

禪文化研究所紀要

第三十二号

2013年11月

公益財団法人 禪文化研究所

禪文化研究所紀要

第三十二号

(二〇一三年十一月)

ANNUAL REPORT
of
THE INSTITUTE FOR ZEN STUDIES

No.XXXII November 2013

Table of Contents

From Śūnyatā to True Śūnyatā	KOGA Hidehiko	1
Annotated Translation of the Chapter on Xuefeng in the <i>Zu-tang ji</i> , vol.7 (Part 2)		13
A Personal Interpretation of the “Uji” (Being-Time) Chapter of the <i>Shōbōgenzō</i> ,	MATSUOKA Yukako	139
“Xutang’ s Farewell Verse” and the Circumstances Surrounding It	NAKASE Yūtarō, KINUGAWA Kenji	259
The Chronological Autobiography of Zen Master Busshu Esai (Chūgan Engetsu)	NŌNIN Kōdō	279
A Study of the Newly Discovered Text of the Blue Cliff Record in the Kokyō Collection	Xu Shiyi	61
The Zen Commentary on the <i>Lankāvatāra Sūtra</i> by Kokan Shiren (1278-1346) and its chief antecedent, the commentary by the Khotanese monk Zhiyan	John Jorgensen	1

禪文化研究所紀要

第三十二号

目次

空から真空へ……………	古賀 英彦……………	1
『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（下）……………	禪文化研究所唐代語錄研究班……………	13
『正法眼藏』・有時卷私釈……………	松岡由香子……………	139
虛堂送別偈とその周邊……………	中瀬 祐太朗・衣川 賢次……………	259
佛種慧濟禪師中巖月和尚自曆譜……………	能仁 晃道……………	279
新發現的古興藏木刻本《碧巖錄》考……………	徐 時 儀……………	61
The Zen Commentary on the <i>Lankāvatāra Sūtra</i> by Kokan Shiren (1278-1346) and its chief antecedent, the commentary by the Khotanese monk Zhiyan ……………	John Jorgensen……………	1

空から真空へ

古賀 英彦
(花園大学名誉教授)

中国仏教がインド仏教とは根本的に異なることを、中国仏教の教徒が認識していたであろうことは、権大乘と実大乘とを区別したところに見て取ることができよう。前者が真如の随縁を言わないのに対して、後者がそれを認める点に相違の核心がある。真如の中味が微妙に変化したのである。

真如が随縁して方法となるという考え(つまり体用論)は、インド仏教にはないから、この変化は中国思想の影響と見るしかない。根本が変わったのであるから、それにつれて枝末が変わったのも当然である。いま便宜的に、天台教学の中心とされる三諦円融の教説を手掛りに、変化のあとを追ってみよう。

周知のとおりインド仏教は二諦説である。「此の天台の三諦といふのは、三論などの方で言ふ所の、眞俗二諦説、俗有真空から一步進んだもの⁽¹⁾」といわれている。しかしインド仏教自体の展開として進んだのではない。真如の中味の変化に伴なって生じた教説である。

空から真空へ

『肇論』にある。この事実を確かめることは、三諦説の生じたゆえんを明らかにすることにもなろう。

まず天台教学の三諦とは、『始終心要』に、

夫れ三諦なる者は天然の性徳なり。中諦なる者は一切法を統べ、真諦なる者は一切法を泯じ、俗諦なる者は一切法を立つ。挙一即三、前後するには非ざるなり。

という。中諦の一項の加わったことが、一步進んだところである。

さて『肇論』だが、不真空論に次のようにいう、

摩訶衍論に云わく、諸法は亦た有相にも非ず、無相にも非ず。中論に云わく、諸法は不有不無なり、とは第一真諦なり。〔27⁽²⁾〕

ここにおいてことさらに、真諦の語に「第一」という語をかぶせたのは、普通にいうところの真諦と区別しようとする意図があるように思われる。たとえは、

經に云わく、真諦と俗諦とは異なること有りと謂うや。答えて曰わく、異なること無きなり、と。

此の經は直^ただ、真諦は以て非有を明らめ、俗諦は以て非無を明らむるを辨ぜしのみ。豈に諦の二なるを以てして而して物に二ならんや。〔212〕

「真諦は以て（諸法の）非有を明らめ、俗諦は以て（諸法の）非無を明らむ」という時の真諦と、「諸法は不有不無なり、とは第一真諦なり」という時のそれとは、明らかに異なるであろう。しかし不有不無の第一真諦は、非有の真諦と非無の俗諦とを統合するかたちにもなっている。

ところで引き合いに出された『中論』であるが、この通りの言葉を見いだすことはできない。そもそも僧肇の引用の仕方というものは、原典に忠実であろうとするよりも、自らまさに創り上げようとしている仏教学にふさわしいように、大胆に整形するものであった。したがって読む方にもいささかの想像力が要

求されるであろうが、私の考えでは、この引用のもとになったのは『中論』二十四章十八偈ではないかと思う。

衆因縁生法 我說即是無 亦為是假名 亦是中道義

衆もろの因縁より生ぜし法は、我は即ち是れ無なりと説く。亦た是れ假名なりとも為し、亦た是れ中道の義なりともす。

「衆因縁生法」とは「諸法」である。「即是無」とは「不有」であり、「是假名」とは「不無」である。「中道義」とは「第一真諦」である。

第一真諦について、不真空論はつづけて次のようにいう、

夫の不有不無なる者を尋ぬるに、豈に石物を滌除し、視聴を杜塞し、寂寥虚豁にして然る後に真諦と為すと謂う者ならんや。〔28〕

旧稿に述べたように、『肇論』の意図するところは「即偽即真」の論証に在る。「偽」とは不真ということであり、これが『肇論』における「空」の意味である。つまり諸法の不真空であることを第一真諦と呼ぶのであるが、それは万物を滌除するものではない⁽³⁾。当時の解釈の一である本無説を批判している、

本無なる者は、情に無を尚んで、言に触れて以て無を責とすること多し。故に非有のときは有は即ち無なり。非無のときは無も亦た無なり。夫の立文の本旨なる者を尋ぬるに、直だ、非有は真有に非ざるを、非無は真無に非ざるを以てするのみ。〔25〕

中国思想としての仏教学を組み立てて行くうえにおいて、空説の見直しは肝要の課題であった。なぜならインド仏教の空説は、どこまでも有の立場を離れない中国思想⁽⁴⁾とは相い容れなかったからである。そこで編み出されたのが、空とは「不真」ということであって、いわゆる断滅空（法界玄鏡）のことではな

いという理論である。

本無説において 諸法は非有であるというのは、「有は無なり」といつているのではなくて、本当は、有は真有ではないといっているにすぎないのであり、非無もまた同様で、無は真無ではないといっているにすぎない⁽⁵⁾。

夫の有若し真有ならば、有は自ら常有ならん。豈に縁を待ちて而して後に有ならんや。譬えば彼の真無は自ら常無なり。豈に縁を待ちて而して後に無ならんや。若し有の自有ならざれば、縁を待ちて而して後に有たる者なり。故に知る、有は真有に非ざれることを。有は真有に非ざれば、有なりと雖も之を有と謂う可からず。

不無なる者は、夫の無は則ち湛然不動にして、之を無と謂う可し。万物若し無ならば則ち応に起こるべからず。起れば則ち非無なり。以て縁起する故に不無なることを明らむ（無は真無に非ざれば、無なりと雖も之を無と謂う可からず⁽⁶⁾）。〔217〕

諸法の有が真有であるならば、常有となつて常見に墮し、無が真無であるならば、常無となつて断見に墮す〔215〕。しかるに諸法は「縁法⁽⁷⁾」〔319ハ〕つまり無因縁生法であるから、真有ではないけれども無いのではない。

其の有を言わんと欲すれば、有は真生には非ず。其の無を言わんと欲すれば、事象は既に形^あられたり。象の形わるれば即ち無ならざるも、真に非ざれば実有なるに非ず。然らば則ち不真空の義^こは茲に顕わる。〔220〕

故に放光に云わく、諸法は仮号にして不真なり、と。譬えば幻化人の如く、幻化人無きには非ざるも、幻化人は真人には非ざるなり。〔221〕

つまり不真なる空とは、幻化のような事象——のちの幻有⁽⁸⁾——をいうのである。

『肇論』の中でも般若無知論が最初に書かれたとされるが、縁法について次のようにいう。

相生は即ち縁法なり。縁法なるが故に非真なり。非真なるが故に真諦に非ざるなり。故に中観に云わく、物は因縁よりして有り、故に不真、因縁よりして有らず。故に即真なり、と。

今は真諦を真と曰う、真なれば則ち縁なるには非ず。〔(3)19ハ〕

「因縁」というのは、不真空論に、

中観に云わく、物は因縁よりするが故に不有なり、縁起するが故に不無なり。〔(2)16〕

というように、物（事象）が縁法であるゆえんであるが、その点からすると物是不真（産偽）であって空である。しかるに物には因縁にかかわらない側面がある。つまり真如が随縁して諸法となる側面である。むろん肇論では真如という言葉は使われていない。この原理的なものは種々の名で呼ばれている⁽⁹⁾が、論理は同じ体用の関係であって、この点からすると、原理的なものの「全体作用」に应じて、物は「挙体全真」である——のちにいう性起——から、真実そのものにほかならない（即真）わけである。

つまり諸法には二つの側面があることになる。不真空義つまり「即偽」の面と、挙体全真つまり「即真」の面と。

不真空義とは前に見たように、論法の「有は真有に非ざれば、有なりと雖も之を有と謂う可からず」「無は真無に非ざれば、無なりと雖も之を無と謂う可からず」〔(127)〕ということであった。また「非真有」は「非有」の、「非真無」は「非無」の本当の意味であった〔(25)〕。

しかるに、

有なりと言うは是れ有を仮りて以て非無を明らめ、（無なりと言うは是れ）無を借りて以て非有を辨

ずると為す。此れ事は一にして称は二なるなり。〔2〕19〕
という。

仮有以明非無

借無以辨非有 〔2〕19〕

また前に引いたように、

真諦以明非有

俗諦以明非無 〔2〕12〕

という。つまり物の有は俗諦であり、物の無は真諦だということになる。これは不真空義・即偽の領域において認められる事実である。いうまでもなく有と無とは、事象を認識する際の基本的な範疇である。しかるに涅槃無名論には次のようにいう、

有無の数は、誠に以ん^{おも}みるに法として該^あねざるは無く、理として統^とべざるは無し。然れども其の統ぶる所は、俗諦なるのみ。經に曰わく、真諦とは何ぞや。涅槃の道是れなり。俗諦とは何ぞや。有無の法是れなり、と。

何となれば則ち、有なる者は無に有にして、無なる者は有に無なればなり。無に有なり、所以に有と称し、有に無なり、所以に無と称す。〔4〕16イ〕

然らば則ち有は無より生じ、無は有より生ず。有を離れて無は無く、無を離れて有は無し。有無は相生なること其れ猶お高下の相い傾くるがごとし。高有らば必ず下有り、下有らば、必ず高有るなり。然らば則ち有無は殊なると雖も、俱に未だ有なることを免れず。此れ乃ち言象の形^{あら}わるる所以にして、是非の生ずる所以なり。豈に是れ以て夫の幽極を統べ、夫の神道を擬^はくる者ならんや。〔4〕16

口)

まず「涅槃之道」というのは、すぐ後に出て来る「神道」と同じもので、『肇論』における原理的なものの呼び名の一である。これが真諦だといわれるのであるが、この真諦が即偽の次元でのそれでないことは、有無が俗諦だとされていることから明らかであろう。つまり「真諦≡無」と「俗諦≡有」とがまとめて俗諦とされ⁽¹⁾、それに対応するかたちで「道」が真諦だとされているのである。前に引用したように「真諦曰真」〔3〕19二」といわれているところの、即真の領域における真諦、いわゆる第一真諦のことである。

第一真諦無成無得、世俗諦故有成有得〔2〕11〕

ともいわれるが、

真諦曰真

に機械的に合わせれば、

俗諦曰偽

といえるであろうから、諸法の即偽の面すなわち有相無相の面が世俗諦であり、即真の面すなわち無相⁽¹³⁾の面が第一真諦であるということになる。しかるに「諸法を離れずして而して涅槃を得」〔4〕28ハ」といわれるように、第一真諦は有無を離れて存するのではない。つまり「万物を滌除」するものではない。

そもそも不真空の「空」とは「即偽」の意であるが、即偽即真であるから「即真」の意でもある。つまり「有≡俗諦」と「無≡真諦」とを統べる空、第一真諦である。いわゆる真空である。不真空——真ならざる空とは、真空ならず、ということでもあって、即真の空に対して即偽の空をえらび取る語であるから、真空という概念は当然予想されていたと思われる。かくして三諦は真空において円融する。劉遺民書

問附に次のようにいう、

有無の境は辺見の存する所にして、豈に是れ処中莫二の道ならんや。〔3〕附23へ〕

「処中莫二之道」とは中道のことである。「無〓真諦（空諦）」と「有〓俗諦（仮諦）」とを統合する不有不無の第一真諦・中道第一義諦¹⁴に当るわけである。つまり真如が随縁して諸法となるという考えのもとで、はじめて三諦説は生じたのである。

然らば則ち玄道は妙悟に在り。妙悟は即真に在り。即真なれば則ち有無は斉観せらる（円融するから）。斉観せらるれば則ち彼己は二なる莫し。所以に天地は我と同根にして、万物は我と一体なり。我に同じければ則ち復た有無なるには非ず、我に異なれば則ち会通に乖く。所以に出でず在らずして而して道は其の間に存す。〔4〕18ハ〕

「玄道」とは菩提涅槃のことであり、それは妙悟にかかっているが、妙悟とは即偽即真つまり万法こそ第一真諦であると悟ることである。「然らば則ち道は遠からんや、事に触れて而して真なり。聖は遠からんや、之を体すれば即ち神なり」〔2〕27〕。

注

〔1〕境野哲『支那仏教史綱』一八八頁。

〔2〕この略号は、不真空論第二の第七段であることを示す。〔4〕28ハ〕ならば、涅槃無名論第四の28ハ段である。

〔3〕故に経に云わく、色の性空なるは、色の敗れて空なるには非ず。〔2〕10〕

〔4〕島田虔次『朱子学と陽明学』五頁以下参照。

〔5〕然らば則ち万物には果たして其の有ならざる所以有り、其の無ならざる所以有り。其の有ならざる所以有り、故に

有なりと雖も而も有に非ず。其の無ならざる所以有り、故に無なりと雖も而も無に非ず。無なりと雖も而も無に非ざれば、無なる者は絶虚に非ず。有なりと雖も而も有に非ざれば、有なる者は真有に非ず。若し有は即ち真ならざれば、無は迹を夷かざらん。然らば則ち有無は称は異なるも、其の致は一なり。〔913〕

(6)この一句「無非真無、雖無不可謂之無矣」は原文にはない。「有非真有、雖有不可謂之有矣」との対比において、自明のこととして省略されているのである。

(7)天帝曰わく、般若は当た何に於いてか求めん。善吉曰わく、色中に於いて求む可からず、亦た色中より離れて求む可からず、と。又た曰わく、縁起を見るものは法を見ると為す。法を見るものは仏を見ると為す、と。

(8)『五教章』四にいう「又た彼の有情は、依他は畢竟性空なりと説くを聞きて、彼は是れ不異有の空なることに達せず。故に即ち執して以て如謂（言葉どおり）の空なりと為す。是の故に護法等は彼の謂空を破して以て幻有を存せり。幻有立つが故に方めて乃ち彼の不異有の空を得たり。若し有の滅すれば真空なるには非ざるを以ての故なり」(大4501a)

(9)經に曰わく、菩提の道は図度す可からず。高くして而も上無く、広くして極む可からず。淵くして而も下無く、深くして測る可からず。大にしては天地を包み、細にしては無間に入る。故に之を道と謂う、と。然らば則ち涅槃の道は有無を以て之を得る可からざること明らかなり。〔914へ〕

(10)体用の論理というのは案外わかりにくいようである。たとえば島田虔次氏の『朱子学と陽明学』九三頁に、「宋学―朱子学特有のこれらの諸概念を、体・用の二範疇のもとにまとめて図示」したものがあつた。そこで動靜について、靜を体に、動を用に配しているのは間違ひではないか。なぜなら朱子が「動靜を以て体用を分かつ可からず」といつているからである。『朱子語類』九四に次のようにいう。

太極は自是より動靜を涵するの理なり、却つて動靜を以て体用を分つ可からず。蓋し靜は即ち太極の体なり、

動は即ち太極の用なり。

譬えば扇子は只だ是れ一箇の扇子にして、動揺すれば便ち是れ用、放下すれば便ち体なるが如し。才かに放下する時は只だ是れ這の一箇の道理にして、乃ち揺動する時も亦た只だ是れ這の一箇の道理なるなり。

つまり体中にも動靜があり、用中にも動靜があるのであるから、動靜によつて体用を分けることはできないわけである。いわゆる「動靜一理」（『程氏外書』卷12）である。

また理一分殊の説が、体用論とは無関係であるかのように扱われているが、これも妥当ではない。『朱子語類』六には、「以下は体用を論ず」とあるくだりのしめくくりに「西銘に理一分殊と言ふも亦是れ此くの如し」という。この点の理解不足から「全体大用」という事柄の解釈が少しずれている。「完全なる体、偉大なる用」（『八頁』）「すなわち道の完全な体とその偉大な用」（『大学・中庸』五九頁）とされるが、「全体」は「完全な体」ではなくて「体まるごと・挙体」の意で「道理全体の偉大なる作用」でなければならぬ。

この体と用との関係について、朱子の説明は完璧であるから参照しておこう。むしろ仏教学の分野においても有効である。『太極図説解附辯』に次のようにいう、

若し夫れ所謂る体用一源なる者は、程子の言にして、蓋し已だ密なり。

其の体用一源と曰う者は、至微の理を以て之を言えは、則ち沖漠無朕にして、而も万象は照然として已に具せり。其の顕微無間と曰う者は、至著の象を以て之を言えは、則ち事に即し物に即して而して此の理在らざるは無し。

理を言えは則ち先に体にして而して後に用、蓋し体を挙げて而して用の理は已に具せり。是れ一源と為す所以なり。事を言えは則ち先に顕にして而して後に微、蓋し事に即して而して理の体は見る可し。是れ無間と為す所以なり。

然らば則ち所謂の「源なる者は、是れ豈に漫りに精祖先後の言う可きもの無からんや。況んや既に体立ちて而して後に用行わると曰うをや。則ち亦た先に此（「体」）有りて而して後に彼（「用」）有ることを嫌わんや。

直前に引いた『語類』九四の例を用いれば、体は太極（原理的なもの）の本体であり、用は太極の作用である。これを「体用一源」という。「至微之理」というのは、仏教でいう理体のこと、無形無相であつて形而上の存在であるが、しかし「万象昭然已具」である。これは仏教でいう理具性具に当る。

この理具の考えを心に適用すれば、「一性渾然として、道義全具」（『朱子文集』三三）ということになり、「積集すること既に多ければ、自ら当に脱然として貫通する処有らん」「積習多きの後、自然に通貫せん」「今日明日、積累すること既に多ければ、則ち胸中自然に貫通せん。此くの如ければ則ち心即理、理即心にして、動客周施、理に中らざるは無し」（『語類』一八）という悟境が得られるわけである。王陽明がしばしば「人の胸中には各おの箇の聖人有り、只だ自信不及にして都て自ら埋倒して了れり」（『伝習録』下七）と言っていたことは良く知られている。

「顕微無間」とは、事用として顕現している形而下の万象と、形而上の理体とがびたり一枚だということで、万象の方から言えば、すべての事事物物に理体が内在しているというのである。つまり体用一源というのは、体と用との出どころが一であるということ、顕微無間というのは、体と用とが不可分——体用無二（『大乘止観法門』二一、大4650b）、体用不二（『十不二門指要鈔』下、同118g）——であるということ、説明を加えるときには、便宜的に「体」を優先するというのが以下に述べるところである。

- (11) 『法華玄義』三下という「幻の有無を俗と為し、不有不無を真と為すものは、有無は二なるが故に俗と為し、中道は不有不無なれば真と為す。二乗は此の真俗を聞きて俱に皆な解せず」（大33703b）。

(12) 応会之道〔(3)26〕、寂滅之道〔(3) 附 23 へ〕、莫二之道〔(3) 附 23 へ〕、絶言之道〔(3) 附 23 リ〕、無名之道〔(4)14 二〕、菩提之道〔(4)14 へ〕、究竟之道〔(4)19〕、玄道〔(4)6〕、仏道〔(4)30 へ〕。

(13) 夫れ智は所知を知りて相を取るを以て、故に知と名づく。真諦は自ら無相なれば、真智は何に由りてか知らん〔(3)19 へ〕。

請う夫の有無を陳ぶる者を詰らん。夫れ智の生ずるや、相内に極まる。法は本より無相なれば、聖智は何をか知らん〔(3) 附 23 ち〕。

(14) 『摩訶止観』三下にいる「但空と不但空と合する時、祇だ是れ一真諦なるも、離する時は両真諦と成りて、三蔵藏と異なる。彼の三蔵の第三諦は、但だ中道の名有るのみにして別体無し。眼に別見無く、智に別智無し。今は則ち爾らず、第三諦も亦た真諦と名づく。亦た中道第一義諦とも名づけ、別体と別見と別智有り」〔大 46:287〕。

『祖堂集』 卷七雪峯和尚章譯注（下）

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

本篇は『祖堂集』卷七雪峯和尚章の後半二七則（第二九則から第五五則）の譯注である。禪文化研究所唐代語錄研究班の定例『祖堂集』研究會の活動として、二〇一〇年一〇月一日から二〇一一年五月二〇日まで、凡そ一四回にわたっておこなわれた會讀において、各回の擔當者が提出した譯注原稿と討論をもとに、のち西口と衣川が再度檢討を加え、分擔起稿した。『禪文化研究所紀要』第三一號（二〇一一年三月刊）に掲載した「『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注」（上）に引き續き、ここに發表する。會讀の擔當者は川島常明、中島志郎、廣田宗玄、久保讓、古勝亮の諸氏および西口と衣川である。附論として（一）「雪峯の傳記資料」（西口）、（二）「『祖堂集』讀解のための參考書」（衣川）の二篇を加え、今後の研究の參考に供することにした。

『祖堂集』雪峯和尚章にやや詳細な注釋を加え通讀してみると、本章の特徴がいくつか知られる。（一）まづ、ここに收録された雪峯に關する話頭は、全五五章の「行歷」と「示寂」（この部分は多くの資料に共

通の記述がある）をのぞく五三章のうち二五章が、他の資料には見られぬ『祖堂集』独自の収録にかかること。本書は福建の禪宗を領導した福州雪峰門下の禪僧が住持した泉州招慶院で編纂されたのであるから、義存禪師にかかわる傳承が當地に豊富なのは當然であるが、禪師圓寂の後梁開平二年（九〇八）から五〇年ないし一〇〇年のあいだに集成されたものであるから、直接に禪師に接した人が傳えたものを記録している貴重な資料だと言えるであろう。義存禪師が寒門士族または庶民の出身であることが明らかになった（第四八則）のは、收獲のひとつである。（ただ、義存禪師にとつて重要な「鵝山（鰲山）成道」の話は雪峰章ではなく巖頭章「卷七」に收められているので、譯注はしなかった。）（二）また、本章は宋代に編纂された『景德傳燈錄』以下の雪峰章に収録された同じ話頭とは、文字表現を異にし（『祖堂集』は往往にして表現において口語性がつよく、かつ敘述において委曲を盡している）、また話頭の配列に同一主題のものを並べる配慮がなされ（他の燈史には見られぬ話頭を組みあわせている）、本章のみに偈頌の作られた情況を記した記述をもつ則（第一七則）がある。（三）さらに重要なのは、從來義存禪師は唐宋の福建において雪峰山という大叢林を經營し、門下に多くの逸材を育てたことで評價されてきたが、五代から北宋に展開する禪の新しい動向を切り拓いた弟子の玄沙師備、雲門文偃らの問題意識は、その師義存との問答商量において育まれたのであり、長慶慧稜、鏡清道忞らの情況とも共通するものであった。雪峰門下において重要な問題であったのは馬祖禪の再検討であった。具體的にいえば馬祖が創唱した「見色便見心」、「作用即性」という方法の有効性である。禪の開悟にかかわるもつとも重要な主題であるから、禪僧の關心が當然ここに集中するわけだが、もうひとつ唐宋五代の禪宗の大衆化が背景にあって、義存禪師にはさまざまな機根の大衆（千七百衆といわれた）を接化するという課題があり、馬祖禪の理解が庸俗化するなかで、新しい禪的接化の方法が求められていたわけである。ただしこのことは、本章からもわかるように、義存

禪師にとつてさまざまな人々と接して商量し、啓發を與え、また逆に啓發を受け、師資がともに切磋琢磨することを通して禪の思惟を深めてゆく、近世的な叢林の生活形態がここに根づいていたと考えられる。そうした意味で、雪峯義存は禪宗史にとって重要な存在であった。

われわれは研究班の會讀を通じて、從來の成果から恩恵を受けつつ、唐宋禪思想史の新しい問題意識を見いだし、これを考える新しい知見を得たいと願っている。讀者のかたには問題點に對し忌憚のないご意見をお寄せいただきたい。現在の研究班は『祖堂集』卷一〇に列する義存の弟子の章を會讀中で、引きつづき譯注の整理發表を預定している。

二〇一三年七月七日

禪文化研究所唐代語錄研究班

西口 芳男
衣川 賢次

〔凡例〕

一、本譯注は禪文化研究所唐代語錄研究班の會讀成果である『祖堂集』卷七・雪峯和尚章（後半二七則）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）であるが、これを校訂排印した中華書局版『祖堂集』上冊（孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校、中國佛教典籍選刊、二〇一〇、第二次印刷版）を參考にした。

三、段落は中華書局版『祖堂集』に従つて分段し、各則に新しくタイトルをつけた。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』附錄二「關於祖堂集的校理」(4)「祖堂集校勘舉例」(九三八頁)に列する版本をもちいる。注釋に引用した『祖堂集』には中華書局版の則番號を、『雪峯語錄』には元祿版和刻本(柳田聖山主編禪學叢書之三『四家語錄・五家語錄』附錄)の葉數を附し、檢索に便ならしめた。

【目次】

- 二九、金を見せろきん
- 三〇、何ぞ草に入らざる
- 三一、浙中へ徑山和尚を禮拜しにゆく
- 三二、常敬長老の參問
- 三三、頌三首
- 三四、滿目生死
- 三五、眞王は春を迎えるか
- 三六、誰のために説いているのか
- 三七、老僧はどこにも出頭せず
- 三八、父母有りや
- 三九、胡來胡現、漢來漢現
- 四〇、鈍漢
- 四一、巖頭・欽山・雪峯の願い

四二、江西湖南、西蜀東蜀はすべてここにあり

四三、地獄へ堕ちろ

四四、二人の君子の出逢い

四五、三世の諸佛はいづこに

四六、沁水杖子

四七、一劃

四八、村塾先生の送別詩

四九、どこから来たか

五〇、どこで達摩に逢ったか

五一、南山の鼈鼻蛇

五二、樹幢子が見えるか

五三、一瞬に見て取る

五四、盲人に逢う

五五、示寂

【附録】

一、雪峯の傳記資料

二、『祖堂集』を讀解するための參考書

西口 芳男

衣川 賢次

〔二九〕金を見せろ

師問僧：「什麼處人？」云：「磤州人。」師曰：「見說磤州出金，還是也無？」對云：「不敢。」師曰：「還將得來也無？」對云：「將來。」師云：「若將來則呈似老僧看！」僧展手。師唾之。

又問別僧：「什麼處人？」對云：「磤州人。」師曰：「見說磤州出金，還是也無？」對云：「不敢。」師展手曰：「把將金來！」僧便唾之，師便擱三五下。

師問僧：「名什麼？」「惠全。」師云：「汝得入處作摩生？」對云：「共和尚商量了也。」師云：「什麼處是商量處？」對云：「什麼處去來？」師曰：「汝得入處更作摩生？」僧無對，被棒。

師舉似長慶，長慶云：「前頭兩則也有道理，後頭無主在。」

【訓讀】

師、僧に問う、「什麼處の人ぞ？」云く、「磤州の人。」師曰く、「見説く磤州に金を出すと、還た是るや？」對えて云く、「不敢。」師曰く、「還た將得て来るや？」對えて云く、「將ち来る。」師云く、「若し將ち來らば則ち老僧に呈似し看よ。」僧展手す。師これに唾す。

又た別の僧に問う、「什麼處の人ぞ？」對えて云く、「磤州の人。」師曰く、「見説く磤州に金を出すと、還た是るや。」對えて云く、「不敢。」師展手して曰く、「金を把將ち來れ！」僧便ちこれに唾す。師便ち擱すること三五下す。

師、僧に問う、「名は什麼ぞ？」「惠全。」師云く、「汝入處を得ること作摩生？」對えて云く、「和尚と商量し了れり。」師云く、「什麼處か是れ商量の處？」對えて云く、「什麼處にか去來せる？」師曰く、「汝入處を得ること更に作摩生？」僧對うる無く、棒を被る。

師、長慶に舉似す。長慶云く、「前頭の兩則は也た道理有るも、後頭は主無し。」

【日譯】

師が僧に問う、「どこの者か。」僧「礪州の者です。」師「礪州には金が産出するそうだが、まことか。」僧「恐れ入ります。」師「持ってきたか。」僧「はい。」師「持ってきたのなら、わしに見せてくれ。」僧は兩手を出した。師はその手に唾を吐きかけた。

また、別の僧に問う、「どこの者か。」僧「礪州の者です。」師「礪州には金が産出するそうだが、まことか。」僧「恐れ入ります。」師は兩手を出して、「金を持ってこい。」僧はその手に唾を吐きかけた。師は平手打ちを四、五發くらわせた。

師が僧に問うた、「名は何というのか。」「惠全。」師「きみの悟入のところは、どうなのか。」僧「そのことでしたら、もう和尚と検討済みです。」師「どこが検討済みのところか。」僧「和尚はどこをうろついておられたのですか。」師「きみの悟入のところは、いったいどうなのか。」僧は答えられず、師の棒をくらった。

師は以上のことを長慶慧稜に話した。慧稜「前のふたつは、理にかなってもおりましようが、あとの住持の面目なしですぞ。」

【注釋】

○本則は三つの問答と長慶慧稜の批評から成るが、このかたちをもつのは本書のみで、『景德傳燈錄』卷一六雪峯章、『五燈會元』卷七雪峯章、『雪峯語錄』卷下、『雪峯廣錄』卷下は第三の惠全との問答だけを収録している。

○礪州出金 礪州は河東道に屬す。『元和郡縣志』卷一五「隋開皇十校記云十當作三年（三年、五八三）廢『成安』郡，於『滏陽』縣置礪州，以縣西九十里有礪山，山出礪石，因取爲名。大業二年（六〇六）廢，

以縣屬相州。皇朝永泰元年（七六五）重置，以河東有慈州，故此加石也。」『新唐書』地理志三河北道「惠州，本礪州，武德元年（六一八）以相州之滏陽、臨水、成安置。貞觀元年（六二七）州廢，……永泰元年（七六五）……置。天祐三年（九〇六）以礪慈聲一，更名。土貢：紗、礪石」。これによると、礪州は礪石を産することによって名を得、五八三年より六〇六年、六一八年より六二七年、七六五年より九〇六年の間存在した。その後、後唐にまた礪州となり（同光元年（九二三）、北宋末の政和三年（一一一三）に礪州に改められた。現在は河北省邯鄲地區磁縣。河北省の南端にあり、河南省安陽市の北に接す（『河北政區沿革志』河北科學技術出版社，一九八五）。『大唐六典』卷三戸部郎中員外郎に開元二五年（七三七）の土貢を載せるが、河東道に金の記載はない。

○還將得來也無 金は佛性に比せられる。「金を持つてきたか」とは、次に言っているように、きみの「佛性」の存するところ、すなわち「本來人」、「本來の自己」をわたしに見せてくれ、ということ。

○僧展手 兩手を前にひろげた。みづからを提示して、「これです。この今の、このように作用するわたしです」。洪州宗の「作用即性」説にもとづく對應をした。『景德傳燈錄』卷一一韶州靈樹如敏禪師に、「有僧問：『佛法至理如何？』師展手而已」。

○師唾之 雪峯は僧の對應を安易な「作用即性」説の模倣にすぎないと見た。

○又問別僧 同じく礪州からともにやって來たもうひとりの僧に質問した。

○師展手曰：把將金來 この「展手」はものをせびるときにのしぐさ。「把將」は同義複詞の口語。上文の「將得來」の「得」は完成を表わす動態助詞から虚化した構造助詞で、つづけて「將來」と言っているように省略できる（林新年『祖堂集』的動態助詞研究』一一八頁、上海三聯書店、二〇〇六）。

○僧便唾之、師便擱三五下 この僧は雪峯が「本來の自己を出してみせろ」と要求し、唾を吐いたのを見

て、「唾を吐く」ことが「作用即性」的對應だと勘違いしてまねた。「擱」は平手打ちをくわせること。慧琳『一切經音義』卷三八「打擱」條「俗字也。顧野王云：今俗語云擱耳，是也。」宋本『玉篇』手部：「擱，掌耳。」

○名什摩 名を問うのは、自己本分事の提示を求めるもの。

○汝得入處作摩生 名を答えたその「自己」、「本來人」たるところはどうなのだ。そなたがここでつかんだ悟入のところを示してみよ。

○共和尚商量了也 「さきに名を呼ばれて、お答えしたところで商量はすみました。」そのように言語し應對したところが、それです。『雲門匡真禪師廣錄』卷下「問僧：〈看什麼經？〉僧云：〈般若經〉」師云：〈作麼生是清淨？〉僧云：〈共和尚商量了〉」師云：〈驢年夢見。〉「ここでは『金剛經』の「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心。不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心」を背景に、讀經の僧が自身を「清淨」として提示していることを「共和尚商量了」と言った。

○什摩處是商量處 問われて僧が名を答え、それで「本來の自己」を提示したのを、雪峯は安易な「作用即性」説の模倣にすぎないと見た。『景德傳燈錄』卷一五洞山章「師問僧：〈名什麼？〉僧曰：〈某甲〉」師曰：〈阿那箇是閹梨主人公？〉僧曰：〈見祇對次〉」師曰：〈苦哉！苦哉！今時人例皆如此。只是認得驢前馬後將爲自己。佛法平沈，此之是也。〉」（この話頭については小川隆『續語錄のことば』八八―九〇頁を參照）

○什摩處去來 さつきはどこへ行っておられたのか。僧が名を名乗って答えたことで「本來の自己」を提示したはずなのに、それを雪峯が見とけていないと思つて責めた。『玄沙師備禪師廣錄』卷中に、

太尉問：「如何是日用底事？」師云：「適來問什麼？」尉云：「現問次。」（今、問うたではありません

んか。師云：「什麼處去來？」（問の意味がわかっておらぬ。自分がお留守になっている。）

○汝得入處更作摩生 雪峯は承認せず、悟入したところをあらためて示せと要求した。

○前頭兩則也有道理、後頭無主在 「前の二話も上乘とは言い難いが」（也有道理）、「後のは修行僧（賓）を指導する住持（主）」として失格ですぞ。」長慶の手きびしい批評は、當時の「作用即性」説の受けとめかたを示している。名を問われて名乗り、展手して自己を提示することが、すなわち〈本來人〉にほかならないという〈公式〉がすでに庸俗化・形式化していたのである。第一と第二の対話では、ともかく僧は納得したらしいが、第三の対話では、僧は納得せず、「什麼處去來？」と反問したのに對し、雪峯は「汝得入處更作摩生？」とくりかえし問うことしかできず、けつきよく雪峯は僧を悟人に導けなかった。長慶の批判はここにある。「學者冬夏不減千五百人」（景德傳燈錄）卷一六雪峯章）といわれたように、雪峯山は大教團に膨れあがっていたという大衆化現象が背景にある。

〔三〇〕何ぞ草に入らざる

師問：「什麼處來？」對曰：「藍田來。」師曰：「何不入草？」長慶聞舉云：「嶮！」

【訓讀】

師問う、「什麼處よりか来る？」對えて曰く、「藍田より来る。」師曰く、「何ぞ草に入らざる？」

長慶、舉すを聞いて云く、「嶮！」

【日譯】

師が問うた、「どこから來たのか？」答えて言う、「藍田からです。」師、「どうして草に入らんのだ。」長慶がそのことを聞いて言った、「あぶないぞ！」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一六、『五燈會元』卷七、『禪林類聚』卷六・勘辨類、『雪峯廣錄』卷下、『雪峯語錄』卷下にも収める。

○什麼處來？ 禪錄では、單にやって來た場所を問うだけではなく、そこで何を學んできたかという意味を含んで問われる。

○藍田 雪峯山の莊園の一つ。雪峯山の南に、陳洋の信士藍文卿が田園二〇莊を寄進した。藍田はその一つ（『雪峯紀年錄』『雪峯年譜』光化元年「八九八年」條）。咸通十一年（八七〇）、雪峯が象骨峯に遊んだとき、藍文卿は「一見して夙契の如し。誠を竭くして歸依し、木縛廬に就いて、師を留めて駐錫せしめ」（『雪峯紀年錄』咸通十一年條）た最初の歸依者である。『雪峯義存禪師語錄』續集「雪峯禪寺二十四景詩」に「藍田莊」がある。

藍田莊は六華峯に近く、峯頂の藍田は秀の鍾まる所。水を分かつて遠く寒澗（かんげん）^よ落ち、雲を隔てて長に見る夕陽の春（うす）づくことを。前人は玉を種え初めて子を生み、隱者は雲に耕し自ら農を學ぶ。靈芝を採らんと此の地に遊ばんと欲せば、蒼崖翠壑路重重たり。

光化四年（九〇一）に告示された「規制」に云う、「藍田・張際の兩莊は但だ逐年（としごと）に了事（りゅうじ）の僧（かむらな）を輪（わ）わる差（さ）わし、始終（しじう）の供應（くおう）を勾當（かんり）せよ。塔院の常住は當院の僧徒等に供養し、切に別に住持を議するを得ざれ」（『雪峯語錄』卷下）。雪峯は「夏五月二日、朝に藍田に遊び、暮に歸りて身を潔（あ）い、中夜に入滅」（『景德傳燈錄』卷一六）しており、雪峯山から日歸りできるところにあった。『雪峯志』卷二によれば寺から一〇里の距離にあった（『中國佛寺史志彙刊』第二輯第七冊、臺灣，明文書局）。

○何不入草 「外に佛を探し求めてばかりいて、どうして自己の無明煩惱の實性こそが佛性であることに

氣付かないのだ。」雪峯山の莊園の藍田↓陝西省の藍田↓美玉を産するところ↓そこで美玉（佛性・佛）を探し求めている、という連想。「草」は無明煩惱の喩え。『臨濟錄』上堂、「有座主問：〈三乘十二分教、豈不是明佛性？〉師云：〈荒草不曾鋤〉。主云：〈佛豈賺人也？〉師云：〈佛在什麼處？〉主無語。」〈荒草不曾鋤〉は、これまで無明煩惱を除いたことなどない意。また趙州の上堂にいう、「明珠の掌に在るが如し、胡來たれば胡現れ、漢來たれば漢現る。老僧は一枝草を把りて、丈六の金身と爲して用い、丈六の金身を把りて一枝草と爲して用ゆ。佛は是れ煩惱、煩惱は是れ佛なり。」（『景德傳燈錄』卷一〇・趙州章『證道歌』に「絶學無爲閑道人、不除妄想不求眞。無明實性即佛性、幻化空身即法身」とあるが、「何不入草」とはそうした示唆であつた。しかし、藍田から來た僧には、何のことか分からなかつた。

○嶮 莊園で如法に作務していた僧を、雪峯和尚の方便施設によつて教壞してしまふところでしたぞ。「和尚、あぶないですよ！」

〔三二〕 浙中へ徑山和尚を禮拜しにゆく

有僧辭、師問：「什麼處去？」僧曰：「浙中禮拜徑山去。」忽然徑山問、汝向他道什麼？」對云：「待問則道。」師打之。

師問鏡清：「者个師僧過在什麼處？」清云：「徑山問得徹困也。」師笑云：「徑山在浙中、因何問得徹困？」清云：「不見道：遠問近對。」

師頌曰：

「君覓路邊花表柱，天下忙忙總一般。」

琵琶拗振隨手轉、廣陵妙曲無人彈。

若有人能解彈得、一彈彈盡天下曲。」

【訓讀】

僧の辭する有り。師問う、「什麼處にか去く？」僧曰く、「浙中に徑山を禮拜し去る。」忽然し徑山問わば、汝、他に向かつて什麼と道うや？」對えて云く、「問うを待ちて則ち道わん。」師之を打つ。

師、鏡清に問う、「者个の師僧、過は什麼處にか在る？」清云く、「徑山問い得て徹困なり。」師笑つて云く、「徑山は浙中に在るに、何に因りてか問い得て徹困なる。」清云く、「道うを見ずや、遠くに問うて近くに對う」と。」

師頷して曰く、

「君は路邊に花表柱を覓むること、天下の忙忙たると總て一般。

琵琶の拗振は手に隨つて轉ずるも、廣陵の妙曲は人の彈ずる無し。

若し人有つて能解く彈じ得れば、一彈に彈じ盡す天下の曲。」

【日譯】

僧が暇乞いをした。師が問うた、「何處に行くのか。」僧が言う、「浙中へ徑山和尚を禮拜しに参ります。」もし徑山和尚がこちらの佛法を訊いたら、そのほうはどう答えるか。」答えて言う、「訊かれたときに答えます。」師は僧を打った。

師が鏡清に尋ねた、「この僧は、どこが駄目だったのか。」鏡清「徑山は僧に問うて、疲勞困憊してしまつたのです。」師は笑つて言う、「徑山は浙中にあるのに、どうして問うて疲勞困憊してしまつたのか。」鏡清、「世に遠くのことを問われて卑近な例で答える」と言われておりましよう。」

師は頌を作った。

君が道中にあつて花表柱を尋ねまわるさまは、世間があくせくといそがしくしているのと同じ。

琵琶は鮮やかな撥さばきで弾けても、廣陵の妙曲は誰も弾くことはできぬ。

もしよく弾ける人がいてジャンと鳴らせば、世界中のあらゆる曲がそこに包攝されている。

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一六、『宗門統要』卷八、『聯燈會要』卷二一、『五燈會元』卷七、『虛堂和尚語錄』卷六、『雪峯廣錄』卷下、『雪峯語錄』卷下にも收めるが、頌を録すのは本書のみである。本頌は「雪峯眞覺大師偈頌」《勸人》二五首の第一二首に當る（『雪峯廣錄』『雪峯語錄』所收）。

○浙中禮拜徑山去 「浙中」は今の浙江省。「徑山」は浙江省餘杭市一二五里、天目山の東北峯に在る。牛頭宗の法欽禪師が住し、代宗より國一禪師の號を賜り、居る所を徑山寺と爲した（李吉甫撰「杭州徑山寺大覺禪師碑銘并序」『文苑英華』卷八六五）。當時、徑山の住持であつたのは洪諲禪師（？～九〇一？『祖堂集』卷一九は鴻諲）で、『宋高僧傳』卷一一、『景德傳燈錄』卷一一によれば、咸通七年（八六六）徑山の法席を繼いでいる。

○忽然徑山問 諸資料が「徑山若問汝：此間佛法如何」に作っているように、何を問うかといえは「雪峯の佛法」である。「忽然」は口語で、「もし」の意。

○待問則道 雪峯の佛法をどう見て取っているかを言わねばならぬところであるのに、本音を言わずにはぐらかしている。おそらく本音は雪峯批判だった。「待く則（即）……」は「～のときには……する。」

（『禪語辭典』）

○師打之 雪峯の禪をどう捉えていたのか、答えなかったところを打った。

○徑山問得徹困也 徑山は「雪峯近日如何」とか「雪峯山の佛法如何」などと問うて、僧の雪峯禪に對する本音を聞きだそうとして、ほとほとたびれたのです。鏡清道忞は僧の過よがについては触れずに（もともと過よがなどなかった）、雪峯を冷やかしている。その僧のあつかいに手を焼いて、雪峯和尚は僧を打たれたのです。

東禪寺版『景德傳燈錄』及び『雪峯廣錄』、『雪峯語錄』は「問徑山得徹困也」に作り、四部叢刊本・金藏本・元延祐本・高麗本『景德傳燈錄』、『宗門統要』、『虛堂錄』、『五燈會元』では「問得徑山徹困也」に作るが、いづれも誤りである。

○遠問近對 遠くの徑山でのことを話しているようですが、實に今ここでのことです。古語に事寄せて、徑山とは雪峯和尚のことだと暗に示した。道忠言う、「已に〈道うを見ずや〉と言う、古語なること知る可し。蓋し此の句の本意は、人の深遠の理を問う有らば、答うる者却さかって近事を以て之に對して曉さとらしむ。今、鏡清は義を轉じて之を用う。」（禪文化研究所基本典籍叢刊本『虛堂錄聖耕』六八〇頁）『圓悟語錄』卷一、「遠問近對、萬世如今。舉東明西、千途一轍。」（T四七・七一六a）

○君覓路邊花表柱，天下忙忙總一般 自家の寶藏を顧みず、佛法を探し求めて善知識（華表柱）を尋ねる修行僧を叱りつける。「花表柱」は、大寺院などの壯麗な建築物の前などに建てられた、彫刻や裝飾の施された柱。また墓所の前や、また道路の標識として十字路に建てられた。堯舜の時代、諫言を記した「誹謗之木」を大路の四つ辻に設けたことより起こったと伝えられる。『祖庭事苑』卷八・華表柱條、「古今注に曰く、堯の誹謗の木を設くるは即ち華表なり。横木を以て交え、柱頭は華の如く形は枯槁はねつるべの如し。大路の交衢こくに悉く焉これを設く。或いは表木と謂い、以て王者の諫いを納るるを表わし、亦た衢路に表識す。秦には乃ち之を除くも、後漢に至って重修す。」『天聖廣燈錄』卷二〇・眉州西禪光禪師章、

「問：〈如何是佛法大意。〉師云：〈十字路口華表柱。〉」

なお「君覓」を『雪峯廣錄』『雪峯語錄』が「君不見」に作るのは、「覓」の俗體「覓」を誤って二字に割いたもの。

○琵琶拗振隨手轉，廣陵妙曲無人彈「廣陵妙曲」は、琴曲の廣陵散。晉の嵇康がこれを得意としたが、人に伝えることなく絶えた妙曲。讒言によって刑に臨んで琴を奏し、「廣陵散、今に於て絶ゆ」（『晉書』卷四九・嵇康傳）と言つて絶命した。言句を超えた禪の奥義の喩え。「拗振」は撥のこと。『雪峯廣錄』では「扭振」に作り、「雪峯語錄」本では、それを「担振」に誤る。

『環溪惟一禪師語錄』卷下・雪峯眞覺祖師讚、「弄出鰲鼻蛇，彈起廣陵曲，清韻難可掩，毒氣不可觸。」（Z二二・一四八b）

○若有人能解彈得，一彈彈盡天下曲 言句を超えた禪の奥義を體得できたなら、一舉手一投足が道場を離れることはない。『馬祖の語錄』（四六）、「若し是の如く知らば、即ち是れ空寂の舍に住し、法空の座に坐し、舉足下足、道場を離れず。」

なお「若有人能解彈得」は『雪峯廣錄』『雪峯語錄』では「若是有能彈得」に作る。「能」、「解」、「得」みな能力があつてできる意。

〔三三〕常敬長老の参問

常敬長老初参時云：「休經罷論僧常敬等参！」師當時不造聲。明日早朝來不審。師云：「休經罷論僧常敬在摩？」敬便出來。師云：「老僧喚休經罷論僧常敬，關公什摩事！」敬云：「明君有詔，臣無不現。」師云：「適來詔不詔？」對云：「詔。」師便喝出。

【訓讀】

常敬長老、初めて參ぜし時に云く、「經を休め論を罷むる僧常敬等、參ず。」師、當時、聲を造さず。明日早朝、來りて不審す。師云く、「經を休め論を罷むる僧常敬、在りや？」敬、便ち出で来る。師云く、「老僧は經を休め論を罷むる僧常敬を喚べり、公の什摩の事にか關わらん。」敬云く、「明君に詔有らば、臣、現れざることを無し」。師云く、「適來、詔するか詔せざるか？」對えて云く、「詔せり。」師、便ち喝出す。

【日譯】

常敬長老が初めて參じた時に言った、「經論を離れた僧である常敬等がお目通りにまいりました。」師はその時、一言も言葉を掛けなかった。次の日の早朝、僧たちがやって來て挨拶した。師は言った、「經論を離れた僧の常敬はいるか。」常敬はすぐに進み出た。師は言った、「老僧は經論を離れた僧の常敬を喚んだのだ、そなたと何の關わりがあるのだ。」常敬が言った、「君王が命ずれば、下臣はどこにでもまかり出ます。」師は言った、「今のは君王の命か。」答えて言った、「命です。」師はすぐさま怒鳴つて追い出した

【注釋】

○本話は本書のみの收録である。

○常敬長老 本書・雪峯和尚章の二個所（本則・三五則）にのみ見える僧。それ以外は未詳。「長老」は臘が高く、高德の僧を尊んでいう。『禪門規式』、「凡そ道眼を具し、尊ぶ可き徳有る者を、號して長老と曰う。西域の道高く臘長け、須菩提等と呼ぶ謂の如し。」（『景德傳燈錄』卷六・百丈章）

○休經罷論僧常敬等參 「休經罷論」は、經典や論書の文字の穿鑿を止めること、つまり、不立文字の禪に參ずる意。『汾陽無德禪師語錄』卷下・德學歌、「經を休め論を罷め文章を絶し、爲に先宗を效いて古

皇を續ぐ。心地開通して至理を明らめ、全提に應用して玄綱を得たり。」(T四七・六二〇a)

○師當時不造聲 「經を休め論を罷むる僧」と大上段に禪を振りかざし乗り込んできたのが氣にくわず、返事をしなかった。

○不審 僧が相見してする日常の挨拶。『大宋僧史略』卷上・禮儀沿革條、「比丘の相見して躬を曲げ合掌し、口に不審と云うが如きは何ぞや。此れ三業(身口意)もて歸仰するなり、之を問訊と謂う。其れ或いは車の尊を問うとき則ち不審病少く惱み少く、起居輕利なるやと。上の下を慰むとき則ち不審病惱無きや、乞食得易きや、住處に惡しき伴無きや、水陸に細蟲無きやと。後人は其の辭を省き、止だた不審と云うなり。」(T五四・二三九a)『景德傳燈錄』卷一一・隴州國清院奉禪師章、「僧問う、(如何なるか是れ出家人の本分事。)師曰く、(早起には不審、夜間には珍重。)」

○老僧喚休經罷論僧常敬、關公什摩事 「休經罷論僧常敬在摩?」と言ったのは、眞に「休經罷論」たる「常敬」、つまり何ものにも據らない自己本分の提示を求めたことを、このような言い方で示した。『景德傳燈錄』卷一五・德山章、「師(德山)、侍者をして義存(即ち雪峯なり)を喚ばしむ。存、上來す。師曰く、(我れ自より義存を喚べるに、汝又た來りて什麼をか作す。)存、對うる無し。」

○敬云：明君有詔，臣無不現 君王のお呼びですから、臣下たる私が出頭するのは當然のことです。しかし、明君に對する臣下に擬した對應では、自己本分をもつてする應對にはならない。

○師云：適來詔不詔 經を休め論を罷むる者が自己の本分なることに氣づかない常敬長老を更に爲人する。

○對云：「詔。」 君王が臣下を召す詔ではなく、雪峯の本分と對等なる常敬長老の本分に呼びかけたものであることに、依然として氣づかない。「喝出」されたのは當然である。

〔三三〕頌三首

師有頌曰：

世中有一事，奉勸學者取。雖無半錢活，流傳歷劫富。^①
登天不借梯，遍地無行路。包盡乾坤處，禪子火急悟。^②
寅朝不肯起，貪座昏黃晡。魚被網裏却，張破獐師肚。^③

【校記】

①流 〓 『廣錄』、『語錄』は「能」に作る。

②富 〓 原本は「畠」、破字。『廣錄』、『語錄』が「富」に作るのに従う。

③遍 〓 『廣錄』、『語錄』は「徧」。

④座 〓 『廣錄』、『語錄』は「坐」。

⑤裏 〓 『廣錄』、『語錄』は「裏」に誤る。

⑥却 〓 『語錄』は「劫」に誤る。

⑦張 〓 『廣錄』は「漲」。『語錄』は「脹」。

⑧獐 〓 『廣錄』、『語錄』は「獵」。「獐」は俗體。

【訓讀】

師に頌有りて曰く：

- (1) 世中に一事有り、學者の取らんことを奉勸^{すす}む。半錢の活無^すきと雖も、歷劫の富を流傳せん。
(2) 天に登るに梯を借らず、遍地に行路無し。乾坤を包盡する處、禪子よ、火急に悟れ。

(3) 寅朝に肯えて起きず、貪り座す昏黄の晡。魚は網に裏み却られて、獺師の肚を張破せんとす。

【日譯】

師は偈頌を作った。

(1) この世に一つの大事なものである、それをものにするよう修行者にお勧めする。さすれば半錢を得る生計がなくとも、永遠の富を廣く世に傳えることになろう。

(2) 天に登るのに梯は無用、大地のどこにも歩む道はない。天地をすっぱりおおうものを、禪子よ、いそいで悟るのだ。

(3) 明け方には起きようとせず、夕暮れになって坐禪にはげむ。それは魚が網にかかって、漁師に食われてから腹の皮を破ろうとするようなもの。

【注釋】

○本偈頌は「雪峯眞覺大師偈頌」《勸人》二五首の第一三・一四・一五首に當り、『雪峯廣錄』『雪峯語錄』に收められている。

○世中有一事「一事」とは、佛性。『寶藏論』、「夫れ天地の内、宇宙の間、中に一寶有り。形山に祕在し、物を識り靈照し、内外ともに空然、寂寞として見難し。」(T四五・一四五b)

○半錢活 生活するためのほんの少しのお金を得る手段(活計)。用例は未見。

○流傳歷劫富「富」、原本は「富」。「雪峯眞覺大師偈頌」により「富」の破字たること明らかである。

○登天不借梯、遍地無行路 佛となるのに手段は不要、佛となるべく歩まねばならぬ道はない。「登天」は神仙、または天子に成ることだが、ここでは成佛すること。雪峯下の兒孫である天台德韶は、「登天不借梯」の意を訊かれて「不遺絲髮地(一切はその中にある)」と答えている。『景德傳燈錄』卷二五・

天台德韶章、「又た僧問う、〈古德云く：天に登るに梯を借らず、遍地に行路無しと。如何なるか是天に登るに梯を借らざる。〉師云く、〈絲髮地をも遺さず。〉學云く、〈如何なるか是れ遍地に行路無し。〉師云く、〈適來爾に向つて什麼と道いしぞ。〉道忠『五家正宗贊助桀』第二〇・天台韶國師章、「遍地無行路：忠曰く、〈充塞れて大地に遍滿す、故に通行す可き路も亦た無し。〉」（禪文化研究所基本典籍叢刊、九三九頁下）

○包盡乾坤處 乾坤を包盡するものは「心」。黃檗『宛陵錄』、「山河大地、日月星辰、總不出汝心。三千世界都來是汝箇自己、何處有許多般、心外無法」（筑摩書房『禪の語錄』8、一一八頁）。こうした表現を受け、雪峯も「盡乾坤是一个眼」と言っていること、『譯注』（上）（二八）の注を参照。『雪峯語錄』卷上、「師有る時、手を伸ばして僧の面前に向いて握拳して云く、〈盡乾坤、若しくは凡、若しくは聖、若しくは男、若しくは女、若しくは僧、若しくは俗、山河大地は都總て者の一握裏に在り〉」（三〇b）。『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』、「問う、〈如何なるか是れ乾坤を包盡する底の句？〉師云く、〈近前し來れ。〉學人便ち近前す。師云く：〈是れ什麼ぞ。〉學云く、〈會せず、師の指示を乞う。〉師云く：〈去れ！人を鈍置して作麼とす。〉」（柳田聖山主編『古尊宿語要』7a・b、中文出版社）。さらに榮西『興禪護國論』序、「大哉心乎。天之高不可極也、而心出乎天之上。地之厚不可測也、而心出乎地之下。日月之光不可踰也、而心出乎日月光明之表。大千沙界不可窮也、而心出乎大千沙界之外。」（T八〇・二a）

○寅朝不肯起、貪座昏黃晡 寅の刻は午前三―五時の間、晡は夕刻。若いうちは怠けて本性に目覺めようとせず、白髮の老人になつてやつと坐禪に勵んでも手遅れだという勸告。『龍牙和尚偈頌』九五首の第二六首、「牕に臨みて寸陰の移るを覺えず、火急ぎ修行すれども早是に遲し。白日祇だ人事に陪いて過

ぐ、園林^な那ぞ道成る時を得ん。」(『禪門諸祖師偈頌』卷上之上)

○魚被網裏却、張破獺師肚 『出曜經』卷五・愛品の偈に、「欲網を以て自ら弊^おい、愛蓋を以て自ら覆う。自ら恣^{はし}にして獄に縛らるること、魚の獄に入るが如し」とあり、さらに偈の意味を説いていう、「(「自恣縛於獄」とは、諸有を自ら恣にして正教に順わず、愛縛の縛る所と爲る。……(如魚入於獄)とは、猶お魚獺の羅網を執りて魚を捕うれば、羅網に入るを以て出る期^{いづ}有る無きが如し。」(T四・六三三a)

「張破」は『語錄』に「張破」とするのが正しいが通用する。腹の中から突き破ること。

「獺」は「獺」の俗寫。『顏氏家訓』書證篇、「古には(一語一字で)二字無けれども、又た假借^{あて}多し。中を以て仲と爲し……間を以て閑と爲す、此の如きの徒^{とも}は改むるを勞せず。自^もと訛^{あや}謬^まり有り、過^あごして鄙俗と成るものあり。亂の旁を舌と爲し、揖の下に耳無く、……獺は化して獺と爲る。」

(三四) 満目生死

朗上座問：「満目は生死。」師云：「満目は什麼？」上座便大悟。

【訓讀】

朗上座問う、「満目はれ生死。」師云く、「満目はれ什麼ぞ？」上座便ち大悟す。

【日譯】

朗上座が問うた、「わたしの眼に見えるものすべてが生死です。」師、「眼にみえるすべてが何だ？」上座はただちに大悟した。

【注釋】

○本話は本書のみの收録である

○朗上座 未詳。乾符二年（八七五）長安に詣つて寺額を願つて「應天雪峯寺」を賜わった智朗（『雪峯紀年錄』『雪峯年譜』）、洞山下の朗上座（『景德傳燈錄』卷一五・洞山章）、泉州招慶院の王延彬の前で茶銚をひっくりかえした朗上座（『碧巖錄』第四八則本則）などが見えるが、同異は明らかならず。

○満目は生死 「生死の世界が見渡すかぎり廣がっています、どうすれば生死を免れることができるのでしょうか」と問おうとした。「生死」とは無常、死の影に怯えていた朗上座の切迫した問い。

○満目は什麼 朗上座が「満目は生死」とだけ言ったとたん、やにわに「満目は什麼？」と切り返した。

○上座便大悟 朗上座は「はっ」と氣づいた。何に氣づいたのか。雪峯の「満目は什麼？」は「満目」（眼に見えるすべて）が何を意味するかを問うたのではない。「満目が生死」とは、ほんとうにそなたの「生死」なのか、と問い返したのである。問題は「生死」である。禪の對話で「生死」がどうあつかわれているかを見てみよう。

(1)（南嶽懷讓）又教侍者問法、侍者去彼（石頭）問：「如何是解脫？」師曰：「阿誰縛汝？」「如何是淨土？」師曰：「阿誰垢汝？」「如何是涅槃？」師曰：「誰將生死與汝？」（本書卷四・石頭和尚章）

懷讓は侍者に石頭のところに行かせて質問させた。「なにが解脫か。」石頭「誰が君縛ったのか。」「なにが浄土か。」石頭「誰が君を汚したのか。」「なにが涅槃か。」石頭「誰が君に生死をあたえたのか。」

(2)有行者問：「生死事大、請師一言。」師曰：「行者何時曾死來？」行者云：「不會。請師說。」師云：

「若與麼、須死一場去。」（本書卷六・神山和尚章）

行者「生死こそ一大事です、一言お教え願います。」神山「行者よ、そなたはいつ死んだことがあ
るのだ。」「何をおっしゃりたいのですか、もう一言お願いします。」神山「生死が分からないなら、

一度實際に死んでみるとよろしい。」「須死一場去」：生死は觀念ではない、こうして生きているところこそが生死そのものである。

(3) 汝若向佛祖邊學法、此人未有眼目在。何以故？此皆屬所依之法、不得自在。本只爲生死忙忙、法法依著識性、無有自在分、他千里萬里求善知識。須有眼目、永脫虛謬之見、不隨幻惑之法方達。後人直須目前生死、定取一言來看、爲復實有實無？若人定得、老僧許伊出頭。〔上根之人、言下明道：中下根器、波波浪走。何不向生死中定當取！何處更疑佛疑祖替汝生死！有智人笑汝。〕（本書卷七・夾山和尚章、一）内は『景德傳燈錄』卷一五・夾山章によつて補う

佛祖について教えを受ける人は、まだ自己の眼が具わっていないのだ。なぜか。それは佛祖に依存したものでしかなく、自ら^{みづか}在りえていないからだ。もともと生死は果てしなく、教えというものは認識作用に執られて觀念に墮してしまい、自ら^{みづか}在りえている本分を見失わせるゆえ、遠くまで善知識を尋ねまわることになったのだ。必ずや自己の眼を具え、永えに虚妄なる考えから抜け出て、幻惑の教えに執われなくなつて、はじめて法そのものに達するのだ。そうして人は目前の生死を一言で決著してみなければならぬ、實に有るのか無いのかを。もし決著できれば、わしはその人を認めて話し合おうじゃないか。（こう聞いて）上根の人なら、言下に道を明らめるが、中下根の人は、波波たとやたら走りまわる。どうして生死している現場で決著をつけないのか。（決著がついたなら）どこにそれ以上、佛や祖に君自身の生死に替わつてもらおうと心配する必要があるか。智慧ある人にあざ笑われるぞ。」

(4) 問：「常在生死海中沈沒者、是什麼人？」師云：「第二月。」僧曰：「還求出離也無？」師云：「也求出離、只是無路。」僧云：「出時、什麼人接得伊？」師云：「擔鐵枷者。」（本書卷八・曹山和尚章）

問う「常に生死の海に沈んでいる者とはどういう人ですか。」曹山「（君が沈没していると思っているのは）幻想だ。」僧「そこから出ようとしていますか。」曹山「出ようとしても、出る路はない。」僧「出たとき、誰がその人を應接するのですか。」曹山「鐵枷をはめた地獄の住人だ。」

(5)問：「生死海闊、如何得過舟楫？」師云：「上排即排沈、上船即船沈。」（『雪峯語錄』卷上、一八b）問う「廣い生死の海をどうすれば船を漕いで渡ることができますか。」雪峯「筏に乗れば筏は沈み、船に乗れば船が沈む。（そもそも渡ろうと企てることが間違いだ）」

(6)師親寫版牌云：「妄身臨鏡照影、影與妄身不殊。若欲去影留身、不知身影常虛。身影從來不異、不得一有一無。若擬憎凡愛聖、生死海裏常浮。」（同、卷下、偈頌）

雪峯は親ら版牌に六言詩を書いた。「虚妄なる身が鏡の前に立てば影像が映り、影像と虚妄なる身とは別ではない。影像を除いて身をとどめ置こうとするのは、身も影像も虚妄だと分かっているからだ。身とその影像とは分かれたことはない、一方が有りもう一方は無いということはありません。もし凡を憎んで聖を愛するなら、生死の海にいつまでも浮ぶことになるう。」

雪峯は、朗上座が苛まれている「生死」、「生死」を厭い出離し、「生死」から「解脱」しなければならぬと思い詰めていたのに對し、間髪を入れず、そなたの「生死」とは何だ！と突き返し問い返した。朗上座は「はっ」として、自分の「生死」がじつは虚妄な觀念にすぎなかったことに氣づいた。そのとたん、劇的な回心が起こったのである。雪峯が説いて教えるのではなく、「是什麼？」と應じたその作略が功を奏したのである。

なお「生死」については、入矢義高先生の最晩年の隨筆「目前の生死」（一九九七、『入矢義高先生追悼文集』汲古書院に再録、二〇〇〇）が必讀。

〔三五〕眞王は春を迎えるか

常敬長老問：「元正一旦、萬物唯新。未審眞王還度春也無？」師云：「四相年老轉、眞王不度春。」敬云：「十二時中將何侍奉？」師云：「觸食不受。」云：「忽然百味珍饌來時作麼生？」師云：「太與摩新鮮生！」

【訓讀】

常敬長老問う、「元正の一旦、萬物唯れ新たなり。未審し眞王は還た春を度るや？」師云く、「四相は年老して轉ずれども、眞王は春を度らず。」敬云く、「十二時中、何を將てか侍奉せん？」師云く：「觸食は受けず。」云く：「忽然百味珍饌來る時は作麼生？」師云く：「太だ與摩も新鮮生なり！」

【日譯】

常敬長老が問う、「正月元旦、萬物新たなり。さて眞王は春を迎えますか。」師は言った、「四相は年々老いて移り変わるも、眞王は年を取らぬ。」常敬、「一日二十四時間、お仕えして何で供養すればよいでしょうか。」師、「人の手で汚れた食は受けぬ。」常敬、「もし山海のご馳走が並んだら、どうされますか。」師、「なんと美味そうだな！」

【注釋】

○本話は『禪林類聚』卷一四・歲事類、『雪峯廣錄』卷上、『雪峯語錄』卷上にも收めるが、常敬長老の名を出さない。『禪林類聚』卷二四を引くと次のようである。

雪峯存禪師、僧問：「元正一日、四相盡朝、未審王有何祇待？」師云：「四相隨年老、眞王不預春。」

（『雪峯廣錄』『雪峯語錄』では、冒頭の「雪峯存禪師、僧」が無いだけで、以下は全同。）

○常敬長老 第三二段に登場した。おそらくあのあと、雪峯の會下に在ったのだろう。

○元正一旦、萬物唯新。未審眞王還度春也無 「新年になりましたが、眞王は春を迎えるでしょうか。」

「元正一旦、萬物唯新」は、新年の春を迎えた時の挨拶。『景德傳燈錄』卷一五・投子大同章、「僧問う、
「故歳は已に去り、新歳到り来る、還た二途に涉らざる者有りや。」師云く、「有り。」云く、「如何なる
か是れ二途に涉らざる者。」師云く、「元正啓祚、萬物唯新。」

還有不涉二途者也無」 「舊年より新年に移り變わらぬものはあるか。」流轉生滅せざる不變の法は
あるか、という問い。

元正啓祚、萬物唯新」生滅せざる不變の法があるのではなく、無常の法こそが「二途に涉らざる」
法なのである。そのことを新年の挨拶で示した。

○四相年老轉、眞王不度春 「四相」は人の生老病死。「眞王」は「四相」と對して言及されていることか
ら、法身の喩えである。法身は時間・空間にかかわらない。馬祖は次のように説いている。

汝若し心を識らんと欲せば、祇だ今語言するは、即ち是れ汝の心なり。此の心を喚びて佛と作す、亦
た是れ實相法身佛なり。……………此の心は虚空と壽を齊しくし、乃至六道に輪廻し、種種の形を受く
るも、即ち此の心は未だ曾て生ずること有らず、未だ曾て滅すること有らず。衆生は自心を識らざる
が爲に、迷情妄起し、諸業受報す。其の本性を迷い、世間の風息に妄執す。四大の身には、生滅有る
を見るも、靈覺の性には、實に生滅無し。汝今此の性を悟るを、名づけて長壽と爲す。〔宗鏡錄〕卷
一四、T四八・四九二a、『馬祖の語録』（六九）

○觸食不受 人の手が觸れた不淨なる食物は受けぬ。『菩薩總持法』、「鉢盂」とは、亦た比丘身に喩う。
「飯」とは智と行の食に喩う。「觸鉢不受」とは、諸境の心に入るも、心の納受せざるに喩う。故に觸食

不受に喩えて、心の染まる所無きとす。」（方廣鋁主編『藏外佛教文獻』第三輯、四五頁、宗教文化出版社、一九九七年）

「觸食」は惡觸食のことであろう。「惡觸」は、他人の手が觸れて、けがれた食物をいう（『廣說佛教語大辭典』）。『根本說一切有部毘奈耶』卷三六、「復た五種の食するに足ると名づけざる有り。云何が五と爲す。一は是れ清淨ならざる食、二は多く不淨食有りて相い雜る、三は惡觸食、四は多く惡觸食有りて相い雜る、五は未だ本座（もとのばしょ）を離れざるもの。」（T二三・八二一c）

○太與摩新鮮生 すごいご馳走だ、幻化の空身なる我が法身がいたたくとしよう。『證道歌』にいう、「幻化空身即法身。」「太與摩く生」は「太く生」に「與麼」が付け加わったもので、感嘆の表現、「なんというくだ。」（用例は未見）本書卷六・神山和尚章、「因裴大夫問僧：「下供養、佛還喫也無？」僧曰：「如大夫祭祀家先。」有人舉似雲岳。雲岳云：「這個人未出家在。」師進曰：「却請和尚道！」岳曰：「汝幾般飯食、但一時下來。」岳却問師：「他忽然下來時作摩生？」師曰：「却須合取鉢盂。」岳深肯之。」

裴大夫が僧に問う、「供養をお供えすれば、佛は食べられますか。」僧「大夫が先祖を祭られるのと同じです。」ある人が雲岳に話した。雲岳「こいつはまだ出家者たるにあたいせぬ。」神山がさらに訊いた、「では和尚が答えてください。」雲岳「ありつただけの飯をいっぺんにお供えしなさい。」こゝろは雲岳が神山に訊いた、「彼がもしお供えしたらどうする。」神山「（生身の佛として）食べおわったら當然鉢盂をかたづけけます。」雲岳は深く認めた。

〔三二〕誰のために説いているのか

師入佛殿、見經案子、問玄砂：「是什麼經？」對云：「花嚴經。」師云：「老僧在仰山時、仰山拈經中語問大眾：〈刹説衆生説、三世一切説〉、為什麼人説？無人對。云：養子代老。借此問闍梨、闍梨作摩生道？」玄砂遲疑。師却云：「你問我、我與你道。」玄砂便問。師便向面拶身云：「擗擗！」

報慈拈問臥龍：「話是仰山話、舉是雪峯舉、為什麼雪峯招擗？」龍云：「養子代老。」慈云：「打草驚蛇。」

【訓讀】

師佛殿に入り、經案子きやうあんすを見て玄砂に問う、「是れ什麼なんの經ぞ？」對えて云く、「花嚴經。」師云く、「老僧、仰山に在りし時、仰山經中の語を拈とりて大眾に問う、〈刹説き衆生説き、三世一切説く〉、什麼人なんびとの爲にか説く、と。人の對うる無し。云く、子を養いて老に代う。此の問いを借りて闍梨に問う。闍梨作摩生が道う？」玄砂遲疑す。師却て云く、「你我たふに問え、我あなたが與あに道わん。」玄砂便ち問う。師便ち向面に拶身して云く、「擗擗！」

報慈拈じて臥龍に問う、「話は是れ仰山の話、舉するは是れ雪峯の舉なるに、為什麼なんゆゑにか雪峯は擗を招ける。」龍云く、「子を養いて老に代う。」慈云く、「草を打って蛇を驚かす。」

【日譯】

師は佛殿に入ると、經机があつた。そこで玄沙に問うた、「なんの經か。」「華嚴經です。」師「わしが以前仰山にいたとき、仰山和尚がこの經の文句をとりあげて、みなに問われた。〈國土が説き、衆生が説き、三世の一切が説く〉とあるが、さて誰に向かつて説いているのか、と。答える者がなかった。そこで和尚は言われた、〈子を育てて老いに備える〉と。わしはいま、この問いを借りてそなたに尋ねよう。そなたな

らどう答えるか。」玄沙はためらった。すると師のほうから、「きみがわしに尋ねよ。わしが答えてやろう。」玄沙が問うと、師はいきなり真正面からぶつかって来て、「ガツン、ガツン！」

報慈和尚がこの話を聞いて臥龍和尚に問うた、「話は仰山和尚の話で、取りあげたのは雪峯だ。それなのにどうして雪峯和尚がガツンとやることになったのか。」臥龍「子を育てて老いに備える」だね。」報慈「草をつついて蛇を驚かす」だな。」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。入矢義高編『玄沙廣錄』下冊（禪文化研究所、一九九九）に補遺（二）として譯注を加える。

○玄砂 玄沙師備（八三五～九〇八）は、咸通七年（八六六）、閩に歸つてきた雪峯に兄事し（『唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文并序』、咸通一二年（八七一）、雪峯五〇歳のときの開堂前に入門して「同力締構」した筆頭弟子（『雪峯眞覺大師紀年錄』）。本書卷一〇。「砂」は「沙」と同音通用するが、「玄砂」という表記は本則と第三九則、つまり同一版本（卷七第一六張）にのみ現れる。高麗で刊刻に當った刻工による誤刻の可能性がある。

○老僧在仰山時 雪峯が行脚時代に仰山慧寂（八〇七～八三三）に參じたことは他の資料には見えない。大中六年（八五二）三一歳のとき同じ江西瑞州にある洞山に參じているから、あるいはその時期か。

○利説衆生説、三世一切説、爲什麼人説 『大方廣佛華嚴經』（六〇卷本）卷三三（普賢菩薩行品）に見える偈句。

普賢清淨眼，深入諸地力，
一眼境界，出生無量智。
如是諸世間，悉能分別知，
究竟一切行，逮得不退轉。

佛說菩薩說、刹說衆生說、三世一切說、菩薩分別知。

過去是未來、未來是過去、顯在是去來、菩薩悉了知。

如は無量世、覺悟相不同、方便究竟行、具足諸佛智。（T九・六一・a）

經典の文句を（斷章取義的に）取り上げてその義を問う。いわゆる「かんきん看經の眼まなこ」（經典の主體的な理解）を求める問答。仰山の問い「爲什麼人説？」とは、つまりあらゆるものが説いてやまない法を、いったい誰が聞くのか、である。

○養子代老 苦勞して子供（男子）を育てる目的は、ほかでもない自分の老後を見てもらうためである。この諺語を上掲の問いへの代語とする。つまり「自己のため」（自己が聞く）。

○借此問闍梨、闍梨作摩生道 雪峯が玄沙に問う、「そなたはいま『華嚴經』のこの句を、仰山が言ったように讀んでいるか。」（そなたの爲に説かれている法を聞いているか）

○玄砂遲疑 「遲疑」は意を決せず戸惑う貌。仰山がすでに正解を出しているのだから、どう言うべきか戸惑った。

○師便向面拶身云：擗擗 雪峯は教えた、「そういうときはこうやるんだ、ガツン！ガツン！」と、ドーンと正面から身體ごとぶちあてた。ガツンとぶちあたるこの生身の自分だ！「擗」はここでは身體がぶつかる擬音であろう。『廣韻』古獲切、見母麥韻入聲[kwək]。

○報慈拈問臥龍：話是仰山話、擧是雪峯擧、爲什麼雪峯招擗 「雪峯は仰山の話を取りあげて『華嚴經』の解釋を尋ねただけだったのに、なぜ玄沙をガツンとやることになったのか。」「招」は「〜という結果を招く」意（「招擗」の用例未檢）。受け身に解釋しては、文脈がつかまらないし、「打擗」（ビンタをくらわす）に改めるのも不可。報慈は玄沙院で出家し、長慶慧稜に嗣いだ福州報慈光雲（本書卷一三）。臥

龍は玄沙に嗣いだ福州臥龍山安國慧球（本書卷二・中塔和尚）。

○龍云：養子代老 仰山の言った諺を（もとの意味で）使って、「それが、弟子をちゃんと教育するといふことだ。」雪峯の教育者ぶりを讃える。

○慈云：打草驚蛇 「おっと、それはやぶへびだな」。臥龍が下した雪峯の行爲の解釋が、評論者の臥龍に反省を迫ることになった。雪峯と玄沙の師弟關係は玄沙と臥龍に當てはまるからである。きみは師の老婆心切なるを受けとめているか。「打草驚蛇」は日本語のいわゆる「藪をつついて蛇を出す」ことわざに相當する。宋 鄭文寶『南唐近事』卷二「王魯」條に、「王魯、當塗（長江南岸の縣）の宰と爲り、頗る資産を以て務めと爲す。會たまま部民連狀して主簿の賄わいりを貪るを縣尹に訴う。魯乃ち判して曰く、『汝ら〈打草〉すと雖も、吾れ已に〈蛇驚〉す』と。好事の者の口實と爲るなり」（『全宋筆記』第一輯第二冊、大象出版社、二〇〇三）。

〔三七〕 老僧はどこにも出頭せず

師見僧云：「會摩？」對云：「不會。」師云：「老僧不出頭、爲什麼不會？」

【訓讀】

師は僧を見て云く、「會えすや？」對えて云く、「會せず。」師云く、「老僧は出頭せず、爲なによえ什麼にか會せざる？」

【日譯】

師は僧に會つて言つた、「分かるか。」「分かりません。」師、「老僧はどこにも出向いておらぬ、どうして分からぬのか。」

【注釋】

○本話は、本書にのみ録されるもの。

○師見僧云：會摩？對云：不會 雪峯が僧を見て、いきなり「會すや」と切り出すからには、雪峯山の叢林で共有されていた問題があった。それは何か。『雪峯語錄』のなかからそれを探ってみると、「自己事」であること、以下の例の通りである。

(1) 師乃ち云う、「諸和尚子、爲什麼にか者裏に到り来る？ 是れ偈が當人分上の事、什麼をか欠少せん。未だ曾て寸艸も解く伊を蓋覆し得るものあらず。爲什麼にか却つて會し去らざる？ 跣歩向前して覺めんと擬し、祇だ人の説かんことを欲得するのみ。論劫にし去るも、終に取えて相い帶累せず（説いてやつて諸君らの眼を潰すような迷惑をかけたりは決してしない）。是れ汝が自己の事、爲什麼にか會し去らざる。唯だ是れ佗人屋裏の事は總て會得せんとして、祇だ是れ傍家に老師の涕唾を喫し、意識裏に向いて解を作すのみ。忽し人に自家屋裏の事を問著せらるれば、便ち相似の語を將ち來つて用う。明眼の漢に一時に撲却せらるるも、便ち去り得ず、黑漫漫地なる漆桶に相い似たり。祇だ從前の行脚に奇人に遇わざるが爲なり。所以に道う、苦屈は初めに在りと。從來の事は「説」似する可からず。偈に與麼語話して作麼かせん。和尚子よ、塵劫來の事は、祇だ如今に在り。絲髮地をも移さんと擬せば、便ち是れ失命の漢なり。若し一字をも受持せば、歷劫に野狐精なり。若し靈利の者ならば、老師が者の蝦蟇の口を開くを假らず。還た會すや。」（卷上・六 a b）

『雪峯語錄』の中で最も長い説法の一段であるが、その最後に「若し靈利の者ならば、老師が者の蝦蟇の口を開くを假らず。還た會すや」といつているが、このことが、本話の、師見僧云：「會摩？」につながってくる。そうすると、「會すや」とは、「是汝自己事」を會すや、ということに他ならない。

(2)問う、「如何なるか是れ眞俗二諦。」師云く、「眞俗二諦は且く從す、仁者の自己の事は作麼生。」進んで云く、「會せず。」師云く、「自己すら尚お會せざるに、什麼の二諦三諦をか問わん。」(卷上・六a)

(3)師、衆に示して云く、「還た會すや？ 早是に老婆心なり。如今總て未だ去處を知らず、便ち頭を刺みて言句裏に入る。」(卷上・二二b)。

ここでも、いきなり「還會麼」と切りだし、そう言うのでさえ「早是老婆心也」と言う。

(4)上堂(良久して)云く：「便ち恁麼に承當れば、最も好し省要なるに。老僧の口裏に到らしむること莫れ(わしに言わせないでくれ)、還た會すや。若是し達磨の子孫ならば、人の嚼み了れる飯を喫するを肯んぜず、亦た自らを屈ること莫れ。如今什麼をか欠少せん。當人の事は論劫より來た、青天白日の如きに相い似たり。未だ會て絲髮許りも礙を爲すもの有らず。甚に因りてか却つて知り去らざる。若し働をして半歩を移さしめ、一毫の功を用いて一字の經を看ましめ、三寸上に向いて人に借問せしめ、方めて會せしむるとも、是れ働を誑嚇なり。直下にはれなり、是れ什麼ぞ。既に承當得ず、又た退歩して、己に向いて審細に自ら看ること能わず。但知だ傍家に朦朧老師の頤頤の下に言句を記持ゆるのみ、什麼の交渉か有らん。還た是れ口裏の事ならざることを知るや。働に向つて道う、一句語を記え著めば、論劫に野狐精と作らん。還た會すや。」(卷上・二〇b)

○老僧不出頭、爲什麼不會「出頭」とは、ある場所に顔を出すこと、出向くこと。「老僧不出頭」は、この場に顔を出していないというのではなく、出向いていない↓出かけてここにはいないのではない↓つまり、ちゃんとここにいる、ということ。『景德傳燈錄』卷一五・洞山章に次の問答がある。

師問僧：「什麼處來？」曰：「三祖塔頭來。」師曰：「既從祖師處來、又要見老僧作什麼？」曰：「祖師即別，學人與和尚不別。」師曰：「老僧欲見闍梨本來師、還得否？」曰：「亦須待和尚自出頭來

始得。」師曰：「老僧適來暫時不在。」

洞山「どこから来た。」「三祖の塔からです。」洞山「祖師のところから来たのなら、さらにわしに會いに来てどうするのだ。」「祖師は特別の存在です、私和尚は同じ人です。」洞山「わしは君の本來の師に會いたい、いいかな。」（私の本來師に會いたいなら）和尚も本來師の次元で出頭してください。」洞山「君の言いようだ」とわしはさつきから留守だったのだ。（君の目の前にいる私を何だと思っているのか。）

三祖塔より来た僧は、本來師（本來の自己）は、現にいまある自己とは別次元の存在だとおもっているのを、洞山はたしなめているのである。

本話でも、「老僧不出頭、爲什麼不會」は、我が本來の自己はどこか別次元に出頭しているのではなく、ちゃんとこの場において、汝と対面している。そのように汝の本來の自己も別次元にあるのではなく、いま現に私と対面しているではないか、という示唆。どうして汝自身の自己を汝が分らないのか。(1)でも、「ほかならぬ汝自身の分として具わり、足らぬものとてなく、それを覆いかくすものなど何もないのに、どうして分らないのか」「ほかならぬ汝の自己の事、どうして分らずじまいなのか」と説いている。

（三八）父母有りや

師問僧：「你還有父母麼？」對云：「有。」師云：「吐却著！」別僧云：「和尚問作什麼？」師云：「吐却著！」

【訓讀】

師、僧に問う、「你還^はた父母有りや？」對えて云く、「有り。」師云く、「吐却せよ！」別僧云く、「無し。」師云く、「吐却せよ！」又た別僧云く、「和尚問うて什^{なに}摩をか作す？」師云く、「吐却せよ！」

【日譯】

師が僧に尋ねた、「そなたに父母はありかな？」答えて言う、「健在でございます。」師、「吐き出してしまえ！」別の僧がいう、「（もう死んで）おりません。」師、「吐き出してしまえ！」又た別の僧が言う、「そんなことを問うてどうするのですか。」師、「吐き出してしまえ！」

【注釋】

○本則は本書のみの收録。

○師問僧：你還有父母摩 父母未生以前の「本來の自己」（法身）に氣づかせようとの問い。本書卷五・雲巖和尚章に次の問答がある。

師問尼衆曰：「汝姪爺還在也無？」對曰：「在。」師曰：「年多少？」對曰：「年八十。」師云：「有个爺年非八十，汝還知也無？」對曰：「莫是與摩來底是不？」師曰：「這個猶是兒子。」

雲巖が尼衆に問う、「汝の父親は健在か。」「健在でございます。」雲巖「歳は？」「八十です。」雲巖「八十ではないもう一人の父を存じておるか。」「こうやって來たものがそうでしょう。」雲巖「言語動用するものはまだ息子にすぎぬ。」

歳をとらぬ父とは、すなわち法身の謂い。また本書卷三・鳥窠和尚章にも次がある。

師問白舍人：「汝是白家兒不？」舍人稱名「白家（居）易。」師曰：「汝姪爺姓什摩？」

鳥窠が白舍人に問う、「汝は白家の息子か。」舍人「白居易です。」鳥窠「汝の親父の姓は何という。」

「汝姪爺姓什麼？」とは、白という姓では規定できない親父のことを訊くものであり、巖頭のいう「年八十に非ざる个の爺」である。

○吐却著！ 三人とも實の父母（肉親）のことを問う身元調査だと思っているので、「妄想を吐き出してしまえ」と叱責された。鼓山神晏『法堂玄要廣集』に次の例がある。

師云：「諸和尚盡道向諸方參學，未委參什麼，學什麼。還有參得者無？有即出來，對衆驗看！諸和尚爲復參禪參道，參佛參法，參毗盧師，法身主，參佛向上事，涅槃後句？若寔參此句得，爲大妄，喚作望上心不息。與諸和尚了無交涉。」時有學人問：「如何是佛法大意？」師云：「吐却著！」（『古尊宿語錄』卷三七）

「諸君らはみな諸方に參學するのだと言うが、何に參じ、何を學ぶのか分かっておらぬ。參じ得るものがあつたら、大衆の前でその證據をみせてみよ。諸君らはいつたい、禪に參ずるのか、佛に參ずるのか、……佛向上事、涅槃後句に參ずるのか。もしこのような句に參じうるのだと本氣で思っているなら、妄想もはなはだしい。それを上に望み求める心が止まぬと言うのだ。そんなものは諸君らの本分事とはまったく無關係だ。」時に學人が問う、「何が佛法の大意なのですか。」鼓山「佛法の大意などという妄想を吐き出してしまえ。」

（三九）胡來胡現，漢來漢現

師示衆云：「明鏡相似。胡來胡現，漢來漢現。」有人舉似玄砂。玄砂云：「明鏡來時作麼生？」其僧却歸雪峯，舉似玄沙語。師云：「胡漢俱隱也。」其僧却歸玄沙，舉此語。玄沙云：「山中和尚脚跟不踏實地。」又時玄沙上雪峯，師收一脚，獨脚而行。沙問：「和尚作什麼？」師云：「脚跟不踏實地婆？」

【訓讀】

師、衆に示して云く、「明鏡に相い似たり。胡來れば胡現われ、漢來れば漢現わる。」人有り、玄砂に舉似す。玄砂云く、「明鏡の來る時は作摩生？」其の僧、雪峯に却歸り、玄沙の語を舉似す。師云く、「胡漢俱に隠る。」其の僧、玄沙に却歸り、此の語を舉す。玄沙云く、「山中和尚は脚根實地を踏まず。」又た時に玄沙、雪峯に上るに、師は一脚を收め、獨脚して行く。沙問う、「和尚は什麼をか作す？」師云く、「脚根實地を踏まずとな。」

【日譯】

師は大衆に言われた、「まるで明鏡のようだ。胡人が來れば胡人が映り、漢人が來れば漢人が映る。」ある僧が玄沙にそのことを話した。玄沙、「明鏡が來たときはどうなるのか。」その僧は雪峯に引き返し、玄沙の言葉を師に語った。師、「胡人も漢人も共に見えなくなる。」その僧は玄沙に戻り、そのことを報告した。玄沙、「山中和尚は脚が地に著いておらぬ。」あるとき、玄沙が雪峯山に參上すると、師は片足で飛び歩いた。玄沙が訊いた、「何をなさっているのですか。」師、「わしは脚が地に著いておらんのだろう。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、『宗門統要』卷八、『聯燈會要』卷二一、『大光明藏』卷下、『五燈會元』卷七・玄沙章、『雪峯廣錄』卷下、『雪峯語錄』卷下、『玄沙廣錄』卷上、『玄沙語錄』卷中などにも收める。ただし、玄沙が雪峯に參上したときのことを加えるのは本書のみ。

『玄沙廣錄』卷上（禪文化研究所本、二二頁）では次のようである。

師因新到相看，乃問：「閩黎近離什麼處？」僧云：「離雪峯。」師云：「雪峯近日有何言句示人？」僧云：「和尚近日向僧道：『我者裏如一面古鏡相似。胡來胡現，漢來漢現。』時有僧問：『忽遇明鏡

來時如何？」峯云：「胡漢俱隱。」

師云：「我不與麼道。」其僧便問：「彦相咨和尚，忽遇明鏡來時如何？」師云：「百雜碎。」又云：

「相兄，山中和尚道何似我與麼道？與麼道，還知也無？」進云：「彦相不知和尚尊意如何？」師云：

「只如相兄，又作麼生說不知？」

師乃云：「諸仁者，山中和尚道：『我在者裏如一面古鏡。胡來胡現，漢來漢現。』我今直向你道，是

一面明鏡，且作麼生會？只如相兄問我：忽遇明鏡來時如何？我向伊道：百雜碎。汝諸人且作麼生會？若會得，只是你諸人本參事湛湛地。久立珍重。」

『玄沙廣錄』卷上は冒頭内題の下に「光化三年（九〇〇）參學比丘智嚴集」とあり、玄沙が存命中の當時の息づかいを傳えている。ここでは、雪峯山から來た新到僧（彦相）から雪峯が「我者裏如一面古鏡相似。胡來胡現，漢來漢現」と説き、ある僧に「忽遇明鏡來時如何」と問われて「胡漢俱隱」と答えたことを知り、玄沙はわしなら「百雜碎」と答えると言う。さらに玄沙は、雪峯の言う「一面古鏡（明鏡）」、玄沙の「百雜碎」をどう分かるか、もし會得しても（しなくても）、ほかならぬ諸君らの自己本分は澄明なる水の湛湛地たるものなのだ（本參事湛湛地）と説く。しかし「胡來胡現」に對する玄沙の批評「山中和尚脚跟不踏實地」は見えない。

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章は次のようである。

一日雪峯上堂曰：「要會此事，猶如古鏡當臺。胡來胡現，漢來漢現。」師曰：「忽遇明鏡來時如何？」雪峯曰：「胡漢俱隱。」師曰：「老和尚脚跟猶未點地。」

本書が雪峯と玄沙の間を傳言人の僧を介しての問答であったのに對し、『景德傳燈錄』は傳言人を介在させぬ直接の問答に整理され、後に玄沙が雪峯に上ったとき、雪峯は片足で飛び歩いてみせたところは

省かれている。この『景德傳燈錄』の形を承けるものが『大光明藏』、『五燈會元』、『玄沙語錄』である。

『宗門統要』卷八は以下のようなのである。

師（雪峯）示衆有云：「我這裏如一面古鏡相似。胡來胡現，漢來漢現。」時有僧便問：「忽遇明鏡來時如何？」師云：「胡漢俱隱。」

玄沙云：「我即不與麼。」有僧便問：「忽遇明鏡來時如何？」沙云：「百雜碎。」明招謙云：「當與麼時，莫道胡漢俱隱。別作麼生道？」玄沙云：「破。」明招云：「喪也。」

『宗門統要』は『玄沙廣錄』の問答の核心のところだけを殘して簡略にしたものであり、『聯燈會要』はこれを承ける。

『雪峯廣錄』、『雪峯語錄』では玄沙の登場はなく、雪峯だけで完結しており、次のようである。

師垂語云：「要知此事，如一面古鏡相似。胡來胡現，漢來漢現。」僧便問：「忽遇明鏡來，又且如何？」師云：「胡漢俱隱。」

○明鏡相似。胡來胡現，漢來漢現 「明鏡」は佛性（心性）の働きを塵ひとつない明淨な鏡に譬えるもの。胡人であれ漢人であれ、一切の對象をありありと映す。『玄沙廣錄』、『宗門統要』等が「我者（這）裏如一面古鏡相似」（這は『宗門統要』）、『景德傳燈錄』等が「要會此事，猶如古鏡當臺」、『廣錄』、『語錄』が「要知此事，如一面古鏡相似」としているように、雪峯は「明鏡」ではなく、「古鏡」と表現することの方が多い。「古鏡」は威音王佛以來受け繼がれてきた鏡であることを強く打ち出した表現。雪峯が古鏡に言及した例は、第二〇則の「世界闊一丈，古鏡闊一丈」の注（『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）『禪文化研究所紀要』第三二號，二六一頁）を參照。

「胡來胡現、漢來漢現」は、趙州に明珠の働きに譬えた例がある。「上堂云：（此事如明珠在掌。胡來胡現、漢來漢現。）」（筑摩書房『趙州錄』卷上（七六））

○玄砂 第三六則の注を参照。

○明鏡來時作摩生 明鏡が明鏡に出會ったときはどうなるのか、何が映るのか。

○胡漢俱隱 何も映らぬ。明鏡には本來映す働きが具わっているが、対象が前にきてはじめて映る。明鏡自身には本來何も映つてはいない。従つて、何も映つていないもの同士が對面しても何も映らない、というのが雪峯。しかし、「人人盡有一面古鏡、這箇獼猴亦有一面古鏡」と言つた雪峯を、三聖慧然が「歷劫無名、和尚爲什麼立爲古鏡」（景德傳燈錄 卷一二・三聖慧然章）と批判したように、「古鏡（明鏡）」と名づけたものも、實體としてあるのではなく、本來不可得にして無限定なるもの。明鏡同士が對面したなら、胡漢が映らぬだけでなく、眼の前の明鏡も映らないし、こちらの明鏡も相手の明鏡に映ることはない、ただ映す働きだけが相い對している。「明鏡」も木っ端みじんだ。これが玄沙の「百雜碎」である。雪峯の言い方は、まだ「明鏡」が残存した手ぬるいものであつた。馬祖は摩尼寶珠（明鏡）と色（対象）の關係を次のように説いている。「如隨色摩尼珠、觸青即青、觸黃即黃、體非一切色。」（色を映す摩尼珠は、青が來れば青が映り、黄が來れば黄が映るが、その本體は無色透明であつて、どのような色でもない。）（『宗鏡錄』卷一四、T四八・四九二a、また『馬祖の語錄』（六九））

○山中和尚脚跟不踏實地 雪峯和尚はまだ觀念をもてあそぶような爲人接化が完全に拂拭し切れていない。「脚跟不踏實地」は「脚跟未點地（在）」と表現される意と同じで、玄沙はしばしば雪峯に對して使つてゐる。『雪峯語錄』卷下、「師云：（世界闊一尺、古鏡闊一尺。世界闊一丈、古鏡闊一丈。）時玄沙侍立次、指火爐云：（闊多少？）師云：（似古鏡闊。）沙云：（老和尚脚跟未點地在！）師云：（老

僧住持事煩。』(卷下・一五a b, また『廣錄』卷下, 『玄沙廣錄』卷下(二三)(九)にも収める)。なお、「脚跟」(かかと)は『景德傳燈錄』の規範的な表記では「脚跟」と書かれる。

○又時玄沙上雪峯, 師收一脚, 獨脚而行。沙問: 和尚作什摩? 師云: 脚跟不踏實地婆 本書だけに見える記録。その後、ある折に雪峯山に上ったところ、雪峯は一本足で飛び歩いて見せた。玄沙が「なにをしているのか」と訊く。「君は、わしは地に足が著いていない」と言っただろう。」逆に自らを揶揄すること、常時千七百とも千五百とも言われる修行僧の師としての立場を鑒みない玄沙に一矢酬いた。君のように一切の觀念を拂拭した第一義からの批判は十分承知している、しかし、それだけでは弟子は育たぬぞ。巖頭は師である徳山の第一義一點張りの應接を批判して言う。「雪峯、徳山に問う、(従上の宗乗、和尚の此間には如何が人に稟授け與うるや。)'徳山云く、(我が宗には語句無し、實に一法の人に與うるもの無し。)'師(巖頭)は舉するを聞きて云く、(徳山老漢は一條の脊梁骨、拗じ折れず。此の如きと雖然も、唱教中に於ては、猶お較う些子だ。)'(本書卷七・巖頭章)

なお「脚跟不踏實地婆?」の「婆」は、「現代中國語の(吧)」に相当する語氣詞(『禪語辭典』三七八頁)で、確認の語氣。辛嶋靜志「漢譯佛典的語言研究」附篇「佛典漢語三題: 關於語氣詞『婆』」(『俗語言研究』第四期, 一九九七)によれば、建元一九年(三八三)譯出の漢譯律典『鼻奈耶』(T二四)に句末の「婆」が多く見えており、推量、推量疑問、確認の語氣を表わす。本書卷一〇・玄沙章にも、諸方に遍參しようと嶺頭上にさしかかったとき、石に蹴躓いて大悟し、思わず吐いた言葉にいう、「(達摩不過來, 二祖不傳持。)'又上大樹, 望見江西了, 云: (奈是許你婆!)'(おまえをどうすることができようぞ)」と見られる。

〔四〇〕鈍漢

師示衆云：「我尋常道（鈍漢），還有人會摩？若也有人會，出來呈似我，我與你證明。」時有長生出來云：「觀面峻，臨機俊。」師云：「老子方親得山僧意。」順德云：「打水魚頭痛。」師云：「是也。」

【訓讀】

師、衆に示して云く、「我れ尋常に（鈍漢）と道う、還た人の會するもの有りや？若也し人の會するもの有らば、出で來りて我に呈似せよ。我れあなたが與に證明せん。」

時に長生有り、出で來りて云く、「觀面に峻、機に臨みて俊なればなり。」師云く、「老子、方めて親しく山僧の意を得たり。」

順德云く、「水を打たば、魚頭痛す。」師云く、「是なり。」

【日譯】

師は大衆に言われた、「わしは常々、（鈍漢）ということ言っておる、このことが分かる者はいるか。もしいれば、進み出でわしに示して見よ。その是非を證明してやろう。」

その時、長生が進み出て言う、「それは目の當りに高峻で、はたらくと俊敏だからです。」師は言われた、「そなたにしてようやく、わしの心を分かってくれたわい。」

鏡清、「水面を打つと、魚は頭が痛むということすな。」師、「その通り。」

【注釋】

○本話は本書のみの收録である。

○我尋常道鈍漢 『雪峯廣錄』卷上、『雪峯語錄』卷上に次の一例がみられるのみ。「問：（不問不答時如何？）師云：（鈍漢。）」不問不答の當體（問いを求めることのない自足したる者）とは本分の自己に他

ならぬのに氣づかぬ鈍感め。人に問うことの矛盾にさえ氣づかぬ鈍感な奴だ。また雪峯に嗣いだ玄通禪師にも「問：〈急急相投、請師接〉。師曰：〈鈍漢。〉」（『景德傳燈錄』卷一八・福州大普山玄通禪師章）と見える。即ち「鈍漢」とは、「直下是汝」（お前自身なのだ）ということに氣づかぬさま。また雪峯は「我尋常向師僧道：〈是什摩！〉」（本章第四則）と、いつも僧の自分の自己に呼びかけていたが、ハツと分かつてくれる僧は稀であった。『景德傳燈錄』卷一一・仰山慧寂章、「韋宙就瀉山請一伽陀。瀉山曰：〈觀面相呈、猶是鈍漢、豈況形於紙筆？〉乃就師請。師於紙上畫一圓相、注云：〈思而知之、落第二頭；不思而知、落第三首。〉」

韋宙が瀉山に偈頌を請うた。瀉山「目の當りに見えていても、（それが見て取れぬ）鈍漢なのに、ましてや文字に表わしたのではなおわからぬ。」それでも韋宙は仰山に請うた。仰山は紙に一圓相を畫き、注釋をつけた。「考えてわかったものは、第二の（妄想した）頭に落ち、考えずにわかったとしても、第三の（妄想した）首に落ちる。」

○證明 眞僞・是非を明らかにすること、また證人となること。ここは前者の意。

○長生 雪峯に嗣いだ福州長生山皎然禪師。生卒年未詳。本書卷一〇、『景德傳燈錄』卷一八などに機縁の語句を録す。『景德傳燈錄』卷一八では「入室雪峯、密受心印」と言われている。

○觀面峻、臨機俊 それは目の當りにしていながら、あまりにも高峻で寄りつきようはなく、はたらきの場に臨めばあまりにも俊敏で目に見えない。主語は自分の自己（本來身・法身）であろう。無相にして、はたらきの没没蹤跡なることをかく言ったもの。ゆえに人は誰も見て取れない。つまりそれに對して鈍漢なのです。仰山が「思而知之、落第二頭；不思而知、落第三首」と言ったように、それは思不思議の一切のはからいを超えているからには、それに對して鈍漢である他ないのです、と。しかし、このよ

うに受けとるのは未だ自己じしんとなっていない。

「觀面相呈」は、それが目の當りに提示されていること。『景德傳燈錄』卷七・盤山寶積章、「三界無法、何處求心？四大本空、佛依何住？瑣機不動、寂爾無言。觀面相呈、更無餘事。」

○老子方親得山僧意 そなたにはじめて山僧^{わし}の意を分かってくれた。しかし、この話を聞いた順徳のコメント「打水魚頭痛」を「その通りだ」と言っていることから、本心から稱讃したのではない。「老子（年配の人に對していう）」と呼んでいるように、年配の長生に對する配慮があつた。

○打水魚頭痛 雪峯の言う「鈍漢」を受け止めそこなつた長生の鈍漢ぶりを皮肉るもの。「順徳」は、鏡清が呉越國錢氏より賜つた大師號。『宋高僧傳』卷一三・鏡清傳、「武肅王錢氏欽慕、命居天龍寺、私署順徳大師。」「打水魚頭痛」について、鏡清に次の例がある。『五燈會元』卷七・鏡清章、「僧問：（一等明機雙扣、爲甚麼却遭違貶。）師曰：（打水魚頭痛、驚林鳥散忙。）」（僧「明機どうしが出遇つて、どうしてしりぞけられるのですか。」鏡清「水を打てば魚は頭が痛む、林を騒がせば鳥は逃げ惑う。」）

また以下の用例がある。『大川普濟禪師語錄』「上堂：（大事未明、如喪考妣、鈍鳥逆風飛；大事已明、如喪考妣、打水魚頭痛。雖然、不因夜來鷹、爭見海門秋？）」「五燈全書」卷一一八・越州安穩亭山大充禪師、「上堂：（指鹿爲馬、喚鐘作鼙；眼觀南北、意在西東。從上祖師、恁麼說話、也是打水魚頭痛。）」『神鼎雲外澤禪師語錄』卷八、「師喚僧名、僧應諾。師云：（打水魚頭痛。）僧無對。衆下語不契。師云：（汝屈我、我屈汝？）」

〔四〕巖頭・欽山・雪峯の願い

師上堂云：「某甲共岳頭、欽山行脚時、在店裏宿次、三人各自有願。岳頭云：『某甲從此分襟之後、討

得一个小紅子，共釣魚漢子一處座，過却一生。」欽山云：『某甲則不然。在大州内，節度使與某禮爲師，處分著錦襖子，坐金銀床，齋時金花標子，銀花標子，大槃裏如法排批喫飯，過却一生也。』某云：『某甲十字路頭起院，如法供養師僧。若是師僧發去，老僧提鉢囊，把柱杖送他；他若行數步，某甲喚：上座！他若過頭，某甲云：途中善爲！』自後岳頭、欽山果然是不違於本願，只是老僧違於本志，住在這裏，造得地獄粗滓。」

【訓讀】

師、上堂して云く、「某甲（それがし）は岳頭・欽山と行脚せし時、店裏に在りて宿る次（おの）、三人各自（おの）に願有り。岳頭云く、『某甲は此れ従り分襟（よ）の後、一个小紅子を討め得て、釣魚の漢子と一處に座し、一生を過（す）ごし却らん。』欽山云く、『某甲は則ち然らず。大州内に在りて、節度使、某（それがし）の與（な）に禮して師と爲し、處分して錦襖（うす）子を著けしめ、金銀の床に坐せしめ、齋時には金花の標子・銀花の標子とて大槃裏に如法に排批して喫飯せしめ、一生を過（す）ごし却らん。』某云く、『某甲は十字路頭に院を起て、如法に師僧を供養せん。若是し師僧の發し去らば、老僧は鉢囊（も）を提ち、柱杖を把りて他（かれ）を送らん。他（かれ）若し行くこと數歩せば、某甲は（上座！）と喚び、他（かれ）若し頭（めく）を廻らさば、某甲（途中善く爲せ）と云わん。』自後（のち）、岳頭・欽山は果然（はたし）て是れ本願に違わざるに、只た是だ老僧のみは本志に違ひ、這裏（ここ）に住（す）在し、地獄の相滓（さし）と造り得たるのみ。」

【日譯】

師は上堂して言われた、「わしが岳頭や欽山と行脚し、宿に泊つていたとき、三人それぞれの念願を打ち明けあったことがあった。岳頭は『わしはこれより袂を分かつて後、一艘の小舟を見つけて漁師の仲間になつて一生を送ろうと思う』と言ひ、欽山はこう言つた、『わしはちがう。大きな州の節度使が禮をもつてわしを迎えて師とし、錦襖子を著（き）せ、金銀で飾つた牀臺に坐るよう取りはからひ、齋時には金や銀

をあしらった花模様の小皿や大皿を作法どおりにしつらえて食事をし、一生を過ごしたい。』わしは『人の行き交う十字街頭に院を建て、作法通りに僧を供養したい。僧が出立するときには、わしが鉢囊をさげ持ち、拄杖を手にして見送り、その僧が歩きだして二三歩したら、（上座！）と呼びかけ、振り返ったなら（道中お氣をつけて）と言ってやるのだ』と言ったものだが、その後、岳頭と欽山は果して本願通りになったが、わしだけは本志に背き、ここに住持し、地獄行きの業をやらかしている。」

【注譯】

○本話は本書のみの收録。

○某甲共岳頭、欽山行脚 雪峯（八二二〜九〇八）・岳頭（本書は八二六〜八五、『景德傳燈錄』は八二八〜八七）と欽山（生卒年未詳、二七歳で欽山に住す）三人は大慈實中（七八〇〜八六二）會下で知り合い、結伴行脚した。雪峯・岳頭は徳山に嗣ぎ、欽山は洞山に嗣いだ。欽山は雪峯・岳頭よりも一回り以上も歳が下だったらしい。『景德傳燈錄』卷一六・欽山章、「澧州欽山文邃禪師は福州の人なり。少くして杭州大慈山實中禪師に依りて受業す。時に巖頭・雪峯は衆に在りて、師の論を吐くを覩て、是れ法器なるを知り、相い率いて遊方す。二士の縁は徳山に契い、各の印記を承くるも、師は屢激揚すると雖も、終然凝滯す。……後、洞山の言下に於て解を發し、乃ち洞山の嗣と爲る。年二十七にして欽山に止まる。」同卷一六・巖頭章にも「鄂州巖頭全豁禪師は泉州の人なり。……長安寶壽寺に往きて戒を禀け、經律の諸部を習う。禪苑に優遊し、雪峯義存・欽山文邃と友と爲る。餘杭の大慈山自り迢邐して臨濟に造らんとするも、臨濟の歸寂に屬い、乃ち仰山に謁す」とある。大慈實中會下での出逢いを『雪峯年譜』は大中七年（八五三）に繋げるが、『雪峯紀年錄』はこれを載せず。

本話以外に三人行脚のときの話頭としては、「水清則月現」（本書卷八・欽山章、『景德傳燈錄』卷一六・

巖頭章等）、「一茶店喫茶」（『景德傳燈錄』卷一七・欽山章等）、「路逢定上座」（『天聖廣燈錄』卷二三・定上座章等）などがある。また陳師道『後山談叢』卷六に次の逸話を載せる。

巖頭、雪峰、欽山は同行し、湖外に至る。村舎に詣りて水を求むるに、舎中の獨一（ひとり）の女子、（欽）山を見て之を愛し、爲に熱水（ゆづみ）を具え、山の蓋（ゆのみ）の中に同心結有り。山は意を諭りて之を藏し、遂に疾（やまひ）と稱して留まる。巖・峯既に行くに、復た還りて之を訪るに、則ち已に女と納昏（むすめ）し、是の夕に禮を成さんとす。乃ち之を誘い出し、之を棘の叢（やぶ）に投ずるに、展轉と鉤挂（ひっかけ）て、自ら出づる能わずして、忽ち大呼して曰く、「我れ悟れり！」遂に棄て去る。既に出世し、座に升る毎に曰く、「錦帳の繡香囊、風吹きて滿路に香る。大衆還た落處を知るや。」衆能く對うる莫し。之を久しくして、傳えて巖頭に至る、巖之を教えて曰く、「汝往きて但だ道え、（十八子に傳語す、好好しく潘郎に事えよ）」と。「僧既に對う。山曰く、「此は是れ巖頭の道いし底なり。」僧又た無語。余爲に代わりて曰く、「熟處（てなれたこと）は忘れ難し。」

なお『景德傳燈錄』卷一七・欽山章に「問：（如何是和尚家風？）師曰：（錦帳銀香囊、風吹滿路香。）」と見え、『五燈會元』卷一三・欽山章では「巖頭問令僧去云：（傳語十八子、好好事潘郎。）」が付け加わっている。この則に對して『五燈拔萃』は、次のように解説している。

世人説く、欽山の貌甚だ端正なり。昔、一女子有りて之を戀す。當に飯を備うる次、此の銀香囊を以て、飯中に藏し置き、以て欽山に示す。欽山遂に受け、女子と共に住して頗（や）や久しくす。後、巖頭・雪峰去きて捉え、宅より出だす。故に室中に此の語有り。巖頭は其の行いを知りたれば、故に云う、「傳語十八子、好好事潘郎。」女は李氏なり、故に「十八子」と云う。

○討得一个小紅子、共釣魚漢子一處座、過却一生 會昌の沙汰のとき、巖頭は渡し守になったことが傳え

られている。本書卷七・巖頭章、「（師と雪峯）二人分襟の後、師は鄂州に在りて沙汰に遇い、只だ湖邊に在りて渡舡人と作る。湖の兩邊に各の一片の板有り、忽し人の過らんとするもの有りて、板を打つこと一下せば、師便ち楫子を提起^{もちあ}げて云く、〈是れ阿誰^{たれ}ぞ〉」對えて云く、〈那邊に過り^{わた}去らんと要す^{ほつ}〉師便ち舡を割^きぎて過^{わた}す。」

○欽山云…… 本書卷八・欽山章に「武陵の雷相公、禮するに接足を以てし、終始替わらず。」雷滿は中和元年（八八一）～天復元年（九〇一）に卒するまで澧朗節度使・武貞節度使を拜した（郁賢皓『唐刺史考全編』二五〇二頁）。欽山の願いはほぼ満たされたようである。

○處分 處置する、言いつける。本書卷五・華亭章、「……專甲、分襟^{わか}てより後、蘇州華亭縣に去^ゆき、小船子を討^{もと}め、水面上に遊戲せん。中に若し靈利の者有らば他をして專甲の處に來らしめよ。」道吾云く、〈師兄の尊旨に依らん。〉此れより三人各自分かれ去る。道吾、出世して數年、竝びに靈利の者を見ず。一日、新到の參ずる有り。道吾問う、〈什麼處^{いずこ}より來る。〉對えて曰く、〈天門山より來る。〉吾云く、〈什麼人か住持す。〉對えて曰く、〈某^{だれ}という與摩^かなる和尚。〉道吾云く、〈什麼の佛法の因緣か有る。〉其の僧、兩三則の因緣を擧す。道吾便ち歡喜し、處分し安排せしむ。」

○金花襪子、銀花襪子 金・銀でもつて花模様をあしらった小皿。『睦州語錄』に「蓋子落地、襪子成七片」〔『古尊宿語錄』卷六、中華書局本、九四頁〕とあるが、この場合は燒き物。

○錦襖子 金絲・銀絲などの色絲によって美しく刺繡された上着。「襖子」は袍^ほ（足もとまである長衣）より短く、襦（腰までしかない短衣）より長く、裏地がついている。

○大槃裏 『南海寄歸内法傳』卷一、「南海十洲は、齋供は更に殷厚^{ゆたか}と成る。初日には檳榔一裹^{ひとつつみ}及び片子香油、并びに米屑少し許^{ばか}りを將^{もつ}て、竝悉^{みな}之を葉器に盛り、大盤中に安^おき、白氈もて之を蓋う。」（T

五四・二一〇c) なお「槃」は「盤」と通ず。

○排批 配列する、準備する。「排比」に同じ。「批」字は「排」に涉りて類化す。」「(黄征・張涌泉『敦煌變文校注』卷一「伍子胥變文」校注(四一四))

○他若行數歩，某甲喚：上座！他若迴頭，某甲云：途中善爲 呼べば應えるもの(自己本分)に氣づかせようとしての爲人作略。雪峯は投子を辭すときにこの接化を被ったことがあった。『景德傳燈錄』卷一五・投子章、「雪峯辭去，師出門送，驀召曰：〈道者！〉雪峯迴首，應諾。師曰：〈途中善爲。〉」同卷一六・雪峯章にも「師送僧出，行三五歩，召曰：〈上座！〉僧迴首。師曰：〈途中善爲。〉」とある。

○造得地獄粗滓 雪峯山の住持となって法を説くという地獄の罪人となる業をやらかしている。「智を以て知る可からず，識を以て識る可から」(『維摩經』見阿闍佛品) ざる如來の消息を言葉で規定することは、真理に乖くことであり、畜生道に陥ることだと説くのは南泉である。本書卷一六・南泉章、「智の到らざる處は、切に説著することを忌む，説著せば頭角生ず。」(『景德傳燈錄』卷一四・道吾圓智章では藥山が道吾に問うたことになっている)

項楚『寒山詩注』(○九五)「嘖嘖しく魚肉を買い、擔いて妻子に餒わす。何ぞ須いん他の命を殺し、將ちて來つて汝己を活かすを。此れ天堂に非ず，純ら是れ地獄の滓なり。」その注にいう、「地獄滓は、地獄の罪人を指す、亦た『地獄粗滓』に作る。……又(祖堂集)卷一五『西堂和尚』：『公は具足三界の凡夫にして、妻を抱き子を養い、何の種か作さざらん。是れ地獄の粗滓なり、什摩に因りてか一切悉く無しと道わん。』《古尊宿語錄》卷一《百丈懷海禪師》『若し智慧もて若干の魔網を脱し去らずんば、縦い百本の圍陀經を解するも、盡く是れ地獄の滓なり。』」(中華書局、二五八頁)

〔四二〕江西湖南、西蜀東蜀はすべてここにあり

又曰：「江西湖南、西蜀東蜀、總在這裏。」當時無人出問。師教僧問、其僧出來禮拜、問：「未審這裏事如何？」師云：「入地獄去！」

有人拈問報慈：「先師與摩道、意作摩生？」慈云：「閻老斷望。」

【訓讀】

又た曰く、「江西湖南、西蜀東蜀、總て這裏に在り。」當の時人の出でて問う無し。師は僧をして問わしむ。其の僧出で來つて禮拜して問う、「未審這裏の事は如何？」師云く、「地獄に入り去れ！」

有る人拈じて報慈に問う、「先師與摩に道う、意は作摩生？」慈云く、「閻老も望みを斷つ。」

【日譯】

またいう、「江西湖南、西蜀東蜀の禪はすべてここにある。」そのとき、誰も問う者がいなかった。師はひとりの僧に問わせた。その僧は前に出て問うた、「この禪とはどういうものでしょうか。」師、「地獄へ墮ちろ！」

ある人がこの話をとりあげて報慈和尚に問うた、「先師がかく言われた意圖はなんだつたのでしょうか。」報慈、「閻魔大王もあきれておる。」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○江西湖南、西蜀東蜀、總在這裏 世界中の禪はすべて、ここ雪峯山にある。江西湖南、西蜀東蜀で説かれる法と異なるものではない。雪峯義存（八二二～九〇八）の當時、江西には洞山良价（八〇七～六九九、洪州）、曹山本寂（八四〇～九〇一、撫州）、雲居道膺（？～九〇二、洪州）、疎山匡仁（八三七～九〇九）以

降、撫州)、仰山慧寂(八〇七―八三三、袁州)があり、湖南には鴻山靈祐(七七二―八五三、潭州)、夾山善會(八〇五―八一、澧州)、石霜慶諸(八〇九―八八八、潭州)、落浦元安(八三四―八九八、澧州)等があった。蜀地の禪宗については『歷代法寶記』に詳述する智詵(六〇九―七〇二、資州)、處寂(六六九―七三六、資州)、淨衆寺無相(六八四―七六二、益州成都)、淨衆寺神會(七二〇―九四四)、慧義寺神清(?―元和中「八〇六―二三」)、梓州)、保唐寺無住(七一四―七四四、成都)の系譜があり、梓州慧義寺に無相、無住、馬祖道一(七〇九―七八)、西堂智藏(七三四―八一四)の眞形(肖像)を祀る四證堂が建てられたことが李商隱(八一二―五八)の撰する「唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘并序」(『全唐文』卷七八〇、譯注に柳田聖山『禪文獻の研究』下、法藏館、二〇〇六)から知られる。

『圓悟語錄』卷一〇小參に、「……遂舉拂子云：『還見麼？三世諸佛、六代祖師、天下老和尚、總在這裏。』『拂子が見える』という自己にそなわったはたらきが自己の佛性、自己の尊貴である。三世の諸佛、六代の祖師、天下の老和尚の説いたことは、つまりわたしがいまここで示したことにほかならぬ。

○問：未審這裏事如何？ 師云：入地獄去。ここにいて「いまこの事」がわからぬなら、行くべきところは地獄しかない。『雪峯語錄』卷上(八a―九a)の一則は、本則の前提を知るうえで参考になる。

復云：「三世諸佛向者裏出頭不得。大藏教著一字不得。天下老師口向者裏百雜碎。還知麼？諸人若實明白得去，免被人惑。設有言句，亦不佗疑。自己若未明白，切不得掠虛，枉度時光。莫祇向諸方老師領顯下記得一言半句，將當自己胸襟。大錯！兄弟。我道：祇三寸能殺人，能活人。我尋常向師僧道：是什麼？佗便亂道，口喃喃地。似此等輩，驢年解承當得麼？且問汝諸和尚子，諸方老宿還與闍黎說事麼？曾指示闍黎麼？還會與闍黎商量禪道麼？大須體悉審實看！」問：「如何是觀面事？」師云：「千里未是遠。」問：「如何是者裏事？」師云：「是什麼？」進云：「乞師指示。」師云：「新羅

國裏去也！」

また言う、「三世の諸佛もここには顔を出せぬ。大藏經もその一字さえここに持つて來ることはできぬ。天下の老師の口もここでは木っ端微塵だ。わかるか。諸君がいまはつきりとわかれば、誰にも惑わされることはないのだ。たとい言葉であつても、疑い迷うことはない。もし自己の本分事が明らかでなかつたら、けつしてうわべですませて、時を無駄に過ごしてはならぬ。よその老師の顎から吐かれた一言半句をおぼえて、それを自己のものとしてはならぬ。大間違いだ、諸君よ。わしは忠告する、三寸の舌こそは、人を殺しもすれば活かしもする。わしは日頃みなに向つて「何だ？」と呼びかけているが、君たちはなんだかんだと口をもぐもぐするばかりだ。こんな連中はいつまでたつてもきちんと受けとめられぬ。諸君に尋ねるが、よその老師はきみのために本分事を説いてくれたか？ きみに指示してくれたことがあるか？ きみのために禪を商量してくれたことがあるか？ 必ずやみづからが體得し確認してないのでなくてはならぬ。」

問う、「まのあたりに向き合うとは？」師、「千里離れたところではない。」

問う、「この事とは？」師、「何だ？」僧、「どうかお教えください。」答う、「もう新羅へそれてしまった！」

○有人拈問報慈：先師與摩道，意作摩生？慈云：閻老斷望。報慈は長慶慧稜に嗣いだ報慈光雲（本書卷一三）。「斷望」は「絶望」に同じ。地獄へ行けと言つたつて、閻魔さまもどうしようもないぜ。

〔四三〕 地獄へ墮ちろ

問：「古人有言：『欲得不招無間業，莫謗如來正法輪』，如何得不謗去？」師云：「入地獄去！」

問：「如何是涅槃？」師云：「入地獄去！」

【訓讀】

問う、「古人言う有り、『無間業を招かざらんと欲得^ほさば、如來の正法輪を誘る莫れ』と。如何が誘らざるを得去らん？」師云く、「地獄に入り去れ！」

問う、「如何なるか是れ涅槃？」師云く、「地獄に入り去れ！」

【日譯】

問う、「古人は『無間地獄に陥る業罰を招きたくないなら、如來の正しい教えを誹謗してはならぬ』と言っています、どうすれば誹謗しないで済みますか。」師、「地獄へ墮ちろ！」

問う、「何を涅槃というのでしょうか。」師、「地獄へ墮ちろ！」

【注釋】

○本則はふたつの問答を並舉する。本書のみに見える。

○古人有言：欲得不招無間業，莫謗如來正法輪 永嘉玄覺『證道歌』の句（『景德傳燈錄』卷三〇）。その一段は「嗟末法、惡時世、衆生福薄難調制。去聖遠兮邪見深、魔強法弱多怨害。聞說如來頓教門、恨不滅除令瓦碎。作在心、殃在身、不須怨訴更尤人。欲得不招無間業，莫謗如來正法輪。」（末法の世を嘆き、時世を憎む、そんな人々こそ福薄く度し難い。聖時を去ること遠く、邪見も根深い。惡魔は強く正法は弱いゆえ、しばしば法難に罹る。惡魔は如來の頓悟法門を耳にするや、殲滅し打ち砕こうと躍起になっている。行爲は心に決めて起こり、その報いの禍いは身に及ぶもの。われらは他人を怨んで咎める必要はない。無間地獄に陥る業罰を招きたくないなら、如來の正しい教えを誹謗してはならぬ。）「無間業」とは、無間地獄に陥る五つの極惡罪業。『阿毘達磨俱舍論』卷一七（分別業品）にいう、「論曰：言無間業者、謂五無

間業。其五者何？一者害母，二者害父，三者害阿羅漢，四者破和合僧，五者惡心出佛身血。如是五種，名爲業障。」（T二九・九二b）

○如何得不謗去 「どうすれば誹謗しないで済みますか」。この問いは、無間地獄に陥らぬためには、どうしても「如來の正しい教えを誹謗」することになるが、いかにすれば「誹謗しないで済むか」という問い、と解される。この問いの背景には「如來の正しい教えを誹謗」することが雪峯山でおこなわれていた、ということになる。まさか！それは誤解である。雪峯はいかに、「三世諸佛是艸裏漢、十經五論是繫驢轡、八十卷《華嚴經》是艸薊頭搏飯食言語、十二分教是蝦蟇口裏事」（『雪峯語錄』卷上・八a）と言ったが、それは經論に執著する修行者を戒めた言葉であって、むしろ「如來の正しい教え」の精神を説こうとしたのである（同じ論調は徳山、臨濟の示衆にもある）。

○入地獄去 この質問僧の皮相淺薄な問法こそが「如來の正しい教え」への誹謗であり、謗法の罪で地獄へ墮ちるしかない。

○問：如何是涅槃？ 師云：入地獄去 希求すべきものとして、自己の外なる「涅槃」を人に問うことが、前條に同じく謗法である。臨濟も示衆で「菩提、涅槃、三身、境智」を問われて解説してやるのは「瞎老師」だと言っている（岩波文庫本『臨濟錄』九三頁）。

（四四）二人の君子の出逢い

師示衆云：「譬如世間兩個君子，一个君子從南方來，一个君子從北方來，廣野之中相逢。南來君子問北來君子：『何姓？第幾？』北來君子便擲。南來君子云：『某甲行五常之禮，過在於何？』北來君子云：『某甲早是不著便。』諸和尚，若領這個況喻，住山也得，住城隍也得。」

【訓讀】

師は衆に示して云く、「譬えば世間の兩個の君子、一個の君子は南方よ従り來り、一個の君子は北方よ従り來つて、廣野の中に相い逢うが如し。南來の君子は北來の君子に問う、『何の姓ぞ、第は幾ぞ？』北來の君子便ち擱す。南來の君子云く、『某甲は五常の禮を行う、過は何にか在る？』北來の君子云く、『某甲早す是に便たよりを著えず。』諸和尚、若し這個この況たと喻えを領せば、山に住するも也た得し、城隍に住するも也た得し。」

【日譯】

師は大衆に言つた。「譬えば世間に二人の君子がいて、一人は南方から、もう一人は北方からやつて來て、廣野の真ん中で出逢つたとしよう。南方の君子が北方の君子に訊いた、『姓名は、排行は何番目ですか。』北方の君子はやにわに平手打ちをくらわせた。南方の君子が『わたしは五常の禮をもつて挨拶した、どこが駄目なのか』と非難すると、北方の君子は言つた、『わしは、はなからついておらぬ。』諸君、もしこの譬え話が分かつたなら、山に住むのもよろしい、街に住むのもよろしい。」

【注釋】

○本話は本書にのみ收める。

○世間兩個君子 あとの譬え話から、南來君子は儒家、北來君子は佛家（禪）の立場に立つ人を指している。

○廣野之中 人倫を絶した出世間の第一義の場をいうのであろう。

○何姓？ 第幾？ 初対面のときの常套の挨拶。（しかし、人倫を絶した廣野での対面では問題にならない。）
「第」は、一族中での同一世代の生まれた順番をいう行第・排行のこと。

○北來君子便擱 廣野（本來の場）では、自己をこそ問題にすべきだ。平手打ちをくらつて身に沁む痛さ

こそ、まぎれもない自己の本分だと思ひ知るのだ。これがわたしの挨拶だ。本章第二則、「方造武陵、纔見德山、如逢宿契、便問：『從上宗乘事、學人還有分也無？』」德山起來打之、云：『道什麼！』師於言下頓承旨要、對云：『學人罪過。』德山云：『擔負己身、詢他輕重！』『景德傳燈錄』卷一二・陳尊宿章、「有僧扣門。師云：『作什麼？』：『己事未明、乞師指示。』師云：『這裏只有棒。』方開門、其僧擬問、師便擲其僧口。」

「擲」が拳骨ではなく、平手打ちであることは、本章第二九則の注を見よ。

○某甲行五常之禮、過在於何 五常の禮をもつて挨拶したのに、なぜ平手打ちを食らわねばならないのか。南來の君子には、平手打ちをくらつた意味が受け止められなかった。「五常」は仁・義・禮・智・信の儒家が重んずる倫理道德の徳目。

○某甲早是不著便 接化が失敗におつたこと。「不著便」は、事がうまくゆかないこと、ついていない。次の用例がある。

(1) 師（巖頭）雪峯と共に山下の鵝山院に到るに、雪に壓おさわること數日。師は毎日只管ひたすら睡り、雪峯は只管坐禪す。七日を得し後、雪峯便ち喚ぶ、「師兄且く起きよ。」師云く、「作麼ぞ。」峯云く、「今生便え著ず、文遂なる今の漢と數處を行くに、他に帶累めいわくを被る。今日師兄と此に到り、又た只管打睡す。」師便ち喝して云く、「你も也た睡り眠り去れ！ 毎日長連床上に在りて、恰しちかも漆村裏の土地に似て相似たり。他時後日、人家の男女を魔魅まどわし去らん。」（本書卷七・巖頭章）

「今生不著便」、今生はついておらぬ。なぜなら、文遂や師兄のまきぎえをくつて、うまく事が運ばないからである。

(2) 金牛に到る。牛、師（臨濟）の來たるを見て、横かまざまに拄杖を按え、門に當りて踞坐す。師は手を以

て拄杖を敲くこと三下し、却堂中に歸りて第一位に坐す。牛、下り來りて見、乃ち問う、「夫れ賓主の相見は、各の威儀を具す。上座は何より來たりてか太だ無禮生なる。」師云く、「老和尚、什麼と道うぞ。」牛、口を開かんと擬するや、師便ち打つ。牛は倒るる勢いを作す。師又た打つ。牛云く、「今日不著便。」〔『臨濟錄』行錄（二〇）〕

「今日不著便」、今日はうまく事が運ばなかった。ついておらぬ。

(3) 且つ汝諸人は什麼の不足の處か有る。大丈夫の漢、阿誰か分無けん。獨自り承當するすら尚猶お便を著すして、人の欺瞞を受け、人の處分を取く可からず。〔雲門廣錄〕卷上、T四七・五四六c〕

「獨自承當尚猶不著便」、(なのに) 自分で「一大事」を受けとめることさえうまくゆかないからといって……。

(4) 古人は事已むことを得ず、爾の亂走するを見て、汝に向かつて道えり、「菩提涅槃は是れ爾を埋没し、是れ爾を釘橛し繋り却く」と。又た爾の會せざるを見て、汝に向かつて道えり、「菩提涅槃に非ず」と。是般の事を知るすら早是に便を著す、又た更に他の注解を覓む。這般の底は、胡種を滅する族なり。(同卷上、T四七・五五三a)

「知是般事早是不著便也」、こういうことを知ることさえもちゃんとできておらぬ。

○住山也得、住城隍也得 世俗の喧噪を避けて山中に住して一箇半箇の修道者を相手に暮らすのもよし、繁華な街の寺院に住して貴顯の歸依をの受けて多くの僧俗を相手に暮らすのもよい。自己本分事を諦めることこそが一大事であつて、諦めた後、住する場所は己の好きにしてよいのだ。「城隍」は町を圍む城壁とその外の城を護る隍。〔景德傳燈錄〕卷二〇・京兆永安院善靜禪師章、「樂普は晩に至つて堂に上り、衆に謂いて曰く、(園頭を輕んずる莫れ、他日、一城隍に住して、五百人常に隨わん。)」〔『五燈會

元』卷五・秀州華亭船子德誠禪師章、「（船子）遂に囑して曰く、〈汝向去直に須らく身を藏す處に蹤迹を没すべくして、没蹤迹の處に身を藏すること莫れ。吾れ三十年藥山に在りて、祇だ斯の事を明らむるのみ。汝今既に得たり、他後に城隍聚落に住する莫れ。但だ深山裏の鑊頭邊に向いて一箇半箇を覓取して接續し、斷絶せしむること無かれ。〉」

〔四五〕三世の諸佛はいづこ

師遊西院了、歸山次、問泐典座：「三世諸佛在什麼處？」典座無對。又問藏主、藏主對云：「不離當處常湛然。」師便唾之。師云：「你問我、我與你道。」藏主便問：「三世諸佛在什麼處？」師忽然見有个猪母子從山上走下來、恰到師面前。師便指云：「在猪母背上！」

【訓讀】

師西院に遊び了つて、歸山する次、泐典座に問う、「三世諸佛は什麼れの處にか在る？」典座對うる無し。又た藏主に問う、藏主對えて云く、「當處を離れずして常に湛然たり。」師便ちこれに唾す。師云く、「你我に問え、我れあなたが與に道わん。」藏主便ち問う、「三世諸佛は什麼れの處にか在る？」師忽然个の猪母子の、山上從り走り下り來たりて、恰も師の面前に到れるを見る。師便ち指して云く、「猪母の背上に在り。」

【日譯】

師は西院へ出かけて歸るおり、泐典座に問うた、「三世諸佛は何處におわすか？」典座は返答できなかった。又た藏主に問うと藏主は答えて云った、「ちゃんとここに静かにおわします。」師はいきなり唾をはきかけた。師が云う、「私に問いなさい。きみに答えてやろう。」藏主が問う、「三世諸佛は何處におわ

すか？」師は、不意に豚が山から走り降りて来て、ちょうど師の前に來たのを見て、とつさに指さして云った、「それっ！豚の背に！」

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○師遊西院了，歸山次，問泯典座：三世諸佛在什麼處？西院は大安和尚（七九三～八八三，本書卷一七

福州西院和尚章）が住した福州西院。福州怡山西禪寺で近年發見された「唐福州延壽禪院故延聖大師塔内眞身記」（參學比丘允明書撰）によつて詳しい傳記が明らかになつた（石井修道「湧山教團の動向について——福州大安の『眞身記』の紹介に因んで——」『印度學佛教學研究』第四〇卷第一號，一九九二）。

『雪峯語錄』卷上にはふたりの交渉が知られる二則の話がある。

師一日採得箇木蛇，背上題云：「本自天然，不勞雕琢」，送與西院。西院接得云：「本色住山人，且無刀斧痕。」師云：「莫強爲。」（卷上・二〇a）

問：「西院大師遷化向什麼處去？」師云：「非但仁者，盡大地人也不知。」（卷上・一五a）

本則で「師遊西院了，歸山次」という設定がわざわざ書かれていることからすると、本則の主題は西院大安の禪と關わりがあるとかんがえられる。雪峯は怡山の西院へ大安禪師を訪ねての歸りに、見送つてくれた典座と藏主に、大安の禪がここではどう受けとめられているかを確かめようとしたのであろう。泯典座は未詳。

○藏主對云：不離當處常湛然 この一句は「證道歌」（景德傳燈錄）卷三〇）。

一性圓通一切性，一法遍含一切法。一月普現一切水，一切水月一月攝。諸佛法身入我性，我性還共如來合。……不可毀，不可讚，體若虛空勿涯岸。不離當處常湛然，覓則知君不可見。取不得，捨不得，

不可得中只麼得。

一物にそなわる本性は一切のものの本性と共通し、ひとつのものに一切のものが包含される。ちやうどひとつの月の月影がすべての水面に現れ、すべての水面の月影がひとつの月に收斂するように。あらゆる佛の法身がわたしの本性に入り、わたしの本性はつまりは如來と同じなのだ。……それは非難することも禮讃することもできない。本體は天空のように果てがないのだから。それでいてここを離れず、いつもしづかに在って、きみが捜そうとしたら、もう見ることはできない。取ろうとしてもできず、捨てようとしてもできず、そのできないところでそっくりもらっているわけだ。

藏主はこの「證道歌」の一句でもって答えたのであるが、これはまさしく大安の意を體した答えでもあった。本書卷一七・福州西院和尚章（第六則）に、

有俗官問：「佛在什麼處？」師云：「不離心地。」

というのは、ここの藏主の「不離當處常湛然」（本則底本の湛は湛の形誤。湛上聲は澹去聲と通ず）と同意であって、まことに藏主らしい模範解答であった。

○師便唾之　ところが、雪峯はいきなり「證道歌」の句に唾を吐きかけた。けがらわしいものを聞いて、それを唾した。『雲門廣錄』卷上、「問：承教有言：一切智智清淨時如何？師便唾之。」（丁四七・五四六c）なぜ雪峯は藏主（イコール西院、永嘉玄覺）の答えに、激しい怒りを示したのか。「證道歌」は「諸佛の法身がわが本性に入り、心のうちに靜かにおさまっている」と言う。雪峯にあつては、佛性とは活きてはたらく主體でなくてはならないのであるか。寂靜の性をもって答えたのは、雪峯の要求にそぐわなかったのである。『玄沙廣錄』卷中に、

問：「如何是〈三世諸佛一時現前〉？」師云：「我是釣魚船上謝三郎。」「學人不會。」師云：「我又爭得會！」

という。「三世の諸佛が一時に現前している」とは、玄沙にとつては自己に佛性がそなわっていることの確認にはかならないが、それはいま生きてはたらくわが身そのものであって、わかるわからぬの沙汰ではないのだ。

○師忽然見有个猪母子，從山上走下來，恰到師面前。師便指云：在猪母背上。そのときふと牝豚が山から走り下つて來た。雪峯は指さして、「それっ―そこに―」藏主が咄嗟に眼を向けた、いささかの思慮も挟まぬそのはたらき、「それが君の活きてはたらく本性ではないのか！」（三世諸佛が豚の上に乗っているというのではなく、それを〈見る〉藏主の見聞覺知のはたらき、それをそなえた自己に氣づくこと、それが自己本分事だ）じつは西院大安にも同じような禪機がある。本書卷一七・福州西院和尚章（第10則）に、

有僧到大湧。師指面前狗子云：「明明个，明明个。」僧便問師：「既是明明个，爲什麼刺頭在裏許（はつきりしているのに、なぜ中にめりこんで見えないのか）？」師云：「有什麼罪過！」（狗子の罪ではない。見えないきみの問題だ）

というが、ここでも主題は佛性で、狗子に「はつきりと（佛性がある）」と言つたのは、それを咄嗟に見る僧に、自己のそれに氣づかせる意圖であらう。もともと、本則もこの西院の話も、意圖は理解されなかったようである。

なお、「猪母子」「子」は口語接尾辭、「猪母」は牝豚のこと。豚は當時はすでに家畜として放し飼いにされていた。「猪母」といういいかたは南方方言で、『祖堂集』の言語をかんがえるとき、注目される語彙である（梅祖麟『祖堂集』的方言基礎和它的形成過程」[Journal of Chinese Linguistics, 1997]。動物の雌

雄を表わす口語成分は通語・北方語では前に附く（母、公）。「今得離於地獄，化爲母狗之身」（目連緣起、『敦煌變文集』七一〇頁）、「見母猪臂有金鈴」（『搜神記』卷一八、二二五頁）、「北舍母猪也」（同、二二九頁）、「乃視之，一大母猪，無後右蹄殼」（『玄怪錄』卷四、尹縱之）など、「母猪」は北方系の資料に現れる。詳しくは衣川賢次「『祖堂集』の基礎方言」（『東洋文化研究所紀要』第一六四冊、二〇一三）参照。

〔四一〕 沁水杖子

師又時間僧：「堂中有一千餘人，爭委得他是龍是蛇？又不通个消息！」長慶云：「有个沁水杖子。」師云：「汝道，我這裏作摩生？」慶放身作倒勢。師云：「這個師僧患風去也。」

【訓讀】

師、又た時に僧に問う、「堂中に一千餘人有り、争でか他は是れ龍なるか、是れ蛇なるかを委得ん。又た个の消息を通ぜず。」長慶云く、「个の沁水杖子有り。」師云く、「汝道え、我が這裏は作摩生？」慶、身を放ちて倒るる勢いを作す。師云く、「這個の師僧、風を患い去れり。」

【日譯】

師はまたある時、僧に問うた、「この堂中には一千人ほども修行僧がいるのだから、これではとても、こいつは龍だこいつは蛇だと判別できぬ。それにきみのほうから消息もよこさない」。長慶が言った、「ここに水深を測る拄杖がありますぞ」。師、「では聞くが、わしのところはどうかだ」。長慶はバタツと倒れるふりをした。師、「この坊さん、口がきけなくなりましたぞ。」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○師又時間僧：堂中有一千餘人，爭委得他是龍是虵？又不通个消息。このころ雪峯山は一千餘の僧を擁する大教團になっていた。「龍蛇は辨じ易く、納子は謾じ難し」（龍と蛇を見分けるのは簡単だが、本物の禪僧を見分けるのは困難だ。『景德傳燈錄』卷八・南泉章）と言われる。南泉山にも五百僧がいた。また後の時代の例であるが、『碧巖錄』第一一則頌評唱に「雪竇道わく、『竇海に端居して龍蛇を定む』と。是れ龍なるか是れ蛇なるか、入門し來らば便ち驗取せよ。これを龍蛇を定むる眼、虎兇こじとらを擒とらうる機と謂う」とあつて、すぐれた師であれば、入門者が龍であるか蛇であるかをただちに見分けるのだとしている。「又不通个消息」とは「きみはどうして、自己の修行のありようを述べて、わしに確認しようとないのか。」

○長慶云：有个沁水杖子。長慶慧稜（八五四～九三二）が答えた、「水の深さを測る拄杖があるではありませんか。」僧の境地の深淺を測ることはできません。「沁水」は「探水」の義。韓愈「同宿聯句」の「義泉雖至近，盜索不敢沁」（孟郊）の注に「北人以物探水爲沁」（『昌黎先生詩集注』卷八）。『景德傳燈錄』卷一〇・趙州章に、

又到夾山，將拄杖入法堂。夾山曰：「作麼？」師云：「沁水。」夾山曰：「一滴也無，沁什麼？」師倚杖而出。（校：沁字，元刊本作探）

つぎに夾山に至った。拄杖をひっさげて法堂へずけずけと踏みこんだ。夾山「どういうつもりだ？」師「深さを測る。」夾山「水など一滴もない。なにを測るのか？」師は拄杖について出て行った。

○師云：汝道，我這裏作摩生。「では、それでわしのところを測ってみてくれ。」長慶は助言をしたので

あつて、なにも雪峯を試みようとしたのではなかったが、多くの修行僧をかかえ指導に苦慮していた雪峯は、自分の指導能力を問われたと受け取ったようである。

○慶放身作倒勢 「放身作倒勢」は身を投げ出してその場に倒れこむジェスチャーをする。長慶は雪峯の言いぐさを聞いて失望した。本章第六則の雪峯が「倒臥」した例を参照。

○這個師僧患風去也 『景德傳燈錄』卷一一・大隋法真章にいう、「師口作患風勢云：『還有人醫得我口麼？』……七日後、師自擱口令正。」この「患風」「風」は「瘋」に通ずを『祖堂集』では「患口喎」に作る。口が歪んで正常に話せない神經性の病氣をいう。「去也」は完了を表わす。雪峯がこういったのは、むろん一種のてれ隠しであろう。

〔四七〕一劃

瀉山與仰山一夜語話次、瀉山問仰山：「子一夜商量、成得什麼邊事？」仰山便一劃。瀉山云：「若不是吾、泊被汝惑。」

有人問長慶：「仰山一劃、意作摩生？」便豎起指。又問順德、順德又豎起指。其僧云：「佛法不可思議！千聖同轍。」

其僧又舉似師。師云：「兩個總錯會古人事。」其僧却問師、師云：「只是个橫事。」

【訓讀】

瀉山 仰山と一夜語話する次、瀉山 仰山に問う、「子一夜商量するに、什麼邊の事をか成し得たる？」仰山 便ち一劃す。瀉山云く、「若し是れ吾ならざれば、泊んど汝に惑わされんとす。」

有る人 長慶に問う、「仰山の一劃、意は作摩生？」便ち指を豎起す。又た順德に問う。順德も又た指を

豎起す。其の僧云く、「佛法は不可思議なり！千聖轍を同じうす。」

其の僧、又た師に舉似す。師云く、「兩個總て古人の事を錯會す。」其の僧却て師に問う。師云く、「只だ是れ今の横事なり。」

【日譯】

ある晩、瀉山は仰山と話をしていた時、仰山に問うた。「そなたはひと晩しゃべって、いったいどういうことを成しとげたのか。」仰山は手をさつとひと振りした。瀉山、「もしわしでなかったなら、お前さんに惑わされるところだ。」

ある僧がこの話について長慶慧稜に問うた、「仰山のひと振りには、どういう意味があるのでしょうか。」長慶は指を立てた。僧はつぎに順徳に質問すると、順徳も指を立てた。その僧は讚嘆した、「佛法はなんと素晴らしい！すべての聖人は同じ道を歩む」。

その僧はこのことを雪峯に話した。雪峯、「ふたりとも古人を誤解しておる。」僧はこんどは雪峯に問うた。雪峯、「降って沸いた災難に過ぎぬ。」

【注釋】

○本則は瀉山と仰山の問答を雪峯門下で商量した記録。他に收録を見ない。

○瀉山與仰山一夜語話次 この問答は『五家語錄』の瀉山語錄『潭州瀉山靈祐禪師語錄』（『大正藏』卷四七）に見える。

師問仰山：「終日與子商量，成得箇甚麼邊事？」仰山於空中畫一畫。師云：「若不是吾，終被子惑。」（丁四七・五七九c）

『禪門拈頌集』卷一〇・瀉山章に引くところでは、このあとに「仰山遂問：『終日請益和尚，成得箇甚

麼邊事？」師云：『釣竿岸上，船在中流。』仰山禮拜便出。」というやりとりがあったとしている。また『禪林類聚』卷七・對機類の滄山章にもこの問答を載せる。

○子一夜商量，成得什麼邊事「成得什麼邊事」は「その結果どういうことになったのか」の意の一種の慣用句である。以下の例を見よ。

(1)又問：「從凡入聖則不問，從聖入凡時還如何？」曹山云：「成得个一頭水牯牛。」（本書卷一六・南泉章）

また問う、『凡より聖に入る』ことは問いません、『聖より凡に入る』とはどういうことでしょいか。曹山、「れいの（一頭の水牯牛になる）（水牛に生まれかわって償債する）」ということだ。」

(2)又僧問曹山：「只如水牯牛，成得个什麼邊事？」曹山云：「只是飲水喫草底漢。」（本書卷一六・南泉章）

また僧が曹山に問う、「南泉和尚が、『わしは死んだら一頭の水牯牛に生まれかわる』と言った、れいの（水牯牛）とは、どういうことになるのでしょうか？」曹山、「ただ水を飲み草を食うことしか知らぬ輩のことだ。」

(3)如鉢禪師《雄頌》曰：「古曲發聲雄，今古唱還同。若論第一拍，祖佛盡迷蹤。」長慶拈問僧：「只如祖佛盡迷蹤，成得个什麼邊事？」對云：「成得个佛未出世時事，黑豆未生芽時事。」慶云：「只如佛未出世時事，黑豆未生芽時事，成得个什麼邊事？」對云：「某甲到這裏舉不得。未審和尚如何？」慶云：「成得个「絶」痕縫邊事。」（本書卷一一・惟勁章）

如鉢禪師の《雄頌》にいう、「古曲發聲雄なり、今古唱うこと還た同じ。若し第一拍を論ぜば、祖佛盡く蹤を迷う。」これについて長慶が僧に問う、「れいの（祖佛盡く蹤を迷う）」とは、いったいど

ういうことになるのかね？」僧、「それは（佛陀がまだ出生せぬ時のこと、經典がまだ説かれぬ時のこと）を言うのです。」長慶、「では（佛陀がまだ出生せぬ時のこと、經典がまだ説かれぬ時のこと）とは、いったいどういうことになるのかね？」僧、「その點になると、わたくしはもう言えません。和尚はいかがですか？」長慶、「まったく縫い目もないということになる。」

○仰山便一劃 「一劃」は瀉山語錄では「於空中畫一畫」となっているように、空中に手をさつと振ること。「これがひと晩語りあつて、わたしが得た結論です」。なにを語っていたかは書かれていないが、それは「道」（または「佛」、「禪」など）についてであつたろう。『禪林類聚』卷七・瀉山章に引く雲居了元（佛印禪師、一〇三二〜九八）の頌では「盡日商量す古佛の言。當の時の一劃は却つて冤と成る。今に至るも尚お瀉山あり。道う莫れ宗枝は子孫を絶つと」と言っている。ここの「一劃」の動作の意味するところは、長慶（慧稜）、順德（鏡清道愆）の理解（「指を起てる」のと同じだ）から推して、「手をさつと一振りする」ことが道だと示すこと、すなわち「作用即性」。張商英「洪州寶峯禪院選佛堂記」に、「凡そ吾が選に與る者は、心空なるのみ。弟子、堂に造りて問う有り。宗師踞坐して答うる有り。或いはこれに示すに玄要を以てし、或いはこれに示すに料揀を以てし、或いはこれに示すに法鏡三昧を以てし、或いはこれに示すに道眼の因縁を以てし、或いはこれに示すに向上の一路を以てし、或いはこれに示すに末後の一句を以てし、或いはこれに示すに當頭を以てし、或いはこれに示すに平實を以てし、或いは揚眉瞬目し、或いは舉拂敲床し、或いは圓相を畫し、或いは劃一畫し、或いは掌を拍ち、或いは舞いを作す。吾が機に契う者は、其の心の空なるを知る。其の心の空なるを知らば則ち佛は果して以て選ぶべし。」（『緇門警訓』卷三）

○若不是吾，泊被汝惑 ほかの者だったら、そなたに惑わされるところだ。ほかの者はそなたの「手を

さつと一振り」が「道だ」と誤解するぞ。「作用即性」を示すことはあくまで、道を問う者への方便である。

○有人問長慶：仰山一劃，意作摩生？便竖起指。又問順德，順德又竖起指。長慶慧稜、順德（鏡清道忞）の理解は、「それははいの（指を起てる）のと同じだ」ということ。（指を起てる）ことは俱胝和尚の次の話がある有名である。

師因住庵時，有尼衆名實際，戴笠子執錫，遶師三匝，卓錫前立，問師曰：「和尚若答，某甲則下笠子。」師無對。其尼便發去。師云：「日勢已晚，且止一宿。」尼云：「若答得則宿，若答不得則進前行。」師歎曰：「我是沙門，被尼衆所笑。濫處丈夫之形，而無丈夫之用。」欲出山參尋知識。宴寂之中，忽然神人報言：「三五日間，有大菩薩人到來，爲和尚說法。」未逾旬日，天龍和尚到來。師接足前迎，侍立之次，具陳上事：「未審如何對他？」天龍竖起一指，師當時大悟。後來爲衆云：「某甲得天龍和尚一指頭禪，一生用不盡。」（本書卷一九）

『景德傳燈錄』卷二二では俱胝のまねをする童子の話が加わる。「指を起てる」という所作をしたのはほかにも鄂州無等（馬祖嗣，『景德傳燈錄』卷七）、五峯常觀（百丈懷海嗣，『景德傳燈錄』卷九）があり，しかもそれに對しては早くから批判があった。

(1) 師垂語云：「古人舉一手，豎一指：〈是禪〉、〈是道〉。此語繫縛人，無有住時。假饒不說，亦有口禍。」（本書卷一四・百丈章）

(2) 師曰：「俱胝承當處莽鹵，只認得一境一機。」（『曹山錄』卷下）

(3) 師云：「我當時若見，與伊拗折指頭。」（『玄沙廣錄』卷下）

○佛法不可思議！千聖同轍。僧は仰山、長慶、鏡清三人が同じ境地だと見て喜んだ。「千聖同轍」は、あ

らゆる聖人は同じ道を行く、優れた人の思想は一致する。もとは僧肇の言葉。『肇論』涅槃無名論および『注維摩詰經』卷九・菩薩行品「名爲多陀阿伽度」の注に見える。

○師云：兩個總錯會古人事。其僧却問師，師云：只是个横事。「長慶も鏡清も仰山のことを誤解している」。「古人之事」とは仰山の「一劃」を指す。雪峯は仰山の「一劃」と俱胝の「豎起指」は同旨ではない、と見ている。俱胝の「豎起指」は天龍和尚に教唆されてまねたにすぎず、これを認めないという批判があったことは前注のとおり。では仰山の「一劃」はなぜ同じでないのか。雪峯は「あれはただ（横事）にすぎないからだ」と言う。「横事」は不慮の禍い、降って湧いた災難などという。『唐摭言』卷一四「主司失意」條に「必使獄絶冤人、巷無横事」、『宋高僧傳』卷一一・鹽官齊安傳に「禁雜言、止横事、恐累佛法」。では、ここではなぜ「横事」になるのか。雪峯によれば、仰山の「一劃」は瀉山に問われ、迫られて示さざるをえなかった方便なのであり、非難を浴びるのもやむを得ない。「仰山便一劃」の注に引いた雲居了元の頌にも「當^その時の一劃は却つて冤^{あた}と成る」と言っている。そういう「降って湧いた災難」である。しかし瀉山は「わしはそれが方便だと心得ている」と保證してくれている。雪峯がこういう理解をしたのは、雪峯じしん指導者として方便をもちいざるを得ない立場にあったからである。

〔四八〕村塾先生の送別詩

師初出家時、儒假大德送三首詩：

光陰輪謝又逢春、池柳亭梅幾度新？

汝別家鄉須努力、莫將辜負丈夫身。

又云：

鹿羣相受豈能成？鸞鳳終須萬里征。

何況故園貧與賤，蘇秦花錦事分明。

又云：

原憲守貧志不移，顏回安命更誰知？

嘉禾未必春前熟，君子從來用有時。

【訓讀】

師初めて出家せし時、儒假大徳、三首の詩を送る。

光陰輪謝して又た春に逢う、池柳亭梅幾度か新たなる。

汝家郷に別る須らく努力すべし、將て丈夫の身に辜負する莫れ。

又た云く、

鹿羣相受くるは豈に能く成さんや、鸞鳳は終に須らく萬里を征くべし。

何ぞ況んや故園は貧にして賤なるをや、蘇秦の花錦は事分明なり。

又た云く、

原憲は貧を守りて志移らず、顏回は命に安んぜしこと更に誰か知らん。

嘉禾は未だ必ずしも春前に熟さず、君子は從來より用いらるるに時有り。

【日譯】

師が出家した時に、儒假大徳が三首の詩を送った。第一首には、

月日はめぐり、また春が来て、池の柳もあずまの梅もいくたび芽ぶいたことか。

きみはいま家郷を離れるのだね。しっかり努力しなさい。あたらしい丈夫の身を無駄にしてはならぬ。

第二首には、

鹿のように群れて平穩に暮らすようでは、功を成すことができようか。鸞鳳はかならずや遙か萬里を飛ぶものだ。

ましてきみの家は貧しく地位もないのだから。蘇秦が故郷に錦をかざった事を知っているね。

第三首には、

原憲は貧しくとも志を變えず、顔回が貧しくとも運命に甘んじて生きたことを、いつたいたれが知りえよう。

よき穀物は春にならねば熟さない。君子はもとより時機が來れば能力を發揮できるものだ。

【注釋】

○本則は本書のほかに收録を見ない。

○師初出家時 義存は太和七年（八三三）一二歳のとき莆田縣玉澗寺において慶玄律師について出家した。本章「一」行歷の注參照。いま、ふたつの資料を補う。宋の李幼傑『莆陽比事』卷七「禪林高僧、佛岡戒尼」の注に「義存、姓曾、年十二于莆田玉澗寺出家」とあり、玉澗寺について、「今華嚴寺。塑像猶存」（宋代に華嚴寺と改名され、雪峯禪師の塑像が安置されている）という注記がある。また『雪峯語錄』卷下偈語に出家に際しての作「辭曾氏」一首を録す。「昔年曾許鬱多羅，直至如今未動梭。此日且隨雲水去，誰能待得鴨成鵝？」（以前僧衣を著る許しを得たが、今まで織ることはなかった。今日こそは雲や水とともに出かけよう。鴨が鶩鳥になるまで待つていられない）。黃滔撰碑にいう「九歲請出家，叶而未即」の記述と符合する。

○儒假大德 「儒假」は未詳。「大德」は僧ないし佛教信者に對する尊稱であるから「儒假」は名前ということになるが、詩の内容から見て、村塾の先生らしく、どうやら無名のわが塾師をかりにこう名づけて記念としたものである。むろん雪峯が恩師の送別詩を大切に持っていたから今に遺つたのに相違ないが、こういう詩が語録中に入っているのも珍しい。三首の送別詩は「故園は貧にして賤」というなど、雪峯の出身にかかわる傳記資料を提供している。『年譜』には「姓は曾氏。父諱は勉。師の家は世よ佛を奉ず」とのみ言うから、庶民の出身だったのである。

○光陰輪謝又逢春 「輪謝」は季節の交謝をいうようだが、用例未檢。つまり詩語ではないが、この一句から雪峯の出家が太和七年（八三三）の春であつたことがわかる。

○鹿羣相受豈能成 「相受」は「相安相受」（相互に助け合い、平穩に暮らす）の意。語は『周禮』秋官士師にもとづく。「士師之職……掌鄉合州黨族閭比之聯，與其民人之什伍，使之相安相受，以比追胥之事，以施刑罰慶賞。」（士師の職掌は、鄉村において州「二千五百家」黨「五百家」族「百家」閭「二十五家」比「五家」を聯合して村民の軍役にある者とともに、鄉村の安全平穩をはからせるために、盜賊捕縛、刑罰褒賞をおこなう）

○蘇秦花錦事分明 「花錦」は彩色模様を織りなした錦緞。榮華の象徴。戰國縱橫家蘇秦が貧賤に甘んぜず、郷關を出て舌一枚によつて奮闘、ついに六國宰相の印を佩して故郷に錦を飾つた故事。その語に「且使我有雒陽負郭田二頃，吾豈能佩六國相印乎！」（『史記』蘇秦列傳）という。「事分明」とは「きみもよく知っているはずだ、わたしが塾で教えたことだ」という含みであろう。

○原憲守貧志不移 原憲は孔子の弟子中、貧賤に甘んじ節操を守つた人として稱せられる。字は子思。『論語』憲問篇に「子思問恥。子曰：邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」孔子が魯の司寇となつたとき、

貧乏であつた原憲を家宰にとり立てて粟九百を與えたが、多すぎると辭退し、孔子の死後は仕えず草澤中に隱居したという（『莊子』讓王篇、『史記』仲尼弟子列傳）。これが「志移らず」（孔子の戒めを守つた）である。孔門に貧者三人あり、顔回は道を樂しみ、閔子騫は禮（孝行）に厚く、原憲は節操を守つた。なお本句原文は「原憲」を「憲原」に誤る。

○顔回安命更誰知 『論語』雍也篇に孔子の語として、「賢哉、回也！一簞食、一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂、回也不改其樂。賢哉、回也！」という。これが「安命」。「更誰知」（その安命の境地は「孔子以外の」たれにも知られなかつた）というのは、顔回が死んだとき、門人が慘めで可哀そうに思つて厚葬しようとしたこと（先進篇）を指すか。

○君子從來用有時 貧乏に負けず、志を守つて、將來有爲の君子として大成してくれるよう期待する。出家に際しての送別らしからぬ表現であるが、三首とも佛教語がもちいられず、典故がみな童蒙書からであり、措辭も拙いことから見て、塾師らしい激勵の詩なのであらう。

【四九】どこから來たか

師問僧：「什麼處來？」對云：「不涉途中。」師云：「咄！這蝦蟇叫！」

【訓讀】

師僧に問う、「什麼處より來る？」對えて云く、「途中に涉らず。」師云く、「咄！這の蝦蟇^{がま}の叫^な！」

【日譯】

師は僧に問うた、「どこから來たのか。」僧、「途中を經過していません。」師、「チエッ！このうるさい蛙野郎！」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○不涉途中 「どこから來たのか」の問いは、禪問答にあつては行脚僧の今の據つて立つところを検する問である。「某處から來た」と答えると、ただちに「彼處で何を得たのか」と問答が展開する。この僧はそれを承知して、「某處から來た」と言わず、「途中を經過せず、一舉に來た」と應じた。どこかでどれかの禪を學んだのではなく、「いまある我は本然の我（本來の自己）であつて、そこを見ていただきたい（只這個是）」との氣概を示したわけである。『睦州語錄』にも、

問僧：「什麼處來？」僧云：「須知有不涉程途者。」師乃咄云：「開口便作屎鼻氣。」（『古尊宿語錄』卷六）

とあり、「不涉程途者」は法身を暗示している。『景德傳燈錄』卷一六・雪峯章の、

師問僧：「什麼處來？」僧曰：「近離浙中。」師曰：「船來，陸來？」曰：「二途俱不涉。」師曰：「爭得到遮裏？」曰：「有什麼隔礙！」師便打。

という問答では、場數をふんだ行脚僧の「二途俱不涉」（「不涉途中」）、「有什麼隔礙」なる答えが、ただの借り物にすぎなかったことを衝かれた。

○咄！這蝦蟇叫 蛙が鳴くとは、騒がしくうるさいこと、多言の喩え。言葉巧みだけの僧を叱責した。

『太平御覽』卷九四九・蝦蟇の條に、

文子曰：禽子曰：「多言有益乎？」墨子曰：「蝦蟇蛙鳴，日夜恒鳴。」

楊泉物理論曰：「夫虚无之談，尚其華藻。此無異於春蛙秋蟬聒耳而已。」

禪錄では『睦州語錄』にその例が多く見える。

(1)問僧：「你是行脚僧，是否？」僧云：「喏！」師云：「築著便蝦蟇叫。」僧云：「某甲未曾有語在。」師云：「來來，作麼生道？」僧云：「還會過得住也無？」師便打。

(2)問僧：「什麼處來？」僧云：「識得即知來處。」師喝云：「這蝦蟇！保老和尚作活計。」僧云：「莫錯！」師云：「放你三十棒，自領出去！」

(3)問僧：「什麼處來？」僧云：「齋來。」師云：「將贖錢來！」僧云：「和尚欠少什麼？」師云：「蝦蟇叫。」

『雪峯語錄』ではこの手の行脚僧を「蝦蟇衣下の客」と呼んでいる。

兄弟，若也根思遲回，切須勤勤著地。莫祇者邊過冬，那邊過夏，收拾些些涕唾，便道：「一生事了」。但擬鈔記取，盡是識學依通。者般底我喚作蝦蟇衣下客。（卷上・九a）

〔五〇〕どこで達摩に逢ったか

又問僧：「什麼處來？」對云：「江西來。」師曰：「什麼處逢達摩？」對云：「非但達摩，更有亦不逢。」師云：「有達摩不逢，無達摩不逢？」對云：「不逢說什麼有無！」師云：「既不說有無，你何道不逢？」僧無對。

【訓讀】

又た僧に問う、「什麼處^{いづこ}よりか來る？」對えて云く、「江西より來る。」師曰く、「什麼處にか達摩に逢う？」對えて云く、「但だ達摩のみに非ず、更に有るも亦た逢わす。」師云く、「達摩有るに逢わざるや、達摩無くして逢わざるや？」對えて云く、「逢わざれば什麼の有無をか説^いわん。」師云く、「既に有無を説わざれば、你何ぞ逢わずと道うや？」僧對うる無し。

【日譯】

また僧に問う、「どこから來たのか。」僧は答えた、「江西から來ました。」師、「どこで達摩に出逢ったのか。」僧、「達摩だけではありませんせぬ、達摩以上の祖師がおられようと、出逢ったりなぞいたしませぬ。」師、「達摩がいたのに出逢わなかったのか、達摩がいなかったから出逢わなかったのか。」僧、「出逢わなかったのですから、達摩がいるいないなぞ問題ではありませんせぬ。」師、「達摩がいるいないを問題にしないなら、きみはどうして（達摩に）出逢わなかったと言ったのか。」僧は答えられなくなった。

【注釋】

○本則は他に收録を見ず、本書のみが傳える話頭である。

○什摩處逢達摩 そなたが江西から來たのなら、馬大師が「汝今各の自心おのこころが是れ佛なり、此の心が即ち佛心なることを信ぜよ。是の故に達摩大師は南天竺國より來りて、上乘一心の法を傳えて、汝をして開悟せしむ。又た數ば楞伽經の文を引きて以て衆生の心地しやうめいを印せるは、汝が顛倒して、自ら此の一心の法は各各これ之有ることを信ぜざるを恐るればなり」（本書卷一四・江西馬祖章）と言われたことを聽いてははずだ。達摩に逢うとは、自己の心が佛であるという事實に氣づくこと、自己の眞面目を識ることに他ならない。出逢ったなら、決著しているはずだ。本譯注第二五則「正眼」の注「未逢達摩」參照。

○非但達摩、更有亦不逢 自己の尊貴以外に何の權威も認めないという氣概を示す。

○有達摩不逢、無達摩不逢 雪峯は追及する。「きみの氣概はけっこうだが、（逢わず）と言ったそれは、達摩がいたのに出逢わなかったのか、達摩がいなかったから出逢わなかったのか。」

○不逢說什摩有無 僧は動じない。「出逢わなかったのですから、達摩がいるいないなぞ問題ではありませんせぬ。」

○既不說有無，你何道不逢 雪峯はさらに追及する。「達摩がいないを問題にしないなら、きみはどうして達摩にも達摩以上の祖師にも〈出逢わなかった〉と言ったのか。」

○僧無對 僧は「自己の外に一切の權威を認めない」ことを信條としていたが、雪峯の追及に應えられず、ここに至って、それが却って金科玉條となって僧を繫縛していたことが暴露された。雪峯が「備頭陀，何不徧參？」と問うたとき、玄沙師備は「達磨不來東土」と答えて雪峯に認められた（『雪峯語錄』卷上・三〇b）。この答えは、いまの問答でいう「達磨に逢わなかった」ということであるが、おそらく江西でも福建でも、この「達磨に出逢う」という主題が一般化し、「達磨に出逢う必要はない」と答えることがすでに常識となっていたのであろう。本則でも僧が「非但達磨，更有亦不逢」と答えて、おおいに雪峯の嘉賞を受けるべきところであつたのに、雪峯が容易に許さなかつたのは、そのためである。

〔五〕南山の鼈鼻蛇

師示衆云：「南山有鼈鼻蛇，是你諸人好看取！」衆無對。

慶代云：「和尚與摩道，堂中多人喪身失命。」

玄沙代云：「要那南山作什麼？」

暉和尚頌曰：「雪峯養得一條蛇，寄著南山意若何。不是尋常毒惡物，參玄須得會先陀。」

報慈和：「勸君驗處好看蛇，衝著臨時爭奈何？欲得安身免負物，向南看北正先陀。」

【訓讀】

師、衆に示して云く、「南山に鼈鼻蛇^{べつびしや}有り、是れ你諸人好く看取せよ。」衆、對^{こた}うる無し。

慶代わりて云く、「和尚與摩に道うに、堂中多く人の喪身失命する有り。」

玄沙代わりて云く、「那なかの南山を要して什摩なんと作す？」

暉和尚頌して曰く、「雪峯養得す一條の蛇、南山に寄著する意いかん若何？ 是れ尋常の毒惡物ならず、參玄は須らく先陀を會すことを得べし。」

報慈和す、「君に勸む嶮處に好く蛇を看んことを、衝著時に臨みて爭いかん奈何せん。安身を得て物ひとに負まひくを免かれんと欲さば、向みなみ南に北を看よ正に先陀なり。」

【日譯】

師は大衆に垂示した。「南山に鼈鼻蛇がいる、諸君らこそはよく見届けよ。」大衆はどう答えてよいかわからず黙ったままだった。

長慶慧稜が大衆に代わって言う、「和尚がそんなことを言われて、堂中で大勢が咬まれて命を失いました。」

玄沙師備が大衆に代わって言う、「そんな南山を持ち出してなんになるのだ。」

暉和尚がほめ歌を作った。「雪峯和尚が飼っていた一匹の蛇、南山に寄託した意圖は何か。そんじよそこらの毒蛇ではない、禪の玄旨に參ずるには伶俐な修行者でなければならぬ。」

報慈和尚がそれに和した。「君たちに忠告する、南山の嶮しき高處に潛む毒蛇をよく見届けることだ。さもなければ出くわしたときにはどうしようもないぞ。安身立命して師の期待を裏切らないようにしたいなら、南に北斗を見よ、そうであつてこそ伶俐の修行者なのだ。」

【注釋】

○本則は『碧巖錄』第二二則によってよく知られた話頭。それによれば次のようである。

雪峯示衆云：「南山有一條鼈鼻蛇，汝等諸人切須好看！」長慶云：「今日堂中大人喪身失命。」僧舉似玄沙。玄沙云：「須是稜兄始得。雖然如此，我即不恁麼。」僧云：「和尚作麼生？」玄沙云：「用南山作什麼？」雲門以拄杖擲向雪峯面前，作怕勢。

これによると、「南山有一條鼈鼻蛇」の雪峯示衆に長慶が答え、これを僧が玄沙に話した。そして最後に雲門が登場している。これは『雪竇頌古』第二二則を承けたものであり、『宏智頌古』第二四則（『從容錄』第二四則）、『雪峯廣錄』卷下、『雪峯語錄』卷下も『雪竇頌古』を承ける。これに對して長慶の次に拄杖を雪峯の前に放り出して怖がつてみせた雲門、そして玄沙のコメントとなるのが『宗門統要』卷八に始まり、『聯燈會要』卷二二、『禪門拈頌集』卷一九、『五燈會元』卷七、『五家正宗贊』卷一である。

『景德傳燈錄』卷一九・長慶章は「雪峯謂師曰：〈我尋常向師僧道：南山有一條鼈鼻蛇，汝諸人切須好看！〉師曰：〈今日堂中大人喪身失命。〉雪峯然之。」とあつて、雪峯に認められた長慶を語るものとして編集されている。『禪源通錄撮要』卷四・雲門章は「謁雪峯。峯方堆桅坐，爲衆說法。偃犯衆出，熟視曰：〈項上三百斤鐵枷，何不脫却？〉存曰：〈因甚到與麼？〉偃以手自拭其目，趨去。峯心異之。明日陞座曰：〈南山有鼈鼻蛇，諸人出入好看！〉偃以拄杖擲出，又自驚慄。自是輩流改觀。」とあり、上記の諸資料とは文脈が異なる。『禪林僧寶傳』卷二・雲門傳も略同。

『玄沙廣錄』卷上（禪文化研究所本・三三頁）では、

僧從雪峯來。師問：「山中和尚近日有什麼言句示人？」僧云：「山中和尚道：南山有一條鼈鼻蛇，汝等諸人好看取！」師云：「還有人會麼？」僧云：「浙中稜上座對云：今日堂中大人喪身失命。」師云：「也須是他稜道者始得。我不與麼道。」僧便問：「和尚作麼生道？」師云：「用南山作麼？」

問：「如何是鼈鼻蛇？」師云：「我向汝道：用南山作麼？」

僧問：「雪峯道：南山有一條鼈鼻蛇，意旨如何？」師云：「直下是汝。是汝不會。」僧云：「某不會。」師云：「我也不會。」

『玄沙廣錄』は卷上冒頭内題の下に「光化三年（九〇〇）參學比丘智嚴集」とあり、玄沙示寂の九年前、この年に玄沙の最初の語録が編集された。『景德傳燈錄』や『雪竇頌古』に比べて後世の編集の手の加えられることの少ない生の資料を提供している。

暉和尚頌と報慈の和は本書以外に見えないが、暉和尚の頌は高麗の『禪門拈頌集』の拈頌に採られている。

○南山有鼈鼻蛇 「鼈鼻蛇」はマムシに類する毒蛇の俗稱。『書言故事』卷五・鳩毒條の注にいう、「蝮蛇は俗に鼈鼻蛇と云う。細頸大頭、色は文綾の如し。大なる者は長さ七八尺、最も毒あり」。また『夷堅志』支志甲卷四・嚴桶匠妻、「一蝮蛇俗稱鼈鼻者，長五六尺，忽從樞下出，蜿蜒蜿蜒，了無害人意，見者異而視之。」（中華書局本，第二冊七四〇頁）

この「鼈鼻蛇」は何の譬えになっているのか。雪峯の教説に執われ（惑わされ）、却つて學人が本來の自己を見失つてしまうことを心配し、雪峯みづからを「鼈鼻蛇」に擬すのである。くれぐれもわしに囁まれて命を失わぬように氣をつけよ。雪峯に教壞されて自己本分を見失わぬようくれぐれも注意せよ。

玄沙は「雪峯道：南山有一條鼈鼻蛇。意旨如何？」と問われて、「直下是汝，是汝不會」（『玄沙廣錄』卷上）と答えているように、「きみ自身の問題だ」ということ。また『寶峯雲庵眞淨禪師住洞山語錄』に「上堂し舉す。雪峯云く、（南山に）（二）條の鼈鼻蛇有り、汝等諸人，出入するに好く看よ！」玄沙云く、（南山を用いて作麼？）師云く、（奇なる哉、（玄沙は）善く出處を知る。父に非ずんば其の子を

生まず。〕鶯に拄杖を拈ち、大衆と召びて云く、〔南山の鼈鼻蛇、却つて這裏に在り。〕拄杖を擲り下して云く、〔擬すれば即ち喪身失命す。〕手を出して噛まれたら死ぬぞ。〕〔古尊宿語錄〕卷四二、中華書局本、七九五頁〕と、眞淨克文は拈提する。また『景德傳燈錄』卷一七・台州六通院紹禪師章に「問：〔南山有一毒龍、如何近得？〕師曰：〔非但閹梨、千聖亦近不得。〕とある。六通院紹禪師は石霜慶諸―台州涌泉景欣―六通院紹と師承しており、雪峯より後の人であるから、問いは雪峯を受けてのものである。

○慶代云：和尚與摩道，堂中多人喪身失命 無對の大衆になり代わつて、「和尚はそんなことを言つて、堂中の多くの修行者を迷わせ命を失わせている」と雪峯の餘計な老婆心切を批判する。『雪竇頌古』を承ける諸資料や『玄沙廣錄』では、大衆とともに雪峯の説法を聽いて「今日堂中大人喪身失命」と直接答えているが、やはり同じ意。「大人」は「大した（きつと）の者がいる」の意味に用いられる場合と、「の者が大勢いる」の意味の場合があるが、ここの「大」は『祖堂集』と同じように「多」の意味である。『趙州錄』卷下に次の例がある。

師示衆云：「纔有是非，紛然失心。還有答話分也無？」後有僧舉似洛浦。洛浦扣齒。又舉似雲居。雲居云：「何必！」僧舉似師。師云：「南方大人喪身失命。」

趙州は「信心銘に）是非の分別が起こったとたん、我知らず本心を見失う、と。本心を失わずに答話できるか」と話した。それを聞いた洛浦は齒をガチガチと鳴らして魔除けをした。雲居は「そんなことがあるものか！」僧がそれを趙州に話した。趙州「南方では喪身失命（紛然失心）したものが大勢出たぞ。」

○玄沙代云：要那南山作什摩 そんな南山の鼈鼻蛇なんかを持ち出したつてどうにもならぬことだ。なぜ

なら「直下是汝」（自分の問題）のことなのだから、「汝、會せず」んば、南山を持ち出したってどうしようもない。雪峯の老婆心を抑下する。「要」は、諸資料は「用」。『從容錄』第二四則では、本則・本則評唱では「用」であるのに、頌評唱では「要」になっている。つまり「用」、「要」は同義。

○暉和尚頌曰 「暉和尚」については未詳。この頌に和した「報慈」は本書卷一三の報慈光雲（嗣長慶）のことと考えられるから、暉和尚は雪峯が長慶の弟子であろう。なお『禪門拈頌集』卷一九・雪峯章の本則の拈頌にこの人の頌がそのまま採られている。慧諶（一一七八―一二三四）編『禪門拈頌集』は高麗高宗一三年（一二二六）、に成書開板し、高宗一十九年（一二三二）蒙古の侵攻によって江華島遷都に際し版木が失われるが、高宗三〇年（一二四三）、増添されて南海分司大藏都監より高麗大藏經補版の一つとして刊行された（『禪學典籍叢刊』第七卷・解題）。因みに『祖堂集』は同じ分司大藏都監より高宗三二年（一二四五）に刊行されている。

なお頌の押韻は「蛇（上平聲麻韻）」「何・陀（上平聲歌韻）」の歌麻混用の特殊な南方方言音の用韻である。詳しくは衣川賢次『『祖堂集』異文別字校證―『祖堂集』中の音韻資料―』（『東洋文化研究所紀要』第一五七冊、二〇一〇年三月）参照。

○寄著南山意若何 「寄著」は寄寓、寄託。南山（雪峯山）で育てること。『四分律』卷一六、「若し未だ染めざる衣を以て白衣家に寄著せば、突吉羅なり。」（T二・二六七六）明・陳輝文『經典稽疑』卷上、「蠚螭は子を生み、小粟米の如し、他の蟲の身に寄著すれども他の蟲は壞ならず、變じて蛹に成るに至って、其の子出でて之を食い、蛹盡きて子去る。」

○參玄須得會先陀 「參玄」は禪の玄旨に參學すること。『宗鏡錄』卷四一、「大凡參玄の士は須らく二眼を具すべし。一に己眼、宗を明らむ。二に智眼、惑を辨ず。所以に禪宗云く、（單だ自己を明らめて、

目前を了らず、此の如き人は、只だ一眼を具すのみ」と。(T四八・六六〇a)「先陀」は仙陀婆・先陀婆とも表記。北本『涅槃經』卷九・如來性品(T二・四二一b)では、この一語で鹽・器・水・馬の四意をもつ。王が僊陀婆を命ずると、伶俐の臣下はただちに察してその求めるものを呈した。如來の密語の譬喩である。ここに言う「會先陀」とは、如來の密語を會す伶俐なる修行者。また「先陀」だけでその意あり。『景德傳燈錄』卷二・舒州白水海會院如新禪師章「問：〈如何是祖師意？〉師曰：〈要道何難？〉僧曰：〈便請師道。〉師曰：〈將謂靈利，又不仙陀。〉」

○報慈 本書には卷一二に報慈藏嶼(嗣龍牙居遁)、卷一三に報慈光雲(嗣長慶慧稜)の二人の報慈が録される。光雲は本書に序した泉州招慶寺主淨修禪師文燈(本書卷二三・福先招慶和尚省燈)の師叔(法系上の叔父)に當ることから、この報慈は光雲のことであろう。

○勸君嶮處好看蛇，衝著臨時爭奈何 龍鼻蛇に衝著するときとは、雪峯の接化を被ったときということ。ちゃんと見届けていなければ、その時になって、どうにも立ち向かう手立てはないぞ。「衝著」は、「予期せずぶつかる。現代語の撞著に近い」(『禪語辭典』)。「王梵志詩校注」(一九六)「逢人須斂手，避道莫前盪。忽若相衝著，他強必自傷。(人に逢いては須らく斂手し、道を避けて前に盪む莫れ。忽若し相い衝著せば、他強く必自ず傷つけん。)」(項楚『王梵志詩校注』五〇三頁、上海古籍出版社)

○欲得安身免負物，向南看北正先陀 「負物」の物とは人のこと、ここでは雪峯を指す。『續高僧傳』卷一五・釋靈潤傳、「山居行道，心不負物」(T五〇・五四六b)。「面南看北斗」の句に對して『禪語辭典』は「とんでもない見當ちがいをする……また自在に方位を轉換する達道者の在り方」の二意をあげている。「向南看北」がまさに先陀である、と言っているからには後者の意。どのような規範からも自由な本來人であれ。『宗鏡錄』卷四一に「靈叟吟」(自家屋裏の老爺の吟)を引いていう、「我欲學苦

提、輪他釋迦先。我欲學闍提、落他調達後。不涉二家風、未免中途走。設使總不是、憑何而開口。開口不開口、切忌犯靈叟。若會箇中意、望南觀北斗。」（T四八・六五七c）

私が菩提を學ぼうと、逆に闍提を學ぼうと、あの釋迦牟尼と提婆達多にすでに先を越されている。あの二人に關わらないようにすれば、途中を行くだけだ。釋迦も提婆も途中もすべて駄目なら、口を開くすべはない。口を開いても開かなくても、決して靈叟を犯してはならない。このところの極意を會したなら、南を向いて北斗星を見よ。

なおこの「靈叟吟」は『玄沙廣錄』卷下（一七）に「洞山有靈叟頌上師」として冒頭の二句と末の一句が引かれる。

〔五二〕 樹種子が見えるか

師指樹種子問長慶：「古人道：〈見色便見心、心外無餘〉。你還見樹種子不？」對云：「見什麼？」師云：「孤奴！」慶云：「不孤、和尚。」師云：「你道不孤、我道孤。」慶退三步而立。師云：「你問我、我與你道。」慶便問：「和尚見樹種子不？」師云：「更見什麼？」

【訓讀】

師樹種子を指して長慶に問う、「古人道く、〈色を見れば便ち心を見る。心の外に餘無し〉と。你還た樹種子を見るや？」對えて云く、「什麼をか見ん？」師云く、「孤奴！」慶云く、「孤かず、和尚。」師云く、「你是孤かずと道い、我は孤くと道う。」慶退くこと三步して立つ。師云く、「你我に問え、我あなたが與に道わん。」慶便ち問う、「和尚樹種子を見るや？」師云く、「更に什麼をか見ん？」

【日譯】

師は樹種子を指して長慶慧稜に尋ねた、「古人は（物が見える）と心が見える。心の外には何も無い」と言っている。そなたは樹種子が見えるか。長慶は答えていう、「何が見えるのですか？」師、「さからう奴め」。長慶、「さからうてはおりません、和尚」。師、「そなたはさからうてはいないと言うが、わしはさからうていると言うのだ」。長慶は三步下がって立った。師がいう、「そなたがわしに尋ねなさい、わしがそなたに答えてやろう」。長慶はたずねた、「和尚、樹種子が見えますか」。師、「このうえいったい何が見えるというのだ」。

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○樹種子 『資治通鑑』卷一九五・唐貞觀一四年十一月「尚書左丞韋稜句司農木撞價貴於民間，奏其隱沒」の胡三省注に「撞，諸容翻，木一截也。唐式，柴方三尺五寸爲一撞」というから、薪になる材木をいう。本書卷一〇・長慶章に「但如山裏燎火底樹種子相似，息却身心」とあるのによれば、山燒きで燒けたこった棒杭をいう。ここでは「色」のひとつ。ただ、「樹種子」の用例は『祖堂集』に見える二例のみであるから、あるいは方言かもしれない。

○古人道：見色便見心，心外無餘 「見色便見心」は馬祖が經典（未詳）の句として引用したもの。

凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故心；色不自色，因心故色。故經云：「見色即是見心。」（『宗鏡錄』卷一，T四八・四一八c，『馬祖の語錄』二二頁）

その後瀉山と仰山のあいだでこの句についての商量があり、これを承けて雪峯門下でもしばしば議論された。「心外無餘」と二句になっているのは本則のみであるが、玄沙の引用も一箇處「見色便見心，更無他物」（『玄沙廣錄』卷中）となっている。本則で雪峯はこの句の受けとめかたを再検討する意圖が

あつたようである。

○對云：見什摩 雪峯が「樹種子」を指さして「樹種子が見えるか」と問うたのであるから、「樹種子が見える」あるいは「見色便見心」に従えば「わが心が見える」と答えるべきところである。長慶が「何が見えるとおっしゃるのですか」と答えたのは、「見色便見心」を疑っているから（あるいは雪峯が疑っているのを見すかしているから）である。

○孤奴 用例を検しえないが、「狂奴」（狂放不羈の徒）、「忤奴」（忤逆の徒）、「賤奴」（下賤の者）等の語から類推して「反抗的な者」の義か。「奴」は罵語であろう。雪峯の期待どおりの答えをしなかったのを詰った。

○慶退三步而立 長慶は三步あとずさりして、姿勢正しく立った。雪峯の見幕にたじろいだが、まちがった答えはしていない、という態度。

○師云：你問我，我與你道。慶便問：和尚見樹種子不？師云：更見什摩 立場を替えてもういちど問答をするのは、雪峯が自分の考えを示すときのやりかたである。「更見什摩？」は「今見ている〈樹種子〉の他に何が見えるか」、つまり「心が見える」という答えを否定するもの。それは長慶の答え「見什摩？」と同じであるが、「更」を加えてより確信的に言う。「ものが見える」その「見聞覺知」の作用が自分に具わっていることを自覺し、そこに佛性の發露を見るのが馬祖禪（すなわち「作用即性」）であったが、これを疑う時期に來ていたのである。本書卷一〇・鏡清章第七則でも雪峯は瀉山の語として「見色便見心」をとりあげ、鏡清と商量しようとしている。

〔五三〕 一瞬に見て取る

問：「目撃相扣，不言教捺者如何？」師云：「弥也（彌陀）要急相投。」

【訓讀】

問う、「目撃して相い扣し、教捺するを言わざる者は如何？」師云く、「彌陀急ぎ相い投ぜんと要す。」

【日譯】

問う、「一瞬のうちに見て取り、採りを要しない者をどう思われますか。」師、「阿彌陀さんがあわてて駆けこんで来た！」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○目撃相扣，不言教捺者如何 「目撃相扣」は出逢つて相手に教えを請う、または相手を試すこと。「不言教捺」は採りを入れないこと。いわゆる「目撃道存」、達道者同士は出逢つた一瞬のうちにハッシと相手と相契する（『莊子』田子方篇）という理想的な出逢いに託して、僧は自己を提示した。雪峯に本來人としての自己を認めてもらうのを期待しているのである。

「相扣」は想い應ずる意。道宜撰「妙法蓮華經弘傳序」、「自漢至唐六百餘載，總歷群籍四千餘軸，受持盛者無出比經。將非機教相扣，並智勝之遺塵；聞而深敬，俱威王之餘勳？」（T九・一c）

「教捺」は漢代の疊韻聯綿字「勃宰」に淵源し、のち「勃訴」、「慙慙」、「勃塑」、「勃捺」、「不訴」とも書き、表記に變遷があるが、『祖庭事苑』卷六「和盲悖訴」條に模索の義の方言詞という。

和盲當作如盲。悖訴當作悖捺。悖，亂也。捺，暗取物也。悖捺亦方言，謂摸捺。見遠浮山九帶。

睦庵によれば、この「和盲悖訴」（『風穴衆吼集』）は「如盲悖搥」の誤りで、「盲人のように手探りすること」。本書卷一六・瀉山章に用例がある。

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：「切忌教素著！」師聞云：「停因長智」。

瀉山は物を手に提げて見せ、仰山に問うた、「こういう時、どうか？」仰山、「和尚には見えませんか？」瀉山は承知せず、逆に問わせた。仰山、「こういう時、どうか？」瀉山、「こういう時は、《どうか》もない。」そのあとまた言った、「こういう言いかたもだめだ。」仰山は詰まってしまう。數年ののち、仰山は答えを思いつき、瀉山に言った、「けっして探りを入れてはならぬ。」瀉山は聞いて、「牢獄に長くいて惡知慧がつきおったわい。」

これは「見色便見心」をテーマとする問答で、「切忌教素著」とは「色か心か」とせんさくし、執われて、自己を見失っていたことの反省であろう。

○弥也（彌陀）要急相投 まづ「要急相投」の意味を検討しよう。

問：「要急相投迅速者如何？」師云：「道什麼？」僧擬議，師喚維那，維那應諾。師云：「普請去！」（『雪峯語錄』卷上・一二b）

問：「要急相投，請師指示。」師云：「苦！苦！」（同右）

「要急」、「急要」、「急急」は「切急」と同義。修行僧が師に「急ぎ來參しました」と言うのは、性急に指示や決著を求める時の常套句である。それに對して雪峯は、「道什麼？」と反問したり、「苦！苦！」（やれやれ）と歎息する。本則では「目擊相扣，不言教搥者如何？」（このわたくし「本來人」をありのま

まに見てください」という挑戦的な相見の態度を「弥也要急相投」と評しているようである。「弥也」はこのまま（「いよいよ、ますます」？）では意味の解しようがない。「弥陀」（彌陀）の訛ではなからうか。「阿彌陀さんがわしのところに駆けこんで来た！」わしに頼る必要は本来ないものを。

〔五四〕盲人に逢う

又値盲人。師云：「我盲、我盲。」

【訓讀】

又た盲人に値^あう。師云く、「我盲なり、我盲なり。」

【日譯】

また盲人に出逢ったとき、師は言った、「わしは盲人です、わしは盲人です。」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○我盲、我盲 どういう意味で、雪峯が盲人なのか。またどういう意圖で、盲人に對してそう言ったのか。『雪峯語錄』に次の對話がある。

問：「拍盲底人如何過日？」師云：「喫茶、喫飯。」進云：「莫虚過日麼？」師云：「虚過日。」進云：「如何得不虚過日？」師云：「是什麼！」（卷上・一六b）

問い、「盲人はどう日を過ごしますか？」師、「茶を飲み、飯を食う。」僧、「そんなことでは無駄な一生ではありませんか。」師、「無駄だ。」僧、「ではどうすれば無駄でなくなりましょうか？」師、「何だ！」つまり、問題は自分の生き方なのであって、雪峯は最初の問いに對して、すでに盲目の他人のことでは

なく、相手自身の問題として答えている。僧がそのことにいつこうに氣づかないので、さいごに「きみのことだ！」

ここでも雪峯は盲人の盲（病）を我がこととして受け止めた。盲人の病を救うことは不可能、ただ一緒に病むほかない。維摩は病氣見舞いに來た文殊に「一切衆生の病むを以て、是の故に我病む」と言い、更に「譬如長者、唯一子、其子得病、父母亦病。若子病愈、父母亦愈。菩薩如是、於諸衆生、愛之若子。衆生病則菩薩病、衆生病愈、菩薩亦愈。又言：是疾何所因起？菩薩病者以大悲起。」（『維摩經』文殊師利問疾品，T一四・五四四b）

〔五五〕示寂

師平生厚心接物，行坐垂機。自天祐丙寅之間，衆上一千七百，閩王四事供須，不替終始。開平二年戊辰歲五月二日夜三更初遷化。春秋八十七，僧夏五十九，出世三十九年。敕諡眞覺大師、難提之塔。

〔訓讀〕

師は平生心を厚くして物を接し、行坐に機を垂る。天祐丙寅自りの間、衆は一千七百に上り、閩王は四事を供須し、終始替えず。開平二年戊辰歲五月二日、夜三更初に遷化す。春秋八十七、僧夏五十九、出世して三十九年なり。敕して眞覺大師、難提の塔と諡す。

〔日譯〕

師は日頃から懇切丁寧に接化し、行住坐臥にわたって禪機を示した。天祐三年（九〇六）から遷化までの間、雪峯山の修行者は千七百人にも上り、閩王王審知は生活のあらゆる面で供養し、終始變わることはなかった。後梁の開平二年（九〇八）の五月二日夜の三更の初めに遷化した。齡八十七、僧臘は五十九、

雪峯山に住して三十九年であった。敕命によって眞覺大師と諡され、墓塔の名を難提の塔と賜った。

【注釋】

○示寂の記事は、黃滔撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘」（『黃御史集』卷五、『全唐文』卷八二六）、『宋高僧傳』卷一二、『景德傳燈錄』卷一六、『祖庭事苑』卷七・雪峯條、『五燈會元』卷七、『雪峯眞覺大師紀年錄』、『雪峯眞覺大師年譜』などがある。

○行坐 行住坐臥のいつでもどこでも。項楚『王梵志詩校注』（〇四五）「兒は行きて母を憶わざるも、母は恒に行坐に泣く。」その注にいう、「行坐：或行或坐，以言隨時隨地。張籍《過賈島野居》：『青門坊外住，行坐見南山。』……」（上海古籍出版社，一七七頁）

○垂機 禪機を示す、また對機說法。本書卷五・道吾章の淨修禪師讚、「寒岳の古檜、碧漠の金烏。機を垂ること峻峭、石霜ぞ是れなるか。」『圓悟心要』卷下・示處謙首座、「先德は機を垂れ教を立つること、初めより等閑ならず、必ず萬世に法を仰ぎて標準と爲さしむ。」

○自天祐丙寅之間、衆上一千七百 天祐丙寅（九〇六）より雪峯の示寂まで、雪峯山の大衆は一千七百人にもなった。「碑銘」は「大矣哉！大師之見世，于是罔量。其僧耶，自始及茲凡四十年，東西南北之夏往秋適者，不可勝紀，而常不減一千五百徒之環足。（雪峯に住して四十年，修行僧は四方より入れ替わり立ち替わりして數えきれないが、常に一千五百の修行僧が取り圍んだ。）」また『景德傳燈錄』にも「師住閩川四十餘年，學者冬夏不減千五百人。」（ここでとくに天祐丙寅（三年）の年號を出すのは、この頃が雪峯山禪宗の最盛期であったというのであろう。『紀年錄』、『年譜』は中和元年（八八一、年六〇）條に「衆盈千五百人」とする。

○閩王四事俱須，不替終始 閩王は王審知（八六二〜九二五）。景福二年（八九三）に福州を平定した兄の

潮は福建觀察使となり、乾寧四年（八九七）一二月に卒するや、審知は福建留後と稱し、實權を掌握した（郁賢皓『唐刺史考全編』二二七一頁、諸葛計・銀玉珍編著『閩國史事編年』三二（三三頁）。「碑銘」はその歸依のありさまを次のように記す。

明年（景福元年）、故府侍中之有無諸□尅（『宋高僧傳』は「屬王侍中之始據閩越」、□（乃）洗兵於法雨、致敬於禪林、馥師之道、常東望頂手。後二年（乾寧元年）、自吳還閩、大加禮異。今閩王誓衆養民之外、雅隆其道。凡齋僧構刹、以之龜焉。爲之增宇設像鑄鐘、以嚴其山、優施以充其衆。時則迎而館之于府之東西甲第、每將儼油幢聆法輪、未嘗不移時。餘乎一紀、勤懇懇懇。

景福元年（八九二）、王侍中（審知）は閩を攻め破り、兵を法雨で洗い清め、叢林を敬い、馥郁たる義存の法道を慕い、義存が滞在する東方を望んで常に頂禮した。乾寧元年（八九四）、義存が呉より閩に歸ると、特に禮を厚くした。今、閩王は衆を誓め民を養う外、雅に其の道を隆ぶ。凡そ僧に齋し刹を構うるに、義存に伺いを立てた。そのため僧坊などの家屋を建て増し、仏像を造り、鐘を鑄て、雪峯山を莊嚴し、十分に施をして大衆を養う費用とした。時には府の東西の邸宅に泊め、帷幄を儼かにして説法を聴き、長時間に及んだ。十二年になんなんとするも、つとめはげんで怠ることがなかった。

『紀年録』、『年譜』は乾寧二年（八九五、年七十四）條に以下の記事を繋げる。

時閩主王審知權執霸位、嚮師道化。嘗領千衆于東西第、爲王說法。初捨俸錢三十萬緡、創橫屋二十間。次捨錢三十萬緡、創法堂、迴廊、方丈等宇。（『紀年録』）

王審知が權力を掌握するのは、乾寧四年（八九七）一二月であるから、『紀年録』、『年譜』が乾寧二年にこの記事を載せるのは正しいとはいえない。しかし、「碑銘」によれば、審知が始めて福州に攻め

入ったときから、義存の禪門に歸依する氣持ちがあった。王審知の歸依はほぼ一紀十二年（『宋高僧傳』も「僅乎一紀」に及んだと言われるから、權力の掌握と同時に兄の王潮にはばかることなく全面的な歸依が始まったと考えられる。光化元年（八九八）條、「閩王再請師同玄沙入論佛心印。……大王聞了拜謝，捨黃金二十錠上師。師不受，納歸王宮。至師返錫，王差官寶送至山，再三致敬，師乃納受，爲王植福，鼎新大殿，堂宇千百餘間，莊嚴畢備。」また王審知は光化元年（八九八）、福州乾元寺に戒壇を設けて僧二千人を度し、天復二年（九〇二）には福州開元寺に戒壇を開いて僧三千人を度した（『三山志』卷三三）。唐末五代の時代は中原政權、その他の諸國では僧數制限の傾向が一般的であったが、福建は例外で、禪僧の多くが閩王の庇護下にあった雪峯門下に集まった。

「四事供須」は、四事供養にほぼ同じ。「四事」は『祖庭事苑』卷七に「二飲食、二衣服、三臥具、四湯藥」とある。「供須」は、必要な物を供給すること。『隋書』食貨志「九區の内、鸞和歲てんのくるまごとに動き、宮掖に従い行くもの、常に十萬人、所有もちる供須は、皆な州縣に仰ぐ。」

○開平二年戊辰歲五月二日夜三更初遷化 「碑銘」にいう、「戊辰年春三月、疾を示す。吾が王、鑿いを走おもかしむ。鑿至りて、粒藥以て授くるに、師曰く、〈吾は疾に非ず、子の工なを罔なみする可からず。〉卒に之を餌かまず。其の後、偈しよを札しふして以て法子に遺し、翰ふみを函ふじて以て王庭に別る。夏五月二日、鳥獸は悲しみ鳴き、雲木は慘いたみ悴やつる。其の夜、十有八刻の時に滅度す。俗壽八十有七、僧臘五十有九。」

『紀年錄』『年譜』は、「碑銘」に依りつつ、四月一五日に遺誡、同二八日に遺囑、五月一日には札偈と函翰をもつて別れを告げ、自ら塔銘并序を制し、二日は藍田に遊びて歸り、中夜に示寂したと記す（なお『年譜』は五月一日を五月二日とし、自製の塔銘并序を載せない）。四月一五日の『紀年錄』の遺誡は、規制（永明延壽が立石したとされる）とほぼ同内容のものであるが、約半分に縮約されている。二八日

の遺囑は遺誡（『廣錄』に收める「雪峯眞覺大師偈頌」、及び「語錄」卷下「偈語」に收録）に同じであるが半分以下であり、『紀年錄』のものは文字がかなり異なる。

「更」は日没から夜明けまでを計る單位で、一更は約二時間。一夜を五更に分け、三更は午後一時から午前一時まで。

○僧夏五十九 諸資料一致する。ただし、具戒を『年譜』は大中三年（僧夏六〇）、『紀年錄』は大中一年（僧夏五三）とする。本書は大中四年としているから、僧夏五九となる。

○出世三十九年 咸通十一年（八七〇、年四九）雪峯山に藍文卿・方訓・謝效・陳佐などの檀越を得、庵を創し住山して（『紀年錄』、『年譜』）から示寂まで。

○敕謚眞覺大師、難提之塔 雪峯が「眞覺大師」の號を賜ったのは、存命中のことである。したがって

「謚」というのは誤り。「碑銘」に「乾符中（八七四～七九）、觀察使たる京兆の韋公、あた中和中（八八一～八五）、司空たる潁川の陳公、毎に醍醐に渴かわけども就いて飲むこと克あたわず、交も馳もとせ懇めしむ。師は爲に府に入り、人の願いに從えり。其の時、内官の京に復命するもの有り、其の道を語ともるらく、其の儕ともの俗より拔ぬきて空を悟る者、浮華を脱ぬけ來りて剃しせんことを請うと。僖宗皇帝、之を聞き、翰林學士をして閩人の陳延郊に訪もとわしめ、其の實奏なるを得たり。是に於こて聖、眞覺大師の號を錫たまひ、仍よつて紫袈裟を以て延郊をして焉これに授けしむ。大師は之を授かるも授からざるが如く、之を衣きるも衣きざるが如し。」「紀年錄」、『年譜』では、中和二年（八八二）のこととする。「是の歲、内官有りて閩よ自り京に回り、師の道德を言つぐ。飲つんで禱宗皇帝の聖旨を承け、乃ち福州の所司に詔し、師の道行を具のべしむ。時に閩士陳延郊、其の實を疏つし以て奏す。號眞覺大師、并びに紫衣袈裟を賜う。」（『年譜』）

「難提之塔」という塔銘も賜ったものではなく、自ら制作した「難提塔銘并序」（『廣錄』に收める「雪峯

眞覺大師偈頌」、及び『語錄』卷下の末尾、『紀年錄』開平二年戊辰の條に錄す)による。『三山志』卷三四侯官縣「雪峯崇聖禪寺」の項に「難提塔、龍紀元年(八八九)、眞覺預造葬所、自序曰：『夫從緣者始終而成壞、非從緣得者歷劫而常堅。堅之則在、壞之則捐。雖然離散未至、何妨預置者哉？所以疊石結室、剪木合涵、般土植石爲龕。諸事已備、頭南脚北、橫山而臥。惟願至時、同道者莫違我意。』云云。天復三年(九〇三)、王審知刻石。』『年譜』昭宗皇帝龍紀元年條、「師年六十八、開基造塔於陳洋、即前所謂第三境界。當年七月七日塔成、師自作塔銘。』(『紀年錄』はこれを載せず)葬られたのは開平二年五月一日である。「碑銘」に「以其月十五日、塔其藏焉。其塔也、其徒僉云：以山之奇、堂之峻。」

【附録】

一、雪峯の傳記資料

西口 芳男

傳記の資料については本譯注（上）（二）行歴「雪峯和尚」の注に次のように記しておいた。

傳記の第一資料は、黃滔撰「福州雪峯山故真覺大師碑銘并序」（『唐黃先生文集』卷五、『全唐文』卷八二六）であり、『宋高僧傳』卷一二・唐福州雪峯廣福院義存傳はこれを承ける。また雪峯の弟子である寶聞大師南嶽惟勁撰『雪峯真覺大師紀年錄』（松ヶ岡文庫、未見）があり、それとは別行する『雪峯真覺大師年譜』（『雪峯語錄』附録）がある。さらに語錄には『雪峯廣錄』（椎名氏の下記の論文によれば、成化二〇年「二四八四」の刊本、岸澤文庫藏）、『雪峯語錄』（元祿十五年「一七〇二」刊本、禪學叢書之三『四家語錄・五家語錄』附録、中文出版社）がある。燈史・公案書などでは『景德傳燈錄』卷一六、『宗門摭英集』卷上、『祖源通錄撮要』卷四、『宗門統要』卷八、『聯燈會要』卷二二、『禪門拈頌集』卷一九・二〇、『五燈會元』卷七など。

『廣錄』、『語錄』、『紀年錄』、『年譜』などの書誌については、椎名宏雄「『雪峯廣錄』と『雪峯紀年錄』」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第一四號、一九八二）、鈴木哲雄『唐五代禪宗史』第三節一「雪峯に關する資料の檢討」（山喜房佛書林、一九八五）を參照されたい。また鼓山神晏の語錄『法堂玄要廣集』（師勘僧語）に、ある僧が『雪峯實錄』を製したことを傳えている。

いま、この記述にそつて説明を加えていくこととする。

1. 黃滔撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」

開平二年歲在戊辰（九〇八）夏五月襄行御史充威武軍節度推官前四門博士黃滔撰（『雪峯志』卷八、『中國佛寺史志彙刊』第二輯第七冊）。義存の示寂したその月、黃滔（生卒年推定、八四〇～九一二）によって撰せられたもの。黃滔、字は文江、泉州莆田の出身。乾寧二年（八九五）進士及第、光化中（八九八～九〇二）四門博士。天復元年（九〇二）觀察御史裏行充威武軍節度推官を以て王審知に辟^めさる。『黃御史集』卷五（『四部叢刊』初編、『四庫全書』、『叢書集成』初編）、『全唐文』卷八二六、『雪峯志』卷八、『福建金石志』卷五（『石刻史料新編』第二輯一五）。また鈴木哲雄『雪峯』（唐代の禪僧 9、臨川書店、二〇〇九）に『全唐文』による書き下し文と日譯があり、楊曾文「雪峯義存、王審知資料附編」（『雪峯義存與中國禪文化』、中國社會科學出版社、二〇一〇）に『雪峯志』を底本とした校録がある。

2. 『宋高僧傳』卷一二・義存傳

北宋端拱元年（九八八）、贊寧（九一九～一〇〇二）により編纂された。義存傳は黃滔撰「碑銘」に依っているが、読みやすくなっており、「碑銘」と相互に参照すべきである。

3. 『雪峯廣錄』

本書（以下『廣錄』）は静岡縣焼津市旭傳院岸澤文庫所藏（禪文化研究所にマイクロカードあり）。編集次第は次のようである。

〔第一冊〕表紙に「雪峯眞覺大師廣錄上」の墨書

（六紙缺丁）おそらく天聖一〇年（一〇三二）の王隨撰「福州雪峯眞覺大師語錄序」があった。

1. 雪峯眞覺大師廣錄上

(1) 略傳

(2) 上堂・示衆・機緣問答語（尾題：雪峯眞覺大師廣錄上）

〔第二冊〕表紙に「雪峯眞覺大師廣錄中」の墨書

2. 雪峯眞覺大師廣錄下

(1) 入内論佛心印錄 妙德編

(2) 機緣問答語句（尾題：雪峯和尚語錄終）

3. 雪峯眞覺大師廣錄後序 元豐三年（一〇八〇）孫覺撰

4. 題跋 守方山大雲寺慧眞（椎名氏により永樂元年「一四〇三」の補版時のものと推定されている）

〔第三冊〕表紙に「雪峯眞覺大師廣錄下」の墨書

5. 雪峯眞覺大師偈頌

(1) 慧蟾撰「雪峯眞覺大師偈頌并序」

(2) 偈頌 四十一首

(3) 難題塔銘并序 雪竇明覺大師重顯註

(4) 規制 光化四年（九〇二）義存告示 永明延壽立石

(5) 遺誠 開平二年四月二十八日（九〇八）義存告示 乾德三年（九五六）王俶建

(6) 示寂・建塔

(7) 音略（廣錄卷下、慧蟾撰「偈頌并序」、偈頌、遺誠、示寂・建塔、孫覺撰「廣錄後序」に對する音略）

6. 胡濙撰「雪峯崇聖禪寺碑記文」 宣德八年（一四三三）遠芷・良琛立石（『雪峯志』：遠芷は永樂

一六年（一二一八）當山第六十九代、良琛は宣德八年當山第七十一代）

7. 希儒「補版贊」 永樂元年（一二〇三）（椎名氏により守方山大雲寺慧眞「題跋」はこのときのもの

と推定されている)

8. 雪峯禪寺二十四景詩 續集 天順元年(一四五七) 月菴源潭『雪峯志』: 雪峯第七十六代、成化

一年「二四七五」示寂) 敬題

9. 次韻二十四景詩『雪峯志』: 雪峯第八十三代智明性菴作、弘治七年「二四九四」示寂)

10. 二十四景總詩 當代住山遠孫比丘智明

天聖壬申(一〇三二)の王隨撰「福州雪峯山故眞覺大師語錄序」(流布本『雪峯語錄』附録)によれば、閩中高士である江夏の黃洵武なる者と雪峯山の僧守勛が「雪峯眞覺大師語要」一軸を呈して序引を求められたのに應じて帙首に述べたという。元豐元年(一〇七八)に知事として福州に來た孫覺(二〇四三-一一〇一)が、雪峯山中にその禪語を探し求めた。その孫覺撰「雪峯廣錄後序」にいう、「散亂漫滅し、僅かに存するだけで明らかにできず、ただ王隨の「語錄序」の刻石が得られただけであった。そこで旁搜博採し、重複は削り、數人の僧にゆだねて校正させた。それでも前後の序列は失われ、傳寫による誤りで理に合わないところがある。ひとまず順序をつけたが、知音の考正を待つ」と。『直齋書錄解題』卷一二に「雪峯廣錄二卷、唐眞覺大師義存語、丞相王隨序之」とあることから、孫覺『雪峯廣錄』には王隨の「語錄序」があり、二卷であったことが判る。

後述する流布本『雪峯語錄』には卷下終につづいて至治辛酉(一三三一)雪峯比丘悟逸(『雪峯志』: 第五十三代悟逸樵隱禪師、元統二年「一三三四」示寂)の「跋」が刻されている。それによれば、南宋末の兵火によって版が失われ、福州城の覺如居士が重刊したことを傳える。

守方山大雲寺慧眞(未詳)の「跋」にいう、「兵燹のあと、探し求めたが、ついに得られず、殘念に思った。近ごろ塵英(?)に於て探し求めたところ、虫食いの版木と半分ほどの書を覺如の挽濟堂に見い

だした。敬松學人がそれを完璧にしたので、世に廣く流通させる」と。覺如とは悟逸の「跋」にいう覺如居士のことである。その後の「兵燹」とは、元末明初の争亂の時のことをいうのである。椎名氏が永樂元年（一四〇三）希儒（『雪峯志』：第六十六代、建文三年「一四〇一」副都綱）の「補版贊」は守方山大雲寺慧眞の刊行のときのものであると推察されたのは妥當である。

岸澤文庫本『廣錄』の最も新しい記事は、雪峯第八十三代智明性菴作の「次韻二十四景詩」「二十四景總詩」である。この智明性菴が銷殞していた雪峯の語録を探し出し、書き寫して版木に彫り印行したことが成化甲辰（二四八四）の鼓山住持の智明の「誌」（流布本『雪峯語録』附録）に記されている。以上のことから、岸澤文庫本『廣錄』は成化二〇年（一四八四）の刊本であると椎名氏により推定された。

〔第三冊〕「5. 雪峯眞覺大師偈頌」の末に「音略」がある。『廣錄』卷下、(1)慧蟾撰「偈頌并序」、(2)偈頌、(5)遺誡、(6)示寂・建塔、孫覺撰「廣錄後序」の順序に「音略」が附されている。ということは、このような編次の『廣錄』があり、それに「音略」が附されたのである。

4. 『雪峯語録』

本書（以下『語録』）は、元祿一五年（一七〇二）卍山道白によって印刻された流布本。『雪峯眞覺大師語録』上下二卷と附録一卷の三冊より成る。卍續藏經に收められており、また柳田聖山主編・禪學叢書之三『四家語録・五家語録』の附録に影印されている。編集次第は次のようである。

〔第一冊〕

- * 刻雪峯語録緣起 崇禎己卯（一六三九）林弘衍敬書
- * 雪峯禪師語録序 崇禎戊寅（一六三八）石雨明方撰
- * 附余集生居士答黃元公居士書 得山居士林弘衍敬識

1. 雪峯眞覺禪師語錄卷之上 閩中得山居士林弘衍編次

(1) 略傳

(2) 上堂・示衆・機緣問答語 (尾題：雪峯語錄卷之上終)

〔第二冊〕

2. 雪峯眞覺大師語錄卷之下

(1) 入內論佛心印錄 妙德編

(2) 機緣問答語句

(3) 自制塔銘并序

(4) 示寂・建塔

(5) 師偈語 四十一首

(6) 規制 光化四年(九〇二)義存告示 永明延壽立石

(7) 遺誠 開平二年四月二八日(九〇八)義存告示 乾德三年(九六五)王俶建 (尾題：雪峯眞覺大師

語錄卷下終)

3. 跋 至治辛酉(一二三二)悟逸撰 (『雪峯志』：第五十三代悟逸樵隱、元統二年〔一二三四〕示寂)

4. 雪峯眞覺大師年譜

* * * 雪峯語錄大尾 元祿一四年(一七〇二)卍山道白撰

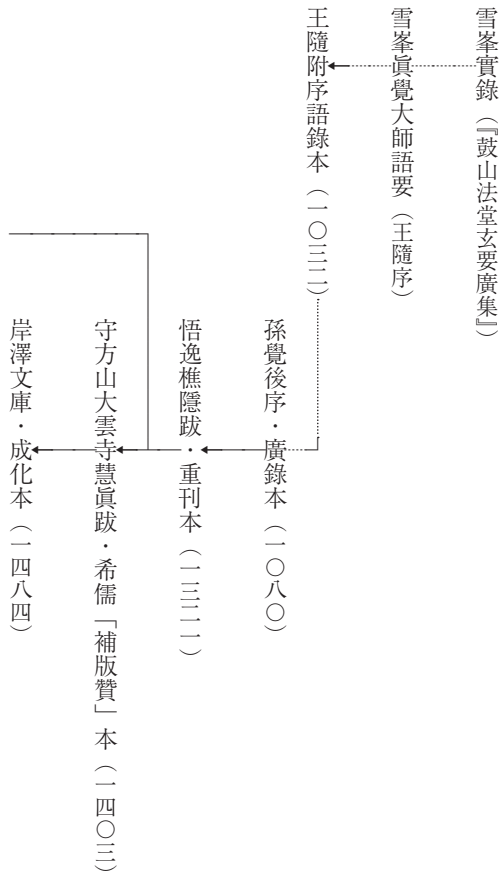
〔第三冊〕 附錄

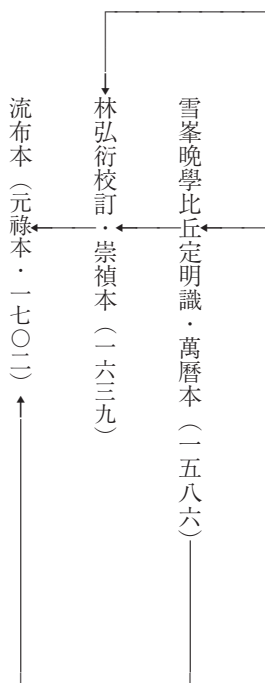
5. 福州雪峯山故眞覺大師語錄序 天聖壬申(一〇三二)王隨撰

6. 雪峯眞覺大師廣錄後序 元豐三年(一〇八〇)孫覺撰

7. 題跋 守方山大雲寺慧真（椎名氏により永樂元年の補版時のものと推定されている）
 8. 慧蟾撰「雪峯眞覺大師偈頌并序」
 9. 胡藻撰「雪峯崇聖禪寺碑記文」 宣德八年（一四三三） 遠芷・良琛立石
 10. 希儒「補版贊」 永樂元年（一四〇三）（椎名氏により守方山大雲寺慧真「題跋」はこのときものと推定されている）
 11. 雪峯禪寺二十四景詩 續集 天順元年（一四五七） 月菴源潭（『雪峯志』：雪峯第七十六代、成化一年「一四七五」示寂） 敬題
 12. 次韻二十四景詩（『雪峯志』：雪峯第八十三代智明性菴作、弘治七年「一四九四」示寂）
 13. 二十四景總詩 當代住山遠孫比丘智明
 14. 誌 大明成化二〇年（一四八四） 鼓山禪寺八十五代住持智明撰
 15. 識 皇明萬曆一四年（一五八六） 雪峯晚學比丘定明撰
 - * * 書 元祿一五年（一七〇二） 卍山道白撰
- 流布本（元祿本）の底本となったものは、明の崇禎一二年（一六三九）林弘衍が舊本を得て編集校訂したものであり、第一冊・第二冊がそれに當る。この林弘衍校訂本（現在は逸書）を得た徑山老隱睡安光和尚（獨庵玄光、一六三〇～九八）が刊行せんとして果たせずに示寂したため、その志を引き継いだ卍山道白が元祿一四年（一七〇一）「雪峯語錄大尾」を書き終え、出版間際になって別本を得た。椎名氏の考證によれば、その別本とは萬曆一四年（一五八六）の定明の識語によって知られる萬曆本である。卍山は林弘衍本（流布本第一冊・第二冊）と別本をくらべ、林弘衍本に無く、別本に順次に所在していたもの5、15を附録として刻し第三冊とした。

鈴木哲雄「雪峯に關する資料の検討」(愛知學院大學『禪研究所紀要』四・五合併號、一九七五年、後『唐五代禪宗史』に改訂收録)に『語録』上下二卷の本文の機縁ごとに見出しをつけて番號を附し、『祖堂集』、『景德傳燈錄』、『宗門統要』、『聯燈會要』と対照させた表がある。椎名氏はこれを基にして『廣錄』本文との異同を詳しく調べて報告されている(前掲書)。共に『語録』、『廣錄』に關する基礎資料である。いま椎名氏の「語録諸本の系統圖」(前掲書)を參考にして示すと次のようである。





このように『廣錄』、『語錄』は孫覺が元豐三年（一〇八〇）に収集した資料をもとにして編集された孫覺本を承けるものであり、雪峯の時代の資料がそのまま傳わったものでは決してない。『語錄』の機縁に鈴木氏が附された番號は三百一則まであり、燈史や公案集に採られぬものも多い。しかし共通する話頭を『祖堂集』や『景德傳燈錄』以後の資料とを比べて見るとき、明らかに『廣錄』、『語錄』は『景德傳燈錄』以後に屬するものである。また『語錄』卷上冒頭部分（鈴木No.1～8）と卷下末尾（鈴木No.300・301）の「塔銘并序」、「入寂」は、萬曆壬寅（一六〇二）に成った。『指月錄』卷一七雪峯章を參照したものである。

なお永覺元賢（一五七八～一六五七）撰「雪峯語錄跋」（『永覺元賢禪師語錄』卷一四）によれば、「予、脱白して自り以來、雪峯の語を渴慕すれども、多く見ざるを恨む。之を大藏に考ずるに及ぶも、竟に遺落して收む弗し。後に雪峯寺藏板を得ること、瑣壁を獲るが如し。但だ其の卷後に錄する所の雜偈、及び藍

氏遺囑、大師遺誡等の篇を見るに、率ね僞妄多し。反つて前人の美を掩う。心に殊に之を病む。一日、古書肆中に在いて、元の至治の間の樵隱逸の所鏤の板を得て、始めて卷末に増す所は皆な其の實に非ざることを知る。今一に樵隱本に依りて校定す。諸方若し木毬下の事を知らんと欲せば、當に是に於て求むべし」とあり、悟逸樵隱跋の重刊本（一三二一）には、雪峯寺藏版の卷後に録される「雜偈」「藍氏遺囑」「大師遺誡」等は無かつたことが知られる。このことより岸澤文庫・成化本『廣錄』の「第三冊」「5・雪峯眞覺大師偈頌」の偈頌・遺戒などは、悟逸樵隱跋の重刊本にはなく、その後の編集で附加されたものであることが判る。

雪峯寺藏版が諸本系統圖のどれに當るかは不明である。現存の『廣錄』、『語錄』には「藍氏遺囑」なるものは見當らない。崇禎七年（一六三四）永覺元賢は林弘衍などの請によつて鼓山に開法し、鼓山の重建に際しても林弘衍は協力しており密接な交際があつた（馮國棟「雪峯語錄編次考」『雪峯義存與中國禪宗文化』二四四頁）。永覺元賢撰「雪峯語錄跋」には林弘衍本のことに觸れないから、林弘衍本よりも先であつたとかと推測され、また林弘衍の「刻雪峯語錄緣起」には元賢の『語錄』のことを言わぬから、それを知らなかつたと考えられる。

5.『雪峯眞覺大師紀年錄』

本書（以下『紀年錄』）は松ヶ岡文庫に所藏される。幸いにして衣川賢次氏が松ヶ岡文庫よりコピーを許可されたものが手元にある。内題下部に「嗣法門人寶聞編錄」「宋住當山元肇重校」とあり、卷首に元肇の雪峯道影贊に「咸淳己巳夏」の年紀がある。これにより、江戸時代の京都で開刻されたものは、『續寶林傳』『南嶽高僧傳』を撰した寶聞大師南嶽惟勁（宋高僧傳）卷一七、『景德傳燈錄』卷一九に立傳）の原著が、後のあるときに最初の校正（或は校刊）がなされ、それを雪峯羸菴元肇（楊岐派四世の晦菴慧光

の法嗣）が一二六九年に重校刊行したものと判る（前掲椎名論文參照）。寶聞大師の原著はおそらくは簡單なものであったとおもわれるが、最初の校正本と原著との區別はほぼ不可能である。問題は最初の校正本に元肇が何を付け加えたかである。既に「内容は『五燈會元』と同文あるいは非常に類似している箇所が多い」（和田善明「雪峯義存の研究」『駒澤大學大學學院研究會年報』第一五號、一九八二）と指摘されているように、このようなものは元肇が附加したものと見てよいだろう。

6. 『雪峯眞覺大師年譜』

本書（以下『年譜』）は、以下の三本が知られる。

（一）『雪峯志』卷五所收本

明の崇禎五年（一六三二）に編輯された徐爌（一五七〇～一六四二）纂輯・林弘衍參定『雪峯志』卷五に『眞覺大師年譜』が存する。崇禎本（尊經閣文庫所藏）は未見であるが、清乾隆重刊『雪峯志』が『中國佛寺史志彙刊』第二輯⑦（臺灣明文書局、一九八〇）、『中國佛寺志叢刊』一〇三冊（江蘇廣陵古籍刻印社、一九九六）に影印されている。

（二）『語錄』所收本

流布本『語錄』卷下の末に録されている。もとは流布本の底本となった明の崇禎己卯（一六三九）得山居士林弘衍が校訂し刊行した『雪峯語錄』に録されていた。卅山道白が元祿一四年（一七〇二）『雪峯語錄大尾』を書き、出版間際になって得た（萬曆本と推定されている）別本には、「年譜」は録されていないかった。

林弘衍が支提上人から示された一帙と自ら探し求めた舊本の二本を細かに校訂して一本にしたものである（『刻雪峯語錄緣起』）。林弘衍の見た一本は悟逸樵隱跋の重刊本（一三三二）だと考えられている（椎名

論文七九頁下)。もし悟逸の重刊本に『年譜』が附されていたなら、以後に刊行されたものに承け繼がれているはずであるが、別本(萬曆本)には無かった。このことから、林弘衍は『雪峯志』所收本を訂正加筆して新編の『語錄』(崇禎本)巻下の末に編入したのである。たとえば『雪峯志』本に無かった乾符元年・中和四年に黃巢の記事を加え、大中九年條に洞山との「斫槽來」の問答、咸通六年條には鼈山成道を加えている。また長慶二年の記事の一部を寶曆二年に移し、また咸通元年の記事を咸通二年に移し、咸通四年の「德山托鉢」を明本『景德傳燈錄』に依って訂正したりしている。

では『雪峯志』本「年譜」は、別行していた「年譜」を採ったものか、それとも新たに徐勣が編集し、林弘衍が參定したものか。『紀年錄』ともかかわってくる問題であり、詳しい考證によって結論を導く必要があるが、筆者は、別行していたものではなく新たに徐勣が編集し、林弘衍が參定したものだったと考えている。

『紀年錄』と『年譜』の内容を詳しく調べられた椎名前掲論文によって比較を簡條書きにすると次のようである。(1)文字語句の異同出入がいちじるしい。(2)『紀年錄』の記事の方が詳細である。(3)『年譜』は『紀年錄』を改變したものではない。(4)『紀年錄』は黃滔撰「碑銘」や『廣錄』の記載との對應が強く、文が冗長、不體裁・未整理である。(5)『年譜』は『紀年錄』よりも簡潔、古い要素もあるが、年譜として整理されている。(6)一が他を底本とする関係にあるのではなく、新舊の部分も、相互に入り組み、一様ではない。兩者に共通する部分が古いといえるが、すべてが惟勁の原形ではない。(7)強いてテキストの系統を求めれば、『年譜』は元肇『紀年錄』以前のものであり、惟勁の原著に初回の校訂本か、或いは別箇の校訂を経たテキストである。

(三) 福建高僧傳本

『（民國）福建通志』卷四六・福建高僧傳卷一・義存章に『雪峯志』より採ったものを載せている。蘇晉仁・蕭鍊子選輯『歷代釋道人物志』（巴蜀書社、一九九八）に影印あり。

以下は燈史・公案書などの禪宗の書である。燈史・公案書は機緣語句を録することが編集の中心となるものであるが、『祖堂集』、『景德傳燈錄』などは黃滔撰「碑銘并序」を補うものである。なお機緣語句は雪峯章に採られるだけではなく、關係した禪師の章に採られていることが多々あるので注意を要す。

7. 『祖堂集』卷七・雪峯和尚章

雪峯章五五則のうち半数近くは本書のみに收録されるものであり、貴重である。

南唐保大一〇年（九五二）、泉州招慶寺にいた靜・筠の二禪徳が「古今諸方法要」を編して『祖堂集』と名づけた一卷に、招慶寺主の文燈（省燈、八九二―九七二）に序を請うて成った。衣川氏の研究（『祖堂集の校理』『東洋文化』第八三號、二〇〇三；『泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集―附 省燈（文燈）禪師をめぐる泉州の地理』『禪學研究』第八八號、二〇一〇）によれば、保大一〇年に成った一卷は現行二〇卷本の初二卷であり、その後の五〇年間に二〇卷本の大部分に相当する増廣が泉州でおこなわれ一〇卷本となった。高麗にはまず一卷本が傳わり、その後、増廣された一〇卷本が傳わった。海東開版にあたって現行本の卷一七及び卷二〇に立傳する海東八祖師が加わり、一〇卷本を二〇卷に分卷し、『海東新開印版祖堂集』として乙巳歲（高麗高宗三二年「二四五」）、晉州南海縣の分司大藏都監において雕造された。

泉州招慶寺は天祐三年（九〇六）王延彬（八八五―九三〇）の創建にかかるもので、稜道者と呼ばれて雪峯と玄沙の間で苦修した慧稜（八五四―九三二）が招聘された（『景德傳燈錄』卷一八・長慶慧稜章、『年譜』）。天成二年（九二七）一〇月、慧稜は福州侯官縣の怡山西院（長慶院）に移る（『淳熙三山志』卷

二一・秩官類二・天成二年條)。その後の法席を繼いだのは、慧稜に嗣いだ道匡(『景德傳燈錄』卷二、生卒年未詳)である。

保福從展(?、九二八)に嗣いだ省燈(文燈)が王延彬の創建した千佛院(泉州開元寺の子院)に招かれ住していたのは後唐天成年間(九二六～三〇)から後晉開運初年(九四四)であり、その年、泉州節度使となった黃紹頗の招きで招慶院に住したが、まもなくして閩末戰亂の兵火(同年二月)によって罹災した。閩が亡び、留從效が南唐の支配する泉州の刺史となり(九四六)、ついで清源軍節度使に任ぜられる(九四九)。その留從效が別莊を寄進し、焼失した招慶院の寺産を繼がせて重修し、ふたたび省燈(文燈)を住持に招いた(衣川賢次「泉州に文燈禪師の遺跡を訪ねる」、『禪文化』二一八號、二〇一〇)。保大一〇年に成る『祖堂集』は重修された招慶院で成ったものである。

このように招慶院は長慶慧稜、保福從展門下によって承け繼がれていた。したがって『祖堂集』の原資料の多くは柳田聖山先生がいわれるように「當時の招慶院の内外に臻集していた雪峰門下の兒孫を中心とした閩域の諸禪流たちが、相互に交していた拈微代別の機語」(『祖堂集』の資料価値(一))『禪學研究』第四四號、一九五三、後に『禪佛教の研究』柳田聖山集第一卷所收、一九九九)であつたと推測できる。後の燈史にくらべて當時の問答の息吹が感じられる。

8. 『景德傳燈錄』卷一六・福州雪峰義存禪師章

雪峰の法系につらなる法眼下の天台德韶(八九二～九七二)に嗣いだ蘇州承天寺永安院の道原(生卒年未詳)による纂輯が景德元年(一〇〇四)に成り、景德年中に眞宗皇帝に上進され、楊億(九七四～一〇二〇)等の刊削裁定が大中祥符二年(一〇〇九)に成り、同四年(一〇一一)入藏した。當時の第一級の知識人によって徹底的な裁定を経たため、『祖堂集』に比べ文章が整い、言筌の猥俗なものは削られ

た。機縁問答が記述の中心となり、行歴は簡単な記述にとどめられる。卷一六に略傳と四五則を収める。

9. 『宗門揅英集』

景祐五年（一〇三八）、越州剡溪超化禪院住持の惟簡（生卒年未詳）が編纂し、皇祐五年（一〇五三）に刊行された公案集成の書。惟簡は雲門宗第四世の泐潭懷澄に法を嗣いだ第五世。現存本は高麗高宗四一年（一二五四）分司大藏都監の重刊本。雪峯は卷上に一六則が採られる。『曉城先生八十頌壽 高麗佛籍集佚』（東國大學出版部、一九八五）、『禪學典籍叢刊』第六卷上（臨川書店、二〇〇一）に影印がある。

10. 『祖源通錄撮要』

湖州西余山拱辰篇『祖源通錄』二四卷（張方平『樂全集』卷三三に熙寧四年「一〇七一」の年紀のある「禪源通錄序」あり）を主なる資料として朝鮮の密契（生卒年未詳）が四卷に撮要したもの。朝鮮中宗二十四年（一五二九）白雲山萬壽菴刊。卷四に雪峯章があり、徳山での開悟の機縁を含む略傳に續いて六則が採られている。『佛教學報』第二十一輯（東國大學校佛教文化研究所、一九八四）及び『禪學典籍叢刊』第六卷上に原本の影印が、『韓國佛教全書』第七冊（東國大學校出版部、一九八六）に校録がある。

11. 『宗門統要集』

馮山大圓菴の宗永が古今の節要機縁一千餘則を集めて『宗門統要』一〇卷とした公案集成の書。椎名宏雄氏の研究により元祐八年（一〇九三）以前の成立（『宗門統要集』の書誌的研究『駒澤大學佛教學部論集』第一八號、一九八七）、元符三年（一一〇一）ごろの刊行（『禪學典籍叢刊』卷一解題）であることが明らかになった。雪峯は卷八に四一則が採られ、そこから三六則が『聯燈會要』にも採られている。『禪學典籍叢刊』卷一（臨川書店、一九九九）に東福寺所藏の南宋版の影印がある。

12. 『林間錄』

禪門の逸話・遺訓など三百餘篇を集めた禪門隨筆。大觀元年（一一〇七）覺範慧洪（一一〇七一—一二二八）撰。雪峯にかかわる五篇を録す。

雪峯和尚亦因見亡僧作偈曰：「低頭不見地，仰面不見天，欲識金剛體，但看髑髏前。」（卷上）

古老衲住山，多託物寓意。既自遊戲，亦欲悟人。如子湖之畜犬，道吾之巫衣端笏。獨雪峯、歸宗、西院皆握木蛇，故雪峯寄西院偈曰：「本色住山人，且無力斧痕。」（卷下）

定上座，不知何許人。臨濟會中，號稱龍象。……巖頭、雪峯、欽山三人往河北，道逢定鎮府來，問曰：「臨濟和尚健否？」定曰：「已化去也。」相顧嘆息。又問：「有何言句示衆？」定曰：「尋常上堂曰：『汝等諸人赤肉團上有一無位真人，常自面門出入。未證據者看！』」欽山曰：「何不道『赤肉團上非無位真人』？」定忽擒住曰：「且道，無位真人與非無位真人，相去多少？速道！速道！」欽色動，不能對。巖頭、雪峯勸解之。定曰：「若不是這兩箇老凍醺，『啜殺尿床鬼子！』」（卷下）

雪峯、巖頭、欽山自湘中入江南，至新吳山之下，欽山濯足澗側，見菜葉而喜，指以謂二人曰：「此山必有道人，可沿流尋之。」雪峯悲曰：「汝智眼太濁，他日如何弁人？彼不惜福如此，住山何爲哉！」（卷下）

昔有僧問雪峯和尚：「臨濟有四偈，意旨如何？」雪峯曰：「我初發足，便往河北，不意中途大師化去，因不及見之，他家宗旨，我所未知，汝尋彼兒孫問之。」僧以問南院，且言雪峯嘗遣之之意。南院望雪峯再拜曰：「和尚眞善知識。嗚呼！今譏謔語人如屋愚子者，聞雪峯用處，可不面熱汗下耶？」（卷下）

13. 『祖庭事苑』卷七

睦庵善卿撰する一種の禪語辭書で、二千四百餘の項目にわたっている。大觀二年（一一〇八）に成る。卷七に雪峯を含む多くの禪師の略傳を載せる。また卷一「雲門傳」「偈頌」「覬毬」「趙州無賓主」「拾遺」「一片田地」「愛龜鼻」、卷二「七十二棒」、卷三「象骨老師」、卷四「雪老人嶺」、卷五「一鎚便成」などの項にも言及がある。

14. 『隆興佛法編年通論』卷二八

隆興年間（一一六三～六四）石室祖瑋（生卒年未詳）撰。後漢明帝の感夢求法より五代末の清涼文益に至る編年體の佛教通史。後梁開平二年條に道愆・長慶・皎然・紹卿・安國弘瑫・芋上座との機緣語句一三則と略傳を録す。

15. 『禪宗頌古聯珠通集』卷二八

南宋の池州報恩光孝禪寺の沙門寶鑑大師法應が公案三三五則と頌二一〇〇首を淳熙二年（一一七五）に集録した『禪宗頌古聯珠集』に、のち延祐戊午（五年、一三二八）に紹興天衣萬壽禪寺の沙門普會が四九三則と頌三〇五〇首を増集した。現行四〇卷本は洪武壬申（二五年、一三九二）中天竺寺沙門淨戒による重校本。雪峯に關する公案は卷二八卷二九に一四則、増集一八則を收める。

16. 『聯燈會要』卷二一

淳熙一〇年（一一八三）大慧下三世の晦翁悟明の編にかかる。雪峯の公案は卷二に四六則を採り、そのうち三六則が『宗門統要』より採られたもの。

17. 『大光明藏』卷下

大慧宗杲に嗣いだ橘洲寶曇禪師（字少雲、生卒年未詳）撰。嘉定九年（一二一六）序。雪峯の話頭を

『景德傳燈錄』から一〇則採り、長慶・玄沙・鏡清・雲門などを育てた功を高く評価する語を附す。

18. 『禪門拈頌集』卷一九・二〇

唐・北宋代の公案集成書。高麗高宗一三年（一二二六）慧謏（一一七八～一二三四）撰。古則一二五則とその拈頌を採録。しかし、モンゴル軍の侵攻により江華島への遷都（一二三二）の際に版本を失った。高宗三〇年（一二四三）南海分司大藏都監で再刊され、原本に三四七則を増補したものとなった。雪峯の公案は四五則が採録される。『高麗大藏經』第四六・補遺Ⅲに影印本（東國大學校、一九七六）、『韓國佛教全書』第五冊に覺雲撰『禪門拈頌說話』と合して編集した『禪門拈頌說話會本』（東國大學校、一九八三）、『禪學典籍叢刊』第七冊に崇禎九年（一六三六）朝鮮天鳳山大原寺版の影印がある。また活字單行本の『懸吐禪門拈頌』（ソウル法寶院刊、一九六六）がある。

19. 『五燈會元』卷七

淳祐一二年（一二五二）に成り、翌年に刊行された。大川普濟（一一七九～一二五三）門下の慧明撰。『景德傳燈錄』以後の五種の燈史の書を集成したもの。五種の燈史の記述を比較考量し、たとえば『景德傳燈錄』に據るところが多いが、時には『聯燈會要』から採るなどの選擇作業がなされている。雪峯の略傳と機緣語句六七則を採る。年代が下るにしたがって資料としての重要度は下がるが、集成したその综合性において、『景德傳燈錄』に次いで重要である。

20. 『五家正宗贊』卷一

寶祐二年（一二五四）希叟紹曇（生卒年未詳）撰。初祖達磨より五家各派の諸祖師七二人に至る略傳。卷一に雪峯の傳記と問答を敘し、希叟の贊を附す。傳記の末尾に雪峯山中の松山に大衆を住まわせるために、先に住していた一尼と定力を競って勝ち、庵を建てた、という他に見られぬ話を引いている。本書に

は無著道忠の注『五家正宗贊助桀』（禪文化研究所基本典籍叢刊）があり、雪峯にかかわる史料を引いていて便利である。

以上は宋代までのものである。その後も多くの燈史や公案書、佛教通史の書が編まれ、雪峯の專章が立てられるが、基本資料は宋代までで十分であり、以下略す。ただ明末に編まれた『雪峯志』には林弘衍の「年譜」より七年遡った「年譜」が録されていることや、歷代住持の略傳を載せ、雪峯山の歴史を知るうえで重要である。また清初の康熙八年（一六六九）に成った紀傳體の歴史書『十国春秋』卷九九に閩王の歸依を中心にした雪峯傳がある。

次に地志類については、中華書局本『祖堂集』卷七・雪峯和尚章の傳記の條に記載したので、それに譲るが、傳記を補い得る重要な記事は多くはない。中華書局本では逸したが、最も重要なものは『三山志』である。

21. 『淳熙三山志』

梁克家（一一二八～八七、泉州晉江縣出身）が、福州に知たりしときに編集した福州の地方志。淳熙九年（一一八二）に完成した。卷三四・寺觀に雪峯崇聖禪寺條がある。『宋元地方志叢書』第一二冊（臺北，大化書局印行，一九八〇）、李勇先校點本（宋元珍稀地方志叢刊甲編5・6，四川大學歷史地理研究所學術叢書，四川大學出版社，二〇〇七）がある。

外典に見える雪峯の傳記資料で目視したものは以下の通り。

22. 『南部新書』 癸卷（中國文學參考資料叢書，中華書局，一九五八）

北宋大中祥符中（一〇〇八～一六一） 錢易（九六八～一〇二六）撰。

法眼姓魯，雪峯姓會。或問雪峯：「師何姓也？」答曰：「魯人不繫腰。」却問法眼：「師何姓也？」

答曰：「雪峯繫腰帶。」

23. 『後山談叢』（宋元筆記叢書，上海古籍出版社，一九八九）

陳師道（一〇五三～一一〇一）撰。卷六にいう、

巖頭、雪峯、欽山同行，至湖外，詣村舍求水，舍中獨一女子，見山愛之，爲具熟水，而山盞中有同心結，山諭意而藏之，遂稱疾而留。巖、峯既行，復還訪之，則已與女納昏，是夕成禮。乃誘出之，投之棘叢，展轉鉤挂，而不能自出，忽大呼曰：「我悟矣！」遂棄去。既出世，每升座即曰：「錦帳繡香囊，風吹滿路香，大衆還知落處麼？」衆莫能對。久之，傳至巖頭，巖教之曰：「汝往，但道『傳語十八子，好事潘郎。』」僧既對，山曰：「此是巖頭道底。」僧又無語，余爲代曰：「熟處難忘。」

24. 『莆陽比事』（四川大學歷史地理研究所學術叢書『宋元地理史料匯編』（三）四川大學出版社，二〇〇七）

嘉定甲戌（一二一四）、南宋・李俊甫（字幼傑）撰。唐以來の泉州莆田の事を四言詩で敘し、諸資料より采掇した注記を附し、七卷としたもの。卷七「禪林高僧，佛岡戒尼」條に「清源志」「傳燈錄」より引いていう、

義存，姓會，年十二，于莆田玉潤寺出家「今華嚴寺，塑像猶存。」徧游禪會，緣契德山。後歸閩結庵象骨山。爲雪峯初祖，號眞覺。「清源志，傳燈錄」

25. 『游宦紀聞』 卷八（唐宋史料筆記叢刊，中華書局，一九八一）

南宋・張世南撰。嘉定（一二〇八～一二二四）～紹定（一二二八～一二三三）頃の人。雪峯に關する三條の記

載がある。

雪峯爲刹，與徑、蔣諸山相甲乙。懿宗咸通十一年，僧義存開山創寺。乾符二年，賜號眞覺禪師。

傳道德山五祖寺有木毯，相傳謂常受眞覺役使，呼僕招客，毯皆自往來。嘉泰間寺災，毯忽袞入池中，得不壞。

山周遭百里間，皆叢菁鬱竹筍，味極甘美。寺衆自三月至五、六月猶饜飫，亦覺所植也。

〔西口注：叢竹筍は叢公竹ともいう。元・李衍撰『竹譜』卷八、清・王士禎撰『香祖筆記』卷九により詳しい傳説が見える。〕

26. 『朱子語類』卷一二六

咸淳六年（一二七〇）、黎靖德編。

雪峯開山和尚住山數年，都無一僧到。遂下山至半嶺，忽有一僧來，遂與之俱還。先生曰：「若是某，雖無人來，亦不下山。」

27. 『石倉歷代詩選』卷一一一・雪峯義存祖師偈條

曹學佺（一五六七～一六二四）撰。

天色清明綠嶂分，色身趨背底辛勤，法門一悟無生指，萬里虛空絕點雲。

自述：思量未到雪峯時，愛把浮生取次疑。及至法門非佛法，到頭無我亦無師。

28. 『徐氏筆精』卷七・雪峯檀越條

徐炯（一五七〇～一六四二）撰。

雪峯祖師，初至福州，求一菴基弗得。侯官人藍文卿指門首池畔大枯樹下草菴，與師居之。唐咸通十一年，見四雲衲奔轉，難安廣衆，將所居屋宇三百餘間，米倉十二間，莊田二十所，水牛三百六十頭，諸莊

田地，各立契書分明，歲收米一萬一百石，盡捨入常住，建大梵刹，即今之雪峯寺也。乾符二年，閩忠懿王具奏僖宗，敕號禪師眞覺大師，封檀越藍文卿明護侯王，男藍應潮通祐神君。今護法伽藍，實文卿父子也。歷數百年，香火不絕。使當時不發心捨此，誰其逼之，文卿不難一決。不惟獲福田利益，而寺存則香火永以不墜。今之擅文卿之富者不乏其家產，留以遺所，不知之何。人至於布施，錙銖慳惜，悲夫悲夫。

〔西口注：藍文卿が忠懿王の具奏によつて封を賜つたのは、『紀年錄』『年譜』によれば光化元年である。

なお徐煥纂輯『雪峯志』卷八に「捨田宅爲梵宇遺囑 唐藍文卿」を載せ、更に詳しく記している。〕

29. 『閩小記』卷二・雪峯條（瓜蒂庵藏明清掌故叢刊，上海古籍出版社，一九八五）

周亮工（一六二一—一七二一）撰。

候官雪峯之顛，有泉一坎，纔深數寸，潮至則盈，潮退則縮，故名應潮，然山去海潮數百里也。有萬松關，古木二株，一爲眞覺大師手植，直上參天；一爲閩王手植，樛而蔽地。所造石塔，四周作卵形，傳祖師識：「石卵爆盡，我當再來」，近皆荒廢。曩滾木球亦無存矣。

30. 『五代詩話』（中國古典文學理論批評專著選輯，人民文學出版社，一九八九）

王士禛（一六三四—一七二一）原編・鄭方坤刪補。王士禛の原本六四二條より二一六條を刪り、七九八條を増入。卷八・義存條にいう、

雪峯難提塔，義存禪師所豫造，自序曰：「夫從緣有者，始終成壞：非從緣得者，歷劫常堅。堅則在，壞則捐。雖然離散未至，何妨預置者哉！所以石室木函，搬土爲龕。諸事已備，脚北頭南，比至其時，橫山睡酣。」塔後黃滔爲作銘者也。蘸月池旁有古杉，乃閩王審知與義存手植，皆數十圍。義存植者直而參天，閩王植者樛而逮地。水磨下絕雀，初義存題云：「庵前永日無狼子，磨下終年絕雀兒。」至今信然。

（補）閩書

唐懿宗咸通六年七月、雪峯祖師登象骨山曰：「眞吾居也。乃誅茅爲庵，學徒翕然。其山屬侯官縣，環控四邑，峭拔萬仞，先冬而雪，盛夏而寒，因以雪峯名焉。師住山後，嘗作詩曰：「光陰迅速暫須臾，浮世何能得久居。出嶺年登三十二，入閩早是四旬餘。他非不用頻頻舉，已過還須旋旋除。報與滿朝朱紫道：閩王不怕佩金魚。」（補）小章齋詩話

〔西口注・同じ記事は鄭方坤撰『全閩詩話』卷一一にも載せる。なお「唐懿宗咸通六年七月」は「唐懿宗咸通十一年」が正しい。〕

最後に、最近出版された雪峯義存に関する專著二冊。

31. 鈴木哲雄著『雪峯 祖師禪を實踐した教育者』（臨川書店、二〇〇九）

臨川書店の「唐代の禪僧」シリーズの第九冊。雪峯義存を総合的に扱った最初の書物である。

32. 楊曾文主編『雪峯義存與中國禪宗文化』（中國社會科學出版社、二〇一〇）

二〇〇八年一月二十九日、中國佛教文化研究所と福建省佛教協會の共同主催によって、雪峯義存禪師圓寂一千一百周年を記念して「雪峯義存と中國禪宗文化」を主題とする學術研討會が福建省閩侯縣の雪峯山で開催されたときの論文集。論文二八本を収録。雪峯の傳記にかかわる論文には以下のようなものがある。

〔雪峯義存的生平考述〕王榮國（廈門大學教授）

〔雪峯義存生平中的幾箇問題〕徐文明（北京師範大學哲學與社會學學院教授）

〔雪峯義存禪師的生平事迹〕法緣（閩南佛學院講師）

〔閩主王審知與雪峯義存の往來〕楊維中（南京大學哲學系教授）

「雪峯寺成立初期諸問題之我見」黃夏年（中國社會科學院世界宗教研究所編審）

「雪峯語錄編次考」馮國棟（浙江大學古籍研究所副研究員）

「雪峯義存、王審知資料附編」楊曾文校錄（中國佛教文化研究所所長）

（二〇一三·六·一八）

【付録】

一、『祖堂集』を讀解するための參考書

衣川 賢次

『祖堂集』の版本が韓國慶尚南道伽耶山海印寺において發見されてより八十餘年、本格的な研究が一九五〇年代から始まってより六〇年。その研究史については、

衣川賢次「柳田先生の『祖堂集』研究」（『禪文化研究所紀要』第三〇號，二〇〇九）

を讀みたい。また『祖堂集』の編纂された歴史的背景を知るには、歴史學者の研究が信頼するに足る。

竺沙雅章「唐・五代における福建佛教の展開」（『佛教史學』第七卷第一號，一九五七）

『祖堂集』の讀解に有用な參考文獻としてまず舉ぐべきは、言うまでもなく、

入矢義高・古賀英彦『禪語辭典』（思文閣出版，一九九一）

であつて、語義のみならず、禪的思維の特徴への注意が行き届いている。次に、

太田辰夫『祖堂集』語法概説』（『中國語史通考』一四四―二二〇頁，白帝社，一九八八）

である。この概説は『祖堂集』の文章の語法を『中國語歴史文法』（江南書院，一九五八／復刻版 朋友書店，二〇一三）の文法枠に従つて解説している。この『中國語歴史文法』は現代中國語の文法枠をつかい、現代中國語の歴史的淵源をたどる試みであつた。その結果、現代中國語の文法は唐代の口語文まで遡ることが證明された。ということは、『祖堂集』のような唐五代の口語文を讀解するのに、現代中國語の言語感覚が重要だということにはかならない。むしろ現代語の力だけでは讀解は困難であるから、太田先生は古白話の訓練のためのワークブック『中國歷代口語文』（江南書院，一九五七）も用意された。しかも

五〇年以上も昔にである。「祖堂集」語法概説」は文法に關わる語彙の説明を主としているから、索引を利用すれば『祖堂集』の虚詞辭典として、ただちに意味を知ることができるのも、太田先生の概説の優れたところである。引用文に譯文が附してあるのもありがたい。この『禪語辭典』と『祖堂集』語法概説』の兩者には、今ではむろん補うべき點もあるが（そんなことは使う者が各自でやればいいのだ）、この辭典と概説がわれわれの讀解の出發點である。

これに次ぐ參考書は、

志村良治『中國中世語法史研究』（三冬社、一九八四）

これも必要に應じて卷末の語彙索引を利用すれば、虚詞の辭書としても使える。敦煌發見の俗文學資料（主として變文、講經文、曲子詞）はやはり唐宋五代宋初の書寫にかかる寫本が主體であるから、『祖堂集』と同時代資料と言える。吳福祥『敦煌變文語法研究』（中國傳統文化研究叢書、岳麓書社、一九九六）は變文のみならず詩詞曲小説語録や『祖堂集』とも對比した語法研究書。

『祖堂集』が編纂された五代は、漢語史の區分では中古漢語（の後期）に當り、言語變化の指標となる口語語彙、とりわけ虚詞が重要であるゆえ、語彙語法の研究もこれに集中しているわけである。一九八〇・九〇年代に中古・近代漢語研究のブームがあり、相次いで集釋の書が出版されたのであるが、その主要なもの收録語彙をピンイン順に配列した總合索引が出ていて、たいへん便利である。

玄幸子『口語語彙資料七種總合拼音索引』（大阪市立大學『中國學志』師號、一九九二年二月）

は以下の七種の索引。

『詩詞曲語辭匯釋』張相、中華書局、一九七七（第三版）

『詩詞曲語辭例釋』王鐸、中華書局、一九八六（增訂本）

『詩詞曲語辭雜釋』林昭德，四川人民出版社，一九八六

『唐宋筆記語辭匯釋』王鐸，中華書局，一九九六

『敦煌變文字義通釋』蔣禮鴻，上海古籍出版社，一九八八（第四次增訂本 第二版）

『魏晉南北朝小説詞語匯釋』江藍生，語文出版社，一九八八

『魏晉南北朝詞語例釋』蔡鏡浩，江蘇古籍出版社，一九九〇

土肥克己『十一種詩詞曲詞典綜合索引』（汲古書院，二〇〇七）は上掲のうち四種と戲曲語彙の研究書七種の索引で、他に六種の文言虚字著作の索引も入っているが、『祖堂集』を読むには玄氏の索引のほうがいい。

このほか、有用なものは以下の兩書である。

董志翹・蔡鏡浩『中古虚詞語法例釋』吉林教育出版社，一九九四

江藍生・曹廣順『唐五代語言詞典』上海教育出版社，一九九七

詞類べつに歴史的考察をした専門研究も出ている。

曹廣順『近代漢語助詞』（語文出版社，一九九五）

孫錫信『近代漢語語氣詞』（語文出版社，一九九九）

馬貝加『近代漢語介詞』（中華書局，二〇〇二）

ただし、中國のこの種の工具書は便利ではあっても、表層的な歸納法しかできない語學者の通弊から来る缺點がある。それをわきまえたうえで繕くことが、不可缺の用意である。

禪の語録を読むための全般的な解説には、

小川隆『中國の原典讀解』（田中良昭編『禪研究入門』（第二版，大東出版社，二〇〇六）

があり、讀解に必要な多くの工具書を網羅しつつ、その使いかたの心構えを説いている。

次は實際に『祖堂集』を讀解した先行研究。

「『祖堂集』牛頭法融章疏證」(『祖堂集』研究會報告之一、丘山新、衣川賢次、小川隆)(東洋文化研究所紀要第一三九冊、二〇〇〇)

「『祖堂集』鳥窠和尚章と白居易」(『祖堂集』研究會報告之二、松原朗、衣川賢次、小川隆)(同、第一四〇冊、二〇〇〇)

「懶瓚和尚『樂道歌』攷」(『祖堂集』研究會報告之三、土屋昌明、衣川賢次、小川隆)(同、第一四一冊、二〇〇一)

これは東洋文化研究所で一九九六年から二〇〇八年まで續いた「祖堂集研究會」(月一回)の初期の會讀の成果。一章ごとの詳細な譯注に關聯論文を附すというスタイルを採る。また、

小川隆『語錄のことば 唐代の禪』(禪文化研究所、二〇〇七)

は『祖堂集』と『景德傳燈錄』の禪の對話を材料に唐代の禪思想史を讀み解いていて、今や禪語錄の研究に必讀の文獻となった。禪僧の對話を理解するには、言葉の意味がわかってても、思想的な視野があつてはじめて十全な知的理解に到る。こういう近年の成果に比べると、以前に禪文化研究所で一二年(一九六七～七八)を費して通讀(卷五～卷二〇)した時の記録をまとめた、

古賀英彦『訓注祖堂集』(花園大學國際禪學研究所研究報告第八冊、二〇〇三)

柳田聖山『訓注祖堂集(卷五)』(『禪文化』一三二～一四四、一九八九～九二)

などは、今から見るとやはり時代的制約を免れなかった一九七〇年代の研究水準を示している。『祖堂集』

の讀解に『祖堂集』だけを讀んでいたのでは讀解にならない。データベースのない時代でもあり、いまだ諸テクストの比較の視點もなく、参照すべき思想史的俯瞰もない摸索時代だった。詳細かつポイントを押えた譯注資料を用意して會讀に供する研究會のシステムが確立したのは、八〇年代後半からであり、資料を事前にメール配信することによって討論の充實を圖るようになったのは、ごく最近のことである。

われわれの研究班の『祖堂集』卷七雪峯章および卷一〇以降の讀解には、

入矢義高「雪峯と玄沙」（一九八二；『増補自己と超越』，岩波現代文庫，一〇二二）

入矢義高「雲門の禪・その向上ということ」（一九八四，同上）

入矢義高「玄沙の臨濟批判」（一九九一，『空花集』，思文閣，一九九二）

入矢義高監修、唐代語錄研究班編『玄沙廣錄』上中下（『禪文化研究所』一九八七、一九八八、一九九九）がたいへん参考になる。新刊の鈴木哲雄『雪峯 祖師禪を實踐した教育者』（唐代の禪僧九，臨川書店，二〇〇九）は雪峯研究の初の專書であるが、雪峯の對話の讀解においても、禪思想の理解においても、おそらく低水準のシロモノなのに驚きかつ呆れる。

これまで発表・出版された『祖堂集』研究の論文・專著の目録が出ている。

王閏吉「『祖堂集』研究綜述」（『東亞文獻研究』第八輯，二〇一一）

これは韓國の雜誌に發表されたもの。二二〇本もの論著をリストアップしている。『祖堂集』研究はいまや世界的顯學のようである。著者は『祖堂集詞典』を執筆中というし、著者を含む中國の研究はほとんどが語學方面からのアプローチである。博士論文・博士後論文として出版された専門書も多く、なかでも

海師範大學や四川大學では指導教授が博士生・博士後生に『祖堂集』の詞類をひとつづつ、動詞・形容詞・副詞・疑問詞・介詞……などと振り分けて執筆させているという。これはいかにも中國的人海戰術であるが、はたしてこれが『祖堂集』の讀解の役に立っているのかは、おおいに疑問である。その代表的なものが、

曹廣順・梁銀峯・龍國富『祖堂集語法研究』（河南大學出版社，二〇一二）

という本。これが中國の『祖堂集』語法研究の代表と言う理由は、その缺點をもっともよく體現しているからである。著者のひとりは中國社會科學院語言研究所の老研究員なのに、佛教學や禪學の基礎知識をまったく缺いていて、至るところで誤讀をしていることさえ本人は氣づいていない。かれらの研究なるものは、『祖堂集』という書物をよく理解するためではなく、わかったことだけを細かく分類しただけのものである。詳しくは衣川「祖堂集語法研究瑣談」（『花園大學文學部研究紀要』第四四號，二〇一二）を見られたい。以下に目睹した單行專著の書名だけを列挙しておく。

張美蘭『祖堂集語法研究』（商務印書館，二〇〇三）

譚偉『祖堂集』文獻語言研究』（俗語言研究叢書，巴蜀書社，二〇〇五）

林新年『祖堂集』的動態助詞研究』（上海三聯書店，二〇〇六）

葉建軍『祖堂集』疑問句研究』（中華書局，二〇一〇）

徐琳・魏艷伶・袁莉容『祖堂集』稱謂詞語研究』（四川大學出版社，二〇一〇）

李艷琴・郭淑偉・嚴紅彥『祖堂集 五燈會元校讀』（巴蜀書社，二〇一一）

田春來『祖堂集』介詞研究』（中華書局，二〇一二）

(二〇一二・三・三三〇)

『正法眼蔵』・有時卷私釈

松岡 由香子（花園大学非常勤講師）

はじめに

これは二〇一一年一二月から行われた名古屋の「眼蔵研究会」の討論を経たものである。参加者は石井修道、伊藤秀憲、田島毓堂、吉田道興その他の各先生、院生などである。なお、紙面の制約上、「諸釈の検討」は割愛した。

『正法眼蔵』有時の卷は仁治元年（道元四一歳）、『正法眼蔵』では九番目に書かれている。興聖寺開堂五年目を迎えて、ようやく道元の仏法を人々が注目しはじめた時期といえよう。いまだ覺曇門下の懷鑑、義介、義尹、義演、義準らの入門前である。

この卷は「示衆」ではなく「書」と記されている。これに先立つ卷で示衆でないのは《伝衣》の「記」、《礼拝得髓》「書」であり、それらは比較的長いものである。七五卷本の構成から見ると二〇番目に当たり、はじめの卷々は迷悟、修行、菩提に関する重要なものであり、それらに比すればそれほど重要な位置

にはないといえる。だが《有時》は《授記》、《全機》など「時」に関するものの劈頭に置かれる巻である。

初卷の《現成公案》には「時」に関係する次のような重要な言及がある。

「たき木はいとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちあり、さきあり。かのたき木、はいとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ……。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり、このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり」。

この前には迷の様子が説かれ、この後にはさとりの風光が説かれるが、なぜ、薪や生死や春などの「時」が、その「迷」と「さとり」の間で説かれるのだろうか。

仏教はそもそもゴータマ・ブッダの生老病死の問いからはじまる。この私が生まれて、今このようにあり、そしてやがて老い、病を得て死ぬ、それは苦であるという自覚である。しかし、何より、大きな苦は死であろう。それゆえ、仏道のみならず、あらゆる宗教は死を超越する道を示す。インドでは生まれによる四姓があり、さらに輪廻という苦しみ加わった。死んでおわりではなく、次の生により悪いものに生まれる可能性があり、その生死を無限に繰り返すという恐怖があった。この苦しみは「私」という存在と「時」という二つの事柄に関係している。「私」という存在がいつか消滅してしまい、時はずっと続くのに私はいない、あるいは私が悪い環境に存在し続けるという苦悩である。その苦しみから脱するのに二つの

道がある。「私」が永遠の生命を得て、苦しみのない世界で生き続ける（キリスト教、イスラーム、浄土教など）という道と、もはや生まれ変わらず、今、ここに苦しみがないという道である。

仏道は後者であり、「わたし」の認識における根本的転換であり、それにともなう世界（方法）と時との関わりの実存的転換であり、そこに生死（自己と時）を問い直すことが必然的に含まれる。

この時と（私の、人間の）存在そして死を問うことは、西洋哲学においても根本問題であり、例えばハイデガーは「覚悟性（最も自己的な責め在ることへと、不安を覚悟して沈黙して自己を投企すること）が、本来的に、自分がありうる場所のものに成るのは、終りへの了解的存在として、すなわち死への先駆としてです」（『存在と時間』六二節）といい、それは道元の「誠にそれ無常を観ずる時、吾我の心生ぜず、名利の念起こらず。時光の太だ速やかなることを恐怖す」（『学道用心集』一）と通ずる。

それゆえ《有時》は近代に至って多くの哲学的解釈がなされてきたので、現代哲学とどう切り結ぶのかということも重要な課題であろう。

一章 有時とは

一節 有時八句

古仏言、

有時高高峰頂立、

有時深深海底行、

有時三頭八臂、

有時丈六八尺、
有時拄杖扠子、
有時露柱燈籠、
有時張三李四、
有時大地虛空。

〔注釈〕

○有時 この語は普通は「ある時」「時あって」という副詞であるが、道元はそれを「有時」という術語として使う。だが、それを概念として固定しないためか、『正法眼藏』の他の巻ではほとんど使われない。現代語訳することはきわめて難しい。

*道元用例〈ただ春秋に華果あるにあらず、有時かならず華果あるなり〉《空華》、〈しることは有時なりといへども、神通はこれ神通なり〉《神通》、〈しかあれば乃能究尽の正当恁麼時と、乃能知是の正当恁麼時と、おなじくこれ面の有時なり〉《諸法実相》。

○高峰頂立、深深海底行 修行の様をいう薬山の次のような問答に由来。

『景德伝灯録』卷一四、薬山章「又た問う、『如何か是れ戒定慧』。師曰く、『貧道の遮裏には此の閑家具（役にたたない無駄な道具）無し』（翱）『玄旨を測るなし』。師曰く、『太守よ、此の事を保任することを得んと欲すれば、直に須く高山頂に向つて坐し、深深海底に行ずべし。閨閣（ねや）中の物、捨て得ざれば便ち滲漏（微細煩惱）と為る』。師、一夜、山に登り経行す。忽ち雲開けて月を見るに大笑一声す。……李（翱）再び詩を贈つて曰く、『幽居を選び得て、野情を愜む（よあし）／終年、送る無く、亦迎える無し／有時、直に孤峰頂に上り／月下、雲を披いて笑一声』（T51,p312b）

『景德伝灯録』卷一七雲居章「古人道う、此事を保任するを得んと欲すれば、須く高山頂に向つて立ち、深深水底を行くべし。方に此子の氣力有つて、汝、若し大事、未だ辨ぜずば且須く玄途を履踐せよ」(T51.p335a)。

『景德伝灯録』卷一八葉山語「遮箇は是、易く得るものならず。須く高山頂に向つて立ち、深深海底に行くべし。此処、行くこと易からず」(T51.p40c)。

*道元用例〈包含のときは、たとひ山なりとも、高山峰頭立のみにあらず、たとひ水なりとも、深深海底行のみにあらず〉《海印三昧》。

○三頭八臂 頭が三つ臂が八つ「三頭六(八)臂」は仏・菩薩の類ではなく、インドの神(阿修羅、摩醯首羅天、降三世明王)あるいは那咤太子(毘沙門天王の第三太子、仏法の守護神)であり、怒髪天を衝き、武器をもつ姿である。密教では、この異教の神をも、大日如来が仏教に帰依しない強情な民衆を力づくでも帰依させるため自ら變化した身とするから、仏の一種である。これを阿修羅とする訳や解釈が多いが、採らない。

*道元用例〈作廢生ならんかこれ仏性。還委悉廢、三頭八臂〉《仏性》。

○丈六八尺 仏は立って一丈六尺、坐って八尺というから、仏のこと。仏身は三十二相の一つとして金色だから、丈六金身ともいう。

○拄杖払子 拄杖と払子は、両方とも禪僧が用いた日常の道具。拄杖は遍參の時に用い、払子は蚊や蠅を払うのに使うものであったが、儀式や説法のために手に持つて威儀を正した。

用例『碧巖録』一八則「拄杖子を識得せば一生參学の事、畢れり」(T48.156c)など、『碧巖録』一一則「雲(門)、払子を竖起す」(T48.162a)など。

○露柱灯籠 露柱はむき出しになっている柱、灯籠は灯火を入れて外を照らすもの。共に寺に普通にあるもの。

用例『碧巖録』一五則評唱「設使一時に言無く句無きも露柱灯籠何ぞ曾て言句有らん」(T48.155b)など。

○張三李四 張氏、李氏は、田中、鈴木のように中国によくある姓。三、四は、三男坊、四男坊であり、よって普通のだれそれ。

『景德伝灯録』巻一九保福章「人有つて仏殿の後従り過ぎるに、是れ張三李四なるを見る」(T51.p353a) など五回。

*道元用例〈さきのは誰といまのは誰と、その名は張三なりとも、その人は李四なり〉《説心説性》。

○大地虚空 天地万物というときの天地と同じ。

用例 『景德伝灯録』巻一八玄沙章「我が身心は大地虚空の如し」(T51.p346b 細字注)。

【現代語訳】

古仏が言う、「有時・高高峰頂に立ち、有時・深深海底を行く、有時・三頭八臂、有時・丈六八尺、有時・拄杖扠子、有時・露柱灯籠、有時・張三李四、有時・大地虚空」と。

【解釈】

〈有時〉以下の原文をふつうに読めば、「あるときは、高高なる峰の頂に立ち、あるときは、深深なる……」となり、〈有時〉は時間を表す副詞であり、句の本体は出来事や物で、〈有時〉はそれに付随従属している詞にすぎない。しかし、〈有時〉が「あるとき」と読めないことは、道元が少し後に、はっきりと〈しかあるを、仏法をならはざる凡夫の時節にあらゆる見解は、有時のことばをきくにおもはく、あるときは、三頭八臂となれりき〉と云っているのだから疑問の余地はない。〈有時〉はこれから道元が解釈していく根本語なのである。

この八句の始めの二句には、出典がある。『景德伝灯録』巻一四、一七、二八であるが、いずれにも「有時」の語がない。推測するに『景德伝灯録』巻一四の李(翱)の詩に「有時、直に孤峰頂に上り」とある「有時」に着目して、この巻が発想されたと思われる。また雲居道膺は薬山のこの言葉を「古人道く」と

引用しているが、道元は「古仏」とする。「古仏」は道元にとって最高の尊称であり、薬山への非常に高い評価が窺われる。

《高高峰頂立、深深海底行》は、元来の文脈からすれば薬山が要請している修行のあり方、しかも「易く得るものならず、……此処、行くこと易からず」（卷二八）という「玄途」（卷一七）、すなわち厳しい仏道の様子である。しかしながら、初二句の《高高峰頂立、深深海底行》については、《有時》の中で論じられることはない。ただ後で「山」「海」として展開されることに関係していよう。山と海（水）は尽界あるいは諸法を表現する道元好みの表象でもある。

次に二句ずつ組になって《有時三頭八臂、有時丈六八尺、有時拄杖扠子、有時露柱灯籠、有時張三李四、有時大地虚空》と続くが、すべて道元の創作の頌である。「三頭八臂」を仏とする解釈はほとんどないが、《仏性》巻の最後に《作麼生ならんかこれ仏性、還委悉麼、三頭八臂》とあった。《仏性》巻で説かれた内実は、仏でないものには仏性はない、ということであつたから、その解釈においては三頭八臂も仏の一身現と捉えた。「三頭八臂」は道元の用例では《仏性》巻とこの巻にしか使われていないから、同じ意味にとって仏のありようとする。《丈六八尺、三頭八臂》は、仏の形相として大きな対比をなしている。《有時》の後の展開では「丈六八尺」ではなく「丈六金身」が多いが、この仏のあり方である《丈六金身、三頭八臂》がその後の展開で八句の中ではもっとも多く言及され、それは「有時」の内実と無関係ではあるまい。

次の対は《拄杖扠子、露柱灯籠》であり、寺院に普通にあるもので、目前にあるものと言ってもいいだろう。《張三李四、大地虚空》の対は、どこにでもいる普通の箇々の人々と、その衆生がそこに生きて働く大地と大空（環境世界）である。よく見れば、「三頭八臂」には三、八が入っているのに呼応して、六、

八という数字が入った「丈六八尺」を出してきて対句にしており、また衆生（凡人、人間）を表すのに「張三李四」と三、四が入る。言葉の天才、道元ならではの句である。

この八句について長谷川『注釈』は「道元にとつて、聖と俗、莊嚴と卑近は対立する概念ではない。その二つの間の自由自在の往来こそが大切なのである。それだからこそ「有時張三李四」との対に「有時大地虚空」と解き放つ。もつとも身近で平凡な存在である。三郎さん、四郎さんも有時ならば、全世界、全宇宙も有時であるといふのである。……道元は何かある話題についてかたうなどとしているのではない。世界のすべてを丸ごと問題にしかかっているのだ——といふことがはつきりと感じられるのである」（Ⅰ・五三頁）という。そうも言えよう。

しかし、八句並べて「有時」と頭に付けられていることには重い意味がある。それは例えば《如是》が、次のように仏祖の現成としていわれているのと同じ事態を指すだろう。そこでは「拄杖拈子」「拈華破顔」……「松操竹節」が《如是》すなわち究尽の実相として等置されている。

《仏祖の現成は、究尽の実相なり。実相は諸法なり。諸法は如是相なり……如是拄杖拈子なり、如是拈華破顔なり。如是嗣法授記なり、如是參学辦道なり、如是松操竹節なり》《諸法実相》。

《有時》冒頭でも道元は、《有時》と《高高峰頂立……》を、ただ並記しているのであり、《有時》を「ある時」という副詞的なものでもなく、主語でもないものとして読ませようとの意図を感じる。つまり、およそ主語にならないもの、「あるもの」ではないところを指す言葉が《有時》である。『御抄』が「たとえば」、あるとき有時は問訊礼拝し、あるとき有時焼香礼仏し、にあらず非二仏法所談一。是は尽十方界有時なるべし。有時（の）外（に）更（に）あるべからず不可有別法」（五頁）というように、《有時》と《高高峰頂立……》は、いわば同格であって、《高高峰頂立……》もまた、あること、あるもの、主語となることができない。この副詞でもな

く、およそ主語にならないもの、「あるもの」ではないところの〈有時〉が、根本語としてこの巻を通して開示されていく。有時がどういう事態であるのかといえ、さしあたって、それが高高峰頂立……大地虚空であるといえよう。この八句は、「有時」を除くと、前の四句が主体のあり方として修行と成仏（修証）であり、後の四句が物と主体と環境であり、これらが、どちらかといえ「有」に傾くのに対して、この巻では「時」に重点をかけて、〈有時〉を分節し参究している。

二節 有時の定義

いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり。丈六金身これ時なり、時なるがゆゑに時の莊嚴光明あり。いまの十二時に習学すべし。三頭八臂これ時なり、時なるがゆゑにいまの十二時に一如なるべし。十二時の長遠短促、いまだ度量せずといへども、これを十二時といふ。去來の方跡あきらかなるによりて、人これを疑著せず。疑著せざれども、しれるにあらず。衆生もとよりしらざる毎物毎事を疑著すること一定せざるがゆゑに、疑著する前程、かならずしもいまの疑著に符合することなし。ただ疑著しばらく時なるのみなり。

〔注釈〕

○ 丈六金身 仏身の形容。

用例 『景德伝灯録』卷一〇趙州章「老僧、一枝草を把りて、丈六金身と爲し用う」(T51.277a)。

○ 今の十二時 道元の頃、ふつうに通用していた時（一日）の数え方で、「一時」は、現代のほぼ二時間。

○ 習学 文字通り習い学ぶことであるが、道元は修行、参学の意味ではほとんど使わない。

* 道元用例①（仏）法を習学『袈裟功德』『佗心通』『供養諸仏』『深信因果』『四禪比丘』『八大人覺』、②（學者

（文字の法師）に習字《伝衣》《光明》、③「文字習字の法師」『辨道話』。

○ 一如 別別の物が、異なつてはいない、違わない。

*道元用例「身心一如」「辨道話」、《依正一如》《行仏威儀》、《衆僧と一如》《行持》、《自他一如》《菩提薩埵四摂法》、《先王に一如》《出家功德》、《今釈迦牟尼仏に一如》《供養諸仏》など。

○方跡 「方」は①向き、②四角、③やり方、仕方。（以上「広辞林」）向きの跡形。例えば、昨日は後ろ、明日は前とか一日の朝・昼・晩の順序。

○前程 ①ゆくさき、先のみちのり（「広辞林」）、②前途、将来（「漢字海」）。『思想大系』は「以前」とするも取らない。

*道元用例《包含なるべし。万有なる前程、後程その功あり、これ絶氣にあらず》《海印三昧》。

【現代語訳】

ここにいう「有時」は、「時」がすでに「存在する」なのであり、「存在する」はみな「時」である。丈六金身の仏こそが「時」である。「時」であるから時の厳かさや光明がある。今いう十二時に学習するがよい。三頭八腕の仏こそが「時」である。「時」であるから、今いう十二時と一つではないが、違っているでもない。この十二時の長さ、遥けさ、短さ、速さは、まだだれも量ったことがなくても、これを「十二時」という。（昨日が）去ったり、（朝が）来たりという（時の）形跡がはっきりしているので、人はこれを疑つてみない。疑つてみないが知っているのではない。普通の人々はもともと知らないさまじまな物やさまじまな事を、たとえ疑つてみても、（その理由や事情が）いっこう定まっていなから、その疑いの行く先は、必ずしも今（ここという時）の疑問と符号することがない。ただ「疑い」ということも、さしあたり「時」であるだけである。

【解釈】

（いはゆる有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり）は、道元の透徹した発語で、いわゆる論理の言葉ではないのであるが、とりあえずいえば、〈有時〉の定義であろう。〈有時〉の洞察は道元の修証における深々の明らめであり、そこに迫るには、思索をもつてしては不可能で、自ら道元と同じ行（只管打坐）を経つつ、道元の他の卷などの発語の助けによるしかない。

さて、この発語は〈時すでにこれ有なり〉と「時」から始められていて、この卷が、三章で経歴、住法位など、時的な面が多く説かれていくことも関わってこよう。「時は有なり」ではなく、〈時すでにこれ有なり〉とあるのは、たんに「はじめから」「もとより」という意味よりはずっと重い、朕兆未萌の「古さ」が言われている。また〈時すでにこれ有なり〉は、《仏性》卷の〈時節若至といふは、すでに時節いたれり……しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり〉と響き合う。ただ、有時がそうであるように、仏性現前であるような時節は、普通の人の時ではない。〈すでにこれ〉はそう発語している場の、あるいはその主体の「古さ」を映している。冒頭の〈古仏言〉が、やはり精確に読み取られなければならない。〈すでにこれ〉という古仏の言は、思慮分別の事柄ではなく、修証されているその場を踏まえての発語である。換言すれば「妙修を放下すれば、本証、手の中にみてり」「辦道話」という本証の言葉である。

ところで、これは非常に哲学的なニュアンスのある命題であるが、たとえば、頼住『道元』の「有」とは、仏教用語で存在を意味する。……道元は『有時』を、単なる『或る時』ではなく、時と存在との一体性を表す言葉として用いているのである」（八八頁）という解釈は、適切であろうか。この説明は、「存在」や「時」を自明のものとしているふしがある。

その点を問題にしたのが辻口「時間について」であり、「ところで、『有』と『時』が等価である、という場合、『有』が何を意味し、『時』が何を意味するのか、ということ」を、あらかじめ、ある程度明確にしておく必要がある」（八四頁）として、八句の吟味から「『有』はいわゆる『諸法』の意味であって、抽象的、ないし超越的な有の意味ではない。ただし、これを単純に、『ものを現している』と解釈することは正しくない」（同頁）と、『思想大系』の頭注を批判している。その同じ批判は有福『世界』の「要するに『有』というのは『悉有』、つまりありとしあらゆるもの」と考えたらいであらう」（二二六頁）にも妥当するだろうが、では「諸法」とは、そこに行為や状態が含まれるにしても、いったいなんであらうか。

その点に言及しているのが、『中山釈』で、次のようなものである。「有時といわれている有とはもちろん一切存在のことである。しかし単に対象的存在ばかりでなく仏教的に一切諸法のことである。それは主観的に意識作用も含めてのことである。いわゆる色法と心法とのことである。即ちものと、出来ごと等の一を意味する。更にいわゆる有に対する無も意味されているといつてよい。有時の有はこういう意味を含んでいる。時とは時間のことであり、仏法ではまた時節という。むろん時は一切法である。しかも一切法成立の根本形式である。いうまでもなく有すなわち一切法と時とは別のことを意味してはいるが一切の有を離れて時が別にあるのではない」（二四〇頁）。

中山氏が「仏教的に一切諸法である」というのは、有部の五位七十五法のことなのだろうか。そうであれば、そこでは無為法（涅槃）として三つ、有為法には色法、心法のほかさらに、心所有法、心不相応行法があり、それぞれ諸々の法があるが、八句はそのような分類に入るようなことから、ものがらであるとは思われない。また『中山釈』において、「時が一切法である」といいながら、「一切法と時とは別のことを意味している」、つまり「一切法成立の根本形式である」というのは矛盾である。つまり、一切諸法が

「有」であるという教義的な説明は、そこに時が別にあるのではないと付言しても妥当ではない。さらに「有」を「時」からいったん切り離す諸解釈（『開解』、中山、岡田、伊福部、高橋、新保など）にあるような「諸法」、「存在」、「起こることの働き」、「存在するもの」、「有るもの」、「あること」、「物が存在する場所・空間」とする説明は、それ自体が「存在するもの」として時とは別に前提されているので、諸解釈としてふさわしいとは思われない。また「時」は「時間」（中山釈など）とも誤解されて、諸解釈のほとんどは存在と時間の関係の考察になっており、存在と時間は、不離（増永）、相即一元（岡田、秋山）弁証法的関係（杉尾「批判」）などと解釈されている。さらに『御抄』のように「故有与时非可各別、只同物なり」（六頁）、つまり有と時が交互に置換可能な等しいものだというのも正しくなからう。

「有」も「時」もさしあたっては、分らない事態として留保するべきである。ただ〈時すでにこれ有なり〉だけではなく、〈有はみな時なり〉といわれることによって、「有」「時」が同一の事態の二つの側面、あるいは共属しあう関係であることがはつきりする。これは構文としてたとえば『仏性』で〈すなわち悉有は仏性なり〉といわれても、〈仏性は悉有なり〉とはいわれていなかったことは異なる。この場合（〈仏性の悉有〉、〈仏性に悉有せらるる有〉ともいわれて、「仏性」と「悉有」は同じ事態ではないのである）。

一節で〈有―時〉は、八句において「有時は丈六金身である」とはいわれず、主語となつてはいないと解釈した。したがって〈有時〉は対象的にも論理的にも論ずることがむずかしい事態なのである。

ところで、時を存在との関係において深く思索した人は、いないわけではない。西洋ではアウグスティヌス（三五四―四三〇）が次のようにいつている。

「またもし、なにものも存在しなかったならば、現在の時間はなかったであろう。それゆえ、二つの時

間、過去と未来はどのようにしてあるのか。いつ過去はもう存在しないのか。また未来はまだ存在しないのか。しかし、現在がつねに現在であって、過去に移り行かないとしたら、それはもはや時間ではなく永遠である。それゆえ、もしも現在が時間である為には過去に移りゆくから、時間になるとするならば、どのようにしてこの現在をも存在すると、われわれは言えるだろうか。現在が存在するための理由は、それが存在しなくなるであろうからというのだからである」(『告白』三〇二頁)。

ここでは、ものが存在すること抜きで時間はないことがいわれている。また「神が天地を造る前」に言及する者に対しては「いかなる時間も被造物なしには存在しえないと彼らは見なければならぬ」(三二六頁)と、存在するものと時との共属をいう。しかしながら、単純に存在は(現在の)時間である、といったわけではなく、被造物における存在と時間の問題をいったのであり、また「本来の意味で過去現在未来が存在するとは言われない。むしろ本来の意味で言えるのは、過去の現在、現在の現在、未来の現在の三つの時間が存在することであろう。実際、この三つのものもなんらかの仕方で魂のうちに存在するのである」(『同』三〇七頁)それゆえ「過去の現在は記憶であり、現在の現在は直視であり、未来の現在は期待である」(『同』同頁)という。ここに人間が「魂のうちに」とあるように時成立に不可欠であることは、後述するに道元の「われ」の問題と通底する。

ところで、ハイデガーも、時と存在を問うたのであるが、その際、人間が決定的に重要で、それを「問う者であるわれわれが、そのつどみずからがそれであるところの、まさにその、存在者にほかならない」(『存在と時間』第二節)と規定し、それを「現存在」(ダーザイン)という術語とする。そして『存在と時間』出版に少し先立つ『時間』という論文で「現存在が時間なのです。——日常性における、また確実だが不確定な済み(死≡筆者)への先駆における、このようなわたしの〈そのつどであること〉がです」。

〔『存在と時間』下三一〇頁〕といっている。この場合の「現存在」はいっぱんにいう「存在」ではなく、この《有時》巻の次節で述べられる「われ」と深くかわる。

ハイデガーは時について「わたしたちが現存在と呼んでいる存在するものの存在の意味として、時間性が呈示されます」と叙述して、その『存在と時間』を構想した。しかし、予定していた続編の第一部第三篇、第二部など「時間の存在根拠としての存在の解明」はなされないで筆が折られた。そこに思索の「転回^{ケール}」といわれる事態が（狭義にはハイデガーに）起こり、この事態は、思索の言葉という仕方ではもはや明らかにできないことを告げたのである。「転回^{ケール}」とはもしかしたら、〈人、はじめて法をもとむるとき、はるかに法の辺際を離却せり。法すでにおのれに正伝するとき、すみやかに本分人なり〉《現成公案》に表されているような思惟のありようの向きの転回であるのかもしれない。いわゆる哲学の言葉による『存在と時間』の続編が書かれ得なかった所以であろう。

その問題を突き詰めたのがデリダであろう。デリダは、存在論ではなく「現象」にふたたび着目し、世界を現象として捉える。しかし、それは、かつてフッサールが、「私に対するもの」として、空間時間的な現実がいつもそこにあるのを見いだすような自然的見方を疑って、このようにして定立された対象への判断を中止する「現象学的還元」によって、先験的主観性あるいは純粹意識を明らかにするというような意味ではない。かれは現象の生起自体に目を向けて、世界がそれに基づいて現象することの根本にある事態を「差延^{différance}」と名づける。それは差異（ある項と別の項が当の差異によって区別されることをもって生じる項）が、私たちのもとに到来することである。私たちの経験や思考は、「何か」の到来から時間的にいつも遅れている。なぜなら、瞬間のうちに、差異をもたらず分割線が引かれているからである。そして瞬間も自己自身より遅れる。したがって差延は世界の根拠ではなく、世界の存在するすべての

ものにおける「不在」である。思考はその差異の到来に遅れる。差異の到来の完了をもって思考や指示が始まる。だから私たちの経験や思考は、「何か」の到来からいつも遅れている。眼耳鼻舌身意によって捉えられたものは、それゆえ、すべてが痕跡、すなわち判断した後のものである、とする。

これは山口瑞鳳氏が「時間と空間に関する知識と意識」で明らかにした「空間的対象の成立事情」とよく通ずる。氏は「知覚を経るという限定のない限り、（今）経過して止まない『未顕現勢力』から『静止した状態』の『相』を持つ『空間的対象』は顕現しない」（一四六頁）という。すなわち氏は「空間的対象」となる『あ』の音声の感受・表象化・識別のためには、それぞれの特徴が形成される各過程に必要な時間の経過が全て知覚機能の中で停滞する時間の形式に構成される。これら一連の停滞のうち、『未顕現勢力』から刺激を受け取る知覚機能が、『素因』相当の推移と『接触』し終えた後、知覚原因の『感受』を成立させるが、その直前に当該『素因』の推移は全て過去に消え去り、続く『未顕現勢力』が未来に経過し続ける。古い『素因』の『感受』とそれに続く『表象』形成などのための『現在』の停滞的瞬間は、もちろん新しい『素因』の刺激が始まる（今）の経過をこすことなく、それが始まる前の過去に位置することになる。つまり知覚の『現在』を構成する経過は総て（今）を前行させる過去に属するので『近過去』になる」（二四八頁）という。

このような現代哲学の至り着いたところは、仏教に近接して、人間の思考（慮知念覚）、認識（見聞覚知）、言語、思索（思量）の境界の自覚である。ウイトゲンシュタインは「私の言語の境界が、私の世界の境界を意味する」（『論考』五・六）、「思考し、表象する主体は、存在しない」（『同』五・六三二）、「主体は世界に属するのではなく、世界の境界である」（『同』五・六三三）という仏教と見まがうような考察をしている。

世界とか存在というのは、すべて私が知覚し考えるあらゆるものであるほかない。それらは、私たちが限界をもつ知性、感性によって対象的に認知したものにすぎず、それ自体を私たち（人間）はほんとうには知らない。

そのような反省がまったくない論述は、たとえば玉城康四郎氏の「道元の時間論」である。氏は道元の時間論は「その要素というのには、時間・存在・光明・自己」（同「二七二頁」）であり、「存在と時間の一体的関係をわれなる自覚において基礎づけていると見てよいであろう」（同「二三七頁」）という。さらに「われにおける目覚めのなかで、時の光明は実現されるからであり、道元においては存在・時間のたんなる形而上学的関係ではなく、有を尽くし時を尽くしていく参学が最大の関心事なのである」（同「二七四頁」）という。だが道元は「目覚め」も「有を尽くし時を尽くす」修行も説いていない。氏は実存的な事柄が問題になっているのだというつもりで「自己自身が事象・事物にかかわる主體的な場が問われているのである」（同「二七五頁」）というが、その「自己自身」「事象・事物」とは何か、ということこそが問われ、説かれているのである。その自覚が欠落しているから「根源的人間の立場では時間経過における時時が絶対であり永遠の今である、ということができようであろう」（同「二七七頁」）という文全体が浮いた観念論になってしまうのである。

さて、先に《有時》の最初の八句に主語がないことを指摘した。道元がこのように発語するところは、人間の知性・感性を離れたところ（仏）、ということが気づかされる。「有―時」は、したがって如何なる概念でもない。道元にとって「有―時」はもともと根源的な意味での法そのものであって、「有―時」を明らかにするということは、人間ではない主体のありよう（それは後に「われ」と名ざされる）を「有―時」そのものの側から、喩えなどによってなんとか言語化することである。

主体と認識対象を疑うこと抜きには道元の示すところは理解しえない。デカルトでさえ、自分の儚さで自分が認識する世界の不確かさ、根拠のなさから、(神以外の) 確かな存在をもとめて、「我思う、故に我あり」と、確かな思索の出発点、根拠(第一原理)を「思索するわれ」に求めた。その「我思う」「思う我」が、ウィトゲンシュタインの論理的帰結と響き合いつつ、脱落せねばならないのである。

人間ではない主体のあり方とは、道元のいう打坐における身心脱落であり、そこにはじめて開示される身心の開けである。道元はその脱落のところから「有―時」を語っているのであり、(いまだかつて坐せざるものに、この道理のあるにあらず)《坐禪箴》が、これを読み解こうとする側にも要請される、そのような叙述である。

そのことを明示しているのは岩本泰波だけである。「しばしば、道元における『時』が『時間論』というきわめて理論的な構想の中で、把握せられて、それがあたかも『時間の論理』を哲学者の机上に展げるもののように論ぜられるのであるが、もし、道元の『時』を道元それ自らが心を尽してその著の全巻にわたって誠めるように『行持』の外で、つまり、只管打坐の辨道の外で捉えられるものとするなら、それは少なくとも道元の『時』とは関わりない『戲論』であることを免れないことであろう。」(「時の対比」八七頁)

したがって、《有時》は西洋哲学が至り着いた、その先を述べているのではなく、それを解体するのではなく、思索すること、そのこと自体の転換を、つまり主体の転換を迫るものであり、不思議底の思量の言葉である。

《有はみな時なり》と、それに続く《丈六金身これ時なり》《三頭八臂これ時なり》とを見合わせてみれば、「丈六金身」「三頭八臂」がここでは有時ではなく、とりあえず「有」とみなされ、その《丈六金身

「有」が時である、とまず言われ、時であるから時の莊嚴光明がある、といわれている。この（時なるがゆゑに時の）を聞き落とすと、『聞解』のように「丈六金身は体也、莊嚴光明は用なり」（三頁）ということになり、そのさまが「殊勝」（『那一宝』八頁）とも形容される。玉城『仏典』が「一丈六尺という黄金の仏身は、『存在するものである』。その黄金の仏身がすなわち時であり、時であるからこそ、仏身そのままが輝きわたる光明である、という。『仏身がそのまま光明』という、その仏身はもはや単なる『存在するもの』ではなく、すでに法身であるという外はないであろう。『法身が光明』ということは、いうまでもなく、形なきいのちそのものであることは明らかである。こうして見ると、ここでは『仏』とは何かということはおのずから領かれてくる。すなわち『輝きわたる光明』であり、『黄金の仏身』であり、さらに『存在』そのものの、『時』そのものであるということになる。」（四二頁）というように黄金の法身が、有であり、時であり、光明だということになる。さらに丈六金身が仏像であると誤りの上塗りをしているのが『石井訳』と長谷川『注釈』である。

ここでいわれる「莊嚴光明」は、まずは「時の」莊嚴光明であるが、『御抄』が指摘するようには本体である時の相ではない。しかしまた『御抄』の「時は時を以て莊嚴光明とし、丈六金身を以て莊嚴光明とする」（六頁）という言い方では十分ではなからう。「丈六金身は時である」という常識とはかけ離れた立言がまずなされ、丈六金身が時だから、そのことを根拠に、「時に」、「時の莊嚴光明」がある、といわれている。丈六金身とは仏であるが、それが「時」とされうるのは、道元においては、「仏」は、衆生と対になるような静止した概念ではなく、そこに持続とか経過といういっばんにいう時間が含まれる仏、つまり「行仏」だからではなからうか。行仏は時である、とすれば、丈六金身が時であるのも領ける。その仏が時である（行仏）ことと「莊嚴」「光明」という言表は、どうつながるのか。『辨道話』では一人の坐

禪において「諸仏如来をしては本地の法樂をまし、覺道の莊嚴をあらたにす。……この化道のおよぶところの草木土地、ともに大光明をはなち、深妙法をとくこと、きわまるときなし」といわれた。

大切なのは、仏が莊嚴光明を放つのではなく、その時、「草木土地」つまり万法の方が光を放つ、万法が証するのである。「大光明を放つ」とは、〈佛祖光明は尽十方界なり〉《光明》といわれるように、尽十方界であるそのこと自体の形容であらう。換言すれば、打坐の而今（時）に現成する万法のありようが〈明明の光明は百草なり〉《光明》といわれるように、時の「莊嚴光明」である。

このように見れば、「丈六金身」が取り上げられた理由が、「莊嚴」や「光明」と形容できるものとして了解できる。もつとも「三頭八臂」も動の仏で「行仏」である。

その「時」を〈今の十二時に習学すべし〉といわれる。つまりは修行ではなく、学習をせよ、といっている。〈いまの十二時〉とは、「水野訳」や「石井訳」のように実存的な「この今の」という意味に取る必要はなく、すぐ後で〈十二時の長遠短促、いまだ度量せずといへども、これを十二時といふ〉といわれるように、無意識に「十二時」と使われている「時」、道元の頃の中国や日本の「十二時（十二支による刻）」であらう。だが、それを〈十二時に習学すべし〉、とはどういうことか。それは必ずしも、趙州が「十二時を使得す」といったような在り方なのではなからう。そういう「十二時を」という表現では、十二時が対象化されているからである。思うに、仏が時であるその在り方は、時間を超越した特殊時（秋山「人間性」九八頁）であるわけではなく、今の十二時において習学しろ、ということ、まさに《有時》の巻はそのような習学を要請するのであらう。

仏は「時」として、普通の十二時と「一如」である、といわれる。「一如」とは、「水野訳」がいうようには、まったく同じということではない。別々のことではあるが、異なったものではない、というこ

とである。『御抄』はそこを「相似たり」という。ここが非常に微妙なところであり、（凡夫の有時^{あるとき}）ではないが、その根拠や超越、あるいは並存ではなく、それと通底する時である。このことは大燈國師（二二八二—一三三七）が「億劫相い別れて須臾も離れず、尽日相い対して刹那も對せず」と詠われた。ふつうは「億劫相い別れ」「刹那も對していない」時が有時であり、しかもそれは「須臾も離れず」「尽日相い對して」いる今の十二時と別ではない。

仏が（有）時であり、その時が今の十二時に一如だといわれる理由の一つは、『有時』六節で（この時の有は、法にあらずと学するがゆゑに、丈六金身はわれにあらずと認ずるなり）といわれることと深く関わる。凡夫の（この時この有）を離れて、（有時）はない。それゆえ、今の十二時に行を立てる、すなわち「行を迷中に立て」（『学道用心集』三）るほかに、（有時）の所在はない。

しかしながら（今の十二時）というのは、実はまったく漠然としたものである。道元は、みな「十二時」と呼んで使っているものは、実はふつうにはだれもはつきりとは知らない、という。いちおう日本では室町後期より、日の出、日の入りを六等分して十二支の「刻」で表すようになったから、季節によって刻の長さは変わるが、それを時刻として使っていた。ちなみに、現代の我々が日常に使っている時間は、ニュートンがいう、過去から未来へと、どの場所でも常に等しく進む時間（絶対時間）であり、空間は均一で平坦なユークリッド空間（絶対空間）だと暗黙裡に仮定されている。

その、人が時をよくは知らないという理由を、道元は（これを十二時といふ。去來の方跡あきらかなるによりて、人これを疑著せず。疑著せざれども、しれるにあらず）という。まさに「誰も私にたずねないならば、私は知っている。もしもたずねる人があって、答えようとすると私は知らない」（アウグスティヌス、三〇二頁）もの、それが「時」であろう。道元は、ふつうの人が、「時（間）とは何か」と疑問わ

ない理由を「去来の方跡あきらか」だからという。これを「石井訳」は、「朝が来る、夜が来る」といい、あるいは『聞解』は「春去り夏来り、秋去り冬来り」（四頁）という。その日の出、日の入り、開花、落葉など形跡がはっきりしているからであるという。しかし、〈去来の方跡〉は、時の痕跡であつて「時」ではなく、人は朝が来たことを知つても「時」を知っているわけではない。知らないということすら知らないから、「何であるのか」と疑うこともしない。ハイデガーにおける次のような「存在了解」と同じである。

『存在』は自明の概念である。すべての認識作用、陳述作用において存在者へとかかわるあらゆる態度において、おのれ自身へととるあらゆる態度において、『存在』は使用されており、またこの言葉はそのさい『ただちに』了解されている。誰でも『空は青くある』とか、『私は喜んでいる』とかを了解している。しかしながら、こうした平均的な了解しやすさは了解しにくさを論証するだけである。こうした平均的な了解しやすさは、存在者へとかかわる態度や存在のうちには一つの謎がア・プリオリにひそんでいることを、あらわにする」（第一節三）。

いっぽう、道元は〈人これを疑著せず。疑著せざれども、しれるにあらず〉と断言できるほど、一般の人と異なりいわば、「（有）時」を問い得ており、その点において明晰な哲学者の資質をもっているといえよう。「物」とは何か、「事」、「時」とは何か、という問いと確かな体現される答えを道元がもっているからこそ、〈衆生もとよりしらざる毎物毎事を疑著する〉と言表できるのであろう。

人があえてわかつてはいない「有」「時」を疑い問うならば、その疑いの理由や事情や解決の方法がさまでまで一定しないから、どのような方向に答えを見いだせるのかも不明である。それを見越したかのよう、〈一定せざるがゆゑに、疑著する前程、かならずしもいまの疑著に符合することなし〉という。こ

こで〈いまの疑著〉とは、〈時〉を〈習学すべし〉と言われたその課題を指すと思われる。仏教の教学でも有部の「時」理解や、中観派の時の扱いなどがあつて、その疑著の行く先は、いま課題となつている疑問、〈有時〉とは必ずしも一致しない、ということであらうか。

疑著すなわち疑い問うことが〈時なるのみなり〉といわれるのは、どういうことか。デカルトが疑う我を確実な「あり」としたように、疑っている状態は「有る」。有ることは時なのである。

私たちは疑つても疑わなくても、知つていても知らなくても、そうあるのだから、すでに「有」であり、「時」であることを、仏から見れば免れない。だから、〈有時〉として語られる事態は、仏からすれば、現に、すでに証されている事実として、凡夫もあらゆるものも包括する普遍的なものといひ得る。「この法は、……群生のとこしなへにこのなかに使用する」「辦道話」といわれているとおりである。しかしそれを証していない凡夫からすれば、〈有時〉とはいひ得ないし、そもそも「証せざるにはうることなし」『辦道話』といわれるように、有時していない（後述）のである。仏となるのか、凡夫のままなのか、という実存の具体的在り方を抜きにした、両者を包む中立的立場は道元にはない。教学の「法」を持ち出すことは、空しいばかりである。

二章 自己と時と有

一節 自己の時なる道理

われを排列しおきて尽界とせり。この尽界の頭頭物を、時時なりと覷見すべし。物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。

このゆゑに同時発心あり、同心発時なり。および修行成道もかくのごとし。われを排列してわれこれを見るなり。自己の時なる道理、それかくのごとし。

【注釈】

○排列 排は①押す、②列をつくる、連なる、つらねる。ゆゑに「排列」は順序よく並べること。

○颯見 颯は①うかがう、②詳細に見る、③眺める。ここでは詳細に見ること。

【現代語訳】

「われ」を順序よく並べてあらゆる世界としたのである。このあらゆる世界の個々それぞれを、それぞれ時であると詳細にみるがよい。個々の物が互いに妨げ合わないのは、時のそれぞれが互いに妨げ合わないのと同じである。

それだから（さまざまなもの）同時の発心があり、同心の発る時があり、および修行成道もそのようである。「われ」を順序よく並べて、「われ」がそれを見る。自己が時である道理とは、このようなものである。

【解釈】

この《有時》の「われ」については杉尾「批判」が詳細に古釈と新釈を検討している。その結論は古釈については、「吾我の我ではなく」の『聞書』と「仏法のわれ」の『御抄』が正しく、「われとは、時なり」の『私記』がまあまあで、『聞解』は道元と反対のことでまったくだめ、『辨註』はよくわからないとして、主に『私記』の立場に立つ神保『講義』を「良し」とし、岡田『体系』を「まあまあ」、西有『啓迪』、伊福部『新講』は「凡夫のわれ」でまったくだめ、高橋『哲学』は「自他一体を自覚する自己」で『聞解』と共にだめとする。私見によれば「まあまあ」と「だめ」についてはそうだろうが、『聞書』、『御

抄」も、後述するようにかならずしも正鵠を射ているとはいいい難い。

なぜ〈われ〉を「吾我の我にあらず」（『聞書』四二頁）、「仏法の我れ」（『御抄』一〇頁）とすることが正しくないかという点、そう言ってしまうえば、やはりこの私とは無関係な教学、文字の宗学となる。同じ《有時》巻に「われ」がこれ以外十一回言及されるが、その中には凡夫の見として〈山河とわれと、天と地となりとおもふ〉といわれ、その文脈の中で〈われに時あるべし〉と続く。前者は吾我的に響くが、後者はそうは聞こえない。同じ言葉を短い巻の中でまったく別の意味で使うということは難しい。さらに『正法眼蔵』には「われ」が百十一回（「我」、「吾」を除く）使われるが、吾我でないと断言できるような用法はない。「われ」はふつうには〈われをはこびて〉〈万法のわれにあらぬ道理あきらけし〉《現成公案》といわれるように、主体として、客体とみなされる「万法」とは別のものである。しかし、今の場合「われを排列しておいて究尽された世界とした」というのであるから、吾我ともいえず、「仏法のわれ」という私を離れたものでもなく、吾我から仏へと転換可能な主体、すなわち〈仏道をならふといふは、自己をならふ也〉《現成公案》という修行主体の「自己」と別なものではないだろう。

つまり〈有時〉が〈仏法〉として、あるいは、いつでもどこでも成り立っている事実、普遍的道理として示されているわけではなく、どこまでも修行主体としての「われ」の問題であり、しかもたんにその「われ」の「有時」の構造をあきらかにするだけではなく、〈覲見すべし〉、〈有時すべし〉（四章二節）という行の要請としても説かれている。

修行主体を欠落した哲学的解釈の例として、少し長いが頼住『道元』の解釈を引用して考えてみたい。

「先に『一水四見』のたとえを引いて言及したように……日常的な意識においては、まず自己と対象とは、それぞれ別個のものとして存立するととらえられているのであるが、道元はこのような要素還元主義

的な態度を拒否して、存在とは自己によって意味付けられてはじめて存在になると主張する。そして意味付けは、他との関係によって何らかの意味を担わせられるというかたちでおこなわれる。他との関係によって意味を担わせるということは、存在どうしを『配列』するということでもある。たとえば、『花』という存在は『木』や『石』との差異の中で可能である。『花』は単独で『花』なのではなく、自己が世界を分節して『花』『木』『石』……と『配列』し、『木』や『石』やその他の諸存在と差別的な関係を持たせることにおいて『花』は『花』となる。存在は、配列され他の存在と関係を結ぶことにおいて、何らかの意味を担わせられたものとして存在するのである。このように、存在の意味とは『配列』における関係性に基づいて成立すると考えるならば、意味付けをなす主体は自己であるから、この限りで存在は自己であるという表現が正当性を持つのである」(九三―四頁)。

この叙述は、私たちが、個物をそれが何であるのか認識する(意味付ける)ことによって世界を成り立たせることを言っているにすぎない。頼住氏は「そのままでは流れ去り断片化してしまうものを『配列』し、相互に関係付けて意味を与えるということが、『時』化することなのである」(九四頁)というが、世界はあえて意味付けしなくても断片化し流されるということはない。認識は言語を媒介するが、そのことと時空の問題は、カントが空間と時間を人間の感覚的直感形式としたことの方が、より説得力をもつのではなからうか。その先見的形式において言語による認識が世界を成立させると考えられる。どんな人も、ものも、それを認識する者を離れて客観的、一義的に存在するものではない、というのは、多くの人に支持される現代哲学の見方である。それを仏教の言葉でいえば、いわゆる分別によって世界が認識されるということであり、氏が「意味付けられる」というのは、一水四見でいわれている「見る」と同じであり、広くいえば、魚、餓鬼など類の共通認識、あるいは人間であれば間主観性としての言語ということに

なるのではなからうか。だから、そこから「存在は自己である」という立言が導かれるとは思われない。さらにそういう見方が唯心論、独我論とならないように、氏は「主体は意味付けるといふ行為を通してのみ、すなわち対象としての存在と、相互相依的關係を結ぶことによってのみ、主体となる。見られる対象の成立が、同時に見る『自己』の成立なのである」(九五頁)という。これも対象の存在を前提しての議論である。

もし、道元のいうことがこのようなことであれば、ここでは「相互に關係付けて意味を与える」という知的営み(分別)がもつとも大事な主体の確立の要件になる、ということにならないだろうか。それはウイトゲンシュタイン『論考』の「実際に成立していることから、すなわち事実とは、諸事態の成立のことである」(二)から始まり、「事象 (Tatsache) の論理的な像が思考 (Gedanke) である」(『同』三)、「思考は有意義な命題 (Satz) である」(『同』四)、「命題は諸要素の真理関数である」(『同』五)を敷衍して「私の言語の限界が、私の世界の限界を意味する」(五・六)、「私は、私の世界である」(『同』五・六三三)と示す論理哲学ときわめて似た様相を呈してくる。筆者はそのようにして世界が主体(人間に限られない)によって認識される(成立する)ということに異論はない。ただ、ウイトゲンシュタインの哲学には「時」がない。したがって、その世界は静止したものである。なぜなら論理には時がないからである。

もつとも頼住氏の「『時』化するということは、時間として構造化して意味を与え、存在として成立させる」(九四頁)には、ハイデガーにおける現存在の「存在の意味として、時間性が呈示される」という考えの影響があろう。

いずれにせよ、氏の哲学によると、世界はわたしによって意味付けられた個々の世界であり、とりわけ個々の生理、性癖、諸観念によって分別され、さまざまに色づけされたものである。だが、分別、はから

い、論理を止めるということが、仏道のあり方なのではなかったか。

さて、道元は〈われを排列しおきて尽界とせり〉という。その〈われ〉は、主体として両義的なものである。〈とせり〉は、「としたのである」という意味だから、どのようにしてそのようにしたのか、を問題にしるのである。だが、〈われを排列しおきて尽界とせり〉の「どのように」がこの巻には隠れていて見えない。

いったい〈われ〉はどのようにして〈排列しおきて〉となり、〈尽界〉となるのか。〈われ〉に近い「自己」ということで他の『正法眼蔵』の巻をみると、〈自己とは、父母未生已前の鼻孔なり。鼻孔あやまりて自己の手裏にあるを尽十方界といふ〉《十方》とある。ここでは自己とは明らかに吾我ではなく、〈父母未生已前（仏）の鼻孔〉として、認識以前でありながら、いま生きていることである。仏であることが、（本来人間にはありえないのに）あやまって自己の手裏にある、すなわち自分として手元にある、それを尽十方界という、といわれる。これと先の〈われを排列しおきて尽界とせり〉を合わせ見ると、われが行仏として今、現にそうであることが「われを排列する」ということだと受け取れる。行仏とは、身心脱落である祇管打坐である。

それゆえ他の巻では、「いまをしる功夫辨道は、証上に万法をあらしめ」『辨道話』といわれている。われの功夫坐禪が万法を証としてあらしめ（存在せしめ）るのである。しかし、われの辨道と、〈われを排列しおきて尽界〉とすることは、どうつながるのか。

これを別の角度から探ると、道元の詠った和歌に「冬草もみえぬ雪野の白さはおのがすがたに身をかくしけり」がある。つまり、われ（白鷺）が坐禪するとき、われが脱落して（身を隠す）、脱落したものが尽界（雪野）のなかに「われ」として排列される、あるのは、雪野ばかりで、排列された白鷺はもはや白

鷲としては認識されない、雪野それ自身が白鷲の姿（おのがすがた）である。それは〈尽大地を、われらがかりにあらざりけるまことしき身にてありけるとはしるべし〉《唯仏与仏》ともいわれるものである。

それゆえ、〈われを排列しおきて尽界とせり〉には〈自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり〉《現成公案》という打坐の功夫が凝縮して入っているといえよう。万法を証し、明らめようとする姿勢は、はじめて仏道をならう者にも、ハイデガーにも諸哲学者にも同じようにある。そして、その姿勢では万法あるいは、「存在」は明らめることができない、と気づいたところ、「転回」^{ケレ}までは、同じ道であろう。その「転回」^{ケレ}の先をハイデガーは、思惟、思索の言葉では届かないとして Sein (×) や [Sein] と表し問い続けた。

《有時》巻は、〈われを排列しおきて尽界〉とした、完了形の古仏の言である。問い（ハイデガー）の立場ではなく、答（証）の立場からの言葉であり、その表現の中に似たようなものが見いだせたとしても、そこには決定的違いがある。その違いは実存自体の差異である。とはいっても、それはハイデガーと道元という個人の違いではなく、人間と仏との違い、思索する者と念想観の測量をやめた者の違いである。

したがって、一見、一方的な命題にみえる〈われを排列しおきて尽界とせり〉は、この修行主体としてのわれを、打坐において排列して尽界（万法）とした証のことから、換言すれば〈仏の云ふみづからは、則ち尽大地にてあるなり〉《唯仏与仏》であり、〈尽十方界、無一人不自己〉《十方》であることが明らかだろう。そういえば、やはり『聞書』や『御抄』のいう「われ」と同じではないかという反論もあろう。だが、違う。ここにいう「尽界」は『聞書』や『御抄』の「仏法のわれ」ともいえようが、それらには「われを排列する」という主体の働きがまったく表されておらず、これでは後の〈わが尽力経歴〉と繋が

らないし、あとで（いはゆる、山をのほり河をわたりし時にわれありき、われに時あるべし）という主体としての「われ」と繋がっていかない。（われを排列しおきて尽界とせり）により近い表現は（いまのなんぢ、いまのわれ、尽十方界真実人体なる人なり）《身心学道》でもあらう。修証する（いまのわれ）が、はじめて尽十方界なのである。

とはいえ〈排列〉は、まだ十分には明らかにされていない。そのことが続く（この尽界の頭頭物物を、時時なりと覷見すべし）で、やや明らかになる。〈尽界〉はここでは、先の和歌での喩えの「雪野」とは違つて、べた一面ではなく、そこに一つ二つと数えられる別な物たちが無数に存在し、山があり、海もあり、松もあり、竹もあるという感じである。それらが、いふなればみな「われ」の排列であり、形もち、空間的に意識される表象である。〈尽界〉も、多くの場合、証上の法を、視覚的に対象化して表したものである。それは最初の八句、とりわけ〈拄杖扠子〉、〈露柱灯笼〉についてもいえる。視覚化されたものは、実際、静止画を描くことができるようではあるが、実はそれは瞬間の印象に過ぎず、実際は刻々と経過している（時時）のであり、静止したものは何一つないのだが、言葉にすれば容易に静止した「存在」となつてしまう。つまり、それらは見て無意識に判断したとたんに、個々別々の物、すなわち〈頭頭物物〉となる。それは錯覚なのであり、そこを道元は〈時時なりと覷見すべし〉と要請する。

あらゆるものが〈時時〉であるということを分かり易く示す道元の和歌がある。

「きくままにまたこころなき身にしあらば、おのれなりけり、軒の玉水」である。「軒の玉水」はいつてみれば一頭、一物でもある。それが心なき身が聴くとき「おのれ」となる。ポツン、ポトン、という「軒の玉水」ならば、その音を「聞く」、その水は他ならぬ「おのれ」であり、「われを排列してわれこれをきく」のである。「われ」が聞く、といっても「こころなき身」、身心脱落した身が聞くのであるから、聴覚

をつかつて「雨だれ」ときくのではなく、「おのれなりけり」と聞く、われを聞くのである。われが、われを聞く。《法離見聞覚知》《即心是仏》だからだ。この場合は、《頭頭物物》のひとつである「軒の玉水」が、「時」であることは非常に理解しやすい。漏刻（水時計）のように、ポトンポツンは時の音でもあり、だからそれを聞く「われ」の時の音でもある。

《時時なりと覷見すべし》は、「時だと詳しく見ろ」ということであるが、主体が対象として《めをめぐらして》《現成公案》見るようなことではない。この巻の中で《松も時なり、竹も時なり》、《ねずみも時なり、とらも時なり》、《青原も時なり、黄檗も時なり》、《生も時なり、仏も時なり》等とさまざまに詳しく見られている、つまり「覷見」されているのである。冒頭の八句や松、竹などに有時の「有」はすでに表されている。だからそれらを「時」と見ることは、それらを刻々なる動きと捉えるともいえ、《国土山河の無常なる、……大般涅槃、これ無常》《仏性》と同じ事態をいうのだろう。

《物物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし。このゆゑに同時発心あり、同心発時なり。および修行成道もかくのごとし》という文は、《このゆゑに》で下の文が繋がっているのだから、上の文は下の文が成り立つ道理、理由になるようなことがらでなくてはならない。

それゆえ、「春の時が夏の時を礙へぬ」（《聞解》九頁）とか、「今日の明日をさへざるが如く」（《辨註》一頁）とか、「（尽界の）中で物と物とがたがいに礙にならない」「水野訳」というような当たり前の事実をいったのではない。さらに「時」が妨げ合わないことが物が妨げ合わないことの理由なのだから、《物物の相礙せざる》は、静止した空間の中に物体が各々位置を占めて、けっして重なったり内蔵したりしないという常識の話ではない。物、とりわけ人間が罣礙し合うものであることは、《人間には質礙すれば南北あれども》《仏性》とか《人体はたとひ自他に罣礙せらるるといふとも》《仏性》であきらかである。

それは〈このゆへに同時発心あり〉を説明しうるような内実をもっていなければならない。〈同時発心〉は道元が他の巻でものべている彼の固有の思想である。たとえば〈釈迦牟尼仏言、……我与大地有情同時成道。しかあれば、発心・修行・菩提・涅槃は、同時の発心・修行・菩提・涅槃なるべし。仏道の身心は草木瓦礫なり。風雨水火なり。これをめぐらして仏道ならしむる、すなわち発心なり〉《発無上心》といわれる。

このような言が成り立つ根拠としての〈物の相礙せざるは、時時の相礙せざるがごとし〉である。物と物が妨げ合うとは、例えば、風雨と修行するわれと釋迦牟尼仏とは、別々の存在で、ふつうは妨げ合うと見えるが、〈われを排列しおきて尽界〉としてゐるから、妨げあうことなく、このわれの同時に発心する。自我意識で固まっている自分が無我（身心脱落）になること、そのように尽十方となり草木瓦礫、風雨水火になることが仏道なのである。

その無我になるあり方は、たったひとりの「われ」の事態である。そうであれば〈同時発心〉は『聞書』が「百人千人の人が、同時に発心せむずるにてはなし」（五二頁）というように、多くの人が同時に、ということではないが、道元が〈千億人の発心は、一発心の発なり。一発心は千億の発心なり。修証・転法もまたかくのごとし〉《発無上心》といっているように、われの一発心が同時に天地有情、千億人の発心である。〈同心発時〉も、同じ「われ」の事態を、「心」という禪の伝統の用語で表したものであり、別の表現をすれば〈四大五蘊と草木牆壁と、同参なるがゆゑなり。同性なるがゆゑなり。同心同命なるがゆゑなり〉《発無上心》というわれとあらゆるものとの「同心」における、菩提を發こす「時」ともいえる。〈および修行成道もかくのごとし〉は、〈しかあれば、発心・修行・菩提・涅槃は、同時の発心・修行・菩提・涅槃なるべし〉《発無上心》からあきらかであろう。しかし、それでもなお、〈尽界の頭頭物を時

時なりと覷見すべし」には、主体であるわれが、〈尽界の頭頭物物〉を対象としてみるというニュアンスがつきまとう。

その言葉の限界を越える言い方が次の〈われを排列してわれこれを見るなり〉である。〈これ〉とは、われを排列した尽界である、それを「われが見る」という。〈みる〉という詞が使われるのは、あくまで、「尽界」という表象が視覚的であるから、そういわれるのである。別の言い方をすれば、〈自己の自己に相逢する〉《山水経》ことである。ここに仏法とは徹頭徹尾、「自己のみ」「わたしだけ」のものであることが闡明されている。これはウイトゲンシュタインの逆説とも言えるその『論考』において「私は、私の世界である」(五・六三)が反転した「思考し、表象する主体は、存在しない」(『同』五六三)という立言ときわめて似てくる。仏教も無我をいうが、アトマン(実体)の否定であって「自己のみに依れ」という、徹頭徹尾、自己のあり方である。もちろん、ウイトゲンシュタインは「思考し表象すること」を「われ」の指標とし、仏教は個の実体を四大五蘊と解体して否定するのであるから、大いに違うのではあるが、デカルトによって立てられた「思惟するわれ」が、現代哲学においてこのような帰結に至った意味は大きいといえよう。

さらに、ウイトゲンシュタインは、これを比喩でいえば、「私が見いだした世界」という本を書くとするれば、身体や意志との関係は語れても、主体「思考し表象する主体」についてだけは、この本の中で話題になることがありえない。なぜなら主体はそのような働きをする人間ではないから、と説明するが、道元においては、論理的に人間にはあり得ない、そこに至ることが「ほとけ」となることである、ともいえるのである。へしかあれども、まことのみづからをばみるものまれなり、ひとり仏のみこれをしれり。そのほかの外道等は、いたづらにあらぬをのみわれと思うなり。仏の云ふみずからは、則ち尽大地にてあるな

り」《唯仏与仏》、ここではじめて〈われを排列しおきて尽界とせり〉が仏である時の立言であることが明瞭になる。

そこで、この節の総括として〈自己の時なる道理、それかくのごとし〉と結ばれる。ここに「われの排列」が「時時なるわれ」でもあることが明言される。最初の〈時すでにこれ有なり。有はみな時なり〉は、このような「自己」「われ」の事実へと収斂される。そのことがまたウイトゲンシュタインに欠落する視点として大きな違いとなっているのである。

この「自己の時なる道理」は、いっぽうで〈人物身心の無常なる〉《仏性》「時」性、換言すれば「空」であると同時に、その無常を見て、言語化し、世界は自己のみとする主体でもあり、それが詳しく後で展開されてくる。

二節 「いま」に尽有尽界

恁麼の道理なるゆゑに、尽地に万象百草あり、一草一象おのおの尽地にあることを参学すべし。かくのごとくの往来は、修行の発足なり。到恁麼の田地のとき、すなはち一草一象なり。会象不会象なり、会草不会草なり。正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな尽時なり、有草有象ともに時なり。時時の時に尽有尽界あるなり。しばらくいまの時にもれたる尽有尽界ありやなしやと観想すべし。

〔注釈〕

○恁麼 そのような、あのような。道元の用例では、《恁麼》巻のように、言葉で言いえない無上涅槃、さとり、正覺を指すこともある。

○往来 行き帰ること。行き来すること。

*道元用例（問答往来し）『辦道話』『礼拝得髓』、〈相論往来して〉『慙麼』。

○正当慙麼時 七十五卷本における「正当慙麼時」の用法は圧倒的に「さとり、仏になる」という事態と関連して用いられる。《仏性》六節、「馬鳴仏性海」の注参照。では、どうして「正当正覚時」とか「正当成仏時」といわないかといえ、さとりは本人に覚知されないものだからであると同時に、それゆえ言説を超えていて「慙麼」としかいえないからである。

【現代語訳】

このような道理であるから、地全体にあらゆる現象やさまざまなものがある。一つのもの、一つの現象はそれぞれ地の全体にあることを修行して学ぶがよい。このような両方向に通ずることが、修行の出発点である。そこ（無上菩提）に至った状態のとき、とりもなおさずひとつのもの、一つの現象である。分かったという現象であり、分からないという現象である。分かったものであり、分からないものである。

まさにそのような（菩提の）時だけであるから、有時は、みなすべての時である。存在するもの、存在する現象も共に時である。時時の時にあらゆる存在、あらゆる世界があるのである。しばし、「いま」という時にもれているどんな存在、どんな世界がいったいあるのか、ないのか考えてみるがよい。

【解釈】

この節は〈慙麼の道理なるゆゑに〉と始められ、前の節と結びついている。その〈道理〉とは、前段で見たように、祇管打坐する「われ」において、尽界（方法）が証され、その証された〈尽界〉とは、〈頭頭物物〉、換言すれば、〈拄杖拈子〉、〈露柱灯笼〉などであり、それらはそれぞれ〈時時〉でもあつて、このように証された方法が〈時時〉であるから、行仏の〈われ〉も時であるということだった。そこから〈尽地に万象百草あり、一草一象おのおの尽地にある〉ということは、どうつながるのか。「尽界やがて万

象なれば、また一草一象も尽地なり」〔聞書〕五三頁〕という解釈では意味をなさないとしても、前段の〈尽界〉とこの〈尽地〉、先の〈頭頭物物〉とこの〈万象百草〉を道元はどのようなニュアンスの違いとして用いているのだろうか。

《万象百草》は《摩訶般若波羅蜜》に〈色是色なり、空即空なり、百草なり、万象なり〉と初めて出てくる。つまり「万象百草」は物質（色）であるだけでなく、空でもあることをふまえての「有」である具体相である。〈尽地〉といわれたのは〈百草・一草〉という言葉に掛けたものであり、それゆえ尽界と尽地は〈現成は、尽地尽界尽時尽法を量として現成するなり〉《諸惡莫作》と並列された尽界とほぼ同意ととってよからう。「一草」には〈一茎草を拈じて丈六の金身を造作し〉《発無上心》といわれ、〈仏を画するには泥龕土塊をもちゐるのみにあらず……一茎草をももちゐる〉《画餅》、〈諸仏にならふといふは……一茎草にならう〉《後心不可得》とあるように、一仏となる身心というニュアンスももちうる。さらに前段で〈このゆゑに同時発心あり、同心発時なり。および修行成道もかくのごとし〉といわれた同じような言い回しが《発無上心》にあり、〈一発心は千億の発心なり。修証転法もまたかくのごとし。草木等にあらずば、いかでか身心あらん。身心にあらずば、いかでか草木あらん〉といわれている。ここから〈一草〉は、「物」というより仏道を行ずる人ということがいえよう。〈一象〉は、〈頭頭物物〉の個物という感じよりも、「春」や「夏」と展開されるような現象という語感がある。したがって、〈尽地に万象百草あり、一草一象おのおの尽地にある〉ということは、「尽地に万象百草ありは当たり前のこと」〔安谷「参究」二四〇頁〕ではなく、尽地（世界全体）から切り離されて現象や人々がある、たとえば絶対空間に個物があるのではなく、一人でも一現象でも、あらゆる世界全体に繋がっている、ということであろう。さきの〈現成は、尽地尽界尽時尽法を量として現成するなり〉《諸惡莫作》を考え合わせると、〈一草一象〉

を認識するときに、その認識には入ってこない地が必ずあり、そちらの方が根源的あり方である、つまり人間の感覚知覚に捉えられないものとして〈尽地〉が現成しているということであろう。

『聞解』や『那一宝』は、安谷『参究』の「万象百草の一つ一つが、どれもみな全宇宙だ」（二四〇頁）と同じような解釈をしているが、それは「一草一象におのおの尽地あること」となっていて、はじめて言うることである。ここは〈一草一象おのおの尽地にあること〉であって、前の句とは〈万象百草〉が〈一草一象〉になっただけで、同じ内容を、強調点を逆にして、たった一人、一つの現象でも、それらが限らない世界全体に共時的に繋がってあるということである。これは〈修行の発足〉と関わることでなければならない。

〈かくのごとくの往来は、修行の発足なり〉の〈往来〉は何をさすのか。諸釈には「行き、来る」という「往来」に合うようなものはない。

ここでの「往来」は、〈かくのごとくの〉と前に結びつけられるように、尽地に「万象百草」があるという尽地からの方向と、「一草一象が尽地にある」という一草からという方向の往来である。その双方向が、世界の中に衆生や諸現象が個別にあるように見える（往）、いわば〈われらもかの尽十方界のなかにあらゆる調度なり〉《恁麼》という側面と、一人の衆生、一現象はそれだけで独立しているのではなく必ず世界全体と共にある（来）ということであり、それこそが修行の出発点で心得なければならないことである。

それは『辨註』にいう「只是自己の一草一象、有情非情同一時成道なり」（一五頁）とする解釈に近いが、『辨註』は成道をいつているのに対して、これは修行の発足、発心のところとしていわれている。この実存主体としてのわれもその尽地に共にある、そのことを〈参学すべし〉と道元は要請している。それ

は「仏の行は、尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生ともにおこなふ。もし尽一切にあらぬは、いまだ仏の行にてはなし」《唯仏与仏》ということであつて、修行の最初の時に、自分だけの悟りはありえない、「私のさとり」はないと知ることだということである。修行の最初になくはならない自覚である。「一象」の方に引き寄せていえば、例えば「花開世界起の時節、すなわち春到なり」《尽界は梅華なり》《梅華》といわれるように花である一象と世界は、同時の春だといえよう。

では「到恁麼の田地のとき、すなはち一草一象なり。会象不会象なり、会草不会草なり」はどう解釈できるか。

「到恁麼の田地」とは、発心に対する究竟、菩提に行き着いたところ、換言すればさとりをえたとも、生死を諦めたともいえるところである。その究竟に行き着いたところは、あいかわらず「一草一象」であり、「このわたし」と別なものではない。道元が宋で何を得たのかといえは、あいかわらず「眼横鼻直」であり「……近来、空手にして郷に還る。所以に山僧、仏法なし」(四三)である。

「会象不会象なり、会草不会草なり」とは、「到恁麼の田地」では、参学の大事畢了して法を諦め分かつたのであり、「会」ではあるが、それは又「各各の脱殻をうるに、従来の知見解会に拘牽せられず、曠劫未明の事、たちまちに現前す。恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり。汝も不期なり、仏眼も覷不見なり。人慮あに測度せんや」《溪声山色》ということで、人間の智慧で分かることはないのである。だから、「会不会」といわなくてはならない。「仏法を会し仏法を不会する関梶子あり」《密語》といわれる通りである。

続く「正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな尽時なり」がこのハイライトである。「正当恁麼時のみなる」と道元は一方的に宣言するように見える。正当恁麼時とは、第一義的には打坐の今であろうが、

まさに「いまこの時」という意味である。

実際のところ、「いまこの時」以外にあるものはない。たしかにそうではある。そうであるのに、なぜ、私たちはそうは思わないか。それは私たちの日常がいつも「時間」を意識しているからである。そのことをベルグソンは、わたしたちが「時」を意識する場合、どうしてもそれを空間的に表象してしまうからだという。〈正当恁麼時〉は今の瞬間（刹那）ではない。「瞬間」とはまばたく「間」であり、「刹那」とは道元によれば一日の六十四億九万九千九百八十分の一であり、それは「一日」を量として空間的に表すから、どんなに小さくしても、それをまた分割することのできる線分（量）である。いつたい、空間として翻訳されない時はあるのだろうか。ベルグソンはそれを「意識の深い諸状態とは量とは何の関係もなく、純粹に質である。それらの状態は、それが一なのか多なのかをも言うことができないようなぐあいにお互いにまじりあっている。こうしてこれらの状態がつくり出す持続は、その各瞬間が数的多数性を構成しない持続である」（『時間と自由』一二八頁）という。加えて、このようなことは社会的生活を送る人間には現実には妥当することはないという。この「純粹持続」は人間の深い意識の状態である、という点で、道元の「われり時」と通ずるものがあるが、ベルグソンが空間的表象と純粹持続を相入れないものとした点で、「有時」を説く道元とは異なる。

ところで、ベルグソンならずとも、わたしたちは空間的表象抜きに「いま」を意識することがない。「いま、何時か」というとき、純粹に「いま」を意識するといえるかもしれない。だが、そのようにして見られた腕時計の時刻は、空間化されたものであり、デジタル時計であつても、「いま」と意識したその時からすでにだいぶ経過している時しか表していないのである。

ほんとうに「いま」を意識することはできるのだろうか。テーラヴァーダの毘婆舍那（ヴィパッサ

ナ）は、何かをしているその自分に今、今、たえず気づいていくというもので、たしかに今の気づきではあるが、それは意識された今であり意識された「私」になってしまふ。自分を忘れるのでもなく、自分を意識するのでもない祇管打坐のときだけが、〈正当恁麼時〉「まさにこのいま」であらう。そこには「わたし」の意識はないが、しかも意識ははっきりしているという状態であらう。

また〈正当恁麼時〉というのは、この私の「いま」にしかない。いや、ほんとうの「わたし」というものは、「いま」しかないのである。刻々変化している「私」であるが、人が見て「だれそれ」といえるのは、それを名指すことによつて意識において「だれそれ」と固定され変化しないもの（静止像＝言葉に変えられたものである。そうであれば、打坐において、自己が意識していない自己だけが真の自己（われ）であり、「時」である。そのことが「覚知にまじはるは証則にあらず」『辦道話』、〈諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちあはず〉《現成公案》といわれるところであらう。

「いま」というのは、このように、どこまでも主体があつての「いま」である。〈自己の時なる道理〉である。

〈有時みな尽時なり〉とは、どういうことであらうか。「正当恁麼時だけ」であるなら、そしてまさにそれが〈有時〉であるなら、有時の他にいかなる時もないので、それは〈尽時〉すなわちあらゆる時だと一応いえることになる。道元はここでは〈尽時〉について詳しく言っておらず、後に語られるので、それに譲ろう。

〈有草有象ともに時なり〉は、〈有時みな尽時なり〉の〈有時〉を有の方に開いて言ったのであらうが、「有象無象」ではなく〈有草有象〉であり、無は考慮されていないことに注目したい。一草は一草だけで存在するのではなく、尽地にあるのだから、〈有象〉が時であるということは〈時時の時に尽有尽界ある

なり」ということになる。時が行ったり来たりし、あるいは続いて時時として継起する場合、数直線のように時だけがあるのではない。〈尽有尽界〉が、時時刻々、現成していると道元は見ろ。

これらの当然の帰結として、〈しばらくいまの時にめれたる尽有尽界ありやなしやと観想すべし〉といわれる。〈いまの時〉は〈正当恁麼時〉である時も含まれようが、ここの語勢からして、ふつう我々が無自覚に使う「この今」という意味であろう。この場合の〈観想すべし〉は、特別の行ではなく、じっと思い巡らしてみよ、というほどのことであろう。なぜなら、坐禪をしなくても、あるのは今の時だけ、というのは厳然たる事実だからである。ただ、そこから、アウグスティヌスのように過去の現在、現在の現在、未来の現在とは道元は展開しない。〈いまの時〉にもれたものがあるか、ないか。いまがりであれば、およそ有るものは、いまあるとしかいえない。しかしまた、〈いまの時〉に〈尽有尽界〉があるようにさせるには、後に展開される「われ」の努力がいる。

今のみという厳然たる事実とわれの努力（打坐）という一對と、日常的時理解と迷うあり方という一對が、これ以降に、見えない補助線として引かれている。いずれにせよ、この節は、〈有時〉は時間論や存在論ではなく、この主体のわたしぎり、いまぎり、すなわち打坐においてあきらかにされるありようなのだ。

三節 普通の人の有時の理解

しかあるを、仏法をならはざる凡夫の時節にあらゆる見解は、有時のことばをきくにおもはく、あるときは三頭八臂となれりき、あるときは丈六八尺となれりき。たとへば、河をすぎ、山をすぎしがごとくなり。いまはその山河たとひあるらめども、われすぎきたりて、いまは玉殿朱樓に処せり、山河とわれ

と、天と地となりとおもふ。

しかあれども、道理この一条のみにあらず。いはゆる山をのぼり河をわたりし時にわれありき、われに時あるべし。われすでにあり、時さるべからず。時もし去來の相にあらずば、上山の時は有時の而今なり。時もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり。かの上山度河の時、この玉殿朱樓の時を吞却せざらんや、吐却せざらんや。

〔注釈〕

○あらゆる「ある」（動詞）の未然形＋「ゆる」（助動詞「ゆ」の連体形）。あるところの。

*道元用例〈われらもかの尽十方界のなかにあらゆる調度なり〉《恁麼》。

○あるらめども「ある」（動詞）の連体形＋「らめ」（推量の助動詞「らむ」の已然形）。あるだろうけれども。

○而今「而」は助辭で「上」「下」「前」「後」などの前に置かれて、その限度を示す。「而今」は「いま」という意味である。「而」にはまた助辭として「耳（のみ）」に通じて感嘆・希求などの語氣を表す。道元は「いまのみ、いまぎり」という語氣をもつものとして使う。

○吞却・吐却「却」は助詞で動詞の後において動作の完成や結果の持続を表す。吞んでしまう、吐き出してしまう。

*道元用例〈吞却是三箇四箇なり。このとき、月未円時の見成なり。吐却是七箇八箇なり。このとき、円後の見成なり〉《都機》。

【現代語訳】

そうであるのに、仏法を学んだことのない普通の人の場合の見方とは、「有時……」という言葉を聞くと、あるときは、三頭八臂の忿怒の仏となったのだ、あるときは丈六の立った仏や八尺の坐った仏となったのだ、たとえば、河を過ぎ、山を過ぎたようなものなのだ、と思う。今は、その山や河はたとえあるか

もしれないとしても、「われ」は、そこを過ぎて来て、今は豪華な高層の屋敷に居るのである。山・河と、われと、（それらを容する空間としての）天と地とであると思う。

そうではあるけれども、道理はこの一つだけではない。ここである山に登り河を渡った時、「われ」があったのである。「われ」があるなら、（われは時であるから）時があるはずである。「われ」がすでにある以上、時は去るはずはない。（このように）時が去来という表れ方でないなら、山に登っている時は、有時の而今である。もし時が去来という表れ方を保持するならば、「われ」に（山に登っている時、河を渡っている時という）有時の而今がある、つまり有時である。あの山に登り河を渡った時は、この豪華な高層の屋敷に居る時を飲み込んでいないのだろうか、吐き出していないのだろうか。

【解釈】

普通の人には「有時」の偈を読むと、人が「有（或）る時はゝだった」と読むほかない。あるときは忿怒の仏だった、あるときは立つ仏、坐る仏だった、と。「ある時」に主体が「ゝだった」、そしてまた「ある時」に「ゝだった」と、時と主体（われ）と行為を別のものとして考える。すると「有時」は、今ではない「ある時」になり、その主体の行為（忿怒など）は過去のもので、もはや今はないものとなる。つまり「あるときは三頭八臂だった」と過去の事柄、それを発語する今では「もはやないもの」を記憶の中から想起することとなる。

時の経過を表示するのには、空間的に表象されるものに変換して示すほかなく、それは道元による「喩え」では時系列の全体が地図上の空間（天と地）とされ、いっぽう「われ」は地図に配置された場所（山、河、宮殿）を移動する点として示され、全体が静止図となる。ただ、場所における点を目で追うことにより、意識の中で時の経過が想定される。それが（山河とわれと、天と地となり）である。

これは、道元がすぐあとで〈道理この一条のみにあらず〉というように、誤りというよりは、普通の人
が避け難くもつ、時と存在に関わる見方である。このように見る理由の一つは、時間を考える時、空間化
して対象化して捉えるからである。アナログ時計、カレンダー、年表、時間軸、みな時を空間化してい
る。デジタル時計は時を空間化していないかという点、やはり一種の空間化である。例えば一分あるは一
秒という単位で分割して示しているわけだから、分割されるものは幅をもっており、空間化されてい
て、そこに一秒の間、固定して停滞（存在）するものと仮定されている。

そのような時の空間化は自然科学において、純粋な形式として数直線で表されるが、数直線には現在の
点を打つことはできない。どんなに小さな点を打つてもそれは点であるかぎり、なにほどの幅をもたざ
るを得ず、幅のあるものは分割されて前と後ろになり、その前と後ろはふたたび点を打つ事が可能であ
り、それはどこまでいっても点には幅（過去と未来）があつて、決して現在の点にならない。つまり現在
は数直線上にはないのである。「ないもの」の仮構としてしか「現在」は表示されない。

これは時を外在的に存在すると考える立場であるが、人間に内在するとする立場もある。哲学ではカン
トが空間と時間を、超越論的（先験的アプリアリ）制約であるふたつの純粹直観（reine Anschauungen）で
あるとし、その直感において、感性、悟性に働きかけられたものを対象として捉え、物（Ding）が与えら
れるとした。仏教の唯識でも、阿頼耶識から時・空が立てられると考える。

このカントをはじめて明確に批判した人がフッサールであり、彼は『厳密な学としての哲学』におい
て、認識論に「空間、時間、因果性などによって規定された事物的なものの存在を指定的に定立すること
を含むいっさいの言表も排除されねばならない」（一九頁）という。そして「対象が存在するといふこ
と、そしてそれが存在するものとして、しかもこのように存在するものとして認識において証示されると

いうことが何を意味するかはほかならぬ意識そのものから明証的に、したがってあますところなく、理解しうるものとなるであろう。そしてこのためには意識全体の研究が必要である」(一二〇頁)として、それを「意識の現象学」とした。そして「心的なものは『体験』である。反省において観取された体験である。それは、それ自身によってそれ自身として現れる。それは、いま現れるや次の瞬間には『余韻を残して消えてゆく』もの、直感しうるしかたでたえず過去に沈んでゆくものとして、一つの絶対的な流れのうちに現れる」(一二五頁)ものであるという。いま、それを詳しく述べるいとまはないが、彼は『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』で、そのような哲学は「あらゆる認識構成の究極的な源泉に立ち帰ってそれに問いを向けよ」という動機であり、認識者が自己自身ならびに自己の認識する生へ自己省察しようとする動機」(四六五頁)からなされるという。この現象学が、ハイデガーやデリダの哲学に影響を与えた。

では、それに対して道元はどのようにいうのか。それが次節で説かれるが、その内実をはつきり読み解くために、仏教教学では、時や有をどのようにいうのか、見てみたい。仏教教学といっても実に多様であるが、今は初期經典からも般若經典からも同じように読み取れる「時」理解として、山口瑞鳳氏の『詳説インド仏教哲学史』に依る。

外界の時間の経過についての仏説が、原始經典『中部』に次のように説かれているのを引いて、氏はこう説明する。

「過去なるものは捨て去られたものであり、未来は到達していないものである。現行するあり方を時々刻々観察するものは、そのことを紛れもなく動かしようもないものとして熟知して心を完成せんことを」(Majjima-Nikāya 131, p.187)とある。こゝでわれわれの前を時々刻々経過する『現行するあり方』は、後

述の『スッタニパータ』七五七番で説明されたような知覚に経験される表象であり、『偽りの顕れ』になり、『虚妄の法』と呼ばれる。外界にはその知覚原因として〈今〉『変動』する『無常』が（停滯なく経過して）消失するが、そのような外界の事情を現在の観察から推測し、熟知して心を完成するようになれかしとの教えである」（九頁）。

この観察は坐禅の行においてなされるものであることは、この偈が「このような熱心に禅定を行う人、昼夜怠けぬ人、その人がじつに『吉祥なる一夜における心静まった聖者』として語られる」（長尾佳代子訳）と結ばれていることから明らかである。なお、この部分の長尾訳、『南伝大藏経』ではかなり異なり、それが続く解釈にも影響することを付記しておく。

その「現行するありかた」をどのように観察するかについては、この経では色受想行識の中に我（アートマン）があるとか、色受想行識は我を本質とするとか、色受想行識を有するものが我である、と考えることだといわれる。つまり五蘊のどこにも常住の実体があるわけではないことを観察するのであり、次の『八千頌般若経』から導かれるこの『中部』の仏説の山口氏の説明（「時間と空間に関する知識と意識」とは少し違う）。

「およそ過去なるそれは尽きたもの、滅したものの、（今を）離れたもの、変わってしまったものである。およそ未来なるそれは（未だ）与えられていないものである。今生じつつあるものには留まっているものが成立しないが、およそ成立しないそれは相ではありえないし、対境ではありえない」（一四六頁）、「つまり、知覚を経るという限定のない限り〈今〉経過して止まない『未顕現勢力』から『静止した状態』の『相』を持つ「空間的対象」は顕現しないと明瞭に否定している。時・空に関する『八千頌般若経』のこの説明は、『一過不滞』の『未顕現勢力』が持つ『時・空』未分の様態を別として実体的な時間空間の先

驗的成立を拒むもので」(同頁) ある。

『八千頌般若經』では、このような認識は相でないから非相、外に対境がないといわれ、山口氏の説は「このような虚妄な法を虚妄と知ること」に尽きる。虚妄ではない法は、〈今〉経過して止まない「未顕現勢力」であり、時空未分の顕現以前という表現がここではなされているが、如何なる相もなく、認識すれば虚妄の法となるほかないものは、表詮の言葉では伝えられない。大乘教学では、「空」、「無」、「非」、という遮詮の言葉でそれをいい、それを肯定文で表現することは少なかった。ここにおそらく道元(あるいは長尾訳の仏説)と山口氏の説く仏説との微妙な違いが存するように思われる。

いっぽう、道元は「万法」を「証上に万法をあらしめ」『辨道話』等と肯定的に使う。また『摩訶般若波羅蜜』では『般若心経』で偽りの顕れをもたらしとして「無」を冠せられた六根六識六境を「般若」であると肯定する。今、先取りするというなら、「一過不滞」の「未顕現勢力(無常なるもの)」を、道元は〈有時〉と名指したのではなからうか。つまり時・空未分のところである。それが祇管打坐におけるわれ(仏)の〈正当恁麼時〉において万法として〈現成〉することを〈悉有〉《仏性》と示したのではなからうか。

さて、先に見たように山、われ、天地を別々のものとし、時を去来するものとするのは普通の見方であるが、道元はそれを〈道理この一条のみにあらず〉と、いちおう道理として認める。その積極的意味を考えてみたい。

人は、時は過ぎ去る、しかもたちまちに過ぎ去るものだと思う。あるいは過去の時は帰らない、とはかなむ。しかし、その時が去来する、という無常の意識こそ、人をして仏道に赴かせるものであり、求道に不可欠なのである。

『随聞記』などにはそのことがしばしば説かれる。「吾我を離るるには無常を觀ずる、是第一の用心なり」(第二)、「眞実無所得にして利生の事をなす。即ち吾我を離るる第一の用心なり。この心を存せんと思はばまづ、無常を思ふべし」(第三)、「我始めてまさに無常によりて聊か道心を發し」(第四)、『学道用心集』第一「龍樹祖師の曰く、世間の生滅無常を觀ずるの心もまた菩提心と名づく」。ある意味でこの「無常」の解決こそ、仏道の救いである。

さて、道元は、〈道理この一条のみにあらず〉と別な道理を示す。山に登り、河を渡った時に「われ」があったという。この「われ」はいちおう經驗主体としての「われ」と考えられる。続いて「われに時あるべし」といわれるのは、道理としてというよりも先に〈自己の時なる道理〉といわれたことを踏まえていよう。もちろん、山をのぼった時は、私が山をのぼったのであり、それはほかならぬ私が經過している時である。そして、その後「へわれすでにあり、時さるべからず」と、ふつうの道理では理解しがたい言い方がなされる。時は去らないとしたらどうなるのだろう。

龍樹の『中論頌』では「不去不来」とするが、それに関連した論述が定方晟氏によって次のようにいわれる。

「現に去りつつあるものに、実はどうして、去るはたらきが成り立ち得るであろうか。現に去りつつあるものに、二つの去るはたらきは、成り立たないからである(第三偈)。「現に去りつつあるものに去るはたらきがある」と主張するならば、二つの去るはたらきがある、という誤りが付随してしまっている。すなわち『現に去りつつあるもの』を成り立たせる去るはたらきと、さらに『そこに去るはたらきがある』という去るはたらきとである(第五偈)。これらの二つの偈の要点は、一つの主体には一つの去る事しかない、ということに尽きる。もしも『去りつつあるもの』が去る』というならば、主語の〈去りつつあ

るもの」の中に含まれている『去る』と新たに述語として付加される『去る』との二つの『去ること』が一つの主体（主語）に付随することになるのである。『去るはたらき』が二つあるとすると、『去る主体』も二つあることになる。だが、去る主体は一つなのだから、これは許されない。

これに対する定方氏の解説はこうである。

「われわれの言語生活は、次のような表現から成っている。／太郎は行く。／太郎はころぶ。太郎は笑う。太郎は泣く。太郎は……。／われわれは右の数々の表現のなかから、太郎という不変の存在を抽出して行く。太郎はつねに、行く太郎か、ころぶ太郎か、笑う太郎か、泣く太郎か、……。する太郎か、いずれかの太郎であるはずなのに、どの動作とも無関係の『太郎』を抽出してくる。そのような抽象的な『太郎』はけっして存在しない。それにもかかわらず、われわれはあたかもそのような『太郎』が存在するかのよう
に思いこんで「太郎」という」（PR誌『春秋』二〇一二年六月号、一頁）

ここには「時」という言葉はないが、まさに《有時》の冒頭でしめされたこと、つまり主語がなく、《有時》と動作だけであることを示している。氏は、どのような動作とも無関係な「われ」は存在しないことを言うが、今の箇所ですでに道元はそれを指摘している。

道元は《われすでにあり》と断言する。「しつつかあるわれ」しか存在しないのであるから、《上山の時
は有時の而今なり》といわれているように、「山に上つて^{のほ}いるわれ」は、われの《而今》であるが、《われ》という静止したものはなく、むしろ《われ》はつねに《而今》なのである。したがって上山の時は《有時（上りつつある）の而今》なのである。別のいい方をすれば、《上山の時》は、静止した相をもたない「上りつつある」時である。「上りつつある」というのは、《われ》の経過の様態であり、上りつつある《われ》は、去らないが静止してもいない。去らないから「有」といえ、静止していないから「時」と

もいえる。経過しつつある事態が、いわば〈有時〉である。有が時である現場であって、「有」と限定する静止的な「もの」ではなく、ふつうの「ゝの時」という停止した時でもない。「いまのみ」、「いまのみ」が継起している事態が〈有時〉であろう。だから〈上山の時は、有時の而今なり〉といういい方が成り立つ。

さて、〈有時の而今〉といわれる〈而今〉とは、そもそもどのようなことか。〈而今〉は、「而」に「のみ」の意味があるから、「いまのみ」といえるが、ふつうの「現在」といわれるものではない。「現在」は過去と未来の間にあると想定されるわけであるが、そこには先ほど詳述したようにいかなる「いま」も容れる余地がないから、「現・在」は厳密には成立しないのである。つまりかりに「いま現在」とよばれている変化しつつある経過の中に、「存在（有）」は空間的なものであり静止したものであるから存在することができず、したがって「現に在る」「現在」という呼称は妥当性をもたない。「而今」は説一切有部の時間論とも接点をもたない。先に、「刹那」は数量的なもので空間的幅をもつので「いま」ではないといったが、有部ではさらに相應部の仏説で「まだない」、「すでにない」とされている事柄が、「現在」と共に「過去」、「未来」の実有となる。そして法体（ダルマ）は現在の刹那に未来から生じて、住し変化（異し、過去へ滅していく。このような「刹那」は、論理的な誤謬、あやまった観念である。

「われ」を離れて「時」がないことはすでに二節で述べられたが、およそ主体である「人」をはなれて、いまのみ（而今）はないといえる。道元は〈而今〉をこのようにいう。

〈いはくの今時は、人人の而今なり。令我念過去未来現在、いく千万なりとも、今時なり、而今なり。人人の分上はかならず今時なり〉《大悟》。

自分で過去・現在・未来を想定してみたとしても、すべては而今であるという。これはアウグスティヌ

スの過去の現在、未来の現在、現在の現在という三様の現在によく似ている。違うのはその三様の現在がアウグスティヌスでは「私の魂の中にある」、とされるのに、道元では「魂の中」ではなく、「人」であることがそもそも而今なのだ、という点である。

道元はさらに「時もし去來の相を保任せば」と仮定する。時が去り、来るものとすれば、ふつうには去ったときは「昨日」であり、まだ来ない時は「明日」である。だが、「われ」は、先ほど見たように、いつでも「生じつつある」という経過である。すると「昨日のわれ」と「今のわれ」は、このいつも今である「われ」において、どのようなことになるのか。それを道元はまず次のような問いの形で投げかける。

去來の相を認めて「かの上山渡河の時」を過ぎ去った過去とし、「この玉殿朱樓の時」をいまとすれば、過去の時には今日の時が吞み込まれてないだろうか、また「いまのわれ」である今日の「この玉殿朱樓の時」は、「上山の時」の過去から吐き出されて出てきたのであろうか、と。

問題は「かの上山渡河の時」と「この玉殿朱樓の時」を、ふつうの時間概念で、まさにそう描かれているように空間化して二つの別々の「時」があるかのように思うことである。一時に二つの時が存在しないから、人は、空間化された「時」はどちらかが、どちらかを包摂されるもの（吞）とするか、そこから流出されるもの（吐）とするかして、一つの「時」にしようとする。

空間化される時などは存在しないのだから、「かの上山渡河の時」と「この玉殿朱樓の時」は、吞み込まれたり、吐き出されたりする「あるとき」ではない。この、かつて山河を過ぎ、今、宮殿に居るという「時」の問題は、間違われる時の理解の例として引かれているのであり、問題の中心ではない。

去來する時という面から道元が道得した表現は、「昔日はこのところよりさり、今日は「このところ」

よりきたる。さるときは漫天さり、きたるときは尽地きたる。これ平常心なり」《身心学道》に見ることが出来る。《このところ》より他に、有るところはない。「ここ」に尽有尽界があるのだが、それは「いまここ」だけのことではない。《去来は尽十方界を両翼三翼として飛去飛来す、尽十方界を三足五足として進歩退歩するなり》《身心学道》といわれる。では飛去した「昨日」と飛来した「今日」はどのような具合に考えられているのだろうか。それが次の昨日の《三頭八臂》と今日の《丈六金身》の問題であり、その《われ》の問題こそが問われているのである。

四節 昨今の道理

三頭八臂はきのふの時なり、丈六八尺はけふの時なり。しかあれども、その昨今の道理、ただこれ山のなかに直入して、千峰万峰をみわたす時節なり、すぎぬるにあらず。三頭八臂もすなはちわが有時にて一經す、彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺もすなはちわが有時にて一經す、彼処にあるにたれども而今なり。

【注釈】

○直入して、千峰万峰 出典『宏智広録』三、拈古。「挙す。蓮華庵主、拄杖を拈じて示衆して……又た自ら云く、^煙煙、横に担いて人を顧みず、千峰万峰に直入し去る。師（宏智）云く、負いて入り負わずして出ず、本色の山に住する人。思大は諸仏を吞尽し、普眼は普賢を見ず」（『L2828』）。

【現代語訳】

三頭八臂はきのふの時である。丈六八尺は今日の時である。そうではあるけれども、その昨日、今日という道理は、山にまっすぐ入って（自分の上った）多くの峰峰を見渡す時節である。過ぎてしまったので

はない。三頭八臂もほかならぬわれの有時において経てきたのであり、彼方^{かなた}にあるようでもただ今である。丈六八尺もほかならぬわれの有時において経てきたのであり、彼処^{あち}にあるようでもただ今である。

【解釈】

道元は、「三頭八臂は昨日の時であり、丈六八尺は今日の時である」ことをまず認める。ふつう、それら昨日の時や今日の時は「今」ではない。ところが道元は「昨日」「今日」とみるのは、山の中に入って、いろいろな峰を見る時のようなものである、という。その「山に入って千峰万峰をみわたす時節」とは、どんな時節だろうか。「みわたす」という言葉があるから、自分のまなざしを内に向けて、あたかもアウグスティヌスの魂の働きのように、過去や今日のことをあれこれ想起することなのかと思われる。

だが、〈山のなかに直入して、千峰万峰〉は、注釈でみたように本色の僧のあり方というような重い響きがある。《山水経》には〈山中人は不覚不知なり。山中とは、世界裏の華開なり。山外人は不覚不知なり。山を見る眼目非ざる人は、不覚不知〉とある。〈山中〉とは、〈世界裏の華開〉とあるように悟りのところである。〈山中人は不覚不知である〉とは、〈諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず〉《現成公案》、といわれることであろう。また次のようにもいわれる。

「師いはく、「いかならんかこれ山中人」。末山いはく、「非男女等相」《礼拝得髓》。

ここでも男女の相がもはやないところは、仏境涯であろう。仏であるところとは、祇管打坐のところ、といってもいいだろう。〈直入〉には、すつと深く打坐に入るという趣きがある。そこで〈千峰万峰をみわたす〉ということは、〈われを排列してわれこれを見る〉(二節)といわれることに相応しよう。そこに開かれることは、〈世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂寧眼睛はるかにことなり〉

《山水経》

といわれるように、万法が現成するのであるが、そのみならず、〈有時みな尽時なり〉（三節）といわれていたのであるから、そこに、昨日の時、今日の時、昔日など、さまざまな時があらわれるということでもある。

だが、「時」は空間的表象抜きに、そのものとして考察しにくい。すくなくとも「有時に尽界がある」という空間的表象から類推して「有時は尽時である」とは考えにくいだろう。その〈有時みな尽時〉であるところを、道元の表現の中に探すなら「わづかに一人一時の坐禪なりといへども諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆえに、無尽法界の中に去来現に常恒の仏化道事をなすなり」『辨道話』ということであり、打坐のところに（過）去・（未）来・現（在）常に仏道が行われる、ということである。それは別の表現では〈釈迦牟尼仏、菩提樹下に跏趺坐しまして、五十小劫を経歴し、六十劫を経歴し、無量劫を経歴しますす〉『三昧王三昧』ということになる。

釈迦が菩提樹下にあつて無量劫を経歴したように、打坐の時に〈諸時とまどかに通〉じて、「昨日の三頭八臂」を経て、「今日の丈六八尺」を経るのであり、その「昨日」、「今日」は過ぎ去らないのだ。〈正当恁魔時のみなるがゆゑに、有時みな尽時〉といわれたことの内幕である。

〈正当恁魔時〉は「われ」が打坐する「われの時」である。だから続いて〈三頭八臂もすなはちわが有時にて一経す〉、〈丈六八尺もすなはちわが有時にて一経す〉といわれる。「一経」はたんに経るという意味だけではなく、後に「経歴」といわれる意味をも含んでいよう。

これは前に人が山を上り、河を渡るたとえがあつたので、同じこのわれ（修行者）が、昨日は三頭八臂として経験してきた、今日は、同じこのわれ（修行者）が丈六金身として経験してきている、という意味かと思えるが、じつは違う。丈六金身、三頭八臂には、「だれ」という主語がなかった。だが、ではな

く、「昨日の三頭八臂（仏）」というあり方、「今日の丈六金身（仏）」というあり方は、今、自らが打坐においてほとけとなることによって、「ほとけのわれ」へと脱落し、もはや、誰彼という主語としてのわれがない、あえていえば〈過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり〉《即心是仏》であるから、ほとけとして今、現に諸時を経ているといえよう。だが、「諸時とまどかに通ずる」という内実がいまひとつ明確ではない。《諸悪莫作》では次のように言われる。

〈なんぢが身心を拈来して修行し、たれの身心を拈来して修行するに、四大五蘊にて修行するちから、驀地に見成するに、四大五蘊の自己を染汚せず、今日の四大五蘊までも修行せられもてゆく。如今の修行なる四大五蘊のちから、上項（これまで）の四大五蘊を修行ならしむるなり。山河大地・日月星辰にても修行せしむるに、山河大地・日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり。一時の眼睛にあらず、諸時の活眼なり〉。

今、自分や汝やたれが修行しているのであつても、仏行であつて、もはや主体は脱落するのであるから、ほとけの行である。だからこれまで（上項）の諸仏諸祖を修行させ、日月をも修行させる、といわれる。それが〈一時の眼睛〉ではなく、〈諸時の活眼〉であるといわれているところに、主体がもはやないところでの諸仏との時の響き合いが表されているよう。〈諸時〉は〈有時〉の動的な働きをいつているとおわれる。

それは《行持》で〈わが行持すなはち十方の匝地漫天、みなその功德をかうむる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり。このゆゑに、諸仏諸祖の行持によりて、われらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて、諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり〉といわれるような〈大道〉が、自己だけではなく〈かへりて〉一切と同時に働きあう、そのことを指す。私の行持が

ただちに他の行持になり、諸仏の行持となるのであるから、行仏の時にこそ、〈わが有時にて一經す〉といいうるのであらう。

そのところから〈彼方にあるにたれども而今なり〉、〈彼処にあるにたれども而今なり〉ということができる。その〈而今〉を次の言葉は明瞭に示す。〈かの行持を見成する行持は、すなはちこれわれらがいまの行持なり。行持のいまは、自己の本有元住にあらず。行持のいまは、自己に去来出入するにあらず。いまといふ道は、行持よりさきにあるにはあらず、行持現成するをいまといふ〉《行持》。したがって、この〈而今〉を私の実存としての打坐と切り離れた「この今」と解釈することはできない。この〈而今〉は、ほとけとなる正当恁麼時であり、それはいわゆる過去現在未来という人間の先天的ともいふべき時間觀念に妨げられることのないところ、〈空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり〉《山水経》といわれるところであらう。

ところで、〈有時〉は、つねにあらゆるもの、状態が有時なのではあるが、〈而今〉は別であり、先に見た諸仏や日月星辰との〈同時〉も、すべて仏道において発心・修行・菩提・涅槃の時にのみ妥当するのである。その意味でも道元の〈有時〉は哲學的時間論に納まることはできない。

それはあたかも〈尽十方界真実人体〉が、ふつうの身体論といえないようなものである。しかしまた、〈尽十方界真実人体〉はふつうの身体論を鋭く批判する高次の身体論であるとはいえよう。すなわち自己と外界を厳密に区別するものなどは実際にはなく、自己は絶えず外界から空氣・水・栄養などをとりいれ、氣象、天体の動きにまで敏感に反応し、また自己の内部に三〇%もの別の生命体（菌など）をかかえている開放系であり、小さく見れば、細胞単位でその人のすべての情報をもった生命として、たえず生死しつとあるともいえる。

同様に、ふつう「時間」といわれるものは、人間が諸道具により計測したものであるほかなく、事實は、今、今の連続が「われ」においてあるばかりである。その「今」はけっして瞬間的なものではなく、ある意味では今における個人のすべての経験が人の精神にも肉体にも刻まれていくそのすべてといえる。赤子の時の傷は大人になった今もあるし、さらにその経験とは、個人の経てきたことに限られず、誕生以前の個体発生は系統発生を繰り返すという生物史の経験も含まれる。さらにそれは系統発生 of 最終段階である人類になつてから、どのような人々と混血を繰り返してきたかも個人のDNAには経験として書き込まれている。そういう意味でも過去は過ぎ去つて今はない、とはいえないのである。

このような知見もたかだか今の科学での知りうる限りのことで、人が今、今に経つつあるということの全貌は人には計り知れないというのが事實であらう。

その計り知れない「時」、すなわち「父母未生以前」に、このいま、心身を開いていくのが打坐であるともいえるかもしれない。

そのように心身を開いていかなければ、孤立した「私」と私に無関係な直線的、機械的時間があり、私はその時間の中で瞬時に過ぎ去っていくあぶくのような「個」でしかない。いや、事實は尽十方界に開かれ、諸時に開かれている自己なのであるが、小さい頃から「私」として限定し、他との区別の世界で、この「わたし」に固執して、これだけは確実に去り行かないものとして「ある」と考え続けているにすぎない。すでに父母未生已前の時に生きている事実が、〈有時〉は、迷でも悟でもいかなるなる状況でも〈有時〉であるといわれる所以でもあらう。

五節 尽有はつらなりながら時時

しかあれば、松も時なり、竹も時なり。時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし。有時の道を経聞せざるは、すぎぬるとのみ学するによりてなり。要をとりてはいはく、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり。

【注釈】

○間隙 隙間（すきま）。

*道元用例（発心・修行・菩提・涅槃、しばらくの間隙あらず）《行持》、《仏授記祖授記の転次する、回避のところ、間隙あらず》《授記》など。

○経聞 辞書になく、『正法眼蔵』でもこのみ。前後に「一経」「経歴」があるので、掛けて「経聞」としたのだろうか。

【現代語訳】

そうであれば、松も時である。竹も時である。時は飛び去るとだけ理解してはいけない。飛び去るということは時の能力だとばかり学んではいけない。時がもし飛び去るばかりであるなら、（時と時の間に）すきまがあることになる。有時という言葉聞いたことがないのは、（時は）過ぎ去るものだとばかり学ぶからである。要点を言うなら尽界にあるすべての有は、（すきまなく）つながりながら、時時である。有時であるから、「吾」の有時である。

【解釈】

《しかあれば》は、直前の文脈を受けるのではなく、前の叙述全体を受けていよう。そうでなければ、

ここで突然、松や竹が出てきたことが理解したい。しかし、最初の偈ではじめの四句は、人あるいは仏のあり方であり、それについてはすでに二節以下で丈六金身、三頭八臂や、人が山河を行くという例で言及されてきた。つづく五、六句は〈有時拄杖扠子、有時露柱灯笼〉であつた。いわゆる人間以外の「もの」である点で、松や竹と同じであり、したがってこは偈の五、六句の展開とみなせよう。ちなみに六節で〈青原も時なり、黄檗も時なり〉と出てくるのも、偈の第七句〈張三李四〉が人であることの展開だといえる。

そこで〈しかあれば〉の内実は、それまでに論述された〈有はみな時なり〉（一章二節）、〈この尽界の頭頭物物を、時時なりと覷見すべし〉（一節）。〈有草有象ともに時なり〉（二節）などとも見ることもできる。これらの叙述からは松も竹も有であるから、〈松も時なり、竹も時なり〉はすなおに繋がる。

だが、ふつうには松や竹は空間に位置を占める物体であつて、静止したものとみなされ、松の「時」であることは、ふつう、私たちの認識にはならない。道元が驚くべき洞察で〈松も時なり、竹も時なり〉と言ふのを、もう少しふつうに理解できる事柄として考えてみたい。

松、竹、拄杖扠子などが外界の実体とみなされていることについて山口氏（『評説インド仏教哲学史』一三頁）は原始仏典の相应部有偈篇を引いてこういう。

「かの（外界の）有為（＝実体）なるものは、（外界から知覚に）感受されたものが表象化され、そして「外界として記憶されている」「色（観念的な実体的形態）」と（同じと）して認識されるのであるが、私自身は（そのように誤って実体視されている）それ（＝有為）ではないし、私には（実体視されているような）それ（＝有為）（の所有）はない、とこのよう（な心境）になる時、人は（誰でも）執着を離れる」（S.N.I. IV 2-6p112 『悪魔との対話』1111頁参照）」。

世間では、本能または先天的な意識が判断するのとおり、自分たちに感受され知覚されている表象が外界の実体的な姿だと信じられて、『有為 (saṃkhata saṃskṛta)』とされている。しかし、仏陀の言葉では、われわれの五官の知覚が外界に接触すると、まず『瞬間的に』感受されたもの (vedayitam)』が成立し、それが『表象される (saṃnam)』。次いで、先天的習慣によってその表象が知覚に捕捉された外界とみなされ、すでに記憶されている『没時間的な形態観念 (vipaṇā)』と同定され、外界にある実体と『認識される (vinānam)』。そのように認識された外界の実体が『有為』であると説明される。

『この説明の後で、仏陀は私自身はどのように実体視されている『それ』、つまり『有為』ではないし、わたしには『それ』のような『有為』なる実体の所有がないが、このような心境になったときに人は誰でも外界の実体に対する執着を離れることができる、と教えている。否定されたこの誤った認識の成立過程が漢訳語で『行』と翻訳されるものであるが、その本能的『行』の克服こそが仏教の実践眼目である』(山口氏一四頁)。

山口氏のいうとおりではあろうが、私見によれば、仏道は「行」の克服それ自体が目指されているのではなく、そのように「行」を克服(非思量の打坐)して外界の実在と見なされたものに対する「執着を離れる」ことが目指されているのだろう。たしかに私たちが「松」と認識してするまでに、『その「松」は過去に去り、近過去としての松である。認識された「松」を「虚妄の法」と見ることもできようが、道元は「松」と認識することを虚妄としない。むしろ道元はここで「松」を認識する仕方の変更を迫る。実在する個物、あるいは概念として不変な「松」ではなく、今、目前に経過しつつある松として、「松も時である」と認識しろ、というのである。

よく考えてみれば、外界の静止した事物とみなされているものは、実は「われ」と同じ速度で(同時的

に）間断なく経過しているのである。「観見」すなわち詳しく見れば、松には「時」の痕跡がある。年輪だ。年輪という痕跡を分析することによって、十年とか三十年という松の「時」を知ることができる。それは一年毎に付くのではなく、日々時々成長しているその痕跡である。そう見れば「松も時である」ということも分かるう。松（有）が時であれば、その時は過ぎ去ったり、流れ去ったりして無くなるものではない。

それゆえに（時は飛去するとのみ解会すべからず）と道元はいう。

ここで注意したいのは、道元は終始、時の去來の相を否定していない。（とのみ解会すべからず）、（とのみは学すべからず）、（もし飛去に一任せば）、（とのみ学する）という言い方が無視されてはならない。私達を感じる無常という時の感覚は否定されていないことは本稿二章三節の（道理この一条のみにあらず）のところで見た通りである。

（飛去は時の能とのみは学すべからず）と道元はいう。時の飛去のみならず、ある意味では、あらゆるものが飛去するともいう。山も動いており、（諸山の脚突、よく諸水を行歩）し、（青山の運歩は其疾如風よりもすみやか）《山水経》という。

いつぼう去來や飛去ではない時の功德（働き、ありがた）が、後に（住法位）と（経歴）という用語で展開される。

次に（時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし）とはどういうことだろうか。昨日が過ぎ去って、今日が來るとすれば、その去った時と來る時は同時ではあり得ないから、二つの時の間ができるわけで、それが「間隙」といわれているのであろうか。あるいは有部の時間論の刹那滅にあてはめることもできよう。どんなに刹那を短くしてみても、次の刹那との間ができるのである。

〈要をとりていはば、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり〉は、一節で〈尽界の頭頭物を時時なり〉ということに〈つらなりながら〉を加えたものと見ることができだろうか。こうすると「頭頭物が連なりながら」ということになる。しかし、一茎草は一茎草であつて、なにか他のものと連なっているわけではない。だから尽有の物が連なっているというわけではない。

そうではなくて、〈時時の時に尽有尽界ある〉（二節）その「尽界にある尽有」の全体が時時であつて、その時時のありかたが「つらなりながら」なのだと解せる。それは先にも引いた〈去来は尽十方界を両翼三翼として飛去飛来す、尽十方界を三足五足として進歩退歩する〉《身心学道》といわれたイメージからも明らかである。〈つらなりながら〉時々であることによつて、間隙はないことになる。〈つらなりながら〉は、しかし、直線上にまっすぐ連なるような「連なる」ではあるまい。そのことは後に〈経歴〉が〈今日より昨日に経歴す〉〈今日より今日に経歴す〉などといわれて、一方向の直線の連なりではないからである。

〈有時なるによりて吾有時なり〉は、〈自己の時なる道理〉（一節）といわれたように、打坐のわれのあり方を離れてはない。〈有時〉が〈吾有時〉といわれる時の〈吾〉は、この「われ」の意味を当然ふくんでいるが、あえて「吾」と綴られるのはなぜか。

われが祇管打坐するその今は、〈正当恁魔時のみなり〉といわれた。まさにこの今、而今であるが、「いま」というのは日常語においても話者の「いま」（現に経過しつつある短い時間）を含んでいる。そのような話者、当事者としての「われ」が「吾」には含まれていて、それゆえ〈吾有時〉なのではなかろうか。

三章 有時の功德

一節 経歴の功德

有時に経歴の功德あり。いはゆる、今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す。経歴はそれ時の功德なるがゆゑに。

古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。自他すでに時なるがゆゑに、修証は諸時なり。入泥入水、おなじく時なり。

いまの凡夫の見、および見の因縁、これ凡夫のみるところなりといへども、凡夫の法にあらず。法しばらく凡夫を因縁せるのみなり。

この時この有は法にあらずと学するがゆゑに、丈六金身はわれにあらずと認ずるなり。われを丈六金身にあらずとのがれんとする、またすなはち有時の片片なり、未証拠者の看看なり。

〔注釈〕

○経歴 『広辞苑』では①年月が経めぐること、②人が各地を巡り歩く事、③経てきた学業、職業などに関する事柄。

道元用例では①の意味では〈年月を経歴し〉を《行持》などで三回、〈時節を経歴〉を《無情說法》と《春秋》で用い、その他〈劫を経歴〉《三昧王三昧》、〈九白を経歴〉《三昧王三昧》、〈霜華を経歴〉《道得》と使う。②の意味の用例も〈十方の叢林に経歴して〉《坐禪箴》、〈無量生を経歴〉を《伝衣》と《行持》で用いる。道元はここでは基本的には①の意味で用い、それに独特の解釈を施す。「水野訳」は「切れ目なく続く」とするが、採らない。

○功德 仏教語としての「功德」は多義である。中村『仏教語大辞典』によれば十一種の意味があげられるが、その第十に、働き、効用、例『正法眼蔵』《一顆明珠》、《洗淨》とある。この意味であろうが、功德の「徳」の意味も

とって「すぐれた働き」としたい。「水野記」はルビで「ありかた」とし、「増谷記」は「作用」とする。

○入泥入水 人を救うため、泥水に入るような苦勞をする、教えを説く。出典『景德伝灯録』卷一五令遵章「先師の入泥入水は我が為なり。是れより、我、好悪を識らず」(T51p318c)、『同』卷一九雲門章「ひとり一個の猪を咬む手脚の性命を惜しまず入泥入水して相い為にする遇著して、咬嚼すべき有り」(T51p357b)。

*道元用例〈これ仏法あらたに入泥入水の好時節なり〉《面授》。

○未証拠者の看看 出典『臨濟録』「上堂して云く、赤肉団上に一無位真人あり。常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証拠せざる者は、看よ看よ」(T47.496c)。

【現代語訳】

「有時」に「経めぐる」というすぐれた働きがある。つまり、今日から明日へ経めぐる、今日から昨日に経めぐる。昨日から今日に経めぐる、今日から今日に経めぐる、明日から明日に経めぐる。「経めぐる」とこそは時のすぐれた働きだからである。

昔から今までの時は(縦に)重なっているのではなく、(横に)並び積もっているわけではないが、青原も時であり、黄檗も時であり、江西馬祖も時であり、石頭も時である。自分も他者も、もとより時であるから、修証は(一時ではなく)諸時である。他者救済のため働くのも同じように時である。

いまの普通の人の見方や、その見方の拠ってくるところは、普通の人の見ているものではあるが、普通の人の法ではない。法が一時的に普通の人を拠り所としているだけある。

この今の時、この有は法ではないと学ぶから、丈六金身の仏は私ではないと認識するのである。自分を丈六金身ではないと逃れようとする、そのこともまた有時のひとつひとつである。「未だ証を得ていない者は見よ見よ」である。

【解釈】

さきに、五節のまとめとして、吾有時である尽有は〈つらなりながら時時〉であるといわれたが、その「つらなり」ということが、なお直線の時間を連想させる余地を残しており、また尽界の（時時の）つらなりということは、尽界は空間的に表象できても（たとえば円を描いてその円周を無限大と考える）、時は空間的に表象しにくく、円をつらねれば、バームクーヘンの高さのようにやはり直線的な表象になつてしまふ。その説明困難さに対して、ここでは〈有時〉の「時」の面を、〈尽界〉や〈尽有〉、〈頭頭物物〉を抜きにしてもつばら「時の功德」としての〈経歴〉（経めぐること）という用語で述べられ、〈尽時〉のより動的な側面が出されてくる。

〈経歴〉は有時の〈功德〉（働き）といわれることに注目したい。〈有時〉の事實はたしかに「ただ今のみ」であるが、もし、それだけで「時」に何の働きもないならば、「昨日」を反省することも、「明日」を期することも、将来の計画を立てることもできず、日常生活さえ非常に困ることになる。『文学大系』と『思想大系』の「経歴」の頭注がともに「而今のみ」という気持ちも分らないわけではないが、それは明日も昨日もない、ということになる。しかしまた「明日」や「昨日」という「時」がどこかに存在する、ということではない。これはあくまで有時の働きであり、有時とは自己の事柄であるから、有時の働きである〈経歴〉は、自己の働きなのであって、対象的に考えられた時間や季節などの働きではない。つまり対象として「時の経歴」があるのではない。

二章二節で〈正当恁麼時のみなるがゆゑに、有時みな尽時なり〉を検討した。その正当恁麼時の尽時の働きの一つが経歴である。正当恁麼時の自己は、〈山のなかに直入して、千峰万峰をみわたす〉といわれた。そこに尽時が〈彼方にあるにたれども而今なり〉と現成している。その見渡された今日、明日、昨

日のつながりが経歴である。従来のすべての解釈はこの点に思い至っていない。それゆえ〈今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す〉と、順序を逆にされると、『御抄』のように「心得られず」（二七頁）ということになってしまう。これは時は一定方向に流れるという「観念」が非常に強いからにほかならない。

〈今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す……〉という文章には主語がなく、したがって「時」が主語なのではないから「時」というものが、今日や明日を経歴するのではない。そもそもいままで明らかにされたことは「時」という単独の「もの」はなく、いつも「有時」という形で「もの」が現象しているということだった。経歴がいわれる時節では、有は尽有尽界である。「昨日」は山も川もわれも天地もすべてが昨日である。

またこのことから〈今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す……〉ということが、明日、今日、昨日という時の中を自己が、あるいは自己意識が経歴するということでもない。また有部の三世とは異なるから、時が時だけであるということはなく、したがってそこを法とか何かが経めぐるということでもない。

前節で〈つらなりながら時時なり〉といわれた、「つらなりながら」は、今日から昨日、今日から明日などと連なつて、明日から今日を飛び越えて昨日、昨日から今日を飛び越えて明日ということはない。そういうことであれば昨日と明日の間に「今日」という間隙ができてしまうからである。

では、時の働きとして〈今日より明日へ経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す。今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す〉と道元がいうのは、具体的にどんな事態なのだろうか。

この《有時》巻は仁治元年開冬日に書かれているが、同じ年、同じ日に記された《伝衣》に次のような

叙述がある。

《仏祖正伝の袈裟は、これすなはち仏正伝みだりにあらず。先仏後仏の袈裟なり、古仏新仏の袈裟なり。……過去を化し、現在を化し、未来を化するに、過去より現在に正伝し、現在より未来に正伝し、現在より過去に正伝し、過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し、未来より現在に正伝して、唯仏与仏の正伝なり》《伝衣》。

この叙述が道元の念頭にあって、《有時》の《今日より明日へ経歴す、……今日より昨日に経歴す……明日より明日に経歴す》が叙述されたと見て大過あるまい。ここでも《過去より現在に正伝し、現在より未来に正伝し》という、私たちも慣れ親しんでいる時の流れの方向と、それとは逆の《現在より過去に正伝し》、《未来より現在に正伝し、未来より過去に正伝し》という方向があり、また《過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し》というこの節の《今日より今日へ》と同じような表現もある。

《伝衣》の場合は《仏祖正伝の袈裟》が主語である。それは、例えば、現在正しい袈裟とされている体量（素材、色、寸法）と製法（裁ち方と縫い方）に適っていない「過去の袈裟」を、現在それと知って改めるとすれば、《現在より過去に正伝し》ということになろう。あるいは現在、体量や用い方が誤っている袈裟が、将来正伝の袈裟によって改められるとすれば、《未来より現在に》正伝することになろう。あるいは未来の正しい袈裟によって、過去の誤った袈裟が匡されるとすれば、《未来より過去に正伝し》となろう。

正しい仏祖の袈裟が伝わるということには、このような過去を匡すということも、未来に期するということも含まれよう。あるいは《伝衣》で《教家律教等のともがら、仏法にいたるとき、従来旧巢の弊衣なる

袈裟を抛却して、仏祖正伝の袈裟を正受するなり」といわれるように、その同じ時代に自ら正しい袈裟に改めるなら、それは〈現在より現在に正伝〉するともいえよう。ちなみに、この叙述は書き改められた《袈裟功德》では全部除かれている。十二巻本の時理解は有部に依っており、もはや「有時」の思想は用いることができないからである。

道元は「よりへ」という場合、向上向下両方向に言及することが多い。たとえば〈薬山かくのごとく単伝すること、すでに釈迦牟尼仏より直下三十六代なり。薬山より向上をたづぬるに、三十六代に釈迦牟尼仏あり〉《坐禅箴》と、釈迦から薬山への場合だけでなく、薬山から釈迦へも「正伝」という詞が使われているのである。同じように〈六祖より向上して七仏にいたれば、四十祖の仏嗣有り。七仏より向上して六祖にいたるに、四十仏の仏嗣なるべし〉《嗣書》と、どちらの向きも「向上」と「仏嗣」が使われている。さらに〈渾七仏より渾七仏に正伝し〉《鉢盂》は「過去より過去へ正伝」といえる。また《嗣書》では〈降生より三十歳十二月八日に成道すといへども、七仏以前の成道なり、諸仏齊肩同時の成道なり。諸仏以前の成道なり、一切の諸仏より末上の成道なり。さらに迦葉仏は釈迦牟尼仏に嗣法すると参究する道理あり〉と、ふつうの過去迦葉仏から現在釈迦への嗣法のみならず、現在釈迦から過去仏への嗣法、あるいは諸仏同時のみならず、釈迦牟尼仏の七仏以前の成道、未来での成仏という常識とはまったく反する三つの方向がいわれている。また《古仏心》では〈曹溪に向上向下の功德あるがゆゑに、七仏より正伝し、曹溪より正伝し、後仏に正伝す。ただ前後のみにあらず、釈迦牟尼仏のとき十方諸仏あり、青原のとき南嶽あり、南嶽のとき青原あり、乃至石頭のとき江西あり〉といわれ、〈向上向下〉が《経歴》のように「功德（はたらき）」といわれていることに注意したい。また〈ただ前後のみにあらず〉といわれるように順逆方向の働きだけではなく、同時（代）に、つまり横にも向く。そしてこれらすべてが、漏れるこ

となく道元においては打坐の而今の経歴なのである。

以上のように〈今日より明日へ経歴す、……明日より明日に経歴す〉といわれるのは、ひとつには、時々が「つらなりながら」であるということの説明のため、いまひとつは仏祖や袈裟の「正伝」にかかわって発想されたものと思われる。それゆえ、次に仏祖たち、すなわち青原、石頭などに言及されるのであろう。

〈古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあざれども〉と始まるのは、時は時だけで持続するのではなく、いつも有であるから、昔から今までの有時のその「有」はどういうことになるのか、との疑念を懸念してであろう。〈有時〉の「有」は、有部の法体（ダルマ）のように、未来から過去に去って、そこで積重されるものではない。それは昨日の〈三頭八臂〉や今日の〈丈六金身〉が、どこかに積もって存在するのではなく、今の「しつつかあるわれ」があるばかりだということを考えれば領ける。

続いて〈青原も時なり、黄檗も時なり〉と諸祖に言及されているのは、経歴が正伝に関係するからであるうし、それはまた初節で出された第七偈の〈有時張三李四〉、つまりふつうには、ある時代に存在していると考えられる「人」の展開であるともいえる。

その出し方も南嶽懷讓（六祖から二代目）、江西馬祖（三代目）、百丈懷海（四代目）、黄檗希運（五代目）とまっすぐつらなるのではなく、二代青原、五代黄檗、三代江西（馬祖）、三代石頭となり、三代の江西、石頭は同じ世代の二系統に属す。言葉に敏感な道元だから、あるいは青、黄、石、江という字合わせもあるのだろうか。そこで〈青原も時なり〉といわれるのは、『御抄』が「釈尊の時なる時は」（二八頁）とい、『聞解』が「青原の出世は、青原の時なり、石頭の時は石頭の時なり」（二六頁）、『那一宝』が「青原黄檗各各自他の時」（二九頁）という、そのような「青原の時」ではない。青原が時なのである。それは

青原という固定した人がいて、それが時だ、経めぐり（経歴）だ、というのではない。

先に紹介した定方氏の「太郎は行く。太郎はころぶ。太郎は笑う。太郎は泣く」という表現は免れ難く「太郎という不変の存在」を抽出してくるが、実は「太郎はつねに、行く太郎か、ころぶ太郎か、笑う太郎か、泣く太郎か、……する太郎」であるという「不去不来」の解説が非常に参考になろう。つまり青原が時だというのは、発心した青原、修行する青原、覚る青原、説法する青原、涅槃する青原のほかに青原はない、ということである。また《有時》のこの文脈では、けっしてかれらが仏であるという視点から語られているのではなく、《有時・張三李四》と同じこととして、青原も時である、黄檗も時である……も時であるといっている。

ここで祖師の名に続いてどれも「も」時なり、といわれているが、何に對して「も」といっているのだろうか。すぐ続けて《自他すでに時なるがゆゑに》とあるが、すでに二章一節で《自己の時なる道理》、五節に《吾有時》といわれていたから、自己は時であり、それに対しての「も」であろう。つまり「他」は青原、黄檗、江西なども指すといえる。それらの修証が《諸時》であるのは、修行と証果が別時であるから諸時といっているのではなく、「自」己の修証、「他」である青原の修証、黄檗の修証、江西の修証等という意味で《諸時》なのである。また《諸時》という言い回しは、先にも引用したように修行に焦点を当てる時に次のように使われている。

《如今の修行なる四大五蘊のちから、上項（これまで）の四大五蘊を修行ならしむるなり。山河大地・日月星辰にても修行せしむるに、山河大地・日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり。一時の眼睛にあらず、諸時の活眼なり。眼睛の活眼にてある諸時なるがゆゑに、諸仏諸祖をして修行せしむ、……このゆゑに、仏祖をして修行せしむるに、過現当の機先機後に廻避する諸仏諸祖なし》《諸惡莫作》。

ここではすべて、「修行する」という一点で言われており、〈如今〉と〈上項（これまで）〉、「過・現・当」と時に寄せて言及されて「諸時」であるといわれ、諸時であるから、諸祖、諸仏が修行する、と言われる。証についても一証ではなく無量にあることは次のようにいわれる。

〈しかあるに、発心は一発にしてさらに発心せず、修行は無量なり、証果は一証なりとのみきくは、仏法をさくにあらず、仏法をしれるにあらず、仏法にあふにあらず。千億発の発心は、さだめて一発心の発なり。千億人の発心は、一発心の発なり。一発心は千億の発心なり。修証転法もまたかくのごとし〉《発無上心》。そしてこの文の冒頭の〈古今の時〉も「而今のわれ」、「打坐におけるわれ」にある以外に、どこにあるのでもない。

〈入泥入水〉は新しい段落ではなく、〈おなじく〉が修証と同じく為人の働きがある、という意味であるから（修証は諸時なり）に続けた方がいいだろう。このようにことさら仏祖が時であるということ、ここにもつてきたのは、なぜであろうか。

長谷川『注釈』は「たしかに宗派、党派の区別などといふことは仏道にとつての枝葉末節であるが、だからと言って青原も黄檗も、てんでに一人勝手に悟った訳ではない。『単伝』と言はれる仕方では師から弟子へと『伝はる』ことによつて、各々の修証が実現するのである。そのことは更に、全く仏道に無縁の衆生をいかにして教へ導くかといふ問題——ここに言ふ『入泥入水』の問題にもつながる。正統の仏教に於いては、自分が悟った後、自分ひとりの悟りにこもっていることは許されない。『修証』があれば、必ず再び山を降りて俗世と交はり衆生を救ふ義務がある。それを『入泥入水』と言ふのであるが、師資相承も入泥入水も、いづれも問題の中心となるのは『自から他へ、いかにして伝はりうるか』といふことである。それに対する道元の答へが『自他ともに時なるがゆへに』である。……『修証は諸時なり』といふ、その

『諸時』とは、青原があくまでも青原としての自己の『今』を修証し、黄檗があくまでも黄檗として自己の『今』を修証する、そのさまを示してゐる。ただ単に自他の区別が消えてしまつてゐるのではない。それはあくまでも『諸時』としてある。しかし、それらの諸時が『自他すでに時なる』ことのうへになりたつてゐるからこそ、古仏の教へは師資相承され、正伝されて、いまの世の凡夫を救ふことができるのである。ここに語られる『くも時なり』とは、ただのつべらぼうに、何でもかでも『時』だから一緒だ、といった大雑把なことではない。あくまでも『諸時』としての、その時々『今』である各瞬間が、しかし孤立してゐるのではなしに交通可能となつてゐる―それがここに言ふ『くも時なり。くも時なり』の構造である。』(Ⅲ・一九三頁)

肝要なことは、ここに言い尽くされているが、それも青原や黄檗ばかりでなく「われの修証」によつて、はじめて成り立つのである。

「いまの凡夫の見、をよび見の因縁、これ凡夫のみるところなりといへども、凡夫の法にあらず。法しばらく凡夫を因縁せるのみなり」という「いまの凡夫の見」とは、二章三節の「あるときは……山河とわれと、天と地なりとおもふ」ということを指すのであろうか。五節の、時を「すぎぬるとのみ学する」といふと、それとも次の「この時この有は法にあらず」を指すのであろうか。いずれの見もある意味で同じ理解の内にある。すなわち「者」や「物」が単独で存在し、それはたちまち過ぎ去るものであつて、法とはまったく相容れない、という見方であらう。そのような普通の人の見方、およびそのような見方をもたらす事象、例えば人の死、日月の運行、過去の記憶なども、実は普通の人が見ているものではあるが、普通の人によつて成り立っているあり方ではなく、法が普通の人を縁とし、拠り所としているに過ぎない。法が、かりそめに普通の人に縁つてそのように見られているに過ぎない。

ここで道元が「時は飛去する、過ぎぬる」ということを「そのみにあらず」と否定し去りはしなかったこと、あるいは「人が上山した昨日」という見方をも、〈有時〉で説明しようとしたことが思い合わさる。〈有時〉という法が、凡夫によってそのように見られたということである。

これについて長谷川『注釈』は「『凡夫の見』もまた法の一つの姿であり、たまたま、いま法が『凡夫』の形をとつて現はれたのにすぎない、と道元はみる」(Ⅲ一九二頁)という。しかし道元は〈凡夫の見、および見の因縁〉つまり〈凡夫のみるどころ〉が、〈法しばらく凡夫を因縁せる〉といっており、「法が凡夫である」とも、「凡夫の見が法である」ともいっていない。それを長谷川氏は、凡夫の見も(仏)法であり、凡夫も(仏)法がそういう形をとつたものである、とするから、「いかなる時、いかなる有も仏法のあらはれであつて、さうでない時も有もありはしない——このことは、つきつめてゆくと恐ろしい認識に至るので、それは、すなわち自分自身も仏そのものである、といふ事実である」(同頁)と結論する。そうであれば、それは天然外道、あるいは天台本覚法門になる。

ここでいわれる〈法〉は仏法ではなく、それ以外にはありようのないあり方、理法として〈有時〉を指す。一章二節冒頭に〈時すでにこれ有なり、有はみな時なり〉と断言されたそのことである。この文脈では、冒頭八偈で〈有時張三李四〉といわれたところである。張三李四と有時は同格であり、のがれようもなく凡夫は有時なのである。

そのように押さえておいて、この節の眼目〈この時この有は法にあらずと学するがゆゑに、丈六金身はわれにあらずと認ずるなり〉に移ろう。〈この時この有は法にあらず〉は凡夫の見ではあつても、事實は有時であり、法である。私たちの今、すなわち〈この時この有〉の外に私たちが仏となる時処はない。また〈この時この有〉はだれにも即今、等しくある。《仏性》で〈時節若至といふは、すでに時節いたれり、

なにの疑著すべきところかあらんとなり。……おほよそ、時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり」と言われる通りである。この今を凡夫のあり方（法）とするのか、打坐して仏の法とするのか、それはひとえに「この今のわたし」のあり方に関わっている。しかし、凡夫は、この時この有、つまり今あるこの私は、涅槃や菩提とは何の関わり合いもない無常な移ろいゆくものだと思ふから、〈われを丈六金身にあらず〉と誤った自己認識をしてしまい、修証しようとしなくて、それを逃れようとするのである。しかしながら、どちらにどう転んでも私たちは〈有時〉であり、有時の一こま一こま、片々である。だから、この今しか私に仏になる時はない。それは臨済が「肉体の中に無位の真人がいて、お前たちの目の前に出入している、はつきり証していない者は、見よ、見よ」といった、「いま、見よ」ということであり、いま、ここ、お前のことだ、と道元は〈有時〉を私たちの目前に突き出しているのだろう。

二節 住法位

いま世界に排列せるむまひつじをあらしむるも、住法位の恁麼なる昇降上下なり。ねずみも時なり、とらも時なり、生も時なり、仏も時なり。

この時、三頭八臂にて尽界を証し、丈六金身にて尽界を証す。それ尽界をもて尽界を界尽するを、究尽するとはいふなり。丈六金身をもて丈六金身するを、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり。尽時を尽有と究尽するのみ、さらに剩法なし。剩法これ剩法なるがゆゑに、たとひ半究尽の時も、半有時の究尽なり。

たとひ蹉過すとみゆる形段も有なり。さらにかれにまかすれば、蹉過の現成する前後ながら、有時の住

位なり。住法位の活鱚鱚地なる、これ有時なり。無と動著すべからず、有と強為すべからず。

〔注釈〕

○むまひつじ 時について述べる箇所なので、とうぜん刻としての午、未であるが、それはまた馬、羊という動物、空間的表象でもあり、視覚的に時を表現している。『思想大系』頭注の「方位方角の代用名詞」は不可。

○住法位 典拠は『法華経』方便品の「是法住法位、世間相常住」(p.96)。

○生 生死の生。「衆生」(『御抄』『聞解』、岩波本脚注、『思想大系』頭注、『文学大系』頭注その他、長谷川『注釈』を除いてすべて)という解釈は不可。道元が七十五巻で「生」を使うのは「生死」の生が三十数カ所、「生滅の生」が六カ所、「この生」(一生)が十八カ所、生老病死の生が三カ所などであり、「衆生」という意味の用法は一つもない。十二巻本の用法もほぼ同じであり、「生」に「衆生」の意味はない。「生仏」と熟語して「生」を衆生の意味で使うのは『現成公案』と『授記』(異本によってないものもある)の二カ所だけである。

○蹉過 踏み誤ること、証ではなく、迷。

* 道元用例 (いくばくの経師・論師等か、仏祖の道を蹉過する、(いたづらに蹉過の功夫あらず)《仏性》、(尽十方界真実人体なる人なり、これらを蹉過することなく学道するなり)《身心学道》、(そのいたづらに蹉過するといふは、名利の浮世に濁乱しゆくなり、いたづらに蹉過せずといふは、道にありながら、道のためにするなり)《行持》などいづれも悪い意味である。

○かれ これをどう取るかで、解釈が異なってくる。「かれ」は「渠」という字で洞山過水の偈において「渠今正是我、我今不是渠」といわれる。似たような用例は(この不停の道取、かれに一任して辦肯すべし)《海印三昧》。

○動著 七十五巻本の用例は《仏性》の心意識や覚知の「動く」という意味以外は、《行仏威儀》《海印三昧》《観音》《古鏡》《山水経》《神通》《陀羅尼》《十方》《見仏》《偏参》《家常》《龍吟》《鉢盂》《王索仙陀婆》においてすべて否

定、禁止に使われる。つまり「心を動かす」「動揺する」「右往左往する」というような意味である。

【現代語訳】

いま、世の中に順序よく並べられている（刻である）午、未をあらしめているのも、「住法位」のそのような昇降や上下である。ねずみ（子、鼠）も時である。とら（寅、虎）も時である。生も時であり、仏も時である

この時が、三頭八臂において世界全体を覚りとし、丈六金身において世界全体を覚りとする。そもそも世界全体をもつて世界全体を全体にし尽くすのを、究め尽くすというのである。丈六金身をもつて丈六金身とすることが、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、それが有であり、時である。あらゆる時をあらゆる有として究め尽くすだけであり、少しも剰るものはない。剰るものは剰るものであるから、たとえ究め尽くすことが半ばの有時であつても、半有時の究め尽くしである。

たとえ、践み間違えたと見えるものであつても、有なのである。さらにかれ（仏）に任せたところでは、践み誤りの現成する前後もふくめて有時の法位である。住法位とは魚が跳ねるような躍動で、これが有時である。無であると動揺してはいけないし、強いて有だとしてもいけない。

【解釈】

前節で、有時の働き（功德）として《経歴》がいわれたが、それが尽有尽界の「くからくへ」のつらなりの側面であるのに対して、《住法位》は、有時のいかなる位相をいうのだろうか。

午・未は、まずは刻である。ところで時は、ふつうには去來の相であるのだが、それを馬、羊として「有らしめる」こととして《有時》が示されている。つまり馬や羊は過ぎ去るものではなく、「有るもの」である。それらを有らしめていることが《住法位の恁麼なる昇降上下》である。《住法位》が「注釈」で

みたように「法住法位、世間相常住」から採られていることは、『諸法実相』で「方便門は、仏果の無上功德なり、法住法位なり、世間相常住なり」と引用され、『慙懣』でも「是法住法位、世間相常住なり」と「世間相常住」とセットでいわれることから明らかである。つまり「住法位」は「もの」や「状態」が「方便」の世間の見え方として、「常住」すなわちそこに変わらずあるように見える、そのありさまを指すと思われる。そのことは『夢中説夢』で「しるべし諸仏化道、および説法蘊、ともに無端に建化し、無端に住位せり、去來の端をもとむることなかれ」と言われる意味が、「建化」つまり、立ち上がり（生起）と並べられる「住位」であって、一つのあり方（位）にとどまることを含意しており、去來ではないことから言える。

たとえば『現成公案』で住法位の説明が「薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといへども前後際断せり」といわれている時、人は「薪」という空間に位置を占める具体的存在を考える。その存在している様相が「法位に住する」と表現されているのであって、それは無時間的なものではなく、先と後、前後という時的なあり方をしている、という。そこで薪と灰との関係性は、薪は先、灰は後ではない、と語られているだけである。長谷川「注釈」が「さきありのちあり」といふ。その『さき』と『のち』とを秩序づけているのが「法位」といふものなのである（Ⅳ・一九一頁）というようには、薪と灰との前後を秩序づけているのが「法位」であるわけではない。「建化」と「秩序づけ」では意味をなさないし、それが「無端」である、ということは、「秩序づけ」とは関係ない。

さて、住法位の「慙懣なる升降上下」とは、どのようなことか。一章二節で「時なるがゆゑに……いまの十二時に習学すべし。……時なるがゆゑにいまの十二時に一如なるべし」といわれた、その「十二時」が、「子・丑・寅……」であつたから具体的な一定の在り方として「住法位」ということができたといえ

る。現代の二十四時の一時、二時という数字であつたら、ましてデジタルの一秒毎の表示では〈住法位〉という言葉は使えなかつただろう。「子・丑・寅……」の配列が〈昇降上下〉といわれるのは、道元の時間感覚では、時は「朝々日は東より出」るような繰り返し、直線的上下運動であり、今のアナログ時計のような円環運動ではなかつたからだろう。〈住法位〉という状態が昇降上下するわけではなく、住法位である子、丑、寅、卯……の移り行きが昇降上下といわれている。

ねずみ（子、鼠）とら（寅、虎）が、明らかに刻を表していると同時に、動物であり、有であるから、はじめて〈ねずみ（有）も時なり、とら（有）も時なり〉が、有すなわち時として意味をもってくる。しかも時であるから、たとえば「寅の刻」は約二時間の経過を含んでいる。それが寅二つ、寅三つ、寅四つという前後がある。住法位は「生」についてもいわれており、ここでは〈生も時なり、仏も時なり〉といわれる。そして《全機》で〈生はひとときのくらゐにて、すでにさきあり、のちあり〉といわれるように先あり後ありという動きを含んだ「ひとときの位」なのである。

だが、「住法位」は、たんにひとときの存在というよりも、もつと重い意味があるように思われる。《仏教》巻では〈もし仏法によりて修行するがときは、四諦ともに唯仏与仏なり、四諦ともに法住法位なり。四諦ともに実相なり、四諦ともに仏性なり〉といわれていて、〈法住法位〉は、〈唯仏与仏〉〈実相〉〈仏性〉という重い言葉と並べられている。また《有時》と同じ頃書かれた《山水経》で、〈而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり〉といわれる。山が「法位に住する」ことは、〈古仏の道現成〉であり、〈究尽の功德〉だというのである。そのことを考えると次にいわれることは素直に続く。

〈この時、三頭八臂にて尽界を証し、丈六金身にて尽界を証す〉。

仏は抽象的な仏ではなく、三頭八臂という具体的な相をもってひととき尽界を証している。あるいは丈六金身という具体的あり方で、ひととき尽界を証している。

〈丈六金身をもて丈六金身するを、発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり〉。

これは人が万法、尽界を証するのではなく、人が脱落して仏（丈六金身）となったとき、その丈六金身（脱落したわれ）が丈六金身（仏）をなすのである。それを別のことばでいえば、人が脱落して尽界となった時、尽十方界真実人体として尽界が万法を悉く現成させる、そのさまが〈それ尽界をもて尽界を界尽するを、究尽するとはいふなり〉と表現されている。「究尽」というのは、だんだん究めていって、最後に究め尽くすということではなく、その脱落した人に万法が現成しているさまをいう。つまり〈滴露の天月を聖礙〉《現成公案》しないといわれるように、どんな小さな水も月の全てを映す、その意味の究尽である。

およそ、人は自分だけで修証することはありえない。自分だけという自我が脱落して尽大地となるところが仏であるから（仏の行は、尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生ともにおこなふ）《唯仏与仏》といわれる通りである。だから、〈尽界をもて尽界を界尽する〉というややこしい表現がなされる。

したがって、「尽界」とは二章一節で〈われを排列しおきて尽界とせり〉といわれた〈自己〉である。自己が自己によって自己を証するといってもよいだろう。逆にいえばその二節で〈正當懲魔時のみなるがゆゑに、有時みな尽時なり〉といわれたことは、〈発心・修行・菩提・涅槃と現成する、すなはち有なり、時なり〉といわれるように、発心・修行・菩提・涅槃している時、すなわち打坐の時にのみありえることである。

〈尽時を尽有と究尽するのみ、さらに剩法なし〉とあるのは、やはり同節で〈しばらくいまの時にもれ

たる尽有尽界ありやなしやと観想すべし」といわれたことと響き合う。ここからは正当恚魔時の（いまの時）に漏れる尽界はない、で終わりになるのだが、道元の見方はそれほど単純ではない。「尽界」に漏れるものはないというのが普通の理解であるうが、道元は〈菩提の尽界よりもあまるべし〉《恚魔》といい、〈坐の尽界と余の尽界と、はるかにことなり〉《三昧王三昧》という。どういうことであろうか。

《恚魔》も《三昧王三昧》も打坐の風光を叙述したものである。同じく坐禅のありようを描写した《現成公案》に〈うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそのきはなし。……かくのごとくして、頭頭に辺際をつくさずといふことなく〉とある。水にきわがないところが坐の尽界であろう。それは発心して坐禅し修行・菩提・涅槃して、さらに坐禅して発心・修行・菩提・涅槃して、生生を尽くしても尽くしきれないものである。一方、坐禅のところはいつも究尽されたところであり、〈頭頭に辺際をつく〉している。それゆえにどこまでも究尽しつつ、さらなる究尽の途上である。そういう視点から見れば、いまの究尽は〈半究尽〉でもあろう。

それゆえ、ここでも「剩法がない」といって、さらに、〈剩法これ剩法なるがゆゑに、たとひ半究尽の有時も、半有時の究尽なり〉と付け加えられる。究尽してもなお剩つたものがありうるわけで、このような全（尽）と半とのさまざまな商量は最後の節でも繰り返される。行も道得も究めていくものではあるが、究め尽くすということがなく、どこまでも行じ言語化せねばならない。

〈たとひ蹉過すとみゆる形段も有なり〉とは、〈蹉過〉は仏道を踏み誤るという意味であるから、仏道を踏み誤っていても、それも幻でも無でもなく、「有」であるという。この〈有なり〉は、中立的表現であって、それが「有時」であると積極的に評価しているわけではない。「見える」こととして「有」なのである。それは少し先で有時について〈無と動著すべからず、有と強為すべからず〉といわれることとは

異なったもので、「あるなり」と読んでもいいような有である。そのような普通に迷ったり間違ったりしている人間の有りようについて、〈さらにかれにまかすれば、蹉過の現成する前後ながら、有時の住位なり〉といわれる。ここでも〈かれにまかすれば〉という条件を見落としてはならない。

「かれ」とは、「われ」でも「なんじ」でもないもので、「注釈」でのべた洞山の「かれ」あるいは〈非思量にたれあり、たれわれを保任す〉《坐禪箴》といわれた〈たれ〉と同義語である。それは人間が自分と知っているもの（自己意識）ではない主体、自己意識を含めた心意識が脱落したところ（仏）で、そのところでは、という条件のもとではということである。そのことは、次節で〈凡夫の有時なるに一任すれば〉と、対比的にいわれていることから明らかである。人間の側から見れば、ただ過ち、間違い、迷いであるほかないその私のあり方が、仏であるところではその蹉過をふくめて、〈有時の住位〉である、といわれている。〈有時の住位〉ということは、いままで生とか寅とかいわれてきたことを考え合わせれば、「ひとときの位」ということになる。それは無端に蹉過しているのであり、それゆえ無端にさとりともなる。〈まことに大悟無端なり、却迷無端なり〉《大悟》といわれる通りである。したがって、それは誤りに見えるだけで実際は何もない「無」だ、というわけではないから「有」ではあるが、しかし、また「迷誤」とか、「外道」とか決めつけられるような「有」でもない。いま、いまの有り様でしかなく、無とも言えず、有ともいえない。〈蹉過の現成する前後ながら〉という言い方は、そのようないま、いまの有り方を巧みに表しているといえよう。

住位の有時のいま、いまの具体的あり方は、ひとときのあり方（住位）でありながら無端に変化しつづけている。住法位の「薪」は、たえずめらめらと燃えているし、「生」はたえず呼吸し、脈打ち行住坐臥している。そのことが〈かれにまかせれば〉、〈住法位の活潑潑地、これ有時なり〉であろう。また打坐の

ところも静止したもの、常住ではなく、魚行の活鱚鱚と例えられるものである。打坐はそのような境界の活鱚鱚に同参するともいえよう。だから、無なのではなく、有と強いてすることもできない。それは「住」という語感が、住する、とどまるといふ静止的印象を打ち消している。

ところで長谷川『注釈』は、統合失調症の人と比較して通常の人のある方を有時とする。その解釈は誤りであるが、時間も空間も自己意識も、私たちの脳の中の統合の働きであることを示している。それはカントが時間と空間を、先験（超越論）的直観の形式であるとしたことと通ずる。だが、そのように統合が正常に働き、そのことを意識することすらない我々の日常が「仏道」であったり、「丈六金身」であったりするわけではない。それはただ人が普通に時間と空間的世界を間主観性として認識し生活しているにすぎない。唯識では阿頼耶識を煩惱の根源、暴流のような根本識とし、それが展開して自分という意識（末那識）と世界を認識する識（六識）へと展開すると考えている。唯識の識転変であれ、心理学の統合作用、あるいは脳生理学であれ、その先験的統覚が失調するのは、精神の病であるばかりだ。精神病や向精神薬のメカニズムは「時」や「世界」が心理現象（私の事柄）であることを逆照している。他方、先験的統覚すら働く以前のところ、六識も自我意識も去り、暴流のような阿頼耶識が止滅するところ、それが空劫以前の自己の消息であり、けっして自覚することのない本来の面目である。

三節 時への無理解

時は一向にすぐるとのみ計功して、未到と解会せず。解会は時なりといへども、他にひかるる縁なし。去来と認じて、住位の有時と見徹せる皮袋なし。いはんや透関の時あらんや。たとひ住位を認ずとも、たれか既得恁麼の保任を道得せん。たとひ恁麼と道得せることひさしきを、いまだ面目現前を摸索せざるな

し。凡夫の有時なるに一任すれば、菩提・涅槃もわづかに去來の相のみなる有時なり。

【注釈】

○計勅 『正法眼蔵』のなかでここだけに使われる。「計」は、はかるという意味だが（計我）《洗面》、（計会）《諸惡莫作》、《僻計》《四禪比丘》などいい意味では用いられない。

○透関 一生參學の大事が畢了する事（何回でもある）

*道元用例（從來の透関破節、もとより諸仏諸祖の面面なりといへとも、これ海印三昧の朝宗なり）《海印三昧》。

○ひさしきを「たとひ」という副詞に結ばれる文は「でも」「ば」となるのが普通であり、本山版では「も」となっているが、ここで使われる「を」は、『文学大系』頭注では「強意の助詞から、反戾（そむき離れる）筆者」の意を持つ」という。

○摸索 意味は道元自身が（摸索するといふは、さぐりもとむるなり）《観音》という。

*道元用例（自己の自己にある、摸索およばず）《古鏡》。

【現代語訳】

時はいっこうに過ぎ行くものだとはかり考えて、「未到」と理解しない。理解ということも時であるけれども、他（別の理解）に影響される縁はない。去來だと認識して住位の有時だと見抜く奴はいない。いわんや、（生死の）関門を透る時があるだろうか。たとえ、住位ということも認識しても、だれが実際に既にずっとそうである事態を言葉で言い表すことができようか。たとえ、言葉で言い表してきても、いまだ自己の面目現前（という体験）をさぐりもとめないものはない。普通の人の「有時（あるとき）」に任せていれば、菩提・涅槃も、ただ過ぎ去る一時的出來事にすぎない有る時である。

【解釈】

ここは、修行者一般の〈有時〉を理解していない有り様を述べている。〈時は一向にすぐるとのみ計功して〉というのは、すでに五節で、〈時は飛去するとのみ解会すべからず、……有時の道を経聞せざるは、すぎぬるとのみ学するによりてなり〉と批判された見方であるが、その批判が今度は〈未到と解会せず〉と別の角度からいわれる。現代でも多くの人の実感としては時は過ぎ去っていく、というもので、時は未来のまだ到来しないも事態を含むというようには了解できない。なぜなら、「時」は時計がそうであるように、過ぎていくという感覚と同時に意識されるものだからだろう。

ところで、道元はなぜ〈未到〉という新しい用語、概念を持ち出したのだろうか。ひとつには、最後の偈で展開する帰省禪師の「有時意到句不到」の句が念頭にあったので、〈未到〉を持ち出し、「意」にも通ずる〈解会〉、「句」にも通ずる〈道得〉などの言葉をからめて論じたと思われる。もう一つは、時が「去る」とか「飛去」とだけしか理解されない点を突くには「未至」とか「未到」などの視点も有効だと考えたのではなからうか。

時に過去、現在、未来があるということは現代人でも道元当時の人もよく知っている。だが、実際、「いまだ至らない時」というのは、まったく無形であり、時として把握しにくい。ただ、道元がここで〈未到〉というのは、たんに未来という時のことではなく、もう少し積極的な意味があらう。

つまり、〈有時〉とは自己に尽有尽界尽時があるそのような時であるから、有時の而今に今日も明日も昨日もあるということになる。明日のありさま、例えば人の死でも天候の降雨でも、それが而今にあると解会することになるのだろうか。〈未到〉を道元はここでは何も展開していないから、解釈しようがないが、二年後に書かれた《授記》にヒントを見いだせる。そこで『維摩経』の弥勒の授記をめぐり、道元はいう。

〈一切衆生は、弥勒と同発心するゆゑに、同受記なり、同成道なるべし。……未来かならずしも未至にあらず、現在かならずしも無住にあらず。無住・未至・已滅等を、過未現と學すといふとも、未至のすなはち過現未なる道理、かならず道取すべし〉。

道元は〈未至のすなはち過現未なる道理〉という。〈未至〉は、「未だいたらず」で〈未到〉と同義語であろうが〈未来〉と同義語ではない。弥勒成仏という未来の事柄を、その「未至」と同時に現在の衆生も過去の諸仏も同発心同成道するという。そのような意味で、有時（打坐）の尽時には「未到」も含まれ、未来の弥勒成仏が含まれる。有時が尽時であり、末上（未来）も含むというもう一つの例は《嗣書》にみられる。

〈その宗旨は、釈迦牟尼仏は……降生より三十歳十二月八日に成道すといへども、七仏以前の成道なり、諸仏齊肩同時の成道なり。諸仏以前の成道なり、一切の諸仏より末上の成道なり〉。

これは打坐が諸時とまどかに通ずるという面だけでなく、一切衆生と共に成道するなら、一番最後に成道するという意味も含む。釈迦に永劫未来の衆生の成仏が期されていると言える。アメリカ先住民は、何か決める時、七代先の子孫のことまで考えるという。そのようなまなざしであろう。道元はどのように「未到も時」と理解せよ、と言っている。

〈他にひかるる縁なし〉の主語を、内山『味わう』は「時の本質」（五八頁）、安谷『参究』も「時」（二七七頁）とし、いっぽう森本『読解』は「解会」（四二九頁）とし、「水野訳」は「暗に自己を主語とし、自己が自己以外の解会にひっぱられない」（五四頁）としている。「他」は内山、水野、安谷氏は「解会」とし、森本氏は「時」であるとする。これは前の文の続きであるから、「解会」が主語であり、そして「他」は他の解会ととりたいたい。つまり、理解ということとは、人状態であるから時であっても、人は他者

の解会に影響される縁がない、と解釈しておきたい。

《去来と認じて、住位の有時と見徹せる皮袋なし。いはんや透関の時あらんや》は、以上のまとめとしてよくわかるように見える。しかし、安谷『参究』が「その時を去来とばかり認めて、その時、その時が法位に住している絶対不動の有時だと徹見大悟する人物がない」（二七八頁）というような去来に対する「不動」あるいは「常住」（『聞解』三一頁）と取るのは誤りである。常住や不動ではなく、有時は活鱖鱖であり、而今の山水は住法位ではあるが、《山の運歩は其疾如風よりもすみやか》《山水経》といわれるのである。

《見徹》という了解を意味する言葉よりも《透関》という実存転換の方が難しいことは《いわんや》の語勢からも伺われる。いま、ここ、われのみとわかつて、実際にそれが生き方となっていくのは別のことである。

《たとひ住位を認ずとも、たれか既得恁麼の保任を道得せん》と畳み掛けられる。道元の説示によって時は住法位であり去来するものではない、と認識した弟子たちが、そして毎日の打坐によって、すでに恁麼人であることを保任しているのに、その自己を、しかし誰が自らの言葉で言い表すことができるだろうか、と《道得》の難しさが指摘されている。しかし、それは決して道得せよ、という要請ではない。さらにたとえば、このようだ、と自分の言葉でいい得てから久しくたっている、そのすでにある本来の面目を覚知できることとして現前させようと探し求めないものはいない、と嘆かれている。言葉でいくら納得しても、どうしても悟り、涅槃を自らの体験として求めない人はいない、と重点はここにある。

有時が而今の打坐に《発心・修行・菩提・涅槃》と現成することは、当時も今も、禪宗では理解されにくく、ほとんどが本来の面目現前という「さとり」を求める。覚知ではない有時の住位に安んずることが

できないのが凡夫であるが、それを道元は、〈凡夫の有時なるに一任すれば、菩提・涅槃もわづかに去來の相のみなる有時なり〉と決する。それは決して涅槃・菩提が去來ではなく、常住だということではない。涅槃・菩提は打坐の正当恁麼時に現成しているのである。

四節 有時現成

おほよそ羅籠とどまらず有時現成なり。いま右界に現成し、左方に現成する天王天衆、いまわが尽力する有時なり。その余外にある水陸の衆有時、これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類諸頭、みなわが尽力現成なり、尽力経歴なり。わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし、経歴することなしと參学すべし。

〔注釈〕

○羅籠 鳥を取る網と魚を取る籠。転じて煩惱のとらわれ。

*道元用例 「羅籠いまだ至らず」『普勸坐禪儀』、〈籠羅無端なりといへども、解脱無端なり〉《夢中說夢》。

『思想大系』頭注には「中国の言語は『牢籠不住』とりこめ（牢籠）切れない、抑えこみきれないの意」とあるが、「羅籠」は道元がしばしば使う用語であるから、「牢籠」ではない。

○天王天衆 「天王」は牛頭天王、四天王、梵天王、毘沙門天王など、「天衆」は、天衆生と同じ。梵天・帝釈天などインドの神々で仏教の守護神。

*道元用例 〈天王龍王・四部八部、所求所解ことなりといへども〉《授記》、〈天帝聞是大慚愧、給侍諸天愕然笑。天王降趾大無利〉《歸依仏法僧》、〈歸仏の人衆・天衆・龍衆〉《陀羅尼》、〈在家出家・天衆人衆、きほふて礼拝供養するなり〉《面授》、〈天衆・人衆ともに供養するなり〉《袈裟功德》、〈人衆・天衆・龍衆、たとひ一九句なりとも、比

丘・比丘尼となりて安居すべし」《安居》、《普勸すらくは尽十方の天衆生・人衆生・龍衆生・諸衆生、はるかに如来の法を慕古して》《三十七品菩提分法》、《仏位はこれ出家位なり。三界の天衆生・人衆生、ともに頂戴恭敬するくらゐなり。梵王・釈王の同坐するところにあらず》《三十七品菩提分法》。

○冥陽に有時なる諸類諸頭 暗いところに目に見えず存在するものとちと明いところに目に見えて存在するものたち。

*道元用例「冥陽の神道もきたり帰依し」『辦道話』（《有時》以外での「冥陽」の用例はこのみ）。

【現代語訳】

そうして煩惱は留まることなく、有時、現成である。いま右側に現成し、左方に現成する天王や天の神々は、今現在も、私を力尽くしている有時である。その他の水陸の様々な有時は、それは今の私が力を尽くして現成するのである。冥界と現世における有時であるさまざまなものたちもみな私の力を尽くしての現成である。私の今力を尽くした経歴でなければ、一つの法も一つの物も現成することはない、経歴することはなく、と修行し学ぶべきである。

【解釈】

この節は唐突に〈おほよそ羅籠とどまらず〉と始まっているようにみえる。しかし、それはすぐ前に〈いまだ面目現前を摸索せざるなし〉といわれたことを受けて、いつか本来の面目が現前するのだろうかと求めることなく、打坐すればそこがすでに羅籠がとどまらない面目現前であることをいう。《羅籠》つまり人を捕縛する罟としての煩惱が留まっている、という状態は《羅籠いまだ至らず》『普勸坐禪儀』という坐禪の他にないからである。『聞解』が「外道の無と道著する断見、凡夫の有と強為する妄有、此れ等、羅籠を超越して」（三六頁）というようには前との関わりをいう必要はない。その打坐において〈正

当恁麼時のみ」になり、〈去來の相〉ではない有時になる。〈有時現成〉である。しかし、そのとき右界、左方に現成するものが、なぜ天衆や天王なのだろうか。なぜ右界、左方に山河や大地や法堂、山門が現成しないのか。

考えてみれば「証上に方法をあらしめ」『辦道話』るといわれるのは、仏であるときで、そこは不覚不知であるなら、どのように天衆天王が現成することを人は知ることができるのか。〈冥陽に有時なる諸類諸頭〉が現成するとはいったいどのようなことで、〈水陸の衆有時〉とはいったい何のことであろうか。それを道元はどのような根拠からいうことができるのか。

〈衆有時〉〈有時なる諸類諸頭〉というはつきりしない言い方は、冒頭の八句に〈高高峰頂立、深深海底行、三頭八臂、丈六八尺、拄杖扠子、露柱灯笼、張三李四、大地虚空〉という非常に具體的な状態、仏、物、人が挙げられているのに対比されうる。道元は続いて〈わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし〉というが、これはどのような〈二法〉、〈一物〉なのだろうか。先にあげた〈諸類諸頭〉、〈水陸の衆〉にはいずれにも〈有時〉の語がついている。なぜ〈有時〉がここで付加されねばならないのだろうか。

ここで、〈有時〉についてもう一度見直してみたい。〈有時〉は打坐のところではじめて自己の事態となるのであるが、いっぽうで、ふつうに人が「有る」と思うもの、「時」と思うもの、すべてにおいて、いっどこでも〈有はみな時なり〉〈時すでにこれ有なり〉が成り立っている。その事実、事態をおよそすべての人は誤解しているのである。つまり普通にはそのようには認識されず、空間があり、そこに物が有り、それらは時間の中を経過する、と理解されている。それは人間が自然に持つ認識であり、その認識に基づき、認識されたものを名付けて世界を立ち上げている間主観性である。人間社会の通則として時間概

念、存在概念である。その名付けられた存在概念が〈丈六八尺、拄杖扢子、露柱灯笼、張三李四、大地虚空〉であろう。そのような人間の根本認識が誤りだと明らかにするのが仏法であるともいえる。だが、その明らかにする仕方は、仏教では普通に有ると認識されているものを、空、無我、無常というように否定辞で表すという方向が主流であった。それを肯定的に表現したのが〈いはゆる有時は、時すでにこれ有り……〉という道元独自の道得である。

だが、それを具体的に、証の現成としてどう表したらいいのか。先に述べたようにそれは〈怛麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり。汝も不期なり、仏眼も覷不見なり。人慮あに測度せんや〉《溪声山色》といわれるところなのである。理解も知恵も認識も届かない。筆者は、そこに「証上の万法」を描写することの非常な困難さを感じる。証の世界を表す道元の功夫のひとつが、人間界の事柄ではないと示すことではないのか。打坐のところに「天衆天王が現成する」というのは、人間界を超えた世界が現成するということであろう。『正法眼蔵』で「天王天衆」が言及される用例は、ほとんど人間界とは異なる世界であり、その住人も仏を供養し出家し、修行するという文脈で使われている。打坐のところは仏であるので、右方左方の天衆たちが、須弥壇の仏を左右から囲遶するように、その人（仏）を取り巻いて現ずるという風に描かれたのではあるまいか。それは普通の意味の存在（有）ではなく、私の覚知認識にとらえられずに、しかもまさにいま、人間界を越えた事態としてここに現成しているものである。

〈冥陽に有時なる諸類諸頭〉〈水陸の衆有時〉と道元がいうのは、〈有時〉と付けることで、地上であれ、地下であれ、海中であれ、実際に存在するものとは区別していると思われる。〈冥陽〉を道元が使うのは、ただ一例、『辨道話』で「冥陽の神道もきたり帰依し」とある。これも仏に帰依し賛嘆するためにやってくる冥陽の神々である。〈水陸の衆有時〉は、別世界ともいえないように見えるが、〈あるひは水陸の華、

あるひは梅檀・沈水香等を供養したてまつり」《供養諸仏》とあるように、仏を供養贊嘆する水陸のものと文脈で使われている。これらは総じて、仏を贊嘆贊仰する鬼神天人の類い、神話的表象である。ふつうには目に見えない存在、いやおよそ実際には存在しないものであり、それらを含んだ万物が現成する、という言い方はまさしく『辦道話』の「人、一時なりといふとも」の坐禪の功德として説かれている内容に呼応する。

「および十方法界・三途六道の群類、みなともに一時に身心明淨にして、大解脱地を証し」、「このとき、十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益にあづかるともがら、みな甚妙不可思議の仏化に冥資せられて、ちかきさとりをあらはす。この水火を受用するたぐひ、みな本証の仏化を周旋するゆゑに、これらのたぐひと共住して同語するもの……」といわれている。《十方法界・三途六道の群類》は、まさしく天衆を含むものであり、「冥陽の諸類諸頭」ではないか。「風水の利益にあづかるともがら」、「水火を受用するたぐひ」は、《水陸の衆有時》であろう。それは確かに《水陸の衆有時》、これわがいま尽力して現成するなり。冥陽に有時なる諸類諸頭、みなわが尽力現成なり」といわれるように、私が坐禪して尽力するところに現象する、と道元によって言われているものであり、それは見聞覚知には知られない事態である。

そうであれば、《わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物も現成することなし、経歴することなし》というのも、私が認識できる「一法一物」ではないから、すなおにうなずけるのである。つまり、私たちが誤つて対象的に「一法一物」と認識する以前の「有時の一法一物」である。

人は、そのように現成するものは「一物」とか「万法」とかいわれない、というかもしれない。だが、道元にとって「いまをしる功夫辨道は、証上に万法をあらしめ」『辦道話』るのである。それを「万法」

と言い表すのは、禪宗の伝統であろう。六祖惠能は「是の故に善知識の真正法を開き、迷妄を吹却し、内外明徹ならしむるに遇わば、自性中に於て万法皆現わる」(『六祖壇經』二〇)といっている。

もつとも道元は、これに対応するような叙述において、別の明示的表現もしている。それは、すでに二章四節でみたのであるが、『行持』で「わが行持、すなはち十方の匝地漫天、みなその功德をかうむる。他もしらず、われもしらずといへども、しかあるなり」といわれ、その続きに「この行持によりて日月星辰あり、行持によりて大地虚空あり」といわれた。ここでは明白に認識しうる「日月星辰、大地虚空」が行持によつて「あり」といわれている。ここではたんに「あり」とだけいわれているが、これは私たちの認識する「あり」ではなく、「あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰なり。しかあれども、この道取するところ、すすめば不足あり、しりぞくればあまれり。山河大地心は、山河大地のみなり。さらに波浪なし、風煙なし。日月星辰心は、日月星辰のみなり。さらにきりなし、かすみなし」《即心是仏》といわれる如如なる日月星辰、四大五蘊である。それらがわれの「尽力」によつてのみそうである。修行する力の功德が、このように及ぶのであり、諸有時を現成させると表現されるのである。たんなる日月星辰ではなく修行し修行せしめる動的な日月星辰となる。

この「いまもわが尽力する有時なり」、〈これわがいま尽力して現成するなり〉、〈みなわが尽力現成なり〉と畳み掛けられる「現成する有時」と、一章二節で「時すでにこれ有なり」などといわれたことはニュアンスが異なる。〈有時は、時すでにこれ有なり、有はみな時なり〉という叙述は、私の尽力とは関係なく、いつでもそうである事実であるといえる。それに対して、〈わが尽力〉するところで、有時は〈而今現成〉し〈経歴〉し〈住法位〉するといえよう。次にその「経歴」についてさらに説かれる。

五節 春の経歴

経歴といふは、風雨の東西するがごとく学したるべからず。尽界は不動転なるにあらず、不進退にあらず、経歴なり。経歴は、たとへば春のごとし、春に許多般の様子あり、これを経歴といふ。外物なきに経歴すると参学すべし。たとへば、春の経歴はかならず春を経歴するなり。経歴は春にあらざれども、春の経歴なるがゆゑに、経歴いま春の時に成道せり。審細に参来参去すべし。

経歴をいふに、境は外頭にして、能経歴の法は、東にむきて百千世界をゆきすぎて、百千劫をふるとおもふは、仏道の参学、これのみを専一にせざるなり。

【注釈】

○許多般 許多は巨多と同じで「多い」の意。般は種類。多くの種類の。

【現代語訳】

「経めぐり」というのは、風雨が東から西に移動するというようには修行し学ぶべきではない。「尽界」というのは動転しないものではないし、進んだり退いたりしないものではない。「経歴」というのは、例えば春のようなものである。春に様々な種類の様子がある。これを経歴という。(春)以外にないが、「経歴する」と修行し学ぶべきである。たとへば春というのは、かならず春を経歴するのである。経歴は春であるというのではないが、春の経歴であるから、「経歴」という言葉は、いま春の時に成就するのである。詳しく参究し来たり、参究し去るがよい。

「経歴」ということをいうのに、環境世界は外にあつて、経歴するものは、東にむいて(外境である)百千の世界を過ぎて、百千劫の時間を経過すると思うのは、仏道の修行し学ぶあり方は、それだけを専らにするのではない。

【解釈】

経歴についてはすでにこの三章一節で述べられた。ここでは今日、昨日という普通にみれば「時」の範疇に属することについて〈経歴〉がいわれ、続いて二節で〈住法位〉が説かれ、そしてまたここであらためて〈経歴〉が説明されている。

〈住法位〉と〈経歴〉は、一見したところ静的な〈住法位〉に対する、動的な〈経歴〉で別々の事柄のように思われるが、私には別のことを言っているのではなく、午、未、生、死、薪、灰、仏、凡夫（蹉過）というひとつの事がら、ひとつの物がらに着目される時には、「住法位」といわれ、尽界においては〈経歴〉といわれる、と見ることができるように思われる。昨日、明日というのは、尽界ではないとも考えられるが、〈昔日はこのところよりさり、今日はこのところよりきたる。さるときは漫天さり、きたるときは尽地きたる〉《身心学道》といわれるように、「昨日」は尽十方界、万法として昨日である。

このように見ると、一法として〈住法位〉といわれることが、静止した不動なものと思われぬように〈活潑潑地〉といわれたように〈尽界〉も誤って空間的で静的なものだと捉えられないように〈尽界は不動転なるにあらず、不進退にあらず、経歴なり〉といわれていると理解できる。〈経歴〉と〈住法位〉とが別物ではないということは、春が《現成公案》で〈生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり〉と住法位の例としていわれており、他方、ここでは〈経歴は、たとへば春のごとし〉といわれていることから明らかである。

その経歴についての叙述が〈経歴といふは、風雨の東西するがごとく学したるべからず〉で始まるのは、経歴を尽有についていうとすれば、全体が全体として動くということ、ふつう私たちが見聞きし考える世界では「風雨」はたとえば台風が大地を西から東に経ていく、そのような移動、経過ではないと最

初に釘をさされる。なぜならやはり「経歴」には経めぐるという語感があつて、何かが、どこかの空間を経めぐるのだと受け取られやすいからであらう。

次に〈経歴は、たとへば春のごとし〉と別の角度から論じられる。しかしそれでも、普通（凡夫）の見方からすれば、春はこう捉えられるかもしれない。山があり、川があり、私がいて、その世界（天地）に春が来る、春がやってきたから、山に花が咲き、川は温み、やがてまた春が去るので山の花は散り、川は大雨を流す、と。そのような見方が二章三節の〈山河とわれと、天と地となりとおもふ〉である。春が来た、その結果として花が咲き、水温み、鳥が鳴くのではない。これでは春という時の往来になり、その影響を万物が被るということになる、そうではない。来るもの、去るものは何もない。

そのことを〈春に許多般の様子あり、これを経歴といふ〉と道元はいう。「春の様子」とは、鳥が鳴く、であり、梅の花が咲く、であり、東風が吹く、であり、それが経歴である。その梅が咲く而今には万法が春である。しかし、「春」というものはない。ただ〈許多般の様子〉があるばかりだ。〈梅開に帶せられて万春はやし。万春は梅裏一両の功德なり、一春なほよく万物を咸新ならしむ〉《梅花》といわれてもいる。鳥が鳴く、水が温んで花が咲く、この動きそのものが春の経歴である。

〈春の経歴はかならず春を経歴するなり〉という文は、主語にあたるものが「春の経歴」であり、述語も「春を経歴する」で、同語反復である。「春」という時が、春を経歴するのではない。梅花が咲くのは、気温とか日光とか風とかが伴う縁起だというふうには道元はいわはない。縁起によって咲くのではなく、忽然と花が咲く、それが〈老梅樹の忽開華（春の経歴）のとき、華開世界起なり。華開世界起の時節、すなはち春到なり〉《梅花》である。春の経歴である。〈経歴は春にあらざれども、春の経歴なるがゆゑに、経歴いま春の時に成道せり〉とは、〈有時に経歴の功德あり〉といわれたように有時の働きであるから

「経歴」は「春」ではない。だが「春の経歴」があるから、「経歴」という働きは、（いま春の時に成道せり）といわれる。〈成道〉は、文脈からいわれる仏になるとか、仏道を成ずるとかいう意味ではなく、言葉（道）を成る、詞の内実が成就するという意味で「道成」《画餅》、《見仏》と同じであろう。もちろん、経歴は秋の時には成就する。一葉落ちれば、天下は尽界秋である。天地を秋が通過するのではなく、一葉が落ちる様子を秋の経歴というのだ。そこには何かが経過していくという要素はない。

だが経歴が述べられる最後に（経歴をいふに、境は外頭にして、能経歴の法は、東にむきて百千世界をゆきすぎて、百千劫をふるとおもふは、仏道の参学、これのみを専一にせざるなり）といわれる。諸世界は境であり、我の外のものであって、そこを主体である我が過ぎていく、つまり、我が阿闍仏のいる東方に百千世界を百千万劫を費やして行く、というような「経歴」という言葉の意味を道元は認めていて、しかし、そのような考え方だけが仏道ではない、ここで述べた経歴も仏道の経歴である、といっている。

四章 諸禅師の有時

一節 馬祖の有時

薬山弘道大師、ちなみに無際大師の指示によりて、江西大寂禅師に参問す。「三乘十二分教、某甲はその宗旨をあきらむ、如何是祖师西来意」。かくのごとくとふに、大寂禅師いはく、

「有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目、有時教伊揚眉瞬目者是、有時教伊揚眉瞬目者不是」。

薬山ききて大悟し、大寂にまうす、「某甲かつて石頭にありし、蚊子の鉄牛にのぼれるがごとし」。

大寂の道取するところ、余者とおなじからず。

眉目は山海なるべし、山海は眉目なるゆゑに。その教伊揚は山をみるべし、その教伊瞬は海を宗すべし。是は伊に慣習せり、伊は教に誘引せらる。不是は不教伊にあらず、不教伊は不是にあらず。これらともに有時なり。

山も時なり、海も時なり。時にあらざれば山海あるべからず、山海の而今に時あらずとすべからず。時もし壊すれば山海も壊す、時もし不壊なれば山海も不壊なり。

この道理に明星出現す、如來出現す、眼睛出現す、拈華出現す。これ時なり、時にあらざれば不恁麼なり。

〔注釈〕

○有時教伊揚眉瞬目…… 出典『四家録』の「馬祖語録」（一〇八五）に初出。『祖堂集』、『景德伝灯録』になし。以下『宗門統要集』馬祖章、『聯灯会要』葉山章、大慧『正法眼蔵』にもある。

「葉山惟儼禪師、初め石頭に参じ便ち問う、三乘十二分教、某甲、粗ぼ知る。常に南方は直指人心、見性成仏なりと聞く。実に未だ明了せず。伏して望むらくは、和尚、慈悲して指示したまえ。頭曰く、恁麼も也た不得、不恁麼も也た不得、総に不得、子、作麼生。山、措く罔し。頭曰く、子の因縁は此にあらず、且く往きて馬大師の処に去れ。山、命を稟けて恭しく祖を礼し、仍ち前問を伸ぶ。祖曰、……子、作麼生。山、言下に契悟し、便ち礼拝す。祖曰く、你、甚麼の道理を見て、便ち礼拝すや。山曰く、某甲、石頭の処にありしは、蚊子の鉄牛に上るが如し。祖曰く、汝、既に是の如し。善く自ら護持せよ」（『四家録』x 69,1325 p5a）。

○揚眉瞬目 『景德伝灯録』で「慧忠国師語」の南方禪批判の言葉として以外は『天聖広灯録』（一〇三六）からそれまでは「揚眉動目」。

揚眉動目（瞬）は『楞伽經』の次の句に由来する。「或は揚眉あり、或は動瞬あり。或は笑、或は欠す^{あぐ}」

(T16p493a)。

*道元用例〈しるべし身現四月相の相を画せんには、法座上に身現相あるべし、揚眉瞬目、それ端直なるべし〉《仏性》。

○瞬目 「瞬目」と伝法を道元は次のように結びつける。

〈いまこの正法眼蔵は、揚眉瞬目して面授きたる〉《仏道》、〈いはゆる、拈華瞬目すなはち夢中説夢なり〉《夢中説夢》、〈拈華瞬目、すなはち葛藤なり。破顔微笑、すなはち皮肉骨髓なり。〉《葛藤》、〈いたづらに瞬目を蹉過して破顔せざる〉《梅華》。

○宗す 慕い従うこと、尊ぶこと。「海」と出したので、その縁語として「朝宗（海の水が集まる）」の「宗」を出したと思われる。

○山海 「山水」と同じ様な意味で「山海」が使われる。

*道元用例〈三界なるかゆゑに、山海国土、日月星辰なり〉《仏教》、〈広文深義を山海に参学して、辨道の標準とすべきなり〉《仏経》、〈いづれの山海か仏経にあらざらん〉《見仏》。

○慣習 習い慣れる、慣れる。

*道元用例〈ただわづかに神州一国の草木をみ、日本一州の草木を慣習して、万方尽界も……〉《無情説法》、《聖礙不聖礙は、被眼礙に慣習すべきなり》《空華》、〈みづから学道することを慣習するを、心学道といふ〉《身心学道》。

【現代語訳】

薬山弘道大師が師の石頭無際大師の指示によって江西大寂（馬祖）禪師に参じて問うた、「三乗十二分教（釈迦の教えすべて）について、私はだいたいその根本の意味を明らかにしています。（それ以外に）達磨がインドから伝えた趣旨とはどんなものですか。このように問うたところ、大寂禪師はこういった。

「有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目、有時教伊揚眉瞬目者是、有時教伊揚眉瞬目者不是」。

葉山はこれを聞いて大悟して大寂馬祖禪師に申し上げた。「私が以前に石頭にいたときは、まるで蚊が鉄の牛に上つていたようなものでまったく歯がたちませんでした。

大寂馬祖が述べたところは、他の者と同じようなものではない。

眉目は山海であるはずである。山海は眉目であるから。その「彼をして（目を）揚げしめる」とは、山をみるがよい。その「彼をして瞬かせる」とは、海を尊ぶがよい。「是」は「伊」に慣れ親しんでいるのである。「伊」は、「教」に誘いよせられるのである。「不是」は「伊をそうさせない」のではない。「伊をそうさせない」のは「不是」ではない。これらはともに「有時」である。

山も時である、海も時である。時でなければ山海はあるはずがない。山海のこのいまに時がないとはならない。

時がもし壊れるなら、山海も壊れる。時が壊れないなら山海も壊れない。

この道理によつて（成道時の）明星が出現する、如来が出現する、教えの眼目が出現する、（伝法の）拈華が出現する。これこそ時である。時でなければこのようではない。

【解釈】

この巻の冒頭は葉山の句であり、ここでは葉山の名がまず挙げられるが、主題になつてゐるのは馬祖の語句である。これが用いられたのは、句の頭に「有時」が付けられているからであろう。したがつて語句全体ではなく、「眉目は山海なり」という道元独自の解釈に焦点があてられるべきである。その「山海」は、冒頭葉山の初二句（有時高高峰頂立、有時深深海底行）との響き合いからであろう。道元は即座に縁語を思いつく。そのことへの注意を促す為にも、馬祖ではなく、葉山をまず出している。

ところでこの叙述で、石頭と薬山は「大師」といわれており、馬祖に対しては「禪師」といわれる。道元が拠ったと思われる『四家録』でも『大慧正法眼蔵』でも馬祖は「大師」とあり、『四家録』は薬山に「禪師」と付けるのに、道元はわざわざこのように変える。『正法眼蔵』をしらべると『四家録』の馬祖、百丈、黄檗、臨済に大師号はまったくなく、石頭系は初代石頭四回、二代薬山二回、三代雲巖一回、四代洞山七回、五代雲居三回、五代曹山一回、五代雪峰三回、六代雲門四回、六代玄沙六回、七代真応（羅漢桂琛）二回などすべてに付き、馬祖系はわずかに趙州四回、長沙一回、香巖二回、瑯琊一回であり、やはり、注意して石頭系に尊称を使っているのである。またその薬山の問いはすべての資料が「嘗聞南方直指人心見性成佛実未明了」とあるのに、道元は「祖師西来意」に替えている。道元は（直指人心見性成佛なりといふ、この道取いまだ仏法の家業にあらず）《仏教》というように「見性成佛」を非常に嫌ったからである。それにしても『四家録』が、こともあろうに「多く時輩を見るに、只、揚眉動目、一語一黙を認めて鶩頭に印可し、以て心要と為す。此れ実に未だ了らず」（T51.p033a）と「揚眉動目」を批判した石頭のところで薬山が相契せず、馬祖のところで「揚眉瞬目」の語で大悟したとするのは、実にひどい改変である。石頭系では大顛（T51.p033a）雲門（T47.p056a）でも明らかなように「揚眉瞬目」が批判され、馬祖系では大梅和尚が「揚眉動目、運手動足、皆な是れ自らの靈覺の性なり。亦た是れ心、心は即ち道、道は即ち仏」（T26.p056a）。とこうように「揚眉瞬目」を肯定する場合もある。

その創作された〈有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目……〉は「揚眉瞬目させる時があり、揚眉瞬目させない時がある。揚眉瞬目させて相契する時もあり、揚眉瞬目させて相契しない時もある」というのが、元来の意図であろう。だが、それは石頭の「与麼也不得、不与麼也不得、与麼不与麼総不得」よりずっと劣るような感じである。いずれにせよ、この文献ではその語で薬山が大悟して、石頭にはまったく

菌が立たなかったと述懐した、となっている。ただ『祖堂集』によれば薬山は石頭と互角なほど優れていたらしい。

では、道元はこの語をどう評唱しているのだろうか。まず語の「有時」に対しては、「有る時」と読ませないで、「有時」と熟語にし、その後も訓読ではなく、そのまま〈有時、教伊揚眉瞬目、……〉と読ませる。次いで道元はいちおう〈大寂の道取するところ、余者とおなじからず〉と馬祖をはめるが、しかし、「教伊揚眉瞬目（伊をして眉を揚げ目を瞬かしむ）」という内実に触れることはまったくない。そのことは道元の眼中にない、といっているだろう。

そして〈眉目は山海なるべし〉と意表をついた言明が続く。〈眉目〉は〈揚眉瞬目〉からの〈眉目〉であるが、どうして眉目が山海なのか。まさか尽十方界真実人体だから眉目は山海などというわけでもあるまい。眉はたしかに山形になってはおろ、目は泪がたまり潤ってはいるにしろ、こじつけであって、「山海」の形容になるとは思われない。やはり、最初にいったように、薬山の二句に表された「山」と「海」に関連して「有時」を説きたかったので、道元は「山海は眉目」という、としか言えまい。そして、漢文としてはありえない〈教伊揚（彼をして揚げさせる）という句を文脈をまったく無視して取り出して、それは山をみるがよいであり、〈教伊瞬（彼をして瞬かせる）〉は、海を尊ぶべきである、というふうには本文の意味を換骨奪胎して展開する。

「山を見る」「海を宗す」とは、なんでもないことのように聞こえるが、「山」と「海（水・溪・河）」は、道元にとって、参学すべき重要な主題である。「山」については、この《有時》が書かれた半年前には《溪声山色》が示衆され、《有時》のすぐ後に《山水経》が説かれ、「海」については、翌々年に《海印三昧》が示衆される。「山」や「海」は道元にとって仏道参究になくはならぬものである。仏

道は道元にとつては「自己」の問題に尽きるのではなく、〈大地の黄金なるを現成せしめ、長河の蘇酪を参熟せり〉《現成公案》といわれたように山河大地の問題だからである。

だが山を見る、海を尊ぶとはどういうことなのか。想起されるのは〈而今の山水は、古仏の道現成なり〉《山水経》である。山をみて初めて言えることでもある。海についても〈いかなるか海と問著するは、大海のいまだ人天にしられざるゆゑに、大海を道著するなり〉《海印三昧》ともいわれて、海が人間に單純に理解できるような代物ではないことが示されている。だから見て、尊び、参究せよ、ということでは、〈溪声山色の功德によりて、大地有情同時成道し、見明星悟道する諸仏あるなり〉《溪声山色》というのは、そのように〈山をみ〉た消息であらう。

〈是は伊に慣習せり、伊は教に誘引せらる〉について、その「伊」と「教」は「教伊揚、教伊瞬」からくる。「是」とは句では師の是認をあらわしているが、ここでは何であらうか。《山水経》では〈もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をいまだしらざるなり〉といわれた。すこしこじつけではあるが、自己は「是」であり、山は「伊」ととれないだろうか。〈是は伊に慣習せり〉とは、そのように自己が伊（山の運歩）を習い慣れるということではあるまいか。また〈山水にかくれたる声色あること。又よろこぶべし、山水にあらはるる時節あること〉《溪声山色》といわれた「かくれた声色」は「伊（山）」であろうし、それが「教」すなわち「せしめる」という強為によつて「誘引」されて、（山が）あらわれると解釈できないだろうか。強引な解釈には違いないが、そのようなことを強要するほど、道元の言葉は時に飛躍する。

〈不是は不教伊にあらず、不教伊は不是にあらず〉と順序を替えて繰り返されているのは、道元の用語法ともいふべきものである。論理的に $A \parallel B$ は必ずしも $B \parallel A$ ではない。地球は惑星である、は、惑星

は地球である、わけではない。A ≡ B かつ B ≡ A であって十全に A ≡ B である。

〈不是は不教伊にあらず〉は、多少句の意味もとって「不是」という師の否定の言葉は、「不教伊」すなわち彼を教えないということではない、彼を教えないということとは「不是」ということではない、といちおう取っておこう。否定辞で指導するというのが禪の常套だからである。

〈これらともに有時なり〉という「これら」は〈その教伊揚は……不是にあらず〉までを含んで、それらが「有時」である、といっているのだろう。

〈山も時なり、海も時なり。時にあらざれば山海あるべからず、山海の而今に時あらずとすべからず。時もし壊すれば山海も壊す、時もし不壊なれば、山海も不壊なり〉といわれるのは、先に「山河」が言及されたときは、「われ」の「有時」が中心であってただ背景の状況語でしかなかった「山海（水・河）」について、その時であることをいわなくてはならない。自己は説かれたように有時であるが、山海（有）はどのように時であるのだろうか。自己が無常であり進歩退歩してやまないように、山も海も進歩退歩する。〈青山の運歩および自己の運歩、あきらかに検点すべきなり〉《山水経》といわれる通りである。山は常住ではなく運歩し、壊れる。私たちが眼で見るとおりである。活火山があり、山が壊れて海底に沈んだ海嶺もある。海が壊れてヒマラヤ山脈となっている。壊れる時は而今に壊れ、出現する時は而今、出現である。〈起はかならず時節到来なり、時は起なるがゆゑに、いかならんかこれ起なる、起也なるべし。すでにこれ時なる起なり〉《海印三昧》といわれる通りである。山も海も無常であり、運歩し、壊れるものである。山の歩みと自己の歩みと一つであるから、自己が成道することもあるし、死ぬこともある。〈運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり、運歩もし究極あらば、仏法不到今日ならん。進歩いまだやまず、退歩いまだやまず〉《山水経》。

したがって〈時もし不壊なれば山海も不壊なり〉といわれていることは、非常に注意を要する。山の存在を離れた「時」なるものはありえない。山が時なのである。それをあえて〈時もし不壊なれば〉と道元は仮定する。仮に「時」が永遠であるなら、〈山海も不壊なり〉ということが成り立つが、実際は壊れないものは何一つない。それは現代では科学の常識である。地球も太陽も銀河系宇宙も始めがあり終わりがあある。山が壊れるのは当然である。しかしながら、時は「われ」を離れてはない。私たちにとっていつも「われ」はある。「われ」と発語するかぎり、われは有る。その意味では「われ」は不壊であり、時は不壊である。「不壊の性」を問われて「四大五蘊」と趙州は答えている『景德伝灯録』(15, 204bc)。しかも「而今」に「山」はただ有るだけではなく〈而今の山水は……法位に住して、究尽の功德を成ぜり〉『山水経』という姿である。そのように解するとき、次の句が素直に頷かれる。

〈この道理に明星出現す、如来出現す、眼睛出現す、拈華出現す。これ時なり〉。

明星・如来・眼睛・拈華、これらは成道、伝法をめぐって「瞬目」の縁語となっている。大事なことは〈この道理〉である。山水は、進歩し退歩し、壊れ、無常でありながら、而今、究尽の功德を成じ、成仏する。だから而今、〈明星出現す、如来出現す、眼睛出現す、拈華出現す〉ということが有り得る。これらは「瞬目」の縁語であり、〈瞬目とは、樹下に打坐して明星に眼睛を換却せしときなり。……この如来瞬目、すなはち拈華なり。〉『優曇華』といわれる。自己の成仏の時、同時に釈迦も成道する。仏に成るという事態は而今、私に可能である。その而今は我の而今であり、〈いまといふ道は、行持よりさきにあるにはあらず、行持現成するをいまといふ〉『行持』といわれる。だから最後に〈時にあらざれば不恁麼なり〉と結ばれる。

二節 帰省四句

葉果の帰省禪師は、臨済の法孫なり、首山の嫡嗣なり。あるとき、大衆にしめしていはく、

有時意到句不到、有時句到意不到。有時意句両俱到、有時意句俱不到。

意句ともに有時なり、到不到ともに有時なり。到時未了なりといへども不到時来なり。意は驢なり、句は馬なり。馬を句とし、驢を意とせり。到それ来にあらず、不到これ未にあらず、有時かくのごとくなり。

到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず、不到は不到に罣礙せられて到に罣礙せられず。

意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる。礙は礙を礙するなり、これ時なり。

礙は他法に使得せらるといへども、他法を礙する礙いまだあらざるなり。

我逢人なり、人逢人なり、我逢我なり、出逢出なり。これらもし時をえざるには、恁麼ならざるなり。

意は現成公案の時なり、句は向上関楯の時なり。到は脱体の時なり、不到は即此離此の時なり。

かくのごとく辨肯すべし、有時すべし。

〔注釈〕

○葉果の帰省禪師（生没年不詳）首山省念（臨済五世、九二六―九九三）の法嗣。

○有時意到…… 出典 『天慧正法眼蔵』卷中、『聯灯会要』（一一八三年成立）卷一二もほぼ同じ。

「示衆して云く、夫れ行脚の禪流は直に須く著付なるべし。参学は須く参学眼を具すべし。見地は須く見地の句を得べし。方に相い親しき分有り。始めて諸境の惑を被らず、亦た悪道に落ちざるを得ん。畢竟如何が委悉せん。有時は句到りて意到らず。妄りに前塵を縁じ、影事を分別す。有時意到りて句到らず。盲の、象を摸して各異端を説く

が如し。有時は意句俱に到る。乾坤界を打破して、光明十方を照す。有時は意句俱に到らず。無目の人の縦横に走り、忽然として覺えず深坑に落つる」『続伝灯録』(x67.1309.594b)。

○到時未了なりといへども不到時来なり。意は驢なり、句は馬なり。 関連出典『景德伝灯録』卷一一靈雲章「僧問

う、如何か是れ仏法の大意。師曰く、驢事未だ去らざるに、馬事、到来す。僧、未だ旨を喩らず。曰く、再び垂示したまうを請う。師曰く、彩氣は夜、常に動じ、精靈は日に逢うこと少し」(T51.1285b)。意味は、「ロバ相手の用事が済まないうちに、ウマ相手の用事がやってきた。くだらない用件はもうたくさんだ」(入矢義高監修『景德伝灯録』)。

○罣礙 「罣」はひっかかり。心にひっかかり、さまたげがあるさま。「礙」も妨げる、邪魔をする。

○我逢人 出典『宏智広録』。「僧問う、昔日、興化(八三〇—八八八)道う、我人に逢うては即ち出でず。出れば即ち人の為ならず。三聖云く、我人に逢うては即ち出でず。出れば即便ち人の為なり。未審し。二尊宿。還た相違する処有りや也た無きや」(T4811c)。

○向上関板 出典『景德伝灯録』卷九、黄檗章。「且く牛頭大師の如きは、横説豎説して猶未だ向上関板子を知らず」。

*道元用例〈牛頭山の法融禪師は、……うらむらくはいまだ向上の関板子をしらず、向上の関板子を道取せざることを。いはゆる仏向上事といふは、仏にいたりてすすみてさらに仏をみるなり〉《仏向上事》、〈さらにこの関板子を跳出する弄泥団もあり、弄精魂もあり〉《大悟》。

○現成公案 *道元用例「この行李したがひて現成公案す」《現成公案》。

○脱体 典拠『碧巖録』四六則、「鏡清章」出身猶易かるべし、脱体の道(にいう)は応に難し」(T48.152c)。

*道元用例〈葛藤種子すなはち脱体の力量あるによりて、葛藤を纏繞する枝葉華果ありて、回互不回互なるがゆゑに、仏祖現成し、公案現成するなり〉《葛藤》、〈仏性響なり、脱体仏性なり、仏仏響なり、性性響なり〉、〈脱体の行

履、その正当覆藏のとき」《仏性》など。

○即此離此 出典『景德伝灯録』卷六、百丈章「師再び馬祖に参ず。（馬）祖、師の来るを見て、繩床角頭の扠子を取て堅起す。師云く、「此用に即すや、此用を離るや」。祖、扠子を旧処に掛く。師、良久す。祖云く、「你は已後、両片皮を開くに、何を將つて為人とすや」師、扠子を取て堅起す。祖云く、「此用に即すや、此用を離るや」。師、扠子を旧処に掛く。祖、便ち一喝す。師、直に三日耳聾を得たり」（『禪文化研究所影印本・東禪寺版『景德伝灯録』）。ただし、この句は『景德伝灯録』六卷馬祖章（T51,p246b）にも、『景德伝灯録』六卷百丈章（T51,p249c）にもない。

【現代語訳】

葉県の帰省禪師は、臨済の法の孫である。首山の正式な跡継である。あるとき、大衆に示していった、「有時意到句不到、有時句到意不到。有時意句両俱到、有時意句俱不到」と。

意も句もともに有時である。到も不到もともに有時である。到る時が未了であるのに、不到時が来るのである。意は驢である、句は馬である。馬を句とし、驢を意としている。到とは、来たということではない。不到とは、未だないということではない。有時はこのようである。到は到に礙げられて、不到に礙げられない。不到は不到に礙げられて、到に礙げられない。意は意を礙げ、（そのことによってかえって）意をみる。句は句を礙げ、（そのことによってかえって）句をみる。礙は礙を礙げ、（そのことによってかえって）礙をみる。礙は礙を礙げるのである、これが時である。

礙は他法に使われるのではあるが、他法を礙げる礙はまだないのである。

我が人に逢うのである。人が人に逢うのである。我が我に逢うのである。出は出に逢うのである。これらのはことはもし時がないならば、このようではないのである。

また意は現成公案の時である、句は向上関樞の時である。到は脱体の時である、不到は即此離此の時である。

このようにわきまえて領くがよい、有時するがよい。

【解釈】

ここで葉県帰省禪師の意と句に関する四句による分別の内実は、道元によってすべて省かれていて関心をもたれていない。臨済の四料簡、三玄三要、洞山五位などを評価しない道元だからである。〈意句ともに有時なり〉は、意も句もそれが「有るもの」であるかぎり、時であるから「有時」である、と軽く受け取っていいだろう。その次の〈到不到ともに有時なり〉こそがここでは眼目であると思われる。〈到不到〉は、時の範疇に属する言葉で、ふつう「到」は、「有るもの」がどこからここに「到る」という意味であり、時の経過、経過する時が前提されている。「不到」はその否定で、時間的に予定、予測されていた「有るもの」がいまだここに到っていない、ということを含意する。それが〈ともに有時なり〉という言葉の方においてその違いを否定されているといえる。では、「有るもの」が到来するとか未だ到来しないとかいう概念を撥無した「到」「不到」とは、いったいどのようなものか。それが次に展開される。

〈到時未了なりといへども不到時来なり。意は驢なり、句は馬なり。馬を句とし、驢を意とせり〉。

ここで道元は自らの時の把握を開陳する。それが〈到時未了なりといへども不到時来なり〉である。而今のみの有時であれば、物事の継起は、すべて〈到時未了なりといへども不到時来なり〉というかたちで表されるほかない。何かが到来してそれが去り、未到があらたに到来になる、ということでは「時」に間隙があることになる。あるいはそこに時の中を経過（去来）する「有るもの」が時とは別に存在することになる。《現成公案》では〈たき木はいとなる、さらにかへりて……薪は薪の法位に住して、さきありの

ちあり、前後ありといへども、前後際断せり」といわれた。では「薪、灰となる」その薪と灰の継ぎ目はどういふことになるのか、という疑問が残る。薪が法位を去って、次に灰があらたに法位に住するということであれば、その間が空く事になる。それをそうならないで間隙がなく（つらなりながら時時）《有時》に適合するように説明するには「薪の時未了なりといへども灰時来」というほかない。そのような言い方として道元が着目したのが、「驢事未だ去らざるに、馬事、到来す」という靈雲の言葉であつた。靈雲にしてみれば、つまらないことが次から次へとひきもきらずやってくる、という言葉であつただろうが、それを道元は自らの《有時》を表す言表として転釈して用いたのだ。そのような転釈こそ、ここで道元がこの偈を引用してくる趣旨だったので、《意は驢なり、句は馬なり。馬を句とし、驢を意とせり》とくどいほど、そのことを明示する。それは《意》や《句》に意味があるのではなく、まさに「驢事未到、馬事到来」と読むのだ、と促すことばである。

ところで《有時》一章五節で示された《尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり》という言葉は、玄沙の「尽十方界是一顆明珠」と別な事柄ではない。世界のすべては明珠であり、自己である、ということをも、道元は《われを排列しおきて尽界とせり》と示した。ところで玄沙の「一顆明珠」には、時という契機がないし、一步誤れば唯心論や梵我一如のオートマンのようなものになりかねない。道元はもともと初期の示衆である《一顆明珠》において、玄沙の言葉にはない「時」を入れて《昔日曾此去にして而今從此来なり》と、それが昔日と而今をつなぐ「此」の一点であるとともに、《直須万年なり。亘古未了なるに亘今到来なり》《一顆明珠》と道破した。すべての時がそこに一続きにつらなると同時に、昔として過ぎ去ってしまったのに、今が到来するその「而今」のみが尽十方界であると示した。この言葉から「驢事未到、馬事到来」を読み込んだのが、この《到時未了なりといへど

も不到時来なり」であろう。この道得は、『有時』が一〇月に書かれた同じ年の八月に示衆された《諸悪莫作》では〈善悪は時なり〉と説き起こされ〈莫作および奉行は、驢事未去、馬事到来なり〉と使われる。悪の莫作と善の奉行が、絶えることなく継起するさまをいうのであろう。翌年の仁治二年に記された《法華転法華》では〈従来の転いまでもさらにやむことなしといへども、おのづからかへりて法華を転ずるなり。驢事いまだをはらざれども、馬事到来すべし〉と、法華転、転法華が継起するさまが言われる。さらに〈到時未了なりといへども不到時来なり〉の決定的な用法として〈いまだ生をすてざれども、いますでに死をみる。いまだ死をすてざれども、いますでに生をみる〉《身心学道》を挙げることができる。生死をいかに捉えるかが、仏道の根本問題であり、それは〈生也全機現、死也全機現〉《全機》という道得に尽きるものではないのである。《身心学道》では圓悟の「生也全機現……」が引用されて、圓悟禪師かつて慙慙いふといへども、なほいまだ生死の全機にあまれることをしらず〉《身心学道》といわれている。〈いまだ生をすてざれども、いますでに死をみる〉はおそらく多くの人が死に際して抱く感慨ではなからうか。道元の遺偈も（如浄を真似てであろうが）「活きながら黄泉に陥つ」というものであった。

〈到それ来にあらず、不到これ未にあらず、有時かくのごとくなり〉は、到不到が去来を前提する表現であるのに対して、先の〈到時未了なりといへども不到時来なり〉をふまえて、「有時」は、去来やそれを否定した未去未来ではないことを示したものである。

〈到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず、不到は不到に罣礙せられて到に罣礙せられず〉から、別の主題に移っているように見える。ここでは「罣礙」という言葉が鍵になっている。これは先の《身心学道》で〈いまだ生をすてざれども……〉という洞察につづいて〈生は死を罣礙するにあらず、死は生を罣礙するにあらず。生死ともに凡夫のしるところにあらず。……死の生に相對するなし、生の死に相待する

なし」という生死の課題へと展開している。同じような言い回しは、〈このゆゑに、生は死を罣礙せず、死は生を罣礙せざるなり〉《全機》といわれる。この内実をもった言葉が、ここでは〈到は到に罣礙せられて不到に罣礙せられず、不到は不到に罣礙せられて到に罣礙せられず〉と示されているのである。生が妨げられて死に到るのではない、到が妨げられるから不到ではない、と示される。

〈意は意をさへ、意をみる。句は句をさへ、句をみる。礙は礙をさへ、礙をみる〉については、大部分の解釈がその前の〈到は到に罣礙せられて……〉と同じ意味ととっている。しかし、道元はここで「罣礙^さえる」という言葉の意味を変化させているように思われる。周知のように「罣礙」、「礙える」には「妨げる」というマイナスの意味の他に、「ひっかかる」というプラスの意味もあり、道元はその両者において常識とは異なつた使い方もしている。たとえば「被礙^さ元地（元地にさえらる）」『普勸坐禪儀』というのは、坐禪が邪魔して迷とならない、というようにも解釈できる。それは「言句」についてもこう使われる。〈四祖・五祖の道取する無仏性の道得、はるかに罣礙の力量ある一隅をうけて〉《仏性》、〈たとひ説得せば、説著を罣礙せん、説著あらば聞著と同参なるべし〉《仏性》、〈語話の道頭道尾は、如藤倚藤なりとも、語話纏語話なるべし、語話に罣礙せらる〉《仏向上事》。

これらのことから、言葉、語句について「罣礙」がつかわれる場合は、その言葉にひっかかるが故に、深く参究することができ、語句の深意を明らかにすることができるといふ意味をもつ。〈意は意をさへ、意をみる〉の〈さへ〉はそのような「礙へ」であろう。それゆえ「意は意を礙げ、（そのことによつてかえつて）意をみる」などと訳した。また「みる」は、意も句も眼識の対象とはいえないから、洞察する、知るといふ意味になろう。「AがAをみる」といふ言い方は、〈水の水をみる参学あり〉《山水経》、〈諸悪莫作は、井の驢をみるのみにあらず、井の井をみるなり、驢の驢をみるなり、人の人をみるなり。山の山をみ

るなり」《諸悪莫作》などがあるが、それは「一法究尽の道理」（『御抄』四八頁）というようなことなく、自己が自己に成るといふ参学の大事な在り方である。それは〈さへる〉といふことを通路にして開かれるものであらう。

《礙は礙を礙するなり、これ時なり》はもうひとつ複雑である。《礙は礙をさへ、礙をみる》は、「礙は礙を礙え、礙をみる」であるが、この文脈では、特に「罣礙」が問題であつたから、重ねて《礙は礙を礙するなり》といわれたのではなからうか。「意」と「句」に関連した「礙」の内実を参究すれば、「葛藤」と表現される「言句」は《葛藤をもて葛藤をさる》《葛藤》、《この葛藤さらに葛藤をまつふべし》《坐禅箴》、《葛藤をうゑて葛藤をまつふ》《夢中説夢》などと言句にすることが間違いであつてもそれによつて言句の意味を明らかにすることであらう。

《礙は他法に使得せらるるといへども、他法を礙する礙いまだあらざるなり》とは、「礙」は《生は死を罣礙するにあらず、死は生を罣礙するにあらず》《身心学道》、《大悟を罣礙する迷あらず》《大悟》などと使われるように、「生」といふ一法が「死」といふ他法を「礙する」といふことはない、AがBを罣礙する、といふことは、仏道にはないのであらう。他から罣礙されることはなにもない。自己が自己を罣礙しているだけである。だから自己を脱落すればそれでよい。それを何かが自分を罣礙していると捉える事が迷いなのであらう。

《我逢人なり、人逢人なり、我逢我なり、出逢出なり。これらもし時をえざるには、恁麼ならざるなり》については、ほとんどの古釈が解釈をしていない。おそらく「我逢人」といふ詞が、それまで展開されていたどの言葉とも繋がりを見いだしにくいからではなからうか。あえてあげれば《礙は礙を礙する》すなわち「AがAをくする」といふ文の構造が、「人が人に逢う、我が我に逢う……」などと同じ構造だとい

うことだけだろう。推量するに、道元もこの文法構造が念頭にあり、その上で「仏道と時」という主題において欠落できないことが、弟子である「我」が、師である「人」に「出」あい、師である「我」が、弟子となる「人」に「出」あう「時」(チャンス)だと思われたのだろう。《面授》には〈かくのごとく、代嫡嫡の祖師、ともに弟子は師にまみえ、師は弟子をみるによりて面授しきたれり〉と説かれる。「注釈」でみた三聖と興化の詞は、師が弟子に逢うときの接化の二様である。しかし、道元にしてみれば真の出あいは、自己が自己に出あうことである。〈水の水を道著する参究あり、自己の自己に相逢する通路を現成せしむべし〉《山水経》といわれる通りである。前節の最後も〈これ時なり、時にあらざれば不恁麼なり〉と結ばれた。この「時」は、じつはたまたま巡ってきた「あるとき」ではなく、有時であり、我の而今である。

〈意は現成公案の時なり、句は向上関楯の時なり。到は脱体の時なり、不到は即此離此の時なり。かくのごとく辨肯すべし、有時すべし〉に対して『御抄』は「この意句到不到ともに解脱なるゆへに、或は現成公案の時也とも……即此離此の時也ともいはるる也。」(四八頁)と解した。しかし「現成公案」とは〈このところをうれば、この行李したがひて現成公案す。このみちをうれば、この行李したがひて現成公案なり〉《現成公案》といわれるように、打坐の行のところに成り立つものであり、そのとき行仏として仏である。いっぽう「向上の関楯子」とは、仏がさらに行と参究を重ねて新たな言語表現をし、あらたに仏にまみえるところであり、仏から一步踏み出したところで、「現成公案」という事態とは異なる。「脱体」は〈しづかにおもひみれば、過現当来の老古錘、たとひ尽十方に脱体なりとも、いまだ梅開早春の道あらずは、たれかなんちを道尺箇といはん〉《梅華》からいえば、身体は脱落して「尽十方界」の〈真実体〉《神通》となつても、いまだ道不足、脱体に言うは難いところである。あるいは鏡清の公案でいえ

ば体得は易しく脱体に言うことが難しいという不十分なところである。〈即此離此〉の句は、『正法眼藏』『永平広録』に見当たらない。したがって、道元がどのような意味を込めていたか不明であるが、馬祖の「即此用離此用」はAかBかという二者択一であるが、〈即此離此〉はAであり且つBであるという二律背反になる。後者のようなことであれば、非常に難しい在り方といえよう。したがって、「脱体」より「即此離此」の方が難しい、あるいはより優れた在り方といえよう。つまりそれぞれは同じことではないのである。では『那一宝』のように「……到は尽大地の時なり、不到は虚空世界の時なりともなは無尽に道取すべし」(四九頁)といういろいろにいえるあり方なのだろうか。『那一宝』のいう「尽大地」、「虚空世界」、はそれだけでは境(対象、客体)あるいは依正の「依」である。しかし、「現成公案」も、「向上関板子」も「脱体」も修行者の在り方であり、仏道の在り方である。たんに他のものに置き換えられることではない。

したがって道元は仏道修行のさまざまな「時」を首肯し、そして〈有時すべし〉と要請している。〈有時すべし〉は而今の在り方のみ大事だという意味ではなからうか。それは〈曹溪の児孫、いまに面授せり、このとき、これ仏法あらたに入泥入水の好時節なり。このとき証果せずば、いづれのとときか証果せん、このとき断惑せずば、いづれのとときか断惑せん、このとき作仏ならざらんは、いづれのとときか作仏ならん、このとき坐仏ならざらんは、いづれのとときか行仏ならん〉《面授》という「この今のととき」の要請であらう。

三節 道元四句

向來の尊宿、ともに恁麼いふとも、さらに道取すべきところなからんや。いふべし、

意句半到也有時、意句半不到也有時。かくのごとくの参究あるべきなり。

教伊揚眉瞬目也半有時、教伊揚眉瞬目也錯有時、不教伊揚眉瞬目也錯錯有時。

恁麼のごとく参来参去、参到参不到する、有時の時なり。

【注釈】

○錯、錯錯

* 道元用例（たれかこれを夢幻空華と將錯就錯せん。進歩也錯、退歩也錯、一步也錯、兩歩也錯なるがゆゑに錯錯なり。）《行仏威儀》、《さらに道取するに、渠無不是なり。このゆゑに錯錯なり、錯錯なるがゆゑに將錯就錯なり》

《柏樹子》。

【現代語訳】

これまでの尊い禪師たちが、みなこのようにいうのであるが、さらに道うべきところがないであろうか。いうがよい、

意句半到也有時、意句半不到也有時。このような参究があるべきである。

教伊揚眉瞬目也半有時、教伊揚眉瞬目也錯有時、不教伊揚眉瞬目也錯錯有時。

このように参じ来り、参じ去り、「到」を参究し、「不到」を参究する、それが有時の時である。

【解釈】

道元は、「有時」が頭に付く句をいろいろ引用した。それらを（向來の尊宿、ともに恁麼いふ）と受けて、更なる自身の道取を挙げる。

その公案の著語ともいえる詞は（半不到）（半到）と「半」を用いているが、これは次のように更なる道取を道元自身がなす時にしばしば用いる道元のやり方である。（たとひ一人の不悟者をもとむるには難

得なりとも、半人の不悟者ありて面目雍容、巍巍堂堂なる」《大悟》、《看転大藏經》には、一隻眼をもちゐるとやせん、半隻眼をもちゐるとやせん」《看經》、《いまだ半維摩をみず。いはんや三西五の維摩をみん》《三十七品菩提分法》。このようにふつう「半分」ということが成り立たない事柄に「半」を使う。それは概念の固定化を避けるための著語と思われる。だから『聞書』が「意到句不到とくも半分の道理をとく」（五五頁）というのはへりくつであろう。そうかといつて『御抄』が「只同心なるべし」（五一頁）というのは身も蓋もない。『聞解』の「半と云は十成を許さぬ」（五〇頁）も、そのときは「八、九成」であつて半ではない。「有時」が句の最後になっているのは、有る時とは読めなく、まぎれもなく、それが「有時」であることを示している。

次の《錯》《錯錯》は、道元用例から見ても、諸釈のいうように悪い意味とはいえない。むしろ《錯錯》には肯定的な意味があるように思われる。いづれにしろ、道元の用例は言葉をめぐるの試行錯誤を勧めている。要は、《有時》をめぐる概念的なとらわれを脱して、参じ来り、参じ去り、参じ到り、さらにそこをも透過して滞ることのない而今こそ、有時の時である、といつていよう。

使用文献と略称

凡例

道元の『正法眼藏』の引用は卷名を《》で引用を◇で示す。

道元のその他の左記の著作は、書名を『』で引用を「」で示す。

『辨道話』、『学道用心集』、『永平広録』、『普勧坐禅儀』

〔伝統的宗門（以下の諸本の頁数は注解全書第二巻による）〕

『聞書』↓詮慧提唱『正法眼蔵抄』

『御抄』↓経豪著『正法眼蔵抄』

『聞解』↓面山瑞方著『正法眼蔵聞解』

『私記』↓安心院蔵海著『正法眼蔵私記』

『辨註』↓天桂伝尊著『正法眼蔵弁註並調絃』

『那一宝』↓父幼老卵著『正法眼蔵那一宝』（一七九一？開板）

〔現代の解釈〕

安谷『参究』↓安谷白雲『正法眼蔵参究―山水経・有時』（春秋社、一九六八）

『中山釈』↓中山延二『正法眼蔵中山釈 有時の巻』（百華苑、一九七四）

森本『読解』↓森本和夫『正法眼蔵読解三』（ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇〇四）

内山『味わう』↓内山興正『正法眼蔵 有時・諸悪莫作を味わう』（柏樹社、一九八四）

秋山『道元』↓秋山範二『道元の研究』（黎明書房、一九三五）

岡田『体系』↓岡田宜法『正法眼蔵思想体系』（法政大学出版局、一九五三―五五）

高橋『哲学』↓高橋賢陳『道元の実践哲学』（山喜房仏書林、一九六七）

秋山『人間性』↓秋山範二『道元禅』卷三『人間性』（誠信書房、一九六一）

伊福部『新講』↓伊福部隆彦『正法眼蔵新講』（黎明書房、一九六三）

新保『時間論』↓新保哲『道元の時間論』（雪華社、一九八五）

玉城『仏典』↓玉城康四郎『仏典講座』三七『正法眼蔵』（大蔵出版、一九九三）

有福『世界』↓有福孝岳『道元の世界』第四章『存在と時間』（大阪書籍、一九八五）

頼住『道元』↓頼住光子『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』（NHK出版、二〇〇五）

神保『講義』↓神保如天『正法眼蔵講義』（一九三四）『大蔵経講座』第十八卷

西有『啓迪』→西有穆山提唱 『正法眼蔵啓迪』（一八九九頃筆録、代々木書院）

〔論文〕

増永靈鳳「道元禪師の立場とその時間論」一九五三、『印度学仏教学研究』Vol.1No.2

杉尾「批判」→杉尾守「『正法眼蔵』注解書批判の試み―有時の巻を例として」一九六五、『山口大学教育学部研究

論叢』第一四卷第一部

玉城「道元の時間論」→玉城康四郎『講座仏教思想1』（理想社、一九七四）

辻口「時間について」→辻口雄一郎「有時の巻における時間について」『宗学研究』二七、一九八五

長谷川「注釈」→長谷川三千子「道元『正法眼蔵』注解『有時』の巻一―四」『埼玉大学紀要』

二一、二三、二六、三二、一九八五―一九九六

岩本「時の対比」→岩本泰波「道元と親鸞における時の対比」「道元の親鸞における時の問題、1、2、」

〔現代語訳〕および〔テキスト頭注〕

増谷訳→増谷文雄『現代語訳 正法眼蔵1』講談社学術文庫（全訳注）、二〇〇四

水野訳→水野弥穂子『原文対照現代語訳 道元禪師全集』第三卷、（春秋社、二〇〇六）

石井訳→石井恭二『正法眼蔵2』（河出書房新社、一九九六）

岩波本脚注→水野弥穂子『正法眼蔵（二）』（岩波文庫、一九九〇）

『文学大系』頭注→『日本古典文学大系 正法眼蔵』（岩波書店、一九六五）

『思想大系』頭注→『日本思想大系 正法眼蔵』（岩波書店、一九七〇）

〔その他〕

アウグステイヌス『告白』『世界の大思想』第三卷（河出書房新社、一九六六）

ベルグソン『時間と自由』平井啓之訳（白水社、一九七五）

フッサール『厳密な学としての哲学』『世界の名著』51（中央公論社、一九七〇）

ブレンターノ・フッサール『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』『世界の名著』51（中央公論社、一九七〇）

ハイデガー『存在と時間』岩波文庫、ただし一、二節は『ハイデガー存在と時間Ⅰ』（中公クラシックス）原佑、渡邊二郎訳、二〇〇三を用いた。

『ワイトゲンシュタイン』（シリーズ・哲学のエッセンス）入不二基義（NHK出版、二〇〇六からの引用）

ワイトゲンシュタイン『論考』↓『論理哲学論考』（ワイトゲンシュタイン）入不二基義からの引用）

山口瑞鳳『評説インド仏教哲学史』（岩波書店、二〇一〇）

山口瑞鳳「時間と空間に関する知識と意識」―自然科学・哲学・仏教の場合―「思想」九二三号、二〇〇一、

『春秋』70539、（春秋社、二〇一二年六月号、定方晟「去るものは去らず」の意味）

長尾佳代子『原始仏典』第七卷 中部經典Ⅳ（春秋社、2005年）

虚堂送別偈とその周辺

中瀬 祐太郎
衣川 賢次
(花園大学卒業生
花園大学教授)

一．「明明説與虚堂叟」

『一帆風』の巻頭を飾る虚堂智愚の送別偈は、虚堂智愚の南浦紹明への印可、日本への佛法相傳の證明、以後の日本禪宗の隆盛を預言したものとされ、宗門では古來これを「日多の記」と呼んで珍重してきた傳統がある。妙心寺の開山關山慧玄（一二七七～一三六二）の「遺誠」中にも、「得路頭再過稱、受兒孫日多記」と、この「虚堂送別偈」の句が登場するほど有名なものである。

ところが、この偈は虚堂作の偈ではなく南浦作の偈であるという説を入矢義高氏が提出された。短い文章なのでここに全文を掲げることにする。

大徳寺の開山・大燈國師の師であった大應（南浦紹明）が、宋に渡つて虚堂智愚に參すること七年、咸淳三年に辭去して歸國するに際し、虚堂が大應に書き與へたとされている偈一首がある。

敲磬門庭細揣摩　門庭を敲磬して細かに揣摩し

路頭盡處再經過　路頭盡くる處再び經過す

明明說與虚堂叟　明明に虚堂叟に說與す

東海兒孫日轉多　東海兒孫日に轉た多からんと

この偈は大應に對する虚堂の印可證明と見なされ、「日多の記」（記とは授記、つまり預言の意）とも呼ばれて、日本の臨濟禪では寶物扱いされてきた。しかし、結論を先に言つてしまえば、これは絶對に虚堂の作ではなく、作者は大應自身とするほかはない。

そのことの明白な證據は、第三句の「明明に虚堂叟に說與す」である。「はつきりと虚堂老人に言つてやる」という意であり、その主格が虚堂ではなくて大應であることは、それこそ「明明」である。従來はこの句を「明明に說與す虚堂叟」と讀んでいるが、それでも「虚堂叟」は絶對に主語にはなり得ない。

こんな本末顛倒した初步的な誤讀が、なぜ禪門では七百年以上もまかり通つてきたのだろうか。全く不思議としか言いようがない。もしこの偈の原本に虚堂叟書という署名があつたなら、それは偽物であることを自ら語つたものでしかない。妙心寺開山の遺誡にもこれを虚堂の授記として擧げるが、いよいよおかしい。

大應國師は不世出の傑物であつたという。それならば、わざわざ無理をしてまで虚堂の「印可」の偈を作つて箔を附ける必要はないであろう。洞山禪師いわく、「先師を全て背がうは、即ち先師に辜^そ負くことなり」と。大應が師の虚堂をも超出する禪者であつたのならば、そのことだけで十二分なのであり、「雪上に霜を加える」ことは無用のはずである。

〔大應國師の偈〕、『同朋』第八十號、一九八五

入矢氏の説は至つて明快である。すなわち、第三句の「明明説與虚堂叟」を従來は「明明に説與す虚堂叟」と讀んで、この句の主語を「虚堂叟」と解してきたが、それはまったくの誤りであり、「明明に虚堂叟に説與す」であつて、「虚堂叟」は目的語にしか讀めない、虚堂を主語とする句という傳承の偈であるならば、これは虚堂作の偈ではなく、南浦作の偈というほかはない、というものである。

これは詩偈の讀みかた（解釋）にかかわる句法上の問題であるから、「説與」の場合、「説與」の下に置かれる名詞が主語となり得るか否かを検討すればよいのである。しかるに、入矢氏の意見が發表されたあと、三十年ちかくなるにもかかわらず、これを認めると認めないを問わず、誰ひとりとして檢證しようとしなかったのは、むしろ奇異なことと言わねばならない。さいわい今では用例の檢索は容易である。

以下に擧げるのは「説與」、それと同義の「説似」の用例である。

〔二〕邵武軍龍湖普聞禪師「臨示寂聲鐘集衆說偈」（『禪林僧寶傳』卷五、『五燈會元』卷六、中華書局『全唐詩續拾』卷四十七）

我逃世難來出家、宗師指示箇歇処。住山聚衆三十年、尋常不欲輕分付。今日分明説似君、我斂目時齊聽取！

我れ世難より逃れ來つて出家するに、宗師箇の歇処を指示す。住山し衆を聚むること三十年、尋常輕しく分付するを欲せず。今日分明に君らに説似す、我れ目を斂むる時齊しく聽取せよ！

〔二〕『朱子語類』卷七十九「尚書・咸有一德」（中華書局、第五冊二〇三頁、一九八六）

伊尹告太甲、前一篇許多説話、都從天理窟中抉出許多話、分明説與他、今看來句句是天理。

伊尹の太甲に告げし前の一編の許多の説話は、都な天理窟中より許多の話を抉出して、分明に他に説與す、今看來るに句句是れ天理なり。

〔三〕『朱子語類』卷一百五「孟子要指」（中華書局、第七冊二六三頁、一九八六）

時舉曰：「孟子前面多是分明説與時君。……」

時舉曰く、「孟子は前面にて多是く分明に時君に説與す。……」

〔四〕南宋林同撰『孝詩』（四庫全書集部別集類）

李賢 從師學、或譏其業不進。答曰：「豈能領徒受業？至如忠孝之道、實銘於心。」誰知學進處、不在好爲師？好把銘心道、分明説與伊。

李賢 師に従つて學ぶに、或るひと其の業の進まざるを議る。答えて曰く、「豈に能く徒を領して受業せんや？ 忠孝の道の如きに至つては、實に心に銘ず」と。誰か知らん學の進むる處、好んで師と爲るに在^かわらざるを？ 好^{よろ}しく心に銘^もずる道を把^もつて、分明に伊^{かれ}に説與せん。

〔五〕南宋陸九淵撰『象山集』卷三（同右）

某讀書只看古註，聖人之言自明白。且如弟子入則孝，出則弟，是分明説與你：入便孝，出便弟，須得傳註學者疲精神於此？ 是以擔子越重，到某這裡，只是與他減擔。只此便是格物。

某書を讀むに只だ古註を看るのみにして、聖人の言自ら明白なり。且つ「弟子入りては則ち孝、出でては則ち弟」の如きは、是れ分明に你に説與せり。「入りては便ち孝、出でては便ち弟」に、何ぞ傳註學者の精神を此に疲れしむるを須^{もち}いんや？ 是を以て擔子越^いよ重くして、某^{それがし}の這裡に到らば、只是^ただ他の與^{かれ}に擔を減ず。只だ此れ便^{すなわ}ち格物なり。

これらの用例からわかるとおり、「説與（似）」の下に置かれる名詞（指示代名詞）はすべて目的語であつて、主語にはなり得ず、例外はひとつもない。「説與」は「説きてゝ與う」、「ゝに與^{たい}して説^いう」（説似）も同義という意味で、そのあとに對象を示すが、「説與」の後ろに對象を示す目的語が省略されて二字が一語に固定した例もある。例えば明代の詩に、

〔六〕『石倉歷代詩選』卷二九一、孫賈「閨怨詩」（四庫全書集部總集類）

接得封書妾自開，分明説與便歸來。千回枕上聽春雨，幾度階前掃綠苔。

封書を接得て妾自ら開くに、分明に説與（たゞ）すらく便ちに歸り來らんと。

（これまで）千回も枕上に春雨を聴き、幾度か階前に緑苔を掃えるに。

したがって、入矢氏の指摘は正しいのである。

では、「虚堂送別偈」は從來どのように讀まれてきたか。現代日本語譯の附された代表的な例を舉げてみる。

〔一〕中島鐵心「虚堂録」（西谷啓治編『講座禅』第六卷「中國の古典」、筑摩書房、一九六八）

日本の南浦知客を送る

門庭を敲磕（こうかつ）して細に揣摩（し）し 路頭盡る處再び經過す

明明に説與（きん）す虚堂叟 東海の兒孫日に轉多（うた）からん

日本の南浦紹明知客の歸國を送る——宗風家風を洽く尋求穿鑿し、切磋琢磨の功を積み、理義も實地も微細を盡くした上で（悟味を消化し盡くして）眞境を打開し、自由自在を得ました。さて、今度郷國に歸ります。そなたの名前の紹明にちなみ私は、明々白々に保證します——わが法孫は日本國で日を追うて繁榮するに相違ありません——そうありがたいものです——。

〔二〕荒木見悟「大應と智愚」（日本の禪語録三『大應』、講談社、一九七八）

敲磕門庭細揣摩 門庭を敲磕（こうかつ）して細に揣摩（し）し

路頭盡處再經過 路頭盡くるところ再び經過す

明明説與虚堂叟

明明に説與す虚堂叟

東海兒孫日轉多

東海の兒孫日にうたた多からん

お前は諸方の門をたたいて、精細に禪の奥義をみがき上げ、行きつくべきところに行きついて、再び日本へ歸ることとなった。わしは何もかも明らさまにお前に授け終った（よくぞここまで成長してくれた）。これからお前の力により、日本では日ごとに禪宗が榮えることであろう。

以上は第三句の主語を「虚堂叟」とする明らかな誤讀の例である⁽¹⁾。ちなみに、虚堂偈の第三句「明明説與虚堂叟」の讀みについては、萬治元年（一六五八）に龍溪性潛（一六〇二―一六七〇）が著した『虚堂錄義事』には「明打南浦名」、享保十四年（一七二九）に無著道忠（一六五三―一七四五）が著した『虚堂錄犁耕』には「打名明字」と注して、「明明説與虚堂叟」の「明明」が明知客の「明」とあるというような無駄なことしか言っておらず、第三句全體の解釋は一切ない。したがって必ずしも、江戸時代まで「明明説與虚堂叟」を、虚堂を主語、南浦を目的語に讀むという理解はなされていなかったのではないか。大正二年（一九一三）に貝葉書院から刊行された『増冠傍註虚堂和尚語錄』（高木台岳校訂）には、この部分に關する注は一切ない。この偈の解釋が現れたのは、管見の限りでは荻須純道氏が最初である。氏が「『明明に説與す』とは明らかに南浦紹明に説與するの意である⁽²⁾」と誤って解したのが發端となり、以後の研究者がこの主客顛倒した解を鵜呑みにして、ここ半世紀の現代人による誤讀が傳統の讀みとされた可能性もあり得るのである。

もうひとつ、散文ならば「虚堂叟明明説與」と書くべきところを平仄を合わせるために、倒裝して「明明説與虚堂叟」としたのだという解釋がある。

〔三〕西尾賢隆「虚堂智愚から南浦紹明へ」（西山美香編『アジア遊學』第一四二號「古代中世日本の内なる禪」勉誠出版、二〇一二）

敲磬・門庭・細描磨
門庭を敲磬して細かに描磨し、

路頭・盡處・再經過
路頭盡くる處再び經過す。

明明・說與・虚堂叟
明明に說與す虚堂叟、

東海・兒孫・日轉多
東海の兒孫日に轉た多からん。

【譯】明さんは私の關鍵を參問し子細に點檢し、道の更に參すべきところがなくなりもとの來た路を還ることになった。私虚堂がはつきり言つてやろう、日本での法孫が日に日に多くなるだろう。

この「日多之記」とよばれる虚堂の偈は、入矢義高氏は「大應國師の偈」とする。それは轉句を「明明に虚堂叟に說與す（明明說與虚堂叟）」としか讀めない、ということにある。もしこれが散文だと、その通りだが、これは七絶の中なので「虚堂叟・明明說與」としたのは、詩のリズムから外れてしまふので、偈のような句作りにしたといえる。この偈は、『虚堂錄』卷十、新添のところに入っているという點では大應、南浦作と考えられなくもない。しかし大應の塔銘にもこの偈が入っていて、撰者の用章廷俊の添削を経ているので、用章も月堂宗規撰行狀所載のままこの偈を塔銘に挿入していると言い得る。それに虚堂の偈は、『一帆風』に天台惟俊以下四十三人の七絶と共に入っている。それには茗谿慧明の序が同年の冬に記されている。南浦作というよりも虚堂作と言わざるを得ない。以上から、從來の讀みに従う。

西尾氏は平仄の制約から下三字に主語を置いたと言われているのであるが、先に挙げた用例を見てもわかるように、詩偈と散文を問わず「説與（似）」のあとに置かれた名詞が一句の主語になることはありえない。なお、西尾氏は「虚堂送別偈」が『一帆風』の中に存することをもって、作者を虚堂と見做されたが、これは『一帆風』の成立にかかわる問題であるから別稿にゆずり、いまここでは論じない。

では、入矢氏の言われるように、これは南浦の偽作した偈なのであろうか。もういちど偈全體を讀みなおし、偈句には省略された主語を補って譯してみよう。

敲磻門庭細揣摩

（そなたは）わが徑山で商量し仔細に突き詰め、

路頭盡處再經過

歩いてきた道が盡きて、再びもとの道を歸つてゆく。

明明説與虚堂叟

（そなたは歸國に際し）はつきりとこの虚堂叟に言つたものだ、

東海兒孫日轉多

「日本ではあなたの法を受け繼ぐ者が日ごとに多くなることでありましよう！」と。

第一、二句は南浦の徑山における開悟の軌跡と歸國することになった情況を敘べる。主語はやはり「南浦は」である。第三句も「南浦は」という主語を補い、「虚堂叟」を「説與」の目的語に讀んで、何ら不自然ではない。虚堂がみずからを「虚堂叟」と稱した例は『虚堂録』にいくつか實例がある³⁾。「そなた（南浦）は、歸國に際してわしにはつきりと言つた……」第四句がその内容である。以上のように解釋するならば、この偈を虚堂作として不都合は起こらない。すなわち、入矢氏は第三句を正しく讀まれたが、この偈が「虚堂叟」を主語に讀む偈として傳承されてきたという通説を受けて、それならばこの偈は

南浦の偽作であると斷ぜられたのであったが、右のように理解するならば、作者は南浦ではなくて、從來どおり虚堂の作と見てよいのである⁽⁴⁾。

二・「虚堂送別偈」の周邊

この偈が初めて登場した『虚堂和尚語録』新添を見よう。

送日本南浦知客

敲磬門庭細揣摩，路頭盡處再經過。明明說與虚堂叟，東海兒孫日轉多。

明知客自發明後，欲告歸日本。尋照知客、通首座、源長老、聚頭說龍峯會裏家私，袖紙求法語。老僧今年八十三，無力思索，作一偈以驢行色。萬里水程，以道珍衛。咸淳丁卯秋。住大唐徑山智愚書于不動軒。(T47.p1063a)

新添部分は『虚堂和尚語録』が日本で刊行された際に増補された部分であり、「虚堂送別偈」は日本人の手によって、『虚堂和尚語録』の中に収録されたものであった。

現行本『虚堂和尚語録』全十卷は、前録七卷、後録三卷、新添より成り、最終的に日本で今の形態として成書したものである。前録は虚堂の生前、おそらく咸淳元年から五年（一二六五～一二六九）の間に、卷一「嘉興府疏」から卷七「偈頌」に至る前録が刊行され、後録は咸淳五年（一二六九）十月七日の虚堂示寂から二ヶ月後の十二月に、福州鼓山で虚堂の法嗣の寶葉妙源（一二〇七～一二八一）の手に

よって、卷八「興聖寺請疏」から卷十「妙源跋」までが後録として刊行された。そして新添が、正和二年（一二三三）に日本の龍翔寺（京都太秦安井）で、南浦の法嗣の絶崖宗卓（？）（一三三四）によってまとめられ、ここにおいて現行本『虚堂和尚語録』全十卷が成った。南浦示寂から四年後のことである。絶崖宗卓の日本刊行跋にはそのことをつぎのように言っている。

祖翁在世、語録二帙、刊流天下。宋咸淳五年、晉之續錄後集、已成三卷。而本朝未刊行之。先師常爲言、而未果成也。爲人之後者、曷無勇爲乎？仍搜遺逸、新添數紙於後錄之尾、鈐梓于龍翔。正和癸丑開爐日。拙孫宗卓敬書。（T47,p1064b）

祖翁在世のとき、語録二帙ありて天下に刊流す。宋咸淳五年、晉之（妙源）後集を續録し、已に三卷を成す。而るに本朝には未だこれを刊行せず。先師常に（わが）爲に言うも、未だ成すを果たさず。人の後と爲る者、曷（いづく）んぞ勇んで爲す無からんや？仍りて遺逸を搜りて、數紙を後録の尾に新添し、龍翔に鈐梓す。正和癸丑開爐の日、拙孫宗卓敬んで書す。

また、刊行に際して閑極法雲（一二二五）？、虚堂の法嗣が虚堂示寂五年後の咸淳十年（一二七四）に撰した虚堂の「行狀」を新添の後に附した。この處置を絶崖宗卓は「行狀」の後に、

行狀或唐刊系在後錄末。今本不見、故付于此。（T47,p1064b）

行狀は或る唐刊には系（か）けて後錄の末に在り。今本には見えず、故に此に付す。

と言っている。ここから、虚堂の語録には示寂直後の咸淳五年刊本（右にいう「今本」）があったほかに、行狀を附した咸淳十年以降の再刊本（右にいう「唐刊」）も當時存在していたことがわかる。

『虚堂和尚語録』全十巻のうち最後尾に載せられた新添が、南浦の示寂後にその法嗣の日本人僧によって編集されたものであるならば、そこに収める「虚堂送別偈」の墨蹟が、當時日本のいずれかに存在し、『虚堂和尚語録』新添へ収録されたことになるう。

「虚堂送別偈」の原本墨蹟が存在していたことについては、

〈東海日多〉の懸記はもと金龍院にあったが、後、前田家に移り、さらに江戸の寅年の大火にて焼失したといわれる。（有吉佐和子・小堀南嶺編『古寺巡禮京都⑩大徳寺』〔淡交社、一九七七〕の「虚堂智愚頂相」の圖版解説）

虚堂送別の偈を〈虚堂日多の懸記〉といい、舊瑞峰院（一説金龍院）藏であったのが加賀の前田家に移り、更に江戸の大火で焼失したという。舊瑞峰院藏とは、崇福寺にあったのを大友宗麟が何かの理由で入手したものを瑞峰院に収められたものではないかと考えられる。（山田宗敏著『大徳寺と一休』『禪文化研究所、二〇〇六』）

という消息が紹介されており、たしかに存在していたようである。ここから、もと大應派下の寺院にあったこと、さらに加賀の前田家に移ったこと、それが江戸の寅年の大火⁽⁵⁾（文化三年「一八〇六」三月四日）で焼けたことが知られる。これらの傳聞が何に據ったのかは未詳であるが、京都から加賀へ、さらに江戸

へ移されて焼失したという、その事情はよくわからない。ただ、「虚堂送別偈」は『一帆風』とは別行して單獨でも存在していたわけである。

ちなみに、京都の龍光院と彦根の龍潭寺には、虚堂の眞筆とされる「虚堂送別偈」の拓本（原石未詳）が所蔵されている。『虚堂和尚語録』、『圓通大應國師語録』、『一帆風』に載する虚堂偈とは違い、これには序（「明知客自發明後」の部分）が附されておらず、題、偈、款記があるのみである（圖1）。しかるにこの筆蹟を虚堂が翌年（咸淳四年）に書いた墨蹟（圖2）と比べてみると、虚堂晩年の獨特の書き癖がまったく見られず、別人が書いたものであると断定せざるを得ないものである。

新添中には「虚堂送別偈」以外に南浦が將來したと思われるものが収録されている。それは、「答蓬萊宣長老書」（[47,p1063a]）というもので、これは虚堂智愚が弟子の無示可宣へ與えた書簡である。すでに西尾賢隆論文（一九九九）や佐藤秀孝論文（二〇〇六）、許紅霞論文（二〇一一）に論じられているが、南浦は咸淳三年（一二六七）秋に徑山を下りた後、翌年の夏ごろまで歸國の船を待つて明州に滞在しており、その際に無示可宣や禹溪一了といった虚堂の弟子たちに會い、彼らからも送別偈を贈られている。おそらくこの書簡も、南浦が「虚堂送別偈」や『一帆風』の諸偈とともに日本へ持ち歸ったものにちがいない⁽⁶⁾。

さて、「虚堂送別偈」は『虚堂和尚語録』新添のほかに、『圓通大應國師語録』塔銘中にも見出される。

咸淳三年秋、師辭歸日本。堂贈以偈曰：「敲磬門庭細揣摩，路頭盡處再經過。明明說與虚堂叟，東海兒孫日轉多。」復書其後曰：「明知客自發明後，欲告歸日本。尋照知客、通首座、源長老、聚頭語龍峯會裏家私，袖紙求法語。老僧今年八十三，無力思索，作一偈以驢行，萬里水程，以道珍衛。」（[80,p127a]）

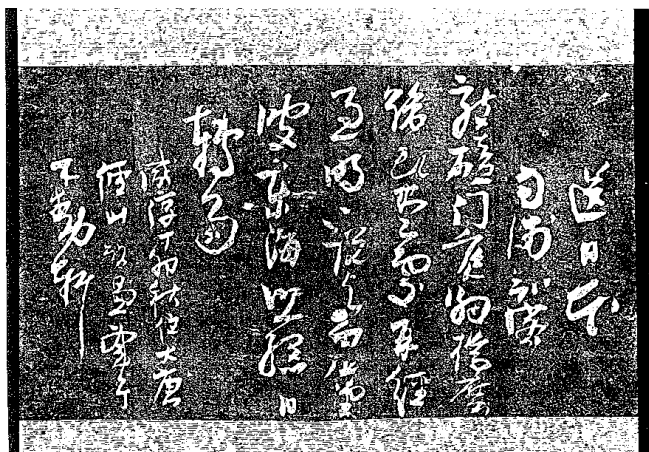


圖1 虚堂の眞筆とされている墨蹟の拓本。京都龍光院と彦根龍潭寺に所蔵が確認されている。「咸淳丁卯」は咸淳三年。

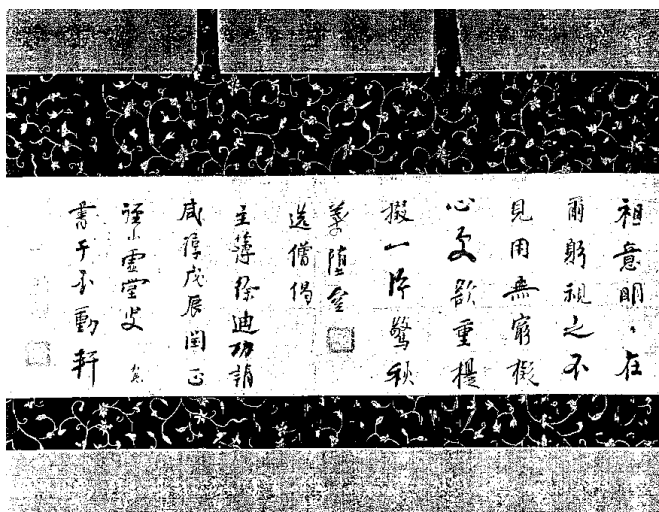


圖2 虚堂智愚筆「送僧偈」（重要文化財）正木美術館蔵。「咸淳戊辰」は咸淳四年。

『圓通大應國師語錄』上下二卷は、應安五年（一三七二）に、これも『虚堂和尚語錄』正和二年（一二三三）刊本と同じ龍翔寺において、南浦の法嗣である減宗宗興（一二一〇～一三八二）により刊行された。塔銘は、南浦の法嗣である月堂宗規（一二八五～一三六二）が、聖福寺（筑前博多）の住持であった時に作成した南浦の行狀を、無我省吾（一二一〇～一三八二）が至正二十五年（一三六五）年四月に攜えて入元し、杭州中天竺寺の住持であった大慧派の用章廷俊（一二九九～一三六八）に依頼して書かれたものである。

この塔銘は月堂宗規の撰した南浦の行狀にもとづき、元僧である用章廷俊の添削を経て塔銘となったが、問題はこの塔銘の中に、明らかに創作といえる記述のあることである。

文永七年秋、徙西都、出世築州之興德禪寺。遂以嗣法書并入院語、因曇侍者呈徑山。堂得之大喜、謂衆曰：「吾道東矣。」其爲堂器重如此。（T80,p127b）

文永七年の秋、西都に徙り、築州の興德禪寺に出世す。遂て嗣法の書并びに入院の語を以て、曇侍者に因りて徑山に呈す。堂これを得て大いに喜び、衆に謂いて曰く、「吾が道東せり」と。其の堂に器重せらるること此の如し。

これは、曇侍者が、文永七年（一二七〇）の秋に興德寺で南浦が出世開堂したときの嗣法の書と入院の語を攜えて宋に渡り、徑山に登つて虚堂に呈し、虚堂がそれを得て、「吾が道東せり」と喜んだという記述である。しかし、文永七年は、宋咸淳六年にあたり、虚堂はその前年の咸淳五年十月に示寂しているた

め、南浦の嗣法の書と入院の語を虚堂に呈することができずはない。これは明らかに創作であり、大應派の權威づけの意圖を窺わせるものであろう。

そうであるならば、南浦の法嗣が師の南浦の没後に、虚堂からの印可證明の偈として「虚堂送別偈」を『虚堂和尚語録』や『圓通大應師語録』を編集する際に挿入したことは、南浦や大應派の彼らが虚堂の兒孫、「東海の兒孫」であるという法系上の地位の確立を意圖した一連の行爲であつたと考えられなくもないことである。

ところで、この偈の贈られる三年前の咸淳元年（一二六四）六月、虚堂が淨慈寺の住持であつた時、すでに南浦は歸國の想いを抱いており、畫師に虚堂の壽像を描かせ、その贊を虚堂に請うた。その際の頂相は原本が現在も大德寺に所藏されているが、その贊を見ると内容は南浦を評價し佛法の東傳を期待するもの、まさに印可證明なのである。

紹既明白、語不失宗。手頭簸弄、金圈栗蓬。大唐國裡無人會、又却乘流過海東。

紹明知客、相從茲久。忽起還鄉之興、繪老僧陋質請贊。時咸淳改元夏六月、奉敕住持大宋淨慈虚堂叟知愚書。

紹既に明白、語宗を失わず。手頭簸弄す、金圈栗蓬。大唐國裡に人の會する無し、又た却つて流に乗じて海東に過ぐ。

紹明知客、相い従うこと茲に久し。忽ち還郷の興を起こし、老僧の陋質を繪かして贊を請う。時に咸淳改元夏六月、敕を奉じて大宋淨慈に住持する虚堂叟知愚書す。

この贊は『虚堂和尚語録』後録（卷之十、眞贊）に「日本紹明知客請」と題して収録され（「*Shinji*」p161c）、また『圓通大應國師語録』塔銘にも記述されている（*T80p127a*）ものであるが、問題は、どうして三年前に與えた印可證明を、「虚堂送別偈」で再び與える必要があったのかということである。江戸時代前期に中國から渡來した黄檗僧の來歴を見ると、印可證明と付法證明が別々に存在しているようである。明末清初の禪僧の慣習として、印可證明は修行を成し終えた時や大悟した時に師から弟子に與える證明であり、付法證明はその弟子が師の寺を繼いだり何れかの寺へ住持する節目に師から與える證明であるという⁽⁷⁾。その慣習が南宋禪林まで遡るとしたら、咸淳元年の頂相贊は印可證明で、咸淳三年の送別偈は付法證明と考えることができるであろう（版本『二帆風』輪峰道白の跋には、虚堂送別偈を「徑山付法偈」と稱している）。しかしながら、虚堂偈序にもはつきりと述べているように、これは送別の偈なのであって、しいて付法證明とみる必要はなく、日本における後代の扱い方で印可證明や付法證明とされる解釋が生まれたにすぎない。

注

- (1) このほか、入矢氏の論文が出たのちも依然として同じ理解をしている例がある。泉田宗健（「日本での展開―應燈關一流の禪」、『無へ―禪・美・茶のこころ―』文英堂、二〇〇五）、野口善敬（『大應國師―日本臨濟禪の宗祖―』、圖録『大應國師と崇福寺』福岡市美術館、二〇〇七）等。
- (2) 荻須純道「南浦紹明の日本禪宗史上の地位」（『日本中世禪宗史』木耳社、一九六五）。
- (3) 陳捷論文（二〇〇七）はおそらく入矢氏の文章を指して、「日本の研究者は、虚堂が自身を〈虚堂叟〉と稱することはないという理由で、偈を偽作だと言っている」と言うのは誤解であるが、許紅霞論文（二〇一一）もそれに同調

しているのはまことに不可解である。

- (4) 二〇一一年九月八日に中國上海玉佛禪寺で開かれた國際學會で、楊曾文氏がこの偈を次のように解釋して發表した。
敲磬門庭細揣摩、路頭盡處再經過、明明說與虛堂叟、東海兒孫日轉多
智愚在偈頌中贊許
紹明入宋後曾歷參叢林、反復參究、曾告訴智愚、日本禪宗日盛、松源法系兒孫不少。紹明在宋前後參學九年、已能够熟練運用漢語說法和撰述。

智愚はこの偈のなかで、紹明が入宋後に叢林を歴參してくりかえし參究をし、智愚に日本の禪宗が日ごとに隆盛となつて、松源の法系の子孫が増えるでしようと言つた。紹明は前後九年にわたつて宋の禪林をあまねく參禪し、すでに熟練した中國語を用いて說法や著述をすることができた。

(楊曾文「日本臨濟宗主流派奠基人——大應國師南浦紹明」、『禪學・社會・人生 第二屆中日臨濟禪學術研討會論文集』靈雲院國際禪交流友好協會 玉佛寺、二〇一一)

楊氏の理解は、南浦が熟達した中國語をもつて虛堂に告げたことに對して、虛堂が賞賛した偈であるとするもので、第三句が南浦を主語とする讀みをごく自然にしている。

- (5) 文化三年（一八〇六）三月四日に江戸で起きた大火。通稱「文化の大火」。明暦の大火、明和の大火とともに、江戸の三大大火のひとつ。丙寅の年に起きたので、寅年の大火といわれ、芝車町から出火して京橋、日本橋、神田、淺草を焼き盡くした。

- (6) 無示可宣と禹溪一了の南浦への送別偈は、『一帆風』には收められていない。

・無示可宣 南屏明知客訪別、復還日本故國、謾以廿八字餞行。宋鄞金文住山可宣「玻瓈盞子驗同盟、誰向錢唐敢進程。千里同風一句子、明明舉似到山城。」（重要文化財「無爾可宣筆墨蹟」裏千家藏）
・禹溪一了 寄日本之明公知客「遠別日東遊萬里、宗猷叢處太嘉哉。工夫穿向上巴鼻、一喝機鋒鞠怒雷。」雪豆小菰

剪禹溪一了拜手（江月宗玩〈一五七四—一六四三〉著『墨蹟之寫』一七元和五己未下、崇福寺藏）
(7)服部見承氏の示教による。

参考文献

- ・荻須純道「南浦紹明の日本禪宗史上の地位」（『日本中世禪宗史』木耳社、一九六五）
- ・竹内尚次「寄日本明公知客」（『江月宗玩墨蹟之寫（禪林墨蹟鑑定日録）の研究』上、國書刊行會、一九七六）
- ・玉村竹二「詩軸集成解題一帆船」（『五山文學新集』別卷一、東京大學出版會、一九七七）
- ・佐藤秀孝「虚堂智愚と日本僧」（『印度學佛教學研究』第三十一號の一、一九八二）
- ・入矢義高「大應國師の偈」（『同朋』第八十號、一九八五）
- ・荒木見悟「大應と智愚」（『日本の禪語錄三 大應』講談社、一九八七）
- ・玉村竹二「大應派について」（『臨濟宗史』春秋社、一九九一）
- ・西尾賢隆「『無爾可宣』筆墨蹟」（『中世の日中交流と禪宗』吉川弘文館、一九九九）
- ・竹貫元勝「南浦紹明と高峰顯日」（『新日本禪宗史——時の權力者と禪僧たち——』禪文化研究所、九九九）
- ・佐藤秀孝「虚堂智愚と南浦紹明」（『禪文化研究所紀要』第二十八號、二〇〇六）
- ・佐藤秀孝「虚堂智愚の嗣法門人について」（『駒澤大學佛教學部研究紀要』第六十四號、二〇〇六）
- ・佐藤秀孝「實葉妙源と『虚堂和尚語錄』」（『駒澤大學佛教學部論集』第三十七號、二〇〇六）
- ・佐藤秀孝「雪蓬慧明の活動とその功績」（『駒澤大學佛教學部研究紀要』第六十八號、二〇一〇）
- ・西尾賢隆「中世後期の禪宗——五山派から關山派へ——」（『臨濟宗妙心寺派教學研究紀要』第九號、二〇一一）
- ・西尾賢隆「虚堂智愚から南浦紹明へ」（『西山美香編『アジア遊學』第一四二號「古代中世日本の内なる『禪』」、勉誠

出版、二〇一一)

- ・陳捷「日本人宋僧南浦紹明與宋僧詩集《一帆風》」(『中國典籍與文化論叢』第九輯、二〇〇七)
- ・「南浦紹明與《一帆風》」(陳小法・江靜編『徑山文化與中日交流』上海辭書出版社、二〇〇九)
- ・侯體健「南宋禪僧詩集《一帆風》版本關係蠡測兼向陳捷女士請教」(『中國典籍與文化』總第七十一期、二〇〇九)
- ・許紅霞「日藏宋僧詩集《一帆風》相關問題之我見」(『中國典籍與文化論叢』第十三輯、二〇一一)

【附記】

本稿は中瀬祐太郎『「一帆風」の考察——その成立と虚堂偈の眞偽——』(二〇一一年度花園大學文學部國際禪學科中國ブロック卒業論文)の一部を獨立させ、論文指導に當った衣川が改稿し、現在建仁僧堂在錫中の中瀬君の了解を得て、ここに發表するものである。南浦紹明(大應國師)への宋代禪僧の送別偈集『「一帆風」をテーマに選んだ中瀬君の論文指導の一年間、この資料に興味をもったメルクリ・オズワルド(花園大學佛教學研究科博士課程)、李薇(同修士課程)、橋本和雄(花園大學聴講生)、プロタス・ジェイソン(アメリカ・スタンフォード大學博士生、龍谷大學客員研究員)の諸君たちと『「一帆風」を毎週一首樂しく會讀し、議論をかさねた。その成果はいづれ『「一帆風」譯注と關聯論文をあわせ、一書として公表する予定である。

(二〇一二・一二・二六 衣川賢次記)

佛種慧濟禪師中巖月和尚自曆譜

能仁 晃道

中巖円月禪師の自撰年譜。中巖禪師の自撰は、貞治六年（一二六七）で終わったが、法嗣の南宗建幢が、示寂の年まで書き継いだ。

大解宗脱和尚は、宝暦七年（一七五七）、南禅寺の金地院に蔵されていた「自曆譜」を借り受けて書写した（第二部『余録』『中巖録書写大意』を参照）。底本には、その自筆本（大解自筆『東海一漚集』巻一。口絵【二十二】）を用いたが、版本（大藏院蔵版『東海一漚集』巻五）との異同は少ない。また、『続群書類従』第九輯下（以下、『類従本』と略す）にも収められており、『類従本』との大きな異同は注記した。

『五山文学全集』第二巻に、『東海一漚集（大藏院蔵版）』『同別集』『同余滴』を所収（注記引用には、『同全集』の頁数も示した）。

『五山文学新集』第四巻に、『東海一漚集（東大史料編纂所本）』『作品拾遺』『語録』を所収（注記引用には、『同新集』の頁数も示した）。

共に「自曆譜」を含むが、『新集』は、『類従本』を上段に、大蔵院藏版本を下段に組んで、対校している。

また、『大日本史料』第六編之四十三（中巖和尚卒年）に、関係諸史料（「自曆譜」を含む）を網羅している。

佛種慧濟禪師中巖和尚自曆譜

後伏見天皇正安二年庚子

正月初六日晡時、予生。小名吉祥。是歲二月、父坐貶。乳母抱予而歸武州烏山。〔師相州鎌倉縣人也。姓平氏。桓武天皇第二皇子葛原親王後裔、土屋之族也〕。

*

後伏見天皇正安二年^{かのえね}庚子（二三〇〇／一歲）

正月初六日晡時^{ほじ}（午後四時）、予、生まる。小名^{おなな}は吉祥。是の歲二月、父、坐貶^{ざへん}せらる。乳母、予を抱いて⁽¹⁾武州の烏山に帰る。〔師は、相州鎌倉県の人なり。姓は平氏。桓武天皇第二の皇子葛原親王^{かすろわら}の後裔、⁽²⁾土屋の族なり〕。

*

(1) 武州烏山＝現在の東京都世田谷区烏山に当たる。

(2) 土屋＝武家の家系。本姓、平氏。桓武平氏の系譜で平良文^{よしかみ}を祖とし、良文六代の孫、土屋宗遠を初代とする。相模国大住郡土屋（現、神奈川県平塚市土屋）から起こったため、土屋姓を名乗った。

三年辛丑

後二條天皇乾元元年壬寅

嘉元元年癸卯

二年甲辰

三年乙巳

予六歲。外祖父迎予於名越。以病歸烏山。

*

三年辛丑（かのとうし）（二三〇一／二歲）

後二條天皇乾元元年（みすのえとら）壬寅（二三〇二／三歲）

嘉元元年（みすのとう）癸卯（二三〇三／四歲）

二年甲辰（きのえたつ）（二三〇四／五歲）

三年乙巳（きのとみ）（二三〇五／六歲）

予、六歲。外祖父、予を（1）名越に迎う。病を以て烏山に帰る。

*

(1) 名越＝現在の神奈川県鎌倉市大町に当たる。

徳治元年丙午

是歲、予方知支干。有六十一歲人、曰、吾生年也。予怪之問之。老人曰、可教也。乃能學之。

*

徳治元年 丙午（二三〇六／七歳）
ひのえうま

是の歳、予、方^{まさ}に支干を知る。六十一歳の人有り、曰く、「吾が生年なり」と。予、之れを怪しんで之れを問う。老人の曰く、「教ゆ可^べし」。乃^{すなわ}ち能^よく之れを学ぶ。

二年 丁未

予八歳。春、祖母迎予於龜谷。送入壽福爲僧童。名曰至道。是歳洪水。民間多患赤疱瘡也。

*

二年 丁未（二三〇七／八歳）
ひのとつじ

予、八歳。春、祖母、予を龜谷^{かめがやつ}に迎う。送^なつて⁽¹⁾ 壽福に入れて僧童と爲す。名づけて至道と曰う。是の歳、洪水あり。民間、多く赤疱瘡^{あかもがさ}（麻疹^{はしか}）を患^{わす}う。

*

(1) 壽福＝龜谷山壽福寺。鎌倉五山第三位。現在は、建長寺派に属す。神奈川県鎌倉市扇ガ谷。

萩原天皇延慶元年 戊申

予九歳。背生瘡。隨基立翁遷大慈寺。

*

(1) 萩原天皇延慶元年 戊申（二三〇八／九歳）
つちのえさる

予、九歳。背に瘡^{かさ}を生ず。⁽²⁾ 基立翁に随⁽³⁾つて大慈寺に遷る。

*

(1) 萩原天皇Ⅱ花園天皇のこと。その御所、洛西花園の萩原殿に因んで、こう呼ばれた。

(2) 基立翁Ⅱ立翁□基（生没年不詳）。中巖和尚に、「義師立翁を祭る」文（『東海一瀛集』卷三（九八九頁））がある。代々京都の人で、寵禄に榮えていたが、朝廷からの召し出しを逃れて僧侶となり、鎌倉に来て、寿福寺七世の寂庵上昭のもとで修行。身内のない至道僧童を助け育てた。

(3) 大慈寺Ⅱ現、廃寺。相州鎌倉郡十二所邑（現、神奈川県鎌倉市十二所）にあった。もと、鎌倉五山淨妙寺派、後、建長寺派に転じた。

二年己酉

三年庚戌

是歳、鎌倉大災。

*

二年己酉（二三〇九／十歳）
つちのとり

三年庚戌（二三一〇／十一歳）
かのえいぬ

是の歳、⁽¹⁾鎌倉、大いに災あり。

*

(1) 鎌倉大災Ⅱ十一月六日、鎌倉大火。勝長寿院、法華堂、荏柄社など類焼（『鎌倉年代記』）。

應長元年辛亥

春、在池房。就道惠和尚、讀孝經論語。且學九章算法。秋歸大慈寺。冬十月二十六日、平貞時薨。其朝日無光、而色赤似血。

*

応長元年 辛亥（二三二一／十二歲）

春、池房（未詳）に在り。道惠和尚（未詳）に就いて、『孝經』『論語』を読む。且つ⁽¹⁾九章の算法を学ぶ。秋、大慈寺に帰る。冬十月二十六日、平貞時⁽²⁾、薨ず。⁽³⁾其の朝、日、光無うして、色赤く血に似たり。

*

(1) 九章算法『九章算術』。古代中国の数学書。方田（面積測定）、粟米（交易売買算）など九章からなる。

(2) 平貞時 北条貞時（一二七一～一三二一）。鎌倉幕府第九代執権。応長元年十月二十六日卒、年四十一。

(3) 其朝日無光、而色赤似血『類從本』にはこの後に、「予、年少にして而も先ず此の怪を見る、甚だ奇なり（予年少而先見此怪甚奇）」の記事がある。底本にもあるが、上から薄紙を貼って消してあり、版本にも載せない。訓は底本のもの。

正和元年壬子

是年、予十三。立翁命、禮梓山律師剃髮。后學密教於三寶院。日日詣託間谷、禮寶篋印塔、巡_レ百匝而歸。又拜弘法大師像百拜。

*

正和元年 壬子（二三二二／十三歲）

是の年、予、十三。立翁、命あり、梓山律師（未詳）を礼して剃髪す。后、⁽¹⁾密教を三宝院（未詳）に学ぶ。日日、⁽²⁾詫間谷に詣して、宝篋印塔を礼し、巡ること百匝にして帰る。又た弘法大師の像を拝すること百拝。

*

(1)密教『類從本』は、「秘密教」に作る。

(2)詫間谷『現、神奈川県鎌倉市浄明寺宅間ヶ谷。浄妙寺（建長寺派）に宝篋印塔一基があるが、明徳三年（一二九二）の造立なので該当しない。場所が違うが、極楽寺（真言律宗）に、北条重時（一一九八―一二六一）の墓塔と伝えられる宝篋印塔一基があり、また、極楽寺の境内には大師堂もあり、或いはこの極楽寺を指すか。

二年癸丑

春、學密教、至胎藏金剛二部、且行諸尊法。棄而不學。夏、於壽福未得挂搭。在浩玄山主房、往來師寬通圓首座寮、讀諸家語錄。雖未會得禪意、然略弄語話。時嶮崖和尚退聖福席、客龜谷。作頌二首。諸方名勝競和其韻。予十四歲、敢用乃押寄意。嶮崖甚喜而語建長佛燈。燈亦以年少故爲異也。

*

二年癸丑（一二二三／十四歲）

春、密教を學んで、胎藏金剛の二部に至り、且つ諸尊の法を行ず。棄てて學ばず。夏、壽福に於いて未だ挂搭することを得ず。浩玄山主（未詳）の房に在つて、⁽¹⁾師寬通圓首座の寮に往來して、諸家の語録を読む。未だ禪意を會得せずと雖も、然も略ば語話を弄す。時に⁽²⁾嶮崖和尚、⁽³⁾聖福の席を退いて、龜谷（壽福寺）に客たり。頌を作ること二首。諸方の名勝、競つて其の韻を和す。予、

十四歳、取えて用て乃ち押し、意を寄す。嶮崖、甚だ喜んで建長の⁽⁴⁾仏灯に語る。灯、亦た年少を以ての故に異と為す。

*

(1)師寛通円〓底本は一人、版本は二人として人名記号の中線を引いている。いずれにしても不詳。

(2)嶮崖和尚〓嶮崖巧安。肥前の人。建長寺の大休正念の法嗣。建長寺二十三世・円覚寺十四世・建仁寺十九世・寿福寺十三世。『延宝伝灯録』卷十八は、元徳三年（元弘元年／一三三二）七月二十三日示寂、世寿八十。『扶桑五山記』卷三「建長寺」は、元弘三癸酉（一三三三）七月二十三日示寂、世寿八十六。仏智円応禪師。

(3)聖福〓安国山聖福寺（福岡市博多区御供所町）。現在は妙心寺派であるが、往時は十刹第三位。嶮崖は、第十五代。

(4)仏灯〓仏光大光国師、約翁徳儉（一二四五―一三二〇）。鎌倉の人。建長寺の蘭溪道隆の法嗣。南禅寺五世・建仁寺十七世。元応二年五月十九日示寂、世寿七十六。「建長」は、約翁が建長寺山内に開いた長勝寺を言うのであろう。

三年甲寅

予在萬壽雲屋和尚會下、作頌甚多。雲屋稱奇也。是歲建長災。佛燈退院。冬、禮圓覺東明和尚、爲受業師。

*

三年甲寅（三二四／十五歳）

予、⁽¹⁾万寿の⁽²⁾雲屋和尚の会下に在って、頌を作ること甚だ多し。雲屋、奇なりと称す。⁽³⁾是の歳、建長に災あり。仏灯、院を退く。冬、円覚の⁽⁴⁾東明和尚を礼して、受業の師と為す。

*

(1) 万寿 相模の乾明山万寿寺（現、廃寺）。関東十刹。無学祖元開山。

(2) 雲屋和尚 雲屋慧輪（一二五八—一三三二）。洛陽の人。建長寺の無学祖元の法嗣。円覚寺十三世・寿福寺十二世。元弘元年五月十日示寂、世寿七十四。仏地禪師。『類従本』は、二箇所とも「雲居」に誤る。

(3) 是歳建長災 建長寺の焼失は、翌正和四年七月九日のこと（『鎌倉年代記』）。

(4) 東明和尚 東明慧日（一二七二—一三四〇）。南宋末から元の曹洞宗宏智派の僧。延慶二年（一三〇九／元年とも）、北条貞時の招きに応じて来朝、相模の禪興寺に住し、円覚寺（十世）に昇った。その後、建長寺（十七世）・寿福寺（九世）などにも住す。暦応三年十月四日示寂、世寿六十九。

四年乙卯

是歳十六。春、挂搭圓覺。夏、三日病。

*

四年乙卯（一二三五／十六歳）

是の歳、十六。春、円覺に挂搭す。夏、三日、病む。

五年丙辰

象外援予於東明和尚、扣以洞下之旨。然予心粗、不達其密意。

*

五年丙辰（一二三六／十七歳）

(1) 象外、予を東明和尚に援いて、扣くに洞下の旨を以てす。然も予が心、粗にして、其の密意に

達せず。

*

- (1) 象外＝象外禪鑑（？）（一三五五）。肥前の人。円覚寺の桃溪徳悟の法嗣。建長寺三十世・円覚寺二十三世・寿福寺二十一世。文和四年十一月十八日示寂、世寿不詳。妙覚禪師。中巖和尚に、「諸山、象外和尚を請じて円覚に住せしむる疏」「建長、象外和尚を請ずる疏」（『東海一漚集』卷二（九二一・九二五頁））がある。
- (2) 不達其密意＝『類從本』は、「不能達其密意（其の密意に達すること能わず）」に作る。

文保元年丁巳

東明和尚遷壽福。南山和尚上圓覺。

*

文保元年丁巳（ひとみ）（一二二七／十八歲）

東明和尚、壽福に遷る。⁽¹⁾南山和尚、円覺に上る。

*

- (1) 南山和尚＝南山土雲（一二五四－一二三五）。遠江の人。東福寺の円爾弁円の法嗣。建長寺十九世・円覚寺十一世・寿福寺八世・東福寺十一世。建武二年十月七日示寂、世寿八十二。

二年戊午

予十九歳。起圓覺到博多、欲出江南。綱司不許上舶而歸。夏、在京之萬壽絶崖和尚會下。冬、到越前、參永平義雲。略通洞宗語言。是歲靈山和尚觀國。韶石門同歸朝。

二年 戊午（二三八／十九歳）

*

予、十九歳。円覺を起^たつて博多に到り、江南（中国・元）に出^いでんと欲す。綱司（海商）、舶^{ふね}に上ることを許さずして帰る。夏、京の⁽¹⁾万寿の⁽²⁾絶崖和尚の会^え下に在り。冬、越前に到つて、永平の⁽³⁾義雲に参ず。略^はぼ洞宗の語言に通ず。是の歳、⁽⁴⁾靈山和尚、国を觀^みる。⁽⁵⁾韶石門、同じく帰朝す。

*

(1) 万寿＝九重山万寿寺。京都五山第五位。現在は、東福寺の塔頭となっている。

(2) 絶崖和尚＝絶崖宗卓（？）（一三三四）。建長寺の南浦紹明の法嗣。筑前崇福寺・京都万寿寺などに歴住した後、南禅寺四世。建武元年六月二十七日示寂、世寿不詳。広智禪師。

(3) 義雲＝一二五三～一三三三。曹洞宗永平寺五世。京都の人。越前宝慶寺の寂円の法嗣。正慶二年十月十二日示寂、世寿八十一。

(4) 靈山和尚＝靈山道隱（一二五五～一三二五）。杭州（浙江省）の人。雪巖祖欽の法嗣。この年（翌年とも）来朝し、建長寺（十八世）に住す。円覺寺十二世。正中二年三月二日示寂、世寿七十一。仏慧禪師。

(5) 韶石門＝『類従本』は、「韶石門」に作る。或いは、「靈山和尚、国の詔^{みことり}を觀^みる。石門、同じく帰朝す」と訓むか。いずれにしても、人名は不詳。

後醍醐天皇元應元年己未

春、辭永平歸鎌倉。參淨妙玉山和尚。不契。再觀東明和尚於建長挂搭。同十月、東明和尚退。靈山和尚住建長。朝夕入室參問。以曾在圓覺相識見異愛。常作頌多稱賞。

後醍醐天皇元応元年 己未（一三一九／二十歳）^{つちのとひつじ} *

春、永平を辞して鎌倉に帰る。⁽¹⁾ 浄妙の⁽²⁾ 玉山和尚に参ず。契^{かな}わらず。東明和尚を建長に再観して挂搭す。同十月、東明和尚退く。霊山和尚、建長に住す。朝夕、入室^{にっしつ}参問す。⁽³⁾ 曾て円覚に在つて相识なるを以て異愛せらる。常に頌を作れば多く称賞す。

*

(1) 浄妙 〓 稻荷山浄妙寺。鎌倉五山第五位。現在は、建長寺派の末寺。

(2) 玉山和尚 〓 玉山徳璇（一二五五～一三三四）。信濃の人。建長寺の蘭溪道隆の法嗣。浄妙寺に住し、建長寺二十世。

建武元年十月十八日示寂、世寿八十。仏覚禪師。

(3) 以曾在円覚相识見異愛。常作頌多称賞 〓 『類従本』は、次年の尾に記す。

二年庚申

冬、往羽州。爲救阿姉阿甥難。是歳、南山和尚遷建長。

*

二年庚申（二三三〇／二十一歳）^{かのえさる}

冬、羽州に往く。阿姉^{あね}阿甥^{おい}の難を救わんが爲なり。是の歳、南山和尚、建長に遷る。

元亨元年辛酉

冬、拉不聞上京、欲見闍提和尚。闍提愛閑、厭衲子來附、深入山。以予舊交、稱希朋唱和尤親。故偕榻於南禪歸雲庵、且往來濟北庵、親虎關和尚。關時撰釋書。不容諸客。獨許予與不聞來扣。以見愛也。話及本朝高僧事迹。予甚服博識。

*

元亨元年 辛酉（一二三二）／二十二歲

冬、⁽¹⁾不聞を⁽²⁾拉れて京に上り、⁽³⁾闍提和尚に見えんと欲す。闍提、閑を愛して、衲子の来たり附することを厭うて、深く山に入る。⁽⁴⁾予が旧交なるを以て、希朋と称して唱和尤も親し。故に榻を南禪の⁽⁵⁾歸雲庵に借りて、且つ濟北庵に往来して、⁽⁶⁾虎関和尚に親しむ。関、時に、『元亨』⁽⁷⁾積書を撰す。諸客を容れず。独り予と不聞と来たり扣くことを許す。愛せらるるを以てなり。話つて本朝高僧の事迹に及ぶ。予、甚だ博識に服す。

*

- (1) 不聞＝不聞契聞（一二〇一～一二六八）。武蔵の人。東明慧日の法嗣。正中二年（一二三五）、中巖和尚と共に入元。正慶二年（一二三三）帰朝。駿河の清見寺（十刹）などに住し、円覚寺三十三世。応安元年七月十二日示寂、世寿六十八。中巖和尚に、「江湖、不聞を勧請して清見寺に住せしむる疏」（『東海一漚集』巻二（九二四頁））がある。
- (2) 拉＝底本・版本にはないが、『類徒本』によつて補つた。底本・版本のままでは、不聞が主語になつてしまふ。
- (3) 闍提和尚＝闍提正具（？～一二三九）。京洛の法観寺の印叟救海（榮西下の法系）の法嗣。法観寺・豊後万寿寺（十刹）に住し、筑前に顕孝寺（諸山）を開創。元徳元年九月二日示寂、世寿不詳。玉村竹二『五山禅僧伝集成』を参照。中巖和尚に、「闍提和尚の塔を祭る」文（『東海一漚集』巻三（九八七頁））がある。
- (4) 以予旧交、称希朋唱和尤親。故……＝原文・訓読ともに底本・版本のままだが、意味が通じない。中巖和尚の「鏡

銘」(『東海一漚別集』(一〇七四頁)に、「昔、予、未だ江南(中国)に遊ばざりし時、京の南禪に寓す。友人の祚希明……」とあり、「以予旧交祚。希明唱和尤親故……」と改め、「予の旧交祚希明、唱和尤も親しきを以ての故に……」と訓じるべきであろう。「闡提和尚は山に隠れて会ってくれないので、友人の希明□祚を頼って、南禪寺の塔頭歸雲院に間借りした」ということ。『類從本』は、「称」は底本・版本と同じだが、「希朋」は「希明」で、正しい。

(5) 歸雲庵 歸雲院。南禪寺塔頭。

(6) 虎関和尚 虎関師鍊(一二七八—一三六六)。京都の人。東福寺の東山湛照の法嗣。南禪寺十五世・東福寺十五世。貞和二年七月二十四日示寂、世寿六十九。鎌倉時代を代表する学僧で、京都白河の濟北庵に在って、元亨二年(一二三二)、日本初の総合的仏教史書である『元亨釈書』三十巻を完成させた。東福寺海蔵門派祖。

二年壬戌

夏、在南禪曹峰和尚會下。作五家符命。濟北和尚甚賞。

*

二年壬戌みずのえいぬ(一二三二／二十三歲)

夏、南禪の⁽¹⁾曹峰和尚の會下^{えか}に在り。⁽²⁾五家の符命を作る。濟北和尚(虎関師鍊)、甚だ賞す。

*

(1) 曹峰和尚 双峰宗源(一二六三—一三三五)。筑前の人。東福寺の円爾弁円の法嗣。南禪寺七世・東福寺十二世。建武二年十一月二十六日(『扶桑五山記』卷二)示寂、世寿七十三。双峰国師。「曹峰」と記すのは、他の文献にも見られる。

(2)五家符命Ⅱ「五宗符命」(『東海一漚集』卷三(九八二頁))。

三年癸亥

歸建長掌内記。年二十四歲也。

*

三年 癸亥^{みずのとい}(一三三三／二十四歲)

建長に歸つて⁽¹⁾内記を掌る^{つかさど}。年二十四歲なり。

*

(1)内記Ⅱ住持の一切の書狀を司る書狀侍者のこと。

正中元年甲子

春、起建長、再往筑紫。以待出唐之舶也。吉野帝欲亡關東。夏、見大友江州於吉津龜之第。往豐後、遂參闡提和尚於萬壽。秋、歸博多。商舶未可起碇。以京師亂也。冬、歸豐後。是歲冬至在朔旦。乃日路過球朱郡。有異人、示予著草。時予二十五歲。以爲王輔嗣學易之歲、且孔夫子知命年之半也。自謂奇而作得著賦。

*

正中元年^{きのえね}甲子(一三三四／二十五歲)

春、建長を起つて^た、再び筑紫(九州)に往く。以て唐に出づるの舶^{ふね}を待つ。⁽¹⁾吉野帝、關東を亡ぼさんと欲す。夏、⁽²⁾大友江州に⁽³⁾吉津龜^{キツキ}の第^{やしき}に見ゆ。豊後に往きて^ゆ、遂に闡提和尚に⁽⁴⁾万壽に參ず。

秋、博多に帰る。商舶、未だ碇^{いかり}を起こす可^べからず。京師の乱るるを以てなり。冬、豊後に帰る。是の歳、⁽⁵⁾冬至、朔旦^{さくたん}に在り。乃^その日、路、⁽⁶⁾球朱郡^{くすくん}を過ぐ。異人有り、予に⁽⁷⁾著草^{きそう}を示す。時に予、二十五歳。以為^{おも}えらく、「⁽⁸⁾王輔嗣^{おうほし}、『易』を学ぶの歳、且^かつ孔夫子^{こうふし}、⁽⁹⁾命を知るの年の半^{なか}ばなり」と。自ら「奇なり」と謂^いつて、⁽¹⁰⁾得著^{みずか}の賦を作る。

*

- (1) 吉野帝欲亡関東Ⅱ後醍醐天皇による鎌倉幕府打倒計画、いわゆる正中の変。
- (2) 大友江州Ⅱ大友貞宗（?～一三三三）。大友氏第六代当主。豊後・肥前守護職、鎮西奉行。元弘三年十二月三日死去。「江州」は、その官、近江守。これ以後、大友氏は中厳和尚の最大の外護者となる。
- (3) 吉津亀Ⅱ現在の太分県杵築市。
- (4) 万寿Ⅱ蒋山万寿寺（大分市金池町）。現在は妙心寺派であるが、往時は十刹。嘉元三年（一三〇五）、大友氏第五代当主貞親^{さだちか}（貞宗の兄）が建立、大友氏の菩提寺。
- (5) 冬至在朔旦Ⅱ十一月一日が冬至に当たることを朔旦冬至と言い、十九年に一度巡り来て、吉日とされる。
- (6) 球朱郡Ⅱ球珠郡。豊後国八郡の一。現在の表記は、玖珠郡。
- (7) 著草Ⅱ草の名で、めどぎのことだが、ここでは、占いに用いる筮竹^{せいちよく}のこと。「ぎ」は版本の振り仮名。普通は「し」と読む。
- (8) 王輔嗣Ⅱ王弼^{ひつ}（二二六～二四九）のこと。三国時代の魏の学者・政治家。「輔嗣」は、字。「老子」「易」の注釈を書き、二十四歳の若さで死去した。
- (9) 知命年之半Ⅱ二十五歳。『論語』為政第二、「五十にして天命を知る」。
- (10) 得著賦Ⅱ『東海一漚集』『同別集』に見えない。

二年乙丑

秋九月、到江南。即泰定二年也。雪竇過冬。會舊友金珠侍者於中巖庵。同往澗西嘉興、參靈石和尚。天寧過年。

*

二年乙丑きのとてし（一三三五／二十六歳／入元）

秋九月、江南に到る。即ち（元の）泰定二年なり。雪竇（1）せつちやうに冬を過（2）ぐす。旧友の金珠侍者（未詳）に、中巖庵に会す。同じく澗（浙）西の嘉興に往きて、靈石和尚（3）りんしに参ず。天寧（4）に年を過（5）ぐす。

*

(1) 雪竇 中国浙江省にある山。乳峰・応夢山とも。四明山の支脈の最高峰。山中に雪竇資聖禪寺がある。晋代に瀑布院として創建、北宋の咸平二年（九九九）、雪竇資聖禪寺の額を賜わり、南宋で十刹の第五位に列せられた。雪竇重顯らが住した。

(2) 中巖庵 『扶桑五山記』卷一、雪竇山の境致に「中巖」とある。

(3) 靈石和尚 靈石如芝（生没年不詳）。虚堂智愚の法嗣。嘉興府（浙江省）の興聖寺に出世し、台州湧泉寺、嘉興府本覺寺に移り、杭州の淨慈寺に勅住した。

(4) 天寧 天寧寺。興聖寺と同じく嘉興府にある。

大元泰定三年丙寅（本朝嘉暦元年）

春、挂搭呉之靈巖。無幾往建康、見古林和尚於保寧。遂上江西洪州、西山雲蓋過夏、發瘡。冬、抵雲巖挂搭。見濟川和尚。時龍山和尚在單寮。以郷之尊宿、朝夕参扣。

*

大元泰定三年丙寅^{ひのえとら}〔本朝の嘉暦元年〕（一二三六／二十七歲）

春、呉の⁽¹⁾靈巖に挂搭す。幾も無うして建康に往きて、⁽²⁾古林和尚に保寧に見ゆ。遂に江西の洪州に上り、⁽³⁾西山⁽⁴⁾雲蓋に夏を過^げごし、瘡^{かさ}を發す。冬、⁽⁵⁾雲巖に抵^{いた}つて挂搭す。⁽⁶⁾済川和尚に見ゆ。時に⁽⁷⁾龍山和尚、單寮に在り。郷の尊宿なるを以て、朝夕参扣^{さんこう}す。

*

(1) 靈巖＝蘇州（呉）にある山（寺）。

(2) 古林和尚＝古林清茂（一二六二－一三三九）。温州（浙江省）樂清県の人。横川如珙の法嗣。平江府（江蘇省）白雲寺・開元寺・松下寺、饒州（江西省）永福寺、建康府（江蘇省）保寧寺などに歴住。天曆二年十一月二十二日、保寧寺にて示寂、世寿六十八。扶宗普覺仏性禪師。

(3) 西山＝江西省南昌府（洪州）にある山で、翠巖寺がある。

(4) 雲蓋＝南昌府にある山で、龍寿禪院がある。

(5) 雲巖＝洪州分寧の雲巖寺。死心悟新などが住した寺。

(6) 済川和尚＝済川若楫（生没年不詳）。中巖和尚が書いた、龍山徳見（次注を参照）の伝記「真源大照禪師行状」（『東海一瀛別集』（二〇八〇頁）に、「龍山徳見」分寧に至る。高平山（未詳）、雲巖の席を董^{たか}す。師を留めて分座せしむ。平山、黄龍に遷^{うつ}る。時に雲巖の東庵を以て師に付す。養高の所と為す。楫済川、雲巖を補^な処す。師と厚遇たり。復^{また}た命じて分座説法せしむ」とある。済川は灯史類に見えず、詳伝は不明だが、「無準師範―西岩了慧―木翁若訥―済川と相承する臨済宗破庵派の人」（『五山禪僧伝記集成』「中巖円月」項）。円爾弁円の法嗣山叟慧雲に宛てた書簡（重文・常盤山文庫蔵）が伝来している。

(7) 龍山和尚＝龍山德見（一二八四～一三五八）。下総の人。寿福寺の寂庵上昭の法嗣。嘉元三年（一二〇五）入元、観応元年（一二五〇）、在元四十五年にして帰朝（入元・帰朝の年次には異説あり）。建仁寺三十五世・南禅寺二十四世・天龍寺六世。延文三年十一月十三日示寂、世寿七十五。真源大照禪師。前注も参照。

泰定四年丁卯〔本朝嘉暦二年〕

夏、在雲巖。秋、歸保寧、再參古林和尚。冬、往呉門幻住過年。中絶際甚温顧。

*

泰定四年丁卯〔本朝の嘉暦二年〕（一二三七／二十八歳）

夏、雲巖に在り。秋、保寧に帰り、再び古林和尚に参す。冬、呉門の幻住に往きて年を過す。⁽¹⁾

中絶際、甚だ温顧す。

*

(1) 中絶際＝絶際永中（生没年不詳）。灯史類には見えないが、中峰明本の「平江幻住庵記」（『広録』卷二十二）に、「大徳庚子（四年／一二〇〇）、余、呉中（蘇州）に遊ぶ。（郡人の陸徳潤から土地の提供を受けて）茅を結んで以て棲み（三年を過し）、絶際上人永中、^{とも}与に庵務を董す。（庵名を求められて幻住庵と名づけた）」とある。呉門・平江も、蘇州のこと。中巖和尚に、「幻住の中絶際を祭る」文（『東海一漚集』卷三（九八七頁））がある。

泰定五年戊辰〔本朝嘉暦三年〕

春、起呉門、夏、過道場。時東陵雪村居四禪。秋、往浄慈、再參雪巖和尚、挂錫過冬。

泰定五年 戊辰^{つちのえ たう}〔本朝の嘉暦三年〕（一二三八／二十九歲）

＊

春、呉門を起^たつて、夏、⁽¹⁾道場に過^すす。時に⁽²⁾東陵⁽³⁾雪村、四禪（寮舎の名か）に居す。秋、⁽⁴⁾淨慈
に往きて、再び⁽⁵⁾雲巖和尚に参じて、挂錫^{かけきやく}して冬を過^すす。

＊

(1) 道場＝浙江省湖州にある山。山中に十刹第二位の護聖万寿寺（一名、道場寺）がある。

(2) 東陵＝東陵永興（一二八五～一三六五）。曹洞宗宏智派。四明（浙江省）の人。雲外雲岫の法嗣。觀応二年（一二五一）来朝。天龍寺三世・南禪寺二十三世・建長寺三十一世・円覺寺二十六世。貞治四年五月六日示寂、世寿八十一。妙応光国慧海慈濟禪師。

(3) 雪村＝雪村友梅（一二九〇～一三四六）。越後の人。一山一寧の法嗣。徳治二年（一二〇七）入元、元徳元年（一二二九）帰朝。建仁寺三十世。貞和二年十二月二日示寂、世寿五十七。宝覺真空禪師。在元中、雪村は、道場山の叔平^{しやくへい}□隆に参じ、藏主となり、乗弘を遂げている。

(4) 淨慈＝浙江省杭州錢塘の南屏山（南山）にある寺。五山第四位。

(5) 雲巖和尚＝玉村竹二先生は、済川若巖（二〇頁注(6)を参照）のこととしておられる。「その秋、淨慈に赴き、同寺住持済川若巖に参じた。嘗て雲巖寺に於てその会下に在ったので、この度は再参である」（『五山禪僧伝記集成』「中巖円月」項）。底本・版本は「雪巖」で、『延宝伝灯録』卷六の中巖和尚伝も「雪巖欽於淨慈」だが、雪巖祖欽は至元二十四年（一二八七）の示寂であるから、明らかな誤り。『類従本』は、「雲」で、正しい。

元文宗天曆^二元年己巳〔本朝元徳元年〕

春、起錢塘入閩。以倭船在長樂、故不住閩中、即旋江西、再訪龍山和尚過夏。往武昌。爲救不聞難也。不聞既脫難后、復回江西東林、參古林和尚。請書記不受。冬、抵百丈。是歲大荒。

*

元の文宗天曆二年己巳〔本朝の元徳元年〕（二三三九／三十歲）

(1) 春、錢塘（淨慈寺）を起つて閩に入る。倭船の長樂に在るを以て、故に閩中に住まらず、即ち江西に旋り、再び龍山和尚を訪うて夏を過ぐす。武昌に往く。(2) 不聞の難を救わんが爲なり。不聞、既に難を脱れて后、復た江西の(3) 東林に回つて、古林和尚に參ず。書記に請ずれども受けず。冬、(4) 百丈に抵る。是の歳、大いに荒す。

*

(1) 春、起錢塘入閩。……即旋江西〓玉村竹二先生はこの件を、「帰国しようとして、日本船が長樂に在るといので、同地に赴いたが、帰国を果せず、江西の雲巖寺に帰り……」（『五山禪僧伝集成』「中巖円月」項）と解しておられるが、底本・版本の句読に従えば、先生の解とは全く逆で、「閩（福建省）に入ったところ、同地の長樂の港に日本船が停泊していたので、（日本人に会いたくなかったのか、帰国を迫られると思ったのか、何らかの理由で）閩に留まらず、即ち江西の雲巖寺に帰った」と読むのが自然である。

(2) 不聞難〓不聞は、中巖和尚と共に入元した不聞契聞（一五頁注(1)を参照）のこと。「難」というのは、ある日、不聞が、浙江省の錢塘江を散歩していると、官吏から、異域人として捕らえられ、湖北省武昌に送られたが、高昌王子から助けられて難を逃れたこと。詳しくは、『五山禪僧伝集成』「不聞契聞」項を参照。

(3) 東林〓廬山の東林寺。東晋の慧遠が白蓮社を結んだことで知られる。古林が、東林寺に住した記録を見ない。

(4) 百丈〓江西省の百丈山大智寿聖禪寺。百丈懷海が開創し、『百丈清規』を編纂した。時の住持は東陽德輝（三三頁注

(9)を参照)。中巖和尚は、四十歳にして東陽に嗣法香を焚いた。

至順元年庚午〔本朝元徳二年〕

梁王再登皇帝位。后稱文宗也。予三十一歳。夏五月、掌書記。建天下師表閣。作上梁文。至節秉拂后解職。借路廬阜、訪龍巖柏壑二老。過鄱湖、參竺田和尚於永福過歳。

*

至順元年^{かのえうま}庚午〔本朝の元徳二年〕（二三三〇／三十一歳）

梁王、再び皇帝の位に登る。后、文宗と称す。予、三十一歳。夏五月、書記を^{つかさど}掌る。⁽¹⁾天下師表の閣を建つ。⁽²⁾上梁の文を作る。⁽³⁾至節秉^{ひんぼつ}扨して后、職を解く。路を廬阜（廬山）に借りて、⁽⁴⁾龍巖柏壑の二老を訪う。鄱^{へこ}湖（鄱陽湖／江西省北境）を過ぎて、⁽⁶⁾竺田和尚に⁽⁷⁾永福に参じて歳を過す。

*

(1)天下師表閣＝百丈山大智寿聖禪寺の法堂の上に、屋を重ねて建てられた閣。中に百丈禪師の遺像を祀る。『勅修百丈清規』の付録に載せる「百丈山天下師表閣記」によれば、この年の六月に工を始め、十月に完成した。「東陽德輝、（百丈）禪師より十八代の孫なるを以て、嗣^{ついで}いで是の山（百丈山）に住す。既にして新たに演法の堂^なを作す。且つ増すに重屋を其の上に創めて、以て禪師の遺像^おを妥く」。

(2)上梁文＝「百丈法堂上梁文〔上有師表閣〕」（『東海一漚集』卷二（九五六頁））。

(3)至節秉扨＝「秉扨」は、住持に代わって説法すること。結夏・解夏・冬至・元旦の四節に行なわれた。「至節」は、冬至のこと。

(4) 龍巖＝龍巖德真（生没年不詳）。雲峰妙高（大慧派、一二一九～一二九三）の法嗣。清拙正澄の在元中の詩文集『禪居集』に、「廬山龍巖真首座」と見え、他の五山文学作品も、すべて首座と呼ぶ。「龍巖の真首座、諸方、屢しば聘^はけども肯^あえて世に応ぜず。嘗て『我閑歌』を作る。曰く、『即心是仏、無心是道。……』（『増集統伝灯録』巻四）。灯史類では法諱一字不明であるが、根津美術館に、無夢一清（五三頁注①）を参照）に与えた「道号偈」（重文）が藏されており、その署名で、「徳真」と分かる。

(5) 柏壑＝この『自曆譜』と、『延宝伝灯録』巻六の中巖和尚伝に見えるのみ。或いは、「松壑」の誤写か。前注に引用した『禪居集』に、「題松壑椿首座。和龍巖首座韻」がある。「友人松壑首座、参^{とも}と学^{とも}と俱に其の妙に臻^{いた}る。早に悦堂の閻和尚（祖閻、大慧派、一二三四～一二〇八）に、東林・靈隱に従い、曆^{あま}く清要に登る。今、東林（廬山）に隠る。龍巖の真・楚石の瓊と、皆な名、叢林に冠たり」。

(6) 竺田和尚＝竺田悟心（生没年不詳）。清拙正澄と同じく、愚極智慧の法嗣。「杭州靈隱の竺田悟心禪師。初め南康の天寧に住し、廬山の羅漢に遷^{うつ}り、栖賢（廬山）に転じ、円通（廬山）に至る。後、靈隱に升^{のぼ}る」（『増集統伝灯録』巻五）。竺田の墨跡は比較的多く伝来しているが、中巖和尚に与えた「送別偈」（重文・正木美術館藏）は特に著名。但し、その年次は、「泰定四年丁卯（一二三七）八月十五日」と書かれており、『自曆譜』と食い違^{ちが}うが、この年は、再参ということか。

(7) 永福＝永福寺。鄱陽湖の畔にある。

同二年辛未（本朝元弘元年）

春、到金華、夏於雙林。秋、到智者歸蒙堂。

*

同二年辛未⁽¹⁾〔本朝の元弘元年〕（二三三／三十二歳）

春、金華に到り、⁽²⁾双林に夏す。秋、⁽³⁾智者に到つて⁽⁴⁾蒙堂に帰す。

*

(1) 本朝元弘元年 〔『類従本』は、「本朝光嚴院踐祚元弘元年也」。底本・版本は、光嚴天皇の踐祚を次年に記すが、『類従本』が正しい。〕

(2) 双林 浙江省金華府の雲黄山にある寺。宝林寺とも言う。十刹第八位。

(3) 智者 同じく金華府にある山（寺）。

(4) 蒙堂 〔『易』蒙卦象の「蒙は以て正を養う、聖の功なり」を借りて命名されたもので、寺院の役位の職を辞したものが居す所。中巖和尚は、百丈山で書記となり、⁽⁵⁾秉^{ひんぱう}も終えている。〕

元仁宗三年壬申〔本朝光嚴院踐祚。正慶元年〕

春、歸南屏。領郷人訥大辨上徑山。過雪再往閭門。幻住老人絶際既逝。作文祭之。夏初、偕玄一峰過
湖東、乗倭船歸郷。在顯孝寺過夏經冬。即日本正慶元年也。

*

元の仁宗（文宗／至順）三年壬申⁽¹⁾〔本朝、光嚴院踐祚。正慶元年〕（二三三／三十三歳／帰朝）

春、南屏（浄慈寺）に帰る。郷人⁽²⁾訥大弁を領じて⁽³⁾徑山に上る。雪に過⁽⁴⁾ぎり、再び⁽⁵⁾閭門に往く。⁽⁶⁾幻住老人絶際、既に逝す。⁽⁷⁾文を作つて之れを祭る。夏の初め、⁽⁸⁾玄一峰に偕^{ともな}つて湖（浙）東に過^よぎり、倭船に乗じて郷に帰らんとす。⁽⁹⁾顯孝寺に在つて夏を過^ふぎし冬を経^ふ。即ち日本の正慶元年なり。

*

(1) 本朝光嚴院踐祚。正慶元年『類從本』は、「本朝元弘二年」。翌年の「正慶二年」も、「元弘三年」。これは、南北朝の年号の違いだけだが、光嚴天皇の踐祚は、前年の注(1)に記した通り、『類從本』が正しい。

(2) 訥大弁『大弁正訥(生没年不詳)』。『延宝伝灯録』卷三十三に、「相州万寿大弁正訥禪師〔耕雲の原に嗣ぐ、原は西澗の雲に嗣ぐ〕」と立て、「賀釈書入藏偈」を一首載せる以外は、詳細不明。

(3) 径山『浙江省杭州にある山。双山とも。五山第一位の能仁興聖万寿禪寺がある。』

(4) 書『浙江省湖州の川の名前。書川・書溪などと言う。』

(5) 閭門『蘇州府呉県城の西北の門。』

(6) 幻住老人絶際『絶際永中(二〇頁注(1)を参照)』。

(7) 文『「幻住の中絶際を祭る」文(『東海一漚集』卷三(九八七頁))』。

(8) 玄一峰『一峰通玄(生没年不詳)』。東福寺の天柱宗吳の法嗣。帰朝後、京都普門寺、出雲安国寺に住した。詳しくは、『五山禅僧伝集成』を参照。

(9) 顕孝寺『神感山。闍提正具(一五頁注(3)を参照)の開創。諸山。筑前多々良にあった。現、廢寺。』

(10) 即日本正慶元年也『版本にはない。『類從本』にはあるが、「即日本元弘二年也」に作る。』

正慶二年癸酉

予三十四歳。夏五月、關東亡。時予在豐後萬壽西方丈。秋歸博多。冬、隨大友江州上京。在南禪明極和尚會下歸蒙堂。作原民原僧二篇、上表以聞。十二月三日、江州薨。

*

正慶二年 癸酉（一三三三／三十四歳）

予、三十四歳。夏五月、関東（鎌倉幕府）亡ぶ。時に予、豊後⁽¹⁾万寿の西方丈に在り。秋、博多に帰る。⁽²⁾冬、⁽³⁾大友江州に随つて京に上る。南禪の⁽⁴⁾明極和尚の会下^{えか}に在つて蒙堂に帰す。⁽⁵⁾『原民』⁽⁶⁾『原僧』の二篇を作つて、上表して以聞す。十二月三日、江州薨す。

*

(1) 万寿＝蒋山万寿寺（一八頁注(4)を参照）。

(2) 冬＝底本と『類従本』にはあるが、版本は脱している。

(3) 大友江州＝大友貞宗（一八頁注(2)を参照）。

(4) 明極和尚＝明極楚俊（一二六二～一三三六）。慶元府（浙江省）の人。靈隱寺の虎巖浄伏の法嗣。元徳元年（一二二九）、竺仙梵僊らと共に来朝。建長寺二十二世・南禪寺十三世・建仁寺二十四世。摂津に広嚴寺（諸山）を開創。建武三年九月二十七日、建仁寺方丈にて示寂、世寿七十五。仏日徹慧禪師。

(5) 原民＝「原民篇」（『東海一漚集』卷三（九八〇頁））。

(6) 原僧＝「原僧篇」（『東海一漚集』卷三（九八一頁））。

後醍醐天皇再祚。建武元年甲戌

春、歸圓覺。作中正子十篇。

*

後醍醐天皇再祚。建武元年甲戌^{きのえいぬ}（一三三四／三十五歳）
春、円覚に帰る。⁽¹⁾『中正子』十篇を作る。

(1) 中正子ニ外篇六篇（叙篇・仁義篇・方円篇・經權篇・革解篇・治曆篇）、内篇四篇（性情篇・死生篇・戒定慧篇・問禪篇）、合わせて十篇から成る中巖和尚の代表的著作（『東海一瀛集』卷四（九九六頁）。「中正子」は、中巖和尚の自称。「甲申春季 円月書」の「跋」があり、本年より十年後の康永三年（一三四四）に刊行されたことが分かる。

*

二年乙亥

予三十六歳。春正月、東明和尚請予以歸後版。固辭。夏後、東明稱退寺無粮。大川住圓覺。亦請歸後版。又不受。八月、東明和尚、以聖旨住建長。予參隨。而方遷後版。

*

二年乙亥（一三三五／三十六歳）

予、三十六歳。春正月、⁽¹⁾東明和尚、予を請じて以て後版（2）こうはんに歸せしむ。固辭す。夏後、東明、「⁽³⁾退寺、粮無し」と称す。⁽⁴⁾大川、円覺に住す。亦た請じて後版に歸せしむ。又た受けず。八月、東明和尚、聖旨を以て建長に住す。予、參隨す。而して方（5）まさに後版（6）うづに遷る。

*

(1) 東明和尚ニ東明慧日（一一頁注(4)を参照）。

(2) 後版ニ五山では、後版首座と前版首座とを置き、首座は吹嘘されて棄払を行ない、後に十刹の公帖を受けて西堂職となる。

(3) 退寺無粮ニ意味がつかめない。

(4) 大川ニ大川道通（一二六五～一三三九）。建長寺の大休正念の法嗣。円覺寺十七世。暦応二年（元年とも）一月、建

長寺の請を受けたが、未だ視篆に及ばずして俄然として病を示し、二月一日（二日とも）示寂、世寿七十五。三二頁注(4)も参照。

延元元年丙子

夏、歸圓覺。秋、住宇都宮。冬、抵常州鹿嶋。借榻安坊寺。又避亂至相馬、居龍澤庵。

*

(1) 延元元年^{ひのえね}丙子（二三三六／三十七歲）

夏、円覺に帰る。秋、宇都宮に住す。冬、常州の鹿嶋に^{いた}抵る。榻^とを安坊寺（不詳）に借る。又た乱を避けて相馬に至り、⁽²⁾龍沢庵に居す。

*

(1) 延元元年丙子『類従本』は、「三年丙子（後伏見天皇第二皇子踐祚。乃光明院也）。」底本・版本は、光明天皇の踐祚を次年に記すが、『類従本』が正しい。

(2) 龍沢庵『康安元年（一三六一）の記事（四七頁）には、龍沢寺とある。福島県相馬市。現、廃寺。中巖和尚に、「住相馬龍沢禪寺語録」あり。なお『類従本』は、「立沢庵」に作る。底本の欄外注記に、「立、^ま當に龍に作るべし（立当作龍）」とあり、金地院にあった大本の『自曆譜』は、「立」だったか。

光明院踐祚。延元二年丁丑

春、歸建長。源將軍自筑紫歸鎮京師。大友吏部、以乃祖墳藤谷請住。冬、淨智竺^二僊和尚、以舊交之厚、因請予歸前版。時三十八歲。

*

(1) 光明院踐祚。延元二年丁丑^{ひのとし}（一三三七／三十八歳）

(2) 春、建長に帰る。源將軍（足利尊氏）、筑紫より帰つて京師を鎮す。⁽³⁾ 大友吏部^{りぶ}、乃祖^{だいそ}（祖先）の⁽⁴⁾ 藤谷^{ふじがや}に墳するを以て住せんことを請う。冬、淨智の⁽⁵⁾ 竺僊和尚、旧交の厚きを以て、⁽⁶⁾ 因つて予を請じて⁽⁷⁾ 前版に帰せしむ。時に三十八歳。

*

(1) 光明院踐祚。延元二年丁丑^{ひのとし}『類従本』は、「四年丁丑」。光明天皇の踐祚は、前年の注(1)に記した通り、『類従本』が正しい。

(2) 春、帰建長^{きけん}。底本にはないが、版本・『類従本』によつて補つた。

(3) 大友吏部^{りぶ}。大友氏泰（一三二一～一三六二）。貞宗（一八頁注(2)を参照）の五男。大友氏第七代当主。正平十七年十一月三日死去、年四十二。「吏部」は、式部の唐名。氏泰は式部丞と名乗つた。九州落ちした足利尊氏を全面的に支援。多々良浜の合戦で菊池武敏を破り、その功により、豊後の他に、肥前・豊前・日向の守護に任じられた。

(4) 藤谷^{ふじがや}。中巖和尚に、「藤谷山崇福禪庵語録」あり。藤谷は、扇ガ谷の支谷。崇福禪庵は未詳。

(5) 竺僊和尚^{しやくせん}。竺仙梵僊（一二九二～一三四八）。明州（浙江省）の人。古林清茂の法嗣。元徳元年（一二二九）、明極楚俊らと共に来朝。鎌倉五山淨智寺住・南禪寺十六世・建長寺十八世。貞和四年七月十六日示寂、世寿五十七。

(6) 因請予帰前版^{きんぎよきへん}。『類従本』は、「予」を「俾」に作る。訓読は、「因つて請じて前版に帰せしむ」となる。

(7) 前版^{ぜんぱん}。前版首座。二八頁注(2)を参照。

曆應元年戊寅

結夏秉拂、秋解職。下刈根莊。冬居建長蘆碧。時竺僊欲謝淨智事。

*

曆応元年 戊寅（二三三八／三十九歲）
つちのえとら

(1) けつげひんぼつ 結夏秉⁽¹⁾払して、秋、職を解く。(2) リ「ン」しよ 刈根莊に下る。冬、建長の^{(3) さんべき}蘆碧に居す。時に竺僊、淨智の事を謝せんと欲す。

*

(1) 結夏秉払 四月十五日、夏安居結制始まりでの秉払。七月十五日、解夏。二三頁注(3)・二八頁注(2)を参照。

(2) 刈根莊 上野利根莊。三二頁注(7)を参照。

(3) 蘆碧 建長寺庭園の池を「蘆碧池」と言い、『扶桑五山記』にも記されているが、庵院や寮舎的なものは不詳。

二年己卯

春、東明和尚又請以前版。固辭。及乎被逼、棄而上京。東明和尚亦退建長。復欲因予奏聞、得淨智養閑。予到臨川禮夢窓國師。又上三條殿。皆爲東明和尚求淨智也。天龍既得淨智命。國師欲以淨妙爲東明和尚養閑所。時間圓覺大川計。大川素得建長命。然俄亡矣。建長更無可主人。故以三條殿鈞命、固請東明歸鎮。予既得國師及三條殿手帖歸關東、請白雲師歸建長。夏、在藤谷安衆。冬、下上州利根剎吉祥寺。十二月初三、追薦江州陸座次、表法嗣百丈老師之意。既上鎌倉。洞宗之徒、憤然欲害予。時不聞在京。別源東白和會無事而已。

*

二年 己卯（二三三九／四十歲）
つちのとら

春、東明和尚、又た請するに前版を以てす。固辞す。遍らるるに及んで、棄てて京に上る。東明和尚も亦た建長を退く。復た予に因つて奏聞し、淨智を得て閑を養わんと欲す。予、⁽¹⁾臨川に到つて夢窓国師を礼す。又た⁽²⁾三条殿に上る。皆な東明和尚の、淨智を求むるが為なり。⁽³⁾天龍、既に淨智の命を得たり。国師、淨妙を以て東明和尚の、閑を養う所と為さんと欲す。時に円覚⁽⁴⁾大川の計を聞く。大川、素より建長の命を得たり。然れども俄かに亡ず。建長、更に主る可き人無し。故に三条殿の鈞命を以て、固く東明を請じて帰鎮せしむ。予、既に国師、及び三条殿の手帖を得て閑東に帰り、⁽⁵⁾白雲師を請じて建長に帰せしむ。夏、⁽⁶⁾藤谷に在つて衆を安ず。冬、上州の利根に下つて吉祥寺を窺む。十二月初三、⁽⁸⁾江州を追薦して陞座する次いで、⁽⁹⁾法を百丈老師に嗣ぐの意を表す。既にして鎌倉に上る。⁽¹⁰⁾洞宗の徒、憤然として予を害せんと欲す。⁽¹¹⁾時に不聞、京に在り。⁽¹²⁾別源⁽¹³⁾東白、和会して無事なるのみ。

*

(1) 臨川＝靈龜山臨川寺（天龍寺派）。夢窓国師開山。十利第二位。京都嵯峨。夢窓疎石は、觀応二年（一三五二）九月三十日、この寺で示寂、世寿七十七。

(2) 三条殿＝足利直義（一三〇六―一三五二）。尊氏の弟で、政務を任され、世に副將軍と呼ばれた。正平七年二月二十六日薨去、年四十七。三条坊門に邸宅があつたからこう呼ばれる。

(3) 天龍既得淨智命＝『扶桑五山記』卷五「金峰山淨智禪寺」に、「夢窓石 曆応二年（本年）受命」と見えるが、国師の『年譜』では、国師の淨智寺入寺は嘉暦二年（一二二七）に見え、『自曆譜』も「国師」と書かずに「天龍」と書いていることを考えれば、天龍夢窓派から住持を出すようにとの命を、国師が受けたということか。国師の法嗣で淨智寺に住した人に、通叟宏感（『延宝伝灯録』卷二十三）がいるが、淨智寺歴住が不明のため、これ以上の穿鑿

はできない。なお、淨智寺は鎌倉五山第四位（現、円覚寺塔頭）、稻荷山淨妙寺は同五位（現、建長寺塔頭）。

(4) 大川＝大川道通（二八頁注(4)を参照）。その注にも記したように、大川の示寂年には暦応元年説もあり、それは、『扶桑五山記』巻四「円覚寺」に、「暦応二年己卯二月二日寂」とあるからだが、この「自曆譜」の記事により、暦応二年の示寂と確定してもよいと思われる。

(5) 白雲師＝東明慧日（一一頁注(4)を参照）のこと。「白雲」は、東明が円覚寺山内に創した白雲庵。現存、東明の塔所。

(6) 藤谷＝鎌倉の藤谷山崇福禅庵（二九頁注(4)を参照）。

(7) 吉祥寺＝青龍山（建長寺派）。群馬県利根郡川場村門前（旧、上野国利根郡川場村）。領主の大友氏泰（二九頁注(3)を参照）の創建。寺名は、中巖和尚の幼名から採られたか。天明七年（一七八七）の「建長寺派下寺院本末牒」に、「末寺七箇寺、寮舎十三」と記している。

(8) 追薦江州＝大友貞宗（一八頁注(2)を参照）の七回忌法要。

(9) 表法嗣百丈老師之意＝吉祥寺晋山上堂で、嗣法香を百丈山大智寿聖禅寺の東陽德輝^{てくゐ}禅師に焚き、我が法系を明らかにした。「この香は、○○大和尚に供養し、もって法乳の恩に酬ゆ」などと法語を唱えるが、この中巖和尚の行為は、今後、和尚の身に多くの災難をもたらすこととなる。次注を参照。東陽禅師は、中巖和尚が三十歳の時に掛錫し、翌年、至節秉^も私を遂げた時の百丈山の住持。大慧派で、径山の晦機元照の法を嗣ぎ、百丈山に住し、元の元統三年（一二三五）、順宗帝の詔を受けて、『勅修百丈清規』を編修。広慧禅師。生没年不詳なるも、文和四年（一二三五）、中巖和尚のもとへ訃報が届けられた（四三頁参照）。

(10) 洞宗之徒、憤然欲害予＝中巖和尚の受業師は曹洞宗宏智派の東明慧日であり、長年師事してもおり、臨濟宗大慧派の東陽德輝に嗣法した中巖和尚の行為は、曹洞宗の衆僧の目には、信義に背くと映ったのであろう。

(11) 時不聞在京……不聞契聞（一五頁注(1)を参照）は、入元を共にした、中巖和尚の古くからの法友。不聞は、東明慧日の法を嗣いだ。法友の不聞は折り悪く京都にいたが、鎌倉にいた別源と東白が仲を取り持ち、事なきを得た。

(12) 別源＝別源円旨（一二九四～一三六四）。越前の人。東明慧日の法嗣。元応二年（一三二〇）入元、元徳二年（一三三〇）帰朝。諸寺開創の後、貞治三年（一三六四）、建仁寺四十四世。同年十月十日示寂、世寿七十一。建仁寺に開創した洞春庵（現、廃庵）に塔し、塔を定光と言う。中巖和尚は、その建仁寺晋住の際に、「別源、建仁に住する諸山の疏」（『東海一漚集』巻二（九三五頁））を書し、「洞春庵別源禪師定光塔銘」（『東海一漚別集』（一〇七八頁））を撰した。

(13) 東白＝東白円曙（生没年不詳）。東明慧日の法嗣。中巖和尚に、「和答東白」「和酬東白二首」（『東海一漚集』巻一（八八二・八九七頁））などがある。

三年庚辰

是歳、作瑣細集。誓杜藤谷門。夏、病。稻荷廟災。

*

三年庚辰（一三四〇／四十一歳）
かのえたつ

是の歳、⁽¹⁾『瑣細集』を作る。誓つて藤谷の門を杜^とず。⁽²⁾夏、病す。稻荷の廟に災あり。

*

(1) 瑣細集＝「藤陰瑣細集」（東大史料編纂所本『東海一漚集』巻四（『五山文学新集』第四卷・四四〇頁））。

(2) 夏、病。稻荷廟災＝『類従本』は、「夏、病。山頂の老狐死す。而して病愈ゆ（山頂老狐死。而病愈）。稻荷廟災」。「山頂老狐死。而病愈」は底本にもあるが、上から薄紙を貼って消してあり、版本にも載せない。訓は底本のもの。

四年辛巳

杜門於藤谷、修日本書。

*

四年辛巳（かとしみ）（三三四一／四十二歲）

門を藤谷に杜じて、⁽¹⁾『日本書』を修す。

*

(1) 日本書ニ不伝。日本の天孫が呉の太伯の子孫であると書いたため、朝廷により焚書となったと伝わる。そのことは、江戸時代初期の儒学者林羅山の「神武天皇論」（訓注者は、『大日本史料』第六編之四十三所収に拠る）に、「東山（建仁寺）の僧円月（字は中巖、中正子と号し、妙喜庵を剏建す）、嘗て『日本紀』を修す。朝議、協かなわらずして果たさず。遂に其の書を火く。余、窃ひそかに円月の意を惟おもうに、諸書を按じ、日本を以て呉の太伯の後（子孫）と為す。……」とある。因みに、林羅山は、中巖禪師の説を支持し、「若し余をして『日本紀』を読ましむれば、何ぞ必ずしも敢えて為なさんや」と書き、論を終わっている。

康永元年壬午

夏、下鎮西。官司文書下禁乗船。故不得再出而歸。藤谷過歲。

*

康永元年壬午（みずのえうま）（三三四二／四十三歲）

夏、鎮西（九州）に下る。官司の文書下つて、船ふねに乗ることを禁ず。故に再び出づることを得ずして帰る。藤谷に歳を過ぐす。

二年癸未

四月、下利陽過年。

*

二年癸未みずのとしつじ（二三四三／四十四歲）

四月、⁽¹⁾利陽に下つて年を過すす。

*

(1)利陽＝上野国利根郡（群馬県）の吉祥寺（三二頁注(7)を参照）を指す。

三年甲申

正月二日、建吉祥寺佛殿。三月、代永碑禪門下鎮西。夏、歸崇福。秋、下利根。冬、高山請歸建長用則寮。

*

三年甲申きのえさる（二三四四／四十五歲）

正月二日、⁽¹⁾吉祥寺の仏殿を建つ。三月、⁽²⁾永碑禪門に代わつて鎮西（九州）に下る。夏、⁽³⁾崇福に歸る。秋、⁽⁴⁾利根に下る。冬、⁽⁵⁾高山請じて、建長の⁽⁶⁾用則寮に歸せしむ。

*

(1)建吉祥寺仏殿＝中巖和尚に、「吉祥寺、新たに方丈を建つる上梁の文〔外門の牌額を不二境と曰う〕」（『東海一漚集』卷二（九五七頁））がある。

(2) 永碑禪門『東海一漚別集』に「橘長州為亡妻写蓮經拈香」(二〇六頁)があり、「前長州大守橘永碑」と分かるのみ。恐らく、大友氏泰の家臣であろう。

(3) 崇福＝鎌倉の藤谷山崇福禪庵(二九頁注(4)を参照)。

(4) 利根＝上野国利根郡(群馬県)の吉祥寺(三二頁注(7)を参照)を指す。

(5) 嵩山＝嵩山居中(一二七七～一三四五)。遠江の人。建長寺の西礪子曇の法嗣。文保二年(一一三八)入元、元亨三年(一一三三)帰朝。南禪寺十二世・建長寺二十六世・円覚寺二十世・建仁寺二十五世。康永四年二月六日示寂、世寿六十九。

(6) 用則寮＝建長寺十寮の一つ、『扶桑五山記』卷三「建長寺」に見えるが、詳細不詳。

貞和元年乙酉

春正月、歸前版。嵩山死。二月、歸藤谷。夏、大友莊人報、佛夜半飛去。秋、下利根。於旅店得聞儻佛人名。到金田訪文字海。冬十月、上京待檀那。檀那舶破而歸。時予在今熊野宗猷庵過歲。訪虎關和尚於海藏院。借元亨釋書泛覽。

*

貞和元年乙酉きのとじり(一二三四五／四十六歳)

春正月、前版に帰す。嵩山、死す。二月、藤谷(鎌倉崇福庵)に帰る。夏、⁽¹⁾大友莊の人、報ず、「仏、夜半に飛び去る」と。秋、利根(上野吉祥寺)に下る。⁽²⁾旅店に於いて、仏を儻なまむ人の名を聞くことを得たり。金田に到つて文字海(未詳)を訪う。冬十月、京に上つて檀那(大友氏泰)を待つ。檀那の舶破れて帰る。時に予、今熊野の宗猷庵(未詳)に在つて歳を過す。⁽³⁾虎関和尚を海

藏院（東福寺塔頭）に訪う。『元亨釈書』を借りて泛覽^{ハンらん}す。

*

(1) 大友莊＝相模国。大友氏の本貫で、その所領。現在の神奈川県小田原市に当たる。

(2) 於旅店＝『類従本』は、「路を諸方の店に借る（借路諸方店）」。底本は、「借路諸方店」を消して、「於旅店」に改めている。版本も「於旅店」。

(3) 虎関和尚＝虎関師鍊（一六頁注(6)を参照）。

二年丙戌

春正月、移居正歸庵。三月、歸崇福過夏。秋、歸利根過年。

*

二年丙戌^{ひのえいぬ}（一三四六／四十七歲）

春正月、正歸庵（未詳）に移居す。三月、崇福（鎌倉）に歸つて夏^げを過ぐす。秋、利根（上野吉祥寺）に歸つて年を過ぐす。

三年丁亥

春、起僧堂、安衆四十餘員。夏秋、叢林規模齊整。冬十二月初六、方丈災。剋建止庵退居。迫乎臘末而再住。

*

三年丁亥^{ひのと}（一三四七／四十八歲）

春、僧堂を起て、衆を安ずること四十余員。夏秋、叢林の規模、斉整す。冬十二月初六、方丈に災あり。⁽¹⁾止止庵を^{はじ}靱^{はじ}め建てて退居す。臘末に迫つて再住す。

*

(1)止止庵＝吉祥寺山内に建てられた隠寮のような小庵であろう。『莊子』人間世第四にある「吉祥止止（吉祥は止に止まる／幸福はこの静かな虚室へ止に集まり止まる）」に拠る命名であろう。

四年戊子

在利根。

*

四年 戊子（^{つちのえ}一三四八／四十九歳）

⁽¹⁾利根に在り。

*

(1)在利根＝『類従本』には、「在利根」がなく、以下の記事あり。「二月、檀家乱れ、兄弟に事有り。三月、檀家の事を聞く。止止庵に帰り、久しからずして復た寺に住す（二月、檀家乱、兄弟有事。三月、聞檀家事。帰止止庵、不久復住寺）。これは、大友氏の家督相続に関する内紛。貞宗から家督を受け継いだ氏泰には後嗣がなく、その場合には、異母弟の氏宗に移譲する約束であったが、氏泰はそれを無視して同母弟の氏時に家督を譲った。それが、この貞和四年の八月のことである（『大分歴史辞典』『大友氏泰』項要約）。

五年己丑

春三月、謝寺上鎌倉。夏首、全提住壽福。固請予歸前版。結夏秉拂罷解職。借榻松鶴。秋、又領吉祥寺務。冬、避亂歸壽福。以文甫在燒香寮。

*

五年 己丑（二三四九／五十歲）
つちのとうし

春三月、寺の事を謝して鎌倉に上る。夏首（四月）、⁽¹⁾全提、壽福に住す。固く予を請じて前版に帰せしむ。結夏秉^{けつげ}拂^{ひんぼつ}、罷^おわつて職を解く。榻^とを⁽²⁾松鶴に借る。秋、又た吉祥の寺務を領ず。冬、⁽³⁾乱を避けて壽福に帰る。文甫（未詳）の、⁽⁴⁾燒香寮に在るを以てなり。

*

(1)全提＝全提志令（？～一三五〇）。淨智寺の南洲宏海の法嗣。壽福寺二十二世。貞和六年二月二十四日示寂、世寿不詳。中巖和尚に、「壽福、全提を請する疏」（『東海一漚集』卷二（九二三頁））がある。

(2)松鶴＝松鶴庵。壽福寺塔頭（現、廃庵）。同寺七世の寂庵上昭の塔所。

(3)乱＝前年の項に注した、大友氏の内紛であらう。

(4)燒香寮＝住持の燒香を代わる燒香侍者のいる寮舎。

崇光院踐祚。觀應元年庚寅

正月、在兜率寺。三月、下利根止止庵。夏藤谷。素一素璞問中庸。秋、下利根。冬、壽福明巖和尚住持。十二月、高播州敗。上杉戸部小君歸鎌倉。正月初一入府也。

*

⁽¹⁾崇光院踐祚。觀應元年 庚寅（一三五〇／五十一歲）
かのえしと

正月、⁽²⁾兜率寺に在り。三月、利根の止止庵に下る。藤谷（鎌倉崇福庵）に夏す。⁽³⁾素一、素璞（未詳）、『中庸』を問う。秋、利根に下る。冬、寿福、⁽⁴⁾明巖和尚住持す。十二月、⁽⁵⁾高播州、敗す。⁽⁶⁾上杉戸部、⁽⁷⁾小君、鎌倉に帰る。正月初一、府に入る。

*

(1) 崇光院踐祚＝崇光天皇の踐祚は、貞和四年（一三四八）十月のこと。

(2) 兜率寺＝不詳。中巖和尚に、「兜率寺の陋房、夜、大風雨の為に擺揺せらる、睡り醒めて作る」古詩（『東海一漚集』巻一（八八四頁））がある。

(3) 素一＝大素素一（？）一三六八。建長寺の了堂素安の法嗣。『延宝伝灯録』卷十七本伝に、「由万寿住円覚」とあるも、両寺の歴住に見えない。応安元年十二月下旬示寂、世寿不詳。『五山禅僧伝記集成』を参照。

(4) 明巖和尚＝明巖正因（？）一三六九。相模の人。建長寺の西礪子曇の法嗣。建長寺三十三世・円覚寺二十四世・寿福寺二十三世。応安二年（三年とも）四月八日示寂、世寿不詳。大達禅师。中巖和尚に、「寿福、明巖を請する疏」（『東海一漚集』巻二（九二二頁））がある。

(5) 高播州＝高師冬（？）一三五一。高師直の従弟、のち養子。「播州」は、その官、播磨守。足利尊氏の命を受けて、暦応元年（一三三八）から関東の平定に乗り出し、翌年、関東執事に就任。しかし、観応元年、京都で高師直と足利直義との対立（観応の擾乱）が発生すると、師冬も、直義派であつた上杉憲顕と対立して敗れ、鎌倉から逃走、翌年一月十七日、甲斐国須沢城にて自害。

(6) 上杉戸部＝前注に出た上杉憲顕（一三〇六～一三六八）。「戸部」は、その官、民部の唐名。関東管領。観応の擾乱以後、尊氏と敵対し、信濃などに追放されるが、尊氏の死後、正平十八年（一三六三）、関東管領に復帰した。以後、関東管領は、上杉家の世襲となつた。正平二十三年九月十九日死去、年六十三。

(7) 小君「『大日本史料』本は、「足利基氏」と注している。基氏は、この前年の貞和五年九月、初代鎌倉公方に就任時に十歳。

二年辛卯

春正月、明巖請歸座元。乗拂了解職。歸惜陰過夏。夏罷下利根。聞大風破藤谷庵、歸鎌倉修補。冬、左武衛入鎌倉。予與選無文訪古先而參謁武衛。十二月、大將軍自京抵駿州。戸部下豆州。

*

二年辛卯（一三五一／五十二歳）

春正月、明巖請じて、座元（首座）に帰せしむ。乗払、了わって職を解く。⁽¹⁾惜陰に帰って夏を過ごす。夏罷わって利根に下る。大風、藤谷庵（鎌倉崇福庵）を破ると聞いて、鎌倉に帰って修補す。冬、⁽²⁾左武衛、鎌倉に入る。予、⁽³⁾選無文と古先を訪うて、武衛に参謁す。十二月、⁽⁵⁾大將軍、京より駿州に抵る。⁽⁶⁾戸部、豆州に下る。

*

(1) 惜陰「中巖和尚に、「惜陰偶作〔四首〕」（『東海一漚集』巻一（九一―一頁））があり、鎌倉にあったことが分かるのみ。

(2) 左武衛「足利直義（三一頁注②を参照）。「左武衛」は、その官、左兵衛督の唐名。尊氏と不和になった直義は、この年、京都を脱して北陸、信濃を経て鎌倉に入ったが、翌年、尊氏によって毒殺された。

(3) 選無文「無文元選（一三三三―一三九〇）。京都の人。康永二年（一三四三）入元し、福州大覚寺の古梅正友の法を嗣ぎ、観応元年（一三五〇）帰朝。至徳元年（一三八四）、遠江の深奥山方広寺（現、方広寺派大本山）を開山。明

徳元年閏三月二十二日示寂、世寿六十八。大慈普応禪師。

(4) 古先 古先印元（一二九五～一三七四）。薩摩の人。文保二年（一二三一）入元し、杭州天目山の中峰明本の法を嗣ぎ、嘉暦元年（一二二六）、清拙正澄に伴つて帰朝。建長寺三十七世・円覚寺二十九世。応安七年一月二十四日示寂、世寿八十。正宗広智禪師。

(5) 大將軍…… 足利尊氏、直義追討のため、東海道行軍。駿河薩埵山・相模早川尻などでの戦で直義軍を撃破。

(6) 戸部下豆州 上杉憲顕（三九頁注(6)を参照）。直義方の憲顕は、尊氏と敵対を続けていた。

後光厳院文和元年壬辰

春、戸部請武衛下豆州而敗績。大將軍領武衛入鎌倉。大喜住淨妙。命予製疏。三月、歸利根。夏吉祥。而秋欲往豐後。借路鎌倉。大喜不肯予西往。故歸利根。十月四日、白雲庵諷經、罷便下村。吉祥過冬。是歲、吉祥爲御願所。

*

後光厳院文和元年 壬辰（一二五二／五十三歲）
みずのえたつ

春、戸部（上杉憲顕）、武衛（足利直義）を請じて豆州に下つて敗績（大敗）す。大將軍（足利尊氏）、武衛を領じて鎌倉に入る。⁽¹⁾大喜、淨妙に住す。予に命じて⁽²⁾疏を製らしむ。⁽³⁾三月、利根（上野吉祥寺）に帰る。吉祥に夏^げす。而して秋は豐後に往かんと欲す。路を鎌倉に借る。大喜、予が西に往くことを肯^{うべ}わず。故に利根に帰る。十月四日、⁽⁵⁾白雲庵諷經、罷^おわつて便ち村に下る。吉祥に冬を過^くす。⁽⁶⁾是の歲、吉祥、御願所と爲る。

*

(1) 大喜Ⅱ大喜法忻(？)一三六八。三河の人。淨智寺の太平妙準の法嗣。建長寺三十九世・円覺寺三十世・淨妙寺住・淨智寺住。応安元年九月二十四日示寂、世寿不詳。仏満禪師。

(2) 疏Ⅱ「江湖、大喜を請じて淨妙に住せしむる疏、並びに序」(『東海一漚集』卷二(九二六頁))。江湖の諸寺を代表して、新命大喜に述べる祝詞。大喜に関しては、他に、「大喜、淨智に住する江湖の疏」(『同』(九二八頁))も書いている。

(3) 三月、帰利根。夏吉祥Ⅱ『類従本』は、「三月、帰利根。永碑の軍と同じく帰る(永碑軍同帰)。夏吉祥」。「永碑軍同帰」は底本にもあるが、上から薄紙を貼って消しており、版本にも載せない。訓は底本のもの。

(4) 豊後Ⅱ外護者大友氏の居所。

(5) 白雲庵諷經Ⅱ東明慧日の塔所、円覺寺白雲庵での東明十三回忌の法要。十月四日は、東明の命日。

(6) 吉祥為御願所Ⅱこの年の八月一日、足利尊氏は吉祥寺に御教書を送り、勅願所とした。これは、大友氏の家督を継いだ氏時が、尊氏の猶子であったためであろう。なお版本は、「吉祥」を脱す。『類従本』にはある。

二年癸巳

春正月、河田觀音殿慶讃。二月、住乾明萬壽。夏得豊後萬壽請。夏罷謝乾明事而趣蔣山。冬十二月、入院。

*

二年 癸巳みづのとみ(一三五三／五十四歳)

(1) 春正月、河田の觀音殿(未詳)慶讃す。二月、乾明万寿に住す。夏、⁽²⁾豊後万寿の請を得たり。
⁽³⁾夏罷げおわって乾明の事を謝して蔣山に趣く。冬十二月、入院じゅえんす。

*

(1) 春正月、河田觀音殿慶讃。二月、住乾明万寿『類從本』は、「春正月、河田觀音殿慶讃。帰路、雷に逢う、而して病死すること半日（帰路逢雷、而病死半日）。二月、住乾明万寿」「帰路逢雷、而病死半日」は底本にもあるが、上から薄紙を貼って消しており、版本にも載せない。訓は底本のもの。

(2) 乾明万寿『相模の乾明山万寿寺。関東十刹。現、廃寺。中巖和尚に、「住相州乾明山万寿禪寺語録」あり。二月十九日入寺。十刹入寺で、首座位から西堂位に出世。

(3) 豊後万寿『蒋山万寿寺（一八頁注(4)を参照）。中巖和尚に、「住豊州万寿禪寺語録」あり。十二月十一日入寺。

三年甲午

春、在蒋山。夏、就開山塔陞座。所獲颺皆捨、而修山門外門牌額。冬、謝蒋山事而歸上州。十二月末旬、到吉祥。

*

三年甲午（きのえうま一二三五四／五十五歳）

春、蒋山（豊後万寿寺）に在り。夏、⁽¹⁾開山塔に就いて陞座^{しんぞ}す。穫^うる所の颺^{しん}（布施）、皆な捨てて山門外門の牌額を修す。冬、蒋山の事を謝して上州に帰る。十二月の末旬、吉祥に到る。

*

(1) 開山塔『開山直翁智侃の塔で、常楽院と言っていたが、現、廃院。

四年乙未

春正月二日夜、吉祥方丈災。歸止止庵過夏。是歲、爲廣慧禪師舉哀拈香。

*

四年乙未きのとひつじ（一二三五／五十六歲）

春正月二日の夜、吉祥の方丈に災あり。止止庵に歸つて夏げを過へぐす。是の歲、⁽¹⁾廣慧禪師の爲に哀を挙げ香を拈うず。

*

(1) 廣慧禪師＝東陽德輝とくひ（三二頁注(9)を参照）のこと。「爲廣慧禪師拈香舉哀」『東海一漚別集』（二〇五三頁）。そこに、「婺州路（浙江省）智者寺の草堂裡に在つて遷化し了わる」とある。

延文元年丙申

春、翹竹所坊於止止庵之西而居焉。冬、上京、借榻於天龍寺。所居軒名先照。

*

延文元年ひのえさる丙申（一二五六／五十七歲）

春、竹所坊を止止庵の西に翹はじめて居す。冬、京に上つて、榻とを天龍寺に借る。居する所の軒を⁽¹⁾先照と名づく。

*

(1) 先照＝『扶桑五山記』卷三「天龍寺」に、「先照軒、中岩、延文元年丙申寓之」と見える。

二年丁酉

春、朝見伏見殿、講大慧普説。秋、歸利根病瘕。冬、吉祥寺廊下庫司災。是歲十月、淨智災。十二月、吉祥寺迎本尊像歸。

*

二年^{ひのとと}丁酉（一二三三七／五十八歲）

春、⁽¹⁾伏見殿に朝見して、『大慧普説』を講ず。秋、利根（上野吉祥寺）に帰つて⁽²⁾瘕を病む。冬、吉祥寺の廊下庫司^{くす}に災あり。是の歲十月、淨智に災あり。十二月、吉祥寺、⁽³⁾本尊の像を迎えて帰る。

*

(1) 朝見伏見殿、講大慧普説＝中巖和尚に、「太上法皇尊号説」（『東海一漚集』卷二（九四四頁））がある。「……延文二年の春、太上大法皇、車駕、南より還り、二月二十七日、臣僧円月を召して朝見せしむ。香を焚いて聖の事を祝したてまつる。詔を以て之れを免ず。特に宝机席を賜わつて御案に坐対して、臣が六代の祖、大慧普覺禪師の語録を讀進す。……」。次の日も讀進し、三月二日、光明法皇の尊号「肯翁」の説と偈を上進した。

(2) 瘕＝痛の意。『類從本』は、「瘧（おこり、熱病）」に作る。

(3) 本尊像＝貞和元年（一二三四五）に盗まれていた（二六頁参照）。

三年 戊戌

春正月四日、天龍寺災。二月十六日、出利根上京。三月、借善護庵居。四月、病臥巖生庵。將軍薨。六月、歸天龍龜頂塔下房。秋冬、註釋蒲室集。是歲、作龍山和尚行狀。

*

三年 戊戌つちのえいぬ（二三五八／五十九歳）

春正月四日、天龍寺に災あり。二月十六日、利根を出でて京に上る。三月、善護庵（未詳）を借りて居す。四月、病んで巖生庵（未詳）に臥す。⁽¹⁾ 將軍、薨ず。六月、⁽²⁾ 天龍龜頂塔下の房に帰る。秋冬、⁽³⁾ 『蒲室集』を註釈す。是の歳、⁽⁴⁾ 龍山和尚の行状を作る。

*

(1) 將軍＝足利尊氏。この年の四月三十日薨去、年五十四。中巖和尚に、最初月忌の拈香法語「長寿寺殿忌日焼香」〔東海一漚別集〕（二〇五四頁）がある。

(2) 天龍龜頂塔下房＝先照軒のことであろう。延文元年の記事（四四頁）を参照。「龜頂塔」は、天龍寺十境の一。

(3) 蒲室集＝元の大慧派の僧、笑隱大庵訢（一二八四～一三四四）の語録。五山文学界で珍重された。中巖和尚の註釈は、「五山版蒲室集二満紙四月ノ書入レタモノ」で、足利学校に所蔵されていると言う（『禪籍目録』）。

(4) 龍山和尚行状＝龍山徳見（二〇頁注(7)を参照）の伝記「真源大照禪師行状」（『東海一漚別集』（二〇八〇頁））。龍山は、この年の十一月十三日に示寂した。

四年 己亥

六十歳也。春、欲歸利根出京。官使留在等待結夏。爲追修長壽寺殿小祥忌。六月、得洛之萬壽之命。七月八日入寺。秋、講敕修清規。

*

四年 己亥つちのえい（二三五九／六十歳）

六十歳なり。春、利根（上野吉祥寺）に帰らんと欲して京を出づ。官使、留めて等待⁽¹⁾に在つて夏^げ

を結ばしむ。⁽²⁾長寿寺殿の小祥忌を追修せんが為なり。六月、⁽³⁾洛の万寿の命を得たり。七月八日、入寺す。秋、⁽⁴⁾『勅修清規』を講ず。

*

- (1) 等持＝鳳凰山等持寺（現、廃寺）。足利尊氏開基。十利第一位。
- (2) 長寿寺殿＝前年の四月三十日に薨去した足利尊氏のこと。等持院殿仁山妙義大居士長寿寺殿。
- (3) 洛之万寿＝九重山万寿寺。京都五山第五位。現在は、東福寺の塔頭となっている。中巖和尚に、「住京城万寿禪寺語録」あり。七月八日入寺。五山入寺で、西堂位から東堂位に出世。これで、五山十利、すべての万寿寺に住したことになる。

(4) 勅修清規＝中巖和尚の嗣法師、東陽徳輝が編修した『勅修百丈清規』。三三頁注(9)を参照。

五年庚子

夏、講楞嚴經、兼談普燈。秋、徧妙喜世界於萬壽東北之隅、冬、居焉。

*

五年 庚子（一三六〇／六十一歳）
かのえね

夏、『楞嚴經』を講じ、兼ねて『普灯（嘉泰普灯録）』を談ず。秋、⁽¹⁾妙喜世界を万寿の東北の隅に徧めて、冬、居す。

*

(1) 妙喜世界＝大慧宗杲（妙喜と号す）の木像を安置して創建。貞治元年（一三六二）、建仁寺内に移した（四八頁参照）。当時は、妙喜世界と呼んでいたが、後、妙喜庵と改称された。天明八年（一七八八）の「五山建仁寺本

末牒」には見えている（現、廃庵）。建仁寺の方のものが、中巖和尚に、「化縁立妙喜世界疏」（『東海一漚別集』（二〇七一頁））がある。

康安元年辛丑

春、謝萬壽事。三月、出妙喜、而東經近江歸利根。冬、得龍澤寺、相馬過歲。

*

⁽¹⁾ 康安元年 辛丑（二三六一／六十二歳）
かのとうし

春、万寿の事を謝す。⁽²⁾ 三月、妙喜を出でて、東のかた⁽³⁾ 近江を経て利根（上野吉祥寺）に帰る。
冬、⁽⁴⁾ 龍沢寺を得て、相馬に歳を過す。

*

⁽¹⁾ 康安元年辛丑 『類従本』は、「六年辛丑」。

⁽²⁾ 三月……婦利根。冬、得龍沢寺 『類従本』は、「三月……婦利根。是の歳、改元、康安元年と為る（是歳改元、為康安元年）。冬、得立沢寺」。「是歳改元、為康安元年」は底本にもあるが、上から薄紙を貼って消してあり、版本にも載せない。訓は底本のもの。

⁽³⁾ 近江 近江国犬上郡の金剛寺（五〇頁注⁽²⁾を参照）を言う。

⁽⁴⁾ 龍沢寺 延元元年（二三三六）の記事（二八頁）にある龍沢庵と同じか。なお『類従本』は、「立沢寺」に作る。二八頁注⁽²⁾を参照。

貞治元年壬寅

春、歸吉祥。三月、純書記持建仁御教書至。即上京。四月十九日入寺。秋八月、召見天子。九月、移妙喜於東山。十二月八日五更、欲陪衆坐禪至僧堂。揭暖簾時、被義天使義俊射兩箭。十五日退院。十七日、下近江州過歲。

*

(1) 貞治元年 壬寅 みずのえとら (二二六二／六十三歲)

春、吉祥に帰る。三月、純書記、⁽²⁾ 建仁の御教書を持して至る。即ち京に上る。四月十九日、入寺す。秋八月、召されて天子（後光嚴天皇 まみ）に見ゆ。九月、妙喜を東山に移す。十二月八日の五更、衆に陪して坐禪せんと欲して僧堂に至る。⁽³⁾ 暖簾を掲ぐる時、⁽⁴⁾ 義天、⁽⁵⁾ 義俊をして ⁽⁶⁾ 兩箭 りようせん を射せしめらる。十五日、⁽⁷⁾ 退院。十七日、⁽⁸⁾ 近江州に下つて歳を過ぐす。

*

(1) 貞治元年壬寅『類從本』は、「康安二年壬寅」。

(2) 建仁御教書『京都五山第三位、東山建仁寺住持職を命じる、室町幕府よりの公帖。中巖和尚に、「住東山建仁禪寺語録」あり。四月十九日入寺、四十二世。

(3) 暖簾『僧堂の前後門に掛ける、布で製した冬用のすだれ。夏は竹を編んだ涼簾を掛ける。

(4) 義天『無雲義天（一二九〇～一三六七）。京都の人。建長寺の鏡堂覺円の法嗣。入元、帰朝の後、建仁寺三十七世、南禪寺三十世。貞治六年五月二十七日示寂、世寿七十八。

(5) 義俊『不詳。義天の徒であらう。

(6) 射兩箭『二矢、射かけられた。尋常のことではないが、中巖和尚の行履に、しばしば「災（火災）あり」とあるのも同じで、大本の原因は、和尚が、東明慧日の法を嗣がずに、東陽德輝に嗣法香を焚いたことにある。三二頁注(9)

(10)を参照。

(7) 退院Ⅱその退院上堂に曰く、「一箭、尋常、両鵬を落とす、更に一箭を加うるも転相饒す。直饒い百発兼ねて千発なるも、多口の東山、塚、自ら招く。招くと招かざると、高臥して雲霄を視るに如かず（一箭尋常落両鵬、更加一箭転相饒。直饒百発兼千発、多口東山塚自招。招不招、不如高臥視雲霄）」（『語録』巻下「住東山建仁禪寺語録」）（『五山文学新集』第四卷・七二二頁）。矢の名人は一矢で二羽のワシを射落とすと言うが、このたびはしくじって、更に一本を射かけたが、それも許そう。矢が百本千本飛んで来ても、それは、おしゃべりのわしが招いた自業自得。矢が飛んで来ようが来まいが、大空見上げて寝るだけだ。この一句に、中巖和尚の五山での環境と、その覚悟が表われているように思われる。

(8) 下近江州過歳Ⅱ『類従本』にはこの後に、「是の歳、貞治元年と改元す（是歳、改元貞治元年）」の記事がある。底本にもあるが、上から薄紙を貼って消してあり、版本にも載せない。訓は底本のもの。

二年癸卯

在金剛寺過年。閏正月二十日、歸京。二月一日、住等持寺。四月晦、追薦一品罷歸隱妙喜。官使數臻。堅閉而臥。

(1) 二年 癸卯（二二六三／六十四歳）

(2) 金剛寺に在って年を過ぐす。閏正月二十日、京に帰る。二月一日、⁽³⁾等持寺に住す。四月晦、⁽⁴⁾一品を追薦し罷わって妙喜（建仁寺塔頭）に帰隱す。官使、數しば臻る。堅く閉ざして臥す。

*

(1) 二年癸卯『類従本』は、「貞治元年癸卯」に誤る。

(2) 金剛寺『景瑞山（現、廢寺）』。近江国犬上郡にあつた。天龍寺派。夢窓国師開山、觀応三年（一三五二）、近江守護職佐々木（六角）氏頼（一二三六—一三七〇）の建立と伝えられる。天明八年（一七八八）の「天龍寺派下寺院帳」に「敗壞末寺」の一として見えている。氏頼は、寂室元光に帰依し、延文六年（一三六二）、永源寺を開基している。その妻は、応安六年（一二七三）に出る佐々木高氏の娘。

(3) 等持寺『四六頁注(1)』を参照。

(4) 一品『贈一品、足利尊氏。四月三十日が命日。なお、『五山文学新集』本、『大日本史料』本、共に尊氏の母「上杉清子」と注するが、清子は、興国三年（一三四二）十二月二十三日の薨去、贈二品であるから該当しない。清子の法号は、初め等持院であつたが、尊氏にこの法号が贈られたため、果証院と改められた。二本の誤りの原因は、このあたりにあるものと思われる。

三年甲辰

冬十一月、往近江杣莊、創龍興寺。過歳。

*

三年甲辰（きのえだつ一二三六四／六十五歳）

(1) 冬十一月、近江の杣莊ソマノシヨウに往きて(2) 龍興寺を創む。歳を過ぐす。

*

(1) 冬十一月『類従本』にはこの前に、以下の記事あり。「是の歳、師、事に触れて大いに笑うこと休まず。左右、皆みな謂えらく、『吾輩、潜密に事を行す。或いは不如法なるが故に師に笑わる』と。往往に引いて而も退く者多し（是

歳、師触事大笑不休。左右皆謂、吾輩潛密行事。或不如法故見師笑。往往引而退者多矣」。底本にもあるが、上から薄紙を貼って消してあり、版本にも載せない。訓は底本のもの。

(2)龍興寺〓所在地など未詳。貞治五年（一三六六）の記事により、六角甲良両氏の外護により開創されたことが分かる。杣荘は、現在の滋賀県甲賀市の甲南町北部一帯と水口町南西の一部。

四年乙巳

二月、之甲良、見檀那源禮部。留在澄禪庵。三月、歸京。四月、歸龍興結制。五月、將軍母薨。上京弔、即歸龍興。今夏暑劇。夏罷歸京。秋冬、在妙喜。臘月、歸龍興過歳。

*

四年乙巳（一三六五／六十六歳） きのとみ

二月、甲良に之きて、檀那⁽¹⁾源礼部に見ゆ。澄禪庵（未詳）に留在す。三月、京に歸る。四月、龍興に歸つて制を結ぶ。五月、⁽²⁾將軍の母、薨ず。京に上つて弔し、即ち龍興に歸る。今夏、暑劇^{ハナハ}だし。夏罷^おわつて京に歸る。秋冬、妙喜に在り。臘月、龍興に歸つて歳を過ぐす。

*

(1)源礼部〓佐々木（京極）高秀（一二三八～一三九二）。「礼部」は、その官、治部少輔の唐名。高氏（五七頁注(1)を参照）の三男。兄の秀綱・秀宗の死後家督を継ぎ、飛騨・出雲守護、室町幕府の侍所頭人などを歴任。管領細川頼之の追放をはかつて將軍足利義満に謀反したが、のち許された。明徳二年十月十一日死去、年六十四。

(2)將軍母〓赤橋登子（一一三〇六～一三六五）。父は、北条（赤橋）久時。足利尊氏の正室、二代將軍義詮の母。五月四日薨去、年六十。贈従一位。

五年丙午

春、在龍興。四月、歸京過夏。夏罷歸杣莊。專爲六角甲良二檀那北征祈禱。冬、撤舊佛堂、移於新築之地。奉安佛像於成願寺佛堂之脇。是歲十二月九日、淨業父死。

*

五年 丙午（一三六六／六十七歲）
ひのえうま

春、龍興に在り。四月、京に帰つて夏を過ぐす。夏罷わつて杣莊に帰る。専ら⁽¹⁾六角甲良の二檀那北征の祈禱の爲なり。冬、旧の仏堂を撤して、新築の地に移す。仏像を成願寺（未詳）仏堂の脇に安じ奉る。是の歲十二月九日、⁽²⁾淨業が父死す。

*

(1) 六角甲良二檀那北征＝室町幕府執事の斯波義將、及びその父の高経が失脚した、いわゆる貞治の変を言う。斯波一族が守護国の越前へ落ち延びると、幕府は京極高秀、赤松光範などによって大軍を編成し、斯波一族を追討した。六角氏は、五〇頁注(2)「金剛寺」を参照。甲良氏は、近江甲良莊の領主京極（佐々木）氏を言うか。

(2) 淨業＝建仁寺の妙喜世界（四七頁注(1)を参照）を看護している、法嗣の子建淨業（生没年不詳）。応安四・五年（二三七一・七二）頃、入明。その地で客死したものとされる。『五山禪僧伝記集成』を参照。中巖和尚の五言律詩に、「歳、庚子に次る、行年六十一。中秋、月無し、憾を爲す、老を以てなり。明年、期す可からず。詩を淨業に与う。亦た夫の頗る聡明なるを以ての故に之れを寵す」詩（『東海一漚集』卷一（八九二頁））がある。

六年丁未

春正月、臘末傷風未愈。末旬猶咳嗽。二月二十四日、宗藏主歸京。（自曆譜止于此）。秋、受建長之

請。冬十月初三日入寺。師六十八歲也。是歲十二月七日、源將軍義詮薨。

*

六年丁未（一三六七／六十八歲）

春正月、臘末より傷風（風邪）未だ愈えず。末旬、猶お咳嗽す。二月二十四日、宗藏主、京に帰る。〔⁽¹⁾自曆譜、此に止まる〕。秋、⁽²⁾建長の請を受く。冬十月初三日、入寺す。師、六十八歳なり。是の歳十二月七日、源將軍（足利）義詮、薨す。

*

(1) 自曆譜止于此 Ⅱ 版本のもの。底本は、「以下無自曆譜後來補之」を薄紙を貼って消している。『類従本』は、底本の元のものと同じ。中巖和尚の自撰終わり。以下は、法嗣の南宗建幢の補筆。

(2) 建長Ⅱ巨福山建長寺。鎌倉五山第一位。中巖和尚に、「住相州巨福山建長禪寺語録」あり。十月三日入寺、四十一世。

應安元年戊申

春、謝建長事歸京。蓋以源將軍薨也。夏五月、作祭無夢和尚文。是歳、二條關白藤丞相殿下、池中有龍見焉。秋命師俾作記。冬十月望、師夢、受請住小院。便指山門云、嘉元壬寅此門建立、應安元年老僧得入云云。事見雜談。

*

應安元年 戊申（一三六八／六十九歲）

春、建長の事を謝して京に帰る。蓋し源將軍の薨ずるを以てなり。夏五月、⁽¹⁾無夢和尚を祭る文を

作る。是の歳、⁽²⁾二条関白藤丞相殿下、池中に龍の^{あち}見わたること有り。秋、師に命じて⁽³⁾記を作らしむ。冬十月望、師、夢む、「請を受けて小院に住す。便ち山門を指して云く、『嘉元壬寅、此の門建立す、応安元年、老僧得入す』と云云。」事、⁽⁴⁾『雜談』に見えたり。

*

(1) 無夢和尚⁽²⁾無夢一清（一二九四～一三六八）。井山宝福寺二世の玉溪慧瑤の法嗣。嘉元（一二三〇～一三〇六）の初め入元、百丈山の東陽德輝（中巖和尚の嗣法師）のもとで後版兼弘。三十年在元ののち帰朝。宝福寺（三世）に住し、延文四年（一三五九）、東福寺三十世。応安元年五月二十四日示寂、世寿七十五。「祭文」は、『東海一漚集』『同別集』に不載。無夢に関しては、「無夢、東福に住する江湖の疏、並びに序」〔『東海一漚集』巻二（九二九頁）〕がある。

(2) 二条関白藤丞相殿下⁽²⁾二条良基（一二三〇～一三八八）。北朝四代の天皇の摂政、関白、太政大臣を務めた。嘉慶二年六月十三日薨去、年六十九、従一位。連歌の大成者。

(3) 記⁽²⁾「二条関白藤丞相殿下、池中有龍見焉、賜書俾作記、其命惟重、弗敢固辞、輒製文云」（東大史料編纂所本『東海一漚集』巻四「文明軒雜談」下〔『五山文学新集』巻四、四八一頁〕）。五山文学の天境靈致の『無規矩』坤に、「二条関白開池、号政平水」詩があり、池の名を知る。

(4) 雜談⁽²⁾「文明軒雜談」（『東海一漚集』巻三（九八四頁））。因みに嘉元（一二三〇～一三〇六）には壬寅の年はなく、乾元元年（一二三〇）が壬寅に当たる。中巖和尚、三歳。この文明軒は、建仁寺妙喜世界（四七頁注(1)を参照）にあった支院。天明八年（一七八八）の「五山建仁寺派下廢壞改派寺院牒」に、「廢壞塔頭六拾字」の一として見えている。

二年己酉

春在龍興。雜談云、己酉春、村里梅開、蘭未放花。詩寄妙喜看屋淨業、爲問水仙花如何。詩云、幽蘭厄雪未全開、先讓春風與野梅。梅下水仙著花否、新詩撩撥好相催。是歲、靈洞院文殊點眼、舉揚佛事。

*

二年己酉つちのととり（一三六九／七十歲）

春、龍興に在り。⁽¹⁾『雜談』に云く、「己酉の春、村里、梅開いて、蘭未だ花を放かず。詩を妙喜の看屋⁽²⁾淨業に寄せて、爲に問う、水仙花^{いかん}如何と。詩に云く、幽蘭、雪に厄せられて未だ全く開かず、先に春風を讓つて野梅^{あた}に与う。梅下の水仙、花を著くるや否や、⁽³⁾新詩、撩撥^{りようはつ}して、好^よし相^{あい}催^{もよお}すに」。是の歲、⁽⁴⁾靈洞院文殊點眼、仏事を挙揚す。

*

(1) 雜談云……『文明軒雜談』（『東海一漚集』卷三（九八四頁））には見えず、「七言絶句」（『同』卷一（九〇五頁））に載る。

(2) 淨業＝子建淨業（五二頁注⁽²⁾を参照）。

(3) 新詩撩撥好相催＝新年の詩を送つて、お前（淨業）をその氣にさせ、一詩詠ませて、それを見てみたくな。淨業は聡明で詩も解し、中巖和尚が寵愛していた弟子。和尚は近江の龍興寺におり、淨業は建仁寺の妙喜世界を看護している。中巖和尚の少し寂しげな氣持が伝わる結句である。「撩撥」は、「そそのかす、おだてる」というような意。

(4) 靈洞院文殊點眼＝靈洞院は、建仁寺塔頭。「文殊大士點眼」（『東海一漚別集』（二〇六四頁））。「大日本国平安城東山

靈洞庵堂頭正仲禪師。爰に誠心を發し、文殊大士の像一尊を刻み奉り……」。

三年庚戌

師七十一歳。在龍興。是歳、受南禪之請。堅辭不起。

*

三年庚戌（一三七〇／七十一歳）

師、七十一歳。龍興に在り。是の歳、⁽¹⁾南禪の請を受く。⁽²⁾堅く辭して起たず。

*

(1) 南禪＝瑞龍山南禪寺。五山之上。南禪寺住持は、五山僧の最高位。

(2) 堅辭不起＝『類從本』は、「起」を「赴」に作る。「堅く辭して赴かず」。

四年辛亥

師七十二歳。春正月十七日、禪居庵觀音安座、舉揚佛事。夏、作別源和尚塔銘。秋、赴讚州禪修寺康長老請、供養一切經。陞座說法、便歸京。

*

四年辛亥（一三七一／七十二歳）

師、七十二歳。春正月十七日、⁽¹⁾禪居庵觀音安座、仏事を挙揚す。夏、⁽²⁾別源和尚の塔の銘を作る。秋、讚州禪修寺（未詳）康長老（未詳）の請に赴いて一切經を供養す。陞座說法して、便ち京に帰る。

*

(1) 禪居庵觀音安座 禪居庵は、建仁寺塔頭。清拙正澄の塔所。仏事法語は、『東海一漚集』『同別集』に不載。

(2) 別源和尚塔銘 〔洞春庵別源禪師定光塔銘〕（東海一漚別集）（二〇七八頁）。別源和尚は、三二頁注⑫を参照。

後圓融院。五年壬子

師七十三歳。

*

後円融院。五年壬子（一三七二／七十三歳）

師、七十三歳。

六年癸丑

師七十四歳。在龍興寺過夏。秋八月二十五日、佐佐木源廷尉徳翁卒。在甲良勝樂寺闍維。師往爲秉

炬。便歸龍興。九月、天龍寺災。是歳、等持古劍和尚、傳總管細川武州之命、以天龍請。蓋欲令興火

後之廢也。師以老遂辭焉。

*

六年癸丑（一三七三／七十四歳）

師、七十四歳。龍興寺に在つて夏を過ぐす。秋八月二十五日、佐佐木源廷尉徳翁、卒す。甲良の

(2) 勝樂寺に在つて闍維す。師、往きて爲に秉炬す。便ち龍興に帰る。九月、天龍寺に災あり。是の

歳、等持の古劍和尚、総管細川武州の命を伝えて、天龍を以て請ず。蓋し火後の廢を興さしめ

んと欲してなり。師、老を以て遂に辞す。

*

(1) 佐佐木源廷尉徳翁（佐々木（京極）高氏（一二九六～一三二三））。法名、勝樂寺殿徳翁導誉。「廷尉」は、その官、檢非違使の唐名。甲良莊（近江湖東地方）に勝樂寺城を築き本拠地とし、北条高時につかえ、元弘の乱以後、足利尊氏に従い、室町幕府の創設に関与。近江守護、政所執事などを勤めた。応安六年八月二十五日死去、年七十八。法号の「導誉（道誉）」で知られる。中巖和尚が、その秉炬導師を勤めた。秉炬法語は、『東海一漚別集』（一一〇六〇頁）。高秀（五一頁注(1)を参照）の父。

(2) 勝樂寺（慶雲山（建仁寺派））。滋賀県大上郡甲良町正樂寺。

(3) 等持（鳳凰山等持寺（四六頁注(1)を参照））。

(4) 古剣和尚（古剣妙快（生没年不詳））。相模の人。夢窓国師の法嗣。入元、貞治四年（一一三六五）帰朝。この応安六年、等持寺（十利第一位）に晋住。後、建長寺六十世・建仁寺五十八世。『五山禪僧伝記集成』を参照。

(5) 細川武州（細川頼之（一二三九～一三九二））。室町幕府管領。従四位下、武蔵守、相模守。明徳三年三月二日死去、年六十四。

七年甲寅

師七十五歳。是歳十一月、作祭夢巖和尚文。又作祭定山和尚文。冬、已示微恙。

*

七年甲寅（一二七四／七十五歳）

師、七十五歳。是の歳十一月、⁽¹⁾夢巖和尚を祭る文を作る。又た⁽²⁾定山和尚を祭る文を作る。冬、

すでに微恙を示す。

*

(1) 夢巖和尚 夢巖祖庇(？) 一三七四。出雲の人。南禪寺の潜溪処謙の法嗣。東福寺四十世。この年十一月二日示寂、世寿不詳。大智円応禪師。「祭文」は、『東海一漚集』『同別集』に不載。

(2) 定山和尚 定山祖禪(一二九八) 一三七四。相模の人。南禪寺の双峰宗源の法嗣。東福寺二十七世・南禪寺三十三世。この年十一月二十六日示寂、世寿七十七。普応円融禪師。「祭文」は、『東海一漚集』『同別集』に不載。

八年乙卯〔改元永和〕

師七十六歳。正月初八日己巳凌晨、侍僧識師無意於世、求末後句。師勵聲曰、吾平生口過不少。今尚何言。去去。遂至午時、就正寢吉祥而逝。門人以遺命、奉全身塔於東山妙喜世界之後。斯日天降大雪。此山和尚偈序曰、應安乙卯正月初五夜、夢中作一偈、悼妙喜中巖和尚。覺後記之與諸友話此事。至初八日午時、果唱滅。偈云、虚空迸裂天翻雪、舜若椎胸驚吐舌。是涅槃兮不涅槃、巖前夜夜團圓月。師平生謂徒曰、吾祖大慧七十五歳示滅。老僧亦七十五歳行。今雖餘八日、是歳立春在正月初九日。可謂言有實效矣。同二月十四日、朝廷賜諡曰佛種慧濟禪師。

*

八年乙卯〔永和と改元す〕(一二七五／七十六歳／示寂)

師、七十六歳。正月初八日己巳凌晨に、侍僧、師の、世に意無きを識つて、末後の句を求む。師、声を勵まして曰く、「吾れ平生の口過少なからず。今尚お何をか言わん。去れ去れ」と。遂に午時(正午)に至り、正寢に就いて吉祥にして逝す。門人、遺命を以て全身を奉じて東山妙喜世界

の後に塔す。斯の日、天、大雪を降らす。⁽¹⁾此山和尚、偈序に曰く、「応安乙卯正月初五夜、夢中に一偈を作つて、妙喜中巖和尚を悼む。覚めて後、之れを記して諸友と此の事を語る^{かた}。初八日午時に至つて、果たして滅を唱う」。偈に云く、「⁽²⁾虚空、迸裂^{はうれつ}して、天、雪を翻す^{ひるがえ}、舜若^{しゆんにや}胸を椎^つつて驚いて舌を吐く。是れ涅槃か不涅槃か、巖前、夜夜、团团たる月」。師、平生、徒に謂いて曰く、「吾が祖大慧、七十五歳にして滅を示す。老僧も亦た七十五歳にして行かん」と。今、八日を余⁽³⁾すと雖も、是の歳、立春、正月初九日に在り。言に実効有り^いと謂^いつ^べ可し。同二月十四日、朝廷、諡^{おくりな}を賜わつて、仏種慧濟禪師と曰う。

*

(1) 此山和尚 此山妙在（一二九六—一三七七）。信濃の人。雲巖寺の高峰顕日の法嗣。入元、貞和元年（一三四五）帰朝。円覚寺四十二世・天龍寺七世・建仁寺三十八世・南禅寺二十九世。永和三年一月十二日示寂、世寿八十二。中巖和尚に、「此山、天龍に住する江湖の疏」（『東海一漚集』卷二（九二九頁））がある。此山和尚の偈は、その遺藁『若木集拾遺』（『五山文学全集』第二卷（二一四八頁））に載る。

(2) 虚空迸裂天翻雪、舜若椎胸驚吐舌 大空は裂け開き、天には雪が舞う、虚空神の舜若多も胸を叩いて驚愕している。

(3) 吾祖大慧 中巖和尚は、大慧六世の孫。大慧宗杲—拙庵徳光—北磻居簡—物初大観—晦機元熙—東陽徳輝—中巖円月と続く。

先師自曆譜、至六十八歳而止。以下考以補之。
應永癸卯孟冬日 小師建幢志

*

先師の自曆譜、六十八歳に至つて止まる。以下、考して以て之れを補す。
応永癸卯^{みずのと}（三十年／一四二三）孟冬（十月）の日 小師^{（1）}建幢^{シム}志す

＊

（1）建幢＝南宗建幢（生没年不詳）。建仁寺九十六世・南禅寺百七世。中巖和尚に、その号「南宗」を説いた「南宗説」（『東海一漚集』巻二（九五五頁））がある。『五山禅僧伝記集成』を参照。

The Zen Commentary on the *Lankāvatāra Sūtra* by Kokan Shiren (1278-1346) and its chief antecedent, the commentary by the Khotanese monk Zhiyan

John Jorgensen, Australian National University

Zen scholarship, especially on the sūtras and śāstras, has been largely neglected for ideological and aesthetic reasons. The Zen slogan of “non-dependence on letters” and “direct pointing at the mind” supposedly left little room for scholarship and yet Zen has the most extensive literature of any East Asian Buddhist school or sect. However, most of this literature is of the *goroku* (logia) type, the sayings and formal, ritualistic texts, combined with collections of poetry of selected Zen monks. Related and derived from these are the *kōan* (Ch. *gong’an*) collections of paradoxical dialogues and questions. The other major genre is the “transmission of the lamplight” genealogical histories that string together Zen masters in a lineage with skeleton hagiographies and incidents of enlightenment, often to become the subjects of *kōan*. Translators and students of Zen have preferred this literature for aesthetic and ideological reasons, being often besotted with the humour, outlandish images and the romantic aura of the eccentric master, or with the beauty of the poetry, itself often not fully understood.

Consequently, sutra commentaries by Zen scholars like Kokan Shiren have been largely ignored. Indeed, sutra commentaries by East Asians in general have attracted little attention from Western scholars, a few early commentaries on short sutras such as the *Heart Sutra* being the rare exceptions.¹ Longer, difficult sutras important in the development of Zen, such as the *Mahāparinirvāṇa* and *Lankāvatāra* sutras, have not attracted as many commentaries by East Asians or

studies of those commentaries by modern researchers. Generally, sutra commentaries by Chan masters became more common in the Ming and Qing dynasties (1368-1912) and likewise most commentaries by Zen masters were written in the Tokugawa era (1600-1868),² periods often mistakenly thought to be largely bereft of new ideas.

Chan scholars have been largely overlooked, with the exceptions of Guifeng Zongmi (780-841) and Yongming Yanshou (904-975). Despite the fact that Kokan Shiren (1278-1346) wrote the first and most important Zen-oriented history of Japanese Buddhism, the *Genkō shakusho*; the *Shūbun inryaku*, the most-published book in pre-1868 Japan; and the first and most influential Japanese commentary on the *Lankāvatāra Sūtra*, the *Butsugoshinron*; he has been little studied.³ Research has been concentrated on his *Genkō shakusho*,⁴ largely for nationalist reasons, and on the rhyme-dictionary, the *Shūbun inryaku* of 1306, by linguists examining this best seller of its day,⁵ but not on his *Butsugoshinron*, the commentary on the *Lankāvatāra Sūtra*.

Kokan Shiren

Shiren was born in Kyoto into an elite family, his father a Fujiwara and his mother a Minamoto. However, compared to the fathers of his peers when he was a student, Shiren's father was only a minor official. A sickly child, Shiren was brilliant in his studies. At age eight (*sai*), he studied under Tōzan Tanshō (1231-1291) of Sanshōji, a branch of Tōfukuji, a Rinzaï Zen monastery, and was tonsured when he was ten. He read the Confucian *Analects* and the *Dasheng Qixin lun* [Mahāyāna Awakening of Faith], the latter set by Tanshō. At the tender age of thirteen, Shiren was made Tanshō's heir in 1290. However, in 1291 Tanshō was stabbed to death by a thief, and following this, Shiren went on pilgrimage, visiting famous Zen masters and Confucians. The next year he practised under Kian Soen (1261-1313) of Nanzenji, who remained Shiren's instructor thereafter. In 1295, while at Engakuji in Kamakura for a ceremony, Shiren vowed to write a commentary on the *Lankāvatāra Sūtra* and to build a monastery called Ryōgaji [Lanka Monas-

tery]. The following year Shiren went to study Hossō Buddhism (Dharmalakṣaṇa, school derived from Xuanzang's heir Cien) with an elder monk called Dōgen. In 1299, the Yuan envoy, Yishan Yining (1247-1317), a scholarly Linji (Jap. Rinzai) monk, arrived in Japan. Shiren went to visit him and became an informal pupil, only studying properly under him briefly in 1307.

In the meantime, Shiren studied Shingon, was made abbot of Kenchōji and compiled the *Shūbun inryaku*. However, it has been alleged that when Yining asked Shiren in 1307 about eminent Japanese monks of the past, he was embarrassed he did not know even though being thoroughly informed about Chinese venerables. This motivated him to write the *Genkō shakusho*, which was eventually completed in 1322. Just before that, in 1321, Shiren wrote the biography of Yining. Soon after, in 1325, he wrote the *Butsugoshinron*. Its importance was recognised, for it was published posthumously in 1354 under Ashikaga shogunate patronage. At least three copies of this imprint are extant (the Saihoku, Kōshōji and Ryōgaji copies). In 1659, Kensō Chitetsu had it reprinted from a manuscript copy. Shiren had even lectured on his commentary text in 1326.

In 1326, Shiren was made abbot of Sanshōji, then Tōfukuji in 1332 and Nanzenji in 1339, capping an illustrious scholarly and administrative career.⁶

The *Lankāvatāra Sūtra*

The *Lankāvatāra Sūtra* dates from before 433 and after the development of early Yogācāra or Vijñānavāda theory, probably around the end of the fourth century.⁷ Doctrinally it preached the identity of the *tathāgatagarbha* and the *ālayavijñāna*, but was on the periphery of Yogācāra,⁸ rather using elements of the latter to drive its own theories. Besides the Vijñānavāda influence, there was also influence from the *Śrīmālādevīsīmhanāda* and *Mahāparinirvāṇa* sutras.⁹ The *tathāgatagarbha* of the *Lankāvatāra Sūtra* seems to be the equivalent of the *buddha-dhātu* (or in Chinese translation, “the Buddha-nature”) of the *Nirvana Sutra*, which proclaimed “all sentient beings have the Buddha-nature,” something that permanently persists 如

來常住。¹⁰ Importantly, a bodhisattva could supposedly see this Buddha-nature 能見難見性。¹¹

There are hints, such as the opposition to meat-eating, that the *Lankāvatāra Sūtra* and its allied sutras promoted asceticism and originated in southern India. This has been labelled the forest renunciant tradition, which castigates monks who took up scholastic pursuits.¹² Although a broad range of Mahāyāna sutras supposedly originated in the South, especially from the Potalaka Mountain in the southern ocean and Nāgārjuna being associated with Andhra,¹³ some of the *tathāgatagarbha* sutras are more specific about this location. The *Mahāmegha Sūtra*, a *tathāgatagarbha* scripture, contains a specific connection to Andhra and a king called Śātavāhana, or rather of the Śātavāhana Dynasty,¹⁴ and in the Tibetan translation the king is *mkhar* or *kamsa*, possibly related to Gautamī Śrī Śātakarṇi who lived ca. 106-130 A.D.¹⁵ Interestingly, this sutra contains ocean imagery, and the Chinese translation by Dharmakṣema contains phrases such as “all sentient beings have Buddha-nature” and “make sentient beings clearly see the Buddha-nature.” However, these phrases are not in the extant Sanskrit, and may have been contaminations from Dharmakṣema’s translation of the *Nirvana Sutra* or mistaken inclusions of some of his interlinear glosses or oral explanations by his amanuensis.¹⁶ These phrases and locations though contain and refer to some of the core assumptions of Zen, namely that all beings have and can see the Buddha-nature or potential to be Buddha, and that the founder of Chan/Zen, Bodhidharma, was from South India and taught the “One Vehicle teaching of South India.”

The *Lankāvatāra Sūtra* is set on a mountain in an ocean to the south, in the Lanka region, probably the island of Śrī Lanka. Although the first extant Chinese translation, that of Guṇabhadra, does not contain the first chapter on Rāvana that exists in the Sanskrit, the name Lanka conjures up the image of the evil fiend Rāvana, opponent of Rāma in the *Rāmāyana*, and thus of the difficulty of conversion in this region.¹⁷ Pertinently, the *Lankāvatāra Sūtra* doctrinally espouses a strong concern with the teachings of the non-Buddhists and especially the refutation of any connection between its *tathāgatagarbha* and the *ātman* of the heretics.¹⁸

These hints have led Tokiwa Gishin to think that the title “Entry into Laṅkā” was related to stories of Gautama Buddha’s three visits to Śrī Laṅka as related in the *Dīpavaṃsa* (compiled between 361 and 429), a ‘history’ influenced by the *Rāmāyana*. Because of this and because the interlocutor in the sutra, Mahāmati, has a name that is also a generic term for an excellent mendicant as seen in the *Dīpavaṃsa*, this sutra was probably composed in Śrī Laṅka. During the mid-fourth century, there was tension between Theravādins and Mahāyāna followers, the latter concentrated at Abhayagiri-vihāra in Anurādhapura. Political intervention was used to banish the Mahāyāna monks to the coast. Tokiwa thus concludes, with additional evidence of absence from Faxian, that the *Lankāvatāra Sūtra* was compiled at Abhayagiri-vihāra between 411 and 435. Guṇabhadra then brought a copy of the newly-written sutra from Śrī Laṅka to China.¹⁹

Translations of the *Lankāvatāra*

There are three extant translations of this sutra into Chinese, and one translation that was allegedly made by Dharmakṣema sometime between 412 and 433, which was lost by the early Tang.²⁰ In his Outline in the *Butsugoshinron*, Shiren quoted a preface to a commentary by a Zhiyan of Jing’ai Monastery that says the first translation was in four fascicles and was made in 414 in the Xianyu Palace of Juqu Mengsun of Northern Liang by the Central Indian Trepitaka Dharmakṣema. After this, when Dharmakṣema was assassinated in 433, the translation was also lost.²¹ As Zhiyan was probably a Khotanese translator who was ordained late in 707, with his last translation dated 721 (see later for this), this preface is probably some of the most reliable information we possess on this translation. However, the date of 414 is problematic, for not only was the Dharmakṣema translation lost well before 730, there is an argument that Dharmakṣema did not start translating at Juqu Mengsun’s court until 420.²² However, the site, the Xianyu Palace, seems correct and there is evidence that Dharmakṣema began a translation of the *Nirvana Sutra* in 414 and *Mahāmegha Sūtra* in 417.²³ If this dating is correct, the date of the translation of the *Lankāvatāra Sūtra* may have been the thirteenth (424) rather than the third year of Xuanshi (414), the difference created by a lacuna of

the logograph 十 or ten. Alternatively, Zhiyan dated this translation based on accounts in the *Chusanjang jiji*, which supports the earlier dates in some versions. Indeed, from the surviving fragments of Zhiyan's commentary, which was to the second translation, that by Guṇabhadra conventionally dated 443,²⁴ there is no evidence that Zhiyan had seen Dharmakṣema's translation, for he explicitly said that Dharmakṣema's translation was missing, although it appears Zhiyan had seen a Sanskrit text.²⁵ Zhiyan also said that the Sanskrit text existed in three versions; an extensive version of 100,000 hymns, the intermediate of 36,000 hymns,²⁶ and the summary version in 4,000 hymns; the last of which is the source for all four translations.²⁷ This information is repeated by Shiren.²⁸ This report may have been derived from the *Ru Lengqie xin xuanyi* by Fazang (643-712), written between February 704 and February 705,²⁹ although Fazang differs in saying that the short version was only a thousand hymns, which is why it was called the *Lankāvatāra hṛdaya* or gist of the *Lankāvatāra Sūtra*.³⁰ Interestingly, both Zhiyan (according to Shiren) and Fazang state that the longest text was found in Khotan. Fazang specifically says these versions were kept in the mountains of *Zhejupan* (*Kharghalik) to the south (?) of Khotan,³¹ although this may have been interpolated to have the *Lankāvatāra Sūtra* rival the *Avatamsaka Sūtra*, which was found in an extensive version in the same place.

The second translation was that by Guṇabhadra from Central India. It is generally dated 443 (Yuanjia 20), the earliest source for which I can find is in the *Da Tang neidian lu* of 664 by Daoxuan.³² Shiren, on the other hand, states it was translated in 435 (twelfth year of Yuanjia reign and not the twentieth) at Caotang Monastery in Jinling,³³ and not at Daozhang Monastery in Danyang, as other texts have it. This information, minus the date, is found in a record at the conclusion of the *Lengqie jing jizhu* by Zhengshou of circa 1196.³⁴ But Zhengshou's source was Baochen, who in turn was quoting Zhiyan who gave this specific date and place.³⁵ Empress Wu, in her earlier preface to Śikṣānanda's translation noted that "originally this sutra text came from the Western countries and arrived when the Yuanjia reign was established (424) and Guṇabhadra's translation was not distributed,"³⁶ suggesting that the information came from Śikṣānanda or his circle. Baochen and

Shiren then both quote from Zhiyan, but Zhiyan's source is unknown. Yet this evidence must have been important because this four-fascicle translation of the *Lankāvatāra Sūtra* was the one used by Chan/Zen and has the most commentaries.

The third translation was made in the Northern Wei in 513 by Bodhiruci from North India. The fourth was mostly translated by Trepitaka Śikṣānanda from 700 until 702, after which Śikṣānanda returned to Khotan and the translation had to be completed by the Tokharian monk *Mitrāsena/Mitāśana. This was done by February 704 with the assistance of Fazang among others.³⁷

The Guṇabhadra translation was stilted, the Sanskrit syntax still influencing the Chinese so much that most readers struggled to make sense of the text. But Fazang also declares that Bodhiruci's translation had not captured the full meaning.³⁸ These problems of grammar and lack of systematic organisation meant that the sūtra was mostly neglected by scholars, and especially by Chan or Zen monks who should have had an interest in it.³⁹

Early Commentaries

a) Sanskrit commentaries

Only two commentaries in Sanskrit are known via their Tibetan translations, the *Ārya-lankāvatāra-vṛtti* by Jñānaśrībhaddra and the *Ārya-lankāvatāra-nāma mahāyāna-sūtra-vṛtti Tathāgataḥṛdayā-lankāra-nama* by Jñānavajra,⁴⁰ both probably late historically. Again, citing Zhiyan, Shiren writes,

The semantic commentary of the Shibo country 濕波國義疏 says, “The greater section of this sūtra has 100,000 gathas, a million lines, and 3,600 million words, combined to form 151 chapters.” If this was fully translated then there would be very many fascicles and volumes. Based on a different transmission, there are 36,000 gathas, in all 51 chapters. The chapter, “The

mind of the words of all the Buddhas” is the very first of them. Now I shall detail the two theories. The Shibo (commentary) indicates that this sutra text was the next version, the one in 36,000 hymns and prose. Jing'ai (Zhiyan)'s (commentary) rather was on the summary text of hymn and prose. I have not seen the Sanskrit leaves, so I do not know which it is.⁴¹

Shibo is usually a transliteration of Śiva, but does this mean the commentary of the Śaivite country, or is it the country of the Śibi, which had as its capital Sivapura, located between the Jhelum and Chenāb rivers in northern Punjab?⁴² On the other hand, Shibo may be an abbreviation of Ashibo or Aśvaka (Pali Assaka), a country of the time of the historical Buddha located south of the Yamuna River and to the north of Sanchi. Its capital was at Potalaka.⁴³

Significantly, Fazang did not mention this commentary from the Shibo country, although he mentions one in 100,000 hymns in the Zhejupan (Khargalik?) mountains to the south (?) of Khotan and a commentary or śāstra on the 36,000 gatha version by bodhisattva Nāgārjuna.⁴⁴ As Fazang worked with Śikṣānanda from Khotan, as well as with a number of Indian and Central Asian monk-scholars, one assumes that Fazang would have known if there was a major Indian or Central Asian commentary, especially when Fazang wrote his own commentary.

b) Fazang's commentary

Fazang's commentary separates his exegesis into ten discriminated topics 十門分別 : 1. cause for the commencement of the teaching; 2. pīṭaka it was incorporated into; 3. discrimination to illuminate the teaching; 4. capability the teaching is meant for; 5. essence of the teaching explained; 6. topical tendencies explained; 7. exegesis of the sutra title; 8. classification of the transmissions and translations; 9. divisions in the principle; and 10. explanation of the text.⁴⁵ In discrimination topic four, Fazang makes his ranking of the teachings.⁴⁶ The tenth section does not exist, and may never have been written. In section nine Fazang deals with the ten themes he discerns in the sutra: 1. the emptiness and existence in causation; 2.

the fundamental and derived in the vijñānas; 3. the true and false in the substance of the vijñānas; 4. the seeds of the fundamental vijñāna; 5. the universality of the Buddha-nature; 6. the turning around of the minds of the two vehicle (followers); 7. the opening and closing of the stages of practice; 8. the non-obstruction of barrier and cure; 9. the freedom of pro and contrary; and 10. the eternal persistence of the Buddha-result. In the first Fazang discusses the theories of Nagārjuna, Asanga, Vasubandhu and other important Indian thinkers.⁴⁷ This section then is a distillation of the themes of the sutra as a whole, and there is no textual commentary despite it being listed as section ten.

c) The Khotanese monk Zhiyan's commentary

I suspect that Zhiyan took up this task of writing a textual, interlineal commentary, although he wrote it to the four-fascicle translation by Guṇabhadra and not to the Śikṣānanda translation that had been polished by Fazang. The Zhiyan commentary only survives in fragments in Japan, being a small part of fascicle one, fascicle two and an incomplete fascicle five, plus what I think is a fragment of fascicle six. This commentary was known to Baochen of the Northern Song Dynasty who wrote a commentary on the Śikṣānanda translation.⁴⁸ Baochen's commentary predates that written by Zhengshou circa 1196,⁴⁹ and probably before that written in 1131 by Yang Yanguo, for Zhengshou says Baochen was of the Eastern Capital, in other words, a capital of Northern Song that fell to the Jin in 1126.⁵⁰ Evidence suggests that Shiren had access to the entire Zhiyan commentary, as Shiren cites parts of it, especially the introduction and the explanation of the title. Mujaku Dōchū (1653-1744), in his evidential glosses on Shiren's text, the *Butsugoshinron kōshō* in 731 folios (unpublished manuscript), noted however that there was a marginal note by Shiren at the end of a fascicle of the Zhiyan commentary kept in the library of Shiren's Sanshōji. Mujaku wrote, "That volume has been scattered and lost, and the only remainder is the last fascicle in one scroll." 此本在三聖寺藏中卷尾有虎關批語。其語其本散失僅餘末卷一軸。⁵¹ It is unclear from this whether Shiren noted that the commentary was already lost in his time, but as Shiren cited the introduction and title-exegesis, it is likely that this note tells us that

Mujaku had found that the text was lost by his time.

The extant portions of the Zhiyan commentary (in the Continued Tripitaka) must have come from another library, as the most complete fascicle is the second and there is no note by Shiren on the end fragment (supposedly fascicle five). Rather there is an evidential note by Tettei, in the seventy-fifth generation of Chion'in, Kyoto, dated 1877. Chion'in is the headquarters of the Jōdo Sect, founded by Hōnen, who died in 1212, and so the copy probably was transmitted at this monastery and not by Sanshōji. According to Tettei, this Chion'in copy had a vow written at its end in the hand of Emperor Shōmu (701-756), who reigned from 724 to 749. This emperor was the patron for the establishment of Tōdaiji, which suggests that the title may have been donated to that monastery. This commentary with the emperor's vow was probably part of a set of scriptures, the emperor writing,

In the history of scriptures, this teaching of Śākya is supreme. Due to this I venerate and rely on the three jewels and devote myself to the One Vehicle, and have respectfully copied all the sutra's scrolls. Those who read it with the mind of greatest sincerity from above for the state and below to the living beings...⁵²

As the emperor used the imperial first person pronoun *chin*, the copy probably predates 749 and postdates Fazang's text of 705. Other copies must have been in circulation, for Zhiyan's commentary in seven fascicles and another attributed to Bodhidharma are listed in the *Tōiki dentōmoku* of the Kōfukuji holdings in 1094 by Eichō,⁵³ and Zhiyan's text was known to the Korean monk Ūich'ŏn (1009-1101) in his catalogue.⁵⁴

Zhiyan must then have composed his commentary between 705 and 749. Yet Leian Zhengshou, a Chan master writing around 1196,⁵⁵ in his *Lengqie jing jizhu* attacked Baochen for saying that the commentary was by Zhiyan, claiming it was an anonymous text discovered in an old library on Mt. Lü by a Zhoushou Yuan-

weng 周壽元翁 according to the testimony of a Xie Ruhui of Runan. He wrote,

According to the *Seng-shi* (of Zanning?), Zhiyan was a person of the time of Emperor Wen of the (Liu) Song Dynasty who was in Yangdu (Yangzhou) translating, which was before the time of (Guṇa)bhadra, so how could he have made a commentary when he did not even have the sutra?⁵⁶

However, there was a Zhiyan of Feng'en Monastery in the Tang Dynasty who was a translator. He was a Khotanese, a royal hostage at the Tang court, who was made an honorary official, but he only thought of resigning so as to enter the Buddhist Order. In 706 he begged the court to have his house made into a monastery, which by imperial decree was titled Feng'en. He then petitioned to become a monk. This request was granted and he was tonsured on the emperor's birthday in late 707 or early 708. Ordered to translate sutras, he verified the meaning of the Sanskrit texts, and he assisted in the translation of many scriptures. Later he went into the mountains to practice austerities and he became senior monk of Zhixiang Monastery on Mt. Zhongnan. His last translations are dated 721. He translated a text on stopping the consumption of meat and he was interested in meditation.⁵⁷

I therefore suspect that as this Zhiyan was active between 705 and 749 and was a translator, he is the Zhiyan of Jing'ai Monastery who wrote the commentary on the *Lankāvatāra Sūtra*. The only obstacle is that the biographies of this Khotanese translator do not mention Jing'ai Monastery. This monastery, earlier known as Foshouji during the reign of Empress Wu, was restored to this name sometime after 705. Located in Luoyang, it was the headquarters for the translation of the *Avatamsaka Sūtra* made by the Khotanese Śikṣānanda between 694 and 695, with the assistance of Wōnch'ūk and Fazang.⁵⁸ As Śikṣānanda had left for Khotan in 702 before finalising the translation of the *Lankāvatāra Sūtra*, and Fazang helped *Mitrāsena in 704 to finalise the work,⁵⁹ perhaps the Khotanese layman, the future Zhiyan, assisted. Moreover, as Fazang did not write an interlinear commentary on the sutra, perhaps Zhiyan took up the challenge, but he commented on the Guṇabhadra translation in four fascicles as can be seen from the surviving frag-

ments.⁶⁰

However, the catalogues list Zhiyan's commentary as being in seven fascicles, which might suggest rather his commentary was to the seven-fascicle Śikṣānanda translation. It is possible that some confusion had occurred with the text as was asserted by Zhengshou. However, Zhengshou's testimony was late, for his source, Xie Ruhui, formally known as Xie Ruming 謝如明, had only obtained his *jinshi* degree in the Jiatai era (1201-1205), and he had said the text belonged to the mid-Tang period.⁶¹ But this possibility of a confusion of an original Zhiyan commentary and the anonymous mid-Tang commentary has to overcome the evidence of the ascription to Zhiyan of Da Jing'ai Monastery of this commentary that has Emperor Shōmu's vow attached. This ascription is found at the end of what is supposedly fascicle five,⁶² and if the vow really is in the emperor's hand, this copy must predate Xie's evidence by over 450 years. Again, Zhiyan wrote at least five fascicles, with fascicle five probably ending soon after the end of the fragment at Z91.276a5 to Guṇabhadra's T16.507c19. The Chion'in manuscript ends at Guṇabhadra's T16.511b13. Zhiyan's fascicle five begins at Guṇabhadra's T16.499b22. If we calculate the average length of Zhiyan's fascicles from the start of the sutra to the commencement of fascicle five, it averages a coverage of five pages of Guṇabhadra's translation in the Taisho Tripitaka edition, and if there were another three fascicles, that would be another fifteen pages of the Taisho, exactly what we find in Guṇabhadra's Chinese translation. It is likely then that the Zhiyan commentary, as we have it in fragments, was originally seven fascicles. But does that mean that Emperor Shōmu's copy was incomplete, or that his vow was originally on a separate fragment and was glued onto the end of the surviving fragment? That remains unresolved. In any case, at least one more copy existed, for the catalogue of the Kōzanji holdings lists a *Zhu Lengqie jing* in seven fascicles by a Zhiyan of Da Aijing (sic) Monastery,⁶³ and Hōtan (d. 1738) noted the same in his *Fusō zōgai genson mokuroku*.⁶⁴ I suspect that the *Zhu Lengqie jing* in seven fascicles listed in the *Nihon Narajidai ko shakyō mokuroku* as copied in 740 and 755 by Empress Kōmyō (701-760), the empress of Shōmu, was part of the same copy.⁶⁵ This is probably the *Lengqie jing shuo* attributed to Zhiyan and in

seven fascicles of the Nara period,⁶⁶ or the *Zhu Lengqie jing*, all in seven fascicles, by Zhiyan and copied in 737.⁶⁷ In other words, the earliest Japanese copy known dates to 737 and at least three or four copies were kept in various libraries, some into the Tokugawa period.

There exists another text, a *Lengqie abaduolo baojing shu* that Takasaki attributed to Zhiyan.⁶⁸ The *Continued Tripitaka* does not list an author for the text, which again is in fragments. It has an end-note by Tettō Gikō (1295-1369), one of the founders of the Zen monastery of Daitokuji. Gikō made a copy and stored it in a *tacchū* or branch cloister of Daitokuji called Shōju'in, where it was kept as a treasure.⁶⁹ However, it is evidently a partial copy of the *Butsugoshinron* made after Shiren wrote it and before Gikō died.⁷⁰

Early Chan and the *Lankāvatāra Sūtra*

The *Lankāvatāra Sūtra* has generally been seen as crucial to the development of early Chan, largely due to the testimony of Daoxuan ca. 666. Daoxuan claimed that Bodhidharma transmitted the sutra to Huike as the most valuable in China and the source of guidance on practice,⁷¹ and that some of his heirs in the second generation “always carried the four-fascicle *Lankāvatāra* as the mind-essential/core.”⁷² Later, Fachong (587-665?) “regarded the *Lankāvatāra* as a profound [or secret] scripture that had long been hidden.”⁷³ So he sought the text out among the heirs of Huike, for the doctrinal scholastics had failed to come to grips with it. Fachong related that there were two streams of interpreters of the *Lankāvatāra*; those who followed in the lineage of Huike, many of whom preached the sutra but did not write about it and those disciples who wrote commentaries, including Fachong himself; and those who were independent of Huike and wrote interpretations based on the *Shelun* or *Mahāyānasamgraha Śāstra*.⁷⁴ Fachong defied state regulations and argued against the ideas and hegemony of the new translations by the court favourite, Xuanzang (600-664), upholding the ascetic tradition and commentary on the *Lankāvatāra Sūtra*.⁷⁵

Likewise, the *Long Scroll* or *Bodhidharma Anthology* (also known from Korean prints as *Putidamo sixing lun*), which includes material attributed to Bodhidharma and Huike, contains sections that were definitely influenced by, and even quoted from, the *Lankāvatāra Sūtra*.⁷⁶ This anthology, probably compiled by Tanlin, who met Huike in 577, contains sayings and quotes from many teachers who lived between ca. 550 and ca. 600. It was valued as a text of the earliest Chan from the early eighth century onwards, especially by Mazu Daoyi and his associates, who went on to form core teachings of Chan. This anthology reached Japan (in parts) by 1387 at the latest, was translated into Tibetan, and reached Korea and Dunhuang.⁷⁷

Moreover, there is evidence that commentaries on the *Lankāvatāra Sūtra* attributed to Bodhidharma reached Japan, some at least by 736, and could date from the mid-six to seventh centuries.⁷⁸ According to the Nara period catalogues, there were copies of a *shu* commentary by Bodhidharma in five fascicles copied in 747 and 751, another on topic divisions copied in 739, plus a précis by a Faan 法安 and a commentary in thirteen fascicles by Shangde copied in 740.⁷⁹ This last is probably the Vinaya Master Shangde who followed the Shelun interpretation as listed in the Fachong biography.⁸⁰ The ‘Bodhidharma commentary’ may have been brought to Japan by the Northern Chan monk Daoxuan (Dōsen) in 736.⁸¹ Like Zhiyan’s commentary, it was probably copied for the Kegon School of Tōdaiji.⁸² From bibliographic studies, it has to date from between 445 and 740, and shares much in common with the theories of Jingying Huiyuan (523-592) of the Southern Dilun Faction, who quoted the *Lankāvatāra Sūtra* as one of his authorities. It is likely also to have been produced before Xuanzang’s return to China in 645 and may thus have been a text of Fachong’s group.⁸³

The later commentaries and Chan

a) Fazang and Chan

The position of Chan was partly supported by Fazang and his commentary on the

Lankāvatāra Sūtra. For example, Fazang used it to support the idea of sudden teaching or purification.⁸⁴ But Fazang seems to have seen Chan as a rival, something he undoubtedly inherited from his master, Zhiyan (not the Khotanese translator), who was concerned to counteract the Chan position on the *Lankāvatāra Sūtra* as the One Vehicle teaching and its denial of the ten stages of the bodhisattva career.⁸⁵ Zhiyan and Fazang tried to assert the superiority of the *Avatamsaka Sūtra* and the need for study and a related meditation. Fazang was drawn into the translation project of the *Lankāvatāra Sūtra* by his patron, Empress Wu, in 700, who was late in life interested in Chan, inviting the Chan master Shenxiu (606-706) to court around the same time. This interest was probably behind her sponsorship of the new translation of the sutra,⁸⁶ and she used language reminiscent of that associated with Shenxiu: “This sutra is subtly marvellous and is the rarest (of them). It destroys the darkness of inspissated stupidity; its lines transmitting the lamplight are inexhaustible.”⁸⁷ When Shenxiu received his instruction from Hongren, “he transmitted the lamplight in silent illumination, the path of language discontinued.”⁸⁸

Fazang considered that Buddhism has four themes (*zong*), placing the *Lankāvatāra Sūtra* in the fourth and best of these, the “theme of the attribute of reality,” which ranks above the “attributes of dharmas” (*faxiang*) of the *Samdhinirmocana Sūtra* and the *Yogācāra Śāstra*. The “attribute of reality” contains the former and “reliance on the *tathāgatagarbha* conditional production (*pratitya-samutpada*) is titled the illustrating and manifesting of reality” and “clarifies that the former eight vijñānas are entirely produced due to the *tathāgatagarbha* according with conditions.” The fourth theme “is only the One (Vehicle) and lacks the three (vehicles), meaning therefore that the One Vehicle (practitioners) ultimately all become Buddha.”⁸⁹ Note that Bodhidharma’s teaching was represented as the “One Vehicle.” As for its method of teaching, Fazang used the idea that “the preaching of the Dharma is not teaching and not revealing,”⁹⁰ and that the sutra covered all dharmas and methods:

It not only uses this voice, name and meaning, but also is universally applied

to matter, smell, taste, touch and silence et cetera, that together can describe and express. This is as the below text on the raising of eyebrows and moving of the eyes and the like, and the *Vimalakīrti*'s words, "The deportment of the Buddhas in advancing and stopping are all Buddhist services, (by) smelling scents and eating food all attain samādhi."⁹¹

This again resembles the methods used by Laoan (d. 708) and probably Shenxiu, as we shall see.

Fazang seems to have been influenced by the *Dasheng Qixinlun* [Mahāyāna Awakening of Faith], and like Chan, emphasised the mind or Buddha-mind (*foxin*):

The *tathāgatagarbha* is regarded to be the substance (*ti*) of sentient beings, and the Buddha's wisdom realises this as one's own substance. As the Tathāgatagarbha Chapter says, "All sentient beings are within the wisdom of the *tathāgatagarbha* and therefore it is named the storehouse..."...One should know that the sentient beings to be converted in total substance are within the Buddha's wisdom. So rather what is taught is therefore only the Buddha-mind is the substance.⁹²

This Buddha-nature or mind is universal in all sentient beings and not in the insentient, and so Fazang attacked the Faxiang (Yogācāra) School teaching on the differentiation of the natures, the most infamous of which is the *icchantika*, who allegedly lacks the nature or potential to become Buddha. As he wrote,

All sentient beings have the Buddha-nature, only excluding grass and trees, as the *Nirvāṇa* and *Lanka* et cetera have it....Thus this sutra and the *Nirvāṇa* et cetera (maintain) that all that possess mind have the Buddha-nature. Therefore there are no sentient beings that lack mind and that which has mind all have the nature. Since the mind necessarily has a nature and the nature necessarily is a cause, then one rejects the ordinary to become the saint.⁹³

This passage accords with the Chan position, but with the possible exception of the exclusion of the insentient from the Buddha-nature, which some Chan masters who used the *Lankāvatāra Sūtra* did not support.⁹⁴ As Hongren supposedly said according to the *Lengqie renfa zhi* of 701:

When you are properly meditating in the monastery, doesn't your body [made up of insentient constituents] likewise sit in meditation under the mountain forest trees? Can't all earth, wood, tiles and stones also see material objects, hear sounds, wear clothes and carry a bowl? The *Lankāvatāra Sūtra*'s "percept realm Dharmakāya" is this.⁹⁵

One then sees the body and mind as empty and thus containing the Buddha-nature, but also sees the environment in the same light. The *Lankāvatāra Sūtra* in Guṇabhadra's translation says,

The mind/heart of the words of all the Buddhas is preached for the great bodhisattvas residing on Mount Malaya of the Lanka country in the ocean. What the Tathāgata admired was the ocean-wave storehouse vijñāna percept-realm Dharmakāya.⁹⁶

As a later commentator, Shanyue (1149-1241) wrote:

The ocean-wave storehouse vijñāna percept-realm Dharmakāya: The ocean-waves means that the six vijñānas are not divorced from the eighth vijñāna, and the storehouse vijñāna means the supreme, the limit of the eighth vijñāna that ultimately does not cease, and thus it is still the percept-realm Dharmakāya. This is why he praised it.⁹⁷

The environment is perceived and exists as percepts through the eighth vijñāna, and so the insentient earth, wood and tiles also perceive and act, even meditate, as Hongren suggested. Shiren's interpretation was: "The substance of True Suchness is that which forms the attributes of reality. The attributes of reality are

the Dharmakāya of the storehouse vijñāna.”⁹⁸ He later continues on this theme: “The mind-ocean and vijñāna-waves and various kinds of dharma are all in the *tathāgatagarbha*-eighth vijñāna, (where) originally there was a percept-realm of a constantly abiding Dharmakāya.”⁹⁹ In this sense, for the meditator, the insentient is in the mind, is originally a Dharmakāya or embodiment of the Dharma revealed in the percepts. This is why Hongren cautioned it is not contemplation of external nature or environment but of one’s own mind, which is what reflects those percepts that bring enlightenment. One is to be mindful of one’s own Buddha, or Dharmakāya in its pristine state:

“When one sits, fill the world with one’s expansively released body and mind, and reside in the Buddha’s percept realm. This pristine Dharmakāya does not have boundaries and its form is also thus.” He also said, “When you correctly realise the great Dharmakāya, who sees and realises?...The Buddha has thirty-two attributes...do not even wood, earth, stone and tiles have thirty-two attributes?”¹⁰⁰

Subsequently, this idea was further advanced by meditation teacher Chongyuan of Mt. Niutou in a debate with Shenhui, possibly around 739 or 740, on the topic of the universality of the Buddha-nature. While Shenhui maintained the Buddha-nature does not pervade the insentient, Chongyuan cited his teachers, who said poetically,

“Kingfisher green the emerald bamboo, all is the Dharmakāya. Thick and bushy the yellow flowers, none lack prajñā.” Now why do you, sir, say, “The Buddha-nature only pervades all sentient beings, it does not pervade anything insentient?”¹⁰¹

This thesis continued to be debated in Chan, but it is clear Fazang wished to counter a position on the insentient that was probably brought to the court by Shenxiu and may have been popular in radical Chan circles of his day, with at least some Chan monks claiming the *Lankāvatāra Sūtra* as a basis for their teaching.

Another question that exercised Fazang's commentary was that of practice, for as the Yogācārins said, "That which is produced/born must cease," so if "one cultivates practice and produces the Buddha-result, how can you have (that result) not ceasing momentarily?" Some would say that this was the understanding of an unenlightened person, for it depends on discrimination between production and cessation. Others claim that the "production via practice originally existed, for the Dharmakāya is that which realisation and causation reveals. A fourth (position) is that the originally existing production via practice is non-discriminatory wisdom that flows forth from True Suchness."¹⁰² This question also likely had implications for Chan ideas about practice, and yet it is strange that a Chan response in the form of a commentary was not forthcoming. In fact, with the exception of the commentary by Zhiyan that was written a few years after that by Fazang, we have no extant commentaries until well into the Northern Song Dynasty.

b) Baochen's commentary

The next commentary then is that of Baochen, who wrote during the Northern Song, in other words, before 1126, in the Eastern Imperial Capital. Writing in 1378, Song Lian (1310-1381) stated that as the text of the sutra was difficult, Baochen of the Eastern Capital (Luoyang) "had written a gloss on it, transmitting the evidential sources, but although this was extensive, he often strayed from the intent of the sutra." Then came Zhengshou, who

blindly followed the thread of Baochen's discussion and could not write a stroke of his own, and so (Zongle, the Ming commentator) did not adopt anything from the two of them. Only Dharma teacher Shanyue of Poting, who relied on the Tiantai tenets to write his *Tongyi*, was superior by far and stood out from the usual.¹⁰³

According to Mujaku, Baochen's proper name was Baoju. This information based on the *Hufalu*, fascicle 6, page 5, which detailed this.¹⁰⁴ The *Hufalu* was compiled

by Song Lian (1310-1381), and according to Mujaku, Song Lian had stated that the commentary by Leian Zhengshou (1146-1208) was reliant on that of Baoju. Zhengshou was an important disciple of Dahui Zonggao (1089-1163), the systematiser of the *gong'an* (*kōan*) practice using doubt. Song Lian was a scholar who was appointed in 1367 to major educational posts and as advisor to the Ming emperor. Song was probably the most important historian of his age, having been made the editor of the *Yuanshi* or “History of the Yuan” and compiler of moral texts for the Ming. He was versed in Confucianism and read the entire Buddhist canon three times, and even assisted in writing a standard dictionary. He felt that Confucianism and Buddhism were one in their aims. Yet he studied Chan under Qianyan Yuanzhang (1284-1357), a pupil of the famous Tianmu Mingben, and he championed the Chan lineage.¹⁰⁵ But of all the sutras, Song Lian advanced the *Lankāvatāra Sūtra* as “the pivotal book for the control of the mind” and requested the emperor print it along with the *Heart* and *Diamond* sutras. The emperor first had Zhengshou’s commentary printed,¹⁰⁶ but Song Lian felt it was not transcendent enough and that a clearer commentary was required, a task for which Zongle was entrusted.¹⁰⁷ Song Lian thus based his reading of the *Lankāvatāra Sūtra* on the Chan position, and it is clear that he had a deep knowledge of the commentaries, thinking Baochen’s work in error and likewise that of Zhengshou. Rather, he preferred the commentary by Shanyue, a Tiantai monk.

Baochen apparently was critical of contemporary Chan monks, for he begins his preface,

Bodhidharma came from the west, originally not establishing letters himself, but conferring the *Lanka* in the east in order to seal the transmission of the lineage of the Buddha-mind. Even though in the (Chan) monasteries (they) speak of this much, yet the Chan monks 衲子 still damage its profundities.

Rather, Baochen stated that Śikṣānanda had made a translation that verified the “marvellous principles of the sutra” and that he, Baochen, had not seen a commentary on this translation, and so his commentary was a “new theory/preaching.”¹⁰⁸

This commentary is very long and scholastic, and owes much to the *Dasheng Qix-in lun*, using phrases that were typical of Huayan, such as “the Truly Such mind does not retain its own nature and comes into being following conditions.”¹⁰⁹ But it also occasionally refers to Chan, as for example where Baochen discusses the vijñānas and how they produce the notion of the ego, just as in a dream one grasps the dream images as “externally existing objects/percepts”:

When enlightenment comes one then knows that there are only changes of the mind and vijñānas. This is because one knows as in reality that there are no former realms of percepts, and various kinds of expedient means rise in accord with one’s following of practice, and that transforms the eighth vijñāna to form the four wisdoms of bodhi. One rests in the secret storehouse and ultimately nirvana. Therefore Caoqi (Huineng) said, “The great perfect mirror wisdom is the nature that is immaculate,/ The equal-nature wisdom is the mind without faults,/ The marvellous examining wisdom is seeing that does not effect,/ And the wisdom of the perfection of that to be done is the same as that of the perfect mirror.” The fifth and eighth, sixth and seventh are results caused by transformation. That we just use names for them is that they lack reality. If in the locus of transformation one does not retain thought then there prolifically arises a locus of eternity of the nāga samādhi. This then is the meaning of the transforming of the vijñānas to become wisdom.¹¹⁰

This reference comes from the *Jingde chuandeng lu* entry on Zhitong of Shouzhou and his interview with Huineng, the Sixth Patriarch of Chan, after reading the *Lankāvatāra Sūtra* a thousand times and still not understanding a passage on the Trikāya (Three Bodies) and the four wisdoms.¹¹¹ The note to the gāthā in the *Jingde chuandeng lu* states:

The Doctrine says that transforming the vijñānas into wisdom is, “Transform the previous five vijñānas into the wisdom of that which is to be done, transform the sixth vijñāna into the marvellous examining wisdom, transform the seventh vijñāna into the equal-nature wisdom, and transform the eighth

vijñāna into the great perfect mirror wisdom.” Even though there are transformations in the causes that are the sixth and the seventh, the fifth and the eighth, their results are transformed. Just transform their names and not their substance.¹¹²

This practice of transforming the vijñānas into different forms of wisdom was evidently a popular topic in Chan, for it also appears in the *Rentian yanmu* by Zhizhao of 1188.¹¹³ It seems then that Baochen was conversant with Chan texts, but maintained a more doctrinal outlook.

c) Yang Yanguo’s commentary and Chan

The next text was the *Lengqie jing suan* of 1131 by Yang Yanguo. Yang Yanguo was a layman of Fuzhou. His commentary has a postface by Shen Diao, a minister of state in 1158.¹¹⁴ This commentary is much briefer than that by Baochen, and was apparently not well known, as the well-informed Song Lian did not mention it, although Song should have seen the quotes from Yang in the commentary by Leian Zhengshou. Yang also occasionally refers to a Chan term, as for example where he commented on the sutra’s passage, “If one overturns the true vijñāna and the various kinds of unreality, and the various vain falsities are extinguished, then all the vijñānas of the (sense) faculties cease. This is the attribute of cessation.” Yang commented,

Overturning (*fu*) has the meaning of reversing again (*fanfu*), meaning to turn the light back to re-illuminate, which is a return to the true vijñāna, so that all the faculties and sense-data are eliminated in the Dharmadhātu, which has the nature-attribute, so why look again?¹¹⁵

This “turning the light back to re-illuminate” (*huiguang fanzhao*) is found in the *Linji lu*, a core Chan text. It has the sense to look back inwards and reflect.¹¹⁶ Similar terms appear in the *Dasheng can* (“Praises of Mahayana”) attributed to Baozhi and in the *Huayan shiji*.¹¹⁷

d) Zhengshou's commentary

Zhengshou (1146-1208) was a Chan monk of the Xuedou lineage who had studied Confucianism and became widely learned. After 1195 he moved to Shouxing Cloister where he corrected a commentary on the *Lengyan jing*. Later he wrote on the *Huayan lun* by Li Tongxuan (635-740), and he wrote the *Jitai Pudeng lu* in thirty fascicles. This last was a Chan collection of hagiographies of enlightenment completed in 1204. The preface to the commentary on the *Lankāvatāra Sūtra*, the *Lengqie jing jizhu* is dated 1196.¹¹⁸ In it, Zhengshou drew upon the work of Yang and Baochen, citing both extensively, but also adding material from the 961 *Zongjing lu* by Yongming Yanshou (904-976). The *Zongjing lu* attempted to unify Chan and Doctrine. Zhengshou also compared the translations of Bodhiruci and Śikṣānanda with his base text, that of Guṇabhadra at what he thought were crucial places.¹¹⁹ Certainly, Zhengshou thought he was upholding the linkage of Bodhidharma with the *Lankāvatāra Sūtra*, for in his preface Song Lian attacked Daguan Tanying (985-1061), who said the story of the linkage was a “mere invention” for Bodhidharma only transmitted the mind and did not transmit text, but that “the commentary by Leian (Zhengshou) has great virtue for the Chan lineage.”¹²⁰ Song Lian here has put a different gloss on Zhengshou's work in this preface in contrast to his later postface where he said Zhengshou blindly followed Baochen who had made many errors.

The *Zongjing lu* used by Zhengshou could indeed be regarded as a gloss on the *Lankāvatāra Sūtra* from a Chan perspective, as the author of the preface noted:

The true words of the Buddhas take the mind to be the core theme (*zong*). Sentient beings believe in the Way, taking the theme to be the mirror (*jian* = *jing*)....The mind of the Buddha is the mind of the sentient beings, and causes enlightenment and so one becomes the Buddha....Chan Master Yongming Yanshou realised the supreme vehicle, and realised the prime meaning. He clearly penetrated the scriptures of doctrine and deeply discerned the Chan theme/lineage....Because he read the *Lankāvatāra Sūtra* that says, “The

mind/heart of the Buddha's words is the theme" he wrote the *Zongjing lu*.¹²¹

Even in the start of this huge text, Yanshou cited the *Lankāvatāra Sūtra* and Bodhidharma, probably reflecting the views of Mazu Daoyi.¹²² Zhengshou tended simply to add quote after quote to explain the sutra. For example, the sutra text reads:

In summary I preach there are three kinds of vijñāna, but in breadth I preach that there are eight attributes. What are these three? They are the true vijñāna, the manifesting vijñāna and the particular-discriminating vijñāna.

Zhengshou then commented:

The *Zongjing lu* takes the true to be the original awareness, the manifesting to be the eighth and the remaining seven vijñānas are all the particular-discriminating vijñāna.¹²³ It also says, "The true, called original awareness is the nature of the eighth vijñāna. In the sutra there is an elucidation of a ninth vijñāna that stands outside of the eighth. This ninth vijñāna is named the true vijñāna. If one refers to the nature it is included and is not separate from the eighth vijñāna because the nature is universal."¹²⁴ Therefore Mr. Yang also takes the true vijñāna to be the attribute of reality. The manifesting vijñāna is the eighth vijñāna and the particular-discriminating vijñāna is the sixth vijñāna.¹²⁵ The (*Fanyì míngyì(ji)*) says, "Vasubandhu's Shidilun (*Daśabhūmivibhāṣa Śāstra*): those who made it their theme split into northern and southern arguments. The Southern faction took the *ālaya* to be the pure vijñāna and the Northern faction took the *ālaya* to be ignorance. Therefore the *Miaoxuan*¹²⁶ says, 'Now the clarification of the ignorant mind is not due to itself or other, nor to both, nor does it lack a cause. The tetralemma (options) are all inconceivable.' This refers to one's own actions (*samskara*?) refuting the arguments of the Southern (faction), which did not survive. Asanga's *Mahāyāna saṃgraha Śāstra* also had two translations that differed. The translation by Paramārtha of Liang established the

ninth vijñāna, arguing that the eighth vijñāna produced the various dharmas via the twelve-fold causation. The translation by Xuanzang of Tang simply established the eighth vijñāna and called it the ninth vijñāna, which is only another name for the eighth vijñāna. Therefore there is a difference between the Liang and the Tang and between North and South. The *Zongjing lu* also says, ‘This ālayavijñāna is the true mind not maintaining its own nature and so according with the tainted and pure conditions, which combine and do not combine. It contains and stores all true and worldly realms of the percepts. Therefore it is named the storehouse vijñāna. It is like a bright mirror that does not combine with the reflected images and yet it contains the reflected images...’¹²⁷ ...What the *Zongjing* discusses is profoundly clear and it definitely can release later people from their doubts. So the true, eternal, pure vijñāna and this sutra’s true vijñāna lack the slightest difference at the start. It is just that those who take it as their theme cannot discriminate in detail. This vijñāna is the substance (*ti*) of the ālaya. Even though it is divided, still there is no other substance. One should know that this sutra refrains from establishing the ninth vijñāna. The eight attributes are also only vijñāna.¹²⁸

The *Fanyi mingyi ji* by Fayūn (1088-1158) of the Song had a preface by the Neo-Confucian scholar Zhou Dunyi (1017-1073). It was an encyclopaedic dictionary compiled in 1143, and this Tiantai handbook was inspired by the difference in translation terminology between Xuanzang and the earlier translators. This section on the mind and the vijñānas was heavily indebted to the *Lankāvatāra Sūtra* and the issues it raised.¹²⁹

Zhengshou also cited Fazang and the different translation by Śikṣānanda,¹³⁰ but he seems occasionally to add his own commentary to the sutra:

(Sutra) The extinguishing/cessation of continuity

(Commentary) This means that once the beginning-less, vain falsities and habit energies have been extinguished, all the calculations of the attributes by

the faculties' vijñānas are not extinguished and yet are extinguished.

(Sutra) is the extinguishing of the cause of continuity, so then continuity is extinguished.

(Commentary) Because false thoughts are dependent on cause there is continuity. When the cause is extinguished, what then is the continuity dependent on?¹³¹

Zhengshou's work betrays few signs of Chan, and even Yang's commentary here seems more in tune with Chan. In other words, Zhengshou's work seems largely derivative, and although it seems to quote many works, these are simply quotations within the few works Zhengshou quoted. Song Lian's judgment appears justified, for although one can create one's own original interpretation via a pastiche of quotes, this does not seem to be the case here.

e) Shanyue's commentary

Finally there is the commentary by Shanyue (1149-1241), a Tiantai monk who had studied Confucianism but became a monk at age fifteen. Widely learned, he shifted in 1180 to be an abbot in Donghu in Chekiang. Because of his success in praying for rain, in 1215 he was appointed the Deputy Controller of Monks. He wrote about many sutras, including the *Diamond*, *Shou Lengyan* and *Yuanjue* et cetera, and he wrote several works on Tiantai specifically.¹³² Shanyue expressed his views on Chan in his *Shanjia xuyu ji*, asserting that the aim of Buddhism is to put the mind at ease (*anxin*), but that the Bodhidharma transmission was meant only for those of superior capacity, whereas the perfect and sudden śamatha-vipaśyanā (*yuandun zhiguan*) was for those of middling capacity, with some concessions to those of the lowest capacity. In other words, Shanyue claimed that Tiantai was more catholic. He considered the Chan of his day as having no basis in doctrine and so was nothing more than empty words. However, Chan from Bodhidharma to Huineng had achieved the Way via teaching (doctrine), and so was equivalent

to the *yuandun zhiguan*. This was a new viewpoint in Tiantai.¹³³

Shanjue's *Lengqie aboduolo baojing tongyi*, dated 1209, begins by stating that this sutra in preaching the *tathāgatagarbha* and mind discussed it in terms of five dharmas, the three self-natures, eight vijñānas and two types on non-ego; and that it speaks of these in terms of being divorced from attributes, but talks of things (beings) in terms of the nature (*xing*). Shanjue characterised its expression of Buddhism with the Neo-Confucian slogan of “thoroughly investigating the principle and totally (realising) the nature” 窮理盡性, a phrase from an appendix to the *Yijing*. Zhang Cai (1020-1076) had written of the *Shou Lengyan jing* that “Buddhism does not know investigating the principle and totally (realising) the nature,” but Daguan Tanying (985-1061) had responded that Confucians, even if they could comprehend the principle failed to do so with the nature (or Buddha-nature).¹³⁴ Shanjue wrote:

Therefore Bodhidharma transmitted it, Mazu illustrated it, Mr. Zhang Wend-ing¹³⁵ sanctioned it and Su Wenzhong promoted it,¹³⁶ and so the world first transmitted it prolifically and people knew and looked upon it favourably. It was just that its text was brief and the old translations had made them for those of superior capacities who had understood it deeply themselves. They transmitted it to later generations who did not immediately understand it due to its text and so did not come to explore it. Moreover, it is open/poor, so virtually none of those of middling and lower capacities can understand it.

Shanyue complained that the earlier commentators, although elucidating the sutra, were often ignorant of the significance of the sutra and so failed to distinguish between correct and incorrect teachings, thereby confusing them. Therefore he claimed to rely on the rules of the Tiantai School to describe its principles, writing his text slowly over many years.¹³⁷ Consequently the commentary is long and detailed. For example, on the attributes of the vijñānas and the kinds of vijñānas he wrote in part:

The myriad dharmas are only mind and the vijñānas are due to the changes in the mind. In order to clarify that the mind controls them all, he preached that the vijñānas are based on the mind. There are various kinds of vijñāna, but the mind is not dual as a consequence. This here clarifies the attributes of producing, abiding and ceasing of the vijñānas. This tenet is threefold. The first is the general (tenet) that indicates the attributes of the vijñānas. Therefore the second, the specific (tenet), clarifies the manifestation of the previous faculties and percepts that successively transform and produce based on the beginning-less storehouse vijñāna. Therefore the third is the detailed 的 elucidation that the true vijñāna does not cease and establishes the sutra's theme of the mind preached by the Buddha. Hence the first question is Mahāmati's intention to take the attributes of the vijñānas that give rise to the cessation of thought. Therefore he asked his question (as above). In the answer, first (the Buddha) summarily indicated the attributes and then broadly clarified the meaning. In the summary he said...¹³⁸

Shanyue's commentary then is scholastic, detailed and much concerned with referring to the intentions of the questions and answers and cross-referencing them. He does not seem to refer to previous commentaries, but relied on Tiantai notions such as general (*tong*) and specific (*bie*) teachings to distinguish between levels of interpretation.

Kōkan Shiren's Commentary

Shiren's use of the existing commentaries

As the texts by Baochen, Yang Yanguo, Shanyue and Zhengshou are not cited by Shiren, nor it appears, was the commentary by Fazang, and the only commentary that is cited is that by Zhiyan, Shiren was probably unimpressed by the Song Dynasty commentaries. Although it seems copies of Yang's commentaries had made it to Japan (although only one is listed as an undated manuscript kept in Kyoto University), it may not have been available to Shiren as Mujaku did not list

Yang's commentary. Shiren only mentions that Baoju's (Baochen) commentary was referred to by Song Lian and a later commentator.¹³⁹ Mujaku only makes rare mention of Zhengshou when he quotes Song Lian,¹⁴⁰ or where there is a textual problem with a character,¹⁴¹ and for some minor comment.¹⁴² Mujaku also referred once or twice to several Ming Dynasty commentaries.¹⁴³ Mujaku certainly used Zhengshou's commentary, probably because it was based on those of Baochen, Yang and several others.¹⁴⁴ Moreover, Shiren and Mujaku cited in full a sutra translation by Zhiyan on cutting out meat consumption,¹⁴⁵ where he is called Zhiyan of Zhixiang Monastery.

It is clear that Shiren and Mujaku both considered Zhiyan the real authority and barely referred explicitly to the Song Dynasty commentaries.

Butsugoshinron

a) Meaning of the title

Butsugoshinron is a title based on the subtitle of the Guṇabhadra's translation of the *Lankāvatāra Sūtra*, the *Yiqiefo yuxin* 一切佛語心, which rendered the Sanskrit *sarva-buddha-pravacana-hṛdaya*.¹⁴⁶ This should mean "the heart of the words of all the Buddhas,"¹⁴⁷ but it is also related to the theme of the sutra on the mind and vijñānas, and that all is a manifestation or projection of one's own mind (*zixin xianliang* 自心現量 or *weizixinsuoxian* 唯自心所現, Sanskrit *svacittadrśyamātra*).¹⁴⁸ Shiren described this title in his "ordinary commentary":

All (*issai*) means the sum total. Buddha (*butsu*) is the Sanskrit pronunciation, but properly and in full the pronunciation is *Buttaya*. Chinese love abbreviation and therefore they adopted *Butsu* (Ch. Fo). It is translated as aware. *Go* is the dharma that is preached in words. *Shin* is of two kinds. The Sanskrit *hṛd* means the central reality (core). The Sanskrit *citta* means conditioned thought. The mind (*shin*) of conditioned thought is the sixth and seventh vijñāna. The central-reality mind (*shin*) is the eighth vijñāna, the

tathāgatagarbha-mind. Again, *go* is that which explains the substance of the teaching. *Shin* then is the principle-nature of that which is explained.... That is to say, all Buddhas on Mt. Lanka preached two kinds of mind (*shin*). Question, “How can one say ‘all’ when there was only the one venerable, the Bhagavan, in the Lanka assembly at that time?” Answer, “There are two intentions. The first is that the *tathāgatagarbha*-mind of one’s own nature was pristine, and (in) the prime-meaning truth is equal to Dharmadhātu, and so one Buddha and many Buddhas are subsumed in that realm of awareness. The Lanka assembly is the preaching of this on Lanka. Therefore it says, ‘the mind that all the Buddhas preach’ [or, ‘is the heart of all the Buddhas’ words’]. The second (intent) is what the Wei and Tang translations say, that (through) the divine powers of the World Honoured One in this great ocean there are limitless and innumerable Lanka mountains simultaneously appearing to embellish and adorn with marvellous beauty, and on each and every mountain top there was a venerable Bhagavan, a Mahāmati, bodhisattvas, a King Rāvaṇa and assemblies preaching the *Lankāvatāra Sūtra*. This then is the heart of all the Buddhas’ words.” Jing’ai (Zhiyan) also said, “All the Buddhas of all directions assembled on this mountain.” Master Zhiyan was a translator and so we should adopt his words.¹⁴⁹

Shiren even had a take on *ron* or *śāstra* and *upadeśa*, which he described in the first lines of the preface:

There are two (kinds of) *ron* in India, the descriptive/transmitting, such as the *Qixin lun* (*Kishinron*) of the twelfth patriarch, the Bodhisattva Aśvaghōṣa. The second is the exegetical, such as the (*Da*)*Zhidu (lun)* of the fourteenth patriarch, the Bodhisattva Nāgārjuna. Those (*ron*) that have been accumulated to form a *piṭaka* do not go beyond these two forms. And yet the descriptive does not incorporate the exegetical, but the exegetical can incorporate the descriptive. The exegetical oversees the descriptive. Does incorporation (mean) incorporate in being (fully) endowed? This is my reason for creating this *Bustugoshinron*.¹⁵⁰

Later, Shiren spoke of four secondary saints who appeared in India and China after the death of the Buddha. Using an allusion to the *Lunyu* (Analects) of Confucius, Shiren wrote that “they described but did not create.”¹⁵¹ The exegetical *ron* are the assistants to these saints.¹⁵² In this sense, Shiren is saying that his is an exegetical commentary, and this is of a lower status than the descriptive or transmitting commentary, but of course it can be more complete.

b) Motivation for writing the commentary

The exact motivation for Shiren writing the commentary is not fully clear. He had made a vow to write such a commentary in 1295, and yet he did not write the *Butsugoshinron* until thirty years later in 1325. In 1294, a consensus of the Tendai assembly of Hieizan held that strange practices had appeared in Kyoto that threatened to extinguish Buddhism. They appealed that this phenomenon, Zen, be stopped, and they took direct action. Emperor Kameyama had built a Zenrinji in Kyoto, and this resulted in a debate over whether Saichō (767-822), the Tendai School founder, had introduced Zen into Japan. Moreover, Annen, a Shingon scholar, had placed the “School of the Buddha-mind” or Zen above Tendai but below Shingon in his ranking of the teachings. The Hieizan monks replied that Ennin (793-864) of Tendai had introduced Zen, but it was *nyorai Zen* (Tathāgata Zen), that of *shikan* (*śamatha-vipaśyanā*) as taught by Tiantai Zhiyi, and not the Zen of Bodhidharma, which is *soshi Zen* (patriarchal teacher Zen). Thus they rejected Annen’s assertions and claimed that the Zen School should be eliminated as false Zen.

Again, in 1295, Minamoto no Arifusa (1251-1319) wrote a diatribe against Zen and Nichiren’s *nenbutsu*. Arifusa was especially virulent in his attacks on Zen, criticising it in ten points. For example, Zen adherents despised doctrinal study under the rubric of “a separate transmission outside of the doctrine,” and so were unlearned. Their separate transmission was nothing more than that of Shingon, and even though they said Zen did not depend on letters, they were in fact caught up in words. When they attacked other schools and set up their own, claiming

there is no other Dharma beside the mind and that there is only one vehicle, their quotation of scripture differs in particulars and in mind. They thus proclaim mind is the Buddha and merely sit sleeping on the meditation bench, only engaged in false thoughts. Arifusa claimed that wherever Zen went it created disasters and so should be banned.¹⁵³ It is likely that Shiren was responding to Arifusa, who may have been a relative through his mother, for when Shiren's adviser, Yishan Yining died in 1317, Arifusa objected to Emperor Kameyama awarding the Chinese monk the posthumous title of National Teacher and making Arifusa write his funerary encomium.¹⁵⁴ And of course, it was Shiren who wrote about this in his biography of Yining.¹⁵⁵

Such attacks on Zen continued, with Hieizan objecting in 1305 to Emperor Gouda establishing Kagenji in Higashiyama for Zen. The project was stopped. Then there was a "purification" of Darumadera in Yamato's Kataoka, with it razed to the ground. The Zen monks there tried to rebuild. Then in 1325, the Nara and Hieizan Buddhists, representatives of the establishment schools, petitioned that Zen be abolished. This resulted in a debate called by the emperor, Zen represented by Tsūō Kyōen (1257-1325) of Nanzenji. It commenced in the first month of 1325. Despite an attack of palsy, with the assistance of Shūhō Myōchō (Daitō Kokushi, 1282-1336), Kyōen proposed a question and answer format, the losers becoming the pupils of the winners. Myōchō went on to win, as did Kyōen over the period of a week, but Kyōen died immediately after the victory. Shiren wrote later in 1338 in his *Shūmon jisshōron* [Ten Points of Superiority of Zen], possibly a counter to Arifusa in part, how Zen was really the essence of the Buddha's teaching and that the rival schools taught only the derivative, and that their lineages only went back to Zhiyi in Tendai, to Asanga in Hossō and so on,¹⁵⁶ unlike Zen, which lineage allegedly can be traced back to the Buddha. This probably also summed up some of the points of the debate, which was sometimes called the Shōchū Debate after the reign period in which it was held. Emperor Godaigo had awarded victory to the Zen party.¹⁵⁷

As Shiren usually called Zen the Lineage (or School) of the Buddha-mind

(*Busshinshū*), it is clear that the *Lankāvatāra Sūtra*'s emphasis on mind, that it taught "the mind/heart of the words of all the Buddhas" had appealed to him. Shiren used this as a foundation stone for his attack on his rivals. Pertinently, his preface to the *Butsugoshinron* focuses on the Zen lineage:

In the past, after the Buddha died and Maitreya had not yet appeared, there was a long period when heresies flourished and the holy teaching was unclear, almost being lost. The writing of this *ron* is to elucidate this. Now the holy lineage is the orthodox lineage (*seitō*). What is the orthodox lineage? It is the direct indication. What is the direct indication (of the human mind)? It is the immediate percept.¹⁵⁸ What is the immediate percept? The Tathāgata (Thus Come). What is the Tathāgata? The orthodox lineage. Because of the orthodox lineage there is the Tathāgata. Because of the immediate percept there is the direct indication, and because of the direct indication there is the orthodox lineage. For this reason the Bhagavan sat on the peak of Lanka and expressed the wisdom of inner realisation and expounded it with his broad, long tongue, saying, "The Tathāgata is the (things?) immediately manifested before you. This mountain peak is in the middle of the southern ocean. Assembled here are the eight seas and seven waves." That which strikes the eye and preserves the Way is called the immediate percept. The immediate percept cannot be measured (量, *mātra*) by a metaphor, and so it is said to be a direct indication, and it is not a divergence of nature and attribute. Therefore it is called the orthodox lineage. This is what this *ron* elucidates. Someone said, "From what was the orthodox lineage obtained?" I say, "It was obtained from Bodhidharma." "From whom did Bodhidharma obtain it?" "From the Bhagavan." "Where did the Bhagavan preach it?" "On Lanka."¹⁵⁹

Shiren is using a circular logic to justify the superiority of Zen and the place of the *Lankāvatāra Sūtra* in it. It is only the orthodox lineage, a theory based on the idea of a legitimate dynastic succession or *zhengtong* in China.¹⁶⁰ Although not explicitly stated here, the Zen position was that this succession came from the Buddha via Mahākāśyapa through to Bodhidharma in India, and then through the

six patriarchs of China and then via branch lineages through to the current day, including Shiren himself. The Chan and Zen histories held that this lineage was threatened a number of times and barely survived. Zen was the only legitimate form of Buddhism because it was a direct, unbroken transmission from the Buddha himself. All other schools of Buddhism had interrupted lineages and were derivative or secondary. As Shiren noted in his *Hakkai ganzō*, the Kośa began four hundred years after the Buddha's demise in the time of King Kaniṣka; the Satyasiddhi or Jojitsu appeared nine hundred years after the Buddha. The Vinaya or Ritsu appeared after the Buddha died with Upali. Kegon was the first teaching delivered in a sutra by the Buddha, but it was only transmitted by Āśvaghōṣa and others, much later. The Sanron (Madhyamaka) began seven hundred years after the Buddha with Nagārjuna; the Hossō was only a late lineage, and Shingon began six hundred years after the Buddha's death. Tendai had an interrupted lineage.¹⁶¹ According to Shiren's vision, the Tathāgata manifested himself immediately in a percept to people on Mt. Lanka, thereby directly indicating the Buddha-mind or mind-nature of sentient beings. The first direct indication was to Mahākāśyapa, and so the direct indication transferred from generation to generation of patriarchs, thereby forming an orthodox lineage. Again, Bodhidharma transmitted the *Lankāvatāra Sūtra* as part of this teaching of direct indication. Therefore it could be used as a refutation of Tendai and Shingon claims that Zen was derivative or that it had no basis in doctrine and the scriptures. Moreover, Shiren's own erudition counteracted the slanders of Minamoto no Arifusa, a senior government minister, that Zen monks were unlearned.

c) Divisions in the sutra and the commentary

Shiren overall divided the sutra and its commentary into ten outlines, rather like Fazang's ten discriminated topics. Shiren has, 1. origins (of the sutra), 2. *piṭaka* incorporated into, 3. the teacher, 4. meaning of the name (of the sutra), 5. differences in its teachings, 6. essential tenets, 7. Indian texts, 8. Chinese translations, 9. topic divisions, and 10. textual commentary.¹⁶² Fazang was more elaborate, more theoretical in approach and more devoted to the number ten, a symbol of

perfection. Topic one coincides, and the second is similar, although Fazang wrote more on the divisions of the Tripitaka. Shiren's number six is probably closest to Fazang's number three, "the discrimination to illuminate the teaching" and to his number six, which is where Fazang made his *jiaopan* or ranking of the teachings. Fazang's capabilities for the teaching has no counterpart in Shiren's scheme. Fazang's number seven is like the explanation of the title that Shiren subsumed into the textual commentary and is similar to his number four. Fazang's number eight, "the classifications of the transmissions" covers the material in Shiren's number seven and eight. Fazang's number nine, "the divisions in the principle" is more about meaning and not like Shiren's subdivisions in the sutra.

Shiren's division of the sutra into topics was unlike any made previously. These were generally classified into the overall (*sō*) and the specific (*betsu*). The overall are of three kinds: the chapter of requests by Mahāmati, the interlocutor; the second the heart of the words (*goshin*); and the third the final mantic gāthās. The first and third are not in Guṇabhadra's translation, for "Guṇabhadra did not choose them (for translation) because their Dharma was no different to that preached before and because the gāthās are hymns of recapitulation." After further explanation of this, Shiren divided the specific topics into three kinds: those in the sutra preface; those in the gāthā dialogue lines; and the third those in the continued dialogue. The preface is divided into the general and specific preface. The gāthās are divided into the questions and the answers. All these are specified with lines from the sutra. The third, the continued dialogue, is divided into eighty-six sections.¹⁶³

These eighty-six sections have become the standard way of breaking up the sutra into analytical units, and Suzuki claimed these are "the most rational way of reading the sutra, as in each of his sections only one subject is treated."¹⁶⁴ This technique of adding rather arbitrary chapter divisions to an amorphous text may have been derived from the Kumārajīva translation of the *Diamond Sutra*.¹⁶⁵ Mujaku Dōchū makes the intriguing comment that

Kokan took the repeated dialogues and divided them into eighty-six sections, and he also had a source for them with the pupil of the Second Patriarch, Layman Xiang, who separated this sutra into eighty-six sections. Currently (this commentary) is in the library of Sanshōji of Tōfukuji, and Kokan totally relied on this. 亦有來由二祖弟子向居士就此經別（八十六分）。現在東福ノ三聖寺大藏。關師全依此矣。¹⁶⁶

This commentary by Layman Xiang is otherwise unknown, but Layman Xiang is known from the *Xu Gaoseng zhuan* biography of Huike and a letter of his to Huike has survived in a quote therein and in the *Long Scroll*.¹⁶⁷ It may have been a falsely attributed commentary, for there is no mention of it anywhere else that I am aware of. It must remain a mystery for the time being.

d) The teacher of the sutra

Another salient feature of Shiren's commentary is Shiren's assertion that the teacher (*kyōshu* 教主) is

Vairocana Dharmakāya. As the Dharmakāya has no attributes, it likewise has no verbal preaching, so why does this sutra establish the Dharmakāya as the preacher? The answer is that the Dharma Buddha's non-preaching is the Response Buddha (Sambhogakāya) talking and is not the True Buddha talking. Therefore the sutra says, "The Dharma Buddha preached the realm of his own awareness and holy wisdom," which is why the Tathāgata suddenly responded to Mahāmāti with the gāthā, "I will speak to you of the realm of self-awareness." The remaining Dharma was often preached here and I will analyse it clearly. This is clearly seen in the last fascicle, so I will not detail it here. Why then in the *Mahāvairocana Sūtra* in the Great Pīṭaka isn't the Dharma spoken of as (by) one and cannot sustain a full presentation?¹⁶⁸

Shiren is here proclaiming the superiority of the *Lankāvatāra Sūtra*, and the mention of the *Mahāvairocana Sūtra* was likely aimed at his Shingon and Tendai ri-

vals. However, the *Lankāvatāra Sūtra* does not mention the Vairocana-Buddha or Vairocana-Dharmakāya, and it seems to have been Shiren's interpolation, for none of the other commentaries mention this.¹⁶⁹ Shiren was undoubtedly referring to a passage in Guṇabhadra's translation that reads,

The Vajra-vīra (Diamond Demigod) accompanies and protects the Nirmāṇa (transformation) Buddha and not the True Tathāgata. Mahāmāti, the True Tathāgata is divorced from all the measures of the sense-faculties, having extirpated all the measures of sense-faculties of ordinary people, śrāvakas, pratyeka buddhas and non-Buddhists, and attains the delight in abiding in the manifest Dharma and uninterrupted forbearance of the Dharma-wisdom.¹⁷⁰

As Suzuki stated, "One thing I wish to emphasise in this statement concerning the three forms of Buddhahood is that the story of the innermost perception to be gained by the Bodhisattva, forming the central theme of the *Lankāvatāra*, is told only by the Mūla-tathāgata, or true Tathāgata (真実如来) as in the T'ang version, because he is above all senses, all logical measurements (*sarvaprāmāṇa*), and cannot be perceived by the Śrāvakas and Pratyekabuddhas, nor by the philosophers; because he abides absorbed in the bliss of realisation and in the perfection of the highest knowledge. The doctrine of the *Lankāvatāra* is thus seen to be the direct revelation of the absolute Buddha as he is."¹⁷¹ This is what Fazang was referring to when he wrote that "production (of a result) via practice originally existed, for the Dharmakāya is that which realisation and causation reveals," or "that originally existing production is non-discriminatory wisdom that flows forth from the True Suchness."¹⁷² However, Shiren did not mention Vairocana in his commentary on this passage, using the term Dharmakāya Buddha 法身佛 instead.¹⁷³ The equation of the True or Fundamental Tathāgata with the Vairocana (*J. Birushana*) Dharmakāya seems to echo the Tiantai position that Vairocana (*Birushana*) is the Dharmakāya or Dharmakāya-Tathāgata. In other words, Zhiyi had differentiated Vairocana into two, with *Birushana* as the Dharmakāya or Dharmakāya Buddha and *Roshana* as different. This was Saichō's view.¹⁷⁴ On the other hand, in Shin-gon, its founder Kūkai (779-835) identified Mahāvairocana as the Dharmakāya.

This was supposedly a “great leap in speculation.”¹⁷⁵ Kūkai had relied on the *Lankāvatāra Sūtra* to promote the idea that the Dharmakāya preaches the Dharma, something he linked to Vairocana preaching in the *Mahāvairocana Sūtra*. He even wrote of a Dharmakāya Tathāgata Mahāvairocana.¹⁷⁶ It seems then that Shiren in his preface was using these identifications of Vairocana and Dharmakāya against Tendai and Shingon by showing that Zen had a transmission direct from the Dharmakāya or True Tathāgata, unlike Tendai or Shingon, which were only partial and lacked the requisite unbroken lineage. Shiren may also have been mischievously alluding to the differences between Tendai and Shingon over these points.¹⁷⁷

e) Three levels of the commentary

The most distinctive feature of Shiren’s commentary though is found in the textual commentary, in the interlineal explanation. As Shiren stated in his Outline, under outline ten, he had created three kinds of commentary; the ordinary (*hei* 平) or usual commentary; the *kaku* 格 or structural commentary; and the wisdom (*chi* 智) commentary. As far as I know, these cannot be found in earlier commentaries on any sutra or scripture.

The ordinary commentary is like standard commentaries found in almost any interlineal commentary. The *kaku* is more a parsing commentary, related possibly to the *geyi* (J. *kakugi*) or matched meanings of the early phase of translation into Chinese of Indian or Central Asian sutras. *Kaku* also meant rules, as used by Itō Tōgai (1670-1736) in his title, *Yōjīkaku* [Rules for Using Characters], which was about syntax and particles in literary Chinese. This last is probably similar to Shiren’s usage. Shiren explained it as follows:

The parsing commentary is its particulars (numbers), which are of two kinds; the parsing of the prompting 啓, the second the parsing of the preaching. The question sentences of Mahāmāti are all named prompts. The words and speech of the Tathāgata are all called teaching. The prompts and preach-

ing beautify and change each other's disposition 態 in many enunciations 出. In summary the parsing (rules) of establishing the Dharma number fifty. The calling of a name is called appellation (vocative), the opening words are called an introduction 舉, the establishing of a word is a proposal 建, the elucidating explanation is a discrimination; the allocating of something appropriate is a matching [as in a metaphor, or a closure]; collecting and gathering is a package 束; a major analysis is a section; a minor section is an analysis 析. To introduce the previous is the past 舊, to adopt the past is a proof, to affirm the above is acceptance 領; the acceptance of a discrimination is a reiteration 牒. To mark out is expression/exhibition 表; to differentially separate is selection 簡; to set out a list is horizontal 橫;¹⁷⁸ the duplication of preaching is recapitulation 復; the following on of a category is a continuation 承; resemblance is comparison; enticement and admonition is teaching; to perform action is cultivation 修. The usually preached is ordinary 平; to expediently proclaim is the provisional 權; to help in expounding is assistance; to talk of the future is prediction 記; mutual consultation is exchange; to critically interrogate is inquiry 徵; repeated lines are duplication 疊... There are also opening phrases 起詞,¹⁷⁹ openings to preaching 起說, the ritual of preaching 說儀 and hymn phrases 頌詞 that (appear) at the beginning and the end (of a sermon) respectively. The opening prompt 起啓 through to the prompt verses are the same. Again, the parsing characters 格字 or the setting out of the paragraphs and sentences are to facilitate reading. Since these parsing characters are signs of the forms of the preaching, and the sutras all have parsing signs, I therefore have decided here to apply them to the commentary on this sutra.¹⁸⁰

I suspect that this 'parsing' was adopted by Shiren because he was a lexicographer, responsible for compiling the most popular rhyme dictionary in Japanese history, and because this could be used to assist Japanese students who did not have Classical Chinese as their native language. This was even more necessary with a sutra that even the most literate of Chinese like Su Dongbo (Su Shi, 1037-1101) had occasion to complain about. Some of the terms may have been derived from text-

books or manuals of style used by Japanese in their education in literary Chinese. However, some of these terms in a similar use appear in Zhiyan's commentary, as with, "The first line introduces 舉 birth and non-birth, the next sentence reiterates 牒 the above three questions,"¹⁸¹ or "this inquires as to the reason 此徵所以,"¹⁸² and "the below re-elucidates non-birth. This was previously signalled 先標,"¹⁸³ "next it elucidates the selection 料簡. This first inquiry has two meanings...",¹⁸⁴ and "this lists four names...and it horizontally establishes them 此列四名...而橫立也." ¹⁸⁵

The next distinctive feature, the wisdom commentary 智箋 is explained by Shiren as follows:

There are five kinds of wisdom in total. The *Fodi jing* says, "The five dhar-mas incorporate the stage of the Tathāgata. The first is the (wisdom of) the pristine Dharmadhātu; the second is the great, perfect mirror (like) wisdom; the third the wisdom of the equal nature; the fourth the wisdom of marvelous inspection; and the fifth is the wisdom of the perfection of what is to be done." Here this *Lanka* solely preaches the inner realisation¹⁸⁶ and not the Sambhoga(kāya) or Nirmāṇakāya that provisionally preaches in response to others.¹⁸⁷ Hence the five wisdoms are the True Buddha's response to the capabilities (of students).¹⁸⁸ In elaborating on this sutra I preach it in association with the five wisdoms. Therefore I have established this wisdom commentary in order to make my interpretations and explication. The Chinese scholars sometimes distribute it (according to) the Tiantai's general (category) or place it in the Huayan sudden (teaching category), which is looking up from a well (in tunnel vision) or measuring (the ocean) with a gourd, which is lamentable.¹⁸⁹

Mujaku makes clear which teachings in the rankings of teachings in Tiantai and Huayan were meant, and shows from Shiren's other works that the Tiantai master in Shiren's sights was Zhanran (711-782) and his *Zhiguan fuxing chuanhongjue*.¹⁹⁰ The five wisdoms are known in Shingon and are given in Sanskrit

as *dharmadhātu-prakṛti* (or *svabhāva*)-*jñāna*, *ādarśana-jñāna*, *śamatā-jñāna*, *pratyaवेक्षणा-jñāna* and *kṛtyānusthāna-jñāna*. As Shiren indicated, the origins of this lies in the *Buddhabhūmi Sūtra* and the commentary by Qin'guang (Prabhāmītra or Bandhuprabhā) known as the *Buddhabhūmyopadeśa* or in Xuanzang's translation as *Fodi jing lun*. The commentary text that corresponds to Shiren is at T26.301b, and it maintains that these five wisdoms incorporate the stage of great awareness, which is that of the Buddha. The *Fodi jing lun* says:

The pristine dharmadhātu (wisdom) means to be divorced from adventitious contaminants and polluting impediments that are known (in the form of) all frustrations (*kleśa*); and is all created and uncreated dharmas being without error and (in their) true nature, and all holy dharmas that are produced and furthered due to causation, and all the Tathāgatas' true reality itself. From time without beginning one's own nature is pristine and is complete with various surpassing 過 ? merits of the nature and attributes as numerous as the atoms of worlds in all directions. It has no birth and no cessation, just like empty space and is universal in all directions and in all sentience, which equally share and possess it, and yet it is not identical with all dharmas and still is not different, being neither existent nor non-existent, divorced from all attributes, all discriminations, all names and words....Only this pristine, holy wisdom realises this, and is the True Suchness that illumines the two emptinesses of non-ego. Due to this self-nature, the saints understand and realise the Buddha's perfect realisation. Thus it is named the pristine dharmadhātu wisdom.

The great, perfect mirror wisdom means to be divorced from all grasping of ego and ego-content (mine), from all discrimination of adoption and adopter, and the conditioned actions and attributes (of mental activity) cannot be known, and one is not stupid and yet does not forget. This is the knowledge that does not discriminate any realms (wherein) the percepts are differentiated from each other in all times and places without interval. It is to be forever divorced from all frustrations and polluting impediments and out-flowing

seeds. All pristine non-out-flowing seeds of virtue are perfectly fulfilled. It can manifest and produce all realms, wisdoms and shadow images, and is what all bodies, lands and shadow images rely on, holding all the virtues of the Buddha-lands (stages). It penetrates the future without any interruption or ending. Thus it is called the great mirror wisdom.

The equal-nature wisdom means to contemplate self and other as all equal, great compassion and great kindness always accompanying one, and constantly without interval or interruption one establishes Buddha-lands (stages) without residing in nirvāṇa, and yet according with what sentient beings enjoy one manifests the various shadow images of the received body and land.

The wisdom of marvellous inspection, not sharing that basis (reliance), thus is named the equal-nature wisdom (?). The wisdom of marvellous inspection means that there is constant contemplation without impediment of all the realms that are differentiated. It incorporates and stores all dhāraṇī entrances, samādhi entrances and marvellous dhyānas et cetera....the great mass assemblies can manifest all free functions, severs off all doubts, raining down the great Dharma rain. Thus it is named the wisdom of marvellous inspection.

The wisdom of the perfection of what is to be done means it can be present in all realms and accompanies sentient beings who should be converted and should be matured, and manifests various kinds of unlimited and innumerable, inconceivable Buddha transformations (avatars) and conversion events as expedient means to benefit and delight all sentient beings constantly without interval or interruption. Thus it is named the wisdom of the perfection of that to be done.¹⁹¹

The dharmadhātu wisdom then coincides with the pristine *tathāgatagarbha* that Chan and the *Lankāvatāra Sūtra* maintain all beings possess but is hidden by pollutants; the mirror wisdom is the non-dual insight that reflects all things without the stain of pollution and the subsequent production of karmic retribution. The

third is a contemplation of that equality due to great compassion and is the stage of the perfected bodhisattva who keeps the vow not to enter nirvana until all beings are saved, and manifests in the images of the saviour Buddha or bodhisattva. The marvellous inspection wisdom is that found in the practice of meditation that removes all doubts. The last is the wisdom of the actions of teaching via the Nirmāṇakāya.

These wisdoms are in turn linked to the vijñānas and the conversion or transformations produced in them by practice. The *Fodi jing lun* describes this as follows:

The transformation of the vijñānas, skandhas and bases and the attainment of the four wisdoms without outflow and the corresponding mind is called the great, perfect mirror, which broadly speaking (covers) even up to the mind of the perfection of what is to be done. The transformation of the eighth vijñāna attains the wisdom of the great, perfect mirror wisdom and its corresponding mind because it can hold the seeds of all virtues and can manifest and produce the wisdom of all bodies and lands and their shadow images. The transformation of the seventh vijñāna attains the equal-nature wisdom and its corresponding mind because it can distance itself from the two graspings and the distinction of self and other, and realises all is equal in nature. The transformation of the sixth vijñāna attains the wisdom of marvellous inspection and its corresponding mind because it can contemplate all without any impediment. The transformation of the five manifesting vijñāna attains the wisdom of the perfection of that to be done and its corresponding mind because it can manifest and manage that which is done externally.¹⁹²

This scheme should also suit the interpretation of the *Lankāvatāra Sūtra* for it preaches the eight vijñānas and their transformation or *parināma*.

Shiren's commentary in practice still remains rather scholastic, however, possibly to counter his doctrinal rivals who accused Zen of ignorance and obscurantism, as well as to instruct students and to perhaps reflect the tradition of Buddhist com-

mentaries. Let us look at his commentary on the subtitle of the sutra, “The mind/heart of the words of all the Buddhas” (*issai butsugoshin*), following on from the ordinary commentary which is given above:

The wisdom commentary: All (*issai*) is the dharmadhātu wisdom. Buddha (*butsu*) is the perfect mirror (wisdom). Words (*go*) is the equal(-nature wisdom). Mind (*shin*) is the inspection (wisdom). The chapter is the perfection of what is to be done (wisdom). Question, “Why is *all* the dharmadhātu wisdom?” Answer, “The dharmadhātu wisdom is the general name for the four (other) wisdoms. *All* is also in the meaning of sum total.” “Why is *Buddha* mirror wisdom?” “The Buddha’s percept (realm) is perfect and bright, just like the attribute of a mirror.” “Why is *words* the equal wisdom?” “The words lack the attributes of high and low and so are equal.” “Why is *mind* the inspection wisdom?” “Mind basically has no form for it to be inspected as an attribute.” “Why is chapter the doing wisdom?” “The dharmas that are to be done are all in categories that are to be perfected.”¹⁹³

Interestingly, Shiren did not violate the spirit of the sutra when he commented on an issue dear to the Zen heart, the question of whether or not enlightenment was sudden or gradual; Zen favouring the sudden option, at least in a superficial explanation. The sutra begins:

At that time, the Bodhisattva Mahāmati, in order to cleanse his own mind of the manifesting flow on,¹⁹⁴ requested the Tathāgata, saying, “World Honoured One, how does one cleanse the own mind of all sentient beings of the manifesting flow-on? Is it sudden or is it gradual?”

Shiren: Thematic continuity: Having discarded the various views, one attains the mind’s conferral that one should directly clean away that manifesting flow-on, and the gatha concludes, saying, “What is a brilliant cleansing?” Parsing commentary: From “At” to “saying” is the opening phrase; from “How” to “flow-on” is the question prompt; from “Is it” to “?” is the analyti-

cal prompt.

Ordinary commentary: The opening passage on the manifesting flow-on means the frustrations. The question passage is on two kinds of cleansing; these are the above so-called flow (*prabandha*) cessation and the attribute cessation. The manifesting is also two kinds; the attribute of production and the attribute of abiding (persistence). The flow is also of two kinds; the flow-on of production and of abiding. All sentient beings add to the words of others. There are two kinds of analytical passages, that on sudden and gradual. Question, “As Mahāmati was in the position of a son of the Dharma King, why does he have manifesting flow-on?” Answer, “This has two meanings. The saints respond to the world and control and induce the capabilities of beings, the guest and host pledging each other [i.e. vows]....The causal ground (stage) and resultant rank [in the bodhisattva career] are just separated by a tissue, and the cleansing of the manifesting flow-on involves only a trifle.”¹⁹⁵

After the sutra elaborates on the gradual cleansing from one viewpoint, that of the practitioner, it switches to the view of the teacher:

It is for example like a clear mirror that suddenly [all at once] manifests all material images without attribute. The Tathāgata cleanses the own minds of all sentient beings of manifesting flow-on also like this, suddenly manifesting that without attribute and that which does not exist and which has a pristine percept realm.

Shiren: Parsing commentary: From “It is for example” to “images without attribute” is the metaphorical preaching. From “Tathāgata” to “realm” is the conclusion (or matching) of the teaching.

Ordinary commentary: The metaphor passage is as the text has it. The conclusion passage on that without attribute, that which does not exist, and the pure percept realm, is speaking of the eighth stage.

Wisdom commentary: This is the perfection of what is to be done (wisdom). The question and answer on the mirror’s manifested images lacking cogni-

tive thought is that each of the previous five (vijñānas) are attributes that lack thought and yet are material.¹⁹⁶

I have the impression that Shiren did try to remain faithful to the spirit of the sutra and did not try to read too much of the mature Zen ideas back into it. Rather, those elements appear in the preface and Outline, where he placed the sutra in the lineage from Bodhidharma and used this to counter his rivals.

Conclusion

Shiren was heir to the Zen use of the *Lankāvatāra Sūtra* as an authoritative scripture for its lineage and legitimacy, which paradoxically did not rely on the written word and was suspicious of language. Zen used the Guṇabhadra translation, notoriously difficult because its style and syntax was so foreign, only half assimilated to Chinese patterns. Perhaps that made it more authentic, and its very lapidary style of question and answer, paradoxical statement, apparent lack of organisation and its avowal that it was the gist or mind of the words of all the Buddhas, but still only a finger pointing at the moon, had appeal and deterrence. Therefore it provided an undercurrent of core ideas and a style for Zen, but it was rarely ever granted a full and explicit commentary. Shiren, in his defence of Zen as appropriate in the Japan of his age that was dominated by Tendai and Shingon, adopted this sutra as a legitimisation of Zen's role in the country. He even made it superior, with a source in the Dharmakāya or embodiment of the Dharma itself.

However, Shiren generally ignored the existing commentaries as either superficial or as tainted by the ideas of his rivals, as was the case with the Tiantai commentary by Shanyue. The one commentary he did rely on was that by the Khotanese monk, Zhiyan, which was very short and soon lost, perhaps overshadowed by Shiren's opus. Mujaku Dōchū also alleged that Shiren had adopted the topic divisions found in a commentary by Layman Xiang, which would then go back almost to the time of Bodhidharma. But there is nothing to substantiate this.

The commentary Shiren wrote was innovative, probably because he intended it for varied purposes, ranging from instruction on how to parse the text for students to use as a weapon against his religious rivals. He adopted a commentary that allocated parts of the sutra to five forms of wisdom as found in the *Fodi jing*, and possibly with inspiration from a passage on Huineng in the *Jingde chuandeng lu*. This may have come to him via the reference in Baochen's commentary, and the *Jingde chuandeng lu*'s notes linking four of the kinds of wisdom to the different transformations of the vijñānas. The *Jingde chuandeng lu* was an 'authentic' lamplight history of the Chan transmission that Shiren as a Zen monk and historian had read and lectured on. Yet Shiren did not even mention these sources, which was not unusual at that time in Buddhist commentary. Despite this wisdom commentary being an innovation, Shiren was parsimonious in its use, the comments usually brief. He wrote more in the ordinary and parsing commentaries.

Shiren's commentary is deserving of more study, for it inspired sub-commentaries and glosses, and its influence has been exerted on modern studies of the *Lankāvatāra Sūtra* by scholars such as D. T. Suzuki and Takasaki Jikidō. Indeed, Shiren needs more study, as do the sutra commentaries of East Asian Buddhism, for they played as great role as the treatises and collected sayings that have attracted most attention to date.

I wish to thank Prof. Funayama Tōru for reading this article and making a number of corrections, suggestions and articles for further reference. I would also like to thank Maeda Naomi of the Zenbunka kenkyūsho for introducing me to the works of Prof. Tokiwa Gishin and providing me with copies. I would also like to thank Prof. Tokiwa for these copies, especially as these were self-published and not for sale. However, all opinions and errors in this article are mine alone.

¹ See examples in John R. McRae (1988), "Ch'an Commentaries on the *Heart Sutra*: Preliminary Inferences on the Permutation of Chinese Buddhism," *Journal of the International-*

- al Association of Buddhist Studies*, 11 (2): 87-115; Francis Cook (1978), “Fa-tsang’s Brief Commentary on the *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*,” in Minoru Kiyota, ed., *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, University Press of Hawaii: Honolulu, 167-206; Heng-ching Shih in collaboration with Dan Lusthaus (2001), *A Comprehensive Commentary on the Heart Sutra (Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra)*, Numata: Berkeley; Kenneth K. Tanaka (1990), *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Hui-yüan’s Commentary on the Visualization Sutra*, State University of New York Press: Albany; Kim Young-ho (1990), *Tao-sheng’s Commentary on the Lotus Sutra*, State University of New York Press: Albany; A. Charles Muller (1999), *The Sutra of Perfect Enlightenment: Korean Buddhism’s Guide to Meditation, with the Commentary by Kihwa*, SUNY Press: Albany; Robert Buswell Jr. (1008), *Cultivating Original Enlightenment: Wŏnhyo’s Exposition of the Vajrasamādhi Sūtra*, University of Hawaii Press: Honolulu plus several translations by Lu K’uan Yü, a.k.a. Charles Luk. I owe several of these references to Dan Lusthaus.
- 2 From counts made of texts listed in Komazawa Daigaku Toshokan, comp. (1962), *Shinsan Zenseki mokuroku*, Komazawa Daigaku Toshokan: Tokyo.
 - 3 Two books have been devoted to him: Fukushima Shun’ō (1944), *Kokan*, Yūzankaku (reprinted in *Fukushima Shun’ō chosakushū*, vol. 2, 71-311); Imaizumi Yoshio and Sanae Kensei (1995), *Hongaku Kokushi Kokan Shiren Zenji*, Zenbunka kenkyūsho: Kyoto, which is relatively short and has very limited discussion of his works.
 - 4 Marian Ury (1970), “Genkō Shakusho: Japan’s First Comprehensive History of Buddhism: A Partial Translation with Introduction and Notes,” PhD. diss., Berkeley, not sighted; Carl Bielefeldt (1998), “Kokan Shiren and the Sectarian Uses of History,” in Jeffrey Mass, ed., *The Origins of Japan’s Medieval World: Courtiers, Clerics, Warriors and Peasants in the Fourteenth Century*, Stanford University Press: Stanford, 295-317. (My copy is electronic, without same pagination, 1-19.) Also, Ishikawa Rikizan (1973), “*Genkō shakusho* to Kokan Shiren,” *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 21 (2): 176-177.
 - 5 Kawase Kazuma (1955), *Zōtei Kojisho no kenkyū*, Yūshōdō: Tokyo, 479-481; Don Clifford Bailey (Apr-Jun 1960), “Early Japanese Lexicography,” *Monumenta Nipponica* 16 (nos. 1-2): 40; Iriya Yoshitaka (1996), “*Kuzōshi* kaisetsu,” in Yamada Toshio, Iriya Yoshitaka and Sanae Kensei, *Teikin ōrai, Kuzōshi*, Iwanami shoten: Tokyo, 582.
 - 6 Summarised from Imaizumi (1995), “Kokan Shiren no shōgai to gyōseki,” in Imaizumi and Sanae, 35-71; Yamada Shūzen (1989), “Kokan ryakuden” in Miki Sumito and Yama-

- da Shūzen, eds, *Mujū, Kokan: Daijō Butten (Chūgoku Nihon)* 25, Chūō kōronsha: Tokyo, 375-381, and Fukushima (1995).
- 7 Takasaki Jikido (1979), *Ryōgakyō: Butten kōza* 17, Daizō shuppan: Tokyo, 62. See Takasaki's position in his "Sources of the *Lankāvatāra* and its position in Mahāyāna Buddhism," in L. A. Hercus et al (1982), *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Faculty of Asian Studies: Canberra, 546, 564, "a bit earlier than Vasubandhu." Tokiwa Gishin thinks that as the *Lankāvatāra Sūtra* quotes verses 20 and 28 of Vasubandhu's *Triṃśikā* [Weishi sanshi song] as the words of the Buddha, that the sutra dates after Vasubandhu and before Sthiramati (470-550). Tokiwa Gishin (March 2011), "Ryōgakyō ga bussetsu toshite inyōsuru Seshin zō yuishiki sanjū no nige," *Zenbunka kenkyūsho kiyō* 31: 27-50, esp. 27, 42. Therefore Tokiwa tentatively dates the *Lankāvatāra Sūtra* to between 411 and 435. See Gishin Tokiwa (2003), *The Lankāvatāra Sūtram: A Jewel Scripture of Mahāyāna Thought and Practice*, privately published Gishin Tokiwa: Osaka, xlv.
- 8 Takasaki (1982), 545, 565. Tokiwa (2003), I, argues that these are not two terms that are identical but are here one term.
- 9 Takasaki (1979), 60.
- 10 Takasaki Jikido (1974), *Nyoraizō shisō no keisei*, Shunjūsha: Tokyo, 11, 131, citing T12 (340).399a5-7, or T12.522c23-24 in the translation of Dharmakṣema.
- 11 Takasaki (1974), 133, citing T12 (340).379c25.
- 12 Reginald Ray (1994), *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press: New York and London, 273-275, for dhūta, see chapter 9. For the south referred to in the *Angulimālīya Sūtra*, the *Mahābherihāraka Sūtra* and the *Mahāmegha Sūtra*, see Takasaki (1974), 249, 253, 276, 282-283.
- 13 On Nagārjuna, Avalokiteśvara and the *prajñāpāramitā* sutras, see Hirakawa Akira's preface to Mizuno Kōgen, ed. (1977), *Butten kaidai jiten*, Shunjūsha: Tokyo, 15. See also Mochizuki Shinkō (1946), *Bukkyō kyōten seiritsu shiron*, Hōzōkan reprint, Kyoto, 21-26, and Étienne Lamotte (1976), *Histoire du Bouddhisme Indien: des origines à l'ère Śaka*, Université de Louvain: Louvain-La-Neuve, 378-379, on Nagārjuna and a letter to a king of the Śātavāhana.
- 14 Lamotte (1976), 382; Takasaki (1974), 282-283.
- 15 Takasaki (1974), 295-296, 301 note 18.

- 16 Takasaki (1974), 277, 279, 293, 298 notes 12 and 8.
- 17 Takasaki (1979), 21; Daisetz Teitarō Suzuki (1930), *Studies in the Lankavatara Sutra*, Routledge and Kegan Paul: London and Boston, reprint, 3, 20 and translation 66ff. Mochizuki (1946), 35, maintains the sutra had a Central Indian origin, and refers to Lanka as it appears in the *Mahābhārata*, which suggests the location was a mere literary device. He links the sutra to the *Samdhinirmocana*, which he asserts had a Central Indian origin. However, Takasaki does not make a link between these two texts. Tokiwa (2003), xxv, considers that the four-fascicle original Sanskrit text was “lost for some political reason in Lankā at an early stage after he [Guṇabhadra] left for China.” See the explanation following.
- 18 Takasaki (1974), 327; Suzuki (1930), 137. Tokiwa (2003), lxxi, regards the heretics as being Sāṃkhya.
- 19 Tokiwa (2003), xli-xlvi.
- 20 Takasaki (1982), 546; Suzuki (1930), 4, who calls him Dharmarakṣa. Takasaki Jikidō (2009), “*Shikan Ryōga no yakubun no mondaiten*,” in his *Daijōkishinron Ryōgakyō* (Takasaki Jikidō chosakushū vol. 8), Shunjūsha: Tokyo, 358-359, thinks that this was highly dubious, and blames the *Lidai fabao ji* (597) for this invention.
- 21 *Bustugoshinron* (hereafter BS), Outline, 4a-4b (N10: 6a-b). BS refers to the woodblock edition, and the reference in brackets is to the text published in the *Nihon Daizōkyō* in 100 volumes compiled by the Suzuki Gakujutsu zaidan, Tokyo, 1973-1978. This is an enlargement and revision by the Suzuki Research Foundation. Volume 10 includes Shiren’s text and Chitetsu’s sub-commentary. Part of Zhiyan’s preface is cited in Baochen’s *Zhu Dasheng Ru Lengqiejing*, T39 (no. 1791).434b1ff. and *Xu Zangjing* Z91.451b, but not the part Shiren quotes.
- 22 Jinhua Chen (2004), “The Indian Buddhist Missionary Dharmakṣema (385-433): A New Dating of his arrival in Guizang and of his Translations,” *T’oung Pao* XC: 215 note 1, 257-258 et passim.
- 23 Chen (2004), 220, 224-277.
- 24 Z91.227-276.
- 25 T39.434b5; for passages suggesting the sighting of a Sanskrit text, see Z91.23815, “The Sanskrit text”, 261a1, “the marvel of the Sanskrit text”, 269a7, “This then the Sanskrit and Chinese mutually clarify”, and 273b2, “The two explanations use the same text, which

- also is a marvel of the Sanskrit wording.”
- 26 Tokiwa (2003), xxxiv-xxxv thinks that the 36,000 “seems to stand for that of the Buddha’s whole teaching for bodisattvas.”
- 27 Quoted in T39.434b3-5.
- 28 BS Outline, 5a (N10: 6a6-8).
- 29 T39.430b4-9; Suzuki (1930), 42, translation of this passage; for date see Chen Jinhua (2007), *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang (643-712)*, Brill: Leiden, 20-21. The text has been translated into French by Patrick Carré (2007), *Les mystères essentiels de l’entrée à Lankā*, Fayard: Paris. Carré has also translated the sutra from Chinese into French as *Soûtra de l’Entrée à Lankā (Lankāvatāra)*, Fayard: Paris, 2006.
- 30 T39.430b10-12.
- 31 Identification of place name with relation to *Avatamsaka Sūtra*, see Chen (2007), 107-108.
- 32 T55.258c14; the *Chu Sanzang jiji* by Sengyou, T55.105c14-15, gives no precise date, nor does the *Gaoseng zhuan* by Huijiao, T50.344b3.
- 33 BS Outline, 5b (N10: 6b1-3).
- 34 Z25.720b4-6.
- 35 T39.434b6-7.
- 36 T39.433c25-26.
- 37 Chen (2007), 146-147.
- 38 See Suzuki (1930), 6-10, citing Fazang at T39.430b24-27.
- 39 Suzuki (1930), 89.
- 40 Takasaki (1979), 21; Takasaki (1974), 272 note 5. Kim Suah (2002), “A Study of the Indian Commentaries on the Lankāvatārasūtra: Madhyamaka and Mind-Only Philosophy,” PhD. Diss., Harvard University: Cambridge Mass. Not sighted.
- 41 BS Outline, 5a-5b (N10: 6a9-14).
- 42 Lamotte (1976), 9, 117, or Śīpīpura.
- 43 Mochizuki Shinkō (1954-1963), *Bukkyō Daijiten*, 10 vols, enlarged and revised edn, Sekai seiten kankō kyōkai: Tokyo. Reprint, 1973, Dipingxian chubanshe: Taipei, 2418. I owe this to a suggestion by Prof. Funayama Tōru. An example of this name is in Zhiyi’s *Pusajie yishu*, T40.571a3.

- 44 T39.430b4-5 for Shibo; T39.430b9-10, Suzuki (1930), 42.
- 45 T39.425c.
- 46 T39.426c; cf. Takasaki (1974), 3, the same scheme listed in his *Dasheng Qixin lun yiji*.
- 47 T39.430c.
- 48 T39 (no. 1791).434b2ff.
- 49 Z25.615b.
- 50 Z25.721a8-9.
- 51 *Butsugoshinron kōshō*, mss., introduction, 2a.
- 52 Z91.276b.
- 53 T55.1153a19.
- 54 T55.1169b.
- 55 Z25.615a1-2.
- 56 Z25.721a15-b1.
- 57 The best biography is in the *Kaiyuan Shijiao lu*, T55.571a-b; and the derivative *Song Gaoseng zhuan*, T50.720a1-12.
- 58 Chen (2007), 370-371.
- 59 Chen (2007), 147.
- 60 Compare Guṇabhadra T16.486c13ff and Śikṣānanda T16.597a8ff with Z91.229b first lines of fascicle 2; or the last lines of Z91.229a on the *icchantika*, with Guṇabhadra T16.481c18-27, Śikṣānanda T16.592a20-29, and Bodhiruci T16.520b28-c9.
- 61 Z25.721a15-16; for Xie, see *Zhongguo Renming dacidian*, 1676a.
- 62 Z91.253b.
- 63 *Showa Hōbō sōmokuroku* 3, supplement to Taisho Tripitaka, 912a17, catalogue dated 1633.
- 64 *Showa Hōbō sōmokuroku* 2, 562a5, located at Toganoo, i.e. Kōzanji.
- 65 *Showa Hōbō sōmokuroku* 1. 1071c last line.
- 66 Listed by Ishida Mosaku (1930, 1966 reprint), *Shakyō yori mitaru Narachō Bukkyō no kenkyū*, Tōyō Bunko: Tokyo, 172.
- 67 Ishida (1966), 100, see nos 1937-1939.
- 68 Takasaki (1979), 19.
- 69 Z91.312b.
- 70 Fascicle 1 = Z91.277a-278a = BS 11.16b10-17a3 (cf. N10: 215a1 -), 21b-22a10 (some

rearrangement), 23a2 (lacuna), restart 25a1-25a8 (N10: 219a8); Z91.278a-279a17 = BS 12.31a8-32a4 (N 10: 240b9-241a15); Z91.279a18-282a16 = BS 12.34b7-39b (N10: 244b3-245a); Z91.282a17-311b17, with considerable lacunae, = BS 13.1-14.23b5 N10: 245a-ca. 272b), lacunae; Z91.312a8-15 = BS 11.23b2-24a1, that is, this fragment belongs after Z91.278a7. The fragment Z91.312a1-6 belongs somewhere near Z91.277a and = BS 11.17b1-8.

71 *Xu Gaoseng zhuan*, T50.552b20.

72 *Xu Gaoseng zhuan*, T50.552c21-22.

73 *Xu Gaoseng zhuan*, T50.661b1-2.

74 *Xu Gaoseng zhuan*, T50.666b.

75 *Xu Gaoseng zhuan*, T50.666a, 666c;

76 For information on Fachong and the *Long Scroll*, see John Jorgensen (1979), “The *Long Scroll*: The Earliest Text of Ch’an Buddhism,” MA diss., ANU, Canberra, 134-137, 154; Bernard Faure (1997), *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, trans. Phyllis Brooks, Stanford University Press: Stanford, 146-147; John R. McRae (1986), *The Northern School and the formation of early Ch’an Buddhism*, University of Hawaii Press: Honolulu, 23-28; for translations, Jeffrey L. Broughton (1999), *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*, University of California Press: Berkeley, 60-65. For the text, see Yanagida Seizan (1966), *Zen no goroku 1: Daruma no goroku*, Chikuma shobō: Tokyo.

77 These are the conclusions from my unpublished article, “Early Chan revisited: A Critical Reading of Daoxuan’s Hagiographies of Bodhidharma, Huike and their Associates.” For the influence of the *Lankāvatāra Sūtra* on the *Long Scroll*, see Yanagi Mikiyasu (2011), “*Ryōgakyō* to *Ninyūshigyōron*: ‘Ryōgashū’ no shisō to sokoni shimeru *Ryōgakyō* no ichi,” *Indotetsugaku bukkyōgaku kenkyū* 18: 71-85, 92. Copy courtesy of Prof. Funayama Tōru.

78 Ibuki Atsushi (1999), “Bodaidaruma no *Ryōgakyōsho* ni tsuite (ge),” *Tōyōgaku ronsō: Tōyō Daigaku Bungakubu kiyō* 52: 1-33.

79 Ishida (1966), 100.

80 *Xu Gaoseng zhuan*, T50.666b21.

81 Ibuki Atsushi (1998), “Bodaidaruma no *Ryōgakyōsho* ni tsuite (jō),” *Tōyōgaku ronsō: Tōyō Daigaku Bungakubu kiyō* 51: 7-8.

82 Ibuki (1998), 10.

- 83 Ibuki (1998), 12-14.
- 84 Peter N. Gregory (2002), *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, University of Hawaii Press: Honolulu, 137, 141.
- 85 Ishii Kōsei (2007), “The Synthesis of Huayan and Chan in Ŭisang’s School,” in Geumgang Center for Buddhist Studies, comp., *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, Jimoondang: Seoul, 267-270.
- 86 Chen (2007), 256. Unfortunately I have not yet seen the article by Ishii Kōsei (2002), “Sokuten Bukō *Daijō Nyū Ryōgakyō jo* to Hōzō *Nyū Ryōgakyō gengi* – Zenshū to no kankei ni ryūishite,” *Komazawa Daigaku Zen kenkyūsho nenpō* 13. 14.
- 87 T39.434a9-10.
- 88 *Lengqie shizi ji* quoted in Jorgensen (2005) *Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch’an*, Brill: Leiden, 366. For text, see Yanagida Seizan (1971), *Zen no goroku 2: Shoki no Zenshi I: Ryōgashijiki Denhōbōki*, Chikuma shobō: Tokyo, 298.
- 89 T39.426c7-9, 12-13, 25-26.
- 90 T39.427c4.
- 91 T39.427c12-15.
- 92 T39.428a4-11. Note-it can be translated as “embodied” or even “matrix” or “essence.”
- 93 T39.431c28-29, 432a6-8.
- 94 Discussed in John Jorgensen (1989), “Sensibility of the Insensible: The genealogy of a Ch’an Aesthetic and the Passionate Dream of Poetic Creation,” PhD diss., Australian National University, 18-21.
- 95 Jorgensen (1989), 21; Yanagida Seizan (1971), *Shoki no Zenshi: Ryōgashijiki, Denhōbōki: Zen no Goroku 2*, Chikuma shobō: Tokyo, 287-288; translation in Bernard Faure (1989), *Le bouddhisme Ch’an en mal d’histoire: Genèse d’une tradition religieuse dans la Chine des T’ang*, École Française d’Extrême-Orient: Paris, 170. The sutra reference is to T16.484a10; see below for more consideration of this Dharmakāya.
- 96 T16.484a10. Tokiwa (2003), 46, translates, “It is the core of all the buddhas’ proclamations (*śarva-buddha pravacana-hṛdayam*). For those who abide in the Laṅkā town in the Malaya mountain range surrounded by ocean, headed by Awakening beings [bodhisattvas], please declare what has been celebrated in song by tathāgata (*tathāgatānugītam*), the original ways of beings of the root-discerning-faculty comparable to the ocean for waves

- (...), which is the Awakened self itself (*dharmakāyam*).”
- 97 *Lengqie jing tongyi*, Z25.445a14-16.
- 98 BS 4.28b (N10: 92a6).
- 99 BS 4.29a (N10: 92b4-5).
- 100 *Lengqie shizi ji*, Yanagida (1971), 287; Faure (1989), 169; cf. Jorgensen (1989), 21.
- 101 Jorgensen (1989), 23; Yang Zengwen (1996), *Shenhui Heshang chuan hualu*, Zhonghua shuju: Peking.
- 102 T39.433a23-28, b1, 8-10.
- 103 T39.425b14-19, postface for a new imprint of the *Lankāvatāra Sūtra*.
- 104 *Butsugoshinron kōshō*, introduction, 2a. See CBETA, Jiaxing Dazangjing, vol. 21, No. B110, under heading “Xin chu Lengqie jing houxu.” The difference is merely one of similar characters, *chen* 臣 and *ju* 巨.
- 105 Nukariya Kaiten (1969), *Zengaku shisōshi*, Meicho kankōkai: Tokyo, reprint, 2 vols, 2: 549-551; Ibuki Atsushi (2001), *Zen no rekishi*, Hōzōkan: Kyoto, 149, who notes Song wrote a funerary inscription for Musō Soseki; Zhou Qi (2005), *Mingdai Fojiao yu zhengzhi wenhua*, Renmin chubanshe: Peking, 174-177.
- 106 Zhou Qi (2005), 177-178.
- 107 Zhou Qi (2005), 178-179.
- 108 T39.433b29-c6.
- 109 T39.444b24; note the quote of the *Huayan jing* in the next line. For these ideas, see John Jorgensen (1982), “Two Themes in Korean Buddhism,” *Hanguk Bulkyo Hak* 7 (Dongguk University), 216-217.
- 110 T39.444a13-19.
- 111 *Jingde chuandeng lu*, T51.238b-c, the quoted section is a gāthā, c5-8.
- 112 T51.238c9-10.
- 113 T48.325c.
- 114 Ono Genmyō, 11: 256b-c; otherwise nothing known about Yang.
- 115 Z91.317b11-14.
- 116 Ruth Fuller Sasaki, trans. and comm., and Thomas Yūhō Kirchner, ed. (2009), *The Record of Linji*, University of Hawaii Press: Honolulu, 266, “turn your own light in upon yourselves.” Cf. Burton Watson (1999), *The Zen Teachings of Master Lin-chi*, Columbia University Press: New York, 68, “turn your light around and shine it on yourselves.” Paul

- Demiéville (1972), *Entretiens de Lin-tsi*, Fayard: Paris, 149, “retournez votre lumière, introvertissez votre vision,” with reference to *fanzhao*, 66, in the sense of to regard. See his note to his 1952 work, *Le Concile de Lhasa*, Presses Universitaires de France: Paris, 78 note 2, for details, but I am uncertain about his linkage of this to the Daoist notion about the eye being the source of light. This phrase can also be found in Shitou Xiqian’s “Caoan’ge” [Song of the Grass Hut] in *Jingde chuandeng lu* 30, T51.461a17-18.
- 117 Iriya Yoshitaka, trans, (1989), *Rinzairoku*, Iwanami shoten: Tokyo, 127. The *Huayan shiji* is unknown to me except for quotations from it in the *Zongjing lu* of 961.
- 118 Z25.614a13.
- 119 See preface to the Ming reprint, Z25.615b14-17.
- 120 Song Lian’s preface, Z25.615a8-14; Tanying’s *Rentian yanmu*, T48.327c7ff., Suzuki (1930), 48.
- 121 T48.415a7-15; *Zongjing lu* translates as “Record of the Mirror of the Theme.”
- 122 T48.417b18, 29-c3; see also 418b citing Daoyi and his heirs.
- 123 From *Zongjing lu*, T48.742c7.
- 124 From *Zongjing lu*, T48.742c8-11.
- 125 Paraphrase of Yang, Z91.317a-b.
- 126 Probably refers to Tiantai Zhiyi’s *Miaofalianhua jing xuanyi*.
- 127 From *Fanyì mingyì jì*, T54.1159a23-b4, b11-17, rearranged and slightly summarised.
- 128 Z25.624b12-625a4.
- 129 T54.1151c-1159c.
- 130 See Z25.625a.
- 131 Z25.625a15-17.
- 132 T49.238b-239a.
- 133 Ohno Hideto (2002), “Tendaishū Sangeha to Zenshū to no kōshō,” in Suzuki Tetsuo, comp., *Sōdai Zenshū no shakaiteki eikyō*, Sankibō Busshorin: Tokyo, 272-273.
- 134 Araki Kengo (1984), *Yōmeigaku no tenkai to Bukkyō*, Kenbun shuppan: Tokyo, 248, 251; cf. Zhang Cai (1978), *Zhang Cai ji*, Zhonghua shuju: Peking, 31, “Buddhists do not know investigating the principle and yet they themselves regard it as the nature.”
- 135 Zhang Fangping (1007-1091), a leading official and supporter of Buddhism. The reference may have been to his reading of the *Lankāvatāra* and of Chan texts. He also praised Qisong, a leading Chan scholar, for his literary and Buddhist knowledge. See Huang

- Qijiang (1997), *Bei Song Fojiaoshi lungao*, Taiwan shangwu yinshuguan: Taipei, 145, 149 note 72, 156. Zhang also remarked to Wang Anshi that there were people superior to Mencius, listing Mazu and other Chan masters, declaring Confucianism shallow. All the Chan masters he listed were supposedly thoroughly versed in the Buddhist scriptures. See Zheng Suwen (2006), *Sō shoki Rinzaishū no kenkyū*, Sankibō Busshorin: Tokyo, 125-126.
- 136 Su Dongbo (1037-1101), see Suzuki (1930), 56; Jorgensen (1989), 307 note 52. 320. 137 Z25.428b4ff.
- 138 Z25.437b3-8; this passage continues on to 438a10, several pages in English at least.
- 139 BS, Preface, 2a-b.
- 140 *Butsugoshinron kōshō*, 4.194a, commentary on BS 4.12.
- 141 *Butsugoshinron kōshō*, 10.405b, commentary to BS10.4 = 10.6.3.
- 142 *Butsugoshinron kōshō*, 12.511a.
- 143 *Butsugoshinron kōshō*, 14.589b, for BS 14.27, and 16.645b for BS 16.21.
- 144 *Butsugoshinron kōshō*, introduction, 2a-b; cf. Z25.615b.
- 145 *Butsugoshinron kōshō*, 18.706bff and BS 18.21 (not in N10?).
- 146 Tokiwa (2003), “On the Core of All Buddhas’ Teachings.”
- 147 Takasaki (1979), 24; Suzuki (1930), 38, cf. 42.
- 148 Takasaki (1979), 101. Tokiwa (2003), xxvi, “what is seen as something external is nothing but one’s own mind.” *Xianliang* is usually a translation of *pratyakṣa*, but in Guṇabhadra’s translation of the *Lankāvatāra Sūtra* it is the last part of *svacitta-dṛśya-mātra*, glossed by Funayama Tōru as, “nothing but what is experienced by one’s own mind,” where *xian liang* is two terms; *xian* “to appear to manifest oneself” and *liang* is *mātra*, “merely, only, nothing but.” Funayama Tōru, “Chinese translations of *pratyakṣa*,” chapter to be published in Hamburg, pp. 8-11. Chapter courtesy of Prof. Funayama. Yanagi Mikiyasu (2011), 77-79, argues that *zixin xianliang* or *svacitta-dṛśya-mātra* in the *Long Scroll* (at Yanagida 1966, 50, 103) is used to mean “manifest one’s own mind and calculate/think (erroneously).”
- 149 BS, 1.14b-15b (N10: 11a1-16).
- 150 BS, Preface 1a (N10: 1a2-5).
- 151 BS, Outline 1b (N10: 4a15). This is a reference to *Lunyu* VII.1, “I am a transmitter and not a creator” and I.4.2, “Have I transmitted/described but not practiced?” The word translated “described” or “transmitted” here is *shu* 述 which is often glossed as transmit

- or *chuan* 傳 .
- 152 BS, Outline 1b (N10: 4a15).
- 153 Tsuji Zennosuke (1948, 1960 reprint), *Nihon Bukkyōshi*, vol. 3, Iwanami shoten: Tokyo, 383-387.
- 154 Tsuji (1960), 3: 385-386.
- 155 *Issan Kokushi goroku*, in Bussho kankōkai, comp. (1912), *Dai Nihon Bukkyō zensho*, Bussho kankōkai: Tokyo, 151 vols, 95: 463b-464a.
- 156 Tsuji (1960), 3: 388-392.
- 157 For some details of the debate, see Kenneth Kraft (1992), *Eloquent Zen: Daitō and Early Japanese Zen*, University of Hawaii Press: Honolulu, 69-72.
- 158 *Genkyō* 現 境 , possibly = *pratyakṣa-viśaya*. An object or percept of direct perception; cf. the *Lankāvatāra*'s *xiancheng* 現 證、*xianliang* 現 量 , = *pratyakṣa*, cf. *pratyātmāryajñāna*, the immediate knowledge that forms the basis for the other forms of knowledge. See Suzuki (1930), 421. However, as seen above, Funayama Tōru concludes that *xianliang* does not translate *pratyakṣa* in the *Lankāvatāra Sūtra*. However, *xiancheng* can mean “direct cognition of an object” or *sākṣātkārijñāna* in the *Abhidharmakośa* or mean *pratyakṣatām eti* in Xuanzang's translation of the *Mahāyāna saṃgraha*, 6 notes 17 and 18.
- 159 BS Preface 1a-1b (N10: 1a6-16).
- 160 John Jorgensen (1987), “The ‘Imperial’ Lineage of Ch’an Buddhism: The Role of Confucian Ritual and Ancestor Worship in Ch’an’s Search for Legitimation in the Mid-T’ang Dynasty,” *Papers on Far Eastern History* 35: 87, 125 note 160, citing Ohta Teizō's suggestion that Shiren's use of this may have influenced the conceptualisation of the Japanese imperial lineage.
- 161 *Hakkai ganzō*, in Bussho kankōkai (1912), *Dai Nihon Bukkyō zensho*, 3 (29): 83-85.
- 162 BS, Outline 1b (N10: 4a17-4b2).
- 163 BS, Outline 6a-7b (N10: 6b).
- 164 Suzuki (1930), 44; cf. Takasaki (1979), 20, 24.
- 165 Suzuki (1930), 19.
- 166 *Butsugoshinron kōshō*, mss., 1: 15a.
- 167 Jorgensen (1979), 121-122, 165, 251-252, 255 note 28, 382; Broughton (1999), 60-61, 75.

- 168 BS, Outline 2b (N10: 4b13-5a2). Note that the Dharma Buddha is thought by Suzuki to be the same as the Dharmatā-Buddha, Suzuki (1930), 142-143. This Buddha was meant to preach to the bodhisattvas and ordinary people.
- 169 See Shanyue, Z25.608a-b; Zhengshou, Z25.717a; Baochen, T39.496b. Section not extant in Zhiyan.
- 170 T16.513b1-4; Takasaki (1979), 373, notes 378. The Sanskrit here, *pramāṇendriya* means the sense-faculties and (re)cognition. The True Tathāgata appears in Sanskrit as *maula* or *mūla-tathāgata*, the fundamental/root Tathāgata, similar to the Dharmatā-Buddha. See the translation from the Sanskrit in Suzuki (1930), 145, note 2: “The Tathāgata of Transformation (*nirmita-nairmāṇika*) is attended by Vajrapāṇi, but not the original Tathāgata (*maula-tathāgata*). The original Tathāgata is beyond all senses and reasoning, cannot be known by the simple-minded, Śrāvakas, Pratyekabuddhas and philosophers. He abides in a state of bliss which follows from the perception of the truth as he has perfected himself in the doctrine of wisdom and patience.” (N10: 341b). Tokiwa (2003), 448, “Mahāmāti, it is buddhas in transformation (*nirmita-nairmāṇikānām tathāgatānām*) that the guardian Vajrapāṇi closely attends, never original, true tathāgatas (*na maulānām tathāgatānām*). Mahāmāti, the original, true tathāgatas are free from the measure of any perceptive organs (*maul hi ...tathāgataḥ sarva-indriya-prmāṇa-vinirmuktaḥ*) – freed from the measure of perceptive organs of ignorant people, śrāvakas, pratyekabuddhas, and non-Buddhists. They abide in the comfort of the Awakened truth as immediate attainment.”
- 171 Suzuki (1930), 146; cf. table on 256 for the different names of the Buddhas, and the possible confusion in Guṇabhadra.
- 172 T39.433b8-10.
- 173 BS 18: 13a-b (N10: 342a2ff.).
- 174 Paul Groner (2000), *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School*, University of Hawaii Press: Honolulu, 261-262. The source was Zhiyi’s *Fahua wenju*, T34.128a.
- 175 Yoshito S. Hakeda (1972), *Kūkai: Major Works*, Columbia University Press: New York, 82-83, 86.
- 176 Ryūichi Abé (1999), *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press: New York, 215-221, 195, 131.
- 177 For the differences, see Groner (2000), 296-297.

- 178 Mujaku glossed this: to list names and attributes, as in fascicle 4 page 2, “The eight vijñānas are each complete in three attributes, and therefore this is called horizontal naming.”
- 179 Mujaku’s example is, “At that time Mahāmāti informed the Buddha.”
- 180 BS, Outline 7b last line-8a5 (N10: 7b4-17). Translation of some terms tentative.
- 181 Z91.228a6.
- 182 Z91.230a6.
- 183 Z91.231b1.
- 184 Z91.237b13.
- 185 Z91.244a1.
- 186 Mujaku: “of the Tathāgata’s inner-realisation of holy wisdom Dharmakāya realm.”
- 187 Mujaku: “...Responding to the capabilities of the ordinary person, non-Buddhists and Three Vehicles (followers) well, and provisionally is the preaching of the Dharma as an expedient means.”
- 188 Mujaku: “the capabilities are those of the faculties and capacities of Mahāyāna.”
- 189 BS, Outline, 8a5-9a1 (N10: 7b17-8a5).
- 190 *Butsugoshinron kōshō*, 1: 17b-19b; with full quotes and references to the metaphors.
- 191 T26.302a3-29. Translation tentative in part, because punctuation and how the lines relate is not clear in places.
- 192 T26.302b29-c7.
- 193 BS 1:15b-16a (N10: 11a16-b5).
- 194 現流 : Takasaki (1979), 193, “the continuity of the world that is manifested by one’s own mind,” cf. to the earlier 流注 at 135, *prabandhu*, in Bodhiruci’s translation 相流 .
- 195 BS 5:26b-27a (N10: 110b4-12).
- 196 BS 5.28b-29a (N10: 111b1-5).

新發現的古興藏木刻本《碧巖錄》考⁽¹⁾

徐時儀（上海師範大學古籍研究所，上海 200234）

摘要：近年發現的古興藏木版刻本《碧巖錄》不僅各則的編次與張明遠刊本的編次不同，而且內容與蜀本相近而與福本及張本有同有異，似為介於蜀本和今傳通行本張明遠本間的民間傳抄本，在《碧巖錄》研究、中國禪宗史研究和近代漢語研究方面皆具有重要的學術價值。

關鍵詞：古興藏本；《碧巖錄》

《碧巖錄》是宋釋圓悟克勤（1063-1135）對雪竇重顯《頌古百則》所舉禪宗公案的垂示、著語和評唱，宣和七年（1125）至建炎二年（1128）期間由其門人弟子編集成書，也稱《佛果圓悟禪師碧巖錄》、《圓悟老人碧巖錄》、《圓悟碧巖錄》、《碧巖集》。

在中國的禪宗史上，文字禪始創于臨濟宗的汾陽善昭，雲門宗雪竇重顯繼之，而圓悟克勤的《碧巖錄》則集其大成，《碧巖錄》在宋代流傳甚廣，據《郡齋讀書後志》卷二載：“《碧巖集》十卷，右皇朝僧克勤解雪竇頌古名曰《碧巖集》。”又《文淵閣書目》卷十七載：“《碧巖集》一部十六冊。”惜後為圓悟的大弟子大慧宗杲在宋高宗七年到十年期間（1137-1140）燒毀，後來的100多年中僅在一些禪林中留傳有寫本或零本。今傳本為元成宗大德四年（1300年）張明遠據搜集到的寫本零冊、雪堂刊本及蜀本互校刊成的《宗門第一書佛果圓悟禪師碧巖錄》。

據《中國古籍善本書目》載，《碧巖錄》現存有七種善本，分別為北京圖書館藏二種，其中一種為全本，一種為殘本，存兩卷；北京大學圖書館藏一種；上海圖書館藏一種；南京圖書館藏一種；浙江圖書館藏一種；廣州圖書館藏一種。我們比勘了北京圖書館所藏明釋禧達刻本、上海圖書館所藏明嘉靖本、南京圖書館所藏明雲棲寺本等，各本形式上略有不同，內容上則沒有太大的差別，大致為同一系統。

值得重視的是近年發現有古興藏木版刻本一冊⁽²⁾，也是現存唯一與今傳本不相同的零冊。

一、古興本的版式

下圖為古興藏木版刻本的封面，左側上方為“碧巖錄卷第二”，由其編次“卷第二”可推知此冊似是第二冊。封面上“充滿”二字似為後人所寫⁽³⁾。



*國家社會科學基金項目“古白話詞彙研究”（13BYY107）、上海地方本科院校“十二五”內涵建設項目“东亚文献与城市发展研究”、上海市教委科研創新項目“古白話詞彙研究”（13ZS084）和 085 工程項目“宋代文獻整理與研究”。

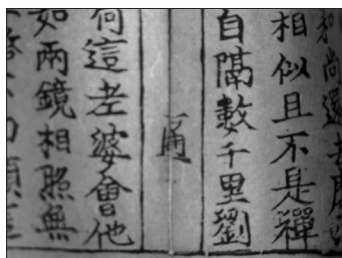
- (1)拙文 2012 年 10 月 14 日在韓國召開的“佛教文獻研究與第 6 屆佛經語言學”國際學術大會上宣讀。
- (2)承收藏者 2011 年惠贈全部書影，2012 年 3 月又承收藏者惠邀，有幸目睹考對此本原物，謹此致謝。又，因為是首次發現的孤本，收藏者為方便起見以古興藏本的名稱代表收藏地。收藏者囑以古興本稱此本，謹尊重收藏者的意願，本文暫不涉及此本現在的收藏地。
- (3)“充滿”有“佈滿，填滿”義，海印寺藏《再雕高麗藏》雕板處的匾額上題“八萬大藏經”，對聯為“佛身充滿”，“法歷難忘”。拙文在“佛教文獻研究與第 6 屆佛經語言學”國際學術大會上討論時，法鼓佛教學院惠敏法師認為可能是學僧的法名。弘益大學陳明華老師等認為此書可能是大慧宗杲毀板前在寺院中流傳的讀本，類似於教材，“充滿”一詞可能是學僧聽講時所記。

此刻本版心內向黑魚尾（上魚尾），題“碧巖第二”，內題“佛果圓悟禪

師評唱雪竇頌古碧巖錄卷第二”，末題“佛果圓悟禪師評唱雪竇頌古碧巖卷第二”。

版心下側有“日”、“真”、“通”等字。如：

欄目：無界，11行22字。



紙質：桑紙，58張，116頁。

版式：左右雙邊，半廓，13.6cm * 19.4cm。

大小：橫 18.2cm，豎 26.6cm。

卷首扉頁題有：“舉頭無親見月，登樓心意何忘”⁽⁴⁾。卷末扉頁題有：“長壽天人過萬年，有石橫廣四萬里，六銖磨鍊袈裟零，是則名為稱大劫。”⁽⁵⁾

(4)“心意”或為“天意”、“之意”，曾良先生認為也可能為“乙竟”，即“一竟”，“乙”



是“一”的俗寫。

(5)此或與佛經所載顯一劫之時量以天衣拂磐石的拂石劫有關。拙文在“佛教文獻研究與第6屆佛經語言學”國際學術大會上討論時，法鼓佛教學院惠敏法師指出卷末扉頁所題與古興本第一則（張本第七十五則）所載“又去至五百年，又來如此拂，拂盡此石，乃為一劫”有關，可能是學僧所記當時講課法師所說，也可能是學僧據此

則語意所寫。



二、古興本的編次

此本僅存第2卷，雖分為20則，但第11則、第15則和第18則又各附有一則，實際共有23則。卷首第1則為“垂示云：靈鋒寶劍，常露現前”，考張明遠刊本載第8卷第75則，且各則的編次皆與張明遠刊本的編次不同⁽⁶⁾。具體如下：

- 第1則：[垂示云：靈鋒寶劍，常露現前]，張本 第75則
- 第2則：[垂示云：單提獨弄，帶水拖泥]，張本 第42則
- 第3則：[垂示云：細如米末，冷似冰霜]，張本 第76則
- 第4則：[垂示云：攙旗奪鼓，千聖莫窮]，張本 第81則
- 第5則：[垂示云：高高峰頂立，超塵絕俗]，張本 第24則
- 第6則：[垂示云：佛祖大機，全歸掌握]，張本 第11則
- 第7則：[垂示云：要道便道，舉世無雙]，張本 第45則
- 第8則：[舉，僧問趙州：承聞和尚親見南泉，是否]，張本 第30則

- 第 9 則：[垂示云：明鏡當台，妍醜自辨]，張本 第 9 則
第 10 則：[垂示云：乾坤窄，日月星辰一時黑]，張本 第 2 則
第 11 則：[垂示云：未透得已前，一似銀山鐵壁]，張本 第 57 則
附有張本第 58 則全文
第 12 則：[垂示云：該天括地，越聖超凡]，張本 第 59 則
第 13 則：[舉，僧問趙州初生孩子，還具六識也無]，張本 第 80 則
第 14 則：[舉，趙州示眾三轉語]，張本 第 96 則
第 15 則：[舉，僧問趙州：久向趙州石橋]，張本 第 52 則
附有張本第 36 則全文
第 16 則：[垂示云：通身是眼見不到]，張本 第 89 則
第 17 則：[垂示云：一塵舉，大地收]，張本 第 19 則
第 18 則：[垂示云：穩密全真，當頭取證]，張本 第 55 則
附有張本第 34 則全文
第 19 則：[垂示云：掀天關翻地軸，擒虎兇辨龍蛇]，張本 第 68 則
第 20 則：[垂示云：恁麼恁麼，不恁麼不恁麼]，張本 第 10 則

(6) 本文所據張本為大智實統《碧巖錄》，日本禪文化研究所刊行《基本典籍叢刊》，1991 年版；入矢義高、溝口雄三、末木文美士、伊藤文生等《碧巖錄譯注》，巖波書店，1997 年版。

三、古興本的傳承

1、古興本與張本的異同

《碧巖錄》各則在張本系按“垂示云”、“本則”、“本則評唱”、“頌”、“頌評唱”的順序排列，一夜本中則按“示眾”、“本則”、“頌”、“本則評唱”、“頌評唱”的順序排列⁽⁷⁾，古興本與張本系相同。

古興本與今傳張明遠刊本頗多不同⁽⁸⁾。張明遠刊本為 10 卷 5 冊，每卷 10 則，有編號，而此本似為 5 卷 5 冊，每卷約 20 則，無編號。

據我們考勘，此本不僅各則的編次與張明遠刊本的編次不同，而且內容與張明遠刊本也多有不同。

首先，此本有張本所無的內容。如：

張本第八十九則：“且道手眼在什麼處？且道雪竇末後為什麼更著個‘咄’字，參！”古興本第十六則作：“且手眼在什麼處？臨際入門便喝且手

眼在什麼處？且道雪竇為什麼末後更著個‘咄’字，參！”

古興本中“臨際入門便喝且手眼在什麼處”，張本無。又如：

張本第十九則：“祖師觀此土有大乘根器。”古興本第十七則作：“祖師觀此土眾生有大乘根器。”

古興本中“眾生”，張本無。

其次，此本與張本同一內容的記載有異有同。如：

張本第七十五則：“任是滄溟，洪波浩渺，白浪滔天。”古興本第一則“溟”作“海”，無“白浪滔天”。

張本第五十九則：“水灑不著，風吹不入，虎步龍行，鬼號神泣。”無爾啖啄處，此四句頌趙州答話大似龍馳虎驟水灑不著。古興本第十二則無“鬼號神泣”，“無爾啖啄處，此四句頌趙州答話大似龍馳虎驟水灑不著”作“無你啖啄處，此三句頌趙州答話大似龍馳虎驟”。

張本第三十則：“你若取他為極則。”古興本第八則作：“天下衲僧取他為極則。”張本中“你若”，古興本作“天下衲僧”。

又如張本第十一則：

又道：“大中天子曾經觸，三度親遭弄爪牙。黃檗豈是如今惡腳手，從來如此。”大中天子者，《續咸通傳》中載，唐憲宗有二子：一曰穆宗，一曰宣宗。宣宗乃大中也。年十三，少而敏黠，常愛趺坐。穆宗在位時，因早朝罷，大中乃戲登龍床，作揖群臣勢，大臣見而謂之心風，乃奏穆宗。穆宗見而撫歎曰：“我弟乃吾宗英胄也。”穆宗於長慶四年晏駕，有三子：曰敬宗、文宗、武宗。敬宗繼父位二年，內臣謀易之。文宗繼位一十四年。武宗繼位，常喚大中作癡奴。一日，武宗恨大中昔日戲登父位，遂打殺致後苑中，以不潔灌而復甦。

古興本第六則：

雪竇道：“大中天子曾經觸，三度親遭弄爪牙。黃檗不是如今惡腳手，從來如此。”大中天子者，《通明傳》中載，唐憲宗有二子：一曰穆宗，二曰宣宗。宣宗乃大中也。年十三，少亦敏默，愛加趺坐。穆宗在位時，因早朝罷，大中乃戲登龍床坐，作揖群臣勢，大臣見而謂之心風，乃奏穆宗。穆宗見而撫歎曰：“我弟乃吾宗英胄也。”穆宗於寶曆二年晏駕，有三子：曰敬宗、文宗、武宗。敬宗繼父位二年，群臣謀易之。武宗繼位，只喚大中作癡奴。一日，武宗恨大中昔日戲登父位，遂打殺致後苑中，以不潔灌而復蘇。

古興本中“豈”作“不”，“續咸通傳”誤作“通明傳”，“一曰宣宗”作

“二曰宣宗”，“少而敏黠”作“少亦敏黠”，“常”無，“大中乃戲登龍床”為“大中乃戲登龍床坐”，“長慶四年”誤作“寶曆二年”，“內”作“群”，“文宗繼位一十四年”無，“常”作“只”。

又張本第十九則：

長慶道：“美食不中飽人喫。”玄沙道：“我當時若見，拗折指頭。”玄覺云：“玄沙恁麼道，意作麼生？”雲居錫云：“只如玄沙恁麼道，是肯伊，是不肯伊？若肯伊，何言拗折指頭？若不肯伊，俱胝過在什麼處？”先曹山云：“俱胝承當處莽鹵，只認得一機一境，一等是拍手撫掌，見他西園奇怪。”玄覺又云：“且道俱胝還悟也未？為什麼承當處莽鹵？若是不悟，又道平生只用一指頭禪不盡。且道曹山意在什麼處？”

古興本第十七則：

長慶聞云：“美食不中飽人喫。”玄沙云：“俱胝承當處莽鹵，只認得一機一境。我當時若見，拗折指頭，看他作什麼伎倆。”雲居錫云：“只如玄沙恁麼道，肯伊，不肯伊？”

古興本無張本所載“若肯伊，何言拗折指頭？……且道曹山意在什麼處？”張本無古興本所載“俱胝承當處莽鹵，只認得一機一境”和“看他作什麼伎倆”。

又張本第十則：

興化道：“我見你諸人，東廊下也喝，西廊下也喝，且莫胡喝亂喝，直饒喝得興化上三十三天，卻撲下來，氣息一點也無，待我甦醒起來，向汝道未，在，何故？”

古興本第二十則：

興化道：“我聞前廊也喝，後廊也喝，直饒喝得興化上三十三天，卻撲落下來，氣息一點也無，待我甦醒起來，向汝道未，在，何故？”

張本中的“我見你諸人”，古興本為“我聞”；“東廊下”、“西廊下”，古興本為“前廊”、“後廊”；“且莫胡喝亂喝”，古興本無；“撲”，古興本作“撲落”。

其三，此本與張本的用詞不同。如：

張本第七十五則：“一期勘辨。”古興本第一則“勘”作“堪”。

張本第七十五則：“這漢是個肘下有符底漢。”古興本第一則“肘”作“臂”。

張本第七十五則：“喚蛇即易，要遣時即難。”古興本第一則“即”作

“卻”。

張本第七十五則：“所以道‘互換之機’教人且仔細看。”古興本第一則“教”作“交”。

張本第四十二則：“猶為轉句。”古興本第二則“轉句”作“物轉”。

張本第七十六則：“言猶在耳。”古興本第三則“猶”作“由”。

張本第四十五則：“疾焰過風。”古興本第七則“風”作“鋒”。

張本第四十五則：“拽卻漫天網。”古興本第七則“漫”作“瞞”。

張本第四十五則：“上載者，與爾說心說性，說玄說妙，種種方便。”古興本第七則“上”作“裝”，“爾”作“你”。

張本第三十則：“他家自有通霄路。”古興本第八則“通”作“青”。

張本第九則：“明鏡當台。”古興本第九則“當”作“臨”。

張本第九則：“如今禪和子。”古興本第九則作：“和尚子。”

張本第九則：“未明心地。”古興本第九則“心地”作“本心”。

張本第九則：“若不是趙州，也難抵對他。”古興本第九則“抵對”作“抵擬”。

張本第九則：“便道只是狂言。”古興本第九則“言”作“見”。

張本第九則：“爍迦羅眼絕纖埃。”古興本第九則“絕纖埃”作“應時開”。

張本第二則：“如今人不合古人意，只管咬言嚼句，有甚了期？”古興本第十則“嚼”作“嚙”。

張本第二則：“僧云：‘如何是道中人？’”古興本第十則“如何是道中人”作“學人不會”。

張本第二則：“喜識盡時消息盡。”古興本第十則“息”作“不”。

張本第五十七則：“田庫奴，乃福唐人鄉語罵人，似無意智相似。”古興本第十一則“乃福唐人鄉語罵人”作“乃福建路罵人”。

張本第五十七則：“豈不是猛風鐵柱。”古興本第十一則“猛風”作“螻蟻撼於”。

張本第五十九則：“趙州隨聲拈起便答，不須計較。”古興本第十二則“須”作“消”。

張本第五十九則：“雪竇一時脫體畫卻趙州。”古興本第十二則“畫”作“盡”。

張本第八十則：“到第八識，亦謂之阿賴那識。”古興本第十三則“賴”作“梨”。

張本第八十則：“逆情順境。”古興本第十三則“逆”作“違”。

張本第八十則：“雖然如此，爭奈一點也瞞他不得。”古興本第十三則“瞞”作“謾”。

張本第八十則：“入聖超凡不作聲。”古興本第十三則“入”作“得”。

張本第八十則：“大地那能留一名。”古興本第十三則“那能”作“何曾”。

張本第九十六則：“真佛屋裏坐。”古興本第十四則“屋”作“內”。

張本第九十六則：“賴值末後依前悟他當時立雪。”古興本第十四則“當”作“常”。

張本第九十六則：“足恭諂詐之人皆效之。”古興本第十四則“恭”作“供”。

張本第九十六則：“燎卻眉毛。”古興本第十四則“燎”作“燒”。

張本第五十二則：“這公案好好看來，只是尋常門機鋒相似。”古興本第十五則“是尋”作“似平”。

張本第三十六則：“裙子褊衫個也無，袈裟形相些些有。”古興本第十五則附此則中“形相”作“影像”。

張本第八十九則：“何不用本分草料。”古興本第十六則“用”作“與”。

張本第八十九則：“何勞更問。”古興本第十六則“勞”作“堪”。

張本第八十九則：“直是猶較十萬里”和“拈來猶較十萬里”，古興本第十六則“猶”作“由”。

張本第八十九則：“大悲菩薩有八萬四千母陀羅臂。”古興本第十六則“母”作“補”。

張本第十九則：“大地收。”古興本第十七則“大”作“天”。

張本第十九則：“尼便行。”古興本第十七則作：“尼去後。”

張本第十九則：“果是次日。”古興本第十七則作：“果旬日。”

張本第十九則：“且道見個什麼道理？”古興本第十七則作：“且道他是什麼道理？”

張本第五十五則：“源到石霜舉似前話。”古興本第十八則“到”作“至”。

張本第五十五則：“漸源後到石霜。”古興本第十八則“到”作“至”。

張本第五十五則：“密遣漸源出去。”古興本第十八則“出”作“令”。

張本第五十五則：“爭知此事不在言句上。”古興本第十八則“爭”作“將”。

張本第五十五則：“喚作打背翻筋斗。”古興本第十八則作“喚作打翻筋斗”。

張本第五十五則：“作麼生得平穩去。”古興本第十八則作“作麼生得平穩處”。

張本第五十五則：“若腳踏實地，不隔一絲毫。”古興本第十八則“絲毫”作“條線”。

張本第五十五則：“源猶自不惺惺。”古興本第十八則“猶”作“由”。

張本第六十八則“名實相奪”，古興本第十九則作“各自相奪”。

張本第六十八則“具眼者始定當看”，古興本第十九則作“具眼者試定當看”。

張本第六十八則：“這彌猴各各佩一面古鏡。”古興本第十九則“佩”作“背”

張本第六十八則：“若順常情，則歇人不得。”古興本第十九則“歇”作“敵”。

張本第六十八則：“為什麼卻動悲風。”古興本第十九則“動”作“起”。

張本第十則：“若向下轉去。”古興本第二十則“向”作“直”。

張本第十則：“是則未是。”古興本第二十則作“是則不是”。

張本第十則：“見成公案。”古興本第二十則作“現成公案”。

張本第十則：“既得個入頭處。”古興本第二十則“既”作“若”。

張本第十則：“被這老漢穿卻鼻孔來也”，古興本第二十則作“這老漢穿你鼻孔來也”。

張本第十則：“被這老漢便據款結案”，古興本第二十則作“這老漢便據款結案”。

張本第十則：“巖頭道：‘若論戰也，個個立在轉處。’”古興本第二十則“立”作“力”。

其四，此本與張本同一內容的記載有歧義。如：

張本第二十四則：“這老婆不守本分。”古興本第五則：“這老婆且守本分。”

張本第六十八則：“此語不墮常情。”古興本第十九則作“此語墮在常情”。

(7)一夜本傳說是道元在宋朝回日本後一夜之間有如神助寫成的本子，但這只不過是個傳說。從一夜本和福本較接近這一點上來看，當時道元很有可能把福本從中國帶到

了日本，並且在福本的基礎上據己意加工而寫成了一夜本。詳參李豐園《〈碧巖錄〉研究》，上海師範大學古典文獻學專業 2004 年度碩士學位論文。又，福本指福州刊本，日本東福寺僧人岐陽方秀(1361-1424)所著《碧巖錄鈔》(通稱《不二鈔》)中始提及此本。

- (8)張本系的一個顯著的特點為卷一開始有四個序，卷十末有五個跋，卷一末有“夾山無礙禪師降魔表”，由於古興本現僅存第二卷的零冊，尚無法判斷是否具備張本系的這個特點。

2、古興本與蜀本、福本的異同

蜀本和福本今皆不傳，所幸岐陽方秀《不二鈔》和大智實統《種電鈔》的校注中尚存有一些佚文。據我們比勘，古興本與蜀本相同處甚多。如：

張本第七十六則：“這僧便眼眨眨地無語。”古興本第三則：“這僧便眼瞎瞎地無語。”瞎瞎，同蜀本。

張本第七十六則：“到這裏，只論當機事，家裏有出身之路。”古興本第三則：“到這裏，只論當機事，句中有出身之路。”句中，同蜀本。

張本第二十四則：“雪竇頌意最好，是曾騎鐵馬入重城。”古興本第五則無“是曾騎鐵馬入重城”，蜀本亦無。

張本第十一則：“踏破草鞋，掀天搖地。”古興本第六則無“掀天搖地”，蜀本亦無。

張本第十一則：“老僧不會，一口吞盡，也是雲居羅漢。”⁽⁹⁾古興本第六則無“也是雲居羅漢”，蜀本亦無。

張本第十一則：“丈云：‘馬大師已遷化去也。’你道黃檗恁麼問，是知來問，是不知來問？”古興本第六則無“你道黃檗恁麼問，是知來問，是不知來問”，蜀本亦無。

張本第十一則：“謂之定龍蛇眼，擒虎兇機。”古興本第六則無“眼，擒虎兇機”，蜀本亦無。

張本第二則：“算來也只是頭上安頭。”古興本第十則無“安頭”，蜀本亦無。

張本第五十二則：“趙州有石橋，蓋李膺造也，至今天下有名。”古興本第十五則無，蜀本亦無。

張本第五十二則：“李膺造。”古興本第十五則作“李春造”，蜀本同。

又據我們比勘，此本與福本往往不同。如：

張本第十一則：“老僧不會，一口吞盡。”古興本第六則同，福本無“一口吞盡”。

張本第二則：“寶頭上太孤峻生，末後也漏逗不少。”古興本第十則同，福本“漏逗”作“料掉”。

此本也有與蜀本、福本皆同而與張本不同的。如：

張本第九十六則：“祖述風規。”古興本第十四則“祖”作“禮”，蜀本、福本皆同。

張本第八十九則：“展翅鵬騰六合雲。”古興本第十六則“鵬騰”作“崩騰”，蜀本、福本皆同。

綜上所述，可見古興本多與《不二抄》和《種電鈔》的校注所提到的蜀本相近而與福本及張本有同有異。

(9)福本無“一口吞盡”。

四、古興本為民間抄本

根據卷首和卷末扉頁的題詞似可推測古興本為民間抄本，又據我們比勘此本與張本的異同，也可推測此本為民間抄本。

首先，此本抄寫時多有刪略。刪略單個詞的如：

張本第七十五則：“汝若要，山僧回與汝。”古興本第一則：“汝要，山僧回與汝。”

張本第七十五則：“知他阿誰是君，阿誰是臣。”古興本第一則：“知他阿誰君，阿誰臣。”

張本第七十五則：“凡五百年乃有天人下來。”古興本第一則：“凡百年乃有天人下來。”

刪略整句的如：

張本第七十五則：“賓主互換，縱奪臨時。”古興本第一則無“縱奪臨時”。

張本第七十五則：“又去至五百年，又來如此拂，拂盡此石，乃為一劫，謂之輕衣拂石劫。”古興本第一則無“謂之輕衣拂石劫”。

張本第八十一則：“擎頭帶角出來。”古興本第四則無“擎頭帶角”。

張本第八十一則：“弄泥團漢”，古興本第四則無。

張本第十一則：“還有知落處麼？試舉看。”古興本第六則無。

張本第三十則：“腦後見腮，莫與往來。”古興本第八則無。

張本第五十七則：“是故當軒布鼓。”古興本第十一則無。

張本第八十則：“曹山問僧：‘菩薩定中，聞香象渡河歷歷地，出什麼經？’僧云：‘《涅槃經》。’山云：‘定前聞定後聞？’”古興本第十三則無“出什麼經？”僧云：‘《涅槃經》。’山云：‘定前聞定後聞’。”

張本第十九則：“打疊行腳。”古興本第十七則無。

刪略整段的如張本第十一則：

師亦無喜色，云：“心如大海無邊際，口吐紅蓮養病身。自有一雙無事手，不曾只揖等閒人。”槩住後，機鋒峭峻。臨濟在會下，睦州為首座，問云：“上座在此多時，何不去問話？”濟云：“教某甲問什麼話即得？”座云：“何不去問如何是佛法的大意？”濟便去問，三度被打出。濟辭座曰：“蒙首座令三番去問，被打出，恐因緣不在這裏，暫且下山。”座云：“子若去，須辭和尚去方可。”首座預去白槩云：“問話上座，甚不可得，和尚何不穿鑿教成一株樹去，與後人為陰涼。”槩云：“吾已知！濟來辭。槩云：“汝不得向別處去，直向高安灘頭，見大愚去。”濟到大愚，遂舉前話，不知某甲過在什麼處。愚云：“槩與麼老婆心切，為你徹困，更說什麼有過無過？”濟忽然大悟云：“黃槩佛法無多子。”大愚攔住云：“你適來又道有過，而今卻道佛法無多子！”濟於大愚脅下壓三拳。愚拓開云：“汝師黃槩，非干我事。”

古興本第六則所載此段無“師亦無喜色”後的內容，似漏抄。

其次，此本抄寫時往往變動詞序和根據韻律變單音詞為雙音詞或變雙音詞為單音詞。變動詞序的如：

張本第八十則：“如密水流”，古興本第十三則作“如密流水”。

張本第九十六則：“拄杖子未免在別人手裏。”古興本第十四則作“未免拄杖子在別人手裏”。

變單音詞為雙音詞的如：

張本第七十六則：“當時好掀倒禪床。”古興本第三則：“當時好與掀倒禪床。”

張本第四十五則：“一時與他打疊。”古興本第七則：“一時付與他打疊。”

張本第七十五則：“向內立地。”古興本第一則：“向裏內立地。”

例中改“好”為“好與”，改“與”為“付與”，改“內”為“裏內”。

變雙音詞為單音詞的如：

張本第十九則：“天勢稍晚。”古興本第十七則作：“日稍晚。”

張本第十九則：“來日有肉身菩薩。”古興本第十七則“肉身”作“大”。例中改“天勢”為“日”，改“肉身”為“大”。

其三，此本抄寫時往往省略詞義較虛的詞或語氣詞。如：

張本第十則：“且道作麼生看？”古興本第二十則作“且道作麼生。”

張本第七十六則：“總在這裡許。”古興本第三則作“總在這裡。”

張本第十則：“這掠虛頭漠。”古興本第二十則作“這掠虛漠。”

張本第十則：“莫是賓主一時瞎麼。”古興本第二十則作“莫是賓主一時瞎。”

張本第十則：“此是活處，雪竇一時頌了也。”古興本第二十則作：“此是活處，雪竇一時頌了。”

其四，此本抄寫時多用俗寫字。如：

張本第七十五則：“靈鋒寶劍。”古興本第一則“劍”作“劔”^[10]。

張本第四十二則：“且道古人還有諸訛處麼？”古興本第二則“誦”作“謔”。

張本第五十五則：“坐斷誦訛。”古興本第十八則“誦”作“謔”。

又如“煞”作“噉、噉”，“他”作“佗”、“碗”作“垠”、“飯”作“飡”、“以”作“已”、“著”作“着”、“爾”作“尔”、“輩”作“輩”、“歸”作“故”、“體”作“躰”、“蛇”作“虵”等。再如“搬柴”作“般柴”、“闍黎”作“閤梨”、“伶俐”作“靈利”等。

其五，此本抄寫時多有訛誤。如：

張本第七十六則：“雖然是倚勢欺人，也是據款結案。”古興本第三則“欺”訛作“藥”，“也”訛作“出”。

張本第五十七則：“田庫奴。”古興本第十一則“庫”訛作“庫”。

張本第九則：“這個是上才語句，那個是就身處打出語。”古興本第九則：“這個是公才語，那個是就處打出語。”“處”似應為“身處”。

張本第八十則：“若有心則有限齊。”古興本第十三則“限”誤作“眼”。

張本第八十則：“事事通兮物物明。”古興本第十三則“物物”作“事事”。

張本第九十六則：“木佛不渡火，燒卻了也。”古興本第十四則“燒”作“爛”。

張本第八十九則：“如今下注腳，立格則道，若透得此公案，便作罷參會。”古興本第十六則“注腳”作“江卻”。

張本第三十四則：“寒不聞寒，熱不聞熱，都廬是個大解脫門。”古興本第十八則附此則中“聞”作“同”。

尤其值得一提的是，此本第十一則附有張本第五十八則，第十五則附有張本第三十六則，第十八則附有張本第三十四則，似可推測此本為某一佛學信徒所抄，抄時據己意調整了各則的順序，而有數則後又併入其他則的內容。

五、結語

據無黨後序稱：“圓悟老師在成都時，予與諸人請益其說。師後住夾山、道林，復為學徒叩之。凡三提宗綱，語雖不同，其旨一也。門人掇而錄之，既二十年矣。師未嘗過而問焉。流傳四方，或致踳駁。”又據末木氏《關於〈碧巖錄〉諸本研究》一文稱福本所據底本為“成都府大聖慈寺白馬院三聖堂趙大師印本”，而張本的扉頁上也寫有“今多方尋訪，得成都大聖慈寺白馬院趙大師房真本”，且張本卷五末的刊語中有“今得蜀本”，希陵的後序中也有張明遠得到蜀本的記載，可證張本也是以趙大師本作為底本，張明遠所得蜀本就是張本扉頁上所說的“成都大聖慈寺白馬院趙大師房真本”⁽¹¹⁾。

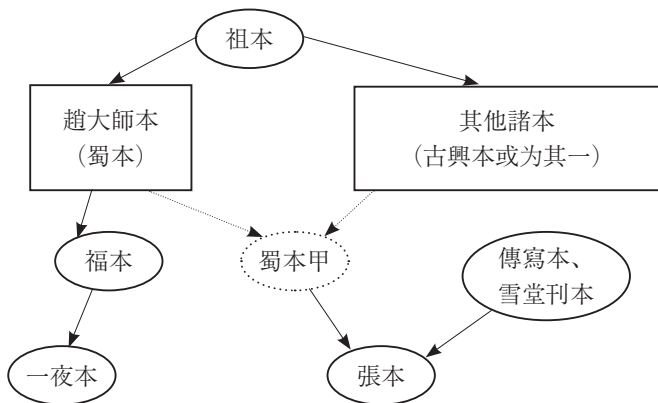
(10)《集韻》：“劒、劍，居欠切。《說文》：‘人所帶兵也。’或從刀，俗作劒。”

(11)末木文美士《關於〈碧巖錄〉諸本研究》，《禪文化研究所紀要》18，1992年。



《碧巖錄》雖曾被大慧宗杲毀版，但寺廟和民間尚存一些抄本和零卷。據我們比勘，古興本異文多與蜀本相同而與福本不同，似早於今傳張明遠刊本，可能是大慧宗杲毀版後幸存的雪堂刊本或是蜀本的傳抄本，傳抄者又據己意在編排上作有增補調整。如第十一則附有張本第五十八則，第十八則下補錄了第三十四則，第十五則下補錄了第三十六則。

雪堂刊本和蜀本今皆失傳，所幸《不二抄》和《種電鈔》的校注尚存蜀本和福本的佚文可證古興本多與蜀本相近，而大慧宗杲禪師焚毀《碧巖錄》後，其倡導的看話禪成為禪宗的正統，懾於大慧宗杲禪師的威望，一直無人敢重刊《碧巖錄》。據海粟老人馮子振的跋文，張明遠擬重刊《碧巖錄》時，他的兩個兒子患了心病，相傳這是大慧宗杲禪師與社鬼盟誓以此來懲罰張明遠，且檢歷代書志皆無《碧巖錄》有早於明代重刊的記載，由此可知大慧宗杲禪師焚毀《碧巖錄》後至張明遠重刊《碧巖錄》這段時期中不可能有其他的《碧巖錄》重刊本。因而我們推測在《碧巖錄》流傳的初期，有趙大師本（或者說蜀本）和其他諸多傳本，福本等其他本子都以其為底本刊行，而趙大師本和其他諸多傳本在傳抄中難免會有所改動，甚至有不少傳抄中的魯魚亥豕，古興本很可能就是介於祖本和今傳通行本張明遠本間有所改動的民間傳抄本。



值得指出的是，古興本與今傳通行本張明遠本的一些異文皆有依據。如

張本第九則：“這個是上才語句。”古興本第九則：“這個是公才語。”《傳燈錄》卷19《雲門章》和《雲門廣錄》亦作“公才語”。又如張本第十九則：“指示迷途。”古興本第十七則“途”作“徒”，《傳燈錄》卷19《雲門章》和《雲門廣錄》亦作“徒”。^[12]由此可知，古興本雖很可能是民間傳抄本，但所據底本則與祖本一脈相承。

古興本所存今傳張本所無的內容反映了圓悟克勤《碧巖錄》的早期原貌，而古興本所存大量與張本不同的異文則反映了宋代社會和語言的實況。

如張本第二十四則：“這老婆不守本分。”古興本第五則作“這老婆且守本分。”又張本第六十八則：“此語不墮常情。”古興本第十九則作“此語墮在常情”。古興本和張本的異文涉及對禪語的理解。

又如張本第五十七則：“田厓奴，乃福唐人鄉語罵人，似無意智相似。”“乃福唐人鄉語罵人”，據古興本第十一則所載為“乃福建路罵人”。^[13]福唐是唐代建制，宋代沿用，古興本和張本的異文涉及當時的行政建制。

再如張本第九十六則：“燎卻眉毛。”“燎”，古興本第十四則作“燒”。張本第十則：“見成公案。”見成，古興本第二十則作“現成”。張本第十則：“卻撲下來。”撲，古興本第二十則作“撲落”。張本第二則：“末後也漏逗不少。”“漏逗”，古興本第十則和蜀本同，福本作“料掉”。張本第九則：“若不是趙州，也難抵對他。”“抵對”，古興本第九則作“抵擬”。張本第三十六則：“袈裟形相些些有。”“形相”，古興本第十五則附此則中作“影像”。從“燎、燒”、“見成、現成”、“撲、撲落”、“漏逗、料掉”、“抵對、抵擬”和“形相、影像”等用詞的不同可探討宋明語言的演變。

禪宗不立文字，然不立文字還是要立文字，不可言說畢竟又要言說，不可表達卻還要表達。^[14]隨著禪宗的迅速發展，禪宗從“內證禪”走向“文字禪”。《碧巖錄》作為宋代文字禪的代表作之一，不僅人稱“宗門第一書”，而且也是研究禪宗發展尤其是研究文字禪必不可少的一部重要文獻。此書傳至朝鮮和日本後，對朝鮮和日本也產生很大影響，而近年發現的古興本作為迄今唯一尚存的與張本編次和內容不同的民間傳本，在《碧巖錄》研究、禪宗史研究、近代漢語研究和中外交通史研究等方面也無疑皆具有重要的學術價值^[15]。

[12]《傳燈錄》卷19《雲門章》和《雲門廣錄》中用例承衣川賢次先生告知，謹此致謝。衣川賢次先生認為古興本的這些異文都有根據，不像民間的粗劣坊刻本。

[13]唐代福州地區有福唐縣，福唐縣是從長樂縣中分出而設。考《元和郡縣誌》卷

三十：“福州（長樂中都督府）……管縣九：閩、侯官、長樂、福唐、連江、長溪、尤溪、古田、永泰。”“福唐縣，聖曆二年析長樂縣東南界置萬安縣，天寶元年改為福唐。”

(14)參拙文《“不離文字”與“不立文字”——談言和意》（《上海師範大學學報》1997年第4期）和《密禪二宗語言觀探論》（《中華文化論壇》2000年第1期）。

(15)參拙文《略論中國語文學與語言學的傳承和發展》，《上海師範大學學報》2011年第3期。

『禅文化研究所紀要』は、本 32 号より、原則的に電子書籍となりました。

下記の禅文化研究所ホームページ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 第三十二号

二〇一三年一月一日発行

編集兼
発行者

公益財団法人 禅文化研究所

〒六〇四
八四五六

京都市中京区西ノ京壺ノ内町八一

花園大学内

電話 〇七五―八一―五一八九

FAX 〇七五―八一―一四三三