

ISSN 0289-9604

禪文化研究所紀要

第三十三号

2016年3月

公益財団法人 禪文化研究所

禪文化研究所紀要

第三十三号

二〇一六年三月

ANNUAL REPORT of THE INSTITUTE FOR ZEN STUDIES

No.XXXIII

March 2016

Table of Contents

On Buddha Nature	KOGA Hidehiko	1
The Thought Genealogy of the <i>Dasheng Qixin Lun</i>	TOKIWA Gishin	27
Annotated Translation of the <i>Zu-tang ji</i> , vol. 10 (Part 1) The Annals of the Ancestral Hall (Zutang ji) Study Group		55
Two Approaches to the Interpretation of Zen Dialogues: The Koan "The hands and eyes of great compassion" in the <i>Biyantu</i> and <i>Shobo-genzo</i>	SUEKI Fumihiko	191
A Study on <i>Classical Chan Buddhism: An Introduction</i>	Author : Jia Jinhua Translation : MURATA Mio	207
Dogen's Interpretation of the 5th and 6th Patriarchs Teaching of No-Buddha Nature	MATSUOKA Yukako	249
The Reconstruction of Daitoku-ji and Myoshin-ji following the Onin-Bunmei Wars	SENDA Takuma	313
Zen-thought in Keiji Nishitani: the position of emptiness	SHIMIZU Daisuke	337

禪文化研究所紀要

第三十三号

目次

仏性論雑考	古賀 英彦	1
大乘起信論の思想系譜	常盤 義伸	27
『祖堂集』 卷一〇譯注 (一)	禪文化研究所唐代語録研究班	55
古則解釈の両方向——「雲巖大悲手眼」をめぐる『碧巖録』と『正法眼藏』	末木文美士	191
『古典禪研究』 序論	賈晋華著・村田みお訳	207
道元の無仏性	松岡由香子	249
応仁文明の乱からの大徳寺と妙心寺の復興	千田たくま	313
西谷啓治の禪思想——空の立場	清水 大介	337

仏性論雑考

古賀 英彦

一、三因仏性

草木国土悉皆成仏というのが中国的仏性論の行きつくところであったが、しかしさすがに草木国土は自分で成仏するわけにはいかなかったのであって、「一仏成道すれば、法界は此の仏の依正に非ざるは無し」と『金剛鐔』(大3478c)にいわれるように、依報としてお相伴にあずかるのである。その一仏成道の次第を説明するのが三因仏性の教説である。『観音玄義』上に「仏(＝行者)は初発心より人法の空を觀じ、三仏性を修し、六即位を歴て六即人法(果仏)を成ず」(大3487a)という。三因仏性というのは、

正因仏性

了因仏性

縁因仏性

の三種仏性を指す。これは『法華文句』十上(大3414c)に、

仏性には五有り。正因仏性は通じて本と当とに亘り、縁了仏性は種子本有にして適今に非ざるなり。果性と果果性とは定めて当に之を得べく、決して虚しからざるなり。

という中の、前の三仏性にほかならない。『法華文句記』十中には次のように注釈する(大35348a)。

正因は通じて亘るとは、性徳は迷悟因果に通ずるが故なり。

「性徳」とは、仏性のもつ天然の活力のことであり——ただしこの仏性はすでに中国的変客を蒙り、中国思想における宇宙生々の原理である一気概念と同化して、万法生起の根本となっている⁽¹⁾——、修徳(修得とも書く)つまり行者の人為が加わって得られる能力と対照してこう呼ばれる。正因仏性は凡夫(迷・因)にも諸仏(悟・果)にもへだてがないというのである。性徳は「諸法生起の本」とされる⁽²⁾。

縁了に種子は本有なりと云うは、還た性徳に約して以て二因を明らむるなり。新熏もて修得を成ずることに対するを以ての故に。

縁因仏性と了因仏性とについて種子は本有であるというのは、やはり性徳にもとづいて二因の特質を明らかにするのである。つまり本有ではない新熏の種子によつて修徳を成就するのではないというのである。種子は「能生の義」とされる⁽³⁾。

此の三を因と為し、因を転じて果と成す。果中の菩提及以涅槃およびをば名づけて果性と果果性と為すなり。

この三仏性は因となり、転じて果を成就する。果中の菩提を果仏性と名づけ、涅槃を果果仏性と名づける。若し性に対して修を弁ずれば、祇だ是れ修得なるのみ。縁了は果に至りて名づけて菩提と涅槃と為す。

実際には修性不二であるけれども、性徳に対比させて修徳をいえば、果性と果果性とはひとえに修得である。了因仏性は果に転じて菩提といい、縁因仏性は涅槃という。

これを因果の關係にしたがつて整理すれば次のようになる（般若と解脱については次に引く『観音玄義』の文参照）。

(因) (果)

正因仏性↓正因仏性

了因仏性↓果仏性——菩提・般若

縁因仏性↓果果仏性——涅槃・解脱

図で明らかなように、正因仏性には因果關係の実体がない。『法華文句』に「正因仏性は通じて本（因）と当（果）とに亘る」というように、因が果に転化することはないのである。この關係を「非因果」と呼ぶ。『観音玄義』上に次のようにいう（大 3488c）。

大經に非因果をば仏性と名づくと云う者は、即ち是れ正因仏性なり。

又た是因因果をば名づけて仏性と為すと云う者は、此れ性徳の縁了に拠りて、皆な名づけて因と為すなり。

又た是因果非因をば仏性と名づくと云う者は、此れ修徳の縁了の皆な満つるに拠る。了は転じて般若と名づけ、縁は転じて解脱と名づく。（了は）亦た菩提なる果と名づけ、（縁は）亦た大涅槃なる果果と名づく。皆な称して果と為すなり。

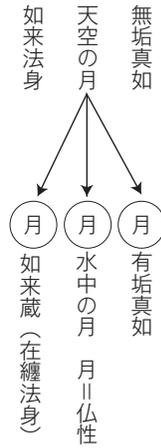
「大經」とは『涅槃經』のことで、卷二七師子吼菩薩品に次のようにいう（大 1252a）。

善男子、是因因果とは仏性の如し。是因果非因とは大涅槃の如し。是因是果とは十二因縁所生の法の如

し。非因果果をば名づけて仏性と為す。因果に非ざるが故に常恒無変なり。

『涅槃經』は因果の四句分別を示しただけで、了因↓菩提、縁因↓涅槃という因果の關係づけはやっていない。これは『涅槃經』にもとづいて、天台が独自に發展させた考えである。ただ非因果の理法はそのままだけに受けついでいる。

「因でもなければ果でもないものを正因仏性と呼ぶ。因果の支配を超越しているから常に變化しない」というのは、仏性論のかなめでありながら存外わかりにくい。明確な理解を得るために、旧稿⁽⁴⁾で用いた図解を引用したい。



月は仏性の譬えであり、真如と法身とは種姓とともに仏性の実体である。天空の月と水に映った月とが別物ではないように、如来の仏性と衆生身中の仏性とが別物ではない、同一物であるということを図解したものである。ただ衆生においては如来蔵・有垢真如と呼ばれ、如来においては清浄法身・無垢真如と呼ばれるところに、雑染から清浄へという仏道のすじみちがかくされている。

仏性思想もこのすじみちから離れるものではない。そもそも仏性思想の中心となるのは真如という概念

である^{〔補註〕}。世親の『仏性論』は「仏性なる者は即ち是れ人法二空所顯の真如なり」（大37, 87b）と定義しているが、この真如は三性のうちの円成実自性を指す。つまり仏性を心の構造の中に組み入れて、心性と等置しているのである^{〔5〕}。したがって雑染—有垢真如から清淨—無垢真如への過程は、客塵煩惱に覆われた行者の心性の、雑染から清淨へのあゆみにはかならない。

『涅槃經』卷七にこう（大12, 404c）、

復た比丘有りて、仏秘藏甚深經典（＝如来藏經）を説くらく、一切衆生には皆な仏性有り。是の性を以ての故に無量億の諸煩惱結を断ちて、即ち阿耨多羅三藐三菩提を得成す。一闍提を除く、と。

『泥洹經』卷四にこう（大12, 881b）、

復た比丘有りて、如来藏經を広説して言わく、一切衆生には皆な仏性の身中に在る有りて、無量の煩惱悉く除滅し已つて、仏は便ち明顯なり。一闍提を除く、と。

チベット語訳からの和訳をそえておこう。

またここに或る比丘が、偉大な如来藏經によつて説く、一切衆生には仏性があり、その仏性は各おのの身中に完具しており、一切衆生はあらゆる煩惱を断滅しおわつて作仏するが、一闍提は除く、と（西蔵語訳北京版大蔵經三二冊一八五頁五葉六行）。

仏性は本来清淨で煩惱とは無縁であるが、常に行者と一体であるから、行者とともに雑染から清淨への道をたどることになる。しかるに「煩惱を断滅しおわつて作仏する」のは行者であつて——「菩提を撰ずるは眷属（sattva 衆生）なり」（『宝性論』^{〔6〕}一八八頁）——、仏性ではない。仏性はすでに作仏しているのである。「仏なる者は即ち是れ仏性なり。何を以ての故ぞ。一切諸仏は此れを以て性と為せばなり」（『涅槃經』一十七、大12, 524a）。

しかし衆生が作仏するというのは、衆生が仏に変容することでもない。

無量の諸患積聚するの身、陰縁諸入の因縁和合せる、休息寂滅して如来性に入れば、仏性は顕現して究竟して成就す（『泥洹経』五、大12988c）。

無限のうれいのつもった身心、因縁和合によって陰界入から成る身心、その活動が止息し寂滅して、つまり煩惱が断滅して、行者が如来性に悟入すると、つまり見性すると、仏性は顕現して窮極的に清浄となり、仏徳（仏の三徳いわゆる智断恩徳）が成就する。あるいは涅槃の三徳すなわち法身・般若・解脱が成就する。いわゆる見性成仏説であるが、行者の側からいえば見性であり、仏性の側からいえば顕現である。ただ両者は啐啄同時、これが衆生の作仏である⁷⁾。

『観音玄義』は次のようにいう（大3480c）、

是くの如く智断円極するが故に法身は顕著なり、即ち是れ三種仏性の義円かなるなり。法身満足するは即ち是れ非因非果なり。正因満つるが故に云く、隠れては如来蔵と名づけ、顕われては法身と名づく。是因に非ずと雖も而も名づけて正因と為し、是果に非ずと雖も而も名づけて法身と為す。

「是くの如く智断円極す」というのは、後に見るように、煩惱を断滅するために方便をつくした結果であり、それによって「法身が顕著となる」つまり「法身が顕現する」のである。これは三種仏性のはたらきが完成したことにはかならない。「清浄法身が仏徳を円満足するのは非因非果の関係においてである。正因仏性の因としてはたらきが満ちる点をとらえて、煩惱に隠れている時には如来蔵と呼び、解脱して顕われた時には法身と呼ぶ。因ではないけれども正因といい、果ではないけれども法身というのである」。つまり正因仏性は常に不変であるけれども、雑染（隠覆）から清浄（顕現）への転換を、かりに因から果への変化と見なして考えるのである。この考えは如来蔵思想に由来する。

『宝性論』は、如来蔵と呼ばれる仏性の三種実体について考察するが、そのうち「如来の種姓―蔵」がなぜ「如来―蔵」でありうるかという理由を述べるくだりで次のようにいう、

蔵と樹と金像と転輪聖王と宝像との譬喩は、彼の三仏法身を生ずることを示現す。自体性に依りて、如来の性は諸の衆生の蔵なるを以て、是の故に説きて一切衆生に如来蔵有りと言く。

此れは何の義を示すや。諸仏如来は、三種身有りて「如来の」名義を得るを以ての故に、此の五種の喩は、能く三種の仏法身の因と作る「ことを示す」。是の義を以ての故に、如来性は因なりと説くなり。

此れは何の義を以てするや。此中には性の義を明らかに以て因の義と為すなり（二四三頁）。

九種の譬喩によって如来蔵のかくされた意味を示すところであるが、この五種の譬喩は、種姓―蔵が三種仏身を生じることを表わす。「自体性に依りて」というのは「如来性それ自体の性質として」ということである。

そもそも諸仏如来は、三種仏身を所有してはじめて如来の名義〈tathagātvā〉（如来の身分、資格、如来たること）を得るのであるが、その名義を与えるのが種姓〈gotra〉（血筋・血統）としての如来性〈tathagata-dhātu〉である。こうしてこの五種の譬喩の意味するところは、如来性が三種仏身の因となるということである。したがってこの場合に限っていえば、如来の性〈dhātu〉の意味は「性」ではなくて「因」(Hetu)の意味である。これに對置するとき「如来の名義」〈tathagatva〉を得た仏身は「果」だということになる。ここにいちおう因果の関係が成り立つように見える。

しかし三種仏身というのはけつきよく法身に収斂⁽⁸⁾されるから、仏性の実体である法身と別物ではないわけである。ただ「隠れては如来蔵と名づけ、顕われては法身と名づく」（『観音玄義』前引）というにすぎないのである。だから前掲の図解の天空の月と水中の月との喩えが示すように、両者は同一物であるか

ら、因果の関係を立てようがないのである。そのところを踏まえて『涅槃經』は「非因果をば名づけ
て仏性と為す。因果に非ざるが故に常恒無変なり」（前引）といったのであろう。

『観音玄義』は次のようにしめくくる。

仏性は因果に通じて不縦不横なり。性徳時の三因は不縦不横にして、果の満つる時に三徳と名づく。
故に普賢観⁹に云わく、大乘の因なる者は諸法実相なり。大乘の果なる者も亦た諸法実相なり、と。

「不縦不横」とは不一不異の関係をいう。「性徳時」というのは行者の人為が加わらない時をいい、「果
の満つる時」というのは修徳時をいう。「三徳」というのは、法身・般若・解脱の涅槃の三徳のことであ
るとともに、智徳・断徳・恩徳の、いわゆる仏の三徳をも意味する。『観音玄義』は両者を合糅するの
である。三因仏性は三徳を成就する。『観音玄義』上にいう（大3487b）⁽¹⁾、

若し性徳の了因種子を論ずれば、修徳は即ち般若を成し、究竟すれば即ち智徳なる菩提を成す。

性徳の縁因種子は、修徳は解脱を成し、断徳なる涅槃なり。

若し性徳の非縁非了ならば即ち是れ正因にして、若し修徳の成就すれば、則ち是れ不縦不横の三
の法身なり。

性徳の了因種子は、修徳の般若すなわち智徳菩提を成就する。

性徳の縁因種子は、修徳の解脱すなわち断徳涅槃を成就する。

性徳の非縁非了すなわち正因は、修徳が成就するときは、不縦不横の三点の法身である。

正因について「修徳を成就する」とはいわないうで、「修徳が成就するときは、不縦不横の三点の法身で
ある」というのは、右に見た非因果の道理にしたがうからである。ただその成就が縁了二因のはたらき
に負うこと、後に見るとおりである。

種子について、『観音玄義記』一にいうところを詳しく見てみよう(大34488b)。

問う、文中に縁と了とは並びに種と云う者は、其の義は何ぞや。

答う、夫れ種と言う者は凡そ二義有り。一、敵対するをば種なりと論ず、三道は是れ三徳の種なるが如し。二、類例するをば種なりと論ず、縁と了とは是れ智と断との種にして、性徳の法身は修徳の法身の種なるが如し。此の二は皆な能生の義を取るなり。若し二空を以て種と為さば、即ち類例の義なり。若し二執を以て種と為さば敵対の義なり。

種子という語の意味は「能生の義」である。性徳の法身の種子は修徳の法身を生じる。右に見たように、法身は非因非果であるから、こう考えるのは道理に反するように見える。しかし「法身種子」という語がすでに真諦訳の『摂大乘論』上に出ている(大3317a)。

是の聞熏習なる者は、若しくは下中上品なるも、応に知るべし是れ法身の種子なることを。阿黎耶識を対治するに由りて生ず、是の故に阿黎耶性の撰には入らず。出世の最清浄なる法界より流出せるものなるが故に。……此の聞熏習は阿黎耶識には非ず。法身及び解脱身の撰に属す。如是如是(あたかも)「法身種子は」下より中上へと次第に漸増することく、如是如是(そのように)果報識は次第に漸減し、依止は即ち転ず。若し依止の一向に転ずれば、是の有種子の果報識は即ち無種子となり、一切皆な尽きん。

「依止」とはアラヤ識のことである。それが転ずるといふのはいわゆる「転依」のことで、清浄法身が顕現することにほかならない。

唯識学派は、仏性思想をも種子説によって説明するようである。『宗鏡録』五にいう(大48440b)。

若し法相宗の所説ならば、一切の有漏の妄法も無漏の浄法も、無始時来、各おの種子有りて阿頼耶識

中に在り、縁熏習に遇えば即ち各おの自性より起こる。

中国で最も早くまとまった仏性論を提示したのは、『大乘義章』であるが、仏性の語義を解釈するとこ
ろで（大4472a）、

言う所の性なる者は積するに四義有り。一なる者は種子因本の義なり¹⁰⁰。

といっている。「因本」というのは根本原因と言い換えて良いであろう。『観音玄義』にいわゆる「諸法生起の本」つまり仏性の性徳のことである。

「三点」とは周知の伊字三点のことで、法身・般若・解脱のいわゆる涅槃の三徳を表わすが、「三点の法身」という言い方は、他の二徳との不縦不横の關係において顕現した修徳の法身であることを示す。その法身は性徳の正因種子が成就するが、般若と解脱とは、それぞれ性徳の了因種子と性徳の縁因種子とが成就するのである。

了因と縁因とは、前に引いた『涅槃經』の「是因因果とは仏性の如し」という言葉と対応する。『涅槃經』はさらに次のようにいう、

是因因果をば名づけて仏性と為すとは、因より生ずるに非ざるが故に（つまり果ではないから）是因因果なり。沙門果に非ざるが故に因果と名づく。

何が故に因と名づくるや。了因なるを以ての故なり。善男子、因に二種有り。一には生因なり、二には了因なり。能く法を生ずる者をば是れ生因と名づく。灯は能く物を了せしむるが故に了因と名づく（大12530a）。

『涅槃經』は仏性を因と呼ぶゆえんを了因であるからとして、暗に生因ではないということを示している。これに対し仏性に、種子を媒介として「能生の義」を附与するのは、生因として認めることであり、

仏性論の中国的展開であつた¹¹⁾。

また次のようにもこう(大12-533b)。

汝は言う、衆生は悉有仏性なるに何が故ぞ見ざるとは、是の義は然らず。何を以ての故ぞ。諸の因縁の未だ和合せざるが故なり。善男子、是の義を以ての故に我は二因を説く、正因と縁因となり。正因なる者は名づけて仏性と爲し、縁因なる者は發菩提心なり。二の因縁を以て阿耨多羅三藐三菩提を得るなり。

三因仏性の各名称が『涅槃經』にもとづくものであることは明らかである。そのうち正因と縁因とを対置した議論が『宝性論』にある。『宝性論』は三宝が世に出現する根柢を仏性に求めるのだが、

清淨の因と縁とを得て、三宝を出生すと応に知るべし。是の故に偈に言わく、初句を正因(heṭu)と爲し、余の三を淨縁(pratyaya)と爲すが故に。(四八頁)

という。「清淨」とは、「転依の」実体なる者は、向に説ける如来藏の、煩惱藏の所纏を離れざる、諸煩惱を遠離し、転身して清淨なることを得たるをば、是れをば名づけて実体と爲すと応に知るべし(一五六頁)といわれるところの、転依¹²⁾して煩惱を遠離した清淨法身のことである。「向に説ける」とは、三宝について述べおわつた直後のくだりを指す。

問うて曰わく、何等の法に依りて此の三宝有り、而して此の法に依りて世間及び出世間の清淨なるもの有ることを得て、三宝を生起するや。

答えて曰わく、彼の義の爲の故に兩行の偈を説く。

真如の雜垢有ると、及び諸垢を遠離せると、仏の無量の功德と及び仏の所作業と。

是くの如きの妙境界は、是れ諸仏の所知にして、此の妙法身に依りて、三宝を出生す。(四〇頁)

「初句を正因と為し」というのは「真如の雜垢有る」つまり如来藏で、「真如仏性の未だ諸煩惱の所纏を離れざる」(四〇頁)についていうのである。これは「諸垢を遠離せるとは即ち彼の如来藏の転身して仏地に到り、法身を得証して、如来法身と名づけらる」(四〇頁)る真如仏性と対比される。ただし両者は同一物であり、「隠」と「顕」との違いがあるのみであることは前に見たとおりである。「功德」と「所作業」とは如来の属性である。

この箇所は漢訳にはうまく出ていないので梵文から和訳して引用するが、次のようにいわれる(四七頁)。
そのうちこの四句の中の初の如来藏は、出世間法の種子(गुण)であるから、内身の如理作意(無分別智)によるそれ(如来藏)の清浄化(つまり転依)に照らして、三宝出生の正因であると知らねばならない。

仏性は出世間法の種子であるが故に正因であるとされる。

さて次に、縁因と了因とを対にして、了因が般若智徳を成就し、縁因が解脱断徳を成就するとする考えは、『涅槃経』にもない『宝性論』にもない、天台独自のものである。『観音玄義』上という(大蔵880b)。

了因と縁因とを積すれば、了は是れ顕発にして縁は是れ資助なり。了を資助して法身を顕発せしむるなり。

了なる者は即ち是れ般若の観智なり。亦た慧行正道と名づく。智慧莊嚴なり。縁なる者は解脱なり。行行助道にして、福德莊嚴なり。大論に云わく、一人は能く耘り、一人は能く種ゆ、と。種とは縁に喩え、耘とは了に喩う。

今は正に円教の二種莊嚴の因を明らかにす。仏は二種莊嚴の果を具せばなり。此の因果の根本を

原ぬるに即ち是れ性徳の縁なり。此の性徳は本自之有りて、適今には非ざるなり。

前に見たように、性徳の正因仏性は修得の三点法身を生じる。これは正確には、「隠れては如来蔵と名づけ、顕われては法身と名づく」(大3488c)といわれたように、三点法身として顕現するというのである。しかしこれは正因の自力によるのではない。縁因が了因を資助して、了因をして法身を顕発せしめる結果である。これを智慧莊嚴(了因)と福德莊嚴(縁因)の二種莊嚴という。つまり二種莊嚴によって三点法身は成就するのである。「即ち是れ三種仏性の義は円かなるなり」(大3488c)といわれるゆえんであるが、仏性のはたらきが完成するのは自然にそうなるのではない。行者の修行に待つのである。『観音玄義』はいう、

修行は福慧を出でず。慧は即ち般若にして、福は即ち五度なり。互いに相い資助して、行を以て願に順い、事理をして円足せしむ。(大3487b)

福慧を積すれば、亦た定慧とも名づく。定は静愛と名づけ、慧は観策と名づく。寂照の智は幽として朗らかにせざる無きこと、明鏡の堂に高きが如く、福德禪定は純厚に資発すること、明灯の淨油の如し。亦た称して目と足と備わりて清涼池に入るを得と為す。池とは即ち涅槃なり。涅槃は称して、二種莊嚴の法身を莊嚴すると為す。(同879b)

「福慧」といふのは、いわゆる二種資糧のことで、六度中の前五度福德と第六度智慧とを指す。しかるに福德を代表するものは禪定であるから、福慧は「亦た定慧とも名づく」といわれるのである。『観音玄義記』二には次のようにいう(大3490a)。

寂照下は福智の徳なり。寂照の智なる者は権実の二智なり。幽として朗らかならざるもの無しとは、即ち三惑の暗無きなり。福德禪定は必ず諸度及び大小諸禪を含めば、福を以て智を資くこと油の灯

を助くるが如きなり。

禪定と智慧とは、あたかも目と足とのように行者をみちびいて、涅槃の清涼池に入らせる。そこで涅槃は、般若と解脱との二種莊嚴の因が、行者の修習によつて智徳と断徳との二種莊嚴の果となり、法身を莊嚴することであると定義されるのである。つまり正因仏性が三点法身として究極的に顕現することは、法身・般若・解脱の涅槃の三徳が出さうことにほかならないわけである。

縁は能く了を資け、了は正因を顕わにし、正因は究顕すれば則ち果仏と成る。〔観音玄義記〕、965a)ともいわれる。正因仏性は究極的に顕現したとき果仏となる。これは行者の成道である。本節の冒頭にも引いたように「仏（＝行者）は初発心より人法の空を觀じ、三仏性を修し、六即位を歴て六即人法（果仏）を成ず」といわれるのだが、二種莊嚴とは「人法の空を觀じ、三仏性を修」することにほかならない。「人空を觀ずるは是れ了因種なり（人空を觀ずることは了因仏性の修習である）」「法空を觀ずるは是れ縁因種なり（法空を觀ずることは縁因仏性の修習である）」といわれる（大 3487c)。

論に云わく、衆生の無上なる者は仏是れなり。仏なる者は即ち覺なり。覺は是れ智慧なり。始めに人空を覺し、終りに法空を覺す。（大 3487c)

『観音玄義記』一に「う（大 3489a)」、

始めに人空を覺し、終りに法空を覺すとは、人は是れ覺智なり、独り自ら人執を空ずるのみならず、復た能く法執を空す。

人法二執について次のようにいう、

今縁は既に智慧を以て人と目す。故に人執空すれば則ち智人顕わる。況んや本空を觀ずれば乃ち本智を顕わにす。本智は即ち是れ性徳の了因なり。（898a)

法空を觀ずるは即ち縁因種なりとは、覺智に由るが故に法執既に亡び、五陰は清淨なり。乃ち淨陰を以てして縁因と為す。況んや本空を了すれば乃ち陰は本淨なり。本淨の陰を性縁種と名づく。(同)

此れ等の法(智人と淨陰)を攬りて、之を稱して仏と為す。(898b)

天台の仏性論における基本的立場は、『金剛錍』に次のように述べられる(大4678c)：

衆生は自ら仏の依正中に於いて、而して殊見を生じて苦樂に昇沈す。一々皆な計して己れの身土の、淨穢宛然たり、成壞斯に在ると為せばなり。

衆生は本來的に仏の身土の中に在りながら、殊見を生じて苦樂に昇沈している。ひとりひとりが皆な虚妄分別を起こして、仏の身土を己れの身土だと妄想するからである。この状態を『觀音玄義』は「理具情迷」(大34877b)と云う。「情」とは情識のこと、所縁によつて生じる識のことである(『智度論』三二、大29292a)。これは虚妄分別の当体であるが、我執(能取)と法執(所取)との存在することによつて成り立つ。したがつて「情迷」から離脱するためには二執を打破しなければならぬ。「大乘の空觀は、情を蕩い徳を顕わす」(『觀音玄義記』一、大34888a)、「人法の空を觀じ、三仏性を修」するのは、迷情を洗い流して、仏性の性徳を顕わすためにほかならない。

この考えは世親の『仏性論』にいうところの、「仏性なる者は即ち是れ人法二空所顯の真如なり」(大31787b)という教説に沿うものである。前述したように、この教説は前提として、仏性を心性と等置するのであるが、「人法二空所顯」といわれるのは、心性真如つまり無分別心は、妄執された我・能取と法・所取との二の空無において顯現するからである。

二、如来性悪不断

『観音玄義』上はいう(大34882c)、

縁了を料簡す。

問う、縁了は既に性徳の善有り、亦た性徳の悪有りや。

答う、具す。

『観音玄義記』一にいう(大34905a)、

初めに善悪の法門は性徳は皆な具することを明らむ。

縁因と了因とについて考察するにあたり、はじめに仏性の性徳は、善悪の法門(善悪の理法)を具有することを明らかにする。

初めに問う、縁は能く了を資け、了は正因を顕わにし、正因は究顕すれば則ち果仏と成る。今は性具の縁了二因は乃ち是れ性徳にして、(仏性に)仏と成るの善を具することを明らむ。若し九界と造らば亦た因縁を須つ。九界は仏に望むに皆な名づけて悪と為す。此れ等の諸悪も性は本具なりや、と。

はじめに質問する、縁因は能く了因をたすけ、了因は正因をあらわにし、正因は究極的に顕現すると果仏となるとされる。ところでいま性具の縁了二因は性徳であるから、仏性は仏となる善の性徳を本来具有することが明らかとなった。仏性がもし九界ともなるのであれば、やはり因縁を必要とするが、十界中の九界は、仏界と対比すればすべて悪界である。ではこれら諸悪の性徳をも仏性は本来具有しているのであるか、と。答えは前掲のとおり、仏性は性徳の善も、性徳の悪も本来具有するというのである。『観音玄義』は議論を進めるために問答を設ける(大34882c)。

問う、闡提と仏とは何等の善悪を断ずるや。

答う、闡提は修善を断じ尽くして、但だ性善のみ在り。仏は修悪を断じ尽くして、但だ性悪のみ在り。

問う、一闡提と諸仏とはどのような善悪を断っているのか。答う、一闡提は修徳の善を断ちつくして、ただ性徳の善のみがのこっている。諸仏は修徳の悪を断ちつくして、ただ性徳の悪のみがのこっている。つまりこの問答は、修徳の善悪は断つことができるけれども、性徳の善悪は絶つことができないという理論を前提に作られたものである。議論は続く(882c)。

問う、性徳の善悪は、何ぞ断ず可からざる。

答う、性の善悪は、但だ是れ善悪の法門にして、性として改む可からざるのみ。三世を歴るも誰として能く毀つもの無く、復た断壊す可からず。譬えば魔の如きの経を焼くと雖も、何ぞ能く性善の法門をして尽きしめん。縦令い仏の悪譜を焼くも、亦た悪の法門をして尽きしむる能わざること、秦の焚典坑儒の如き、豈に能く善悪をして断尽せしめんや。

性徳の善悪はどうして断つことができないのか。答え、性徳の善悪は、善悪の法門(理法)であって、本質的に変改できないからである。要点を説明すると次のようになる。澄観の『華嚴経随疏演義鈔』四十二にいう(大36-323c)。

善悪の二法は共に真如を以てして其の性と為す。若し善性を断ぜば即ち真如を断ぜん。真は断ず可からず。故に性善は断ず可からずと云う。仏性は即ち是れ真實の性なり。真實の性は即ち第一義空なれば、如何んぞ断ず可けん。性悪不断なるは、即ち妄法も本と真なればなり。故に無尽なり。

性徳と修徳とのちがいは、前述したように、性徳は仏性の持つ天然自然のちからであり、修徳は行者の人爲造作が加わったちからである。性徳の善悪は真如仏性の天然のちからであって、「皆な本具なるを以

て、故に名づけて性善性悪と為すことを得」(『観音玄義記』大349b)なのであり、「性として改む可からざる」もの、本性として変改できないものである。これを断つことは、真如仏性そのものを断とうとすることである。できない相談である。

「善悪の二法」というのは、今の場合、具体的には次の十法界を指す。

地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天・声聞・縁覚・菩薩・仏

これは天台教学にいうところの三千世間であり、全世界・一切法である。このうち善法は仏の三界のみであり、残余の九界は悪法である。しかし十界すべてが真如仏性を本性とする、つまり真如仏性でできていると考えるのが、中国仏教の仏性論である。この考えをまとめて、

万法は是れ真如なり、不変に由るが故に。

真如は是れ万法なり、随縁に由るが故に。

という(『金剛鐺』大467b)。万法つまり世界は、真如の不変随縁というはたらきによって現われているというのだが、この不変随縁ということについての、『禅源諸詮集都序』の説明はたくみで解りやすい。曰わく、

真金の如きは、工匠等の縁に随つて鑠釧盃蓋の種々なる器物と作るも、金性は必ず変じて銅鉄と為らず。金は即ち是れ法にして、不変と随縁とは是れ義なり。設し人有つて問うて説わん、何物か不變、何物か随縁、と。只だ合に答えて云うべし、金なり、と。(大4840b)

不変と随縁とはともに真金という法(存在)の義(作用)であるから、その主体はいうまでもなく真金である。それは工匠などの縁に随つて——随縁して——種々の器物に変化するけれども、金であることにおいては変化しないので不変という。しかるに不変は真如の「体」であり、随縁は真如の「用」である

と、いわゆる体用論の立場から説明される。

体用論というのは、中国思想の宇宙生々論において、一個の原理と万有との関係を説明したものである。体と用との関係はしばしば水と波との関係に譬えられる。前に引いた『金剛錍』の文は続けて、
 是ならば則ち無波の水有ること無く、未だ不湿の波有らず。
 という。「無波の水有ること無し」というのは「真如是万法、由随縁故」を承け、「未だ不湿の波有らず」というのは「万法是真如、由不変故」を承ける。随縁の故に無波の水はないというのは、万法（波）でない真如（水）はないということであり、不変の故に不湿の波はないというのは、真如（水）でない万法（波）はないということである。水と波との譬喩は、もともと二つのものの不可分の関係を表わすのである。

この関係を体用論においては「体用無二」という。まず真如について述べるところを見ておこう。『大乘止観法門』一に、「二種の如来蔵を挙げて——ただし如来蔵は二つあるわけではない。宇宙論的原理は常に唯一である。この「二種」とは二つの側面ということである——以て真如を弁ず」として次のように（大46648c）、

問うて曰わく、如来の蔵は是くの如き等の、無量の法性を具するの時、為た差別有りや、為た差別無しや。

答えて曰わく、蔵の体は平等にして、実に差別無し、即ち是れ空如来蔵なり。然れども此の蔵の体には復た不可思議の用有り、故に一切の法性を具足して其の差別有り、即ち是れ不空如来蔵なり。此れ蓋し無差別の差別なり。

「法性」というのは「法性とは能く諸法を生ずるの義」（『大乘止観法門』二、大46649b）といわれるように、「諸法生起の本」とされる「性徳」と同じである。そもそも如来蔵は一心¹³の別名として取りあげ

られるのであるが、三義ありとされて「一には能蔵を蔵と名づけ、二には所蔵を蔵と名づけ、三には能生を蔵と名づく」(S4b)と云い、

第三に能生を蔵と名づくとは、女の胎蔵の能く子を生じるが如く、此の心も亦た爾り。体に染浄二性の用を具す。故に染浄二種の重力に依りて、能く世間出世間の法を生ず。

というのを承けて「無量の法性を具す云云」といったのである。「差別」とは万法の示す種々相のことである。如来蔵の自体は平等一味でまったく差別の相はない。そこを空——万法の空無なる如来蔵という。しかしながらこの如来蔵の自体には、また不可思議な作用があつて一切の法性を具足しているから、あらゆる差別の相がある。そこを万法の不空なる如来蔵という。けだしこの如来蔵の具有する差別を無差別の差別というのである。

さて「体用無二」について、『大乘止観法門』二に次のようにいふ(大46(S50))、

今云う体用無二なる者は、衆塵の別用を攪りて泥団の一体を成すが如きには非ず。但だ世諦の中の一々の事相即ち是れ真諦の全体なるを以て、故に体用無二と云う。

是の義を以ての故に、若し真諦の世諦中の一切の事相を撰して尽くすを得れば、即ち世諦中の一々の事相も亦た世諦中の一切の事相を撰して皆な尽くさん。

「体用無二」というのは要するに体用「一体」ということなのだが、それは衆塵の別々の用を取りまとめて泥団の一体とするようなものではない。つまり泥団は微塵を一粒々々に分けて取り出すことができるけれども、体と用とはそのように別々に取り出すことはできないというのである。

「真諦」「世諦」については左のようにいわれる。

若し真諦に約せば本と衆相無し。

若し世諦に拠れば彼此差別す。

体を以て用を作すをば名づけて世諦と為す。(以体作用、名為世諦)

用は全て是れ体なるをば名づけて真諦と為す。(用全是体、名為真諦) (650b)

若し觀門を修せざれば、即ち世諦の縁起する所以を知らず。

若し止門を修せざれば、即ち真諦の常寂たる所以を知らず。

若し觀門を修せざれば、便ち真即是俗なることを知らず。

若し止門を修せざれば、即ち俗即是真なることを知らず。(658b)

「世諦」は隨縁する真如の作用つまり方法を、「真諦」は不變である真如の自体を意味するようである。

「体を以て用を作す」というのは、隨縁して方法と成るとき、真如は全体で作用するというのであるが、これは体用論における基本的な考えであって、次のように説明される(大46650c)。

一心は全体もて唯だ一小毛孔と作り、復た全体もて能く大城と作るに、心は既に是れ一にして大小無し、故に毛孔と城とは俱に全く一心を用いて体と為す。当に知るべし、毛孔と城とは体融平等なることを。

若し心体平等の義を以て彼を望めば、即ち大小の相は本来非有にして不生不滅なれば、唯一の真心なるのみ。

ここに「一心」というのは、宇宙論的原理である「唯一真心」のことで、弘性とも真如如来藏とも同義語である⁽¹⁴⁾。

一心は隨縁して、全体が一小毛孔ともなり、また一大城ともなるが、一心は唯一であって大小の種類別はないから、つまり「大」の一心が大城となり、「小」の一心が毛孔となるというようなことはなく、毛

孔となるのも大城となるのも同一の一心であるから、両者はともに同一の一心全体を用いて自体とするのである。(これは一心全体の作用のもたらす結果である)。すると毛孔と大城とは、自体が融合した同一存在であることになるであろう。

この観点から見れば、大小の相は本来非有であって、不生不滅すなわち空——存在しないのであるから、実在するのは唯一の真心だけだということになるであろう。

此の「唯一の真心」は前の「空如来蔵」にほかならないが、それは同時に不可思議用があって、一切の差別相を具有するということであった。「今云う」ところの「世諦の中の一々の事相」および「一切の事相」は、この一切の差別相のことにほかならない。

世諦方法の中の「一々」の事相が真諦真如の全体であるのは、真如が全体作用する結果であった。この事実を前提として、真如が方法の中の「一切」の事相を撰しつくす点(不空如来蔵)を考えるならば、方法中の「一々」の事相もまた方法中の「一切」の事相を撰しつくすことになるう。

真如が方法の中の「一切」の事相を撰しつくすというのは、不空如来蔵の特性であったが、これは体用論においては、真如が方法の「統体」であることを意味するのである。仏性論はインド仏教も中国仏教も、いわゆる「大宇宙＝小宇宙」式の考えにしたがうのであるが、真如が「一々の事相の全体」であるというのは、「統体」が大宇宙に当るのに対して、小宇宙に当るであろう。いうまでもなく大宇宙と小宇宙とは同じものである。であるから、「一切」の事相を撰しつくす「統体」としての真如が、「一々」の事相の全体であるならば、この「全体」は「統体」にほかならないから、「一々」の事相もまた「一々」が「一切」の事相を撰しつくすことになるう。

この論理をいま問題の十界に当て嵌めるならば、統体としての真如は十界を包容すると同時に、一々の

界の全体として、一々の界に含容される。つまり一々の界はそれぞれであるためには、十界を含容しなければならぬ。ある一界がその一界であるためには、他の九界を必然的に具有しなければならないことになる。このところを「十界互具」(『十不二門指要鈔』上、大46707b)というのである。「夫れ一心に十法界を具し、一法界に又た十法界を具して百法界なり」(『摩訶止観』五上)といわれるゆえんである。こういうわけで、仏界(善)は必ず地獄にいたるまでの他の九界(悪)を具有することになるし、地獄界は必ず、仏界におよぶまでの他の九界を具有するのである。

善悪は既に是れ理性(真如仏性)に本具なれば、則ち断ず可からず。(『観音玄義記』二、大34905b) これはいわゆる性具であり理具であるが、何故であるかという理由は述べられない。つまり前の不空如来蔵についていわれたように、不可思議である。

闡提は性徳の善を断ぜざれば、縁に遇えば善は発す。仏も亦た性悪を断ぜざれば、機縁の激する所、慈力の熏ずる所、阿鼻に入りて一切の悪事を同じくして衆生を化す。(『観音玄義』上、大34882a) 闡提が悪の代表であることはいうまでもない。しかるに如来もまた性悪不断とされるのであるが、これは中国の変容を蒙った仏性思想のしからしめるところであった。だから中国思想としては特異なわけではない。宋儒には「善悪皆天理」という言葉がある。

【注】

- (1) 拙稿「中国仏教の仏性論」(『禅学研究』九三号) 参照。
- (2) 『観音玄義記』一に次のようにいう「今、流を挹みて源を尋ぬるに、須らく性徳にして諸法生起の本と為ることを

明らむるべし」(大34895a)

- (3) 『観音玄義記』一(大34898b) 参照。この点については後述する。
- (4) 「図説インド仏教の仏性論」(『禅文化研究所紀要』三二号)
- (5) 拙稿「空性と真如仏性」(『禅学研究』八三号)、「仏性思想の変遷―インド仏教から中国仏教へ―」(『禅文化研究所紀要』三〇号) 参照。
- (6) 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』。以下『宝性論』の引用はこの本からする。
- (7) 拙稿「見性成仏説と宝性論」(『禅学研究』七九号)、「仏性の構造」(同八一号)、「空性と真如仏性」(同八三号) 参照。
- (8) 『宝性論』は三身について「初は法身如来にして、第二は色身仏なり。譬えば虚空中に一切の色身有るが如く、初の仏身中に於いて「有ること」最後身も亦た爾り」(一七二頁)。
- (9) 『観普賢菩薩行法経』(大3393b)。「大宗を正説すれば実相に過ぎず。実相は祇だ是れ常住の仏性なるのみ」(『法華文句記』十中、大34348c)。
- (10) この文章は次のように始まっている。

仏なる者は是れ其れ中国(インド)の言にして、此に翻じて覺と名づく。妄を返して真に契い、実を悟れば覺と名づく。仏を挙げて性を樹つ。故に仏なることを明らむるなり。

「挙仏樹性、故明仏也」というところが解りにくい。「仏全体をあげて性という概念を立てるのだから、仏性とは仏そのものにほかならない」と読んでも良いかどうか。
- (11) 注(1)に挙げた論文参照。吉蔵は、この点に疑義を呈している(『勝鬘經宝窟』十四、十五)。
- (12) 『宝性論』は、転依は二智を因とするという。「二種の出世間の無分別智とその後得智とが、離繫果と名づけられる

転依の因である」(一六一頁)。「転依のなすはたらきとは、要するに二智のはたらきであり、解脱身の成就と法身の清浄化であると知らねばならない」(一六三頁)。最後のところの漢訳は「満足解脱身、清浄真法身」とする。

(13)『大乘止観法門』は、自性清浄身、真如、仏性、法身、如来蔵、法性をまとめて一心と呼ぶ(大6642a)。これは中国化した仏性論の特徴である。

(14)前注を見よ。

【補注】

『宝性論』は『大乘莊嚴經論』第九章三七偈を引いている(一三九頁二三行)。

一切衆生に無差別であるけれども(つまり衆生身中に在って煩惱に覆われているけれども)、真如は、すでに清浄さに到来しているものであつて(tatata suddhim agata)、如来の当体(tathagatava)である。だから一切衆生は如来を蔵するもの(如来蔵)である。

「清浄さに到来している」「真如」が「如来の当体」であると、語源解釈も含んで説明されている。「如来の当体」とは、「如来の自性(svabhava)である仏体(buddhatva)——覺体とも訳される——」のことで、「遍在者(sarvata-gatava)」であるとされる(『大乘莊嚴經論』レヴィ本三三六頁)。この場合には如来法身を意味する(拙稿「仏性思想の変遷」参照)。ではその真如そのものは何かといえは、自性清浄心(citta-prakti-prabhasvarata)、『宝性論』二五頁など)にほかならない。いわゆる心性であり、心真如(citta-tatata)、『莊嚴經論』八八頁)である。

また『楞伽經』にいう(一八段、梵本六七頁)。

そのうち円成実自性とはなにか。すなわち相分と名と事の相の分別とは無縁の、聖智所趣の趣であり、自覺聖智の行境であるところの真如が、円成実自性であり、如来蔵の核心(tathagata-garbha-hridaya)である。

大乘起信論の思想系譜

常盤 義伸

序

『大正新脩大藏經』第三二冊論集部第一六六六番テキストの題名「大乘起信論一卷 馬鳴菩薩造 梁西印度三藏法師真諦訳」の直前、一ページ三段組みの上一段余りに「大乘起信論序 揚州僧智愷作」が掲げられている (T32, 573a-D)。これは、執筆者・智愷が『大乘起信論』製作の経緯を克明に記録した貴重な文書として正当に評価されるべきものである。現実には、明治以降、日本の大部分の仏教研究者たちによって、評価は愚か、事実無根の偽文書として斥けられ続けてきていることは周知の通りである。これが偽作とされたために、本論の成立の経緯がまったく不明となり、延いては本論の内容への評価も消極的にならざるを得なくなった。この否定的な評価の实情を詳細に、そして批判的に紹介する、私の知る限り最新の報告は、大蔵出版『新国訳大藏經 論集部2 仏性論・大乘起信論(旧・新二訳)』(二〇〇五年)に収める柏木弘雄「真諦訳「大乘起信論」(P本)解題」である。その見出しをここに紹介させていただく。

- 一 仏教思想史上における大乘起信論
 - 二 起信論の成立に関する諸説をどのように考えるか
 - 三 (真諦訳) 大乘起信論のテキスト
 - 四 揚州僧智愷作とされる論序について
 - 五 大乘起信論の組織と内容梗概
 - 六 大乘起信論にたいする註解・研究の文献
- 1 緒言
 - 2 中国・朝鮮撰述
 - 3 日本撰述
 - 4 最近の出版になる起信論関係の著書・論文
- 附録 大乘起信論関連、略年表

著者、柏木氏は、第二章(2)「『起信論』の出自について」でご自身は、このテキストが「インドの仏教思想の直接の延長線上において成立したもの」と理解され、「このような理論と実践の教説を統括して、一論の終始そのものが大乘の殊勝性を主張する、しかも簡潔な体系として組み立てる論述を、六世紀中葉の中国仏教思想における組織力と問題意識の中に想定することは困難ではなからうか」と、きわめて積極的な評価を下しておられることが注目される。柏木氏は第四章で論序の全文をご自分なりの訓読みで紹介され、それが偽作と考えられる理由を詳細に説明される。つまり、「その成立事情に疑念を抱かせる『起信論』は、その「伝播の痕跡がインド仏教の後代の教理にまったく見られず、またチベット訳文献にもそれがみいだされていないということと考え」と「中国において作成された可能性をも一概に否定すべきではないと思う」とされ、「その場合も、来支した某三蔵が中国の地において誦出した梵夾が、どの

ような訳語選定者の手を経てこのテキストが成立したかというような種々の可能性を想像すると、まったく頭の痛くなる問題ではある」(p. 351)と、告白されている。

柏木氏が論序を偽作とされる姿勢は、ご自身が注記で述べておられるように、先行する研究者たちの所論に全面的な信頼を寄せることに由来する。論序の作者を智愷とすることは後代の誤記である、その記載内容にも信憑性を認めることはできない、『撰大乘論』世親釈真諦訳の序文の作者、慧愷が真諦に随順し始めたのは五六二―五六三年のころである、真諦の梵語名を間違えている、『起信論』翻訳の年次を誤っている、伝語人を「月支首那」としたのは「月婆首那」とすべきであった、など。

以上ご自身が挙げておられる理由から柏木氏が偽作と判定される論序を、私は真正正銘の「大乘起信論序」と解する。そこには確かに執筆者の無知と誤解に由来する誤りが二三箇所見られる。しかし、それにも拘らずこれは『起信論』翻訳の執筆者による論序としての役割を十分に果たしており、これを偽作とする見方は、この論序がもつ第一級の歴史的価値を無視するものと云わなければならない。そこに見られる重要な歴史的事実は、真諦三蔵の来朝を要請した梁王朝が、崩壊の危機に瀕しながら三蔵の翻訳事業の推進に全力を傾注したこと、しかしその努力は『起信論』訳出と前後して王朝が崩壊したために完全な停止に追い込まれ、その結果、論序を具えた本論が梁国の公式記録に名を留めることがなかったこと、である。

私これが正式の論序と認める主な理由の一つは、伝語人の名が(誤ってではあるが)月支首那として挙げられていることである。この人が後日翻訳した『勝天王般若波羅蜜經』の巻七末に編者によって添えられた「経序」によれば、この人「月首那(ユエ・シュナ)」は中天竺優禪尼(ウツジャイニー)国王子で、本国から梁国に難を避けて入国し、梁の皇帝に仕え、勅令で外国人を管理する役職についていたが、太清二年(西暦五四八年)六月、于闐国沙門・徳賢(グナパドラ)がこの經典の梵本一部およそ十六品を

もって梁国の京師・建業に來たのに出会い、自分がその經典を翻訳したいからぜひ譲ってほしいと頼み込み、徳賢は相手の熱意にほだされて同意した。梵本を授与された月首那は、しかし、その同じ太清二年、八月、金陵で梁の武帝に迎えられた真諦と同様に、十月以降、侯景の反乱が惹き起こした梁国の大混乱のために翻訳の機会を得ず、漸く約二十年後、陳の天嘉六年（五六五年）、江州刺史の支持を得て七月末から九月にかけてこれを訳出した、とされる（T8, 725c-726a）。この經典の題名の下に記された訳者の正式の名、月婆首那（ユエボシユナ、チャンドロバシユナ）を、智愷は熟知しなかった。

『続高僧伝』巻一、真諦の項では、月婆首那が梁の武帝の大同年間（五三五〜四六年）すでに入国して勅令を受け、外国から往來する使者をすべて監督する役目を果たしていたこと、『勝天王般若經』梵本を訳出した後行方が知られなくなったこと、が記されている（T50, 430c-431a）。この人が、經論の翻訳事業のために武帝に招かれて入国した同郷出身の真諦の『起信論』訳出に伝語人として協力したとされることは、『起信論序』への信憑性を確実なものにしている。

智愷は、三藏法師・真諦が人々の要請を受けて大乘の教えを敷衍し馬鳴めみょう菩薩が作成した「秘典」を闡明する作業を始め、その論旨を明らかにするための他の幾つかの解説論文や翻訳とともに、この『起信論』一卷を翻訳するのに首尾二年を要したとする。智愷が首尾二年ですべてがちょうど終わった（方訖）日を「梁の承聖三年、歲次癸酉九月十日」とするのは、承聖二年（癸酉）から三年にかけて（五五三〜四年）作業が行われたことへの記憶の混乱による。法藏の『大乘起信論義記』は「此の論は乃ち是れ其の年（承聖三年歲次甲戌）九月十日」に成ったとする（T74, 246a）。「論序」に云う、法師は來朝してまもなく侯景の乱が國勢を覆し、そのため來朝の目的が果たせないと判断して歸國を考えたが、結局は人々の期待に応えることにした。すなわち、

「遂に嘯^{たの}みて京邑の英賢に値う。慧顕、智韶、智愷、曇振、慧旻、假黄鉞大將軍太保・蕭公勃とが大梁承聖三年、歳次癸酉（甲戌の誤り）九月十日を以て衡州始興郡建興寺に於て敬して法師に大乘を敷衍し秘典を闡揚し迷徒に示し導くことを請い、遂に斯の論一卷を翻訳す。以て論旨を明らむる玄文二十卷、大品（羅什訳、摩訶般若波羅蜜經）の玄文四卷、十二因縁経両卷、九識義章両卷、伝語人天竺国月支首那等、執筆人智愷等、首尾二年方^{まよ}に訖^{おわ}る」。

この十年後に世親訳『撰大乘論』真諦訳の筆受を勤めた慧愷がこの智愷と同一人であることは、慧愷自身「序」の記述から考えて、否定できない。すなわち慧愷は、自分が法師（真諦）に以前教えを受けたことに言及して云う。

「私、愷はかつて教えを受け少しは汚れた絹布を洗い注ぎ、しつかり受け止めたが久しくはなく、じきにお別れした。今重ねてお会いし、以前に倍する懐かしさに躍り上がり、再び師のお徳に触れたく道を尋ねて疑問を述べ、丁寧にも願いましたが、お許しが出ず、失望し、やるせない思いであつた。しかし幸い翻訳のための環境が整い、自分はその筆受人となつた」と（T31.159c-163a）。

『起信論』智愷序によれば、真諦三蔵を案内して建興寺に來た自身を含む五人の仏教僧たちの他に太保・蕭勃の名が挙げられている。この人の役割は明らかに、梁武帝が真諦に約束した仏教書翻訳事業の遂行を梁国が存続する限り梁王室の名において公的に保障することであつた。伝語人・月首那の確保も、当然そのなかに含まれていたはずである。智愷のほかに『撰大乘論』世親訳翻訳の企画に関わつた仏教僧の名は、五人の中に見られない。智愷は『起信論』の翻訳が終了したあと、名を慧愷と改めたものと思われる。

智愷序も慧愷序も「真諦」の梵語名「パラマールタ」を出さないのは、智愷＝慧愷が梵語名を知らな

かつたためであろう。また、講義と翻訳が行われた始興郡建興寺の属していた衡州は、梁が置いたとされる州名であり、後の『撰大乘論釈』の翻訳は、実に衡州刺史の配慮で広州の制旨寺で行われたとされる（慧愷序）。慧愷の「起信論序」は、作成されたあと、校訂され本論に添えて提出されるべき大檀那である梁王室が消失したため、おそらくもとの原稿のまま建興寺に保存されていたものと思われる。「起信論」が成立した事情を語る唯一のこの現存資料の価値を知るためには、特別の想像力を必要としない。

『起信論』が馬鳴菩薩造とされることについて慧愷は、建興寺で他の聴講者たちとともに講師・真諦三蔵からその趣旨を聞き、納得していたと考えられる。慧愷は、「余、聖に見えざるを慨くと雖も、玄旨に遇うことを慶び……」と述べる。実際は、その聖人から直に教えを受け、感激の連続であったわけである。もちろん歴史的には、「如来滅後六百余年」に現れた「高德沙門」馬鳴が曇無讖訳『仏所行讚』の著者であり龍樹や無著、世親よりも以前の人として中国の仏教者たちに尊敬されていたことは、天親菩薩造、後魏北印度三蔵菩提流支訳『十地経論』序（待中崔光製。永平四年、五一年）の記述（T26, 123a）からも推測できることである。それでは真諦は、なぜ『起信論』の著者を馬鳴菩薩としたのか。

『起信論』の内容は、因縁、立義、解釈、修行信心、勸修利益と五分されている。「因縁分」は立論の理由、目的を、「立義分」は立論の根本概念を、「解釈分」は、顕正正義と対治邪執で根本概念の理論的展開を、そして分別発趣道相でその実践的根柢を、「修行信心分」と「勸修利益分」とは文字通りのことを内容とする。さらに立ち入って見てみると、立義分と解釈分の顕正正義と対治邪執とは、四卷本『入楞伽経』の思想が親しく取り入れられ、分別発趣道相と修行信心分とは真諦訳、世親訳『撰大乘論』の思想が、独自の仕方で批判的に導入され、それらが基底となつて議論が、簡潔で的確な文体で展開されている。それは、いわば、中観と瑜伽唯識との二つの学風を根源に向けて統一することを志向する形をとつて

いる。しかもその議論は、仏教への学問的関心からだけでなく、人々を仏教が提供する真理、如来の根本の義に触れさせたいという強い宗教的実践的関心から展開された、比類のない秀作である。真諦は、仏教史上重要な意義をもつこの論書の著者が受けるべき名誉を、新来の自分にはなく、敢えて歴史上の年代を無視して大乘仏教詩人・馬鳴菩薩に帰することによってインド大乘仏教の最新の思想を中国社会に紹介した、と考えられる。そのことを可能にした大きな理由は、馬鳴（アシュヴァゴーシャ）著『仏所行讚（ブツダチャリタ）』に見られるのではないか。

シヤカ族の王子・シツダールタは王宮の生活を捨てて出家遊行者となり、解脱の道を求めて隠者アララダを訪れた。そこで彼は原サーンキヤ思想の解脱観を示され、それを批判した。批判の要点は、精神が無知、渴愛、業のありかである肉体の拘束を離れて独立することを解脱と解することは、精神が存在する限り、捨てたはずの肉体と再び結びつく可能性を残すもので、真の解脱とはいえない、ということであった。シツダールタはその後もう一人の隠者からも似た考えを示され、それをも批判して立ち去った、とされる（第十二章）。これは『入楞伽経』が批判するサーンキヤ思想で、原自然の原理プラクリティから精神原理プルシャが離脱することを解脱と解するものの先駆的な形に他ならない。この二元論を批判する『入楞伽経』が依って立つ立場、如来蔵・アララヤ識の非二元論は、『起信論』が継承する根源の立場である。馬鳴こそは、大乘に信を起すことを説くこの論書の著者としてその名を掲げるにふさわしい人だと。真諦は、このあたとも続く流浪の旅の苦難の中で自分に信頼を寄せる人々の期待に応えて、世親釈、無著造『撰大乘論』、世親造『俱舍論』などの翻訳を完成することに全力を傾注するが、彼の基本の立場は『起信論』に見られるように、『入楞伽経』の思想を受けるものである。このことは、『撰大乘論』世親釈の真諦訳にも看取されることからである。翻訳者としてインド大乘仏教思想を紹介し中国社会の人々の信

頼を得たいという思いから、彼は『起信論』を「馬鳴菩薩造、真諦訳」とする道を選んだ、と私は考える。

なお智愷の「序」では、「中天竺摩伽陀国」に仏教經典と諸法師を求めて「前梁武帝」が派遣した使者たちが出会った「三蔵クラナンダ（正しくはパラマルタ）、訳名、真諦」が「大乘に偏よえに洞よること深遠」で、かの国の王も即座に要請に応じて送り出すことに決めたため、法師もやむを得ず船で来朝したとされる。使者たちが真諦に出会ったのが摩伽陀国であったかどうかは、いま問題ではない。問題は、大乘に深く通達している三蔵を中天竺摩伽陀国に求めさせた梁武帝自身が関心を寄せていた仏教思想とは、どういうものであったかである。森三樹三郎氏は著書『梁の武帝』（平楽寺書店一九五六年、p.15）で「全体としての（梁武帝の）仏教思想は、涅槃経と般若経とに中心を置くものであったと言えよう」と述べておられる。すなわち仏性論と般若空思想である。それであれば、使者たちは、まさしく皇帝が求めていたその人に出会ったわけである。智愷が「遇値三蔵」と記すのは、故ありかなである。なお、『大正新脩大藏経』卷三二、一六六九番『大空地玄文本論』馬鳴菩薩造 陳真諦訳とあるものは、智愷の論序に「以明論旨玄文二十卷」と記すものとは、まったく無関係な、それこそ奇怪なもので、何よりも、これは真諦が関わった仏教論書ではない。もちろん智愷も、目にしたことのない代物である。

論序に対するこのような理解のもとに、小論では『起信論』中の次の術語を取り上げ、できるだけ簡潔な説明を通して、この書物の思想系譜を辿ることにする。

一 「衆生心」 二 「念と無念」 三 「如来蔵・アーラヤ識」 四 「熏習」 五 「対治邪執・人我見」（以上は主として『入楞伽経』に関わる） 六 「阿僧祇劫」（『菩薩地』『撰大乘論』） 七 「真如三昧」（『菩薩地』『文

殊般若経』〔撰大乘論〕

注 小論で原典から引用する場合、著者である私の理解を示すことに重きをおき、原漢文は訓読または意識にし、漢訳文中のサンスクリット音写語は片仮名で示すなどし、原典のままの引用を避けることにします。

一 「衆生心」

この語はブッダバドラ訳『仏華嚴経』に類出し、梵本『十地経』では“sattvācitta”が確認され、『入楞伽経』でいう「自心」「svacitta”」「アーラヤ識”[alayavijñāna]”がこれに相当する。『入楞伽経』での「自心」の用法は次の二通りである。外のもの（対象・境）として見られているものは自心に他ならないことを覚る（覚自心現量”svacitta-dīśyamātrāvabodha”）あり方と、外として見られているものが自心に他ならないことを覚らず、対象にとらわれたままに過すあり方（自心現流”svacittadīśyadhara”）とである。それらの二つに共通な「自心現」（自心が対象として現れる”svacittadīśya”）を真諦は「衆生心」で表したものと解される。その結果、当然、「覚自心現量」は「心真相相」、「自心現流」すなわち「不覚自心現量」は「心生滅相」とされたと考えられる。『入楞伽経』のこの「自心現」の二つの用例の詳細は、以前の拙論（『楞伽経の自心現と慧可語録』『禪學研究』第九十一号、二〇一三年）で紹介したので、ここでの説明は省略する。

『起信論』で「衆生心」は「一切の世間法、出世間法を撰する」とされ、そこに「大乘の意味を顕示する」と云われ、衆生心の真如は大乘の体そのものを示し、衆生心の生滅因縁は、大乘の体の「相と用」とを示すことができる、とされる。その「大乘」の意味・内容は次の三種だという。1 衆生心の真如は同時に一切のものの真如である。それは平等で増減がない。これが大乘自体の偉大さ、体大、である。2 衆生心の真如は衆生が如来の母胎、如来蔵、として無量の功德をもつ。それが大乘の重要な特色、相大、であ

る。3 衆生心が真如であるところに、一切の世間、出世間の善の因果が成り立つ。なぜなら、衆生心は本来諸仏が乗りたもう乗り物であり、また一切の菩薩たちがこれによって如来地にいたる乗り物であるからで、ここに、大乘の働きの大きさ、用大、がある。

なお、この、大乘の三種の偉大さ、三大、には、語法上の先例がある。無著の『菩薩地』菩薩功德品(曇無讖訳『菩薩地持経』*Asaṅga. Bodhisattvabhūmi*, I:18)は、大乘に七種の大があるとす。法大(菩薩藏は最上最大)、心大(無上菩提心を発心すことは……)、解大(菩薩藏を解することは……)、淨心大(解行地を過ぎて淨心地に入ることは……)、衆具大(福德と智慧との衆具が無上菩提を得ることは……)、時大(三阿僧祇劫の修行が無上菩提を得ることは……)、得大(無上菩提を得て身が与に等しき者無きことは……)(T30, 937b)。それらの梵語用例に従えば、三大は、次の形になる。1. mahāyāna-ātmabhāva-mahatva. 2. -lakṣaṇa-mahatva. 3. -kriyā-mahatva.

二 「念」無念

『起信論』「顕示正義」によると、衆生心が真如であるとき、それは一法界(一である覚の世界)、大総相法門の体(優れて普遍的な特徴をもつあり方の主体)である。なぜなら心の本性は生ぜず滅せず、だからである。一切のものに差別があるのは、「妄念」に因る。妄念を離れば「一切の境界の相はない」と云われる。『起信論』の「妄念」に相当する『入楞伽経』の語は、「妄想」(*vikalpa*, *vikalpana*)である。例えば、五つの識知や意識には、それぞれが「自心に他ならない対象を外のものとして分別し、それに囚われて生じている(自心現妄想計著転)」という考えは起こらない、という表現に見られるように、差別や境界

の相があるのは自心現への妄想による、とされる。ただ『起信論』の「妄念」は「念」の一語だけでも同義に用いられるのに対し、『入楞伽經』の「念」(kapaṇa)には「妄想」の語のもつ「疑惑」「躊躇」の意味はないようである(第一一五段、恒河沙の比喩参照)。

漢字「念」は刹那(kṣaṇa)の意味にも用いられるが、その他に「憶念」(smṛti)をも意味する。『起信論』のばあい、同一の「念」の語が妄念のほかに憶念にも使われているようであるが、同じ用法が『俱舍論』(第一章、第三十三偈下)に見られる。それによれば、憶念の意味の念は「言葉に出さずに頭で考えるだけの、すべての記憶は、常に働く、記憶に従う分別である」(玄奘訳「若定若散意識相應諸念名為隨念分別」とあり、漢訳の「念」は、時間・空間的に何らかの対象を心に浮かべるといことが原意であると解され、隨念分別という語も合成されることが知られて、「念」が『起信論』で重視される理由も、理解される。

「顯正正義」にいう「ストラに説く、若し衆生有りて能く無念を觀ずる者は則ち仏智に向かうと為す」(T32, 576b)は、『入楞伽經』卷三の次の表現に一致する。ただし、ここでは「念」ではなく「知」が使われている。

大慧が仏陀に云った、世尊よ、あなたはこう云われたことがある。「対象を知が外に把握されるべきものとして認識しないとき、表示することがあるだけということに落ち着いている。表示があるところには、把握されるものはないので、把握するものの側において把握することはない。把握することがないために、知が働くことはなく、表示するだけと云われることこそがあるのだ」と(T16, 502c, 8-11)。

この箇所が世親の『唯識三十頌』の第二十八偈の内容と一致することについては、以前の拙稿で紹介し

た（『楞伽經が仏説として引用する世親造唯識三十頌の二偈』『禪文化研究所紀要』第三一号、二〇一一年）。

仏陀のこの言葉について大慧は疑問を呈する。知が依存すべき対象を見出さない場合、対象の側に問題がなければ、認識するものの無知以外に対象を見出さない理由はありえないではないですか、と。これに答える仏陀の見解は『入楞伽經』の根本的な立場を示す。

「それはそのような無知ではありません。それこそが智なのです。……自心が対象として見られているに他ならないことを覚るので、有であれ無であれ、外の存在がないので、智は対象を見出しません。対象を見出さないので、知ることが知られることと一緒に起きることがありません。空、無相、無願（＝世俗的欲求がないこと）の三つの解脱に達するので、知ることそのことさえも、得られません。……」

人々は自己と自己の所有という特徴を捉えてそれに執着し、自心を対象として見ているに他ならないことを覚らないために、知が知の対象を分別します。そして、知を知の対象とは別のものとして一々分別するために、外の有と無とを検討することができず、そのために断滅の見に依存します。」
(T16, 502c-3a)

「能知無念」の衆生は「向仏智」だとする『起信論』が、『入楞伽經』のこの立場を継承することは明らかである。

三 「如来蔵とアーラヤ識」

「如来蔵」の語は『起信論』では二通りの文脈で取り上げられている。すなわち、大乘または真如自体の相として「無量の性功德を具足」するもの、または「如来法身」の同義語としてと、生滅心、一切生死

染法、生死の依り所として、である。アーラヤ識は無明の依り所とされるが、如来蔵とアーラヤ識とが一緒に言及されるなかでの両者の関係の理解は、容易ではない。

「如来蔵に依るが故に生滅の心有り、所謂、不生不滅と生滅と和合して非一非異なるを名づけてアーラヤ識と為す」(T32, 576b)。

ここで如来蔵が生滅心の根拠であることと、アーラヤ識が無明の根拠とされることとは、根拠のありようが区別される必要がある。如来蔵は生滅の因ではない。それを因と解することは「対治邪執・人我見」の箇所では批判される邪見に相当する。この「依」は、究極的には「帰依処」の意味でなければならない。しかも、真の帰依は不依でなければならない。不依でない帰依は、生滅心の解脱につながらない。不生不滅と生滅とが和合して非一非異とは、帰依が真の帰依になる以前の、脱却されるべき状況であり、それがアーラヤ識だ、と云うのである。

アーラヤ識も、これを単に無明の依り所とする理解がそのすべてを尽くすのではないようで、『起信論』は次に、アーラヤ識に覚と不覚との二義があつて、それでそれは「能く一切法を撰し一切法を生ず」という。覚とは「心体が念を離れて」いること、『入楞伽經』にいう「覚自心現量」に相当する。したがって『起信論』のアーラヤ識は、不覚ではなく覚であるはずだが、しかし覚ならば、もはや無明の依り所であるようなアーラヤ識ではありえない。「対治邪執」で、衆生は如来蔵に依つて涅槃を得るが、そのあと再び衆生に戻ることはない、と云う。すなわち和合は起こらないことになる。しかしアーラヤ識に覚と不覚との二義があるということは、如来蔵が涅槃と結びつくというのとは違って、あくまで不二不異の和合である。そのばあい「心体離念」、そして如来蔵は、どうなるのか。

『起信論』によれば、「離念の相」は「法界一相」「如来平等法身」「本覚」だという。衆生が本来覚して

おれば、覚を求める根拠はどこにあるのか。『起信論』は答える、「本覚に依ってこそ不覚があり、不覚に依ってこそ始覚がある」と。一見したところ循環論に聞こえる説明を聞いて気づくことは、どこにも停止することなく動く思考法がここにあるということである。本覚は不覚になることで初めて覚る、不覚は本覚であることよって始覚になる。要するに、本覚だからこそ覚を求めるので、覚を求めない本覚はないということ。ここのところを『起信論』は「本覚随染」と称し、本覚を単なる超越概念とは見ていない。本覚とは「心体離念」のところを指して云い、それが虚空のように「無所不遍」なので、不覚の中から不覚を離れる動きとして働き出す、それを「智淨相」と称し、また不覚の外から働きかける「不思議業相」という出方もする、もつとも積極的な働きとされる。アーラヤ識は覚と不覚との二義をもつて「一切の法を撰しまた生ずる」と云われるのは、アーラヤ識自体が覚の働きの場であることを意味する。この考え方は『起信論』全体に一貫して見られる。『起信論』はその根拠を真如の本質にあると見て、經典の言葉を引用している、

「是の故にスートラ中に此の真如の義に依るが故に説く、一切の衆生は本来常に住して涅槃に入る、と」(T32, 577a)。

真如は単に実在として考えられたものではなく、必ず覚であるところにそれ自体の根拠をもつ。それが不覚において不覚を破る働きとして覚されるところに、却って本覚の意味が確認されるわけである。覚が本来であれば、不覚は衆生の非本来のあり方である。同じことが念と無念について、こう云われる。

「心性は常に無念の故に名づけて不変と為す。一法界に達せざるを以ての故に心と相応せず、忽然として念起る、名づけて無明と為す」(577c)。

「念」の意味がわかれば、生滅因縁についての次の説明も理解しやすくなる。

「アーラヤ識に依るを以て無明有りと説く。不覚にして能見、能現、能取境界を起こす。念を起こすと相續するが故に、説いて意と為す」(577b)。

そこで次の結論が云われる。

「一切の法は皆、心が妄念を起こすに従つて生ず。一切の分別は即ち自心を分別す。心は心を見ず。相の得可き無し」(ibid.)。

これは明らかに『入楞伽經』の『自心現』の思想を繼承するものである。

『撰大乘論』はアーラヤ識を、「出世浄品」が成立するためには不可欠な要素と解するが、あくまで否定的、消極的な意味においてである。出世心が生ずる直接の因は「最清浄法界所流の正聞熏習」だとされ、それがアーラヤ識を対治することになるので、それまで両者は「和合」し、聞熏習は増大する一方、アーラヤ識は次第に減少して、最後はなくなる、と云われる(『撰大乘論積』卷三、出世間浄章第五、173b-175a)。世親釈の真諦訳の箇所は、これに対してアーラヤ識に具わる「解性」という特性が「聖人の法」が生じる因の意味、また「聖人所得の法身」が成就する「生」の意味をもつと主張する。「解」とは、わかる、ほどける、を意味する言葉だが、訳者による定義は与えられていない。実は、この箇所は真諦訳だけにあり、他の、隋代の笈多(グプタ)訳、唐代の玄奘訳には見られないもので、真如についての無著の絶対他者的な受け止め方を注釈者・世親の名を借りて補正するための、真諦による補足であることは間違いない(巻一、十義次第章第二、156c)。『起信論』がアーラヤ識や次の「熏習」についての説明で『撰大乘論』に言及しないのは、当然のことである。

四「熏習」くんじゅう

四の一「染法と浄法と」

『起信論』は「四種の法の間の熏習」ということを云う。煩惱によって衆生本来の清浄性を汚され汚すあり方を「染法」、煩惱の汚れを離れて清浄な、そして汚れを清浄にするあり方を「浄法」と呼び、この両者が互いに影響を与え、また受けて、その影響が定着し、浄を染に、染を浄に変える、いわゆる染法と浄法との熏習が継続する、という。四種の法のうち浄法は真如だけで、他の三、すなわち、無明、妄心ないし業識（アーラヤ識の造業の働き）、妄境界、はすべて染法である。妄境界とは、一々の対象（事）を分別する「分別事識」がその対象とする存在の虚妄性、およびそれを対象として把握することの虚妄性を意味する言葉である。熏習とは、本来は芳香を他のものに移すことを意味するが、多くの場合、悪習を残す意味に用いる。しかしここではそれが染法と浄法との双方の働きについて用いられる。参考のために、『入楞伽經』の用例を各々一つ挙げる。

「愚夫は自心を撰（把握するもの）と所撰（把握されるもの）とに向け、無知にも、無始の過患、虚偽の習気に熏ぜらるるを覺らず」（T16: 509b）。

「如来の得るところの智は、般若の熏ずるところなり。如来は心・意・意識、彼の諸陰、界、入処（五、十八、十二と数えられる、心身の構成要素）の熏ずるところにはあらず」（510a）。

(1) 染法の第一である無明が真如に熏習して染法が続けて起こされることの根拠として、そもそも無明は何に由来するのかとの疑問に、「真如の法に依るを以て無明あり」とされることの意味を考えておく必要がある。このばあい「真如の法に依る」とは、無明がそれ自体の根拠をもたないことを示す。無明の側か

らすれば、無明が真如を求めることはなく、染法を展開するだけだが、真如の側からは、染法の因として無明が熏習する場は真如以外にはない。

無明が真如に熏習して、染法第二の妄心が起き、その妄心が無明に熏習して、染法第三の妄境界が現れる、とするのは、対象の虚妄性は妄心に自覚されず、その無自覚が無明に由来することを示すものである。妄境界が妄心に熏習するというのは、具体的には、分別と執着とによる種々の行為が心身の苦を起こし続けることを意味しよう。

(2)次に浄法熏習のばあい、真如はもはや無明の根拠として要請される思惟の一概念にとどまることはない。熏習の主体である真如は、無明に熏習して、無明によって起こされた心にその妄動を知らせ、究極は無明の滅に導く。すなわち妄心は自己の本性が真如であると信じ、執着の対象である生死の世界を離れようと、遠離の仕方を模索する。そのばあい凡夫（声聞と独覚との）二乗は、分別事識すなわち意識の立場で目標の涅槃に向かって次第々々に進む。菩薩は、意識そのものの虚妄性を妄境界、妄心において覺り、一挙に涅槃を覺る、と。『起信論』のこの議論が、『入楞伽經』で、対象が自心現に他ならないことを覺らずに生滅流転する流れを淨化する仕方に漸と頓とがあるとすることを繼承するものであることは、明らかである。

四の二「真如熏習」

これは真如自体が衆生にその本当の自己として内面から熏習して衆生性を超えさせる面と、真如が衆生一人ひとりに、その外から順逆両面で働きかけ、自他平等の真如に目覚めさせる面と、を考察する。上に言及した本覚随染を熏習の概念を通して考えるものである。

すべての人に真如が具わっていて絶えず熏習が行われているとすれば、すべての人が迷妄に悩まされずに一度に悟りを開くことができるはずだが、それができないのはなぜか、という疑問を『起信論』は設定し「木中の火性」という比喩をもちだして、そのままでは木を燃やすことはいつまでもない、どうすれば火がその本性を発揮できるのか、という問題を提起する（T32. 578c）。ここで真如に喩えられる火は、しかし普通の火ではない。この例えを日常の問答に取り上げた中国唐代の禅者たちがいる。彼らは間違なく『起信論』のこの箇所を熟知し、熟考し、自己の覚りの境界を表現することに利用した。

『祖堂集』卷十四、百丈和尚、懷海（七四九〜八一四）

6. 師（百丈）、瀉山を見る。夜深く来り参ずる次なるに因つて、師云う、你、我が与に火を撥き開け。瀉山云う、火なし。師云う、我れ適来有るを見たり、と、自ら起ちて撥き開き、一星火を見て夾み起ち来つて云う、これ是れ火ならずば、なに什摩ぞ。瀉山便ち悟る。（以下、7. と、同書卷十六、瀉山和尚、靈祐（七七二〜八五三）4. の問答、参照。中華書局二〇〇七年）

五「対治邪執・人我見」

『起信論』解釈分最後の「分別発趣道相」を前にして、如来藏という概念の総括が人我見への批判という形で行われる。『起信論』立義分でのこの概念の導入はいかにも唐突で、言葉の定義もなされず、そのために読者は一様に消化不良に陥る。読者にとってのこの事情が今に始まったことではなさそうであることを、この人我見批判は物語っている。

衆生心の真如の相とされる如来蔵は如来法身と別のものではないけれども、衆生が真如に目覚めなければ、衆生は自らが如来を産む母体であることを実証することなく、不覚のアーラヤ識のままで終わる。対治の第五に、「諸仏所得の涅槃、之（如来蔵）と相応する（一つになる）とき、則ち後際なし（衆生に戻る）ことなく、如来常住」と云われるのは、如来蔵が如来法身であることを実証するということである。これは如来蔵思想の重要な一面と考えられる。

人我見としては次の五項目が取り上げられる。1 如来法身が虚空に喩えられることから、如来法身は虚空だと解する。2 真如・涅槃は空性だとされることから、これを虚無と解する。3 如来蔵があらゆる功德をもつとされることから、如来蔵には物と心との区別があると解する。4 生滅が如来蔵に依存するとされることから、如来蔵に生死・煩惱があると解する。5 如来蔵によって生死も涅槃を得ることもありとされることから、如来蔵によって生死が作り出され、また涅槃から生死に戻されると解する、以上五つの邪執である。1と2とでは、虚空と虚無という理解への批判から真如・如来蔵の無量の性功德という方向に議論が進められ、それを受けて、3、4、5では、如来蔵とは何かという基本的な問いと理解との確認が行われる。その意義が確認された上で、次の、諸仏が実証した道に向かって発心し修行するあり方の究明へと進むことになる。このあと、もはや如来蔵の語が取り上げられることはないが、大乘に信を起して発心し修行することの核となるものが如来蔵思想であることは、明らかである。

なお、『入楞伽經』で仏陀は智慧にアーラヤ識の説明をするさいに、これを如来蔵の名をもつものとするが、決して両者を混同するわけではない。アーラヤ識自体は自分が如来蔵であることに目覚めていないために苦悩するが、アーラヤ識のあり方に陥っていることに目覚めることを通してその本来のあり方である如来蔵に目覚めよ、と云う（T16510b）。四卷本『入楞伽經』の訳語「如来蔵蔵識」は、如来蔵であ

るアーラヤ識の意味だが、「如来蔵」は「如来を産む母体、母胎」(tathāgata-garbha) のこと、「蔵識」は「諸識を蔵する識」(ālayavijāna) のこと、漢字「蔵」は、いわば浄法と染法と、まったく別のあり方のものをあたかも同一のものであるかのように思わせる。菩提流支訳、十卷本では「如来蔵識」と、一語の蔵で済ませる箇所があり、誤解はますます深まる。『起信論』がアーラヤ識に本覚と不覚があり、本覚が不覚に働きかけるとするのは、優れた対応の仕方である。本覚は不覚に現前して不覚を打ち破る働きをするのである。実は中国の禪者が不覚に現前する本覚を「無位の真人」と呼んだ。『祖堂集』巻十九、臨済和尚、義玄(？〜八六六)の次の問答においてである(中華書局二〇〇七年)。

2. 師(臨済)、時に衆に謂いて云う有り、「山僧、分明に你に道う、五陰身田内に無位の真人有り、堂々露現して毫髮許りの間隔も無し。何ぞ識取せざる」。時に僧の問う有り、「如何なるか是れ無位の真人」。師、便ち之を打して云う、「無位の真人、是れ什摩なんの不浄の物ぞ」。

六 「阿僧祇劫」

解積分の最後、分別発趣道相は、仏陀たちが実証した究極の境地としての涅槃と、その涅槃に自他共に至る道を会得しようと決意し実行する姿を考える箇所、これが三段に分けられ、その各々に一阿僧祇劫(アサンクヒエーヤ・カルパ、不可算時)、計三阿僧祇劫をすべての菩薩は必要とするという主張がなされる。この数字は、もと釈迦牟尼仏が過去世に菩薩として三人の仏陀のもとでそれぞれ一阿僧祇劫の間修行したとする、仏陀本生譚において用いられたもので、鳩摩羅什(クマーラジーヴァ)訳『大智度論』

や曇無讖（ダルマクシエーマ）訳『優婆塞戒經』などに見られる。大乘菩薩の修行に関して中国に紹介されたのは、曇無讖訳、無著（アサンガ）の『菩薩地持經』と、同じく無著の『中辺分別論』世親（ヴァスバンド）訳、無著の『撰大乘論』世親訳、ともに真諦の訳文においてである。世親の『俱舍論（アビダルマコーシヤ）』第三章第九三偈下に「劫阿僧祇」（*kalpa asankhyeyani*）の真諦訳語。玄奘訳語は「劫無數」は単なる不可算ではなく、十の六十乗という最高の単位の名だとしてさらにその三倍、「三劫阿僧祇」も長時間が菩薩の成道のために必要だといわれる理由を説明する仕方は、きわめて説得的である。すなわち菩薩の自利はその内容として利他を含む、利他が菩薩の自利だ、そのようにして菩薩が無上正覚を得るために時間を越えた時間を要するのだ、という。いわば、四弘誓願が正覚の中核であることが知られる。

『起信論』でも三阿僧祇劫の数字が菩薩十地の修行の段階区分に適用されることに言及するが、無著の『菩薩地』や『撰大乘論』での適用の仕方と比較すると、著者兼訳者・真諦の批判的、現実的な思考がそこに見て取られる。真諦は、菩薩十地の修行の初地すなわち淨心地（『菩薩地』の用語）に入るまでを、「信成就発心」と呼ばれる段階と、そのあと六波羅蜜（パーラミター）の一々の修行を「解行発心」と呼ぶ段階とを含むものとする。「解行」は「深く理解された行」と説明され、『菩薩地』が「歡喜住」（初地）以前を「解行住」と呼ぶ（T30, 940b）ものに相当する。ここまでに最初の一阿僧祇劫を要し、このあと十地の修行と合わせて、全体で三阿僧祇劫を要するのには『菩薩地』と同じだが、詳細な区分の説明はない。しかも信成就発心の段階として説明される内容は、『仏華嚴經』の十地品の初地として説明されるものと驚くほど密接に関係したものになっている。第三の段階ということになる「証發心」は、淨心地から第十地までのすべてを含むもので、それは、十地のすべての修行の各々が一体となった現証のことを意味する。それは十地の段階区分を超越した「超地の速やかなる正覚の成就」と云われ、阿僧祇劫などと

いう「文字に依らない」とも云われる。三阿僧祇劫という数字は、衆生が自他共に無上覚を達成するためには信成就、解行、証の、三種の発心が一体であることが菩薩の修行として不可欠なことだけを意味する、と『起信論』の著者が主張しているように思われる。

実は世親釈『撰大乘論』真諦訳卷十、釈入因果修差別勝相第五の一、対治章第一に、『起信論』のこの考え方と共通するものが見られる。

(無著) 論じて曰く、(入因果の修の差別は) 二何なる応知にして、此の義を以て諸地を成立させて十と為すや。

(世親) 釈に曰く、此の問いは何の義を顕わさんと欲すや。若し菩薩、初地に入らば真如を見るに、即ち尽くす。何を以ての故に。真如は数を分かつこと無きが故に。若し真如を見尽くさずば、真如は則ち数を分かつ有り。若し数を分かつこと有るときは、則ち有為法に同じ。若し見已わり尽くさば、何ゆえに十地ありと説くや。

論じて曰く、地の障十種の無明を対治するが為の故に。

釈に曰く、真如は実は一二と数を分かつこと無し。若し真如の体に約せば、十種の差別有りと立す可からず。真如に十種の功德有り、能く十種の正行を生ず。無明覆うに由るが故に此の功德を見ず。功德を見ざるに由るが故に正行成らず。所障の功德の正行に十種有るが為の故に、能障の無明に亦十種有りと分別す (T31. 221ab)。

「世親釈」として真諦訳が紹介するこの箇所も、他の訳者(グプタ、玄奘)の世親釈にはまったく見られない独自のものである。真諦が『起信論』と世親釈『撰大乘論』との共通の訳者であることは間違いない事実である。

七「真如三昧」

分別発趣道相は菩薩の修行に正しく定まったあり方について説かれた。これに対して、いまだに菩薩の修行に正しく定まっていけない人々のために修行信心分が説かれる、という。このばあい、信心に四種ありとされるその第一は、「根本を信すること」すなわち「真如の法を樂樂い念ずる」ことだが、先の信成就心の三種の心の第一は「直心」と云われ、その理由は「真如の法を正しく念ずる」から、とされた。信成就発心は解行発心、証発心と一体とされたが、修行信心分の修行は、施、戒、忍、精進、止観の五門の基礎的、入門的な修行内容となっている。特に最後の止観の止は「真如三昧」と呼ばれ、これによって煩惱を深く克服し、信心が増して、正定不退となる、とする点が注目される。

止は「一切の境界の相を止める」こと、対象性を離れることを意味する。逆に「観」は、対象性に執着して苦悩するあり方の観察を意味する。対象性を離れることと、これを深く観察することが一体となつて、無上正覚への道が開けるとするわけである。しかし止の方も、対象性を離れる離れ方に常に知恵・観察を伴う必要があり、単なる否定が却つて世俗の名利恭敬を求めるといふ落とし穴に陥つてはならない。まづ静かなところで端座し、氣息に依らず、形色に依らず、空に依らず、地水火風に依らず、ないし見聞覚知に依らず、外にも内にも一切の対象に心を留めることを止め、座から起つて動作をするときにも、同じく「正念に住する」ように工夫する。正念に住するとは「真如三昧に入る」ことだと云われ、そのことが必要とされる根柢は、一切のものが無相であることにあると云う。

真諦は、同じ趣旨の仏陀の説法を『菩薩地』第一部第四章「真実義」で著者の無著が『阿含経』から引用した箇所を見て承知していたと思われる。曇無讖訳『菩薩地持経』（T30a. 895a. Wogihara I pp. 49-50. Dutt 3334）から、その箇所を訳出する。

また次にブツダはサンタ・カーチャーヤナ比丘のために説かれた。比丘は地に依つて禪を修するこ
とはしない。水、火、風にも依らない。空、識、無所有、非想非非想にも依らない。この世、他の世
にも、日、月にも、見、聞き、覚え、知ることにも、求めることにも、得ることにも、覚ることに
も、観察にも、これら一切に依らずに禪定を修するのです。カーチャーヤナよ、もし地なら、地の想
を除き、ないし一切なら、一切の想を除く、比丘よ、このように禪を修する、これを地に依らない修
禪、ないし一切に依らない修禪と呼びます。比丘でこのように禪を修する者には、インドラ神、シ
ヴァ神、ブラフマ神たち、すべてがはるばるとやつて来て礼拝し、敬意を表して、云います。

「あなたに帰依します、尊いお方よ、人々の最上のお方よ、あなたに帰依します。
私どもは今まったく分かりません、あなたが何に依つて禪を修しておいでかを。」

真如三昧によって「法界一相」「一切の諸仏の法身と衆生身とは平等無二」と知られ、これを『起信論』
は「一行三昧」と呼ぶ。真如が三昧の根本としてあり、そこから無量の三昧が生まれる、と説明される。
「法界一相」と「七百偈般若波羅蜜經」とは、『七百偈般若波羅蜜經』下巻で、仏陀が文殊師利に話す内
容の中に見られる用語である (T8, 731d)。現存の梵文テキストは、この後半を欠く。曼荼羅仙 (マンドラ
セーナ、六世紀) の訳文を訓読で引用する。

仏言う、法界は一相、法界を繋ぎ縁する、是れを一行三昧と名づく。若し善男子、善女人、一行三
昧に入らんと欲せば、当に先ず般若波羅蜜を聞き、説の如く修学すべく、然る後能く一行三昧に入ら
ん。法界の縁の如きは不退不壊、不思議、無礙、無相なり。善男子、善女人よ、一行三昧に入らんと
欲せば、応に空閑に処して諸乱意を捨つべし、相貌を取らず心を一仏に繋ぎて名字を専称せよ。仏の
方所に随いて端身、正しく向かい、能く一仏に念念相続せよ。即ち是の念中に能く過去未來現在の諸

仏を見ん。何を以ての故に。一仏の功德の無量無辺なるを念ずるに、亦、無量の諸仏の功德と無二、不思議なり。仏法は等しく分別無く、皆一如に乗じて最正覺を成じ、悉く無量の功德、無量の弁才を具す。是の如く一行三昧に入る者は、恒沙の諸仏と法界とには差別の相無しと尽知す。……菩薩摩訶薩よ、当に一行三昧を念じて常に勤め精進して懈怠せざれ。是の如く次第に漸漸に修學せば、則ち能く一行三昧に入るを得ん。……正法を誇り、不信、惡業、重き罪障の者、入る能わざる所を除く (T. 731a-b)。

修行信心分の最後に真諦は、專念西方極樂世界阿弥陀仏の經説に言及するが、そのさいにも、真如法身は不依であり、応身、化身は法身を所依とするという理解を示す。これは真諦訳、世親訳『撰大乘論』卷十三、積學果寂滅勝相第九の論文と積文との両方に見られる考えでもある。すなわち、如來身は自性得の法身と行所得の受用身・變化身である。そして受用身は「法身を以て依止と為す」。また變化身も「法身を以て依止と為す」と云われる (T. 731.250a)。そして卷十四、積智差別勝相第十の二では、菩薩が法身に縁つて仏を憶念することについて、積文は、このことが「一切の觀行門を學ぶことは皆真如に縁つて成るを得ることを顯わさんが為なり。若し真如に縁らざるときは、則ち觀行は清淨ならず」と述べる (T. 731.261b)。

憶念すべき諸仏の七つの徳の第四に論文はいう、「一切の如來の事は無功用にして成る。功用に由らず。恒に正事を起こして永く捨てざるが故に。」積文はいう、「若し功用に由りて正事有らば、則ち起、不起あり。功用に由らざるを以て、是の故に恒に起こる。本願無尽なるに由るが故に永く捨てず。衆生尽きざるが故に、本願尽きず」 (T. 731.262a)。

真諦は、したがって、西方極樂世界の阿弥陀仏の本願がこの仏の真如法身に由来するところに淨土往生

思想の眞の根拠があると云っているわけである。すなわち、「若人専念西方極樂世界阿彌陀仏、所修善根廻向願求生彼世界、即得往生、常見仏故終無有退」とした後にわざわざ「若し彼の仏の眞如法身を觀じ常に勤めて修習せば、畢竟して生ずることを得て正定に住するが故に」と述べる。これは經にいう「専念阿彌陀仏」が究極的に「觀彼仏眞如法身」となるから「即得往生」だとしてその理由を述べるものである（T32,583a）。この理解は、眞如三昧を菩薩の修行地にいまだ入らない凡夫のために勤めている眞諦にとつて、きわめて自然のことである。梁訳に見られる眞諦のこの理解は、唐訳では見失われている（得生、常見彼仏……於彼聞法觀仏法身、漸次修行得入正位」（T32,91b）。眞諦は、見相にも住せず得相にも住しない眞如三昧を習わなければいかなる凡夫も「如來種性」に入ることとはできなさと云う。彼の願生淨土の教えへの理解の要点は、無尽の誓願を起す無依の主体こそは絶対の歸依処だということにあったと思われる、したがって、眞の歸依は無依を学ぶことで明らかになると考えていたと思われる。

以上七つの術語の検討を通して『起信論』の思想系譜が見えてきたように思われる。すなわち、『入楞伽經』の思想を中核とし、これに『菩薩地』、『撰大乘論』世親釈眞諦訳の思想を批判的に補って全体を構成したものとされている。これを馬鳴菩薩造、眞諦訳『大乘起信論』として、困難を極めた翻訳活動の初期において中国社会に提示したところに、我々は眞の著者、眞諦の意図を見て取ることができる。このあと、この書に勝る大乘起信の論書は現れていないと云っても過言ではない。むしろ、この書への敬慕の念から唐代に「新訳」なるものが出現したほどである。このことは新訳序の執筆者の情熱あふれる深い畏敬の思いのこもった言葉からも知られることである。近代、ことに日本の仏教学者のあいだに、この書をインド仏教思想とは無関係な偽作として斥ける非難の声が響き続けたことが知られている。おこがましい言い方だが、これこそはインド仏教思想を無視した貧しい発想と云うべきであろう。六世紀という早い時

期、日本人が文化を形成するはるか以前に、真諦三蔵がインド仏教者として最先端の仏教思想を紹介するために、今からは想像もできない障害を乗り越えて中国に入り、早速混乱した政治状況の中におかれ、その中で限られた人々の助力を得て翻訳活動に命を賭したという状況を思いやれば、その成果に対するわれわれの姿勢は、襟を正すべきものと決まってくるはずである。われわれのすべきことは、「論序」に対する非難の声を引き込み、改めてこの書物の真の意図を探る努力を始めることである。それは、われわれが仏教を学ぶ基本の姿勢を見直すことでもあると私は信じる。

『祖堂集』 卷二〇譯注（一）

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

禪文化研究所は一九六四年一月に創立され、その當初より唐代語錄研究班が結成された。班長の柳田聖山先生、講師の入矢義高先生が中心となって、まず敦煌禪文獻が讀まれ、つづいて『祖堂集』（一九六八～七八）、『輔教編』（一九七九～八〇）、『眞字正法眼藏三百則』（一九八〇～八四、八六～九〇）、一九九一年一月から大慧『正法眼藏』を讀み始めたが、一九九八年六月に入矢先生が、二〇〇六年一月には柳田先生が鬼籍に入られ、讀了したのは二〇〇九年一〇月である。

われわれ唐代語錄研究班は次に何を讀むべきなのか。これまでに、「作用即性」「見色見心」の馬祖禪、その批判から形成された藥山―洞山系禪の解明と理解は進んだが、宋代禪へとつなぐ重要な位置にある福建の雪峯系禪の解明は今後の課題であり、九、一〇世紀雪峯系の禪宗世界を最もよく傳えるものが『祖堂集』である。二〇〇九年十一月、われわれは『祖堂集』卷七・雪峯和尚章より會讀を開始した。その成果は「『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）（下）」として『禪文化研究所紀要』第三一號、第三二號（二〇一一年、一三年）に發表し、またこれを合冊した『唐末五代轉型期の禪宗——九、十世紀福建禪宗の

思想史的動向（二）『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注』（二〇一四年二月、非賣品）を刊行した。

本篇はそれに續くものであり、『祖堂集』卷一〇に收める雪峯下の玄沙和尚章・長生和尚章・鵝湖和尚章・大普和尚章の譯注である。二〇一一年六月一〇日より二〇一二年一〇月二六日まで、凡そ一九回の定例の研究會の會讀において擔當者が提出した譯注資料に對しておこなわれた討論をもとに、のち西口がまとめた原稿を衣川が點檢をおこなうということを繰り返して成ったものである。なお譯注資料を擔當したのは、川島常明、中島志郎、廣田宗玄、久保讓、鈴木洋保、鈴木史己、オズヴァルド・メルクーリの諸氏と衣川賢次、西口芳男である。

開所以來の唐代語錄研究班とは別の研究班（唐代語錄研究班B）で『玄沙廣錄』上・中・下（一九八七年、八八年、九九年）の譯注を刊行して二十數年。今回の譯注においてそれが役にたつたことは間違いないが、十分な理解に達した譯注をしていなかった面のあることも明らかになった。われわれは數十年を費して、建てては壞す無駄な營みをつづけているように見えるかも知れないが、無慮千年にわたる禪學の傳統を承け繼ぎ、二一世紀の現在のわれわれの立ち位置をたしかめつつ、禪學資料を可能な限り正確に讀解して、その基礎の上に禪の思想的理解を一步進めて、これを世界に提供してゆきたいと念じている。

引き續き『祖堂集』卷一〇に收められた雪峯下の禪師たちの章の譯注を、三回に分けて『禪文化研究所紀要』誌上に掲載してゆく豫定である。

二〇一五年一〇月三一日

禪文化研究所唐代語錄研究班

衣川賢次

西口芳男

〔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』卷一〇・玄沙和尚章・長生和尚章・鵝湖和尚章・大普和尚章の校訂本文、訓讀、日譯、注釋から成る。

二、譯注の底本は禪文化研究所影印大字本『祖堂集』（基本典籍叢刊、一九九四年）であるが、これを校訂排印した中華書局版『祖堂集』上冊（孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校、中國佛教典籍選刊、二〇一〇年、第二次印刷版）を參考にした。

三、段落は中華書局版『祖堂集』に従って分段し、各則に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」一、祖堂集的校勘（4）「祖堂集校勘舉例」（九三三頁）に列する版本をもちいる。『祖堂集』には中華書局版の則番號を附し、檢索に便ならしめた。

〔目次〕 *印は本書にのみ収録する話頭

玄沙和尚章

一、行歴

二、一匹の蛇

三、嶺上の大悟

四、學人の自己

五、從上宗門中事——聽くものはいない——

六、話月と指月

七、瞬きして人を導かぬ

八、拈槌豎拂は宗乘に適っているか

九、どのように佛を見て取るか

*一〇、魚鼓の音を聞く

一一、王太傳と一房に坐す——人人具足——

*一二、天請問經——白刃を受けて立つ——

一三、愚癡を打つ

一四、靈雲の見桃悟道

一五、驢使馬使をめぐる決著

*一六、全世界は眞實人の身體

一七、示寂

一八、淨修禪師讚

長生和尚章

一、行歴

二、光境俱に亡ぶ

三、一切森羅は鏡中の像

*四、後輩たちのための偈

五、 闍梨のために長生路を荒却す可からず
六、 今日はこの僧をなぐりつけてやる！

*七、 手段の検討：是什麼！

*八、 鵝湖山門での即興偈

九、 衆生は日に用いて知らず

*一〇、一人を迎え、一人を送る

鵝湖和尚章

一、 行歴

二、 五逆の子

*三、 國に亂を定むる劍無し

四、 佛向上人

*五、 離妻相い撃つ

六、 講經は何を宗旨とするか

大普和尚章

一、 行歴

二、 驪珠はどう取得するか

三、 塵を撥つて佛を見る

玄沙和尚章

(一) 行歴

玄沙和尚嗣雪峯、在福州。師諱師備、俗姓謝、福州閩縣人也。咸通初、上芙蓉山出家、於鍾陵開元寺道玄律師受戒、却歸山門。凡所施爲、必先於人。不憚風霜、豈倦寒暑？衣唯布納、道在精專。語默有規、不參時倫。雪峯見師器質粹容、亦多相接、乃稱師爲備頭陀。如斯數載、陪仰親依。

【訓讀】

玄沙和尚は雪峯に嗣ぎ、福州に在り。師、諱は師備、俗姓は謝、福州閩縣の人なり。咸通の初め、芙蓉山に上りて出家し、鍾陵開元寺の道玄律師に於いて受戒し、山門に却歸す。凡そ施爲する所は、必ず人に先んず。風霜を憚らず、豈に寒暑に倦まんや。衣は唯だ布納のみにして、道は精專に在り。語黙規有りて、時倫に參まじわらず。雪峯は師の器質粹容を見て、亦た多く相い接し、乃ち師を稱して備頭陀と爲す。斯の如くすること數載、陪したかい仰ぎ親しく依る。

【日譯】

玄沙和尚は法を雪峯に嗣ぎ、福州に住した。師は諱は師備、俗姓は謝氏、福州閩縣（福建省福州市）の出身である。咸通の初め（八六〇）、芙蓉山に登つて出家し、鍾陵開元寺の道玄律師に具足戒を受けて、芙蓉山に歸つた。作務には必ず率先し、辛苦をものともせず、夏の暑いときも冬の寒いときにも怠ることになかった。衣服はボロ布の綴りあわせだけで、純一無雜に修行した。語るべきときは語り、黙すべきときには沈黙を守り、當節の修行僧とは一線を劃して同調することはなかった。雪峯は師のすぐれた資質容貌を見て上根の人と認めたが、なおさかんに指導の手をさしのべ、備頭陀とまで呼んだ。このようにし

て數年、雪峯に師事し、親しく教えを受けたのである。

【注釋】

○玄沙和尚 生卒年は八三五〜九〇八。傳記の第一資料は長興元年（九三〇）に林激が撰した「唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文并序」（『玄沙廣錄』卷下・附錄）、他に『宋高僧傳』卷一三、『祖庭事苑』卷三があり、燈史・公案集では『景德傳燈錄』卷一八、『宗門拈英集』卷中、『祖源通錄撮要』卷四、『宗門統要』卷九、『禪林僧寶傳』卷四、『聯燈會要』卷二三、『禪門拈頌集』卷二三、『五燈會元』卷七など。語録には『玄沙廣錄』上中下三卷、『玄沙語録』上中下三卷がある。なお『玄沙廣錄』は、禪文化研究所唐代語録研究班の編になる譯注が禪文化研究所より出版（一九八七、八八、九九年）されており、卷下の補遺に本書より採録の譯注があり参照できる。

『玄沙廣錄』上中巻は光化三年（九〇〇）に門人の智嚴が集録したものを骨格にして、招慶慧稜系統の人の手になる資料を加えて編集されたと考えられる（古本『玄沙廣錄』と呼ぶ）。この古本『玄沙廣錄』は北宋の元豐（一〇七八〜八五）の頃にはその全編は失われ、斷缺不完のものが残っているにすぎなかった。福州の長官に在任した孫覺（一〇二八〜九〇）は七〜八割ほどを探し出し、元豐三年（一〇八〇）に刊行した（孫覺「玄沙廣錄序」）。

現存する『玄沙廣錄』は、日本に唯一傳存していた總州安國山總寧禪寺藏の元代の重印本を元祿三年（二六九〇）に重刊したものである。上中巻と下巻とは、その編集の趣きを異にする。その巻中の末に泰定二年（一三二五）の重印の奥書があり、卷下の玄沙の碑文の末に「復た衆縁を募り、宗一大師の碑文を續刊す」とあって、泰定丙寅（一三二六）秋孟の日附がある。このことから孫覺本の『玄沙廣錄』に當るのは上中巻であり、碑文は孫覺の編集時には入らず、泰定の重印時に加えられたことがわかる。

そのとき、孫覺の編集から漏れた玄沙の語句を『景德傳燈錄』などから集め、碑文を末に加えて下巻としたものと考えられる。西口芳男「玄沙の傳記」中の「『玄沙廣錄』について」(『玄沙廣錄』上冊・二六〇頁) 参照。

『玄沙語錄』は、閩の林弘衍が諸集を蒐覽し、彙めて三巻に編集したもので、明末天啓丙寅(六年、一六二六)の湛然圓澄(一五六一―一六二六)の序がある。巻上は上堂語、巻中は機緣問答とそれに対する諸禪師の拈頌、巻下は諸祖師の機緣問答に對する玄沙のコメントを集めたものである。林弘衍は「刻玄沙語錄緣起」に「舊に大小の錄有りて世に行わるるも、今に存する者有る無し」と言っており、當時、中國では『玄沙廣錄』は失傳していた。なお『雪峯語錄』も林弘衍の編集である。弘衍の父は萬曆十一年(一五八三)の進士林材(『明史』卷二四二)であり、弘衍は父の廕を以て戸部主事となった(『福建通志』卷四〇)。

○俗姓謝，福州閩縣人也 生家について林激撰碑は、「師は法諱は師備、閩縣江南の人なり。三祖は謙恭(謙虚で禮儀あり)の格をもつて著われ、一門は禮教の風を敦す」といい、實直な家庭の生まれだとしている。その人となりについては、「髫年にして羣せず、弱冠にして器(立派な人物)と成る。出塵の理を究むる毎に、常に割愛の心を懷く。激澹にして以て自ら怡ぶと雖も、亦た甘脆(乾脆：きっぱりとした貌)も失う靡し」と述べる。謝氏一族の官位を記さないから、庶民であつたらしい。

『景德傳燈錄』卷一八では「幼くして釣を垂るるを好み、小艇を南臺江に泛かべ、諸の漁者に狎る」。『玄沙廣錄』では自ら「我是釣魚」(巻上・九六頁)、「我是釣魚船上謝三郎」(巻中・一〇七頁)、「我本是閩縣仁惠里」(巻上・一一一頁)と言っており、碑の記述とあわせ考えれば、閩縣仁惠里に住した謝という家庭の排行三に生まれ、釣り好きな青年だつたらしい。

『祖庭事苑』卷三では「幼以漁釣爲業」、『禪林僧寶傳』卷四では「幼漁於南臺江上、及壯、忽棄舟」といわれ、はっきりと漁師を生業としていた記述になっている。

覺範慧洪は「備、狀は短小、然れども精神掬す可し」（『禪林僧寶傳』卷四）と言っており、玄沙は氣力旺盛な小男だった。

○咸通初、上芙蓉山出家

林激撰碑には、出家の経緯を次のように述べている。

「咸通の初め、爰に芙蓉山義通上人有りて、俗の肩を叩る。先徳の謝公は、性は隱豹に方い、心は大雄を嗜む。乃ち通公に揖し、宵に第に憩い、譚じては星斗を移し、坐しては雲谷に列す。是に於いて師は數しば嚴慈に告げ、堅く染髻を求む。詰る且通公に隨いて、彼の山門に入り、弘照大師に摠衣す。奇材爰に良工に遇う、貞金詎ぞ大火を煩わさん。星灰（回）ること三たび換わり、髭髮一て除く。」

これに依れば、咸通初（八六〇）二十六歳のとき芙蓉山の義通上人の導きで弘照大師（芙蓉靈訓禪師）に師事し、それから三年後の八六三年（二十九歳のとき）に剃髪した。弘照大師・芙蓉山については『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）（一）の「芙蓉山」「圓照大師」の注釋を見よ。芙蓉山義通上人については未詳。

○於鍾陵開元寺道玄律師受戒

林激撰碑にいう、「（咸通）五年春正月、師（弘照大師）を辭して鍾陵開元

寺の道玄律師に詣り、具足戒を受く。其の年の秋、驟かに龍沙（鍾陵の北。孟浩然「九日龍沙寄劉大慎虛」詩「龍沙豫章北」）を別れ、甌越に却廻らんとす。櫛標を肩横いて、衆壑を躪むこと以て辭する無く、心を芙蓉に注ぎて、重江を渉ること滯る罔し。」これに依れば、咸通五年（八六四）春、三〇歳のときの具戒であり、秋には福州芙蓉山の弘照大師のもとに歸った。鍾陵開元寺は馬祖道一の道場であった洪州開元寺。道玄律師については未詳。

○凡所施爲、必先於人。不憚風霜，豈倦寒暑？衣唯布納，道在精專。語默有規，不參時倫。芙蓉山に歸つてからの行履について、林激撰碑には次のようにいう。

此れ自り晨夕に服膺し、迹を岩巒に晦ます。形を忘じて風霜を憚る匪く、事に務めて毎に星月を凌ゆ。或いは俾り古洞に遊び、或いは巔峯に醜坐す。孤高の靈鶴は軒に乗り、澹泞たる閑雲は洞より出づ。弘照大師は、密に訓え昂ましを加え、別に品題を借る。

また『宋高僧傳』卷一三は「故里に還歸り、山門に力役して、率先せざるは無し。布衲は麻を添い、芒屨は草を續す。減食して食し、語黙に常有り。人咸之を畏る。汪汪たる大度は、研桑の巧計と雖も量る能わず。」(T五〇・七八五c)

○雪峯見師器質粹容、亦多相接、乃稱師爲備頭陀 雪峯は師備の器質や粹容を見て、上根の人だと分かったが、それでもなお指導の手を差し伸べ、さらに備頭陀と呼んだ。「粹容」は佛菩薩のすぐれた容貌。張文成『滄州弓高縣實相寺釋迦像碑』、「實相端凝、粹容圓備」(『文苑英華』卷八五四)。「頭陀」は衣食住に對する執著を除く修行。「頭陀」と稱するのは純粹一徹に苦行する筋金入りの修行者に對する贊辭である。『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、「雪峯は其の苦行を以て呼んで頭陀と爲す。」雪峯との出逢いと、その關係について、林激撰碑には次のようにいう。

(咸通)七年(八六六)に至つて、學兄有りて外自り錫を迴らす、即ち雪峯眞覺大師なり。纔かに冰碧(竹、師備の節操に譬える)を窺うや、浴に雲龍に契い、宗乘を舉唱するや、彝の等を超越ゆ。徳岸かくして三峯も峻を譲り、禪河は四海も深きを慙ず。雪峯は此れ自り師を號して備頭陀と作す。一日問いを置して曰く、「即今那箇か是れ備頭陀？」答えて曰く、「人を誑かす可からず。」

雪峯は(咸通)十一年(八七〇)に至つて、(雪峯)山に住す。師は則ち芙蓉の東洋之洞を選び、草木

を斐り、猥猥に狎し、獨り棲して唯だ玄微を究め、餘習は杳として暑刻を忘る。

（咸通）十三年（八七二）に至つて、亦た雪峯に上り、一心に禪關を構えんことを希い、力を戮せて同に鳥道を開く。中にも食するに暇無く、夕にも勞れを告げず。雪峯又た師に問う、「何ぞ諸の聖跡を巡りて、彼の同風を訪ねざる。」答えて曰く、「二祖は西天に往かず、達磨は唐土に來らず。」雪峯は至徳を景い仰ぎ、師の言を然諾す。利錘寧を囊間に處らん、潤壁は石内に緘め難し。尋いで迺ち箒を搗え錫を負い、野に宿り雲に眠り、閩清縣界に至るに困りて、初め普應山に葺き、次いで玄沙（寶峯）院に住す。松と篁を指さして操を表わし、土木を運びて以て形を勞す。道は其間に在り、聲は外に聞こゆ。

なお『雪峯紀年録』、『雪峯年譜』に依れば、中和元年（八八一）條に「是の歲、備頭陀は出世して梅溪場普應寺に住し、後に玄沙に移る」とあるから、八七二年から一〇年ほど雪峯山にいたことになる。梅溪場は「閩清縣は本と漢の侯官縣の地。唐の貞元中、觀察使王翊、侯官縣北十里を析きて梅溪場を置く」（『乾隆』福建通志）卷二。玄沙は『三山志』卷三八・寺觀・懷安縣條によれば賢沙寺と表記され、「賢沙寺は懷賢里昇山の下、梁開平元年〔九〇七〕置く。本と安國宗一禪師の塔院なり。宗一碑に云う、〔開平二年十二月、靈龕、懷賢里飛山の原に歸す〕と。即ち此れ謝三郎。閩縣の人、魚を江上に釣る。年三十、投釣翻舟、芙蓉山に入りて頭陀行を爲し、後に焉に住す」とある。

光化の初め（八九八）王審知に招かれて安國院に入る。この年、雪峯とともに入内して佛心印を説く。『雪峯廣錄』、『雪峯語錄』、『玄沙廣錄』に收める「王大王請雪峯與玄沙入内論佛心印録」は、少なくとも三度にわたる入内説法の記録であるから、以後、頻繁に入内説法を行っていた。學衆は七百餘衆にのぼった。安國院は『三山志』卷三八・寺觀・懷安縣條に「安國寺は忠信里、始め龍邱と曰う。會昌のと

き例して廢さる。乾寧二年「八九五」忠懿王之^{これ}を復す。光化初、僧師備、雪峯より來りて^{こゝ}焉に居す。館徒常に千人、高麗、日本の諸僧、亦た至る者有り」と。

光化三年（九〇〇） 參學小師智嚴が師の言行を集める。

天祐三年（九〇六） 慧稜が泉州刺史王延彬の招きで新たに建立された清源山招慶院に入る。その見送りに玄沙は雪峯山に登る。冬十二月、西天國聲明三藏が來賓す。

開平元年（九〇七） 九月、清源山招慶院の法要に遊び、王延彬とも親しく會見する。

開平二年（九〇八） 五月二日、雪峯示寂。半年後の十一月二十七日、安國院で入滅。安國院を繼ぐ者として慧球を推す。遺體は閩縣懷賢里の飛山の原に葬られた。

（二）一匹の蛇

有一日普請畚田、雪峯見一條蛇、以杖撩起、召衆云：「看！看！」以刀芟爲兩段、師便以杖挑拋背後、更不顧視。衆僧愕然。雪峯云：「俊哉！」

【訓讀】

有る一日、普請して畚田するに、雪峯一條の蛇を見て、杖を以て撩起し、衆を召びて云く、「看よ！看よ！」刀を以て芟りて兩段と爲さんとするに、師便ち杖を以て背後に挑拋し、更に顧視せず。衆僧愕然たり。雪峯云く、「俊なる哉！」

【日譯】

ある日、皆で力を合わせて草木を焼いて耕作地を開いていたとき、雪峯和尚が一匹の蛇を見つけ、杖からめてあげ、みなを呼びよせ、「見る、見る」と言つて、刀で二つに切ろうとした。師はさつと杖で蛇

を背後にはね飛ばし、まったく取り合わなかった。みな啞然とした。雪峯、「なんと俊敏な！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七、『雪峯廣錄』卷上、『雪峯語錄』卷上、『玄沙語錄』卷中にも採られる。

○畚田 山地の林木を切り拂い焼いて耕作地とすること。『宋高僧傳』卷一一・南泉普願傳、「錫を池陽南泉山に掛け、谷を堙つぎめ木を刊きり、以て禪宇を構う。箕笠にて牛を飯かい、牧童まじに溷まじり、山を斫りて畚田し、食を種えて以て饒たる。」

○雪峯見一條蛇、以杖撩起、召衆云：看！看！以刀芟爲兩段「撩起」は、下から上にすくいあげること。普請で蛇を見かけたのをきつかけにして、「殺生戒」に執られてはならぬことを教えようとした。雪峯には「南泉斬猫」や「歸宗斬蛇」の話が頭にあつてのことである。徳山と雪峯のあいだで「斬蛇」をめぐる次の問答がある。

『汾陽語錄』卷中・頌古第七九則：歸宗鋤草、見一條蛇便斬却。僧問：「久嚮歸宗、到來只是箇龜行沙門。」宗云：「是爾龜、我龜？」後雪峯問徳山：「古人斬蛇意旨如何？」山便打。峯便走。山召云：「布納、布納。」峯回首。山云：「他後悟去、方知老漢徹底老婆心。」廬山の歸宗は上根の者を導こうと、蛇を切つてわざわざ施慈悲。高茅座主驚忙怕、却道龜心錯是非。（廬山の歸宗は上根の者を導こうと、蛇を切つてわざわざ座主に慈悲ということを教えてやったものを、高慢な座主はギョツとして、却つて粗行の沙門だと言つて誤つて是非善惡の念を起こした。）

これが『祖堂集』では「南泉斬猫」のこととなっている。

本書卷五・徳山和尚章：因南泉第一座養猫兒、隣床損脚、因此相諍。有人報和尚。和尚便下來、拈

起猫兒云：「有人道得摩？有人道得摩？若有人道得，救這箇猫兒命。」無對。南泉便以刀斬作兩橛。

雪峯問師：「古人斬猫兒意作摩生？」師便趁打雪峯，雪峯便走。師却喚來云：「會摩？」對云：「不會。」師云：「我與摩老婆，你不會。」

○師便以杖挑拋背後，更不顧視。わざわざ殺生戒を犯してみせるというような接化の仕方は止めなされ。

○雪峯云：俊哉！出端をくじかれ、こういつて場を取り繕うしかなかった。

(三) 嶺上の大悟

雪峯一日説曰：「備頭陀，未曾經歷諸方，何妨看一轉乎？」如是得四度。師見和尚切，依和尚處分，裝裏一切了，恰去到嶺上，踢著石頭，忽然大悟。後失聲云：「達磨不過來，二祖不傳持。」又上大樹，望見江西了云：「奈是許你婆！」便歸雪峯。

雪峯見他來，問師：「教你去江西，那得與摩迴速乎？」師對云：「到了也。」峯曰：「到那裏？」師具陳前事。雪峯深異其器，重垂入室之談。師即盡領玄機，如瓶瀉水。

初住普應，次卜玄沙。後闍王迎居安國寺，禮重爲師。奏錫紫衣，師號宗一大師。三處住持，三十來年，匡八百衆矣。

【訓讀】

雪峯一日、誑よびて曰く、「備頭陀、未だ曾て諸方を經歷せず、何ぞ看ること一轉するを妨げん。」是かくの如きこと四度に得る。師は和尚の切なるを見て、和尚の處分に依りて、裝裏一切を了り、恰かも去ゆきて嶺上に到るに、石頭いしに踢つ著まぎ、忽然として大悟す。後に失聲して云く、「達磨は過來せず、二祖は傳持せず。」又た大樹に上り、江西を望見し了りて云く、「你いを奈いは許かんせん婆や。」と。便ち雪峯に歸る。

雪峯、そのきたるを見て、師に問う、「そをして江西に去かしたむるに、なんぞ與摩もかえること速きを得たる。」師は對たえて云く、「到り了れり。」峯曰く、「いずこにか到れる。」師は具ぶさに前事を陳ぶ。雪峯は深く其の器を異とし、重ねて入室の談を垂る。師は即ち盡く玄機を領すること、瓶に水を瀉そぐが如し。

初め普應に住し、次いで玄沙を卜す。後、閩王迎えて安國寺に居らしめ、禮重して師と爲す。奏して紫衣と師號宗一大師を錫たまう。三處に住持し、三十來年、八百衆を匡たせり。

【日譯】

ある日、雪峯が誘つて言う、「備頭陀はまだ諸方を遍歴しておらぬ。ひとわたり見てくるのもよからう。」このように勧めること四度にも及んだ。雪峯の親身な勧めに心が動き、雪峯の言いつけ通りに旅支度を終え、ちよど山の頂上まで來たとき、石にけつまずき、ハツと大悟し、すぐあと、思わず「達磨は來たのではない、二祖は受け傳えたものではなかつたのだ」と叫んだ。また大樹に登り、江西の方を遙かに見やつて言った、「お前をどうすることができようぞ！」すぐに雪峯に引き返した。

雪峯は師が歸つて來たのを見て、師に問うた、「お前を江西に行かせたのに、どうしてこんなに早く戻つてきたのだ。」師は答えて言う、「行つてきました。」雪峯、「どこへ行つてきたのだ。」師は先の嶺上での體驗を述べた。雪峯はその度量の大きさを深く認め、あらためて奥義を傳えると、師は瓶に水が注ぎ込まれていくように、たちまちに深奥の機用をすっかり我がものにした。

初め普應寺に住し、次いで玄沙院に居を定めた。その後、閩王は招いて安國寺の住持とし、師として禮を盡くして尊び、天子に奏上して紫衣と宗一大師の號を賜わつた。三寺に住持することほぼ三十年、八百衆を導いた。

【注釋】

○嶺上で足をくじいて大悟した機縁を録すものとして、本書以外には『正法眼藏』卷中・第二〇三則、『聯燈會要』卷二三、『釋氏通鑑』卷一がある。碑銘、『宋高僧傳』卷一三、『景德傳燈錄』、『祖源通錄』卷四、『禪林僧寶傳』卷四、『五燈會元』卷七などはそれを記さない。今、碑銘を掲げると次のようである。

至七年、有學兄自外迴錫、即雪峯眞覺大師。纔窺冰碧、洊契雲龍；舉唱宗乘、超越彝等；德岸而三峰讓峻、禪河而四海慙深。雪峯自此號師作備頭陀。一日置問曰：「即今那箇是備頭陀？」答曰：「不可誑於人也。」……至十三年、亦上雪峯、一心希構於禪關、戮力同開於鳥道、中無暇食、夕不告勞。雪峯又問師：「何不巡諸聖跡、訪彼同風？」答曰：「二祖不往西天、達磨不來唐土。」雪峯景仰至德、然諾師言。

咸通七年（八六六）、學兄の雪峯和尚が江南より芙蓉山に戻ってきた。雪峯が師の冬の竹のごとき節操を窺うに、雲に應ずる龍のごとく投合し、宗乘を舉唱すれば、常規にとらわれず、徳も禪もはるかに抜き出していた。それからは師を備頭陀と呼んだ。ある日、雪峯が問う、「即今どれが本来の備頭陀なのか。」師、「私は妄語して人をたぶらかしたりできません。」……十三年（八七二）、師は雪峯山に登り、雪峯とともに雪峯山の開創に盡力し、晝も夜も勞を惜しまなかった。雪峯が師に問う、「どうして祖師がたの遺跡を巡り、かしの禪匠がたに參問しないのだ。」師、「二祖は西天に往かず、達磨は唐土に來らず。」雪峯はその徳を敬い、師の答えを認めた。

『宋高僧傳』以下はこの碑銘を承けて簡略にしている。

○雪峯一日誑曰「誑」字は『說文』三下言部に「誑、號也。」（大聲で叫ぶ）段注に「此與號部號、音義

皆同。：凡哮號之聲，虎爲最猛，故皆從虎。」『玉篇』卷九言部に「誑，誑也。」（だます義）という。

『宋高僧傳』卷一三・玄沙師備傳：有日，誑之曰：「備頭陀何不徧參去？」

「誑」字は『說文』三下言部に「誑，戲也。」（冗談をいう、からかう義）という。

碑銘：雪峯又問師：「何不巡諸聖跡，訪彼同風？」

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章：異日雪峯召曰：「備頭陀何不徧參去？」

案ずるに、「誑」、「誑」二字みな疑わしい。字形の相似たる「誑」字の訛であろう。『廣韻』上平聲齊韻：「誑，土雞切，轉相誘語。」「集韻」齊韻：「誑，天黎切，語相誘。」すなわち勸誘する義である。日譯はこれに従った。

○恰去到嶺上，踢著石頭，忽然大悟 玄沙大悟の一段、激發の契機となったのは、山頂で石にけつまづいたことである。その委細を伝えるのは大慧『正法眼藏』卷中・第二〇三則の記録で、

玄沙和尚欲徧歷諸方，參尋知識。攜囊出嶺，築著脚指，流血痛楚，歎曰：「是身非有，痛從何來？」便回雪峯。

こここのところ、『釋氏通鑑』卷一一・咸通丁亥（八年、八六七）條には、忖度補足してつぎのようになっている。

歎曰：「是身非有，痛從何來？是身是苦，畢竟無生。休休！達磨不來東土，二祖不往西天！（この身、この苦痛、これが畢竟無生の法身ということなのだ）」

流血の激痛のなかで思い知った、教理の痛切な眞實、これが行脚をやめさせる契機であった。

○後失聲云：達磨不過來，二祖不傳持 達磨の西來とは關係なく、我が五蘊身にもとそれ具わっていたことにハッと気づいた投機の語。したがって、達磨がそれを西天より傳えたのではない、二祖慧可は達磨より傳え受けて保持したのではない。なおこの句、碑銘は「二祖不往西天，達磨不來唐土」に作

り、「宋高僧傳」、「景德傳燈錄」以降は「達磨不來唐土、二祖不往西天」で定着する。

本書卷五・雲巖和尚章：道吾問：「初祖未到此土時、還有祖師意不？」師曰：「有。」吾云：「既有、更用來作什麼？」師曰：「只爲有、所以來。」

『景德傳燈錄』卷一五・投子大同章：問：「達磨未來時如何？」師曰：「徧天徧地。」曰：「來後如何？」師曰：「蓋覆不得。」

○又上大樹、望見江西了云：奈是許你婆！ 流血の激痛のなかで思い知った、教理の痛切な眞實、そこで、上掲の語「奈是許你婆！」が發せられたわけだが、この一句はどういう構造なのか。「奈」は一字で「奈何」（いかんせん、どうしようもない）、「無奈何」、「無奈」の意味をもつ。「奈何」はより口語的に「奈何許」という場合もある。また「奈何」の實語は中間に置かれることもある（「奈之何」、「奈你何」、「奈若何」）。その場合「奈之何」の「之」は虚化して實指性を失っていることが多い。こういうことから、「奈是許」＝「奈何」と言えるのではないか。句末の「婆」はかなり早くから漢譯律典に見えており、推量、推量疑問、確認の語氣を表わす（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、一九九七年）。また本書卷七・雪峯章第三九則にも「脚根不踏實地婆！」の例（確認の語氣）がある。したがって、「奈是許你婆！」は「お前（自身を指す）をどうすることができようぞ！」主語は大樹の上から望見した江西。江西に行脚に行ったところで、外なる江西の善知識が、わたしにこのことを知らしめることはできぬ。

○雪峯深異其器、重垂入室之談。師即盡領玄機、如瓶瀉水 「垂入室之談」は佛法の奧義を語って聞かせること。「盡領玄機」はその「入室之談」の意を完全にわがものとすること。「如瓶瀉水」は、一瓶の水を一滴も漏らさず他の一瓶に注ぐこと、傳法の喩え。南本『涅槃經』卷二八、「我の如くに佛の説く所

の義を解する者、阿難比丘即ち其の人なり。何を以ての故に。阿難比丘は十二部經を受持讀誦し、人の爲に正語正義を開説すること、猶お水を瀉ぎて之を異器に置くが如く、阿難比丘も亦復た是くの如く、佛より聞く所を聞くが如くに善男子に傳説すればなり。」(T二二・七九一a)

○初住普應、次卜玄沙。後闍王迎居安國寺、禮重爲師 碑銘は次のようにいう。

尋いで遇ち筓を攜え錫を負い、野に宿り雲に眠り、閩清縣界に至るに因りて、初めて普應山に聳き、次いで玄沙寶峯院に住す。松と篁を指さして操を表わし、土木を運びて以て形を勞す。道は其間に在り。聲は外に聞こゆ。光化の初（八九八）、忠懿王は戈鋌もて邦國を策定して功成る。三教鼎行し、一方を鏡し廓ぐ。乃ち賤疏を飛ばし、遠く烟蘿に入り、師に府に下り、安國院に住せんことを請う。師は絲綸の密旨を降せしを笑い、木石を指さして以て迷途のものに示す。高く遁ること弥いよ堅く、命を承くるも未だ允せず。俄かにして徒を參め、行止を諮詢るに、諫に遵從わんことを諫め、台の情に協い、人の願いを奪わざらんことを覲む。其の年の秋、學人霧のごとく集まり、弟子星のごとく馳せ、擁して霸府の康莊に趨き、同に英王の宮室に詣る。……忠懿王は儀相を瞻矚て、傾瀉歸依し、禮して出世の師と爲し、敬いて下生の佛と作す……。星霜未だ流年を換えざるに、龜褐競いて丈室に臻り、旦夕に圍繞するもの、七百餘衆なり。（『玄沙廣錄』卷下、禪文化研究所譯注下冊、二七六頁）

なお『雪峯紀年録』、『雪峯年譜』に依れば、閩清縣梅溪の普應寺に住するのは中和元年（八八二）である。

○奏錫紫衣、師號宗一大師。三處住持、三十來年、匡八百衆矣 忠懿王王審知の上聞によつて號と紫衣を賜つたことは碑銘、『宋高僧傳』にも見える。三處とは普應寺、玄沙院（賢沙院とも）、安國院。中和元年の初住より開平二年（九〇八）まで二八年、約三〇年である。玄沙の法門が一〇世紀の中頃、浙江に

盛大を極めていたことを『宋高僧傳』卷一三・玄沙傳は次のように傳えている。

備は三十年演化し、禪侶は七百許ばかり人なり。其の法を得たる者、衆は桂琛を推して神足と爲す。今に至りて浙の左右の山門は、盛んに此の宗を傳え、法嗣は繁衍せり。其の大乗初門を建立し透過するに於て、江表の學人は風の草を偃かすに乗ぜざるは無し。

(四) 學人の自己

問：「如何是學人自己事？」師云：「用自己作什摩！」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ學人の自己の事？」師云く、「自己を用いて什摩なんと作す。」

【日譯】

問う、「私の自己の事とはどういうことでしょうか。」師は言われた、「そんな自己など何の役にたつか！」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷上、『玄沙語錄』卷中にも收める。

○如何是學人自己事 「如何是學人自己？」、「如何是自己？」、「如何是自己本分事？」、「如何是學人本分事？」など、みな同旨の問いであり、自己とは己自身の本來の自己。本來の自己の探求が修行だとする當時の入門者の問い。

馬祖は、達磨が西來した意図は自己の心が佛であるという事實を悟らせるためであったと教え、そこから「如何是祖師西來意？」の問いが生まれたのであるが、そこからまた、佛に他ならぬ「自己」が問題

とされてくる。「自己」を問う問答は馬祖の弟子の福谿和尚のように見える。『景德傳燈錄』卷八・福谿和尚章：僧問：「如何是自己？」師云：「你問什麼？」僧云：「豈無方便去也？」師云：「你適來問什麼？」僧云：「得恁麼顛倒！」師云：「今日合喫山僧手裏棒。」（僧、「自己とはどういうのですか。」師、「君自身のことなのに、人に」何を問うのだ。」僧、「方便が無いわけではないでしょう。」師、「さつきは何を問うたのだ。」僧、「なんとんちんかんなことを！」師、「今日はわしの棒を食らわねばならぬぞ。」）

「自己」（本来の自己）が多く問われるようになるのは唐末からである。なぜ唐末にかくも多く問われるようになるのか。雲門が「學人已事未明」（雷岳『實性碑』）と睦州に問うのは、「自己」が當時の禪のキーワードとなっていた證據であろう。「自己」とは自分のことだが、禪でいう「自己」はそれで片がつくものではない。六祖に「什麼物恁麼來？」と問われた懷讓は「説似一物即不中」と答えた内實が「自己」に他ならない。そのような「自己」はブラックボックスであり、言語・分別を受けつけない。そういう自己（つまり本来の自己）について「己事未明」と問うことは、眞摯に「自己」を明らかにする求道者の質問として當然出てきて然るべきものである。しかし、「如何是學人自己？」という問いは、自分の自己を人に訊くという顛倒した問いであり、發問者自體の求道者としての資質が疑われる。そして、そのような問いが何の疑問ももたずに横行する背景には、禪宗界の大衆化を考えてよい。唐末、雪峯山には一千七百、玄沙には七百、泉州招慶院には一千徒衆、雲居山は千五百衆と言われる叢林の大衆化があり、修行僧の質が低下していたことは當然否めない。なお「自己事」について、雪峯は次のように説いている。

問：「學人近入叢林，乞師指示。」師云：「寧可碎身如微塵，終不瞎個師僧眼。」師乃云：「諸和尚子，爲什麼到者裏來？是爾當人分上事，欠少什麼？未曾有寸艸解蓋覆得伊，爲什麼却不曾去？擬蹈

歩向前覺、祇欲得人説。論劫去、終不敢相帶累。是汝自己事、爲什麼不會去？」〔雪峯語錄〕卷上、六 a ~ b)

問う、「私は最近入門したばかりです、どうかご指示をお願いします。」雪峯、「この身をこなごなにされたって、けっして和尚の眼を言めにしたりはせぬ。」そこで言われた、「諸君、どうして雪峯山にやって来たのか。他ならぬ君たち自身の分上ちまへ事は、何ひとつとして足らぬものはない。これまで伊そと(本來の自己)を覆い隠す邪魔者などあったことがないのに、どうして分からぬのか。近寄ってきては答えを要求し、人に教えてもらおうとばかりしておる。永遠に、わしは諸君らの眼を潰したりは決してせぬ。他でもない自分のことであるのに、どうして分からぬのか。」

○用自己作什摩？ 君がそのように人に問うような「自己」、教えてもらうような「自己」など何の役にもたたぬ。問答の用例は多くあるが、「自己事」は教えたり、教えられたりするものではない、我が自己は我が自己であって、絶対に代替できぬことに氣づかせようとするものが多い。

本書卷九・九峯和尚章：問：「如何是學人自己？」師云：「更是阿誰？」僧曰：「便與摩承當時如何？」師云：「須弥還更戴須弥也無？」(須弥山がさらに須弥山を戴せたりしようか。)

同卷九・靈巖和尚章：僧問：「如何是學人自己本分事？」師云：「抛却眞金、拾得瓦礫作什摩？」(人に訊くのは、眞金を捨てて瓦礫を拾うようなものだ。)

同卷一一・潮山和尚章：問：「如何是學人自己？」師云：「爭受人謾！(人に馬鹿にされてよいものか。人に教えを請うことではない。)

同卷一一・睡龍和尚章：問：「如何是學人自己事？」師云：「不是你自己、是什摩！(お前の自己でないなら何だというのだ。)

同卷一二・報慈和尚章：問：「如何是學人自己？」師云：「耳裏風雷，眼中星月。（耳に風雷を聞き、眼に星月を見る。）」僧云：「學人會也。」師云：「汝道釋迦老子眉毛長多少？（分かったなら、お釋迦さんは誤った法を説いたのかどうか答えられるはずだ。）」

同卷一七・白馬和尚章：問曰：「如何是學人自己？」師以杖當面指學人。

『景德傳燈錄』卷一〇・趙州章：僧問：「如何是學人自己？」師云：「喫粥了也未？」僧云：「喫粥也。」師云：「洗鉢去。」其僧忽然省悟。

『景德傳燈錄』卷一一・大隨法真章：問：「如何是學人自己？」師云：「是我自己。」僧云：「爲什麼却是和尚自己？」師云：「是汝自己。」

〔五〕從上宗門中事——聽くものはいない——

問：「從上宗門中事，此間如何言論？」師云：「少人聽。」

【訓讀】

問う、「從上宗門中の事、此間こゝに如何んが言論する。」師云く、「人の聽くな少し。」

【日譯】

問う、「佛教の根本義を、ここではどう教えておられますか？」師：「聽く者はだれもないね。」

【注釋】

○本則是『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中にも收める。『景德傳燈錄』、『五燈會元』、『玄沙語錄』はこのあとに、「僧曰：〈請和尚直道。〉師曰：〈患聾作麼？〉」の問答がつづく。『玄沙廣錄』では、「問：〈學人親切處，請師一言。〉師云：〈識得即得。〉」

云：〈請和尚直道。〉師云：〈患聾作什麼？〉となつており、一聯の間答とすることも可能である。

○從上宗門中事、此間如何言論？「從上宗門中事」とは佛陀以來傳えられてきた教えの核心、それは禪宗が相承してきた佛教の根本義でもある。「從上宗旨」、「從上宗乘」とも言い、いわゆる「三乘十二分教」すなわち佛典の教義とは區別して言われ、禪宗の旗色を鮮明にする。これが禪僧にとつて最大の關心事であるから、禪問答はこのことをめぐつておこなわれるものだと言つてもよい。

『玄沙廣錄』卷下（禪文化研究所譯注下冊、一〇二頁）に、宗乘についてつぎのように説いている。

仁者、宗乘是什麼事？不可由汝用功莊嚴便得去也。不可他心宿命便得去也。會麼？只如釋迦出頭來、作得如許多變弄、說十二分教、如餅灌水、大作一場佛事、向此門中用一點不得、用毫頭伎倆不得。知麼？如同夢事、亦如寐語、沙門不應出頭來。不同夢事、蓋爲識得。知麼？識得即是大出頭人、大徹頭人。

諸君、宗乘とはどういうことか。君たちが修行を積んで飾りたてることによつて得られることではない。他心通や宿命通で得られることではない。分かるか。お釋迦さんが出て来て、あまたの水管を弄して、十二分教を説き、瓶より水を灌ぐように一滴漏らさず傳えて、佛事を盛大に演じたが、そんなものは、わが禪門においては何の役にもたたず、毛一筋ほどの技も發揮できないのだ。分かるか。そんなものは、夢の出来事、寝言みたいなものだ。そんなもので、沙門が本来の面目を發揮できるはずはないのだ。夢と同じくしないのは、ちゃんと面目を見て取っているからなのだ。分かるか。見て取れたなら大解脱の人であり、大悟徹底した人だ。

すなわち「宗乘」とは、釋迦が説いた種々の方便説法のことではなく、「識得」すること、つまり自己を知ることがそれであり、それこそが大悟徹底の人だというのである。「自己を知る」ことであるから、

人に問うことでもなく、人が教えることでもない。また「宗乘」は、「祖師西來意」である。「景德傳燈錄」卷六・馬祖章：僧問：「如何是西來意？」師云：「即今是什麼意？」（今のお前の心のこと、人に問うことではない）

○少人聽 「少」は口語で否定を表わす。「聽く者がいない」とは、ここでは「宗乘」を議論しない、教えないことをいう。『玄沙廣錄』では、つぎのように問答がつづく。

問：「學人親切處、請師一言。」師云：「識得即得。」云：「請和尚直道。」師云：「患聾作什麼！」（僧、「わたくしによくわかるように、一言で言ってください。」師、「きみ自身が何者であるかわかれはよい。」僧、「どうか率直に言ってください。」師、「きみは耳が聞こえぬのか！」）

つまり「宗乘」とはあくまで問う僧の自己のことである。また『玄沙廣錄』にはつぎの問答がある。

百法座主問：「如何是宗門中事？」師云：「是大德事。」云：「作何體悉？」師云：「不用體悉。」（卷中、禪文化研究所『玄沙廣錄』中冊、一八〇頁）

問：「如何是宗門中事？」師云：「瞌睡作麼？」云：「和尚何不接學人？」師云：「者鈍漢！」（卷下、禪文化研究所『玄沙廣錄』下冊、六四頁）

〔六〕話月と指月

師云：「佛言：『吾有正法眼，付囑摩訶迦葉。』我道猶如話月。曹溪豎起拂子，是指月。」

【訓讀】

師云く：「佛言わく：『吾に正法眼有り、摩訶迦葉に付囑す。』我れは道う、猶お話月の如し。曹溪の拂子を豎起するは、是れ指月なり。」

【日譯】

師は言う、「佛は『わたしは正しい法を見る眼まなこを持つている、その傳持を摩訶迦葉にいつける』と言われたが、わしに言わせれば、まだ月のことを語るにすぎない。曹溪大師が拂子を立てたのも、月を指さすものだ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『雪竇語錄』卷二・舉古、『宗門統要』卷九、『祖庭事苑』卷二・話月條、『禪林僧寶傳』卷四、『聯燈會要』卷二三、『禪門拈頌集』卷二三、『五燈會元』卷七、『玄沙語錄』卷上、卷中にも收む。後に「靈山話月、曹溪指月」（汾陽語錄）卷上、T四七・五九九b）と呼びならわしている。「景德傳燈錄」、「禪林僧寶傳」、「五燈會元」、「玄沙語錄」では長い説法の一段中にあり、本則はその一部分を抜粹したものであり、『景德傳燈錄』、『五燈會元』では前段〔四〕〔五〕に續くものである。今『景德傳燈錄』よりその前後を記す。

我如今恁麼方便助汝，猶尙不能觀得。可中純舉宗乘，是汝向什麼處安措？還會麼？四十九年是方便。只如靈山會有百萬衆，唯有迦葉一人親聞，餘盡不聞。汝道迦葉親聞底事作麼生？不可道「如來無説説，迦葉不聞聞」，使得當去。不可是汝修因成果，福智莊嚴底事。知麼？且如道「吾有正法眼，付囑大迦葉」，我道猶如話月。曹谿豎拂子，還如指月。所以道「大唐國內宗乘中事，未曾見有一人舉唱。」設有人舉唱，盡大地人失却性命，如無孔鐵槌相似，一時亡鋒結舌去。汝諸人頼遇我不惜身命，共汝顛倒知見，隨汝狂意，方有申問處。我若不共汝恁麼知聞去，汝向什麼處得見我？會麼？大難！努力！珍重。（東禪寺版『景德傳燈錄』卷一八）

私がいまこのように方便して説いて君たちを導いてやってさえも、ピタリと得心できぬ。もし純粹

に宗乘を擧揚すれば、君たちが身を措くところはどこにもないのだ。分かるか。佛陀の四十九年の説法は方便だったのだ。靈山の法會に百萬の衆がいても、ただ迦葉一人だけが佛陀の眞意を聞き取ることができ、餘人は誰も聞き取れなかった。迦葉が聞き取ったのは何であつたのか答えてみよ。「如來は説かずして説き、迦葉は聞かずして聞いた」と答えて、それで濟ませてしまつてはならぬ。君たちが「修行の因を積んで果を成就し」たり、「福德と智慧で莊嚴」しようとしてできることではない。分かるか。たとえば「吾に正法眼有り、大迦葉に付囑す」と言われたのも、私に言わせれば月を語つたものだし、曹谿が拂子を立てたのも、月を指さしたものだ。それで「宗乗中の事は、大唐國內でまだ誰一人として擧唱したものはおらぬ」と言われているのだ。もし純粹に宗乘を擧唱するものがいれば（その人が命を失うのはもとより）、地上のすべての人も命を失うのだ。宗乘は把手のない鐵槌のように手のつけようもなく、人はいつべんに分別ができず物が言えなくなつてしまふのだ。（それゆゑ）私は君たちのために命を惜しまず、君たちのさかさまになつた知見解會につきあい、狂惑した心についてまわつてやるのに出會つたからこそ、やつと質問する手掛かりができたのだ。私が君たちとこのように知り合わなければ、どこで私と出會うことができようぞ。わかつたか。難しいぞ。努力せよ。ご苦勞だつた。

○吾有正法眼，付囑摩訶迦葉。「正法眼」は、正しい教えの眼目、またそれを見て取る眼。釋尊から摩訶迦葉への傳法付囑の話は『寶林傳』卷一・大迦葉章。

余時世尊，未涅槃時，每告弟子摩訶迦葉：「吾以清淨法眼，涅槃妙心，實相無相，微妙正法，將付於汝。汝可流布，無令斷絶。」迦葉敬諾，唯然受教。（柳田聖山編『禪學叢書』之五，一二頁上；中文出版社）

○曹溪豎起拂子　この話頭は『祖堂集』巻二・慧能和尙章に次のように録されているだけで、他には見えない。

六祖見僧、豎起拂子云：「還見摩？」對云：「見。」祖師拋向背後云：「見摩？」對云：「見。」師云：「身前見、身後見？（目前に見たのか、背後に見たのか。）」對云：「見時不說前後。（ピタリと見届けたときは前も後ろもごさいません。）」師云：「如是、如是、此是妙空三昧。」有人拈問招慶：「曹溪豎起拂子、意旨如何？」慶云：「忽有人迴杓柄到、（わしがその問いを君に突き付けたら、）汝作摩生？」學人掩耳云：「和尙！」慶便打之。

○話月、指月　月そのものならぬ方便であり、佛陀以來みなそうしてきた。なぜなら宗乘をズバリと擧唱すれば、「盡大地人失却性命」だからである。なお「話月」は『宗門統要』巻九は「畫月」に作る。

玄沙は「方丈録」（『玄沙廣錄』巻下）でも「至於靈山會上、迦葉親聞、猶如畫月。古德云：善惡都莫思量、還同指月。」と説いている。

「話月、指月」が對になって出るものとしては、『祖堂集』巻九・九峯道虔章（？〜九二二）に次のように見える。

諸兄弟、還識得命摩？欲知命、流泉是命、湛寂是身、千波競湧是文殊境界、一亘晴空是普賢床榻。其次、借一句子是指月、於中事是話月。從上宗門中事、如節度使信旗。且如諸方及先德未建立如許多名目指陳已前、諸兄弟約什摩體格商量？到這裏、不假三寸、試話會看；不假耳根、試聽聲看；不假眼根、試辨白看。所以道：「聲前拋不出、句後不藏形。」盡乾坤都來是你當人個體、向什處安眼耳鼻舌？莫但向意根下圖度作想作解、盡未來際亦未有休歇分。所以古人道：「擬將心意學玄宗、狀似西行却向東。」論劫違背、兄弟！

諸君、生命とはなんであるかわきまえてあるか。生命を知りたいなら、流れ出る水の躍動が生命、水面の静寂が身體だ。絶えず波が涌き起こるのが文殊の智慧、一點のくもりなき青空が普賢の行願。次に一句を借りて言うのは月をさす指、その中味は月についての話だ。わが宗門傳承の一大事は節度使の錦の御旗のようなものだ。そういう次第であるから、祖師がたがさまさまな名辭を立てて示して来た、それ以前の消息を、諸君はどんな規範に則って議論するのか。ここでは三寸の舌を使わずに話し、耳を使わずに聴き、眼を使わずに見分けよ。だからこそ（言葉となる前には持ち出して示せず、言葉となった後には形を留めない。（それは言語化しないと示せないが、一旦言語化したとたんにそれは消え失せている。））というのだ。この天地のどこまでもすべてが君自身の當體なのだから、いったいどこに眼や耳や鼻や舌をつけられよう。分別意識で理解しようとしてはいけない。そんなことでは未來永劫けりをつける資格はない。古人も（分別意識でもって玄妙の教えを學ぼうとするのは、西に行こうとして東へ向かうようなものだ。）と言っているではないか。」

玄沙と九峯道虔は同時代の人であり、先後は確定できない。

〔七〕瞬きして人を導かぬ

問：「古人瞬視接人、師如何接人？」師云：「我不瞬視接人。」進曰：「師如何接人？」師視之。

【訓讀】

問う、「古人は瞬視して人を接す、師は如何んが人を接す。」師云く、「我は瞬視して人を接せず。」進んで曰く、「師は如何んが人を接す。」師、之を視る。

【日譯】

問う、「古人は瞬まばたきして人を導きましたが、師はどのようにして人を導くのですか。」師が言う、「わしは瞬きして人を導かぬ。」さらに訊く、「ではどのようにに人を導くのですか。」師はじつと見た。

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中にも收む。

ただし『五燈會元』、『玄沙廣錄』、『玄沙語錄』は「我不瞬視接人」のあとに「曰：〈學人爲甚道不得？〉師曰：〈畱塞汝口，爭解道得！〉」法眼云：〈古人恁麼道甚奇特，且問上座：口是甚麼？〉」がつづく。ところが『景德傳燈錄』では、「僧問師：〈學人爲什麼道不得？〉師曰：〈畱塞汝口，爭解道得！〉」法眼云：〈古人恁麼道甚奇特，且問上座：口是甚麼？〉……問：〈古人瞬視接人，和尚如何接人？〉師云：〈我不瞬視接人。〉とあり、「古人瞬視接人」と「學人爲什麼道不得？」はまったく別の問答である。『五燈會元』が誤つて一連の問答とし、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中はそれを踏襲したのである。

○古人瞬視接人 「古人」は高山慧安（老安國師）。「まばたき」という「密作用」する自己に氣づかせる作略。

『祖堂集』卷三・老安國師章：坦然禪師問：「如何是祖師西來意旨？」師曰：「何不問自家意旨？問他意旨作什麼！」進曰：「如何是坦然意旨？」師曰：「汝須密作用。」進曰：「如何是密作用？」師閉目又開目。坦然禪師便悟。（『景德傳燈錄』卷四作「師以目開合示之」）

のちに馬祖の洪州宗の「作用即性」を示す接化。もとは『楞伽經』卷二（T一六・四九三a）に説かれる、ある佛國土での法の顯わしかた。いま魏菩提流支譯『入楞伽經』卷四をもつて示せば、次のようである。

佛告大慧：「亦有無法而說言語。謂兔角龜毛石女兒等，於世間中而有言說。大慧，彼兔角非有非無，而說言語。大慧，汝言（以有言說應有諸法）者，此義已破。大慧，非一切佛國土言語說法。何以故？以諸言語惟是人心分別說故。是故大慧，有佛國土，直視不瞬，口無言語，名爲說法。有佛國土，直爾示相，名爲說法。有佛國土，但動眉相，名爲說法。有佛國土，惟動眼相，名爲說法。有佛國土，笑名說法。有佛國土，欠呿名說法。有佛國土，咳名說法。有佛國土，念名說法。有佛國土，身名說法。大慧，如無瞬世界及衆香世界，於普賢如來應正遍知，彼菩薩摩訶薩，觀察如來目不暫瞬，得無生法忍，亦得無量勝三昧法。」（T一六・五三四b-c）

世尊が云われた。大慧よ、存在がなくても言葉は作られます。「兔の角」、「龜の毛髮」、「石女の息子」などについて世間では話すことが見られます。それらは存在でもなく非存在でもないものとして、話の種になります。大慧よ、君が直前に云ったこと、すなわち、言葉が實際にあるからすべての存在があるというその議論は、消滅しました。どこの佛陀の世界でも言葉が交流の手段として實際に使われているわけではありません。言葉は、あくまで人爲的なものです。ある佛土では瞬きせずに見ることで眞實が示されます。あるところでは、身振りや、あるところでは、眉をしかめることで、あるところでは、兩眼を動かすことで、あるところでは、笑いや、あるところでは、欠伸や、あるところでは、咳拂いの聲で、あるところでは、土地を思い出すことで、そしてあるところでは、身體を震わすことで、そうします。瞬きしない人々の世界あるいは香りの極まる世界でのように、普賢如來・應供・正覺者の佛土では、瞬きしない眼でもって見つめる、勝れた菩薩たちが、不生というすべての特徴をもつものの目覺めた眞實を見据える知恵と、その他のさまざまの自己集中を得るのです。（常盤義伸『ランカーに入る』大乘の思想と實踐の寶經——復元梵文の日本語譯注と

解説——」一〇九頁、常盤義伸發行、私家版、二〇〇三年)

○師視之 まばたきしないで相手を視た。これも「密作用」。

『景德傳燈錄』卷二二・陳尊宿章：師問新到僧：「什麼處來？」僧瞪目視之。師云：「驢前馬後漢！」

僧云：「請師鑒！」師云：「驢前馬後漢，道將一句來！」僧無對。

新到の僧に問う、「どこで何を學んできたのか。」僧は目を見開いて（これこそが我が佛性のはたつきですと）師を直視した。師、「この奴隷め！」僧、「（奴隷ではありません）よく見てください。」

師、「奴隷よ、（作用を除いて）一句言ってみよ。」僧は答えられなかった。

「瞬視」だけが爲人接化の手段なのではない。要は相手の僧に「自己」をとりもどさせることが目的である。この僧は「祖師西來意（禪とはなにか）自己とはなにか」を他人ごとのように質問し、師家にはさまざまな接化の手段があることを知っていて、おそらくは「洪州宗（作用即性説）批判」がおこなわれていることも承知であったろう。手段は畢竟手段にすぎないが、「瞬視」であれ「視之」であれ、目的を達したなら手段は正しいのである。この問答がここで終わっているということは、相手の僧にはそのことが通じなかったようである。

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章では、このまえに「僧問：〈是什麼得恁麼難見？〉師曰：〈只爲太近。〉」（僧、「いったい何が、かくも見えにくいのでしょうか。」師、「近すぎるからだ。」）の一則があり、それに對して法眼が批評を加えている。「法眼云：〈也無可得近。直下是上座。〉（つまり、それ以上近づきようがないのだ。まさしく上座自身のことなのだから）」上の問答と、結局はおなじ主題である。

『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中ではまた別の、しかしよく似た一則がつづいているが、これは明らかに誤って合して一則となしている。「云：〈學人『廣錄』作某者裏』爲什麼道不

得？」師云：「適來畱塞『廣錄』作塞却」汝口、爭解道得？」（僧、「わたくしのところでは、なぜ言えないのでしょうか。」師、「もともときみの口を塞いでしまっているのだから、どうして言い得ようか。」「塞却」、「畱塞」は同義、ものでいっばいに満たして塞ぐこと。これに對する法眼の批評は「法眼云：「古人人恁麼道甚奇特。且問上座：口是甚麼？」（玄沙の答えははなはだ見事だ。さて、上座に訊ねよう、玄沙の言った「口」とはなにか、わかつたかね）」むろん、あれこれの觀念で口（あたま）がいっばいの僧にはわからなかつただろう。

〔八〕 拈槌豎拂は宗乘に適っているか

問：「古人拈槌豎拂、還當宗乘中事也無？」師云：「不當。」進曰：「古人意作摩生？」師豎起拂子。進曰：「宗門中事作摩生？」師云：「待你自悟始得。」

【訓讀】

問う、「古人は拈槌豎拂す、還た宗乘中の事に當うや。」師云く、「當わず。」進んで曰く、「古人の意は作摩生。」師は拂子を豎起す。進んで曰く、「宗門中の事は作摩生。」師云く、「你自ら悟るを待ち始めて得し。」

【日譯】

問う、「槌をとりあげ、拂子を立てるのは（方便だとしますと）、禪の宗旨に適っているのですか。」師、「適っておらぬ。」さらに訊いた、「古人はどういうつもりだったのですか。」師は拂子を立てた。さらに訊く、「禪の宗旨はどうなるのですか。」師、「君自身が悟ればよいのだ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷中にも收む。

○古人拈槌豎拂、還當宗乘中事也無？「拈槌豎拂」は、それを見る代替不可能なる自己（本分事）に氣

づけという接化の常套手段。馬祖の「見色見心」の變奏。これが百丈より始まることは卷七・雪峯章第一四則の「舉拂子」の注（『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯註（上）『禪文化研究所紀要』第三一號、二四三頁）を參照。

「和尚は曹溪の豎起拂子も月を指し示す指（方便）にすぎない（第六段）と言われていますが、方便だとすると、拈槌豎拂は宗乘に當らないのではありませんか。」

○師云：不當 その通りだ。

○進曰：古人意作摩生？ それならば、古人が「拈槌豎拂」した意圖は何だったのですか。

○師豎起拂子 それ！こうだ。これによつて君自身の自己本分に氣づいて欲しいと意圖してのことだ。

『古尊宿語錄』卷三六・投子大同章：問：「古人拈槌豎拂、還當不當？」師云：「不當。」學云：「爲什麼不當？」師拈起拂子云：「只爲者箇。（君は只だ拂子を拂子と見ただけだからだ。汝自身のことだと氣づいておらぬ。）」

『景德傳燈錄』卷一六・雪峯章：僧問：「拈槌豎拂、不當宗乘。和尚如何？」師豎起拂子。其僧自抱頭出。師乃不顧。

○進曰：宗門中事作摩生？ 「宗門中事」を外に追い求めて、拂子を見る我が自己のことだとは全く氣づかない。

○待你自悟始得 拈槌豎拂は方便であるが、宗乘に當るか當らぬかは、それを示された君自身の問題であ

り、論議の對象となることではない。

『玄沙廣錄』卷中〔三〇〕（一一）：百法座主問：「如何是宗門中事？」師云：「是大德事。（そなたの自己のことだ）」云：「作何體悉？」師云：「不用體悉。（體究鍊磨して體得する必要はない）」

〔九〕どのように佛を見て取るか

師問長生：「維摩觀佛，前際不來，後際不去，今則無住。長老作摩生觀？」對云：「放某甲過，有个商量。」師曰：「放長老過，作摩生？」長老良久。師云：「教阿誰委？」對云：「徒勞側耳。」師云：「正知你鬼趣裏作活計。」

【訓讀】

師は長生に問う、「維摩は佛を觀るに、前際より來らず、後際にも去らず、今も則ち住まる無しと。長老は作摩生が觀る。」對えて云く、「某甲の過を放さば、今の商量有り。」師曰く、「長老の過を放す、作摩生。」長老、良久す。師云く、「阿誰をしてか委らしむ。」對えて云く、「徒らに耳を側つを勞す。」師云く、「正に你は鬼趣裏に活計を作すを知れり。」

【日譯】

師が長生和尚に問う、「佛は過去から來たのでもなく、未來に往くのでもなく、現在にもとどまらないと、維摩居士は見たが、長老はどのように見て取るのか。」長生、「間違いを許してくれるなら、一つ示してやろう。」師、「許そう、どう示すのか。」長老はしばし沈黙した。師、「誰に分かつてもらうつもりか。」長生、「無駄に聞き耳を立てていただけか。」師、「そなたは地獄に墮ちて償償することが、はっきり分かった。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要』卷九・長生章、『聯燈會要』卷二四・長生章、『五燈會元』卷七、『玄沙廣錄』卷下、『玄沙語錄』卷中にも收む。

○長生 福州長生山に住した皎然禪師、生卒年未詳。雪峯下の同門であるが、玄沙が長老と呼んでいることから、おそらくは兄弟子であった。本書卷一〇・長生和尚章〔一〕を參照。

○維摩觀佛，前際不來，後際不去，今則無住 如來は三世の時間の枠を超えていること。『維摩詰所說經』卷下・見阿閼佛品の冒頭の句。石田瑞磨譯「わたしの見るところでは、佛は過去に生じて來たものでもなく、未來に滅して行くものでもなく、したがって現在居られるものでもありません。」（平凡社東洋文庫，二〇四頁）。『金剛般若經』には「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來」（岩波文庫本，一二〇頁）と言われる。『注維摩經』卷九・見阿閼佛品注：「生曰：若以見佛爲見者，此理本無，佛又不見也。不見有佛，乃爲見佛耳。見佛者，見此人爲佛，從未來至現在，從現在入過去。故推不見三世有佛也。過去若有，便應更來。然其不來，明知佛不在過去矣。未來若有，便應即去。然其不去，明知佛不在未來矣。現在若有，便應有住。然其不住，明知佛不在現在矣。」（T三三八・四一〇a）竺道生曰く、「もし佛を見ることを見るといふなら、維摩の言う理は成り立たず、佛も見取れない。佛を見ざることこそ佛を見るというのである。佛を見る者はこの人を見て佛だとするのであり、（その佛は）未來より現在に來至し、現在より過去に去つてゆく。考えてみれば、三世に佛は存在しないのである。もし過去に佛が存在するなら、すぐにやつて來なければならぬ。しかし來ないから、佛は過去に存在しないことが分かる。未來に存在するなら、すぐさま去つてゆかなければならぬ。しかし去つてゆかないから、未來に佛は存在しないことが分かる。現在に存在するなら、滯在していなければならぬ。しかし滯在して

いないから、現在に存在していないことが分かる。」

○長老作摩生觀？ 皎然長老はどのように佛に會われますか。

○對云：放某甲過，有个商量 「佛をどのようなものとして見るのか」と問うのは、佛を實體としてまみえるあらゆる棒が禁ぜられている以上、「どのように」と商量することは、何と言おうと誤りを免れない。商量する限り、誤りを犯さざるをえないゆえに、長生は「過ちを許してくださいさるなら」と、あらかじめことわりを言う。これが長生の一貫した態度だった。長生和尚章第二段、第七段にも見える。

○長老良久「良久」は沈黙。これによって第一義の提示とする手法は、雪峯が福州大安から學んで以來、しばしばもちいられた（『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注」上、〔二四〕注）。ここは「佛をどのようなものとして見るのか」に對する長生の商量であるが、言葉で言えぬものを沈黙して傳えるという常套的手段となっている。

○師云：教阿誰委？ 玄沙は「そんなことで、いったい誰に分からせたつもりか」とそつけない。そなたはまた雪峯和尚のまねをするのか。その手段はもう破綻している。雪峯の「良久」に對し大原孚上座は「和尚敗闕也！」と言った（雪峯章〔二四〕）。

○徒勞側耳 なんだ、聞き取れていなかったのか。『宗門統要』、『聯燈會要』は「和尚不委「那」！（和尚はお分かりにならぬのか！」「那」は『聯燈會要』）。

○正知你鬼趣裏作活計 「鬼趣」は六趣のうちの地獄趣、餓鬼趣。「作活計」は勞働すること。『景德傳燈錄』は「情知汝向山鬼窟裏作活計」。要するに、地獄に墮ちて借金を還すことをいう。「出家沙門でありながらでたらめな商量をして五戒も守れず、地獄に行つて舌を抜かれるぞ！」玄沙の問う「觀佛」とは、對象として佛を見るのではなく、ほかならぬ自分が佛であることを知ることであつた。『景德傳燈錄』に

崇壽稠が長生は「喚什麼作如來？」と反問すべきだったと別語を附している。もし玄沙が答えるなら、「直下是汝！」であろう。

『景德傳燈錄』卷一九漳州保福院從展禪師章：因舉：「盤山云：〈光境俱亡，復是何物？〉洞山云：〈光境未亡，復是何物？〉」師曰：「據此二尊者，商量猶未得勦絕。」乃問長慶：「如今作麼生道得勦絕？」長慶良久。師曰：「情知和尚向山鬼窟裏作活計。」長慶却問：「作麼生？」師曰：「兩手扶犁水過膝。」

盤山の「光（心）も境（法）も亡じた境界、それは何なのか。」洞山の「光（心）も境（法）も未だ亡じておらぬ、それは何なのか。」を取り上げて保福が言う、「この二尊の言葉は、まだ勦絶して（情識分別がかたづいて）おらぬ。」そこで長慶に問う、「どう言えば勦絶できるか。」長慶はしばし沈黙する。保福、「君は地獄に墮ちて償償することが、はつきり分かった。」こんどは長慶が問う、「君はどうなのだ。」保福、「膝まで水に浸かつて犂すまを引く（わたしも同罪）。」

〔二〇〕魚鼓の音を聞く

師聞魚鼓聲、乃云：「打我也！」

【訓讀】

師魚鼓の聲を聞いて、乃ち云う、「我を打てり！」

【日譯】

師は魚鼓の音を聞いて、言った、「わしを打っておるのだ！」

【注釋】

○本話は本書のみ録す。唐代語録研究班『玄沙廣録』下冊補遺（一四）に譯注がある。

○魚鼓 魚形を模して造られた鼓。粥飯の時を報ずるのに用いられたことが、次の記述から知られる。

上堂：「無邊刹境，自他不隔於毫端。洞山魚鼓聲動，延慶、白馬、鷲嶺、谷隱師僧，盡隊隊入僧堂裏喫飯。」（『古尊宿語録』卷三八・襄州洞山第二代初禪師語録）

問：「既是清淨伽藍，爲什麼打魚鼓喫鉢？」師云：「知恩者少，負恩者多。」（『古尊宿語録』卷八・汝州首山念和尚語録次住寶應語録）

その形状は、隋州雙泉山瓊禪師の「魚鼓頌」に、

玉鬣金鱗光閃爍，逆浪衝波形勢惡。叢林擊著震山雷，顧網遊魚皆省覺。（『天聖廣燈錄』卷二二）

また雪峯の「咏魚鼓」偈二首の第一首にも、

我暫作魚鼓，懸頭爲衆苦。師僧喫茶飯，拈槌打我肚。身雖披鱗甲，心中一物無。鸕鷀橫谿望，我誓不入湖。」（『雪峯語録』卷下）

という。

○打我也 聞聲が悟道の契機となるということのパフォーマンス。玄沙は鏡清道愆につきぎのような指示を與えている。

道愆上座夜靜入室，稱名禮拜：「某特與麼來，乞和尚慈悲，指箇入路。」師云：「你還聞偈溪水聲麼？」進云：「聞。」師云：「從者裏入。」（『玄沙廣録』卷上，譯注上冊一〇一頁）

これは「音を聞いて道を悟る」入道の契機があることを示唆しているのであるが、玄沙は鐘鼓の音が聞こえた時に、「このように聞くのだ」と大げさな身振りをもって見せている記録がほかにもある。

因鐘鳴次，師作忍痛聲，騰身云：「者箇鐘在我肚裏鳴。你諸人且作麼生？」（『玄沙廣錄』卷上，譯注上冊二二頁）

また長慶慧稜にも同じ趣旨を説いてやっている。

稜云：「某特地來乞和尚爲説。莫與麼相弄！」師云：「你聞鼓聲也無？」稜云：「某不可不識鼓聲。」

師云：「若聞鼓聲，只是你。」（『玄沙廣錄』卷上，譯注二七頁）

なお曹山にもまったく同じ身振りをしている記述がある。

師一日聞鐘聲，乃曰：「阿哪，阿哪！」僧云：「和尚作甚麼？」師曰：「打著我心！」（『宗門統要』卷八・曹山本寂章）

〔一一〕王太傅と一房に坐す——人人具足——

師遊南州時，與王太傅一房坐。時有一沙弥，揭簾欲入，見師與太傅，便放簾抽身退步。師云：「者沙弥！好喫二十棒！」太傅云：「與摩則延毗罪過。」師云：「無，佛法不是這個道理，也須子細好。」

僧問中塔：「沙弥過在於何，打二十棒？」塔云：「更添三十棒，沙弥又無過。」

又問興化，興化云：「若會二公坐處，此棒不從外來。」

又問順德：「玄沙與摩道，意作麼生？」順德云：「不爲水而打水。」僧曰：「與摩則太尉亦合先陀去也。」德云：「又成求他不肯。」進曰：「只如不爲水而打水，意作麼生？」德云：「青山碾爲塵，敢保無閑人。」

【訓讀】

師、南州に遊びし時、王太傅と一房に坐す。時に一沙弥有りて、簾を掲げて入らんと欲し、師と太傅

を見て、便ち簾を放ち身を抽いてを退歩す。師云く、「者の沙弥！二十棒を喫するに好し！」太傅云く、「與摩ならば則ち延玘の罪過。」師云く、「無、佛法は是れ這個の道理ならず、也た須らく子細にして好し。」

僧、中塔に問う、「沙弥の過は何に在りてか二十棒を打たる。」塔云く、「更に三十棒を添うも、沙弥又た過無し。」

又た興化に問う、興化云く、「若し二公の坐處を會さば、此の棒は外従り來らず。」

又た順徳に問う、「玄沙與摩道えるは、意作摩生。」順徳云く、「水の爲に水を打まず。」僧曰く、「與摩ならば則ち太尉も亦た合に先陀し去るべし。」徳云く、「又た（他に求むるも肯わず）と成らん。」進んで曰く、「只だ水の爲に水を打まざるが如きは、意作摩生？」徳云く、「青山碾きて塵と爲すは、敢えて保す、閑人無きことを。」

【日譯】

師が南の泉州に出かけたとき、王太傅と一室に坐していた。そのとき一人の小僧が簾を掲げて入ろうとし、師と太傅がいるのに氣づくや、簾を投げ出して身を引き、後戻りした。師、「この小僧、二十棒をくわすところだ。」太傅、「そういうことでしたら、延玘がわるうございました。」師、「いいえ、佛法はそういうことではございません。もつと綿密であらねはなりません。」

僧が中塔に訊いた、「小僧のどこにあやまちがあつて、二十棒をくわすのですか。」中塔、「もう三十棒くわえても、小僧には何のあやまちもない。」

また興化に訊いた。興化、「二人の坐しておられた場所が分かれれば、この棒は外から來たものではない。」さらに順徳に訊いた、「玄沙があのように小僧を叱つたのは、どういう意圖があつたのですか。」順徳、

「ちゃんと意圖があつたのだ。」僧「それなら太尉も玄沙の意を讀み取つて應對すべきでした。」順徳、「それを太尉に求めても無理な注文ということになるだけだ。」さらに僧は訊いた、「ではちゃんとした意圖があつたというのは、どういうことなのですか。」順徳、「青山をひきつぶして塵にするような閑人ひまじんなどいかに決まっている。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『聯燈會要』卷二三、『五燈會元』卷七、『玄沙語錄』卷中にも收めるが、中塔と興化のコメントは『祖堂集』にのみ見える。

本話の異傳と見られるものが『玄沙廣錄』卷中(二三)(五)に次のように録されている。

因語話次、師云：「太尉，人人具足。」尉云：「啓大師，不敢。」師云：「不是者箇道理。」師又云：「太尉具足，某具足。還且作麼生？」太尉無對。

此時忽有一沙弥，揭簾入來「見師與太尉，便放簾抽身退步」。師云：「者箇沙弥！好喫二十棒！」太尉云：「某有箇會處。」師云：「作麼生？」尉云：「謝師指示。」師云：「佛法不是者箇道理。」尉云：「某只與麼，不知大師意旨如何？」師云：「未是分外。」

師云：「太尉，佛法恒然，未有者不是，未有者不非。全體體性如是。言無不實，行無不通。一法如然，萬法悉皆具足。某與太尉，什麼處不如是？大地虛空，咸是妙明真心所現。應用自在，廣利十方法界衆生，大作佛事。所以人人具足道，人人具足佛。萬里山川，性性如是。重重無盡，出生入死，應聲應色，無者不是，更無他故。」（「」は本書本段に據つて補つた）

語り合つていたおり、師が言った、「太尉どの、どの人にもすべてが備わっているのですよ。」太尉「大師さま、恐れいります。」師「そういうことではありませんぞ。」師はさらに言った、「太尉にも

すべて備わり、わたしにもすべて備わっているということです。いかがですか。」太尉は答えられない。

●太尉云：啓大師、不敬 「不敬」は褒められた時の受け答え「不敢當」。太尉にも具足していると聞いて喜び、「大師さま、恐れいります。」卷中（二一九）（三）にも、「師云：太尉主領郡城不易。太尉云：啓大師、不敬。」

●師云：不是者箇道理 「教えを概念として知っているだけでは、佛法の道理ではありません。」自身において本来もともとそうなのだという自覚においてこそ、はじめて佛法の道理が成り立つ。玄沙は「（佛法）不是者箇道理」という言い方で、概念としての知識ではなく、そのことが何の理由もなしに、生身のこの己に現成していることの徹底した自覚を要求している。太尉の「不敢」という返事に、その自覚の徹底を欠いていることが顯わになった。『玄沙廣錄』卷中（禪文化研究所譯注中冊、一四四頁）、「來日太尉出招慶復禮。師云：〈太尉主領郡城不易。〉太尉云：〈啓大師、不敬。〉師云：〈吽吽、佛法不是者箇道理。〉師代云：〈也只是桑梓。〉」

●太尉無對 單に教えとしての「人人具足」を言葉として知っていただけの太尉には、玄沙がそれによって自分に何を求めているのか理解できなかった。そこで、ちょうど起こった出来事もちいて玄沙は敷衍する。

そのとき不意に一人の沙弥が簾を持ち上げて入ってきて、「師と太傅がいるのに氣づくや、簾をほり出して身を引き、後戻りした。」師、「この沙弥！二十棒をくらわすところだ。」太尉、「それがし、わかりましたぞ。」師「どうわかったのだ。」太尉、「お教えありがとうございます。」師「佛法はそういうことではない。」太尉「それがしはただ以上の通りですが、大師はどうお考えなのですか。」師「分に過ぎたことではない。」

●太尉云：某有箇會處 「わかりましたぞ！こんな沙弥でも、具足していることが。」しかし、そのことを沙弥

自身は氣づいていない。

●師云：佛法不是者簡道理 佛法は人に教えてもらえるものではない。また人に教えるものでもない。本来もともとそのなのである（法法恒然）。

●師云：未是分外 我が身にこそ本来具足が實現しているというのが事實なのであって、「お教えありがとうございます」と謝すべきことではない。

師「太尉どの、一切の存在は常にあるがままにそうであり、（これはちがう、これはそうだ）」ということはありません。すべての機用はたらきの本體のありかたとは、こういうものなのです。それが言葉になれば眞實でない言葉はなく、行爲となつて現われれば眞實に通じない行爲はない。一箇の存在がありのままの眞實の姿であるというだけでなく、萬法がみな眞實の存在なのです。それがしも太尉どのも、どこにそうでないところがありましょう。大地も虚空も、みな自己の妙明なる眞心の現われです。その眞心は自在にはたらき、この世界を利益し、すべての人々の行ないが、みな佛のはたらきなのです。ですから誰もが全き道を具え、誰もが全き佛を具えています。萬里にわたる山川も、みなその本性としてそうなのです。一切の存在は相互に關わり合い、出生入死しながら、現象のままに、眞實でないものはありません。このことの他に別のことわりがあるわけではありません。」

一房に坐していた二人の間に、上記のようなことが話題にされていたことを想定してよいだろう。

○師遊南州時、與王太傅一房坐 『玄沙廣錄』卷中に「開平元年丁卯歲九月、大師遊清源招慶法要」（禪文化研究所譯注中冊、一三八頁）とあり、開平元年（九〇七）九月、玄沙は泉州清源山（福建省泉州市北四キロ）の招慶院の法要に出かけているが、そのときのことである。卷中には招慶院の法要に遊んだときの記録がまとまって録されている。前注の『玄沙廣錄』の異傳は公式の法要の日程がすんだ後、氣樂

によもやま話をしていたときのものである。招慶院での太尉・官僚・大師・大徳を前にしての公式の上堂で、「太尉、人人具足、亘古亘今、也無一法不是、也無一法不非」と説いており、このとき太尉は既に「人人具足」の玄沙の教えを聴いていた。王延彬の創建になる清源山招慶院は、その後、閩の混亂期に閩王を殺害して自立した朱文進が任じた泉州刺史黃紹頰を、留從効が滅ぼし(九四四年十一月)、ついで朱文進の兵を泉州に破ったときの戦亂の兵火(同十二月)によって罹災した。閩が亡び、留從効は南唐の支配するところとなった泉州の刺史となり(九四六)、ついで清源軍節度使に任ぜられる(九四九)。その留從効が泉州城内の別荘を寄進し、罹災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)。保大十年(九五二)編纂の(一卷本)『祖堂集』はこの重修された招慶院で成ったものである。

「王太傅」は、泉州刺史であった父王審邽(八五八〜九〇四)が卒した後を受けて、天復四年(九〇四)四月に泉州刺史となった王延彬(八八五〜九三〇)。泉州における政治・軍事の實權を王審知より託されていた。『玄沙廣錄』で王太傅とも王太尉とも呼ばれるのは、後の中原の後梁王朝からの贈官によるものであり、後の職稱で言ったもの。審邽の弟(延彬の叔父)王審知は王大王・王令公である。「大傅」は周代に始めて置かれた三公(太師・太傅・太保)の一つで、天子を補佐して國を治める官、「太尉」は軍事を司る最高長官であるが、後世では名譽職として實力者に與えられた。王延彬は貞明三年(九一七)後梁朝から檢校太傅・開國公、天成四年(九二九)檢校太尉を加えられ、「先後を計うるに、泉州刺史に任ずること共て二十有六年、利を興し弊を革め、弱きを撫り強きを鋤き、境内は昇平、人民は安堵す」と言われ、また「性は多藝にして奢縱、經史を博覽し、能く詩を爲る。好んで佛理を談じ、謁見せし詞人禪客、多く沮る所と爲る」(『王氏立姓開族百世譜』泉州刺史王延彬傳。諸葛計・銀玉珍編著『閩國

史事編年』一五三頁、福建人民出版社、一九九七。

「南州」は、福州より南にある州という意味での泉州の通稱。南唐は保大四年（九四六）、漳州を南州と改めたが（『閩國史事編年』二七〇頁、南唐が董思安を漳州刺史に任じたとき、父の名が章であったので辭退したところ、南唐主は漳州を南州と改名し、彼を任命した）、泉州が正式に南州と改名されたのではない。

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、招慶院に招聘されるのは、『雪峯年譜』に「（天祐）三年丙寅、師年八十五。泉州王太傅遣使來請稜道者住持招慶寺、師以書報玄沙、沙上山送之」とあるから、九〇六年のこと。雪峯の連絡を受けて、稜道者を見送りに雪峯山に上ったときの記録が『玄沙廣錄』卷上（二五）に録されている。

○師云：者沙弥！好喫二十棒！ 沙弥自身も二公（玄沙・王太傅）とまったく對等の具足佛であることを解していなかったことに對する棒。沙弥は、二公（玄沙・王太傅）の權威を畏れて、己の失態を謝罪もせずに、あたふたと戻っていったのではあるが。

○太傅云：與摩則延毗罪過 玄沙が「者沙弥！好喫二十棒！」と言ったことの意を了解し、「人人具足」の理に氣づかなかつたことを、このように謝罪した。『玄沙廣錄』卷中の異傳では「某有箇會處」と言っている。『景德傳燈錄』では、この語に同安紹顯（『景德傳燈錄』卷二五、嗣法眼）が別語して「祖師來り（沙弥＝祖師）」という。

延彬を延毗と書くのは聲母清濁混用の現象（彬ト巾切 幫母ㄅ／毗 符眞切 並母ㄆ）による。衣川『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）二八〇頁參照。

『景德傳燈錄』以下の諸資料では、簡單すぎて話頭がわかりにくい、同安紹顯が「人人具足」を踏ま

えて、「祖師來れり」と別語するような理解が出るのは、『祖堂集』や『玄沙廣錄』のような詳しいテクストを見ていたのであろう。

○師云：無，佛法不是這個道理，也須子細好 「いいえ、佛法は、我が身にこそ本来具足が實現しているというこの事實なのであって、そのように謝罪すべきことではない。そのことに綿密でなくてはなりません。」

○塔云：更添三十棒，沙弥又無過 「人人具足，人人成現」、「人人如然」であるからには、そのことの會・不會にかかわらず、沙弥に何のあやまちもない。

「中塔」は玄沙に嗣いだ慧球（？く九一三）。玄沙の示寂後、その後を繼いで臥龍山安國院の第二世になった。『祖堂集』卷二二、「中塔和尚嗣玄沙，在福州。師諱慧救（球），泉州莆田縣人也。」

○興化云：若會二公坐處，此棒不從外來 「二公坐處」とは二公の本来の坐處、或いは一室に坐して二公が話していた核心のところ。玄沙が「佛法不是這個道理」というように、「人人具足」は單なる知識や概念ではなく、生身のこの自己にこそ問うことである。そこが分かったなら、玄沙の棒は外部から加えられたものではなく、そのことを自覺しない己の内から加えられたものだ、ということが分かる。棒は外部から加えられるものにはちがいはないが、打たれて身に沁む痛さこそ具足の證であつたと氣づけば、その棒は己の内から加えられたものと言える。「興化」については未詳。

○順德云：不爲水而打水 水のために水を汲むのではない。水を汲むのはちゃんとした目的（飲む等）がある。『景德傳燈錄』の「不爲打水（而）打水」も同義。たとえば、圓悟が五祖法演の詠う詞を聞いて悟つたという「頻喚小玉元無事，只要檀郎認得聲」のように。「打水」は、水を汲む。歐陽脩『歸田錄』卷下：「今世俗語言之訛，而舉世君子小人皆同其繆者，惟打字爾。其義本謂考擊，……至於造舟車者曰打

船、打車、網魚曰打魚、汲水曰打水。」貫休『禪月集』卷二一・懷鄰叟、「はなつゑ枯槔の水を打むつかか聲夏夏たり。」

「順德」は杭州龍冊寺順德大師道愆（鏡清和尚）。

○僧曰：與摩則太尉亦合先陀去也 「先陀」は先陀婆のこと。先陀婆に鹽・器・水・馬の意味があり、王が先陀婆と言っただけで、有智の臣は狀況に應じて的確にそのものを差し出したという『涅槃經』卷九（T一・四二一b・六六二b）に出る故事による。ここでは「玄沙の意圖を見抜く」と言う意の動詞的用法。

○徳云：又成求他不肯 「そうしたところで、〈無理な要求〉ということになるだけだ。」又成く、「成得く」、「成得く」、「只成得く」は、「ただくということになるだけ」の義。

本書卷一〇・鏡清和尚章第一二段：問：「如何是心？」師云：「是則第二頭。（くだ」と言えば第二の頭だ）」云：「不是如何？（くでない」と言えばどうですか）」師云：「又成不是頭。（またくでない）」という頭になるだけだ」

本書卷九・大光和尙章第四段：又每示徒云：「一代時教只是收拾一時代人。直饒剝得徹底、也只是成得く了。你不可便將當納衣下事。（世尊一代の教えは當時の人々の迷妄なふるまいを整えただけのものである。徹底的にはぎとっていつてその核心を求めても、ただ〈わけ知りの男〉になるだけだ。自己本分事だと思つてはならぬ）」

本書卷一〇・長慶和尚章第五段：師拈問：「只如祖佛盡迷蹤、成得く个什摩邊事？」僧曰：「成得く个佛未出世時事、黑豆未生萌時事。」（「祖佛がその痕跡を消し去つたのは、どういふことになるのか。」僧、「ただ〈佛が法を説かれる以前のこと〉、〈言葉が生ずる以前のこと〉となるだけです。」）

○徳云：青山碾爲塵、敢保無閑人 「青山碾爲塵」は、無用無駄なことの喩え。そんな無駄なことをする閑人など、いないに決まっている。玄沙にはちゃんと目的・意圖があつた。「不爲水而打水」と同義。

「敢保」は、強い口調で「〜だと保證する、請け合う」意の口語。本書卷一〇・長慶和尚章第一〇段、「你若擇不出，敢保你未具眼在。」

なお二句は孟郊（七五一〜八一四）「大梁送柳淳先入關」詩による。「青山輾爲塵，白日無閑人。自古推高車，爭利西入秦。王門與侯門，待富不待貧。空攜一束書，去去誰相親？」（『孟東野詩集』卷七）

（一一）天請問經——白刃を受けて立つ——

天請問經曰：「〈云何利刀劍？云何殄毒藥？云何熾盛火？云何極重暗？〉余時佛告彼天曰：〈龍言利刀劍，貪欲殄毒藥，嗔恚熾盛火，無明極重暗。〉」

有人舉問雪峰：「如來只說利刀劍，未曾當劍。請師當劍。」峯云：「咄！不識好惡漢！」

有人持此語舉似師。師云：「似則似，是則不是。」僧便問：「請和尚當劍。」師云：「咄！不識好惡漢！」

有人舉似中塔。中塔云：「不可思議！古人與摩見知。雖然如此，欠進一問。」僧便問：「請和尚道。」塔云：「尊宿分上，還有這箇也無？」

【訓讀】

天請問經に曰く、「〈云何が利なる刀劍、云何が殄毒の藥、云何が熾盛の火、云何が極重の暗。〉余の時、佛は彼の天に告げて曰く、〈龍言は利なる刀劍、貪欲は殄毒の藥、嗔恚は熾盛の火、無明は極重の暗。〉」

人有りて舉して雪峰に問う、「如來は只だ利なる刀劍を説くのみ、未だ曾て劍に當らず。請う師、劍に當れ。」峯云く、「咄！好惡を識らざる漢！」

人有りて此の語を持ちて師に舉似す。師云く、「似たることは則ち似たれども、是なることは則ち是な

らず。」僧便ち問う、「請う和尚、劍に當れ。」師云く、「咄！好悪を識らざる漢！」
人有りて中塔に擧似す。中塔云く、「不可思議なり、古人の與摩かくなる見知は。此かくの如きと雖然いえども、一問
を進むるを欠く。」僧便ち問う、「請う和尚道え。」塔云く、「尊宿分上、還はた這个有りや。」

【日譯】

『天請問經』に、「切れ味鋭い刀劍とは。猛毒の薬とは。燃え盛る火とは。眞つ暗闇とは。」その時、佛
は彼の天に告げて言われた、〈悪口雜言が人を傷つける切れ味鋭い刀劍、貪欲が猛毒の薬、嗔恚が燃え熾
る火、無明が眞つ暗闇だ。〉とある。

ある人が取り上げて雪峯に問う、「如來は只だ切れ味鋭い刀劍を説かれただけで、眞劍を突きつけられ
たことはありません。どうか和尚、眞劍に立ち向かってみて下さい。」雪峯、「チエツ！不見識者め。」

ある人がこの話を師に報告した。師、「それらしくはあるが、正しいかと言えばそうではない。」そこで
僧は問うた、「どうか和尚、眞劍に立ち向かってみて下さい。」師、「チエツ！不見識者め。」

ある人が中塔に報告した。中塔、「古人の見識はなんともすばらしい。ではあるが、もう一步踏み込ん
だ質問が缺けている。」僧はそこで問うた、「どうか和尚、言つて下さい。」中塔、「尊宿の身の程に、利劍
に立ち向かう力量がおありなのですか。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。禪文化研究所『玄沙廣錄』下冊補遺（四〇）に譯注がある

○天請問經 天が問い、世尊が答える形式で、罪福・持犯・苦樂・愚智などの九問答を伽陀によつて記す
短篇の經典。玄奘譯『天請問經』、「爾時彼天、以妙伽他、而請佛曰：〈云何利刀劍？云何礮毒藥？云
何熾盛火？云何極重暗？〉爾時世尊、亦以伽他、告彼天曰：〈鹿言利刀劍、貪欲礮毒藥、瞋恚熾盛火、

（無明極重暗。）（T一五・二四b）

また敦煌遺書に沙門文軌撰『天請問經疏』（方廣鉛編『藏外佛教文獻』第一輯、七一頁）がある。その疏に言う、「粗言利刀劍者、答第一問也。粗謂粗曠「龕曠」、即惡口業道也。世間刀劍、但損害身、粗言惡口、兼害慧命。……唯粗言惡口、毀辱前人、發怒生曠、最爲切害。所以佛答：粗言利過刀劍也。且如釋種、以一句粗言詈瑠璃王以爲婢子、瑠璃王發怒、誅斂釋種得須陀洹者九十六億、後墮阿鼻地獄。故知粗言不但能害肉身、亦害法身也。又俗語云：一語傷人、痛於劍刀。故知粗言利於刀劍。」（粗言が切れ味鋭い刀劍というのが、第一問に答えたものである。（粗）とは言葉の荒々しいこと、悪口の行爲である。世間の刀劍は、身を損傷するだけだが、粗言悪口はさらに慧命をも害す。……粗言悪口して、人を罵り辱めれば、怒り心頭に發して、最もひどく害す。それゆえ佛は「粗言の切れ味は刀劍に勝る」と言われた。たとえば佛弟子が瑠璃王を婢子はたなと罵詈すると、瑠璃王は怒って、須陀洹果を得た九十六億の佛弟子を誅殺し、後に阿鼻地獄に墮ちた。だから粗言は肉身を害するだけでなく、法身をも害するのだと分かる。俗諺にも「一語が人を傷つけることは、刀劍よりも甚だしい」と言われている。故に粗言は刀劍よりも切れ味が鋭いと分かる。）

○**慘毒** 慘毒は「慘毒」に同じ、狼毒。『一切經音義』卷五七、「慘毒：上は初錦反；『方言』に慘殺なり；『說文』に慘亦た毒なり。心に従い、參の聲。經文に慘に作るも亦た通用す。」（T五四・六八九b）

○**有人舉問雪峯：如來只說利刀劍、未曾當劍。請師當劍、なぜこのような問いが發せられたのか。唐朝を滅亡に導いた黃巢の大亂は乾符二年（八七五）より中和四年（八八四）の前後十年に及び、平定後は各地の軍閥が獨立して覇權を争い、各地に群盜が蜂起していた不安な社會情勢にあった。巖頭は中和五年（八八五）、『宋高僧傳』、『景德傳燈錄』は光啓三年（八八七）、賊のために刃で刺し殺され、投子も暴黨に襲われて刃を突きつけられている。いつ凶徒に劍を突きつけられるかわからぬ社會情勢のなか、そのと**

きに禪僧としてどう對應するのかを問うたのであろう。

○峯云：咄！不識好惡漢！ 各々自身の覺悟の問題であつて、能天氣に人に訊くことではない、「なんと見識のない奴だ！」

○師云：似則似，是則不是 僧は雪峯の答え「咄！不識好惡漢！」の意圖がわからなかつたのであるから、玄沙は雪峯をいちおう肯定したうえで、「そのようでもあろうが、正しい對應とは言えない。」

○師云：咄！不識好惡漢！ 雪峯が言つた同じ言葉をも僧に再び發すること、自分自身の覺悟のことである、と氣づかせようとした。

○中塔云：不可思議！古人與摩見知。雖然如此，欠進一問 そのようなお二方の見識はみごとなものだが、「咄！不識好惡漢！」と言われて引き下がるのではなく、さらに踏み込んでもう一問すべきであつた。

○塔云：尊宿分上，還有這箇也無？「質問僧にはかり求めておられるが、尊宿の本分として、その覺悟がおありなのか」と問うべきだつた。

〔二三〕愚癡を打つ

志超上座爲衆乞茶去時，問師：「伏乞和尚提擲。」師云：「只是你，不可更教我提擲。」進曰：「乞師直指，志超不是愚癡人。」師云：「是你是愚癡人，作摩生會？」進曰：「時不待人，乞師指示。」師云：「我這裏有三棒，打你愚癡，會摩？」志超：「不會。」

中塔云：「自愚癡。」

地藏云：「和尚愚癡，教什麼人打？」遂偈曰：「三棒愚癡不思議，浩浩溶溶自打之。行來目前明明道，

七顛八倒是汝機。」

【訓讀】

志超上座、衆の爲に茶を乞い去く時、師に問う、「伏して乞う、和尚の提撕せられんことを。」師云く、「只だ是れ你なるのみ、更に我をして提撕せしむ可からず。」進んで曰く：「乞う師、直指せられよ、志超は愚癡の人不是ず。」師云く、「是れ你こそ是れ愚癡の人なり、作摩生が會す。」進んで曰く、「時は人を待たず、乞う師、指示せられよ。」師云く、「我が這裏に三棒有り、你的愚癡を打たん、會すや。」志超、「會さず。」

中塔云く、「自より愚癡なり。」

地藏云く、「和尚が愚癡は、什摩人をしてか打たしめん。」遂て偈に曰く、「愚癡を三棒すること不思議なり、浩浩溶溶として自ら之を打つ。行じ來つて目前に明明に道う、七顛八倒是れ汝が機。」

【日譯】

志超上座が大眾のために茶の托鉢に出かけようとしたおり、師に問う、「どうかお願いします、心地法門をお示しく下さい。」師、「他ならぬお前のこと、これ以上わしに言わせることはできぬ。」さらに訊く、「どうか端的に言ってください、志超は愚か者ではありません。」師、「お前こそが愚か者だ、そのことをどう分かっているのか。」それでも訊く、「時は人を待ってくれませんが、どうか今お教えください。」師、「今ここで三發、この棒でお前の愚かさを打つてやる、分かったか。」志超、「分かりません。」

中塔、「もともと愚かなのだ。」

地藏、「和尚の愚かさは、誰に打たせるのですか。」そこで偈を作った。「愚かさを打つ三頓の棒は、なんとすばらしい、浩浩溶溶として自分で打っている。ぶつ叩いて目の前ではつきり言つてやろう、いまの

七顛八倒の苦しみが君自身のはたらきとなるのだ。」

【注釋】

○本話は『玄沙廣錄』卷中(一〇)(一)につきのような異傳がある。

因志超上座往建州教化茶間：「乞和尚慈悲提撕心地法門。」師云：「是你。不可教我更提撕也。」超云：「乞和尚直道。志超不是愚癡人。實不會。」師云：「且去建州。迴來向你道。」超云：「時不待人。乞和尚道。」師云：「我今直向你道。我者裏三棒打汝愚癡。還會麼？」超云：「不會。」師云：「是你。且去。」

師乃說向衆僧云：「超闍梨去建州乞茶。問我示入心地法門。我向伊道：者裏有三棒打愚癡。你諸人且作麼生會？」道本云：「喚什麼作愚癡？」師云：「不是者箇道理。」中塔云：「自愚癡。」師云：「不是此箇道理。」地藏云：「和尚愚癡教什麼人打？」遂有頌呈和尚：「三棒愚癡不思議，浩浩溶溶自打之。行來目前明正道，七顛八倒是你機。」

志超上座が建州にお茶の布施を乞いに出かけるときに問う、「どうかお慈悲もて心地法門をお示しください。」師、「君自身のことだ。これ以上わしには言えぬ。」志超、「どうかズバリと申してください。」師、「あなたは愚か者ではありませんが、本當に分らないのです。」師、「まあ建州に行ってこい、歸ってきたら君に言つてやろう。」志超、「時は人を待つてくれませんが、どうか言つてください。」師、「では君にズバリ言おう、今ここで三發、この棒でお前の愚かさを打つてやる、分かったか。」志超、「分かりません。」師、「君自身のことだ、まあ行つてきなさい。」

師はそこで衆僧に言われた、「志超闍梨は茶の托鉢に出かけるとき、心地法門への入り口を教えてくださいと問うたが、彼にへこの棒で三發、お前の愚かしさを打つてやる」と言つてやった。君たちは

どう分かっておるか。」道本、「何を愚かしさと言うのですか。」師云、「佛法はそういうことではない。」中塔、「もともと愚かなのです。」師云、「佛法はそういうことではない。」地藏、「和尚の愚かさは誰に打たせるのですか。」そこで頰を作つて和尚に差し出した。「三發打たれる愚かさは、なんとすばらしい、ゆつたりおつとり自らを打つ。ぶっ叩いて目の前ではつきり言つてやろう、七顛八倒が汝が悟る契機となるのだ。」

○志超上座爲衆乞茶去時、問師：伏乞和尚提擲 『玄沙廣錄』卷中の異傳では、志超上座が茶どころの建州（福建省建甌市）へ茶の托鉢に出かけようとしたとき、心地法門に入れるよう指導して欲しいと願つた。「志超上座」については、玄沙の弟子であったこと、『玄沙廣錄』に三度名が見えていること以外は未詳。「提擲」は教え導くこと。『宗鏡錄』卷二二、「空拳誘引，黃葉提擲。」（T四八・四八〇c）

○只是你，不可更教我提擲 「お前自身のことだ、これ以上わしは言えぬ。」「これ以上わしは言えぬ」とは、志超自身のことだからである。「只是你」は、雪峰・玄沙が、いつも言う「直下是汝」のこと（雪峰章譯注〔四〇〕〔五一〕の注、『玄沙廣錄』卷上〔九〕參照）。

○乞師直指，志超不是愚癡人 「只是你」が直示であったが、外に求めている志超には、まったく通じなかった。『玄沙廣錄』卷上〔三五〕（三）：問：「學人平生愚鈍，到和尚處，竝無箇入路，乞師直示。」師云：「但莫外覓。」云：「如何趣向即得？」師云：「諸惡莫作，衆善奉行。」

○是你是愚癡人，作摩生會？ 「お前は愚鈍だ」と言う私の意味が「どう分かるかだ」。ほかならぬ汝自身のことだと直示しているのに、なぜ分からぬか。それはこれ以上近づけないほど近くて却って見ええないのだ。

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章：僧問：「是什麼得恁麼難見？」師曰：「只爲太近。」法眼云：「也無

「可得近。直下是上座。」(僧、「いつたい何が、かくも見えにくいのでしょうか。」「師、「近すぎるからだ。」法眼、「つまり、それ以上近づきようがないのだ。まさしく上座自身のことなのだから。」)

『玄沙廣錄』卷上(二五)(四)：問：「如何是吹毛劍？」師云：「直下是你，是你不會。」

『雪峯語錄』卷上(六b)：師乃云：「諸和尚子！爲什麼到者裏來？是爾當人分上事，欠少什麼？未曾有寸艸解蓋覆得伊，爲什麼却不會去？擬踏步向前覓，祇欲得人說。論劫去，終不敢相帶累。是汝自己事，爲什麼不會去？」

諸君ら！どうして雪峯山にやって來たのか。他ならぬ君たち自身の分上事もちまゑは、何ひとつとして足らぬものはない。これまで伊それ(本來の自己)を覆い隠す邪魔者などあったことがないのに、どうして分からないことになるのか。近寄ってきては答えを要求し、人に教えてもらおうとばかりしている。わしは永遠に諸君らの眼を潰すような迷惑をかけたりはせぬ。他でもない自分のことであるのに、どうして分からないという結果になっているのか。

○我這裏有三棒，打你愚癡，會摩？ わしの三發の棒打で、お前の愚癡を打ってやる。その痛さこそが「直下是你」だと思ひ知るので。『三棒』は三本の棒ではなく、三發連續して打つ棒、一發二發より多いっそう身にこたえる。

○中塔云：自愚癡 人はその消息に對してもとと愚鈍です。知解分別では届かぬ消息に、それをことさら知ろうと追い求めるよりも、それを知らぬ愚鈍であつてこそ、却つてその消息と親密である。「志超は本物の愚鈍です」と言っているのではなからう。

「中塔」は、玄沙に嗣いだ安國慧球(？～九一三)。本章第二段參照。

『景德傳燈錄』卷二四・清涼院文益禪師章：探問曰：「上座何往？」師曰：「遷迤行脚去。」曰：「行

脚事作麼生？」師曰：「不知。」曰：「不知最親切。」師豁然開悟。（桂琛、「上座はどこに行かれる。」文益、「ぶらぶら行脚します。」「どういうことが行脚の事か。」文益、「知りません。」「不知が最も親しい。」文益は一切の疑念を残さずカラリと開悟した。）

○地藏云：和尚愚癡，教什摩人打 志超に對する導きが無殘な失敗におわたたことを「和尚愚癡」と言つた。「教什摩人打」は、私が打つてさしあげます。『玄沙廣錄』卷中の異傳では、道本も中塔も玄沙は「そういうことではない」と言つて認めないが、地藏は偈を作つて玄沙に呈しているから、認めたのである。

「地藏」は、玄沙に嗣いだ漳州羅漢院桂琛禪師（八六七〜九二八）。もと漳州の牧であつた王誠が閩城西の石山に地藏院を建て、桂琛を住せしめたことによつて「地藏」とも呼ばれた。『景德傳燈錄』卷二一。『祖堂集』ではこの人の章はなく、玄沙の弟子では中塔だけが章を立てられており、當時にあつては中塔が玄沙門下の第一人者だつた。その後、法眼派が吳越國に隆盛となり、この派の道原が編した『景德傳燈錄』では玄沙門下の第一人者に位置づけられた。

○三棒愚癡不思議，浩浩溶溶自打之 「三棒愚癡」は、玄沙が「我這裏有三棒，打你愚癡，會摩？」と言つたのを受けている。「和尚が志超の愚かさを打つ三頓の棒はなんともすばらしい、その棒こそは浩浩溶溶たる志超の一心が自己の内から加えたもの。」棒は外部から加えられるものにはちがいないが、打たれて我が身に沁む痛さこそ具足の證であつたと氣づけば、その棒は己自身の一心が加えたものと言えるのであり、「自打之」とは、その謂であらう。

「浩浩溶溶」は、廣大無邊なる一心のはたらき出るさまの形容。『玄沙廣錄』卷上（三三）（一）：「諸上座，廣大自在聞知見覺，智通圓淨。長燃無盡之燈，廓周沙界，無者不有。凡之與聖，一一解脫，一一

如然。諸人得與麼安樂，得與麼清虛，得與麼自在，得與麼暢望。威光顯現，非情量之所能知，非智惠即能通徹。溶溶浩浩，瑩古騰今，徹於三界四生九類萬別千差，牛是牛，馬是馬，驢是驢，羊是羊。

諸上座よ、廣大自在なる見聞覺知のはたらきは智に貫かれ圓滿清淨である。このいつまでも燃え盡きることのない燈火は、世界にゆきわたり、照らさぬところはない。凡人も聖人も一人一人みな解脱しており、一人一人のありようのままにそうなのである。君たちはなんと安樂で、なんとさっぱりとし、なんと自在で、なんとこのびやかであることか。はたらき出ている佛性（二心）の光は、思量分別で知ることもできず、智慧によつても徹見できない。しかしその光は溶溶浩浩として、古を輝かせ、現在も輝きわたり、三界の四生九類の千差萬別の有情にゆきわたり、牛は牛、馬は馬、驢馬は驢馬、羊は羊なのだ。

○行來目前明明道，七顛八倒是汝機 分からぬままに三頓の棒をくらつて、苦惱する七顛八倒が「只是你」であり、汝の佛性のはたらきなのだ。

「七顛八倒」は、苦しみもがくさま。『雲門廣錄』卷上：問：「如何是道？」師云：「七顛八倒。」進云：「爲什麼如此？」師云：「一不得向，二不得開。（そこへ向かうこともできず、導くこともできないからだ）」

〔一四〕靈雲の見桃悟道

師問靈雲：「那裏何似這裏？」雲云：「也只是桑梓，別無他故。」師曰：「何不道？也要知。」雲曰：「有什麼難道！」師云：「若實，便請道。」靈雲偈曰：「三十來年尋劍客，葉落幾廻再抽枝。自從一見桃華後，直至如今更不疑。」

師云：「靈雲也什麼生桑梓之能！」雲曰：「向道故非外物。」師云：「如是，如是。」雲云：「不敢，不

敢。」

又云：「靈雲諦當甚諦當，敢保未徹在。」雲曰：「正是。和尚還徹也無？」師云：「若與摩即得。」雲曰：「亘古亘今。」師云：「甚好。」雲曰：「喏，喏。」師作一頌，送靈雲曰：「三十來年只如常，葉落幾迴放毫光。自此一去雲霄外，圓音體性應法王。」

【校記】

※如是，如是。雲云 この六字、本書原文は脱す。『玄沙廣錄』卷上により補う。因みに『祖庭事苑』卷三 は「是，是。雲曰」に作り、『釋氏通鑑』卷二一は「如是。雲云」に作る。

※敢保 本書原文は「敢報」に作るが、本書卷一九靈雲和尚章により改めた。

【訓讀】

師、靈雲に問う、「那裏は這裏に何似ぞ。」雲云く、「也た只だ是れ桑梓のみ、別に他故無し。」師曰く、「何ぞ道わざる。也た知らんと要す。」雲曰く、「什摩の道い難きか有らん。」師云く、「若し實ならば、便ち請う道え。」靈雲、偈もて曰く、「三十來年劍を尋ぬる客、葉落つること幾廻か再び枝を抽く。桃華を一見して自從り後、直に如今に至るまで更に疑わず。」

師云く、「靈雲も也た什摩生たる桑梓の能ぞ。」雲曰く、「向に道えり、故より外物に非ずと。」師云く、「如是，如是。」雲云く、「不敢，不敢。」

又た云く：「靈雲は諦當なること甚だ諦當なるも、敢えて保す未だ徹せざることを。」雲曰く：「正に是なり。和尚は還た徹せるや？」師云く：「若し與摩ならば即ち得し。」雲曰く：「古に亘り今に亘る。」師云く：「甚だ好し。」雲曰く：「喏，喏。」師、一頌を作りて、靈雲に送りて曰く、「三十來年只だ如常、葉落つること幾廻か毫光を放つ。此れ自り一たび雲霄の外に去つて、圓音體性、法王に應ず。」

【日譯】

師が靈雲に問うた、「あちらはこことくらべてどうか。」靈雲、「むこうもここもやはり本来の家郷だ、特別なことがあるわけではない。」師、「なぜ言わないのか。知りたいものだ。」靈雲、「なんの言い難いことなどあるう。」師、「本當なら、さあ言ってくれ。」靈雲は偈に言う。

三十年失った劍を探し求めていた旅人は、いくたび葉が落ち芽が出るのを見たことだろう。

一たび桃の華が咲き誇るのを見てからは、今に至るまで二度と疑わぬ。

師、「靈雲そなたもたいした生縁のはたらきだな。」靈雲曰く、「もともと外から得たものではないと先に言っただぞ。」師、「いかにも、いかにも。」靈雲、「いやどうも。」

また言う、「靈雲そなたの偈はいかにもびたりと當っているようだが、まだ徹底しておらぬことは請け合いな。」靈雲、「まさにその通りだ。和尚は徹底しているのか。」師、「そういうことならよろしい。」靈雲、「古も今もこうなのだ。」師、「見事だ。」靈雲、「はい、はい。」師は頌一首を作って、靈雲に贈った。

三十年、いつもこのように、いくたびも葉が落ち芽をふくあいだ、眉間の白毫より光は放たれていた。それより一たび天空を突き抜けてからは、自己本源の眞性がかなでる音色は法王に和して圓かである。

【注釋】

○本話は本書卷一九・靈雲和尚章、『景德傳燈錄』卷一一・靈雲章、『汾陽頌古』第二三則、『傳燈玉英集』卷六・靈雲章、『宗門統要』卷五・靈雲章、『祖庭事苑』卷二・桃花條、『正法眼藏』卷上・第一五六則、『聯燈會要』卷一〇・靈雲章、『大光明藏』卷中・靈雲章、『禪門拈頌集』卷一五・靈雲章、『眞字正法眼藏』卷中・第五五則、『五燈會元』卷四・靈雲章、『釋氏通鑑』卷一一・乙巳（光啓元）靈雲章、『玄沙廣錄』卷上、『玄沙語錄』卷中など、その他にも多く採られる。靈雲の「見桃悟道」偈は甚だ有名であ

り、それを玄沙が「諦當甚諦當、敢保未徹在」と言ったことを巡って、宋代に公案となる。

本話は光化三年（九〇〇）參學小師智嚴が集めた『玄沙廣錄』（現存本は卷上）に初めて收められ、本書卷一〇・玄沙和尚章、智嚴所集の『玄沙廣錄』を見たという、『祖庭事苑』卷三・桃花條、『玄沙全錄』を引いたという『釋氏通鑑』卷一一・靈雲章は、細かな文字の出入りはあるが、『玄沙廣錄』をほぼ忠實に承けている。本書卷一九・靈雲和尚章は瀉山會下での「見桃悟道」偈とその所悟を認められた後、閩に歸り、玄沙にその偈を呈して「未徹在」とされたところから以下を載せる。『景德傳燈錄』卷一一・靈雲章は、瀉山會下での「悟道頌」とその所悟を認めた瀉山靈祐の語で構成されることは、本書卷一九・靈雲章と同じであるが、玄沙の「敢保未徹在」の評語は割り注として録している。以後、これが公案となつて人口に膾炙する。

○師問靈雲：那裏何似這裏？ 瀉山は我がところ（玄沙院）と比べてどうか。もちろん這裏のほうが良いだろうという含み。『祖庭事苑』卷三・桃花條は冒頭に「靈雲勤自雪峯謁玄沙」とあつて、雪峯より来たという文脈になつている。

「靈雲」は志勤禪師（『祖堂集』は志勤）、福州長溪（福建霞浦縣）の出身、生卒年未詳。本書および『景德傳燈錄』などは瀉山靈祐の法嗣とするが、『聯燈會要』、『五燈會元』は瀉山長慶大安の法嗣とする。『二山志』卷三四・寺觀・連江縣條、「東靈應院は建興里に「乾符」五年（八七八）置く。初め僧志勤、瀉山に參じ、桃花を觀て悟る。咸通の初め、懷安の靈雲山を開く。乾符元年（八七四）、羅源の遷菴「院」を開く。是の歲（乾符五年）、此れを創る。僧號は源寂。居ること二十年、異時雲遊す。竹笠杖履、猶お存す。」王榮國「唐志勤禪師生平考」（『宗教學研究』二〇〇二年第一期）はこれを根據に瀉山靈祐の法嗣であること、光化年間（八九八〜九〇二）のころに外に雲遊し、外地に終わつたと論じてい

る。

○雲云：也只是桑梓，別無他故。どちらもやはり本来の家郷なのであって、別にちがいはありません。

「桑梓」、桑と梓は古来より宅邊に植えられる樹木であることから、生まれ故郷、家郷、郷里の意味を持つようになった。雪峯會下、特に玄沙によって多く使われ、この教團独自の仲間言葉となっていた。それを靈雲が使うのは、雪峯門下の禪者たちとの交流の影響を受けてのことであろう。すこし後に靈雲が「向道故非外物」とバラフレーズしているように、自己の外にあるものではなく、もともと生まれながらに人人が具足しているのであり、また自己を生んでくれたものであるから、桑梓（自己本来の家郷）であり、もともと自己分上に具わったもの。なお沖本克己「人々の家郷―桑梓という語をめぐって」（『松ヶ岡文庫研究年報』第一二號，一九九八年）に多くの用例が引かれている。

○師曰：何不道？也要知。靈雲が「也只是桑梓，別無他故」と答えたあとにすぐ「何ぞ追わざる。也た知らんと要す」と言うのは、飛躍があつて分かりにくいのが、『玄沙廣錄』『釋氏通鑑』では「雲云：（也只是桑梓，別無他故。）師云：（在也無？（汝にも桑梓があるのか））雲云：（恒然、恒然。（いつもこの通りだ））師云：（何不道？）」（ただし「恒然、恒然」は『釋氏通鑑』では「常然」とある。

○三十來年尋劍客，葉落幾廻再抽枝。自從一見桃華後，直至如今更不疑。長年探し求めていた劍が、あるとき桃花を見て、見るわが心こそがそれにほかならぬことにハッと氣づいた。馬祖の「見色即是見心」（『宗鏡錄』卷二，T四八・四一八c）の悟道論の端的を自らの體驗に即して詠う。「劍」は佛性の喩えであり、「更不疑」とは自己の心にそれが具わっていたことである。

「尋劍客」は、劍を川に落とした男が、舷ふなばたにしろしを刻んでその場所として劍を探し求めたという「刻舟求劍」（『呂氏春秋』察今篇）の喩えを踏まえる。なお「見色見心」の悟道論を論じた衣川賢次「感興

のことば」（『東洋文化研究所紀要』第一六六冊、二〇一四年）に「見桃悟道」偈を詳しく論じている。

○師云：靈雲也什摩生桑梓之能！「あなたもなんとみごとな佛性のはたらきですな。」悟道偈を受けて言われる「桑梓之能」は、佛性のはたらきと置き換えられよう。「什摩生〜！」は感嘆詞として用いられている。『玄沙廣錄』、『釋氏通鑑』では「甚生〜！」に作る。

『玄沙廣錄』卷中（二九）（九）：師與招慶語話次，以手打法堂柱云：「也是什麼好法堂！什麼好柱！」慶云：「只是些子破屋舍。」師云：「你得與麼不知足，什麼生好屋舍！」慶云：「也是人人桑梓。」師云：「我知得。」慶云：「不敢，不敢。」（招慶と語らっていたおり、師は法堂の柱を手で打って言う、「また何という立派な法堂だ、何とみごとな柱だ。」招慶、「小さなボロ寺にすぎません。」師、「なんと足を知らん男だ、みごとな建物ではないか。」招慶、「やはり人には各々本来の場所があるのです。」師、「分かっておる。」招慶、「どうも恐縮です。」）

○雲曰：向道故非外物 「向道（先に言えり）」とは、「也只是桑梓，別無他故」と答えたことを指す。

○又云：靈雲諦當甚諦當，敢保未徹在 「そなたの偈はいかにもびたりといっているようだが、しかしまだ徹底しておらぬこと請け合いだ。」玄沙はいったどこを靈雲の「未徹在」だというのか。「自從一見桃華後，直至如今更不疑」というとき、対象を見聞覚知するはたらきがそれにほかならない、つまり「作用即性」であり、それでは「未徹在」だと批判するのである。玄沙曰く、「我向汝道，汝昭昭靈靈只因前塵色聲香等法而有分別，便道此是昭昭靈靈。若無前塵，汝此昭昭靈靈同於龜毛兔角。仁者，眞實在什麼處？汝今欲得出他五蘊身田主宰，但識取汝祕密金剛體。（わしが君たちに言ってやろう、君たちの昭昭靈靈は、ただ感覺の対象によって分別が生じただけであり、この見聞覚知のはたらきを昭昭靈靈と言っているのだ。もし感覺の対象がなければ、君たちの昭昭靈靈は兎角龜毛のように空無なのだ。諸君、眞實はど

ここにあるか。君たちがいま五蘊身の主宰者を樹立したいなら、ただ君自身の祕密金剛體を見て取ることだ」(『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章)、また云う、「我尋常向你道、離却見聞覺知、還我恒常不變異體。佛法不是見聞覺知境界、應須是自徹去始得。(わしはいつも言っておろう、見聞覺知を離れて、恒常不變異の體をわしに差し出せと。佛法は見聞覺知の對象とはならぬ、まさに自ら徹底しなければならぬ)」(『玄沙廣錄』卷中、禪文化研究所譯注中冊六一頁)、また「見聞覺知恒然、諸仁者、如此語話、是何言句！明明地諸人須是一如始得。(見聞覺知は恒常不變である。君たち、こういう言葉は、なんとくだらぬ言葉か。まぎれもなく君たちは一如でなくてはならぬ)」(『玄沙廣錄』卷上、禪文化研究所譯注上冊五〇頁)。このように玄沙は「作用即性」説や、色を見る心を即佛性とする「見色見心」説を認めない。靈雲が見聞覺知の對象にならぬそれを、本當にものにしているのかを検證しようとする。なお「敢保」は、原文は「敢報」に作るも、諸本すべて「敢保」に作るのにより訂した。強い口調で「保證する」、「請け合う」、「斷言する」意。なお「保」、「報」は、韻母混用(效攝皓號同用)の例である。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)二五三頁参照。また「昭昭靈雲」が「作用即性」批判であることについては土屋太祐「玄沙師備の昭昭靈雲批判再考」(『東洋文化研究所紀要』第一五四冊、二〇〇八年)参照。

宋代になると、靈雲の悟道偈と玄沙の「未徹在」を巡って論議が繰り広げられ、本來迷も悟もなく、得るものも失うものもないという立場から、得失に執われた靈雲・玄沙がともに批判される。つぎにその一端を示す。

(一) 雪竇重顯『祖英集』靈雲和尚：本無迷悟數如麻、獨許靈雲是作家。借問遍參諸租客、不知何處見桃華。(もともと迷も悟も無いことが分からぬ輩ばかりなのに、ただ靈雲だけを作家だと認めるとは。

諸法を遍參する修行者に訊くが、いったいどこに見るべき桃華があるのだ。）

- (2) 『林間録』卷下：古之人有大機智，故能遇緣即宗，隨處作主。巖頭和尚曰：「汝但識綱宗，本無是法。」豫嘗與客論：「靈雲見桃華偈曰：〈三十年來尋劍客，幾回葉落又抽枝。自從一見桃花後，直至今更不疑。〉鴻山老子無大人相，便云：〈從緣入者，永無退失。〉獨玄沙曰〈諦當甚諦當，敢保老兄猶未徹在。〉」客問豫：「未徹之處安在哉？」為作偈曰：「靈雲一見不再見，紅白枝枝不著花。耐耐釣魚船上客，却來平地拋魚鰕。」（昔の禪師は圓明なる機智があつたから、緣に遭遇して宗旨をものに、隨處に主となることができた。巖頭和尚は「君はただ宗旨を識れ。もともと法などというものは無いのだ」と言った。私は以前、客と論議したことがある、「靈雲は桃華を見て、〈……〉と偈を作つた。鴻山老人は〈外境を緣として道に入つた者は、いつまでもその道果を失わぬ〉と不見識なことを言い、玄沙だけは〈當っていることは大いに當っているが、老兄はまだ徹底していないこと請け合ひだ〉と言つた。」客人が私に訊く、「靈雲がまだ徹底していないところは、どこなのですか。」それで偈を作つて言つてやつた、「靈雲は桃花を一見したというが、見るべき花（見てはじめてわが心を知るといふような花）などありはしないのだ。どの枝にも紅や白の見るべき花はついておらぬ。けしからぬのは船上で魚を釣つていた男（玄沙）が、のこのこと地上にあがつてきて魚や鰕をすくうぶざまなまねをしたことだ。）」
- (3) 『大慧普說』卷一・冬至日立監寺請普說：師乃云：「諦當甚諦當，猶自未徹在。大小靈雲，到這裏，失却本來面目。三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝，自從一見桃花後，直至如今更不疑。未免說道理。得之於心，伊蘭作旃檀之樹；失之於旨，甘露乃蒺藜之園。得失是非，一時劃斷，方始見得。古人道：〈處處眞，處處眞，塵塵盡是本來人。眞實說時聲不現，正體堂堂沒却身。〉……不見道：二由一有，一亦莫守，一心不生，萬法無咎。」（諦當甚諦當，猶自未徹在、これでさすがの靈雲も

〔本來面目〕という聖解が消え失せてしまった。「三十年來尋劍客、直至今更不疑」、こんなのは道理を説いた意識の著述にすぎない。心にそれを會得したなら、屍臭の強い伊蘭の樹も妙香を放つ旃檀の樹となるが、それを道理として受けとることによつて失つたなら、甘露も刺のある蒺藜はまじの園だ。靈雲や玄沙がうんぬんする得失是非を、いっぺんに斷ち切つて始めてそれが見て取れるのだ。長沙の投機の偈に言う、(どこもかも眞實、どこもかも眞實、目に見えるひとはみな本來人。眞理が説かれていても耳にはきこえず、本來の姿が顯現していても目には見えない)と。：『信心銘』に言う、(二は一があることによつて成立するが、その一も後生大事に抱え込んでならぬ。心に妄念が起こらなければ、萬法に何の答もない)と。

○雲曰：正是。和尚還徹也無？「未徹在だというのはいかにもそうだ。和尚は徹底できているのか。」玄沙の評を認めたくえで切り返した。ここで「和尚還徹也無」と切り返す靈雲の意圖は何か。洞山良价は「三身中阿那箇身不墮衆數？」と問われて「吾常於此切」(わたしはそのことを、いつも痛切に受けとめている)と答えたように、法身として徹して生きることが本當に可能なのか、と。それは玄沙が「敢保未徹在」と言つた意圖を越えた切り返しだった。

○師云：若與摩即得。そこが分かっているならよろしい。

○三十來年只如常、葉落幾廻放毫光。自此一去雲霄外、圓音體性應法王。「毫光」は、佛の眉間の白毫より放たれる光。白毫相は三十二相の一つ。ただしここでの「放毫光」は、すべてが佛性のはたらきとして光り輝き出したもの。『玄沙廣錄』卷上〔四四〕(四)：「恒然自在無生滅、應用盡皆放毫光」(いつも自在で生滅なく、すべてが佛性のはたらきとして光り輝いている)。「自此一去雲霄外」は、そこをさらに超えてこそ。「圓音體性應法王」は、そうしてこそ、佛の説法に和すものとなる。「圓音」は、佛の一音の説法。

〔一五〕驢使馬使をめぐる決著

師問招慶：「汝作摩生說驢使、馬使？」慶云：「某甲姓孫。」師云：「是即是、且作摩生是驢、馬？」慶云：「也只是桑梓。」師云：「知得也未？」慶云：「要且不是和尚。」師問：「作摩說大意？」慶云：「得與摩顛倒！」師云：「正是我顛倒。」慶云：「某甲也顛倒。」師云：「知得。」便有偈曰：

用處妙理不換機、問來答得不思議。應現常開明知友、人人自在得功希。

又偈曰：

再親道友話清源、人人問道無不全。法法恒然皆如是、四生九類體中圓。

【訓讀】

師招慶に問う、「汝作摩生が驢使馬使を説く。」慶云く、「某甲姓は孫。」師云く、「是なることは即ち是なるも、且つ作摩生が是れ驢馬。」慶云く、「也た只だ是れ桑梓なるのみ。」師云く、「知り得たるや。」慶云く、「要且つ和尚にあらざ。」師問う、「作摩が大意を説く。」慶云く、「與摩も顛倒するを得たり。」師云く、「正に是れ我顛倒せり。」慶云く、「某甲も也た顛倒せり。」師云く、「知り得たり。」便ち偈有りて曰く、用處の妙理は機を換えず、問い來り答え得たること不思議。

應現して常に知友を開明し、人人自在にして功を得ること希し。

又た偈ありて曰く、

再び道友を觀て清源を語るに、人人道を問うて全からざる無し。

法法恒然として皆な是の如し、四生九類體中圓かなり。

【日譯】

師は招慶に問うた、「きみは例の（驢事、馬事）をどう解決したのか？」招慶、「わたしの姓は孫です。」

師、「うむ、よいことはよいのだが、ではなにをもって（驢、馬）と言うのか？」招慶、「それもやはり家郷ということですよ。」師、「わかっているのか？」招慶、「けつきよくは和尚ではない、ということですよ。」師、「では《佛法の大意》をどう人に説明するのか？」招慶、「よくも顛倒したものですな！」師、「おお、いかにもわしが顛倒していた。」招慶、「わたしも顛倒しておりました。」師、「わかっておる。」そこで、偈をつくった。

六根作用も妙理も機根を轉換するものではないが、
問うて答える對話はすばらしい。

息の合った對話がつねに知友を啓發し、
われらは自在に語りつつ、功用を求めない。

もう一首偈をつくった。

道友に再會して清源山のことを語りあい、

われらの道の商量は完成した。

世界のすべての存在が常に本来あるべきように自足しており、

生きとし生けるものは圓滿具足しているのだ。

【注釋】

○本則は『玄沙廣錄』卷上（禪文化研究所『玄沙廣錄』上冊（三七））、『宗門摭英集』卷中にも録す。但し『宗門摭英集』に二首の偈はない。

本則は長慶慧稜（八五四～九三二）の開悟をめぐる玄沙と長慶の交渉であるが、本則の前に三回のやりとりがあった。

(二) 發端——慧稜が靈雲志勤に「佛法の大意」を問うと、靈雲は「驢事未去、馬事到來」と答えたが、慧稜はその意味がわからず、そのことを雪峯に尋ね、さらに玄沙にも尋ねる。ふたりは懇切に答えてやるが、いっこうに理解できない（『玄沙廣錄』卷上（九））。

峯云：「汝知稜道者問靈雲麼？」師云：「不知問道什麼？」峯云：「稜道者問：如何是佛法大意？他對云：驢事未去、馬事到來。」師云：「稜道者會也無？」峯云：「他不會。」師云：「和尚何不向伊道？」峯云：「我向伊道：直下是你。」師云「若與麼，恐他因緣不在和尚處。教伊下來，某向他說。」峯去時乃云：「你在此間住持，切須保任。」師云：「得。和尚。」峯云：「自然興雲去。」師云：「和尚到山，亦須善加保重。」峯云：「是。是。」

峯迴山，向稜道者云：「我到玄沙處，舉著你問靈雲因緣，玄沙會得甚好。」稜云：「不知玄沙說道什麼？」峯云：「伊也只道：你是稜道者。」稜云：「和尚何不向某說？」峯云：「適來豈不是向你說？」稜云：「若與麼，某且暫到玄沙處問訊。」峯云：「若與麼，且去彼中，直向他道不會。好去。早歸。」

稜乃下到。師云：「且喜下來。見說你問靈雲佛法大意，是否？」稜云：「是。」師云：「他向你道什麼？」稜云：「他道：驢事未去，馬事到來。」師云：「你還會麼？」稜云：「某竝無會處，特與麼來，乞和尚慈悲爲說。」師云：「你是稜道者。作麼不會？」稜云：「不知靈雲與麼道，意作麼生？」師云：「只是稜道者。不用外覓。」稜云：「和尚作麼生與麼說？某名不可不識。乞和尚爲說箇道理。」師云：「你是兩浙人，我是福州人。作麼生不會？」稜云：「某實不會。乞和尚說破。」師云：「我豈是不向你說也？」稜云：「某特地來，乞和尚爲說。莫與麼相弄！」師云：「你聞鼓聲也無？」稜云：「某不可不識鼓聲。」師云：「若聞鼓聲，只是你。」稜云：「不會。」師云：「你且喫

粥去。」稜道者喫粥了，便上云：「乞和尚說破。」師云：「不是喫粥了也？」稜云：「乞和尚說破。莫弄！某且辭歸去。」師云：「你來時從那路來？」稜云：「大目路來。」師云：「你去也從大目路去。作麼生說相弄？好去！」

(二) 慧稜の開悟と玄沙の非難——こうして慧稜は悟れないまま二十年間、雪峯と玄沙を往來したという。そしてある日、開悟して投機の偈を雪峯に呈するが、玄沙はこれを認めず、もう一首作るが、これも玄沙に否定されてしまう(『正法眼藏』卷中／禪文化研究所『玄沙廣錄』下冊補遺(四二))。

長慶稜和尚參靈雲。稜問：「如何是佛法大意？」雲曰：「驢事未去，馬事到來。」稜如是往來雪峯玄沙二十年間不明此事。一日卷簾，忽然大悟，乃有頌曰：「也大差！也大差！卷起簾來見天下。有人問我解何宗，拈起拂子劈口打。」峯舉謂玄沙曰：「此子徹去也！」沙云：「未可。此是意識著述。更須勘過始得。」至晚，衆僧上來問訊。峯謂稜曰：「備頭陀未肯汝在。汝實有正悟，對衆舉來。」稜又有頌云：「萬象之中獨露身，唯人自肯乃方親。昔時謬向途中覓，今日看來火裏冰。」峯乃顧，沙曰：「不可！更是意識著述。」

ただしこの部分は『祖堂集』卷一〇・長慶章に記すところと、かなり異なる。

年十三出家，初參見雪峯，學業辛苦，不多得靈利。雪峯見如是次第，斷他云：「我與你死馬醫法，你還甘也無？」師對云：「依師處分。」峯云：「不用一日三度五度上來。但知山裏燎火底樹種子相似，息却身心，遠則十年，中則七年，近則三年，必有來由。」師依雪峯處分，過得兩年半，有一日，心造坐不得，却院外遶茶園三匝了，樹下坐，忽底睡著。覺了却歸院。從東廊下上，纔入僧堂，見燈籠火，便有來由，便去和尚處。和尚未起，却退步，依法堂柱立，不覺失聲。大師聽聞，問：「是什麼人？」師自稱名。大師云：「你又三更半夜來者裏作什麼？」對云：「某甲別有見處。」大師自起

來開門，執手問衷情。師說衷情偈曰：「也大差！也大差！卷上簾來滿天下。有人問我會何宗，拈起拂子驀口打。」

大師便安排了，處分侍者教伊煮粥。喫粥後，教侍者看堂裏第二粥未行報。侍者去看，來報和尚。和尚令師來堂裏，打槌云：「老漢在這裏住，聚得千七百人，今日之下只得半个聖人。」

明朝索上堂，昇座便喚師，師便出來。和尚云：「昨夜事，大衆却疑你，道两个老漢預造鬪合禪。你既有見處，大衆前道得一句語。」師便有偈曰：「万象之中獨露身，唯人自肯乃能親。昔時謬向途中學（覓），今日看來火裏冰。」

(三)この後、慧稜は泉州刺史王延彬の招請で泉州清源山下に新たに建立した招慶院に住持として赴くことになり（天祐三年「九〇六」）、雪峯から知らせを受けた玄沙は雪峯山に行き、慧稜を見送る（『玄沙廣錄』卷上（一五））。

泉州王太尉請稜道者住招慶。雪峯差人送書至師處。師問：「從什麼處來？」僧云：「雪峯來。」師云：「佛法不是者箇道理。」師上雪峯送稜道者，相看了，乃云：「和尚且喜又分一枝從彼處去。」峯云：「是，是。緣即如此。只是桑梓不著。」師云：「他也定。」峯云：「是，是。」師云：「喏，師見稜道者來相看，乃云：「你是福人。得太尉造院貯你。」稜云：「此恩力盡是堂頭和尚及和尚，故非某。」師云：「我特爲你上來。你且作麼生？」稜云：「若與麼，某即禮謝和尚。」師云：「不是者箇道理。」

師却舉似雪峯問稜道者因緣。峯云：「他本是兩浙人。」稜却云：「泉州且不是當山。」師云：「若與麼，你到彼中，善爲住持。」稜云：「喏，喏。」師云：「我本不曾姓謝。」稜云：「某又何曾是蘇州人？」師云：「是，是。須與麼始得。」稜云：「人人桑梓，須是明始得。」師云：「也須用及處，不

可一向。」稜云：「一切臨時。」師云：「好，好。甚是。」稜云：「喏，喏。」

慧稜が泉州に去った翌年（後梁開平元年「九〇七」）、雪峯の壽塔が完成し（『雪峯紀年録』、『雪峯年譜』）、その祝賀に慧稜は招慶院の僧を引き連れて泉州から參列し、ここで玄沙に會う。このときの問答が本則であるが、『玄沙廣錄』によると、ふたりが雪峯山を散策していた時の對話である（『玄沙廣錄』卷上〔三七〕（一〇））。

一日、與招慶遊山云：「彼中何似者裏山情？」慶云：「也只如然。」師云：「且作麼生？」慶云：「還別有桑梓也無？」師：「千定不是。」慶云：「正是不是。」

問招慶：「你尋常說什麼法接人？」慶云：「和尚若有事，但道！」師云：「我也未信你在。」慶云：「某也無可得信。」師云：「實即得。」

招慶云：「已前問和尚因緣，只道和尚不說。」師云：「有什麼因緣？」云：「也如然。」師云：「你作麼生說驢事、馬事？」慶云：「某俗姓孫。」師云：「你作麼生說驢、馬？」慶云：「也只是桑梓。」云：「知得也未，招慶？」慶云：「要且不是和尚。」師云：「作麼生說大意？」云：「得與麼顛倒！」師云：「正是我顛倒。」云：「某也顛倒。」

ここで玄沙が昔の「驢事未去，馬事到來」と「佛法大意」の因縁を問題にしているのは、慧稜にとつてまだ決着がついていないと見ていたからである。しかし結果は、玄沙が逆にやりこめられることになった。「驢事馬事」をめぐるふたりの交渉は、ここでいちおうの締めくくりがいたのである。

○汝作麼生說驢使、馬使？「驢使馬使」は『玄沙廣錄』卷上、『宗門拈英集』卷中では「驢事馬事」となっており、もとづく長慶慧稜と靈雲志勤の問答を載せる『祖堂集』卷一九・靈雲章の「驢使未了，馬使到來」も、『景德傳燈錄』卷一一以下の資料では、『汾陽頌古』第五則の引用以外みな「驢事未去，馬

事到來」である。これは全濁聲母字「事」が清化して發音された結果、「使」字で書かれたと考えられる。（事 鉏吏切 崇母 [dʒiə] / 使 疎吏切 生母 [liə]）

したがって「驢事馬事」が本来の表記として正しい（『祖堂集』異文別字における清濁混用の例は衣川賢次『祖堂集』の基礎方言』『東洋文化研究所紀要』第一六四冊、二〇一三年参照）。玄沙は招慶院の住持となって雲水を指導すべき地位に立った慧稜に「あの（驢事馬事）の件はどう解決したのかね」と問うたのである。「驢事未去、馬事到來」の意味は「ロバの仕事が済まぬうちに、もう馬の仕事がやって來おった」、「佛法」という荷を背負ってうろつき廻るロバやウマがこうも多くては、とても一々つきあってはおれぬ」、「雪峯が（直下にはれ你」と答え、玄沙が（君は稜道者だ」と答えてやったのは、そのお荷物をおろして體ひとつになった己れを取りもどすべきことの示唆なのであった」（入矢義高「驢事と馬事」、『増補自己と超越』、岩波現代文庫、二〇一二年）。

○某甲姓孫 「わたしの姓は孫です。」雪峯に「直下是你」、玄沙に「你是稜道者」と教えられた意圖を理解した。すなわち「佛法の大意」を問う主體に氣づき、それを問う自己を提示したわけである。

○師云：是即是，且作摩生是驢，馬？慶云：也只是桑梓。師云：知得也未？慶云：要且不是和尚。「そうではあるが、ではなにをもつて驢、馬と言うのか。」慧稜の答えをいちおう認めたくえで、もういちど驢（事）馬（事）問題の本質を問う。慧稜の答えは「やはりわが家郷——わたしを生み出したもの、わが本来の原風景——にはかなりません。」「桑梓」とは郷里に栽える樹木で、家郷の目印となるもの、故郷の換喩。これを聞いた玄沙は「わかっているのか？」と、驚く。慧稜「結局、和尚ではないということだ。」つまりところわが自己のことなのだ。

○師問：作摩說大意？慶云：得與摩顛倒！師云：正是我顛倒。慶云：某甲也顛倒。師云：知得。そこ

で、つぎの問題「佛法の大意」の解決。「ではきみは（佛法の大意）をどう人に説明してやるのか？」慧稜の答え、「よくも顛倒したものですな！」ほんとうの佛法の要諦は、定言的に言いとめることはできない。それを「どう説明するか」などと問うのは、まったくナンセンスである。玄沙もうっかりした質問をしてしまったことに気づいて、「いかにもわしは顛倒しておった。」と非を認めた。慧稜もこういう話をしてしまったのは本意ではないと、「いえ、わたしも顛倒しておりました。」と玄沙を助ける。玄沙「わかつておる。」

○用處妙理不換機、問來答得不思議。應現常開明知友、人人自在得功希。これは慧稜の答えをほめたたえる偈である。玄沙はしばしば「用處不換機」（『玄沙廣錄』卷上（三三四）、（三三八）（四）、卷中（一一二）（一二））と言っているが、肯定的な意味ではなさそうである。「用處」は六根のはたらきの見聞覺知、「用處無功」という場合のそれ。「機」はここでは機根であろう。卷中（一一）（一二）の例はつぎのとおり。

師云：「你諸人如許多時在我者裏，總與麼說話，不辨縞素，不識吉凶。我比來向汝道：用處不換機。因什麼只管對話？有什麼交涉？」諸上座！應須是附近人始得。去却見聞覺知，識辨得機鋒，明得好惡，了其是非，在處便得落落地，免作儻侗。若一向只與麼去，說道：『見色便見心，更無他物，竝無可得作其見解。』諸上座！如此言語，有什麼堪爲出家人，堪爲說法之器？莫只與麼三箇五箇相聚，說人間名利，好之與惡，思衣念食，有什麼了期！他時後日，忽然著熱病者著，三日五日，便見神見鬼。眼目騰張地。悔之不及，大不容易！」

すなわち、「作用即性」の見聞覺知にあぐらをかいて、善知識に親近して行ずることをおざなりにしている修行者を叱る言葉である。しかし悟入の契機は、正しく見聞覺知をはたかせ、善知識との對話によつてこそ訪れる。したがって、卷上（三三八）（四）の偈には、「體性如然不換機，言來理契應玄微。直

下親親眞大道，聲色聞見不思議」とも言うのである。「體性如然」、佛性というものは機根の利鈍にかかわらず、人人に嚴として普遍的にあるのだ。鈍根は鈍根なりに、對話の啓發によって悟れるのである。このとき「聲色聞見は不思議なり」ということになる。末句「人人自在得功希」の下三字は、『玄沙廣錄』では「要功希」。これも玄沙がしばしば言う「根門無功」(卷中〔三〕(一〇))、「口門無功」(卷上〔五])：「你諸人在者裏受辛喫苦，覓箇什麼？不可教我開兩片皮也。何以故？口門無功。不是言句能安得人。須是一如去始得相應。莫祇念言句！有什麼了期！）、「用處無功」(卷中〔七〕、〔八])。これも「作用即性」の先驗的な見聞覺知を重視する從來の説に對する反省である。

○再觀道友話清源，人人問道無不全。法法恒然皆如是，四生九類體中圓。「法法恒然皆如是，四生九類體中圓」は、眞理は遍在し、すべての生類のいちいちに佛性が備わるとする達觀。『玄沙廣錄』卷上〔三三〕(一) 參照。

〔二六〕 全世界は眞實人の身體

問：「如何是正妙心？」

答：「盡十方世界都來是箇眞實「人」之體。」

【訓讀】

問う：「如何なるか是れ正妙心。」

答う：「盡十方世界は都來^{すべ}て是れ箇の眞實「人」の體なり。」

【日譯】

問う：「どのようなことが正妙心なのでしょうか。」

答う：「全世界はまるごと眞實の自己の本體である、ということだ。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○正妙心 『玄沙廣錄』卷中「三三」(五)に説かれる「妙明真心」。

太尉、法法恒然、未有者不是、未有者不非、全機體性如是。言無不實、行無不通。一法如然、萬法悉皆具足。某與太尉、什麼處不如是？大地虛空咸是妙明真心所現。應用自在、廣利十方法界衆生、大作佛事。所以人人具足道、人人具足佛。萬里山川、性性如是。重重無盡、出生入死、應聲應色、無者不是、更無他故。(日譯は本譯注四四頁を見よ)

「大地虛空咸是妙明真心所現」は、『首楞嚴經』卷二(T一九・一〇c)の次の佛説を承ける。

我常説言：「色心諸緣、及心所使、諸所緣法、唯心所現。」汝身汝心皆是妙明眞精妙心中所現物。云何汝等遺失本妙圓妙明心、寶明妙性、認悟中迷？晦昧爲空、空晦暗中、結暗爲色。色雜妄想、想相爲身、聚緣內搖、趣外奔逸、昏擾擾相、以爲心性。一迷爲心、決定惑爲色身之内。不知色身外洎山河虛空大地、咸是妙明眞心中物。譬如澄清百千大海棄之、唯認一浮漚體、目爲全潮、窮盡瀛渤。

私は常に「物質と心識と根識の對象となる外境、それにさまざまな心識のはたらきとその對象となるものは、ただ一心から現われ出たものである」と説いている。君たちの身心は、みな靈妙澄明なる眞に精妙なる一心中に現れたものである。どうして君たちは、本妙圓妙な澄明なる一心を見失い、悟りの中にながら迷うのか。愚昧にして(眞空を)空無だと誤解し、その空無と愚昧との無明の迷暗のなかにあつて、その無明の無知が煩惱となって四大の幻色となる。この幻色と妄想が交雜して、妄心と妄色とより五蘊の身心となり、境の縁が集まつて念念に分別が起こり、外に向かつ

てはたらきだす。この混乱した無知のさまを、己の心の本性だと見なしてしまふ。一たび（本心を）見失つてそれが己の心だと決め込んでしまうと、それが己の身體のなかにあると誤解することになる。そうして、身體の外にある山河も虚空も大地も、みな靈妙澄明なる真心より現われ出たものだと気がつかないのだ。たとえば、清く澄んだ廣大な海を無視して、一つの浮漚あわを海水の全量だとみなして、大海を究め盡くしたとされているようなものだ。（日譯は荒木見悟譯注『楞嚴經』筑摩書

房佛教經典選14・中國撰述經典二を參考にした）

この「妙明真心」は、「常住の真心、性淨明の體」（卷一・一〇六c）であり、「如來藏、妙真如の性」（卷二・一四a、卷三・一一四c）である。そして「世尊よ、若復し世間の一切の根・塵・陰處界等は、皆な如來藏にして、清淨本然なるに、云何が忽ち山河大地を生じ、諸の有爲の相の、次第に遷流し、終わりて復た始まるや」（卷四・一一九c）と説かれるように、如來藏が緣起に従うことよつて一切の法が現象する。玄沙は「萬里山川、性性如是、重重無盡、出生入死、應聲應色、無者不是」と言うように、自己だけでなく一切の現象存在そのものも真如の顯現であると見る。

○盡十方世界都來是箇眞實「人」之體 初心者に對する入門の教え。玄沙がいつも學人に説いていた句。それに據つて「人」を補つた。安國院慧球（中塔）和尚は先師の言葉として引いている。

本書卷二二・中塔和尚章：師問了院主：「只如先師道（盡十方世界眞實人體），你還見這個僧堂不？」對云：「和尚莫眼華。」師云：「與摩則研額望先師，未夢見在。」（師、了院主に問う、「先師玄沙和尚は（盡十方世界は眞實人の體だ）と言われたが、君はあの僧堂が見えるかね。」了院主、「和尚、妄想してはなりません。」中塔、「そういうことでは、先師を望み見ようとしたつて、夢にもお會いできぬぞ。」）

玄沙は他に「盡十方世界是一顆明珠」（『景德傳燈錄』卷一八）、「盡十方世界都來只是我去處」（『玄沙廣

録』卷上(二七七)などとも言う。

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章：上堂。……我尋常道，亡僧面前正是觸目菩提，萬里神光頂後相。若人觀得，不妨出得陰界，脫汝髑髏前意想。都來只是汝眞實人體，何處更別有一法解盡覆汝？知麼？還信得麼？解承當得麼？大須努力。(亡僧が目の當りにするものは皆な悟りの風光であり、頭の後ろからは萬里に達する神光を發している。もしこの消息に到達できたなら、五蘊身のもつ障りを抜け出て、最後までこの妄想をも脱却できるのだ。すべて汝という眞實人の身體にはかならぬ、汝を覆い得るような一法などどこにもない。)

また『玄沙廣錄』卷中(七)にも、「上堂して云く……我れ時時に你らに向かつて道う：〈盡十方世界は是れ箇の眞實人の體なり、更に外に求むる莫かれ〉と。」とある。

このような自己と宇宙との壯大な一體感の表現が、既に黃檗希運や長沙景岑、師の雪峯に見られることについては、『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注(上)「第二八段「西禪拂子を立つ」の注「盡乾坤是一個眼」(『禪文化研究所紀要』第三二號、二〇一一年)を見よ。

ところが、玄沙は「更有一般人不識好惡，便道：〈總說了也。人人具足，人人成現。盡十方世界都來只是我去處，更無青黃赤白，明暗色空，及地水火風。更說什麼即得？〉若與麼見解，且喜勿交涉。只成箇侗眞如，不辨吉凶，有什麼用處？(さらには、まったく不見識な連中がいて、〈すべてが説明されたのだ。どの人も全き道を具え、どの人も完成してたち現われている。盡十方世界はすべてわが居場所にはかならず、もはや青黃赤白も、明暗色空も、地水火風もない〉などと言っている。そんな理解は、おみごとなハズレだ。ただずんべらぼうの眞如ができただけで、吉凶の判断もつかず、まったく役にたたぬ。)」(『玄沙廣錄』卷上(二七七)、また「若只與麼說道理：〈盡十方世界都來只是我者箇道理，何曾更有四生九類。〉若與

麼說話、還會夢見佛法也未？（もし「盡仕方世界はことごとく我が自己という道理である、どうしてさらに四生九類があつたりしよう」というような道理を説くだけなら、夢にも佛法を見たことがないのだ）」（『玄沙廣錄』卷上〔三八〕（一））と説き、「三界唯心」のみを眞實だと思ひ、外界の現象存在を認めぬ見解を、佛法を夢にだも見ていない、と厳しく戒める。

玄沙はみずからの禪思想の體系を「三句綱宗」にまとめ、「三界唯心」に執われたりかたは、「第一句綱宗」に屬し、「平等法門」、「一味平實分證法身量」、「平懷之見」（『玄沙廣錄』卷中〔二〕（二））でしかないと批判する。因みに「第二句綱宗」は、その執われを脱して、自在に見方を轉じ、一切法を成り立たせている不生不滅の本性（眞性）を知ること。「第三句綱宗」では、不生不滅の本性（眞性）が全世界にあまねくゆきわたっていることを認識し、外界の現象存在を肯定するに至る。「三句綱宗」については、土屋太祐「玄沙師備の三句の綱宗」（『インド哲學佛教學研究』第一二六號、二〇〇九年）参照。

（二七）示寂

師開平二年戊辰歲十一月二十七日身體極熱、曰：「我是大悟底人。盡大地一時火發、是你小小之輩走却大難。」休長老便問：「和尚尋常罵十方、因什麼到與摩地？」師云：「達底人尙自如此、豈況是你諸人！」便順化。春秋七十四、僧夏四十四。閩王崇塔矣。長興元年庚寅歲、將仕郎林澄製碑文。

【訓讀】

師は開平二年戊辰歲、十一月二十七日、身體極めて熱くして、曰く、「我は是れ大悟底の人なり。盡大地一時に火發せり、是れ你小小の輩は走却ること大だ難し。」休長老便ち問う、「和尚は尋常十方を罵る、什麼に因りてか與摩地に到る。」師云く、「達する底の人すら尙自此の如し、豈に況んや是れ你ら諸人をや。」

便ち順化す。春秋七十四、僧夏四十四。閩王、塔を崇たかくす。長興元年庚寅歲、將仕郎の林澄、碑文を製つくる。

【日譯】

師は開平二年戊辰歲（九〇八）、十一月二十七日、身體からだが高熱を出して、言われた、「わしは大悟した者だ。全世界が一舉に發火したからには、お前のようなちやちな者は、とうてい逃げきれん。」休長老がすぐに訊いた。「和尚はいつも諸方の尊宿を罵倒しておられたのに、なぜかよいなことになったのですか。」師は「達した人ですらこうだ、ましてや諸君らではなおさらどうにもならんぞ」と言つて、亡くなった。春秋は七十四、僧となつてからの年齢は四十四。閩王は、高いみごとな墓塔を造營した。長興元年庚寅歲（九三〇）、將仕郎の林澄が碑文を作つた。

【注釋】

○示寂の記録は、林澗撰「唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文并序」（『玄沙廣錄』卷下所收）、『宋高僧傳』卷一三、『景德傳燈錄』卷一八、『禪林僧寶傳』卷四、『五燈會元』卷七などに見える。

○師開平二年戊辰歲十一月二十七日身體極熱 『禪林僧寶傳』卷四・玄沙章のみ「十二月」とする。林澗撰「碑文并序」は、示寂の日のようすを次のように記録している。

開平二載……至仲月二十七日中夜、厥疾漸亟。乃命主事付遺戒、不許服杖經臨「去聲」晨昏。仍令附筆修遺啓、感別忠懿王、兼寄偈子云：「人中寶、人中寶、一顆神珠明已早、從來顯現徧娑婆、人中達得無生老。」至丑時、有學人問：「師體氣若何？」答曰：「爾勿有疑、我自常定。」于時素坐、良久、奄然示滅。

開平二載（九〇八）……十一月二十七の中夜になつて、病はいよいよ重くなつた。そこで主事に指示して遺戒を付屬し、喪服を着て朝夕に哭するのを許さなかつた。さらに代筆させて遺表を書き、

忠懿王に離別の思いを述べ、さらに偈を贈って言う、「人中の寶であられる大王さま、あなたは一箇の明珠をすでに早くから明らめられました。それはこれまで娑婆世界にあまねく顯現していたもの、人の中に見究めたなら生も老もありません。」丑の刻（午前二時ごろ）になって、學人が問う、「身體のおかげんはいかがですか。」答う、「疑ってはならぬ、わが去來はちゃんと心得ておる。」時に坐具を請い、ややあつて、たちまち示滅された。

○盡大地一時火發 身が高熱に冒されたこと。前段で「盡十方世界都來是箇眞實「人」之體」と言っているのを承けての言。したがって、ここは任意に則が配置されているのではない。

○是你小小之輩走却大難 「大難」は原文「不難」を改めた。「是你」とは玄沙自身を指している。嶺上での大悟のときも（第三段）、「奈是許你婆」という。

○林長老 雪峯に嗣いだ越州洞巖可休（景德傳燈錄）卷一九）のことであろう。玄沙の重病なるを聞き、越州洞巖より駆けつけた。黄滔撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」（唐黃先生文集）卷五、『全唐文』卷八二六）に、「其庶幾者，其一曰師備，擁徒於玄沙（今安國也）。其二曰可休，擁徒於越州洞巖。其三曰智孚，擁徒於信州鵝湖。其四曰惠稜，擁徒於泉州招慶。其五曰神晏，今府鼓山也。」とあり、當時の雪峯門下では、玄沙に次ぐ重鎮であった。

○春秋七十四，僧夏四十四 『隆興佛教編年通論』卷二八、『釋氏通鑑』卷二二は春秋を「七十五」とし、林激撰「碑文并序」は「僧臘四十有五」とする。「碑文并序」に「咸通五年「八六四」春正月、師を辭して鍾陵開元寺道玄律師に詣り、具足戒を受く。其の年の秋、驟に龍沙を別れ、甌越に却廻らんとす」とあることからすれば、臘四十五が正しい。

○閩王 忠懿王王審知、八六二〜九二五。光州固始（河南省固始縣）の出身。長兄の潮は黃巢の亂をきつ

かけにして起こる唐末の混乱に乗じて、地方軍閥の首領となり、泉州刺史廖彦若の暴政に苦しんでいた人々に迎えられ、光啓二年（八八六）これを討ち、泉州刺史となり、景福二年（八九三）、審知をもつて福州を攻めて降し、福建全土を掌握した。潮は福建觀察史となり、乾寧四年（八九七）十二月に卒するや、審知は福建留後と稱し、實權を掌握した。「審知は：毎に節儉を以て自ら處し、良吏を選び任じ、刑を省し費を惜しみ、徭を軽くし、斂を薄くし、民に休息を與えた。三十年間、一境は晏然たり。」（『舊五代史』卷一三四）

○長興元年庚寅歲，將仕郎林澄製碑文 「碑文」は示寂後二十二年の長興元年（九三〇）に撰せられた。序に「僧統通惠大師及び靈公は、激の頻りに法席に參じ、稍や玄譚に近きを以て、履躋の規「記」を熟詳し、隆崇き徳を紀す可し」とあり、僧統通惠大師と上足の悟靈（共に未詳）の依頼によるものである。「將仕郎」は從九品下（最下級）の文散官の官名。「碑文并序」は「將仕郎試祕書省校書郎林澄撰」。「祕書省」は宮中の文書・記録・圖書典籍を扱う役所であり、「校書郎」は正九品上の職事官の官名。「試」が付くのは、正式に任命されていない見習いの「試官」である意。本書原文が「將十一郎」に作るのは、「仕」を誤つて二字に拆いた誤拆であり、本書卷一九・俱胝章にも「蔡」を「敬安」の二字にした誤りの例が見られる。

（一八）淨修禪師讚

淨修禪師讚曰：

玄沙道孤，禪門楷模。

一言半偈，四海五湖。

巨鼈海面、金翅雲衢。

巖崖峻峻、佛法有無。

【訓讀】

淨修禪師の讚に曰く、

玄沙の道は孤にして、禪門の楷模。

一言半偈は、四海五湖に。

巨鼈は海面に、金翅は雲衢に。

巖崖峻峻、佛法有りや無しや。(上平聲「虞」韻、模・湖・衢・無)

【日譯】

淨修禪師の讚に言う、

玄沙が行じた禪の道は傑出し、禪門の軌範となった。

その一言半偈は、四海五湖に傳わる。

海面に出没する海龜、雲間を飛翔する金翅鳥。

切り立った崖、峻しい山に、佛法は有るのか。

【注釋】

○淨修禪師讚は、『泉州千佛新著祖師頌』として敦煌遺書(S一六三五號)に遺されている。これは終南山僧慧觀の依頼によって、泉州開元寺の支院である千佛院に住していた(九二六〜四三) 文燈禪師が西天唐土の三十三祖師の讚頌三十三首を作ったものが原型である。その後(文燈が招慶院に移り、明覺禪師の號を賜った(九四四)後)、南嶽讓・吉州行司(思・國師惠忠・石頭・馬祖の五首が増補され、

これを書寫するとき、内容に見合うように「信衣之後追數人」の七字を慧觀序に加え、さらにこのときの文燈の肩書きを序の最後に「後招慶明覺大師述」と署した。これが敦煌遺書（S一六三五號）が書寫されたときの形態であつたと推定される。一方、『祖堂集』は、靜・筠の二禪徳が、西天唐土三十三祖師までの「古今諸方法要」を編し、淨修禪師の序を得て、南唐保大十年（九五二）に一巻本として成つた。しかし、このときにはまだ『泉州千佛新著諸祖師頌』は『祖堂集』に編入されなかつた。その後の五〇年ほどの間に、『祖堂集』は大幅な増廣がなされて十巻本となるときに、『泉州千佛新著諸祖師頌』が各祖師の章末に編入され、また『泉州千佛新著諸祖師頌』後に作られた道吾・徳山・洞山・玄沙・長慶・南泉の六首の讚が同時に加えられた。ただし、『泉州千佛新著諸祖師頌』中にある南嶽讓・石頭の二首は『祖堂集』に編入されていない。『祖堂集』が見た『泉州千佛新著諸祖師頌』にはいまだ入つていなかった可能性があり、また頌はみな四言八句であるのに長慶の頌だけが五言四句の形式であることなどから、『泉州千佛新著諸祖師頌』は三十三祖師頌が一時に作られたものであるのに對して、その後のものは段階的に増補され、『泉州千佛新著諸祖師頌』後に作られた六首も一時のものではないと考えられる。高麗にはまず一巻本の『祖堂集』が傳わり、その後、増廣された十巻本が傳わつた。海東開版にあつ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、十巻本を二十巻に分卷し、「海東新開印版祖堂集」として乙巳歲（高麗高宗三二年・一二四五）、晉州南海縣の分司大藏都監において雕造された。衣川賢次「泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集」（『禪學研究』第八八號、二〇一〇年）参照。

○淨修禪師 八九二〜九七二。法を保福從展に嗣ぐ。本書序の撰者「泉州招慶寺主淨修禪師文燈」のこ
と。本書卷一三に福先招慶和尚、『景德傳燈錄』卷二二に泉州招慶省燈淨修大師、同卷二九に招慶省燈
眞覺大師頌二首、『五燈會元』卷八に泉州招慶院省燈淨修禪師章がある。「文燈」という法諱は『玄沙廣

録』卷上、及び『祖堂集』序に自ら著したものにのみ見え（慧觀「泉州千佛新著諸祖師頌序」は千佛燈禪師）、その他はみな「省燈」である。近年に紹介された釋大圭撰（至正八年「一三四八」序）『紫雲開士傳』卷二・釋省燈傳、鼓山元賢纂修『泉州開元寺志』開士志・釋省燈傳（『紫雲開士傳』を承けて簡略化している）によって傳記が明らかになった。

俗姓は阮氏、泉州仙遊縣の人。郷里の龍花寺菩提院で出家し、二十歳で具足戒を受けた。鼓山・長慶（招慶院に住していた慧稜禪師）・安國（玄沙）に參じたが機縁契わず、漳州の保福從展に參じて契合し、ついで呉楚に遊歴したのち、招慶院（慧稜は天成二年「九二七」福州長慶院に移るが、この時の住持はまだ慧稜であった）の法席に戻ったが、保福の法に契合したことを秘したという。後唐の天成年間（九二六〜三〇）泉州刺史王延彬が開元寺の支院として千佛院を創建して師（省燈）を招き、十數年、寺門を出ることがなかった。後晉開運初年（九四四）黃紹頰が泉州刺史となり、師を招慶院の住持に招き、閩公朱文進（？〜九五）によって明覺禪師號を賜わった。しかし、招慶院はこの年の末、閩末戰亂の兵火に罹災する。招慶院が再建されるのは、閩が滅んで南唐に降った留從効（九〇六〜六二）が清源軍節度使となったとき（九九九）、別莊を寄進し、焼失した招慶院の寺産を繼がせ、再び省燈を住持に招いたときである。『祖堂集』には「後以郡使欽仰、請轉法輪、敬奏紫衣、師號淨修禪師矣。（その後、郡師留從効が欽仰し、說法を請い、南唐に奏上し、紫衣と淨修禪師號を賜わった）」とあり、この時、淨修禪師を賜わったのである。この時の開堂說法が評判となって屈指の禪寺となった。宋朝が天下を掌握（九六〇）したあと、徐鉉が藩（南唐）のために省燈の事蹟を表聞し、太祖より眞覺禪師の名を賜わった。生卒年は『紫雲開士傳』に「開寶五年閏月示疾、七日、以此月晦、別其徒而化。壽八十一、臘六十一」とあるのに據る。衣川賢次「泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集」、同「泉州に文燈禪師の遺跡を

訪ねる」(『禪文化』二二八號・二〇一〇年) 参照。

○一言半偈、四海五湖 玄沙の言句が當時に廣く知られていたこと。法孫に法眼文益(八八五〜九五八)が出て、南唐王の歸依により臨川(江西省撫州)の曹山崇寿院、金陵(江蘇省南京)の報恩禪院・清涼寺に住し、「玄沙の正風は江表に中興」した(『景德傳燈錄』卷二四・清涼院文益禪師章)。また『宋高僧傳』卷一三・玄沙院師備傳にも「今に至りて浙の左右の山門は、盛んに此の宗を傳え、法嗣は繁衍せり。其の大乗初門を建立し透過するに於て、江表の學人は風の草を偃かすに乗ぜざるは無し」とある。「一言半偈」、原文「言一半偈」に作るは誤倒。『祖堂集』序に「半偈一言」の句が見え、また「一言半辭」(『史記』信陵君列傳)、「一言半句」(『雲門廣錄』卷上)などがある。「四海五湖」は、中國を中心とした世界。

○巨鼈海面、金翅雲衢 淨修禪師文燈が抱いた玄沙のイメージ。「巨鼈」は、波間に浮かぶ神仙の住む五山を巨鼈の頭に載せて繋ぎ止め、一五匹で三交代し六万年で一回りするようにしたという『列子』湯問篇を承ける。『祖庭事苑』卷三「十二鼈」條参照。

「金翅鳥」はインド神話における想像上の鳥。迦樓羅(Garuda)の譯で妙翅鳥ともいう。その兩翼は三三六萬里、龍を常食とする。佛教では佛法を守護する八部衆の一つに數えられ、また衆生を救い取る佛のはたらきにも喩えられる。『大智度論』卷二七、「譬えば金翅鳥王は普ねく諸龍の命の應に盡くべき者を觀て、翅を以て海を搏ち水をして兩關せしめ、取りて之を食うが如く、佛も亦た是の如し」(T二五・二六三a)。また『景德傳燈錄』卷二〇・撫州荷玉山玄悟大師光慧章、「雪峯和尚の爲人は金翅鳥の海に入りて龍を取るが如きに相い似たり。」

○巖崖嶮峻、佛法有無 玄沙の學人へ問いかけた言葉を受けた句。玄沙の重要な言説として淨修禪師が選

びとった。『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、「只如巖山巖崖，迴絕人煙處，還有佛法麼？還裁辨得麼？若裁辨不得，卒未在。」(『玄沙廣錄』卷下(五))また大慧『正法眼藏』卷上・第六六則、「玄沙和尚云：深山懸崖，千年萬年，人跡不到處，還有佛法也無？若道有，喚甚麼作佛法？若道無，佛法却有不到處。」(『玄沙廣錄』卷下補遺(二二))

長生和尚章

(一) 行歷

長生和尚嗣雪峯，在福州。師諱皎然，福州人也。自造雪峯之門，密契傳心之旨。

【訓讀】

長生和尚は雪峯に嗣ぎ、福州に在り。師の諱は皎然、福州の人なり。雪峯の門に造りて自り、密に傳心の旨に契えり。

【日譯】

長生和尚は法を雪峯に嗣ぎ、福州に在った。師の諱は皎然といい、福州の出身である。雪峯の門に參じ、綿密に以心傳心の根本義に契合した。

【注釋】

○長生和尚 生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『大光明藏』卷下、『五燈會元』卷七に略傳と機緣語句、『宗門拈英集』卷中、『宗門統要』卷九、『聯燈會要』卷二四に機緣語句を收める。雪峯に執待すること

十年、次の「二」の問答によって雪峯に認められ、長生山に住持し、閩王より禪主大師の號を賜ったが、のち「莫知所終」という（『景德傳燈錄』卷一八福州長生山皎然章）。玄沙との間にも五則の問答が存す（『玄沙廣錄』）。

福州長生山については未詳。雪峯の禪客だということ隠して洪州高安白水院の本仁禪師（天復中〔九〇一〜九〇四〕卒、洞山に嗣ぐ）に參じたため、「盜法之人、終不成器」と豫言された。後に長生山に住し、「從上宗乘、如何舉唱」と問われて、「不可爲闍梨一人荒却長生山（お前一人のせいだ）長生山を荒廢させるわけにはゆかぬ」と答えたが、これを傳え聞いた玄沙は「然師兄佛法即大行、受記之緣亦就矣（皎然師兄の佛法を大に行われはするが、一山の住持としては大成しないという本仁禪師の豫言も的中しよう）」とコメントしており、これを録す『景德傳燈錄』卷一七・白水本仁章は「厥後衆緣不備、果如仁和尙所記」と結んでいる。しかし、これは『景德傳燈錄』の見方であって、『祖堂集』にそういう見方はない。

○傳心之旨 歴代の祖師が傳えた一心の根本義。以心傳心の禪の宗旨。『裴休拾遺問』（九）、「然るに達磨は西來して、唯だ心法を傳えしのみ。故に自ら云う、『我が法は心を以て心に傳え、文字を立てず』と。此の心は是れ一切衆生の清淨なる本覺にして、亦た佛性と名づけ、或いは靈覺と云う。迷いては一切の煩惱を起こすも、煩惱も亦た此の心を離れず。悟りては無邊の妙用を起こすも、妙用も亦た此の心を離れず。妙用と煩惱と、功と過は殊なると雖も、悟に在りても迷に在りても、此の心は異ならず。佛道を求めんと欲さば、須らく此の心を悟るべし。故に歴代の祖宗は、唯だ此れを傳うのみ。」（石井修道「眞福寺文庫所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」、『禪學研究』第六〇號）しかし、「傳心」といっても、傳えるべきものがあるのではないことを、『傳心法要』は次のように説く。「師云く、（一）法をも得ざるを、名づけ

て傳心と爲す。若し此の心を了らば即ち是れ無心無法なり。云く、（若し無心無法ならば、云何が傳と名づくや。）師云く、（汝は傳心と道うを聞きて、得べきもの有りと將謂えり。所以に祖師云く、『心性を認得する時、不思議と説く可し。了了に得る所無し、得る時は知ると説かず』と。此の事若し汝をして會せしめんとするも何ぞ堪えん。）（入矢義高『傳心法要宛陵錄』〔二二〕、禪の語録8、筑摩書房）

〔二〕光境俱亡び

於一日雪峯因讀古人語、到「光境俱亡、復は何物？」便問師：「這裏合著什麼字？」師對云：「放某甲過、有个道處。」峯云：「放你過、作麼生道？」對云：「某甲亦放和尚過。」

【訓讀】

一日雪峯古人の語を讀みて「光境俱に亡ぶ、復た是れ何物ぞ」に到るに因りて、便ち師に問う、「這裏に合た什麼の字をか著けん。」師對えて云く、「某甲の過を放さば、个の道處有り。」峯云く：「你的過を放す、作麼生が道う。」對えて云く、「某甲も亦た和尚の過を放す。」

【日譯】

ある日、雪峯が高僧のことばを讀み、「照らす光（心）も照らされる境（法）もなくになると、あるのはいったい何か。」まで來たとき、師にたずねた。「ここに何の字を書きつけるか。」師が答えて言う、「わたくしの誤りをお許しくださるのであれば、一つ言うことはあります。」雪峯が言う、「お前の誤りを許す、何というか。」答えて言う。「わたくしも和尚の誤りを許します。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門拈英集』卷中、『聯燈會要』卷二四、『大光明藏』卷下、『五燈會

元」卷七、『雪峯語録』卷下、『玄沙廣錄』卷下にも見える。ただし、『雪峯語録』は雪峯と鏡清和尚、『玄沙廣錄』は雪峯と玄沙とのやりとりとして収める。

○光境俱亡，復是何物？ 盤山寶積の示衆（本書卷一五）に見える句。原文は「物」字を脱している。本書卷一五・盤山和尚章の示衆に據つて補うべきである。ここで雪峯は「光境俱亡，復是何物？」と問われているのに對し、何と答えるべきかを問うた。盤山の示衆では、「道は無名，即心即佛と言つても非心非佛と言つても、玄微でも極則でもない。向上一路の消息は千聖も傳えなかつた。大道ははかり知れぬ。言語を絶している。かつて誰も言葉にできなかった、光（心）も境（法）も亡じた境界、それは何なのか。」と問う。

○放某甲過，有个道處 「言えない」ものを何と言つても過ちになる。そこを見逃してもらえらるなら、一つ言うことがあります。すでに答えることが封殺されているのだから、「言えない」ということを言うしかないのである。長生は雪峯に早くから參じた人で、雪峯の禪をよくわきまえていて、かく巧妙な答えかたをした。玄沙和尚章第九則でも、また本章第七則でも長生は「放某甲過，有个商量」とあらかじめことわりを言つたうえで答えており、これが長生の一貫した態度であつた。

○某甲亦放和尚過 「言えない」ものを言うという過ちは、それを問われて答える側だけにあるのではなく、それを問うた側にもありますという指摘。

『景德傳燈錄』卷一八はさらに「雪峯深許之，尋受記止于長生山分化焉」、『宗門撫英集』卷中は「峯呵阿大笑」、『聯燈會要』卷二四は「峯深肯之」、『五燈會元』卷七は「峯曰：（放汝二十棒。）師便禮拜」と続き、いずれも雪峯に認可されている。

〔三〕一切森羅は鏡中の像

又因玄沙云：「一切森羅鏡中像。」便提起杖，問師：「者个是像，阿那个是鏡？」師對云：「若不如是，爭獲圓通？」

【校記】

原本は「森羅」を「森羅」に作り、「阿那个」を「阿那人」に作る。今、中華書局本に據りて改む。

【訓讀】

又た因みに玄沙云く、「一切森羅は鏡中の像。」便ち杖を提起し、師に問う、「者^{これ}个は是れ像、阿^{いざ}那个^れは是れ鏡。」師對えて云く、「若^かし是の如くならずんば、争^いでか圓通を獲^えん。」

【日譯】

またある時、玄沙は「森羅萬象は鏡の中の像である」という教理をとりあげるや、拄杖を持ち上げ、師に問うた、「これは像だ、どれが鏡か。」師は答えて言う、「もしそうでなければ、どうして圓通を得ることができよう。」

【注釋】

○本則は『玄沙廣錄』巻中にも採られる。

○一切森羅鏡中像、外界の一切諸法は心が現わし出したものであるという「三界虚妄，但是心作」（六十

卷『華嚴經』卷二五・十地品）と同意。『大乘起信論』「顯示正義」につきのように説明されている。

是故三界虚偽，唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起妄念而生，一切分別即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依衆生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得，唯心虚妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。（T三三・五七七b）

こういうわけで三界は虚妄であり、心が作り出したものにすぎず、心とは別に六境の對象があるのではない。この意味するものは何か。一切の法は心がないものがあると妄想することから生ずるのであり、一切の分別は己の心が勝手に見る心と見られる心に分けていくにすぎない。見る心が見られる心を見なければ、相として捉えられるものはない。世間の一切の境界は衆生の無始以來の根本的無知にもとづく妄心によって維持されている。この故に、一切の法は鏡中の像のようなもので、捉えられる實體はなく、ただ心が現わし出した虚妄な像である。なぜなら、妄心がはたらき出すとさまざまな法が生じ、妄心が止むとさまざまな法が消滅するからである。

なお「一切森羅鏡中像」は馬祖の「見色即見心」の悟道の方法論につながる教理。

洪州馬祖大師云：「……法無自性，三界唯心。經云：〈森羅及萬像，一法之所印。〉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）

玄沙は「盡十方世界は、都來て只だ是れ我者箇の道理、何ぞ曾て更に四生九類有らん。」若し與麼な説話ならば、還た曾て佛法を夢にも見たるや。」（『玄沙廣錄』卷上，禪文化研究所譯注上册，一九二頁）と説き、「三界唯心」だけを認めて、外界の存在を認めぬ見解は佛法ではないという。これは玄沙の説く「三句綱宗」の第一句に當り、第二句は第一句の見解への執われを脱して、見解を自在に轉換し、一切法を成り立たせている恒常不變の眞性（元常）を知ることであり、第三句は一切の現象存在を一心の法として肯定することであった（三句綱宗は『玄沙廣錄』卷中の冒頭と末尾部分に説かれる〔土屋太祐「玄沙師備の三句の綱宗」『インド哲學佛教學研究』第一六號參照〕）。このように玄沙は、自己を含めて一切森羅は眞如の顯現であり、虚妄なるものと見ていない。ここで玄沙が「一切森羅鏡中像」と言ったのは、

一切森羅は本當に鏡中の像であつて虚妄なもののかと検討を迫っているものではないか。

○便提起杖，問師：者个是像，阿那个是鏡？ 鏡・像は心・法の喩えであるから、答えは「心」（自性清淨心）ということになるが、玄沙門下でそんな教理問答をしているのではない。玄沙が拄杖をわざわざ提起するのは、虚妄なるものとしての拄杖ではなく、嚴然として存在する拄杖であり、それに對して鏡はどれかと問うのである。そのとき鏡は見聞覺知するのみの心ではなく、一切森羅を眞如として成立させる一心である。そういう自己本分としての一心を検證しようとする。

雪峯は「古鏡」（むろん單なる鏡ではなく、佛心としての靈鏡）を提起した。これに對して玄沙は鋭い批判を浴びせた。

雪峯云：「世界闊一尺，古鏡闊一尺；世界闊一丈，古鏡闊一丈。」師指火爐云：「闊多少？」峯云：「似古鏡闊。」師云：「老漢脚跟未點地在！」（『玄沙廣錄』卷下，禪文化研究所譯注下冊，九一頁）

上堂云：「我在此間住，已得八九年。一日十二時中，未有一時移易皎皎地。且作麼生會？ 你見不？ 山中和尚道：（人人盡有箇古鏡，亘古亘今。）向你道是箇什麼物，便喚作古鏡？ 莫只道如常好。也須將爲事始得。莫當等閑。」（『玄沙廣錄』卷上，禪文化研究所譯注上冊，一八頁）

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。（『玄沙廣錄』卷上，禪文化研究所譯注上冊，二三頁）

ここで玄沙は、「古鏡」を雪峯のようにセオリー化せず、自己本分（自己を含む一切諸法を成立させている一心）として檢證すべきものとしている。

○若不如是，爭獲圓通？ そのように檢證するのでなければ、眞理が一切にあまねく行き渡っていること

にはなりません。以上の玄沙の意圖を汲んで贊意を示した。

「圓通」は、眞理があまねくゆきわたる意と、悟った眞理によってあまねく通達する意があるが、ここは前者。『證道歌』、「一性圓通一切性。」『大明三藏法數』卷三六・二十五圓通條、「性體周徧曰圓、妙用無礙曰通、乃一切衆生本有之心源、諸佛菩薩所證之聖境也。」

〔四〕後輩たちのための偈

師在雪峯時、爲後生造偈曰：「素面相呈猶不識、更添脂粉競鬪看。這裏若論玄與實、與吾如隔萬重山。」

【訓讀】

師、雪峯に在りし時、後生の爲に偈を造りて曰く、「素面相い呈するも猶お識らず、更に脂粉を添えば競鬪^{きせう}看る。這裏に若し玄と實を論ぜば、吾と萬重の山を隔つが如し。」

【日譯】

師が雪峯山にいたとき、後輩たちのために偈を作った。「素顔を見せてさえも分からない、さらに化粧を施せば、却ってあらそって見ようとする。ここで玄だの實だのと商量するようでは、私と隔絶するばかりだ。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。

○素面相呈猶不識 それがあるがままの姿をみせていても分からない。「素面」は我が素顔の自己であり、法身のあるがままの姿。

『景德傳燈錄』卷一三・風穴章：問：「素面相呈時如何？」曰：「拈却蓋面帛。（その素面という帛の

覆いを取り去れ。』

同卷二一・福州石佛院靜禪師章：上堂曰：「若道素面相呈，猶添脂粉。縱離添過，猶有負愆。諸人且作麼生體悉？」（素顔を見せていると言つても、まだ化粧しているようなもの。言葉をもつて言う咎をなくしても、沈黙してしまえばまた罪を背負うことになる。さあどう體得するか。）

「素面相呈」は「觀面相呈」とほぼ同意。

本書卷一八・仰山和尚章：相公就瀉山乞偈子。瀉山云：「觀面相呈，猶是鈍漢，豈況上於紙墨！」

本書卷二一・睡龍和尚章：問：「如何是佛？」師云：「觀面相呈由不識，問佛之人焉能委？」

『景德傳燈錄』卷一四・葉山章：從來共住不知名，任運相將只麼行。自古上賢猶不識，造次凡流豈敢明！

○更添脂粉競鬪看 見えないもの（無限定なるもの）に言葉という化粧を施せば、君たちはそれを競つて追い求める。「添脂粉」は、素面に對して理論づけすること。『臨濟錄』示衆では化粧のかわりに衣裳と言う。「如山僧今日用處，真正成壞，翫弄神變，入一切境，隨處無事，境不能換。但有來求者，我即便看出渠，渠不識我。我便著數般衣，學人生解，一向入我言句。苦哉！瞎禿子無眼人，把我著底衣，認青黃赤白。我脱却，入清淨境中，學人一見，便生忻欲。我又脱却，學人失心，忙然狂走，言我無衣。我即向渠道，你識我著衣底人否？忽爾回頭，認我了也。大德！你莫認衣。衣不能動，人能著衣。有箇清淨衣，有箇無生衣，菩提衣，涅槃衣，有祖衣，有佛衣。大德！但有聲名文句，皆悉是衣變。」（岩波文庫，一一七～一一九頁）

わしの今のやり方は、まっこうから建てたりぶつ壊したり、自在に變化し、どのような場にあつても、どこでも平穩無事、場に引き回されぬ。教を求めてやつて來る者には、應對して看破するが、

彼はわしを見て取れぬ。そこでわしが様々な言葉の衣裳を身にまとうと、學人は理解しようとして、わしの言葉に執られる。やれやれ！盲坊主は、わしが身にまotta衣裳を青だの赤だのと穿鑿する。衣裳を脱いで清浄なる境界を見せると、學人は一見して、すぐに歡喜し清浄衣を欲しがらる。さらにそれも脱ぎ捨てれば、學人は度肝を抜かれ、やたら驅けずりまわって、わしに衣がないと言う。わしが「君たちはわしという、衣裳を身にまotta當體が分かるか」と言つてやると、はつと氣づいて、わしを見て取るといふ始末だ。大徳よ、君たちは言句の衣裳をそれと認めてはならぬ。衣は自身では動けぬ、人が動かして身にまottaのだ。衣裳には清浄という衣、無生という衣、菩提という衣、涅槃という衣、祖衣や佛衣がある。大徳よ、それらはみな言葉であつて、みな當體に應じて着せた衣裳だ。

○這裏若論玄與實、與吾如隔萬重山 私のところをあれこれ穿鑿するなら、私とかけ離れるだけだ。「隔萬重山」は隔絶の喩え。『建中靖國續燈錄』卷二四・廬陵定香山惟德禪師章：上堂云：「難、難、絲毫猶隔萬重山。易、易、刹那便到無生地。」

〔五〕闍梨のために長生路を荒却す可からず

問：「從上宗乘、如何言論？」師云：「不可爲闍梨荒却長生路也。」

【訓讀】

問う、「從上の宗乘、如何が言論せん。」師云く、「闍梨の爲ために長生への路を荒却す可からず。」

【日譯】

問う、「これまで傳えられてきた禪の根本義を、どのように言葉で表現されますか。」師、「そなたのせいでのこの長生山への道を荒廢させることはできぬ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、同卷一七・高安白水本仁禪師章、『聯燈會要』卷二四、『大光明藏』卷下、『五燈會元』卷一三・高安白水本仁禪師章にも收める。

○從上宗乘、如何言論？ 佛祖傳來の宗乘は言葉で言い留めることはできないし、してはならないというのが共通の理解。このことに對する長生の見解を問う。

本書卷一六・黃檗和尚章：師遂依言而造百丈、禮而問：「從上相承之事、和尚如何指示於人？」百丈良久。（沈黙をもつて宗乘の指示とした）。師曰：「不可教後人斷絕去也。」百丈云：「我本將謂汝是一個人。」遂起入丈室、欲掩其戸。

本書卷一〇・玄沙和尚章：問：「從上宗門中事、此間如何言論？」師云：「少人聽。（言論できぬからには、聽く人はおらぬ）」

本書卷一二・寶峯和尚章：問：「大衆雲集、從上宗乘、請師舉唱。」師云：「不舉唱。」僧云：「爲什麼不舉唱？」師云：「爲國惜賢。」

爲國惜賢：對句の「爲法惜人」が除かれている。國のためには賢者を大切にするように、法のためには人を大切にすることからだ。「從上宗乘」は言論できない、言論しないことこそ宗乘に出来ない、汝自身にも親切なのだ。

このように、言論しないことこそが宗乘を舉揚することである。しかし、宗乘のまま（良久〓言論しない、我宗に語句無し）舉揚すれば、法堂には人がいなくなるから、やむを得ずに諸君に方便して説くのだと、長沙は上堂でつぎのようにいう。

我若一向舉揚宗教、法堂裏須草深一丈。我事不獲已、所以向汝諸人道、盡十方世界是沙門眼、盡十方世界是沙門全身、盡十方世界是自己光明、盡十方世界在自已光明裏、盡十方世界無一人不是自己。

また長慶慧稜も「我若純舉唱宗乘，須閉却法堂門。所以「云」：盡法無民。（わしが宗乘そのものを良久によつて示すだけなら、人はいなくなつて法堂の門を閉めなければならぬ。『法律を文面通りに行なえば、民はいなくなる』というわけだ。）」（『景德傳燈錄』卷一八）

○不可爲闍梨荒却長生路也 「君のために長生山を荒廢させるわけにはいかぬ。」長生山が荒廢する理由は、(A)言葉で言い留められぬ宗乘を言論するという謗法のため（宗乘として言論できるようなものがあるとしてそれを君に言論してやれば）、(B)長沙が言うように「一向舉揚宗教」（言論せず沈黙を守る）ため、の二意が考えられる。しかし、荒廢する理由はどうであれ、このような言い方で、言論しないことを表明し、同時に宗乘の在り處を示したものと見ることができよう。なお「長生路」は、本書以外はすべて「長生山」に作る。

本書卷一一・齊雲和尚章：問：「靈山會上法法相傳，未審齊雲將何付囑於人？」云：「不可爲汝一个荒却齊雲山。（人に付囑する法があつて、君に付囑してやるようなことをして、わが齊雲山を荒廢させるわけにはゆかぬ）」僧云：「莫便是親付囑也無？」師云：「莫令大衆笑。」

『五燈會元』卷一三・大安省禪師章：問：「無爲無事人，猶是金鎖難。金鎖牽不住，是甚麼人？」（金鎖につなぎ止められない人とは）」師曰：「向闍黎道即得，不可荒却大安山去也。（そなたに言つてやつてもよいが、それによつて大安山を荒廢させることはできぬ）」

この問答を聞いた玄沙はつぎのように評した。「然師兄佛法即大行，受記之緣亦就矣。」この「受記之緣」とは、雪峰が「光境俱亡」の語をめぐつての長生の答えを認め、「尋いで記を受け、長生山に止まつて化を分かつ」（『景德傳燈錄』卷一八・長生章）を受けて言われたものはずであり、『景德傳燈

録』でもすぐに本則がつづけられている。ならば玄沙が評した意は、「皎然師兄の佛法は大いに廣まり、雪峯和尚による師兄の佛法完成の豫言も成就しよう」ということであり、長生の答えを褒めたたたえたのである。

ところが、玄沙の評は『景德傳燈録』卷一七・高安白水本仁禪師章に、皎然禪師（長生）が雪峯の禪客だということを隠して本仁禪師に參じ、本仁禪師に「盜法之人、終不成器」と豫言され、そこに本話と玄沙の評が注記されており、本仁の豫言の證となっている。

問：「如何是西來意？」師曰：「還見庭前杉櫛樹否？」曰：「恁麼即和尚今日因學人致得是非。（そいう趙州をまねた答えでは、修行者たちから批判をあびることになりますよ）」師曰：「多口座主！」皎然去後、師知是雪峯禪客、乃曰：「盜法之人、終不成器。（これは負け惜しみの言）」「皎然後住長生山。有僧問：「從上宗乘、如何舉唱？」然曰：「不可爲闍梨一人荒却長生山也。」玄沙聞之曰：「然師兄佛法即大行、受記之緣亦就矣。」厥後衆緣不備、果如仁和尙所記。」

こうなると、「受記之緣」とは、そのあとに「果如仁和尙所記」とつづけているから、白水本仁の豫言を指すことにならざるを得ない。つまり、「皎然師兄の佛法の方は大いに廣まるだろうが、本仁和尙の（盜法之人、終不成器）」という豫言も現實となろう」という意になる（「即く亦く」の呼應はそういう含みになりやすい）。玄沙の評語をこの意味に解すると、長生の答えに對する評價が、上の稱讚とは變わってくる。つまり、「不可爲闍梨一人荒却長生山也」の答えは基本的に是認されるとしても、それだけでは駄目だ、そんなことではまさに「荒却長生山」となってしまうだろう、と。兄弟子であるから遠慮して「然師兄佛法即大行」と褒めあげておいて、後句で反轉させる言い方になる。『景德傳燈録』長生章によれば、行方不明（莫知所終）になり、一人の嗣法者もいず、長生山は荒廢した。玄沙の評語が

長生章の本則に附されず、白水本仁章に附されたのはそのためであろう。

以上の混み入った穿鑿は『景德傳燈錄』において生じた問題であつて、『祖堂集』の本則とは無關係である。『聯燈會要』卷二四、『大光明藏』卷下・長生章も一問一答で終わつていて、そういう解釋の分岐を導き入れる必要はない。

〔六〕今日はこの僧をなぐりつけてやる！

問：「古人道：無明即佛性、煩惱不須除。如何是無明即佛性？」師作噴勢、竖起拳、喝云：「今日打這个師僧！」「如何是煩惱不須除？」師以手拏頭曰：「今日打這个師僧！得任麼發人業！」

【訓讀】

問う、「古人道わく、〈無明即ち佛性、煩惱は除くを須いず〉と。如何んが是れ〈無明即ち佛性〉。」師は噴る勢いを作り、拳を竖起して喝して云く、「今日這个の師僧を打たん！」「如何んが是れ〈煩惱は除くを須いず〉。」師、手を以て頭を拏んで曰く、「今日這个の師僧を打たん！任麼も人業を發するを得たるとは！」

【日譯】

僧が問う、「古人は〈無明こそが佛性である。煩惱は取り除く必要はない〉と言っています。〈無明こそが佛性である〉とはどういうことでしょうか。」師は憤怒の面持ちで拳をふりあげ、怒鳴つた、「今日はこの坊主をなぐりつけてやる！」僧、「〈煩惱は取り除く必要はない〉とはどういうことでしょうか。」師は手で僧の頭をつかんで言った、「今日はこの坊主をなぐりつけてやる！よくもわしを怒らせやがって！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『大光明藏』卷三、『五燈會元』卷七にも録す。いま『景德傳燈錄』を示

すとつぎのようである。

問：「古人有言：無明即佛性，煩惱不須除。如何是無明即佛性？」師忿然作色，舉拳呵曰：「今日打遮〔東禪寺版作這，下同〕師僧去也！」僧曰：「如何是煩惱不須除？」師以手拏〔東禪寺版及金藏版並作拏〕頭曰：「遮師僧得恁麼發人業！」（四部叢刊三編所收南宋本）

○無明即佛性，煩惱不須除 傳大士の頌の二句。「萬類同眞性，千般體一如。若人解此法，何用苦尋渠？四生同一體，六趣會歸余。無明即是佛，煩惱不須除。」〔善慧大士語錄〕卷三「頌」第八段 この二句の根據は、その第五段に「夜夜抱佛眠，朝朝還共起。行住鎮相隨，坐臥同居止。分毫不相離，如身影相似。欲知佛何在。只這語聲是」というように、この色身のうちに佛（心王、法身）が一體として内在しているのであり、「迴心名淨土，煩惱應時消」（第六段）だからである。これは『證道歌』の「君不見，絕學無爲閑道人，不除妄想不求眞。無明實性即佛性，幻化空身即法身」と同旨。傳翁、雙林傳大士は、『善慧大士語錄』卷一の詳傳によれば南齊建武四年（四九七）に生まれ、陳太建元年（五六九）に没したとされるが、この思想が馬祖に由來することは「欲知佛何在，只這語聲是」というところからも明らかである。これは唐代禪宗の新興宗教らしい劃期的な説であったが、馬祖自身は「一切衆生，從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中，著衣喫飯，言語祇對。六根運用，一切施爲，盡是法性」と言いつつ、すぐにつづけて「不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心。莫記吾語。」と言ひ、藥山にも「我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目；有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是。」（『馬祖語錄』）と言つていたのであるが、當時から南陽慧忠の批判があり（『景德傳燈錄』卷二八）、また大顛の示衆に「夫學道人須識自家本心，將心相示，方可見道。多見時輩只認揚眉動目，一語一默，驀頭印可，以爲心要。此實未了。」（『景德傳燈錄』卷一四）と言うように

馬祖の説が短絡的に受けとめられることが多く、のちのちまで議論が絶えなかった。なお傳大士の傳記と著作についての研究には張勇『傳大士研究』（巴蜀書社、二〇〇〇年）、項楚等『唐代白話詩派研究』（同、二〇〇五年）の「傳大士」の項（何劍平執筆）がある。

○師作嘖勢，豎起拳，喝云：今日打這個師僧！僧が二句の意味を尋ねたのに對し、長生がこんなにも激怒するのはなぜか。福州大安は言う、

師又時上堂云：「汝諸人來就安覓什麼？若欲得作佛，汝自是佛。擔却一個佛，傍家走颯颯。渴鹿趁陽焰相似。何時得相應去？阿你欲得作佛，汝但無如許多顛倒攀緣、妄想惡覺、垢欲不淨、衆生之心，則汝便是初心正覺佛。更去何處別討？……汝諸人各自身中有無價大寶，從眼門放光，照山河大地；耳門放光，領覽一切善惡音響。六門晝夜常放光明，亦名放光三昧。汝自有，何不識取？影在四大身中，內外扶持，不教傾側，兩脚若子大，擔得二碩，從獨木橋上過，亦不教伊倒地。且是什麼物？汝若覓毫髮則不可見。故志公和尚云：內外追尋覓總無，境上施爲渾大有。」（本書卷一七・福州西院章）また臨濟は言う、

師有時謂衆云：「山僧分明向你道：五陰身田內有無位真人，堂堂露現，無毫髮許間隔，何不識取？」時有僧問：「如何是無位真人？」師便打之云：「無位真人是什麼不淨之物！」（本書卷一九・臨濟章）「無明即佛性，煩惱不須除」、「汝諸人各自身中有無價大寶」、「五陰身田內有無位真人」などの究極のテーゼは、めでたきものとして人に説明してもらうものではなく、即座にわが身に受け止めるべきものなのである。そうしなければ、玄沙のいう「情存聖量，猶落法塵」、雲門のいう「好事不如無」ということになる。

○師以手拏頭「拏」は手で攫む義。段注本『說文』に「拏，持也。从手奴聲。（注）拏攫字，當从奴，女

加切。」

○得任摩發人業 「發業」は怒る義の佛教語。俗語「惡發」に同じ。『聯燈會要』卷二一・投子章に、「僧問：不斷煩惱而入涅槃時如何？師作色云：這箇師僧，好發業殺人！（わしを激怒させやがる）」これに國清行機（一一一三〜八〇、圓悟克勤の孫弟子）が評していう、「或有問山僧：不斷煩惱而入涅槃時如何？劈面便掌。何故？見之不取，思之千里。（平手打ちを食らった今わからなければ、いつまでも後悔しつづけるぞ）」また『景德傳燈錄』卷二一・杭州傾心寺法瑄宗一禪師章に、「問：承古人有言（不斷煩惱），此意如何？師曰：又是發人業！（またわしを怒らせやがる）僧曰：如何得不發業？師曰：你話墮也。」項楚『敦煌變文選注』（妙法蓮華經講經文）に「發業」を説明して、三毒の一「瞋」が惡業を引き起こすところからこの語が生まれたという（増訂本、中華書局、二〇〇六年、一三四三頁）。

〔七〕手段の検討：是什摩！

師巡堂後，到厨下。雪峯曰：「我尋常向師僧曰：是什摩！未有人對。阿你作摩生？」師對曰：「放么甲過，亦有商量。」峯云：「放你過，作摩商量？」對曰：「某甲亦放和尚過。」雪峯曰：「相識滿天下，知心能幾人？」

【訓讀】

師、堂を巡りし後、厨下に到る。雪峯曰く、「我れ尋常師僧に向かつて曰う、是れ什摩ぞと。未だ人の對うる有らず。阿你（なんぢ）は作摩生（いかに）。」師對えて曰く、「么甲（それがし）の過（とが）を放（ゆる）さば、亦た商量（しやうりょう）有り。」峯云く、「你的過（おが）を放（ゆる）す、作摩（いかん）が商量（しやうりょう）す。」對えて曰く：「某甲（それがし）も亦た和尚の過（とが）を放（ゆる）す。」雪峯曰く、「相識（あひだ）は天下に滿つれども、心を知るは能く幾人ぞ。」

【日譯】

師が僧堂を見回って、厨房に來たとき、雪峯和尚が言った、「わしはいつも修行僧に「何だ！」と言ってやっているが、いまだにちゃんと應對するものがおらぬ。おまえさんはどうか。」師は答えて言った、「わたくしの過ちを赦してくださるなら、わたくしにも言うことができます。」雪峯、「そなたの過ちを赦す、どう言うのだ。」師、「わたくしも和尚の過ちを赦してさしあげます。」雪峯、「知り合いはいいけれども、わしの心を知るものは一人もおらぬ。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。

○師巡堂後、到厨下。雪峯曰 おそらくは長生と雪峯は二人して僧堂を見回り、厨房まで來たとき、修行僧たちがここで檀越の信施を無駄にしない修行ができていないと雪峯は嘆いて、長生にどう思うか訊いたのであろう。

○我尋常向師僧曰：是什摩！「是什摩！」は、僧の本來の自己へ呼びかける手段。本書卷七・雪峯章第二七則、「師示僧云：（是什摩！）對云：（不似一物。）師乃打。（そんな理屈ではなく、自己本分事に氣づいて欲しいのだ）」この接化は馬祖に始まる。雪峯が使った多くの用例は、『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）「第二六則の注を参照（『禪文化研究所紀要』第三二號。いま一つだけ示す。本書卷七・雪峯章第四則、「三世諸佛不能唱，十二分教載不起。如今嚼涕唾漢爭得會？我尋常向師僧道：（是什摩！）便近前來，覓答話處。驢年識得摩？事不得已，向汝與摩道，已是平欺汝了也。（三世諸佛も言うことはできず、十二分教も書けぬ。いま人の言葉をありがたがってばかりいる輩には、分かるはずはない。わしはいつも諸君らに「何だ！」と言ってやっているのに、近寄ってきては、答えを要求する。そんなこと

では、いつまでたつても分かるはずはない。やむなく君たちに言つてやるのでさえ、もう君たちを愚弄してしまっているのだ。」

○放么甲過、亦有商量 「修行僧に分からせる手段を検討する過ちあやまを赦されるなら、言うことがありません。」三世諸佛も唱う能わず、十二分教も載せ起せおこせ」ざる第一義、それを學人に分からせる必要十分なる手段そのものがない。なぜなら、そのことは、己の本分の自己のことであるからには、己自身が氣づくしかない。

○某甲亦放和尚過 「和尚がこの手段にこだわつておられる誤りを許します。」手段が効果をあげないなら、その手段は捨てるべきであることを皮肉つていう。

○相識滿天下、知心能幾人？ 一山の住持として學人を接化する私の苦惱を本當に分かつてくれるものはおらぬ。當時の諺語のようであるが、雪峯以前の例は未見。『宗鏡錄』卷二六：當知衆生心綿密、亦不可見。『大品經』云：「佛觀衆生心，五眼不能見，無自他能所相故。」昔人詩（杜荀鶴「感遇」詩）云：「海枯終見底，人死不知心。」又云：「相識滿天下，知心能幾人？」（T四八・五六四b）

〔八〕 鵝湖山門での即興偈

師到鵝湖，當門安下。忽然見燈頭來挑燈，便造偈曰：

一靈孤燈當門懸，擬欲挑來歷劫昏。

山聲朴直人難見，此中會得處處全。

【訓讀】

師、鵝湖に到り、當門に安下す。忽然ふと燈頭じょうま來り燈かみを挑かぐるを見て、便ち偈かを造りて曰く、

一靈の孤燈 當門に懸かり、挑げ來らんと擬欲す 歷劫の昏きを。

山聲朴直にして人は見難し、此中に會得せば處處に全し。

【日譯】

師は鵝湖山に着いて、山門のところ腰をおろした。ふと見ると燈頭が來て燈をともした。そこで偈を詠んだ。

靈なる孤燈が門にかかり、永遠の闇を照らそうとしている。

山の呼び聲はまっすぐなのに、人には聞こえにくい。ここで會得したなら、いついかなる場にも行履は完全なのだ。

【注釋】

○本偈は本書のみの収録。「鵝湖」は次章（鵝湖和尚章）參照。

○燈頭 叢林における燈燭を管理する配役の僧。『宗門摭英集』卷中・鏡清章：師入僧堂，問燈頭：「燈太暗生！」僧作抽燈勢。師云：「鏡清今日失利。（今日は失敗だ）」また『五家正宗贊』卷四・洞山聰禪師章：師在雲居作燈頭。

○一靈 靈なるもの、靈なる光。佛性に喩える。長生は江西鵝湖山の門前に、とつぷりと日が暮れて暗くなってからたどりついた。そこへ寺の燈頭が來て山門に燈火をともしたのに觸發され、この偈を詠じたのである。「孤燈」に内なる靈光を重ねあわせている。

『祖堂集』卷四・丹霞章「翫珠吟」：百骸俱潰散，一物鎮長靈。

『景德傳燈錄』卷一四・丹霞章：上堂曰：「阿你渾家，切須保護一靈之物。不是你造作名邈得。更說什麼薦與不薦？吾往日見石頭和尚，亦只教切須自保護。此事不是你譚話得。阿你渾家，各有一坐具

地。更疑什麼？禪可是你解底物？豈有佛可成？佛之一字，永不喜聞。」

『汾陽無德禪師語錄』卷三「歲旦二首」之一：余今周甲子，孰可知生死？四大夢中漚，一身葉上水。浮雲不久停，甘蔗豈長美？唯一靈光，曠劫何曾墜？

その「靈なる光」は人人の内にあると同時に森羅万象にみちている。

『祖堂集』卷一〇・鏡清章「嘆景禪吟」第四韻段：捨志異，氣骨高，森羅咸會一靈毫。雖然示作皆同電，出岫藏峯徒思勞。

○一靈孤燈當門懸，擬欲挑來歷劫昏 靈なる孤燈が山門に懸かり、光をともしして永遠の闇（無明）を照らそうとしている。「擬欲挑來歷劫昏」は「挑げ來らんと擬欲す、歷劫の昏きを」（挑「燈」來「照」歷劫昏）と読んで、眞つ暗なところへ燈頭が燈をともし、たちまち明るくなつたときの驚きをいうと解する。即興の偈であるから、言葉足らずなのであろう。もし「挑げ來らんと擬欲するも歷劫に昏し。」「燈をともしそうとしても永遠に眞つ暗なままで。」（『訓注祖堂集』花園大學國際禪學研究所研究報告第八冊、二〇〇三年）と讀むと、燈火の靈光という表現が意味をなさなくなる。

○山聲朴直人難見 この鵝湖山から聞こえる森羅万象の呼び聲はまっすぐに傳わっているにもかかわらず、人にはとらえにくいのだ。「聞聲悟道」のむつかしさをいう。聲を「見る」というのは、いわゆる共通感覺の表現。

『大方廣佛華嚴經』卷三四〈寶王如來性起品〉は如來の微妙音聲を「山聲」に喩えている。「復次、佛子！譬如呼響，因山聲起，無有積聚，不可覩見，隨種種聲，悉能應對，實無所應。如來妙音，亦復如是，無有方處，但隨所應，而出音聲，音聲非實，不可覺知，不可言說。佛子！是爲菩薩摩訶薩第二勝行，知見如來微妙音聲。」（呼響は山聲によって起こり、集まって形を成さず、杳として見ることができず、

どのような聲にも、みなよく應對するが、實際には應ずるものはない。如來の妙音もこのようであり、どこにも居場所がないのに、呼ぶものに随つて、音聲が出現するが、音聲が如來の實體であるのではなく、如來そのものは覺知できず、言葉で表現できない。佛弟子よ、これが菩薩摩訶薩の第二の勝行であり、如來の微妙なる音聲を知見することである。」(T九：六一九b)

○此中會得處處全　ここでその消息を會得すれば、わが行履はいついかなるところにあつても完全だ。長生はその消息をつかんで自信をもつてこのように詠じているのである。

なお本偈の押韻は、「懸」、「全」(山攝先韻)と「昏」(臻攝魂韻)の混用。兩攝間の通押は宋代福建文士に多く見えること、劉曉南『宋代閩音考』(岳麓書社、一九九九年)七四頁に指摘がある。

(九) 衆生は日に用いて知らず

内侍問：「古人有言：〈一切衆生日用而不知〉。作摩生是衆生日用而不知？」師乃指揖内侍曰：「喫橄欖子。」内侍又問：「作摩生是衆生日用而不知？」師云：「内侍適來豈不是喫橄欖子？」對云：「是也。」師云：「古來衆生日用而不知。如今内侍亦日用而不知。」

【訓讀】

内侍問う、「古人言有り、へ一切衆生は日に用いて知らず」と、作摩生が是れ(衆生日に用いて知らず)。「師乃ち内侍に指揖して曰く、「橄欖子を喫せよ。」内侍又た問う、「作摩生が是れ(衆生日に用いて知らず)。」師云く、「内侍は適來豈に橄欖子を喫するに不是や。」對えて云く、「是なり。」師云く、「古來より衆生は日に用いて知らず、如今内侍も亦た日に用いて知らず。」

【日譯】

内侍が問う、「古人は（一切衆生は毎日受用していながら氣づいていない）と言ったが、衆生は毎日享受していながら氣づいていないとはどういうことか。」そこで師は内侍に拱手しえしゃくして言う、「檄轆子を食べなされ。」内侍は（食べて）また問う、「衆生は毎日享受していながら氣づいていないとはどういうことか。」師、「内侍はいま檄轆子を食べられたのでありませんか。」答える、「そうだ。」師、「昔から衆生は毎日享受していながら氣づかない、いま内侍も毎日受用していながら氣づいていおられない。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、『宗門拈英集』卷中・玄沙章には、玄沙と韋監軍或いは閻主王大王（王審知）との問答として録されており、傳承に相違がある。『玄沙廣錄』卷下・補遺に『景德傳燈錄』より採録したものの譯注あり。

『景德傳燈錄』：師與韋監軍喫果子。韋問：「如何是日用而不知？」師拈起果子曰：「喫。」韋喫果子了，再問之。師曰：「只守是日用而不知。」

『宗門拈英集』：閻主王大王與玄沙喫果子次，乃問云：「作麼生是衆生日用而不知？」師云：「請大王喫箇檄轆子。」大王喫了，又云：「作麼生是衆生日用而不知？」師云：「寔謂日用而不知。」

○内侍「内侍」は、宮内省の長官。唐には主に宦官が充てられ、玄宗朝の高力士が右監門衛將軍（從三品）知内侍省事に補せられたことから、内侍は三品將軍を兼職するようになっていった。室永芳三「唐内侍省知内侍省事（上）（中）（下）」（『長崎大學教育學部社會科學論叢』第三八・三九・四〇號，一九八八・八九・九〇）参照。

『職官分紀』卷二六、「唐職官志。内侍省，内侍二人〔從四品上。…武德、復して中侍中と爲す。中官

の貴は此に極まる。若し殊勲懋績ぼうせき有るときは則ち大將軍を拜する者有りて、仍お内侍の官を兼ね。徳宗は左右神策・威遠等に禁兵を置き、中官に命じて之を掌らしめ、軍毎ごとに中尉一人を置き、宦者之と爲る。李輔國・魚朝恩の後、京師の兵柄は内官に歸し、左右軍中尉と號す。兵を外より將かたうる者、之を觀軍容使と謂う。而して天下の軍鎮・節度使は皆な内官一人に之が事を監せしむ。宦者の傳つたに具あり。」また『冊府元龜』卷六六五・内臣部總序にも「時に天下の軍鎮・節度諸使は、皆な内臣一人を以て之を監せしむ、之を監軍使と謂う。」とある。

韋監軍の「監軍」とは「監軍使」のことであろう。監軍使は内侍が充てられていたことから、韋監軍のことと推定できる。また翁承贊撰「唐故威武軍節度使守中書令閩王墓志」（一九八一年出土、『閩國史事編年』一一五頁所收）によれば、王審知の官銜に内侍は見えない。

○古人有言：一切衆生日用而不知 古人とは慧忠國師（？～七七五）。本書卷三慧忠國師章第二八則、「肅宗皇帝問：（一切衆生、忙忙業性、無本可據、日用而不知、此意如何？）師拈起金花疊子、向帝曰：（喚作什麼？）帝曰：（金花疊子。）師曰：（灼然是一切衆生日用而不知。）」

肅宗皇帝が問う、「一切の衆生は、はてしもない宿世よりの業識性で、寄るべなく、日々に使っているながら一向に知らぬと言うが、どういうことであるか。」慧忠は金であしらった花模様の小皿を持ち上げ、皇帝に言った、「なんと呼ばれますか。」皇帝、「金花の小皿である。」慧忠、「一切衆生は日々に用いて一向に知らぬことは、このように明々白々でございませう。」

『雲門廣錄』卷中：學長慶問秀才云：「佛教云：衆生日用而不知。儒書亦云：日用而不知。不知箇什麼？」秀才云：「不知大道。」師云：「灼然不知！」

『睦州語錄』：師問秀才：「先輩治甚經？」才曰：「治易。」師云：「易中道：百姓日用而不知。且道不

知箇甚麼？」才曰：「不知其道。」師曰：「作麼生是道？」才無對。

このように、「日用して知らざる」ものは「道」、佛教では「佛性」であることを、みな知っている。では「道」とは、「佛性」とは何か、と皇帝は問うたわけであるが、慧忠國師は金花壘子（小皿）を「拈起」するところに佛性のはたらきがある（作用即性）と答えた。慧忠は南方の禪客との問答で、「作用即性」説を批判しているが（『景德傳燈錄』卷二八・南陽慧忠國師語）、ここは禪に初學の皇帝に對して見やすいよう説いたけれども、肅宗には分からなかつた。

「日用而不知」は、日々に道を受用していながらそれと自覺しないこと。『易』繫辭上、「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。（あるいは陰、あるいは陽となるはたらき、これが道とよばれる。その道のはたらきを受け繼ぐのが善であり、その善が成就されるのが性である。しかし道のはたらきを理解することができず、仁者はこれを見て仁とよび、知者はこれを見て知とよび、それ以下の一般の人々は日々にその道のはたらきを用いながらもそれと知らずにいる。だから君子たるべき者の履み行なうべき道に通達する者はまれである）」

○指揖 拱手しおじぎをする敬禮。祇揖・祇揖。「指」、「祇」音通。『敦煌文獻語言詞典』、「拱手作揖」（杭州大學出版社）。『唐語林』卷八御史臺三院條、「至殿院門，揖殿中，又序行，至食堂前，揖侍御史。凡入門至食，凡數揖。祇揖者，古之肅拜也。」（唐宋史料筆記叢刊『唐語林校證』卷八，中華書局）

○喫橄欖子 内侍に道（ここでは佛性）を受用させた。橄欖子はカンランの果實。橄欖はカンラン科の常綠樹木。オリーブに「橄欖」の漢字をあてるのは誤用。『韻表録異』卷中、「橄欖、樹身は枝聳え、皆な高さ數尺、その子は深秋に方めて熟す。閩中尤も其の味を重んじて云う、へ之を咀めば口香しく、雞舌香を含むに勝れり」と。汁を飲めば酒毒を解く。野生する者有り、子は繁けれども樹は峻くして梯縁る

可からず、但だ其の根下に方寸許りを刻み、鹽を其の中に納るれば、一夕にして子は皆な自ら落つ。」

『玄沙廣錄』卷中：王令公送橄欖，師拈問僧：「者箇橄欖，因什麼與麼大小？」行普云：「隨他各自見（それぞれ現れたままです）。」師云：「也是五穀袋（お前もやはり穀潰しだな）。」代云：「好橄欖（みごとなカンランだ）。」（禪文化研究所譯注中冊，八六頁）

○内侍又問：作摩生是衆生日用而不知？『景德傳燈錄』、『宗門撫英集』では、食べ終わってから問うているように、ここも食べ終わってから問うた。内侍は用いていることに全く気づかない。

○師云：内侍適來豈不是喫橄欖子？對云：是也。内侍の自覺をうながす懇切丁寧な示唆をするが、それでも気づかない。『景德傳燈錄』、『宗門撫英集』には、この箇所は無い。

○古來衆生日用而不知，如今内侍亦日用而不知 『景德傳燈錄』は「只守是日用而不知。（それこそが『日用而不知』ということですよ。）」、『宗門撫英集』は「寔謂日用而不知。（まことに『日用而不知』ということですね。）」に作る。

〔二〇〕一人を迎え、一人を送る

問：「如何是主中主？」云：「昨日送一个去，今日迎一个來。」

【訓讀】

問う：「如何なるか是れ主中の主。」云く、「昨日は一个を送り去り、今日は一个を迎え來る。」

【日譯】

問う、「どのようなのが主中の主でしょうか。」答う、「昨日は一人を送り出し、今日は一人を出迎えた。」

【注釋】

○本話は『祖堂集』のみの収録。

○如何是主中主？「主中主」は相對的次元に墮ちざるもの。言葉によって言い留められるものは、相對の次元に墮している。この語は『祖堂集』卷六・洞山和尚章第一九則に見える。

師問僧：「名什麼？」對曰：「某甲。」師曰：「阿那个是闍梨主人公？」對曰：「現祇對和尚即是。」師曰：「苦哉！苦哉！今時學者例皆如此。只認得驢前馬後，將當自己眼目。佛法平沈，即此便是。客中主尚不辨得，作摩生辨得主中主？」僧問：「如何是主中主？」師曰：「闍梨自道取。」僧云：「某甲若道得，則是客中主。」師曰：「與摩道則易，相續則大難，大難！」

洞山が僧に問う、「名前は？」僧、「なにがしです。」洞山、「どれがそなたの主人公か。」僧、「いま現に和尚にお答えしているものがそうです。」洞山、「やれ困ったことだ、いまだきの修行者は誰も彼もその調子だ。驢前馬後（主人公につき従うもの）を自己の眼目まなこだと見なしている。佛法が埋没するとは、このことだ。客中主（主人公につき従うもの）すら見分けられぬのに、どうして主中主が見分けられようか。」僧、「どのようなのが主中主なのか。」洞山、「そなたが自分で言ってみよ。」僧、「それがしがい得るものなら、それは客中主（相對的次元に墮したもの）にすぎませぬ。」洞山、「そのように答えるのは容易だが、相續（己自身が主中主として生きていくこと）は大いに難しい、大いに難しい。」

○昨日送一个去，今日迎一个來。「昨日一人出ていったのに、今日一人やってきた。」「主中主」の意味を訊ねて教えてもらおうとすることほど、「主中主」に背くことはない。ここに行脚に来るのはこんな手合いばかりだ。やれやれ。慧稜の「如何是佛法大意」に靈雲が「驢事未去，馬事到來」と答えたのと同

旨。玄沙和尚章〔一五〕「汝作摩生說驢使、馬使？」の注参照。

鵜湖和尚章

〔一〕行歴

鵜湖和尚嗣雪峯、在信州。師諱智孚、福州人也。未觀實錄、不訣化緣始終。

【訓讀】

鵜湖和尚は雪峯に嗣ぎ、信州に在り。師の諱は智孚、福州の人なり。未だ實錄を觀ざれば、化緣の始終を訣せず。

【日譯】

鵜湖和尚は法を雪峯和尚に嗣ぎ、信州に住持して教化した。師の諱は智孚、福州の出身である。まだ實錄を見ていないので、生涯の教化の始終はわからない。

【注釋】

○鵜湖和尚 生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『禪門拈頌集』卷二六、『五燈會元』卷七に問答語句を收める。黃滔撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」(『唐黃先生文集』卷五、『全唐文』卷八二六)には、雪峯門下の庶幾(賢人)として五人の名を擧げるなか、「其の三を智孚と號し、徒を信州鵜湖に擁す」とあり、當時、雪峯門下で有力な禪者として知られていた。しかし、雪峯門下の名を多く記している『玄沙廣錄』には名を留めないから、恐らくは雪峯の早い時期の弟子。『祖堂集』がその實錄を見ているのは、信州と泉州の地理的な隔たりのためか。

「信州」は、今江西省上饒市西北。『元和郡縣志』卷二九・信州條、「本と漢の餘汗縣の地。三國の時、又た鄱陽郡葛陽縣の地を分かつ。陳に改めて弋陽と爲す。今、州の理（治）所は、弋陽縣東一百里に在り。乾元元年〔七五八〕、租庸使洪州刺史の元載、奏置す。」

「鵝湖山」は馬祖に嗣いだ大義禪師（七四六〜八一八）が大曆中に禪室を開いたところ。江西省鉛山縣東南。

『輿地紀勝』卷二一・信州條：鵝湖：『鄱陽記』に云う、「山上に湖有り、多く蓮荷を生ず、一に荷湖山と名づく。」今、鵝湖を以て著わる。按ずるに『舊經』に謂く、「昔、龔氏有り、山傍に居す。蓄うる所の鵝、山に逸げ、長育して群を成し、復た飛びて下る、因りて之を鵝湖と謂う。」

〔雍正〕江西通志』卷一一・山川・廣信府條：鵝湖山は鉛山縣北十五里に在り。三峯、秀を掲ぐ。其の巔に瀑布泉有り。周圍四十餘里、蓋し縣の鎮山なり。『鄱陽記』に云う、「山上に湖有り、多く荷を生ぜば、荷湖山と名づく。」東晋の時、雙鵝有りて子を育くむこと數百、羽翮成りて乃ち去り、今の名に更う。唐の大曆中、僧大義、錫を山中に植つるに、雙鵝復た還る。山麓に仁壽院を建つ。今、鵝湖寺と名づく。宋の淳祐の間〔一二四一〜一二五二〕、始め朱〔熹〕・陸〔九齡〕らの諸儒、講を此に會するを以て、即ち寺の旁に書院を創立し、名を文宗と賜わる。

なお宋・錢易撰「仁壽禪院碑」（『中國佛志叢刊』二〇所收『鵝湖峯頂志』卷四）があり、鵝湖峯頂禪院が景德丁未（一〇〇七）に仁壽禪院を賜うまでの歴史がまとめられている。

○未觀實錄、不訣化緣始終 「未觀行錄、不訣化緣終始」、「未觀行錄、不訣始終」とも言われる。「實錄」は行業實錄、行錄。行歷については『景德傳燈錄』卷一八・鵝湖智孚章に「始め講肆に依り、長安（ひけつ）業（きょう）を肆（まな）ぶ。玄極の理を思うに困りて、乃ち雪峯（いた）に造り、師事すること數年なり。既にして心に訣（ひけつ）を領（さと）

り、縁に隨いて鵝湖に止まり、大いに法席を張る。」と見えるのみである。

(二) 五逆の子

僧問：「五逆之子還受父約也無。」云：「雖有自裁，未免傷己。」

【訓讀】

僧問う、「五逆の子は還た父の約を受くるや。」云く、「自裁有ると雖も、未だ己を傷つくるを免れず。」

【日譯】

僧が訊いた、「五逆の子でも父のしほりを受けますか。」答えて言う、「自らそう定めても、自己本分を傷つけることからは免れぬ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收める。

○五逆之子還受父約也無 「一切の束縛を脱した人でも佛の教えを受けますか。」「五逆」とは、母を殺し、父を殺し、阿羅漢（聖者）を殺し、佛身を傷つけて血を流し、僧伽の和合を破ることだが、ここでは「五逆之子」とは一切の束縛を脱した人のことであり、自身をこれになぞらえている。「父約」とは佛法の父王の教え。なお「約」は原文では「的」に作るが、『景德傳燈錄』、『五燈會元』に據り改めた。

『臨濟錄』示衆：「道流，你欲得如法見解，但莫受人惑。向裏向外，逢著便殺。逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。不與物拘，透脫自在。」

『景德傳燈錄』卷一七・雲居章：洞山問：「大闡提人殺父害母，出佛身血，破和合僧，如是種種，孝養何在？」師曰：「始得孝養。」

○雖有自裁，未免傷己。「君が自分で（五逆之人）だと規定しても、もともと無限定な自己本分を傷つけることになるのだ。」「自裁」は、自分自身で裁きをつけ決定すること。『雪峯語錄』卷下・偈語《因學人間事》、「佗事は佗人が斷じ、己事は己が自裁す。萬法刹那に包まば、何ぞ更に往來するを用いん。」

(三) 國に亂を定むる劍無し

問：「國無定亂之劍，爲什麼四海晏清？」云：「君王無道。」「君臣道合事如何？」云：「不令亦不行。」

【訓讀】

問う、「國に亂を定むる劍無さに、爲什麼なにゆえにか四海晏清なる。」云く、「君王、道無し。」「君臣、道に合する事は如何。」云く、「令せず、亦た行なわず。」

【日譯】

問う、「國には亂を平定する武力はありませんのに、どうして天下太平なのですか。」答う、「君王に法り行なうべき道がないからだ。」「君王と臣の道が合一するとどういふことになりますか。」答う、「命令しななし、また行なうべき道がない。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録されるもの。

○國無定亂之劍，爲什麼四海晏清 成句「國無定亂之劍，四海晏清」があつて問うものようであるが、或いは次に示す洞山の問答を踏まえて、自ら設定した問いであるかも。

本書卷六・洞山和尚章第二九則：問：「六國不寧時如何？」師曰：「臣無功。」僧曰：「臣有功時如何？」師云：「國界安清。」僧曰：「安清後如何？」師曰：「君臣道合。」僧云：「臣轉身後如何？」

師曰：「不知有君。」

問う、「六國が安寧でないときはどうしたものでしょう。」洞山、「臣に國を治める力がないのだ。」僧、「臣にその力があつたらどうなりますか。」洞山、「國中が平安だ。」僧、「平安になつたらどうなるのですか。」洞山、「君臣の道が一つになる。」僧、「臣が身を轉じて君王と合體するかどうか。」洞山、「君王のあることなど忘却してしまふ。」（「六國」は六根、「臣」は五蘊身、「君」は法身の喩え。）

北宋の雪竇重顯の上堂に「國無定亂之劍，四海晏清，也不是分外。還有梯山入貢底麼？」（『明覺禪師語錄』卷二）と見え、「國無定亂之劍，四海晏清」が成句となつている。

○君王無道 「君王に道がない。」これは質問した僧には意外な答え。「君王有道」が普通。たとえば「問：久戰沙場，爲什麼功名不就？師曰：君王有道三邊靜，何勞萬里築長城。」（『景德傳燈錄』卷一・靈雲章）とある。

鵝湖智孚は「君王」を洞山のように本來人（法身）の喩えとして答える。君王（法身）は、もともと無心であり、無限定なのだから、「道」の概念もなく、「道」を行うという意識もない。「無道」とは、そのことを言う。

○君臣道合事如何？ 「君王が無道なら、洞山が言った（君王と臣が道において合一する）というのはいつたいどうなるのですか。」

『君臣道合』の句は、湛然『法華玄義釋籤』卷三に「君臣道合，似第一義。」（T三三・八三二c）と見えるのが早く、禪録では洞山良价が先の問答で用いたのが最初。宋代に曹洞宗の五位の思想を君臣の關係に譬えた「五位君臣旨訣」（『禪林僧寶傳』卷一・曹山章）に取り入れられる。

○不令亦不行 「君王は命令しないし、臣は行うべき道がない。」文字通りなら、國は大混亂ということ。しかし、馬祖が「本有今有、不假修道坐禪。不修不坐、即是如來清淨禪。」（『馬祖の語録』、禪文化研究所、四五頁）というように、本來有るものが今も有るのであって、有るものを獲得するために特別に行爲する必要はないのである。つまり、君臣はもともと「不二」であるから「不令亦不行」。そのところを石頭希遷はつぎのように説く。

吾之法門、先佛傳受、不論禪定精進、唯達佛之知見。即心即佛、心佛衆生、菩提煩惱、名異體一。汝等當知、自己心靈、體離斷常、性非垢淨、湛然圓滿、凡聖齊同、應用無方、離心意識、三界六道、唯自心現、水月鏡像、豈有生滅？（『景德傳燈錄』卷一四・石頭章）

私の法門は、代々の佛祖より傳受したものの、禪定し精進することとは關係なく、佛の最上の智慧に到達するだけのことです。心こそが佛であり、心と言っても佛・衆生・菩提・煩惱と言っても、名が違っただけで本體は同じです。君たち、自己の靈妙なる心の本體は斷滅・常住を離れ、その本性は垢でも淨でもなく、靜かに澄みわたって過不足がなく、凡にも聖にも等しくあつて、すべてに對應して自在にはたつき、心意識を離れており、三界六道の迷いの世界はただ自心（心意識）が分別して現出したものにすぎず、もともと一切の存在は水に映った月・鏡に映った像のように無自性（空）であり、生じたり滅したりはしない、と知らねばならぬ。

〔四〕佛向上人

問：「如何是佛向上人？」云：「正知闇梨勿奈何？」進曰：「爲什摩勿奈何？」云：「未必小兒得見君王。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ佛の向上うへの人。」云く、「正に知りぬ、闍梨いかんは奈何ともする勿なきことを。」進んで曰く、「爲な什摩にか奈何ともする勿なき。」云く、「未だ必ずしも小兒は君王に見ゆるを得ず。」

【日譯】

問う、「佛をも超えた人とはいかなるものでしょうか。」「お前はどのような奴だと分かったぞ。」さらに訊いた、「どうしてどうしようもないのですか。」「(神童が君王に拜謁できる) ことはいつもあることではない。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○如何是佛向上人 僧は佛を超えた人がいると思つて問うている。「佛向上人」は、佛を究極としない志向から生まれた語。百丈懷海が次のように言うのが最初である。

執自己是佛、自己是禪道解者、名内見、執因緣修證而成者、名外見。誌公云：「内見外見俱錯。」眼耳鼻舌、各各不貪染一切有無諸法、是名受持四句偈、亦名四果、六入無迹、亦名六通。祇如今但不被一切有無諸法礙、「亦不依住不礙」亦無不依住知解、是名神通。不守此神通、是名無神通、如云「無神通菩薩、足跡不可尋。」是佛向上人、最不可思議人。(開元寺版『天聖廣燈錄』卷九、「」は金藏本により補った)

「自己が佛である」とか、「自己が禪だ」という見解に執われているのを、内見と呼び、因緣によつて修行して悟りを得ることに執われているのを、外見と呼ぶが、誌公和尚は「内見も外見もともに誤りである」と言っている。眼耳鼻舌の知覺が一切の相對的なあり方に貪著汚染されないのが、四

句偈を納得して記憶することであり、また四果と言うのである。見聞覺知の認識に何の痕跡も残らないのが、六通なのだ。まさに今、一切の相対的なあり方に礙げられず、礙げられないことをもって善しとして安住せず、安住しなければ善いのだという考えもないのが、神通である。此の神通にも固執しない、これを無神通と呼び、「無神通菩薩は、その足跡を探し求めることはできない」と言われている通りだ。これが佛の上の人であり、最も不可思議人である。

百丈は、心に何の痕跡も残らない人を佛向上人と呼んでいるが、そこには佛を究極絶対として執られてはならないという強い意志があった。しかし、こういう問題意識はやはり唐末から顯著になったようである。中唐以後、とりわけ會昌の廢佛を契機としておこる新しい佛陀觀の模索のひとつの問いである。これを各地の禪匠はどうあつかったか。

(1) 『祖堂集』卷六・洞山章：師有時曰：「體得佛向上事，方有些子語話分。」僧便問：「如何是語話分？」師曰：「語話時，闍梨不聞。」僧曰：「和尚還聞不？」師曰：「待我不語話時則聞。」

(2) 『筠州洞山悟本禪師語錄』卷上：示衆曰：「知有佛向上人，方有語話分。」時有僧問：「如何是佛向上人？」師曰：「非佛。」保福別云：「佛非。」雲門云：「名不得，狀不得，所以言非。」法眼別云：「方便呼爲佛。」

(3) 『祖堂集』卷七・雪峯章：問：「古人有言（知有佛向上事，方有些子語話分）。如何是語話分？」師把柱（住）云：「道什麼？」僧無對，被師踏。（以上の三則は『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注（上）第一〇段を參照）

(4) 『景德傳燈錄』卷一七・陝府龍峻山和尚：僧問：「如何是佛向上人？」師曰：「不戴容。（そんなものを押し戴いたりはいしない）」

(5) 『趙州錄』卷中：問：「如何是佛向上人？」師下禪床，上下觀瞻相云：「者漢如許長大，截作三椽也得，問什麼向上向下？」

「佛を超えた人とは？」趙州は禪床を下りて、僧の身體を上から下まで見やって言う、「この男はかくも長大だ。三つに分断したってかまわんのに、上だの下だのと問うて何になる。」

(6) 『投子義青禪師語錄』卷下：僧問福州雲峯顯和尚：「如何是諸佛向上人？」峯云：「白雲覆青山。」僧云：「莫便是和尚爲人處也無？」云：「綠沼徒長菓。」雪嶠層層翠鎖深，風生寒岫結重雲。夜來丹鳳冲霄漢，聽曉樵人逐雁羣。

僧、「諸佛を超えた人とは？」雲峯顯、「五蘊身に法身が祕在している。(のに、そんな虚妄なもの求めて何になる)」僧、「それが和尚の教えなのですね。」雲峯顯、「沼に芙蓉がむなく伸びておる。(せっかくの君自身の芙蓉を臺無しにしておる。)」幾重にも重なった山なみは雪に深く鎖され、風が生じて洞穴より出た厚い雲に覆われている。昨夜、丹鳳は天空に舞い上がってしまったのに、夜明けに樵人は雁を追い求めている。

以上の例からわかるように、この「佛向上人」、「佛向上事」を問うた僧は例外なく、却って批判されている。なぜか？佛を究極とする、佛を目標として設定することさえ功利的といわれるのに、その「向上」を問うのはいたずらな超越志向にすぎない。佛というのも實體をもたない概念なのだから、その「向上」を問題にするのは戯論である。鵝湖が「正知闍梨勿奈何！(きみが分かっているの、よくわかった。)」と言ったのはそういう意味であろう。

○未必小兒得見君王 「神童が君王に拜謁できる」ことはいつもあることではない。「小兒」と「君王」は僧と「佛向上人」を重ねているであろうが、道を知る君子同士のめでたき出逢いというもののはめつたに

ないものだ、われらの今この場が「目擊道存」とならなかつたという含みであろう。

『陳書』 卷三〇・陸瓊傳：(父の) 雲公は梁武帝の詔を受け、某品を校定し、到漑・朱异以下竝び集うに、瓊は時に年八歳、客の前に於て局を覆もじりにし、是れ由り京師、號して神童と曰う。异、之を武帝に言もうし、敕有りて召見せらる。瓊、風神ありて警亮えいげん、進退詳審ゆきじとき、帝は甚だ之を異とす。

(五) 離妻相い撃つ

問：「利(離)妻相撃、不側耳者如何？」云：「哲。」

【訓讀】

問う、「離妻相い撃つ、耳を側そばだてざる者は如何？」云く、「哲あきらなり。」

【日譯】

問う、「離妻のごとき明目の人同士が對面しても、耳を傾けないわたしをどう思われますか。」師、「明哲あきらたな。」

【注釋】

○本則は本書のみの收録である。

○利(離)妻相撃、不側耳者如何？ 離妻は傳説中の古代明目の人(「利」は「離」の同音借字)。『孟子』

離妻篇上趙岐注に、「離妻は古えの明目なる者、蓋し以て黃帝の時の人と爲す。黃帝其の玄珠うしなを亡ない、離朱をしてこれを索めしむ。離朱は即ち離妻なり。能く百歩の外に視て秋毫の末を見る。』『呂氏春秋』孟夏紀用萊篇、「衆視を以てせば、離妻を畏るる無し。」陳奇猷校釋に『『禮記』檀弓釋文に云う、(邾人邾聲を呼んで妻と曰う)と。則ち妻は乃ち朱の音轉にして、離朱又た離妻と名づくるに非ず。』(『呂

氏春秋校釋』學林出版社、一九八四年)。「藝文類聚」卷九〇・鳥部上鳳に引く『莊子』佚文では離珠、「一人にして三頭」といわれる。ここでは道を知る人の喩え。「相擊」は「相互に目撃する」。道を知る人同士が出逢う。つまりは「目撃道存」(『莊子』田子方篇)の場面をいう。

仲尼見之而不言。子路曰：「吾子欲見温伯雪子久矣，見之而不言，何邪？」仲尼曰：「若夫人者，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。」成玄英疏：「擊，動也。夫體悟之人，忘言得理，目裁運動而玄道存焉，無勞更事辭贊，容其聲說也。」(郭慶藩『校正莊子集釋』)

しかし、このように言葉は不要だということなら、「耳を側てざる者は如何？」と問う必要はない。質問の僧が提示しているのは、雪峯門下でしばしば商量された「二聖(維摩と文殊)對談何事？」という主題であろう。二聖對談の場で何が語られるか。「不二法門」であること(『維摩經』入不二法門品)は周知のことであるが、それをどう受けとめるかが問題となる。雪峯門下の商量には、以下の例がある。

(1) 問：「維摩與文殊，對談何事？」師云：「義墮也。」(『雪峯語錄』卷上，九b)

經典のことなら周知のはず。そうではなくて、この場をそれに擬する(文殊と維摩を雪峯と僧に擬す)なら「お話にならぬ」。

(2) 又招慶與師對座。太尉起禮拜，便問：「二聖對談何事？」師云：「也知是清源。」尉云：「莫只者便是也無？」師云：「佛法不是者道理。」師代云：「也知無別故。」(『玄沙廣錄』卷中)

太尉(泉州刺史王延彬)は玄沙と招慶(長慶慧稜)を文殊と維摩に擬して問う。玄沙は「むろんあの二聖のことではなく、今ここ清源山(招慶院)のこと(を聴きたい)とはわかってるが。」太尉「そういうことではないですか。(ここのおふたりのことです)」「玄沙「佛法の立場では、そういうことではない。(われらのことではなく、そなたのことだ)」「玄沙の代語「むろん他にはない

と知っていますから(と云うべきだ)」

(3) 問：「維摩與文殊、對談何事？」師曰：「唯冇門前鏡湖水、清風不改舊時波。」(『景德傳燈錄』卷一八・杭州西興化度悟眞大師師郁章。師郁は泉州の人、雪峯の法嗣)

師郁の答えは「いま目前には門前にひろがる鏡湖に清風が吹きわたり、いつものように波立っているだけ。」すなわち即今のこと。

(4) 問：「文殊與維摩、對談何事？」師曰：「并汝三人、無繩自縛。」(『景德傳燈錄』卷二二・朗州德山第九世緣密圓明大師章。緣密は雲門の法嗣、雪峯の孫)

圓密の答え「きみをあわせて三人とも、聖量の妄想に執われているだけだ。」

(5) 問：「維摩與文殊、對談何事？」師曰：「汝不妨聰明。」(『景德傳燈錄』卷二八・大法眼文益禪師上堂語。文益は地藏桂琛の法嗣、雪峯の曾孫)

文益の答え「きみはたいへん賢い(だけだ)。」

以上のような背景を考慮すると、本則の「耳を傾けない」姿勢に對する鵝湖の答え「哲」は、手放しに褒めたというよりは、「それはけっこうな明哲さだ」というシニカルな響きであろう。そなたは「超佛越祖」を決め込んでいるだけだ。そのうえで即今の事はどうなのか、と。ただ、問答の記録はここで終わっている。

(六) 講經は何を宗旨とするのか

問：「虚空講經、以何爲宗？」云：「閻梨不是聽衆、去！」

【訓讀】

問う：「虚空は經を講ずと。何を以てか宗と爲す。」云く：「闍梨は是れ聽衆ならず、去れ！」

【日譯】

問う、「虚空が經典を講義するといいますが、虚空の講義は何を根本の教義としているのですか。」「前は聽講者ではない、出ていけ！」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收める。

○虚空講經 「虚空が講經する」とは、虚空の心で講義すること。その講義は無限定であつて、法として講ずべきものがない、それこそが眞の講經である。それはまさに虚空のごとき心であつてこそ、そのよ
うな講義ができる。第七祖婆須密尊者の傳法偈に「心同虚空界、示等虚空法。證得虚空時、無是非無
法。（心は虚空と同じ大きさを持ち、虚空と等しい法を現わす。虚空の心を證得する時、是なる法も非なる法も
無い）」（本書卷一）、また第八祖佛陀提尊者の傳法偈に「虚空無内外、心法亦如是。若了虚空故、是
達眞如理。（虚空には内も外もない。心の法も同じである。このように虚空の心を悟るが故に、眞如の理に
到達するのである。）」（本書卷一）という。

本書卷六・洞山和尚章第六一則：問：「古人有言：以虚空之心合虚空之理。如何是虚空之理？」師
曰：「蕩蕩無邊表。」「如何是虚空之心？」師曰：「不挂物。」「如何得合去？」師曰：「闍梨與摩道、
則不合也。」

問う、「古人は『虚空の心で虚空の理に合一する』と言いましたが、虚空の理とはどういうこと
ですか。」「洞山、「廣大で際限がない。」「虚空の心とは。」「洞山、「何ものにも執われぬ。」「どうすれば

合一できるのですか。」洞山、「君のように合一させようとしたら、合一せぬ。」

つまり「虚空の心」とは、何の固定觀念も、先入見もない、無限定の心。『金剛經』に「若し人、（如來は説く所の法有り）と言わば、即ち佛を謗ると爲す、我が説く所を解すること能わざるが故なり。須菩提よ、法を説くとは、法として説く可きもの無し、是れを法を説くと名づく。」（T八・七五二c）、また『維摩經』弟子品・大目犍連章に「夫れ法を説くとは、説く無く示す無し、其れ法を聴くとは、聞く無く得る無し。」（T一四・五四〇a）と言われる考えかたを講經に應用したものの。

僧の問いは、馬祖と亮座主の次の話頭に依る。

本書卷一四・江西馬祖章第八則：座主來參大師。大師問：「見說座主講得六十本經論，是不？」對云：「不敢。」師云：「作摩生講？」對云：「以心講。」師云：「未解講得經論在。」座主云：「作摩生？」云：「心如工技兒，意如和技者。爭解講得經論在？」座主云：「心既講不得，將虚空還講得摩？」師云：「虚空却講得。」座主不在意，便出，纔下堦，大悟，迴來禮謝。師云：「鈍根阿師！禮拜作什摩？」亮座主起來，霏深汗流。晝夜六日，在大師身邊侍立。後語白云：「某甲離和尚左右，自看省路修行。唯願和尚，久住世間，廣度群生。伏惟珍重。」座主歸寺，告衆云：「某甲一生功夫，將謂無人過得。今日之下，被馬大師呵嘖，直得情盡。」便散却學徒，一入西山，更無消息。座主偈曰：「三十年來作餓鬼，如今始得復人身。青山自有孤雲伴，童子從他事別人。」

漳南拈問僧：「虚空講經，什摩人爲聽衆？」對云：「適來暫隨喜去來。」漳南云：「是什麼義？」云：「若是別人，便教收取。」漳南曰：「汝也是把火之意。」（なお譯注は『馬祖の語録』一三八頁以下參照）

また同じテーマの話頭が以下のように見られる。

本書卷一九・（陸州）陳和尚：師問：「大德講什麼經論？」答曰：「講十本經論。」「作摩生講？」云：「依文講。」「你不解講經。」「某甲則不解講，請師講。」云：「你不是聽經人。」「某甲不會，乞師說教。」云：「三段不同，今當第一。（序分・正宗分・流通分の三段は同じではない。今そなたに言つてやったのは序分の第一に當る。）」又問：「大德講什麼經論？」云：「曾講十數本經論。」「何得妄說！（なんと虚誕でたらめが吐けたものだ。）」對云：「某甲實語。」師云：「雪上更加霜，擔枷過狀來。我與你道不妄語。近前來！（まだそのうえ嘘をつくのか、擔枷して罪狀を差し出せ。わしがそなたに本當のところを言つてやろう。前に進み出よ。）」便近前。師云：「得與摩墨。（よくもそんなに黒おろかくなれたものだ。）」大德隔三月後便悟。

「三段不同，今當第一」は、講經座主の常套句を「無說無示」のかわりに言つて皮肉つたもの。「近前來」は、こゝ言われて應ずる僧自身「近前」する作用に佛性が顯現している、そのことに自ら身をもつて氣づけというのである。馬祖禪の波及は必然的に教宗との對立をひきおこし、その情況は『馬祖語錄』や大珠慧海『頓悟要門』に講經座主との對話として見えているが、本則はそれより一世紀のちの、禪宗が大衆化した時代の對話で、質問した禪僧の質の低さが現われているようである。

○**圍梨不是聽衆，去！** 虚空の心には、人に説いて聽かせるような「宗」などない。それを問うとは、虚空の講義が聞こえておらぬ（理解できておらぬ）證據だ、お前には聽衆たる資格はない。

大普和尚章

〔一〕行歷

大普和尚嗣雪峯。師諱玄通，福州福唐縣人也。出家於兜率山，依年具戒，便慕參遊。見雪峯，數年盤泊，更不他往，承言領旨，而居大普矣。

【訓讀】

大普和尚は雪峯に嗣ぐ。師の諱は玄通、福州福唐縣の人なり。兜率山に出家し、年に依りて戒を具し、便ち參遊を慕う。雪峯に見うるや、數年盤泊し、更に他に往かず。言を承けて旨を領ず、而して大普に居す。

【日譯】

大普和尚は法を雪峯に嗣いだ。師の諱は玄通、福州福唐縣の出身である。兜率山で出家し、規定の年齢に達したので具足戒を受け、すぐに各地の禪師に參問してまわりたいと思つた。雪峯に參見すると、數年のあいだ腰を落ち着け、それ以上は他に往くことなく、教えを受けて禪の要旨を領悟した。そうして大普山に住した。

【注釋】

○大普和尚 大普山玄通。生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要』卷九、『五燈會元』卷七に語句を録す。『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章に、玄沙との次の問答がある。

大普玄通到禮觀。師謂曰：「汝在彼住，莫誑惑人家男女？」對曰：「玄通只是開箇供養門，晚來朝去。爭敢作恁麼事？」師曰：「事難。」曰：「其情是難。」師曰：「什麼處是難處？」曰：「爲伊不肯承當。」師便入方丈拄却門。

大普山の玄通和尚がやって来てお目通りした。玄沙、「君はあちらに住持して、若い學人たちを誑かしてはおらぬだろうな。」對えて曰く、「玄通は供養門わたしを開示して、朝夕に自由に出入りさせているだけです。どうしてそのようなことを致しましょう。」玄沙、「難しいぞ。」曰く、「本當に難しいことです。」玄沙、「どこが難しいのだ。」曰く、「彼らがどうしても受けとめようとしないうことです。」玄沙は方丈に入って、門につっかい棒をした。

○福州福唐縣 いまの福建省福清市。『淳熙三山志』卷三、「福清縣を望むに、州の東南百二十里なり。唐の聖曆二年（六九九）長樂縣南八郷を析きて萬安を置く。天寶元年（七四二）改めて福唐と爲す。梁の開平二年（九〇八）改めて永昌と爲し、唐の同光元年（九二三）復た福唐と爲す。僞閩の龍啓元年（九三三）改めて福清と爲す。」

○兜率山 未詳。

○盤泊 腰を落ち着けて滞在する。本書卷五・徳山章に「給侍瓶屨、日扣精微、更不他遊、盤泊澧源、三十餘載。」

○大普 『景德傳燈錄』、『五燈會元』は「福州大普山玄通禪師」と表記するが、「福州大普山」は未詳。

(二) 驪珠はどう取得するか

有僧問：「巨海驪珠、如何取得？」師乃撫掌瞬視。

【訓讀】

僧有り、問う、「巨海の驪珠は如何が取得せん。」師は乃ち撫掌し瞬視す。

【日譯】

ある僧が問う、「大海の驪珠はどのようにすれば手に入るのですか。」なんと師は手を拍つて大笑いし、まばたきした。

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○驪珠 驪龍の領の下にある寶珠、驪龍珠とも。佛性の喩え。『景德傳燈錄』、『五燈會元』は「驪龍領下珠」に作る。『景德傳燈錄』卷一三・風穴章：問：「驪龍領下珠、如何取得？」師曰：「曾向海邊乾竹刺、直至如今治素琴。」（善友太子は海邊で珠を奪われてより、いまに至るまで珠を失ったままだ。そのように汝も失ったままだ）。龍王の如意摩尼珠を手に入れた善友太子が、弟の悪友に乾竹で兩目を刺されて摩尼珠を奪われた話は『大方便佛報恩經』卷四・悪友品（T三・一四五a～c）。『祖庭事苑』卷六・理素琴條に『大方便佛報恩經』にもとづき略説されている。

本書卷四・丹霞天然章に「驪龍珠吟」あり。

驪龍珠よ、驪龍珠よ、光明燦爛かがやきて人と殊なり、

十方世界に求むる處無く、縱然たとい求め得たるとも亦た珠に非ず。

珠は本と有り、昇沈せず、時人は識らずして外に追尋し、

行きて天涯を盡くして自ら疲極つかる、自家の心に體取せんに如かず。

求もと覓とむること莫かれ、功夫を損い、轉うたた求め轉うたた覓めて轉うたた元より無く、

恰もかも渴鹿の陽焰を趁あすが如く、又た狂人の道途に在るに似たり。

須まらく自ら體すべし、了あらかに分明にして、了あらめ得えば更に磨瑩みがくを用いず、

深く知る、人間に得るに不^あらずんば、六類及び生靈は論^いうに非^おばざることを。

虚しく意を用い、精神を損なわんよりは、閑處に織塵を絶^しつに如かず、心を停^{とど}め意を息^やめば、珠は常に在り、途中に向^おいて別に人に問^うこと莫^なかれ。

自ら迷い失^うも、珠は元と在り、此^こ今の驪龍は終^あに改^あまらず、五陰山に埋在すると雖^い然^えも、自^も是^とより時人懈怠を生^ぜり。

珠を識^らずして、毎に抛擲し、却^かつて驪龍の前に向^おいて客と作り、身は是れ主人公なるを知らずして、驪龍を棄却して別處^にに覓^む。

寶を認取せば、自家の珍なり、此の珠は元と是れ本來人の、

拈得^よ翫弄して窮^まり盡^くること無し、驪龍は本と貧^ならざることを始めて覺^る。

若^し能^く驪珠を曉^さ了^とりて後は、只だ這の驪珠こそ我が身に在り。

なお「驪龍珠」は「莊子」列御寇篇、「夫れ千金の珠は必ず九重の淵にして驪龍の領の下に在り」（岩波文庫本、第四冊一九一頁）による。

○師乃撫掌瞬視 それ、こうだ！汝自身がそれに氣づくのだ。「瞬視」は、我が身のはたらきが佛性の作用にはかならないとする馬祖（洪州宗）の「作用即性」である。

宗密『中華傳心地禪門師資承襲圖』（鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』筑摩書房、禪の語録9、三〇八頁）に、馬祖の洪州宗の教えの主張をつぎのようにまとめている。

洪州の意とは、起心動念、彈指動目、所作所爲、皆な是れ佛性の全體の用にして、更に別の用無し。全體^{すべ}の貪嗔癡も、造善造惡も、樂を受け苦を受くるも、此れ皆な是れ佛性なり。……彼の意は楞伽經に「如來藏は是れ善と不善の因として、能く遍ねく一切の趣生を興造し、苦樂を受け、因^とと俱^なり」

と、又た「佛語心なり」と云い、經に「或いは佛刹有り、揚眉動睛、笑吹警效、或いは動搖等、皆な是れ佛事なり」と云うにしな准う。

(三) 塵を撥つて佛を見る

問：「撥塵見佛時如何？」師曰：「脱却枷來商量。」

【訓讀】

問う、「塵を撥いて佛を見る時は如何。」師曰く、「枷を脱却し來らば商量せん。」

【日譯】

問う、「煩惱の塵を拂い去つて佛を見る場合はどうでしょうか。」師、「首かせをはずしてきたなら話しあおう。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○撥塵見佛時如何？ 拂塵看淨の北宗禪の立場。神秀が五祖弘忍に提出した偈、「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」(本書卷二・弘忍和尚章第四則)に對して慧能が「身非菩提樹，心鏡亦非臺，本來無一物，何處有塵埃？」と詠んで六祖となつたように、もともと拂い去るべき塵も見るともいふのが南宗禪。

(一) 夾山和尚因僧問：「撥塵見佛時如何？」曰：「欲知此事，直須揮劍。若不揮劍，漁父棲巢。(拂うべき塵も見るといふ佛も共に智慧の劍で切つてしまわねば、主人公ははたらき出ぬぞ)」僧如前問石霜、

霜云：「渠無國土，甚處逢渠？(渠には居場所がない、どこに渠に逢えよう)」僧却舉似夾山、山

曰：「門庭施設、不無夾山；入理深談、猶較石霜百步。（初心者のための手だてなら夾山にも無いわけではないが、理を究めた深奥の談義は石霜に百歩も及ばぬ）」（『正法眼藏』卷下・第八一則）

(2) 問：「撥塵見佛時如何？」師云：「撥塵即乖、見佛即錯。」進云：「總不如是時如何？」師云：「錯！」（『天聖廣燈錄』卷一七・唐州大乘山惠果禪師章）

(3) 問：「撥塵見佛時如何？」師曰：「什麼年中得見來？（いつ見ることができるとやら）」（『景德傳燈錄』卷一八・漳州報恩院懷獄禪師章）

(4) 問：「撥塵見佛時如何？」師云：「佛亦是塵。」（『聯燈會要』卷二二・潭州神鼎鴻瑾禪師章）

○脱却枷來商量 拂い去らねばならない塵や見なければならぬ佛があるという觀念の首かせをはずして出直せ。そうしたら一緒に話し合おう。

(1) 問：「常在生死海中沈沒者是什麼人？」師云：「第二月。（ありもしない妄想だ）」僧曰：「還求出離也無？」師云：「也求出離、只是無路。（出離を求めても、そんな路はない）」僧云：「出時什麼人接得伊？」（出た時には誰が出迎えてくれますか）師云：「擔鐵枷者。（地獄の住人だ）」（本書卷八・曹山和尚章第一四則）

(2) 問：「頭上寶蓋現、足下有雲生時如何？」師云：「披枷帶鎖漢。（聖量に執われている）」「頭上寶蓋不現、足下無雲生時如何？」「猶有枉在。（それも執われだ）」「畢竟事如何？」師云：「齋後困。（お齋の後で眠い、後にしてくれ）」（本書卷九・烏巖和尚章第二則）

(3) 問：「非言所及、非解所到、什麼人能到？」（言葉でも頭の理解でも及ばないところには、どういふ人が到達できるのですか）師云：「阿誰教你擔枷帶索？」（誰からそんな束縛を受けたのだ）僧云：「今日得遇明師批判。（はからずも今日はすぐれた師の批判に出會えました）」師云：「我則與摩批判。」

你到什麼處？（わしはかく批判した、君はどこに行き着いたか）對云：「熱則雪原取涼，寒則燒火圍爐。」（雪_レ：原文は_レ靈_レの異體字に誤る。涼_レ：原文は_レ源_レに誤る）（本書卷一二・仙宗和尚章第一〇則）

古則解釈の両方向——「雲巖大悲手眼」をめぐる『碧巖録』と『正法眼藏』

末木 文美士

一、文字禪・看話禪・道元

宋代になると、唐から五代にかけての禅師たちの言動が古則として聖典化され、それに参ずるという禅門の修行法が確立する。その第一歩は、文字禪と言われるように、古則を取り上げて、その境地を偈頌などの文学的な形式で表現するものである。それを代表するのが、雪竇重顕（九八〇—一〇五二）による『雪竇頌古』である。ここでは、古則百則を選んで編集した上で、それに頌を付するという二重の作業がなされている。それに対して、垂示・著語・評唱を付したのが、圓悟克勤（一〇六三—一一三五）の『碧巖録』である。

『碧巖録』に関しては、小川隆が、「文字禪」を極めることで「看話禪」への端緒を開いた⁽¹⁾と指摘するのが適切である。「文字禪」が言葉によって古則の境地を表現しようとするのに対して、「看話禪」は、その古則を公案として徹底的にそれに集中させ、それによって大悟の体験を得させようというものである。「文字禪」は修行者のための指導という面を持ちつつも、自らの境地を表明した文学的な作品とい

う面が強いのに対して、「看話禪」ははっきりと自覚的に組織立てられた師僧による弟子の指導法である。『碧巖録』はもともと文字として書かれた作品ではなく、指導の現場で語られた言葉の集積である。小川が指摘するように、「公案と頌古に対する論評の詳しき、公案中の登場人物に関する故事・話頭の紹介の豊富さから、禪門の教科書的な役割を果たしてきた」「文字禪」の精華と称すべき書物⁽²⁾であるが、同時に「同時代の通説・俗説を痛烈に批判しつつ修行者に実地の大悟を要求するという、強い実践的志向が見て取れる」⁽³⁾のであり、それ故、その点でもはや「文字禪」を逸脱している。

『雪竇頌古』は見事な文学的達成であり、おそらく「文字禪」の中でも最高の作品であろう。その古則と頌に對して、圓悟の垂示・著語・評唱は、「文字禪」から「看話禪」への過渡的なきわどい重層性を持ちつつ、一歩も退くところがない。両者の緊張からなる本書は、「宗門第一の書」とされるにふさわしい。日本の禪が確立する中で、最大の手掛かりとされたのも所以のないことではない。しかし、まさにその完成度の故に、圓悟の弟子の大慧宗杲（一〇八九—一二六三）によって排斥されたと伝えるように、次への展開を求める時にはかえって障害となる面も持っていた。

ところで、このような宋代における古則の扱いに對して、道元（一一〇〇—一二五三）はどのような態度を取るのだろうか。道元が古則を意識していたことは、真名本の『正法眼蔵』によっても知られる。『正法眼蔵』という書名にも、大慧が意識されている。仮名本の『正法眼蔵』にも多数の古則が引用され、しばしばその解釈が詳細に展開されている。『碧巖録』のいわゆる一夜本が道元によって伝えられたものかどうかは確かでないが、宋において『碧巖録』に触れていた可能性は大きい。だが、『碧巖録』と較べてみると、重複して取り上げる古則は非常に少ない。道元は文字禪も看話禪も取らず、かえって看話禪にははっきり否定的な立場を取る。それでは、道元は古則をどのように見るのであろうか。

ここでは、『碧巖録』第八十九則と『正法眼藏』観音の卷の両方で共通して扱っている古則の「雲巖大悲手眼」を取り上げ、両者の扱い方の違いを見ることにしたい。両者の古則に対する態度はまったく正反対の方向へ向っている。このことは、古則が決して一義的な解釈に決められるものではなく、多様な解釈と実践を受け入れ得るものであることを示している。

二、「雲巖大悲手眼」の古則

まず雲巖大悲手眼の古則を引用しておく。『碧巖録』に取り上げられる形で示す。「」内は圓悟の著語。『正法眼藏』の相違を*を付して示す⁽⁴⁾（もちろん著語はない）。また、参考までに現代語訳を付しておく⁽⁵⁾。

雲巖問道吾、「大悲菩薩、用許多手眼作什麼。」〔当時好与本分草料。你尋常走上走下作什麼。闍黎問作什麼。〕

* 「雲巖問道吾」を、「雲巖無住大師、問道吾山修一大師」に作る。

** 「作什麼」を「作麼」に作る。

吾云、「如人夜半背手摸枕头。」〔何不用本分草料。一盲引衆盲。〕

巖云、「我会也。」〔將錯就錯。賺殺一船人。同坑無異土。未免傷鋒犯手。〕

* 「我会也」を「我也会、我也会」に作る。

吾云、「汝作麼生会。」〔何劳更問。也要問過。好与一撈。〕

巖云、「徧身是手眼。」〔有什麼交涉。鬼窟裏作活計。泥裏洗土塊。〕

*「徧」を「遍」に作る。同義。

吾云、「道即太煞道、只道得八成。」〔同坑無異土。奴見婢慙慙。癩兒牽伴。〕

*「即」を「也」に作る。

**「煞」を「殺」に作る。同義。

***「只」を「祇」に作る。

****「八成」を「八九成」に作る。

巖云、「師兄作麼生。」〔取人処分争得。也好与一撈。〕

*上に、「某甲祇如此」あり。

吾云、「通身是手眼。」〔蝦跳不出斗。換却你眼睛、移却舌頭。還得十成也未。喚爹作爺。〕

*

雲巖が道吾に問うた、「大悲菩薩はたくさんの手眼によって何をするのか。」

道吾「人が夜中に背後に手を回して、ぴたりと枕を探し当てるようなものだ。」

雲巖「分かりました。」

道吾「お前はどのように分かったのか。」

雲巖「身体いちめん手眼です。」

道吾「言うことはなかなか立派だが、八割程度言えただけだ。」

雲巖「先輩はどうですか。」

道吾「身体まるごと手眼だ。」

本則は『景德伝灯録』巻十四・雲巖章に出るが、ここでは、もつと単純で分かりやすい。

道吾問、「大悲千手眼、那箇是正眼。」師曰、「如無灯時、把得枕头怎麼生。」道吾曰、「我会也、我会也。」師曰、「怎麼生会。」道吾曰、「通身是眼。」⁽⁶⁾

ここでは、「偏身」と「通身」の別も出てこない。『碧巖録』や『正法眼蔵』の形は、『宗門統要』巻八などに出る。

雲巖曇晟（七八二―八四二）と道吾円智（七六九―八三五）は、葉山下の兄弟弟子。「大悲菩薩」は、観音菩薩のこと。ここでイメージされているのは千手千眼観音（千手観音）であり、禪宗ではその功德を説く大悲心陀羅尼を広く用いるので、そのことが意識されている。千手観音は千本の手の先にすべて眼がついていて、世界中のことは見通し、千本の手であらゆる衆生の救済をはかる。「手眼」はその眼のことだが、同時に手のはたらきも含まれている。

雲巖が千手千眼観音の手眼のはたらきを問うたのに対して、道吾の答えは、暗闇の中で枕をぴたりと探り当てるように、衆生の機根に従ってぴたりと対応できるというのである。これは、外なる観音の話のようだが、もちろんその観音のはたらきを修行者自らの問題として受け止めることが真の課題である。無明煩惱の闇の中にありながら、ぴたりと「そのもの」を探り当てることができなければならない。

それには、どのような手眼が必要か。そこで、雲巖の「偏身是眼」と道吾の「通身是眼」がどう違うかが問題になる。「偏身」が身体の表面全体であるのに対して、「通身」は身体まるごとということであろう。雲巖は「身体いちめん手眼」となることだとする。身体いちめんが無明煩惱の闇を見通す手眼となつて透視できなければならない。だが、道吾はそれではまだ八割程度だという。身体の表面だけでなく、身

体全体、あるいは身心的存在である私（あなた）の全てが一丸となって手眼とならなければならぬ、というのである。

この問答だけ素直に読めば、道吾の「通身是手眼」のほうが、雲巖の「徧身是手眼」より上のように読める。身体の表面だけでなく、身体全体が眼となつて真理を見抜くことができなければならない。ひとまずそのように理解できる。

しかし、そのような理解でよいのであろうか。圓悟も道元もそれほど単純な読み方はしない。もともとは比較的単純であつた古則が、次第に深く参究されるようになっていく。

二、『碧巖録』第八十九則

圓悟はまず垂示で、基本的な方向を示す。

通身是眼見不到、通身是耳聞不及、通身是口說不著、通身是心鑑不出。通身即且止、忽若無眼作麼生見、無耳作麼生聞、無口作麼生說、無心作麼生鑑。若向箇裏撥轉得一線道、便与古仏同參。參則且止、且道參箇什麼人。

（身体まるごと眼でも見通せず、身体まるごと耳でも聞ききれず、身体ごと口でも説ききれず、身体ごと心でも見極めることができない。身体まるごとはさておき、もし眼がなければどのように見るのか、耳がなければどのように聞くのか、口がなければどのように話すのか。心がなければどのように見極めるのか。もしここで一筋の道を開くことができるならば、古仏と同じ境地に参入する。参入はともかく、さて、ど

の人に参入したらよいのか。)

垂示は、則によつては直接本則と関わらない場合もあるが、この場合は、本則の読み取り方をはつきり示している。即ち、「通身是眼（耳・口・心）」であればよいのではなく、それでもなお見及ばず、聞ききれず、語りきれず、分かりきれないところを見、聞き、語り、分かなければならないのである。それは、眼なくして見、耳なくして聞き、口なくして語り、心なくして分かるのでなければならぬ。それは、「什麼人」に参じたらよいのか。外なる問題ではない、お前自身の問題だと突きつけるのである。

著語も、例によつて必ずしも分かりやすいとは言えないものの、それでも大体の方向は理解できよう。雲巖に対しては徹底的に厳しく批判的で、コケにする。「自分の草料を与えてやればよかつたのに」とか、「どうして自分の草料を与えないのか」などと、雲巖の問いそのものを否定するとともに、道吾の対応をも生ぬるいと抑下する。「同坑に異土なし」とか、「爹を喚びて爺と作す」などと、結局は同じ穴のムジナだといふのである。

評唱は比較的短い。その眼目は、第一に、「大悲には許多の手眼有り。諸人還た有りや」というところで、「お前たちにはそのような手眼があるか」と問うている。外なる観音の問題ではなく、お前たち自身の問題だ、ということが明白に示されている。

第二には、「偏身」はだめだが「通身」はよい、というような常識的な理解が否定されていることである。

如今人多去作情解道、「偏身底不是、通身底是。」只管咬他古人言句、於古人言下死了。殊不知、古人意不在言句上、此皆是事不獲已而用之。

（今の人は大抵分別をして、「身体いちめんは間違い、身体まるごとは正しい」と言うが、ひたすら古人のことを驚るだけで、古人の言葉に捉われて死んでしまっている。だが何と、古人の意図は言葉にはなく、これらの言葉は皆やむを得ずに用いているのである。）

ここでは、「如今人」の解釈を挙げて、それを否定する。このやり方は圓悟の常套的なところで、結局のところ、「偏身」「通身」というような言葉に捉われることが、厳しく誡められている。「須是絶情塵意想、淨裸裸赤灑灑地、方可见得大悲話」（思慮分別を絶ち切り、きれいさっぱり赤裸となって、はじめて大悲の話を理解できる）というのである。評唱の解釈はだいたい予想されるところで、『碧巖録』を読んでくれれば、それほど目新しいものではない。

この則に対する雪竇の頌は、雄大で力が籠っている。

偏身是

偏身是か

通身是

通身是か

拈来猶較十万里

拈じ来れば猶お十万里を較つ

展翅鵬騰六合雲

翅を展げて鵬騰す六合の雲

搏風鼓蕩四溟水

風を搏つて鼓蕩す四溟の水

是何埃壒兮忽生

是れ何の埃壒ぞ忽ちに生ず

那箇毫釐兮未止

那箇の毫釐ぞ未だ止まざる

君不見

君見ずや

網珠垂範影重重　網珠、範を垂れて影重重たるを

棒頭手眼從何起　棒頭の手眼、何よりか起る

咄　　咄

雪竇は、「偏身是」「通身是」などと言って、言葉尻に捉われていることを批判する。それでは、千万里も離れてしまっている。手眼のはたらきは、はるかこの俗世を超えて広大な真理の世界に羽ばたく。それなのに、ちっぽけな塵埃を起こして何になるのか。その手眼は、帝釈天の天宮の網の目の寶石が重々に映し合うように見事にはたらく。ここまで歌って、最後に「棒の先の手眼は、どこから生じたか」と、手眼を修行者自身に引き寄せ、「咄^{コラッ}」と叱咤して退く。

頌に対する圓悟の評唱は、比較的素直に解釈していて、それ程独自のものはない。「畢竟偏身通身都不是。若要以情識去見他大悲話、直是猶較十萬里」（結局のところ「身体いちめん」も「身体まるごと」もすべて正しくない。もし思慮分別によってその大悲菩薩の話を理解するならば、まさに十万里も彼方にいるのである）と、敷衍する。華嚴の四法界説を挙げるなど、丁寧ではあるが、やや説明的である。

いずれにしても、『碧巖録』の理解では、「偏身」「通身」に捉われることなく、自らの手眼をはたらかせることを求め、その境地の素晴らしさを讃える。

你若善能向此珠網中、明得拄杖子、神通妙用、出入無礙、方可見得手眼。所以雪竇云、棒頭手眼從何起。教你棒頭取証喝下承當。只如德山入門便棒、且道、手眼在什麼處。臨濟入門便喝、且道手眼在什麼處。且道、雪竇末後、為什麼更著箇咄字。參。

(もしお前たちがこの珠を連ねた網において、拄杖を手にはつきりとさせ、神通のすばらしいはたらきがあり、出たり入ったり自由自在であるならば、そこではじめて手眼を見たということができる。それ故、雪竈は「棒の先の手眼はどこから生じたか」と言ったのである。お前たちに棒の先で悟りを開かせ、喝によって受け止めさせようというのである。ところで、門を入るや徳山が棒を使うのは、さて、手眼はどこにあるのか。門を入るや臨済が喝するのは、さて、手眼はどこにあるのか。さて、手眼はどこにあるのか。さて、雪竈は最後にどうしてさらに「コラッ」という字を付けたのか。参究せよ。)

徳山の棒や臨済の喝が例として挙げられていることで、「手眼」の具体的なイメージが捉えられよう。そのような活きたはたらきが手眼に他ならないのである。

三、『正法眼蔵』観音

それでは、道元はこの古則をどのように理解するのであろうか。『正法眼蔵』観音の卷(仁治三年、一二四二)は、ほぼ全巻をこの古則の解釈に当てており、道元がこの古則を高く評価していたことが知られる。道元の高い評価は、「道得観音は、前後の聞声ま、におほしといへども、雲巖・道吾にしかず」という冒頭の言にもうかがわれる。

『碧巖録』が観音をただちに自己の問題と捉えるのに対して、道元は観音信仰を前提として、その観音の本質を明らかにするという観点から問答を読み込んでいく。「観音を参学せんとおもはば、雲巖・道吾のいまの「道也」を参究すべし」と言うのである。観音は、「諸仏の父母とも参学す、諸仏よりも未得道なり

と学することなかれ。過去正法明如来也」と、観音に仏の位置づけを与える。

それ故、この巻で開かれる観音の世界は、そのまま仏の境地を示すものになっている。さらに言えば、修行者もまた、観音である。その点では、観音を自己の問題として捉える『碧巖録』と同じことになりそうだが、『碧巖録』では観音が自己の主體性に取り込まれてしまうのに対して、道元では、むしろ自己が観音の広大な世界に開かれていくという方向性が異なる。

それでは、道元は、雲巖・道吾のどこをそれほど高く評価するのであろうか。道元は、両者の一言一言を取り上げ、綿密に検証する。まず雲巖の「大悲菩薩、用許多手眼作什麼」である。単純に読むと、この雲巖の問いは、あとの問答を引き出す序のようなものであり、見過ごされてしまうが、道元はこの問いにこだわる。この問いを立てる雲巖こそが観音を正しく理解していると言うのである。それ故、「観音を真箇に観音ならしむるは、たゞ雲巖会のみなり」とまで言う。それは何故であらうか。

余仏道の観音はたゞ十二面なり、雲巖しかあらず。余仏道の観音はわづかに千手眼なり、雲巖しかあらず。余仏道の観音はしばらく八万四千手眼なり、雲巖しかあらず。

雲巖の観音のはたらきは数に限定されない。ここで、雲巖の問の中に「許多」ということが問題とされる。それは、単に不定の多さを言うのではない。「種般かぎらず。種般すでにかぎらずは、無辺際量にもかぎるべからざるなり」と言うのであり、「無量無辺の辺量を超越」している。

このように、道元は「遍身」「通身」以前に、まずこの「許多」に目を付ける。雲巖が「許多」と言い、それを道吾も認める。それ故、「雲巖・道吾同参」である。『碧巖録』が、雲巖・道吾をひとまず認めながら

も、それを超出しようとするのに対して、道元は雲巖・道吾とともに讚歎し、その一言一言を重く受け止める。とりわけ、この「許多」こそキーワードであり、「遍身」「通身」もまた、「許多」から理解される。

次の「如人夜半背手摸枕头」という答えも単純ではない。

夜眼をあきらむべし。手眼世界なるべきか、人手眼のあるか、ひとり手眼のみ飛露塵するか、頭正尾正なる手眼の一条両条なるか。もしかくのごとくの道理を検点すれば、「用許多手眼」はたとひありとも、たれかこれ大悲菩薩、たゞ手眼菩薩とのみきこゆるがごとし。

このように、主体たる「人」が消えて、手眼のみがはたらき出す。『碧巖録』がどこまでも我・汝の主体が問題にされるのに対して、道元では、主体が消失し、手眼自体が躍り出る。そればかりか、「たれかこれ大悲菩薩、たゞ手眼菩薩とのみきこゆるがごとし」と、大悲菩薩さえも消えてしまう。それ故、「大悲菩薩、用許多手眼作什麼」は、「手眼菩薩、用許多大悲菩薩作麼」とも言い換え可能である。

そうなると、「遍身是手眼」は、「許多」から当然出てくる。「遍手眼は不會藏なりとも、徧手眼と道得する期をまつべからず」と、わざわざ言明するまでもない。道元は「遍身」を認めないのではない。それで十全に言い止めているのであるが、そのはたらきはすでに「不會藏」（隠れもなく現われている）であつて、それを成り立たせているのは、「許多」である。數量を超え、「無量無辺」をも超えた手眼のはたらきが「不會藏」であり、「自己にはあらず、日月面にあらず、即心是仏にあらざるなり」と言われるように、手眼はあらゆる規定をはみ出していく。

従つて、「遍身是手眼」で、「遍」とか「是」とかに捉われると、誤解を生ずる。「手眼を遍身ならしむ

るにはあらず」なのである。手眼のはたらきは廣大に広がっていく。

手眼すでに許多といふ、千にあまり、万にあまり、八万四千にあまり、無量無辺にあまる。只「遍身是手眼」のかくのごとくあるのみにあらず、度生説法もかくのごとくなるべし、国土放光もかくのごとくなるべし。

次の道吾の「道也太殺道、祇道得八九成」の一句は、雲巖の「遍身」を批判して、その言い方では不十分だと言っているかのように受け取られるが、道元はそうは読まない。道元は、「遍身」であれ「通身」であれ、どちらも同じように手眼のはたらきの完全さを言っていると見るから、「遍身」でも十全である。それならば、この「八九成」はどう解釈されるのか。道元は、「八九成」は不完全ということではないとする。「いますでに未道得のつひに道不得なるべきのこりあらざるを道取するときは、「祇道得八九成」なり」と言われるように、「八九成」は「道不得なるべきのこり」がない完全さを言っているというのである。「いはゆるの八九成は、百千といはんがごとし、許多といはんがごとく参学すべきなり」と解されている。

それ故、雲巖の「某甲祇如此、師兄作麼生」も決して謙遜ではない。「道得八九成の道を道取せしむるがゆゑに、「祇如是」と道取するなり」なのである。このように見てくれば、道吾の「通身是手眼」というのも、「遍身」と異ならないことは明らかである。「雲巖の遍と道吾の通と、道得尽、道未尽にはあらずるなり」なのである。

こうして、道元の説示は次のように締められる。

しかあれば、釈迦老子の道取する観音はわづかに千手眼なり、十二面なり、三十三身、八万四千なり。雲巖・道吾の観音は「許多手眼」なり。しかあれども、多少の道にはあらず。雲巖・道吾の許多手眼の観音を参学するとき、一切諸仏は観音の三昧を成八九成するなり。

雲巖・道吾の観音は、釈迦の説く観音よりも優れているというのである。

四、古則解釈の両方向

以上、『碧巖録』と『正法眼蔵』が、同じ古則「雲巖大悲手眼」をどのように解釈するかを見た。同じ古則に対する両者の解釈はまったく正反対と言ってもよい方向を向いている。

『碧巖録』では、何よりも古則の眼目は外なる観音ではなく、修行者自身の主体的なはたらきが問われている。「偏身」より「通身」が中心に考えられながらも、言葉に捉われることが誠められ、単純な優劣は否定されて、「偏身」でも「通身」でも捉えきれない境地へと超出することが求められている。

それに対して、『正法眼蔵』では、一気に言葉を超越するようなことはなされず、かえって、一語一語を吟味点検してゆく。雲巖と道吾を同格として、釈迦をも超えたと賛美する。ここでは、観音のはたらきをただちに自己の問題に還元することはない。むしろ観音は仏と見なされ、その境地の体得が目指される。とりわけもとの古則では批判的に見られていた雲巖の言に高い境地を読み取る。通常読み飛ばされてしまう「許多手眼」のところに着目し、手眼のはたらきが數量に捉われない自由さを持つことを言う。ここでは、主体が消え、手眼それ自体が自在にはたらき出す。

このような両者の違いは、この古則の解釈だけに限らず、『碧巖録』と『正法眼蔵』全体の方向に関わる。『碧巖録』は、古則を手がかりとしながらも、言句に捉われることを誡め、それを超えた境地の体得へと修行者を仕向けようとする。それに対して、道元はむしろ主体を放棄することで、悟りに近づこうとする。「自己」をはこびて方法を修証するを迷とす、万法す、みて自己を修証するはさとりなり」（現成公案）と言われるように、「万法」の中に自己を開放しようとする。

こうした両者の違いはどこから来るものであろうか。一足飛びに中国と日本の文化比較まで話を持って行ってしまふのは、いささか行き過ぎであろう。しかし、単に両者の個性に帰することもできない。そこには、両者の置かれた思想的な位置づけを考えなければならぬであろう。『碧巖録』は、文字禅から看話禅への流れの中で、「無事」を否定し、修行に邁進することを求める。その志向は後継者の大慧によって看話禅として確立された。そのような実践的な立場は、朱子学などにも引き継がれる。他方、道元は、中国の禅を日本の場に移植する過程で、本覚思想や『法華経』など、当時の叡山系天台の影響を大きく受ける。そこに、親鸞の「自然法爾」にも通ずる、自己を仏の世界に開放していく思想が形成されたと考えられるのである。

(1) 小川隆『続・語録のことは』（禅文化研究所、二〇一〇）、vii頁。

(2) 同、v頁。

(3) 同、v―vi頁。

(4) 『正法眼蔵』は、水野弥穂子校注『正法眼蔵』一（岩波文庫、一九九〇）による。

(5) 『碧巖録』の本文と現代語訳は、拙編訳『現代語訳碧巖録』下（岩波書店、二〇〇三）に基づき、訳は多少改めた。

以下、同じ。

(6) 景德伝灯録研究会編『景德伝灯録』五（禅文化研究所、二〇一三）、三九六頁。

『古典禪研究』序論

賈晋華著・村田みお訳

二十世紀八十年代以前の研究においては、古典禪 (classical Chan Buddhism) という語はしばしば、馬祖道一(七〇九〜七八八)ら中唐の禪師及び晩唐五代の後裔の活動を描写するのに用いられ、おおむね八世紀後期から十世紀後期の約二世紀の期間を覆う⁽¹⁾。禪仏教が発展したこの古典時代は、またしばしば黄金時代とも呼ばれる⁽²⁾。これらの大師に帰される語録と関連記事は伝統的禪文献の核心を構成し、古典的公案となつて、後世の禪僧によつて繰り返し提起され、説法に取り上げられ、解説され、讃詩をつけられた。彼らのイメージは偶像化され、禪精神を代表し特徴づけるものとなり、中国・朝鮮・日本・ベトナム等の禪僧によつて共通して尊崇された。

しかし、九十年代からは、古典禪という語に対する新たな解釈が登場した。一部の学者の見解では、古典禪は宋代の禪僧が遡つて創り出したもので、馬祖及び他の唐代の禪師は彼ら自身の時代が既に過ぎ去つた後で初めて古典時代の代表となつたに過ぎず、この時には宋代禪宗の発展による要請に適合できるように、彼らの特徴は既に再構築されていた。古典禪そのものは後代に捏造された機縁問答文献のある種の口マンチックな記述で、禪の黄金時代は中唐から五代の古典時代ではなく、宋代なのである⁽³⁾。

この新たな解釈は、ここ二十年來の八〇世紀禪文献に関する「疑古」の潮流に基づいている。もつとも、同種の疑惑は早くも二十世紀初頭には萌芽してはいた。二十世紀二十年代、胡適（一八九一—一九六二）が中国禪宗史の原稿を書き始めたが止めざるをえなかったのは、彼が「現在存在している禪宗の資料は、少なくとも八十〇九十%が北宋の僧である道原、贊寧、契嵩以後の資料であり、往々にして様々な改竄と偽造の手続きを経ているため、深く信じることはできない。我々がもし禪宗の信頼できる歴史を書こうとするなら、必ずまず唐代の原資料を探さねばならず、五代以後に手を加えられた資料を軽々しく信じてはならない」⁽⁴⁾と感じたからである。そこで彼は敦煌文献へと方向転換してより原形に近い禪宗史料を探し求めた。その結果、彼とその他の学者は願い通りに多くの初期禪宗テキストを探し当てたのだが、しかし同時にこれらのテキストにも問題があることに気づいた。「神会の多くの文書を発見し、さらに『壇経』の三つの最古本を発見したが、我々はまだ真の歴史を見つけてはおらず、ただ偽の歴史を作成した人々を見出し、偽の歴史がどのように作られたのかの来歴と経緯を見出しただけである」⁽⁵⁾。

その後八十年あまりのうちに、多くの学者が考証と解明に努めたことで、敦煌禪宗史料を覆っていた疑念は次第に取り払われ、初期禪宗の発展の歴史も次第にくっきりと描き出されてきた⁽⁶⁾。しかしながら、敦煌文献中には中唐〜五代時期の禪宗の発展に関係する資料が少ないため、研究者は再び伝統の語録と灯史資料に回帰せざるをえず、そのために方法論と解釈学の二つの困難に直面し、様々な態度と方法を示すことになった。これらの態度と方法はおおまかに三つの類型に概括することができる。

(一) 比較的初期及び少なからざる現在の研究者は、考証することなしに現行の語録と灯史を歴史的事実と見なし、禪宗の伝統的系譜を基礎としてこの時期の禪宗史を構築した。

(二) 二十世紀五十年代の胡適と鈴木大拙（一八七〇—一九六六）による禪と歴史学に関する論争以来⁽⁷⁾、

一部の学者はこの時期の禪文献に対して一種のやや折衷的な態度をとった。一方ではこれらの語録・灯史が絶え間ない拡張・増広と捏造・潤色の過程を経たことを認めつつ、また一方では宗教学と文学の角度から、現代の歴史学とは異なった禪宗史料が体现する歴史意識と叙述パターンの存在を強調し、例えば法系の正当性や本来心の開悟に対する究極的な関心、大げさな宗教的宣伝方法、及び禪的な機縁問答における儀礼的実践パターン等については、一定の寛容と理解を見せた⁽⁸⁾。

(三) 近年の少なからざる学者は一種の急進的な態度をとり、唐代の大禪師たちに帰される文献、特にそのうちの機縁問答及び関連記事は、みな宋代の禪師たちが遡って創り出したものだと見なす。ある学者は、次のように断言しさえする。「慧能以後の唐代の禪師の伝記と語録はいずれも後世の編纂物（九五二年より早いものは見たことがない）に見え、しかも敦煌で発見、あるいは日本で保存されていた唐代資料の中には現れない」以上は、これらの文献は宋代の禪僧が創り出した宗教的神話にすぎない。その目的はこれによつて宋代禪宗の領域の中で宗派・論争・儀式・説法などに関する機能を發揮することであり、そのためそれらの資料はただ宋代禪宗を研究するために使えるだけで、唐代禪宗とは無関係だ、とするのである⁽⁹⁾。またある学者はこの断定についていささか訂正しつつ、しかしまた別の否定的論断を持ち出して、以下のように指摘している。宋人が編纂した唐僧の語録は一般的に略伝・示衆法要・機縁問答という三部分で構成されており、前の二つの部分は唐代から世に伝わってきたテキストを基礎として改編したものであり、完全に宋僧が創り出したわけではない。しかし機縁問答の部分は、十世紀中葉以前のいかなるテキストにも見られず、従つてこの部分の内容は宋代禪宗の伝統を研究するのにしか使えない、とする⁽¹⁰⁾。上述の古典禪の新たな定義は、まさに第三類の判断に基づいている。

以上のような八〜十世紀禪文献に関しての信頼する者・寛容な者・疑問を抱く者には、各々一定の理由

がある。しかし問題は、今に至るまで大多数の結論が、感覺あるいはごく少数の例証によって得たものであり、古典禪文献について一つ一つ精密で全面的な考証を行い、真偽が混ざった実情と捏造が積み重なった年代を明瞭に弁別する人が少なかったことにある¹¹⁾。宗教に関する歴史文献を研究し、解釈することに、むしろ様々な角度と方法があつてよいが、しかしテキストの年代に関して、後代に捏造・潤色した部分の年代も含めて解明することは、一貫して研究の出発点たるべきであり、さもないと研究の結果は全く逆のものになりかねない。史実を探索しても史料に対する批判的精神と厳密な態度を欠いていたら、構築した禪史は恐らく史実から逸脱してしまふのである。懷疑と批判という健康的な学術的態度を保つていても、丹念で勤勉な考証を繰り広げなければ、実際には学術研究の実行可能性を放棄することになる。

そのため、本書は文献学的考証・歴史学研究・哲学宗教学的解釈を総合した研究手法をとり、それによつて方法論と解釈学という二つの困難を克服する。筆者の考えでは、中唐から五代までに関する禪文献は真偽が混交して、何層にも積み重なつている。この時期の禪宗の発展を研究するなら、第一に重要な事は、元来の、あるいは比較的信頼できる、おおむね年代を定めうる禪文献から、後代に潤色・増補した層を逐一分離させて区別することであり、このような具体的で精確な考証を完成させる前には、直接に真偽の判断を下すことは恐らくできないであろう。そこで、我々は馬祖及びその後裔に帰される文献資料に対して徹底的な調査を行い、比較的信頼できるテキストを探し出し、これを基礎としてさらにこの時期の禪思想と実践を検討する必要がある。また一方では、陳寅恪が指摘したように、偽のテキストにおいても本物の史料を探し当てられるかもしれない¹²⁾、後世に潤色・増補された部分も歴史上と教理上の価値を有している可能性があり、簡単に捨て去つてはならない。この点はこの時期の禪宗発展の研究の中で特に重要である。何故なら本書の考察によれば、馬祖及びその後裔の語録に対する潤色・増補は決して宋代に

始まったわけではなく、晩唐に始められ、しかも五代時期を通して盛行したからである。そのため、弁別された文献資料は我々の哲学的分析と歴史の再構築の中において、様々な効用を發揮しうる。例えば、馬祖とその直接の弟子に帰される禪文献の中では、比較的信頼できる部分によるなら中唐期洪州禪の宗旨と実践を検討できる。また晩唐五代に増補された部分によるならば、当該時期の禪僧による洪州禪思想への反応・批評・補足や、古典禪の成立と発展、機縁問答という新たな教学方法と宗教実践の成熟、多くの法系の出現と分化及びその原因、といった点を研究できる。

このような歴史的・考証学的手法は果たして実行できるだろうか。答えはイエスである。我々は主として比較的信頼性が高くおおむね年代を定めうる三つの大きな文献史料のグループに頼るとよい。第一グループは伝世あるいは近年出土の碑文史料であり、大部分が同時代人によって唐五代の禪僧あるいは禪院のために撰述されたものである。これまでの研究において、学者たちは既にそのうち幾つかの比較的ありふれた、誰もが知っている碑銘を用いており、それは例えば馬祖及び数人の高弟のために撰述された碑誌である。しかしながら、まだ大量の石刻史料が十分に利用されないままであったり、あるいはほぼ完全に見落とされている。例えば、中唐から五代の禪師の新羅・高麗の弟子のために撰述された多くの碑文は、この時期の禪宗の発展に関して多くの貴重な情報を含んでいるが、しかし学者に注目され利用されることは極めて少ない。また例えば、贊寧（九一九―一〇〇一）は『宋高僧伝』序の中で、編纂の過程において「あるいは誄銘を調べ考え、あるいは記録から証拠を探し、あるいは各地を巡る博識な使臣に尋ね、あるいは年長の賢者に意見を求め、内容を練り上げて経論とほぼ一致させ、対校して歴史書と遥かに符合させる（或案誄銘、或徵志記、或問翰軒之使者、或詢耆旧之先民、研磨將経論略同、讐校与史書懸合）」¹³と云う。この中で第一に置かれている「誄銘」とは、すなわち墓誌・塔銘といった類の史料を指す。宋代の僧惠洪

(二〇七一～二二八)と志磐はいずれも贊寧が「多くの碣を収集して伝を作った(聚衆碣為伝)」¹⁴⁾と述べているが、碣もまた碑碣の文章を指している。この点は現存の碑文と『宋高僧伝』の文を比較して容易に証明できる。例えば、楊岐甄叔の本伝の末尾に、贊寧は釈志閑が碑文を撰述したと言う¹⁵⁾。この碑石は現存しており、「大唐袁州萍鄉具楊岐山故甄叔大師塔銘」という題名である¹⁶⁾。他にも『全唐文』もこの碑のテキストを保存している¹⁷⁾。三つのテキストを対照させると、贊寧の伝の文章がほぼ一字一句まで碑文を写していることが分かる。また例えば、『宋高僧伝』中の雪峰義存伝も、ほとんど全て黄滔(八四〇?～?)撰述「福州雪峰山故真覺大師碑銘」から写し取られている¹⁸⁾。同書の慧明伝の末尾には「昼公に塔銘を作らせた(俾昼公為塔銘焉)」と言うが、昼公とは皎然(七二〇?～七九三?)、字は清昼のことで、この伝はまさに皎然「唐湖州仏川寺故大師塔銘並序」を引き写してやや節略している(もとの碑文は大変長い)¹⁹⁾。同書の子瑀伝は皎然「唐湖州大雲寺故禪師瑀公碑銘並序」を引き写してやや節略している²⁰⁾。同書の道遵伝は皎然「蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑並序」を引き写してやや節略している²¹⁾。類似例はまた沢山あるが、一々列挙しない。一般的に言えば、もし贊寧が伝の末尾で、ある人が伝主のために塔銘あるいは墓誌を撰述したと言及していれば、彼は既にこの碑文を参照して引用したということである²²⁾。

その他、贊寧はいくつかの伝においては複数の材料を取り混ぜて採用しているが、しかしまさに周一良が指摘したように、唐代の文人(あるいは文才に富む詩僧)が撰述した碑銘は表現の様式において非常に華麗であり、神異譚あるいは後世の禅僧の捏造といったその他のタイプの記述とは、容易に区別することができる。例えば、『宋高僧伝』善無畏伝では、生涯についての部分ではほぼ手直しせずに李華(七一一～七六六)の「東都聖善寺無畏三藏碑」から流用しているが²³⁾、しかし奇跡の物語は『西陽雜俎』の記述を基礎としており、二つの部分でスタイルが全く異なる²⁴⁾。そのため、もし唐代の各種の文体を熟知して

いれば、伝の文章がより原形に近い碑銘を踏襲しているか否かの判断の手助けにもなる。その他、『唐代墓誌彙編』、『唐代墓誌彙編続集』、『歴代石刻史料彙編』、『全唐文』、『全唐文補編』の中の碑文等にも、役立つ資料が大量に含まれており、まだ十分に発掘・利用されていると言うにはほど遠い。本書が引用する百篇余りの碑文は、大多数が従来からの禪宗研究では見落とされていた。

一部の学者は『全唐文』が後になってできたことを理由として、その中に収録された碑文の信頼性に漠然と疑念を抱いている⁸⁵。しかし、ここに収録された中唐から五代の禪僧に関する碑文は、ほとんどが宋代の金石志や地方志に収録されていたり、唐人の別集や『文苑英華』、『唐文粹』といった宋代の総集に収められていたりする。またさらには石刻が現存している場合、あるいは内容上その他の関連史料と互いに呼応している場合もある。従ってほとんど全てが信頼できるものであり、何の証拠もない状況では、軽々しく全面的に否定してはならない。例えば、晩唐の文人である陸希声の名で収録される「仰山通智大師塔銘」は、仰山慧寂（八〇七～八八三）が前後して袁州仰山、洪州石亭、韶州東平山に住持したこと、及び陸希声自身がこれらの場所で節度使である鄭愚の官府の従事に任ぜられた際の仰山との交際の経験を述べている。これらの記述は、公乘億「魏州故禪大德獎公塔銘」、宋齊邱（八八七～九五九）「仰山光湧長老塔銘記」、余靖（一〇〇〇～一〇六四）「韶州重建東平山正覚寺記」といったその他の唐宋の碑文に記された関連の記述、新旧『唐書』が記載している陸希声と鄭愚の事跡、『祖堂集』等の禪宗文献が記載している仰山の事跡、これらの寺院の建設に関する地方志の記載等と、いずれも逐一符合しており、しかも宋代の金石志『宝刻類編』はつとに陸希声のこの碑を著録している⁸⁶。ある学者はこの文章が『全唐文』に載っていること、及び陸希声が禪宗に興味があったという他の記事を見かけないことを理由にして、この碑は信頼できないと疑っているが⁸⁷、必要な証拠と考察を明らかに欠いている。類似の疑いを取り除くため、本

書は参考書目の碑銘部分において、関連の金石書における著録及び各種の初期の総集・別集の収録状況を詳しく列挙した。

禅僧に関連する碑銘を用いる時に、本当に特に留意する必要があるのは、その中に含まれる伝記 (biography) と聖人伝 (hagiography) という二種類の要素の性質と、その間の矛盾である。伝記は伝主の生涯の経歴と思想の傾向についての真実の記述 (description) であるが、聖人伝は宗教的聖者が精神的根本となることについての規範化した表現 (prescription) であり、一般に神異・誇張・虚構といった色合いを帯びている。宗教史においては、人物の伝記の中には往々にして聖人伝の要素が含まれ、聖人伝の中にも往々にして伝記の叙述が現れる。このように両者はいつも混じり合い、入り乱れているため、後の研究者を困惑させている²⁸⁾。法藏 (六四三～七二二) に関する著作の中で、陳金華はこの二つの難題を解決する方法を提案し、かつ実践に成功した。すなわち、歴史資料を全面的で綿密に考察することを通して、法藏に関わる大量の史料の中で入り混じっている伝記と聖人伝の要素を明瞭に区別し、それによって読者に法藏の実人生とイメージの複雑多彩さを示した²⁹⁾。これは禅僧に関連する碑文・伝記の研究と利用についての重要な啓示であり、本書の研究もこの方法を用いることを心がけている。

例えば、権徳輿 (七六一～八一八) が馬祖道一のために撰述した塔銘は宋代の金石著録及び各種の総集・別集に見え、その信頼性には疑いの余地がないが、しかし文中では馬祖の尋常ではない外見を「舌は幅広で長く鼻筋を覆うほどで、足には模様があつて文字の形をしている (舌広長以覆準、足文理而成字)」と描写している³⁰⁾。仏陀の三十二相の中には広長舌・足輪があるので、碑文の描写は明らかに高僧の聖人伝の慣例であり、馬祖の実際の容貌であるとは見なせない。碑文の中ではさらに馬祖が「かつて考えるには、九流や六学といった伝統的学問には考える価値などない。俗世を治める道具に過ぎないのだから、どうし

て世俗を超越する方法になるだろうか。ただ仏教の正覚だけが聖賢が心を寄せられる場なのだ（嘗以為九流六学、不足経慮、局然理世之具、豈資出世之方。唯度門正覚、为上智宅心之域耳）」と言う。ある学者はこれに基づいて馬祖は上流の家庭に生まれ、若い頃には伝統的な古典の教育を受けたはずだと推断している⁸¹⁾。しかしながら、権徳輿のこの話は高僧の聖人伝の常套手段であり、もしその他の証拠によって支持されていないなら、そのまま事実と見なしてはならない。逆に、馬祖が遥か遠い蜀の地で幼くして出家したという経歴によると、彼は下流の貧困家庭に生まれ、「九流六学」を学ぶ機会はなかった可能性の方が高い。後に宋代の『円悟心要』と『五家正宗贊』は馬祖の父親が「箕づくりの馬（馬簸箕）」と呼ばれたという物語をでっち上げてすらおり、この物語は信頼できないとはいえ、宋人は馬祖を貧しい出身と見なしていたことが分かる⁸²⁾。

第二グループの資料は大藏経の中の比較的信頼でき、おおむね年代を定めうると確認できる文献資料であり、例えば法蔵、澄観（七三八～八三九）及び圭峰宗密（七八〇～八四一）の著作、黄檗希運（?～八五五）の『伝心法要』、日本の多くの入唐僧の書目と著作等である。宗密は彼が属していた荷沢宗に偏向しており、洪州宗の宗旨については批判が多いが、しかし現代の学者はおしなべて、彼の作品は中唐の禪宗の各系統についてほぼ正確で信頼できる同時代の記録を提供しており、従って宋代の禪僧が述べる偏った禪史がある程度修正することができ、非常に重要な参照価値を有すると考えている⁸³⁾。考古学においては、学者たちはいくつかの既に年代が定まった青銅器を「標準器」とし、それによってその他の器物の時代を決定する。宗密は比較的若い馬祖の直弟子の同世代人に当たり、彼の著作をちょうど「標準テキスト」として、馬祖及びその弟子に帰されるテキストの年代と信頼性について判断することができる。例えば、馬祖上堂語の要旨や、果てはある表現様式すら宗密の洪州禅についての総括と批判に見えるた

め、馬祖の弟子による潤色・増補を経ているかもしれないとはいえ、我々はこれらの上堂語が馬祖の思想を代表するとおおもね確定することができる⁸⁴⁾。黄檗の『伝心法要』は裴休（七八七?～八六〇）によって八五七年に編纂されており、裴休と黄檗の弟子がこのテキストにある程度の修補をしたかもしれないとはいえ、同じように「標準テキスト」として、中晩唐の間の各種の禪文献と概念を判断する助けにできる⁸⁵⁾。最澄（七六七～八二二）、円仁（七九四～八六四）、恵運、円珍（八一四～八九一）等の日本の入唐僧の書目と著作も、みな年代を定めうる「標準テキスト」である。

第三グループの相対的に信頼でき、おおもね年代を定めうる資料は、敦煌で発見された写本、唐代から宋初の文人の詩文作品、各種の正史と筆記、及び年代が比較的早い地方志等を含み、これらの文献の中からも中唐から五代の禪宗発展の史実に関わる大量の重要な記事を探し出すことができる。

これら三グループの資料の調査と考証を通して、我々は宋代以降の禪僧が中唐から五代の禪文献に付け加えた大量のものを取り除いたが、しかし同時に、馬祖及びその後裔に帰された比較的信頼できる幾つかのテキストの中から、この時期の禪思想の発展を考察することも確認した。我々は、機縁問答は確かに中唐に出現して晩唐五代に成熟したことを発見し、しかも『祖堂集』と『景德伝灯録』よりも早い幾つかの機縁問答の記録を見つけた。我々はまた、中唐における禪宗の各系統の興亡、晩唐における洪州系の分化と石頭系の勃興、五代において多くの法系が至る所で花開いたこと等に関連する幾つかの記事を探し当てた。これらの発見は、古典禪は完全に宋代の僧侶が創り出した神話というわけではなく、歴史上に存在した、活力に満ちあふれた伝統であることを証明している。後代に捏造・累加した幾重もの外殻を剥ぎ取ると、我々は比較的史実に近い核心を発見し、かつそれを手がかりとして元を探り、この伝統の形成と発展を探索することができる。そこで本書は、やはり古典禅によってこの時期の禪宗における宗旨の発

展、実践活動及び寺院の建設等を総括しようと考えるのである。

古典禪という概念以外に、中唐から五代の禪宗の発展に関しては、他に「宗」(school)、「家系」(lineage)及び「正統」(orthodoxy)という三つの互いに結びついた概念があり、整理を加える必要がある。宗という字の本義は宗廟であり、また祖宗(祖先)・宗族・宗系(法系)・宗主(本家)・宗旨・正宗(本家筋)等の各種の意味を派生させた⁸⁶⁾。湯用彤は宗の字の中国仏教典籍における様々な含意に最も早く気づき、その後真野正順、平井俊栄、スタンリー・ワインスタイン(Stanley Weinstein)等もみなこの問題を論じた。これらの学者たちの議論によると、中国仏教典籍の中で、宗は主に三つの意味で用いられる。(一)ある種の特定の宗旨、あるいはその宗旨についての解釈。(二)ある経論の主旨と理論、あるいはその経論についての解釈の伝統。(三)ある教団もしくは伝統がある創立者にまでその起源を遡り、しかもその継承者が共通の宗旨と実践を奉じていること⁸⁷⁾。学者たちはおしなべて、三つ目の意味の宗は宗派(school)と呼べるとして意見が一致している。

しかし、近年は幾人かの学者がこの用法に賛成せず、家系(lineage)という言葉がこれに取って代わるべきだと言い出した⁸⁸⁾。家系は確かに宗の基本的な含意の一つであり、しかも中国仏教の宗もしくは家系に関する観念、特に禪宗の宗系の観念は、中国の祖宗崇拜の伝統に重要な影響を受けたことを表す証拠がある⁸⁹⁾。嫡嗣が本家を継承する中国の父権制度の下では、宗系あるいは家系は常に身分、合法及び正統の観念と結びつく。正統の本来の意味とは正宗であり、嫡嗣の純正な宗系のことである。しかしながら、我々はさらに、仏教の伝統の中においては、家系あるいは宗系は重要な受戒の伝承と教団組織の枠組みであり続けたことを見て取るべきである。インド仏教の中では、早くも仏滅後一世紀に、釈迦牟尼の直弟子から続いてきた複数の家系に関する記述が見られる。家系の伝承は当時において既に神聖な問題と見なさ

れていた。何故なら戒師と受戒した弟子との一連の系譜を仏陀へと遡れば、受戒の合法性と正当性を証明し認可することができるからである⁽⁴⁰⁾。部派仏教の時代になると、家系はさらに一歩進んで派閥論争の道具となり、幾多の派閥が嘘の家系を捏造して、釈迦牟尼の直弟子にまで遡ることで、その系統の宗旨の合法性と權威を公言した⁽⁴¹⁾。中国仏教史上、天台の伝統は最も早くに『付法藏經』に基づいて經典伝授の祖統を創り出し、二十三人（あるいは二十四人）のインドの祖師にまで遡った⁽⁴²⁾。しかしながら、禪宗においてのみ祖統の問題が関心の中心となるのであって、それはまさにベルナル・フォール（Bernard Faure）が指摘したように、祖統は周縁に位置する教団が正統の派閥になることを追い求める強い願望を現しているからである⁽⁴³⁾。その教団が仏祖の正統な直系であると公言することを通してなら、社会と政治權力の認可・支持を得て、周縁から正統へと向かえるかもしれないのである。『統高僧伝』によると、六世紀初から七世紀中葉には、合計六つの比較的活発な禪学教団があった。他の五つの教団はみな隋の都である長安に招かれたが、しかし達摩―恵可系統を称する教団は都の禪学の中心の外に排除された⁽⁴⁴⁾。初唐になると、東山―北宗教団が自分たちと達摩―恵可系統を結びつけ、しかも達摩から釈迦の弟子阿難にまで遡った。この祖統は彼らが周縁から一躍正統となるのを助け、神秀及びその弟子は都に招かれ、「長安・洛陽兩京の法主、則天武后・中宗・睿宗三帝の国師（兩京法主、三帝国師）」となった⁽⁴⁵⁾。その後、荷沢・牛頭、保唐及び洪州教団が禪宗の祖統を絶え間なく再改訂したのは、同じく周縁から正統に向かおうという願望に発していた⁽⁴⁶⁾。

歴史的視点からは、比較的広い文化的背景、あるいは仏教に特有の背景の下であろうと、これらの教団の創始者と継承者が実在の人物か虚構の人物かに関わりなく、仏教教団について用いられる「宗」は「家系」と称するのが最も正確かもしれない。しかし仏教の家系にはおおむね二種の異なったタイプがある。

(一) 幾つかの家系は比較的重要な影響が計り知れず、創立者及びその後裔によって構成されるだけでなく、比較的一貫した、独特の宗旨と実践を呈示している。(二) その他の幾つかの家系は二義的な、従属的なものであり、往々にして師弟あるいは寺院の住持の継承関係を形成するのみで、自らに特有の宗旨の内容を築いていない。違うタイプの家系をやや明確に区別し、研究の範囲を明示するためには、我々はやはり宗／宗派という言葉によって、第一のタイプの十分に発展した家系を指すのがよい⁽⁴⁾。そのため、本書は依然として北宗、荷沢、牛頭、保唐、洪州などの十分に発展した分派を宗もしくは宗派と称する。洪州宗は古典禪発展の初期段階であるが、しかし晩唐五代の時期には、洪州宗から幾多の家系が分化した。これらの家系はみな古典禪の思想を基本的宗旨として、機縁問答に見られる家風の面で一定の特色を作り上げたが、この時期にはまだ十分には発展していなかったため、本書はこれらの家系を宗あるいは宗派とは呼ばない⁽⁵⁾。

最後に、古典禪の哲学的・宗教学的な解釈の面にも、見過ごしてはならない二つの困難があり、改めて考える必要がある。ある面では、鈴木大拙と京都学派によって始められた西洋哲学によって禪を明らかにする方法が、一定の程度においては禅思想についての研究を深めたが、それと同時にいくつかの無理な類比と過度な解釈という問題を生み出した⁽⁶⁾。まず、鈴木大拙と西田幾多郎(二八七〇～一九四五)等が論じた主な対象は日本禅であって、中国禅ではないが、日本禅と中国禅の間には多くの根本的な違いが存しており、これを見過ごすことはできない。次に、彼らの主な目標は禅研究ではなく、一種の「六経我に注す」の態度によって、あるいは日本禅に理想化した顔つきと声を付与して、新たな禅的話法を作り、禅を日本文化の典型的代表として描き出して西洋へと広めたり(鈴木)、あるいは東西を総合した自らの新哲学体系を構築し、「純粹経験」、「場所の論理」、「絶対無」等の「禅哲学」理論を提起した(西田等)。しか

し、鈴木大拙と京都学派の解釈モデルはやはり中国禅の研究に対して重要な影響を生み出し、過度の解釈という現象がしばしば見受けられた。

禅思想は益々巨大な哲学体系へと組み立てられ、一則の公案についての解説は時には一部の書物に近いほどの長さにまで延々と続きうる。しかしながら、隋唐期の三つの重要な仏教宗派である天台・華嚴・禅の核心となる宗旨は一致しており、みな衆生が悉く仏性を有するという如来蔵／仏性理論を土台としている。天台と華嚴の大師たちは『法華経』、『華嚴経』、如来蔵系の經典等に基づいて、膨大な教義体系を各々構築し、仏性／如来蔵の含意と構成、衆生が悉く仏性を有することの根拠、衆生が仏となる方法と実践、成仏／開悟の内実と究極の境地等を精緻で複雑に論述した。これらの天台と華嚴による受け継ぎがたい煩雑な哲理の基礎の上に、禅宗（特に古典禅）は該博から集約、繁雑から簡明へと向かい、「即心是仏」のスローガンによって直ちに人心を指し、その簡明で回り道のないことによって大量の信徒を惹き付けた。

高麗のすぐれた禅僧である知訥（一一五八～一二二〇）が指摘するように、「禅門の宗師が示す自由自在な法門とは、完全な教えたる華嚴教と同じなのだが、言葉が簡略であるため、悟りの入り口に近いのだと知るべきである（当知禅門宗師所示無礙法門、雖同円教、而言句省略、故於証入之門切近耳）」⁵⁰。そのため、禅の本当の要義は広く煩雑な哲理に在るのではなく、「信」に在る——『大乘起信論』の「大乘への正しい信を起こす（起大乘正信）」、あるいは馬祖道一の「自らの心が仏であると各自信じる（各自信心是仏）」のであり、衆生の心の中に仏性／如来蔵があることを信じ理解し、仏性／如来蔵の中に本来覚悟の無量の功德が具足していると信じ理解するのである。禅宗の様々な機鋒棒喝の目的は全て、迷いを取り去り、光をめぐらせて己を照らし、この本心が仏であると信じることに在る⁵¹。もし我々の解釈の結果が禅宗を肝要

から該博へ、簡明から煩雜へと逆行させ、巨大な哲学の殿堂を再構築するのであれば、その結果は恐らく禪に「本来の面目」を見失わせることにしかならないだろう。

また一方では、禪の普遍的な哲学上の意義を探し求めることとは逆に、一部の学者は禪を中国式の特異な思想と定義して、禪と中国哲学の伝統を総合的に理解できる点を探すことに力を入れ、かつ直接に儒家・道家・玄学等の言葉によって禪を説明する。この種の解釈方法は、禪の幾つかの本質的特徴及び中国文化との相互作用の関係を明るみに出したが、しかし時には表面的な類比と印象論的な推測に傾きもした⁵⁰。仏教の中国化は長い発展過程を経ており、初期の仏典翻訳の「格義」から始まって、隋唐期に至ると中国思想文化の伝統の構成要素は既に仏教の伝統の中へと取り入れられ、彼の中には自分があり、自分の中にも彼がいるというように、分かちがたくなつた。禪の中国化とは、そのほとんどの部分が、ある幾人かの禪宗の大師が直接に儒家・道家思想を当てはめたことに由来するのではなく、既に中国化した中国仏教の伝統に対する継承発展として表れているのである。例えば、馬祖道一が広めた「本有今有」という本覚概念、及び悟りの境地の究極が日用平常の中に現れるという宗旨は、しばしば儒家の人性論及び道家の自然主義哲学の直接的影響を受けたと推断される。しかしながら、現存している比較的信頼できる馬祖語録の中では、我々が目にしうる直接の影響とは、南北朝以来の仏性「本有始有」の論争、『起信論』の中の「本覚始覚」の論と一心二門の体用モデル、及び如来藏縁起と理事無礙の華嚴理論等である⁵¹。

以上の考えにより、筆者は西洋哲学の理論及び中国思想の伝統によって禪の思想と実践を解釈することの実現可能性と重要な意義を認める。しかし同時に実事求是と厳密な論証という科学的精神を堅持し、仏教学研究を立脚点として、考証を経た、比較的信頼できる古典禪文献についてきめ細かい分析と解釈を行い、無理に論拠の不足した関連づけと過度の解説はしない。この点においては、印順が「仏法を以て仏法

を研究し、かつ積極的に哲学的解釈の研究方法に通暁したことは、今なお重要な示唆的意義を持つている⁵⁰。

上述の基本的概念、研究方法、文献資料を基礎として、本書は古典禪についてできるだけ全面的な考察と議論を行う。

第二章では、例えば日本で発見された『宝林伝』の佚文等の、過去には注意されなかった幾つかの資料を含めて、幅広く史料を引用し、馬祖道一の生涯の活動、弘法の過程、時代背景をきめ細かく論述し、関連する碑文伝記資料に対するこれまでのいくつかの誤解を明らかにし、それによって馬祖の出家、学道、伝教及び洪州教団の形成等の生活の中での重要な段階をできるだけ完全に描写する。

第三章においては、馬祖の直弟子が考察対象となる。これらの弟子たちは洪州宗の核心となり、かつそれを成熟した重要な宗派へと発展するよう促した。この章では天皇道悟（七二七～八〇八）、丹霞天然（七三九～八二四）及び薬山惟儼（七四四～八二七）に関連する師弟関係についての疑問点を重点的に考証する。安史の乱が収束したばかりの初期には、唐王朝南方の広い地域において、禪師たちの間及び家系の間の関係は和やかで、相互作用的で、弾力的なものであった。馬祖の多くの弟子たちは同時に牛頭慧忠（六八三～七六九）、径山法欽（七一四～七九二）及び石頭希遷（七〇〇～七九〇）等の他の禪師に師事しているが、これらの弟子たちの原形に近い伝記碑文資料は通常はどの人が主な師であったのかを明示しない。しかしながら、天皇、丹霞及び薬山は不幸なことに後の宗派の争奪の対象となり、彼らの本当の師が馬祖なのか石頭なのかという論争は、つとに宋代から激しく繰り返され、しかも今日にまでずっと続いている。中でも天皇の問題がとりわけ複雑で、天皇道悟の師承の問題に関わるだけでなく、さらにもう一人の天王道悟に関する紛らわしさの問題がそこに入り混じっている。北宋中葉には邱玄素の名を借りた

「天王道悟禪師碑」が現れ、この道悟は馬祖の門下に出ていると述べた。宋代以来、中唐期には荊州に同時に二人の道悟がおり、一人は石頭を継承し、一人は馬祖を継承したのか否か、及び雲門と法眼の二系統の祖先はどちらの道悟に遡るべきか等について、絶え間なく論争が続けられ、未だ定まった見解がない。

本章の発見によれば、『全唐文』が収録した苻載「荊州城東天皇寺道悟禪師碑」は元代の釈念常が編纂した『仏祖歴代通載』から書き写したもので、既に宋元の僧侶による手直しを経ており、原形に近いテキストではない。天皇道悟の生涯は、苻載の原文から採られている『宋高僧伝』の本伝が最も信頼できるとすべきである。そしてこの伝によると、道悟は前後して径山法欽、馬祖道一、石頭希遷の三師に従っており、どれか一家だけに専従したわけではない。さらに本章の発見によると、天王碑とは荊州の禪僧である白馬曇照の事跡を採って、編集し直してできたものであり、偽作者は恐らく達觀曇穎（九八九―一〇六〇）なのであって、これによって天皇・天王の案件は解決する。丹霞天然の生涯の事跡については、劉軻が撰述した碑文に基づく『宋高僧伝』が信頼できる。劉碑によると、天然は前後して石頭、馬祖、径山に師事し、いずれかに専従はしなかった。『祖堂集』と『伝灯録』が増補したものは互いに矛盾しており、手ばかりが多く、みな信用できない。本章ではさらに『唐文粹』所収の唐伸『澧州薬山故惟儼大師碑銘並序』は信用できることを考証しており、碑文の中に彼が前後して石頭、馬祖、中岳洪（恐らく北宗の禪師）に師事したと記しているが、しかし馬祖に二十年近く学んでおり、馬祖との関係が最も密接だったのである。最後に本章では柳田聖山の研究の基礎の上に、一歩進んで増補と削除を加え、それによって合計百四十五名の馬祖の弟子の新たなリストを提供し、生卒年・本籍・寺院の所在地・開山の祖師か否か・馬祖以外に師事した他の禪師・主要資料の出所等を各々注記した。

第四章ではまず禪宗の語録の構成と原テキストの形態について考察した。現行の中唐から五代の禪師

の語録は、主に生涯についての記事と言葉の記録の二つの部分を含んでいる。生涯についての記事の部分は、往々にして唐代の関連する禅僧の行録（行状、実録とも称する）、碑銘、及び『宝林伝』、『聖胄集』、『統宝林伝』といった初期の灯史の著作に基づく。言葉の記録の部分は、宋僧が増補して捏造した部分以外は、恐らく語本、言教、別録、広語、語、法要（要訣、要旨、語要）、偈頌等と称される、唐五代の様々な種類の原テキストの形態に基づく。この章では続いて機縁問答の出現と成熟の時期について考証する。比較的信頼でき、年代を定めうる唐代の碑銘、文集、筆記等の文献によって分かるように、八世紀後半から九世紀前半まで、すなわち馬祖道一、石頭希遷、径山法欽及びその弟子たちの活躍した時期に、機縁問答は本格的に現れ始め、二種類の主な形式を特徴とした。第一は師弟間での、機知とユーモアに富み、丁々発止の応酬をし、間違っているようで実は正しいという実際の対話であり、第二は開悟に関する虚構の問答と物語である。その後、九世紀後半から十世紀前半まで、すなわち晚唐五代の時期には、機縁問答はその成熟形態に到達し、思考を切断するための論理に合致しない言葉、身振り、各種の媒介の使用、棒と喝の運用、仏や祖師への罵倒等の厳しく激しい禅風が現れた。碑文の中からは、我々はさらに『祖堂集』と『伝灯録』に先立つ多くの機縁問答の録文を探し出せる。

こうした機縁問答の出現と成熟の発展過程を背景として、第五章では一歩進んで馬祖及びその直弟子に帰される禅文献を考証する。原形に近く信頼できる資料を、後代の付け足し・捏造と一層ずつ分析して分離させることを通して、本章では大量の信頼しえない機縁問答と関連の物語を除去し、比較的信頼しうる幾つかのテキストと語録を確立した。それは、馬祖の六則の示衆語及び三則の対話、『大珠慧海広語』、『百丈広録』、『龐蘊詩偈』、葉山惟儼、汾州無業、南泉普願の『広語』、及び馬祖の他の弟子の十八則の語録、李繁『玄聖蓬廬』の三則の断片である。『宝林伝』等の馬祖の弟子と関連するその他幾つかのテキス

トは、本書の論述構成の關係により、第七章で考察する。

読者は、これらの比較的信頼しうる資料を基礎とすることで、あるいは宋代以降の禪宗の伝統的觀念と視点の影響から脱し、古典禪の宗旨と実践について哲学的及び宗教学的な解釈と分析を行うことに気づくであろう。本書の第六章はこの可能性を集中的に検討する。晩唐から宋初の語録が作った読経と坐禪に反対する「反伝統」のイメージとは異なり、馬祖は大乗經典に精通していた。彼は初期の禪の伝統を継承して、菩提達摩は『楞伽經』を伝えたと言明し、この經典及び『大乘起信論』等の如来藏系の經典を用いて、如来藏思想の精緻な含意を解き明かし、かつ天台思想、華嚴精神と唯識理論を取り込み、禪宗の伝統のために新たな理論と実践を提起した。彼は「心こそが仏（即心是仏）」あるいは「現実の心が道（平常心是道）」を宣揚し、あらゆる衆生には仏性があるという初期禪の基本的信仰を踏襲して、さらに日常の染淨・迷悟・善悪を含んだ現実の人心を仏性と同じと見なし、かつ『楞伽經』に説く如来藏と阿頼耶識の同一、及び『起信論』の一心二門から、理論的捩り所を探し求めた。彼は『起信論』が宣揚した本覚―不覚―始覚の循環を簡略化し、内在する本覚のみを端的に強調し、かつ如来藏理論の「念を起さず（不起念）」の觀念を用いて、「道は修める必要がない（道不用修）」を提唱した。『起信論』の一心二門に関する体用モデル及び如来藏縁起の華嚴理論の影響下で、馬祖は悟りの究極の境地が人間の日々の営みの中に立ち現れると提起し、それによって現世の生活全体が究極の真理の意義と価値を備えていると断言した。これらの馬祖の新たな宗旨は南陽慧忠（？七七五）、圭峰宗密といった人による激しい批判を招いた。これらの批判は修行者の洪州禪思想に対する疑惑を引き起こし、会昌の廢仏が引き起こした衝撃と反省が加わり、晩唐期の禪宗内部には「即心是仏」と「心でもなければ仏でもない（非心非仏）」及び「石頭は黄金を売る店、江西は雜貨屋（石頭是真金鋪、江西是雜貨鋪）」という二大論争が生じ、その結果は洪州後

学にさらに馬祖が提起した宗旨を發展させ、完成させるよう促した。馬祖の再伝の弟子である黄檗希运は「無心が道（無心是道）」を提起し、「空如来藏」及び般若の空観という超越的観念を用いて馬祖の即心是仏という肯定的モデルを補足した。それによって心性／覚悟に対する執着を一扫して、無心・空心・忘心から無境・空境・忘境に到達するという否定的モデルと超越的境地を強調したのである。黄檗の即心是仏と無心是道に対する整理統合は、馬祖の禅法を發展させ、如来藏／仏性思想と般若中観の智慧を取り込み、染と浄、迷と悟、凡と聖、人心と仏性、慈悲と智慧、入世と出世といった解決困難な緊張関係をかなりうまく融和させ、禅宗を現実の世界へと導いた上に、仏教の信仰基盤と超越的精神をも保ち、それによって古典禅の基本的宗旨を完成させた。晩唐以降の禅宗各家、各系は、機峰問答の手法と家風において目新しさや鮮やかさを競ったのだが、基本的宗旨においてはみな古典禅を受け継ぎ、そこから、世俗にして脱俗、存在にして超越、世の中を救い人々に利益をもたらす大悲の心を抱きつつ、また清浄淡泊な超俗の精神に満ちているというような、禅宗独特の、時にはほとんど神秘的な宗教信仰、禅悟の体験、色あせない魅力を形成した。

初期禅の段階では、宗教的实践は、坐禅、念仏、「安心」、「守心」、「修心」、「観心」等の各種の形態の禅定に集中していた。古典禅の段階になると、理論の点から見れば、馬祖及びその弟子たちは本覚と無修を提唱し、彼らの晩唐五代における後裔はさらに、経を読まない、坐禅しない、仏を礼拝しない、果ては「仏を叱りつけ祖師を罵倒する（呵佛罵祖）」といった、各種の「反伝統」の観念を宣揚した。しかしこれらが提唱されたのは主に、どの人にも本来仏性があり、円満足していることを際立たせて強調し、外に向かつて探し求めることを防ぐためであった。我々は字面に拘って、禅宗教団は伝統的寺院生活の各種の宗教的实践を本当に投げ出したのだと考えてはならない。実際には、講義・經典誦誦・礼仏・禅定等と

いった、仏教の伝統的なメイנסトリームに合致する各種の宗教的実践が、この時期にもやはり禪寺禪院の中で途切れることなく行われたことを、多くの証拠が示している。その他、機縁問答の出現と成熟について、この新たな教学の手段と禪学の実践も広く用いられた。馬祖の「平常心」と「本覚」についての解明は、こういった新たな宗教実践の形式と教学方法に理論の枠組みを与えた。つまり、迷いの中にいる衆生はその心を汚れていると見なすが、しかし彼らが究極の真理（真如）の角度から観察した場合には、彼らはその心が本来は清浄円満であり、真如法身と異ならないことをきつと認識する。また、この心は永遠に保たれて変化しないものであり、変える必要があるのはその心自体ではなくて、衆生が心と外界の現象を観察・認識する角度と方法なのである。それ故、修行者が行う必要があるのは、啓発を受けて、自分についての誤った見方を投げ捨て、正確な視座を手に入れ、その清らかにかがやく自性と欠けることのない本来の悟りを見出すことだけである。これこそが、まさにその時その場における靈感・奮起・啓悟が機縁問答の際だった特徴となった根本的原因なのである。

馬祖は一貫して弟子の教育と教化に専念し、禪門内部での派閥争いには関心がなかった。しかし馬祖が亡くなって間もなく、彼の弟子たちは彼らの家系のための正統争いに力を入れ始めた。この努力はまずは次の二重の方策に表れている。一つには、彼らは禪宗の祖統を修正・完成させ、それによって正統の代表となったこと、もう一つには、彼らが幾つかのテキストを捏造し、それを神秘的もしくは著名な僧侶に帰して、彼らの教理を神聖化・正当化し、広めようとしたことである。

第七章ではまず、『宝林伝』が恐らく馬祖の弟子である章敬懷暉（七五七〜八一六）の手になり、原著は『法眼師資伝』と題されていたのであり、禪門の約一世紀の長きにわたる法系祖統構築の営為を完成させるのに用いられたことを考証した。この新たな祖統はある種の二重の論争的言明を含んでいた。すなわ

ち、一つには、禪門は「教外別伝」であり、仏祖によって代々法眼／仏心／覚悟が直々に伝授・実証され、經典を遵奉するその他各種の宗派から抜きん出た、仏教の伝統における正統な宗派であるということ、また一つには、洪州系は禪門の中での正統な宗派であり、その他の各派はみな傍系だということである。その後、この二つの意味を持った議論は馬祖の第二代の弟子によって改めて古典禪の宗旨として解釈され、かつ晩唐から五代の間の洪州の後裔に広く実践された。それはさらに、機縁問答のもう一つの理論的拠り所となり、彼らの実践における「仏を喝し祖を罵」ったり、読経と坐禪に反対するという急進的側面に影響を与え促進したのである。『宝林伝』の祖統の影響によって、晩唐五代の時にはさらに「祖師禪」の觀念が生み出された。この章では続けて、現行の梁の釈宝誌（四一八？～五一四）と唐の釈永嘉玄覺（六六五～七二三）に帰されている禪偈を考証し、これらの禪偈がみな洪州禪の宗旨を宣揚していることを指摘し、かつ日本の入唐僧の書目著録等の証拠によって、それらが恐らくみな馬祖の弟子の手になることを立証する。宝誌は唐代には既に神聖化されており、玄覺は六祖の意に深くかなった門弟だったと伝承される。洪州禪の宗旨を宣揚する歌偈を彼らの名に帰したことは、洪州系の禪師たちが彼らの禪法及び宗系を神聖化・正当化し、かつ広く伝播・宣揚することの助けとなった。

続いての一章では、古典禪の初期段階としての洪州宗の成熟と勃興を検討する。まず、北宋初には百丈懷海に帰される『禪門規式』が現れ、「禪門独行」、「律制に循したがわらず」を体現すると称された。このテキストの真偽問題と評価の問題は学界において少なからざる論争を引き起こした。本章では『仏祖歴代通載』の中から百丈懷海の碑陰から移録された文を見出し、それによって百丈寺の最初の寺規が非常に簡素で、百丈法正を長とする百丈懷海の弟子によって制定されたこと、その後二百年近くの発展を経て、初めて『禪門規式』へと変化したことを考証する。これらの寺規は人口の多い禪宗寺院をうまく管理できるよ

うにするため、仏教の伝統的戒律を基礎として、より厳格で具体的な条目を制定しており、戒律に対する超越と改革ではなかった。中唐以前、禪僧は「多く律寺に住み（多居律寺）」、「寺の中で別な建物に住む（隨寺別院而居）」ものであり、記録に見える中では僅かに少数の寺院のみが禪僧によって創立・住持されたのである。

中唐期の仏教寺院は確かに、後の禪宗の発展・繁栄に対して重要な影響を与えた新たな変化を生じたが、これらの変化は伝統的戒律に「循わない」ことに具現されているのではなく、馬祖道一及びその弟子たちに創立・住持・管理・伝承された多くの新寺院に具現されているのであり、考証可能なものとしては二十九箇所がある。これらの寺院は洪州系が伝播・発展・繁栄する拠点となり、禪宗の世系を、精神・教理上での伝承のみならず、寺院の建立と経済活動の伝承へと次第に発展させた。次に、馬祖が亡くなってから、その弟子たちは江西から全国各地へと速やかに広がった。名前を知りうる百四十五人の馬祖の弟子のうち、八十人が南方の江西・湖南・湖北・江蘇・浙江・安徽・広東・福建の八省に分散し、三十三人が北方の陝西・山西・河北・河南・山東の五省に広がった⁶⁶。南方にいた八十人の弟子のうち、二十五人が彼ら自身の寺院を創建・主管し、北方にいた三十三人の弟子のうち、三人が彼ら自身の寺院を創建・主管した。このように、九世紀中葉の会昌の廃仏前夜までには、洪州宗は既に中国の広大な大地で深々と根を下ろしていた。

この他、貞元―元和（七八五―八二〇）の期間には、馬祖の大弟子である鵝湖大義（七四六―八一八）、仏光如滿（七五二―八四六）、章敬懷暉、興善惟寛（七五五―八一七）等が前後して詔を奉じて都に入り、洪州禪の宗旨を全力で宣揚し、禪門内外の僧侶と論争を繰り返して、それによって皇帝と貴顕の承認と支援を手に入れた。馬祖の弟子たちによる前後半世紀近くの協同の努力を通して、洪州宗はついに南方の辺鄙

な地域の教団から十分に発展成熟した全国的な宗派へと勃興し、仏教内部と禪宗内部のいずれにおいても重要な地位を占めた。そして会昌の廃仏後の形勢は、洪州禪に他の法系をさらに取り込ませ、禪宗を古典禪へと統一させたのである。

最後の二つの章では、古典禪の晩唐五代における成立と発展を検討する。宋代以降の禪宗史書はみな両系五宗の法系図を描いている。六祖慧能（六三八～七二三）の後、南岳懷讓（六七七～七四四）―馬祖道一と青原行思（？～七四〇）―石頭希遷は禪宗南宗の二大系統へと分化し、前者は滄仰、臨濟の二宗、後者は曹洞、雲門、法眼の三宗を派生させた。この両系五宗の法系図は禪宗内部で千年の間踏襲されたのみならず、この百年來に著された禪宗史に関する現代の研究において基本的な叙述の枠組みを構成することにもなった。その間にはかつてこの法系図の歴史的眞実性について疑問を呈した学者がいた。胡適は一九六一年に柳田聖山に宛てたある手紙の中で、中唐の時には惠能の後裔である神会（六八四～七五八）、馬祖が二系に分かれて、穏やかに共存したことを既に指摘しており、「石頭希遷の一派はさらに後に起こったのであり、所謂『青原行思』は、恐らく『虎の威を借る（攀竜附鳳）』活動の中でのある種の方便法門に過ぎなかった」とする⁶⁶。その他の一部の学者は方法論の角度からこの法系図に疑問を投げかけた。ジョン・マクレイ (John McRae) は活き活きと、法系図で禪宗の歴史を描写するという方法を「『ひとつながりの眞珠』の錯誤（数珠つなぎ式の誤り）」と称し、かつ共時的な研究の方法によってこの伝統的
法系図を脱構築することを提唱した⁶⁷。

本書の第三章で考察したように、天皇、丹霞及び葉山はみな馬祖と石頭の二家に師事し、葉山と馬祖の關係はさらに密接ですらあった。この三人の禪師がいずれも單純に石頭に帰属できない以上、何故その後裔は、自分の系統が石頭を先祖とするとして譲らなかつたのだろうか。この件は決して偶然ではなく、中

唐期の洪州禪の宗旨に対する批判と晩唐初期の会昌の廢仏の打撃が、洪州系の後裔にその禪法の宗旨を再考・論争・完成させるよう促したのである。再考と議論の過程の中で、二度の比較的大きな論争が起こった。それが上述の「心こそが仏（即心是仏）」と「心でもなければ仏でもない（非心非仏）」及び「石頭は黄金を売る店、江西は雜貨屋（石頭是真金鋪、江西是雜貨鋪）」という論争である。その結果、一方では禪法の宗旨において禪宗の各系を融合させて古典禪を形成し、北宗・牛頭・荷沢等の世系は会昌の廢仏後には既に記録の中にほとんど見られなくなり⁸⁵、また一方では伝承の面で洪州宗の晩唐における分化と石頭系及びさらに多くの家系の勃興をもたらした。

第九章では綿密な考証を通して、伝統の両系五宗法系図を脱構築し、以下のことを明らかにした。すなわち、咸通年間の初めから、薬山惟儼、天皇道悟、丹霞天然の後裔である洞山良价（八〇七～八六九）、徳山宣鑑（七八二～八六五）、石霜慶諸（八〇七～八八八）、投子大同（八一九～九一四）等が陸統と石頭系に帰入された。それによってこの三人の祖がかつて馬祖に師事したという史実を隠し、惠能系禪宗における発展の構図を、中唐期の洪州と荷沢の二系の拮抗から、南岳と青原の二系の対峙へと変化させ、南岳と青原の二大系統からは、さらに多くの異なった家系が分化した。

五代末から北宋初の禪林の論評によると、その頃比較的広く認められていた晩唐五代の家系は瀉仰・曹洞・徳山・臨済・石霜・雪峰・雲門・法眼の八家であり、五宗に関する一定した名称は、北宋中葉以後になってやっと現れた。多くの家系が晩唐五代に大量に出現した原因には、主に三つの側面がある。まず、彼らの中唐の先人と同じように、この時期の多くの禪僧は実際には数人の禪師に師事したことがあって、所謂南岳・青原二系の間を行き来していたが、派閥の最終的な選択とそのことの宣言は、禪師たちがその独立した家系を成立させ際立たせたいという願望と密接に結びついており、そのために多くの家系が次々

と湧き起こったという現象には、南宗の正統を競うという強い動機が隠されているのである。次に、機縁問答はこの頃に高度な成熟に到り、多くの著名な禪師が特有の機縁問答の修辭法と教學スタイル、すなわちいわゆる「禪師それぞれの指導法（門庭施設）」を始めたが、それは代々継承発展され、独自色を備えた「家曲」と「門風」を形成し、家系を見分けるための重要な特徴となった。第三に、会昌の廢仏が大量の仏教寺院を壊滅させ、この大きな災厄の後、晩唐の統治者はある種の寛大な政策を採り、世俗の庶民に無制限にその地の村で寺院を建造し、僧尼が出家得度するのを援助することを許した。そして唐王朝の衰退につれて生まれた益々大きくなっていく遠心力と、その後相次いで築かれた五代十国は、さらに地方の有力者が自由に仏教寺院を創建もしくは援助することを許した。多くの禪僧がこのチャンスを掴んで、馬祖及びその弟子という手本に追随し、大量の禪寺禪院を建立しており、考証しうるものとしては三百二十箇所余りがある。これらの寺院は禪宗の発展繁栄の重要な土台となり、一つには数多の信徒を集め、また一つには代々継承され、そこからある種の「世代」と称される寺院の世系という新たな觀念を出現させ、代々受け継ぐ住持は「一世」、「二世」、「三世」等の「世代」によって呼ばれるようになった。晩唐五代における禪寺禪院の大量の出現と盛んな発展は、多くの家系の出現をもたらしたのみならず、徐々に強大な勢力を形成し、最後には禪宗寺院の北宋における正式な官化と体制化を促した。

最後の一章では、一歩進んで晩唐五代期の禪宗における八つの主な家系、湧仰・曹洞・徳山・臨濟・石霜・雪峰・雲門・法眼を検討する。この頃の禪宗は宗旨の面で既に古典禪思想の基礎に融合しており、その上で各家各系が標榜するのは主に各々の機縁問答の手立てと門風家曲である。本章は試みに比較的信頼しうる文献資料を用いることによって、この八つの派閥の禪法と門風を分析する。晩唐五代の頃の機縁問答は成熟に到り、禪門の師弟の授受における重要な実践となっていたが、しかし禪僧たちは話に尾鱗を付

けることを好み、自分たちの祖師のために絶え間なく新たな資料を捏造・増補しており、特に顕著なのが機縁問答の短語、偈頌及びこれに伴う物語である。『祖堂集』と『伝灯録』の中の機縁問答も、既に全て信じることはできないし、『臨濟語録』、『雲門広録』等の現行の語録集は、いずれも宋代かさらに遅くに編集・刊行されており、増補部分が一層多く、直に引用することはできない。紙幅の制限により、本書ではあらゆる現行の晩唐五代の語録を逐一考証するすべはなく、そのため慎重を期して、本章が主に採用したのは、『祖堂集』、『宗鏡録』、『伝灯録』中に載せられた上堂語、金石碑誌及び『宋高僧伝』等の書中の伝記資料、及び例えば敦煌写本等の、その他幾つかの比較的信頼しうるとはつきり分かっているテキストである。

考察の結果によれば、仰山慧寂は恐らく密教の曼荼羅の啓発を受けて、円相を描くという門風を創始した。洞山良价と曹山本寂（八四〇～九〇二）の系統は偈頌を得意とし、所謂偏正五位等の曹洞宗の指導方は、主に曹山と洞山の後裔による五代から北宋初の漸次の発展である。徳山宣鑑の系統は恐らく棒で打つ門風を創始した。臨濟義玄（？～八六七）の系統は恐らく喝を叫ぶ門風を創始したが、しかし所謂三玄三要、四賓主、四料揀、四照用等の門庭施設は、臨濟の後裔である首山省念（九二六～九九四）、谷隱蘊聰（九六五～一〇三二）、汾陽善昭（九四七～一〇二四）等による五代後期から北宋初の発展である。石霜慶諸（八〇七～八八八）の系統は本来は坐禪を際立った特徴としており、所謂君臣和合の門庭施設等は、石霜の後裔によるさらなる発展である。雪峰義存（八二二～九〇八）の系統は恐らく拳・徴・拈・代・別という機縁問答の方策を創始し、宋代公案禪、文字禪、看話禪の先駆けとなった。雲門文偃（八六四～九四九）の系統は卑俗、罵倒、单刀直入という言語スタイルを特徴とし、所謂雲門三句と一字闕は、その後裔の徳山縁密等による五代末から北宋初の発展である。法眼文益の系統は師祖である玄沙師備の遺風を

発揚し、経論の重視と禪と教との融合を主な特徴とする。

晩唐五代の禪宗の派閥に関するもう一つの重要な発展は、各方鎮・王国の大きな援助の下で、禪寺禪院を積極的に拡大・建立したことである。重要な家系はほぼ全て自分たちの寺院を建立しており、自身の系統もしくは他の系統の禪師によって代々住持された。そして瀉山、雪峰、雲門等の諸家の宗師は、みな仏教の戒律に従って寺規を設け、寺院を厳しく管理し、禪宗教団と世俗の民衆の境目を明確に区別し、寺院中の禪衆が仏教信仰を確固とさせ、遥か高い目標を打ち立て、道徳による自律を行うよう要求した。この類の寺院の建立は、禪宗の伝承を法系と宗旨の面で具現化したのみならず、実際の宗教機構と経済体制の面でも具現させ、それによって禪宗の繁栄・発展を直に促し、北宋における禪寺の正式な官化と制度化のために基礎を築いた⁶⁹⁾。

本書には三つの附録がある。附録一では馬祖の語録の中にある考証を経て比較的信頼しうると確定した部分を校注しており、六則の示衆語と三則の対話からなる。注釈は仏典の出典を注記し、名称・事物の語句を解釈する以外に、比較的信頼できはば年代を定めうる大量の資料を引用して馬祖の禪思想の傍証としており、そこには馬祖の弟子の言葉及び宗密とその他同時代人の批評等を含む。

附録二では仏教大藏經・碑誌・文集・史書・筆記・地方志等の各種の史料を全面的に収集して、晩唐五代の禪寺禪院を考証し、合計三百二十箇所余りとなった。これらの寺院は、あるものは禪僧が独力で開山建立したもので、あるものは財力と権勢のある賛助者の援助を得て建立されており、多くが明確に「禪寺」もしくは「禪院」と称され、大多数は禪僧によって代々住持されたことが分かる。他にも以前から存在した寺院が、この頃に額を改めて禪寺禪院となったり、禪僧を招いて代々住持させた場合が幾つかあるので、これも本附録の考証対象として収録した。

附録三では現行の寒山詩集の中における禪詩の作者を考証した。現行『寒山詩集』所収の三百首余りの詩において、その風格と内容が雑駁なのは、つとに周知のことである。多くの学者が前後してこれらの詩が同一の作者の手になるか否かについて疑問を提起したが、資料の乏しさ故に、これまでずっと可能性のある作者を説得力を持って考証することができなかった。本附録では『寒山詩集』の中の五十首余りの禪詩を考察対象とし、これに関する学者たちの研究の基礎の上に、内容と形式の両面において対比分析し、かつ大量の原資料を結びつけることで厳密な考証を行う。そして、比較的十分な証拠によって、これらの禪詩は主に古典禪の思想を具現しており、かつ機縁問答の慣用語を大量に採用して、その字音と押韻方法も晩唐の人にかなり近いことを論証する。その本当の作者は寒山ではなく、曹山本寂である。曹山はかつて「対寒山子詩」を撰述しており、詩によって詩に注するという形式であった。これらの注釈としての詩が後に本来の詩と混じり合い、我々が今日『寒山詩集』の中で目にするこの独特な禪詩の部分となったのである。そこで、これらの禪詩は本章の第十章において曹洞系の禪法門風を研究するのに用いられるのである。

本書の研究によれば、古典禪とは「反伝統」の伝統ではなく、また宋代僧侶が創造した「神話」でもない。この禪宗発展史上に聳え立つ一つの重要な段階は、活力と創造性に満ちあふれた伝統であり、一方ではインド仏教、中国仏教、初期禪宗の豊かな遺産を継承発展させ、また一方では宋代以降の禪宗発展のために宗旨、実践、祖統、寺院建立の手本を提供し、極めて重大で深い影響を生み出した。事実として、中国・朝鮮・日本・ベトナム等の禪宗の伝統を含めて、あらゆる後代の禪宗の家系・派閥は、ほぼ全て古典禪から生み出されたのである。

中唐から五代を禪宗の伝統が発展した古典時代もしくは黄金時代だと認めることは、宋代が禪宗の衰退

期だと絶対に言明せねばならないことを意味してはいないし、あるいはその反対なのである。もし我々が公平な視点によってこれら二つの時代を観察したら、二者がいずれも禅の黄金時代であることに気づくだろう。一方では、唐から宋までの禅宗の伝統において、宗旨・実践の発展及び祖統世系の構築は連続と続き、代々受け継がれた。また一方では、唐宋禅宗の発展の様々な段階には各々に重要な特色と成果がある。

唐中葉以前の初期禅の段階では、禅運動の各支系は、衆生はみな仏性を持つという信仰、及び禅定の伝統から発展した各種の宗教的実践へと緩やかに統一され、かつ祖統についての継続的な構築を通して一定の特性と正当性を手に入れた。しかしながら、この初期の段階においては、「禅宗」という語はまだ現れておらず⁶⁰、「東山法門」、「大乘頓教」⁶¹、「達摩宗」⁶²、「禅門」⁶³等の、様々な呼称によってこの伝統を指し示していた。これらの様々な呼称は、禅門の各系統が自己の地位・特徴について一致した認識を持つに至っていないことを示している。

唐中葉から五代の古典禅の段階では、如来蔵思想と般若の中観理論を融合した「心こそが仏、無心が道（即心是仏、無心是道）」が、次第に禅の伝統的な基本の宗旨となっていく、機縁問答の教学の実践と啓悟の手段が出現・成熟し始め、禅宗の祖統の構築が最終的に完成し、禅宗寺院の建立もおおよその形が備わった。この段階には、禅宗の呼称は既に幅広く用いられており、このことは禅宗が一つの独立・発展成熟した宗派として、既に普遍的に認められていたことを物語っている。宋代になると、禅宗は高度な成熟に到り、その祖統世系、宗旨・思想、宗教的実践、寺院の体制はみな十全に発展させられ、大量の禅文献が編集・刊行・解釈・經典化されて、禅宗は中国仏教の伝統の中で主流の地位を占め、禅思想と実践は世俗の社会・文化・思想の各方面に浸透した。

本書の執筆は作者が一九九九年に完成させた博士論文『洪州禪と唐代の文人』に端を発する⁶⁵⁾。論文の前半部分は修訂増補を経て、ニューヨーク州立大学出版社によって二〇〇六年に英語による専著『八世紀から十世紀の洪州禪の研究』として出版された⁶⁶⁾。その後、作者は英語版を基礎としてさらに増訂し、研究の範囲を馬祖の師弟を代表とする洪州禪から、中唐から五代の古典禪全体の発展過程へと拡大し、かつ幸いにもオックスフォード大学によって二〇一〇年に繁体字中国語版『古典禪研究…中唐至五代禪宗发展新探』として出版していただいた⁶⁷⁾。このたびは幸いにも上海人民出版社により簡体字中国語版を出版していただけることになり、筆者はまたかなりの程度の重要な増訂を行った。

【付記】本稿の底本は、『古典禪研究…中唐至五代禪宗發展新探（修訂版）』（上海人民出版社、二〇一三）にもとづく、著者自身による再修訂版（未発表）である。今後、全訳を出版する予定である。本稿翻訳の際には、東北大学准教授・齋藤智寛氏から多くのご教示を賜った。

(1) 一部の学者はこの古典時期を宋景德元年（一〇〇四）、つまり『景德伝灯録』編纂時まで延ばす。この時代区分は恐らく『祖堂集』、『伝灯録』等が禪宗の古典テキストとなった過程をより正確に反映している。Urs App, "The Making of a Chan Record: Reflections on the History of the Records of Yunnan 雲門広録", 『禅文化研究所紀要』第一七号（一九九一）、注三、二頁を参照。

(2) 例えば、呉経熊（一八九九～一九八六）『禅学的黄金時代』（台北：中華大典編印会、一九六七）。

(3) 例えば、Dale S. Wright, "Emancipation from What? The Concept of Freedom in Classical Chan Buddhism," *Asian Philosophy* 3.2 (1993): 124. "The Discourse of Awakening: Rhetorical Practice in Classical Chan Buddhism," *Journal of*

in Chinese Chan Buddhism (Berkeley: University of California Press, 2003), 19. (訳者付記: シェン・Ｒ・マクレイ著、

小川隆訳『虚構ゆえの真実―新中国禅宗史』、東京：大蔵出版、二〇一〇）。

- (4) 胡適「神会和尚遺集序」、黄夏年編『胡適集』所収（北京：中国社会科学出版社、一九九五）、四〇頁（訳者付記：小川隆訳、『駒澤大学禅研究所年報』第一号、一九九〇、第二号、一九九一）。

- (5) 胡適「禅宗史の真歴史与假歴史」、『胡適集』、三三二～二六頁。

- (6) 主に以下を参照。宇井伯寿（一八八二～一九六三）『禅宗史研究』（一九三九、再版、東京：岩波書店、一九六六）、柳田聖山（一九二二～二〇〇六）『初期禅宗史書の研究』、一九六七、『柳田聖山集』第六卷（京都：法蔵館、二〇〇〇）に再版収録、篠原寿雄、田中良昭『敦煌仏典と禅』（東京：大東出版社、一九八〇）、田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』（東京：大東出版社、一九八三）、John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Chan Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986); 洪修平『禅宗思想的形成与发展』（高雄：仏光出版社、一九九一）、潘桂明『中国禅宗思想歷程』（北京：今日中国出版社、一九九二）、杜継文、魏道儒『中国禅宗通史』（南京：江蘇古籍出版社、一九九三）、Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, India and China*, vol. 1, trans. James W. Heisig and Paul Knitter (Rev. ed., New York: Macmillan, 1994); Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1997); 楊曾文『唐五代禅宗史』（北京：中国社会科学出版社、一九九九）、葛兆光『增訂本中国禅思想史：從六世紀到十世紀』（上海：上海古籍出版社、二〇〇八）。

- (7) 簡潔に言えば、胡適は、禅はただ歴史的背景の中に置くことでのみ理解でき、現代史学家はこの歴史を再度構築することに努めるべきだと強調した。鈴木は論駁して、もし禅の中から歴史を探すなら、要点を見落とすことになっ

- てしまふ、なぜなら禪の根本とは時間を超越した真理であり、歴史と形而上学を超越した体験だからである、と述べた。胡適、"Chan/Zen Buddhism in China: Its History and Method," *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 3-24 (訳者付記：小川隆訳「胡適『中国における禅—その歴史と方法論—』、『駒澤大学禅研究所年報』第一一号、二〇〇〇）' 鈴木大拙 (Suzuki Daisetsu) "Zen: A Reply to Hu Shih," *Philosophy East and West* 3.1 (1953): 25-46.
- (8) 主に以下を参照。柳田聖山『初期禅宗史書の研究』一七〇—一八頁 "The Discourse Records' Texts of Chinese Chan Buddhism," in Whalen Lai and Levis R. Lancaster, eds., *Early Chan in China and Tibet* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1983), 193-94, 198; John C. Maraldo, "Is There Historical Consciousness within Chan?" *Japanese Journal of Religious Studies* 12:2-3 (1985): 141-72; Bernard Faure, *Chan Insights and Oversight: An Epistemological Critique of the Chan Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 122; Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History, India and China*, vol. 1, trans. James W. Heisig and Paul Knitter (Rev. ed., New York: Macmillan, 1994), xvii-xxiii.
- (9) 主に以下を参照。T. Griffith Foulk, "Myth, Ritual and Monastic Practice in Sung Chan Buddhism," in Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), 149-50.
- (10) Mario Poceski, "Mazu yulu and the Creation of the Chan Records of Sayings," in Steven Heine and Dales S. Wright, eds., *The Zen Canon: Understanding the Classic Texts* (New York: Oxford University Press, 2004), 72-75.
- (11) そのなかの一部の例外として、例えば柳田聖山が百丈懷海（七四九—八一四）に帰される数則の機縁問答の添加・混合と捏造の過程、及び『鎮州臨濟慧照禪師語録』の増補・変化の過程を丹念に考証したことは、「語録の歴史：禅文献の成立史的研究」、『禅文献の研究』上冊所収、『柳田聖山集』第二卷（京都：法蔵館、二〇〇二）、三五二—

六四頁。沖本克己も「臨濟録における虚構と真実」(『禅学研究』第七三号、一九九五、一七〇～一七五頁)の一文において、現行の臨濟語録は真偽が混交していることを指摘し、その中の数則の対話における書き換えの過程を考察した。その後 Albert Waler はさらに『臨濟録』の編集過程について詳しい考察を行っており、*The Linji lu and the Creation of Chan Orthodoxy* (New York: Oxford University Press, 2008) 81-163 に見え⁹⁰。Urs App は『The Making of a Chan Record』(一〇九〇頁)の中で『雲門匡真禪師広録』形成の三段階を詳しく考察し、北宋初以前のテキストは僅かに全体の二七%を構成するのみだと証明している。しかし全体的に言えば、禅宗歴史文献学の研究は既に完成して時代遅れだと声高に言う学者もいるが、古典禅の文献研究は実際にはまだ本当には繰り広げられておらず、時代遅れなどとはなおさら言えない。

- (12) 陳寅恪「梁詛大乘起信論偽智愷序中之真史料」、《金明館叢稿二編》(北京：三聯書店、二〇〇二)、一四七～五二頁。
- (13) 贊寧『宋高僧伝』(北京：中華書局、一九八七)、二頁。
- (14) 志磐『仏祖統紀』、『大正藏』、第四九冊、卷四三、四〇〇a頁。
- (15) 『宋高僧伝』、卷一〇、二二六頁。
- (16) 周紹良、趙超等編『唐代墓誌彙編統集』(上海：上海古籍出版社、二〇〇二)、九二二頁。
- (17) 董誥(一七四〇～一八一八)等編『全唐文』(北京：中華書局、一九八三)、卷九一九、一〇b～一一a頁。
- (18) 『唐黃御史公集』(『四部叢刊』本)、卷五、三二b～三三b頁。
- (19) 『宋高僧伝』、卷二六、六六四～六五頁、皎然『唐湖州弘川寺故大師塔銘並序』、『昼上人集』(『四部叢刊』本)卷八、五一b～五三a頁。
- (20) 『宋高僧伝』、卷二六、六六五～六六頁、皎然『唐湖州大雲寺故禪師瑠公碑銘並序』、卷九、五八b～六〇a頁。
- (21) 『宋高僧伝』、卷二七、六七七～七八頁、皎然『蘇州支硎山報恩寺法華院故大和尚碑並序』、卷九、五七a～五八b頁。

- (22) これは歴代の高僧伝の慣例であり、Arthur F. Wright が半世紀あまり前に慧皎（四九七～五五四）の『高僧伝』を研究した際、既にこの点を指摘している。⁸² “Biography and Hagiography: Hui-chiao’s *Lives of Eminent Monks*.” 京都大学人文科学研究所編『創立廿五周年記念論文集』所収（京都：京都大学人文科学研究所、一九五四）、四二七頁。
- (23) 『全唐文』、卷三二九、一四b～一九b頁。
- (24) Chou Yiliang (1913-2001), “Tantrism in China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8:3-4 (1945): 248-51（訳者付記：錢文忠訳『唐代密宗』、上海：上海遠東出版社、一九九六、九～一二頁）。歴代の高僧伝の編者たちが碑銘と神異譚の二種類の資料を総合的に利用したことについては、篠原孝市に詳細かつ深く掘り下げた分析があり、次に見える。Koichi Shinohara “Two Sources of Chinese Buddhist Biographies: Stupa Inscriptions and Miracle Stories,” in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, eds., *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia* (Oakville, Ont.: Mosaic Press, 1988), 119-229.
- (25) Timothy H. Barrett, “Review,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 20:2 (2007): 437-38.
- (26) 詳しく考証は『古典禪研究』の附録二「『晚唐五代禪寺考』参照。
- (27) Barrett, “Review,” 437-38 に見えぬ。
- (28) 主として参照：Hippolyte Delehay, *The Legends of the Saints*, trans. Donald Attwater (New York: Fordham University Press, 1962); Peter Brown, “The Saint as Exemplar in Late Antiquity,” *Representations* 12 (1983): 1-25; Reginald Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations* (New York: Oxford University Press, 1994), 220-30; Mul-chou Poo, “The Images of Immortals and Eminent Monks: Religious Mentality in Early Medieval China,” *Nunen* 42 (1995): 172-96; John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 1-2; John Jorgensen, “Hagiography: Buddhist Perspectives,” in William M. Johnston, ed., *Encyclopedia of*

Monasticism, 2 vols (Chicago: Fitzroy Dearborn, 2000), 1: 563-64.

② Jinhua Chen, *Philosopher, Practitioner, Politician: The Many Lives of Fazang* (643-712) (Leiden: Brill, 2007), 1-12.

③ 権徳輿（七六一～八一八）「唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘並序」、『權載之文集』（『四部叢刊』本）、卷二八、一a～二a頁。

④ Mario Poceski, *Ordinary Mind as the Way: The Hongzhou School and the Growth of Chan Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 22.

⑤ 詳しい考察は『古典禪研究』第二章参照。

⑥ 例えば、Yun-hua Jan, “Tsung-mi: His Analysis of Chan Buddhism,” *T'oung Pao* 8 (1972): 2-3. 呂澂『中国仏学源流略講』（北京：中華書局、一九七九）、二二六～二七頁、Maraldo, “Is There Historical Consciousness within Chan?” 156-58; Peter Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 15-16; Jeffrey Lyle Broughton, *Zongmi on Chan* (New York: Columbia University, 2009), 9-39.

⑦ これに関する詳しい検討と考証は、『古典禪研究』第五章と附録一参照。

⑧ Dales Wright, *Philosophical Meditations on Zen Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1-19 参照。もう一つの黄檗語録を記録したテキスト『宛陵録』（『大正藏』、第四八冊）も、裴休編と記している。しかし、裴休は「伝心法要序」の中で、この編纂物は黄檗の洪州と宛陵の両地における法要を含むと既に明確に述べている。『大正藏』、第四八冊、三七九b～c頁。その他、『宛陵録』はいくつかの晩唐以後に初めて現れる成熟した機縁問答を含んでおり、『伝心法要』の対話スタイルとは類似しない。柳田聖山は、この録は黄檗の弟子に編纂されたはずだと考えているが（『語録の歴史』、二七三頁）、しかし黄檗の直弟子より後の増補があるかもしれない。

⑨ 許慎（五八？～一四七？）『説文解字』（北京：中華書局、一九六三）、一五一頁、于省吾、姚孝遂等編『甲骨文

- 字詰林』（北京：中華書局、一九九六）、第二〇四一号、一九八七～九二頁。Albert Welter, "The Problem with Orthodoxy in Zen Buddhism: Yongming Yanshou, s Notion of *zong* in the *Zongjing lu* (Records of the Source Mirror)", *Studies in Religion* 31.1 (2002): 7-8 参照。
- (37) 湯用彤「論中国仏教無十宗」、『哲学研究』第三輯（一九六二）、四七～五四頁、「中国仏教宗派問題補論」、『北京大学学报』第五輯（一九六三）、一～一八頁、真野正順『仏教における宗観念の成立』（東京：理想社、一九六四）、二三四～九六頁、平井俊栄『中国般若思想史研究：吉蔵と三論学派』（東京：春秋社、一九七六）、二七～五七頁、Stanley Weinstein, "Schools of Buddhism: Chinese Buddhism," in Mircea Eliade, ed. *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 2: 482-87.
- (38) 真野正順『仏教における宗観念の成立』、二〇九～一一頁、John Jorgensen, "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 (1987): 89-133; and T. Griffith Foulk, "The Ch'an *Tsung* in Medieval China: School, Lineage, or What?" *The Pacific World*, New Series 8 (1992): 18-31.
- (39) Jorgensen, "The Imperial' Lineage of Ch'an Buddhism," 89-133 参照。
- (40) Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, trans. & ed. Paul Groner (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), 83-86 参照。
- (41) Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, trans. Sara Webb-Boin and Jean Dantigne (Louvain-Paris: Peeters Press, 1988), 517-23 参照。
- (42) 智顛（五三八～五九七）述、灌頂（五六一～六三三）記『摩訶止観』、『大正蔵』、第四六冊、一 a～b 頁。胡適『荷沢大師神会伝』、『胡適集』、七三頁、安藤俊雄『天台学：根本思想とその展開』（京都：平楽寺書店、一九六八）、七頁。

(43) Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy*, 9. (訳者付記：蔣海怒訳『正統性的意欲：北宗禪之批判系譜』(上海：上海古籍出版社、二〇一〇) 一一頁)。

(44) その他の五つの教団の代表は僧稠(四八〇～五六〇)、『僧実(四七六～五六三)』、『智瓊(?)～五七七?』、『慧思(五一五～五七七)』、『智顛』、『慧瓊(五三六～六〇七)』。Jinhua Chen, "An Alternative View of the Meditation Tradition in China: Meditation in the Life and Works of Daoxuan (596-667)." *T'oung Pao* 88.4-5 (2002): 345-67, 384-85. *Monks and Monarchs, Kinship and Kingship: Tangian in Sui Buddhism and Politics* (Kyoto: Scuola Italiana di Studi sull'Asia Orientale, 2002), 149-80 参照。

(45) 張説(六六七～七三二)「唐玉泉寺大通禪師碑銘並序」、姚鉉(九六八～一〇二〇)編、『唐文粹』(『四部叢刊』本)、『卷六四』、一a～三a頁。

(46) 仏教史上の家系と正統の關係については、Albert Welter, "Lineage," in Robert E. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Macmillan, 2004), 461-65 参照。

(47) Weinstein は「十分に発展成熟した宗派」によって第一タイプの伝統と家系を指している。"Schools of Buddhism," 484に見える。

(48) Foulk は本当の人物によって構成された教団であってこそ初めて宗派と称しうると考えている。"The Chan Tsung in Medieval China," 19 参照。しかしながら、北宗や荷沢といった、Foulk によって宗派と確認されたものを含め、ほとんど全ての禪宗の派閥が虚構と真実の人物の二つによって構成されているため、この定義は決して重要ではない。この見解の本当の価値は用語の用い方ではなく、方法論上の示唆に在る。ある家系もしくは宗派を研究する際、我々はまずその世系の中の本当の成員と虚構の祖師を区分し、それから異なった角度からこの二組の人物を論じて、第一組の実際の構成、宗旨、実践を検討し、第二組が包含しているかもしれない権威と正統の象徴としての意義を

指摘すべきである。

49 関連の批判は柳田聖山・梅原猛『無の探求…中国禪』（東京：角川書店、一九六九）、二〇～二五頁、Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights*, 52-88、龔雋『禪史鉤沈：以問題為中心的思想史論述』（北京：三聯書店、二〇〇六）、一六～二四頁を参照。

50 Robert E. Buswell, *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), 213 参照。

51 詳しい論述は『古典禪研究』第六章「古典禪の宗旨及び実践」を参照。

52 例えば、Bernard Faure が指摘するように、たとえ胡適と鈴木大拙の禪史研究に関連する考え方に相違があっても、彼らはいずれも単純化して禪を中国の智慧の産物、及び神通力の迷信あるいは抽象的な論理的思考であるインド仏教からの解放と見なしていることは、*Chan Insights and Oversights*, 64, 97-98 に見える。John Jorgensen も范文瀾が単純に「恵能思想」／禪思想の淵源を莊子思想と説明し中国思想を根本としたことを批判している。*Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an* (Leiden: Brill, 2005), Preface, xii 参照。

53 詳しい論述は『古典禪研究』第六章、「古典禪宗旨和实践」を参照。

54 頼賢宗『仏教詮釈学』（北京：北京大学出版社、二〇〇九）、二五～五八頁参照。

55 他に一人が新羅へ戻り、二人は居士で、二十九人は所在不明である。仏光如満は湖南省と河南省に住したことがあるが、彼は湖南省で寺院を創建したため、ここでは湖南省に含める。

56 胡適「与柳田聖山論禪宗史書」、『胡適集』三三六～三七頁。

57 McRae, *The Northern School, 7-8, 252-53, Seeing through Zen*, 9-21（訳者付記：小川隆訳『虚構ゆえの真実—新中国禪宗史』、一三～一三六頁）。

68) そのうち幾つかの例外がある。例えば宇井伯寿は記録に見える数名の北宗、荷沢の後裔について、その卒年が唐末であることを論じた。『禪宗史研究』、三二九―三〇頁。その他、K. J. Solomon は、宗密の禅学著作数種の漢文原文とその西夏語による訳注、及び西夏テキスト『鏡』(Tang. 412, No. 113)、『洪州宗師教儀』(Tang. 1111, No. 2529)、『洪州宗趣注解明護記』(『洪州宗師趣注開明要記』とも訳す。Tang. 112, No. 2540) 等を含めて、黒水城(カラホト)で発見された西夏の禅文献を分析し、これらの文献が宗密の禅思想を具現し、宗密の華嚴禅によって洪州禅を取り込むという傾向を表していることを指摘した。かつこれによって宗密の禅系(すなわち荷沢系)が会昌の廢仏後に一般に認められているように消失したりしてはおらず、西北地域で継続し、さらに西夏に伝わって、十二世紀中葉まで発展した可能性があると推測する。K. J. Solomon, "Tangut Chan Buddhism and Guiheng Zongmi," 『中華仏学字報』第一一期(一九九八年七月)、三六五―四二四頁; "Hongzhou Buddhism in Xixia and the Heritage of Zongmi (780-841)," *Tangut Source: Asia Major* 16.2 (2003): 57-103 参照。また Jeffrey Lyle Broughton, *Zongmi on Chan*, 45-50 を参照。

69) 説明しておくべきは、晩唐五代とは禅宗発展のポイントとなる時期であるが、しかし紙幅の都合により、本書のこの時期についての検討は主として古典禅発展の主な流れに集中する。この時期の多くの家系の勃興、各種の門風家曲の発明と展開、大量の禅寺禅院の建立等は、みな一層綿密で全面的な考証と分析が必要であるが、これらはさらなる研究を待つほかない。

60) この語は道宣の『続高僧伝』の中に幾度か現れているが、しかしいずれも禅師、すなわち坐禅あるいは苦行を實踐した僧侶を指し示した。柳田聖山『初期禅宗史書の研究』、四四七―四九頁を参照。

61) 円仁『入唐新求聖教目録』、『大正蔵』、第五五冊、一〇八三b頁、楊曾文編『六祖壇經』(北京・中華書局、二〇〇一)、一頁。

(62) 楊曾文編『神会和尚禪話録』（北京：中華書局、一九九六）、一五頁。

(63) 例えば、李邕（六七八～七七七）「大照禪師塔銘」、『全唐文』、卷二六二、三三頁、『楞伽師資記』、『大正藏』、第八五冊、一一八六c頁、『神会和尚禪話録』、四五頁。

(64) Foulk は、十世紀中葉以前には、宗密が「禪宗」の語を用いたことがあるだけだと断定した（“Chan Tsung in Medieval China.” 25）。この判断は文献による証明が不足している。澄観がおおよそ七八四～七九〇年に『華嚴經』のために作った二つの注疏の中で、彼は頻繁にこの語を用いており、幾つかの部分では「禪宗六祖」もしくは「禪宗は達磨より伝わる」ことを明示してすらいる。『大方広仏華嚴經疏』、『大正藏』、第三五冊、卷二、五一二b～c頁、卷一五、六〇九b頁、『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』、『大正藏』、第三六冊、卷八、六二a～b頁、卷二〇、一五六c頁、卷二九、二二四a頁等に見える。敦煌写本『頓悟大乘正理訣』（ペリオ四六四六、スタイン二六七二）の中には、七九二～七九四年（一部の学者は七八〇～七八二年とする）に吐蕃で発生した仏教論争を記したテキストがあり、その中に「禪宗」という語が四度現れる。Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa* (Paris: Press Universitaires de France, 1952), 24, 39, 119, 177（訳者付記：耿昇訳『吐蕃僧諍記』、北京：西藏人民出版社、二〇〇一、三三、五六、一四七、一五三頁）、柳田聖山『初期禪宗史書の研究』、四五四～五五頁に見える。黄檗の『伝心法要』では、この語が一度現れる。中唐期に禪師のために撰述された碑文でも、この語は普遍的に用いられており、例えば権徳輿が七九一年に馬祖のために撰述した塔銘、及び八一七年に章敬懷暉のために撰述した碑文（『權載之文集』、『四部叢刊』、卷二八、1a～3a頁、卷一八、13a～4b頁）である。李朝正が八一七年に撰述した「重建禪門第一祖菩提達摩大師碑陰文」の中では、達摩は「禪宗第一祖」と称されている（『全唐文』、卷九九八、1a～3b頁）。日本の入唐僧である円行、円仁、恵運、円珍等の書目及び其の他の著作中でも、禪宗という語が至る所に見られる。

95) Jinhua Jia, "The Hongzhou School of Chan Buddhism and the Tang Literati" (PhD diss., University of Colorado at Boulder, 1999). 論文の後半部分は筆者の中国語の専著『唐代集公總集与詩人群研究』（北京：北京大学出版社，二〇〇二）に吸収された。

96) Jinhua Jia, *The Hongzhou School of Chan Buddhism in Eighth-through-Tenth Century China* (Albany: State University of New York Press, 2006).

67) 賈晋華『古典禪研究：中唐至五代禪宗發展新探』（香港：牛津大学出版社，二〇一〇）。

道元の無仏性

松岡 由香子

禪宗は、おうおう人には仏性があるということを見せしめる宗教、あるいは仏性に目覚めさせる、あるいは仏性を見せしめるという体験をする宗教と思われる。たしかにそのように説き、そのような体験を求める禪もあるだろうが、道元はそのような仏性を前提にした悟りを厳しく批判している。そのことを明確に示す『正法眼蔵』の箇所が『無仏性』巻の四祖五祖問答、五祖六祖問答である。ところが、曹洞宗の伝統的解釈はたんに人に仏性があるというのみならず、およそ全ては仏性であるというような、天台本覚思想の流れを汲むものである。この論考ではそれらの問答を詳しく吟味し、伝統的解釈やそれにひきずられた現代の注解を批判することによって道元の無仏性の思想を明らかにしたい。

一節 四祖五祖問答

(1) 本文

五祖大満禪師、蕪州黄梅人也。無父而生、童兒得道、乃栽松道者也。初在蕪州西山栽松、遇四祖出遊。

告道者、吾欲伝法与汝、汝已年邁。若待汝再来、吾尚遲汝。師諾、遂往周氏家女托生。因抛濁港中、神物護持、七日不損、因収養矣。至七歳為童子、於黃梅路上、逢四祖大医禪師。祖見師、雖是小兒、骨相奇秀、異乎常童。祖見問曰、汝何姓。師答曰、姓即有、不是常姓。祖曰、是何姓。師答曰、是仏性。祖曰、汝無仏性。師答曰、仏性空故、所以言無。祖識其法器、俾為侍者、後付正法眼藏。居黃梅東山、大振玄風。

【現代語訳】

(一)こは普通の読み下しを現代語訳したが、道元はその解釈においてこのようには読まない)

五祖大満禪師は蕪州黄梅の人である。父無し子として生れ、少年の時に真の生き方を身につけたが、それが松を栽える修行者である。初めは、蕪州の西山に住んで松の植林をしていたが、四祖が外出するのに出遇った。(四祖が)修行者に告げて言った、「わしはお前に法を伝えたいと思うが、お前はもう年をとり過ぎてゐる。もしお前が再び生まれて来て、わしを待つなら、わしもやはり、お前を待つていよう」。師(五祖)は承諾して、とうとう周氏の家に往つて娘のお胎なごをかりて生まれた。その(父無し子)ために(娘は)濁つた水路の中に抛てた。不思議な力が(赤子を)護つたので、七日(経つても)損われなかつた。それで(拾ひ)入れて養育した。七歳の少年になつたとき、黄梅地方の路上で、四祖の大医禪師に逢つた。(四)祖は師(五祖)を見ると、子どもではあつても、骨相は珍しく秀でており、普通の子どもとは異なつてゐた。(四)祖は(この子を)見て問うて言った、「お前、姓は何かね」。師(五祖)は答えて言った、「姓はたしかにあります、普通の姓ではありません」。 (四)祖は言った、「それはどんな姓なのか」。師は答えて言った、「それは仏性です」。 (四)祖は言った、「お前には仏性は無い」。師(五祖)は答えて言った、「仏性は空ですから、それで無と言われるのですね」。 (四)祖はこの子が法(を担うにたる)器で

あると識つて侍者とならせて、後に仏法の正しい眼目を付託した。(五祖は) 黄梅の東山に居住して、大いに奥深い宗風を盛んにした。

〔注釈〕

- 蕪州黄梅 湖北省黄梅県の北西。
- 栽松道者 松柏は貴族の墓に植えるもので、防風、日よけ、あるいは建材などになる。栽松道者で松を植樹する修行者。
- 適 訓読はすぎる。ゆく、越えるの意。
- 遅 訓読はまつ。動詞。
- 濁港 港は、①みなど、②大きな河川や湖に通じる小さな川、支流、水路。だから濁った水路とした。
- 俾 使役を表す動詞として使、令、教などと同じ用法。

【解釈】

この五祖の数奇な誕生話は、どの灯史にも高僧伝にも見えない。四祖五祖の出会いについて、それ以外はほぼ同様に次のように記述している。

『祖堂集』(九五二年) 卷二

忽ち黄梅路上に於て一小児を見る。年は七歳なり。出す所の言は異なり。師は乃ち問う、「子は何の姓ぞ」。子、答えて曰く、「姓は常の姓にあらず」。師、曰く、「是れ何の姓なる」。子、答う。「是れ仏性」。師曰く、「汝は姓勿きなり」。子、答えて曰く、「其の姓、空なるが故なり」。師、左右に謂いて曰く、「此の子、非凡なり。吾が滅度二十年の中に於て、大いに仏事を作す」(中文出版社一九八四出版)。

『宋高僧伝』(九八八年)

姓は周氏なり。家は淮左の潯陽に寓す。一に黄梅人と云うなり。王父そふおよ暨ちちび考は、皆な名を干もとめて

利ならず。丘園（隱者の住処）に賣る。その母、始めて娠む。月、移りて光、庭室を照らす。終夕は昼のごとし。其の生や灼爍たること初の如し。異香、人を襲う。家を挙げて欣駭す。能く言うに造びて辞氣は隣児と類せず。既に童男（あげまきした幼児）と成りて其の遊弄を絶す。厥の父は偏愛し因りて書を誦せしむ。……時に東山の信禪師、邂逅に至る。之に問うて曰く、「何の姓名か」。問に對えて朗暢と区別し帰有り。理は言を逐いて分つ。声は響に隨いて答う。信師は之を熟視し、歎じて曰く「此は凡童にあらざる也」。体を具して之を占う。……時に年七歳也」（T50,p154a）。

『景德伝灯録』（一〇〇四年）第三卷道信章

一日、黄梅県に往きて路に一小児に逢う。骨相、奇秀にして常の童に異なる。師、問うて曰く、「子、何姓ぞ」。答えて曰く、「姓は即ち有り。是れ常の姓ならず」。師、曰く「是れ何姓ぞ」。答えて曰く、「是れ仏性」。師、曰く、「汝は無性なるや」。答えて曰く、「性は空なるが故なり」。師は黙して其の法器なるを識る。即ち侍者をしてその家に至らしめ、父母の所に於て出家せしむるを乞う。父母は宿縁を以ての故に殊に難色無し。遂に捨てて弟子と為る。名づけて弘忍と曰い、以て法を付し伝衣するに至る（T51,p222b）。

『景德伝灯録』第三卷弘忍章

第三十二祖弘忍大師は蕪州黄梅の人也。姓は周氏。生じて岐嶷（〓幼児より優れて賢い）なり。童、遊の時、一智者に逢う。歎じて曰く。「此の子、七種の相闕いて如来に逮ず」。後に信大師に遇いて得法し化を嗣べ（T51,p222c）。

『天聖広灯録』（一一〇三六年）卷七『道信章』

『景德伝灯録』にはほぼ同じであるが「不是常姓」ではなく「是常姓」である。また。「汝無性耶」は「汝

無姓耶。「父母は」以下は「父母は殊に難色無し。曰く、『願わくば接受を垂れたまえ』。師、遂に落髪して受具す」(Z135-044a)。これ以下はかなり異なる。

数奇な誕生を記すのは『林間録』だけで、そこには次のようにある。

旧に説く。四祖大師は破頭山に居す。山中に無名の老僧有りて、唯だ松を植う。人呼んで栽松道者と為す。嘗つて(四)祖に請うて曰く、「法の道、聞くを得べけんや」。祖、曰く「汝は已に老脱す。其れを聞きて能く広化すること有らんや。儻し能く再来せば、吾れ尚お、汝を遅つべし」。(老僧は)乃ち去りて水辺に行くに、女子の衣を洗うを見る。揖(両手を組んで会釈する)して曰く、「寄宿し得てんや」。女、曰く「我、父兄有り、往きて之に求むべし」。(老僧)曰く「諾、我れ即ち敢えて行かん」。女、之を首肯す。老僧、策を回して去る。女は周氏の季子(兄弟姉妹の四番目で末子)也。帰りて輒ち孕む。父母、大いに悪み之を逐う。女、帰る所なく、日は里中にて紡に庸る。夕に衆館(旅館)の下に於て、已に一子を生む。不祥為るを以て、水中に棄つ。明日之を見るに流れに沂いて、上気し体鮮明なり。大いに驚きて遂に之を拏ぐ。童に成りて母に随て乞食す。邑人、呼ぶに無姓児と為す。四祖黄梅の道中に於て(童を)見て、戯れに之に問うて曰く、「汝、何の姓ぞ」、曰く、「姓は固と有り、但し常の姓にあらず」。祖、曰く、「何の姓ぞ」。曰く、「是れ仏性」。祖曰、「汝、乃ち無姓なるや」。曰く、「姓は空なるが故に無なり」。祖、其の母を化して出家せしむ。時に七歳なり(Z148-590b)。

『林間録』二巻は、覚範慧洪が道俗の弟子のために、古来の尊宿や高行の大夫等の逸話、参禅の遺訓などについて語った三百余篇の談話を、門人本明が筆録して一書としたもの。大観元年(一一〇七)の序がある。如浄が道元に「你、(石門の林間録を)看ること一遍せば好し。彼の録、説き得て是なり」(『宝慶記』14)と勧めたものである。道元はこの話を書き直して用いている。

本文では最初に五祖についての数奇な前世譚が語られ、父が無い子供、つまり私生児であるため姓がないという問答の伏線が張られる。中国は家父長制であり、父なし子はすでに体制から逸脱したアウトカーストである。いわば『涅槃経』で無仏性と説かれる一闍提に近い。

さて、四祖が幼い五祖に「お前の姓は何だ」と質問し、名ではなく、姓を問わせているのは、後で「仏性」を引き出すためであり、『宋高僧伝』では「何姓名乎」とあるように、本来は初対面で姓名を問うた、ということだったのである。

道元はこの後、ほぼ『景德伝灯録』道信章にそって書いている。すなわち五祖は「姓は無い」とはいわないで、「姓即有」、つまり「姓はあることはあるが、普通の姓ではない」と挑む。では「お前はどのような姓か」と四祖が質問したのに対して、五祖は「それは仏性だ」と見事な答えを返している。それに対して冷酷に「汝は無仏性なり」と四祖に答えさせているのは、実は道元である。灯史では、「無仏性」ではない。『祖堂集』は「汝勿姓也」、『景德伝灯録』や『林間録』も「汝（乃ち）無姓耶」とする。中国では主に父姓を姓としたから、姓が無いのは、父無し子だな、という差別的視点からの言表と取れる。『景德伝灯録』や『林間録』では、『涅槃経』にいう通り、誰にでも仏性がある、ということを幼い出家以前の五祖に言わせているのである。しかしながら、道元はこのような理解にはまったく与しない。では、どのようにこれを再構築しているのか。

(2) 本文

しかあればすなはち、祖師の道取を参究するに、四祖はいく、汝何姓はその宗旨あり。むかしは何国人の人あり、何姓の姓あり、なんぢは何姓と為説するなり。たとへば吾亦如是、汝亦如是と道取するがごと

し。五祖いはく、姓即有、不是常姓。いはゆるは有即姓は常姓にあらず、常姓は即有に不是なり。

四祖いはく、是何姓は、何は是なり、是を何しきたれり、これ姓なり。何ならしむるは是のゆゑなり、是ならしむるは何の能なり。姓は是也何也なり。これを高湯にも点ず、茶湯にも点ず、家常の茶飯ともするなり。

五祖いはく、是仏姓。いはくの宗旨は、是は仏性なりとなり。何のゆゑに仏なるなり。是は何姓のみに究取しきたらんや。是すでに不是のとき仏姓なり。しかあればすなはち、是は何なり、仏なりといへども、脱落しきたり、透脱しきたるに、かならず姓なり、その姓すなはち周なり。しかあれども、父にうけず、祖にうけず、母氏に相似ならず、傍觀に斉肩ならんや。

【現代語訳】

そうであるから、仏祖の言葉を修行し見究めるのに、四祖が言った「汝何姓」は深い意味がある。昔は、「何の国の人」という人がおり、「何という姓」という姓があつた。(だから)「お前は何姓なのだ」と四祖が説いてやったのである。たとえば、私もまたこのようである、お前もまたこのようである、と(師匠が弟子を等しい法を体得していると認めて)言い表すようなものだ。

五祖が言った、「姓即有、不是常姓」。ここでいわれる「有即姓」は常(住)の姓ではない、常(住)の姓は「即有」に不是である。四祖が言った「是何姓」とは「何」は「是」である、「是」を「何」してきただのである。これが「姓」である。「何」とさせるのは、「是」のためである。「是」とさせるのは、「何」の能力である。「姓」は「是」であり「何」であるのだ。これをよもぎ湯にも入れ、お茶にも入れ、日常の茶飯事ともするのである。

五祖が言った、「是は仏姓」と。このように言った意味は、「是」は仏性だということである。「何」のゆ

えに仏なのである。「是」は「何姓」というだけで究められるだろうか。「是」が「不是」となったとき仏姓である。このようなことであるから「是」は「何」であり、「仏」ではあるけれども、脱落してきて、透脱してくると、かならず「姓」である。その姓は「周」なのである。そうではあるが、(その姓は)父から受けたのでもなく、祖先から受けたのでもない、母系の姓に似ておらず、傍観者に比べられようか。

〔注釈〕

○何国人の人、何姓の姓 「泗州僧伽大師、或(る人)、師に問う、「何の姓ぞ」。即ち答えて曰く、「我が姓は何なり」。又問う「師は是れ何国の人」。師曰く、「我は何国人なり」(『景德伝灯録』第二十七卷泗州章「15,438」)。

○吾亦如是、汝亦如是 六祖が南嶽に言った言葉で「祇此不染汚。是諸仏之諸念。吾亦如是。汝亦如是」(『天聖広灯録』卷八 2135-650a)。

○常姓 老子の「名の名とすべきは常の名にあらず」のように尋常の姓ではないという意であろうが、ここはむしろ常住の仏性の意ととりたい。

○蒿湯 飲むためのヨモギ湯。

○是仏姓 ここで、『景德伝灯録』『祖堂集』『林間録』はともに「是仏性」とするから、道元があえて「性」を「姓」としたのであり、それは〈不是のとき仏姓〉とつながって、周氏の問題になっていく。写本によっては「性」。

○透脱 出典「逢仏殺仏。逢祖殺祖。逢羅漢殺羅漢。逢父母殺父母。逢親眷殺親眷。始得解脱。不与物拘。透脱自在」(『臨濟録』T47,p500b)。道元がしばしば用いた。

【諸釈の検討】

〈五祖いはく、姓即有、不是常姓、いはゆるは有即姓は常姓にあらず、常姓は即有に不是なり〉について『御抄』は「所詮、有も姓、常も姓、即有も姓、不是も姓也と心得るなり」(二二九頁)、「所詮、姓と何と

是と総取、離たるまじき一物也。是則仏性なり。」(同頁) と言うが、みな姓であり、その姓と何と是も一物で仏性である、では解釈にならない。

『私記』は同じように「有も即も姓なり。摩尼珠の青黄等の常性常色なきがごとし」(一一六頁) と言う。「常姓」を「常性」と読み替えて、摩尼宝珠は色が様々に変化するので常性がないと「不是常姓」を解釈している。宝珠が仏性の譬えであるなら、仏性常住だから妥当な解釈ではない。また「是も仏も姓なり」(一一九頁) と言うが、本文は「是は何なり、仏なり……」と言われて、かんとんに「姓」だということではない。

『弁註』は「常姓と仏性と、何の異別かあらん、此の下の古仏(道元)の辞、見難し」(一一七頁) と、道元の文に異議を立てている。ただ、「然あれば是は仏性を是するの是なり。何ぞと問い来るは、其是の仏性を何問し来れり。故に何は是なり、仏性の是を何ぞと、問い来るを、是を何し来れりとの玉ふ」(一一八頁) と言う。「仏性を是(肯定)する」という意味ではありえない。問答本文は「是は何(の姓)か」と問うている。これを承けてか、玉城訳では「是」を「肯い」、 「何」を「問い」と訳するが、無理だろう。

杉尾「本質」はそれを「この『姓』は悉有は仏性なりと解かれたあの仏性と別ではない」とし、「姓即有」を「悉有仏性」と取るが、その論拠は示されない。また「常姓」を「普通考えられる仏性・成仏の可能性としての仏性」(一一九頁) とするが、成仏の可能性としての仏性は道元が批判したものである。

内山『味わう』は世間の名付けたものはたんなる「相」であって、「だから実物としての『お前』というものが固定して在るものではない。私もあなたもなんとも決まらない。その規定以前の実物は『何』と言うほか仕方がないので『なんぢは何姓なりと為説するなり』だ」(八八頁) と言う。妥当な解釈である

う。しかし、「それを『是』といい、『何』といい『姓』という」といつてしまつては、『御抄』『聞解』と大同小異になる。

〔四祖いはく、是何姓は、何は是なり、是を何しきたれり、これ姓なり。何ならしむるは是のゆゑなり、是ならしむるは何の能なり。姓は是也何也なり。これを蒿湯にも点ず、茶湯にも点ず、家常の茶飯ともするなり〕について。

『聞解』は「表からいへば是、裏からいへば何ぞや」（二五頁）、「是は仏性を是と指したるもの……是に是なるもの無いから何なり。故に何が其儘是也。」（一七頁）と是と可を同じもの（仏性）の表裏、外見と内容と取る。「この何と是の仏性を蒿湯……」と是も何も同じものの表裏で、それは仏性だと言うのみ。

秋山『研究』は「四祖大医の『何』といふ疑問詞を以て是―吾々の世界に現に存在するもの―をして是ならしめ、蒿湯ともなり、茶湯ともなり、家常の茶飯とも現れ来る『能』ある仏性を意味せしめてあるのである。なほ『何ならしめるは是の故なり』とは存在の根拠としての仏性は、ただ存在に於いて存在としてのみ自己を開示し来るものにして、之れを外にしては何処にも求め得ざることを意味するのである。故に『何ならしむるは是の故なり、是ならしむるは何の能なり』といふ語は存在とその根拠との一如關係、即ち道元の性相不二の思想を端的に表現してゐるのである」（二六頁）と言う。存在の根拠としての仏性（性）と存在（相）の不二とする。あるいは存在（是）と存在の根拠（何）という哲学的解釈であるが、はたしてそう解釈できるだろうか。この点に関する批判は拙論「道元の『仏性』巻について―その1―」（『禪学研究』第九十一号）を参照。

安谷『参究』はこれを承けて「是」と「何」について「一仏性」というモノを指すとし、「かりに内容と外観、あるいは性と相との二つにわけて、その二つをかけあわせて、いろいろに取り扱つてみせると、

「何は是なり」ともいえる。何は内容で、是は概観だ。性空という内容がそのまま因縁という外観の姿になってあらわれている。……「是を何しきたれり」もあたりまえだ。外観が内容をあらわしている。これ姓なりで、それが活きた仏性だ」（一四三頁）と言う。「仏性」を何かあるものと捉えるから、たとえ「仮」であっても内容と外見、さらには「活きた」モノということになる。仏性はそのようなモノではない。

その安谷が批判する『啓迪』は「何は今も云ふ通り手に取れぬ品物ぢやが、その代りなにを捉へても何ぢや、なにを捕らまえても仏性じゃ、それを『是』と云ふ」とあると言う。（安谷『参究』一四四頁）なんでも「何」であり、仏性であり、是であるというのは伝統的解釈の踏襲であるが、「手にとれぬ品物」とまでいっている。

杉尾「本質」は、「悉有のほかにも仏性はない。とはいえ、仏性は虚無ではない。かえって、悉有を悉有たらしめるところの何物かである。その何ものかを道元は端的に『何』とよぶのである。そうして悉有の一事を『汝』とよび『是』とよぶ」（一一九頁）と言う。先に杉尾は悉有を「一切の存在者」としたのであるから、「汝」、「是」は個々の存在者であり、悉有は存在を存在たらしめる存在の根拠ということになる。結局、秋山と同じであるが、杉尾は秋山の仏性がなおも無や滅に傾くと批判している。

竹村『講義』も「説いて説けないところをなんとかして表現するときに『何』という言葉で表すこともできます。説いて説けないところというのは、かの『透体脱落』のそのただ中です。自己が自己に对象的に関わるのではない。自己が自己のものになってはたらいっているそのただ中、それそのもの、そこに仏の核心を見る、自己の核心を見る」（一六六頁）と言う。それはその通りであろうが、「自己の核心」が、仏道の修証ぬきで語られるところに道元との径庭が窺われる。類似の表現は「そのただ中、そこに仏としての存在、本来の自己としての存在そのものが実現している、現成している、そこに仏性の現前ということがある」

(一三九頁)といわれる。仏である時、仏性現前と言うのはいいが、その場合は道元にとって坐禪のほかなく「仏性そのものになり切ったところ」(一三八頁)「今になり切る」(一三九頁)ところではあるまい。

『思想』頭注は「姓即有」は姓一般、「有即姓」はわが姓だと言うが、これも一般と個物という前提からの解釈であろうが、言葉の解釈になっていない。

『聞解』は〈何姓のみに究取しきたらんや〉を、「五祖の是は仏性のみに限らぬ。すでに不是常姓と云ふ、不是の時にはや仏性、仏性が現前した」(一一九頁)と言うが、そんなことはいわれていない。「何姓のみ」といわれているのであって「仏性のみ」ではないし、〈是すでに不是のとき仏性〉といわれているだけである。また〈その姓すなはち周なり〉を、「この時は周徧法界皆仏性で、四姓も周氏も別物で無いから、一(つも)捨る法無(し)」(一二〇頁)とするが、周徧法界は法身である大日如来の功德が無辺の一切にゆきわたることであるから、本文とは関係ないし、『聞解』は姓をずっと四姓と捉えているがこの節の姓はゴートラ(氏族、カースト)の意味ではない。

『弁註』も「不是の時、早(や)是仏性現成す。仏性前後、無有変易なることを了ぜよ」(一二〇頁)と言うが、仏性であれ仏性の前後であれ、およそ無有変易ということはない。

安谷『參究』も「是は仏性だということだ。……何が仏性だ。是が仏性だとはかり、きめこんでいてはいない。不是もまた仏性だとさ」(一五〇頁)と言う。すべてが仏性だということ以外なにも言っていない。

内山『味わう』も「是は無際限という処に帰るから仏性だ。……『是』のときも仏性だ。『不是』のときも仏性だ」(九一頁)と言う。

【解釈】

さて、〈四祖いはく、汝何姓〉は、道元においては疑問形の質問ではなく、〈なんじは何姓と為説するな

り」と解釈されて、仏である四祖からの、五祖への是認の言葉、「お前の姓は何だかな」と言ったということになる。いわゆる問処の道得の一種である。姓が「何」であるというのは、ちょっと奇妙に聞こえるので、道元は『景德伝灯録』泗州僧伽大師章に「我が姓は何、我は何国人」とあることをおそらく念頭において〈むかしは何国人の人あり、何姓の姓あり〉と、「何」という姓もありうると解説している。たしかに「何」という中国姓は実在するが、もちろん僧伽大師が実際に「何」という姓であったというのではなく、社会的に「どこのなにべえ」と認識されるものではない自己を表すための言い方として出したのであろう。

一章二節で〈是什麼物恁麼来〉といわれたことの疑問詞「是什麼物」が、ここでは答えとして「何姓」といわれているのである。したがって「何姓」は、まさに「説似一物即不中」とある通り、一物ではない、名付けられる以前の実存、自意識も他者のまなざしもない、本来のその人を指していると思われる。答えとしての「何姓」が踏まえられているからこそ〈たとへば吾亦如是、汝亦如是と、道取するがごとし〉といわれる。一般論にはならない証契の言葉、つまり「仏であるわたしがそうであるように、お前もそのようにあるもの（如来・仏）である」という意味を持つ。〈しかあればすなはち、汝亦如是のゆへに諸仏なり、吾亦如是のゆへに諸仏なり。まことに、われにあらず、なんぢにあらず〉《行仏威儀》といわれる通りである。

したがって、道元の解釈する「汝何姓」は、ほかならぬお前が仏という姓であるということを含意する。しかしまた、南嶽の答えである「説似一物即不中」が「一物」をいわない承当であり、それに対して、六祖の「吾亦如是、汝亦如是」もまた、けつしてそれを言わないで認めた対話なのであるからここで述べたように「仏」という姓などと一般化してしまつてはすでに台無しであろう。

「汝何姓」が、「お前は仏だ」ということを含意するならば、後で四祖が五祖に「汝無仏性」と言ったこ

と矛盾するように見える。だが、これは後に「いかなる時節にして無仏性なるぞ」という時節の問題として論じられるので、後に触れたい。

次に五祖の「姓即有、不是常姓」に対して、道元は「姓即有」を入れ替えて「有即姓は常姓にあらず」と受け取りなおす。「姓即有」を「有即姓」に変えたのは、「有即姓」という「姓」は常住の姓（性）ではない、とした方が論理的だからだろうか。「姓」は「性」と普通なので、「常姓」は、ここでは元来の問答にある「ふつうの姓」という意味ではなく、常住の性ということになる。「仏性」という用語には、常（常住不変）という属性がつきまとう。ただ、そのことは冒頭に「如来常住無有変易」と出るだけで、後は一切触れられない。この後の三節で道元が主張するのは、仏性は無常だということである。

次の「常姓は即有に不是なり」についてみると、「即有」は、『正法眼蔵』でこのみに出る用語である。のち（四章五節）には「既有」「諸有」「仏有」などにも言及されるから、ここも同様に「即有」という名詞としたといえよう。この「即」は偶然使ったとはいえ、副詞としては「即座に、ただちに、すぐに」が第一の意味であることから、「而今の有」と解してみた。すると「常姓」つまり常（住なる）性は、「即有」つまり「而今の有」という事態に相応しくないということになる。このようにいうことによつて、道元は仏性は常住だとする常識を破っている。

「四祖いはく、是何姓は、何は是なり、是を何しきたれり、これ姓なり。何ならしむるは是のゆゑなり、是ならしむるは何の能なり。姓は是也何也なり」は、一読しただけでは意味がとれない。

「何」は、先にみたように言表しがたい正当恁魔時に現成している事態、モノではなく働きであるとしたから、「是」は「これ」と具体的に限定できるもの、いわば具体的な私、自己であろう。ここを読み解くには、次に言及される「是は仏性なり」となり。何のゆゑに仏なるなり」が手がかりとなる。「是」すな

わち普通の私が仏となるのは、何の故だろうか。それは祇管打坐において身心脱落する（私ではないものになる）ことよってである。（是すでに不是のとき仏性なり）といわれる通り、是なる自己が、自己の脱落によつて是が否定されて、すでに不是であるときにはじめて仏性である。換言すれば、自己が脱落してはじめて、名前もなく、人間でもない（「何」であるから、仏となる。そこが「何のゆゑに仏なるなり」である。（是を何しきたれり）とは、「是」すなわち普通の人間が、打坐によつて「何」にならされる。その「何」になつた当体に向かつていうなら、〈何は是なり〉といわれ得る。その当体の「是」は「個個の存在者」（杉尾）でも「それそのもの」（竹村）でもない、まさに一般化できないわたし（あるいはお前）である、と実存のことごとく言われている。

〈これ姓なり〉は、多くの解釈のように、これが仏性であると、さしあたつてはいえよう。だが、その仏性が問題である。

〈何ならしむるは是のゆゑなり〉は、この我（是）が修証しなければ、「何」である仏も菩提もない。換言すれば〈仏道をならふといふは自己をならふ也〉《現成公案》という初動が必要で、〈わが尽力〉が必要だという側面である。あるいは〈わが行持、すなわち十方の匝地漫天みなその功德をかうむる〉《行持上》とか、〈われらが行持によりて諸仏諸祖の行持見成し〉という事態を言う。〈是ならしむるは何の能なり〉とは、〈わが尽力〉だけでは仏道は成らない。〈万法すすみて自己を修証する〉《現成公案》という方向が不可欠である。万法といつても、対象的なあらゆる存在ということではなく、我の力、我の思惟のおよぶぬところのあらゆるあり方である。

〈何ならしむるは是のゆゑなり、是ならしむるは何の能なり〉とは、たとえば〈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〉《諸悪莫作》といわれる

ような双方方向である。(姓は是也何也なり)は、(仏)姓(性)とは、われのありよう、すなわち「是」としてはじめて現成するものだから(是也)であり、それはまたそのように自己が脱落したところとして「何」であるから(何也)といえよう。

(これを蒿湯にも点ず、茶湯にも点ず……)とは、このような、(万法すすみて自己を修証する)《現成公案》法の働きを取り上げた《法性》の巻で(著衣喫飯は法性三昧の著衣喫飯なり。衣法性現成なり、飯法性現成なり)といわれている、その働き(法相の施為)と同じことが、働きとしての(是也何也)であり、だから(これを蒿湯にも点ず、茶湯にも点ず、家常の茶飯ともするなり)といわれるのであろう。「さとり」のありようとは、たしかに祇管打坐のとき、自覚しないまますべてが菩提となるのであるが、それは特別な境地や体験ではなく、また「なりきる」という集中や忘我ではなく、わたしたちが意識しないで何げなく振る舞う日常のただなかで働いている当のものであることを示す。(大悟は家常の茶飯なり)《行持》といわれる通りである。

次に五祖の言葉(是仏姓)に移る。ここでテキストが、「仏性」なのだから「性」のはずだが「姓」に変わっている。懷井真筆本はそうなので、他の写本の「仏性」ではなく、これを採る。もしここで(是仏性)とテキスト通りにしてしまえば、その後の「姓」の展開は不可能になる。しかしながら続いてはテキスト通りに(是は仏性なりとなり)と道元はごく普通に解釈し、(何のゆゑに仏なるなり)と付け加えられる。「何」とは、じつさいに修証しているそのものということである。

ここまでは「何姓」ということで種々に拈提されてきたが、(是は何姓のみに究取しきたらんや)といわれて、次には「仏姓」「周姓」が論じられるのである。まず(是すでに不是のとき仏姓なり)とは、すでに論じたように、是である自己は自己のままでも仏ということはない。是という限定された自己が否定さ

れてはじめて仏である。換言すれば衆生は自己否定してはじめて仏なのだ。従来論じられてきたどの道元仏性論にも、この否定の契機が欠落しているように見える。というより、否定が存在しえないような論ばかりなのである。しかし、ここが「仏性」ではなく「仏姓」となっていることに注目したい。道元は「仏性」については慎重に議論を展開しない。

〈しかあればすなはち、是は何なり、仏なりといへども〉、といわれることで、「是」は「何」であって、「何」であるからはじめて仏である、ということが明示される。それが〈といへども〉と逆接で受けられ、〈脱落しきたり、透脱しきたるに、かならず姓なり〉といわれる。これはどう解釈したらよいか。一つには、是（限定された自己）は、何となり仏であるといつても、「是」が脱落し、透脱したとき、はじめて仏性（姓）であると読める。仏性ではなく、「仏姓」であるのは、私がなくなり、自分の姓がなくなり、仏になったとき、〈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》といわれているように、釈氏という仏の姓になったと解釈できよう。「是」と「何」は厳密にいえばもう一度ずつ言及されるが、〈かならず姓なり〉でいちおう断ち切られる。

「姓」が新たなテーマであるが、〈その姓すなはち周なり〉とはどのようなことであろうか。もちろん「周」は四祖の母の周氏に由来するのだが、そういう関連は〈母氏に相似ならず〉で切られる。懷辨本の元の本文では「父にうけず」だけであったが、それでは母から承けた周氏ということになり、それは母系の先祖から承けたことにもなる。それで〈祖にうけず、母氏に相似ならず〉と〈傍観に斉肩ならんや〉が添加されて、およそどんな人間の氏姓でもないことがより明らかにされている。

では姓が「周」であるとはどういうことか。「周」は、《現成公案》では〈無処不周底〉を〈ところとしていたらずといふことなき〉と道元が読んだように、「あまねくいたる」という意味がある。個人的なも

の、特殊なものではなく、あまねくいたる姓ということになる。すると、先に言及した（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）という同一のあまね（周）き姓に至り着く。諸仏となるのは、父母から生まれた身体ではないし、祖先の功德の果でもない。（しかあれども、父にうけず、祖にうけず）といわれる所以である。そういうこの世の血筋とは無関係に、みな同じ釈迦牟尼仏という同姓になる。このあと、（4）で言及される（周なる同生あり）は、（ともにほとけとなる）《即心是仏》「同生」であり、また「周なる同姓」でもあるからだ。

（3）本文

四祖いはく、汝無仏性。いはゆる道取は、汝はたれにあらず、汝に一任すれども、無仏性なりと開演するなり。しるべし学すべし、いまはいかなる時節にして無仏性なるぞ。仏頭にして無仏性なるか、仏向上にして無仏性なるか。七通を遍塞することなかれ、八達を摸索することなかれ。無仏性は一時の三昧なりと修習することもあり。仏性成仏のとき、無仏性なるか、仏性発心のとき、無仏性なるかと問取すべし、道取すべし。露柱をしても問取せしむべし、露柱にも問取すべし、仏性をしても問取せしむべし。

【現代語訳】

四祖は、言った「お前は無仏性」と。ここで言表されたことは、お前はほかのだれでもない、お前に一任するけれども無仏性である、と述べたのである。知るがよい、学ぶがよい。いまはどのような時節であるから無仏性なのか。仏になつたばかりだから無仏性なのか、仏になつてさらに仏になるから無仏性なのか。いろいろ融通無礙にいえるのに、身動きがとれないようではいけない。手探りで探してはならない。無仏性は一時の深い定であると、修行し分かることもある。仏性が成仏するとき無仏性なのか、仏性が発

心するとき無仏性なのかと問うがよい、言うがよい。お堂の丸柱にも問わせるがよい、丸柱にも問うがよい。仏性にも問わせるがよい。

【注釈】

○たれにあらず 同じような用法が〈使得無位真人のゆゑに、われにあらず、たれにあらず〉(《空華》)とあるが、「たれ」は疑問詞ではなく、「汝」や「われ」ではない不定称。

○仏頭 頭には「初め」の意味があり、次に「仏向上」があるから、仏になりたての意か。「仏の頭」(『御抄』「開解」)ではないだろう。「仏祖の頂寧ともいう。仏陀大悟のご境界だ」(安谷『参究』一五一頁)という解釈もあるが、文脈からして仏陀の大悟とは思われない。「仏にのほりつめる」(水野訳)も仏は修行の果ではないからふさわしくない。

○逼塞 逼は迫る、塞はふさぐだが、逼塞という熟語は、①充滿しているさま、②締め付けられて身動きの取れないさま。ここは②の意であろう。

○七通、八達 通達は滞りなく通ること、したがってあらゆる方向に滞りなく通ること。

○露柱 出典「問う、如何が是れ西来意。師曰く、露柱に問取せよ。曰く、学人会せず。師曰く、我れ更に会せず。」(T51p309b) 『景德伝灯録』石頭章。「師露柱を指して曰く。何ぞ大士に問わざる」(T51p0275a) 『景德伝灯録』長沙章。

【諸釈の検討】

無仏性という道元の説示を、一切存在するものは仏性であると解釈してきた人々は、ここを解釈できないはずである。

『御抄』は次のようにこの言葉は不審だと言う。「四祖与五祖問答段见于文、但祖曰汝無仏性之詞こそ、

動執生疑となりぬべけれ。其故は一切衆生悉有仏性にて、不具仏性衆生不可有（仏性を具えざる衆生有るべからず）。今（の）詞、尤（も）不審なり。所詮如今（の）文、うつくしく、如尋常四祖与五祖被問答之（尋常の如く四祖五祖之を問答せらる）様に被心得（心得らるる）は、皆僻見也。一一被顕仏性義を（一一仏性義を顕さるる）詞と可心得（心得べし）（二二八頁）といい、肝腎の無仏性の解釈は「無仏性の詞、尽法界（の）道理、尤（も）可然（然るべし）」というだけで、なぜ無仏性が尽法界の道理なのか、少しも解釈になっていない。

『聞解』は「衆生に無衆生性、仏に無仏性」（二二二頁）とまったく本文にないことを言う。

現代でも、安谷『参究』は「無仏性という事実は七通八達だ。十方に通達している。宇宙に遍満している。だから逼塞しようがない。ふさぎようもなくふさがれようもない。いわんや宇宙遍満の仏性を手探りで探し索めるような馬鹿なことをするなけれど」（二五一頁）と言う。これでは仏性も無仏性も宇宙に遍満しているものになる。無仏性と仏性を同じものとして扱っているわけでそれもおかしいが、宇宙に遍満するものを想定すること自体が（満界是有、徧界我有）（一章一節）の外道の見であろう。

内山『味わう』は、「その決まったものがないことを無仏性という」（九四頁）と言うが、それは先には「何」の説明であり、仏性を意味していた。だから「無仏性とは刻々畢竟帰運転していくこと」（九五頁）と、内山師の「仏性」の定義と同じになっている。

森本『読解』は「これを『仏性なし』と読むような受け取り方は避けられなければならないまい。いわば『無としての仏性』が問題なのであり、実体化された個別的な存在者としての『有』の側面からではなく、『無』に直結するものとしての『仏性』を捉える必要がある」（二一八頁）と言う。いったい何をいつているのか、よく分からない。

竹村『講義』「この無仏性というのは、仏性が無いといって悲観すべきことではなくて、無という言葉で表されるような仏の世界、それを本質としているものだと示されたということです」（一七九頁）。「無仏性」というのは本当の仏性です。本当の仏性はいつ実現するか、それを究明しなさいということです」（一八〇頁）とこれも仏性と無仏性とはけっきょく同じだというものである。

これら現代の解釈は道元が「無仏性」と言ったこと、とりわけ「何時」無仏性なのかということ、まったく受け止めていない。いずれも仏性が無いという意味の「無仏性」を見ようとなしなさい。すべてこれらは「悉有は仏性」をあらゆるものが仏性であると解釈してきた帰結である。

また七通八達の主語を仏性とするものが多い。

竹村『講義』は『参究』を受けてか、「七通八達というのは、仏性があらゆるところに遍満しているということ、もうみんな仏性の中にあるということでしょう」（一八〇頁）といい、水野は「仏性は七通八達しているのに、ふさいだり、手さぐりしてはならない」（岩波本脚注）と解釈する。しかし、前の文脈からして「無仏性」とはいわれていても「仏性」とはいわれていない。それはこの巻には「仏性」が説かれていると考える根深い誤解による。この節は八回も、「無仏性」という言葉が使われており、「無仏性」に向き合わずに解釈できるとは思われない。

【解釈】

この直前までは、主として性（姓）を肯定的言辭で解釈してきた。そして〈吾亦如是、汝亦如是〉と言表されるように問答する両者は共に仏であるという側面から見られてきたが、この〈四祖いはく、汝無仏姓〉でがらりと変わる。道元にとっては四祖に「無仏性である」と開演させたことが非常に重要なであり、この四祖五祖問答全体の眼目である。ところで、すでに述べたようにここを「無仏性」とする語録資

料はない。四祖は自分が姓を尋ねたのに、「仏性」と答えた五祖の才気煥発さを認めず、姓にこだわって「お前は無姓か」と尋ねたとするのが元来の問答である。道元は「無仏性」を言うためにこう四祖に言わせている。

そして〈いはゆる道取は〉と説きだされて、道元は四祖の言った「汝」を〈汝はたれにあらざ、汝に一任すれども〉と示す。

「汝無仏性」を普通に読めば「汝」は「お前は」という主語として五祖を指すことになり、五祖が無仏性だということになる。すると先の道元の「吾亦如是……」という解釈と齟齬する。それゆえ〈汝はたれにあらざ〉と、だれと決まった人ではないということ、五祖ではない人を含蓄する。〈汝に一任すれども〉は、したがって、「汝」が誰を指すかは「お前（汝）」に一任するという意味であろう。懷狎書写本にはもともと〈たれにあらざといへども汝に一任〉と「といへども」が入っていたので、そのことは明瞭である。「無仏性」は、テキスト通り「仏性無し」である。五祖が無仏性なのではないし、だれがという特定の人でもないが、と断り書きが入られているが、論じられていることは疑問の余地なく「無仏性」である。無仏性は「だれか」という問題は「汝に一任」で棚上げされ、以下詳しく問われるのは〈いかなる時節に〉という問題である。

さて、「無仏性」はこの節だけではなく、この第二章全体の主題であるが、その参究の仕方は〈いかなる時節にして無仏性なるぞ〉と言われる。仏性の有無は「時節」によって違うのだ。するとすぐに前章でいわれた〈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〉と矛盾するよう_に思える。だがそこにおいて解釈したように（未発表）、この「時節」とは修証の而今、祇管打坐のいまここであった。誤解を恐れずに言うならば、《現成公案》最後の段でいわれた「無処不周」が〈若至せざる時節

いまだあらず」と呼応し、「あふぎを使う」が〈仏性の現前〉と呼応する。「迷中に行を立つ」といわれるように、いつでも、今ここが成仏のところであるが、成仏は行仏（あふぎを使う）時節にはじめてそうであり、仏性の現前である。そうでなければ、仏性は無なのである。ここに無仏性の時節のヒントがある。

〈仏頭にして無仏性なるか〉とは、仏頭というのは、時節の問題だから仏になったばかり、つまり成仏の時のこととすれば、もし「仏性」をなにか仏の種子と誤ってとるならば、仏になったらもはや仏性の種ではなく、成仏という果なので、だから無仏性ということもありえようか、とあえて問い質している。〈仏向上にして無仏性なるか〉とは、仏向上とは〈仏にいたりてすすみてさらに仏をみる〉〈仏向上事〉事態であり、ある意味で仏であることを止揚するのだから、それで無仏性が、と問うこともできよう。

〈七通を逼塞することなかれ、八達を摸索することなかれ〉とは、このようにいくらでも融通無礙に問い、言うことができるのだから、身動きがとれず、手探りするようなことではいけない、最後に四回も「問取せよ」があるのだから、言葉で問い考えろ、と道元は迫っている。この巻の後の方に〈仏性という道得を一生いはずしてやみぬる〉と嘆かれているようなことではいけないのである。

〈無仏性は一時の三昧なりと修習することもあり〉とは、〈ざとりはなきことぞともしるべし〉《唯仏与仏》とも呼応する表現である。結跏趺坐して三昧に入っているときは、もはやあえて仏ということすらもなく、したがって無仏性ともいえよう。さらに道元は「たれ」ではなく、「仏性」を主語にして、仏性は成仏の時に、可能性としての仏性は無くなるので、無仏性なのか、発心の時、まだ仏でなく衆生だから、無仏性なのかと問え、と言う。

〈無仏性なるかと問取すべし〉、〈露柱をしても問取せしむべし、露柱にも問取すべし〉〈仏性をしても問取せしむべし〉と、道元は誰（何）であれ、誰（何）に向かつてであれ、無仏性の時節を問え、問わせろ

と迫っている。問えといつても、答えが頭で分かるという仕方では答えられるものではない。しかし、ところまで問え、ということである。これほど道元が力をこめても、大方の解釈のように、あらゆるもの、あらゆるものが仏性であるという了解からは、残念ながら無仏性を問うということは絶対に出てくることはない。

(4) 本文

しかあればすなはち無仏性の道、はるかに四祖の祖室よりきこゆるものなり。黄梅に見聞し、趙州に流通し、大瀉に挙揚す。無仏性の道、かならず精進すべし、しそ越趨することなかれ。無仏性たどりぬべしといへども、何なる標準あり、汝なる時節あり、是なる投機あり、周なる同生あり。直趣なり。

【現代語訳】

こういう次第であるから、無仏性という言葉は、はるか昔の四祖の室内から聞こえてくるものである。それは黄梅五祖のところで見聞され、趙州に流れ伝わり、大瀉に宣揚された。無仏性という言葉は、かならず努力して取り組まねばならない。進まず滞ることがあつてはならない。無仏性を尋ね考えるべきであるが、「何」という標準があり、「汝」という時節があり、「是」という相手との投合があり、「周」という同じ生があり、直ちに赴くものである。

【注釈】

○越趨 進まず滞ること。

○たどりぬべし 同じような用法は〈仏の路のあとをばたどりぬべし〉《唯仏与仏》。辿るは、①詮索する、探り当てる、②尋ねて思い迷う、③あれこれ考え合わせる。ここは③の意に近い。たどり（動詞の未然形）＋ぬ（確述の助

動詞ぬの終止形) +べし(当然、推定の助動詞) ○尋ね考え合わせなければならぬ。

○投機 師家の心と学人の心とが一致投合することが原義で、道と契合することも言う。

○直趣 直はすぐに、直接に、まっすぐになどの意があり、趣は向かつていく、走る、急ぐという意味。

【諸釈の検討】

ここでも道元が「無仏性」を、精進して参究し、尋ねなければならぬ、といっているにもかかわらず、肝腎の「無仏性」をいずれの解釈も文字通り「仏性無し」とは取らない。

内山『味わう』は、「無仏性」が「それは結局、無上菩提そのものだ」(九五頁)と正反対の意味で締めくくる。

【解釈】

「無仏性」という言表は、前の解釈の通り、「汝無姓耶」を道元が変更して四祖の口にのせたものである。語録資料的にいえば次に論じられる五祖の「無仏性」が、祖師が無仏性に言及した最初である。しかし道元は、「無仏性」は何時、どのような相手に対し、どのような機縁で使われ、どのような内実を持つのかを参究させるために、あえて「何」「是」「汝」「周」などの言葉が出る四祖五祖の問答に「無仏性」を出したのである。「無仏性」という言表は、この後の四章で論じられるように禅宗の中で、さまざまに取り上げられたが、そのことをあらかじめここで示している。

〈黄梅に見聞し〉とは、黄梅の五祖弘忍が六祖惠能に言った「嶺南人無仏性」(二章二節)であり、〈趙州に流通し〉は、趙州狗子の公案(四章五節)であり、〈大瀉に挙揚す〉とは、大瀉の「一切衆生無仏性」(四章二節)であり、それぞれ後で参究される。〈無仏性の道、かならず精進すべし、越超することなかれ〉といわれるように、「仏性」ではなく、〈無仏性〉をこそ一生懸命参究しなければならず、怠けてはい

けないといわれている。さらに〈無仏性〉はかならず尋ねて考え合わせるべきであると強く勧告されており、実際にこれからこの巻の多くの部分に亘って「無仏性」が尋ね合わされていくのである。

〈無仏性たどりぬべしといへども〉と逆接で受けられており、その参究の際のポイントがあらかじめ以下のように言われる。

〈何なる標準あり〉とは、無仏性を参究するのに、「何」が標準であるという。「何」は「恁麼」といいかえてみてもよいが、まったくつかみどころがなく名づけられないものであったから、標準とは無縁のようであるが、先ほど来、見てきたように、「正当恁麼時に現成している事態」であり、それこそが標準である。

〈汝なる時節あり〉とは、「汝無仏性」に対して〈いまはいかなる時節にして無仏性なるぞ〉といわれた。「汝、無仏性」と師が言う時はかならず、その汝の時節が問題になる。永遠に「汝無仏性」ではないし、決定的に「汝無仏性」でもない。汝が仏性を具す「時節」があるので、そうでない時は無仏性である。この点について少し先走って明かせば、次のように時節が明らかになる。

〈仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり〉（次節）。

これによれば、無仏性は成仏以前という時節であることが明らかである。それは「悟った」時、「悟っていない」時があるということではない。結跏趺坐こそがいつも〈衆生成仏の正当恁麼時〉《三昧王三昧》である。

〈是なる投機あり〉は、「是」とは、これまで見てきたところによれば、この私「自己」であった。無仏性の問題は私の実存の問題である。実存の身〈是〉が、師匠に尋ねていくことが〈是なる投機〉である。

〈周なる同生あり〉とは、すでに述べたように、自己、個人を脱落したところは、「周」すわなち、あま

ねきもの、諸仏と等しいところだから、諸仏と同生同死である。

〔直趣なり〕とは、これらすべては言葉で論じる事柄ではなく、自分が直ちに赴くべき実践のところ、〔精進すべし〕であることを示す。

(5) 本文

五祖いはく、仏性空故、所以言無。あきらかに道取す、空は無にあらす。仏性空を道取するに、半斤といはず、八両といはず、無と言取するなり。空なるゆゑに空といはず、無なるゆゑに無といはず、仏性空なるゆゑに無といふ。

しかあれば、無の片、片は空を道取する標榜なり、空は無を道取する力量なり。いはゆるの空は、色即是空の空にあらす。色即是空といふは、色を強為して空とするにあらす、空をわかつて、色を作家せるにあらす。空は空の空なるべし。空は空の空といふは、空裏一片石なり。しかあればすなはち仏性無と仏性空と仏性有と、四祖・五祖、問取道取。

【現代語訳】

五祖が言った「仏性空故、所以言無」と。はつきりと言われている、空は無ではない。仏性空を言うのに、(同じことを異なる表現で言うのではないから)半斤といわない、八両といわない、無という言葉を使うのである。空なのだから空だ、と言わない、無なのだから無だ、と言わない、仏性空であるから無と言う。

そうであるから「無」の一つ一つは、空を言表する道標である。空は無を言表する優れた能力である。ここでいわれる空は、「色即是空」の空ではない。色即是空というのは、色を強いて空とするのではない。空を分割して、色を作るのではない。空はほかならぬ空だという空であろう。空はほかならぬ空だという

空とは、「空中の一つの石」である。そうであれば、「仏性無」と「仏性空」と「仏性有」と、四祖と五祖は問い、また言うのである。

【注釈】

○半斤、八兩 一斤は十六兩であるから、八兩と半斤は同量で、同じことを異なった言葉で言う。

○言取 道取との違いがあると思われるので、「言葉を使う」とした。『正法眼蔵』の中でここだけの表現である。

○標榜 印の立て札。

○強為 強いてする、敢えてする。

○作家 力量のあるやり手の禪者をさすが、ここでは作だけに意味があろう。

○空是空 これに似た「空即空」という表現は《摩訶般若波羅蜜》卷に〈色是色なり、空即空なり〉とあるが、文脈が違う。『正法眼蔵』でここだけの表現。

○空裏一片石 空の中に一つの石。出典は「僧問う、如何なるか是れ西来意。師曰く、空中の一片石。僧、礼拝す。師云く、会すや。僧云く、会せず。師、云く、頼たのむに汝会せず。若し会せば即ち汝の頭を打破せん」(『景德伝灯録』卷十五石霜章)である。理解し得ないことの譬え。理解し得ないことを、分かったなどと言うなら、その空にある石が落ちてきてお前の頭を打ちつけるぞ、という意。

【諸釈の検討】

みな「空裏一片石」を次のように「空即是色」の言い換えとみるが、道元は直前に〈色即是空の空にあらず、……空即空の空なるべし。空即空の空といふは〉と、丁寧に解説しているのであるから、けつしてそうではないはずである。

『聞書』「空裏一片石といふは、空興色二にきこゆ。しかにはあらず。ただ空裏といひつるときに空なるべ

し、ただ一と可心得、また空裏といへば、石もあれ、この石は空の上石なれば、空ととるべし、空の外のものにあらざ」（二三五頁）と言う。石を空と取り、空と石は一つだと言う。他の諸説も多くこれを承ける。

『聞解』は「今用（ル）意（ハ）仏性の第一義空は、会（シ）たの不会（ノ）と云（へ）ば空裏一片石（ノ）落ちて頭破云々」（二二六頁）と、第一義空を云々すれば、空から石が落ちて頭が割れると言う。後半はそういうことであるが、第一義空が問題なのではない。

『私記』は『一字参』の説として「空裏一片石ノ模様奈何。尽十方界無更有佗物」（二二六頁）と言う。これも尽十方界が空裏一片石だということで、空裏一片石とはどういうことか、何も言わない。

安谷『参究』（石霜の）この答えを空中に一つの石があると見たら落第だ。空裏は一片石だ。空裏と一片石と別々のものではない。それでは同じものか。同等といたら二つになる。云々」（一五五頁）。『御抄』を承けていよう。また「空も全仏性をあらわし、無も全仏性をあらわしている」（一五五頁）と言うが、仏性に全や部分があるのだろうか。また一片石はどこにいったか。

内山『味わう』は『空裏一片石』とは要するに空の他なんにもないということだ」（二〇〇頁）と言う。一片石はどこへいったのだろうか。

水野訳『道元』上（現代語訳）「空のうちにいるのは、石ばかり、つまり石と空が同じもの」（八四頁）。これも『御抄』の焼き直し。

森本『読解』「『空』の中には掛け替えない堅固な全一体であるということである」（二二二頁）。中に堅固な全一体がある空とはいかなる状態だろうか。

竹村『講義』「空は空の世界というのは、虚空のように何も無い、ただっ広い空間のような世界かというそうではない。その中に一つの石があるというような、そういう世界だといわれます。それは色即是

空、空即是色で、空はそのまま色ですから、空裏一片石だ、空の中にある一つの石だと、そうなるということもあります。それよりも透体脱落の、その脱落した主体は、しかしかけがえのない主体として今ここにはたらいっている（一九四頁）。「そういう世界」と「かけがえのない主体」とはどこで関係しているのだろうか。

【解釈】

問答の原文では五祖は「仏性は空だから、あなたは無（仏性）と言うのですね」と言った。それは仏性常住という思想を「仏性は空」ということで乗り越え、さらに四祖の「お前には姓（仏性）はない」という言説をも「だから無ですね」と切り返す立派な答えであろう。ところが道元はそのようには理解しない。

次の〈あきらかに道取す〉の主語は道元である。なぜなら主語が五祖であるなら「道取せり」であろう。だから道元こそがはっきり〈空は無にあらす〉と言う。それは五祖の「空だから無である」という名答を否定している。〈半斤といはず、八両といはず〉は、同じものを違う言葉で言うことの否定であるから、仏性空と無は同じものの言い替えではないという意趣である。同じものを違う言葉でいわないからといって、同じものと同じ言葉で言うのでもない、ということが〈空なるゆゑに空といはず、無なるゆゑに無といはず〉で表明される。その後の〈仏性空なるゆゑに無といふ〉は、懷妊書写本では「ときこゆ」が入っていたのを削除している。「きこゆ」は「思われる、うけとられる」という意味で、これを削除したことによつて、より断定的になったといえよう。では〈仏性空なるゆゑに無といふ〉とはどのようなことか。それは四祖の「仏性空故、所以言無」とどのように違うのか。四祖の答えは「仏性」というものを前提して、その仏性が空であるとか、無であるとか言っているわけである。ところが道元は「仏性空」を一つの熟語にする。「仏性」とだけいわれることはこの節には皆無である。

では「仏性空」とは、どのようなことを含意するのだろうか。ここで「空」は、大乘仏教でいわれるところの「空」、つまり諸釈が誤った色即是空の空ではない、ということが重要である。「空」といえば、ただちに「色即是空」と考える大乘仏教徒に対して道元は丁寧に「いはゆるの空は、色即是空の空にあらず。色即是空といふは、色を強為して空とすにあらず、空をわかちて、色を作家せるにあらず」と明言して、色即是空の解説までしている。では、そうではないなら、どのような「空」か。それを理解する手がかりが《空華》巻にある。

《能造所造の四大、あはせて器世間の諸法、ならびに本覚本性等を空華といふとは、ことにしらざるなり》。

ここで「空華」とは、四大（身体を構成する地水火風）や、諸法、「本覚」「本性」というものは、説明のために作り出した実体のないものである。言葉としてはあるけど、実際にはないもの、兎角亀毛といつてもよいものだ、ということである。「仏性空」とは、そのようなものであるから「無」であるということになる。続く《無の片々は空を道取する標榜なり、空は無を道取する力量なり》とは、「空」を空っぽという意味で使うから、「無」の一つ一つ、あれも無、これも無というのは「空っぽ」を言う言葉であり、「空っぽ」というのは「無」を言う立派な働きだと理解できるのではあるまいか。

道元がこのように言を重ねるのは、どれだけ「空」という言葉が「色即是空」の「空」を連想させてしまうか、知り尽くしていたからであろう。「色即是空」ではないからといって、「虚空」の空だともいえない。「虚空」は「大地虚空」といわれるように大地の上に存在する有るものである。「そら」も存在する有るものである。そもそも無いということを表す「空」をどう表現できるのだろうか。道元は「色即是空」ではない、という意味をこめて『正法眼蔵』でここだけに使われる道元の造語《空是空の空》を用いる。そして《空是空の空》を説明する言葉として《空裏一片石》を持つてくる。ありえないものとしての「仏

性空」の説明に、その「空」を使い（空裏一片石）と道元は示す。「空中のすつと（空裏一片石）と出るのほ一つの石」と言われて、分かったと言ったら、その石が落ちてきてお前の頭を割るぞ、という意味である。道元の頭の中にどれほど祖師たちの言葉が詰まっていたのかと驚嘆するばかりである。

仏性空は有無を超えた空などではなく、したがって、無仏性が仏性と同じであるというような解釈はぜったいに不可能である。いずれにせよ、この四祖・五祖の問答で「仏性無」「仏性有」「仏性空」が問取道取されていると道元は言う。無仏性、有仏性、空仏性ではけつしてないのは、無仏性、有仏性、空仏性と言ってしまったのは、「仏性」というものが無いとか有るとか、有なる仏性、空なる仏性というように、どうしても「仏性」が名詞になって「あるもの」になってしまうからであろう。そのことは（道有、道無、道空、道色、ただ仏祖のみこれをあきらめ正伝しきたりて古仏今仏なり）《仏教》の用法からも推し量れる。いかなる「仏性」という「もの」を問取道取しているのではないことに留意したい。

二節 五祖六祖問答

（1）本文

震旦第六祖曹谿山大鑑禪師、そのかみ黃梅山に參ぜしはじめ、五祖とふ、なんぢいづれのところよりきたれる。六祖いはく、嶺南人なり。五祖いはく、きたりてなにごとをかもとむる。六祖いはく、作仏をもとむ五祖いはく、嶺南人無仏性、いかにしてか作仏せん。

この嶺南人無仏性といふ、嶺南人は仏性なしといふにあらず、嶺南人は仏性ありといふにあらず、嶺南人無仏性となり。いかにしてか作仏せんといふは、いかなる作仏をか期するといふなり。

【現代語訳】

中国の第六祖、曹谿山大鑑禪師がその昔、黄梅山に初めて修行しに行ったとき、五祖（弘忍）が尋ねた、「お前は何処から来たのか」。六祖が言った、「嶺南人です」。五祖が言った、「ここにやってきて何ごとを求めているのかね」。六祖が言った、「作仏を求めています」。五祖が言った、「嶺南人は無仏性だ。どうして作仏しようか」。

この「嶺南人無仏性」というのは、嶺南人は仏性が無いというのではない。嶺南人は仏性が有るというのではない。「嶺南人無仏性」と言うのである。「どうして作仏しようか」というのは、どのような作仏をしようとするのか、というのである。

〔注釈〕

○五祖とふ ここだけは、同じ章の一節、三節、あるいは他の章での書き方と異なって、則を挙げるのに漢文で書かれていない。『涉典録』でも岩波本脚注やその他にも『景德伝灯録』弘忍章とあるが、かならずしもここからではない。

『景德伝灯録』は次のようになっていいる。傍線部分が異なるところである。「汝、何れ自りか来たれる」曰く「嶺南なり」。師曰く、「何事を須めんと欲すや」。曰く、「唯だ作仏を求む」。師曰く、「嶺南人、無仏性。若為が仏を得るや」(T51.p0222c)。この問答の初出は神会の『雜徴義』増補部分（楊曾文編校本一〇九頁）であり、次が敦煌本『六祖壇経』3（三次付加、七七五年以前）、『歴代法宝記』（七七四年）そして『曹溪大師伝』（七八一年頃）、『祖堂集』、『景德伝灯録』と続く。

『雜徴義』では次のような問答である。忍大師謂つて曰く「汝は是れ何処の人なるや、何故我を礼拝するや。何物を求めんと擬欲や。能禪師答えて曰く、「弟子、嶺南新山より、故に来たつて頂礼するは、唯だ作仏を求め、更に余物を求めず」。忍大師謂つて曰く、「汝は是れ嶺南の獼猴、若為が作仏に堪えん」。

「獼猴」は南中国少数民族でも最大のチワン族とか、猿の異称ともいい、差別用語であることが歴然としている。仏

教においても、いかに民族差別、地域差別があったかを示している。

敦煌本『壇経』もほぼこれと同じであるが、最後の答えに次の節で述べるようにはじめに「南北仏性」が言及される。

『歴代法宝記』は、少し略して、ここでも身とは別の仏性を言う。「問う。汝何従り来る。答えて言く。新州従り来る。唯だ作仏を求む。忍大師曰く、汝、新州、是れ獐猿なり」(T51p.182b)。

『祖堂集』には「無仏性」の語が初めて出る。「時に盧行者有り。年は三十二。嶺南従り来りて、大師を礼観す。大師問う。汝は何方従り来るや。何の所求有りや。行者対えて曰く、新州従り来る。来りて作仏を求む。師云く、汝、嶺南人なり、無仏性也」。

次の道元の上堂の則は、今の則とほぼ同じである。

『永平広録』431「上堂。記得す。盧行者、五祖に詣る。祖問う、汝は是れ甚処の人ぞ。盧云く、嶺南人。祖云く、何事を求めんと欲すや。盧云く、作仏を求む。祖云く、嶺南人無仏性。盧云く、人は南北有り、仏性豈に南北有らんや。祖、是れ器なるを知りて、遂に行堂に入る。五祖・六祖、恁麼道うと雖も、永平兒孫、聊か道処有り。大衆、還た委悉せんと要すや。一莖草を拈すと雖も、未だ五莖華を供せず」(全集第四卷、脚注に「統灯録」とあるも不見)。

○嶺南 越族などが居住する今の広東省・広西省等の中国南方。「蛮夷の地」と呼ばれ開けていない土地とされた。

【諸釈の検討】

すでに大方の解釈は四祖の無仏性において、道元が言うようには解釈してこなかったもので、ここでも「無仏性」をすなおに仏性が無いと解釈するものはほとんどない。しかもここでは道元自身が「仏性なしといふにあらず」と言うので、それらの解釈の論拠になっているかに見える。

『御抄』は「是はこの無を、世間の無にこゝろえて、仏性の上に仰て、無ぞ有ぞと非論(論するにあら

ず)。只此(ただこれ) 嶺南人無仏性となり。此(の) 無の詞、先々に談(ずること) 旧に了(る)。今更、非可疑(疑うべきにあらず)」「(二四六頁) として前の通りとしている。

『聞解』はそれに「仏性本より不有不無(有ならず無ならざる)もの、只無仏性也と般若の虚空を明す。空裏一片石の意で見るべし」(二三六頁)と付け加える。仏性と無仏性が同じものとして論じられ、道元がそうではないといった般若の空(色即是空)を持ち出している。

『私記』は「嶺南人無仏性とは東西南北無仏性なり、三頭八臂無仏性なり……」(二三六頁)とするが、それでは自らの悉有仏性の解釈「年代も方寓もみな仏性なり」(七三頁)と齟齬する。

秋山『研究』は、無仏性の節でこの問答を一切取り上げていない。何故だろうか。

余語『これ』は「天地いっばいの命だけで、その他のものは無いのです。全部それっきりの時に無というのです。一切衆生悉有仏性というお経の言葉と一切衆生無仏性というのと同じことです。ここに嶺南人無仏性というのは嶺南人が代表している一切衆生なのです。その嶺南人悉有仏性です。」(二〇九頁)と言う。有仏性と無仏性は同じで、この無仏性は悉有仏性であるとは、恐れ入った解釈である。

岩波本脚注では「嶺南人は無であり、仏性である」とする。本文は全体に「なり」がかかっているの
で、こうは読めない。

内山『味わう』は「いま無仏性というのは仏性が仏性であって、仏性ということばの入る余地もないほど仏性そのものだということです」(一〇四頁)と、「無」仏性の重さを無視している。また「衆生本来成仏しているそのうえに、どんな作仏を期するのかわかることです」(一一二頁)と、本覚思想を前提にしている。

森本『読解』は「嶺南人無仏性と、そのまま読むべきなのだが、くだけた読み方としては『嶺南人は無

仏性なり』の方が無難であろう。その場合『仏性』は『無』と捉えられているのである（一二三頁）と言う。その読みは道元が否定した読み方（嶺南人は仏性なしといふにあらず）に近いし、どこから仏性が無であるといえるのだろうか。

石井訳は「嶺南人無仏性」を、「嶺南」「人無仏性」とするが、「嶺南」で切ることはできない。

何「一考察」は「道元という無仏性は、『仏性が無い』というのではなく、絶対的立場から仏性と無仏性を共に否定した『無仏性』であるということがわかる」（一一頁）といい、その証拠としてこの（仏性なしといふにあらず、……ありといふにあらず、嶺南人無仏性となり）を引く。しかし、ここはあくまで嶺南人に限定された仏性について解釈しているのであり、道元の「無仏性」を解説しているのではなく、道元自身の「仏性の道理」は後にあらためて説かれる。

竹村『講義』では「『嶺南人無仏性』と言った、その無仏性というのは、仏性が無いとか何とか言っているのではなくて、お前さん、もうすでに仏性そのものではないか、無というあり方の仏そのもののあり方にあるではないか、どうしてさらに作仏を求めるのか、こんなふうに解釈することも十分できるわけです」（二〇〇頁）、「お前はある意味で『無仏性』という『仏性』を持っているのだから、というより『無なる仏性』そのものなのだから」（二〇二頁）と言う。前の解釈と大同小異であるし、道元はどこにも「無なる仏性」など言っていない。結局お前はすでに仏だということ、道元の解釈とは逆になる。

【解釈】

六祖は仏性について色々語ったと考えられている。しかし、敦煌本『六祖壇経』の古本とされる部分には「仏性」の語はない（拙論「恵能と仏性」『禅文化研究所紀要』三二号参照）。神会の弟子たちによる増補部分に「仏性」や「見性」が見られる。ただ七八一年頃とされる『曹溪大師伝』では、「涅槃経」と「仏

性」が頻出する。また『景德伝灯録』（仏性を好み多用する傾向がある）の惠能章には「仏性」の語は多い。この問答は、本来は、六祖を褒める為の話で、五祖が差別的言辭をもって六祖に応接したのに対して、六祖がすばらしい答えをして五祖に認められたということである。したがって六祖の答えにこそ意義があるのに、道元は、その前の五祖の質問にライトを当てる。すなわち道元は普通の引用と異なり、五祖の問いで切ってしまう、拈提を始める。テキストはあと一言、六祖の答えが続くだけなのに、あえてここで切ったということの重さが勘考されねばならない。

〈嶺南人は仏性なしといふにあらず〉を、多くの解釈が無仏性は仏性無しということではない、としてすべてのものに仏性があるという自説の論拠にしている。しかし、ここは「無仏性は仏性なしというにあらず」ではなく、〈嶺南人は仏性なしといふにあらず〉なのである。わざわざ主語に「は」を添えて嶺南人に関する言説であることを間違いなく伝えている。つまり紛れもない差別的言辭「嶺南人無仏性」に対して、道元は、嶺南人は仏性がないといっているのではない、と独特の指摘をしている。もちろん仏性概念を積極的に肯定してはいない道元だから〈嶺南人は仏性ありといふにあらず〉と、そこも念を押す。

では、その両方を否定した〈嶺南人無仏性〉とは如何なることだろうか。この場合、〈嶺南人〉は、一般に嶺南人は、というのではなく、呼びかけ、つまり「汝」と同じような意味でお前、嶺南人よ、という呼びかけと受け取れる。この言葉は後で〈五祖よく六祖を作仏せしむるに、佗の道取なし、善巧なし。ただ嶺南人無仏性といふ〉とあって、その言葉によって六祖その人を成仏させ得たとされる大事な一言である。その「無仏性」は四祖五祖の無仏性問答とはまったく異なる意味を帯びる。四祖五祖の場合は、五角の問答であり、そこで道元は聴衆の側にへしるべし、学すべし」と要請したが、この場合は、六祖に向かって「お前（嶺南人）は無仏性だ」と鋭く突きつける形である。つまりまだ六祖は作仏していない衆生

なのである。(へいかにしてか作仏せん)は、普通、どうして作仏できようか、作仏できないという反語であるが、道元は(といふは、いかなる作仏を可期するといふなり)とこれまた独特に疑問文と理解する。どのような作仏をなさうとしているのか、という六祖に対する質問である。つまり、お前はまだ成仏してない、どういう作仏をするのか、と道元は、五祖の答を受け取るのである。この後、六祖の答えをあえて保留して挙げないで、道元は自ら仏性の道理を明らかにしている。こここそ、《仏性》巻の核心である。

(2) 本文

おほよそ仏性の道理、あきらむる先達すくなし。諸阿笈摩教および經論師のしるべきにあらず、仏祖の児孫のみ単伝するなり。

仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり。この道理、よくよく参究功夫すべし、三二十年も功夫参学すべし。十聖三賢のあきらむるところにあらず、衆生有仏性、衆生無仏性と道取する、この道理なり。成仏已来に具足する法なりと参学する正のなり。かくのごとく学せざるは、仏法にあらざるべし、かくのごとく学せずば、仏法あへて今日にいたるべからず。もしこの道理あきらめざるには、成仏をあきらめず、見聞せざるなり。

【現代語訳】

おしなべて仏性の道理を、明らかにしている先輩は少ない。多くの阿含經典、經典伝持者や教学者が知るところではない。仏である祖師の後継者だけが一人から一人に伝えるのである。

仏性の道理とは、仏性は成仏より以前に具わっているのではない。成仏より以後に具わるのである。仏性はかならず成仏と同時に修するのである。この道理を、充分に参究し功夫しなければならぬ。二十

年、三十年も功夫し修行しなければならぬ。十聖や三賢（といった成仏以前の人々）が明らかにするところではない。「衆生有仏性」、「衆生無仏性」と言い表すのは、この道理である。成仏以来に具わる法であると学ぶのは、正し克的を射ているのである。このように学ばないのは、仏法ではないだろう。このように学ばなければ、仏法はとうてい今日まで到達するはずがない。もしこの道理を明らかにしないならば、成仏とは何であるかを明らかにせず、見聞しないのである。

【注釈】

○十聖三賢 菩薩が修行すべき五十位を十信・十住・十行・十回向・十地に分け、そのうちの十住・十行・十回向を三賢と言い、十地を究めた菩薩を十聖と言う。

○衆生有仏性・衆生無仏性 四章ではこれが主題となる。

参考 『永平広録』418 「涅槃会上堂。……一切衆生有仏性、世尊開示し凡聖を化す。哀れなる哉、今夜、涅槃の後、

一切衆生無仏性。這箇は是れ凡聖辺の事。向上、又作麼生。大衆還た聴くを要すや。……」。

○正的 正し克的を射ている。

【諸釈の検討】

『御抄』はこの道理について「又仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏より後に具足するなりと云々。此（の）条、大に不審也。仏性は具縛凡夫具足せる法なり。是を修しあらはす時成仏す。然者（しかれば）仏性は先より具足する法也。而今御詞不被心得（而今の御詞、心得られざるなり）」（一四六頁）と道元の言葉をうなずけないといっている。そして「仏法上の前後さらに、不可有差別事也（差別の事有るべからざる事なり）」（二四七頁）と混ぜ返して、道元の言葉を無化してしまっている。いかに「仏性は具縛凡夫具足せる法なり」という見解が根強いのか、したがって道元がいかにくどいほど、この道元独特の

「道理」を説き、二、三十年も工夫すべしと言わねばならなかつたかと思いやられる。

『聞書』では〈具足す〉を「具足すと云（う）すがたは仏性の全面をもて、具足すと云、成仏の全面をもて具足と云、彼此具足の具足にあらず」（一四九頁）と言う。仏性の全面、成仏の全面とはいったい何のことか、半面もあるのか意味不明であり、また、彼れ此れ（あれこれとものが）具足するという意味ではない、と言うが、ここでは普通に仏性が具わると道元は言っているのである。また「成仏以来に具足する法なりと云は、成仏前後なし、始終なし。ゆへに以来とつかふもいづれの程と、ささざる心也」（一四九頁）と、これまた〈已來〉、〈ささき〉（のち）と前後の後であることに疑問の余地のない道元の言葉を、まったく台無しにしている。しかもその〈具足する〉を「如来常住有無変易の心なり」（一五〇頁）と勝手に解釈する。道元がこの巻冒頭で、偈の後半のその句に触れなかつた意味などにも考慮されていない。〈成仏より後〉も「成仏より前後といふは、前三三、後三三三を云也。前後にか、はる前後にてはなき也」（一四九頁）と本文を眩まして否定してしまっている。

『私記』はこれらの解釈を「影室の弁、痛快ならず、まどうべからず」（一三七頁）と軽く批判してはいるが、「仏性と成仏と同別の論にあらざるがゆゑに、さきに具足せるにあらず、同別の論にあらざるがゆゑに具足せるなり。つまりいはば仏性は前後際断なるゆゑに具足せるにあらず、具足するなり。ただこれ仏性のあとさきなり」（一三七頁）と論理にならない詭弁を弄している。こんな人間違いのような道元の言い方をどうして素直に聞けないのだろうか。仏性は成仏の前には具足しない、成仏と同参するから、成仏以後は具足する、とそれだけのことであるのに。

『聞解』は『涅槃経』を引いて「得正覚後正知仏性也（正覚を得て後に正に仏性を知る也）、故に仏性無の道理は成仏と同参する也」（一三七頁）と言う。『涅槃経』は仏性の知について言うが、具足するか否か

ではないし、道元はどこにも「仏性無の道理」などといってはいない。「仏性の道理」といつている。

『弁註』はさらに『涅槃経』の別の箇所を引いて、「是(を)以(て)成仏(して)後(に)乃(ち)証知(すと)説(く)、是也」(一三八頁)と言う。これも同様にどこにも「証知する」とは道元は言っておらず、具足するといっているのである。また「仏性の有無を明らかに道取することは、成仏已後に具足する法なりと参学する仏祖の正的也。後に具足するとは不知、伽耶成仏已来か、久遠成仏已来か、是什麼の時節ぞ」(二三八頁)と言う。これもわれわれ自身の成仏の話、歴史的釈迦の成仏以来か『法華経』の久遠成仏以来かと教学的なことを言って、道元の言葉は無化している。『那一宝』はこの『弁註』の「仏性の有無」以下を踏襲している。

いかに道元門下に、仏性はあらゆるものに有るという思想が浸透していたか、嘆息に余るものがある。

余語『これ』は、現代における宗門解釈のひとつであるが、同様の解釈である。「仏性かならず成仏と同参するなり、参同契という言い方もありますが、その契という字は前に話したようにきちつとくつくとくつとという意味です。ぴしゃつと一つになっている、これが具体的事実なのです。お互いの事実がそういうところにおるわけです。……そういうふうには、今生きている姿の上に現じておるといふことです。……とにかく有仏性も無仏性も同じことなので、全部が仏性だということを、言葉をかえて説明してきているわけです。成仏已来具足するというのは、具体的にこの生きてある命の上に、そこにはじめて仏性、天地の命というようなのは具体的に現われているのじゃということですよ」(一〇七頁)と言う。あえて批判するまでもない誤りである。

安谷『参究』は、悉有仏性は「本分上」のことであり、今ここで無仏性というのは、「修証辺」のことであると言う。「本分上」とはいわば、理としては、本来そうであると分かつことであろう。「修証

辺」とは修行して悟りを開いていく時の実際という意味で使われている。しかし、まさにこのようなあり方が本覚始覚という捉え方であり、事実『参究』は続いて「発心してはじめて仏性が仏性にめざめ出すのであり、成仏してはじめて仏性が完全に仏性になるのである。これを始覚の仏と言う。本覚の仏は本来成仏であるけれども、それは凡夫の夢をみている仏だから、事實は凡夫である」（一六七頁）と言う。道元は一章五節の時節因縁のところ、「本覚始覚、無覚正覚等の智をもちいるには観ぜられざるなり」といつていた。およそ、本覚始覚を肯定的にはいわない道元の言葉を、それをういて解釈するのは間違いである。またここには仏性がやはり、可能性（めざめてやがて完全になる）という意味に理解されている。また、道元は（具足する）といつているのに、「見失っている仏性を発見し、活捉しようと一心不乱に端坐参禅することがなにより大切だ」（一六三頁）と見性禅を持ち込んでいる。それが道元のいうところと齟齬することは明白である。いずれにしてもこれでは発心して仏性が仏性に目覚めるので、最初から仏性はあり、成仏以後の具足ではない。

内山『味わう』は（成仏と同参するなり）を「いまわれわれいくら天地一杯の生命実物を生きているからといつても、それを扇ぎ出さなければダメだ。いま扇ぐということで、いま事実風は起こるのだ。これはもうこれでいいという到達点はないのだからうつつかり腰をおろさず、云々」（一一二頁）と言う。ここに「誰でも彼でも生命実物を生きている」（一一一頁）という存在論的仏性と、（一切衆生悉有仏性）を「畢竟帰運転していく行そのもの」（三一頁）と述べた行的仏性の乖離が窺われ、道元の言葉にそつた解釈とはなっていない。

竹村『講義』は、いちおう字義通りに解釈した後で「おそらく私は成仏とだけ同参するばかりではないだろうと思うのです。……ご飯を食べるとか、寝るとか、そういうことも時節因縁です。そのときそのと

きの今・ここ・自己に同参する、そこに仏性があるのではないでしようか」(二〇四頁)と自分の見解を述べることによって、道元の真意を晦ましていく。(成仏と同参)についても後に同じ説明を繰り返したあと、「あるいはあくまでもその意味で、この成仏は、本来成仏のことで、無始以来、同参しているということを読んでもいいでしょう」(二〇五頁)と言う。すぐ後で道元がこの〈無仏性〉の言葉が六祖を作仏させるといつているのであるから、この成仏がそんな本来成仏でないことは当然である。本来成仏ならば、前という言葉とはなじまないし、なによりも道元は如浄に「一切衆生本よりこれ仏なりと言わば、かえって自然外道に同じきなり」(『宝慶記』4)と示されたが故に、「本来」という語を好まず、先尼外道の見として「これを本来の性とするがゆえに」(『弁道話』)とつかっているだけで、道元自らの言葉としてはわずかに「本来面目」がつかわれているのみである。

森本『読解』は「この道理からすれば、『仏性』というものは、それぞれの事実なり現象なりに先行するものとして実体的に設定される本質といった類のものではないのであるから、『仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず』とも、『成仏よりのちに具足するなり』とも指摘され、『仏性かならず成仏と同参するなり』という確認がしめされるのだ」(二二四頁)と言う。しかし、先に悉有を「ことごとくあるもの」と解釈したのだから、仏性が衆生に具足するといつてどうしていけないのか、論理を欠落させてただ道元の言葉をなぞっているにすぎない。

伊藤『研究』は、唯一といつていくらい道元のこの節の言葉を、言葉通り受け取って、「仏性は成仏より先に具足するのではなく、成仏より後に具足するのであるが、それは『成仏と同時である』と具足する時期が明確に示されたのである」(四七二頁)としている。その論拠には《栢樹子》の〈たれか道取する、仏性かならず成仏すべしと。仏性は成仏以後の莊嚴なり、さらに成仏と同生同参する仏性もあるべ

し」が引かれている。ただ、それを「仏性は成仏と同時に顕れるということである」と、「仏性」というものが「顕れる」と考えられている節がある。顕在しないときは潜在しているのか陰在しているのか、と聞きたくなる。それは「成仏の時にはじめて、悉有が、山河大地が、仏性としてそのの前に顕在するのである」(四七三頁)という叙述にも窺える。たしかに悉有が、山河大地がそのものとして現成するとはいえようが、「仏性として……顕在する」とはいえまい。「仏性顕在論」という議論の言葉に影響されたと思われるが、(仏性の現前せざる仏性あらざるなり)(一章五節)といわれていた。後にもふれるように道元にとって「仏性」とは仏の性というほどの意味である。仏であればかならず仏性現前である。したがって「具足」するとはいえても、顕られるとか顕在するとかという表現はふさわしくないだろう。

【解釈】

〈諸阿笈摩教および経論師のしるべきにあらず〉とは、『阿含経』にはそもそも仏性は説かれないからもとより知るところではない。(経論師)とは、たとえば『涅槃経』をはじめとして数々の仏性や如来蔵を説く經典があり、『仏性論』『天台摩訶止観』をはじめとして中国の膨大な論書で仏性に関する論が展開されてきたのであるが、それにもかかわらず、それらは仏性の道理を知らないと道元は言う。つまり、それらの経論は、衆生(あるいは一部の衆生)は仏性(如来蔵)が有る、具足している、と説くのであるから、道元はその道理をすべて批判しているといえる。(仏祖の児孫)とは、禪者ということだろうが、彼らのみ単伝するとはいかなることか。

「仏性を単伝する」といえば、それを説いたり、大切にしてきたと思われるかもしれないがまったく逆で、祖師たちは四章で言及するかぎり、「仏性」を問答しても「衆生有仏性」を言うのは一人にすぎない。

すでに石頭は「如何なるか是れ仏」の問いに「汝無仏性」と答え、そう答えられた招提は、以後もつばら「去れ去れ、汝無仏性」(T51.p311b)と応接している。また、章敬懷暉は、明らか得ない僧に「汝無仏性」(T51.p252c)といい、朗州古堤も同じように「去れ、汝無仏性」(T51.p270a)といっているが、彼の場合、後に道元が絶賛する鴻山の「無仏性」からこの道得を得ている。

〈仏性の道理〉とは、「道理」といわれるだけあって、理屈でよく分かることである。成仏のところ成り立っている(具足している)のが仏性である。成仏以前の衆生には仏性は具足していない。成仏以後に具わるものである。成仏以後ということは仏に成った後で、したがって文字通り、仏に具わる性質が仏性である。当たり前のことである。さて、そういつてしまえば、それはそもそも仏性思想、如来蔵思想をまったく否定することになる。『涅槃経』の前半の思想は衆生の仏性が、仏の潜在態、種姓、胎として言われるのである。だが、道元が言うように仏性が成仏と同参するものであるなら、仏の性(質)なのであるから、わざわざ「仏性」と呼ぶ必要がないではないか、ともいえよう。たしかにそうであり、それは仏の具えているものとして、さとりとも、如来とも菩提とも言ったらよいのである。そのような反省から『涅槃経』増補部に「仏性は即ち是れ如来。如来は即ち是れ一切不共の法。不共の法は即ち是れ解脱。解脱は即ち是れ涅槃」(迦葉品 T12.p576a)と説かれるに至る。親鸞が『教行信証』真仏土巻に引用した「如来者即是涅槃。涅槃者即是無尽。無尽者即是仏性。仏性者即是決定。決定者即是阿耨多羅三藐三菩提」(如来本品 T12.p395c)という句と極めて近い。だが敢えて言えば、道元にとっては〈仏性〉は無しですませたい用語だったのであろう。

この〈仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり〉ということこそ、道元がこの巻で力説したかったハイライトである。それはまったく「一切

衆生悉有仏性」を否定する発想である。しかもあえて「悉有仏性」を巻頭に掲げて「仏言」とし、さんざん苦勞して解釈に解釈を重ねて自分が言わんとする「仏性」を明らかにした上で、二章の六祖にちなんでこの言葉を出したのである。

仏性が成仏以後に具足するのであれば、論理の必然として、次にいわれるように「衆生無仏性」となる。五祖と初相見している六祖は、成仏以前の衆生であり、したがって無仏性なのである。それはだれにでもよく分かる「道理」である。

ところで「仏性かならず成仏と同参するなり」は、後に添加されたものである。この「同参」の付加によって、成仏する時があり、その前と後があると誤解されかねない言い方が、成仏という主体のあり方、つまり打坐の正当恁麼時、行仏であることがいっそう闡明されている。

これが諸釈において字義通りに解釈されないのは、やはり一章の「衆生の内外、仏性の悉有なり」によって、また「悉有は仏性なり」、〈悉有の一悉を衆生と云う〉の三段論法で、仏性と衆生が同義語のように見なされたからであろう。

「衆生有仏性、衆生無仏性と道取する、この道理なり」とは、有とも無ともどちらでも言えるということではなく、すでに經典や論書で衆生有仏性とされている、それを受けて禪師たちが「衆生有仏性、衆生無仏性と道取」してきた歴史がある、それを指すのであり、またこの巻の四章ではさまざまな禪師たちの「有仏性、無仏性」の道取が取り上げられるのである。

「この道理、よくよく参究功夫すべし、三二十年も功夫参学すべし」といわれるのは、実際「仏性」の先入見が解けるのに三十年くらい要する、いや二、三十年坐禅しても、諸釈の検討でみたように十分には理解されないからであろう。中国、日本の仏教にとって『涅槃經』の「仏性」を乗り越えるのはほんとう

に難しいことだからである。

それゆえか道元はなおも、くどいほど重ねて〈成仏已来に具足する法なりと参学する正的ななり。かくのごとく学せざるは、仏法にあらざるべし。かくのごとく学せずば、仏法あへて今日にいたるべからず、もしこの道理あきらめざるには、成仏をあきらめず、見聞せざるなり〉と言う。

《栢樹子》でも同様のことが〈たれか道取する、仏性かならず成仏すべしと。仏性は成仏以後の莊嚴なり、さらに成仏と同生同参する仏性もあるべし〉と説かれるが、〈具足する〉という言い方にかわって〈莊嚴〉といわれている。それは、「具足」がなお「何かあるもの」が具わるという語感を免れないのに対して、飾り、嚴かさなど、すばらしさを形容する詞である「莊嚴」に変えることにより、仏性が有り無しを言う「もの」ではないことをより明らかにしているといえる。

「仏性」は、なにか「もの」ではないということについては、他の巻では、〈仏性〉といわれたものが「心」ととらえられていることが、その先尼外道批判の同質さから窺われる。そこでも「即心是仏」が、「心」というモノが仏であると言うのではなく、仏の行の成り立っているところが即心是仏であるといわれている。

〈しかあればすなはち、即心是仏とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは、即心是仏にあらず〉《即心是仏》。

〈衆生無仏性〉と仏性は〈成仏已来具足する法〉であるということはセットの概念である。しかも非常に分かりやすい道理であるにもかかわらず、道元の児孫のほとんどが、素直に道元の道理に耳を傾けなかった、その理由は何であろうか。一つには、それが聞き慣れた「一切衆生悉有仏性」とあまりに異なっているためである。第二に、この巻の初めの〈悉有は仏性なり〉を、存在するものはことごとく仏性であ

ると解釈してきた為である。第三に、道元の初期著作にある「道本円通、争か修証を仮らん」(「普勧坐禅儀」)、「われらはもとより無上菩提かけたるにあらず。とこしなえに受容す」(「辨道話」)などという証の言葉が、あたかもだれにでも、もともと仏であるような誤解を生んだと推測されるのである。

(3) 本文

このゆゑに、五祖は向他道するに、嶺南人無仏性と為道するなり。見仏聞法の最初に、難得難聞なるは、衆生無仏性なり。或從知識、或從經卷するに、きくことのよろこぶべきは、衆生無仏性なり。一切衆生無仏性を見聞覚知に參飽せざるものは、仏性いまだ見聞覚知せざるなり。六祖もはら作仏をもとむるに、五祖よく六祖を作仏せしむるに、佗の道取なし、善巧なし。たゞ嶺南人無仏性といふ。しるべし、無仏性の道取聞取、これ作仏の直道なりといふことを。しかあれば、無仏性の正当恁麼時、すなはち作仏なり。無仏性いまだ見聞せず道取せざるは、いまだ作仏せざるなり。

【現代語訳】

こういうわけで、五祖が彼に向かって言うのに、「嶺南人無仏性」と言ってあげたのである。仏に見みえ、仏法を聞く時、最初に、得難く聞き難いのは、「衆生無仏性」である。よい師から学び、經典から学ぶ時に、聴いて喜ぶべきことは、「衆生無仏性」である。「一切衆生無仏性」という句を、飽きる程充分に見聞させず知らない者は、仏性をいまだ見聞させず知らないのである。六祖がひたすら作仏を求めたのに対して、また五祖がまさしく六祖を作仏させるのに、他の言い方はしておらず、善い巧みな手だてもない。ただ「嶺南人無仏性」と言ったのである。知るがいい、「無仏性」と言うこと、聞き取ること、それが作仏への直接の道であるということ。そうであるから、「無仏性」のまさにその時が、すなわち作仏

である。「無仏性」をまだ見聞しておらず、言うことができないのは、まだ作仏していないのである。

〔注釈〕

○或從知識、或從經卷 道元特有の漢熟語の言い回し、よい（友人）指導者により、經卷よりの意。

○善巧 善巧方便。衆生を導くための巧みな手段。

【諸釈の検討】

古釈はほとんどこの一段、とりわけ三度も出る「無仏性」を解釈していない。

『御抄』は「返々も成仏より先に具足すと云、見解を被嫌也。見仏聞法の最初に難得難聞なれば、衆生無仏性也。或從知識或從經卷するに聞事のよろこぶべきは、衆生無仏性也云々。返々も衆生無仏性の詞を被讚嘆也、其故は打任ては仏性上に、尋常の有無を置いて心得る常義也。而（るに）此（の）有無を仏性の上に心得て、有も無も仏性也と心得る分がいかに非祖門相伝義（祖門相伝の義には非ざる）に者（は）、難見聞所を如此被述（此の如く述べらるる）也」（一四七頁）とあるのを見ると、道元がいつていることを受け入れているように見える。ただ道元の本文は「難得難聞なるは、衆生無仏性也」であって、聞きがたいことが「衆生無仏性」であるのに、『御抄』では「難得難聞なれば」すなわち、聞きがたいから衆生は無仏性也ということになって、まったく違う意味になる。さらに後に「人がやがて仏性なれば、人は作仏すともと云道理あり」（二四七頁）、とっており、道元の言うことをはたして理解しているか甚だ疑問である。

『聞解』は「見仏聞法已下ひろく無仏性の聞くこと難く明らむることの難を明かす」（一三九頁）とはいつても、三回も言及されている（一切）衆生無仏性）にはいつさい触れていない。

『私記』は「見仏聞法の最初、或從知識、或從經卷、ことごとく衆生無仏性なり、雨滴声ばちばちなり」

(一三九頁)と言う。これでは或從知識や或從経卷が衆生無仏性になつてしまい、なんのことも分らない。その他の古釈でなぜ「衆生無仏性」が作仏にかかわるのかを明らかにしている解釈はない。

余語『これ』は、「しかあれば無仏性の正当恁麼時というのは、無仏性といったその時にそれが作仏だというのが成仏した、作仏だと書いてあるのです」(一一一頁)と言うが、道元は天台本覚法門とは違い山川草木についてここで語つてはいない。

安谷『参究』は字面だけを現代語で辿り、「ここも難解な言葉はない。ただ『無仏性の正当恁麼時すなわち作仏なり』の一語が本當に呑みこめるかどうかが問題である」といい、「その見失つている仏性を発見し、活捉しよう」と一心不乱に端坐参禅(懺悔)することが何より大切だ。そして無字なら無字の公案で、本當に大死一番、大活現成して、無仏性(本分上の)をチラリとでもたしかに見とどけることが根本である」(一六九頁)と、およそ、道元がいいそうもない自分の見解を述べている。仏性のみならず無仏性をも見るのが公案禅なのであろうか。いずれにしろ、そのような悟りを期待して坐禅に励むことは、道元からすれば大迷である。

内山『味わう』は、先に二つの論理の乖離を指摘したが、それが「作仏も仏性、不作仏も仏性、何から何までどっちへどう転んでも仏性なのだから」(一一五頁)という言い方になる。内山『味わう』の徹底しないところである。

竹村『講義』は、せっかく「ずばり、自己を自覚させるその一転語として『嶺南人無仏性』とただこれだけをいったのです」(二一五頁)と解釈したにもかかわらず、その後へ無仏性の正当恁麼時すなはち作仏なりを注釈して「正当恁麼時とはまさにそのときです。言うことなら言うことの中、聞くことな

ら聞くことのただ中。我々が日常生活しているその一瞬一瞬、現在現在、その現在のただ中。そこに自己を超えて、自己として生きているその本来の自己というものはたらいしている。そこに仏になるということが実はあるのだ」としてしまふ。肝腎の「無仏性」には一言も触れない。それでは「嶺南人無仏性」といつてもいわなくても意味はないことになってしまふ。

【解釈】

道元は〈嶺南人、無仏性〉という、普通には六祖にやり込められた五祖の不用意な差別発言と見えるものを、〈五祖よく六祖を作仏せしむるに、他の道取なし、善巧なし、ただ嶺南人無仏性といふ〉と非常に高く評価する。この言葉によって、はじめて六祖が作仏できた、というのである。もちろん、それを言っただけではだめで、それを聞くことが大事である。聞く人は、どうかといえは、〈六祖もはら作仏をもとむるに〉とあつて、真剣に作仏を求めている人であることが明言される。自分が仏になろうと努力しているのである。そのような人に対してはじめて五祖の言葉が功を奏する。〈嶺南人、無仏性〉は六祖にとつて、そのように真剣に努力して道を求めることの否定であるように響く。それは〈自己をはこびて方法を修証する〉《現成公案》というあり方だったからであろう。〈人はじめて法を求むる時、法の辺際を離却せり〉《現成公案》といわれる通りである。

道元によれば〈無仏性〉はその誤りを厳しく糺す言葉であり、〈無仏性の道取問取、これ作仏の直道なり〉といわれるように、その「無仏性」という言葉が、道を求める者に聞き入れられたとき、はじめて求める方向の転換がおこる。私が仏になるのではなく、そのように求める私をやめることに気づき、自己が脱落する。無仏性の〈道取問取〉が作仏の直道といわれるが、実は自分が無仏性だという自覚だけでは不十分である。〈同参〉といわれたように、仏行に参じることが要請される。そのような打坐のところ、それ

が不覺不知に仏である。他にもこのような例をさきに紹介した石頭や懷暉の「汝無仏性」にも指摘できる。

仏になる、成仏というのは、私にはできない難しいことなのではなく、私（自己）が脱落したまさにその時、すでにそうなのである。それで〈作仏の直道〉といわれる。「直」は「まっすぐな」という意味もあるが、「すぐに、直ちに」という語感も強く響く。坐禪修行するところ、そのままが直ちに涅槃だから直道なのである。そのことは《即心是仏》巻にわかりやすく次のように示されている。

〈たとひ一刹那に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一極微中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ無量劫に発心修証するも即心是仏なり、たとひ一念中に発心修証するも即心是仏なり、たとひ半拳裏に発心修証するも即心是仏なり〉この〈即心是仏〉がいわば「仏性」である。

それにしても〈衆生無仏性〉に籠めた道元の想いには、尋常ならざる強いものがある。道元の「仏性」に対するわだかまりは、実はすでに遡って道元が如浄に参じた次のような問と答に存在する。

― 拝問す。「古今の善知識の曰く、『魚の水を飲んで冷煖自知するがごとき、この自知は即ち覺なり。これをもつて菩提の悟りとなす』と。道元難じて云わく、もし自知即ち正覺ならば、一切の衆生にはみな自知あり。一切衆生は自知あるに依つて、正覺の如來たるべきや。ある人は云わく、『然るべし、一切の衆生は無始本有の如來なり』と。ある人は云わく、『一切の衆生は、必ずしもみなこれ如來なるにはあらず。所以は如何とならば、もし、自覺性智即ちこれなりと知る者は、即ちこれ如來なるも、未だ知らざる者は、これならざればなり』と。かくのごとき等の説はこれ仏法なるべしや、否や」。

和尚、示して云わく、「もし一切の衆生本よりこれ仏なりと言わば、かえつて自然外道に同じきなり。我・我所をもつて諸仏に比ぶるは、未だ得ざるに得たりと思ひ、未だ証せざるに証せりというを免るべからざるものなり」―（『宝慶記』4）

ここでも道元は古今の善知識が言っていることとして、一切衆生は自知があり、したがって菩提であり、如来である、と言う。当時、日本達磨宗をはじめとしてそのような言説をなす者が実際に多くいたのであろうし、とりわけ、その日本達磨宗に属していた人々を弟子として迎え、この示衆の相手とした道元は、しかとこれを言っておきたかったに違いない。

普通は最初に道を求める時、「衆生悉有仏性」こそ、自分にも成仏の可能性があるという励ましの言葉として、喜ぶべき詞である。ところが道元は〈見仏聞法の最初に、難得難聞なるは、衆生無仏性なり、或從知識、或從經卷するに、きくことよるこぶべきは、衆生無仏性なり〉と言う。じつさい、經典にも論書にも「衆生無仏性」と説かれているものは少ない。文字通り「難得難聞」である。おそらく禪宗のみが「一切衆生無仏性」という言葉を発し得たのであろう。それでもそれを聞く事は容易ではない。道元は四祖の「無仏性」の詞を『林間録』にまで尋ねて求めて聞き得たのだ。仏性や見性をいうものも傍系の禪語録には多い。

〈一切衆生無仏性を見聞覚知に参飽せざるものは仏性いまだ見聞覚知せざるなり〉とはつきり告げられているにもかかわらず、今日まで「無仏性は無という仏性である」というような解釈しかしてこなかったのが道元門下なのではなからうか。道元はこの巻四章二節で大瀉「無仏性」の公案を取り上げ、〈一切衆生無仏性のみ仏道に長なり〉と言う。まさに「無仏性」が重要なのであり、次にいわれるように無仏性をこそ功夫参究すべきなのである。

(4) 本文

六祖いはく、人有南北なりとも、仏性無南北なり。この道取を挙して、句裏を功夫すべし。南北の言、

まさに赤心に照顧すべし。六祖道得の句に宗旨あり。いはゆる人は作仏すとも仏性は作仏すべからずといふ一隅の構得あり。六祖これをしるやいなや。

四祖五祖の道取する無仏性の道得、はるかに導礙の力量ある一隅をうけて、迦葉仏および釈迦牟尼仏等の諸仏は、作仏し伝法するに、悉有仏性と道取する力量あるなり。悉有の有、なんぞ無無の無に嗣法せざらん。しかあれば無仏性の語、はるかに四祖・五祖の室よりきこゆるなり。

このとき、六祖その人ならば、この無仏性の語を功夫すべきなり。有無の無はしばらくおく、いかならんかこれ仏性と問取すべし、なにものかこれ仏性とたづぬべし。

いまの人も、仏性とき、ぬれば、さらにいかなるかこれ仏性と問取せず、仏性の有無等の義をいふがごとし。これ倉卒なり。しかあれば諸無の無は、無仏性の無に学すべし。六祖の道取する人有南北仏性無南北の道、ひさしく再三撈攬すべし、まさに撈波子に力量あるべきなり。六祖の道取する人有南北、仏性無南北の道、しづかに拈放すべし。おろかなるやからおもはくは、人間には質礙すれば南北あれども、仏性は虚融にして南北の論におよばずと六祖は道取せりけるかと推度するは、無分の愚蒙なるべし。この邪解を抛却して、直須勤学すべし。

【現代語訳】

六祖が言うには「人（の出身地）には南北があるのだが、仏性には南北はない」。この言葉を取り上げて、句の言おうとすると色々考えるがよい。「南北」という言葉をほんとうにまっさらな心で省察するがよい。六祖が言うことができたこの句には重要な意味がある。つまり人は作仏しても仏性は作仏するはずがないという、一側面をうまく捉えた言葉である。六祖はこれを知っているかどうか。

四祖と五祖が言った「無仏性」という言説は、引っかけかりとして人を考えさせる力量をもつ一側面を受

けて、迦葉仏や釈迦牟尼仏などの諸仏には、作仏し説法するに際して「悉有仏性」と言い取る力がある。悉有の有はどうして無無の無を受け嗣いでいないことがあるか。そうであるから「無仏性」という言説は、はるか遠く四祖五祖の室内から伝わったのである。

このとき、六祖がほんとうにあの六祖であるならば、この「無仏性」の語を功夫すべきである。有無の無はしばらくおいて、いったい仏性とは、どういうことであろうか、と問うべきである。どんなものかといったい仏性なのかと探求すべきである。

いまの人も「仏性」と聞いたならば、それ以上といったい仏性とはどういうことであろうかと問わないで、仏性の有無などの意味をいうようなことである。これは軽卒である、そうであるから、さまざまに「無」といわれるときの「無」は、無仏性の「無」に学ぶがよい。六祖が言い得た「人有南北仏性無南北」という言説を、長い間、繰り返し探り求めるがよい。まさに（その言葉から真実を）掬い取る力量がなければならぬ。六祖が道い得た「人有南北仏性無南北」という言説を静かに、取り上げたり、放棄したり（して参究）するがよい。愚かな連中が思うには、人間は物質的形態があるから南北があるけれども、仏性は（形なく）融通無礙だから南北の議論には関係ないと六祖は言ったのだらうと推量するのは、分別の無い愚かなことであろう。この誤った考えを放棄して直ちに修行に努めるがよい。

〔注釈〕

○人有南北なりとも、仏性無南北なり これはもちろん先の問答の続きであるが、諸灯史は少しずつ異なっている。

『景德伝灯録』「人は即ち南北有るも、仏性、豈に然らんや」(T51,p222c)。

『雑徴義』能禪師答えて曰く「獼猴の仏性と和上の仏性は、何の差別かあらん」。

敦煌本『壇経』「人に即ち南北有るも、仏性は即ち南北無し。獼猴の身は和尚と同じからざるも、仏性に何の差別か

らん」。

『歴代法宝記』「能禪師答う。身は是れ猿と雖も、仏性は豈に和上に異らんや」(T51,p182b)。

『祖堂集』「行者云く、人は則ち南北有り。仏性は南北無し」。

とりわけ後半が諸テキストでは異なっており『景德伝灯録』では「仏性豈然(あにしからんや)」となっている。

『六祖壇経』「仏性即無南北」を受けてか、『祖堂集』でも「仏性即無南北」。道元は『景德伝灯録』にない言葉を

『六祖壇経』からとったのであろうか。

『永平広録』431では「盧云く、人は南北有り、仏性豈に南北有らんや。祖、是れ器なるを知りて、遂に行堂に入る」。

○迦葉仏 過去七仏の第六 迦葉仏は「一切衆生性清浄」(『祖堂集』巻一、『景德伝灯録』巻一)と言ったが、それが

「一切衆生悉有仏性」と同じ意味になるということ、ここに釈迦と並記されているのだろう。

○構得 構は、①かまえる、②うまい言葉でしくむ、③ひきおこす、④出会う、到達する。ここでは②の意であろう。

構間 不和を起こすようにしくむ。構離 不和になるようにしくむ。『思想』頭注では、「構は牽。ひとをひきとめる

一箇所」とある。

○無無の無 典拠「師自ら無無の無を得、無に於て無にあらざる也」(『景德伝灯録』巻五、匾檐章、T51,p237c) 有無

の有ではない悉有の有に対して、有無の無ではない無だから、無無の無と言ったのだろうか。

○きこゆ ①自然と耳に入る、②広く伝わる、③理解できる、④受け取られる、思われるなどで、ここでは②の意味

にとった。

○撈摭 撈は水中あるいは液体の中からもものを取り出す、掬い取る意。「撈摭」は水中で物を探し求めるといふ意。次

の注釈の文にも撈と摭として出る。

○撈波子 典拠「雪峰、若し巖頭如何と問わば、但だ他に向いて道え。近日湖邊に在りて住す。只だ三文を將ちて箇

の撈波子を買いて、蝦を撈り蝦を擁して、且く恁麼に時を過ぐす」(『聯灯会要』二十一卷 X79.183c)「撈波子」というのは蝦や蜆を取る竹具。

○拈放 『問解』が言うように「放下拈得」だが、それは「取捨の義」ではなく、拈ると放つ。

○質礙 三界(欲界、色界、無色界)のなかで、色界に住むものの性質であり、空間を占めること。

○虚融 何一つ滞る所がないこと。

【諸釈の検討】

『聞書』は「人と仏性と南北有無同理也、皆仏性也。人仏性、有仏性、南仏性、北仏性、無仏性也」(一五〇頁)とするが、何でも仏性という解釈の典型。そのことを「人も仏性も有無も南北も、所詮仏性の一面両面也」(同頁)が如実に示している。道元の言葉を混ぜ返して意味を失わせる例は「作仏すべし、又すべからずと云もをなじたけなり」(同頁)。

『御抄』は「人がやがて仏性なれば、人は作仏すともと云道理あり、仏性は仏性なれば、不可作仏(作仏すべからず)と云又道理あり」(一四七頁)というが、「人がやがて仏性」とはいかなることを言うのか、意味が不明である。また『御抄』は(四祖五祖の道取する無仏性の道得、……迦葉仏および釈迦牟尼等の諸仏は、作仏し伝法するに……)を、「此御詞返々逆に聞ゆ、其故は……返々不被心得(かえすがえず、心得られず)」といいながら「……迦葉釈尊仏祖等の皮肉更に不可有勝劣前後、故此道理現前する也と可心得也」(一四八頁)と仏祖に前後はない、と苦し紛れの説明をしている。

『私記』は「無仏性の鏡面には、一切の形質のがるべからざれば、これ作仏の直道なりといへるなり。迂廻にあらざるがゆゑに直道といふなり。無仏性の正当恁麼時は、明鏡の百雜粹(碎)なり」(一三九頁)とあるが「無仏性の鏡面」とは何か、それが百雜碎とはいかなることか、意味の通じない解釈をしてい

る。さらに「影室いはく……皆仏性也……」と引用して「句裏とは差別をいへり。あらゆる差別は、皆仏性なるなり」（一四〇頁）と間違いの上塗りをしている。

『聞解』も「無仏の正仏の正当は第一義空で仏性なり、作仏なり」（二四〇頁）と、まともな文にさえならない言葉を並べている。

竹村『講義』では、道元がここではじめて、仏性とは何かを問え、といっているのに、それを真摯に問わず、「本来、仏性の中に我々は生きている、仏の命の中に生きている」（二二〇頁）ということを自明のこととして語る。仏性、仏の命と呼ぶ、何か人間を超越したものを想定していないか、疑問である。そういう超越を立てないのが仏教である。また（はるかに罣礙の力量ある）の解釈も「罣礙」という語を無視して、「自己の命というものをまるごと全体言いつくす力をもっている、仏性というものを言いつくすその力量がある」（二二二頁）と言っ。

『聞解』は（人有南北、仏性無南北）について、ここでも「仏性に南北無いから人に南北有郎様（あるよう）が無い。仏性の外に人無く、人の外に無仏性」（二四四頁）と言う。道元の言葉と関係ないことをいっている。人の外に無仏性なら「山河が仏性なれば云々」（一〇七頁）はどういうことになるか。矛盾に気がつかないのだろうか。

『御抄』は、（撈波子）について「撈波子とは只ねむごころに功勞する体の詞也」（二四八頁）と言うが、何をねんごころに功勞するのか、不明。

『私記』は、（撈波子）について、『一字參』の詳しい説明を引いて「撈波子は、六祖道の人有等の語をさしていふなり」（二四五頁）と言う。当たっていよう。それらの言葉の宗旨を掬い取る人間の力量である。

内山『味わう』は『「いかならんか」「なにものか」ということがそのまま無仏性であり、そのまま只管だ。とにかく一所懸命たずねているという姿勢、只管やっているという態度が無仏性です』（一七七頁）と「無仏性」の説明も「仏性」と同じであるが「生命実物を生きる」から「一所懸命する」に変わっている。いずれにせよ「無仏性」がよい態度になっている。

【解釈】

ここで道元は六祖の答え「人有南北、仏性無南北」だけを切り離して取り上げて句裏を功夫せよ、といてはいるが、六祖の答えを評価してはいない。むしろ（仏性は作仏すべからず）という捉え方もあるとして、（六祖これをしるやいなや）と問いかげ、（このとき、六祖その人ならば、この無仏性の語を功夫すべきなり。有無の無はしばらくおく、いかならんかこれ仏性と問取すべし、なにものかこれ仏性とたづぬべし）と、その答えを疑問視して別様の問いを要請している。同じ五祖六祖問答を引く『永平広録』431の道元の著語「五祖・六祖、恁麼道うと雖も、永平児孫、聊か道処有り。大衆、還た委悉せんと要すや一茎草を拈すと雖、も未だ五茎華を供せず」は、一茎草は取り上げても、五茎華はまだ供えられてはいない、と六祖の言説の未完成をいっている。

普通は六祖の答えこそ素晴らしいもので、その為に五祖に優れた器量を認められたという話である。その普通の理解とは、「仏性無南北」の意味するところは仏性は出自に関係なくあらゆる人間に普遍的に具わっているということである。そこには一切衆生悉有仏性という先入観が働いている。ところが道元はそのような「仏性」は認めない。衆生無仏性であり、仏性は本来人に備わっているものではないからであり、人は作仏しても、仏性は作仏するはずはないという一種逆説めいた言い方（一隅の構得）を道元は示してみせる。

〈はるかに導礙の力量ある一隅〉とは、「導礙」が妨げ、ひっかかり、という意味であり、ひっかかりがあるということは、さらにそれを問うていく、常識を考え直させる力があるといえる。そういう意味で禪の言葉はみな導礙の力量があるといえよう。常識にひっかかり、安易な理解を妨げて深い参究を促すのである。

そして四祖五祖の「無仏性」を受けて、釈迦や迦葉の「悉有仏性」があるという。ここで後者に「一切衆生」がついていないことに注目したい。四祖五祖の「無仏性」は、「汝、無仏性」で、人（衆生）の自覚を促す無仏性である。それを「うけて」とは、それを前提して、しかし、すでに迦葉仏・釈迦仏は仏であるから、その仏に現成していることが、一切が仏になっていることであるから「悉有仏性」と言いうるのである。道取する主体は仏である。

では〈悉有の有、なんぞ無無の無に嗣法せざらん〉とある〈無無の無〉とは、なんであろうか。すぐ後に云われる〈有無の無〉と対比されて、諸無の無は無仏性の無に学べともいわれているから、それが無無の無であろうか。その内実は釈迦・迦葉の悉有仏性が、無仏性の無に嗣法する、つまり無仏性と師からいわれて作仏し（嗣法）、悉有仏性になるのだと解せないだろうか。だからこそ六祖に〈この無仏性の語を功夫すべきなり〉と道元は要請するのである。

衆生は、道元にとってまだ仏道に目覚めていない発心以前の人であり、かれらは無仏性であろう。それは現代の一般的人を考えれば分かるように、迷いの自覚などなく、まして悟りもなく、成仏や覚りがあるとさえ思わない。諸仏も無関係、生も死も、自分の切実な問題としてはなく、生物的生死の認識しかない。《現成公案》の初段B〈万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりになく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし〉といわれている内実でもあろうと思う。したがって、仏道からいえば衆生であつても、当

人には衆生ですらない。道元はそういうあり方があるという認識、いわば虚無の自覚をもっていたからこそ、「衆生無仏性」に共感したのではあるまいか。その衆生が発心修証して仏となるところ、打坐のところに現成している事態が悉有であり、初段Aの〈諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり〉であろう。あるいは「無仏性！」といわれて、求める方向が翻った打坐のところに現成するのが悉有である。

道元の無仏性の参究が「有無の無はおく」という点では、公案禪と同じようだが、公案禪がそこから識別作用の撥無を目指すのに対して、道元は「仏性とはどういうことか、何が仏性なのか」とあくまで理性を用いて参究せよと言う。

「いまの人も」は、近年、道元の「仏性」をめぐる「仏性内在論」、「顕在論」、「修現論」などさまざまに論争されていることを見ると、現代人を指すとさえ思える批判である。その論争はいずれも「仏性とは何か」という大問題を問うていない。そもそも道元が「仏性」をはたして自分の思想の表現として用いたかという反省などないのである。

仏性とはへおろかなるやからおもはくは、人間には質礙すれば南北あれども、仏性は虚融にして南北の論におよばずと、六祖は道取せりけるかと推度するは、無分の愚蒙なるべし」といわれるように、たんに物質ではないもの、例えば「靈性」や「本性」などと捉えたら大いに誤りである。そうであるにもかかわらず、仏性をなにか靈魂のようなもの、あるいは本性、悟りの可能性などと考える誤りは今日の人でも大差ないであろう。

ところで、道元は「人有南北、仏性無南北」の言葉の意義を再三功夫して取り上げ、あるいは放棄して学べ、それを掬い取る技量が優れていなければいけないといっているわけだが、じっさいには南北の論に

触れていない。おそらくその功夫の眼目が「仏性とは何か」ということにあるからであろう。

一、テキストについて テキストは懷辨直筆の影印本（永平寺蔵）を用いた。
参照

『日本思想大系』（岩波書店、一九七〇）

略号『思想』・頭注

水野弥穗子校注『正法眼蔵』（一）（岩波書店、一九九〇）

略号 岩波本

水野弥穗子訳「道元」上「日本の仏典7」（筑摩書房、一九八八）

略号 水野訳

石井恭二『正法眼蔵1』（河出書房新社、一九九六）

略号 石井訳

二、解釈で用いた諸本

『正法眼蔵註解全書』（正法眼蔵註解全書刊行会、一九五六）に載る以下のもの

- ①『聞書』詮慧提唱 ②『正法眼蔵抄』（註解全書では『御聴書抄』と表記）経豪著 略号『御抄』 ③『正法眼蔵聞解』面山瑞方著 略号『聞解』 ④『正法眼蔵却退一字参』瞎道本光著 略号『一字参』 ⑤『正法眼蔵私記』雜華蔵海著 略号『私記』 ⑥『正法眼蔵弁註並調絃』天桂伝尊著 略号『弁註』 ⑦『正法眼蔵那一宝』父幼老卵著 略号『那一宝』 ⑧『正法眼蔵涉典録』面山瑞方編 略号『涉典録』

新釈

《仏性》卷全体を解釈するもので参照するのは次のものである。

安谷白雲『正法眼蔵参究 仏性』（春秋社、一九七二）

略号 安谷『参究』

内山興正 『正法眼蔵 仏性を味わう』(柏樹社、一九八七) 略号 内山『味わう』

森本和夫 『正法眼蔵』読解1』(筑摩書房、二〇〇三) 略号 森本『読解』

竹村牧男 『正法眼蔵』講義仏性上』(大法輪閣、二〇〇七) 略号 竹村『講義』

玉城康四郎 『道元』(中央公論社、一九八三) 略号 玉城訳

その他の文献および略号

三、『仏性』巻へ部分的に言及する本

秋山範二 『道元の研究』(岩波書店、一九三五) 略号 秋山『研究』

杉尾玄有 『道元禪の本質と構造』二の(2)皆依仏性』(山口大学教育学部研究論叢第十七巻一号、一九六八)

略号 杉尾『本質』

高崎直道 『道元の仏性論』(『講座道元』(4)春秋社、一九八〇)

略号 余語『これ』

何燕生 『道元の仏性論に関する一考察』(富士ゼロックス・小林節太郎記念基金助成論文、一九九五)

略号 何『一考察』

伊藤秀憲 『道元禪研究』(大蔵出版、一九九八) 略号 伊藤『研究』

応仁文明の乱からの大徳寺と妙心寺の復興

千田 たくま

はじめに

応仁元年（一四六七）、京都で細川勝元（一四三〇～一四七三）と山名宗全（一四〇四～一四七三）を中心として抗争が勃発する。これにより文化・政治の中心地であった京都は、雑兵足輕による強奪や放火にみまわれた。応仁文明の乱（一四六七～一四七七）である。

京都の大半が戦火を蒙り、政治や儀式は途絶え、公家などは地方へと避難した。だが、これによって京都と地方との交流が生まれ、新たな文化が開くことともなった。また統治制度が崩壊して、実力による押領、下克上が頻発し、群雄割拠の戦国時代へと進んでいく。中世の終焉であり、近世の始動である。

さて応仁文明の乱は、文明五年（一四七三）三月に山名宗全、五月に細川勝元と首謀者が相次いで亡くなることで、収束へと向きを変え始める。翌文明六年（一四七四）、細川政元（一四六六～一五〇七）と山名政豊（一四四一～一四九九）との間で、いちおうの和睦が成立する。ただその後も、幾度かの競り合い

局地的戦闘がつづき、最終的には文明九年（一四七七）に終息をみて、「天下静謐」が唱えられた。

戦乱によって京都はほぼ焼失し、多くの寺院も兵火をこうむり、什物の疎開と僧侶の避難を余儀なくされた。臨濟宗においては、たとえば九月一日の東岩倉の戦いで南禪寺が焼亡し、一〇月三日の相国寺の戦いで相国寺が焼亡している⁽¹⁾。

本稿で論ずる臨濟宗大応派下大灯派の寺院も同じく焼亡した。たとえばそれを大徳寺にいた一休（二三九四～一四八一）の足取りから見てみると、応仁元年（一四六七）八月に大徳寺の瞎驢庵から京都東山の虎丘庵に移り、九月にはさらに山城の酬恩庵（京田辺市）に移っている⁽²⁾。すなわち大徳寺は、五月二六日の上京の戦いや、船岡山の戦いで焼失し、一休らは避難を余儀なくされている。

乱後の臨濟宗寺院の復興には、寺院によって差があった。五山においては、相国寺がもともと足利義満（二三五八～一四〇八）の建立で、なおかつ僧録を司るところから、乱後に足利幕府の援助を受けて復興を開始し、文明一六年（一四八四）には方丈と本坊、翌年には東大門、翌々年には庫裡と、次々に伽藍を完成させている。一方、南禪寺は江戸時代に金地院の崇伝（一五六九～一六三三）が僧録になり、徳川幕府の支援を受けるまで復興が進まなかった⁽³⁾。つまり五山は、幕府（武家）を支援者としていたので、紫衣地よりも実権を握っていた僧録寺院の復興が重要視された。

では林下である大灯派は、どのようにして寺院の復興を進めたのであろうか。これが本稿の問題意識である。当時、大灯派は派祖宗峰妙超（一二八二～一三三七）が開創した大徳寺を本寺とし、関山派と徹翁派（靈山派）が運営していた。

関山派は宗峰の弟子関山慧玄（一二七七～一三六〇）を祖として、正法山妙心寺を祖庭とする。徹翁派はやはり宗峰の弟子である徹翁義亨（一二九五～一三六九）を祖として、靈山徳禪寺を祖庭とする。焼失

した大徳寺はこの関山派と徹翁派の両派によって復興が進められる。本稿ではその復興過程をたどることを第一の目的とする。

ただし大徳寺復興途中である永正六年（一五〇九）に、大灯派は関山派と徹翁派に分裂し、関山派は妙心寺を紫衣地とするようになり、以降、大徳寺は徹翁派が単独運営することになった。

そこで本稿では、応仁文明の乱が収束に向かい、大徳寺が復興を始める文明五年（一四七三）から、大灯派が分裂する永正六年（一五〇九）までの三六年間に焦点を当て、大灯派による大徳寺の復興過程を追跡するのに加えて、関山派による妙心寺の復興過程をも調査する。これによって次の二つの疑問を考える。

一、大灯派はどのような方法で大徳寺を復興させたか。

二、分裂する以前の関山派と徹翁派の関係はどのようなものであったか。

論述展開は、状況変化の指標となる綸旨下賜を区切りとして、各綸旨下賜前後に僧侶や門流が、どのような活動をして復興させていったかを追跡していく。では大徳寺の復興を、年を追って見ていこう。

一 文明五年（一四七三）大徳寺復興の綸旨

文明五年（一四七三）に応仁の乱の首謀者山名宗全と細川勝元が亡くなると、その年の六月一九日に、後土御門より大徳寺に綸旨が下賜され、大徳寺は早くも復興へと動き始める。

大徳禅寺者、宗派無尽而祖風相承也。爰混兵戈之塵裏、改梵宇之古跡。宜遂不日經營之造功、奉祈有道太平之聖運者。綸命如此、仍執達如件。

文明五年六月十九日 左少弁

当寺衆僧中⁽⁴⁾

しかしすぐに伽藍の復興が始まったわけではない。「八月、行在所に叢院を窺め、大徳と曰う。開山、靈山、如意の遺像を藪里に迎えて、以て安奉す」⁽⁵⁾とあるように、まず八月に「行在所」に仮設の大徳寺が設置された。そしてその仮の大徳寺に、大灯派の禪師を紫衣入院させ「前住職」を付与することで、紫衣住持から「官銭」を受け取った。復興のための資金調達である⁽⁶⁾。

この手法は、大灯派ではすでに享徳二年（一四五三）八月二日に、大徳寺が炎上したとき、その再興資金調達法として実施されている。そのさいには義天玄詔（二三九三〜一四六二）に繪旨が下され、義天は紫衣を着して大徳寺に三日住山している。今回も同じ方法で復興資金を調達しようとした。ちなみに竹貫元勝氏の研究によると、永正三年（二五〇六）七月の壁書および大永二年（二五二二）十一月一日付けの規式では、大徳寺の入院が五〇貫、居成が一五〇貫とされている⁽⁷⁾。

文明五年（一四七三）六月の繪旨発給以後、最初に大徳寺住持となったのは、春浦宗熙（？〜一四九六）である。春浦は文明五年（一四七三）一〇月九日に再住入院した。春浦は応仁の乱前の、寛正二年（二四六二）十一月一日から寛正三年（二四六二）七月一六日まで、奉勅で初住しているの、今回は再住であった⁽⁸⁾。

そもそも春浦は大徳寺に縁の深い播磨赤松氏の出身で、養叟宗頤（二三七九〜一四五八）に嗣法し、多くの信者を得た人物である。たとえば竺英聖瑞は、足利義満の弟満詮（一三六四〜一四一八）の娘であり、比丘尼御所（尼五山）の通玄寺曇華院の住持となった。彼女は母のために創建された妙雲尼院を、春浦に

寄進し養徳院となしている⁽⁹⁾。

また芳苑恵春（?～一四九〇）は、後土御門の姉であり、比丘尼御所である安禪寺の住持となった。彼女は後土御門に奏上して、春浦に正統大宗の生前禪師号を下賜させている⁽¹⁰⁾。このように春浦は当時の徹翁派の長老であり、大徳寺復興の最初の住持として適任であった。

春浦の次に住持となったのは、雪江宗深（一四〇八～一四八六）である。雪江は文明五年（一四七三）一二月二日に再住入寺した。雪江も応仁の乱前、寛正三年（一四六二）八月二日に奉勅初住しており、今回は春浦と同じく再住である⁽¹¹⁾。雪江は義天玄詔に嗣法し、細川氏の庇護が厚い龍安寺などに住した、当時の関山派の長老である。

論旨が出された文明五年（一四七三）の時点で、大徳寺の前住位であったのは、春浦と雪江の二人しかいなかった。それゆえに大徳寺復興にあたって、彼ら二人を勸請して再住させた。ただしこの時には、先に述べたとおり大徳寺は仮設であったので、入寺儀式を行ったわけではなく、入寺法語も残されていない。

二 文明七年（一四七五）大徳寺補任の論旨

雪江入寺以後の大徳寺歴代を、『大徳寺世譜』によって見てみると、四二世体調、四三世顕室、四四世柔仲宗隆、四五世岐庵宗揚、四六世景川宗隆と歴任している⁽¹²⁾。このうち体調と顕室については、詳しい経歴はわからない。柔仲は一体と関係があり広徳寺に住するなどしたが、詳細はわからない。岐庵については『岐庵揚和尚語録』に「龍峰（＝龍宝山大徳寺）は旧基を再開し、而して老兄を以つて上首と為す」とあり⁽¹³⁾、岐庵の代から紫野での大徳寺の再建が始まっている。

紫野に大徳寺が再建され始める確かな年月は、岐庵の入寺時期がわからないので、明確にはしがたい。だが、岐庵の次の住持である景川が文明七年（一四七五）三月に入寺しているので、それ以前であることは確かである。つまり大徳寺は、文明五年（一四七三）六月に後土御門の綸旨が発給されて一年半ほどで復興資金のめどがたち、紫野に大徳寺の造営がはじまった。

次の景川（一四二六～一五〇〇）は、今言ったように文明七年（一四七五）三月二〇日に入院した。入院に際して勅使が大徳寺に参向しており、『長興宿禰卿記』に

大徳寺入院（龍安寺弟子、為入院云々）、勅使藏人右中弁政頭参向之由、出立料、自寺家致沙汰云々¹⁴¹。

と、勸修寺政頭が参向するとある。また『親長卿記』文明七年三月二〇日にも、

三月二十日 適属晴、今日紫野大徳寺、新命入院、右中弁政頭参向、用手興、為洛中事、車之儀、当时不叶者¹⁴²。

と、政頭が参向するとある。そして『景川語録』の住京兆龍宝山大徳禪寺語にも、勅使香の偈があつて「勅使右尚書」と出ている¹⁴³。よつて景川の入院は、乱後初の伝奏の勸修寺政頭が勅使として参向しての入院であつた。以上の状況をまとめると、岐庵の代に大徳寺の再建が始まる。景川の代にはいまだ伽藍は完成してはいないものの、入寺式を行える状況はととのい、儀式の執行が可能になった、ということだ。

景川の勅許入院のち、文明七年（一四七五）七月二〇日に、後土御門から新たな綸旨が下される。

当寺住持職新補事、非前任之拳達者、不可有卒爾之勸請、向後弥為重宗派。被仰定之旨、可令存知給。者依天氣、執達如件。

文明七年七月廿日 右中弁

大徳寺住持¹⁷⁾

これは新たに大徳寺の住持職を補任する場合、前任衆の吹嘘状（推拳状）がないかぎり論旨を出さないという確認である。

大徳寺の住持になる場合、大徳寺で衆評を行い決議を取り、前任衆が連判した吹嘘状を作り、それを伝奏の勸修寺に伝達して執奏し、天皇が覧覧して決済すると、紫衣勅使による入院が行われた。

たとえば、泰叟宗愈は文明九年（一四七七）に入院しているが、その際には、前任の雪江が「衆評の請状ならびに前任連署」を執奏して、住持に補任されている¹⁸⁾。また天縦宗受（？～一五一二）は長享三年（延徳元年・一四八九）に入院したが、その天縦に対して同年六月九日に出された論旨の草案を見ると、宛先「天縦上人禅室」の下に「表書名字也。勸修寺大納言、以使伝仰□。前任拳状在之」とあり、前任衆の吹嘘状の提出が求められ、勸修寺が伝奏となっている¹⁹⁾。

最後にもう一例をあげると、時代は下るが寛永五年（一六二八）に、紫衣事件で沢庵（一五七三～一六四六）が幕府に提出しようとした抗弁書案に、大徳寺においては、大衆による衆評をへて、前任衆の連判を取り付け、吹嘘状を提出し、伝奉より天皇に知らせて始めて入院となる、と記される。

殊自平僧住持長老の位に上申候事、入院開堂之義式不私候。其人之修行相窮、出世時至候へハ、従為

其門中相勤、申一山之評定兩度候、第三度にハ、於方丈一山之大衆相集、一列同心之上、即於開山國師之前、吹拳状を相調、諸長老連判之任、当寺自昔之伝奏觀修寺殿を以て、禁中へ令言上之時、觀覽有之、其日に住持入院之儀被仰出、勅使其御沙汰候、是ハ依文明七年之繪旨、如此相定法にて申候。²⁰⁾

以上のように、大徳寺に紫衣入院するには、大衆の決議と前住衆の許可が必要であるということであり、それが文明七年（一四七五）に再確認された。

大徳寺歴代に話しを戻そう。『大徳寺世譜』によると、景川の次の四七世住持は一休となっている²¹⁾。だが一休の大徳寺住持時期については問題がある。先述したように四六世景川は文明七年（一四七五）三月に勅許入院しているので、四七世の一休の入院は文明七年（一四七六）以後になるはずだが、甘露寺親長の『親長卿記』文明六年二月一五日と一六日の条に、

十五日、陰、大徳寺住持職事、順藏主一休、奏聞、勅許。

十六日、晴、早旦退出、大徳寺繪旨令書、元長遣寺家了、午剋帰家。²²⁾

とあり、文明六年（一四七四）二月一五日、後土御門が一休を大徳寺住持に勅許し、一六日付けで後土御門の繪旨が大徳寺に出され、親長の息子元長が大徳寺に使わされている。それに応じて大徳寺は二二日に、前住の柔中が繪旨を持って一休に住持要請に行く。

広徳柔中隆和尚、捧勅黄来、致大徳住持之請、不可辞也、師作二偈、且謝且警（後略）。²³⁾

一休は辞退できずに二偈を作った、となっている。これにより一休は文明六年（二四七四）に大徳寺住持となつたとされる。ただしこの状況説明には、四つの矛盾がある。まず前堂ではない蔵主に住持職の勅許が下されている。伝奏が大徳寺伝奏の勸修寺ではなく甘露寺である。「二偈」を作ったとあるのみで、住持したとはいわない。そして歴代住持の世代と合致しない、の四つである。

はたして一休はいつ大徳寺住持となつたのか、そして初住か再住かなど検討の余地は多い。本稿ではこの問題は措き、ともかく一休は、大徳寺の復興に貢献し、資金や土地の寄進を頻繁に行つたことを認識しておくにとどめる。

さて、大徳寺は順調に再建される。文明一〇年（一四七八）には方丈が上棟され、翌文明一一年（一四七九）には法堂が上棟する。方丈造営と法堂上棟のさいの住持が特芳禅傑で、それゆえに特芳が「再興の始め」といわれる²⁴。

文明一〇年（一四七八）一月二二日には、幕府が山城国内の領地を返付し²⁵、文明一三年（一四八一）には正門と偏門が落慶している²⁶。文明一八年（一四八六）には、関山派の西浦宗肅が奏上して、後土御門より開山塔の額「靈光」を賜った²⁷。

さらに大徳寺は再建復興を進めていく。延徳三年（一四九二）には真珠庵が創建されるなど、塔頭の建立と所領の寄進が進み、幕府により敷地や田地の安堵がなされる。また明応二年（一四九三）には、支証を書き上げた「日記」が制作されている²⁸。

以上のごとく、大徳寺の再興には関山派と徹翁派の両派が尽力してきた。文明一三年（二四八一）一月一九日の一休入祖堂の入牌料納下帳を見ても、大徳寺の東堂として「妙心寺、徳禅寺、龍安寺」と記されている²⁹。周知のように東堂とは自派の前住を指しているので、この当時、関山派と徹翁派の両派が大

灯派一門であると認識されていた。

大徳寺の壁書においても、評定衆として妙心寺や龍安寺の住持が連署しており、³⁰⁾ 実際に運営に加わっていた。さらに関山派の雪江が、徹翁派の泰叟の大徳寺入院を執奏するなどしており、関山派と徹翁派は大燈一門として協同していた³¹⁾。

また大徳寺の復興には、年代は明確ではないが「大徳寺再興奉加銭納下帳」に「靈山派九十五貫九百二十四文。関山派四十一貫七百文」³²⁾とあり、靈山派（徹翁派）と関山派が多く奉加銭を納めている。またこの納下帳には、堺の豪商尾和宗臨（？～一五〇一）³³⁾があわせて五百貫文を出したとあり、さらに「尾和宗臨寄進状」の包み紙にも「応仁鬱収之時、復興大徳・徳禪・如意・大用、大担越也」³⁴⁾とあり、復興にはこのような檀越の寄進が大きかった。

大徳寺の復興に大きく関わった春浦、雪江、一休の三門派は、のちにそれぞれ春浦の弟子は大徳寺で龍泉派・北派・南派を、一休の弟子は真珠派を、雪江の弟子は妙心寺で四派を形成して発展していき、近世の大燈派門派の礎になる。では次に関山派の京都の由緒寺院である妙心寺の再興について見てみよう。

三 文明九年（一四七七）妙心寺再興の論旨

そもそも妙心寺と大徳寺とは寺格が異なる。妙心寺は応仁文明の乱で焼失したといっても、もとからほとんど伽藍がなかった。大徳寺は五山に列した祈願所で、法堂を備えた大燈派の紫衣地である。対して妙心寺は、関山派にとっては由緒寺院であるが、あくまで大燈派下の一末寺・平僧地であり、仏殿や法堂はなく、元離宮の玉鳳院と、日峰宗舜（一三六八～一四四八）が開山塔（微笑塔）に建てた微笑庵がある程

度であった。しかも妙心寺は寺領と建物を没収されており、再興には多くの問題があった⁸⁴⁾。

そのようななかで妙心寺の再興を任されたのが、大徳寺に勅請入院した雪江である。雪江は文明八年（一四七六）より、弟子の宗円を納所として妙心寺の日単・巻帳（米銭納下帳）を始めている。そして文明九年（一四七七）閏正月二六日に後土御門より「再興」の綸旨が下賜される。

妙心寺者、花園法皇革離宮、被為禪利之名藍也。其基本寔以不淺、雖然權度々禍亂、令没倒之趣、達天聽訖。早速謀計、宜令再興。者綸命如此、仍執達如是。

文明九年後正月廿六日 左中弁兼顯

雪江上人禪室⁸⁵⁾

綸旨に「花園法皇革離宮」とあるように、妙心寺は花園法皇を開基とし、持明院統を檀越とする。しかし当時の朝廷はかなりの困窮状態で、有力な檀越とはいえなかった。

綸旨の伝奏は、大徳寺伝奏である勤修寺家ではなく、ちょうどこの綸旨が下賜された月の五日に武家伝奏に任じられた広橋兼顯（一四四九～一四七八）がつとめている。臨濟宗においては、紫衣地（南禅寺・大徳寺）は勤修寺家が伝奏をつとめることが多く、それ以外の香衣地黄衣地は、武家の寺として、その時の武家伝奏が適宜つとめた。

妙心寺は紫衣地でも黄衣地でもなかったが、当時、管領細川氏が檀那であったので、武家伝奏となつた兼顯が伝奏をつとめた。ただ兼顯と関山派との関係は、後述するようにすでに文明二年（一四七〇）に関山派の瑞龍寺が十利に準ぜられたとき、兼顯が伝奏をつとめており、この時から関係があった。しかも

『兼顕卿記』を見ると雪江と兼顕とは、兼顕が急死する文明一〇年（一四七八）まで交流している。

さて雪江は妙心寺の再興に着手する。まず方丈の造営を進め、文明九年（一四七七）五月二日に方丈が上棟される。

大日本国山城州平安城西正法山妙心禅寺方丈立柱上棟
文明九年丁酉五月十二日也

住持比丘宗深誌之

大檀越花園院也 当今特賜綸旨再住興之

大工藤原次宗

棟梁藤原宗弘⁹⁸

雪江は妙心寺復興に着手した人物であり「妙心寺中興」と仰がれている。しかし実際の雪江による復興の成果は、方丈の建造と、出納管理や住持任期の取り決めが主たる成果で、この他には「正法山妙心禅寺記」を著し、関山の伝記を撰述し、頂相の制作を要請するなど、執筆活動につとめたことがあげられる。

雪江による再興が、執筆活動に向かったのには原因がある。雪江は文明九年（一四七七）に再興に着手するが、二年後の文明一一年（一四七九）に中風になり半身不随になる。それ以降、雪江は妙心寺に庵居して療養生活を送り、對外活動があまりできなくなった。それゆえに室内で行える執筆活動に向かった。雪江には後世のために残した「遺誠」があり、そこに、

当寺住持職事、承統開山和尚命脈称宗匠者、限三十六ヶ月輪次、合致焼香者也。接待四来柄子之外、互以修造為念。珍重。

(文明七年) 季春六日 (妙心住持) 宗深

諸位堂頭 (謂老漢之嗣法輩也) ⁸⁷⁾

と、関山派の和尚は協力して一住三年を上限として輪番住持を行うとともに、「互いに修造を以つて念と為せ」とある。このように妙心寺は雪江により方丈が造営されたものの、それ以上の伽藍整備は進まず、妙心寺の発展は後世に託される。

四 文明年間後半の関山派

一般的に、雪江以降、妙心寺は雪江の弟子四人、景川宗隆、悟溪宗頓、特芳禅傑、東陽英朝の各門派による輪番によつて護持していく体制が整ったと言われるが、そのような四派体制の確立はもう少し時代が下ってからであり、一五世紀末においては様相が異なる。

この時代、関山派では尾張犬山の瑞泉寺が、出世寺院と意識されていた。そして雪江門下の四派は、瑞泉寺とは別に門派の中心となる寺院を持っていた。

一番弟子の景川(一四二六―一五〇〇)は、すでに大徳寺の項で見たように、大徳寺に勅許入院した人物である。景川は文明一三年(一四八二)に雪江より玉鳳院の北西の敷地一五丈を付嘱され、妙心寺の経営を任されている⁸⁸⁾。雪江が中風になつて以降に、妙心寺の経営を任された。景川は細川政元が邸宅を寺

院にした大心院に住むなどし、没後、妙心寺に埋葬された。大心院はのちに妙心寺そばに移転され役寺と
なっている³³⁾。

二番弟子の悟溪（一四一六～一五〇〇）は、すでに応仁二年（一四六八）に美濃守護代の斎藤妙椿
（一四一一～一四八〇）の帰依を受けて、岐阜に瑞龍寺を創建し、文明二年（一四七〇）には瑞龍寺に七堂
伽藍を完成させ、瑞龍寺を準十刹となしている。また雪江より玉鳳院の東の敷地を付嘱されている。

三番弟子の特芳（一四一九～一五〇六）は、文明一〇年（一四七八）九月十一日には、大徳寺に勅許入
院している³⁴⁾。そして長享二年（一四八八）に細川政元によって再建された龍安寺の中興となる。その後、
龍安寺に西源院を創建して退居している。

最後、四番弟子の東陽（一四二八～一五〇四）は、美濃の少林寺、大仙寺、定慧寺を中心に活動し、少
林寺で亡くなっている。また彼ら以外にも般若坊鉄船宗熙（一四〇九～一四九二）のような同門もいた。

すなわち雪江が中風となって以後、景川と悟溪が妙心寺の経営を託されたが、悟溪は関山派の中心地であ
る美濃にあつて、瑞龍寺を中心に活動しており、景川が妙心寺の経営を取りまとめた。特芳は関山派の京都
のもう一つの重要寺院である龍安寺を託され、丹波の龍興寺、龍潭寺とともに、いわゆる「三龍寺」を中心
に活動した。東陽は主に美濃にあつて雪江の執筆活動を継承し、『妙心寺六祖伝』を完成させている。

このように一五世紀末において、雪江の弟子はそれぞれの地域に拠点となる寺院を持って、それを中心
に妙心寺を支えるという形を取っていた。

五 文明一九年（一四八七）妙心寺への再編旨

後土御門は雪江が亡くなった翌年の文明一九年（長享元年・一四八七）に、今度は特芳に「再興」の論

旨を下賜する。

妙心寺者、花園院革離宮作梵宇、請関山和尚、為開山始祖。誠是宗門無双之名刹也。爰罹度々禍乱荒廢云々。所詮、当時雖不領、有所産之由緒、近日雖無音、為末寺之旧縁。相勸筑紫州、宜致寺家再興者。綸命如此、仍執達如是。

文明十九年七月十七日 左中弁政資

特芳禪師丈(室)

⁽⁴⁾

内容は文明九年(一四七七)の綸旨を踏襲しつつ、新たに妙心寺の開祖が関山であることが加わる。これは雪江の執筆活動の影響であろう。そして「所詮」以降に、「当時、領せずと雖も、所産の由緒有り、近日、音無しと雖も、末寺の旧縁を為す」とあるように、当時は所領ではなかったが、歴史的には関係があり、最近は音信がないが、元をたどれば本末関係が認められるとして、「筑紫の州に相勸めて、宜しく寺家の再興を致す者なり」と、九州に妙心寺の再興を催促している。

「筑紫州」は大宰府横岳の崇福寺を中心とした大応派を指すと推測しているが、明確には何を指すのかはわからない。そもそも関山派は無因宗因(二三二六―一四〇一)や拙堂宗朴の頃に、大内氏の帰依を受けて河内の観音寺や周防の法泉寺を興隆させたが、大内義弘(一三五六―一四〇〇)が足利氏に反旗を翻し、それを受けて妙心寺も足利義満の怒りを買ひ、寺領などが青蓮院に移譲され断絶に至っている。

よってそれ以後、犬山の瑞泉寺や西宮の海清寺などが、関山派の拠点として存続はしたものの、それらは関山派の独立寺院ではなく、あくまで上位派閥である大灯派の寺院と認識されていた。たとえば悟溪が

開いた瑞龍寺が、文明二年（一四七〇）に準十刹となったときの繪旨に、

金宝山瑞龍禪寺者、紫野大徳寺之門徒也。先院御時、草創之刻被下勅額上者。早以準十刹之例數。可奉祝万歳之宝祚者。天氣如此、仍執達如件。

文明二年庚寅三月十四日 権右中弁兼顯

宗頓上人禪室⁴²

「金宝山瑞龍禪寺は紫野大徳寺の門徒なり」と記されている。ここからいまだ関山派が一派として独立していないことが裏付けられる。つまり瑞龍寺や龍安寺や大心院は、この時点では大灯派（大徳寺）の一末寺であった。

後土御門が一度目に再興を要請した文明九年（一四七七）時点では、妙心寺は寺領がほとんどなく、方丈も造営されていない大灯派の一寺院であった。かろうじて雪江の努力によって方丈が建ったが、それ以後、伽藍の整備はなされなかった。それゆえに文明一九年（一四八七）に再度、弟子の特芳に繪旨が下された。ただこの復興計画は、あまり効果がなかったらしく、大応派が資金を調達して建物を建造したという資料は残っていない。

このように妙心寺は、文明年間（二四六九～一四八七）に雪江により復興がなされたものの、いまだ有力な檀越や寺領莊園もしくはその他の経営資金を見いだせず、十分な組織と伽藍の整備を果たせていなかった。だがその状況を打破する、新たな計画が画策される。

六 永正六年（一五〇九）妙心寺への再々繪旨

永正六年（一五〇九）二月、後柏原は二五日付けで妙心寺に対して、

正法山妙心禪寺者、大灯国師上足之草創、花園仙院御願之蘭若也。是以、繪命復旧、

再興得時。然則、須著紫衣、刷入院儀式。位次等大徳寺、前後可守年月也。門徒相互

専弘法紹隆、宜奉祈宝祚延長之由。天氣如此、仍執達如件。

永正六年二月二十五日左少弁伊長

当寺長老禪室⁴³⁾

と繪旨を下す。応仁文明の乱以後、妙心寺にとって三度目の「再興」の繪旨である。この繪旨を前二度の繪旨と比べてみると、後半「然則」以降が前二度の繪旨と大きく異なる。自身は、1、紫衣を着けて入院の儀式を行うこと、2、位次が大徳寺と同等であるという二点が述べられる。そして最後に、それまでの繪旨にはなかった「弘法の興隆を専らにし、天皇の長寿を祈るよう」という勅願の常套句が入っている。

この繪旨によって、1、妙心寺は勅願寺となり、紫衣入院を勅許され、2、寺格が大徳寺と同位となり、関山派の紫衣地となった。これによりそれまで勅許を受けた新命住持が大徳寺に納めていた官錢を、妙心寺の収入として見込めることになった。

すなわち関山派は妙心寺の発展に、大徳寺の復興資金調達方法と同じ方法をもちいた。だがこの方法は、徹翁派との間に相論を生じさせた。この相論の顛末については別稿にゆずるとして、その後、妙心寺

は美濃守護代斎藤氏の夫人利貞尼より領地の寄進を受け、大永年間（二五二一～一五二八）には四派本庵が建ちそろう。そして次々に伽藍の建立が進み、江戸時代に入ると紫衣入院施設として七堂伽藍を整備させていく。

ただ妙心寺は紫衣地化後すぐに関山派の本寺となったのではなく、江戸末期まで瑞泉寺、瑞龍寺、龍安寺などが有力寺院として独自の権力を有していた。さらに現在に到っては、妙心寺は儀礼組織の頂点にあるものの、行政組織としては妙心寺派の一寺院となっている。このように結局、妙心寺が最高権力機構となりえなかったことが、山林派の組織的・思想的特徴を象徴しているのではなからうか。

まとめ

大徳寺と妙心寺の復興整備過程をまとめよう。大徳寺は、文明五年（二四七三）六月十九日、後土御門により再興の綸旨が下賜され、紫衣の官銭を調達し始める。文明七年（二四七五）には紫野に再建がはじまり、入院の方式が吹嘘状による補任へとかわる。そして文明十一年（一四七九）には法堂が上棟され、文明十三年（一四八一）には正門と偏門が落慶し、順調に復興が順調に進む。

妙心寺は文明九年（一四七七）に再興の綸旨が下賜され方丈が造られるが、それ以後の整備は進まない。一〇年後の文明十九年（一四八七）に、再び後土御門が再興の綸旨を下賜したが、この際も援助は得られなかった。しかし永正六年（二五〇九）に、後柏原が妙心寺に紫衣敕住の綸旨を下賜すると、大徳寺復興方法と同じく官銭を得ることができるようになり、ここから紫衣地として妙心寺の伽藍整備がはじまる。

さてでは「はじめに」で提起した、「大徳寺の復興」と「分裂以前の関山派と徹翁派の関係」について

の回答である。

応仁文明の乱後、関山派と徹翁派は大燈派一門として、ともに大徳寺の復興に尽力し、評定衆として大徳寺を運営していた。その復興方法は、大燈派の僧を大徳寺に紫衣敕住させ、官銭を提供させることで資金を調達した。そして大燈派の中でも春浦、雪江、一休の弟子たちが出世し、やがて戦国期にそれぞれ一派を築いていく。また商品経済の中心となりつつある商業都市堺に信者を得たことが資金調達に結びついた。

しかし永正六年（一五〇九）に妙心寺が紫衣地となり、大燈派は関山派と徹翁派に分裂する。これ以降、一時的に、徹翁派から関山派への批判的言説が見られるようになる。先行研究の中には、これを根拠として、関山派と徹翁派は中世以来いがみ合っていたとする説や、関山は宗峰に擯斥されたと主張する説もある⁴⁴⁾。しかし本稿の調査結果からすると、両派は分裂以前は、大燈派として紐帯を結び協同関係にあった。徹翁派による関山派への批判は、両派の分裂以後の一時的な現象である。

さて、関山派は妙心寺に紫衣勅許が下賜される以前から、美濃の瑞龍寺が準十利になり、龍興寺や龍安寺が再建されるなど、地方で繁栄していく。その繁栄をもとに本寺の大徳寺に資金を供給するが、やがて妙心寺を勅願寺となし出世寺院とするようになる。そして戦国期以降は寺域を拡大し、派閥を發展させ、臨済宗の最大派閥となっていく。今後ともこのような大燈派や関山派の歴史を通して、山林派・林下の特徴を解明していきたい。

(1) 小川信『山名宗全と細川勝元』（吉川弘文館、二〇一三年）。

(2) 『一休年譜』応仁元年丁亥の条。平野宗浄、一休和尚全集卷三『自戒集・一休年譜』（春秋社、二〇〇三年）六三頁、九八頁。以下「平野一休年譜」と略す。

- (3) 中井裕子『室町時代の相国寺住持と塔頭』（相国寺教化活動委員会、二〇一三年）。
- (4) 文明五年六月十九日後土御門天皇崩旨。田山方南著『秘宝Ⅱ新装版大徳寺』（講談社、一九七六年）三〇〇頁、図版三四四。
- (5) 『一休年譜』文明五年癸巳の条。平野一休年譜、六七頁、一〇〇頁。
- (6) 「官銭」は「成功」と同じ資金調達法といえよう。成功とは官人が官位を獲得する代わりに、勅願寺などの寺社の造営事業を請け負ったり資金提供を行う制度である。成功制については、上島亨『日本中世社会の形成と王権』（名古屋大学出版会、二〇一〇年）第三章第一節第二節、第三節などを参照。
- (7) 竹貫元勝『紫野大徳寺の歴史と文化』（淡交社、二〇〇九年）一九九～二〇五頁。
- (8) 『大弘禪師語録』巻一、正統大宗禪師行状。『大徳寺禪語録集成』巻二（法蔵館、一九八九年）三三五～三三七頁。以下の春浦の伝記はこの行状による。
- (9) 『大宗禪師語録』巻上、善室慶大師（Ⅱ大姉）三十三年忌。『大徳寺禪語録集成』巻二（法蔵館、一九八九年）一六頁。竹貫元勝『紫野大徳寺の歴史と文化』（淡交社、二〇〇九年）七五頁。平野宗浄校訂『増補大徳寺世譜』（思文閣出版、一九七九年）一〇五～一〇七頁。以下『平野大徳世譜』と略す。
- (10) 『実隆日記』延徳二年二月一日の第二条。『大日本史料』八之四〇、四頁。
- (11) 平野宗浄編『雪江禪師語録』（思文閣出版、一九七九年）一九頁～二四頁。
- (12) 平野大徳世譜、六一頁。
- (13) 『宗恵大照禪師語録』乾卷所収『岐庵揚和尚語録』。『大徳寺禪語録集成』巻二（法蔵館、一九八九年）二五四頁。
- (14) 『長興宿禰卿記』文明七年三月二〇日の条。『史料纂集』巻一一五、一一～一二頁。
- (15) 『親長卿記』文明七年三月二〇日の条。『史料纂集』巻一三二、一一八頁。

- (16) 『景川語録』巻上、住京兆龍宝山大徳禪寺譜。大正蔵八一、二九〇頁中。
- (17) 文明七年七月二十日後土御門天皇綸旨。『大日本古文書』大徳寺一、一一頁。
- (18) 『兼顕卿曆記』文明九年八月五日の条。画像データを国立歴史民俗博物館、館蔵資料データベース、館蔵資料(画像付き) https://www.rekihaku.ac.jp/up.cgi/login.pl?param/syuz/db_param で検索して見ることが可能。以下『兼顕卿記』のURLはすべて同じ。
- (19) 長享三年六月九日後土御門天皇綸旨案。山田宗敏著、伊藤克己補『史料大徳寺の歴史』(毎日新聞社、一九九三年) 一九〇頁所収「宣秀御教書案」に基づく。
- (20) 資料は『秋季特別展沢庵・江月とその時代』(堺市博物館、一九八三年) 三二頁、図版二二。釈文は『万松祖録』寛永五年、五七歳の条。『沢庵和尚全集』巻六(沢庵和尚刊行会・工藝社、一九二八年) 六五頁。
- (21) 平野大徳世譜、一〇九〜一一一頁。
- (22) 『親長卿記』文明六年二月一五目および一六日の条。『史料纂集』卷一三二、一四頁。
- (23) 『一休年譜』文明六年甲午の条。平野一休年譜、六七頁、一〇〇頁。
- (24) 特芳の大徳寺入院については、『大徳寺世譜』に「再興の始め」と記されている。平野大徳世譜、一一二頁。また『親長卿記』文明一〇年九月一日の条「今日大徳寺入院也」に細字で「近日紫野造宮。新命下特芳云々」とあり、これは方丈の造宮を指す。『史料纂集』巻一四六、三七頁。
- (25) 文明十年十一月二十二日室町奉行連署奉書。『大日本古文書』大徳寺一、一六二頁。
- (26) 『一休年譜』文明一三年辛丑の条。平野一休年譜、七四、一〇二頁。
- (27) 『龍宝山大徳寺誌』巻一、編年、文明十八年の条。写本未刊行。
- (28) 明応二年七月七日大徳寺文書入日記。『大日本古文書』大徳寺一、五三四頁。

- (29) 文明十三年十二月十九日宗純（一休）入牌料納下帳。『大日本古文書』真珠庵一、一〇一〜一〇六頁。
- (30) 永正三年七月二八日壁書、永正三年二月侍真寮壁書。『大日本古文書』大徳寺七、二二二〜二二三頁。
- (31) 『兼顯卿曆記』文明九年八月五日の条。注18に同じ。
- (32) 「大徳寺再興奉加銭納下帳」『大日本古文書』真珠庵一、一五七〜一五九頁。
- (33) 文明十一年閏九月三日尾和宗臨寄進状。『大日本古文書』大徳寺一〇、一〇〇頁。また上田純一「大徳寺派の堺進出をめぐる」(『仏教史学研究』三七―二、一九九四年)。矢内一磨「文明年間の大徳寺と堺町衆に関する新史料について」(『日本史研究』三九六、一九九五年)。
- (34) 妙心寺は美濃国の上之保(岐阜県関市上之保)を寺領として知行されていたが、太守土岐成頼や代官が横領し、実効支配をすることができていなかった。寛正五年(一四六四)に、細川勝元の尽力により將軍義政の御内書を下付され、齋藤妙椿などはたらきによって、知行を得たとされる。
- (35) 文明九年閏正月二十六日後土御門天皇綸旨。『開山無相大師六五〇年遠諱記念「京都妙心寺」』(読売新聞社、二〇〇九年) 一二三頁、図録五一。以下「妙心寺図録」と略す。
- (36) 無著著『花園遺臭録』方丈梁誌。
- (37) 雪江和尚遺誡。川上孤山著、荻須純道補『増補妙心寺史』(思文閣出版、一九七五年) 九九頁。この遺誡は筆跡からすると、文明十一年(一四七九)以降の執筆である。「文明七年」は異筆であり、別人が添加したものであろう。
- (38) 敷地付属状。「妙心寺図録」一二四頁、図録五二。
- (39) 細川政元の邸宅を寺となした大心院は、歴博甲本『洛中洛外図屏風』の左隻(西隻)に、細川邸、典廐邸、柳の御所の一角に描かれており確認できる。そして現在も「京都市上京区大心院町」と町名(地名)に名残をとどめている。

(40) 『親長卿記』文明一〇年九月十一日の条。『大日本史料』八之一〇。特芳の大徳寺入院は、八月六日に雪江が広橋兼顕に執奏しての入院であった。『兼顕卿記』及び『兼顕卿記別記』文明一〇年八月六日の条。注18に同じ。

(41) 文明十九年七月十七日後土御門天皇禰旨。妙心寺図録、一四二頁、図録六八。

(42) 『虎穴録』序。大正蔵八一、三二二頁下。

(43) 永正六年二月二十五日後柏原天皇禰旨。川上孤山著、荻須純道補『増補妙心寺史』（思文閣出版、一九七五年）一七九頁。

(44) 関山派と徹翁派の確執については、笹尾哲雄「大灯国師の関山義絶について」（『日本仏教』三五、一九七三年）や、加藤正俊「大灯派下の正系をめぐって―徹翁派と関山派の確執―」（『禅文化研究所紀要』六、一九七四年）など。

西谷啓治の禅思想——空の立場

清水 大介

小稿では、西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）の基本的な名著『宗教とは何か⁽¹⁾』（「緒言」）によれば大部分は一九五四年—五五年に発表）の空の立場の特性について、まだ残されていた重要部分の註解を行う。取り扱われるのは、「中」と「自己」についてである。またそれによって西谷の禅思想の基本が些かなりとも明らかにされることにもなるかと思う⁽²⁾。

西谷は『宗教とは何か』において、東洋的な「空の立場」を提示し、それが如何なる立場であるかを試行的に論究している。本書が西谷の基本的な名著であるというのは、それ以後に発表された主要な著書である『禅の立場⁽³⁾』（「初出一覧」）によれば主要部分は一九六七年—一九六九年に発表）と『寒山詩⁽⁴⁾』（一番古い筑摩世界古典文学全集版は一九七四年に刊行）、及び幾つかの論文が、西谷自身の境涯の更なる深化と幽邃を示すものとはいえ、対決されている内容の基本性・広さ・豊穣さにおいては、力作である『宗教とは何か』にとつてい比肩しえないからである。『宗教とは何か』が、西谷の禅修行を中心とする独自の思想的

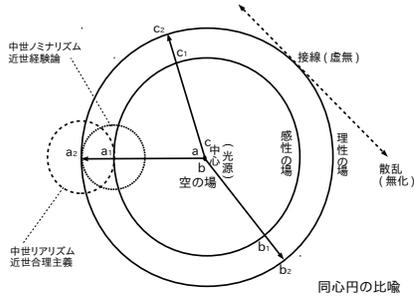
立場を確立・宣言したのであり、『禪の立場』と『寒山詩』及びその他の関連論文は、そうした立場での思想を深め、明瞭化・純粹化させ、さらには補完したと位置付けるのが妥当かと思われる。

1 中

有が空と一つにのみ有であるということ、すなわち有即空、空即有という事態は、「もの」が「現ずるものなくして現ずる」ということであり、『もの』自体がそのまま現象である」ということである。そこから、「もの」自体の根源的な有り方はそのまま「仮現」であり、有は根底的に「仮」の性格をもつことになる。しかし、仮現だからといって虚偽の有り方をしていくわけではなく、むしろ仮現のまま「真実の有」なのである。現ずるもの（実有、実在的なもの、実体など）なくして仮現する「もの」の「現」は、実にして仮、仮にして実である。空から如実に仮が現ずる。このような空からの仮現という、「もの」自体の根源的な有り方を、西谷は、古人にならって「中」と呼んだ⁽⁵⁾。

1・1 同心円の中心としての「中」（第四章第三節註解）

西谷は「中」を説明するに、まず「同心円の比喩」における円の中心として説き始めている。この比喩の「同心円」は、西洋形而上学の「有の体系」を表示するという役割をもっており、空の場そのものを表現するものではない。「同心円の比喩」においては、中心に「もの」自体の根源的な「真実の有」が光源として置かれ、二つある円周の一つが感性のレベルを、もう一つが理性（知性）のレベルを表示する。つまり二円周はそれぞれスクリーンとして、中心の「もの」自体の光源から放射される光線を対象的に映像



化し、「我々」に向って現れた限りでの『もの』の相、「我々との関係に映された『もの』のかたち」、「もの」の「おもて」を映し出す。

「もの」はそれ自身のもとから移された我々の「意識」に、我々の感性や知性に映される。これらのかたちは、いわば光源から発する光線のような、「もの」自体からの放射である。或は、別の比喩をかりれば、周辺に現れた「もの」の相である。即ち、我々は通常「もの」の自体をその周辺から、その外を繞りつつ、見ているのである。そこでは「もの」はその自体を開示していない⁽⁶⁾。

円の中心の「もの」の自体の有は、「中」として空からの仮として現する。それが光源である。そこから放射された光線が、感性と理性という意識的な円周のスクリーンに対象的に映像化される。円周に映された諸映像は、中心の本源から周辺の意識上の感性や理性の場に移された、つまり「主観への繋り」にもたらされた、二次的な「かたち」、形相、相、「おもて」にすぎない。それらは真実の有ではない。

空の場における「もの」の自体的な有り方を中心とし、感性の場と理性の場を二つの円周とする「同心円の比喩」は、第四章「空の立場」の第五節で改めて詳論されている。簡単のために、第五節の西谷の叙述から得られる「同心円の比喩」の図のみここに掲げておく⁽⁷⁾。

感性と理性という円周に映された映像は二次的な「かたち」ないし相にすぎず、真実の有ではないと述べたが、しかし翻って円の中心から見れば、「中」としての有り方があらゆる「かたち」を貫いており、感性的な諸様態も理性的な諸形相も、みな非対象的な「もの」自体の現われに他ならない。

周辺（同心円の円周）から見れば、「もの」のあらゆるかたちが「もの」自体に当っていないのに反して、逆に自体から、即ち中心から翻って見れば、「中」としての有り方はあらゆる「かたち」を貫いている。つまり、「もの」の感性的な諸様態も非感性的な形相も、自らを定立する「もの」の有り方（「もの」の Position）と別ではない。みな「もの」自体の現れである。ただ、それは飽くまでかたなきかたち、無形相の形相、「もの」自体の「中」的な有り方としてである。古人が「物みな自得す」と言ったのも、かかる有り方を指したものといえる。ここでは、眼に見える「もの」の姿相も「もの」の自得せる姿であり、その自らを肯定している姿である⁸⁾。

1.2 「もの」の絶対的中心性としての「中」（第四章第五節後半註解）

ところで、同心円の中心の空の場そのものは、「無限の空間」あるいは「虚空」と呼ばれるようなものであるのだから、

そこに於ける「もの」の自体的な有り方は、「一切は一つ」である如き（同心円の）中心に成り立つとしても、（…）空の場に於ては如何なる周辺（円の円周）もないから、「一切は一つ」ということ（すなわち空の場の世界）は円（或は球）によって象徴されることは出来ない。「もの」の自体的な

有り方は我々が周辺（即ち感性や理性の場）から中心（「もの」自身のもと）へ帰るところに現れると
 いても、その中心はもはや円の中心、周辺をもった中心ではない。それはいわば周辺なき中心、中
 心のみの中心である。空の場での中心である。そのことは、空の場に於ては中心が到る所にあるとい
 うことでもある。それぞれの「もの」が、その自体的性に於て、一切のものの中心という有り方を現し
 てくることである。一切のものの一つ一つが一切のものの中心となり、その意味で一つの絶対的中心
 となるということである。それは「もの」の絶対的な独自性であり、そのリアリティである⁹⁾。

「中」という空の場そのものにおいては、円周というものは消失し、一切の「もの」は却ってそれぞれ
 独自の（ユニークな）絶対的中心となる。円周が消失するということは、自体的、非対象的な「もの」の
 有り方によるのであり、もはや感性ないし理性の場へ対象化されないということであり、自他不二の平
 等性（一切のそれぞれが真の自己であること）にあるということである。ここでは、「もの」はそれぞれが、
 自体的、非対象的な有り方において根源の「真の自己」であり、従ってそれぞれが仮でありながら世界の
 絶対的根源であり、絶対的中心である。

円周がないということは、とりあえず感性や理性のレベルに対象化されていないということであるが、
 もっと深く考えると、一つひとつの「もの」が自体的には空として、あるいは「真の自己」として、底な
 き根源であることよっている。無底の根源（空）であるという観点においては、一つの「もの」の自
 体的な有は絶対的な存在であり、その「もの」が存在することは絶対的な真実なのであり、その存在はどこ
 に行っても真実である。絶対真実であるという観点において、その「もの」はどこにでも存在しうる。無

相の眞の自己なる世界の根源という観点において、その「もの」は、他の「もの」と即一である。従つて限界としての円周はない。再論すると、一個の「もの」が存在するということは、ここに存在することにおいてまごうことなく絶対眞実（無相の眞の自己）である。その眞実は全世界の諸物の眞実である。それ故、一個の「もの」が存在するということは、即他の諸物が存在するということであり、即全世界でありうる。そうした広がりの可能性を人は「限りがない」と呼ぶ。西谷は「無際涯」といつている³⁰⁾。

中心がいたるところにあるとは、要するに一つの中心は無相の眞の自己ないし空であり、無相の眞の自己ないし空は、いたるところにあるからである。従つて円周もなく、無際限である。

この絶対的な存在は、次に述べるような相互的關係にある他の「もの」（他の「もの」も同様に空ないし「眞の自己」であり、それ自身としては絶対的に存在する）を含んで広がっている。他の一つひとつの「もの」も、こちらの「もの」を含んで広がっている。空の場における世界とは、そのような円周なき絶対的中心の集まりである。

このように中心がいわれうるのは、自他の対立した感性の場や理性の場においてではなく、最も手前の場、絶対此岸である空の場においてのみである。そして、そこに私たちの現実のリアルな世界も成立している。

そのように中心が到る所にあつて然もそれらが一つだということは、今まで用いてきた円の比喩では表され得ない。即ち、「有」の体系としては考えられない。「一切が一つ」ということ（万有の秩序としての「世界」が本当に考えられるのは、（…）空の場に於てのみである³¹⁾）。

空の場における「もの」の自体的な、非対象的な有り方が「中」であり、そこにおいては「もの」は空

と一つなる有として如実なままで仮現であり、「もの」自体として現象であるのだが、

その「中」としての有り方に於ては、如何に小さなものでも、それが「有る」限り、一つの中心であり、一切のものの中心に位する。そのことがその「有」、そのリアリティである。そして「世界」とは、そういう「有」の集りに外ならない。即ち、そういう有り方で有るものの一切が一つ〔世界〕ということである。我々の現に生き現に見るリアルな世界とは、そういうものである¹¹⁾。

「中」という非対象的な「もの」自体の有り方においては、如何に小さな「もの」でも、例えば一微塵でも、絶対的な中心であり、そうした絶対的中心としての一切の「もの」の集まりが、「一切が一つ」〔中〕という世界なのである。このことが如何なる事態であるのかが、次にさらに詳論される。

1.3 「もの」の絶対的中心性と回互的關係（第四章第六節註解）

さきには、絶対的な中心としての一切の「もの」の集まりが世界になることが論じられた。しかしながら、一切の「もの」がそれぞれ独自の絶対的中心として勝手に振る舞うとしたならば、そうした「もの」の集合から成り立つ世界は、無秩序（アナルキア）と混沌（カオス）の世界にしかならないのではないか。それは「有の秩序としての世界（コスモス）」とは正反対のものになるのではないか。

一切のもののそれぞれがその自体的な「有」に於て一つの絶対的な自主性を持ち、主の位置を占め、中心に位するとすれば、そこには全くのアナルキイ、全くの「混沌」が考えられるだけではないか¹²⁾。

この問題提起に対しては、次のように答えられる。一切の「もの」がそれぞれ絶対的中心であることは、実は回互的關係としての世界においてのみ成り立っている。一切の「もの」がそれぞれ絶対的中心となることは、世界を無秩序と混沌にしてしまうことだという考えは、「もの」を実体性からのみ考察する立場から出てきている。

一つの「もの」が絶対的中心になるということは、それが主の地位に登ることであり、他の一切が従の地位に下ることである。しかもそのことは、一切の一つひとつの「もの」についていわれるのである。「世界」は、そういう「もの」の一切が一つに集まって成り立っている。そうした一切が互いに主従となる回互的關係としての世界は、空の場においてのみ可能である。

万有のそれぞれがその「有」に於て絶対的に独自でありつつ、然も一つに集るといふことは、(…)一切のものが互いに主となり従となるといふ關係であるが、そういう關係を「回互的」と呼べば、かかる回互的關係は空の場に於てのみ可能である¹³⁾。

主の地位にあった「もの」が、次の瞬間に(ないし同時に)他のすべてに対して従の地位に立つことができるのは、主という独自の絶対的中心としての立場を自己否定することができるからである。そして、主の地位の自己否定が可能であるのは、その「もの」が元々実体性をもたず、「無自性」であるからに他ならない。何故ならば、その「もの」の『有』が、空と一つなる有、『仮』の性格をもつ有だからである。表側の実体性と「自性」に固着しているならば、主から従の地位に転ずることは不可能である。従から主に転ずる場合も同様である¹⁴⁾。

空に裏打ちされた有であるとは仮ということであるが、実は根源の無相の真の自己に充滿された存在だということである。根源の無相の真の自己は、あくまで「もの」のレベルを超越しているので、「もの」の有から見れば空と呼ばれる。「もの」は根源の無相の真の自己（空）に他ならず、他の一切の「もの」も根源の無相の真の自己（空）に他ならず、互いに仮であるので、無相の真の自己という根源の「平等」のレベルにおいて、「もの」は、主から従へと、従から主へと、自在に融通無礙に転換することができるのである。そのレベルに、人の自己も三昧によって成り切っていないなければならない。

かくして、或るものが「有る」ということ、つまりその絶対的な自主性は、他の一切のものの従属性と一つにのみ成立する。即ち他の一切のものの「有」があくまで有のまままで空ぜられるような空の場に於て成立する。

要するに、一切のものの「有」が空と一つとなる有であるような場に於てのみ、それぞれが絶対的に独自のものとしてリアリティでありながら、然もそれらが一つに集るということも可能である。すべてのものの「有」、また有の体系としての「世界」が可能である⁽⁶⁾。

科学の自然必然的な因果法則も、神話や詩の構想力の感得する有機的な生命も、哲学的理性の絶対的一も、さらにまた「それぞれが宇宙の生ける鏡として互いに映し合うモナドの体系⁽⁶⁾」も、本源的には以上のような空の場の「すべてのものが互いに主となり従となりつつ有るという回互の体系⁽⁷⁾」に基づき、ここに帰着する。この回互の体系においては、

それぞれのものはそれ自身ではなくしてそれ自身であり、それ自身でありつつそれ自身ではない。その「有」は真にして仮、仮にして真である。(…) 或るものがそれ自身ではないということとは、それが(それ自身であることを止めずに)他のすべてのもののもとにあるということであり、譬えていえば、その根が他のすべてのもとへ張り渡され、それらを支え、立たしめ、有らしめる契機となり、それらのものの「有」に成分を与えているということである。或るものがそれ自身であるとは、他のすべてが(すべて他であることを止めずに)そののもとにあるということ、即ち、それがそれ自身のもとにある正にそのところに他のすべてもあるということである。いわば、他のすべてのものの根がそれのもとへ張り渡されているということである。¹⁰⁾

「もの」はそれぞれ固定的な自性をもちながら流動的な無自性にあり、真即仮、仮即真の状態にある。実体の観点から解説すれば、「もの」は実体即非実体、非実体即実体の有り方で存在する。「もの」が無実体であるとは、従の地位に立ちうるということであり、自身の実体性を解体して、他のすべての「もの」のもとにあることができるということである。「もの」が固定的な実体であるとは、主の位に立っていることであるが、他のすべてのものが従になってこの「もの」のもとに集まるということである。そのようなにして世界が成立する。ここで比喩的にいわれる「張り渡され、支え、立たしめ、有らしめる」「根」とは、平等性としての根源の無相の真の自己であり¹¹⁾、絶対空と呼ばれた当体に他ならない。無実体性の当体である。この比喩的にいわれる「根」において、「もの」が主従を転換し合う回互的相入が成り立ち、かくしてすべての「もの」が一つに集まることができ、世界が成立する。

そのように、あらゆるものが夫々それ自身のもとにあることを止めずに同時に他のもののもとにある

ということとは、夫々のものの「有」が互いに他のすべてのものの「有」によって支えられ、立てられ、有らしめられているということ、裏返えしていえば、互いに他のすべてのものの「有」を支え、立て、有らしめているということである。一言でいえば、すべてのものが「世界」のうちに「有る」ということである²³⁾。

かくして、「万有を結ぶ回互的相入の網²⁴⁾」として、世界の成立が説明された。さらに結論的に、

すべての「もの」自体の有は本質的に回互的なのである。そしてそのことは、有が空と一つなる有であり、空の場での有であるということの意味である²⁵⁾。

と、「もの」が「有即空・空即有」の有り方をしていことから、「もの」の「有」の回互性が導出されることが、端的に指摘されている。

以上のようにして、「有即空・空即有」の原理から、「もの」の有（仮）の回互的關係が演繹され、さらに世界の成立も論証された。西谷はさらに駄目押しで、逆に空の場が設定できなければ、世界としての回互的關係も成り立たないことを、手短かに論証している²⁶⁾。

かくして結論的に次のようにいわれうる。

空の場とは到るところに中心のある場である。すべてのものがそれぞれ絶対的な中心として、即ち絶対的に独自の個性をもつものとして、自体的に現成する場である。かくそれぞれが絶対的中心であ

るとは、それぞれの「有る」ところに「世界」が「世界して」いるということである。²⁴⁾

「中」という、空の場での「もの」の自体的で非対象的な有り方においては、すべてのものは「互いに本質的に一つであり、『世界』として集っている」。そのことが「空の場で会せられる『一にして一切』」であり、

「世界」に於ける多と差別を捨象した絶対的一ではなくして、多と差別が絶対的に徹底されたその場での絶対的一²⁵⁾

である。そのことは、「有即無、無即有なる一切が一つ」ということであり、「空の場に於てそれぞれ絶対的に独立なる中心が本質的に一つ」ということである。

それぞれの「もの」自体の非対象的な、自らに集中した、「中」的な有り方に於て、すべてのものが自らを一つに集中する。²⁶⁾

「中」的な「もの」自体の非対象的な有り方においては、それぞれの「もの」が自らに集中して「もの」になるとともに、すべての「もの」が全体として、すなわち世界として一つに自らを集中するのである。この二重の集中にも、「もの」の非対象的な有り方としての「中」が示されている。

1・4 「説いて一物に似するも中らず」の「中」（第四章第三節後半註解）

ところで、「中」という、自体的非対象的な有り方が「もの」の真の有り方であることに対しては、古くから伝統的な禪も枢要な点として着目していたところであった。

「もの」自体が開示されるのは、私たちが同心円の外周から中心へと躍入することによってである。躍入とは「大死一番乾坤新たなり」、「大死一番絶後再蘇」ということである。それによって空の場が、私たち自身よりもさらに手前のこちら側として、すなわち絶対此岸として開かれる。絶対此岸が同心円の中心である。同心円の中心においては、「もの」の有が空と一つに有として成り立っている。ここでは、「もの」がそれ自身を根源的に定立・肯定し、それ自身の Position にある。つまり、それ自身の位置に定まり、定在している。ここでは、「もの」は皆それ自身で自得している⁸⁵⁾。

「中」に肯定的に定在する「もの」自体が写真のポジ (Position の類語である Positiv のポジ) だとすれば、それに対して、同心円の外周の感性や理性の場に現われる「もの」のかたち (相) は写真のネガ (Negative のネガ) にすぎない。写真のネガは、ポジに現われるような、そのままの現実そのものではなく、いわば現実の裏返しであり、二次的な投影体にすぎない。理性の立場からの「実体」といえども、「もの」の Position (自己定立)、すなわち「中」に対する否定、単なる写しにすぎない。「もの」を実体として捉え、その「何であるか」という本質 (エッセンティア) を探究したとしても、それは「もの」自体ではなく、単なる写しの形相にすぎない。火でいえば、燃えていないことに裏打ちされた燃えていること (非燃焼の燃焼)、現実そのものではない。かたちなきかたち、無形相の形相、無相の相ではない⁸⁶⁾。

「もの」自体の本源的なりアライゼーション (現成即会得) は感性や理性からは把握されない。それは「中」において遂行される。「もの」自体のリアライゼーションは、対象の認識ではなく、認識主観とその

対象という認識枠組をその主客未分の此岸へと突破・超越した、「非対象的な『もの』自体の非認識的な知」⁽²⁴⁾である。それが「無知の知」ということである。

「もの」自体はそれに向おうとすれば既に対象となり、その知（無知の知）は、既に認識となる。併し「もの」自体はもともと、どこまでも対象化され得ないそれ自身の「中」に於て、有るがままに現成している⁽²⁵⁾。

「もの」自体に向かおうとするとは、絶対此岸の「中」の自他不二の有り方を離れ、自と他が対立し、従って認識主観とその対象・客観が対立した認識の枠組に移行し、そこにおいて認識主観が、認識主観から離れ、距離をとった客観・対象を認識しようとするのである。しかし、「中」に定在する「もの」自体は、そのような逸脱した仕方では真にリアイズされない。認識主観が「もの」自体に向かい、対象にあれこれとその本質を規定しようすると、却って「もの」自体の定在、「中」を逸するのである。このことを古人は「説いて一物に似するも即ち中^{あた}らず⁽²⁶⁾」と呼んだ。「中」とは、「もの」の「自体的な非対象的な有り方」⁽²⁷⁾を謂うのである。要するに「中」とは本源の非対象性のことである。

2 自己（第四章第七節註解）

自己の問題も、空の場における「中」の特性から真に考察されうる。第四章「空の立場」第七節全体と第八節のかんりの部分は、自己の問題を集中的に取り扱っている。

2.1 世界と「もの」を可能にする場としての自己

まず西谷は、これまで論じられてきた、空の場に転入するということが如何なることであるかを振り返って要約している。

そういう空の場が、我々に於て絶対的此岸として自覚されるのである。それは、我々が通常意識的に自己と考えているものの一層此方に開かれる。いわば通常我々が考えているような我々自身よりも、一層我々自身に近く開かれる。言い換えれば、我々は通常のいわゆる『自己』から空の場へ転ずることによって、真に我々自身になる。空の場へ転ずるといふことの意味は、さきに語ったところである。即ち、『自己』の根底に虚無が開かれ、然もその虚無が単に虚無として、恰も自己の外にあるかのように観られるだけでなく、自己が空であるとして〔虚無が〕主体的に自己自身に引き受けられ、〔虚無が〕主体の脱自的な超越の場となり、さらにそこから、空が〔真の〕自己であるという絶対此岸的な空の立場へ転ずるといふことである。そのことは、いわゆる『自己』の場、自意識（自意識）と意識の場が破られるといふことを意味し、一層根源的には、自意識の本質に潜むところの、自らを捉えることに於て自らに捉われるといふ本質的な自己執着、及び意識の本質に潜むところの、『もの』を対象的―表象的に捉えることに於て『もの』に捉われると、『もの』への本質的な執着を脱することを意味する⁸³。

「自己が空である」として自我意識が空じられ、何も無いという虚無が主体的に引き受けられて、そこから絶対此岸の場へ転じて、「空が自己である」となる。「空が自己である」となる空の場に転ずるとい

ことは、我々が「真に我々自身になる」ということである。空の場に転ずるとは、自己が真の自己になることである。つまり、「空が自己である」といわれる場合の「自己」とは「真の自己」である。それは、空の場において万象に現ずる無相の真の自己に他ならない。そのことによつて、「空が自己である」といわれる場合の「空」の意味合いが、初めの「自己が空である」とされる場合の「空」とは微妙に異なってくる。「自己が空である」という脱目的な超越の動性においては、「空」は自我意識を空ずる」ととして、何も無いという虚無の色彩が強かった。しかし、「空が自己である」という逆の（あるいはさらにレベルを高めた）動性においては、「空」は「空」として端的な超越性・別次元性・無底性を示しているに加えて、さらに主客未分の絶対此岸における無相の真の自己（本来の面目）という性格をも帯びてくる。この場合では空は明らかに、ただの何も無いという、有と対立した虚無ではない⁸⁴。ここでは、自我意識が破られ、自我意識に潜む自我と「もの」への執着が脱却され、既に見てきたように、非対象的な「中」の三昧（集中）と回互的相入の「力」が働いている。

既に論じられたように、「もの」が「もの」になり、「世界」が「世界する」ことが可能になるのは、こうした「中」における回互的相入の「力」によるのであり、回互的相入が働くのは、万象に現ずる無相の真の自己という（あくまで空として働く）基盤（媒体）においてなのである。このことは、転入された本来の「自己」の「もと」に、世界と「もの」が可能になる空の場が開かれていることを意味する。自己の「もと」とは、自己の一番手前（手元）の絶対此岸、真の自己のことである。そこが世界と事物が現成する場だということである。真の自己は場としてある。その意味で、自己は、一般の「もの」とはちがって、特別の地位と重要性をもつ。自己の「もと」、真の自己は、世界と「もの」を可能にする場として、世界と「もの」に先立ち、世界と「もの」に超越した場であるといえる。

空が自己であるとは抑々如何なることであるか。空は世界可能の場、そして「もの」の存在可能の場であると言った。空が自己であるとは、自己がもともと、自己の「もと」に於て、そのような場として有る（すなわち、自己は場として有る）ということである。自己は単に自己に意識された自己（自我意識）というものではない。真に自己自身のもとにある自己、本来の自己自体としては、自己のその「もと」に、世界と「もの」が可能になる空の場が開かれているのである。それが可能になる場として、自己に於ける自己の「もと」は、世界と「もの」に先立ち、その以前であるといえる。（…）真に自己のもとにある自己自身（すなわち真の自己）は、世界と「もの」の本質的な以前である。自己は、世界と「もの」から分離したところに「もと」をもち、もともと、そういうところに立っているのである³⁵⁾。

ここでは、自己は無相の真の自己として、いわゆる個に対する超個として考察されている。「世界と『もの』に先立ち、その以前である」とは、時間の流れの中で以前ではなく、時間の流れもそこで初めて成り立つような、次元を別にする超越論的な以前である。自己の「もと」が、世界と「もの」を可能にする場として、世界と「もの」に先立ち、世界と「もの」に超越した場になるという見方は、イマヌエル・カント（一七二四—一八〇四）の超越論的主観性（transzendente Subjektivität）が開く経験的現象界という立場に近似してくる。「超越論的」とは、カントでは世界と「もの」を経験的に可能にする、より根本的なレベルでの条件となるという意味であり、「主観性」とは、今の場合自己ということである。

しかし、空の立場はカントの超越論的主観性の立場と同じになるわけではない。

さき、空の場において我々の自己はもともと世界と万物に先立ち、そこに世界の可能根拠（と）「もの」の存在の可能根拠もあると言ったが、そのことは勿論、カントに於けるように、対象の認識が（従ってまた認識の対象である限りの現象が）感性や悟性の先天的形式による構成であるという如きことではない。ここでは、形式と素材、乃至は形相と質料というように分けて見られる以前の、また現象と物自体という区別が考えられる以前の、非対象的な「もの」の自体について語っているのである。そして、かかる「もの」それ自体の現成の「もとづく」ところが、我々が真に（空の場に於て）我々自身のもとにあるという時のその我々の「もと」に存する、と言おうとするのである³⁶。

カントの超越論的主観性を「もと」として開かれる経験的現象界における現象は、主観に対する对象的表象として現するのであって、主客未分の絶対此岸（真の自己）としての空の場における、「もの」の自体的で非対象的な（親しい）現成の有り方をしていない。カント的な超越論的主観性自体が、デカルトのような二元論的で閉鎖的な自我を突破した有り方をしていないとはいえず、まだ他対立と有無の対立の中に存するのである。西洋近現代の哲学史的な思想潮流に対する西谷の巨視的な展望によれば、近代的な主観性自体が一度実存的ニヒリズムの内へ落ち込んでいかなければならない。実存的ニヒリズムにおいて、自他の対立と有無の対立が最終的な極限の無化の姿において露わになる。真の自己としての空の場、「もの」が「中」の有り方に定在する空の場は、そうした限界状況としての虚無の立場が根本的に転換することによって初めて開かれるのである³⁷。

以上、「空が自己である」という自己が自己の「もと」ないし真の自己（超個）として、世界と「もの」を可能にする超越論的な場であることが述べられた。しかしながら他方、自己は個としては時間の流れの

内にあり、生死・世間のうちに生きる一つの「もの」にすぎず、仮現にして如実な存在者にすぎない。故に、自己は超個と個の二重性においてあることになる。

我々自身もそれぞれ一個の人間としては、世界のうちにある「もの」であり、その存在は真にリアルな有のままて仮現なのであるが、然も我々のその有が空と一つに有であるというその根源のところにては、世界も一切の「もの」も我々自身の「もと」から現成すると言えるのである⁸⁸⁾。

自己は真の自己としては、世界と「もの」を可能にする場なのである。そのような絶対此岸に転入するということが、「我々の真の自覚」である。しかしながら、この自覚は、自我意識でも、普通に考えられている対象的な自己認識ないし知的直観でもない。むしろ却って、そういう知り方が空じられたところから初めて成り立つような「無知の知」である。

2.2 眼は眼自身を見ない

空の場における「もの」の真に自体的な有り方は、「火は火を焼かない」とか「眼は眼自身を見ない」と言い表わされた⁸⁹⁾。いずれも、単なる「もの」のレベルを超えて空の領域を直指する例示的言表である。この内、「火は火を焼かない」が一般的に「もの」の有り方について言われ、主観と客観の対立図式に投影するなら客観（客体）に関係するのに対して、「眼は眼を見ない」のほうは特に直接には認識（感覚ないし知覚）作用について、さらには自己ないし実存について言われる限定的な言表であり、主客対立の図式に当て嵌めるなら、認識主観（行為主体）に関係すると見做すことができる⁹⁰⁾。

日常的な主客対立の図式で見るなら、眼は対象的な物を見るといふ主観の側の認識作用（能作）であり、見るという主観的認識作用それ自身を対象的に見ることはできない。もしも見るという主観的認識作用それ自身を対象的に見るような眼の主観的認識作用を想定するとすれば、通常の日常性においては、そうした眼の主観的認識作用は、自身の認識作用を対象的に見るという、より高次の認識作用になることによつて、かえつて対象的な物を見るといふ通常の認識作用を妨げ、十全に遂行できなくするであろう。眼はものを見ることができるといふには、空でなければならぬ。「もし眼が眼自身を見るものであつたら、眼は他の何物をも見得ないであろう。即ち眼は眼でなくなるであろう」。対象的な物を見るためには、眼は眼自身を見ることはできない。その意味で、眼が眼たりうるのは、眼が眼自身を見ないという「不見」によるのである。眼においては「不見」の故に通常の「見」が可能になる。通常の「見る」ということには、本質的に「見えていない」、つまり眼が暗いという意味で「眼くら」なるところが属している。「見」ということの根底には「不見」という仕方での「空」が横たわつているのである。

眼は物を見るから眼なのであるが、然もその眼が眼自身のもとにあるところには本質的な「不見」がある。もし眼が眼自身を見るものであつたら、眼は他の何物をも見得ないであろう。即ち眼は眼でなくなるであろう。従つて、眼が眼であるのはかの本質的な不見によるのであり、かの本質的な不見の故に「見」も可能である。眼でないこと（不見）が眼であること（見）の可能性である。（…）見が見自身であるところ、見るといふ作用の現成そのもののもとに、眼くらなるところがある。これはもちろん視覚の欠如ということではない。客観的な現象としての盲目ということではない。見が見自身として現成するその作用の只中に於ける不見であり、見が見として可能であるための不見であ

る。(…)
眼が見えないとか、見が見えない故に見であるとかいうことが、空ということである。(…)
併し本来空ということが、例えば見が見自身だということと別ではない。見が根底のない(「もとより空なる」)作用だということが、見が底なく見だということ、見の端的に他ならない。⁽⁴²⁾

以上は日常的な主客対立の図式のほうから見て、眼の「不見」と「見」が明らかにされたのであるが、元来は、「不見」からの「見」が成り立つのは、眼の「見る」という作用が非対象的な働きであることによる。

眼の「有」は、(…)
「眼でない故に眼である」としてのみ言い現され得るのである。即ち空に「有」の存在可能があるのである。勿論ここでいう「有」は「もの」の自体的、非対象的な有のことである。(…)
かく見と不見という矛盾した事柄が一つにのみ成り立つということが、それ(すなわち眼)の自体的、非対象的な有り方に於ける眼の自己同一なのである。(…)
視覚が客観的・現象的な意味で無いということではなくして、非対象的な、自体的な仕方に於て空だということである。⁽⁴³⁾

眼の有がその空性において初めて可能であり、「見」と「不見」との自己同一としての眼の認識作用が非対象的な働きであるということは、そうした眼の有ないし認識作用が、働きの実際においては主客未分の空的な三昧に他ならないことを意味している。⁽⁴⁴⁾

眼の視作用の空性から出発して、西谷は空性の概念をさらに意識へ、そして自己へと広げていく。いわゆる主観性(主体性)の側で拡大していくのである。

まず、意識は無意識を含めてもともと根底から空ぜられている。意識と無意識の根底には「非意識」ない

し「超意識」と呼んでよいレベルが存する。しかし「非意識」ないし「超意識」は、空なる「もの」として有るのではない。その意味では「非意識」ないし「超意識」は無いのであり、意識そのものと一つである。

あらゆる意識はもともとその根もとから空ぜられている。それは空の場のみ現成し、本来空である。(…) 一般的にいつて、あらゆる意識のもとには非意識がある。これはいわゆる無意識ではない。無意識といわれる領域は、いかに意識の深層にあるとしても、やはり意識の領域と連続し、一括して心理学の対象となり得るような次元のものである。ここで非意識といったものは、その無意識もともとその根もとから空ぜられているということである。その意味では、意識をも無意識をも超えたものとして、超意識ともいえる。併しそういつても、超意識なる何ものかがあるということでは勿論ない、空といつても空なる「もの」があるのでない。超意識は意識の本来空として、意識そのもの一つである。(…) その意味では非 \parallel 意識ともいふべきである。或る人の辞世として、「耳しいて聞きさだめたり露の音」という句が伝えられている。⁴⁵⁾

2.3 自己自体の不知

西谷の論述はさらに、これまでと同様に主客対立の枠組という外側から、自己「自体」の不知ということへと進んでいく。もしも自己が対象的に自己「自体」を知るということがあったなら、自己が一般に「もの」を対象的に知るといふことは成り立たない。自己「自体」を対象的に知りえないから、その他の様々な「もの」を知りうるのである。

もし自己「自体」が自己「自体」を知るものであったら、自己は何か或るものを知るといふ知を全くもち得ないであろう⁴⁶⁾。

このような考え方の基礎には、個々の「もの」が自己「自体」の知る能力においてあるということが前提されているようだ。知る能力としての自己「自体」が知りえたなら、その知が前面に押し出てきて、個々の「もの」を知ることがは遮られるだろうというのである。丁度「眼は眼自身を見ない」のところで論じられたように、眼が眼自身を見るならば、それによって眼という視力の内で見えるはずの個々の「もの」は遮られて見えなくなるという論法と同じである。それ故に括弧して、

恰ももし空の場が有であったとしたら、スピノザ的な唯一「実体」のみが有ることになり、「世界」と万有は消え去るであろうというに等しい⁴⁷⁾。

と注記される。空の場が絶対的一としての有ではなくして無であるので、多と差別が徹底して保持される。この注記は比喻というより、むしろ自己の不知の端的な説明になつていとも解しうる。というのも、自己「自体」は空の場に他ならないからである。自己「自体」が知られうるとしたなら、絶対的一としての有として知られるのであり、そうなたたなら絶対的一としての有のみが知られ、多と差別としての「もの」は知られなくなる。多と差別にある「もの」が知られうるためには、自己「自体」は不知でなければならぬ。個の知は超個の不知を前提するといつてもよい。

再論すると、自己「自体」が不知でなく対象的に知りうるものであるならば、自己は一般に「もの」を

知るといふ通常の対象知をもちえない。第一に、対象的な知的自己直観や意識的知性的自己知が成り立たず、またそうした自己知の意味での「主観」としての自己も成り立たない。その結果、第二に、「主観」としての自己が客観としての他の諸物を対象的に知るといふ知も成り立たなくなる。結局、主客対立の枠組において主観の側の知の根底に迫っていくと、対象的に表象できないという、自己「自体」の本質的な不知を認めざるをえない。このようにして、主観の側の知の根底に不知が認められることによって、主客の枠組の残る意識・比量知性（いわゆる分別知）・直観知のレベルが破られる。換言すれば、不知が認められるところは、主観が「もの」や「自己」を客観として知るといふレベルが破られたところである。自己「自体」の不知の自覚は、絶対的に非対象的な「自体」としての自己の自覚であり、この不知の自覚（知）を「無知の知」と呼ぶこともできる⁴⁸⁾。

通常自己認識は反省（英 reflection または reflection）による認識である。自己の反省は「自己が自己自身へ向き自己自身のうちへ屈折する」という仕方です。すなわち自己が自己へと逆方向に向き直り、屈折・反射する（英 reflex）という仕方で行われる。通常の知のあり方では、自己が自己を対象化しなければ自己認識は可能でない。また、自己認識が知的直観によって行われる場合でも、「なお観るものと観られるものとの二を残し、その限り『反省』の痕を残している」。すなわち主客対立の枠組における対象化ということを完全に抜け出していないのである。だが、ここで西谷は主客対立の枠組を抜ける。それに対して、空の場における自己「自体」は、非対象的な「中」の有り方をしており⁴⁹⁾、「絶対的に前向きなる Position」なのであって、決して対象化によって把握できない。自己「自体」は絶対に対象化されない能動性そのものなのである⁵⁰⁾。古人はそれを「直心⁵¹⁾」と呼んだ。従って、対象化を前提とする反省によっても知的直観によっても、自己「自体」の知は成立しえないのである。こうした自己「自体」の不知ということは、

菩提達摩（?—五三〇?）が自己を問われて「不識」と答えたという伝説にも示されている^⑧。

昔、達摩大師が梁の武帝から「如何なるか是れ聖諦第一義」と問われて、「廓然無聖」と答え、その答に疑を起した帝から更に、「朕に対する者は誰ぞ」と問われて、「不識」と答えたという話は有名であるが、まさに自己が自己自身のもとにある自体としての不知といったものも、かかる「不識」にほかならないといえるであらう^⑨。

2.4 主体としての自己

以上のように、本源の自己自体もその自覚も対象的には表象されえず、「不知」とか「不識」といわれる。ところが、本源の非対象的な自己自体とその自覚から出直すなら、非対象的な自己自体とその自覚を「もと」にして初めて、客体（独 Objekt）に対立する主体（独 Subjekt）としての自己も可能となるといえる^⑩。それはどのようにしてかという点、「もと」となる自己自体とその自覚も非対象的なので、主体としての自己も非対象性の影を引きずっている。換言すれば、主体としての自己は非対象性の故に客体ではありえない。そうした非対象的な主体が、対立する客体に関係し、客体を対象的に知る、すなわち認識するということになる。西谷はここで言及していないが、そうなることの背景には、本源の自己自体の主客未分が、従って自他不二が破られて、主体と客体に分離・隔絶したということがある。そうなるのは人知の宿命である。かくして自己は、非対象的でありながら、客体に対立するものとして自己を意識することになり、主体として成立することになる。「即ち、それ〔主体〕の有は、自己が自己を知る〔すなわち客体に対立するものとして意識する〕という反省知に成立するのである」。こうした主体としての自己の成立は、

別稿で論じられた仮現としての人格の成立を主客対立の枠組にうつしたものである⁽⁵⁶⁾。かくして「主体性は、自己の『自体』が意識の場（感性と理性の場）にうつされたものに外ならない」。他方、客体に関係する意識の場における主体性に対して、本源の自己「自体」は主客未分の「根源的主体」と呼びうる⁽⁵⁷⁾。「根源的主体性」とは、若き日の西谷の著作のスローガンであった。

かくして、本源の不知なる自己自体から、客体に対する主体としての自己が成り立つという見方に立てば、自己自体の知が不知でなく、対象的表象化に基づく反省知でいけるとしてしまふことは、客体認識を保ちつつ自己を意識するという主体としての自己も、そうした自己の反省知も、成り立たなくさせることを意味する。その理由を西谷は明示していないが、要するに、反省知によって対象的に表象された本源の自己なるものは本当の主客未分の本源的自己ではなく、そのような偽の本源的自己を「もと」とする限り、それによって妨げられて、主体としての自己とその自覚も、さらには客体認識も、到底現実の生きた働きとして成立することはできないということかと思われる。そのことは丁度、眼は眼自身を見ないという非対象性がなければ「もの」を見ることは不可能であり、火は火を焼かないという即自性がなければ、火が物を焼くということが不可能になることと同様である。対象認識は根源の非対象認識において成り立つ。対象存在は非対象的な空性に基づく。反省知は不知を前提する。知・認識には、不知・非認識の根源の場が必要なのである⁽⁵⁷⁾。こうして、

総じて自己自体は主体としての自己存在の存在可能であり、かの「不知」が「知」の本質的な可能性をなす⁽⁵⁸⁾。

といえることになる。

2.5 具体的な自己自己

自己自己についての西谷の論究はここでさらに一步を進める。眼の見と不見（「眼であること」と「眼でないこと」）の即一に眼自体の現実的具体的な自己同一が存し、また火の燃焼と非燃焼（「火であること」と「火でないこと」）の即一に火自体の現実的具体的な自己同一が存するように、自己の自己性と非自己性（「自己であること」と「自己でないこと」）の即一に自己自体の現実的具体的な自己同一も存する。ここで「自己でない」とは、私たちの純粋な自己自己が空の場にあり、主体としての有り方を超え、現象としての人格的・意識的・身体的な「自己」の有り方から抜け出していることを謂っている。私たちの純粋な自己自己は絶対此岸の空の場においては無我であって、通常の自己（自我）とはいわれない有り方をしている。空の場においては、自己は自己ではないのである。こうした空の場における「自己でない」自己（無我）とは、覆蔽された無相の真の自己に他ならない。それに対して「自己である」とは、翻って、空の場の無我としての「自己でない」有り方が、日常レベルでの人格的・意識的・身体的な「自己」の有り方を貫いて働き、それぞれをPositionたらしめていることを意味している。日常レベルでの自己は、そうした空のレベルの非自己性（無我）の活きによって、意識と認識を保持し、現象的な身体的行動・喜怒哀楽の感情発露・理解分別・社会生活などを遂行しているのである。つまり、日常レベルでの主体から身体にいたるまでの働きは、すべて自己自己の現われであり、自己自己と即一であり、自己自己の空なる「有」のPositionとして成り立っている。空のレベルの非自己性（無我）は、日常レベルでの自己性においてこそ働くことができる³⁶⁾。

そこで、この事態をさらに押し進めて考え、「自己自体」の定義を移し変えて、

自己自体は、具体的には、自体自身と主体や身体との自己同一に成立する⁽⁶⁾。

と表現しても構わないことになる。現実的具体的な、あるがままの自己自体は、空のレベルでの純粹な自己自体自身（無我としての覆蔽された無相の真の自己）と、その現われ（仮現）としての主体や身体との自己同一において成り立つのである。日常性においては、空のレベルでの無我としての純粹な自己自体なるものは、現実の具体的な主体や身体としての自己として働き出でつつその内に姿を隠す。無我とか無相の真の自己とかいわれるものは、三昧におけることとして对象的に表象されえない。その結果、現実の具体的な主体や身体としての自己に重心が移されて、自己自体が再規定されることになるのである。従って最後に、

畢竟、具体的には、今いった「自己でない」と「自己である」との両面が一つである自己同一のところが、自己自体にはかならない。自己自体は自己にして自己ならぬものとして、また、自己ならずして自己であるものとして、言い現されざるを得ないのである⁽⁶⁾。

と述べられている。

小稿では、西谷の『宗教とは何か』の空の立場について残されていた問題のうち、不充分ではあるが、中と自己について註解を施した。自己と相互的相入の問題について詳しく論ずることは、別の機会に譲ることにしたい。

【後注】

(1) 西谷啓治、宗教とは何か——宗教論集一、創文社、一九六一年。小稿で使用したのは第一六刷一九七九年版である。世界的な関心の高さから、英訳、独訳、スペイン語訳が出ているようだ。

(2) 筆者は西谷啓治の『宗教とは何か』における空の立場についての註解を、花園大学国際禅学研究所論叢に「西谷啓治の空の立場」という題名で第七号（二〇一二年）から第一〇号（二〇一五年）まで四回に渡って掲載させていた。『宗教とは何か』は名著であるとはいえず、きちんと整理されて執筆されているテキストであるとは到底いえないので、註解は難渋をきわめた。そこでまだ残っていた最重要の問題群が、中、自己、回互的相入といった項目である。小稿ではこの残りの諸項目について註解を施すことにするが、そのことによって西谷の空の立場全体について、ある程度は基本的な見通しを提示することができるかと思う。

(3) 西谷啓治、禅の立場——宗教論集二、創文社、一九八六年。

(4) 西谷啓治、寒山詩、世界古典文学全集第三六巻B「禅家語録二」、筑摩書房、一九七四年所収。後に同一の内容で単行本が公刊された。西谷啓治、寒山詩、筑摩書房、一九八六年。さらに、前二版で省略された箇所を増補した著作集版が出た。西谷啓治著作集第一二巻「寒山詩・詩偈」、創文社、一九八七年。この版は旧版の誤植と西谷自身の思い違いがそのままになっており、また旧版では正しかったところが抜け落ちたりしており、さらに増補部分にも杜撰な誤植が見受けられ、なるべく早く改訂を要する。

(5) 本段落については、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四六頁以下。『もの』自体の根源的な有り方については、拙論「西谷啓治の空の立場（四）」（国際禅学研究所論叢第一〇号、二〇一五年）の第一節『もの』の真に自体的な有り方』において、「仮」については同拙論第三節「仮ないし仮現」において、それぞれ詳細な註解を行ったので、まずそちらを参照されんことを乞い願う。最後の「古人の用いた」ということでは様々な伝統的

な「中」の概念が想定されるが、代表的には天台宗における空・仮・中の「三諦」が、当該テキストの前の文脈から見てひとまず挙げられる。「三諦」について中村元は次のように解説している。「インドのナーガールジュナ（竜樹）の著わした『中論』のうちで『中道』を説いている詩句（二四・一八）は有名なものであるが、その原文を直訳すると、『縁起なるものを、われらは、空なりと説く。それは仮名にして、それはすなわち中道なり』。これは縁起・空・仮名・中道という四つの概念が同一趣意のものであり、この四語が同義語であるということを主張しているのである。この偈をクマールジーヴァ（鳩摩羅什）は、『衆因縁生法、我説即是無、亦為是假名、亦是中道義』と訳しているが、シナでは、のちにその字句を多少変更して、『因縁所生法、我説即是空、亦為是假名、亦是中道義』として一般に伝えている。天台宗も三論宗も後者の文を採用しているし、また後者のほうがむしろ原文に忠実である。ところで、この偈は北斉の慧文禪師によって重視せられ、しかもかなり異なった趣意に解釈されるに至った。『二祖北斎尊者慧文。……師又因讀中論、至四諦品云、「因縁所生法、我説即是空、亦名為假名、亦名中道義」。恍然大悟、頓了諸法、無非因縁所生。而此因縁有不定有。空不定空。空有不二名為中道』（『仏祖統記』第六卷、大正大藏經四九卷一七八頁下段）。そうして天台宗によって、この偈は空・仮・中の三諦（三つの真理）を説くものと解せられ、三諦偈と呼ばれるようになった。すなわち、諸法（もろもろの事物）は因縁によって生じたものであり、それ自身の自性（それ自体）が無いから空である（空諦）。このことはたしかに真理ではあるが、しかしわれわれは『空』という特殊な原理を考えてはならない。『空』というのも『仮名』（仮に立てて名づけられたもの）である。空を實體視してはならない（仮諦）。ゆえに空はさらに否定されねばならない。『空亦復空』。空をさらに空したところの境地に『中道』があらわれる。因縁所生の諸法を空するから非有であり、その非有（『空』）をも空するから非空であり、かくて非有非空の中道が成立する（中諦）。すなわち中道は二重の否定を意味する。したがって、因縁生（『有』）↓空↓仮名（『非空』）↓中道という否定の進行が説かれていると解したのである。すなわちここに一種

の弁証法を認めたのである。そののちシナ・日本の仏教界では、伝統的にこの解釈に従っている。したがってナーガールジュナの原意とは異なったものとなった。これはシナ語の指示代名詞に性・数・格がないために『是』のさす語をとりちがえたので、このような別の解釈が成立したのである（中村元、東洋人の思维方法二、中村元選集第二巻、春秋社、第五刷、一九六七年、三八頁以下）。ちなみに、『般若心経』サンスクリット原文にも、すでに空・仮・中の思想の萌芽が見られる（中村元・紀野一義訳注、般若心経・金剛般若経、岩波文庫、岩波書店、一九六〇年、第二三刷一九七八年、二三頁―二六頁の訳注参照）。空見を起こしてはならないことは、すでに龍樹の『中論頌』で言明されている。「大聖が空の法を説けるは、諸の見を離れんが為めの故なり。若し復た空有と見れば、諸仏の化さざる所なり」（青目釈鳩摩羅什訳『中論』巻第二「観行品第一三」、三枝充恵、中論（中）、レグルス文庫、第三文明社、一九八四年、三八二頁）。こうした般若空観の中道を繞るインド仏教と中国仏教の事情については、中村元によって「空の考察」なる題名の章においてよく纏められている（中村元、龍樹、講談社学術文庫、講談社、二〇〇二年、二三一頁―二八四頁）。達摩を始祖とした初期禪運動の理論書である『二入四行論』にも、空に著してはならないことが、今の『中論』の頌から引かれて述べられている。「諸仏が空法を説くは、諸見を破せんが為めの故なり。而るに復た空に著せば、諸仏の化せざる所なり」（柳田聖山、達摩の語録、禪の語録第一巻、筑摩書房、一九六九年、第二刷一九六九年、五八頁）。西谷の空・仮・中は、その論述の全体から見て、天台の「三諦」よりは、むしろ元の般若経や『中論』の空・仮・中に近いといえるかもしれない。

(6) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四七頁。

(7) 四、空の立場、一五九頁以下。この図では、二円周の内、感性の場を内側に、理性の場を外側に描いたが、これは西谷が明示的にそう指定しているわけではない。また、右上の接線と円周の接点まで、中心から直線を延ばし、記号を付すべきであったが、ごちゃごちゃと複雑になるので省略した。西谷の「同心円の比喩」におけるスクリーン

に映った映像というモチーフは、プラトンの「洞窟の比喩」におけるそれと酷似する。小稿は、二〇一〇年度花園大学大学院修士課程「宗教哲学研究」での西谷「宗教とは何か」の読み合わせに多くを負っている。本図はそのときに討議されたものである。当時のセッションの参加者は飛び入りも含めて、田中、白川、栗本、石田、藤田、奥原、柴田、大塚、村田、島津（順不同）の諸氏であった。共同でテキスト読解に取り組めた一年間は楽しい時間であった。毎年のことであるが、みんなで本当の己事究明を行った時間だったと思う。心からの感謝を捧げる。

(8) 四、空の立場、一四八頁以下。「」内は著者による付加である。「感性的或は理性的な諸形相がすべて『中』的な有り方に貫かれて、その現れとなる」（一七六頁）。古人の「物皆自得」の語は、差し当たり松尾芭蕉の俳句「花に遊ぶ蛇な喰ひそ友雀」の前書と『蓑虫説跋』（貞享四年）に出てくる。出典は程明道（一〇三二—一〇八五）の詩「秋日偶成」中の「万物静観すれば皆な自得」（程氏文集三）に求められる。この詩は手近には、湯浅幸孫、近思録（中）、タチバナ教養文庫、たちばな出版、一九九六年、五三頁の解説に掲げられている。

(9) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一六四頁。（…）は引用文中の省略箇所を示す。「空の場に於ては到る所に中心があり、あらゆるものはそれぞれその『中』的な、非対象的な自体性に於て、一つの絶対的中心である」（一七八頁）。

(10) 「空と共に無際涯なるもの、いわは如何なる周辺をもたないもの」（一七八頁）。この引用文は「もの」の一つとしての「自己」について述べている。私の自己がここに立っていることが「真の自己」として絶対真実であり、そのことによって私の自己はどこに行っても真実でありえ、すなわちどこまでも広がることができ、無際涯である。上田閑照の根本語である「限りなき開け」も、この意味で理解されるべきであろう。

(11) 以上の二つの引用は、四、空の立場、一六五頁。「如何に小さなものでも」、一六九頁では「如何に微小なるものでも」といわれている。

- (12) 四、空の立場、一六六頁。
- (13) 四、空の立場、一六六頁。相互的關係は、また「相互的相入」ともいわれる（例えば、一七八頁以下、一八一頁以下、一八三頁等）。
- (14) 本段落は、四、空の立場、一六六頁以下。
- (15) 以上二引用は、四、空の立場、一六七頁。
- (16) 四、空の立場、一六九頁。
- (17) 四、空の立場、一六七頁。
- (18) 四、空の立場、一六七頁以下。
- (19) 「われ」は万物のもとにあり、いわば万物全体のうちにあまねく根を張っている」（西谷啓治、寒山詩、西谷啓治著作集第一二巻、創文社、第三刷、一九九五年、五、一五四頁）。ここでの「われ」とは「無相の真の自己」に他ならない。
- (20) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一六八頁。
- (21) 四、空の立場、一六九頁。
- (22) 四、空の立場、一六八頁。
- (23) 四、空の立場、一六八頁以下。
- (24) 四、空の立場、一八四頁。一九七九年の第一六刷では、「絶対に独自な個別性」の「個」の字が欠けているが、管見に入った一九八五年の第二〇刷と一九八八年の著作集版（第一〇巻）第二刷では回復されている。本引用と同じ意味内容は、他の箇所でも縷々述べられている。「相互的關係に於て、一切のものは夫々、それ自身のもとにあると共に他のすべてのもののもとにあるといえるが、そのことはそのものの『有』に於て世界が『世界する』ことであ

り、更にそのことは、そのものが世界のうちに有るということの意味し、そして総じてそういうことは空の場に於てのみ可能なのである」(四、空の立場、一六九頁以下)。「世界する」とは「世界」を動詞化したのであり、これまで縷々触れてきたように、ハイデガーに由来する。「世界する」は、「世開する」とも訳される。

(25) 四、空の立場、一八四頁。「多と差別を捨象した絶対的『一』」は、「無」を本質的に問うことなしに『有』を考えてきた従来の西洋の存在論」(四、空の立場、一六〇頁)における「一にして一切」を批判していわれている。西谷の論じている、西洋存在論における多と差別を捨象した「一にして一切」から、空の立場における多と差別が絶対的に徹底された「一にして一切」に至るまでの道筋を、以下において振り返っておこう。「もとより西洋に於ても、今いったような一への集中という見地は時々現れている。古くクセノファーネスの『万物と呼ばれるものは一つである』という、『一にして一切なるもの』の思想や、バルメニデスの『思惟すると有るとは同じことである』という『有』の思想を初め、プロティノス、スピノザ、シェリングなどがその例である。併しそれらの人々が考えた絶対的な一は、絶対的理性の立場として考えられているか、或は、たとえ理性の立場を超えたものとしても、少くとも理性の立場からの延長としてそれと連続的に考えられているか。そして其等の点に於てその『一』はすべての『もの』が自体に於て一つに集中するときと言った事態とは、全く意味を異にするのである。そのことは何よりも、その絶対的『一』が虚無の場を通った上で現れているのではない、ということと結びついている。虚無とは、感性や理性の場での如何なる経験の背後からも、またそこで経験される如何なる『有』の根底からも、それを無化するものとして現れ得るものである」(二六一頁)。「多と差別、即ちすべての『もの』がそれぞれ他に替え難い、絶対的に独自なものとして有るということは、『有』の体系の根底に虚無の場が開かれることによって、初めて本当に現れて来るのである」(二六二頁)。「然るに虚無の場では、如何なる繋りや統一も破られ、『もの』の自己―内―閉鎖性は絶対的である。すべて有るものは互いに限りなく散りゆき、またそれぞれの『有』も、何処から来て何処に去るかわからぬ

切線上にあつて、限りなく散りゆく。その存在は、底なき虚無のうちへ消え行くかのような存在であり、その存在が可能が絶えず存在不可能へ没し行くような存在である」(一六三頁以下)。「空の場に於て、『もの』は再びその存在の可能性へ戻される。(…)それはその存在の『もと』(根源)から、それ自身のもとにある自体性に於て現れてくる。(…)それは先に言った『有化』ということである。その場合、空の場は、今の比喩でいえば、円及びそれに切するあらゆる切線がその上で成り立つような(…)無限な空間であり虚空である。そしてそこに於ける『もの』の自体的な有り方は、『一切が一切』である如き中心に成り立つとしても、然も多と差別が捨棄されるような『一切』へ帰ることではない。(…)『もの』の自体的な有り方は我々が周辺(即ち感性や理性の場)から中心(『もの』自身のもと)へ帰るところに現れるといつても、その中心はもはや円、の中心、周辺をもった中心ではない。それはいわば周辺なき中心、中心のみの中心であり、空の場での中心である。そのことは、空の場に於ては中心が到る所にあるということでもある。それぞれの『もの』が、その自体性に於て、一切のものの中心という有り方を現してくることである。一切のものの一つ一つが一切のものの中心となり、その意味で一つの絶対的中心になるといふことである」(二六四頁)。最後の引用箇所については、六、空と歴史、二九〇頁も参照のこと。

26四、空の立場、一八五頁。「もの」とは「集める」ことであるという着眼点は、ハイデガーに由来する。「もの」に相当するドイツ語の Ding (英語の thing) には、元々語源学的に「集める」という意味がある。ハイデガーにとつて、「もの」が世界を集めることが、世界が「世開する」ことであつた。

27本段落のテキスト相当箇所は、四、空の立場、一四七頁以下。「躍入」とは絶対此岸、空の場に転ずるといふことである。「婦人」ともいわれる(例えば一八三頁以下)。同心円の中心へ躍入するとは、一七〇頁中程の西谷自身の要約によれば、自我意識とそれによる自我と「もの」への執着を空じ、空が真の自己となるところの絶対此岸の場へ転入するということである。国際禅学研究所論叢第九号(二〇一四年)に掲載された「西谷啓治の空の立場(三)」

が、この絶対此岸への躍入の問題を包括的に取り扱っている。

(28) 本段落のテキスト相当箇所は、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四八頁。

(29) 四、空の立場、一五七頁。

(30) 四、空の立場、一五八頁。「それに向おうとすれば既に対象となり」という表現は、趙州と南泉の間答「平常心是道」(『無門関』第一九則、『趙州録』卷上第一段)に由来する。「南泉、因みに趙州問う、『如何なるか是れ道』。泉云く、『平常心是れ道』。州云く、『還って趣向すべきや否や』。泉云く、『向わんと擬すれば即ち乖く』(平田高士、無門関、禪の語録第一八巻、筑摩書房、第四刷、一九八一年、七九頁)。

(31) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四八頁、一八五頁、一八六頁。「説いて一物に似するも即ち中らず」は、南嶽懷讓(六七七―七四四)の語。テキストとしてまず挙げられるのは、『景德伝灯録』卷五「懷讓章」である。「祖(六祖慧能)曰く、什麼物か恁麼に来る。曰く、一物を説似するに即ち中らずと」(佐橋法龍・増永靈鳳訳、景德伝灯録上巻、国訳一切経和漢撰述部史伝部一四、大東出版社、改訂一九八〇年、一二五頁(一三五頁))。「説似」とは「何か」について言うこと。また『祖堂集』卷三「懷讓章」も参照。この部分についての『祖堂集』での柳田聖山の現代語訳は、「祖、『何がそのようにして、やって来たのか』。対、『何かだと説けば、もうはずれています』(柳田聖山、祖堂集、大乘仏典(中国・日本篇) 第二三巻、中央公論社、一九九〇年、再版一九九五年、一七六頁)。「信心銘」や趙州が「至道無難、唯嫌揀択」と述べ、南泉が「祖仏は有を知らず、狸奴白牯却つて有を知る」といつているのも、別のことを主張しているのではない。

(32) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一六五頁、一六九頁、一八四頁、一八五頁、また、一五八頁。

(33) 四、空の立場、一七〇頁。「意識の場」については、唯識学八識中第六意識を考えるとわかりやすいだろう。

(34) 拙論「西谷啓治の空の立場(一)」(国際禅学研究所論叢第七号、二〇一二年)では、「第四章の転換の後段」(空(虚

「無」が自己である』の自己とは、空の立場の無相の真の自己である。強いて解釈を進めるとすれば、この「空（虚無）が自己である」という方向に出てくる無相の真の自己には、云々」（一〇四頁）と論じられた。誤解を招きやすい「空（虚無）」という表現がとられたのは、転換の後段の「空が自己である」の「空」が、西谷が何も説明を付け加えていない以上、転換の前段の「自己が空である」の「空」と同一の空でなければならぬと考えたからである。前段の「自己が空である」の「空」は虚無と見做すのが妥当しているであろう。従って後段の「空」も、無相の真の自己でありながら、虚無的な性格をも保持していなければならぬと、論理的に正当ではあるが結果的にはかなり苦しい解釈を試してみたのである。しかし、本稿では、前段の「空」と後段の「空」は、基本的に性格が異なるのであり、西谷は二つの空が段階的に異なるという説明を省いて曖昧な記述をしたのだ、という解釈の立場に立つてみた。このほうが、すっきりした解釈になると思う。以上の解釈の変更は、西谷の空の立場は基本的に個々三昧を軸とする日常平常底の立場なのであり、そこにおいては無相の真の自己（本来の面目）は覆蔽された仕方でも働いているという見方を、明確に導入したことと連動している。この見方は、拙論「西谷啓治の空の立場（四）」（国際禅学研究所論叢第一〇号、二〇一五年）で初めて明瞭に打ち出された。「空が自己である」の「空」は、一見虚無的な色彩を帯びていると見做されがちであるが、実は無相の真の自己の覆蔽された「空」なのであり、有と対立した「何もない」という只の虚無とははつきりと区別される。ともすれば、西谷の空の立場の論述全体にも、また西谷のパーソナリティにも、一種の虚無的で虚弱な空の雰囲気がかかっていると見做されがちであるが、そうした雰囲気は認められるとすれば、それは事実的には日常性における無相の真の自己の自己覆蔽に起因するのであり、西谷はまだニヒリズムの影を引きずっているということではない。以上のように理解して初めて、西谷はまだ虚弱なニヒリストであることを抜け切れないとする皮相な見方から、西谷を救い出すことができる。

35 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七〇頁以下。空の場が世界と「もの」を可能にする場であると「言っ

た」とされるのは、直前の一七〇頁冒頭でいわれ、さらに遡れば一六五頁で論じられているからである。また下れば一八五頁などにも出てくる。空の場が世界と「もの」を可能にする場であるという議論は、生死即涅槃において、涅槃が生死に対してどう働くかという根源機能について論じられていることだと見做すこともできる。

37四、空の立場、一八三頁。カントの認識論においては、「対象の認識」と「認識の対象」とは同じ一つの事柄である。それを現象という。このことがカントの超越論的観念論の根底をなす。一般的に東西の唯心論の根幹でもある。

37拙論「西谷啓治の空の立場（三）」（国際禅学研究所論叢第九号、二〇一四年）第二節「主観による表象の立場」と第三節「虚無の立場から空の立場へ」を参照のこと。

38西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七二頁。

39三、虚無と空、一三〇頁、四、空の立場、一四二頁、一七二頁、一七五頁、一八五頁、五、空と時、二一〇頁。前掲拙論「西谷啓治の空の立場（四）」第一節『もの』の真に自体的な有り方』を参照のこと。

40「眼は眼を見ない」という表現は、インド古代のウパニシャッド以来、主体ないし認識主観に関する考察の典型的な定式化であった。例を挙げると、ウパニシャッドのヤージュニヤヴァルキヤ（生没年不詳、前六五〇―五五〇頃）が、「卿は見の見者（＝視覚の主体）を見る能わじ、聞の聞者（＝聴覚の主体）を聞く能わじ、思考の思考者を思考する能わじ、認識の認識者を認識する能わじ。卿のその我はすなわち一切に内在す。その他のものは全て苦惱を齎すのみ」（辻直四郎、ウパニシャッド、講談社学術文庫、講談社、一九九〇年、六二頁以下）と述べている。ここで「我」といわれているのは、「卿のその我はすなわち一切に内在す」といわれているように、ブラフマン（梵）としてのアートマンのことである。別訳では、服部正明訳、ウパニシャッド、世界の名著第一巻「バラモン教典・原始仏典」所収、中央公論社、一九六九年、六七頁。また龍樹（一五〇―二五〇頃）の『中論頌』にも、一般的に認識対象が無であることを論証するために、「是の眼は即ち自ら其の己体を見ること能わす。若し自ら見ること能わ

ずんば云何んが余物を見ん」（青目釈鳩摩羅什訳『中論』巻第一「観六情品第三」、三枝充恵、中論（上）、レグルス文庫、第三文明社、一九八四年、一五六頁）といわれている。『プラサンナパダー』からの該当部分の現代語訳は、「実に、その見るはたらき（すなわち眼）は、ほかならぬ自分自身を見ることがない。自分自身を見ないものが、どうして、他のものを見るであろうか」（同書一五七頁）。龍樹の本論証の進み方は、西谷の「眼は眼自身を見ないので、他物を見ることができる」という考察の仕方とは異なるようである。いずれにしても西谷は、「眼は眼を見ない」という表現を手がかりに空の場の考察を進めることによって、インド古来からのアートマン＝ブラフマン問題とこの問題に密接に関連する大乘仏教の空と無我の問題に、現代的な哲学的分析を試みているといえる。

(4)もつとも、このような背反は通常の日常性において想定しうるのであって、大死一番絶後再蘇といわれるようなリライゼーション（現成即会得）においては、個別的な「もの」の認識と自身の認識作用の自己認識とが同時に起こるとも考えられる。またデカルト的なコギト、カント的な超越論的方法による反省的思惟、フッサールの現象学的還元（エポケー）などによつても、自身の認識作用の自己認識がある程度可能となるであろう。ここで西谷が論じているのは、日常的な認識活動についてである。

(2)西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七二頁。「不見」ということは、先に註で指摘されたように、インド古代よりウパニシャッドや龍樹らが論じてきた古典的の主題である。仏教ではさらに楞伽経などで論じられているそうであるが、確認していない。なお『宗教とは何か』の別の箇所では、「不見の見」という用語が提出されている。「人格的自己」の一層こちら側に、端的な自己自身として、『何もない』が開けるととき、無は如実に、リアルに、自己に実現してくる。そして自己に体認される。曾て言った意味で自己存在が無の realization になる。体認というのは無を見るということではない。強いていえば、『不見の見』といわれるように、見ずして見るということである。真の無は生ける無であり、生ける無はただ自証されるほかないのである」（二、宗教における人格性と非人格

性、八一頁)。この記述においては、「自己から空へ」と「空から自己へ」という二つの相反した進み行きのうち、前者の「自己から空へ」という進み行きの面が描写されている。「端的な自己自身」としての「何も無い」は当初虚無的な色彩を帯びていようが、そこには大きな転換が潜んでいるのであって、リアルに実現されたときには、実はそれが「生ける無」なのであり、絶対此岸の主客未分の力動的な空の場に他ならない。「生ける無」としての「真の無」を「見ずして見る」とは、対象的に見るのではなく、非対象的に、個（自己）が超個（無相の真の自己）になりきったところで、すなわち無我になりいわば全身で世界と一体化したところで体認・体得し、自証することである。そしてそこから根本的に逆転して、そのようにして到達された空の場から、個としての「人格」も「現象するものなき現象」、仮現として、「無相の相」として、「絶対の無の現成として成立する」(同頁)ことになる。こちらの逆転した方向への進み行きの面は、後者の「空から自己へ」の面である。従ってこの箇所での「不見の見」は、「生ける無」としての「真の無」を「見ずして見る」のであって、一七二頁における考察の「眼は眼自身を見ないことにより他物を見る」という「不見」と「見」の関係図式とは意味合いが異なるといえる。後者の「眼は眼自身を見ない」(不見)はまだ主客対立の図式のほうから対象的に見られているのに対し、前者の「真の無」を「見ずして見る」(不見の見)は、非対象的な見であり、無我になり世界と一体化したところでの体認である。さてところで、「不見」と「見」の伝統的な使用例を、「ダルマの語録」として知られる「二入四行論」から挙げると、「法身は形無し、故に不見にして以て之を見る。(…)若し見を以て見と為せば、見ざる所有るも、若し無見を以て見と為さば、即ち見ざる所無し」(柳田聖山、達摩の語録、前掲書、六二頁)とある。原文は「法身無形、故不見以見之。(…)若以見為見、有所不見。若以無見為見、即無所不見」(同書六一頁)。前半の「法身は形無し、故に不見にして以て之を見る」は、「法身」が「生ける無」としての「真の無」に該当することから、西谷のテキスト八一頁の「生ける無」としての「真の無」を「見ずして見る」ことに当たるであろう。後半の「若し無見を以て見と為さば、即

「ち見ざる所無し」は解釈が難しいが、あるいは一七二頁での西谷の考察と重なるところがあるのかもしれない。柳田が註しているように、地方から勃興した中国の初期禪修行運動は、理論的には、当時都市で流行していた鳩摩羅什派の般若空觀と『維摩經』、及びその弟子僧肇の、老莊思想を手懸りとした空の解釈に依拠したのであり、『二入四行論』の本引用箇所も僧肇の論述に負っている。「してみると、奥深い仏教の教え（涅槃）は思慮を絶した世界にある。（…）無限に大きいものの象は、人間の目には形としてとらえることができない（「大象は無形に隠る」、『老子』「四一章」）。だから見ることなくして見るのである」（平井俊榮訳注、肇論・三論玄義、大乘仏典〈中国・日本篇〉第二卷、中央公論社、一九九〇年、『肇論』「般若無名論第四」第一九「玄妙なる涅槃の証得」、一〇七頁以下）。原文は「然則玄道在於絶域。（…）大象隱於無形。故不見以見之」（大正大藏經四五卷一六一頁中段）。『肇論』の「不見以見之」などのこの箇所は、後に宋代の『宗鏡録』に引用される。支那初期禪運動と西谷「宗教とは何か」とがともに般若空觀に定位し、軌を一にしていることには、驚くべきものがある。ちなみに、仏教で「不見」に四種あることを「四不見」と呼び、それぞれ、魚は水を見ず、人は風を見ず、迷っているときは性を見ず、さとして空を見ないことをいうのだそうである（中村元、仏教語大辞典〔縮刷版〕、東京書籍、一九八一年、五二九頁、出典は『不見』というように、認識作用の根底にその認識作用の否定を認めるという仕方、超越としての空觀を導く論証は、東洋思想の独占物ではないようだ。西洋においてもエックハルト（一二六〇頃—一三二七）が似たような論証を使用している。「アリストテレスは、視覚がすべての色を知覚し得るためには視覚そのものは色なきものでなければならぬ、知性がすべての形相を認識し得るためには自然的形相によつて規定されてはならないと言っている。それと同じように私は、神が一切の存在の原因でありすべてのものを自身のうちにあらかじめ保蔵（先有）して給わんがために、神自身に存在そのもの乃至は存在的なるものを否認する」（エックハルト、『パリ討論集』よ

り——神における「存在と知性認識」、上田閑照、『エックハルト』、講談社学術文庫、講談社、一九九八年、三三七頁。〕「眼は一切の色を離脱していることよって一切の色を知覚することができる。(…)われらの主は『幸いなるかな、精神こころの貧しき者』(マタイ伝五三二)とはつきり言われた(…)。一物をもたない者が貧しき者であり、精神の貧とは、あらゆる色に貧しく色を欠いている眼があらゆる色を受容する如くに、精神において貧しき者があらゆる精神、そしてあらゆる精神(霊)の精神(霊)である神を受容し得るという意味である」(エックハルト、『神の慰めの書』、上田前掲書、三四五頁)。

(43) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七二頁。

(44) 『もの』の自体について、それが例えば火は火を焼かず、眼は眼を見ず、等と言われるような有り方であり、そして『火は火でない、故に火である』というような逆説的な仕方でのみ言い現されると語った。また、そういう有り方を、精神集中の状態を表すといわれる『三昧』とか『定』とかいう言葉をかりて、『定在』とも呼んだのである。ところで、かかる有り方の万物によって『証せられる』如き自己、即ち自己ならぬ自己についても同様なことが言えるだろう。空が自己であると言われ、自己でない故に自己であるとされる時の自己の有り方を、古人のいわゆる空三昧、無心相三昧として言い現すことが出来る。『三昧』とは単に心理学的な概念ではなくして、存在論的な概念である。『もの』の自体的、非対象的な有り方がもついているところは、我々の自己のもとに(自己の手もとにまた足もとに)あるのであり、その自らの『もと』に於て、自己の有は本質的に『三昧』的である。』(四、空の立場、一八五頁)。先述のことからわかるように、「眼は眼自身を見ない」とか「不見の見」ということは、「もの」自体についていわれているというより、自己自体に関わる陳述である。「眼は眼自身を見ない」とか「不見の見」は、自己自体が本質的に「三昧」的であることを示唆している。

(45) 四、空の立場、一七二頁以下。「或る人の辞世」の「或る人」とは、落語家の三遊亭圓朝(無舌居士、一八三九—

一九〇〇)。一般には「さだめたり」より「さだめけり」として知られているようだ。句は、西谷のその前の文脈に従えば、「耳しいて」という「非意識」ないし「超意識」の境地において、「露の音」を本当に聞くことができた、という意味に解することができる。「非意識」ないし「超意識」とは、空性として、日常性において覆蔽された無相の真の自己と理解しておいてよいかと思われる。「露の音」を空なる真の自己として親しく聞くのである。永平道元（一一〇〇—一二五三）の道歌に「聞くままにまた心なき身にしあらばおのれなりけり軒の玉水」とある。「おのれなりけり」が無相の真の自己であり、「心なき身にしあらば」が無我として「耳しいて」といわれるところである。この道歌では真の自己が露現している。さて、ここで西谷の言及している「無意識」は、フロイト（一八五六—一九三九）やC・G・ユング（一八七五—一九六一）のそれであろう。これらの人々は、こうした「無意識」も夢などに現われてきて探究可能であり、そうした探究は心理的疾患の治療に役に立つと考えた。西谷にとつては、そのような無意識も空の立場から見れば意識と同類のものにすぎず、乗り越えられるべき識のレベルなのである。例えば、ユングが「集合的無意識」（及びそこにおける「元型」という理論を立てており、よく仏教唯識派の「アーヤ識」に比せられて議論されている。唯識では第七マナ識と第八アーヤ識は第六意識よりもさらに識の深層に位置し、無意識に属すると見做される。もしもユングの「集合的無意識」と唯識の「アーヤ識」が対応するとするならば、西谷の空の「非意識」ないし「超意識」は、さらにそのレベルを超えた「転依したアーヤ識」ないし「清浄識・アマラ識」に相当すると見做すことができるかもしれない。西谷の「非意識」ないし「超意識」は、菓山の語った「不思議」に対する「不思議」とも関係するであろう。西谷の意識と無意識を超えた「非意識」ないし「超意識」という指摘は、『宗教とはなにか』公刊後に出現した数々の心理セラピーやトランスパーソナル心理学の発展にとつても重要な手懸りになるといえるかもしれない。また、「非意識」という表現では、「非意識」ないし「超意識」が意識を超越しながら意識そのものと一つであることを謂っているのであろう。

(46) 四、空の立場、一七三頁。

(47) 四、空の立場、一七三頁。ちなみに、ここで西谷はスピノザの「実体」概念を絶対的の一としての有と見做して言及しており、無になっていないとして批判的である。確かに「世界」と万有は消え去る」という見方は、哲学史の教科書などによく出てくるスピノザに対する批判点である。スピノザ自身はしかし、こうした実体概念に立って彼の「世界と万有」を構築したのであるが。

(48) 本段落は、四、空の立場、一七三頁以下。「無知の知」について引用しておく、「この不知は絶対的に非対象的な『自体』としての自己であり、その不知なるところに成立する自覚は、やはり一つの『無知の知』である」(一七三頁以下)。他に、「絶対的な此岸としての空に於て真に本来的且つ根源的な智が成立している。それが万物来って自己を証する〔道元〕とか、山河大地草木瓦石皆これ自己の自分〔夢窓〕とかいわれ得る場に成立する知、強いていえば『無知の知』である」(三、虚無と空、一二四頁)。「それ〔感性や理性からは把握され得ない』もの』自体のリアライゼーション(現成即会得)は対象の認識ではなくして、非対象的な『もの』自体の非認識的な知であり、無知の知ともいうべきものである」(四、空の立場、一五七頁)。本語は一二八頁と一七五頁にも見出される。一二四頁と一五七頁の二引用での「無知の知」は、絶対的に非対象的な「自体」としての自己の自覚に他ならず、先の「真の無」を「見ずして見る」ということと同じことになる。それに対して今の一七三頁以下の箇所では、主客対立の枠組から見ての「不知」であり、そこから「やはり一つの『無知の知』である」と帰結されているにすぎず、水準が浅い。もともと今の箇所の後では、西谷の論述は主客対立の枠組から主客未分の非対象的なリアライゼーションに移り、「かの無知の知も、空の場におけるかかる自体的な『有』のリアライゼーション(現成即会得)としてのみ成り立つ」(一七四頁)と述べ、先の二引用と同一の水準に立つようになる。ところで、先に挙げた『二入四行論』の同じ箇所にも、「波若〔般若〕は知無し、故に不知にして以て之を知る。(…)若し知を以て知と為せば、知

らざる所有るも、若し無知を以て知と為せば、知らざる所無し」（柳田前掲書、六二頁）と述べられている。同様に以下柳田の註に従うと、僧肇の「般若無知論」に、「以聖心無知。故無所不知。不知之知。乃曰一切知」（大正大藏經四五卷一五三頁上段）とあり、『二人四行論』のこの箇所由来が窺われる。柳田の現代語訳では、「聖人の心は無知であるから、知られないものがないのであり、不知の知こそ、一切知とよばれるものである」（柳田前掲書、六四頁）。前掲の平井訳注では三四頁。さらに柳田によれば、『莊子』内篇「人間世篇第四」に「有知を以て知る者を聞くも、未だ無知を以て知る者を聞かざるなり」（金谷治訳注、莊子、第一冊（内篇）、岩波文庫、岩波書店、一九七一年、一一六頁）とあり、『肇論』への『莊子』の影響を推し計ることができるようだ。また、「不知之知」などの表現は、やはり『宗鏡録』に引用されている。現代の西谷の空の立場の究明は、遠く中国の達摩を始祖とする初期禅運動とその理論的支柱となる般若空観、とりわけ僧肇の空の解釈、その背景となる支那の伝統思想と深く関わっていることが窺われる。

(49) 「曾て『もの』の自体的、非対象的な有り方、即ちそれがそれ自体の全き独自性に於てある有り方を『中』と呼び、『一物に似ると説くも即ちあたらず』という言葉を挙げたが、もしかか『もの』の自体の存在可能がもとづいているような空の場が、我々が我々自身のもとに帰るといふことに於てのみ我々に開かれるものとすれば、かの言葉は我々の自己自体について最も本来的に当嵌るであろう。我々の自己自体が最も根源的に『中』的である。というの、それは空と一つなる有、然も空が自己であるという仕方では自覚的に空と一つなる有であり、世界とあらゆる『もの』とに先立つからである。各人自体には、すべての『もの』自体が『世界』として一つに集められるその『力』の場が含まれている。世界に現成するすべての『もの』の可能根拠が含まれている。然もそういうものとして、各人はまた世界のうちにある一つの『もの』なのである。（…）我々の自己自体が最も根源的に『中』であるといつても、それは例えばアリストテレスが過大と過少とに対する中庸（メソテース）として説いた『中』でもなく、

ヘーゲルが理性の活動を、矛盾せるものの中の媒介作用〔中の働き〕に認めるということに於て考えた『中』でもない。それらはいづれも理性の場にうつされた『中』であるが、空の場に於ける有り方としての『中』は、他の如何なる場にもうつされることの出来ないものである。それは、ただ我々自身が現に有るといふことのうちに直接に現前しているもの、また、そのことのうちに直接に自覚される外ないようなものである〔西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一八五頁以下〕。

50) 「もの」自体と自己自体とのリアライゼーション（現成即会得）は、端的には万象（すべての「もの」と一体の無相の真の自己（本来の面目）の現前ということであるが、その現前の現場においては、自己は万象と一体に現前する無相の真の自己そのものであるので、自己がその現前の現場を対象と見做してさらに究明しようとしても、そこでは主客の対立自体が消失しているために、自己は意志をもってさらなる認識へと突き進むことが不可能なのである。すなわち、さらにその現場における現成へと入り込んでいくことはできない。その意味で不知である。そこにおける現前知は対象知でも反省知でもなく、総じて対象から主観への受動的認識ということが無くっており、その意味で本源からの能動知そのものであると見做しうる。ちなみに、こうした能動知は、西洋中世哲学において問題とされた *intellectus agens* においても、ある程度考えることができるかもしれない。

51) 「直心」の語の古い用例では、『維摩経』『菩薩品第四』の「直心是れ道場」がよく知られている。「直心」の解説としては、久松真一の『維摩七則』『第四則道場』がひとまず勧められる。久松真一著作集第六巻『経録抄』、理想社、一九七三年、一四〇頁以下参照。「直心」の語は、その他『六祖壇経』など相当数の禪録に見出される。「直心」は、主に剣術・弓術など日本古来の武術で使われる用語であり、さしあたり「まっすぐな心」を意味する。西谷は、その「まっすぐ」ということの本来の意味は、絶対に対象化されない、本源からの能動性の活きそのものことだといふのである。日本古来の武術はそれを修するのである。

(52) 本段落は、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七四頁。「Position (位置・自己定立・積極性)」は、空の場における「もの」自体の「定在」の一特性である。今の箇所以外では、一四八頁、一五七頁、一七六頁、一八三頁、二一〇頁、二二三頁に出てくる。前掲拙論「西谷啓治の空の立場(四)」第二節「定在」を参照のこと。「絶对的に前向きなる Position」は、一七四頁以外では一七六頁で、「自己の純粹な自体」は「自己が絶对的に前向きなる Position」として有るところに現れる」と述べられている。つまり、「絶对的に前向きなる Position」としての自己とは、万象と一体に現前する無相の真の自己に他ならない。「前向き」というところが、主客未分の能動性そのものの「現前」の活きに当たる。

(53) 四、空の立場、一七四頁。『碧巖録』第一則「武帝問達磨」。入矢義高他訳注、碧巖録(上)、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九七年、三五頁以下。「朕に対する者は誰ぞ」と問われた達磨の自己は無相の真の自己であり、遍在する空なる自己である。それは主客未分の当体として無底にして不知・不識である。

(54) 「主体」も「主観」も欧語の *subjectum* に由来し、元来同一概念である。「主体」について導入的に説明されている箇所を挙げておくと、「もの」に関して実体が語られて来たのと並行して、特に人間の存在に就て主体ということが語られて来た。実体概念が『もの』のさまざまな属性の根底に存立するもの、つまり『もの』がそれ自身として成り立っている有り方を言い現すと同様に、主体概念は、或る人間に於て、さまざまな能力を統一しつつその根底に存立するものを言い現し、彼が彼自身として立ち現れている有り方を表示する。併しその主体概念は、果して真に彼自身のもとにある彼自体を指すものであるか。むしろそれは、実体の場合と同様、単に彼自身のうちで、彼自身の意識の場に於て、彼自身に向って顕わになる限りでの彼自体を指すものではないか。言うまでもなく、主体の概念が人間存在の本質を言い表すということは、殆ど自明のこととされている。特に近世に於てそうである。その所以は、近世に於て人間存在が本質的に自意識的になって来たからである(四、空の立場、一四九頁)。如何に

して近世的な主体の自覚の立場が乗り越えられ、空の立場に到るかについては、前掲拙論「西谷啓治の空の立場（三）」第二節「主観による表象の立場」と第三節「虚無の立場から空の立場へ」で纏めてみた。ここでは逆向きに、到達された空の立場から、改めて主体の成立が論じられているのである。

(55)前掲拙論「西谷啓治の空の立場（四）」第三節第二項「仮現としての人格」。

(56)本段落は、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七四頁以下。

(57)本段落は、四、空の立場、一七五頁。「火は火を焼かない」については、前掲拙論「西谷啓治の空の立場（四）」第一節「『もの』の真に自体的なあり方」で詳論された。

(58)西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七五頁。

(59)本段落については、四、空の立場、一七五頁以下。「この絶対的な此岸は、身心としての我々自身と全く一体であり、自己同一である。（…）周知のようにそのことは、昔から屢々水と波の譬をもつて説明されてきた」（三、虚無と空、一一六頁）。

(60)以上の二引用は、四、空の立場、一七六頁。この箇所では西谷は「八四頁参照」と指示している。該当するであろう箇所を挙げると、『人間』（つまり意識的人格）は、彼自身のあらゆる生ける活動やあり方そのまま現象である。「人間」ならざるもの（絶対の無）と一つに現成しているものである。そこから見れば、すべての人間は、人間としてのそのリアルな如実相そのまま、人間ではない、つまり現象するものなき現象として人間なのである」（二、宗教における人格性と非人格性、八四頁）。

執筆者一覧（五十音順）

古賀 英彦

花園大学名誉教授

清水 大介

花園大学教授

末木文美士

国際日本文化研究センター名誉教授

千田たくま

花園大学非常勤講師

禪文化研究所唐代語録研究班

常盤 義伸

花園大学名誉教授

松岡由香子

花園大学非常勤講師

村田 みお

立命館大学外国語嘱託講師

『禪文化研究所紀要』は、32号より原則的に電子書籍での刊行となりました。下記の禪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>

禪文化研究所紀要 第三十三号

二〇一六年三月三十一日発行

編集兼
発行者

公益財団法人 禪文化研究所

千六〇四一
千八四五六

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―五二八九

FAX 〇七五―八一―四三三二