

趙州從諗和尚の行脚

衣川 賢次

唐宋の禪僧趙州從諗（七七八〜八九七）の行脚時代を記録した對話をもとに、その様相を概観してみたい。その資料は次の十四則である（各則の譯注は別に發表を豫定している）。

- 一. 行脚①投子大同
- 二. 行脚②百丈和尚
- 三. 行脚③雲居道膺と茱萸和尚
- 四. 行脚④茱萸和尚
- 五. 行脚⑤二尊宿
- 六. 行脚⑥大慈寰中
- 七. 行脚⑦潼關和尚
- 八. 行脚⑧天台山寒山拾得
- 九. 行脚⑨二庵主
- 一〇. 行脚⑩道吾圓智
- 一一. 行脚⑪關南道吾

- 一二. 行脚⑫老宿
- 一三. 行脚⑬寶壽沼
- 一四. 行脚⑭臨濟義玄

趙州和尚が普願禪師(七四八〜八三四)の南泉山に入門したのを十八歳とする傳承があり、普願禪師の遷化(太和八年、八三四)のちに南泉山を離れたとするならば、南泉山滞在は三十八年の長きにわたる。そ
うだとすると、趙州五十六歳にして行脚に出たことになり、「趙州六十再行脚」と言われる傳承とも符合
する。また、八十歳で趙州觀音院に住持した(「行狀」:「年至八十, 方住趙州城東觀音院」と言われ、それ以
前の行脚は二十年にも及ぶ。ただし、百二十歳まで生きたとされる年壽じたい、理想的な長壽を指して言
われるもので、したがって、いづれにしても正確な年代は知られないから、これらはおおまかな年代推定
に過ぎない。

「趙州從諗和尚の行脚」と題してここに考えたいのは、

【一】 趙州の行脚から見た唐末の禪宗界

【二】 趙州行脚の宋代禪における傳承

というふたつの問題である。

【一】趙州の行脚から見た唐末の禪宗界

〔1〕趙州和尚が訪れた禪院

趙州和尚の行脚は多年にわたるが、悟後の觀方というもので、「常つね自ねに謂いいて曰いく、『七歳童子も我に勝らば、我即ち伊かれに問たわん。百歳老翁も我に及ばずんば、我即ち他かれを教おえん』』(行狀)という精神であったから、優れた禪匠を求めて開悟の激發の契機を得ようとする通常の行脚とは異なる。臨濟義玄も若い時、このことを回想して、「山僧往日、未だ見處有らざる時、黑漫漫地にして、光陰空しく過こす可べからずと、腹熱く心忙せわしく、奔波あたたと道を訪ぬ」(臨濟錄)示衆)と語ったが、それは黃檗と出逢う以前のことであつて、希運禪師のもとで開悟決著してからの行脚とは異なる。趙州和尚の行脚もいわば餘裕の觀方であつた。

1. 老僧行脚——行脚③雲居道膺と茱萸和尚

江西江州雲居山と湖北鄂州茱萸山を訪うた時のことが記録されている。

師到雲居。雲居云：「老老大大、何不覓箇住處？」師云：「什麼處住得？」雲居云：「前面有古寺基。」師云：「與麼即和尚自住取。」

師又到茱萸。茱萸云：「老老大大、何不覓箇住處去？」師云：「什麼處住得？」茱萸云：「老老大大、住處也不識。」師云：「三十年弄馬騎、今日却被驢撲！」(『趙州錄』卷下、秋月校本第四六〇、四六一則)

師は行脚して雲居山に到つた。雲居和尚は言った、「よい歳をして、どうして落ちつく場所を探さないのか？」師、「どこがわたしの落ちつく場所ですか？」雲居、「むこうに古い寺の跡があ

る。」師、「それなら和尚がそこへ住みなされ。」

師は次に茱萸山に到った。茱萸和尚は言った、「よい歳をして、どうして落ちつく場所を探さないのか？」師、「どこがわたしの落ちつく場所ですか？」茱萸、「よい歳をして、落ちつく場所も知らぬとは！」師、「三十年馬を乗りこなして、今日は驢馬に投げ出されたわい！」

雲居は雲居道膺（？～九〇二）。洞山良价（八〇七～八六九）の法嗣であり、雲居山は江州と洪州の中間の建昌縣にあり、趙州和尚は行脚して百丈山へ到る途中に參じたのであろう。茱萸山は鄂州（湖北、今の武漢市）。茱萸山和尚は僧諱未詳、南泉普願の法嗣であり、趙州にとつては同門の兄弟子になる『祖堂集』卷一六「南泉章」に茱萸和尚を「師兄」と稱す。趙州は親しい兄弟子から、「そなたはいつまでも行脚に明け暮れず、そろそろどこかに住持したらどうか？」とたしなめられ、「一本取られたわい」と笑いながら受け止め、しばらく茱萸山和尚のもとに留まった。雲居と茱萸和尚にひとしく「老老大大、何不覓箇住處？」と忠告された趙州は、この時たしかに六十を超えて行脚する老僧であった。

趙州和尚の行脚時代を記録した對話のうち、對話の相手の生卒年が分かるのは、投子大同（八一九～九一四）、雲居道膺（？～九〇二）、大慈寰中（七八〇～八六二）、道吾圓智（七六九～八三五）、臨濟義玄（？～八六六）であり、また茱萸和尚訪問の異傳（『景德傳燈錄』卷一〇「趙州章」）の夾山善會（八〇五～八八二）、道吾圓智訪問の異傳（『景德傳燈錄』卷一〇「趙州章」）の鹽官齊安（七五〇？～八四二）等であり、ほぼ九世紀の唐末の禪僧たちである。趙州行脚のコースをいま假りに推定してみるならば、

池州南泉山——舒州投子山——杭州大慈山・鹽官院(?)——台州天台山——江西江州雲居山——洪州百丈山・黃檗山——湖南潭州瀉山——岳州道吾山——澧州夾山(?)——湖北鄂州茱萸山——襄州關南道吾山——華州潼關院——河北鎮州臨濟院——鎮州保壽院

という経路が想定される。ただし、台州天台山で寒山拾得に出逢ったとする話(行脚^⑧天台山寒山拾得)は明らかに創作であり、「二尊宿」、「二庵主」、「老宿」という名前も住持地も知られない禪僧との對話があるから、趙州行脚の實際のコースは右のとおりではなかったかもしれないが。

趙州和尚が觀音院に住持してからの上堂に、かつての行脚時代に瀉山靈祐(七七一〜八五三)に參じた時の回想を語る一段がある。

師上堂謂衆曰：「此事的、沒量大人出這裏不得。老僧到瀉山、僧問：『如何是祖師西來意?』瀉山云：『與我將床子來!』若是宗師、須以本分事接人始得。」(『趙州錄』卷上、秋月校本第一二則)

師は上堂して大衆に言った、「この一大事は明白である。いかなる大力量の禪匠でもここを出るものではない。わたしが行脚して瀉山に到った時、ある僧が靈祐和尚に問うた、『達磨が印度から来た意圖とは何でありましょうか?』和尚は答えた、『禪床を持って来てくれ!』眞の禪匠なら、このように(本分事)で答えなくてはならぬ。」

これは趙州が「如何なるか是れ祖師西來意？」の問いに「庭前の柏樹子」と答えた問答の前置きとして語られたものであるが、瀉山は「本分事」を馬祖の提唱した「性在作用」説の實踐として答えたのであり、當時一世を風靡した馬祖禪洪州宗を代表する瀉山靈祐の本領を伝え、趙州もその影響下にあったことを示す一段である。

以下に趙州が行脚して出逢った禪僧の思想がうかがわれる則を擧げて、唐末の禪宗界の様相を概観してみよう。

2. 禪僧の氣概——行脚⑦潼關和尚

師因參潼關，潼關問師云：「你還知有潼關麼？」師云：「知有潼關。」云：「有公驗者即得過，無公驗者不得過。」師云：「忽遇鑿鑿來時如何？」關云：「也須檢點過。」云：「你要造反。」（『趙州錄』卷下、秋月校本第五一四則）

師は行脚して潼關和尚に参じた時、潼關和尚が問うた、「そなたは潼關のあることを知っているか？」師、「知っております。」潼關、「公驗を持つている者は通過できる。公驗を持たぬ者は通過できぬ。」師、「もし天子の鑿鑿が来たらどうしますか？」潼關、「天子でも點檢して通す。」師、「そなたは叛逆するつもりだな。」

潼關は洛陽から唐都長安へ入る際に通過せねばならぬ最も重要な關所で、黄河が東流に轉ずる地點の

南岸に位置する。「公驗」は官廳發給の身分證明書。僧侶の場合は登壇受戒をへて正式の出家受戒者であることを證明する祠部牒を所持している。吳曾『能改齋漫錄』卷二「事始」の「給公驗」條に、「唐宣宗の時、中書門下奏す、『若し官度の僧尼に闕有れば、則ち人を擇んで之れを補い、仍りて祠部に申して牒を給せしむ。其の遠遊して師を尋ねんと欲する者は、須らく本州の公驗を有つべし』と。乃ち知る、本朝僧尼出遊するに公驗を給すること、唐より已に然り」。すなわち「公驗」には祠部と州が發給する二種があり、行脚には後者が必要であつた。また通行證としての過所が必要であつた。「盛唐の制、天下の關二十六。關を度る者は司門郎中より過所を給す」(『資治通鑑』卷二八八、五代後漢隱帝乾祐二年「九四九」胡三省注)とあり、これは各州の戸曹司戸參軍事が發給した。

「皇帝の御車が來たらどうするのか?」という趙州の問いに、潼關和尚は「同じように公驗を確かめて通してやる」と答えた。皇帝は公驗など持たないものだが、「公驗がなければ通さぬ」と言つたわけで、そこを、「そなたは叛逆するつもりだな」とからかい、潼關和尚の禪僧としての度量を認めた。「日出て作し、日入りて息う。井を鑿ちて飲み、田を耕して食う。帝我に於いて何の力あらんや!」(『擊壤歌』)という太古逸民の氣概で、潼關院はそのような自給自足の山寺だったのであろう。

3. 山怪——行脚⑨—庵主

師行脚時見二庵主、一人作丫角童。師問訊、二人殊不顧。來日早晨、丫角童將一鐺飯來放地上、分作三分。庵主將席子近前坐、丫角童亦將席近前、相對坐、亦不喚師。師乃亦將席子近前坐。丫童目顧於師、庵主云：「莫言侵早起、更有夜行人。」師云：「何不教詔這行者?」庵主云：「他是人家男女。」

師云：「泊合放過！」Y童使起、顧視庵主云：「多口作麼！」Y童從此入山不見。〔趙州錄〕卷下、秋月校本第四九三則)

師が行脚していた時、二人の庵の住人に出逢ったが、一人は髪を結った行者の姿をしていた。師は作法どおりの挨拶をしたが、二人はまったく應じなかった。一宿した翌日の朝、行者が飯を炊いた鍋を持ってきて地面に置き、三つに分けた。庵主は自分の敷物を持ってきて鍋の前に坐し、行者も敷物を持ってきて、鍋の前に庵主と向かい合って坐したが、師には聲をかけなかった。師も敷物を持ってきて鍋の前に坐した。行者は師を見て、無作法にうながした。庵主が言った、「早起きしたと思わないぞ。夜から歩いている人がおるのだ。」師、「どうしてこの行者を教えないのか？」庵主、「これはまっとうな人さまの子でな。」師、「見破ったぞ！」それを聞いた行者は急に立ち上がって、庵主を顧みて、「おしゃべりしおって！」と言うなり、山へ入って行方をくりました。

ここでは「二庵主」と言っているが、一人は山庵の庵主らしく、もう一人は「行者」、庵主に仕える髪を結った童男のようであった。ここは山中の小庵の風情らしく、庵主は僧形だったのであるが、正式な出家受戒者でもなさそうである。當時はこういう山居の私度僧が多かったのであろう。趙州和尚は初對面の「問訊」をしたが、二人は相手にしなかった。ということは、僧侶同士で交わされる挨拶を知らなかったのであろう。「比丘相見するとき、曲躬合掌して、口に〈不審〉と曰う」(大宋僧史略)。ともかく、趙州はここに投宿したのである。翌朝行者が飯を炊いて、卓もない食堂の土間に三人で鍋に向かったが、庵主は接待して勧める口上もなく、明らかに行脚僧の來訪を迷惑に思っている態度である。「莫言侵早起、更有

夜行人」は、行者が朝餉を用意してやったことを恩著せがましく言ったものであろう。そこで趙州は「何不教詔這行者？」(なぜ行者に作法を教えないのか?)と詰ったところ、「他是人家男女」と答えた。「教詔」は下位の者を教え諭すこと。「人家男女」は「まっとうな人さまの子」の意(「男女」は子供の意の口語)で、「教壞しない」(教唆することによって相手の佛性の尊貴を損わない)という含みがある。この答えから見ると、この庵主は禪の心得があるようである。これを聞いた趙州は「洎合放過！」と應じた。「あやうく見逃すところだった!」、「見破ったぞ!」という意味であるが、庵主を「無事禪」の信奉者と見抜いたことを言う。

ところが話は意外な轉回を起こす。行者は趙州に自分の正體が「見破られた」と勘違いして、庵主を睨みつけ、「多口作麼!」(おしゃべりしおって!)と言い捨てて、森の中へ姿をくらました。「多口作麼!」は子供の言いかたではない。この話の語り手が、行者は山怪(山精)だったと最後に明かしたのであるが、庵主もそれを知らなかったのである。山中に庵居した禪僧が虎などの猛獸を法力によって馴致して、猛獸が危害を加えなかったばかりか、臥せて説法を聴いていたなどの説話があるが、この行者の正體は山の怪であつて、姿を變えて庵主に仕えていたというのである。趙州和尚が言った「洎合放過!」の語によつて、そのことが明かされることになったという、いかにも中世的な説話である。趙州が天台山で寒山拾得と出逢つた話と同じく、これを實録と見ることができないのはむしろであるが、唐末の禪宗のもつ土俗的な雰圍氣のうかがえる説話ではある。

本則とよく似た話が『景德傳燈錄』卷八「古寺和尚章」に見える(西口芳男氏示教)。

古寺和尚。丹霞參師，經宿至明旦，煮粥熟。行者只盛一鉢與師，又盛一碗自喫，殊不顧丹霞。丹霞即自盛粥喫。行者云：「五更侵早起，更有夜行人。」丹霞問師：「何不教訓行者，得恁麼無禮!」師

云：「淨地上不要點汚人家男女。」丹霞云：「幾不問過遮老漢！」

古寺和尚。丹霞天然和尚が行脚して師に参じた。宿泊して翌朝、粥が煮えた時、行者が一鉢に粥をよそおって師に渡し、自分の鉢にもよそおって食べるだけで、丹霞和尚を無視した。丹霞和尚は自分でよそおって食べた。行者は「早起きしたと思うでないぞ。夜から歩いている人がおるのだ」と言った。丹霞和尚は師に、「どうしてこの行者に作法を教えないのか？なんと無禮な！」と詰つた。師、「人さまのまつとうな子どもだ。清淨の心を汚して損う必要はない。」丹霞和尚、「そなたをうっかり見逃すところだった！」

これが本則の原話であろう。この話をもとに丹霞天然を趙州和尚に替え、行者に替わつて庵主に「五更侵早起，更有夜行人」と言わせ、この行者を山怪に仕立てるなど細工を施して改作したことは明白である。『祖堂集』巻四「丹霞和尚章」は次のようである。

師有時到山院寄宿，見老宿共行者同床坐。師放下衣鉢，便問訊二人，二人都不顧視。直至來朝，遂見行者將一鑊飯向堂中心著，共老宿喫，又不喚師。師亦自向前共喫。行者見師向前，便顧視老宿云：「莫言侵早起。」師向老宿曰：「這个行者！何不教伊？大無禮生！」老宿云：「好个人家男女，有什摩罪過？點汚他作什摩！」師云：「適來洎錯放過！」

この話はまた『宗門統要』巻三、『聯燈會要』巻五、『五燈會元』巻三の「古寺和尚章」（みな「景德傳燈

録』に據っている)にも録することから、かなり有名な話であったようである。

『趙州録』巻下は、いったん成立した『趙州録』に、諸書から趙州に關わる話を拾い補遺としたものようである。中にはこういう先話を改作したものも含まれていたのである。『宗門統要』には末尾に「或出趙州、語同」という注記があるところから、『宗門統要』序が書かれた北宋元祐八年(一〇九三)には趙州に假託して改作された話が流傳していたことが知られる。

4. 神がかり禪——行脚①關南道吾

師訪道吾。吾見來、著豹皮褌、把枯捺棒、於三門外等候、纔見師來、便高聲唱喏而立。師云：「小心祇候著！」吾又唱喏一聲而去。(『聯燈會要』卷六「趙州章」)

師は行脚して襄州の關南道吾和尚を訪うた。道吾和尚は師が來たのを見て、豹皮の股引きを着け、手に枯捺棒を持って、三門の前で待ちかまえた。師の姿を見るや、大聲で「おうっ！」と言い、仁王立ちした。師は聲をかけた、「しっかりと控えておれ！」道吾和尚はまた大聲で「おうっ！」と應じ、どこかへ行ってしまった。

襄州關南道吾和尚(生卒年未詳)が襄州關南道常(鹽官齊安に嗣ぐ)の印可を受けたことを次のようにいう。襄州は山南道襄陽(今の湖北省襄陽市)。

始經村墅，聞巫者樂神云：「識神無？」師忽然惺悟。後參常禪師，印其所解。復遊德山門下，法味彌著。凡上堂示徒，戴蓮花笠，披欄執簡，擊鼓吹笛，口稱魯三郎。有時云：「打動關南鼓，唱起德山歌。」〔景德傳燈錄〕卷一一「襄州關南道吾章」

初め村を歩いていた時、巫女が神樂を舞いながら「神を見たか？」と問うのを聞いて、はっと悟った。のち關南道常和尚に参じて、悟った印可を受けた。のち徳山宣鑑の門下に到って、法味を深めた。上堂ではいつも蓮花形の笠をかぶり、樂師のいでたちで木札を手に、太鼓を打ち笛を吹いて、自らを魯三郎神と稱した。ある時は、「わしは關南の鼓を打ち、徳山の歌を唱う」と言った。

こういういっぶう變わった神がかりな禪僧であつた。「豹皮褌」は豹皮の股引きで、『千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼』（不空譯）の冒頭に菩薩、神王の名を列する中に、「薩婆薩摩訶那摩婆伽（此是婆加帝神王。其形黑犬，以豹皮爲褌，手把鐵刃）」とあるのに相當するもの。「桔撩棒」はどういうものか未詳であるが、大慧の頌古「布袋和尚」に「桔撩棒に、敗れ蓆を挑げ、倒街臥路して求乞す」（二卷本語錄卷下）とある、布袋和尚が持っていた拄杖を指すようであるから、右に引いた『大悲心陀羅尼』の「鐵刃」（或作「鐵叉」）の代用であろう。關南道吾は三門前に立つて仁王に扮し、來參者を追いはらおうとしたのであろう。行脚僧の來訪に對して、「外に求める」姿勢をたしなめる意圖である。趙州は仁王に扮した道吾に向かつて、「ここですっかり見張つておれ！」と命じた。道吾は趙州を追いはらうつもりで、わざわざ豹皮の股引きを著け、棒を手に仁王立ちして待ち構えたが、逆に命令されて、「はい！」と返事をするはめになつてしまい、さすがと姿をくらましたのであつた。

5. 諧謔——行脚⑫老宿

師因有老宿問：「近離甚處？」云：「滑州。」宿云：「幾程到這裏？」師云：「一躑到。」宿云：「好簡捷疾鬼！」師云：「萬福大王！」宿云：「參堂去！」師應喏喏。〔宗門統要〕卷四「趙州章」

師はある老宿のところ到了。老宿が問うた、「このたびはどこから来たのか？」師、「滑州です。」老宿、「ここまでどれほどの距離があるのか？」師、「ひとつ走りです。」老宿、「たいした捷疾鬼だわい！」師、「大王さま、萬福！」老宿、「僧堂に行け！」師は「はい！」と應じた。

「滑州」は河南道に屬す（今の河南省安陽市滑縣）。この老宿の住していた寺はどこなのか知られないが、以下の問答は「滑州」の「滑」の字義から展開する。老宿は「滑州からここまで何日かかったか？」と問うと、趙州は「一躑して到る」と答えた。「躑」は「溜躑」（滑る）の義であろう。「ひと走り」に「到著しました」。「滑州」の「滑」に掛けて、「名聲を聞いて急ぎ駆けつけ参上しました」と言うつもりであろう。老宿は「それなら、そなたはたいした捷疾鬼だ！」とからかった。「捷疾鬼」とは「夜叉」の舊譯で、空中を飛行し、疫病を引き起こす悪鬼だという（宋釋智圓『請觀音經疏闡義鈔』卷二、大正藏三九）。「鬼」には亡者の意味があるので、これに對し趙州は自分を亡者に、老宿を地獄の間魔王に見立て、「閻魔王さま、ご機嫌うるわしゅう！」と當意即妙に挨拶をした。老宿は趙州を、「この行脚僧は應對が敏捷だ」と認めてひとまず受け入れ、修行をともしることにしたのである。この話は禪の思想とは無關係ながら、禪の對話の諧謔の一面を傳える逸話である。

6. 馬祖禪の繼承——行脚①投子大同(一)(二)

(一) 趙州到投子，山下有鋪。向人問：「投子那裏？」俗人對曰：「問作什麼？」趙州云：「久嚮和尚，欲得禮謁。」俗曰：「近則近，不用上山。明日早朝來乞錢，待他相見。」趙州云：「若與摩，和尚來時，莫向他說納僧在裏。」俗人唱喏。師果然是下來乞錢，趙州便出來把駐云：「久嚮投子。莫只這箇便是也無？」師纔聞此語，便側身退。師又拈起笊籬云：「乞取鹽錢些子。」趙州走入裏頭，師便歸山。

趙州落後到投子，便問：「死中得活時如何？」師云：「不許夜行，投明須到。」趙州便下來一直走。師教沙彌：「你去問他，我意作摩生。」沙彌便去喚趙州，趙州迴頭，沙彌便問：「和尚與摩道，意作摩生？」趙州云：「遇著箇太伯。」沙彌歸舉似，師使大笑。

有僧舉似雪峯，便問：「只如古人與摩道，意作摩生？」雪峯曰：「將爲我胡伯，更有胡伯在。」僧問黃龍：「古人道『不許夜行，投明須到』，意作摩生？」黃龍曰：「嚼飯喂魯伯。」〔祖堂集〕卷六「投子和尚章」

趙州は投子山に到った。山麓に店があり、そこで訊ねた、「投子庵はどこか？」主人、「問うてどうするのかい？」趙州、「投子和尚の徳を長らくお慕い申したので、禮謁したいのだ。」主人、「近いことは近いが、山に登るまでもない。和尚は明日早朝に托鉢に来られるから、ここで和尚と会いなされ。」趙州、「そういうことだったら、和尚がおいになつたら、わたしが中にいることは言わないでもらいたい。」主人は了解した。投子は果たして山を下りて托鉢に来た。趙州はただちに出て捉まえて言った、「投子和尚の徳を長らくお慕い申していたが、そなたこそがその人か？」

投子はそれを聞くや、逃れて横に一步退いた。それから、杖を取り出して言った、「鹽を買うお金をちと恵んでおくれ。」趙州は金を取りに中へ入ったところ、投子はすぐに山へ歸ってしまった。

趙州は後れてそのあとをつけ、投子庵へ到って問うた、「(死んで生き返る)とはどういうことか？」投子、「(夜に歩かず、朝までに到着せよ)。」趙州は振り返らず、まっすぐに去って行った。

投子は沙彌に言いつけた、「おまえは追いかけて行って問うてこい、わたしの答えをどう受け取ったのかと。」沙彌は追いついて、名を呼んだ。趙州が振り返ると、沙彌は問うた、「和尚があのようになされたのはどういうことか？」趙州、「太伯どのにめぐり遇った。」沙彌は歸って報告したところ、和尚は大笑いした。

のち、ある僧が雪峯にこの話をして問うた、「古人があのようになされたのは、どういうことだったのでしょうか？」雪峯、「わたしが胡伯だと思っていたら、さらにうわ手の胡伯がおったわい。」

ある僧が黄龍に問うた、「古人が(夜に歩かず、夜明けまでに到着せよ)と言ったのは、どういうことでしょうか？」黄龍、「ご飯を噛み碎いて魯伯に食べさせてやったのさ。」

これは『祖堂集』らしい委細を盡くした描寫で、内容も唐末時代の禪問答の展開となっている。投子和尚が毎朝山下に降りて托鉢する習慣であることは、のち趙州が觀音院の日常を「十二時歌」で描寫しているのと同じである。俗諺とその變奏を用いて機知にとんだ應酬をすることも、當時の禪問答の常套のスタイルであった。

本則は投子と趙州の出會いの原型と思われるが、『景德傳燈錄』では、

趙州曰：「久嚮投子，到來只見箇賣油翁。」師曰：「汝只見賣油翁，且不識投子。」曰：「如何是投子？」師曰：「牛油！」『景德傳燈錄』卷一五「舒州投子山大同禪師章」

と編集されて、問答の定型化（例えば『景德傳燈錄』卷二「灌谿志閑章」の灌谿と僧の問答。僧問：「久嚮灌谿，到來只見漚麻池。」師曰：「汝只見漚麻池，不見灌谿。」僧曰：「如何是灌谿？」師曰：「剪箭急！」また同卷一四「龍潭崇信章」の龍潭と徳山の問答。師便問：「久嚮龍潭，及至到來，潭又不見，龍又不見時如何？」潭云：「子親到龍潭也。」等）がなされ、また『碧巖錄』第四一則等では「死中得活時」を「大死底却活時」に變えたために「大死一番」という大慧公案禪の解釋に變化している。なお、投子の答え「牛油！」も趙州が期待した「禪僧らしさ」をも拂拭した投子の本色を示すものとする脚色で、趙州をめぐる對話の變容が現われているようである。

(二) 師見僧來，挾火示之云：「會麼？」僧云：「不會。」師云：「你不得喚作火。老僧道了也。」師挾起火云：「會麼？」云：「不會。」師却云：「此去舒州，有投子山和尚。你去禮拜問取。因緣相契，不用更來；不相契，却來。」其僧便去，纔到投子和尚處，投子乃問：「近離什麼處？」云：「離趙州。特來禮拜和尚。」投子云：「趙州老人有何言句？」僧乃具舉前話。投子乃下禪牀，行三五步，却坐云：「會麼？」僧云：「不會。」投子云：「你歸舉似趙州。」其僧却歸舉似師。師云：「還會麼？」云：「未會。」師云：「也不教多也。」（『趙州錄』卷下，秋月校本第四六五則）

師は行脚僧が來たのを見て、炭火を火箸で挟んでかれに見せて言った、「わかるか？」僧、「わかりません。」師、「そなたはこれを火と呼んではならぬ。申しわたしたぞ。」師はその炭火を挟んで

持ちあげて言った、「わかるか？」僧、「わかりません。」師、「そなたは舒州の投子山へ行って、この和尚に禮拜して問いなさい。もし因縁が契えば、もうここへ歸って来る必要はない。もし契わなかったら戻って来なさい。」その僧はすぐに出發した。投子和尚の處に到るや、投子は訊いた、「このたびはどこから来たのか？」僧、「趙州です。和尚を禮拜するために参りました。」投子、「趙州老人は何と言ったのか？」僧はさきのいきさつを話した。投子はそれを聽いて、禪牀を下り三四歩あるいて、禪牀に坐りなおし言った、「わかったか？」僧、「わかりません。」投子、「そなたは戻って趙州老人にこのことを話すがよい。」その僧は戻って師に話した。師、「そなたはわかったのか？」僧、「いいえ。わかりませんでした。」師、「投子和尚はわたしとたいして違わないね。」

ここには宋代に大慧が竹篋子を用いた「背觸の關」というトリッキーな設問がすでに趙州によって提起されている。この種の問いの意圖は約定俗成によって體制化した言語というものの本質を認識させ、名辭以前の世界の本來性を示唆するものである(拙稿「竹篋子の話―禪の言語論」、『東洋文化研究所紀要』第一七六册、二〇二〇年)。後半で投子が「禪牀を下り、行くこと三五歩し、却って坐した」という動作によって明らかにしているように、「性在作用」説の應用で、本來性(本性、佛性)は人間の作用に顯現していることを演出したのである。

〔2〕馬祖禪の再検討の課題

唐代禪の基調を定めた中唐馬祖道一(七〇九〜七八八)の禪思想——「即心是佛」、「性在作用」という佛性論、「見色明心」、「附物顯理」という悟道論、「無事無爲」、「平常心是道」という修道論が、その後百

年を経た晩唐、唐末五代に到って、禪宗界の大衆化現象を背景に庸俗的理解(いわゆる「無事禪」)が蔓延し、再検討の必要に迫られることになった。洞山良价(八〇七～八六九)、曹山本寂(八四〇～九〇二)、雪峰義存(八二二～九〇八)、臨濟義玄(？～八六六)の時代、九世紀のことであるが、趙州和尚が行脚して出逢った禪僧との問答にもその動向がうかがえる。

7. 「性在作用」説の蔓延——行脚⑤—尊宿

師行脚時一尊宿院、纔入門相見、便云：「有麼、有麼？」尊宿竖起拳頭。師云：「水淺船難泊。」便出去。又到一院、見尊宿、便云：「有麼、有麼？」尊宿竖起拳頭。師云：「能縱能奪、能散能撮。」禮拜便出去。(『趙州錄』卷下、秋月校本第四九六則)

師は行脚の時、ある尊宿の院に到った。門に入って相見するや、問うた、「いるか、いるか？」尊宿は拳を突き出した。師は「ここは水が浅くて大船が泊れるところではない」と言って出て行った。またべつの尊宿の院に到り相見するや、問うた、「いるか、いるか？」尊宿は拳を突き出した。師は「放縱籠絡も自在、開いたり撮んだりも自在ですな」と言って禮拜し、出て行った。

「尊宿」は僧の敬稱であるが、またこのように名前も経歴も知られぬ僧を稱する場合もある。趙州が行脚中偶然に訪うた小院の禪僧であろう。そこで通常の初相見をすませるや、趙州は「いるか、いるか？」とその見識を探ろうとした。その尊宿は握った拳を突き出して見せた。「拳を示す」のは馬祖禪の

「性在作用」説の公式どおりの提示である。「祖堂集」卷一五「歸宗和尚章」に、

李萬卷問：「大藏教明得箇什摩邊事？」師豎起拳，却問：「汝還會摩？」李公對云：「不會。」師云：「者李公，拳頭也不識！」李公云：「某甲不會，請和尚指示。」師云：「遇人則途中授與，不遇人則世諦流布。」

李萬卷が問う、「大藏經はどんなことを説き明かしているのか？」師（歸宗智常）は握った拳を突き出して見せ、言った、「おわかりかな？」李公、「わかりませぬ。」師、「このおひとは拳も知らぬのか！」李公、「わたくし、ほんとうにわかりませぬ。どうか和尚、教えてくだされ。」師、「しかるべき人に遇えばそこで授けるが、そうでないならこの話を世に廣めよう。きみは分からなくとも、廣い世の中には分かってくれる人がいるはずだから。」

大藏經五千四十八卷の趣旨は自己本具の佛性を知らしめることにある。佛説の核心は歸宗智常が拳を突き出し、李萬卷がそれを見るところという「作用」にあると示す方便が馬祖禪の手法である。この尊宿はただ馬祖禪の公式を奉ずるだけの僧だと知れたので、趙州は見切りをつけて出て行った。趙州は次に到った小院でも同じことを問うと、その尊宿も馬祖禪の模倣者であった。そこで皮肉を言った、「放縱籠絡も自在、開いたり撮んだりも自在ですな。」手を握ったり（奪、撮）開いたり（縱、散）するワンパターンの動作を「能縱能奪、能散能撮」と、わざとらしく持ち上げ禮拜までして、ここでも見切りをつけて出て行ったのである。

【二】趙州行脚の宋代禪における傳承

趙州の語録は宋代禪において異例とも言うべき高い評價を得た。これは趙州の對話の妙が宋代禪僧の嗜好に投じたもので、一見して「答非所問」のごとき問答が參究の關心をそそったのである。「趙州無字」、「庭前の柏樹子」、「喫茶去」の公案の流行に見られるように、宋代に到ると趙州の問答が頻繁に取り上げられ、好んで拈評され、宋代編纂の公案集には趙州の對話がもつとも多く収録された。ゆえに趙州の語録の受容を通して宋代禪の特色を知ることにも可能である。ただし、そこには宋代的な偏向が見られるので、その點に注意する必要がある。

上掲の「行脚⑤二尊宿」の宋代禪のあつかいかたにその一端を見てみよう。

本則の『宗門統要』卷四、『正法眼藏』卷下、『聯燈會要』卷六、『五燈會元』卷四に収録されたテクストは「便作禮」で終わって、『趙州録』の「禮拜便出去」がない。

師到一菴主處。問：「有麼，有麼？」主豎起拳頭。師云：「水淺不是泊船處。」便行。又到一菴主處，云：「有麼，有麼？」主亦豎起拳。師云：「能縱能奪，能取能撮。」便作禮。『宗門統要』卷四「趙州章」

これは重要な違いである。一人目の尊宿のワンパターンを見切って去って行ったのに、二人目の尊宿の同じ模倣を認めて感心して禮拜（お教えありがとうございます）の意）したとすればなら筋が通らないう。もしも「便作禮」で終わったなら、ここに留まりこの尊宿と行履をともしにするはずである。

また『正法眼藏』以下は第二の庵主（『趙州録』の「尊宿」）に對する趙州の語を「能縱能奪，能殺能活」に作る。秋月龍珉譯注『趙州録』「四九六」に、「（能取能撮の）取・撮の兩字、このままでは意味が取りに

くいので、取を散の誤記として解した」（筑摩書房 禪の語録『趙州錄』三九七頁）という校改意見に従って本文を改めた。『正法眼藏』以下のテキストになると、ここを「能殺能活」という類化表現に妄改しているので、本文校正の手掛かりが失われたと言わなければならない。

二人の尊宿の同じ動作に對して、趙州の對應が異なるとする劣悪テキストを持ち出して、「さあ、この矛盾をどう解釋するか？」という難題を宋代の禪僧は好んで問いかけた。『無門關』第十一則「州勘庵主」がその典型である。

趙州到一庵主處，問：「有麼，有麼？」主竖起拳頭。州云：「水淺不是泊舡處。」便行。又到一庵主處，云：「有麼，有麼？」主亦竖起拳頭。州云：「能縱能奪，能殺能活。」便作禮。

無門曰：「一般竖起拳頭，爲甚麼肯一箇，不肯一箇？且道譎訛在甚處？若向者裏下得一轉語，便見趙州舌頭無骨，扶起放倒，得大自在。雖然如是，爭奈趙州却被二庵主勘破？若道二庵主有優劣，未具參學眼。若道無優劣，亦未具參學眼。」

頌曰：「眼流星，機掣電。殺人刀，活人劍。」

無門いわく、「二人の尊宿は同じように拳を突き出したのに、趙州はいったいどうして一人を認め、もう一人を認めなかったのか？この難解さの問題はどこにあるのか？もしここで答えられたなら、趙州和尚の應對の自在さが分かり、助け起こすのも、倒れこむのも、大自在を得ることができ。さりながら、この話はじつは趙州和尚の方が二人の庵主にしてやられておるのだ。もし二人の庵主に優劣があると言うなら、禪に参ずる眼がまだ具わっておらぬ。もし優劣がないと言うなら、

それも禪に参ずる眼がまだ具わっておらぬ。」偈を一首作つた。

「流星のごとき敏捷な眼と、稻妻のごとき鋭い機鋒を具えよ。

そのときそなたの劍は人を活かしも、また殺しもするものとなる。」

明らかにこれは誤つたテクストを用いて修行者に無理難題を押しつけるものである。趙州が二尊宿の見解に見切りをつけた話を「じつは趙州が二尊宿に勘破されたのだ」などと反轉した解釋をするのも宋代禪の常套である。

上堂。僧問：「趙州訪一菴主云：『有麼，有麼？』主豎起拳頭。州云：『水淺不是泊船處。』意旨如何？」師云：「據歎結案。」進云：「只如又訪一菴主，亦豎起掌頭。州却讚歎禮拜。」師云：「兩重公案。」進云：「問答一般，爲什麼肯一箇，不肯一箇？」師云：「大有人到此一似撞著鐵壁。」進云：「忽有人問和尚：『有麼，有麼？』如何祇對？」師云：「劈脊便棒。」進云：「恩大難酬。」師便打，乃云：「當陽顯正眼，包括三千大千；渠儂無舌頭，演出龍宮海藏。現成受用，觸處逢原。遍界家風，取之左右。若非同道者，何能提綱煮？既是怎麼人，須明怎麼事。還委悉麼？大地撮來粟米粒，十方海掌中觀。」（『圓悟語錄』卷七「上堂」）

上堂。僧が問う、「趙州和尚がある庵主を訪うて言った、『いるか、いるか？』庵主は拳を突き出した。師は『ここは水が浅くて大船が泊れるところではない』と言った。これはどういうことでしょうか？」師、「自白によって斷案を下した。」さらに問う、「もう一人の庵主を訪うと、また

掌を突き出した。趙州和尚は讚歎禮拜した。(これはどういうことでしょうか?)師、「二重の誤った立件。」さらに問う、「問答は同じですが、趙州はいったいどうして一人を認め、もう一人を認めなかったのでしょうか?」師、「ここに到ると、大勢が鐵壁にぶち当たったようになる。」さらに問う、「もしある人が和尚に『いるか、いるか?』と問うたら、どう答えられますか?」師、「背中めがけて棒打する。」そこで言った、「お答えに衷心感謝いたします。」師は僧を棒打し、そうして言った、「真つ正面から正眼を顯示して、三千大千世界を包みこむ。こいつは言葉を用いることなく、龍宮の大藏經を演説した。こうしてできあがった寶藏を使えば、到るところで根源の道に出逢う。世界全體をわが家風となして、自在にはたらかせることができる。こいつと同じ道を歩む友であってこそ、手綱をつかんで佛祖を料理できるのだ。こういう人であってこそ、必ずやこういう事業を明らかにするはずだ。分かるか?〈大地全體を撮んで米粒となし、世界の大海をわが掌中に見る〉。」

この圓悟克勤の上堂が無門慧開の虎の巻である。圓悟は誤ったテキストの結末をさらに「州却讚歎禮拜」などと妄りに増幅している。圓悟の方法は趙州のこの話を故意に改作して「鐵壁の公案」として参究させ、「當陽顯正眼、包括三千大千」云々という觀念的「大自在」へと導く手段とするもので、大慧の「公案禪」の雛型である。その典型が「趙州無字」の公案であった。「趙州無字」に参じた南宋臨濟禪の實態は、無學祖元が日本で行なった「普説」(第一六則)で明らかにしているように、すでに破綻を來していたのである。「趙州無字」の公案の手法は『趙州錄』の妄改テキストに據るものであった。趙州は宋代になると非常にもはやされたが、本則の「行脚⑤二尊宿」は『趙州錄』の宋代における受容のありかたを知る手がかりとなるものである。

8. 宋代禪の評価のしかた——行脚⑥大慈寰中

師行脚時、問大慈：「般若以何爲體？」慈云：「般若以何爲體？」師便呵呵大笑而出。大慈來日見師掃地次、問：「般若以何爲體？」師放下掃帚、呵呵大笑而去。大慈便歸方丈。〔趙州錄〕卷下、秋月校本第四九九則)

師は行脚して杭州大慈山に到り、寰中和尚に問うた、「般若は何を本體としているのでしょうか？」大慈和尚は言った、「般若は何を本體としているのか？」師は聴くや、大笑いして出て行った。翌日大慈和尚は師が掃除しているのを見て、問うた、「般若は何を本體としているのか？」師は聴くや、箒を下ろし、大笑いして去って行った。大慈和尚はすぐに方丈へ歸った。

大慈寰中は行學ともに優れた禪匠として有名であったから、趙州は「般若の體」について問うたのであろう。「般若の體」は教理の語であるから、むしろ教理學で議論されていた。「般若の體」とは、いわく、「無相無得法」、「空無所有」、「忘懷絶相」、「無生滅之知」、「一切法本性清淨」等。

趙州以前に「般若の體」を問うた禪僧の例は知られないが、宋代になると本則を擧げて拈評し、また「體」と「用」を對擧して問う例もある。その代表的なものが『碧巖錄』第九〇則「智門般若體」である。

僧問智門：「如何是般若體？」門云：「蚌含明月。」僧云：「如何是般若用？」門云：「兔子懷胎。」

僧が智門光祚に問うた、「般若の體とは何でしょうか？」智門、「アコヤ貝が眞珠を含む。」僧、「では般若の用とは？」智門、「月の兔が懐胎する。」

圓悟は評唱でその譬喩の意味を説明しつつ、「他の意は言句上に在らず」と注意しているが、禪僧の問題意識は教理上の意味を知ることでも、譬喩を用いて答えることでもない。「般若」は智慧、「體」とはその主體、つまり自己のことにほかならぬのであるから、佛智慧本具の人としてどう生きるか(已事究明)という課題である。

寰中和尚は趙州の問いをそのまま、問うた趙州に向けて返し、趙州の課題として突きつけた。趙州は聞いて「呵呵大笑して出て行った」。豫想した通りの會心の對應に満足し、寰中和尚その人を識つたと納得して、ひとまず引き下がった。

趙州はここで寰中和尚の指導を受けて行履すべく大慈山寺に留まっていた。翌日趙州は粥罷、大慈山寺の庭掃除の作業をしていたところ、寰中和尚が見かけて、もう一度同じ問いを投げかけた。昨日の反問がどう受けとめられたかを試したのであろう。趙州は掃くのをやめ、また同じように「呵呵大笑」して、「去って行った」。「わたしはこうして作業修行をしております。わたしを馬鹿にしてくださいな。もうご指導は承わりました。和尚こそ教理の語に拘泥してはなりません。」寰中和尚は趙州の意を察し、餘計なことだったと恥じて方丈へ引き下がった。

雪竇重顯はここを、

前來也笑、後來也笑。笑中有刀。大慈還識麼？直饒識得，也未免喪身失命。『明覺禪師語錄』卷三

「拈古」

前も大笑し、後も大笑いしたが、笑いの中に剣がある。大慈は分かっただろうか？たとい分かったとしても、その剣に斬られることを免れぬ。

と手きびしく評している。この言いかたからすると、雪竇は前日に趙州が「大笑いして出て行った」のも、趙州は「和尚の接化はその程度か！」と承認しなかったと解したようである。これはいかにも宋代人らしい評價の反轉であるが、本則の記述は前が「呵呵大笑而出」、後が「呵呵大笑而去」と使い分けていることに注意していない。趙州は二度目の寰中和尚の對應で、寰中に見切りをつけて大慈山を去って行ったのである。

宋代人の評價には議論を好む觀念が先行して、テキスト研究を怠り、勇ましいだけの粗雑に陥る嫌いがあるのを免れない。これは宋代禪の「公案化」の手法とも關わりがあるので、「宋代禪の論理」として別に論じなければならない。