

『祖堂集』 卷七雪峯和尚章譯注 (下)

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

本篇は『祖堂集』卷七雪峯和尚章の後半二七則(第二九則から第五五則)の譯注である。禪文化研究所唐代語錄研究班の定例『祖堂集』研究會の活動として、二〇一〇年一〇月一日から二〇一一年五月二〇日まで、凡そ一四回にわたっておこなわれた會讀において、各回の擔當者が提出した譯注原稿と討論をもとに、のち西口と衣川が再度檢討を加え、分擔起稿した。『禪文化研究所紀要』第三二號(二〇一一年三月刊)に掲載した『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注(上)に引き続き、ここに發表する。會讀の擔當者は川島常明、中島志郎、廣田宗玄、久保讓、古勝亮の諸氏および西口と衣川である。附論として(一)「雪峯の傳記資料」(西口)、(二)「祖堂集」讀解のための参考書(衣川)の二篇を加え、今後の研究の參考に供することにした。

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

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

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

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

二〇一三年七月七日

禪文化研究所唐代語錄研究班

西口 芳男
衣川 賢次

〔凡例〕

一、本譯注は禪文化研究所唐代語錄研究班の會讀成果である『祖堂集』卷七・雪峯和尚章（後半二七則）の校訂本文、訓讀文、日本語譯、注釋から成る。

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

三、段落は中華書局版『祖堂集』に従って分段し、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』附録二「關於祖堂集的校理」(4)「祖堂集校勘舉例」(九三八頁)に列する版本をもちいる。注釋に引用した『祖堂集』には中華書局版の則番號を、『雪峯語錄』には元祿版和刻本(柳田聖山主編禪學叢書之三『四家語錄・五家語錄』附録)の葉數を附し、檢索に便ならしめた。

〔目次〕

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

四二、江西湖南、西蜀東蜀はすべてここにあり

四三、地獄へ墮ちろ

四四、二人の君子の出逢い

四五、三世の諸佛はいづこに

四六、沁水杖子

四七、一劃

四八、村塾先生の送別詩

四九、どこから来たか

五〇、どこで達摩に逢ったか

五一、南山の鼈鼻蛇

五二、樹樞子が見えるか

五三、一瞬に見て取る

五四、盲人に逢う

五五、示寂

【附録】

一、雪峯の傳記資料

二、『祖堂集』を讀解するための参考書

西口 芳男

衣川 賢次

(二九) 金を見せろ

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

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

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

師學似長慶，長慶云：「前頭兩則也有道理，後頭無主在。」

【訓讀】

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

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

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

師、長慶に學似す。長慶云く、「前頭の兩則は也た道理有るも、後頭は主無し。」

【日譯】

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

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

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

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

【注釋】

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

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

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

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

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

○師唾之 雪峯は僧の對應を安易な「作用即性」説の模倣にすぎないと見た。

○又問別僧 同じく磁州からとよって來たもうひとりの僧に質問した。

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

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

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

○名什摩 名を問うのは、自己本分事の提示を求めるもの。

○汝得人處作摩生 名を答えたその「自己」、「本來人」たるところはどうかのだ。そなたがここでつかんだ悟人のところを示してみよ。

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

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

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

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

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

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

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

【三〇】何ぞ草に入らざる

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

【訓讀】

師問う、「什麼處いづこよりか來る？」對えて曰く、「藍田より來る。」師曰く、「何ぞ草に入らざる？」

長慶、舉すを聞いて云く、「嶮！」

【日譯】

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

【注釋】

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

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

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

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

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

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

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

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

「和尚、あぶないですぞ！」

(三二) 浙中へ徑山和尚を禮拜しにゆく

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

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

師頌曰：

「君覓路邊花表柱、天下忙忙總一般。」

琵琶拗振隨手轉、廣陵妙曲無人彈。

若有人能解彈得、一彈彈盡天下曲。」

【訓讀】

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

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

師頷して曰く、

「君は路邊に花表柱を覓むること、天下の忙忙たると總て一般。

琵琶の拗振は手に隨つて轉ずるも、廣陵の妙曲は人の彈ずる無し。

若し人有つて能解く彈じ得れば、一彈に彈じ盡す天下の曲。」

【日譯】

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

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

師は頌を作った。

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

琵琶は鮮やかな撥さばきで弾けても、廣陵の妙曲は誰も弾くことはできぬ。

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

【注釋】

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

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

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

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

○師打之 雪峯の禪をどう捉えていたのか、答えなかったところを打った。

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

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

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

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

「問：〈如何是佛法大意。〉師云：〈十字路頭華表柱。〉」

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

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

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

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

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

(二二二) 常敬長老の參問

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

【訓讀】

常敬長老、初めて參ぜし時に云く、「經を休め論を罷むる僧常敬等、參ず。」師、當時そのとき、聲を造なさず。明日早朝、來りて不審あいさつす。師云く、「經を休め論を罷むる僧常敬、在りや？」敬、便ち出で來る。師云く、「老僧は經を休め論を罷むる僧常敬を喚べり、公の什摩なんの事にか關わらん。」敬云く、「明君に詔有らば、臣、現れざること無し。」師云く、「適來、詔するか詔せざるか？」對えて云く、「詔せり。」師、便ち喝出すす。

【日譯】

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

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。

○常敬長老 本書・雪峯和尚章の二個所（本則・三五則）にのみ見える僧。それ以外は未詳。「長老」は臘が高く、高德の僧を尊んでいう。「禪門規式」、「凡そ道眼を具し、尊ぶ可き徳有る者を、號して長老」と曰う。西域の道高く臘た長け、須菩提等と呼ぶ謂いの如し。」（『景德傳燈錄』卷六・百文章）

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

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

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

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

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

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

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

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

二三〇 頌三首

師有頌曰：

世中有一事，奉勸學者取。雖無半錢活，^①流傳歷劫富。^②
登天不借梯，^③遍地無行路。包盡乾坤處，禪子火急悟。
寅朝不肯起，^④貪座昏黃晡。魚被網裏却，^⑤張破獐師肚。^⑥
^⑦

【校記】

- ① 流 〓 『廣錄』、『語錄』は「能」に作る。
- ② 富 〓 原本は「富」、破字。『廣錄』、『語錄』が「富」に作るのに従う。
- ③ 遍 〓 『廣錄』、『語錄』は「徧」。
- ④ 座 〓 『廣錄』、『語錄』は「坐」。
- ⑤ 裏 〓 『廣錄』、『語錄』は「裏」に誤る。
- ⑥ 却 〓 『語錄』は「劫」に誤る。
- ⑦ 張 〓 『廣錄』は「漲」。『語錄』は「脹」。
- ⑧ 獐 〓 『廣錄』、『語錄』は「獵」。「獐」は俗體。

【訓讀】

師に頌有りて曰く：

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

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

【日譯】

師は偈頌を作った。

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

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

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

【注釋】

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

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

○半錢活 生活するためのほんの少しのお金を得る手段(活計)。用例は未見。

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

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

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

○包盡乾坤處 乾坤を包盡するものは「心」。黃檗『宛陵錄』、「山河大地、日月星辰、總不出汝心。三千世界都來是汝箇自己、何處有許多般、心外無法」（筑摩書房『禪の語録』8、一一八頁）。こうした表現を受け、雪峯も「盡乾坤是一个眼」と言っていること、『譯注』（上）（二二八）の注を参照。『雪峯語録』卷上、「師有る時、手を伸ばして僧の面前に向いて握拳して云く、〈盡乾坤、若しくは凡、若しくは聖、若しくは男、若しくは女、若しくは僧、若しくは俗、山河大地は都總て者の一握裏に在り〉」（三〇b）。『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』、「問う、〈如何なるか是れ乾坤を包盡する底の句？〉師云く、〈近前し來れ。〉學人便ち近前す。師云く：〈是れ什麼ぞ。〉學云く、〈會せず、師の指示を乞う。〉師云く：〈去れ！人を鈍置して作麼とす。〉」（柳田聖山主編『古尊宿語要』七a、b、中文出版社）。さらに榮西『興禪護國論』序、「大哉心乎。天之高不可極也、而心出乎天之上。地之厚不可測也、而心出乎地之下。日月之光不可踰也、而心出乎日月光明之表。大千沙界不可窮也、而心出乎大千沙界之外。」（T八〇・二a）

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

ぐ、園林えんりん那ぞ道成る時を得ん。」(『禪門諸祖師偈頌』卷上之上)

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

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

「獺」は「獵」の俗寫。『顏氏家訓』書證篇、「古には(一語一字で)二字無けれども、又た假借多し。中を以て仲と爲し……間を以て閑と爲す、此の如きの徒ととは改むるを勞せず。自と訛あや謬まり有り、過あとして鄙俗と成るものあり。亂の旁を舌と爲し、揖の下に耳無く、……獵は化して獺と爲る。」

(二三四) 満目生死

朗上座問：「満目は生死。」師云：「満目は什麼？」上座便大悟。

【訓讀】

朗上座問う、「満目はれ生死。」師云く、「満目はれ什麼ぞ？」上座便ち大悟す。

【日譯】

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

【注釋】

○本話は本書のみの収録である

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

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

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

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

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

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

(2) 有行者問：「生死事大、請師一言。」 師曰：「行者何時曾死來？」 行者云：「不會。請師說。」 師云：「若與摩、須死一場去。」(本書卷六・神山和尚章)

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

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

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

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

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

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

(5)問：「生死海闊、如何得過舟楫？」師云：「上排即排沈、上船即船沈。」(『雪峯語錄』卷上、一八b)

問う「廣い生死の海をどうすれば船を漕いで渡ることができませんか。」雪峯「筏に乗れば筏は沈み、船に乗れば船が沈む。(そもそも渡ろうと企てることが間違いだ)」

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

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

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

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

〔三五〕眞王は春を迎えるか

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

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

雪峯存禪師、僧問：「元正一日、四相盡朝、未審王有何祇待？」師云：「四相隨年老、眞王不預春。」
〔雪峯廣錄〕『雪峯語錄』では、冒頭の「雪峯存禪師、僧」が無いだけで、以下は全同。）

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

○元正一旦、萬物唯新。未審眞王還度春也無。「新年になりましたが、眞王は春を迎えるでしょうか。」
「元正一旦、萬物唯新」は、新年の春を迎えた時の挨拶。『景德傳燈錄』卷一五・投子大同章、「僧問う、
「故歳は已に去り、新歳到り來る、還た二途に涉らざる者有りや。」師云く、「有り。」云く、「如何なる
か是れ二途に涉らざる者。」師云く、「元正啓祚、萬物唯新。」

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

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

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

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

一四・丁四八・四九二a、『馬祖の語録』(六九)

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

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

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

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

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

〔三六〕誰のために説いているのか

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

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

【訓讀】

師佛殿に入り、經案子を見て玄砂に問う、「是れ什麼の經ぞ？」對えて云く、「花嚴經。」師云く、「老僧、仰山に在りし時、仰山經中の語を拈りて大衆に問う、〈刹説き衆生説き、三世一切説く〉、什麼人の爲にか説く、と。人の對うる無し。云く、子を養いて老に代う。此の問いを借りて闍梨に問う。闍梨作摩生が道う？」玄砂遲疑す。師却て云く、「你我に問え、我あなたが與に道わん。」玄砂便ち問う。師便ち向面に拶身して云く、「擱擱！」

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

【日譯】

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

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

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

【注釋】

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

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

○老僧在仰山時 雪峯が行脚時代に仰山慧寂(八〇七〜八三三)に參じたことは他の資料には見えない。大中六年(八五二)三十一歳のとき同じ江西瑞州にある洞山に參じているから、あるいはその時期か。

○利說衆生說、三世一切說、爲什麼人說 『大方廣佛華嚴經』(六〇卷本)卷三三(普賢菩薩行品)に見える偈句。

普賢清淨眼、深入諸地力、一一眼境界、出生無量智。

如是諸世間、悉能分別知、究竟一切行、逮得不退轉。

佛説菩薩説、刹説衆生説、三世一切説、菩薩分別知。

過去是未來、未來是過去、顯在是去來、菩薩悉了知。

如是無量世、覺悟相不同、方便究竟行、具足諸佛智。(T九・六一一a)

經典の文句を(斷章取義的に)取り上げてその義を問う。いわゆる「看經の眼」(經典の主體的な理解)

を求める問答。仰山の問い「爲什麼人説?」とは、つまりあらゆるものが説いてやまない法を、いったい誰が聞くのか、である。

○養子代老 苦勞して子供(男子)を育てる目的は、ほかでもない自分の老後を見てもらうためである。

この諺語を上掲の問いへの代語とする。つまり「自己のため」(自己が聞く)。

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

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

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

○報慈拈問臥龍：話は仰山話、擧是雪峯擧、爲什麼雪峯招擱 「雪峯は仰山の話を取りあげて『華嚴經』の解釋を尋ねただけだったのに、なぜ玄沙をガツンとやることになったのか。」「招」は「〜という結果を招く」意(「招擱」の用例未檢)。受け身に解釋しては、文脈がつかないし、「打擱」(ピンタをくらわす)に改めるのも不可。報慈は玄沙院で出家し、長慶慧稜に嗣いだ福州報慈光雲(本書卷二三)。臥

龍は玄沙に嗣いだ福州臥龍山安國慧球 (本書卷一一・中塔和尚)。

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

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

【二七】老僧はどこにも出頭せず

師見僧云：「會摩？」對云：「不會。」師云：「老僧不出頭、爲什麼不會？」

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本話は、本書にのみ録されるもの。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

始得。」師曰：「老僧適來暫時不在。」

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

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

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

【二三八】父母有りや

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は本書のみの收録。

○師問僧：你還有父母摩 父母未生以前の「本來の自己」(法身)に氣づかせようとの問い。本書卷五・

雲巖和尚章に次の問答がある。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

〔二二九〕胡來胡現，漢來漢現

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章、『宗門統要』卷八、『聯燈會要』卷二二、『大光明藏』卷下、『五燈會元』卷七・玄沙章、『雪峯廣錄』卷下、『雪峯語錄』卷下、『玄沙廣錄』卷上、『玄沙語錄』卷中などにも收める。ただし、玄砂が雪峯に參上したときのことを加えるのは本書のみ。

『玄沙廣錄』卷上(禪文化研究所本、一二二頁)では次のようである。

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

來時如何?」峯云:「胡漢俱隱。」

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

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

師乃云:「諸仁者,山中和尚道:「我在者裏如一面古鏡。胡來胡現,漢來漢現。」我今直向你道,是一面明鏡,且作麼生會?只如相兄問我:忽遇明鏡來時如何?我向伊道:百雜碎。汝諸人且作麼生會?若會得,只是你諸人本參事湛湛地。久立珍重。」

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

『景德傳燈錄』卷一八・玄沙章は次のようである。

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

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

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

『宗門統要』卷八は以下のものである。

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

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

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

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

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

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

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

○玄砂 第三六則の注を参照。

○明鏡來時作摩生 明鏡が明鏡に出會ったときはどうなるのか、何が映るのか。

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

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

僧住持事煩。〕(卷下・一五 a b, また『廣錄』卷下, 『玄沙廣錄』卷下(一三二)(九)にも收める)。なお、「脚根」(かかと)は『景德傳燈錄』の規範的な表記では「脚跟」と書かれる。

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

なお「脚根不踏實地婆?」の「婆」は、「現代中國語の(吧)」に相当する語氣詞(『禪語辭典』三七八頁)で、確認の語氣。辛嶋靜志「漢譯佛典的語言研究」附篇「佛典漢語三題: 關於語氣詞『婆』」(『俗語言研究』第四期, 一九九七)によれば、建元一九年(三八三)譯出の漢譯律典『鼻奈耶』(T二四)に句末の「婆」が多く見えており、推量、推量疑問、確認の語氣を表わす。本書卷一〇・玄沙章にも、諸方に遍參しようと嶺頭上にさしかかったとき、石に蹴躓いて大悟し、思わず吐いた言葉にいう、「(達摩不過來, 二祖不傳持。)>又上大樹, 望見江西了, 云: (奈是許你婆!)>(おまえをどうすることができようぞ)」と見られる。

【四〇】鈍漢

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

【訓讀】

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

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

順德云く、「水を打たば、魚頭痛す。」師云く、「是なり。」

【日譯】

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

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

鏡清、「水面を打つと、魚は頭が痛むということすな。」師、「その通り。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。

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

ならぬのに氣づかぬ鈍感め。人に問うことの矛盾にさえ氣づかぬ鈍感な奴だ。また雪峯に嗣いだ玄通禪師にも「問：〈急急相投、請師接。〉師曰：〈鈍漢。〉」(『景德傳燈錄』卷一八・福州大普山玄通禪師章)と見える。即ち「鈍漢」とは、「直下是汝(お前自身なのだ)」ということに氣づかぬさま。また雪峯は「我尋常向師僧道：〈是什摩!〉」(本章第四則)と、いつも僧の自分の自己に呼びかけていたが、ハツと分かつてくれる僧は稀であった。『景德傳燈錄』卷二一・仰山慧寂章、「韋宙就瀉山請一伽陀。瀉山曰：〈觀面相呈，猶是鈍漢，豈況形於紙筆?〉乃就師請。師於紙上畫一圓相，注云：〈思而知之，落第二頭；不思而知，落第三首。〉」

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

○證明 眞僞・是非を明らかにすること、また證人となること。ここは前者の意。

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

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

うに受けとるのでは未だ自己じしんとなっていない。

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

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

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

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

〔四一〕巖頭・欽山・雪峯の願い

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

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

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

【注譯】

○本話は本書のみの収録。

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

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

巖頭章等)、「一茶店喫茶」(『景德傳燈錄』卷一七・欽山章等)、「路逢定上座」(『天聖廣燈錄』卷一三・定上座章等)などがある。また陳師道『後山談叢』卷六に次の逸話を載せる。

巖頭、雪峯、欽山は同行し、湖外に至る。村舎に詣りて水を求むるに、舎中の獨一の女子、(欽)山を見て之を愛し、爲に熱水ゆさましを具え、山の蓋ゆのみの中に同心結有り。山は意を論りて之を藏し、遂に疾と稱して留まる。巖・峯既に行くに、復た還りて之を訪るに、則ち已に女と納昏し、是の夕に禮を成さんとす。乃ち之を誘い出し、之を棘の叢やぶに投ずるに、展轉と鈎挂ひっかけて、自ら出づる能わずして、忽ち大呼して曰く、「我れ悟れり！」遂に棄て去る。既に出世し、座に升る毎に曰く、「錦帳の繡香囊、風吹きて滿路に香る。大衆還た落處を知るや。」衆能く對うる莫し。之を久しくして、傳えて巖頭に至る、巖之を教えて曰く、「汝往きて但だ道え、(十八子に傳語す、好好しく潘郎に事えよ)と。」僧既に對う。山曰く、「此は是れ巖頭の道いし底なり。」僧又た無語。余爲に代わりて曰く、「熱處は忘れ難し。」

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

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

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

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

○欽山云…… 本書卷八・欽山章に「武陵の雷相公、禮するに接足を以てし、終始替わらず。」雷滿は中和元年(八八二)〜天復元年(九〇一)に卒するまで澧朗節度使・武貞節度使を拜した(郁賢皓『唐刺史考全編』二五〇二頁)。欽山の願いはほぼ満たされたようである。

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

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

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

○大槃裏 『南海寄歸内法傳』卷一、「南海十洲は、齋供は更に殷厚と成る。初日には檳榔一裹、及び片子香油、并びに米屑少し許りを將て、竝悉之を葉器に盛り、大盤中に安き、白麩もて之を蓋う。」(T

五四・二一〇c) なお「槃」は「盤」と通ず。

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

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

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

項楚『寒山詩注』(〇九五)「嘖嘖しく魚肉を買い、擔いて妻子に饒わす。何ぞ須いん他の命を殺し、將ちて來つて汝己を活かすを。此れ天堂に非ず、純ら是れ地獄の滓なり。」その注にいう、「地獄滓は、地獄の罪人を指す、亦た『地獄相滓』に作る。……又(祖堂集)卷一五『西堂和尚』：『公は具足三界の凡夫にして、妻を抱き子を養い、何の種か作さざらん。是れ地獄の相滓なり、什摩に因りてか一切悉く無しと道わん。』《古尊宿語錄》卷一『百丈懷海禪師』『若し智慧もて若干の魔網を脱し去らずんば、縦い百本の圍陀經を解するも、盡く是れ地獄の滓なり。』(中華書局、二五八頁)

〔四二〕 江西湖南、西蜀東蜀はすべてここにあり

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

有人拈問報慈：「先師與摩道、意作摩生？」慈云：「閻老斷望。」

【訓讀】

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

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

【日譯】

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

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

【注釋】

○本則は他に収録を見ない。

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

降、撫州)、仰山慧寂(八〇七〜八三、袁州)があり、湖南には馮山靈祐(七七一〜八五三、潭州)、夾山善會(八〇五〜八一、澧州)、石霜慶諸(八〇九〜八八八、潭州)、落浦元安(八三四〜九八、澧州)等があった。蜀地の禪宗については『歷代法寶記』に詳述する智詵(六〇九〜七〇二、資州)、處寂(六六九〜七三六、資州)、淨衆寺無相(六八四〜七六二、益州成都)、淨衆寺神會(七二〇〜九四)、慧義寺神清(?〜元和中〔八〇六〜三三〕、梓州)、保唐寺無住(七二四〜七四、成都)の系譜があり、梓州慧義寺に無相、無住、馬祖道一(七〇九〜八八)、西堂智藏(七三四〜八一四)の眞形(肖像)を祀る四證堂が建てられたことが李商隱(八一二〜五八)の撰する「唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘并序」(『全唐文』卷七八〇、譯注に柳田聖山『禪文獻の研究』下、法藏館、二〇〇六)から知られる。

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

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

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

國裏去也！」

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

問う、「まのあたりに向き合うとは？」師、「千里離れたところではない。」

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

○有人拈問報慈：先師與摩道，意作摩生？慈云：閻老斷望。報慈は長慶慧稜に嗣いだ報慈光雲（本書卷二三）。「斷望」は「絶望」に同じ。地獄へ行けと言つたつて、閻魔さまどうしようもないぜ。

〔四三〕 地獄へ墮ちろ

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

問：「如何是涅槃？」師云：「入地獄去！」

【訓讀】

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

問う、「如何なるか是れ涅槃？」師云く、「地獄に入り去れ！」

【日譯】

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

問う、「何を涅槃というのでしょうか。」師、「地獄へ墮ちろ！」

【注釋】

○本則はふたつの問答を並舉する。本書のみに見える。

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

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

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

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

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

〔四四〕二人の君子の出会い

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

【訓讀】

師は衆に示して云く、「譬えば世間の兩個の君子、一個の君子は南方よ従り來り、一個の君子は北方よ従り來つて、廣野の中に相い逢うが如し。南來の君子は北來の君子に問う、『何の姓ぞ、第いんぎくは幾ぞ?』北來の君子便ち擱す。南來の君子云く、『某甲は五常の禮を行つ、過いすは何にか在る?』北來の君子云く、『某甲す早す是たよりに便えを著えず。』諸和尚、若し這こ個たどえの況たどえ諭たどえを領せば、山に住するも也た得よし、城隍に住するも也た得よし。』

【日譯】

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

【注釋】

○本話は本書にのみ收める。

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

○廣野之中 人倫を絶した出世間の第一義の場をいうのであろう。

○何姓? 第幾? 初対面のときの常套の挨拶。(しかし、人倫を絶した廣野での対面では問題にならない。)

「第」は、一族中での同一世代の生まれた順番をいう行第・排行のこと。

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

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

「擱」が拳骨ではなく、平手打ちであることは、本章第二九則の注を見よ。

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

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

(1)師(巖頭)雪峯と共に山下の鵝山院に到るに、雪に壓おわること數日。師は毎日只管ひんす睡り、雪峯は只管坐禪す。七日を得し後、雪峯便ち喚ぶ、「師兄且しほく起きよ。」師云く、「作麼ぞ。」峯云く、「今生便ひんす著えず、文遂なる个の漢と數處を行くに、他に帶累めいわを被る。今日師兄と此に到り、又た只管打睡す。」師便ち喝して云く、「你也むたむ嘩むり眠り去れ！毎日長連床上に在りて、恰しちかも漆村裏の土地に似て相あ似たり。他時後日、人家の男女を魔魅まどし去らん。」(本書卷七・巖頭章)

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

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

て拄杖を敲くこと三下し、却堂中に歸りて第一位に坐す。牛、下り來りて見、乃ち問う、「夫れ賓主の相見は、各の威儀を具す。上座は何より來たりてか太だ無禮生なる。」師云く、「老和尚、什麼と道うぞ。」牛、口を開かんと擬するや、師便ち打つ。牛は倒るる勢いを作す。師又た打つ。牛云く、「今日不著便。」〔『臨濟錄』行錄(二一〇)〕

「今日不著便」、今日はうまく事が運ばなかった。ついておらぬ。

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

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

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

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

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

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

【四五】三世の諸佛はいづこに

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

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

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

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

福州西院和尚章）が住した福州西院。福州怡山西禪寺で近年發見された「唐福州延壽禪院故延聖大師塔内眞身記」（參學比丘允明書撰）によつて詳しい傳記が明らかになつた（石井修道「瀉山教團の動向について——福州大安の『眞身記』の紹介に因んで——」『印度學佛教學研究』第四〇卷第一號、一九九一）。『雪峯語錄』卷上にはふたりの交渉が知られる二則の話がある。

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

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

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

○藏主對云：不離當處常湛然 此の一句は「證道歌」（景德傳燈錄）卷三〇）。

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

不可得中只麼得。

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

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

有俗官問：「佛在什摩處？」師云：「不離心地。」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

〔四六〕 沁水杖子

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

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

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

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

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

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

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

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

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

〔四七〕一劃

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

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

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

【訓讀】

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

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

堅起す。其の僧云く、「佛法は不可思議なり！千聖轍を同じうす。」

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

【日譯】

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

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

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

【注釋】

○本則は瀉山と仰山の問答を雪峯門下で商量した記録。他に収録を見ない。

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

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

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

麼邊事？」師云：「釣竿岸上，船在中流。」仰山禮拜使出。」というやりとりがあったとしている。また『禪林類聚』巻七・對機類の馮山章にもこの問答を載せる。

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

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

また問う、「『凡より聖に入る』ことは問いません、『聖より凡に入る』とはどういうことでしょうか。」曹山、「れいのへ一頭の水牯牛になる」(水牛に生まれかわって償償する)ということだ。」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

『景德傳燈錄』卷一一では俱胝のまねをする童子の話が加わる。「指を起てる」という所作をしたのはほかにも鄂州無等（馬祖嗣，『景德傳燈錄』卷七）、五峯常觀（百丈懷海嗣，『景德傳燈錄』卷九）があり、しかもそれに對しては早くから批判があつた。

(1) 師垂語云：「古人舉一手，豎一指：（是禪）、（是道）。此語繫縛人，無有住時。假饒不說，亦有口禍。」（本書卷一四・百文章）

(2) 師曰：「俱胝承當處莽鹵，只認得一境一機。」（『曹山錄』卷下）

(3) 師云：「我當時若見，與伊拗折指頭。」（『玄沙廣錄』卷下）

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

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

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

〔四八〕 村塾先生の送別詩

一師初出家時，儒假大德送三首詩：

光陰輪謝又逢春，池柳亭梅幾度新？

汝別家鄉須努力，莫將辜負丈夫身。

又云：

鹿羣相受豈能成？鸞鳳終須萬里征。

何況故園貧與賤，蘇秦花錦事分明。

又云：

原憲守貧志不移，顏回安命更誰知？

嘉禾未必春前熟，君子從來用有時。

【訓讀】

師初めて出家せし時、儒假大徳、三首の詩を送る。

光陰輪謝して又た春に逢う、池柳亭梅幾度か新たななる。

汝家郷に別る須らく努力すべし、將て丈夫の身に辜負する莫れ。

又た云く、

鹿羣相受くるは豈に能く成さんや、鸞鳳は終に須らく萬里を征くべし。

何ぞ況んや故園は貧にして賤なるをや、蘇秦の花錦は事分明なり。

又た云く、

原憲は貧を守りて志移らず、顏回は命に安んぜしこと更に誰か知らん。

嘉禾は未だ必ずしも春前に熟さず、君子は從來より用いらるるに時有り。

【日譯】

師が出家した時に、儒假大徳が三首の詩を送った。第一首には、

月日はめぐり、また春が来て、池の柳もあずまの梅もいくたび芽ぶいたことか。

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

第二首には、

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

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

第三首には、

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

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

【注釋】

○本則は本書のほかに収録を見ない。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

〔四九〕どこから来たか

師問僧：「什摩處來？」對云：「不涉途中。」師云：「咄！這蝦蟇叫！」

【訓讀】

師僧に問う、「什摩處よりか來る？」對えて云く、「途中に涉らず。」師云く、「咄！這の蝦蟇がの叫な！」

【日譯】

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

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○不涉途中 「どこから来たのか」の問いは、禪問答にあつては行脚僧の今の據つて立つところを檢する問いである。「某處から来た」と答えると、ただちに「彼處で何を待たのか」と問答が展開する。この僧はそれを承知していて、「某處から来た」と言わず、「途中を經過せず、一擧に來た」と應じた。どこかでだれかの禪を學んだのではなく、「いまある我は本然の我（本來の自己）であつて、そこを見ていたい（只這個是）」との氣概を示したわけである。『陸州語錄』にも、

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

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

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

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

○咄！ 這蝦蟇叫 蛙が鳴くとは、騒がしくうるさいこと、多言の喩え。言葉巧みなだけの僧を叱責した。『太平御覽』卷九四九・蝦蟇の條に、

文字曰：禽子曰：「多言有益乎？」墨子曰：「蝦蟇蛙，日夜恒鳴。」

楊泉物理論曰：「夫虚无之談，尚其華藻。此無異於春蛙秋蟬聒耳而已。」
禪錄では『陸州語錄』にその例が多く見える。

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

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

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

『雪峯語錄』ではこの手の行脚僧を「蝦蟇衣下の客」と呼んでいる。

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

〔五〇〕どこで達摩に逢ったか

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は他に收録を見ず、本書のみが伝える話頭である。

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

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

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

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

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

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

〔五二〕南山の鼈鼻蛇

師示衆云：「南山有鼈鼻蛇，是你諸人好看取！」衆無對。

慶代云：「和尚與摩道，堂中多人喪身失命。」

玄沙代云：「要那南山作什麼？」

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

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

【訓讀】

師、衆に示して云く、「南山に鼈鼻蛇有り、是れ你諸人好看取せよ。」衆、對うる無し。

慶代わりて云く、「和尚與摩に道うに、堂中多く人の喪身失命する有り。」

玄沙代わりて云く、「那の南山を要して什摩と作す？」

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

報慈和す、「君に勸む嶮處に好く蛇を看んことを、衝著時に臨みて爭奈何せん。安身を得て物に負くを免かれんと欲さば、向南に北を看よ正に先陀なり。」

【日譯】

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

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

玄沙師備が大衆に代わって言う、「そんな南山を持ち出してなんになるのだ。」

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

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

【注釋】

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

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

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

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

『玄沙廣錄』卷上（禪文化研究所本・三三頁）では、

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

問：「如何是鼈鼻蛇？」師云：「我向汝道：用南山作麼？」

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

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

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

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

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

玄沙は「雪峰道：南山有一條鼈鼻蛇。意旨如何？」と問われて、「直下是汝，是汝不會」（『玄沙廣錄』卷上）と答えているように、「きみ自身の問題だ」ということ。また『寶峯雲庵眞淨禪師住洞山語錄』に「上堂し擧す。雪峰云く、（南山に）（一）條の鼈鼻蛇有り、汝等諸人、出入するに好く看よ！」玄沙云く、（南山を用いて作麼？）師云く、（奇なる哉、（玄沙は）善く出處を知る。父に非ずんば其の子を

生まず。〕たちまち 藹もに拄杖ちよを拈もち、大衆と召よびて云く、〔南山の鼈鼻蛇、却こつて這裏こに在り。〕拄杖ちよを擲ほうり下して云く、〔擬すれば即ち喪身失命す〕〔手を出して噛かまれたら死ぬぞ。〕〔古尊宿語錄〕卷四二、中華書局本、七九五頁〕と、眞淨克文は拈提する。また『景德傳燈錄』卷一七・台州六通院紹禪師章に「問：〔南山有一毒龍、如何近得?〕師曰：〔非但闍梨、千聖亦近不得。〕とある。六通院紹禪師は石霜慶諸一台州涌泉景欣一六通院紹と師承しており、雪峯より後の人であるから、問いは雪峯を受けてのものである。

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

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

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

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

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

○暉和尚頌曰 「暉和尚」については未詳。この頌に和した「報慈」は本書卷二三の報慈光雲(嗣長慶)のことと考えられるから、暉和尚は雪峯が長慶の弟子であろう。なお『禪門拈頌集』卷一九・雪峯草の本則の拈頌にこの人の頌がそのまま採られている。慧謙(一一七八～一二三四)編『禪門拈頌集』は高麗高宗一三年(一二二六)、に成書開板し、高宗一十九年(一二三二)蒙古の侵攻によって江華島遷都に際し版木が失われるが、高宗三〇年(一二四三)、増添されて南海分司大藏都監より高麗大藏經補版の一つとして刊行された(『禪學典籍叢刊』第七卷・解題)。因みに『祖堂集』は同じ分司大藏都監より高宗三二年(一二四五)に刊行されている。

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

○寄著南山意若何 「寄著」は寄寓、寄託。南山(雪峯山)で育てること。『四分律』卷一六、「若し未だ染めざる衣を以て白衣家に寄著せば、突吉羅なり。」(T二二・六七六c)明・陳輝文『經典稽疑』卷上、「蠅蝻シヤクダは子を生み、小粟米の如し、他の蟲の身に寄著すれども他の蟲は壞こならず、變じて蛹マユに成るに至つて、其の子出でて之これを食い、蛹盡きて子去る。」

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

目前を了らず、此の如き人は、只だ一眼を具すのみ」と。(T四八・六六〇a)「先陀」は仙陀婆・先陀婆とも表記。北本『涅槃經』卷九・如來性品(T二・四二一b)では、この一語で鹽・器・水・馬の四意をもつ。王が僊陀婆を命ずると、憐悧の臣下はただちに察してその求めるものを呈した。如來の密語の譬喩である。ここに言う「會先陀」とは、如來の密語を會す憐悧なる修行者。また「先陀」だけでの意あり。『景德傳燈錄』卷二二・舒州白水海會院如新禪師章「問：〈如何是祖師意？〉師曰：〈要道何難？〉僧曰：〈便請師道。〉師曰：〈將謂靈利，又不仙陀。〉」

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

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

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

提，輪他釋迦先。我欲學闍提，落他調達後。不涉二家風，未免中途走。設使總不是，憑何而開口。開口不開口，切忌犯靈叟。若會箇中意，望南觀北斗。」(丁四八・六五七c)

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

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

〔五二〕 樹種子が見えるか

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○樹種子 『資治通鑑』卷一九五・唐貞觀一四年一月「尚書左丞韋諷句司農木撞價貴於民間，奏其隱沒」の胡三省注に「種，諸容翻，木一截也。唐式，柴方三尺五寸爲一種」というから、薪になる材木をいう。本書卷一〇・長慶章に「但如山裏燎火底樹種子相似，息却身心」とあるのによれば、山焼きで焼けたこった棒杭をいう。ここでは「色」のひとつ。ただ、「樹種子」の用例は『祖堂集』に見える二例のみであるから、あるいは方言かもしれない。

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

凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故心；色不自色，因心故色。故經云：「見色即是見心。」（『宗鏡錄』卷一，T四八・四一八c，『馬祖の語錄』二二三頁）

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

あつたようである。

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

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

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

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

〔五三〕 一瞬に見て取る

問：「目撃相扣，不言教捺者如何？」師云：「弥也（彌陀）要急相投。」

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は他に収録を見ない。

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

「相扣」は想い應ずる意。道宜撰「妙法蓮華經弘傳序」、「自漢至唐六百餘載，總歷群籍四千餘軸，受持盛者無出比經。將非機教相扣，並智勝之遺塵；聞而深敬，俱威王之餘勸？」（丁九・一c）

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

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

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

瀉山提物、問仰山：「正與摩時作摩生？」仰山云：「和尚還見摩？」瀉山不肯、却教仰山問：「正與摩時作摩生？」師云：「正與摩時、亦無作摩生。」師却云：「與摩道、亦不得。」從此而休。隔數年後、仰山有語、舉似師云：「切忌教素著！」師聞云：「停因長智」。

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

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

○弥也(彌陀) 要急相投 まづ「要急相投」の意味を検討しよう。

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

問：「要急相投、請師指示。」師云：「苦！苦！」(同右)

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

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

〔五四〕盲人に逢う

又値盲人。師云：「我盲、我盲。」

【訓讀】

又た盲人に値^あう。師云く、「我盲なり、我盲なり。」

【日譯】

また盲人に出逢ったとき、師は言った、「わしは盲人です、わしは盲人です。」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

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

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

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

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

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

(五五) 示教

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

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

【注釋】

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

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

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

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

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

潮は福建觀察使となり、乾寧四年(八九七)二月に卒するや、審知は福建留後と稱し、實權を掌握した(郁賢皓『唐刺史考全編』二二七二頁、諸葛計・銀玉珍編著『閩國史事編年』三一―三三頁)。「碑銘」はその歸依のありさまを次のように記す。

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

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

『紀年録』、『年譜』は乾寧二年(八九五、年七十四)條に以下の記事を繋げる。

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

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

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

「四事供須」は、四事供養にほま同じ。「四事」は『祖庭事苑』卷七に「一飲食、二衣服、三臥具、四湯藥」とある。「供須」は、必要な物を供給すること。『隋書』食貨志「九區の内、鸞和歲ごとに動き、宮掖に従い行くもの、常に十萬人、所有る供須は、皆な州縣に仰ぐ。」

○開平二年戊辰歲五月二日夜三更初遷化 「碑銘」にいう、「戊辰年春三月、疾を示す。吾が王、いしや鑿を走かしむ。鑿至りて、粒藥以て授くるに、師曰く、なむしてだ吾は疾に非ず、子の工をな罔みする可からず。」卒に之を餌まず。其の後、偈をしる札して以て法に遺し、ふみ翰を函じて以て王庭に別る。夏五月二日、鳥獸は悲しき鳴き、雲木はいた慘み悴る。其の夜、十有八刻の時に滅度す。俗壽八十有七、僧臘五十有九。」

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

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

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

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

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

○救謚眞覺大師、難提之塔 雪峯が「眞覺大師」の號を賜ったのは、存命中のことである。したがって「謚」というのは誤り。「碑銘」に「乾符中(八七四〜七九)、觀察使たる京兆の韋公、中和中(八八一〜八五)、司空たる潁川の陳公、毎に醍醐に渴けども就いて飲むこと克あたわず、交こもも馳もせ懇もとめしむ。師は爲に府に入り、人の願いに従えり。其の時、内官の京に復命するもの有り、其の道を語るらく、其の儕とちの俗よより拔ぬけて空を悟る者、浮華を脱ぬけ來りて剃せんことを請うと。僖宗皇帝、之を聞き、翰林學士をして閩人の陳延郊に訪わしめ、其の實奏なるを得たり。是に於て聖、眞覺大師の號を錫たまい、仍よつて紫袈裟を以て延郊をして焉これに授けしむ。大師は之を授かるも授からざるが如く、之を衣きるも衣ぎざるが如し。』『紀年錄』、『年譜』では、中和二年(八八二)のこととする。「是の歲、内官有りて閩よ自より京に回まり、師の道德を言つぐ。欽つんで禱宗皇帝の聖旨を承け、乃ち福州の所司に詔し、師の道行を具のべしむ。時に閩士陳延郊、其の實を疏つし以て奏す。號眞覺大師、并びに紫衣袈裟を賜う。」(『年譜』)

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

眞覺大師偈頌」、及び『語錄』卷下の末尾、『紀年錄』開平二年戊辰の條に録す)による。『三山志』卷三四侯官縣「雪峯崇聖禪寺」の項に「難提塔、龍紀元年(八八九)、眞覺預造葬所、自序曰：『夫從緣者始終而成壞、非從緣得者歷劫而常堅。堅之則在、壞之則捐。雖然離散未至、何妨預置者哉？所以疊石結室、剪木合涵、般土植石爲龕。諸事已備、頭南脚北、橫山而臥。惟願至時、同道者莫違我意。』云云。天復三年(九〇三)、王審知刻石。』『年譜』昭宗皇帝龍紀元年條、「師年六十八、開基造塔於陳洋、即前所謂第三境界。當年七月七日塔成、師自作塔銘。」(『紀年錄』はこれを載せず)葬られたのは開平二年五月一五日である。「碑銘」に「以其月十五日、塔其藏焉。其塔也、其徒僉云：以山之奇、堂之峻。」

【附録】

一、雪峯の傳記資料

西口 芳男

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

傳記の第一資料は、黃滔撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」(『唐黃先生文集』卷五、『全唐文』卷八二六)であり、『宋高僧傳』卷一一・唐福州雪峯廣福院義存傳はこれを承ける。また雪峯の弟子である寶聞大師南嶽惟勁撰『雪峯眞覺大師紀年錄』(松ヶ岡文庫、未見)があり、それとは別行する『雪峯眞覺大師年譜』(『雪峯語錄』附録)がある。さらに語錄には『雪峯廣錄』(椎名氏の下記の論文によれば、成化二〇年「二四八四」の刊本、岸澤文庫藏)、『雪峯語錄』(元祿一五年「二七〇二」刊本、禪學叢書之三『四家語錄・五家語錄』附録、中文出版社)がある。燈史・公案書などでは『景德傳燈錄』卷一六、『宗門揆英集』卷上、『祖源通錄撮要』卷四、『宗門統要』卷八、『聯燈會要』卷二二、『禪門拈頌集』卷一九・二〇、『五燈會元』卷七など。

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

いま、この記述にそって説明を加えていくこととする。

1. 黃滔撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」

開平二年歲在戊辰(九〇八)夏五月襄行御史充威武軍節度推官前四門博士黃滔撰(『雪峯志』卷八、「中國佛寺史志彙刊」第二輯第七冊)。義存の示寂したその月、黃滔(生卒年推定、八四〇〜九一一)によって撰せられたもの。黃滔、字は文江、泉州莆田の出身。乾寧二年(八九五)進士及第、光化中(八九八〜九〇二)四門博士。天復元年(九〇二)觀察御史襄行充威武軍節度推官を以て王審知に辟^めさる。『黃御史集』卷五(『四部叢刊』初編、「四庫全書」、「叢書集成」初編)、「全唐文」卷八二二六、「雪峯志」卷八、「福建金石志」卷五(『石刻史料新編』第二輯一五)。また鈴木哲雄『雪峯』(唐代の禪僧9、臨川書店、二〇〇九)に「全唐文」による書き下し文と日譯があり、楊曾文「雪峯義存、王審知資料附編」(『雪峯義存與中國禪文化』、中國社會科學出版社、二〇一〇)に『雪峯志』を底本とした校録がある。

2. 『宋高僧傳』卷一一・義存傳

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

3. 『雪峯廣錄』

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

〔第一冊〕表紙に「雪峯眞覺大師廣錄上」の墨書

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

1. 雪峯眞覺大師廣錄上

(1) 略傳

- 〔第二册〕表紙に「雪峯眞覺大師廣錄中」の墨書
2. 雪峯眞覺大師廣錄下
- (1) 入内論佛心印錄 妙德編
- (2) 機緣問答語句(尾題：雪峯和尚語錄終)
3. 雪峯眞覺大師廣錄後序 元豐三年(一〇八〇) 孫覺撰
4. 題跋 守方山大雲寺慧眞(椎名氏により永樂元年「一四〇三」の補版時のものと推定されている)
- 〔第三册〕表紙に「雪峯眞覺大師廣錄下」の墨書
5. 雪峯眞覺大師偈頌
- (1) 慧瞻撰「雪峯眞覺大師偈頌并序」
- (2) 偈頌 四十一首
- (3) 難題塔銘并序 雪竇明覺大師重顯註
- (4) 規制 光化四年(九〇二) 義存告示 永明延壽立石
- (5) 遺誠 開平二年四月二十八日(九〇八) 義存告示 乾德三年(九五六) 王俶建
- (6) 示寂・建塔
- (7) 音略(廣錄卷下、慧瞻撰「偈頌并序」、偈頌、遺誠、示寂・建塔、孫覺撰「廣錄後序」に對する音略)
6. 胡濬撰「雪峯崇聖禪寺碑記文」 宣德八年(一四三三) 遠芷・良琛立石(『雪峯志』：遠芷は永樂一六年(一四一八) 當山第六十九代、良琛は宣德八年當山第七十一代)
7. 希儒「補版贊」 永樂元年(一四〇三) (椎名氏により守方山大雲寺慧眞「題跋」はこのときのもの)

と推定されている)

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

一年「一四七五」示寂) 敬題

9. 次韻二十四景詩(『雪峯志』：雪峯第八十三代智明性菴作、弘治七年「一四九四」示寂)

10. 二十四景總詩 當代住山遠孫比丘智明

天聖壬申(一〇三三)の王隨撰「福州雪峯山故眞覺大師語錄序」(流布本『雪峯語錄』附録)によれば、閩中高士である江夏の黃洵武なる者と雪峯山の僧守助が「雪峯眞覺大師語要」一軸を呈して序引を求められたのに應じて帙首に述べたという。元豐元年(一〇七八)に知事として福州に來た孫覺(一〇四三—一一〇二)が、雪峯山中にその禪語を探し求めた。その孫覺撰「雪峯廣録後序」にいう、「散亂漫滅し、僅かに存するだけで明らかにできず、ただ王隨の「語錄序」の刻石が得られただけであった。そこで旁搜博採し、重複は削り、數人の僧にゆだねて校正させた。それでも前後の序列は失われ、傳寫による誤りで理に合わないところがある。ひとまず順序をつけたが、知音の考正を待つ」と。『直齋書錄解題』卷一二に「雪峯廣録二卷、唐眞覺大師義存語、丞相王隨序之」とあることから、孫覺『雪峯廣録』には王隨の「語錄序」があり、二卷であったことが判る。

後述する流布本『雪峯語錄』には卷下終につづいて至治辛酉(一三三二)雪峯比丘悟逸(『雪峯志』：第五十三代悟逸樵隱禪師、元統二年「一三三四」示寂)の「跋」が刻されている。それによれば、南宋末の兵火によって版が失われ、福州城の覺如居士が重刊したことを傳える。

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

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

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

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

4. 『雪峯語録』

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

〔第一冊〕

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

1. 雪峯真覺禪師語錄卷之上 閩中得山居士林弘衍編次

(1) 略傳

(2) 上堂·示衆·機緣問答語 (尾題：雪峯語錄卷之上終)

〔第二册〕

2. 雪峯真覺大師語錄卷之下

(1) 入內論佛心印錄 妙德編

(2) 機緣問答語句

(3) 自制塔銘并序

(4) 示寂·建塔

(5) 師偈語 四十一首

(6) 規制 光化四年(九〇二) 義存告示 永明延壽立石

(7) 遺誠 開平二年四月二八日(九〇八) 義存告示 乾德三年(九六五) 王俶建 (尾題：雪峯真覺大師語錄卷下終)

3. 跋 至治辛酉(一二三二) 悟逸撰 (《雪峯志》：第五十三代悟逸樵隱、元統二年「一三三四」示寂)

4. 雪峯真覺大師年譜

* * 雪峯語錄大尾 元祿一四年(二七〇二) 卍山道白撰

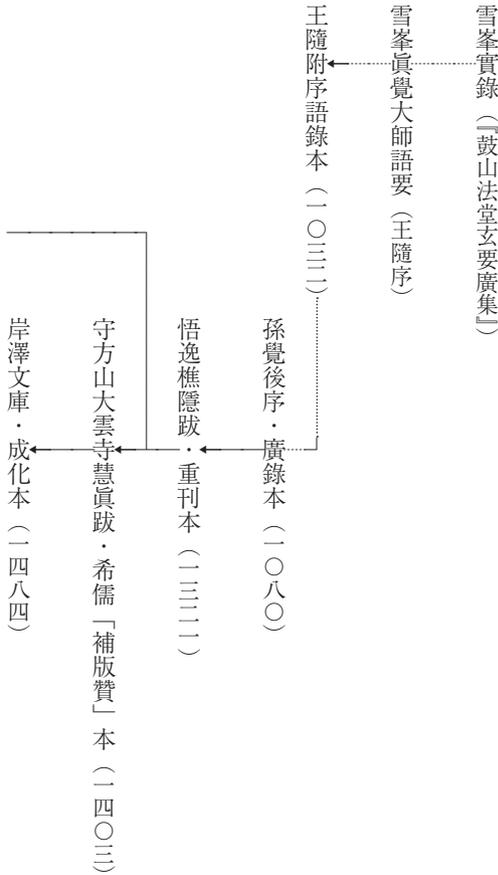
〔第三册〕 附錄

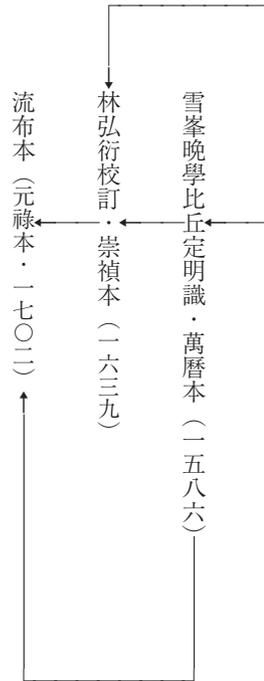
5. 福州雪峯山故真覺大師語錄序 天聖壬申(一〇三二) 王隨撰

6. 雪峯真覺大師廣錄後序 元豐三年(一〇八〇) 孫覺撰

7. 題跋 守方山大雲寺慧真(椎名氏により永樂元年の補版時のものと推定されている)
 8. 慧蟾撰「雪峯眞覺大師偈頌并序」
 9. 胡濬撰「雪峯崇聖禪寺碑記文」 宣徳八年(一四三三) 遠芷・良琛・立石
 10. 希儒「補版贊」 永樂元年(一四〇三)(椎名氏により守方山大雲寺慧真「題跋」はこのときのもの
と推定されている)
 11. 雪峯禪寺二十四景詩 續集 天順元年(一四五七) 月菴源潭(『雪峯志』：雪峯第七十六代、成化
一年「一四七五」示寂) 敬題
 12. 次韻二十四景詩(『雪峯志』：雪峯第八十三代智明性菴作、弘治七年「一四九四」示寂)
 13. 二十四景總詩 當代住山遠孫比丘智明
 14. 誌 大明成化二〇年(一四八四) 鼓山禪寺八十五代住持智明撰
 15. 識 皇明萬曆一四年(一五八六) 雪峯晚學比丘定明撰
- * * 書 元祿一五年(一七〇二) 卍山道白撰
- 流布本(元祿本)の底本となったものは、明の崇禎一二年(一六三九) 林弘衍が舊本を得て編集校訂したものであり、第一冊・第二冊がそれに當る。この林弘衍校訂本(現在は逸書)を得た徑山老隱睡安光和尚(獨庵玄光、一六三〇〜九八)が刊行せんとして果たせずに示寂したため、その志を引き継いだ卍山道白が元祿一四年(一七〇二)「雪峯語錄大尾」を書き終え、出版間際になって別本を得た。椎名氏の考證によれば、その別本とは萬曆一四年(一五八六)の定明の識語によって知られる萬曆本である。卍山は林弘衍本(流布本第一冊・第二冊)と別本をくらべ、林弘衍本に無く、別本に順次に所在していたもの5と15を附録として刻し第三冊とした。

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





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

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

氏遺囑、大師遺誡等の篇を見るに、率ね僞妄多し。反かえつて前人の美を掩う。心に殊に之を病む。一日、古書肆中に在おいて、元の至治の間の樵隱逸の所鏤の板を得て、始めて卷末に増す所は皆な其の實に非ざることを知る。今一ひとえに樵隱本に依りて校定す。諸方若し木毬下の事を知らんと欲せば、當に是に於て求むべし」とあり、悟逸樵隱跋の重刊本(一三三二)には、雪峯寺藏版の卷後に録される「雜偈」「藍氏遺囑」「大師遺誡」等は無かつたことが知られる。このことより岸澤文庫・成化本『廣錄』の(第三册)「5. 雪峯眞覺大師偈頌」の偈頌・遺戒などは、悟逸樵隱跋の重刊本にはなく、その後の編集で附加されたものであることが判る。

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

5. 『雪峯眞覺大師紀年録』

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

の法嗣)が一二六九年に重校刊行したものと判る(前掲椎名論文参照)。實聞大師の原著はおそらくは簡單なものであったとおもわれるが、最初の校正本と原著との區別はほぼ不可能である。問題は最初の校正本に元肇が何を付け加えたかである。既に「内容は『五燈會元』と同文あるいは非常に類似している箇所が多い」(和田善明「雪峯義存の研究」『駒澤大學大學院研究會年報』第一五號、一九八一)と指摘されているように、このようなものは元肇が附加したものと見てよいだろう。

6. 『雪峯眞覺大師年譜』

本書(以下『年譜』)は、以下の三本が知られる。

(一) 『雪峯志』卷五所收本

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

(二) 『語錄』所收本

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

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

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

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

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

(三)福建高僧傳本

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

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

7. 『祖堂集』卷七・雪峯和尚章

雪峯章五五則のうち半数近くは本書のみに収録されるものであり、貴重である。

南唐保大一〇年(九五二)、泉州招慶寺にいた靜・筠の二禪徳が「古今諸方法要」を編して『祖堂集』と名づけた一卷に、招慶寺主の文燈(省燈、八九二〜九七二)に序を請うて成った。衣川氏の研究(『祖堂集の校理』『東洋文化』第八三號、二〇〇三;『泉州千佛新著諸祖師頌と祖堂集―附 省燈(文燈) 禪師をめぐる泉州の地理』『禪學研究』第八八號、二〇一〇)によれば、保大一〇年に成った一卷は現行二〇卷本の初二卷であり、その後の五〇年間に二〇卷本の大部分に相当する増廣が泉州でおこなわれ一〇卷本となった。高麗にはまず一卷本が傳わり、その後、増廣された一〇卷本が傳わった。海東開版にあたって現行本の卷一七及び卷二〇に立傳する海東八祖師が加わり、一〇卷本を二〇卷に分卷し、「海東新開印版祖堂集」として乙巳歲(高麗高宗三三年「二二四五」)、晉州南海縣の分司大藏都監において雕造された。

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

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

保福從展(？〜九二八)に嗣いだ省燈(文燈)が王延彬の創建した千佛院(泉州開元寺の子院)に招かれ住していたのは後唐天成年間(九二六〜三〇)から後晉開運初年(九四四)であり、その年、泉州節度使となった黃紹頗の招きで招慶院に住したが、まもなくして閩末戰亂の兵火(同年二月)によって罹災した。閩が亡び、留從效が南唐の支配する泉州の刺史となり(九四六)、ついで清源軍節度使に任ぜられる(九四九)。その留從效が別莊を寄進し、焼失した招慶院の寺産を繼がせて重修し、ふたたび省燈(文燈)を住持に招いた(衣川賢次「泉州に文燈禪師の遺跡を訪ねる」『禪文化』二二八號、二〇一〇)。保大一〇年に成る『祖堂集』は重修された招慶院で成ったものである。

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

8. 『景德傳燈錄』卷一六・福州雪峯義存禪師章

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

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

9. 『宗門擁英集』

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

10. 『祖源通録撮要』

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

11. 『宗門統要集』

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

12. 『林間錄』

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

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

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

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

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

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

13. 『祖庭事苑』卷七
陸庵善卿撰する一種の禪語辭書で、二千四百餘の項目にわたっている。大觀二年(一一〇八)に成る。卷七に雪峯を含む多くの禪師の略傳を載せる。また卷一「雲門傳」「偈頌」「謁頌」「輓毬」「趙州無賓主」「拾遺」「一片田地」「愛鼈鼻」、卷二「七十二棒」、卷三「象骨老師」、卷四「雪老人嶺」、卷五「一鎚便成」などの項にも言及がある。
14. 『隆興佛法編年通論』卷二八
隆興年間(一一六三～六四)石室祖琇(生卒年未詳)撰。後漢明帝の感夢求法より五代末の清涼文益に至る編年體の佛教通史。後梁開平二年條に道愆・長慶・皎然・紹卿・安國弘瑫・孚上座との機緣語句一三則と略傳を録す。
15. 『禪宗頌古聯珠通集』卷二八
南宋の池州報恩光孝禪寺の沙門寶鑑大師法應が公案三二五則と頌二一〇〇首を淳熙二年(一一七五)に集録した『禪宗頌古聯珠集』に、のち延祐戊午(五年、一三一八)に紹興天衣萬壽禪寺の沙門普會が四九三則と頌三〇五〇首を増集した。現行四〇卷本は洪武壬申(二五年、一三九二)中天竺寺沙門淨戒による重校本。雪峯に關する公案は卷二八卷二九に一四則、増集一八則を收める。
16. 『聯燈會要』卷二一
淳熙一〇年(一一八三)大慧下三世の晦翁悟明の編にかかる。雪峯の公案は卷二一に四六則を採り、そのうち三六則が『宗門統要』より採られたもの。
17. 『大光明藏』卷下
大慧宗杲に嗣いだ橘洲寶曇禪師(字少雲、生卒年未詳)撰。嘉定九年(一二一六)序。雪峯の話頭を

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

18. 『禪門拈頌集』卷一九・二〇

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

19. 『五燈會元』卷七

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

20. 『五家正宗贊』卷一

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

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

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

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

21. 『淳熙三山志』

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

外典に見える雪峯の傳記資料で目視したものは以下の通り。

22. 『南部新書』癸卷 (中國文學參考資料叢書, 中華書局, 一九五八)
北宋大中祥符中 (二〇〇八～二六) 錢易 (九六八～一〇二六) 撰。
法眼姓魯, 雪峯姓會。或問雪峯: 「師何姓也?」答曰: 「魯人不繫腰。」却問法眼: 「師何姓也?」
答曰: 「雪峯繫腰帶。」
23. 『後山談叢』(宋元筆記叢書, 上海古籍出版社, 一九八九)
陳師道 (一〇五三～一一〇二) 撰。卷六にいう、
巖頭、雪峯、欽山同行, 至湖外, 詣村舍求水, 舍中獨一女子, 見山愛之, 爲具熟水, 而山盞中有同心
結, 山諭意而藏之, 遂稱疾而留。巖、峯既行, 復還訪之, 則已與女納昏, 是夕成禮。乃誘出之, 投之棘
叢, 展轉鉤挂, 而不能自出, 忽大呼曰: 「我悟矣!」遂棄去。既出世, 每升座即曰: 「錦帳繡香囊, 風
吹滿路香, 大衆還知落處麼?」衆莫能對。久之, 傳至巖頭, 巖教之曰: 「汝往, 但道『傳語十八子, 好
好事潘郎。』」僧既對, 山曰: 「此是巖頭道底。」僧又無語, 余爲代曰: 「熟處難忘。」
24. 『莆陽比事』(四川大學歷史地理研究所學術叢書『宋元地理史料匯編』(三), 四川大學出版社, 二〇〇七)
嘉定甲戌 (一一二四)、南宋・李俊甫 (字幼傑) 撰。唐以來の泉州莆田の事を四言詩で敘し、諸資料より
採掇した注記を附し、七卷としたもの。卷七「禪林高僧, 佛岡戒尼」條に『清源志』『傳燈錄』より引い
ていう、
義存, 姓會, 年十二, 于莆田玉潤寺出家「今華嚴寺, 塑像猶存。」徧游禪會, 緣契德山。後歸閩結庵象
骨山。爲雪峯初祖, 號眞覺。『清源志, 傳燈錄』
25. 『游宦紀聞』卷八 (唐宋史料筆記叢刊, 中華書局, 一九八一)
南宋・張世南撰。嘉定 (一一二〇八～一二二四) 頃の人。雪峯に關する三條の記

載がある。

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

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

山周遭百里間，皆藏音響竹笋，味極甘美。寺衆自三月至五、六月猶饜飫，亦覺所植也。

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

26. 『朱子語類』卷一二六

咸淳六年（一二七〇）、黎靖德編。

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

27. 『石倉歷代詩選』卷一一・雪峯義存祖師偈條

曹學佺（一五六七～一六二四）撰。

天色清明綠嶂分，色身趨背底辛勤，法門一悟無生指，萬里虛空絕點雲。

自述：思量未到雪峯時，愛把浮生取次疑。及至法門非法法，到頭無我亦無師。

28. 『徐氏筆精』卷七・雪峯檀越條

徐焞（一五七〇～一六四二）撰。

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

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

〔西口注〕藍文卿が忠懿王の具奏によつて封を賜つたのは、『紀年録』『年譜』によれば光化元年である。なお徐燭纂輯『雪峯志』卷八に「捨田宅爲梵宇遺囑 唐藍文卿」を載せ、更に詳しく記している。

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

周亮工(一六二二～七二)撰。

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

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

王士禛(一六三四～一七一)原編・鄭方坤刪補。王士禛の原本六四二條より二一六條を刪り、七九八條を増入。卷八・義存條にいう、

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

(補) 閩書

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

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

最後に、最近出版された雪峯義存に關する專著二冊。

31. 鈴木哲雄著『雪峯 祖師禪を實踐した教育者』（臨川書店、二〇〇九）

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

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

二〇〇八年十一月二十九日、中國佛教文化研究所と福建省佛教協會の共同主催によって、雪峯義存禪師圓寂一千二百周年を紀念して「雪峯義存と中國禪宗文化」を主題とする學術研討會が福建省閩侯縣の雪峯山で開催されたときの論文集。論文二八本を収録。雪峯の傳記にかかわる論文には以下のようなのがある。

〔雪峯義存的生平考述〕王榮國（廈門大學教授）

〔雪峯義存生平中的幾箇問題〕徐文明（北京師範大學哲學與社會學學院教授）

〔雪峯義存禪師的生平事迹〕法緣（閩南佛學院講師）

〔閩主王審知與雪峯義存的往來〕楊維中（南京大學哲學系教授）

「雪峯寺成立初期諸問題之我見」黃夏年 (中國社會科學院世界宗教研究所編審)

「雪峯語錄編次考」馮國棟 (浙江大學古籍研究所副研究員)

「雪峯義存、王審知資料附編」楊曾文校錄 (中國佛教文化研究所所長)

(二〇一三·六·一八)

【付録】

二 『祖堂集』を讀解するための参考書

衣川 賢次

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

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

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

竺三沙雅章「唐・五代における福建佛教の展開」(『佛教史學』第七卷第一號, 一九五七)

『祖堂集』の讀解に有用な参考文獻としてまず舉ぐべきは、言うまでもなく、

入矢義高・古賀英彦『禪語辭典』(思文閣出版, 一九九一)

であつて、語義のみならず、禪的思維の特徴への注意が行き届いている。次に、

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

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

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

これに次ぐ參考書は、

志村良治『中國中世語法史研究』(三冬社、一九八四)

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

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

玄幸子『口語語彙資料七種總合拼音索引』(大阪市立大學『中國學志』師號、一九九二年一月)
は以下の七種の索引。

『詩詞曲語彙匯釋』張相、中華書局、一九七七(第三版)

『詩詞曲語辭例釋』王鎔、中華書局、一九八六(增訂本)

『詩詞曲語辭雜釋』林昭德，四川人民出版社，一九八六

『唐宋筆記語辭匯釋』王鏌，中華書局，一九九六

『敦煌變文字義通釋』蔣禮鴻，上海古籍出版社，一九八八(第四次增訂本第二版)

『魏晉南北朝小說詞語匯釋』江藍生，語文出版社，一九八八

『魏晉南北朝詞語例釋』蔡鏡浩，江蘇古籍出版社，一九九〇

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

このほか、有用なものは以下の兩書である。

董志翹・蔡鏡浩『中古虚詞語法例釋』吉林教育出版社，一九九四

江藍生・曹廣順『唐五代語言詞典』上海教育出版社，一九九七

詞類べつに歴史的考察をした専門研究も出ている。

曹廣順『近代漢語助詞』(語文出版社，一九九五)

孫錫信『近代漢語語氣詞』(語文出版社，一九九九)

馬貝加『近代漢語介詞』(中華書局，二〇〇二)

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

禪の語録を読むための全般的な解説には、

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

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

次は實際に『祖堂集』を讀解した先行研究。

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

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

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

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

小川隆『語錄のことは唐代の禪』(禪文化研究所、二〇〇七)

は『祖堂集』と『景德傳燈錄』の禪の對話を材料に唐代の禪思想史を讀み解いていて、今や禪語錄の研究に必讀の文獻となった。禪僧の對話を理解するには、言葉の意味がわかつて、思想的な視野があつてはじめて十全な知的理解に到る。こういう近年の成果に比べると、以前に禪文化研究所で一年(一九六七～七八)を費して通讀(卷五～卷二〇)した時の記録をまとめた、

古賀英彦『訓注祖堂集』(花園大學國際禪學研究所研究報告第八冊、二〇〇三)

柳田聖山「訓注祖堂集(卷五)」(『禪文化』一三二～一四四、一九八九～九二)

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

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

われわれの研究班の『祖堂集』卷七雪峯章および卷一〇以降の讀解には、

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

入矢義高「雲門の禪・その向上ということ」(一九八四, 同上)

入矢義高「玄沙の臨濟批判」(一九九一, 『空花集』, 思文閣, 一九九二)

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

これまで発表・出版された『祖堂集』研究の論文・專著の目録が出ている。

王閏吉「『祖堂集』研究綜述」(『東亞文獻研究』第八輯, 二〇一一)

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

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

曹廣順・梁銀峯・龍國富『祖堂集語法研究』(河南大學出版社, 二〇一)

という本。これが中國の『祖堂集』語法研究の代表と言う理由は、その缺點をもっともよく體現しているからである。著者のひとりには中國社會科學院語言研究所の老研究員なのに、佛教學や禪學の基礎知識をまったく缺いていて、至るところで誤讀をしていることさえ本人は氣づいていない。かれらの研究なるものは、『祖堂集』という書物をよく理解するためではなく、わかったことだけを細かく分類しただけのものである。詳しくは衣川「祖堂集語法研究瑣談」(『花園大學文學部研究紀要』第四四號, 二〇一一)を見ら
 りたい。以下に目撃した單行專著の書名だけを列挙しておく。

張美蘭『祖堂集語法研究』(商務印書館, 二〇〇三)

譚偉『祖堂集』文獻語言研究』(俗語言研究叢書, 巴蜀書社, 二〇〇五)

林新年『祖堂集』的動態助詞研究』(上海三聯書店, 二〇〇六)

葉建軍『祖堂集』疑問句研究』(中華書局, 二〇一〇)

徐琳・魏艷伶・袁莉容『祖堂集』稱謂詞語研究』(四川大學出版社, 二〇一〇)

李艷琴・郭淑偉・嚴紅彥『祖堂集 五燈會元校讀』(巴蜀書社, 二〇一一)

田春來『祖堂集』介詞研究』(中華書局, 二〇一一)