈山碣立一隅，人煙四絕。將欲卜築，必俟檀那，伊蒲塞游暢甘貞，請施家山，願爲郷導。庵廬環遶，供施芿積，衆又踰於石門。

【校記】

伊蒲塞＝『全唐文』は「伊補塞」に作る。正しくは「伊蒲塞」。優婆塞に同じ。

【訓讀】

大師は初め石門に居し、大寂の塔に依り、師位を次補し、重ねて上法を宣ぶ。後、衆の歸集する所を以て、意は遐深に在り。百丈山は一隅に碣え立ち、人煙四に絶す。將に卜築せんと欲して、必して檀那を俟つに、伊蒲塞の游暢甘貞は請じて家山を施し、鄉導と爲らんことを願う。庵廬環遶し、供施芿積し、衆も又た石門を踰ゆ。

【日譯】

百丈大師は初め石門山に居住して、大寂禪師馬祖の墓塔に身を寄せ、渺潭の馬祖の法席を繼ぎ、再び上乘の教えを宣説した。その後、修行僧たちがどっと集まってきたので、ひなびた遠方の僻地に隠れたいと思った。人里を遠く離れた邊境の地に百丈山がそびえ立っていた。そこに院を立てようとして、檀越の援助を待っていると、はたして在家信者の游暢甘貞が、招いて家山を施し、鄉里の導師になるようお願いした。百丈の居所を草舍がとりまき、供養や布施が新しく草が生えてくるように増えていき、修行僧もまた石門山を上回った。

【注釋】

○**大師初居石門，依大寂之塔，次補師位，重宣上法**　石門山は馬祖の墓塔が建てられたところであり、江西省靖安縣北四十里にある。『明一統志』巻四十九「南昌府」、「石門山は靖安縣の西北四十里に在り。山に寶峰院有り。院に唐の權德輿の碑有り。」また『大清一統志』二三八「南昌府」、「石門山は靖安縣の北四十里、勒潭の右に在り。『縣志』に〈上に寶蓮峰有り、即ち馬祖道一が卓錫の地なり、峰の側に宴坐巖有り。〉」

馬祖は貞元四年（七八八）二月一日に示寂し、石門で荼毘され、墓塔の建設が始まり、貞元七年（七九一）に完成した。

賈晋華氏は「馬祖の門人は塔の側にさらに泐潭寺を建立」した（日本語版『古典禪研究』五十八頁）というが、馬祖は晩年既にここに住していた。ここに馬祖が住持した泐潭寺があったことは、『宋高僧傳』卷十「唐唐州紫玉山道通傳」につぎのように言うことから確かめられる。

> 經を誦して合格し、勅もて之を度すは、天寶の初載（七四二）に當る。時に道一禪師は化を建陽の佛跡巖に肇めて徒を聚むるに、通は焉に往く。一師が臨川、南康の龔公山に於いてするに、亦た影のごとくに隨いて去く。然れども呉越の間に遊方せんことを誓い、台・明の山谷は登陟らざるは靡し。錫を江西泐潭の山門に迴らすに迨んで、心を僧務に勵まし、勤苦するを憚わず。貞元二年南嶽に往きて石頭禪師に見ゆ。

貞元二年（七八六）以前は馬祖が示寂する前であるから、道通禪師が錫を廻らした江西泐潭の山門には馬祖が住していたはずである。睦州道蹤（陳尊宿、嗣臨濟）が馬祖を泐潭和尚と呼んだ例があり、次のようである。

> 新到僧參。師：「汝是新到否?」云：「是。」師云：「且放下葛藤，會麼?」云：「不會。」師云：「擔枷陳狀，自領出去!」僧便出，師云：「來來，我實問汝，什麼處來?」云：「江西。」師云：「泐潭和尚在你背後，怕你亂道，見麼?」僧無對。（『景德傳燈錄』卷十二「陳尊宿章」）
>
> 新到の僧が参問に來た。師、「君はここへは初めての参問か？」僧、「そうです。」師、「なら言っておこう、とりあえず言葉をもてあそぶのを止めよ、わかるか？」僧、「わかりません。」師、「君は首枷をはめて罪狀を差し出しているぞ、自分でしょっ引いて出て行け！」僧が出て行こうとすると、師、「さあさあ、ちゃんと問おう、どこから來たのだ。」僧、「江西です。」師、「泐潭和尚が君の背後で、いい加減なことを言うのをハラハラして

いるぞ、見えるか？」僧は答えられなかった。

「擔枷陳狀，自領出去！」とは、葛藤を放下せよと言われたことの意味がわからなかったことが、即ち新到僧はこれまで言葉をたのみとして修行していたことを自白したも同然であるということだろう。江西は馬祖が「性在作用」を説いた禪の本場であり、「江西から來たと言えるのは本當の實力者だけ」（入矢義高監修・景德傳燈錄研究會編『景德傳燈錄 四』四〇一頁、禪文化研究所、一九九七年）。泐潭和尚とは馬祖が晩年そこに住し、墓塔があることから言われたものである。『景德傳燈抄錄』（駒澤大學圖書館藏）や道忠『五家正宗贊助桀』（禪文化研究所基本典籍叢刊）巻四「睦州陳尊宿章」にも馬祖のことと注している。『宋高僧傳』巻十「道一傳」によれば、馬祖は大曆年間（他の諸資料より七年＝七七二）に洪州開元寺に配屬され、わずか十年ほどで大いに教化を施したが、建中中（七八〇～七八三）、僧に本來の所屬先である寺院に歸れという詔が出て、歸ろうとしたが、時の洪州刺史・江西觀察師の鮑防（郁賢皓『唐刺史考全編4』によれば建中元年～三年）がひそかに引き留めて歸らせなかったという（大曆中聖恩溥く洽たり、名は開元精舍に隸す。其の時、連率の路公、風を聆きて景慕す。……居ること僅かに十祀、日が扶桑に臨めば、高山先に照らし、雲起こること膚寸にして、大雨均しく霑う。建中中、詔有りて僧は隸する所の如く、將に舊壤に歸らんとす。元戎の鮑公は、密かに留めて遣らず）。馬祖は官寺である洪州開元寺に入る前は片田舍の山麓に居住して修行道場を開いていたのであるから、修行しやすいことを第一にして道場運營を行っていたであろうから、律師が住する開元寺に入って修行に窮屈さを感じていたのではないだろうか。開元寺に席を置きながら、洪州の街から遠くない泐潭に修行の場の叢林を作るのは、詔が出たことがきっかけだったのではないだろうか。「馬祖禪師舍利石函題記」に「維唐貞元七年歲次辛未七月庚申朔十七日景子、故大師道一和上黃金舍利建塔于此地。大師貞元四年二月一日入滅。時洪州刺史李兼、建昌縣令李啓、石門法林寺門人等記」

（陳柏泉「馬祖禪師石函題記與張宗演天師壙記」、『文史』第十四輯、中華書局、一九八二年）とあるように、石門法林寺があった。泐潭と法林寺の関係はよく分からないが、泐潭は山號で石門泐潭山法林寺が正式な寺名か。『祖堂集』巻十四「江西馬祖章」の末尾には「塔は泐潭寶峯山に在り。敕して大寂禪師と謚し、大莊嚴之塔と（號）す。裴相が額を書き、左丞相權德輿が碑文を撰す」と記されるが、これは時系列を無視した表記である。まず「權德輿が碑文を撰」したのは貞元七年（七九一）であり、「左丞相」は死後に贈られた「左僕射」による。「大寂禪師大莊嚴之塔」の謚號は、元和年間のこと（『景德傳燈錄』巻六）であり、『釋氏稽古略』巻三は「憲宗元和八年（八一三）」とする。元延祐本『景德傳燈錄』巻六「馬祖章」の割注に「按ずるに權德輿、塔銘を作りて言う、〈馬祖は開元寺に終わり、石門に荼毘して塔を建つ〉と。會昌の沙汰の後、大中四年七月、宣宗は江西觀察使裴休に勅して、塔竝びに寺を重建せしめ、額を寶峰と賜る」（賈晋華氏は宣宗の大中三年から四年に江西觀察使であったのは裴湊であるから「裴湊が塔を建立し額を書いたはずである」とするが、『祖堂集』がすでに「裴相が額を書く」とあり、裴休は宣宗朝に宰相に任じられているのだから裴休であってよく、裴湊とするのは行き過ぎである）とあることより、「塔は泐潭寶峯山に在り」とは、大中四年に重建された寺名か山號を承けていわれたものであり、寶峯寺或いは寶峯院は重建されて以後の寺名である。

泐潭には百丈の他に馬祖の弟子である常興禪師、法會禪師、惟建禪師が住したことが知られるが、石門法林寺（泐潭）は會昌の沙汰のときに破壞され、その跡に泐潭寶峯寺が重建されたのである。重建された泐潭寶峯寺には龍潭崇信に嗣ぎ、德山宣鑑と同門の洪州泐潭寶峰和尚が住持した。その後、泐潭の法席は寂れたようであるが、五代の初め頃、石霜慶諸に嗣いだ道虔（どうけん）禪師（八六〇？～九二一）が江西高安縣の九峰より泐潭に入り復興したころのことを『禪林僧寶傳』巻五「九峰虔禪師傳」の末に撰者の覺範慧

洪は次のように言う。

先是，馬大師歿於豫章開元寺。門弟子懷海，智藏輩，塟舍利於海昏石門。海亦廬塔十餘年，乃沿馮川，上車輪峯，逢司馬頭陀，勸海留止，因不復還石門。虔自九峯往游焉，遂成法席，爲泐潭第一世，繼海遺蹤也。

これより以前のこと、馬大師は豫章の開元寺で示寂された。門下の弟子である懷海や智藏らは、舍利を海昏縣の石門山に埋葬した。懷海は墓塔の墓守の小屋に住すること十餘年、はじめて馮水（百丈山に源を發する川）を溯り、車輪峯（百丈山の一峰）に登ったとき、司馬頭陀（風水師）に出遭い、ここに留まるよう勸められ、それで石門には二度とは歸らなかった。道虔は九峯より石門に遊び、そのまま道場となり、泐潭の復興第一世となり、懷海の法席の跡を繼いだ。

その後、道虔門下の禪者が何人も泐潭に住し、宋代にも多くの禪者がここに住して馬祖・百丈の道場を受け繼いだ。惠洪『林間錄』卷上は、黃檗希運が馬祖の墓塔の傍に庵室を構えていた懷海に參じたことを次のように述べている。

斷際禪師は初め乞を雒京に行じ、添鉢の聲を吟ずるに、一嫗が棘扉の間に出て曰く、「太だ無厭足生（飽くを知らぬ人だ）！」斷際曰く、「汝猶お未だ施さざるに、反て厭無しと責むるは何ぞや？」嫗は笑って扉を掩ざすに、斷際は之を異とし、與に語るに藥になることを發う所多し。辭し去らんとして、嫗曰く、「南昌に往き馬大師に見ゆ可し。」斷際は江西に至るに、而れども大師は已に化し去り、塔は石門に在りと聞き、遂に往きて塔を禮す。時に大智禪師は方に廬を塔の傍に結ぶ。因りて其の遠來の意を敍べ、平昔に力を得た言句を聞かんことを願うに、大智は一喝三日耳聾の語を擧て之を示す。斷際は舌を吐て大いに驚き、相い從うこと甚だ久し。暮年始めて新呉の百丈山に移り居む。其の時を考ずるに嫗は死して久し。而るに大宋高僧傳（卷二十黃檗希運傳）は、「嫗は斷際に祝て百丈に見えしむ」（『祖堂集』卷十六及び『景德

傳燈錄』巻九の黄檗和尚章も同じ）と曰うは、非なり。

因みに『宋高僧傳』巻十一「潙山靈祐傳」も「遂に泐潭に詣り、大智師に謁し、頓に祖意を了る」とあり、泐潭で懷海に參じている。また白居易「西京興善寺傳法堂碑并序」（『白居易集』巻四十一、『文苑英華』巻八六六、『全唐文』巻六七八）には、興善惟寛（七五五～八一七）と同門の一人として勒潭海の名を擧げており、このとき懷海は泐潭に住した禪者と認識されていたが、『裴休拾遺問』の師資承襲圖では既に「百丈海」と記され、咸通七年（八六六）に成った鄭愚撰「潭州大潙山同慶寺大圓禪師碑銘并序」も「師始聞法於江西百丈懷海禪師、謚曰大智」と記しており、泐潭での接化は忘却され、百丈山の懷海と認識されるようになっていた。

○**意在遐深**　「遐深」は荒遠幽僻の地。ひなびた遠方の僻地に移り住む気持ちをもった。

○**次補師位**　馬祖の法席を受け繼ぐこと。『付法藏因緣傳』巻二、「摩訶迦葉に大名稱有りて、如來を次補し、演法教化す。」忠曰く、「次補とは馬祖に次いで石門の席を補す。……又た上の〈居石門〉は即ち是れ〈次補師位〉なり。石門に居し了って別に師位を次補するを謂うに非ず」（『敕修百丈清規左觽』巻二十）。

○**百丈山**　『景德傳燈錄』巻六「百丈懷海章」に言う、「自此雷音將震、檀信請於洪州新呉界、住大雄山。以居處巖巒峻極故、號之百丈。」「洪州新呉」は今の江西省奉進縣西北三十里の故縣（『中国歴史地名大辞典』二七三一頁）。『元和郡縣圖志』巻二十八「江南道四」洪州・新呉縣條、「後漢靈帝の中平中（一八四～一八九）海昏縣を分かちて置く。隋の開皇九年（五八九）省きて建昌に入る。武德五年（六二二）又た置く、舊には楚に隷し、今新たに呉に屬せば、故に新呉と曰う」（中華書局本六七〇頁）。『大明一統志』巻四十九「南昌府」、「百丈山は奉新縣西一百四十里に在り。呉源水（『（同治）奉新縣志』は

馮水とし、この方が正しい）倒き出て、飛下千尺、故に百丈と號す。其の勢いは群山を出ず、又た大雄山と名づく。下に大智院有り。」また『（同治）奉新縣志』巻一、「百丈山は縣治の西一百二十里に在り、高さ百丈、周迴は四十里。馮水、倒き出て、飛下千尺。其の西北の勢いは群山を出ず、又た大雄山と名づく。山の南は平原夷坦、四山が環拱。唐の大智禪師、山を開き寺を創る。」

○**伊蒲塞游暢甘貞，請施家，願爲郷導**　『（同治）奉新縣志』巻四「寺觀」、「勅建の百丈寺は縣の西一百三十里に在り。唐の大暦（七六六〜七七九）の間、邑人の甘貞は山を施して庵を建て、郷導庵と名づく。後に貞は懐海禪師を住持に延請く。唐の宣宗、光王爲りし時、武宗の忌む所多くして、迹を晦まして方の外の遊びを爲して曾て至る。此の後、帝（宣宗）は即位し、勅して大智禪寺の額を賜う。南唐の時、寺を西北に徙す。廢するに隨い、宋の元豐中（一〇七八〜一〇八五）復た建ち、張無盡は之が爲に記す。洪武中（一三六八〜一三九八）禪寺の叢林と爲す。云々。」

游暢甘貞　『勅修百丈清規左觿』巻七、「古解に曰く、〈一人の名なり。〉忠曰く、〈蓋し甘氏、貞は名、游暢は字なり。〉」（柳田聖山主編『禪學叢書之八』三三九頁下）。

願爲郷導　忠曰く、「言うこころは、甘貞は師が彼の山に住して、吾が郷の導師と爲りて、四衆を化せんことを願うなり」（『勅修百丈清規左觿』巻二十）。

なお懐海が百丈山を開いたときを『（同治）奉新縣志』巻十六「方外」に「元和三年（八〇八）」として言う、「懐海……元和九年示寂、大智禪師と謚し、唐を大寶勝輪と曰う。舊志をば按べるに、懐海は山を元和三年に開き、元和九年に示寂す。云々。」

惠洪『林間錄』巻上は「暮年始めて新呉の百丈山に移り居む」と言っており、民間の傳承と一致している。

○**芿積**　新しい草が生えてくるように増えていく。「積」は累積。

〔九〕入滅の遺徳

然以地靈境遠，頗有終焉之志。元和九年正月十七日，證滅於禪床。報齡六十六，僧臘四十七。以其年四月廿二日，奉全身窆于西峯。據婆沙論文，用淨行婆羅門葬法，遵遺旨也。先時白光去室，金錫鳴空。靈溪方春而涸流，杉燎竟夕以通照。妙德潛感，于何不有。

【訓讀】

然るに地は靈にして境は遠きを以て頗る終焉の志有り。元和九年正月十七日、滅を禪床に證(あか)す。報齡六十六、僧臘四十七なり。其の年の四月廿二日を以て、全身を奉じて西峯に窆(ほうむ)る。婆沙論の文に據りて、淨行婆羅門の葬法を用ゆるは、遺旨に遵うなり。時に先んじて白光室より去り、金錫空に鳴る。靈溪春に方(あた)りて流れを涸(か)らし、杉燎(かがりび)となりて竟夕(よもすがら)以て通照す。妙德に潛かに感ずることは、何に于(おい)てか有らざらん。

【日譯】

しかるに土地は美しく、都會を遠く離れた場所であることから、ここで生涯を終えようと思われた。元和九年（八一四）正月十七日、禪牀に坐して涅槃された。世壽は六十六、僧臘は四十七であった。その年の四月二十二日に遺體をささげ持って西峯に埋葬した。毘婆沙論の文に則って西域の修行僧をほうむる方法を用いたのは、大師の遺言に従ったのである。大師が遷化されるに先立って、一條の白い光が居室より走り出、錫杖を突く音が虚空に響きわたった。春なのに谷川の水が涸渇し、杉の木が松明になって夜通しあたりを照らした。このように無情物が大師のすぐれた徳にひそかに感應することは、確かにあること

なのだ。

【注釋】

○**地靈境遠**　都會を遠く離れた風光明媚な土地。

○**終焉之志**　一生の最後を迎える氣持ち。

○**證滅於禪床**　禪床に坐して入滅された。「證滅」は、涅槃を悟る（涅槃に入る）ことであるが、ここでは示寂の意。

○**報齡六十六**　忠曰く、「此の一報身の壽齡なり。此の一報身とは、今此の受くる所の形骸は皆な是れ過去の業因に報い、而(しこう)して好醜短長、之に由らざるは無し」（『敕修百丈清規左觿』卷二十）。

○**奉全身窆于西峯**　これによれば、懷海は土葬された。

○**據婆沙論文，用淨行婆羅門葬法**　未詳。忠曰く、「忠(わたし)は曾て大毘婆沙論二百卷・阿毗曇毗婆沙論八十卷・十住毗婆沙論十五卷を撿するに、竝(み)な婆羅門葬法の事を見ず。更に撿せよ」（『敕修百丈清規左觿』卷二十）

淨行婆羅門は菩提達磨を「壁觀婆羅門」（『景德傳燈錄』卷三「第二十八祖菩提達磨章」）と呼んだように、ここでは西域の修行僧のこと。

天竺の葬法について、『釋氏要覽』卷下にいう、「天竺に四有り。一に水葬、之を江河に投じ、以て魚鼈に飼(く)らわすを謂う。二に火葬、薪を積みて之を焚(や)くを謂う。三に土葬、岸傍に埋め、速かに朽ちるを取(もと)むを謂う。四に林葬、寒林に露置し、諸の禽獸に飼(く)らわすを謂う」（大正五四・三〇八下）。

○**先時白光去室，金錫鳴空**　懷海が娑婆世界を去っていくさまを超常現象をもって記述することで、懷海が偉大な人物であったことの證左とする。

○靈溪方春而涸流，杉燎竟夕以通照　懷海の妙德に無情物が感應したさま。「靈溪」は谷川の美稱。道忠曰く、「靈溪は蓋し溪の名に非ず。但だ師の滅に臨んで枯涸す、此れ靈有るの溪なり。春に方とは異を記すなり。秋は猶お枯る可し、春の水溢るる時に當たって、却って涸る、益す異と爲す可し。」「杉木、火を出だして終夜に自ら焚くなり。通照とは、火光徹するなり」（『敕修百丈清規左觿』巻二十）。

○妙德潛感，于何不有　妙德に無情物が感應することは、どうして無いことがあろうか（有るのだ）。『文選』巻二「西京賦」、「林麓之饒、于何不有。（豊かな山林には、なんでも有るのだ）」。『弘明集』巻十三・王該『日燭』、「川德之厚、于何不有。（川の豊かな德は、どうして無くなることがあろうか）」（大正五十二・九十一上）。

〔一〇〕法正等、法を奉じて建塔す

門人法正等，嘗所稟奉，皆得調柔。遞相發揮，不墜付囑。他年紹續，自當流布。門人談敘，永懷師恩，光崇塔宇。封土累石，力竭心瘁。門人神行梵雲，結集微言，纂成語本。凡今學者，不踐門閫，奉以爲師法焉。

【校記】

付囑＝付屬（『全唐文』）。

【訓讀】

門人の法正等は嘗て稟くる所を奉じ、皆な調柔を得たり。遞相に發揮して、付囑を墜とさず。他年紹續がれ、自ら當に流布すべし。門人は談敘し、師の恩を永く懷い、塔宇を光崇す。土を封り石を累み、力竭し心瘁む。門人の神行・梵雲は微言を結集し、纂して語本を成す。凡そ今の學者、門閫を踐まざれ

ども、奉じて以て師法と爲すなり。

【日譯】

門人の法正らはこれまでに教えられたことを守り、習熟して柔軟な心になり、たがいに大師の教えを舉揚し、託された教えを失墜しなかった。將來に教えは受け繼がれ、自然に流布することになろう。門人らは師の恩を永く忘れぬよう、立派な墓塔を建てようと相談した。力を出し合って土を盛り石を積みながら悲しんだ。門人の神行と梵雲は、奥深い言葉を集めて編集し、語録を作った。今の修行者は大師に教えを受けなくても、重んじて學ぶべき手本とした。

【注釋】

○**門人法正**　涅槃和尚とあだ名された百丈法正禪師（?～八一九）。詳しくは〔四〕の注を見よ。

○**調柔**　柔軟で適應能力のあること（中村『佛教語大辭典』）。『法華經』受記品、「諸菩薩衆、不可稱計、其心調柔、逮大神通、奉持諸佛、大乘經典。（諸菩薩衆は、稱げて計う可からず、其の心は調柔たりて、大神通に逮び、諸佛の大乘經典を奉持す）」（大正九・二〇下）。

道忠『敕修百丈清規左觽』巻二十、「忠曰く、『調柔は錬熟なり。』華嚴疏（澄觀『大方廣佛華嚴經疏』）巻三十四、調柔果を釋して曰く、『調柔と言う者は、調錬柔熟を謂う。……意に隨って用うるに堪えたり、故に調柔と名づく。』」これによれば、教えをよく習熟して意のままに使いこなすこと。

○**他年紹續，自當流布**　「他年」は、今年以外は過去未來にかかわらず他年であるが、ここは將來。「自當～」は、おのずと～ということになろう。高適（七〇七?～七六五）《鄭侍御の閩中に謫せらるるを送る》詩「自當逢雨露、行矣慎風波（その土地に住んでいる間には、自然、雨露のめぐみを受けることもあるにちがいないさ。では、お大事に。途中の風波に、くれぐれも氣をつけたまえよ）」（岩波文庫『唐詩選（中）』九九頁）。

○光崇塔宇　墓塔を高く莊嚴にした。忠曰く、「光とは莊嚴なり。崇とは高大なり」（同上）。

○門人神行梵雲，結集微言，纂成語本　懷海の門人である神行と梵雲が大師の奥深い言葉を集めて、語録を編纂した。圓珍（八一四～八九一）の『福州温州台州求得經律論疏記外書等目錄』に「百丈山和尚要決一卷神海集」（大正五十五・一〇九五上）と見えるのがそれであろう。編集者が神海となっており、神行とは一字異なっているが、碑銘を正とすべきである。神行については未詳だが、梵雲については『景德傳燈錄』卷九標目及び『傳法正宗記』卷七に懷海禪師の法嗣三十人のうちに「洪州九仙山梵雲」と見える。『大清一統志』卷二三八「南昌府」によれば、九仙山は「奉新縣西一百里に在り」とあり、奉新縣西二百十里に在る百丈山の近くである。

現存する『百丈廣錄』は法眼文益（八八五～九五八）に嗣いだ百丈道恒（?～九九一、『景德傳燈錄』卷二十五が百丈道常に作るのは、宋の眞宗皇帝（在位九九七～一〇二二）趙恒の諱を避け、恒を改めて常とした）が重編したものであり、『宋史』卷二〇五・藝文四に著錄されている『百丈廣語』がそれに當たろう。『石門文字禪』卷二十五「題百丈常禪師所編大智廣錄」があり、次のようである。

余常識老僧子瓊於司命山下。瓊，湓城人，黃龍無恙時客也。爲余言黃龍住山作止甚詳。「嘗手校此錄於積翠，謂門弟子曰：『佛語心宗，法門旨趣，至江西爲大備。大智精妙穎悟之力，能到其所安。此中雖無地可以棲言語，然要不可以終去語言也。』故其廣演之語，大剔禪者法執。而今之五家宗趣，皆此錄森列，如井之在海。其清涼甘滑，泄苦濁毒所不同，而本則無異質也。」予誌其言。久之，偶見洞山藏角破函中多故經，往掀攪之，乃獲見常禪師居百丈日重編者。熟讀，驗瓊之言，信然，校世所傳多訛略。因藏之，以正諸傳之失，又誌瓊之首告也。（周裕鍇校注『石門文字禪校注』三八二五頁、上海古籍出版社、二〇二一年）

【訓讀】

余、常て老僧子瓊を司命山下に識る。瓊は湓城の人なり。黃龍、恙無き時の客なり。余が爲に黃龍住山の作止を言りて甚だ詳なり。「嘗て手ずから此の錄を積翠に校じ、門弟子に謂いて曰く、『佛語の心宗・法門の旨趣は江西に至って大いに備われりと爲す。大智の精妙穎悟の力、能く其の安んずる所に到る。此中には地として以て言語を棲む可き無きと雖も、然れども要ず以て終に語言を去る可からざるなり』と。故に其の廣演の語は、大いに禪者の法執を剔く。而今の五家の宗趣は、皆な此の錄に森列すること、井の海に在るが如し。其の清涼甘滑・泄苦濁毒は同じからざる所なれども、而れども本は則ち異質無きなり」と。予、其の言を誌す。之を久しくし、偶ま洞山の藏の角の破函中に故經多きを見き、往きて之を掀攪し、乃ち常禪師が百丈に居りし日に重編せし者を見るを獲たり。熟ら讀み、瓊の言を驗するに信然たり、世に傳わる所を校ずるに訛略多し。因りて之を藏し、以て諸傳の失を正し、又た瓊が首に告しを誌すなり。

【日譯】

私は昔（元符二年〈一〇九九年〉、二十九歳）司命山（舒州懷寧縣北：安徽省）で老僧の子瓊と知り合いになった。子瓊は湓城（江州：江西省九江市）の出身で、黃龍慧南禪師（一〇〇二～一〇六九）がご健在だったときの雲水である。私に慧南禪師の住山のありさまを詳しく語ってくれた。「慧南禪師はかつてこの廣錄を黃檗積翠庵で自らの手で校訂し、門下僧に言われた、『佛によって説かれた心の宗旨である禪門の根本義は、江西道一禪師のときに完備し、懷海禪師の精妙なる智慧の力が江西の法門を定著させたのだ。そこは言葉が通じない領域ではあるが、決して言葉を除いてはならない』と。だから、その行き届いた言教は禪者の法への執らわれを除いた。現今の五家の宗旨は、すべてこの廣錄にぎっしりとならび、五家の井水が大海に流れ込んだようなものである。甘く滑らかでさわやかな水と苦い毒の混じった水は同じでないが、海に流れ込めば同質になるように、もともと異質なものではないのだ」と。私はその言葉を書きしるしておいた。それから長い年月がたち、たまたま洞山の

經藏のすみの壞れた箱に古い經典が多く殘っていると聞き、行って取り出して調べていると、常禪師が百丈に住していたときに重編したものを見つけ出した。じっくりと讀み、子瓊が言ったことを調べてみると、本當だった。世に廣まっているものを校正すると誤りや遺漏が多い。そこでこれを收藏し、多くの傳錄の誤りを正し、子瓊が最初に教えてくれたことを書き留めておく。

『百丈廣錄』は馬祖・百丈・黃檗・臨濟の語を収める『四家錄』に收錄されている。その『四家錄』は元豐八年（一〇八五）に楊傑により出版されたのが確認できる最初である。その楊傑撰「四家錄序」（南京圖書館藏『(元版）四家錄』、『禪學典籍叢刊』別巻、臨川書店、二〇〇一年）に、

積翠老南は、頭従り點検し、字をば審的にし、句をば差なくす。諸方の叢林、傳えて宗要と爲す。

とあるように、『四家錄』は黃龍慧南のとき、既に編纂されていたのである。その原本は現存しないが、その原形に近いものが、天聖七年（一〇二九）に成り、景祐三年（一〇三六）に入藏を許された『天聖廣燈錄』巻八～巻十一に見えている。『天聖廣燈錄』以前、既に『四家錄』が編纂されていたのか、『天聖廣燈錄』を踏まえて、黃龍慧南の點検（校訂）までに編纂されたのかは明らかではない。柳田聖山氏は後者だと見ておられる（「語錄の歷史」38四家錄の成立、柳田聖山集第二巻、二八一頁）。衣川賢次氏は黃龍慧南が校訂した『四家錄』が、紹興戊辰（一一四八）に刊刻された福州開元寺版『天聖廣燈錄』に反映されていると推定した（「臨濟錄テクストの系譜」『東洋文化研究所紀要』第一六二號、二〇一二年）。しかし、福州東禪寺版大藏經中に大觀三年（一一〇九）の刊行である『天聖廣燈錄』が存在する。東禪寺版は實字函に「筠州黃檗山斷際禪師傳心法要」「黃檗山斷際禪師宛陵錄」「天聖廣燈錄都帙目錄」「天聖廣燈錄自巻一至巻第十」が一帙に收められ、次の勒字函に「天聖廣燈錄自巻十一至巻第二十」、碑字函に「天聖廣燈錄自巻二十一至巻第三十」が收められており（椎名宏雄『宋元版禪籍の研究』二三〇～二三一・二三九～二四〇頁、

大東出版社）、開元寺版も同じであることから、開元寺版『傳心法要』『宛陵錄』『天聖廣燈錄』は東禪寺版を踏襲するものと推定できる（東禪寺版の實字・勒字・碑字函を實見することで確かめられるはずである）。ならば、黄龍慧南が校訂した『四家錄』は東禪寺版に既に反映されていたことになる。

　ところで、金刻大藏經は、開寶藏（北宋勅版大藏經）と外装・版式や組織などの内容が一致するところから、これを忠實に承けた經藏であるとされる。その開版は天眷二年（一一三九）～大定十三年（一一七三）ごろに私家版として雕造されたものである（李際寧「《金藏》新資料考」『藏外佛教文獻』第三輯四五九頁、一九九七年）。開版の場所は山西南部の解州天寧寺であり、經版は大定二十一年（一一八一）に都（燕京）の弘法寺に移されて印刷が續けられた。モンゴル（元）の版圖に入って、オゴデイ（在位：一二二九～一二四一）のときに補修された。一九三四年、山西省趙城縣廣勝寺より發見された金國開雕の大藏經は補修を經た版木で印刷されたものである（竺沙雅章『宋元佛教文化史研究』第二部「宋元版大藏經の系譜」、汲古書院、二〇〇〇年）。一九九四年五月に北京中華書局より刊行された『中華大藏經』（漢文部分）第七十三册に『天聖廣燈錄』が影印されており容易に見ることができ、金藏本『天聖廣燈錄』は、景祐三年（一〇三六）に開寶藏に入藏を許された『天聖廣燈錄』にほぼ近いものと推定できるものである。この金藏本『天聖廣燈錄』の『四家錄』相當部分である巻八～巻十一（但し巻九の五～七丁、巻十一は金藏では欠になっており比較ができない）と福州開元寺版『天聖廣燈錄』巻八～巻十一の『四家錄』相當部を比較すると、巻八が最も異同が大きく、次に臨濟の示衆以外の語を集めた巻十にも多くの異同が見え、巻九（五丁～七丁は欠）の百丈廣錄に當たる箇所にも少なからぬ文字の異同があり、黄龍慧南がどのように『四家錄』を校訂したかを知ることができる。

○凡今學者，不踐門閾，奉以爲師法焉　「學者」は修行者、「不踐門閾」（敷居を踏まず）とは、參じて教え

を受けたことがないこと。「師法」とは、教えの要（かなめ）とすること。忠曰く、「凡今とは、師の滅後、陳詡が時なり。言うこころは、外に出て諸法の門戸を踐み越えて巡問するを勞せず、但だ師の語を尊奉し、以て法則を取るなり」（同上）。

〔一一〕靈譪に答える書と語録の流行

初閩越靈譪律師，一川教宗，三學歸仰。嘗以佛性有無，嚮風發問，大師寓書，以釋之。今與語本竝流于後學。

【訓讀】

初め閩越の靈譪律師は、一川の教宗にして三學歸仰す。嘗て佛性の有無を以て風を嚮（した）いて發問し、大師は書を寓（よ）せて以て之を釋す。今、語本と竝びて後學に流（つたわ）る。

【日譯】

大師が出世された當初、福建の靈譪律師は閩越の教家の宗匠であり、戒定慧を修學する僧たちが敬仰していた。以前、大師の令名を慕って、佛性の有無について質問してきたので、大師は手紙にしたためて説き明かしたことがあったが、今それは語録とともに後進の修行者らに流布している。

【注釋】

○**初閩越靈譪律師，一川教宗，三學歸仰**　「閩越」は今の福建北部、浙江南部の地、秦の閩中郡の地。今は福建の地を指して言う。「靈譪律師」は、參學比丘允明撰「唐福州延壽禪院故延聖大師塔内眞身記」（石井修道「潙山教團の動向について―福州大安の〈眞身記〉の紹介に因んで―」『印度學佛教學研究』第四十巻一號）によれば、西院大安（七九三～八八三）は福州福唐縣（福建省福清市）の陳氏の儒學の家に生まれ、少く

して黃檗山智積禪師に受業し、元和丁酉（八一七）、浦城縣（福建省浦城縣）に戒壇ができ（『宋高僧傳』巻十二「大安傳」では、建州浦城縣乾元寺）、靈藹大德によって戒を具した、といわれることから、靈藹律師は、西院大安が戒を受けた建州浦城縣乾元寺の靈藹大德のことである。

「一川教宗、三學歸仰」について、忠曰く、「一川三學の二句は、靈藹の德を歎う。閩越教家の宗匠にして、三學を修する者に歸崇なるを謂う」（『敕修百丈清規左觿』巻二十）とあるが、「一川」が閩越を指すことについては未詳。福州を三山（閩山・九仙山・越王山）というように、閩江を一川と呼んだものか。

○嘗以佛性有無，嚮風發問，大師寓書，以釋之。今與語本竝流于後學　靈藹律師が懷海に「佛性有無」について問うたので、懷海は手紙にしたためて答えてやり、それが「語本」とともに「流布」しているというが、この問答の書は、今に伝わっていない。柳田聖山『語錄の歷史』は、

『百丈廣語』のうち、佛性の有無に關する發言は、靈藹との手紙による問答を含むのではあるまいか。もし然りとすれば、廣語は狹義の語本のほかに、すでに何らかの著作を含んでいたことが判る。

（『東方學報　京都　第五十七册』五四六頁、京都大學人文科學研究所紀要第九十八册、一九八三年、後に『禪文獻の研究 上』三六二頁、柳田聖山集第二巻、二〇〇一年）

と論ずるが、その箇所を具體的に指摘しない。

これに對して道忠は、「廣錄は設問する人の名を出さぬが、佛性の有無を以て發問する、恐らくは是れ此の問答か？」（同前）として、『百丈廣錄』中の以下の問答を擧げている。

問：「如何是有情無佛性，無情有佛性？」

師云：「從人至佛，是聖情執，從人至地獄，是凡情執。祇如今但於凡聖二境有染愛心，是名有情無佛性。祇如今但於凡聖二境及一切有無諸法都無取捨心，亦無無取捨知解，是名無情有佛性。祇是無其情繫，故名

無情，不同木石太虚，黄花翠竹之無情，將爲有佛性。若言有者，何故經中不見受記而得成佛者？ 秖如今鑑覺，但不被有情改變，喩如翠竹，無不應機，無不知時，喩如黄花。」又云：「若踏佛階梯，無情有佛性；若未踏佛階梯，有情無佛性。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ〈有情に佛性無く、無情に佛性有り〉？」

師云く、「人より佛に至るは、是れ聖情執、人より地獄に至るは、是れ凡情執。秖に如今但だ凡聖の二境に於いて染愛心有り、是れを有情無佛性と名づく。秖に如今但だ凡聖の二境、及び一切有無の諸法に於いて都て取捨の心無く、亦た無取捨の知解無し、是れを無情有佛性と名づく。秖だ是れ其の情繫無ければ、故に無情と名づくのみにして、木石太虚、黄花翠竹の無情にして、將に有佛性と爲すに同じからず。若し有りと言わば、何が故に經中には受記して成佛を得たる者を見ざる。秖だ如今の鑑覺、但だ情の改變有るを被らざること、喩えば翠竹の如く、機に應ぜざる無く、時を知らざる無きこと、喩えば黄花の如し」。又た云く、「若し佛の階梯を踏めば、無情にも佛性有り、若し未だ佛の階梯を踏まずんば、有情にも佛性無し」。

【日譯】

質問、「〈有情に佛性が無く、無情に佛性が有る〉というのは、どういうことですか」。

師、「人間より佛までは聖に固執したあり方であり、人間から地獄までは凡に固執したあり方である。まさに今、これらのあり方には凡聖という相い對立するあり方に愛著する心がある、このことを〈有情には佛性が無い〉と呼ぶのである。まさに今、凡聖という相い對立するあり方や、一切の相對的なあり方に對してまったく取捨選擇の心が無くなり、さらに取捨選擇の心が無くなればよいのだという考えも起こらないなら、これを〈無情に佛性が有る〉と呼ぶのだ。ただ感情的な迷いによる繫縛がないから、無情というまでであり、木石や虚空、黄花や翠

竹のような無情物に佛性が有ると言うことと同じではない。もしそのような無情物に佛性が有ると主張するなら、どうして無情物が受記されて成佛したという話しを經典のなかに見いだせないのか。まさに今働いている見聞覺知が、感情的な迷いによって變質しないことは、ちょうど翠竹のようであり、時機にぴたりと應じ、時節因緣を知ることは、黄花のようである」。また言われた、「佛の境位に登る階段を踏むなら、無情にも佛性が有り、踏むことがないなら、有情であっても佛性はない」。

〔一二〕塔銘と作りし事情

詡從事于江西府，備嘗大師之法味，故不讓衆多之託。其文曰：

「梵雄設教，有權有實。未得頓門，皆爲暗室。祖師戻止，方傳祕密。如彼重昏，忽懸白日。」（其一）

「唯此大士，弘紹正宗。雖修妙行，不住眞空。無假方便，豈俟磨礱。恬然返本，萬境圓通。」（其二）

「百千人衆，盡祛病熱。彼皆有得，我實無説。心本不生，形同示滅。此土灰燼，他方水月。」（其三）

「法傳人代，塔閉山原。杉松日暗，□□□存。藹藹學徒，無非及門。唯能覺照，是報師恩。」（其四）

元和十三年十月三日建

【校記】

詡＝翊（『全唐文』）。

弘紹正宗＝宏紹正宗（『全唐文』）。

□□□存＝大正藏『百丈清規』本、『全唐文』本は共に「寺塔猶存」に作る。『百丈清規抄』卷十五・塔銘の抄、「杉松——、木モ日々ニシケルソ、此テ三字落タリ」（『續抄物資料集成』第八卷「百丈清規抄」六二八頁）。道忠『敕修百丈清規左觿』卷二十の懷海禪師塔銘「杉松日暗、寺塔猶

存」の注によれば「古解曰、存上三字脱」とあることから、「杉松日暗、□□□存」であった。そこで道忠は「文苑英華に此の銘を載せず、別に攷ず可きもの無し。近ごろ唐本の此の規（百丈清規）を検するに〈寺塔猶存〉に作る。余謂えらく、上に〈塔閉ず〉と言う、又た陳詡が時に初め建てば、〈猶お存す〉と言う可からず。是れ後人が妄りに補いて巧みならざるのみ。余、叨に塡て云う、〈靈標長存〉と。尚お〈寺塔猶〉に勝らんか。然れども但だ闕空して可なるのみ」と言う。「靈標」はここでは「墓塔」を指していうのだろう。

京都大學附屬圖書館谷村文庫藏『勅修百丈清規』元刊本は三字を黒塗りにしており、同五山版は三字を白抜きにしている。

【訓讀】

詡は事に江西府に従い、備さに大師の法味を嘗む。故に衆多の託を譲まず。其の文に曰く、

「梵雄は教を設け、權有り實有り。未だ頓門を得ず、皆な暗室と爲る。祖師戻止りて、方めて祕密を傳う。彼の重昏に忽ち白日懸るが如し。」（其一）

「唯だ此の大士のみ、正宗を弘め紹ぐ。妙行を修すと雖も、眞空に住まらず。方便を假る無し、豈に磨礱を俟たんや。恬然として本に返り、萬境圓に通ず。」（其二）

「百千人衆、盡く病熱を祛う。彼は皆な得る有るも、我れ實に説く無し。心は本より不生なるも、形は滅を示すに同じくす。此土に灰燼す、他方の水月。」（其三）

「法は人代に傳え、塔は山原に閉ず。杉松日に暗く、□□□存す。藹藹として學徒、門に及ぶに非ざる無し。唯だ能く覺照せば、是れ師の恩に報ゆ。」（其四）

元和十三年十月三日建つ

【日譯】

謏は江西府に勤務していたとき、大師の教えを聞いたことがあり、それで多くの方々の頼みを引き受けたのである。その銘文に言う、

「世尊が開いた佛教には、權教と實教がある。まだ頓門が備わっていないとき、世は暗室のようであった。達磨祖師が西來して、初めて祕密の心印を傳えた。眞っ暗闇の空に太陽が昇ったかのようである。」（其の一）

「ただこの百丈大師だけが、達磨の正宗を大寂より受け繼いで流布された。空三昧を修めるが、その眞空の境地に安住しない。方便による導きなど必要とせずに頓悟するのだから、修行し錬磨することなどいらぬことだ。心は本來のあり方に復歸して靜かに安らぎ、しかもあらゆる環境に自在に隨順してはたらく。」（其の二）

「あまたの人々は、佛に執著する心の熱病をことごとく除き去った。彼らは得るものがあったが、大師は何も説かなかった。心はもともと不生不滅であるが、しばらく肉身は衆生の生死に同じくされた。娑婆世間では灰になっても、他方の佛國土で水に映る月のように身を現されるのだ。」（其の三）

「大師の教えは人の世に流布し、墓塔は山中に閉ざされる。墓塔の杉や松は日々に生い茂り晝も暗く、□□□存す。多くの修行者が大師の門に參じたが、自らを顧みて自己の佛性を悟ることが、大師の法恩に報いることである。」（其の四）

元和十三年十月三日 建立す

【注釋】

○**梵雄設教，有權有實** 佛は權教と實教を説き、佛教を開いた。權教は仮に設けた方便の教え、實教は眞

實の教え。『大般涅槃經集解』巻六十四、「僧亮曰：佛所説義，有權有實。」「梵雄」は、僧中の傑出したものの意だが、ここでは釋尊のこと。『宋高僧傳』巻十四「曇一傳」、「安國寺の印度沙門（善無畏三藏）に菩薩戒を受け、是に於いて蓮華不染の義、甘露甚深の旨、一たび慧炬を傳え、了に梵雄と作り、遠近瞻仰すること、宗師の如し。」忠曰く、「梵雄は佛を稱す。梵は淨なり。佛を眞梵王と稱し、世雄と稱す」（『敕修百丈清規左觿』巻二十）。

○**未得頓門，皆爲暗室**　まだ禪宗が中國に傳わっていないとき、釋尊の一代時教の旨を知ることができず暗室にいるようだった。忠曰く、「陳詡は先に禪宗を目づけて頓門と爲す、故に今の頓門の言は須らく禪宗と作して看るべし。言うこころは、如來の權實の教えは竝な是れ言説、若し禪宗の證悟を以てせざれば、則ち一代の教えは但だ暗室の辨ずる所無きが如し、須らく證悟の日月を得て之を照らし、方めて世尊出世の大旨を知るべし。達磨西來以前を暗室に比う」（同上）。

○**祖師戻止，方傳祕密**　「祖師」は達磨、「戻止」は至る。「祕密」は達磨が傳えた佛の祕密の心印、即ち禪宗。『景德傳燈錄』巻三「菩提達磨章」、「吾れ佛の祕密を以て迷徒を利益す。」また同巻八「汾州無業章」に「如何なるか是れ祖師西來密傳の心印」とある。忠曰く、「祖師は達摩なり。祕密は即ち見性成佛の法なり。但だ我に祕密無し、入り得ざる者自ら密と爲すのみ」（同上）。

○**如彼重昏，忽懸白日**　佛の教えが分からなくて暗闇のようであったが、達磨が禪宗を傳えて大空に太陽が出たように明らかになった。元和十四年（八一九）に成った劉禹錫（七七二～八四二）撰「大唐曹谿第六祖大鑒禪師第二碑并序」、「維れ如來滅して後、五百歳に中り、摩騰・竺法蘭は經を以て華に來り、人始めて其の言を聞くも、猶お夫れ重昏に昒爽を見るがごとし。後の五百歳にして、達摩は法を以て華に來り、人始めて其の心を傳えられ、猶お夫れ昧旦に白日を觀るがごとし。達摩自り六傳して

大鑒に至り、意珠を貫くが如くに先後有れども同異無し。世に眞宗と言うは、所謂る頓門なり」（『唐文粋』巻六十三、『唐代釋教文選譯注』一八六頁、朋友書店、一九九八年）。

忠曰く、「重は上聲には、厚なり、太だ暗きを重昏と言う。又た平聲には、複なり、多年暗昏の部屋、故に重昏と言う」（同上）。

○**（其二）**　碑銘の「其二」は、達磨が禪宗の頓門を傳えたことを述べる。押韻（廣韻）は實室密日（入聲質韻）。

○**唯此大士，弘紹正宗**　「大士」はマハーサットヴァ（摩訶薩埵）の漢譯だが、ここでは百丈懷海を指していう。「正宗」は西天二十八祖より東土六祖に代々に傳わる釋尊正傳の佛法、頓門をいう。佛日契嵩（一〇〇七～一〇七二）著『傳法正宗記』巻上・第二篇、「若し夫れ禪經稱る所の尊者大迦葉なる者は、此れ吾が正宗の第一祖なる者なり」（大正五十一・七七六上）。

○**雖修妙行，不住眞空**　この二句に於いて「妙行」と「眞空」は對になっていることから、「妙行」とは即ち空三昧（空解脱門）のこと。『小品般若經』巻七「恒伽提婆品」、「須菩提！　爾時菩薩行空解脱門，而不證無相，亦不墮有相。譬如鳥飛虛空，而不墮落；行於虛空，而不住空。（須菩提、その時、菩薩は空解脱門を行じて、しかも無相を証せず、また有相にも執われない。それは鳥が空を飛んで、しかも空より落ちないのと同じで、虚空のあり方を實踐しながら、しかも虚空のあり方に執われないのである）」（大正八・五六九上）。

忠曰く、「行じて行じた迹無き、是を妙行と名づける。行の空妙なりと雖も、眞空に滯らず」（同上）。

○**無假方便，豈俟磨礱**　佛性を頓悟し、方便など必要としない、どうして修行の成果を期待したりなどしよう。忠曰く、「師は本體如然の性を頓悟す、故に入做の方便を假らず、磨錬琢礱の修行を待つに非ず」（同上）。

○**恬然返本，萬境圓通**　心は本來のあり方に復歸して靜かに安らぎ、しかもあらゆる環境に自在に随順してはたらく。「恬然返本」は永明延壽（九〇四～九七六）著『萬善同歸集』卷中（第五十六）に『淨度三昧經』を引いていう、

淨度三昧經云：「一念受一身，善念生天上人中身，惡念受三惡道身，百念受百身，千念受千身，一日一夜種生死根，後當受八億五千萬雜類之身，至百年之中，種後世身體骨皮毛，遍大千刹土，地間無空處。若一念不生，恬然反本。」（大正四十八・九七七中）

一念に一身を受け、善念すれば天上人中の身に生まれ、惡念すれば三惡道の身を受け、百念すれば百身を受け、千念すれば千身を受くれば、一日一夜に生死の根を種えれば、後に當に八億五千萬の雜類の身を受くべく、乃至百年の中に後世の身體骨皮毛を種え、大千刹土に遍く、地間に空處無し。若し一念不生なれば、恬然として本に反る。

なお『淨度三昧經』は、北魏の曇曜によって撰述されたとされる中國撰述經典（牧田諦亮監修・落合俊典編集『七寺古逸經典研究叢書第二卷、中国撰述經典 其之二』大東出版社、一九九六年）であるが、「若一念不生，恬然反本」は『淨度三昧經』本文に無く、永明延壽が付け加えたものだろう。忠曰く、「性を悟り本に返るに、造作を勞せず、故に恬然と曰う」（同上）。

「**萬境圓通**」は、第二十二祖摩拏羅尊者の傳法偈、「心逐萬境轉，轉處實能幽（心は外境にしたがって變化しながらも、その變化のしかたは實に深遠である）」（『寶林伝』卷五）を踏まえていよう。忠曰く、「處處圓通自在（いたるところ圓に通達して自在）なり、悟後の活計を謂うなり」（同上）。

○**（其二）**　碑銘の「其二」は、懷海が頓門を受け繼いだことを述べる。押韻（廣韻）は宗（上平聲冬韻）空礱通（上平聲東韻）。

○**百千人衆，盡祛病熱**　懷海の教えを受けた多くの修行者が佛病を取り除いた。修行者が最も治しがたい病熱とは佛病のこと。『天聖廣燈錄』巻九に収められている『百丈廣錄』、「心若不亂，不用求佛求菩提涅槃。若著佛求屬貪，貪變成病。故云佛病最難治。（心が何に對しても亂れることがないなら、佛や菩提・涅槃などを探し求める必要などないのだ。もし聖なる佛の観念に執われて外に探し求めるなら、そのあり方は貪欲となり、貪欲は變化して病氣となる。だから〈佛を探し求める病は最も治療しがたい〉と云うのだ。）」

○**彼皆有得，我實無說**　忠曰く、「彼とは學徒、我とは師家なり。學徒は師の方便開示に依りて皆な所得利益有り、然れども百丈は實に實法として人に説示するもの無し。『維摩經』に〈夫れ法を説くとは説く無く示す無し〉と曰う者なり」（同上）。

○**心本不生，形同示滅**　心は本來不生不滅であるが、大師は假にしばらく肉體の死を示された。忠曰く、「句を成ぜんが爲に單に〈不生〉と言う。言うこころは、此の心は本來不生不滅、且く形の滅を示して、衆生の生死に同じくす」（同上）。

○**此土灰燼，他方水月**　この娑婆世界では死して灰になられても、その法身は水中に映る月のように物に應じて他の佛國土にその身を現されるのだ。忠曰く、「此の土は娑婆世界、灰燼は荼毘なり。蓋し師は全身入塔し、本と荼毘に非ず。今此の二句は釋尊の事に比えて不生不滅の義を成す。言うこころは、世尊は此の土に入滅して荼毘に就くこと、但是そ凡に同じくするも、其の實は復た他方に物に應じて水月の身を現す。今百丈和尚も亦た爾り、實は滅せず。南本『涅槃經』五に曰く、〈善男子よ、如來も亦た爾り。等正覺を成じて大醫王と爲り、閻浮提の苦惱する衆生の無量劫中に淫怒癡の煩惱の毒箭を被り大苦を受くること切なるを見る。是の如き等の爲に大乘經の甘露の法藥を説く。此を療治し已りて、復た他方の諸の煩惱の毒箭有る處に至り、示現して佛と作り、其れが爲に療治す。是の故に名づ

けて大般涅槃と曰う。〉水月は四巻『金光明經』二・四天王品に曰く、〈佛の眞法身は、猶お虚空の若し、物に應じて形を現すことは、水中の月の如し。〉」（同上）。

○**（其三）** 碑銘の「其三」は、説く無く示すことのない説法をして修行者の禪病を癒して遷化（教化の場を娑婆世界より他方に遷）したことを述べる。押韻（廣韻）は熱説滅（入聲薛韻）月（入聲月韻）。

○**法傳人代，塔閉山原** 師の教えは人の世に傳わり、師の墓塔は山麓に鎖ざされた。忠曰く、「師の法は人の代々に傳えて絶えず、師の塔は山丘に鎖ざして永く堅くす。皆な祝語（祈りの語）なり」（同上）。

○**杉松日暗，□□□存** 樹木が日々に鬱蒼と生い茂って晝も薄暗い山中、ここに□□□存す。「靈標長存」なら、ここに師の墓塔は長にありつづけよう。

○**藹藹學徒，無非及門** 多士濟々の學徒が大勢、百丈山に參學にやってきた。「藹藹」は盛んに多いさま。『詩經』大雅・巻阿、「藹藹として王に吉士多し（藹藹王多吉士）」。『毛傳』に云う、「藹藹猶濟濟也」。忠曰く、「今言うこころは、天下の學者、師の門下に到り及びて參禪せざるは無きなり。次の二句の爲に、先ず此の語を發す」（同上）。

○**唯能覺照，是報師恩** 忠曰く、「言うこころは、學徒の曾て師に參ぜし者、但だ能く返照して自己を覺了せば、則ち報恩の分有る可し」（同上）。

○**（其四）** 碑銘の「其四」は、建塔と師の教えを受けた學人へのいましめを述べる。押韻（廣韻）は原（上平聲元韻）存門（上平聲魂韻）恩（上平聲痕韻）。

〔附錄〕碑側の五事

碑側大衆同記五事。至今猶存。可爲鑑戒。并錄于左。

大師遷化後，未請院主日，衆議釐革山門久遠事宜，都五件。
一塔院常請一大僧，及令一沙彌洒掃。
一地界内不得置尼臺尼墳塔，及容俗人家居止。
一應有依止及童行出家，悉令依院主一人。僧衆竝不得各受。
一臺外及諸處，不得置莊園田地。
一住山徒衆，不得内外私置錢穀。
欲清其流，在澄其本。後來紹續，永願遵崇。立碑日，大衆同記。

【校記】

碑側の記事、『全唐文』は採らず。

【訓讀】

碑側に大衆同じく五事を記す。今に至るまで猶お存す。鑑戒と爲す可し。并びに左に錄す。
大師遷化の後、未だ院主を請じざる日、衆議して山門の久遠の事宜を釐革（りかく）す、都て五件なり。
一、塔院には常に一大僧を請じ、及び一沙彌をして洒掃（さいそう）せしむ。
一、地界内には尼臺・尼墳塔を置き、及び俗人家の居止を容（ゆる）すを得ず。
一、應に依止及び童行の出家する有らば、悉く院主一人に依らしむべし。僧衆は竝びに各（おのおの）の受くるを得ず。
一、臺外及び諸處に莊園田地を置くを得ず。
一、住山の徒衆は内外に私に錢穀を置くを得ず。
其の流を清めんと欲せば、其の本を澄ますに在り。後來に紹續し、永く遵崇せんことを願う。碑を立

つる日、大衆同じく記す。

【日譯】

碑の側面に大衆は共同して五件の事柄を記し、今も殘っている。戒めたりえるものであるから、あわせて左に錄す。

大師が遷化されて後、未だ院主を招かぬ日、大衆は協議して山門が末永く存續するようにと改革した事柄は、次の五件である。

一、墓塔を守る塔院には常に一人の大僧を招き、一人の沙彌に墓塔を掃除させよ。

一、百丈山の境内には比丘尼の住居や墓塔を造り、また俗人が住まうのを許してはならない。

一、山門に身を寄せてくる僧、また童行が出家すれば、すべて院主一人にだけ從わせねばならない。他の僧がそれを受け入れてはならない。

一、寺の外や他所に莊園田地を設けてはならない。

一、山内に住する門下の衆僧は、山内にも山外にも金錢や食物を私有してはならない。

山門の流れを清らかにしようとするなら、その源を清らかにしなければならない。のちのちにまで山門に受け繼ぎ、大事に守るよう願う。碑を建立した日、大衆は共に記す。

【注釋】

○**碑側大衆同記五事。至今猶存。可爲鑑戒。并錄于左**　この二十字は『百丈碑銘』の石の側面に記されていた寺規を『碑銘』につづいて書き留めたことを東陽德煇が書き記したもの。以下の五件は禪門で現存する成文化された寺規として最も早いもの。

「碑側」は「碑陰」が碑の裏面を示しているように碑の側面のこと。忠曰く、「碑側自(よ)り左に至るまで、

東陽之（これ）を錄す詞なり。即ち是れ往昔（むかし）百丈山の大衆、五章の法約、之を碑側に記す。〈碑〉とは即ち上の塔銘、碑石に鐫（ほ）るなり。〈同〉とは衆一同に議定して記すなり」（『敕修百丈清規左觽』巻二十）。

至今猶存　忠曰く、「東陽、百丈山に住する時に至って、猶お現存す」（同上）。

○**大師遷化後，未請院主日，衆議釐革山門久遠事宜，都五件**　懷海禪師が遷化し、まだ後住の院主が決まっていない日、百丈山の大衆がみなで協議し、山門が末代にまで存續するよう、五件の事柄について改めた。

院主は、五件の第三にも出る。『祖堂集』『景德傳燈錄』に見える「院主」は住持の下にあって寺院の諸事を取り仕切る役職であり、宋代には監院と呼ばれる。『禪林象器箋』第七類・職位門の「院主」項、「監寺は、古に院主と稱す。後に住持を尊ぶが爲に、改めて監寺と稱し、又た寺主と名づく」とあり、院主イコール住持ではない。しかし、「大師遷化後，未請院主日」は、「懷海が遷化して、院主の役職が空位になり、まだ次の院主を請じない日」との意に解せるから、懷海は院主であったことになる。懷海は住持であったから、ここに言う院主は住持にほかならない。五件の第三に見える院主は住持に匹敵する重要な役目を擔っているものであることからも、碑側の院主は住持のこと考えざるを得ないが、院主イコール住持とするものが他に見えないことをどう考えるか問題は殘る。ところで『勅修百丈清規抄』巻十五・塔銘は「塔主の事であるべきぞ」といい、道忠も「今此の院主は、但だ是れ百丈塔院の主なり、乃ち塔主なり」（同上）と解している。これなら、「大師が遷化して後、塔院の院主（塔主）がまだ決まっていなかった日」の意となり、意は通ずる。しかし院主が塔主なら、五件の第三に見える院主も塔主であるはずであり、塔主がそのような重要な役目を持つことは他に見えないし、『禪門規式』にも何ら言及はなく、塔主とする説は肯（うべな）えない。

釐革は、改める、改革する。『宋高僧傳』巻二十二末の「論」にいう、「昔、梁の慧皎は傳を爲り、神異の一科を創立す。……宣師に及びて、相い沿襲がず、乃ち釐革して感通と爲す」（大正五十・八五四中）。

○**一塔院常請一大僧，及令一沙彌洒掃**　一人の具戒した僧を任命して塔院を管理させ、一人の沙彌に清掃させるようにした。「塔院」は墓塔を守る院。「大僧」は具足戒を受けた僧。この第一の件は釐革したのではなく、懐海が示寂して墓塔が造られ、それを管理するために新たに設けられた寺規。

○**一地界内不得置尼臺尼墳塔，及容俗人家居止**　道忠曰く、「古解に曰く、『尼臺は比丘尼の菴居なり。尼墳塔とは比丘尼の墳墓なり』」（同上）。賈晉華は次のように解説している。

　佛教の戒律は男女間の如何なる繋がりをも嚴しく制限し、僧侶と僧尼、あるいは俗人の女性が共に行動したりその接觸をするのを許さないので、この寺規は恐らくこの種の戒律を予防的に強化しているのであろう（齋藤智寛監訳・村田みお訳、三三八頁、汲古書院）。

○**一應有依止及童行出家，悉令依院主一人。僧衆竝不得各受**　『勅修百丈清規抄』巻十五・塔銘は「依止シテ居タ者テマリ、童行テマリ、出家セハカマイテ別人ノ弟子ニハシ成ナソ、院主ノ弟子ニ成レソ、僧衆私ニ弟子トルナソ」（禪文化研究所　宗榮寺文庫）と注している。**依止**は、人或いは場所に依存してとどまること。忠曰く、「今、依止と言うは、已に外に在りて出家し來たりて院主に依止するなり」（同上）とあるように、他の寺院で大僧となったものが百丈山に依止するとき院主の監督管理下に置き、他の僧が受け入れてはならない意にとる。**童行**は忠曰く、「童行は佛寺に投じて僧を求い、未だ得度せざる者、即ち少年の行者なり」（『禪林象器箋』第七類・職位門の「童行」項）。

山門に僧を受け入れるとき、院主だけが受け入れることができるというのであるが、この院主は住持に匹敵する重要な役目を擔っている。賈晉華氏は住持だとしている（齋藤智寛監訳・村田みお訳『古典禪研究』

三三七頁）。

○**一臺外及諸處，不得置莊園田地**　「臺外及諸處」即ち寺院の外のどこであっても莊園や田地を所有してはならない。

○**一住山徒衆，不得内外私置錢穀**　山内に居住する門徒は、山内にも山外にも金錢や穀物を個人的に蓄えてはならない。賈晋華氏は「最後の寺規二條は詳しく分析するに値する」（三三八頁）として、五頁にわたって論じているが、今その一部を引いておく。

この規則は初期佛教が僧侶による金錢の貯蓄と運用を禁止したという戒律に一致しているが、理論上の僧伽の規則においても、實踐の上での經濟的圖式においても、唐代佛教と異なっている。理論においては、唐代初期の道宣（五九六～六六七）が『量處輕重儀』等を定め、僧侶は個人的金錢を持ってはならないと規定した一方で、寺院は各種の財産を無制限に蓄えてよかった。實踐においては、唐代の官立寺院は往々にして多くの莊園・田畑・土地家屋・工場等を持っており、寺に住む僧尼も個人的財産を自由に蓄えることが許され、一部の僧尼は大變裕福ですらあった。事實としては、佛教寺院と僧尼の經濟面での過度な膨張こそが、會昌の廢佛をもたらした原因の一つであった。そのため、百丈山の最初の規則は實質的には唐代の官立寺院やその他のタイプの寺院よりも一層嚴密に佛教の戒律を守ったのである」（三三八・三三九頁）。

唐洪州百丈山故懐海禪師塔銘　日譯

その地の星の宿る位置は南斗の分野に當たり、山は鷲峰のように屹立している。そこの沙門たちの指

導者が懷海禪師である。ここに住持し、ここに大いなる教えを授けられた。門下の僧侶がたは、久しき後には山も谷も移り變わり、師が生きられた事跡やその年代が忘れ去られることを心配し、わたしに碑銘を作るよう頼まれたのである。

西方の佛の教えは、中國に廣まり、佛教の六度（布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧）を我が中國の五常（仁・義・禮・智・信）に當てはめ、惡を押しとどめて善に改めるのは、やり方は違っても同じ行爲である。ただ禪の一宗だけは生死を越え出ており、最上の智慧ある者であってこそ、それが實現できるのである。西天第一祖の摩訶迦葉より唐土第六祖の曹溪慧能に至るまで、その傳記や系譜は詳しく書き記されている。曹溪は南嶽觀音臺の懷讓和尚に傳え、觀音は江西の道一和上に傳え、道一和上は天子より大寂禪師の謚號を賜り、大寂は大師に傳えた。大師までの中國での傳法相承は九代である。

大師の本籍は太原の王氏であり、福州長樂縣の出身である。遠い先祖が永嘉の喪亂によって邊境の閩に移り住んだ。大師は衆生を救うという重大な使命をもって像法の末季に生を受けた。母は託胎すると臭いのきつい野菜や肉を自然に食べなくなった。誕生するときにはさまざまな異瑞があり、十五歳になると聖人の風が現れたのは、前世に善根を積んだのでなければ、どうしてこのようなことがおころうか。

潮州西山の慧照禪師のもとで出家し、衡山の法朝律師について具足戒を受けた。しばらくしてため息をついて言った、「迷妄の起こる源を洗い清めようとするなら、必ず佛法の大海である大藏經を味讀し、しかもただ心に悟るだけでなく、さらに言葉が必要なのだ」と。そして廬江に行き、浮槎寺の經藏にこもったまま大藏經を何年も讀みふけった。

大寂を師としたことから、悟りを全うされた。言葉は簡潔だが道理は精妙、面持ちはなごやかだが精神は峻嚴、師を見た者は尊敬の氣持ちを持った。つねひごろ自らを低くし、善い行いをしても名譽を求め

ない、それゆえ先師の碑文に名を載せなかったのである。大衆と同じに修行するので、門人たちの勞働にも、必ずその苦勞を分かちあった。怨憎と親愛の相反する二つの心情を忘れ去っているので故郷にも執著せず、賢者も愚者も佛性を具有していることは同じであることから、來參した修行者には平等に教授した。法身報身化身の三身は永遠不滅の實體としてあるのではなく、どのような修行も空であることから、邪道も正道もなくなり、本源なる一心も支流である萬法もなくなる。こういう教えを修行者に模範として示した。釋迦牟尼佛が説かれたのは頓門の南宗の禪であった。

大寂の弟子には多くのすぐれた禪僧がおられる。ある者はその名が天子にまで聞こえ、召されて帝都の寺院に住し、ある者は一地方に教化を廣め、それぞれの地域を安定した。ただ大師だけは俗世を避けて隱れ住むのを好み、白雲や松のある高い山に住まわれた。名聲が擧がらぬようにされたがその高徳はますます尊ばれ、自由に獨り往けども修行者がますます集まってきた。

經論の公開の講義を聞いてまわって行き詰まった者や禪席にあまねく參じて空有の二見に礙（さまた）げられている者が、それをどこまでも内にしまい込んで參問にくれば、大師の一言のもとに決擇し、暗雲に覆われた疑網も大師の智慧の刃で氷解してしまう。こういうことから天下のいたるところより、大師を慕い、教えを聞こうと大勢の修行僧がたちまちに走り集まってきた。餓え渴いた者が食と水を與えられたように、すぐに安らかになり、悟りへと超出した、そのような人がいたのである。

百丈大師は初め石門山に居住して、大寂禪師馬祖の墓塔に身を寄せ、泐潭の馬祖の法席を繼ぎ、再び上乘の教えを宣説した。その後、修行僧たちがどっと集まってきたので、ひなびた遠方の僻地に隱れたいと思った。人里を遠く離れた邊境の地に百丈山がそびえ立っていた。そこに院を立てようとして、檀越の援助を待っていると、はたして在家信者の游暢甘貞が、招いて家山を施し、郷里の導師になるようお願い

した。百丈の居所を草舎がとりまき、供養や布施が新しく草が生えてくるように増えていき、修行僧もまた石門山を上回った。

しかるに土地は美しく、都會を遠く離れた場所であることから、ここで生涯を終えようと思われた。元和九年（八一四）正月十七日、禪牀に坐して涅槃された。世壽は六十六、僧臘は四十七であった。その年の四月二十二日に遺體をささげ持って西峯に埋葬した。毘婆沙論の文に則って西域の修行僧をほうむる方法を用いたのは、大師の遺言に従ったのである。大師が遷化されるに先立って、一條の白い光が居室より走り出、錫杖を突く音が虚空に響きわたった。春なのに谷川の水が涸渇し、杉の木が松明になって夜通しあたりを照らした。このように無情物が大師のすぐれた徳にひそかに感應することは、確かにあることなのだ。

門人の法正らはこれまでに教えられたことを守り、習熟して柔軟な心になり、たがいに大師の教えを擧揚し、託された教えを失墜しなかった。將來に教えは受け繼がれ、自然に流布することになろう。門人らは師の恩を永く忘れぬよう、立派な墓塔を建てようと相談した。力を出し合って土を盛り石を積みながら悲しんだ。門人の神行と梵雲は、奥深い言葉を集めて編集し、語錄を作った。今の修行者は大師に教えを受けなくても、重んじて學ぶべき手本とした。

大師が出世された當初、福建の靈藹律師は閩越の教家の宗匠であり、戒定慧を修學する僧たちが敬仰していた。以前、大師の令名を慕って、佛性の有無について質問してきたので、大師は手紙にしたためて説き明かしたことがあったが、今それは語錄とともに後進の修行者に流布している。

詡（わたし）は江西府に勤務していたとき、大師の教えを聞いたことがあり、それで多くの方々の頼みを引き受けたのである。その銘文に言う、

「世尊が開いた佛教には、權教と實教がある。まだ頓門が備わっていないとき、世は暗室のようであった。達磨祖師が西來して、初めて祕密の心印を傳えた。眞っ暗闇の空に太陽が昇ったかのようである。」（其の一）

「ただこの百丈大師だけが、達磨の正宗を大寂より受け繼いで流布された。空三昧を修めるが、その眞空の境地に安住しない。方便による導きなど必要とせずに頓悟するのだから、修行し錬磨することなどいらぬことだ。心は本來のあり方に復歸して靜かに安らぎ、しかもあらゆる環境に自在に隨順してはたらく。」（其の二）

「あまたの人々は、佛に執著する心の熱病をことごとく除き去った。彼らは得るものがあったが、大師は何も説かなかった。心はもともと不生不滅であるが、しばらく肉身は衆生の生死に同じくされた。娑婆世間では灰になっても、他方の佛國土で水に映る月のように身を現されるのだ。」（其の三）

「大師の教えは人の世に流布し、墓塔は山中に閉ざされる。墓塔の杉や松は日々に生い茂り晝も暗く、□□□存す。多くの修行者が大師の門に參じたが、自らを顧みて自己の佛性を悟ることが、大師の法恩に報いることである。」（其の四）

元和十三年十月三日 建立す

馬祖禅とはなにか

――従来の説の批判として――　［上］

松岡　由香子

目次

○問題の所在　従来の馬祖禅の理解　69
○馬祖禅を参究する方法論　71
一章　馬祖が説いたといわれる法の検証
一節　『祖堂集』における馬祖の説法　74
二節　「即心是仏」の検証
その１　「即心是仏」と西来意　76
その２　「即心是仏」は初祖以来の禅門の詞　82
その３　馬祖の「心」　84
その４　馬祖の直弟子たちによる「即心即仏」批判　88
三節　仏法の趣旨は坐禅のみ
その１　身命を放つ処　98
その２　磨甎作鏡話の意味　101
その３　直弟子たちの坐禅　104

二章 「作用即性」の検証
一節 「作用即性」という言葉の由来 108
二節 呼べば応諾するものか 111

○問題の所在　従来の馬祖禅の理解

『馬祖の語録』（禅文化研究所、一九八四）序で、入矢義高氏はこういう。

今、馬祖自身の言葉と、彼が弟子たちを接化した記録、また弟子たちが彼について語った言葉などから帰納して、あえて一言で、その端的を言うならば、「作用即性」または「日用即妙用」と言うことになろう。ダルマの著と伝えられる『血脈論』に、あたかもこの定理を解説したかとさえ思われる一段がある。曰く、「仏とはインドの言葉で、わが国でいう覚性のことである。覚とは霊覚であり機に応じ物に対して、眉を揚げ目を瞬き、手を働かせ、足を動かすという〈日常の営み〉が、全て自己の霊覚の性にほかならない。性はつまり心であり、心はつまり仏であり、仏はつまり道であり、道はつまり禅である」。いわば教学的な仏の聖性を剥ぎ取って、仏そのものを己に奪取するのである。馬祖が「いま君が見たり聞いたり、知覚したり認識したりするその働き、それがもともと君の本性、あるいは本心と言うものであり、この心を離れて別に仏があるのではない」（『宗鏡録』巻十四）と述べている趣旨も、これと全く同じであり、彼の禅の代名詞ともなっているテーゼ「即心是仏」は、以上の趣旨の要約であったと言える。

ここにいう「心」とは、純粋培養によって析出された真心でもなければ、理念的に超越化ないし内在化されたイデーとしての本心でもない。それは生き生きと日常底において働く平常心であり、それも、〈平常心〉一般なのではなくて、個々の人それぞれの、それなりな「あたりまえの心」である。

（中略）

「作用即性」という時の「性」も、まさに、個々人の人格に則しての日常底の「日用」（平常の営為）にほかならない。それがそのまま仏の「妙用」そのものとして無媒介に等置されるのである。ここには西洋の論理にいう矛盾律は最初から排除されており、否定命題の契機は入り込みようはない。いわば手放しの開けっぴろげなオプティミズムであり……。

入矢氏は、『馬祖の語録』の序でその禅の特徴「作用即性」をいうのに、なぜ『馬祖の語録』から引用しないのであろうか。それはそのような言葉が馬祖にはないからである。

馬祖の語からこのような意味を汲み取ったのは、現代ばかりではなく、馬祖の当時の禅僧たちでもあっただろう。ここからは坐禅など身体を使った修行は出てきようもない。現代の人々が聞けば、普通に日常生活を平常な心でやっていればそれでいい、と思うだろう。

小川隆氏も馬祖禅をこう総括する。

馬祖は「即心是仏」と説き、また「平常心是道」と説いた。凡と聖、迷と悟に分かたれぬあるがままの心、それがそのまま、仏であり道であると言うのである。したがって身心のあらゆる作用は仏性の働きと等置され、日常のあたりまえの営みはすべて仏作仏行と看なされる。このように自己の本来性と現実態を同時・即物的に同一視するのが、馬祖禅の基礎的な考え方であり、それがひろく唐代禅一般の基調ともなっていた。（小川隆『語録のことば』禅文化研究所、二〇〇七、一二八頁）〔以下この本の検討が主となるので、その引用は（小川）と略記、その下の数字は頁数〕

これは、ほんとうであろうか。以下これを検証していきたい。

○馬祖禅を参究する方法論

馬祖禅なるものを明らかにするには、馬祖の言葉が最重要なのはいうまでもない。その資料は、現存する南岳・石頭系の最古の資料である『祖堂集』（中文出版社、一九八四、頁数は数字で、上段はa、下段はbで表す）、ついで古い『景徳伝灯録』（『大正大蔵経』巻五十一、以下『伝灯録』と略記）である。ちなみに冒頭の引用で入矢氏が引いた『血脈論』は、紹興癸酉（一一五三）の序があるが、『伝灯録』の「南陽慧忠国師語」で外道の見と同じだと批判された「南方宗旨」とよく似た表現があり、「以心伝心、不立文字」の句もある見性成仏を説く書で、馬祖禅を『血脈論』で論ずることはできない。

従来の馬祖禅の理解は、明版『四家語録』（一六四八年復刻）などによっていた。先に引いた『馬祖の語録』もそうである。しかし、そこに載る多くの語は、『祖堂集』や『伝灯録』の叙述よりも大幅に増広されたものであり、これは用いない。

馬祖禅の理解には、直弟子や孫弟子などによる馬祖の言葉の理解が不可欠である。その第一資料は、馬祖の嗣、大珠慧海が著した『頓悟入道要門論』と考えられる。しかし、これは唐代か宋初に版行されたが失われ、現存の『頓悟要門』は、一三七三年、明代に妙叶（みょうきょう）が発見して版行されたものであり、日本にある金沢文庫本の写本もそれに近い。『頓悟要門』（「禅の語録６」筑摩書房、一九七〇）をまとめた平野宗浄氏は、形式と内容からその筆者を「大珠慧海とは別人ではないかという疑問がある」（同書、二二九頁）という。その根拠は

1、形式が古い
2、帰敬偈があるのは古い
3、「無生心」「無住心」などの用語は神会かそれ以前のもの
4、引用経典が、敦煌本でしか見られない『禅門経』『仏説法句経』『方広経』
などである。しかし、下巻「諸方門人参問語録」とのつながりは、随分深いものがあるので、「ただ疑問をとどめておく」という。

私見によれば、形式はともかく、内容的に慧海のものではありえないので、大珠慧海の資料としてはこれを用いない(『頓悟要門』についてはこの拙論(下)に附論)。

また孫弟子である黄檗の言葉を書き留めた『伝心法要』は、荷沢宗の宗密にも長く師事した裴休の手記に弟子たちによる記録を集めて成ったもので、『伝灯録』巻九の末尾のものが原型であり、『宛陵録』は弟子の記録の集成である(柳田聖山説)。ここでは『伝灯録』巻九のみを用いる。馬祖の弟子や孫弟子たちの資料も、二つの灯史に限りたい。

この論究は、すでになされた馬祖禅の理解に対する検討を主とし、加えてそこに言及されない馬祖禅の特徴を参究する(なお、字数の制限上、引用語録の原文は必要な場合を除いて省き、読み下し文をあげた)。

一章　馬祖が説いたといわれる法の検証

一節　『祖堂集』における馬祖の説法

馬祖が何を説いたかは、『祖堂集』で見る限り、若干の問答以外は次の最初の説法がほとんどである。

> 汝、今、各(おのお)の自心、是れ仏、此の心即ち是れ仏心なるを信ぜよ。是の故に、達摩大師、南天笠国より来りて、上乗一心の法を伝え、汝をして開悟せしめむ。
>
> 又云く、しばしば楞伽経の文を引きて、以て衆生の心地に印す。恐らくは汝、顛倒して自らこの一心の法、各々、之あることを信ぜず。故に楞伽経に云く、仏語は心を宗と為し、無門を法門と為す。
>
> 又云く、夫れ法を求めるものは、まさに求めるところなし。心の外に別に仏無く、仏の外に別に心なし。善を取らず、悪を捨てず。浄穢の両辺、倶に依怙せず。罪性の空なるに達すればなり。念々、不可得なり。無自性なるが故に。
>
> 三界は唯心なり。森羅万像、一法の印する所、凡そ見る所の色は、皆な是れ心を見る。心は自ら心ならず、色に因るが故に心あり。汝、随時に言説すべし。即事即理、都(すべ)て所礙なし。菩提の道果も、亦復(またかく)是の如し。心の生ずる所に於いて、即ち名づけて色と為す。色は空なりと知るが故なり。生は即ち不生なり。（『祖堂集』260a）
>
> もしこの意を体すれば、但だ随時に、著衣喫飯して聖胎を長養すべし。任運に時を過して、更に何事かあらん。汝、吾が教えを受け、吾が偈を聴け。曰く、心地は随時に説く、菩提は亦た只だ寧(やす)し。事理倶に礙なく、まさに生は則ち不生なり。（『祖堂集』260b）

『祖堂集』に載る馬祖の問答相手は、座主が四人（大安寺主、亮座主、師子児の座主、後の汾州和尚）で、「座主」とは経論を講義する僧である。中国仏教は経典の翻訳に始まり、その義解や解釈が中心となって発展したのであり、ようやく隋代に入って、実存的救いの探究が始まったのである。けれども、馬祖に質問し

たかれら座主に対して、「汝の心が仏だ」というような問答はない。わずかに、汾州和尚との問答が関わるくらいである。

あとは弟子百丈とのいかに法を示すかの話、辟支仏が僧形で訪ねたとか、西川の黄三郎との話、一僧に西来意を問われて答えを避けたという話、径山欽への書に円相を描き、また人が四劃を描くのに対応した話、淮南からの一僧との話、遷化直前の話である。

百丈との話の後に、もう一つ大切なことが言われている。

問う、如何（いか）なるか是れ仏法の旨趣。師云く、正に是れ你（なんじ）が身命を放つ処のみ。（『祖堂集』263b）

『祖堂集』馬祖章において馬祖の法を示す話は最初の説法と、この「仏法の旨趣」である。

ちなみに『伝灯録』は、この二つの説法と百丈との話をほぼ同様に伝えているが、四人の座主との問答を、師子児の座主以外は省き、長く説かれる黄三郎や辟支仏との話、径山への書、淮南の僧との話をすべて省き、僧との短い問答を五つ（即心是仏、別の西来意二つ、道に合す、円相）、龐居士、鄧隠峯との話を加えている。

二節 「即心是仏」の検証

その1 「即心是仏」と西来意

馬祖は説いた。

毎に衆に謂いて曰く、汝、今、各の自心、是れ仏、此の心即ち是れ仏心なるを信ぜよ。（『祖堂集』260a）

『伝灯録』では、書き出しが「一日、衆に謂いて曰く、汝等諸人」と一般化されて希薄になっているほかは同じである。「自心是仏」であって「即心是仏」ではない。

小川氏は、この馬祖の言葉の検討の前に、慧安と南岳懐譲の問答を引く。

坦然・懐譲なる二人有り来たりて参ず。問うて曰く、「如何なるか是れ祖師西来の意？」師曰く、「何ぞ自己の意を問わざる？」曰く、「如何なるか是れ自己の意？」師曰く、「当に密作用を観るべし」。曰く、「如何なるか是れ密作用？」師、目を以て開合して之を示す。然（坦然）言下に帰を知り、更に他に適（ゆ）かず。譲（懐譲）は機縁逗（およ）ばず、辞して曹谿に往けり。（小川１１）

そしてこういう。

では、「西来意」すなわち「自己の意」とは何のことか。実はその答えはあらかじめ決まっている。唐代禅の事実上の開祖とも言うべき馬祖道一が、その説法の冒頭で次のように明言しているのがそれである。

汝ら諸人、各おの、自心是れ仏、此の心即ち仏、と信ぜよ。達磨大師、南天竺国より中華に来至し、上乗一心の法を伝え、汝らをして開悟せしむ。（小川13）

そしてこの馬祖の語を「即心是仏」として繰り返し主張する。

……「即心是仏」――自己の心こそが仏である――という意に外ならないのであった。（小川14）

「西来意」とはつまり、各人の身の上にもともと備わっている「即心是仏」という事実の直指である。（小川22）

「祖師西来意」とは「即心是仏」つまり自己本来の心がそのまま真実にほかならぬという「意」にほかならない。（小川35）

まず、「西来意」が、はたして「即心是仏」なのか、大いに疑問である。

いったい、「祖師西来意」という、禅宗で常に根本問題として取り上げられてきた問答に対して「その答えはあらかじめ決まっている」とどうしていえるのだろうか。この問答は『祖堂集』だけで二十五回あり、馬祖の師、懐譲はいう。

僧、問う、如何なるか、是れ祖師西来意。師曰く、露柱に問取し去れ。僧曰く、会せず。師曰く、我、更に会せず。（『祖堂集』76b）

また馬祖自身がこの問答に答えている。

> 問う。請う、和尚。四句を離れ、百非を絶して、西来意を直指せよ。多説を煩わさざれ。師（馬祖）云く、我れ今日、心情なし。汝の為に説くことあたわず。汝、西堂に去きて智蔵に問取せよ。……百丈云く、某甲、這裏に到りては却た会せず。（『祖堂集』263b-264a)

馬祖は説く気がしない、西堂は頭痛がする、百丈は不会、という。懐譲の「露柱に問取せよ」がこの問答の軸になって、多くの祖師が問答しているのに、あらかじめ決まった答えがあり、それが「即心是仏」だ、というのはおかしいだろう。

馬祖は「此の心即ち是れ仏心なるを信ぜよ」という。「信ぜよ」と要請されるのは、どの修行者も自分の心を省みて、それが「仏」であるとか「仏心」であるとか、到底思えないからであろう。「信ぜよ」という限り、馬祖が「各の自心是れ仏なり」と示して、修行者が悟ったわけでも納得したわけでもない。この「心」がいわゆる「自分のこの心」ではないことは次の問答で明らかである。

『祖堂集』での馬祖と汾州の出会いの問答である。

> 師（汾州）の身六尺を逾ゆ。屹として立山のごとし。馬大師、一見して之を異として曰く、巍巍たる仏堂、その中に仏なし。師、礼して問いて曰く、三乗の至教は、粗亦た研窮せり。常に禅門の即心是仏なりと聞くも、実には未だ能く了ぜず。伏して願わくば、指示せよ。馬大師曰く、即ち汝が了ぜざる所の心、即ち是なり。更に別物無し。了ぜざる時は即ち是れ迷、了ずる時は即ち是れ悟なり。迷え

ば即ち是れ衆生、悟れば即ち是れ仏道なり。衆生を離れて別に更に仏あらざるなり。亦た手の拳と作り、拳の手となるが如き也。師、言下に豁然として大悟し、涕涙悲泣して馬大師に白して言く、本(もと)より将に仏道は長遠なりと謂(おも)えり。曠劫に懃苦して、方(まさ)に始めて成ずるを得、と。今日、始めて知りぬ、法身の実相、本自(もと)ずから具足す。一切万法は、心より化生し、但だ名字有りて、実なる者あることなし、と。（『祖堂集』293b）

「心」とは、いまお前が分からないという、その「心」である。お前が、未だ了じないなら迷であり衆生である。お前が了じれば、すなわちそこがよく分かれば、悟りであり仏である。いずれもお前の心がそうなのであって、「了ぜざる所の心」とは、汾州の「魏魏たる仏堂、その中に仏なし」と指摘された迷の心、衆生の心にほかならないが、その「心」のほかに仏なるものはない。了ずれば仏であるが、別に「ほとけ」という何かがあるわけではない、ただ迷がなくなっただけである。手を握れば拳、拳を開けば手であると同じで、別のものではない。

　この話は『伝灯録』では、ごく切り詰められる。

後、馬大師の禅門の鼎盛なるを聞き、特に往きて瞻礼す。馬祖、其の状貌の瓌偉にして、語音の鐘の如くなるを睹(み)て乃ち曰く、巍巍たる仏堂、その中に仏なし。師、礼跪して問うて曰く、三乗の文学は麁(ほ)ぼその旨を窮む。常に禅門は即心是仏なりと聞けど、実には未だ能く了ぜず。馬祖曰く、只だ未だ了ぜざる底の心、即ち是れなり。更に別物無し。師、又た問う。如何か是れ祖師西來して密伝せる心印。祖曰く、大徳、正に鬧(さわが)し。且(しばら)く去りて別時に来れ。師才(わずか)に出ずや、祖召して曰く、大徳。

師、廻首す。祖云く、是れ什麽（なん）ぞ。師、便ち領悟して礼拝す。祖云く、遮（こ）の鈍漢、礼拝して作麽（なんだ）。
（T51,257a）

これを引用して小川氏はこう解釈する。

馬祖は言う、「未だ解らぬというその心が、そのままソレ――仏――にほかならぬ、そのほかに別のものなどありはしない」。迷っている心のほかに別に〝仏〟としての心が有るわけではない。また、迷っている心が悟りに転じて、〝仏〟の心に成るのでもない。今、現にこうして迷っている心、正にそれこそがそのまま仏に他ならぬ。（小川９５、９６）

これでは、了じない心が仏になって、まったく違う意味になってしまう。手と拳のように同じ心が迷いから転じて仏となると馬祖はいうのである。この違いは看過できない天地の違いである。そして、汾州が言下に豁然として大悟して涙を流した『祖堂集』は無視されて、『伝灯録』好みの「西来意」と呼んで、僧が振り向くとき「是れ什麽（なん）ぞ」というと悟ったという話に変わっている。

もう一つ、ここで大事なのは、さまざまな経論を学んだすぐれた仏教学者である汾州が、得心したことである。教外別伝などではなく、まさに経論と合致する馬祖の教えなのである。そのことが、『祖堂集』では先の汾州との問答に、まだこう続くことで明らかである。（〔 〕内は筆者）

馬大師云く、如是（かくのごとし）、如是。一切の心性、不生不滅（大乗起信論）。一切諸法、本と自ずから空寂（法華

経信解品）。是の故に経に云く、諸法は本来より常に自ずから寂滅の相なり。（法華経法師品）又た云く、畢竟空寂舎（維摩経）と。又た云く、諸法は空を坐と為す（法華経法師品）。此れ則ち諸仏如来は、無所住処（華手経）に住するなり。もしかくの如きを知らば、即ち是れ空寂舎に住し、法空座に坐し、挙足下足、道場を離れず。言下に便ち了じて更に漸次なし。所謂、足を動ぜずして涅槃の山に登るなり。（『祖堂集』293b）

わたしたちのありのままではなく、空寂のところが仏なのである。ところが、『伝灯録』では、この馬祖の言葉はすべて省かれている。「教外別伝」が『伝灯録』編集者の思想だからである。

その２「即心是仏」は初祖以来の禅門の詞

さらに、この問答で注意したいのは、「即心是仏」は、馬祖が言ったことばではなく、「禅門の即心是仏」であることだ。「即心是仏」が初祖以来言われ続けてきたことは、次のように確かめられる。『宝林伝』（八〇一年、『宝林伝訳注』田中良昭、内山書店、二〇〇三）では、達摩について武帝が記したという碑文をこう伝える。

無説の心法を説くの心法は、明理を証開す。一言を指して以て直説せば、即心是れ仏なり。（巻八、田中四〇〇頁）

『宝林伝』の二祖恵可の言葉には、一字異なるが、こう伝えられる。

　是の心、是れ仏、是の心、是れ法なり。法と仏と二なし。（巻八、同　四一三頁）

　初期灯史『楞伽師資記』では、四祖道信の言葉である「無量寿経に云く、諸仏の法身、一切衆生の心想に入る。是心是仏、是の心、仏と作る。当に仏は即ち是の心と知るべし」（T85,1288a）。ここに書かれるように『観無量寿経』には「是心是仏」（T12,343a）と説かれる。

天台の荊渓湛然『止観輔行伝弘決』でも「謂ゆる即心是仏、悟入之門なり」（T46,141a）と教学の用語でもある。

　六祖は『祖堂集』において「汝等諸人、自心は是れ仏。更に狐疑する莫れ」（『祖堂集』48b）と言ったと伝えられる。ここでは「自心是仏」であるが、同じ『祖堂集』「則天孝和皇帝」の言葉でこういわれる。

　今、韶州曹渓山に居して、衆生に即心是仏を示して悟らしむ。（『祖堂集』46b）

『伝灯録』では弘忍の嗣、司空山本浄禅師の言葉がある。

〔楊光庭〕曰く、弟子、智識昏昧なり。未審（いぶかし）、仏と道とのその議、云何（いかん）。師曰く、もし、仏を求めんとせば、即心是仏なり。もし道を会せんとせば、無心是道なり。曰く何を即心是仏と云うや。師曰く、仏は心に因って悟る、心は仏を以って彰（あらわ）す。（T51,242b）

さらに『伝灯録』では宝誌（四一八―五一四）に仮託して作られた『大乗讃』の「即心即仏」（T51,449b）、や傅大士（四九七―五六九）『心王銘』の「是心是仏是仏是心」（T51,457a）等に似た表現が見られる。

馬祖のすこし前の荷沢神会もまたいう。

> 今説く所の般若波羅蜜は、生滅門より頓に真如門に入り、更に前照後照、遠看近看無く、都て此の心無し。乃至七地以前の菩薩なるも都総て驀過す。唯だ仏心を指すのみ。即心是仏なり。『壇語』（『神会の語録』唐代語録研究班編、禅文化研究所、二〇〇六、一一三頁）

以上のことから「即心是仏」は馬祖の言葉ではなく、当時の「禅門」の言葉であることがはっきりしたと思う。

その３　馬祖の「心」

馬祖の「此心即是仏心……」対する小川氏の総括は次のようなものである。

> 唐代の禅、ことにその主流と目される馬祖系統の禅において、禅の第一義とは、つまるところ「即心是仏」という事実を、我と我が身に徹して知ることであった。つまり、本来なんの過不足も無いありのままの「自己」、それをただあるがままに知れというのである。（小川４６）

じっさいは、馬祖のいう「心」が「本来なんの過不足も無いありのままの「自己」、「自己の意」ではないことは、馬祖が亮上座と語る次の言葉から明らかである。

師〔馬祖〕云く、作麽生か講ず。対（こた）えて云く、心を以て講ず。師云く、未だ解（よ）く経論を講じ得ざるなり。座主云く、作麽生。〔馬祖〕云く、心は工伎兒（巧みな演技者、主役）の如し。意は和伎者（相手役）の如し。いかでかよく経論を講じ得んや。座主云く、心、既に講じ得ざれば、将に虚空、還た講じ得るや。（『祖堂集』263a）

ここで「心如工伎兒。意如和伎者」というのは、「心は工伎兒と為り、意は和伎者の如し。五識伴侶たり、妄想は観伎衆なり」」（T16, 510c）という『四巻楞伽経』の言葉である。このような工伎兒（役者？）となる「心」が私たちが普通にいう「心」である。

もっとも、馬祖と弟子の間に「即心是仏」問答がないわけではない。その典型が大梅と馬祖の問答であるが、『祖堂集』では「即心是仏」とはいわれない。

因みに一日〈馬祖に〉問う。如何なるか是れ仏。馬師云く、即ち汝の心是なり。師、進んで云く、如何が保任せん。師云く、汝、善く護持せよ。又た問う、如何なるか是れ法。師云く、亦た汝の心是なり。又た問う、如何なるか是れ祖意。馬師云く、即ち汝の心是なり。師、進んで云く、祖意なきや。馬師云く、汝但だ汝の心を識取せよ。法として備わらざるなきなり。師、言下に頓に玄旨を領ず。（『祖堂集』286b）

これによって、大梅は自身の心以外に護持すべきものはなにもないと決定したのである。ここでは、馬祖は「即心是仏」と示したのではなく、どこまでも「即汝心是（お前の心がそうだ）」である。

だが、この問答は、『伝灯録』では「即心是仏」の問答としてパターン化されて短くなる。

〈大梅〉初めて大寂（馬祖）に参ず。問う、如何なるか、是れ仏。大寂云く、即心是仏。師、即ち大悟す。（T51,254c）

これでは、馬祖に「即心是仏」といわれて、大梅が大悟したことになってしまう。

さらに『伝灯録』では、塩官の弟子が山で出会ったという大梅に、馬祖が指図して、「近日の仏法又別なり。……近日又た非心非仏と道う」と伝えて、大梅が「我は只管に即心即仏」と答えたことに対して馬祖が「梅子熟也」（T51,254c）といったという。しかし『祖堂集』ではそのように伝えたのは塩官（『祖堂集』286b）であり、馬祖は大梅が受戒（二十歳）してから十六年後に逝去しているから、ありえない話である。

もう一人、類似の示しを馬祖から受けた話が『伝灯録』大珠慧海章にある。

〈大珠〉初め江西に至りて馬祖に参ず。（馬）祖、問うて曰く、何の処より来る。曰く、越州大雲寺より来る。祖曰く、此に来て何事を須めんと擬す。曰く、来りて仏法を求む。祖曰く、自家の宝蔵、顧みず、家を抛て散走して什麽をか作す。我が遮裏には一物もまた無し。什麽の仏法をか求めん。

師、遂に礼拝して問うて曰く、阿那箇か是れ慧海の自家の宝蔵。祖、曰く、即今、我に問う者、是れ汝の宝蔵なり。一切具足して更に欠少することなくして使用すること自在なり。何ぞ外に向いて求覓（みゃくぐ）するを仮らん、と。師、言下に自らの本心の知覚によらざることを識（し）り、踊躍礼謝す。（T51,246c）

馬祖は、「いま、私に問うているもの、それこそお前の宝蔵である。お前には、何もかけているものはなく、自由自在に使用している」と答える。そして、大珠は「自分の本心は知覚によるものではない」ということを知って、喜び感謝したのである。

この話を小川氏は『馬祖の語録』から引用する。それは『伝灯録』とほぼ同文であるが、最後の肝心な「自らの本心の知覚によらざることを識り」が「自ら本心を識り」となっている。もし後者ならば、小川氏がこれを「いま現にこうして話している生身の自己、それがそのまま何の不足も障礙（さわり）もない『自家の宝蔵』にほかならぬ」（小川４８―４９）とするのは、致し方ないかもしれない。だがどうしてこの違いのある『伝灯録』を引かないのか。『伝灯録』の「自らの本心の知覚によらざることを識り」というところが重要なのである。まったく知覚、自意識に上らないもの、それこそが「自家の宝蔵」なのである。人が指示する「汝」と、自己意識の「私」とはまったく異なる。ましてや「自己の心こそが仏である」と一般化することはできない。その慧海は、弟子たちにこう示す。

師、衆に謂いて曰く、汝の心、是れ仏なり。仏を将（も）ちて仏を求むるを用いず。汝の心、是れ法なり。法を将ちて法を求むるを用いず。仏と法と和合して僧体と為るを、喚（よ）んで一体三宝と作（な）す。経に云く、心仏及び衆生、是の三は差別なし。（『祖堂集』265b）

ここでも「汝の心、是れ仏」（「即心是仏」ではない）と師が指摘するのであり、私（仏）が仏なのか、と求めることはできない。そこが難しいところである。自覚すべきことではなく、「私の心」は、自分で問い、考え、思えば、みな妄想となり、「汝の心、是れ仏」は信じるほかないことである。

その４　馬祖の直弟子たちによる「即心即仏」批判

先に馬祖が「即心是仏」とは言わなかったことを検証した。それが「即心是仏」ではなく「即心即仏」と教条化されて広く伝わったのである。

馬祖の直弟子である南泉はいう。

> 江西（馬祖）和尚、即心即仏と説くは、且く是れ一時の間語［無駄口］のみ。是れ外に向いて馳求するの病を止め、空拳黄葉にして啼くことを止むるの詞なり。所以に［我は］言う。是れ心ならず、是れ仏ならず、是れ物ならず、と。如今、多く人有りて心を喚んで仏と作し、智を認めて道となす。見聞覚知、皆な是れ仏と云う。若しかくの如くなれば、演若達多は頭を将ちて頭を覓む。設使、認得するも、亦た是れ汝が本来仏ならず。若し即心即仏と言わば、兎馬に角あるが如し。若し非心非仏と言わば、牛羊の角なきが如し。你の心、若し是れ仏ならば、他に即するを用いず。你の心、若し是れ仏ならざれば、亦た他を非とするを用いず。有無の相形、如何が是れ道ならん。所以にもし心なりと認むれば決定して是れ仏ならず。もし智を認むれば、決定して是れ道ならず。（『祖堂集』297b）

ここでは馬祖が「即心即仏」と言ったとされる。だが南泉は、それは一時の戯言にすぎず、僧たちに、自己の外に「仏」や「法」を求めるという病をやめさせるためなのだ、泣いている子に黄葉を見せてお金だよ、といって泣くのを止めるようなものだという。だから南泉はあえて「不是心不是仏不是物」と説いた。もし心が仏であり、智を道とし、見聞覚知の働きが仏だというなら、自分の頭で自分の頭を探すようなもので、そんなものが本来の仏であるはずはない。「即心即仏」は「本来ないものがある」ことになり、「非心非仏」は「あるべきものがない」ことになる。

ここで南泉が「即心即仏」の誤解を、「心を仏とし、智を道とし、見聞覚知を仏とすることだ」という。これで「作用即性」は全面否定され、小川氏の「『即心是仏』――自己の心こそが仏である」は吹き飛ぶ。「個々の人それぞれの、それなりな『あたりまえの心』」（入矢）であれば、それは智や見聞覚知の働きにすぎず、仏などであるはずはない。

南泉は、ここで明確に否定しなければ、いつまでも師の「即心即仏」の誤解が収まらないと思ったのだろう。自分の第一弟子にもそのことを確言する。

> 師（南泉）、趙州に謂いて云く、江西馬大師は即心即仏と道う。老僧の這裏は則ち與麼に道わず。不是心不是仏不是物と、與麼に道う。還た過ありや。趙州、礼拝して出で去る。（『祖堂集』301a）

趙州は、これを尊んで承ったのである。

『伝灯録』惟政章でも、「不是心不是仏」を南泉の言葉として出す。

師、南泉に問うて曰く、諸方の善知識、還た人に説似せざる底の法ありや。南泉曰く、有り。師曰く、作麽生。曰く、不是心不是仏。師曰く、恁麽ならば即ち人に説似し了れり。曰く、某甲は即ち恁麽。……（T51,268c）

問題は『伝灯録』の馬祖章での改変である。

僧問う、和尚、什麽としてか即心即仏と説く。師云く、小兒の啼くを止めんが為なり。僧云く、啼き止む時、如何。師云く、非心非仏。僧云く、此の二種を除き、人の来るとき如何が指示す。師云く、伊に向いて不是物と道う。（T51,246a）

馬祖は「即心即仏」と言い、南泉の批判の言葉も塩官の語も、馬祖自身の語となってしまった。十九世紀『祖堂集』が見出されるまで、人はこれを信じるほかなかったのだろう。では、『祖堂集』の南泉の語は『伝灯録』ではどうなったのか。

師（南泉）有る時、云く、江西馬祖は即心即仏と説くも、王老師は恁麽に道わず。不是心不是仏不是物と。恁麽に道うは還た過有りや。趙州、礼拝して出ず。時に一僧有りて随いて趙州に問いて云く、上座、礼拝し了って便ち出ずるは意、作麽生。趙州云く、汝、却って和尚に問取せよ。僧上りて問いて曰く、適来の諗上座は意、作麽生。師云く、他は却って老僧の意旨を領得せり。（T51,257c）

南泉の批判は骨抜きにされ、なくもがなの一僧の言葉は、『伝灯録』編者の見識のなさを暴露しているものではなかろうか。いかにもつまらなく平板に整理されたものである。

小川氏は、『祖堂集』の南泉の「即心即仏」批判に続く言葉を、行を変えてすべて引用する。しかし、その切り方は実に奇妙である。

若し「即心即仏」と言わば、兎馬に角有るが如し。……有無相い形わせば、如何でか是道ならん？（小川179）

ここで切って、誰が見ても別な主題である次の「大道無影」の前に、その問答の続きをおく。

所以にもし心を認むれば、決定めて仏に不是ず。もし智を認むれば、決定めて道に不是ず。大道は無影、真理は無対。空の不動なるに等しく、生死の流に非ず。三世に摂まらず、去来今に非ず。故に明暗は自ら去来するのみ、虚空は動揺せず。万像は自ら去来するのみ、明鏡何ぞ曽て鑒さん。阿你ら、今時、尽く「我は修行して仏と作る」と説う。且らく、作麼生か修行せん？　但だ無量劫来の不変異性を識取せば是れ真の修行なり。（小川180）

そして小川氏はこのようにいう。

右は馬祖本人を否定するもの言いは避けているが、少なくとも、即心是仏や作用即性など、当時通行

の馬祖禅の定式が批判されている事は明らかである。ただし、それは一概の否定ではなく、本性を虚空のごとき全一・無分節の場とすることで、「即心是仏」も、「非心非仏」も、「見聞覚知」も、みなそこを去来する種々相の一つとして相対化するという論理である。むろん、同様の虚空の譬喩は、つとに神会にも、また、くだって黄檗にも少なからず見出され、この論理自体は決して珍しいものではない。だが、それがかくも直截的に馬祖禅批判に結び付けられていることは、やはり注目に値する。（小川181）

これは不可思議な論である。馬祖禅にははじめから、小川氏らがいう「即心是仏や作用即性など、当時通行の馬祖禅の定式」などない。百歩譲って「馬祖禅の定式」を批判した言葉だとしても、小川氏の「ただし、それは一概の否定ではなく」以下はまったく違う問答のことであり、なんら馬祖の即心即仏とは関係ない。氏の引用の即心即仏話の最後、「如何が是れ道ならん」は、次の「所以に」で始まる一文で終わる。その一文は、次の「大道」とはまったく関係ない。したがって小川氏の即心即仏批判への弁明は、説明にならない。

続いて馬祖の嗣、伏牛の「即心即仏」批判を見たい。

師は後に伏牛山に隠る。一日、衆に謂いて曰く、即心即仏は、是れ病なきに病を求むる句、非心非仏は、是れ病を薬す対治の句なり。（T51,253b)

「是無病求病句」は、「即心即仏」を正面から批判した言葉である。病がないのにわざわざ病を求める句

であるという。ここで「病」とはなにか。「自分が仏である」ということである。そんなことは病いであり、狂気の沙汰といってもよかろう。それを癒すには「非心非仏」とでもいうほかない、というわけである。

　小川氏は『伝灯録』に依拠して、「非心非仏」が、その教条化したテーゼ「即心即仏」の弟子による批判だということを受け入れないでこういう。

> 「非心非仏」の語義は、正直のところ今ひとつよく解らない。だが、「即心是仏」の語を馬祖自身が反転したものであることは間違いない。（小川26）

　むしろ『伝灯録』二十八章の「池州南泉普願和尚語」は、いかに南泉が「即心是仏」という輩にてこずっていたかを物語る。

> 兄弟(ひんでい)、今時の人は仏を担(にな)いて肩上に著けて行く。老僧が、心是れ仏にあらず、智是れ道にあらずと言うを聞きて、便ち頭を聚(あつ)めて老僧を推(お)さん（押し倒す）と擬す。爾(なんじ)が推す処なし。爾もし虚空を束(たば)ね得て棒と作し、老僧を打ち得れば、推すに一任す。有る僧、問う。従上の祖師、江西大師に至るに、皆、即心是仏、平常心是道と云う。今、和尚は、心是れ仏ならず、智是れ道ならずと云う。学人、悉く疑惑を生ず。請う和尚、慈悲もて指示せんことを。師乃ち声を抗(あ)げて答えて曰く、爾(なんじ)もし是れ仏ならば、更に疑に渉(わた)りて老僧に却問することを休(や)めよ。何処にか恁麼に傍家に仏を疑いて来ることあらん。老僧は且(ま)た是れ仏ならず、また曾つて祖師に見(まみえ)ず。爾、恁麼に道わば、自ら祖師を覓(もと)めて去れ。

……（問者）曰く、即心是仏なること、既に得ざれば、是の心、仏と作るや。師曰く、是心是仏・是心作仏は情計の所有にして、これ皆、想の成れるなり。仏は是れ智人にして、心は是れ采集の主なり。皆、物に対する時、他は便ち妙用なり。大徳、心を認め仏を認むることなかれ。設え認得すとも是れ境なり。他に喚んで所知の愚と作さるる。故に江西大師の云く、不是心・不是仏・不是物と。且た爾ら、後人をして傜歴に行履せしむ。（T51,445a-445b）

「即心即仏」の誤解は、小川氏や入矢氏を含めいくらでも生まれる。南泉が「声を抗げて答え」なければならなかった所以である。

さて、馬祖の「各の自らの心、是れ仏なり」が、わたしたちの当たり前の心でないなら、いったいどのような「心」だろうか。それを明らかに示している問答が、『祖堂集』馬祖嗣、大珠章にある。

師、衆に謂いて曰く、汝の心、是れ仏。仏を将ちて仏を求むるを用せず。汝の心、是れ法。法を将ちて法を求むるを用せず。……本智法爾なれば、無漏現前す。蛇の化して龍と為るに、その鱗を改めざるが如く、衆生、回心して仏となるに、その面を改めず。（『祖堂集』265b）

「汝の心、是れ仏」といっても、あたりまえな私たちの心が仏であるわけではない。その人の本智が法爾であれば、という条件のもと、無漏（煩悩がない）が実際となるといわれる。そんなあり方にはなかなかなれるものではない。大珠は、もしそうであれば、蛇が鱗（外面）は同じでも龍になるように、衆生が廻心して仏になるのに、面（外見）は同じである、と示す。「廻心」するのであるから、「わたしたちのそ

れなりな当たり前のこころ」や「自己本来の心」ではない。

また『伝灯録』大珠章にはこういう話が伝わる。

> ある三蔵法師、問う。真如に変易ありや。師曰く、変易あり。三蔵曰く、禅師は錯れるなり。師、却って三蔵に問う、真如ありや。曰く、有り。師曰く、若し変易なければ決定して是れ凡僧なり。豈に聞かずや、善知識とは能く三毒を廻らして三聚浄戒と為し、六識を廻らして六神通となし、煩悩を廻らして菩提となし、無明を廻らして大智真如となす。若し変易なければ、三蔵は真に是れ自然外道なり。（T51,247b）

普通「真如」といえば『大乗起信論』に説かれる通り、常住不変なものである。教義でいえば、大珠が真如に変易があるというのは誤りである。しかし、大珠は「真如」を変易なしとして、心をそのまま肯定するものを「自然外道」といい、仏道とは「三毒を廻らして三聚浄戒と為し、六識を廻らして六神通となし、煩悩を廻らして菩提となし、無明を廻らして大智真如となす」ことだという。「回心」を要するのである。

その大珠にも「即心是仏」に類する話がある。

> ある行者、問う。即心即仏、那箇か是れ仏なる。師云く、汝、那箇か是ならずと疑う、指出して看よ。行者、無対。師云く、達すれば則ち遍く境に是なり。悟らざれば則ち永く乖き疎し。（『祖堂集』267a）

行者は大珠に「即心即仏」というが、どれが仏でしょうかと聞いた。大珠はお前の心が仏だとはいわない。どれが仏でないか、指差してみよと聞いた。答えられない行者に、そこに達すれば、あらゆる対象はそのまま肯定されるが、悟らなければ永久に仏と乖離するという。つまり、だれでもそのままの心が仏、などではないのである。

馬祖の嗣、盤山和尚も次のように「即心即仏」を批判する。

もし即心即仏と言わば、今時、未だ玄微に入らず。若し非心非仏と言わば、猶お是れ指蹤の極則なり。向上の一路は千聖伝えず。……若しよく是（かく）の如く、心心無知ならば、全心即仏、全仏即人なり。人仏異なし。（『祖堂集』282b）

盤山は「即心即仏」も「非心非仏」も不十分だとして、それ以上の処は「千聖伝えず」という。さらにしかも「心」というあやまりやすい言い方を避けて、「心心無知」という条件を満たせば、「全仏即人なり。人仏異なし」、人と仏は異ならないと端的に示す。

もう一つ、『伝灯録』馬祖の嗣、西堂章に載る「即心即仏」批判話をあげよう。

李尚書翶、嘗つて僧に問う。馬大師に什麼の言教かある。僧云く、大師は或いは即心即仏と説き、或いは非心非仏と説く。李云く、総に遮辺に過ぐ。（T51,252b）

僧に聞いた人は「尚書」で役人であり、知識も知恵もあるだろう。その人に「即心即仏」とか「非心非仏」と教条的な馬祖の言葉を言ってみたところで、「遮辺」すなわちこちらの話にすぎず、「那辺」すなわち仏法とは関係ないと一蹴されている。

馬祖の晩年の嗣、東寺和尚はさらにはっきり批判する。

> 毎に曰く、大寂（馬祖）禅師世を去りて、常に好事の者、その語本を録して、筌を遺れて意を領ずる能わざるを病み、即心即仏にして外に別の説なしと認む。曾って先匠を師とせず、只だ影跡に徇うのみ。且らく仏の何に住してか、即心と曰うや。心は画師の如くなれば、仏を貶すこと甚だし。遂に言を唱うるに、心不是仏、智不是道。剣、去ること遠くして、方めて舟に刻む。（『祖堂集』288a）

東寺和尚によれば、馬祖の死後、「即心即仏」という語だけが書かれて、馬祖の語として人口に膾炙した。だからそれを批判して、仏がなんで心であるものか。「心」とは（二祖恵可がいうように心識の筆子であり勝手になんでも描く）絵師のようなもので、心が仏だというなら仏を貶すことも甚だしい。だからわしは、心は是れ仏ならず。智は是れ道ならずと言う。（「即心即仏」と書くことは）、川に剣を落としてずっと行ってから、落とした場所を覚えるため船に印を刻むようなものだ、と憤慨する。

現在でも、わたしたちの当たり前の心が仏である、などということは、仏を貶してやまないのである。

以上で馬祖禅は「即心是仏」であるという言説、さらに小川氏のいうその内実「『西来意』とはつまり、各人にもともと備わっている『即心是仏』という事実の直指である」（小川22）も論破できたと思う。

小川氏の説によるならば、坐禅などは必要ない。じっさい小川氏の『語録の言葉』には坐禅について触

れることがない。はたして馬祖は坐禅を否定、あるいは無視したのだろうか。

三節　仏法の趣旨は坐禅のみ

その1　身命を放つ処

最初にあげた馬祖の法の一つはこうであった。

問う、如何なるか是れ仏法の旨趣。師云く、正に是れ你が身命を放つ処のみ。（『祖堂集』263b）

これは、「仏法の旨趣」とは何か、という根本的問いに馬祖が答えたもので、馬祖の言葉のなかで、もっとも重要であるといえよう。けれども、馬祖の言葉で、これが取り上げられることはほとんどない。いっぽう問いの「仏法の旨趣」は、およそ仏教であれば、問うべき答えるべき根本問題であって、座主や禅僧もさまざまに説いてきたことである。その馬祖の答えは、およそ教学とは無関係な、この自らの身命を放つところ、僧の身のあり方である。

「你が身命を放つ処」にまさしく呼応するのが、馬祖の筆頭弟子の百丈の次の言葉である。

問う、如何なるか是れ大乗入道頓悟の法。師答えて曰く、汝先ず諸縁を歇めて、万事を休息し、善と不善と、世間の一切諸法、並びに皆な放却して、記憶するなく、念を縁ずるなかれ。身心を放捨して、其をして自在ならしめよ。心、木石の如くして、口に弁ずる所なく、心に行ずる所なし。心地、もし空ならば、慧日、自ら現ぜん。猶お雲の開くれば、日、出ずるが如くに相似す。倶に一切の攀

> 縁、貪嗔・受取を歇め、垢浄の情尽きれば、五欲八風に対して、見聞覚知の縛する所をこうぶらず、諸境の惑をこうぶらず、自然に神通妙用を具足せん。是れ解脱人なり。（『祖堂集』274a、『伝灯録』（T51,250a）もほぼ同じ）

「身心を放捨して」こそが、馬祖の「仏法の旨趣」である「身命を放つ処」である。「諸縁を歇めて、万事を休息し」は、次のように道元の『普勧坐禅儀』にも出る言葉である。

> 諸縁を放捨し、万事を休息して、善悪を思わず、是非を管することなかれ。（T82,1a）

「心、木石の如くにして」は、『伝灯録』達摩章の細字「別記に云く、……外に諸縁を熄め、内に心喘ぐことなく、心、牆壁の如くして以て道にいるべし」（T51,219c）と同じである。

「大乗入道頓悟の法」とは、まさしく達摩の伝えた坐禅にほかならない。この坐禅を百丈はこうも説く。

> 問う。如何が自由を得ん。師答えて曰く、如今、五欲八風に対して、情に取捨なく、垢浄倶に亡ずれば、日月の空に在るが如く、縁ぜずして照らす。心、木石の如くにして、亦た香象の流れを截ちて過ぐるが如し。更に疑滞無し。此の人、天堂・地獄も摂すること能わざるなり。（『祖堂集』275b）。

「心、木石の如く」も「縁ぜずして照らす」も、ともに坐禅の用心である。百丈はさらにいう。

もしよく一生、心、木石の如くに相似せば、陰界五欲八風の漂溺する所とならず。則ち生死の因を断ち、去住、自由なり。(『祖堂集』275a)

『祖堂集』百丈章に三度も説かれる、「心、木石の如く」何も求めず、何も修さない坐禅こそ、馬祖禅の最大の特徴である。

実際に百丈が坐禅をしていたことは、その『禅門規式』(清規)に「長連床を設け」常に坐禅できるようにして、寝る時も「その坐禅、既に久しきを以て」(T51,251a)寝る、ということからもあきらかであろうが、具体的な堂内での百丈の坐禅がこう記される。

師、有る一日、法堂裏に坐して、直に四更に到る。(『祖堂集』273a)

この坐禅は百丈の嗣、黄檗も継承してこういう。

(衆生は)念を息め慮を忘ずれば、仏自ら現前するを知らず。此の心、即ち是れ仏なり。仏は即ち是れ衆生なり。衆生は即ち是れ仏なり。仏は即ち是れ心なり。(『伝心法要』、『伝灯録』T51,270b-c)

「即心是仏」といわれた「心」は、ここでは明瞭に「念を息め慮を忘ず」といわれている。それは坐禅の時しかありえない。黄檗はまたいう。

無心とは一切の心なきなり。如如の体は、内外木石の如くにして動ぜず、転ぜず。内外虚空の如くにして塞がず、礙えず。能なく所なく、方所なく、相貌なく、得失なし。（『伝心法要』、『伝灯録』T51,270c）

「内外木石の如くにして動ぜず、転ぜず」は坐禅の功夫をいっている。

その２　磨甎作鏡話の意味

馬祖が道を得る機縁となったのは磨甎話だと伝える。

馬和尚、一処に在りて坐す。譲和尚、甎を将ち去きて、面前の石上に磨す。馬師問う、什麼をか作す。師曰く、甎を磨きて鏡と作す。馬師曰く、磨して豈鏡と成ることを得んや。師曰く、甎を磨して尚お鏡と成らず。坐禅して豈に成仏することを得んや。馬師曰く、如何にすれば即ち是ならん。師曰く、人の車を駕するが如き、車もし行かざれば、車を打つが即ち是なるや、牛を打つが即ち是なるや。師又た曰く、汝ははた坐禅を学ぶや、はた坐仏を学ぶや。もし坐禅を学べば、禅は坐臥にあらず。もし坐仏を学べば、仏は定相にあらず。法において住するなく、取捨すべからず。何をか之を為さん。汝、もし坐仏せば、却って是れ殺仏なり。若し坐相を執すれば、解脱の理にあらざるなり。馬師、師の所説を聞きて、座より起ちて、礼拝して問うて曰く、如何が用心すれば、即ち禅定無相三昧に合するや。師曰く、汝、心地の法門を学するは、なお、種を下すがごとし。我が法要を説くは、彼の天沢に譬ゆ。汝の縁、合するが故に当に道を見るべし。（『祖堂集』72b）

『伝灯録』もほぼ同様で、懐譲の問いに「（道）一無対」と加え、懐譲の言葉を聞いて「（道）一、示誨を聞くに醍醐を飲むがごとし」（T51,240c）と加えるだけである。

この話は、馬祖が坐禅することを否定しているように聞こえるが、そうではない。馬祖は坐禅して悟りを開き、成仏しようと求めていたのである。「甎」は凡夫である馬祖を表し、「鏡」は仏を表す。凡夫がどんなに坐禅をしても仏にならない、と懐譲は示したのである。ではどうしたらいいか、と馬祖は聞いた。人が牛車に駕る時、もし行かないなら、牛を打つべきである。「牛」とはその譬えの出典に「牛駕車の如し。車、もし行かずばすなわち須く牛を策して車を打つべからず。身はなお車の如く、心は彼の牛のごとし（『大荘厳論経』T4、266a）」と明示されている。「学する」とは修行することである。坐禅を修するなら、禅定というのは坐に限るのではなく、仏というのは「坐禅」という決まった相をいうのではないから、坐禅の形に執着してはならない、という。最後の問答は、馬祖が「禅定無相三昧に合する」ことを求めたとは思えず、「心地の法門」を修することが「種」で、懐譲の説法が「雨」だとも思えない。『宝林伝』以来の伝法偈の影響だろう。

ここで果たして「坐禅」が否定されているだろうか。凡夫が坐禅しても仏になれないというのは、坐禅の否定ではない。凡夫が仏になろうとすることの否定であり、人は仏になれない。「坐禅」は譬えでいえば、「牛車に駕る」ことである。それに乗って行くにはどうしたらいいか、という坐禅の用心が説かれている。坐相にこだわってはならない、ということはかんたんに分かるが、「法において住するなく、取捨すべからず。何をか之を為さん」は、かんたんには理解できない。前二つは「念を息め慮を忘ず」「心、木石の如く」であろう。「何をか之を為さん」は、実に微妙で難しい問題である。そこを絶妙に表現して

いるのが、薬山である。薬山は石頭に嗣いだが、その問答にこうある。

薬山、一処に在りて坐す。師問う、你、這裏に在りて什麽をか作す。対えて曰く、一物も也た為さず。師曰く、與麽ならば則ち閑坐するなり。対えて曰く、もし閑坐せば則ち為せり。師曰く、你、為さずと道う、箇の什麽をか為さざる。対えて曰く、千聖も亦た識らず。（『祖堂集』77a）

坐禅をしている薬山は、石頭からいったい何を為す（作す）か、と問われて、なんにもしていません、と答えている。これが、馬祖が「道は修するを用いず」といった当体である。石頭はなおも追及する。何もしていないというなら、閑坐、ただのんびり坐っているのだな、と。それに対して薬山は、閑坐しているなら、それも何かをしていることになります、と答える。「すること、修すること」の徹底的な否定である。なおも石頭は追及の手をゆるめない。何もしていないというが、いったい何をしていないのか。これはさすがに答えに窮する質問である。それを薬山は、「千人の聖人でもご存じない」と答える。坐禅が何かをすることではないということを明示する見事な応えである。その応答を石頭はたたえていう。

従来、共に住むも名を知らず。任運に相い将いて作麽に行く。古えよりの上賢すら猶お識らず。造次［いいかげんな］の常流［凡人］、豈に明らむべけんや。（『祖堂集』77a）

何もしていない坐禅において、もはや薬山という名（個人）が落ちる。そこに残るのは個人と別物ではなく、いつも共にあるが、決して認識されることはない。それに「仏」と名をつければ大間違いになる。

この「共に住む」ものは、だれにあってもそうなのだ。それをさして「汝の心、是れ仏なり」といわれるのである。

そして、懐譲と馬祖にとってはこの「心」こそ、坐禅で功夫すべきことである。馬祖が坐禅をしたのみならず、それが非常に大事であったことは、百丈、黄檗以外の馬祖の弟子たちの坐禅を見ることによって明らかになる。

その３　直弟子たちの坐禅

『祖堂集』に最初に載る馬祖の弟子、大珠慧海は、およそ禅師なるものは坐禅すべきことを、次のようにいう。

> ある王長吏、問う。法師と律師と禅師と阿那箇（いずれ）か最勝なる。師云く、法師なる者は、師子座に踞し、懸河の弁を瀉（そそ）ぐ。……律師なる者は、毘尼〔律〕の法蔵を啓（ひら）き、……禅師たる者はその枢要を撮（と）り、直に心源を了ず。出没巻舒して縦横に物に応ず。咸（み）な事理を均しくして、頓に如来を見る。生死の深根を抜き、現前の三昧を得。もし安禅静慮せざれば、者裏に到りて惣に須らく茫然たるべし。（『祖堂集』266a）

法師と律師と禅師がいかにあるべきかを詳細に説いて、禅師は心源を了じて「安禅静慮」、すなわち坐禅するべきことをいう。

そのことは、『祖堂集』で百丈の次に出る魯祖においても明白である。

魯祖和尚、馬大師に嗣ぐ。池州に在り。師の諱は宝雲。機格、玄峻なり。学徒の来りて参ずれば、面壁して坐するのみ。（『祖堂集』276a）

また次のようにも伝えられる。

南泉和尚到る。師〔魯祖〕便ち面壁して坐す。南泉、手を以って師の背を拍つ。師云く、你是れ阿誰。泉云く、普願。師云く、如何。泉云く、また尋常なり。師云く、汝、何ぞ多事なる。（『祖堂集』276b）

魯祖がひたすら坐禅をしていたことは、これらの話からよくわかるが、南泉はそれをどう受け止めていたのだろうか。もう一つ魯祖の坐禅と南泉をめぐる話がある。

南泉、僧に教うるに、你魯祖の処に去け、彼の中に到らば便ち来由あらんと教う。その僧、南泉を辞して、便ち魯祖の処に去く。師、纔に僧の来たるを見て、便ち面壁して坐す。其の僧、意を在かずして却た南泉に帰る。南泉問う、魯祖の処に到るや。対えて曰く、到る。泉曰く、廻ること太だ速きかな。対えて曰く、魯祖和尚、纔に某甲を見るや便ち面壁して坐す。所以に転じ来れり。南泉便ち云く、王老僧（南泉）、初めて出世せし時に、你諸人に向いて道う、仏、未だ出世せざりし時に向いて体会せよ。尚自一箇半箇を得ず。是れ、伊は與麼にして驢年（虚しく過ごした年月）、一箇半箇を得る

や。（『祖堂集』277a）

この南泉の言葉は、どう解すことができるか。これをめぐる三人の問答が載るが一つだけ記そう。

安国和尚、拈りて雲居に問う。魯祖は過、什麼処に在りて、南泉の呵嘖を被る。雲居、便ち呵す。安国、声を出して啼哭す。雲居云く、却りて讃嘆を成せり。安国、これより哭くを止む。（『祖堂集』277a）

雲居は、「南泉は呵責したのではなく、讃歎したのだ」という。たしかにそうであって、南泉ははじめから諸仏、出世以前のところを体得せよ、と言ったのに、誰ものにできなかった、と省みる。そして、彼、魯祖は得たのだろうか、と疑問形でいって終わる。得ることができないのは魯祖や南泉が悪いというより、弟子の出来が悪いのである。ただ、言葉や身振りで示す南泉と、ただひたすら坐る魯祖とは宗風が違うのである。馬祖が坐禅を厳格に教えなかったら、魯祖のような弟子は生まれまい（『伝灯録』の雲居の言葉はまったく異なる）。

もっとも『伝灯録』には、熱心に坐禅する惟建禅師に、馬祖がちょっかいを出す話がある。

洪州の泐潭惟建禅師。一日、馬祖の法堂の後に在りて坐禅す。（馬）祖、見て乃ち師の耳を吹くこと、両吹す。師、定より起ちて、是れ（馬）祖和尚なりと見て、却復た入定す。（馬）祖、方丈に帰りて、侍者をして一椀の茶を持して師に与えしむ。師、顧みずして便ち自ら堂に帰る。（T51,248a）

ここで馬祖は惟建が坐禅するのをまったく咎めていないし、むしろ「ご苦労さん」と茶を呈したのであるが、惟建は、坐禅は人から労われるようなものではないと、まったく無視している。馬祖が一本とられた話だろう。

馬祖禅について「坐禅修行」をいう人はほとんどいない。だが実際に馬祖が坐禅していたことは『伝灯録』には省かれているが、『祖堂集』ではこう伝える。

師、有る一日、禅床に上り、纔に與麼に坐するや、便ち洟唾す。侍者、便ち問う……。（『祖堂集』262a）

問答は続くのであるが、馬祖のところには坐禅をする「禅床」があり、そこで馬祖も坐禅をしていたのである。

また大安寺の講僧に対してこういう。

是れ汝自身、尚お乃ち未だ恬静（てんぜい）を得ざるに、何ぞ能く他をして道業成持せしめんや。汝、見ずや。金剛蔵菩薩、解脱月菩薩に告げて言く、我は当に自ら正行を修し、亦た他に勧めて正行を修せしめん。何を以ての故ぞや。若し自ら正行を修行すること能わずして、他をして修せしめる者は、是の処（ことわり）あることなし。汝、生死不浄の心を将（も）ちて、口頭に取弁し、錯りて仏教を伝う。（『祖堂集』261a）

このようにいう馬祖が修行していないはずはない。しかしながら、この話も『伝灯録』は落としている。馬祖の僧団が坐禅をよくした一つの証拠が、『祖堂集』黄檗章に「馬大師の下に八十八人有りて道場に坐すも、……」（『祖堂集』310b）といわれていることからも明らかである。

二章 「作用即性」の検証

一節 「作用即性」という言葉の由来

冒頭に引用したように入矢義高氏は馬祖禅をこういう。

……あえて一言で、その端的を言うならば、「作用即性」または「日用即妙用」と言うことになろう。ダルマの著と伝えられる『血脈論』に、あたかもこの定理を解説したかとさえ思われる一段がある。曰く、「仏とはインドの言葉で、わが国でいう覚性のことである。覚とは霊覚であり機に応じ物に対して、眉を揚げ目を瞬き、手を働かせ、足を動かすという〔日常の営み〕が、全て自己の霊覚の性にほかならない。性はつまり心であり、心はつまり仏であり、仏はつまり道であり、道はつまり禅である」。いわば教学的な仏の聖性を剥ぎ取って、仏そのものを、己に奪取するのである。馬祖が「いま君が見たり聞いたり、知覚したり認識したりするその働き、それがもともと君の本性、あるいは本心と言うものであり、この心を離れて別に仏があるのではない」（『宗鏡録』巻十四）と述べている趣旨も、これと全く同じであり……。

ここで引かれる『血脈論』はすでに述べたように「見性」の語が三十二回使われる見性禅の書であり、日本達摩宗でも用いられたかもしれない。また『宗鏡録』も仏・儒・老三教一致を唱えた、石頭・馬祖の両系とは別の流れに属する永明延寿の著である。今挙げられた二つの言葉を原典によって示せば、最初は次のようである。

仏は是れ西国の語なり。此土には覚性と云う。覚とは霊覚なり。機に応じ物に接す。揚眉瞬目、手を運び足を動かす。皆な是れ自己の霊覚の性なり。性は即ち是れ心なり。心は即ち是れ仏なり。仏は即ち是れ道なり。道は即ち是れ禅なり。（T48,375a）

次に『宗鏡録』の原文は次の通りである。

今、見聞覚知するは、元(もと)是れ汝の本性なり。また本心と名づく。更に此の心を離れて別に仏あらず。（T48,492a）

『宗鏡録』では、この直前にも馬祖の言葉としてこういう。

四大の身は生滅あるを見るも、霊覚の性は実に生滅なしと見る。汝、今、この性を悟らば、名づけて長寿となす。また如来寿量と名づく。（T48,492a）

これは不生不滅の実体として「霊覚の性」を説き「長寿」という道教的用語もあるが、『血脈論』も、「此の心」を「不生不滅・・・また長生不死と名づけ、また大仙と名づく。」（T48,374b）という。

このような思想が馬祖の法であるわけはない。

「作用即性」の思想は、実は『伝灯録』巻四の達摩章で、インドの達摩に帰依した仏教六宗の一つ無相宗の波羅提が異見王に答えたものである。

> 王は怒りて問うて曰く、何者か是れ仏。答えて曰く、見性、是れ仏なり。王曰く、師、見性するや。答えて曰く、我は仏性を見る。王曰く、性は何処に在りや。答えて曰く、性は作用にあり。王曰く、是れ何の作用ぞ。我、今見ず。答えて曰く、今、作用見(あらわ)るるも、王自ら見ず。王曰く、我に於いて有りや。答えて曰く、王もし作用すれば是ならざることあるなし。王もし用いざれば、体また見難し。王曰く、もし用に当たる時は幾処(いずこ)にか出現せん。答えて曰く、もし出現する時はまさにその八あるべし。王曰く、その八の出現、当に我がために説くべし。波羅提は即ち偈を説いて曰く、胎にありては身と為り／世に処しては人と名づく／眼に在りては見と曰(い)い、耳に在りては聞と曰い／鼻に在りては香を弁じ／口に在りては談論す／手に在りては執捉し／足に在りては運奔す／遍く現ずれば倶に沙界に該(あまね)く／収摂すれば一微塵に在り／識(し)る者は是れ仏性なりと知り／識らざれば喚んで精魂と作す。
> （T51,218b）

これも「見性」をいい、「仏性」をその体とするもので、その用は六根の見聞覚知と手足の運動であり、

「霊覚の性」と同じ思想である。これらの言葉も思想も馬祖にはない。小川氏は、これを臨済の「一精明」（小川２５８）あるいは「一無位の真人」（小川２６０）と同一視する。それについては玄沙などのその批判も含めて、今は触れない。

二節　呼べば応諾するものか

小川氏は鈴木大拙師の『禅百題』という随筆集の一節、「『おい』と呼んで『うん』と答えるところに禅の端的を指示せんとする実例は、禅録のいたるところに見える」を引用して、名前を呼ばれて「ハイ」と応えることが「作用即性」で、その見聞覚知の性こそが、本心であり即心是仏であると示そうとする（小川６９）。その例として『無門関』の三つの則（十、十七、二十二）を出すが、『無門関』は見性のための公案集であり、馬祖禅とは関係ない。

その中にある第十七則「国師三喚」は、『伝灯録』にもあるが、かっこの中に仏祖たちの商量が載る。

（慧忠）一日、侍者を喚ぶ。侍者応諾す。是の如く三たび召し、皆応諾す。師曰く将に謂えり、吾、汝に孤負すと。却って是れ、汝、吾に孤負す（僧、玄沙に問う。国師、侍者を喚ぶ意、作麼生。玄沙云く、却って是れ、侍者会すなり。雲居の錫云く、且た道え、侍者は会すや会せざるや。もし会すと道わば、国師、又た汝、吾に孤負すと。もし会せずと道わば、玄沙は又た道わん、却って是れ、侍者会すなりと。且く作麼生か商量す。玄覚徴して僧に問う。什麼ぞ是れ侍者の会する処。僧云く、若し会せざれば、争か恁麼に応ずるを解せんと。玄覚云く、汝、少しく会する在り……）。（T51,244a-b）

小川氏はこの商量を無視して、則の意味をこういう。

> お前が開悟の機縁を得られぬのも、師たる自分のせいだ、相すまぬことだと思うておった。だが、「呼べば答えるもの」に気づかせようと、三度も呼んでやったのに、それでも何も気づかぬか。お前のほうこそ、よほどわしに相すまぬではないか。（小川７３）

しかし、玄沙は侍者が会したといい、この後、法眼や趙州の商量も続いていて、とても小川氏のようにかんたんにはいえないのである。

「呼べば答えるもの」の例として、小川氏はさらに『伝灯録』にある良遂の話を引く。良遂章はこれ一問のみであり、『祖堂集』に彼の章はない。

> 寿州良遂禅師、初めて麻谷に参ず。麻谷、召して曰く、良遂。師応諾す。是の如く三たび召し三たび応ず。麻谷曰く、遮の鈍根の阿師。師、方めて省悟して乃ち曰く、和尚、良遂を謾ずる莫れ。若し来りて和尚を礼拝せざれば、幾んど一生を空しく過ごさんとせり。麻谷、之を可とす。（T51,269a）

そして、こう評する。

> 三度呼ばれて三度「応諾」したところまでは、慧忠国師の侍者と同じである。だが、良遂のほうは、麻谷の罵声のもと、応諾した自己の本分事に辛くも気づき得たのであり……。（小川１３１）

しかし、これと慧忠の三喚とは、状況がまったく異なる。侍者は慧忠の側にいて慧忠をよく知っており、呼ばれたらまず返事をするのは、侍者の当然の振る舞いである。一方、麻谷に初見した良遂が、なぜ名前で呼ばれたか、不可思議である。初見の定番は「なんという名か」であり、それを聞いてはじめて名が分かるはずだが。初見の相手の名を三度呼ぶというのも、なかなかあり得ない話である。返事をして麻谷から「遮の鈍根の阿師」とどやされて、「方（はじ）めて省悟して」とあるが、何を省悟したのか。「呼んで応答」好きの編集が疑われる。

「呼べば応諾」をすべて「自己の本分事」に気づく「作用即性」だと解釈できるはずもない。

また「呼べば応諾」の例として、小川氏は薬山と李翺との問答を『伝灯録』から次のように引く。

（【　】内は『祖堂集』＝筆者）

朗州刺史李翺、師（薬山）の玄化を嚮（した）い、屢（しば）しば請（まね）くも起たず。乃ち躬（みずか）ら山に入りて之に謁（まみ）ゆ。師、経巻を執（と）りて顧（かえり）みず【采顧せず［とり合わない］】。侍者、白（もう）して曰く、「太守此（これ）に在り」。翺、性褊急にして【相公は肯えて礼拝せず】乃ち言いて曰く【軽言を発す】「面（おもて）を見るは名を聞くに如（し）かず」。師「太守」と呼ぶ【相公を召す】。翺、応諾す。師曰く、「何ぞ耳を貴び目を賤むことを得ん」。翺、拱手して之を謝す。（小川76）

そしてこのように解釈する。

これを右の問答にあてはめると、「面を見るは名を聞くに如かず」という李翺の言に対し、自分の目で見たこの姿より、世間の評判の方が大切ですか、そう薬山がたしなめたごとくに一見とれる。しかし、これが「大守どの」「ハイ」という、例のやりとりを受けての一句であることが見落とされてはならない。薬山はここで、その眼でわが姿をとくと看よ、などと威張っているのでは決してない。道は人様から聞くものではない、即座にはいと応じたご自身の「呼べば応えるもの」、それをこそよくご覧なされと、李翺に言いきかせているのである。（小川77、78）

そうだろうか。だいたい、ここで切ることが、そもそもしてはいけない読み方である。この問いには次のような続きがある。

> 問うて曰く、如何なるか是れ道。師、手以て上下を指して曰く、会すや。翺曰く、会せず。師曰く、雲は天に在り、水は缾に在る。翺、乃ち愜るを欣びて礼を作して、而して一偈を述べて曰く、身形を練り得て鶴形に似たり／千株の松の下、両函の経／我れ来たりて道を問わば餘の説なし。／雲は青天に在り、水は缾に在り。（T51,312b）

薬山が李翺を呼んだのは、経を看ていたが、軽言を聞いて話をしようと呼びかけたまでである。薬山が「どうして耳（私の評判）を尊び、目（実物の私）を賤しめるのだ」とたしなめたので李翺は「謝った」のである。その教えを感謝したのではない。小川氏の「謝す」では、感謝した意味になる。謝ってあらためて「如何なるか是れ道」と聞いた、その薬山の答えは身振りであった。上は薬山、下は李翺である。だから、

自分から李翱のところへ行かないし、来てもほっておいたのである。しかし、李翱はわからない。そこで改めて「雲在青天水在缾」、私の境界は青天に自在に流れる雲、あなたは甕のなかに入っている水。同じ水分でも、そのあり方でこのように異なるのだ、と示した。「道」はこのように自身のあり方なのだ、ということでもある。この肝要な点を無視してまで、「呼べば応える」ことが禅の端的だといいたいのだろうか。

「呼べば応諾」の今一つの例として小川氏は『伝灯録』をこう引用していう。

　于公又た問う、「如何なるか是れ仏？」師（紫玉）、于頔（うてき）と喚ぶ。頔、応諾す。師云く、「更に別に求むる莫れ」。

これについては、もはや説明は不要であろう。名を呼ばれて「ハイ」と応える、そのはたらきの外に別に「仏」を求めてはならぬ、というわけである。問題は、ここに細字双行で附された次の注である。（小川９９）

　有る僧薬山に挙似す。薬山云く、「這（こ）の漢を縛殺せん！」僧云く、「和尚なれば如何？」薬山も亦た喚びて云く、「某甲」。僧応諾す。薬山云く、「是れ什麼（なん）ぞ？」

……これが先に見た諸問答と同意であることは言うまでもない。……案ずるに、ここで肝心なのは、「呼べば応えるもの」が、すなわち「仏」なのだと、解説してみせることではなく、その事実が活き

てはたらいているその瞬間、それを質問者自身に自ら捉えさせることであろう。道通が「さらに別に求むる莫れ」と説いた時、「呼べば答える」于公自身のはたらきは、とうに過去形になってしまっているのである。（小川１００）

小川氏によれば、薬山の批判が的確であるのは、紫玉が「更に別に求むる莫れ」といったのが解説になってしまい、それではだめだということになる。そうだろうか。

この話は付論ではなく、本文として『祖堂集』巻四薬山章に載る。

因みに于迪相公、紫玉に問う。仏法の至理如何。玉、相公の名を召す。相公応諾す。玉曰く、更に別に求むる莫れ。師（薬山）挙するを聞きて曰く、這箇の漢を搏殺せよ。僧便ち問う、師は如何。師代って曰く、是れ什麽ぞ。（『祖堂集』87a）

これを見ると、「仏法の至理」を聞かれて、名を呼び、相公が応えたので、「更に別に求むる莫れ」といったことになる。そんな見聞覚知的対応で、そのままでいい、といわれたら仏法が滅ぶので、薬山がいうように「這箇の漢」（紫玉）は搏殺に値しよう。けれどもそうではない。これはこの話を伝えた僧が、誤って伝えたのであり、元来はこういう話（『伝灯録』も同様）である。

承るに教中に言えることとあり。黒風、その舡舫を吹いて、漂（ただよわ）せて羅刹鬼国に堕す。此の意、如何。師、便ち于迪と喚ぶ。相公の顔色変異す。師曰く、羅刹鬼国は遠からず在り。又た（于迪が）問う、

如何なるか是れ仏。師、于迪と喚ぶ。相公応諾す。師云く、更に別に求むること莫れ。相公、言下に大悟して、便ち礼して師と為す。（『祖堂集』270b）

この前にも長い話があり、略説すれば、于迪相公は、行脚僧を捕えては殺していたので紫玉はその領内に乗り込むと、捕えられて首枷をつけられて相公の前にひきたてられる。紫玉は袈裟を着て、対面した剣を持つ相公に、わしはお前を自由に斬れるといわれる。紫玉は、法王は生死を恐れないといって怖気付かないので、相公は正装をして礼拝して紫玉に問うた。

地獄に堕ちるのは「于迪だ」といわれて怯えていたが、仏とは何かと問うと、紫玉は、「于迪」よ、と呼びかけ、はいと応じると、（お前のほかに）さらに別に仏をもとめてはならぬ、と言ったのである。「ハイ」と応えたその働きが仏だ、ということではまったくない。地獄に堕ちるのもお前、仏になるのもお前しかいない、と言ったのである。それで相公は弟子となった、そういう話である。

この話が正しく薬山に伝われば、薬山があのように言うことはなかったであろう。薬山の話がこのあと、（『祖堂集』87a）と全く同様に付せられているが、それは『祖堂集』編者がつけて二重になったのであろう。この話の全体を無視して、「呼べば応えるもの」に落とし込むのは正しくなかろう。

小川氏はさらにいう。

名を呼ばれれば「ハイ」と応え、「近前来」と言われれば体がすっと前に出る。そのような心身の自然な反応をそのまま自己の「本分事」と看なす考えは、唐代禅の基調のひとつと言ってよい。わかりよい例をもう一つ追加しておこう。（小川９０）

そして馬祖の嗣、章敬寺懐の『伝灯録』だけにある言葉を引用していう。

　僧問う、「四大五蘊身の中、阿那箇（いずれ）か是れ本来仏性？」師（章敬）乃ち僧の名を呼ぶ。僧、応諾す。

　師良久して曰く、「汝無仏性」。

名を呼ばれて応諾する、そこにありありと現われた自身の「呼べば答えるもの」、それこそまさに「本来の仏性」でなくて何であろう。それに自ら気がつかぬのでは、仏性など無いのも同じではないか。（小川９１）

僧の問いと師の答えは無視して「名を呼ばれて応諾する」話にしている。しかも章敬は端的に「汝無仏性」といっているのに、それを「仏性など無いのも同じではないか」と取ることはできまい。あるいはこの文の『景徳伝灯録三』（禅文化研究所）の注は「仏性を問題にする資格はお前にはない」（２６頁）とする。それは両者とも仏性はだれにでも必ずあるものだ、ということを前提しているからだ。『伝灯録』にある章敬の最初の説法ではこう言われる。

　自性の元より塵境にあらず、是れ箇の微妙大解脱門なるを知らず。所有（あらゆる）鑑覚に染まず礙げられず。

（T51,252b）

一般に自性は仏性と同じだといわれている。ここではそれは六塵でなく、「鑒覚」つまり見聞覚知に染まない、感じられないという。そうであれば、「呼べば応える」ことは「本来の仏性」と矛盾する。
以上で、馬祖禅に「呼べば応える作用が、（仏）性だ」という話はないこと、したがって（馬祖）禅の端的は「作用即性」などではないことがあきらかになったと思う。
もっとも、この主題の最後に、小川氏が載せる『寒山詩』は別である。

・・・人には精霊の物あり／字なく復文なし／呼ぶ時は歴々として応え／隠るる処、居存せず。・・・
（小川７８）

これは人に不滅の精霊（仏性）があるとして、不立文字・見性成仏をいう思想である。
この詩に現われたような、人には仏性（精霊の物）があり、それは「呼ぶ時に応諾するものだ」というような思想に対する批判は、禅宗のごく初期から存在する。ところが、小川氏は、その批判という逆転が起こるのは、『伝灯録』仰山章からであるといい、その逆転を潙山と仰山の業識忙々の取り上げ方の『祖堂集』との違いという。（小川１３９）ほんとうにそうだろうか。
『祖堂集』ではこういう。

潙山、又た云く、「忽し人有り、〝一切衆生は、但だ忙忙（茫茫）たる業識のみ有りて、本の拠る可き無し〟と問わば、汝、云何にか答えん？」仰山驀（だしぬけ）に学人の名を呼ぶ。学人、応諾す。仰山問う。「是れ什麽物ぞ？」学人、答えて云く、「不会」。仰云く、「汝、亦た本の拠る可きも無し。但

に忙忙たる業識のみに非ず」。潙山云く、「此は是れ師子の一滴の乳にて、六斛の驢乳、一時に迸散れるなり」。（小川136）

『伝灯録』はこうである。

祐（潙山霊祐）問う、「〝大地の衆生、業識茫茫、本の拠る可き無し〟。子、作麼生か他の有と無とを知らん？」師（仰山）曰く、「慧寂、験処有り」。時に一僧有り面前を過ぐ。師召びて云く、「闍梨よ！」其の僧、回頭（ふりむ）く。師曰く、「和尚、遮箇ぞ便ち是れ〝業識茫茫、本の拠る可き無し〟なり」。祐曰く、「此は是れ師子の一滴乳、六斛の驢乳を迸散らせるなり」。（小川138、T51,283a)

そして小川氏はこういう。

ふいに呼ばれて思わず「廻首る」、それは「応諾」と同じく、仏性の自然なはたらき、自己本分事の隠れもなき現われとされてきたものであった。だが、ここには「是れ什麼物ぞ」「不会」という例の一段がなく、「廻首」が直ちに「業識茫茫」と結びつけられている。つまり『祖堂集』では自らの「応諾」に気づかぬことが「無本可拠」とされていたのに対し、『伝灯録』では「廻首」すること自体が「無本可拠」とされているのであり、その結果、『祖堂集』では作用（「応諾」）＝「本」であったのが、『伝灯録』では作用（「廻首」）＝「業識」という等式に反転され、この問答全体が「作用即性」の否定という逆の論理になってしまっているのである。（小川139）

これはとんでもない間違いである。「廻首る」や「応諾」が「仏性の自然な働き、自己本分事」であるというのは、小川氏の勝手な解釈である。そんな意味は元来の問答にはない。

『祖堂集』と『伝灯録』の違いは、小川氏のいうように「是れ什麼物ぞ」「不会」が『伝灯録』にはない、ということである。『祖堂集』の方が、意味がはっきりしていて名前を呼ばれて「是れ什麼物ぞ」という問いに答えられなかった（不会）から「業識茫茫」の凡夫とされたのである。「是れ什麼物」は、六祖と南岳の問答にあるように、「お前は何か」という根本的問いで、「説似一物即不中」とこたえられたように、口で答えられるものではない。そして答えられなければ凡夫である。

『伝灯録』は、（『祖堂集』を知っていただろうが）「是れ什麼物ぞ」「不会」を省いて「廻首る」だけにした、それでも、その状況描写から、その僧はそこが分っていないことが見てとれるので、いわれていることは同じである。「廻首」という作用が批判されたのではあるまい。もっとも『祖堂集』の仰山による「但に忙忙たる業識のみに非ず」、おまけに「無本可拠」だという痛烈な批判が、『伝灯録』では潙山の問い「業識茫茫、本の拠る可き無し」と、同じことを繰り返して凡庸になっている。

したがって『祖堂集』と『伝灯録』のこの問答は全体としてはまったく同じ趣旨である。

小川氏はさらに続けてこう付け加える。

> 『祖堂集』から『伝灯録』へのこの改変は、「即心是仏」＝「作用即性」という馬祖禅の基本思想への批判的観点が生まれたことを示しているのではあるまいか。（小川１３９、同様の主張は１５９にも）

馬祖禅への批判、すなわち小川氏のいう「即心是仏」の批判は、すでにみたように直弟子からあり、「作用即性」批判は、早くも石頭からあって、『祖堂集』大顛章に石頭の言葉として「揚眉動目を除却し、一切之事の外に直に心を将ち来れ」（94a）といわれ、それを『伝灯録』大顛章は多く加筆して継承するが、その加筆部分に大顛の示衆として次のようにいわれ、この章の最後は「即心是仏、修治を待たず」と結ばれる。「即心是仏」は馬祖系だけではない。

多くの時輩の只だ揚眉動目、一語一黙をのみ認め、驀頭に印可して以て心要と為すを見るも、此れ実には未だ了らず。（T51,313a）

小川氏が引く同様の作用即性批判の例である長沙景岑の語（小川１４６）は、出典の『碧巌録』だけでなく『伝灯録』（T51,274b）にもあるが、景岑は南泉の嗣である。

馬祖系と石頭系は接化のありようの違いだけであり、小川氏『語録の言葉』の後半の副題「馬祖系の禅から石頭系の禅へ」というような時系列の変化は禅宗史にはない。

『祖堂集』卷一一譯注(一)「保福和尚章」(上)

禪文化研究所唐代語録研究班

前言

本稿は『祖堂集』卷一一「保福和尚章」全五十四則の前半三十則の譯注で、これを上篇として本紀要に發表する。偶數週金曜日の定例研究會において二〇一六年六月二四日に開始、二〇一七年六月九日に終了した。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、久保讓、鈴木洋保、鈴木史己、小川太龍、(故)古勝亮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録研究班が『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史的動向」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一一月であった。その後卷十、十一、十二に列する雪峯門下の弟子、再傳の弟子の各章を經て、現在は卷十三「福先招慶和尚章」を會讀している。

『祖堂集』の燈史としての最大の資料的價値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敍べられている。『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僜(後招慶)の師保福從展にかかわる資料が豐富に蓄えられていたらしく、「保福和尚章」には五十四則もの收録がある。保福從展は長慶慧稜と廣く古今の話頭(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』にほぼ收録されている。このことから『祖堂集』の編纂（一巻から十巻への増廣）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巻に配せられたとも考えられる。「保福和尚章」の全五十四則の約半数は本書獨自の收録であり、かれら二人の議論から唐末五代の禪宗の問題意識を讀み取ることができる。その具體的内容は後半を整理した時に改めて總括したい（本紀要の次號に掲載豫定）。

二〇二五年二月二〇日

禪文化研究所唐代語録研究班　西口　芳男
衣川　賢次

『祖堂集』巻第一一譯注（一）「保福和尚章」（上）　（禪文化研究所唐代語録研究班）

［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』巻一一「保福和尚章」前半三〇則の校訂本文、訓讀文、日本語譯、注釋から成る。

二．譯注の底本は禪文化研究所影印大字本『祖堂集』（基本典籍叢刊、一九九四年）であるが、これを校訂排印した中華書局版『祖堂集』上册（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』に從って分段し、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（上）

＊印は本書にのみ録する則

〔一〕行歴
＊〔二〕高聲に問え！
〔三〕人の教えによってはならぬ
＊〔四〕三寸を施せば、盡く糅胡に渉る
＊〔五〕祖師がたは何も傳えなかった
＊〔六〕悟るも悟らざるも本分を超えたことではない
＊〔七〕非次に問う
＊〔八〕山鬼屈を汝は作り得たるなり
＊〔九〕一物不將來
〔一〇〕十二時中の修行の點検
＊〔一一〕幽微の説すら猶お是れ夢言
＊〔一二〕眞正面からほめたたえる
〔一三〕江南行脚時の慧稜との問答
＊〔一四〕招慶に同道して泉州清源山に赴く道中
＊〔一五〕一句とは？
〔一六〕巖頭の徳山批判

＊〔一七〕佛陀婆梨の取經傳說

＊〔一八〕眼中に金屑は置けぬ

〔一九〕如來に二種の語無し

〔二〇〕宿習は忘れ難し

〔二一〕馬大師の頂相を持ってきたか？

＊〔二二〕我に天下の人を物言えなくする問いあり

〔二三〕無著と文殊——南方に這个有りや？——

〔二四〕河に沿って下るのは法身か報身か？

＊〔二五〕藥草は悟りの契機となる對境

〔二六〕這个はどの法界に收まるのか？

〔二七〕文殊普賢を昨夜三更に各おの打ちて二十棒を與え、一時に院を趂い出せり

〔二八〕入門には須得（すべか）らく語あるべし

＊〔二九〕實に一人の此の門に入ることを得たるもの無し

〔三〇〕光境倶亡も未亡も未だ勦絶できず

〔一〕行歴

保福和尚嗣雪峯，在漳州。師諱従展，姓陳，福州福唐縣人也。年十五便投雪峯出家，十八於本州大中寺受戒。既師子之乳育，乃檀樹之抽芽。片月新生，孤雲出岫。海鵬成羽，望霄漢以騰身；善友臨溟，探摩尼而近掌。暫遊呉楚，尋復巾瓶。弟子之禮纔施，接示之言便至。雪峯云：「還會摩？」師欲擬近前，雪峯以杖拄之。師頓契玄要，更無遊心。凡有機縁，悉皆冥契。後以漳州王太傅仰師道徳，請轉法輪，師出世一十二年矣。

【訓 読】

保福和尚は雪峯に嗣ぎ、漳州に在り。師は諱は従展、姓は陳、福州福唐縣の人なり。年十五にして便ち雪峯に投じて出家し、十八にして本州の大中寺に於いて受戒す。既に師子の乳育にして、乃ち檀樹の抽芽なり。片月新生し、孤雲岫（みね）より出づ。海鵬羽を成し、霄漢を望みて以て身を騰げ、善友溟（うみ）に臨み、摩尼を探（もと）めて掌（たなごころ）に近し。暫らく呉楚に遊び、尋いで復た巾瓶す。弟子の禮纔（わずか）に施すや、接示の言便ち至る。雪峯云く、「還（は）た會すや？」師、近前せんと欲擬（ほっ）するや、雪峯は杖を以て之を拄（とど）む。師は頓に玄要に契い、更に遊心無し。凡そ機縁有れば、悉く皆な冥契す。後、漳州の王太傅、師の道徳を仰ぎ、法輪を轉ぜんことを請うを以て、師は出世すること一十二年なり。

【日 譯】

保福和尚は法を雪峯に嗣ぎ、漳州に住した。師は諱は従展、俗姓は陳氏、福州福唐縣の出身である。十五歳のとき、雪峯について出家し、十八歳のときに福州の大中寺で具足戒を受けた。雪峯という獅子王に育てられたうえに、さらに栴檀は双葉より芳しの喩えのように生まれながらに抜きん出ていた。弓張り月が新たに生まれ、一片の雲が山洞より出る。羽が成育した海鵬は、天空を目指して飛び立ち、龍王の

摩尼珠を求めて大海に漕ぎ出した善友王子のように、摩尼珠は掌にあった。しばらくのあいだ呉楚を遊歴し、また雪峯に戻って親しく隨侍した。弟子としての禮拜をしたとたんに導きの言葉が吐かれた。雪峯、「わかったか。」師は前に進み出ようとすると、雪峯はそれを押しとどめた。師はハッとして禪の奥義に契合し、遊歴する心がまったくなくなった。そうして雪峯とのどんな問答も、巧まずして契合した。後に漳州の王太傅が、師の禪僧としての力量を敬慕し、説法をしてほしいと願ったので、師は出世して十二年住持した。

【注釋】

○**保福和尚**　?～九二八。同門の長慶慧稜(八五四～九三二)とは認めあった仲で、古今の問答について商量しあい、「常以古今方便詢於長慶稜和尚，稜深許之(保福は日ごろから古今の話頭を擧して長慶稜和尚に意見を求め、稜和尚は保福の見識を認めた)」(『景德傳燈錄』巻一九「保福章」)といわれる。二人が商量しあった「古今方便」が『祖堂集』の資料になったと思われる。本書の序を題した泉州招慶寺主淨修禪師文僜(福先招慶和尚、八九二～九七二)は保福の門より出た。『景德傳燈錄』巻一九、『宗門摭英集』巻中(三則)、『宗門統要集』巻九(十則)、『正法眼藏』巻上(二則)、『禪宗頌古聯珠通集』巻三二(六則)、『聯燈會要』巻二四、『禪門拈頌集』巻二二(七則)、『五燈會元』巻七等に問答語句を錄す。『永樂大典方志輯佚』(第二册、中華書局、二〇〇四)所引『清漳志』人物の項に一部、燈史に見えない情報が含まれているので次に書き下しておく。

僧從展は福州の人、俗姓は陳。幼きより茹葷(におうやさいをしょく)せず。年十二、雪峰に師事す。一日、忽(ふい)に召(よ)びて曰く、「還(は)た會すや?」師近前するに、雪峰は杖を以って之を柱(とど)[拄]む。師は當下に頓悟し、禮を作して退く。梁の貞明四年(九一八)、漳州刺史王延釭[『淳熙志』作延彬]は、保福院を創り、迎請して開堂せしむ。師曰

く、「箇の笑端を起こすを須ちて作麼せん？此の如きと然雖も、再三に推免するを容さず。諸仁者、還た識るや？若し識り得たれば、便ち古佛と眉［肩］を齊しくせん。」郡の西北、城を距つこと二里に鷲峯山有り、師は徒弟を領いて之に造りて曰く：「此は吾が兆域爲る可し。」天成三年（九二八）歸寂し、號を大覺禪師と賜い、塔額は靈應塔と曰い、鷲峯の法堂の後に在り。（冊二一六巻八七八二頁十八。又『宋遼金元方志輯佚』上冊四四五頁、『清漳志』、上海古籍出版社、二〇一一）

○**漳州**　今の福建省漳州市。『大明一統志』巻七八「漳州府」條、「禹貢の揚州の域。…晋には晋安郡の地に屬し、梁は南安郡に屬し、隋は閩州に屬す。唐垂拱初［二年］（六八六）始めて福州西南境を析きて漳州を置く。南に漳水有るを以て名と爲し、漳浦縣を治とす。…天寶初（七四二）漳浦郡と改め、乾元初（七五八）復して漳州と爲し、又た治を龍溪に移す。五代晋の時、留從効、改めて南州と爲す。宋は復して漳州と爲す。」

○**福州福唐縣人也**　福唐縣は今福建省福清市。『淳熙三山志』巻三、「福清縣を望むに、州の東南百二十里なり。唐の聖暦二年（六九九）長樂縣南八郷を析きて萬安を置く。天寶元年（七四二）改めて福唐と爲す。梁の開平二年（九〇八）改めて永昌と爲し、唐の同光元年（九二三）復た福唐と爲す。僞閩の龍啓元年（九三三）改めて福清と爲す。」

○**本州大中寺**　今の福州市鼓樓區にあった。『淳熙三山志』巻三三「寺觀」條、「懷安の大中寺は州の西なり。梁の太守の袁士俊の第内に小山有り。時に鐘聲を聞く、因りて鐘山と名づく。普通二年（五二一）捨して以て寺と爲し、袁寺と號す。…大業二年（六〇六）改めて鴻業寺と爲し、尋いで鐘山寺と爲す。唐上元元年（七六〇）名を福唐寺と更む。會昌に例て廢さる。大中四年（八五〇）之を復し、今額を賜わる。天聖中災あり、數年を歴て再創し成るに垂として復た災す。元豐の改元（一〇七八）のとき始く之

を新たにす。」

○既師子之乳育，乃檀樹之抽芽　これ以下の文飾された記述は歿後の碑銘（佚、撰者未詳）からの引用であろう。「師子之乳育」は雪峯について出家し教育をうけたこと。「檀樹之抽芽」の「檀樹」は栴檀樹、「抽芽」は雙葉が出ること。「栴檀は雙葉より芳し」の意で、從展が生まれながらに人に抜きん出ていたことを言う。

「既A，乃B」は「すでにAであるうえに、さらにBである」意であり、「既A，又B」、「既A，亦B」、「既A，終B」とも表現される。本書巻九「大光和尚章」第五則、「僧問：只如達摩是祖師不？師云：不是祖。僧曰：既不是祖，又來東土作什摩？（すでに祖師でないのに、さらに唐土に來てどうするのですか？）」

○片月新生，孤雲出岫　「片月新生」は、初發心の喩え。『法苑珠林』巻三四に『文殊師利問菩提經』を引いていう、「又初發心，如月新生；行道心，如五日月；不退轉心，如月十日；一生補處心，如月十四日；如來智慧，如十五日月」（大正五三・四八二中）。

「孤雲出岫」は、雪峯山より出て修行に出ることをいう。陶淵明「歸去來兮辭」の句、「雲無心以出岫，鳥倦飛而知還」による。また劉禹錫「送元簡上人適越」詩、「孤雲出岫本無依，勝境名山即是歸」（『劉賓客文集』巻二九、『全唐詩』巻三五九）。

○海鵬成羽，望霄漢以騰身　「鵬」は『莊子』逍遥遊に見える想像上の巨大な鳥で、大空高く羽たいて、大海をひとっ飛びで南冥に移るといわれる。從展が大きく成長したさまに譬える。

○善友臨溟，探摩尼而近掌　善友王子と惡友王子の兄弟は龍王の左耳中にある如意寶珠を求めて大海に入り、善友王子が首尾よく珠を手に入れたという『大方便佛報恩經』巻四「惡友品」（大正三・一四五上～下）に見える話による。「摩尼」は心、佛性の譬え。

○暫遊呉楚，尋復巾瓶　「呉楚」は、長江中流下流の一帯。保福が長慶慧稜と江南へ結伴行脚した時のやりとりは本章第一三則に見える。「巾瓶」は僧の持ち物である淨巾と淨瓶、轉じて「弟子としてうやうやしく仕えること。」『景德傳燈錄』卷一九は「遊呉楚間，後歸執侍。」

○弟子之禮纔施，接示之言便至。雪峯云：還會麼？師欲擬近前，雪峯以杖拄之。師頓契玄要，更無遊心
本書ではどのような接示の言葉があったのかは記されていないが、『景德傳燈錄』、『五燈會元』では、呼んで「會すや？」と問うた。雪峯の接化では、相手を呼ぶのは、佛法とは「自己事」であることをその人に示唆するもの。『雪峯語錄』卷上に次がある、

師問僧：「見說大德曾爲天使來，是否？」云：「不敢。」師云：「爭解與麼來得？」云：「仰慕道德，豈憚關山？」師云：「汝猶醉在，出去！」僧便出，師乃召：「大德！」僧回首。師云：「是什麼？」僧亦云：「是什麼？」師云：「者漆桶！」僧無語。（十九丁左）。

雪峯が僧に問う、「大德は天使だったと聞いているが、本當か？」「恐れ入ります。」雪峯、「どうしてそのように來ることができたのだ？」「師の道德をお慕いしていましたから、どうして險しい山々を厭うたりしましょうか？」雪峯、「きみはまだ醉っておる、出て行け！」僧が出て行こうとするや、背後から「大德！」と呼び、僧が振り返ると、雪峯、「（呼ばれて振り返るそれは）何だ？」僧も言う、「何ですか？」雪峯、「この愚か者！」僧は何も言えなかった。

また同卷下にも次がある、

師送僧出，行三五步，召曰：「上座！」僧迴首。師曰：「途中善爲！」（二十四丁右）。

雪峯は僧が出立するのを見送って、四五步行ったとき、背後から呼びかけた、「上座！」僧が振り返るや、「道中お氣をつけて！」

雪峯がいきなり「會すや」と切り出すのも「自己事」が問題にされてのことである。本書卷七「雪峯和尚章」第三七則にも、「師見僧云：會摩?對云：不會。師云：老僧不出頭、爲什摩不會?（わしはどこにも出向いておらぬ、どうして分からぬのか）」（「『祖堂集』卷七雪峯和尚譯注（下）」『禪文化研究所紀要』第三十二號參照）とある。

從展は「會すや」と言われて、なんのことか訊こうと進み出ようとしたところ、雪峯に杖で押し止められ、佛法は人に訊き教えてもらうことではなく、自己のことだとハッとわかった。『景德傳燈錄』卷一九では、「一日忽召曰：還會麼?師欲近前。雪峯以杖拄之。師當下知歸（師はすぐに佛法の本旨を知り），作禮而退。」となっている。これが保福の開悟の因緣である。

○**凡有機緣，悉皆冥契**　「機緣」は接化する師と弟子の問答。道忠『葛藤語箋』、「機は學者に屬し、猶お教中に衆生の機と云い、所化(でし)に屬す。緣は師家に屬す、是れ學者の緣の故なり。」「冥契」は、自然に契合する。本書卷一〇「鏡清和尚章」第九則、「遍歷諸方，凡對機緣，悉皆冥契。（各地を遍歷して、およそ機緣に遇えば、ことごとくもらさず會得した）」

○**後以漳州王太傅仰師道德，請轉法輪，師出世一十二年矣**　『景德傳燈錄』卷一九には「梁貞明四年丁丑歲，漳州刺史王公，欽承道譽，創保福禪苑，迎請居之」とある。貞明四年は九一八年、丁丑歲は九一七年で食い違うが、『五燈會元』卷七及び前に引いた『清漳志』では「貞明四年」としており、これが正しい。『（正德）漳州府志』は、「淨衆寺は城の西北隅に在り、五代梁貞明二年（九一六）本州刺史王延鈺、保福禪院を創し、祝聖道場と爲す」（漳州淨衆寺 https://kknews.cc>culture に掲載の写真による）。これだと「師出世一十二年矣」といい、『景德傳燈錄』に「師住保福僅一紀」というのと一致する。『閩國史事編年』後梁貞明四年條の末尾に「漳州刺史王延鈺創保福院，迎僧從展居之」とあり、漳州王太傅を王延鈺

（『清漳志』も「漳州刺史王延釭〔『淳熙志』作延彬〕」）のこととする。

示寂については『景德傳燈録』巻一九「保福章」に次のように記述している。

師住保福僅一紀，學衆常不下七百。其接機利物，不可備録。閩帥禮重，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，聞説和尚不解忌口。」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：「恁麼即某甲不敢造次。」師曰：「失錢遭罪。」言訖，跏趺告寂。即三月二十一日也。

師は保福院に住して十二年、修行僧は常に七百衆を超えた。その爲人接化の問答商量の記録は、ここには載せきれない。閩帥はうやまい、後唐朝に袈裟を賜うよう奏上した。後唐の天成三年（九二八）死に至る病にかかった。僧が入室し見舞うと、師は訊いた、「きみとは長い付き合いだが、何か病を治す手立てはあるか？」僧、「いくらでもあります、和尚は毒斷ちができていないと聞いています。」また大衆に言った、「十日ほど前から氣力がおとろえた、ほかでもない、ただその時が來ただけだ。」僧が問う、「その時が來ました。師は逝かれるのがよいのですか、とどまられるのがよいのですか？」師、「きみが言え。」僧、「わたしに言えと言われるが、めったなことは申せません。」師、「銭を失ったうえに罪を着せられた（我が一生の接化は失敗に歸した）。」言い終わるや、結跏趺坐して亡くなった。天成三年三月二十一日であった。

〔二〕高聲に問え！

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：「道什麼！」學人再申前問。師云：「我不是患聾。」

【訓讀】

師上堂して云く、「人有って問話するあらば、高聲に問え！」時に人有って出で來って問う、「學人高聲に問う、請う和尚高聲に答えよ。」師云く、「什摩（なん）と道うぞ！」學人再び前問を申ぶ。師云く、「我は是れ聾（ろう）を患わず。」

【日譯】

師は上堂して言う、「質問するなら、大きな聲で問いなさい。」その時に僧が進み出て問うた、「わたしは大きな聲で問います、和尚さんもどうぞ大きな聲でお答え下さい。」師、「何だと！」その僧は再び同じ問いをした。師、「わたしは耳が悪いのではない。」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄。

○**師上堂云：有人問話，高聲問！**「高聲」は大聲。「高聲に問え」とは、單に大きな聲で問えというだけでなく、通り一遍の問いではなく、自らの修行の生命を賭した問いをせよという意味も含まれ、また「高聲に問う」作用をする君自身は何者なのかと問う意圖も含まれる。「高聲問」の用例は多くあるが、二三を示しておく。

問：「説教當爲何人?」師云：「近前來，高聲問!」僧近前問，師便打。（『雲門廣錄』巻上、大正四七・五五二上）

問う、「誰のために教えるのですか?」雲門、「前に出てきて、大きな聲で問いなさい。」僧は前に進み出て大きな聲で問うた。雲門はすかさず打った。

雲門が「近前來，高聲問」というのは、こう言われて、進み出る作用をする「おまえ自身は何者なのか」を、みずから問い、みずから體得させることである。

問：「無絃琴請師音韻。」師良久曰：「還聞麼？」僧曰：「不聞。」師曰：「何不高聲問著？」（『景徳傳燈録』巻一三「首山省念章」）

問う、「無絃琴を弾いて聞かせてください。」首山はしばし沈黙して言う、「聞こえたか？」僧、「聞こえません。」首山、「どうして大きな聲で問わなかったのだ？」

「何不高聲問著」とは、無絃琴の調べが聞こえないのに聞こえるかのような問いをせよと言うのではなく、「今の君自身にとって最も切實な問いをなぜしないのだ」ということであろう。

僧問：「如何是佛？」師曰：「高聲問著！」曰：「莫即便是也無？」師曰：「勿交渉！」（『景徳傳燈録』巻二六「杭州臨安光孝院道端禅師章」）

僧が問うた、「佛とはいかなるものでしょうか。」道端禪師、「大きな聲で問え！」「大きな聲で問う者がそうなのですね。」道端禪師、「關係ない。」

「佛とは何か」は人に問うべきことではなく、みずからに問い、みずから體得する以外に解決できることではない。道端禪師はそのことを「高聲に問え」と言ったのであるが、問僧は「高聲に問う者が佛である」と短絡してしまった。

問：「如何是學人珠？」師云：「高聲問！」僧禮拜。師云：「不解問。何不道高下即不問，如何是學人珠？何不與麼問？」僧便再問。師云：「洎合放過者漢。」（『趙州録』巻中〔三四四〕）

問う、「何がわたしの寶珠ですか？」趙州、「大きな聲で問え。」僧はお教えありがとうございましたと禮拜した。趙州、「問い方も知らぬ。どうして『大きい小さいはともかく、わたしの寶珠とはどういうものでしょうか？』とそのように問い返さないのか？」僧はすぐに問いなおした。趙州、「あやうく見逃すところだった。」

「高聲問」する君自身が寶珠なのだと趙州は示唆し、僧は禮拜した。趙州が「不解問…」と言うのは、

僧の禮拜の内實を調べるためのものであり、僧は教えられた通りに問いなおしたことで、僧の禮拜は儀禮的なものでしかなかったことが露呈し、趙州は「あやうく見逃すところだった」と嘆息した。

○時有人出來，問：學人高聲問，請和尚高聲答。師云：道什摩！「有人問話，高聲問！」という保福の釣語（索語）に釣り出され、僧は「學人高聲問，請和尚高聲答」と言うが、問話そのものが欠落しており、保福に一蹴された。

○學人再申前問。師云：我不是患聾　僧は一蹴されたのも氣づかず、大きな聲で前と同じ言い方をして、「わたしは耳は聞こえている」と保福をうんざりさせた。

〔三〕人の教えによってはならぬ

有人問：「摩騰入漢，一藏分明；達摩西來，將何指示?」師云：「上座行脚底事作摩生?」僧云：「不會。」師云：「會取好，莫傍家取人處分。」

【訓読】

有る人問う、「摩騰 漢に入りて、一藏分明たり。達摩 西來し、何を將（もっ）てか指示する?」師云く、「上座行脚する底の事は作摩生?」僧云く、「會せず。」師云く、「會取すれば好し、傍家に人の處分を取る莫かれ。」

【日譯】

ある僧が問う、「迦葉摩騰が中國に來たことで、一切の教法が明らかになりました。達摩は西來して、何を示したのでしょうか?」師、「そなたの行脚する自身はどうなのだ?」僧、「わかりません。」師、「自分でわかればよいのだ、軒並みに禪匠をたずねて人の教えによってはならぬ。」

【注釋】

○本則は、『景德傳燈録』巻一九、『五燈會元』巻七にも收録される。そこでは以下に引くように長い説法が續いている。

問：「摩騰入漢，一藏分明；達磨西來，將何指示？」師曰：「上座行脚事作麼生？」曰：「不會」。師曰：「不會，會取好。莫傍家取人處分。若是久在叢林，粗委些子遠近，可以隨處任眞。其有初心後學，未知次序，山僧所以不惜口業，向汝道，塵劫來事，只在如今。還會麼？然佛法付囑國王、大臣、郡守。昔同佛會，今方如是。若是福祿榮貴則且不論，只如當時受佛付囑底事，還記得麼？若識得，便與千聖齊肩。儻未識得，直須諦信此事不從人得，自己亦非。言多去道轉遠。直道言語道斷，心行處滅，猶未是在。久立，珍重。」（『景德傳燈録』巻一九）

師が言う、「わからねば、自分でわかればよいのだ。軒並みに禪匠をたずねて人の教えによってはならぬ。もし長く叢林で修行し、どういうことが禪の近道であり遠回りであるかを知ったなら、いかなる場でも主人公となって眞實のありかたにまかせてよい。初學者で次第がわからないものには、わたしが口業を惜しまずに言ってやろう。過去よりの無限の時間は今ここにあるのだ。わかるか？ ところが、佛法は國王・大臣・郡守に託された。世尊在世中にはともに佛會に參加したから、今こうなったのだ。今の財産や身分の高さについては問題にしないが、當時世尊によって傳授されたことは憶えているか？ もし憶えていれば、千聖と同等である。もしまだわからなければ、〈この事〉は人から得られるものではないと確信しなければならないが、自分と佛を等置することもまた間違いである。ことばを盡くせば道理からますます離れてゆく。言語の道は斷たれ、心のはたらきが消えると言っても、まだ正しいとはいえない。長く立ったままでご苦労であった。」

○**有人問：摩騰入漢，一藏分明；達摩西來，將何指示？** 「摩騰」は迦葉摩騰。印度出身の僧で、後漢

永平十年（六七）に竺法蘭とともに中國にもたらし、洛陽の白馬寺で佛典翻譯に從事し、『四十二章經』を竺法蘭と共譯したとされる。『高僧傳』卷一に傳がある。「達摩西來」は、菩提達摩が西來して「即心即佛」を傳えたとする馬祖禪を受ける。明州雪竇山常通禪師は修行時代に「摩騰入漢，譯著斯文；達磨來梁，復明何事？」（『景德傳燈錄』卷一一）という疑問を抱いたという。

○**師云：上座行脚底事作麼生？僧云：不會**　自己本分事を諦めることが「行脚底事」であるが、それは人に教えてもらって納得するものではなく、自らそれに氣づくほかないものである。却って法を求めてわたしの教えを請うことは、自己本分事に背いているのではないかという問いかけである。

○**師云：會取好，莫傍家取人處分**　どうして「莫取人處分」なのかは、先に引いた保福の説法に「直須諦信此事不從人得」（自己本分事は人より得られるものではないと諦めなければならぬ）と言っているように、「從門入者非寶」（『祖堂集』卷五「雲巖和尚章」第二四則、『宗鏡錄』卷九八「先雲居和尚」）ということである。「傍（bàng）家」は、動目構造で「軒なみに、一軒ごとに」の意（袁賓『禪宗著作詞語匯釋』、江蘇古籍出版社、一九九〇年）、雷漢卿『禪籍方俗詞研究』（巴蜀書社、二〇〇九年）、汪維輝「有關《臨濟録》語言的幾個問題」（『臨濟錄國際學會論文集』、二〇一六年）など。修飾構造の名詞「傍（páng）家」（隣りの家）ではない。「取人處分」は他人の言うことに從う。ここではよその禪師の教えを鵜呑みにすることを戒める。

〔四〕三寸を施せば、盡く糘胡（たこ）に渉る

有人問：「纔施三寸，盡涉糘胡；如何示徒，免負於前機？」師云：「收拾看！」學云：「大衆咸委。」師云：「汝也是天津橋上皺眉僧。」

【訓讀】

有る人問う、「纔かに三寸を施せば、盡く糝胡に渉る。如何が徒に示せば、前機に負くを免る？」師云く、「收拾し看よ！」學云く、「大衆咸な委る。」師云く、「汝も也た是れ天津橋上に眉を皺む僧なり。」

【日譯】

ある僧が問う、「言葉を用いたとたんに、ごたごたしてわけがわからなくなります。どのように門人に示せば、この問いにそむくことのないようにできますか？」師、「自分でかたをつけよ。」僧、「それは誰もわかっています。」師、「きみも天津橋の上で困惑している僧だ。」

【注釋】

○本則は本書のほかに收録を見ない。

○**有人問：纔施三寸，盡渉糝胡；如何示徒，免負於前機？** 「施」は施設、發動することで、「施三寸」は、言葉で禪を説くこと。「糝胡」は「塗糊」「搽胡」に同じ。『碧巖錄不二鈔』第一則、「搽胡は當に塗糊に作るべし。模糊の義、猶お塗胡のごとし」（禪文化研究所『禪語辭書類聚三 碧巖錄不二鈔』三〇頁下）。「前機」は目前の僧の問題提起を指す。即ち「禪の教えは言葉を用いたとたんにわけがわからなくなる。」どのようにわたしども學人に示せば、わけがわからなくなることから免れますか？『佛祖道影』巻三「藥山惟儼」にも次がある。

> 師生絳州韓氏，年十七出家，博通經論，嚴持戒律。首造石頭之室，機緣少契。頭命謁馬祖，始悟前機。師乃返石頭。
>
> 師は絳州（今の山西省新絳縣）の韓氏に生まれ、十七歳になって出家し、さまざまな經論に通じ、嚴格に戒律を守った。はじめ石頭希遷のところで入室したが、機縁が契わなかった。石頭に指示されて馬祖に參じ、やっと前の石頭との問答の意を悟り、石頭に引き返した。

○師云：收拾看　「拾」は原文は「捨」に誤る。「收拾」は、かたづける・きまりをつける・片をつける。『建中靖國續燈錄』巻二一「蘇州報恩泗州院用元禪師章」に次がある。

　問：「祖佛摟籠不得底人，和尚如何收拾？」師云：「試呈伎倆看。」僧便喝。師云：「驚殺人！」

　問う、「祖佛も抑え込めなかった人を和尚はどのようにかたづけますか？」師、「腕前をみせてみなさい。」僧は大聲を出した。師、「驚かすな！」

○學云：大衆咸委　「自分で決着をつけるのだということは、だれもが知っています。」

○師云：汝也是天津橋上皺眉僧　「きみもまわり道はないのに餘計なことを言って困惑している僧だ。」「天津橋」は洛陽の皇城の前を流れる洛水に架けられた橋、渡れば皇城の端門である。天津橋の上は皇城に到るただ一筋の路だけで迷うことがない。本書巻一一「睡龍和尚章」第六則に次がある。

　問：「太尉相公送繩床，和尚將何報答？」師云：「天津橋上無異路，報答之心性不殊。」

　問う、「王太尉が繩床を贈ってくださいましたが、そのご恩に和尚は何で報いられますか。」師、「天津橋に迷わせる道はない。報答の心は本性そのもので、なんの迷いもない。」

〔五〕祖師がたは何も傳えなかった

問：「祖祖相傳，有何言屬？」師云：「汝從什摩人邊傳得來？」進曰：「與摩則學人退一步。」師云：「你無端進前退後作什摩！」

【訓讀】

問う、「祖祖相い傳う、何の言屬（げんしょく）か有る？」師云く、「汝は什摩人（なんぴと）の邊從（ところよ）りか傳え得來（えきた）る？」進んで曰く、「與摩（かく）ならば則ち學人退くこと一歩せん。」師云く、「你無端（むたん）に進前退後して什摩（なん）と作す！」

【日譯】

問う、「祖師がたは次々に法を傳えられましたが、どのような言葉が託されたのですか？」師、「君は誰のところから傳えてもらったのか？」僧は言った、「そういうことなら一歩引き下がります。」師、「わけもなく進み出たり退いたりしてどういうつもりか！」

【注釋】

○本話は本書のみの收錄である。

○**問：祖祖相傳，有何言屬？**　「祖祖相傳」は西天二十八祖、東土六祖へと正法が伝わったこと。裴休撰「圭峯禪師碑銘并序」にいう、「（釋迦如來）最後以法眼付大迦葉，令祖祖相傳，別行於世。…自迦葉至達摩，凡二十八世。達摩傳可，可傳璨，璨傳信，信傳忍爲五祖。又傳融爲牛頭宗，忍傳能爲六祖。」

「言屬」は言い付け、「屬」「囑」は古今字。

本書卷六「投子和尚章」第九則に次がある。

> 問：「佛佛授授，祖祖相傳，未審傳个什麼？」師曰：「年老也，爭受謾語？」
> 問う、「佛から佛へ、祖から祖へと法を次々と傳えました、いったい何を傳えたのですか？」投子、「わたしは年老（お）いたがそんな謾語（でたらめ）を受けたりしようか？」

投子が言うように禪では傳えるべきものはないのである。德山宣鑒は言う、「我宗無語句，實無一法與人」（『景德傳燈錄』卷一五）。

○**師云：汝從什麼人邊傳得來？**　傳えるものがあると思っているようだが、君は誰のところから傳えてもらったのだ。人から傳えられたり、人に傳えたりするようなものはなく、人人分上各自具足底の事である。

『趙州錄』巻上（秋月本〔一五九〕）に次がある。

問：「佛祖在日，佛祖相傳；佛祖滅後，什麼人傳？」師云：「古今總是老僧分上。」學云：「未審傳箇什麼？」師云：「箇箇總屬生死。」云：「不可埋沒却祖佛也。」師云：「傳箇什麼！」

問う、「佛祖が存命であられたときは、佛祖が法を傳えました。佛祖がお亡くなりなったら、誰が傳えるのですか？」趙州、「古今の事はすべてわたしという自己本分の事にほかならぬ。」學人、「何を傳えるのですか？」趙州、「誰もみな死を免れぬ。」學人、「祖佛をないがしろにはできませんぞ。」趙州、「何を傳えるというのだ！」

○進曰：與摩則學人退一歩　「人から傳えてもらうことではないということでしたら、私は引きさがります。」「退一歩」は、自分のした問いが破綻していることを知ったり、拒否されたときにその問いを取り下げること。

本書巻一〇「鏡清和尚章」第二〇則に次がある。

問：「如何是天龍一句？」師云：「伏汝大膽。」進曰：「與摩則學人退一步。」師云：「覆水難收。」

問う、「天龍和尚の緊要の一句とは何でしょうか？」鏡清（即ち天龍）、「君の大膽なのにはまいった。」「それなら一歩退きます。」鏡清、「ぶちまけた盆の水はもとに戻らぬ。」

さらに本書巻一三「招慶和尚章」第一一則にも。

問：「古佛道場，如何得到？」師：「更擬什摩處去？」學云：「與摩則學人退一步。」師云：「又是亂走作摩？」

問う、「古佛の道場には、どうすれば到達できますか？」師、「そのうえ何處に行こうというのだ。」學人、「それならわたくしは一歩退きます。」師、「またもやうろうろしてどうする！」

○師云：你無端進前退後作什摩？　一歩前へ出て質問し、不適切な問いだとわかったから「一歩退く」と

言ったのを「きみは何でふらふらしているのか！」と叱責した。『古尊宿語要』第四巻「鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集」（柳田聖山編 禪學叢書之一『無著校寫古尊宿語要』）に次がある。

問：「波澄浪息，爲什麼摩尼不現？」師云：「汝且喚什麼作摩尼？」學云：「與麼學人退一步。」師云：「汝無端進前退後作麼？」

問う、「波はおだやかに澄んでいますのに、どうして摩尼珠は見えないのでしょうか？」鼓山、「君は摩尼珠を何だと思っているのだ？」學人、「それなら一歩退きます。」鼓山、「わけもなく進み出たり退いたりしてどうする？」

〈六〉悟るも悟らざるも本分を超えたことではない

有時上堂云：「夜來還有悟底摩？乞个消息。不悟底摩？乞个消息。悟底是，不悟底是？若便悟去，亦不分外；若便不悟去，亦不分外。莫見與摩道，便道〈非悟非不悟〉。莫錯好！者風漢與摩道，莫屈著人摩？」

問：「承師有言：『若便悟去，亦不分外；若便不悟去，亦不分外。』未審如何是不悟底事？」師云：「教我向阿誰道？」云：「如何是悟底事？」師云：「悟人即委。」

【訓讀】

有る時、上堂して云く、「夜來還た悟る底有るや？个の消息を乞う。悟らざる底あるや？个の消息を乞う。悟る底が是なるか、悟らざる底が是なるか？若便し悟り去るも亦た分外ならず、若便し悟り去らざるも亦た分外ならず。與摩に道うを見て、便ち〈悟るに非ず、悟らざるに非ず〉と道う莫かれ。錯まること莫くんば好し！者の風漢の與摩に道うは、人を屈著する莫きや？」

問う、「承るに師の言う有り、〈若便し悟り去るも亦た分外ならず、若便し悟り去らざるも亦た分外ならず〉と。未審如何なるか是れ悟らざる底の事？」師云く、「我をして阿誰に向かってか道わしむ？」云く、「如何なるか是れ悟る底の事？」師云く、「悟る人即ち委る。」

【日譯】

ある日の上堂で言った。「昨夜悟った者がいたら、その消息を聞かせてくれ。悟らなかった者がいたら、その消息を聞かせてくれ。悟るほうがよいのか、悟らないほうがよいのか？悟っても己の分を超えたことではないし、悟らなくても己の分を超えたことではない。わたしがこのように言うのを聞いて、〈悟るのでもないし、悟らないのでもない〉などと思ってはならぬ。誤らないでもらいたい。この亂心者がこのように言うのは、君らをいわれもなく貶めることになるのではあるまいか？」

問う、「師は〈悟っても己の分を超えたことではない、悟らなくても己の分を超えたことではない〉と言われましたが、いったい悟らないことというのはどういうことなのですか。」師、「わしに誰に答えさせようというのだ？」「悟ることとはどういうことなのですか。」師、「悟った人が知っている。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収錄。

○**有時上堂云：夜來還有悟底摩？乞个消息。不悟底摩？乞个消息。悟底是，不悟底是？若便悟去，亦不分外；若便不悟去，亦不分外。莫見與摩道，便道〈非悟非不悟〉。莫錯好！者風漢與摩道，莫屈著人摩？**

禪僧が修行するのは自己本分を諦めることであるが、菩提・涅槃・眞如・佛性等の佛教用語は要請として言語化されたものであり、そのように概念化されたものがあるかどうかは決定的に定まっているわけではなく、佛教學は形而上學である。馬祖は佛性という形而上のものを、見聞覺知もろもろの一切の作

用こそが佛性の顯現であるとして形而下に引き下ろすことで、誰もが理解しやすいものにするという革命をおこした。それによって自己に佛性が具足し、我が心こそが佛性にほかならい（自己本分）という知識は受け入れられ易いものとなった。しかし知識は悟りではない。長慶慧稜は雪峯に參見し、「學業辛苦，不多得靈利」（禪學を學ぶのに心力を費やしたが、なかなか悟りは得られなかった。本書巻一〇「長慶和尚章」第一則）と言われるが、馬祖禪を知識として心得てはいても、實感として納得できる體驗がなかったのである。それを見て取った雪峯は「山火事で焼け殘った樹木のように、身心のはたらきを消し去って、長くて十年、半ばなら七年、短かければ三年で成果があがろう」と、どうにもならなくなったときに施す死馬医の手立てを授けてやると、二年半後、夜中に堂内の燈火を見てはっと省悟し、法堂で柱に寄りかかっていたときに、「あっ！」と、それが「見聞覚知」の佛性のはたらきだったと氣がついたのであった（「『祖堂集』巻一〇譯注（五）「長慶和尚章」」參照、『禪文化研究所紀要』第三十七號）。長慶の體驗が夜中であったように、夜中に悟りの體驗をすることが少なくなかったのであろう。同じ夜中に坐禪していて悟る者もおり、悟らぬものもいた。保福が「悟っても悟らなくても、自己の本分を超え出たことではない」と言うのは、一切衆生は佛性を具足し、法性のまっただなかで「言談祇對、著衣喫飯」しているからには、悟る・悟らぬの沙汰を越えているということである。ただしこれを推し進めれば、無事禪に墮してしまう。しかし、ここは多くの悟れぬ修行者をなぐさめる發言であって、すぐあとに、このことを問うた僧に答えた内容から、保福は「悟ること」と「悟れぬこと」との違いをはっきりと區別している。

〇**若便悟去亦不分外，若便不悟去亦不分外**　「人人分上各自具足底事」であるからには、もともと悟る・悟らぬの沙汰を越えている。

『玄沙廣錄』巻中〔二一〕(一)に次がある。

上堂云:「諸上座，法體本自無生，本自無滅。法法如然，亘古亘今。因什麼便得不會去?若不會，也只是上座。若會，也只是上座。會與不會且作麼生?」(禪の語録12b、九四頁、筑摩書房)

皆さん、法の本體はもともと生ずることも滅することもありません。あらゆる法は古今を通じて、眞如そのものです。どうしてそれが分からぬことになったのでしょうか?もし分からなくても、あなた自身に他なりませんし、分かっても、あなた自身に他ならないのです。それなら分かっても分からなくても、それがどうだと言うのでしょう?

また『玄沙廣錄』巻上〔一〕にも次がある。

諸上座，只是你諸人清淨本然性相般若智海，具足見聞。若會也只如然，若不會也只如然。(禪の語録12a、八頁、筑摩書房)

皆さん、ほかならぬ皆さんという、もともと清淨なる本體と現象を一如だと見て取る廣大な智慧こそが、見聞覺知を具足しているのです。たとえ分かろうとも、分からなくとも、そのままなのです。

我々のはからいに關係なく「清淨本然性相般若智海」が具足し圓成している以上、知ることもいらないし、その具足のわけを説けるものでもない。してみると、分かっても分からなくても違いはない。

なお「分外」は、自己の本來の持ち前を越えていること。

○莫見與摩道，便道非悟非不悟。莫錯好　わたしのこういう言葉を聞いて、「悟・不悟という對立を超えたものだ」などと誤解してはならぬぞ。つまり悟・不悟を超えたものを想定してはならぬ。

○者風漢與摩道，莫屈著人摩?　本來まったき具足の人にこのようなことを説くのは、その人を貶めていることになるのであるまいか。このように言うことで、人人具足であり、分外の事ならざることの自覺

をうながそうとする。「風漢」は風顚漢の略。

「屈著」は、いわれもなく貶める。本書巻一一「保福和尚章」第二九則に次がある。

因擧：「僧問先洞山：『従上幾人得入此門?』洞山云：『實無一人得入此門。』進曰：『與摩道，莫屈人也無?』洞山云：『若實如此、亦不屈著人。』」

保福和尚は次の話頭を取り上げた。僧が先の洞山に問う、「これまで幾人がこの門に入ったのですか?」洞山、「入った者は誰もおらぬ。」「誰もいないと言うのは、人を貶めることになるのではないでしょうか?」洞山、「本當にそうであったなら、人を貶めたことにはならない。」

○**問：承師有言：若便悟去，亦不分外；若便不悟去，亦不分外。未審如何是不悟底事?師云：教我向阿誰道?** 悟っても悟らなくても自己の分を越えたことでないなら、悟と不悟の違いがなくなってしまうのではないか?後にある僧が疑問に思って悟と不悟の違いを問うた。不悟についての保福の返答「それを誰に言わせるのか?」とは、わたしと話している汝自身が不悟底なのだ。天台徳韶（第八會上堂）に次がある。

第八會，師上堂。有僧問：「世尊有正法眼，付囑摩訶迦葉。只如迦葉在賓鉢羅窟，未審付囑何人?」師云：「教我向誰說?」學云：「恁麼即靈山付囑不異今日。」師云：「你什麼處見靈山?」（『景德傳燈錄』巻二五）

ある僧が問う、「〈世尊に正法を見る眼があり、摩訶迦葉にゆだねる〉と言われています。ところで迦葉が賓鉢羅窟で結集したとき、誰にゆだねたのですか?」徳韶、「〈付囑を受けるのはきみ以外ではないのに〉わたしにそれを誰に言えというのか?」學人、「それなら靈山付囑は今日と同じです。」徳韶、「きみはどこで靈山を見たのか?」

○**云：如何是悟底事？師云：悟人即委**　悟った内實は、悟った者にしか分からぬ。君が分かることではない。「悟人即委」と類似した言い方に「同道者方知」があり、『景德傳燈錄』巻一〇「洪州雙嶺玄眞禪師章」に次のように見える。

洪州雙嶺玄眞禪師，初問道吾：「無神通菩薩爲什麼足迹難尋？」道吾曰：「同道者方知。」師曰：「和尚還知否？」曰：「不知。」師曰：「何故不知？」曰：「去！不識我語。」

洪州雙嶺玄眞禪師は初め道吾圓智に參じて問う、「無神通菩薩はどうして足跡が見つからないのでしょうか？」道吾、「共に歩む者（自らも無神通菩薩として歩む者）であってこそ分かることだ。」玄眞、「和尚は分かるのですか？」「分からぬ。」玄眞、「どうしてですか？」「出てゆけ！わたしの言った〈分からぬ〉の意味が分かっておらぬ。」

〈七〉非次に問う

有人問：「學人欲見和尚本來事時如何？」師云：「退後。」進曰：「與摩則非次也。」師曰：「汝亦知而故犯。」

【訓讀】

有る人問う、「學人、和尚の本來事を見んと欲する時は如何？」師云く、「退後せよ。」進んで曰く、「與摩（かく）ならば則ち非次なり。」師曰く、「汝も亦た知りて故（ことさら）に犯す。」

【日譯】

ある僧が問う、「わたくし、和尚の〈本來の事〉を見せていただきたいのですが？」師、「退いて自己の本分事を見よ。」僧、「そういうことですと、さきの問いは順序を誤っていました。」師、「きみも〈わ

かっていながら、わざと法を犯した〉わけだ。」

【注釋】

○本話は本書にのみ收錄。

○**有人問：學人欲見和尚本來事時如何？**　和尚の自己本分事を見たいのですが、和尚はどのようにお示しになりますか。「本來事」は、人が本來具足している佛性、本來性、自己本分事。『祖堂集』巻四「石頭和尚章」第一二則に次がある。

僧問：「如何是本來事？」師曰：「汝因何從我覓？」進曰：「不從師覓，如何即得？」師曰：「何曾失却那？作摩？」

僧問う、「本來事とはいかなることでしょうか?」石頭、「きみはどうしてわたしに求めるのか?」さらに問う、「師に求めなければ、どうして得られましょう?」石頭、「失ったことでもあるのけ!」

また『五燈會元』巻九「終南山豐德寺和尚（嗣香嚴）章」にも次がある。

問：「如何是本來事？」師曰：「終不更問人。」

問う、「自己本分事とは?」師、「けっして人に問うてはならぬ。」

○**師云：退後**　二意をもって言われる。①わたしの本分事を問うて、いったい何になる、引き下がれ。②みずから退後する作用によっておのが本分事をこそ知れ。『五燈會元』巻一五「潭州大潙懷宥禪師章」に次がある。

僧問：「人將語試，金將火試。未審衲僧將甚麼試？」師曰：「拄杖子。」曰：「畢竟如何？」師曰：「退後著。」僧應喏。師便打曰：「教休不肯休，直待雨淋頭。」

僧が問う、「人は言葉で試し、金は火で試します。では禪僧は何で試しますか?」師、「拄杖で打って試す。」「結

局はどういうことですか？」「引き下がれ。」僧は「ハイ」と答えた。師は拄杖で打って言った、「休歇させようと打ったのにできなければ、慈雨が降ってくるまで待っていよ。」

○進曰：與摩則非次也　「そういうことでしたら、まず自分にこそ問うべきで、順序を間違えました。」

「次」とは一般の順序次第、それを亂すことを「非次」という（『禪語辭典』三九〇頁）。その人の本分事はその當人にしか分からぬものであり、自分自身で體認すべきもの。それゆえ、自己の本分事を差し措いて、他者にその人の本分事を問うのはナンセンスであり、また順序を間違えたのである。「非次」は、本則以外に『祖堂集』に次の三例が見える。

巻一三「招慶（道匡）和尚章」第三七則、

問：「古人相見，目擊道存。今時如何相見？」師云：「如今不可更道目擊道存。」學云：「與摩則適來已是非次去也。」師云：「知過必改。」

問う、「古人は相見して〈熟視するだけで道の體得を知った〉と言われます。今どのように相見すればよいでしょうか？」師、「今この上さらに古人の事を持ち出してはならぬ。」僧、「そういうことですと、さっきの質問は順序を誤っておりました。」師、「〈過ちを知れば必ず改む〉だな。」

巻一三「福先招慶和尚章」第一七則、

問：「不嘖非次，如何是和尚家風？」師云：「一瓶兼一鉢，到處是生涯。」僧云：「與摩則後學之流皆承覆蔭。」師云：「隨衆上下。」

問う、「手順を踏まない非禮を責めないでください（失禮を承知で問いますが）、和尚の家風はいかなるものでしょうか？」師、「一瓶と一鉢、いづこにおいても我がたつき。」僧、「それなら後進の修行者は皆なおかげをこうむります。」師、「それなら皆と一緒にやってゆけ。」

卷一三「山谷和尚章（嗣保福）」第二則、

師初開堂時，僧問：「不責非次，乞師全示。」云：「若教全示，更是阿誰？」

師の初めての開堂のとき、僧が問う、「無理な問いですが、師（あなた）を全面開示してください。」「わたしに全面開示させようとしているのは、誰だと思っているのか？（お前だろう）」

○**師曰：汝亦知而故犯**　きみも人の本分事を問うことが道理に合わぬことだと分かっていて問うているわけだ。「知而故犯」は、知っていて故意にタブーを犯すこと。

〔八〕山鬼屈を汝は自ら作り得たるなり

有人問：「不弃諸塵，如何端的？」師曰：「虧汝問即道。」進云：「与摩即學人有頼去也。」師云：「山鬼屈汝自作得。」

【訓読】

人有りて問う、「諸塵（しょじん）を弃（す）てず、如何（いかん）が端的（たんてき）にする？」師曰く、「虧（さいわ）いに汝問わば即ち道（い）わん。」進んで云く、「与摩（かく）なれば即ち學人頼り有り去るなり。」師云く、「山鬼屈（さんきくつ）を汝は自ら作り得たるなり。」

【日訳】

ある僧が問う、「煩惱を捨てずに、どのようにずばりと示されますか？」師、「さいわいにきみが問うてくれたから言ってやろう。」僧、「そういうことでしたら、わたくしはありがたく思います。」師、「きみは自分で墓穴を掘った。」

【注釈】

○本則は本書のみの收錄である。

○不弃諸塵，如何端的？　「弃」は原文は「弁」（「辨」、「辯」、「辦」の俗字）であるが、「弃」（「棄」の俗字）の形似による誤字であろう。「諸塵を棄てず」とは「諸塵勞（客塵煩惱）を棄却することなく（菩提を得る）」の意。『維摩經』弟子品（舍利弗宴坐）に言う「煩惱を斷ぜずして而も涅槃に入る、是れを宴坐と爲す」という場合を指す。その竺道生注にいう、

既観理得住，便應縛盡泥洹。若必以泥洹爲貴而欲取之，即復爲泥洹所縛。若不斷煩惱即入泥洹者，是則不見泥洹異於煩惱，則復無縛矣。（『注維摩詰經』卷一）

（理を観て安住したなら、涅槃に執著しない。もし涅槃を素晴らしいものと思ってこれを得ようとするなら、涅槃に束縛されることになる。「煩惱を捨てずに涅槃に入る」とは、涅槃が煩惱と異なるとは見なさぬことであり、その時には束縛はもはやなくなるのである。）

煩惱を滅盡して初めて涅槃が得られると考えるのは誤った考えであって、涅槃を希求することが煩惱に他ならぬと言う。しかも煩惱もじつは實體なき空なるもの、したがって菩提涅槃も幻想に他ならない（『臨濟錄』示衆に言う、「無明無住處，無明無始終」、「菩提無住處，是故無得者」、衣川『臨濟錄譯注』三六七頁、大法輪閣）。とすれば本則で質問の僧が「端的に示せ」とした要求は破綻していると言わねばならない。

○虧汝問即道　「虧」はもと缺ける意。太田辰夫『中國語歴史文法』に「虧」を説明して言う、「〈虧〉は〈幸虧〉〈多虧〉と同じく徼幸をあらわすこともあるが、その反對のばあいにも用いられ、一種の責め譏る語氣のこともある。」（二九二頁）本則の「虧汝問」は口語的用法で、「さいわいにきみが問うてくれたので、言ってやろう」と答えたが、その言いかたには皮肉なニュアンスがあるということである。上述の破綻した要求を、「よくもそんな破綻した要求ができたものだ」という責め譏る氣分で言ったのである。

○**進云：与摩即學人有頼去也。師云：山鬼屈汝自作得**　保福が「言ってやろう」と答えたので、僧は「それはありがたい。是非言ってください」と喜び、自分の要求が容れられたと勘違いして待った。保福はもとより要求に答えるつもりはなく、「きみは自分で地獄へ陥った」と決めつけた。「屈」、「窟」は古今字。黒山鬼の窟宅とは、誤ったことを言ったために陥って責め苦を受ける地獄を指す。「きみはみずから墓穴を掘って陥ったにすぎぬ」と叱責した。本書巻一〇「玄沙和尚章」第九則「正知你鬼趣裏作活計」の注參照（「『祖堂集』巻十譯注（一）」『禪文化研究所紀要』第三三號、二〇一六年）。

〔九〕不將一物來時

僧問：「不將一物來時如何？」師云：「莫向這裏汚人田地。」云：「如何免得？」師云：「如何即不免？」

【訓讀】

僧問う、「一物も將ち來たらざる時は如何？」師云く、「這裏に向いて人の田地を汚す莫かれ。」云く、「如何にせば免れ得るや？」師云く、「如何にせば即ち免れざるや？」

【日譯】

ある僧が問う、「何ももってこずに來た私をどう評價されますか？」師が言う、「ここでわたしの道場を汚さんでくれ。」「どうすれば免れることができるのですか？」師、「どうしたら免れないか？」

【注釋】

○本話は本書のみの收錄。

○**僧問：不將一物來時如何**　この問いは嚴陽尊者が趙州に問うたものとして、宋代によく知られたものと

なる。『趙州錄』では「問：一物不將來時如何?師云：放下著。」とあって、問う者の名を出さないが、それを嚴陽尊者とするのは『黃龍慧南禪師語錄』が最初である。いま『正法眼藏』巻上第二一則を示す。

　嚴陽尊者問趙州，「一物不將來時如何?」州云：「放下著。」嚴云：「既是一物不將來，又放下箇甚麼?」州云：「放不下，便擔取去。」黃龍南和尚頌云：「一物不將來，兩肩擔不起。言下忽知非，心中無限喜。毒惡既忘懷，蛇虎爲知己。光陰幾百年，清風猶未已。」

　嚴陽尊者が趙州に問う、「何も持ってきていないのを、どう評價してもらえますか。」趙州、「それを下ろせ。」嚴陽、「何も持ってきていないのに、いったい何を下ろすのですか。」趙州、「下すことができぬなら、擔いで行け。」黃龍南和尚が頌した、「何も持ってきていない、その觀念は重くて兩肩に擔ぎきれない。すぐさま誤りに氣づけば、喜びに堪えず。心に惡毒がなくなり、一蛇一虎が左右に隨從する友となろう。時は何百年も過ぎたが、この話にすがすがしい風が吹いている。」

なお本書巻六「投子和尚章」第五則に「問：一物不將來，爲什摩却言放下著?師云：辛苦與摩來。（重い荷を擔いでご苦労にもよく來たな）」とあり、趙州の問答を知って投子に問うている。

「不將一物來時如何」の問いの淵源は、慧能が自己の心境を五祖弘忍に呈した偈の後半二句「本來無一物，何處有塵挨?」である。後半二句は敦煌本『六祖壇經』には見えず、惠昕が太歳丁卯（九六七年）に古本を上下二巻十一門に分巻分門した惠昕本系の諸本、及び元の德異本、流布本（宗寶本）に見える。後半二句を最も早く取り上げる現存する文獻は黃檗希運『宛陵錄』である。

○**師云：莫向這裏汚人田地**　そのような妄語をわしに聞かせて我が道場を汚さんでくれ。『首山念和尚語錄』次住寶應語錄に次がある。

員外云：「一物不將時如何？」師云：「何得對衆妄語？」員外擬議，師便喝。

安員外が言う、「何も持ってこなければどうですか？」首山、「皆の前でそんなでたらめが言えたものだ。」員外は何か言おうとすると、首山は大聲でどなりつけた。

○云：如何免得？　「不將一物來」と言説することが、「不將一物」という一物（觀念）を持って參上していることに他ならず、君はわしに妄語を聞かせているという保福の意が汲み取れずに言う、「どうすれば和尚の道場を汚さずにすみますか？」

○師云：如何即不免？　「どうしてわたしの道場を汚すことになったのか？」そのことを考えよ。無一物という一物を君は背負っている、そのことに氣づけという示唆。

『景德傳燈錄』卷二五「金陵清涼法燈禪師章」に次がある。

時有僧問：「如何是諸佛正宗？」師曰：「汝是什麼宗？」曰：「如何？」師曰：「如何即不會？」

問う、「諸佛の正傳の宗旨とは？」師、「君はどういう宗旨なのか？」「どういうことですか？」師、「（君自身が正宗であることが）どうして分からないことになったのか？」

『景德傳燈錄』卷八「池州南泉普願禪師章」にも次がある。

陸異日又謂師曰：「弟子亦薄會佛法。」師便問：「大夫十二時中作麼生？」陸云：「寸絲不挂。」師云：「猶是堦下漢。」

陸亘大夫は別の日にまた南泉に問う、「わたくしめも少しは佛法が分かっています。」そこで南泉は問うた、「大夫は一日をどうお過ごしですか？」陸亘、「心に何の障りもありません。」南泉、「まだ堂に上らぬ未熟者だ。」

〔一〇〕十二時中の修行の點檢

有僧問：「十二時中如何據驗？」師云：「恰好據驗。」云：「學人爲什摩不見？」師云：「不可更揑目也。」

【訓讀】

有る僧問う、「十二時中、如何が據驗せん？」師云く、「恰かも據驗するに好し。」云く、「學人爲什摩（なにゆえ）にか見えざる？」師云く、「更に揑目（ねつもく）す可からず。」

【日譯】

ある僧が問う、「一日二十四時間、どのように修行の仕方を點檢してゆけばよいでしょうか？」師、「ちょうどよい點檢だ。」僧、「どこがよい點檢なのか、私にはどうして見えないのでしょうか？」師、「それ以上妄想を起こしてはならぬ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』巻一九、『五燈會元』巻七にも收める。

○**有僧問：十二時中如何據驗？**　一日中の修行を一つ一つ吟味しどのように修行してゆくのかを具體的に問う。「十二時中以何爲境（一日十二時中の修行で何を排除すべき境（たいしょう）としますか）？」（本書巻三「先徑山和尚章」第四則）、また「十二時中如何淘汰（一日十二時中の生活のなかで何を排除して修行すればよいでしょうか）？」（『趙州錄』巻中）と同じ方向の問い。「據驗」は「一つ一つテストする」（『禪語辭典』）。『鼓山法堂玄要廣集』に次がある。

問：「十二時中不涉緣塵，如何據驗？」師云：「浪息千江，孤輪不墜。」

問う、「一日二十四時間、六根の対象にかかわらないようどのように一つ一つ修行を點檢すればよいでしょう

か？」師、「波が靜まりすべての江の水が澄もうとも、月は江上に映らぬ（そんな修行が駄目なのだ）。」

○**師云：恰好據驗**　そのように點檢しようという姿勢は、本來の修行のありかたなのかを吟味するのにちょうどよい。保福はそういう修行がどうしてだめなのかを調べるのにちょうどよいのだ、と言うのである。趙州は二時の齋粥以外は心をくだくことがなかったと、次のように説いている。

師上堂云：「兄弟莫久立。有事商量，無事向衣鉢下坐，窮理好。老僧行脚時，除二時齋粥，是雜用心力處，餘外更無別用心處也。若不如此，出家大遠在。」（『趙州錄』巻上）

皆さん、長く立っていなくてもよい。何かあれば話合おう。何もなければ僧堂の自分の坐席で眞理を窮めるがよい。わたしが行脚していた時は、二時の齋粥に氣を使う以外は、まったく心をくだくことはなかった。このようでなければ、出家したとは言えぬ。

また次のようにも言っている。

問：「十二時中如何用心？」師云：「你被十二時使，老僧使得十二時。你問那箇時？」（『趙州錄』巻上）

問う、「十二時中、どのように心を使えばよいでしょうか？」師、「きみは時間に使われ、わたしは時間を使いこなしている。きみはどちらの時間のことを問うているのか？」

○**云：學人爲什摩不見？**　ちょうどよい點檢だと言われましても、わたしには何をどのように點檢すればよいのかわかりません。

○**師云：不可更揑目也**　吟味して取捨すべきものがないのに、見ようとしてよけいな妄境を作り出してはならぬ。「揑目」は、眼をこすってありもしない空華を見ること。『首楞嚴經』巻八に「猶お揑目して亂花の發生するが如し」とある（大正一九・一四一中）。

〔一一〕幽微の説すら猶お是れ夢言

僧問：「至理幽微，如何得到？」師云：「別更夢見作什摩？」進曰：「幽微之説，猶是夢言。以何所示，即得出於夢言？」師云：「還解恠笑得摩？」

【訓讀】

僧問う、「至理は幽微なれば、如何が到るを得ん？」師云く、「別に更に夢見して什摩と作す？」進んで曰く、「幽微の説すら猶お是れ夢言のごとし。何所を以て示せば、即ち夢言を出ずるを得んや？」師云く、「還た解く恠笑し得るや？」

【日譯】

ある僧が問う、「究極の道理は幽暗微細なものですが、どのようにすれば會得できますか？」師、「そのものとは別に夢みてどうするのだ？」僧はさらに訊いた、「究極の道理は幽暗微細なものだと言うのも、まだ寝言だとしますと、どのように提示すれば、寝言から抜け出せますか？」師、「君はいまのその問いを笑えるか？」

【注釋】

○本話は本書のみの收録。

○**僧問：至理幽微，如何得到？** 言説の及ばぬ「至理幽微」のところはどのようにしたら到達できますか。『文選』「頭陀寺碑文」「是以掩室摩竭，用啓息言之津；杜口毘耶，以通得意之路。（釋尊は摩竭提國の寂滅道場の部屋を閉ざして無言への手がかりを開き、維摩は毘耶離城に口を杜ざし、眞意を得る道を通じた）」（巻五九）李善注にいう、「至理は幽微にして、言説の及ぶ所に非ず。室を摩竭に掩い、寂滅して以って言を息むを示し、口を毘邪に杜ざし、默然として意を得るを現わす。」

○師云：別更夢見作什摩？　言説の及ばぬところを「至理幽微」と言説することが、妄情して幻想を起こすことにほかならず、言説の及ばぬところと乖離することになる。幻想した「至理幽微」へ更に到ろうと思うのが「夢見」である。

『景徳傳燈録』巻一四「潭州雲巖曇晟禪師章」に次がある。

師掃地次，潙山云：「太驅驅生！」師云：「須知有不驅驅者。」潙山云：「恁麼即有第二月也。」師豎起掃箒云：「這箇是第幾月？」潙山低頭而去。玄沙聞云：「正是第二月！」

雲巖が掃除をしていると、潙山が言う、「なんとセカセカしたことか！」雲巖、「セカセカしていない者がいるのを知ってくれ。」潙山、「それなら妄想した第二の月があることになる。」雲巖は掃箒（ほうき）を立てて言う、「こうして立っているわたしは第二の月か、第一の月か？」潙山は頭を垂れて立ち去った。この話を聞いた玄沙は言った、「それこそ第二月だ！」

また同巻二一「福州升山白龍院道希禪師章」にも次がある。

問：「情忘體合時如何？」師曰：「別更夢見箇甚麼？」

問う、「情識を忘じて法體と合一したときはどう評價されますか？」師、「その更に何を夢みるのだ？」

○進曰：幽微之説，猶是夢言。以何所示，即得出於夢言？　「至理幽微」と言擧げすることが夢言だと氣づき、夢言から免れる方法を問う。

○師云：還解恠笑得摩？　君のいまの問いを笑えたなら夢言から脱却できよう。「恠笑」（怪笑）は、あざ笑うこと。「恠笑得摩」という言い方は保福章に本則を含めて四例見られる。ここでは、提示のしかたや言い方の問題ではなく、提示を求めること自體が夢言であること。

〔一二〕眞正面からほめたたえる

僧問：「十二分教是背後讚言，請師當讚便讚。」師云：「當不當？」云：「還得全也無？」師云：「莫寱語好。」

【訓讀】

僧問う、「十二分教は是れ背後の讚言、師に請う、當讚に便ち讚せよ。」師云く、「當るや、當らざるや？」云く、「還た全きを得たるや？」師云く、「寱語すること莫くんば好し。」

【日譯】

ある僧が問う、「十二分教は法を背後からほめたたえたもの、どうか眞正面からほめたたえてください。」師は（しばし沈默して）言った、「ぴったりか、ぴったりでないか？」僧、「完全に眞正面からほめたたえたつもりなのですか？」師、「寝言は言わぬようにせよ。」

【注釋】

○本話は本書のみの收録。

○**僧問：十二分教是背後讚言，請師當讚便讚**　「佛の説かれたすべての教えは、法を方便によって説いたものです、どうかズバリと説いてください。」十二分教は禪においては、第一義を説いたものではなく、言葉で説かれた方便の教えとして位置づけられており、「背後讚言」は、第一義そのものではなく方便でしかないと批判するもの。「當讚便讚」は眞正面から（方便ではなく）、第一義そのものを示してくださいと問う。

○**師云：當不當**　「どうか眞正面から讚してください」と問うているから、いきなり「當か不當か」と訊いたのではなく、原文には「良久」はないが、しばし沈默して言ったものであろう。いま沈默したの

は、「當讃」したのか、そうでないのか。

○**云：還得全也無？**　「その沈黙が十全に法を開示したものになっているのですか？」雪峯の第一義としての「良久」の開示を雪峯門下は繼承するが、本當にこれで法が傳わるのか反省が起こる。この僧も「良久」に批判的であった。長慶慧稜は次のように反省している。

師有時云：「與摩擧揚，背地看來，却成返仄。」僧便問：「當衆擧揚，爲什摩却成返仄？」師云：「只爲容易。」僧云：「不容易作摩生道？」師云：「當不當？」（本書巻一〇「長慶和尚章」第九則）

師はあるとき言った、「このように（沈黙によって）宗乘を擧揚するのは、裏から見ると不安になる。」僧、「大衆の前で宗乘を擧揚されているのに、どうして不安になるのですか？」師、「いかにも安易なためだ。」僧、「どう言えば、安易でないのですか？」師、「宗乘の擧揚としてふさわしいかどうか、よく反省することだ。」

○**師云：莫寐語好**　沈默が宗乘に當るかどうかは君自身の問題だ。沈默が十全な法の開示なのか、そうでないのかは、人に問うて決著がつく問題ではない。『維摩經』弟子品・大目犍連に「夫れ法を說くとは、說く無く示す無し。其の法を聽く者は、聞く無く得る無し」とあるが、「無説無示」が宗乘の擧揚にふさわしいかどうかは、擧揚する側が自問することであり、「無聞無得」が宗乘を十全に承當したものになるかどうかは、擧揚された側の問題である。

『景德傳燈錄』巻一六「福州雪峯義存禪師章」に次がある。

僧問：「拈槌竪拂，不當宗乘。和尚如何？」師竪起拂子。其僧自抱頭出，師乃不顧。

僧が問う、「槌を持ち上げ、拂子を立てるのは、宗乘に適っていません。和尚はどうお考えですか？」雪峯は拂子を立てた。僧は頭が混亂して出て行ったが、雪峯は見向きもしなかった。

また本書巻一〇「玄沙和尚章」第八則に次がある。

問：「古人拈槌竪拂，還當宗乘中事也無?」師云：「不當。」進曰：「古人意作摩生?」師竪起拂子。進曰：「宗門中事作摩生?」師云：「待你自悟始得。」

問う、「古人は槌を持ち上げ、拂子を立てましたが、禪の宗乘に適っているのですか?」玄沙、「適っておらぬ。」さらに問う、「古人はどういうつもりだったのですか?」玄沙は拂子を立てた。また問うた、「禪の宗乘はどうなるのですか?」玄沙、「君が悟ればよいのだ。」

〔一三〕江南行脚時の慧稜との問答

師昔在江外時，欲先歸雪峯，遂問招慶云：「某甲先歸山。山中和尚忽問上座有什摩信，作摩生祇對?」招慶云：「不避腥臚，亦有少許。」師云：「有信道什摩?」招慶云：「教某甲分付與阿誰?」師云：「雖有此語，未必有與摩事。」慶云：「若與摩，則前呈全在闍梨。」

招慶云：「闍梨先歸山，山中或有異聞底事，乞个消息。」師云：「設使有，上座還肯摩?」招慶云：「是什摩心行，推人向泥裏著！」

【訓讀】

師は昔、江外に在りし時、先に雪峯に歸らんと欲し、遂(かく)て招慶に問うて云く、「某甲(それがし)先に山に歸る。山中和尚忽(も)し上座に什摩(なん)の信有るやと問わば、作摩生(いかん)が祇對(したい)せん?」招慶云く、「腥臚(せいせん)を避けざれば、亦た少許(すこし)く有り。」師云く、「信有らば什摩と道うや?」招慶云く、「某甲をして阿誰(たれ)にか分付せしめん?」師云く、「此の語有ると雖も、未だ必ずしも與摩(かく)の事有らざらん。」慶云く、「若し與摩ならば、則ち前呈は全て闍梨に在り。」

招慶云く、「闍梨先に山に歸るに、山中或(も)し異聞底の事有らば、个の消息を乞う。」師云く、「設使(たと)い有

るとも、上座還た肯うや？」招慶云く、「是れ什摩の心行ぞ、人を推して泥裏に著くとは！」

【日譯】

師は以前、江南を行脚していた時、先に雪峯山に帰ろうと思い、招慶に問うた、「わたしは先に山に帰るが、山中和尚が上座にどのような消息があるかと訊かれたなら、どう答えようか？」招慶、「言葉を嫌わなければ、少し言うことがある。」師、「消息があるなら、どう言うのだ？」招慶、「わたしにそれを誰に傳えさせようというのだ？」師、「君がその消息を吐露したからといって、必ずしもまだ君がそれを悟ったということにはならぬ。」長慶、「そう言うなら、ここから先のことは、全てそなた自身にかかわることだ。」

招慶、「きみが先に山に帰って、雪峯山で悟りの體驗をした僧の話があったら、その消息を知らせてくれ。」師、「たとえあったとしても、上座はいったいそれを認めるのか？」招慶、「わたしを泥の中に押し込むとは、どういうつもりだ！」

【注釋】

○本話の前半は『景德傳燈錄』巻一八「長慶慧稜章」、『五燈會元』巻七「長慶慧稜章」にも採られている。

『景德傳燈錄』：師在宣州，保福後辭歸雪峯。保福問師曰：「山頭和尚或問上座信，作麼生祇對？」師曰：「不避腥羶，亦有少許。」曰：「信道什麼？」師曰：「教我分付阿誰？」曰：「從展，雖有此語，未必有恁麼事。」師曰：「若然者，前程全自闍梨。」

『五燈會元』：保福辭歸雪峯。謂師曰：「山頭和尚或問上座信，作麼生祇對？」師曰：「不避腥羶，亦有少許。」曰：「信道甚麼？」師曰：「教我分付阿誰？」曰：「從展，雖有此語，未必有恁麼事。」師曰：「若

然者，前程全自闍梨。」

○師昔在江外時，欲先歸雪峯，遂問招慶云：某甲先歸山。山中和尚忽問上座有什摩信，作摩生祇對？　江外行脚のことは、本書巻一〇「安國和尚章」第一三則にも「師與長慶從江外再入嶺」とあることから、このとき招慶慧稜、安國弘瑫［本書のみ弘韜］との結伴行脚だったが、保福が先に雪峯山に歸ると言い(その理由は書かれていないが、行脚が禪の宗乘を悟るのに資すものでないとわかったからであろう)、招慶に山中和尚から「行脚してきみにどのような心境の消息があったかと訊かれたら、どう答えようか」と言い出すのは、行脚によっても修行の成果が得られなかったからであろう。保福の開悟は雪峯山へ歸ってからである(第一則參照)。

「江外」は江南の地を指していう。中原の視點から、長江を越えた彼方にあるからである。

「山中和尚」は雪峯義存を指して言う。『玄沙廣錄』に七例見える。

○招慶云：不避腥膻，亦有少許　「腥膻」は「腥羶」とも。生臭い臭氣のあるさまで、言葉の及ばぬところを言葉で言えば頭角が生じて畜生に墮ちること、また轉じて葛藤（文字言説）をいう。本書巻一三「報慈和尚章」第一七則に次がある。

又時上堂云：「古人教向未啓口已前會取。今日報慈同於古人，爲復不同於古人？有明眼漢，出來斷看。還有人斷得摩？若斷不得公當，任你便解放光，亦無用處。雖然如此，我亦未免少分腥羶在。」學人便問：「不嘖上來，宗風如何擧？」師良久。僧云：「久處沈痾，全因王膳。」師云：「待我肯則得。」

またある時、上堂して言った、「古人は口を開くまえに會取せよと教えられたが、今の私の教えは古人と同じか、同じでないか？見識のある者がいたら斷を下してみよ。斷を下せる者はいるか？斷を下して正當でなければ、たとい上手に言ったとしても、何の役にもたたぬ。とはいえ、私もいささか口業（くごう）を犯してしまった。」そこで僧が

問うた、「さきほどのことを咎めなければ、宗風はどのように示されますか?」師はしばし沈黙した。僧、「長く重い病にかかっておられるのは、ご馳走のせいですね。」師、「私が君を認めたならそう批判するもよかろう。」

○**師云：有信道什摩？招慶云：教某甲分付與阿誰？**「信」はここでは、行脚の成果、心境の消息の報告。「教某甲分付與阿誰?」とは、「それ(わが悟りの消息)は誰にも傳えることはできぬ」意。これが雪峯に傳えるメッセージである。

○**師云：雖有此語，未必有與摩事。慶云：若與摩，則前呈全在闍梨**「そのように言ったからとて、まだ決定的な悟りの體驗があったとはいえぬ」と保福は抑下する。招慶は大慧『正法眼藏』巻中によれば、靈雲に參じてから、雪峯・玄沙を往來すること二十年にして大悟したとする。その大悟の經緯は本書巻一〇「長慶和尚章」第一則に詳細な記述がある。それは保福に次いで招慶も雪峯山へ歸ったあとのことであった。そこで招慶は「衷情偈」を説き、また雪峯に「你既有見處，大衆前道得一句語」と求められて第二偈を説いている。保福が「まだ本當に悟ったとはいえぬ」とするのは、「投機偈」がないのを問題としている。要するに保福は學んで知ったこと以上のことが言えていないと見たのである。こう言われて招慶は言う、「わたしがまだ決定的な體驗を欠いているというなら、ここから先のことは、全てそなた自身にかかわることだ。」つまり、二人にはともに未だ開悟の體驗がなかったから、こういうやりとりをしたのである。

○**招慶云：闍梨先歸山，山中或有異聞底事，乞箇消息**　招慶は保福に「まだ決定的な體驗を欠いている」と圖星をさされ、「先に雪峯山に歸って、山で決定的な悟りの體驗をした僧のことが話題になっていたら、その消息を知らせてくれ」と頼む。「異聞底事」とは、悟りの體驗をした消息のことであろう。『景德傳燈錄』巻二一「羅漢桂琛章」に次がある。

師問僧：「汝在招慶，有什麼異聞底事，試擧看。」僧曰：「不敢錯擧。」師曰：「眞實底事作麼生擧？」僧曰：「和尚因什麼如此？」師曰：「汝話墮也。」

師が僧に問う、「君は招慶慧稜和尚のところでどんなめでたいことがあったのか、言ってみてくれ。」僧、「言葉で傳えるような間違ったことはしません。」師、「誤ることなく眞實の事（異聞底事）をどう傳えるか？」僧、「どうしてそんなふうに言うのですか？」師、「話にならぬ！」

○**師云：設使有，上座還肯摩？招慶云：是什摩心行，推人向泥裏著？** 保福、「決定的な悟りの體驗をした人がいたとしても、きみはそれを認めるのか？」とは、決定的な體驗を欠いているきみに、それが本物かどうか見分けがつくのかということ。そう言われた招慶は「わたしを泥沼に陥れるとはどういうつもりだ」と激昂した。「向泥裏著」とは、ひどい仕打ちをいう。

〔一四〕招慶に同道して泉州清源山に赴く道中

招慶臨赴清源請時，遂命安國與師同遊。山行次，招慶云：「某甲來去山門，已經二十八年。此迴住，心中也足。」師問：「於二十八年中，山中和尚有什摩樞要處？請和尚不費家才，擧一兩則。」云：「有一則，某甲收爲方便。」師云：「什摩處？」招慶擧首顧視。師云：「這个則收爲方便，只如宗脈中事作摩生？」良久。師云：「教什摩人委？」招慶云：「闍梨又與摩泥猪疥狗作什摩！」

【訓讀】

招慶、清源の請に赴く時に臨みて、遂に安國と師をして同遊せしむ。山行する次（おり）、招慶云く、「某甲は山門に來去して、已に二十八年を經たり。此迴（このたび）住するは、心中也た足（ま）れり。」師問う、「二十八年中に於いて、山中和尚は什摩（なん）の樞要の處か有る？請う和尚、家才を費やさずして、一兩則を擧さんことを。」云く、

「一則有り、某甲收めて方便と爲す。」師云く、「什摩の處ぞ？」招慶、首を擧げて顧視す。師云く、「這个は則ち收めて方便と爲すも、只だ宗脈中の事の如きは作摩生？」良久す。師云く、「什摩人をしてか委らしむ？」招慶云く、「闍梨又た與摩も泥猪疥狗して什摩と爲す！」

【日譯】

招慶和尚が清源山の住持に招かれて赴こうとしていた時、そこで安國と保福とを同道させた。道中、山を歩いていたおり、招慶が言った、「わたしが雪峯山に出入りして、もはや二十八年もたった。このたびの住山には、十分満足している。」保福が問う、「この二十八年の間に、山中和尚からどのような肝要な教えがあったのか？どうかきみの見解は抜きにして、一兩則を取り上げてくれ。」招慶、「わたしが取り入れて方便としている一則がある。」師、「それはどういうところか？」招慶は顔を上げて振り向いた。保福、「それは方便としてきみが取り入れたものだが、宗乘についてはどうか？」招慶は沈黙した。保福、「だれに分からせようというのだ？」招慶、「きみはそのように葛藤にまみれてどうするのだ！」

【注釋】

○本話は本書にのみ收録。土屋太祐「玄沙の臨濟批判とその背景」（『臨濟禪師一一五〇年遠諱記念臨濟錄國際學會論文集』、二〇一六年）に本則についての言及がある。

○**招慶臨赴清源請時，遂命安國與師同遊**　慧稜が泉州の王大尉（王延彬）の招聘によって泉州清源山の招慶院に住山するのは天祐三年（九〇六）。『景德傳燈錄』卷一八「長慶章」、「師は雪峯を來往すること二十九載、天祐三年に至って、泉州刺史王延彬の請を受け招慶に住す。」安國は弘韜のこと。招慶、保福、弘韜はともに結伴行脚した親しい道友である（一三則參照）。

○**招慶云：某甲來去山門，已經二十八年。此迴住，心中也足**　招慶の雪峯入門は乾符五年（八七八）、泉

州招慶院入院の天祐三年（九〇六）までの二十八年。『景德傳燈錄』巻一八「長慶章」は「師來往雪峯二十九載」とあり、數えで言っている。大慧『正法眼藏』巻中によれば、雪峯・玄沙を往來すること二十年にして大悟したとするから、その時期は九〇〇年の少し前であり、この體驗を評價して雪峯は王大尉に推薦した。このことを招慶は喜び、充實した心境で赴いた。

○師問：於二十八年中，山中和尚有什摩樞要處？請和尚不費家才，擧一兩則　二十八年の間に山中和尚からどんな樞要をものにしたのかを問うのであり、それを自分の考えをはさまずに、一二の範例を示してくれ。

「山中和尚」は山頭和尚ともいい、雪峯義存を指して言う。「樞要處」は、雪峯の禪の核心。「不費家才[財]」，擧一兩則」とは、自分独自の考えを示すのではなく、招慶(そなた)が受け止めた雪峯和尚の禪の樞要を示す一二の範例を示せというのである。

○云：有一則，某甲收爲方便。師云：什摩處？招慶擧首顧視　招慶が方便として示した「擧首顧視」は「揚眉瞬目」と同じ「性在作用」を示す手段の一つ。即ち招慶は作用することをもって佛性を示すという方便を雪峯より我がものにした、というのである。

○師云：這个則收爲方便，只如宗脈中事作摩生？良久　保福が「それはきみが方便として取り入れたもの、宗乘そのものはどうか？」と問うと、招慶は沈默をもって答えた。「良久」は雪峯が常用した宗乘の提示であり、本書巻七「雪峯和尚章」第四則（「『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯注（上）」、『禪文化研究所紀要』第三十一號）に詳しい。

「宗脈」は「宗乘」に同じ、禪宗の根本義。『鼓山法堂玄要廣集』にいう、「大事未辦，宗脉不通，切忌記持言句，意識裏作活計。（自己の一大事をまだわきまえず、宗脈にも通達していないなら、決して教えられた言

葉を覺え込み、あれこれ分別してはならない）」（禪學叢書之一『無著校寫古尊宿語要』一八九頁上左）、「若也宗脉未露，記著一字，如飲毒藥，喪身失命。（もし宗脈を我がものにできず、教えをそのまま覺えこむなら、毒薬を飲み、みづから命を失うようなものだ）」（同一八九頁下左）。

○師云：教什摩人委？招慶云：闍梨又與摩泥猪疥狗作什摩！　「誰に分からせるのか？」とは、それで人に分かってもらえるとでも思っているのかという叱責。「良久」は深奥の眞理を人に分かってもらうためには、沈默によってしか傳えられない。これが雪峯の到達した「眞理の傳達」であり、門下の慧稜は忠實に繼承したが、保福はこれに懷疑的であった。

『龐居士語録』に「道い得るも道い得ざるも倶に未だ免れず」という百靈の定言、「問則有過，不問則乖」（問い求めればそれを傷つけることになり、問いもとめなければそれと乖離する。本書巻五「德山和尚章」第七則）、「道い得るも三十棒、道い得ざるも三十棒」（『臨濟録』勘辨に引く德山の語）など、常に問題とされてきた禪のジレンマである。これは「言葉で言おうとする誤り」であったから、「默して識る」ことを求めて沈默するしかなかったのである。保福に對して招慶は「人のために葛藤まみれになってどうするのだ。」いらざるお節介（老婆親切）を燒いて何になる、と保福の懸念を一掃したのである。

「泥猪疥狗」は、「豚が全身に泥をあび、皮膚病の犬があちこちに體をこするように、言葉にまみれて禪の眞理を説明しようとすること」（土屋太祐前掲論文）。「和泥合水」「拖泥帶水」と同じ意であろう。『雲門廣録』巻上に次がある。

上堂云：「我今日共汝説葛藤，屎灰尿火，泥猪疥狗，不識好惡，屎坑裏作活計。所以道：盡乾坤大地、三乘十二分教，三世諸佛，天下老師言教，一時向汝眼睫上會取去。饒汝便向這裏一時明得，亦是不著便漢，無端跳入屎坑。可中於我衲僧門下過，打脚折。」（大正四七・五五〇下）

今日わたしはみなのために言葉を使って、糞尿まみれになり、泥まみれの豚や疥癬病の犬のようにじたばたし、糞壺でくらしをたてるようにして説いた。それで言うのだ、「乾坤大地も三乘十二分教も三世諸佛も天下の老師の説教も、眼をしばたく一瞬のうちにわがものにするのだ」と。きみらがこれを聞いて解ったとしても、糞壺に自分から飛び込む鈍感者だ。だがわが門下に來たら脚をへし折られるぞ。

雲門文偃も、わが説法を聞いて初めてわかるようでは、言葉から離れられぬ鈍感者だと言うのである。

〔一五〕一句とは?

招慶因擧：「僧問石霜：『如何是一句?』云：『非句、無句、不是句。』」師拈問：「古人與摩道，意作摩生?」答曰：「實即實。」師云：「還得實也無?」答曰：「委曲話似人即得。」師云：「非句，無句，不是句，委曲話似人即得，據本分作摩生?」答曰：「大衆惣委兄弟有此問。」師云：「謝和尚領話。」

【訓讀】

招慶の、「僧、石霜に問う、『如何なるか是れ一句?』云く、『句に非ず、句無く、是れ句ならず。』」と擧すに因り、師拈じて問う、「古人の與摩道う、意は作摩生?」答えて曰く、「實なるは即ち實なるも…。」師云く、「還た實なるを得たるや?」答えて曰く、「委曲に人に話似せば即ち得し。」師云く、「句に非ず、句無し、是れ句ならず、委曲に人に話似せば即ち得し、本分に據らば作摩生?」答えて曰く、「大衆は惣て兄弟に此の問い有るを委る。」師云く、「和尚の領話を謝す。」

【日譯】

招慶が「僧が石霜に問う、『究極の言葉とはどういうものですか。』『それは言葉にならず、言葉は存在せず、そもそも言葉ではない。』」という話頭を取り上げたので、師はそれについて問うた、「古人がそ

のように答えたのは、どういう意圖だったのだろうか?」招慶が答えて言う、「正しいと言えば正しいが…。」師、「本當に正しいか?」招慶、「くわしく言ったのはよかった。」師、「石霜は〈言葉にならず、言葉は存在せず、言葉ではない〉と言ったのを、そなたは〈人に言ってやった點はよかった〉と評價したが、本分によればそれでいいのか?」招慶、「きみにそういう疑問があることは、みな分かっておる。」師、「話を分かってくれてありがとう。」

【注釋】

○本話は本書のみの收錄。同遊して招慶院に入院し、大衆の前でおこなった問答。

○**僧問石霜：如何是一句?云：非句、無句、不是句**　石霜慶諸(八〇七〜八八八)は、道吾圓智(七六九〜八三五)の法嗣。嚴格な禪風で知られ、道吾との問答に次がある。

迴參道吾。道吾問：「有一人無出入息，速道將來!」師云：「不道。」云：「爲什摩不道?」師云：「不將口來。」(『祖堂集』巻六「石霜和尚章」第二則)

授戒後に道吾に參じた。道吾問う、「息をしない者が一人いるが、それは誰かすぐに言え!」石霜、「言いません。」「どうして言わぬ?」石霜、「口を持って來ていません。」

また『宋高僧傳』巻一二「石霜山慶諸傳」に「堂中の老宿は長(つね)に坐して臥せず、そのさまは不動なる切り株のようであった。天下の叢林はこれを石霜の枯木衆と言った」といわれる。

本則で長慶が取りあげた石霜と僧の問答は、現存するものとしては『雲門広録』巻中「室中語要」に見える次の話が近い。

擧：石霜云：「須知有教外別傳一句。」僧問：「如何是教外別傳一句?」霜云：「非句。」師云：「非句始是句。」(大正四七・五五八上)

> 雲門がとりあげた、「石霜が言う、『教外別傳の一句があることを知らねばならぬ。』僧が問う、「教外別傳の一句とはどんなものでしょうか?」石霜、「言葉ではない（言葉としてとらえてはならない）。」雲門、「言葉でないものこそが、はじめて言葉になる。」

また『重編曹洞五位顯訣』巻下（慧霞編 廣輝釋 晦然補）にも次がある。

> 洞山三句，向上一句，門頭一句，超百億一句。……門頭一句例者，如問石霜：「如何是一句?」云：「非句也」，亦云：「一句也無」。（續藏通巻一一一・〇二五六上下）
>
> 洞山の三句は、向上の一句、差別の場から平等に見て取る門頭の一句，百億の言葉にまさる一句。……門頭の一句の例としては、石霜に「如何なるか是れ一句?」と問い、石霜は「非句なり」また「一句もまた無し」と答えたようなものである。

「如何是一句」とは、教外別傳の一句、宗乘の一句、究極のそれを言い表わす一句を單刀直入に問う。石霜はそういう一句は言葉ではないと言った。

『景德傳燈錄』巻一七「疎山光仁章」に次がある。

> 洞山［第四世］問：「如何是一句?」師曰：「不道。」曰：「爲什麼不道?」師曰：「少時輩。」
>
> 第四世洞山が質問した、「究極の一句とはどのようなものでしょうか。」師、「言わぬ。」「どうして言わないのですか?」師、「（近ごろは）言葉ではない一句を聞くことのできる優れたものがおらぬ。」

○**師拈問：古人與摩道，意作摩生?**　石霜が「言葉ではないと言った意圖は何か?」の後に「據本分作摩生?」と言っているように、「教外別傳の一句」は言葉ではないと言ったその意圖とは、「我が心が佛にほかならぬ」という自己本分事を知ることが教外別傳の一句にほかならないということ。

○**答曰：實即實**　「即」は「一應承認し、しかしと反轉するいいかた」（太田辰夫『中國語歴史文法』一九〇

頁）で、含みを残した言い方。「是即是」と同じ。次の〔一六〕にも、「實即實，於唱教中猶交些子」とある。

○師云：還得實也無？　含みの本音を引き出そうと問うた。

○答曰：委曲話似人即得　招慶は含みのところは答えず、「石霜は人につぶさに言ってやったのはよかった」と答えた。招慶の含みのところとは「（石霜はあのように言ったのは正しいことは正しいが）しかし良久すればもっとよかった」ということ。しかし招慶は含み（本音）をなぜ言わなかったのか？前段〔一四〕では、同道して泉州へ赴く途中、保福に山中和尚から學び取ったものを訊かれた招慶は、「擧首顧視」（方便）と「良久」（宗乘）をもって答えたが、「良久」を「それで人に分かってもらえるとでも思っているのか？」と批判された。そのことを思って含みの本音を隠したのである。

○師云：非句，無句，不是句，委曲話似人即得，據本分作麼生？　石霜の「非句、無句、不是句」をきみは「（沈黙せずに）人に言ってやったのはよかった」と評價するが、「自己本分によればそんな理解でいいのか？」保福は石霜が「非句、無句、不是句」と答えた意圖を問題にし、招慶は含み（本音）を隠してつぶさに「非句、無句、不是句」と説いたところを評價する。

保福は「教外別傳の一句」は自己本分事によって解するものであり、石霜の「非句、無句、不是句」の意圖もそこにあるのであって、招慶（そなた）のように「言葉ではない」と言葉で言ったことがこの話頭の核心ではないと批判する。

「據本分」の用例には次がある。

檀越作炙茄齋請上堂。「若據本分事中，説箇什麼事即得？便道〈人人具足〉，正是眉上畫眉。更言〈箇箇圓成〉，何異眼中著屑？總不恁麼，又作麼生？三寸舌頭無用處，一雙空手不成拳。（『慈受懷深禪師廣錄』巻

三）檀越が茄子を燒いて供養し、上堂を願った。そこで言った、「もし自己本分事に據るなら、何と言えばよいのか？〈人人具足〉と言っても、眉の上に眉を畫くようなもの。そのうえ〈箇箇圓成〉と言えば、眼のなかに金屑を置くのと同じ。そうでないなら、どうなのか？言葉は役に立たず、兩手でつかめるものは何もない。」

○**答曰：大衆惣委兄弟有此問。師云：謝和尚領話**　分が惡くなった招慶は保福の「本分に據る」にまともに向き合わず、はぐらかした答え方をし、保福は「馬鹿叮嚀な謝語をもってすることで、遠回しな非難をした」（「『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯注（上）」第七則の注を參照）。

〔一六〕巖頭の德山批判

招慶因擧：「僧問德山：『從上宗乘，和尚此間如何稟受與人？』德山云：『我宗無語句，實無一法與人。』巖頭云：『實即實，於唱教中猶交些子。』」

師拈問招慶：「巖頭平生有什摩言教過於德山？」招慶擧：「巖頭云：『如人學射，久久方中。』時有人問：『中時如何？』云：『莫不識痛痒。』」師云：「今日非唯擧話。」招慶云：「是什摩心行？」

【訓讀】

招慶因みに擧す、「僧 德山に問う、『從上の宗乘、和尚が此間には如何んが稟受して人に與う？』德山云く、『我が宗に語句無し。實に一法の人に與うる無し。』巖頭云く、『實なるは即ち實なるも、唱教中に於いては猶お些子を交う。』」

師拈じて招慶に問う、「巖頭は平生什摩の言教の德山に過ぐるもの有りや？」招慶擧す、「巖頭云く、『人の射を學ぶが如し、久久にして方めて中る。』時に人有って問う、『中りし時は如何？』云く、『痛痒を

識らざる莫し。』」師云く、「今日、唯だ話を擧するのみに非ず。」招慶云く、「是れ什摩の心行ぞ？」

【日譯】

招慶がある時つぎの話をした。「ある僧が德山宣鑒に問うた、『わが禪宗の宗乘を、和尚のところではどう受けとめて人に傳えられるのですか？』德山は答えた、『わが禪宗に言葉はない。人に與えるものなど何ひとつない。』巖頭全豁が評して言った、『まことにそのとおりではあるが、人を教導する點においては、いささか足りない。』」

師はこれをとりあげて、招慶に問うた、「巖頭はこう言ったが、かれは平生德山に勝るどんな教えがあったのか？」招慶は紹介した、「巖頭はこう言っている。『弓を射る稽古のように、くりかえし練習してはじめて的を射あてるようなものだ。』そのときある者が問うた、『的にあたったら、どうなるのか？』巖頭は答えた、『痛切にわが身にこたえる。』」師は聞いて言った、「今日、そなたは話を紹介しただけではなかったね。」招慶、「きみはどういうつもりか？」

【注釋】

○本則が取り上げた德山の話とこれに對する評論は本書卷七「巖頭章」第八則、『景德傳燈錄』卷一五「德山章」、『聯燈會要』卷二一「雪峯章」、『五燈會元』卷七「德山章」にも採錄されている。本書卷七「巖頭章」第八則ではつぎのとおり。

雪峯問德山：「從上宗乘，和尚此間如何稟授與人？」德山云：「我宗無語句，實一法與人。」師聞擧云：「德山老漢一條脊梁骨，拗不折。雖然如此，於唱教中猶較些子。」

保福拈問長慶：「巖頭平生出世，有什摩言教過於德山，便道猶較些子？」長慶擧師示衆云：「若是得意底人，自解作活計。擧措悉皆索索底，時長恬恬底。觸物則傳（轉），意在傳（轉）處。住則剗住，去則剗

去。須於欲去不去、欲住不住處體會。不執物，不據物，不同室塞人緊把著事，不解傳（轉）得，恰似死人把玉擩玉相似。縱然傳（轉）得，直到驢年，有什摩用處？且愧伊向這裏湊泊，不別運爲。訝將去，鑽將去，研將去，直教透過，直教通徹。不見道：如人學射，久久方中。」有人問：「中時如何？」師云：「莫不識痛痒摩！」保福云：「今日非唯擧話。」慶云：「是什摩心行？」

雪峯が德山に問うた、「わが禪宗の宗乘を、和尚のところではどう受けとめて人に傳えるのですか？」德山は答えた、「わが禪宗に言葉はない。人に與えるものなど何ひとつない。」師（巖頭）はこの語を聞いて評した、「德山老人はまるで一本の背骨だ。ねじり折ろうとしても折れぬ。そうではあるが、人を教導する點においては、いささか不十分だ。」

保福がこの話をとりあげて長慶に問うた、「巖頭は平生の説法で、德山に勝るどんな教えがあって、『いささか不十分だ』などと言ったのかね？」長慶は師（巖頭）の示衆を紹介した、「もし意を得た人ならば、まっとうに自活できるのだ。日常のふるまいには何のこだわりもなく、いつも恬淡としている。物に觸れれば自在に轉換し、轉換したところで自在だ。住まっても腰を据えず、離れるときも離れることに執著しない。離れようとしても離れられぬ、住まろうとしても住まれぬところで體得するのだ。物にも執われず、依存もしない。心の逼塞した人が物事に固執して、轉換することができぬのは、まるで死人が堅く玉を握って離さぬようなものだ。これではたとい轉換できたとしても、いつまでたっても役には立たぬ。しかもありがたいことに、それはここを動かず、別段作爲もしない。訝りつづけ、深く掘り下げ、研きつづけよ。そうして通り抜け、通徹せよ。〈弓を射る稽古のように、くりかえし練習してはじめて的を射あてるようなものだ〉と言われるとおりだ。」そのときある者が問うた、「的にあたったら、どうなるのか？」師（巖頭）は答えた、「わが身にこたえる痛みを知れ！」保福は聞いて言った、「今日、そなたは話を紹介しただけではなかったね。」招慶、「きみはどういうつも

りか?」

『景德傳燈錄』巻一五「德山章」はつぎのとおり。

雪峯問:「從上宗風,以何法示人?」師曰:「我宗無語句。實無一法與人。」巖頭聞之曰:「德山老人一條脊梁骨,硬似鐵,拗不折。然雖如此,於唱教門中猶較些子。」

保福拈問招慶:「只如巖頭出世,有何言教過於德山,便恁麼道?」慶云:「汝不見巖頭道:如人學射,久久方中。」福云:「中時如何?」慶云:「展闍黎!莫不識痛痒。」福云:「和尚今日非唯舉話。」慶云:「展闍黎是什麼心行?」明昭云:「大小招慶,錯下名言。」

『聯燈會要』巻二一「雪峯章」は以下のようである。

後參德山。遂問:「宗乘中事,學人還有分也無?」山和聲便棒。師當下如桶底脫相似。山復語之云:「我宗無語句,亦無一法與人。」巖頭聞云:「德山一條脊梁,硬以鐵。雖然如是,於唱教門中猶較些子。」

保福問招慶:「只如巖頭出世,有何言句過於德山,便恁麼道?」慶云:「汝不見巖頭道:如人學射。久久方中。」福云:「中後如何?」慶云:「展闍梨,莫不識痛痒好!」福云:「和尚非唯舉話。」慶云:「展闍梨,是甚麼心行?」明招云:「大小招慶,錯下名言。」

○招慶因擧:僧問德山:從上宗乘,和尚此間如何稟受與人?德山云:我宗無語句,實無一法與人。巖頭云:實即實,於唱教中猶交些子　招慶(長慶慧稜)が德山の參問者を峻拒する有名な句「我宗無語句,實無一法與人」を取りあげ、ついでこれに對する巖頭の批評を紹介し、「法を傳える」對極的なふたつの立場を問題にする。德山の句を引き出した人が招慶の師である雪峯であったことは周知のことであったが、招慶が故意にその名を伏せているのは、雪峯が德山の立場を繼承していることへの批判を含んでいるのであろう。いかにも「法は一代限り」のもので、「門より入る者は家珍にあらず」と言われ、「若

し全て肯うは、師に孤負す」（本書「洞山章」第一一則）、「智慧の師に過ぎて、方(はじ)めて師の教えを傳う。智慧若し師と齊しきは、他後恐らくは師の德を減ぜん」（本書「巖頭章」第一一則）になるのであり、師と弟子のあいだに「師が教え救う」、「弟子が教えられ救われる」という關係は存在しない。「心中の衆生は各おの自身の自性に於いて自ら度す」（『六祖壇經』）のであり、「夫れ法を説く者は無説無示、法を聽く者は無聞無得」（『維摩經』弟子品目連説法）だからで、「只だ黙して識るのみ」（黄檗）である。これが唐代禪宗の基本的立場であった。それが唐末五代になると、禪宗が大衆化し、各地の教團が大規模化して、禪宗の宗乘をどう傳えるかが課題となり、さかんに議論されるようになった。巖頭のいう「於唱教中猶交些子」の「唱教中」（『景德傳燈録』、『聯燈會要』は「唱教門中」）とは方便としての説教。「猶交些子」の「些」は原文「𡭊」（俗字）。

○**師拈問招慶：巖頭平生有什摩言教過於德山？招慶擧：巖頭云：如人學射，久久方中**　保福は招慶に巖頭の「平生言教」すなわち巖頭の「唱教門」を問う。本書巻七「巖頭章」第八則は委細をつくした敍述になっている。そこで紹介されたのが「學射」の譬えであるが、これもみづからが身を以て打ち込み、やがて秘訣を自得するに至るというもので、師から教わるものではない意である。この譬えは『首楞嚴三昧經』巻下（大正一五・六三三下）、『文殊師説般若經』（大正八・七二九下・七三六下）などに出づ。

○**時有人問：中時如何？云：莫不識痛痒**　本章ではここまでが招慶の紹介する巖頭の話であるが、『景德傳燈録』、『聯燈會要』では保福と招慶の問答になっている點が異なり、「莫不識痛痒」は保福（展闍梨）に向けられている。すなわち「これは先人の問題ではなく、そなたのことだぞ」と先輩風を吹かせた。巻七「巖頭章」第八則では「莫不識痛痒摩！」。句末の「摩」は祈使（命令）を表わす語氣詞。「巖頭章」に二例「你也噇眠去摩！」、「与他蓋天蓋地去摩！」、巻四「丹霞章」に一例「汝師石頭摩！」。

○師云：今日非唯擧話。招慶云：是什麼心行？　そう言われて保福も應酬し、「はい、今日のお話はただ先人の話の紹介ではなかったのですね。そなたの身にも痛切にこたえたことでしょう」。招慶の接化も雪峯を繼承しているにすぎないという皮肉である。招慶は痛いところを突かれて、「どういうつもりだ！」と立腹した。「是什麼心行？」は相手の意圖を詰る佛教的言辭。

〔一七〕佛陀婆梨の取經傳説

招慶因擧：「佛陀婆梨尊者從西天來，禮拜文殊，逢文殊化人，問：『還將得《尊勝經》來否？』云：『不將來。』文殊曰：『既不將來、空來何益！縱見文殊，亦何必識之？』」拈問招慶：「將得經來，文殊在什麼處？」慶答云：「恰是。」慶却問師：「將得經來，文殊在什麼處？」師云：「互換之機且從，只今作麼生？」

【訓讀】

招慶の「佛陀婆梨尊者は西天從り來り、文殊を禮拜せんとし，文殊の化人に逢いて問わる、『還た『尊勝經』を將ち得來るや？』云く、『將ち得來らず。』文殊曰く、『既に將ち來らず、空しく來りて何の益かあらん！縱い文殊に見うも、亦た何ぞ必ずしも之を識らん？』」と擧すに因りて、拈じて招慶に問う、「經を將ち得來らば、文殊は什麼處に在りや？」慶答えて云く、「恰かも是なり。」慶却って師に問う、「經を將ち得來らば、文殊は什麼處に在りや？」師云く、「互換の機は且く從す，只今は作麼生？」

【日譯】

招慶が「佛陀婆梨尊者は西天より文殊菩薩を禮拜しようと來て、老人に化作した文殊に出會い、『『尊勝經』を持ってきたか？』と問われ、『持ってきませんでした』と言うと、文殊は言った、『持ってこな

かったからには無駄に來たのであって、何の役にも立たぬ。たとい文殊に出會ったとしても、必ずしもそれと分かるものではない。』」という話をしたので、師は取り上げて招慶に問うた、「經を持って來ていたなら、文殊はどこにいたのか?」招慶は「いかにもその通りだ。」と答えて、逆に師に問うた、「經を持って來ていたなら、文殊はどこにいたのか?」師は言った、「入れ替わって問うのはよいとして、今どうなのか?」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄。

○**招慶因擧:佛陀婆梨尊者從西天來,禮拜文殊,逢文殊化人,問:還將得尊勝經來否?云:不將來。文殊曰:既不將來、空來何益!縱見文殊,亦何必識之?**　佛陀波利は永淳二年(六八三)に『佛頂尊勝陀羅尼經』を中國にはじめて將來し翻譯した。招慶が擧したのは佛陀波利譯に付された志靜撰の經序(撰述年未詳)によるものである。志靜撰經序による取經傳説は次のようである。

儀鳳元年(六七六)西國より漢土に來て五台山に著いた佛陀波利は、五體投地して云う、「如來滅後、衆聖は靈德を隱しましたが、ただ文殊菩薩だけはこの山中で衆生を導き菩薩を教化されている。残念にも私は生まれながらに八難のために聖容を見ていません。遠く流沙を渉ってきたのは拜謁せんがためです。どうか大慈大悲もていつくしみを垂れ、尊容をお見せください。」禮し終ると、一人の老人が山中より出てきて梵語で佛陀波利に云う、「法師は道を慕い遠く遺跡を尋ねて來たが、漢地の衆生は罪業を造り、出家も戒律を犯すことが多い。ただ『佛頂尊勝陀羅尼經』だけが衆生の一切の悪業を滅すことができる。法師はこの經を持ってきたか?」佛陀波利、「禮謁に來ましたので、持ってきていません。」老人、「持って來なければ何の益もない。文殊に出逢ってもそれと判るまい。師は西國に引き返して經を將來し漢土に流傳

させよ。それが群生を利益することであり、地獄にいる人々を救うことであり、諸佛に報恩することだ。經を将來してここに來たなら、文殊菩薩の居場所を教えてやろう。」佛陀波利は西國に歸って此の經を求めた。永淳二年（六八三）引き返して長安に著くと、經典将來の經緯を皇帝に奏聞した。帝は經を奉納させ、日照三藏（地婆訶羅）と杜行顗に譯させて經本を宮中に留めた。佛陀波利は經を流布させる目的を訴えて、梵本を返却してもらい、西明寺僧の順貞とともに翻譯し終えると、梵本を攜えて五臺山に入ったまま消息を絶った。（大正一九・三四九中～下）

唐代に多くの譯本が作られたが、佛陀波利譯が最も流布し、各地に佛頂尊勝陀羅尼經幢が建てられた。佛陀波利の取經傳説は他に『開元釋教録』巻九（七三〇年編纂）、『續古今經圖紀』巻一（七三〇年編纂）、法崇述『佛頂尊勝陀羅尼經跡義記』巻上「第九翻譯時節」（八〇〇年頃撰述）、『宋高僧傳』巻二（九八八年編纂）など數多くの文獻に見える。佐々木大樹「佛頂尊勝陀羅尼の研究―特に佛陀波利の取經傳説を中心として―」（『大正大學大學院研究論集』三三號、二〇一〇年）參照。

『入唐求法巡禮行記』巻三開成五年（五月）廿三日條に、「西國僧佛陀波利、空手に來りて山門に到るも、文殊は老人の身を現わして、山に入るを許さず、更に西國に往きて『佛頂尊勝陀羅尼經』を取らしむ。其の僧は却りて西天に到り、經を取り來りて、此の山に到る。文殊は接引して、同に此の窟に入る。波利纔かに入るや、窟門自ら合じ、今に于いて開かず」とあり、九世紀中葉のころには既に老人は文殊の化現と見なされ、五臺山文殊信仰と結びつき、佛陀波利の取經傳説は廣く知られるようになっていたと考えられる。

なお佛陀波利の取經傳説にかかわる話頭に次がある。

新羅僧問：「佛陀波利見文殊，爲什麼却迴去？」師曰：「只爲不将來，所以却迴去。」（『景徳傳燈録』巻

一七「雲居道膺章」)

新羅僧が問う、「佛陀波利は文殊に出遭ったのに、どうして印度に引き返したのですか?」師、「經典を持って來なかったから、わざわざ取りに歸ったのだ。(君も自己こそが經典だということがわかっておらぬのではないか?)」

佛陀波利遊臺，到忻州東，見一老人，問師：「向什麼處去?」對云：「臺山禮拜文殊去。」老人云：「大德見文殊，還識也無?」無對。代云：「今日慶幸。」(『汾陽無德禪師語錄』巻中「代別百則」第三則、大正四七・六一一五下)

佛陀波利は五臺山に文殊に逢いに、忻州の東まで行ったとき、出遭った一人の老人が問うた、「どこへ行かれるのか?」「五臺山に文殊菩薩を禮拜に行きます。」老人、「文殊にお會いになればわかりますか?」答えられなかった。代わって言う、「今日お会いできて幸せです。」

○拈問招慶：將得經來，文殊在什摩處?　招慶が佛陀波利の取經傳説を取り上げたのを保福は引き取って、招慶院の大衆の前で文殊についての問答を示し、文殊は外面的な存在ではなく自らの内面に理解すべきことを互いにこころえてやりあう。「經を攜えてきていたなら、文殊はどこにいたのだ」とは、文殊菩薩に出會うことの意味を問う。

○慶答云：恰是。慶却問師：將得經來，文殊在什摩處?　招慶は「いかにも禪僧ならそう問うべきだ」と保福の問いを認めておいて、同じ問いを保福に突き返す。そもそも五臺山で文殊菩薩に出遇うとは自己本來の面目を見届けることであるからには、この問いはそっくり君自身への問いでもあるのだ。『臨濟錄』示衆に次がある。

有一般學人，向五臺山裏求文殊，早錯了也。五臺山無文殊。你欲識文殊麼?秖你目前用處，始終不異，處

處不疑［天聖廣燈錄作礙］，此箇是活文殊。（入矢岩波文庫本六五頁）

いま五臺山に行って文殊菩薩の靈驗を見ようとする連中がいるが、とんだ見當ちがいだ。五臺山には文殊はいない。諸君は文殊に逢いたいと思うか？いまわが目前で説法を聴いている者、いついずこにおいても、文殊と一體にして礙げなき者、それこそが活きた文殊だ。（衣川賢次『臨濟錄譯注』二八一頁、大法輪閣、二〇二三年）

○師云：互換之機且從，只今作摩生？　「互換之機」は、たがいに入れ替わって機鋒を發揮しあうこと。ここでは招慶が保福の問いをそっくり保福に切り返したこと。「それはいいが、問題は當時の佛陀波利のことではなく、今のきみはどうなのか？（文殊に出会うということは、即今の自己の問題なのだ）」。言詮不及の當體は「説似一物即不中」（本書巻三「懐讓和尚章」）であるからには、招慶に「いま（きみの意は）どうなのか？」と問い返すしかなく、この應酬を聞いている招慶院の大衆を導こうとするものであろう。

「**互換之機**」については次の用例がある。

蒲州麻谷寶徹禪師，平欺臨濟，攙奪禪床。互換之機，叢林標榜。（『請益錄』第四則「南泉圓相」評唱）

麻谷は臨濟をあなどって禪牀を争いあった。互いに入れ換わってのはたらきは、禪門の評價の指標である。

問：「如何是互換之機？」師曰：「和盲⿱勃心憁瞎。」（『古尊宿語錄』巻七「風穴禪師語錄」）

問う、「互いに入れ換わってはたらくのはどうなのですか？」師、「手探りしあっている盲人のようなものだ。」

「**只今作摩生**」は、西來意を問われた馬祖が「即今是什麼意？」（今きみの意はどういうものなのだ。『景德傳燈錄』巻六「馬祖章」）と答えた意を踏まえて言うもの。次の用例がある。

可觀上座問：「的罷標指，請師速接。」師曰：「即今作麼生？」觀曰：「道即不無，莫領話好。」師曰：「何必！闍梨。」（『景德傳燈錄』巻一七「雲居道膺章」）

可觀上座が問う、「目標を設定して修行するやりかたは罷めました。てっとりばやく導いてください。」雲居、

「即今きみの心をこそ問題にするのだ。」可觀、「即今のことを言えなくはありませんが、それで納得しないでください。」雲居、「そんな心配はいらぬ、闍梨よ。」

雲居が接化に「只今作麼生」を用いていたことが本書巻一九「陳和尚章」第七則に次のように見える。

又問：「什摩處來？」云：「江西來。」「夏在什摩處？」云：「雲居。」「雲居切要處作摩生？」云：「只今作摩生？」「拈上大人。」對云：「有什摩罪過？」師云：「雲居與摩道，是你與摩道？」云：「雲居與摩道。」師云：「三家村裏老婆禪，造主不得，自領出去！」

また問う、「どこから來た？」「江西です。」陳和尚、「夏安居はどこで過ごしたのか？」僧、「雲居です。」陳和尚、「雲居の要の教えは何だ？」僧、「今どうなのか？」陳和尚、「初歩の教えだ。」僧、「どこが駄目なのでしょうか？」陳和尚、「雲居がそう言うのか、きみがそう言うのか？」僧、「雲居です。」陳和尚、「佛法とは無縁の片田舎で禪も知らず、自立もできぬ。自分の罪を認めて出てゆけ！」

〔一八〕眼中に金屑は置けぬ

招慶因擧：「古人道：『金屑、銀屑雖貴，肉眼裏著不得，豈況法眼乎！』」招慶拈問師：「只如著不得，還著得摩？」師對云：「未在，更道！」招慶遂喝，師却喝。招慶却問：「闍梨作摩生道？」師云：「某甲齋後未喫茶。」

【訓讀】

招慶因みに擧す、「古人道う、『金屑銀屑は貴しと雖も、肉眼裏には著き得ず。豈に況んや法眼をや！』」招慶拈じて師に問う、「只だ著き得ざるが如きは、還た著き得るや？」師對えて云く、「未在、更に道え！」招慶遂に喝す、師却って喝す。招慶却って問う、「闍梨作摩生が道う？」師云く、「某甲齋後に未だ

喫茶せず。」

【日譯】

招慶があるとき次の話をした。「古人は言った、『金屑銀屑は貴重だからといって、眼中に入れられぬ。ましてや法眼にはなおさらだ。』」招慶はこの話を取り上げて師に問う、「入れられないというが、もともと入れられるものなのか?」師は答えて言う、「まだ駄目だ、もっと言え!」招慶はそこで怒鳴りつけた。師は逆に怒鳴りかえした。こんどは招慶が問う、「君ならどう言うのか?」師、「わたしは晝食後の茶をまだ飲んでおらぬ。」

【注釋】

○本則は本書にのみ錄す。

○**招慶因擧:古人道:金屑、銀屑雖貴,肉眼裏著不得,豈況法眼乎!**「金屑雖貴,眼裏著不得」(本書卷一六「南泉和尚章」第三七則)が原形で、「銀屑」「豈況法眼乎」は、招慶が付け加えたものであろう。從って「古人」は南泉普願(七四八〜八三四)。

問:「如何是涅槃?」師云:「清猶清,急猶急,浮沙何處停?」僧拈問:「如何是清猶清?」師云:「混他一點不得。」「如何是急猶急?」師云:「轉目看不見。」「如何是浮沙何處停?」師云:「金屑雖貴,眼裏著不得。」(本書卷一六「南泉和尚章」第三七則)

問う、「涅槃とはどういうものでしょうか?」南泉、「あくまでも清く澄み、あくまでも急激、浮き沙などとどまりようがない。」その言葉を取り上げて僧が問う、「あくまでも清く澄んでいるとは?」南泉、「なにものも濁らせることはできない。」「どこまでも急激とは?」南泉、「一瞬眼を離したらもう見えぬ。」「浮き沙などとどまりようがないとは?」南泉、「金屑はいくら貴重でも、眼のなかに置けぬ。(涅槃を悟りの境地として絶對化して執

われてはならぬ、執われれば病となる）」

ほかにも興善惟寛（七五五～八一七）と白居易との四問答の第三問に「金屑雖珍寶，在眼亦爲病」がある。

第三問云：「垢即不可念，淨無念可乎?」師曰：「如人眼睛上，一物不可住，金屑雖珍寶，在眼亦爲病。」（『白居易集』巻四一「西京興善寺傳法堂碑銘」、『景德傳燈錄』巻七「興善惟寛章」）

第三問に云う、「垢は願い求めてはなりませんが、浄は願い求めなくてもよいのですか?」師、「人の眼の内に何物もとどめてはならぬ、金粉が寶物だとしても眼に入れば眼病になる。」

ここへ招慶が「豈況法眼乎!」を付け加えたことには意圖があるはずである。法眼は五眼の法眼ではなく、法身の眼のことであろう。法身といえば、肉身の次元に現われることはないが、肉身を離れてあるのではないと決著した洞山の禪がある。法眼が洞山禪のことなら、肉眼は肉身あるのみとした馬祖禪であろう。ではここの「金屑銀屑」は何の譬喩なのであろうか?いま法身という教條（絶対化された眞理）の喩と見て、「法身はいくら大切でも、馬祖は法身の教條に執われなかった（から肉身を超えてある法身を認めなかった）、洞山は法身に法身の教條を持ち込まなかった（から不一不二に決著できた）。」

○**招慶拈問師：只如著不得，還著得麼?師對云：未在，更道。招慶遂**喝，**師却**喝　古人の語を擧して招慶は保福に問う、「入れられないというが、いったい入れられるものなのか?」と。その意圖は馬祖禪の見直しと石頭系の禪の検討という問題であろう。保福は「そんな言い方はまだだめだ、さらに言え」と迫る。「法身」の絶對化を戒める譬喩が、「法眼」を持ち出したために逆に「法眼」を絶對化してしまっているとみたのである。招慶は言葉では言えぬから、「喝」することで拒否し、保福はまだ言えておらぬと「喝」した。なお「只如著不得，還著得麼?」の用例に次がある。

問：「金屑雖貴，眼裏著不得時如何?」師曰：「著不得，還著得麼?」僧禮拜。師曰：「深沙神。」(『景德傳燈錄』巻一八「杭州龍華寺眞覺大師靈照章」)

問う、「〈金屑は貴重だけれども、眼のなかには入れられない〉と言われていますが、どうなのでしょうか?」師、「入れられないのはもちろん、入れる入れぬの沙汰ではない。」僧は禮拜した。師、「まさに深沙神だな。」

師(靈照)が答えているように、金屑が眼に入れられないのは分かり切ったことなのに、僧が問うのは、おそらくは招慶と保福の馬祖禪再檢討の本話頭が背景にあったのであろう。靈照は肉身とは別次元の法身を認めなかった。僧の禮拜は、馬祖禪再檢討に傾いていた僧が靈照の考えを受け入れた禮拜。金屑を眼に入れるとは「まさに深沙神だな」と揶揄した。「深沙神」は深い海に棲む化け物。東晉天竺三藏帛尸梨蜜多羅譯『佛説灌頂七萬二千神王護比丘呪經』巻八に人に害をなす二鬼の名が次のように見える。

佛告阿難：「國土之中，四山河海有二精魅鬼。我今説之，其名如是，一名深沙，二名浮丘。」(大正二一・五一九上)

佛は阿難に知らせた、「國土のうち、四山(老病死無常)河海に二つの化け物がいる。いまこれの名を、一は深沙と呼び、二は浮丘と呼ぶ。」

「深沙神」について、一山は「西天竺國大神，唐三藏曾見之」(『景德傳燈抄錄』巻一八)と言うが、無著道忠は「然れども慈恩傳に此の事無し、蓋し妄傳なり」(『五家正宗贊助桀』上冊五一八頁上、禪文化研究所基本典籍叢刊)と否定している。

○**招慶却問：闍梨作摩生道?師云：某甲齋後未喫茶**　そこで招慶は保福に問う、「きみならどう言うのだ?」保福が「わたしは齋後の茶をまだ飲んでおらぬ(後にしてくれ)」と言うのは、言わぬという意。問題のありかが明らかになった以上、言葉で論ずるのはやめよう。

〔一九〕如來に二種の語無し

師擧：「教中云：『寧説河不入海，不説如來有二種語；寧説羅漢有三毒，不説如來有二種語。不道如來無語，只道如來無二種語。』」師拈問招慶：「作摩生是如來語？」招慶云：「聾人爭得聞？」師云：「和尚向第二頭道則得。」招慶問：「闍梨作摩生道？」師云：「喫茶去！」

【訓讀】

師擧す、「教中に云く、『寧ろ河は海に入らずと説くとも、如來に二種の語有りとは説かず。寧ろ羅漢に三毒有りと説くとも、如來に二種の語有りとは説かず。如來に語無しとは道わず、只だ如來は二種の語無しと道う。』」師拈じて招慶に問う、「作摩生（いかなる）か是れ如來の語？」招慶云く、「聾人爭（いか）でか聞くを得ん？」師云く、「和尚は第二頭に向（お）いて道うは則（よ）ち得し。」招慶問う、「闍梨は作摩生（いかん）が道う？」師云く、「喫茶去！」

【日譯】

師は次の話題を持ち出した、「教中には『むしろ河が海に注ぐことはないと言うことがあっても、如來に二種の言葉があるとは言わない。むしろ阿羅漢に三毒があると言うことがあっても、如來に二種の言葉があるとは言わない。如來は何も言わなかったとは言わず、如來に二種の言葉はないとだけ言う』と説かれている。」師はこれを提起して招慶に問うた、「如來の言葉とは何か？」招慶、「聾人がどうして聞けようか？」師、「和尚が第二義の立場から言っているならよいでしょう。」招慶が問う、「きみならどう言うか？」師、「お茶を飲んでこい！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一九「保福章」、『傳燈玉英集』巻一〇「保福章」、『雪竇頌古』第九五則（『碧巖錄』第九五則）、『白雲守端禪師廣錄』巻四「頌古一百十則」第一〇一則、『黃龍晦堂心和尚語錄』、『宗門統要集』巻九「長慶章」、『宏智廣錄』巻四、『正法眼藏』巻中第二〇一則、『禪門頌古聯珠通集』巻三二、『眞字正法眼藏三百則』巻下第九八則、『永平廣錄』巻九玄和尚頌古第六四則、『禪門拈頌集』巻二五「長慶章」、『五燈會元』巻七「保福章」などに採られる有名な公案。言うことのできぬ「如來語」をどのように言うかを問題としている。いま『景德傳燈錄』所収のものを擧げると次のようである。

長慶稜和尚有時云：「寧說阿羅漢有三毒，不說如來有二種語。不道如來無語，只是無二種語。」師曰：「作麼生是如來語？」曰：「聾人爭得聞？」師曰：「情知和尚向第二頭道。」長慶却問：「作麼生是如來語？」師曰：「喫茶去！」雲居錫云：「什麼處是長慶向第二頭道處？」

あるとき長慶稜和尚は言った、「阿羅漢に三毒が有ると說いても、如來に二種の語有るとは說かず。如來に言葉が無いわけではないが、ただ二種の語が無いのである。」保福、「どういう語が如來の語か？」長慶、「聾人がどうして聞けよう？」保福、「和尚は方便でそういったのだと分かっている。」反對に長慶が問う、「方便でない如來の語とは？」保福、「喫茶去！」雲居清錫がコメントした、「長慶が言ったのは、どこが方便だったのか？」

○**師擧**　『黃龍晦堂心和尚語錄』が「長慶與保福商量」とする以外は、みな長慶が擧すものになっている。

○**教中云：寧說河不入海，不說如來有二種語；寧說羅漢有三毒，不說如來有二種語。不道如來無語，只道如來無二種語**　南本『涅槃經』巻三二「迦葉菩薩品」（北本は巻三五、大正一二・五七四上）に、如來が衆生の爲に法を說く語に因語・果語・因果語・喩語・不應說語・世流布語・如意語の七種語があり、その不應說語の例として「我れ經中に『天地は合す可く、河は海に入らず』と說くがごとく、波斯匿王（はしのくおう）の爲に『四方の山來る』と說くが如く、鹿母優婆夷（ろくもうばい）の爲に『若し娑羅樹能く八戒を受くるときは則ち人天の

樂を受くるを得ん』と説くが如く、寧ろ『十住菩薩に退轉心有り』と説くとも、『如來に二種の語有り』と説かず。寧ろ『須陀洹の人が三惡道に墮つ』と説くとも、『十住に退轉心有り』と説かず。是を不應〔説〕語と名づく。」（大正一二・八二一中）とあるのに據り、保福は「寧説河不入海，不説如來有二種語」と短くまとめ、さらに「寧説羅漢有三毒，不説如來有二種語。不道如來無語，只道如來無二種語」と敷衍した。「河不入海」「羅漢有三毒」はありえないことの喩えであり、下句の「如來無二種語」の眞實を強調する修辭。「二種語」は「方便と眞實」（岩波文庫・入矢義高他譯注『碧巖録』第九五則本則の注）。「二種の語無き如來の語」とは、如來の説法は常に眞實（第一義）によるものであったこと。

○**師拈問招慶：作摩生是如來語？**　方便でない如來のことば（第一義）とは何かを問う。『維摩經』弟子品・大目犍連條に「夫れ法を説くとは、説く無く示す無し。其れ法を聽く者は、聞く無く得る無し」（大正一四・五四〇上）とあるように、「無説無示」が如來の語。如來語を問う問答は次の一例が知られるのみ。

　問：「如何是如來語？」師曰：「猛風可繩縛？」（『景德傳燈録』巻二十「撫州荷玉山玄悟大師章」）

　問う、「どういうのが如來の言葉ですか？」師、「猛風は繩で縛れぬ。（如來語は言葉で言い止められぬ。）」

○**招慶云：聾人爭得聞？**　「（言ってやっても）きみのような聾人がどうして聞くことができよう？」きみには「無説無示」の如來語を「無聞無得」にして聞けぬだろう。

○**師云：和尚向第二頭道則得**　招慶和尚は第一義（如來語）は言葉で言えぬから、方便としてそう言ったのが分かっておられるのならよいのですが。「～則得」は、遠慮した言い方で、「ご自身で第二頭において言ったということが分かっておられるならよいのですが。」

「第二頭」は、第二義、方便。本書巻一〇「鏡清和尚章」第一二則に次の例がある。

問：「如何是心？」師云：「是則第二頭。」云：「不是如何？」師云：「又成不是頭。」僧曰：「是不是惣不與摩時作摩生？」師云：「更多饒過。」

問う、「何を心とするのでしょうか。」師、「（心は）何かであるといえば第二の頭になる。」云く、「何かでないならどうですか。」師、「何かでない第三の頭となるだけだ。」僧、「そういうものも、そういうものでないものも、すべてそうでない場合はどうですか。」師、「ますます誤りが増えるだけだ。」

○招慶問：闍梨作摩生道？師云：喫茶去！ 「言葉で言えないことをどう言うか？」などナンセンス！と叱った。それがこの「喫茶去！」の示唆であろう。『金剛經』に言う、「云何爲人演説？不取於相，如如不動。」（どのように人に法を説いて聞かせるか？言葉で法を説いて聞かせなければ、そのままが眞實である）」（大正八・七五二中）。岩波文庫本の梵文からの譯は「どのように説いて聞かせるのであろうか？説いて聞かせないようにすればよいのだ。それだからこそ、《説いて聞かせる》と言われるのだ」とある。

〔二〇〕宿習は忘れ難し

招慶擧：「南泉翫月次，時有僧問：『何時得似這个月？』泉云：『王老僧二十年前，亦曾與摩來。』」招慶續起問：「如今作摩生？」師代云：「近日老邁，且與摩過時。」招慶云：「不因闍梨擧，洎成亡記。」師云：「宿習難忘。」困山云：「今日可殺寒。」

【訓讀】

招慶擧す、「南泉月を翫る次、時に僧有りて問う、『何時にか這箇の月に似たるを得ん？』泉云く、『王老僧も二十年前、亦た曾て與摩し來れり。』」招慶續けて問いを起つ、「如今は作摩生？」師代わって云く、「近日老邁、且く與摩に時を過す。」招慶云く、「闍梨の擧すに因らずんば、洎でに亡記と成らんとす。」師

云く、「宿習は忘れ難し。」困山云く、「今日は可殺だ寒し。」

【日譯】

招慶が話頭を取り上げた、「南泉が月見をしていたとき、ある僧が『いつになったらこの滿月のような境地になれるでしょうか？』と問うと、南泉は『王老僧も二十年前には、そのように願ったことがあった』と答えた。」招慶はさらに續けて問いを提起した、「いまはどうなのかな？」師は南泉になり代わって言った、「近頃は老いぼれて、このように時を過ごしておる。」招慶、「君が言ってくれなければ、あやうく忘れてしまうところだった。」師、「きみはいつもそんな調子だ。」困山、「今日はやたらに寒い。」

【注釋】

○本話も招慶院でのもの。「南泉翫月」話は、『景德傳燈錄』巻八「南泉章」、『宏智廣錄』巻三「拈古」第七六則（『請益錄』第七五則）、『古尊宿語錄』巻一二「舒州龍門佛眼和尚語錄」、『聯燈會要』巻四「南泉章」、『五燈會元』巻三「南泉章」にも採られるが、招慶・保福・困山（安國弘韜）のやり取りは本書のみに見えるものである。なお『景德傳燈錄』巻八「南泉章」は次のようである。

師因翫月次，有僧便問：「幾時得似這箇去？」師云：「王老師二十年前，亦恁麼來。」僧云：「即今作麼生？」師便歸方丈。

○**時有僧問：何時得似這个月？** 「この滿月のような清淨なる涅槃の境地にいつになったらなれるでしょうか？」『宏智廣錄』巻三「拈古」第七六則（『請益錄』第七五則）では、この僧を趙州としている。滿月相は圓相であり、佛性や涅槃を表わす。本書巻二〇「五冠山瑞雲寺和尚章」第三則に次がある。

○：此相者，所依涅槃相，亦名理佛性相。與群生、衆聖，皆依此相。相雖不異，迷悟不同。故有凡夫有聖。謂識此相者，名爲聖人；迷此相者，名爲凡流。是故龍樹在南印土，則爲說法，對諸大衆，而現異相，

身如月輪，當於坐上，唯聞説法，不見其形。彼衆之中有一長者，名曰提婆，謂諸衆曰：「識此瑞不?」衆曰：「非其長聖，誰能辯耶?」尒時提婆心根宿靜，亦見相，默然契會，乃告衆曰：「今此瑞者，師現佛性，非師身者［寶林傳作也］。無相三昧，形如滿月，佛性之義。」語猶未訖，師現本身，座上説［據寶林傳補］偈曰：「身現圓月相，以表諸佛體，説法無其形，用辯非聲色。」

○相はよりどころとなる涅槃の相であり、理佛性の相ともいう。群生も衆聖もこの相を根據にしている。相は同じでも、迷悟は同じではないから、一方は凡夫となり、一方は聖人となる。この相を見失った者が凡夫である。それゆえ南印土にいた龍樹は説法したとき、大衆の前で身を月輪の異相として現じ、法座から法を説く聲がするだけで、姿は見えなかった。その大衆のなかに提婆と名のる長者がいて、大衆に言った、「この瑞相が何だか分かりますか?」大衆、「すぐれた聖人でなければ、誰も分かるまい。」そのとき、提婆は心を穏やかにして相を見て、黙ってうなずき、大衆に言った、「今のこの瑞相は師が佛性を現わしたもので、師の身體ではない。無相三昧は満月の相をしており、佛性の義を表わしている。」まだ言い終わらぬうちに、師はもとの身體にもどり、法座から偈を説かれた、「身は圓月の姿となり、諸佛の本體を示した。法を説くとき姿がないのは、佛性は色身や聲ではないことを分からせるためである。」

○**泉云：王老僧二十年前，亦曾與摩來** 二十年前に修行を始めたころには、わたしもそのように思っていた。しかし「今それは一かけらもない」(入矢義高監修『景德傳燈錄』三、一三一頁)。南泉は若き頃の修行を振り返って次のように言う。

如聖果大可畏，勿量大人尚不奈何。我且不是渠，渠且不是我，渠争奈我何?他經論家説法身爲極則，喚作理盡三昧，義盡三昧。似老僧向前被人教返本還源去，幾恁麼會。禍事!(『景德傳燈錄』巻二八「池州南泉普願和尚語」)

涅槃の悟りというものは、實に怖いものだ。飛びぬけた修行者でさえ、これには手が出せないのだ。〔とはいえ〕己(おの)れは彼(そいつ)ではないし、彼は己れではない。彼が己れにどう手が出せるというのか?あの講釋專門のやからは、法身こそは究極だと辯じ立て、〈理盡三昧〉とか〈義盡三昧〉とか稱しておる。實はわしも、むかし〔この手合いの〕人から〈本源に立ち返れ〉と教えられて、すんでにそう思い込みかけた。あぶないところだった!(唐代語錄研究會第二班譯注「「南泉語要」第一則上堂譯注」『禪文化研究所紀要』第十九號、一九九三年)

宏智の拈古にいう、「二十年前且置，二十年後又作麼生?還知王老師行履處麼?屋裏無靈床，渾家不著孝。(二十年前のことはさておいて、二十年後のいまはどうか?王老師の日常の修行のあり方を知っているか?家に死者が出なければ、誰も喪に服しない(心中に一切の價値意識がなくなれば、平常無事)。」

○**招慶續起問：如今作摩生?**　『景德傳燈錄』、『聯燈會要』、『五燈會元』では、南泉が「王老師二十年前，亦恁麼來」と答える(A)と、僧が「即今作麼生?」と問い、そのとたん南泉は方丈に歸ってしまった(B)、という(A+B)の文脈になっており、本書や『宏智拈古』、『佛眼語錄』は(A)だけで(B)はない。では傳承としては(A)だったのか、(A+B)だったのか?『宏智拈古』は『景德傳燈錄』より後のものであるから、(A+B)の話頭を知っていたが、本書と同じ(A)を擧して「師云：二十年前且置，二十年後又作麼生?」と問題を提起して、話を展開しているのは、(B)は不要だったからである。(A)だと、すぐに「では今は?(如今作摩生?)」と問いたくなる。そのとき(B)はない方がよく、省いたのである。本書もそれと同じであろう。招慶は(A)を擧し、南泉に「如今作摩生?」と問えば、どう答えるだろうかと提起した。

○**師代云：近日老邁，且與摩過時**　一切の價値意識(特に聖なるものへのとらわれ)がなくなった日常の無事のありかた。意識的な修行の努力を廢した隨緣の生き方。保福が南泉に代わってこう答えた。「且與摩

過時」は藥山惟儼（七五一～八三四）の語。『祖堂集』巻四「藥山章」第二九則に次がある。

師問雲喦：「目前生死如何?」對曰：「目前無生死。」師曰：「二十年在百丈，俗氣也未除。」喦卻問：「某甲則如此，和尚如何?」師曰：「癠癠拳拳，羸羸垂垂，百醜千拙，且與摩過時。」

師（藥山）、雲巖に問う、「迫りくる目の前の生死にどう對處するか?」雲巖、「目の前に生死無し。」師、「二十年百丈にいても、悟り臭さが消えておらぬ。」こんどは雲巖が問うた、「わたしはこのようですが、和尚はどうなのですか?」。師、「ぶるぶる、おろおろ、醜（みにく）く愚かなさまをさらけ出して、このようにして過ごしている。」

○**招慶云：不因闍梨擧，洎成亡記**　「亡記」は「忘記」に同じで、忘れる意。何を忘れるところだったのか？いま次のように考える。きみが「近日老邁，且與摩過時」というようにわたしもそのように時を過ごしていて、昔のこと（二十年前は満月のような清浄なる涅槃（さとり）の境地になりたいと思っていたこと）を忘れてしまうところだった。つまり、わたしも無事禪になっていて、昔の修證のことを忘れてしまうところだったと、無事を反省した辯。

○**師云：宿習難忘**　「宿習難忘」は「宿習難改」、「宿習難除」、「熟處難忘」とも言い、ひやかす言い方。「身についた習慣は忘れ難い」とは、「きみは修證を棄てて無事をいまもやっている、昔からの習慣は容易には變えられぬ。」「無事」を克服するのは容易ではないこと。

○**困山云：今日可殺寒**　おそらくは保福が「宿習難忘」と言ったことを受けて言う。「今日はお寒うございます」というのが招慶のやり口です、と補足した。これがつまり「無事」の表現である。困山は安國弘韜のこと。三人は共に結伴行脚した親しい修行仲間。慧稜が招慶院に住持に赴くときも二人に同道を求め、そのまま招慶院にしばらく留まり、慧稜の開堂説法に立ち會っていた。困山が弘韜であることは、「『祖堂集』巻一〇譯注（四）」安國和尚章〔一〕の注を見よ（『禪文化研究所紀要』第三十六號、二〇二三

年）。

〔二一〕馬大師の頂相を持ってきたか？

因擧：「東寺問：『近離什摩處？』云：『近離江西。』東寺云：『還將得馬師眞來不？』對云：『只這个是。』云：『背後底？』」師代云：「洎不到此間。」招慶云：「太似不知。」

【訓讀】

因みに擧す、「東寺問う、『近ごろ什摩処をか離るる？』云く、『近ごろ江西を離る。』東寺云く、『還た馬師の眞を將ち得來りしや？』對えて云く、『只だ這个ぞ是なる。』云く、『背後底は？』」師代わりて云く、「洎んど此間に到らざらんとす。」招慶云く、「大いに知らざるに似たり。」

【日譯】

あるとき次の話頭を取り上げた。「東寺如會が問う：『どこから來たのか？』僧、『江西から來ました。』東寺、『馬大師の頂相を持ってきたか？』答えて言う、『これこのとおりです。』東寺、『後ろはどうか？』」師は答えられなかった僧に代わって言う、「あやうく東寺和尚のところに行き著けぬところでした。」招慶、「東寺和尚はまったく知らないようだ。」

【注釋】

○本書巻一五「東寺和尚章」第四則、『景德傳燈録』巻七「東寺如會禪師章」、『大光明藏』巻中「東寺章」に採られるものは、東寺如會（嗣馬祖、七四四～八二三）のところへ南泉普願（嗣馬祖、七四八～八三四）が來參したときの話となっており、『景德傳燈録』巻五「慧忠國師章」、『傳燈玉英集』巻三「慧忠國師章」、『宗門統要集』巻二「慧忠國師章」、『聯燈會要』巻三「慧忠國師章」、『大光明藏』巻上「慧忠國師

章」、『五燈會元』巻二「慧忠國師章」に収めるものは慧忠國師のところへ南泉が來參したときの話となっている。本則を錄する諸資料より、本話頭は保福從展、長慶慧稜の評語とともに傳えられたものであることが分かり、その最初のものが本書「保福和尚章」に収める本話頭である。本話頭では、東寺と問答したのは誰とも分からぬ僧である。それを馬祖下の南泉普願と特定するようになるのは、南泉が馬祖門下の第一人者と目されるようなっていたからであり、それによって本書巻一五「東寺和尚章」第四則の話頭となった。東寺和尚に替わって慧忠國師とされるのは、伏牛自在や西堂智藏らが馬祖の使いで慧忠國師に參じたことがあることから（『馬祖の語錄』〔五九〕〔六〇〕）、『景德傳燈錄』巻五「慧忠國師章」の話頭となったものと考えられる。『宗門統要集』巻二「慧忠國師章」の本則の割注に「有本曰東寺，或百丈問南泉」（ある本では慧忠が東寺になっており、また百丈が南泉に問うた話頭になっている）とある。實際に『拈八方珠玉集』巻中や『佛眼和尚語錄』「頌古」第二〇則（『古尊宿語錄』巻三六）では百丈が南泉に問う文脈になっている。百丈下より潙山や臨濟が出たことによって西堂智藏から馬祖の一番弟子の座を奪うが、その座が趙州を打ち出した南泉に取って代わられ、百丈よりも南泉を馬祖下の一番弟子とする立場から、

　擧南泉一日訪百丈。丈問：「甚處來？」泉云：「江西來。」丈云：「還將得馬大師眞來麼？」泉云：「只這是。」丈云：「背後底吤？」泉拂袖便出。（『拈八方珠玉集』巻中、『佛眼和尚語錄』頌古第二〇則もほぼ同じ）

というように、「背後底吤？」の問いを拂袖（否定）して、立ち去る展開にし、話頭を作り直すに至る。なお本話頭については、小川隆『語錄のことば』第Ⅱ部十八「只這箇漢」（禪文化研究所、二〇〇七年）、および同『語錄の思想史』第一章第一節五「馬祖系禪者の馬祖禪批判」（岩波書店、二〇一一年）に論考が

あるが、保福と招慶の批評の語は省かれている。

○**東寺問：近離什摩處？云：近離江西**　「東寺」は、馬祖の法嗣である東寺如會（七四四〜八二三）、湖南の東寺に住す。本書巻一五、『宋高僧傳』巻一一、『景德傳燈錄』巻七等に立傳される。「什麼處來？（どこから來たのか）」は、單にその場所を問うものではなく、どこで何を學んできたのか。「江西」は、長江中流南岸の地。「劉軻云く、『江西の主は大寂、湖南の主は石頭』」（『景德傳燈錄』巻六「江西道一禪師章」）と言われるように、馬祖道一を指す。

○**東寺云：還將得馬師眞來不？**　「馬大師の禪の神髓をものにしてきたか？」「眞」は頂相、それを描くことができるとは、神髓を得ること。『景德傳燈錄』巻七「幽州盤山寶積禪師章」に次がある。

師將順世告衆曰：「有人邈得吾眞否？」衆皆將寫得眞呈師，師皆打之。弟子普化出曰：「某甲邈得。」師曰：「何不呈似老僧？」普化乃打筋斗而出。師曰：「這漢向後如風狂接人去在。」

師（盤山寶積禪師）は示寂に臨んで大衆に言った、「わしの頂相を畫ける者はいるか。」大衆はみな畫いた頂相を師に提出したが、師はみな破った。弟子の普化が進み出て言った、「私が畫けます。」師、「どうして老僧に差し出さぬ？」普化はトンボ返りをして出ていった。師、「こ奴は後に型破りの言動をして人を接化しようぞ。」

○**對云：只這个是**　「馬祖の眞」とは、今このわたしそのものです。馬祖の教えの核心を私は體認しています。それはこの身こそが佛だということです。「只這个是」は、「只這箇漢」、「只這箇漢是」、「只這是」などとも表記される。雲巖が遷化のとき、洞山に言い殘した語に次がある。

師臨遷化時，洞山問：「和尚百年後，有人問還邈得師眞也無？向他作摩生道？」師云：「但向他道，只這个漢是。」（本書巻五「雲巖和尚章」第二一則）

雲巖和尚の遷化に臨んで、洞山良价が問うた、「和尚の遷化後に、『和尚の眞（頂相）を描けるか？』と問われた

ら、どう答えたらよいでしょうか?」師は答えた、「〈只だこの男がそうだ〉と答えるがよい。」

「只這个漢是」は雲巖が馬祖禪を最後まで信奉していることを示すものである。以下、洞山が水面に映った我が影を見て「過水偈」を作ったこと、さらに雲巖先師が言った「只這个漢是」の意圖について の商量までの長い叙述が續いている。これは雲巖は最後まで馬祖禪を奉じていたが、弟子の洞山が「法身と肉身は不一不二」の禪に轉じたことを示すものである(『祖堂集』巻一〇譯(五)長慶和尚章」〔一〇〕の注を參照、『禪文化研究所紀要』第三十七號、二〇二四年)。

〇云:背後底? では訊くが、その肉身の後ろにある者は何か?「只這个是」は初歩の人のために説いた馬大師の教えの一面でしかない。正面からは見えぬが、肉身を後ろからささえているもの(法身)はどうなっているのか?

東寺如會は馬祖が世を去った後、初學の入門のための「即心即佛」の馬祖の教えを金科玉條としている修行者が多いことを嘆いて、次のように説いている。

毎曰:「自大寂禪師去世,常病好事者錄其語本,不能遺筌領意,認即心即佛,外無別說。曾不師於先匠,只徇影跡。且佛於何住而曰即心?心如畫師,貶佛甚矣。」遂唱于言:「心不是佛,智不是道。劍去遠矣,爾方刻舟。」(本書巻一五「東寺和尚章」第二則)

東寺和尚はいつも言っていた、「大寂禪師が世を去られてから、熱心な愛好者は馬大師の語を記錄し、言葉を忘じて眞意を汲み取ることができず、〈即心即佛〉だけで、別の説はないものとばかり思っているのを憂慮するのだ。そういう輩(やから)は、先師を師としたことがなく、ただ形骸に從っているにすぎない。そういう輩は、いったい佛はどこにいると思って〈心にほかならない〉と言うのか?心は繪師のようなものであるのに、それを佛だと言うのは、佛を誹謗するのもはなはだしい」と。こうして、「心は佛ではない、智は道ではない。それなのに君たち

は舷から川に落とした劍が遠くに去ってしまっているのに、印をつけた舷のところに劍があると思っている」という警句を吐かれた。

なお「背後底」の恰好の例として次がある。

師爲佛性和尚往蔣山圓悟和尚處，通法嗣書。悟於法堂上接書，問：「千里持來，不辱宗風。公案見成，如何通信？」師云：「覿面相呈，更無回互。」悟云：「此是德山底，作麼生是上座底？」師云：「豈有第二人？」悟云：「背後底聻？」師便通書。悟云：「作家禪客。」師云：「分付蔣山。」（『聯燈會要』巻一七「鼎州靈巖仲安禪師章」）

師（仲安禪師）は佛性和尚（大潙法泰禪師：圓悟に嗣ぐ）のために蔣山に住している圓悟和尚の處に行き、嗣法の書を届けた。圓悟は法堂で書を受けとろうとして言った、「遠くより持參し、宗風を臺無しにしなかった。目の前の案件は、どのように傳達するか？」師、「あなたの目の前に差し出しています。他に替わるものはありません。」圓悟、「それは德山（佛性和尚）のものだ。そなたのものはどうなのか？」師、「どうして二人とおりましょうか（私は私です）？」圓悟、「後ろは？」師はすぐに書を渡した（覿面と背後は一つだと示した）。圓悟、「君は作家の禪客だ。」師、「蔣山（圓悟）に確かに手渡しました。」

○師代云：洎不到此間　本則には「僧無語」（東寺の問いに答えられなかった）はないが、答えらえなかった僧に代わって保福が答えた、「すんでのところで和尚のところに到著できないところでした。」それを聞いて、ここに來た甲斐がありました。東寺の「背後底？」を評價する。本書巻一六「南泉和尚章」第二四則にも次がある。

師問黄蘗：「笠子太小生。」黄蘗云：「雖然小，三千大千世界惣在裏許。」師云：「王老師你？」黄蘗無對。後有人擧似長慶。長慶代云：「欺敵者亡。」保福代曰：「洎不到和尚此間。」

南泉が黄蘗に問う、「（きみのような大きな身に）笠ははなはだ小さいな。」黄蘗、「小さくても三千大千世界がなかに入っています。」南泉、「王老師は（入っているか）？」黄蘗は無視した。後にある僧が長慶に話した。長慶は黄蘗に代わって言う、「わたしを甘く見ると痛い目にあいますよ（和尚を見落としているとでもいうのですか？）。」保福が黄蘗に代わって言う、「あやうく和尚の世界にとどかぬところでした（和尚もちゃんと入っています）。」

○招慶云：太似不知　やはり答えられなかた僧に代わって招慶が言う、「東寺和尚、あなたは面前（肉身）背後（法身）が一人であることが、おわかりでないようですね。」『證道歌』に言う、「幻化空身即法身」（『景徳傳燈録』巻三〇）。

〔二二〕我に天下の人を物言えなくする問いあり

因擧：「長慶云：『我有一个問，啞却天下人口。』又云：『汝且作麼生問？』」師代云：「謝和尚重重相爲。」

【訓讀】

因みに擧す、「長慶云く、『我に一个の問い有り、天下の人の口を啞却す。』又た云く、『汝は且く作麼生が問う？』」師代わりて云く、「和尚の重重に相い爲にするを謝す。」

【日譯】

あるとき次の話頭を取り上げた、「長慶は『わたしに天下の人の口を物言えなくする一つの問いがある』と言った。また『きみならどのように問うか？』と訊いた。」師は（啞になった）僧たちに代わって言う、「かさねがさねの和尚の指導に感謝します。」

【注釋】

○本則は本書にのみ収める。

○**因擧：長慶云：我有一个問，啞却天下人口。又云：汝且作摩生問？**　長慶は「わたしに誰をも物言えなくする問いがある」と大衆に言ったが、反應がなかったのでさらに問うた、「きみなら物言えなくする問いをどのように言うか？」

「わたしの問いには誰一人として答えられぬ」という、その問いとは何か？それは「道とは何か？」であり、「禪の宗乘とは何か？」であり、「不立文字，直指人心」とされたそれである。言葉によっては言うことはできない、言えば誤ることが前提とされている、それを問うことに他ならない。そのことを承知で問うのであり、誰一人として答えることができない問いである。

參問に來た懷讓に六祖は「什摩物與摩來？」（そなたの自己とは何か）と問うたのが「啞却天下人口」する問いに近い。そのとき懷讓は「説似一物即不中」（何と言っても當らない）と答えているから（本書巻三「懷讓和尚章」第三則）、その問いには默るしかない（口を啞却された）。

なおここで「長慶」と言っているから、この發言は慧稜が招慶院から長慶院に移ってからのものである。長慶に嗣いだ報慈光雲（生卒年未詳）に次の問答がある。

問：「師承超覺鏁口之訣，如何示人？」師云：「賴我拄杖不在。」學云：「與摩則深領尊慈。」師云：「待我肯汝則得。」（本書巻一三「報慈和尚章」第三則）

問う、「師は超覺大師（長慶慧稜が遷化後に閩王より賜わった大師號）の〈口を鎖す口訣〉を繼承されておられますが、それをわたしに教えていただけますか？」師、「幸いに手元に拄杖がない。」僧、「そういうことでしたら、お教えを深く受け止めました。」師、「わたしがきみを認めるのを待ってからだ。」

「鏁口之訣」は、口を閉ざさねばならぬという禪理を表現した口訣であろうから、「我有一个問，啞却天下人口」と問題意識は同じである。

なお『天聖廣燈錄』卷二〇「桂州華覺普照禪師章」に次の問答がある。

問：「盡大地人道不得，請師道。」師云：「啞卻天下人口。」進云：「恁麼則謝師慈悲。」師云：「山僧罪過。」

問う、「盡大地の人も言うことのできぬところをどうか言ってください。」師、「天下の人の口を物言えなくしたぞ。」「誰も言えぬところを、言ってくださって感謝します（道不得なのに言ったことをからかった）。」師云く、「わたしが悪かった。」

○師代云：謝和尚重重相爲　答えられない問題を何度も提起することに対して、「和尚の鄭重なご指導ありがとうございます」と長慶院の大衆に代わって言った。むろん、これは皮肉である。

〔一三〕無著と文殊――南方に這个有りや？――

因擧：「無著和尚到五臺山，見文殊化寺，共喫茶次，文殊提起茶垸子云：『南方還有這个不？』無著云：『無。』文殊云：『尋常將什麼喫茶？』無著無對。」師代云：「幾不與麼道。」又代云：「久嚮金毛，今日親見。」招慶代云：「若與麼，則癡客勸主人〈請盡茶〉。」

【訓讀】

因に擧す、「無著和尚、五臺山に到り、文殊の化寺に見い、共に茶を喫する次、文殊は茶垸子を提起して云く、『南方に還た這个有りや？』無著云く、『無し。』文殊云く、『尋常什麼を將てか茶を喫す？』無著對うる無し。」師代わりて云く、「幾んど與麼道わざらんとす。」又た代わりて云く、「久しく金毛を嚮いしに、今日親しく見えり。」招慶代わりて云く、「若し與麼ならば、則ち癡客の主人に〈請う、茶を盡くせ〉

と勸むなり。」

【日譯】

ある日、次の話頭を取り上げた。「無著和尚が五臺山に行き、文殊菩薩が幻出した寺に出會って、一緒に茶を飲んでいたとき、文殊は茶垸子（ちゃかんす）を持ち上げて訊いた、『南方にもこれはあるか？』無著、『ありません。』文殊、『いつも何で茶を飲んでいるのだ？』無著は答えられなかった。」師が無著に代わって答えた、「あやうくそう思うところでした。」さらに代わっていう、「永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會いできました。」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〈どうぞもっとお飲みください〉と勸めるようなものです。」

【注釋】

○本話に取り上げられた無著と文殊の喫茶の問答は、「前三三後三三」の問答に續いて交わされた問答であり、『汾陽語錄』巻中「頌古」第一〇則、『瑯琊覺和尚語錄』「拈古」第四四則、『廣清涼傳』巻中「無著和尚入化般若寺」、『宗門統要集』巻二未詳嗣法「無著和尚章」、『碧巖錄』第三五則本則評唱・第九一則頌古評唱、『龍門佛眼和尚語錄』、『禪宗頌古聯珠通集』巻二七、『聯燈會要』巻二九應化賢聖「無著和尚」、『嘉泰普燈錄』巻二六拈古「保寧勇禪師章」、『禪門拈頌集』巻三〇、『北澗居簡禪師語錄』、『虛堂和尚語錄』巻六「代別」第一二則などに見られ、保福の二つの代語は本書にのみ見られるものであるが、招慶の代語は『宗門統要集』に洞山・曹山と共に採られ、『聯燈會要』、『禪門拈頌集』にも長慶の代語として見える。

○**無著和尚**　生卒年未詳。『宋高僧傳』巻二〇「唐代州五臺山華嚴寺無著傳」、『廣清涼傳』巻中「無著和尚入化般若寺」條に傳記を載せる。五臺山に行き、文殊の化身の老翁に出會い、その寺でもてなしを受

け、問答をしたことはほぼ同じであるが、傳記は少しく異なっており、『宋高僧傳』は「前三三」や本話の問答を錄していない。

『宋高僧傳』では、永嘉（浙江省温州市）の出身、長安の雲華寺で澄觀（七三八～八三九）に華嚴の教えを研習し、大曆二年（七六七）に五臺山に入り、文殊の化身に出會い、五臺山に隱れて終わる。元和中（八〇六～二〇）に門人の文一が述べたという。

『廣清涼傳』では、永嘉の出身、十二歳のとき本州龍泉寺大德猗律師に依りて出家、天寶八年（七四九）具戒、二十一歳、律藏を習う。牛頭山慧忠（六八三～七六九）に參じて法眼を開く。大曆二年（七六七）に五臺山に入り、文殊の化身に出會う（このとき三十一歳）。このことを汾州菩薩寺僧の修政等に話したことが記録され、廣く傳わったという。

これに對して仰山慧寂に嗣いだ無著文喜禪師（八二一～九〇〇）とするのが『五燈會元』卷九「無著文喜禪師章」である。『宋高僧傳』卷一二「唐杭州龍泉院文喜傳」、『景德傳燈錄』卷一二「杭州文喜禪師章」によれば、文喜禪師は乾寧四年（八九七）に武肅王錢鏐の奏によって無著の師號を賜わっている。それによって『五燈會元』「無著文喜章」に五臺山に入った別人である無著の事跡を挿入したのである。以後、五臺山で文殊に出會ったのは仰山慧寂に嗣いだ無著文喜禪師とされるようになった。

○文殊提起茶垸子云：南方還有這个不？　「這个」は、文脈からは茶垸子を指しているが、茶垸子を提起する働きに顯われた端的な佛性を「這个」と言った。『五燈會元』卷一九「徑山宗杲禪師章」に次がある。

上堂。「纔方八月中秋，又是九月十五。」卓拄杖曰：「唯有這箇不遷。」擲拄杖云：「一衆耳聞目覩。」

上堂「八月中秋になったばかりなのに、もう九月十五日。」拄杖でトンと音を立て、「ただ這箇（これ）だけが移り変わら

ぬ。」拄杖を投げ出して云う、「みなの耳に聞き目に見えるとおり。」

「茶垸子」は、茶椀。『祖堂集』では「垸水」（二例）、「垸子」（二例）、「茶垸子」（一例）、「垸鳴聲」（三例）、「儼［釅］三兩垸」（二例）、「一垸茶」（一例）、「茶垸」（一例）、「色垸」（一例）の十二例が見えるが、『景德傳燈錄』などの諸資料と對校できるものを見ると「垸」は「椀」「碗」「盌」に作る。音が近いことから通ずる。なお『廣清涼傳』、『瑯琊覺和尚語錄』は「瑠璃盞」、『龍門佛眼和尚語錄』は「琥珀盞」、その他はみな「玻璃盞」に作る。

○**無著云：無**　無著は「茶垸子」が有るかと訊かれたと思った。しかし茶椀ならどこにでもあるものだから、後代の資料では「瑠璃盞」「琥珀盞」「玻璃盞」となったのであろう。

○**文殊云：尋常將什摩喫茶**　「南方では君も茶を飲んでいたのだから、無いはずがあるまい。」「茶垸子」の有無を訊いたのではないのだぞ。

○**無著無對**　それによって「茶を飲む器」のことではないと分かったが、とっさにどう答えていいか分からなかった。

○**師代云：幾不與摩道**　無對の無著に代わっていう、「あやうくそう思うところでした」とは、「與摩（茶を飲む器）のことではない、とやっと分かりました。」

○**又代云：久嚮金毛，今日親見**　さらに別の代語をした、「永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會いできました。」『宋高僧傳』卷二〇「唐代州五臺山華嚴寺無著傳」、『廣清涼傳』卷中「無著和尚入化般若寺」では、五臺山で出會った老人は、最後に雲の上に獅子に乘った文殊菩薩が現われたことで文殊の化身であったことが明かされており、老人と語りあっていたときには文殊だとは無著は分かっていなかった。代語はそのことを踏まえて「今の問答で私に這箇のことを教示するために示

現された文殊菩薩だと分かりました」と言うのであろう。

「金毛」は、金毛の獅子に乘った文殊菩薩。『景德傳燈錄』巻一〇「趙州從諗章」に次がある。

師將遊五臺山次，有大德作偈留云：「何處青山不道場？何須策杖禮清涼？雲中縱有金毛現，正眼觀時非吉祥。」師云：「作麼生是正眼？」大德無對。

趙州が五臺山に行こうとしたとき、ある大徳が偈を作って留めた、「どの青山も菩薩の道場なのだ。杖ついて清涼山に文殊を探して禮拜する必要はない。雲中に金毛の獅子に騎った文殊が現われても、正法を見て取る眼で見れば目出度いことではない。」趙州、「何が正法を見て取る眼か？」大德は答えられなかった。

○招慶代云：若與麼，則癡客勸主人請盡茶　この五蘊身が本來性そのもの（或いは働きが佛性そのものの働き）であるとするなら、まさにお笑い種、主客轉倒、あべこべで、「癡客が主人にお茶を勸めるようなものです。」なお「請盡茶」は本書にのみにある語。「癡客勸主人」の用例には次がある。

上堂：「網細魚稠，藥多病甚。棒喝交馳，一品二品。山僧恁麼逞驢唇，癡客徒勞勸主人。」（『石田法薫禪師語錄』）

上堂、「網の目が細かいと魚は多く、藥が多いと病は重くなる。棒喝の應酬は，修行の階位。わしがこのようにやたら威勢よく言ってやるのは、バカな客が主人にお茶を勸めるような顚倒なのだ。」

また次がある。

謝新舊維那上堂：「克賓爲興化拈香，田夫論國政，法昌還北禪帽子，癡客勸主人。冷地看來，總堪一笑。福山者裏，進以禮，退以義，清機歷掌，風凛凛地。」（『一山國師語錄』巻上「巨福山建長寺語錄」）

新舊の維那を謝す上堂、「興化院を追い出された克賓維那が興化に嗣法香を焚き、農夫が國の政治を論じ、（北禪より帽子を奪った維那が北禪に還すのではなく）法昌倚遇が北禪智賢の帽子を還し、癡客が主人に茶を勸める。

冷静に見れば、みなお笑い種だ。わたしのところでは、維那になってもらうのに禮を盡くし、職を退いてもらうのにも義を盡くし、清らかな僧が舊から新に替わり、凜々と清風が吹いている。」

なお洞山良价は、無語の無著に「代わって兩手を展じて云う、『有無且置，借取這箇看，得否？』」（有るか無いかはともかく、這箇（それ）を貸してみてください、よろしいか。『宗門統要集』巻二末詳嗣法「無著和尚章」）

曹山は、「久承大士按劍，何得處在一塵？（大士（あなた）は久しく劍をかまえておられると聞きおよびますが、どうしてそんな妄想に腰を据えているのですか。）」この曹山の代語は本書本巻「保福章」第四六則に見える。

〈二四〉河に沿って下るのは法身か報身か？

因擧：「先洞山辞興平。興平問：『什摩處去？』洞山云：『沿流無所止。』興平云：『法身沿流，報身沿流？』洞山云：『惣不作如是見解。』」師代云：「覓得幾个？」

【訓讀】

因みに擧す、「先洞山、興平を辭す。興平問う、『什摩處（いづこ）にか去（ゆ）く？』洞山云く、『流れに沿って止（とど）まる所無し。』興平云く、『法身流れに沿うや、報身流れに沿うや？』洞山云く、『總て是（かく）の如き見解を作（な）さず。』」師代って云く、「幾个をか覓め得たる？」

【日譯】

師は洞山和尚の機縁の語を取り上げた。「洞山良价和尚が興平和尚のもとを辭去するとき、興平が問う、『どこへ行くのか？』洞山、『この河の流れを下って、どこまでも行きます。』興平、『行くのはそなたの法身か、それとも報身か？』洞山、『わたくしはそういう考えをいたしませぬ。』」師は興平に代わって言った、「そのような人にはめったに逢えぬ。」

【注釋】

○本則は本書巻二〇「興平章」（洞山との問答三則を載せるうちの一則）、『景徳傳燈録』巻八「興平章」、『宗門統要集』巻七「洞山章」、『聯燈會要』巻五「興平章」、同巻二〇「洞山章」、『五燈會元』巻三「興平章」、『洞山録』にも收む。

○**先洞山辭興平**　先洞山は洞山廣福寺第一世良价禪師（八〇七～八六九、廣福寺は宋初の普利禪院）。本書巻六。余靖（一〇〇〇～一〇六四）撰「筠州洞山普利禪院傳法記」（『武溪集』巻九、石井修道『宋代禪宗史の研究』附録資料篇）に宋初景祐五年（一〇三八）までの住持の傳記を列す。興平和尚は本書巻二〇末尾に補遺として洞山との問答三則を載せ、『景徳傳燈録』巻八には馬祖の法嗣として擧げ、同じく洞山との問答三則のみを載せるところから、洞山によって世に知られた人であった。なお『景徳傳燈録』は「京兆興平和尚」、すなわち興平院は京兆府興平縣（渭水の北）にあったことになる。その法諱も生平も未詳であるが、馬祖禪を繼承した人であることがわかる。『宗門統要集』巻七「洞山章」は「京兆興善平和尚」とする。

○**沿流無所止**　洞山が興平院を辭去して、ふたたび行脚に出る時に答えた。「渭水に沿ってどこまでも下って行きます」。『景徳傳燈録』等は「無定止」に作る。

○**法身沿流，報身沿流？**　「法身」は佛としての身體、「報身」は功徳の果報として授かった現身。興平和尚がこう問うたのは、洞山と法身の問題を議論していたからである。『祖堂集』巻二〇「興平章」の三則をすべて擧げると、

（1）興平和尚。洞山礼拜，師云：「莫礼老朽。」洞云：「礼非老朽者。」師云：「他不受礼。」洞山云：「亦未曾止。」

興平和尚に參じて禮拜した。興平、「老朽の身を禮拜してどうする?」洞山、「老朽せぬ者を禮拜します。」興平、「それは禮拜を受けぬ。」洞山、「しかし禮拜を止めたことはありません。」

（2）洞又辭。師云：「何處去?」云：「沿流無所止。」師云：「法身沿流，報身沿流?」云：「惣不作如是見解。」師拍掌訝之。保福云：「覓不得幾个。」

洞山は辭去しようとした。興平、「どこへ行くのか?」洞山、「この河に沿ってどこまでも行きます。」興平、「河に沿って行くのは法身か、報身か?」洞山、「わたくしはそういう考えをいたしませぬ。」興平は手を打って嗟嘆した。のち保福が評した、「そんな人はめったに逢えないね。」

（3）又問：「如何是古佛心?」師云：「即汝心是。」「雖然如此，猶未是厶甲問處。」師云：「若与摩，問取木人去。」「厶甲有一句子，不借諸聖口。」師云：「汝試道看!」洞山云：「不是厶甲。」【「猶未是厶甲問處」『景德傳燈錄』作「猶是某甲疑處」】

洞山はさらに問うた、「古佛の心とはいかなるものでしょうか?」興平、「そなたの心こそがそれだ。」洞山、「そうではありましょうが、まだわたくしは納得できないのです。」興平、「ならば、木人にでも問えばよかろう。」洞山、「わたくしには佛祖の言葉の借りものでない一句があります。」興平、「それを言ってみなさい。」洞山、「古佛はわたくしではありませぬ。」

○惣不作如是見解　わたしは「法身」あるいは「報身」として行脚しているのではない。しかし洞山は「わたしはこの問題をつねに痛切に受け止めている」とも言っている。

問：「三身中阿那个身不墮衆數?」師曰：「吾常於此切。」（本書巻六「洞山章」第一二則）

問う、「法身、報身、化身のうち、どれが數のワクに嵌らぬ身でしょうか?」洞山、「わたしはこの問題をいつも痛切に受け止めている。」

『維摩經』弟子品に「佛身は無爲なれば、諸數に墮ちず。此の如き身に當た何の疾か有らん、當た何の惱みか有らん」と言う。教理から言えば、僧の問いの答えはむろん「法身」であるべきであり、僧もそれを承知の上であるから、ここでは「洞山和尚自身は〈法身〉をどう受け止めて生きておられるのか」と問うているのである。藥山惟儼の語に「古佛殿裏に一行の字を拾得す」、そこには「渠は我に似ず、我は渠に似ず」とあった。藥山は「所以に這个の字を肯う」と言っている（本書卷四「藥山章」第二則）。またのちに清涼文益は行脚して福州地藏院に到った。（羅漢）桂琛が問う、「上座よ、何にか往く？」文益、「邐迤として行脚し去る。」桂琛、「行脚の事は作麼生？」文益、「知らず。」桂琛、「知らざるこそ最も親切なり。」文益は聞くや「豁然開悟す」（『景德傳燈錄』卷二四）。文益も「法身」の問題を痛切に受け止め彷徨していたのである。

○**師代云：「覓得幾个？」** 保福の代語「そういう人は捜してもめったに逢えるものではない」とは、洞山の答えを賞讃するものであるが、賞讃しつつも「それは果たして可能か？」という疑惑を含んでいる。本書卷二〇「興平章」は「師は掌を拍って之を訝る」（手を打って嗟嘆した。「訝」は感心した驚き）。『景德傳燈錄』では、洞山の「物不作如是見解」に對して興平は「師乃ち撫掌す」（手を打って大笑いした）とし、その割注に「保福云く、『洞山は自是より一家なり』」と。乃ち別して云く、『幾人をか覓め得ん？』」とあって、興平は洞山の頑な姿勢を嘲笑し、保福は洞山を一家と認めつつも、興平に代わって疑問を呈する、という扱いになっている。

〔二五〕藥草は悟りの契機となる對境

因擧：「耆婆向弟子云：『汝於山中覓不中爲藥草歸來。』弟子歸來云：『竝無有不中爲藥底草。』」師遂

提起問：「這个還中爲藥麼?」對云：「有什麼病敢出頭！」不肯，自代云：「有什麼不氷消?」

【訓讀】

因に擧す、「耆婆、弟子に向って云う、『汝は山中に於いて藥と爲るに中らざる草を覓めて歸り來れ。』弟子、歸り來りて云く、『竝びに藥と爲るに中らざる底の草有る無し。』」師遂に提起して問う、「這个は還た藥と爲るに中るや?」對えて云く、「什麼の病いか敢えて出頭する有らん！」師は肯わずして、自ら代わりて云く、「什麼の氷消せざる有らん?」

【日譯】

ある日、次の話頭を取り上げた。「耆婆が弟子に言う、『山中で薬にはならぬ草を探して歸ってこい。』弟子は歸ってきて報告する、『薬にはならぬ草などまったくありませんでした。』」そこで師はこの話頭を取り上げて問うた、「この話頭は病を癒す薬になるか?」（ある僧が）答えて言う、「（われわれに）病気などありません、わざわざ治してもらう必要はありません！」師は認めず、自ら代わって言った、「氷消瓦解せぬものなどありません。」

【注釋】

○本話は本書にのみの收錄。

○**耆婆** Jivaka（ジーヴァカ）の音写。佛陀在世の時のマガダ國の名醫。『翻譯名義集』巻二、「耆婆、或た耆域と云い、或た時縛迦と名づく。此に能活と云い、又た故活と云う。影堅王（頻婆娑羅王）の子、善見（阿闍世）の庶兄、奈女（菴婆羅婆利）の所生なり。出胎して即ち針筒藥囊を持つ。其の母、之を惡み、即ち白衣を以て之を裹み、巷中に棄つ。時に無畏王、車に乘り、遙かに見て乃ち之を問う。人有りて答えて曰く、『此れ小兒なり。』又た問う、『死にたるや活きたるや?』答えて云く、『故より活きたり。』

王即ち人に勅して、乳まして之を養う。後、其の母に還す。《四分律》に云く、『耆婆は初め得叉尸羅國の、姓は阿提梨、字は賓迦羅に詣り、而して醫道を學び、七年を經たり。其の師即便ち一籠器及び草を掘る具を以て、其をして得叉尸羅國の面一由旬に於いて、諸草を求覓せしめ、是れ藥ならざる者有らば持ち來らしむ。耆婆は教えの如くし、即ち國内の面一由旬に於いて、周竟く求覓し、見る所の草木盡く皆な分別するに、草木の是れ藥に非ざる者有る無し。師言わく、〈汝今去る可し、醫道已に成ぜり。我れ若し死せん後は、次に即ち汝有り〉と。』」（大正四五・一〇八三下）

○**汝於山中覓不中爲藥草歸來。弟子歸來云：竝無有不中爲藥底草**　上注に引いた『翻譯名義集』にいうように『四分律』巻三九（大正二二・八五一中）に見え、また『佛説㮈女祇域因緣經』（大正一四・八九八上）にも見える。ただし耆婆が弟子に言いつけたものではなく、師である阿提梨賓迦羅が弟子の耆婆（祇域）に言いつけたものである。いま煩をいとわず引くと、次のようである。

時師即與一籠器及掘草之具，「汝可於得叉尸羅國面一由旬，求覓諸草，有非是藥者持來！」時耆婆童子，即如師勅。於得叉尸羅國面一由旬，求覓非是藥者，周竟不得非是藥者。所見草木一切物，善能分別，知所用處，無非藥者。彼即空還，往師所白如是言：「師今當知，於得叉尸羅國，求非藥草，面一由旬，周竟不見非藥者。所見草木，盡能分別，所入用處。」師答耆婆言：「汝今可去，醫道以成。」（『四分律』巻三九、大正二二・八五一下）

時に師は籠と、草を掘る道具を與えていう、「君は得叉尸羅國の一由旬の広さの土地でさまざまな草を探して、藥にならぬものがあれば持ち歸ってくるがよい。」耆婆童子は師の命令のとおりに、得叉尸羅國の一由旬の広さの土地で藥にならぬものをあまねく探したが得られなかった。眼にしたすべての草木はよく考えて使いみちが分かれば、藥にならぬものはなかった。耆婆は手ぶらで師のところに歸って次のように報告した、「師よ、得叉尸

羅國で藥草にならぬものを、一由旬の地にあまねく探しおわりましたが、藥にならぬものは見つからず、眼にした草木はよく考えれば必要なものだと分かりました。」師は耆婆に言った、「君は今や行くがよい、醫道はまさに成就した。」

『宗門統要集』巻一に、耆婆のこの話を元にして作られたと思われる次の話頭がある。

文殊一日令善財採藥云：「是藥者採將來。」善財偏採，無不是藥。却來白云：「無不是藥者。」文殊云：「是藥者採將來。」善財乃拈一莖草，度與文殊。文殊提起示衆云：「此藥亦能殺人，亦能活人。」（『碧巖録』第八七則本則評唱にも）

文珠は善財に藥草を採取するよう言いつけた、「すべて藥になるものは採取してきなさい。」善財はあまねく探しまわって、藥にならぬものはないと分かった。歸って報告した、「藥にならぬものはありませんでした。」文殊、「すべて藥になるものを採ってきなさい。」そこで善財は一本の草を採って文珠にわたした。文殊は持ち上げて大衆に提起して言った、「この薬はよく人を殺しもし活かしもする。」

『大慧普説』巻三「劉士隆再請普説」に、僧が「善財採藥」の話頭を提起して問答をした後に、復た云う、

欲識佛性義，當觀時節因緣，時節若至，其理自彰。所以道：「入得世間，出世無餘。」蓋世間法即是佛法，佛法即是世間法。然無世間法，佛法不住世。適來禪客問：文殊菩薩命善財入山採藥曰：（話頭は省略）……據妙喜見處，善財善採藥，文殊善用藥。雖然恁麼，若遇無位眞人，又殺他不得，又活他不得。如是則文殊成妄語去。縱使能殺能活，文殊於無位眞人分上，如何施設？到這裏，具眼者方能證明。

佛性を見届けたいなら、時節因縁のチャンスを見逃してはならない、その時が到来したなら、理法はおのずと立ち現れる。だから「世間の法を會得したなら、出世間の法はみなそこにある」と言われているのだ。思うに世間

の法は佛法であり、佛法は世間の法なのだ。しからば世間の法が無ければ、佛法は世にとどまれぬ。先ほど禅客が問うた、…（文殊菩薩が善財に命じて藥草を採取させた話は省略）…わたしの見方では、善財は善く藥を採取し、文殊は善く藥を使ったけれども、もし無位の眞人に出會ったなら、殺すことも活かすこともできぬ。それなら文殊は妄語をでっちあげたのだ。たとい殺活できたとしても、文殊は無位眞人の本分にどんな手立てを用いるのか？ここに至って、具眼者がはじめて證明してくれよう。

無位眞人（法身）はどんな手立て（藥草）によっても殺活できないという。

○**師遂提起問：這个還中爲藥摩？** 「這个」は保福が提起したものを指す。この文脈では擧された話頭。「すべてが藥草だというこの話頭は、君たちの病を治す藥になるか？」

○**對云：有什摩病敢出頭！** 病などありませんから、そんな話頭を話しに持ち出す必要はありません。人は本來病んでおらず、藥など必要ないということ。馬祖曰く、「一切衆生は、無量劫來從り、法性三昧を出でず、長に法性三昧中に在りて、著衣喫飯、言談祇對す。六根の運用、一切施爲は、盡く是れ法性なり。」また言う、「今の見聞覺知は、元より是れ汝が本性、亦た本心と名づく。更に此の心を離れて別に佛有らず。此の心は本とより有り今も有りて、造作を假らず。本と淨く今も淨く、瑩拭を待たず。自性として涅槃し、自性として清淨く、自性として解脱し、自性として離るるが故なり。是れ汝が心性は、本自より是れ佛、別に佛を求むるを用いず。」（『馬祖の語録』二四頁、一九八頁）

○**師不肯，自代云：有什摩不氷消？** そういうことではなく、わたしが言いたいのは、一切の草木（對境）は開悟の契機になり得るということなのだ。「氷消」は「氷消瓦解」。

『雪關禪師語録』巻七に次がある。

如靈雲見桃花便悟，打破疑團，無一業惑而不氷消瓦解。

靈雲が桃花を一見してたちまちにして悟り、疑團を打ち破ったように、どのような業惑も氷消瓦解しないものはないようなものである。

また『蔗菴範禪師語錄』卷七にも次がある。

華嚴期，俞伯英請上堂。「欲知佛性義，當觀時節因緣。時節若至，其理自彰。所以金風清四野炎氛，玉露爽三秋天氣。寒碪流韻萬家，丹桂飄香滿路。可謂時節已至，妙理全彰。能向此個時節大開正眼，洞徹眞元，者邊那邊，自應獨步，是處非處，信是無雙。快斯文而璀璨，培慧脈于靈長。如是則未登普光明殿，古佛本懷已暢，不遊煙水百城，當人功行早圓。心中有何疑義而不氷消瓦解。雖然契證則不無，要得淋漓放曠，兩不相傷。更聽山僧授記。」乃顧左右曰：「汝等有智者，勿於此生疑。」

華嚴期に俞伯英が上堂を願った。「佛性の義を知らんと欲せば、當に時節因緣を觀ずべし。時節が至らば其の理は自然に彰(あらわ)る。所以(ゆえ)に秋風は四方の山野の熱氣を、露は三秋の天氣を爽やかにする。きぬたの音はどの家からも傳わり、木犀の香りがどの街路にもただよう。時節が至れば、妙理があらわになるといえよう。よくこの時節に正眼を開き、眞元を悟れば、どこにでも闊歩でき、是も非も別なのではない。斯文は璀璨(たまのひかり)に快(かな)い、智慧は人に育てられる。このようになれば普光明殿に未だ登らずとも、古佛の本願はすでに成就していたのである。五十三人の善知識を尋ね歩かなくとも、當人の修行はすでに成就していたのである。心中に氷消瓦解せぬ疑惑はない。契悟に至る體驗を否定しないが、思いのままにふるまっても、古佛と自己が損なわれはしない。更に山僧の授記を聽け。」乃ち左右を顧みて曰く、「汝等智有る者は此に於いて疑いを生ずること勿かれ。」

〔二六八〕這个はどの法界に收まるのか?

因擧：「鹽官問座主：『《花嚴經》有幾種法界?』對云：『四種法界』。提起拂子：『這个向阿那个法

界中收?」無對。」師代云：「若只礼謝，則著和尚棒。」

【訓讀】

因みに擧す、「鹽官、座主に問う、『《花嚴經》に幾種の法界か有る?』對えて云く、『四種の法界あり。』拂子を提起すらく、『這个は阿那个(いづれ)の法界中に向(お)いてか收む?』對うる無し。」師代わりて云く、「若し只だ礼謝するのみならば、則ち和尚の棒を著(う)けん。」

【日譯】

師は次の話頭を取り上げた。「鹽官が座主に問う、『華嚴經には何種類の法界が説かれているのか?』答えて言う、『四種の法界が説かれています。』拂子を持ち上げて言う、『これはどの法界に收まるのか?』座主は答えられなかった。」師が座主に代わって言う、「感謝の禮拜をするだけでは、和尚の棒をくらいます。」

【注釋】

○本則は『景徳傳燈録』卷七「鹽官章」、『禪門拈頌集』卷六「鹽官章」、『五燈會元』卷三「鹽官章」にも收める。保福の代語を收めず、鹽官と華嚴座主との問答だけが『宗鏡録』卷二八、『宗門統要集』卷三「鹽官章」、『林間録』卷中、『拈八方珠玉集』卷中、『正法眼藏』卷下、『真字正法眼藏三百則』卷下第二四則、『大光明藏』卷中「鹽官章」に見える。

いま『景徳傳燈録』を示すと次のようである。

有講僧來參。師問云：「座主蘊何事業?」對云：「講《華嚴經》。」師云：「經中有幾種法界?」對云：「廣說則重重無盡，略說有四種法界。」師豎起拂子云：「這箇是第幾種法界?」座主沈吟，徐思其對。師云：「思而知，慮而解，是鬼家活計。日下孤燈，果然失照。」保福聞云：「若禮拜即喫和尚棒。」禾山代云：「某

甲不煩和尚，莫怪。」法眼代，撫掌三下。

講僧が來參した。師、「座主どのはどんな學業を積まれたか？」座主、「『華嚴經』を講じています。」師、「『華嚴經』には幾種の法界が説かれているのか？」座主、「廣説すれば重重無盡（むすうむげん）、略説すれば四種の法界があります。」師は拂子を立てて言う、「これはどの法界かな？」座主はどう答えたものかと考え込んだ。師、「思いをめぐらして知り、慮かって解するのは、觀念をもてあそぶもの。それは太陽の下の燈火にすぎず、輝きを失ってしまうもの。」保福は話頭を聞いて言う、「もしお教えありがとうございますと禮拜すれば、棒をくらうことになります。」禾山は座主に代わっていう、「和尚にお手間を取らせはしません、悪しからず。（そんな道理はもう分かっています）」法眼は座主に代わって、手を三度打った（作用で應じて、和尚もこれと同じですと示した）。

○**鹽官問座主：華嚴經有幾種法界？對云：四種法界**　鹽官は馬祖に嗣いだ齊安禪師（？～八四二）。『宋高僧傳』巻一一、本書巻一五、『景德傳燈錄』巻七等に傳及び語句を錄す。法藏（六四三～七一二）の華嚴教學の法界緣起（一切諸法は緣起し合って眞如そのものとして現われている）は澄觀（七三八～八四一）によって四種法界にまとめられた。事法界（現象する存在である事は互いに區別をもちながら存在している）、理法界（事は無自性なる理法として平等に存在している）、理事無礙法界（事と理法は緣起によって一體不二に融合している）、事事無礙法界（現象する諸存在は緣起によって無限に關係し合って相互に妨げあわない）である。

○**提起拂子：這个向阿那个法界中收？：無對**　鹽官が拂子を提起するのは、この拂子はどの法界に入るのかと問うているのではない。この拂子を見る座主の心はどの法界に收まるのかと聞くことで、教條に執われた座主に自己の主體に氣づかせ、それが佛にほかならぬことを示唆する。本書巻一四「江西馬祖章」に次がある。

師問百丈:「汝以何法示人?」百丈竪起拂子。師云:「只這箇爲當別有?」百丈抛下拂子。

馬祖が百丈に問うた、「きみはどのような方法で人に教えるのか?」百丈は拂子をまっすぐに立てた。馬祖「それだけか、それとも他にあるか」。百丈は拂子をほうり出した。

本則で言われている「提起拂子」は、拂子そのものが問題なのではなく、拂子を見る講僧自身が問題にされているのである。いま現に拂子を見ているものを置いて他に心—自己本分事—なるものは無いという直指であった。馬祖の示衆に云う、

凡所見色,皆是見心。心不自心,因色故心。色不自色,因心故色。故經云:見色即是見心。(『馬祖の語錄』一九七頁、『宗鏡錄』巻一)

眼に見ている對象は、すべて我が心を見ているのである。心はそれ自體で心なのではなく、對象と關わりあって心として發現する。對象はそれ自體で對象なのではなく、心と關わりあって對象となる。故に經典に「對象を見ることは心を見ることである」と言われているのだ。

即ち拂子を見る側の心を直指し、その心が佛に他ならないことの直指であった。

○師代云:若只禮謝,則著和尚棒　無對の座主に成り代わって答える。人ごとのように教えを有り難がるだけで、我が心のことだと氣づかぬなら、和尚の棒を喰らうことになります。禮謝するだけで、禮謝するわが心のはたらきに氣づかないなら、和尚の棒を喰らうことにことになります。ちゃんと和尚の教えを受け止めました、という表明。

「著棒」は、棒を喰らう。本書巻一三「龍潭和尚章」第四則に次がある。

問:「如何是迦葉親聞底事?」師云:「汝若領得,我則不悋。」學云:「與摩則不煩於師去也。」師云:「又須著棒,爭得不煩?」

問う、「迦葉が釋尊より聞き取ったことは何だったのですか?」師、「きみが分かるのなら、わたしは示してやらぬわけではない。」學人、「それならちゃんと分かっていますから、示してもらわなくても結構です。」師、「(教理レベルの分かりかたでは)やはり打ってやらねばならぬ、どうしてめんどうをかけないなどと言えようか?」

〔二七〕文殊普賢を昨夜三更に各おの打ちて二十棒を與え、一時に院を趁い出せり

因擧:「南泉云:『文殊普賢,昨夜三更,各打與二十棒,一時趁出院。』趙州云:『和尚棒教什摩人喫?』」師代云:「不得不道。」

【訓読】

因みに擧す、「南泉云く、『文殊普賢、昨夜三更に各おの打ちて二十棒を與え、一時に院より趁い出せり。』趙州云く、『和尚の棒は什摩人(なんぴと)をして喫せしむるや?』」師代わりて云く、「道わざるを得ず。」

【日譯】

師は次の話頭を取りあげた、「南泉が言う、『文殊・普賢は昨晩眞夜中にそれぞれ二十棒を食らわせ、どちらも追い出してやった。』趙州が言う、『和尚の棒は誰に食らわせるのでしょうか?』」師が代わって言う、「言わざるをえなかったのだ。」

【注釋】

○本則は、本書巻一六「南泉章」、『景德傳燈録』巻八「南泉章」、『雲門廣録』巻中、『宗門統要集』巻三「南泉章」、『五祖法演禪師語録』巻中、『拈八方珠玉集』巻中、『圜悟語録』巻一七「拈古」第四二則、同巻一九「頌古」第七四則、『碧巖録』第二六則本則評唱、『聯燈會要』巻四「南泉章」、『禪門拈頌集』巻七、『大光明藏』巻中「南泉章」、『五燈會元』巻三「南泉章」にも收録される。ただし、保福の代語

は本則にしか見られない。今參考として本書巻一六「南泉章」と『景德傳燈録』巻八「南泉章」を擧げる。

【本書巻一六】　師又時曰：「若是文殊普賢，昨夜三更，各打二十棒，趂出院了也。」趙州對云：「和尚合喫多少棒？（和尚はいくら棒を食らわねばなりませんか？）」師云：「王老師有什摩罪過？」趙州禮拜出去。

【『景德傳燈録』巻八】　師有時云：「文殊普賢，昨夜三更，每人與二十棒，趁出院也。」趙州云：「和尚棒教誰喫？（和尚の棒は誰に食らわせるのですか？）」師云：「且道，王老師過在什麼處？」趙州禮拜而出。玄覺云：「且道，趙州休去，是肯南泉，不肯南泉？」

○南泉云：文殊普賢，昨夜三更，各打與二十棒，一時趂出院　南泉は馬祖の法嗣である普願禪師（七四八～八三四）、本書巻一六に略傳と語句を収める。中華書局標点本は「捧」に誤るが、「棒」に改めた（第二六則と同じ字體）。「文殊・普賢は、佛の脇侍として佛殿に安置されている。南泉は佛になり代わって二菩薩を打って佛殿より趁い出した。但し、打った理由は伏せられている」（入矢義高監修・景德傳燈録研究會編『景德傳燈錄 三』一一三頁、禪文化研究所、一九九三年）。しかし「昨夜三更」に打ったとあることが、打った理由のヒントとなる。『景德傳燈錄 三』が注するように「真夜中というのは聖量への思いが募る時刻」である。聖量は、「聖」という價値意識（『禪語辭典』）。百丈懷海が眞夜中に菩提涅槃のことを思い出して唾を吐く話が、本書「百丈和尚章」第一六則に次のように見えている。

師有一日法堂裏坐，直到四更。當時侍者便是雲嵒和尚也。三度來和尚身邊侍立。第三度來，和尚驀底失聲便唾。侍者便問：「和尚適來有什摩事唾？」師云：「不是你境界。」侍者云：「啓師：某甲是和尚侍者，若不與某甲説，爲什摩人説？」師云：「不用問。不是你問底事，兼不是老僧説底事。」侍者云：「啓師：百年後要知，乞和尚慈悲。」師云：「苦殺人！老漢未造人在。適來忽然憶著菩提、涅槃，所以與摩唾。」侍者云：

「啓師：若也如此，如許多時，因什摩説菩提、涅槃、了義、不了義?」師云：「分付不著人，所以向你道：不是你問底事，兼不是你境界。」

ある日、師は法堂で坐禪し、眞夜中過ぎになった。その時の侍者は雲嵒和尚だった。和尚の様子を見に三度來て、和尚のそばにひかえて立った。三度目に來たとき、和尚は「アッ!」とふいに聲をたて、ペッと唾を吐き出した。侍者がすぐに問うた、「和尚は今どういうことで唾を吐かれたのですか?」師、「君の知ったことではない。」侍者、「師に申しあげます、私めは和尚の侍者です、この私に言わずして、誰に言うというのですか?」師、「問うなど要らぬことだ。君がわしに問わねばならぬようなことではないし、またわしが君に言うべきことでもない。」侍者、「和尚が亡くなられたのち、人に訊かれたときに知っておきたいのです。どうかお願いします。」師、「やりきれんな!わしはまだ一人前の禪僧になっていなかったのだ。さっきふいに菩提や涅槃のことが思い浮かんで、それであのようにペッと吐き出したのだ。」侍者、「それなら、どうしてあんなに何度も菩提や涅槃、了義經や不了義經のことを説かれたのですか?」師、「人に言って分かってもらえることではない。だから君に〈君が問題にすることではない、また君の知ったことではない〉と言ったのだ。」

百丈は眞夜中坐禪をしていて菩提涅槃のことを思い出し、聖量への思いを唾を吐くことで斷ち切ったのである。

本話頭は『雲門廣錄』巻中では、

昨夜三更，文殊普賢相打，各與二十棒，貶向二鐵圍山。(大正四七・五六〇下)

昨夜眞夜中、文殊と普賢が喧嘩をしたので、二鐵圍山へ追放した。

と變化する。「貶向二鐵圍山」とあることから、『諸佛要集經』(大正一七・七六二中・七六三上、ただし佛見法見の語はなく、『祖庭事苑』巻二「佛見法見」條に『諸佛要集經』を引き、『碧巖錄不二鈔』にも『諸佛要集經』を典

故として要約している）に見える文殊の話、即ち文殊が佛見法見を起こしたため天王如來に鐵圍山頂に移し立たされたことだと分かる。「文殊普賢相打」は、文殊が三更に佛見法見を起こしたため、それを咎めた普賢と喧嘩したというのであろう。そして『五祖法演禪師語錄』巻中はさらに、

文殊普賢，昨夜三更，起佛見法見，各與二十棒，貶向二鐵圍山。（大正四七・六五九下）

文殊と普賢は昨夜眞夜中、佛見法見を起こしたので、それぞれに二十棒を食らわせ、二鐵圍山へ追放した。

と變化し、二十棒された理由を「佛見法見を起こした」ためと明確にしている。『五祖法演禪師語錄』のものは『圓悟語錄』、『拈八方珠玉集』、『碧巖錄』に受け繼がれ、『雲門廣錄』は『宗門統要集』、『聯燈會要』、『五燈會元』に受け繼がれている。

○趙州云：和尚棒教什摩人喫？　佛になり代わっての棒ではなく、和尚自身の棒は誰に食らわせるのですか。佛見法見を起こしたのは文殊普賢ではなく和尚自身なのですから、和尚が食らわねばならぬものです。本書巻一六「南泉章」はストレートに「和尚合喫多少棒？（和尚はいくら棒を食らわねばなりませんか）」と言っている。

○師代云：不得不道　無語だった南泉に代わって言う、「みなを接化する方便として言わざるを得なかったのだ。」

〈二八〉入門には須得（すべか）らく語あるべし

因擧：「先洞山問雪峯：『入門須得語，不得道早个入門了也。』雪峯云：『某甲無口。』師云：『無口則且從，還我眼來。』無對。」師代云：「若問眼，某甲謹隨狀退。」

【訓讀】

因みに擧す、「先の洞山、雪峯に問う、『門に入るには須得らく語あるべし、早个に門に入り了れりと道うを得ず。』雪峯云く、『某甲口無し。』師云く、『口無きは則ち且く從す、我に眼を還し來れ。』對うる無し。」師代わりて云く、「若し眼を問わば、某甲謹んで狀に隨いて退かん。」

【日譯】

師は話頭を提起した、「先の洞山和尚が雪峯に問うた、『入門するときは必ず一言あるべきだ。すでに入門していますと言ってはならぬ。』雪峯、『わたし（の法身）には口がありません。』洞山、『口がないのはさておいて、わたしに眼をかえしてくれ。』雪峯は答えられなかった。」師は代わって言う、「眼を要求されるなら、和尚の命にしたがって退きます。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一五「洞山章」、『宗門統要集』卷八「雪峯章」、『五燈會元』卷一三「洞山章」、『雪峯語錄』卷上、『洞山錄』にも採られるが、みな長慶の代語となっている。

○**先洞山問雪峯：入門須得語，不得道早个入門了也**　「入門須得語」は「入門するときはしかるべき挨拶の言葉がなくてはならぬ」と言うのが表面上の意味であるが、「わが門に入ったなら自らの見解を語らなければならぬ」の意に解せる。『景德傳燈錄』卷一五「洞山章」によれば、「雪峯上問訊，師曰：『入門來須得語，不得道早箇入了也。』」とあり、「問訊」は「初對面のあいさつをする」（『禪語辭典』）ことであるから初相見時の問答である。「不得道早个入門了也」は、あらかじめ陳腐な解答を禁止した（景德傳燈錄研究會編『景德傳燈錄五』五九八頁）。

○**雪峯云：某甲無口**　「某甲無口」とは、「わが法身には口がありません」の意。「法身は口がなく、飢えもしない」という諸方を行脚して仕入れた洞山の禪の知識でもって答えた。

本書巻一四「魯祖和尚章」に次がある。

問：「如何是言不言?」師云：「汝口在什麼處?」對云：「某甲無口。」師云：「將何喫茶飯?」自後洞山代云：「他不飢，喫什麼?」

問う、「言いて何も言わないとはどういうことですか?」師、「きみの口はどうした?」「わたしに口はありません。」師、「何でご飯を食べるのか?」後に洞山が代わって答えた、「かれは餓えません、何を食べるというのですか?」

○師云：無口則且從，還我眼來。無對　「法身に口がないのはしばらくおき、わたしに法身の眼を返してくれ。」きみはわたしの禪のうわつらだけを理解して答えているだけだ、法身と別ではないわたしには口も目もある。

○師代云：若問眼，某甲謹隨狀退　「某甲」は原文は「和尚」であるが、諸資料により改めた。もしわたしに「和尚の眼」を要求されるなら、和尚がわたしに突きつけた罪狀によって引き下がります。本書以外すべて長慶の代語となっている。『景德傳燈錄』巻一九「保福章」に「常以古今方便詢于長慶稜和尚，稜深許之。(保福は日ごろから古今の話頭を擧して長慶稜和尚に意見を求め、稜和尚は保福の見識を認めた)」とあるように、保福と招慶は古今の話頭を取り上げて商量し、切磋琢磨しあった仲であったから代語が入れ替わってしまうこともあったのであろう。

〈二九〉實に一人の此の門に入ることを得たるもの無し

因擧：「僧問先洞山：『從上幾人得入此門?』洞山云：『實無一人得入此門。』進曰：『與摩道，莫屈人也無?』洞山云：『若實如此，亦不屈著人。』」時有學人問：「古人還扶入門，不扶入門?」保福云：

「行脚得什摩人力?·」

【訓 讀】

因みに擧す、「僧、先の洞山に問う、『從上幾人か此の門に入ることを得たる?·』洞山云く、『實に一人の此の門に入ることを得たるもの無し。』進みて曰く、『與摩道わば、人を屈すること莫き也無?·』洞山云く、『若し實に此くの如くなるも、亦た人を屈著せず。』」時に學人有りて問う、「古人は還た入門を扶くるか、入門を扶けざるか?·」保福云く、「行脚して什摩人の力をか得たる?·」

【日 譯】

ある日、次の話頭を取り上げた、「僧が先の洞山に問う、『これまで幾人がこの門に入ったのでしょうか?·』洞山、『ただの一人も此の門に入ったものはおらぬ。』僧は切り込んで言う、『そのように言うのは、人を貶めることではないでしょうか?·』洞山、『本當にそうであっても、人を貶めたのではない。』」時に修行者が問うた、「古人は入門するのを介添えしたのですか、介添えしなかったのですか?·」保福、「君は行脚するのに誰かの力を借りたのか?·」

【注 釋】

○本則は本書のみに収錄される。

○**僧問先洞山：從上幾人得入此門?·洞山云：實無一人得入此門**　「先洞山」は洞山廣福寺第一世良价禪師（八〇七～八六九）。「此門」とは「不立文字、教外別伝」の法門であり、この場では具體的に洞山の法門を指す。私こそは此の門に入ることのできるものです。洞山が「誰もこの門に入ったものはおらぬ」と言うのは、もともと皆な「此門」に入っている以上、さらに入るということはない意。保福も次のように言う。

有時云：「欲得見諸聖，亦從此門入；不欲得見諸聖，亦從此門入。」（本書巻一一「保福和尚章」第三八則）

保福はあるとき言った、「諸聖に見（まみ）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ても、この門より入る。」

「見諸聖」とは開悟すること、「不見諸聖」即ち開悟しなくても、「從此門入」というのであるから、悟未悟にかかわらず、だれもが「此門」にもともと入っているのだと説いている。馬祖曰く、「一切に衆生は無量劫來從（よ）り法性三昧（さとりのせかい）を出でず、長（つね）に法性三昧中に在りて、著衣喫飯、言談祇對す。六根の運用（はたらき）も、一切の施爲（こうい）も、盡く是れ法性なり」（『天聖廣燈錄』巻八「江西馬祖章」）。

○**進曰：與摩道，莫屈人也無？**　そういう言い方は、人に無實の罪をきせることになりはしませんか？なぜならどの人も「入門」の分（資格）を持っているからです。

○**洞山云：若實如此，亦不屈著人**　きみの言うように人を貶める言い方であっても、やはり人を貶めてはおらぬ。なぜなら「實無一人得入此門」というのは本當だからだ。

○**時有學人問：古人還扶入門，不扶入門？**　ある僧がこの問答に對する疑問を保福に訊いた、「洞山は此の門の本來のありかたを示唆することで、この僧が入門する手助けをしたのですか？」

○**保福云：行脚得什摩人力？**　「きみは行脚するのに誰かの力を借りたのか？」自分の足で自分の力で行脚するように、洞山はこの僧の入門を扶助したのではない。「三身中阿那个身不墮衆數？」（法身報身化身の三身のうちどれが衆數に墮ちぬのか）と訊かれた洞山は「吾常於此切」（わたしはいつも衆數に墮ちぬように切實に努めているのだ。本書巻六「洞山和尚章」第一二則）と言うように、自ら法身として行脚していると自覺せよということ。そう自覺することが「入此門」である。

〔三〇〕光境倶亡も未亡も未だ勦絶できず

僧擧：「盤山云：『光境倶亡，復是何物？』洞山云：『光境未亡，復是何物？』據二彼商量，盡未得勦絶。」師拈問其僧：「作摩生道得勦絶？」僧云：「還解怪笑得摩？」師云：「非常怪笑得。」學人却問和尚：「如何道得勦絶去？」師云：「兩手扶犂水過膝。」

自後擧似招慶：「保福道『非常怪笑』，意作摩生？」招慶云：「盡法無民。」

【訓讀】

僧擧す、「盤山云く、『光境倶に亡ぶるは、復た是れ何物ぞ？』洞山云く、『光境未だ亡ばずんば、復た是れ何物ぞ？』二彼の商量に據らば、盡く未だ勦絶するを得ず。」師拈じて其の僧に問う、「作摩生が道わば勦絶するを得たる？」僧云く、「還た解く怪笑し得るや？」師云く、「非常に怪笑し得たり。」學人却って和尚に問う、「如何んが道わば勦絶するを得去らん？」師云く、「兩手に犂を扶え水膝を過ぐ。」

自後に招慶に擧似す、「保福は『非常に怪笑す』と道う、意は作摩生？」招慶云く、「法を盡くせば民無し。」

【日譯】

僧が話頭を取り上げて言う、「盤山は『照らす光（心）も照らされる境（法）もすべてなくなるとは、いったい何か？』と言い、洞山は『照らす光（心）も照らされる境（法）もなくならないとは、いったい何か？』と言いましたが、二人の議論は、まだ徹底できていません。」師はその僧に訊いた、「どう言えば徹底できるのか？」僧、「和尚は二人を笑えるのですか（和尚はできるのですか）？」師、「おおいに笑える（できる）。」反對に學人が和尚に訊く、「どう言えばできますか？」師、「膝まで水に浸かって兩手で犂を引く。」

後に招慶に話した、「保福が『おおいに笑える』と言ったのは、どういうことですか?」招慶、「嚴格に法律を施せば、民は生きてゆけぬということだ。」

【注釈】

○本則は『景德傳燈録』巻一九「保福章」、『傳燈玉英集』巻一〇「保福章」、『宗門摭英集』巻中、『雪竇明覺禪師語録』巻三「拈古」第八三則(『佛果擊節録』第九〇則)、『宗門統要集』巻九、『宏智廣録』巻三「拈古」第二一則(『請益録』第二〇則)、『聯燈會要』巻二四「保福章」、『五燈會元』巻七「保福章」にも採られるが、保福が擧して長慶に問うものになっており、『祖堂集』とは少しく異なっている。今、『景德傳燈録』を引くと次のようである。

因擧:「盤山云:『光境倶亡,復是何物?』洞山云:『光境未亡,復是何物?』」師曰:「據此二尊者商量,猶未得勦絶。」乃問長慶:「如今作麼生道得勦絶?」長慶良久。師曰:「情知和尚向山鬼窟裏作活計。」長慶却問:「作麼生?」師曰:「兩手扶犂水過膝。」

「盤山は『照らす光(心)も照らされる境(法)もすべてなくなるとは、いったい何か?』と言い、洞山は『照らす光(心)も照らされる境(法)もなくならないとは、いったい何か?』と言った」という商量を取り上げ、保福は言う、「このお二人の商量も、まだ徹底できていない。」そして長慶に問う、「今どう言えば徹底できるか?」長慶は(言うことのできぬものを言えば誤るから)沈黙した。保福、「きみは山奥の鬼の住む洞窟で暮らしていることがはっきりした。」逆に長慶が問う、「きみはどうなのか?」保福、「膝まで水に浸かって両手で犂を引く。」

○**僧擧:盤山云:光境倶亡,復是何物?洞山云:光境未亡,復是何物?據二彼商量,盡未得勦絶** 盤山は馬祖に嗣ぐ寶積禪師(生卒年未詳)。『祖庭事苑』(巻一『雪竇後録』)に引く『盤山古録』の示衆九段中の第

六段の六句に言う、

心月孤圓，光呑萬像：光非照境，境亦非存。光境倶忘，復是何物？（續藏一一三冊二四頁下、一句二句と三句四句は現実を言い、五句六句は開悟して現われた「實際理地には一物もない」狀況を言う）

満月のような心はまどかに光り輝き、くまなく萬像を照らしている。光が境を照らさなければ、境も存在しない。このような光も境も亡くなるとは、どういう事態か？

洞山は藥山に嗣ぐ良价禪師（八〇七～八六九）。「光境未亡，復是何物？」は、本書本巻が現存する資料の初出。洞山は盤山の二句に對して「光が境を照らし出す」現實のありようを問うたのである。これらを擧した僧は、二人の議論はまだ徹底できていないと言う。洞山にあっては、境は心の現出であるという唯識説によっていて、がんらい主客對立するものではなかったから、盤山の光境二項のない心という本源とは何かと問うたのである。盤山は眞際を、洞山は心を「復是何物？」と疑問形で暗示したところを、僧は徹底していないと見たのであろう。「勦絶」は「底の底まで抉り取る。拔本的に始末する」（『禪語辭典』）。

○**師拈問其僧：作摩生道得勦絶？僧云：還解怪笑得摩？**　そこで保福は僧に「きみならどのように言って徹底するか？」と問うと、僧はそれに直接答えずに「和尚は彼らを笑えますか？」と訊きかえす。裏を返せば「和尚は徹底できるのですか？」ということであろう。

○**師云：非常怪笑得。學人却問和尚：如何道得勦絶去？師云：兩手扶犂水過膝**　保福は「勦絶できる（非常怪笑得）」と答えたので、學人、「では、どのように言って勦絶するのですか？」「兩手扶犂水過膝」は、もともと言えぬものを言ってしまったために誤ることになって妄語戒を犯し、牛に生まれ變って生前の負債を返すことになる意。

○**自後擧似招慶：保福道非常怪笑，意作摩生？招慶云：盡法無民**　後にその僧は招慶に話して、保福が「非常怪笑」と言った意味を訊いた。招慶、「第一義だけで指導すれば修行僧はいなくなって法堂を閉鎖することになるから、あのように言ったのだ。」「盡法無民」は「法律を文字通りに實施すれば民はいなくなる。」長慶慧稜は次のように言う。

我若純擧唱宗乘，須閉却法堂門。所以［云］：盡法無民。（『景德傳燈錄』巻一八「長慶章」）

わたしが宗乘そのものを良久によって示すだけなら、人はいなくなって法堂の門を閉めなければならぬ。「法律を文面通りに行えば、民はいなくなる」というわけだ。

『景德傳燈錄』では、保福が長慶に「如今作麼生道得勦絶？」と問うと、長慶は良久した。それを保福が「情（あきら）かに知る、和尚は山鬼窟裏に向（お）いて活計を作す」と言うのは、きみは良久の第一義の提示をもって良しとしてそこに安住していると批判するのである。

執筆者一覧

禪文化研究所唐代語録研究班　禅文化研究所

西口　芳男　禅文化研究所所員

松岡由香子　禅文化研究所研究員

『禅文化研究所紀要』は、32号より原則的に
電子書籍での刊行となりました。
下記の禅文化研究所ウェブサイトにて無料
公開させていただいております。
http://www.zenbunka.or.jp

禅文化研究所紀要　第三十八号
二〇二五年四月三十日発行
編集兼発行者　公益財団法人　禅文化研究所
〒六〇四―八四五六　京都市中京区西ノ京壺ノ内町八―一
花園大学内
電話　〇七五―八一一―五一八九
FAX　〇七五―八一一―一四三二