

禪文化研究所紀要

第三十九号

目次

『雪竇頌古』 譯注 (一).....	衣川 賢次.....	1
三句半詩話.....	項楚著・衣川賢次日譯.....	57
『ランカーに入る』 四卷本テキストの表現不備の個所の一つについて.....	常盤 義伸.....	85
馬祖禪とはなにか —— 従来の説の批判として —— 「中」.....	松岡由香子.....	87
普化宗成立に関する考察.....	宋 力.....	123
『祖堂集』 卷一 譯注 (二) 「保福和尚章」 (下).....	禪文化研究所唐代語録研究班.....	173

Okamura Mihoko Sensei.....	MAEDA Naomi
Notes on the Circulation of Chan Knowledge:	
A New Manuscript by Xūtáng Zhìyú 續堂智諭 (1185-1269) and its Zen Afterlife	
.....	Jason Protass

『雪竇頌古』譯注(一)

衣川 賢次

譯注前言

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

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

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

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

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

譯注凡例

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

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

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

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

『雪竇頌古』第一則

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

頌曰：

「聖諦廓然，何當辨的？」

對朕者誰？還云不識。

因茲暗渡江，豈免生深⁽⁸⁾棘？

闍國人追不再來，千古萬古空相憶。

休相憶，清風匝地有何極？」

師顧視左右云：「這裏還有祖師麼？」自云：「有，喚來與老僧洗脚。」

【校記】

(1) 「舉」，《直註》無；以下各則同。

(2) 「達磨」，《直註》、《碧巖錄》作「磨」，下同。

(3) 「遂」，《直註》無；《碧巖錄》作「達磨遂」。

(4) 「武帝」，《直註》作「帝」；《碧巖錄》作「帝後舉」。

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

【訓讀】

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

「聖諦廓然たること、何當かの辨ぜん？」

朕に對する者は誰ぞ？還た識らずと云う。

茲れに因りて暗かに江を渡る、豈に深棘を生ずるを免れんや？

閩國の人追うも再來せざるに、千古萬古空しく相い憶う。

相い憶うを休めよ、清風匝地 何の極まることか有らん？」

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

【日譯】

本則。梁の武帝が達磨大師に問うた、「聖なる教えの根本義とはなにか？」

達磨は答えた、「聖なる教えなどありはしない。」

武帝が問うた、「朕の前にいるおまえは何者だ！」

達磨は答えた、「知らぬ。」

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

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

頌にいう、

「聖なる教えなどありはしない」と、いつになったら分かることやら。

「朕の前にいるおまえは何者だ！」に對しても「知らぬ」と言った。

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

「全國の人を呼びに遣ろうと戻りはせぬ」のに、いつまでも悔やんでいるが、

悔やむのは止めよ。そうすれば爽やかな風に憩うことができる。

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

【注釋】

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

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

公曰：「莫道陛下詔，闍國人去，他亦不回。」

一箭尋常落一鵬，更加一箭已相饒。直歸少室峰前坐，梁主休言更去招。

『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

『雪竇頌古』第二則

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

頌曰：

至道無難，言端語端。

一有多種，二無兩般。

天際日上月下，檻前山深水寒。

觸體識盡喜何立？枯木龍吟消⁽⁴⁾未乾。

難，難！揀擇明白君自看。

【校記】

(1) 「汝」，《直註》作「你諸人」。

(2) 「時有僧問云」，《碧巖錄》作「時有僧問」，《直註》作「僧云」。

(3) 「道」，《碧巖錄》作「却道」。

(4) 「消」，《碧巖錄》作「銷」。

【訓讀】

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

頌に曰く、
至道は難きこと無し、言端にして語端。

一に多種有り、二に兩般無し。

天際に日は上り月は下る、檻前の山は深く水は寒し。

髑體の識盡くれば喜は何ぞ立たん？枯木の龍吟は消ゆるも未だ乾かず。

難し、難し！揀擇か明白か君自ら看よ。

【日譯】

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

頌に言う、

「道は何の困難もない。」この言葉は端的だ。

道はひとつでも表われはさまさま。二と言つてもふたつではない。

天上に太陽は昇り、月は沈む。目前の山は奥深く、水は冷たい。

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

ああ、難しい！揀擇か明白か、きみ自ら見て取れ。

【注釋】

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

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

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

麼道？不在明白裏？」師云：「問事即得，禮拜退。」

(師は大衆に語った、「道は何の困難もない。ただ取捨選擇さえしなければよい」と言われる。ここに言葉を挿んだら、取捨選擇になる。しかしわたしは(明白)に安住しない。さあ、諸君はどこで三祖大師に出逢うのか?) 僧が問う、「和尚は(明白)に安住しないと言われるのなら、どういうところを後生大事とするのですか?」師、「わたしにもじつはわからぬ。」僧、「和尚はわからぬのに、なぜ(明白)に安住しないと言われたのですか?」師、「きみは質問しただけでよい。禮拜して下がりなさい。」)

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

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

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

道不用修，但莫污染。何爲污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

『雪竇頌古』第三則

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

頌曰：

日面佛，月面佛，五帝三皇是何物！

二十年來曾苦辛，爲君幾下蒼龍窟？

屈！堪述！明眼衲僧莫輕忽。

【校記】

(1) 「馬大師」、《直註》作「馬祖」；下「大師」作「祖」。

(2) 「尊位」、《碧巖錄》、《直註》作「尊候」。

【訓讀】

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

日面佛、月面佛、五帝三皇は是れ何物ぞ！

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

【日譯】

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

頌にいう、

日面佛、月面佛。三皇五帝など何だ！

二十年苦勞して、君のために幾度深海の蒼龍窟に領下の珠を獲りに下ったことか？

裏切られた！言うに堪えぬ！まっとうな禪僧よ、粗忽に受け止めてはならぬ。

【注釋】

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

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

本則の「尊位如何」は體調を問う定型句「尊候如何」と同義。雪竇にやや遅れる五祖法演（一〇二四？—一〇一四）の『法演禪師語錄』も「尊位」に作るころから、雪竇のテキストに據つたようである。

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

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

馬祖不安，院主問：「和尚近日尊候如何？」祖曰：「日面佛，月面佛。」

（『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」）

馬祖不安，院主問：「和尚近日尊候如何？」祖云：「日面佛，月面佛。」

（『保寧仁勇禪師語錄』「頌古」）

馬祖遷化に際して院主と交わした臨終問答の早い記録は『祖堂集』に見える。

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

（『祖堂集』卷一四「江西馬祖章」）

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

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

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

(卷七)

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

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

錦衣鮮華手擊鶻，閑行氣貌多輕忽。稼穡艱難總不知，五帝三皇是何物！

(陸永峰『禪月集校注』巴蜀書社、二〇〇六年)

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

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

概を言うものとして用いたのである。

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

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

本則に對する同時代の禪僧の頌古と並べてみれば、雪竇の頌の特徴がわかる。

大地山河俱是寶，不識之人入荒草。日面月面佛現前，閃爍珊瑚光杲杲。

（『白雲守端禪師語錄』卷下「頌古」）

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

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

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

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

『雪竇頌古』第四則

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

頌曰：

「一勘破，二勘破，雪上加霜曾險墮。

飛騎將軍入虜庭，載得完全能幾箇？

急走過，不放過，孤峯頂上草裏坐。咄！」

【校記】

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

【訓讀】

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

頌に曰く、

一たび勘破し、二たび勘破し、雪上に霜を加え曾て險んど墮さんとす。

飛騎將軍は虜庭に入るに、載び完全なるを得たるは能く幾箇かある？

急ぎ走げ過ぐるも、放過せず。孤峯頂上の草裏に坐す。咄！」

【日譯】

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

「二度とも徳山の意圖を見破つたのに、瀉山は餘計なことを言つて破綻寸前だ。

飛騎將軍のごとく匈奴の地へ踏み込んで、無事に歸つて來た者がほかにあるうか?

しかし急いで逃げようとも、見逃さぬ。孤峰の頂上で煩惱まみれだ。コラッ!」

【注釋】

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

徳山大似作賊人心虚，瀉山也是賊後張弓。(五祖師戒)

(徳山は悪黨の心がびくつく類で、瀉山も賊が逃げてのち弓を引く手合いだ。)

二尊宿恁麼相見，每人失却一隻眼。(雲門宗果)

(二人の禪匠がまみえた結果、二人とも片目を失った。)

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

『雪竇頌古』第五則

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

頌曰：

牛頭沒，馬頭廻⁽²⁾，曹溪鏡裏絕塵埃。

打鼓看來君不見，百花春至爲誰開？

【校記】

(1) 「如粟米粒大」，『直註』無「粒」字。

(2) 「馬頭廻」，『碧巖錄』、『直註』「廻」作「回」。

【訓讀】

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

頌に曰く、

牛頭は沒し、馬頭は廻りて、曹溪の鏡裏は塵埃を絶す。

鼓を打ち看來るも君は見ず、百花春に至るも誰が爲にか開かん？

【日譯】

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

頌にいう、

牛頭は消え、馬頭も見えなくなった。曹溪六祖の鏡には塵ひとつない。

普請鼓を打って僧院の外に出ても、諸君は春爛漫の花が見えぬとは！

【注釋】

○本則は『雲門廣錄』卷下「遊方遺錄」より採録している。

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

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

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

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

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

『雪竇頌古』第六則

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

頌曰：

去却一^(二)，拈得七，上下四維無等匹。

徐行踏斷流水聲，縱觀寫出飛禽跡。

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

【校記】

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

【訓讀】

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

頌に曰く、

一を去却し、七を拈得するは、上下四維に等匹無し。

徐行し踏斷す流水の聲、縱觀し寫き出す飛禽の跡。

草は茸茸、煙は霧霧、空生の巖畔に花狼藉たり。

彈指するは悲しむに堪えたり舜若多、動著する莫れ、動著せば三十棒。

【日譯】

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

い。」みづから代わって言った、「毎日がよい日。」
頌に言う、

一を取り去って、七を取り拂うこと、この世に匹敵する者はない。

川の水音を聞きながらゆつくりと岸邊を歩み、そぞろに鳥の飛ぶのを見上げる。

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

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

【注釋】

○本則は『雲門廣錄』卷中「垂示代語」に據つて録したものである。

示衆云：「十五日已前不問你，十五日已後道將一句來。」代云：「日日是好日。」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

妙喜初行脚，曾參一尊宿來，喚作寶印和尚。寶印先參與教坦和尚，也見雪竇，後來法嗣琅瑯。山僧在他處作侍者兩年，每日商量公案。如雲門示衆云：「十五日已前不問汝，十五日已後道將一句來。」自代云：「日日是好日。」此是古本《雲門語錄》上面說是四月八日上堂。因甚麼道：「十五日已前不問汝」？謂初八在其中。「十五日已後道將一句來。」自代云：「日日是好日。」謂何日不是佛降生時節？

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

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

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

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

四川音では入聲韻尾が消失合併して通用した。

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

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

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

又《普曜經》云：「佛初生時，放大光明，照十方界，地涌金蓮，自然捧足，東西南北，各行七步，觀察四方，一手指天，一手指地，作師子吼：『天上天下，唯我獨尊。』」(『祖堂集』卷一「釋迦牟尼佛章」第四則)

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

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

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

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

『雪竇頌古』第七則譯注

舉：僧問法眼：「慧超咨和尚⁽¹⁾，如何是佛？」法眼⁽²⁾云：「汝是慧超。」

頌曰：

江國春風吹不起，
鷓鴣啼在深花裏。
三級浪高魚化龍，
癡人猶辱夜塘水。

【校記】

(1) 「慧超咨和尚」五字、《直註》無。

(2) 「法眼」二字、《直註》作「眼」一字。

【訓讀】

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

頌に曰く、

江國に春風は吹き起こらず、鷓鴣啼きて深花裏に在り。

三級の浪高うして魚は龍と化すに、癡人猶お辱む夜塘の水。

【日譯】

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

「そなたは慧超だ。」

頌していう、

江南に春風は吹いてこず、

鷓鴣が花叢の奥でひそやかに鳴く。

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

愚か者はまだ暗い夜中に野池の水を汲んで魚を捕えようとしている。

【注釋】

○本則は『汾陽頌古』第三三則より採用している。

僧問法眼：「慧超咨和尚，如何是佛？」眼云：「汝是慧超。」

「問答從頭理不虧，莫同巧妙騁鋒機。眞金若不鑪中鍛，爭不將金喚作泥？」

〔汾陽善昭禪師語錄〕卷中、大正藏第四七冊、六〇九b

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

問答從頭理不虧，莫同巧妙騎鋒機。眞金若不鑪中鍛，爭不將金喚作泥？

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

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

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

暖戲煙燕錦翼齊，品流應得近山雞。雨昏青草湖邊過，花落黃陵廟裏啼。

游子乍聞征袖溼，佳人纔唱翠眉低。相呼相應湘江闊，苦竹叢深春日西。

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

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

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

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

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

『雪竇頌古』第八則

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

頌曰：

翠巖示徒，千古無對。關字相酬，失錢遭罪。

潦倒保福，抑揚難得，嘖嘖翠巖，分明是賊。

白珪無玷⁽⁴⁾，誰辨真假？長慶相詰，眉毛生也！

【校記】

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

【訓讀】

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

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

【日譯】

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

頌にいう、

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

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

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

【注釋】

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

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

長慶云：「生也！」師云：「關！」〔雲門廣錄〕卷中「室中語要」第三三則

この内容は『祖堂集』、『景德傳燈錄』にも録されている。

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

長慶、長慶代云：「生也！」〔祖堂集〕卷一〇「翠巖和尚章」

師上堂曰：「今夏與諸兄弟語論。看！翠巖眉毛還在麼？」長慶問舉云：「生也！」

〔景德傳燈錄〕卷一八「明州翠巖大師令參章」

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

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

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

有時上堂。衆立久，師云：「便與摩承當却，最好省要。莫教更到這老師口裏來。三世諸佛不能唱，十二分教載不起。如今嚙涕唾漢爭得會？我尋常向師僧道：是什摩？便近前來覓答話處。驢年識得摩？事不得已，向汝與摩道，已是平欺汝了也。」(『祖堂集』卷七「雪峯和尚章」)

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

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

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

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

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

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

『雪竇頌古』第九則譯注

舉：僧問趙州：「如何是趙州？」州云：「東門，南門，西門，北門」⁽¹⁾。

頌曰：

句裏呈機劈面來，
爍迦羅眼絕纖埃。

東南西北⁽²⁾ 門相對，
無限輪鈍⁽³⁾ 擊不開。

【校記】

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

(3) 「鎚」、『佛果碧巖破關擊節』作「槌」。

【訓讀】

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

頌に曰く、

句裏に機を呈して劈面に來る、爍迦羅眼は織埃を絶す。

東南西北門に相い對するも、無限の輪軸も撃ち開けず。

【日譯】

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

頌にいう、

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

東南西北の門の前で、鐵鎚を振り回していくら撃とうとも撃ち開けられぬ。

【注釋】

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

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

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

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

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

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

(卷中)

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

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

僧云：「某甲不問這箇趙州。」州云：「爾問那箇趙州？」

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

僧云：「不問這箇。」州云：「爾問趙州響？」

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

趙州は問答において次のように言っている。

師示衆云：「老僧今夜答話去。解問者出來！」(卷上)

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

(卷中)

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

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

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

南北東西老趙州，見人騎馬也騎牛。清風月下尋歸路，夫子門前問孔丘。

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

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

『雪竇頌古』第十則

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

頌曰：

兩喝與三喝，作者知機變。

若謂騎虎頭，二俱成瞎漢。

誰瞎漢？拈來天下與人看。

【校記】

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

(6) 「云」、宋版《古尊宿語要・睦州語錄》無。

(7) 「掠虛漢」、《碧巖錄》第一〇則作「掠虛頭漢」。

【訓讀】

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

兩喝と三喝、作者は機變を知る。

若し虎頭に騎ると謂わば、二俱に瞎漢と成る。

誰か瞎漢なる？天下に拈ち來つて人に看せしめん。

【日譯】

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

頌にいう、

兩喝のあと三喝したとしても、識者は反應を見抜いている。

もし虎の首に跨ったと思うなら、睦州も僧もドメクラとなる。

さて誰がドメクラなのか？この話を天下に示して判断させよう。

【注釋】

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

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

師問僧：「什麼處來？」僧便喝，師便揖坐。僧擬議，師便打。

〔臨濟錄譯注〕Ⅱ河北臨濟院〔一〕七一頁、大法輪閣、二〇一三年

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

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

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

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

ては、ここで修行生活をするつもりはないという意志表示でもある。

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

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

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

者僧既龍頭蛇尾，睦州令行一半。若是老僧，手裏棒折，也未放在。(法真守一)

(この僧も睦州も中途半端、わたしなら棒が折れるまで打つても許さぬ。)

老睦州甚生氣槩，却者僧手裏呈款。(松源崇嶽)

(睦州老人はたいした氣概だが、この僧の手の中で白してしまった。)

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

三句半詩話

著者 項 楚

日譯 衣川賢次

今から四十年前、わたしは四川大學大學院に入學するため、列車で三日三晩かかって「青天に上るより難し」(李白「蜀道難」と謳われた蜀道に沿って四川盆地へ入った。大學の講堂で開かれた新入生歡迎會で、わたしは企劃した學生たちによるこの奇妙な演目——「三句半」に初めて出逢ったのであった。開幕と同時に登場したのは四人の男子學生で、舞台に一列に並んだ。前の三人はみな美男子というわけではないものの、禮儀正しい舉措であったが、その四人めはなんとも背の低いずんぐりした醜男で、眼をぎょろつかせて、滑稽なしくさであった。演技が始まると、前の三人が順次一步前に出て、それぞれが五言詩の一句を言う。特に人を驚かすようなところはない。が、四人めの番になって、誇張した表情に誇張した身振りで、口からいきなり半句の詩——二字を爆發させ、突如黙った。すると會場全體が大爆笑に包まれた。前の三人の學生の一見平凡な詩句が、一瞬の間にまったく新しい内容に變わってしまったのであった。こうして四人が一巡したあと、演技は再び續けられ、前の三人の學生が詩を一句ずつ言い、四人めの學生が半句を爆發させるや、會場はまたもや大爆笑。こうして十數回が繰り返され、演目が終わった時には、會場は熱氣に包まれ、愉樂の雰囲気は最高潮に達した。

當時わたしにとってこの演出形式はたいへん珍しく思え、わたしが北方で見ていた「覗きからくり」の類よりも活きいきとした潑刺さで、四川の人のユーモアと熱狂ぶりに壓倒された。その後、いろいろな

機會に多くの「三句半」の演技を見、「文化大革命」の宣傳隊の演技まで見た。どうやらあの時代に「三句半」は民間でもっとも普及し、大衆にもっとも人氣のあつた娯樂と宣傳の形式であつたらしい。そうしてわたしまでが「三句半」を書かされ、演技者に渡して上演されたこともあつた。目的は何かの宣傳任務に應じたもので、それが何であつたか、もう忘れてしまつたが。

「三句半」という演技形式は四川の民間で一時期爆發的に人氣を博したのであるが、大雅の堂に登ることとはついになく、いまわたしはかつて實見した「三句半」の實例を示したいと思うが、どの出版物にも搜しあてることができず、まして「三句半」の專集もなかつた。——かつて巷間に爆發的に咲き誇つた「三句半」の作品は、いつの間にかその痕跡を留めることなく消失してしまつたのである。聞くところによると、四川の多くの地方には今なお「三句半」を演ずる傳統がのこつているというから、絶えず作られてきた「三句半」作品を集めて後世に傳えてもらいたいものだと思う。

わたしはその後の讀書のなかから、「三句半」が意外にも長い歴史をもつてゐることを發見した。すなわち、北宋時代以降の典籍には類似した詩作が記録されており、當時は「十七字詩」と呼ばれていたのである。いま記憶の及ぶ限りそれを聯ね、「三句半詩話」と銘打つて書いてみよう。

比較的早い時期の「十七字詩」が見られるのは、北宋の王直方（一〇六九—一一〇九）の撰した詩話で、『詩話總龜』前集卷三九に引かれた『王直方詩話』である。

呉の賀迪吉は撫州（江西省）の人である。ある日かれが酒を攜えて拙宅に來た。そこで劉夷季、洪龜父、饒次守の輩を招いて一緒に飲んでゐるうちに、酒がまわつて紛糾した。龜父は席を立つて先

に歸つたが、その時絶句一首をわたしの書室に書きつけて出て行つた。

再爲城南游，百花已狂飛。更堪逢惡友，騎馬風中歸。

(來年の落花盛んな頃に、またこの城南で會おう。今日は惡友に逢つて堪えがたいから、馬を驅つて風の中を歸る。)

次守は酒が醒めたので、その詩を見て和韻の十七字詩を作つた。

當時爲擧首，滿意望龍飛。而今已報罷，且歸。

(先頃は首席に推薦され、意氣揚々と官界に乗り出すつもりだった。今や中止の報らせが届いた。だから「もう歸る！」と)

これは龜父がこの年の洪州府試で首位に推薦されたのだが、今上皇帝が即位されたために、予定されていた廷試が取りやめになつたことを言っているのである。¹

この十七字詩の創作は、王直方の家で開かれた宴會で酒客たちが酔つたあげく喧嘩になつて、洪龜父は氣分を害して退席し、五絶一首を作つて「惡友」にあてつけ、饒次守は酒が醒めてその詩を見、不満を和韻の十七字詩に託したのである。この詩で洪龜父の科擧における失意を暴いて皮肉つたのは、忠厚の友情の道にもとる行爲ではあるう。しかし、「和した」と言い、たしかに同韻字を踏んでいながら、龜父のものとの詩に比べて三字足りないのはなぜであろうか？もともと十七字詩は人を嘲弄するのにもっともふさ

1 郭紹虞『宋詩話輯佚』卷上『王直方詩話』、中華書局、一九八〇年、八〇頁。『四部叢刊』初編景上海涵芬樓藏明嘉靖刊本『增修詩話總龜』。『景印文淵閣四庫全書』本が『宋詩話輯佚』の「劉夷李」を「劉夷季」に、「建試」を「廷試」に作っているのが正しい。

わしい形式だったので、「嘲詩」とも稱された。饒次守が十七字詩で洪龜父を嘲弄したのは、龜父の胸に深く突き刺さる痛撃だったであらう。

ここから當時「十七字詩」が「嘲詩」としてすでに成熟した定型を成していたことがわかる。ゆえに饒次守は洪龜父を嘲弄してやろうと、迷わず「十七字詩」の詩形を選んだのであるが、「和詩」が同じ詩體を用いるという原則を無視している。饒次守は現在知られる最初の「十七字詩」作者であるが、この詩體はかれが創出したものではなく、宋代に「十七字詩」は巷間で廣く流行していたのであり、有名なその専門家までいたのである。

洪邁『夷堅志』乙志卷一八「張山人の詩」に、

張山人は山東から都に出て来て、十七字で詩を作り、元祐、紹聖年間（一一世紀末）の時期にはたいへん有名で、今でもその詩を覚えていている人がいる。かれの詩の言葉は卑俗ではあったが、人眼をひく鋭さがあり、諷刺が効いていて、かれの至るところ、その材料にされるのを恐れて、心にやましいところのある者たちは競って酒食でもてなしたり、金錢を差し出したりしたものだ。のちかれも老いて、しだいにこうした生活に嫌気がさし、郷里へ歸ろうとしたが、その途中で死んでしまった。それを見た人のなかに知りあいがいて、埋葬する子供のいないのを哀れに思い、席むしろを買って包んで野原に葬り、その名を札に書いて立ててやった。のちある輕薄人士がかれの死んだ旅館でこのことを聞き及び、意氣まいて、「張じいさんは生前たいした詩人だった。もう死んでしまったが、記念に業績を書いておかねばならぬ。」そこで筆を持って來させて、その札に書きつけた。

此是山人墳、過者應惆悵。兩片廬蓆包、勅葬。

(これがあの山人の墓だ、通り過ぎる人は哀れに思うことだろう。二枚の蓆に包まれ、勅葬された！)

讀んだ人は口業の報いだと言いあつた。²⁾

この話を収める中華書局『夷堅志』が「兩片廬蓆包、勅葬」を「兩片廬蓆包勅葬」と續けてしまつてゐるのは、點校者が十七字詩の形式と味わいというものを知らなかつたのであろう。この張山人こそは十七字詩の専門家であつたが、「山人」と稱していたのは、仕官したことのない、市井に生きた下層の知識人であつたからである。かれは元祐、紹聖年間(一〇八六―一〇九八)に十七字詩で有名であつたから、饒次守とほぼ同時代である。南宋の洪邁(一一二三―一二〇二)が「今でもその詩を覺えている人がいる」と言うほどであるから、その反響がのこつていたのである。かれの十七字詩は「人眼をひく鋭さがあり、諷刺が効いていて、かれの至るところ、その材料にされるのを恐れて、心にやましいところのある者たちは競つて酒食でもてなしたり、金錢を差し出したりした」という。すなわち、十七字詩を作ることがかれの生活手段であつたのであり、かれを十七字詩の最初の専門家と呼んでよいであらう。洪邁はその名を記録していないが、張壽という人であつたらしい。宋の王闢之『澠水燕談錄』卷一〇「談諧」の條に次のように言う。

以前、ある丞相が在位中に亡くなつた時、ある無名子がこれを嘲弄した。政府は懸賞金をかけて

2 『夷堅志』三四二頁、中華書局、一九八一年。

誹謗した男を捜したところ、張壽山人がそれだという密告があり、逮捕して京兆府に連行した。府の副長官が尋問すると、張壽は申し聞きをした、「わたくし、都に來て三十數年になります、ただ十七字詩を作ることを生業として糊口をしのいでおります。大臣を嘲弄するなど、滅相もないことです。たといわたくしが作ったとしても、あれほど上手には作れませぬ。」副長官は大笑いして放免してやった。³

王闢之は北宋の山東臨緇の人で、かれが記録した、「以前」の人張壽山人は洪邁の記した張山人と同じ張姓であるばかりか、どちらも「山人」であり、外地(山東)から都(汴京)に移り住んで多年、いづれも十七字詩を作ることを生活手段としていたのであるから、やはり同一人であろう。張山人は十七字詩で有名になり、また十七字詩で災難に遭ったのである。當時ある丞相が在位中に亡くなった時、ある無名子がこれを嘲弄し、張山人に嫌疑がかかって逮捕されたが、幸いに巧みな辯舌によって禍を免れたという。しかしわたしはかれこそがあの無名子であったと思う。「嘲弄した」とは、十七字詩を作って嘲弄諷刺したことを言うのであるが、十七字詩は「嘲詩」と呼ばれていたからである(下文参照)。ただ残念なこと、張山人の作った十七字詩は、在位中に亡くなった丞相を諷刺した嘲詩も含めて一首ものこっていない。しかし諷刺をこめた詩として、逆に張山人の行路死を嘲弄した十七字詩が伝わっている。それが『夷堅志』に記されたある輕薄人士の書いた十七字詩である。

此是山人墳、過者應惆悵。兩片蘆蓆包，勅葬。

3 『滬水燕談錄』一二五頁、中華書局、一九八一年。

この最後の二字「勅葬」とは、宋代の制度では皇族や大臣が亡くなった時、皇帝が内臣を派遣して葬儀を執り行なうことを「勅葬」と稱した（このことは孔平仲『孔氏談苑』巻一に見える）。『宋史』の「禮志」二十七には次のように規定している。

『宋會要』の規定に言う、皇族や大臣が亡くなった時、皇帝が内臣を派遣して葬儀を執行せしめ、官費によつて賄われるのは、皇帝の恩寵を表わすのである。葬儀には買道、方相、引魂車、香、蓋、紙錢、鵝毛、影輿、錦繡虛車、大輿、銘旌などの必要品、儀棺、行幕各一名、挽歌歌手十六人、また墓室に置く明器、牀帳、衣輿、結綵牀は場合に應ずる。墳墓には石羊虎、望柱各二基、三品以上には石人二基を加え、墳墓への納棺のさいには當壙、當野、祖思、祖明、地軸、十二時神、誌石、券石、鐵券各一箇。殯の前日には靈柩の前で、及び納棺の時には勅祭を設け、監葬官が葬送の禮を行なう。⁴

この記事から「勅葬」とは華美を凝らして哀悼を表わす盛大な葬儀であったことが知られる。しかるに、あの輕薄人士の書いた十七字詩の「勅葬」は「兩片廬蓆包」（ただ二枚の蓆に包まれて葬られた）と言うのである。天子による葬送ではなく天罰による葬送だと皮肉った、この仕打ちは諧諷と言うより虐待に近いと言ふべきであろう。張山人は一生のあいだ十七字詩を書いて無數の人を嘲弄したが、最後には逆に人から十七字詩を書かれて嘲弄の對象とならうとは、本人も夢想だにしなかったであろう。時の人が「口業

4 『宋史』二九〇九〜二九一〇頁、中華書局、一九七七年。

の報いだ」と言ったのも理由のないことではない。

『十七字詩』は絶大な諷刺の力を發揮したことによって、當時の政治闘争の具ともなった。『宋季三朝政要』（作者不明）卷二に南宋時代に起こったある政治闘争のことが書かれている。

（淳祐四年〔一二四四〕九月）史嵩之は父彌忠の死に遭ったが、服喪中に詔勅が発せられ、「右丞相兼樞密使に起復せしめ、永國公を賜う」という勅命が學士院によって降された。これより先、黃濤が上書し、「史嵩之を斬刑に處して天下に謝罪されんことを」と願ひ出、また劉應は上疏して、「史嵩之は私黨を作つて陛下の國を危機に陥れている」と述べ、狀元の徐霖は上書して、「史嵩之は姦計をもつて政權を壟斷している」と訴えたが、帝は耳を貸されず、ここに至つて、侍郎徐元杰は上疏して、服喪を終えさせるよう願ひ出たが、帝はお許しにならなかつた。史嵩之はこの上疏のことで徐を憎んだ。太學生の黃愷伯、金九萬、孫翼鳳、何子舉等百四十四人が上書して、「……史嵩之は姦計をなすこと甚だしく、丞相となつて以來、その兩親が高齡で、不測の事態が起ることを予測し、日夜思索して、何事につけ、みづからの起復のための伏線を張りめぐらせ、その父が死亡する前から、死後の措置を講じていたのです。近畿に軍糧總監の適任者がいないわけではないにもかかわらず、百日の卒哭忌を終えていない馬光祖を起復させ、また京口守備の臣に適任者が多いにもかかわらず、いまだ服喪を終えぬ許堪を起復させたのです。ゆえに巷間では十七字詩の謠が作られました。いわく、

光祖做總領，許堪爲節制。丞相要起復，援例。

(光祖は總領となり、許堪は節制となり、丞相自身が起復せんとした。先例の踏襲！)
しがたい閭巷の小人さえその姦計を見抜いているのです。陛下がご存知でないとは思われませぬ」
と申しあげた。⁵⁾

ここに引かれた「右丞相兼樞密使、永國公」がすなわち史高之で、この時の政治闘争は史高之が「起復」すべきか否かをめぐって展開したのである。封建時代の官吏は父母の喪に遭うと慣例として官を辭し服喪するのであるが、服喪期間中に朝廷が召還し任官させることを「起復」と稱した。古代の人は亡くなった父母の喪に三年間服することを極めて重視した。『朝野僉載』卷四に次の記録がある。

周(則天武后朝)の夏官侍郎(兵部侍郎)の侯知一は高齢を理由に勅命で致仕(退職)させられたが、上表して拒否し、朝堂を走り回って健康ぶりを誇示した。張棕は服喪中に自ら起復を願い出た。吏部主事の高筠は母の葬儀の時、親戚は擧哀の禮を行なったが、筠は「わしは作法通りにはできぬ」と言い張った。員外郎の張栖貞は母が亡くなったと虚偽の報告をしたとして訴えられたが、申し聞きもしなかった。この時、御史臺では非難の聲が起こった。「侯知一は致仕に伏さず、張棕は自ら起復を願い出、高筠は母の葬儀に擧哀の禮を行なおうとせず、張栖貞は母の死に遭うことを願った。みな儒教の埒外の者どもで、王化の外にはみ出た輩である」。人面獸心とは、まさにこのことであ

5 『宋季三朝政要』九八五〜九八七頁、『景印文淵閣四庫全書』、臺灣商務印書館、三三九冊。

る。

自ら起復を願い出たり、葬禮の作法に従わなかつたりするのは、みな「人面獸心」と見なされたのである。しかし宋代には丞相が服喪中に起復することが常例となっていた。『宋史』富弼傳には、「母の死に遭い、丞相の位を辭し、詔して春宴も取りやめさせた。しかし執政が服喪中であつても起復せしめることが慣例となつた。帝は丞相の位が空席になつたため、五たび起復の令を發したが、弼はこれを（金革の變體）と見なして、平時に施行すべきでないとし、ついに従わなかつた」という。ただし富弼のような地位に戀著しない官僚は畢竟少數であつた。史嵩之の起復をめぐる鬭争において、起復はただの口實にすぎず、實際には朝廷における兩派勢力の權力争いであつて、のち大規模な學生運動へと展開したのである。『宋史』史嵩之傳には次のようにある。

（淳祐）四年、父の死に遭い、その服喪中に右丞相兼樞密使に起復せしめる手詔がたびたび中使によつてもたらされた。ここにおいて太學生の黃愷伯、金九萬、孫翼鳳等百四十四人、武學生の翁日善等六十七人、京學生の劉時舉、王元野、黃道等九十四人、宗學生の與寰等三十四人、建昌軍學教授盧鉞がみな上書して、史嵩之を起復せしめるべきではないと論じ立てたが、それに對する返答は

- 6 『朝野箋載』九三頁、中華書局、一九七九年。『景印文淵閣四庫全書』本『朝野箋載』および『太平廣記』卷二八五は「張琮」、「張琮」と表記が一定していない。
- 7 『宋史』一〇二五四頁、中華書局、一九七七年。

なかった。⁸

史嵩之を起復せしめることは、もともと宋朝皇帝の理宗の意思であり、過度に批判攻撃しにくい事情があった。太學生らの打倒史嵩之の策略は、史嵩之が自己の起復を目論んで、父の死に遭う以前から周到に預防線を張りめぐらして、馬光祖を起復させ、許堪を起復させたのは、今後の自身の起復に有利な雰囲気と先例を醸成する意圖であったことを暴露したのである。ゆえに巷間では十七字詩の謠、「光祖做總領，許堪爲節制。丞相要起復，援例」が作られた。これは史嵩之に對する入骨三分の強烈な打撃で、自ら起復を求めた深謀遠慮を暴露し、『朝野僉載』が指弾した「自ら起復を願ひ出た」張惺の黨になぞらえ、「みな儒教の埒外の、王化の外にはみ出た」人面獸心の輩だと見なしたのである。巷間の小人の作に託した十七字詩は、明らかに太學生らの傑作である。しかし史嵩之を起復せしめる理宗の意思は堅かったので、太學生らにはついに回天の力なく、打倒史嵩之の鬭争は失敗に歸した。

おもしろいのは、淳祐年間の太學生らが意氣軒高に十七字詩を作つて史嵩之を諷刺した時期に、かれら自身が十七字詩の諷刺の材料にされたことである。明の田汝成『西湖遊覽志餘』卷二二「委巷叢談」に次のように言う。

宋の制度では、天子が車駕にて景靈宮での饗宴にお出ましになる時、太學、武學、宗學の學生はみな禮部の前に整列してお迎えをする。臨安府のある人が十七字詩を作つて皮肉った。いわく、

8 『宋史』二二四二五～二二四二六頁、中華書局、一九七七年。

駕幸景靈宮、諸生盡鞠躬。頭烏身上白、米蟲。

(天子が景靈宮へお出ましになると、學生はみなお辭儀をしてお迎える。頭は黒く身は白い、コクゾウムシ！)

つまり、かれらが黒い幞頭頭中に白い襦服のいでたちで、國家から給與を受けていながら、いつでも官界へ出世できず、年年整列して車駕をお迎えしているのを嘲弄したのである。

清の褚人穫『堅瓠首集』卷三「米蟲」の條にこの話を載せ、「淳祐年間」¹⁰だとしているのは、太學生らが打倒史嵩之の鬭争を起こした淳祐四年と時代が近い。「頭烏身上白」というのは、コクゾウムシが頭は黒く身は白いのと、太學生が黒い幞頭の帽子に白い襦服の色を掛けて言ったもので、なかなか巧妙な見立てであった。「米蟲」と呼んだのは太學生らが國家から給與を受けていることを皮肉ったのである。のちこれが太學生のあだ名となった。褚人穫『堅瓠十集』卷一「人以虫名」の條に、「元朝末期に呉地人は秀才を米蟲と呼んだ」¹¹とある。実際には元末に始まったのではなく、上に引いた南宋末の十七字詩に始まって、そこから廣く使われるようになったのである。

やはり元末明初の時期に巷間で流行したもうひとつの政治的十七字詩があった。『明史』五行志に、

9 『西湖遊覽志餘』卷二二、五七三頁、『景印文淵閣四庫全書』第五八五冊。

10 『堅瓠首集』二四頁、『筆記小説大觀』第一五冊、江蘇廣陵古籍刻印社、一九八四年。

11 『堅瓠十集』三二九頁下、『筆記小説大觀』第一五冊。

太祖の呉元年(一三六五)、張士誠の弟の偽丞相士信および黃敬夫、葉德新、蔡元文らが權力を掌握した。その時、十七字謠が作られた。いわく、

丞相做事業，專靠黃蔡葉。一朝西風起，乾龜。

(丞相が政治を行なうのは、もっぱら黃蔡葉に頼った。ある日西風が吹き、萎びた！)

まもなく蘇州が平定され、士信および三人がみな誅殺されたのは、預言が的中したのである。¹²

詩にいう「黃蔡葉」は「黃菜葉」(黄色く萎びた野菜)と同音で、「乾龜」は今では「乾癩」(カサカサに枯れる)と書かれるもので、「西風」は張士誠の西に勢力を誇っていた朱元璋を指す。「黃菜葉」が「西風」に吹かれて「乾癩」となるのは必然の歸結であった。『明史』五行志が上述の一段の記事に「詩妖」という標題をつけたのは、この巷間に流行した十七字詩が張士誠の滅亡を預言する「詩讖」となった、すなわち事件の結末の前に歴史の歸結を預言していたとは、何とも不可思議である。この十七字謠はまさしく當時の民衆の心の聲、つまり朱元璋に張士誠の亂を一刻も早く平定してほしいという民衆の渴望を敍べたものだったのであり、廣泛な民衆の呪詛の聲の中に、張士誠の滅亡はもはや決定的であったことを疑う餘地はない。

「十七字詩」という新興の詩體が流行し始めた北宋時代に、この詩體はただちに禪宗の叢林へ入りこんで、禪師がたの説法の有力な武器となった。説法教化に巧みな有名禪師がたは、じつに言語藝術の大師で

12 『明史』四八七頁、中華書局、一九七七年。

もあつた。かれらの言語の運用のしかたは、常格に滯らず、一見常情に反する語が却つて道に稱うというふうで、中國語の表現力を深く掘り下げ、語つて餘蘊なき地步にまで到つた。ゆえに「十七字詩」という表現力に富んだ新興の詩體が出現するや、ただちに禪師がたに採用されたのであるが、ただけつしてそれを「十七字詩」と呼ばなかつたのは、この詩體がかれらによつて創造的に發展せしめられて、もはや「十七字詩」という枠に収まらなかつたからである。

以下に北宋時代の幾人かの禪師がいかに「十七字詩」を創造的に發展せしめたかを見てみよう。『明覺禪師語錄』卷一に以下のような對話がある。

問：「道遠乎哉？」師云：「青山夾亂流。」學云：「恁麼則得聞於未聞去也。」師云：「千里萬里。」師乃云：「大衆前共相誦唱，也須是箇漢始得。若未有奔流度刃底眼，不勞拈出。所以道：如大火聚，近著則燎却面門；亦如按太阿寶劍，衝前則喪身失命。」師乃頌云：

「太阿橫按祖堂寒，千里應須息萬端。莫待冷光輕閃爍，復云：「看！看！」
便下座。¹³

(問う、「道は遠からんや」と言われますが……。)師、「青山の間を川が蛇行する。」僧、「そういうことですよ、これまで聞いたことのない話を聞けます。」師、「いや、千里萬里も隔たっている。」師はそこで言った、「皆の前で問答をするには、まっとうな人でなくてはならぬ。もし刃の間を駆け抜ける眼力がないなら、自己の見解を持ち出すに及ばぬ。ゆえに(燃えさかる火に近づけば顔を焼かれ、

また太阿の劍を構えた人に突き当たれば命を喪うように」と言われる。」そこで師は詩を一首唸った。
いわく、

「太阿の劍を横ざまに構えたなら祖師がたも震え、千里離れていても息の根を止める。冷やかな光が
光芒を放つ一瞬を待たなれ。」そして、「見よ！見よ！」

と言つて、座を降りた。）

明覺禪師は雲門宗の雪竇重顯（九八一—一〇五三）で、『頌古百則』（雪竇頌古）の著がある。上述の「太阿の劍」のことは『五燈會元』卷一五「雪竇重顯禪師章」にも出ている。

上堂。僧問：「如何是吹毛劍？」師曰：「苦！」曰：「還許學人用也無？」師噓一噓，乃曰：「大衆前共相酬唱，也須是箇漢始得。若也未有奔流度刃底眼，不勞拈出。所以道：如大火聚，近著即燎却面門；亦如按太阿寶劍，衝前即喪身失命。」乃曰：

「太阿橫按祖堂寒，千里應須息萬端。莫待冷光輕閃爍，」復云：「看！看！」
便下座。¹⁴

この引用は後半は同じであるが、前半が異なる。『明覺禪師語錄』では「太阿」の詩が「道遠乎哉？」の問題提起の答えとなっているが、『五燈會元』では「如何是吹毛劍？」の答えとなっている。明らかに

14 『五燈會元』下冊九九五頁、中華書局、一九八四年。

後者の問いの方が「太阿」の詩にふさわしいのであるが、わたしは『五燈會元』が「太阿」の詩と結びつけるために問いを改作したのであろうと思う。結局、禪宗文献というものは、編纂の過程でかなりの加工を施すものであった。

この「太阿」の詩は十七字詩と同類の作品であるが、十七字詩は前三句が五字で、この「太阿」の詩は前三句が七字となっているから、全詩の字数は十七字を超えている。しかし五言詩と七言詩は中國でもっとも流行した詩體で、「太阿」の詩と十七字詩は實質的には全く同一、すなわちこれも「三句半」なのである。「太阿」の詩は前三句のあとに「復云」二字が加わって、詩全體を前三句と後半というふたつの部分に分かれているが、詩の節奏の中斷と短い停頓を作り出しているのは、「三句半」の藝術的效果を深く體得しているのである。實際、「三句半」の前三句は後半のためにあるので、前三句がしだいにエネルギーを蓄積していつて、それが後半の句で突如爆發を起す。これこそが「三句半」の魅力である。「太阿」の詩に挿入された「復云」二字は人爲的な中斷で、これによって聽衆の心理的な期待を引き起こし、そして最後の半句を爆發させ、人心を震撼させる力を發揮するのである。最後の半句を『五燈會元』の整理者が「看看！」としていたのは、わたしは正確ではないと思う。「十七字詩」の最後の半句の二字は半句でありさえすればよいので、字数に拘わる必要はないが、「太阿」の詩の最後の部分を「看！看！」とすべきであるのは、この半句は實際には「看」一字で、「看！看！」は最後の半句を重複させているからである。この「看」は通常の「見る」という意味ではなく、ちょうど武俠小説で好漢が隠し持った手裏劍を放つと同時に「著鏢」と叫ぶようなものだ。「太阿」の詩は前三句が太阿の劍の威力を描寫して充分なエネルギーを蓄え、さらに「復云」の停頓をへて、蓄えたエネルギーが頂點に達した時、半句の「看！」を爆發させるのは、まさしく武俠小説の「劍を看よ！」と言うのにひとしく、「看！看！」と重ね

ると、人心を引き付ける効果は極點に達するのである。

北宋の禪僧、法雲寺の法秀禪師は雪竇重顯禪師の再傳の弟子であるが、あるいは師承があつたためであろうか、かれも「三句半」詩を一首作っている。『五燈會元』卷一六「法雲法秀禪師章」に次の示衆がある。

師示疾、謂衆曰：「老僧六處住持，有煩知事首座。大衆，今來四大不堅，火風將散，各宜以道自安，無違吾囑。」遂曰：「來時無物去時空，南北東西事一同。六處住持無所補，師良久，監寺惠當進曰：「和尚何不道末後句？」師曰：「珍重！珍重！」言訖而逝。

(師は臨終に際して僧衆に言った、「わたしはこれまで六寺に住持して、知事と首座を煩わせた。大衆よ、今四大は不調、火風は散じようとしている。おのおの道によってみづから安んぜよ。わが遺囑に違ふなかれ。」そうして言った、

「生まれては時空を超える身體はないこと、古今東西同じである。わたしは六寺に住持したが何の功績もなく……」

しばし沈黙した。監寺の惠當が進み出て言った、「和尚よ、なぜ最後の一句を言われぬか？」師は言った、「珍重！珍重！」言い終わるや逝去した。¹⁵⁾

この「三句半」詩は法雲法秀禪師が臨終に際して、大衆に向かって唱えた絶命詩であった。「四大不堅、火風將散」は、病を得て今や命が終わろうとする意。「三句半」の前二句は「萬法みな空」ということを言い、第三句「六處住持無所補」は一生の事業を回顧して「無所補」と謙遜した。ここに至って、法秀は間を置いて、「師良久」、しばし沈黙、停顿することしばし。聴衆の好奇心はいやがうえにも昂まって、もはや抑えがたく、監寺の恵當が進み出て催促した。「和尚何不道末後句？」と言うや、法秀はついに最後の半句を唱えた、「珍重！珍重！」これも後半の句を重ねることによって効果を高めている。「珍重」は「おんみお大事に」という、説法の最後に聴衆に向かって言う祈願の常套句であるが、しかし法秀の「三句半」詩の「珍重！」はもはや説法の締めくくりに言う儀礼の句ではなくして、わが生命の終わりに渾身の力で放った訣別と祝願なのであった。唱え終わるや、法秀はこの世と永訣した。法秀の天賦の才は聴衆の情緒に訴えて、生命の最後の一瞬に出色の「三句半」詩を演じ、禪師の死を劇的に演出して、門徒を深く震撼させたのである。

禪宗史上にはまた、もう一首の風変わりな類似の詩作がのこされている。『法演禪師語録』巻中に次のように言う。

上堂云：「人之性命事，第一須是○。欲得成此○，先須防於○。若是真○人，○○。」¹⁶

16 『法演禪師語録』巻中、『大正新脩大藏經』四七冊、六六九頁上。

法演禪師(一〇二四—一一〇四)は臨濟宗楊岐派の有名な禪僧で、晩年に五祖山に住して、世に五祖法演と稱された。この詩は字数は二十七字で、「十七字詩」より十字多く、句数は五句半で、「三句半」より二句多い。しかしその構成原理は「十七字詩」あるいは「三句半」と完全に一致し、法演の「三句半」に對する發展的創造であると言えそうである。變わっているのは、二十七字のうち六個が文字ではなくして○符號になつていて、しかも脚韻の位置に置かれていることである。この詩をわれわれが今日讀もうとするに困難を感ずる。この符號○を何と發音すべきか? 法演禪師がこの上堂でどう讀んだか聽くことができたらしいのだが、今となつてはもはや聽く手立てはない。

○は佛教の圓相であつて、佛法の圓滿を表わし、眞如と佛性を象徴するものである。『祖堂集』卷二〇「五冠山瑞雲寺和尚章」に以下の記載がある。

龍樹在南印土，則爲說法，對諸大眾而現異相，身如月輪，當於坐上。唯聞說法，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？」爾時提婆心根宿靜，亦見相默然契會，乃告衆曰：「今此瑞者，師現佛性，非師身者。無相三昧，形如滿月。佛性之義。」語猶未訖，師現本身，座上偈曰：「身現圓月相，以表諸佛體。說法無其形，用辯非聲色。」

(龍樹は南印度において說法をした時、大眾の前で法座上に月輪のごとき異相を現じ、大眾には說法の聲は聞こえたが、姿は見えなかつた。衆中に提婆という長者がいて、大眾に問うた、「この瑞相を知っているか?」大衆は答えた、「これは通常の聖人ではないので、言うことはできません。」提婆は心を寂靜に留め、一見して黙然のまま契合した。そして大眾に告げた、「この瑞相は師が佛性を現出されたのだ。師の肉身ではない。姿は

満月の如くであるが、定形なき無相三昧である。佛性の義とは……」と、その語が終わらぬうちに、師は座上に本身を現わし、偈を敍べた、「身は圓月の相を現じ、以って諸佛の本體を表わす。諸法は形相なし、用って聲色に非ざることを辯ず。」¹⁷

この「圓月相」すなわち「圓相」は神秘的な色彩を帯びており、禪師がたは圓相○を用いて言語文字を超越した境界を伝えるのである。たとえば『景德傳燈錄』卷四「徑山道欽禪師章」に、「馬祖が手紙を届けさせた。そこには圓相が描かれていた。師は封を開いて、圓相の中に一點を打って送り返した。」¹⁸また『五燈會元』卷九「仰山慧寂禪師章」に、「僧が參じて問うた、『和尚は文字を知っておられるか?』師、『それなりに。』僧は手で圓相を描いて手に載せて呈した。師は衣の袖で拂い去った。僧はまた圓相を作って呈した。師は両手で受け取って、後ろへ抛り投げるしぐさをした。僧は今度は眼を瞠って師を見つめ、師はそれに對して頭を下げた。僧は師の周りを右に旋回すると、師は棒で打った。すると僧は出て行った。」¹⁹慧寂が「それなりに」文字を知っていると答えたあと、かれと僧の間に精彩ある一幕の無言劇が演じられたが、劇の中味は手で空中に描き出した虚偽の圓相を巡って展開している。僧は圓相を一種の文字として慧寂に呈したのであるが、しかし圓相はじつは文字を超越した、言葉で伝えられぬもののはづであった。

17 『祖堂集』七三二〜七三三頁、基本典籍叢刊本、禪文化研究所。

18 『景德傳燈錄』五二頁上、基本典籍叢刊本、禪文化研究所。

19 『五燈會元』中冊五三三頁、中華書局、一九八四年。

さて、法演禪師の風變わりな詩は佛教の「空」の理を闡明しようとしたもので、われわれが○に替えて「空」字を入れると、この詩は次のようになる。

人之性命事，第一須是空。欲得成此空，先須防於空。若是真空人，空空。

(人間の性命の事は、必ずや空でなければならぬ。この空を成就しようとするなら、まづ空を防がねばならぬ。もし眞の空なる人ならば、空を空ぜよ！)

「空空」の説法は慧思の『諸法無諍三昧法門』卷下に、「六根、六塵、六識は空なるゆえに、探し求めずとも目に見ることはできず、名づけて空と言うのである。これを求めても得られぬから、名づけて空空と言う。が、これも空が存在するのではない。」また『龐居士語録』卷中の詩にも、

無有報龐大，空空無處坐。家内空空空，空空無有貨。日在空裏行，日沒空裏臥。空坐空吟詩，詩空空相和。莫怪純用空，空是諸佛座。世人不別寶，空即是寶貨。若嫌無有空，自是諸佛過。

(龐蘊さんに差しあげるものは何もなく、龐さんの家は坐る場所もない。家の中は空っぽ、すっからかんで荷物もない。太陽は空中を運行し、沈むと空中に寝そべるように。空しく坐して空しく詩を吟じ、詩は空なるものだから和する詩も空。空ばかり言っていると腹を立てなされるな、空こそが諸佛のおわす場所なのだから。世間の人は寶を見分けることができないが、空なることがほんとうの寶である。もし空などないと言われるなら、もとより諸佛の教えが誤っているのだ。)

これは空の字ばかり使って作った詩で、法演和尚の詩と似た作りかたである。
『五燈會元』卷一一「金山曇穎禪師章」に次のように言う。

上堂：「山僧門庭別，已改諸方轍。爲文殊拔出眼裏楔，教普賢休嚙口中鐵。勸人放閑豁（枯駕切）
蛇手，與汝斫却繫驢橛。」駐意擬思量，喝曰：「捏捏參。」²⁰

引用はとりあえず中華書局版の標點のままとしておく。金山曇穎（九八六―一〇六〇）は臨濟宗の禪僧で、達觀と號し、達觀曇穎と呼ばれた。引用文には詩が一首含まれているが、標點に誤りがあるので、以下のように訂正しておきたい。

上堂：「山僧門庭別，已改諸方轍。爲文殊拔出眼裏楔，教普賢休嚙口中鐵。勸人放閑豁（枯駕切）
蛇手，與汝斫却繫驢橛。駐意擬思量，」喝曰：「捏！捏！參。」

（上堂して言った、「わが門下の方が諸方とは異なるのは、その舊轍を改めたのである。文殊の眼の楔を抜いてやり、普賢の口の鐵枷を取り去ってやり、蛇を捉まえる手を閑かせ、きみという驢馬を繫ぐ杭をぶち切ってやるのだ。しばし、思案に暮れて、」そこで一喝した、「こねくり回しだ！こねくり回しだ！參ぜよ。」）

「駐意擬思量」は詩の一句なのであるから、上堂語の中に入れ、「捏捏參」の「參」は禪僧の説法の締

めくくりの常用語で、詩とは關わりがない。「捏捏」は脚韻であるから「捏！捏！」とすべきである。この詩は「十七字詩」または「三句半」とはかなり違っているように見えるが、ここから中間の七字の二句と八字の二句を取り去ってみると、この詩は「山僧門庭別，已改諸方轍。駐意擬思量，捏！捏！」となり、まさしく「十七字詩」または「三句半」なのであって、半句が「捏！」を繰り返した「捏！捏！」である。したがって、この詩は「三句半」の基礎の上に八字の二句と七字の二句を加えた擴張形式であるが、實質的には「三句半」の作法と一致するのである。曇穎禪師が、「文殊の眼の楔を抜いてやり、普賢の口の鐵枷を取り去ってやり、蛇を捉まえる手を開かせ、きみという驢馬を繫ぐ杭をぶち切ってやり」という四句を言った時、鈍根の聽衆はどういう意味になるのか戸惑った、それがつまり聽衆の「しばし、思案に暮れて」である。このあと曇穎は突如、一喝してかれらの思案を斷ち切り、「こねくり回しだ！こねくり回しだ！」と批判した。これはいきなり棒喝を喰らわせる手段で、もし聽衆がここで猛然と桶の底が抜けて開悟したなら、それが禪宗の重んずる「頓悟」に他ならない。

以上のことからわかるように、「十七字詩」という新興の詩體は、北宋の禪僧に用いられてふたつの變化が起こった。第一に、それは嘲弄諷刺の手段ではなくなり、説法の一手法となったことである。第二に、その形式に多種の變異が起こり、それによっていっそう表現力を發揮し、禪師がたの言語の非凡な能力を示すことになったのである。

しかしながら、宋代以後も「十七字詩」は依然として嘲弄諷刺の詩歌として、主として民間で作られ續けて流行した。明の郎英『七修類稿』卷四九「十七字詩」に次のように言っている。

正徳年間(一五〇六〜一五二二)徽州が旱害にみまわれた。太守は雨乞いを試みたが何の効果もなかった。無頼子が十七字詩を作って嘲弄した。いわく、

太守出禱雨，萬民皆喜悅。昨夜推窗看，見月。

(太守様が雨乞い儀式をなさったのを聞いて、民衆は大いに喜んだ。昨夜窓を押し開けて見たら、満月！)

太守は知って捕縛させ、棒打ち十八の刑に處したが、途中で止めさせ尋問した、「おまえは嘲詩を上手に作るのか？」その男は認めなかった。この男ではないなら、誰がほんとうの作者か問い詰めしたが、やはり白狀しない。「ならば、おまえがもういっぺん十七字詩を作ったら罪は免除してやる。さもなければ死刑に處すぞ。」無頼子はただちに言った。

「作詩十七字，被責一十八。若上萬言書，打殺。」

(十七字詩を作って、棒打ち十八の刑。もし萬言の書を奉ったなら、打ち殺し！)

太守もこれには大笑いし、放免處分とした。こんな正直者も珍しく、無頼漢ではあるが勇敢な男である。

この十七字詩を作った「無頼漢」は、むしろ下層の民間人士である。太守が「十七字詩」を「嘲詩」と呼んでいるのは、十七字詩の機能が定まっていたのである。郎英が「無頼漢ではあるが勇敢な男である」と評したのは、男がお役所に挑戦した勇気を褒めたもので、民衆の感情は往々にしてこういう通俗作品を通して發散されたのである。²¹

21 『七修類稿』卷四九、上海書店、二〇〇一年、五一六頁。

清の楮人穫『堅瓠首集』卷三「十七字詩」にも上述の話を載せているが、内容が膨らんでいる。

正徳年間にある無頼子がいて、何かにつけて十七字詩を作った。そのころ徽州が旱害にみまわれた。太守は雨乞いを試みたが何の効果もなかった。無頼子が嘲詩を作った。いわく、

太守出禱雨，萬民皆喜悅。昨夜推窗看，見月。

(太守様が雨乞い儀式をなさったのを聞いて、民衆は大いに喜んだ。昨夜窓を押し開けて見たら、満月！)

太守は知って捕縛させ尋問した、「おまえは嘲詩を上手に作るのか？おまえがもういつぺん十七字詩を作ったら罪は免除してやる。」そこで太守は自分の號の「西坡」という題で作らせた。無頼子はただちに一首を作った。いわく、

古人號東坡，今人號西坡。若將兩人較，差多。

(古人は東坡と號し、今人は西坡と號す。もし二人を比較したら、大違い！)

太守は激怒して、棒打ち十八の刑に處した。男はただちにもう一首を作った。

作詩十七字，被責一十八。若上萬言書，打殺。

(十七字詩を作って、棒打ち十八の刑。もし萬言の書を奉ったなら、打ち殺し！)

太守は誹謗罪で流刑處分とし、湖北の鄖陽へ流されることになった。母と叔父が見送りに来て、抱き合って泣いた。男は泣くのをやめて言った、「また詩ができました。」

發配在鄖陽，見舅如見娘。兩人齊下泪，三行。

(鄖陽へ流されるはめになって、叔父さんと母さんが来た。二人は涙を流し、三行！)

叔父は片目がつぶれていたのであった。²²

ここに記載された無頼漢の十七字詩は『七修類稿』をもとにして、巷間に流布していた別の二首を補ったもので、このように流傳の過程で膨らんでゆくのは民間文學の特徴である。詩を補うと同時に話のプロットにも増添がおこなわれるのは、十七字詩を繋いで物語を膨らませる手段にすぎない。

また椿人穫『堅瓠十集』卷二「一字一錢」の項には『秋水涉筆』を引いた話がある。

ある詩の上手な人が張り紙を出した、「詩を作ってほしい人には一字一文で引き受けます」。妓女が十七文で注文した。ただちに應じて作った。

美貌一佳人，妖嬈體態新。調脂並傅粉，觀音。

(美貌の一佳人、妖艶なしなづくり。紅白粉であやかに化粧して、観音さん！)

ある和尚はこれを見て、十六文で「わしにもひとつ。」これに應じて、

和尚剃光頭，葫蘆安箇柄。睡到五更頭，硬。

(和尚さんはつるつる頭、ひょうたんに耳をつけたよう。眠って五更に至るや、勃起。)²³

22 『堅瓠首集』二四頁、『筆記小説大觀』第一五冊、江蘇廣陵古籍刻印社、一九八四年。

23 『堅瓠十集』卷二、三二二頁、『筆記小説大觀』第一五冊、江蘇廣陵古籍刻印社、一九八四年。

この詩の作者も詩を賣つて生活していた人で、北宋の張山人と同じく十七字詩の専門家であつたらしい。かれの十六字詩はなんとも下品だが、これも民間文學のもつ低俗な一面である。

「十七字詩」が生まれた根據は何であろうか？その基礎は中國傳統の五言四句詩であるが、さらに中國傳統の歇後語の表現法を加えて、畫龍點睛の最後の一句を凝縮して半句、すなわち二字、また甚だしくは一字と成し、これによつてその爆發性と震撼力を強めたのである。また中國傳統の七言四句詩を基礎として、二十三字詩にも變化した。さらに別の變化も加わり、その最初の正式な名稱は「十七字詩」ではあつたが、その名でこの類の詩歌のすべてをカヴァーできず、輓近民間で生まれた「三句半」は通俗的で時に卑俗でもあつたが、包容力を具えたジャンルとして、わたしは「三句半」の呼稱を使いたいのである。ただし、四川の民間に盛行した「三句半」はすでに詩の體裁ではなくなつて、一種の演藝形式となり、もともと一人が演ずる(例えば禪僧が説法で口ずさむ三句半詩)から、四人で行なう演技に變化し、もとは一首だけの詩であつたのが多首が循環往復する形式に發展し、これによつてさらに容量を廣げ、複雑な感情とストーリーを作りあげて、多くの民衆から熱烈に歓迎され、三句半はかくて民間に大きな發展の空間を見出したのである。張稔穰、張弘、劉黎明諸氏が言われるには、張山人の故郷山東および陝北、東北の各地には、今なお「三句半」が民間で廣く流行していて、銅鑼などの樂器に合わせて演技されるということである。「三句半」は中國の廣大な大地の民衆に深く愛され喜ばれる大衆演藝、娛樂の形式となつたのである。

【譯者附言】

本篇は項楚先生(二〇二五年逝去)の「三句半詩話」の日本語譯である。二〇〇三年に四川大學に中國俗文化研究所

が開設された時、これを記念する国際學術研討會が開かれ、その記念講演で發表された(『中國俗文化研究』創刊號、巴蜀書社、二〇〇三年)。わたしはこの講演を聴いてふかく印象にのこり、翻譯紹介することにした(引用詩文の譯は衣川)。

本篇は先生が一九六二年に四川大學大學院に入學され、新入生歡迎會の演目「三句半」にふれた時の衝撃の回想から始まり、その淵源をたどって北宋時代に「十七字詩」と稱された新體詩の流行の描寫に到り、當時の禪宗和尚がこの詩體を用いて説法した事實にも及んで、その意味と意義を解明し、諷刺詩という機智に富んだがんらいの性格から、説法という禪僧啓發の手段への應用へと變化したことを、豊富な資料の涉獵にもとづいてあとづけられた。

中國でいう「俗文化」とは、正統と目された儒教以外の民間宗教(佛教、禪宗も含む)、正統的詩文以外の俗文學(小説、戯曲、口語詩等)、口頭言語たる俗語言(口語、方言)を對象とする研究を指し、正統的文化のほかにもうひとつの體系をもつ「俗文化」が廣く存在したことを、學問的に證明し解明することを目的としている。本篇の内容からも知られるように、それは総合的な學問分野である。中國の民間習俗を基盤として存在した「俗文化」の理解には、當然のこととして佛教への理解を缺くことはできない。項楚先生は敦煌變文研究のために、一大決心をして、數年を費やし『大正新脩大藏經』全卷を通讀されたという。わたしはかつて「寒山詩」の一句を讀解し注釋を書くのにコンピュータ檢索を利用して用例を收集したことがあった。あとで先生の『寒山詩注』(中華書局、二〇〇〇年)を開いて見ると、コンピュータ檢索のない時代に書かれた注釋と、結果はほとんど同じであったばかりか、先生の注釋のほうが周到であつて、わたしは驚歎を禁じ得なかつた。先生の言われる「問題意識を持って讀書をする」ということがいかに大切であるかということを知り、先生はそのように大藏經をも讀まれたのだということを知つて、ふかく感動した。言うまでもなく、先生は敦煌學の泰斗、國際的に有名な大學者であられる。二〇一九年にその文業を集成した『項楚學術文集』一〇卷(中華書局)が刊行された。本篇の翻譯の底本はその論文集『柱馬屋存稿二編』收録本である。(二〇二五・一一・一〇)

『ランカーに入る』四巻本テキストの表現不備の個所の一つについて

常盤義伸

『ランカーに入る』——すべてのブツダの教えの核心——（禪文化研究所、二〇一八年発行）
日本語訳第二章82、P115上、8行～末

「本経の他……見当たらない。」を抹消して代わりに左の語を入れる。

「直前の偈、41～53、うちの六偈、42、44、45、51、52、53
が第54偈に言う（他に依るあり方に六種ある）に相当すると考えられる。」

馬祖禪とはなにか

——従来の説の批判として—— [中]

松岡 由香子

二章 仏性・見性・真如をいわない馬祖禪

一節 馬祖禪と仏性・見性・真如

一、『祖堂集』における馬祖とその法嗣の語

二、『景德伝灯録』における馬祖とその法嗣の語

二節 馬祖以前の禅文献の仏性・見性・真如

一、『絶観論』『心銘』(牛頭宗)

二、『伝法宝記』

三、『楞伽師資記』と『修心要論』

四、『六祖壇経』

三節 馬祖(七〇九―七八八)時代の禅文献の仏性・見性・真如

一、『定是非論』『神会語録』『檀語』(南宗)

二、『大乘無生方便門』(北宗)

三、『観心(破相)論』

四、『歴代法宝記』(保唐宗)

四節 馬祖以後の禪文献の仏性・見性・真如

一、『悟性論』

二、『血脈論』

二章 仏性・見性・真如をいわない馬祖禪

一節 馬祖禪と仏性・見性・真如

『涅槃經』には「仏性」が説かれるが、それは「我とは即ち是れ如来蔵の義なり。一切衆生悉有仏性は即ち是れ我の義なり。」(T240b)といわれるようにヒンドゥー教の「我」^{アトマン}である。それゆえ公におあけ仏教であるとはいえないので、「如来秘密の蔵、清浄なる仏性の常住不変なるを開示す。」(T20c)といわれる。仏教は「無常・皆苦・無我・寂靜」を四法印とするので、常住不変の仏性は、まったく正反対であるが、そもそも『涅槃經』は如来性品に明確にあらわれているように仏教をヒンドゥー教化するために書かれたものであり、仏教の四法印を否定する「常樂我淨」を説く。中国仏教においては、その法顕訳や曇無讖訳などの六卷本『大般泥洹經』から、竺道生によって最高の經典とされ、慧観の五時教判で「常住教」として最高位に位置付けられ、ほぼ全宗派がそれを認めてきた。これに関しては村上俊の優れた論文「仏性の問題―頓悟との関連―」⁽¹⁾がある。経師・論師は、「仏性」を仏になる可能性と解釈することが多いが、禪宗では「仏性」を見る「見性」をいう。それは『涅槃經』の師子吼菩薩品に「諸仏世尊は定慧等しきが故に明らかに仏性を見ること、了了として無礙なり」(S7a)と説かれ、寿命品に「後辺身の菩薩、その時、飲食を受け已に金剛三昧に入る。この食、消(化)し已りて即ち仏性を見、阿耨多羅三藐三菩提を得。」(37b)と説かれることに因る。

また六世紀前半に書かれた『大乘起信論』(以下「起信論」と略記)は、近年、北朝の中国人撰述が確定された⁽²⁾が、この論には、「心真如とは、即ち是れ一法界大総相法門の体なり。所謂、心性は不生不滅」(T2576a)と「心真如」が説かれ、「真如の自体相とは、……自性清浄心の義の故に」(S79a)と、「自性清

浄心」が説かれる。中国の仏教界に大きな影響を与えてきたが、初期禅宗も強い影響を受けた。

しかしながら、馬祖や馬祖門下は「仏性」「見性」「真如」をいわない。それを『祖堂集』と『伝灯録』で見たい。

一、『祖堂集』における馬祖とその法嗣の語

『祖堂集』における馬祖の語には、「仏性・見性・真如」はない。

『祖堂集』の馬祖の法嗣では、次のようである。

百丈は経の言葉として言及する。「又た問う。教中に道う、了々として仏性を見る。猶お文殊に等しきが如し、と。既に是れ了々として仏性を見る。合に仏と等しかるべし。什麼と為てか却つて文殊に等しや。又、無対。」(272b、『伝灯録』になし)

問われた人は善勸寺主でのちに涅槃和尚とあだ名された僧だから、その経の一句を引用したのである。東寺和尚は「見性」と「仏性」を説くが、どのような意図で説いたかが問題である。

「承相の雀公胤、其の風韻を高しとして、躬ら師に問うて曰く、師は何を以て得るや。師曰く、見性して得たりと為す。公云く、師、見性するや。師曰く、見性す。師、当時に眼を病む。相公、譏りて曰く、既に見性と言う、其の眼、奈何。師云く、見性は眼に非ず。眼の病は何ぞ害わん。相公、喜びて礼拜す。更に師と仏殿に到るに、雀兎の仏頭上に在りて糞を放つを見て、相公問う。者箇の雀兎、還た仏性有りや。師云く、有り。相公云く、既に有るに、什麼ぞ仏頭上に向いて廁を為すや。師云く、他、若し無くば什麼に因りて鷄子頭上に向いて廁せざるや。相公、此れより礼拜し師と為す。」(288a-d、『伝灯録』になし)

東寺和尚は馬祖禪が「即心是仏」と伝わることを慨嘆した人である。自ら本気で見性をした、などということはあり得ない。相公が仏法に浅い理解しかないと見抜いて、自らが目を患っていることにかこつけて「見性して」得た、と言ってみた。案の上、相公は「見性」を目で仏性を見ることが、かなりの理解しかない。次は相公が、「雀に仏性があるか」と愚問を發した。この答えも、雀は仏性があるから、仏の頭に糞をしたのだ、というより、相公をまともに相手にしていない椰揄である。これを東寺の「見性」だと解釈するのは、当を得ていない。

帰宗章には、座主神建の手紙に対する李万卷の論に「仏性」「見性」「真如」がある。

「伏して三乗の至教を以て、一蔵に嚴持す。載する所の文詞、唯だ仏性を究むるのみ。……鬱鬱たる黄花、争でか能く見性せん。……真心了了として、字無く名無し。見性して惺惺たれば、何をか言い何をか説かん。……学仏の人、何ぞ仏性に迷わん。……真如、豈に言句に随わんや。」(291b-292b、「伝灯録」になし) いかにも、「仏性・見性・真如」が同じ思想の言葉であるがよくわかる。帰宗の言葉ではないが、帰宗の俗弟子であっても「仏性・見性・真如」思想に染まっているのが見て取れる。

「真如」は盤山章に、「古人」の詞として否定的に引用されている。「古人、道う、靈源独り耀く。道は本より無生なり。大智は明に非ず。真空跡を絶す。真如凡聖は、皆な是れ夢言なり。」(282b、「伝灯録」283b)

南泉章には「定慧等学。明見仏性」といわれる理についての問いにあり、南泉の言葉ではない。

「師、黄蘗に問う、定慧等学、明見仏性。この理如何。黄蘗云く、一物にも依らず。」(302b)

黄蘗は「明見仏性」という経の文句などに依っていない。ただ黄蘗の語を裴休が編集した『伝心法要』には、六祖の言葉として「直指人心、見性成仏」が見え、「仏性」も一回、「真如」も二回言及される。編

者の裴休は、以前に荷沢宗の圭峰宗密に師事しており、宗密には後述するように馬祖禪に対するひどい誤解があり、『伝心法要』に「仏性、見性」などがあつたとしてもそれを黄檗の言葉とするわけにはいかない。黄檗自身の言葉にはそれらはまったくないからである。なお、『頓悟要門』には「見性」「仏性」「真如」が説かれるが、馬祖の嗣、大珠懐海の著ではないことはこの論の「上」ですでに述べた。

このように『祖堂集』に立伝される三十七名の馬祖の弟子は、「仏性・見性・真如」を説かない。

二、「景德伝灯録」における馬祖とその法嗣の語

『伝灯録』における馬祖の語には、「仏性・見性・真如」はない。

『伝灯録』には馬祖の法嗣として第六卷三十七人、第七卷四十五人、第八卷五十六人の名が上がる。

卷六には大珠慧海章に「見性」という詞が五回あるが、慧海の言葉ではなく、律師の問いである。しかも仏性を見るという意味ではなく、「性を見る」という別な意味と思われる。

「又た問うて曰く、夫れ経律論は是れ仏語なり。読誦し教に依りて奉行す。何が故に見性せざらん。師曰く、狂狗の塊を趁おい、師子の人を咬むが如し。経律論は是れ自性の用なり。読誦者は是れ性の法なり。」

(247b)

次は「仏性」が「真如」とともに出るが、『起信論』でいう「真如」とはまったく関係ない。「真如」は当時頻繁に使われた教学の用語でもある。

「三蔵法師有りて問う、真如は変易有りや。師曰く、変易有り。三蔵曰く、禪師は錯あやまれるなり。師、卻て三蔵に問う。真如有りや。曰く、有り。師曰く、若し変易無くんば決定して是れ凡僧なり。豈あに聞かずや。善知識とは能く三毒を迴めぐして三聚淨戒と為し、六識を迴して六神通と為し、煩惱を迴して菩提と作

し、無明を迴して大智真如と為す、と。若し變易無くんば三藏は真に是れ自然外道なり。三藏曰く、若し爾れば真如は即ち變易あり。師曰く、若し真如、變易有りと執すれば、亦た是れ外道なり。曰く、禪師は適來、真如に變易有りと説き、如今、又た不變易と道う。如何が即ち是れの恰当的なるや。師曰く、若し了了として見性すれば、摩尼珠の色を現するが如し。變と説くも亦た得、不變と説くも亦た得るなり。若し見性せざれば、人、真如の變ずと説くを聞きて便ち變の解を作し、不變と説くを聞きて便ち不變の解を作す。」(247b)

ここでは「真如」は『起信論』の「常住不變」ではなく「變」と説かれ、その言葉に拘泥してはならないことも加えられる。この「見性する」がいわゆる仏性を見ることではないことが、次の同じ師の言葉から明らかである。

「韞光大德有りて、問う、禪師は自ら生処を知るや。師曰く、未だ曾て死なず、何ぞ生を論ずるを用いん。生は即ち是れ無生の法なりと知れば、生の法を離れて無生ありと説くこと無し。祖師云く、当に生は即ち不生なり。曰く、見性せざる人は亦た此の如きを得るや。師曰く、自ら見性せざるも是れ性無きにあらず。何を以ての故に。見は即ち是れ性にして、性として見る能わざる無し。識は即ち是れ性の故に識性と名づく。了すれば即ち是れ性なり。喚んで了性と作す。」(247c)

もう一箇所、中邑洪恩章に、仰山の問いとして「問う、如何が見性を得るや。師云く、譬えば屋有りて、屋に六窗(窓)有り。内に一獼猴有りて、東辺に山山と喚べば、山山応ずるが如し。是の如く六窗、俱に喚ぶに俱に応ず。仰山、礼謝して起ちて云く、和尚の譬喩を蒙る所、了知せざることなし。更に一事有り。只だ内の獼猴の困睡するが如き、外の獼猴與に相見せんと欲せば如何。師、繩床を下りて仰山の手を執りて作舞して云く、山山、汝と相見し了る。」(249a)とある。

中邑は、身体を「屋」、六根を「六窓」、知覚の主体を「獼猴」、知覚の対象を「山山」として、呼べば応えるという主体の知覚と対象の一致として示した。ここに常住の実体である仏性を見る「見性」という意味はまったくない。それに対して仰山は「内の獼猴の困睡するような場合、外の獼猴が相見しようとしたら、どうなりますか」と尋ねた。ここが大事なポイントであり、「さとり」は六根の覚知が止んだときの状態である。その時、外である対象が認識されるのか、という問いである。中邑の答えのその一歩先を問うているのである。その優れた器量に中邑は小躍りして喜んで、外の「獼猴」主体というより、すでに「山山」が、覚知の対象ではなく方法そのものとしてあなたと出会っている、と褒めあげたのである。中邑洪恩は、灯史には前段の「仰山、初めて新戒を領して謝戒に到る。師、来たるを見て、禅床の上に於いて拍手して云く、……」を含むこれ一則しかない。後の『従容録』（十三世紀の公案集）第七十二則は「如何なるか是れ仏性の義。邑云く、我れ爾と箇の譬喩を説く。室有り、六窓の中に、一獼猴を安じ、外に人有りて喚んで狂狂と云わば、獼猴、即ち応ずるが如し。是の如く六窓俱に喚び俱に応ず。」(1482/220)と仏性の話としてしまいが、その問答の内容も別ものである。

卷七は、馬祖の弟子への問いとして「仏性」が三箇所言及されるが、その答えはなかなか面白い。

章敬懷惲章ではこう問われる。「僧、問う、四大五蘊身中に、阿那箇か是れ本来の仏性。師、乃ち僧の名を呼ぶ。僧、応諾す。師、良久して曰く、汝、無仏性。」(252a)

鵝湖大義章には、尸利禪師と順宗との問答と関連して「見性成仏」「仏性」が出る。

「師（鵝湖）、又た、順宗の尸利禪師に、大地の衆生は如何が見性成仏することを得ん、と問うに、尸利、仏性は猶お水中の月の如く、見るべくして取るべからず、と云うを挙して、因りて帝に謂って曰く、仏性は見にあらざるも、心、水中の月を見ん。如何が攫取せん。帝乃ち問う、何者か是れ仏性。師、対え

て曰く、陛下の所問を離れず。」(353a)

興善惟寛章でもこう問われる。

「問う、狗子に還た仏性有りや。師云く、有り。僧云く、和尚に還た有りや。師云く、我は無し。僧云く、一切衆生は皆な仏性有り。和尚は何に因りて独り無きや。師云く、我は一切衆生にあらず。僧云く、既に衆生にあらずれば是れ仏なるや。師云く、是れ仏ならず。……。」(355a)

卷七に「真如」は二回出て、一度は問い、一度は否定である。

章敬懷惲章。「或いは問う。祖師は心地法門を伝う。はた是れ真如心なるや、妄想心なるや。非真非妄心なるや。はた是れ三乗教の外に別に心を立つるや。師、曰く、汝は目前の虚空を見るや……。」(352c)

もう一つはすでに『祖堂集』でみた盤山章の「古人」の言葉と同じもの(353b)である。

卷八には「仏性」、「見性」、「真如」は共にない。

以上、馬祖および馬祖の弟子は、自ら「仏性・見性・真如」を説くことはなかった。しかし、彼らへの問いに「仏性・見性・真如」が一度ならず存在するのは、いかに当時「仏性・見性・真如」が禪師に問うべき事柄であったかが分かる。

しかしながら『馬祖の語録』で入矢義高はこういう。

「時には『君のその不会という心が、実は仏性に他ならないのだ』とまで言い聞かせる。『不会という心も』ではなくて『不会之心即仏性』と言い切る。」(序)

この言葉の出典が、「只だ未だ了ぜざる底の心即ち是なり^③」を言い換えたものであれば、すでにこの論「上」79頁で指摘した誤りに加えて、「是」を「仏性」とする誤りの上塗りである。『馬祖の語録』には長い「達道の見解について」という論の中に「沈空滞寂不見仏性(空に沈み寂に滞して、仏性を見ざればな

り)。(24)と「見仏性」がいわれ、葉山章に馬祖への問「三乘十二分教、某甲粗知、常聞南方、直指人心、見性成佛」(107)がある。葉山と馬祖の相見の話は『祖堂集』にも『景德伝灯録』にもない⁽⁴⁾。それでも馬祖禅に言及するのに多くの人は「仏性」を前提している。

二節 馬祖以前の禅文献の仏性・見性・真如

見性成佛の思想は宋代の看話禅において初めて出てきたのではなく、馬祖禅より少し前、あるいは同時代の初期禅宗では、ほとんどの禅宗の特徴だった。そのことを瞥見しておきたい。

一、『絶観論』『心銘』(牛頭宗)

敦煌文献の一つに『絶観論』がある。延寿の『宗鏡録』卷九十七に「牛頭融大師、絶観論、問云。何者是心。……」(T48,941a)とあるが、敦煌本には、「三蔵法師菩提達摩絶観論」と「達摩和尚絶観論」と題するものはあるが、牛頭法融の名はない⁽⁵⁾。牛頭法融(五九四―六五七)は四祖道信の法嗣と禅宗では伝えられているが、その事実はなく、『続高僧伝』には三論宗の大師である昙法師けいによって得度し、「以為おもえらく慧は乱縦を発するも定は心府を開く。如し想を凝らざざれば妄慮、摧くだき難からん、と。乃ち空静の林に於いて心を凝らし冥黙して、二十年中専精して懈おたる匪なし。遂に大いに妙門に入り、百八、総持して楽説すること無尽なり。」(T50,603c)と伝えられる。『絶観論』は、思想的に牛頭の『心銘』と似たものがあるの
で、いちおう牛頭の作としたい。『絶観論』『心銘』には「仏性、見性」はない。もつとも『宗鏡録』に「牛頭初祖云く……但だ教を執して、以て情に徇したがわざれば則ち方に見性して道に達す。」(T48,463b)と「見性」に言及されるが、これは仏性を見る「見性」ではないだろう。

また牛頭宗六祖とされる慧忠は『宋高僧伝』の開元二十七年(七三九)中に世間に見出され、「忠は見性序及び行路難を著す」(T5083b)と伝えられる。『宗鏡録』にも「牛頭山忠和尚。……又問う。修道を欲せしむるに何の方便を作して解脱を得るや。答えて曰く、仏を求むるの人、方便を作さず、頓に心原を了じて明らかに仏性を見る。即心是仏なり。妄に非ず真に非ざるが故に」(T8834b)とあるので、開元の終わり頃には、牛頭宗にも見性の思想があったといえよう。

『頓悟真宗論』の資料の一つで、三論宗関係の人の手で成り、牛頭宗との関わりが推測される「上圖138V仏教問答⁽⁶⁾」には「凡夫二乗に在りては仏性に達せざるが為に、你をして三乗を会して一乗に帰せしむ、所以に你に久しく勸苦を受くと語れり。若し仏性に達して即ち空性を了すれば、即ち是れ一に帰す」(西口92)という言葉が見えるが、これは『涅槃経』の仏性とは異なる「仏の性」という概念だと思われる。なぜならこの書には「三毒八苦、廻らして菩提と作さば、四大色身は、即ち是れ常住」(西口82)という『涅槃経』の仏性とは別の思想がのべられているからである。

二、『伝法宝紀』

七一二年に成ったとされる杜拙の『伝法宝紀⁽⁷⁾』は、敦煌に埋もれて伝わらなかつた書である。著者の杜拙は、神秀と親しい間がらで、その弟子である普寂や義福も師事したことがあるという(柳田25)。碑文『法如禪師行状』が達摩、恵可、粲、道信、弘忍、そして法如と次第するのを承けて、法如が神秀に法を託したとする。

自序には「若し夫れ超悟相承する者は、既に之を心に得たれば、則ち声を容るる所無し。何の言語文字をか其の間に措かん。」(柳田346)とあって、禪師のことばは少ない。四祖道信章では「努力して勤め

て坐せよ。坐を根本となす。能く作すこと三五年、一口の食を得て飢瘡を塞ぎ、即ち門を閉して坐せよ。經を読むこと莫れ、人と共に語ることも莫れ。」(柳田380)と伝える。

弘忍章では、弘忍の言葉はなく「昼は則ち迹を駈給に混じ、夜は便ち坐撰して曉に至り、未だ嘗て懈倦せず。」(柳田386)と、作務と坐禅をいう。六代に配される法如は、臨終に「……荊州玉泉寺なる秀禪師の下に往いて諮稟すべし。」(柳田391)といったとあり、最後の神秀も誰に伝囑したかは書かれない。

それらの禪師たちには「仏性・見性・真如」は言及されないが、杜拙の序には「是の故に『論』に云う、一切の法は本より已来、心縁の相を離れ、畢竟平等にして変異有ること無く、破壊す可からず。唯だ是れ一心なるが故に、真如と名づく」と。又曰う、《証發心とは、淨心地より、乃ち究竟に至るをいう。何の境界を証するやとならば、謂う所の真如なり。転識に依るを以て、説いて境界と為すも、而も此の証は、境界有ること無く、唯だ真如の智なるのみを、名づけて法身と為す。》(柳田331)と『起信論』を引く。

「真如」は『起信論』では「此の真如の義に依るが故に、一切衆生は本来常住にして、涅槃に入れりと説く。」(T3257a)とあるが、先にも述べたように「無常」を説く仏教では「本来常住」はありえない教えである。

また注意すべきは「あとがき」に「忍・如・大通の世に及んで、則ち法門大いに啓いて根機を扱はず、齊しく速やかに仏名を念ぜしめ」と念仏が説かれるが、続けて「念仏浄心の方便も此彼の流に混じ、真如法身の端倪も曾て何ぞ髣髴せん、悲しいかな。豈に悟らんや。……念と浄と都べて忘れて、自然に満かに照らす。」(柳田421)とそれが批判されていることである。

三、『楞伽師資記』と『修心要論』

『楞伽師資記』も敦煌本であり、弘忍の弟子、玄曠げんきやくに師事した浄覚が、七一六年までに著した⁽⁸⁾ものである。浄覚は唐の中宗の韋后の弟であり、長安に住寺して若い時『金剛般若理鏡』を著し、のちに『注般若波羅蜜多心經』を著した学者(論師)である。よって『楞伽師資記』は、多くの禪文献からの引用とその経証で成り立つ。

浄覚には明確に「仏性」思想がある。自序の初めには「仏性は空無相、真如は寂不言」と「仏性」と「真如」が出る。さらに「起信論に云う、『心真如は、即ち是れ一法界の総相、法門の体にして、謂う所の心性は不生不滅なり。……唯だ是れ一心なり。故に真如と名づく』と。又た、『真如自体の相は、……自体に大智恵光明の義有るが故に、自性清浄心の義の故に。』(柳田63)と『起信論』が長く引用されて、最後の方に「即ち真如は性浄にして、常住不滅なり。」(柳田83)と「真如」が明記される。

『楞伽師資記』は、その祖の第一を求那跋陀羅とするが、それはのちに『歴代法宝記』から厳しく批判されることになる。

慧可章に「『十地經』に云う、衆生の身中に金剛の仏性有りて、猶お日輪の如く、その体は明らかに円満し、廣大無辺なり。只だ五蘊の重雲に覆障せられて、衆生は見ざるのみ。……若し忘念にして生ぜず、黙然として浄坐すれば、大涅槃の日は自然に明浄ならん。」(柳田146)と坐禪による成仏が説かれる。「人中に仏性有るは、亦た仏性の灯と名づけ、亦た涅槃の鏡と名づく。……亦た波浪は滅するも、水性は壊せざる如く、衆生の生死の相は滅するも、法身は壊せざるなり。」(柳田146)と「仏性」が「法身」とされて不壊であると説かれる。しかし、これは、『二入四行論』長卷子の慧可の言葉に照らして慧可の

ものではありえない⁽⁹⁾。

榮章には道信への伝法が「榮は、道信が了了として仏性を見る処を印し」(柳田168)とあるのは、のちに見る『楞伽人法志』の弘忍の言葉に由来しよう。

道信章は彼が制したとされる『入道安心要方便法門』を引く形で叙述される。ただ『伝法宝紀』に「經を読むこと莫^なれ、人と共に語ること莫^なれ。」(柳田380)と伝えられる道信が、多くの経証からなるこの書を作ったとは考えられない。その「一行三昧」とは、「心を一仏に繋けて、専ら名字を称し、仏の方所に随つて、身を端^たしくして正しく向い、能く一仏に於いて念念相續すれば、即ち是の念中に能く過去・未來・現在の諸仏を見ん。」(柳田187)という口称念仏、觀仏であり、その点では浄土教に説くところと変わらない。

『普賢觀經』、『大品經』の引用ののち、「是等の心は即ち是れ如来の眞実法性の身なるを、亦た正法と名づけ、亦た仏性と名づけ、亦た諸法実性實際と名づけ、亦た浄土と名づけ、亦た菩提・金剛三昧・本覚等と名づけ、……」(柳田192)と「仏性」「本覚」が出る。さらに智敏禪師の訓^{おし}えとして「……五つには守一不移。動靜常に住して、能く學者をして仏性を見、早^{すみ}やかに定門に入らしむ。」(柳田226)と「見仏性」が説かれる。この文は敦煌資料『澄心論』と同文であるという。そこには「見仏性」のみならず「眞如」「自性清淨心」などが説かれる⁽¹⁰⁾。

その後は道信らしい「初学坐禪看心」が説かれるが、そこに「性は形無しと雖も、志節は恒に在り。然して幽靈は竭^たまず。常に存して朗然たることを。是を仏性と名づく。仏性を見る者は、永く生死を離るるを出世人と名づく。是の故に『維摩經』に云く、(豁然として還つて本心を得^う)と、信^{まこと}なり其の言や。仏性を悟る者は是れを菩薩人と名づく。亦た道を悟れる人と名づく。」(柳田255~256)と「仏性」「見

仏性」「悟仏性」が出る。その「仏性」は『涅槃経』に説かれるように「常に存」するものである。また『涅槃経』に云う、「一切衆生は仏性有り」と。〈牆壁瓦石は仏性に非ず、云何が能く法を説かん〉と説く容可んや。〉(柳田264)と無情仏性が肯定される。

このように道信章では、浄覚が用いた文献において、「仏性」や「見仏性」が出るので、『楞伽師資記』以前にすでに「見仏性」などの思想があったことになる。

六代弘忍章では玄奘の『楞伽人法志』が引かれるが、そこにある記述は、有力な弘忍・神秀の資料である。そこからの引用に「我れ汝が了了として仏性を見る処を印可する、是れなり。」(柳田287)といわれており、道信章でも同じ文である。しかしながら、弘忍の弟子である慧能も神秀も法如も「仏性」や「見仏性」をいわないから、弘忍のことではあるまい。

『修心要論』は敦煌本^(註)にあり、それは禪宗で『最上乘論』の名で伝わっているものと同本である。柳田は、『楞伽師資記』弘忍章の「人間に在りて『禅法』一本有り、是れ忍禪師の説と云えるは、謬言なり。」とある「禅法一本」が、『修心要論』に当たることはほぼ間違いない。と云って、『修心要論』を『楞伽師資記』が引用しているとする。さらに「ただ不思議なのは、浄覚が否認した当の『修心要論』の教節を、それと明記せずに『楞伽師資記』に引いていることである。」^(註)という。以来、これが定説とされるが、以下の理由で『楞伽師資記』が先である。

『楞伽師資記』と『修心要論』とに引用が重なる箇所は、『修心要論』では次のようである。

「『十地論』に云く、衆生の身中に金剛の仏性有りて、猶お日輪の如く、体は明らかに円満し、廣大無辺なり。只だ五陰の為に黒雲の覆う所なり。瓶内の灯光の如きは照輝すること能わず。譬えば世間の雲霧、八方に俱に起きて天下の陰闇なるが如し。日は豈に爛なるに何故に光無きや。光、元、不壊なり。只だ雲

霧の覆う所たり。」(T48377a)

『楞伽師資記』と比べると冒頭から「……只為五陰」の前までは同じだが、『楞伽師資記』はそのあと「五陰の重雲に覆障せられて、衆生は見ざるのみ。若し智風の飄蕩するに逢えば、五陰の重雲は滅尽し、仏性は円照して煥然として明浄なり。」(柳田147)と続く。「五陰」、「重雲」は前と後に出る語で、文意も前後のつながりも明瞭である。それに対して『修心要論』はそのあと「五蔭の為に黒雲の覆う所なり。瓶内の灯光の如きは照輝すること能わず」と、日輪の喩えが「黒雲の覆う所なり」までで、まだおわっていないのに、前後には無関係な「瓶内灯光」の喩えを出す。それは柳田によれば、求那跋陀羅訳の『大法鼓経』にあるという(柳田152)が、『楞伽師資記』ではすぐ後の『華嚴経』引用に続き、「亦た瓶内の灯光の如きは、外を照らすこと能わず。亦た世間の雲霧の八方に俱に起こつて、天下陰暗なるが如き、日光は豈に明浄なることを得んや。日光は壊せず。只だ雲霧に覆障せらるるのみ」とある。これも文意は明瞭である。それを『修心要論』が少し語句を変えて「如瓶内灯光、不能照輝。……光、元、不壞なり。只だ雲霧の覆う所たり。」と引用したのである。「瓶内灯光、不能照輝」では、瓶内も照らされないことになって不合理であり、『楞伽師資記』のいうように「外を照らす」ことが「不能」なのである。それをまた龍谷本『観心論』はその増広部分で「衆生身中……為五陰黒雲之所覆。如瓶内灯光不能見了。」と継承する。「瓶内灯光、不能照輝」の矛盾を「不能見了」と解消したのである。この引用は『修心要論』と『観心論』(龍谷本)を増広保持したグループが似たような思想集団であることを推測させる。

正確な引用をおこなう『楞伽師資記』とは異なり、『修心要論』の経の引用はまったく杜撰である。

「維摩経云。如無有生、如無有滅。如者真如仏性、自性清浄心源。真如本有不従縁生」(T9337b)といわれるが、最初の「如無有生、如無有滅」だけが『維摩経』の「若以如生得受記者如無有生。若以如滅得受

記者如無有滅。」(T1542b)の一部を取ったもので、あとはまったく經典の言葉ではない。經典の引用と見えるものは「仏性・自性清淨・真如・本有・真如仏性」という『修心要論』のタームである。『楞伽師資記』にはそのような杜撰な引用は一つもない。以上によって『修心要論』が『楞伽師資記』の記述を取り入れたことが明らかになったと思う。

さて、『修心要論』は「当に身心は本来清淨にして不生不滅、分別あることなし。自性円満の清淨の心は、此れは是れ本師なり。」(377a)と始まり、十四の問答よりなる。「身心本来清淨不生不滅」は「自性清淨心」とは齟齬するが、いずれにせよ『起信論』の「不生不滅」の自性清淨心思想で、仏教とは相容れないものである。その「自性」は、次々と異なる用語で説明される。

まず問1では「自心本来清淨」(377a)となり、その説明に『十地經』の「金剛仏性」が引かれて「守心第一」(377c378c)がこの論の主題である。問2では「自心」が「如とは真如仏性自性清淨なり、自性清淨とは心の源なり。」(377b)となる。問3では「何ぞ自心と名づけ本師と為るや。答えて曰く、此の真心は自然に有りて外より来らず。」(377b)と「真心」となる。

問4では「我本心」に代わる。ちなみに「真如仏性」という用語は、隋代の大乗論書、例えば慧遠『大乘義章』、吉蔵『法華玄論』などには早くからあるが、禪宗文献ではこの『修心要論』がおそらく初出であり、『観心論』にも用いられる。

問5は「衆生と仏と真体は既に同なり。……我所心、滅するが故に生死を受けざるを得。」(377b)といい、「我所心」という見慣れぬ用語が出る。これは『華嚴經』や『大智度論』などに出るが、禪宗関係ではこの『修心要論』に十二回出るほか、『大乘開心顯性頓悟真宗論』(以下『頓悟真宗論』と略す)に一度、『瀉山語録』に一度だけ出る¹³⁾。

問6は「真如、法性は同一無二」(377c)と云う。問7、問8は「若し自ら早く成仏せんと願う者は、是れ本真心を守ることを会せよ。」(377c)と成仏には守心しかないと説かれる。問9は「我れ既に衆生の仏性は本来清浄なること、雲底の日の如くなることを体知す。」(378a)と云う。

問10も「守心」の問いであり、「先ず真心を守らば妄念生ぜず。我所心、滅して後に成仏を得」(378a)とある。そして唐突に「観無量寿経」に依りて端坐正念し、目を閉じ口を合し、心前を平視して随意近遠なれ。一の日想を作して真心を守り、念念、住まることなければ即ち善く氣息を調べよ。」(378b)と出る。これは『観無量寿経』に説かれる「日想観」の坐禅で、口称念仏より以前では念仏は坐禅における行で、早くから実践されてきたものである。問11には「内に真心を鍊り」(378b)とあり、「真心」は「氣」のように練るものとされている。

問12は「云何が是れ我所心、滅すや」(378c)という問い。問13は長い問いの答えの最後に「命終の時に臨んで正念を失わず。即得成仏す。」(379b)という禅宗らしからぬ臨終成仏の文言がある。最後の問14に「一乗を顕し宗と為す」(379b)と出し、最後は「天地を指して誓を為す、若し我を信ぜずば世世に虎狼の所食にされん。」(379b)と、呪いのような文言で結ばれる。

この論は「仏性」「真如仏性」「明見仏性」「自心」などの不生不滅をいうが、「見性」をいわないのは、敦煌本ベリオ3559とこの『禅門撮要』本(大正蔵)だけであるという¹⁴⁾。他の写本は「見性」をいうのである。

四、『六祖壇経』

六祖慧能は「仏性」を言ったとされるが、敦煌本『六祖壇経』も荷沢神会一派の改竄が多く入っている

て、元来のものと思われる部分には「仏性」「見性」「頓悟」の語はない。⁵⁵⁾

弘忍が慧能に言ったという「嶺南人無仏性」の話は神会の『雜徵義』(六代伝記)に初めて見られるもので、神会の創作であり、それが『壇経』にも入れられたのである。『六祖壇経』の改変はすでに慧能の弟子である慧忠国師が「他の壇経を把て改換し、副譚を添糅して聖意を削除し後徒を惑乱す。豈に言教成らんや。苦なる哉、吾が宗、喪ぶ」(T51, 486a)と嘆き、鵝湖大義(七四五―八一八)の『興福寺内供奉大徳大義禪師碑銘』には神会について「宗徒は真に迷い、枳穀体を変じて、竟に檀経の伝宗成る。」と報じられている。じつさい敦煌本『六祖壇経』でさえ「仏性」が四回、「見性」は十一回、そのうち、慧能の言葉として出るものは七回、「真如」は四回である。とりわけ、次の引用は、「自心」「真如本性」「自性(性)清浄」、「識心」、「見性」「本心」を使っているから、後の禪宗への影響が大きかったと思われる。

「故に一切方法は尽く自身の心中に在ることを知る。何ぞ自心に従つて頓に真如本姓を現ぜざる。『菩薩戒経』に云う、我が本願(源)は自性清浄と。心を識りて見性し、自ら仏道を成じ、即時に豁然として本心に還り得たり。善知識よ、我は忍和尚の処に於て、一聞して言下に大伍(悟)し、頓に真如本性を見る。是の故に汝、法をして後代に流行せしめよ。」(敦煌本『六祖壇経』T493, 40c)

禪宗で流通した『六祖大師法宝壇経』では「仏性」は二十回、「見性」は「見性成仏」を含めて三十七回、「真如」は十五回に及んでいる。

この『法宝壇経』の後代の禪宗への影響は甚大である。

以上、達摩、慧可、粲、道信、弘忍、慧能、神秀らには「仏性・見性・真如・自性清浄心」など『涅槃経』や『起信論』の用語はないが、八世紀初め頃の杜朏、浄覚、『修心要論』、「澄心論」、『壇経』などにはこれらの用語が見えて、「仏性・見性・真如」が禪宗のタームとなっていたことが明らかになった。

三節 馬祖(七〇九―七八八)時代の禅文献における仏性・見性・真如

一、『定是非論』『神会語録』『壇語』(南宗)

六祖の弟子と自称する神会(六八四―七五八)こそが「仏性」「見性」を鼓吹したのである。彼は慧能と相見したとき、はや「仏性」をいつている。「吾に一物あり。無頭無尾・無名無字・無背無面。諸人、はた識るや。師(神会)乃ち出でて曰く、是れ諸仏の本原、神会の仏性。祖曰く、汝に向かい無名無字というに、汝、便ち喚んで本原仏性と。師、礼拝して退く。』『伝灯録』(T.1536a)その応答は慧能からたしなめられている。

七三二年の滑台かつたの宗論は、敦煌本『菩提達摩南宗定是非論』(以下『定是非論』)に編まれたが、そこで神会はこういう。「我が六代の大師は、一一皆な单刀直入、直了見性と書いて階漸を言わず。夫れ学道の者は須く頓に仏性を見て、漸しだいに因縁を修すべし。是の生を離れずして解脱を得。……頓悟して仏性を見る者は、亦復またかくの如し。智慧自然に漸漸に増長す」(三十^上)。「見性」は、見るといふ一時の体験であり、だから「頓悟」となる。そこに坐禅が入る余地はない。神会はいふ「今、坐と言ふは、念起こらざるを坐と為し、今、禅と言ふは、本性を見るを禅と為す。所以に人をして身を坐して住心入定せしめず。」(三二)『定是非論』では「仏性」は七回、「見性」二回、「見仏性」二回、「真如」は三回説かれる。

『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』(以下『壇語』)(二四^上)に、「仏性」は『涅槃経』に云く、……定惠等しき者は、仏性を明見す」と説かれるが、その「定惠」とは禅定と智恵ではない。「寂靜の体は、即ち名づけて定となす。体上に自然知有り。能く本と寂靜の体を知るを、名づけて恵と為す。」(二四)「仏性」は身の中にあるものとされる。「今学ぶ所の者は、具さに他の説に依りて、身中に仏性有りと知るな

り。未だ了了として見る能わず。」(二二)

そして「生滅門従り、頓に真如門に入る」(二三)と説かれて『起信論』に依っていることは明白である。

『壇語』に「見性」は二回、「仏性」は五回、「真如」は三回説かれる。『雜徵義』では、「見性」が一回、「仏性」は七回、「真如」は十七回説かれる。

二、『大乘無生方便門』(北宗)

敦煌本『大乘無生方便門』(以下「方便門」と略す)には異本十二本¹⁰⁸が存在するが、相互にかなり異同がある。このこと自体が、実際に多方面で読まれてきたことの証左でもあろう。河合康弘は鈴木大拙、武田忠、伊吹敦などの検討を踏まえて共通原本があり、その中で大正藏(卷八十五)に採られたスタイルン2503が古形と見られるとしている¹⁰⁹から、それをテキストとして考えたい。その叙述者は神秀に帰せられてきたが、それが最初に言及される圭峰宗密の『円覚経大疏鈔』では「疏有つて、弘塵看浄、方便通経、下二に叙列する也。略ほ七家を叙べる。今、初めの第一也。即ち五祖下、北宗秀大師、宗源と為る。弟子普寂等大いに之を弘む。(中略)方便は五方便の謂也¹¹⁰」とある。ここには北宗は神秀を宗源として普寂らがこれを広めたということで、神秀の述とも普寂の述ともいっていないから、普寂の系統(北宗)の文書として考えたい。

『方便門』はその最初に「第一総彰仏体。第二開智慧門。第三顕示不思議法。第四明諸法正性。第五自然無礙解脱道」(185:1273b)と挙げられるが、このテキストは第四初めまでで後部は欠落している。異本の多くは冒頭の授菩薩戒儀が存在しない。付加の可能性もあるが、それは神会の『壇語』冒頭の十悪の懺

悔と共通する。そこに「仏性の威徳、亦復是の如し。……菩薩戒。是れ心戒を持す。仏性を以て戒と為す。性心、警起すれば即ち仏性に違ふ。是れ菩薩戒を破るなり。心を護持して起こさざれば即ち仏性に順う。」(257b)と仏性が戒であると宣言され、「心の不起」を仏性に順うとしている。その「仏性」には、「常住不変」や「不生不滅」という属性は言及されない。

本文は「和(上)木を撃ちて一時に念仏す。和、言く『一切の相は総て取るを得ず。〔所〕以に金剛經に云く、凡そ所有の相は皆な是れ虚妄なり。看心し若し淨ならば淨心地と名づく。身心を卷縮し、身心を舒展する莫く、曠く放ち遠く見て、平等に虚空を尽して看よ。』」(273c)と始まり、念仏、そして坐禅のさまが描かれ、「看心・看淨」が説かれる。また「真如」は次のように説かれる。「身心不起にして常に真心を守る。是没是れ真如。心起こらざるは心真如なり。色、起こらざるは色真如なり。心真如の故に心解脱、色真如の故に色解脱なり。」(1273c)だが、いったい色の不起とは、身体の不動で、色解脱とは身解脱ということだろうか。

次がこの論の一番の特徴である。「仏は是れ西国の梵語なり。此の地に往翻すれば名づけて覺と為す。言う所の覺の義とは、心体の離念なり。離念は是れ仏の義、覺の義なり。」(1273c)衆生に対する「仏」という概念を、「覺」と訳することで、『起信論』の「本覺」と次のように結合させている。「……離念の相とは、虚空界に等しく遍からざる所なし。法界は一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に於いて説きて本覺と名づく。心の初起を覺するに、心、初相無し。微細の念を遠離して、心性を見ることが了すれば、性は常住なり、究竟覺と名づく。」(1273c 棒線部はいずれも『起信論』〔3257b〕の引用である。)ただ法身に對して「本覺」を使っても、それが実体的な「心」となることを避けて、『起信論』では「心は即ち常住なり、究竟覺と名づく」(576b)とあるところを「性は常住なり、究竟覺と名づく。」としてい

る。

「覚」は「本覚始覚」とは展開されずに、「是^{いかなる}没^{いか}是^かれ三義。自覚・覚他・覚満なり。離心を自覚とす、五根を縁ぜず。離色を覚他とす、五塵を縁ぜず。心色俱に離るるを覚行円満とす。」(1274a)と、「自覚・覚他・覚行円満」(『華嚴経隨疏演義鈔』)という『華嚴経』の解釈につなげている(異本には本覚始覚と展開するものもある)。

第三顯示不思議法は、「心色俱に繫縛を離る。是れを不可思議解脱と名づく」(1277a)とあり、「須弥を芥子中に納む」(1277b)、「四大海水を以て毛孔に入る」(1277b)とこう『楞伽師資記』にもある『維摩経』不思議品の二つの譬えについての問答がある。

以上、『方便門』には「仏性」、「真如」が言及され、『起信論』や、『楞伽師資記』の影響が窺えるので、やはり「北宗」の思想といえよう。しかし、「見性」はなく、「仏性」の常住や不生不滅は説かれない。だが、「一念の浄心、頓に仏地を超ゆ」が神会の思想に影響を与えた⁽²⁾とも思えない。神会の頓悟はあくまで「見性」によるからである。

三、『観心(破相)論』

敦煌本『観心論』は、達摩の論と伝えられてきた『破相論』の異本⁽²⁾であり、『破相論』の方が後の成立である。『観心論』は神秀作とみなされてきた⁽²⁾。だが、内容と、神秀と親しい玄蹟が神秀について「禅法を受得して、伝灯黙照し、言語の道、断え、心行処滅して文記を出さず。」(『楞伽師資記』柳田298)とあることから、疑問である。

この論は最初に「真如仏性は一切の功德の因、覚は根為り。」(T85.1270c)と説くが、それが常住である

とも清浄であるとも説かれない。「真如仏性」は『修心要論』の用語であった。それは「真如の性は既に三毒の所に覆障せらる」(271a)と、損なわれて毒に覆われるものである。そのためか『破相論』では、「自心の起用に二種の差別有るを見了す。云何が二と為すや。一は浄心、二は染心なり」(T88367a)として、先述のように『修心要論』の「十地経」云う、衆生の身中に……を引く。また「身心を鍛練せば、真如仏性は遍く一切戒律の模中に入り、教の如く奉行し以て欠漏無し。自然に真容の像を成就す。」(271c)と説かれる。身心を練って初めて真如仏性が戒律の中に入って常住の色身となるという奇妙なものである。六根は六賊であり、「能く悪業を成じて真如の体を損なう。」と、「真如の体」も損なわれる。「仏性」は、『温室経』が引かれる所で「浄戒の湯を温め、身中の仏性を洗い蕩して七法を受持し、以て自ら莊嚴す。……且つ仏性の如きは是れ凡形に非ず」(272c)と、洗い流されるものとされている。そしてこの論には「見性」も説かれず、いわゆる見性思想とは無縁であるし、『起信論』の「真如」とも無関係である。

また「観心」というが、みるべき心は主に「無明之心」であり、それは「要を取りて之を言わば、皆な三毒に由るを以て根本と為す」(270c)のであり、「三毒」は実に二十三回説かれる。

最後の方に言及される「但だ能く撰心内照して覚観、常に明らかなれば、三毒絶え永く消亡せしむ」(273b)とある「覚観」は「尋伺」とも訳され、テーラヴァータでは四禅の最初の段階として説かれて、禅宗の用語ではない。「撰心内照・覚観常明」の句を受けて、神会の「凝心入定・住心看浄・起心外照・撰心内照」という北宗禅攻撃のスローガンがなったとする説²⁴⁾は妥当しないし、まして「神秀の『観心論』は、謂わゆる北宗禅の入門書であると共に、奥義書である。」²⁵⁾という評価は妥当しないだろう。そもそも坐禅が説かれず、『方便門』の用語である「離念」(二十二回)、「浄心」(四回)もないので、北宗の

書だとはいえない。「波羅蜜とは即ち是れ梵の言なり。漢には達彼岸と言う」(1271a)、「伽藍と言うは西国の梵音なり。此の地に翻じて清淨処地と為す。」(1271c)、「仏者覺也」(1273a)という言い方は、「方便門」の「仏は是れ西国の梵語。此の地に往くに翻じて名づけて覺と為す」(1273c)の影響があるだろう。

『達摩觀門』は同じく誤って達摩作と伝えられるが、「仏性」、「見性」はなく、「真如」が「真如門とは覺心無心にして虚空に等ひとし。故に真如門と名く。智慧門とは……」(1270b)と二回出るが、『起信論』とは関係なさそうである。なお、『頓悟真宗論』は、程正によつて、『頓悟真宗要決』、「大乘無生方便門」、「觀心論」、「楞伽師資記」のほか、『御注金剛般若經』、「大乘起世論」も資料として偽作されたものと判明したので、論じない。

四、『歴代法宝記』(保唐宗)

『歴代法宝記』も敦煌本のみである。これは神会の『定是非論』、淨覺の『楞伽師資記』をふまえて、無住(七一四―七七四)が南宗北宗以外の達摩以来の正統な禪宗であることを主張する書である。いちおう弘忍の法嗣、智誥ちげを宗祖として、処寂、ついで新羅僧(金和尚)無相、無住と伝灯を記すが、それは史実ではなく、袈裟という正統の証拠物がいかにして無住に伝わったかを説明するものである。初祖達摩から二祖、三祖、四祖と次第し、六祖章では弘忍との仏性問答、「身は是れ猿なりと雖も、仏性は豈に和上と異ならんや。……忍大師、確上に就いて密に説き、直に見性を了ぜしむ」(柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』⁵⁹99頁)によつて伝法されたとする。そして慧能の袈裟が則天武后に召し上げられ、それが智誥に与えられ、その弟子の処寂に渡り、そして密かに海東の金(無相)禪師に与えられる。無相の説法には「一切の衆生は、無明の酒に酔うて、自身に見性成仏することを信ぜず。又『起信論』を引いて云く、心真如門、心生滅門

とは……」(柳田Ⅱ、146)という件りがある。その後、無相章の前に神会章があり、滑台の宗論が「無念の法を説きて、見性を立つ。」と示され、遠法師との問答が「又問う、『法師は仏性を見るや。』法師答う、『見ず。』会和上云く、『獅子吼品に云く、(若し人、仏性を見ずんば、即ち合に『涅槃経』を講ずべからず、若し仏性を見れば、即ち合に『涅槃経』を講ずべし)と。』遠法師却つて問う、『和上は見るや』会答う、『見る。』」(柳田Ⅱ、156)とあつて、「仏性」「見性」が説かれる。だが、この章には不思議な論述がある。「汝が劍南の説禪師は是れ法師にして了教を説かず。唐禪師は是れ説禪師の弟子にして、亦た了教を説かず……益州の金(無相)はこれ禪師なるも、了教を説くことは亦た得ず。了教を説かずと雖然も、仏法は只だ彼処に在り。」(柳田Ⅱ、157)正しい法はなくても袈裟は相伝され、それを伝持する無住は仏法の正統だとされる。ここに神会から無住という実際の思想の伝灯が窺われる。その間の袈裟伝持者の思想は問われないのである。

神会を承けた無住の説法はこの書の大半を占めるが、まず「処座の説法に、直に見性に至らしむ。」といい、「一切衆生は本来清浄なり。本来、円満して添ずることも亦た得ず。……仮名の善知識、本性を指して、即ち仏道を成ず。」(柳田Ⅱ、164)と宣言する。また、その茶話で「衆生の本性を指して、見性せば、即ち仏道を成じ、相に著せば即ち沈輪す。」(柳田Ⅱ、274)と出す。

『歴代法宝記』は、神会を継承するゆえに「仏性」「見性」はキーワードではあるが、「仏性」は多くはなく「見性」は十箇所であるのに対し、これも神会の思想である「無念」は百箇所以上使われる。柳田によれば、宗密はかれらを評して「剃髪し了つて便ち七条の袈裟を掛くるのみ。禁戒を受けず、礼懺、転読、画仏、写経に至つては、一切これを毀りて皆な妄想とし、所住の院に仏事を置かず。故に教行に拘らずと云う。」(柳田Ⅱ、22)という。もちろん坐禪も行じられない。

実際の戒定慧のないこれが、果たして仏教だろうか。

四節 馬祖以後の禪文献の仏性・見性・真如

『悟性論』と『血脈論』は、敦煌文献ではなく、「達磨三論」あるいは「少室六門」の一部として、『破相論』と共にとりわけ日本で伝えられてきた²⁸ものである。鎌倉期の日本達磨宗の用いた書でもある。しかし、その内容は、『悟性論』が「真見」(六回)を説くのに対して『血脈論』にそれはなく、『血脈論』が「見性」を三十二回説くのに対して『悟性論』にそれはなく、およそ異なる思想である。ただ達磨大師作ということだけが『破相論』を含めて共通するが、敦煌文献にはないから、その成立と伝播は、地域あるいは時代が『観心論』(破相論)とは異なっているように。

そして両者とも百丈懷海(七四九—八一四)が「自然外道に属す」と批判したものに²⁹に近い。『悟性論』は「能く返照して了了として貪瞋痴性を見れば即ち是れ仏性なり。貪瞋痴の外に更に別に仏性有ること無し。」(T48370c)と、三毒と仏性を異ならないとし³⁰、『血脈論』は「吾に問うは即ち是れ汝の心、無始曠大劫従り以来、乃至、施為運動、一切時中一切処所、皆な是れ汝の本心、皆な是れ汝の本仏なり。」(T48370b)という。応答し、施為運動するものは、ふつう私たちが心の働きとする脳的作用による行為や動作であろうが、それが仏であるといわれる。

一、『悟性論』

『悟性論』にはすでに引いたところ以外には「仏性」に言及しないし、「見性」も説かれない。「真如」は最後の「夜坐偈」と名付けられた五更転にのみ三度出る。すなわち「憶想を起^{こころざ}れば真如性なり」

(372a)、「世界の本性は真如性なり。」(373a)、「真如平等性を見んと欲すれば、慎んで心を生ずること勿れ。」(373a)とあって、『起信論』の「真如」とは無関係である。

『悟性論』の特徴は『二入四行論』との密接な関係がある、と通然が指摘する件り⁽⁸¹⁾に見える論理を縦横に使うことである。

『悟性論』の「若し、心は是れ仮名なり、実体有ること無しと知れば、即ち自寂の心も、またこれ非有、またこれ非無なり。何を以ての故に。凡夫は一向に心を生じ名づけて有と為す。小乗は一向に心を滅し名づけて無と為す。菩薩と仏とは未だ曾て心を生ぜず。未だ曾て心を滅せず。名づけて非有非無の心と為す。非有非無の心、此れを名づけて中道と為す」(371b)は、『二入四行論』の「心体は無体なり……凡夫は有に住し、小乗は無に住し、菩薩は有無に住せずとするは、是れ自心に計って妄想するのみ。」(『運摩の語録』⁽⁸²⁾〔48〕)に由来するとされる。だが、慧可⁽⁸³⁾の眼目は、最後の一句であり、それは最初の「心体は無体なり」からすべて自心に計った妄想にすぎないということである。すなわち、『悟性論』の説は慧可からすれば、妄想にすぎない。だがAに非ず、Bに非ず、ABに非ずという論理が、『悟性論』では次のように種々に使われる。

「凡夫は一向に動なり。小乗は一向に定なり。謂ゆる凡夫小乗の坐禅を出過するは、大坐禅と名づく。」(371a)

「迷う時は此岸有り。悟る時は此岸無し。何を以ての故に。凡夫は一向に此に住するが為なり。若し最上乘の覚なれば、心、此に住さず。亦た彼に住さず。故に能く此彼の岸を離るる也。」(371a)

「有とは、無に於いて有り。無とは、有に於いて無し。是れを真見と名づく。夫れ真見とは、見ざる所無く、亦た見る所無し。……凡夫の見る所は、皆な妄想と名づく。若し寂滅して、見無ければ始めて真見

と名づく。」(371b)

「如来は此岸に在らず、亦た彼岸に在らず、中流に在らず。中流とは小乗人也。此岸とは凡夫也。彼岸とは菩提也。」(372b)

如来が彼岸、菩提に在らずとは奇妙であるが、いずれにせよこの論法は続く。慧可にいわせれば、要するにすべて妄想にすぎない。

また通然は、『悟性論』と『観心論』との関連をいう。すなわち『悟性論』の「妄想無き時は一心、是れ一仏国なり。妄想有る時、一心是れ一地獄。衆生は妄想を造作し、心を以て、心を生ず。故に常に地獄に在り。菩薩は妄想を観察して、心を以て心を生ぜず。故に常に仏国に在り。……心中に三毒有れば、是れ国土穢悪と名づく。心中に三毒無ければ、是れ国土清浄と名づく。」(371c-372a)を『観心論』の「浄心・染心」の思想を承けているというが、「浄心・染心」は、後に付加された『破相論』にある部分で、元来の『観心論』にはない。「浄心・染心」は『起信論』の用語であり、「真心」もまたそうである。『悟性論』の論理は、二元ではなく、引用された「……」の所には「若し一念心起こらば、則ち善悪二業有り、天堂地獄有り。若し一念心起こらざれば、即ち善悪二業無く、亦た天堂地獄無し。」(371c-372a)とあり、それが重要である。たしかに「貪為欲界。瞋為色界。痴為無色界」(371a)は『観心論』と同じ表現であり、「三毒」も説かれるが、影響といえるほどではなからう。

「若し悟る時は、衆生仏を度す。何を以ての故に。仏は自ら成らず。皆な衆生の度すに由るが故に。諸仏は無明を以て父と為し、貪愛を母と為す。無明貪愛は皆な是れ衆生の別名也。」(372b)という、仏道として首を傾げざるを得ないことも説かれる。

二、「血脈論」

『血脈論』には、「真如」は説かれないが、すでに見たように「見性」を成仏の要として次のように説く。

「但だ本性を見れば一字も識らずともまた得。見性すれば即ち是れ仏なり。」(T48375a)

「問うて曰く。若し見性せざれば、念仏・誦経・布施・持戒・精進・広興福利して成仏することを得るや。答えて曰く、得ず。……成仏は須く是れ見性すべし。」(374a)

「但だ見性せざれば、人、読経念仏し、長学精進し、六時行道、長坐不臥して広学多聞なるも、以て仏法と為さば、此等の衆生は尽く是れ仏法を謗する人なり。」(375b-c)

ところがこの「見性」は仏性を見ることではない。「仏性」は四回説かれるが、次のように「見るべきもの」ではない。

「然れば則ち仏性自ら有り。若し師に因らざれば、終に明了せず。」(373c)、「仏性、本自之れ有り。迦葉は只だ是れ本性を悟得するのみ。本性は即ち是れ心なり。」(374c)、「若し衆生性を離れて別に仏性の得べき有らば、仏は今、何処に在すや。衆生性は即ち是れ仏性也。」(374a)

これによれば、「仏性」は「衆生性」と同じもので、仏の性と対句になる衆生の性であり、『涅槃経』の仏性とは関係ない。だから衆生に元来あるもので、見るもの、得るものではない。したがって『血脈論』の「見性」は宋代の「見性」とは異なる。

『血脈論』の「見性」は仏道の必須要件である戒定慧を修することを「謗法」とまでいう。それどころか、見性さえすれば、戒は不要である。

「問うて曰く、白衣は妻子有り。姪慾を除かず。何に憑りてか成仏を得るや。答えて曰く、只だ見性を言いて姪慾を言わず。只だ見性せざるが為なり。但だ見性を得れば、姪慾は本来空寂にして断除を仮らず。亦た楽に著せず。」(375c)

『血脈論』の見るべき、得るべき「性」は「本性」である。

「直に本性を見る、之を名づけて禪と為す。若し本性を見ざれば、即ち禪に非ざる也。仮使^{たと}い千経万論を説き得たるも、若し本性を見ざれば、只だ是れ凡夫、是れ仏法に非ず。至道は幽深にして話会すべからず。典教は何に憑りてか及ぶ所あらん。但だ本性を見れば、一字を識らずも亦た得るなり。見性すれば即ち是れ仏なり。」(375a)。その他「若し本性を見れば」(375a)(375b)「但だ本性を見れば」(375a)(375b)と言及される。

「本性」は「心」であり、「此の心は無始曠大劫従り、如今と別ならず。未だ曾て生死有らず。不生不滅、不増不減、不垢不浄、不好不悪、不来不去、亦た是非無し。亦た男女相無く、亦た僧俗老少無く、聖無く、凡無し。」(374b)。不生不滅は「仏性」ではなく「心」なのである。

ところがその「心」は、最初に「前仏後仏、以心伝心、不立文字」(375c)といわれる「心」であるが、ただそれは「汝、吾に問うは即ち是れ汝の心。吾、汝に答うるは、即ち是れ吾が心なり。」(375c)という私たちのふつうの心である。

さらに「仏は是れ西国語。此土に云く、覚性なり。覚とは靈覚なり。機に応じ物に接して、揚眉瞬目し、運手動足す。皆な是れ自己の靈覚之性なり。」(375a)といわれる。仏が「覚」になり、さらに「靈覚」になる。「靈覚」は、今まで見てきた三つの灯史、北宗系『方便門』、『修心要論』、『神会語録』、『観心論』、『悟性論』、いままで取り上げなかった『達摩観門』、『大乘北宗論』にもない用語である。

ここに至って、これらと伝統的な禅との接点が見える。

慧忠(？一七七五)が問うた南方の知識の説示はこうである。「即心是仏、仏は是れ覺の義。汝、今、悉く見聞覺知の性を具す。此の性、善能揚眉瞬目し、去來運用して身中に遍し。頭を拵けば頭知り、脚を拵けば脚知る。故に正遍知と名づく。此れを離れて之の外に更に別の仏無し。」(T51,437c) 以下は「覺」までで「靈覺」とは言われないが、「見聞覺知、揚眉瞬目」の性である。この段で『壇語』の改変がいはれるので、南方の知識は神会系の人々であろうと思われるが、「即心是仏」があるので馬祖禅だと広く誤解されている。

そこで宗密(七八〇—八四二)の『禪源諸詮集都序』では馬祖禅をこう評する。

「即今、能く語言動作し貪嗔慈忍し、善惡を造り苦樂等を受く、即ち汝の仏性なり。即ち此れ本來是れ仏なり。此れを除きて別の仏無き也。此れを了すれば天真自然なるが故に、起心し修道すべからず。道は即ち是れ心なり。心を將ちて還た心を修すべからず。」(T88,92c)。宗密は、馬祖を金和尚(無相)の弟子とするように、馬祖禅の正しい情報を知らない。ただ馬祖の流れを汲む人々に『血脉論』に通ずる邪道があったのだろう。それを示すように馬祖の嗣の章敬懷暉の嗣、弘辯禪師が、唐の宣宗(在位は八四六—八五九)と次のように問答している。

「帝曰く、何をか仏心と為す。対えて曰く、仏とは西天の語、唐には覺と言う。人に智慧の覺照有るを謂いて仏心と為す。心とは、仏の別名にして、百千異号有るも、体は唯だそれ一なり。本と形状無く、青黄赤白、男女等の相に非ず。天に在れど天に非ず、人に在れど人に非ず。而も天を現じ人を現す。能く男なり能く女なり。非始非終、無生無滅なるが故、靈覺之性と号す。」(T51,269b)。弘辯は「戒とは何か」の問いに「非を防ぎ、惡を止む、之を戒と謂う」(269b)と答える凡僧である。

このような『悟性論』『血脈論』を、常盤大定は「ともに短い、全編これ体験を通して円成し充実した思想を圧縮して鍛成せる金玉の格言集といふべきである」⁸⁴という。柳田聖山は「馬祖を祖とする、新しい禅仏教の運動は、むしろ、達磨語録の空の論理を再編し、その実践を強力に推進するところに特色があった。『血脈論』の見性とは、おそらくそのことである。」⁸⁵というが、そうだろうか。

神会の多くの書や『大乘無生方便門』、『歴代法宝記』は敦煌に隠されて伝わらず、『観心(破相)論』『悟性論』『血脈論』は日本でも栄西、道元などの批判があり、広まらなかつた。馬祖系の『宝林伝』は、長らく伝わらず、現在も全十巻中、巻七・九・十は欠本であり、中国四祖以降の部分はない。逸文も五つの文献に散在して⁸⁶『宝林伝』としては伝わっていない。伝われば、それも馬祖の洪州宗の正統性を主張するものとなろう。系図で正統とされるような禅は本物ではあるまい。

【注釈】

- (1) 『禅文化研究所紀要』 21号(1995)で、諸宗派の教学の遷移にしたがって、詳細に論じられている。
- (2) 大竹晋『大乘起信論成立問題の研究』(国書刊行会、2017)
- (3) 入矢義高編『馬祖の語録』71頁、(禅文化研究所、1984)
- (4) 西口芳男氏より薬山碑文(『全唐文』536)に薬山が馬祖に嗣いだことが見える、との指摘を受けたが、その碑文については真偽がいろいろ争われている。(賈晋華『古典禅研究』〈汲古書院、2017〉)
- (5) ペリオオ本四種、北京本、石井本があるが、ペリオオ本20045は「三藏法師菩提達摩絶観論」、同2885「達摩和尚絶観論」と題す。柳田聖山「絶観論の本文研究」66、67頁『禅学研究』58号、1970
- (6) 西口芳男「上圖138V仏教問答と『頓悟真宗論』」、『禅文化研究所紀要』25号、2000。以下引用は西口と略記し、頁番号のみ記す。
- (7) 柳田聖山『初期の禅史I』25頁(筑摩書房『禅の語録2』、1971)。以下柳田と略記し、頁番号のみ記す。
- (8) 柳田、前引書、30頁
- (9) 拙著『インド仏教と初期禅宗の坐禅と覚り』(学術研究出版、2021) 第三部第二章
- (10) 瀧瀬尚純『澄心論』再読考』『印度学仏教学研究』55—1号、2006
- (11) 敦煌本は七種あり、「蕪州忍和尚 道凡趣聖悟脱宗修心要論」と題されたものなどがある。大正蔵には『禅門撮要』所収『最上乘論』(48No.2011)を入れる。
- (12) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』81頁、「禅文化研究所研究報告」第一冊、禅文化研究所、1967
- (13) 『宗鏡録』には、あきらかに『修心要論』の言葉として「如先徳云、夫修道之体自識、常身本来清浄、不生不滅。……不失正念、我所心滅。」(88c)と出るほか、『大智度論』からの引用として二度出る。

- (14) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』85頁
- (15) 拙前掲書、第三部第三章「慧能と仏性」
- (16) 楊曾文『神會和尚禪話録』(中華書局、2002)○内の数字はその頁数。
- (17) 唐代語録研究班編『神会の語録 壇語』(禪文化研究所、2006)□内の番号はこの書による。
- (18) 河合泰弘「北宗五方便」とその周辺』『駒沢大学仏教学部論集』24号、261頁、1993
- (19) 河合泰弘 前引書 276頁
- (20) 前引書 261頁 引用元の論文では漢文であるが、ここでは読みやすいように書き下した。
- (21) 前引書 277頁
- (22) 「破相論」は西口芳男「敦煌写本七種対照『観心論』」(『禅学研究』74号、1996)の龍谷本に近い。
- (23) 神尾式春「観心論私考」(『宗教研究』新9-5号、1932)による。
- (24) 柳田聖山「語録の歴史―禅文献の成立史的研究」『東方学報』57号、267頁、1985
- (25) 柳田聖山、前引書、265頁
- (26) 修正「大乘開心顕性頓悟真宗論」の依拠文献について』『駒沢大学仏教学部研究紀要』69号、2014
- (27) 筑摩書房、1976(以下柳田IIと略記して頁数を示す)
- (28) 早く円珍(八一四―八九一)によって将来され、鎌倉期の日本達磨宗が用いている。
- (29) 「若し本より清浄・本より解脱にしておのずから是れ仏、おのずから是れ禅道の解を執せば、即ち自然外道に属す」『古尊宿語録』卷二(X68p10c)
- (30) 常盤大定は、これと羅什『坐禅三昧経』の「無明を以て本性清浄と為し、無明の性を了すれば変じて明となる」と同じ意味であるという。「見性の思想的考察―達磨大師『血脉論』・『悟性論』・『観心論』を中心として」16頁(『哲

学』11号16頁、1933)だが、羅什はいう、「実法あることなし。無明の性も爾り。無明の性を了すれば、則ち変じて明と為る。一一之を推すに痴は不可得なり。云何が無明は行を縁するや。虚空の如きは、不生不滅不有不尽にして本性清浄なり。無明も亦たかくの如し。乃至、生は縁なり。老死亦た爾り。菩薩はかくの如く十二因縁を觀ず。」(1528a)。すなわち「以て本性清浄と為し」ではなく、無明も本性清浄な虚空と同じく実有ではないから、その性を悟って、変われば明となるというのである。

(31) 通然「悟性論」の成立について―『心』の解釈を中心として―『印度学仏教学研究』67―1、2018。そこに柳田の説も引かれる。

(32) 柳田聖山、筑摩書房、1996

(33) 『二入四行論』長卷子の9から49までは慧可の語録である。拙前掲書第三部二章235～328頁

(34) 常盤大定、前引書(注30) 3頁

(35) 柳田聖山「語録の歴史」(既出) 274頁

(36) 田中良昭『宝林伝訳注』9頁、内山書店、2003

普化宗成立に関する考察

——「暮露虚無僧本則」を手がかりに

宋力

(一) はじめに

普化宗は日本禪宗の独自な一派であるが、その修行方法は坐禅や念仏、経行などの伝統的な修行に代えて尺八を吹奏する「吹禅」を特徴とする。「吹禅」という修行法は鎌倉時代の臨済宗の僧である心地寛心(一一〇七―一二九八)が、南宋へ渡って仏法を求めた際に学び、日本に持ち帰ったと伝えられている。

中世期にその存在が指摘される「薦僧(こもそう)」は、後世に「虚無僧」と総称される尺八托鉢者の前史として位置づけられている。彼らは諸国を行脚しつつ遊行の生活を送り、雨露をしのぐために菰を持ち歩いたと説明される。生業としての尺八吹奏を基盤に、路上・門前における勧進や托鉢を行う点で、広義の漂泊的芸能者・乞食者の範疇に属しつつも、行脚・修行・法脈といった仏教的語彙や身分表象をま

- 1 井出幸男「中世尺八追考——伝後醍醐天皇御賜の尺八を中心に——」『高知大学学術研究報告(人文科学編)』四一(一九九二年)一一〇頁。中世段階の職能表象としての「こも僧」については、「三十二番職人歌合」(塙保己一編『群書類従』第十八輯(経済雑誌社、明治三十五(一九〇二)年翻刻)五七七―六十一頁)も参照。
- 2 井之口章次「虚無僧」『日本大百科全書(ニッポニカ)』第二版(東京：小学館、一九九四年)：ジャパンナレッジ(サンプル項目)。「雨露をしのぐために菰を持ち歩いた」。

とい、宗教実践と芸能実践の境界領域に成立した存在であったと言えよう。³ すなわち、薦僧は単なる演奏者ではなく、布施の獲得を媒介として「修行者」としての自己像をも構築しうる、仏教色を帯びた托鉢芸能者として理解される。⁴

近世初頭に入ると、こうした尺八托鉢者は次第に集団化し、自己の正統性をめぐる言説の編成を強めてゆく。⁵ その過程で、「虚無僧」という名称が広く流通し、さらに彼らを包含する宗門的枠組みとして「普化宗」が語られるようになる。⁶ とりわけ十七世紀には、諸寺院組織との関係の形成や、一定の規範・由緒の整備を通じて、虚無僧集団が制度的輪郭を帯びていった。⁷ しかしながら、ここで直ちに「普化宗」を、近世の初期段階から一貫した自立的宗派として措置することはできない。むしろ問われるべきは、尺八托鉢者の集団が、いかなる契機と制度的条件のもとで「普化宗」という名称のもとに宗教団体としての自己規定を確立し、外部(寺院社会・領主権力・世俗社会)に対してそれを有効に作動させうる段階へ移行したのか、という点である。⁸

換言すれば、彼らはいったいつ頃から、「普化宗」という名称のもとに宗教団体として成立し、自他

- 3 保坂裕興「十七世紀における虚無僧の生成——ぼろぼろ・薦僧との異同と「乞う」行為のあり方——」塚田孝・吉田伸之・脇田修編『身分的周縁』(京都：部落問題研究所出版部、一九九四年)一六一―一二一六頁。
- 4 保坂前掲論文(注3) 参照(とくに「乞う」行為・托鉢をめぐる自己規定/周縁的宗教者像の議論)。
- 5 保坂裕興「虚無僧——普化宗はどのように解体した——」高埜利彦編『民間に生きる宗教者』(シリーズ近世の身分的周縁1、東京：吉川弘文館、二〇〇〇年)一九七―二三四頁。
- 6 『国史大辞典』二二(吉川弘文館、一九九一年)一〇八一―一〇九頁「普化宗」福島邦夫執筆。
- 7 石井良助編『江戸町方の制度』増補新訂(東京：新人物往來社、一九九五年)三五二―三七二頁(普化宗関係の触書・規律類を収録)。
- 8 保坂前掲論文(注5) 参照(保坂氏は「普化宗」を近世初期から一貫した自立宗派として前提しない立場であり、制度条件と対外的作動という問題設定をしている)。

ともにその組織的実体を認知しうる段階に至ったのであろうか、ということである。

この初期段階の実態については、「高野山文書」所収の「暮露虚無僧本則」に関連する記載が見出される。以下に、同史料の叙述を手がかりとして、本文を逐次に読み解きつつ、その内容と含意を検討してゆきたい。

（二）文献の解題

一、「高野山文書」

「高野山文書」とは、高野山金剛峯寺および山内の諸塔頭に伝来した古文書群の総称であり、中世寺院の運営・経済基盤（荘園・寺領）と、その宗教実践を支えた制度的条件を復元するうえで、第一級の史料群として位置づけられる。⁹

とりわけ中核をなすのが、「宝簡集」・「統宝簡集」・「又統宝簡集」と総称される文書群で、「宝簡集」五十四卷六九二通、「統宝簡集」七十七卷（六帖）八三一通、「又統宝簡集」一六七卷（九帖）一九七九通から成るとされる。これらは、御影堂宝庫に収められていた古文書のうち主要なものを近世に選り出し、卷子・帖として成卷（成帖）したものだ¹⁰と説明されている。

9 「高野山文書」『世界大百科事典』（旧版、平凡社、一九五五—一九五九年）項目「高野山文書」。

10 文化庁「国指定文化財等データベース」国宝「又統宝簡集」（員数：一六七卷・九冊、所有者：宗教学法人金剛峯寺）
(<https://kumishitei.bunka.go.jp/heritage/detail/201/829>)。文化遺産オンライン (bunkanri.ac.jp) 国宝「統宝簡集」（員数：七十七卷・六冊、所有者：宗教学法人金剛峯寺）(<https://kumishitei.bunka.go.jp/heritage/detail/201/828>)。

内容面では、寺領(莊園)関係文書が多数を占め、官省符・寄進状・願文・解状・売券など、発給主体も形式も多様であるため、莊園制・寺院社会のみならず、古文書学(書式・文言・作成実務)の観点からも格好の材料を提供する。さらに、著名人の自筆書状等を含む稀覯史料を内包する点も指摘されている。¹¹⁾

第九卷は、中世期における高野山領莊園に関わる史料を比較的多く収録する巻として位置づけられる。そのなかには、「興国寺文書」ならびに「暮露虚無僧本則」などが収められている。

二、「暮露虚無僧本則」の概要

「暮露虚無僧本則」は、和歌山県日高郡由良町興国寺に所蔵する文書であり、寛永五年(一六二八)という年紀を有する点で注目される。

「暮露虚無僧本則」は、大きく分けて、端書、問答体の本文、補足的叙述(歌・譬喩・虚無僧所屬組織の地名列挙等)という三層から成る。

まず冒頭部には、異筆の端書として「法燈国師帰朝之節連来四居士……」という形で、法燈国師(覺心)の帰朝と「四居士」をめぐる由緒が簡略に記され、当該集団の起源を高僧の渡宋・帰朝説話へ接続する枠組みが与えられている。これに続き、別の端書として「海道本則紀伊国由良ヨリ出」¹²⁾が置かれ、文書の伝来・出所を示唆する情報が付加される。

111 小山靖憲「高野山文書」平凡社編『改訂新版世界大百科事典』平凡社、二〇〇七年。

12 『高野山文書(十二卷ノ内)』第九卷「旧高野山領内文書(一)」、高野山文書刊行会、一九三六(昭和十一)年、二六一頁。

ついで中核をなす本文は、全体として問答の形式で展開する点に特徴がある。すなわち「薦僧は何処から来たのか」といった問いを起点として、薦僧の持物・装束・所作を一つずつ取り上げ、それぞれに仏教的象徴解釈を付与するという叙述が続く。例えば、笠は「天蓋」、肩に掛ける布は神仏具に比せられ、背負う薦や袋・繩・網等も、地水火風空や「有無」といった教理語彙へと読み替えられてゆく。さらに尺八そのものについても、節・孔・切口等の形態要素を胎藏界・金剛界や「三身一体」等の密教教理に連関させる説明が付され、持物全体を宗教的記号体系として再編成する構えが明瞭である。

末尾部には、問答の連鎖からやや離れて、譬喩的叙述や地名・関所への言及、さらに歌に云うとして歌謡的表現が挿入されるなど、テクストの調子に変化する段が見られる。これらは、問答体で提示された象徴解釈を、語り・ことば(歌)・地理表象へと拡張しつつ、薦僧の存在を「古くもなく、今もなし」などの逆説的表現によつて特異化する機能を担うと考えられる。

なお、編者が付した表題は「暮露虚無僧本則」とされる一方、本文中の主要呼称は「薦僧」であり、「虚無僧」という語が本文には見えないことが非常に重要である。この点は、近世初期における呼称の揺れを示す。

三、暮露とは

日本仏教史の研究文脈において「暮露」は、字義どおりの「夕暮れの露」を指す語としてではなく、

主として当て字として理解され、通例「ぼろ」と読まれる。ここでいう「ぼろ」は、語感・用法の上では「襤褸(ぼろ)」（破衣・破布）に近接し、転じて、破衣をまとい、遊行しつつ托鉢・乞食を行う者を指示する呼称として用いられてきた。¹⁴したがって「暮露」は、破れ衣を指す表現であると同時に、当該の生活形態・身分表象(遊行・門付・托鉢)を含み込む社会的カテゴリーとして位置づけられる。

また「暮露」は、後世に制度化される虚無僧の前史的段階を示す呼称として語られることが多い。¹⁵とりわけそのイメージ形成を跡づけるうえで、最も早い段階の言及例としてしばしば指摘されるのが『徒然草』であり、同書に描かれる「ぼろぼろ」像は、宗教的実践の外形をまといつつも鬪諍や我執を露呈させる周縁者の姿を通じて、当時の社会における暮露の受容と評価の一端を示すものとして注目される。

宿河原といふ所にて、ぼろぼろ多く集まりて、九品の念仏を申しけるに、外(ほか)より入り来たるぼろぼろの、「もし、この御中に、いろおし房と申すぼろやおはします」と尋ねければ、その中より、「いろをし、ここに候ふ。かくのたまふは誰」と答ふれば、「しら梵字と申す者なり。おのれが師、なにがしと申しし人、東国にて、いろをしと申すぼろに殺されけりと承りしかば、「その人に会ひ奉りて、恨み申さばや」と思ひて、尋ね申すなりといふ。

いろをし、「ゆゆしくも尋ねおはしたり。さること侍りき。ここにて対面し奉らば、道場をけがし侍るべし。前の河原へ参り合はん。あなかしこ、脇さしたち、いづかたをもみつぎ給ふな。あまたのわづらひにな

15 14 13
 『梵論』『精選版 日本国語大辞典』小学館、二〇〇六年。
 『襤褸』『デジタル大辞泉』小学館。
 保坂裕興「十七世紀における虚無僧の生成——ぼろぼろ・薦僧との異同と『乞う』行為のあり方——」塚田孝・吉田伸之・脇田修編『身分的周縁』部落問題研究所出版部、一九九四年。

らば、仏事の妨げに侍るべし」と言ひ定めて、二人、河原へ出で合ひて、心行くばかりに貫き合ひて、ともに死ににけり。

ぼろぼろといふ者、昔はなかりけるにや。近き世に、「ぼろんじ」、「梵字」、「漢字」などいひける者、その始めなりけるとかや。

世を捨てたるに似て、我執深く、仏道を願ふに似て、鬨争をこととす。放逸無慙(ほういつむざん)のありさまなれども、死を軽くして、少しもなづまざるかたの、いさぎよく思えて、人の語りしままに書き付け侍るなり。¹⁶

『徒然草』は、日本中世を代表する随筆文学の一つであり、吉田兼好撰とされ、成立は十四世紀前半に比定される。作品全体は「徒然なるままに」という閑居随想の基調のもと、短章の連なりによって、見聞・読書所感・世態人情、ならびに無常観を多面的に描き出している。

『徒然草』が成立した後醍醐天皇期は、南北朝分裂へ向かう政治的動揺のさなかにあたり、暮露の出現も概ねこの時期前後に位置づけられる可能性がある。作中に「ぼろぼろといふ者、昔はなかりけるにや」と見えることからすれば、兼好の時代にさほど隔たらない新出の社会的類型として認識されていたことが示唆される。さらに同段では、師弟関係を前提としつつ師の仇討を物語の中核に据え、二人の暮露が道場を汚すことを避けて河原へ場所を移し、介入や助勢を拒んだうえで相刺し違えて、しかも「少しもなづま

16 吉田兼好『徒然草』第百十五段、佐竹昭広・久保田淳校注『方丈記・徒然草』(新日本古典文学大系39)、岩波書店、一九八九年。

17 吉田兼好『徒然草』佐竹昭広・久保田淳校注『方丈記・徒然草』(新日本古典文学大系39)、東京：岩波書店、一九八九年、第百十五段。

ざる」潔い死として語られている。

ここで留意すべき点は二つある。第一に、暮露は仏徒として描かれる一方、その社会的出自は必ずしも純粹な僧侶層に限定されず、むしろ動乱期に周縁へ押し出された武家層(敗残の武士・浪人等)を含みうると推測されることである。¹⁸ 後世、虚無僧が「勇士浪人の一時的な隠れ蓑」と語られることがあるが、そうした社会的機能は、暮露が言及される段階からすでに現実において作動していた可能性がある。

第二に、この段階の暮露が尺八を用いていたことを裏づける文献上の確証は、現時点では確認できないことである。

もつとも、暮露と尺八が直接結びつかないとしても、尺八そのものが当時の上層文化圏に存在していたことまで否定されるわけではない。例えば、古代・中古以来の管絃文化を伝える文献(宮廷的雅楽・遊興の場面描写等)には尺八への言及が認められ、たとえば『源氏物語』にも管絃の場面をめぐる記述が見出される。以下、その箇所を引く。

……例の御遊びならず、大箏篋、尺八の笛などの大声を吹き上げつつ……²⁰

時代が下って、後白河天皇の保元三年(一一五八)正月には、左近将曹清原助種の子が、内裏において古譜に拠り尺八を吹奏したと伝えられる。

18 花田伸久「虚無僧の天蓋」『哲學年報』55、九州大学文学部、一九九六年。

19 岡田富士雄「虚無僧の謎——吹禅の心」(『慶長捷書』を引用する部分) 秋田文化出版、二〇〇一年。

20 紫式部『源氏物語』卷六「末摘花」、阿部秋生・秋山虔・今井源衛・鈴木日出男校注・訳『新編日本古典文学全集 二〇 源氏物語(二)』小学館、一九九四年。

保元三年正月廿三日内裏ニ左近將曹清原助種カ子ニテ侍リケル者、仰ヲ承テ古譜ヲモ吹タリケル、メツラシカリケル事ナリ²¹

保元三年(一一五八)正月二十三日、内裏において左近將曹清原助種の子として近侍していた者が、仰せを承り、古譜をも吹奏したという。まことに稀有の出来事であったと記される。

さらに時代が下って、後醍醐天皇の皇子である征西將軍宮懷良親王が尺八に堪能であったことが、『芳野拾遺物語』に見える。

卷第三 第二十 つくしの御子尺八を好ませ給ふ事

つくしの宮の、御年もゆかせ給はざる御時、尺八をめし、天性妙を得させ給ふ。²²

卷第三・第二十 つくしの御子が尺八を嗜まれたこと

つくしの宮は、御年いまだ進まれぬ折に尺八を召され、天性にして妙を得させ給う。

22 21 豊原統秋(著)・正宗敦夫(校訂)『體源鈔』(『日本古典全集』第一一三) 東京：日本古典全集刊行会、一九九三年。国史研究会編『国史叢書(第二十)』(所収「芳野拾遺物語(吉野拾遺)」) 東京：国史研究会、一九一六(大正五)年。

以上を総合すれば、『徒然草』の時代には、尺八が貴族社会において確かに愛好され・流行していたことが確認できる。他方で、発生初期の暮露集団においては、尺八がなおその実践構造に組み込まれていなかったとみるべきである。しかるに、当該集団は後に尺八と結びつくことよって「虚妄僧」と称され、さらに普化の風儀を撰取して、禅宗の一派であるかのごとき外形を帯びつつ「虚無僧」へと展開していった。²³

四、薦僧とは

「薦僧(こもそう)」とは、主として尺八を携えて諸国を遊行し、門前や路傍に立って吹奏しつつ施しを乞う有髪の托鉢者を指す語である。その名称は、身辺に「薦」——菰草を編んだ敷物——を携行する点に由来すると一般に説明される。²⁴ 薦は旅中の坐臥具として用いられるだけでなく、雨露をしのぐ覆いとしても機能しえた。²⁵

この種の尺八吹奏托鉢者の姿が図像として確認できる早期の例として、中世末期成立の絵巻『三十二番職人歌合』が注目される。²⁶ 『三十二番職人歌合』は、中世日本(十二〜十六世紀)に展開した「職人歌合」

23 花田伸久「虚無僧の天蓋(二)」「哲學年報」56(九州大学文学部、一九九七年)二五―七三頁、特に二六―二九頁(『虚鐸伝記国字解』の理念と「虚無僧」称の叙述)。

24 「ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典」「虚無僧」「尺八を吹いて物ごいをする僧」「薦(こも)僧：初めは薦をたずさえて流浪する者の称」等の説明による。

25 国立国会図書館レファレンス協同データベース「虚無僧について知りたい。」(近畿大学中央図書館作成、二〇一四年)(回答中に「普化宗に属する有髪の托鉢僧」等の整理が見える)。

26 『改訂新版 世界大百科事典』(東京：平凡社、二〇〇七年)所収「三十二番職人歌合」。



算をき(算置、右)、こも僧(薦僧、左)の歌合——サントリ-美術館
(泉武夫『竹を吹く人々——描かれた尺八奏者の歴史と系譜』(仙台:東北大学出版会、2013年3月)31頁)

群の一つに数えられ、いわゆる『三十六歌仙絵巻』に代表される歌合絵巻の描法・構図を踏まえつつ、十五世紀末に至って社会的存在感を増しつつあった「職人」を主題として、三十二の職種を左右に配して構成したものである。体裁は絵巻物であり、詞書と図像によって同時代の職能者像を提示する点に史料的价值が認められる。

そのうち第六番には「こも僧」の姿が登場し、尺八を携えた遊行者として描出されている点は、薦僧像の形成過程を考察するうえで有用である。

諸本により「こも僧」「薦僧」「虚妄僧」などと表記され、呼称・記法には一定の揺れが認められる。²⁷しかし、図像においては文字どおり「薦」を巻いて背後に負う姿が描かれており、この点から、当該人物の身分的性格が漂泊者・放浪者に近いものであったことが推定される。

このような尺八吹奏の「こも僧／薦僧」が、のちに近世の「虚無僧」へと展開したという理解は、江戸期の諸文献においてもしばしば言及されている。

たとえば、

虚無僧もまた世とともにその風俗をかへて、今はむかしといたく異なり。²⁸

以上より、虚無僧という社会的表象は、江戸時代を通じて静態的に固定されたものではなく、制度的環境や社会的要請の変化に応じて、その形態と意味づけを漸次変容させていったことがうかがえる。

薦僧といふ者、古はぼろぼろといひし者也。²⁹

「薦僧」は、いわゆる「ぼろ(暮露)・「ぼろぼろ」、さらには「ぼろんじ(梵論師)」などと称された存在と、社会的実態の上で密接に隣接していた。

虚無僧、こもそうと音読す。故に或は菰僧と云ふ…

…あるひは梵論寺とも又ぼろぼろとも云ふ…³⁰

- 30 29 28
喜多村信節『嬉遊笑覧』下巻六上「音曲」、(名著刊行会、一九七九年)四三頁。
伊勢貞丈、島田勇雄『貞丈雜記』平凡社東洋文庫、九八―九九頁、一九八五年。
喜田川守貞・宇佐美英機『近世風俗志——守貞謄稿』(岩波文庫、一九九六―二〇〇二年)三二―三五頁。

本文料は、「虚無僧」を明示的に「こもそう」と読ませると同時に、「ぼろぼろ」系の別称をも併記して列挙している。

さらに、たとえば、

…虚無僧修行毎ニ之ヲ吹…³¹

以上により、江戸期においては、尺八が虚無僧の修行と結びつくという理解が、すでに常識的認識として定着していたとみてよい。

(三) 「暮露虚無僧本則」の読解

本文献は問答体で記され、まず問いを立て、ついでそれに対する答えを示す構成をとる。

(1) 原文：(端書) (異筆) 「法燈國師歸朝之節連來四居士、國佐、理正、僧恕、寶伏、」(端書) 「海道本則紀伊國由良ヨリ出」

この端書の叙述は、近世以降における普化宗および虚無僧の起源理解を支える中核的要素である。す

31 寺島良安編『和漢三才図会』上冊（東京：東京美術、一九七〇年）二九七頁。

なわち、覚心(法燈国師)が入宋し帰朝するに際して四居士(宝伏・国佐・理正・僧恕)を伴い、これを紀伊国由良の興国寺と結び付けて語る点に、その要諦がある。

しかも当該端書の冒頭には「異筆」との注記が付されている。したがって、この部分は本文固有の層ではなく、後人が「異筆」として付加した前置説明である可能性が高い。換言すれば、その機能は、本文で論ぜられる薦僧・暮露といった周縁的僧群に対して、承認可能な祖師系譜を与えることであつたと解しうる。

また「紀伊国由良」は現和歌山県由良町を指し、覚心の事蹟との照合からみて、ここで意図される寺院は興国寺である可能性が高い。覚心は同寺の開山として位置づけられているからである。

以上を総合すると、端書は「法燈国師帰朝——四居士連来」という叙事によって、本文が扱う薦僧／暮露という周縁的集団を禅門の祖師譜系へ接続し、さらに「紀伊国由良より出」という句によって、その出自を特定の寺院(興国寺)へ帰属させることで、テキスト全体の権威性・正統性を補強しようとしたものと言える。

(2) 原文：薦ハ何クカラ來テソフソ、暗頭來也、暗キ國カラカ、明頭來也、明ナル國カラ歟

「暗頭來・明頭來」という表現は、『臨濟録』に見える普化禅師の唱えた禅偈に典拠を有する。

因普化常於街市搖鈴云：「明頭來明頭打，暗頭來暗頭打，四方八面來旋風打，虚空來連架打。」師令侍者去，纔見如是道，便把住云：「總不與麼來時如何？」普化托開云：「來日大悲院裏有齋。」侍者回舉似師。師云：

「我從來疑著這漢。」³²

(現代語訳)

普化はいつも人の集まる街なかで鈴を振りながら、「明るみからなら、明るみでやる。暗がりからなら暗がりでやる。四方八方からなら、旋風でやる。虚空からなら、連架でやる」と歌っていた。師は侍者に、その歌を聴いたら、普化を捕まえて、「それ以外でならどうする？」と問うよう言い含めた。侍者が言われたとおりにすると、普化は突き放して、「明日大悲院でお斎のふるまいがある！」と言った。侍者は帰ってきて報告した。師、「以前からあいつをただ者でないと思っていたが、やはりそうだった。」³³

本史料における「明頭來・暗頭來」の理解はきわめて素朴であり、語義を字面どおりに受けて、「明」を明るい所、「暗」を暗い所として把握しているにとどまる。

これに対して、衣川賢次氏は当該句の性格と語義について、より踏み込んだ解釈を提示している。

「明頭來」云々は普化が乞食のときに唱えたいっふう変わった口上であろう。「明頭」は明るみから、正面から。「暗頭」は暗がりから、背後から。「明頭」、「暗頭」の「頭」は形容詞について名詞化する接尾辞(明るい→明るみ)。ここでは場所を表わす³⁴

34 33 32 衣川賢次『臨濟録訳注』(大法輪閣、二〇一三年)九二頁。
衣川賢次『臨濟録訳注』(大法輪閣、二〇一三年)九二頁。
衣川賢次『臨濟録訳注』(大法輪閣、二〇一三年)九二頁。

江戸時代に流布した『臨濟録』抄本には、本句に関する評唱・注釈が散見する。そこで本稿では、とりわけ「明頭来明頭打・暗頭来暗頭打」について明確な解釈を提示する抄本を取り上げ、その注釈内容を分析する。

1. 『臨濟録直記』

原文：明頭来トハ意子ヲカカサズ分明ニ打アラハレテ問来ルヲ云く、暗頭来トハ句中ヲ含テ何トモ意子ノハカリ難キテ云く、明頭打暗頭打トハ分明ニ問来ルヲモ句中ヲ含テ問来ルヲモアタルヲ幸ニ問不容髮打テノクル。³⁵

『臨濟録直記』の趣旨は「明頭来」とは、明るい場所から来ることを指すのではなく、意旨(意子)を覆い隠さず、問いを分明に呈して来ることをいう。すなわち、来者が自己の問題意識と意図とを、そのまま眼前に提出する来り方である。これに対して「暗頭来」とは、暗い場所から来るのではなく、句中に含意を潜ませて意旨の測りがたき問いとして来ること、すなわち含蓄的・婉曲的な問い方によって来ることを指す。さらに「明頭打・暗頭打」とは、分明の問いであれ含意の問いであれ、そのいずれに対しても直ちに応接することを意味し、とりわけ「問不容髮」と表現される即応性——思量分別の介入を許さぬ當下性——を強調する。ここでいう「打」は、明暗の辨析を目的とするのではなく、師家が問いの根柢を截断するための適切な処置として理解している。

35 柳田聖山(編)『臨濟録抄書集成』上冊(『禅学叢書唐代資料編』一〇)(京都：中文出版社、一九八〇年)七七頁。

2. 『抄』

原文：聡抄，明不明，劈脊便打，然則是非共打云義也。圭抄，此義好，恁麼來便打。不恁麼來便打，等類也。或抄，明頭來也打者，現成底也。洞家謂之偏位也，暗頭來也打者，本分也。是正位也。³⁶

(日訳)

聡抄は、「明であろうと不明であろうと、ただちに背を打つ。ゆえに是非いずれをも併せて打つ、という義である」と説く。圭抄もまたこの解釈を肯定し、「そのように来ればすぐに打ち、そのようではなく来てもすぐに打つという類である」と述べる。さらに或抄は、「明頭来にして打つとは現成の境地であり、洞家(曹洞宗)ではこれを偏位と名づける。暗頭来にして打つとは本分の境地であり、これを正位という」として、偏正(偏位・正位)の枠組に接続して説明する。

(1) 「聡抄」の趣旨

「聡抄」は「明不明、劈脊便打」という句を、明白・不明白のいずれであれ、まず「劈脊便打」(直ちに背を打つ)とする趣旨として解し、その帰結を「是非共打」——是非の分別そのものをも併せて打破する——と要約する。対象の明暗(明不明)を判別・評価することではなく、「打」をもって分別を超越し、思

36 柳田聖山(編)『臨濟録抄書集成』上冊(『禪学叢書』一〇)(京都：中文出版社、一九八〇年)三〇四頁。

量の介入を遮断する応接の働きとして位置づける。

(2) 「圭抄」の趣旨

「圭抄」は「恁麼來便打。不恁麼來便打」という句を、来者が「恁麼」に来るか、あるいは「不恁麼」に来るかを問わず、ともに直ちに打つべきであるという趣旨として解する。すなわち、問いが分明に提出される場合であれ、含意を潜ませた婉曲的な問いとして提出される場合であれ、両者は同一のカテゴリーに属するものとして等価に打破され、来者が「明／暗」といった相待を足場としているのに対し、立場上の優位を得ようとする余地を許さないのである。

(3) 「或抄」の趣旨

「或抄」は、いわゆる「洞家」(曹洞宗)の語彙を直接導入し、「明頭來／暗頭來」を五位説の偏正の枠組へと架橋して解釈する。すなわち、「明頭來にして打つ」ことを「現成底」と捉え、曹洞宗の用語に即してこれを「偏位」と名づける一方、「暗頭來にして打つ」ことを「本分」と捉え、これを「正位」と位置づける。ここでは、明暗の字義的対比は後景化され、普化禪師の語句が「偏正」という教理的カテゴリーへと再編される点に特徴がある。

3. 『夾山抄』

原文：明頭者出世有功用，有佛，有眾生，又是偏位也。暗頭者不出世，無功用，無佛，無眾生，又是正位也。³⁷

(日訳)

明頭とは、出世して功用（はたらき）を具える位であり、そこには仏も衆生も立てられるが、これは偏位に属する。これに対して暗頭とは、出世せず功用を具えない位であり、仏も衆生も立てられず、これが正位に当たる。

『夾山抄』は、『抄』において曹洞宗の理論枠組が導入されたことを踏まえつつ、そこからさらに一歩進めて「明／暗」の含意を敷衍して解釈する。すなわち「明頭」（偏位）は、出世して功用を有し、「仏／衆生」という相待がなお成立している位相として説明される。換言すれば、それは言説化や施設（概念的設定）や運用が可能な次元において現成する在り方である。これに対して「暗頭」（正位）は、不出世で功用を欠き、「無仏無衆生」と表されるように、相待が泯絶した本分の位相として把握される。

4. 『摘葉抄』

37 柳田聖山（編）『臨濟録抄書集成』上冊（『禪学叢書』一〇）（京都：中文出版社、一九八〇年）五六九頁。

原文：是現成本分，偏正隱顯中出來。普化勘破，於其上打之（眼目二十七）『臨濟宗要訣』下曰：明頭來暗頭來，佛也殺祖也殺³⁸

（日訳）

これは、現成の本分をベースとして、偏正・隱頭の分節のうちから顕出してきたものである。普化禪師はその問題を勘破し、まさにその上において打ち下ろしたという（『人天眼目』卷二十七）。また『臨濟宗要訣』卷下には、「明頭來、暗頭來は、仏も殺し祖も殺す」と説かれている。

「現成本分」が「偏正隱顯」より出づるといふ叙述は、明／暗（あるいは偏／正・顯／隱）を相互に対立する二項として固定するのではなく、同一の構造の側面として把握することを意味する。ここで「普化勘破、於其上打之」とされるのは、「打」が概念的区分の説明や教理的注解のために行われるのではなく、師家がその機関を「勘破」したうえで、当下において直截に処断する働きとして位置づけられることを強調するものである。さらに「仏也殺、祖也殺」という句は、この「打」の精神を極限化し、仏・祖といった聖名すらも安住の拠り所として許さず、いかなる依止をも断つべきことを示す。

江戸時代に流布した『臨濟録』抄本の注釈は、しばしば「明／暗」を字面どおりの明処・暗処という空間的対比として把握するのではなく、むしろ疑問の方式として理解し、「打」を核心として当下における截断を強調し、分別思量の介入を許さない方向で読解を展開する。さらにそれらは、当該句を「偏正」

38 柳田聖山（編）『臨濟録抄書集成』下冊（『禅学叢書』一〇）（京都：中文出版社、一九八〇年）一一二―一八頁。

等の教理的枠組へ架橋して位置づけることが多く、宗門的再編および訓誡的解釈の傾向を色濃く帯びている。

これに対し、現代の解釈（衣川賢次氏の研究を代表例として）は、語の用法と場面の復原に基づく語義説明を重視し、可読性と検証可能性の確保を目的とする点に特色がある。その結果、当該句を直ちに修行上の教理として体系化することは相対的に抑制される。

(3) 原文：コモノカムリタル笠不審カ候ヨ、ソレ天蓋トモ申ナリ

「天蓋」とは、仏教儀礼において仏像あるいは導師（説法者）の上方に懸け、笠状に設えられる荘嚴具をいう。

本句は、外見上「不審」とされる笠を、虚無僧を標示する深編笠、すなわち「天蓋」として明確に位置づける叙述である。花田伸久は虚無僧の天蓋を論ずるなかで、関連する叙述がそれを円筒形として描写し、天蓋によって面部を覆い隠す点を指摘している。³⁹⁾

この観点からみれば、本句はまず「不審」という語によって外部者の直観的違和を提示し、ついで答語においてそれを「天蓋」と正名する。すなわち、遮面ゆえに疑惑を招きうる器物を、宗門の標識へと転換する叙述技法が、ここに端的に表現されている。

39 花田伸久「虚無僧の天蓋」『哲學年報』56（九州大学文学部、一九九六年三月）

(4) 原文：肩カツキタル布ニフシシガ候ヨ、神ノ前テノ御斗帳、佛ノ前テノ鐘ノ緒、虹蟠トモ申ナリ

1. 肩カツキタル布

ここでいう「肩に掛けたる布」とは、頸部から懸けて胸前に垂らす、あるいは肩に斜め掛けする小型の袈裟類を指す可能性が高い。たとえば掛絡は、禅宗僧（浄土系などにも用例がある）が用いる方形の略式袈裟で、両肩を通して胸間に掛けて用いるものとして説明される。⁴⁰ また、絡子は禅僧が平素に用いる小略袈裟であり、掛絡と同義に扱われることもある。

したがって、本句にいう「布」は、単なる襟巻き状の布片ではなく、宗門の叙述によつて制度化された法衣の一部として理解するのが妥当である。

2. 神ノ前テノ御斗帳

御斗帳とは、神龕（御神体）前に懸垂する小帳を指し、転じて身体前面を覆い隠す布状の垂れをいう場合もある。⁴¹ 本句は、肩に掛けた布帯を神前の御斗帳に比附することで、それを神前儀礼空間に属する帷帳として位置づけ、世俗的な布片を聖なる用具へと読み替える叙述を示している。

40 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』「絡子」項（東京：小学館、二〇〇五—二〇〇六年）。
 41 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』第三卷（東京：小学館、二〇〇六年）。

3. 佛ノ前テノ鐘ノ緒

より一般的な表記は「鉦の緒」であり、鉦に結び付けて打ち鳴らすための綱・紐を指す。⁴²本句の趣旨は、肩に掛けた布が、仏前で鉦を鳴らす緒と同様に、礼拝の所作と宗教的な音声とを媒介するものであるという象徴的把握にある。

さらに注目すべきは、同一の物品が「神前の帷帳（御斗帳）」であると同時に「仏前の鉦の緒」であるとされる点である。ここには、中世から近世にかけて一般的にみられる神仏習合的修辭が明瞭に認められ、⁴³二つの聖なる語彙体系を併置することによって、当該器物を重層的に正名する叙述戦略が示されている。

4. 虹蟠

日本語語彙において、「虹蟠」という語は必ずしも一般的な語として確認し難い。「蟠る」は本来、輪状に曲がつて巻く、すなわちとぐろを巻く意を含む。以上を踏まえ、前掲の「鐘ノ緒」の語義・用法を参照するならば、「虹蟠」は「紅蟠」の義であり、儀礼的性格を帯びて垂下する布条または幡旗の類を指す比喩的表現である可能性が高い。

さらに漢籍注釈では、虹を「蟠蝮」とする説明が見える。

42 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』第三卷（東京：小学館、二〇〇六年）。
43 国史大辞典編集委員会編『国史大辞典』吉川弘文館、一九七九—一九九七年。

虹，蠅蝮也。陰陽交接之氣著於形色者也。⁴⁴

(日記)

虹とは、いわゆる蠅蝮である。これは陰陽が交接する気が、形や色として可視化されたものである。

(5) 原文：セラフタニ枚ノ御座ニフシンカ候ヨ、サン候、地水火風空ノ義ナリ、下一面目ハ三無不可得ノシメカクシノギナリ

(現代語訳)

背負う二枚の御座は不審に思われるが、これは地・水・火・風・空の義に配当される。また下方の一面目は、「三無不可得」を締め隠す義を表すとされる。

1. 地水火風空

「地水火風空」とは、仏教(とりわけ密教)の文脈において、世界・万物(および身心)の構成要素を地・水・火・風・空の五種として把握する説、いわゆる「五大」(梵: pañca-mahā-bhūta)を指し、

44 (清)陳寿祺撰・陳喬樞述、馬昕・米臻点校『三家詩遺說考』(北京:中華書局、二〇二四年)所収の蔡邕『月令章句』。

また密教的には「五輪」とも言い換えられる。⁴⁵

2. 三無不可得

「三無不可得」とは、いわゆる「三世心不可得」——過去・現在・未来の心はいずれも把握しえない——という趣旨を指し、その典拠は『金剛経』に求められる。

須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。⁴⁶

すなわち、心は執取、把握し得ないという意味である。本箇所では、背負う二枚の御座（坐具）に対し、密教的な「五大」と、禪的な「三世心不可得」という、異なる教理的意味づけが重ねて付与されている。

(6) 原文：中ニ入テセヲフタ袋ハフシソウガ候、ソレ天地ヲ沙汰シタ乾坤トモ申也。

(現代語訳)

中に物を入れて背負う袋は不審におもわれるが、これは天地を司るものとして「乾坤」とも称される。

46 45 中村元『広説 佛教語大辞典 縮刷版』東京：東京書籍、二〇一〇年。
『金剛般若波羅蜜經』（鳩摩羅什訳）、『大正蔵』第八冊、748c15-16。

乾坤とはすなわち天地をいう。本句にいう「天地ヲ沙汰シタ乾坤」中、「沙汰」が物事を処理する意をもつことを踏まえ、「背負う袋」を天地を取り仕切る(包摂する)かのように言い立てる誇張的表現として理解できる。すなわち、行脚者が背負う日用品を天地を負うものとして解釈し、世俗的器物に宇宙論的含意を付与する叙述である。

なお、普化宗関係の別史料である『虚鐸伝記国字解』にも、乾坤に関連する器物として「乾坤張」が言及されており、同系の象徴化の枠組みがうかがわれる。

遠行即服上施手中、著脚胖草鞋。大包袂以蔽副子乾坤張。(国字解：是は小板をもって為之。一面には書乾坤張の三字、一面には不生不滅の四字を書し、歩行にこれを持。)¹⁷

(現代語訳)

遠行に臨んでは、服上に手中を施し、脚絆を締めて草鞋を履く。また、大きな包袂をもって副子を覆い、これを「乾坤張」と称する。(国字解：これは小さな板をもって作る。一面には「乾坤張」の三字を書し、他の一面には「不生不滅」の四字を書して、歩行の際にはこれを携える。)

「乾坤張」の用法については、『虚鐸伝記国字解』の記述によれば、虚無僧が死亡したのちにこれを碑

47 山本守秀『虚鐸傳記国字解』、日本音楽社、一九八一年。

銘として立てるものとされる。

吾輩之僧死則袱中以包尸、副子以為席。中結以結之、埋之土中、乾坤張以為碑銘、虚鐸以為樂葬。⁴⁸

(現代語訳)

われらのような僧が死ぬときには、大風呂敷で遺骸を包み、中央を結んで締め、(ふくす＝敷物類を)下に敷いて埋葬する。そうして、その上に「乾坤張」を立てて墓志銘のようにし、虚鐸を吹いてこれを吊うのである。

(7) 原文：薦ノ持タル竹ニフシシカ候ヨ、尺八者コモノ重寶ヲ以テ、四節四穴ト表スルナリ、裏一穴ハ一心菩提明ト表スルナリ、内ノ暗ハ閻魔法界ノ家ナリ、三ツノ節ハ三身一體、本ノ切口ハ胎藏界、上ノ切口ハ金剛界、上ノ圓キ歌口ハ心月明ノマナヒナリ、合テ七百餘尊ナリ

(現代語訳)

薦を背負う者が手にするその竹(すなわち、尺八)は不審に思われるが、尺八は薦僧にとって最も肝要な宝物であり、四節四孔を象徴する。背面の一孔は一心菩提明を表し、尺八の内なる幽暗は閻魔法界の宅とされる。また尺八の三所の節は三身一体に配当され、根元の切口は胎藏界、上端の切口は金剛界を象徴する。

48 山本守秀『虚鐸傳記國字解』、日本音楽社、一九八一年。

さらに上端の円形の吹口(歌口)は、心月明を模倣している。これら(すなわち、両部に関わる諸尊)を合すれば七百余尊に及ぶ。

1. 尺八の形制

本箇所という尺八は、表に四つの指孔、裏に一つの指孔を備えるものであり、日本の尺八体系において最も典型的な五孔制を示す。

この孔制は、後世の普化尺八に限らず、より早い中世段階の尺八、たとえば一節切・三節切にも確認される。⁴⁹

2. 三身一体

仏教の教義において「三身」とは、一般に法身・報身(受用身)・応身(変化身)を指すが、これらは互いに無関係な三尊の仏を意味するのではなく、仏の「一体」が三様の現れ(相)ないし作用として示されるものと理解される。したがって、密教の要諦は単に「仏に三身がある」という点に尽きず、むしろ法身(すなわち大日如来)が直接に説法しうる(法身説法)こと、そしてその説法が三密(身・語・意)を相として

49 高桑いづみ・野川美穂子「調査報告・現存する一節切——正倉院と虚無僧尺八のはざままで——」『芸能の科学』33(二〇〇六年)四三―七八頁。

50 中村元編『岩波仏教辞典 第三版』(東京:岩波書店,二〇二三年)。

展開される点に存する。⁵¹

① 「三身」について

空海は『弁頭密二教論』の冒頭において、仏の「三身」を手掛かりに、顕教と密教の説法主体・説法形態の差異を対応づけて示している。すなわち、応化身・受用身・法身の各位相に応じて、顕・密それぞれの教説のあり方を位置づけるのである。例えば次のようにいう。

夫佛有三身、教則二種……應化開説三乘、受用説顯一乘、法佛談話内證三密。⁵²

(日訳)

仏には三身があり、教はまた二種に分かれる……応化身は三乗を開説し、受用身は一乗を顕説し、法仏は内証の三密を談ずる。

さらに空海は同段において、『金剛頂経』の説を引きつつ、「受用身」を他受用身と自性受用仏(自受用身)とに分け、密教が拠って立つのは、まさに自性受用仏が説示するところの「三密門」であることを明

51 鈴木晋雄「新義真言教学の〈強み〉と〈弱み〉——「新義教学 vs 古義教学」という視点から——」『現代密教』33

(東京：智山伝法院、二〇二四年三月三十一日) 九五—一〇五頁。

52 空海『辯顯密二教論』、密教文化研究所弘法大師著作研究会編『定本弘法大師全集』第三卷、高野山大学密教文化研究所、一九九四年三月。

確にする。すなわち、応化身の三乗説法、他受用身の顕大乘説法に対して、自性受用仏は、身・語・意の三密を門として内証の法を顕現するのであり、ここに顕密の説法主体と説法形態の差異が体系的に位置づけられるのである。⁵³

初變化身説三乗教……次他受用身説顯大乘……次自性受用佛……各説三密門。⁵⁴

(目訳)

初めに變化身が三乗の教を説き、次に他受用身が大乘を顕説し、さらに自性受用仏がそれぞれ三密門を説く。

したがって、三身は抽象的な分類にとどまるものではなく、誰がいかなる法を説くのかという説法主体の差異に直結する概念である。すなわち、顕教は主として応化身・他受用身の説法を所依とするのに対し、密教は法身(自性受用)の自受用を重視し、三密による説法を中核に据える。⁵⁵

53 藤井淳「《顕》と《密》」『仏教文化研究論集』8、二〇〇四年、五一―八三頁(空海『二教論』冒頭の顕密定義＝説法主体の差異としての整理を論ずる)。

54 空海『辯顯密二教論』密教文化研究所弘法大師著作研究会編『定本弘法大師全集』第三卷、高野山大学密教文化研究所、一九九四年三月。

55 藤井淳「《顕》と《密》」(『仏教文化研究論集』8、二〇〇四年、五一―八三頁)は特に、顕教＝応化仏(他受用身・變化身)の説法／密教＝法身仏(自性・自受用仏)の説法、三密門という整理を明示している。竹村牧男「空海の『大日経』「住・心品序分」の解釈について」(『東洋学研究』60、二〇二三年、一七―三三頁)は空海が大日経(序分)をどう読み、顕密差異(説法主体・教相)へ連結するかを扱った研究である。

② 「三身一体」について

「三身」と「一体」の関係はしばしば「三身同一身」として表現される。これは、三身を機能・位相に応じて分説しうる一方で、その体性においては互いに離れず、究極的には三身が不異であることを示す概念である。

三身即一身名為密⁵⁶

(日訳)

法身・報身・応身の三つが一体である「三身即一」は、方便(権教)では説かず、隠したことを表す密教の教えである。

これを踏まえると、尺八の形態的特徴(三つの竹節)が、密教の「三身一体」思想と結び付けて解釈され、尺八の様式そのものに教義的意味を付会する説明の枠組みが成立している。すなわち当該文献は、器物の形状を教理の表象として再符号化することで、尺八を単なる楽器ではなく、密教的世界観に回収される宗教的記号として位置づけようとするのである。

56 智顛撰・灌頂記『妙法蓮華經文句』卷第九(『大正藏』第三十四冊、129c15-18)。

3. 本ノ切口ハ胎藏界、上ノ切口ハ金剛界

胎藏界と金剛界は、真言密教において両部曼荼羅が示す二つの世界(法門)であり、しばしば対として並称される。一般に、胎藏界は『大日経』の体系に、金剛界は『金剛頂経』の体系にそれぞれ関連づけられ、両者の相補的關係を通じて密教世界観の全体構造が構成される。

4. 合テ七百餘尊ナリ

本文が尺八の上下両端をそれぞれ胎藏界・金剛界に配当することは、尺八という器物をそのまま両部曼荼羅の宇宙論的枠組みへ包摂する操作にはかならない。すなわち、胎藏界／金剛界という二重世界(「理(慈悲)」と「智(智慧)」の相補的關係として把握される)を、尺八の形態要素に貼り付けることによって、尺八を単なる楽器ではなく、密教的世界観を体現しうる宗教的記号として再定位しているのである。

また「七百余尊」という言い回しは、中世く近世にしばしば見られる両部諸尊の数量叙述と整合的である。たとえば『太平記』には、「胎藏界七百余尊・金剛界五百余尊」といった形で、両部の諸尊数を具体的に数示する表現が見え、当該史料における「七百余尊」も、そうした通念的な数量イメージを踏まえて構成された可能性が高い。

胎藏界七百余尊、金剛界五百余尊をば、入道太政大臣清盛公、手ら書たる尊容也。⁵⁷

(8) 原文：コモト云フソノ水上ヲタツヌルニ古モナク、今モナシ、亦云、三界ハ無法、見モノ、マ、ニ、柳ハ緑、花ハ紅トモ申ナリ

(現代語訳)

薦(こも)という、その源を尋ねてみると、昔もなく今もない。あるいは三界無法と言う。見よ、柳は緑で、花は紅である、ともいうことだ。

表面上は「薦」の来処を問うているように見えるが、その実、源を尋ね来処を追究する問いそのものを禪的な「不可得」の宗旨へと転化している点に特徴がある。すなわち、そもそも「薦」の起源を問い詰める営為自体が妄求であることを示唆し、これを「三界無法」という仏教的立場によって裏つけたうえで、最終的には「柳は緑、花は紅」という句によって、分別知を離れた当下の如実へと帰着させるのである。

「柳ハ緑、花ハ紅」を引用する目的は、「薦」の由来を説明するためではなく、由来を追う問いそのものをそこで断ち切り、眼前の事実へ引き戻すために引かれている。つまり「三界無法／不可得」の立場を「当下」として示し、薦僧の起源問題に関する追究を意図的に回避しようとする。

57 長谷川端(校注・訳)『太平記(四) 卷第三十一―卷第四十』新編 日本古典文学全集57、東京：小学館、一九九八年。

1. 「三界ハ無法」

「三界無法」は、禅宗語録において頻出する定型句の一つである。

例えば、

上堂云：三界無法！霜天皎月，何處求心？山高水深，四大本空。不辨西東，佛依何住？⁵⁸

(日記)

上堂：「三界には法がない。霜の降りる澄み切った天空に皎々たる月が懸かるとき、いったいどこに心を求めるというのか。山は高く水は深いが、地・水・火・風の四大は本来空である。東西の別さえ立てがたいなら、仏はいずこに依り住むというのか。」

欲界・色界・無色界という「三界」のいずれにも、固定した実体としての真理は存在しない、という仏教の言説である。

2. 「柳八緑、花八紅」

「柳緑花紅」もまた、禪宗語録においてしばしば用いられる比喩表現であり、その例としては、『天聖廣燈録』卷三十「真州定山惟素山主章」に、

問：如何是一味法界？ 師云：花紅柳緑。⁵⁹

『五燈會元』卷八「酒仙遇賢禪師章」にも確認される。

秋至山寒水冷，春來柳緑花紅。⁶⁰

ここで言われる要点は、「道」を体得するにあたって、ことさらに近きを捨てて遠きを求める必要はなく、むしろ日常の営みそのものが「道」である、ということであろう。したがって「柳緑花紅」は、単に春の景物が美しいという比喩ではなく、「道」を外に探しに行くのではなく、いま眼前の景と、それを受け取る自己の「見聞覺知」そのものにおいて道が現前する、という禪的転回を端的に示す表現であろう。中唐の馬祖道一を中心とする洪州禪では、覚りを特別な境地や彼方の真理として措定せず、むしろ日常の感覚・認識作用がそのまま本性の発現であり、仏性の作用であるという理解を提示した。

60 59 『天聖廣燈録』卷三十（正續藏 X78, No.1553, p.574a24）。
宋・普濟撰『五燈會元』前田慧雲・中野達慧共編、今枝愛真編集（東京：琳琅閣書店、一九七一年）

この点については、道元禪師もまた相應の論述を示している。

恁麼ならば、山河をみるは仏性をみるなり、仏性をみるは驢騾馬背をみるなり。⁶¹

ここでいう「道」とは、別に玄妙なる境地を他処に求めて到達すべき対象なのではなく、むしろ眼前の諸相(山河大地・驢騾馬背)といった具体的事物を見ることに現成している。

(9) 原文：コモト云ソノ水上ノナカリセハ、世ニヲチ人ノ家ハナキモノ、サテ亦長門ニテ赤間ヶ關、洛陽ニテ相坂ノ關、奥州ニテ白河ニ所ノ關、三關今役ナクシテ、天地同根、萬物一體、天地豊繞ノコモニ、關モ役モナシ

(現代語訳)

「コモ」というものの根源が存在しないのであれば、この世に落ち人の住まう家は成立しえない。さらに、長門における赤間ヶ關、洛陽における逢坂關、奥州における白河の關という二所の關を挙げる。これら三關は、いまや役目を失い、天地同根・万物一体の理が示されるのであって、天地を豊かに繞るコモのものには、關も役に立たないとされる。

61 道元『正法眼蔵』「仏性」：大久保道舟編『道元禪師全集』上卷(東京：筑摩書房、一九六九年)一六一―一七頁。

1. 「三関」について

赤間ヶ関は古称の一つで、山口県下関周辺（関門海峡域）に相当する。逢坂（相坂）関は、京都と近江を結ぶ交通の要衝に設けられた関隘であり、古代における畿内防衛の中核的関所の一つとして位置づけられる。また白河関は、陸奥（奥州）方面へ通ずる要路を押さえる関として知られる。⁶²

当該箇所では、「長門の赤間ヶ関」「洛陽⁶³の逢坂関」「奥州の白河（の二所の関）」という「三関」が、すでに役なくしてとされる点を導入として、「コモ」なるもの（ないしその担い手の集団）もまた関も役なしと語られる。すなわち、かつて軍事的・交通統制上の拠点として機能した関所が機能喪失に至ったのと同様に、自己の側もまた既存の秩序のうちで定められた役用を失った存在である。

「ヲチ人」は古表記の「オチ人」に相当し、通常は漢字で「落人」または「落ち人」と記される。一般に、戦に敗れて人目を避けつつ逃亡し、潜伏する者を指す語である。⁶⁴

(10) 原文：コモノ棒ニフシンカソロソ、ギ、スレハ白雲萬里

（現代語訳）

薦僧が手にしているその棒が不審に思われるが、その疑問を持って、「白雲万里」を離れるというのであ

62 小学館編『日本大百科全書（ニッポニカ）改訂版（東京：小学館、一九九四年）。

63 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』（京都を中国の洛陽になぞらえての呼称）（東京：小学館、二〇〇五―二〇〇六年）。

64 小学館国語辞典編集部編『精選版 日本国語大辞典』（東京：小学館、二〇〇五―二〇〇六年）。

る。

ここでいう「棒」は、一般に行脚者が携行する拄杖と理解しうる。これは前段における「天蓋」「掛絡」「乾坤の袋」「定袋」等と同様に、外在的な器物が仏教的法義の象徴へと読み替えられる連鎖の一環として位置づけられる。

「白雲万里」という語は、仏法の真諦が言語表現によって尽くし得ないものであり、したがって積極的に説明されるべき対象でもない、という不可説・不説の含意を示す表現として理解される。

例えば、

師云：若論第一義、西天二十八祖唐土六祖、立在下風。一大藏教白雲萬里。⁶⁵

(日記)

師曰く、「仏法の究極を論じようとするならば、西天二十八祖および中土六祖といえども知らなかった。まして、大藏教にも書かれてはいなかった。」

本史料は問答体を枠組みとして、「不審」として提示される薦僧の装束・携行具・行動を、回答側が逐一「〜とも申なり」「〜の義なり」と正名し、仏教語彙によって象徴化する構造をもつ。すなわち、薦僧

の外形と実践を、密教（五大・両界・三身等）と禪語（不可得・三界無法・柳緑花紅等）の双方を交差させて再解釈し、その世俗的流転と行脚を、宗門的に承認可能な法義体系へ転写する点に、本史料の核心的機能が認められる。

とりわけ、端書における祖師・寺院への接続（法燈国師帰朝・四居士・紀伊由良）と、本文における普化の句の援用（暗頭来・明頭来）は、周縁的集団を禪門の系譜へ接合する「前提設定」として働く。他方、笠を天蓋、肩掛けを神仏具、背負い具を天地・五大、尺八を両界・諸尊・三身へと配当する叙述は、外見上は乞食・放浪と隣接しうる実態を、宗教的象徴へと反転させる装置である。以上により、本史料は史実叙述というよりも、薦僧／暮露の存在を宗教的合法性を帯びた自己説明に組み替える規範的言説として位置づけられる。

(11) 原文：薦僧開山普化和尚末派十六派アリ、ワカサリ門派、筑紫ニイヌヤロウ門派、北國ノキハ門派、中國ニノキハ門派、伊勢ニサカハヤシ門派、五畿内ヤワタノキハ門派、武蔵ニカ、リ門派、美濃ニ若衆門派、上州ニサラハ門派、中武蔵ニヨリタケ門派、下總ニキンゼン門派、下野ニコキクハ門派、奥州ニタンシヤクヨロコヒ門派、常陸ニウメジ門派、奥州ニタンシヤク派ヨ、北國ニカンタンキノハ門派、リワカル派アリ、

普化宗十六派に関する叙述としては、本史料が現段階で最も早い記録に位置づけられる。本史料によれば、薦僧の修行集団は十六の門派に分かれ、いずれも普化和尚を開山祖師として奉じる点が明示されている。分布に関しては、四国を除く全国各地に門派の所在が掲げられ、とりわけ関東が最も集中する地域として描かれる。具体的には、十六派中六派が関東に配当されており、さらに一部の門派は近世後期に至

るまで存続したことが示唆される。

なお、十六派の派名とおおよその分布地域を記す史料としては、『一閑先生尺八筆記』も挙げられる。宮地一閑は江戸時代中期の尺八演奏者であり、生没年は未詳である。通称は宇右衛門という。尺八三大流派の一つである琴古流の開祖黒沢琴古(一七一〇—一七七二)の門弟として知られるが、のちに独立して「一閑流」を立て、その祖となった。⁶⁶

その記載により存続派の把握が可能となる。ただし、抄写過程における誤写・誤字や用字の不統一等の要因により、両史料が列挙する派名は必ずしも一致しない点に留意を要する。

古十六派と云うは

斬詮 即ち今の金先派、火下 今の活惣派、

宗和 今の根笹派、根笹派伝統の書には司祖派と申す由なり、

寄竹 梅士 小菊 夏潭 後短尺派と号し今不智派と云う、

右七派相統す。

芝隣 酒林とも、義文 大桜とも、隠巴、

司祖 雄南 野ノ派 短尺 多門義とも、

66 上田正昭・西澤潤一・平山郁夫・三浦朱門(監修)『日本人名大辞典』講談社、二〇〇一年。

兒派 野木、

右九派断絶す^{○67}

両史料の派名は、表記体系が異なる(A || 『暮露虚無僧本則』 || 仮名中心、B || 『一閑先生尺八筆記』 || 漢字中心)ため、対応関係は音韻的近似と意味的近似によって推定するほかない。以下、対応の蓋然性が高いものから挙げる。

1. 対応が高確度のもの

1) キンゼン門派 (A) ⇕ 斬詮 (B) || 金先派

仮名「キンゼン」と漢字「斬詮／金先」は音が近く、Bが今の「金先派」と明記する点も含め、同一系統と見てよい。

2) ヨリタケ門派 (A) ⇕ 寄竹 (B)

67 写本『一閑先生尺八筆記』／一閑「撰」：山本万年校（早稲田大学蔵書）(address: www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/ch11/ch11_04064/index.html)

音形一致。

3) ウメジ門派 (A) ↓ 梅士 (B)

音形一致。

4) サカハヤシ門派 (A) ↓ 芝隣 (B) || 酒林

Bが「酒林とも」と異称を明示しており、Aの「サカハヤシ」と一致する。

5) タンシヤク… (Aの二項) ↓ 短尺 (B)

Aには奥州で「タンシヤク」系が二重に現れるが、少なくとも短尺系名称が存在すること自体はBの「短尺」と対応する。

以上、年代を異にする二つの史料を対照すると、『暮露虚無僧本則』に列举された普化宗諸派は、その後の歴史的推移のなかで一部が消滅し、他方で一定の派は存続したことが確認される。他方で、同史料をもつて直ちに普化宗の実体的成立を断定することには慎重さも要するものの、少なくとも「普化和尚」を開山とする門派秩序を明示し、宗門的自己規定(由緒・系譜・分派枠組み)を可視化した点において、『暮露虚無僧本則』を普化宗の成立とその後の展開を画する一つの画期として位置づけることは妥当であろう。

(四) 結語

本稿は、尺八托鉢者集団がいかなる契機と制度的条件のもとで「普化宗」という名称のもとに宗教団体として自己規定を確立しえたのか、という問いを起点に、実態をうかがいうる史料として「高野山文書」所収の「暮露虚無僧本則」を取り上げ、逐次読解を行った。その結果、第一に確認されるのは、同史料が「薦僧」の装束・携行具・所作をめぐる問答体を骨格とし、外形的には乞食・放浪と隣接しうる実態を、密教語彙(五大・両界・三身等)と禪語(不可得・三界無法・柳緑花紅等)を交差させて象徴化し、宗門的に承認可能な法義体系へと転写する「自己説明／規範化」の装置として機能している点である。

第二に、端書が法燈国師帰朝・四居士・紀伊由良といった要素によって周縁的集団を祖師・寺院の系譜へ接続し、さらに本文冒頭で普化の句(暗頭来・明頭来)を援用することにより、薦僧の由緒と修行を禅門内部の言説へ接合する「前提設定」を与えている点が重要である。ここでは、歴史的事実の叙述というよりも、当該集団が外部(寺院社会・領主権力・世俗社会)に対して自己の宗教的正統性を作動させるための語り口と記号体系が編成されている。

第三に、同史料の外題が「暮露虚無僧本則」である一方、本文の主要呼称が「薦僧」で「虚無僧」語が見えないという呼称の揺れは、近世初期における命名と内部呼称の位相差を示唆し、史料利用に際してはこの層位を峻別する必要がある。加えて、末尾の「十六派」列挙は、普化和尚を開山とする末派の存在を明示し、のちに確立していく宗門的枠組みの早期形態を示す手がかりとなる。

以上により、「暮露虚無僧本則」は、普化宗成立の起源事実を直接に語る史料というより、薦僧／暮露

の實踐を、仏教的象徴と祖師系譜へ組み替えることで宗教的合法性を提示しようとする規範的言説として位置づけられる。

参考文献

【史料・原典】

高野山史編纂所(編)『高野山文書 第九卷 旧高野領内文書(一)』京都：高野山文書刊行会、一九三六年。

塙保己一(編)『群書類従』第十八輯 東京：経済雑誌社、明治三十五(一九〇二)年(翻刻)。

吉田兼好(著)／佐竹昭広・久保田淳(校注)『方丈記・徒然草』(新日本古典文学大系三九) 東京：岩波書店、一九八九年。

紫式部 (著) / 阿部秋生・秋山虔・今井源衛・鈴木日出男 (校注・訳) 『新編日本古典文学全集二〇 源氏物語 (二)』 東京：小学館、一九九四年。

紫式部 (著) / 池田亀鑑 (校注) 『源氏物語 (一)』 東京：岩波書店、一九六〇年。

豊原統秋 (著) / 正宗敦夫 (編纂校訂) 『體源鈔』 東京：日本古典全集刊行会、一九三三年。

国史研究会 (編) 『国史叢書 第二〇卷 芳野拾遺物語・吉野拾遺』 東京：国史研究会、一九一六年。

喜多村信節 (撰) 『嬉遊笑覧』 東京：名著刊行会、一九七〇年。

喜田川守貞 (著) / 宇佐美英機 (校訂) 『近世風俗志 (守貞謄稿)』 東京：岩波書店、一九九六—二〇〇二年。

伊勢貞丈 (著) / 島田勇雄 (校注) 『貞丈雜記』 東京：平凡社 (東洋文庫)、一九八五年。

寺島良安 (著) / 島田勇雄・竹島淳夫・樋口元巳 (訳注) 『和漢三才図会』 東京：平凡社 (東洋文庫)、一九八五—一九九一年。

山本守秀(解註)『虚鐸傳記國字解』東京：日本音楽社、一九八一年。

長谷川端(校注・訳)『太平記(四)』東京：小学館、一九九八年。

大正新脩大藏經刊行会(編)『大正新脩大藏經』第八卷(所収『金剛般若波羅蜜經』No.235)東京：大藏出版、一九二四—一九三四年。

大正新脩大藏經刊行会(編)『大正新脩大藏經』第三十四卷(所収智顛撰・灌頂記『妙法蓮華經文句』No.178)東京：大藏出版、一九二四—一九三四年。

(宋)普濟(撰)『五燈会元』前田慧雲・中野達慧(共編)／今枝愛真(編集)京都：琳瑯閣、一九七二年。

大正新脩大藏經刊行会(編)『大正新脩大藏經』第四十七卷(所収(宋)紹隆等編『圓悟佛果禪師語錄』No.1997)東京：大藏出版、一九二四—一九三四年(再版：一九六八年)。

《法演禪師語錄》卷一 (CBETA 2025.R3.T47.no.1995)。

(清)陳壽祺(撰)・陳喬樞(述)／馬昕・米臻(点校)『三家詩遺說考』北京：中華書局、二〇二四年。

『一閑先生尺八筆記』一閑（撰）／山本万年（校）〔早稲田大学図書館蔵〕。

【研究文献】

井出幸男「中世尺八追考——伝後醍醐天皇御賜の尺八を中心に——」『高知大学学術研究報告（人文科学編）』41、一九九二年。

保坂裕興「十七世紀における虚無僧の生成——ぼろぼろ・薦僧との異同と「乞う」行為のあり方——」塚田孝・吉田伸之・脇田修（編）『身分的周縁』京都：部落問題研究所出版部、一九九四年。

保坂裕興「虚無僧——普化宗はどのように解体したか——」高埜利彦（編）『民間に生きる宗教者』（シリーズ近世の身分的周縁1）東京：吉川弘文館、二〇〇〇年。

石井良助（編）『江戸町方の制度』増補新訂、東京：新人物往来社、一九九五年。

岡田富士雄『虚無僧の謎——吹禪の心』秋田：秋田文化出版、二〇〇一年。

花田伸久「虚無僧の天蓋」『哲學年報』55、九州大学文学部、一九九六年。

花田伸久「虚無僧の天蓋(二)」『哲學年報』56、九州大学文学部、一九九七年。

泉武夫『竹を吹く人々——描かれた尺八奏者の歴史と系譜』仙台：東北大学出版会、二〇二三年三月。

高桑いづみ・野川美穂子「調査報告・現存する一節切——正倉院と虚無僧尺八のはざままで——」『芸能の科学』33、二〇〇六年。

衣川賢次『臨濟録訳注』東京：大法輪閣、二〇二三年。

鈴木晋雄「新義真言教学の〈強み〉と〈弱み〉——「新義教学VS古義教学」という視点から——」『現代密教』33、智山伝法院、二〇二四年。

大久保道舟編『道元禅師全集』東京：筑摩書房、一九六九年。

藤井淳「《蹟》と《密》」『仏教文化研究論集』8、二〇〇四年。

竹村牧男「空海の『大日経』「住、心品序分」の解釈について」『東洋学研究』60、二〇二三年。

柳田聖山(編)『臨濟録抄書集成』上冊・下冊(『禅学叢書唐代資料編』一〇)京都:中文出版社、一九八〇年。

【辞典・参考資料】

小学館(編)『日本大百科全書(ニッポニカ)』改訂版(全二十五巻)東京:小学館、一九九四年。
国史大辞典編集委員会(編)『国史大辞典』吉川弘文館、一九七九—一九九七年。

小学館国語辞典編集部(編)『精選版 日本国語大辞典』全三巻、東京:小学館、二〇〇五—二〇〇六年。

小学館(編)『デジタル大辞泉』小学館。

ブリタニカ国際大百科事典小項目事典編集部(編)『ブリタニカ国際大百科事典小項目事典』東京:ブリタニカ・ジャパン。

小山靖憲「高野山文書」平凡社(編)『改訂新版 世界大百科事典』東京:平凡社、二〇〇七年。

『三十二番職人歌合』平凡社(編)『改訂新版 世界大百科事典』東京:平凡社、二〇〇七年。

平凡社(編)『改訂新版 世界大百科事典』東京:平凡社、二〇〇七年。

駒沢大学内禅学大辞典編纂所(編)『禅学大辞典(新版)』東京:大修館書店、一九八五年。

中村元(編)『岩波仏教辞典 第三版』東京:岩波書店、二〇二三年。

中村元『広説仏教語大辞典(縮刷版)』東京：東京書籍、二〇一〇年。

上田正昭・西澤潤一・平山郁夫・三浦朱門(監修)『日本人名大辞典』東京：講談社、二〇〇一年。

【電子資料】

CBETA(中華電子佛典協會)『CBETA電子仏典集成』2025.R3

早稲田大学図書館「古典籍総合データベース」(所収「二閑先生尺八筆記」)。

国立国会図書館レファレンス協同データベース「虚無僧について知りたい。」(近畿大学中央図書館作成、

二〇一四年)。

『祖堂集』卷二譯注(二)「保福和尚章」(下)

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

本稿は『祖堂集』卷一一「保福和尚章」全五四則の後半二十四則(三三)～(五四)の譯注で、昨年公表した「保福和尚章」上篇(二)～(三〇)に引き續き下篇として本紀要に發表する。この下篇は毎偶數週金曜日(の定例研究會において二〇一七年六月二二日に開始、二〇一八年四月二七日に「保福和尚章」後半二四則を讀了した。會讀に譯注資料を提出して討論を擔當したのは、川島常明、久保讓、鈴木洋保、鈴木史己、小川太龍、呉進幹(戒法)の諸氏および西口芳男、衣川賢次である。本稿は西口が當日の配布資料と討論の結果をふまえて起稿したものを衣川が檢討を加えて成ったものである。

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

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

消息がここに敍べられている。『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燈(後招慶)の師保福從展にかかわる資料が豊富に蓄えられていたらしく、長慶慧稜は保福從展と廣く古今の話頭(禪宗故事)を討論したと言われ、二人の章(卷一〇「長慶和尚章」と卷二「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』にはほぼ収録されているから、『祖堂集』主要部分の編纂(原一卷から原十卷への増廣)はこの二人の語録を編纂することが核となり、かれらの取り上げた話頭が各卷に配せられたとも考えられる。「長慶和尚章」全三〇則のうちの二三則、「保福和尚章」全五四則のうちの三七則は本書独自の収録であり、これらの則の精密な讀解を通して、從來知られなかつた唐末五代福建禪宗の問題意識と思想的營爲が明らかになる。

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

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

禪文化研究所唐代語錄研究班

西口 芳男

衣川 賢次

二〇二六年三月二〇日

〔凡例〕

- 一、本譯注は禪文化研究所唐代語録研究班の會讀成果である『祖堂集』卷一一「保福和尚章」後半二四則の校訂本文、訓讀文、日本語譯、注釋から成る。
- 二、譯注の底本は禪文化研究所影印大字本『祖堂集』（基本典籍叢刊、一九九四年）であるが、これを校訂排印した中華書局版『祖堂集』上册（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』に従って分段し、各則にタイトルをつけた。本文の文字の異同は中華書局版に校記があるので本譯注にはあらためて加えず、問題になる異文は注釋中に論ずることにした。
- 四、注釋に引用した典籍は、基本的に上掲中華書局版『祖堂集』附録二「關於祖堂集的校理」四、「祖堂集校勘舉例」（九三八頁）に列する版本をもちいる。『祖堂集』には中華書局版の則番號を附し、檢索に便ならしめた。

「目次」

保福和尚章(下)

*印は本書にのみ録する章

- * (三一) 一闍提を殺せば、無量の福を得ん
- * (三二) 一百個の話を道得するよりは、一個の話を行取するに如かず
- * (三三) 佛の一言で五百菩薩に害心が生じた
- * (三四) 天上、地下に弥勒無し
- * (三五) 應眞の菩薩は内外俱に黄金色
- * (三六) 直是(たと)い理有るも、雪處(せつじょ)無し
- * (三七) 諸法(しよほふ)に座(ざ)らずして、還(かへ)た過(とが)無(な)きを得んや?
- * (三八) 諸聖(しよせい)に見(ま)えんと欲(ほつ)得(と)するも、亦(また)此(こ)の門(かど)より入(い)る
- * (三九) 無生(むじやう)の路(ぢ)に達(たつ)したいなら、本源(ほんげん)を識(し)らなければならぬ
- * (四〇) 若是(も)し善(ぜん)知識(ちき)ならば、一物(いちぶつ)にも亦(また)違(ちが)わず
- * (四一) 亂走(らんそう)して變(か)ぜしや?
- * (四二) たとい完璧(かんぺき)に言(い)えても、どもつたものでしかない
- * (四三) 什摩(いず)處(こ)か是(こ)れ某甲(かいつ)の去處(きょこ)ならざる?
- * (四四) 不問(ふもん)不答(ふたふ)の時(とき)は如何(いか)な?
- * (四五) 此(こ)の事(じ)は閃電(せんでん)、石火(せきか)、火焰(くわえん)、霹靂(びやくりやく)に相(あ)い似(に)たり
- * (四六) 文殊(もんじゆ)の劍(けん)
- * (四七) 這裏(しやり)は則(すなは)ち易(やす)く、那裏(なり)は則(すなは)ち難(がた)し

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

〔三一〕一闍提を殺せば、無量の福を得ん

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

【訓讀】

因みに舉す、「曹山の三種の闍提に云く、「一切を殺し盡くすを、名けて闍提と曰う。一闍提を殺せば、福を得ること無量なり」と。僧問う、「只だ一闍提の如きは、作摩生が殺さん？」師云く、「殺さず。」進んで云く、「爲什麼にか殺さざる？」師云く、「若し殺せば則ち闍提に同じからん。」

【日譯】

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

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

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

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

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

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

右の引用は『大般涅槃經』(南本)卷一五「梵行品之二」の一節の取意であろう。

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

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

のである。

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

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

〔三二〕 一百个的話を道得するよりは、一个的話を行取するに如かず

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

行？」師云：「汝須禮拜。」

【訓讀】

因に擧す、「雲居、徒に示して云く、『二百個の話を擧し得るよりは、一個の話を揀び得るに如かず。』
 一百個の話を揀び得るよりは、一個の話を道取するに如かず。』
 一百個の話を道得するよりは、一個の話を
 行取するに如かず。』時に僧有りて問う、「只だ一個の『話の』如きは、作摩生が行ず。」師云く、「行ぜ
 ず。」進んで云く、「爲什麼なにゆゑに行ぜざる？」師云く、「汝須らく禮拜すべし。」

【日譯】

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

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。

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

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

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

有人舉似雲居、雲居云：「行時無說路、說時無行路。不說不行、合行什摩路？」

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

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

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

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

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

○時行僧問…只如一个「話」、作摩生行？「雲居和尚は一个の話を行取するに如かずと言いましたが、一个の話をどう行ずるのですか？」

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

大道虚曠，常隱於自受用中，常顯於自受用中。絲毫不有，絲毫不無。應古應今，全生全不生，全滅全不滅。還且作麼生會？還見麼？自還是生，自還是不生，自還是滅，自還是不滅。且作何理論，作何領覽？若與麼見，與麼知，與麼說，與麼道，也只如然。無得而得，不行而行。應須與麼始得。〔玄沙廣錄〕卷中(二二二)

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

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

じたりできないことが「無得而得，不行而行」であろう。また菩提達磨『安心法門』には、「不見一物，名爲見道；不行一物，名爲行道。(何も見ないのが道を見ることであり、何も行じないのが道を行すること)」（『宗鏡錄』卷九七、『少室六門』など）とある。『思益梵天所問經』卷二「問談品」には、網明菩薩の「菩薩の是の如く六波羅蜜を行ずるは、何の處に於いて六波羅蜜を行ずるや？」という問に、梵天は「行ずる處無きなり、所以者は何ん？凡そ行ずる所有るは皆な是れ行ぜず、若し行ぜば即ち行ぜず、若し行ぜざれば即ち是れ行なり」（大正藏第一五册四五下）と答えている。すなわち功利的・有目的な行は本來の行ではない。

○進云：爲什麼不行？師云：汝須禮拜 君は言葉を求めるのではなく、自ら禮拜するのではなく、自ら禮拜するところを具現してゐると分かれば、その行は求める行ではなくなり、行ずることなき（求めることなき）行となる。

〔三三〕 佛の一言で五百菩薩に苦心が生じた

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

【訓讀】

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

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

【日譯】

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

【注釋】

○本話は本書にのみの収録である。

○佛既說一言、五百害心生 「佛の一言によつて五百人の菩薩に佛を害する心が生じた」と曹山は言うが、恐らくは『大寶積經』卷一〇五〈善住意天子会〉(またその異譯である『聖善住意天子所問經』卷下)に見える話を踏まえて言うのであろう。いま湛然述『止觀輔行傳弘決』卷第四之四に引かれるものによつて見れば、次のようである。

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

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

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

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

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

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

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

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

○師云：冷侵侵地

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

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

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

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

師上堂曰：「阿你渾家，切須保護一靈之物，不是你造作名邈得，更說什麼薦與不薦？吾往日見石頭

和尚、亦只教切須自保護。此事不是你譚話得。阿你渾家、各有一坐具地、更疑什麼？禪可是你解底物？豈有佛可成。佛之一字、永不喜聞。」(『景德傳燈錄』卷一四「丹霞天然禪師章」)

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

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

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

〔三四〕天上、地下に弥勒無し

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

勒在什麼處？」師乃叱之。

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

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

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

安字?」洞山直得禪床震動乃曰:「膺闍梨!」

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

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

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

○後僧學似洞山、洞山叱一

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

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

〔三五〕應眞の菩薩は内外俱に黄金色

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

〔訓讀〕

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

〔日譯〕

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

〔注釋〕

○本話は本書のみの収録である。

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

也」である。

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

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

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

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

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

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

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

〔三六〕直たと是こゝ理有りるも、雪處せつじよ無なし

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

〔訓讀〕

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

〔日譯〕

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

【注釋】

○本則は他に収録がない。

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

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

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

また『大慧普覺禪師語錄』卷三に次がある。

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

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

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

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

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

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

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

さらに『景德傳燈錄』卷八「利山和尚章」、

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

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

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

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

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

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

〔三七〕 諸法に座らずして、還た過無きを得んや?

師有時云：「不座諸法、還得無過摩?」

【訓讀】

師は有る時に云く、「諸法に座らずして、還た過無きを得んや?」

【訓讀】

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

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○師有時云：不座諸法、還得無過摩? 「座」は「坐」に通じ、「因」の意(中華書局版第二次印刷『祖堂集』下冊、五〇七頁、校記〔四〕)。「不座諸法」とは、諸法を根據にしない意。「證道歌」に「幻化空身即法身」と言われているように、馬祖の禪は五蘊身(諸法)を離れてある法身(法身の絶対化)を認めない。また

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

〔三八〕 諸聖に見えんと欲するも、亦た此の門より入る

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

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

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

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

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

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

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

用なるも法界を出でず」(景德傳燈錄)卷二八。

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

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

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

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

○師叱之。保福は矛盾を衝かれて、不機嫌に罵聲を發した。「欲得見諸聖、亦從此門入：不欲得見諸聖、亦從此門入。作摩生是汝入門底事?」と問いかけて、「門に入る必要もなかったのだ」と氣づかせようという保福の指導は失敗に歸した。馬祖(七〇九く七八八)の新興禪宗から百四十年、大衆化した禪宗内にあつてその教説の再檢討ということが課題となっていたが、本則の問答は、雪峯の用いた「良久」(默然)によるのではなく、言葉によつて究極を示そうとしたにもかかわらず、功を奏するに至らなかつたのである。馬祖禪の「性在作用」、「即心是佛」、「無事」という思想は、佛教教學の修道論に對する高

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

〔三九〕無生の路に達したいなら、本源を識らなければならぬ

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

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

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

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

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

『金剛般若經』一合理相分に言う、

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

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

『金剛經解義』は、次のように解釋している。

説一合相者，心存所得。故即非一合相，心無所得，是名一合相。一合相者，不壞假名，而談實相。

(『慧能研究』四六〇頁、大修館書店)

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

「無生路」は、不生不滅なる解脱の路。「誌公和尚十二時歌」に言う、

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

○其僧再舉 僧はまだ「良久」がそれだったとは気がつかず、問い直した。

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

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

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

〔四〇〕 若是し善知識ならば、一物にも亦た違わず

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本話は本書にのみ見えるものである。

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

若被惡鬼打之、……或被顛鬼打之、或患丁腫、或患漏、或體生瘡疱、……一切毒蟲所螫之者、以黄土作泥、呪之七遍、塗其螫處、悉得除愈。（大正二〇・一五〇下）

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

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

「諸漏已盡」は佛典では、阿羅漢の境地である。『法華經』序品、「一時、佛住王舍城耨闍崛山中、與大比丘衆萬二千人俱、皆是阿羅漢、諸漏已盡、無復煩惱。」(大正藏卷九・二下)

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

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

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

また『宗鏡錄』卷三三にも次がある。

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

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

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

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

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

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

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

南本『涅槃經』卷三四「迦葉菩薩品」の偈に言う、

如來受苦不覺苦，見衆生苦如己苦。（大正藏卷一・二・八三八上）

また輸波迦羅（善無畏）譯『蘇婆呼童子請問經』卷上に次がある。

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

正藏卷一・八・七三五下）

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

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

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

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

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

「誰も見ておらんでよかったわい。」(日譯は前掲書)

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

〔四一〕亂走して變ぜしや？

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

〔訓讀〕

小師の行脚より歸るに因り、師問う、「汝亂走して、還た變ぜしや？」對えて云う、「是れ神ならず、是れ鬼ならず、什麼にか變ぜん？」師云く、「又た亂走して什麼と作す！」對えて云う、「也た和尚の鑿せんことを要す。」師云く、「汝に二十棒を放す」。師代わりて云う、「和尚は什麼處に走り到れるを見しや？」

〔日譯〕

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

【注釋】

○本話は本書にのみ収録される。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

師問新到僧：「什麼處來？」僧瞪目視之。師云：「驢前馬後漢！」僧云：「請師鑒。」師云：「驢前

馬後漢！道將一句來。」無對。

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

身は主人公にしたがう奴僕だ！一句吐いてみよ。」僧は何も言えなかった。

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

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

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

〔四二〕たとい完壁に言えても、どもったものでしかない

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

【訓讀】

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

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

【日譯】

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

【注釋】

○本話は本書にのみ見えるものである。

○師問僧：我尋常道：莫道道不得，設而道得十成，猶是患審。既道得十成，爲什麼却成患審？「私はい

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

〔四三〕**什摩處か是れ某甲の去處ならざる。**

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本話頭は本書にのみ収録されるもの。

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

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

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

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

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

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

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

○對云：什摩處不是某甲去處？「（ここを離れても）どこだって私の居場所でございます。」黄檗希運は

「三千世界是沙門眼」（宛陵錄）、長沙景岑は「盡十方世界是沙門眼、盡十方世界是沙門全身、盡十方世界是自己光明、盡十方世界在自己光明裏、盡十方世界無一人不是自己」（景德傳燈錄卷一〇）、雪峯義存は「盡大地是你」（雲門廣錄卷上）と言つたのを承けて言う。「去處」は「場所。去く處または去つた處」という意ではなく、単に（ところ）という意の俗語（禪語辭典）。「玄沙廣錄」卷上、「盡十方世界は、都來て只是だ我が去處。」

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

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

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

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

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

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

保福は修行時代、招慶慧稜、安國弘輶と江外へ結伴行脚したが、保福だけが行脚を切り上げ、ひとり先に雪峯山に歸ると言い出したことが本章第一三則に見えている。その理由は記されていないが、行脚によつて修行の成果が得られず、行脚が宗乘を悟るのに資するものではないとわかつたからであろう(『祖堂集』卷一一譯注(二)「保福和尚章」(上)參照、『禪文化研究所紀要』第三十八號、二〇二五年)。保福を辭して行脚に出ようとする僧に「什摩處去？」と問うのは、その時の經驗を踏まえて、保福を離れて宗乘を求める行脚に出ることの愚を戒めるものであろう。

〔四四〕不問不答の時は如何？

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

【訓讀】

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

た虚しく這个の問い有り。」

【日譯】

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

【注釋】

○本話頭は本書にのみ収録されるもの。

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

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

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

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

州鵝湖智孚禪師章」）

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

〔智門祚禪師語錄〕頌古、禪學叢書之一、二二三頁下)

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

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

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

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

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

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

問：「有問有答，蓋正尋常。不問不答又如何？」師云：「莫顛倒！」「莫便是麼？」師云：「莫顛倒！」〔汾陽無德禪師語錄〕卷上、大正藏卷四七・六〇七中)

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

「不問不答」ということについて本書卷一二「禾山和尚章」に、問答を分類して論じたところがあり、衣川賢次「唐末五代禪宗の思想―『祖堂集』卷一二「禾山和尚章」研究」(『東洋文化研究所紀要』第百八十八冊、二〇二二年三月)に次の訳注がある。

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

一者、現對緣處機縱奪，亦得名爲問答；

二者、亦有擬心是問，不續是答，是藥病之語；

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

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

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

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

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

この三つを混同してはならず、場合に応じて慎重に區別せねばならぬ。……

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

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

く、「失不失は即ち且らく置く、是れ你是還た趁い著たるや？」對えて曰く、「若し趁い著すと道わば、人の怪笑するを招かん。」師曰く、「是れ你的趁い著たる底の事は作摩生？」對えて曰く、「和尚は還た解く怪笑し得るや？」師曰く、「汝は是れ惡人なり。」僧曰く、「何ぞ必ずしも！」師便ち打ち出し去る。

【日譯】

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

【注釋】

○本則是宋代の語錄に次のような異傳が引かれる。

舉：保福示衆云：「此事如擊石火，閃電光。搆得，搆不得，未免喪身失命。」僧便問：「未審搆得底人還免喪身失命也無？」保福云：「適來且致，闍黎還搆得麼？」僧云：「若搆不得，未免大衆笑。」

保福云：「作家，作家！」僧云：「是什麼心行？」福云：「一杓屎，擱面潑，不知臭。」師云：「諸上座！保福有生擒虎兇底爪牙，者僧也不易相敵。雖然如此，要且放過保福一著。只如翠峯與大衆，還許諸方檢責也無？若免不得，平地上死人無數。其中有得活底麼？」師拈起拄杖云：「來也，來也。」

〔『明覺禪師語錄』卷一「住蘇州洞庭翠峯禪寺語」(室中舉古)

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

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

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

摩竭陀國、親行此令、少林面壁、全提正宗、而時流錯認、遂尚泯黙、以爲無縫罅、無摸索、壁立萬仞。殊不知本分事、恣情識、擲量、便爲高見。此大病也。從上來事、本不如是。巖頭云:「只露目前些子、箇如擊石火、閃電光。若構不得、不用疑著。」此是向上人行履處、除非知有、莫能知之。趙州喫茶去、秘魔巖擊杖、雪峯鞞球、禾山打鼓、俱胝一指、歸宗拽石、玄沙未徹、德山棒、臨濟喝、並是透頂透底、直截剪斷葛藤、大機大用、千差萬別、會歸一源、可以與人解粘去縛。(大正卷四七七七七中)

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

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

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

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

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

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

○師曰：是你趁著底事作摩生？對曰：和尚還解怪笑得摩？

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

○師曰：汝是惡人。僧曰：何必！師便打出去

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

〔四六〕文殊の劍

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

〔訓讀〕

師舉す、「曹山は無著に代わつて曰く、『久しく承るに大士は劍を按うと。何ぞ一塵に處在するを得たる？』」僧便ち問う、「作摩いかんが是れ文殊の劍？」對こたえて曰く、「道うわす。」爲什麼にか道わざる？」曰く、「道えば則ち一塵に在り。」

〔日譯〕

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

【注釋】

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

因舉：「無著和尚到五臺山，見文殊化寺，共喫茶次，文殊提起茶坑子云：『南方還有這個不？』無著云：『無。』文殊云：『尋常將什麼喫茶？』無著無對。」師代云：「幾不與摩道。」又代云：「久嚮金毛，今日親見。」招慶代云：「若與摩，則癡客勸主人（請盡茶）。」

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

次に『宗門統要集』のものを記す。

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

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

曹山章代云：「久承大士按劍，爲什麼處在一塵？」

長慶稜代云：「若與麼，癡客勸主人。」

瑯琊覺云：「若也是去，可謂虎口裏奪食；若也不是去，移舟諳水勢，舉櫂別波瀾。」(文殊のそれ「幻化空身即法身」を認めるなら、虎の口から食を奪うようなもの「大胆で危いこと」。認めない「不一不二」なら、舟を進めるのに水の流れをよく知って、櫂をこいで波瀾を突っ切ってゆくようなもの)

○曹山代無著曰：久承大師「土」按劍，何得處在一塵？茶坑子ちやかんすを持ち上げた文殊に「南方にもこれがあるか？」と問われて、無著は「(そのような茶坑子は)ありません」と答えたところ、さらに文殊に「い

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

大師「土」按劍 『大寶積經』卷一〇五「善住意天子會」(大正藏卷一一・五九〇中下)、またその異訳である『聖善住意天子所問經』卷下(大正藏卷一二・三三上中)、『如幻三昧經』卷下(大正藏卷一二・二五〇下―一五一上)に見える話を踏まえる。五通を得た五百人の菩薩が過去に犯した五逆の罪を見、我心もて分別を起こしてその罪に悩み、忘ずることが出来ず、無生法忍を獲ることが出来ないでいた。それを察した世尊は、その妄心を除いてやろうとする。佛の威神力を承けた文殊は劍を持つて世尊を害せんとし、それをきっかけにして菩薩たちは、我・人・衆生・壽命等の一切法は實體がなく、空にして幻化の如きであり、罪を得るものも無く、罪自体も不可得であることを知り、無生法忍を獲得し、頌してい

う、

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

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

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

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

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

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

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

云：「何者是劍？」師云：「解心是劍。」

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

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

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

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

さらに問う、「何が劍のですか？」師、「心の本性を理解することが劍だ。」

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

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

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

【四七】這裏は則ち易く、那裏は則ち難し

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本話は本書にのみ収録されるもの。

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

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

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

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

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

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

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

洞山一日問師：「作甚麼來？」師曰：「斫槽來。」山曰：「幾斧斫成？」師曰：「一斧斫成。」山曰：「猶是這邊事，那邊事作麼生？」師曰：「直得無下手處。」山曰：「猶是這邊事，那邊事作麼生？」師休去。
 『四家語錄 五家語錄』附錄『雪峯語錄』禪學叢書之三、二四七頁上、中文出版社

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

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

している。

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

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

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

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

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

〔四八〕 柏樹子と言わずにどう言うか？

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

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

【注釋】

○本話頭は本書のほかに収録を見ない。

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

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

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

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

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

この「背觸の關」について衣川賢次「竹篋子の話——禪の言語論」(『東洋文化研究所紀要』第百七十六冊、二〇二〇年)は、名づけるという行爲は事物の認識であり、名前は習慣的使用と社會的承認によって存在し、社會的集團の價値の體系を構成するものに他ならないと考察したうえで、「禪が〈竹篋子の話〉によって注意を促したのは、まずその世界存在の構造を認識せしめ、〈名辭以前の世界〉を根據として現實世界を相對化してみる視點へと導く問題提起であった」と結論した。彦上座の「道取柏樹子、不得觸著」は、そこまで深い意圖を含みもつてはおらず、それ(法身・無相)を犯すことなくいかに個別の相(柏樹子)を言いとめるか、という問題にとどまるものであり、柏樹子を柏樹子と言わずにどう言うかというのであろう。名をつけたとたんにそれを犯すことになるわけだから、九峯和尚は無對だったのである。「柏樹子」の名が出されるのは、趙州「庭前柏樹子」の話が念頭にあつてのことであらう。

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

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

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

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

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

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

因僧請益趙州柏樹子話。省曰：「我不辭與汝說。還信麼？」云：「和尚重言、爭敢不信？」曰：「汝

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

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

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

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

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

〔四九〕先聖の方便によって成道する

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は本書にのみ収録されるもの。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

〔五〇〕如何なるか是れ活人劍？

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

〔訓讀〕

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

〔日譯〕

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

〔注釋〕

○本則は本書のみの収録である。

○因舉：古人道：諸方只有殺人之刀，且無活人之劍 古人は夾山善會（八〇五〜八八二）。石霜慶諸（八〇九〜八八八）の接化を評した語で、本書卷七「巖頭和尚章」第一九則に次のように見える。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

〔五一〕馬祖禪の定型の問いをどう受け留めるか？

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

【訓讀】

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

【日譯】

師が僧に問うた、「わたしがいつも同じ問いをしたら、きみはどうする？」答えて言う、「それなら一步下がります。」師、「非時に問うならどうか？」僧、「和尚はどうして尻すばみになるのですか？」師、

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

【注釋】

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

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

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

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

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

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

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

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

第一喻菩薩僧、第二喻聲聞僧、第三喻一闍提。善男子、如大師子殺香象時、皆盡其力、殺兔亦爾、不生輕想。諸佛如來亦復如是、爲諸菩薩及一闍提演說法時、功用無二。(大正藏卷一・二八〇七上・中)

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

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

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

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

また本書卷一〇「長慶和尚章」第一二則にも次がある。

問：「師子捉象亦全其力、捉兔亦全其力。既是全力、爲什麼救善星不得？」云：「汝道救不得、如今在什麼處？」

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

なかった者は今どこにいるのか？」(救い救われるということはないのだ)

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

○師答曰：若問全力，我怕。進云：和尚爲什麼却怕學人？「怕」は、心配する意。『天聖廣燈錄』卷二五「益州覺城院信禪師章」に次がある。

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

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

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

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

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

また『祖堂集』卷一〇譯注(五)「長慶和尚章」第一二則の注を參照せよ(『禪文化研究所紀要』第三十七號、二〇二四年)。

〔五三〕 錢を失い罪に遭えり

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

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

「南泉和尚章」第四二則に言う、

道吾到南泉，師問曰：「闍梨名什摩？」道吾對云：「圓智。」師云：「智不到處作摩生？」道吾對云：

「切忌說著。」師曰：「灼然！說著則頭角生也。」却後三五日間，道吾與雲岳相共在僧堂前把針。師行

遊次，見道吾，依前問：「智闍梨前日道：『智不到處，切忌說著。』說著則頭角生也。如今合作摩生

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

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

道吾が圓智（完全なる智）という法諱であつたことから、南泉は「（道の消息を）智による言語では把握し表現することはできぬ。いったいきみはどう修行しようというのか？」と問うた。道吾は「一切に說著することゝを忌む」と言つたために、それさえ南泉から異類扱いされてしまい、それ以上言語することを避

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

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

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

南泉のいう「平常心」とはことさらに道を求めぬ心のことである。

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

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

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

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

師住保福僅一紀、學衆常不下七百。其接機利物、不可備錄。闕帥禮重、爲奏命服。唐天成三年戊子、示有微疾。僧入丈室問訊。師謂之曰：「吾與汝相識年深、有何方術相救？」僧曰：「方術甚有。聞說和尚不解忌口。」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：「怎麼即某甲不敢造次。」師曰：「失錢遭罪。」言訖、跏趺告寂。即三月二十一日也。

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

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

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

〔五四〕作摩生か是れ如の義？

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

〔訓讀〕

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

〔日譯〕

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

【注釋】

○本話は本書にのみ収録。

○金剛經云：一切諸法，皆是如義

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

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

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

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

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

如來者即諸法如義。所以云：「彌勒亦如也，衆聖賢亦如也。」如即無生，如即無滅，如即無見，如即無聞。（八矢義高『傳心法要・宛陵錄』一〇八頁、禪の語録8、筑摩書房）

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

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

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

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

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

師因疾，僧問：「和尚尊候較否？」師以杖拄地曰：「汝道這箇還痛否？」僧曰：「和尚問阿誰？」

師曰：「問汝！」僧曰：「還痛否？」師曰：「元來共我作道理。」

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

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

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

上堂：「撞著道伴交肩過，一生參學事畢。」

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

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

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

Notes on the Circulation of Chan Knowledge: A New Manuscript by Xūtáng Zhìyú 虛堂智愚 (1185-1269) and its Zen Afterlife

Jason Protass, Brown University
pro@brown.edu

In March 2025, a manuscript signed by the Chan master Xūtáng Zhìyú 虛堂智愚 (1185-1269) addressed to a monk known as “Librarian Yuán” was sold at Christie’s auction house. Although opening bids began less than \$10,000, in the final minutes Xūtáng’s calligraphy reached a price of \$151,200 USD.¹ The autographed manuscript was previously unknown to modern scholars. Today, Xūtáng is best known as the Chinese teacher of several Japanese Zen students, and thus a key figure in Japanese Rinzai Zen history. This connection to Rinzai Zen is the most likely reason that his calligraphy was well-preserved among Japanese aficionados. The contents of this new manuscript correspond closely to a poem also found in a late Song dynasty (960-1279) Chinese woodblock

I gratefully acknowledge Didier Davin for his insights into this manuscript. His contributions are noted below. Kevin Buckelew shared helpful suggestions on an earlier draft. Yanagi Mikiyasu provided critical assistance acquiring image permissions. Norihisa Baba and Zeb Raft offered essential feedback on the final draft. My thanks also to the editorial team and Prof. Kinugawa Kenji for their support.

1 Christie’s Auction no. 23494, “Arts of Asia Online” (亞洲藝術網上拍賣), part of Asian Art Week, New York, 2025. Accessed March 27, 2025, and currently archived at <https://onlineonly.christies.com/s/arts-asia-online/Xutang-zhiyu-1185-1269-1/251580>. Additional information published on the Chinese language version of this page, including a complete transcription; see https://onlineonly.christies.com/s/arts-asia-online/Xutang-zhiyu-1185-1269-1/251580?sc_lang=zh

print of *The Recorded Sayings of Venerable Xūtáng* 虛堂和尚語錄 (hereafter *Xūtáng's Record* 虛堂錄), which was created circa 1274, as well as in early Japanese Gozan reprints dated 1313.² This same poem found in *Xūtáng's Record* was the subject of Japanese exegesis during the Edo period (1603–1868). Those later Japanese commentaries identify the recipient of that poem in *Xūtáng's Record* as Wúxué Zūyuán 無學祖元 (1226–1286). Zūyuán was a renowned abbot during the late Song, however, he is best remembered for his emigration to Japan and direct influence on the early development of Rinzai Zen in Japan. If this identification were true, and if *Xūtáng's Record* and the manuscript are connected, it would make this priceless manuscript associated with not just one giant in Chan–Zen history, it would be tangible evidence connecting these two towering figures whose encounter has been the stuff of legend until now.

The auctioned calligraphy is an example of parting poetry presented to monks as they prepared to embark on itinerant wandering. During itinerant wandering, early- to mid-career aspirants to Chan Buddhism would visit the abbots of great monasteries to seek instruction and guidance towards a liberating insight—and a future career as a teacher. Among the many types of poetry a Chan master would compose, usually the parting poem was the most frequently employed.³ In cases like the manuscript addressed to Librarian Yuán, a physical manuscript itself typically was gifted to the monk who was departing. It served as a

2 Shiina Kōyū 椎名宏雄 made direct observations to compare the Song and Gozan editions, and concluded they are identical for the first three fascicles; whereafter the Gozan edition of 1313 includes additional material compiled in Japan and placed in a section marked “newly added” (*shinten* 新添). Shiina Kōyū 椎名宏雄, *Sō Gen ban Zenseki no bunkenshiteki kenkyū dai ni kan* 宋元版禪籍の文献史的研究 第2卷 (Rinsen shoten, 2024), 770-775.

3 See Protass, *The Poetry Demon: Song-Dynasty Monks on Verse and the Way* (University of Hawai'i Press, 2021), Chapter Five, for a review of parting poetry.

memento of time spent practicing Chan and studying with the master. Individuals like a young Wúxué Zūyuán might stay at one temple for a period of months or years. The poems often give encouragement for further spiritual cultivation, may reference some event from the student's tenure at the monastery (such as being a librarian), and may contain subtle messages about the recipient's depth of attainment.

Although it is a rare occasion for Xūtáng's calligraphy to be on the market, it is not surprising to occasionally see a Song or Yuan dynasty Chan master's calligraphy at auction. Like other Chan masters associated with Rinzaï Zen, Xūtáng's writing was collected and celebrated in Japan as *bokuseki*.⁴ Most extant examples of monks' calligraphy from the Song dynasty have survived thanks to historical *bokuseki* collectors in Japan. Other examples of Xūtáng's calligraphy are well-known. For example, seven pieces appeared in Tayama Hōnan's 田山方南 (1903-1980) landmark 1955 publication *Zenrin bokuseki* 禪林墨跡; and five pieces appeared in the follow-up *Zoku Zenrin bokuseki* 続禪林墨蹟. A total of 36 examples of Xūtáng's calligraphy are known to exist, according to the *Bokuseki shiryōshū* 墨蹟資料集 published together with the 2006 exhibition catalog *Sho no kokuhō Bokuseki* 書の国宝 墨蹟.⁵ Of these, two are registered with the Japanese government as "national treasures" 国宝 and eleven as "important cultural properties" 重要文化財. That 2006 list does not include the manuscript sold at Christie's, which appears to be newly known to scholars.⁶ The author of this essay watched the online auction

4 On the premodern Japanese preference for collection calligraphy associated with Rinzaï Zen, see Gregory Levine, *Daitokuji: The Visual Cultures of a Zen Monastery* (University of Washington Press, 2005).

5 *Bokuseki shiryōshū* 墨蹟資料集, ed. Osaka shiritsu bijutsukan (Yomiuri shimbun, 2006), 8-10.

6 It is possible that an early photograph of this manuscript appeared in an auction catalogue from the Meiji, Taishō, or Shōwa period. *Bokuseki shiryōshū* lists 10

at Christie's and shared live observations on a social media platform; this essay builds on⁷ that social media discussion and develops suggestions by fellow scholars.

The goal of this essay is to examine all surviving evidence and to either corroborate or disprove the hypothesis put forth roughly six centuries ago by premodern Japanese Zen scholars that Librarian Yuán is Wúxué Zūyuán. I will first provide a translation and interpretation of the text of the manuscript. I will show that it has an extremely close connection to the earliest available woodblock editions of *Xūtáng's Record*, and contributes to our growing knowledge of how printed recorded sayings were compiled from manuscripts. Then, I will examine what evidence was available to early Edo period readers and show that traditional Japanese scholars misconstrued the available facts. Their facts place Wúxué Zūyuán over 150 kilometers away from Xūtáng Zhiyú at the time this manuscript was created—making it impossible for him to be the recipient. I observe that this knowledge created in a commentary circulated to other readers, including the great Zen scholar-monk Mujaku Dōchū 無著道忠 (1653-1745), and show how this knowledge changed as it circulated in marginalia and later printed editions. Finally, I recalculate the dates for certain events in Wúxué Zūyuán's life and conclude that he

pieces of calligraphy by Xūtáng that appeared in these early auction catalogues, two of which are described simply as “parting poems.” In February 2026, I examined all 10 old photographs in the catalogs at 東京文化財研究所, and this manuscript is not among them.

7 Didier Davin (National Institute of Japanese Literature) found that at least one Edo period commentary, the *Recorded Sayings of Venerable Xūtáng, Corrected Edition with Headnotes* 頭書校正虛堂和尚語錄 of 1669, identifies the recipient of the poem as Wúxué Zūyuán. He noted that the Edo commentary cited the *Genkō Shakusho* 元亨釋書. Our shared suspicion about that identification led to this paper. The discussion is archived at <https://bsky.app/profile/protass.bsky.social/post/3ll5ziv7nj2a>

is the most likely recipient of Xūtáng's original poem and manuscript. In the end, the premodern Zen readers were right, even though they were wrong.

The Text of Xūtáng's Calligraphy

To my knowledge, no photographs nor transcriptions had been published before the Christie's auction in March 2025, and the manuscript has not been previously studied. According to Christie's bilingual website, the manuscript was sold from a "Private West Coast Collection" (西岸私人收藏). My study is based on the photographs published on Christie's website, and the accompanying formal description. I have not observed the specimen directly, and it is likely that additional information about the provenance can be discerned from a wrapper, writing on a box, and any historical notes added by previous owners and sold together with the mounted calligraphy. Here, I correct the transcription given by Christie's and give an annotated English translation of the full text of the manuscript, followed by several observations about its historical significance.

According to the auction house, the manuscript is 24.6 cm tall and 48.5 cm wide. The manuscript begins immediately with a poem from the right-side, without any title or preface. The verse closely follows the poetic quatrain form of a *juéjù* 絕句⁸. Although it adheres to poetic

8 The verse employs end rhyme in lines 1, 2, and 4. There is an imperfect rhyme between 惊 in line 2 (冬 rhyme family) and 空 and 蟲 in lines 1 and 4 (東 rhyme family). This kind of imperfection is extremely common. It is possible it represents either a local vernacular or slant rhyme. In addition, the quatrain adheres to tonal meter 平仄 throughout:

仄仄平平仄仄平
平平仄仄仄平平

form its contents are that of a religious *gāthā*, and we might refer to it as a “parting *gāthā*” or *sòngbiéjī* 送別偈. In typical fashion, the poem occupies the full height of the paper, while the colophon is written in the lower registers only. The left-side colophon has two sections: a personal message addressed to the poem’s original recipient; then the date and signature of its author. This is a common format that can be seen in numerous other examples of Song and Yuan parting poetry.⁹

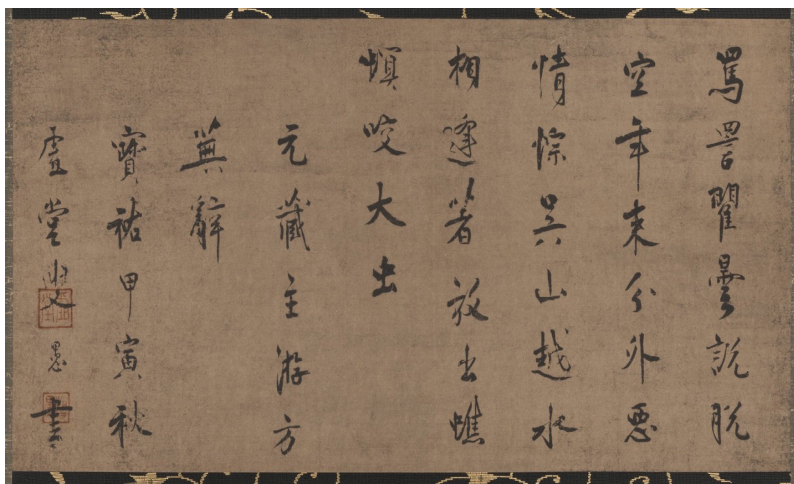


Fig. 1 Manuscript of calligraphy, signed 1254 by Xūtáng Zhiyú (1185–1269).

©2025 Christie's Images Limited. Image reproduced with permission.

罵詈瞞曇說脫空，年來分外惡情悰。吳山越水相逢著，放出螭咬大虫。

元藏主游方，燕辭。

寶佑甲寅秋，虛堂叟愚書。

鈐印：虛堂、智愚

平平仄仄平平仄

仄仄平平仄仄平

9 Examples may be found in the three volumes of the *Zenrin bokuseki* series.

You damn Gautama Buddha for preaching nothing,
More and more, you are in a profoundly bad mood.
Whoever you meet in the mountains of Wú and waters of Yuè Let
loose the gnats to eat that tiger.

Idle words for Librarian Yuán as he sets off to wander the realm,
Signed by the Old Fool of Empty Hall,
Autumn of the Jiǎyín Year, Bǎoyòu Reign [1254]
[Seal: Xūtáng][Seal: Zhiyú]

NOTES

L1/ *Qùtán* 瞿曇 is a transliteration of the Buddha's family name "Gautama."

Zen dictionaries gloss "preaching nothing" as a Chan expression that referred to giving explanations of the ineffable. It is a pun that turns on different valences of the word 'emptiness.' This same phrase *tuōkōng* 脫空 also was a vernacular expression used in the Song, to refer to fabrication or lying explained in detail below.¹⁰

L2/ *èqīngcóng* 惡情淙 is an uncommon phrase. It earlier appeared as the closing words of a medieval love song: the lover is gut-wrenched to be parting.¹¹ Koga and Iriya, *Zengo jiten* (5), gloss it as "a sickening

10 A simple gloss is given in Iriya Yoshitaka 入矢義高 and Koga Hidehiko 古賀英彦, *Zengo jiten* 禪語辭典 (Shibunkaku shuppan, 1991), 296; *Zengaku daijiten* 禪學大辭典 (Taishūkan Shoten, 1985), 826c; and Léi Hàmqīng 雷漢卿, *Chánjī fāngsúci yánjiū* 禪籍方俗詞研究 (Bāshū shūshè, 2010), 480.

11 To the tune of *Gēng lóuzi* 更漏子 by Sūn Guāngxìàn 孫光憲 (d. 968), *Quán Tángshī*

feeling in one's chest" (胸糞が悪くなる). Depending on context, one might gloss this in English as "feel like shit."

L3/ "Mountains of Wú and waters of Yuè" 吳山越水 refers to the ancient neighboring kingdoms of Wú (roughly Jiāngsū and Sūzhōu area) and Yuè (roughly Zhèjiāng and Hángzhōu Bay area).

L4/ "Tiger" is a literary reading of *dàchóng* 大蟲, which more literally reads as "large critter." The word *chóng* (modern Chinese: "bugs") was used for a wider variety of animals in early Chinese texts. In Tang and Song literature, *dàchóng* refers to a tiger.

Colophon/ "idle words" *wúcí* 蕪辭 is a common phrase at the end of a letter or poem to express humility. The Christie's auction house transcription is wrong: "I have no words" *wúcí* 無辭. Perhaps they misinterpreted this phrase to be some vaguely Zen-like expression, such as "with words of nothingness."

This poem offers subtle praise for the aspirant, Librarian Yuán. It

全唐詩, *jūān* 897.

Tonight we meet, tomorrow we part, face-to-face enduring this utter sorrow.

I press against your rouged face, twirl your jade hairpin, silent tears wet our sleeves.

The silver needle of time falls, beads of frost thin, beyond these walls a rooster crows the dawn.

I heed her final words, sick to my stomach, guts wrenched as I head west and then east.

今夜期，來日別，相對只堪愁絕。假粉面，撚瑤簪，無言淚滿襟。
銀箭落，霜華薄，牆外曉雞咿啞。聽付屬，惡情悰，斷腸西復東。

does not directly celebrate his awakening or insight. To the contrary, Xūtáng's poem is a warning for Chan students focused on performing Chan rhetoric without real understanding. One can try mimicking the great masters who criticized the Buddha, but without insight of one's own, one will end up in a bad mood, and one's behavior will be as meaningless and ineffective as that of a small bug. However, I would argue that the insult here disguises a compliment: Librarian Yuán is so bad, he is good. The impossible victory of small critters is a metaphor for the rise of a younger generation of teachers who are somehow capable of meeting the old tigers of the Chan world.

The opening line of the poem echoes a more common Chan expression: "scold the Buddha and curse the ancestors" (*hēfó mǎzǔ* 訶佛罵祖). This expression is associated positively with Dēshān Xuānjiàn 德山宣鑑 (782-865). It was a way to praise his profound expression of wisdom that was not attached to the sayings of buddhas, Chan ancestors, or even his own teacher.¹² Although the phrase "scold the Buddha and curse the ancestors" originally had this positive valence, it also was associated with pale imitations of this style of Chan mastery.

A Song dynasty example of the phrase being used as critique is found in the following address to a young student written by Juéfàn Huihóng 覺範惠洪 (1071-1128). Huihóng¹³ claims the student suffers from too much talent and not enough wisdom.

Yǎn Shèngyuǎn of Lúlíng, who reached the wonder years of

12 In the *Jīngdé Transmission of the Flame* 景德傳燈錄 (T51, no. 2076, p. 317c2-3) and later *Blue Cliff Record* case 4, it is Wēishān 滙山 who praises him thus.

13 "An Expression of Parting with Yǎn Shèngyuǎn" 送演勝遠序, in Zhōu Yùkǎi 周裕鍇 ed., *Shímén wénzì chán jiàozhù* 石門文字禪校注 (Shanghai guji chubanshe, 2021), vol. 8, 3671-75.

adolescence, has set his mind on the Way. However, he suffers from an excess of talent, not knowing how to rein it in. When he learned that studying the classics can enrich the mind, he thought he would “snatch others’ seats.”¹⁴ When he saw the brilliance of literary writing, he thought he would pour himself into brush and ink. When he learned about the spread of the orthodox Chan lineage, he thought he would scold the Buddha and curse the ancestors. This is the problem of excess talent.

廬陵演勝遠，方妙年，志於為道，然患其才多，不知收拾。聞經論之可以游心，則思奪席；見文章之雄偉光秀，則思倒志筆硯；聽開拓正宗，則思呵佛罵祖。才多之過也。

In this address to a young monk, Huihóng explicitly describes an ambitious young aspirant to Chan mastery as naively imitating the irreverent and iconoclastic behavior found in Chan literature. Is it necessarily good Chan practice to curse at buddhas and ancestors? Or, does simple mimicry misconstrue the deeper meaning of Dēshān’s teachings? Xūtáng needs to navigate this question in his poem, so it is important what he says next.

Xūtáng tells Librarian Yuán that he has started to appear very ill-tempered. On the surface, this appears to be negative. Is Zǔyuán in a bad mood because of an unhealthy obsession with pointing out the emptiness of language? To the contrary, Xūtáng is using this phrase to compliment Librarian Yuán for the depth of his insight. Librarian Yuán has become stern and foul-tempered, which is a way of saying he is starting to resemble great worthies of the past. Zǔyuán has thoroughly understood

14 An allusion to the biography of Dài Ping 戴憑 in *Hòu Hànshū* 後漢書. The emperor took away the mat from each imperial scholar who could not interpret the classics and gave it to the scholar with a superior interpretation. Dài Ping ended up with over fifty other scholars’ mats.

when and how a Chan master might need “to kill the buddhas and patriarchs.” As a result, to an ordinary person he would seem to have a foul temperament. This is a compliment. It is particularly apt that Xūtáng describes Librarian Yuán's ability to scold the Buddha this way .

Other Song dynasty records also use this phrase as a warning against excessive reverence for sacred language, and mimicking old Chan argot instead of saying something meaningful in ordinary language. (Ironically, this vernacular saying ends up becoming Chan argot.) Here is the earliest record of this phrase, found in Dàhuì Zōnggāo's anthology *The Chan Arsenal* 宗門武庫 (T47, no. 1998B, p. 956c7-11):

When Yuánwù Kèqín (1063–1135) was studying with Wūzǔ Fāyǎn (1018–1104), Wūzǔ said: “You are quite talented, and have just a few flaws.” Yuánwù asked him twice, and then a third time: “I don't get it, what flaws do I have?” Wūzǔ said: “Always ‘Chan’ just far too much!” Yuánwù said: “I thought one should practice Chan, why are you suspicious of people who talk about Chan?” Wūzǔ said: “If you do it like normal conversation, it is so much better.” Sometime later another monk asked: “Why be suspicious of people who talk about Chan?” Wūzǔ said, “I feel like shit.”

圓悟在五祖時，祖云：「爾也儘好，只是有些病。」悟再三請問：「不知，某有什麼病？」祖云：「只是禪忒多。」悟云：「本為參禪，因什麼却嫌人說禪？」祖云：「只似尋常說話時多少好。」時有僧便問。「因甚嫌人說禪。」祖云。「惡情惊。」

Xūtáng's poem turns this expression into a compliment, and says that Librarian Yuán has likewise understood the problem of excessive

reverance for sacred language. This is why Librarian Yuán has grown more and more foul. Librarian Yuán has come to embody the profound bad mood of a great teacher like Wúzǔ Fāyǎn. According to the above texts, this refers to someone free to discuss Chan insight with their own ordinary language.

The poem is also laden with double entendre. Xūtáng's joke turns on two meanings of *kōng* 空 as (i) vapid and as (ii) profound "emptiness." This word appears within Xūtáng's expression *tuōkōng* 脫空. Although in Chinese Buddhist scripture the word *tuōkōng* is more or less a synonym for "emptiness," in Chan texts *tuōkōng* has a negative connotation closer to its vernacular meaning. This is clear from the more common phrase *tuōkōng wàngyǔ* 脫空妄語 ("lies and deluded speech").

Unlike my translation of Xūtáng's poem, to best capture the double entendre of *kōng*, and given the vernacular story that I translate below, we might translate *tuōkōng* as "empty promises." On the surface, the Chan master is teasing his student about wrongly critiquing the Buddha for lies and idle talk—for how can any words capture the ineffable? But the insightful Buddhist reader would also re-interpret this line as instead referring to "promises of emptiness," a profound insight into *sūnyatā*, one of the bedrock concepts of Mahāyāna Buddhism.

This is an example of Chan masters adapting vernacular language into profound Chan discourse. A roughly contemporaneous record of *tuōkōng* used as a vernacular expression appears in *Uncultivated Talk from East of Qi* 齊東野語 by Zhōu Mì 周密 (1232-1298). In a story entitled "Song of the Courtesan from Shǔ" 蜀娼詞, Zhōu writes about a retainer who lived with Lù Yóu 陸游 (1125-1210). The retainer brought home a courtesan with promises of affection, but proceeded to ignore her for several days while feigning illness. She spontaneously composed a lyric poem (*cí* 詞) to the pattern of *Quèqiáoxiān* 鵲橋仙. Relevant to our study,

note where she remarks she should have known better, because all his idle talk had come straight from a book she humorously refers to as the *Classic of Empty Promises*.¹⁵

Entertainers from Sichuān possess literary talents, and seem to have inherited the style of Xuē Tao 薛濤. A retainer of Lù Yóu coerced a courtesan from Sichuān to come back with him. He then stored her away in a detached room, and over the course of several days visited her only once. He would feign illness to avoid her, and the courtesan grew rather suspicious. The retainer composed a lyric poem to explain himself, and the courtesan responded with a lyric using the same rhymes:

“You spoke of oaths, you spoke of promises, you spoke of feelings, you spoke of intentions—and so springtime melancholy filled pages of writing. Perhaps I should have remembered the *Classic of Empty Promises*, for is that what my fellow teaches? You do not share tea, do not share a meal, do not share a word with me, and for you I am emaciated. I think of you without a moment’s pause; when would I have had time to cast a spell on you?”

Some people have wrongly slandered Lù Yóu for coercing a Sichuān nun to come live with him, when in fact it was this retainer and courtesan.

蜀娼類能文，蓋薛濤之遺風也。放翁客自蜀挾一妓歸，蓄之別室，率數

15 *Quán Sòng biji* 全宋筆記, ser. 7, vol. 10, 182.

日一往。偶以病少疏，妓頗疑之。客作詞自解，妓即韻答之云：「說盟說誓，說情說意，動便春愁滿紙。多應念得脫空經，是那個先生教底？不茶不飯，不言不語，一味供他憔悴。相思已是不會閑，又那得工夫咒你？」或謗翁嘗挾蜀尼以歸，即此也。

This vernacular phrase “empty promises” must have been somewhat common in broader society. It was not a term invented by Chan masters. Moreover, Xūtáng was not the first to use this term in this way.

Xūtáng’s expression “preaching empty promises” closely echoes other Chan texts. Xūtáng may have known that Dàhuì Zōnggāo 大慧宗杲 (1089–1163) once concluded a New Year’s Day sermon by humbly describing his attempts to convey what is beyond words:

“When I took the high seat, and someone asked about the buddhadharma at the very start of the year, why would I go on with all these somersaults in midair, preaching promises of emptiness to deceive people?”

杲上座，他問新年頭佛法，為甚麼一向虛空裏打筋斗，說脫空謾人？¹⁶

Dàhuì Zōnggāo describes his sermons as a lie in order to underscore that his words can merely gesture towards the dharma, and the latter is more important than any particular words. The same phrase also appeared in a popular Chan primer, “Songs to Educate Postulants” 訓童行頌, authored by Cìshòu Huáishēn 慈受懷深 (1077–1132).¹⁷

16 *Dàhuì pūjué chánshī yǔlù* 大慧普覺禪師語錄 (T47, no. 1998A, p. 847b29-c2)

17 I follow the text given in *Zimén jīngxùn* 緇門警訓 (T48, no. 2023, p. 1081a8-9). A variant text (reading 有時窮) in *Cìshòu Huáishēn chánshī guānglù* 慈受懷深禪師廣錄 (X73, no. 1451, p. 115a24-b1) likely derives ultimately from a manuscript copy of a lost Song text, held at Ryōsokuin 兩足院, and may be a copyist’s error.

Do not learn from foolish people who preach promises of emptiness,
With empty promises, what comes from talking?
Even in darkness do not say that no one sees,
You will find it hard to deceive Lord Ma.
莫學愚人說脫空，
脫空說得有何窮，
暗中莫道無人見，
只恐難瞞馬相公。

Above is one of Cishòu's verses later included in *Zimén jīngxùn* 緇門警訓 and taught to young monks. This verse cautions young students against the dangers of false speech. If this phrase appears in a song for children, it shows that Xūtáng repeated a common vernacular phrase. Although it was not the exclusive purview of Chan masters, Xūtáng nonetheless used the saying in a sophisticated manner.

The vernacular language found in this manuscript is far from the only such example of a vernacular expression put to creative use by Xūtáng. Indeed, Xūtáng was closely following the example of generations of Chan teachers in doing so.¹⁸ Other examples from *Xūtáng's Record* could further demonstrate Xūtáng's familiarity with Chan adaptations of vernacular sayings.¹⁹ However, due to considerations of space, I will

18 Numerous other examples of vernacular language in Chan texts can be found, for example, in Léi Hānqīng 雷漢卿 and Wáng Chánglín 王長林, *Chánzōng wénxiān yǔyán lùnkāo* 禪宗文獻語言論考 (Shanghai jiaoyu chubanshe, 2018).

19 To give just one example, see the expression “Zhìzàng was Tóu White, Bǎizhàng was Tòu Black” 藏頭白、海頭黑. This is a phrase attributed to the great Tang master Mázū Dàoyī 馬祖道一 that was frequently commented upon in Song Chan literature, including in *Xūtáng héshàng yǔlù* 虛堂和尚語錄 (T47, no.

2000, p. 1047b15-23). The story is first recorded in *Zūtángjí* 祖堂集, is found in *Jīngdé chuándēnglù*, and would later become *Blue Cliff Record* case no. 73. Many commentators have failed to grasp that it was a reference to a folk parable from Fújiàn. Instead, Zen commentaries often focus on the contrast of “black and white” as denoting binary thinking, suggesting Mǎzū’s comment is meant to urge the monk to transcend discursive thinking and ordinary judgment. However, the opposite is the real meaning of this saying—as Xūtáng also knew. In this story, Mǎzū adapted a vernacular saying and thereby judged that his disciple Xitáng Zhizàng 西堂智藏 at first appeared to have the upper hand, but in the end his other disciple Bǎizhàng Huáihǎi 百丈懷海 had the final word. Due to limits of space, it is not possible to include my full translation of the Fújiàn story or Xūtáng’s commentary on it.

To my knowledge, the first person to correctly identify the origins in a Fújiàn tale was the scholar and Zen priest Inoue Shūten 井上秀天 (1880-1945). Having identified the passage, Inoue suspected that “white-headed” and “black-headed” referred to the headgear the two thieves would wear. R. D. M. Shaw’s English translation of *Blue Cliff Record* includes a note that summarizes Inoue’s explanation. More recently, Lǐ Zhuàngyīng 李壯鷹 presented a novel argument. Lǐ proposed that when Mǎzū Dàoyī served as an abbot in Fújiàn, he was exposed to the Mǐn accent. In medieval Mǐn dialect, the words *tóu* 頭 and *hóu* 侯 had similar pronunciations. Lǐ also speculates *tóu* may have been used as a local orthographic variant for *hóu*. Later, when Mǎzū said “Hóu White,” due to the influence of the Fújiàn accent, it was either heard as or written as “Tóu [head] White.” Indeed, we can see many Chan texts have other orthographic variants in this story, and together they demonstrate the oral nature of its origins. One can find “white ape” 猴白 and “black ape” 猴黑 in Chan texts, clearly another error for the surname Hóu. A good Chan master would be expected to be familiar with the real meaning of such allusions, and indeed we see exactly this in Xūtáng’s comments.

On the sources for this story, see Sūn Chāngwǔ 孫昌武, Kinugawa Kenji 衣川賢次, Nishiguchi Yoshio 西口芳男, eds. *Zūtángjí* 祖堂集 (Zhonghua shuju, 2007), *juān* 14, vol. 2, p. 615; *Jīngdé chuándēnglù* 景德傳燈錄 (T51, no. 2076, p. 252a28-29); *Bìyǎnlù* 碧巖錄 (T48, no. 2003, pp. 200c10-201c15). For an example of Zen misinterpretation, see Katō Totsudō 加藤咄堂, *Hekiganroku daikōza* 碧巖錄大講座 (Heibonsha, 1940), vol. 9, 323–31. See also Inoue Shūten 井上秀天, *Hekiganroku shin kōwa* 碧巖錄新講話 (Kyōbunsha shoten, 1931), 700-701; R.D.M. Shaw, *The Blue Cliff Records* (London: Michael Joseph Ltd., 1961), 226-227; and Lǐ Zhuàngyīng 李壯鷹, “Chán yǔ jiědù — tóubái yǔ tóuhēi” 禪語解讀—「頭白」與「頭黑」 *Běijīng shīfàn*

refrain from a detailed analysis here.

Turning back to the vernacular phrase of “empty promises,” we similarly see evidence of its widespread usage long before Xūtáng. By the early Song, if not earlier, this phrase was already picked up by Chan masters from across China and given a double meaning. Two of the earliest recorded instances are in *Yúnmén guānglù* 雲門廣錄 (T47, no. 1988, p. 550c14-15):

[In response to Yúnmén Wényǎn,] the monk has no response. Yúnmén said, “This fellow of empty talk and deceit!”
無對。師云：「脫空妄語漢。」

and in *Míngjué chánshī yǔlù* 明覺禪師語錄 (T47, no. 1996, p. 673a23)

[In response to Xuědòu Chóngxiǎn,] the monk was silent. Xuědòu said, “This fellow of empty talk and deceit!” and then struck the monk.
僧無語。師云：「脫空謾語漢。」便打。

This expression “a fellow of empty talk and deceit” became a standard part of the Chan repertoire centuries before the time of Xūtáng Zhiyú. Again, we see that Xūtáng was adept at the proper use of established Chan expressions. The first couplet combines two expressions to suggest Library Yuán is a nasty fellow. However, this kind of sacred bad mood is a sign of his freedom. The compliment here is especially apt for a librarian, one who might become attached to written words. Instead, a

dàxué xuébào: shèhuì kēxué bǎn (1996.2) 49-55.

librarian must focus on the ineffable meaning behind the words filling his monastery library.

In the final couplet, Xūtáng turns to describe the departure of Librarian Yuán. He offers praise couched in insults. First, the region of Wú and Yuè refers to the Jiāngnán area and includes Hángzhōu, where Yuán visited Xūtáng. As Librarian Yuán leaves to visit other monasteries, Xūtáng anticipates he will encounter other teachers, and perhaps a manifestation of Gautama himself. Next, Xūtáng appears to say Librarian Yuán is a gnat incapable of devouring a tiger. Whether that tiger is the other teachers he encounters, or Gautama from Line 1, this seems like a put down. Yuán is as insignificant as a tiny bug.

However, after the kind of praise seen in the first two couplets, Xūtáng's insult here should also be praise. I would argue that insulting Yuán in this way implies he has overcome any attachments to knee-jerk piety. When they discussed the dharma, Yuán likely was relentless in his Chan critique of language and concepts. Perhaps Yuán used more ordinary language to gesture at awakened experience. We can only speculate what was said. Regardless, it becomes clear that this last line was a positive compliment once we recognize that it alludes to Yúnmén Wényǎn analyzing the story of Niútóu Fǎróng 牛頭法融 meeting the Fourth Patriarch DàoXìn 道信. A version of this story is found in *Jingde chuandenglu* 景德傳燈錄 (T51, no. 2076, pp. 226c26-227b6). At the beginning of this story, Fǎróng is so pious that a hundred birds bore flowers and offered them to Fǎróng. Yúnmén describes this as "Guanyin in every household" 家家觀世音. Then, upon meeting DàoXìn, Fǎróng's knee-jerk piety for even the written name of the Buddha is revealed to be an obstacle to his total liberation. Fǎróng is then freed from this ordinary kind of worship of icons. Yúnmén says Fǎróng was transformed and is now like "a cicada in the fire swallowing a tiger" 火裏螞蟥吞大

蟲, per Yúnmén guǎnglù 雲門廣錄 (T47, no. 1988, p. 549b8-10). With this allusion, Xūtáng is pointing to a canonical master who went beyond piety to real understanding. This is a fitting end to this poem. It means Librarian Yúan has indeed grasped the meaning of scolding buddhas, the idea introduced in Line 1. Yúan has moved beyond sanctimoniousness. Liberation can be a dirty business, and Yúan embodies the sacred bad mood of a young master.

This poem is a good representative of the genre of parting *gāthā*. Parting *gāthā* was perhaps the most common genre of poetry written by Chan masters. A critical stage of development for Chan students was the period of itinerant wandering (*xíngjiǎo* 行腳), during which they were known as monks of “clouds and waters” (*yúnshuǐ* 雲水). During this stage of development, a relatively advanced monk would seek out teachers for direct instruction. A monk of skills and competence was likely to be assigned duties as one of the monastic officers, such as the head of the library (*zàngzhǔ* 藏主). Given this monastic traffic, the abbots of popular Chan monasteries wrote parting poems with great frequency.

The contents of a Chan parting *gāthā* often reflect on Chan philosophy and practice—thus distinguishing it from a secular literary parting poem. For example, the poem above contemplates the meaning of “scolding the Buddhas.” In some cases, the poem will reference a particular topic or insight that the recipient had discussed with the master. Some poems may either praise or make humorous reference to the insight of the student receiving that poem. For example, Xūtáng and dozens of other members of his community wrote farewell poems to the Japanese Zen monk Nanpo Shōmyō 南浦紹明 (1235–1309) that include this kind of humor and specificity.²⁰

In addition, manuscripts such as this possessed a kind of social

20 See Protass, *The Poetry Demon*, Chapter 5.

capital, because the Chan aspirant, as they wandered on, could display the manuscript to others. The social fact of possessing calligraphy by a famous Chan master was a sign of one's standing. Beyond this, the colophon was a space for the author of the manuscript to confer additional social capital on the recipient. The monk who received the above poem, Librarian Yuán, is named explicitly on the manuscript and is praised as a person who is so bad (he is good). By contrast, some calligraphy does not include any colophon. Having one's name inscribed by a master conferred additional social capital for the original owner of this manuscript. In addition, the colophon affirms that recipient is a monk who attained the monastic office of "librarian." This title distinguishes Yuán from ordinary members of the sangha who have not yet received Chan training. Yuán the Librarian is leaving Xūtáng's temple to "wander the realm." That phrase refers to the *xíngjiǎo* practice of Chan students, who go from teacher to teacher, seeking enlightenment. Both along his way and at his subsequent destinations, Librarian Yuán could display this calligraphy by the famous Chan Master Xūtáng that was personally addressed to him. We have evidence that some Chan monks did exactly this—gathering calligraphy from various teachers they met and presenting it when they arrived in subsequent communities.²¹

Calligraphy circulated among viewers and collectors within monastery communities in various ways, and the calligraphy of famous teachers continued to be valued by later generations of monks. In

21 See the parting poem from Liàoān Qīngyù 了庵清欲 to Mubō Issei 無夢一清, signed 1350, image no. 9 in *Chūgoku o tabishita zensō no ashiato* 中国を旅した禅僧の足跡 (Kyūshū kokuritsu hakubutsukan, 2014).

22 For two Southern song examples, see Wúzhūn Shífān's comments about a piece of calligraphy by Dàhuì Zōnggāo shown to him by a visiting monk; an entry entitled 「跋大慧出隊歸止知事頭首出迎手帖」 in *Wúzhūn Shífān chānshī yǔlù* 無準師範禪師語錄 (X70, no. 1382, pp. 273c23-274a2). And, Wúwén Dàocàn's comments on

general, the personal belongings of monks were to be auctioned to other members of the sangha after their death, and the proceeds benefitting the monastery.²³ It is also possible that monks gifted objects such as calligraphy to associates, students, or their community. In the present case, the current format of this scroll does not preserve any historical colophons added by previous owners or renowned viewers. If the calligraphy was originally presented to Wúxué Zǔyuán, as later Japanese commentaries suggest, then it is possible that he carried it with him when he emigrated to Japan in 1279. Regardless of how this calligraphy traveled to Japan, the photos published by Christie's display Japanese silk brocade framing the calligraphy, confirming that it was part of a Japanese collection in the recent past. All other known pieces of Xūtáng's calligraphy also survived thanks to medieval and early modern Japanese collectors. We can conclude that this calligraphy circulated to Japan (probably around the same early time as other Song and Yuan Chan monks' calligraphy), over centuries passed between collectors in Japan, before entering the private American collection from which it was most recently sold.

Comparing Manuscript and Early Print

The poetic contents of this manuscript match a verse found in *Xūtáng's Record*. This likely corroborates the historicity of the manuscript, and may contribute to our knowledge of the editorial process of Chan recorded sayings as well as the relationship between manuscripts and

three monks' calligraphy entitled 「跋無準癡絕北磻送演上人法語」 in *Wúwén Dàocàn chánshī yǔlù* 無文道燦禪師語錄 (X69, no. 1372, p. 816c23).

23 For a translation of the Song dynasty rules on auctioning a late monk's possessions, as found in *Chányuàn qīngguī* 禪苑清規, see Yifa, *Origins of Buddhist Monastic Codes in China* (University of Hawai'i Press, 2009), 207–209.

printed texts. Many different historical editions of *Xūtáng's Record* survive. Because later editions can make minor changes to texts, it is important to examine different historical editions of *Xūtáng's Record* and compare them to the recently sold manuscript.

The most widely available today is found in Volume 47 of the modern Japanese Buddhist canon entitled *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經. This was the first critical edition of the canon, created between 1922–1934 by scholars led by Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1866–1945) and Watanabe Kaikyoku 渡辺海旭 (1872–1933). (Volume 47 was published in 1924.) This canon can be called a critical edition because the editors compared several different editions for each text, selected the most excellent, and included any textual variants in footnotes on each page. By contrast, the compilers of earlier Buddhist canons selected one “correct” text and excluded variants.

The Taishō edition undoubtedly is the most widely available for two reasons. First, major research universities purchased copies of *Taishō Daizōkyō* and it can be found in thousands of libraries in many countries around the world. It has become the standard reference for scholars who wish to communicate with one another using a universal citation system. Second, two different teams digitized the *Taishō Daizōkyō* and established freely available websites. The *SAT Daizōkyō Text Database Committee* at University of Tokyo digitized all 85 volumes of *Taishō Daizōkyō*. The CBETA team in Taiwan digitized the Chinese portions of *Taishō Daizōkyō* (excluding the latter volumes of Japanese Buddhist texts) together with Chinese Buddhist texts from other important collections such as the *Manji Shinsan zoku zōkyō* 卍新纂續藏經 (first published 1905–1912; revised edition published 1975–1989). Today, digitized copies of *Xūtáng's Record* are freely available on the internet. From CBETA especially, many more copies have proliferated. As a result, the digital edition of *Xūtáng's*

Record most readily accessible online is based on the *Taishō Daizōkyō*.

Reading the *Taishō* edition of *Xūtáng's Record*, the textual contents of our manuscript correspond to a poem found in fascicle seven (T47, no. 2000, p. 1037b26-28). When we compare manuscript and print, the only difference is that Xūtáng's manuscript includes a simplified form of 虫 whereas the *Taishō* printed text gives the full traditional character 蟲. Given this minor difference, the textual contents of the poems in manuscript and in print are virtually identical.

By contrast, where the manuscript includes a signed colophon after the poem, *Xūtáng's Record* has a title for the poem and no colophon. When we compare them, it is obvious that the manuscript colophon and printed title are related. The title found in the printed *Xūtáng's Record* reads: "Librarian Yuán sets off to wander the realm" 元藏主遊方. The manuscript's colophon reads: "Idle words for Librarian Yuán as he sets off to wander the realm" 元藏主游方, 蕪辭. This title was adapted from the manuscript's colophon—or from the colophon of another manuscript copy kept by Xūtáng for his own records. One difference is a minor stylistic variant: the manuscript has 游 and the printed *Record* has 遊. In addition, the printed text omits all other information from the colophon. This kind of abbreviation of manuscript colophons to create titles is widely attested, and is consistent with the normal editorial processes used to create Chan *Recorded Sayings*.²⁴ Therefore, it is most likely that a manuscript held by Xūtáng or one of his disciples, perhaps the manuscript auctioned at Christie's, was available to the original Southern Song compilers of *Xūtáng's Record*.

Many Chan Buddhist texts found in the *Taishō Daizōkyō* are based on editions produced during the late Ming dynasty as part of the so-called Jiāxīng Canon 嘉興藏, also known as the Jīngshān Canon 徑山

²⁴ See Protass, *The Poetry Demon*, Chapter 2.

藏. Many of these late Ming editions of Chan texts were newly altered by their 16th and 17th century compilers; and are unreliable witnesses to the underlying Song dynasty texts that they claim to represent.²⁵ It is thus particularly significant that when creating a new edition of *Xūtáng's Record* for the *Taishō Daizōkyō*, the editors relied on two “Five Mountains Editions” (*Gozan-ban* 五山版), early Japanese reprints of a Song dynasty original. As a result, the *Taishō* edition of *Xūtáng's Record* is a generally reliable edition of the text, but with some differences from the underlying Gozan editions.

The recently published photoreproduction of a Gozan edition of *Xūtáng's Record* shows that this poem also appears directly in these earliest printed editions. This poem was not added by a later editor who was recompiling the text, and was not newly added into the *Taishō Daizōkyō* edition. The Gozan edition follows the Song edition closely, as book historian Shiina Kōyū 椎名宏雄 observed. The Gozan and Song editions are identical in page layout, format, and likeness. Both the Gozan and Song editions are organized into “volumes” (*cè* 冊), and do not contain *juǎn* 卷 fascicle divisions. (*Taishō Daizōkyō* redivided the text into ten *juǎn* fascicles, which corresponds with later Japanese editions.) The Gozan edition does not have running page numbers. Instead, each new section begins with new pagination. Our poem is found on a sheet labeled page 12 of the section for *Gāthā* 偈頌; which happens to be the 64th sheet

25 A particularly well-known example is *Recorded Sayings of Master Fayān* 法眼語錄, completely re-created in the late Ming. See Suzuki Tetsuo 鈴木哲雄 “Shohon taishō *Kinryō Seiryōin Bun'eki zenji goroku*” 諸本对照 金陵清涼院文益禪師語錄, *Aichigakuin daigaku ronsō* 愛知学院大学論叢 27 (1997): 63-73; and *ibid.*, part ii, *Aichigakuin daigaku ronsō* 28 (1998): 47-68. For a recent re-evaluation of the possibilities for reconstructing Fayān's thought see the essay by Tsuchiya Taisuke in Tsuchiya Taisuke 土屋太祐 and Yamago Mikiyasu 柳幹康, *Hougenroku / Mumonkan* 法眼錄/無門関 (Daizōshuppan, 2019).

of Volume Three.

In the early Gozan edition of *Xūtáng's Record*, the poem and title are again virtually identical with the *Taishō* edition. However, the Gozan text uses the simplified form 虫, just like the manuscript, and differing from the character 蟲 found in the *Taishō*. Looking ahead, we see that the character 蟲 was used by the 17th century, when the ten-fascicle edition of *Xūtáng's Record* began circulating in Japan. We will discuss these later Japanese editions in the following section, together with marginalia and commentary whereby readers attempted to identify the original recipient of this poem.

The Identity of Librarian Yuán

The manuscript colophon and poem title both address one Librarian Yuán, using only a single character from the dharma-name of the recipient. It is difficult to identify a monk based on a single character. Nevertheless, by the early Edo period, Japanese readers and scholars had concluded that the recipient of this poem was Wúxué Zūyuán 無學祖元 (1226–1286). However, these readers seem guilty of motivated reasoning. Zūyuán was among the first émigré Chan masters to come to Japan. He founded the Engakuji Zen Temple, had many important Japanese disciples, and was tremendously influential on the development of Rinzai Zen. For a Rinzai Zen monk, there is great value in connecting this poem with both Xūtáng Zhiyú and Wúxué Zūyuán.

The earliest dated evidence for this identification of Librarian Yuán with Wúxué Zūyuán is in *Kidōroku Shō* 虛堂錄鈔 (“Notes on Xūtáng’s Record”) by the Zen monk Ryūkei Shōsen 龍溪性潛 (1602–1670), seen in Fig. 2. The abbreviated title *Kidōroku Shō* is given on the outside cover, the full title found inside is *Kidō Zenji Goroku giji* 虛堂禪師語錄義事. An

extensive preface by the author signed “Shōsen” 宗潜 records the date 1653 (承応癸巳), a good approximation for the year of carving blocks and printing. Shōsen was an important Kyoto monk of Myōshinji 妙心寺. Shortly after completing this book, Shōsen famously became a supporter of the Chinese émigré monk Yinyuán Lóngqí 隱元隆琦 (1592–1673; J. Ingen Ryūki²⁶) and played an important role in the foundation of the Ōbaku School.

26 Shōsen’s calligraphy is one of 43 Ōbaku Zen monks featured in a handscroll, now in the collection of The Met: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/852552>

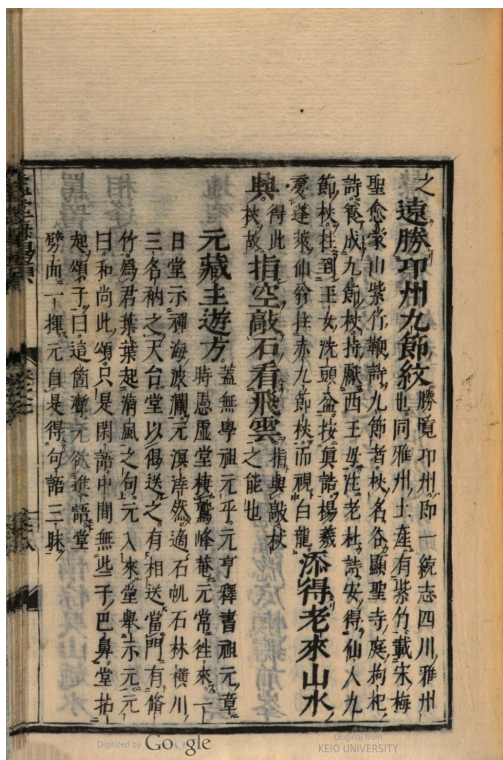


Fig. 2 *Kidōroku Shō* 虛堂錄鈔 (also known as *Kidō Zenji Goroku giji* 虛堂禪師語錄義事) by Ryūkei Shōsen 龍溪性潛 (1602–1670), 1658 edition. Keio University Library.

Digitized in collaboration with Google. Public Domain.

Shōsen in his preface to this book makes the point of mentioning that both Wúxué Zǔyuán and Xījìàn Zītán 西澗子曇 (1249–1306; J. Seikan Sudon) each studied Chan under master Xūtáng²⁷. The preface

27 當時宗匠如元無學、曇西澗在宋之日，往來于禪師席下，故相與助贊其風化可知矣。 Preface, page 2b to 3a.

suggests Wúxué Zūyuán was better known to the Japanese audience than Xūtáng Zhiyú. Xijiàn Zitán was also an émigré monk known to knowledgeable Zen readers. Shōsen seems to want to impress upon his readers the importance of Chan Master Xūtáng as the teacher to famous Chan masters. When it comes to the poem addressed to Librarian Yuán, Shōsen adds a lengthy comment. Here, he strikes a more cautious tone.

Is this perhaps Wúxué Zūyuán? Zūyuán's biography in *Genkō Shakusho* reports: [···]

蓋無學祖元乎？元亨釋書，祖元章：．．．²⁸

This passage is the first to identify Librarian Yuán as Wúxué Zūyuán, but Shōsen shows some uncertainty. To corroborate his speculation, he quotes a passage from *Genkō Shakusho* 元亨釈書 written by Kokan Shiren 虎関師鍊 (1278–1346). I do not provide the quotation here, and will analyze and translate the passage from *Genkō Shakusho* below. For now, I want to emphasize that Shōsen's identification of Zūyuán is tentative. He uses a rhetorical construction to express uncertainty: *kai* 蓋 at the beginning of the sentence and *ko* 乎 at the end of the sentence. *Kai* is used to indicate conjecture, as in *kedashi* 蓋し, as opposed to certainty; and *ko* is an interrogative particle, which may also be used for rhetorical purposes. The meaning of Shōsen's rhetorical question could also be

28 *Kidōroku Shō* 虚堂録鈔 (1653), Iwase Bunko, Nishio City, 西尾市岩瀬文庫, item no. 2502-5-42. Made available online in the *Kokusho Database* 国書データベース, hosted by National Institute of Japanese Literature (NIJL). <https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100175991/523>

phrased as the supposition: “This is perhaps Wúxué Zūyuán.”²⁹ In later Edo commentaries, the assertion of the identification of Librarian Yuán with Wúxué Zūyuán grew stronger. We can see this in both published commentaries as well as hand-written marginalia on surviving copies of *Xūtáng’s Records*.

In 1650 (慶安 3), another edition of *Xūtáng’s Record* was published in Kyoto by Tsutsumi Rokuzaemon 堤六左衛門 under title “Newly Carved Recorded Sayings of Venerable Xūtáng” 新刻虚堂和尚語録, in ten fascicles—the format seen in the *Taishō*. This same publisher Tsutsumi Rokuzaemon published “Recorded Sayings of Venerable Xūtáng, Corrected Edition with Headnotes” 頭書校正虚堂和尚語録 in 1669 (寛文 9), again in 10 fascicles, now also in 10 volumes. Copies of the 1669 edition are readily available online. The 1669 annotated edition has a note for this poem that reproduces Shōsen’s commentary word-for-word: “Is this perhaps Wúxué Zūyuán? Zūyuán’s entry in *Genkō Shakusho* reports: [⋯].” Here, we see that the speculative assertion continued to be reproduced in this popular annotated edition. Before we consider the details of *Genkō Shakusho*, first, let’s turn to marginalia found in editions roughly contemporaneous with these early Edo commentaries, and then 18th century commentaries. These texts demonstrate how Zen monks grew

29 Shōsen adds two comments on the poem itself that are not directly relevant to our present analysis. For Line 1 he notes it addresses the fact that that “the recipient had served as librarian” 典藏經故. On the entire poem, he says: “The poem says that if anywhere in the world you encounter a true master, like this you can apply the technique that goes beyond a teacher.” 言諸方若逢本分宗師, 可用如此超師之作略.

30 Fascicle 7, page 18a. A digital copy of this 1669 edition is available through the National Diet Library <https://dl.ndl.go.jp/pid/2576515/> as well as from *Denshi Daruma* at Hanazono University <http://saku.hanazono.ac.jp/>; another edition with the same title, 頭書校正虚堂和尚語録, was published in 1708 by an unknown printer.

increasingly confident in the identification of Librarian Yuán as Wúxué Zúyuán.

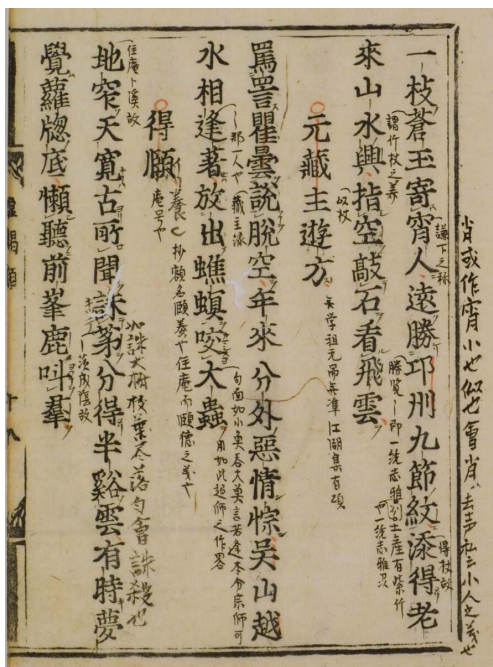


Fig. 3 Page with undated marginalia from *Xūtáng's Record*, likely printed early 17th c. Komazawa University Library, H124W/274-4. Reproduced with permission from Komazawa University Library.

Hand-written notes can be found on a printed copy of *Xūtáng's Record* held in Komazawa University Library (Fig. 3). This imprint does not explicitly state a year of publication, but likely early Edo Keichō 慶

長 (1596–1615) or Genna 元和 (1615–1624) eras, based on information handwritten on the outside of the Edo period box in which it is stored. If the date is correct, this is the earliest edition I am aware of that shows a division of ten fascicles (卷) into five volumes (冊)—a forerunner to the format used in the Taishō edition. However, it is also possible that this copy was rebound at a later time only after that format became more popular. The Komazawa Library Keichō-Genna edition of *Xūtáng’s Record* contains interlinear notes in red ink. The hand-written note to the poem addressed to Librarian Yuán reads: “Wúxué Zūyuán, heir of Wúzhūn [Shifàn]. A verse is in *Rivers and Lakes Anthology*” 無學祖元, 嗣無準, 江湖集有頌. This is a definitive statement, and no longer speculation. The early Edo edition at Komazawa University Library includes several other hand-written inscriptions inside the back-cover of several volumes,³¹ one signed and dated 1733, as well as seals from 19th century collectors.³¹ Therefore, we cannot assert a clear date for when this marginalia was added.

Another copy of this same edition is held at Yonezawa Library,³² and it also includes a reader’s marginalia. However, this imprint copy divides the text into four fascicles across seven volumes. Because this division is found in other 17th century editions, it is possible that this was the original format. The handwriting inside the Yonezawa copy is neater than the Hanazono copy. In addition, the Yonezawa marginalia conveys identical information (無學祖元, 嗣無準, 江湖集有頌). Indeed, a great deal of the interlinear marginalia of the Hanazono and Yonezawa copies is identical across all fascicles of the text. Here in the section on *gāthā* 偈頌, the Yonezawa copy includes additional information in headnotes

31 Komazawa Library, 虛堂和尚語錄並後錄 10 卷, printed likely during Keichō 慶長 (1596–1615) or Genna 元和 (1615–1624) era, available online: <https://repo.komazawa-u.ac.jp/repo/repository/collections/40683/>

32 <https://www.library.yonezawa.yamagata.jp/dg/AA074.html>

that do not appear in the Hanazono copy. In fascicle one, the Hanazono copy includes additional interlinear notes not found in the Yonezawa copy. However, given the extensive and substantial similarities of the interlinear notes, it is clear that there is some direct connection between the readers who added notes to these texts. It was possible for readers to copy marginalia from established books, especially if the notes were attributed to a learned Zen teacher. It is also possible that there was some other common source, such as a primer. Indeed, the readers of each copy seem to have had access to both one source in common, as well as some sources not shared by the other readers.

In the Yonezawa copy, each fascicle has a seal associated with Zen master Kuzan Shūyō 九山宗用 (1572–1636), the first abbot of Zenrinji in Yonezawa, who lived there from roughly 1618 to 1619. It is possible that these marginal notes were added by Kuzan. If so, then we could attribute this definitive statement about Wúxué Zūyuán's identity to Kuzan. Moreover, Kuzan's dates at Zenrinji are soon after the Keichō or Genna era printing of the text itself. If that were accurate, we would attribute the circulation of this knowledge to Kuzan and his community. However, there is no positive evidence of that being the case, and the Yonezawa copy has no signatures. Therefore, we cannot rule out that these notes were added to the Yonezawa copy by a later reader, who had access to the same information accessed by the readers of the Hanazono copy.

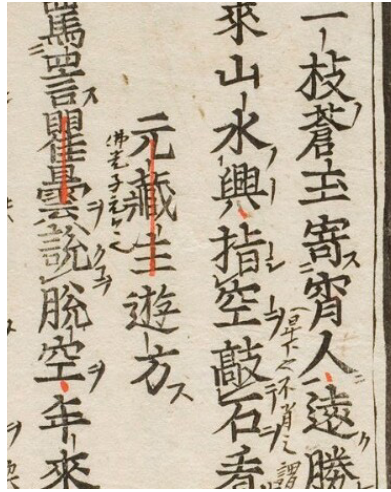


Fig. 4 Portion of a page with marginalia from *Xūtáng's Record*, printed 1632 by Nakano Ichiemon; Komazawa University Library, H124/145-6. Reproduced with permission from Komazawa University Library.

Another early Edo edition, likely Keichō 慶長 era (1596–1615), reproduced the earlier four-fascicle structure, bound into eight volumes.³³ This text also includes the change to the full character 蟲. Some texts printed in this four-fascicle format have marginalia added by readers. For example, an edition produced in 1632 (寛永9年) by the Kyoto publisher Nakano Ichiemon 中野市右衛門 divided the text into four fascicles across seven volumes. A copy held in Komazawa Library (Fig. 4) includes red ink marginalia that identifies the recipient as “Bukkō Shigen” 佛光子元,

33 Dating based on features, per Kawase Kazuma 川瀬一馬, 『増補・古活字版の研究』 1967, p789-790

a name for Wúxué Zǔyuán.³⁴ (His sobriquet 號 was Zīyuán 子元; and in Japan he was posthumously given the honorable title of National Teacher Bukkō 仏光国師.) Again, an anonymous monkish reader of *Xūtáng's Record* annotated the text with increased certainty, not the nuanced supposition of the earlier scholars.

One might conclude that this historical movement from nuance towards certainty was the result of knowledge circulating from scholar monks to the not-as-well-educated readers who add marginalia. However, that does not appear to be the case. The great Zen scholar-monk Mujaku Dōchū 無著道忠 (1653-1745) also wrote a commentary on *Xūtáng's Record*. Mujaku Dōchū is often held up by modern scholars as “Chan/Zen’s greatest encyclopaedist”³⁵ and “one of the founders of Zengaku 禪学, the systematic scholarly research on Zen history, institutions, practices, regulations, literature and language.”³⁶ This acclaim is not an exaggeration. Scholars throughout the 20th century and down to today continue to rely on Mujaku Dōchū’s dictionaries, erudite glosses, and standardized editions.

34 Vol 6, page 18a. Komazawa library H124/145-6; 虚堂和尚語録 4 卷, [6] accessed <https://repo.komazawa-u.ac.jp/repo/repository/collections/42492/> The same printing house published the text in seven volumes again in 1647 (正保4), again with four fascicle divisions. See the copy held by 東洋大学附属図書館, made available online in the Kokusho Database 国書データベース, hosted by National Institute of Japanese Literature (NIJL). This copy does not include marginalia on the poem to Librarian Yuán under consideration.

<https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/300094257/>

35 Urs App, “Chan/Zen’s Greatest Encyclopaedist Mujaku Dōchū,” *Cahiers d’Extrême-Asie* 3 (1987): 155-174.

36 John Jorgensen, “Mujaku Dōchū (1653-1744) and Seventeenth Century Chinese Buddhist Scholarship,” *East Asian History* 32/33 (2006/2007): 25-56.

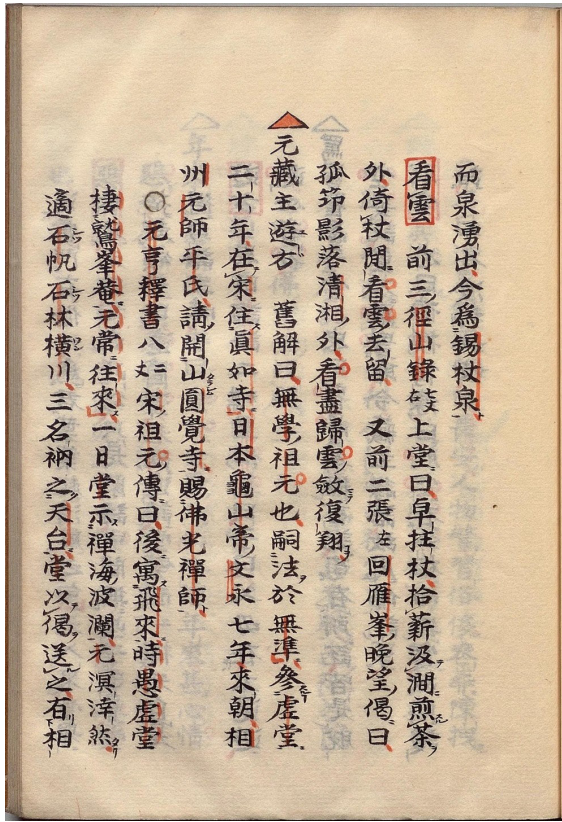


Fig. 5 Page from *Kidoroku rikō* 虛堂錄犁耕, fasc. 22, by Mujaku Dochū 無著道忠 (1653-1745),
Collection of National Diet Library, Japan.

Mujaku Dōchū completed *Kidoroku rikō* 虛堂錄犁耕 in 1727 (Fig. 5), which circulated in manuscript copies. Therein, he makes a firm assertion about the identity of Librarian Yuán, despite not having any additional information. This shows that this increase in certainty was not

only the result of the circulation of knowledge from specialist scholar-monks to more general monastic readers, but is a change we also detect in the writing of this scholar-monk. Mujaku Dōchū rewrote with certainty.³⁷

An old exegesis states: this is Wúxué Zūyuán, dharma heir to Wúzhūn Shífān, and who studied with Xūtáng. Some twenty years in the Song, he was abbot of Zhēnrú Monastery. He came to Sōshū (Kamakura) in our country in the seventh year of the Bunei reign of the Kameyama Emperor (1270), the Taira family invited him to open the mountain of Engakuji. He was dubbed Bukkō Zenji.

舊解曰：無學祖元也。嗣法於無準，參虛堂。二十年在宋，住真如寺，日本龜山帝文永七年來朝相州，元師平氏請開山圓覺寺。佛光禪師。

Although Mujaku Dōchū is celebrated for his scholarly acumen, in this passage he has made several errors. First, Wúxué Zūyuán came to Japan in 1279 (second year of Kōan reign 弘安). Second, he received patronage from Hōjō Tokimune 北条時宗 (1251–1284), regent of the shōgun, and not from a member of the Heike clan. After a period at Kenchōji, Wúxué Zūyuán became the inaugural abbot of Engakuji when it opened in 1282.

After the passage translated above, Mujaku Dōchū also quotes from *Genkō Shakusho*. When he quotes from *Genkō Shakusho*, he includes four additional words from that text that are not found in earlier commentaries on *Xūtáng's Record*. It seems Mujaku Dōchū directly consulted *Genkō Shakusho* himself, not copying from someone else's

37 *Kidoroku rikō* 虛堂錄犁耕, fasc. 22. I compared the digitized copies available from NDL <https://dl.ndl.go.jp/pid/14207552> and from International Research Institute for Zen Buddhism, Hanazono University, <http://saku.hanazono.ac.jp/database/rikou?page=1722> and follow NDL for 元師 and not IRIZ as 元帥

notes, and added the four missing words to the start of the passage. His increased certainty perhaps is the result of his double-checking the sources and reproducing earlier scholarship.

As for the identity of Librarian Yuán, Mujaku Dōchū cites an unnamed earlier exegesis. On the one hand, it seems likely this earlier source is *Kidōroku Shō* 虛堂錄鈔 by Ryūkei Shōsen. *Kidōroku Shō* similarly connects this poem to Wúxué Zūyuán, and likewise cited the biography from *Genkō Shakusho* as proof. On the other hand, Mujaku Dōchū does not preserve the earlier source's tentative speculation. He has altered the exegesis to a statement with greater certainty. Likewise, although he also cites from *Genkō Shakusho*, he has done his own research and checked the citation himself. In these ways, Mujaku Dōchū is well deserving of his reputation as a forerunner of Zen Studies scholarship. However, if we compare the historical evidence that was available in the Edo period with the manuscript from Christie's, a more rigorous scholar would have doubts about whether Wúxué Zūyuán could have been the recipient of this manuscript. To be fair, as I discuss below, Mujaku Dōchū was reading *Xūtáng's Record* and likely did not see this manuscript with its colophon.

These Edo period Zen scholars relied on earlier medieval Japanese Zen materials, especially *Genkō Shakusho*, to make scholarly hypotheses about the identity of Librarian Yuán. Ryūkei Shōsen is noteworthy for his careful nuance. Over the seventy-five years separating the commentaries of Shōsen (1653) and Mujaku Dōchū (1727), however, readers made stronger assertions that affirmed Librarian Yuán is Wúxué Zūyuán. Because we have reason to suspect these Rinzaï Zen monks of motivated reasoning, I will next review the evidence available during the Edo period to see if it would be sufficient to establish the identity of Librarian Yuán.

Reviewing Early Biographic Materials for Wúxué Zǔyuán

In this section I review materials for analyzing the biography of Wúxué Zǔyuán. In her recent book on Zǔyuán, Jiāng Jìng 江靜 surveyed these sources, but her analysis of them is not sufficiently detailed to resolve the question of what year he visited Xūtáng.³⁸ First, I will review the materials that were available to Edo period scholars and commentators. I will show that the historical materials available to Edo scholars would argue against the identity of Librarian Yuán with Wúxué Zǔyuán. Then, I reconsider all available evidence for the biography of Wúxué Zǔyuán, and demonstrate why I believe Librarian Yuán most likely is none other than Wúxué Zǔyuán. In other words, although I critique the assumptions and calculations of the Japanese Zen commentariat, I agree with their conclusion because of my own independent reasons.

As seen above, Zen exegetes often cited the following passage from *Genkō Shakusho* 元亨釈書, a text completed by Kokan Shiren in 1322, as proof that Wúxué Zǔyuán had met Xūtáng Zhiyú.³⁹

Later when [Zǔyuán] resided at the Feilái Caves of Hāngzhōu, Xūtáng Zhiyú was perched in the Vulture Peak Hermitage nearby, and so Zǔyuán frequently went back and forth. One day, Xūtáng revealed the great waves of the Zen sea, and Zǔyuán experienced

38 Jiāng Jìng 江靜, *Fù Rì Sòngsēng Wúxué Zǔyuán yánjiū* 赴日宋僧無學祖元研究 (Shangwu yinshuguan, 2011).

39 *Genkō Shakusho* 元亨釋書, fasc. 8, *Dazangjing bubian* vol. 32, 210b24-c4)

this vastness. When three monks Shifān, Shílín Xíngōng (1220–1280), and Héngchuān Rúgōng (1222–1289) were planning to go to Mount Tiāntái, Xūtáng wrote a *gāthā* to see them off, which had the lines: “I go with you as far as our gate, the tall bamboo, / leaf after leaf soughing in the wind for you.”⁴⁰ When Zūyuán came, Xūtáng showed him this verse. Zūyuán remarked: “Venerable, this verse is just idle talk. There is nothing here that can hook someone by the nose!” Xūtáng held up the verse and said “Then how about this?” Zūyuán

40 Shifān Wéiyǎn 石帆惟衍 was Xūtáng’s dharma brother, and the teacher of émigré monk Xìjiàn Zītán 西礪子曇 (1249-1306). Shifān’s name appears in *Xūtáng’s Record* in several places: (1) At Mount Āyùwáng 阿育王山, “A sermon given to mark Venerable Shifān’s arrival” 石帆和尚至上堂 (T47, no. 2000, p. 1006a4); (2) At the end of a sermon given at Jingci 淨慈, Xūtáng praises Shifān: “Now before the assembly of men and gods, I cede to Venerable Shifān the realm of Suzhou; loudly proclaim his great merit, let the sangha everywhere know that the transmission of East Mountain has properly continued” 今對人天眾前, 分付石帆和尚, 於姑蘇城畔。大闢芳猷, 使天下衲僧, 知有東山正續 (T47, no. 2000, p. 1044c5-6); and (3) his name was included in Xūtáng’s “biographic record” 行狀 appended to the conclusion of the Southern Song text and reproduced in all later editions.

41 Shílín Xíngōng (1220–1280) and Héngchuān Rúgōng (1222–1289) were two dharma brothers, both disciples of another heir to Sōngyuán Chóngyuè 松源崇嶽 (1132-1202), and thus dharma cousins to Xūtáng. This poem appears in *Xūtáng’s Record*, fascicle 7 (T47, no. 2000, p. 1037c18-20):

“For the three Chan monks [Shifān] Yǎn, [Shílín] Gōng, and [Héngchuān] Gōng headed to Guóqīng Temple”

衍、鞏、珙三禪德之國清

Which of you knows what is in the three hermits’ silence,

As you speak of renewing old friendships and depart from Vulture Peak?*

I go with you as far as our gate, the tall bamboo,

leaf after leaf soughing in the wind for you.

誰知三隱寂寥中。因話尋盟別鷲峯。相送當門有脩竹。為君葉葉起清風。

*Note: Xūtáng is teasing these three traveling monks for comparing themselves to the three hermits of Guóqīng Temple— Hánshān (Cold Mountain), Shídé, and Fènggǎn.

was about to say something else when Xūtáng slapped his face with one swing. That is how Zūyuán obtained the samadhi of language.⁴²

後寓飛來，時愚虛堂棲鷲峰菴。元常往來。一日堂示禪海波瀾。元溟漭然。適石帆、石林、橫川三名衲之天台，堂以偈送之，有：「相送當門有脩竹，為君葉葉起清風」之句。元入來，堂舉示元。元曰：「和尚此頌只是閑語，中間無些子巴鼻。」堂拈起頌子，曰：「這箇響。」元欲進語，堂劈面一揮，元自是得句語三昧。

From this passage in *Genkō Shakusho*, an Edo period reader would know that Wúxué Zūyuán had met Xūtáng Zhiyú. Although one can estimate the place of this event within the broader sequence of Wúxué's life, the *Genkō Shakusho* does not provide an explicit date for his encounter with Xūtáng.

In addition, there are some obvious tensions between the encounter described here and the poem found in *Xūtáng's Record*. The *Genkō Shakusho* describes Wúxué Zūyuán leaving Xūtáng after a specific discussion about another poem written by Xūtáng. Xūtáng wrote that poem to say farewell to a group of three monks. He teases them for comparing themselves to the three poet-hermits Hánshān, Shídé, and Fēnggān. That earlier poem also deals with the problem of language, however it is unrelated to “scolding the Buddha and cursing the ancestors.” The poem found in the manuscript and in *Xūtáng's Record* does not directly reference this same encounter, which apparently was an important step in Wúxué Zūyuán's spiritual biography. There are several possible reasons for this. First, it is possible that the received

42 Chan texts more often speak of 語言三昧, which is how I have interpreted this phrase.

biography is derived in part from Wúxué Zūyuán's memory, or his formative experiences as retold to his disciples. Second, it is possible this poem is from another one of their encounters. This poem gifted from Xūtáng to a monk would be precious and well worth keeping, regardless of whether it was written right after the most important moment. I would argue that because the colophon indicates the Librarian Yuán is about to head off wandering, it is likely to have been a final farewell. Therefore, it is possible that this farewell message was written sometime after the transformative encounter that Zūyuán later remembered as most pivotal. Third, one could attempt to argue the poem is about the same encounter described in Zūyuán's biography, though I think it is unlikely. Perhaps one could say "cursing Gautama" is a reference to the way Zūyuán questioned Xūtáng's poem as "idle talk." Although there is some resonance between Zūyuán's behavior in the biography and the behavior of Librarian Yuán, there are no words that clearly connect the episode in the biography with the poem. At this point, the manuscript to Librarian Yuán may or may not refer to Wúxué Zūyuán, but it does not fit neatly into the received biography of Wúxué Zūyuán.

As I will show, it is clear that Kokan Shiran while completing his research for *Genkō Shakusho* took some information from the two "biographic records" 行狀 for Wúxué Zūyuán that had been composed by contemporary monks shortly after his death. Many of the same details about Zūyuán's encounter with Xūtáng are found in *Wúxué chánshī xíngzhuàng* 無學禪師行狀 by Língshí Rúzhī 靈石如芝 (1243–1328) and in *Bukkō Zenji gyōjō* 佛光禪師行狀 by Muzō Jōshō 無象靜照 (1234–1306). Copies of each were included in various editions of Zūyuán's recorded

43 Here is the relevant passage: 復有契入谿命主藏。職解寄榻靈鷲。時虛堂愚和尚。謝事育王。歸侍松源祖塔。時往參扣。峻機波辯。未易鞿泊。久之出示送僧一偈。師云。偈總是間長。語言無些子禪。堂拈起云。者箇響。師擬對。劈面一揮。

sayings, *Bukkō kokushi goroku* 佛光國師語錄. Here I translate the relevant portion of the latter:

… soon thereafter, Wúzhūn passed away. Zūyuán went to Língyīn Monastery, and called on Shíxī Yuè. The next year, he called on Yǎnxī Wén at Āyùwáng Monastery. When Yǎnxī returned to Jìngcí Monastery, he once again asked Zūyuán to serve as his secretary. Zūyuán declined and did not go to Jìngcí. Subsequently, he went back to Jìngshān to call on Shíxī. He was reading a “public sermon” by Sōngyuán, and saw him discuss “strike the ox or the cart?” when he at once forgot all he had attained. He went back to Jìngcí, and Yǎnxī employed him as the librarian, and then he moved back to Vulture Peak. When he visited the Vulture Peak Hermitage, he applied himself to Chan Master Xūtáng Zhiyú, who especially instructed him about the great waves of the Zen sea, and Zūyuán experienced a vastness that knows no shores. Xūtáng one day took a parting poem he had written for other monks and used it to instruct Zūyuán. Zūyuán examined it closely, and finally said: “Venerable, this verse is all idle talk. There is absolutely no Zen in it.” Xūtáng held up the manuscript, and said: “And like this?”⁴⁴ Zūyuán was about to answer, when Xūtáng slapped his face with one swing. Right there Zūyuán had a great release, and was regarded as a vessel for the dharma.

既而無準示寂。卽下靈隱。見石溪月禪師。明年見偃溪聞於育王。偃溪歸淨慈。復招師爲記室。師避不就。次第再上徑山見石溪。偶閱松源普說。看打牛車話。頓忘所得。再下淨慈。偃溪職師知藏。既歸移居靈鷲。時

44 嚮 here is an interrogative particle.

往鷲峯菴中。參扣虛堂愚禪師。特示禪海波瀾。師茫茫然不知涯涘。虛堂一日送僧頌示師。師熟看了曰。和尚此頌都是間說。中間都無些子禪。堂拈起頌子云。這箇響。師欲答。堂劈面一揮。師當下脫然器之。

The two “biographic records” written by two contemporaries of Zūyuán⁴⁵ are the source for Kokan Shiren’s claim that Zūyuán and Xūtáng met. Although these two posthumous records also agree on the sequence of events, they do not provide information about years nor precise information about Wúxué’s age at the time.

Nonetheless, given this evidence, there is little reason to doubt that when Zūyuán was relatively young he visited Xūtáng. The remaining question is whether we can determine if Zūyuán was near Xūtáng when the calligraphy addressed to Librarian Yuán was signed in 1254. If Zūyuán was not near Xūtáng’s place in 1254, then the Librarian Yuán to whom this poem was addressed must be some other monk also named Yuán. We should note that neither Shōsen (1653) nor Mujaku Dōchū (1727) had access to the manuscript that sold at Christie’s. Therefore, they could not know that Xūtáng’s poem was written in 1254. This may be why they did not try to piece together the available evidence to determine the exact year when Zūyuán met Xūtáng. Nonetheless, other Zen monks were concerned with these questions, and the knowledge they produced was available at the time.

Our Edo period readers of *Xūtáng’s Record* do not reference Wúxué Zūyuán’s recorded sayings, *Bukkō kokushi goroku*, but his recorded sayings

45 Interestingly, this event is not mentioned in a third account by Yòngqián Juémíng 用潛覺明 (n.d.), who also wrote a memorial. Yòngqián mentions that he had not had a chance to read the teaching records from Zūyuán’s time in Japan, but heard about Zūyuán’s successes in Japan from one of Zūyuán’s Japanese disciples who came to China to visit him. It is unlikely that this story was well-known in China.

text was frequently reprinted in the Edo period and a reader living in an urban temple could have readily accessed then current editions. Some of those later editions reprinted two additional documents that lay out the year-by-year chronology of Zūyuán's life. Although first compiled centuries earlier, these two documents represent the state of knowledge in the Edo period: "A Chronological Biography of Venerable Wúxué" 無學和尚年譜 (hereafter *nenpu*), and a newly annotated copy of the "Epitaph Inscription of Chan Master Bukkō" 佛光禪師塔銘. The latter is a heavily annotated copy of Zūyuán's funerary inscription, that stitches together in chronological order as many available facts as possible. The detailed annotations were created by a Rinzaï Zen monk named Chūzan Hōei 中山法穎 (1317–1390).⁴⁶ Chūzan Hōei then created the *nenpu* to summarize the detailed annotations. These two records were reproduced in the Edo period, and are the clearest attempt by any premodern scholar to give explicit dates and plot out Zūyuán's early life.

Chūzan Hōei's annotated copy of the funerary inscription provides detailed evidence for his chronology; which is presented in a pithy fashion in the *nenpu*. The funerary inscription itself was written by Jiē Xīsī 揭係斯 (1274–1344) sometime around 1326. That date is found in an appended colophon, which notes that Jiē wrote the inscription by the request of Tengan Ekō 天岸慧廣 (1273–1335)—who may have paid Jiē for this service. Indeed, it is likely that the source of the information in Jiē's inscription was none other than Tengan Ekō himself. Ekō had served as a disciple of Wúxué Zūyuán and later became a dharma heir of Zūyuán's Japanese disciple Kōhō Kennichi 高峰顯日 (1241–1316). Ekō in 1324 traveled to Yuan China and in 1329 returned to Japan.⁴⁷ Jiē's inscription

46 For references to Japanese works on Chūzan Hōei, see Jiāng Jìng, *Fù Rì Sòngsēng Wúxué Zūyuán yánjiū*, 79.

47 Enomoto Wataru 榎本渉, *Nansō gendai nitchū tokōsō denki shūsei* 南宋元代日中渡航僧傳記集成 (Tōkyō: Bensei Shuppan, 2013), 128–129.

says only the following on the matter of visiting Xūtáng: “he returned to Jingcí where he resided and was in charge of the library, and then he studied with Master Zhìyú at Lingjiù” 還淨慈留知藏，參愚公於靈鷲。 There is no additional detail about what year.

I have come to view Zen master Chūzan Hōei as a biographer, the man who attempted to place the events of Zūyuán’s life in chronological sequence. Chūzan Hōei, in a note appended to the end of the *nenpu*, says that he accomplished this by comparing the memorials by Jiē Xisī, Yòngqián Juémíng 用潛覺明 (n.d.), and Língshí Rúzhī, as well as records of Zūyuán’s own statements. Chūzan did not, apparently, have access to the manuscript written by Xūtáng that recently sold at Christie’s, and did not consult *Xūtáng’s Record*.

Based on the information he had at hand, Chūzan Hōei calculated that Zūyuán became a librarian at Jingcí Temple in 1251, then visited Xūtáng in his second year as a librarian, which would be 1252 (壬子). He concluded that Zūyuán soon left Hángzhōu to go to Mount Tiāntóng near Níngbō, possibly in late 1252 or 1253. Then, soon after arriving at Tiāntóng, Zūyuán went to Níngbō. By 1254 Zūyuán was in Níngbō, studying with Wùchū Dàguān 物初大觀 (1201–1268) at the monastery Jiàozhōng Bàoguó 教忠報國 (aka Mount Dàcí 大慈山), where he spent two years in the role of “Head of Purity” 淨頭, responsible for all manner of hygiene. If this information is correct, although he visited Xūtáng not long before the year 1254, Chūzan Hōei’s *nenpu* places Zūyuán more than one-hundred-fifty kilometers away at the exact time Xūtáng signed this manuscript.

Most, if not all, of the readers of *Xūtáng’s Record* did not have access to the manuscript that recently sold at Christie’s. Those readers would not have known about the colophon dated 1254. Therefore, they could not have known that current knowledge in the Edo period would have

mitigated against this identification of Librarian Yuán with Wúxué Zūyuán. Regardless, we can show that Chūzan Hōei's biographic works, as well as the biographic records and primary sources that he drew upon, were reprinted throughout the Edo period.

Chūzan Hōei's biographic works can be traced back to at least a 1388 edition of Zūyuán's recorded sayings, hereafter *Bukkōroku* 佛光錄. Already at this time, two separate versions of *Bukkōroku* were circulating: one version that focused on his career in Japan, and one version focused on his career in China prior to emigrating. Although the "biographic records" by Chinese writers are included in the 1370 edition of *Bukkōroku* that focuses entirely on Wúxué's career in Japan,⁴⁸ Chūzan Hōei's scholarly biographies were not. By contrast, Chūzan Hōei's two biographic works are included with a 1388 edition of Wúxué Zūyuán's recorded sayings, which focuses on his career in China.⁴⁹ The text published in 1388 is a Japanese reprint of a single fascicle *yūtu* created earlier by the Yuan dynasty monk Yīzhēn 一真 (n.d.), which contains Wúxué Zūyuán's sermons from his early career as an abbot at Zhēnrú Monastery in Song China. The latter has several titles, and for clarity I will refer to it as *Zhēnrúlù* 真如錄. *Zhēnrúlù* has two colophons attesting to the labor that was entailed in creating this text. A colophon at the end records how a fire in 1379 (康曆己未) destroyed the original

48 *Bukkōroku* 佛光錄 (1367 or 1370), Tanimura Bunko, Kyoto University Library, item no. 1-25/ フ /2 貴, accessed at <https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00009513>

49 These appendices can be found in multiple copies of this 14th c. edition, although the sequence varies. The copy in Naikaku bunko 内閣文庫 has the two biographic reference works before the main text. The copy at National Diet Library 国会図書館, they are appended after the main text. Naikaku bunko text accessed online at <https://www.digital.archives.go.jp/img/1079319> and NDL text accessed at <https://dl.ndl.go.jp/pid/2532103>

woodblocks, and that a long fund-raising effort culminated in financing these new blocks in 1388 (嘉慶戊辰). Although Chūzan Hōei was not directly involved in publishing that text, the same two Japanese monks who led fund-raising for the 1388 *Zhēnrúlù* are the same two monks who sponsored the printing of Chūzan Hōei's two biographic resources. These colophons demonstrate that the two appendices were created by the same community that created the 1388 recorded sayings. Moreover, Chūzan Hōei's two biographic texts appear in multiple extant copies of *Zhēnrúlù*, meaning Chūzan Hōei's two texts were soon an integral part of the 1388 edition, and unlikely to have been inserted at some significantly later date. At the same time, at least one copy of Chūzan Hōei's *Nenpu tōmei* 年譜・塔銘 circulated independently of the *Zhēnrúlù*, which may indicate that the *nenpu* was compiled independently and prior to the 1388 edition.⁵⁰ In all, 1388 is a reasonable terminus ante quem for these two documents by Chūzan Hōei. These two documents would be reprinted in the Edo, and included in the modern Taishō canon edition of Zūyuán's recorded sayings, *Bukkōroku*.

Chūzan Hōei's biographic sketch circulated widely in the Edo period. Thankfully, Jiāng Jīng recently published a detailed study of the various Edo period editions of *Bukkōroku*, Zūyuán's recorded sayings. Judging by the number of copies that survive, there were two particularly popular editions in the Edo period, and several earlier editions that survive in smaller numbers. The 1664 edition (寬文4) edition printed with 13 *juān* fascicle divisions includes records from his two abbatial appointments in Japan only. It includes copies of the "biographic records," but does not include Chūzan Hōei's appendices. It is an heir to the 1370 edition. The

50 It is also possible that this independent copy of the *nenpu* was originally produced together with *Zhēnrúlù* and was separated at some later date. This copy of *Mugaku oshō nenpu* 無學和尚年譜 is discussed in more detail below, accessed at <https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100129054/26?ln=ja>

Taishō edition is based directly on the other major edition, a ten-fascicle edition printed in 1726 (享保 11). The 1726 edition refers to itself as a “republication” (再刊) because it is a corrected reprint of an earlier text that also included “recorded sayings of three assemblies” 三會語錄⁵². The “three assemblies” refers to the *Zhēnrúlù* and then Zūyuán’s two abbatial appointments in Japan—combining texts from his entire career spanning both China and Japan. The colophons to this 1726 edition state that a very similar edition circulated earlier: “Old prints of *Recorded Sayings of Three Assemblies* have decayed away, and there is no way to glimpse it” 三會語錄舊版湮蝕無由窺覷. This 1726 edition is a “recarving” 重鏤, financed by a fundraising effort led by Shundō Sekiryū 峻道碩隆, abbot of Engakuji. The abbot based the newly printed edition on a copy of the text preserved inside Shōzokuin 正統院, the Engakuji cloister dedicated to Wúxué Zūyuán’s memorial pagoda. For their 1726 edition, the text was “collated and corrected, lacunae were filled, reduplications were culled, reading marks were added, and the woodblocks were carved” 而參校訂正, 補漏去重加點壽梓. Similar information about correcting and emending the text is repeated in the 1726 preface. These colophons are reproduced in the Taishō edition of *Bukkōroku*, as well. Unfortunately, neither the preface nor colophon include information about the earlier “three assemblies” edition. Based on the investigation by Jiāng Jīng, it seems likely that the earlier edition is the undated Muromachi period

51 Three nearly identical copies of the 1726 edition known as *Saikan Bukkō kokushi goroku* 再刊佛光國師語錄 are available online. Two copies at Kyoto University Library, both part of the Tanimura bunko, at <https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00009512> and at <https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00009515> (the latter includes an advertisement insert for a Kyoto bookshop); and a copy at Tohoku University Library, which includes ephemera from a former owner at Engakuji, available at <https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100350860/>

52 *Bukkō kokushi goroku* 佛光國師語錄, T no. 2549, 80: 249c24–c31

53 *Bukkō kokushi goroku* 佛光國師語錄, T no 2549, 80: 129a06–b13

Bukkō kokushi goroku held in Seikidō bunko 成篋堂文庫, now part of Ishikawa Takeyoshi Memorial Library. That edition includes recorded sayings from all three temples, as well as both the *nenpu* and annotated funerary inscription.

Jiāng Jīng notes that several copies of *Bukkōroku* that predate 1726 also included the *nenpu* and annotated funerary inscription. In addition, earlier copies of Chūzan Hōei's *Nenpu tōmei* 年譜・塔銘⁵⁴ also continued to circulate independently of the *Zhēnrúlù*.⁵⁵ The copy now in the collection of the Ibaraki Prefectural Museum of History 茨城県立歴史館 appears to be a 14th century print, and includes important marginalia. An inscription inside the front cover states that this book once belonged to Myōshinji Temple of Kyoto. Several different owners of this copy signed and dated comments in the back. The book found a new owner in 1775 at Hōun-in 法雲院 temple in western Kyoto, and a new owner in 1805. This copy also shows an ownership seal by Kondō Jūzō 近藤重藏 (1771–1829). This particular copy seems to have become a collector's item due to its historical significance, and was no longer a readily accessible reference work unless one was friendly with the owner of the library.

We can say that Chūzan Hōei's biographic works were reproduced several times, and that they enjoyed a much wider circulation once the very successful 1726 edition was printed. This latter publication was roughly contemporaneous with Mujaku Dōchū's commentary on *Xūtáng's Record* completed in 1727. Therefore he, and any readers who added marginalia after this time, could have readily accessed Chūzan Hōei's biographic works about Wúxué Zūyuán.

At this point, if we examine the manuscript and were to judge the

54 Jiāng Jīng, *Fù Rì Sòngsēng Wúxué Zūyuán yánjiū*, 199–202.

55 *Mugaku oshō nenpu* 無學和尚年譜, available at <https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100129054/26?ln=ja>

identity of Librarian Yuán based on the information potentially available to a well-resourced Edo period reader, we would have to conclude that he was someone other than Wúxué Zūyuán. We would conclude that Zūyuán was far away in Ningbō at the time this manuscript was written. To give them credit, the Edo period exegetes and readers of *Xūtáng's Record* did not have access to the manuscript that provides the firm date of 1254. Regardless, if we rely only on Edo period knowledge to analyze the manuscript, it suggests that the Zen exegetes were wrong.

Conclusion

Despite my suspicion that Rinzaï Zen exegetes were engaged in motivated reasoning, and finding that Chūzan Hōei's biographic works suggest Wúxué Zūyuán was in Ningbō at the time Xūtáng's manuscript was written, after a thorough review of all available evidence I believe the most likely recipient of this calligraphy is Wúxué Zūyuán. This poem was addressed to a person at Xūtáng's monastery very close to when Wúxué was thought to be there; it is addressed to a monk of enough importance and talent that he garnered the office of "Librarian." At the same time, certain details on manuscript do not fit perfectly with other known evidence, and either some facts must be adjusted, or we must face the possibility that there was another librarian also called "Yuán" who was living at the same monastery at roughly the same period. Ultimately, this manuscript is reason to revisit the facts as presented by Chūzan Hōei.

The 14th century Japanese Zen scholiast Chūzan Hōei created a heavily annotated copy of Zūyuán's funeral inscription, which was the basis for his *nenpu* biography for Wúxué Zūyuán. These documents were reprinted and circulated in the Edo period. If his *nenpu* is accurate, it

would mitigate against identifying Librarian Yuán as Wúxué Zūyuán. However, Chūzan Hōei made a critical error in his calculations.

Chūzan Hōei determined the timing of Zūyuán's activities in China based on how many years they occurred after the death of Wúzhǔn Shífàn. For reasons that are unclear to me, Chūzan Hōei assumed Wúzhǔn Shífàn's death to have occurred in 1248, and based many of his other calculations on this error. In fact, Wúzhǔn Shífàn passed away in 1249. As a result, most of Chūzan Hōei's dates for Zūyuán's activities in China need to be adjusted by one year.

Chūzan Hōei says that Zūyuán became a librarian in 1251, I calculate he was given this position in 1252. Likewise, Chūzan Hōei says Zūyuán visited Xūtáng in 1252, and I calculate he began visiting Xūtáng in 1253. Chūzan Hōei speculates that Wúxué left Xūtáng as early as the winter of that same year, though he does not provide any evidence for this suggestion. Indeed, there is nothing in Wúxué's biography that argues against a departure early the next year, or even as late as the next summer or fall. In other words, it is entirely possible that Wúxué Zūyuán was still at Xūtáng's place when this manuscript was written in autumn 1254. As there is no evidence to the contrary, this manuscript fills this lacuna. Chūzan Hōei was wrong about Zūyuán's early departure. Wúxué did not leave later in the same year he arrived (1253), but rather stayed until the next year and took leave for the Ningbō area in Fall of 1254. The most reasonable interpretation of all available evidence is that the manuscript sold at Christie's was given by Xūtáng Zhiyú to Wúxué Zūyuán.

This paper concerns more than whether or not the manuscript was addressed to Zūyuán. This careful reading through all available Japanese commentaries shows that we should engage these great historical scholars, but not simply rely on their assertions. As knowledge

circulated, the identity of Librarian Yuán hardened from thoughtful speculation to unfounded certainty. At the same time, this research also shows why it is important that we do not dismiss Japanese commentaries, even knowing they likely contain red herrings, historical errors, and anachronistic interpretations.

The present research into the identity of Librarian Yuán would not have been possible without the production and circulation of Chan knowledge in late medieval and early modern Japan. In many ways, the evidence-based historical methods used by Chūzan Hōei and Mujaku Dōchū are very similar to our own—and much modern value can be found by considering the questions these premodern scholars asked of our shared texts. Modern scholars of Song era Chan will continue to find much profit in later Japanese commentaries. More than simply critique their errors, we can read our scholarly forebears carefully, revisit their sources when possible, collect new sources, and re-do the research ourselves. We can learn from these historical scholars, while also refining the knowledge they produced. In this way, we may discover that these premodern scholars might be right, even when they were wrong.

Okamura Mihoko Sensei

Naomi Maeda

Mihoko Okamura (Bekku), born on May 2, 1935, a day full of flowers, died on June 17, 2023, shortly after reaching her 88th birthday. In the past, when I expressed my congratulations on May 2, she always replied that it wasn't even that bright an occasion.

I first met Mihoko Okamura, personal assistant and companion of D.T. Suzuki the last decade and a half of his life, in the summer of 1994. I asked her to talk about the last years of Suzuki's life as part of a project for the quarterly journal *Zen Bunka*, and she accepted with surprising ease. At the time, transcribing recorded interviews was one of the most troublesome tasks, but I remember that I had no difficulty in listening to the interview again, so moved was I by Mihoko Okamura's clear, luminous voice and her interesting stories.

The entire content of the interview was published in *Zen Bunka*, no. 155 (January 1995). Her gestures through the interview are also memorable. During the Second World War, when she was very young, she performed classical Japanese dances in a Japanese internment camp in the United States, but she had great difficulty when her dance master chastised: "Even if you point at a bird, there is no bird where you point." As she spoke, she quickly gestured to the bird, which I still remember almost 30 years later. It was as if I could see the bird.

Once I visited her home, and on another occasion she came to my home, and when I served her a simple meal for lunch, I was surprised

that she said it was “such a luxury,” because it truly was a very simple meal. Perhaps Mihoko-sensei had lost her sense of comparison.

When D.T. Suzuki lived for a short time in the Okamura house, a four-story brownstone in New York, Dr. Shin'ichi Hisamatsu visited him. He gave Mihoko-sensei's mother — who had looked after Dr. Hisamatsu as well with her characteristic generosity — a brooch that he had bought in a New York jeweler's shop as a token of his appreciation.

Perhaps because every time I met Mihoko-sensei I was always eager to hear not only about Dr. Suzuki but also about Hisamatsu-sensei, one day she gave me the brooch along with a note that read: "In memory of Shin'ichi Hisamatsu-sensei." The brooch was of a magnificent design, cool and calming.

On another occasion, Mihoko told me: “Dr. Suzuki was going to entrust the management of Matsugaoka Bunko to Muneyoshi Yanagi. He was so sad when Muneyoshi died that he continuously wore Yanagi's cardigan, given him by the deceased's family as a memento.” Whenever Mihoko spoke of Yanagi, she always called him ‘Soetsu-sensei’ rather than ‘Muneyoshi-sensei.’

An exchange in English between D.T. Suzuki and Mihoko shortly before D.T. Suzuki's own death is described, encased in Mihoko's commentary, in the journal *Zen Bunka*:

I asked him if he wanted anything. "No, nothing. Thank you," he replied. I think he had already prepared himself for the end.¹

Ten years later Mihoko returned to the subject of Dr. Suzuki's

death. "After saying, 'I don't need anything. Thank you,' he kissed me on the cheek." As she related this, she smiled.

I immediately thought of Sanshoken Roshi (猷禪玄達 , 1841-1917). In an account by Master Kato Kozan (1876-1973), an old Buddhist monk from Okutama who studied under him at Bairin monastery, Master Sanshoken's last hour is mentioned.

He was a great man, of heroic character. When he was dying, he was close to his last breath and needed water, so a nurse at the hospital brought him water. The nurse asked him if it tasted good and he said, "Oh, it tastes good, and I miss it."

It's not easy to get such words out, I wonder if we can do it in the throes of death? In all things he was concerned only with the present moment, never thinking a bit about the future, if the future would be this way or that. That's how Sanshoken lived.²

Mihoko-sensei, Honorary Director of the D.T. Suzuki Museum in Kanazawa, was once asked, "What would Dr. Suzuki say if he saw this D.T. Suzuki Museum now?" She replied with a laugh, "I think he'd say: "Don't you have anything better to do?"

Years earlier Buddhist scholar Ryomin Akizuki visited Dr. Suzuki at Matsugaoka Bunko and asked him to compile a collection of koan answers. As Dr. Suzuki saw him off at the door, he asked Professor Ryomin: "Don't you have anything better to do?" "The Akizuki story," added Mihoko, "popped into my mind when I was asked the question at the Suzuki Museum."

On 12 July 1966, the day D.T. Suzuki died, Mihoko-sensei returned alone to the Matsugaoka Bunko and searched the premises, trying to

catch a glimpse of him. Emerging into the garden and halting —

The instant I saw the branches of a pine tree beside me swaying in the wind I blurted: — Ah, That's it, Professor! — I felt I'd finally met the real thing in person. Since then, when I'm quiet, here and there, this and that, even the logs lying by the side of the road, are all familiar to me.³

In no time at all, Mihoko was reunited with Dr. Suzuki. Rather, it would be better to say that they were together without interruption.

In the same essay, she writes:

Four years ago, when he fell asleep forever, nothing changed in his expression. That's because he'd already been dead for a long time. In other words, I had the impression that he had already gotten rid of everything that could be gotten rid of on a daily basis. Even if he died, nothing would begin, so nothing would end.⁴

The last time I saw Mihoko was shortly before the coronavirus spread through the city. We'll meet again when the world calms down. That's what I thought as the days went by.

I've heard it said that Dr. Suzuki often used to tell her: "Be quiet, Mihoko-san" — and Mihoko-sensei, with whom I had the pleasure of corresponding, was cheerful, yet fundamentally calm.

This article is the English version of "Okamura Mihoko sensei no koto [On Okamura Mihoko sensei]" published in *Zen Bunka* [Zen Culture], no. 272, (April 25, 2024)

I would like to express my deepest gratitude to my best friend Steve Antinoff for his very painstaking supervision of the English translation.

1. *Zen Bunka*, no. 155, (January 1995): 40.
2. *Zazen ni Ikiru: Kato Kozan Roshi Zuimonki*, Hakujusha, 1973, p.45.
3. *D. T. Suzuki: The Man and his Thought*, Iwanami Shoten, 1971, pp. 369-370
4. *Ibid.*, p.371

執筆者一覽（掲載順）

衣川 賢次

項 楚（衣川賢次日譚）

常盤 義伸

松岡由香子

禪文化研究所唐代語錄研究班

宋 力

前田 直美

Jason Prohass

禪文化研究所講師

四川大学中国俗文化研究所元所長（二〇二五年逝去）

花園大学名誉教授

禪文化研究所研究員

禪文化研究所

花園大学国際禅学研究所客員研究員

禪文化研究所研究員

Brown University Associate Professor

『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 第三十九号

二〇二六年三月三十一日発行

編集兼
発行者

公益財団法人 禅文化研究所

〒六〇四一
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―八二―一五―八九

FAX 〇七五―八二―一四―三二