

『祖堂集』 卷第一〇譯注 (三) 鏡清和尚章 (二)

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

禪文化研究所唐代語錄研究班の『祖堂集』研究會は二〇〇九年一月から讀解を開始し、すでに一〇年を経、この間、二〇一一年までに卷七雪峯和尚章の譯注を完成し、『禪文化研究所紀要』第三一號、第三二號に掲載、これを補訂合冊して二〇一四年一月に「唐末五代轉型期の禪宗―九、十世紀福建禪宗の思想的動向 (一) 『祖堂集』 卷七雪峯和尚章譯注」を作成(私家版)、二〇一六年三月に『祖堂集』卷十譯注(一)「玄沙和尚章、長生和尚章、鵝湖和尚章、大普和尚章」を『禪文化研究所紀要』第三三號に掲載し、『祖堂集』卷一〇譯注(二)「鏡清和尚章(一〜一〇)」を『禪文化研究所紀要』第三四號に掲載した。「鏡清和尚章」(全四十一則)會讀は二〇一一年一月に開始、二〇一四年四月に終了した。ここに『祖堂集』卷一〇譯注(三)として「鏡清和尚章」の後半譯注三一則を整理し掲載する。會讀を擔當して譯注資料を提供したのは、久保謙、メルタリー・オズワルド、鈴木洋保、古勝亮、川島常明、鈴木史己の諸氏と西口芳男、衣川賢次であり、本稿は當日の資料と討論の結果をふまえて西口が整理起稿し、衣川が検討を加えたものである。

中唐馬祖道一(七〇九〜七八八)に始まる唐代禪宗は、その後一世を風靡し、晚唐期になると、禪宗の

大衆化現象を背景に庸俗的理解が瀰漫し、その教説の再検討ということが禪思想界の中心的課題として認識されるに至った。このことは『祖堂集』に記録された雪峰章(巻七)、その弟子たちの各章(巻一〇)巻一二)を閲讀することによって、明確に看取できる。一〇世紀福建で資料収集、編纂された『祖堂集』はその具體相を知ることのできる重要資料である。唐宋交替期の禪宗の思想的把握は、『祖堂集』という資料を細心に讀解し譯注を作成することを通してのみ可能になるはずである。

研究會は現在『祖堂集』巻一一潮山和尚章までを會讀した。整理でき次第、『禪文化研究所紀要』に順次掲載してゆく豫定である。

二〇二〇年七月三〇日

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『祖堂集』研究會の會讀成果である。『祖堂集』巻一〇鏡清和尚章(全四一則の後半三二則)の校訂本文、訓讀文、日本語譯、注釋から成る。

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

三. 段落は中華書局版『祖堂集』に従って分段し、各則にタイトルをつけた。本文の文字の異同は中華書局版に校記があるので本譯注にはあらためて加えず、問題になる異文は注釋中に論ずることにした。

四、注釋に引用した典籍は、基本的に上掲中華書局版『祖堂集』附録二「關於祖堂集的校理」四、「祖堂集校勘舉例」(九三八頁)に列する版本をもちいる。『祖堂集』本文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〕

鏡清和尚章 *印は本書にのみ収録される則

一一、無源に住せず

一二、心を措定してはならぬ

一三、玄中玄

一四、〈道は人に合かなう心無し〉を問え

一五、佛國より來きたる

*一六、來朝更に楚王に獻じ看よ

*一七、明目の人はびたりと出逢う

*一八、伶俚りやうびようしんく辛苦

*一九、皮骨髓の得法

*二〇、糞掃の一納衣

*二一、天龍の一句

*二二、文殊の劍

二三、雨滴聲

- 二四、應天の鰻鯉
- *二五、好晴好雨
- *二六、經首第一は何という字か
- *二七、一人の口より出で、千人の耳に入る
- *二八、行脚に出ることとは
- *二九、惺惺なるになにゆえ苦惱を受けるのか
- *三〇、現象のなかの眞面目とは
- *三一、なぜ耳で見、眼で聞けないのか
- *三二、象骨山頌
- *三三、一步も動くな
- *三四、名は省超
- *三五、徑直の路
- *三六、良久の檢討
- *三七、金剛不壞の體と牯羊角
- *三八、談體頌
- *三九、景禪を哀嘆して吟ず
- *四〇、悟玄頌
- *四一、洞山の過水偈

〔一一〕無源に住せず

問：「無源不住、有路不歸時如何？」師曰：「這個師僧！得座便坐！」

【訓讀】

問う、「無源に住せず、路有るも歸らざる時は如何。」師曰く、「這個の師僧！座有れば便ち坐せ！」

【日譯】

問う、「わたしは根本に安住しないという地平にも安住せず、根源への道があつてもそこを通つて歸ろうとは思いません。いかがでしょうか。」師は答えた、「おい、その坊さん、席があつたら坐れ！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八杭州龍冊寺道忞禪師章にも收めるが、金藏廣勝寺本、『四部叢刊』第三編所收本（至正二五年刊本）、福州東禪寺版、元延祐本みな「無源有路不歸時如何」に作り、「不住」二字を脱す。（高麗本は本書と同じ）。

○無源不住、有路不歸 「無源」とは根源への歸還（返本還源）を拒否する考えかた。根源とは本性、佛性。いかにも「人人悉く佛性有り」と言われるが、そういう佛教の教理を無條件に受け入れるのではなく、「見色即見心」の痛切な體驗を通して體得すべきものだという、この時代の禪の考えかたを示している。石頭希遷が南嶽懷讓に言った「諸聖を慕わず、己靈を重んぜざる時は如何？」（諸佛の教えに従わず、自己の靈性をも重んじない。本書卷四石頭和尚章）の「己靈を重んぜず」、また臨濟義玄が言った「外に凡聖を取めず、内に根本に住せず（外面には凡聖の名に執われず、内面には本體に依りかからぬ）」（衣川賢次譯注『臨濟錄』【五一】示衆二（二））の「内に根本に住せず」に相當する。南泉普願も言う、「我れ行脚せし時、一個の老宿有りて某甲に教えて道く、『返本還源せよ』と。噫！禍事なり！」（わた

しがむかし行脚していた時、お目にかかった老師はわたしに教えた、『根本に歸れ』と。おお！うっかり乗せられるところだったのだ！(本書卷一六南泉和尚章)。「路有るも歸らず」も同じ意味で、「無源(平)不住(仄)、有路(仄)不歸(平)」として修辭的にきれいな對句仕立てにしている。僧はこの思想を誇らしげに示して、鏡清和尚に認可を求めた。

○師曰：這個師僧！得座便坐！「這個師僧」は目の前にいる僧を「そこなる坊さんよ」と輕蔑して呼ぶ言いかた。「這個」は罵る口調である。「師僧」はがんらいは「師たる僧」の意味であったが、もとの敬意は失われて使われるようになった。ただしこう呼ぶのは自分の弟子ではないという區別の意識がある。「得座便坐」は「得座被衣」という場合の、行脚を終えて一寺の住持となつて接化する意。つまり、「行脚して見識をひけらかしてまわるのはいいかげんに止めて、それを實踐すればよからう」。「無源不住、有路不歸」は認識として誤りではないが、高次の實踐課題であり、「悉有佛性」という教理に安住せず、自己の佛性を信じ、佛として生きる要請なのである。

(一一)心を措定してはならぬ

問：「如何是心？」師云：「是則第二頭。」云：「不是如何？」師云：「又成不是頭。」僧曰：「是不是惣不與摩時作摩生？」師云：「更多饒過。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ心。」師云く、「是なれば則ち第二頭。」云く、「不是は如何。」師云く、「又た不是頭と成れり。」僧曰く、「是も不是も惣て與摩ならざる時は作摩生。」師云く、「更に多饒に過ぐ。」

【日譯】

問う、「何を心とするのでしょうか。」師、「(心は)何かであるといえば第二の頭になる。」云く、「何かでないならどうですか。」師、「何かでない第三の頭となるだけだ。」僧、「そういうものも、そういうものでないものも、すべてそうでない場合はどうですか。」師、「ますます増えるだけだ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八杭州龍冊寺道愆禪師章にも收む。

○如何是心？ 本書卷一四江西馬祖章に「汝今各信自心是佛、此心即是佛心」と説かれるように、佛である自らの心、その心とは何なのか、ということとは禪僧として明らかにしなければならぬ大問題であった。達摩と慧可の安心問答にあるように、心は不可得、これこれだと措定できない。本書卷二菩提達摩和尚章第八則、「問：『請和尚安心。』師曰：『將心來！與汝安心。』進曰：『覓心了不可得。』師曰：『覓得豈是汝心？與汝安心竟。』達摩語慧可曰：『爲汝安心竟、汝今見不？』慧可言下大悟。」(問う、「和尚、どうか心をおちつかせてください。」達摩、「心を差し出しなさい、君を安心させてあげよう。」慧可は進み出て答えた、「心をいくら探しましても、まったく見つけ出せません。」達摩、「探し出せたとしても、どうしてそれが君の心であろうか。君を安心させてやったぞ。」達摩は駄目押しをして慧可に言う、「君を安心させてやったが、君はわかったか。」慧可はただちに大悟した。)

○是則第二頭 心はこれこれだと措定できない。もし「心は何かである」と答えたなら、それは自分の心に、妄想された心(第二頭)を付け加えたようなもの。「第二頭」は無いものであり、そこから妄想されたもの、第二義に落ちたものの意が派生した。『中論』卷二・觀三相品の第三二偈、「若法は無著者、是即無有滅。譬如第二頭、無故不可斷。(若し現象している存在が無であるなら、滅することは無い。第二

の頭は無であるが故に斷ち切ることができないのと同じである。」(T三〇・一一下)。本書卷二〇米和尚章、「師因教僧問仰山：『今時還假悟也無？』仰山云：『悟則無無、爭奈落第二頭何？』師肯之。」(米和尚が僧に「現今では悟ることが必要でしょうか」と問わせると、仰山は「悟るということはなくはないが、その悟りが第二頭に成り下がってしまうのはどうしようもない」と言ったので、米和尚はそれを認めた。)

○不是如何？ 鏡清に「是則第二頭」と言われて、「心は何かでない」と言えばどうかと問いなおした。

○又成不是頭 「それも 不是頭」と成るだけだ。「それもまた 〴である措定しない(不是)」という措定をしていることに他ならない。『景德傳燈錄』は「又不成是頭(又た是と成らざる頭なり)」に作り、意は同じ。この「不是頭」は「不是」というもの〴の意。「〵頭」は名詞化するはたらきをもつ。「第二頭」に「第二の頭」と「第二のもの」の兩義があり、「不是頭」は後者の類化である。

○是是惣不與摩時作摩生？ 「是」も駄目、「不是」も駄目だと言われたので、「是でも不是でもないならよいか」と問う。

○更多饒過 そのように前の措定を否定する措定をいくら續けても、妄想の頭が増えつづけるだけである。「多饒」は同義複詞。その用例としては、『法苑珠林』卷五二・哀戀部に「多饒財寶、倉庫盈溢(たくさんの財寶が倉庫に滿ちあふれている)」(T五三・六七三下)と見える。「過」は多くなつてゆくという動向を表わすようである。

(二三) 玄中玄

問：「如何是(玄中玄)？」師云：「不是是什摩？」僧曰：「還得當也無？」師云：「木頭也解語。」
因此頌曰：

「一向隨他走，又成我不是。

設尔不與摩，傷著他牽匱。

欲得省要會，二途俱不綴。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ〈玄妙中〉。」師云く、「是れならざるは是れ什麼ぞ。」僧曰く、「還た當を得たるや。」師云く、「木頭も也た解く語る。」此れに困りて頌して曰く、

「一向に他に隨いて走るは、又た我れ是れならざると成る。

設尔い與摩ならざるも、他の牽匱を傷著す。

省要に會せんと欲得せば、二途俱に綴する莫かれ。」

【日譯】

問う、「どのようなことが〈玄妙中の玄妙〉でしょうか。」師、「〈玄妙中の玄妙〉でないものとは何だ。」僧、「そういう考えで當っているのでしょうか。」師、「木でも物を言うぞ。」これによって頌を作った。

「ひたすら〈玄妙中の玄妙〉について行っても、かえって自分は〈玄妙中の玄妙〉ではないということになるだけだ。

たといそうでなくても、その牽匱を損なうことになる。

もし肝心なところをおさえたいなら、二つの道にともにかかわってはならぬ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八杭州龍冊寺道怱禪師章にも收む。ただし、鏡清の頌は本書にのみ見えるもの。

○如何是玄中玄？「玄中玄」は、『老子』第一章「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門」を典拠とする表現である。ここでは一切の限定を超えた佛性・法身を形容するもの。丹霞天然の「弄珠吟」にいう、「般若神珠妙難測，法性海中親認得。隱現時遊五蘊山，内外光明大神力。此珠無狀非大小，晝夜圓明悉能照。用時無處復無蹤，行住相隨常了了。……非自心，非因緣，妙中之妙玄中玄。森羅萬像光中現，尋之不見有根源。（般若の神珠は玄妙にして思い測り難いが、法性海中に身近に認められ、隠れたり現われたり時には五蘊山に遊ぶ、これこそ大神力を持った内外を輝かす光明である。この珠は形状も大小もないが、晝も夜も圓かに明るく全てをよく輝かす。はたらくときには場所も痕跡も探し出せないが、行住坐臥に常につき従ってありありと現われている。……自心によってあるのでもなく、因緣によってあるのでもない、〈妙中之妙〉、〈玄中玄〉であり、森羅萬像がその光中に現われているが、そこに探し求めてもその根源を探し當てられぬ。」（本書卷四丹霞和尚章）しかし、禪はそれを聖なるものとして追い求めることを誡める。『景德傳燈錄』卷一〇趙州觀音院從諗和尚章、「僧問：『如何是玄中玄？』師云：『汝玄來多少時耶？』僧云：『玄之久矣。』師云：『闍梨若不遇老僧，幾被玄殺。』」（僧、「どのようなことが玄妙中の玄妙でしょうか。」師、「君はそれを玄妙なるものにしてどれほどになる。」僧、「玄妙にして久しいです。」師、「もしわしに出遭わなければ、その玄妙なる解脱の深坑に墜ちて禪僧としての命を失うところだつた。」）

○不是是什麼？ そうでないものとは何だ。一切法が〈玄中玄〉ではないか。

○還得當也無？ 「それで當を得ているのでしょうか。」すべてが〈玄中玄〉だということでは正しいのでしょうか。「得當」は、びたりとかなっている。本書卷三先徑山和尚章、「問：『如何是祖師西來意？』師曰：

『汝問不當。』曰：『如何得當？』師曰：『待我死。即向汝道。』(問う、「祖師西來意とは。」師、「君の質問は當を得ておらぬ。」)「どうすればびたりといきますか。」師、「わしが死んだときに言つてやろう。」)

○木頭也解語 樹木も物を言うぞ。それが一切法は(玄中玄)だという證據だ。『觀無量壽經』に「水鳥樹林及與諸佛、所出音聲皆演妙法、與十二部經合。」(T二・三四四)これは極樂淨土の描寫であるが、現世のすべての無情物にも佛性が有り、説法するというのは中國佛教の發想である。

○一向隨他走、又成我不是 (玄中玄)をひたすら追い求めても、そうしたところで追いかけている我は「不是(玄中玄)ではない」ということになるだけだ。

○設尔不與摩、傷著他牽匱 「設尔不與摩」とは、(玄中玄)は己に具足しているとして、「あるがままの自己でよい」のだとし、追い求めないありかたのこと。

「牽匱」は雙聲の語でさまざまに表記される。綖續(『玄沙廣錄』卷上・『雲門廣錄』卷下)・捲續(『景德傳燈錄』卷一八玄沙章)・圈續(『碧巖錄』)など。「もと、圈匱」に作り、繩索を用いて作った輪を指す。框框(しきたり)・固有の規則のたとえ、猶お圈套(わな)のごとし(雷漢卿・王長林『禪宗文獻語言論考』四一・四二頁、上海教育出版社、二〇一八年)。ここでは「人をからめ取るしかけ、からくり」(『禪語辭典』)というのではなく、他(玄中玄)の牽匱(枠組み・ありかた)のこと。ではなぜそれが、(玄中玄)(佛性・法身)を損うことなのか。それが一切の限定を絶したものであるなら、「我が身に具足している」(追い求める必要はない)と限定してしまうのは却つて矛盾であり、それを傷つけることにほかならない、ということであろう。

○欲得省要會、二途俱不綴 「省要」は、「要點」「主旨」の意。「二途」は、追い求めることと追い求めないこと。「綴」は繋結・連接の意。

〔一四〕〈道は人に合かなつ心無し〉を問え

問：「古人有言：〈人無心合道〉。如何是〈人無心合道〉？」師云：「何不問〈道無心合人〉？」「如何是〈道無心合人〉？」師云：「白雲乍可來青嶂，明月那堪下碧天！」

【訓讀】

問う、「古人言う有り、〈人無心にして道に合かなう〉、如何なるか是れ〈人無心にして道に合かなう〉。」師云く、「何ぞ〈道は人に合かなつ心無し〉を問わざる。」「如何なるか是れ〈道は人に合かなつ心無し〉。」師云く、「白雲は乍むしろ青嶂きたに來る可べくも、明月は那なんぞ碧天くだを下るに堪たえん！」

【日譯】

問う、「古人は〈人は無心なるとき道とひとつになれる〉と言いました。〈人は無心なるとき道とひとつになれる〉とはどういうことでしょうか？」師、「〈道には人とひとつになる心はない〉ことを、どうして問わぬか。」「では、〈道には人とひとつになる心はない〉とはどういうことでしょうか。」「師、「白雲が青き峯にかかるとはあつても、明月が碧天から落ちることはありえない。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも録す。兩書ともに第二句を「明月那教下碧天」に作る。

○古人有言 本書卷二〇隱山章の洞山頌をふまえた問答である。

洞山便問：「如何是賓中主？」云：「白雲蓋青山。」如何是主中主？」云：「長年不出戶。」賓主相去幾何？」云：「長江水上波。」賓主相見，有何言說？」云：「清風拂白月。」又偈曰：「青山白雲父，白雲青山兒。白雲終日依，青山都不知。欲知此中意，寸歩不相離。」洞山因此頌曰：「道無心合人，人

無心合道。欲知此中意，一老一不老。」

洞山が問う、「賓中の主とは？」隠山「白雲が青山をおおう。」洞山「主中の主とは？」隠山「主人は外に出ることはない。」洞山「賓と主とはどれほど離れているか？」隠山「長江の水と波のごとし。」洞山「賓と主が相見するときは何を言うか？」隠山「清風が白月を拂う。」隠山は偈を作った、「青山は白雲の父、白雲は青山の子。白雲は終日青山に依りかかっても、青山はまったく取り合わない。この関係を言うならば、寸歩も離れぬということだ。」洞山も頌を作った、「道には人とひとつになろうという心はないが、人は無心のとき道とひとつになれる。この関係を言うならば、一方は古い「有限」一方は古いぬ「無限」ということだ。」

僧は洞山の頌（「無心合道偈」と呼ばれる）「人無心合道」の意義を問うた、「道とひとつになるために、どうすれば（無心）になれるのか」。しかし、「無心」とは、道と合一しようという目的意識のないことであるから、問いとして誤っている。だから鏡清は答えていう、「洞山は（道のほうは人とひとつになろうという気はない）と言っているではないか」。

○白雲乍可來青嶂，明月那堪下碧天！「道無心合人」の意義を問うた僧に對する答え。隠山は道と人との關係（不即不離）を父子（一體）に譬え、白雲と青山（親和的）の形象で示したが、洞山の頌はむしろ兩者の隔絶（一老一不老）を直截了當に言う。鏡清はそれをまた明月によって表象した。鏡清は、道と人の合一（それは「悟り」にほかならない）への道、「無心」になる秘訣を人から教えてもらおうという質問の僧の姿勢を峻しく拒絶する。「無心」に到る方法などありえず、そういう目的意識をもつことこそが「無心」からもっとも遠く、根本的に背馳する態度だと言うのである。こここの「乍可」は「只可」（ただ〜だけはあり得るが、「……はあり得ない」）の義。唐詩の例、高適「封丘縣」詩、「我れは本と孟諸の野に漁樵たりて、一生自是より悠悠たる者なり。乍だ草澤の中に狂歌す可くも、寧ぞ風塵下に吏

と作るに堪えん?」(『高常侍集』卷三)。ただしこの用法は多くはなく、普通は「寧可」の義に同じく、「むしろ〜であつても……」という讓歩を表わす。杜荀鶴「秋日閑居寄先達」詩、「乍可ろ百年意に稱かなう無なきも、一日として詩を吟ぜざらしむること難かたし。」「唐風集』卷二)のように「乍可」の後には望ましくない事柄がくる。本書卷四石頭章の「寧可永劫沈淪・終不求諸聖出離(むしろ永遠に地獄に墮ちようとも、けつして佛の助けを得て三界を脱け出ようとは思わない)」の句は『黃龍慧南禪師語錄』には「乍可永劫受輪迴、不從諸聖求解脫」と引用されている。

(一五) 佛國より來きたる

新到參次、師問：「闍梨從什摩處來?」對云：「佛國來。」師云：「只如佛以何爲國?」對云：「清淨莊嚴爲國。」師云：「國以何爲佛?」對云：「以妙靜眞常爲佛。」師云：「闍梨從妙靜來? 從莊嚴來?」僧無不對答。師云：「嘘! 嘘! 到別處有人問汝、不可作這个語話。」

【訓讀】

新到の參まずる次、師問う、「闍梨は什いずずこから來きたる。」對えて云く、「佛國より來る。」師云く、「只だた佛の如きは何を以てか國と爲す。」對えて云く、「清淨莊嚴を國と爲す。」師云く、「國は何を以てか佛と爲す。」對えて云く、「妙靜眞常を以て佛と爲す。」師云く、「闍梨は妙靜より來るか、莊嚴より來るか。」僧は對答せざる無し。師云く、「嘘! 嘘! 別處に到りて人の汝に問う有るも、這この語話を作なす可からず。」

【日譯】

行脚を志したばかりの僧が參問に來たとき、師は訊いた、「そなたはどこから來たのだ。」「佛國からま

「いました。」師、「ところで佛は何を國としているのか。」「清淨莊嚴を國としています。」師、「國は何を佛としているのか。」「妙靜眞常を佛としています。」師、「そなたは妙靜眞常より來たのか、清淨莊嚴より來たのか。」僧は訊かれて答ええないということとはなかった。師、「シッ！シッ！よそに行つて問われても、そんな受け答えをしてはならぬぞ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八にも採られる。

○新到參次 「新到」は、出家して行脚を志したばかりの修行僧。レベルの低い僧が多かった。このような僧につきあつて、以下のように丁寧な對應をしている例は稀少である。

○闍梨從什摩處來？ 誰のところで修行してきたのか。僧自身の修行の内實を問うものでもある。

○佛國來 「佛國」は寺名であるが、未詳。

○師云：只如佛以何爲國？ ここで鏡清は教義問答をしようするのではない。「佛國」の名に因んで新到僧の修行の内實を試問する。つまりは「佛はどこにおられるか」「佛とは何か」という問い。「只如」は、「例としてとりあげたり、論及したりする機能がある。ただし『祖堂集』の用法では、句の冒頭に冠することが多い。ほとんど發語辭のごとく、これから何か發言するということを示すだけである」(太田辰夫『中國語史通考』二〇四―五頁)。なお名に因んでの問いには、次のような例がある。

本書卷一七處微和尚章、「師問仰山：『汝名什摩？』對曰：『慧寂。』師曰：『阿那个是惠？阿那个是寂？』對云：『只在目前。』師曰：『你猶有前後在。』對曰：『前後則且置，和尚還曾見未？』師曰：『喫茶去！』(處微が仰山に問う、「名は何という。」「慧寂です。」處微、「どれが慧で、どれが寂か。」「和尚の目の前におります。」處微、「まだ前後が残っているぞ。」仰山、「前後のことはさておいて、和尚はわたくし

を見たことがおありですか。」處微、「茶を飲んでこい！」

『景德傳燈錄』卷一〇仰山章、「師問僧：『名什麼？』曰：『靈通。』師曰：『便請入燈籠。』曰：『早箇入了也。』」（仰山は僧に問う、「名は何だ。」「靈通です。」仰山、「さっそくだが燈籠に入ってくれ。」「もう入っております。」）

『景德傳燈錄』卷二六婺州智者寺全肯禪師章、「初參天台。天台問：『汝名什麼？』曰：『全肯。』天台曰：『肯箇什麼？』師乃禮拜。」（天台、「名は何というか。」「全肯です。」天台、「何を肯定しておる。」そこで全肯は禮拜した。）

○清淨莊嚴爲國 單に佛國のありさまを形容しただけの教學的な答え。佛の本來のありかが答えられていない。

○師云：國以何爲佛？對云：以妙靜眞常爲佛 鏡清は一問だけで見捨てずに、さらに問うが、結果は同じだった。

○師云：闍梨從妙靜來？從莊嚴來？ 鏡清はそれでもさらに導きの手を差し伸べる、「汝はどこから来たのか」「汝は誰なのか」（つまり汝自身が佛ではないのか）と。

○僧無不對答 結局、この僧は基本的な佛教學の知識で答えるだけで、行住坐臥にかかわらぬ本來の自己に氣づかぬままに終わった。なお『景德傳燈錄』は「僧」を「曰」に誤る。

○嘘！嘘！到別處有人問汝，不可作這個語話 君がよそに行つて「どこから来たか」と問われても、鏡清から来たといつて今のような受け答えをしてはならぬぞ。わしが恥ずかしいからな。「嘘」は制止、不満、驅逐の意を表わす。大東文化大學中國語大辭典編纂室編『中國語大辭典』、「しつ、靜かにさせたり、追い拂つたりするとき」（角川書店、二七六五頁右）。以下のような用例がある。

本書卷七巖頭章、「夾山有僧到石霜，纔跨門，便問：『不審。』石霜云：『不必，闍梨！』僧云：『與摩則珍重。』其僧後到巖頭，直上便云：『不審。』師云：『嘘！』僧云：『與摩則珍重！』始欲廻身，師云：『雖是後生，亦能管帶。』其僧却歸，舉似夾山。夾山上堂云：『前日到巖頭石霜底阿師出來，如法舉著！』其僧纔舉了，夾山云：『大衆還會摩？』衆無對。夾山云：『若無人道，老僧不惜兩莖眉毛道去也。』却云：『石霜雖有殺人之刀，且無活人之劍；巖頭亦有殺人之刀，亦有活人之劍。』」

夾山の僧が石霜に行き、門に入るや、「こんにちは」と挨拶した。石霜「その必要はない、闍梨よ。」僧「ではさようなら。」その僧は後に巖頭に行き、ただちに堂に参じて言った、「こんにちは。」巖頭「シッ！」僧が「ではさようなら」と引き返そうとすると、巖頭「若輩だが、しっかりと身についておる。」僧は歸つて夾山に話した。夾山は法堂に上つて言う、「前日、巖頭と石霜に行つてきた坊さんは進み出て、ありのままに話してみよ。」僧が話し終るや、夾山「諸君、わかつたか。」誰も答えられなかつた。夾山「答える者がおらぬなら、わしの兩莖の眉毛が抜けるのを覚悟で言つてやろう。」そうして言つた、「石霜には人を殺す刀はあるが、人を活かす劍がない。巖頭には人を殺す刀も人を活かす劍もある。」

『臨濟錄』行録、「師栽松次，黄檗問：『深山裏栽許多作什麼？』師云：『一與山門作境致，二與後人作標榜。』道了，將鑿頭打地三下。黄檗云：『雖然如是，子已喫吾三十棒了也。』師又以鑿頭打地三下，作嘘嘘聲。黄檗云：『吾宗到汝，大興於世。』」

臨濟が松を植えていると、黄檗が問う、「こんな山奥にそんなに植えてどうするのだ。」臨濟、「一つには山門の風景のため、二つには後輩たちへの道しるべです。」言い終わるや、鉢を三度地に打ちつけた。黄檗、「そうではあるが、君はとつくにわしの三十棒を食らつたぞ。」臨濟はまたもや鉢で地を三度たたき、「シッ！シッ！」とやつた。黄檗、「わが宗は君の代になつて、大いに繁榮しよう。」

(一六) 來朝更に楚王に獻し看よ

師有時上堂、衆集、良久云：「來朝更獻楚王看！珍重。」

【訓讀】

師有る時上堂し、衆集まる。良久して云く、「來朝更に楚王に獻し看よ。珍重。」

【日譯】

師がある日上堂し、大衆が集まった。しばし沈黙し、そして言った、「明日また壁を楚王に獻ぜよ。お大事に。」

【注釋】

○本則は本書のみの收録。

○良久 黙することによって第一義を示した。「良久」については、『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、二〇一一年)第七則「有時上堂、衆立久」の注、及び第二四則「良久」の注を參照。

○來朝更獻楚王看！ 「良久」が受け止められなかった大衆に言う、「明日あらためて玉を(持っている)と氣づいたなら)私に見せてみよ。」「韓非子」和氏篇の故事を用いる。

『景德傳燈錄』卷一九安國明眞大師弘瑠章、「問：『如何是一毛頭事？』師拈起袈裟。僧曰：『乞師指示。』師曰：『抱璞不須頻下淚、來朝更獻楚王看。』」

問う、「洪州水老和尚が(百千の三昧も無數の妙義も、たった一本の毛の先に含まれているという根源のことがわかった)と叫んだのは、どういうことだったのですか。」師は袈裟を持ちあげた(佛性のはたらきを示した)。僧、「ご教示をお願いします。」師、「璞あたまを持っているのに何も泣くことはない、明日また楚王に獻ぜよ。」

〔一七〕明目の人はびたりと出逢う

問：「明能相見、其理如何？」師云：「可惜與汝道却。」僧曰：「只如可惜道却、意旨如何？」師云：「慳
玠不免施。」「如何是慳玠？」師云：「可惜道。」僧曰：「不免施又如何？」師云：「對汝道却。」

【訓讀】

問う、「明能く相い見ゆ、其の理は如何。」師云：「惜しむ可し、汝が與に道い却るを。」僧曰く、「只
だ〈惜しむ可し道い却るを〉の如きは意旨如何。」師云く、「玠を慳しむは施すを免れず。」「如何なるか
れ〈玠を慳しむ〉。」師云く、「道うを惜しむ可し。」僧曰く、「〈施すを免れず〉は又た如何。」師云く、「汝
に對して道い却れり。」

【日譯】

問う、「明目の人は互いにびたりと出逢うというのは、どういう道理なですか。」師、「君に言つてし
まうのを惜しむ。」僧、「言つてしまふのを惜しむ」というのは、どういうことですか。」師、「珍を出し
惜しみますと施すことになる。」「〈珍を出し惜しみます〉とはどういうことなですか。」師、「言わない
ということだ。」僧、「〈施すことになる〉とはどういうことなですか。」師、「君に言つてやつたではな
いか。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録。中華書局版『祖堂集』では〔一六〕と一連の問答としているが、明らかに別の
問答であるので訂正し、第一七則とする。従つて以下、則番號が一をプラスしたものになる。

○問：明能相見、其理如何？「明」は明目の達道者。「明能相見」とは、達道者同士の相見のことであ
り、出逢つた一瞬に黙つたままで相手と契合する「目擊道存」（『莊子』田子方篇）という理想的な出逢

い。

本書卷七雪峯和尚章第五三則、「問：『目擊相扣，不言教誅者如何？』師云：『弥也（彌陀）要急相投。』」（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！」）。

また本書卷一〇鵝湖和尚章第五則、「問：『利（離）婁相擊，不側耳者如何？』云：『哲。』」（問う、「離婁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、「明哲だな。」）

○師云：可惜與汝道却 「君に言ってしまうのを惜しむ」とは、言葉を交せば「明能相見」とはならないからだ。また、（法のために）人を大切にすることであり、教えることで却って君を教壞してしまう、そのことを慮つてのことだ。

本書卷七雪峯和尚章第一一則：「問：『學人道不得處，請師道。』師曰：『我爲法惜人。』」（問う、「わたくしが言葉で言えないところを、どうか言ってください。」師、「わしは法のために人を大切にしている。」）『雪峯語錄』卷上：「問：『如何是學人眼？』師云：『爲國惜才，爲法惜人。』」（問う、「わたしの眼とはなんでしょうか。」師、「國のためには才能を大切にし、法のためには人を大切にすることだ。」）

○師云：慳疎不免施 珍寶（法）を出しおしみる、つまり言わない・教えないことが、結果として（法）を人に施していることになるからだ。君に言わぬことこそが、君を教壞せず、却って君に對して親切なのだ。なお「慳疎不免施」は俗諺か。

○如何是慳疎？師云：可惜道 珍寶を惜しむとは、言わないということだ。

○僧曰：不免施又如何？師云：對汝道却 「言わないことだ」と君に言つてやったではないか。

〔一八〕 伶俚辛苦りょうりしんく

問：「寶在衣中、爲什麼伶俚辛苦？」師云：「過在阿誰？」僧曰：「只如認得，又作麼生？」師云：「更是伶俚。」僧曰：「認得爲什麼却伶俚？」師云：「不媿己有。」

【訓讀】

問う、「寶は衣中に在りしに、爲什麼にか伶俚辛苦す。」師云く、「過は阿誰にか在る。」僧曰く、「只だ認得するが如きは、又た作麼生。」師云く、「更に是れ伶俚なり。」僧曰く、「認得するに爲什麼にか却つて伶俚なる。」師云く、「己有を媿さず。」

【日譯】

問う、「寶は自分の襟にあつたのに、なぜ放浪して苦勞したのでしょうか。」師、「それは誰のせいなのか。」僧、「では、わが身にあると氣づいたら、どうなりますか。」師、「もっと苦しい。」僧、「氣づいたのに、なぜ苦しいのですか。」師、「自分のものにはならないから。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録。

○寶在衣中、爲什麼伶俚辛苦？「寶在衣中」は法華七喻の「衣珠喻（衣裏繫珠喻）」（『法華經』五百弟子受記品）が典故。ある人が友人を訪れ、酒に酔つて眠つてしまい、友人は役所の急用で外出しなければならなくなつたため、その人の衣の裏に無價の寶珠を縫いつけて出かける。その人はそれを知らず、衣食のために何年も苦しむが、後に友人に出會つてそのことを知り歡喜した。衣裏の寶珠は、衆生が本來具有している佛性の譬え。「伶俚辛苦」も法華七喻の「窮子喻（長者窮子喻）」（『法華經』信解品）に見える語。幼少のときに長者である父のもとを離れて放浪していた窮子が、偶然に大富豪である父の屋敷

の門口に立つと、長者はすぐに息子だと知り、使いの者に命じて連れてこさせたが、窮子は捉えられる
と思ひ、悶絶してしまふ。それを見た長者は、息子を自由にし、後日、長者の屋敷で働くようにさせ
た。こうして徐々に慣らして屋敷の重要な仕事をさせるようにして二十年がたち、もう大丈夫であると
見届け、死期を知った長者は親族・國王・大臣らを集めて言う、「諸君當に知るべし、此れは是れ我が
子なり。我が生みし所もろなり。某城中に於いて、吾れを捨てて逃走し、伶俚辛苦すること五十餘年なり。
……此れ實に我が子にして、我れは實に其の父なり。今、我が所有の一切の財物は、皆な是れ子の有もろ
り。」

○師云：過在阿誰？「衣中珠」という觀念を擔ぎまわっているだけで、自己の問題としてとらえられて
いない僧自身に問題があることを示唆する。

○僧曰：只如認得，又作摩生？「過在阿誰」が自分のことを言われているのだとは氣づかず問う。「寶
珠は我が身にありと分かつていたなら（伶俚辛苦）することはないのではありませぬか。」

○師云：更是伶俚 自分にあると分かつたらもつと苦しい。

○僧曰：認得爲什摩却伶俚？「衣中珠」を自らのこととせず、客觀的な教義問答に始終する僧にとつて、
鏡清の答えは予想に反するものであった。「却」は意外の語氣を表わす。

○師云：不媿己有 佛性は己にあるとはいえ、自分のものになっていないから。洞山良价は「三身中阿那
个身不墮衆數（三身のうち、どの身が有爲の諸法に落ちないのですか）」と問われて「吾常於此切（わたし
は常に有爲に落ち込まぬようにどう生きたらよいかを切實につとめようとしている）」と答えたように、法
身と五蘊身は別ではないけれども、法身として生きることは困難であり、禪者の辛苦するところ。

媿、貴二字は近音（『廣韻』媿，俱位切，止攝見母至韻合口三等去聲【*kwj】；貴，居胃切，止攝見母未

韻合口三等去聲」*。また『祖堂集』所收偈頌の詩韻においても至(脂)未(微)の同用例が二例ある。卷一四章敬和尚章第六則「賈島碑銘」(子止字志里止位至未末)、卷一九香嚴和尚章第二五則「明古頌」第七韻段(諱未置志愧_至)。晚唐五代の韻文(敦煌變文、唐五代曲子詞、晚唐詩)には止攝支脂之韻と微韻の同用例が多く、すでに四韻の區別は失われていたようである。したがって媿_貴とみてよい。

本書卷一二禾山和尚章第六則：「諸和尚！不是天生自然、吾非聖人、經事多知矣。此个門中、也須精確。親近高格者、不可斷言語。若是聲聞之輩、則有取捨之理；若是全收、一法不取、一法不捨。媿無偏見、皆取來往之次、方知有無。(諸和尚！是れ天生自然ならず、吾は聖人に非ず、事を経て知ること多し。此个の門中也た須らく精確なるべし。高格に親近する者は、言語を斷つ可からず。若し是れ聲聞の輩ならば、則ち取捨の理有らん。若し是れ全收ならば、一法も取らず、一法も捨てず。偏見無からんことを媿せば、皆な來往の次を取て、方めて有無を知る。)」

和尚たちよ！生まれて自然に、というのではない。わたしは生まれながらにして知る聖人ではない。經驗を積んで多くを知るようになったのだ。わが禪門では、精密確實にやる必要がある。高格の禪者に親しく指導を受けようとする者は、言語を断ちきつてはいけない。もし聲聞の連中なら、えり好みするもよからう。もしすべてを受け入れるというなら、一物も取らず、一物も捨てぬ。偏見なきことを旨とし、實踐往來した時に、始めてその有無がわかる。

また『撫州曹山元證禪師語錄』「解釋洞山五位顯訣」、「今見諸學士詮揀先人意度、似有誤彰(音障)、不免聊爲敘其差、當媿(音貴)在不混其功。」

いま修行者たちが先人の意圖を穿鑿し推測しているのを見ると、間違があるようであり、どうしても少しばかりそのズレを説明しないわけにはゆかないのは、先人の功績に混亂を起ささないようにしたいからだ。

『祖庭事苑』卷一『雲門室中錄』、『媿圖當作貴圖。』

『雲門廣錄』卷中室中語要、「舉：世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方，云：『天上天下，唯我獨尊！』師云：『我當時若見，一棒打殺，與狗子喫却，貴圖天下太平。』」(T四七・五六〇中)。

(一九)皮骨髓の得法

問：「如何是皮？」師云：「分明个底。」「如何是骨？」師云：「綿密个。」「如何是髓？」師云：「更密於密。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ皮。」師云く、「分明个底。」「如何なるか是れ骨。」師云く、「綿密个。」「如何なるか是れ髓。」師云く、「更に密よりも密なり。」

【日譯】

問う、「皮とはどういうことですか。」師、「はっきりしている。」「骨とはどういうことですか。」師、「綿密にある。」「髓とはどのようなことですか。」師、「密よりもさらに密だ。」

【注釋】

○本則は本書のみに収録されるもの。「皮肉骨髓四人得法」の傳承を背景にした問い。得法説は『歷代法寶記』第一祖菩提達摩多羅章に「肉骨髓三人得法」として初めて見え、得法の深淺を言わないが、暗に得髓を第一とする。『寶林傳』卷八第二九祖可大師章は「血肉骨髓四人得法」、宗密『裴休拾遺問』は「肉骨髓三人得法」の深淺を説き、『祖堂集』卷二は『歷代法寶記』を承け、『景德傳燈錄』卷三菩提達

磨章は「皮肉骨髓四人得法」であり、その深淺を詳しく論じている。

○如何是皮？ 皮を得たというのはどういう得法のありかたか。

○分明个底 (表面にあるから) はつきりしている。この口語表現は『祖堂集』の用例から見ると、「个」は、「A」名詞を修飾する定語(「好个問頭」「好个佛殿」など)、「B」副詞として動詞を修飾する狀語(「早个對和尚了也」「早个呈示和尚了」など)、「C」獨立して述語となる(「師指面前狗子、既是明明个、爲什麼刺頭在裏許？」へそれがあることは明白なのに、なぜ頭の内につつこんで見えないのか?)。また「底」は、「D」述語として獨立し、狀態を表わす(「莫終日口密密底」へ一日中こそこそ相談して

いてはだめだ)「如對尊嚴須得兢兢底」(佛を仰ぐごとくに戰々兢兢としてあれ)、「E」(「底 + 動詞」)の型で、副詞として動作の方式をあらわす(「呵呵底笑」へカラカラと笑った)「樹下坐忽底睡著」(樹下に坐して、ふと眠ってしまった)、「F」(「底 + 名詞」)の型で名詞を修飾する、または名詞化する(「道不得底事」(言うことができぬ事柄)「虚底不可得」(虚なるものは不可得だ))。

ここの「分明个底」は、獨立した述語として狀態を表わすものである。

○如何是骨？ 師云：綿密个 骨は見えないが皮の下に「綿密にある。」

○如何是髓？ 師云：更密於密 髓は骨の中にあるから、「密よりももっと密だ。」このように軽くあしらうのは、法として伝えるべきものがあるのではないこと、傳法ということを否定するものである。

『趙州錄』卷上、「師示衆云：『迦葉傳與阿難、且道達磨傳與什麼人？』問：『且如二祖得髓又作麼生？』師云：『莫謗二祖。』」

師(趙州)は大衆に言った、「迦葉は阿難に傳えた、では達磨は誰に傳えたか答えよ。」問う、「傳えた人がいないような口ぶりですが)二祖が髓を得たことは、どうなるのですか。」師、「二祖を誹謗してはならぬ。」

また百丈懷海も云う、「若し別に語句の人に教えるもの有り、別に法の人に與うるもの有り」と道わば、此れを外道と名づけ、亦た魔説と名づく」(『天聖廣燈錄』卷九)。

(二〇) 糞掃の一納衣

問：「如何是糞掃一納衣？」師云：「迦葉被來久。」進曰：「納衣下事如何？」師云：「親付阿難傳。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ糞掃の一納衣。」師云く、「迦葉被ひし來ること久し。」進みて曰く、「納衣下の事は如何。」師云く、「親しく阿難に付して傳う。」

【日譯】

問う、「どういうことが一着のほろきれの僧衣のですか。」師、「例のあの迦葉が長く着ていたものだろう。」さらに問う、「それを着る修行者の行ないはどうなのですか。」師、「じきじきに阿難に傳えた。」

【注釋】

○本則是本書のみの收録である。

○如何是糞掃一納衣？「糞掃」は塵芥ごみとして棄てられたほろきれ、それを縫い合わせて作った僧衣が糞掃衣であり、袈裟のこと。荷澤神會が傳衣説を立て(『菩提達摩南宗定是非論』)、世尊の袈裟が傳法の證として、西天二十八祖、東土六祖に傳わったと傳承されるようになった。したがって「糞掃一納衣」とは、佛より従上來傳持されてきた宗乘を暗示している。しかし、宗乘として傳える法があるのではなく、自らのこととして自性自悟するのみであり、人に問うことではない。ゆえに鏡清は問われて當たり障りのない返事をし、相手にしなかった。

○師云：迦葉被來久 それはあの迦葉が長く着ていたものだろう。迦葉は世尊より與えられた糞掃衣を身につけ、慈氏佛（弥勒佛）の出世を待つと傳承されている。本書卷一大迦葉尊者章、「今我が此の身に佛の與えし所の糞掃の衣を著け、及び僧伽梨等まもを持ち、五十七俱低六十百千歳を経て、慈氏佛の出世まで、其をして朽壞せしめず。」

○進曰：納衣下事如何？ 「納衣下事」は、衲僧たるものの本來の任務のこと。それは自己本分事を明らかにすることであり、やはり他人に問うことではない。

『景德傳燈錄』卷一六越州雲門山拯迷寺海晏禪師章、「僧問：『如何是衲衣下事？』師曰：『如人敲硬石頭（石を齧るような無益な問いだ）。』」

『雪峯語錄』卷上、「問：『如何是衲衣下事。』師云：『衲衣下覓取（衲衣を着ている君自身にこそ覓めよ）。』」

○師云：親付阿難傳 鏡清はまともに相手せずと言う、「それなら阿難に付囑したよ。」「寶林傳」卷一第一祖大迦葉章、「余の時、迦葉は阿難に告げて言う、『汝今當に知るべし、昔婆伽婆はがは涅槃せせんと欲し時、大法眼を以て我に付囑す、我れ今、年朽い、形は久しく留ままらず、今、正法を將もて汝に付囑す、汝善く守護せよ。』」

(二二) 天龍の一句

問：「如何是天龍一句？」師云：「伏汝大膽。」進曰：「與摩則學人退一步。」師云：「覆水難收。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ天龍の一句。」師云く、「汝の大膽なるに伏す。」進んで曰く、「與摩ならば則ち

學人退くこと一步せん。」師云く、「覆水は收め難し。」

【日譯】

問う、「どのようなことが天龍和尚の緊要の一句なのかお聞かせください。」師、「君の大膽なものにはまいったな。」さらに言う、「それなら一步退きます。」師、「ぶちまけた盆の水はもとには戻らぬ。」

【注釋】

○本話は本書のみの收録。

○如何是天龍一句 和尚の家風を言いとめた一句をお聞かせください。「天龍」は杭州天龍寺で、鏡清が越州鏡清院の次に住したところ。「宋高僧傳」卷一三後唐杭州龍冊寺道愨傳、「武肅王錢氏欽慕，命居天龍寺，私署順德大師。」また『景德傳燈錄』卷一八杭州龍冊寺順德禪師章にも「錢王欲廣府中禪會，命居天龍寺。始見師乃曰：『眞道人也！』致禮動厚。由是吳越盛於玄學。其後又創龍冊寺，延請居焉。」

○伏汝大膽 ものおじせずによくもそのような問いが出来るとは、おそれいった。わしにそのような一句があると思っていたとは、まいったな。

本書卷四藥山和尚章第八則、「有人拈問漳南：『古人石上栽華，意作摩生？』漳南曰：『伏汝大膽。』却曰：『還會摩？』對曰：『不會。』云：『癩人喫猪肉。』」

ある僧が藥山の語を取り上げて漳南（保福從展）に訊いた、「古人の（石の上に華を咲かせる）とはどういう意味ですか。」漳南、「（頭で考えても分からぬ消息のことを）よくも恐れることなく訊けるとは降參だ。」こんどは漳南が訊き返した、「わかったか。」「わかりません。」漳南、「（癩病やみは豚肉を食いたがる）ということだ。」

○與摩則學人退一步 それなら、問いは取り下げます。

本書卷一三招慶和尚章第一一則、「問：『古佛道場，如何得到？』師：『更擬什麼處去？』學云：『與

摩則學人退一步。」師云：「亂走作麼？」

問う、「古佛の道場には、どうすれば行き着けますか。」師、「この場こそ道場なのに」その上どこへ行こうというのだ。」學人、「それなら一步退きます。」師、「進んだり退いたりむやみに歩きまわってどうする。」

『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』（『古尊宿語錄』卷三七）、「問：『波澄浪息、爲什麼摩尼不現？』師

云：『汝且喚什麼作摩尼？』學云：『與麼學人退一步。』師云：『汝無端進前退後作麼？』」

問う、「波はおさまり、澄みきっているのに、どうして摩尼珠は現れないのですか。」師、「君は何を摩尼珠だと思っているのだ。」學人、「それなら一步退きます。」師、「君はわけもなく進んだり退いたりして、どういうつもりか。」

○覆水難收 もうとりかえしは出来ぬ。（人に求めるといふ）君の内實がまる見えになった、問いを取り下げて、もうそのことは隠しようがない。項楚『敦煌變文選注（増訂本）』九二三頁、「大目乾連冥間救母變文并圖一卷」注「覆水難收：後悔莫及（後悔先に立たず）の比喩。《後漢書・何進傳》（列傳第五十九）：『國家の事は亦た何ぞ容易ならん、覆水は收む可からず。』李白《白頭吟》：『覆水再び收むるも豈に杯に満たんや、棄妾已に去つて重ねて回り難し。』（中華書局、二〇〇六年）。「覆水は盆に返らず」は漢の朱買臣の故事で、李白はこれを用いている。

（二二）文殊の劍

問：「如何是文殊釵？」師便作斫勢。「只如一釵下得活底人又作摩生？」師云：「出身路險。」「與摩則大可畏。」師云：「不足驚怛。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ文殊の釵。」師便ち斫る勢いを作す。「只だ一釵の下に活くるを得たる底の人の如きは又た作摩生。」師云く、「出身の路は險し。」「與摩ならば則ち大いに畏る可し。」師云く、「驚怛するに足らず。」

【日譯】

問う、「文殊の劍とはどういうものでしょうか。」師は、さっと切りつけるそぶりをした。「切られて生きてゐる人は、いったいどのような人でしょうか。」師、「(なるほど) 悟りを得るにいたる道は險しいものだ。」「それならば、(文殊の釵は) たいへん嚴肅なものですな。」師がいう、「驚くには及ばぬ。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録される。

○如何是文殊劍 「文殊劍」とは、世尊の言いつけで、世尊を害しようと文殊が手に持った利劍のことであり、それによって罪相に悩む比丘たちを救った。『大寶積經』卷一〇五〈善住意天子會〉(またその異譯である『聖善住意天子所問經』卷下、T二・一三三上・中)に見える。五通を得た五百人の菩薩が過去に犯した五逆の罪を見、我心分別(我が實體として存在するという誤った分別)を起こしてその罪に悩み、忘ざることが出来ず、無生法忍を獲ることが出来ないでいた。それを察した世尊は、その分別心を除いてやろうとする。佛の威神力を承けた文殊は劍を持つて世尊を害せんとし、それを見た菩薩たちは、我・人・衆生・壽命等の一切法は實體がなく、空にして幻化の如くであり、罪を得るものも無く、罪自体も不可得であることを知り、無生法忍を獲得した。頌していう、「文殊大智人、深達法源底。自手握利劍、馳逼如來身。如劍佛亦爾、一相無有二。無相無所生、是中云何殺。(文殊は絶大な智慧があ

り、法の根本に深く達し、利劍を握って、如來の身を害せんと迫った。諸法の實相は一相平等であるように、劍と佛も一相だ。無相であり生ずるものはなく、ここにどうして殺ということがあろう。」(T11・五九〇上)。なお『祖庭事苑』卷六「文殊仗劍」條に經典を要約した記述がある。

文殊の劍に言及した問答には、他に以下のものが見られる。

本書卷八雲居和尚章第二六則、「問：『文殊丈「仗」¹、擬殺何人？』師云：『動者先死。』僧曰：『萬里無寸草處作摩生？』師云：『誰人受殺？』僧曰：『不辨生死底人作摩生？』師云：『不由人。』」

問う、「文殊は劍を持ってどういう人を殺そうとしたのですか。」師、「(文殊の劍以前に) 動念すれば死ぬ。」僧、「萬里の果てまで草一本生えていない(一切の相のない) ところではどうでしょうか。」師、「殺される人などおらぬ。」僧、「死んでも死んだと思わぬ人はどうなりますか。」師、「文殊の劍(法) は人がどうこうできるものではない。」

『景德傳燈錄』卷二「婺州報恩寶資曉悟大師(嗣長慶慧稜)、「問：『如何是文殊劍？』師曰：『不知。』僧曰：『只如一劍下活得底人作摩生？』師曰：『山僧只管二時齋粥。』」

問う、「文殊の劍とは。」師、「知らぬ。」僧、「文殊の劍に切られて生きている人はどのような人ですか。」師、「わたしはただ朝晝に飯を食うだけだ。」

『景德傳燈錄』卷二「泉州招慶院道匡禪師(嗣長慶慧稜)、「問：『文殊劍下不承當時如何？』師曰：『未是好手人。』僧曰：『如何是好手人？』師曰：『是汝話墮也。』」

問う、「文殊の劍に切られてもそれをうけがわぬ場合はどうでしょうか。」師、「まだ腕利きではない(師が切ったところ)。」僧、「では腕利きとは(僧は師が切ったのをうけがってしまった)。」師、「語るに墮ちた。」

○只如一劍下得活底人又作摩生？ 文殊の劍を被つても生きている私をどう評價されますか。

○師云：出身路險 文殊の劍を被れば、もはや生死の相などなくなり一相であるのに、まだ生死に執われているとは、「なるほど、出身の路はけわしいものだな。」

「出身」は解脱すること、悟りを得ること。『景德傳燈錄』卷一八漳州報恩院懷岳禪師(嗣雪峯)、「問：『如何是學人出身處?』師曰：『有什麼物纏縛闍梨?』曰：『爭奈出身不得何?』師曰：『過在阿誰!』」問う、「どうということが私の解脱でしょうか。」師、「何が君を縛りつけているのか。」「解脱できないのはどうしようありません。」師、「過は誰にあるのか。」

○與摩則大可畏 「出身路險」が、自分(僧)を批判して言われているのに気づかず、「險」と言われたので「おそろしいことです」と應じただけ。

○師云：不足驚怛 「なにもぎよつとするようなことではない。」僧を突き放した。

(二二二) 雨滴聲

師問僧：「外邊是什麼聲?」學人云：「雨滴聲。」師云：「衆生迷已逐物。」學人云：「和尚如何?」師云：「泊不迷已。」後有人問：「和尚與摩道，意作摩生?」師云：「出身猶可易，脱體道還難。」

【訓讀】

師僧に問う、「外邊そとは是れ什麼なんの聲こゑぞ。」學人云く、「雨滴の聲。」師云く、「衆生は己みづかを迷まよつて物を逐おう。」學人云く、「和尚は如何。」師云く、「泊ほとんど己みづかに迷まよわざらんとす。」後に人有りて問う、「和尚與摩に道ちう、意いは作摩生かん。」師云く、「出身は猶お易やすかる可べきも、脱體だつたいに道ちうは還かえつて難がたし。」

【日譯】

師は僧に問うた、「外は何の音か?」僧、「雨垂れの音です。」師、「衆生は己みづかを迷まよつて物を逐おう。」僧、

「和尚はどうなのですか。」師、「あやうく己を見失うところだった。」のちに別の人が問うた、「和尚がどのように言われたのは、どういう意味だったのですか。」師、「解脱することはまだ易しいが、さながらに言い留めることは逆に難しい。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『雪竇頌古』第四六則、『宗門揀英集』卷中、『宗門統要集』卷九、『碧巖錄』第四六則、『聯燈會要』卷二四、『禪門拈頌集』卷二五、『五燈會元』卷七にも録す。『景德傳燈錄』、『宗門揀英集』は前半のみ。他本は後半も僧との問答とするが、別人の問いに答えたとするのは本書のみ。この違いは重要である。

○衆生迷已逐物 『楞嚴經』卷二にいう「一切衆生，從無始來，迷已爲物，失於本心，爲物所轉。故於是中，觀大觀小。若能轉物，則同如來，身心圓明，不動道場。於一毛端，遍能含受十方國土。（衆生はみな無始劫よりこのかた、自己の本心を見失って物に支配されている。ゆえにそこで大きい小さいなどと妄りに觀察するのである。もし物に支配されるのを轉換できたなら、如來と同じく身も心も圓滿澄明、あらゆる場所が道を知る道場となり、毛先に全世界を納める境地〔物を轉ずる主體的境地〕が得られる。」をふまえる。僧は堂外の簷ひさしに垂れる雨の滴の音だと、なにげなく答えたことを、鏡清は素朴實在の分別妄想だと斷じた。

○學人云：和尚如何？ 師云：泊不迷己 僧は預想外の叱責に驚き、「では和尚は何だと言われるのか」と反問した。鏡清の答え「泊不迷己（わたしはあやうく自分を見失うところだった）」とはどういうことか、わかりにくい。本章の配列からいえば、本則を含む一聯の主題は「見色見心」、ここでは「聞聲悟道」であろう。ならば鏡清は「わたしは外物に轉ぜられはしない（聲を聞いて道を悟るのだ）」と言うはずで

あるが、「洎不迷己」という答えかたは、そういう意味にはならない。むしろ「自分のほうが自己を見失いかけていたのだ」という意味になる。

○後有人問：和尙與摩道，意作摩生？師云：出身猶可易，脫體道還難。のちに別人から「洎不迷己」と答えた意圖を問われ、あらためて明かした。「出身」はこの場合は「聞聲悟道」すなわち、雨滴の音を聞いて、それを聞くわが本心の見聞覺知の作用を悟ること。それはなお容易であるが、「脱體に道う」(「雨滴聲」だと言う)ことのほうがむしろ難しい。「雨滴聲」は外の簷ひさしに垂れる雨の滴の音そのものを「さながらに言い留めた」のであって、それを「汝の心である」(六祖の風幡の問答のように)と言わねばならぬとかんがえるのは、かえって「佛法中の見」ではないか。そういう鏡清の反省が、僧との對話によって思い知らされたのであろう。本則の問答において、鏡清が「洎不迷己」と答えたところであったん終わっていて、僧は結局それ以上問わなかったのは、おそらく鏡清自身がみずからの誤りをさとした沈痛なおもちであったからであろう。鏡清もそれ以上の言葉を加えなかった。その反省が熟して、のちに別人から意圖を問われたとき、「出身猶可易，脱體道還難」という言葉に定著したのであろう。「聞聲悟道」ということ自體が誤りなのではない。それは人の時節因縁が熟したときにのみ訪れる僥倖である。『正法眼藏』卷下葉縣歸省和尚條にそのことをものごたる話がある。

因僧請益趙州栢樹子話。省曰：「我不辭與汝說，還信麼？」云：「和尚重言，爭敢不信？」曰：「汝還聞簷頭雨滴聲麼？」其僧豁然，不覺失聲云：「哪！」省云：「汝見箇甚麼道理？」僧即以頌對云：「簷頭雨滴，分明瀝瀝。打破乾坤，當下心息。」省忻然。

僧が「趙州栢樹子の話」について教えを請うた。歸省、「わたしがきみに説いてやることはかまわぬが、きみは信じるか。」僧、「和尚の重いお言葉、どうして信じられぬことがあります。」歸省、「きみは簷頭の雨滴の音が聞

こえるか。」そのとき僧は、はっとして、聲をつまらせ、「やつ！」。歸省、「きみはいま、どういうことが見えたのか。」僧は頷で答えた、「簷頭の雨滴、分明なること漚漚たり。乾坤を打破して、當下に心息みぬ。」歸省はおおいに喜んだ。

これが「見色見心」、「聞聲悟道」のありうべき端的な作用である。

なお、入矢義高先生に「鏡清雨滴聲」を論じた一聯の文章があり、参照せられるべきである(『増補求道と悦樂 中國の禪と詩』岩波現代文庫、二〇二二年。また衣川の解説参照)。

〔二四〕應天の鰻鯉

師又問僧：「離什處？」學云：「離應天。」師云：「還見鰻鯉不？」學人云：「不見。」師云：「鰻鯉不見鰻鯉？鰻鯉不見閤梨？」云：「物有與摩。」云：「閤梨只解慎初，不解護末。」

【訓讀】

師は又た僧に問う、「什處いずこをか離る。」學云く、「應天を離る。」師云く、「還た鰻鯉を見るや。」學人云く、「見ず。」師云く、「閤梨が鰻鯉を見ざるか、鰻鯉が閤梨を見ざるか。」云く、「物て與摩かくなる有り。」云く、「閤梨は只だ初めを慎むを解くするのみにして、末を護るを解くせず。」

【日譯】

師はまた僧に訊いた、「どこから來たのだ。」修行者、「應天からです。」師、「うなぎを見たか。」修行者、「見ません。」師、「君がうなぎを見なかったのか、うなぎが君を見なかったのか。」修行者、「どちらもそうです。」師、「君は最初は慎重だったが、終わりは全うできなかった。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八にも採られるが、「物有與摩」を「總不恁麼」に、「闍梨只解慎初、不解護末」を「闍梨只解慎初護末」に改めている。『禪林類聚』卷二〇・龜魚類は『景德傳燈錄』を承ける。『禪門拈頌集』卷二五鏡清章、高麗本『景德傳燈錄』は「物有與摩」を「總不恁麼」に改め、後ろは「不解護末」としている。

○離什處？ 單に來た場所を問うのではなく、どこで何を學んで來たのか。また六祖が懷讓に「什摩物與摩來？」(本書卷三懷讓和尚章)と問うたように自己本分を問うものでもある。

『景德傳燈錄』卷一八杭州龍冊寺順德大師道怱章、「師問荷玉：『什麼處來？』曰：『天台來。』師曰：『我豈問汝天台？』曰：『和尚何得龍頭蛇尾！』師曰：『鏡清今日失利。』」(荷玉に問う、「どこから來たのか。」「天台です。」「師、「わしは君に天台を問うておらぬ。」「よくもまあそんな中途半端な！」師、「わしの今日の接化は失敗だった。」)

○離應天 「應天」は越州應天山寺。元徽年間(四七三〜四七七)に慧基が會稽の龜山に寶林寺を建て(『高僧傳』卷八釋慧基傳)、會昌(八四一〜八四六)のとき毀廢し、乾符元年(八七四)に重建して應天寺と改められた。その後、宋代に崇寧萬壽禪寺、天寧萬壽禪寺、紹興七年(一一三七)に報恩廣孝禪寺、まもなくして報恩光孝禪寺と改められた(『嘉泰會稽志』卷七報恩光孝禪寺條)。龜山は「府の東南二里二百七十二歩に在り、山陰(浙江省紹興市)に隸す。一名飛來、一名寶林、一名怪山」(『嘉泰會稽志』卷九)。

○還見鰻鯉不？ (應天から來たのなら)鰻鯉を見たかとは、對象を見聞覺知するはたらきを契機として自己本分(自己に具足する佛性の自覺)を見届けたかという「見色見心」を問うもの。越州應天山寺は鰻

井で有名であったから、こういう問いが自然に出た。五臺山で文殊(五臺山の主)を見たかという問いが、本来の自己の面目を見届けたかという問題に歸著するように、ここもそう理解してよいだろう。

本書卷一九陳和尚章、「又問僧：『什摩處來？』云：『遊臺山去來。』『還見文殊摩？』云：『見。』『什摩處見？』對云：『臺閣上見。』師云：『見泥堆。』又云：『近前！你識文殊摩？』云：『不識。』師云：『年高臈長，占得上座頭，竝無氣息。』」

僧に問う、「どこから来たのか。」「五臺山に行っていました。」「文殊菩薩に會ったか。」「會いました。」「どこで會ったのだ。」「(佛藏を収めた)臺閣で會いました。」「泥を積みあげた像を見ただけだな。」「陳和尚はさらに言った、「近こう寄れ！(近前した僧に) どうだ、文珠と面識になったか。」「面識しません。」「陳和尚、「君は夏臈ばかりくって、上位の座席に坐っていても、まったく息をしておらぬ。』」

「鰻鯉」は、鰻鰻、鰻鯉などとも表記。應天寺に鰻井があることは有名であり、靈鰻が出入りすると傳承され、その鰻井は徐浩(七〇三〜七八二)の五言古詩《寶林寺作》に「深泉鰻井開」と詠われたものだとされる。

『宋高僧傳』卷七釋希圓傳、「釋希圓、姓は張氏、姑蘇の人なり。宗親は豪富なれども獨り家を捨て戒法に登りて従り、便ち講肆に遊び、一方に滯らず、勤めて三學を修む。良や歲稔を深くして尤も博く通ずるに至る。時に俊邁なるを推され、因りて講訓を命ぜらる。光啟中(八八五〜八八七)、徐約の軍亂に屬り、孫儒、地を略し、吳苑俶めて擾る。圓は通玄寺由り商船に附り、地を甬東(越の地)に避く。其の估客(行商人)は偕に越人なり。篤く圓を重い、召して會稽の寶林山寺に居らしむ。(中略)山の冢に井有り。井に鰻鯉有り。水に盈縮有りて、大江の潮候(潮の満ち引きの時刻)に應ず。甚だ靈怪多し。一に「此の處は、禹が浙江の蛟蜃の屬を鎖す」と云い、其の名を蛆と曰う。蛆に雙耳有り、其の色

は蒼黄なり。或し竹木に縁らば必ず風雨至る。今或いは石竅より出でて僧居の溝渠中に入る。人を見て驚かず。握れば則ち跳梁して怒狀の如し。唯だ偏ひとへに圓の房に入る。圓が手に執らば宛轉して屑くずよく就したがう。乃ち之が爲に歸戒を受け、風雹の妖を作すこと勿からしむ。(下略)

『夢溪筆談』卷二〇、「越州應天寺に鰻井有りて、一大磐石上の其の高さ數丈に在り。井は才かに方數寸にして、乃ち一石竅なり、其の深さは知る可からず。唐の徐浩詩に「深泉に鰻井開く」と云うは即ち此なり、其の來亦た遠し。鰻時に出遊するを、人々を取りて懷袖の間に置くも、了つに驚猜あまるること無し。鰻の如きなれども鱗有り、兩耳は甚だ大、尾に刃やいばの跡有り。相傳えて云う、「黃巢曾て劍を以て之を刺さす」と。凡そ鰻出遊すれば、越中必ず水旱疫癘の災有り、郷人常に此を以て之を候うかがう。」

○學人云：不見 文字通りに「鰻鯉を見なかつた」という意と、本來の自己を見届けてきたかという問いだと判つて、眼は自らの眼を見ないように、「自己は（我が本來の）自己を見ることはない」（見色見心批判）の意にもとれる。もし見たなら對象化された妄想である。

○師云：闇梨不見鰻鯉？ 鰻鯉不見闇梨？ 「不見」の内實を確かめようとして問う。「見なかつた」では、通常なら「それでは應天で修行した意味がない」「無駄な修行だった」と叱られるところ。ところが鏡清は「見色見心」というテーゼに疑問を抱いていた（前則のように）から、僧の「不見」をそのように受け取つて、問いただした。しかし、なぜこのような問い方をしたのか。「凡所見色、皆是見心。心不_レ自心、因色故心；色不_レ自色、因心故色。故經云：見色即是見心」（『馬祖の語錄』一九七頁）と馬祖が言うように、「見」は主（心）と客（色）との相互依存の關係によつて成り立つからである。

○云：惣有與摩 「どちらが見なかつたのか」と問われたなら、僧だけが鰻鯉を見なかつたのでは不自然だから、「どちらもです」と答えた。しかしこれなら、互いに相手を見ず、主だけで客がなく、見も不

見も成り立たぬことになり、先に「不見」といったことと矛盾する。

『景德傳燈錄』は「惣有與摩」(用例は本書本則のみ)を奇妙だと見て、「總不恁麼(まったくそういうことではありません)」に改めた。これだと、そもそも見る対象がない(對象化されない)ということでは「不見」と言ったのですの意。

○闇梨只解慎初、不解護末 僧の答えに期待を裏切られたためにかく言った。最初の「不見」はまだしも、後の「惣有與摩」はてんで駄目だ。

『景德傳燈錄』等の「總不恁麼」なら、答えとして筋が通っているから、従って『景德傳燈錄』は「闇梨只解慎初護末」と改めたのである。しかし「只解慎初」とあれば、次の句は「不解(能護末)」「未知護末」というように否定句でなければならぬ。もともと『祖堂集』のようであったことが露呈している。

(二五) 好晴好雨

師示衆云：「好晴好雨。」又云：「不爲好晴道好晴，不爲好雨道好雨。若隨語會，迷却神機。」僧問：「未審師尊意如何？」頌曰：

「好晴好雨奇行持，若隨語會落今時。

談玄只要塵中妙，得妙還同不惜伊。」

【訓讀】

師、衆に示して云く、「好晴好雨。」又た云く、「好晴なるが爲に好晴と道いわず、好雨なるが爲に好雨と道いわず。若し語に隨つて會せば、神機を迷却す。」僧問う、「未はな審師の尊意は如何。」頌して曰く、

「好晴好雨は行持奇なり、

若し語に随つて會せば今時に落つ。

玄を談ぜんには只だ塵中の妙なるを要すのみ、

妙を得れば還かえつて伊かれを惜しまざるに同じなり。」

【日譯】

師（鏡清）が大衆に「好き晴れ、好き雨」の話をして、言った、「好き晴れといっても天氣のことではない。好き雨といつても天氣の話ではない。もしこの言葉通りに受けとるなら、見色見心の神妙なはたらきを失う。」僧が問う、「何をおっしゃりたいのですか？」師は頷を作つていう、

「好き晴れ、好き雨」と言いとめるのは佛法を行ずる見事なありかた。

しかし言葉通りに受けとつたなら、世間の事柄になつてしまふ。

深い道理を語るには、「物が見える」と心が見える」という妙を得なくてはならない。

この妙を得たならば、それをもはや後生大事にすることはしないのだ。

【注釋】

○本話は他に見いだせず、本書にのみ收録。

○好晴好雨 好燈籠・豎拂・庭前柏樹子など、外界の事象を見聞覺知するはたらきを通して佛性が具わつていることを自覺させようとするもので、馬祖の「見色即是見色」（『宗鏡錄』卷一）の悟道論より導き出された方便接化であり、好晴好雨もその一つ。しかし、これが「借事明心、附物顯理」というような命題となつて教條化してしまうと、主體的に自覺させる（または自覺することを目指す）禪の本筋を逸脱し、パターン化された物まねの接化に墮し、やがて、これをもつて禪だという理解に墮してしま

う。徳山や臨濟はそこを痛罵する(衣川賢次「徳山と臨濟」徳山和尚示衆(九)、臨濟和尚示衆(六)、『東洋文化研究所紀要』第一五八冊、二〇一〇年)。

本章第七段では、瀉山靈祐の「見色便見心」に間違いがあるかと雪峯に訊かれた鏡清は、「與摩商量、不如某甲鏝地(そんな議論をするより、鏝をふるって作務をしているほうがましです)」と言って、命題として議論することは戯論だとして退けている。しかし本段では、弟子たちに「好晴好雨」の方便接化の意圖するところを、丁寧に説いてやっている。

なお外物を示してする接化を「借事明心、附物顯理」と命題化して理解したのは瀉山門下の僧たちである。

『景德傳燈錄』卷一〇池州甘贄行者章、「又問一僧：『什麼處來?』僧云：『瀉山來。』甘云：『曾有僧問瀉山：『如何是西來意?』瀉山舉起拂子。上座作麼生會瀉山意?』僧云：『借事明心、附物顯理。』甘云：『且歸瀉山去好。』」

ある僧に問う、「どこから来たのか。」僧、「瀉山です。」甘贄、「以前に僧が瀉山に(西來意とは)と訊いたところ、瀉山は拂子を立てた。そなたは瀉山の意をどうわかっているのだ。」僧、「外界の事象にことよせて心を明かし、理を顯示したのです。」甘贄、「瀉山にもどって修行をやりなおすがよろしい。」

また同卷一一香嚴智閑章でも、瀉山から来た僧は「彼中商量道：即色明心、附物顯理」と答えている。

○不爲好晴道好晴、不爲好雨道好雨。若隨語會、迷却神機。天氣の話をしていいるのではなく、「見色見心」の話なのだ。もし「よい天氣だ」「よいお濕りだ」と言葉通りに受け止めたなら、「見色見心」の靈妙なはたらきを失うことになる。禪宗が大衆化した時代に應じた鏡清の老婆心切。

「若隨語會、迷却神機」は、本書卷一九香嚴和尚「與學人玄機」頌に言う、「妙旨迅速、言說來遲。纔隨

語會、迷却神機。揚眉當問、對面熙怡。是何境界？同道方知。(妙旨を悟るのは一瞬だが、その悟りを言葉に定著するのは後になる。その言葉通りに理解したなら、「見色見心」の妙智のはたらきを失う。眉を揚げることを問いとし、向かいあつて顔を和ませる。これがどういふ悟りの境地か、同じ道を歩む者であつてこそわかるのだ。)

○好晴好雨奇行持、若隨語會落今時 好晴好雨を「見色見心」と理解すれば、ややもすれば色と心に分かれてしまいがちになる。馬祖が「心不安心、因色故心、色不自色、因心故色。故經云、見色即是見心。」(『馬祖の語録』一九七頁、『宗鏡録』卷一)と説くように、心と色は二ではなく一如であるのだから、(心を見ていると思うのではなく)心と色とが分かれることなく、さながらに「好晴好雨」と言いつめることこそ、みごとに佛法の行じかたである。もし天氣の話だと理解したなら、ただの相對に墮ちた世間話だ。第二三則の「雨滴聲」では、雨垂れの音を我が心であると思つては却つて「佛法中の見」に墮したものと反省して「出身猶可易、脱體道還難」と言つたが、「好晴好雨奇行持」は正面から肯定している。

「行持」は、佛法を行ずること。本書卷一三報慈和尚章第三四則、「因僧辭、師問：『六根無用底人、還有行持佛法也無？』對云：『有。』師云：『既是六根無用、於佛法中作摩生行持？』其僧叉手、進前退後。師便喝出云：『將爲是作家、若與摩見知、更須行脚遇人去好。』別僧代、良久、師肯之。」

僧が辭去するにより、師が問う、「六根の作用をもつて佛性の發露とせぬ人も、佛法を行持することが有るか。」答えて言う、「有りませす。」師、「六根にしかるべきはたらきがないのに、佛法をどのように行持するのだ。」僧は叉手し、進前退後した。師はすぐさま怒鳴りつけた、「作家だとはかり思つていたが、そんな見解なら、もう一度行脚してしかるべき人と出遭わねばならぬ。」別の僧が代つて、沈黙をもつて示すと、師はそれを認めた。

「落今時」とは相對の次元に墮つること。『景德傳燈錄』卷一五石霜山慶諸禪師章、「一代時教，整理時人脚手。凡有其由，皆落在今時。（世尊一代の説法は、衆生濟度の方便接化にすぎない。その時々、個別に即した方便接化は、相對の事象に墮ちたものである。）」

○談玄只要塵中妙，得妙還同不惜伊 「見色見心」がちゃんと分かっているこそ佛法の話しができるというものだ。「塵中妙」とは、外境を見て、それを見ることを通してわが本心のはたらきを悟ること。『景德傳燈錄』卷二九香巖襲燈大師頌一九首の第七「顯旨」頌に「得意塵中妙，投機露道容。（意に塵中の妙を悟り、時節因縁が訪れたとき道のすがたが顯現する。）」

なお「得妙還同不惜伊」は「悟了同未悟」（第五祖提多迦の傳法偈）という言い方と同じ。

（二六）經首第一は何という字か

問：「經首第一，喚作何字？」師曰：「穿耳胡僧笑點頭。」

【訓讀】

問う、「經首の第一は、喚びて何の字と作すや。」師曰く、「穿耳の胡僧笑いて點頭す。」

【日譯】

問う、「經典の最初にあるのは何という字なのか。」師、「達磨さんが笑ってうなずいておるぞ。」

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○經首第一・喚作何字？ 經典の冒頭は「如是我聞」、その「第一」は「如」であるのは僧なら誰もが知っていること。ここはそのことではなく、經題の上に書かれたバは何の字なのかと問うものだろう。

經題の上のバと、心の字謎である「以字不成、八字不是」が結びついて問題にされていた。

「以字不成、八字不是」については『景德傳燈錄』卷一二陳尊宿章に「問：『以字不成、八字不是、是何章句?』師彈指一下云：『會麼?』云：『不會。』師云：『上來表讀無限勝因、蝦蟇跳上梵天、蚯蚓走過東海。』」(問う、「以の字にもならず、八の字でもない、何という文字でしょうか。』師は指をパチンと弾いて云う、「わかったか。』「いいえ。』師、「いまの唱讀は無量の勝因だ、蝦蟇は梵天に跳ね上がり、ミミズは東海を走り過ぎた。』これを『雲門廣錄』卷中室中語要では「經頭以字」(T四七・五五九上)と言う。陳尊宿の因縁を大慧宗杲は次のように取り上げている。

僧問睦州：「經頭以字不成、八字不是。未審是甚麼字?」州彈指一下云：「會麼?」僧云：「不會。」州云：「上來講讀無限勝因、蝦蟇跳上天、蚯蚓過東海。」師云：「這僧只問經頭一字、睦州盡將善知衆藝差別字輪、以龍龜手鑑唐韻玉篇、從頭註解、撒在這僧懷裏。」(大慧云う、「この僧は經頭の一文字を問うただけなのに、衆藝差別の字輪を知り盡くしていた睦州は、龍龜手鑑・唐韻・玉篇でもって、かたっぱしから註解し、この僧の胸の内にまき散らした。)(『大慧語錄』卷九「熊伯莊請秉拂」)

また慧洪『智證傳』「經首所題六字」條に「上藍謂余曰：『經軸之上、必題此六字是底義?』予以指畫圓相、橫貫一畫曰：『是此義也。』上藍愕然。余乃爲說偈曰：『以字不成八不是、法身睡著無遮閉。衲僧對面不知名、百衆人前呼不起。』」

上藍長老が私に訊いた、「經軸の上には必ずこの六字が書き付けてあるが、どういう意味か。」私は指で圓相を畫き、そこに一本の線を横に引いて言った、「この意味だ。」長老は驚いた。私はそこで偈でもって言っちゃった、「以の字にもならず八でもない、法身は眠っていても隠れてはいない。衲僧は對面していても名を知らず、大勢の前で呼んでも目覺めない。」

字謎としての「以字不成八不是」と「經首所題六字」とは、もともとは別のことであつたが、雲門が「經頭以字」と言っていることから、十世紀初頭のころに結びつけて考えられていたと思われる。『景德傳燈錄』卷二漳州羅漢桂琛禪師章に次の問答を録している。

問：「八字不成以字不是時如何？」琛曰：「汝實不會？」曰：「學人實不會。」師曰：「看取下頭注脚。」

問う、「八の字にもならず、以の字でもないときの字は何という字ですか。」桂琛、「本當にわからぬのか。」「本當にわかりません。」桂琛、「下に書いてある注解を読むがよい。」

羅漢桂琛（八六九〜九二八）がいう「下頭注脚」とは、經典の本文のことであるから、このころ既に結びつけられていた。本則は修行僧となつてまだ日の浅い問僧が、經首の題の上の字「六」に疑問をもつて鏡清に問うた。

○穿耳胡僧笑點頭 ピアスをした胡僧とは達磨のこと。心を「以心傳心」によつて東土に傳えた達磨がうなずいて笑っているとは、心を暗示したもの。この一句は七言詩で歌うように言った。

「穿耳胡僧」は、「碧眼胡僧」などと同じく西方出身の僧侶のこと、特に達磨を指す。「點頭」はうなずくこと、同意や承認を表わす。この句の初出は、紫湖巖利蹤に嗣いだ南泉再傳の弟子である台州勝光和尚の語として本書卷一九に次のように見える。

問：「如何是佛法兩字？」云：「即便道。」進曰：「請師道。」云：「穿耳胡僧笑點頭。」

問う、「どういうことが佛法ということなのですか。」「そなたが言えばよからう。」さらに言う、「どうか 言ってください。」「互いに言わないのを」達磨が笑つてうなずいておる。」

(二七) 一人の口より出で、千人の耳に入る

問：「西來密旨、如何通信？」師云：「出一人口、入千人耳。」「如何是出一人口？」師云：「釋迦不説説。」「如何是入千人耳？」師云：「迦葉不聞聞。」

【訓讀】

問う、「西來の密旨は、如何が通信せん。」師云く、「二人の口より出で、千人の耳に入る。」「如何なるか是れ一人の口より出づ。」師云く、「釋迦は説かずして説く。」「如何なるか是れ千人の耳に入る。」師云く、「迦葉は聞かずして聞く。」

【日譯】

問う、「達磨大師が西天より來て傳えられた綿密なる奧義を、どのように(私に)傳達されますか。」師、「二人の口より出で、千人の耳に入った。」「一人の口より出るとは、どういうことでしょうか。」師、「釋迦は説かずして法を説いた。」「千人の耳に入ったとは、どういうことでしょうか。」師、「迦葉は聞かずして法を聞いた。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録されるもの。

○西來密旨、如何通信？「西來密旨」とは、「祖師西來意」のこと。それを今どのように傳達されますか。「密旨」は、もともと「皇帝の隱密の勅旨」の意であるが、ここでは「綿密なる奧義・意圖」の意。

「通信」は傳達すること。本書卷六投子和尚章第一三則、「問：『省要處還通信不？』師曰：『是你與摩問我。』僧曰：『如何識得？』師曰：『不可識。』僧曰：『畢竟作摩生？』師曰：『直是省要。』」

問う、「そのものズバリのところは、伝えられますか。」師、「そのように私に問うておる君自身だ。」僧、「それをどのようにして識ることができますか。」師、「識ることはできぬ。」僧、「つまりはどういうことですか。」師、「不識こそが省要だ。」

○出一人口、入千人耳（言葉で傳達したなら）一人の口から出た言葉は、大勢の人の耳に入る（誤って傳わる）。言うところは、言葉によって傳達するのではない。『景德傳燈錄』卷一三風穴延昭禪師章、「問：『西祖傳來、請師端的。』師曰：『一犬吠虛、千猿啜實。』」（問う、「西天より達磨が傳えたものを、どうか端的に聞かせください。」師、「一匹の犬が（實體のない）空に向かって吠えると、何かあると思った多くの野犬が吠えただてゝる。」）

馬祖が「汝今各信自心是佛、此心即是佛心。是故達摩大師從南天竺國來、傳上乘一心之法、令汝開悟」（本書卷一四江西馬祖章）と説いたように、佛性はすべての人にそなわり、己自身の心が佛の心にはかならないことを悟らせるために達磨は中華に來た。これは言語や知識によって理解するものではなく、各人が自らの體驗によつて悟るものである。「西來の密旨」は、師から弟子へ、綿密に（以心伝心）かつ言語を用いず（不立文字）に伝えられるものだが、それが言語化された場合には、誤謬と不確實性を伴い、奥義の眞髓を失つて擴散してしまふ。「一人の口より出で、千人の耳に入る」とは、そのことである。

『林泉老人評唱丹霞淳禪師頌古虛堂集』第六二則「問百巖教」の頌古評唱、「世尊自成正覺以來、開闢化門、不慳法施。於四十九年、搖廣長舌、談無礙辯。出一人口、入萬人耳。自古至今、廣宣教法、西乾東震、莫不流通、傳布而已哉。……吾佛所説、雖形於言而非言、然詮於文而本忘詮。得之者言言般若、失之者句句瘡疣。妙明一句、非飽參衲子、超情離見、叱妙呵玄者、莫出其毅。」

世尊は悟りを開かれてからは、方便による法門を開き、説法することを惜しまず、四十九年のあいだ、廣く長い舌を搖らせ、滯ることなく辯舌を振るわれた。一人の口より出た言葉は、萬人の耳に入った。昔より今に至るまで、教えの法は四方に説かれ、西天にも中華にも流通し、廣く傳わった。……佛が説かれたのは、言語化されてはいるが、もとより言葉ではない。文章に表現されているが、意を得ればもとより言詮は棄てられるのだ。意を得た者にはどの言葉も般若であり、意を失った者にはどの一句も瘡疣はれもになる。凡情を超え出、知見解會を離れ、玄妙なるものを價值づけすることのない修行の出來た禪者であつてこそ、言葉の殻を破つて、そこから妙明の一句(密旨)を取り出せるのだ。

○如何是出一人口？師云：釋迦不説説。如何是入千人耳？師云：迦葉不聞聞。「出一人口，入千人耳」と答えた鏡清の意圖がわからなかつた僧は、次に「出一人口」と「入千人耳」のそれぞれは何であるかと、愚直に尋ねる。それに對して鏡清は「釋尊の口から出た言葉は方便であり、眞實の法は説かないことによつて説かれた。だから千人の弟子が耳に聞いた言葉も方便だったのであり、佛法を繼承した摩訶迦葉は、言葉を書くことなく眞實の法を聞いたのだ」と親切に教える。

釋迦不説説 迦葉不聞聞 二句がならんで言及されるのは玄沙師備の教説においてである。『景德傳燈錄』卷一八玄沙章、「四十九年是方便。只如靈山會上有百萬衆，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，便當得去。」

釋尊の四十九年の説法は方便だった。たとえば靈山の法會に百萬もの衆が集とつたが、ただ迦葉一人だけが釋尊の眞意を直接に聞き取れたのであつて、他の者はみな聞き取れなかつた。迦葉が直接に聞き取れたのは何だったのか答えてみよ。「如來は説くことなくして説き、迦葉は聞かずして聞いた」と答えて、濟ませてしまつてはならぬぞ。

玄沙は次の南陽慧忠の教説によつてゐる。『景德傳燈錄』卷二八南陽慧忠國師語、「又問：『迦葉在佛邊

聽？爲聞不聞？」師曰：『不聞聞。』曰：『云何不聞聞？』師曰：『聞不聞。』曰：『如來有說不聞聞，無說不聞聞？』師曰：『如來無說。』曰：『云何無說說？』師曰：『言滿天下無口過。』

又た問う、「迦葉は佛のそばにいて聽聞しましたが、法を聞いたのですか、聞かなかったのですか。」師、「聞かずに聞いた。」「聞かずに聞いたとはどういうことですか。」師、「聞いて聞かないのだ。」「如來が説かれたうえて聞かずに聞いたのですか、説かれること無く聞かずに聞いたのですか。」師、「如來は何も説かなかった。」「どういことが説かずに説くということなのか。」師、「如來の言葉は世界中に知れわたっていても如來には咎めをうけるいわれはない。」

佛典では、『維摩經』弟子品・大目犍連に「夫れ法を説くとは、説く無く示す無し、其れ法を聽くとは、聞く無く得る無し」(T一四・五四〇上)、『金剛經』に「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・七五一下)と説かれる。

(二一八) 行脚に出ることとは

問：「學人擬被納、師意如何？」師云：「一任高飛。」僧曰：「爭奈毛羽未備何？」師云：「唯宜低弄。」僧曰：「如何是低弄？」師云：「逢緣不作，對境無心。」僧曰：「如何是高飛？」師云：「目覩優曇，猶如黃葉。」「如何是優曇？」師云：「一劫一現。」「如何是黃葉？」師云：「此未爲眞。」僧曰：「與摩則更有向上事在。」師云：「灼然！」「如何是向上事？」師云：「待你一口吸盡鏡湖水，我則向你道。」

【訓讀】

問う、「學人、納を被んと擬す、師意如何。」師云く、「一に高飛するに任す。」僧曰く、「毛羽未だ備らざるを爭奈何せん。」師云く、「唯だ宜しく低弄すべし。」僧曰く、「如何なるか是れ低弄。」師云く、「緣に

逢いて作なさず、境に對して無心。」僧曰く、「如何なるか是れ高飛。」師云く、「目に優曇を觀るも、猶お黄葉の如くす。」「如何なるか是れ優曇。」師云く、「一劫に一現す。」「如何なるか是れ黄葉。」師云く、「此れ未だ眞と爲さず。」僧曰く、「與か摩くならば則ち更に向上の事有り。」師云く、「灼然!」「如何なるか是れ向上の事。」師云く、「你の一口に鏡湖水を吸い盡くすを待ちて、我れ則ち你に向かつて道いわん。」

【日譯】

問う、「私は行脚に出たいのですが、師のご意見をお聞かせください。」師、「高く飛翔するがよからう。」僧、「羽がまだ生えていないのを、どうしたものでしょう。」師、「低く飛んだらよからう。」僧、「どういうことが低く飛ぶことなのか。」師、「どのような縁に遇つても妄念を起さず、對象に對して無心であれ。」僧、「高く飛翔するとはどういうことですか。」師、「目に優曇華を見ても、黄葉を見るようにするのだ。」「優曇華とはどういうことですか。」師、「一劫に一度花が咲く。」「黄葉とはどういうことですか。」師、「眞實だと思わぬことだ。」僧、「それならまだ上の消息があるのですね。」師、「いかにもそうです。」「上の消息とはどういうことですか。」師、「君が一口で鏡湖の水を飲み切つたなら、君に言つてやろう。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。

○**學人擬被納** 「被納」は衲衣を着て禪の修行をすること。本書での他の二例(卷一四 百丈和尚章第一三則「因此便被納學禪」、卷一六 鴻山和尚章第二三則「因此被納學禪」)では、法師が禪僧に轉向したことを指すが、ここは次に「一任高飛」とあるから、行脚の僧衣(毳衣)を着て行脚に出ること。

○**一任高飛** 勝手に飛びまわれ。自己の外に馳求しようとする僧を突き放した。

『玄沙廣錄』卷上、「師一日拈起蘿蔔問僧：『者箇蘿蔔，你作麼生？』前後可百余人下語，悉竝不契。後有元昌，對云：『某喫，和尚。』師云：『喫什麼？』昌云：『喫蘿蔔。』師云：『得知，得知。』師又云：『我比來問你諸人是箇喫底物，是你不會了，只管覓對話，有什麼了期？我今直向你道，承言須會宗。喫是喫底，用是用底，莫與麼黑白不分。我時時向你道，直須辨緇素。莫與麼儻侗，無有是處。我一日十二時中，未曾不將爲事，猶尚如此。莫道下一轉語得了，也是尋常。若與麼，一任諸人高飛遠颺。不用在者裏打蹬。』」

玄沙は大根を取りあげて僧らに問うた、「この大根、君らどう受けとめるか。」前後して百人ほどの僧が見解を述べたが、みな師の意に契わなかった。その後、元昌なる者が答えた、「私が食べます、和尚。」玄沙、「何を食うのだ。」元昌、「大根です。」玄沙、「分かった、分かった。」さらに言った、「さきほど私は君らにこの食い物を示したが、（それによって自分自身の心に氣づいて欲しいという）私の意圖が分からずじまいで、べちゃくちゃやるばかりで、けりのつく時がない。いま君らに言つてやろう、（師の指示を聞いたなら宗乘（心）が分からなければならぬ）。食い物は食い物、それを食う者は食う者だ。見さかいがつかぬようであつてはならぬ。私はいつも君らに（ずばりと核心をつかまねばならぬ）と言つてやっているのに、そのようにぼうっとしてはならぬ。私はいつでも、この事を心掛けてきたのに、君らはまだこのごまだ。へ一回言いとめてしまえば、どうということはないのだ。」などと言つてはならぬぞ。そういうことなら、勝手に高く遠く舞い上がればよい。私のところでうるつきまわらないでくれ。」

○争奈毛羽未備何？ 「一任高飛」を勧められたと勘違いし、「とても私はそこまでの實力はまだ備わっていません。」

『大智度論』卷八三、「衆生を度す可きを觀るに、根に利鈍有り。具足する者は度す可し、具足せざる者

は未だ度す可からず。又た菩薩も亦た自ら善根の具足・不具足を知ること、鳥子の自ら毛羽の具足を知り、爾しかして乃ち飛ぶ可きが如し。」(T二五・六四一上)

『景德傳燈錄』卷一七羅山道閑章、「定慧上座參、師問：『什麼處來？』曰：『遠離西蜀、近發開元。』又進前問：『即今作麼生？』師曰：『喫茶去！』慧猶未退。師曰：『秋氣稍暖、去！』慧出法堂外、歎曰：『今日擬打羅山寨、弓折箭盡也。休、休。』乃下、參衆。明日、師上堂、慧出問：『豁開戶牖、當軒者誰？』師乃喝。慧無語。師又曰：『毛羽未備、且去！』」

定慧上座が參問した。羅山、「どこから來た。」「遠く四川の地を離れ、今日は福州開元寺より來ました。」さらに進み出て問う、「今、進み出た作用はどうでしょうか。」羅山、「茶を飲んで來い！」定慧は納得できず、退かなかつた。羅山、「秋の寒気も今日はやわらいだ、出てゆけ！」定慧は法堂の外に出て、ため息をついて言った、「今日は羅山の要塞を打ち破って印可を得ようとしたが、弓が折れ矢が盡きてしまった。もう止めておこう。」そこで僧堂に行つて大衆に混じた。次の日、羅山が法堂に上つて法座の席に著くと、定慧は進み出て問うた、「門戸を構えて、その正面にいるあなたは何者か。」羅山は喝した(自己のことをお留守にして、私のことを訊いてどうする)。定慧はなぜ叱責されたかわからず何も言えなかつた。そこで羅山は言った、「君はまだ羽が生えそろつておらぬ、下がりなせう。」

○師云・唯宜低弄 羽が生えそろつていないなら、低く飛べばよろしい。吳文英(一一二〇〇～一二六〇)『夢窗詞』乙稿卷二《玉蝴蝶感秋》、「倦螢透隙、低弄書光。(飛び疲れた螢は室内に迷い込み、低く飛んで書物を照らす)。」

○僧曰：如何是低弄？ 師云：逢緣不作、對境無心 「唯宜低弄」と言われて、ここで「一任高飛」が認められたものでないことに氣づき、一つ一つ教えを乞う。

「逢緣不作，對境無心」は、もと『寶藏論』離微體淨品の句、「夫離微之義，非一非二，非以言說可顯。要以深心體解，朗照現前，對境無心，逢緣不動。（法性の體と用は、一でも二でもなく、言葉で表現できない。必ず眞實を見抜く奥深い心で體認し、目の前の對象をはつきりと見てとり、對象に對して無心、どのような境遇にも心は不動でなければならぬ）」（T四五・一四六中）。

○僧曰：如何是高飛？目觀優曇，猶如黃葉，どんなに希有で勝れた法を聞いても、それを極則とせず、啼く赤子をあやす黄葉の錢（方便）だとせよ。

目觀優曇 優曇華は三千年に一度花が咲くといわれ、それを見るときは會い難き出來事に出會う譬えであり、人と生まれて如來の教え（經法）を聞くこと。『廣弘明集』卷二九（伐魔詔并序）、「夫れ三界に生在れ、恒に四魔の燒す所と爲り、生死に沈淪み、六趣に遍在す。若し一たび人身を得て及び經法を聞くは、優曇を見るに譬え、浮孔に値うに喩う。」（T五三・一〇二一下）。

猶如黃葉 幼兒を泣きやますために黄葉を黄金だと言つて與えることで、黄葉は方便の譬え。南本『大般涅槃經』卷一八嬰兒行品の次の話を踏まえる。「又た嬰兒行とは、如ば彼の嬰兒の啼哭する時、父母は即ち楊樹の黄葉を以て、而して之に語つて言わく、『啼く莫かれ、啼く莫かれ、我れ汝に金を與えん。』嬰兒は見已るや、眞金の想いを生じ、便ち止みて啼かず。然れども此の楊葉は實に金には非ず。木牛・木馬・木男・木女を、嬰兒は見已りて、亦復た男女等の想いを生じ、即ち止みて啼かず。實に男女に非ざれども、是の如く男女の想を作すを以ての故に、名づけて嬰兒と曰う。」（T一二・七二九上）。

本書卷一七公畿和尚章、「僧問：『如何是道？如何是禪？』師云：『有名非大道，是非俱不禪。欲識此中意，黄葉止啼錢。（名は眞の道ではない、肯定も否定も禪ではない。この意を知りたいなら、道と言うのも禪と言うのも幼兒を泣きやませる方便だ。）」

○如何是優曇？師云：一劫一現 一劫に一佛出世し、經法を説く喩え。『法華經』方便品の偈「過去の無數劫に、無量に滅度する佛は、百千萬億種にして、其の數は量る可からず」に注して吉藏は言う、「上半に乃ち多劫の多佛を擧ぐるは、良に一劫一佛を以ては未だ證と爲すに足らざれば、故に多劫の多佛を擧げて衆生に信心を生ぜしむ」(『法華義疏』卷四、T三三・五〇四中)。また李文會居士(一〇九一—一一五八)は『金剛經』の「一佛二佛三四五佛に於いて而して善根を種えしのみならず、已に無量千萬佛の所に於いて諸の善根を種ゆ」に「一劫に一佛の出世するを謂う」と注している(明成祖集註『金剛般若波羅蜜經集註』、『大藏經補編』第二冊八三二頁)。

「劫」は西天における無限の時間單位。その長さを表わすのに「芥子劫(一立方由旬の城に芥子を満たし、百年ごとに一粒を取り出して全てなくなっても劫は盡きない)」と「盤石劫(一平方由旬の盤石を白麩で百年に一度拂つて盤石が盡きても劫は盡きない)」がある。

○如何是黃葉？師云：此未爲眞 黃葉は黄金ではないように、如來の經法も方便である。

○僧曰：與摩則更有向上事在。師云：灼然！ 如來の經法(優曇華)はまだ眞でない(方便)なら、まだその上があるのですね。その通りだ。「灼然」は、明らかであるさま。「更有向上事在」ということは明らかだ。

○師云：待你一口吸盡鏡湖水，我則向你道 そのところは、言葉では言えない。なぜなら、私が君に教えられることではないから。「向上事」とは宗乗のこと、「已事究明」だからである。「鏡湖」は後漢永和五年(一四〇)會稽太守馬臻の耕地水利工事によって造られ、歴代にわたって増築されたが、北宋に干拓されてほぼ湮滅し、いま浙江省紹興市西南四里のところにある鑑湖はその殘迹である(『中國歷史地名大辭典』一五頁、中國社會科學出版社)。

『景德傳燈錄』卷八龐居士章、「後之江西、參問馬祖云：『不與萬法爲侶者、是什麼人？』」祖云：『待汝一口吸盡西江水、即向汝道。』居士言下頓領玄要。」(後に江西に往き、馬祖に參じて問う、「萬法と一緒いない者とは、どういう人なのですか。」馬祖、「君が一息で西江の水を飲み盡くしたなら、君に言つてやろう。」居士はすぐに玄要を會得した。)

(二一九) 惺惺なるにゆえ苦惱を受けるのか

問：「惺惺爲什麼却被熱惱？」師云：「爲不是那邊人。」僧曰：「如何是那邊人？」師云：「過這邊來。」僧云：「未審這邊如何過？」師云：「惺惺不惺惺。」僧曰：「惺惺不惺惺時如何？」師曰：「魯班失却手。」

【訓讀】

問う、「惺惺なるに爲なによ什麼にか却つて熱惱を被る。」師云く、「是れ那邊の人ならざるが爲なり。」僧曰く、「如何なるか是れ那邊の人。」師云く、「這邊に過ぎまた來れ。」僧云く、「未審はた這邊に如何が過ぎん。」師云く、「惺惺なるに惺惺ならず。」僧曰く、「惺惺なるに惺惺ならざる時は如何？」師曰：「魯班手を失却す。」

【日譯】

問う、「私ははっきりと目覺めていますのに、どうして身心に苦惱を受けるのでしょうか。」師は言つた、「あちらの人ではないからだ。」僧、「どういふのがあちらの人なのですか。」師、「こちらに來なさい。」僧、「どのようにしてこちらに行くのですか。」師、「君は目覺めていると明言したのに、實は目覺めていなかったのだ。」僧曰：「目覺めているのに目覺めていない場合、どうなるのですか。」師曰く、「魯班もどうすることまできぬ。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録されるもの。

○惺惺爲什麼却被熱惱？「惺惺」は、はっきり目覺めていること。すなわち「法身」という自覺を持っていること。「わが幻化の空身が法身だとわかっているのに、どうして苦惱を受けるのでしょうか」とは、肉身と法身の關係についての問いである。

本書卷一四茗溪和尚章、「師有時云：『吾有大病；非世所醫。』有人問先曹山：『古人有言：〈吾有大病；非世所醫。〉未審喚作什麼病？』曹山云：『攢簇不得底病。』僧云：『一切衆生還有此病也無？』曹山云：『人盡有。』僧云：『一切衆生爲什麼不病？』山云：『衆生若病，則非衆生。』僧云：『和尚還有此病也無？』山云：『正覺起處不可得。』僧云：『未審諸佛還有此病也無？』山云：『有。』進曰：『既有，爲什麼不病？』山云：『爲伊惺惺。』

ある時、師は言った、「吾に大病有り、世の醫す所に非ず。」ある僧が先の曹山和尚に問うた、「古人は『私に（衆生病む故に我れ病むという）大病がある。いかなる名醫も醫せぬ』と言いましたが、何という病なのですか。」曹山、「五蘊が集まって起こる病ではない。」僧、「一切の衆生にもこの病はありますか。」曹山、「誰にでも有る。」僧、「衆生はどうしてこの病にかからないのですか。」曹山、「衆生がこの病にかれば衆生ではないからだ。」僧、「衆もこの病はあるのですか。」曹山、「病の起こるところが見當たらぬ（いかなる名醫も醫せぬ病には實體はない）。」僧、「諸佛にこの病はありますか。」曹山、「有る。」僧、「有るのに、どうして發病しないのですか。」曹山、「諸佛ははっきりと（我が法身に）目覺めているからだ。」

「惺惺」が法身にかかわって言及されることは、本書卷三慧忠國師章第一一則、

魚軍容問師：「住白崖山時如何修行？」師喚家童子，童子來，師乃以手摩童子頭曰：「惺惺直言惺惺，

曆曆直言曆曆，以後莫受人謾。」

魚軍容が問う、「白崖山に住されていたときは、どのように修行されたのですか。」師は僕童を呼び、來ると師は僕童の頭を撫でて言った、「覺醒していたらただ覺醒していると言い、これからは人にだまされるでないぞ。」

また『玄沙廣錄』卷下(二)(一九)には瑞巖師彦の「惺惺著」を批判して言う、

師問僧：「甚處來？」云：「瑞巖來。」師云：「瑞巖有什麼言句？」云：「和尚尋常喚主人公，自應喏。」

又云：「不妨惺惺。」師云：「二等弄精魂，猶教些子。」又云「你何不在彼中？」云：「和尚遷化也。」師云：「如今還喚得應麼？」

玄沙、「どこから來た。」僧、「瑞巖です。」玄沙、「瑞巖は何と教えているか。」「和尚はいつも(主人公よ)と呼んで、自分で(ハイ)と返事し、(なかなかしつかりしておるな)と言っています。」玄沙、「そんな狐憑きをやらかすとは、まだまだだな。」さらに訊く、「どうしてそこにとどまらなかったのだ。」僧、「遷化されたからです。」玄沙、「いま呼べば返事するかな。」

などによつてあきらかである。

「被熱惱」は、身心が煩惱による苦しみを受けること。『法華經』信解品、「世尊！我等以三苦故、於生死中受諸熱惱、迷惑無知、樂著小法」(T九・一七中)。また『普曜經』卷五偈頌、「淫怒癡塵勞、衆生被熱惱；諸塵得休息、皆悉念正眞」(T三・五一四上)。

なお教學では「惺惺」は「寂寂」と對になって言及され、「惺惺」は無記無見を治癒するが、亂想の病を起こすものである(牛頭『心銘』、玄覺『永嘉集』など)。

○師云：爲不是那邊人 君は生身の人だからだ。君の肉身がそのまま法身というわけではない。「那邊」は本來性の世界、「這邊」(現象世界)に對して言われる。本書卷四天皇和尚章に參考となる次の問答が

ある。

師初問石頭：「離却智慧〔智：傳燈作定〕，何法示人？」石頭曰：「老僧無奴婢，離什麼？」進曰：「如何得玄旨？」石頭曰：「你解撮風〔風：傳燈作空〕不？」師曰：「若與摩，則不從今日去也。」石頭曰：「未審汝早晚從那邊來？」師曰：「專甲不是那邊人。」石頭曰：「我早个知汝來處。」師曰：「和尚亦不得賊賄於人。」石頭曰：「汝身現在。」師曰：「雖然如此，畢竟如何示於後人？」石頭云：「你道阿誰是後人？」師禮謝，深領玄要。

天皇が石頭に問う、「智慧を用いずに、どういう方法で人を導くのですか。」石頭、「私のところにはそのような召使いなどおらぬ。何を用いないというのだ。」天皇はさらに訊いた、「ではどうやって玄旨を得るのですか。」石頭、「君は風がつかまえられるか。」天皇、「空無相だと言われるなら、今の現実の世界をなみすることになります。」石頭、「君はいつあちらにいったのだ。」天皇、「私はあちらから来たものではありません。」石頭、「私はとくに君の立場がわかっていた。」天皇、「和尚も私に身に覺えのない罪を著せないでください。」石頭、「君の身がここに現にある（のは那邊が這邊だという證據だ）。」天皇、「そうではあっても、つまりはどのように後人に教えるのですか。」石頭、「だれが後人か言ってみよ。」天皇は禮謝し、深く玄要を悟った。

○僧曰：如何是那邊人？ 問僧は「那邊」「這邊」という禪の用語が分かっていない。

○師云：過這邊來 あちらからこちらへ、僧を歩かせることによって、こちら側でのみ「那邊人」が現實化されることを示唆した。あとの第三〇則にいう「活人投機」（生きてはたらく人が法身に契合する）の機會を與えた。

『景德傳燈錄』卷二六杭州報恩永安禪師章、「問：『如何是西來意？』師曰：『汝過這邊立。』僧移步。師曰：『會麼？』曰：『不會。』師示偈曰：『汝問西來意，且過這邊立。昨夜三更時，雨打虛空濕。電

影豁然明，不似蚰蜒急。」

問う、「西來意とは。」師、「こちらへ来て立て。」僧は移動した。師、「分かったか。」「分かりません。」師は偈もつて言った、「君が西來意を問うたので、こちらへ来て立たせたのだ。昨夜の眞夜中、雨が虚空を濡らせた。稻妻がパツと光つたが、君はげじげじ蟲があわてて走るのにも及ばない。」

○僧云：未審這邊如何過 問僧は鏡清が「過這邊來」と言ったことの意圖がわからなかった。

○師云：惺惺不惺惺 僧がはじめに「惺惺」と言いながら、全く「不惺惺」だったのをからかつて言う。「君は知ったかぶりをしたただけだ。」

『松源崇嶽禪師語錄』卷下、「上堂。舉。僧問白兆和尚：『如何是萬行？』兆云：『今年桃核也無，說什麼爛杏？』又問：『如何是妙覺？』兆云：『若是妙藥，見示一服。』僧云：『不問這箇。』兆云：『你問什麼？』僧云：『妙覺。』兆云：『若是皂角，分付浴頭。』師云：『這僧不妨懵懂，白兆終是惺惺不惺惺，藥因救病出金瓶。』擊拂子，下座。」

僧が白兆和尚に問う、「どうということが菩薩の六度萬行でしょうか。」白兆、「今年は桃の核こぼねすらないのに、腐あかった杏のことなど問題にならぬ（私のところにはそんな造地獄の業などない）。」さらに問う、「妙なる悟りとはどういうものでしょうか。」白兆、「薬のことなら、いま一服もつてやったぞ。」僧、「薬のことではありません。」白兆、「では何を問うたのだ。」僧、「妙なる悟りのことです。」白兆、「石鹼なら、浴頭にわたしてある（禪では、妙覺とは人の妙覺のことではなく自己の妙覺のこと、それなら君にわたしてある）。」松源、「この僧は暗愚だが、白兆も結局は知ったかぶりをしただけで、病に應じた薬を金瓶より出すことができなかつた。」拂子で禪牀を撃つて音を聞かせ、下座した。

○師曰：魯班失却手 本當は「不惺惺」であるのに、「惺惺」だと思つているような者には、魯班もどう

しようもない。「魯班」は、春秋魯の國の木工の名匠、公輸班こうしゅはん。「班」は「般」「盤」とも表記される。

【三〇】現象のなかの眞面目とは

問：「如何是聲色中面目？」師云：「現「顯」人不見。」僧云：「太綿密生！」師云：「體自如此。」

僧云：「學人如何趣向？」師云：「活人投機。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ聲色中の面目？」師云く、「現「顯」人は見えず。」僧云く、「太綿密生！」師云く、「體おのずか自かくら此の如し。」僧云く、「學人如何んが趣向せん？」師云く、「活人は機に投ず。」

【日譯】

問う、「現象のなかの眞面目とはどういうものでしょうか。」師、「尊貴なる人は見えない。」僧、「なんと綿密な！」師、「本體おのずからしかり。」僧、「わたくしはいかに向かえばよいのでしょうか。」師、「活動する者はその機に投ずる。」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○問：如何是聲色中面目？「聲色」は六根（眼耳鼻舌身意）を通して感覺されるもの（色聲香味觸法）の代表で、現象世界を指す。僧の問いは、この感覺される現象世界にいかにして自己の眞面目（法身）を見る（知る）のかという、「見色見心」、「聞聲悟道」の問題である。馬祖が説いた「性在作用」ということを現實に體驗する「見色見心」、「聞聲悟道」はいかにして實現されるかが、雪峯門下で問題となっていた。

○師云：現「顯」人不見「現」は「顯」の避諱（唐中宗李顯）であろう。「顯人」は一般に貴顯の人、聲譽ある人をいうが、ここは尊貴なる法身を指す。「法身無相」であるから見えない。本書に「現人」の語はもう一例ある。

有京中大師到瀉山，參和尚後，對坐喫茶次，置問：「當院有多少人？」師云：「有千六百人。」大師云：「千六百人中，幾人得似和尚？」師云：「大師與摩問，作什麼？」大師云：「要知和尚。」師云：「於中也有潛龍，亦有現人。」大師便問衆僧：「三界爲鼓，須彌爲槌，什麼人擊此鼓？」仰山云：「誰擊你破鼓！」大師搜覓破處不得。因此被納學禪。（卷一六瀉山和尚章第二二則）

ある京師の座主が瀉山に至って、和尚に参見したのち、對坐して茶を飲んでいたとき訊ねた、「當院にはどれほどの僧がおいでか。」師、「千六百人です。」座主、「千六百人のうち、どれだけの僧が和尚ほどの境地に至っておりますかな。」師、「そんなことを訊ねて、どういうおつもりか。」座主、「和尚の力量を知りたいのです。」師、「なかには潛龍もいれば、顯貴もおりますぞ。」座主はそこで衆僧に問うた、「三界を太鼓とし、須彌を槌にして、どんな人がこの太鼓を打てるかな。」仰山がいう、「誰があんたの破れ太鼓など打つもんか！」座主はどこが破れたところかわからなかった。このことによって、衲衣に著替えて禪を學ぶこととなった。

ここでは「潛龍」（天子となるべき人）と「現人」が並擧されているから、「現人」は「顯人」の避諱と見るべきであろう。同じく瀉山章の末にも「師匡化四十二年，現「顯」揚宗教」という同じ避諱の例があることも傍證となる。『祖堂集』にはこの避諱例が多く、その部分が唐代の資料にもとづくことを證するものである（「現赫」、「現慶」、「現道」、「現揚」、「現露」、「露現」、「隱現」、「幽現」、「眞理本無名，因名現眞理」、「人能弘道道能現」等みなその例）。

○僧云：太綿密生！「綿密」は法身の形容。確かに存在している貌。本章第六、第九則に雪峯の語とし

て、「又一日雪峯告衆曰：『當當「堂堂」密密底。』」、「峯又時云：『爭得與摩尊貴！得與摩綿密！』」。

○師云：體自如此「綿密」が法身の本體としてのありかたである。

○僧云：學人如何趣向？ 本體にいかに向きあえばよいか。「趣向」は對象をめざして進み、わがものとしてしようとする姿勢。しかし「道」を對象化して求める姿勢は、つねに批判されてきた。

(張秀才) 有偈曰：「光明寂照遍恒沙，凡聖含靈共一家。一念不生全體現，六情纔動被雲遮。遣除煩惱重增病，趣向眞如亦是邪。任逐境緣無罣礙，眞如凡聖是空花。」(卷六石霜和尚章第八則)

張拙秀才の偈に言う、「光明は全世界をあまねく寂かに照らし、凡聖の差別なくすべての有情は平等のともがらである。疑念が萌さなければ、本體はすべて露われ、喜怒哀樂の情がわずかも動けば、雲に蔽われる。煩惱を除こうとするのは病を増すばかり、眞如へと向かおうとするのも誤った考えだ。縁に随い境に任せばなんの妨げもない。眞如凡聖はすべて妄想である。」

師問：「如何是道？」南泉云：「平常心是道。」師云：「還趣向否？」南泉云：「擬則乖。」師云：「不擬時，如何知是道？」南泉云：「道不屬知不知。知是妄覺，不知は無記。若也眞達不擬之道，猶如太虛，廓然蕩豁。豈可是非！」師於是頓領玄機，心如朗月。(卷一八趙州和尚章第二則)

師は問うた、「道とはいかなるものでしょうか。」南泉、「平常の心でいることが道である。」師、「それに向かつてめざすのでしょうか。」南泉、「めざすと外れる。」師、「めざさなければ、どうして道だと知れましょうか。」南泉、「道は知る知らぬに屬さない。知ることは妄覺、知らぬことは無記である。もし眞に何物をもめざさぬ道に至ったなら、心は太虚のごとく、ひろびろと晴れやかだ。是非を超越しておる。」師は聞くや、一擧に眞理の機微をさとり、圓かな月のような心境となった。

○師云：活人投機「活人」は死漢に對する語。見聞覺知をはたらかせる活きた人は、現象に機敏に投じ

て契合する。心を対象に向け、捜し求めるのではない。「見色見心」、「聞聲悟道」ということ起こるの
は偶然に訪れる僥倖であるから、その機を逃すなと言う。長沙景岑「投機頌」に、

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。(本書卷一七岑和尚章第二三則)
いたるところが眞實、いたるところが眞實、個個すべてが本來人。眞實が説かれるときその聲はなく、本體は堂堂
と露わっているながら眼に見えぬ。

これが機に投じて眞理を見た人の述懐であろう。

〔三二〕なぜ耳で見、眼で聞けないのか

問：「聞處爲什摩只聞不見？見處爲什摩只見不聞？」師云：「各各自緣不緣他。」

【訓讀】

問う、「聞處は爲什摩なにゆえに只だ聞くのみにして見ざる、見處は爲什摩に只だ見るのみにして聞かざる。」

師云く、「各各自ら緣じ、他を緣せず。」

【日譯】

問う、「どうして耳は聲を聞くだけで見えず、どうして眼は色を見るだけで聞こえないのですか。」師、
「各々それ自身で認識する相手をみだし、ほかの相手を認識したりしないのだ。」

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○聞處爲什摩只見不聞？見處爲什摩只見不聞？なぜあたりまえのことが、疑問となつて問われたのだ
ろうか。洞山良价の無情説法の偈に「若將耳聽聲不現、眼處聞聲方得知。(耳で無情の説法を聞こうと

してもその聲は聞こえず、眼に聲が聞けてはじめてそれが分かるのだ。」(本書卷五雲巖和尚章第八則)とあるような聞き方が、どうして私にできないのかという問題意識である。「耳で見なくてはならないのに見えませんが、眼で聞かなくてはならないのに聞こえませんが、どうしてなのですか。」前の第三〇則に「如何是聲色中面目」と問われたように、なぜ「聲色中の面目」が見聞覺知できないのか。「見色見心」「聞聲悟道」がなぜ私にはできないのか。

○各各自緣不緣他 耳根は耳根の對象を聞くだけ、眼根は眼根の對象を見るだけ。感覺器官とはそういうものだ、そこを超える(離れる)のだ。それなのに、却って見聞覺知することで妄心ありのままを起こし、如實に對象を見聞覺知することができずにいる。黃檗『傳心法要』は、見聞覺知に妨げられて本體が見えなくなっていることを次のように説いている。

祇認見聞覺知爲心、爲見聞覺知所覆、所以不睹精明本體。但直下無心、本體自現、如大日輪昇於虛空、徧照十方、更無障礙。故學道人唯認見聞覺知、施爲動作、空却見聞覺知、即心路絕、無入處。但於見聞覺知處認本心。然本心不屬見聞覺知、亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起見解、亦莫於見聞覺知上動念、亦莫離見聞覺知覺心、亦莫捨見聞覺知取法、不即不離、不住不著、縱橫自在、無非道場。(入矢義高『傳心法要・宛陵錄』二二〇頁)

見聞覺知のはたらきが心だとばかり誤解し、見聞覺知にさえぎられて、精明なる本體が見えないのだ。いまずく無心であれば、本體はおのずと顯露しており、太陽が大空に昇って十方をあまねく照らして、まったく妨げがないようなものなのだ。それだから見聞覺知を心だとばかり誤解して施爲動作している修行者たちは、その見聞覺知を否定除去されてしまうと思考の路が絶たれて、悟入への手掛かりを失うことになる。だから、まずはほかならぬその見聞覺知の場ところに、己の本心を認めよ。しかし、本心そのものは見聞覺知に従屬するものでもなく、か

いつてそれを離れているのでもない。要するに、見聞覺知しても知見解會を起さぬこと、また、見聞覺知しているところに思念をめぐらさぬこと、また見聞覺知を離れて心を求めたり、見聞覺知を捨てて法を求めたりしてはならないのだ。見聞覺知と即かず離れず、居坐らず執著しなければ、縦横自在にふるまって、どこもかも道の顯露の場なのだ。

「各各自縁不縁他」は、『金光明經』卷一空品の偈句「六情諸根、各各自縁、諸塵境界、不行他縁（六根のおのおのの根は、それぞれが自らの對象を相手とし、他の對象を相手としない）」を用いて答えたもの。その偈にいう、

是身虛僞，猶如空聚。六入村落，結賊所止。一切自住，各不相知。眼根受色，耳分別聲；鼻嗅諸香，舌嗜於味；所有身根，貪受諸觸；意根分別，一切諸法。六情諸根，各各自縁，諸塵境界，不行他縁。心如幻化，馳騁六情，而常妄想，分別諸法，猶如世人，馳走空聚，六賊所害。（T一六・三四〇上）

是の身は虚偽なること、猶お空聚（六根の實體のないことを無人の聚落到に喩えたもの）の如し。六入の村落は、結賊（煩惱という賊）の止まる所なり。一切は自らに住し、各の相い知らず。眼根は色を受け、耳は聲を分別し、鼻は諸香を嗅ぎ、舌は味を嗜み、所有る身根は、諸觸を貪受し、意根は一切諸法を分別す。六情の諸根は、各各自ら諸塵の境界を縁とし、他の縁を行せず。心は幻化の如くにして、六情に馳騁し、而して常に妄想し、諸法を分別すること、猶お世人の、空聚に馳走し、六賊に害せらるるが如し。

なお「各不相知」について、智顛『金光明經文句』卷四は「眼に見、耳に聞き、鼻に嗅ぎ、舌に嘗め、身に觸り、意に縁し、各の所何^{あいて}が有つて、誤まるることがない、それで各の相い知らずと言うのである。」（T三九・六七下）と釋している。

鏡清が教理の語でそっけなく答えているのは、質問者の問いが顛倒しているからである。「無情說法」

とは人が何らかの對象に觸れて眞理を悟った時に「無情物がわたしに眞理を説いてくれていたのだと知った」ということであつて、これがすなわち「見色見心」「聞聲悟道」である。この時の渾身の感動が「五官通用」「六根互用」と説明される(いわゆる「通感」)。この事態は畢竟偶然がもたらす僥倖なのであつて、これを意圖して「耳で見よう」「眼で聞こう」と目論むのは顛倒である。衣川賢次「感興のことば―唐代五台轉型期の禪宗における悟道論の探究―」(『東洋文化研究所紀要』第一六六冊、二〇一四年)参照。

(三三) 象骨山頌

師題象骨山頌曰：「密密誰知要？明明許也？森羅含本性，山岳盡如如。」

【訓讀】

師は「象骨山頌」を題して曰く、「密密たる誰か要を知らん、明明たるを許さんや。森羅は本性を含み、山岳は盡く如如たり。」

【日譯】

師は「象骨山頌」を作った。「明明密密なるもの、その要を誰か知るだろう、知ろうとすることが許されるだろうか。森羅萬象は密密明明なるものを收め、象骨山にはあるがままの眞實の姿がすべて現われている。」

【注釋】

○本偈頌は本書に收めるのみ。

○象骨山頌 恐らくは雪峯のもとで修行していたときに作ったものであり、雪峯の家風を頌すとともに自

要』第三四號、二〇一九年)の第六則「堂堂密密」の注を見よ。

〔三三〕 一步も動くな

問：「十二時中如何行李？」師云：「一步不得移。」僧曰：「學人不會，乞師指示个入路。」師云：「不過於此。」師乃頌云：

「當此支荷得，勝於歷劫功。

多途終不到，一路妙圓通。」

【訓讀】

問う、「十二時中、如何いかんが行李あしりせん。」師云く、「一步も移すを得ず。」僧曰く、「學人會せず、乞う、師の个の入路を指示されんことを。」師云く、「此れに過まさるなし。」師乃ち頌して云く、

「此に當たりて支荷し得れば、歷劫の功に勝れり。

多途は終に到らず、一路妙圓に通とほず。」

【日譯】

問う、「一日二十四時間、どうように修行すればよいでしょうか。」師、「一步も動いてはならぬ。」僧、「私にはわかりません、どうか手がかりを示してください。」師、「これに勝るものはない。」師はそこで頌を作った。

「今この場で佛の大法を自らに擔うことができたなら、悠久にわたる修行の功よりも勝れている。

あれこれと修行を積んでも結局は到達できぬ、この一筋の路こそが圓妙なる法に通じているのだ。」

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○十二時中如何行李？「行李」は「行履」（「李」「履」、止旨韻同用）に同じ。日常の修行のありかた（『禪語辭典』）。『景德傳燈錄』卷一八漳州報恩院懷岳禪師章、「僧問：『十二時中如何行履？』師曰：『動即死。』曰：『不動時如何？（動かなければよいのですか）』師曰：『猶是守古塚鬼（まだ墓守の亡靈にすぎぬ）。』」同卷二四清涼院文益禪師章、「問：『十二時中如何行履？』師曰：『步步踏著（一步一步地面を踏みつけるのだ）。』」

○一步不得移 何か特別な修行というものがあるのではない、それは常に即今のこの場で顯現し現成している。「行履」に動き行くというイメージがあることと對比させて答えたものであろう。『玄沙廣錄』卷上〔六〕の上堂にいう、

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，互古互今。〉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。」問：「十二時中如何用心？」師云：「得與麼顛倒！」進云：「還得也無？」師云：「猶寐語在。」

「わしはここに住してすでに八九年にもなったが、毎日朝から晩まで、一瞬たりとも動くことなくきらきらと輝いている。これをどう判つてくれるか。諸君は知っているだろう、山中和尚が〈各人みな昔から今まで一枚の古鏡をもっている〉と言われたことを。さて、諸君に訊ねるが、そもそも何を古鏡と呼ぶのか。〈ありのままがよい〉などと言つてはならぬ。大事なことだと思わねばならぬ。いい加減に扱つてはならぬ。」問い、「一日中、どのように氣をつけたらよろしいでしょうか。」師、「よくもまあそのようにひっくり返つたものだ。」重ねての問い、「（このまま

で) よろしいでしょうか。」師、「まだ寝」ことを言っておる。」

また本書卷一五汾州和尚章第二則の馬大師の示説にいう、

一切心性、不生不滅。一切諸法、本自空寂。是故經云：「諸法從本來，常自寂滅相。」又云：「畢竟空寂舍。」又云：「諸法空爲坐。」此則諸佛如來住無所住處。若如是知，即是住空寂舍，坐法空座，舉足下足，不離道場。言下便了，更無漸次，所謂不動足而登涅槃山。

心の本性は不生不滅、一切のものとも空寂である。だから經典にも「一切のものは始めから變わることなく寂滅の姿である」といい、また「どこまでも空寂の家だ」、また「一切のものは空を場所とする」と言っている。つまりは、諸佛如來はとどまることのない場所にとどまるということだ。こうとわかれば、空寂の家に住み、諸法の空なる座に坐り、足の上げ下げにも悟りの場を離れぬ。こう聞いたとたんに片ながついて、修行の階梯も無くなることだ。が、「足を動かさずに涅槃の山に登る」ということだ。

○學人不會，乞師指示个入路 行履（日常の起居動作）を訊いたのに、「一步も動いてはならぬ」と言われて、何のことか分からなかった。

○不過於此 「一步も動かぬこと」よりも勝れた行履があるのではない。それは行履することとは、何の關わりもない。かえって、ことさらに行履すれば、それに乖くことになる。

○當此支荷得，勝於歷劫功 今この場（一步不移）で大法を自らに擔うことができたなら、歷劫に行履するよりも勝っている。

「支荷」は佛法の眞理を自己のものとして擔うこと。雪峯門下で使われた用語らしい。同じような意味をもった用語に「承當」「擔荷」がある。

本書卷一〇長慶和尚章第二七則、「師有時云：『靈利參學底人，更不到這裏來。』僧問：『既不到這裏來，

和尚爭得委他靈利？」師云：「只見他不到這裏來，委他靈利。」僧云：「向什麼處支荷？」師云：「看汝不是這個脚手。」

ある時、長慶は言った、「俊敏な修行者は、決してここにやって来ることはない。」僧、「ここに來ないのに、どうして俊敏と分かるのですか。」長慶、「彼がここに來ないことこそが、俊敏な證據だ。」僧、「參問に來ないで、その人は」どこでそれを己のものとしたのですか。」長慶、「君にはその本領を發揮する腕前はない。」

また『景德傳燈錄』卷一八鵝湖智孚章、「鏡清問：『如何是即今底？』師曰：『何更即今？』清曰：『幾就支荷。』師曰：『語逆言順。』」

鏡清、「いま顯露している者とは。」師、「今がそうなのにそれ以上即今があるものか。」鏡清、「あやうくそのまま受けとめるところでした。」師、「逆らった言いようだが、實はすなおな言い方だ。」

「歷劫功」は、輪廻を繰り返し三祇劫にわたって修行を積むことによつて成佛を意圖すること。

黃檗『傳心法要』(三三)、「本佛上實無一物，虛通寂靜，明妙安樂而已。深自悟入，直下便是，圓滿具足，更無所欠。縱使三祇精進修行，歷諸地位，及一念證時，祇證元來自佛，向上更不添得一物。却觀歷劫功用，總是夢中妄爲。」

この心という本來の佛には、なに一つ實體はなく、カラリと透明で靜まりかえっており、ふしぎな平和のなかに安らいでいる。そこをみずから深く洞見すれば、即今そのままに佛であり、ありありと徳の完成者として、何一つ欠けるものはない。たとい數えきれぬ永劫の時を重ねて精進修行に勵み、もろもろの段階を踏み越えた末でも、最後の一念のひらめきに到達した悟りは、おのれが本來佛であったということ、その上に何ひとつさらに付け加えるものはないということの悟りにほかならぬ。この悟境に達してから、今まで経てきた長い間の修行をふりかえって見れば、すべては夢のなかの迷妄の所行だったと氣づくだろう(譯は入矢義高『傳心法要・宛陵錄』二二二頁)。

○多途終不到 「多途」は悟るための多くの手立て。『天聖廣燈錄』卷二〇嶽州永福院朗禪師章、「直下無事、早相埋沒、何況多途？却成増疾。(ただちに無事であれ、と説くのでさえ君らを愚弄しているのだ。さまざまな方途を説くなどもつてのほか、却って病が増すだけだ。)」

○一路妙圓通 散文では「一路通圓妙」とすべきを詩句の押韻と平仄の関係から「一路妙圓通」としたものの。この一筋の路が、佛の圓滿靈妙なる法に通じている。

「圓妙」は、ここでは佛の悟りの形容。『景德傳燈錄』卷五江西志徹禪師章、「汝今依言背義、以斷滅無常及確定死常、而錯解佛之圓妙最後微言、縱覽千徧、有何所益？(君は言葉の概念によって妄想した相に執われて言葉の眞意に違背し、斷滅すれば二度と生ずることのない無常や、堅固不動にして死骨のように生動することのない常でもつて、佛陀が涅槃するときに説かれた圓妙なる悟りの微言を誤って解している。たとい千遍讀んでも、何の役にも立たぬ。)」

「一路」は、諸佛が涅槃に入る一筋の路。『首楞嚴經』卷五の偈、「十方薄伽梵、一路涅槃門。(十方の諸佛は、涅槃門へと一筋の路を行く。)」

(二四) 名は省超

師問僧：「你名什摩？」對云：「省超。」師便作偈曰：

「省超之時不守住、更須騰身俊前機。

太虛不礙金鳥運、霄漢寧妨玉兔飛？」

【訓讀】

師、僧に問う、「你、名は什摩ぞ。」對えて云く、「省超。」師便ち偈を作りて曰く、

「省超の時も守住せず、更に須らく騰身して前機に俊なるべし。

太虚は金烏の運るめを礙まげず、霄漢な寧んぞ玉兔の飛ぶを妨げん。」

【日譯】

師は僧に問う、「そなた、名は何というのか。」答えていう、「省超です。」師はそこで偈を作った。

「省超と名のつた境位に固執せず、さらにそこより俊敏に大空へ超出するのだ。

大空は太陽が運行するのを礙まげない、夜空がどうして月の飛翔を妨げたりしよう。」

【注釋】

○この話は他に録されていない。

○師問僧：你名什麼？ 初相見のときに名を問う禪思想史的意義は、(1)名の意味から議論を發すもの、

(2)その名をもつ主人公（佛性、本分、本來性）を檢證しようとするもの、(1)(2)の兩方が絡み合っているもの(3)がある。

(1)の例。

本書卷七夾山和尚章第七則、「又問：『你名什麼？』對曰：『佛日。』師曰：『日在什麼處？』對云：『日在夾山頂上。』師曰：『與摩則超一句不得也。(そんなことなら私の一句を超えることはできぬ。)]」

本書卷八雲居和尚章第一〇則、「師問僧：『你名什麼？』對云：『行密。』師云：『是什麼行得與摩密？(どいう行がそんなにも綿密なのか。)]無對。師代云：『雖則如此，有人未許專甲在。(こんな私ではありませんが、和尚が認めてくれないのです。)]」

本書卷一六南泉和尚章第四二則、「道吾到南泉，師問曰：『闍梨名什麼？』道吾對云：『圓智。』師云：『智不到處作摩生？』道吾對云：『切忌說著。』師問曰：『灼然！說著則頭角生也。(その通りだ！言い

とめたなら畜生になつてしまふぞ。』」

『景德傳燈錄』卷二六婺州智者寺全肯禪師、「初參天台、天台問：『汝名什麼？』曰：『全肯。』天台曰：『肯箇什麼？』師乃禮拜(和尚を肯うのです)。」

(2)の例。

本書卷六洞山和尚章第一九則、「師問僧：『名什麼？』對曰：『專甲。』師曰：『阿那個是闍梨主人公？』

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。客中主尚不弁得、作摩生弁得主中主？』

師が僧に問う、「名は何だ。」「なにがしです。」師、「どなたが君の主人公か。」「いま現に和尚に應對している者です。」師、「何ともやり切れん！いまどきの修行者はみなこのようだ。驢前馬後につき従う奴婢(作用)を自己本來の面目だと勘違いしている。佛法が埋没するとはこのことだ。客(作用)中より主人公を見分けられないのに、どうして主中主(主人公そのもの)を見分けられよう。」

本書卷八雲居和尚章、「洞山問：『闍梨名什麼？』師稱名『專甲。』洞山云：『向上更道。』師云：『向上道則不名專甲。』洞山云：『如吾在雲巖時祇對無異。』」

『景德傳燈錄』卷一一福州壽山師解禪師章、「洞山問云：『闍梨生緣何處？』師云：『和尚若實問某甲、即是閩中人。』洞山云：『汝父名什麼？』師云：『今日蒙和尚致此一問、直得忘前失後。』」

洞山、「そなたの故郷はどこだ。」師、「言葉通りに私に問われているのなら、閩の生まれです。」洞山、「君を生んだ本當の父の名は何というのだ。」師、「いま和尚にそう問われて、前後を忘れてしまいました(本來人を定言するのを回避した)。」

(3)の例。

本書卷一七處微和尚章、「師問仰山：『汝名什麼？』」對曰：『慧寂。』師曰：『阿那个是惠？阿那个是寂？』對云：『只在目前。』師曰：『你猶有前後在。』對曰：『前後則且置，和尚還曾見未？』師曰：『喫茶去！』

師が仰山に問う、「君の名は。」「慧寂です」師、「どれが惠で、どれが寂か。」「和尚の目の前にいます。」師、「まだ前後が残っているぞ。」「前後のことはさておき、和尚はそれを見たことがおありなのですか。」師、「茶を飲んで眼を醒ましてきなされ。」

『景德傳燈錄』卷二 襄州鷲嶺明遠禪師章、「初參長慶，長慶問曰：『汝名什麼？』師曰：『明遠。』慶曰：『那邊事作麼生？』師曰：『明遠退兩步。』慶曰：『汝無端退兩步作麼？』師無語。長慶代云：『若不退步，爭知明遠？』師乃喩旨。」

初めて長慶に參じたとき、長慶が問う、「君の名は何とのか。」師、「明遠です。」長慶、「遠きを明らかにするといふが、あちらはどうであつたか。」師、「明遠ではありませんが（あちらのことにつきましては分かりません）、引き下がります。」長慶、「わけもなく退歩してどうするのだ。」師は答えられなかった。長慶は代わって答えてやった、「もし退歩し作用しなければ、明遠わたし（の本分事）をどうしては知ることができましょう。」そこで師は長慶の意圖を理解した。

○對云：省超 「わが主人公はしかとここにあり」というつもりで自己を提示した。馬祖洪州禪の思想に據つた態度。「省超」には超越せる省悟という意味がある。

○省超之時不守住 「省超」と答えたときの境地、すなわち、今現に作用する自己の他に「本来なる自己」はないという見解に安住することを戒めた。「守住」は境地を後生大事に守りつづけること。

『百丈廣録』、「夫教語皆三句相連，初中後善。初直須教渠發善心，中破善心，後始明好善。菩薩即非菩

薩、是名菩薩。法非法非非法、總與磨也。若祇說一句、令衆生入地獄。若三句一時說、渠自入地獄、不干教主事。說道如今鑑覺是自己佛、是初善；不守住如今鑑覺、是中善；亦不作不守住知解、是後善。」
 そもそも教えは初善・中善・後善と三句がつづくものである。初めの教えは人に善心をおこさせるものであり、次の中善の教えはその善心への執著を打破し、後善で初めて正しいまっとうな善のあり方を明らかにするのだ。「菩薩は菩薩ではない、これを菩薩という」、或いは「法は法ではない、非法でもない」というような教えのことである。一句だけしか言わなければ、衆生を地獄におとし入れることになる。三句をつづけて同時に説けば、その人は自らすすんで地獄に入ろうが、教える側の責任ではないのだ。「いまの知覚のはたらきが自己佛だ」と説くのは初善であり、「そのような知覚のはたらきに安住してしまわない」と説くのが中善であり、「また安住してしまわない」という考えも起こさない」と説くのが後善である。

○更須騰身俊前機 「前機」は目前の機、主人公を問題にする師資對面の問答の場におけるはたらき(機用)。「騰身」は「ありのままの自己」の是認からの超出。「騰身」と「俊前機」の關係は、「前機に俊敏」に「騰身」しなくてはならぬということで、七言句の制約から、句づくりが逆になったもの。すなわち「更に須らく前機に俊にして騰身すべし」。

○太虚不礙金鳥運、霄漢寧妨玉兔飛? 「太陽は大空を運行し、月は夜空を巡る。」本來性の自己が何の妨げもなく躍動する世界を詩的に形象した。

(二二五) 徑直の路

師因在帳裏坐、僧問：「乍入叢林、乞師指示个徑直之路。」云：「子既如此、吾豈悟之? 近前來!」學人遂近前、師以手撥開帳、云：「嗔!」學人禮拜、起云：「某甲得个人處。」師遂審之、渾將意解。師乃

頌曰：

「我適抑不已，汝領不當急。

機豎尚虧投，影沒大難及。」

【訓讀】

師は因に帳裏に在りて坐するに、僧問う、「乍ち叢林に入る、乞う師、个の徑直の路を指示せられよ。」云く、「子既に此の如し、吾れ豈に之を悋しまんや。近前し來れ。」學人遂て近前す。師は手を以て帳を撥開して、云く、「噀！」學人禮拜し、起ちて云く、「某甲个の入處を得たり。」師遂て之を審らかにするに、渾て意を將て解せり。師乃ち頌して曰く、

「我れ適は抑え已まざるに、汝の領すること急に當らず。

機豎つるすら尚お投するを虧く、景沒すれば大いに及び難し。」

【日譯】

師は方丈の帳の内に坐していたとき、僧が問う、「叢林に入ったばかりです、ただちに悟入できる路を示してください。」師、「君がそういうつもりなら、私はやぶさかでない。前に進み出なさい。」そこで學人が進み出ると、師は手で帳をパツと開いて言う、「噀！」學人は禮拜し、起ちあがって言う、「手がかりを得ました。」師は内實を確かめてみると、頭でわかつていただけだった。師はそこで頌して言った、

「私は抑えきれずに指示したが、君は自身のこととしてハツと分かったのではなかった。

契機が示されたのに投合できず、光が消えてしまったあとでは取り返しがつかぬ。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。

○師因在帳裏坐 「帳」は紙帳、寝るときに用いる防寒のためのとばり。『慈受深和尚廣錄』卷二偈讚「退歩」、「萬事無如退歩眠、松床紙帳暖如氈。夢中說話無花草、況是山僧不會禪? (何事も一歩退いて眠るのが一番、松葉の寢床に紙のとばりは毛氈のように暖かだ。草花を夢にも見ることはない、まして禪など知らぬ山僧なのだから。)」また蘇軾詩「自金山放船至焦山」、「困眠得就紙帳暖、飽食未厭山蔬甘。(ねむいときは暖かい紙のとばりの中にふせるばかり、山で採る野菜のうまさ、たらふく食べても厭きはしませぬ。譯は小川環樹・山本和義『蘇東坡詩集』第二冊、筑摩書房)」

○僧問：乍入叢林、乞師指示个徑直之路 「乍入叢林、乞師指示」は新參の僧がする問いで、用例は多い。『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注(上)「第二二則參照(『禪文化研究所紀要』第三二號)。

「徑直之路」は、てつとりばやく開悟に至る手がかり。慧霞門人廣輝述「重集洞山偏正五位曹山揀語并序」(『重編曹洞顯決』所收)、「若し樞要の門を知れば、徑直の路に通じ易く、未だ綱宗の趣に達せざれば、長く言句の中に迷う。」

鏡清も若きころ、玄沙に參じて次のように問うている。

『玄沙廣錄』卷上、「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：『你還聞偃溪水聲麼?』進云：『聞。』師云：『從者裏入。』」

道愆上座が眞夜中に入室し、名を告げ禮拜して言う、「私が特にこのように參りましたのは、悟る手がかりを示していただきたいからです。」師、「君は偃溪の川の音が聞こえるか。」道愆、「聞こえます。」師、「そこから入れ。」

○云：子既如此、吾豈悟之? 近前來! 昔、やむにやまれず夜中に玄沙の寢所に押しかけて問うたことを思い出し、僧の一途な思いを受け止めて、指示してやった。

「近前來」は作用させることによって佛性の在處あつかを直指するもので、馬祖の「性在作用」(『景德傳燈錄』

卷三菩提達磨章の波羅提尊者の語」という命題より生まれた接化。

『景德傳燈錄』卷六、「洪州潯陽法會禪師、問馬祖：『如何是西來祖師意？』」祖曰：『低聲、近前來！』師便近前、祖打一擱云：『六耳不同謀、來日來！』師至來日、猶入法堂云：『請和尚道。』祖云：『且去！待老漢上堂時出來、與汝證明。』師乃悟云：『謝大眾證明。』乃繞法堂一匝便去。」

洪州潯陽法會禪師が馬祖に問うた、「達磨が西來した意圖は何だったのですか。」馬祖、「シッ！近こうよれ。」師が近づくと、馬祖は平手打ちして言った、「密談は三人でするものではない、明日來なさい。」明日になると師はまた法堂に入って言った、「どうか言ってください。」馬祖、「しばらくあっちに行っておれ。私が上堂するとき來なさい。君に證據を見せてやろう。」そこで師は氣が付き、「我が西來意を」みなさんに證明していただけるのを感謝します」と言つて、法堂をぐるりと一周して證據を示して出ていった。

○學人遂近前、師以手撥開帳、云：「噯！近前（作用）の意をはつきりとわからせようと、鏡清自身も帳を開いて（作用して）みずからの本分を僧に提示するとともに、「噯」とドスの利いたしわがれ聲を發して、さらに念を入れた。『宗門統要集』卷九潭州報慈藏巖禪師章に次の話頭が有る。

師贊龍牙真云：「日出連山、月圓當戶。不是無身、不欲全露。」龍牙一日在帳中坐、僧問：「不是無身、不欲全露、請師全露。」牙撥開帳子云：「還見麼？」僧云：「不見。」牙云：「不將眼來。」師後聞乃云：「龍牙只道得一半。」雲門偈令僧舉：「我與你道。」僧舉了、雲門云：「我不妨與你道。」

報慈和尚が龍牙の頂相に贊すらく、「つらなる山々に日が昇り、月はまどかに家々を照らす。身がないのではない、全身を現わしたくないのだ。」ある日、龍牙が帳の内に坐していると、僧が問うた、「報慈は（身がないのではない、全身を現わしたくないのだ）」と贊しましたが、どうか全身を現わしてください。」龍牙は帳を開いて言った、「見たか。」僧、「見えません。」龍牙、「眼で見えるものではない。」後に報慈和尚はそのことを聞いて言った、「龍牙は半分

言えただけだ。」雲門文偃が僧にその話を取り上げさせ、「私が君に言つてやろう。」僧が話しおわるや、「君に大いに言つてやつたぞ。」

また「嘎」が「性在作用」を示す方便であること、以下の例がある。

『臨濟錄』行録、「師行脚時到龍光。光上堂。師出問：『不展鋒錠，如何得勝？』光據座。師云：『大善知識，豈無方便！』光瞪目，云：『嘎！』師以手指云：『者老漢今日敗闕也！』」

師は行脚に出て、龍光院に到つた。龍光和尚は師のために法堂で法座に昇り説法した。師は前に進み出て問うた、「劍を抜かずに勝利をおさめるには、どうなさるか？」龍光は居すまいを正した。師、「大善知識ともあろうものが、方便を持たぬはずはなからう！」龍光は眼を怒らせて、聲を發した、「嘎！」師は龍光を指さして、「この老人、今日敗れたり！」譯は衣川賢次『臨濟錄』(九六)、新國譯大藏經・中國撰述部①—7〈禪宗部〉

本書卷六投子和尚章第二四則、「問：『便請和尚直指！』師：『嘎！』僧曰：『即這个？別更有也無？』師曰：『莫閑言語！』」

問う、「ただちに直指してください。」師、「嘎！」僧、「それですか、他にもあるのですか。」師、「無駄口をたたくな！」

『雲門廣錄』卷中室中語要、「舉：僧問資福：『古人拈槌豎拂，意旨如何？』福云：『嘎！』師云：『雪上加霜。』」

提起する。僧が資福和尚に問うた、「古人が槌を持ち上げ拂子を立てたのは、どういう意圖があつてのことですか。」資福、「嘎！」雲門、「よけいなことだ。」

『宗門統要集』卷六鎮州三聖慧然章、「師雲遊到徳山，參堂次，堂中首座乃踢天泰也，遂問：『夫行脚人須具本色公驗，作麼生是上座本色公驗？』師云：『嘎！』座再問，師乃打一坐具，云：『這漆桶！前

後觸悞多少賢良？」座便人事。」

師は諸方を行脚して徳山の叢林に到った。僧堂に入ったとき、踢天泰なる首座が問うた、「行脚人は本物の通行手形を持っていなければならぬが、そなたの通行手形はどういうものか。」師、「噯！」首座が問い直すや、師は持っていた坐具で首座を打って言った、「この愚か者！今までどれほどのまつとうな修行者にふとどきなことをしてきたのだ。」首座はそこで尋常の挨拶の禮を行なった。

○師遂審之、渾將意解 馮山門下の僧が「借事明心、附物顯理」(第二五則参照)と命題化して理解したように、この僧もそうであり、「活人投機」(第三〇則)でできなかった。

○我適抑不已、汝領不當急 寢所にまで来て問う君の熱意に黙っておれなくなって指示したが、君は己のこととして分かることができなかった。「當急」とは「活人投機」して「感興のことば」(衣川賢次「感興のことば」『東洋文化研究所紀要』第一六六冊)が發せられなかったこと。

○機豎尚虧投、影沒大難及 「機」は糸口、きざしの意で、鏡清の啓發を指し、「投」はその啓發に對して契悟すること。「影沒」とは、雷光の如き「機」との一瞬の契合がかなわず、その機會を失うこと。本書卷一五歸宗和尚章第四則の(法身についての)偈の第九・一〇句にいう、「機豎箭易及、影沒手難覆。(時節因緣の機會が訪れたとき矢は容易的に當るが、光が消えると契合するのは容易ではない。)」

二二六 良久の檢討

因舉：長慶上堂、衆僧立久。有僧出來云：「與摩則大衆歸堂去也。」長慶便打。

後有僧舉似中招慶、招慶云：「僧道什麼？」對云：「僧無語。」招慶云：「這個師僧！爲衆竭力、禍出私門。」

尋後有僧舉似化度、化度却問其僧：「只如長慶行這個杖、還公當也無？」對云：「公當。」化度云：「或有人道不公當、又作摩生？」對云：「若是與摩人、放他出頭始得。」化度云：「在秦則護秦。」

化度却舉似師、云：「只如長慶有與摩次第、不合行這個拄杖。」師云：「大師代長慶作摩生折合？」化度云：「但起來東行西行。」師云：「與摩則木杓落這個師僧手裏去也。」

時有人拈問師：「只如長慶行這個拄杖、意作摩生？」師云：「宗師老懶、無自出身。」

【訓讀】

因みに舉す。長慶上堂し、衆僧立つこと久し。有る僧出で來つて云く、「與摩ならば則ち大衆は堂に歸り去らん。」長慶便ち打つ。

後に有る僧、中招慶に舉似す。招慶云く、「僧は什摩と道いしや。」對えて云く、「僧は無語なり。」招慶云く、「這個の師僧！衆の爲に力を竭くすも、禍は私門より出づ。」

尋後に有る僧、化度に舉似す。化度却つて其の僧に問う、「只だ長慶の這個の杖を行ずるが如きは、還た公當なるや。」對えて云く、「公當なり。」化度云く、「或し人有りて公當ならずと道わば、又た作摩生。」對えて云く、「若是し與摩なる人ならば、他をして出頭放しめて始めて得し。」化度云く、「秦に在りては則ち秦を護る。」

化度却に師に舉似して云く、「只だ長慶に與摩の次第有るが如きは、合に這個の拄杖を行すべからず。」師云く、「大師は長慶に代わりて作摩生が折合せん。」化度云く、「但だ起ち來つて東行西行するのみ。」師云く、「與摩ならば則ち木杓は這個の師僧の手裏に落ち去るなり。」

時に有る人、拈じて師に問う、「只だ長慶の這個の拄杖を行ずるが如き、意は作摩生。」師云く：「宗師も老懶し、自ら出身する無し。」

【日譯】

次のような話頭がある。長慶和尚が上堂して(良久し)、衆僧は立ちつづけていたところ、ある僧が進み出て、「そういうことなら大衆は僧堂に歸ります」と言ったところ、長慶和尚はその僧を打った。

後にある僧が、中招慶(道匡)にこれを話した。招慶、「打たれた僧は何と言ったか。」僧、「その僧は無語でした。」招慶、「この僧め！和尚は衆の爲に盡力したが、自分で墓穴を掘ることになったのだ。」

その後、ある僧が化度和尚にこの話をした。化度和尚はその僧に問うた、「長慶が拄杖を食らわせたのは、正當だったのか。」僧、「正當でした。」化度、「正當ではないという人がいたら、いったいどうするのだ。」僧、「そんな人がいたら、ここに出てきてもらいましょう。」化度、「それは身内びいきというものだ。」

化度和尚のちに師に話して言った、「長慶和尚はあのような状況で、拄杖を食らわせるべきではなかったろう。」師、「大師なら長慶に代わってどのように始末されるか。」化度、「立ち上がって東に歩き西に歩くだけだ。」師、「それなら權柄はこの師僧の手の内に握られていることになりませぬ。」

後に有る人が、以上のことを取り上げて師に訊いた、「長慶和尚がこの拄杖を使ったのは、どういうことだったのですか。」師、「さすがの宗師も老いばれて、彼自らも救済できなかつたのだ。」

【注釋】

○本話も本書にのみ収録されるものである。雪峯門下の「良久」(沈黙)という接化に對する見直し、新たな接化が必要であると認識され始めていたことを示す則である。『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯註(上)「第二四則『禅文化研究所紀要』第三一號」参照。

○因舉 話頭を取り上げて話題にするときの文頭の形式。この話頭をめぐって以下のやりとりがあった。

○長慶上堂、衆僧立久 上堂した長慶は沈黙し、衆僧は説法を聴聞しようと立ちつづけていた、という状況。「良久」の二字はないが、「衆僧立久」によって、そのことが示されている。また「良久」が、第一義を提示するものであること、『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯註(上)「第四則(『禪文化研究所紀要』第三一號) 參照。

長慶が雪峯の「良久」という手法を繼承していたことは、『景德傳燈錄』卷一八長慶章に見える長慶院での次の上堂によって明らかである。

上堂、良久、謂衆曰：「還有人相悉麼？不相悉、欺謾兄弟去。只今有什麼事？莫有窒塞也無？復是誰家屋裏事？不肯當荷、更待何時？若是利根參學、不到遮裏來。還會麼？如今有一般行脚人、耳裏總滿也。假饒收拾得底、還當諸人行脚事麼？」時有僧問：「行脚事如何學？」師曰：「但知就人索取。」

師上堂、良久曰：「莫道今夜較些子。」便下坐。

上堂し、沈黙することしばしして、大衆に言った、「わかったものはいるか。わからないなら、君たちをだましたことになってしまふ。いま何の問題があるのか。もやもやするものもあるのか。いったい誰のことか。いま己のこととして受けとめなければ、いつその時がこよう。利根の修行者なら、(外に法を求めて)ここにやって来たりはせぬ。わかるか。いま行脚してあちこちで説法を聞きまくっている修行人がいるが、たとい收獲があったとしても、(自己を知るといふ)君たちの行脚の大事に相當しようか。」その時、僧が問うた、「行脚の大事はどのように學べよいのですか。」師、「君は人に求めてばかりいる。」

師(長慶)は上堂し、沈黙することしばしして、「今夜はもうひとつだったと言ってはならぬぞ」と言って、すぐに下座した。

○有僧出來云：與摩則大衆歸堂去也 長慶が沈黙したまま説法しないので焦れて、衆のために説法を促す

意で言った。

○長慶便打 長慶が打ったのは、「良久」の沈黙こそが第一義を提示した説法であることを、僧が受けとめなかつたからである。

○中招慶 天成二年(九二七)十月、泉州の招慶院第一世の慧稜(八五四〜九三二)は福州侯官縣の怡山西禪寺(長興中「九三〇〜九三三」、長慶に改む)に移り、第二世となったのは慧稜に嗣いだ道匡禪師(生卒年未詳)であるから、中招慶とは招慶道匡(「祖堂集」卷一三二)のこと。

『景德傳燈錄』卷二一泉州招慶院道匡禪師章、「自稜和尚始居招慶，師乃入室參侍。暨稜和尚召入長樂府，盛化于西院，師繼踵，住於招慶。學衆如故。(慧稜和尚が招慶院に入られたときから、師は親しく教えを受け、そばに仕えた。稜和尚が長樂府の西院に招聘され教化するようになると、師は招慶院を繼承して住持となったが、修行者の数は元のままだった。)」ここから本書では、慧稜を先招慶、道匡を中招慶、省燈を後招慶と稱する。

○招慶云：僧道什摩？ 對云：僧無語。招慶云：這個師僧！爲衆竭力，禍出私門 長慶の僧が打たれた時、「何と言ったか」と中招慶が訊いた。中招慶に話した僧もその場にいたのである。中招慶の言った「這個の師僧！」はこの僧も含んでいる。長慶和尚は宗乘を説破せず、沈黙して辛棒がよく爲人してやったが、その意圖が受けとめられず、努力が裏目に出て、上堂は失敗に終わり、結局は自分で禍を招くことになった。中招慶は僧に對してのみならず、長慶に對しても不満を表明した。

『景德傳燈錄』卷一七撫州荷玉山玄悟大師光慧章、「師上堂，良久。有僧出曰：『爲衆竭力，禍出私門。未審放過不放過？』師默然。」

荷玉和尚は上堂し、沈黙した。僧が進み出て言う、「そのように衆のために盡力されましたが、何も傳えられないと

いう禍を自分で招いておられます。私がこう言ったことをお許しくださいますか。」師は黙っていた。

○尋後有僧舉似化度 中招慶に舉似した僧とは別の僧が、化度和尚に長慶の話を舉似した。「化度」は雪峯に嗣いだ杭州西興化度悟真大師。『祖堂集』卷一〇、「景德傳燈錄」卷一八などに傳がある。

○只如長慶行這個杖、還公當也無 長慶の沈黙の意圖を解さぬ僧を拄杖で打ったのは、正しかったのか。「公當」は、公正で當を得ていること。

○化度云・或有人道不公當、又作摩生 化度は適切ではなかったと思っているが、君はどう考えるか。「或有人道不公當」という言い方で、化度自身がそう思っていることを暗に示している。

○對云・若是與摩人、放他出頭始得 僧は適切ではないと思っている人が化度和尚だとは氣づかずに言った、「ここに出てこさせて辯明させればよいのです。」「放」は使役。大田辰夫「古代語における使役の兼語動詞としては《使》のほかに《令》《遣》《遣》があり、唐代から《放》《著》などが用いられるようになった」(『中國語歴史文法』二四二頁)。

○化度云・在秦則護秦 主體性のない御都合主義。ここは僧が長慶の打が正しかったと言ったことに對して、「身内びいきだ」と難じたもの。化度も長慶の沈黙という手法に批判的である。

『五燈會元』卷六本高律師章、「昔有官人入鎮州天王院、親神像。因問院主曰：『此是甚麼功德？』曰：『護國天王。』曰：『祇護此國？徧護餘國？』曰：『在秦爲秦，在楚爲楚。』曰：『臘月二十九日，打破鎮州城，天王向甚處去？』主無對。」

昔、ある役人が鎮州天王院にやって来て神像を見て、院主に問うた、「これはどういう神像か。」院主、「國を守護する天王です。」役人、「この國を守護するだけか、他の國をも守護するのか。」院主、「秦では秦を守護し、楚では楚を守護します。」役人、「どうにもならなくなつて、鎮州城が破られたら、天王はどこへ行ってしまったのか。」院主

は答えられなかった。

○化度却學似師，云：只如長慶有與摩次第，不合行這個拄杖。化度和尚は「適切ではない」という自分の考えを鏡清に確かめようとした。

○師云：大師代長慶作摩生折合？「折合」は、決著をつける。『雲門廣錄』卷中、「舉：僧問雲居：『山

河大地，從何而有？』居云：『從妄想有。』僧云：『與某甲想出一錠金得麼？』居便休去。僧不肯。師

聞得云：『已是葛藤，不能折合得，待伊道（想出一錠金得麼），拈拄杖便打。』

次のような問答がある。僧が雲居に問う、「山河大地は、どこから出現したのですか。」雲居、「（君の）妄想より出現した。」僧、「私に金の延べ棒を妄想で出していただくことは、よろしいですか。」雲居は問答を打ち切ったが、僧は認めなかった。それを聞いて雲門は言った、「言葉の應酬で決著がつけられないからには、僧が（金の延べ棒を妄想で出していた）ことは、よろしいですか」と言ったとたん、拄杖で打ってやる。」

○化度云：但起來東行西行。「東行西行」は佛性をはたらかせた動作。「性在作用」の端的。化度は長慶が沈黙の手法の失敗を棒打によって糊塗したことを批判し、作用を示すべきだと言うのである。ただしこれも従来の宗乗の枠組みであって、それを脱した接化とはなっていない。

○師云：與摩則木杓落這個師僧手裏去也。それなら權柄（主導權）は僧に握られている。鏡清は沈黙という手法に懐疑的だったので、長慶に説法を促した僧は沈黙という手法を理解しなかったのではなく、その手法の破綻を見抜いていたのだと解釋した。化度も棒打すべきではなく、「作用」を示せと言った。つまりところ、かの僧が沈黙という手法を認めなかったところから一連のやりとりが起ることになったのであるから、かの僧が權柄を握っていたことになる。これが鏡清の理解である。「木杓」は木のひしゃく。そのひしゃくの柄が僧の手の内のある、即ち權柄を握られている。

『大慧語錄』卷一四秦國太夫人請普說、「文殊是七佛之師、爲甚麼出女子定不得？岡明菩薩爲甚麼出得女子定？衆中商量道、杓柄在女子手裏。」

文殊は七佛の師であるのに、どうして女子を禪定より目覺めさせられなかったのか、岡明菩薩はどうして目覺めさせられたのか。衆僧の内では議論して「杓柄が女子の手に握られていたからだ」と言っている。

○師云：宗師老懶，無自出身 原本は「老懶」を「老攔」、「無」を「兼」に作る。「懶」「攔」は近音による誤り（「攔」は平聲干韻、「懶」は上聲旱韻）、「無」「兼」は形似により誤る。「さすがの長慶ももうろくして、自分をも救済できなかつたのだ。」

「出身」は「救済」の意。『臨濟錄』上堂に云う、「一人在孤峯頂上，無出身之路（一人は高く聳える山の頂上において、救済の方便を持たぬ。譯は衣川賢次『臨濟錄』、新國譯大藏經・中國撰述部①―7〈禪宗部〉）。」また『景德傳燈錄』卷一五投子大同章、「僧問：『抱璞投師、請師雕琢。』師曰：『不爲棟梁材。』曰：『恁麼即卞和無出身處也。』」（僧が問う、「璞あつたまを持って師に參じました、どうか雕琢して玉ぎよくにしてください。」師、「君は禪匠の器にはならぬ。」僧、「それなら卞和べんかは救われません。」）

(二七) 金剛不壞の體と牯羊角

師又時上堂云：「盡十方世界都來是金剛不壞之體。唯怕牯羊角。」時有人問：「如何是金剛不壞之體？」師云：「世界壞時作麼壞？」爲什麼唯怕牯羊角？」師云：「要汝盡却。」如何是牯羊角？」師云：「泊道驚殺汝。」僧曰：「體壞時、角還存也無？」師云：「不是過夏物。」僧曰：「只如牯羊角盡時、還得相應也無？」師云：「不同汝歸意。」僧曰：「不同歸意者如何？」師云：「千金不改耕。」僧曰：「只如牯羊角、明得什麼邊事？」師云：「上士聊聞便了却、中下意思莫能知。」

有人拈問資福：「作摩生是金剛不壞之體？」資福以手點胸。「作摩生是牯羊角？」資福以兩手頭上作羊角勢。有人舉似師，師因此示衆云：「角鋒不密，太露太現。金剛不壞體，唯怕牯羊角。提其角，只要出其體。體角俱備，諸人作摩生會？」

【訓讀】

師又る時上堂して云く、「盡十方世界は都來て是れ金剛不壞の體。唯だ牯羊角を怕る。」時に人有りて問う、「如何が是れ金剛不壞の體。」師云く、「世界壞るる時も作摩ぞ壞れん。」爲什麼にか唯だ牯羊角を怕る。」師云く、「汝の盡却するを要す。」如何が是れ牯羊角。」師云く、「洎んど道いて汝を驚殺せんとす。」僧曰く、「體壞るる時、角は還た存するや。」師云く、「是れ夏を過ごす物にあらず。」僧曰く、「只だ牯羊角の盡くる時の如きは、還た相應するを得たるや。」師云く、「汝の歸意に同じからず。」僧曰く、「歸意に同じからざる者は如何。」師云く、「千金も耕を改めず。」僧曰く、「只だ牯羊角の如きは、什麼邊の事をか明得む。」師云く、「上土は聊か聞きて便ち了却するも、中下は意思して能く知る莫し。」

有る人拈じて資福に問う、「作摩生が是れ金剛不壞の體。」資福手を以て胸を點す。「作摩生が是れ牯羊角。」資福兩手を以て頭上に羊角の勢を作す。有る人師に舉似す。師此れに因りて衆に示して云く、「角鋒は密ならず、ただ露われただ現ず。金剛不壞の體は、唯だ牯羊角を怕る。其の角を提げんとせば、只だ其の體を出すを要す。體角俱に備わる、諸人作摩生が會す。」

【日譯】

師はあるとき上堂して言った。「世界全體が金剛のごとき堅牢不壞の身體である。ただひとつ牯羊角だけを怖れる。」そのとき、僧が問うた、「金剛のごとき堅牢不壞の身體とはなんのことでしょうか。」師、「世界が壞滅するときも、それは壞れはせぬ。」僧、「ではなぜ牯羊角だけを怖れるのですか。」師、「それ

だから、きみに牯羊角を盡くしてもらいたいのだ。」僧、「牯羊角とはなんのことですか。」師、「おっと、わしが言つてきみを吃驚びっくりさせるところだった。」僧、「堅牢不壞の身體が壊れるとき、角はのこりますか。」師、「それは夏安居げあんごを過こす物ではない。」僧、「牯羊角が盡きたとき、眞理とひとつになれますか。」師、「きみの考える歸著と同じではない。」僧、「わたしの歸著と同じではない師の歸著とはなんでしょうか。」師、「千金を積まれても、隱遁をやめぬ。」僧、「牯羊角というのは、どういう次元を明らかにしているのでしょうか。」師、「上乘の機根なら少し聞いてただちに了解著するが、中下の者は考えこんでも解らない。」

ある僧がこのことを資福和尚に話し、訊ねた。「金剛のごとき堅牢不壞の身體とはなんのことでしょうか。」資福は手で自分の胸を指して示した。僧、「牯羊角というのはなんのことでしょうか。」資福は両手で自分の頭の上に羊角のかたちを作つて見せた。このやりとりを別の僧が師に話すと、師は大衆に向かつて言った。「角の先は堅密ではないから、すべて露顯している。金剛不壞の身體は、ただ牯羊角だけを怖れる。その角を提げようとすれば、その身體を現わし見せなくてはならぬ。さあ、身體と角が出そろつた。諸君はどう理解するのか。」

【注釋】

○本則は他書に見えず、本書のみの収録である。

○盡十方世界都來是金剛不壞之體 世界全體が堅牢なる「眞如法身」である。自己と世界がひとつになつた體驗（「物我一如」）を法身の自覺として表現したものの。かつて長沙景岑（？）八六八）は「盡十方世界は是れ沙門の眼、盡十方世界は是れ沙門の全身、盡十方世界は是れ自己の光明、盡十方世界は自己光明裏に在り、盡十方世界は一人として自己に不是あらざる無し。」（『景德傳燈錄』卷一〇）と言ひ、師の雪峯

義存(八二二〜九〇八)はこれを承けて「盡大地は是れ汝」(『雲門廣錄』卷上)と言い、その弟子の雲門文偃(八六四〜九四九)は「盡大地は是れ法身」(『雲門廣錄』卷中)、玄沙師備(八三五〜九〇八)は「盡十方世界は是れ箇の眞實人の體」(『玄沙廣錄』卷中)、「仁者よ、眞實は甚麼處にか在る。汝今他の五蘊身田の主宰を出さんと欲得さば、但だ汝の秘密金剛體を識取せよ」(『玄沙廣錄』卷下)と言い、また九峯道虔(石霜慶諸嗣、?〜九二二)は「盡乾坤は都來て是れ汝が當人の箇の體」(『景德傳燈錄』卷一六)と言っている。「金剛不壞之體」は『大般泥洹經』卷五(文字品)に「如來の法身は金剛不壞」(T二・八八七下)とあるのに據る。雪峯系の禪の思想史において、雪峯の弟子たちは初め雪峯の超越志向をこのように模倣していたが、後にはこういう揚言を「佛法中の見」として超越してゆくのである。玄沙師備はいう、「更に一般人の有つて好惡を識らず、便ち道う、(總て説き了れり。人人具足し、人人成現す。盡十方世界は都來て只だ是れ我が去處にして、更に青黃赤白、明暗色空、及び地水火風無し。更に什麼を説かば即ち得からん)と。若し與麼の見解ならば、且つは喜ぶ勿交渉なるを。只だ儻侗の眞如と成るのみ。吉凶を辨ぜず。什麼の用處か有らん。」(『玄沙廣錄』卷上)。玄沙の「三句の綱宗」においても、これは第一句であり、究極としない。本則もこれを檢證しようとするものである。なお入矢義高「雪峰と玄沙」、「雲門の禪 その(向上)ということ」(『増補 自己と超越 禪・人・ことば』岩波現代文庫、二〇二二)参照。

○唯怕牯羊角 「牯」は「殺」の同音字(『廣韻』公戸切、姥韻上聲)。殺羊は宋の羅願『爾雅翼』によると牡の黒羊をいう(卷二 殺條)。「殺羊角」は『涅槃經』如來性品に、刀が羊角のように見えたという譬えとして出る。妄想によって分別された幻をいう。本則でこれを金剛と對置するのは、羚羊角と混同したためであろう。羚羊角が金剛石をも能く砕くことは『資治通鑑』卷一九五唐貞觀十三年に引く傳

突の語に見える(「我聞有金剛石、性至堅、物莫能傷、唯羚羊角能破之。」また周密『齊東野語』卷一六「金剛鑽」にも)。「羚羊」を「殺」に誤ることは『本草綱目』卷五一獸部麝羊の條に見える(人民衛生出版社、一九八二)。すなわち、羚羊↓殺↓犛(殺の俗字)↓犛。(したがって「羚羊掛角」(没蹤跡)ということではない。)この牯羊角(羚羊角)は「金剛不壞之體」を脅かすものとして持ち出されている。「金剛不壞之體」は「眞如法身」の譬喩であり、牯羊角は妄想の譬喩であるが、これがなにを指しているのかがこの一則の關鍵である。

○時有人問：如何是金剛不壞之體？師云：世界壞時作麼壞？「金剛不壞之體」は世界が壞滅するときにも壞れない。これについて龍牙居遁はつぎのように言っている。

龍牙和尚云：「夫言修道者、此是勸喻之詞、接引之語。從上已來、無法與人。只是相承種種方便、爲說出意旨、令識自心。究竟無法可得、無道可修。故云：菩提道自然。今言法者、是軌持之名。道是衆生體性。未有世界、早有此性；世界壞時、此性不滅、喚作隨流之性、常無變異動靜、與虛空齊等、喚作世間相常住、亦名第一義空、亦名本際、亦名心王、亦名眞如解脫、亦名菩提涅槃、百千異號、皆是假名。雖有多名、而無多體、會多名而同一體、會萬義而歸一心。若識自家本心、喚作歸根得旨。譬如人欲得諸流水、但向大海中求；欲識萬法之相、但向心中契會。會得玄理、舉體全眞。萬像森羅、一法所印。」(『宗鏡錄』卷九八)

そもそも(道を修せよ)というのは、励まして言うものであり、導くための言葉だ。もともと人に與える法はない。ただ受け繼がれてきたさまざまな方便で佛法の趣旨を説き示して、自己の心を解らせるのだ。つまりは得べき法もなく、修行すべき道もない。だから「菩提の道は自然である」と説かれている。いま(法)というのは、(規範として)保持すべきものに名づけたものだ。(道)は衆生の本性のことであり、まだ世界が出現しなかつた

ときにも、すでにこの性はあつたし、世界が壊れるときにも、この性は消滅せず、流れにまかせる性と呼んで、とこしえに變易も動靜もせず、虚空のようである。そのことを「世間の生滅變化する姿はそのまま常住の姿」とか、「第一義空」(本際)、「心王」(眞如解脱)、「菩提涅槃」などと呼び、さまざまに呼ばれているが、みな假りに名づけたものだ。名は多いが本體は一つだ。多名だが同一の本體なることを知り、よろずの教義が一心に歸一することを知る。そうして自分自身の本心が解つたなら、「根源に歸つて玄旨を得た」と呼ぶ。たとえばさまざまに川の水を得たいなら、大海に求めればよいように、諸法の相を知りたいなら、心に契合すればよいのだ。玄理を得得したなら、全體がまるごと眞であり、すべての現象と存在は、心が現出したものなのだ。

ここにいう「不滅の此の性」を鏡清は「金剛不壞之體」と言っているわけであるが、すべて假りの名であつて、つまりは「一心」の謂いである。趙州從諗(七七八〜八九七)は「此の性」はなにかと問われて「四大五陰」の肉身と答えた。

「未有世間時，早有此性；世界壞時，此性不壞。從一見老僧後，更不是別人。只是一箇主人公。遮箇更用向外覓物作什麼？正恁麼時，莫轉頭換腦。若轉頭換腦，即失却去也。」時有僧問：「承師有言：『世界壞時，此性不壞。』如何是此性？」師曰：「四大五陰。」僧曰：「此猶是壞底。如何是此性？」師曰：「四大五陰。」(『景德傳燈錄』卷二八趙州從諗和尚上堂語)

「壞れる」と言つたのは大隨法眞(八三九〜九一九)であるが、上引の趙州と同じ立場を裏から言つたのである。

『景德傳燈錄』卷一一益州大隨法眞禪師章 僧問：「劫火洞然，大千俱壞。未審此箇還壞也無？」師云：「壞。」僧云：「恁麼即隨他去也。」師云：「隨他去也。」

同じ問いに龍濟紹修(羅漢桂琛嗣)は「壞れぬ」と答え、理由を「此の性は大千世界と同じだから」と

言った。

『景德傳燈錄』卷二四 問：「劫火洞然、大千俱壞。未審這個還壞也無？」師曰：「不壞。」曰：「爲什麼不壞？」師曰：「爲同於大千。」

つまり「金剛不壞の法身」は同時に「四大五陰の肉身」である。

○爲什麼唯怕牯羊角？師云：要汝盡却 なぜ牯羊角だけを怖れるのか——（それには答えず）きみに「盡却」してもらいたいのだ。「盡却」はあとに「牯羊角盡時」というのから推して「なくす、なくなる」意。何をか？「牯羊角」をである。

○如何是牯羊角？師云：泊道驚殺汝 「牯羊角」とは何か——わたしからは言わない。

○僧曰：體壞時、角還存也無？師云：不是過夏物 金剛不壞の身體が「牯羊角」によつて壊れるときも、「牯羊角」は壊れずにのこりますか——壊れない。趙州がいう「壊れぬ四大五陰」。

○僧曰：只如牯羊角盡時、還得相應也無？師云：不同汝歸意 では、「牯羊角」が盡きる時が來たら、ピタリと（眞理と）一體になれるのでしょうか——きみの考えている歸著とは異なる。僧はわが身とはべつに（眞理）があつて、それとひとつになるのが究極だと考えている。

○僧曰：不同歸意者如何？師云：千金不改耕 ではわたしの考える歸著と異なる師の歸著とはなんでしょうか——それはけつしてきみに言わない。

○只如牯羊角、明得什麼邊事？「牯羊角」がなにをいうのか、僧にはわからなかつたため、どういう次元を明らかにするものかを問うた。

○上士聊聞便了却、中下意思莫能知 「證道歌」の「上士は一決して一切了じ、中下は多聞にして多く信ぜず」（『景德傳燈錄』卷三〇）に據る。上士なら（道を聞けば）ただちに解るはずだ。鏡清は教えず、

僧はわからぬままに終わった。

○資福 資福貞邃、仰山慧寂の嗣。生卒年未詳。本書卷一九。

○資福以手點胸 手で胸をポンと示した。「金剛不壞之體」とはこの(生身の)自己だ。

○資福以兩手頭上作羊角勢 両手で自己の頭上に羊の角のかたちを作って見せた。「(生身の)自己」になりもの、妄想というつもり。

○師因此示衆 資福の示唆をふまえて、鏡清はもういちど問題提起をする。「牯羊角は堅密ではないから、すべて露顯している。金剛不壞の身體は、ただ牯羊角だけを怖れる。その角を持ち上げようとすれば、その身體を現わし見せなくてはならぬ。さあ、身體と角が出そろった。諸君はどう理會するのか。」金剛不壞之體は「眞如法身」、牯羊角は四大五陰の肉身、兩者は一體、そしてそのいずれも妄想の所産にすぎない。それが諸君の今ある自己なのだ。さあ、これをどう用いるのか。

二三八 談體頌

又談體頌云：

「體含衆像像分明，離體含形形轉精。

清明妙淨誰能弁？釋迦掩室竭羅城。」

【訓讀】

又た「談體頌」に云く、

「體は衆像を含みて像は分明、體を離れて形を含めば形轉た精なり。

清明妙淨なる誰か能く弁せん？釋迦は室を竭羅城に掩う。」

【日譯】

さらに「體を談る頌」を作つて言つた、

「金剛不壞の體は無數の姿となつて現われ、個々の姿はみな鮮明、

その體を離れて現われた姿はいよいよ精明だ。

清明妙淨なるその當體を誰か言擧げできよう、

釋迦牟尼佛も摩竭陀の城で居室を閉ざされたという。」

【注釋】

○本頌は本書のみの收録。内容は前則とつながっている。

○體含衆像分明 金剛不壞の體は森羅萬象に現われて、どの像も鮮明。「體含衆像」は前則にいう「盡

十方世界都來是金剛不壞之體」を言い換えたもの。

○離體含形轉精 「金剛不壞之體」という觀念妄想を離れた心に現われた像はよりいっそう精明だ。「離

體」とは、前則での「金剛不壞之體」も「牯羊角」も觀念妄想でしかないという、そうした一切の觀念

妄想を離れたありかたをいう。「一切の觀念を離れたありかた」とは、一切の限定を絶した當體と相應

することであり、『傳心法要』に次のように言うのが参考となろう。

此心無始已來、不曾生、不曾滅、不青不黃、無形無相、不屬有無、不計新舊、非長非短、非大非小、超
過一切限量名言、蹤跡對待、當體便是、動念即差。猶如虛空無有邊際、不可測度。(入矢義高『傳心法

要・宛陵錄』一六頁)

この心は無始よりこのかた、生ずることもなく、滅することもなく、一切の色の範疇に屬さず、姿かたちもなく、
有るとか無いとかで規定できず、新しいとも古いとも考えられず、長くもなく短くもなく、大きくもなく小さくも

なく、一切の限定・表現を絶し、跡づけることもできず、相対的なありかたを離れてあり、そのものそのままがそれであり、それを思念したとたんに差誤する。それは涯がなく、おしはかることのできぬ虚空のようである。なお「體含衆像像分明」が、觀念的に言い止められたものであるのに對して、「離體含形形轉精」は自らの體驗に裏打ちされた表現のように感ぜられる。

○清明妙淨誰能弁？ 釋迦掩室竭羅城 「清明妙淨」は、一切の限定を絶した當體。「釋迦掩室竭羅城」は『肇論』涅槃無名論の句「釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毘耶」による。

夫涅槃之爲道也，寂寥虛曠，不可以形名得；微妙無相，不可以有心知。超群有以幽升，量太虛而永久，隨之弗得其蹤，迎之罔眺其首，六趣不能攝其生，力負無以化其體。潢漭惚恍，若存若往，五目不覩其容，二聽不聞其響。冥冥窈窅，誰見誰曉？彌綸靡所不在，而獨曳於有無之表。然則言之者失其眞，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其軀。所以釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毘耶，須菩提唱無說以顯道，釋梵絕聽而雨華；斯皆理爲神御，故口以之而默，豈曰無辯？辯所不能言也。

涅槃の道は、空寂として虚空の広大なるがごとく、形や名によつては捉えられず、その微妙なる無相のさまは、心の分別作用によつては知ることはできない。一切の存在を超えて別次元に昇つていて、太虚を呑み込んで永久である。その後ろについていっても其の蹤を見いだせず、その前から迎えようとしてもその兆候は見えず、六道の迷いの存在はその生を制御できず、造化の力負によつても其の體は變化することがない。はてしもなくとらえがたく、いま存しているようでもあり、去つてしまつたようでもあり、五眼（肉・天・慧・法・佛の五眼）でもその容は見え、二聽（天耳・人耳）もその響きは聞こえない。冥冥として窈窅、誰も見たり知つたりはできない。遍滿して存在しないところとてなく、しかも有る無しという二見を超えている。そういうことであるなら、それについて言挙げすれば、その眞のあり方を見失い、こういうものだとして知つて斷定すれば愚者になつてしまい、それは有るの

だとしたならその本来のあり方と食い違い、無いのだとしたならその體を傷つけることになる。それゆえ、釋迦牟尼佛はマガダ國で居室を閉ざして法を言擧げせず、維摩居士はヴァイシャーリーの町で口を閉ざし、須菩提は説かぬことを主張することで道を明らかにし、帝釋や梵天は聴くことを斷ちきる聞き方をして華を雨ふらせ讚嘆した。これは眞實の理法によつて神が制御こころされていたので、口は黙していたのである。どうして何も説かなかつたといえよう、言葉で説くことができなかつたのである。

「竭羅城」は、釋迦牟尼が悟つた法はあまりにも難解であるため、「默然なるに如かず」として、マガダ國で數十日も法を説かれなかつた、そのマガダ國を指す。しかし、梵名 Magadha は、摩揭陀・摩竭陀・摩竭提・摩伽陀・摩訶陀・默竭陀・墨竭提・摩竭・摩揭と音譯され(望月『佛教大辭典』四二七二頁)、「竭羅」とは表記される例を見ないが、『首楞嚴經』の舞台となつた室羅筏城に引き寄せて言つたものか。

(二九九) 景禪を哀嘆して吟ず

又因嘆景禪吟：

- (一) 嘆汝景禪去何速？雖不同道當眼目，余今永劫不曾虧，地水火風還故國。
- (二) 好也好，也大奇，忙忙宇宙幾人知？瑩淨寧閑追路絕，青山淥嶂白雲馳。
- (三) 歌好歌，笑好笑，誰肯便作此中調？難提既與君湊機，其旨無不諧其要。
- (四) 格志異，氣骨高，森羅咸會一靈毫。雖然示作皆同電，出岫藏峯徒思勞。
- (五) 希奇地，劍吹毛，脫罩騰籠任性遊。此界他界如水月，幾般應跡妙逍遙？

【訓讀】

又た景禪を嘆ずるに因りて吟ず、

(一) 汝景禪を嘆ず去ること何ぞ速やかなる。同道して眼目に當らざると雖も、余今も永劫にも曾て虧かず。地水火風故國に還る。

(二) 好し也た好し、也大奇。忙忙たる宇宙幾人か知る。瑩淨寧閑として追路絶え、青山淥嶂に白雲馳す。

(三) 好き歌を歌い、好き笑いを笑う。誰か肯えて便ち此中の調べを作さん。難提既に君と機に湊い、其の旨は其の要に諧わざる無し。

(四) 格志は異にして、氣骨は高し。森羅は咸く會す一靈毫。示作すると雖然も皆な電に同じ、出岫藏峯徒らに思勞するのみ。

(五) 希奇の地、劍は吹毛、脱單騰籠し性に任せて遊ぶ。此界他界は水月の如し、幾般か應跡して妙に逍遙せん。

【日譯】

また景禪の早世を哀嘆して詠ず。

(一) ああ！なんじ景禪よ、世を去ること何と速やかなる。

同道道を行んで眼の前にはなかつたが、

君の本性は今も永遠に虧けることはない。

君の肉身は本来の家郷に歸ってしまった。

(二) よしよし、すばらしいぞ。

果てしなく廣がる宇宙に君が本來の家郷に歸ったことをどれだけの人が知っていよう。

清くひそと静まり、もはや君の跡を追う路は絶えた。

青い山、緑の山竝みに白雲が行き交っているだけだ。

(三) 君はよく歌い、よく笑った。

今やそのような調べを歌える者は誰もいない。

難提は君との機縁がかなっていたからには、

難提の氣持ちは君の願いにびたりと合っていたのだ。

(四) 高雅な志は人にすぐれ、信念を曲げぬ精神は氣高い。

君の一本の毛にも森羅萬象が具足している。

世に化現して電光のように一瞬にして消え、

山の洞窟より出た雲が峯を藏すように、人はむなしく思いを馳せる。

(五) なんとともみごとな、吹毛の劍。

その劍もて君は生死の籠ろうどうより抜きん出て、思いのままに遊ぶ。

こちらの世界もあちら世界も水に映る月のように實體としてあるのではないが、

どれほどの人が君の化現のようにみごとに(生死に)逍遙できよう。

【注釋】

○本則は本書のみの收録である。

○又因嘆景禪吟 若くして亡くなった景禪を悼んで詠んだもの、五章より成る。「景禪」は未詳、また鏡清との關係もよくわからないが、おそらく鏡清とともに雪峯に參じた道友であろう。景禪とは、僧諱の

一字が「景」の人、雲門文偃を偃禪と稱する例(卷二「雲門和尚章」)が本書にある。

○嘆汝景禪去何速？ 雖不同道當眼目 「當眼目」、意は「當眼」(眼前に在り)に同じ。

○余今永劫不曾虧，地水火風還故國 「余」原本は「个」に作るが、「余」の破字である。「曾て虧かざる」ものとは、汝の本性。「地水火風」は景禪の色身を構成する四大。「還故國」は、本来の家郷(法身)に歸ること。

○好也好，也大奇，忙忙宇宙幾人知？ 「好也好，也大奇」は、故國(本来の家郷)に歸ったことを言う。

「忙忙」は「茫茫」に通ず。

「茫茫宇宙」は「茫茫宇宙人無數」(はてしなき宇宙に生きる人は數知れず)の句として用いられている。

『趙州錄』卷中、「問：如何是和尚家風？ 師云：茫茫宇宙人無數。云：請和尚不答話。師云：老僧合與麼。」また『古尊宿語錄』卷三九智門祚禪師語錄、「茫茫宇宙人無數，幾箇男兒是丈夫。」

「幾人知」とは、(宇宙に人は無數だが) 故國に歸ったことを幾人が知っていたようかの意。

○瑩淨寧閑道路絶，青山綠嶂白雲馳 沒蹤跡なるを詠ず。「綠」は「綠」と音通。

○歌好歌，笑好笑，誰肯便作此中調 豁達にして英年早逝した景禪を惜しんで言う。

○難提既與君湊機，其旨無不諧其要 「難提」は雪峯義存の卵塔の號であり、雪峯を指す。景禪は鏡清とともに雪峯に參じた道友であり、雪峯の禪に契合した。

雪峯が自ら作った「塔銘」に言う、「卵塔號難提」(『雪峯語錄』卷下、『明覺禪師語錄』卷一)。また鼓山士珪(一〇八三〜一一四六、嗣佛眼清遠)「十無偈」の一つである「無縫塔」(慧忠國師の無縫塔を滿月のごとき法身に喩えた偈)に、「團欒佛眼不能窺，底事巍巍聖莫知。香霧幾重藏不得，寒光一點照無時。觸體識盡方還爾，色相情忘始到伊。觀面堂堂難辨的，曾郎潦倒號難提。(圓月のような無縫塔は佛眼でも窺

うことはできず、どうしたことかその雄大なさまを聖人も知らぬ。どんなに深い霧も隠しおせず、一點の寒光が不斷に光っている。意識の滅盡した髑髏になつてはじめてこのようになり、この身の妄情を忘れてこそ塔に到達する。目の當りに現われていても見て取りがたいが、老いた雪峯はそれを難提と號した」(『人天眼目』卷六)。

『祖庭事苑』卷一雪竇洞庭錄に、「難提：梵に塔婆と云い、此に方墳と云う。或いは支提と云い、或いは難提と云い、此に滅惡と云う。或いは抖擻波とうさつぱと云い、此に贊護と云う。或いは窄堵波せとどと云い、此に靈廟と云い、或いは高顯と云う」とあるのは、難提を塔婆の意と解する最初である。

「湊機」は「投機」に同じ。「湊」は「投」「逗」と同韻の借字。『祖堂集』卷二三福先招慶和尚章、「遂に乃ち鬣げを擁まもいて參尋し、初め鼓山・長慶・安國あまに見ゆるも、未だ機縁かみに湊あわず、保福の門に登るを以て、頓に他遊の路を息やむ。」

○格志異，氣骨高，森羅咸會一靈毫 君は氣高い精神をもち、その一本の髮の毛にも森羅萬象が具足して(生まれてきて)いる。「格志」の用例は、わずかに宋・孔平仲『清江三孔集』卷二五「送郭聖原歸廬陵」に、「文章豪逸難爲敵、格志孤高自出凡。(文章は豪放で匹敵するものはなく、孤高なる氣高い志はおのずと非凡だった)」と見える。

「森羅咸會一靈毫」は、華嚴の「一即多、多即一」の意。『法王經』、「於一毛孔安置一切世界、一切世界入一衆生身」(T八五・一三八五下)。

○雖然示作皆同電，出岫藏峯徒思勞 君の化現は電光のように一瞬間の間、それは洞窟より湧き出た雲が瞬時にして緑の峯を隠してしまつたかのように人にむなしい思いを起こさせる。

「示作」は、佛・菩薩が衆生濟度のためにさまざまな姿をもつて世に出現すること。八〇卷『華嚴經』

卷六八、「我れ時に即ち種種の方便を以て、而して之を救濟す。海難の者の爲には船師・魚王・馬王・龜王・象王・阿修羅王、及び海神を示作し、彼の衆生の爲に惡風雨を止め、大波浪を息め、其の道路を引き、其の洲岸を示し、怖畏するを免れしめ、悉く安隱を得せしめん。」(T一〇・三六九下)。

「同電」は、瞬時に消え去る稲妻のよう。「證道歌」、「大千世界は海中の漚、一切聖賢は電拂の如し」(『景德傳燈錄』卷三〇)。

「出岫藏峯」の用例としては、『丹霞子淳禪師語錄』卷下頌古第一四則、「僧問洛浦：如何是祖師西來意？浦云：青風覆處，出岫藏峯，白月輝時，碧潭無影。(見えないが、しかと顯現している)。」

○希奇地，劍吹毛，脱罩騰籠任性遊 「希奇」はめつたにないすばらしいさま、「地」は情態をあらわす副詞詞尾(志村良治『中國中世語法史研究』八七頁)。

「劍吹毛」は吹きつけた毛をも斷ち切る鋭利な吹毛の劍、悟境や機鋒の喩え。『碧巖錄』第一〇〇則本則評唱、「劍刃上に毛を吹いて之を試すに、其の毛自ら斷つ。乃ち利劍之を吹毛と謂う。」

「脱罩騰籠」は、罩を脱し籠より飛び出る、即ち拘束するもの(ここでは生死)より自由になる意。臨濟曰く、「你若欲得生死去住，脱著自由，即今識取聽法底人，無形無相，無根無本，無住處，活撥撥地。(死ぬも生きるも自分で決める自由を得たいならば、いまここで説法を聴いている、固定した姿もなく、活きいきと自由に活動する人間が誰であるかを、しかと見届けよ!)」(日譯は衣川賢次『臨濟錄』注458、新國譯大藏經『六祖壇經・臨濟錄』所收)。

○此界他界如水月，幾般應跡妙逍遙 「此界」はこの現象世界、「他界」はあの世のことではなく、先に「地水火風還故國」と吟じたように本來身(法身)の世界のこと。「如水月」とはどちらも實體としてあるのではなく「空」であり、生じたり滅したりするものではない。「水月」は諸法無自性なる喩えとさ

れる十喻の一つ。

「應跡」は「應迹」とも書き、機縁に應じて衆生のために假りにこの世に姿をあらわす(化現する)こと。『宋高僧傳』卷七大宋東京天清寺傳章傳、「年甫(は)めて十一、乃ち本邑の唯識師なる秘公を禮して師と爲す。……髮を削(そ)り周羅(しゅうら)を去るに及んで、秘公に隨(ま)い五臺に遊び、文殊が應跡の地を禮す。」

〔四〇〕 悟玄頌

又悟玄頌曰：

「有路省人心，學玄者好尋。

旋機現體骨，何用更沈吟？

莫嫌淺不食，猶勝意思深。

魚若有龍骨，大小盡堪任。」

【訓讀】

又た「悟玄頌」に曰く、

「路有り人心を省(さと)るに、玄を學ぶ者は好んで尋ぬ。

旋機せば體骨現(ま)わる、何ぞ更に沈吟するを用いん。

嫌う莫かれ淺くして食わざること、猶お深きを意思するに勝る。

魚若し龍骨有らば、大小盡く堪(た)任えん。」

【日譯】

また「玄旨にめざめる歌」に言う、

「自心を悟る道があるのに、

修行者は好んで外に玄旨を探しまわる。

外に探しまわる生き方を變えれば、骨格は全貌を見せる。

どうしてもたまた考えこむことがあろう。

君らはここは水が浅くて大物の魚が釣れぬと嫌ってはならぬ。

深いところへ移って釣ろうと思いい煩うよりも、ここにいる方がよい。

龍門の瀧を昇る龍骨があれば、

大きくとも小さくとも佛法を荷う力はあるのだ。」

【注釋】

○本頌は本書のみの収録。

○有路省人心，學玄者好尋 「省人心」は他に用例を見ないが、「わが心（人心）を悟る（省）道があるにもかかわらず」の意に解す。「學玄者」は修行僧（玄學者）。「好尋」は「よろしく尋ねゆけ」ではなく「自ら好んで外に探しまわる」意。つぎの例を見よ。

『景德傳燈錄』卷二六廬山圓通院緣德禪師章、「師上堂示衆曰：『諸上座，明取道眼好，是行脚僧本分事。道眼若未明，有什麼用處？只是移盤喫飯。道眼若明，有何障礙？若未明得，強說多端，也無用處，無事也好尋究。』」

皆さん、道眼がはっきりと開いていればよい、それこそが行脚僧の本分事なのだ。もし開いていなければ、何の役にもたたぬ、ただ叢林を渡り歩いて飯を食っているだけだ。開いていれば何のさまたげもない。開いていなければ、あれこれ説いてやっても役にたたず、本來無事なのに外に尋ね探ることになる。

麼處？爲什麼特地不知去？過在阿誰？任麼說話，事不獲已。還有會處麼？於此會得，不妨省徑。更若意思下度，轉疎轉遠，不如歇去。珍重！」

皆さん、どの人も具足し、めいめいが圓滿に成就しており、僧は僧、俗は俗、男は男、女は女で、いま現に用いている。どこが難解なのか、どうして知らぬことになったのか、誰のせいなのか。このように言うのも、やむを得ぬ事情からだ。理解したか。ここが理解できれば、話はつとより早い。このうえ考えて推し量れば、ますます疎遠となる。(外に求めることを) 止めるにこしたことはない。ご苦勞だった。

○魚若有龍骨，大小盡堪任 君たち自身が龍となる骨(佛性)をもった魚なら、大小となく皆な佛法を荷う資格があるのだ。魚を釣るなどいらぬことだ。

〔四一〕洞山の過水偈

問：「古人有言：『切忌隨他覺，迢迢與我疎。』如何是『切忌隨他覺』？」師云：「犯令也。」「如何是『迢迢與我疎』？」師云：「不啻十萬八千里。」「如何是『我今獨自往』？」師云：「單馬磬騎。」「如何是『處處得逢渠』？」師云：「遍身是眼。」「如何是『渠今正是我』？」師云：「可殺端的。」「如何是『我今不是渠』？」師云：「識弁奴郎始得。」

【訓讀】

問う、「古人言う有り、『切に忌む他に随つて覓むるを、迢迢として我と疎なり』と。如何なるか是れ『切に忌む他に随つて覓むるを』。」師云く、「令を犯せり。」「如何なるか是れ『迢迢として我と疎なり』。」師云く、「啻だに十萬八千里のみならず。」「如何なるか是れ『我れ今獨自往く』。」師云く、「單馬磬騎。」「如何なるか是れ『處處に渠に逢うを得たり』。」師云く、「遍身是れ眼。」「如何なるか是れ『渠今正に是れ

我』。師云く、「可殺だ端的。」「如何なるか是れ『我今是れ渠ならず』。」師云く、「奴郎を識弁して始めて得し。」

【日譯】

問う、「古人は『けっしてそれに求めてはならぬ、はるかに己と疎遠となるばかりだ』と言いましたが、『けっしてそれに求めてはならぬ』とはどういうことですか。師、「法令を犯しているのだ。』『はるかに己と疎遠となるばかりだ』とはどういうことですか。師、「(洞山和尚の言う通り) ただに十萬八千里どころではない。』『私は今ひとり歩んでいる』とはどういうことですか。師、「(洞山和尚の言う通り) 一人だ。』『至る處で渠に出逢う』とはどういうことですか。師、「全身が眼だ。』『渠は今まさに我である』とはどういうことですか。師、「全くその通りだ。』『我は今渠ではない』とはどういうことですか。師、「(洞山和尚の言う通り) 召使いと主人を見分けなくてはならぬ。」

【注釋】

○本則は本書のみの收録。

○古人有言：切忌隨他覓，迢迢與我疎。如何是切忌隨他覓？ 古人とは洞山良价（八〇七〜八六九）のこと。洞山が行脚して川を渡っていたとき、水に映った己の姿を見て大悟したときの偈（『過水偈』と呼ばれる）の各々の句について問う。しかし、己にとつて最も切實な問題を問うことこそが禪僧であつてみれば、洞山の一句一句について問うなど、禪僧としての資質が疑われるものであろう。したがって、このような問いに對して鏡清はまともに相手していない。

『過水偈』については本書卷五雲巖和尚章、また『景德傳燈錄』卷一五、『傳燈玉英集』卷八、『正法眼藏』卷中八六則、『聯燈會要』卷二〇、『禪門拈頌集』卷一七、『五燈會元』卷一三、『五家正宗贊』卷三

の各々の洞山良价章、さらに本書卷七巖頭和尚章第一三則、『宗門統要集』卷八巖頭章、『洞山録』、『雪峯語録』などに見える。いま最も詳しく経緯が語られている本書卷五雲巖和尚章のものを示すと次のようである。

師臨遷化時、洞山問：「和尚百年後、有人問：還邈得師真也無？向他作摩生道？」師云：「但向他道：只這個漢是。」洞山吃沈底。師云：「此一著子、莽鹵吞不過、千生萬劫休。闍梨瞥起、草深一丈、況乃有言！」師見洞山沈吟底、欲得說破衷情。洞山云：「啓師：不用說破。但不失人身、爲此事相著。」師遷化後、過太相齋、共師伯欲往瀉山。直到潭州、過大溪次、師伯先過。洞山離這岸、未到彼岸、時臨水觀影、大省前事、顔色變異、呵呵底笑。師伯問：「師弟有什麼事？」洞山曰：「啓師伯：得个先師從容之力。」師伯云：「若與摩、須得有語。」洞山便造偈曰：「切忌隨他覓、迢迢與我疎。我今獨自往、處處得逢渠。渠今正是我、我今不是渠。應須與摩會、方得契如如。」

後有人問洞山：「雲岳道：只這個漢是。意旨如何？」洞山云：「某甲當初、泊錯承當。」……又問洞山：「雲岳道：只這個漢是。還知有事也無」「事：傳燈無」？」洞山云：「先師若不知有、又爭解與摩道？」良久、又曰：「若知有事」「事：傳燈無」、爭肯與摩道？」

師（雲巖）が遷化される時、洞山が問うた、「和尚の亡きあと、師の肖像が描けたかと問われたなら、何と答えるはよいでしょうか。」師、「ただこの男こそがそうだと云え。」洞山は黙り込んだ。師、「この一手はたやすく飲み込めるものではない、千生萬劫にして決著するものだ。ちらりとでも念が動けば、妄想のまったたなかなだ。まして言葉を用いるなどもつてのほかだ。」黙って思索している洞山を見て、師は心の内を説き明かしてやろうとした。洞山、「師よ、説かなでください、人の身があるかぎり、どこまでも此の一事に食らいついてまいりますから。」師が遷化された後、三年の喪があげ、洞山は師伯（洞山の師兄の神山僧密）と共に瀉山に赴こうとした。ただ

ちに潭州まで行って、大きな谷川を渡ろうとしたとき、師伯が先に川を渡った。洞山はこちらの岸を離れ、まだ向こう岸に到らぬ途中、ふと水面に映った自分の姿を目にし、はっと以前の師との因縁を大悟し、顔色もすっきり変わり、カラカラと大笑した。師伯が問う、「師弟よ、何ごとだ。」洞山、「師伯に申し上げる。先師のそこはかとなのお蔭を蒙りました。」師伯、「それなら、しかるべき一句がなければならぬ。」そこで、洞山は偈を作つて言う、「けつして自らの影に求めてはならぬ、それでははるかに己と疎遠となるばかりだ。我は今ひとりで行き、至る処で渠に出逢う。渠は今まさしく我であった、しかし我は今渠ではない。このように會得すべきだ、そうしてはじめて實相に契合できるのだ。」

後にある人が洞山に質問した、「雲岳が『只だ這個の漢こそ是れなり』と言ったのは、どういう意味だったのでしょうか?」洞山、「その時わたしは、あやうく間違つて受け取つてしまつたところだった。……さらに問う、「雲岳が『只だ這個の漢こそ是れなり』と言ったのは、有ることを知つていたのでしょうか?」洞山、「有ることを知らなかつたら、どうしてあのように言えただろうか。」しばし沈黙して、さらに言った、「有ることを知つていたら、あのように言われなかつたらう。」

○師云・犯令也 その人(自己本身)を顧みることなく、影に求めるなら、法令(眞理)に背くものだ。佛法を求めて馬祖のもとに参問に來た大珠慧海に、馬祖は「即今问我者、是汝寶藏、一切具足、更無欠少、使用自在。何假向外求覓? (いま私に問うている者が君の寶藏であり、そこには一切が具わり、足らざるものとてなく、自在に使えるのだ。外のものに求める必要はないのだ。)」(『景德傳燈錄』卷六大珠慧海章)と教示している。また黃檗『傳心法要』、「唯此一心、更無微塵許法可得、即心是佛。如今學道人、不悟此心體、便於心上生心、向外求佛、著相修行、皆是惡法、非菩提道。(大事なのはこの一心だけであり、それは不可得なのだ。この心こそが佛にほかならない。いまの修行者は、この心の本體を悟らず、

不可得の心の上に分別の心を起こし、外に向かって佛を探し求め、姿かたちに執られて修行している。みな眞理に反するやりかたであって、菩提の道ではない」(入矢義高『傳心法要・宛陵録』七頁)。

○師云：不啻十萬八千里 「十萬八千里どころの隔たりではない。」「十萬八千里」は、西天と東土の距離であるが、ここは無限の隔たりを表わす喩え。本書卷一三・韶州靈瑞和尚章、「問：如何是西來意？師曰：十萬八千里。」

○師云：單馬罄騎 單騎、一匹の馬。「罄」は「罄」と音通、したがって「罄騎」も「一匹の馬」の意。

○師云：遍身是眼 「處處得逢渠」とは、それは大した眼だ、まるで身體からだ一面が眼だな。洞山をからかって言う。

○師云：可殺端的 洞山の言いかたを「全くその通りだ」と肯ったもの。

○師云：識弁奴郎始得 洞山の言う通り「主人と奴隸を見分けなくてはならない。」「他」(影)と「我」(肉身としての自己)と「渠」(法身としての自己)の關係を峻別すること。

『祖堂集』卷第一〇譯注(三)鏡清和尚章(二) (禪文化研究所唐代語錄研究班)