ISSN 0289-9604

禅文化研究所紀要

第三十六号

２０２３年５月

公益財団法人 禅文化研究所

禅文化研究所紀要
第三十六号
（二〇二三年五月）

ANNUAL REPORT
of
THE INSTITUTE FOR ZEN STUDIES
No.XXXVI May 2023

Mahāparinirvāṇa and Four-Volume *Laṅkāvatāra*
A Renewed Query on How the two Mahāyāna Sūtras are Related
TOKIWA Gishin 1

Neo-Confucian “Mind Prior to Thought” and Zen — A Study of the Fusion of Daoism and Buddhism in the Work of Dong Qichang and Its Expression in Art
MATSUMIYA Takayuki 19

An Annotated Translation of the Zutang ji, vol. 10 (Part 4)
The Annals of the Ancestral Hall (Zutang ji) Study Group 33

Nanquan and Zhaozhou KINUGAWA Kenji 147

A Personal Interpretation of “The Sutra of Mountains and Rivers” (Chapter 29 of the *Shōbōgenzō*; Part 2 MATSUOKA Yukako 169

About the Respective “Faces” of the Seven Rinzai Zen Head Temples in Kyoto: An Essay on the Origin of the Expression “Myoshinji’ s ‘Abacus Face’”
KATO Ichinei 329

The Origin of the “*Gegyo*” , the carved wood pieces attached under the gable boards in Temple Architecture SASAKI Hikari 361

The Fusion of Thought and Practice in Hakuin Zen: The Use of the Naitanpō Technique in Zazen SONG Qi 387

“Landscape” and “Orthodoxy” : Ōbaku Monk s’ Views on Garden Design and the Shift in Thought Reflected Therein
Author：JIA Guangzhuo/ Translation：Li Shiqing,Xin Fang, Cui Xueping 417

The *Dacheng wusheng fangbia*n 大乘无生方便门 and Heze Shenhui
Author：NAKAJIMA Shirō/ Translation：Chen Yuyuan *15*

Mahāparinirvāṇa and Four-Volume *Laṅkāvatāra*
A Renewed Query on How the two Mahāyāna Sūtras are Related
TOKIWA Gishin *1*

禅文化研究所紀要

第三十六号

目　次

大般泥洹経と四巻楞伽、大乗二経の相互関係の再考察……常盤　義伸……5

未発の気象論と禅
——董其昌に於ける道学と仏教の融合と芸術への反映に就いての一考察……松宮　貴之……19

『祖堂集』巻第一〇譯注（四）……禅文化研究所唐代語録研究班……33

南泉と趙州……衣川　賢次……147

正法眼蔵　第二十九　山水経　私釈　［下］……松岡由香子……169

京都臨済宗各本山寺院の「〇〇面（づら）」について
——「妙心寺の算盤面」由来試論——……加藤　一寧……329

寺院建築における懸魚の起源……佐々木日嘉里……361
白隠禅における思想と実践の融合性
——座禅における内丹法の活用を中心に——……宋　琦……387
「景観」と「道統」黄檗僧の作庭及びそこに反映される思想変遷
……賈　光佐（李詩晴・辛放・崔雪萍訳）……417
Mahāparinirvāṇa and Four-Volume *Laṅkāvatāra*
A Renewed Query on How the two Mahāyāna Sūtras are Related to
……TOKIWA Gishin……*1*
《大乗无生方便门》与菏泽神会……中島志郎（陳懐元訳）……*15*

大般泥洹経と四巻楞伽、大乗二経の相互関係の再考察

常盤　義伸

二〇〇七年発表の小論「涅槃経が楞伽経の主な表現主体ではなかったか」（臨済宗妙心寺派『教学研究紀要』第5号所収）で筆者は、両経の「不食肉章」の中心思想が、先行する前者から後者への展開であることは自明の事柄であるにもかかわらず、後者、グナバドラ漢訳四巻本楞伽経（T16.670）の巻四（常盤分段120）第87偈で食肉を禁ずる大乗経典名に前者の名を挙げないのはただごとではない、それには理由があるはずだ、として、次の説明を提供した(1)。

> 『楞伽経』は、根本のところで『涅槃経』の涅槃観を共有し、否、むしろそこから出発しながら後者の物語風な表現スタイルを離れて、すべてにおいて、論書とも違った経独自の、厳密な思想表現を意図したと考えられる。『涅槃経』の編集者たちが新たな構想のもとに『楞伽経』を開演した、と云ってもよいのではないか。(p.9)

筆者はこの引用文末の主語「『涅槃経』の編集者たち」を「『涅槃経』の編集者たちの意図を汲む人々」と改めた上で、両経の関係を新しく本論で考察したい。

（文中反復を避けて四巻本楞伽経、四巻楞伽、楞伽アヴァターラ経、楞伽経、また大般泥洹経、涅槃経などと適宜言い

換えます。）

一

東晋の仏教僧・法顕は、西暦三九九年、長安から十人の同行者とともに陸路はるばる戒律の書を求めてインドへの苦難の旅に出た。途中に留まる人、亡くなる人と、次第に人数が減りながら一行は、六年を経て中インドに到った。昔アショカ王の庇護の下にあった都パータリプトラで法顕は、律など部派仏教のテキストの他に大乗の涅槃経のテキストを入手し、そこで三年間梵語の学習をした。同行者すべてを失った法顕は船で独りランカー（「スリランカ（美しいランカー）」は現在の国名、「ランカー」は歴史的名称。法顕訳語「師子国」）に渡り、四一一～一二年の二年間首都アヌラーダプラに滞在した。そこには「王城の南七里」にマハー・ヴィハーラ（大寺）があり「三千僧が住する」が、それとは別に、「王城の北、大塔の辺」にあるアバヤギリ・ヴィハーラ（無畏山寺）には、「五千の僧」がいる、と法顕は旅行記に記している。アヌラーダプラの無畏山寺は、大乗の学修に関心を寄せる僧たちが多く集まることで知られ、後に四巻本楞伽経の原本を西暦四三五年に中国に齎して漢訳した中インド出身の仏教僧グナバドラが中国に行くまで滞在したと考えられる寺院である。法顕は、四一四年に漸く帰国できて、四一八年に大乗の涅槃経（『大般泥洹経』T12.376）を漢訳したが、ランカーに滞在中さらに当時まだ漢土に伝わっていなかった経典や律のテキストを入手したことを記録している（「東晋沙門釈法顕自記遊天竺事」T51.2085.864b-865c）が、楞伽経には全く言及しない。

しかし、大旅行の末に法顕がパータリプトラで入手しアヌラーダプラに持ち込んだ大乗の涅槃経の原テキストが、無畏山寺に集まっていた大乗の学修者たちの注意を惹かなかった訳がない。楞伽経の編集

は、実にこれらの人々による、法顕滞在中の、大乗の涅槃経原テキスト研究に端を発し、そして四三五年以前に編集は完了したと考えるのが最も自然なことに思われる。四巻本楞伽経の「不食肉章」第87偈が挙げる肉食を禁ずる大乗の経典名に『大般泥洹経』の名を含まない事態が生じたことは偶然の過失ではなく、批判に耐える大乗仏教思想を打ち出しつつあると信じたこれらの人々の確固たる意図を示すものであった、と解したい(2)。

二

二つの術語「イッチャンティカ icchantika」と「タターガタ・ガルバ tathāgatagarbha」とは、大乗の両経に深く共通する思想を表し、涅槃経から楞伽経へと思想表現の展開を考えたと思われる人々の意図を探る上で、さしあたり最初に考慮すべき重要な概念である。以下、順次これらの術語について考察を進める。

1.「イッチャンティカ」

法顕訳、大乗の『大般泥洹経』、問菩薩品第十七でブッダは言う、

「増上慢のイッチャンティカは何を以て本となす。経法を誹謗する不善の業、是を以て本となす。」(T12,892b,19-21)

「アルハットに似るイッチャンティカの者あり、是の諸衆生、方等を誹謗す。」(ibid.c,10-11)

同経最後の随喜品第十八の冒頭、死の時が迫ったブッダは、すべての人々に向って別れの偈、漢訳一句五文字、二句一行で三十一行を説く。拙訳で偈の初めと末尾の各数行を示す。

君たちは私のことを悲嘆してはいけません。諸仏についても同じことですが、

「ブッダは涅槃する」と言っても、真理を言い尽くしてはいないのです。

如来とは常住のあり方です。永遠の最も安穏な境地です。
（中略）
君たちすべての人々は深く正法を願うからこそ
如来が永遠にいなくなると思って、憂え悲しみ愁嘆します。
今からは、如来が無常だなどと考えてはいけません。
如来の本性はとこしえで、変わることがありません。
如来の教えも修行者も、同じく皆、なくなるものではありません。
この偈の中間、第20―21行にいう、
イッチャンティカが誰もみな、すべてのものの平等を悟るなら
如来は慈悲を捨てて永遠に涅槃に入りましょう。

と。大乗の涅槃経のブッダの以上に引用した言葉から、「イッチャンティカ（欲求する人）」とは、自身は悟りを求める仏弟子たちのトップにいるという誇りを抱きながら、大乗の、一切衆生は平等だ、とする教えは間違っているとして大乗を誹謗する人を指す言葉で、大乗を志す人々からの批判の表現であることが知られる。

四巻楞伽の巻一（分段26）によれば、解脱を求める者たちの求めないありかた（icchantikānāṃ aniccantikatā moksam）に二類あり、一類は、大乗菩薩蔵経典類がシャカムニの教えである経と律とに説かれる解脱の教えに一致しないとして排斥するものたちで、彼らは根拠のない非難をすることで一切の善根を放棄しているとして、楞伽経のブッダから批判される。他の一類は、すべての人々が完全な涅槃に至らない限り自身は涅槃することがないとするボサツ大士だとされる（T16.487b-c）。この点で両経の趣旨は殆ど完全に一致

する。違いは、主役を演ずる説者が、如来の死を意味する「パリニルヴァーナ parinirvāṇa」に入ろうとするシャカムニ・ブッダから、永遠にニルヴァーナに入らないことを誓うボサツ・イッチャンティカを登場させるためにランカーに現れたアヴァターラ・ブッダに替わったことである。この違いにも拘わらず両経には、ランカーの上座部大寺派のように大乗仏教の登場を拒否する集団が歴史的に存在することに対する危機意識は、共通していたと言えよう(3)。

2．「タターガタ・ガルバ」

法顕訳、大乗の『大般泥洹経』分別邪正品第十に、『如来蔵経』に言及する箇所がある。

また比丘ありて広く説かん、如来蔵経に言う、一切の衆生、皆仏性有り。身中に在りて無量の煩悩悉く除かれ滅せられおわらば、仏すなわち明らかに顕われん、イッチャンティカを除く、と（T12,881b23-26）。

同経、如来性品第十三にブッダが言う、

一切の衆生もまた是の如し。各々皆、如来の性あり、無量の煩悩に覆蔽され隠没されて自ら知るあたわず。如来、方便もて誘進、開化し、自身に如来性ありと知りて歓喜・信受せしむ（ibid.883b11-13）。

実は『如来蔵経』は、経が「如来蔵」について言及すると主張する箇所は、すべて「如来性」の説明に終始する。筆者が二〇二一年発表の拙稿「如来蔵思想とは何か」（『禅文化研究所紀要』第三十五号）で述べたように、チベット語訳に見られる用法では、『如来蔵経』のこの語は衆生においては、衆生自身には知られぬまま存在する「胎児となった如来の法性」と解されており、それをこの経は「如来蔵」と称しているようである（四「『如来蔵経』の如来蔵」参照）。涅槃経では、如来が「如来性」の現前そのものであることが強調される一方、「如来蔵」の語は、「如来性」とは区別されている。

同経、四法品第八に見られる言葉（T12,874c.11-13）

真の解脱者は如来蔵に入る、諸の虚偽を離れ一切の有を断つ。解脱は是の如し。その解脱者は即ち是れ如来、仏の正法に入る。

同経、如来性品第十三、ブッダの長い偈を始める言葉（ibid.885b.23-24）

復た次に善男子、我れ当にさらに如来蔵に入ることを説くべし、と。即ち偈を説いて言う。

偈の中間の言葉（ibid.886a.1-2）

良医、善き方もて療し、平等性、安穏なり。

その平等性、是れを如来蔵と名づく。

偈の末尾の言葉（ibid.886b.18-23）

我れ衆生のために説く、一切の法は無我と。

凡愚、知るあたわずして謂う、仏は無我を説く、と。

慧者は了す、自性として我と非我とは無二と。

無量無数の仏は、是れを如来蔵と説く。

我れもまた一切の功徳積聚の経に説く、

我と非我とは不二なりと。汝等善く受持せよ。

偈の直後の言葉（ibid.886b.24-25）

善男子、当に一切の功徳聚の経を憶念すべし、我れ般若波羅蜜大経に不二を説けり。

彼に是の如く我と非我とは不二と説く。

大乗の『大般泥洹経』に見られる表現からは「如来蔵」の語義の詳細な理解は得られないが、そこに

おおむね把握される意図は、『如来蔵経』には全く見られない。それは、むしろ、『如来蔵経』の如来蔵説を外道説として批判する四巻本楞伽経の「如来蔵・蔵識」思想（分段112）にきわめて近いと考えられる。

三

四巻楞伽は巻二冒頭（分段38）で、マハーマティが『如来蔵経』の思想を外道説と批判し、ブッダがこれを空性を説くものと修正する場面を展開する。上に紹介した大乗の『大般泥洹経』の表現は、四巻楞伽のこの批判的な姿勢と重なるところがある。他方、般若思想を欠く『如来蔵経』の外道的傾向は、「大乗の究極の論書（mahāyānottaratantra-śāstra）」と自称する『宝性分別（ratnagotravibhāga）』、通称『宝性論』で論理的な体裁が整えられている(4)。

仏教者の外道化傾向に強い危機意識を抱いたであろう楞伽経編集者たちは、大乗の『大般泥洹経』の説話的な表現形式では、仏教の外道化を防止するためには役に立たないと考えたに違いない。四巻楞伽巻三に二箇所、それぞれブッダの言葉だとして、ヴァスバンドゥ（世親）の『唯識三十頌』から各々、第20偈、第28偈と見られる表現の引用があるが（分段98、100）、これには理由がある。それらの引用は、仏教外のインド思想を批判する目的で行われているのである。この外教批判の姿勢は、楞伽経に一貫して見られる。

しかしまた、楞伽経の批判的な立場からすれば、大乗を拒否するランカーの上座部大寺派など部派仏教の保守的な姿勢は、大乗を志す立場とは根本的に相容れないと考えられる。巻三冒頭の本文（分段85）の後の二偈は、楞伽経のよって立つ姿勢を示す優れた表現である（T16,498a,9-12）。

わが乗は「大乗」にあらず、説にあらず、また文字にあらず、

諸諦にあらず諸解脱にあらず、現れた形を離れた境地、にあらず。
しかも乗はマハーヤーナ、サマーディに自在、
種々の意生の身を、自在華荘厳す。

以上のように見てくると、「不食肉」のテーマこそは、大乗の涅槃経と楞伽経とを結ぶ、具体的な共通のテーマだと思われてくる。従って、後者が大乗経典のうち不食肉のテーマを説く経典として前者の名を挙げないのは、いかにも不自然なことである。このテーマの歴史上の出現順位から言って先行する最も有名な経典の名を挙げずに己の経名を挙げるという、ありえないことが起きているからである。偶然の過失でないとすれば、それは一体何のためなのか。

しかも、この事態には傍証がある。梁代の漢訳『文殊師利問経』は、肉食を禁ずる大乗経典として当時最も有名であった涅槃経の名を挙げない四巻楞伽、巻四のこの第87偈に、出典を明らかにせずに言及しているのである[5]。

四

この難問を解くためには、両経に共通のもう一つの重要事項を考慮する必要がある。四巻楞伽が「不食肉章」に大乗の『大般泥洹経』の同じテーマを取り上げさらに詳細に叙述することによって先行経典の意図を継承している（註1参照）ことは確かだが、それだけでは十分とは言えない。この新経が他ならぬ大乗『大般泥洹経』の生まれ変わりだと信ずることを可能にする決定的要素は、実は四巻楞伽がその最重要テーマとする涅槃論である。ここで、全四巻を通じて見られるそれら六ヶ所の涅槃論の必要部分を漢訳訓読（筆者校訂）で取り上げることにする。

（1）巻一（分段2）、マハーマティがブッダに贈る讃歌の第五偈（T16.480b.6-8）。

［あなたに］一切涅槃なし。涅槃の仏あることなく、
仏の涅槃あることなし。覚と所覚を遠離し、
若しは有、若しは無有、是の二、ことごとく倶に離る。

（2）巻一（分段19）、声聞たちの涅槃をブッダが批判する（T16.486c.22-25）。

復た次に大慧よ、諸声聞は生死を妄想する苦しみを畏れて涅槃を求め、生死と涅槃との差別を知らず、一切の性の妄想の非性と未来の諸根境界の休息とに涅槃の想をなす。自覚聖智の趣なる蔵識の転には非ず。

（3）巻二（分段56）、「涅槃とは何の呼び名か」（T16.492b.6-15）。

爾の時、大慧菩薩摩訶薩、復た仏に白して言う、世尊、般涅槃とは何等の法を説いて謂いて涅槃となすや。仏、大慧に告ぐ、一切の自性の習気、蔵・意・識の見の習、転変するを名づけて涅槃となす。諸仏及び我が涅槃は、自性空なる事の境界なり。復た次に大慧、涅槃とは聖智自覚の境界なり。断常の妄想、性と非性とを離る。云何に非常なる。謂う、自相と共相なる妄想断たるるが故に非常。云何に非断なる。謂う、一切の聖、去来現在に自覚を得るが故に非断。大慧、涅槃は壊ならず死ならず。若し涅槃して死せば復た受生相続すべし。若し壊せば応に有為の相に堕すべし。是の故に涅槃は壊を離れ死を離る。是の故に修行者の帰依するところなり。

（4）巻二（分段81）「異教徒たちの涅槃観」（T16.496a.16-20）。

復た次に大慧、諸外道に四種の涅槃あり。云何なるを四となす。謂う、性の自性の非性なる涅槃、種々相の性の非性なる涅槃、自相の自性非性を覚る涅槃、諸陰自共相の相続・流注断たるる涅槃。是

れを諸外道の四種涅槃と名づく。我が所説の法には非ず。大慧、我が所説は、妄想の識滅するを名づけて涅槃となす。

（5）巻三（分段105）

1「すべての異教者の涅槃についての見解を離れるべきです」（T.504c.1-505a.8）。

爾の時、大慧菩薩摩訶薩、復た仏に白して言う、世尊、言う所の涅槃は何等の法となすや。名づけて涅槃となして諸外道各々妄想を起す。仏、大慧に告ぐ。諦聴せよ、諦聴して善くこれを思念せよ、汝のために説くべし。諸外道、涅槃を妄想す。彼の妄想に随順する涅槃は有るに非ず。（中略。二十三の見解を挙げて言う）大慧よ、彼の一々の外道の涅槃は、彼等自ら論じ智慧もて観察するも、都て立つ所無し。彼の妄想の心意来去し漂馳・流動する如く、一切涅槃を得ること有るは無き者なり。

2「私の言う涅槃とは、善く自心現のみと覚ることです」（ibid.8-17）。

大慧、我が所説の涅槃の如きは、謂う、善く自心現のみと覚知して外の性に著せず、四句を離れて如実の処を見、自心現に随って二辺を妄想せず、摂と所摂とは不可得、一切の度量は所成を見ず、真実なりと愚かにも摂受すべからず、彼を棄捨しおわって自覚の聖法を得、二無我を知り、二煩悩を離れ、二障を浄除し、永く二死を離れ、上上地に如来地にて影・幻などの如き諸深三昧に心意意識を離るるを、説いて涅槃と名づく。大慧、汝等及び余の菩薩摩訶薩、まさに修学すべし、疾く一切の外道の諸涅槃見を遠離すべし。

（6）巻四（分段108）「不生不滅が涅槃だと私は言う」（T16.507b.3-26）。

仏、大慧に告ぐ、我れ不生不滅を説く、外道の不生不滅に同じからず。所以は何ぞ。彼の諸外道は性の自性有りて不生不変の相を得るも、我れは是の如く有無の品に堕せず。大慧、我れは有無品を離れ

生滅を離れ、性に非ず無性に非ず。種々の幻・夢現るるが如し、故に無性に非ず。云何に性無き。謂う、色に自性の相摂受無し。現は不現の故に、摂は不摂の故に。是の故を以て、一切の性は性無く無性に非ず、但だ自心現のみと覚って妄想生ぜず、安穏快楽、世事永く息む。（中略）愚痴の凡夫は不如実に堕して生滅の妄想を起す。諸賢聖は［さに］非ず。不如実とは、性の自性妄想せらるる如きは爾らず、異も亦爾らず。若し異に妄想する者も一切の性の自性に計著して寂静を見ず。寂静を見ざる者は終に妄想を離れず。是の故に大慧、無相の見は勝さる。相の見には非ず。相は受生の因の故に勝さらず。大慧、無相とは、妄想不生、不起不滅、我れ涅槃と説く。大慧、涅槃とは、真実の義の如く見る、先に妄想の心・心数の法を離れて如来の自覚聖智を逮得する、我れ、是れを涅槃と説く。

以上所引の四巻本楞伽経に見られる涅槃論の存在は、この経が本格的な大乗の涅槃経として新たに出現したことの証左である。特に最後の箇所で、本経が終始言及する「不生」が「涅槃」と同義だとすることは、注目すべきである。ここに我々は、法顕が命を賭けてインドから将来した大乗の『大般泥洹経』を自家薬籠中のものとした新しい大乗経の誕生を見る。それに加えて、肉食を禁ずる大乗経典のうち『大般泥洹経』の名を楞伽経の「不食肉章」第87偈が挙げないのは、大乗の『大般泥洹経』が新しい涅槃経として『楞伽アヴァターラ経』の形をとったことを、沈黙を通してブッダが公表しているということだ、と考えざるをえない。楞伽経の「不食肉章」は無用の長物ではなく、今や経の出自を明かす身分証明書だったのである。

楞伽経の「不食肉章」の、先行する涅槃経に対する沈黙を、偶然の過失ではないとして以上のように説明することは、しかしながら、いかに有力であるにしても所詮は一つの説明である。これに対して、五

世紀初頭にランカーの無畏山寺に集まっていた、歴史観、宗教観において当時一流の大慧者たちが、長安から中インドを経て独りランカーに入った中国僧・法顕の超絶的な願心に衝き動かされて、インド・パータリプトラから齎された最新の大乗『大般泥洹経』の研究を踏まえ、仏教内外の危機的状況を克服する方向を打ち出す努力を結実させて四巻本楞伽経という貴重な歴史的成果を産んだとすることは、資料の内容理解に裏打ちされた歴史解釈ではあっても、偶然性を孕んだ単なる説明ではない、と筆者は考える。

（二〇二二年、八月二十一日）

【注釈】

(1) 法顕訳、大乗の大般泥洹経で、四法品第八、四法の第三「能随問答」の一例として不食肉が話題になる箇所（T12,868c.11-869b.17）を、対比の都合上「不食肉章1」と見なす。四巻本楞伽経では、問い三偈、長行、答え二十偈からなる経末の分段（T16,513b.22-514b.25; Tokiwa's Division120）に不食肉のテーマを取り上げており、これを「不食肉章2」として、両経の不食肉章の特徴を対比するために、漢訳の一部を訓読で示す。

不食肉章1

仏、迦葉に告ぐ、善男子、我れ今日より諸弟子に制す、三種の浄肉を食するを聴さず。及び九種の肉を離れ、乃至自死は一も食するを得ず。所以は何ぞ。それ肉を食する者、もし行住坐臥するも、一切の衆生見て皆怖畏し、その殺気を聞く。（略）水陸空を行く有命の類、見て皆馳走す。（略）我れ因縁ある者に不食肉を制せり。今日は、因縁無き者に、大般泥洹を説くに因り亦復た制して応に食肉すべからざらしむ。（T12,869a-b）（文脈上、「今日」の位置を直前の文頭「我今日」から下に移動させた。常盤）

不食肉章2

仏、大慧に告ぐ、無量の因縁ありて応に肉を食すべからず。然れども我れ今まさに汝のために略説すべし。謂う、

一切の衆生は本よりいらい展転する因縁にて常に六親たり、親しき想いをもっての故に、応に肉を食すべからず。（略）衆生、気を聞いて悉く恐怖を生ず。（略）復た次に、大慧、凡そ諸殺者は財利のための故に殺生し屠販す。（略）彼の空行・水陸の衆生を取って種々に殺害、屠販して利を求む。大慧、亦た教えず求めず想わずして有る魚肉無し。此の義をもっての故に応に肉を食すべからず。大慧、我れ時ありて説いて五種の肉を遮し或いは十種を制す。今、此の経において一切種、一切時に方便を開除して一切悉く断つ。（T16,513c-514a）

(2) 虎関師錬（一二七八～一三四六）は、四巻本楞伽経の研究書『仏語心論』のなかでこの問題を取り上げながら、深く究明することはなかった。師錬曰く（日本大蔵経、方等部章疏三、五一三頁）、

> 問う、魏・唐二本、此の偈みな涅槃経の文有り。宋訳何故に之を収めざるや。（中略）宋本略を好む。是の故に長行・偈頌に共に無し。只だ略するのみ。何の義の有らんや。（同書巻十八、第八十六）

師錬のこの言葉にも関わらず、三本とも漢訳の偈は、五文字一句、四句二行、すべて二十文字から成り、宋訳だけが文字を略しているわけではない。漢訳三本の該当する偈は、次のとおり。

（宋訳）「縛象與大雲　央掘利摩羅　及此楞伽経　我悉制断肉」（T16,670,514b,6-7）
（魏訳）「象腋與大雲　涅槃勝鬘経　及入楞伽経　我不聴食肉」（T16,671,564b,20-21）
（唐訳）「象脇與大雲　涅槃央掘摩　及此楞伽経　我皆制断肉」（T16,672,624c,3-4）

この比較によって、宋訳が「涅槃経」の名を失念したのでなく、意図的に採らなかったことがわかる。南条校訂梵本の該当偈は、唐訳と同じ。

hastikakṣye mahāmeghe nirvāṇāṅgulimālike /
laṅkāvatārasūtre ca mayā māṃsaṃ vivarjitam //16// (Nanjio-edited text p.258,ll.4-5)

(3) HISTORY OF BUDDHISM IN CEYLON by Rev. Walpola Rahula, M.D.Gunasena & Co.Ltd, Colombo

Second Edition,1966, p.85

(4) 小論「如来蔵思想とは何か」（『禅文化研究所紀要』第三十五号、二〇一一年）、「七『宝性論』の『如来蔵経』解釈」で考察したように、凡夫の位における「如来の本性」が、如来となるべき胎児として、当の凡夫には知られずに潜んで「有る」と説明する。この説明は、それによって、『如来蔵経』と、そして研究者が抱きがちな「如来蔵」説とに、論理的な根拠の体裁を提供する。

(5) 梁（A.D.502-557）、扶南国三蔵・僧伽婆羅訳（T14,493a）。

爾の時、文殊師利復た仏に白して言う、世尊、若し肉を食するを得ば、象亀経、大雲経、指鬘経、楞伽経等の諸経は何故に悉く断つや。

下田正弘氏著『涅槃経の研究』春秋社、二〇〇〇年発行（p.415）によってこの傍証の存在を教えられた。

未発の気象論と禅

――董其昌に於ける道学と仏教の融合と芸術への反映に就いての一考察

松宮　貴之

はじめに

芸林百世の師と称される董其昌（一五五五―一六三六）の書画の研究業績は、枚挙に暇がない。但し、董の思想を直接に分析し、その反映を芸術に観んとした研究は、そう多くないとは言えるだろう。

本稿では、『画禅室随筆』にある、ある一章から、董の理学と禅との融合した思想を解析し、二つの観念を抽出せんとした。それが彼の書画にどう表象されたかという表層的研究を遠方に定めるものの、それよりも、先ずは、その基底にある観念を、確実に窮理せんとした思想研究である。追って、その成果を披瀝していきたい。

未発の気象と禅の論理

董其昌の「気象」に就いての言説は、ほんの数回確認でき、中でも『画禅室随筆』巻四に、次のようにある。

中庸、戒愼乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。既戒懼矣、即属睹聞。既不睹聞矣、戒懼之所不到、猶云観

未発気象。既未発矣、何容観也。余於戊子冬、与唐元徴、袁伯修、瞿洞観、呉観我、呉本如、蕭玄圃、同会於竜華寺憨山禅師夜談。予徴此義、瞿著語云「没撈摸処撈摸」。余不肯其語曰「没撈摸処、切忌撈摸」。

中庸に、まだ見ていないものを恐れ、まだ聞いていないものを恐れる、という。恐れているという以上、それはとりもなおさず見聞きしているのだ。見聞きしていないという以上、恐れようがないのであり、それは未発の気象を見る、と言うようなものだ。未発である以上、どうして見ることなどできようか。

私が戊子の冬に、唐元徴、袁伯修、瞿洞観、呉観我、呉本如、蕭玄圃と一緒に竜華寺に会し憨山禅師の夜談に、私はこの義を求めると、瞿は語っていう「探りようもないところに探る（未発時の工夫は存立するという立場）」と。私は肯ぜずいうに「探りようもないところは、決して探してはいけない（存立しないという立場）」と。

この未発の気象の体認とは、朱子の師匠の李延平（一〇九三―一一六三）の「未発の気象の体認」の学説の影響を受ける主張と思われる。

気象はここでは心のあり方というような意味なので、未発に対しても已発にも対しても言うのであろう。

ただ、本来未発という以上、意識が発現していないことを指しているはずなのに、それを「観る」というようなことが道学では論じられるので、そこの違和感を提起しているのが董氏の論ということになる。つまり董に於いて工夫は、已発そのことを専ら対象とされている。

その批判を二つの禅語に展開しているが、「探りようもないところに探る」に対し、「まだ探りようも

ないところは、決して探してはいけない」と、未発時の工夫は存立するという立場と存立しないという立場をそれぞれ主張しているようにも見え、董其昌は、瞿洞観（瞿汝稷／一五四八―一六一〇）の説に反対し、未発の工夫の否定を示しているように思われる。

そもそも気象とはなかなか他に置き換えにくい言葉で、少なくとも気稟とは全く、別の概念である。気稟は、稟受した気、要するに理気の気と同じ概念だが、気象は、あり方、様相、といったニュアンスである。

未発已発は『中庸章句』第一章が典拠であり、未発は喜怒哀楽（情）が発現する前の、心が静謐で偏りのない状態、従って心本来のあり方を保持していると考えられる。（大雑把に言って、心の静が未発、心の動が已発）。従って、未発の気象を観ずる、未発の気象を体認することを重要な実践項目とする人々がいた。それが楊亀山――羅豫章――李延平という学統で、李延平は若き日の朱子の師である。

ひとまずここでは、董其昌がこうした宋学の伝統の中での未発の気象の体認を否定していたことを、確認していきたい。

「没撈摸処、切忌撈摸」考

そもそも唐の裴休『黄檗山断際禅師伝心法要』に於いて、

凡夫取境、道人取心。心境双忘、乃是真法。忘境猶易、忘心至難。人不敢忘心、恐落空無撈摸処、不知空本無空、唯一真法界耳。

凡夫は境（外的対象）を選び取る、しかし道人はおのれの心を選び取る。その心も境もともに忘却してしまう、となってはじめて真の法である。境を忘却することはまだしも易しいが、心を忘却する

――心を空ならしめる――ことは至難の業である。世人はなかなか心を忘却しきれない。というのは、虚無に落ち込んで、とっかかりが失われてしまうのではないかと恐れるからだ。あにはからんや、空にはもともと虚無なるものはなく、あるのは万有あるがままの理法の世界一つだけである(1)。

とあるのが、董其昌と瞿汝稷（号・洞観）との遣り取りで問題となった「没撈摸処」の典拠である。

さらに宋の『大慧普覚禅師語録』「示東峯居士」にも、

却向没撈摸処、没滋味処、試撈摸咬嚼看。撈摸来撈摸去、咬嚼來咬嚼去、忽然向没滋味処咬著舌頭、没撈摸処打失鼻孔、方知趙州老人道、未出家時被菩提使、出家後使得菩提。

さらに手ごたえ（とっかかり）のない（探さないでいい）ところや味のないところに試みに手さぐりし、噛み砕いてみなさい。何回となく手さぐりし、噛み砕いていくうちに、ふと味のないところで舌を噛み、手ごたえのないところで、鼻を見失えば、まさに趙州老人のいう、いまだ出家していない時は菩提に使われ、出家した後、菩提を使い得たりという意味を知れよう。

とあり参禅者に対する教示であって、「咬著舌頭」は、恐らく思慮言語を絶した境地に至った状態の譬喩だと思われる。「打失鼻孔」も同じ方向性の語だろう(2)。

つまりこの場合も、「撈摸」は「手ごたえ」「とっかかり」、または哲学的には「意識」「想念」の意で用いているのであろう。

さらに『明儒学案』巻二十三、「忠介鄒南先生元標」に、

新安王文軫曰、「丁酉、在南都参訪祝師、認心不真、無可撈摸。坐間日影正照、祝師指曰、『爾認此日影為真日、不知彼陰暗処也是真日』。因此有省」。曰、「爾道認心不真、無可撈摸。不知無可撈摸処、便是真心」。

新安の王文軫が言うには、「丁酉に、南都にあって祝師を参訪し、心を正しく体認できず、とっかかりをも得られなかった。坐する間、日の光がまさに照していた。祝師が指して言うには、『あなたはこの日影を認めて真日としたが、陰暗もまた真日であることを知らない』と。これによって悟るところがった」と。鄒元標が言うには「あなたは心を正しく体認できず、探すべきところがないと言ったが、探すべきところがないのが、すなわち真心なのだ」と。

とあり、探すべきところ、尋ぬべきところがないことが、真心とある。

これらの禅語にみた、とっかかり、探すべきところ、「意識」を超える、もしくはない、拘らないというのが真法、真心であるとする禅学の「撈摸」論の議論の蓄積の上に、『画禅室随筆』の未発の気象論、とっかかりのないところを「探す」「探してはいけない」という見解が形成されたことが分かる。

『画禅室随筆』に見える李卓吾と袁兄弟

この『画禅室随筆』の引用には続きがある。それは、

又徵「鼓中無鐘声、鐘中無鼓響、鐘鼓不交参、句句無前後」偈。瞿曰「不碍」。余亦不肯其語曰「不借」。是夕、唐袁諸君子、初依法門、未能了余此義、即憨山禅師亦両存之、不能商量究竟。余謂諸公曰、請記取此語、異時必自有会。及袁伯修見李卓吾後、自謂大徹。甲午入都、与余復為禅悦之会。時袁氏兄弟、蕭玄圃、王衷白、陶周望数相過従。余重挙前義、伯修竟猶溟涬余語也。

また「鼓中に鐘声があるのではなく、鐘中に鼓の響きがある訳ではない。鐘鼓互いに交わらない。句句に前後なし」という偈を問う。瞿がいう「さまたげない」と。私がまた肯定せず「借りない」とい

う。

この夕、唐・袁ら諸君子は、初めて法門に依り、いまだ私の意味が分からず、そこで憨山禅師がまた、どちらかに軍配をあげることはなかったので二つとも存したが、究明できなかった。私が諸公に言うには「この言葉を覚えておきなさい。他日、かならず自然とわかる時がくるだろう」と言った。袁伯修は李卓吾に見えた後、自ら大悟したと思った。甲午、都に入り、私と禅悦の会を為し、時に袁氏兄弟、蕭玄圃、王衷白、陶周望、こもごも相従った。私が前義を挙げたが、伯修はついにくらいまだった。

とある。「鼓中に鐘声なく、鐘中に鼓響なし。鐘鼓交参ぜず。句句前後なし」とは、どういう意味だろうか。

まず宋の恵洪『禅林僧宝伝』巻四「福州玄沙備禅師」に[3]、

動即渉塵労之境、静則沈昏酔之郷。動静双泯、即落空亡。動静双収、即漫汗仏性。必須対其塵境、如枯木寒灰、但臨時応用、不失其宜。如鏡照像、不乱光輝。如鳥飛空、不雑空色。所以十方無影像、三界絶行蹤。不堕往来機、不住中間相。鐘中無鼓声、鼓中無鐘聲、鐘鼓不交参、句句無前後。如壮士展臂、不借他力。如師子游行、豈求伴侶。

思念を動かせば生死流転の原因となり、静かなままでは、暗昏の世界に沈溺する。といっても動も静も共に断てば、無記の虚無に落ち込み、動も静も共に閉じれば、己の仏性をくらますことになる。だから外界の事象に対して、枯木寒灰のように構え、その時その場に対応して、ぴたりとツボ（中庸・止揚）を得るようでなければならぬ。鏡はさまざまな像を映しても、鏡自体の光を乱すことなく、鳥は空を飛んでも、その空の色に紛れ込んでしまうことはない。かくして、一切の場所に自己の影を残

すことなく、三界に吾足跡を留めることなく、去来常なき諸法の在り方にはまり込まず、また中道的な理念に腰を据えることもない。

鐘には太鼓の響きはなく、太鼓には鐘の響きはない。鐘と鼓の響きが混和しないように、言葉はその一句一句が前後関係なしに独立した絶対性を発揮する。ちょうど壮士が力を揮うのに人の力を借りないように、また獅子が旅するのに道連れを求めはしないように。

とある「動静」「清濁」の峻別、そして、動、濁を対象化し、交えない意が原拠である。

また董其昌の未発の気象論と禅、加えて鐘鼓の「借りない」に象徴される動静の句を知る糸口として、「袁伯修は李卓吾に見えた後、自ら大悟したと思った」とある、袁宗道兄弟と李卓吾（一五二七―一六〇二）との遣り取りに、ここでは注目したい。

先ず『楞厳経』巻二の、

晦昧、空と為り、空と晦暗との中に、暗を結んで色と為る。（T十九・一一〇下）

の解釈に就いて、李は、『焚書』〈解経文〉の中で[4]、

夫使空而可為、又安得謂之真空哉。縦然為得空来、亦即是掘地出土之空、如今之所共見太虚空耳、與真空總無交渉也。夫其初也、本以晦昧不明之故而為空、其既也、反以為空之故、益晦暗以不明。もし空が作られるものなら、いったい真空と言えるのだろうか。たとえそうして空を得ても、またこれは地を掘り土を出す空であり、今人が共にみる大空の如きであろう。真空とはすべて交渉のないものである。その初めは、もと晦昧にして明らかならざることから空としたが、その後、かえって空としたことからますます晦暗となり、不明となってしまう。

とし、真空の実相に暗くして、曖昧不明を空とすることを否とする。

さらに、

唯是吾心真空、特地結起一朵晦暗不明之色、本欲為空、而反為色、是以空未及為而色已暗結矣。故曰「結暗為色」。於是即以吾晦暗不明之妄色、雑吾特地為空之妄想、而身相宛然遂具、蓋吾此身原従色想交雑而後有也。

ただ真空なる吾が心にわざわざ一朵（いちだ）の晦暗不明の色（モノトーンではないイマージュ）を結びおこし、もとは空たらんとしたのにかえって色となって、空とならず、（空が）暗結して色となるのである。だからいう、「暗を結んで色となる」と。つまり吾が晦暗不明の妄色によって、わざわざ空となせる妄想を雑え、身相が、さながらに遂に具わってしまう。思うに、吾がこの身は、もと色と想（想念）とを交雑してのちあるものだからである。

とし、後文で、

吾が色身より、山河大地虚空に至るまで「吾が妙明真心中の一点の物相」

とあり、

その自然なる心の相は空じようもなく、

別に「倫物（人の常の情。事物の常理）上に於いて真空を識るべし」（巻一書答）とあることからも、その真空論が、ふてぶてしいまでの人間性の肯定に根差していることが分かる(5)。さらに、

比類以観、則晦昧為空之迷惑、可破也已。且真心既已包却色身、洎一切山河虚空大地諸有為相矣。則以相為心、以心為在色身之内、其迷惑又可破也。

比類によってみれば、晦昧為空のまよいは、破ることができるだけ。そもそも真心はすでに色身を包み退み、一切の山河虚空あらゆる有為相にまでおよんでいる。しかし相を心とし、心を色身の内にあ

りとすれば、そのまよいもまた破らねばならない。

とここでは結んでいる。

この空への複雑な観念に対して袁宗道（一五六〇―一六〇〇）は『白蘇斎類集』巻十四で、

晦昧為空、為字従来未有如此解者、未有如此直截透徹者。

「晦昧を空と為す」の「為」字は従来このように解したものはおらず、いまだこのように直截透徹なものはいない。

と全面肯定する遣り取りが残されている。

因みに李卓吾によって悟道を開眼した弟袁中郎（一五六八―一六一〇）は『袁中郎集』巻二十一の中で、

何以如此、不離煩悩而証解脱、此乃古先生誑語。

と煩悩を離れず解脱を証する姿勢を、官途に就いたのち「誑語」とまで厳しく批判して述べている。

よってこれらの仏性と空の不全、動静、煩悩の混濁を説く議論を前提にすれば、つまり、

又徵「鼓中無鐘声、鐘中無鼓響、鐘鼓不交参、句句無前後」偈。

瞿曰「不碍」。余亦不肯其語曰「不借」。

の意味とは、『禅林僧宝伝』を下地に、静（未発の中）と動（已発の念・煩悩）は本来、混和しないように、前後関係なく独立していることに対して、障りやさまたげがなく自由自在とすることに異議を唱え、峻別すべきという強い批判であり答えなのではなかろうか。

そして、その影響として、感情と理性の混濁、雄渾な浄化を是とする袁兄弟と李卓吾の遣り取りの内実がある。

この章は所謂、未発と已発の混淆への批判であることは間違いないだろう。

それに対してこれほどに否定的であるのが董の特徴であり、李卓吾が説く未発・已発を蔵した「童心」ともやや違う、未発・已発、峻別の上の已発中心の気象観であったことが分かる。

李卓吾と董其昌の時代

『画禅室随筆』には、万暦二六（一五九八）年に、董其昌は李卓吾を訪ねたことが記されている。この時、李卓吾は七二歳、董其昌は四四歳で、かなりの年齢の差があったが、董其昌は李卓吾を崇敬した。

なお、二人が出会った四年後の万暦三〇年（一六〇二）年に、李卓吾は「あえて乱道を唱え、世を惑わし、民を誣（あざむ）く」ものとして、官から罪を問われ、獄中で自殺している(6)。

このように述べると、董其昌は一種の過激な思想を抱いた反逆児でもあったかのように思われるが、実際はそうではなかったと神田喜一郎は付言している。

つまり思想的には李卓吾に共鳴しても、実際の行動の上には極端なことをなしえなかった。

それに当時の士大夫の間には、仏教の研究が盛んに行われており、董其昌も仏教に心を惹かれており、董其昌の出た明王朝の万暦時代は「孔子の家法に遵わずして、意を禅教に溺る」（一六〇二年、時の礼部給事張問達が李卓吾を弾劾した疏の中の一節）というのが、一般の風潮であった。

李卓吾も王陽明の学問をおさめた学者であるが、禅学に心酔して、その身は儒服をつけながら、仏寺に起居するという状態で、その学問は儒仏、いずれとも分けられない。

また三教一致の思想を抱き、道家の「㘝地一声」も、釈家の「未生以前」も、儒家の「未発之中」に対しても、要するに帰着するところは同一で、いずれも「人をして学に参ぜしめるための話頭」に過ぎないと説く(7)。

また李卓吾とともに董其昌が平生崇敬した達観真可（一五四三―一六〇四）をここで挙げなければならない。

達観真可は、雲棲袾宏、憨山徳清と並んで、明末万暦時代に出た三大師の一人で、儒学にも深い造詣を持ち、泰州学派、陽明学に心を寄せていた。

政治問題にも関心を示し、最後に砿税の害を痛論し、神宗の逆鱗に触れ、獄中刑に処せられ死んだ禅僧である。

その達観は李卓吾についても「卓吾天台」という文を残している。

『紫柏尊者全集』巻二十一、「卓吾天台」の原文を見ると、達観の趣旨は、未発を水、已発を波と体用の関係でとらえ、未発已発ともに取らず、また捨てずという立場であり、次の李卓吾と天台（耿子庸）両者ともに与せずというものである。

達観は、天台と卓吾の四書の喫緊切要の語として、前者が『孟子』の「聖人は人倫の至り」を挙げ、後者が『中庸』の「喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中という」を挙げ論争したのに対して、以下のように主張した。

「死水は固より竜を蔵すべからず。活水もまた豈に竜を蔵す所ならんや」と達観は古徳の言を引くが、これは「仮竜」について言ったものだろう。

つまり死水は「聖人は人倫の至なり」の語、活水は「未発の中」の語を当てたものと考えられ、死水では竜は生きられず、さりとて活水でなければならないという理由もない。真竜ならば、水の死活は問題でなく、死活は竜にあって水にないという、両者を裁断する。

もっとも、そうした一般の風潮に抗して、旧来の伝統を守り、程朱の学問を奉ずる正統派の学者も少なくなかったからこそ、李卓吾も正統派の学者から、激しい非難攻撃を蒙って、ついには悲惨な最期を遂

げねばならぬ運命に追い込まれたのであろう。

神田喜一郎は、李卓吾や董其昌に蜀学、つまり蘇軾の影響をみるが[8]、特に儒仏を峻別する正統な程朱の学問に対して、この万暦時代ほど、それに反対する風潮が巻き起こった時代はなかった。そうした時代に李卓吾と董其昌は活躍していたのである[9]。

小結

以上『画禅室随筆』の一つの章から、董其昌の理学と禅の思想構造に就いて確認した。

その上で、董の画論は、朱子学とは違う方向性を強く孕み、また李卓吾とも少しく異なっていた。ここでは、二つの観念、それは未発の工夫を強く拒否するも、未発と已発、静は静、動は動と静動、清濁を根源的に峻別するものであったことが導き出せたと思う。

そして、未発の中の存在は認めるが不可触で、動静峻別、専ら「已発の気象（動・煩悩・気韻）」中心であったがゆえに、袁伯修は、李卓吾との会談後、混淆（渾）と勘違いし、また暗いままであったと言われたのではなかろうか。

つまり、心の塵濁（色）を取り除くという「無師智」の比喩に即して考えれば、塵濁が取り除かれれば、本来の「無師智＝気韻（を発す精神境地）」が現れ、常に已発、感情は動であると換言できよう。

そのためには一つに未発の中（静）を峻別、措定し、さらに李の「煩悩（色・想）」混淆という「濁」よりは、常に「淡」「清」を尊び、動、感情の「気韻」を感受する[10]、玄妙な抽象的な世界、心象風景を構成する。

つまり董其昌は静動、理性と感情の膠着に対して、淡白に分化し、感情を対象化することによって、

その「雄渾」な有り様を嫌ったのであろう。換言すれば、平淡化してから、情を伸びやかに肯定化したのである。

それを「撈摸」「意識」「想念」を超越、囚われない真心、真法で受け止める禅学によって、芸術制作等も行っていたという蓋然性は定位できるのではなかろうか。

【注釈】

(1)入矢義高『禅の語録8　伝心法要・宛陵録』（筑摩書房　一九六九年）

(2)石井修道『大乗仏典　中国・日本篇12　禅語録』（中央公論社　一九九二年）を参考にした。

(3)柳田聖山編『禅林僧宝伝・訳注㈠』（禅の文化・資料編、京都大学人文科学研究所　一九八八年）

(4)『焚書』の邦訳は、増井経夫訳『焚書――明代異端の書』（平凡社　一九六九年）を概ね踏襲した。

(5)荒木見悟『明末宗教思想研究』「〔付録〕公安派の仏教思想一、袁宗道の仏教思想」（創文社　一九七九年）

(6)神田喜一郎「董其昌の書論の基礎となったもの」（『書道全集』第二十一巻　中国　明Ⅱ清Ⅰ　平凡社　一九六一年）

(7)神田喜一郎「董其昌の思想について」（『禪學研究』58　禪學研究會編　一九七〇年）

(8)同右

(9)「神田喜一郎「董其昌の書論の基礎となったもの」（『書道全集』第二十一巻　中国　明Ⅱ清Ⅰ　平凡社　一九六一年）

(10)陳佑真　松宮貴之「董其昌に於ける陽明学と禅理解に基づく書画論に就いての考察」（『書法漢学研究』二十八号　二〇二一年）

未発の気象論と禅 ―董其昌に於ける道学と仏教の融合と芸術への反映に就いての一考察（松宮 貴之）

『祖堂集』卷第一〇譯注（四）

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が『祖堂集』の讀解を通して、「唐末五代轉型期における九、十世紀福建禪宗の思想史的動向」をテーマに、まず卷七「雪峯和尚章」の會讀を開始したのは二〇〇九年一一月であった。その後卷一〇、一一、一二の雪峯の弟子の各章を經て、現在は卷一三「招慶和尚章」を會讀している。

今回整理して公表する「『祖堂集』卷一〇譯注（四）」は、「翠巖和尚章」六則、「報恩和尚章」三則、「化度和尚章」五則、「鼓山和尚章」四則、「隆壽和尚章」三則、「安國和尚章」一三則の計三四則を掲載する。隔週金曜日の定例研究會における會讀は二〇一四年四月二五日に開始、二〇一五年五月二五日に終了した。會讀に譯注資料を提出して討論を擔當したのは、鈴木洋保、（故）古勝亮、川島常明、鈴木史己、久保讓、小川太龍の諸氏および西口芳男と衣川賢次である。本稿は西口と衣川が當日の配布資料と討論の結果をふまえ、分擔起稿したものを互いに交換し檢討を加えて成った。

これら諸則の研究から知られるのは、唐末五代の福建雪峯門下の禪思想史が、唐代禪を總括すると同時に、それが宋代禪の端緒となっていることである。具體的に言えば、當時の禪僧の共通の思想基盤であ

る佛教教理を禪的に解釋し、中唐期の馬祖禪が打ち出した佛性論、悟道論、修道論を再檢討しつつ再構成し、禪宗大衆化に現われた課題を克服して、宋代の「己事究明」へと進む過程を示しているということである。『祖堂集』に收錄された多くの禪僧の對話の讀解を積み重ねることによって、唐末五代禪思想の「面」としての廣がりを把握できるのである。禪思想史の研究は禪僧の對話（禪問答）の禪機を解明することであるが、これは佛教教理學、中國思想史、中國史、歷史地理、中國文學史、中國語學史等の諸學の綜合を必須とする分野であり、さまざまの關心をもって會讀に參加する共同研究こそが、もっともふさわしい方法なのである。

研究成果の掲載誌である『禪文化研究所紀要』は、次年度から年刊となる豫定なので、『祖堂集』譯注の公表も速度を増すはずである。

二〇二二年一二月一二日

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』卷一〇の六章三四則の校訂本文、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』上册（孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校，中華書局中國佛教典籍選刊，二〇一〇年，第二次印刷版）を參考にした。

三. 段落は中華書局版『祖堂集』に従って分段し、各則にタイトルをつけた。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』（下册）附錄二「關於《祖堂集》的校理」四.「《祖堂集》校勘擧例」（九三八頁）に列する版本をもちいる。引用した『祖堂集』には中華書局版の則番號を附し、檢索に便ならしめた。

［目次］＊印は本書にのみ收錄される則

翠巖和尚章
一. 僧諱・出身
二. 言葉を使わずに言え
三. 侍者よ、燭臺に火をともせ
四. 眉毛はのこっているか？
＊五. 後學に示す偈
＊六. 勸學偈
報恩和尚章
一. 行歷
二. 宗乘をいかに擧唱すべきか？
三. 遷化時の上堂

化度和尚章
一．僧諱・出身
二．隨色摩尼珠
三．法界を含む一塵とは？
＊四．六國未だ寧（やす）からず
五．維摩の沈黙
鼓山和尚章
一．行歷
二．雪峯との機緣
三．鼓山での開堂說法
四．頌一首
隆壽和尚章
一．行歷
二．摩尼寶殿
三．齋糧に一粒の米をも蓄えず
安國和尚章
一．行歷
二．盡乾坤は是れ个の解脫の門
三．如何なるか是れ西來意？

四. 機を盡くす
五. 達摩が傳えた心
＊六. 一齊に染めあげてやろう
七. 法堂の東角に立つ
八. 一語の中、須らく損失の兩意を具すべし
九. 活人の劍、殺人の刀
＊一〇. 願い有れば違わず
＊一一. 安國院での上堂と問答
＊一二. 由（な）お一問を缺く
＊一三. 天上天下、唯我獨尊

翠巖和尚章

〔一〕僧諱・出身

翠巖和尚嗣雪峯，在明州。師諱令參，湖州人也。未覩行錄。錢王欽仰，賜紫永明大師。

【訓讀】

翠巖和尚は雪峯に嗣ぎ、明州に在り。師は諱は令參、湖州の人なり。未だ行錄を覩ず。錢王欽仰し、紫と永明大師を賜う。

【日譯】

翠巖和尚は法を雪峯和尚に嗣ぎ、明州に住した。師は僧諱は令參、湖州の出身である。まだ行錄を見ていない。錢王は敬慕し、紫衣と永明大師の號を賜わった。

【注釋】

○**翠巖和尚**　生卒年未詳。『景德傳燈錄』巻一八、『五燈會元』巻七に略傳と語句がある。雪峯より記を受け、翠巖に住した。のち呉越國王錢氏はその道風を慕い、龍册寺に居らしめ、ここに終わる（『景德傳燈錄』巻一八）。

「翠巖」は翠巖境明院、鄞縣（浙江省寧波市）西南七十里に在り、令參は光化二年（八九九）にここに住した（『四明翠山寺志略』巻二）。『寶慶四明志』巻一三「鄞縣志」巻二に、「翠巖山移忠資福寺は縣の西南七十里、舊に翠巖境明院と號し、唐の乾寧元年（八九四）に建つ。大中祥符元年（一〇〇八）、名を寶積院と賜う。嘉泰四年（一二〇四）、張參政は院に請うて功德寺と爲し、今の額を賜う。常住田は一千一百二十九畝、山は二千二百九十六畝。」また『四明翠山寺志略』巻三（『中國佛寺史志彙刊』第三輯第13册、臺灣、丹青圖書公司）にその創建について次のように記す。

成通十三年壬辰（八七二）、知貢縣令の邵尹輝、翠巖の麓に隱居し、基一畝を捨し邵氏菴を爲り、僧無爲を延いて之に居らしめ、名を洞山に改む。又た次字（子）の廣譽を以て無公に從って披緇學道せしめ、宗與と命名す。乾寧元年甲寅（八九四）、僧思明は邵氏の地を盡く購い、殿宇を創建し以て翠巖院と名づく。光化二年己未（八九九）、雪峯の法嗣たる令參禪師永明を延いて翠巖院に說法せしむ。開平四年庚午（九一〇）、翠巖を改めて境明院と爲す。

「龍册寺」は文穆王錢元瓘（在位九三二～九四一）が清泰二年（九三五）に創建し（『册府元龜』巻五二、牧田諦亮『五代宗教史研究』七一頁）、鏡清道怤（八六四または八六八～九三七）が招かれて住し、道怤は天福二年丁酉の歲（九三七）八月に示寂した（『宋高僧傳』巻一三「後唐杭州龍册寺道怤傳」）。その後を襲って令參が住持し、永明延壽（九〇四～九七五）の出家の師となったことを、『景德傳燈錄』巻二六「杭州慧日永明寺智覺禪師延壽章」に次のように述べる。

翠巖永明大師、龍册寺に遷止するに屬り、大いに玄化を闡く。時に吳越文穆王は師（延壽）の道を慕うを知り、乃ち其の志に從って、出家せしむるに、翠巖を禮して師と爲す。

令參の卒年は未詳であるが、『宋高僧傳』巻一三「周錢塘報恩慧明傳」（T五〇・八五九中・下）に「釋慧明は俗姓は蔣、錢塘の人なり。……文益禪師を禮して深く正理に符う、……雪峯、長慶の風有り。到る者は皆な崩角摧鋒され、明は魔說を爲すと謂う。漢乾祐中、山自り出づるに、時に翠巖參公は諸禪伯を率い、僧主思憲の院に於いて其の臧否を定めんとするも、明は口給にして能く挫衄かること無し」とあり、令參は乾祐中（九四八～九五〇）まで生存しており、長命だったことが知られる。

○雪峯　義存禪師（八二二～九〇八）、本書巻七。禪文化研究所唐代語錄研究班「『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯注」上・下（禪文化研究所紀要第三一號・三二號、二〇一一年・二〇一三年）參照。

○**明州**　いま浙江省寧波市。『舊唐書』地理志三「江南東道明州上」に「開元二十六年（七三八）、越州鄞縣に明州を置く。天寶元年（七四二）改めて餘姚郡と爲し、乾元元年（七五八）復して明州と爲す。四明山を取りて名と爲す。天寶のとき縣四［鄞、奉化、慈溪、翁山］を領す。」

○**湖州**　今浙江省湖州市。『舊唐書』地理志三「江南東道湖州上」に「隋の吳郡の烏程縣。武德四年（六二一）、李子通を平らげて湖州を置き、烏程の一縣を領す。……天寶元年（七四二）改めて吳興郡と爲し、乾元元年（七五八）復して湖州と爲す。舊に縣五［烏程、武康、長城、安吉、德清］を領す。」

○**未覩行錄**　「行錄」は、禪僧の一生の言行錄。『祖堂集』には「未覩行錄，不決化緣終始」（まだ行錄を見ておらず、敎化の顚末は不明である。卷一四「茗溪和尚章」）などと記される章が多く、その禪師についての詳しい情報を得ていないことを明らかにしている。

○**錢王欽仰，賜紫永明大師**　錢王は吳越王錢氏であるが、第何代の王かは未詳。

〔二〕言葉を使わずに言え

問：「不借三寸，請師道！」師云：「茶堂裏貶剝去！」

【訓讀】

問う、「三寸を借らずして、請う師よ道え！」師云く、「茶堂裏に貶剝し去れ！」

【日譯】

問う、「言葉を使わずに、どうか言ってください。」師、「茶堂に行って自分の問いを檢討してこい！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○**不借三寸，請師道**　「三寸」は三寸の舌、すなわち言葉。言葉を使わずに言ってください。何を言えというのか？　それは宗乗（従上宗門中事）であり、それは言葉で言い留めることはできず、言えば誤るしかない。それをどう言えばその誤りを避けられるかと、僧は問うたのであろう。しかし宗乗（「祖師西来意」ともいう）を問うことは、自己の意を問うことである。僧は「言葉を使わずに言葉で言え」という矛盾した問いを言葉で言い、自己の意を問うべきことを人に問うという二重の誤りを犯している。『汝州首山念和尚語録』に次の問答がある。

問：「不落三寸，請師速道！」師云：「老僧到這裏却道不得，闍梨道看。」僧云：「猶落三寸。請師別道。」師云：「首山今日失利。」

（問う、「言葉に落ち込まずに、すぐに言ってください。」師、「そういうことだとわしには言えぬ。君が言ってみよ。」僧、「まだ言葉に落ち込んでいます。別の言い方をしてください。」師、「今日のわたしの接化は失敗だった。」）

○**茶堂裏貶剝去**　「貶剝」は「批判する、こきおろす」（『禪語辭典』）。『宗門武庫』巻上（T四七－九四四上）に、「眞淨貶剝諸方異見邪解，無所忌憚」（眞淨克文和尚は諸方の禪師の異見邪解を手きびしくけなし、遠慮することがなかった）とある。

何を「貶剝」せよと言うのか？　「不落三寸，請師速道」と問うたことの二重の誤りを、茶堂に行って茶を喫し、目を覺まして反省せよ、と言うのであろう。金藏本・元延祐本『景德傳燈錄』巻七「歸宗智常章」に次がある。

師剗草次，有講僧來參。忽有一蛇過，師以鋤斷之。僧云：「久嚮歸宗，元來是箇麁行沙門。」師云：「坐主，歸茶堂內，喫茶去！」

（師［歸宗］は草刈りをしているとき、講僧が参問に来た。ふいに一匹の蛇が横ぎり、師は鋤で斷ち切った。講僧、「かねてから歸宗和尚をお慕いしていたが、なんだ亂暴な沙門だったのか。」師、「座主よ、茶堂に戻って茶を飲んで目を覺ましてこい！」）

『宗門撫英集』巻中「翠巖章」にことよく似た則がある。

問：「去却繩墨，請師直道！」師默然良久。僧云：「如何擧呈於人？」師云：「參退喫茶！」

（問う、「言葉を使わずに、じかに言ってください。」師はしばし沈默した。僧、「どのように人に示されますか？」師、「引き下がって、茶を飲んで眼を覺ましてこい！」）

〔三〕侍者よ、燭臺に火をともせ

問：「諸餘即不敢問。」師良久。進曰：「如何擧似於人？」師云：「侍者，點燈來！」

【訓讀】

問う、「諸餘は即ち敢えて問わず。」師良久す。進んで曰く、「如何が人に擧似する？」師云く、「侍者よ、燈を點し來れ！」

【日譯】

問う、「他のことを問おうとは思いません。」師はしばし沈默した。さらに僧は問う、「それをどのように人に示されますか？」師、「侍者よ、そこの燭臺に火をともせ！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八にも收めるが、次のようである。

問：「諸餘即不問。」師默之。僧曰：「如何擧似於人？」師喚：「侍者，點茶來！」

○問：諸餘即不敢問　後文に「侍者，點燈來！」とあることから、夜分の非時に入室した僧の切迫した問いであることが分かる。「別のことは問うつもりはありません」。最も肝要のところ、すなわち宗乗である。本来なら「諸餘即不敢問」の次に問いの内容を言うべきところ、言わなかったのは、「言葉によらず宗乗をいかに示すか」が懸案とされていたからであろうし、この僧はどうにも解決できず、切迫して押しかけたのであろう。「不敢～」は「～しようと思わない」意。なお「敢」を原文は「散」に誤る。本書巻一一「永福和尚章」第四則に次の問答がある。

問：「諸餘則不敢問，省要處乞師垂慈。」師云：「不快禮拜，更待何時？」

（問う、「他のことは問おうとは思いません、手間のかからぬ要（かなめ）のところをどうかご教示ください。」師、「さっさと禮拜しないで、いつその時がやってこようか？」）

禮拜させるのは、その作用に顯現している自己身の佛性に氣づかせるための接化である。また本書巻一三「報慈和尚章」第一二則に次がある。

問：「諸餘則不問，請師盡其機。」師云：「不消汝三拜，對衆道却！」僧云：「與摩則深領尊慈。」師云：「若是別處，則柱杖到來。」學云：「和尚寧不與摩？」師云：「又是不識痛痒。」

（問う、「他のことは問いません、どうか手を盡くしてお教えください。」師、「いまそなたが三拜する必要はない。みなの前で披瀝せよ！」僧、「そういうことでしたら、お教えを深く受けとめました。」師、「そのような應答では他所（よそ）では拄杖で打たれるぞ。」僧、「和尚はどうしてそうしないのですか？」師、「まったくこたえん奴だな。」）

類似の問いかたに「與蛇畫足即不問」、「摘葉尋枝即不問」がある。『景德傳燈錄』巻一〇「靈鷲閑章」（南泉法嗣）に、

謂衆曰：「是汝諸人本分事，若教老僧道，即與蛇畫足。此是頓教，諸上座。」有僧便問：「與蛇畫足即不問，如何是本分事？」師云：「闍梨試道看！」其僧擬再問，師曰：「畫足作麼！」

（大衆に言った、「ほかならぬ君らの本分事というものは、わたしに言わせれば、蛇に足を畫くようなものだ。（本分事という蛇足を畫かぬ）これが頓教だよ、皆さん。」ある僧が問う、「蛇足を畫くような餘計なことは問いません、本分事とはどのようなものでしょうか。」師、「（君の本分事は）君が言ってみよ！」僧はさらに問おうとするや、師、「蛇足を畫いてどうする！」）

『景德傳燈錄』巻一三「風穴延沼章」（南院法嗣）に、

問：「摘葉尋枝即不問，如何是直截根源？」師曰：「赴供凌晨入，開堂帶雨歸。」

（問う、「枝葉末節のことは問いません、ずばりと根源を切り取るとはどのようなことでしょうか。」師、「供養を受けようと夜明けに檀家に出かけたが、わたしがお堂を開けようとしたら雨に降られて歸ってきたわい。」）

○**師良久**　「良久」が、第一義を提示する接化であること、「『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯註（上）」第四則（『禪文化研究所紀要』第三一號）參照。

○**進曰：如何擧似於人？**　僧は「良久」が第一義を提示するものだと分かったが、食い下がって、「良久」ではない他の示しかたを訊いた。

○**師云：侍者，點燈來！**　令參に言いつけられた侍者が燭臺に火をともすところを僧に見せることをもって示した。見るという作用に佛性がありありと顯現している。本書巻三「慧忠國師章」第六則に次の問答がある。

帝又問：「如何是十身調御？」師乃起立云：「還會麼？」帝云：「不會。」師曰：「與老僧過淨瓶來。」

（肅宗がまた問う、「十身を具す佛とはどういうものか？」國師はさっと立って言った、「お分かりになりましたか。」肅宗、「分からぬ。」國師、「老僧（わたし）めに淨瓶をわたしてくだされ。」）

作用させることで、もう一度、佛の所在を暗示する接化を行なったのである。

また本書巻五「道吾和尚章」第三則にも次がある。

石霜：「百年後忽有人問極則事，作摩生向他道？」師喚沙彌，沙彌應喏。師云「添淨瓶水著！」師却問石霜：「適來問什摩？」石霜再擧，師便起去。

（石霜が問う、「和尚が亡くなられた後、極則の事を問われたなら、どのように答えたものでしょうか。」道吾は沙彌を呼び、沙彌は「ハイ」と返事した。道吾、「淨瓶に水を足しなさい。」道吾は石霜に、「さっきは何を問うたのだ？」と訊き返した。石霜がもう一度問おうとすると、道吾はさっと立ち去った。）

『景德傳燈錄』は「點茶來！」（茶を淹れてやれ！）に作るが、それでは夜分の非時に入室して「諸餘即不敢問」と迫った僧の切迫した緊張感への對應の緊密さが削がれる。

〔四〕眉毛はのこっているか？

師有時上堂曰：「三十年來，無有一日不共兄弟持論語話。看！我眉毛還在摩？」衆無對。有人擧似長慶，長慶代云：「生也！」

【訓讀】

師は有（あ）る時、上堂して曰く、「三十年來（このかた）、一日として兄弟（ひんでい）と持論語話せざること有る無し。看よ！我が眉毛は還（は）た在（のこ）れるや？」衆對（こた）うるもの無し。人有りて長慶に擧似するに、長慶代わって云く、「生せり！」

【日譯】

師はある日の上堂で言った、「わたしは三十年このかた、諸君と討論せぬ日は一日もなかった。見よ！わたしの眉毛はまだのこっておるか？」大衆はだれも答える者がなかった。ある人がこのことを長慶に話すと、長慶は大衆に代わって言った、「生えた！」

【注釋】

○本則は『碧巖錄』第八則「翠巖眉毛」として有名な公案。『景德傳燈錄』巻一八、『雲門廣錄』巻中、『雪竇頌古』第八則、『圓悟拈古』第三則、『宗門統要』巻九、『宏智頌古』第七一則（『從容錄』第七一則）、『聯燈會要』巻二四、『禪門拈頌集』巻二五、『五燈會元』巻七などにも收む。

○**師有時上堂**　本書以外はみな「夏末上堂」とし、某年夏安居の終結に際しての說示とする。

○**三十年來，無有一日不共兄弟持論語話**　本書以外はみな「一夏已來」として、某年夏安居の修行期間に限定している。たとえば『雲門廣錄』巻中（T四七・五五七中・下）は「擧す。翠巖夏末上堂して云く、我一夏已來、師僧と說話す」、『景德傳燈錄』巻一八は「師上堂して曰く、今夏諸兄弟と語論す」等。「持論語話」は言葉によって議論すること。『汾陽無德禪師語錄』に、

朝來り暮去り、即便ち冬深し。今如這裏に兄弟ら大家と持論し、長れたる處は即ち就き、利濟有らば行なう可し。」（T四七・六〇一上）

○**我眉毛還在摩？**　誤った法を說いた謗法の者はその罪によって眉鬚が拔け墮ちるといわれる。道忠は言う、「謗法の者は眉鬚墮落す。今、言を離れたる正法に於いては、纔かに言說有れば皆な是れ謗法なり。然るに言說有るは、眉毛を惜しまざるなり」（禪文化研究所基本典籍叢刊『虛堂錄犂耕』三七二頁）。禪錄での早い例は『臨濟錄』示衆に「有る一般の好惡を識らざる禿奴は、即ち東を指し西を劃し、『好き晴かな、

好き雨かな、好き燈籠、露柱かな！』と。你看よ！眉毛に幾莖か有る？」（入矢義高譯岩波文庫本九四頁、衣川賢次『臨濟錄』【七三】、大藏出版）とあるもの。

『法華經』譬喩品の偈に、『法華經』を誹謗する者の罪報を次のように說いている。

若人不信，毀謗此經，則斷一切世間佛種。或復嚬蹙，而懷疑惑，汝當聽說，此人罪報，……謗斯經故，獲罪如是。若得爲人，聾盲瘖瘂，貧窮諸衰，以自莊嚴，水腫乾痟，疥癩癰疽，如是等病，以爲衣服。身常臭處，垢穢不淨，深著我見，增益瞋恚，淫欲熾盛，不擇禽獸。謗斯經故，獲罪如是。

（T九－一五中～一六上）

（もしこの經を信ぜず誹謗すれば、一切の世間の佛となる種子を斷滅することになる。また聞いて不快に思い、疑惑を持つなら、その人の罪報を君に說きかせよう。……この經を毀謗するから、以上のような罪報を受けるのだ。人に生まれたなら、聾盲瘖瘂、貧窮して病み衰えた身體となり、水腫・乾痟（かさぶた）・疥癩・癩病・癰疽（できもの）、このような病氣が衣服となり、身は常に惡臭を放ち、よごれて不潔、我見に執われ、怒り狂い、淫欲は激しく、禽獸と變わるところはない。この經を誹謗したために以上のような罪報を受けるのだ）。

道忠はこれを引いて、「蓋し癩人は眉墮つ、故に謗法なるを『不惜眉毛』、『眉毛在麼？』等と曰うなり」（同三七二頁）と言い、『法華經』を根據にしている。さらに道忠は『法藏別傳』（崔致遠撰『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳』、T五〇－二八三下）を要約して言う、「法藏は嘗（かつ）て曹州の講場に於いて、適（たまた）ま敎宗の邪正を辯ず。道士有りて大いに三寶を詬（はずかし）む。翌旦、面を頽（あら）うに欻（たちま）ち鬚眉の手に隨って墮落し、遍體瘡疱なるを見る。遽かに來って懺過す。（華嚴を轉ずること百遍せんと願い、讀經未だ半ばならざるに形質は舊（もと）に復す。）」（〔 〕は本文より補った）。

さらに安世高譯『佛說罪業應報敎化地獄經』に「眉鬚墮落」は前世に非道を行なった罪報であることを

次のように說く。

「第二，復有衆生，身體頑痺，眉鬚墮落，擧身洪爛，鳥栖鹿宿，人跡永絶，沾汚親族，人不喜見，名之癩病。何罪所致？」佛言：「以前世時，坐不信三尊，不孝父母；破壞塔寺，剝脫道人；斬射賢聖，傷害師長；常無返復，背恩忘義；常行苟且，婬匿尊卑，無所忌諱，故獲斯罪。」（T一七－四五一上）

（「第二に、次のような衆生がいます。身體はしびれて感覺がなく、眉鬚は墮落し、全身はただれ、鳥や鹿のように人のいない森林に住み、親族に感染して、逢うのを避けられる、このような癩病の者は、どういう罪を犯してこうなったのでしょうか？」佛、「前世に佛法僧を信ぜず、父母に孝たらず、塔寺を破壞し、道人の衣服をはぎ取り、賢聖を斬り射殺し、師長を傷つけ、決して發心せず、恩にそむき、道義を忘れ、常に行いはいいかげん、貴賤を婬匿（？）し、まったく氣にかけることがなかった故に、このような罪を受けたのだ。」）

本則で翠巖は「方便とはいえ、敢えて法について議論したこのわたしは佛罰を受けただろうか？」と大衆に問いかけ、自身の反省を示しているのであるが、また『維摩經』弟子品（T一四－五四〇上）に「夫說法者，無說無示。其聽法者，無聞無得」というように、あり得べきは「不說之說，不聞之聞」であり、「わたしの說法はそのようであったか、諸君らはそのように聞いたか」と問う含みがあり、法の痕跡を殘すような說きかたはしなかったという自負が込められているようである。

○**衆無對**　翠巖の眉毛は現に拔けずにのこっていたので、提起された問題に答えられなかったのである。

○**長慶代云：生也！**　長慶慧稜（八五四～九三二）、本書卷一〇。翠巖とは雪峯門下の兄弟弟子。翠巖のこの上堂の語を、のちに聞いて評した、「夏安居のあいだしゃべりつづけて、おまえの眉毛はすっかり拔けた。が、その自覺があったのだ。だいじょうぶ、また生えたぞ！」方便と知りつつも、言語應酬は避

けることができない。長慶は翠巌に深刻な反省があったことを認めて、これをよしとした。

〔五〕後學に示す偈

師示後學偈曰：

「入門須有語，不語病栖蘆。
應須滿口道，莫教滯有無。」

明照和尚和：

「入門通俊士，正眼密呈珠。
當機如電拂，方免病栖蘆。」

師再和：

「入門如電拂，俊士合知無？
迴頭却問我，終是病栖蘆。」

【訓讀】

師の「後學に示す偈」に曰く、

「入門せば須らく語有るべし、語らずんば病みて蘆に栖まん。
應に須らく滿口に道いて、有無に滯らしむること莫かるべし。」

明照和尚和す、

「入門せし通俊の士は、正眼に密に珠を呈す。
機に當たりては電拂の如くにして、方めて病みて蘆に栖むを免る。」

師再び和す、

「入門しては電拂の如し、俊士よ合た知るや？
　迴頭し却って我に問わば、終是に病みて蘆に栖まん。」

【日譯】

師は後進の修行者のために偈をもって樞要を示した、

「私の門に入ったなら自らの見解を言語表現しなければならぬ。沈黙こそが第一義だとするのは病んで蘆のしげみに宿る鳥のようなものだ。
　思いきり語っても、
　有無の二見に陥ってはならぬ。」

明照和尚がその偈に和した、

「師の門に入った俊秀通達の士なら、正面から綿密に心珠を呈示する。
　師と對面するそのとき稲妻が走るように瞬時に對應してこそ、蘆のしげみに宿る病鳥たるを免れる。」

師はさらにその偈に和した、

「門に入ったなら稲妻が走るように瞬時に對應するのだ。俊士たる諸君、分かるか？
　呼ばれて振り返っていながら私に問うようでは、結局は蘆のしげみに宿る病鳥なのだ。」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄である。

○**示後學偈**　目の前の後進のために禪入門の心得を偈で示した。一偈二和の押韻は蘆模無虞珠虞（虞模同

用。衣川賢次「『祖堂集』異文別字校證」附錄（一）「『祖堂集』偈頌詩韻」『東洋文化研究所紀要』第一五七册、二〇一〇年）。

○**入門須有語，不語病栖蘆**　我が叢林に入ったなら、黙って行持していればそれでよいというのではない、必ず自らの見解を語らねばならぬ。語ることができなければ、病鳥が飛ぶこともできず、林を知らぬままに蘆原に止宿して安心しているようなものだ。

「入門須有語」は、入門したなら、自己の見解を言語表現しなければならぬ。本書巻一一「保福和尚章」（第二八則）に、

> 因擧：先洞山問雪峯：「入門須得語，不得道早个入門了也。」雪峯云：「某甲無口。」師云：「無口則且從，還我眼來！」無對。
>
> （先洞山が雪峯に問う、「門に入ったならその内實を語れなくてはならぬ。『すでに門に入っています』などと言ってはならぬ。」雪峯、「私（の本來人）は口がありません。」洞山「口がないのはかまわぬが、私に（そいつの）眼を示してくれ。」雪峯は答えられなかった。）

「病栖蘆」は『寶藏論』「廣照空有品第一」に言う「困魚止瀝，病鳥棲蘆」に基づく。

> 夫進道之由，中有萬途，困魚止瀝，病鳥棲蘆。其二者不識於大海，不識於叢林。人趨乎小道，其義亦然。此可謂久功中止，不達於※理，捨大求小，半路依止，以小安而安，不及大安而安矣。」（T四五－一四四上。「於」※は原文は「如」に作るが、「於」「如」は草體が似通い、音も近いため誤ったもの）
>
> （道に入る方法には、さまざまな方途があるが、困魚はたまり水に留まり、病鳥は蘆に止宿する。このような者は、大海を知らず、叢林を知らぬ。人が小道に赴くのも、同じことなのだ。これは、久しくおこなうべき修行を中止して理に達せず、大を捨てて小を求め、途中にとどまり、小康を得て自ら満足し、大安に至っていない

のに安心してまったようなものだ。)

「各おのは安んずる所を得たると雖も、倶に未だ大海深林に至らず」(『祖庭事苑』巻五「池陽問・困魚止箔」條)の喩え。

○**應須滿口道，莫教滯有無**　「滯」は原本は「帶」に誤り、文意により改めた。いくらしゃべっても、決して有無相對の見に執われた説きかたをしてはならない。『金剛經』、「說法者無法可說、是名說法。(法を説くといっても、法として説かれるようなものはないのであり、それを法を説くというのである。岩波文庫一〇八頁)、また「云何爲人演說?不取於相、如如不動」(サンスクリットからの邦訳は、「どのように説いて聞かせるのであろうか。説いて聞かせないようにすればよいのだ。だからこそ、《説いて聞かせる》と言われるのだ。」岩波文庫一二七頁)。

本書巻二〇「灌溪和尚章」に、

問：「如何是不傷之句?」師云：「滿口道不觸。」

(問う、「實相をそこなうことのない言葉とは?」師、「思い切りそれを語っても、その諱を犯すことがない。」)

さらに兜率從悅(一〇四四～一〇九一)が張商英(一〇四四～一一二二)を印可したときの頌に、

等閑行處，步步皆如。雖居聲色，寧滯有無?一心靡異，萬法非殊。

(何も求めることのないゆったりとした歩みは、一歩一歩ありのままの眞如。現象世界に住んではいても、見かけの相對的なありかたに執われない。ただ一心だけであり、萬法は一心と別ではない。『聯燈會要』巻一六「張商英章」)。

○**明照和尚**　未詳。翠巖門下の禪師であろう。

○**入門通俊士，正眼密呈珠。當機如電拂，方免病栖蘆**　師(令參)の門に入った俊秀通達の士は、まとも

にかつ綿密に心を提示する。師との對面の肝心なその時には、稻妻が走るように一瞬に對應して、はじめて叢林を知らぬまま蘆原に安息する病鳥たるを免れる。本書卷九「羅山和尚章」第四則に、

接物應機，須通俊士。應時如風，應機如電。一點不來，猶同死漢。

（機に應じた接化は、通俊の士でなくてはかなわぬことだ。時に適って吹く風のように、人に示すはたらきは稻妻のように、一瞬にはたらいて痕跡をとどめない。風や稻妻の如くはたらかぬようでは、死人に同じだ。）

「正眼」は「ま正面から」、「まともに」。『景德傳燈錄』卷一三「風穴章」に、

箇箇作大師子兒，吒呀地哮吼一聲，壁立千仞，誰敢正眼覷著？若覷著即瞎却渠眼。

（一人一人が大いなる獅子となって、口を開いて吼ゆるや、誰も寄りつけず、まともに見ることさえできぬ。もし見たならば眼がつぶれる。）

「密呈珠」の「珠」は心の喩え、悟りの當體。悟ったあかしを綿密に提示する。

「電拂」は一瞬に消える稻妻。佛教では、諸法は空・無自性にして假有なることの喩えで、例えば「證道歌」に、

我今解此如意珠，信受之者皆相應。了了見，無一物，亦無人，亦無佛。大千沙界海中漚，一切聖賢如電拂。

（私は今襟を解いてこの如意珠を取り出した。信受する者は誰もみな恵みを受けるのだ。はっきりと見てみれば、一物も無く、また人も佛も無い。大千世界は海中の泡沫、一切聖賢も稻妻のように瞬時に消え去るはかないものだ。）

とあるが、しかしここでは、一瞬にして痕跡を留めぬはたらきの喩えである。『聯燈會要』卷二八「泉州承天傳宗禪師章」に、

僧問：「如何是般若體？」師云：「雲籠碧嶠。」（雲が青山を覆い隠している）云：「如何是般若用？」師云：「月在清池。」（月が澄んだ池に映っている）師乃云：「若是上士，脚纔跨門，便知般若之體，便乃覿露鋒機，如同電拂。」（もし上士なら、門を跨いだとたんに、般若の本體を知って、目のあたりに電拂のような切れ味のよいはたらきを顯わす）

「當機如電拂，方免病栖蘆」は、潙山慕喆（？～一〇九五）が陳操尚書の「登樓見數僧」の話頭に對して論評した語に、次のように使われている。

陳尚書可謂手擎仲尼日月，腰佩毘盧金印。非唯儒士驚懾，亦乃衲僧罔措。不見道：當機如電拂，方免病栖蘆。（『宗門統要』巻六「睦州陳操尚書章」）

（陳尚書は日月のごとき孔子の權威を手に持ち、毘盧遮那佛の印可證明を腰につけていると言えよう。儒士が畏れおののくだけでなく、禪僧もどうしようもなかった。それ、〈肝心なそのときには稻妻の如く迅速にはたらいて、はじめて蘆に止住する病鳥たるを免れる〉と言われるように。）

○入門如電拂，俊士合知無？「如電拂」は、明照の和偈「當機電拂」を受けて言う。門に入れば、師と瞬時にわたりあって稻妻のように迅速であれ。「俊士」は目前の大衆への呼びかけ。「合」は疑問副詞。「無」は文末の疑問助詞。押韻の要請からこの字が使われた。

○迴頭却問我，終是病栖蘆「迴頭」は、呼ばれて振り返ること、そのはたらきに「自己本分事」がありありと顯現している。馬祖以來の接化の手段であり、雪峯も次のように使っている。

師問僧：「見說大德曾爲天使來，是否？」云：「不敢。」師云：「爭解與麼來得？」云：「仰慕道得［德］，豈憚關山？」師云：「汝猶醉在，出去！」僧便出，師乃召：「大德！」僧回首。師云：「是什麼？」僧亦云：「是什麼？」師云：「者漆桶！」僧無語。（『雪峯語錄』巻上）

（雪峯が僧に問う、「大德は天使になったことがあるとか、本當か？」「恐れ入ります。」雪峯、「ならばどうしてそのようにやって來れようか？」「師の道德をお慕いしていましたゆえ、幾山河を越えて參りました。」雪峯、「まだ醉っぱらって見分けがつかなくなっておる。出てゆけ！」僧が出てゆこうとするや、雪峯は「大德！」と呼んだ。僧が振り返る。雪峯、「何だ？」僧も「何ですか？」雪峯、「ぼんくらめ！」僧は何も言い返せなかった。）

廻頭の作用に自己本分事が顯われているのに、「自己とは」「本性とは」と私に問うようでは、病鳥であることから抜け出ていないのだ。

〔六〕勸學偈

師又勸學偈：

「苦哉甚苦哉！波裏覓乾灰。
勸君收取手，正與摩時俜。」

【訓讀】

師に又た「勸學偈」あり、

「苦哉（にがにがしきかな）！　甚だ苦哉！　波裏に乾灰を覓む。
君に勸む　手を收取せよ、正に與摩（かく）なる時に俜（きた）れり。」

【日譯】

師にはまた「學人に言い聞かせる偈」がある、

「ああ、何たることか！　波間に乾灰を探し求めるとは。

きみたちに言って聞かせる、探し求めるその手を引っ込めよ、そのときにこそそれは向こうから來てくれよう。」

【注釋】

○本偈は本書にのみ收む。押韻は哉咍灰侠咍（灰咍同用）。

○**苦哉甚苦哉！波裏覓乾灰**　見當ちがいの修行をしていることを戒める。長慶慧稜が大悟したとき、これまで誤った求め方をしていたことを次のように述懐している。

萬像之中獨露身，唯人自肯乃能親。昔日謬向途中學，今日看來火裏氷。（本書卷一〇「長慶和尚章」第一則）

（森羅萬象の中にわが身ひとつが現われ出ている。自らを認めてこそ初めてピタリとゆくものだ。昔は誤って家郷を離れさまよっていたが、今日から見れば火の中に氷を求めていたようなものだった。）

「苦哉」は、「なさけない、やりきれぬ、歎かわしい」という歎聲。本書卷七「夾山和尚章」（第二三則）に、

至中和初年辛丑歲十一月七日，自燒却門屋，謂衆曰：「苦哉！苦哉！石頭一枝埋沒去也！」（「あぁ、何たることか！　石頭の一派が埋もれ失われてしまった！」）

「波裏」は、波間。『景德傳燈錄』卷二一「復州資福院智遠禪師章」（嗣鏡清）に、

僧問：「師唱誰家曲，宗風嗣阿誰？」師曰：「雪嶺峯前月，鏡湖波裏明。」（雪峯山にかかる月が、この鏡湖の波間に映っている）

○**勸君收取手，正與摩時侠**　外に探し求めることを止めたとき、これまで追い求めていたものが、向こうの方から寄り添ってくる。自己自身のことであるから、つまりは自己と出逢うのである。「收取手」は

物を求めて伸ばしていた手を引っ込めること。「倏」は『漢書』巻一七「景武昭宣元成功臣表」の顔師古注に言う、「倏は古の來の字。」古書に見える字で「來」と同音同義。『祖堂集』ではここにのみ見え、この偈にわざわざ人偏の「倏」を用いる必要はないのであるが、古風を装ったものか？

報恩和尚章

〔一〕行歴

報恩和尚嗣雪峯。師諱懷嶽，泉州仙遊人也。出家於莆田聖壽院，依年具戒，志慕祖莚（筵），而參見雪峯，密契玄關，化于漳浦。

【訓讀】

報恩和尚は雪峯に嗣ぐ。師は諱は懷嶽、泉州仙遊の人なり。莆田聖壽院に出家し，年に依りて戒を具す。祖筵を志慕して、雪峯に參見し、密に玄關に契い、漳浦を化す。

【日譯】

報恩和尚は雪峯に法を嗣いだ。師は僧諱を懷嶽といい、泉州仙遊縣の出身である。莆田聖壽院で出家し、規定の年齢になって具足戒を受けるや、禪門を慕い、雪峯のもとに參じて、もらすことなく玄妙の教えを會得し、漳州の地で教化した。

【注釋】

○**報恩和尚**　生卒年未詳。『景德傳燈錄』巻一八、『聯燈會要』巻二四、『五燈會元』巻七にも語句を收めるが、本書に見える以上の行歴は知られない。

○**泉州仙遊人**　泉州仙遊縣は今の福建省莆田市仙遊縣。『元和郡縣圖志』巻二九「江南道」五「泉州」條

に、「仙遊縣は聖曆二年（六九九）、莆田の西界を析き、今の縣の北十五里に清源縣を置き、天寶元年（七四二）改めて仙遊と爲し、仍りて今の理［治］に移る。仙遊山は縣の西三十里に在り、縣は因りて以て名と爲す。」

○出家於莆田聖壽院　『［弘治］八閩通志』巻七九「寺觀・興化府莆田縣」に、「聖壽院は永豐里に在り、唐の光啓の間（八八五～八八八）に建つ」（『北京圖書館古籍珍本叢刊』三四，書目文獻出版社，一九八八年）。

○志慕祖筵　祖師の法座を慕う志を抱いていた。原文「祖莚」の「莚」は「筵」と同音、形似による誤り。本書巻一三「龍潭和尚章」、「纔かに尸羅を具すや、祖筵を志慕し、保福の門に登り、傳心の旨に密契す。」

○化于漳浦　漳浦は今の福建省漳州市漳浦縣。つまり漳州漳浦縣で教化した。『元和郡縣圖志』巻二九「江南道」五「漳州」條に、「漳浦縣は垂拱中（六八五～六八八）龍溪の南界を析きて置く。」ただし、『景德傳燈錄』巻一八は「漳州報恩院懷岳禪師は泉州の人なり。少くして本州の聖壽院に依りて受業す。雪峯に參を罷し、龍溪に止まるに玄侶奔湊す」と言って、漳州龍溪縣報恩院に住して接化したとする。龍溪縣は今の福建省漳州市龍海區。『元和郡縣圖志』巻二九「江南道」五「漳州」條に、「陳は晉安縣を分かちて置き、南安郡に屬せしめ、後に閩州に屬す。開元二十九年（七四一）割きて漳州に屬せしむ。」『太平寰宇記』巻一百二「漳州」條に、「龍溪縣の四鄉は舊に泉州に屬す。龍溪に因りて名と爲す。開元二十九年、割きて漳州に屬せしむ。」

なお漳州龍溪縣の報恩院については未詳であるが、十一世紀の初めのころまで雪峯系の禪者が住した。懷嶽禪師以外では、從弇禪師（嗣雪峯、本書巻一一）、道熙禪師（嗣保福、『景德傳燈錄』巻二二）、行崇禪師

（嗣保福、『景德傳燈錄』巻一二）、守仁禪師（嗣法眼、『景德傳燈錄』巻二五）、傳進禪師（嗣羅漢行林、『天聖廣燈錄』巻二八）が知られる。

〔二〕宗乘をいかに擧唱すべきか？

問：「宗乘不却，如何擧唱？」云：「山不自稱，水無間斷。」

【訓讀】

問う、「宗乘を却（しりぞ）けず、如何が擧唱する？」云く、「山は自ら稱せず、水は間斷すること無し。」

【日譯】

問い、「宗乘は言えぬとしりぞけずに、どのように宣明されますか。」師「山は自らを山とは名乘らず、川はただ間斷なく流れ出るのみ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八、『五燈會元』巻七にも收む。

○**宗乘不却，如何擧唱**　宗乘は言葉で言えぬとしてしりぞけずに、どうか言ってください。「宗乘不却」は、「不却」を強調するために倒裝した言いかた。

○**山不自稱，水無間斷**　山は何も言わぬが泰然とあり、そこから水が途切れることなく流れ出ている。私は君に何も教えることはないが、この山河大地からそなた自身が學ぶがよい。馬祖の「見色即見心」の悟道論より導き出された接化。本書巻一二「中塔和尚章」第五則に次の上堂がある。

師上堂云：「我此間粥飯因緣，縱然爲兄弟擧唱宗乘，終是不恆。如今欲得委省要，却是山河大地，與汝諸人擧明。其事却常，亦能究竟。」又云：「若從文殊門入者，則一切有爲、土木瓦礫，悉皆助

汝發機；若從觀音門入者，則一切善惡音聲，乃至蝦蟆蟺，助汝發明；若從普賢門入者，則不動步則到。我以此三處，示汝方便，如持一隻箭，攪大海水，令彼魚龍知水命，還會麼？若無智眼而審諦之，任汝百般巧妙，不爲究竟。」問：「佛法大意，從何方便門得入？」師云：「入是方便。」

（師「中塔和尚」は上堂して言った、「わが中塔院における修行生活では、たとい兄弟たちのために禪宗の根本を口で傳えたとしても、言葉は結局は恆常不變の道ではない。いま省悟の要點を知りたいと言うなら、目の前に開けた世界のすべてが、諸君らの省悟の契機となるのであり、それが恆常不變の道であって、諸君らを究極に向かわせるのだと言おう。」

また言った、「もし文殊菩薩の門より入るならば、一切の無情物、土や木や瓦礫さえもが諸君らの激發を助けてくれる。もし觀音菩薩の門より入るならば、一切の善き聲も惡しき音も、蛙やミミズの鳴き聲さえもが諸君らの發見の助けとなる。もし普賢菩薩の門より入るならば、一歩を進めずとも到達する。わたしはこの三門の方便を諸君らに示そう。一本の匙で大海の水をかきまわせば、魚龍にとって水が命たることに氣づくように。わかるか？　このことを明察する智慧の眼がないならば、たとい百千の巧みな手立ても、諸君らを究極に向かわせる契機とはならない。」僧が問うた、「佛法の大いなる意義を體得するには、どの方便門より入ればよいのでしょうか？」師は答えた、「どの門でも、入ることは方便である（究極と考えてはならない）。」）

(三) 遷化時の上堂

師臨遷化時，上堂云：「十二年來，擧揚宗教，諸人怪我什麼處？若要聽三經五論，開元咫尺。」便告寂。

【訓讀】

師は遷化に臨みし時、上堂して云く、「十二年來、宗教を擧揚す。諸人よ、我が什摩處をか怪むる？若し三經五論を聽かんと要せば、開元は咫尺なり。」便ち告寂す。

【日譯】

師は遷化の時に際して上堂し、「わたしは十二年の間、禪の宗旨を大衆の前で示してきた。諸君らはわたしのどこを咎めるのか？　もしさまざまな經論を聽きたいなら、開元寺はすぐそこだ」と言って示寂した。

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○**臨遷化時，上堂**　以下の上堂の内容から、方便説法してきたことを、示寂するに當って總括し、遺戒としたことがわかる。

○**十二年來，擧揚宗教，諸人怪我什摩處？若要聽三經五論，開元咫尺**　「漳州報恩院に住して十二年もの間、禪の宗旨を明示してきたが、わたしの擧揚のしかたに咎めるべきところがあっただろうか？　もし何も説いていないと非難し、言葉による説法を求めるなら、すぐ近くに、さまざまな經論の講義をしている開元寺がある。」十二年のわが爲人説法は、法として人に示し與えるものはないというものだったことを、臨終にあたって明らかにした。藥山惟儼にも説かぬことをもってすることこそが禪師のありかただとした次の話がある。

師初住時，就村公乞牛欄爲僧堂。住未得多時，近有二十來人。忽然有一僧來，請他爲院主，漸漸近有四五十人。所在迮俠［狹］，就後山上起小屋，請和尚去上頭安下。和尚上頭又轉轉師僧王［住］。

其院主僧再三請和尚爲人說法。和尚一二度不許，第三度方始得許。院主便歡喜，先報大衆。大衆喜不自勝，打鍾上來。僧衆纔集，和尚關却門，便歸丈室。院主在外責曰：「和尚適來許某甲爲人，如今因什麼却不爲人？賺某甲！」師曰：「經自有經師在，論自有論師在，律自有律師在。院主怪貧道什麼處？」(本書巻四「華山和尚章」第二則)

(惟儼は初めて村院に住するとき、村長に頼んで牛小屋を借りて僧堂とした。住して間もなく、修行者が二十人ほどになった。思いがけなくまっとうな僧が來たので院主になってもらった。しだいに増えて四五十人にもなると、居るところが手狭になり、後ろの山の上に小屋を建て、和尚に一番上に移ってもらったが、その上にも次々に僧が移り住んだ。その院主の僧が再三にわたって和尚に爲人說法を願ったが、和尚は一、二度めは聽きいれなかったが、三度めにようやく承諾した。院主は大喜びして、そのことを先ず大衆に知らせた。大衆は喜んで興奮し、鐘を鳴らして法堂に上ってきた。僧衆が集まるや、和尚は門を閉ざし、さっさと方丈に歸ってしまった。院主は外から咎めて言った、「和尚は先ほど私に爲人說法することを承諾されましたのに、今どうして說法なさらぬのですか？　私を騙して！」師、「經を說くならもとより經師がおり、論を講ずるなら論師がおり、律を說くなら律師がおる。院主(そなた)は私のどこを責めるのか？」)

また『景德傳燈錄』巻一八「杭州西興化度悟眞大師師郁章」に、

問：「學人初機，乞和尚指示入路。」師曰：「汝怪化度什麼處？」

(問う、「私は入門したばかりです。どうか悟りへの手がかりを教えてください。」師、「そなたはわたしのどこを咎めるのだ？」)

「三經五論」は、さまざまな經論。陳操尚書は僧が來れば食事を出し、三百文を施して僧を試していたが、雲門が來て逆にやりこめられた。『碧巖錄』第三三則本則評唱によって示すと次のようである。

操又無語。門云：「尚書且莫草草。師僧家拋却三經五論，來入叢林，十年二十年，尚自不奈何。尚書又爭得會？」操禮拜云：「某甲罪過。」

（陳操はまた黙ってしまった。雲門、「尚書、いい加減にしてはなりませぬ。まっとうな僧が三經五論を捨て去って叢林に入り、十年二十年修行してさえ、どうにもなりませぬ。尚書はこのことをどうお分かりか？」陳操は禮拜して言った、「わたくしが間違っておりました。」）

『碧巖錄種電鈔』は「三經五論」について、「『雲門錄』は〈十經五論〉に作る。只だ數多の經論の義なり」と言う（禪文化研究所基本典籍叢刊『碧巖錄索引』一二九頁上）。

「開元咫尺」を『景德傳燈錄』以下の諸本は「此去開元寺咫尺」に作る。「開元」は漳州開元寺、「咫尺」はごくわずかの距離。報恩院は開元寺と近かったのであろう。開元寺は「開元二十六年（七三八）天下の諸郡に敕して龍興・開元二寺を立てさせた」（『佛祖統紀』巻四〇）。『補續高僧傳』巻八「昭慶禪師傳」に、「烏江惠濟院禪師（一〇二七～一〇八九、嗣黃龍慧南）、名は昭慶、字は顯之、泉州林氏の子なり。少くして跅弛にして任氣。巨賈と爲り、海中を往來すること十數年、資用甚だ饒かなり。一日、盡ての所有財物を同產に屬し、其の親を養わしむ。徒手にて漳州開元寺に入り、出家し具戒を受く。鄉人は之を異とす。」また『（乾隆）大清一統志』巻三二九「漳州府」條に、「開元淨慧寺は府治の西北に在り。唐の嗣聖の間（六八四～七〇四）に建つ。開元中に額を賜いて開元と曰う。内に明皇の銅像有り。宋末に兵に燬かる。元の元貞中（一二九五～一二九七）に淨慧寺と合して一と爲る。今の額は明の洪武の間（一三六八～一三九八）に賜う。扁を紫芝峰と曰う」と。

化度和尚章

〔一〕僧諱・出身

化度和尚嗣雪峯，在西興。師諱師郁，泉州莆田縣人也。師號悟眞大師。

【訓讀】

化度和尚は雪峯に嗣ぎ、西興に在り。師は諱は師郁、泉州莆田縣の人なり。師は悟眞大師と號す。

【日譯】

化度和尚は雪峯和尚に嗣法し、西興に住した。師は僧諱は師郁、泉州莆田縣の出身である。悟眞大師の稱號を賜わった。

【注釋】

○化度和尚　生卒年未詳。『景德傳燈錄』巻一八に略傳と問答語句九則、『五燈會元』巻七に同じ問答語句八則を收錄している。越州西興の化度院に住した。『景德傳燈錄』は「杭州西興化度悟眞大師師郁は泉州の人なり。雪峯の心印を得て自(よ)り、化緣を杭越の間に盛んにす。後に西興鎭の化度院に居り、法席大いに興る。」

○西興　西興鎭は今浙江省蕭山市西北十二里の西興鎭。『會稽志』巻一二に、「西興鎭は（蕭山）縣の西一十二里に在り。」また『會稽續志』巻三「鎭・蕭山縣」條に、「西興鎭、前志に云う、〈西陵城は蕭山縣西十二里に在り。呉越武肅王（在位九〇七～三二）、西陵は吉なる語に非ざるを以て、遂に改めて西興と曰う〉と。」

「化度院」については『會稽志』巻八「蕭山縣」條に、「明化院は縣の西一十二里に在り。後唐の長興三年（九三二）、呉越文穆王（在位九三二～九四一）建て、化度院と號す。景德三年（一〇〇六）、今の額に改

む。」

なお、蕭山縣西興鎭は越州に屬し、『景德傳燈錄』が「杭州西興」とするのは誤り。

○**泉州莆田縣**　今福建省莆田市東南。『元和郡縣圖志』卷二九「江南道」五「漳州」條に、「本と南安縣の地。陳の廢帝分かちて莆田縣を置く。隋の開皇十年（五九〇）省く。武德六年（六二三）復た置く。貞觀（六二七～六四九）に改めて閩州に隸せしめ、景雲二年（七一一）割きて泉州に屬せしむ。」なお雪峯義存は泉州莆田縣玉澗寺の慶玄律師に依りて出家している。

○**師號悟眞大師**　『景德傳燈錄』卷一八には、「錢王は其の道德を欽い、紫衣と師號を奏す。」とあり、また化度院は文穆王の創建になることから（『會稽志』卷八）、文穆王が後唐朝に奏して賜わったものであろう。

〔二〕隨色摩尼珠

僧問：「如何是隨色摩尼珠？」師云：「青黄赤白。」「如何是不隨色摩尼？」師云：「非青黄赤白。」

【訓讀】

僧問う、「如何なるか是れ隨色の摩尼珠。」師云く、「青黄赤白。」「如何なるか是れ隨色せざる摩尼？」師云く、「青黄赤白に非ず。」

【日譯】

僧が問う、「外境に應じて色が變化する摩尼珠とはどのようなものでしょうか。」師、「青にも黄にも赤にも白にも、どんな色にもなる。」「外境に應じて色が變化しない摩尼珠とはどのようなものでしょうか。」師、「青でも黄でも赤でも白でも、どんな色でもない。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八、『五燈會元』巻七にも採られるが、「非青黃赤白」を「青黃赤白」に作る。

○**僧問：如何是隨色摩尼珠？師云：青黃赤白**　摩尼珠は特定の色をもたぬからこそ物を映してさまざまな色を現わす。そのことを心（一心、佛性）は諸相を離れている（空である）からこそ、縁に應じてさまざまな相を現わすことに喩える。

『大乘起信論』「顯示正義」では、衆生の一心に心眞如門と心生滅門の二義を立てるのであるが、法藏は三性（眞實のあり方の眞如、縁起のあり方の依他、迷妄のあり方の所執）の同異を說くのに、三性のそれぞれに二つの意味があり、眞如に不變の義（『起信論』の心眞如門）と隨緣の義（心生滅門）を立てる（『華嚴一乘教義分齊章』巻四「義理分齊」、T四五－四九九上）。この不變・隨緣の眞如を『大明三藏法數』は次のように說明している。

眞如の體は、本從り已來、畢竟平等、變易有ること無く、破壞す可からず、體は恆に寂靜にして、一も異相無し、故に不變眞如と名づく。眞如の性は本生滅無し、然れども無明の熏動に因りて一切の相を起こすこと、水の風に因りて妄波の忽ち動くが如し。若し風止息せば、動相元より無し、故に隨緣眞如と名づく。

この眞如の不變の義と隨緣の義が相違しないことを法藏はつぎのように說明する。

以此二義無異性故。何者無異？且如圓成，雖復隨緣成於染淨而恆不失自性清淨。祇由不失自性清淨故，能隨緣成染淨也。猶如明鏡現於染淨，雖現染淨而恆不失鏡之明淨。祇由不失鏡明淨故，方能現染淨之相。以現染淨，知鏡明淨；以鏡明淨，知現染淨。是故二義，唯是一性。（T四五－四九九上～中）

（この二つの義は本性が同じだからである。どうして同じなのか？　圓成實性（眞實性・眞如）のあり方からは隨緣して染淨を現わし出しても、常に自性清淨なるを失わず、自性清淨を失わないからこそ、染淨に隨緣できるのだ。ちょうど明鏡が染淨を映し出し、染淨を映し出しながら常に鏡の明淨を失わないようなものだ。鏡の明淨を失わないからこそ、はじめて染淨の姿を映し出せるのだ。染淨を映し出すから、鏡は明淨だと分かり、鏡は明淨だから、染淨を映し出せるのだ。ゆえに二つの義は同じ本性なのである。）

「隨色摩尼珠」については、『楞伽經』巻一に、

如隨衆色摩尼，隨入衆生微細之心，而以化身隨心量度，諸地漸次相續建立。（T一六-四八四上）

（あらゆる色に變わるマニ珠のように、微細な、衆生の心に入り込む化身の姿をとることによって、心に他ならないことを確認することとして人々をボサツの地の次第のなかに導きます。日譯は常盤義伸『ランカーに入る―すべてのブッダの教えの核心―』三〇頁上、禪文化研究所、二〇一八年）

とあり、また『圓覺經』「普眼菩薩章」（T一七-九一四下）に、

善男子！譬如清淨摩尼寶珠，映於五色，隨方各現，諸愚癡者見彼摩尼實有五色。

（良家の若者よ、たとえば清淨なる摩尼寶珠は五色を映し出すが、向きに應じてさまざまに現われるのに、愚か者は摩尼寶珠には實際に五色があると思っている。）

とあるが、おそらくは法藏の隨緣眞如の考え方に負うところが大きいと思われる。馬祖は次のように說いている。

馬祖大師云：「汝若欲識心，秖今語言，即是汝心。喚此心作佛，亦是實相法身佛，亦名爲道。經云：『有三阿僧祇百千名號，隨世應處立名。』如隨色摩尼珠，觸青即青，觸黃即黃，體非一切色。如指不自觸，如刀不自割，如鏡不自照，隨緣所見之處，各得其名。」（『宗鏡錄』巻一四）

（君が心を知りたいなら、いま語るはたらきをしているものが、他ならぬ君の心なのだ。この心を佛と呼び、實相法身佛とも、道とも呼ぶのだ。經典に「三阿僧祇に百千の佛の名號があるのは、時と場所に應じて名が立てられたのだ」と言われるが、それは隨色摩尼珠が、青色に觸れると青くなり、黄色に觸れると黄色くなるようなものであり、寶珠のごとき佛心の本體はどのような色でもないのだ。その本體は、指自身は自分の指を指さすことができず、刀自身は自らを斬ることができず、鏡は自らを映し出すことができないように〔心も自らの心を映し見ることができず〕、心が隨緣して見られたものに、それぞれ名がつけられたのだ。）

『宗鏡錄』巻九七（T四八－九四〇中）には吉州思和尚（青原行思、六七一～七三八）の語を載せており、冒頭より「如鏡不自照」までは馬祖の語とほぼ同じであるが、その後は「隨像所現之處，各各不同，得名優劣不同。」（對象に隨緣して心に現われたものは、それぞれ同じではないから、つけられた名と優劣には違いがある）となっているが、意味は同じ。

のちに宗密（七八〇～八四一）は『裴休拾遺問』において摩尼珠を喩えとして、當時の禪宗宗派の優劣を次のように論じている。

寶珠は諸緣に對してさまざまな色を映すが、愚者は映った色だけを信じて、寶珠の明淨なるを信じないために、色を磨拭して明淨を求めさせるのが北宗、寶珠そのものは見ることができず、映った色が寶珠そのものだとするのが洪州宗、寶珠も映った色も空であるとするのが牛頭宗、寶珠の體は瑩淨（きよらか）にして圓明（まどかなる輝き・知）のはたらきがあり、映った色は虚妄でも、それに迷わなければ、色もそのままで寶珠だと説くのが荷澤宗である（鎌田茂雄『禪源諸詮集都序』「中華傳心地禪門師資承襲圖」〔一六〕～〔一九〕の要約）。

さらに「眞心（摩尼珠）の本體には自性の本用（まどかなる輝き・知のはたらき）と隨緣の應用（輝きが物

を映すはたらき）があり、洪州宗は隨緣の應用だけで、自性の本用を缺いている」と批判している（同〔二一〕）。

『趙州錄』巻上にいう、

問：「承教有言，隨色摩尼珠。如何是本色？」師召僧名，僧應諾。師云：「過者邊來。」僧便過。又問：「如何是本色？」師云：「且隨色走！」（秋月校本一四九）

（問う、「聞くところによりますと隨色摩尼珠というものが教にあるということですが、その摩尼の本當の色とはどういうものでしょうか？」師は僧の名を呼んだ。僧は「はい」と返事をした。師、「こっちへ來なさい。」僧はすぐにそばに行った［呼ばれて返事することを成り立たせ、こっちへ來いと言われて應ずることを成り立たせている君の本分事（佛性）がそうだ］。分からずに重ねて問うた、「本當の色とはどういうものでしょうか？」師、「外境について歩きまわっておれ！」）

○如何是不隨色摩尼？師云：非青黄赤白　「色に隨わざる不變の摩尼」を『大明三藏法數』に言う「不變眞如」（「本從り已來、畢竟平等、變易有ること無く、破壞す可からず、體は恆に寂靜にして、一も異相無し」）のこととするなら、「青黄赤白に非ず」とは、不變易の本體を認める立場である。石頭系の禪は洞山の時代になると、五蘊身のはたらきを佛性のはたらきと見なす洪州宗に對して、五蘊身の次元に同定できない法身を認めてその關係を「不一不二」と見る禪となる。したがって「非青黄赤白」は馬祖禪を再檢討した洞山系の立場からのものと考えられる。『景德傳燈錄』が「青黄赤白」に變えたのは、「色に隨わざる摩尼」ならば青黄赤白にならないことは自明だからであろう。もし「青黄赤白」ならば馬祖禪の立場である。しかし「不隨色摩尼」即「不變眞如」と見なしてよいかどうか？

法藏は「不變の義」と「隨緣の義」は同じだとして、「鏡の明淨を失わないからこそ、はじめて染淨の

姿を映し出せるのだ。染淨を映し出すから、鏡は明淨だと分かり、鏡は明淨だから、染淨を映し出せるのだ」(上引『華嚴一乘教義分齊章』巻四「義理分齊」)と說いたように、「不變眞如」は明淨不變の本體を失わないからこそ「青黃赤白」となり、「青黃赤白」となるからこそ明淨不變の本體だと分かるのである。法眼文益の頌十四首の「僧問隨色摩尼珠」頌は、

摩尼不隨色，色裏勿摩尼。摩尼與衆色，不合不分離。(『景德傳燈錄』巻二九)

(摩尼珠が諸色に應じてその色にならなければ、色のなかに摩尼珠はないことになる。だから摩尼と衆色は、合體しているのでも分離しているのでもない。)

と言って、摩尼珠と色は不一不二としている。これは教理どおりの理解である。

本書巻一九「靈雲和尚章」第一〇則に次がある。

問：「摩尼不隨衆色，未審作什摩色?」師云：「作白色。」進曰：「這个是衆[色]也。」師云：「玉本無瑕，相如誑於秦主。」

(問う、「摩尼珠がさまざまな色を映さないとき、どんな色をしているのですか。」師、「白色(しろいろ)だ。」「それならさまざまな色を映していることになります。」師、「玉にはもともと瑕などないのだが、藺相如(りんしょうじょ)は秦主をあざむいて玉を取り戻した。」[君から摩尼珠を取り戻したということであり、衆色に隨わざる摩尼という前提は誤りだということ。])

この對話をもとに考えるならば、「如何是不隨色摩尼?師云：非青黃赤白」とは、「不隨色摩尼などは、色を映さぬ僞物にすぎぬ」という意味になる。教理の「不一不二」、馬祖・石頭からも脫却したわけで、もともと「隨色摩尼珠」など譬喩として持ち出された架空の話にすぎないことを示唆しているようである。

〔三〕法界を含む一塵とは？

問：「如何是一塵？」師云：「九世刹那分。」「如何含法界？」師云：「法界在什麼處？」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ一塵？」師云く、「九世は刹那に分かる。」「如何んぞ法界を含む？」師云く、「法界は什麼處にか在る？」

【日譯】

問う、「どのようなことが法界を含む一塵なのですか？」師、「九世の永遠の時間が刹那ごとに一念になるということだ。」「それがどうして一塵が法界を含むことなのですか？」師、「法界はどこにあるのか？」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八、『五燈會元』巻七にも收む。

○**問：如何是一塵？師云：九世刹那分**　問う、「どういうことが法界（全世界）を含む一塵なのですか？」師、「九世の永遠の時間が刹那ごとに一念になるということと同じだ。」

この問答は「一塵は法界を含み、九世は刹那に分かる」（『宗鏡錄』巻二四）、或いは「一塵は法界を含み、九世は念中に分かる」（法藏撰『華嚴經傳記』巻五）という成句があり、これを踏まえている。前句の「一塵含法界」は存在における相即相入のさまを表わし、後句の「九世刹那分」は時間における相即相入のさまを表わす。問いの「如何是一塵」は法界を含む一塵について問うもの。化度和尚はそれに對して「一塵は法界を含み、九世は刹那に分かる」という成句を使って答えた。「九世」とは、過去・現在・未來の三世のそれぞれに三世があって三三が九世となる。

『宗鏡錄』巻二四の末尾に言う、

如上廣引諸聖微言，則知我之身心，世出世間、一切淨穢國土、眞俗法門，配當無差，靡不具足。故云：「一塵含法界，九世刹那分。」又云：「解則十方一心中，迷則方寸千里外。」若能如是正解圓通，則十方世界擎在掌中，四海波瀾吸歸毛孔。有何難哉？可謂密室靜坐，成佛不久矣。

（上に廣く引いた諸聖の奥深い言葉によって、己の心は、世間出世間、一切の淨穢國土、眞諦俗諦の法門が組み合わさって寸分も違わず、具足していることを知る。故に「一塵は法界を含み、九世は刹那に分かる」と言い、また「悟れば十方は己の一心に收まり、迷えば目の前のことが千里の彼方のことになる」と言われる。このように一切は圓通していることを悟れば、十方世界は掌に載り、毛孔に四海が吸い込まれるということも、何の難しいことなどあろうか？　部屋を閉ざして靜坐すれば、成佛は遠い將來のことではないと言えよう。）

また法藏撰『華嚴經傳記』巻五「雜述」第一〇「華嚴讚禮十卷十首」に、

至心に歸命し禮す、華嚴第一會に。樹王は寶位に登り、蓮界に華文を演ず。聖衆は眉間より出で、神光は面門より發す。座中より慧海流れ、毛孔より慈雲現わる。一塵は法界を含み、九世は念中に分かる。願わくは諸の衆生と共に、同じく華藏界に遊ばんことを。」（T五一－一七二下）

本書巻一二「後雲蓋和尚章」第三則に、

問：「古人有言：一塵含法界。如何是一塵含法界？」師云：「通身躰不圓。」（そんな問いをするようでは、君の身心まるごと圓通しておらぬ。）「如何是九世刹那分？」師云：「繁興不布彩。」（君ははたらきを發揮しても光彩を缺いている）

また『建中靖國續燈錄』巻二「香林澄遠章」に、

問：「一塵含法界，九世刹那分。未審一塵從何起？」師云：「起也！」（一塵が生じたぞ！）

○如何含法界？ 化度は「一塵が法界（全世界）を含むということと、一念に永遠の時間が含まれているのとは同じだ」と答えたが、僧には時間について言えることが、どうして存在についても言えるのかが分からず、「それがどうして〈一塵が法界を含む〉ということになるのか？」と訊きなおした。九世（永遠の時間）と一念の關係について、法藏撰とされる『華嚴經義海百門』「溶融任運門」第四に十義に分かつうちの第六「融念劫」にいう、

六融念劫者，如見塵時，是一念心所現。此一念之心現時，全是百千大劫。何以故？以百千大劫由本一念，方成大劫。既相成立，俱無體性。由一念無體，即通大劫，大劫無體，即該一念。由念劫無體，長短之相自融。乃至遠近世界，佛及衆生，三世一切事物，莫不皆於一念中現。何以故？一切事法，依心而現。念既無礙，法亦隨融。是故一念即見三世一切事物顯然。經云：「或一念即百千劫，百千劫即一念。」（T四五－六三〇上）

（六、一念と無量劫が融合するというのは、一塵を見る時、一念心が現われており、この一念心が現われる時、まるまる百千大劫（永遠）の時間なのだ。どうしてか？　百千大劫は本と一念心に依據して大劫となるからである。一念心と大劫が成立するからには、一念心にも大劫にも本體として永遠に変わらぬ本性はない。一念心に體がないから大劫に通同し、大劫にも體がないから、そのまま一念心に該當する。念と劫が無體だから、長短の相貌は自然に融合する。こうして遠近の世界も、佛も衆生も、三世の一切の事物も、皆な一念心中に現われる。どうしてか？　一切の事法は、心に依據して現われるからである。一念心に何の礙げもないからには、存在もそれに従って融合する。こういうことから、一念心に三世一切の事物が現われていることははっきりしている。ゆえに『華嚴經』には、「ある場合は一念心は百千劫であり、ある場合は百千劫が一念心である」と說かれる。）

また永明延壽（九〇四～九七五）は「心賦」の「念劫融通而延促同時」（一念と大劫は溶け合って通じ、長短は同時）に自ら注して、先の『華嚴經義海百門』の「融念劫者～長短之相自融」を引き、つづけて次のように說く。

然亦不壞長短之相。故云：「塵含法界，無虧大小；念包九世，延促同時。」九世者，過去世中有現在未來，未來世中有過去現在，現在世中有過去未來，三三成九世。（『心賦注』巻三）

（しかしながら、相對的な長短の相貌は壞れない。それで「一塵は法界を含みながら、存在の相對的な大小は壞れず、一念心は九世を包攝して、長短のままに同時である」と言うのである。九世というのは、過去世に現在未來があり、未來世に過去現在があり、現在世に過去未來があるから、三三が九世となる。）

以上のように、己の心において時間と存在は離れてあるのではないから、時間について言えることは、存在についても言えるのであり、「一塵含法界」と「九世刹那分」は同じことを言っていることになる。

○**師云：法界在什摩處？**「そなたのいう（觀念としての）法界なるものは、どこにあるというのか？」

一塵も法界も空であるから、「一塵含法界」が成り立つ。

〔四〕六國未だ寧からず

問：「六國未寧時如何？」師云：「是汝。」「寧後如何？」師云：「是汝。」

【訓讀】

問う、「六國未だ寧からざる時は如何？」師云く、「是れ汝なり。」「寧かりし後は如何？」師云く、「是れ汝なり。」

【日譯】

問う、「六根がまだ穏やかでない場合はどうしたものでしょうか?」師、「ほかならぬお前自身のことだ。」「安寧になったらどうなりますか?」師、「ほかならぬお前自身のことだ。」

【注釋】

○本則は本書のみの收錄である。

○**六國未寧時如何?**　六國は戰國時代の齊・楚・燕・韓・趙・魏の六國のことであるが、禪錄では六根の喩え。洞山良价（八〇七～八六九）に僧が問うたのが初出のようである。

問：「六國不寧時如何?」師曰：「臣無功。」僧曰：「臣有功時如何?」師云：「國界安清。」僧曰：「安清後如何?」師曰：「君臣道合。」僧云：「臣傳（轉）身後如何?」師曰：「不知有君。」

（本書卷六「洞山和尚章」第二九則）

（問う、「六國が平和でないときはどうすればよろしいか?」洞山、「功臣がおらぬのだ。」僧、「功臣がいたらどうでしょう?」洞山、「國内は平和だ。」僧、「平和になればどうなりますか?」洞山、「君王と臣下は心が一つになる。」僧、「臣が臣の境位を變えるとどうなりますか?」洞山、「君王がいることなど知らぬこととなる。」）

洞山のこの問答は、六根（六國）と色身（臣）と君（法身）の關係を說くもの。法身そのものは六根六識（心）を靜めることができないが、色身が禪定によって靜まったとき、身心一如となり、法身と色身は一つになる。そして臣が君臣不二に轉身したとき、君（法身）の存在を忘却する、ということである。こののち「六國未寧時如何?」と問うことが唐末より宋初にかけてしばしばおこなわれた。

「六國」を「六根」の喩えとする用例は、『續刊古尊宿語要』第一集「黃龍南禪師語」に、

心王不妄動，六國一時通。罷拈三尺劍，休弄一張弓。

（心王がみだりに動かなければ、六根は一齊に好誼（よしみ）を通ずる。劍を振るうことも、弓を引くこともない。）

とある。以下に四例を擧げておく。

（一）問：「六國未寧時如何？」師云：「你自問取。」云：「寧後如何？」師云：「更須你答渠。」（原作「更須問你你答渠」，「問你」二字當衍）云：「還可向渠道也無？」師云：「爲什麼自起自倒？」（『玄沙廣錄』巻上、禪文化研究所譯注119頁）

（問う「六國がまだ穏やかでないときはどうしたものでしょうか？」師「（君の六國なのだから）君自身に問いなさい。」「穏やかになればどうでしょう？」師、「もう一度、君が彼に言ってやらねばならぬ。」「いったい彼に言ってやれるのでしょうか？」師、「なぜ君は獨り相撲をとっているのだ。」）

（二）問：「六國未寧時，什麼人作主？」師云：「自有本來者。」學云：「如何是本來者？」師以拂子驀口打。（『古尊宿語錄』巻三六「投子和尚語錄」）

（問う、「六國がまだ穏やかでないとき、どんな人が國王になるのでしょか？」師、「もともと本來の國王がおる。」學人、「本來の國王とは？」師は拂子で僧の口めがけて打った。）

（三）問：「六國未寧時如何？」師云：「千里何明！」進云：「爭奈不明何？」師云：「賴遇適來道了。」（『雲門廣錄』巻上）

（問う、「六國がまだ穏やかでないときはどうしたものでしょうか？」師、「千里さきまでなんと明るいことか！」（ちゃんと君の佛性は光り輝いているではないか。）「明るくないのはどうしようもありません。」師、「幸いにたったいま答えに出逢った。」）

（四）問：「六國未寧時如何？」師：「作亂者誰？」（『五燈會元』巻一三「洛京靈泉歸仁禪師章」）

（問う、「六國がまだ穏やかでないときはどうしたものでしょうか？」師、「亂を起こしているのは誰なのだ？」（ほかならぬお前自身だ））

これらはみな、汝自身の六國（六根）のことは汝自身でしか解決できぬこととして、問僧を突き放している。

○**是汝**　「君の六根が未寧なのも寧であるのも、他の誰のことでもない、ほかならぬ君自身のことだ、人に訊いてどうする？」以下にこれに類する答えの例を擧げる。

（一）擧。僧問溈山：「如何是道？」溈云：「無心是道。」僧云：「某甲不會。」溈云：「會取不會底好。」僧云：「如何是不會底？」溈云：「只是你，不是別人。」（『拈八方珠玉集』巻上）

（僧が溈山に問う、「道とはどういうものでしょうか？」溈山、「無心が道だ。」僧、「私には分かりません。」溈山、「分からぬものを分かればよいのだ。」僧、「分からぬものとは何のことでしょうか？」溈山、「他ならぬお前だ、他の人のことではない。」）

（二）師云：「你聞鼓聲也無？」稜云：「某不可不識鼓聲。」師云：「若聞鼓聲，只是你。」稜云：「不會。」師云：「你且喫粥去。」（『玄沙廣錄』巻上［九］）

（玄沙、「君は太鼓の音が聞こえるか？」慧稜、「わたしに太鼓の音が分からぬはずはありません。」玄沙、「太鼓の音が聞こえるのは、君にほかならぬ。」慧稜、「わかりません。」玄沙、「ひとまず粥を食べてきなさい。」）

〔五〕維摩の沈默

問：「只如維摩，登時或有人問，和尚如何祇遣？」師云：「唯有門前鏡湖水，清風不改舊時波。」

【訓讀】

問う、「只だ維摩の如き、登時（そのとき）も或し人有りて問わば、和尚如何（いか）んが祇遣（しけん）せん？」師云く、「唯だ門前の

鏡湖の水のみ有りて、清風は改めず舊時の波。」

【日譯】

問う、「維摩の場合ですが、當時もし和尚に問う人があったら、どう對處されますか？」師、「ただわが門前の鏡湖の水だけは、依然昔のままに清風にさざ波が立つばかり。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八、『宗門摭英集』巻中、『五燈會元』巻七にも收む。

○**只如維摩，登時或有人問，和尚如何祇遣？** この問いには異文があって、本書以外はみな「維摩と文殊、何事をか對談す？」である。したがって本則の問いの「登時或し人有りて問わば、和尚如何んが祇遣せん？」とは、維摩が「不二の法門」に答えた「默然」について問われたならば、和尚はどう對處するか、という質問になる。『維摩經』「入不二法門品」に文殊菩薩ら三十二人が二項對立を超える辯證法「不二の法門」を提示したあと、維摩詰はそれらすべてに對して、默することによって「文字語言有る無き」道を示した。「登時」は「當時」に同じ（登唐韻通用。梅祖麟「從詩律和語法來看『焦仲卿妻』的寫作年代」《『歷史語言研究所集刊』第五三本第二分册、一九八二年》は後漢以後に起こった方言現象という）。「祇遣」は「支遣」に同じ（『廣韻』「祇」、「支」同音，章移切）。あしらう、かたをつける、對處する意（『禪語辭典』、『宋語言詞典』「支遣」の項）。「生死到來せば却って如何が支遣せん？」（『大慧語錄』巻一四「秦國太夫人請普說」）。ただ「祇遣」の用例は少なく、本書でもここのみ。

○**唯有門前鏡湖水，清風不改舊時波** 『宗門摭英集』巻中は「唯有滔滔鏡湖水，春風不改舊時波」。二句は賀知章（六五九～七四四）の「鄉に回りて偶ま書す」詩二首の第二首。

離別家鄉歲月多，近來人事半銷磨。唯有門前鏡湖水，春風不改舊時波。（『全唐詩』巻一一二）

（年老いて歸郷してみると、すっかり變わってしまい、近ごろは人づきあいも少なくなったが、鏡湖の風情だけは昔の春のままだ。）

「鏡湖」は越州會稽縣（今紹興市）。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』二九一五頁、中國社會科學出版社）。

維摩と文殊の主題はしばしば對話に取りあげられる。

（一）問：「維摩與文殊，對談何事？」師曰：「汝不妨聰明。」（『景德傳燈錄』巻二八「大法眼文益禪師上堂語」）

「きみはなかなか賢いな」と言うのは、賢さはその程度か、という抑下した皮肉。「黙然」が素晴らしいということを知っているだけで、それを言葉で問う（言葉で考える）ことの矛盾に氣づかない。

（二）問：「維摩與文殊，對談何事？」師云：「義墮也！」（『雪峯語錄』巻上）

「義墮せり！」（阿呆らしい！）も右に同じ。「自ら表明した趣旨が自らの足をすくう始末になる。」（『禪語辭典』）

（三）問：「教中有言：文殊讚維摩，維摩還得究竟也無？」師云：「未也，猶是教盡處。」僧云：「究竟作摩生？」師云：「喫茶，喫飯。」僧云：「文殊與維摩，還得究竟也無？」師云：「自少出家，粗識好惡。」（本書巻一三「報慈章」）

（問う、「經典に文殊は維摩を讃嘆したとありますが、維摩は究極に達したのですか？」師、「いや、まだまだ。教理が盡きたところまでだ」。僧、「究極はどんなところでしょうか？」師、「茶

を飲み、飯を喰う」。僧、「文殊と維摩ふたり合わせると、究極でしょうか?」師、「きみは早く
から出家して、少しは好し悪しをわきまえているな。」)

文殊は語、維摩は黙。黙だけをよしとする(教理)のではなく、語黙合わせてはじめて平常な生きた人間生活である。「もし維摩と文殊の對談の場に居あわせたなら、維摩の〈黙然〉に對して、和尚はどう對處するか?」化度和尚が賀知章の詩句をもって答えた意圖は、右の報慈光雲(長慶慧稜の法嗣)と同じく、舊を改めぬ「喫茶、喫飯」の平常を示すところにある。なお『禪門拈頌集』巻二には『維摩經』「入不二法門品」のこの段に對する拈提を收錄しているが、黙に偏する維摩への批評が多くを占めている。

保福從展(?~九二八)の拈、

文殊也似掩耳盜鈴,力盡烏江;維摩一黙,未出化門。又云:大小維摩,被文殊一坐[挫],直到如今起不得。

(……さしもの維摩も文殊に挫かれて、今に至るも起ちあがれず[文殊の計略にひっかかって、失態を演じてしまった]。)

雪竇重顯(九八〇~一〇五二)の頌、

維摩大士去何從?千古令人望莫窮。不二法門休更問,夜來明月上高峯。

(維摩居士はどこへ行ってしまったのか? 彼方を望んでも行方知れず。「不二の法門」などもう問うのをやめて、高い山に昇る明月を賞でなされ。)

鼓山和尚章

〔一〕行歴

鼓山和尚嗣雪峯，在福州。師諱神晏，示生梁國。世姓李氏，則皇唐諸王之裔也。幼避葷羶，樂聞鍾梵。年始十二，俗舎青灰之壁，忽顯白氣數道。父曰：「此子必出家。」至年十五，偶因抱疾，夢神人與藥，睡覺頓愈。年十七，夢一胡僧告云：「出家時至。」後累辭親愛，方果其願，遂依衡州白鹿山卯齋禪院道規禪師剃落。

至中和二年，於嵩山瑠璃壇受戒。因一日謂同學云：「古德云：『纔白四羯磨後，全體戒定慧。』何必拘戀準繩，猶同桎梏！」自此不窮律肆，擁毳遍參。先見白馬、趙州，次歴徑山、荷玉。雖諧請問，未契機緣。

【訓讀】

鼓山和尚は雪峯に嗣ぎ、福州に在り。師 諱は神晏、生を梁國に示す。世よ李氏を姓とするは、則ち皇唐諸王の裔なり。幼くして葷羶を避け、鍾梵を聞くを樂う。年始めて十二、俗舎の青灰の壁、忽ち白氣數道を顯わす。父曰く、「此の子は必ず出家せん。」年十五に至りて、偶ま疾を抱い、神人の藥を與うるを夢るに因り、睡り覺めて頓に愈ゆ。年十七、夢に一胡僧告げて云く、「出家の時至れり。」後、累りに親愛を辭し、方めて其の願いを果たし、遂て衡州白鹿山卯齋禪院の道規禪師に依りて剃落す。

中和二年に至り、嵩山の瑠璃壇に於いて受戒す。因に一日、同學に謂いて云く、「古德云く、『纔かに白四羯磨ありし後には、全體戒定慧なり』と。何ぞ必ずしもせん、準繩に拘戀するは、猶お桎梏に同じきことを。」此れより律肆を窮めず、毳を擁して遍參す。先に白馬、趙州に見え、次に徑山、荷玉を歴たり。諧いて請問すると雖も、未だ機緣に契わず。

【日譯】

鼓山和尚は法を雪峯に嗣ぎ、福州に住した。師は諱を神晏といい、梁國に生まれた。俗姓が李氏であるのは、唐王朝の諸王の末裔だからである。幼いころから臭氣のある野菜や肉類を遠ざけ、寺の梵鐘や誦經を聞くのを喜んだ。十二歲になったとき、家の青黒い壁に數本の白い氣體がふいに現われ、父は見て、「この子はきっと出家することになるだろう」と預言した。十五歲のとき、たまたま病氣になり、夢の中で神人が藥を與えてくれて、目醒めたときにはもう治っていた。十七歲になると、一人の胡僧が「出家のときがきたぞ」と報ずるのを夢みた。その後、何度も兩親に出家の志を告げ、ようやくその願いが適い、かくして衞州白鹿山卯齋禪院の道規禪師に從って落髮得度した。

中和二年（八八二）になって、嵩山の瑠璃壇で受戒した。そうしたある日、戒律を學ぶ仲間に言った、「古人は『受戒すれば、全てが戒定慧そのものである』と言っている。ならば戒律の法度にこだわって、己を縛る手枷足枷にしてよいものか！」それからは戒律の講義を追求せず、毳衣（ぜいえ）の禪僧となって諸方を遍參した。まず洛陽白馬寺の遁儒、趙州觀音院の從諗に參見し、次に杭州徑山洪諲、撫州荷玉山に住していた曹山本寂に參じた。親近して質問し敎えを受けたけれども、開悟へ導いてくれる師にはまだ出逢わなかった。

【注釋】

○鼓山和尚　生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『祖庭事苑』卷六「鼓山」條、『五燈會元』卷七、『十國春秋』卷九九に略傳を錄し、『宗門統要』卷九、『聯燈會要』卷二四に機緣の語句を錄す。語錄に『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』（乾德三年［九六五］の紹文の序）があり、『古尊宿語要』卷四、『古尊宿語錄』卷三七に載錄されている。

陳垣『釋氏疑年錄』にいう、「晉の天福中（九三六～四四）に卒し、年七十七。『釋氏通鑑』（咸淳六年［一二七〇］の序あり）は開運二年（九四五）に卒し、年七十三と作す。今、『古尊宿語錄』の小傳に據る」と。『釋氏通鑑』によれば、生卒年は八七三～九四五年となるが、本書が中和二年（八八二）に二十歳で受具したと言うから、生卒年は八六三～九三九となる。なお清黄任『鼓山志』巻四「湧泉第一代興聖國師」に「天福四年六月十一日示寂」というのと卒年が一致する。

○**示生梁國**　「示生」は生を受けること。佛菩薩の生誕を言うときに使われる。澄觀『大方廣佛華嚴經疏』巻五三に、

> 《瑞應經》云：「菩薩示生，即行七步，一手指天，一手指地，天上天下，唯我爲尊。」（T三五－九〇五下）

「梁國」は、戰國の魏が都を大梁（今の河南省開封市）に移した後の國名で、のちその地を指して言う。『景德傳燈錄』は「大梁人也」、『十國春秋』巻九九は「汴州人」。

○**樂聞鍾梵**　寺院の鐘聲梵唄を聞いて喜んだ。『景德傳燈錄』巻一六「雪峯章」にも「師生惡葷茹，於襁褓中聞鐘梵之聲，或見幡花像設，必爲之動容」。

○**俗舍青灰之壁，忽顯白氣數道**　『景德傳燈錄』では、神晏が壁に白い帯が現われたのを見て、「白道、茲（これ）より速かに改張（あらた）め、來たり顯現して妖祥を作すを休（や）めよ。邪行を定め祛い眞見に歸せば、必ず超凡入聖の鄉を得ん（白道從茲速改張，休來顯現作妖祥。定祛邪行歸眞見，必得超凡入聖鄉）」と書きつけるとすぐに消えたといい、出家の吉祥とする本書とは解釋が異なる。

○**衞州白鹿山卯齋禪院道規禪師**　「衞州」は唐代河北道に屬し、今の河南省新鄉市に位置する縣級市の衞輝市。「白鹿山」は今の河南省衞輝市にある。『太平寰宇記』巻五六「河北道衞州共城縣」條に、「白鹿

山は縣の西五十三里に在り。西は太山と連接し、上に天門谷・百家岩有り。盧思道『西征記』に云う、〈孤巖秀出し、上に石有りて自然に鹿形を爲し、遠視すれば皎然として獨立す。厥の狀は明淨、人工に類する有り。故に此の山は白鹿を以て稱と爲す〉。」「卯齋禪院」「道規禪師」については未詳。

○**嵩山瑠璃壇**　一行禪師（六八三～七二七）と玄同（元同）律師（未詳）の創建になる嵩山會善寺戒壇。大曆二年（七六七）に上都安國寺臨壇大德乘如（生卒年未詳）が復興し、貞元十一年（七九五）に重興された。南泉普願が大曆十二年に、また石霜慶諸、徑山洪諲などがここで受戒している。嵩山會善寺戒壇については、池田宗讓「一行禪師創建嵩岳會善寺戒壇」（『三康文化研究所年報』第二一號、一九八八年）參照。

○**古德云：纔白四羯磨後，全體戒定慧。何必拘戀準繩，猶同桎梏！**「古德」は誰を指すか未詳。『百丈廣錄』に「佗沙門已受白四羯磨訖具足，全是戒定慧力」（沙門は既に白四羯磨を受けおわって一切を具足している、それは全て戒定慧の力なのだ）と言うのが近いか。授戒には三師の立ち會い人と七人の證人（三師七證）を必要とした。三師とは戒和尚（戒壇に昇って戒を授ける師）、教授師（授戒の威儀作法を教える師）、羯磨師（羯磨文〈戒の案件〉を讀み上げ、その能否を問う師）である。「白四羯磨」は、具足戒を受けるとき、羯磨師が戒の案件を告知（一白）し、その能否を三度問うて（三羯磨）、立ち會う衆僧に同意を求める儀式。

「全體戒定慧」とは、戒定慧の三學は別々の德目ではなく、三學が一體で等しいとする南宗禪を繼承するもの。神會『壇語』第一五段に、「戒定慧學，一時齊等，萬行具備。」また『萬善同歸集』卷中、「若一念圓修，戒定慧等，微妙善心，方眞己體。」

受戒ののち戒條の煩瑣を嫌って禪僧に轉向する例が燈史にしばしば見える。たとえば石頭希遷、「開

元十六年，具戒於羅浮山，略探律部，見得失紛然；乃曰：『自性清淨，謂之戒體。諸佛無作，何有生也！』自尒不拘小節，不尚文字。」（本書巻四）、薬山惟儼、「大丈夫當離法自淨，焉能屑屑事細行於布巾耶！」（同）等。

○**自此不窮律肆，擁毳遍參**　「律肆」は寺院内で戒律を講ずる教場。道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』巻中、「余は曾て晉魏及以び關輔の諸方の律肆に遊び、必ず筵に預る毎に、尺斗の廢興を論ずるに至るも、並びに未だ霑述せず、故に即ち刪補し、反って九代（の尺斗）を光にす。」（T四〇－六二下）

「擁毳」は、毳衣（毛織の服）を著ること、すなわち行脚する禪の修行僧、禪僧となること。『入唐求法巡禮行記』開成五年五月十七日條、「有禪僧五十餘人，盡是毳納錫杖，各從諸方來巡看者也。」本書巻一三「山谷和尚章」に、「於彼慈雲出家具戒，至於經論，無不博通，律部精嚴，長講『百法』，久在浙江。後聞保福匡徒化盛，乃擁毳摳衣，密傳心印。（……そこで禪僧となって師事し、綿密に心印を傳えられた。）」「毳衣」は毛織物や毛皮の僧衣、頭陀行の具の一つ。毳衣に十利がある。「一在麁衣數（謂同糞掃衣行）。二少求索。三隨意可坐。四隨意可臥。五浣濯則易。六染時亦易。七少有蟲壞。八難壞。九更不受餘衣。十不失求道。」（『四部律行事鈔資持記』巻下一、T四〇－三九三下）、「受毳衣亦有十利。一在麁衣數。二少所求索。三隨意可坐。四隨意可臥。五浣濯則易。六染時亦易。七少有蟲壞。八難壞。九更不受餘衣。十不廢求道。」（『十住毘婆沙論』巻一六、T二六－一一四下）

○**白馬、趙州**　洞山良价に嗣いだ洛京白馬遁儒（生卒年未詳）と南泉に嗣いだ趙州從諗（七七八～八九七）。「趙州」は原文では「超州」となっているが、形似かつ近音による誤りである。

○**徑山、荷玉**　潙山靈祐に嗣いだ徑山洪諲（？～九〇一）と洞山良价に嗣ぎ撫州荷玉山に住していた曹山本寂（八四〇～九〇一）。

○**雖諧請問，未契機緣**　「機緣」は修行者が師との問答應酬によって開悟に到ること。「機」は修行者の機根、「緣」は修行者を導いてくれる師との出會いの緣。無著道忠『葛藤語箋』に、「機は學者に屬し、猶お教中に衆生の機と云い、所化に屬す。緣は師家に屬す。」『景德傳燈錄』卷一六「撫州黃山月輪禪師章」に、「謁三峯和尚，雖問答有序，而機緣靡契。」

〔二〕雪峯との機緣

後遇雪峯。雪峯攔胸把駐云：「是什摩！」師乃豁然而已，尋便擧手搖拽。峯云：「又作道理，作什摩？」師云：「作何道理！」峯乃呵曰：「大有人未到此境界，切須保任護持。」

【訓讀】

後雪峯に遇う。雪峯攔胸し把駐して云く、「是れ什摩ぞ！」師乃ち豁然とするのみ。尋いで便ち擧手搖拽す。峯云く、「又た道理を作して什摩か作ん？」師云く、「何の道理をか作さん！」峯乃ち呵して曰く、「大いに人有って未だ此の境界に到らず。切に須らく保任護持すべし。」

【日譯】

後に雪峯に出遇ったその時、雪峯はいきなり胸ぐらをひっつかまえて言った、「なんだ！」師はハッと覺醒し、思わず手をあげてゆらせた。雪峯、「格好をつけて何のつもりだ？」師、「何も恰好をつけてなど。」雪峯はそこで大聲で言った、「この境界に達せぬ者が殆んどなのだ。きみはこの經驗を大切にしっかり守りなさい。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要集』卷九、『正法眼藏』卷上、『聯燈會要』卷二四、『五燈會

元』巻七、『雪峯語錄』巻下にも録する有名な機縁である。

『景德傳燈錄』一日參雪峯，雪峯知其緣熟，忽起搦住曰：「是什麼！」師釋然了悟，亦忘其了心，唯擧手搖曳而已。雪峯曰：「子作道理耶？」師曰：「何道理之有？」雪峯審其懸解，撫而印之。

『宗門統要集』師初參雪峯，纔入門，峯搦住云：「是什麼！」師釋然契悟，擧手搖舞。峯云：「子作道理邪？」師云：「何道理之有？」峯乃撫而印之。（『正法眼蔵』略同）

『聯燈會要』福州鼓山神晏禪師，久依雪峯。峯知其緣熟。一日蓦攔胸扭住云：「是甚麼！」師當下釋然契悟，但擧手搖拽而已。峯云：「子作道理耶？」師云：「何道理之有？」峯撫而印之。

各資料間には描寫のしかたとニュアンスに違いがある。初相見で雪峯がいきなり胸倉をつかんだのか、永らく參じたあと老練な雪峯が機縁の熟したのを見てこの作略を使ったのか、傳える情況は分かれるが、これは師資の理想的な契合であった。ゆえに雪峯は晩年に得た弟子神晏を高く評價して、鼓山住持に推薦し、神晏も雪峯の禪を忠實に祖述することになる。

○**雪峯攔胸把駐云：是什摩！**「把駐」は「把住」の誤った語で、「把駐」の表記は本書にここを含めて三例出るが、形似かつ近音による誤り（聲母清濁混用。衣川賢次「『祖堂集』の基礎方言」『東洋文化研究所紀要』第一六四册、二〇一三年參照）。

「是什摩！」は「なんだ！」という、僧の本分の自己に直接呼びかける語で、この接化は馬祖に始まる。雪峯はいきなり神晏の胸ぐらをつかんで、こう言ったのであるから、意圖は明白である。この語については『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯注（上）」（『禪文化研究所紀要』第三一號、二〇一一年）の〔二六〕に詳しい說明がある。

○ **師乃豁然而已，尋便擧手搖拽**　神晏は問いも發せぬうちに、いきなり胸倉をつかまれて、「なんだ！」

と問い詰められ、求めていた「自己本分事」というものを咄嗟に悟ったのである。その虚を衝かれた感激が我知らず手を擧げて舞うような動作となった。ここは開悟を傳える重要なシーンで、『景德傳燈錄』はここを、「師釋然了悟，亦忘其了心，唯擧手搖曳而已」と說明的な描寫をしている。

○峯云：又作道理，作什摩？師云：作何道理！ このやりとりも重要なところである。神晏が我知らず手を擧げて舞うような動作をしたので、雪峯は「道理を作す」、つまり宮廷で天子に對して喜びを表わす作法を神晏がわざとらしくやって見せたのかと疑った。神晏は「作何道理！」（いえ、何もそんなことを……）と正直に答えた。『景德傳燈錄』が「何道理之有？」（何の道理がありましょうか？）と決然たる語調を帶びさせているのは、脚色がやや露わな感じがする。

○大有人未到此境界，切須保任護持 本書卷七「雪峯和尚章」（第四則）に、「我尋常向師僧道：是什摩！」と言っているように、「是什摩！」によって瞬時に自己本分事に覺醒させる作略を、雪峯は日ごろ愛用したが、この一言で思い知る者はじつは殆んど稀であったことを漏らしている。「大有」は多い意。

〔三〕鼓山での開堂說法

尋以雪峯順寂，閩王於城左二十里開鼓山，請師爲衆。師云：「經有經師，論有論師，律有律師。有函有號，有部有帙，各有人傳持。若是佛之與法，是建立化儀；禪之與道，是止啼之說。他諸聖興來，蓋爲人心不等，巧開方便，遂展多門；爲病不同，處方固異。在有破有，居空叱空，二患既除，中道須遣。鼓山所以道：句不當機，言非展事，承言者喪，滯句則迷。不唱言前，寧談句後？直至釋迦掩室，淨名杜口，大士梁時，童子當日，一問，二問，三問，盡有人了也。諸仁者！作摩生？」時有人禮拜。師云：「高聲問！」學云：「諮和尚。」師便喝出。

【訓讀】

尋いで雪峯の順寂せるを以て、閩王は城左二十里に鼓山を開き、師に衆の爲にせんことを請う。師云く、「經に經師有り、論に論師有り、律に律師有り。函有り號有り、部有り帙有り、各おの人有りて傳持す。若是佛と法ならば、是れ建立せる化儀なり。禪と道ならば、是れ止啼の說なり。他の諸聖興りて來た、蓋し人心等しからざるが爲に、巧みに方便を開き、遂て多門を展べ、病同じからざるが爲に、處方固より異なる。有に在りては有を破り、空に居りては空を叱り、二患既に除かば、中道も須らく遣るべし。鼓山は所以に道う：句は機に當たらず、言は事を展ずるに非ずんば、言を承くる者は喪い、句に滯らば則ち迷う。言前を唱えず、寧ぞ句後を談ぜん？　直ちに釋迦は室を掩い、淨名は口を杜ざすに至るも、大士の梁時、童子の當日は、一問、二問、三問盡く人有り了れり。諸仁者よ、作摩生？」時に有る人禮拜す。師云く、「高聲に問え！」學云く、「和尚に諮う。」師便ち喝出す。

【日譯】

まもなく雪峰は圓寂した。閩王は都城の東二十里の地に鼓山華嚴院を開き、僧衆に爲人說法するよう師に請うた。師は言った、「經には經師がおり、論には論師がおり、律には律師がいて、函・號・部・帙それぞれに傳持する者がいる。佛法というものは、規定された敎化の方法である。禪というものは、子どもを泣き止ませる方便の言葉である。諸佛諸聖が出現して以來、人の心が異なるために、それに應じて巧みに方便を用い、結果多くの法門ができた。病氣が異なるゆえに、處方もおのずから違うのである。〈有〉と〈空〉という二項に執われず、この二項對立の弊害が除かれたからには、〈中道〉も逐い遣らねばならぬ。ゆえに鼓山は言うのである。〈言葉が要の所を言い當てられず、事態を展開することができないならば、言葉を鵜呑みしたとたんにその人は死に、言葉に執著する者は迷う。言葉になる以前を提唱しない以

上、どうして言葉になった後を語ることがあろうか?〉ゆえに釋迦牟尼佛は居室を閉ざされ、維摩居士は沈黙することになったわけだが、梁の達摩大士、無言童子の當時も、一問・二問・三問したがすべて無言であった。さて、おんみらはどうするのか?」その時ひとりの僧が前に出て禮拜した。師は言った、「大きな聲で問え!」僧、「和尚におうかがいします。」師はそこで一喝して追い出した。

【注釋】

○本則は『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』(『古尊宿語要』卷四、『古尊宿語錄』卷三七)のほか、『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

『法堂玄要廣集』(無著校寫『古尊宿語要』柳田聖山編禪學叢書之一、中文出版社、一九七三年)では、①「經有經師~各有人傳持在」(五左、二〇左)、②「若是佛之與法~是止啼之說」・「句不當機~滯句則迷」(七左)、③「不唱言前,寧談句後」・「他諸聖興來~中道須遣」・「直至釋迦掩室~盡有」(六左)、④「時有人禮拜~師便喝出」(一右)のように、複數の上堂に別々に錄された語句を抜き出してひとつの說法に編集している。『景德傳燈錄』が南泉に關する問答をはじめに插入するのを除き、本書の形態と同じであるのは、すでにこのように編集した共通の素材があったことを示唆している。

○**雪峯順寂**　雪峯義存(八二二~九〇八)は後梁開平二年五月二日に遷化した。

○**閩王於城左二十里開鼓山**　「閩王」は閩國の太祖王審知(在位九〇九~九二五年)、都城は福州にあった。王審知は雪峯義存に歸依し、大いに財政的な援助を與えて支持したことで知られる。鼓山は都城福州閩縣鼓山里にあり、『三山志』卷二三「鼓山涌泉院」の項にその由來を、唐建中四年(七八三)に靈源洞に現われた龍の害を鎭めるため寺を建て、『華嚴經』を讀誦して華嚴寺と稱したことを述べ、「梁開平二年(九〇八)閩王審知は復た僧神晏に命じて焉(ここ)に居せしめ、國師と號し、館徒は千五百、國を傾けて之れに

資給す。乾化五年（九一五）改めて鼓山白雲峯涌泉院と爲す」（寺觀類一、僧寺、「閩縣」條）。なお神晏の鼓山晉住は雪峯の推擧によるものであり、存命中のことである。『雪峯語錄』巻下、『祖庭事苑』巻三「象骨老師」條に、神晏を鼓山へ送り出した時、太原孚上座が神晏を勘破し、雪峯を「脚が地についていない」と批判した話が見える。

王大王（審知）は晏國師を請じて鼓山に住せしむ。時に百戯もて迎えて山（雪峯山）を出づ。師（雪峯）は孚上座と送りて門を出で、回りて法堂上に至る。師は孚に謂いて云く、「一隻の聖箭子、射て九重城裏に入り去るなり。」孚云く、「和尚よ、是れ伊は未在。」師云く、「渠は是れ徹せる底の人なり。」孚云く、「若し信ぜずんば、某甲去きて勘過するを待て。」孚乃ち草鞋を換えて行くこと半里地、籌裏に把住して云く、「和尚！　什麼處にか去く？」晏云く、「九重城裏に向かって去く。」孚云く、「忽し三軍の圍逼する時に遇わば、又た作麼生せん？」晏云く、「他家は自ら通宵の路有り。」（天子には自ら天に通ずる道がある）孚云く、「恁麼ならば則ち離宮失殿し去るなり。」（それなら宮殿から逃げ出すのじゃないか！）晏云く、「何處か尊を稱せざる？」（天子はどこにいても尊貴である）孚便ち回りて師に擧似す。師云く、「他は話亦た在らん。」（かれとしても答えてはいるが）孚云く、「老漢脚跟未だ地に點ぜず。」（『雪峯語錄』巻下）

なお、『雪峯眞覺大師紀年錄』は、この話を光化三年（九〇〇）條に繋け、最後の「孚云：老漢脚跟未點地」は、「孚云：老凍膿！猶有鄉情在。師休去」に作っている。

神晏はまず宮殿に請ぜられ、大師號を授けられてから鼓山住持として上ったのである。清黄任『鼓山志』によれば、閩王王審知が「定慧大師」の號を與え、「廣辯圓覺聖國師」を加號したのは、王延鈞。『雪峰語錄』が「晏國師を請じて鼓山に住せしむ」とするのは、晏國師と呼ぶのが通説となっていたか

らであろう。なお『大慧語錄』巻七は、「王大王向雪峰會裏請晏、監寺住鼓山。雪峰與孚山送出門……」（T四七-八四〇上）

○經有經師，論有論師。有函有號，有部有帙，各有人傳持　経律論の三藏それぞれに専門とする僧がいること。教學は學僧の仕事であり、禪僧には別になすべき任務があることをいう。ただしこれは藥山惟儼の語に倣ったものである。

其院主僧再三請和尚爲人說法。和尚一二度不許，第三度方始得許。院主便歡喜，先報大衆。大衆喜不自勝，打鍾上來。僧衆纔集，和尚關却門，便歸丈室。院主在外責曰：「和尚適來許某甲爲人，如今因什麼却不爲人？賺某甲！」師曰：「經師（ママ）自有經師在，論師（ママ）自有論師在，律師（ママ）自有律師在。院主怪貧道什麼處？」（本書巻四「藥山和尚章」）

○若是佛之與法，是建立化儀；禪之與道，是止啼之說　『法堂玄要廣集』は「古人道」（七左）として引用するが、誰の言說かは未詳。『景德傳燈錄』は「且佛法是建立教，禪道乃止啼之說」に作る。「佛之與法」、「禪之與道」は「佛法」、「禪道」をそれぞれ修辭的に四字句に整えたいいかたで、「禪道」は禪を二字で表わした口語、したがって「教」と「禪」ということ（「A之與B」は文語では「A之於B」）。「止啼之說」は、『涅槃經』嬰兒行品にもとづき、泣く子をあやすために、黄色い葉っぱを黄金と詐って與えたという話（北本『涅槃經』巻二〇、T一二-四八五中）。佛教は言葉によって人を善なる生活に導く教育法、禪は言葉を使ってもただの方便にすぎない。

○在有破有，居空叱空。二患既除，中道須遣　「在有破有，居空叱空」は「有」と「空」ともに破し退けることを修辭的に四字二句で言ったもの。だからといって「中道」を取るのではないとは、「中道」とは言っても「有」と「空」がなければ「中」も成り立たぬゆえに相對性を免れず、「有」と「空」の中

間なるものが實際にあるのではないから依據するに足らず、という禪宗の論理。すでに神會が「今言中邊，要因邊義立，若其不立邊，中道亦不立」（『問答雜徵義』簡法師問）、「有無雙遣，中道亦亡」（同、武皎問忠禪師中道義）と言っている。

また本書卷四「丹霞和尚章」に引く「翫珠吟」にも言う、

二邊俱不立，中道不須行，見月休看指，歸家罷問程。識心豈測佛，何佛更堪成？

（二項對立するものに依據することはない。といって「中道」を行くのも不可である。直接に月を見たなら、方便の指に執われてはならぬ。家に歸ったなら、もはや旅程を問題にする必要はない。心を識ることが佛を知る手段ではない。このうえどんな佛になろうとするのか？）

また百丈懷海の「三句の論理」もこれに近い。

如今但不依住一切有無諸法，亦不住無依住，亦不作不依住知解，是名大善知識。（『百丈廣錄』）

（今こそ一切の有無の法に依存せず、また依存するものがないということにも依存せず、また依存しないことがよいという知解をもなさない。これこそが大善知識である。）

○句不當機，言非展事，承言者喪，滯句則迷　この四句は前二句が條件句で後二句が結果を表わす。宋代になると洞山守初が「言無展事，語不投機。承言者喪，滯句則迷」（『古尊宿語要』卷四）と言い換えて流行し、言語否定の定型句として使われた。たとえば大慧宗杲の「蘇宜人請普說」では「言無展事謂言不可展事，語不可當機。承當言者喪眞，滯在句下時迷却自己本地風光、本來面目」と說明している（『四卷本普說』卷二）。

○不唱言前，寧談句後？　「言前」は「聲前」に同じで、言葉として表現される以前（の眞如佛性）。いったん言葉に表現されると（眞如佛性からは）離れてしまう。「眞如佛性」を正面から言擧げすることは

禪僧の能事ではないし、方便を語ることも詮なきわざである。本書巻一三「招慶和尚章」にも、

師有時云：「言前薦得，辜負平生；句後投機，殊乖道體。」僧便問：「爲什麼却如此？」師云：「汝且道，從來事合作麼生？」（第三五則）

（師はある時に言った、「釋尊が教理を説かれる前の意を受け止めようとすることは、自己の修行をないがしろにするもの。佛説に機縁の契合を求めることは、とりわけ道の本體から離れるものだ。」僧が問うた、「どうしてそういうことになるのでしょうか？」師、「禪の本分事とは何か、きみは分かっているのか？」）

○直至釋迦掩室，淨名杜口　『肇論』「涅槃無名論」の「釋迦掩室於摩竭，淨名杜口於毘耶」（釋迦牟尼佛はマガダ國で人に法を説かず、維摩居士はヴァイシャーリーの町で沈黙した）による。

○大士梁時，童子當日，一問，二問，三問，盡有人了也　「大士」は達摩大師、梁の武帝との問答で「不識」と言ったことを指す（あるいは北魏嵩山少林寺での面壁九年）。「童子」は無言菩薩のこと。「一問，二問，三問」は無言菩薩の故事にもとづく。『大方等大集經』巻一二「無言菩薩品」に、

爾時，金剛齊菩薩白佛言：「世尊！何因緣故，無言菩薩名無言也？」佛言：「善男子！汝自諮問無言菩薩，自當答之。」金剛齊菩薩即問無言菩薩：「善男子！何因緣故，字無言耶？」無言菩薩默然而住。二問、三問亦復如是。金剛齊言：「善男子！何故不答？」無言菩薩言：「我求言辭都不可得，是故默然，無所宣說。」（T一三－八一下～八二上）

すなわち〈眞如〉を言い表わすべき言葉が探しあてられないゆえに「無言」なのだという。したがって「盡有人了也」は、達摩も無言菩薩もみな沈黙した意である。

○時有人禮拜。師云：高聲問！　學云：諮和尚。師便喝出　僧が禮拜したのは、「お教えありがとうございました」という儀禮の動作。しかし神晏は諸佛菩薩が「沈黙」したことを言ったあと、「諸仁者！作

摩生？」と質問したのは、「そなたらは沈黙してすませてよいのか？」という反問であった。ここは雪峯が「沈黙することによって法を傳える」方法に倣ったのであろう。そこで、僧を試すつもりで「高聲に問え！」と言うと、僧は言われたとおり大聲で「和尚におうかがいします！」と言った。果たして雪峯の「沈黙」という方法は鼓山という大叢林でも適用できぬことが明らかになった。言葉と沈黙の「問則有過，不問則又乖」（本書巻五「徳山章」）をどのように乗り越えるかは、依然として課題としてのこされたのである。當時の大衆化した僧衆のレヴェルは次の問答に現われている。本書巻一一「保福和尚章」第二則に、

師上堂云：「有人問話，高聲問！」時有人出來問：「學人高聲問，請和尚高聲答。」師云：「道什麼？」學人再申前問。師云：「我不是患聾。」

（師は上堂して言った、「質問するなら大きな聲で問え！」その時僧が前に出て言った、「わたくしは大聲で質問します。師も大聲でお答えください。」師、「何と言ったのか？」僧はもう一度繰り返した。師、「わたしは耳がわるいのではない。」）

〔四〕頌一首

師頌曰：

「直下猶難會，尋言轉更賒。
擬論佛與祖，特地隔天涯。」

【訓讀】

師は頌して曰く、

「直下すら猶お會し難きに、言を尋ぬれば轉た更に賒し。
佛と祖とを論ぜんと擬せば、特地に天涯を隔つ。」

【日譯】

師は偈頌で敍べた。

「ただちに會得するものだと言ってさえ會得しがたいのに、
言葉によって會得しようとすれば、いよいよ遠ざかる。
佛とは何か、祖とは何かと言い出せば、
離れるどころではない、天の果てまで遠のく。」

【注釋】

○本則は『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』偈頌七首の第一首（二五左）に見え、『景德傳燈錄』巻一八、『宗門統要』巻九、『聯燈會要』巻二四、『五燈會元』巻七にも錄されている。『景德傳燈錄』では上堂說法のなかでこの頌を敍べている（『五燈會元』に據って一部補う）。

「……鼓山自住三十餘年，五湖四海來衆者，向高山頂上看山翫水，未見一人快利通得［箇消息］。如今還有人通得也［未？若通得，亦］不昧兄弟。珍重！」乃有偈示衆曰：「直下猶難會，尋言轉更賒。若論佛與祖，特地隔天涯。」

（「……わたしは住持してより三十餘年、各地から來參した者たちはこの鼓山の頂上で遊山玩水するだけで、一人として怜悧に見解を持って來る者はいない。いま諸君らのなかに見解を差し出せる者はいるか？　もし出せたなら、わたしの說法も諸君を昧まさなかったということになる。おんみ大切にされよ。」見解を差し出せる者がいないのを見て、偈頌で敍べた、「……」）

『宗門統要』では新到僧と侍者に偈頌の意味を問う構成である（『聯燈會要』はこれに據っている）。

福州鼓山神晏國師，因新到參，乃云：「直下猶難會，尋言轉更賒。若論佛與祖，特地隔天涯。上座作麼生會？」僧無語，擧似侍者云：「某甲不會。請侍者代一轉語。」者云：「和尚與麼道，猶隔天涯在。」僧擧似師。師喚侍者來，問：「你爲新到代語，是不？」云：「是。」師便打趁出院。

（福州鼓山神晏國師は新到僧が來たのを見て言った、「（偈頌）。そなたはどうわかったのか？」僧は答えられなかったので、侍者に話した、「わたくしはわかりませんでした。どうか侍者よ、どう答えるべきか教えてください。」侍者、「和尚のそんな言いかたでは、『天の果てまで遠のいている』と言え。」僧は師に傳えた。師は侍者を喚んで問うた、「おまえが新到僧にそういう答えかたを教えたのか？」侍者、「はい。」師は侍者を棒で打って、寺から追い出した。）

『五燈會元』は『景德傳燈錄』と『宗門統要』を合揉して一則に構成している。

「……鼓山自住三十餘年，五湖四海來者，向高山頂上看山翫水，未見一人快利通得箇消息。如今還有人通得也未？若通得，亦不昧諸兄弟。若無，不如散去。珍重！」師有偈曰：「直下猶難會，尋言轉更賒。若論佛與祖，特地隔天涯。」師擧問僧：「汝作麼生會？」僧無語，乃謂侍者曰：「某甲不會，請代一轉語。」者曰：「和尚與麼道，猶隔天涯在。」僧擧似師。師喚侍者，問：「汝爲這僧代語，是否？」者曰：「是。」師便打趁出院。

○直下猶難會，尋言轉更賒。擬論佛與祖，特地隔天涯　押韻は「賒」麻「涯」佳。「涯字は初唐から發展して五代の時期に至るまで實際の讀音は麻韻に合流していた」（劉曉南『宋代閩音考』九八頁、岳麓書社、一九九九年）。この偈についての問答が『法堂玄要廣集』にある。

問：「承和尚有言，〈直下猶難會，尋言轉更賒。〉如何是直下事？」師云：「賒也。」學云：「還許

學人進步也無?」師便喝出。(一二右)

(問う、「和尚は〈ただちに會得するものだと言ってさえ會得しがたいのに、まして言葉によって會得しようとすれば、いよいよ遠ざかる〉と言われましたが、〈ただちに會得すること〉とはどういうことですか?」師、「それ!そのように言葉で考えるのを〈いよいよ遠ざかる〉というのだ。」僧、「もう一歩お導きをお願いします。」師は怒鳴って追い出した。)

問:「如何是直下事?」師云:「尋言轉更賒。」(一四右)

(問う、「〈ただちに會得すること〉とはどういうことですか?」師、「〈言葉によって會得しようとすれば、いよいよ遠ざかる〉。」)

問:「如何是直下事?」師云:「莫自欺!」學云:「不自欺事如何?」師云:「還返仄麼?」(一一右)

(問う、「〈ただちに會得すること〉とはどういうことですか?」師、「自分を馬鹿にしてはならぬ。」僧、「自分を馬鹿にしないこととはどういうことですか?」師、「きみは寢返りを打つか?」)

これが千五百衆と號された鼓山叢林の内實であった。「鼓山神晏章」は以上の上堂と偈頌一首のみの收錄で終わっている。『法堂玄要廣集』という語錄は『祖堂集』編者によって十分には利用されなかったようである。ここには雪峯門下の内部事情があるようである。

隆壽和尚章

〔一〕行歷

隆壽和尚嗣雪峯,在漳州。師諱紹卿,姓鄭,泉州莆田縣人也。師號興法大師。

【訓讀】

隆壽和尚は雪峯に嗣ぎ、漳州に在り。師は諱は紹卿、姓は鄭、泉州莆田縣の人なり。師は興法大師と號す。

【日譯】

隆壽和尚は法を雪峯に嗣ぎ、漳州に在った。師は諱は紹卿、姓は鄭といい、泉州莆田縣の人である。師は興法大師と號した。

【注釋】

○隆壽和尚嗣雪峯，在漳州　隆壽紹卿は生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『聯燈會要』卷二四、『五燈會元』卷七にも機緣の話を錄す。『傳法正宗記』卷七には名前のみ見える。『景德傳燈錄』に「幼於靈巖寺習經論。講業既就，而深慕禪那」とあり、「靈巖寺」は『景德傳燈錄』卷八、泉州龜洋無了が十八の時に剃度受具した靈巖寺であろう。靈巖寺は黃滔『黃御史公集』卷五「莆山靈巖寺碑」（『全唐文』卷八二五）に、初め陳永定二年（五五八）に金仙院という名で創建され、唐景雲二年（七一一）に靈巖寺と賜ったという。後に北宋太平興國初年（九七六）に廣化寺と改稱し今日に至る。『景德傳燈錄』ではついで、「乃問法於雪峯之室，服勤數載，從緣開悟」としてその機緣を載せている。

因侍經行，見芋葉動，雪峯指動葉視之。師對曰：「紹卿甚生怕怖？」雪峯曰：「是汝屋裏底，怕怖什麼？」師於是洗然省悟，頓息他遊。尋受請居龍溪焉。

（雪峯和尚に侍して歩いていた時、芋（さといも）の大きな葉が揺れているのが見えた。雪峯は葉が揺れているのを指さし注意を促した。師、「わたしは何も恐れたりはしません。」雪峯、「揺れているのはきみの心だ。何を恐れることがあろう。」師は聞いて、さっぱりと悟って、もう行脚をやめ、雪峯のもとで修行をつづけた。のち龍溪の隆壽院

晉住の要請を受けて住持となった。）

雪峯が葉の揺れに注意させたのは「見色見心」の示唆であった。紹卿は葉の下に何かが潜んでいると思って「わたしは何も恐くない」と言ったが、それがあらぬ恐怖心だと諭され、これによって「心の本質」を悟ったのである。ただしこれは「自心現量」にすぎないが、雪峯は「見色見心」の示唆が成功したと思って印可した。

○**漳州**　現在の福建省漳州市。右の『景德傳燈錄』にいう漳州の「龍溪」を指す。

○**姓鄭**　『景德傳燈錄』巻一八、『五燈會元』巻七は「陳氏」に作る。

○**泉州莆田縣人**　唐代の泉州莆田縣は現在の泉州市東北の莆田市。

○**師號興法大師**　『景德傳燈錄』巻一八にこのことを、「漳守王公欽尚祖風，爲奏紫衣師名」と言う。「漳守王公」は未詳。福建は唐末黄巣の亂に乘じた河南の王潮が汀州から侵入して漳州、泉州、福州を攻略し、建州、汀州を併せて、景福二年（八九三）に福建五州を領有し、王氏一族が福州、建州、泉州刺史職を獨占した。漳州は泉州刺史が治めたようである。

〔二〕摩尼寶殿

有人問：「古人道：『摩尼寶殿有四角，一角常露，三角亦然。』如何是常露底角？」師便竪起拂子。

【訓讀】

人有りて問う、「古人道う、『摩尼寶殿に四角有り、一角常に露わるれば、三角も亦た然り』と。如何なるか是れ常に露わるる底の角？」師便ち拂子を竪起す。

【日譯】

ある人が問うた、「古人は、『摩尼寶殿内に四角が有り、その一角が常に見えているなら、他の三角も見える』と言っています。常に見えている角とは何でしょうか?」師はただちに拂子を持ちあげた。

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八、『五燈會元』巻七にも錄する。

○**古人道……如何是常露底角?**「摩尼寶殿」は寺院内に摩尼寶珠を安置する建物。もと兜率天にある摩尼珠で造られた彌勒菩薩の寶殿に由來する（『佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經』）。本則の問答が基づくのは、『佛說寶積三昧文殊師利菩薩問法身經』に見える佛と文殊の次の問答である。

> 住是三昧中，無不見諸法本際。其有信者，以爲得印。所語如言，摩尼寶舍有四角，從一角視，悉見諸角，無所缺減。是故見諸本際。（T一二－二三七中）

つまり、三昧中にあって諸法の眞實が見えるのは、ちょうど摩尼寶殿の一角から他の三角が見えるようなものだ、というのである。『宗鏡錄』巻九六には「文殊菩薩問法身經云」として引かれ、解說して次のように言う。

> 釋曰：若了一心本際，何法不通?以諸法從心所生，皆同一際。住此際中，一一圓滿。擧目咸是，何待意思?智不能知，言不能及。故云：金剛寶藏，無所缺減。（T四八－九三三下）

永明延壽はこの摩尼寶殿の一角を「一心」の譬えと見て、「一心」を了解すれば世界の諸法の本際が把握せられると解釋した。本則では「如何是常露底角?」と問うているが、これはつまり常に顯現している「一心」とは何かと問うているわけである。

同じ問答に次のものがある。

『景德傳燈錄』巻一八「福州蓮華山永福院超證大師從弇章」

問：「摩尼殿有四角，一角常露。如何是常露底角？」師曰：「不可更點。」
（答え、「常に現われているほかに、指し示すことはできぬ。」）

『景德傳燈錄』巻一七「吉州禾山無殷禪師章」

問：「摩尼寶殿有四角，一角常露。如何是露底角？」師擧手曰：「汝打，我却問。汝還會麼？」曰：「不會。」師曰：「汝爭解打得我？」
（……師は手を擧げて言った、「わたしを打つなら、きみに問おう。わかるか？」僧、「わかりません。」師、「きみはわたしを打つなどできぬ。」）

禾山無殷は「一心」のはたらきを直接に「打つ」作用として答えたのである。

また雲門下三世、雪竇重顯の師である智門光祚の語に次のものがある。

『古尊宿語錄』巻三九「智門祚禪師語錄」

問：「承教中有言：譬如摩尼寶殿，三角常隱，一角常現。如何是常現底一角？」師云：「險！」

智門光祚は「そんな定型化した問いは、きみの命取りになるぞ！」と警告した。

○**師便竪起拂子**　「性在作用」の考え方に基づく、「自己本分事」を端的にあらわす動作。『祖堂集』巻七雪峰和尚章譯注（上）〔一四〕「拂子を擧げて僧に示す」參照（『禪文化研究所紀要』第三一號、二〇一一年）。

〔三〕齋糧に一粒の米をも畜えず

問：「齋糧不畜一粒米，如何濟得萬人飢？」云：「俠客面前如奪釰，看君不是黠兒郎。」

【訓讀】

問う、「齋糧に一粒の米をも畜えず。如何が萬人の飢えを濟い得ん？」云く：「俠客の面前に如し釵を奪わば、看るに君は是れ黠兒郎ならず。」

【日譯】

問う、「齋食のたくわえに一粒の米もありません。どうすれば萬人の飢えを救えるでしょうか？」師、「俠客の面前でもしも釵を奪われたなら、見たところきみは應對する智慧はなさそうだ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一八、『五燈會元』巻七にも錄する。

○**問：齋糧不畜一粒米，如何濟得萬人飢？**　本則の前句原文は「良禾不立米」であるが、これでは意味をなさないので、福州東禪寺版『景德傳燈錄』（齋糧不畜一粒）を案じて、七言句に改めた。版刻のさいに字劃の繁多を嫌って刻工が劃數の少ない字に替えることがあり、ここはその例であろう。「齋糧」というから、紹卿の住持していた隆壽院のことであろうが、そういう寺院經濟上の問いではないようである。南嶽懶瓚和尚の「樂道歌」に、

兀然無事にして改換する無し。無事なれば何ぞ一段を論ずるを須いん？
直心にして散亂する無く、他の事は斷ずるを須いず。
過去は已に過ぎ去り、未來は猶お算する莫れ。
兀然無事にして坐す。何ぞ曾て人の喚ぶもの有らん？
向外に功夫を覓むるは、總て是れ癡頑漢。
糧は一粒をも畜えず、飯に逢えば但だ餐（原文作嗎，據祖堂集改）うのみ。
世間の多事の人、相い趁うも渾て及ばず。

我は生天を樂わず、亦た福田を愛さず。
饑え來れば飯を喫し、困れ來れば即ち眠る。
愚人は我を笑うも、智は乃ち焉を知る。
是れ癡鈍にあらず、本體如然し。（『景德傳燈錄』巻三〇）

これは「無事」なる生きかたを謳歌する馬祖禪の典型的な表現で、「糧は一粒をも畜えず、飯に逢えば但だ餐うのみ」、「饑え來れば飯を喫し、困れ來れば即ち眠る。愚人は我を笑うも、智は乃ち焉を知る。是れ癡鈍にあらず、本體如然し」と言っている。これが「齋糧不畜一粒米」という句を用いて僧が言わんとした意圖で、「無事」でよいのかという問いかけである。

○云：俠客面前如奪釰，看君不是黠兒郎　この問いに紹卿は直接に答えず、譬喩を持ち出し、七言句の問いに七言句で答えた。こういう問いには主題に對する深刻さはない。一粒の米もないなら萬人の飢えを救える道理はないのであるから、こういう問いには譬喩を用いて、僧の問いかたが誤っていることを諭すしかない。「俠客」とは帶劍の浪人をいう（宮崎市定「游俠に就て」、『中國古代史論』平凡社選書、一九八八年）。「路逢劍客須呈劍，不是詩人莫說詩」（劍客に逢えばわが劍を見せ技量でお相手するが、詩人でなければ詩を作って示すなかれ。『景德傳燈錄』巻一二「陳尊宿章」）と言われる。「劍客の前で自分の劍を奪われたなら」、もう斬られるしかない。が、そこをどう切り抜けられるか？「きみはそういう智慧者ではないようだ。」「黠兒郎」は賢い若者。「無事」をよしとしないなら、どう生きようというのか？中唐馬祖の時代から百年後、馬祖禪の再檢討が課題となっていた。この問答の背景にはその問題意識があるようである。

安國和尚章

〔一〕行歴

安國和尚嗣雪峯，在福州。師諱弘韜，姓陳，泉州仙遊縣人也。初誕之時，胎衣紫色。朝感胡僧而來訪之，志求出家，遂於龍華寺東禪，依師染剃。依年具戒，便詣雪峯，密契玄關。尋離甌越，遍歴楚呉，後再入雪峯。雪峯纔見，便問：「什麼處來？」師云：「江西來。」峯云：「什麼處逢見達摩？」師云：「分明向和尚道。」峯云：「道什麼？」師云：「什麼處去來？」

【訓讀】

安國和尚は雪峯に嗣ぎ、福州に在り。師は諱は弘韜、姓は陳、泉州仙遊縣の人なり。初誕の時、胎衣紫色なり。朝に胡僧の之れを來訪するに感じて、出家するを志求め、遂て龍華寺東禪に於いて、師に依りて染剃す。年に依りて具戒し、便ち雪峯に詣り、密に玄關に契う。尋で甌越を離れて楚呉を遍歴し、後に再び雪峯に入る。雪峯纔かに見るや、便ち問う、「什麼處よりか來る？」師云く、「江西より來る。」峯云く、「什麼處にか達摩に逢見せし？」師云く、「分明に和尚に道えり。」峯云く、「什麼と道いしや？」師云く、「什麼處にか去來せる？」

【日譯】

安國和尚は、雪峯の法を嗣ぎ、福州で活動した。師は諱は弘韜、姓は陳、泉州仙遊縣の人である。生まれた時、胎衣が紫色であった。ある朝、西域の僧が來るのを夢に見て、出家しようと志し、泉州の龍華寺の東禪院で、出家の師に剃髪してもらった。規定の年齢に達して受戒し、雪峯山に至り、義存禪師の禪旨を綿密に體得した。まもなくして闍地を離れ、楚呉の地を行脚し、その後再び雪峯山に入った。雪峯和尚は見るや、ただちに問うた、「どこから來たのか？」師、「江西から來ました。」雪峯、「どこで達摩

に逢ったのか？」師、「和尚にはっきりと言っていました。」雪峰がいう、「なんと言っていたのか？」師、「どこをうろついていたのか！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一九、『五燈會元』巻七、『雪峯語錄』巻上にも錄する。

『景德傳燈錄』巻一九「福州安國弘瑫禪師章」

福州安國院明眞大師弘瑫，泉州人也，姓陳氏。幼絶葷茹，自誓出家。於龍華寺東禪，始圓戒體，而造于雪峯。雪峯觀其少傷，堪爲法器，乃導以本心，信入過量。復遍參禪苑，獲諸方三昧，却迴雪峯。雪峯問：「什麼處來？」曰：「江西來。」雪峯曰：「什麼處見達磨？」曰：「分明向和尚道。」雪峯曰：「道什麼？」曰：「什麼處去來？」

『雪峯語錄』巻上

師問僧：「什麼處來？」僧云：「江西來。」師云：「什麼處逢見達磨？」僧云：「達磨早晩離此間？」長慶代云：「昨夜大目宿。」

○**安國和尚嗣雪峯，在福州**　「安國」は玄沙師備の住した福州懷安縣安國院。『三山志』巻三八懷安縣「安國寺」條に、

忠信里。始曰龍邱。會昌例廢。乾寧二年，忠懿王復之。光化初，僧師備自雪峯來居焉，館徒常千人，高麗、日本諸僧，亦有至者。

とある。玄沙が梁開平二年（九〇八）に遷化したあと、弟子の慧球が安國院に住した。『景德傳燈錄』巻二一「福州臥龍山安國院慧球寂照禪師章」に、

梁開平二年，玄沙將示滅。閩帥王氏遣子至問疾，仍請密示：「繼踵說法者誰乎？」玄沙曰：「球子

得。」

といい、題名の下に「第二世住，亦曰中塔」とある。慧球の示寂は同章に「師は梁乾化三年癸酉八月十七日，不疾而逝」というから、安國弘瑫が安國院に住したのは乾化三年（九一三）以降である。『三山志』巻三四侯官縣「囷山廣福院」條に寺碑を引いていう、

又有碑云：「王氏延僧弘韜於安國寺，迨終以禮葬之，今囷山其地也。」

これによると、弘韜はのち囷山に轉じそこで遷化した。

○**師諱弘韜，姓陳，泉州仙遊縣人也**　安國弘韜が泉州の仙遊縣の人というのは『祖堂集』のみの記錄である。

○**初誕之時，胎衣紫色**　「生まれて來たとき、胎衣が紫色だった。」この表現は、長慶慧稜の傳にも見える。『宋高僧傳』巻一三「後唐福州長慶院慧稜傳」に、「釋慧稜，杭州海鹽人也。俗姓孫氏。初誕，纏紫色胎衣。」

○**朝感胡僧而來訪之**　夢に胡僧のお告げを見て出家したという話は鼓山神晏の傳にも見える。本書巻一〇「鼓山和尚章」に、「年十七，夢一胡僧告云：『出家時至。』後累辭親愛，方果其願。遂依衢州白鹿山卯齋禪院道規禪師剃落。」

○**遂於龍華寺東禪，依師染剃**　泉州仙遊縣の龍華寺については次の記載がある。

南宋李俊甫『莆陽比事』巻七

龍華寺，在仙遊縣西南。隋大業中，有沙門自丹陽來立庵。山林幽邃，人跡不到。有白龍銜白蓮華，自空中來獻，因得名。今龍井、龍池遺跡尚存（詳載郡志并寺碑記）。

南宋王象之『輿地紀勝』巻一三五

龍華寺，在仙遊縣西南五里。唐垂拱二年置。舊經云：隋大業中，有潤州僧卓庵于此。人跡不到。後有白龍銜白蓮華，自空中來獻，因以爲名。今龍井、龍池遺跡尚存，別爲院十有一，又爲庵七十有七。

東禪院は十一所置かれた支院のひとつであろう。

○**峯云：什摩處逢見達摩？**　再び雪峯に參じた時、雪峯は問うた、「どこで達摩に出逢ったのか？」この問いは自己本分事を問うもの。馬祖が言ったように、達摩大師は中國に來て「佛性の人人具有なること」を直指した。したがって「達摩に出逢う」とは自己が佛であるという事實に氣づくことである。「きみはいつどこで自己の本分に氣づいたのか？」この問いの諸相については「雪峯和尚章」〔二五〕、〔五〇〕の注參照（『祖堂集』卷七雪峰和尚章譯注」上下、『禪文化研究所紀要』第三一、三二號、二〇一一、二〇一三年）。

○**師云：分明向和尚道。峯云：道什摩？師云：什摩處去來？**　弘韜は雪峯の問いには直接に答えず、達摩の雪峯への傳言として、「どこをうろついていたのか！」と言った。むろんこれは弘韜の雪峯への叱責の語である。「和尚はいつまでそんな寢言を言っておられるのか！」「達摩に出逢う」とは「自己の本分に目覺めることに他ならない」という解釋が、弘韜が行脚してきた江西の叢林ではすでに常識化していて、むしろ「自己佛性の尊貴は作用に顯われるものだ、誰かに教えられて知るものではない」という理解が蔓延していたことを思わせる。弘韜は達摩の傳言などと言って、雪峯を皮肉ったのである。

〔二〕盡乾坤は是れ个の解脱の門

又因一日，峯見師便攔胸把云：「盡乾坤是个解脱門，把手拽教伊入，爭奈不肯入！」師云：「和尚怪

某甲不得！」峯云：「雖然如此，爭奈背後如許多師僧何？」自後闍王欽敬，請住安國，闡揚宗教矣。

【訓讀】

又た因みに一日、峯は師を見て便ち攔胸に把んで云く、「盡乾坤は是れ个の解脱の門なり。手を把み拽いて伊を教て入らしめんとするも、入るを肯んぜざるを爭奈せん？」師云く、「和尚、某甲を怪め得ず！」峯云く、「此の如しと雖然も、背後の如許多の師僧を爭奈何せん？」自後、闍王欽敬して、安國に住して宗教を闡揚せんことを請う。

【日譯】

またある日、雪峯は師を見かけるや、やにわに胸ぐらをつかまえて、「世界の全體が解脱の門だ。わしが手を取ってそいつを引っぱり入れようとしておるのに、入ろうとせぬのをどうしようもない！」師は言った、「和尚！　わたしを咎めることはできませぬぞ！」雪峯、「わかった。だが、そなたの後ろに多くの僧がおるのでな！」そののち、閩王は師を尊敬し、安國院に招いて根本の教えを開示宣揚することを請うた。

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一九、『聯燈會要』巻二四、『五燈會元』巻七のそれぞれの安國章、また『雪峯語錄』巻下（弘韜の名を出さず）にも錄す。

○**峯見師便攔胸把**　雪峯は出逢いがしらに、いきなり弘韜の胸ぐらをつかまえた。雪峯が弟子にこの作略を使うのは、相手に構える隙を與えず、いわゆる「父母未生以前の本來人」を直接に呼び起こす意圖である。「攔胸」は「胸のところを」、「胸めがけて」。「攔」は新興の介詞（馬貝加『近代漢語介詞』，中華書局，二〇〇二年）。本卷「鼓山和尚章」に「後遇雪峯，雪峯攔胸把駐云：『是什麼！』」、その注參照。

○**盡乾坤是个解脱門，把手拽教伊入，爭奈不肯入？**「全世界が解脱の門である」とは、世界の至るところに解脱の契機があるということ。すなわち外界の境にふれて開悟の體驗に至ること。たとえば「見色見心」、「聞聲悟道」。「その契機を得させようと、わしは懇切に手を引いて導いておるのに、そいつが入ろうとしないのは、まったく如何ともしがたい」。「伊」は不特定の第三人稱。千七百衆を擁する雪峯山の住持として、接化に手を燒いている苦慮を弘韜にぶつけた。

○**和尚怪某甲不得**「怪」は責怪（責める、咎める）の義、口語。「怪某甲不得」はわたしを責めることができない意（不可能、不適切）。馬祖がすでに言っているとおりである。

一切衆生，從無量劫來，不出法性三昧。長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對。六根運用，一切施爲，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。（『天聖廣燈錄』巻八）

（すべてのひとびとは、久遠の昔より今に至るまで、法性三昧［ひらかれた悟りの世界］からはみ出たことはない。つねに法性三昧のただ中で服を著け、飯を喰らい、人と語り、應對しているのだ。六根のはたらき、あらゆる行爲のひとつひとつが法性に叶っている。しかるにこの根源に立ち返ることができないで、表面的な名前や形を追い求め、むやみに迷いを起こしては、さまざまな業を造る。しかしもし一瞬でも氣づき返り見たなら、そのとたんにまるごと聖人の心である。諸君よ、わたしの言葉に從うのではなく、ひとりひとりがみづからの心に立ち至るのだ。）

これが弘韜の據る認識であろう。

○**雖然如此，爭奈背後如許多師僧何**　雪峯は弘韜の應答を認めた。そのうえで、「きみの後ろに多くの僧がいるから、つい愚癡を言ってしまったのだ、すまぬ」。ここで雪峯は「爭奈」、「爭奈～何」（ああ、ど

うしようもない、いかんともしがたい）を連發している。

○自後閩王欽敬，請住安國，闡揚宗教矣　『景德傳燈錄』では、弘韜が諸方遍參より雪峯山に歸ってから、侯官縣の囷山（きんざん）に住し、のち閩王の命で懷安縣の安國寺に入ったとするが、『三山志』巻三四では逆になっている。

師受請止囷山，毳徒臻集。後閩帥嚮師道德，命居安國寺，大闡玄風。徒餘八百矣。（『景德傳燈錄』巻一九「福州安國院明眞大師弘韜章」）

囷山廣福院。九功里，（天福）四年（九〇四）置。『舊記』云：「在釣螺江側。詩僧有朋嘗居。」又有碑云：「王氏延僧弘韜於安國寺，迫終以禮葬之。今囷山，其地也。」（『三山志』巻三四　侯官縣囷山）

『三山志』に引く寺碑によると、弘韜は晩年に王氏の要請で安國寺から囷山廣福院に遷り、その地で歿した。王氏とはおそらく雪峯義存（八二二～九〇八）に歸依し、その弟子をさかんに引き立てた王審知（八六二～九二五）であろう。

〔三〕如何なるか是れ西來意？

問：「如何是西來意？」師云：「如何是不西來意？」又云：「是即是，莫錯會。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ西來意？」師云く、「如何なるか是れ西來せざる意？」又た云く、「是（しか）ることは即ち是（しか）るも、錯りて會す莫れ。」

【日譯】

問う、「達摩が印度から來た意圖は何だったのですか？」師、「達摩が印度から來なかった意圖は何で

あろうか?」又た別に言った、「そのように問うてもよいことはよいが、誤解してはならぬ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一九、『五燈會元』巻七にも採られるが、「如何是不西來意又云」の九字が無く、「問:如何是西來意?師曰:是即是,莫錯會」となっている。同旨の問いであったから一則にまとめたものであろう。

○**師云:如何是不西來意?**「西來意」とは達摩が傳えた「自己の心が佛にほかならぬ」(即心即佛)という覺醒のことであるが、唐代の禪僧はこれを問うことによって禪の思想を明確にしてきたのであり、以下のような問答が交わされた。

本書巻五「雲巖和尚章」(第五則)

道吾問:「初祖未到此土時,還有祖師意不?」師曰:「有。」吾云:「既有,更用來作什麼?」師曰:「只爲有,所以來。」

同巻八「曹山和尚章」(第三七則)

問:「三乘十二分教還有祖師意也無?」師曰:「有。」僧曰:「既有祖師意,又用西來作什麼?」師云:「只爲三乘十二分教有祖師意,所以西來。」

(この兩則の問答は、『景德傳燈錄』巻一四「藥山章」では藥山の話頭になっている。)

『景德傳燈錄』巻一五「投子大同章」に次の話頭がある。

問:「達磨未來時如何?」師曰:「徧天徧地。」曰:「來後如何?」師曰:「蓋覆不得。」

「祖師意」(自己に具わった心が佛である)は達摩の西來に關わりなく、もともと佛說の主旨とも合致し、東土にすでに有ったのである。もともと有ったのなら達摩が傳えて初めて知られたのではないし、達摩

が傳えたのではない。これを「達摩は西來せず」と言ったのである。次の對話に言われるのもこの意味である。

『景德傳燈錄』卷一四「道吾圓智章」

問：「如何是祖師西來意？」師曰：「東土不曾逢。」

「達摩は東土に來なかった」と身をもって悟ったのは玄沙師備である。

本書卷一〇「玄沙和尚章」（第三則）

雪峯一日謂曰：「備頭陀未曾經歷諸方，何妨看一轉乎？」如是得四度。師見和尚切，依和尚處分，裝裹一切了，恰去到嶺上，踢著石頭，忽然大悟。後失聲云：「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！」便歸雪峯。

（ある日、雪峯が誘って言う、「備頭陀はまだ諸方を行脚しておらぬが、ひとわたり見てくるのもよかろう。」このように勸めること四度にも及んだ。雪峯の親身な勸めに心が動き、雪峯の言いつけ通りに旅支度を了え、ちょうど山の頂上まで來たとき、石にけつまずき、その痛さにハッと大悟し、思わず叫んだ、「達摩は來たのではない、二祖は受け傳えたのではなかった！」そして樹に登り、江西の方を遙かに見やって言った、「お前をどうすることができようぞ！」すぐに雪峯に引き返した。）

「達摩不過來，二祖不傳持」は、林滸撰「唐福州安國禪院先開山宗一大師碑文并序」に「二祖不往西天，達磨不來東土」と記され、『景德傳燈錄』卷一八「玄沙章」に採られて以後、これが人口に膾炙する。また鼓山神晏も「教排不到，祖不西來」（教は方便であるから人を安排できないし、達磨は西來しなかったのだ。『景德傳燈錄』卷一八「鼓山章」）と言う。

こうした雪峯門下での「祖師不西來」を受けて、安國和尚は「如何是不西來意？」と切り返したのであ

る。

○**又云：是即是，莫錯會**　「莫錯會」とは達摩が傳えたと誤解してはならぬということ。もともと東土にあり、誰にも具わっているのだ。

〔四〕機を盡くす

問：「學人上來，未盡其機。請師盡其機。」師良久，學人禮拜。師云：「忽到別處，有人問汝，作摩生擧？」學云：「終不敢錯擧。」師云：「未出門便見笑具。」

【訓讀】

問う、「學人上來するも、未だ其の機を盡くさず。請う師よ其の機を盡くせ。」師良久す。學人禮拜す。師云く、「忽し別處に到り、人有りて汝に問わば、作摩生が擧せん？」學云く、「終に敢えて錯って擧せず。」師云く、「未だ門を出でざるに便ち笑具たるを見たり。」

【日譯】

問う、「わたくしはここへ來て、まだ力量を發揮しきれておりません。どうか師よ、わが力量を發揮させてください。」師は黙っていた。僧は禮拜した。師、「もしよそへ行って尋ねられたら、今のやりとりをどう傳えるのか？」僧、「決して誤って傳えるようなことはいたしません。」師、「まだ門を出てもいないのに、もう一場のお笑い草になってしまった。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九、『五燈會元』卷七にも錄し、『雪峯語錄』卷上、及び『雪峯廣錄』卷上では雪峯と學人の問答となっている。

○**問：學人上來，未盡其機。請師盡其機**「盡機」は力量、本分を發揮すること。師資は叢林でともに修行生活を送るなかで投機して契合する（禪僧は最も切實な問いを「機を盡くして」問い、師はそれに答えて、開悟させるに到る）ものだという了解があった。

本書巻一三「報慈和尚章」（第一二則）

問：「諸餘則不問，請師盡其機。」師云：「不消汝三拜，對衆道却！」僧云：「與摩則深領尊慈。」

師云：「若是別處，則柱杖到來。」學云：「和尚寧不與摩？」師云：「又是不識痛痒。」

（問う、「ほかのことは問いません。師よ、わたくしの力量を發揮させてください。」師、「三拜の必要はない。みなの前で披瀝せよ！」僧、「そういうことでしたら、お教えを深く受け止めました。」師、「もしよそへ行ったら、棒が飛んでくるぞ。」僧、「和尚はどうしてそうしてくださらぬのですか？」師、「とんだ鈍感者だ。」）

「請師盡其機」などと求めるのは、この程度の質問である。『景德傳燈錄』巻一四「丹霞章」に次の問答がある。

師問僧：「什麼處宿？」云：「山下宿。」師曰：「什麼處喫飯？」曰：「山下喫飯。」師曰：「將飯與闍梨喫底人，還具眼也無？」僧無對。

長慶舉問保福：「將飯與人喫，感恩有分。爲什麼不具眼？」保福云：「施者受者，二俱瞎漢。」長慶云：「盡其機來，又作麼生？」保福云：「道某甲瞎，得麼？」

（師が僧に問うた、「昨晩はどこに泊まったのか？」僧、「山下で泊まりました。」師、「どこで飯を食べたのか？」僧、「山下で食べました。」師、「そなたに供養した人は眼がついておったか？」僧は答えに窮した。

長慶が保福にこの話をして問うた、「供養にあずかったら、當然恩を感ずるものだ。どうして眼がついていなかったのか？」保福、「施した者も受けた者もドメクラだったのです。」長慶、「この僧が本分を盡くして丹霞和

尚に答えたら、どうだったろうか?」保福、「わたくしを無眼子だとでも思っておられるのか!」）

ここから「機を盡くす」とは本分事で問い答えるという意味であることがわかる。

○**師云：未出門便見笑具**　「笑具」はお笑い草、物笑いの種。『雲門廣錄』巻上に、

莫道今日瞞諸人好。抑不得已，向諸人前作一場狼藉。忽被明眼人見，成一場笑具。如今避不得也。

（今日は諸君を騙したなどと思わんでもらいたい。やむをえず、諸君の前で一場の狼藉を見せてしまったのだ。もし明眼の人に見られたら、お笑い種になってしまうだろうが、今は仕方がない。）

〔五〕達摩が傳えた心

問：「如何是達摩傳底心?」師云：「素非後胤。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ達摩傳うる底の心?」師云く、「素(もと)より後胤(こういん)に非ず。」

【日譯】

問う、「達摩が傳えた心とはなんでしょうか?」師、「わたしはもともと達摩の後裔ではない。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一九、『五燈會元』巻七にも錄す。

問：「如何是達磨傳底心?」師曰：「素非後躅。」

○**如何是達摩傳底心?**　禪の根本は何かという問いの變奏。以下の問答がある。

『景德傳燈錄』巻一九「池州和龍山壽昌院守訥章」

問：「如何是傳底心?」師曰：「再三囑汝，莫向人說。」

（問う、「れいの傳えられた心とは何でしょうか？」師、「何度も言ったはずだ。そんなことを人に言うな！」）

『景德傳燈錄』巻二〇「撫州荷玉山玄悟大師光慧章」

問：「如何是密傳底心？」師良久。僧曰：「恁麼即徒勞側耳。」師喚侍者云：「來燒火著！」

（問う、「れいの綿密に傳えられた心とは何でしょうか？」師は黙っていた。僧、「そういうことでしたら、耳を傾けても無駄ですね。」師は侍者を呼んで言いつけた、「こっちに來て爐に火を燃やせ！」）

○師云：素非後胤　「わたしはもともと達摩の後裔ではない」とは、本書巻一〇「玄沙和尚章」（第三則）に「達摩不過來，二祖不傳持。」（達摩は來たのではない、二祖は受け傳えたのではなかった）というように、自己にもともと具わっているのであるからには、達摩から傳えられそれを受け繼いでいるのではない。「達摩が傳えた心」なるものを措定して自己の外に求めてはならぬということ。本章第三則の「祖師不西來意」が「祖師西來意」と同じく「自己の心が佛にほかならない」（即心即佛）というのと同じ論理であろう。『景德傳燈錄』、『五燈會元』の「後躅」は後代にのこる行跡のこと。「達摩が傳えた心」はそれ自體が後代に顯彰されるようなものではないという意味。なお「後躅」については、本書巻一「阿難尊者章」淨修禪師讃に「飲光後躅，月印秋江」（「躅」は原字漫漶。敦煌遺書S．一六三五『泉州千佛新著諸祖師頌』に據りて校定、俗「躅」字）。

〔六〕一齊に染めあげてやろう

衆參，師云：「若有白納衣，一時染却。」於時衆中召出一僧，當陽而立。師指云：「這个便是樣子也。還有人得相似麼？」衆皆無對。

別時，僧侍立，師云：「你當此時作麼生？」僧云：「某甲向前僧邊立云：『還得相似麼？』」師云：

「你不相似。」學人云：「爲什摩不相似？」師云：「你帶黑。」

【訓讀】

衆參ずるに、師云く、「若し白納衣有らば、一時に染却せん。」時に於いて衆中より一僧を召び出し、當陽に立たしむ。師指さして云く、「這个ぞ便ち是れ様子なり。還た人の相い似るを得たるもの有りや？」衆皆な對うる無し。

別時に僧侍立するに、師云く、「你、此の時に當たりては作摩生？」僧云く、「某甲は向前の僧邊に立ちて云わん、〈還た相い似るを得たるや？〉」師云く、「你は相い似ず。」學人云く「爲什摩にか相い似ざる？」師云く、「你は黑を帶ぶ。」

【日譯】

大衆が參集し、師は言った、「白納衣の者がいたら一齊に染めあげてやろう。」その時に大衆のなかから一人の僧を呼び出し、大衆の正面に立たせ、指さして言う、「これが手本だ。他に似た者はおらぬか？」大衆は誰も何も言えずに黙っていた。

別時に僧がそばに控えて立っていた。師、「君ならその時にどうするか？」僧、「私ならあの僧のそばに立って『似ているでしょうか？』と言います。」師、「君は似ておらぬ。」學人、「なぜ似ていないのですか？」師、「君の納衣は黑い。」

【注釋】

○本話は本書のみの收錄。

○**若有白納衣，一時染却**　まだ本物の禪僧になりえていないものがいたなら、一齊に本物にしてやろう。「白納衣を染却してやろう」というのだから、ここに言われる「白納（衲）衣」は、本色になれていな

い衲僧のことであり、「染却」は本色に染めあげること。

○**於時衆中召出一僧，當陽而立**　一人の僧を指名して、大衆の前面に立たせた。僧に「性在作用」を演じさせた。「當陽」は、當面（面前、面と向かう）と明白の意（袁賓『禪宗著作詞語匯釋』五一頁、江蘇古籍出版社。雷漢卿『禪籍方俗詞研究』六一二頁、巴蜀書社）があるが、ここは前者。安國は「這个便是様子也」と言っているから、安國の面前に立たせたのではなく、大衆に面と向かって立たせた。『無門關』第四〇則の頌、「颺下笊籬并木杓，當陽一突絶周遮。（笊も柄杓も投げ出して、まっこうから蹴り倒して葛藤を絶ち切った）」

○**這个便是様子也。還有人得相似麼？**　安國は「これが手本だ」というだけで、「白納衣」の様子なのか、「染却」したところの様子なのかを言わず、「還有人得相似麼？」とその判斷を僧にゆだねた。つまり、安國の接化の意圖を受けとめられたものは、一時に「染却」されたのであり、そうでないものは、まだ本色に染まった禪僧になり得ていない。

「衆中召出一僧」は、呼ばれて出てきたけれども、そのはたらきこそが自己本分事（己自身の佛性のはたらき）だということに氣づかず、ただ接化の出汁にされただけで終わった。

○**某甲向前僧邊立云：還得相似麼？**　わたしなら出ていってあの僧のそばに立って、「似ていますか？」と言います。侍立の僧は、安國の接化の意圖を察して、逆に「相似」の判斷を安國の方に振り向けることで、安國の接化に對する批判を表明した。

僧問：「如何是本來身？」師云：「擧世無相似。」（本書卷一四「杉山和尚章」第五則）

（僧、「本來身とはどのようなものでしょうか。」杉山、「この世の誰も似た者はおらぬ。」（本來身はこの現象する世界の次元には姿を現わさぬ。相として現象したものは我が本來身ではない。））

○**師云：你不相似**　汝は「衆中より召び出した一僧」とも、無對だった大衆とも似ておらぬ。
○**師云：你帶黑**　君は本色に染まった禪僧だ。僧の對應を認めた。

〔七〕法堂の東角に立つ

有因長慶在招慶時，法堂東角立次，云：「者裏好置一个問。」時有人便問：「和尚爲什麼不居正位？」慶云：「爲你與麼來。」僧云：「只今作麼生？」慶云：「用你眼作什麼？」

師因擧著云：「他个則與麼。別是个道理，只今作麼生道則得？」後安國云：「與麼則大衆一時禮拜去也。」師亦代云：「與麼則大衆一時散去，得也。」

【訓讀】

有た因みに長慶の招慶に在りし時、法堂の東角に立つ次、云く、「者裏は一个の問いを置すに好し。」時に有る人便ち問う、「和尚は爲什麼にか正位に居らざる？」慶云く、「你與麼來るが爲なり。」僧云く、「只今は作麼生？」慶云く、「你の眼を用いて什麼と作すや？」

師因りて擧著して云く、「他个は則ち與麼なり。別是个の道理を只今作麼生に道わば則ち得きや？」後安國云く、「與麼なれば則ち大衆は一時に禮拜し去らん。」師亦た代わりて云く、「與麼なれば則ち大衆は一時に散じ去れば得し。」

【日譯】

また長慶和尚が泉州招慶院に住していたとき、法堂の東の隅に立って言った、「ここなら質問するのによい。」その時、ある僧が問うた、「和尚はどうして正位に居られないのですか？」長慶、「きみがそんなふうに來るからだ。」僧、「では今はどうなのですか？」慶云く、「きみの節穴の眼がなんの役にたつとい

うのか?」

師がこの話を取り上げて言った、「長慶和尚はこのように言われた。しかし別の理解をわれわれなら今どう言えばよいだろうか?」後安國が言った、「それならば大衆は一齊に禮拜することになります。」師も代わって言った、「それならば大衆は一齊に出て行ってしまえばよい。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一九、『五燈會元』巻七にも收む。

○**法堂東角立次，云：者裏好置一个問**　長慶慧稜はわざと法堂の隅に立って見せて言った、「わたしはここで質問を受けよう」。「正位」に居らぬこういう「偏位」にあってこそ、方便を用いることができる。「正位」とは法身の次元において「純粋に宗乘だけを擧唱する」ことで、問いを插む餘地はないということを暗に示した。長慶自身このことを次のように言っている。

師謂衆曰：「我若純擧唱宗乘，須閉却法堂門。所以盡法無民。」時有僧曰：「不怕無民，請師盡法。」師曰：「還委落處麼?」（『景德傳燈錄』巻一八「長慶章」）

（師は大衆に言った、「わたしがもし純粋に宗乘だけを擧唱したなら、法堂の門を閉めねばならぬ。俗に〈嚴格に法律を布いたなら、民はみな逃げ出してしまう〉と言われるとおりだ。」その時僧が問うた、「民が逃げ出してもかまいません。嚴格に法律を布いてください。」師、「きみは結果がどういうことになるか分かって言っているのか?」）

「純粋に宗乘だけを擧唱する」とは、眞理は言葉で言い留めることはできない、したがって教えることは何もないということ。

○**時有人便問：和尚爲什摩不居正位?慶云：爲你與摩來**　わたしが「正位」に立たずに「偏位」に立っ

て、方便を驅使する側にいるのは、きみのように法を求めて來る利根ならざる者がいるからだ。長慶はまた次にようにも言っている。

上堂，良久，謂衆曰：「還有人相悉麼？若不相悉，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，不到這裏來。還會麼？」（同）

（上堂し、しばし沈黙してから言った、「分かってくれる者はいるか？　もし分かってくれぬなら、こうしただけでも諸君を馬鹿にしたことになる。今何があるというのか？　塞がれて出口がないのか？　いったい誰の内面のことなのか？　それを引き受けようとしないなら、いつまで待つのか？　利根の者ならばここへは來ない。わかっているか？」）

「正位」については、『景德傳燈錄』巻一九「安國院弘瑫章」に次のようにいう。

問：「常居正位底人，還消人天供養否？」師曰：「消不得。」曰：「爲什麼消不得？」師曰：「是什麼心行？」曰：「什麼人消得？」師曰：「著衣喫飯底消得。」

（問う、「常に正位にいる人は供養を受ける資格がありますか？」師、「その資格はない。」僧、「どうして資格がないのですか？」師、「きみは自分の問いがわかっているのか？」僧、「では、どういう人なら資格があるのですか？」師、「衲衣を著て飯を食う者だ。」）

「居正位底人」とはすなわち「法身」を指す。「正位」は究極絶對の法身の次元、「偏位」は方便の手を差し伸べて問答ができる。「法身は肉身とは異なる次元の存在であるから、供養を享受できない。著衣喫飯するこの五蘊の肉身が享受するのである」と答えた。

同主題の問答がもう一則ある。『景德傳燈錄』巻二一「僊宗院守玭章」に、

僧問：「十二時中常在底人，還消得人天供養也無？」師曰：「消不得。」僧曰：「爲什麼消不得？」

師曰：「爲汝常在。」僧曰：「只如常不在底人，還消得也無？」師曰：「驢年去。」

（問う、「常に（正位に）いる人は供養を受ける資格がありますか？」師、「その資格はない。」僧、「どうして資格がないのですか？」師、「きみが常に（正位に）いるからだ。」僧、「では、どういう人なら資格があるのですか？」師、「いつまでたっても、駄目だ。」）

問答の運びもほとんど同じであるから、雪峯門下の共通した問題意識であろう。僊宗は「常在（正位）底人」を理想とする相手の僧を指して、「供養を受ける資格がない」のは「爲汝常在」（きみが「正位」にいる＝そんな妄想に執われているからだ）とじかに答え、「では〈常不在（正位）底人〉ならよいのか」と問われると、ただちに相手に、「そんなことばかり頭で考えているやつは、いつまでたっても駄目だ！」と突き放したのである。

○僧云：只今作摩生？慶云：用你眼作什摩？　僧は長慶が「偏位」に立った意圖をようやく理解し、「では、わたしはどう質問したらよいのでしょうか？」と問うたのであるが、こういう場合の長慶は厳しい對應をする。「鈍根のきみの節穴の眼がなんの役に立つというのか？　そんな節穴の眼で訊いたってどうにもならぬ。」

○師因擧著云：他个則與摩。別是个道理，只今作摩生道則得？　安國は長慶の應答を認めつつ、僧に代わって長慶の接化（特に最後の答え）にどう應ずるべきか（代語）を安國院の僧らに問うた。すなわち、長慶の「我若純擧唱宗乘，須閉却法堂門」（私がもっぱら第一義だけの法を説いていたなら、誰も手掛かり得られず、わが法堂には學僧は來なくなって、法堂の門を閉ざさねばならぬだろう）という接化に對して、「われわれなら、僧に代わって長慶にどう言ってやればよかろうか？」

「他个」は「他一个（道理）」（長慶の考え）の略。『景德傳燈錄』はここを「他家恁麼問」（長慶はこのよう

に問うた）に作る。「他个」は本書にここを含めて三例、いずれも「他家」と同義で、南方口語であろう。「別是个道理」（別の考え）の「別是」は「別」を二音節化した口語で、名詞を修飾する用法。本書巻四「藥山章」に、「和尚一言堪爲後來是標牓，乞和尚一言。」（和尚のお言葉はのちの手本になります。ぜひいただきたい。「後來是標牓」＝のちの手本）、巻一九「香嚴和尚章」に「別是氣（擧）道，造道將來！」（別の言いかたを作って持ってこい！「別是擧道」＝べつの言いかた）という句と同じ構造である。『景德傳燈錄』は「別是箇道理，如今作麼生道？」

○後安國云：與摩則大衆一時禮拜去也　「そういうことでしたら、大衆は一齊に感謝の禮拜をすることになります。」利根ならざる參學者の爲に懇切的確に方便する長慶の接化を褒める。「後安國」は弘璟の法を繼いで安國に住した禪僧で、福州安國從貴禪師と福州安國祥和尚（ともに『景德傳燈錄』巻二二）がいるが、いずれかであろう。

○師亦代云：與摩則大衆一時散去，得也　「そういうことでしたら、大衆は一齊に去っていってしまいますよ」。長慶の言葉「我若純擧唱宗乘，須閉却法堂門」を逆手に取って、「純ら宗乘を擧唱する」第一義一點ばりの接化は通用しないが、さりとて方便ばかりでは大衆の方が師を見限って、却って招慶院の法堂は荒れますぞ、と揶揄した。接化における「第一義」と「方便」をどう實踐するかは雪峯門下の課題であった。ここも深刻な反省というよりは問題提起に終わっている。文末の「得也」は確認の語氣であろう。本書巻四「藥山章」第三二則に、「和尚休得看經！不用攔人，得也。」（經を讀むのはおやめください。人をコケにしないでいただきたい）の例があり、「得也」はもと「よろしい」の意。

本書巻一〇「長慶和尚章」の「淨修禪師讚」に言う、

緇黃深鄭重，格峻實難當。盡機相見處，立下閉僧堂。

（僧も道士も深く重んずる、その格調は高く険しく避け難い。その機を出し切った接化にかなわなければ、たちどころに僧堂の門を閉ざされた。）

これは文偃が長慶の禪を總括した讃である。なお『景德傳燈錄』では、後安國と師（安國）の評語が逆に配されている。

〔八〕一語の中、須らく得失の兩意を具すべし

師在衆時，擧國師碑文云：「得之於心，伊蘭作栴檀之樹；失之於旨，甘露乃蒺藜之園。」師拈問僧：「一語之中，須具得失兩意，作摩生道？」僧提起拳頭云：「不可喚作拳頭。」師不肯，自拈起拳頭云：「只爲喚作拳頭。」

【訓讀】

師は衆に在りし時、國師の碑文を擧して云く、「之れを心に得れば、伊蘭は栴檀の樹と作り、之れを旨に失えば、甘露も乃ち蒺藜の園。」師は拈じて僧に問う、「一語の中、須らく得失の兩意を具すべし、作摩生が道う？」僧は拳頭を提起げて云く、「喚びて拳頭と作す可からず。」師は肯わず、自ら拳頭を提起げて云く、「只だ喚びて拳頭と作すが爲なり。」

【日譯】

師が大衆の一人として叢林で修行していたとき、慧忠國師の碑文の一節を取り上げた、「これを心に得たなら、伊蘭も栴檀樹となり、これを言葉の意味において失えば、甘露の門も蒺藜の園となる。」師はこれを僧に示して問うた、「一語に得失の兩意を兼ね備えねばならぬ。では諸君はどう言うか？」僧は拳を持ち上げて言った、「拳と呼んではならない。」師は認めず、自ら拳を持ち上げて言った、「ただ拳と呼ぶ

からである。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一九、『明覺禪師語錄』巻三「拈古」第五一則（『佛果擊節錄』第三六則）、『宗門統要』巻九、『了菴清欲禪師語錄』巻四、『愚庵智及禪師語錄』巻五、『應庵曇華禪師語錄』巻四、『聯燈會要』巻二四、『禪門拈頌集』巻二六、『五燈會元』巻七にも收む。

○**師在衆時**　おそらく雪峯門下で修行していた頃、「見色即見心」が檢討されていたのであろう。

○**擧國師碑文云：得之於心，伊蘭作栴檀之樹；失之於旨，甘露乃蔗蔾之園**　草堂沙門飛錫（生卒年未詳）の撰した「慧忠國師碑文」があったが傳存しない。『祖庭事苑』巻一「青蘿貪緣」條（『雪竇後錄』）に「忠國師碑」から五節を引き、その一節は本則と一致する。『宋高僧傳』巻九「唐均州武當山慧忠傳」は飛錫の碑文に依って書かれており、そこでは「得之於心，伊蘭作栴檀之樹；失之於指，甘露乃蔗蔾之園」とあり、「旨」を「指」に作る。「失之於指」は指を見て月を失う意であるが、對句としては本則の「旨」が優れる。

辭險理詣，折彼慢幢。論頓也不留朕迹，語漸也返常合道。得之於心，伊蘭作栴檀之樹；失之於指，甘露乃蔗蔾之園。（T五〇－七六二下）

（言葉は險しく佛理は深く、論議では相手を屈服させ、頓悟を論じては言葉を插む餘地なく、漸悟を論じては奇拔ながら道に適っていた。それは〈心において得たならば臭花の伊蘭も香木の栴檀となり、指を月と誤れば甘露の門も蔗蔾の園となる〉と言われるようなものである。）

慧忠國師の法論を讃えた一節である。

○**一語之中，須具得失兩意，作摩生道？**　心に得たありかたと、言葉に執われて眞意を見失ったありかた

の兩意を含んだ碑文の一節を、一句でどう言うか？

○**僧提起拳頭云：不可喚作拳頭**　「この拳（對境、色）を見ても、拳と呼んではならない」。色を見ることは同時に我が心を見ているのである（見色即見心）から、拳（色）を見ても拳と呼んではならない。つまり「心」と呼ぶべきなのだ。

○**自拈起拳頭云：只爲喚作拳頭**　「ただ拳と呼ぶからである」。安國はこの言いかたが得失の兩意を含んでいるとした。つまり、色を見ることは同時に心を見ている（その見聞覺知の作用が佛性の發露である）から、「心」と呼ぶべきだ。拳を見てただ拳と呼ぶのは、心を見失ったものである。しかし、拳を見て同時に心を見たとしても、現前にあるのは紛れもなく拳なのであるから、拳と呼ばなければ事實に反する。ゆえに拳と呼ぶしかない。これはいかにも奇を衒った論理であるが、五代北宋期に竹篦を例に提起された「背觸の關」と言われる難問である。そこでは竹篦を示し、「これを竹篦と呼べば觸れる」と禁じ、「竹篦と呼ばねば背く」と封じておいて、「ではきみならこれをどう呼ぶのか」と問う。大慧宗杲（一〇八九～一一六三）がこれを愛用して有名になった（衣川賢次「竹篦子の話―禪の言語論」『東洋文化研究所紀要』第一七六册、二〇二〇年參照）。宋代には本則を引用した評論が見られるが、雪竇重顯（九八〇～一〇五二）は安國の「一語之中，須具得失兩意」を「無繩自縛漢，拳頭也不識」（こいつは妄想で自身ががんじがらめだ。拳さえ見えていない）というようなあしらいかたで、まともに論じてはいない。

〔九〕活人の劍、殺人の刀

問：「如何是活人之釰？」師曰：「不敢瞎却汝。」「如何是殺人之刀？」師云：「只這个是。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ活人の釼?」師曰く、「敢えて汝を瞎却せず。」「如何なるか是れ殺人の刀?」師云く、「只だ這个れ是り。」

【日譯】

問う、「〈人を活かす剣〉とはどういうものでしょうか?」師、「わたしはそなたの眼をつぶすことなどとうていできぬ。」「〈人を殺す刀〉とはどういうものでしょうか?」師、「いまのこれがそうだ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』巻一九、『五燈會元』巻七にも收む。

○問:如何是活人之釼?師曰:不敢瞎却汝 「わたしが教えることでそなたのまっとうな眼をつぶすようなことはしないということだ」。「不敢」は恐ろしくてできない。本書巻七「雪峯和尚章」(第二二則)に、

> 問:「學人乍入叢林,乞師指示。」師云:「寧自碎身如微塵,終不敢瞎却一个師僧。」
>
> (問う、「わたくしは叢林に入ったばかりで、どう修行すべきか分かりません。ご指示ください。」師、「たといわたしが地獄へ墮ちてこの身が粉碎されようとも、和尚さんのまっとうな眼を潰すなど滅相もないことだ。」)

○如何是殺人之刀?師云:只這个是 かように不毛に終わった問答がそれだ。「殺人之刀」を原文は「殺之人刀」に誤る。「殺人刀、活人劍」は「秀れた禪匠が修行者を切磋琢磨する時の切れ味を釼に喩える」(『禪語辭典』)。僧はその意味を知らないのではなく、安國の接化を問うたのであったが、その安易さがばっさりやられるはめになったのである。禪問答の性格を示した一段。「只這个是」は法身ならざる五蘊の肉身を提示する禪的教理の用法があるが、ここはそういう文脈ではない。

〔一〇〕願い有れば違わず

因擧：《西域記》云：「西天有賊，盜佛額珠，欲取其珠，佛額漸高取不得。遂嘖云：『佛因中有願：我成佛果菩提，願濟一切貧乏衆生。如今何得違於本願，不與我珠？』佛遂低頭與珠。」師拈問衆：「向這裏須得作主，又不違於本願，合有濟人，作摩生道？」衆無對。師代云：「有願不違。」長慶云：「適來豈是違於因中所願摩！」

【訓讀】

因みに擧す、『西域記』に云く、「西天に賊有り、佛額の珠を盜む。其の珠を取らんと欲するも、佛額漸いに高くなりて取り得ず。遂て嘖めて云く、『佛は因中に願有り、〈我れ佛果菩提を成じて、願わくば一切の貧乏なる衆生を濟わん〉と。如今何ぞ本願に違いて我れに珠を與えざるを得ん！』佛遂て低頭して珠を與う。」師拈じて衆に問う、「這裏に向いて須得らく主と作るべし。又た本願に違わず、合せて人を濟うこと有るは、作摩生が道わん？」衆對うる無し。師代わって云く、「願い有らば違わざれ。」長慶云く、「適來は豈に是れ因中の所願に違いしや！」

【日譯】

ある時、大衆に『大唐西域記』の中の話をした。「印度の盜人が佛像の額の珠玉を盜んだ。さいしょその珠玉を取ろうとすると、額が次第に高くせり上がって手が届かなくなった。盜人は腹を立てて、『佛陀は修行中に〈われは菩提を得て成道せんがために、願わくば一切の貧乏人を救濟せん〉と誓いを立てたのに、あろうことか、今になって誓いを破って、おれに珠玉をくれぬとは！』と言った。すると佛像は頭を低くして、その珠玉を與えたという。」そして大衆に問うた、「さあ、ここで主體性をもって判斷せねばならぬ。誓いを破らず、また人を救うには、どう言うべきであろうか。」誰も答える者がなかった。師は代

わって言った、「誓いを立てたら破ってはならぬ。」長慶慧稜が言った、「さきほど言ったのは、修行中の誓いを破らなかった話ですぞ！」

【注釋】

○本則は他に收錄を見ない。

○**擧《西域記》云**『大唐西域記』巻一一「僧伽羅國」の條の次の記述の前半を取意したもの。

佛牙精舍側有小精舍，亦以衆寶而爲莊飾。中有金佛像，此國先王等身而鑄，肉髻則貴寶飾焉。其後有盜，伺欲竊取，而重門周檻，衛守清切。盜乃鑿通孔道，入精舍而穴之，遂欲取寶，像漸高遠。其盜既不果求，退而歎曰：「如來在昔，修菩薩行，起廣大心，發弘誓願，上自身命，下至國城，悲愍四生，周給一切。今者如何遺像恪寶？靜言於此，不明昔行。」像乃俯首而授寶焉。是盜得已，尋持貨賣，人或見者，咸謂之曰：「此寶乃先王金佛像頂髻寶也。爾從何獲，來此鬻賣？」遂擒以白王。王問所從得，盜曰：「佛自與我，我非盜也。」王以爲不誠，命使觀驗，像猶俯首。王覩聖靈，信心淳固，不罪其人，重贖其寶，莊嚴像髻，重置頂焉。像因俯首，以至於今。」（T五一－九三四上、季羨林等『大唐西域記校注』中華書局、八八二頁、一九八五年）

（佛牙精舍のわきに小さな精舍があり、ここも種々の寶石で飾られている。中に金銅佛があるが、この國の先王が等身大に鑄したもので、その肉髻は寶石でできている。のちに盜賊がその寶石を見て盜もうと考えたが、幾重にも門と圍いがあり、守衛は嚴重だった。そこで盜賊は外から穴を鑿って精舍に入り、門にも穴をあけて入り込み、さてその寶石を取ろうとしたところ、佛像は次第に背が伸びて、手が届かなくなった。盜賊はあきらめて、一歩退き溜息をついて言った、「如來は昔菩薩行を修しておられた時、廣大なる慈悲心を起こし、弘大なる誓願を發せられて、ご自分の命から國城に至るまでを衆生救濟のために布施しようとされた。それなのに今

や、どうしてこの佛像は寶石を惜しむのか？　あの淨語はもうお忘れなのか？」すると佛像は頭を低くして寶石を與えた。盜賊は取ったあと、市場へ持って行って賣ろうとしたところ、これを見た人が口々に、「この寶石は先王の造られた金銅佛像の頂髻の寶石じゃないか。おまえはどこで手に入れて、ここで賣っているのか？」と言って捕まえ、王のところへ連行した。王がどこで手に入れたのかと問うと、盜賊は「佛がみずからお與えくださったもので、おれが盜んだもんじゃござんせん」と言った。王は嘘を申し立てていると見て、役人に檢分に行かせたところ、佛像は頭を垂れたままであった。王はこれぞ聖人の慈悲のしわざだと感じ入って、信仰心を厚くし、罪に問わず、重寶で贖い、あらためて像髻をこれで莊嚴した。この頭を垂れた佛像は今もある。）

ほぼ同じ記事が『大唐大慈恩寺三藏法師傳』巻四にも見える。

其側又有精舍，亦以雜寶莊嚴。中有金像，此國先王所造，髻有寶珠，無知其價。後有人欲盜此珠，守衛堅牢，無由得入，乃潛穴地中，入室欲取，而像形漸高，賊不能及。却而言曰：「如來昔修菩薩道，爲諸衆生不惜軀命，無恪國城，何以今日反慳固也？以此思之，恐往言無實。」像乃傾身授珠。其人得已，將出貨賣，人有識者，擒之送王。王問所得。賊曰：「佛自與我。」乃具說所由。王自觀之，像首尚低。王親靈聖，更發深心，以諸珍寶於賊處贖珠，還施像髻。今猶現在。」（T五〇-二四二下、『大唐大慈恩寺三藏法師傳』中外交通史籍叢刊、中華書局、八九頁、一九八三年）

また『釋迦方志』巻下「古僧伽羅國」の條にも略述している。

佛牙側小精舍中金銅坐像，肉髻上安奇寶。昔人因禮見寶起貪，夜盜不及像首，乃曰：「佛昔輕命爲生，今何恪寶乃爾？」像乃俯首與之。後王知而不罪。王贖其寶，還安像頂，至今低首。」（T五一-九六七上、『釋迦方志』中外交通史籍叢刊、中華書局、八一頁、一九八三年）

○佛因中有願：我成佛果菩提，願濟一切貧乏衆生「因中」は修行中。「成佛果」に對す。「あらゆる衆生

に布施行を行じて救濟し菩提を得ん」。佛本生譚中に須大拏太子（『六度集經』巻二）を代表として語られる布施無極の菩薩行を背景にしている。

○師拈問衆：向這裏須得作主，又不違於本願，合有濟人，作摩生道？　安國和尚はこの話をしてから、大衆に質問した、「さて今ここで主人公とならねばならぬ。本願に背くことなく、しかも人をも救濟するには、何と言えばよいか？」「須得（dei）」は必要（必須）を表わす副詞（太田辰夫『中國語歷史文法』一九七頁）。「作主」は主體的、禪的に解釋すること。「又～合……」は累加を表わす連詞か。

○師代云：有願不違　この一句は文脈から言えば、「佛が本願を立てたなら、それに違背する行爲はせぬ」という意味であるが、禪宗傳承の語に「佛は衆生の願いに違わず」（趙州、大慧等）とも言われ、多様に解釋できる可能性がある。安國和尚の問いが「諸君はみずからの問題として解釋せよ」というものであったから、「禪僧としての初心を貫くようにせよ」と言うのであろう。

○長慶云：適來豈是違於因中所願摩！　長慶は安國の說教がましさをからかって、「さっき言ったのは佛が修行中の誓願を破らなかった話だぜ！」「豈是～摩！」は口語の反語形式。

（一一）安國院での上堂と問答

師上堂云：「達摩道：『吾本來此土，傳教救迷情。』諸人且道，是什摩教？莫是貝多之教摩？若是貝多之教，自是摩騰、竺法蘭二三藏，漢明帝永平年中已來了也。既不是此教，且是什摩教？還有人擇得摩？若有人擇得，便出來看；若無人擇，我與你擇：這个便是納僧諳會處，得摩？只如達摩與摩道，遇著本色行脚人，還得了摩？汝道，達摩愆疣在什摩處，便不了去？我如今不識好惡，顚倒與汝諸和尚插偈、歌詠、告報，尚不能察得；儻若依於正令，汝向什摩處會去？何不抖擻眉毛，著些子精彩耶？盡乾坤界是你諸人家

風，諸人一時體取！還有人體得麼？若無人體得，莫只與麼醉慢慢底，有什麼成辦時？大須努力！」

時有人問：「承師有言：盡乾坤界是你諸人家風。學人到這裏爲什麼却不見？」師云：「是你到什麼處却不見？」學云：「請師指旨！」師云：「洎放過。」

又問：「承師有言：『若依於正令，汝向什麼處會？』如何是正令？」師良久。學人罔措。師云：「不信道：向什麼處會？」

【訓讀】

師上堂して云く、「達摩道えり、『吾本と此の土に來り、教えを傳えて迷情を救う』と。諸人且く道え、是れ什摩の教えぞ？　是れ貝多の教えなる莫きや？　若是し貝多の教えならば、自是り摩騰・竺法蘭の二の三藏、漢の明帝永平年中に已に來り了れり。既に是れ此の教えならずんば、且く是れ什摩の教えなるや？　還た人の擇び得るもの有りや？若し人の擇び得るもの有らば、便ち出で來り看よ。若し人の擇ぶ無くんば、我れ你らが與に擇ばん、這个は便ち是れ納僧の諳り會する處なりと、得しきや？　只だ達摩の與摩道えるが如き、本色の行脚人に遇著ば、還た了るを得たるや？　汝道え、達摩の愆疣は什摩處に在りてか便ち了り去らざるや？　我如今好惡を識らず、顚倒して汝ら諸和尚の與に插傷し、歌詠し、告報するすら、尚お察得すること能わず。儻若し正令に依らば、汝什摩處に向いてか會し去らん？　何ぞ眉毛を抖擻し、些子の精彩を著けざる？　盡乾坤界は是れ你ら諸人の家風、諸人一時に體取せよ！　還た人の體得するもの有りや？　若し人の體得するもの無くんば、只だ與摩醉慢慢底なる莫かれ、什摩の成辦の時か有らん？　大いに須らく努力すべし。」

時に人有りて問う、「承るに師に言有り、『盡乾坤界は是れ你ら諸人の家風』と。學人、這裏に到って爲什摩にか却って見えざる？」師云く、「是れ你什摩處に到りてか却って見えざる？」學云く、「請う師、

指旨せよ。」師云く、「洎に放過せんとす。」

又た問う、「承るに師に言有り、『若し正令に依らば、汝什摩處に向いてか會す?』と。如何なるか是れ正令?」師良久す。學人措く罔し。師云く、「『什摩處に向いてか會す?』と道うを信ぜざるや?」

【日譯】

師は法堂で說法して言った。「達摩は『もともと私がこの國に來たのは、教えを傳えて迷える人々を救うためだ』と言った。君たち、どういう教えなのか言ってみよ。經典に書かれた教えであろうか? もし經典に書かれた教えなら、すでに迦葉摩騰・竺法蘭という二人の三藏が、漢の明帝永平年中に來て傳えている。その教えでないなら、いったいどういう教えなのか? どういう教えなのか言える者はいるか? 言える者がいたら進み出よ。言える者がいないなら、わたしが君たちに言ってやろう。これこそ禪僧ならふだんから分かっているところだと。そう言ってよいか? 達摩がこのように言った教えは、本色の修行者なら、その人はわかるのか? わからないなら、達摩の誤りはどこなのか? 諸君答えよ。わたしは今、分別をわきまえず、顚倒して君たち和尚のために偈頌を作り、歌詠し、說き聞かせてやってさえ、なお察知できないのに、もし原則どおりにまともに行なったなら、君たちは分かりようがなかろう。どうして眉を跳ね上げ、ちょっとは本氣でやろうとせぬのか? 全世界が君たちの家風である。諸君、いまこそ一齊にそっくり摑むのだ。そっくり摑み取れるものはいるか? 摑み取れないなら、醉っぱらいのようにフラフラしているようではいけない。いつになったらものにできよう? 大いに努力せよ!」

そのとき、ある僧が問うた、「承りますに、和尚は『全世界が君たちの家風である』と言われましたが、ここに來ましても、わたくしにはどうして分からないのでしょうか?」師、「君こそどこに來て分からないというのか?」僧、「どうか教えてください。」師、「あやうく見逃すところだった。」

別の僧が問うた、「承りますに、和尚は『もし原則どおりにまともに行なったなら、君たちは分かりようがなかろう』と言われましたが、『原則どおりにまともに行なう』とはどういうことでしょうか？」師は沈黙した。僧は取りつくしまがなかった。師、「分かりようがないと言ったとおりだ。」

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○**達摩道：吾本來此土、傳教救迷情**　菩提達摩の傳法偈。本書卷二「菩提達摩和尚章」、「吾本來此土，傳教救迷情，一花開五葉，結菓自然成。」

○**貝多之教**　貝多羅葉（經典）に書かれた教え。

○**自是摩騰、竺法蘭二三藏，漢明帝永平年中已來了也**　後漢の永平年間（五八～七五）に明帝が夢に金人を見、目醒めて「それは西方の佛である」と聞き、人を印度に遣わして佛教を求めさせ、迦葉摩騰と竺法蘭の二僧を中國に迎え、白馬寺を建てた。『四十二章經』などがその時に翻譯された（『梁高僧傳』卷一「攝摩騰傳」、「竺法蘭傳」）。

○**既不是此教，且是什摩教？還有人擇得摩？**　攝摩騰や竺法蘭が傳えた經典に書かれた佛陀の教えでないなら、達摩が傳えた教えとは何であるのか、「これこそがそれだ」と言える者はいるか？

○**這个便是納僧諳會處，得摩？**　安國が衲僧のために言ってやった一句。「それこそが君たちの生まれながらにして分かっているあり方だ、こう言っていいか？」「納（衲）僧」は禪僧のこと、ここでは說法を聞いている修行者。「諳會處」は、人から教えてもらわなくても分かっている、他のだれのものでもない自己の心のこと。

○**只如達摩與摩道，遇著本色行脚人，還得了摩？**　達摩が傳えた教えは、本色の行脚人ならば、人から教

えられるものではないと分かっている。「只如～摩？」は事柄を取り上げて質問する構文。

○**汝道，達摩愆疣在什摩處，便不了去？** わからないのは達摩に過ちがあるのではない。「愆疣」は「愆尤」に同じ。「疣」は「尤」の同音増旁字。

○**我如今不識好惡，顚倒與汝諸和尚插偈、歌詠、告報，尚不能察得；儻若依於正令，汝向什摩處會去？** わたしは禪僧としての本來のあり方を顧みずに（不識好惡）顚倒して、君たちのためにあれこれ方便してやってさえ、君たちは自身に本來具わっている佛なる心を察知できないのに、ましてや宗乘をズバリと發動したなら、何の手がかりもなくなって分かりようがないだろう。「插偈、歌詠、告報」は、さまざまな方便の例。「正令」は政府の法令、ここでは宗乘。

『景德傳燈錄』巻一〇「長沙景岑章」に、

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

（もし宗乘をそのまま持ち出したら、わが法堂は誰もいなくなって草ぼうぼうだ。やむを得ぬから諸君に言ってやるのだ、「全世界が沙門の眼だ。全世界が沙門の全身だ。全世界が自己の光明であり、全世界が自己の光明の中にあり、全世界の誰もが自己そのものである」と。）

また『景德傳燈錄』巻一八「玄沙師備章」に、

我如今恁麼方便助汝，猶尚不能覿得。可中純擧宗乘，是汝向什麼處安措？……曹谿竪拂子，還如指月。所以道：「大唐國内宗乘中事，未曾見有一人擧唱。」設有人擧唱，盡大地人失却性命，如無孔鐵槌相似，一時亡鋒結舌去。汝諸人賴遇我不惜身命，共汝顚倒知見，隨汝狂意，方有申問處。我若

不共汝恁麼知聞去，汝向什麼處得見我？會麼？大難！努力！珍重！」

（私が今このように方便して説いて君たちを導いてやってさえも、それとピタリと出會うことができない。まして純粋に宗乘を擧揚しようものなら、君たちは身を置くところなどどこにもない。……六祖が拂子を立てたのも、月を指す方便にすぎない。ゆえに、「宗乘中の事を、いまだ大唐國内に一人として擧唱したものはいない」と言われるのだ。もし宗乘を擧唱する人がいれば、その人が命取りになるのはもとより、それを聽いた盡大地の人もすべて命取りだ。それは取りつくしまのない無孔の鐵槌のごときもの、いっぺんに口出しできなくなる。わたしは君たちのために命を惜しまず、君たちのさかさまの知見解會につきあい、狂惑した心についてまわってやるのに出會ったからこそ、やっと質問する手掛かりができたのだ。もしわたしが君たちと今ここで知り合わなければ、どこでわたしと出會うことができようぞ？　わかったか？　難しいぞ！　努力せよ！　御身お大事に！）

○何不抖擻眉毛，著些子精彩耶？　「抖擻眉毛」の用例は目下見い出せないが、「眉毛を眨上（そうじょう）す」（眉毛を跳ね上げ眼を見開く）、「抖擻精神」（氣持ちを奮い立たせる）と同じであろう。「著精彩」は、「本氣になって打ち込む」（『禪語辭典』）。

○盡乾坤界是你諸人家風　一切の境を見ることは、自己の一心に一切の境が映りこんでいることであるから、境を見ることを通して、直接には決して見ることのできない自己の一心をも見ていることになる。そのことに氣づけば、境と我が一心は決して別ものでないことが自覺できる。その自覺は決して人から教えられて得られるものではなく、自らが境を見て我が心を明らむ體驗によるのであり、個人的なものであるから「家風」（人それぞれの本領）と言う。

長沙景岑は「盡十方世界是沙門眼，盡十方世界是沙門全身，盡十方世界是自己光明，盡十方世界在自己

光明裏，盡十方世界無一人不是自己」と言い、雪峯は「盡乾坤大地是你」「盡乾坤是箇眼」（『雪峯語錄』巻上）と言い、玄沙は「盡十方世界都來是眞實［人］之體」（本書巻一〇「玄沙和尚章」、同巻一二「中塔和尚章」）と言い、それを安國はかく言い換えた。

○莫只與摩醉慢慢底，有什摩成辦時？「醉慢慢底」は、醉っぱらって緩慢にしか動けぬ人。「成辦」は、ものにする、成就する。『雲門廣錄』巻上に、「眨上眉毛，高挂鉢囊，十年二十年，辦取徹頭，莫愁不成辦。」（眉毛を跳ね上げて眼を豁開し、高く鉢嚢を掲げて行脚すること十年二十年、身をもって徹底すれば、成就できぬかと思い煩うこと莫れ。《T四七-五四七中》）

○學人到這裏爲什摩却不見？「わたくしは和尚のお話を聽いても、どうして〈盡乾坤界是你諸人家風〉ということが分からないのでしょうか？」

○是你到什摩處却不見「君こそどこへ來て分からないなどと言うのか？」

○學云：請師指旨「指旨」は「指示」の誤りであろう。「旨」（章母旨韻上聲）、「示」（船母至韻去聲）、全濁聲母字「示」が清化して「旨」と書かれた混用現象。

○師云：泊放過「君が分かっておらぬことを、すんでに見逃すところだった。」君の質問で、わたしの話がみなに納得してもらえなかったと知った。長沙景岑、雪峯義存、玄沙師備、安國弘韜みな同じ理を祖述しているが、聽いてただちに悟った僧衆はいなかった。他の者はただ黙っていただけだったが、この僧は思い切って質問したのである。それでこのように言ったわけであるが、これは僧衆への警覺でもあろう。

○又問　前の僧が「さらに問う」という書き方だが、別の僧が問うたものである。

○師良久　雪峯門下では沈黙することが第一義を示す行爲であり、正令（宗乘）の擧揚であった。

○**學人罔措**　「罔措」は「罔知所措」の略。「何がなんだかどうしていいか分からぬさま」。

○**師云：不信道：向什麼處會？**　「正令（宗乗）を擧揚するなら、分かりようがないと言ったとおりだ。」本則は安國和尚の上堂を引いて、二人の僧の質問を附しているが、安國院數百の修行僧には、禪の基本的な思想が一向に理解されなかったことを示そうとしているようである。なお「信道」の「道」は接尾語化して實義がない（信ずる）ことが多いが、ここは實義（言うを信ずる）が殘っている。『宏智廣錄』巻三「拈古」第九〇則、

> 擧：陳操尚書與衆官，樓上遙見數僧從遠來。官云：「數員禪客。」陳云：「不是。」官云：「焉知不是？」陳云：「待與驗過。」僧至樓下。陳云：「大德！」僧擧首。陳云：「不信道：不是。」官罔措。師云：「陳尚書當面白拈，瞞長盧一點不得。」（T四八－三四上）

〔一二〕由（な）お一問を缺く

因擧：六祖爲行者時，到劉志畧家，夜聽尼轉《涅槃經》。尼便問行者：「還讀得《涅槃經》不？」行者云：「文字則不解讀，只解說義。」尼便將所疑文字問之。行者云：「不識。」尼乃輕言呵云：「文字尚不識，何解說義！」行者云：「豈不聞道〈諸佛理論，不干文字〉？」因擧次，師云：「由缺一問。」便問：「如何是不干文字理論底事？」師云：「什麼處去來？」

【訓讀】

因みに擧す、六祖行者たりし時、劉志畧の家に到って、夜に尼の『涅槃經』を轉ずるを聽く。尼便ち行者に問う、「還（は）た『涅槃經』を讀み得るや？」行者云く：「文字は則ち讀むことを解（よ）くせず、只だ義を說くを解くするのみ。」尼便ち疑う所の文字を將（も）って之に問う。行者云く、「識らず。」尼乃ち輕言し呵し

て云く、「文字すら尚お識らざるに、何ぞ義を說くを解くせん！」行者云く、「豈に聞道かずや、〈諸佛の理論は、文字に干わらず〉と。」因みに擧する次、師云く、「由お一問を缺く。」便ち問う、「如何なるか是れ文字に干わらざる理論底の事？」師云く：「什麼處にか去來せる？」

【日譯】

ある時つぎの故事を語った。六祖が行者であった時、劉志畧の家に行き、夜になって尼が『涅槃經』を讀んでいるのを聽いていた。尼は行者に問うた、「『涅槃經』が讀めるのですか？」行者、「文字は讀むことができませんが、意味を說くことだけはできます。」尼はそこで疑問の文字をたずねた。行者、「わかりません。」尼は輕蔑の言葉を吐いて言った、「文字さえ識らないで、どうして意味を說けようか？」行者、「『諸佛の理論は文字の知識に關わらぬ』と言われますぞ。」以上の故事を語って、師は言った、「ここは一問あるべきところだ。」すると僧が問うた、「文字に關わらぬ理論とはどのようなものですか？」師、「どこへ行っていたのだ！」

【注釋】

○本則は他に收錄を見ない。劉志畧と尼とについては、『曹溪大師傳』が初出であり、『宝林傳』巻九（椎名宏雄「『宝林傳』逸文の研究」『駒澤大學佛教學部論集』第十一號）、『宋高僧傳』巻八「慧能傳」、『景德傳燈錄』巻五「慧能章」、『傳法正宗記』巻六、『釋門正統』巻八「慧能」、德異本・宗寶本『六祖壇經』に採られる。『慧能研究』に諸本を對照していて詳しい。劉志畧は伝不祥。いま『景德伝燈錄』巻五「慧能章」によれば、次のようである。

直抵韶州、遇高行士劉志畧，結爲交友。尼無盡藏者，即志略之姑也。常讀《涅槃経》。師暫聽之，即爲解說其義。尼遂執卷問字，師曰：「字即不識，義即請問。」尼曰：「字尚不識，曷能會義？」

師曰：「諸佛妙理，非關文字。」尼驚異之，告鄉里耆艾曰：「能是有道之人，宜請供養。」

○**諸佛理論，不干文字**　四巻『楞伽經』巻四に次のように説かれている。

大慧よ、若し「如来は文字に堕ちたる法を説く」と説言する者有らば、此は則ち妄説なり、法は文字を離るるが故に。是の故に大慧よ、我等諸佛及び諸菩薩は、一字も説かず、一字も答えず。所以の者は何ん？　法は文字を離るるが故なり。（T一六・五〇六下）

○**師云：由缺一問。便問：如何是不干文字理論底事？師云：什麼處去來？**　「尼はここで一問すべきだった」とは尼に対する語であるが、大衆に対して問うたものでもあり、反應を見ていると、一僧が師の意を受けて質問した。安國は「什麼處去來？」（どこに行っておったのだ、何を聞いていたのだ？）と叱った。これこそが禪宗の立場であるにもかかわらず、そういう見識を缺いた僧ばかりであったのが、當時の禪界であった。

〔一三〕天上天下、唯我獨尊

師與長慶從江外再入嶺，在路歇次，因擧：「太子初下生時，目視四方，各行七步，一手指天，一手指地，云：『天上天下，唯我獨尊。』」慶却云：「不委太子登時實有此語，爲復是結集家語？直饒登時不與麼道，便是目視四方，猶較妙子。」師問：「什麼處你？」慶云：「深領闍梨此一問。」師云：「領問則領問，太麁生！」慶拈得柱杖，行三兩步，迴頭云：「不妨是麁妙子。」師云：「不錯，嫌麁。」

【訓讀】

師は長慶と江外從り再び嶺に入り、路に在りて歇みし次、因みに擧す、「太子初めて下生せし時、四方を目視し、各おの行くこと七步して、一手は天を指し、一手は地を指して云く、『天上天下、唯我獨尊』と。」慶却て云く、「委らず太子は登時實に此の語有るや、爲復是れ結集家の語なるや？　直饒い登時與麼

道わずとも、便是ち四方を目視するは、猶お妙子を較う。」師問う、「什摩處ぞ？」慶云く、「深く領す、闍梨の此の一問を。」師云く、「問いを領するは則ち問いを領するも、太麁生なり！」慶は柱杖を拈得りて行くこと三兩歩し、頭を迴らして云く、「不妨是だ麁なること妙子なり。」師云く、「錯たず、麁なるを嫌う。」

【日譯】

師は長慶慧稜とともに江南から再び福建に入り、その道中で休憩した時、次のことを話題にした、「太子が初めて下生した時、四方をつぶさに觀察して、東西南北それぞれに七歩歩き、片方の手は天を指さし、もう片方の手は地を指さして、『天上天下に、唯だ我のみ獨り尊し』と言った。」これに對して長慶が言った、「太子はその時ほんとうにこの言葉を言ったのでしょうか、それとも教えをまとめた者たちの言葉でしょうか？　たといその時こう言わなかったとしても、四方を觀察したのは、やはり今ひとつですね。」師、「どこが？」長慶、「和尚のその問いを深く受けとめました。」師、「問いを受けとめてくれたのはよいが、太子は大雜把だった。」長慶は拄杖をつかんで、數歩歩き、振り返って、「確かにちと大雜把でした。」師、「間違いない、大雜把だ。」

【注釋】

○本則は本書にのみ收錄される。

○**師與長慶從江外再入嶺**　ここは「嶺南」すなわち、湖南・江西と福建の間、廣西と廣東の間にある五嶺の南の福建へ歸ったことを言う。安國和尚は雪峯義存禪師のもとで開悟してから江南を行脚し、再び雪峯山へ戻った（本章第一則）。本則によってその時は長慶慧稜と結伴行脚していたこと、また本書本卷の配列から安國が兄弟子であったことが知られる。

○**天上天下，唯我獨尊**　釋尊誕生の時に發したとされる言葉で、故事は『修行本起經』巻上などの佛傳に見え（ただし「天上天下，唯我爲尊」）、のち「天上天下，唯我獨尊」という句に定著した。

本書巻一「釋迦牟尼佛章」（第四則）

又《普曜經》云：「佛初生時，放大光明，照十方界，地涌金蓮，自然捧足，東西南北各行七步，觀察四方，一手指天，一手指地，作師子吼：『天上天下，唯我獨尊。』」

これをめぐって、禪宗では以下のような獨特の議論がなされた。

『景德傳燈錄』巻一五「舒州投子山大同禪師章」

問：「天上天下，唯我獨尊。如何是我？」師曰：「推倒遮老胡，有什麼過！」

（「〈天上天下、唯我獨尊〉と言う、この我とはなにか？」師、「この印度人を押し倒してやっても、罪にはならぬ」。）

『雲門匡眞禪師廣錄』巻中

擧：「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）

（提起した、「世尊が下生された時、手で天を指し、地を指し、まわりを七歩歩き、四方を觀察して、言われた、『天上天下に、唯だ我のみ獨り尊し』と。」師、「わたしがもしその時にこれを見たら、棒でもって擊ち殺して犬に喰わせてやる。それでこそ天下泰平だ。」）

すなわち「呵佛罵祖」。佛祖の世上の權威を疑い、聖性を剝奪する典型的な表現である。

○**直饒登時不與摩道，便是目視四方，猶較𠯿子**　「直饒～猶……」は讓歩の句。「猶較𠯿子」は「やはり少し劣る」意。「𠯿」は『龍龕手鏡』に「𠯿，息邪反，少也」と言い、「些」と同音同義の俗字。本書の用

字は「些」七：「𠮷」一四である。「𠮷子」の「子」は口語接尾辭。「釋尊が實際には〈天上天下，唯我獨尊〉と言わなかったとしても、〈目視四方〉したのは、やはり今ひとつだ」とは、佛傳の記述「目視四方」を馬祖禪の「性在作用」說（人間の感覚、動作、言語にこそ佛性が顯現している）と見て批判したのである。事実、佛傳や佛弟子傳、祖師傳は後世の洪州宗が再治または創作して、その宗旨が佛陀以來の核心であることを主張するために佛教史に投影した。ここではそれを批評したのである。

○什摩處你？　句末の「你」は承前疑問を表わす句末助詞。太田辰夫「『祖堂集』語法概說」に、「〈聻〉、〈尼〉、〈你〉は表記法は異るが同一の助詞とおもわれる。〈聻〉は『廣韻』で〈止韻，乃里切，指物貌〉とし、〈你〉と同音。現代語で疑問の語氣の〈呢〉に相當する。『祖堂集』に〈聻〉は三例、助詞の〈你〉は四例、〈尼〉は一例あり、省略問（承前問）と、疑問語氣の強調に用いられる。」『禪語辭典』には「何かを指し示すことによって反問したり、それへの注意を促したりする間投詞。」安國は「どこが〈猶較𠮷子〉なのか？」と問い、釋尊の動作「目親四方」だけが「性在作用」でないことを確認しようとしたのである。

○深領闍梨此一問　長慶が「釋尊は〈天上天下，唯我獨尊〉と言わなかったほうがよかったし、〈目視四方〉もやはりよくない」と言ったのを、安國が「それだけではない」と指摘したことを長慶は受け止めた。

○領問則領問，太麁生！　「太麁生！」の「太～生」は程度を超えることをいう口語形式。「麁」は「麤」の略體、「不精」の義。『干祿字書』は「麤」を正字、「麁」を通字とする。

○慶拈得柱杖，行三兩步，迴頭云：不妨是麁𠮷子。師云：不錯，嫌麁　長慶は自分が指摘した〈目視四方〉だけでは不十分だと安國に言われたので、太子の動作を模倣して見せ、太子の動作すべて（「天上天

下，唯我独尊」、「目視四方」、「各行七歩」）が「性在作用」だったと確認した。「不妨是」は「はなはだ」、「確かに」をいう口語。「是」は副詞に附して口語接尾辭化した字。「嫌麁」の「嫌」は嫌疑、疑う意。「～の嫌いがある」という日語に相當する。ここに至って、唐末の禪宗では釋尊の誕生譚を「性在作用」說の實踐だったと理解し、これを「較𠮟子」「太麁生」、「麁𠮟子」「嫌麁」と批判していたことがわかる。

南泉と趙州

衣川　賢次

南泉普願（七四八～八三四）と趙州従諗（七七八～八九七）。この師弟二人の對話一一則が『趙州錄』冒頭に收錄されている。これは従諗和尚の南泉普願門下への入門（確かではないが、従諗十八歳という傳承がある）から普願禪師の遷化（太和八年、八三四）までの長期にわたる南泉時代の資料であるが、このほかに『祖堂集』、『景德傳燈錄』、『聯燈會要』等の燈史に引用された記載があり、これらは『趙州錄』に據りつつ散在する記錄を補ったもので、『趙州錄』が基本資料である。

『趙州錄』冒頭の一一則に、「趙州眞際禪師行狀」から「入門」一則を補い、『趙州眞際禪師語錄之餘』（『古尊宿語錄』巻一四）から「水牯牛を牽いて巡堂す」の一則を加え、すべて一三則を従諗和尚の南泉時代の資料として新たに編輯し、以下のように配列して考察の對象とする。

［一］　在南泉①「入門」
［二］　在南泉②「平常心こそ是れ道なり」
［三］　在南泉③「明と暗」
［四］　在南泉④「水牯牛」
［五］　在南泉⑤「水牯牛を牽いて巡堂す」

［六］ 在南泉⑥「浴牛」
［七］ 在南泉⑦「火を救え！」
［八］ 在南泉⑧「打水」
［九］ 在南泉⑨「斬猫」
［一〇］ 在南泉⑩「異類」
［一一］ 在南泉⑪「四句百非」
［一二］ 在南泉⑫「灰で圍む」
［一三］ 在南泉⑬「心は佛にあらず、智は道にあらず」

ここには南泉と趙州二人の禪思想の違いが鮮明に現われており、それが何を意味するのかを考えたい。従諗の南泉門下への入門は、『趙州錄』（巻上）に附する「趙州眞際禪師行狀」および『景德傳燈錄』（巻一〇）の記載によると、従諗は本貫曹州で出家してのち、その授業師とともに行脚して南泉山に到った。

師初隨本師行脚到南泉。本師先人事了，師方乃人事。南泉在方丈內臥次，見師來參便問：「近離什麼處？」師云：「瑞像院。」南泉云：「還見瑞像麼？」師云：「瑞像即不見，即見臥如來。」南泉乃起，問：「你是有主沙彌，無主沙彌？」師對云：「有主沙彌。」泉云：「那箇是你主？」師云：「孟春猶寒，伏惟和尚尊體起居萬福！」泉乃喚維那云：「此沙彌，別處安排！」［一］

（師は本師の行脚に隨侍して、初めて南泉に到った。本師が先に初相見の挨拶をし、それから師が挨拶をした。

南泉はちょうど方丈で寝そべっている時であった。師が來參したのを見て問うた、「このたびはどこから來たのか？」師、「瑞像院です。」南泉、「瑞像を見たか？」師、「いえ、瑞像は見ませんでしたが、臥せる如來を見ました。」南泉は聞くや、ガバッと起き上がって、問いかけた、「おまえは主のある沙彌か、主のない沙彌か？」師、「主のある沙彌です。」南泉、「どれがおまえの主か？」師、「孟春なお寒く、伏して惟（おもんみ）るに和尚尊體、起居萬福！」南泉は維那を呼んで言いつけた、「この沙彌は別のところへ案内してやってくれ。」

従諗とその師が來參した時、南泉は方丈に寝そべっていた。二人が南泉山に到著したのは非時のおりであった。従諗の應答を聞いて、寝そべったまま相見の挨拶を受けていた南泉は驚いて起ちあがり、問答をし、初相見の従諗の應答を嘉納して、即座に受け入れることにし、維那に「此の沙彌を別處に安排せよ」と指示した。通常の新到僧は僧堂に起居させるものであるが、その利根を見込まれた従諗は、特別に南泉禪師の身邊近くにあって直接指導を受けることになったのである。

南泉と趙州の對話の上掲一二則を、（一）「老練な南泉と青年客氣の従諗」、（二）「中世的氣風の南泉とその批判者従諗」として二類に分け、兩者の思想的な立ち位置の違いを見ることにしよう。

（一）老練な南泉と青年客氣の従諗

（1）「平常心こそ是れ道なり」

師問南泉：「如何是道？」泉云：「平常心是。」師云：「還可趣向不？」泉云：「擬即乖。」師云：「不擬，爭知是道？」泉云：「道不屬知不知。知是妄覺，不知是無記。若眞達不疑之道，猶如太虛，廓然蕩豁。豈可強是非也？」師於言下頓悟玄旨，心如朗月。［二］

（師は南泉和尚に問うた、「道とは何でありましょうか？」南泉、「平常心でいることこそがそれだ。」師、「それを目標にすべきものでしょうか？」南泉、「目標にしたとたんに逸れる。」師、「目標にしないなら、それが道だとはわからぬのではありませぬか？」南泉、「道はわかるわからぬに關わらぬ。わかるとは妄念による錯覺であり、わからぬとは昏暗である。眞に疑うことなき道に達したなら、その心は大空のようにカラリと澄んで礙げがない。むやみに議論すべきものではない。」師は聽いて奥義を頓悟し、たちまち滿月のごとき澄明な心となった。）

「道とはなにか？」を問うことは入門段階で、從諗も入門の早い時期にこれを問い、南泉の答え「平常心でいることがそれだ」を聞き、數反のやりとりを經て、「道」を詮議するのではなく、「平常心」で生きることを是として一度は得心した。

しかしながら、從諗は「道」についての疑問がなお解消せず、以後もたびたび南泉に質問する。

(2)「明と暗」

南泉上堂，師問：「明頭合，暗頭合？」泉便歸方丈，師便下堂云：「這老和尚被我一問，直得無言可對。」首座云：「莫道和尚無語，自是上座不會。」師便打，又云：「這棒合是堂頭老漢喫。」[三]

（南泉和尚が上堂したとき、師はいきなり問うた、「和尚の立場は明白によって契合するのでしょうか、暗黒によって契合するのでしょうか？」南泉は答えず、さっさと方丈に歸った。師は法堂を下って言った、「この老和尚、おれの一問に一言も答えられなかったわい。」首座が聞いて、「和尚が答えられなかったと思ってはならぬ。そなたこそわかっておらぬのだ。」師は首座をぶっ叩いて言った、「この棒は堂頭和尚が喫うべきものだったの

だ。」）

「道は明白なものか、暗黒なものか？」従諗は南泉に確認しようとした。中國思想の傳統では「道」とは、『老子』に言う、「道の名づくべきは常の道に非ず、名の名づくべきは常の名に非ず」、その道は「玄の又た玄」、すなわち暗黒である。僧肇『肇論』にも、「釋迦は室を摩竭に掩い、淨名は口を毘耶に杜す」。これらは「道」に對してはただ沈默するのみという暗黒の面を言ったものであった。三祖僧璨の名で傳わる「信心銘」の冒頭に、「至道は難きこと無し、唯だ揀擇を嫌う。但だ憎愛すること莫くんば、洞然として明白なり。毫釐も差わば、天地のごとく懸隔す」（『景德傳燈錄』卷三〇）と言うのは、「道」は言語を絶した暗黒なる當體であるという通常の觀念を反轉させた、人を驚かす宣言で、後世これが禪宗の立場となる。馬祖と南泉が「平常心こそ是れ道なり」と言ったのは明白の面を言ったものである。馬祖の「即心是佛」、「性在作用」も佛性（道）はわれわれの心に他ならず、それは見聞覺知、言語作用に顯現しているとする明白の立場である。趙州は南泉に「師は道を明白なものとする立場か、暗黒なるものとする立場か？」と問うたのであるが、南泉の「平常心こそ是れ道なり」を疑う意圖に出た問いである。前の則では「師は言下に於いて玄旨を頓悟し、心は朗月の如し」であったが、再考して問うたのである。

南泉は趙州の問いに、避けて答えず、自室に引き下った。南泉が答えなかったのは、「道」についての議論は畢竟戲論となるに過ぎぬゆえに、對應を避けたのである。さきには問われて、「平常心こそ是れ道なり」と方便として言ったが、べつに「（道は）心でも、佛でも、物でもない」とも言っている（『景德傳燈錄』卷八「南泉章」）。

（3）「四句百非」

師問南泉：「離四句，絕百非外，請師道。」泉便歸方丈。師云：「這老和尚每常口吧吧地，及其問著，一言不措。」侍者云：「莫道和尚無語好。」師便打一掌。［一一］

（師は南泉和尚に問うた、「佛教學の論理表現を使わずに、それを言い留めてください。」南泉和尚は相手にせず、方丈へ歸った。師、「この老和尚め！　普段はペラペラしゃべるくせに、おれに問い詰められたら、一言も言えぬとは！」侍者が傍から言った、「和尚が何も言われなかったと思ってはいかんぞ。」師は侍者の顔を平手でいっぱつ打った。）

南泉は「四句を離れ、百非を絶して（「祖師西來意」を）言え」という要求に對しても、躊躇なく身を翻して方丈へ歸った。「四句を離れ、百非を絶して」とは、「いかなる陳述形式にも據らずに」ということで、しかも「言葉で言え」という要求であるが、それは南泉の言う「智の到らざる處」のことである（「智の到らざる處は、切に説著するを忌む。説著せば則ち頭角生ず。喚んで如如と作すも早是に變ぜり。直ちに須らく異類中に向いて行かん」『祖堂集』巻一六「南泉章」）。ゆえに、南泉が趙州の問いを受けて、馬祖らとも異なって相手にせず、さっさと方丈に歸ったのは、南泉の一貫した態度であった。これを不滿として、南泉を詰るのは若き日の趙州和尚の青年客氣を傳えるものである。

（4）「火を救え！」

師在南泉作爐頭。大衆普請擇菜，師在堂内叫：「救火！　救火！」大衆一時到僧堂前，師乃關却僧

堂門。師云：「道得即開門。」（「師云道得即開門」七字，據『景德傳燈錄』，『聯燈會要』補。）大衆無對。泉乃抛鎌匙從窻内入堂中，師便開門。［七］

（師は南泉山で爐頭をつとめていた。一山の僧衆がみな總出で野菜の收穫に取りかかったとき、師だけは僧堂内にいて大聲をあげた、「火事だ！　火事だ！」僧衆は驚いていっせいに僧堂の前まで驅けつけたが、師は内から閉ざして入れさせなかった。師は中から言った、「一言言えたら開けてやる。」僧衆は右往左往するばかりだった。南泉和尚が鑰（かぎ）を窓から抛り入れるや、師は戸を開けた。）

普請に出ていた大衆は、僧堂が火事だと聞いていっせいに驅け出して堂前に來た。趙州は中から錠をかけて入れないようにし、「言えたら戸を開ける」と言ったが、誰も對應できなかった。南泉はそこで鑰を窓から投げ入れると、趙州は戸を開けた。このとき趙州は五百衆といわれる南泉山の爐頭の職にあり、寺田の普請には從わず、僧堂内で自己が管理すべき火爐に關して失火の狂言芝居を打ったのである。この行爲は明らかに管理された叢林の守るべき規矩を破壞するものであった。こういう制度への破壞衝動は、同じく若いころの臨濟義玄（？～八六六）にも見られる（『臨濟錄』三「普請」・四「閉目坐禪」・五「鑼」）。臨濟の場合も興味ぶかいことに、師たる黄檗は若い臨濟の普請放棄、閉目坐禪、禪堂坐睡という叢林規矩への反抗に對し、却って擁護している。趙州の場合も師たる南泉は窓から錠前を投げ入れる擧に出て、外から戸を開けさせぬようにし、却って若い趙州の行爲を認め應援しているのである。類話が趙州にもう一則（『趙州錄』未收）と雪峯義存（八二二～九〇八）にもある。黄檗山に至った趙州はそこでも法堂放火の狂言芝居を打ち、把捉されて意圖を問われ、それには答えず、「もう手遲れだ！」と言い放っている（『景德

傳燈錄』巻一〇「趙州章」）。雪峯の場合は（『玄沙廣錄』巻下）長老たる雪峯自身が僧堂を燒くという芝居を打ち、却って氣性の激しい玄沙師備に「和尚よ！　本氣でやれ！」と煽動されている（これを「救火投薪」という）。

馬祖の創始した新興禪宗は、百年のあいだに池州南泉山に五百衆、江西の洪州黃檗山に七百衆、福建の福州雪峯山に一千七百衆と言われるほどに、禪宗叢林として膨れあがり、少數精鋭で出發した禪宗教團がみるみるうちに佛教界を席捲し、それ自身がひとつの體制を形成していたのである。「普請の法を行うは、上下力を均しくするなり」（『禪門規式』、『景德傳燈錄』巻六「百丈章」附錄）とされて、規矩に循って一齊に作務を行なう時に、若い氣鋭の禪僧趙州が反抗を試みたのも、故なしとしない。「一言言えたら開ける」と大衆に迫ったのも、この問題意識であろう。南泉和尚も體制化した叢林に危惧を抱いていたことを趙州は知って、僧堂の門を開けることにしたのである。ここから、若き趙州の反抗を老練な南泉が支持し、禪宗大衆化への危機感を師弟が共有していることを讀み取ることができる。

(5)「斬猫」

南泉東西兩堂爭猫兒。泉來堂內，提起猫兒云：「道得即不斬，道不得即斬却。」大衆下語，皆不契泉意。當時即斬却猫兒了。至晚間，師從外歸來，問訊次，泉乃舉前話了，云：「你作麼生救得猫兒？」師遂將一隻鞋戴在頭上出去。泉云：「子若在，救得猫兒。」［九］

（南泉山の東西の僧堂が猫のことで諍いを起こした。南泉和尚は堂内に入って來て、その猫をつまみ上げて言った、「さあ、言えたら斬らぬ、言えなかったら斬り殺すぞ。」僧衆はいろいろと言ったが、どれも和尚の意に契わ

なかったので、ただちに猫を斬り殺してしまった。晩になって、師が外出から歸って挨拶に來たとき、和尚はその話をして言った、「きみならどうして猫を助けてやれたか？」師はそこで、片方の鞋を頭の上に載せて出て行った。和尚、「そなたがいてくれたら、猫を助けてやれたろうに。」）

南泉山の僧堂で猫を取り合う諍いが起こった時、南泉が猫を摑んで堂内の大衆に「言えたら斬らぬ、言えなかったら斬り捨てる」と問い、僧らはいろいろ答えたが、どれも南泉の意に契わなかった。南泉はただちに猫を斬ってしまった。南泉が僧らに期待したのはどういう答えであったのか？　一方の所有を證明する説明であろうか？　諍いを回避すべきだったという辯明であろうか？　少なくとも南泉の手から猫を救い得る一句でなければならない。しかし南泉がいきなり刀（僧の持つ剃刀）を持って來て猫を捉えて斬ったとは、甚だ唐突な展開である。ここには猫の奪い合いの仲裁とは異なる南泉の意圖があったと考えざるを得ない。南泉は意圖して殺生の現場に大衆を追い込み、殺生を食い止められるのかと迫ったのである。夜になって外から歸ってきた趙州に、南泉は晝間の出來事を話し、「きみならどうやって猫を救えただろうか？」と問うた。明らかに南泉は猫を斬ったことを後悔している口吻である。行きがかり上、斬らざるを得なくなった。大衆を殺生の現場に追い込んで、救出させる芝居を打ったつもりが、みづからが殺生に手を染めてしまったという後悔であろう。趙州はそこで咄嗟に、片方の鞋（皮底の布ぐつ）を脱いで頭に載せ、それを南泉に見せて、何も言わずに出て行った。これは何の意圖か？　猫はすでに斬られたのである。「鞋を頭に載せる」とは顚倒の謂であろう。趙州は南泉の何を顚倒と見たのか？　猫は殺され、今あるのは南泉の後悔の念のみである。不殺生戒はもとより佛教徒の守るべき五戒の第一であったが、しかし大乘佛教に至って、すべての存在は空にして無相無我と見た。ならば殺生は畢竟、戒を犯したという

「罪」の意識の問題に歸する。猫を「生き物」と見れば殺生であるが、實體のない空なる存在と見れば殺生に當らない。おそらく南泉は猫を取り合う諍いと聞いて、この問題を提起しようと、刀をつかんで僧堂へ走り、寺院にあって殺生を犯すかも知れぬという切羽詰まった芝居を打った。しかしその意圖は空振りに終わり、結果南泉はみづから苦汁を飲まざるを得ず、趙州にその苦衷を告白せざるを得なかった。これが南泉の顚倒であろう。趙州は南泉の意圖と結末を見抜き、「それは顚倒でした」と動作で暗示して出て行ったのである。ここでは、もはや師弟の位置が逆轉している。

（二）中世的氣風の南泉とその批判者從諗

（6）「灰で圍む」

南泉一日掩却方丈門，便把灰圍却。問僧云：「道得即開門。」多有人下語，並不契泉意。師云：「蒼天，蒼天！」泉便開門。［一二］

（南泉和尚はある日、方丈の戸を閉めてしまい、その前を灰で圍んだ。そして中から言った、「ひとこと言えたなら、戸を開けてやる。」多くの僧が外からいろいろと言ったが、どれも和尚の意に契わなかった。師が「おお、天よ！　痛ましや！」と言うと、和尚は戸を開けた。）

南泉和尚が自室の方丈の戸を閉ざしたうえ、その外に灰を撒いて圍み、參問者を追いはらう擧に出た。顔之推『顔氏家訓』風操篇に江南と河北の葬送習俗の違いを敍べた一節があり、灰を門前に撒いて圍むのは江南河北を通じた習俗であると記述している。また『莊子』に「（死者の出た家では）門に桃の枝を挿

し、その下に灰を連ねると鬼は恐れる」（『藝文類聚』巻八六引佚文）とあり、南宋洪邁編『夷堅乙志』巻一九「韓氏放鬼」にも、「長江、浙江沿岸地域の人びとは巫覡（ふげき）と鬼神を信じ、人が死ぬとその魄が歸って來ると信ぜられていた。巫が占って魄の歸る日を決め、その日になると一家の人はみな外に出て避けるのである。これを〈避煞（ひさい）〉と稱している。柩を安置していた室には屈強な下男か僧に控えてもらい、地面に灰を撒く。翌日にその跡を見ると、人であったり異物であったりしたことがわかる。」（中華書局、一九八一年）と言い、古くから民間で行われていた習俗で、俗信では灰に辟邪（へきじゃ）の功があるとされていた（以上は王利器『顔氏家訓集解』増補本注所引）。南泉和尚がここで方丈の戸口に灰を撒いたのは、僧衆を死してつきまとう亡靈に見立てて、入室を拒絶したのである。南泉和尚が「一句言えたら、戸を開けよう」と言ったのは、南泉山の僧衆に何を期待したのか？　入室して參問請益することは僧衆のなすべき喫緊の事ではあったが、南泉自身は「佛は道を會（え）せず。我自ら修行せん。知を用いて作麼（いかんせん）？」（『景德傳燈錄』巻一八「南泉上堂語」）と言った。これが南泉の意圖であろう。

これに對して趙州は中にいる南泉和尚に向かって、「蒼天，蒼天！」と叫んだ。「蒼天，蒼天！」（おお、天よ！　痛ましや！）とは死者を弔う哀辭で、六朝時代河北の習俗として『顔氏家訓』風操篇に説明がある。ここで趙州は南泉和尚を死者あつかいして、「和尚の對應こそが歎かるべきですぞ」と應じたのである。南泉和尚は逆に驚いて、つい方丈の戸を開けて顔を出してしまった。ふたりして兒戯に類する應酬をした話であるが、禪における方便接化はいかにあるべきかの問題にかかわる一則である。

(7)「水牯牛」

師問南泉：「知有底人，向什麼處去？」泉云：「山前檀越家作一頭水牯牛去。」師云：「謝和尚指

示！」泉云：「昨夜三更月到窗。」［四］

（師は南泉に問うた、「〈有ることを知る〉人はどこへ行くのでしょうか？」南泉、「山下の檀越の家の水牯牛に生まれ變わる。」師、「お答えありがとうございました。」南泉、「昨晩眞夜中に月が窓にかかるのが見えた。」）

『聯燈會要』巻四「南泉章」は趙州の問いを「和尚百年後、甚麼處（いづこ）にか去く？」とする。また『祖堂集』巻一六「南泉章」、『景德傳燈錄』巻八「南泉章」では、南泉臨終時の首座との問答に、南泉は自身の死後水牯牛に生まれかわると言っている。

「〈有ることを知る〉人」という目的語をわざと伏せた言いかたは、南泉が初めて使った特徴ある語。何が「有る」のかは、南泉が説法でよく使っていたから、南泉山では了解されていた。南泉自身はそれを「道」、「無量劫來不變異の性」（太古以來變わることのない本性）と言っている。南泉はまた、「祖佛は〈有ること〉を知らぬ。貍奴白牯は却って〈有ること〉を知る」（『祖堂集』巻一六「南泉章」）と言った、その「祖佛」とはひとびとが觀念として抱いているものであって、かれらは「衆生」を悟らせ救濟しようと種々の方便をめぐらす。それは南泉の考える「道」の保持のしかたではないゆえに、「道が有る（「道」を保持する）ことを知らぬ」と言ったのである。「貍奴白牯」（猫と牛）は、「祖佛」に對置して持ち出されたもので、かれらには煩惱がなく、祖師や佛陀になろうとも思わず、「衆生」を濟度しようとも思わぬから、却って「道」がわかっている、自己を知っているのだと言うのである。「水牯牛」は耕作に役使する牡の水牛で、水牛に轉生するとは、人が生前の借金を還債しなかったために、死後債主の家の牛となって驅使されることによって還債する、いわゆる「畜類償債譚」であるが、南泉が水牯牛に生まれ變わるという場合の負債と

は、出家者が信者からの信施を受けて生活していながら、禅僧として施主に報ゆるありうべき修行ができていないという正直な慙愧の表明であろう。趙州は南泉の正直な告白としてこれを受け止め、心に銘記した。

（8）「水牯牛を牽いて巡堂す」

師在南泉時，泉牽一頭水牯牛，入僧堂內，巡堂而轉。首座乃向牛背上三拍，泉便休去。師後將一束草安首座面前，首座無對。［五］

（師が南泉山にいた時、南泉和尚が一頭の水牯牛を引っ張って來て、僧堂内に牛を入れ、ぐるりと一巡して、出て行こうとした。堂内にいた首座がその牛の背をポンポンポンと三度手で打つと、南泉和尚は參ってしまった。師はあとでそのことを聞くと、秣草を一束持って首座のところへ行き、その前に置いた。首座は何も言えなかった。）

南泉和尚のデモンストレーションである。水牯牛を牽いて僧堂内を一巡したのは、首座をはじめ僧堂で坐禪をしている僧衆に、「そうした坐に執われた修行をしていると、いずれ水牯牛になるぞ！」という警告であろう。南泉は「〈有ることを知る〉底の人は什麼處にか去く？」（『祖堂集』では「和尚百年後、什摩處にか去く？」）と問われて、南泉自身が「山前の檀越家に一頭の水牯牛と作り去らん」と言った。水牯牛になるとは、禅僧となって信施に恥じない修行生活を送らず、その報いによって牛に生まれ變わって償債すること。それは南泉の自己への戒めであった。首座が牛の背を手で三回輕く敲いたのはなぜか？「三拍」

という所作は密教の罪業消滅の祈禱において行われる。首座はこの所作によって南泉の水牯牛の罪を祓ってやったのであろう。趙州はのち南泉からこのことを聞き、すぐに草を一束持って、坐禪をしている首座の前に置いた。南泉和尚の警告をわが事として受け止めず、三拍する所作で罪業を消滅させたつもりの首座に、「そなたはすでに水牯牛になってしまった。この秣草を喰らえ！」とばかりに、眼の前に置いてやったのである。

（9）「異類」

師問南泉：「異即不問，如何是類？」泉以兩手托地，師便踏倒，却歸涅槃堂內，叫：「悔，悔！」泉聞，乃令人去問：「悔箇什麼？」師云：「悔不剩與兩踏。」［一〇］

（師は南泉に問うた、「異は問いません。何をもって類となさるか？」南泉は両手を地につけ四つん這いになって見せた。すると師は脚で南泉を蹴り倒し、涅槃堂内に歸って、大聲でわめいた、「ああ、悔しい、悔しい！」その聲が南泉に聞こえたので、人を遣って問いただした、「何を悔やんでおるのか？」師、「もっと何度も蹴り倒してやらなかったのが悔しい。」）

南泉は趙州の問いに對して、異類（畜生）の四つん這いの姿勢を取って答えとした。「そんな問いでは、畜生に生まれ變わるしかないぞ！」趙州は四つん這いになって畜生の姿をして見せた南泉和尚を蹴り倒し、走って涅槃堂へ歸った。ここで初めてこの問答がなされた情況が明らかとなった。趙州はこの時、病んで涅槃堂に起居していたのである。「死んで畜生に生まれ變わるぞ！」という南泉のしぐさ（身體言語）

に、趙州は南泉を蹴り倒してまだ足りず、「もっと蹴って蹴って蹴りまくってやればよかった」と言った。趙州がかくも怒りを露わにしたのはなぜか？　これほど激しい反應を引き起こしたのは、趙州にとって死が現實的に迫っていたからである。この激しい嫌惡は「地獄説」という中世的信仰への反撥であろう。墮地獄、轉生、六道輪廻という迷信の打破は禪宗が早くから掲げた旗印であった（達摩の『二入四行論』。唐代の作とされる）。地獄は中世の佛教が作りあげた巨大な暴力裝置であり、人々を「益ます惧れて法を奉ず」（『冥祥記』「馬處伯」條）という情況に陷れた。禪宗はそれが人間の作り出した迷妄に過ぎぬことを指摘したのである。地獄が妄想ならば、その對極にある天堂はむろん、佛教學上の佛さえも妄想の所産である。臨濟義玄は言う、「夫の眞の學道人の如きは、並えて佛を取めず、菩薩、羅漢を取めず、三界の殊勝を取めずして、逈然として獨脱し、物の與に拘せられず。乾坤の倒覆となるとも、我は更えて疑わず。十方の諸佛の現前するとも、一念たりとも心の喜ぶこと無く、三塗地獄の頓に現わるるとも、一念たりとも心の怖るること無し。何に縁りてか此の如くなる？　我は諸法の空相なること、變ずれば即ち有り、變ぜざれば即ち無く、三界は唯心、萬法は唯識なるを見ればなり」（『臨濟錄』示衆七）。これこそが近世人の考えかたであった。

南泉普願はこのように、「灰で圍む」、「水牯牛に生まれ變わる」といった中世的な土俗的信仰の氣風に深く染まった禪僧であった。かれは「佛陀や達磨よりも猫や牛のほうがましだ」と言い放ち、「佛教に依存するのではなく、ひとり孤獨に修行して、佛陀が法を説き出す以前の、太古より變易せぬ道を悟れ」と言った徹底した中國的禪僧であったが、かれ自身も濃厚な中世的迷信の土俗信仰の中にあった。燈史にはかれにまつわるその種の逸話が記錄されている。

師有一日法堂上坐，忽然喝一聲，侍者驚訝，上和尚處看，並無人。大師曰：「汝去涅槃堂裏看，有一僧死也無？」侍者到於半路，逢見涅槃堂主著納衣走上來，侍者云：「和尚教專甲看涅槃堂裏有一人死也無。」堂主對曰：「適來有一僧遷化，特來報和尚。」兩人共去向和尚説。停騰之間，更有一人來報和尚云：「適來遷化僧却來也！」和尚問其僧：「病僧道什摩？」其僧云：「要見和尚。」師便下涅槃堂裏，問病僧：「適來什摩處去來？」病僧云：「冥中去來。」師曰：「作摩生？」僧云：「行得百里地，脚手瘡痛，行不得，又渴水。忽然有玉女，喚入大樓臺閣上。某甲行乏辛苦，欲得上樓閣。始上次，傍有一个老和尚喝某甲不許上。纔聞喝聲，則便驚訝，抽身仰倒。今日再得見和尚也。」師喝嘖云：「可謂好樓閣！　若不遇老僧，洎入火客屋裏造猪！」從此後，其僧修福作利益，日夜不停，直到手指三分只有一分底。年到七十後，坐化而去也。呼爲南泉道者也。（『祖堂集』巻一六「南泉章」）

（師はある日、法堂に坐していて、突如喝聲を發した。侍者はびっくりして、和尚のところへ行って見たが、ほかに誰もいない。師は言った、「そなたは涅槃堂へ行って、死者が出たかを見てきてくれ。」侍者が途中まで行ったところで、涅槃堂主が衲衣を著けて走って來たのに出くわした。侍者、「和尚がわたしに涅槃堂で死者が出たか、見て來るように言われたのです。」堂主、「さきほど僧が遷化したので、和尚に報告に參った。」そこで二人して和尚に話した。しばらくすると別の僧が報告に來た。「さっき遷化した僧が生き返りました！」和尚、「病氣の僧は何と言っているのか？」僧、「和尚にお目にかかりたいとのことです。」師はさっそく涅槃堂へ行って、病僧に問うた、「さきほどはどこへ行っていたのか？」病僧、「冥界をさまよっておりました。」師、「それで、どうだったのか？」病僧、「わたくし、百里ほど歩いたところで、手足がひどく痛みまして、それ以上歩けず、またひどく喉が渇いていました。するとふと美女が樓閣の上から上がっておいでと聲をかけて來ます。わたくしはくた

びれておりましたので、樓閣に上ろうとしました。上がり始めたその時、そばに老和尚が現われて、わたくしを怒鳴って制止します。怒鳴り聲を聞くや、わたしはびっくりして仰向けにひっくり返り、今日ふたたび和尚にお目にかかることができた次第です。」師は叱責して言った、「たいした樓閣よ！　もしそこでわしに遇わなかったら、遊廓で豚になるところだったぞ！」それからというもの、その僧は日夜懸命に修福に打ち込み、指が三分の一になるまで燃指供養をして、七十歳になって坐化した。これが有名な南泉道者と呼ばれた人である。）

これは一種の再生譚で、南泉普願が冥界を行き來する靈能者として描かれている。六朝から唐代にかけて『法華經』、『金剛經』信仰が産み出し、さかんに唱道された冥界説話の世界である。

師擬取明日遊莊舍。其夜土地神先報莊主，莊主乃預爲備。師到問莊主：「爭知老僧來，排辦如此？」莊主云：「昨夜土地報道和尚今日來。」師云：「王老師修行無力，被鬼神覷見！」有僧便問：「和尚既是善知識，爲什麼被鬼神覷見？」師云：「土地前更下一分飯。」（『景德傳燈錄』卷八「南泉章」）

（師は翌日莊田へ行くことにした。前の晩、土地神がそのことを先に莊主に傳えたので、莊主は準備をして待っていた。師は到著してから莊主に問うた、「どうしてわしが來ることがわかって、こんなに準備ができたのか？」莊主、「昨夜土地神が今日の和尚のおいでを教えてくれたのです。」師、「ああ！　わしの修行は無力だった！　鬼神に心を見破られたとは！」その時ある僧が問うた、「和尚のような立派な善知識が、どうして鬼神に心を見破られるのでしょうか？」師、「土地神に一椀の飯を供えてやってくれ。」）

何としたことか、これは「禪修行によって鬼神を驅使すべきなのに、逆に鬼神に心の動きを讀まれたとは情けない」と言わんがごとくである。この説話は禪修行が神通力を得る神秘的な魔術であると見なす鬼神禪の南北朝時代に逆戻りしたかのような、いかにも中世的な話である。

禪宗は早くから「地獄説」の迷妄の打破を掲げていたし、近世史における「迷信排除」は「中世否定の精神」の重要な一環であった（宮崎市定「世界史序説」、『アジア史論』中公クラシックス）。南泉に見られる「水牯牛への轉生」、「畜類償債譚」、「灰の辟邪信仰」、「鬼神禪」はむろん南泉禪の主體ではないが、かれの「佛教が生み出される以前の地平において、ひとり孤獨に修行せよ」、「太古より變易することなき道を悟れ」という回歸の主張（「近世史的發展は多く古代の復興をスローガンとして掲げる」宮崎市定、同上）は、當時の佛教教理學の隆盛の結果がもたらした人間的解脱の實踐からの乖離と國家庇護下に起こった既成教團の墮落に對して發せられたものではあったが、かれの思想にはなおも中世的な土俗信仰の色彩が濃厚なのであった。これに對して趙州がこの中世的氣風を嫌惡し、師といえども容赦ない批判を浴びせているのは、二人の思想的立ち位置の違いを鮮やかに示していると言えるであろう。

では「中世的」な南泉の禪に對する趙州の「近世的」な禪思想はどういうものであったのか？　この問題は、「趙州和尚の行脚」、「趙州觀音院における接化」の諸則の研究を踏まえて考察すべきものであるが、「南泉山での修行時代」における南泉とのやりとりから、馬祖の「即心即佛」をめぐる南泉と趙州の對話の意味を考えてみたい。

(10)「心は佛にあらず、智は道にあらず」

師問南泉云：「心不是佛，智不是道，還有過也無？」泉云：「有。」師云：「過在什麼處？　請師

道。」泉遂擧，師便出去。［一三］

（師は南泉和尚に問うた、「和尚は〈心は佛ではない。智は道ではない〉と言われましたが、誤りだったでしょうか？」南泉、「誤りだった。」師、「どこが誤りだったのか、言ってください。」そこで南泉が言おうとしたとたん、趙州はさっと出て行った。）

「心不是佛，智不是道」を南泉の句として趙州は取りあげているが、この句が言われた背景には次のような経緯がある。馬祖が「即心即佛」（心こそが佛である。「即心是佛」、「是心是佛」とも言う）を創唱したのち、これがテーゼないしスローガンとして流行したことに危惧を抱いた馬祖は、あらためて「非心，非佛」（それは心ではない、それは佛ではない）と言い、また「不是心，不是佛，不是物」（それは心ではない、それは佛ではない、それは物ではない）とも言った（『祖堂集』巻一六「南泉章」）。「即心即佛」と「非心，非佛」、「不是心，不是佛，不是物」の關係は、後者が前者をそれぞれ否定した言説なのではなく、相補的にとらえるべきものである。「即心即佛」と肯定的に言うのも、「非心，非佛」、「不是心，不是佛，不是物」と否定的に言うのも方便に過ぎず、「道」、「本性」それ自體とは關わりがない。南泉が「心不是佛，智不是道」と言ったのも同じ道理である。南泉の言った「心不是佛」は「即心是佛」の否定の形であり、「智不是道」は知解の否定である。本則で趙州が「還（は）た過（とが）有りや？」と問うたのは、南泉の意圖を知ったうえでの問いであろう。「心不是佛，智不是道」と言ったばかりに、またもやいらざる葛藤を引き起こすことになったからである。ゆえに趙州は「そのように言われたのが、誤りだったのではありませぬか？」と問うた。南泉はみずから、「そのように言ったことは誤っていた」と認め、趙州はさらに「どこが誤りか、ご自身で言ってください」

と追い詰めた。南泉はしかたなく、よけいな説明の言葉をまた言わざるを得なくなり、何かを言おうとしたところ、趙州はさっと出て行った。「おわかりなら、もうけっこうです。これ以上言われなくとも」というつもりであろう。この一則には異傳があり、そこで南泉は趙州の對應を是認している。

師有時云：「江西馬祖説〈即心即佛〉，王老師不恁麼道。〈不是心，不是佛，不是物。〉恁麼道，還有過麼？」趙州禮拜而出。時有一僧，隨問趙州云：「上座禮拜了便出，意作麼生？」趙州云：「汝却問取和尚。」僧上問曰：「適來諗上座意作麼生？」師云：「他却領得老僧意旨。」（『景德傳燈錄』卷八「南泉章」）

〈師はある時に言った、「江西の馬祖は〈心こそが佛だ〉と言われたが、わたしはそうは言わぬ。〈それは心ではない、それは佛ではない、それは物ではない〉。こう言うことに誤りがあるだろうか？」趙州は聞いて、禮拜して出て行った。その時、ひとりの僧が追っかけて行って訊ねた、「そなたが禮拜して出て行ったのは、どういうつもりなのか？」趙州、「和尚に訊いてくれ。」僧は方丈へ行って質問した、「さきほど諗上座はどういうつもりだったのでしょうか？」師は答えた、「かれはわたしの氣もちを受けとめてくれたのだ。」〉

趙州は南泉に、過ちをみずから言うように仕向けたが、南泉は巧みにそれを避けて言わず、ここで「從諗はわかっていた」とだけ答えたのである。趙州は何を「わかっていた」のか？「道」についての詮議には陷穽があり、「道とはしかじかである」、また「道とはしかじかではない」と言うことは、畢竟戲論に墮するほかなく、不毛なことが明らかだということであろう。すると結局、『趙州錄』の冒頭に、趙州

が南泉に問う、「如何なるか是れ道？」南泉云く、「平常心こそ是れ道なり」の問答があり、これを起點にして、途中に數反のやりとりがあり、再びここへと環流してきたことになる。しかしこれは必要な過程であった。このように一巡したあとは、「平常心こそ是れなり」に得心して、かく生きるのみであることが確信となったのである。

「道」なるものを人のうかがい知れぬ暗黑の當體として手をこまぬくか、もしくは「道」の體得に至る氣の遠くなる底の、踏むべき到達不可能な多くの階梯を設定して絶望的に歩ませる「中世的」な修行の思想から、馬祖の「即心即佛」、「平常心是れ道なり」は「道」を明白なもの、到達可能と言うよりもいっそう身近な、身近なと言うよりもより直接的な、現實に現成しているものへと轉換した。これは「古代的」思惟「道は人に遠からず」（『孟子』、『中庸』）を媒介として起こった「近世的」轉換と言ってよいものであった。ただし、「平常心こそ是れ道なり」に環流し回歸したと言っても、回歸した地平はこの言説に腰を落ちつけて留まればよいというものではなく、ここからが「平常心こそ是れ道なり」を實踐する、眞に「近世的」な「己事究明」の生きかたが始まるのである。

【附記】

本論は今年四月より七月まで十五回にわたって、禪文化研究所において講じた『趙州錄』の最終回で「趙州在南泉」のまとめとして起稿發表したものである。十四回の講義の『趙州錄』譯注はべつに公表を豫定している。

（二〇二二年七月二六日記）

正法眼蔵　第二十九　山水経　私釈　［下］

松岡　由香子

目次

三章　水の現成
一節　水の水を参学
一、水は強弱にあらず……跳出すべし。……171
二節　水おのづから見成
一、おほよそ山水をみること……殺活の因縁なり。……181
二、すでに随類の所見不同……おのづから現成せり。……188
三、かくのごとくなれば而今の国土……この道著するなり。……202
三節　多般の流
一、仏言、一切諸法……くだりてふちをなす。……207
二、文子曰水之道……覚智・仏性裏にもいたるなり。……217
三、下地為江河……水現成の公案なり。……227
四節　仏道の水
一、仏祖のいたるところには……無想も尽法界なり。……239
二、しかあるに、龍魚の、水を……参学すべきなり。……249

四章　山水と賢聖
一節　賢聖と山
　山は超古超今より……若田・若里に銘せり。　264
二節　山を愛す
　おほよそ、山は国界に……山不流等を疑著せん。　283
三節　賢聖と水
　あるいはむかしよりの……人にあふなり。　296
四節　二重世界
　一、世界に水ありといふのみにあらず……たちまちに現成するなり。　306
　二、山も宝にかくるる山あり……聖をなすなり。　318

三章　水の現成

一節　水の水をみる参学

＊

水は強弱（ごうにゃく）にあらず、湿乾にあらず、動静にあらず、冷暖にあらず、有無にあらず、迷悟にあらざるなり。こりては金剛よりもかたし、たれかこれをやぶらん。融じては乳水よりもやはらかなり、たれかこれをやぶらん。

しかあればすなはち、現成所有の功徳をあやしむことあたはず、しばらく十方の水を十方にして著（じゃく）眼看（がんかん）すべき時節を参学すべし。人天の、水をみるときのみの参学にあらず、水の、水をみる参学あり。水の、水を修証するがゆえに、水の、水を道著する参究あり。自己の、自己に相逢する通路を現成せしむべし、他己の、他己を参徹する活路を進退すべし、跳出すべし。

［注釈］

○**金剛**　ダイヤモンド。もっとも硬いもの。

○**こりては**　「凝りて」は固まって。ここでは凍って。

○**融じては**　「融じる」は、固体が液体になる、氷や雪が水になる。

○**著眼看**　目を着けて見る。注目して見る。

○**他己**　道元の造語。《現成公案》に〈自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり〉と初出。他者の自分自身。

＊道元用例

〈しかあるによりて、自他を脱落するなり。さらに自己を参徹すれば、さきより参徹他己なり。よく他己を参徹すれば、さきより参徹自己なり。……たとひ生知といふとも、仏祖の大道はしるべきにあらず、学してしるべきなり。自己を体達し、他己を体達する仏祖の大道なり。〉《自証三昧》。

その他、《大悟》、《密語》、《面授》、《眼睛》、《祖師西来意》、《三十七品菩提分法》に出る。

【現代語訳】

水は強（かた）いのでも弱（やわらか）いのでもなく、乾でも湿でもなく、動でも静でもなく、冷たいのでも暖かいのでもなく、有でも無でもなく、迷いでも悟りでもないのである。固まればダイヤモンドよりも硬い、だれがこれを壊すだろうか（壊せない）。溶ければ乳水よりもやわらかである。だれがこれを壊すだろうか（壊せない）。このようであるから（水が）現成してもっている働きを不審におもうことはできない。まあ少し、十の方面の水を十の方面からしっかり見るべき時節（とき）を学ぶがよい。人や天人が水を見る時だけの学びではない。水が水を見る学びがあり、水が水を修証するのだから、水が水を言表するという究め方もある。自己が自己に出会う通路を現成させるがよい、他己が他己を参じ極める活きた路を、進み退くがよい、跳び出すがよい。

【諸釈の検討】

田中『道元』

『聞解』に倣い「対峙の二見を撃攘するのである」（一三四）というが、水はその一例ではない。また次

のようにもいう。

有無及び迷悟の比論を透脱して、強弱あり湿乾あり動静あり冷暖あり有無あり迷悟あり、しかもかくのごとくなりといへども、例えば怒濤は人の恐怖するさ中に逆立ちきたり、池は人のわびしさのうちに寂然として静かである。強弱にあらず……という消息については、これ以上は言い難い。（一三五）

よろしく心眼を開いて、十方の水を十方のままにして著眼参究すべき時節である。……さらに進んで、水の水を見、水の水を修証する境地に直入して、水をして水の自己を道著せしめ（語らしめ）ねばならぬ。……水の水を修証するという意については、すでに山の山を参学する風光を詳述したのであるから、もはや驚倒するに及ばぬことである。（一三八）

「路」なるが故に進退と言った。活路を開くと言えば、辛うじて開くのである。活路を進むといえば、右の辛うじて開く喘ぎの声は消える。しかも進むのみを知って退くことを知らざれば、なお身心の自在を欠く。不惜身命を知って、但惜身命を知らざれば、進むことは能く進んでも、能く退くことは難い。この故に、活路を進退すべしという。（一四〇）

（検討）

「比論を透脱して、強弱あり湿乾あり……」など道元の言葉と反対のことを、道元になりかわったように喋喋するのは、誤り。「心眼を開く」とはどういうことか。〈十方にして〉とは「十方のままにして」ということだろうか。「水の水を修証する境地に直入」というが、だれが直入するのか。道元は主語を水と明確にいっている。そうであれば（人が）水の「境地に直入して、水をして水の自己を道著せしむる」ことなどありえない。

つづく「活路を進む」以下も、「……を知らざれば」という主語はだれであろうか。修行者に聞こえる。

古田『私釈』

これはつまり同じ水と称しても仏祖の水である限りは強弱とか、湿乾とかいう区別を超えたものであることを述べているのである。（五六）

「十方の水」は水のあらゆる功徳をいったものであり、水の堅軟の相などに捉われることなく、すべての角度から水に著眼して看ることのできるような、そうした機会を得るように参禅学道につとめるべきであり、……（五八）

この自己は水の自己とした方がいいと考えるのであるが、水が水を悟る時、……自己と佗己との文字の相違こそあれ同じことをいっているのであり、この佗己も水の佗己と見ていいものと思うのである。（五九）

（検討）

「仏祖の水」とは何であろうか。〈十方の水〉はそういうことではあるまい。〈時節〉は「機会」というより「場合」に近いだろう。

「この自己は水の自己」というが、〈水の、水を……〉はすでにいわれていて、そこから自己の問題へと転調しているのに、これでは同じになる。『聞解』や田中『道元』に影響されたのであろうか。「自己と佗己との文字の相違こそあれ同じことをい」うとするのは、道元の〈自己〉〈他己〉にまったく暗い。

安谷『参究』

水の本性は空だ。一切の対立を絶し、差別を絶している。……もちろんこれは水だけの話ではない。自己も他己も、天地万物も、その本性は水とかわりはない。ただこれ一空だ。性空だ。これを法性水とも真空性水ともいうのだ。（一一三）

……仏法は自他の成仏道、即ち解脱のためにあるのだ、博物学や自然科学の研究を目的とするのではない。だから水をとらえ来たって、自己の性能を参究するのが仏弟子の本分だ。（一一三）

十方とは普通には、東西南北と四維と上下とをいうが、しばらく十界の依正と見る方が適切であり、実際的である。（一一四―一一五）

自己が自己を修証するのだ。それを水が水を修証するともいう。だから、水がみずから水の性、相、体、力、作、因縁等を道著し、開演し、説法するという参究がなくてはならない。（一一五）

自己というと、われわれは自分だけだと思って、他分を忘れることが多いから、それで他己の他己を参徹する活路と、かさねてしめされるのだ。そして進退し、跳出せしむべしと、修証の染汚を払拭することを、きびしく命じている。（一一六）

（検討）

『啓迪』の「只の水ではなく、仏法の水、真空性水だからじゃ」（一一二）をあげつらうが、『啓迪』の解釈は『聞解』から来ている。しかし、自分も「水の本性は空だ。……これを法性水とも真空性水ともいうのだ」という。道元は空だとも法性水、真空性水とも説いていない。

道元のいう〈水の水を見る参学〉とは、人間がするように「性、相、体、力、作、因縁等を……説法する」ことではあるまい。また道元が〈他己〉というからといって、真似して「他分」などといってみても

はじまらない。他人を忘れることが多いから〈他己〉に言及するのではない。道元用例の《自証三昧》にも垣間みられるように、道元においては、自己の脱落、参徹、体達、成道などは他己、森羅万象と同時なのである。自己即万法だからではなく、それぞれがそれぞれのまま、同時といえよう。〈進退すべし、跳出すべし〉は修証の染汚を払拭することだろうか。

『文学大系』・頭注

〈しばらく十方の水を……時節を参学すべし〉について。

「この水は水上行の水であって、人間生活の中でみとめられている水ではない」というが、まさに私たちが使い、見ている水について、その性質が一義的に決められないことをいっている。おなじように〈現成所有の水〉について「この絶対の水の真実の働き」というが、「絶対」「真実」という言葉は使わない方がいい。

内山『味わう』

ここにいわれる水は仏法としての水、生命実物としての水であって、決してわれわれの分別的想いによってすでに抽象概念化された水ではありません。その点をよくよく知ってかからねば、以下の話がわからない。……二つに分かれる以前の生命実物としての水とは大乗起信論でいえば、これは真如の話をしているのです。この場合「強弱にあらず、湿乾にあらず、動静にあらず、冷暖にあらず、有無にあらず、迷悟にあらず」とは、離言真如をいい「金剛よりもかたし」とは不変真如の話、変わらない面です。これに対し「融しては乳水よりもやはらかなり」とは、随縁真如の話です。つまり生命

実物は分別や言葉を超えたもので、その働きの面からみると絶対に固いものであり、絶対に変わらない面があると同時に、活動するという面からいえば、あらゆるものにしたがって活動する。（八五）

尽十方界の水は尽十方界の水として、つまり生命実物の水は生命実物として、生命実物とはそういうものだと見る時節を学ばなければならない。（八六）

さらに佗己といえば、すべてが佗己です。その尽一切佗己が、尽一切佗己に深まっていく道に通じなければならない。しかもそれさえ跳出しなければならない。なにかに摑まってはいけない。（八七）

（検討）

『聞解』にならって『大乗起信論』の真如でここの水を説明すること自体が、内山が批判する「分別的想いによってすでに抽象概念化された水」そのものである。道元はこの叙述ではじっさい我々が目にして知っている水について言っている。内山がこの章で何度も固執していう「生命実物としての水」が『起信論』の「真如」という抽象概念であることを、心に留めたい。

〈十方〉は「尽十方界（東西南北・四維・上下）」ではあるまい。「尽十方界の水が生命実物の水」ということで、道元の道取とは遥かに離れていくようにおもえる。「尽一切佗己が、尽一切佗己に深まっていく道」というが、道元がいわないその道は具体的にどういうことなのだろうか。

【私釈】

〈水は強弱にあらず、湿乾にあらず、動静にあらず、冷暖にあらず、有無にあらず、迷悟にあらざるなり〉については、〈この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり。宮殿のごとし、瓔珞のごとし〉《現成公案》といわれるのと似たような見方で、水は～だ、と「水」

という概念を念頭において、ある視点によってその性質や形状を一義的に言うことができないことを示しているのだろう。それが、〈十方の水を十方にして著眼看す〉ということではあるまいか。次に展開されるように、いっぽうでは水ほど硬いものはないが、またいっぽうでは水ほどやわらかいものはない、いっぽうで鏡のように静かであり、いっぽうでさかまく怒濤ほど激しく動く水はない。だれにとっても、水を一義的に把握することはできない。一義的ではないことは〈強弱にあらず、湿乾にあらず、動静にあらず、冷暖にあらず〉ということでいわれていると思うが、〈有無にあらず、迷悟にあらざるなり〉といわれることは、少し見る角度が違う。

同じような言い方が《身心学道》で〈山河大地等、これ有無にあらざれば、大小にあらず、得不得にあらず、識不識にあらず、通不通にあらず、悟不悟に変ぜず〉といわれている。

これは人間が対象（水などの性質）をどう見るか、という見方の問題というよりも、その根底にある、そもそも対象とみられているもの（水）はほんらい、いかなる人間の感覚的、知的把握にもありのままにはとらえられない、ということであろう。このようにいうことによって、道元は一義的な見方を批判するだけではなく、人間の見方や扱い方によらないそのもの（水など）そのままのありようを展開する方向を示していると思われる。

水は～だ、と一義的にはいえない。その例が具体的に挙げられる。

〈こりては金剛よりもかたし、たれかこれをやぶらん。融じては乳水よりもやはらかなり、たれかこれをやぶらん〉

こういわれるように水は場合により、例えば非常に大きな圧力をかければ物理的に水で金属を切断できるほど強い、まさに金属を切るダイヤモンドと同じ働きである。それは「最強」という比較の問題ではな

く、功徳、すぐれた働きとしてそうなのである。〈やはらか〉といわれる化学的特性としてもおそらく水がもっとも他の液体などと親和性をもつのである。沸点は百度で、それにとどかなくても容易に気化するなどという物理的な特性も非常に多くあって、ほんとうに「水」の功徳、すぐれた働きは絶大であり、命あふれる地球の成立にも大きくかかわっている。すなわち地球の海は、天体の微小惑星やちいさな氷惑星が降り注がれることによって、大地よりも先に溶岩とともに地球を形成したのであり、最初の生命体も強酸性の太古の海で発生しえたのである。そのような想像できないほどの水の働きである。

〈しかあればすなわち現成所有の功徳をあやしむことあたはず〉の〈現成所有の功徳〉とは、現成という言葉によって、人間の見方、認識、覚知のはいらない水そのままがもっている優れた働きであり、それはこの巻冒頭の〈法位に住して究尽の功徳を成ぜり〉にもはっきりと伺われる。

近代、現代という時代は水をどう見てきたのか。産業革命において水蒸気の力、蒸気機関が決定的な役割を果たした。しかし、人間はその水の功徳をいわず、人間の力を誇る。十九世紀中葉フランスの官僚、ミッシェル・シュバリエはいう。

それ自身では弱く貧弱な存在に過ぎない人類は、機械の助けを借りて、この無限の地球の上に手を広げ、大河の本流を、荒れ狂う風を、海の満ち引きを我がものとする。機械により、大地の内臓から、そこに埋まっていた燃料と金属を引き出し、さらには、その燃料と金属を渡すまいと頑張る力の大河をてなづける。人類は、機械を用いて、水の一滴一滴を蒸気の貯水池に変え、力の貯蔵庫にする。地球のわきにおいたら一つの原子に過ぎない人類が、その地球を、倦むことなく従順に働く召使にしてしまう。地球は、主人の監視のもとで、どんな過酷な労働もしてくれるようになる。人間のこのうえない力を思い知らせてくれるもの、それは鉄道の上で荷物を運ぶために考え出されたあの独

特の形の蒸気機関に他ならない。（山本義隆『近代日本一五〇年』四〇頁、岩波新書 2018）

このような現代だからこそ、《山水経》の参学が必要なのだ。

〈十方の水を……時節を参学すべし〉の〈十方の水〉とは、金剛より硬かったり、何よりもやわらかかったり、水蒸気だったりという水の様々な様態をいうと解釈したい。また〈十方にして〉の方は、すぐ前の節で〈人天の水をみるときのみの参学にあらず〉といわれ、またすぐ後の二節一で〈山水をみること、種類にしたがひて不同あり〉と挙げられるように、人天から、魚・餓鬼などという様々な主体に着目して、すなわち〈著眼看すべき〉であるが、それはまた〈時節を参学すべし〉といわれ、その〈著眼看〉の具体例がすぐ後の二節一、二で述べられる。〈……すべき時節を参究すべし〉といわれる意味を考えたい。

〈時節〉という言葉も、人間にとっての時間的事柄だけではなく、他の主体における時の契機、機会（水が水を、魚が海をなど）も含めているのであろう。人間にとってであれば、たんに一面的な水の働き（たとえば川における流）だけがあるのではなく、有時、雪であり、有時、雲であり、有時、血液であり、有時、尿であろう。時節の参究が、固定的見方を離れさせ、自らの見聞覚知の妥当性を疑うことになり、まっさらな目を要請するが、その根底にはいかなる人間の認識、知覚も水そのままを捉え得ないという「水」に対する畏敬がある。それが、巻冒頭の〈法位に住して、究尽の、功徳を成ぜり〉になる。

〈水の、水を修証するがゆえに、水の、水を道著する参究あり。自己の、自己に相逢する通路を現成せしむべし〉は、「水の参究」という主題にとって重要なことがいわれている。〈水の水を修証する〉〈水の水を道著する〉とは、人間が「心眼を開いて」、あるいは「生命実物として」見る一切のあり方ではない。どこまでも水が、そうするのである。人間は仏祖であっても悟りをひらいても、人であるかぎり、水のそ

のままを参究することはできない。水が水を修証するように、私たち（自己）は、自己を修証し、自己に会うほかない。水の修証と自己の修証の関係は、《現成公案》に〈自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり〉といわれるように、〈万法すすみて自己を修証する〉とき、同時に〈証上に万法をあらしめ〉る、というように呼応すると道元はいう。

自己が自己に出会う道、それはまた他己が他己に出会う道である。《現成公案》でも〈万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり〉といわれた。自己が身心脱落したところは、同時に他己が脱落するところである。〈自己の自己に相逢する通路〉はおのづから〈他己の、他己を参徹する〉活路である。

通路、活路という「路」という言葉の縁語として〈進退〉といわれるのであるが、〈跳出〉は《現成公案》初段で見たように「超出」ではない。ここでも「進退を跳出すべし」とはいわれていない。［増谷訳］は「凡俗の常情を超克することもできるであろう」（一七）というがそうではあるまい。〈進退すべし、跳出すべし〉である。その道を進み、退き、そして跳ね出る、という上下縦横の参究をいう、と取りたい。

二節　水おのづから見成

＊

一、

おほよそ山水をみること、種類にしたがひて不同あり。いはゆる水をみるに、瓔珞とみるものあり。しかあれども、瓔珞を水とみるにはあらず。われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん。かれが瓔珞は、われ水とみる。水を妙華とみるあり。しかあれど、華を水ともちいるにあらず。鬼は、

水をもて猛火とみる、濃血とみる。龍魚は、宮殿とみる、楼台とみる。あるいは七宝摩尼珠とみる、あるいは樹林牆壁とみる、あるいは清浄解脱の法性とみる、あるいは真実人体とみる。あるいは身相心性とみる。人間、これを水とみる、殺活の因縁なり。

［注釈］

○**いはゆる水をみるに……一水四見（見る主体によって見方がかわるたとえ）の典拠は『摂大乗論釈』巻四**「一者成就相違識相智。如餓鬼傍生及諸天人。同於一事見彼所識有差別故。……釈曰。……謂於餓鬼自業変異増上力故。所見江河皆悉充満膿血等処。魚等傍生即見舎宅遊従道路。天見種種宝荘厳地。人見是処有清冷水波浪湍洄。若入虚空無辺処定。即於是処唯見虚空。一物実有為互相違。非一品類智生因性不応道理。云何於此一江河中。已有膿血屎尿充満。持刀杖人両岸防守。復有種種香潔舎宅。清浄街衢衆宝厳地。清冷美水波浪湍洄。虚空定境。若許外物。都無実性。一切皆従内心変現。衆事皆成。（一には相違識の相智を成就す。餓鬼・傍生及び諸天・人の如きは同じく一事に於いて見るに、かの所識、差別有るが故に。……釈して曰く。……謂はく、餓鬼に於いては、自業の変異増上力の故に、見る所の江河は皆な悉く膿血等充満する処なり。魚等の傍生は即ち舎宅・遊従の道路と見、天は種々の宝の荘厳せる地と見、人は是の処、清冷の水ありて波浪の湍洄せるを見、もし虚空無辺所定に入るものは、即ち是の処に於いて唯だ虚空を見る。……訓読略……若し外物は都々実性無しと許さば、一切は皆な内心より変現して衆事皆な成る）」（無性菩薩造、玄奘訳、T31,402c）

○**瓔珞**　インドでビーズや貴金属を編んで作った装身具、特にネックレス。

前の注釈の『摂大乗論釈』による叙述は《現成公案》でも〈この大海、まろなるにあらず、……瓔珞のごとし〉と、言及されている。

○**楼台**　高い建物。あるいは四阿（東屋）。

○**摩尼（宝）珠**　出典『雑阿含経』巻二十七（七二二）「転輪聖王、察試宝珠、陰雨之夜、将四種兵、入於園林、持珠前導、光明照耀、面一由旬。是為転輪聖王出興于世、摩尼宝珠現於世間。（転輪聖王、宝珠を察試（ためしみ）るに、陰雨の夜に四種の兵を将（ひき）いて園林に入り、珠を持ちて前導するに、光明照耀すること、一由旬に面す。是れ転輪聖王、世に出興するがために、摩尼宝珠、世間に現わる）」（T2,194c）

『菩薩本行経』巻下「大海龍王即以髻中摩尼宝珠、以上菩薩（大海の龍王は即ち髻中の摩尼宝珠を以て、以て菩薩に上る）」（T3,124a）。如意宝珠とも。

○**殺活**　生きるか死ぬか、ではなく、活かすか殺すか。

＊道元用例

〈たとひ捉虚空の好手なりとも、虚空の内外を参学すべし、虚空の殺活を参学すべし〉《虚空》

【現代語訳】

そうじて山水を見ることは（見る主体の）種類によって同じではない。水を見る（場合）に（水を）首飾りとみるものがある。そうではあるが、（その主体は）首飾りを水と見るのではない。私たちが何と見る形を、その主体は水とするのであろうか。彼（その主体）にとっての首飾りを、私は水と見る。水を美しい花と見るものがある。そうではあるが（かれらは）花を水として用いるわけではない。鬼は水を猛火と見たり、膿血と見る。龍や魚は（水を）宮殿と見たり、高い建物と見る。あるいは（ある主体は水を）七宝や摩尼宝珠と見たり、あるいは樹林や牆壁と見る。あるいは（ある主体は水を）清浄な解脱の法性だと見たり、あるいは（ある主体は水を）真実の人体だと見たり、あるいは（ある主体は水を）身相心性と見る。人間はこれを水と見る、（水をどう見るかは、その主体を）殺すか活かすかの因縁である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

いま道元は「印度人が『天人が水と見る』と見る」と見るのである。「種類にしたがいて不同あり」だから、われらがかく「見る」のも万々是非なき次第である。然るに、道元は、印度の風俗に引かれ、右の道理を知るや知らずや、ついうかうかと、われらの仕掛けた穽（おとしあな）に堕ち込んだ。「みるもの」に種類があるのみでなく、瓔珞がすでにして種類によることを、つい忘れんとしたからである。（一四二）

殺活の因縁なりとは、彼にあるもの我になく、我にあるもの彼になく、彼此の不同なること、すべて業見知見に因って起るといふ意である。（一四四）

（検討）

取るに足らないことであるが、「印度人が『天人が水と見る』」など、要らぬことであり、龍魚が宮殿とみる等も印度の仏典だからである。それを［「『と見る』と見る」と見る］などまったく余計なこと。また道元が「われらの仕掛けた穽に堕ち」とは、どういうことだろうか。瓔珞の種類など、ここでは問題でない。「殺活の因縁」の説明のどこに「殺活」があるのか。

古田『私釈』

ここでも水に対する所見のいずれもが妄見であることを言っているのである。（六一）

しかしそれは瓔珞と思い込んでいるだけのことであって瓔珞が実は水であることを知っていないのであり、「瓔珞を水とみるにあらず」といわなくてはならないのである。（六二）

（検討）

一水四見はけっして妄見ではない。人が水と見るのを含めて、主体によって様々だというのである。「瓔珞が実は水」なのではなく、逆に「瓔珞を水とみるのではない」である。古田はわたしたちが「それ」を「水」と呼ぶことに対する省みがない。人間の見だけがほんとうで他は妄見と思うからであろう。

安谷『参究』

読者諸君も、一水四見を作り話だと思ってはなりませんよ。業感縁起という立場からいうと、宇宙は全部業感縁起である。（一二一）

凡見凡情を殺して、本来の自己に復活するより外に方法はない。その殺活の因縁となるのが上来示した水の参究であり……。（一二二）

（検討）

「業感縁起」とは、人にとって世界の諸現象の変化するあり様は、人（衆生）の業因によって生じたものであるという説であり、「一水四見」はそれとは違うだろう。「殺活」は、凡見を殺し、本来の自己に活きるということではあるまい。ちなみに［水野訳］は、「（水を）活かすも殺すも（見るものの持っている）因縁である。」（二三七）とする。岩波文庫脚註（水野）では、「水を殺して見ることもあり、活かして見ることもある」とするが同じことであろう。しかし、水を活かすか殺すかではあるまい。

内山『味わう』

そういうさまざまな見方は、それによって生かされたり、あるいは死んだりする因縁によって生ず

る。（八八）

（検討）

「それによって」の「それ」は水だと思われるが、水によって生かされたり、死んだりするのだろうか。魚にとって宮殿であることは「生かされる」とは、すこし違うし、鬼が「猛火」とみるのは、必ずしもそれで死ぬということではなかろう。

【私釈】

ここは、一章三節の〈各各の見成は、各各の依正なり〉を敷衍したものだが、西洋の認識論より徹底されているように思える。西洋哲学でいう認識論は、人間の認識に限られている。譬えばカントは、物自体は認識できないが、物自体が理性を触発して、感性の先天的形式直感（時間と空間、純粋直感）を通して外から与えられた物が悟性の先天的形式（範疇）によって総合的に構成されたものであるとした。これを含めおよそ西洋の認識論は、人間の認識論である。やっと現代の生物学的知見から犬の認識（眼識は白黒だが、嗅覚が優れている）、コウモリの認識（目の認識は非常に低いが聴覚が並外れてすぐれている）、チンパンジーの認識（ばらばらになった数字の順序を一目で認識できる）というようなことが分かってきたのである。東洋では、人間はしばしば相対化されるが、人間の知見（認識）について、道元ほど徹底して相対化した人はいないのではなかろうか。この章の四節二でふたたび〈いま学仏のともがら、水をならはんとき、ひとすぢに人間のみにはとどこほるべからず〉といわれている。

彼ら天人は〈瓔珞を水とみるにはあらず〉、すなわち私達の見るネックレスを天人が水とみるのではない。〈われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん〉とは、私たちにとってはどのように見えるもの

が、かれら（天人や魚）にとっての水であるのか、ということである。それは人間には知り得ない。それがこの章の四節二で〈いま人間には、海のこころ、江のこころをふかく水と知見せりといへども、龍魚等いかなるものをもて水と知見し、水と使用すと、いまだしらず。おろかに、わが水と知見するを、いづれのたぐひも水にもちいるらん、と認ずることなかれ〉と言われることである。

ここは、水を何とみるかを、主体に関わる問題としており、その主体の中に鬼や天人など神話的主体が混じっていたとしても、現代でも十分に通用する認識論であろう。それは、とりもなおさず、人間の認識の限界、限定を示すことである。

主体の諸類によって色々に見られるものを、人間は水と見る、ということが〈殺活の因縁〉であるとはどういうことか。

人間が水と見るものは水である、と言ってしまっては、ただの凡夫の普通の見方に過ぎない。その凡夫の見解を揺り動かすのに、道元は仏教教義など持ち出し「真空の性水」だなどとは言わない。では人が水をみるのに、どのように殺活の因縁となるのか。「殺活」は《虚空》の用例の文脈を見ても「人」の殺活である。それは四章四節二で明らかにされるが、それとはことなるが「殺活」というところだけ見れば、吉州青原惟信禅師の次のような上堂語が参考になろう。

「老僧三十年前未参禅時。見山是山見水是水。及至後来親見知識有箇入処。見山不是山。見水不是水。而今得箇休歇処。依然見山秖是山。見水秖是水（老僧三十年前、未だ参禅せざりし時、山を見ては是れ山、水を見ては是れ水。後来、親しく知識に見えて箇の入処あるに及至（およびて）は、山を見ては是れ山ならず、水を見ては是れ水ならず。而今、箇の休歇の処を得ては、依然、山を見ては秖是れ山、水を見ては秖是れ水なるのみ）」。（『続伝灯録』T51,p614c）

「水是水にあらず」というのは、惟信の大死の句であり、「水秖これ水」はその大死を経た活句であり、

そのようなことも〈殺活の因縁〉といえるのではなかろうか。

二、

すでに随類の所見不同なり、しばらくこれを疑著すべし。一境をみるに諸見しなじななりとやせん、諸象を一境なりと誤錯せりとやせん、功夫の頂顙にさらに功夫すべし。しかればすなはち、修証弁道も一般・両般なるべからず、究竟の境界も千種万般なるべきなり。

さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。しかあれども、随類の諸水、それ心によらず、身によらず、業より生ぜず、依自にあらず、依他にあらず、依水の透脱あり。しかあれば、水は地・水・火・風・空識等にあらず、水は青・黄・赤・白・黒等にあらず、色・声・香・味・触・法等にあらざれども、地水火風空等の水、おのづから現成せり。

［注釈］

○**一境**　一つの対象。

○**諸象**　さまざまな認識された形。

○**一般・両般**　般は種類で、一種類、二種類。

○**憶想**　思い起こす、思い量る。

○**地・水・火・風・空識等**　地水火風は四大、空を入れて五大。識を入れて六大。仏教における物質を構成している要素。

○**青**（しょう）**・黄**（おう）**・赤**（せき）**・白**（びゃく）**・黒**（こく）　仏教における五色、五大色、五正色ともいう。それに性質などを読み込むこともある。

○**色・声・香・味・触・法**　六境すなわち六根六識の対象。人間の知覚の対象。

【現代語訳】

すでに（主体の）種類にしたがって所見は不同である。しばし、これを疑ってみるがよい。一つの対象を見るのに、様々な（主体による）見方は種々あるというのだろうか、さまざまに認識された形を、一つの対象であると間違えたのであろうか。（これについて）功夫を究めたうえにも、さらに功夫するがよい。

こういうことであるから、修証や弁道も一通りや二通りであるはずがない。極め尽くした境界も千種も万種もあるはずである。

さらにこの意義を思いはかるに、さまざまな生類にとっての水は、たとえ多いといっても、「本当の水」というものはないようなものだ。さまざまな主体にとっての（共通の）水はないようなものだ。そうではあるが（主体の）種類にしたがってのさまざまである水（と認識されたもの）は、そもそも心に因るのではなく、身に依るのではなく、（過去の）業から生じるのではなく、自らに依るのでもなく、他に依るのでもなく、水に依るという透脱がある。

そうであるから「水」は地水火風空識等（の物質的六大）ではない、水は青黄赤白黒等（の色）ではなく、色声香味触法等（の感覚知覚の対象）ではないのであるが、地水火風空等の水は、おのずから現成している。

【諸釈の検討】

田中『道元』

しばらくこれを疑著すべしとは、凝固せる常見的独断の根幹をゆすぶって、大動揺を起こさせる活作略である。一境に多見あるか、多境に一見あるか、軽々しく独断してはならぬ。（六三）

究竟の果上に千種万般あるが故に、仏仏祖祖に各各の暖皮肉があって、断じて傀儡化せぬ理由が存する。またこの故に、後仏に仕えるに先仏のときの二番煎じを以てしてはならぬ理由も存する。さらになお、この故に、登れば同じ峰のいただきと楽観して三教一致の胡説を乱道すべからざる所以がある。（一四六）

諸註を案じても、とんと合点がゆかぬから、ここでも著者は、道元の文体に即して、私見を先立てないこととしたい。従来説き来ったように、諸類の見る水は千種万様で、甚だおおしといえども、本来の水というものはないようである。水があって、これを瓔珞、妙華、濃血、摩尼珠、宮殿等と見るというふうに述べて来たから、もともと一なる水（本水）があると思い込み易いのであるが、誰にも見えない。仮令、見えたにしたところで、その誰かも矢張り諸類の中の一つであるから、本水とは云い難い。……そのさまざまに多い水とは別に、本来の水があるとも思えぬ、というのである。ごとし、というのは、非常に含みの大きい言葉であって、さし迫ってきめつけるのではない。こういうときに真空性水などを持ち出して説きなすのは、随分可笑（おか）しなことである。（一五一―一五二）

諸類の一致して水と見るが如き水は、ないようである。これは、本水なきがごとしを、さらに別の言葉で強化したのである。（一五五）……進歩や錯、退歩や錯、もはやとり付く場所は悉く奪われて了った。百尺竿頭進一歩のときは、まさしく今である。これを活路といふ。いはく、依水の透脱あ

り。自他及び能所の右往左往で、諸水が生じたのではない。諸水は諸水のまんまで諸水を透脱する。諸水の身心脱落である。（一五六）

かくのごとき水は、いはゆる四大五蘊の水ではない。……水は地水火風空の水を透脱してゐるけれども、地水火風空の水としておのづから現成している。さらに転じて言へば、ここの、あらざれどもは、却って、あらざるがゆえにである。透脱せるがゆゑに、能く地水火風・青黄赤白の水としておのづから現成してゐるのである。（一五八）

水の水にかかる依水の消息を、道元の師如浄は、風鈴に託して次のやうに云うた。渾身口に似て虚空に掛る……道元は後に正法眼蔵摩訶般若波羅蜜の中にこの風鈴の頌を挙げて、仏祖嫡嫡の談般若なり、と書いてゐる。……地水火風空等の水は般若なりということである。……学般若の水は、渾身水にして水に掛る。（一五九―一六二）

（検討）

最初は、「多境に一見あるか」といわれるが、本文は〈諸象を一境なりと誤錯〉であって、「多境」つまり「多くの対象」ではなく「諸象」、つまり「いろいろに認識されている形」を、「一見」ではなく「一境」つまり「一つの対象」と誤認したとするのか、である。

続いて「究竟の果上」であるが、これを見性禅でいう四百八十かの公案を通った境界（言葉や動作による提示）と勘違いしたと思われ、「傀儡化」や「二番煎じ」という見当外れな解釈となっている。

「諸註を案じても」以下は、はじめは妥当な解釈だろう。小さなことだが「そのさまざまに多い水とは別に」は「……多い水［と見られた］水」とすべきだろう。「ごとし」はその通りであろう。

「諸類の一致して」以下もその通りであろう。しかし、「進歩や錯……」云々は、道元がいわないどころ

か、その前に〈活路を進退すべし〉と逆なことがいわれているので的外れである。

続く一文の「四大五蘊」であるが、それは人間の分析であって、いまの水とは無関係であり、〈あらざれども〉の解釈も妥当とは思われない。

また「おのづから現成している水」は地水火風・青黄赤白の水だろうか。それにしても三頁も費やして、如浄の風鈴頌を喋喋と述べるが、その頌の何処にも「水」は言及されていない。かろうじて《摩訶般若波羅蜜》に〈また般若六枚あり、地水火風空識なり〉と言及されているところを結びつけて、水は般若だというのは、屁理屈も甚だしい。

古田『私釈』

古田は『啓迪』を批判的に引用してこういう。

若しも所見不同の差別の立場にあって水を見る限りにあっては、どれが真実でどれが虚説であるかと言う区別だてはできないのであり、いずれも虚説と言わざるを得ないのであり、「功夫の頂顙にさらに功夫すべし」と要求しているのは、本当の水の真実は諸見不同の差別の世界を突破したところの工夫にあると言わなくてはならないのである。（六三）

…究竟の境界も千種万般であるといわなくてはならないが、この違いをただちに水を見るについての随類の所見不同であるのと同じことであるとしてはならないのであり、修証弁道も、究竟の境界もいろいろであるといっても、それは水の水であることを知らないで、瓔珞と思い込んでいたり、妙華と思い込んだりしているのとわけが違うのである。（六四）

……本水すなわち本来の水の水たるものを見ていないのであり、所見まちまちの水の見方は水自体

には関りのないものとしなくてはならないのである。修証弁道がいろいろであり、究竟の境界がいろいろであるとされるのは、水で言うならば水の水たるを見た上のことであって、そうなればいろいろの象（かたど）りをなした水もひっきょうは一水に外ならないのであり、……諸類の見る水は本来の水の水たるものでないから、諸類の見る水は実はあるようでないものであるとしているのであり、先に「おほよそ山水を見ること種類にしたがひて不同あり」といっているが、かかる所見不同の水は結論としては水としてないものであるとしているのである。（六五）

「しかあれども随類の諸水」とある随類の「類」は一本に「流」とあるが、随流とするのはちょっと面白いのであり、……「随類の諸水」はもし水があることとすると前後矛盾することになって、このままの字句の解釈ではいささかおかしいことになるといわなくてはならないのである。……『啓迪』はこのところを「さて諸類の所見に依（よっ）て、水と認めるものはまちまちぢゃがともかく諸類水だと思う水はある、だがその水は真空性水だから、心に依って出来たでもない……依自依他でもない、それでは何じゃ」と説いているが、このように解すると諸類所見のまちまちのものが、そのまま真空性水ということになっておかしいことになるのであり、「随類の諸水」はやはり何等かの註を補って解釈しないといけないような気がするのである。（六五―六七）

地水火風空識の六大と呼ばれるその一要素といった存在でもなく、青黄赤白黒の五色のうち、白が水に配せられるところからそのような五色としての存在でもなく、色声香味触法の六塵の色と考えられるそのような存在でもなくして、地水火風空等すべて水ならざるものはないという一境の世界が現成しているとするのである。……水の一境のみとなったところは地水火風空等これ悉く水であるといっても差し支えないのである。『御抄』に……とあり、まだ悟らない凡夫の立場と、悟った聖者の

立場とでは水を見る見方の相違があるとし、悟った聖者の立場にあっては地水火風空等のその一つである水が現成しているとしているようであるが、地水火風空等の六大の一つの水のみを選んで水の現成をいうのはどのように説明したところでやはり「水は地水火風空識等にあらず」といっていることと合わないのであり、「地水火風空等の水」は地水火風空等のなかの一つの水を指すのでなくして、地水火風空等の悉くが水であることをいっているものと意味を取った方が適切ではあるまいか。『聞解』は……文意すこぶる曖昧であり、……『聞解』の説いているところもどうもはっきりしないのである。『辨註』は、「……唯是一実相無性の心を此処に通路を了達する、直指人心見性成仏なり」と釈しているが、この釈とても水は「それ心に依らず、身に依らず」と明言しているのであるから、「唯是一実相無性ノ心」というのが第一におかしいことなるのであり、……（六七―六九）

（検討）

最初の文については、水が諸類にとっていろいろと見えるという随類の所見は虚説ではない。そして何より道元は「本当の水」（「本来の水」「水自体」「一水」）などはない、といっているのである。後に〈本水なきがごとし〉と言われる通りである。的外れというより、本文と逆のことを言っている。

また「いろいろの象（かたど）りをなした水もひっきょうは一水に外ならない」というその「水」は、人間が水と見ているものであり、それらの所見以外に「一水」も「水自体」もない。あり得ない「本来の水」について、人に「水の水たるを見」ることを要請する。更なる机上の空論に過ぎない。

「随類の諸水」について自分（あるいは他の諸釈でも）がうまく解釈できないからといって、違う写本の「随流」を当てるということは厳に慎むべきである。写本を調べたことがあるからといって、このように解釈に持ち込むことはすべきでない。

〈地水火風空等〉について「地水火風空等すべて水ならざるものはないという一境の世界」というが、そのようなものを道元は説いていない。

安谷『参究』

一つのものを、いろいろちがったものと見ているのであろうか、それとも、いろいろちがうものを、一つのものだと誤っているのであろうか。（一二三）

祖師方といっても眼の明暗、境界の浅深は、決して一様ではあるまい。（一二四）

……うっかり読むと、もとから一定の水というものがあるかのごとく、誤解しやすいから、それで本水なしと示されるのである。それならば、なぜ「本水なし」とはっきりお書きにならないのかというに、急にそういうと、われわれがびっくりするからだ。（一二七）

……『啓迪』をはじめ、雑多な註解書の説は、田中氏の言う通り、まことにおかしな話である。「諸類の水なきがごとし」……諸類すなわち天人も、餓鬼も、人間も、龍魚も、それぞれに見るような、一致した本水と言うものはないと示して、前の句の「本水なきがごとし」を、再び明らかにされたものと思う。（一二八）

……それぞれの流類に随って、水と見たり、瓔珞と見たり、濃血と見たりするところの諸水をさす。それらの諸水は、それらの諸類の身、心、業、自、他等の因縁によって生じた仮の姿であると説くのが一般の仏教の説であるが、道元禅師は、そのような仏教教理の観念の殻にとじこもっているところの、われわれの頭に一撃を加えて、そんなものではないぞと、完全に奪っておられる。……頭が白紙になればそれでよいのだ。白紙といわれて、わからなければ、真っ黒でもよい。なんにもわから

なくなってしまえばよいのだ。……われわれの頭を白紙にしておいて、疾風迅雷「依水の透脱あり」と直示している。（一二八―一二九）

今は透脱せる依水の風光を示すのだから、それで、「しかあれば」と、前の依水の透脱をうけて、そのような凡見凡情の型には、はまらないというので、あらず、あらずと、一切のハメをはずしてしまって、おのずからなる水を現成せしめるのだ。……それらのことを一切透脱している依水が、おのずから地水火風等の水となり、青黄赤白等の水となって現成しているのだ。ここらの妙所は、情波識浪を静め、深く禅定に入って、よくよく味わうがよい。頭で考えるだけでは、どうにも身につかない。一切皆空と、徹底目がさめてからのご相談だ。（一三〇）

（検討）

最初の文は田中に倣った文であり、すでに批判したが「誤っているのであろうか」を付けただけましである。次の「祖師方……」も田中と同類の解釈である。「ごとし」については、びっくりするからこう言ったのではない。

「『啓迪』をはじめ……」以下は、「諸類の身、心、業、自、他等の因縁によって生じた仮の姿であると説くのが一般の仏教の説」というが、道元との違いは「所見」が「仮の姿」となっているだけで、道元はここでは同じことを理路整然と述べている。〈あらず〉は、随類の諸水に対していわれているのである。それに対して、安谷のいうことは、なるほど、見性禅では頭を白紙にさせるのか、と思うが、道元はそのような「無理会話」に落とし込むことを、二章二節で厳しく批判していた。

最後の文も「あらず、あらず」と見性禅で、何を言っても、しても否定されるようなことが、一切のハメを外すことになるのだろうか。そうしたら、自らなる水を現成せしめることができるのだろうか。「深

く禅定に入って」、「一切皆空と、徹底目がさめ」る、というようなことを道元は決していわない。

内山『味わう』

一つのものを見るのにいろいろな見方があるというのか、それともいろいろな見方も実は一つのものなのか。（八八）

行きつくところへ行きついたといえば、みんな同じところへ行きつくだろうと思うが、そうではない。私は私なりに行きついたところがある。皆さんはそれぞれ皆さんなりに行きつくところがあるべきです。（八九）

実物の世界なのだから、あらゆるものは、あることはある。しかし同時にないといえばない。無と有を超えているのが生命実物の世界なのだから。（九〇）

これは根本的にいえば、無相ということです。般若経のなかでも最も原始的なお経といわれている『金剛般若波羅蜜多経』には、無相という言葉が沢山でている。……道元禅師はここで水について提唱されているわけですが、結局この金剛般若経にいわれる無相ということを言っておられるのだ。「依水の透脱あり」で、水が水を透脱している。水は水という相を抜け出てしまう。無相であるが故に実相である。……いまの生命実物としての水は如来の水なのだから、地水火風空識や青黄赤白黒、あるいは色声香味触法等というような有相で見てはならない。しかし、そこにまた地水火風等の水がおのずから現成する。結局、仏法としては、あらゆるものを超えたところに実物の水が現成するのです。（九〇―九一）

〈検討〉

最初は田中の誤りを、安谷と同様に継承した誤りである。次も諸釈と同様に、人間の究竟の境界がいろいろあると解釈した誤りである。

つづいては、水の話であるのに、すべて「生命実物」の話になってしまう。「実物の世界」とは何か。人間の五感で覚知されるものは、依正による諸類の見の一つであることが理解されていない。

さらに、内山は「無相」といい、『聞解』は「無生」というが、いずれも道元が触れていない教学である。道元がここでは一貫して「水」を説いているのに、けっきょく「無相」をいっているとは恐れ入る。いったい「如来の水」とはなにか。「あらゆるものを超えたところ」とは何処か。「実物の水」とは何か。わからない用語を使っては解釈にならない。

岩波文庫脚註は〈諸類の水なきがごとし〉に対して「それぞれの水が他から見ると違っているのだから、ある一類の水というのはないようなものだ」と注しているが、本文が〈諸類の水たとひおほしといえども〉といわれているので、一見矛盾するその表現を合理化するためになされたのだろう。しかし、〈諸類の水〉といわれているのに、「ある一類の水」というのは、おかしい。

【私釈】

〈すでに随類の所見不同なり、しばらくこれを疑著すべし〉

本文は、〈すでに〉つまり直前でいろいろな例をあげたように、〈諸類の所見不同〉すなわち、天人、鬼などの類に随って水をどう見るか〈所見〉は、それぞれ違う。これをどう考えたらいいか、少し疑ってみろ、という。どのように疑うか。

〈一境をみるに諸見しなじななりとやせん、諸象を一境なりと誤錯せりとやせん〉といわれる。つまり、一つの対象（一境＝水）がさまざまに見える（諸見）のか、（瓔珞、膿血などの）諸象を、一境（一つの対象）すなわち水とすると間違ったのか、と道元は問う。

前半は、一水四見の例をあげたように、人間が「水」と見る一つの対象（境）に対する見は、諸類によってさまざまである、ということで、肯定されよう。後半は諸象、つまり瓔珞、猛火や摩尼宝珠などは、水という一つの対象（一境）ではないことが、たとえば、〈人間、これを水とみる〉といわれるように、誤りである。なにか「水」という一境があるわけではない。人間にとっての水という「一境」があっても、それは「人間にとって」という限定がついている。

〈功夫の頂額さらに功夫すべし〉とは、これがまちがいやすい点であるからとことんまで追求してみろ、というのだろうか。水に対する四見の話は、水だけではなく、わたし達の思うこと、分かること、覚ることなどすべてを道元は疑えという、そういうことだろう。

それに続けて〈しかあればすなはち、修証弁道も一般・両般なるべからず、究竟の境界も千種万般なるべきなり〉といわれる。

諸釈（田中『道元』、安谷『参究』、内山『味わう』）は、色々な禅師、あるいは修行者により、それぞれの「究竟の境界」は多様であると解釈している。そのこと自体が悟りの段階をいう臨済禅の見方であり、道元とは違うが、それ以上にここは人間の修行の話だろうか。

わたしもかつて、この部分だけを切り離して、仏道の究竟は千差万別だと解釈したことがあるが、それはこの部分の前後をよく考えなかったからである。

この節のはじめ、〈おほよそ山水をみること〉から〈この道著するなり〉まで、人については〈人間こ

れを水とみる〉と言及されているだけであり、その言及は鬼・龍魚・天と並ぶもので別格ではない。したがって、ここは人間の修証の話ではないだろう。

前のところ（一章二節三・三節一）では〈青山も運歩を参究し〉、〈山の参学〉、〈山の仏祖となる〉、この章の一節でははっきり〈人天の、水をみるときのみの参学にあらず、水の、水をみる参学あり。水の、水を修証するがゆえに、水の、水を道著する参究あり〉といわれていた。そうであれば、〈修証弁道も一般・両般なるべからず〉の〈一般・両般〉は龍魚の修証弁道、山の修証弁道や水の修証弁道ととることができよう。いろいろな主体の参学があるから、〈究竟の境界も千種万般なる〉も、山の仏祖となる究竟の境界もあり、水の修証による究竟の境界など種々あるということになる。このあとも水についての叙述だけであり、ここを人の修証弁道、究竟の境界ととると、そこだけ浮いてしまう。そしてなぜここにそれが言われなければならないかも分からない。やはり山・水・龍・魚などの修証、究竟の境界であろう、

〈さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。しかあれども、随類の諸水、それ心によらず〉といわれる。〈この宗旨〉とは、〈すでに〉以下で述べられた諸類による見や諸類にとっての水について述べられたことである。だからもう一度まとめのような意味で次が述べられる。

〈諸類の水たとひおほし〉と〈諸類の水なきがごとし〉は、諸類の水があるのか、ないのか、表現上矛盾する。そこで解釈を入れて少し補ってみたい。最初の〈諸類の水〉とは、この節の一で〈われらが、なにとみるかたちを、かれが水とすらん〉といわれた人間にはわからないが、天にとって何かが水であり、鬼にとっても何かが水である、そのような諸類の水はいろいろたくさんある、という意味で〈たとひおほしといへども〉と仮定の言葉を入れている。だからそのように諸類によっていろいろな「水とされるも

の」があっても、本水というような一つの水はない。田中が「そのさまざまに多い水とは別に、本来の水があるとも思えぬ」（一五一）という通りである。

それにつづく〈諸類の水なきがごとし〉の〈諸類の水〉とは植物が水と見、魚が水と見、人間が水とみるような〈諸類（＝植物・魚・人間に共通）の水〉であり、そのようなものは考えられないから、〈なきがごとし〉といわれる。諸類に共通の水はないから、ないものについては、有無をいえないので、〈なきがごとし〉なのであろう。〈ごとし〉の含みは田中が指摘する通りである。

〈しかあれども、随類の諸水、それ心によらず、身によらず、業より生ぜず、依自にあらず、依他にあらず、依水の透脱あり〉

前の叙述を逆接の接続詞〈しかあれども〉で受けて〈随類の諸水、それ心によらず……〉とつづく。これは随類の所見ではない。随類の所見ならば、〈各各の依正〉であって、心により、身により……といわねばならない。ここは〈随類の諸水〉、つまり諸類にとってのさまざまな水である。そうであれば、最初の〈諸類の水たとひおほし〉といわれる「諸類の水」と〈随類の諸水〉は同じものだと思われる。それは何に依ってとは言えないものである。たとえば人間にとっての水は水と見るのは人間の依正によるが、水と見ているものが何によっているか、は分からない。H_2Oによるわけでもあるまい。まして何かわからない他の類にとっての水は何によっているとも言えない。人間の思慮を越えているそのことが〈依水の透脱〉といわれることではあるまいか。

〈依水の透脱あり〉という〈透脱〉は、この巻ですでに五回出ており、さらにもう一回出る。これほど〈透脱〉が多いのは、この巻が〈透脱〉を重要な言表として説いているからであろう。透脱という事態は、感覚的把握、概念的把握、習慣的把握を抜け出たものである。〈脱落〉が主に人間の全体（自己）に対し

て使われるのに対して、透脱は人間の対境などに対して使われることが多いのだろう、それゆえ、〈しかあれば、水は地・水・火・風・空識等にあらず、水は青・黄・赤・白・黒等にあらず、色・声・香・味・触・法等にあら〉ず、といわれる「水」は文脈から「諸類の水」となる。人間の判断を超える「諸類にとっての水」は、何か依ってそうであるのではなく、何に依るかという「問い」に答えられない。およそ考えうるかぎりの依るもの、つまり地・水・火・風・空識等、青・黄・赤・白・黒等、色・声・香・味・触・法等は「あらず」といわれるほかない。そのような「水」は、五感の識別を放下する行、すなわち打坐において、人間の感覚・知覚・判断・認識によらない水として現成する。その言い表しが逆接の接続詞のあとに〈地水火風空等の水、おのづから現成せり〉である。仏道が狙うところはこれであり、〈諸仏の大道、その究尽するところ、透脱なり、現成なり、その透脱といふは、あるひは生も生を透脱し、死も死を透脱するなり〉《全機》といわれるところである。

人間の判断する六大によってではなく、眼識よって知覚されたものに依るのでもなく、身心の対象に依るものでもなく、（諸類の）水は現成する。

三、

かくのごとくなれば、而今の国土・宮殿、なにものの能成・所成とあきらめいはんことかたかるべし。空輪・風輪にかかれると道著する、わがまことにあらず、他のまことにあらず、小見の測度（しきたく）を擬議するなり。かかれるところなくば住すべからず、とおもふによりて、この道著するなり。

［注釈］

○**空輪・風輪**　出典『華厳経』八十巻本。「是故説地輪依水輪。水輪依風輪。風輪依虚空。虚空無所依。雖無所依。能令三千大千世界。而得安住。（是の故に、地輪は水輪に依り、水輪は風輪に依り、風輪は虚空に依り、虚空は所依なしと説く。所依なしと雖も、よく三千大千世界をして安住することを得せしむ）」（T10,264c）ここから風輪は虚空、すなわち空輪にかかる。『倶舎論』（T29,57）にも似たようなことを説く。

○**擬議**　「擬」は①推し量る、②なぞらえる。「議」は①相談する、②是非を評論する。「擬議」で①思いめぐらす、さまざまに議論する、②躊躇する。

【現代語訳】

このようであるから、いまこの（人や龍魚や天などが見る）国土や宮殿は、なにが作ったのか、なににによって作られたのかとはっきり言表することが難しいだろう。空輪・風輪（の上）に（水輪、その上に地輪である国土が）懸かっているというのも、自分の（確かめた）真実ではなく、他人の（確かめた）真実でもない、狭い見解の憶測を思いめぐらすのである。懸かる所がなければ、留まることができないだろうと思うから、こう言うのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

かくのごとくであるから、而今の国土宮殿も、何ものが作った何ものが作られたか、能所明らかには知り難い。それを印度人などは、世界生成の上から、国土宮殿等が或は空輪に掛かるとかあるい

は風輪に掛かるとかとか道著するのであるが、みんな小見の測度擬議で、言う人もまことでなく、聞く人も真実ではない。……国土宮殿は国土宮殿にかかり、風輪は風輪にかかる。……印度の世界建立説なるものを、かくまでに深く洞察して、その作りごとなる所以を看破したものは、わが国学を除いては他に類例がない。誰か、久しく陥穽にある沙門道元を救出する器量の人はないであろうか。

（一五八―一五九）

（検討）

〈わがまことにあらず、……〉は、「言う人もまことでなく、聞く人も真実ではない」とは取れまい。「国土宮殿は国土宮殿にかかり」などということを道元はいっていないし、そのように読むことはできない。またどうして道元が陥穽にあるのか。先に田中は「印度人が『天人が水と見る』と見る」などといい「道元は、印度の風俗に引かれ、……」（一四二）と印度を差別したが、ここでも田中の「印度」に対する差別観が明白である。一水四見も風輪空輪も印度ではなく、仏典の説である。

古田『私釈』

国土、宮殿といっているのは、龍魚が水を宮殿と思い込んでいて、水の水たるを知らないことを前に述べたことから、その宮殿の一語を重ねてここに挙げたものに違いないが、水だけということになれば、宮殿即水であり、あるいは国土即水としてもいいのであり、水だけの唯一絶対の世界にあっては能所の区別など明らめいうことのむつかしいことは断るまでもないのである。……水のみの世界に住することを知らないものは、この空輪、風輪等の構成にかかった所でないと住することはできないというのである。（七〇）

（検討）

前の解釈で「水のみの世界」という間違いを犯して、それを引きずって、ここもまったく誤った解釈をしている。

安谷『参究』

……そのようなことを言う（道著）のは、言う人自身も、それを聞く他の人々も、ともに真実ではない。……現代人はインド古来の須弥山説を笑うけれども、なにかに懸かっていなければ、その位地を保てないと思う考え方には共通のところがあるようだ。地球も太陽も、他の天体も、すべてお互いに引力というもので、引っ張り合って、それぞれその位地を保ちながら、自転公転をしているのだ、と説明するのが今日の天文学説だと聞いているが、それなら、空輪風輪に懸かると言う説と、この点、五十歩百歩の論ではあるまいか。（一三一）

（検討）

〈わがまことにあらず……〉の解釈は田中を踏襲しての誤り。空輪・風輪説と今日の宇宙論を五十歩百歩という感覚は変であり、それは万有引力が何であるか知らない無知によろう。万有引力は何かに懸かっているのではない。また須弥山説と空輪・風輪説はおなじではなく、その上の土輪（『倶舎論』では金輪）上にある世界の構造説が須弥山説であるが、ここでは言及されていない。

内山『味わう』

国土を開発し宮殿を建てる。それは人間が造ったのだと思っている。いまでいえばジェット機、宇

宙ロケット、コンピューターといった文明の利器も、みんな人間が造ったものだと思う。だがほんとうは誰が造ったというようなものではないという。生命実物とは、造った造られたという話ではない。ジェット機が飛ぶのは燃料が爆発するからだ。しかしその爆発する力は人間が造ったものではない。大自然としてそういうものなのだ。人間はただうまく組み合わせただけにすぎない。さらにそういう組み合わせをする人間のあたまぐるみ、本当は大自然の力なので「なにものの能成所成とあきらめいはんことかたかるべし」だ。（九二）

普通人はいつも何か根拠らしいものに、依りかかっていないと安定しないような気分を持っている。このような需要があるところ、また必ず誰かが適当にもっともらしい説を立てて、それでなんとなくその説に納得して安心しているにすぎない。それは実物ではないのだ。そんなものに依りかかってはいけないということです。（九三）

〈検討〉

最初から、〈国土・宮殿〉を人間の実際の国土宮殿であると誤読して、それに対して解釈しているから、面白い解釈ではあるが全部外れている。肝心なことは〈かくのごとくなれば〉の内容が分かっているかどうか、である。道元の風輪空輪説の批判は、人がなにか根拠によりかかっていることを批判しているわけではない。

【私釈】

〈かくのごとくなれば、而今の国土・宮殿、なにものの能成・所成とあきらめいはんことかたかるべし〉の〈かくのごとくなれば〉とは、前の諸類の所見不同を受けて、「而今」、いまここの〈国土・宮殿〉は、

天人にとっては雲によって成り、龍魚にとっては水によって成り、人間にとっては土や木や石でなるなど類によってさまざまであり、本来何が作ったのか、何によって造られたのか、などといえないのは、論の流れから当然である。今、人間がみて国土・宮殿であるものは、他の類にとって何であるのか分からない。それは〈われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん〉の逆であって「われらが宮殿とみるかたちを、かれが何とすらん」ということである。その分からないことを人間の見によって、〈空輪風輪にかかれりと道著する〉のが、『華厳経』の、大地は水輪にかかり、水輪は風輪にかかり、風輪は（虚）空輪にかかるという説明である。この経典の説を道元は〈わがまことにあらず、他のまことにあらず、小見の測度〉として疑う。自分が確かめた真実でもなく他人が確かめた真実でもない。このような説が立てられる理由として〈かかれるところなくば住すべからず、とおもふによりて、この道著するなり〉と批判する。これは水や国土の無住所をいっているのではなく、ものの存在を「何かに依る」と説くこと、同じことだが、「ものの能成・所成」をいうことの批判であり、それはとりもなおさず、人間の見だけが確かで正しいとすることへの批判である。人間の見、および見解の相対化なのである。

三節　多般の流

一、

仏言、一切諸法、畢竟解脱、無有所住。〈仏言く、一切諸法は畢竟解脱にして、所住有ること無し。〉しるべし、解脱にして繫縛（けばく）なしといへども、諸法住位せり。

しかあるに、人間の水をみるに、流注してとどまらざるとみる一途あり。その流に多般あり、これ人見の一端なり。いはゆる地を流通し、空を流通し、上方に流通し、下方に流通す。一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす。

［注釈］

○**仏言**、一切諸法……　上二句の出典。

『金剛上味陀羅尼経』　一切諸法畢竟解脱。故説為痴。文殊師利。若一切法畢竟解脱。是則名為金剛上味陀羅尼句（一切諸法は畢竟解脱なり。故に説きて痴と為す。文殊師利よ。若し一切法、畢竟解脱ならば、是れ則ち名づけて金剛上味陀羅尼句と為す）」（T21.851b）

第三句の〈無有所住〉の出典。

『大宝積経』巻四　「一切諸法。無有所住。亦不可見。無異性故。是故諸法。無住無依（一切諸法は所住有ること無し、亦た見るべからず、異性無きが故なり。是の故に諸法は住無く依無し）」（T11.21c）

○**流注**　流れ込むこと。また、流し込むこと　例。「譬えば大河の長遠に流注し、一時の頃に於いて両岸崩頽、耳の水に填められ、忽然に断絶するが如し」『仏本行集経』（T3.748c）

○**一途**　①ひとすじの道、一つの方法。②同じ道、同じ方法。③ひたすらなこと。ここでは①の意味。

○**流通**　①仏教語では、教えが伝わり広まること。②物事に詳しく通じていること。③世に広まり通用すること。ここでは、いずれでもなく、水が流れ行くこと。

○**一曲**　一曲がりした川という意味だが、次の「九淵」に掛けた修辞。

○**九淵**　出典①『弔屈原賦』（漢・賈誼）「九淵を襲ぬるの神龍、汨として深く潜んで以て自ら珍とす」。きわめて深い

淵。②『荘子』「夫千金之珠、必在九重之淵、而驪龍頷下（それ千金の珠は、必ず九重之淵にして、驪龍の頷下に在り）」（列御寇篇）。九つの淵。いまは「一曲」に対する「九淵」で、両方の意味をかけている。

○**ふち**　「淵（ふち）」で水が深くたたえられた所。

【現代語訳】

仏が言われた、「一切諸法は究極的に解脱しており、とどまる所有ることなし」。

知るがよい、（諸法は）解脱であって繋（つな）ぎ縛るものはないとはいっても、法位に住している。

そうであるのに、人間が水を見ると、流れ入ってとどまらないとみる一つの見方がある。その「流れる」ということに種々ある。これは人間の見方の一端である。つまり地を流れ行き、空を流れ行き、上方に流れ行き、下方に流れ行く。一曲がりの川にも流れ、多くの深い淵にも流れる。昇っては雲となり、下っては（水が深くたたえられた）淵となる。

【諸釈の検討】

田中『道元』

仏言の文は大宝積経廿八十七巻の意を取れるもの、維摩経にも相似の文あり、仏説そのままの引証でないといふ。その辺のところは、まだ確かめないから著者にはよくわからぬ。ただ道元の仏言くには、経典そのままでない場合が非常に多いといふことだけは確かである。（一六二―一六三）

現代の論文などでは、人の文を引用するときは、多く「……」を施す。これは厳密を期するところから来てゐるらしいが、併し、どこか証拠物件をつきつけるような臭ひがある。だから、人の説を攻撃したり

論争したりするとき、つまり係争のときに、これが沢山出て来るわけである。……「……」は、何時の頃に誰が始めたのか、まだ審かにしないが、感覚としては、明かにヨーロッパの〝――〟や〝――〟に繋がってゐる。この記号の中では、厳密な写実主義をとらねばならぬ。この写実主義に果たして真相を伝える力量ありや、またなしや、といふことが問題である。……クォーテイション・マークの作用も、幾分この鍵に似てゐる。このマークを輸入して文章にかぎを施すやうになったものなら、本場以上のあさましさである。（一六四―一六五）

諸法は所住なし、諸法は住位せり。議論理窟のとげとげした人々は直ぐに矛盾といふ。ここは矛盾どころではなく、無所住なればこそ住法位の活鱍々地がある。住法せざる解脱の如きは、解脱に繋縛された解脱である。これを空縛といふ。（一六六）

……諸法は住位してゐるのに、人間の凡見は、一途に水は流注して昼夜を捨てずなどといふ。「啓迪」には、大体右のように解釈してある。著者は、この解釈を採らない。これは、あながちに凡見を破する文体ではないと思ふ。……試みにその多般なる有様を言はんに、水は大地の下にも、大空の上にも流通し、上っては雲をなし、下っては淵をなす。これ即ち住法位の活鱍々地であり、有時の経歴である。（一六六―一六七）

（検討）

田中は道元が経典引用がそのままでないことを褒め、逆に一般に論文の引用の厳密さの要求に対してそれを批判する。

しかし、道元は実際には経典などの本文に忠実な人である。《摩訶般若波羅蜜》巻の引用を見たらよく分かる。十分に厳密に経典を引用して、そしてその中で自分の思想とは齟齬する詞を変更することもあ

る。この場合も《仏性》巻のはじめの句も、経典の二つの言葉をつなげて用いている。だが、それは理由あってのことである。また経文はそのままにして、実に自由に解釈を施す。それは経典の詞に対する厳密さと共存している。今の場合も前の二句と、第三句は、そのまま二つの経典にあり、まさしく「仏言」である。解釈者が探せなかっただけで、厳密でないからいいとする評価は間違っている。自分の誤読にのって、文献学が何たるかも知らず、余分なことを言い過ぎる。

また無有所住の主語は、道元の詞からも、経典からも紛れもなく〈一切諸法〉であり、解脱ではない。だから「住法せざる解脱」など考えられない。

凡見を破するだけではないというのは、その通りであろう。しかし、水の地形による様々な様態を、道元は「住法位の活鱍鱍地」とも、「有時の経歴」ともいうまい。

古田『私釈』

水は水にこそ依れ決して何かに依って住まるところとなるものではないことをいおうとしているのである。（七二）

しかし住まる所がないといっても水は現に水としてあるのであるから、……水は水の法位に住まっているのであり、水の水たることを否定するわけではないとしているのである。『御抄』に……『聞解』に……このようなむつかしい論理を展べるのは却って論旨の混乱を招くのではないかと危ぶむのである。（七二―七三）

ところで「その流に多般あり、これ人見の一端なり」とある一句であるが、一本にはこの一句を削っているように、実際には無い方がいいかも知れないのであり、少なくとも「これ人見の一端なり」の一句は

この場所にあっては意味が通じにくいのである。『私記』に……『聞解』にも「……一途あり」にすぐ続けて、「これ人見の一端なり」の一句がある意味にとっているが、実際にそう取るより考えようがないのであり、この「これ人見の一端なり」の一句は「一途あり」の著語（じゃくご）で、本文の一句にはなかったかも知れないのである。（七三）

（検討）

『御抄』『聞解』を批判するのはいいが、自分の解釈は本文の〈一切諸法〉を無視して水を主語として解釈している。枉げてその解釈に沿ってみても、「住法位」の解釈が「水は現に水としてある」「水の水たることを否定するわけではない」といわれる。法位に住するとは、そういうことだろうか。

古田の論からいえば「その流に多般あり、これ人見の一端なり」がない方がいいようだということになるが、道元の本文をまっとうに解釈せず、たかだか自分が見た「一本」によって、なかったかもしれないとするのはよくない。真蹟もあって、ここにあることは動かしがたい。古田の鑑定した当時でも、それが真蹟に近いことは確認されていたはずで、そこに本文は厳然とこうあるのになぜこのように言えるのだろう。

安谷『参究』

『啓迪』には、ここで西有禅師が広長舌を振っておられるが、それは一々ご尤もなことで、禅師の垂示を深く拝謝するのみである。次に「仏言云々」に対する田中氏の見解を挙げて、読者諸賢の参考に供する。……さて、一切諸法とは、すべての存在をさす。一般には現象といっている。現象とは、あらわれたかたちということで、そのかたちが、どういうわけであらわれるかということは、現象と

いう言葉には示されていない。よく考えてみると、浅薄な言葉である。浅薄な言葉は浅薄な頭から出る。このような浅薄な頭から、偶然という馬鹿な考えも出るし、神が作ったという考えも出てくる。

仏道ではすべての現象を諸法、または万法とよんでいる。法とは法則の義であって、因縁因果の大自然律をさすのである。……解脱ということは、すべてのものから解放され、一切の拘束を脱却しているといったような意味であって、透脱または脱落ともいい、自由無碍ともいう。それをさらに無有所住と説いている。無有所住とは、所住あることなし、または住するところあることなしと言う意味であって、どこにもひっかかっていない、どこにもくっついていないということだ。それなら勝手放題でよいかというに、どっこい、そうはいかない。いや、勝手放題にやれば、勝手放題にやった結果がまちがいなく出てくる。それを甘んじて受ける覚悟なら勝手放題におやりなさい。それを解脱とも、無所住ともいうのだ。……法位に住しているから無所住なのである。これを矛盾と思うのは、無住の住と言うことに気がつかないからである。住の無住なる事実を悟れば、文句なしに受けとれる言葉である。

その流れるというについても、いろいろあるが、これは人間の見解というものに、人間がこだわっているところの一端を暴露しているのである。（一三四―一三七）

（検討）

『啓迪』を安谷が拝謝することもあるのかとびっくりする。ところで田中の、道元の経典引用への感想を十二行に亘って引用している意図は何だろうか。

一切諸法の説明を勝手に「一般には現象」として、自分が使ったその「現象」という用語の悪口をいうが、そもそもその説明がおかしい。現象と本体（物自体、存在そのもの）とは対になる概念であり、「諸法」

はそのいずれでもない。また、その「法」とは「因縁因果の大自然律」だろうか。道元には諸法に対してそのような理解をもっているとは思われない。而今の住法位と時間軸を必要とする因果、因縁は両立しない概念であろう。例えば薪と灰は因果でいえば、薪を因とし、火を縁として、次第に灰に結果するということになるが、道元はそのようには言わない。「因縁」という言葉も道元はもっぱら仏道の因縁に限るようだ。列挙すれば、さとりの因縁、悟道の因縁《谿声山色》、一大事の因縁《諸悪莫作》、《法華転法華》、行履の因縁《諸悪莫作》、戒の因縁、得道の因縁《袈裟功徳》、嗣法の因縁《嗣書》、安居の因縁《諸法実相》、罪業の因縁《仏経》、発菩提心の因縁《発無上心》など。

また、解脱と無所住を同意語としており、それもおかしいが、解脱とあることから、人間の解脱としていろいろ語っている。しかし、経典には〈諸法畢竟解脱〉といっており、人間の解脱のことをいっておらず、人間が無所住だともいうまい。「住の無住なる事実を悟」るなどという言い方は虚しく響く。

また、〈人見の一端〉として描写されていることを、「人間の見解というものに、人間がこだわっている」とする。同様の言い方がすぐあとで〈文子曰く〉と続くのに、当を失している。

内山『味わう』

一切諸法の「法」とはなにか。私はこれまでに法とはなにかを繰り返し、繰り返し述べてきました。この私と言う自己はあらゆる存在を刻々、生（なま）に生命体験することにおいて生きている。そしてあらゆる存在は、この刻々生の自己の生命体験を通してある。この場合生命体験する自己を心といい、生命体験される存在を法という。それで心法一如、心法不二である。心と法とは別物ではない。

（九五）……畢竟解脱の解脱も、繋縛と解脱とに分かれる以前。繋縛を捨てて解脱すると言うことでは

ない。……だから繋縛がいくらあっても、無相の繋縛ぐるみ住法位、そのままあるということです。（九七―九八）

ここはわれわれが、いかに概念だけでしか、ものを見ていないかということを指摘されている。水でも液体と称して、流れるものだと決めているが、ほんとうはそうではない。また、流れるということだけでも、いろいろとある。（九九）

（検討）

「法」の説明は優れているとおもうが、ここを2頁以上「生命実物」（九六）の話として自説を展開するのはいかがなものか。

また、「繋縛と解脱に分かれる以前」と、例のごとくなんでも二つに分かれる以前という論法で、はたして道元の言葉が理解できるだろうか。そういう論理からは〈解脱にして繋縛なしといえども〉などまったく意味をなさなくなろう。

ここで描写されている水の様子は概念とはいえないだろう。

【私釈】

〈仏言、一切諸法……諸法住位せり〉

まず、〈仏言、一切諸法……〉の引用について、田中のように、出典に当たらずに道元の経典引用が正確ではないというのは間違っているし、まして厳密な引用よりその方がいいとするのは、二重の間違いである。その（検討）でも述べたように、道元の経典引用は正確であり、ここは何経といっていないが、仏言として一字も間違いはない。ここではその両方の句が必要だったから、道元は経典名を挙げないで、こ

のように書いたのであろう。

そして『御聴書抄』が指摘するように、経文の「無有所住」と道元の「住法位」という詞は、一見すると矛盾するように見える。だが、矛盾しない理由が「法体が一法に止まらぬ道理が、無有所住と云わるるなり。この道理は又諸法住位の道理なるべし」（『正法眼蔵註解全集』第二巻、二五九頁）といわれるのはおかしい。「法体」とは諸法の本体（実体、ダルマ）であるが、この用語は『正法眼蔵』にも『永平広録』にもない。法体など決して認めない道元だから当然である。まして法体が一法に止まらぬ、などということはできまい。それ以下も道理にはなっていない。安谷の「無住の住」も説明にならない。

ここは、いままでの水の論を経典の言葉で締める大事な箇所である。

ここまでの論は、人の見ではない水は、依るところなく自ずから現成する、ということであり、それが依水の透脱であった。水だけではなく、国土宮殿も依るところなく、能所なく現成するといわれた。そうであればそれらに限らず、人の判断、認識や知見ではない、〈仏言〉において、諸法（いろいろなあり方、いろいろな存在）も、依るところなく透脱して現成しているといえよう。それが〈一切諸法は畢竟解脱して所住あることなし〉であろう。

それはこの巻の冒頭の叙述と同じこととして繋がる。どのようにか。

一章冒頭では〈而今の山水……法位に住して究尽の功徳を成ぜり〉といわれていた。〈而今の山水〉は人間の判断、見を通さないところであり、〈畢竟解脱して〉いる、それゆえに〈究尽の功徳を成〉じているといえるが、しかも〈法位に住し〉ている。

法位に住しながら、古仏によって〈青山常運歩〉〈東山水上行〉といわれたように、運歩はやむことなく、したがって〈所住有ること無し〉である。山だけでなく諸法は、解脱していて「無所住」なのであ

る。

〈しかあるに、人間の水をみるに、流注（るちゅう）してとどまらざるとみる一途（いちず）あり。その流に多般あり〉

人間の目で見ることに関する叙述には〈しかあるに〉という逆接で続く。ここは、「水」に対する人間の見方、それもそれほど特別ではない見方を「流れてとどまらない」と挙げている。人が水を見るばあい、当たり前な水の様子であるが、その「流れてとどまらない」という一つのあり方にも〈その流に多般あり〉といわれる。さらに間違えないように念を押して〈これ人見の一端なり〉と補われてこういわれる。

〈地を流通し、空を流通し、上方に流通し、下方に流通す。一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす〉

人間が見れば「水の流通」は当たり前であり、一曲がりの河川にも流れれば、深い淵にもなる。〈のぼりて雲をな〉すことも人の普通の認識である。したがってこれらは、凡見（『啓迪』）でも概念（内山）でもない。「こだわっている」（安谷）わけでもない。人が見た水の働きの一つである流通の素晴らしさの叙述である。

二、

文子曰、水之道、上天為雨露、下地為江河。〈文子（もんし）に曰く、水の道、天に上りては雨露と為（な）り、地に下りては江河と為る。〉

いま俗のいふところ、なほかくのごとし。仏祖の児孫と称せんともがら、俗よりもくらからんは、もとともはづべし。いはく、水の道は、水の所知覚にあらざれども、水よく現行す。水の不知覚にあらざれども、水よく現行するなり。

上天為雨露、といふ。しるべし、水は、いくそばくの上天・上方へものぼりて雨露をなすなり。雨露は、世界にしたがふてしなじなり。水のいたらざるところあるといふは、小乗声聞教なり、あるひは外道の邪教なり。水は火焔裏にもいたるなり、心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚智・仏性裏にもいたるなり。

［注釈］

○**文子**　書名。『老子』を敷衍したもので二巻、唐代に『通玄真経』と呼ばれるも、老子の弟子の文子の作ではなく、後代の偽書といわれる。

○**水之道……**　出典『文子』道原章「上天為雨露、下地為潤沢」。文言は、テキストと下の二字が異なる。『正法眼蔵渉典録』には次のように出る。「稽古略の巻二に出ず。……文中子四巻、今世に行わる。文子云、水之道、上天為雨露、下地為江河、……（文子云く、水の道、天に上りては雨露と為り、地に下りては江河と為る）」（三〇〇）。「文中子」とは、中国・隋代の儒学者である王通と、その門弟子たちとの対話を記録したとされる書物（十巻）で、儒教のものであり、『文子』が老荘思想であるのとは異なる。なお『釈氏稽古略』（T49,809c-810b）にはこの話は見えない。

○**知覚**　感覚器官を通して外部を知る働き。

＊道元用例

〈諸仏のつねにこのなかに住持たる、各各の方面に知覚をのこさず。群生のとこしなへにこのなかに使用する、各各の知覚に方面あらはれず。〉《辦道話》

〈おほく風火の動著を仏性の知覚とおもへる〉《仏性》、〈この法起、かつて起をのこすにあらず。このゆえに、起は知覚にあらず、知見にあらず、〉《海印三昧》等。

○**現行**　「現」は、実際に存在したり、実際に行われたりするありさまを表す語であり、実際に行われていること、現に運用していること。『正法眼蔵』の中でここだけに使われる。ここでは実際に流れ行くことか。

○**いくそばく**　「いくそ」は幾十で、「ばく」は許（ばかり）で、「いくそばく」は「どんなに多くの」の意。

○**上天**　①天空、②天帝、上帝、③冬の天など。ここでは①の意。

○**覚智・仏性裏**　「覚智仏性」裏と取るか、覚智および仏性裏と取るか、の問題がある。今は後者と取る。いずれにせよ、「仏性」も「覚智」も道元が肯定的に使うことはほとんどない。

【現代語訳】

『文子』にいう、「水の道は、天に上っては雨露となり、地に下っては江河となる」と。いま世間の者がいうことすらも、このようである。仏祖の子孫だと自称する連中が、世俗の人よりも暗愚であるのはなによりも恥ずべきだ。いっていることは、水の道は水が知覚するところではないけれども、水は実際によく流れ行き、水が知覚しないのではないけれども、水は実際に（上方下方などに）よく流れ行くのである。

「上天為雨露」という。しるがよい、水はどれほどか遥かの天空、上方へも昇って雨露を形成するのである。「雨露」は、（諸類の）世界にしたがって、さまざまである。水が至らないところがあるというのは、小乗・声聞の教えであり、あるいは仏道以外の誤った教えである。水は火焔の内にも至るのである。心念

や思量・分別の内にも至るのであり、覚智・仏性の内にもいたるのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

文中子四巻に、次のやうにあるといふ。ただ何となく面白く、道元がかやうな外典にも親しんだことは、さらに一層興味深いから、書き加えて置きたい。文子云く、水之道、天に上りて雨露と為り、地に下りて江河と為る、水の北を陽と曰ひ、水の南を陰と曰ふ、水山石の間に出づるを潾と曰ひ、……水神を天呉と曰ふ。――水の許多般なる、推して知るべしである。なほ雲、霧……淡水、鹹水、硬水、軟水等があり、水を微細ならしむること極まれば分かれて二となる。一を水素と曰ひ、他を酸素といふ等もある。（一六八―一六九）

水はみづから自己の働きを知覚すると否とに拘らず、……諸類の世界に従って或は妙華、或は濃血といふふうにしなじなである。（一七〇―一七一）

水の至らぬところありと思ふのは、小乗声聞の説に過ぎぬ。……性水の周遍法界なるを思ふべきである。……水は悪夢の中に至り、仏辺窠窟の腐水にも至り、……ちなみに、現成公案の巻に次の一節がある。……いま参学の人は、身心を励まして、風といふは水といわんがごとしといふほどの志気を以て著眼見されたい。―麻浴山宝徹禅師……。（一七二―一七三）

（検討）

『渉典録』による「文中子四巻」の文を長々と引用するが、その内容は水についての表面的な描写に過ぎず、さらに自説の水の種類を並べるが関係あるまい。「水はみづから自己の働きを知覚」というが、本

文では、「水の道は水が知覚」といわれており、「水はみづから自己の働き」は関係ない。また〈世界にしたがふて〉を『御聴書抄』に倣って一見四水のこととするのは妥当ではない。主語は「雨露」であり、再説しているわけではない。また『辨註』に倣った「性水」云々も関係ないだろう。また〈水のいたらざるところ〉がない、とあるからと言って、「悪夢の中に至り」など何でも挙げればいいというものではない。また宝徹禅師の話は修証不二の譬えであるが、ここは修証の話でも譬えでもなく、「水」の参究であり、混同することはできない。

古田『私釈』

水の道は水自身が上方へとか、下方へとかこの知覚するところによって通じているわけでもなく、またそういったことを知覚しないところによって通じているわけでもなく、水はとどまることなく何処へも流れ去るのである。（七四）

（検討）

だいたい原文通りなぞっているが、「現行」は「通じる」というより、実際に行く、流れるということだろう。

安谷『参究』

安谷も、田中による『文中子』の文章を二十行に亘って引用しているが、妥当ではなかろう。またこういう。

ここでいう水とは、真空性水のことだ。性空のことだ。真の自己のことだ。宇宙は自己の千変万化

だ。虚空の軽業だ。火にもなれる。水にもなれる。……（一四一）

（検討）

道元は「水」のことをいっているのであって、「性水」、「性空」も「自己」も「宇宙」も関係ない。宇宙が自己の千変万化ということでは、ヒンドゥー教になる。

内山『味わう』

こういうことも、今日の科学知識をもっているわれわれからすれば別に不思議ではない。地球上にあるすべてが水分を含んでいるし、生命は水のなかに生じたものなのだから、心念思量分別裏にあるのも当然だし、生命実物そのものにあるのも当然です。（一〇一）

（検討）

水がいたらないところはない、というのは、地球上では今日の科学知識でもある程度は妥当するかもしれないが、〈心念・思量・分別裏にもいたる〉のは、「われわれからすれば」当然だろうか。とてもそうは思えない。

【私釈】

〈文子曰く……いま俗のいふところ、なほかくのごとし〉と、この段落は始まっている。

この「俗」は、俗世間の人、俗人という意味ではあるまい。文子は（偽書だとしても）老子の弟子であり、道教では聖人賢人である。仏教ではないという意味での「俗」であろう。そして〈仏祖の児孫と称せんともがら、俗よりもくらからんは、もともはづべし〉というが、どうしてここで仏典を引かず『文子』

を引いたのか。じつはこのようなことを述べる仏典はほぼないからである。仏典は人間自身（自己）を問題にして、人と環境、あるいは自然とかの関わりをほとんど問題にしない。したがって、「山水」を主題にする道元は、仏教史上きわめてユニークな思惟をなしていると言える。「山水」とは、中国、日本では山と水という意味だけではなく、いわゆる「自然」ということである。したがって、ここに限らず冒頭（一章一節三）から〈乗雲の道徳……順風の妙功〉と『荘子』が引かれていた。

しかし、【注釈】でみたように、ここには出典の問題がある。引かれているのは『稽古略』の「文中子」の言葉「水之道、上天為雨露、下地為江河」である。そのことは直前に〈人見の一端なり。いはゆる地を流通（るづう）し、空を流通し、上方に流通し、下方に流通す。一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす〉といわれていたことと同じであり、むしろ、より平板で常識的であると思われる。

このようなきわめて当たり前の言説に対して、〈仏祖の児孫と称せんともがら、俗よりもくらからんは、もともはづべし〉というのは、すこし奇妙である。仏祖の児孫でなくても、だれでも昔から知っているようなことである。それに対する道元の拈提は、〈水のいたらざるところ〉なしとし、〈心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚知・仏性裏にもいたる〉と、ここの『文子』のテキストがまったく言っていないことに言及していく。

私は思う、道元は、以前に『稽古略』ではなく、『文子』を見て、水の働きが精神面にまで及ぶ広大深淵なものだ、ということを認識していたのではあるまいか。

『文子』道原章七には次のように出る。

天下莫柔弱於水、水為道也、広不可極、深不可測、長極無窮。遠淪無涯、息耗減益、過於不訾、上天

為雨露、下地為潤沢。万物不得不生、百事不得不成。（天下に水より柔弱なるはなく、水、道となる也。広きこと極まりなく、深きこと測るべからず、長きこと、無窮を極む。遠きこと無涯に淪る。息え耗り減じ益し、訾られざるに過ず。天に上りては雨露となり、地に下っては潤沢となる。万物得ざれば生ぜず、百事得ざれば成らず。）

これは三章一節の〈融じては乳水よりもやはらかなり〉と響きあい、「上天為雨露、下地為」は、テキストと同じである。「潤沢」がテキストでは「江河」となっているだけである。また「深不可測、長極無究。遠淪無涯」は直前の〈一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす〉とも呼応する。

それゆえ、道元は自分が覚えている『文子』から、着想を得て書いていったが、その原典が見出せなくて『稽古略』の「文中子」を使ったのではなかろうか。

『文子』であれば、水の精神面における影響にも説き及ぶ。

道原章一に、「功徳」という用語が的中するような水の働きが次のように説かれている。

「水流而不止、与物終始。風興雲蒸、雷声雨降、並応無窮、已雕已琢、還復於樸。無為為之而合乎生死、無為言之而通乎徳、恬愉無矜而得乎和、有万不同而便乎生。和陰陽、節四時、調五行、潤乎草木、浸乎金石、禽獣碩大、毫毛潤沢、鳥卵不敗、獣胎不殰（水流れて止まず、物と終始す。風興り、雲蒸し、雷声なり雨降り、並び応じて窮まる無し。已に雕み已に琢き、また樸に復す。無為にして之を為し、生死に合するなり、無為にして之を言い、徳に通ず。恬愉して矜る無くして和を得、万に同じからざる有りて、生に便あり。陰陽を和して、四時を節り五行を調う。草木を潤し、金石を浸す。禽獣碩大し、毫毛潤沢す。鳥卵敗れず、獣胎殰れず）」。

この『文子』では、水自体の精神的な作用を、「已に雕み已に琢き、また樸に復す」とある。ただ、岩を刻み、石を磨くだけではなく、おのれを磨くことも、無垢なそのままになることも含まれよう。「無為

にして之を為し、生死に合するなり、無為にして之を言い、徳に通ず。恬愉して矜（ほこ）る無くして和を得」はまさに精神的な働きそのものである。それが水の働きとしていわれている。この『文子』の思想を見るとき、道元が〈心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚智仏性裏にもいたるなり〉というのもすなおに肯定できる。『文子』では水が精神面を含めてすべての自然の調和を形作っているのである。

こういう『文子』の言ならば、〈仏祖の児孫と称せんともがら、俗よりもくらからんは、もともはづべし〉というのも、その通りだとうなずける。

もっともこれは私の憶測の域を出ない。少しテキストにそって解釈していこう。

〈水の道は、水の所知覚にあらざれども、水よく現行す。水の不知覚にあらざれども、水よく現行する〉という。〈所知覚にあらざれども〉、〈不知覚にあらざれども〉というのは、水は勝手にどこにでも流れるわけではなく、水の道として、ある目的地（池や川、海）に流れる。人が目的地に行こうとすれば、道を知っていなければならないが、水は道すじを知っているのか、知らないのか分からないが、間違いなく山筋にそって上っていき、あるいは低地にそって下っていく、ということをいったのであろう。普通は水にそもそも「知覚」を認めない。けれど道元はそのような決めつけはしないで、不知覚か知覚しているか分からないけど、という人間の見に留保をつけた言い方をしている。

〈現行〉には実際に行く、という意味が含まれる。現代科学では、水は水蒸気になれば体積が増えて軽くなり、気流にのって、あるいは山に沿って上に行くなど説明がつくだろうが、文子の頃、あるいは道元の頃には、それは分からない。

また次の〈上天為雨露……雨露は、世界にしたがふてしなじななり〉の初めの叙述は、水がどこまでも上って雨露になるという。これはわかりやすいだろう。つづく言葉は「水」が、ではなく、〈雨露〉が

世界にしたがって品々であるという。「雨露」が主語なのだから一水四見を再論しているのではない。これは、例としては何もあげられていないが、たとえば「雨露」は、山にとっては衣かもしれないし、鳥にとっては飲料水かもしれない。「雨露」は天人にとっては〈天、曼陀羅華を雨ふらす〉《梅花》とあるように、華かもしれない。そういうことをいうのであろう。

〈水のいたらざるところあるといふは、小乗声聞教なり、あるひは外道の邪教なり〉について、『御聴書抄』には「倶舎等には水の到らざる所をたて」というが、瞥見した限り、そのような記述はない。おそらく倶舎論や阿毘達磨では、五蘊や六識でさえ、それ自体で実在するダルマ（法）とするのだから、まして水など四大は物質を構成する元素であり、それぞれ独立した実体であって、それらが混じり合うことはないとするのだろう。

〈水は火焔裏にもいたるなり〉というのは、現代的には盛んに燃えているものに水をかけると、水が急に水蒸気となって火焔がいっそう大きくなることがあり、そこには火と水蒸気がともにあるというような現象を指すのだろうか。そういう解釈もありだとは思うが、道元の時代ということを考えると、そのような合理的説明よりも、道元が『文子』にならって「水」を人間世界だけではなく、あらゆるところに存在して、その働きがあらゆるものに及ぶと考えたという方がわかりやすい。『文子』は精神的な水の作用だけではなく、「草木を潤し、金石を浸す。禽獣碩大（大きく立派に）し、毫毛潤沢す。鳥卵敗れず、獣胎殰せず」と草木、金石、鳥獣に浸透し、それによって繁殖が可能になるものとしている。ターレスの「万物は水である」に近い思想である。そうであれば、火であれ、金属であれ、何処にも水があると道元が捉えるのも道理であろう。

〈心念・思量・分別裏にもいたるなり、覚知・仏性裏にもいたるなり〉はすでにみたように、精神的働

きも水の作用とみることができよう。道元にも、たとえば〈大悟仏あり、大悟地水火風空あり〉《大悟》とか〈水沫泡焔これ心なり〉《三界唯心》ともいって、あたかも水も「心」であるかのような叙述もある。

また関連する道元の言葉に〈いたづらに風火の動著する心意識を仏性の覚知覚了とおもへり〉《仏性》がある。このときは未だ《仏性》は示衆されていないが、〈風火の動著する心意識〉とは、生きていることを四大（地水火風）が散らばらない状態と捉え、〈風火未散〉といわれたから、「風火地水の動著する心意識」ともいえて、〈（水は）覚智・仏性裏にもいたるなり〉としたのだろうか。だが、このような説明より、『文子』本文の「精神作用を含む万物に浸透する水」思想からきていると見た方が良いと思われる。

三、

下地為江河。しるべし、水の下地するとき、江河をなすなり。江河の精、よく賢人となる。いま凡愚・庸流のおもはくは、水はかならず江河・海川にあるとおもへり。しかにはあらず、水のなかに江海をなせり。しかあれば、江海ならぬところにも水はあり。水の下地するとき、江海の功をなすのみなり。

また水の、江海をなしつるところなれば、世界あるべからず、仏土あるべからず、と学すべからず。一滴のなかにも、無量の仏国土現成なり。しかあれば、仏土のなかに水あるにあらず、水裏に仏土あるにあらず。水の所在、すでに三際にかかはれず、法界にかかはれず。しかもかくのごとくなりといへども、水現成の公案なり。

［注釈］

○**江河**　「江」は大きな川で海や湖などの陸地に入り込んでいるところ、例えば揚子江（長江の揚州付近）。「河」は土地を貫通して流れる自然の水路で小さいのが川、大きいのが河。「江河」で揚子江と黄河を指すこともあるが、ここでは大きな河。

○**精**　①生命の根源にあるもの。（人間以外の）こころ、たましい。精神。②まこと、まごころ。③神、もののけ、など。ここでは①か③の意味。河村本・頭注の「精髄（水の普遍の事実）」は採らない。『文学大系』頭注は「江河の精」を「ここでは普遍絶対の水をいう」とあるが、そうではあるまい。

○**庸流**　庸は①並み、平凡。②愚か。したがって庸流はふつうのあり方で、凡愚とほぼ同じ。

○**なせり**　なす（動詞する、行う、作る、用いるなど）の已然形「なせ」＋助動詞「り」（動作、作用の結果の継続。している、してある）の終止形。

○**功**　①成し遂げた仕事、てがら、②経験・仕事などの蓄積。年功など。ここでは①の意味。

○**なしつる**　なす（動詞）の連用形＋完了の助動詞「つ」の連体形。

○**水裏**　「裏」はものや心の内側、「水裏」は水の中、水の内部。

○**三際**　現在・過去・未来。

○**法界**　①存在するものの世界、全宇宙。②真理そのもの。すべてのあり方の根源。真如・実相と同義。ここではすぐ後に〈四大・五大・六大等の行処によりて、しばらく方隅法界を建立するのみなり〉といわれているから①の意味。

【現代語訳】

「下地為江河」という。しるがよい、水が地に下るとき、江河をつくるのである。江や大河の魂魄は、

賢人となることができる。いま愚かな凡人が思うには、水はかならず江河や海や川にあると思っている。そうなのではない、水の中に江や海はできている。そうであるから、江や海ではないところにも水はある。水が地に下る時、江や海という仕事をするだけである。

また水が江や海をつくったところだから、そこには（地水火風などで構成される）世界はあるはずがない、仏土があるはずがないと学んではいけない。一滴の（水）の中にも無量の仏国土が現成するのである。そうであるから仏土の中に水があるのではない、水の内部に仏土があるのではない。水の所在はすでに（時間的）現在・過去・未来に関わらず、（空間的）全世界に関らない。しかもこのようであるといっても、水は現成の公案である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

凡夫のあらかじめありと思ふ江河に、賢人を生む力のないのは、蓋し当然である。然るに、水の下地と同時現成なる江河は、凝って精となり賢人となる。……江河の精よく賢人となる、については渉典録も続貂も沈黙してゐる。ただ聞解だけに出典を探したとおぼしき形跡が見えるが、甚だ不適切で、一向に要領を得ぬから、これは断念する。（一七五）

水を世界の一隅に擬するとき、その世界とはあらかじめ横たはれるものである。このとき、水の江海をなすのは、既成の世界に既成の江海一枚を添加するのみである。ともに、わが生命とはかかわりなき点景に過ぎぬ。水に世界あるべからず、仏土あるべからずといふ思ひは、ここから生ずるのである。世界なく国土なき水は、わが生命とは何等の繋りもない。……道元の道は、一茎の草にも一掬の

水にも、世界すなはち仏国土の現成を学するにある。一滴のなかにも無量の仏国土現成なり、というのは、人をしておのずからその生命の根源に立ち還らしめる言葉である。坐禅儀の巻に、容身の地を護持すべし、とあるのは、坐禅の作法であるが、その作法は、尺寸の地にも世界すなはち仏国土ありといふところから来てゐる。（一七七―一七八）

しかあれば、仏土のなかに水あるにあらず……。これは既成の見解を打破するのである。水に世界あるべからず、仏土あるべからずと学すべからず、とあったから、この一句は直ぐに了知出来る。それで、つぎには水裏に仏土あり、となるのが当然であるやうに思はれる。……然るに、その舌の根もいまだ乾かぬうちに、水裏に仏土あるにあらず、といふ。道元狂気せりと言い難いならば、天桂和尚の例の故智にならうて、筆写の誤りといふべきか。これはこの巻だけを見てもわからぬことで、眼蔵全体の上から判断しなければならぬ。それは誤写などの類ではなく、眼蔵の思惟の一大特色をなすものである。かやうな表出をとる場合が、道元には度々ある。かやうな表出をとる道元の意図を考へて見るに、しかあれば仏土の中に水あるにあらず……と書いてゆく間は、道元も水裏に仏土ありという風にもって行く気があったのかも知れぬ。途中で気を変へたのである。何故変へたかといふに、水裏に仏土ありは、凡見の打破で、既に十分に説き去ったところであるが、而もこの命題に執着すれば、やがて断見を醞醸することとなる。（一七九―一八〇）

古仏の道得に固著して断見に陥るのは、実は固著が不徹底だからである。……徹底固著のためには、他の道得をすべて、仮令それらが他の仏々祖々の道得であらうとも仮令自己の金科玉条であらうとも、すべて、あらずあらず底の獅子奮迅の勇を以て徹底離却せねばならぬ。つい先刻打ち立てた自己の金科玉条を、惜しげもなく瓦解せしめて、而もその態勢にいささかの紊れも生じないのが、この

行文の大変な力量である。……途中で気を変へたのは、いわゆる気まぐれではない。かういふ行文の運びかたは、道元の平素に養うて倦むことなき老婆親切心の現成である。（一八一―一八二）

水の所在は、それらに拘らず（かかわれずは、既に一度出たが、眼蔵には屢々見受けられる）、しかも水現成の公案なり。――三際法界に繋縛されずといへども、三際法界の処処に現成して覆蔵するところがない。故に現成の公案なりという。公案は、もと法令の義、隠したり枉げたり紛れたりすることは出来ぬといふ意義を有する。（一八三）

〈検討〉

「凡夫のあらかじめありと思う江河……」というが、本文では凡愚は〈水はかならず江河・海川にある〉と思うのである。また本文は〈よく賢人となる〉で切れて、〈いま凡愚……〉は〈しかにはあらず……〉という文に続いている。

〈世界あるべからず、仏土あるべからず、と学すべからず〉の解釈も、「わが生命」との関係を重要なポイントとしているが、道元にはそのような観点はない。〈一滴のなかにも、無量の仏国土現成なり〉が、なぜ人が生命の根源に立ち返らしめる言葉であるのか、分からない。《坐禅儀》の描写はその理由にはならない。〈容身の地〉を仏国土とするのは、まだ仏国土を人間が考える（土）地とするからである。

〈仏土のなかに水あるにあらず〉は、「すぐ了知出来る」というが、水に〈仏土あるべからず、と学すべからず〉であれば、水に仏土があるのだから、水はいたらないところはないのであって、仏土に水があってもおかしくない。だから、「すぐ了知出来る」ことではない。もし〈仏土のなかに水あるにあらず〉を、（一滴の）水の中に仏土があるのだから、当然仏土の中に水はない、と物質的水や土という前提でいうなら、「水裏に仏土ありとなるのが当然」だということになる。田中は勝手にそのように思い込み、道元が

そうしていない意図を、「道元狂気せりと言い難いならば、天桂和尚の例の故智になろうて、筆写の誤りといふべきか」と芝居じみたことをいって、「それは誤写などの類ではなく、眼蔵の思惟の一大特色をなすもの」であるといい、それを「途中で気を変えたのである」（一八〇）と結論してと延々と四頁に亘って書き連ねる。はじめの自分の解釈が間違っているのである。

また最後は〈三際にかかわれず、法界にかかわれず〉といわれているのに「三際法界の処処に現成して」と三際、法界の中で現成するとしており、誤りである。

古田『私釈』

「賢人」は次の句に凡愚――庸流とあることに対して使われているのであり、江河をなすといっても凡庸のものが水は下って江河海川となすと考えるのとはわけが違うことをいうために、賢人の語を用いたものに違いなかろうが……水が地上に流れて江河海川をなしたと思うのが普通であるが、実際はそうではなく水があってこそ江河海川をなすのであるから「水の中に江海をなせり」と見るのが正しいのである。（七六―七七）

また水が江河海川をなしたというが、江河海川は世界の一部であることから、そのような一部のうちには世界があるはずはないとか、仏土があるはずはないと思うかも知れないものの、そう思ってはならないのであり、江河海川どころか水の一滴にも無量の仏国土が現成しているのであり、水は局量せられるようなものではないのである。全世界を包んで水の流れていないところとてはないのである。それであるから仏土のうちに水があるとか、水のうちに仏土があるとかいずれかの一方に入れようというのでは大小の考えがつき纏ってやはり局量することになるのであり、水は局量できないので

あるから、「水の所在、すでに三際にかかはれず、法界にかかはれず」といわざるを得ないことになるのである。（七七）

（検討）

後に「凡愚」がくるから「賢人」を出したとは、それぞれ文脈が違うのだから、いえまい。ここは「水は局量できない」ということをいおうとするのだろうか。水が局量できないことと、一滴の水に無量の仏国土が現成することとは、どうつながるのだろうか。「いずれかの一方に入れようというのでは大小の考えがつき纏」う、というのは一理あろう。水が局量できないからといって、それが三際や法界に関わらないことにはなるまい。量や場所が限定できないもの、例えば空や光などは三際、法界に関わらないわけではないからである。

安谷『参究』

『啓迪』には「河の水などと云て、海や河があって水があると思ふて居る、さうではない、水があって海や河があるじゃ」と、ここで変な理屈を言っているが、こういう見解を凡見といい、妄想というのだ。……「江河の精、よく賢人となる」の一句は実に味わいのあるお言葉だ。（一四四）

そして、船子徳誠の如き、玄沙の出家以前の如き、岩頭の晩年の如き、この一句について、思い当ることが実に多い。俗の中においても、太公望の渭水に釣するが如き、漁父と屈原との問答の如き、枚挙にいとまないであろう。……水が江河海川にあるとおもうのを打ち消すのではない。ただ「かならず」を打ち消しているのだ。……「水のなかに江海をなせり。」前の打消しは、このお言葉を出すためだ。ところが、このお言葉を、また見そこなって、前の打消しの見そこないと合流して、「水が

あって、それで江海ができるので、はじめから江海があって、そこへ水が来るのではない」という意味だと誤解する。この誤解から、前に指摘した『啓迪』のような、変な理屈をいうことになる。元来、この水は凡夫の見た水ではない。もちろんその水もはいるけれども、法界を究尽した水だ。而今の山水だ。仏道の水だ。いや、水道の水だ。それが朕兆未萌の自己だ。これを仏教教理のきまり文句でいえば、真如法性という水だ。『倶舎論』ではこの水を業といい、『唯識論』ではこれを識といい、『起信論』ではこれを心といい、『涅槃経』ではこれを仏性といい、『法華経』ではこれを実相または妙法という。禅門ではこれを無字、隻手、麻三斤、本来の自己等というのだ。（一四五―一四六）

また水で江海ができているのだから、水の中にはいろいろな外の世界がないとか、仏国土がないとかいうように考えてはならない。一滴の水の中にも無量の仏国土が現成している。これを頭に描きやすくいえば、われわれの一念心の中に、十界が全部はいっているということだ。（一四六）

一滴の水の中に……これを思想的に、理論的に論証することは、さまで困難なことではない。華厳の事事無碍法界の説明は十分にこれを論証している。禅門では三祖大師が『信心銘』の中で「一即一切、一切即一。」と、すこぶる簡単明瞭に示している。……この活消息を活捉するには、一滴の水に全身心を全挙して参ずるより外に方法はない。（一四七）

……もっとズバリ言うと、水が仏土だ。水のことを仏土というのだ。（一四八）

（検討）

最初の『啓迪』の批判は妥当だろう。〈江河の精、よく賢人となる〉がどうして絶妙なのか、分からない。安谷が続けて書いている、この段落では何の関係もない禅僧や賢人の話の伏線として、「実に味わいのある」と付けられたのだろう。それらの禅師たちのことをここで述べる必要はまったくない。

〈水のなかに江海をなせり〉を出したのは「かならず」を打ち消すためだというのは、妥当だろうか。「かならず」がなくても文意はあまり変わらない。「水のなかに江海をなせり」の水は「凡夫の見た水ではない」とするが、ではどんな水か、ということになると「法界を究尽した水だ。……」となんだか、手品を見せるように次々に観念的な言葉を出してくるが、まったく的外れであろう。まして「禅門では」以下、ここに揚げられた仏教概念（真如法性・業・識・心・仏性・実相）のどれも道元は首肯していない。

「一滴の水の中に無量の仏国土が現成」は、理論的に果たして事事無碍法界（現象界の一切の事象が互いに作用し合い、融即していること）や、「一即一切、一切即一」で説明できるのか。事事無碍法界とは別のことだろうし、「一滴水」に参じるというような問題ではなかろう。

内山『味わう』

ここで水というのはH_2Oのことばかり考えていてはいけない。生命実物としての水を見ていなければ意味が解らない。（一〇二）

生命実物という水としては、その一滴の中にも無量の仏国土がある。そのものが仏国土である。……生命実物は過去現在未来にかかわるものではない。したがって三際の中に水があるのではなく、三際を超えたところに生命実物としての水がある。法界とは分別された世界を指す。生命実物としてのこの水はまたそういう世界にもかかわらない。しかもそうでありながら、水現成の公案―絶対事実、絶対の実物としての水である。（一〇二）

（検討）

「生命実物としての水」というが、その意味がまったく不明である。この道元のテキストのどこに「生

命実物としての水」が説かれているというのだろうか。〈本水なきがごとし〉といわれているのに「絶対の実物としての水」とはなんだろう。言葉の遊びのように思われる。

【私釈】

〈下地為江河。しるべし、水の下地するとき、江河をなすなり〉

道元は、「下地為江河」をこう読み下す。「地を下るとき」ではなく、〈下地するとき〉という。そこには水がただ地面の上を下っていくとは違ったニュアンスがある。水が集まって川となるのではなく、地面に染み込んでいき、地いっぱいにひろがるというイメージである。〈江河をなす〉は後の〈水中に江海をなせり〉〈江海の功をなす〉から、水が江河となるのではなく、水が江河をつくるという水の働きを響かせている。この表現が大切なことは、この段落の最後にも〈水の下地するとき、江海の功をなすのみなり〉と、重ねて言われることからわかる。

〈江河の精、よく賢人となる〉については、『山海経』のような中国の故事に出典を求める必要はない。この段落では何も触れられないが次章三節で水と賢人聖人の話が出る。その伏線としてここに出したのだろう。

〈いま凡愚・庸流のおもはくは、水はかならず江河・海川にあるとおもへり。しかにはあらず、水のなかに江海をなせり。しかあれば、江海ならぬところにも水はあり〉については、〈水の下地する〉を考えれば理解できよう。ふつう人は、水が集まって小川になり、江河・海になると考える。だから水はきまって〈江河・海川にある〉と思う。しかし、水が〈下地する〉のであれば、地のいたるところに水はある。それは科学的な事実でもある。雨のほとんどはひろく地表に吸収されるのである。そうであれば、その地

面の水において江海ができるのである。〈水のなかに江海をなせり〉は、「水があってこそ江河海川をなす」（古田）という意味ではない。前の三節二で〈水のいたらざるところあるといふは、小乗声聞教なり、あるひは外道の邪教なり〉といわれた通りである。よくいわれる「山は海のふるさと」というのもそれである。そうであれば、当然〈江海ならぬところにも水はあり〉となる。その一部が〈下地するとき、江海の功をなす〉のであろう。

〈また水の、江海をなしつるところなれば、世界あるべからず、仏土あるべからず、と学すべからず。一滴のなかにも無量の仏国土現成なり〉

たぶんここから道元の思惟は、人の「見」としての水、道教などの〈俗のいふところ〉の水を超えていく。

人の見であれば、世界地図を描く時そうするように、江海であるところは、世界や国土ではない。まして仏土などがあるはずはない。あるいは、水を江海の構成要素、物質として見るならば、水という物質の中に世界や仏土があるはずがない、と思う。しかし、道元はそう学んではならない、という。どう学ぶべきか。

〈一滴のなかにも無量の仏国土現成なり〉と道元はいう。この〈一滴〉は、すでにたんなる物質としての水ではないだろう。仏道のものの見方は《現成公案》でこのようにいわれた。

〈この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり。宮殿とし、瓔珞のごとし。ただわがまなこのおよぶところ、しばらくまろにみゆるのみなり。かれがごとく、万法もまたしかあり。……のこりの海徳・山徳おほくきわまりなく、よもの世界あることをしるべし。かたはらのみかくのごとくあるにあらず、直下も一滴もしかある、としるべし〉

これは「海」について述べられているが、自分の見や人見は、ほんの一部にすぎない、知らないことは限りないということである。〈一滴〉もまたそうだ、といわれているが、今のテキストはそこを〈一滴のなかにも無量の仏国土現成なり〉という。うっかり、「仏国土」というと、例えば西方阿弥陀仏国の仏土がその一つだと思う。その国には仏や菩薩や鳥や華などあるのだから、そんな仏国土が一滴に水の中にあるはずはないと思うが、道元はそのようなことを「仏国土」といっているのではない。

《洗浄》巻は、東司（トイレ）でいかに痾屎送尿するかを説くものであるが、そこに手を洗浄したあと、〈香木を宝瓶形につくれり。……これを両掌をあはせてもみあはすれば、その香気おのづから両手に薫ず。絆を竿にかくるとき、おなじくうへにかけかさねて、絆と絆とみだらしめ、乱縷せしむることなかれ。かくのごとくする、みなこれ浄仏国土なり、荘厳仏国なり〉といわれる。これは仏国土が静的に「存在する」のではなく、如法な所作の中に現成するということだろう。あるいは〈仏土といふは、眼睛裏なり〉《光明》と仏の眼の中に八万四千の仏国土があるとする。これも仏道がおこなわれているところに現成する、主体を離れたものではないことをいう。さとりは《現成公案》では月に喩えられたが、そこでは〈全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる〉といわれた。さとりの世界は仏国土であり、それが「一滴の水」にやどるという。そうであれば、〈一滴のなかにも無量の仏国土現成なり〉ということも仏道の修証にはあるだろう。

このように一滴の水の仏国土現成が明らかになれば、〈仏土のなかに水あるにあらず、水裏に仏土あるにあらず〉といわれるのは当然である。仏国土は仏道が修証されるところに現成するものであって、その（仏土の）中になにかがあるとか、あるいは水の内部にあるとかいえるような物質的なものではない。〈水裏〉は水の内部ということで、その用語にその水が物質的なものをいっていることが含意されている。

以上のように〈仏土〉が説かれてきて、はじめてここでいわれている「水」が『文子』の水をも超える仏道の水であることが了解される。その仏道の水は、この巻の冒頭に〈而今の山水は〉といわれた水である。それはすでに「山」をめぐって解釈したように、打坐のところに現成する水であり、その水の所在は人間の感覚、知覚、判断のはいらない水、いやその六識の元にある末那識を超え、時間・空間という感覚の先天的範疇を含む阿頼耶識さえも超える。〈而今の水〉は、三際、すなわち過去・現在・未来にかかわらず、空間としての法界にも関わらない。しかし、時間・空間にかかわらないといっても「空」であるわけではない。それが〈しかもかくのごとくなりといへども〉と逆接で受けられて〈水現成の公案なり〉と結論される。現成公案の水は、もはやいかなる人間の思いの入らない、人見を離れた水である。いわば、水これみずである。

四節　仏道の水

一、

仏祖のいたるところには、水かならずいたる。水のいたるところ、仏祖かならず現成するなり。これによりて、仏祖かならず水を拈じて身心とし、思量とせり。

しかあればすなはち、水はかみにのぼらずといふは、内外の典籍にあらず。水之道は、上下・縦横に通達するなり。しかあるに、仏経のなかに、火風は上にのぼり、地水は下にくだる。この上下は、参学するところあり（テキストは「なり」とあるが、直筆本により「あり」）。いはゆる、仏道の上下を参学するなり。いはゆる、地水のゆくところを下とするなり、下を地水のゆくところとするにあらず。火風のゆくところは上なり。法界かならずしも上下四維の量にかかはるべからざれども、四大・五

大・六大等の行処によりて、しばらく方隅法界を建立するのみなり。無想天は、かみ、阿鼻獄は、しも、とせるにあらず。阿鼻も尽法界なり、無想も尽法界なり。

［注釈］

○**内外の典籍**　内典は仏教の書物。外典は仏教以外の書物で、ここでは中国の道教・儒教の典籍を考えていよう。

○**仏経のなか**　『金光明経』空品に次のようにある。「地水火風、合集成立、随時増減、共相残害、猶如四蛇、同処一篋、四大蚖蛇、其性各異、二上二下、諸方亦二、如是蛇大、悉滅無余、地水二蛇、其性沈下、風火二蛇、性軽上升。（地水火風、合集して成立し、随時増減す。共に相い残害すること、猶お四蛇の、同じく処一篋に処るが如し。四大の蚖蛇、其の性各異なり。二は上り、二は下る、諸方も亦た二にして、是の如きの蛇大、悉く滅して余り無し、地水の二蛇、其の性、沈下し、風火の二蛇、性軽くして上升す。）（T16,0340b）

○**四維**　巽（東南）坤（西南）艮（東北）乾（北西）の四つの方位、東西南北は四方。

＊道元用例

〈東西南北四維上下を、十方といふ〉《身心学道》

しかし、「東西南北」＝［水野訳］、内山『味わう』、「四方」＝『御聴書抄』［増谷訳］などと誤るものが多い。

○**五大・六大**　地水火風の四大に空を加えて五大、識を加えてさらに六大。物質の構成要素。

○**行処**　ゆくところ。

○**方隅**　「方」は四方八方十方など、「隅」も四隅、八隅などと使う。「方隅」で、四方、方角という意味と、一部分という意味がある。しかし、ここでは先の東西南北四維上下をいっていると思われる。

○**阿鼻**　阿鼻地獄、無間地獄の音写。苦を受けることが間断ないところ。

○**無想**　色界である四禅天の第四の無想天。

【現代語訳】

仏祖が到達するところには、水がかならずいたる。水がいたるところには、仏祖がかならず現成するのである。このことから仏祖はかならず水を取り上げて身心とし思量としている。

このようなことであるから、水は上にのぼらないということは、仏教や他宗教の書物にはない。水の道は上下縦横に通達しているのである。そうであるのに仏経のなかに、火と風は上にのぼり、地と水は下にくだる（とある）。この「上下」ということは学ぶところがある。つまりは仏道の上下を学ぶのである。つまり地・水のゆくところを下とするのである。下を地・水のゆくところとするのではない。火・風のゆくところは上である。法界はかならずしも上下や四維（巽・坤・艮・乾）の量に関係するわけではないけれども、（地水火風の）四大、（四大に空を加えた）五大、（五大に識を加えた）六大等の行く処によって、かりに方隅や法界を建立するだけである。無想天は上、阿鼻地獄は下とするのではない。阿鼻（地獄）もそれで尽法界であり、無想（天）もそれで尽法界である。

【諸釈の検討】

田中『道元』

ここで、仏土のなかに水なく、水の中に仏土なき所以が明らめられる。山水は古仏の道現成なり、といふのが、この一巻の眼睛であり、骨髄である。

――これによりて仏祖かならず水を拈じて（中略）……水を拈じて身心とし思量とせり、とはまことに絶妙の一句、ここに道元の面目がある。……併し、外典を引用してかくまで精緻に拈提せるものは、眼蔵中にもあまり例がない。その意味からも、この一節は珍しい文章である。一見極く常識的な

文子曰くの僅か十三字が、何時の間にか、化して仏祖道の水を註釈して余蘊がないのである。道元の驚嘆すべき力量である。（一八四）

一体、何の必要があって道元は、このやうにあげつらふのであるか。……第一には、……金光明経空品には、地水火風の四大に各々蛇がゐて、地水の二蛇は其の性沈下。風火の二蛇は其の性上昇、とある。……さて、この仏説は前に明らめたことと矛盾ではないかなどという者が必ず出るであろう。これに備えて、仏説の上下は、汝の造作せる上下とは異なるというふのである。……第二に……さういふ徒輩は、往々にして、破邪はあるが顕正がないとか、旧物の破壊はあるが建設的ではないとか云ふに決まってゐる。これに備えて、自然見の上下を排除した後、おもむろに仏道の上下を建立するのである。方隅法界を建立するなり、といふ言葉が、この第二の動機を明示している。第三に、傍観者の戯論を、ここで徹底的に殲滅するのである。地水のゆくところを下とするなり、下を地水のゆくところとするにあらず、火風のゆくところは上なり、という言葉がそれを示してゐる。（一八六―一八八）

（検討）

たしかに外典をこのように詳しく解釈するのは例を見ないが、そこには山水が仏典に説かれないという理由がある。また解釈が欠落したまま「絶妙の一句」「道元の驚嘆すべき力量」という道元賛美は、意味がない。

道元がこの論を展開する理由があげられていて、第一、第二はそういえるだろう。道元のいう〈仏道の水〉とは違う見解は、経典の普通の読みであって、理由の第三にあげられる「傍観者の戯論」ではないし、それを道元はいわばまげて独自に解釈しているのであって、「徹底的に殲滅」しているわけではない。

古田『私釈』

仏祖と水とは一体のものであり、水の現成は仏祖の現成であり、仏祖はこのような水をもって身心とし、思量とするのである。天人が水を瓔珞と思い込んでいるように人間もただ水だと思い込んでいてはならないのであり、水に対しての仏見をひらかなくてはならないのである。（七八）

……しかるに金光明経という仏典のうちに……、仏道の上下をいっていることを参究しなくてはならないのである。……地水のゆくところを逆に上と名づけても差支えないのである。『御抄』に「……此上は打ちかへて、上下を云はむ、更不可有相違なり」といっているが、まさにこの註釈の如くであり、この仏経に説いているところを誤認してはならないのである。（七九―八〇）

阿鼻地獄が下方にあって、そこに陥ちて行くのではなくて、陥ちて行くところすべて阿鼻地獄の下方であるとしなくてはならないのである。「しばらく方隅法界を建立するのみなり」とある方隅法界は、唯方隅とのみいっていない点に一語の意味深かいもののあるのであり、道元は、この語法について何事も語っていないが、充分にこの語の内含するところを汲んで理解すべきもののように窺うのである。（八〇―八一）

（検討）

「仏祖と水とは一体のもの」とは、道元の本文からは言えない。「このような水をもって身心とし、思量とする」というが、本文は〈水を拈じて〉つまり、「取り上げて」といっている。

次の「上下」の段落のはじめは田中とほぼ同じである。しかし、〈地水のゆくところ〉を上としてもよいという『御抄』の誤釈にのっては、誤りの上塗りである。阿鼻地獄の下に陥ちる、という解釈は妥当ではない。また〈方隅法界〉のどこが「意味深いもの」なのか、この語の「内含するところ」があるのか、

分からない。それを明らかにしなくては解釈にならないが、「法界」についてその「上下四維」との関係がいわれたのだから、〈方隅法界〉といったまでだと思われる。

安谷『参究』

仏さまのましますところには、必ず法がある。法のあるところには、仏さまが必ず現成するといったら、わかりよいであろうが、それは観念論に慣れているからだ。にせものばかり、つかんでいる癖がついているからだ。これによりて、仏は必ず法を拈じて自己の身心とし、思想信仰とするといったら、これも異存はないであろうけれども、それでは死句になってしまう。それで道元禅師が、われわれに、なま水を飲ませて、死馬にむちうって、起死回生せしめて下さるのだ。（この後田中氏の「道元」一八三―一八五ページを引用する）（一四九―一五〇）

（検討）

最初のところは、「法」と「水」は言い換えることができるとは思われないのに、言い換えて観念論にしているのは自分であり、次も自分が、〈仏祖〉を「仏」に、水を「法」に、とより観念的に言い換えて自分で死句を作り出しているかに見える。

内山『味わう』

要するに仏様と水とは一つだということです。（一〇五）

道元禅師はこの『山水経』巻を通じて、あまりにも、分別に馴らされてしまっているわれわれの概念ボケを、一つ、一つ、はがそうとされているのです。水といってもわれわれがいう水と決まったも

のでないということ、同時に上下といっても普通に考えるような概念的なものではないということ。今の時代なら科学的に考え、地球のこっちが上、あっちが下と決まったものでないということは解りやすいから不思議はない。ところが、そういう科学的知識をなにももたぬ時代に、この上と下との問題を「参学するところあり」と説かれたのは、素晴らしいことだと思います。

「いはゆる仏道の上下を参学するなり」いつもいうように、仏法における概念の使い方は中途半端ではありません。メダカは小さい、鯨はおおきいといっても、鯨は太平洋に較べたら湖に住むオタマジャクシみたいなものだ。……そんな意味で大、小という言葉の使い方は、仏法では決してしない。

（一〇六）

〔検討〕

最初の誤りはすでに古田の〔検討〕で述べた。次の段落は、安谷と同様なわれわれの概念ボケをはがすのではなく、ある仏経の「火風は上にのぼり、地水は下にくだる」という説と、水は十方にいたるという内外の典籍の説を、どう会通できるかということで説いている。またここは大小ではなく、上下が問題になっている。

【私釈】

〈仏祖のいたるところには、水かならずいたる〉と道元はいう。水のいたらないところはない、とすでに述べられたのだから当然だが、「仏祖」という限定によってどういうことを言おうとしているのだろうか。

中国仏教において、訳僧、義解僧などは大都市に住したが、坐禅を行ずる「仏祖」といわれる人々は多

く山に住んだ。山には必ず水が伴う。一章二章で見たとおりである。したがって、たしかに「仏祖」が至るところには、実際に水が至るし、その水の至るところでは、仏祖が坐禅において、仏として現成する、つまり〈水のいたるところ、仏祖かならず現成する〉のである。これはなにも仏祖と水が一つ（古田、内山）ということではない。〈仏祖かならず水を拈じて〉というのは、『聞解』が仏祖の開悟の契機となった水を取りあげた問答だけではなかろう。朝起きれば、洗面のため水を取り上げ、典座はその供する粥、斎、そして茶礼で水を取り上げて使用し、あるいは浴司で水を浴び、東司で水を使って洗浄し、水で浣洗した衣を着る。それらが〈水を拈じて身心とし〉といわれる内実ではあるまいか。またすでに前節の二で水が〈心念・思量・分別裏にもいたる〉といわれたのであるから、水を拈じて〈思量とせり〉も頷くことができよう。その〈思量〉の内実は『聞解』が揚げた玄沙や法眼・雪峯の水の拈提とすることもできようが、日常の思量、分別でもあろう。仏祖をはじめ、僧侶の実際の修行生活に水はぜったいに欠かせないので「水」が拈提されているのだろう。

次の〈しかあればすなはち〉以下の叙述は、ここまで主に『文子』によって水を参学してきたが、なぜ仏教の典籍ではないのか、という問題をめぐっている。すでに述べたように仏教において水（地火風）を参究するという伝統は、インドにも中国にもほとんどない。仏教は徹頭徹尾、人間、自己を問題にしており、四大、五蘊、十二処、十八界もすべて人間を分析したもので、人間の肉体、認識器官、感覚器官、感覚の対象の叙述である。水を含む四大も「四大和合」（雑阿一〇七九）で人が胎内に形成され、その世界観もヒンドゥー教の八海などから借用した阿耨達池や八功徳水であるにすぎない。

いっぽう中国では地（土）水火は、五行（木・火・土・金・水）の構成要素として非常に重要な概念であり、暦や占いや風水などさまざまに論じられてきた。

道元が水についての仏典を取り上げようにも、そのようなものはほとんどない。

〈水はかみにのぼらずといふは、内外の典籍にあらず。水之道は、上下・縦横に通達するなり〉という叙述は、いままでの道元の論述の内容である。違うのは〈内外の典籍にあらず〉だけである。仏教の経論からこのような叙述をしているものを引くべきであるが、残念ながらない。むしろ矛盾することが書かれているのが『渉典続貂』の指摘のとおり『金光明経』である。

〈しかあるに〉以下の叙述は、田中が「仏説は前に明らめたことと矛盾ではないかなどというのが必ずでる」というような推測もできるが、私には道元の周りにそのような知識をもつ人、道元を批判しようとする優れた人がいたとは思われない。むしろ道元自身が水について説かれる経典を調べて『金光明経』の叙述を知ったと思われる。したがって以下は道元自身が〈水之道は、上下・縦横に通達する〉というこれまでの叙述と、この〈仏経〉をどう会通（経典間の相違する異説について、矛盾のない解釈を導き出し、深くその主旨を明らかにし、共通な趣意を見出す）させるか、という問題である。その経の内容をまとめて道元は〈火風は上にのぼり、地水は下にくだる〉と指摘する。すでに諸釈にもあるように、経によれば「地と水」と「火と風」の各々二蛇がいて「地水」は「その性は沈下」であり、「火風」は「その性は上昇」と説かれているからである。

これをどのように会通するか。道元は〈この上下は、参学するところあり。いはゆる、仏道の上下を参学するなり〉という。なんと明晰な会通の方法であろうか。かんがえれば、上下、左右というのは、どこか基点を決めてそこから実際の方向が決まる相対的なものである。上下の決まった方向はなく、定まった四維上下はない。人間で考えれば、地上の一点からみて上下がいえるのだが、それとて今日の知見からいえば、相対的なもので、地球の反対側では逆になる。わたしはなぜ日本を「極東」というのか不思議に

思っていたが、イギリスに住んで、なるほど日本は極東で、イラク・イランは中東なのだな、と分かった。イギリス（欧州）から見ればなるほどそうである。「極東」はヨーロッパ発の言葉なのだ。

したがって、道元が〈仏道の上下を参学する〉というのは、妥当な方法である。

そこで経典の解釈として〈いはゆる、地水のゆくところを下とするなり、下を地水のゆくところとするにあらず。火風のゆくところは上なり〉という。なるほど、仏道では〈地水の行くところを下〉としても経典と齟齬しない。しかもこうすれば、（地）水は上下四維いずれの方向にもいけて、水は縦横に通達する。水の行ったところが「下」なのであるから、下の位置が変わるだけである。意表をついたすばらしい解釈だといわざるをえない。

〈法界かならずしも上下四維の量にかかはるべからざれども、四大・五大・六大等の行処によりて、しばらく方隅法界を建立するのみなり〉

つづいてまとめられる言葉がこれである。四大の行く処によって上下の「方」が決まることは、「地水」「火風」で道元が示した通りである。あと、「隅」ともいえる「四維」についても、五大で加わる「空」、六大で加わる「識」を入れて色々な「隅」まで決まるという。

実際に中国の五行では、水を北、火を南、木を東、金を西、真中を土とする。水金は乾（北西）であり、金火は坤（南西）、合わせて乾坤である。水木は艮（北東）、木火は巽（南東）で、まさに中国では五大（行）によって四維を建てている。道元はこのような知識もあって、こう言ったのかもしれない。

このような〈仏道の上下〉は、人間中心の見方が偏った一つのものにすぎないことを自覚させ、人間の見を徹底的に相対化させる。打坐は自らの思量、判断、感覚・知見・解会を完全に放棄したところである。これほど人間の思量分別を無化する教えは、仏法のほかにはないだろう。思索を放棄していく思索の

道である。

〈無想天は、かみ、阿鼻獄は、しも、とせるにあらず。阿鼻も尽法界なり、無想も尽法界なり〉は、〈仏道の上下〉からみれば当然の帰結である。人間を中心にするからこそ「天」を上、「地獄」は地の下にあると考えるが、人間を離れれば、そのような方位上下はない。すべて〈しばらく方隅法界を建立するのみ〉である。さらに無想天や阿鼻地獄に限らず、すべての一つ一つが尽法界である。私たちも尽十方界真実人体である。

二、

しかあるに、龍魚の、水を宮殿とみるとき、人の、宮殿をみるがごとくなるべし、さらにながれゆくと知見すべからず。もし傍観ありて、なんぢが宮殿は流水なりと為説せんときは、われらがいま山流の道著を聞著するがごとく、龍魚たちまちに驚疑すべきなり。さらに宮殿・楼閣の欄階・露柱は、かくのごとくの説著ありと保任することもあらん。この料理、しづかにおもひきたり、おもひもてゆくべし。この辺表に透脱を学せざれば、凡夫の身心を解脱せるにあらず、仏祖の国土を究尽せるにあらず、凡夫の国土を究尽せるにあらず、凡夫の宮殿を究尽せるにあらず。

いま人間には、海のこころ、江のこころを、ふかく水と知見せりといへども、龍魚等、いかなるものをもて水と知見し、水と使用すと、いまだしらず。おろかに、わが水と知見するを、いづれのたぐひも水にもちいるらん、と認ずることなかれ。

いま学仏のともがら、水をならはんとき、ひとすぢに人間のみにはとどこほるべからず、すすみて仏道のみづを参学すべし。仏祖のもちいるところの水は、われらこれをなにとか所見すると参学すべきなり。仏祖の屋裏、また水ありや水なしやと参学すべきなり。

［注釈］

○**楼閣**　高い建物。道元も〈この夜は微月わづかに楼閣よりもりきたり杜鵑しきりになく〉《諸法実相》と使い、寺院にもあった。

○**欄階**　欄干と階段。建物の外についている構造物。「欄階」は禅宗資料の管見には見出されなかったが、「欄干」への言及は、『景徳伝灯録』巻二七に〈鷂子趁鴿子飛向仏殿欄干上顫（鷂子、鴿子を趁うに、飛んで仏殿の欄干上に向いて顫う）〉とある。「階」については『永平広録』に〈仏殿階前狗尿天（仏殿の階前、狗、天に尿す）〉（上堂四〇五）とあって、仏殿にも付属していた。

○**露柱**　むき出しの柱。『正法眼蔵』にも〈法をおもくするは、たとひ露柱なりとも、たとひ灯籠なりとも、たとひ諸仏なりとも、……露柱に問取し、牆壁をしても参究すべし〉《礼拝得髄》など、寺院でよく目にする丸柱である。

○**保任**　道元が好む熟語で『正法眼蔵』に七十回以上使われる。禅宗の用語として道元も〈師（芙蓉山霊訓禅師）曰、如何保任、帰宗云、一翳在眼、空華乱墜〉《空華》などと引用する。①「保」も「任」も、「たもつ」という意味から、保つという意味。法を保任する、自己を保任するなど。②「保」も「任」も、請け合う、保証するという意味もある。〈仏祖の保任する即心是仏〉《即心是仏》、〈難思議の法華と保任すべし〉《法華転法華》など。ここでは②の意味だろう。

○**料理**　①物事を整えおさめること。きりもりする、対処の仕方（森本『花開』）。②世話をする。③助け合う。④食を

調理する。ここでは①の意味。「東君料理山家春〈東君〔春の神〕料理す、山家の春〉」『宏智広録』（T47,47b）

○**辺表**　「辺」はあたり、ほとり、そば、あるものを中心にして「その付近」。「表」は外から見える部分、手本など。「極小同大、忘絶境界。極大同小、不見辺表」（『信心銘』）。〔水野訳〕は「ところ」とふりがなをする。『正法眼蔵』では次と二例のみで、「あたり、ほとり」の意味。

はるかに迷悟の辺表を超越せり。《発菩提心》

『永平広録』偈頌第二十四〈穿天括地無辺表、峭魏魏地満霊光〉。「無辺表」はほとりがない、際がない。

○**こころ**　道元は人間以外のものの「こころ」に言及している。かならずひらがなで「こころ」である。

＊道元用例

〈はるにさきだちて、はるのこころを漏泄するなり〉《眼睛》、〈たとひ山のこころをあきらむとも、さらに水のこころをあきらむべし〉《自証三昧》。〈又春はただ春ながらのこころ〉、〈はるのこころ、あきのこゝろあり〉、〈いはゆる、うをにあらざればうをのこころをしらず〉、〈人の魚のこころをしらぬと、人のとりのこころをしらぬとのみおもへるは〉《唯仏与仏》など。〔水野訳〕は「～としてのありかた」とするが、取らない。

○**仏祖の屋裏**　「屋裏」の「裏」はここでは場所につく接尾語。住まう所。「仏祖の屋裏」は仏祖の住まう所が原義であるが、道元用例は、ほぼすべて「仏祖のところ」「仏祖の居るところ」で通る。

＊道元用例

〈仏祖の屋裏に、承当あり〉《看経》、〈仏祖屋裏児、みだりに仏祖の大道を〉《仏道》、〈仏祖の屋裏には、茶飯これ家常なり〉《家常》、〈仏祖の屋裏に大尊貴生なるは結跏趺坐なり〉《三昧王三昧》、〈仏祖の屋裏、人さだめて坐夏安居三月つとむべし〉《安居》、〈すでに仏祖屋裏の仙陀婆、ひそかに漏泄して〉《王索仙陀婆》、〈ひとり仏祖の屋裡に正伝せり〉《供養諸仏》、〈この見解は、仏祖の屋裡におきがたきなり〉《深信因果》。

【現代語訳】

そうであるのに、龍や魚が水を宮殿とみる時は、人が宮殿を見るようなものである。けっして流れていくと知り理解するはずはない。もし傍観者がいて、お前の宮殿は流れる水であると説くときは、私たちがいま「山流」というのを聞くように、龍や魚はたちまちに驚き疑うに違いないのである。さらに宮殿や（寺院に見られる）高い建物、欄干や階段、丸柱は、このように説くことがあると請け合うこともあるだろう。この対処の仕方を、静かに何度も思い、さらに思いつづけるがよい。こういうあたりで「透脱」を学ばなければ、凡夫の身心を解脱したのではなく、仏祖の国土を究尽したのではなく、凡夫の国土を究尽したのではなく、凡夫の宮殿を究尽したのではない。

いま人の間では海の内面、大河の内面を水であると深く知って理解したといっても、龍や魚等は、どんなものをもって、水だと知って理解し、水として使用しているのかは、いまだ知らない。愚かに（人間である自分が）水であると知り理解したものを、どんな種類のものも水として用いるだろうと認識してはならない。

いま仏法を学ぶ人々は、水を学ぶ時に、ひたすらに人の間（の水のこと）だけに滞ってはいけない。すすんで仏道の「みず」を学ぶがよい、仏祖が用いるところの水は、われわれがそれを何であると見るだろうか、と学ぶべきである。仏祖の居るところは、また水があるだろうか、水はないだろうかと学ぶべきである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

もしかすると、汝の宮殿楼閣にある欄干階段露柱は悉く流水ぞと云はれても、かくのごとくの説著ありと保任する龍魚がゐるかもしれぬ。（一九三）

前の一節で行処と言ったから、しかあるに、と筆を起こして傍観者の説著を注ぎ込み、この流れに乗って行処傍観ともに透脱するの機を描破する趣きである。この展事投機の言葉を前にしては、流山も東山水上行も、さらには青山常運歩の語も、悉く顔色を失うて戦慄を禁じ得ないであろう。かくの如くの道得ありと保任する龍魚あり、かくの如くの道得を脱落せる古仏あり、階祖・雲門いかでか青山東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん。（一九四）

料理は思料理会の意である。……仏祖の国土なるものが世界の一隅にあって何かいみじき景勝の特地を占めてゐるといふ思ひを払拭せねばならぬ。凡夫の国土宮殿を究尽出来なければ、仏祖の国土も究尽すべからざる道理である。この一節なども、古人の注意の八方の隅々に及んだ文章であるから、おろそかに読み流すべきでないという感が深い。（一九四―一九五）

人間の水といふのは、当世流に言へば、世界人類の水とか普遍妥当なる水といふほどの意味になる。……煩悩具足の水は、百年河清を待つといへども、仏祖の水とはならぬ。両者各々対峙して、その占むるところの境界縄張りを争ふのではないけれども、而も天地懸隔、両者をつなぐ橋梁は存しないのである。それゆゑに、仏祖の挙拈する水は、天上人間の眼を以て度量すべからざるものである。（一九五―一九六）

（検討）

龍魚が〈説著ありと保任する〉ことがあるのではない。「しかあるに」以下の解釈はおよそ道理のある文章とは思えない。〈しかあるに〉は、前の文章の〈行処〉ともどこともつながらず、むしろ前々節一・二の〈おほよそ山水をみること、種類にしたがひて不同あり……依水の透脱あり〉にすなおに繋がる。それを「行処傍観ともに透脱するの機を描破する趣きである。この展事投機の言葉」と褒め上げるのはまったく妥当ではあるまい。

「かくの如くの道得を脱落せる古仏あり」とは道元を指すのか分からないが、「階祖、雲門いかでか青山東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん」とは、いったいどのような高慢な言い方なことだろう。雲門に対して道元が言った〈雲門いかでか東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん〉でさえ、不遜の趣きがあって、そうとう思量を要する容易ならぬ文であるのに、どうして田中が雲門のみならず、芙蓉道楷などの仏祖に対して批判の口がきけるのか、理解に苦しむ。田中は道元の雲門批判に対しては「雲門を貶すれば貶するだけ、雲門の言葉は輝くのであるから、実をいえば、この上もなく雲門を卓上（すぐれていると）した言葉である」（一〇一）と言っていたのである。

また「料理」という熟語にはこのような意味はないだろう。さらに世界の一隅に仏祖の国土がある、などと考える人はいない。凡夫の国土と仏祖の国土に関して、どのように「注意の八方の隅々に及ん」でいるのか。凡夫や仏祖の国土を究尽することが問題なのではなく、〈この辺表に透脱を学〉することが大事なのである。凡夫の云々と仏祖の云々の参究の前後や優劣をいっているのではない。〈人間の水〉は「普遍妥当なる水」や「煩悩具足の水」であろうか。さらにそれは「仏祖の水」と天地懸隔しているのだろうか。

ところがやがて龍魚は宮殿は流水であると聞いたことより、宮殿楼閣の欄階や露柱も人間は流水と説くであろうと傍観者のように会得することもあるのであろう。この料理、すなわち道理は静かによくよく思わなくてはならないのである。水は流れないものであるとか、あるいは山は流れないものであるとかといった辺見を透脱することを学ぶのでなかったならば、凡夫の身心を解脱したのでもなければ……人間の見解も龍魚の見解とあまり隔たらないのであり、かかる見解から出てない人間は凡夫の身心を解脱したものとはされないし……。「辺表に透脱」とは『聞解』に……人は水をとこしなえに流ると見ることを辺と解していることは適切ではないようであるし、『啓迪』には……流不流の二辺としているのは、穏当ではないように思われるので、「この辺表に透脱」については、一応如上の私釈を試みることにしておきたいのである。辺表はわざわざ断るまでもなく、辺の表であり、その表に透脱することを学ばなくてはならないとしているのである。（八二―八三）

「海のこころ江のこころをふかく」とあるこころとは、海や江のふかいところのしんを指していったものであろうが……。（八三）

ここで「仏道の水」といい、或は「仏祖のもちゐるところの水」といっているのは、換言すれば本水、すなわち本来の水の水たる水のことを指しているとしているとしてもいいのであり、その水の水たるものを究め知らなくてはならないとしているのである。（八五）

……水の水たることを究められた世界にあっては、天人が水を瓔珞と誤認するような水もなければ、人間が唯単に水と見ている水もないのであり、その点に関しては「水なし」といわねばならないし、水の水たる水は存することからすれば、「水あり」といわねばならないのであり、この水の有無

のわかれめを参学すべきであるといっていることの意に取っておきたいのである。（八六）

（検討）

傍観（者）は、龍魚に説いたのであって、龍魚が傍観者のように会得したのでもない。次は〈かくのごとくの説著〉の主体は人間で、内容は「流水」だろうか、〈保任する〉主体は龍魚だろうか。料理は道理ではない。〈辺表〉は、流れる流れないなどの「辺見」ではなかろう。さらに「辺の表であり、その表」と解説するが、どういうことか不明。〈こころ〉は「しん（芯？）」だろうか。

また道元ははっきり、〈本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし〉といっているので、「水の水たる水」などは存在しない。ここは水があるかないか、と問われているのではない。「仏祖の屋裏に水があるかないか、参究せよ」といわれているのである。

安谷『参究』

（龍魚の中には）われわれの宮殿楼閣の欄干や階段や柱は、お説の通り流水である、と確保し、自任しているものも、さらに一箇や半箇はあるかもしれない。（一五九）

この辺表とあるのは、まえの料理の辺表だ。辺は辺際であり、表は表裏の表であるが、ここでは雲表（雲の上、雲のかなた、雲外＝筆者）とでもいったような趣があると思う。上にのべた龍魚宮殿の辺際表裏も、しずかに……。仏祖の国土というものが、別に存在すると思ったら、それはちがうということは、従来すでに説き了っているから、仏祖の国土とは、凡夫の国土のことであり、凡夫の宮殿のことであり、自己の身心のことであるということも、読み取れるであろう。……海のこころ、江のこころとは、波心湖心などといって、海の中、江の中ということだ。これは、われわれが生まれてからこ

のかた、習い覚えた後天的の知識経験というものに、ふかくとらわれて、朕兆未萌の自己なる天真の水を知ることができない悪夢の業病を、覚破させて下さるための、大慈大悲の説示である。（一六〇―一六一）

……人間界の水とは別に、仏道の水というものがあるというのではない。人間界の水をしらべるについても、進んで仏道的に参究せよ、水によって水の仏祖道を信解行証入するように参究せよということだ。（一六一）

「……水なしやと参究すべきなり。」も試験問題だ、答えをここに書いてしまったら参究にならないから差しひかえる。（一六二）

（検討）

（龍魚のなかには）については、田中や古田と似た解釈であるが、それはすでに検討し批判した。「辺表」を雲表、辺際表裏と解釈するのは誤りだろう。仏祖の国土が凡夫の国土で自己の身心だなどとはいえまい。「凡夫の国土」ならばふつうの人が考える国土で、その大きな場に自分（自己）の身心もあると思うだろう。〈海のこころ〉は、「波心湖心」というのがあるというが、「波心」は川や湖の中央の意であり、「湖心」もそういう意味であるが、この場合とは無関係。

人間界の水とは別に仏道の水があるのではない、とはいわれていないことは、〈人間のみにはとどこほるべからず、すすみて仏道のみづを〉という語調からも明らかである。〈水ありや水なしやと参学〉することに関しては、『辨註』を真似て答を書いたらダメだということではなかろう。

内山『味わう』

「さらに……」この文章は私にはよく解かりませんが、……といわれても驚かない魚もいるだろう、という意味らしい。……料理とは処理の意味で、そういう道理を考えること。つまりわれわれが水と思っているものでも、そう簡単に水と決まったものではない。そのあたりの道理をよくよく考慮して、透脱ということをほんとうに学ばなければ、概念をぶち破ったところの生命実物に出会うことはできないということです。

……だいたい人間の心に映った海や川を、水だと思い込んでいても、水に住んでいる魚はどういうものを水だと思い、水として使用しているかは解からない。だから「水」という概念を固定させて、水そのものだとおもってはならないという。（一〇九）

私の表現でいえば、人間的見方を手放しにして、生命実物としての水を見なければならないということです。仏道の水、仏祖のもちいるところの水とは、そういうことである。さらにその生命実物とは、なにかコロッとしたものがあると思っては間違いです。……つまるところ「アタマの手放し」という一事。言い換えれば、坐禅した世界です。（一一〇）

（検討）

前半は、田中などの意見をいっているのだろうが、すでに批判した。「料理」を「処理」としているのに、どうして道理を考えることになるのだろうか。この料理は宮殿楼閣欄階露柱についていわれていて、水についてではない。後半は〈海のこころ〉を「人間の心に映った海」としているが、違うだろう。〈仏道のみづ〉とは、「生命実物としての水を見」るでは、しっくりしないが、後で「『アタマ手放し』という一事」としているのは妥当だろう。

【私釈】

〈しかあるに、龍魚の、水を宮殿とみるとき、人の、宮殿をみるがごとくなるべし、さらにながれゆくと知見すべからず。もし傍観ありて、なんぢが宮殿は流水なりと為説せんときは、われらがいま山流の道著を聞著するがごとく、龍魚たちまちに驚疑すべきなり〉。

最初の〈しかあるに〉は、なにかこの直前よりも三章二節の一水四見の結びの〈依水の透脱あり〉に続くような書き振りである。だが前とは違った角度で論じられている。

ではここで新しく出された問題は何か。龍魚が水を宮殿と見ているときは、それはどのようなものだろう、ということが問われている。「傍観」は、龍魚とも人間とも仏とも特定せずに「誰か」というほどの意味だろう。だれかが、人間が水を見るのと同じように「流れている」といったら龍魚は驚くと説明される。龍魚にとっては人間のいう「水」は住みかとする宮殿であり、流れいくのではないのである。

〈さらに宮殿・楼閣の欄階・露柱は、かくのごとくの説著ありと保任することもあらん〉の〈かくのごとく〉とは何を指し、説著はだれが説著するのか、まただれが保任するのだろう。この前に出る〈説〉は傍観のいう〈なんぢが宮殿は流水なり〉だけであるから、これを指すと考えると、前に傍観が説いたように「宮殿楼閣の欄階・露柱も流れる」と説くことになることといえよう。『聞解』『辨註』以外のどの解釈もそうである。

では〈保任することもあ〉るのは誰であろうか。『聞解』、『私記』、田中、安谷のいうように龍魚だろうか。

それでは、田中がいうように「かくのごとくの説著ありと保任する龍魚がいるかもしれぬ」ということになり、安谷のように「一箇や半箇はあるかもしれない」ということになる。はたして「宮殿・楼閣の欄

階露柱は流れる」ということを普通の龍魚は驚くが、驚かない龍魚もあるだろう、というようなことだろうか。それが〈この料理、しづかにおもひきたり、おもひもてゆくべし〉というようなことであるはずがないではないか。

〈さらに宮殿・楼閣の欄階露柱は〉とは、人間とりわけ今聴取している僧侶たちにとって、日常に目にする居住する構造物である。「流れるはずはない」と思われている〈宮殿・楼閣の欄階露柱〉は、傍観者がいったように「流れ行く」と説著されることもあろうが、そのように保任、すなわち承認する人もあろう、という意味ではないだろうか。保任するのはやはり人間である。人間以外の傍観が、たとえそのように言っても、龍魚のように驚くのではなく、あるいはそう見えるのだろうと承認するひともあろう、と解したい。〈保任することもあらん＝あろう〉という推量形で書かれるのは、どんな傍観がそのように説くかは、分からず、どんな人が保任する〈うけあう〉か分からないからである。

〈この料理、しづかにおもひきたり、おもひもてゆくべし〉。この料理、つまりこの捌き方、対処の仕方を、静かに何度もつらつら思い考えるべきであると道元はいう。この対処の仕方とは、人間の知見では水であるものが、龍魚にとっては、水とはまったく異なった宮殿だと知見されており、同様に人間には不動の宮殿・楼閣の欄階・露柱だと思われているのに、「流れ行く」と説くものがいても、それは彼にはそう見えるのであるから、承認せざるをえないということだろう。人間にとっての「あるもの」は、他の類にとってまったく異質な何かであろうという、人間の知見を疑い、いちいち具体的に検証することをいうのであろう。

〈この辺表に透脱を学せざれば、凡夫の身心を解脱せるにあらず〉。

〈この辺表〉つまり、この辺りの例、人間が水と知見するものは龍魚にとってどのようにあるかという

参究、あるいは人間にとって宮殿・楼閣・欄階・露柱と見えるものは、他の類にとって、どのようなものか、という思い巡らしにおいて、〈透脱〉を学ばないなら、凡夫の身心を解脱できない、という。〈透脱〉はすでにみたように、感覚的把握、概念的把握、習慣的把握を抜け出たところである。人間の知見を徹底的に疑って、具体的なもの〈水、山〉に即して透脱ということを学ぶ、すなわち身心に修証しなければ、〈凡夫の身心を解脱せるにあらず〉といわれる。逆に言えば、ここを透脱すれば、仏である。凡夫の身心を解脱できないなら、仏になっていないのだから当然〈仏祖の国土を究尽せるにあらず〉といわれる。仏祖どころか〈凡夫の国土を究尽せるにあらず、凡夫の宮殿を究尽せるにあらず〉と、人間世界のことも究めていないのだと言われる。先に見たように人間の宮殿国土について、他の類はどう見るかという参究があってはじめて、人間の国土宮殿を究尽したことになるのである。たとえば、海についても人間は確かに目で見ているのであるが、それだけでは究尽していない。そこを道元は舟にのって大海に出ることができて、海は水平ではなく丸い！という知見に達しても〈ただまろにのみみゆ。さらにことなる相、みゆることなし。しかあれど、この大海、まろなるにあらず、方なるにあらず、のこれる海徳、つくすべからざるなり〉《現成公案》といったのである。

〈いま人間には、海のこころ、江のこころを、ふかく水と知見せりといへども、龍魚等、いかなるものをもて水と知見し、水と使用すと、いまだしらず。おろかに、わが水と知見するを、いづれのたぐひも水にもちいるらん、と認ずることなかれ〉。

この〈海のこころ、江のこころ〉は、どう解釈すべきだろうか。道元が〈山のこころ〉、〈はるのこころ〉〈水のこころ〉などと使ったように解釈すべきであるが、多くは「心（しん）」ととって、『聞解』は「底」とし、古田は「深いところのしん」、安谷は「中」としている。しかしながら、どれも場所を示す言葉で、

外れている。『私記』の「おもひ」が一番ましである。

道元は春のこころ、うをのこころ、とりのこころ、山のこころ、水のこころをいうが、いずれもひらがなである。〈こころ〉を「内面」としてみたが「はるの内面を漏泄する」、「山の内面をあきらむとも、さらに水の内面を」、「春はただ春ながらの内面」などとなり、やはりなにかずれておかしい。〈海のこころ、江のこころ〉は〈ふかく知見〉するという表現にふさわしいある種のレトリックであろう。「海や江を水と知見する」といったのでは、いかにも安易な知見になってしまう。レトリックではあろうが、こういうことによって、海や江に即した、寄り添った知見とでもいう趣きが出ている。

したがってここは、たとえそのように人間が海や江によりそって、水として知って了解していても、龍魚たちは、どんなものを水だと知見し、水として使用しているか、人間には分からないから、人間が知っている水を、他の生類も水として使っていると認識してはいけない、という。

〈いま学仏のともがら、水をならはんとき、ひとすぢに人間（じんかん）のみにはとどこほるべからず、すすみて仏道のみづを参学すべし。仏祖のもちいるところの水は、われらこれをなにとか所見すると参学すべきなり〉。

今度は人間が水とみている龍魚の宮殿などばかりではなく、たとえば龍魚が水とみているものについての参究をすべきだということだろう。もっとも、「水」の働きを人間は知っているが、人間以外の龍魚・天人などは、何を水と同じような働きをもつものとしているか、知り得ない。ゆえに人間の知見は、その身心によって限定されたもので一斑でしかないことを示している。〈龍魚等、いかなるものをもて水と知見し、水と使用すと、いまだしらず〉といわれたとおりである。

考えれば、人間は、特に近世いらい、人間以外の他の類の「こころ」を考えたことがあるだろうか。山

のこころ、生活、海の心、生活がかえりみられることなく、山の荒廃、海の荒廃は、とりかえしのつかないところまで進んでいる。〈海のこころ〉〈江のこころ〉を、真剣に考えるべきときではあるまいか。魚のこころ、雪のこころは、わずかに詩人金子みすゞによってこう詠われている。

「大漁」

朝やけ小やけだ／大漁だ／大ばいわしの／大漁だ。
浜は祭りの／ようだけど／海のなかでは／何万の／いわしのとむらい／するだろう。

「積った雪」

上の雪／さむかろな。／つめたい月がさしていて。
下の雪／重かろな。／何百人ものせていて。
中の雪／さみしかろな。／空も地面（じべた）もみえないで。

〈すすみて仏道のみづを参学すべし。仏祖のもちいるところの水は、われらこれをなにとか所見すると参学すべきなり。仏祖の屋裏、また水ありや水なしやと参学すべきなり〉。

人が人間以外の水を参学するとすれば、それは仏道の水しかないので、〈すすみて仏道のみづを参学すべし〉といわれる。

その水について『聞書』は「五大の中の水と不可思［思うべからず］、非如人間界也［人間界の如くには非ざるなり］、水雨露となる事あり、甘露にてふる事もあり、修羅道には弓箭にてふる事もあるべし」というが、それらもまた、人間界の水の概念、すなわち「上から降るもの」の上での話であり、甘露も弓箭も、その概念の範囲の憶測である。

ここは〈仏道のみづを参学〉しなければいけない、といわれている。その参学の要の一つが、〈仏祖の

もちいるところの水は、われらこれをなにとか所見する〉ということである。

〈仏祖のもちいるところの水〉で、道元が具体的にどんなことを考えていたかは分からない。水を問答に用いる例は例えば次のようなことがある。

「問、如何是大涅槃、祖云、急。師云、急箇什麼。祖云、看水。（問う、「如何なるか、是れ大涅槃」、祖（馬祖）云く、「急」。師（宝徹）云く、「箇什麼にか急なる」。祖云く、「水を看よ」、と）」（『景徳伝灯録』巻七麻浴山宝徹章）。

しかし、このようなことが「仏祖のもちいる水」とも思えない。すぐ前の四節の一で〈仏祖のいたるところには、水かならずいたる……仏祖かならず水を拈じて身心とし、思量とせり〉といわれているような水であろう。そのような「水」は、はたして仏祖屋裏の水、仏祖のところの水としてあるのか、そのような水はないのか。そういうように参究せよといわれている。それははたして、安谷のいうように〈答えをここに書いてしまったら参究にならない〉というようなものだろうか。むしろ答えが一つある、というようなものではないだろう。

四章　山水と賢聖

一節　賢聖と山

＊

山は、超古超今より大聖の所居なり。賢人・聖人、ともに山を堂奥とせり、山を身心とせり。賢人・聖人によりて、山は現成せるなり。おほよそ、山は、いくそばくの大聖・大賢いりあつまれるらんとおぼゆれども、山は、いりぬるよりこのかたは、一人にあふ一人もなきなり、ただ山の活計の現

成するのみなり。さらにいりきたりつる蹤跡、なほのこらず。世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂顙・眼睛、はるかにことなり、（テキストは句点。ではなく読点、）不流の憶想、および不流の知見も、龍魚の知見と一斉なるべからず。人天の、自界にところをうる、他類これを疑著し、あるひは疑著におよばず。

しかあれば、山流の句を仏祖に学すべし、驚疑にまかすべからず。拈一これ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり。この参究なきがごときは、如来正法輪にあらず。

古仏いはく、欲得不招無間業、莫謗如来正法輪〈無間の業を招かざることを得んと欲わば、如来の正法輪を謗ずること莫れ〉。

この道を皮肉骨髄に銘すべし、身心依正に銘すべし、空に銘すべし、色に銘すべし。若樹・若石に銘せり、若田・若里に銘せり。

［注釈］

○**堂奥**　①堂の奥まったところ。②学問などの奥深いところ、奥義。③師の居所。

＊道元用例

〈堂奥にいるといらざると、師決をきくときかざるとあり〉《行持》。主に②の意。

〈徹地の堂奥は、初心の浅識にあらず〉《谿声山色》②の意など。

〈これより堂奥にいる、執侍八年、勤労千万〉《行持》。③の意。

〈ほしきままに堂奥に出入して〉《梅花》③の意。

○**さらに**　下に打消の語を伴って「けっして、まったく、全然」。

○**頂顙・眼睛**　「頂顙」は頭の頂上で最高のところ、「眼睛」は目の玉で、肝要のところを見るもの。両方で、非常に大切な肝所。

＊道元用例

〈転法輪なりといへども、一切諸仏一切諸祖の頂顙眼睛なり〉《仏性》、〈頂顙眼睛いまに震旦国に遍界せり〉《三昧王三昧》、〈仏祖の眼睛頂顙を拈来して、九夏の日月とせり。安居これ仏祖の皮肉骨髄、心識身体なり、頂顙眼睛なり、拳頭鼻孔なり〉《安居》など。

○**ことなり**　「ことなる」の連用形、文を途中で中止するときの形。テキストはここに句点を打つが、連用形だから読点とすべきである。ここを読点とするのは古田『私釈』のみ。『註解全書』はすべて読点で句点がないので論外。［増谷訳］も句点である。。

○**憶想**　思い込み。

○**欲得不招無間業……**　『証道歌』（『景徳伝燈録』巻三十）の後半の一節。

「欲得不招無間業。莫謗如来正法輪。（無間業を招かざることを得んと欲せば、如来の正法輪を謗することなかれ。T51、p461a）」。

○**如来正法輪**　仏の正しい説法。

○**若樹・若石**　雪山童子が羅刹によって教えられた四句を羅刹（虎）に食われる前に木や石に記した故事。「然後処処若石若壁若樹若道書写此偈。（然る後に処処、若しは石、若しは壁、若しは樹、若しは道に、この偈を書写す）」（『涅槃経』聖行品 T12,451a）。

○**若田・若里**　『法華経』随喜功徳品　「聞是経随喜已。従法会出至於余処。若在僧坊若空閑地。若城邑巷陌聚落田里。如其所聞。為父母宗親善友知識随力演説。（この経を聞きて随喜し已り、法会より出でて余処に至る。若しは僧坊に在

り、若しは空閑の地、若しは城邑・巷陌・聚落・田里にして、其の所聞の如く、父母・宗親・善友・知識の為に力に随いて演説せん）」（T9,p46c）。どこにいても、という意味。

＊道元用例

〈しかあれば、若樹若石もとかましとねがひ、若田若里もとかましともとむべし〉《礼拝得髄》

○**銘せり**　せりは「せ」はサ変動詞「す」の未然形＋「り」は助動詞「り」の終止形。「り」の意味は①完了、②動作作用の結果の存続、③動作作用の継続。ここでは②か③の意。［水野訳］岩波文庫、［増谷訳］本文、安谷『参究』本文、森本『花開』、内山『味わう』は「ぜり」としているが、動詞は「ず」ではなく「す」なので、「せり」がいいだろう。ただしテキストは最初の「皮肉骨髄に銘すべし」を「銘ずべし」としている。

【現代語訳】

山は古今を越えた悠久からの大聖人の居所である。賢人も聖人もともに山を居所とし、山を身心とした。賢人や聖人によって山は現成したのである。いったい山はどれだけ多くの大聖人や大賢人が入り集まったのであろうかと思われるが、山には、（人が）入ってしまってからは、一人の会う人もいないのであり、ただ山の活きた働きが現成するだけである。（聖人たちが）山に入り来ったという跡形（あとかた）すらまったく残っていない。世間において山を遠くから見る時と、山中において山に逢う時とは、その大事な肝所（かんどころ）の見方がまったく違っていて、（山は）流れないという思い込み、および（山は）流れないと知る理解も、（水は不流だと思う）龍や魚の知る理解と斉しいはずはない。人間や天人は、自らの世界に所を得ているが、他の生類はあるものはこれを疑い、あるいは疑おうとしない。

そうであるから「山流」の句を仏祖に学ぶがよい。（山流と聞いて）驚き疑う気持ちに任せてはならない。

一つを取り上げるとそれは「流」であり、また一つを取り上げるとそれは「不流」である。一回は「流」であり、（また別の）一回は「不流」である。この参究がないようならば、それは如来の正しい説法ではない。

古仏がいうには、「無間業を招かないようにしようと思えば、如来の正しい説法を誹謗してはならない」。この言葉を皮肉骨髄にはっきり記すがよい、身と心、主体と環境にはっきり記すがよい、空にはっきり記すがよい、色にはっきり記すがよい。樹や石にはっきり記されてある、田や里にもはっきり記されてある。

（検討）

田中『道元』

釈迦は雪山に坐すること六年、達磨は叢林に面壁すること九年、龍山、大梅、南泉、芙蓉等は山を出でざること各々三十年四十年。山に住するとは、山を堂奥とし、山を身心とすることである。（一九七）

一人入れば……、二人入れば二人の身心が山に化して、ついに互いに相逢うことが出来ない。……見る人もなく見られる山もないのである。……不流と云っても、流水を宮殿と見て安心したような顔付でゐる龍魚の凡見とひとしかるべきではない。（一九八―一九九）

古仏もし山をひとひねりすれば、山流を現成する。東山水上行が、すなわちこれである。併し、古仏はなほ拈ずる。すなわち再度拈ずれば、山不流を現成する。一回目は流、二回目は不流。しかも古仏雲門は山流のみを道うた。然らば雲門は、ただ一たび拈じただけで、再び拈ずることはなかったの

であろう。これは、雲門が遠慮したのか、雲門にそれだけの余力がなかったのか、雲門はその要を認めなかったのか、ここが参究のしどころである。（二〇〇）

……常に一方を証すれば、一方はくらし、である。すべてを明るみに出すことは、すべてを形骸化することと全然同じ作用である。……故に、雲門は全知を求めなかった。彼がさらに再び拈じて不流を言はなかったのは、蓋し当然である。これは雲門の遠慮である。（二〇一）

否、すでにして銘し畢れり。故に、若樹・若石に銘せり、若田・若里に銘せり、といふ。「べし」は、なほいはゆる当為や理念に陥る危惧を孕み、いまだ銘せざる時間てふ［という］間隙を許そうとする。「せり」は、この思いを乗り越えて驀地に身を挺した心持である。（二〇五）

（検討）

田中が例を挙げた仏や山居の禅師たちに、道元は言及しないし、〈聖人〉はそもそも老荘思想における敬称であり、解釈しすぎではなかろうか。〈山を身心と〉する、とは身心が山に化することだろうか。山は入った人が山に化すから、一人にも会えないのだろうか。龍魚の見は凡見ではない。龍魚も水を不流と見るが、その知見と人間が山を不流と見るのはまったく違うというのである。「拈一」は一つを取り上げるという意味であり、「ひとひねり」ではない。

雲門は山流のみをいっただろうか。「山是山」とも言っているがこれは山流ではない。〈一方を証すれば、一方はくらし〉《現成公案》を引いて、雲門は遠慮によって山流のみを言ったと高く評価するが、道元は「流」のみではだめで、一回は「不流」と言表すべきだといっているのである。雲門の評価は三章四節節二で「……階祖、雲門いかでか青山東山の皮肉骨髄、修証活計に透脱ならん」（一九四）と、道元の口

を借りてこき下ろしたことはどうなったのであろう。「べし」と「せり」の違いを指摘している点は評価できるが、「せり」に「驀地に身を挺した」というほどの意味が汲みとれるだろうか。

古田『私釈』

聖人賢人の見る山は、「依水の透脱」ということが水の場合にいわれたように、その表現をかりて説くならば依山の透脱ともいわなくてはならない山であるのであり、その山は、自ら依ることなしには、――こういう言葉も避けたいが――何物にも依存することなくして透脱している山なのである。山はこのような山であってこそ「現成せるなり」で、山の山たるものとして見ることが出来るのである。……いずれの人々も「山を身心」として仕舞って山以外に姿をとどめないために、会うにも会いようがないのである。（八八）

「地水火風空等の水おのづから現成せり」と水について述べた際にあったが、そのおのずからが重要であるのであり、山はやはりおのずから現成しているのであり、山は山がおのずからそうなっているのである。（八八―八九）

ここで「山中」といっているのは、山水経の初めの方にすでに使っている一語で重ねて説明するまでもないが、「仏道の水」、「仏祖のもちいるところの水」と水の水たる水のことを説いているその仏道とか、仏祖とかに相当するものとこの一語の意味と解してもいいように思われるのである。

「頂顙眼睛はるかにことなり」は、かつて山の功徳を述べるに際して、「現成する眼睛あらんとき」とか、「功徳の見現成の頂顙をうとも」とかいう用語があって、山の見方の相違をいうのにこの語をもってしており、おそらくここでも山に対しての見方が世間と山中とでは遥かに違うことをいってい

るものと推測されるのである。（八九―九〇）

山は流れないと憶想したり、或は山は流れないものだと知見したりすることであり、かように憶ったり、見たりすることは、龍魚が水を宮殿と見、水は流れないものと見るのと同じことであり、山は決して流れないようなものではなく、山は水が流れるように「山流」するのである。

さて問題は「一斉なるべからず」とあることで、一斉、即ち同じではないとすると論旨が通らないのであり、無理に通すとすればこぢつけになるのであり、この「なるべからず」は何かの間違とせざるを得ないのである。（九〇）

山が流れないとするについては、龍魚の見解を出でないような意味で山が流れないとするのではなく、「山はそなはるべき功徳の虧闕することなし、このゆゑに常安住なり、常運歩なり」と山水経の初めにあったように常安住、すなわち流れないと見なくてはならない面もあるのであり、……（九二）「銘すべし」と述べるとともに「銘せり」といっているのは、過去より未来に向って一切時に銘して忘らるべきでないことを強調していっているものと窺われるが、……。（九五）

〈検討〉

聖人賢人の見る山は「何物にも依存することなくして透脱している山」とするが、ここは山と人との関係がテーマであり、ただちにはっきり〈賢人・聖人によりて、山は現成せるなり〉といわれている。人「に依りて」であって、古田の説明は間違いである。〈頂顙・眼睛〉は、そのとおりであろう。〈憶想〉や〈知見〉の解釈もその通りであろう。

〈山中〉が、この巻の初めの方で使われているという指摘は妥当だが、そこで〈山中とは世界裏の華開〉

といわれていることが、仏祖や仏道といえるだろうか。さとりが開かれたところではないだろうか。〈一人にあふ一人もなきなり〉の解釈は『御抄』や田中と同様であり、すでに批判した。〈一斉なるべからず〉が、論理的におかしいということを、この後も九行に亘って縷々述べているが、直筆本もある本文を間違いだとするのは論外である。古田自身が九三頁で、龍魚の見解を超え出た山の「常安住」、すなわち不流を指摘しているのだから、当然〈一斉なるべからず〉なのに、それに気がつかないのだろうか。〈銘すべし〉という当為の助動詞がついた文と、〈銘せり〉という完了の助動詞がついた文によって、「過去より未来に向かって一切時」とはたしていえるだろうか。

安谷『参究』

（『啓迪』などが山と聖賢と一体無二だというのを批判して）山には聖人や賢人などは一人も居らんぞ。ただ猿や熊がいるだけだ。修行の未熟の者が山に這入ると、単なる動物になってしまうぞ。永平の児孫は必ず叢林に在って修行せよ。山居は絶対に許さんぞと、外のところでは仰せになっている。（一六六）

見性して平等性智が開けたというのは、不流に徹したことだ。さらに妙観察智が開けて、流に徹するのだ。（一六八）

一回は流なり、一回は不流なりと、如来の正法輪を示した。……雪山童子が、「諸行無常、是生滅法、寂滅々已、寂滅為楽。」の四句の偈を夜叉から聞いて、ただちに自己の指をかんで血を出し、その偈を若樹若石に銘記して、夜叉の口に躍り込んだという因縁がある。先人すでにかくのごとく身命を惜しまず。われもまたという志気を奮い起こさずにはいられないお言葉である。（一六九）

（検討）

山に聖人はいないというが、山は〈大聖の所居〉であるから、道元にとって居ないはずはない。山居と叢林（禅修行する道場）は対立するものではまったくない。永平寺は山居であり叢林である。叢林は阿蘭若（梵 aranya ＝森林の意味で、インド初期仏教で僧侶の生活、修行する場）からきた言葉である。道元の居たところは、深草の興聖寺、越前の吉峰寺、永平寺みな山居であり、叢林である。仏教の寺院が町にあっても「～山～寺」と称するのも、寺院の在処が一般に「山」だというところから来ている。安谷師は「山に入る」を、なにか独りで山ごもりでもすることだと思っているのではなかろうか。道元が「山居は絶対に許さんぞ」とどこで言っているのか。『永平広録』第十巻偈頌の「山居の偈」は、山居しないでは作れない。「見性して……智が開けた」というが、道元は見性を嫌い、いかなる智が開けたともいわない。人間の智は徹頭徹尾一面的なものに過ぎず、仏智とは無関係であり、まさにそのことこそ、道元がここで言いたいことである。

また雪山童子の偈に言及するのはいいが、焦点は古仏（永嘉玄覚）の偈、あるいは〈拈一……〉という如来正法輪を「若樹若石に銘記し」たように我々が銘記すべしということであって、不惜身命ではない。

内山『味わう』

ここでいう山は、古今を絶しての話です。つまり生命実物としての山だから「大聖の所居」という表現が出てくる。賢人聖人が「山を身心とせり」、賢人聖人によって「山は現成せるなり」という表現もでてくる。さらにいえば、この生命実物としての山は生死不二、迷悟一如、尽地尽法界、一顆の明珠という山です。（一一二）

「世間にて山をのぞむ時節と山中にて山にあふ時節……」正法眼蔵《三昧王三昧》の巻に「まさにしるべし坐の尽界と余の尽界と、はるかにことなり、この道理をあきらめて、仏祖の発心修行菩提涅槃を弁肯するなり」とありますが、ほんとうに坐禅の世界と、坐禅しない世界とは、まったく違う。（一一三）

……ほんとうの仏法を「謗する莫れ」――悪口を言ってはならない。山が水の上を行くはずはない、などと言ってはならない。要は生命実物を生命実物として見なければいけないということです。（一一七）

（検討）

内山がいう「生命実物としての山」とはなんだろうか。なににでも「生命実物」をつけるが、たんなるお題目のように聞こえる。ただ〈山中にて山にあふ時節〉を、坐の尽界というのは、間違ってはいまいが、説明があまりにも足りなさ過ぎる。また「謗する莫れ」は〈如来の正法輪〉が目的語であり、その内実は〈拈一は……〉であろう。

【私釈】

この節は、自己と諸法の関わり合いという道元のきわめて独自な基本思想が、聖人と山の関わりとして展開されており、また「人の知見」の一面性（ないし虚仮）の問題が、万法との関わりで出されているところである。

まず、ふつうなら「山は古今より……」というところを、〈山は、超古超今より大聖の所居なり〉といわれて、この「山」が私たちのふつうの時間空間の中にある山ではないことが示唆され、『那一宝』のい

うように、この巻冒頭の〈而今の山水は……空劫已前の消息なるがゆえに〉と響きあう。

〈賢人・聖人、ともに山を堂奥とせり、山を身心とせり〉とは、続く二節で、広成子が言及されるから、道教の〈賢人〉も念頭にあったのだろう。前にも指摘した通り、仏教では山川を主題とする故事や説話が少ないのに対して、道教では、非常に多い。もっとも安谷がいうように仏教にも「仏のことを大聖という。そしてその下に十聖三賢を案配する教学がある」（一六五）のである。賢人聖人の居所が山であることは、洋の東西を問わない。例えば、エジプトのシナイ山、ギリシャのアトス山、チベットのカイラス山、富士山などには、修道院や寺社が多く建てられていて、修行者や巡礼者が居る。

〈山を堂奥とせり〉の「堂奥」は建物の奥まった所という意味だけでなく、奥義という意味をもつことから、ただ居場所としての山ではなく、山をその奥義とするという思想が関わってくる。さらに〈山を身心とせり〉で、はじめて修行とかかわる。〈山を身心とせり〉とは『御抄』のように賢聖の姿が全山である、つまり自己が山だということではなく、あるいは、自己の心が山であり一切法であるというような教学的なことではまったくない。

それは具体的にどのような状況なのか。《唯仏与仏》には〈尽大地をわれらがかりにあらざりけるまことしき身にてありけるとはしるべし〉といわれ、尽大地がわれらの身だといわれる。また〈山河大地をひとしきわが生なりといへりけりと、あきらむべし〉とも続けられるが、それは〈仏の行は、尽大地とおなじくおこなひ、尽衆生ともにおこなふ〉という仏の行において成就している。同じことが《発無上心》では〈仏道の身心は草木瓦礫なり、風雨水火なり、これをめぐらして仏道ならしむる、すなはち発心なり〉といわれている。

そのことがここでは山が主題だから〈賢人・聖人によりて、山は現成せるなり〉といわれているのであ

ろう。「聖人」は、仏や仏祖も含意しよう。それは、多くの解釈がなしているような山と聖人が同じであるとか、「即」であらわされるような一枚ということではない。賢人聖人によって山がある。もちろん一方的に賢人聖人の働きがあって山があるのではない。山の働きによって人が仏になるということがもう一方にはある。〈渓声山色にあらざれば拈華も開演せず、得髄も依位せざるべし〉《渓声山色》と言われる通りである。山と人との修証における豊かな響き合いである。換言すれば、いっぽうで〈万法すすみて自己を修証する〉《現成公案》ことがあり、他方で〈わがいま尽力経歴にあらざれば、一法一物をも現成することなし〉《有時》ということがある。そこは自己と言っても自己が脱落したところ、山といっても透脱の山であり、換言すれば双方における人間の見方が脱落したところであり、一章二節二で〈青山すでに有情にあらず、非情にあらず。自己すでに有情にあらず、非情にあらず〉といわれたことである。

〈おほよそ、山は、いくそばくの大聖・大賢いりあつまれるらんとおぼゆれども、山は、いりぬるよりこのかたは、一人にあふ一人もなきなり。ただ山の活計の現成するのみなり、さらにいりきたりつる蹤跡、なほのこらず〉。

次は「山に入る」ということをめぐっての説示である。〈山は、いくそばくの大聖・大賢いりあつまれるらんとおぼゆれども〉とは、山は聖人の居るところだから、どれほどたくさんの聖人、賢人たちが山に入ったのかとおもうが、といわれる。「山に入る」とは、ただ歩いて山に入るというより以上の意味があろう。《身心学道》では〈踰城し入山する、出一心、入一心なり。山の所入なる、思量箇不思量底なり。世の所捨なる、非思量なり〉と示されていたことから、〈山は、いりぬるよりこのかた〉というのは、仏道に入ること、つまり仏道を修証することも含意されよう。

〈いりぬるよりこのかたは、一人にあふ一人もなきなり〉といわれるのはなぜか。諸釈のように山に入

ればもはや山になっていて、人ではないから、人には会わないというようなことではなかろう。山に入れば、すなわち仏道を修証して仏になれば、もはや人としての個人は脱落して、〈過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり〉《即心是仏》といわれて、〈一人〉という個人はなくなる。個人がないのだから〈一人にあふ一人もなきなり〉は当然である。仏道の証は、自分も他人も覚知しないのであるから、〈一人にあふ〉ということはありえず、人の知見・認識・覚知の絶えたところであり、そこは〈ただ山の活計の現成するのみなり〉である。山の活計は、人の不覚不知の行仏でもある。

〈さらにいりきたりつる蹤跡、なほのこらず〉の〈いりきたりつる蹤跡〉であるが、ここには山に入ったという跡とさとったという跡という二重の意味がかけられていよう。それが残らないというのは、《谿声山色》で〈恁麼時の而今は、吾も不知なり、誰も不識なり、汝も不期なり、仏眼も覷不見なり。人慮あに測度せんや〉と冒頭にいわれていることと重なる。

道元の仏法の大きな特徴は、「悟った」という覚知の体験がないことである。自分にもないし、誰かがお前は悟ったと指摘することもない。《唯仏与仏》で〈ひとり仏にさとらるるゆゑに、唯仏与仏、乃能究尽といふ。……さとりぬるをりは、いかにありけるゆゑにさとりたりとおぼえぬなり〉といわれている。〈世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と頂顙・眼睛はるかにことなり、不流の憶想、および不流の知見も、龍魚の知見と一斉なるべからず〉。

世間で山を望むのは、普通に生活している場から山を遠く見ることであろう。そのように山を眺める人は、山は不動だと見る。「動ぜざること山の如し」といわれる通りである。では〈山中〉とは何か。一章二節二で〈山中とは世界裏の華開なり〉といわれていた。仏道において人のさとりが成就することは、

道元において〈華開世界起（華開いて世界起こる）〉《梅花》ともいわれており、〈山中〉は、〈ひとのさとりをうる〉《現成公案》ことをも意味している。さとりにおいて〈山にあふ時節〉は、〈山中人は不覚不知なり〉（一章二節二）である。〈山中人は不覚不知〉という状況がいかなることかは後に述べることにして、そこでは、世間で山を遠く見る見方とは、〈頂顙・眼睛はるかにことな〉るのは、当然である。

〈はるかにことなり〉の〈ことなり〉は、「ことなる」の連用形で、文をいったん切る働きをするが、それは次の文に続く。

〈不流の憶想、および不流の知見も、龍魚の知見と一斉（いっせい）なるべからず。人天の、自界にところをうる、他類これを疑著し、あるひは疑著におよばず〉。

〈不流の憶想、および不流の知見〉が、もし龍魚と一斉であるならば、たんに龍魚が水を自らが住んでいる宮殿だから不流とする知見、すなわち〈各各の依正〉にすぎず、龍魚という主体（正）の環境（依）としての水を不流と見るのと同様、人間という主体（正）に対する環境（依）としての山が不流であるというのとひとしくなる。〈一斉なるべからず〉とあって、それと同じであってはならないのだ。「憶想」も「知見」もよい意味で道元がつかうことはあまりないが、それでも山が「不流」であるという憶想や知見は、依正の関係でない視点が必要である。仏道ではどのような意味で不流なのだろうか。

たとえば、この巻冒頭に〈法位に住して〉といわれた山の住法位はいわば、山の「不流」であろう。それは一種の知見である。

〈人天の、自界にところをうる、他類これを疑著し、あるひは疑著におよばず〉とは、他釈と同じように、天人も人間もそれぞれが定まった一定の居所、（不流の）天界や大地という自界を得ているけれども、それは他の類（たとえば龍魚）にとっては、はたしてそれが居所なのかと、疑うこともあろうし、疑わない

こともあろう。龍魚の想いは人間には分からないし、他類の想いも分からない。

〈しかあれば、山流の句を仏祖に学すべし、驚疑にまかすべからず。拈一はこれ流なり、拈一これ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり。この参究なきがごときは、如来正法輪にあらず〉。

山の「不流」はすぐ認められるが、山の「流」を聞けば、人は驚き疑う。そこを道元は〈しかあれば山流の句を仏祖に学すべし、驚疑にまかすべからず〉という。仏祖に学すとは、古仏のいう〈青山常運歩〉〈東山水上行〉である。しかし、山の流だけが古仏の知見ではなかった。すでにみたように龍魚の不流とは一斉ではない古仏の「山の不流」があった。一章二節一に言われる〈山は、そなはるべき功徳の虧闕することなし。このゆえに常安住なり〉も山の不流といえよう。そこではすぐ続けて〈常運歩なり〉とあった。

それを道元は〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり〉と言う。似たような言い方は《谿声山色》にも〈山流山不流より学入の門を開すべし〉とある。少し観点は異なるが、善慧大士は「人従橋上過、橋流水不流（人橋上より過ぐるに、橋流れて川流れず）」（『景徳伝灯録』T51,430b）といった。水の不流であり、橋の上から下の水を静止したものと見れば、橋が流れて水は流れないのである。そのような錯覚もある。

さらに道元は〈一回は流なり、一回は不流なり。この参究なきがごときは、如来正法輪にあらず〉という。

いったい、〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり〉がどうして、如来の正法輪というほど大事なのだろうか。

これは次の二つの理由において「如来の正法輪」といわれていよう。

一つは、人間の六根六識における認識であるが、それは対象を細かく把握しようとすればするほど、その対象は限定されてくる。したがってそのように認識し、把握しても、それは対象の一端、一面だけである。〈一方を証する時は一方はくらし〉《現成公案》といわれる通りである。けれども自然科学をはじめとして、人は対象をすべて認識しうると考え、人間の感覚器官やそれを拡大した機械による認識にすぎないのに、それを理解したと誤る。人間の知見の根源的限界の自覚が〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり〉なのである。

これに付随して言語による把握、言語による認識の限界の問題、その一面性の問題がある。

そのような問題として〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流〉をみると、たとえば馬祖は自己の外に仏を求める間違いを糾すために「即心是仏」といったが、その言表が知れ渡り、手垢がつくと、元来の問題提起は忘れられ言葉は腐る。そこで「非心非仏」といい、あるいは「不是心不是仏」ともいった。（『景徳伝灯録』馬祖章 T51.246a）

あるいは薬山の問いに馬祖は「有時教伊揚眉瞬目、有時不教伊揚眉瞬目。有時教伊揚眉瞬目者是、有時教伊揚眉瞬目者不是」といい、薬山は言下に大悟したという（『大慧普覚禅師語録』T47.904a）。

趙州は、「狗子に仏性があるか」との問いに、拈一は有、拈一は無と答えている。（『永平広録』二二六〈上堂。僧問趙州、狗子還有仏性也無。州云、有。又僧問、狗子還有仏性也無。州云、無〉。

どちらか一方の言い方では、必ず固定化が起こり、認識は誤るからである。それを避けるため、道元は肯定と否定を続けて示すことが多い。例えば〈会取し不会取する〉《仏性》、〈不会一句なり、会取一句なり〉《授記》、〈仏祖の屋裏に承当あり、不承当あり〉《看経》、〈渓声山色を現成せしめ、現成せしめざることは〉《渓声山色》、〈不行ありとも参ずべし、不行なしとも参ずべし〉《坐禅箴》などであり、これらも

「拈一は流、拈一不流」と同じであろう。

このような、論理にはならず知解されることを拒否する参究のやり方が「如来の正法輪」といわれるのだろうか。

もう一つは、もっと根源的な問題かもしれないが、「流・不流」の問題は、避けがたく動・不動、去と来という時の問題がかかわる。山の流は「運歩」といわれたが、それは動いているという事態である。動いているといえば宇宙の一切が動いている。じっと寝て一切動かずにいても、その人を乗せて地球は1日で一回転する速度でうごいている。その動きは空間的なものにとどまらない。人は何もしなくても確実に毎日老いていく。刻一刻変化しつづける。生じた一切のものは、滅にむかって絶えず変化している。芽を出した草木も絶えず成長し、花咲き実りそして枯れていく。けれども、刻一刻の変化は、どこか変化しているものの外部から見られてそうなのである。私は、いつも変化していて固定した「私」はないといっても、いっぽうで私にとっての私は常に「有る」ともいえる。常に生きている私、呼吸している私、ものを書いている私、なにもしていない私が有る。その「有」に焦点をあてれば、〈灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきあり、のちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、後あり、先あり〉《現成公案》となる。しかし、見方によっては薪は不断に灰になりつつある、ともいえる。とはいえ、この「住法位」が大事なのである。《現成公案》は〈かの薪、はいとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり、このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり〉と、「不生」は「法輪」であるといわれている。生死無常迅速であり、且つ不生である。

この「法輪」と《山水経》での〈如来正法輪〉とはまさしく呼応する。如来の正しい教えは、一般には金科玉条のような一つの命題に思わる。だから〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり〉などということは、如来の常法を誹謗するものだと思われる。ところが道元は逆に、〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり。一回は流なり、一回は不流なり〉という参究こそが如来正法輪であるという。

〈古仏いはく、欲得不招無間業、莫謗如来正法輪。
この道を皮肉骨髄に銘すべし、身心依正に銘すべし、空に銘すべし、色に銘すべし。若樹・若石に銘せり、若田・若里に銘せり。〉

この「道」とは、古仏の「欲得……」という句ではなく、その句の「如来の正法輪」の内実である〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり……〉である。そして無間業を受けたくないなら、それを誹謗するな、という。さらにそれを『涅槃経』や『法華経』を引いて、肝に銘じ、骨に徹して身心に銘記せよ、あらゆる所に銘記せよと迫り、すでに石や樹やさまざまなものに書き付けられている、とする。

〈拈一はこれ流なり、拈一はこれ不流なり〉の根本には、一切が常ではない、という洞察がある。三法印の一つ「無常」である。その洞察は、物をいっさい固定（常）しないことであり、大乗仏教では「空」と表現される。道元も〈永嘉真覚大師云、諸行無常一切空、即是如来大円覚〉《三十七品菩提分法》と引いている。去来すなわち「行く」とか「去る」が成立するのは、行く何か固定したものを考えるからである。私が行く、といえば、「私」が変わらないものとして前提されている。実際はいき（行き、生き）つつある私しかない。いや、そもそも「私」と主語になるものはありえない。環境と呼応しつつ変化しつづける事態だけがあるので、変化しない真の自己（ダルマ、我（アートマン）、仏性）などがあるのではない。

「流不流」の問題は、このように無常や空の問題であり、無常・無我というゴータマ・ブッダのさとりの内実であり、それゆえに〈如来正法輪〉である。だから本章四節一で〈一水の流を参究し不流を参究するに、万法の究尽たちまちに現成するなり〉と、非常に重要な眼目として提示されているのである。

二節　山を愛す

おほよそ、山は国界に属せりといへども、山を愛する人に属するなり。山かならず主を愛するとき、聖賢・高徳、やまにいるなり。聖賢、やまにすむとき、やま、これに属するがゆえに、樹石鬱茂なり、禽獣霊秀なり。これ聖賢の徳をかうぶらしむるゆえなり。しるべし、山は賢をこのむ実あり、聖をこのむ実あり。

帝者おほく山に幸して、賢人を拝し、大聖を拝問するは、古今の勝躅なり。このとき、師礼をもてうやまふ、民間の法に準ずることなし。聖化のおよぶところ、またく山賢を強為することなし。山の、人間をはなれたること、しりぬべし。崆峒・華封のそのかみ、黄帝これを拝請するに、膝行して、叩頭して、広成にとふしなり。釈迦牟尼仏、かつて父王の宮をいでて山へいれり。しかあれども、父王、やまをうらみず。父王、やまにありて太子をおしふるともがらを、あやしまず。十二年の修道、おほく山にあり。法王の運啓も在山なり。まことに輪王、なほ山を強為せず。

しるべし、山は人間のさかひにあらず、上天のさかひにあらず。人慮の測度をもて、山を知見すべからず。

もし人間の流に比準せずば、たれか山流、山不流等を疑著せん。

［注釈］

○**国界**　この世の一切の生類を住まわせている山河大地などをいう。国土世間、器世界とほぼ同じ。有情（衆生）世間の対語。「国の境界内」（［水野訳］）ではない。

○**かうぶらしむる**　動詞「かうぶる」（被る、蒙る、受ける、いただく）の未然形＋助動詞（使役）「せむ」の連体形。いただかせる、蒙らせる。

○**実**　誠実な気持ち。まこと、まごころ。

○**勝蹟**　すぐれた事跡。勝れた足跡。

○**強為する**　強いてさせる、無理矢理させる。道元は「強為」を『正法眼蔵』で十六回用いている。ここでは動詞であるが、六回は名詞であり、「云為」と対語になる場合がある。例〈これ自己の強為にあらず、威儀の云為なり〉。《洗浄》。禅宗で独特の用法で使われてきた。

用例

「師乃云。道無疑滞。法本随縁。事豈強為（道、疑滞無く、法、本と縁に随う。事、豈に強為せんや）」『黄龍慧南禅師語録』（T47.633c）。

「頌曰。宗説般般尽強為。流伝耳口便支離。種田摶飯家常事（頌して曰く、宗説般般、尽く強為なり。流伝すれば耳口、便ち支離。田を種え、飯を摶むるは家常の事なり。）」『宏智禅師広録』（T48.19c）など。

○**人間**　「じんかん」と読み、人間社会、世間。

○**崆峒**　出典『荘子』在宥篇。「黄帝立為天子十九年、令行天下、聞広成子在於崆峒（空同）之上。……広成子南首而臥。黄帝順下風、膝行而進、再拝稽首而問（黄帝、立ちて天子為ること十九年、令は天下に行わる、広成子の崆峒の上に在るを聞く。……広成子、南首して臥す。黄帝、下風に順い、膝行して進み、再拝稽首して問う）」。

また《古鏡》にこう引用される。〈軒轅黄帝膝行進崆峒、問道乎広成子。于時広成子曰、鏡是陰陽本、治身長久、自有三鏡〉（軒轅黄帝、膝行して崆峒に進んで道を広成子に問う。時に広成子曰く、「鏡は是れ陰陽の本、身を治めて長久なり。自ら三鏡あり……。」ただし、鏡のことは『荘子』にはない。

○**華封**　『荘子』天地篇「堯観乎華。華封人曰、……封人去之、堯随之曰、請問、封人曰、退已（堯、華に観ぶ。華の封人曰く、……封人之を去る。堯これに随いて曰く、請い問わんと。封人曰く、退かん已（のみ））」。

＊道元用例

『永平広録』巻八法語「俗猶有崆峒・華封之拝請、順風・乗雲之詞、播于百世（俗、猶お崆峒・華封の拝請有り、順風・乗雲の詞、百世に播（し）く）」。

○**拝請**　敬って教えを請う。

○**膝行**　畏れ敬う気持ちを表すため、貴人の前などでひざまずいて膝で進退すること。

○**叩頭**　頭で地を叩く意味で、頭を地に着けて拝礼すること。

○**とふし**　とふ（問う）動詞（連用形の「とひ」となるのが普通）＋過去の助動詞「き」の連体形「し」。

○**十二年の修道**　通説は出家してから成道までを六年とする。道元は『普勧坐禅儀』で「矧彼祇園之為生知兮、端坐六年之蹤跡可見（いわんや彼の祇園の生知たる、端坐六年の蹤跡見るべし）」と六年としているのに、ここでは〈十二年の修道〉という。

『渉典続貂』は「普曜経云、世尊十九出家、十二年修道、卅成道。瑞応経、中本起経、因果経、大論、併同焉」（三〇七）と挙げる。しかし、『普曜経』をはじめ、ここに挙げられた経典で十九歳で出家し、十二年間修道して、三十歳で成道という記事はない。失訳『般泥洹経』にのみ「昔我出家、十有二年、道成得仏、開説経法、但五十載（昔、我、出家して十有二年、道成じて仏を得、経法を開き説くは、但五十載なり。T1,187c）」とある。

○**法王運啓**　おそらくは「法王啓運」のことであり、法王が仏法を開示（説法）すること。『維摩経』仏国品の冒頭の「一時」に僧肇が「法王啓運嘉集之時也。（法王が説法されるめでたい集会）」（『注維摩詰経』、なお『渉典続貂』に既に指摘されているが、成道と解したのは誤り）と注したことにより、以後のさまざまな注疏に踏襲されるが、「法王運啓」あるいは「運啓」の語は見当たらない。日本には、「法王運啓」は道元を含めて三例あり、空海撰『大和尚奉為平安城太上天皇潅頂文』に見える「幸遇諸仏応化金輪運啓之朝」（T78,0001c）を入れれば、「運啓」は四例である。道元以前の一一五四年成立の『行林抄』第十五に「一代諸教、悉雖無非釈迦所説、四十餘年、未顕真実。如来本意、於此為足。（一代諸教は、悉く釈迦の所説に非ざる無きと雖も、四十餘年、未だ真実を顕わさず。如来の本意は、唯だ法王運啓の嘉会の時、鷲峰山に至りて、一円の機に対して、正直に方便を捨て、但だ一乗道を説くに在り。出世の本意は、此に於いて足り為り）（T76,127b）とあり、道元はこれにならったと思われる。日本の「法王運啓」は「法王啓運」の意で使われている。

○**さかひ**　境、境界。

○**比準**　「比」は比べる、「準」は推し量る意味があるので、比べて推し量る。

【現代語訳】

総じて、山は国土世間に属しているのではあるが、山を愛する人に属するのである。山がたしかにその主人を愛するとき、聖人や賢人、高徳の人は、やまに入るのである。聖人賢人がやまに住むときは、やまが彼らに属するために、樹が鬱蒼とし、石も古色蒼然となるのであり、鳥やけものも霊気を帯び立派である。これは聖人賢人が徳を蒙らせるからである。しるがよい、山は賢を好むまことがある、聖いものを好むまことがある。

帝者がよく山に行幸して賢人を礼拝し、大聖人を拝問するのは、昔から今にいたる優れたあり方である。このとき師に対する礼を以て敬うのは、民間の法に準ずることではない。聖人の影響が及ぶところであり、山が賢者を強いてそうさせることはない。山が人間社会を離れていることを知るがよい。崆峒や華封（を訪ねた）その昔、黄帝が彼（聖人である広成子）を敬って教えを請うのに、膝でいざって行き、頭を地につけて礼拝して広成子に問うたのである。釈迦牟尼仏は、かつて父王の王宮を出て山に入った。そうではあるけれども、父王は（その）やまを恨まない。父王はやまに居て太子を教える人々をとがめない。（釈迦の成道まで）十二年間の修道は、よく山に居た。法王（大乗の教主である釈迦）が法を開示されたのも、山に居たのである。まことに転輪聖王でさえ、山を無理じいはしない。

しるがよい、山は人間社会の境界ではないし、上天の境界ではない。人間の思い計らう推測をもって山を知り理解してはならない。もし人間社会の「流れる」（という言葉）に比べることがないならば、いったい誰が「山流・山不流」等を疑うだろうか（疑いはしない）。

【諸訳の検討】

田中『道元』

山と聖賢との親しい有様を説いた一節である。……互ひに思い思はれる恋慕の情をいうたものである。道元に、今日山に帰るに雲喜気あり、山を愛するの愛初より甚だし、の言ある所以である。釈迦が父王の宮殿を出たのは、まぎれもなく山のしわざであるが、父王は自分の子を吸引しさったところの山に対して、その尽きぬ恨みを一口もしなかった。……人の山に入るは、人の入るところを山といふなり。道元、果たしてこの一句を許すや否や。（二〇六―二〇七）

或は、これを許す。何故ならば山は凡夫のあらかじめ造作してかくのごとくあらしめた山ではないからである。……しかし、或はこれを許さぬ。何故ならば、人の入るところを山といふの一句によって、道元の山は崩壊に瀕するからである。もし、人あって志を立て、入るべきところに入るならば、若田若里も山となり、くさむらも山となり、市井も山となる。道元に、市井を山と認ずる大度ありや、またなしや。蓋し、これを認ずれば、山は沙門の山ではなく、いはゆる賢聖の山でもなくなる。……その刹那に道元の皮肉骨髄は、そのいのちを失墜する。明らかに古仏は死して、再び立つことは出来ぬ。（二〇八）

帝者おほく山に……勝躅なり、の語には古仏の死臭が漾（ただよ）うてゐる。古今の勝躅と嘆じた感動は、いまでは色褪せて、その感動を再び新たならしめることは出来ない。……かかる局量の山を打破すべきである。このとき、古仏も仏祖道も一朝の夢と化し、……沙門道元も、自己の発する死臭を気にすることなく、安らかに静かに、その陥ったといふ黄泉に眠ることが出来るであろう。沙門道元の徹底死は、醇乎たる日本人道元の誕生である。（二〇八―二〇九）

神代の巻を神代の実事として信じ奉るといふ態度を、しっかりと教へてくれたのは道元であった。（二一二）

しかも、われらは、飽くまで道元を日本人とし、日本を証せる先哲とする。道元を醇化することが抑へ難い一念となるのは、これがためである。（二一三）

……天子を迎えて寝てをるなどとは無礼千万な奴である。黄帝はえらい帝王として聞こえてゐるが、下風に立って膝行するなどとは言語道断である。とに角、こんなことは古今の勝躅ではない。支那だから、こんなことがあったかもしれぬが……（二一五）

（検討）

道元は田中のいうように、帰山の句（『永平広録』二五一）にも「愛」という詞を用いて山を愛したのである。しかし、田中は道元が聖人の居所を山とすることが非常に気に入らない。そして「人の入るところを山といふの一句」を勝手に拵え上げ、それで道元の山が崩壊すると、次々に妄想を逞しくする。「小隠は野に隠れ、大隠は市に隠る」（王康琚「反招隠詩」）という言葉はあるが、道元はそのような立場を取らなかった。道元は実際の山が人間に及ぼす影響（功徳）を非常に高く評価するからこそ、山にこだわるのであるが、田中にはその眼目が見失われている。

「帝者おほく山に……」以降、六頁に亘る日本神道賛美は、戦前とはいえ、「道元を醇化する」などと思い上がり、道元が「神代の巻を神代の実事として信じ」ることを教えたなどデタラメをいい、道元も仏道もこきおろす酷いものである。「天子」すなわち時の権力者を賢聖よりも上位に置き、「支那だから……」と今では差別的用語とされる言葉を使って憚らないのは、まことに恥ずかしい。彼の書『道元』は、道元の思想が皇国思想の鼓吹に使われた一例であるが、今も道元研究者でもある長谷川三千子は日本会議の代表委員の一人。

古田『私釈』

……東山水上行でいえば水の水たるを究め知った人は同時に山の山たるを究め知った人でもあり、人と山と水とは三者即一で、別々のものではあり得ないのである。即一である点、人が山を愛するといっても、山が人を愛するといっても変りはないのであり……聖賢高徳と呼ばれる人は山に入って山と一体となるのである。（九六）

いかに帝王の聖化が及んだにしても山賢を無理にどうすることもできないのであり……（九七）

……山賢ともいうべき広成子を訪ねたとき世俗の権威をもってしてはどうすることもできなかった一由来をのべているのである。（九八）

法王は釈尊のことであり、運啓は成道のことである。……人間の思慮分別から測度するから流不流の議論になるのであるが、山はそのような議論とは無関係に……すべての功徳を具現しているのである。龍魚の知見のように不流ではなくして山は流れるのであり、そうかといっても人間が水を眺めて流れているとおもっているように流れているだけでもないのであり、山は常安住・常運歩であり、流不流に擬著すべきものはないのである。（九九）

（検討）

「人と山と水」の即一は伝統解釈を承けているのだろうが、そう解釈できないことはすでに論じた。水や山を「究め知った人」というが、人間が山や水を究めることができないからこそ、後で〈山は人間のさかひにあらず……人慮の測度をもて、山を知見すべからず〉といわれる。〈聖化〉は帝王の聖化が及んだのではなく、聖人賢人の感化であって、文意は黄帝が広成子を拝請するのに膝行などしたのは、山が聖人賢人に強いて為したことではない、ということである。「山賢」ではなく、「山」が主語で、「賢」は目的語である。黄帝は広成子を世俗の権威でどうこうしようとしたわけではない。龍魚は水を不流というのであるが、この書き方では龍魚は山が不流という知見に聞こえる。「人間が水を眺めて流れているとおもっているように」というが、水のことはここでは触れられていない。

安谷『参究』

普通の山林経営でも同じことで、山を愛する人がいると、その山は立派になるけれども、山を愛しない人が持つと、その山は荒れ放題になる。人と境はいつも一つだ。これも理屈ではなくて事実だ。（一七二）

聖天子の徳化がゆきわたっているところでは、山居の聖賢を、権力で強制するようなことは全くない。（一七三）

「運啓」とあるのは、法運の啓発とでもいったようなことで、ここでは主として釈尊の成道をさしたものと思われる。……浄飯王も太子が山に這入られたのを、無理に山から引き戻そうとは、なさらなかった。このことを「輪王なほ山を強為せず」と仰せになったものと思われる。……もし人間流に比して山を考えたり、人間流に準じて山を考えたりしなければ、だれでも山流山不流を疑うことはないじゃないか。（一七五―一七六）

〈検討〉

「山を愛する人がいると……」というのは、その通りであろう。〈聖化〉を「聖天子の徳化」ということの批判は、前の古田の検討で述べた。〈山賢〉も古田で検討したように「山居の聖賢」ではない。〈運啓〉も古田の解釈に引きずられたのであろう。浄飯王を転輪聖王とはいうまい。また〈人間の流〉とは、「人間流」ということだろうか。そうではあるまい。

内山『味わう』

法王の運啓とは、運をひらく、つまりお釈迦さまが成道したことを意味する。（一二〇）

つまり山というものは、生命実物を学ぶところであって、人間的世界の話ではなく、人間の生存的尺度で山を見てはいけない。もし抽象概念を実在化する人間の頭で見るのでなければ、山が流れているといっても、山が流れていないといっても、疑うところはない。（一二〇）

〈検討〉

〈運啓〉のこの解釈は、たびたび出ており、古釈に依存することが危うい一例である。〈人間の流〉は「人間の生存的尺度」といえるだろうか。また人間の頭は「抽象概念を実在化」するのだろうか。

【私釈】

〈おほよそ、山は国界に属せりといへども、山を愛する人に属するなり〉と道元はいう。「国界」というのは山河大地を含んだ器世間、無情世間のことであるから、山が国界に属するのは自明である。それを〈山を愛する人に属する〉というのは、山を愛する人は人間で有情であるから、山は有情（衆生）世間に属するということになる。道元はこれまでも〈山の山児を生ずる時節あり、山の仏祖となる道理〉（一章三節一）などと山を生命や感情をもった有情のように描写することがあった。〈愛する〉という言葉は、キリスト教では大切な根本語であるが、仏教では悪い意味が大部分であり、愛欲、愛執、渇愛、我愛、貪愛、愛著、愛利、愛名などいずれも迷のありさまであり、良い意味は慈愛、愛楽（あいぎょう）、愛語などと少ない。特に渇愛（taṇhā タンハー）は、十二縁起の最初に無明と共に位置づけられる根本的迷妄である。だが道元は「山を愛する」という。山だけでなく、道元が「愛する」と積極的に使うのは、草菴白屋、林間、結跏趺坐、坐禅、真龍など、それに自己である。

〈草菴白屋は、古聖の所住なり、古聖の所愛なり〉、〈古人の樹下に居し、林間にすむ、在家出家ともに

愛する所住なり〉、〈唐宣宗皇帝は、……よのつねに結跏趺坐を愛す、……いまの人の坐禅を愛するあるは〉以上《行持》、〈彫龍を愛するより、すすみて真龍を愛すべし〉《坐禅箴》、〈この行持あらん身心みづからも愛すべし〉《行持》、〈選にあたらん自己としては、自愛しつべし〉《礼拝得髄》、〈たとひ自己なりといえども、たふとぶべし、愛すべし〉《伝衣》

つまり自己以外は坐禅に関することと居所なのである。道元の居所は洛中ではなく、深草や越前の山中であった。そして山に対する「愛」は山居の偈に〈我、山を愛する時、山、主を愛す〉があるし、田中が引用した鎌倉からの帰山上堂もあり、さらに「尽未来際、吉祥山を離れざる示衆」でも、最後は〈古仏の修行、多く山にあり、春秋冬夏また山に居す、永平古（いにしえ）の蹤跡を慕わんと欲して、十二時中常に山に在り〉となっている。どんなに山の自然、たたずまいを道元が愛したかが分かる。

〈山かならず主を愛するとき、聖賢・高徳、やまにいるなり。聖賢やまにすむとき、やま、これに属するがゆえに、樹石鬱茂なり、禽獣霊秀なり。これ聖賢の徳をかうぶらしむるゆえなり。しるべし、山は賢をこのむ実あり、聖をこのむ実あり〉は、山と聖賢の相互の愛情、相互影響を描写している。山が国界というより、有情界に属するから、山が人を愛するのである。樹石鬱茂であり、禽獣霊秀なのは、やまに住む賢聖の徳の感化である。

ところでこの節では〈山〉十二回と〈やま〉五回が使われるが、特に区別しているとは思われない。〈聖賢やまに〉が「聖賢山に」となれば、山の名前のように思われるおそれがあり、〈父王、やまを〉を「父王山を」としないのも、同様の理由であろう。

〈帝者おほく山に幸して、賢人を拝し、大聖を拝問するは、古今の勝躅なり。このとき、師礼をもてうやまふ、民間の法に準ずることなし。聖化のおよぶところ、またく山賢を強為することなし。山の、人間

をはなれたること、しりぬべし。崆峒・華封のそのかみ、黄帝これを拝請するに、膝行して、叩頭して、広成にとふしなり〉

次に山にいる聖人を黄帝が訪問した事跡をあげている。そこでも目をつけるべき一句は、〈聖化のおよぶところ、またく山賢を強為することなし。山の、人間をはなれたることしりぬべし〉である。前に言及したほとんどの解釈（古田、安谷、森本『花開』）が、〈聖化〉を帝王の徳化としているが、この文脈、あるいは《山水経》のどこにも帝王の徳などを思わせるところはない。田中の皇国思想は言語道断だとしても、みな世俗の帝王に徳があると思っているのだろうか。ここは本文に〈聖賢の徳をかうぶらしむるゆえなり〉とあり、〈聖化〉が「聖人賢人の徳」であることは疑いようがない。また「山賢」と熟語に取る解釈が多い（「賢聖の山」田中、「山賢ともいうべき広成子」古田、「山居の聖賢」安谷、「『山』の賢者」森本）が、ここは、テキストとは異なるが、「山」で読点が打たれるべきであり、そこで切れて「山」が主語となり、目的語が〈賢を〉となり、賢聖の感化力がそうするのであって、山が強いて賢者に帝王に拝するようにさせているのではない、という意味である。

また〈山の、人間をはなれたること、しりぬべし〉といわれるのは、山と人との相互影響といっても、直接、山と人が、互いに何かを為すのではない。山が人を強為しないのは、山は人間と隔絶しているからである。

〈釈迦牟尼仏、かつて父王の宮をいでて山へいれり。しかあれども、父王、やまをうらみず。父王、やまにありて太子ををしふるともがらを、あやしまず。十二年の修道おほく山にあり。法王の運啓も在山なり〉。

ついで、やっと外典ではなく仏典の釈迦の父王と山の事跡が語られる。だが、註釈にも記したように、

十二年山で修行したというような記載は稀である。それを記す『般泥洹経』にも山での修行はいわれていない。「運啓」は、道元が見た可能性のある『行林抄』（その出典の『維摩詰経註』では「啓運」）の用法通り、教主（法主）が鷲峰（霊鷲）山に出かけて説法したことを指すのであろう。道元がなんとか山と仏との関連の語句を、外典以外の記載として仏典を探して加えたと思われる。

じっさいにはゴータマ・ブッダは故郷カピラヴァストゥから大都市国家マガダに向かって出奔した。私はカピラヴァストゥを訪ねた時、ゴータマが北に聳えるヒマラヤ山に向かってではなく、南下して都会に赴いたことに、深い感銘を覚えた記憶がある。世を捨てるのではなく、小国家群が大帝国へ呑み込まれていく大変化の時代にあって、歴史的社会的問題の只中に身をおいたと思ったからである。

〈まことに輪王、なほ山を強為せず。しるべし、山は人間のさかひにあらず、上天のさかひにあらず。人慮の測度をもて、山を知見すべからず、もし人間の流に比準せずば、たれか山流、山不流等を疑著せん〉

山は〈人間（じんかん）をはなれ〉ていることがいわれたが、ここでふたたび〈山は人間のさかひにあらず……〉と人間の境界でも天の境界でもない、といわれる。山と人間の隔絶は人間の側からいわれるとき、〈輪王、なほ山を強為せず〉となる。〈せず〉というのは、そもそも転輪聖王でさえそれはできないからである。

山と人間はその境界が異なる。だから人間の慮知や推測をもっては山は知ることができない。同じようなことが、山の〈流〉に関して、人間の知見する〈流〉に比べ推し量ることがなかったら、そもそも〈山流、山不流等〉をうんぬんすることはないといわれるのである。人が見ている山、知っている山は、如実の山ではないのだ。そのことは最後の段落で言及される。

ところでもし〈人間の流〉が、人間が知見する流ではなく人間自身の流を指すとしたら、どう解釈できようか。人間が〈流〉であることは、〈人、舟にのりてゆくに、目をめぐらしてきしをみれば、きしのう

つるとあやまる。めをしたしくふねにつくれば、ふねのすすむをしる〉《現成公案》とあるように、人が移る、人は流なのである。もっとも《都機》では次のように諸法と自己の双方の「流」が言われる。〈舟と岸と同時同道して同歩同運すること、起止にあらず、流転にあらず……〉。

人と万物も同時同道して同歩同運しているのであって、どちらかが止まったり、運動したりしているのではない。あるいは〈人物身心の無常なるこれ仏性なり〉《仏性》と人の身心の無常がいわれ、十二巻本では〈われらが寿行、生滅刹那、流転捷疾なること、かくのごとし〉《発菩提心》と人の生涯の流がいわれる。このような解釈の余地が皆無だとも思えない。一章二節に〈山の運歩は人の運歩のごとくなるべきがゆえに、人間の行歩におなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ。……自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり〉といわれていた。山の運歩は、山の流である。自己の運歩は人間の流である。いずれにせよ、人間の〈流〉と比べることがないなら、山の流・不流も、疑問に思って参究することもないだろう、と言われている。

三節　賢聖と水

あるひはむかしよりの賢人・聖人、ままに水にすむもあり。水にすむとき、魚をつるあり、人をつるあり、道をつるあり。これともに、古来、水中の風流なり。さらにすすみて、自己をつるあるべし、釣をつるあるべし、釣につらるるあるべし、道につらるるあるべし。

むかし徳誠（とくじょう）和尚、たちまちに薬山をはなれて江心にすみし、すなはち華亭江の賢聖をえたるなり。魚をつらざらんや、人をつらざらんや、水をつらざらんや、みづからをつらざらんや。人の、徳誠をみることをうるは、徳誠なり。徳誠の、人を接するは、人にあふなり。

［注釈］

○**ままに**　「間間に」、ときどき、ときたまの意。『文学大系』は「いくらでもある」と注しているが、古語辞典にそのような用法はない。

○**魚をつるあり**　例えば玄沙師備、南台江の漁師であった。《一顆明珠》参照。

○**人をつるあり**　後に出る船子徳誠が夾山善会を得たことなど。『渉典続貂』（三〇八）は『五灯会元』巻七、岩頭章（X80n1565、233a）をも引く。

○**道をつる**　『渉典続貂』は「洞山、視影於過水。東坡、聞流於廬山」（三〇八）を引くが、両方とも「釣る」という契機はないので妥当ではなかろう。

○**風流**　①遺風、なごり。②雅やかなこと、高尚なおもむき。③態度。④様子など。ここでは①と②をあわせたような意味か。

○**釣につらるるあるべし**　釣に於いて、釣られる、と解せば、例えば太公望。渭水（いすい）で釣をしていて、周の文王に見いだされた。

○**徳誠和尚**　薬山の法嗣（生没年不詳）。

「華亭船子和尚、名徳誠。嗣薬山。嘗於華亭。呉江汎一小舟、時謂之船子和尚（華亭船子和尚。名は徳誠。薬山に嗣ぐ。かつて華亭において呉江に一小舟を汎（うか）ぶ。時に之を船子和尚と謂う）」（『景徳伝灯録』T51,p315b）。

○**江心**　大きな河の中心　ここでは呉松江の中心。呉松江は唐代には川幅が一〇キロメートルもあった。上海で黄浦江と合流。

○**華亭**　中国上海市松江区の古称。『聯灯会要』に「秀州華亭船子徳誠禅師」とある。秀州は今の浙江省嘉興市から上海市呉淞江以南の地区。

○華亭江の賢聖　夾山善会禅師を指す。

「師嘗謂同参道吾曰。他後有霊利坐主指一箇来。道吾後激勉京口和尚善会参礼師。師問曰。坐主住甚寺。会曰。寺即不住。住即不似。師曰。不似似箇什麼。会曰。目前無相似。師曰。何処学得来。曰。非耳目之所到。師笑曰。一句合頭語万劫繋驢橛。垂糸千尺意在深潭。離鉤三寸速道速道。会擬開口。師便以篙撞在水中。因而大悟。師当下棄舟而逝。莫知其終（師、かつて同参の道吾に謂いて曰く、他後に霊利の坐主あらば一箇を指わしめ来れ。道吾は後に京口和尚善会を激勉して師に参礼せしむ。師、問いて曰く、坐主は甚の寺に住するや。会曰。寺は即ち住さず。住せば即ち似ず。師曰く、似ざるは箇の甚麼にか似ざる。会曰く、目前相い似る無し。師曰く、何処よりか学得し来る。曰く、耳目の到る所に非ず。師笑って曰く、一句合頭の語、万劫の繋驢橛。糸を垂れて千尺、意は深潭にあり。鉤を離れて三寸、速かに道え、速かに道え。会、開口を擬す。師、便ち篙をもって水中に撞在するに、因りて大悟す。師、当下に舟を棄てて逝き、その終りを知らず」（『景徳伝灯録』T51.315b）。

なお『聯灯会要』巻二十一にも詳しく出て、『永平広録』巻八法語八に載るのはそれに近い。

○ざらんや　打消の助動詞「ず」の未然形「ざら」＋推量の助動詞「む」＋係助詞「や」（反語）～しないことがあろうか。

【現代語訳】

あるいは、昔から賢人や聖人は、時々水（辺）に住む者もいる。（かれらが）水（辺）に住む折に、魚を釣る者があり、人を釣る者があり、道を釣る者がある。これらはみな昔からの水中の高尚な遺風である。さらにすすんで自己を釣る者があるだろう、釣を釣る者があるだろう、釣に釣られる者もあるだろうし、道に釣られる者があるだろう。

むかし徳誠和尚は、（法を得てから会昌の廃仏のため）ただちに薬山をはなれて、大きな河の真中に（船を浮

かべて）住んだ、その華亭江の賢聖（夾山）を得たのである。魚を釣らないことがあろうか、人を釣らないことがあろうか、水を釣らないことがあろうか、みずからを釣らないことがあろうか。人（夾山）が徳誠に相見できたのは、徳誠（がしかるべき人だから）である。徳誠が人（夾山）を接得するのは、（法を伝えるしかるべき）人に会うのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

この一節は、「啓迪」の提唱が説き得て妙を極めてゐるから、その要を記して置く。……さらに蛇足するならば、人をつるあり、道をつるあり、のところで、人と道との一如を学すべきであろう。道元が、これ人に逢ふなり、といふときの人は、そういふ人である。（二一八―二一九）

自己をつるあるべし、釣をつるあるべしは、確かに能所の対峙を払う言葉、言ひかへると自己が釣になりきる消息である。……釣につらるるあるべし、道につらるるあるべし。……これは能所を払って、さらにこれを透脱する言葉である……山に入るのではなく、山に引かれて、わが身ありとも思わぬ。これを釣につられ、道に釣られるといふのである。ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆく……生死の巻には、かやうな言葉がある。この心持は、依水の透脱を学するとき、すでに十分に用意したから、すらりと通れる筈である。（二二〇―二二一）

人とは夾山の意をこめた言葉である。夾山が徳誠を見ることが出来たのは、夾山もとより徳誠なりしが故であらう。師資一枚といひ、師勝資強といふのは、この消息である。……接するは接得するこ

と、一箇半箇を打出することである。（二二五）

（検討）

はじめは『御聴書抄』の能所の二を立てないという解釈と似たようなものだが、「人と道との一如」などは道元は説いていない。〈道につらなる〉を《生死》巻で解釈するのは妥当であろう。また「人とは夾山の……」以下は妥当だろう。ただ「夾山もとより徳誠な」りという言い方は誤解を招く。［水野訳］が「徳誠に会うことができたのは、（善会が）徳誠だったのである」とあるのは、その誤解の継承だと思われる。

古田『私釈』

釣られた魚も水の功徳であり、釣る人も水の功徳であるとすれば、釣るもの釣られるものも即一であるということになるのである、人が魚を釣るということは、人を釣るといってもいいことになるのである。「道をつるあり」は、……人間の思慮分別の測度の及ばないところを説こうとするだけに重ねてこうもいったものかと思われるのである。（一〇〇）

釣るものと釣られるものとが一体であるといっても、一体になったものが遺存しているのでは「釣をつる」とはいわれないのであり、その一体となったものさえも釣るなかに融没しているのでなくてはならないのである。（一〇一）

ここのところを『聞解』によると……真の空性水と呼ばれる水が特別にあるとすると、とかく誤解を招きやすくなるのでこういうことはいわない方が無難ではないかと思うし、また妥当のようでもないので取らない方がいいと思うのであるが、いわんとする趣意は了解できよう。『御抄』は徳誠と夾

山との出会いを記した後に「魚は魚をつり、水は水をつり、人は人をつる」と極めて簡略にこのところをふれているが、「魚は」「水は」「人は」としたのでは、原文の意に合わないのであり、徳誠が魚をつり、水をつり、人をつり、徳誠が徳誠をつるのでなくてはならないのである。（一〇三―一〇四）

『私記』の解釈は徳誠と夾山の間の嗣法の消息を伝える説明としては面白いが、この場合は徳誠と夾山との間の嗣法の消息を述べるのが趣旨ではないので、『私記』のような解釈にだけとどまるのは一考を要するのであり、『御抄』のようにこの所を釈した方が適切ではないであろうか。（一〇四）

（検討）

古田も能所一体（釣る人と釣られた魚）を金科玉条にしているように見受けられる。だが道元には能所一体という発想はない。諸法と自己の相互の関わりである。ここでは水にちなんで「釣る」というかかわりを軸に展開しているのに、それが理解されていない。水にちなむ「釣り」の特筆すべきものが、徳誠が水を機縁に夾山に道を伝えたという「嗣法の消息」である。「人をつらんや」「道につらるる」「みづからをつる」などは、この因縁をめぐって意味をもつ言葉である。それがまったく見られていない。

安谷『参究』

人を釣ることは比較的たやすいが、自己を釣ることはむずかしい。人の欠点はみえるが、自己の欠点はなかなか見えにくい。……それから、只管打坐は金鱗に適する坐禅だ。今日のめだかは、公案の餌をぶらさげてさえ、なかなか食いついてこない。それで禅宗禅なしになりつつある。……「釣をつる」とは、坐禅が坐禅することだ。「釣につらるる」とは、坐禅に坐禅をさせられることだ。「道につらるる」とは仏道に引廻されることだ。（一七八）

（検討）

安谷師は「釣る」ということをどのように解釈しているのか。「欠点を見ること」ではあるまいし、後は「坐禅をすること」としているようだが、両者ともにテキストにはまったくないことである。さらに「釣る」は、何かを得ることを含意しているなら、やはり坐禅がさとりを得るためのものになってしまう。とはいえ「坐禅に坐禅をさせられること」とか「仏道に引廻されることだ」といわれると、安谷氏もこのようにもいうのか、と感心した。

内山『味わう』

さらに「道をつるあり」とは、……いま洞山良价はこの道理を水の中で釣ったのである。……「さらにすすみて自己をつるあるべし」という。つまり尽有尽界の自己が尽有尽界の自己を釣る。また「つりをつるあるべし」で、釣りそのものも釣らなければならないのだ。私の表現でいえば、生命の深さを深めていくということです。「つりにつらるるあるべし」とは、そういう深さをつるのは、実は、釣るものと釣られるもの分れる以前に釣られることです。さらに「道につらるるあるべし」とは、証上に修すること、つまりこういう自己ぎりの自己、尽有尽界時々であるのに、なおそれを深めつつ修行していくということです。（一二三―一二四）

夾山が徳誠を見るというのは、徳誠の自己を得ることであり、つぎに「徳誠の人を接するは人にあふなり」とは、徳誠が夾山に接するのは……真実の人に出会うということです。（一二五）

（検討）

「道をつる」に『渉典続貂』の洞山の過水の偈をあげているが妥当ではなかろう。「道につらるる」を証

上の修としているが、まだ安谷の「仏道に引き回される」方が適切ではあるまいか。また徳誠のところは『聞解』とほぼ同じであるが、徳誠が夾山を得たことに言及していない。〈人の、徳誠をみることをうる〉を、正しく夾山が徳誠を見るとしているのに、〈人を得る〉の「人」が夾山ではなく、自己になっており、〈人にあふなり〉の「人」が「真実の人」となっているのは〈接する〉を接得すると解さないからであろう。

【私釈】

ここでは前の、山と聖人賢人の関わりから転じて、水と聖人、賢人の関わりの話を取り上げている。

〈あるひはむかしよりの賢人・聖人、ままに水にすむもあり〉

水と聖人・賢人といえば、道元もいろいろな禅師を思い浮かべることができたのだろう。

〈水にすむとき、魚をつるあり、人をつるあり、道をつるあり。これともに、古来水中の風流なり〉と、水と人との関わりは「釣る」ことにしぼられていく。「釣る」という言葉を出すのは、釣りは仕掛けをして魚などを「得る」という意味があるからであり、イエスも漁師ペテロに「人間をとる漁師にしよう」（マルコ1：17）といった。今でも人を引き抜くときに「一本釣り」といわれるように、「釣る」は、人を得るときによく使われる。

〈魚をつるあり〉は玄沙、あるいは太公望（賢人）などが思い当たろう。〈人をつるあり〉はのちに詳しく出る船子徳誠などであろう。〈道をつるあり〉はどうだろう。〈道をつる〉は、徳誠の［注釈］で引用したように、「糸を垂れて千尺、意は深潭にあり。鉤（はり）を離れて三寸、速かに道え、速かに道え」といわれて、夾山が得道したことを指すともいえる。

〈さらにすすみて、自己をつるあるべし、釣をつるあるべし、釣につらるるあるべし、道につらるるあるべし〉と道元は続ける。このような展開に、道元の言葉に対する感覚の鋭さ、そしてさまざまな角度からの参究という態度にいまさらながら驚く。

〈自己をつる〉とは、釣るという行為が、静かに鉤を垂れ、功夫して魚を自分のものにすることとすれば、坐禅において功夫して、真の自己を、というよりは自己の身心脱落を得ることとも解せよう。〈釣をつるあるべし〉は、仏道の「釣り」が、そのような坐禅功夫であれば、安谷のいうように坐禅を坐禅において功夫することが〈釣をつる〉といえようか。あるいは〈諸仏かならず威儀を行足す、これ行仏なり〉《行仏威儀》も、仏が仏を行ずるのであるから、釣（仏）をつる（行仏）ともいえようか。〈釣につらるるあるべし〉とは、釣り（坐禅功夫）に修行者が釣られる、引っ張られる、坐禅から引きまわされる、あるいは坐禅工夫に人生をついやさせられる、坐禅、坐禅で一生を棒に振る（沢木興道老師）ということでもあろうか。〈道につらるるあるべし〉とは、仏道に入ることを、うまく言い表している感じがする。仏道とは自分で入ったというよりは、釈迦の姿に引かれ、あるいは経典の言句に引かれ、あるいは禅師の言葉にひっかかり、そのように仏道に釣られたともいえるのであろう。

〈むかし徳誠和尚、たちまちに薬山をはなれて江心にすみし、すなはち華亭江の賢聖をえたるなり〉。ここは「人をつる」例として徳誠が挙げられ、彼が華亭の江で、賢聖である夾山善会を得たといわれる。

〈魚をつらざらんや、人をつらざらんや、水をつらざらんや、みづからをつらざらんや。人の、徳誠をみることをうるは、徳誠なり。徳誠の、人を接するは、人にあふなり〉

〈つらざらんや〉とは、釣らないことがあろうかという反語であり、必ず釣る、ということである。篙（さお）

をもっていたなら魚も釣れたに違いない。ここであらたに〈水をつらざらんや〉と出るが、それによって道元が何を考えていたのかは、分からない。人を釣る、とは夾山を釣ったことである。〈みづからをつらざらんや〉というのは、そのことで徳誠（自ら）の唯一の仕事、法を伝えるということを果たしたことをいうのだろうか。自己の使命を果たしたわけで、大事了畢して自ら逝ったのであろう。

次の〈人の、徳誠をみることをうるは、徳誠なり。徳誠の、人を接するは、人にあふなり〉の「人」は夾山にほかならず、〈みることをうる〉とは、たんに目で見ることが出来るという意味ではなく、「正師にまみえる」という重い意味である。〈……みることをうるは、徳誠なり〉とは、一見奇妙な文である。しかし、夾山が正師（徳誠）にまみえることができたのは、徳誠だからである、と「だから」を補えばすなおに理解できる。夾山が徳誠を師と認めることができたのは、徳誠（がしかるべき人）だからである。師にまみえることができるためには、師勝資強でどちらもすぐれていないとかなわない。ここではそのことを〈人の徳誠をみることをうるは徳誠なり〉と、まず徳誠の勝れていることをいい、次に〈徳誠の人を接するは人にあふなり〉という、最初の〈人を接する〉の「人」は夾山であり、次の〈人にあう〉の「人」も夾山である。夾山が「法を託するに足る、嗣法に堪えるしかるべき人」という意味であって、夾山の勝れていることを表現しているのだろう。水のほとりで、すぐれた二人の人によって嗣法が成就した出来事である。

四節　二重世界

一、

世界に水ありといふのみにあらず、水界に世界あり。水中の、かくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世界あり、風中にも有情世界あり、火中にも有情世界あり、地中にも有情世界あり、法界中にも有情世界あり、一茎草中にも有情世界あり、一拄杖中にも有情世界あり。有情世界あるがごときは、そのところ、かならず仏祖世界あり。かくのごとくの道理、よくよく参学すべし。

しかあれば、水はこれ真龍の宮なり、流落にあらず。流のみなりと認ずるは、流のことば、水を謗ずるなり。たとへば、非流と強為するがゆえに。水は水の如是実相のみなり、水是水功徳なり、流にあらず。一水の流を参究し、不流を参究するに、万法の究尽、たちまちに現成するなり。

［注釈］

○**水界に世界あり……**『渉典続貂』には、次々に関連する経論を出しているが、それには及ばないだろう。

○**法界**　部派仏教では十八界の一つで意識の対象。法境ともいう。大乗仏教では法の根源の意味もあり、真如、法身と同義

○**真龍**　《坐禅箴》には〈彫龍を愛するよりすすみて真龍を愛すべし〉とあり、そこでは真龍は、仏である坐禅をしている修行者の意であろう。

【現代語訳】

世界に水があるというだけではない、水の境界に世界がある。水中がこのようにあるだけではない。雲中にも有情の世界があり、風中にも有情の世界があり、火中にも有情の世界があり、地中にも有情の世界

あり、法界中にも有情の世界あり、一本の草の中にも有情の世界あり、一本の拄杖の中にも有情の世界がある。有情の世界があるようなところは、そこにはかならず仏祖世界がある。このような道理をよくよく参学するがよい。

このようであるから、水こそは真龍の宮殿である。「流れ落ちる」ではない。「流」だけであると認識するのは、「流」という言葉が水を誹謗するのである。たとえば「非流」と強いてするのであるから。水は水のあるがままの如実の姿だけである。（あるがままの）水是水の働きである。「流」ではない。一水の「流」を参究し、「不流」を参究するところに、あらゆる法の究尽がたちまちに現成するのである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

……道元は一顆明珠の巻に、不釣自上の金鱗を不待と言ふ。釣られて漸く上がって来るやうなものは目高の流類である。不釣自上すなわち釣られざるに早くも自ら上って来るぴちぴちしたものにして、初めて金鱗である。みづからに釣られ釣に釣られるといふのは、それすらも待たない呼吸である。故に不待といふ。この不待を不待する道元の言葉を不待せよ。（二二六）

水は龍魚の宮殿にあらず、真龍の宮殿なり、といふ意である。故に不流。流落にあらずとは、この不流である。次の言葉は、人天のいはゆる流は真龍の不流を誇ずるなりといふ意である。この不流は、人天のいはゆる不流ではない。人天の非流は、非流と強為し、非流に繋縛される非流である。（二二九）

（検討）

田中は道元がまったくいわない「不待」を論じている。また〈世界にみずありといふのみにあらず……〉の段落について、まったく触れられていない蘇東坡について三頁（二二六―二二八）にわたって言及しているが、それは解釈でもなんでもない。

「龍魚の宮殿」と「真龍の宮殿」を区別するのはいいが、龍魚の宮殿なら「不流」であるのに、真龍も「故に不流」で同じとしているが、本文では〈非流〉と違う詞が使われていることに留意すべきである。しかも本文は〈一水の流を参究し、不流を参究する〉以外にどこにも「不流」とはいわれていない。それを「人天の不流」ではないと、それこそ強為して、次は「人天の非流」といいかえて、「非流に繋縛される非流」などという。人天にかんしては何もいわれていない。また〈水を謗ずる〉といわれているのに、「不流を謗ずる」と読み替える。どこから「人天の非流」といえるのだろう。本文に忠実に解釈するべきである。

古田『私釈』

……雲中にも、風中にも火中にも、地中にも生類の住む世界があるのであり、……一拄杖のうちにもその世界があるのである。そうして「有情世界あるがごときは、そのところかならず仏祖世界あり」となるのであって、その有情世界はただの有情世界にとどまりようがないのである。「かならず」とは有情世界から仏祖世界の離れようのない必然的な相即関係をいっているもので、この一語は見のがされではならないのであり、……（一〇六）

まず「しかあれば」であるが、この語句は前に「有情世界あるがごときは、そのところかならず仏

祖世界あり」とあったことを受けて、それであるからといった意味のことを述べたものに違いないのである。従って真龍の宮とは、その仏祖世界に関連していわれているものと見なくてはならないのであり、『聞解』に「この真龍は仏々祖々を云ふなり」とあるように、仏祖の宮殿の意とみなしているのである。……ここで「水はこれ真龍の宮」としている水は、さきに「仏祖のいたるところには、水かならずいたる、水のいたるところには、仏祖かならず現成するなり」と述べていたような水であり、水と仏祖とが別々でない水であり、ただの水とはもとより区別されなくてはならないのである。……『辨註』にも指摘している如くに、たとえば「山を」非流と強為するがゆえにと「山を」の二字を補って解したらわかりよいようであり、……（一〇七―一〇八）

「一水」は仏祖の一水で、この一水の流はただの水の流とどのように異なるものであるかを参究し、またこの一水の流はただの水が流れているようには流れているものではないことを参究するならば、問題はただに一水上のことではなく、万法に拘（かか）ってくるのであり、ありとあらゆるものがこの参究を契機として究め尽くして現成するに至るとしているのである。

……さてこの一段のうちにあって「流落にあらず」、「流にあらず」とある語句についてであるが、この語句があるために先覚者もこの一段を通解するのに大いに苦しんでいるのである。（一〇九）

道元はこの場合にかぎって流不流をいうには「非流」の語を用いていて、「……の水の流れているようには流れていない」という意味を「流にあらず」といって、意識的に区別していっているのではないかともまた憶測したいのである。

一体、この一段（筆者＝流落にあらず……万法の究尽たちまちに現成するなり）位、山水経のうちにあって難渋なところはないのであり……（一〇九―一一〇）

（検討）

道元の本文は水界、（雲、風、火、地）中にも、乃至一拄杖にも有情世界があり、有情世界があるところは仏祖世界があるということで、地水火風といういわゆる有情世界でないところに「有情世界あり」といわれているところに意味があって、たんに地水火風の中に生類の住む世界がある、ということではない。「有情世界から仏祖世界」の「必然的な相即関係」というと、その表現になにかいつも成立している関係のような趣きを感じる。道元は〈青山の運歩、自己の運歩、あきらかに検点すべきなり〉と自己の参学と不離な山の参学をいっている。また「水と仏祖とが別々でない水」とは何か。「山を」の二字の添加は、ここは水について言及しているので妥当ではないが、自分が理解できないと道元の本文を変えようとするのは誤りである。〈一水〉は、どうして「仏祖の一水」といえるのだろうか。

古田は〈流にあらず〉を「水の流れているようには流れていない」として〈不流〉との違いを指摘して、道元が意識して流でも不流でもなく〈非流〉を使ったと推測する。たしかにここでは〈非流〉、〈流にあらず〉といわれ、〈不流〉は一回だけであり、その指摘は妥当しよう。

安谷『参究』

一滴の水の中に全宇宙があるということが納得できたら、水中だけのことではなく、一片の雲の中にも、風の中にも、火の中にも、土の中にも、一茎草の中にも、一拄杖の中にも、一挙手一投足の中にも、一切法（現象）の中に、有情世界も非情世界もあることが納得できる。本文には非情世界の事は書いてない？なるほどそうだ。だがこれは私のおまけだよ。有情の外に非情はない。有情と非情と二つに分けることのできない消息は、すでに第三段の「青山これ有情にあらず、非情にあらず」のと

ころで十分説き尽くしてあるが……（一八八）

有情世界があれば、その世界には仏祖がかならず出現なさる。一切衆生悉有仏性であり、汝等汝等（ママ）皆当作仏だから、仏祖の出現を疑う余地はない。

……水は真龍の宮殿だ、衲僧の宮殿だ、自己の宮殿だ、いや、朕兆未萌の自己だ。流落ではない。……流落という言葉が水を誹謗することになるぞ。それはあたかも、人間が流れる水と見ている水を、無理に流れないと、人間に押しつけると同じように、真龍の宮殿たる水を誹謗することになるのだ。……

水は水の如是相だ。如是の姿だ。われわれがただそれを水と見ているだけのことだ。流とも不流とも、液体とも、固体とも、気体ともきまってはいない。（一八九）

（検討）

一滴の水に全宇宙がある、ということと、地水火風に有情世界があるということは違うし、「有情の他に非情はない」と、はたしていえるのだろうか。有情の対語は無情である。有情世界には仏祖がかならず出現するというのも、その理由がはたして「一切衆生悉有仏性」だからだろうか。「真龍の宮殿」がどうして「衲僧の宮殿だ、自己の宮殿だ」となるのだろうか。道元の趣旨にはない何をいいたいのだろうか。「流落という言葉が水を誹謗する」のではなく、〈流のことば水を謗ずるなり〉である。

内山『味わう』

有情世界とは、われわれ人間の人間的分別的世界をいう。……そういう人間的分別世界がある以上、そこに分別世界を超えた仏祖の世界が必ずある。生命実物が必ず存在する。（一二五）

「真龍」とは、ここでは真実の仏法者を表現した言葉です。これまで味わってきたような道理をよく参学すれば、水というのは、ほんとうの仏法を行ずる宮（殿）だと解る。「流落」とはおちぶれるという意味が込められた言葉で、流落にあらずとは落ちぶれたような見方をしてはならないということ。したがって流と言う言葉を使えば、水を謗することになる。なぜなら流は非流と対立するからだ。要は水と言えば水の実物だけ。水を見るときはその生命実物を見なければならない。（一二六）

（検討）

有情世界は道元の用例を引くまでもなく、「人間的分別的世界」ではなかろう。有情世界には、動物も植物も生類すべてがはいるからであるが、ここはそのような意味でもなかろう。水（地火風）のなかに「人間の分別的世界」がある、では文意をなさない。この水が「ほんとうの仏法を行ずる宮」だというのも、意味がよく分からない。「流落」の解釈も的をえていなかろう。

【私釈】

ここをどう区切るかは諸釈によってまちまちである。『正法眼蔵註解全書』の編集は〈おほよそ山は国界に〉から〈徳誠の人を接するは、人にあふなり〉を一段落とし、その後を細かく五つに区切る。この切り方では最初に山と水の言及を含めていて長すぎよう。田中『道元』は〈おほよそ山は国界に〉よりかなり前の段落の途中と思われる〈一回は流なり〉からはじまり、ずっと先の〈法王の運啓も在山なり〉までを第三節その一とし、その二を〈まことに輪王〉から始め、その三を〈人を釣り〉から終わりまでとしていて、理解に苦しむ。［増谷訳］は〈おほよそ山は国界に〉よりずっと前の〈山は超古超今より〉を一段落、〈あるひはむかしより〉から最後までを一段落とする。岩波文庫は［増谷訳］の後の一段を、〈山も宝

にかくるる山あり〉からとその前との二つに分ける。

ここで用いた切り方は、最初は、「水について」と「山について」で別けることができるので、〈おほよそ山は国界に〉からは山についての段落、〈あるひはむかしより……徳誠の人を接するは、人にあふなり〉に続いて〈世界に水ありと〉を同じ水についての段落とし、〈山も宝に……〉からふたたび山についての段落だろうと思ったが、内容を吟味すると〈世界に水ありと……〉と、〈山も宝に……〉は、同じ主題すなわち人間に映ずる世界と如実の世界という二重世界を、水と山という二つの面から言っているのに気がつき、先の水についての参究の続きのように見えるが、ここ〈世界に水ありと〉から新しい章とした。

〈世界に水ありといふのみにあらず、水界に世界あり。水中の、かくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世界あり、風中にも有情世界あり、火中にも有情世界あり、地中にも有情世界あり、法界中にも有情世界あり、一茎草中にも有情世界あり、一拄杖中にも有情世界あり〉

さて、世界に水があるだけでなく、水界に世界があるというのは、つい三章二節一の〈おほよそ山水を見ること、種類にしたがひて不同あり〉と、同じような水中の龍魚の世界のことかと思ってしまう。

しかし、続けて〈水中の、かくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世界あり〉といわれ、その後〈……にも有情世界あり〉という表現が風中、火中、地中、そして法界中、一茎草中、一拄杖中と六回続く。したがって、この〈水界に世界あり〉は、水界に有情世界があるだけでなく、列挙される四大のみならず、あらゆるところに有情世界があるということで、随類の所見とは別の話であることがわかった。

〈水界に世界あり〉の「水」は無情（非情）のものであるが、その中に有情のものがあるということではない、という解釈が多い。例えば、『御抄』は「仏道の水中に世界ある」といい、『聞解』は「この真龍は

仏々祖々を云ふ」とする。しかし、道元は水界には龍の世界、魚の世界、貝の世界、水草の世界、海老の世界など無数にある有情世界、つまり生類の世界を考えていたと思われる。雲中の衆生世界とは、雲に乗る天女が描かれているからには、天女、天子が住む世界も考えられよう。〈風中にも有情世界あり〉は風の中には蝶や鳥の世界、バッタや目に見えぬカビや胞子の世界もあろう。〈火中にも有情世界あり〉とは、火の中には閻魔大王をはじめとする獄卒の世界もあろうし、〈三世諸仏在火焔裏、転大法輪〉《行仏威儀》ということもある。地中には蚯蚓の世界、モグラの世界のみならず無限の微生物の世界がある。地中をすこし地上に広げれば、無数の諸動物の世界がある。〈法界中にも有情世界あり、一茎草中にも有情世界あり、一拄杖中にも有情世界あり〉と続けられる。〈法界中にも有情世界あり〉は、法界が意識の対象であるから少し意外であるが、〈一茎草中にも有情世界あり〉は、〈一茎草量、あきらかに仏祖心量なり〉《行仏威儀》ともいわれる。〈一拄杖中にも〉は、雲門に「拄杖を以て指して云く、乾坤大地・微塵の諸仏、総て裏許（こ）に在り」（T51.358a）という詞もある。だから有情世界があるともいえよう。要は四大や法界、一茎草や拄杖など人間が無情とみなすものも、それは人間の知見に過ぎないということである。この巻で繰り返し説かれるのは人間の見の一面性、不完全性である。

無情界に有情世界があることは《無情説法》で次のようにのべられる。

〈無情界には草木・樹林ありやなしや、無情界は有情界にまじはれりやいなや。しかあるを、草木・瓦礫を認じて無情とするは不遍学なり、無情を認じて草木瓦礫とするは、不参飽なり。たとひいま、人間の所見の草木等を認じて、無情に擬せんとすとも、草木等も凡慮のはかるところにあらず。ゆえいかんとなれば、天上・人間の樹林、はるかに殊異あり、中国・辺地の所生、ひとしきにあらず、海裏・山間の草木、みな不同なり。いはんや空におふる樹木あり、雲におふる樹木あり。風火等のなかに所生長の百草万

樹、おほよそ有情と学しつべきあり、無情と認ぜられざるあり、草木の人畜のごとくなるあり有情無情いまだあきらめざるなり。いはんや仙家の樹石・華果・湯水等、みるに疑著およばずとも、説著せんに、かたからんや。ただわづかに神州一国の草木をみ、日本一州の草木を慣習して、万方・尽界もかくのごとくあるべし、と擬議・商量することなかれ〉

無情世界に有情世界があるというのは、〈有情世界あるがごときは、そのところかならず仏祖世界あり〉として、世界を仏祖世界に転換しうることを言いたいためである。

そうではあるが、無情世界に有情世界があるという指摘は当時の人の無情世界の見方を批判しているだけではない。およそ有史以来、人間の知見、思慮はもっぱら人間だけを標準とし、人間だけの有効・無効という基準で自然を考えてきた。その結末が今日の地球環境破壊である。人間の役に立つことだけを考えて地上の、大は動物から小は昆虫にいたるまで、無情世界ということで、どれほど多くの種を滅ぼしてきたことか。海も同じであり、海に無数の生類、有情がいることを忘れて人間は彼らを死滅させ、人間の行為によって雲や大気の生類も死滅している。いまこそ人間中心主義から脱却せねばならないが、それには人間の知見の不十分さがどこまでも自覚されなければならない。道元が、無情世界における有情（衆生）世界をいうのは、たんに有情を認識し大切にするためだけではなく、そのことによって、世界を仏世界に転換しうるからである。

〈有情世界あるがごときは、そのところ、かならず仏祖世界あり。かくのごとくの道理よくよく参学すべし〉は、有情世界と仏祖世界の相即関係（古田）や、一切衆生悉有仏性で成仏する（安谷）とかということではなく、まして水に住む龍女の成仏などではない。

いままで〈山の仏祖となる〉といわれ、〈水の、水をみる参学〉、〈水の、水を修証する〉と非情の修証

が言及されてきたが、それは、わたしたちが見る山川草木などが成仏するということではない。われわれの見る山川草木は、人の目や耳による管見にすぎないのであり、その「山川草木」が成仏することはない。われわれ自身の見が止んだところにこそ、〈山の仏祖となる〉という事態が成就する。〈有情世界あるがごときは、そのところかならず仏祖世界あり〉とはそういうことではあるまいか。

とはいえ山や水は有情世界ではない。山水が仏祖世界になることこそ、〈かくのごとくの道理、よくよく参学すべし〉の内実であろう。無情のものが仏祖世界になることをを示すのが《辦道話》の次のくだりであろう。

〈もし人、一時なりといふとも、三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる。……諸法みな正覚を証会し、万物ともに仏身を使用して、すみやかに証会の辺際を一超して、覚樹王に端坐し、一時に無等等の大法輪を転じ、究竟無為の深般若を開演す。……このとき、十方法界の土地・草木・牆壁・瓦礫、みな仏事をなすをもて、そのおこすところの風水の利益……〉

一人の坐禅の時、土地・草木・牆壁・瓦礫が仏祖世界となり、山水だけではなく、万物ともに成仏して法を説く。この道元の最初期の直感ともいえる詩的な壮大なさとりの情景が、この《山水経》にも響いているのだろう。

道元は、このようにいうことによって人間が頭で把握する水や山や仏を徹底的に脱構築していく。

〈しかあれば、水はこれ真龍の宮殿なり、流落にあらず。流のみなりと認ずるは、流のことば、水を謗するなり。たとへば、非流と強為するがゆえに。水は水の如是実相のみなり、水是水功徳なり、流にあらず。一水の流を参究し、不流を参究するに、万法の究尽、たちまちに現成するなり。〉

〈しかあれば〉以下は、古田がいうように仏祖世界に関連していて、前の水の叙述とは趣が異なる。それが〈水は真龍の宮〉といわれる。この真龍は諸釈も指摘するように仏を含意する。真龍の住む水、すなわち仏祖における「水」を、ふつう魚が住む水を人間がみるように、〈流落〉すなわち流れ落ちる水とみて〈流のみなり〉とするのは、その水を誹謗することになるという。では真龍の宮である水、仏祖の水は、いったい何であり、どう表現すればいいのか。それは真龍でなければわからないが、少なくとも人間が見る「流」という水ではなかろう。〈たとへば非流と強為するがゆえに〉といわれるようにそれを強いていうなら「非流」とでもいうほかないということだろう。〈非流〉が〈真龍の〉水についていわれているのはあきらかであるのに、「山を」を補うべきだという『辨註』や古田は論外である。

人間の見る〈流〉でも龍魚が見る〈不流〉でもない。強いて〈非流〉としても、ぴたりではない。どうとも人間の詞で表現できないその水は〈水は水の如是実相のみなり、水是水功徳なり〉といわれている。それは打坐のところで現成する人間の五感や認識を離れたあるがままの水であろう。〈水は水の如是実相のみなり〉である。〈水是水〉については次の二に古仏の〈水是水〉として〈山是山〉とともに言及されているので、その消息は〈山是山〉の参究にゆずろう。

水の参学は、三章一節で〈水の、水をみる参学あり。水の、水に修証するがゆえに、水の、水を道著する参究あり。自己の、自己に相逢する通路を現成せしむべし〉といわれたように、自己の参学なしには現成しない。

その参究が〈一水の流を参究し、不流を参究する〉といわれる。このような「一回は流、一回は不流」こそ〈如来正法輪〉であり、人間の知見の脱落である。そこが〈万法の究尽、たちまちに現成するなり〉と結ばれる。

二、

山も宝にかくるる山あり、沢にかくるる山あり、空にかくるる山あり、山にかくるる山あり。蔵に蔵山する参学あり。

古仏云く、山是山、水是水。

この道取は、やま、これやま、といふにあらず、山これやま、といふなり。しかあれば、やまを参究すべし。山を参究すれば、山に功夫なり。かくのごとくの山水、おのづから、賢をなし、聖をなすなり。

正法眼蔵山水経第二十九

爾時仁治元年庚子十月十八日干時在観音導利興聖宝林寺示衆

［注釈］

○宝にかくるる山　『渉典続貂』に次の『宝蔵論』を引く。「天地之内、宇宙之間、中有一宝、秘在形山（天地の内、宇宙の間、中に一宝有りて、秘して形山に在り）」。岩波文庫脚注の「宝山の中に入るに」（『大智度論』一）は、無関係。

○沢にかくるる山　『渉典続貂』に『荘子』大宗師篇「蔵山於沢（山を沢に蔵す）」とある。この「山」は「汕」であるというが、道元は字義通り、山と受け取ったのだろう。この『荘子』の段落には「若し夫れ天下を天下に蔵さば、而ち遯るる所を得ず」とある。本文が〈山にかくるる山あり。蔵に蔵山する参学あり〉と続くのも、この句の影響であろう。

○古仏　ここでは雲門を指す。

○山是山水是水　出典『雲門広録』。

「上堂云。諸和尚子莫妄想。天是天地是地。山是山水是水。僧是僧俗是俗。（上堂して云く、諸和尚子よ、妄想する莫れ。天は是れ天、地は是れ地。山は是れ山、水は是れ水。僧は是れ僧、俗は是れ俗）」（T47,547c）。

○やま、これやま、といふにあらず、山これやま、といふなり。

参考「吉州青原惟信禅師（石霜楚円（九八六～一〇三九）の弟子の黄龍慧南の弟子の晦堂祖心の法嗣）上堂。老僧三十年前未参禅時。見山是山見水是水。及至後来親見知識有箇入処。見山不是山。見水不是水。而今得箇休歇処。依然見山祇是山。見水祇是水。大衆這三般見解是同是別。（老僧、三十年前、未だ参禅せざる時。山を見るに是れ山、水を見るに是れ水なり。及び後来、親しく知識に見ゆるに箇の入処有るに至りて、山を見るに是山ならず。水を見るに是れ水ならず。而今、箇の休歇の処を得て、依然として山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり。大衆、這の三般の見解、是れ同なりや是れ別なりや。」『続伝灯録』T51,614c）『聞書』『聞解』にも引く。ただ、道元の当該箇所とは無関係だろう。

○山に工夫　この「に」は格助詞で①動作・状態の存する場所、②……存する時、③動作の至り及ぶところを示す、などあり、ここは③の意にとる。

○おのづから　ここでは、自身の手で、みずから、自力での意。

○～をなす　「～を成す」という用法は、三章三節三〈（水の）江河をなすなり〉と使われていた。

【現代語訳】

山も宝に隠れる山がある、沢に隠れる山がある、空（そら）に隠れる山がある、山に隠れる山がある。蔵（隠れる）に蔵山するという学び方もある。古仏がいう、「山是山、水是水」。この言表は、「やま、これやま」というのではない、「山これやま」というのである。そうであるなら「やま」を修行し見究めるがよい。山を修行し見究めれば、山に［対しての］功夫である。このような山水は、みずから賢と成り、聖と成る

のである。

【諸釈の検討】

田中『道元』

山も宝にかくるる山あり云々。聞解には、須弥山は四宝所成で……沢にかくるる山あり云々。これは諸註一致して荘子の蔵山於沢を挙げる。山水経の巻に荘子を思わせる言葉が幾度か出た。道元が表現の上で荘子を用ゐたのは興味が深い。私記、御抄には、意を汲んで以宝為山、以沢為山、以空為山の道理とある。本文の意は確かにさうである。若田若里も山であるといふことも、すでに道元には昭々乎たるものがあった。蔵に蔵山するの蔵は、かくるるの意である。山が山に蔵るるが故に、蔵る処なく、蔵れた蹤跡は微塵も残らない。古仏云、山是山水是水のこれは聞解に青原の語を引いてある。それを要約すると……。（二三〇）

この山是山水是水に類する古仏の言葉は、他にも随分沢山ある。文意ついては、従来養い来った参学眼を以って透過出来るや否を照顧するのみである。……この一句を而今の山水裡に読破する時、道元の皮肉いささか模索せるか、骨髄いささか焦躁せるか、道はじ道はじわれも道はじと道ふことは、すなわち不得。（二三一）

（検討）

「諸註一致して荘子の蔵山於沢を挙げる」のは、適切だろう。ただ『御抄』『私記』に賛意を表しているが、そうであれば要するに何を以てもすべて「山」ということになる。そうではなかろう。「文意については」以下はまったく解釈しておらず、ごまかしに過ぎまい。

古田『私釈』

……しかし「山にかくるる山」ということもあり得ることを知らなくてはならないのである。かくしている山とかくされている山とが一つになっているのであり、大きいものに小さいものが入るというのではなくて、同じものが同じものに合一しているのである。この「山にかくるる山」とは蔵くれたことによって山が山を見ることができなくなった山であるといってもいいのであり、このことを「蔵に蔵山する」といっているのであるが、山の有り方を知るにはこの「蔵に蔵山」した山の有り方まで究明して知るのでなくてはならないのである。……「ただ山の活計の現成するのみなり」といわれたが、その山は「山にかくるる」山としてある山で、大きい山でもなければ小さい山でもないのである。（一一二）

……前の「山是山といふ」の「いふ」は凡夫の所談、後の「山是山といふ」の「いふ」は仏祖の所談であると見たらわかりいいのではあるまいか。

「山を参究すれば山に功夫なり」は『御抄』に「山に功夫なりと云、この詞すこし何とやらむ、ちがひたる様にきこゆ」とあって用語に何か間違いがあるのではないかとしているが、「山に功夫」とある一語は見方によってははなはだ意味深く思われるのであり、山是山が情謂の世界でいわれているのではないとすると、山を山であると工夫する人の立場はいわれないのが至当であり、山に功夫するその山だけが現成しているのであって、この用語は極めて面白いのである。（一一三）

（検討）

〈山にかくるる山〉の解釈は能所が一つになっているということで、的を外しているし、〈蔵に蔵山する〉は〈山にかくるる山〉と同じことであり、「山が山を見ることができなくなった山」というのは、違

うだろう。二つの句を同じとするのは後述するテキストの問題であるが、それを凡夫の所談、仏祖の所談とすれば、たしかに分かりやすいが、その内実こそが問題なのである。また〈山に功夫なり〉の『御抄』の解釈は、そのあとこの表現を評価して「山の、とも、山をともいはば、猶、山与人の格別なるように可聞」とつづいていることを見落としている。

安谷『参究』

安谷は、田中『道元』のこの【諸釈の検討】に抜き書きした最初から最後まですべてを引用して「白雲（安谷）曰く、言句を拈弄し得て妙」といい、次のように論ずる。

山に参学し、山を参究すれば、山が山の功徳を蒙らしめるから、その功徳の扶けによって、山に相見することができる。すなわち自己に相見することができるのだ。さらに進んで、山を呑却することができる。……もちろん物質の蒲団を坐破するだけでは、定力は進むが、而今の山水には相見はできない。各自が頭の中につくねこんである旧知旧見と言う蒲団、知見解会という蒲団を完全に坐破し、大死一番、絶後に再びよみがえって、はじめて体得できる世界である。（一九三）

（検討）

田中を評価する理由がよく分からない。「山に相見」とか「山を呑却」とか、意味がはっきり分からないことをいっても解釈にはならない。また、たしかに旧知旧見、知見解会ではない世界が開けなければならないが、それは「大死一番」というような体験を通してだろうか。

内山『味わう』

はじめの「山是山」とは普通われわれが山は山だという。同一物だと思う。昨日の山も今日の山も同じだと思う。ところが仏教の世界では諸行無常、時々刻々、一瞬前の山と一瞬あとの山とは違う。……あとの「山是山」とは、そういう意味での生命実物としての山是山です。この場合は山は山として固定した相がない。諸法実相の山は無相です。山を参究するにはこのように参究しなければならない。言い換えれば、自己尽有尽界の山を深めていかなければならない。「山の功夫なり」とは、そういう修行をすること。誰でもが生命実物を生きているのだ。だからその実物から常に浮いたような生きかたはやめにして、実物をちゃんと踏まえて、いかにその実物を発現するかという方向で生きていく。これが「証上の修」であり、「かくのごとくの山水、おのづから賢をなし聖をなすなり」である。（一二七―一二八）

（検討）

後に述べるように彼らの見たテキストが仮名の「やま」を使っていないので、このような解釈になるが、内実はその通りであろう。「山に功夫なり」を「山の功夫なり」と読んで解釈しているようだが、内山のいう「修証」と最後の句がどのようにつながるか解釈されていない。

【私釈】

まずテキストの問題であるが、本文のように読んでいるのは森本『読解』、岩波文庫、［水野訳］（春秋社）、［増谷訳］であり、『註解全書』をはじめ、田中『道元』、古田『私釈』、安谷『参究』、内山『味わう』はすべてひらがなの「やま」を使っていない。それは以前の岩波文庫『正法眼蔵』（衛藤即応）では、

「やま」はなく、すべて「山」だからである。おそらく本山版もそうなのだろう。そうであれば、最後の〈山是山水是水〉の解釈がどれもややおかしいのは、半分はテキストのせいだともいえる。

〈山も宝にかくるる山あり、沢にかくるる山あり、空にかくるる山あり、山にかくるる山あり、蔵に蔵山する参学あり〉

さて、最初に〈～にかくるる山あり〉が四回説かれる。これはいろいろな物に隠れる山がある、というようなことをいうのではない。山は人の目に見えている山だけではなく「かくれる山」がある、ということである。それを「注釈」に出したような経典、外典などの記載から色々に表現している。

ただ山がさまざまにある、ということならば、例えば《身心学道》に〈山もおほかるべし、大須弥・小須弥あり。横に処せるあり、豎に処せるあり。三千界あり、無量国あり、色にかかるあり、空にかかるあり〉といわれている。ここはそのような意味でいわれているのではないし、まして「宝を以て山と為し……」（『御聴書抄』田中『道元』安谷『参究』）というような何かを以て山とするとか、なんでも山であるということでもない。

大事なのは〈山にかくるる山〉であろうが、それは、山が山を見ない、見えない（『聞解』、古田『私釈』）のではなく、「（眼に見える）山にかくれる山」である。〈蔵に蔵山する参学あり〉は「蔵（かく）れる」というあり方に「蔵れる山」についての参究があるととりたい。〈蔵〉とは、この私たちの五根六識による知見がかえって「隠す」という働きをすることであり、この私たちの隠すはたらきで隠れた山に対する参究があるということであろう。

〈古仏いはく、山是山、水是水。この道取は、やま、これやま、といふにあらず、山これやま、といふなり。しかあれば、やまを参究すれば、山に功夫なり。かくのごとくの山水、おのづか

ら賢をなし、聖をなすなり〉

次の〈古仏いはく、山是山水是水〉は、雲門の句である。ここで雲門がどのような意味でこの句をいったか、ということは、ここでの問題ではない。

しかし、いちおう触れておこう。雲門の上堂で、「諸和尚子よ、妄想する莫れ。天は是れ天、地は是れ地。山は是れ山……」といわれている。和尚たちはどのように妄想するのか。雲門自身がかつて「拄杖」に対してつぎのように言っていた。

「我、尋常、汝に向て道う。微塵刹土中の三世諸仏・西天二十八祖・唐土六祖は、尽く拄杖頭に在りて説法し、神通変現し、声十方に応じ、縦横するに一任す。爾、還た会すや……」（『雲門広録』T47,550a-b）

そのように説いてきた雲門は、それを根本的に悔悟して違う説き方に変わる。

「我、尋常道う、一切の声は是れ仏声。一切の色は是れ仏色。尽大地は是れ法身。枉しく箇の仏法中の見を作す。如今、拄杖を見れば但だ喚んで拄杖と作し、屋を見れば但だ喚んで屋と作す」（同559a）。

いままでは、むなしく仏法中の見をやらかして、いろいろ言ってきたが、「これからはAを見れば、ただAという」と変わったのである。同音異曲の説法は『雲門広録』に多くある（同556b、558a）。そして『碧巌録』には「山是山、水是水」が多く引用される。

ここから、雲門が「妄想する莫れ」というのが、いかなる仏法上の見も作すな、という意味だと分かる。仏法上の見を入れない「山是山」なのである。

〈古仏いはく、山是山、水是水〉には、密かに「莫妄想」が鳴り響いている。

このような雲門の発言意図を思うと、『聞書』の「山を仏法にて見るときこそ、山是山、水是水」、『御聴書抄』の「仏祖所談の山水なるべし」、田中の「若田若里も山」、古田の「仏祖の所談」、安谷の「山に

相見、自己に相見、山を呑却」、内山の「自己尽有尽界の山」などすべて「仏法上の見」ではあるまいかと思えてくる。

もっとも、以上の詮索はいまの本文には関係はない。

〈この道取は、やま、これやま、といふにあらず、山これやま、といふなり〉こそが、ここで参究すべきなのである。先に〈山にかくるる山〉を「（眼に見える）山にかくれる山」とした。人の目に見える山を「やま」とすると「山」はかくれている【山】である。そうすると〈やま、これやま、といふにあらず〉は、「われわれが見る山は、われわれが見る山だ、というのではない」ということになる。では〈山これやま〉は、「【山】は、われわれが見る山だ」ということになるが、【山】とはなにか。それは、人が見る山と別物ではないが、人が見る山にかくれた【山】である。われわれが山を見ても、かくれた【山】は見えない。だからこう言われる。

〈しかあれば山を参究すべし。山を参究すれば山に功夫なり〉

〈やま〉は、われわれ人間の眼、眼識、言語、認識によって山であると知見された山である。では〈【山】を参究す〉るにはどうしたらいいのか。人間の眼、眼識、言語、経験を用いないで【山】をみるしかないが、それはどのようにして可能になるのか。それこそが坐禅の工夫である。

道元はいう、〈眼睛被人換却木槵子了也。鼻孔被人換却竹筒了也、髑髏被人借作屎杓了也（眼睛、人に木槵子に換却せられ了れり。鼻孔、人に竹筒に換却せられ了りぬ、髑髏、人に借りて屎杓と作され了りぬ）〉《仏向上事》。

これはまさしく坐禅の工夫であり、眼を黒い木の実に替える、すなわち眼識が働かないようにし、鼻は竹筒に替えて空気が通るだけのものとして嗅覚が働かないようにし、頭の骨は肥くみ柄杓に替えて脳の働きである言語による認識を働かさないようにすることである。〈山を参究すれば、山に功夫なり〉といわ

れ、山に対して坐禅の功夫をすれば、山の知見はなくなり、〈人慮の測度〉をやめることができる。そこに現成するものこそ【山】なのである。「山これやま」の現成である。その同じ消息は、〈和尚しめすにいはく、清浄本然、云何忽生山河大地（やま）。ここにしりぬ、清浄本然なる山河大地（【山】）を、山河大地（やま）とあやまるべきにあらず。しかるを、経師、かつてゆめにもきかざれば、山河大地（【山】）としらざるなり〉《谿声山色》ということになる。

この人間の知見の〈やま〉と、それを離れたとき現成する【山】の二重性は、大燈国師が、「億劫相別れて、しかも須臾（しゅゆ）も離れず、尽日相対して、しかも刹那も対せず」と言った、あらゆることにおける人の知見の世界と如実の世界の二重性である。山水にかぎらず万法がそうである。

この巻は〈かくのごとくの山水、おのづから賢をなし聖をなすなり〉と結ばれる。テキストは「かくのごとく、山水」とするが、真跡「山水経」によって「かくのごとく山水」とする。岩波文庫もそうである。

〈かくのごとくの山水〉とは、人間の知見ではない山水、如実の山水であり、それはおよそ人間の知見や関わりなしで、自ら〈賢をなし聖をなす〉のである。「賢をなし、聖をなす」とは三章三節三に〈水のなかに江海をなせり。……江海の功をなすのみなり〉とつかわれていた「なす」であり、山が賢となり、やまが聖となるのである。この四章には賢人四回・聖人三回、大聖三回、聖賢二回、賢二回、大賢、賢聖、聖・聖化が各一回が言及されている。〈賢をなし、聖をなすなり〉と結ばれるのは自然であろう。

四章一節の〈山は、超古超今より大聖の所居なり。賢人・聖人、ともに山を堂奥とせり〉に対する結びにふさわしく〈かくのごとくの山水、おのづから賢をなし、聖をなすなり〉なのである。人と山の響き合いである。

道元は、美しい山水に囲まれた日本で、山を愛し、およそ仏祖でいちばん、仏法としてこの山水を参究できたのではあるまいか。

しかし、道元が愛でた山水は、今の日本にはない。世界にもない。山はオーストラリアで、カリフォルニアで、アマゾンで、イタリアで、山火事によって焦土と化し、青山常運歩できない。河は温暖化で水も流れず干上がって川底が露呈して、アメリカでは恐竜の足跡が、スペインでは古代の列柱石が、中国では仏像が、セルビアのドナウ川ではナチ・ドイツの戦艦が露出している。

このような状況だからこそ、坐禅し、〈山これやま〉を現成させねばならないのではなかろうか。

『正法眼蔵』《山水経》オ二十九（に編集）は仁治元年庚子十月十八日に観音導利興聖宝林寺で示衆されたのである。

京都臨済宗各本山寺院の「〇〇面（づら）」について

――「妙心寺の算盤面」由来試論――

加藤 一寧

はじめに

京都の臨済宗の本山寺院は、その特徴をとらえて「〇〇面（づら）」と称される。たとえば『京都・観光文化検定試験 公式テキストブック』「初版」「改訂版」「増補版」（淡交社、二〇〇四・二〇〇五・二〇一〇、以下、三つの版をまとめて【旧版】と略称。なお頁数は「増補版」に拠る）には次のように記される。

① 茶道との関わりが深く、千家の菩提寺である聚光院（じゅこういん）をはじめ、ほとんどの塔頭に茶室があり、俗に「大徳寺の茶面（ちゃづら）」と称される（九五頁）

② 武家の信仰が篤く、「南禅寺の武家面（ぶけづら）」と称された（一〇一頁）

③ 俗に「建仁寺の学問面（がくもんづら）」といわれ、詩文芸術に秀でた禅僧を輩出、五山文学と称される文芸を創り出した（一〇三頁）

④ 寺名は規模を東大寺に、教行を興福寺にならって、東福寺と付けられた。建武元年（一三三四）には京都五山の第三位、大伽藍を有する寺となり、俗に「東福寺の伽藍面（がらんづら）」といわれた（一〇五頁）

⑤ 徹底した組織運営を得意とし、臨済宗きっての巨大教団を形成した足跡から俗に「妙心寺の算盤面（そろばんづら）」

と称された（一〇八頁）

しかし、私はこうした「〇〇面」に関して三つの疑問を抱く。

第一に、京都の臨済宗の本山寺院には、他にも相国寺や天龍寺があげられるが、【旧版】には、この二ヶ寺の「〇〇面」に関する記載がない。それはなぜなのか。少なくとも相国寺については、後掲のように「相国寺の声明面」が多くの書籍に掲載されている以上、【旧版】はその理由を説明すべきであった。

第二に、「京都・観光文化検定試験」いわゆる「京都検定」において[1]、かつては毎年「〇〇面」に関する出題があったが、この数年の間に、その出題がなくなってしまっている。それはなぜなのか。具体的には、「京都検定」の第一回から第七回（二〇〇四～一〇）までは「〇〇面」に関する出題があったが、第八回（二〇一一）以後―ただし第一一回「京都検定」三級試験（二〇一四）は唯一の例外だが―、第一九回（二〇二一）に至るまで、その出題はない[2]。

もっとも第一三回「京都検定」（二〇一六）以後については、『京都・観光文化検定試験 公式テキストブック』（以下『公式テキスト』と略す）の「新版」（淡交社、二〇一六、以下、【新版】と略称）と【旧版】の違いをもって説明できる。【旧版】に掲載されていた「〇〇面」が、【新版】では全て削除されているからである[3]。そして「京都検定実施要項」によると、出題は『公式テキスト』に準拠するのだから[4]、【新版】で削除された「〇〇面」が、平成二八年（二〇一六）以後の「京都検定」で出題されるとは到底考えられない。

第三の疑問は、前掲①～⑤の傍線部によると、「〇〇面」は俗称となるが、他の書籍ではその表現に違いがある。後掲のように、京童の口遊（くちずさみ）や京童の囃子（はやし）言葉であったと記すものもあれば、あだ名・キャラクターであったと記すものもある。また、諺・俚諺であったと記すものもある。それはなぜなのか。

一、「〇〇面」の用例の検討

かかる三つの疑問を解決するには、時間をさかのぼって「〇〇面」の用例を収集し、その変遷や由来を明らかにする必要がある。ただインターネット上にも「〇〇面」に関する言説は多い。もちろんインターネット上の情報に言及する必要など全くないとの批判があるのも承知しているが、その中でも特に大学で専門教育を受けていたと思われる人物や図書館員などの専門家が発信する「〇〇面」に関する情報は、その影響も大きいため、ここでは、それらの大半が当然なすべき考証の手続きを怠っていることだけは一旦指摘しておかざるをえない(5)。

以下、繁雑になるが、根拠を明確にするために、「〇〇面」の用例を列挙する。ただこの調べは網羅的でないだけでなく、偏りもある。たとえば戦後から一九六〇年代前半の用例を私は見つけることができなかった。そうした不備・偏りは承知しつつも、その結果を最初に表Ⅰにまとめ、判明した三点について述べておこう。

表Ⅰ

	書名など	年月	大徳寺	南禅寺	建仁寺	東福寺	妙心寺	天龍寺	相国寺	由来（発生時期）他
平成	【新版】（『京都・観光文化検定試験 公式テキストブック』「新版」）	二〇一六								
	《1》三井記念美術館 土曜講座「瑞巌寺の歴史と文化」	二〇一六	茶面	貴人面	学問面	伽藍面	算盤面	武家面	声明面	俗称
	《2》山折哲雄監修『あなたの知らない栄西と臨済宗』	二〇一四	茶面	武家面	学問面	伽藍面	算盤面	羅漢面	声明面	家風
	《3》～《5》・《7》『古寺巡礼 京都（新版）』	二〇〇六・二〇〇七・二〇〇九	茶面	公卿面	学問面 学者面	伽藍面	算盤面			諺・京童の囃子言葉・あだ名・京童の口遊
	【旧版】（『京都・観光文化検定試験 公式テキストブック』「初版」「改訂版」「増補版」）	二〇〇四・二〇〇五・二〇一〇	茶面	武家面	学問面	伽藍面	算盤面			俗称
	《8》竹貫元勝『京都の禅寺散歩』	一九九四	茶面		学問面	伽藍面	算盤面	武家面	声明面	俗称
	《9》藤井宗哲『禅寺の食卓 ―宗哲和尚の精進料理 ―』	一九九二	茶の湯面		姫面	山門面	算盤面	羅漢面	称名面	各山の特色をヒヤカシ含みにいう禅門での言い方
昭和	《6》司馬遼太郎「連載紀行第八六二回 街道をゆく 大徳寺散歩①紫野」	一九八九	茶面			伽藍面	算盤面	武家面		あだ名
	《10》《11》『国史大辞典』	一九八五・一九九六			学問面		算盤面			俗称
	《12》～《14》『大百科事典』	一九八五	茶面			伽藍面	算盤面			俗称
	《15》～《18》『古寺巡礼 京都（旧版）』	一九七六・一九七七	茶人面	武家面 役人面	学問面	伽藍面	算盤面	武家面	声明面	京童のつけたあだ名・京都の各山の特徴を揶揄的に呼びならわす言い方・俗称・江戸時代

《19》泉澄一「天龍寺第二〇九世・中山玄中和尚について」	一九七三									俗称
《20》荻須純道「妙心寺のそろばんづら」	一九七二	茶人面	僧録面	学者面	伽藍面	算盤面	武家面	声明面		各本山禅寺の特色をとらえて批評した卑語
《21》『京都の歴史三　近世の胎動』	一九六八	茶面		学問面	伽藍面	算盤面		声明面		京童説
《22》近重真澄『茶道百話』	一九四二	お茶人面								俚諺
《23》山田霊林『禅学入門の書』	一九三七	茶の湯面				算盤面	伽藍面	声明面	京都の臨済宗七本山の中の言い草	徳川時代
《24》「一頁人物評論、尾関本孝」	一九三四				伽藍面					俗称
《25》村田無道「妙心寺の算盤面」（『参禅実話』）	一九一六・七	茶の湯面				算盤面	伽藍面	声明面	京都の臨済宗七本山の中の言い草	
《27》村田無道「雑纂　寺院経済と雪江和尚」	一九一六・一	茶の湯面				算盤面	伽藍面	声明面	京都の臨済宗七本山の中の言い草	
《28》村田何休「妙心寺の算盤面」（『新布教』二八号）	一九一五・一二					算盤面	伽藍面	声明面	京都の臨済宗七本山の中の言い草	
《26》村田何休「妙心寺の算盤面」（『日本及日本人　臨時増刊第六六五号　郷土光華号』）	一九一五・一〇					算盤面	伽藍面	声明面	京都の臨済宗七本山の中の言い草	
《29》何休菴主人「妙心寺の算盤面」（『正法輪』二五六号）	一九〇八					算盤面		称名面	本山の中の言い草	
《30》花園隠士「妙心寺史談（六）」	一九一一	茶の湯面				算盤面			京都の臨済宗七本山の中の言い草	俗称
《31》燕處子「何故に本山は不信用なるか」	一九〇五									算盤的・算盤主義

《》内の番号は本稿内での史料番号。＊本山寺院の配列は、【旧版】掲載の頁数の順による。＊網掛けは、1・2ヶ寺の「〇〇面」のみを取り上げているもの。＊「古寺巡礼」などのシリーズものは、一つにまとめた。

大正

明治

第一に「○○面」は、【旧版】に記される「茶面」「武家面」「学問面」「伽藍面」「算盤面」、その他に相国寺の「声明面」が広く知られている。しかし他にも南禅寺の「貴人面」「公卿面」「役人面」「僧録面」・建仁寺の「姫面」・東福寺の「山門面」・天龍寺の「羅漢面」が確認された。また【旧版】とはやや異なる用例として、大徳寺の「茶人面」「お茶人面」「茶の湯面」・建仁寺の「学者面」が見つけられた。さらに相国寺の「声明面」と同音の「称名面」も発見された。

第二に「○○面」と本山寺院の組み合わせについても、【旧版】の組み合わせが唯一のものではなかった。たとえば天龍寺の場合、『公式テキスト』に「○○面」の記載はないが、「武家面」「羅漢面」「学問面」「伽藍面」と組み合わされる用例が確認できた。

第三に【旧版】は「○○面」を俗称とする。また後掲のように「○○面」が江戸時代に出現したと推測する書籍もある。しかし用例からは、明治時代に俗ではない禅僧たちが使いはじめ、その後、出版物などによって広く知られるようになったと推測される。

尚、以下に掲げる用例については、【旧版】の「○○面」・相国寺の「声明面」との異同を主に付記する。

1、平成～昭和四〇年代

《1》三井記念美術館 土曜講座「瑞巌寺の歴史と文化」（二〇一六）(6)

（妙心寺の算盤面以外の―加藤補）他の禅寺のツラを紹介……東福寺は大きな伽藍があり、一〇〇人座れる禅堂があるので伽藍面と言われた。大徳寺は千利休をはじめとした茶人が参禅したことで名が知られているので、茶面と言われる。天龍寺は足利尊氏がスポンサーなので武家面。南禅寺は皇室がスポンサーなので貴人面。相国寺は声明面（しょうみょうづら）、建仁寺は学問面（五山文学は相国寺と建仁寺

を中心に発展した）

天龍寺を「武家面」、南禅寺を「貴人面」とする。

《2》山折哲雄監修『あなたの知らない栄西と臨済宗』（洋泉社、二〇一四）

ここでは「〇〇面」の箇所のみを抜粋する。

「建仁寺の学問面」・「東福寺の伽藍面」（六二頁）「南禅寺の武家面」・「天龍寺の羅漢面」・「相国寺の声明面」・「大徳寺の茶面」（六四頁）「妙心寺の算盤面」（六五頁）

天龍寺を「羅漢面」とする。また「〇〇面」を「家風」（六三頁）とする。

以下、『古寺巡礼 京都（新版）』（淡交社）の記述を掲げる。

《3》村井康彦「妙心寺の〈算盤面〉雪江宗深の事績」（『古寺巡礼 京都三一　妙心寺（新版）』二〇〇九、一一一頁）(7)

雪江の設けた礎石の上にしっかりと組み立てられた寺院経済組織のゆえに、いつしか巷間で、「妙心寺の算盤面」と称されるようになったのは、むべなるかなである。この諺を耳にする時、わたくしたちは、そのもとになった雪江宗深らの智慧があったことを思い起こしたいものだ。

「〇〇面」を諺とする。

《4》山田宗敏「本朝無双之禅苑　大徳寺」（『古寺巡礼 京都一七　大徳寺（新版）』二〇〇七、九九頁）

京童（きょうわらべ）の囃子（はやし）言葉の「大徳寺の茶面（ちゃづら）」「妙心寺の算盤面（そろばんづら）」（南禅寺の公卿面、東福寺の伽藍面、建仁寺の学者

面、相国寺の声明（しょうみょう）面）はこの辺よりの消息であろう。

南禅寺を「公卿面」、建仁寺を「学者面」とする。また「○○面」を京童の囃子言葉とする。

《5》蔵田敏明「大徳寺 文学散歩」（前掲『古寺巡礼 京都一七 大徳寺（新版）』一〇八頁）

司馬遼太郎は、『街道をゆく』の中で次のように述べている。……（中略）……村田珠光（しゅこう）・千利休以来、茶道の本山として知られてきたために、「大徳寺の茶づら」とよばれた。禅僧でありながらしきりに茶の話をする、というところからついたあだなだろうが、このことが大徳寺のえがたい個性をもつくったようである。

「○○面」をあだ名とする。

さて年代が飛ぶが、一旦《5》に引用される『街道をゆく』を確認する。

《6》司馬遼太郎「連載紀行第八六二回 街道をゆく 大徳寺散歩① 紫野（むらさきの）」（『週刊朝日』一九八九年四月七日号、八二・八三頁）(8)

ここでは「○○面」の箇所のみを抜粋する。

「東福寺の伽藍（がらん）づら」「天龍寺の武家づら」「妙心寺のそろばんづら」「大徳寺の茶づら」（八三頁）。

司馬遼太郎は、京都の臨済宗各本山寺院について説明し、その中の四ヶ寺については「○○面」と称されていると記すが、しかし建仁寺・南禅寺の「○○面」には言及しない。また相国寺については、本山寺院としてとりあげもしない。私見では、『公式テキスト』が「相国寺の声明面」を載せないのも、こうしたとり扱われ方が影響しているのではないかと推測する。

《7》村井康彦「東福寺のＤＮＡ」（『古寺巡礼 京都三　東福寺（新版）』二〇〇六、一〇二頁）(9)

京都の禅寺、ことに臨済宗寺院には独特の愛称というか〝あだ名〟が付けられていて、寺の特徴が巧みにとらえられている。それを「××面（づら）」とはよく言ったものだが、諷刺を得意とする京童（きょうわらべ）の口遊（くちずさ）みの伝統であろう。相国寺の声明面（しょうみょうづら）、建仁寺の学問面（がくもんづら）、大徳寺の茶面（ちゃづら）、妙心寺の算盤面（そろばんづら）、東福寺の伽藍面（がらんづら）といった調子である。

「〇〇面」をあだ名とし、その由来を京童の口遊とする。ただ南禅寺の「〇〇面」には言及しない。

《8》竹貫元勝『京都の禅寺散歩』（雄山閣出版、一九九四）

ここでは「〇〇面」の箇所のみを抜粋する。

「建仁寺の学問面」（二一頁）「東福寺の伽藍面」（四五頁）「大徳寺の茶面」（一〇三頁）。「妙心寺のそろばん面」（一三四頁）「天龍寺の武家面」（一八三頁）「相国寺の声明面」（二〇七頁）

天龍寺を「武家面」とする。しかし南禅寺の「〇〇面」には言及しない。また「〇〇面」を俗称と見なす。たとえば「人呼んで〈東福寺の伽藍面〉という」（四五頁）と記している。ただ「妙心寺の算盤面」の由来に関しては、「〈妙心寺のそろばん面〉と言われるが、それは、こうした（四本庵などで構成された会計監査委員が出納監査を厳重に行ったという―加藤補）経済管理に始まる。もっとも〈そろばん面〉とは、妙心寺の住持となるときに、多額の経費がかかり、その経費を作れない人のために、妙心寺が金銭を貸し出し、利子を稼いだからと、いう話もある」（一三四頁）と記す。

《9》藤井宗哲『禅寺の食卓 ―宗哲和尚の精進料理―』（鈴木出版、一九九二、八一頁）。

昔から禅門では「大徳寺の茶の湯面」という。その伝でいくと、「妙心寺のそろばん面」「建仁寺の姫面」「東福寺の山門面」「天竜寺の羅漢面」「相国寺（しょうこくじ）の称名面（しょうみょうづら）」などというのだが、それぞれのお山の特色をある種のヒヤカシをも含めてそういうのである。

大徳寺を「茶の湯面」、建仁寺を「姫面」、東福寺を「山門面」、天龍寺を「羅漢面」、相国寺を「称名面」とする。ただ南禅寺の「○○面」には言及しない。このうち「姫面」「山門面」は他にその例を見ない。また「○○面」を「禅門で……お山の特色をある種のヒヤカシをも含めてそういう」とする。

以下、『国史大辞典』（吉川弘文館）の用例である。

《10》「建仁寺」（『国史大辞典』五巻、一九八五、二一〇頁）

室町時代の最盛時には、塔頭寺院五十余をかぞえ、栄西の法系黄竜派のほか諸派の僧が集まり、参禅の傍ら詩文を勉学し、文筆僧が多く「学問づら」の称があった。

《11》「妙心寺文書」（『国史大辞典』一五巻上、一九九六、一五七頁）

俗に「そろばん面」といわれ、妙心寺は寺院経営に優れていたとされ、その関係の文書が多いが、とりわけ元亀―元和期の会計簿ともいうべき米銭納下帳（日単簿）が注目される。

ここで他の辞典類も確認する。

《12》「大徳寺」（『大百科事典』九巻、平凡社、一九八五、四〇頁）[10]

また村田珠光は、侘び茶の創始にあたって一休に参禅し、これ以後、茶人の大徳寺禅への傾倒が盛ん

になり、当寺は近世侘び茶の隆盛の結節点の役割を果たし、大徳寺の「茶づら」と世間に評されるようになった。

《13》「東福寺」（『大百科事典』一〇巻、平凡社、一九八五、六八六頁）

当寺は他の五山のように全山炎上といった災厄に遭遇することなく、大伽藍の形態が明治初年まで維持されたので、「東福寺の伽藍面（がらんづら）」と呼ばれた。

《14》「妙心寺」（『大百科事典』一四巻、平凡社、一九八五、五二四頁）

室町中期から幕末に至る膨大な量の会計簿『正法山妙心禅寺米銭納下帳』が残されて、中世近世の経済史の貴重な史料となっている。健全な禅は安定した寺院経済を基礎にして成立するという当寺の伝統は、禅を茶道に密着させた大徳寺の禅を評して「大徳寺の茶づら」というのに対して、「妙心寺のそろばんづら」という呼称を世間に生むもととなった。

管見では、辞典類には《10》～《14》の用例しか見つけられなかったが、唯一「妙心寺の算盤面」だけが両辞典に共通する。また「南禅寺の武家面」「相国寺の声明面」は両辞典に採られていない。

以下、『古寺巡礼 京都（旧版）』（淡交社）から列挙する。

《15》杉森久英「南禅寺」（『古寺巡礼 京都一二 南禅寺』一九七七、六九頁）

京童はむかしから皮肉な人間観察家がそろっていて、信仰と求道の場である寺院に、それぞれ現世的性格に応じた綽名をつけた。妙心寺の算盤面（づら）、大徳寺の茶人面、東福寺の伽藍面等々である。そし

て、彼等の判定によると、南禅寺は武家面ということになるらしい（ある人は役人面というと、私に教えてくれた。どちらでもいいだろう。封建時代、武士は同時に役人だったから）。

大徳寺を「茶人面」、南禅寺を「役人面」とするが、「役人面」の用例はこの他には後掲の《18》しかない。また「〇〇面」を京童がつけたあだ名だとする。

《16》梶浦逸外「妙心寺の歴史」（『古寺巡礼 京都一〇　妙心寺』一九七七、九三頁）

特に雪江の妙心寺発展に寄与した功績として、その経済的裏づけの基礎となった「正法山妙心寺米銭納下帳」の制度を確定したことを挙げておかねばならぬ。毎年八月一日を会計年度の始めとして、一年間の出納を厳格に記帳せしめたものであって、文明十八年（一四八六）から明治十八年（一八八五）に至る正確な経理が綴られてきたという。大徳寺の「茶人面（づら）」、相国寺の「声明面（しょうみょうづら）」などと、京都の各山にはその特徴を揶揄的に呼びならわす言い方があるが、妙心寺を「算盤面（そろばんづら）」と呼ぶのは、こんなことに基づくのではなかろうか。

大徳寺を「茶人面」とする。また「〇〇面」を「京都の各山……の特徴を揶揄的に呼びならわす言い方」とする。

《17》有馬頼底「相国寺とその歴史」（『古寺巡礼 京都二　相国寺』一九七六、九九頁）

世に妙心寺の算盤面（そろばんづら）、大徳寺の茶人面、東福寺の伽藍面、建仁寺の学問面、相国寺の声明面などといって、叢林の特色の一つに数えられてきているのである。

大徳寺を「茶人面」とする。

《18》伊藤東慎「建仁寺とその歴史」（『古寺巡礼 京都六　建仁寺』一九七六、九一頁）

「建仁寺の学問づら」という言葉がある。いつごろから言い出されたかわからない。妙心寺のそろばん面、大徳寺の茶人づら、東福寺の伽藍づら、建仁寺の学問づら、相国寺の声明づら、から、さらに加えて南禅寺の役人づら、天龍寺の武家づらという。なかなか言い得て妙である。おそらく江戸時代にできたものだろう。

大徳寺を「茶人づら」、南禅寺を「役人づら」、天龍寺を「武家づら」とする。また「〇〇面」の成立を江戸時代と推測する。

《19》泉澄一「天龍寺第二〇九世・中山玄中和尚について―対馬以酊庵輪番時代を中心にして―」（『ヒストリア』六三号、一九七三、八五頁）

また世俗では「天龍の学問面」と称している。

唯一の「天龍寺の学問面」の用例である。

《20》荻須純道「妙心寺のそろばんづら」（『花さまざま』春秋社、一九七二、三三五・三三六頁）(11)

いつごろから誰がいいだしたのか知らないが、各本山禅寺の特色をとらえて批評した卑語に、何々面という呼び方がある。天龍寺の武家づら、妙心寺のそろばんづら、大徳寺の茶人づら、相国寺の声明づら、建仁寺の学者づら、東福寺の伽藍づら、南禅寺の僧録づらというのである。

天龍寺を「武家づら」、大徳寺を「茶人づら」、建仁寺を「学者づら」、南禅寺を「僧録づら」とする。このうち「僧録づら」は、他にその例を見ない。また「〇〇面」を「各本山禅寺の特色をとらえて批評し

た卑語」とする。

《21》『京都の歴史三　近世の胎動』（学芸書林、一九六八、一三三頁）

後世、口さがない京童が、京都の臨済巨刹の風を評して、相国寺を「声明づら」、東福寺を「伽藍づら」、建仁寺を「学問づら」、大徳寺を「茶づら」と言い、妙心寺に対して「そろばんづら」とうたったのは、あるいは実に的を射ていたともいえようか。

管見では「茶面」の最も古い用例であり、また「〇〇面」の由来を京童の口遊とする最も古いものである。ただ南禅寺の「〇〇面」に言及しない。

2、戦時中～昭和初期

《22》近重真澄『茶道百話』（晃文社、一九四二、一四一頁）[12]

大徳寺のお茶人面といふ俚諺がある。

管見では「お茶人面」の唯一の用例である。しかも「〇〇面」を諺と記す最も古いものである。

《23》山田霊林『禅学入門の書』（実業之日本社、一九三七、六三・六四頁）

京都には禪宗の大本山が幾つもある。中に於て徳川時代に、特に出色あるものとして人の注意を惹いたものが四ヶ寺ある。相國寺の聲明面、天龍寺の伽藍面、大徳寺の茶の湯面、妙心寺の算盤面といふのが即ちそれである。

天龍寺を「伽藍面」、大徳寺を「茶の湯面」とする。ただ南禅寺・建仁寺・東福寺の「〇〇面」に言及

しない。また「〇〇面」が徳川時代には存在していたかのように記述されている。尚「茶の湯面」については、平成の用例として《9》が挙げられる。

《24》「一頁人物評論、尾関本孝」（『文芸春秋』昭和九年［一九三四］八月特別号、一九三頁）

但馬の一寒村に生れた百姓の子が一代の傑僧、天龍寺の橋本峨山の鉗鎚を受けて悟了底の人となり、東福寺の井上九峰の會下にあつて管長にまでへ上る。これ既に凡人でない。況んや七十五萬圓の巨費を投じて、明治十四年に炎上した、世にも東福寺の伽藍面と云はるゝ殿堂を再建する。

管見では「東福寺の伽藍面」の最も古い用例である。

以上、平成・昭和の用例から、本章冒頭に述べた三点が理解される。すなわち【旧版】の「〇〇面」に関する記載とは異なり、（1）他にもいく種類もの「〇〇面」が存在する。（2）「〇〇面」と本山寺院の組み合わせにも異なるものが存在する。（3）「〇〇面」の由来には諸説ある。この（3）については次節で検討する。

3、大正～明治

管見では、明治・大正の「〇〇面」の用例は、妙心寺と関係のある人物の文章中にしか見つけられない。そのため「〇〇面」は、妙心寺辺りから発生し広まったと推測する。しかもそれには村田無道の著述の影響が大きかった。

行論の都合上、まず村田無道（一八八〇～一九三三）の「略年譜」を掲げ、次に「〇〇面」の用例を列挙す

る。尚、冗長の譏りを受けるであろうが、以下に掲げる資料『正法輪』等については、一般には閲覧しがたいものでもあり、また根拠を明確にするために、前後の部分を含めて長文の引用を行う。

「略年譜」[13]

明治一三年（一八八〇）四月一一日、愛知県丹羽郡丹陽村（現：一宮市）で、竹之内文七（たけのうちぶんしち）とミルの五男として生まれ、幼名は國次郎（くにじろう）

明治二四年（一八九一）（一一歳）愛知県碧海郡（現：豊田市）の妙心寺派龍興寺の井村良遂に弟子入り（翌年同寺にて得度、紹運（じょううん）とよばれる）

明治三一年（一八九八）（一八歳）兵庫県多賀郡杉原谷村（現：多可町）の妙心寺派雲門寺の関弘道の弟子となり、(1)天龍僧堂に掛搭（時期は不詳だが、これより先、徳源僧堂にも掛搭）[14]

明治三三年（一九〇〇）（二〇歳）普通学林（後の花園学林、現：花園大学）に入学

明治三九年（一九〇六）（二六歳）(2)花園学林実修科卒業[15]。妙心寺の機関雑誌社・正法輪社の記者となり、(3)天龍僧堂に通参、何休庵と号す

明治四二年（一九〇九）（二九歳）二月二日、京都府南桑田郡稗田野村（現：亀岡市）の妙心寺派龍潭寺に村田祖秀の後住として入寺、村田無道として第二二世住職となる。四月二五日、(4)無著道忠撰『禅林象器箋』（貝葉書院）を出版

大正元年（一九一二）（三二歳）この頃に正法輪社を辞す[16]

大正三年（一九一四）（三四歳）巡教師となる[17]

大正五年（一九一六）（三六歳）七月六日、『参禅実話』（東亜堂書房）出版

大正六年　（一九一七）（三七歳）九月二五日、『禅心生活』（日東堂）・十月一二日、『修養百話』（日東堂）出版

……（中略）……

昭和八年　（一九三三）（五三歳）一二月八日、示寂

《25》村田無道「妙心寺の算盤面」（『参禅実話』東亜堂書房、大正五年［一九一六］七月六日、一五〇～六〇頁）

[a]京都の臨濟宗七本山の中で、昔から斯ういふ三つの言ひ草を傳へてゐる、曰く[b]相國寺の聲明面、天龍寺の伽藍面、大德寺の茶の湯面、妙心寺の算盤面と、聲明とは梵唄の事で、即ち法式の事である、禪宗は一體法式を八釜しく云ふ宗旨であるが、その中でも相國寺は殊に嚴重で且つ綿密であつた、例へば儀法の如きでも妙心寺の式が五時間で濟むならば、相國寺は優に七時間かゝると云ふ工合に、法式が却々八釜しかつた、乃で遂ひ[c]相國寺の聲明面と云ひ出したのである、天龍寺の伽藍面とは、現今でこそ伽藍の最も完備せるは妙心寺であるが、これは近古の事であつて、ズット昔は天龍寺が第一等であった、天龍寺は傑僧夢窓國師が時の將軍足利尊氏の歸依を受けて、後醍醐天皇の追善の爲に建立した寺であるから、思ひ切つて規模の雄大なものであつたらしい、[d]口碑に據ると、昔し天龍の總門は今の太秦村にあつたと云ふ事だから、その境内の廣闊にして伽藍の堂々たるものであつた事は、略ぼ推測される、即ち天龍は伽藍を以て勝つてゐた所から、天龍寺の伽藍面と云ひ、大德寺の茶の湯面とは大德は茶の湯の元祖であつたからである、然らば妙心寺の算盤面とは何ういふことかと云ふに、有體に言へば妙心は馬鹿に算盤を彈くことが上手であつた、と云ふと、何だか禪坊主でないやうであるが、決して爾うでない、茲に[e]「鄉土光華」篇中に入れる一つの自慢面の話がある、

……（中略）……之を要するに妙心寺が今日の隆盛を齎らしたのは、彼の經濟の點に注意したのと、次ぎには妙心獨立の眞風を擧揚して、活禪を活地に活用した、此の二原因に外ならぬ、此二原因より漸次妙心が他山を凌ぎ初めてから、他山の僧侶が岡焼き半分に云ひ傳へたもの、是れ「妙心寺の算盤面」である、

「○○面」を「京都の臨濟宗七本山の中で……の言ひ草」（傍線ａ）とし、「相國寺の聲明面」「天龍寺の伽藍面」「大德寺の茶の湯面」「妙心寺の算盤面」（傍線ｂ・ｃ）があったとする。ただ「三つ（ママ）の言ひ草」（傍線ａ）は、後掲の《26》～《28》からも明らかなように校正ミスであろう。また傍線ｅ「郷土光華」篇とは、次の資料を指す。

《26》村田何休「妙心寺の算盤面（山城）」（『日本及日本人　臨時増刊第六六五号　郷土光華号』政教社、大正四年［一九一五］十月五日、一〇七頁）

京都の臨濟宗七本山の中で、昔から斯ういふ[f]三つの言ひ草を傳へてゐる、曰く[g]相國寺の聲明面、天龍寺の伽藍面、妙心寺の算盤面と、……（中略）……乃で遂ひ[h]相國寺の稱名面と云ひ出したのである、

《25》とほぼ同文のため、冒頭の比較すべき箇所の引用にとどめるが、《25》の前年に出版された《26》には「三つの言ひ草」（傍線ｆ）だけを載せ、「大德寺の茶の湯面」を記さない（傍線ｇ）。相国寺についても《25》傍線ｂ・ｃと異なり、「声明面」と「称名面」が混在している（傍線ｇ・ｈ）。また村田は《26》発行の三ヶ月後に『正法輪』にも同じ内容の文章を掲載している。

《27》村田無道「雑纂 寺院経済と雪江和尚」（『正法輪』三五一号、大正五年［一九一六］一月一日、一五頁）

まず序文に村田は次のように記す。

本篇は予が去る十月十五日（ママ）發行の『日本及日本人』の郷土光華號『大典記念號』に「妙心寺の算盤面」と題して掲載し、幸に三百篇中三十篇の佳稿に選抜されたるものなるが、然るを京都法藏館發行の[i]『新布教』より、本稿は寺院住職の經濟に付き一讀すべき文字なるを以て轉載を請ふとて、是れ又同誌の去月十五日號に登載され、諺に佛の顔も三度と稱すれど、前記二雜誌と本誌とは讀者を異せるを以て茲に改題して三度のお勤めをなさしむ可く掲載することゝせり。[j]先年予が本誌に在職中同じく「妙心寺の算盤面」と題し掲載したることあれども、それと此れとは勿論同題意異なり、讀者幸に一讀の榮を賜はゞ幸甚何ぞ之れに過ぎん(18)。

次に本文が続く。

京都の臨濟宗七本山の中で、昔から斯ういふ[k]四つの言ひ草を傳へてゐる、曰く[l]相國寺の聲明面、天龍寺の伽藍面、大德寺の茶の湯面、妙心寺の算盤面と……（中略）……乃で遂ひ[m]相國寺の稱名面と云ひ出したのである、

《27》の本文も《25》とほぼ同文である。ただ《25》と異なり「四つの言ひ草」（傍線k・l）と正しく記す。しかし《26》と同じく「声明面」と「称名面」が混在している（傍線l・m）。次に序文に言及される傍線i・jの文章を掲げよう。

《28》村田何休「妙心寺の算盤面」（『新布教』二八号、法藏館、大正四年［一九一五］一二月一五日、一一三頁）

京都の臨濟宗七本山の中で、昔から斯ういふ[n]三つの言ひ草を傳へてゐる、曰く。相國寺の聲明面、

天龍寺の伽藍面、妙心寺の算盤面と……（中略）……乃で遂ひ[p]相國寺の稱名面と云ひ出したのである、

《25》とほぼ同文であるが、《26》と同様に「三つの言ひ草」（傍線n）だけを載せ、「大徳寺の茶の湯面」を記さない（傍線o）。また《26》《27》と同じく「声明面」と「称名面」が混在している（傍線o・p）。

《29》何休菴主人「妙心寺の算盤面」（『正法輪』二五六号、明治四一年［一九〇八］一一月一二日、七～九頁）

昔から京都の七本山で[q]相國寺の稱名面、妙心寺の算盤面と云ふことを能く言ふ、相國寺の稱名面と云ふのは、相國寺は昔から梵唄……維那の節（ふし）……を八釜しく云つて、例へばイスの段の此處では斯う云ふ工合に引つ張る、其處では恁う云ふ調子で聲を二つ振ると云ふ工合に却々八釜しい、従つて他山とは違つて凡ての法式が嚴重で又綿密である、纔法（ママ）の如きも妙心寺のが五時間で濟むものなら相國寺のは優に七時間かゝると云ふ調子で法式上の事に就ては實に一籌を輸せなかつた、妙心寺の如きも彼の有名な無着和尚時代迄は、之れぞ妙心寺の法式であると云つて、一定した法式が無かつたが、[r]無着和尚がセツセ〳〵と相國寺に通はれて充分研究した上、彼れの長を採り我が短を捐て、茲に始めて妙心獨特の法式を制定せられたと云ふ事も聞いて居る位で、兎に角相國寺は法式が嚴重であつて、それが此の山の特長であつた所から、ツイ相國寺の稱名面と言つたのだ相であるが、然らば妙心寺の算盤面と云ふ意味は何う云ふ事であるか、相國寺の稱名面は能く會得された、が、妙心の算盤面とは何の意味か、と穿鑿して來ると薩張判からない、……（中略）……段々考えた末、吾輩は斯う斷定を下した、

今でこそ妙心寺は財政紊亂で、彼の前田事件以來一度ならず二度迄も大破綻が有つて秩序がスツカ

リ濫れて居るが、之れは近頃の状態で昔の妙心寺はさうでなく、會計簿などが充分整頓して居て厘毛の差と雖も収支符切を合はするが如く遣つたものに相違ない、恁う云ふ調子で會計上の事に就ては凡て公明正大に且つ壹厘壹銭の微と雖も違算なきことを期したから、内容が益々充實して行く、ˢズツト五山を凌いで富贍の第一位を占めた、乃で他山の者が岡焼き半分に妙心寺の算盤面と云ひ出したに相違ない、それでなければ斯の算盤面と云ふ意味の解釋が出來ぬ、併し之れは吾輩の獨斷（ドグマチック）であるから、果して然うか何うかは判らぬ、で吾輩は吾輩の説を確むる爲に山内の某師に就て質して見た所が、果然、吾輩の觀察が正確であつた、

何故妙心寺を算盤面かと云ふと、妙心寺には日單（ヒタンと讀む）と云ふものがある、斯の日單（ひたん）は彼の地方寺院で云ふ日單（につたん）、即ち一年中の日誌簿かと云ふに左様でなく、會計簿のことで、斯の會計簿は從來何處の山にもあるが、ᵗ特に妙心寺の會計簿は他山の會計簿に比較して餘程能く整頓して居る、某師の説明に依ると其會計簿の内容が佛法僧の三寶に分つて其配當が巧みに出來て、而も斯の例が他山に無い所からツイ妙心の算盤面と云ひ出したのだと言はれたが、吾輩が實地に就て見た所では必ずしも三様に分れて居らぬが、……（中略）……兎に角……（中略）……其複雑せる日單即ち會計簿が妙心寺は特に整頓して居た所から妙心寺の算盤面と云ひ出したのだ、所で此の算盤面と云ふ言葉を解剖して見ると頗る面白い、ᵘ一體面（つら）と云ふ言葉は到底尊敬した意味の言葉でない、泣き面に蜂とか、彼奴（きやつ）の面（つら）を見ろとか云つて、此の面（つら）と云ふ言葉は尊稱語ではない、否な大に侮蔑の意味を含蓄して居る、で之れは妙心自身に云ひ出したものでなくして他山の者が云ひ出した言葉であることは、蓋し疑を容れまいと念ふ、他山の者が妙心寺を捉えて算盤面と言つた、甚だ侮蔑して居る、失敬なことを言つて居る、が併し一種侮蔑の意味を含んだ此の言葉が妙心寺の内幕を十二分に解釋して居るから面白

い、妙心寺の會計が如何に健全であつたか、如何に手ぬかりが無かつたか、如何に公明正大であつたかゞ判る。

この《29》は《25》の八年前に掲載された文章だが、当初の「〇〇面」は傍線ｑの「相国寺の称名面」と「妙心寺の算盤面」だけであった。

またこの後《25》～《28》において、「天龍寺の伽藍面」が追加されたのは、前掲「略年譜」傍線（1）・（3）に見えるように、村田が天龍僧堂に掛搭・通参し、天龍寺と関わりが深かったため、《25》傍線ｄのように、天龍寺の伽藍がかつては壮大であったことを聞き知って、村田自らが「天龍寺の伽藍面」の語を作成したのではないかと私は疑う。さらに「大徳寺の茶の湯面」についても、大正四年（一九一五）発行の《26》《28》には記されていないが、翌五年の《25》《27》になって「大徳寺の茶の湯面」が追加されている。これは、たとえば次に掲げる《30》に、花園隠士という人物が「大徳寺の茶の湯面」について記しているので、そうしたものに依拠して「大徳寺の茶の湯面」を追加したと推測される。

《30》花園隠士「妙心寺史談（六）」（『正法輪』二九三号、明治四十四年［一九一一］一二月一二日、一六頁）

昔から妙心は算盤面と謂はれ、大徳は茶の湯面と云はれて來たが、如何にも爾うで、妙心は飽迄算盤面で、大徳は飽迄茶の湯面である、それは双方の伽藍を見ても解る、妙心は七堂伽藍立ち駢んで、如何にも宏壮は宏壮であるが、併し何處かせゝこましい處がある、餘裕がない、又一方の大徳はと見ると、塔頭の孤峰菴とか眞珠菴とか聚光菴とかは悉く茶の湯式で、柱一本、底石一つ、悉く茶の湯面あらざるはなしだ、

前掲《29》の三年後、明治四四年（一九一一）刊行の《30》において、「妙心寺の算盤面」と「大徳寺の

茶の湯面」が対比して記されている。

また「相国寺の声明面」は、《29》傍線ｒによると、あの無著道忠が相国寺に通い法式を研究した位に、相国寺は法式が厳重であったために称されたということになる。しかし私見では、前掲「略年譜」傍線（4）に見えるように、《29》発行の翌年に村田が無著道忠撰『禅林象器箋』を出版するが、村田はその際に無著の伝記を付記している。その執筆過程で、無著が龍安寺の塔頭宜春院の演渓和尚から相国寺黙堂流の声明を習っていたことを知り[19]、そこから、村田自身が「相国寺の声明面」の語を作成した可能性を想定すべきだと考える。ただし、この《29》では、おそらく「声明面」と同音であったために「称名面」と誤って記してしまい、その後《26》《27》《28》の文中でも、校正が不十分であったために「声明面」「称名面」が混在し、最後に《25》の『参禅実話』に収録するに当たって、ようやく全て「声明面」に校正が完了したのではないかと推測される。

そうすると「妙心寺の算盤面」だけが最初に出現し、他の本山寺院の「〇〇面」がその後に付け加えられたことになるが、私がなぜそう考えたかと言えば、次の《31》の燕處子の文章がその根拠となる。燕處子なる人物については不詳だが、文中に「余輩は地方を巡視する毎に」（傍線ｘ）とあるので、妙心寺派の巡教師であったと想定される。また村田無道は前掲『略年譜』傍線（2）によると、《31》が掲載された翌年、明治三九年（一九〇六）に花園学林を卒業し、『正法輪』の編集に加わるのだから、燕處子は村田とは別人となる。

《31》燕處子「何故に本山は不信用なるか」（『正法輪』一二三号、明治三八年［一九〇五］四月二日、九・一〇頁）

[v]世人は云ふ、妙心寺は算盤的なりと、其意は先づ事をなすに利害得失より打算して始むるを謂な

り、……（中略）……本所は賦課金の徴集に汲々とし、塔頭は寄附金の募集、護持講の勧募に日も亦足らざる今日にありては末派の本山を目して取立主義なりと罵詈するは強ちに無理ならぬことなり、若し斯くの如くして数年を過さんか本山の威信は益々落下して末派をして本山は吾々のお蔭にて衣食し得るなりとの思想観念を抱かしむるに至るや燎として明なり、余輩は此故に本所職員諸師を始め塔頭住職の諸師に苦言す、本山の威信を保つ為に算盤主義を止めよ、算盤主義は末派をして諸師が満腔の護法心に一点の疑惑を挿ましむる動機たればなり、記臆せよ諸師が法會を行ふも懺法を修するも露骨に利不利の打算をなすは其功徳を滅却せしむるものたらずんばあらざるなり、呉れ〳〵も記せよ、末派の財力を吸集せんと欲せば先づ其に伴ふ功果を示せ、然らざれば[w]末派をして、取立主義の本山なり、算盤主義の本山なりとの言を止めしむるの期なかるべし、

以上論じ来りし處を以て末派の實際と相對比せば末派にも亦幾許の不徳義あるを察するに難からざるなり、即ち末派寺院の中には本山側の不徳と不信用とを針小棒大に言ひ觸らして自己の不宗盟を覆はんとするものなきにあらず、換言せば末派寺院の中には内心上納の義務を認めながら言を左右に托して當然の義務を免れんとする不徳義の人尠からざるなり、[x]余輩は地方を巡視する毎に此種の人の意外に多きに一驚を喫せざるを得ず、寄語す末派寺院諸師よ、諸師は諸師の組合中より此種の人々を擯斥して組合内の制裁を勵行せざれば本山側の人士をして末派は不宗盟なりとの言を嘘ならしむる能はざるべし、

まず、この《31》からは、明治三八年（一九〇五）時点で「妙心寺は算盤的なり」（傍線ｖ）と言われてはいたものの、「算盤面」とは称されていなかったことがわかる。また、妙心寺本山・塔頭が、末寺から「事をなすに利害得失より打算して始むる」（傍線ｖ）寺だと罵倒されていたこともうかがわれる。

つまり、《31》では、妙心寺本山の上納の要請に対して、あまりにも理不尽で取り立てがすぎるとの不満が、妙心寺派末寺からぶち上げられているが、そうした罵詈雑言の中に「算盤的」「取立主義」「算盤主義」（傍線ｖ・ｗ）があって、それらは「算盤面」よりも先に存在していたのである。

そして、かかる「算盤的」「算盤主義」に含まれる「算盤」の語に「面」をつけて称するようになったのは、村田が《29》傍線ｕで述べるように、「面と云ふ言葉は、……侮蔑の意味を含蓄して居る」からであって、「算盤面」には、このような由来が想定できると考える。しかもその含意を承知の上で、妙心寺内において、さらに《29》傍線ｓ・ｔのように、「算盤面」は、妙心寺の巧みな会計制度に対する他山の嫉妬から発生した言い草という巧妙な捉え直しがはかられたのではなかろうか。

おわりに

「〇〇面」のもっとも古い用例は明治時代のものであった。そして村田無道によると、「〇〇面」は俗ではない京都の臨済宗七本山内での言い草であった。特に「妙心寺の算盤面」は、妙心寺が他山を凌いでいたため、他山の僧が焼き餅を焼いて言い伝えた可能性が高くなる。

しかし村田より前に、燕處子なる人物によって、妙心寺派末寺が本山の取り立ての厳格なのに対して、妙心寺本山・塔頭を指して「算盤的」「取立主義」「算盤主義」と罵っていたことが明らかになっているので、「算盤面」の実際の由来はその辺りではないかと考える。

また「〇〇面」と本山寺院の組み合わせについても、「妙心寺の算盤面」以外は固定されたものではない。ただ相国寺については「声明面」と「称名面」の二つがあるが、ひらがなで記せば「しょうみょうづら」で一貫している。事実「相国寺の声明面」は「妙心寺の算盤面」とほぼ同時期にあらわれた、最も古

い「〇〇面」の一つである。しかしながら相国寺の場合、その理由は不明だが、本山寺院として採りあげない書籍もあって、そのような扱われ方が辞典類や『京都・観光文化検定試験 公式テキストブック』にも影響し、「相国寺の声明面」が掲載されなかったものと推測する。

そして大徳寺の場合、「〇〇面」には「茶」の字がすべて入り、時の経過とともに「茶の湯面」「（お）茶人面」「茶面」と変化しているように理解される。なお「茶面」という呼称と「〇〇面」の由来を京童の口遊とする説は、戦後になって前掲『京都の歴史三 近世の胎動』あたりが唱え始めたのではないかと私は疑う。

以上の三ヶ寺よりややおくれて、大正時代になると、「天龍寺の伽藍面」が出現する。しかし天龍寺の場合、戦後は、時おり「武家面」「学問面」「羅漢面」と組み合わされるだけであり、しかも「伽藍面」は、もっぱら東福寺と組み合わされるようになってしまう。そのため、天龍寺の「〇〇面」に関しては、書籍類への採用も、他の本山寺院に比べて少なくなってしまったのであろう。

他の南禅寺・建仁寺・東福寺の「〇〇面」に至っては、管見では昭和になって初めて発見される。このうち建仁寺は「学問面」、東福寺は「伽藍面」で組み合わせがほぼ固定されているが、南禅寺は「貴人面」「武家面」「公卿面」「役人面」「僧録面」とその組み合わせが一定しない。

私見によると、「京都・観光文化検定試験」いわゆる「京都検定」が始まって、しばらくして、こうした事実にも目配りが利くようになって、まず「〇〇面」に関する出題がとりやめられ、次に祇園祭の実施方法の変更に伴う『京都・観光文化検定試験 公式テキストブック』の大幅増補に乗じて、「〇〇面」の記述も粛々と削除されたと理解される。

要するに、私の結論は「〈〇〇面〉のうち〈妙心寺の算盤面〉が、明治末期に現れたが、それは本来、

妙心寺派末寺の妙心寺本山・塔頭に対する罵倒の言葉であった可能性が高く、その〈算盤面〉の語に対して、新たに妙心寺内において他山のおかやきから発生した言い草であるとの巧妙な捉え直しがはかられ、それに伴い、他の京都の臨済宗の本山寺院にも、適宜〈○○面〉が割り当てられるようになったのではないか」ということである。少なくとも管見では「○○面」の用例は明治末期の妙心寺派内のものまでしか見つけられず、「○○面」が江戸時代に出現したという証拠はどこにも得られなかった。また「○○面」が京童の口遊やあだ名・諺に由来するという根拠も、これまで示されたことなど全くないのである。

(1)「京都検定」は、京都商工会議所が主催する、観光業界のおもてなし向上を目的として、二〇〇四年にスタートした検定試験。二〇二二年現在、一級・準一級・二級・三級の試験が実施されている。https://www.kyotokentei.ne.jp/about/ 参照。

(2)「京都検定」の「○○面」に関する出題状況は次のとおり［以下（ ）内の数字は問題番号を表す］。第一回三級（三三）、第二回三級（九五）、第三回二級（七六）、第四回三級（一七）・一級（一三）、第五回三級（一九）・二級（一五）、第六回三級（一七）、第七回二級（二〇・八五）、第一一回三級（一七）。なお「京都検定」では試験問題に関する問い合わせには一切答えられないとのことである（注1参照）。

(3)【新版】では、平成二六年（二〇一四）に、祇園祭の山鉾巡行が前祭と後祭の二回実施へと変更になったのに伴い、『公式テキスト』「増補版」に五六頁の大幅な増補が行なわれた。ただ祇園祭以外の項目の追加・削除に関しては、具体的な説明はない（https://www.book.tankosha.co.jp/shopdetail/0000000000844/ 参照）。しかしながら私見ではあるが、検定試験の公式テキストである以上は、ホームページ上で【旧版】【新版】の変更箇所を新旧対照表で掲載し、なおかつその変更理由も公に示すべきものであると考える。

(4) https://www.kyotokentei.ne.jp/about/levelhtml 参照。

(5) 比較的良心的な二例を掲げ、問題点を指摘する。

［1］京都市立図書館への質問とその回答（公開日、平成二四年［二〇一二］六月八日、「レファレンス事例検索」［https://www2.kyotocitylib.jp/?page_id=483］より検索）

【質問】

京都の寺の「○○面」について、どこが何面か、またその理由を知りたい。

【京都市立図書館の回答】（以下、【回答】と略す）

臨済宗寺院に対する、各寺院の特徴をつかんだ「○○面」という呼び方は、京童の口遊によるものであろうと考えられ、次のようなものがあります。

A、大徳寺の茶面：茶道にゆかりが深いことから

B、建仁寺の学問面：多くの学問に秀でた人物を輩出したことから

C、東福寺の伽藍面：壮大な伽藍をもつことから

D、妙心寺の算盤面：しっかりとした寺院経済組織が存在することから

E、相国寺の声明面：独特な節回しの声明が発達し、伝えられていることから

F、南禅寺の武家面：武家の信仰が篤いことから

六つすべてが紹介されている資料は確認できませんでしたが、下記の参考文献の中で少しずつ紹介されています。

参考文献

（1）生きる心の糧 11 九一～九八頁　A・B・C・D掲載

（2）古寺巡礼 京都 3 東福寺（新版）一〇二頁　A・B・C・D・E掲載

（3）京都なるほど事典　四八～九頁　A・B・C・D・E掲載
（4）古寺巡礼 京都 8　相国寺（新版）一三五頁
（5）古寺巡礼 京都 17　大徳寺（新版）一〇八頁
（6）古寺巡礼 京都 23　建仁寺（新版）一三八頁
（7）古寺巡礼 京都 31　妙心寺（新版）一〇六～一一一頁

この【回答】には矛盾が存在する。【回答】が挙げる参考文献中に「F、南禅寺の武家面」は見つけられないのである。

［2］かげまるくん行状集記（http://www.kagemarukun.fromc.jp/page041.html 参照）

「妙心寺の算盤面」について、まことしやかに伝えられる伝説があります。……（中略）……学生時代に同期のT氏に聞きました。その伝説を要約すると、「ある時ある信者（朝廷とも）から妙心寺と大徳寺に以下のような申し出があった。それは牧渓の絵の寄進と、ある一定の金の寄進と、どちらか好きな方を選び受け取って欲しいというものであった。妙心寺は迷うことなく〈カネッ！　金！〉（↑T氏はこう言っていた）といって、金の方を選び、一方の大徳寺は文化を重用視して〈では、牧渓の絵を……〉といった。そのため世間の人々は妙心寺の先見性の無さと過度の吝嗇ぶりを嘲笑して〈ソロバン妙心寺〉と呼ぶことになった。」というものです。K氏や東京にある某国立大学の先生もこの「妙心寺の算盤面」に関する伝説をいっていましたので、かなり有名な伝説のようですが、そのソースについて聞いてみると「知らない」とか「忘れた」と言われてしまいます。……（中略）……ところが今日なにげなく『正法山誌』……（中略）……をみていると、「妙心寺の算盤面」に関する伝説に似た記事がありました。

以上の説明で、「妙心寺の算盤面」の由来がわかり、またその根拠が『正法山誌』と判明する。

しかし二つの問題がある。第一に『正法山誌』に記される伝説は、すでに荻須純道「妙心寺のそろばんづら」（山田無

文老師古稀記念集『花さまざま』春秋社、一九七二、三三三頁　後に『禅宗史の散策』［思文閣出版、一九八一］に収録）が公にしている。第二に、荻須氏はこの伝説を「算盤面」の由来とは見なしていない。荻須前掲「妙心寺のそろばんづら」は、まず二つの面から雪江宗深（一四〇八～一四八六）を評価する。

> 雪江には四人の大弟子があった。すなわち景川宗隆（龍泉派）・悟渓宗頓（東海派）・特芳禅傑（霊雲派）・東陽英朝（聖沢派）であり、……（中略）……各特色をもって禅風をあげた。雪江の妙心寺復興は単に伽藍の造営だけではなかった。まず人物を作ることであった。……（中略）……また雪江は金銭米穀出納帳を作り、厳格な会計法を定めた。……（中略）…これがため内においては坐禅面であっても、外部の者は妙心寺のそろばんづらと批評したのであろう（三三一・三三二頁）。

続けて妙心寺へ土地を寄進した利貞尼について記し、その二十数年後の話として、前掲『正法山誌』の伝説をとりあげ、妙心寺の山門建立に言及するだけなのである（三三三頁）。

(6) https://privatter.net/p/1889980 参照。

(7) 後に『京の古寺歴史探訪―京都文化の深層』（淡交社、二〇一〇）に収録。

(8) 後に『街道をゆく 三四 大徳寺散歩 中津・宇佐のみち』（朝日新聞社、一九九〇）に収録。

(9) 注(7)参照。

(10) 《12》《13》《14》は、各々『世界大百科事典』改訂新版（平凡社、二〇〇七）一七巻・四一頁、二〇巻・一二三頁、二七巻・五三〇頁にも引用部分がそのまま収録される。

(11) 後に『禅宗史の散策』に収録。注(5)参照。

(12) 以下、戦時中～明治時代の文章のルビには繁雑な場合があり、適宜省略した。

(13) 「無道和尚の生い立ちと経歴」（長尾龍雄『村田無道「禅の世界」』龍潭寺［非売品］、一九九八、一五・一六頁）をもとに作成。

⑭村田無道『参禅実話』（東亜堂書房、一九一六、三八～四〇頁）に「初めて天龍寺に掛錫した時、同僧堂の門前に佇んで、吾を忘れて泣いたことがある。…（中略）…衲は是より先き名古屋の徳源寺に掛錫してゐて…（中略）……殊に十九歳の初旅と來て」とある。

⑮「第十二學年度卒業生 實修科卒業生」名簿（『正法輪』二二五号、明治三九年［一九〇六］四月一二日、一六頁）に「播磨國一等地雲門寺徒竹内無道」とある。

⑯何休庵主人「清僧論」（『正法輪』三一六号、大正二年［一九一三］一一月一二日、一五頁）に「自分が田舎にすつ込んでから、早や一年有半になる」とある。

⑰何休菴主人「藝備巡教漫語（上）」（『正法輪』三二一号、大正三年［一九一四］四月一二日、二〇頁）に「予が巡教使を拝命したるは今次を以て嚆矢とす」とある。

⑱序文の錯簡は私に修正した。

⑲後のものだが、たとえば飯田利行『学聖　無著道忠』（禅文化研究所、一九八六）四七・八頁参照。

京都臨済宗各本山寺院の「○○面（づら）」について――「妙心寺の算盤面」由来試論――（加藤 一寧）

寺院建築における懸魚の起源

佐々木　日嘉里

はじめに

懸魚（げぎょ）とは寺院建築の屋根に取り付けられている部材であり、建物側面（妻（つま））の板（破風板（はふいた））が三角形に合わさった部分から垂れ下がる大きな飾りの板を指す。

懸魚は妻側の三角形部分（破風）を飾る部材として、また「魚を懸ける」という水を連想する言葉により火災から建物を守る「お守り」としての機能も持つ。ただし本来は棟木（むなぎ）（屋根の最も高い位置に配される横架材）の木口（木材の切断面）を風雨から保護することにある。

懸魚には種々の意匠があり、大きく四種類に分類できる。三花懸魚（みつばなげぎょ）、鏑懸魚（かぶらげぎょ）、猪目懸魚（いのめげぎょ）、梅鉢懸魚であり、これらが現在の寺院建築に見られる懸魚の形式である。

本稿において、これら四種の時代的変化を確認し、それらの存在の有無を時代を遡りながら探ることを目的とする。

さらに、寺院建築は飛鳥時代、仏教導入と共に日本が取り入れた建築であり、その構法、技術は中国大陸の影響を多大に受けている。そのため懸魚は中国建築の影響によって受け入れたものか、あるいは、竪穴式や高床式の建物などに既に用いられていたものを仏教建築に取入れたものかを確認する。

一　中世における三花懸魚、鏑懸魚の存在

まず三花懸魚、鏑懸魚の二種であるが、これらは本来中国の建築様式で用いられていた意匠である。北宋時代の建築技術を編纂した『営造法式』に描かれている懸魚の意匠と三花懸魚がほぼ同じであることから確認できる(1)。鎌倉時代、禅宗の受容と共に当時の中国建築様式も取り入れたことから、三花懸魚、鏑懸魚もそのころに伝来したものと推察される。

日本では鎌倉時代前期、建仁寺を嚆矢として禅宗寺院が建立されたが、禅宗寺院において中国の建築様式を忠実に取り入れたのは建長寺から、と考えられている(2)。建長寺は建長五年（一二五三）、南宋の渡来僧である蘭渓道隆を開山として、中国の径山万寿寺を模した宋風の寺院として造営された。元弘元年（一三三一）の「建長寺伽藍指図（さしず）」(3)からは、当時の伽藍配置が南宋の五山様式を踏襲していることが読み取れる(4)。南北朝期に五山十刹の制が定着すると、建長寺の様式は禅宗寺院建築の規範となり、その様式は全国に広まり禅宗寺院の基本要素となった。

建長寺の建築様式が中国建築を踏襲しているとすれば、懸魚の形式は三花懸魚、鏑懸魚と推察できるのだが、指図（配置図・平面図）からは立体的な建築様式は判然としない。建長寺建立当時の遺構はなく、当時の懸魚を確定することは困難である。

また、鎌倉時代建立の遺構も三例のみで、そのうち懸魚が用いられているのは、山口県下関市に建つ功山寺仏殿ただ一例である。功山寺仏殿は現存最古の鎌倉時代後期建立の禅宗様寺院であるが、三花懸魚ではなく猪目懸魚が使われており、しかも大正時代に屋根、妻部分の大規模な修理が行われているため建立当時の懸魚の形式は不明である。

建長寺には絵図「往古仏殿図」(5)が残されており立体的な仏殿の姿を知ることができる。一種の姿図

（立面図）のような絵図には禅宗様の特徴を表した仏殿の入母屋造の破風に三花懸魚が描かれている。しかし、この図に関する詳細な情報は殆どなく、図中の貼紙に、宝暦五年（一七五五）に修復された、との記載と、現在の仏殿が正保四年（一六四七）に移築される以前に描かれたものであることの二点以外に制作時期を絞ることはできず、図中の仏殿の年代に関し明確には断定できない。

鎌倉中期及び末期の史料に神社建築造営のための部材として「懸魚」が記されていることから[6]、この時代に懸魚が用いられていたことは確実であるが、神社建築であるなら、中国輸入の三花懸魚ではなく、恐らく梅鉢懸魚か猪目懸魚であったであろう。

したがって、鎌倉時代の懸魚の様式に関して、三花懸魚、鏑懸魚が用いられていた、とする確証を得ることはできなかった。

室町時代建立の禅宗様建築の遺構には、正福寺地蔵堂（一四〇七年　東京都東村山市）、安国寺経蔵（一四〇八年　岐阜県高山市）、清白寺仏殿（一四一五年　山梨県山梨市）などがある。正福寺地蔵堂、清白寺仏殿には鏑懸魚が、安国寺経蔵には三花懸魚が用いられており、禅宗様の建築様式が地方にまで定着していたことが確認できる。これらの寺院建築は墨書などから建立年は確定しているが、懸魚の取り付け時期は不明である。一方建立年の確定はできないが、明らかに古い形式の懸魚を持つものに、永保寺開山堂祠堂（岐阜県多治見市）がある。平成期解体修理に伴う年輪年代法による調査研究の結果、この堂の建立時期は寺伝よりも古く南北朝初期であったことが判明した。修理報告書によれば、祠堂の三花懸魚は明治期の解体復元修理に際し旧材をそのまま用いており、風化の状況から見ても古い年代のものと判断されている。

そして建立時期がほぼ確定し、建立当初の懸魚が現存するものとして永保寺観音堂が挙げられる。平成期における解体修理及び調査研究により、この堂は室町中期、一四六〇年頃伐採された材で建立された

建物であり、この堂の三花懸魚は釘痕跡などから建立当初か当初に近いものであると判断された[7]。

以上現段階で、三花懸魚、鏑懸魚が確認できるのは南北朝以降であり、鎌倉時代の存在を明らかにすることはできなかった。

二　現存最古の懸魚

懸魚の存在を確認するためには、現存する懸魚の作製年代を確定する必要がある。寺院建築の造営時の懸魚が現在まで残存するものであるならば、作製時期の特定も可能であるが、風雨の影響を直接受ける懸魚は傷みが早く交換されやすいため、建立当初のものを求めることは容易ではない。確実に当初の懸魚であることを立証することは非常に困難であり、確定可能な懸魚は類例に乏しいのが現状である。

そうした中で、棟札から鎌倉時代前期のものであることが判明した懸魚が現存する。

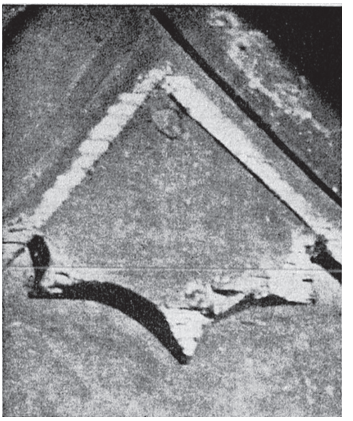


図１　釈尊寺観音堂宮殿の梅鉢懸魚

それは、長野県釈尊寺観音堂宮殿（厨子）に残る梅鉢懸魚である（図１）[8]。宮殿の棟札には「正嘉二年正月二十日」と記されており、この宮殿の造営年（一二五八年）が確認できる。その部材の一つである懸魚も同時期に作製されたことは明らかである。さらに重要なことは、この宮殿は昭和二十六年（一九五一）に修理復元されるまで、造営時のままであり、図１は天沼俊一博士が修理以前に撮影した映像である、ということである。すなわち、鎌倉時代前期、正嘉二年（一二五八）作製の懸魚そのものを確認できたのである。また宮殿（厨子）建築

は細部にわたり当時の建築様式を忠実に表していることから、この梅鉢懸魚の形状は当時の仏教寺院に用いられていた、と考えられる。

このように本堂内部に祀られている宮殿建築は傷みにくく、懸魚がそのままの状態で残る可能性が高い。そこでさらに造営年の古い宮殿建築を調べると、愛知県観福寺本堂内宮殿があり、本体背面の板壁墨書に「宝治年太歳戊申二月」とあることから、宝治二年（一二四八）の造営であることが確認できる。入母屋造柿葺（こけら）きの破風には、ハート形の猪目が二つ刳り抜かれた猪目懸魚が取り付けられている（図2）[9]。この宮殿の破風には修理履歴がないことから、造営当初の形状も確認できたのである。

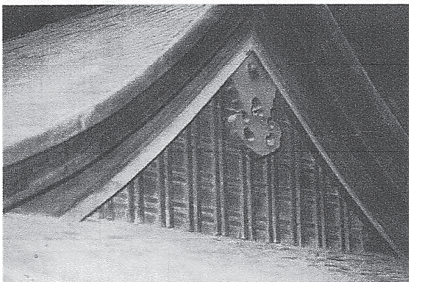


図2　観福寺本堂宮殿の猪目懸魚

以上のことから、鎌倉前期における猪目懸魚、梅鉢懸魚の存在、および当時の形状がそれぞれ確定できた。これら梅鉢懸魚、および猪目懸魚より古いものは確認できなかったことから、それぞれが現存する最古の懸魚とみなすことができる。

三　平安時代における懸魚

現存最古の懸魚が鎌倉前期であったことから、それ以前における懸魚の形式に関しては、史料などから判断する以外ない。平安時代の史料群から「懸魚」の語彙を抽出したところ、東大寺、東寺、広隆寺の堂宇で使われていたことが確認できた[10]。例えば平安時代前期に作製された「広隆寺資材校替実録帳」には、仁和三年（八八七）における広隆寺の現状が記載されており、「朽損、北九十丈　今校□板所所頽落、

於板悉朽損也、」「今校上桧皮中破、堤瓦全、懸魚既无、」などから、堂宇にはかつて懸魚があり、それらは記載当時失われていたことが知られる[11]。

広隆寺は弘仁九年（八一八）全焼して後、承和三年（八三六）以降復興を遂げたが、この史料が記されるまでの約五十年間に建物は大きく損壊し、懸魚も朽ち落ち無くなっていることが分かる。建立当初の懸魚が失われやすい様が理解できる史料である。

この堂宇は桧皮葺五間金堂だが、他の堂宇でも懸魚がなくなっていることが同じ文書に記載されていることから、平安時代初期には懸魚が用いられ、その存在が認識されていたことが読み取れる。

三―一　平安時代の梅鉢懸魚

史料より平安時代に懸魚が使われていたことは確認できたが、その形式は記されていない。そのため当時の懸魚の形式を知る鍵として絵巻物を用いた[12]。その中で平安時代制作の絵巻物九本における懸魚の形式を調査した結果（表1）、『信貴山縁起』『年中行事絵巻（摸本）』『粉河寺縁起』『伴大納言絵詞』『彦火々出見尊絵巻（摸本）』『吉備大臣入唐絵巻』以上六本に懸魚が描き込まれていた。

例えば『信貴山縁起』中、待賢門の梅鉢懸魚は朱色で拝（おがみ）懸魚、降（くだり）懸魚が描かれているが、その形状は釈尊寺観音堂宮殿の梅鉢懸魚と酷似している[13]。『伴大納言絵詞』に描かれている左大臣邸の梅鉢懸魚も同様である[14]。どちらも釈尊寺観音堂宮殿の梅鉢懸魚と殆ど同じ形状で描かれていることは、絵巻物の図の正確さを表し、このことから平安時代末期の寺院建築における梅鉢懸魚の形状を知ることができる。

『年中行事絵巻（摸本）』に描かれた懸魚の殆どが梅鉢懸魚であるが、絵巻の場面は内裏、院御所（法成寺殿）、大内裏、高位の屋敷が占め、小規模な建物であっても懸魚が描かれている[15]。しかし庶民の建物には

皆無である。『信貴山縁起』『粉河寺縁起』『伴大納言絵詞』のいずれにも庶民の家に懸魚は描かれておらず、このことから懸魚は社会的地位を示す象徴の役割を担っていたことが理解できる。

（表1）平安時代制作における絵巻物に描かれた懸魚の種類

絵巻名	制作年代	制作者	懸魚の種類と描かれている数
1. 源氏物語絵巻（隆能源氏）	近衛天皇在位期（一一四一～一一五五）	四制作グループ	無
2. 信貴山縁起	一一六〇年頃	作者不詳	・梅鉢（2） ・猪目風（1：大仏殿回廊）
3. 年中行事絵巻（摸本）	一一六五年前後	常盤源二光長？	・猪目風（3：蒼龍楼、白虎楼、梅宮社本殿）
4. 寝覚物語絵巻	一一六〇～一一八〇	作者不詳	無
5. 粉河寺縁起	一一七六（安元二年）	作者不詳	・梅鉢（1） ・猪目風（0）
6. 伴大納言絵詞	一一七七（治承元年）	常盤源二光長	・梅鉢（2） ・猪目風（2：会昌門、応天門）
7. 彦火々出見尊絵巻（摸本）	一一七〇～一一八〇	常盤源二光長	・梅鉢（2） ・猪目風（3：異界の宮殿、門）
8. 吉備大臣入唐絵巻	一一七〇～一一八〇	常盤源二光長	・梅鉢（0） ・猪目風（10：唐の高楼）
9. 六道絵	一一七〇～一一八〇	作者不詳	無

※『年中行事絵巻（摸本）』は略摸本を含めた数を示した。

三―二　平安時代の猪目懸魚

梅鉢懸魚が鎌倉前期建立の宮殿懸魚の形状と酷似していることに対し、猪目懸魚は異なる形状を持つ。まず猪目の刳り抜きを持つものは一例もなく、全体の形状も鎌倉時代前期の観福寺本堂宮殿の猪目懸魚とは異なる（図3）[16]。しかし明らかに梅鉢懸魚とは別の形式であるため、ここでは仮に「猪目懸魚風」と称することにする。

表1に示したように、平安時代における絵巻物の中でこの懸魚を持つ建物は、全て寺社及び官衙建築に限られている。例えば『伴大納言絵詞』では、朱雀門、応天門、会昌門など、大内裏の正面に一列に並ぶ二重門の懸魚は「猪目懸魚風」に描かれている[17]。内裏、邸宅などの住居建築には例外なく梅鉢懸魚であることから、「猪目懸魚風」は中国伝来の建築の部材、として認識されていたと考えられる。このことがより明確に表れているのが『吉備大臣入唐絵巻』などであり、物語の背景が日本ではなく異界や唐の建物には全て「猪目懸魚風」が描かれている[18]。

そのため、中国唐代における壁画から懸魚を調べてみると、盛唐において莫高窟に描かれた寺院の懸魚の形状は猪目のない板状の「猪目懸魚風」であり、日本の懸魚との類似点が認められる[19]。平安時代、壁画におけるこの形式の懸魚が中国から伝来し、日本の絵巻に用いられたことは十分考えられることである。

三―三　絵巻に見る猪目懸魚の変容

ここで問題となるのが、絵巻に描かれた「猪目懸魚風」が当時の建築物の懸魚の形状と同様であったのか、という点である。『信貴山縁起』、『伴大納言絵詞』、それぞれ異なる絵師により描かれた「猪目懸魚風」の形状が、互いによく似ており、また、どちらも建築の構造を正確に写し取って描いている点からみ

れば、懸魚も想像ではなく写実的に描かれたものと考えることができよう。早急に結論付けることはできないが、そうであればこの形状を平安末期の猪目懸魚とみなすことも可能である。そして鎌倉時代には観福寺本堂宮殿に見られるような猪目懸魚へと変化を遂げた、と推察できる。

この推察を裏付ける史料として鎌倉時代初期に作成された『北野天神縁起（承久本）』が挙げられる。承久年間（一二一九～一二二二）に描かれた朱雀院正門、渡殿、それぞれの破風に掛かる懸魚の外観は観福寺本堂宮殿と同様の猪目懸魚であり、内部には中央に猪目が一つ刳り抜かれたように描かれている[20]。この懸魚と同じ形式のものが、永仁六年（一二九八）唐招提寺に施入された『東征伝絵巻』にも描かれ[21]、さらに延慶二年（一三〇九）春日社に施入された『春日権現験記絵』にも、春日社本殿はじめ、宝殿、楼門、興福寺鐘楼などの破風に猪目が一つ記された猪目形式の懸魚が描かれている[22]。

ここで筆者が推定したことは、平安時代の猪目懸魚は外観のみが「猪目懸魚風」で猪目はなく（図3）、

図3　平安末期「猪目懸魚風」懸魚

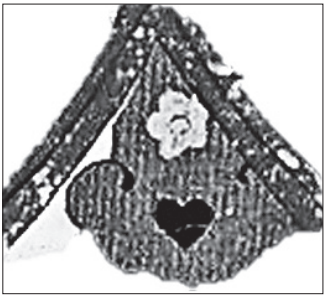


図4　鎌倉初期「猪目懸魚風」懸魚

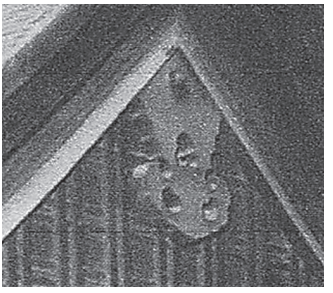


図5　観福寺本堂宮殿猪目懸魚

鎌倉時代初期には内部に猪目一つの刳り抜きを持つ形式が確立し（図4）[23]、この過程を経て、その後猪目を二つ持つ猪目懸魚（図5）へと変容を遂げる、ということであった。

そこで、これまでに言及してきた絵巻物[24]から、推定通りの変化が見出せるか確認するために、作製年代が平安時代以降で、「猪目懸魚風」およびそれに類する懸魚を抽出し、描かれている場所、形状を調査した。特に猪目の穴の存在、穴の数などに注目し作製年代順にまとめたものが（表2）である。

懸魚の形式と作製年代の関連性を検証した結果、鎌倉時代十三世紀初頭から十四世紀初頭にかけてのおよそ一世紀の間は図4のような猪目形の刳り抜きを一つ持つ懸魚が高い頻度で描かれていた。ところが、その後の時代になっても図5のような懸魚は現れず、外観は図4で、猪目のないものが続き、十六世紀中ごろには、外観は図5のように端正な形状で、しかし猪目は描かれない、という結果になった。なお今回の調査資料以外の絵巻でも調査したが懸魚に猪目は描かれていなかった[25]。

しかし実際の建築物では宝治二年（一二四八）に作製された図5の観福寺本堂宮殿猪目懸魚には猪目が二つ刳り抜かれており、また文永五年（一二六八）前後取り付けの当麻寺閼伽棚猪目懸魚も同様の形式である[26]。

絵巻物に猪目一つの刳り抜きが描かれていた同時代、実際の建築物の懸魚には猪目二つの刳り抜きがあったことから、実際の建築物の懸魚と絵巻物に描かれた懸魚にはかなりの隔たりが認められた。そうなると鎌倉時代十三世紀初頭から十四世紀初頭にかけての百年間、盛んに描かれた一つのみの猪目形の刳り抜きの図をどのように捉えればよいのであろうか。

ここで、上記の問題点を考察するために、絵巻に描かれた特筆すべき特徴をいくつか列挙することにする。

「猪目懸魚風」懸魚に猪目が一つ描かれている特徴的な絵図の初出は『北野天神縁起（承久本）』である。この絵巻には、他にも非常に興味深い部材が描かれている。それは複雑な曲線の繰形を持つ木鼻で、柱か

ら突き出した様子が、この場面の主題に見えるほどの巧緻さで描かれている[27]。このような木鼻の図は平安時代の絵巻物には皆無であった。

この絵巻が描かれた時代は、中国南宋から新しい建築様式が流入した時代であり、その新様式を用いて東大寺が建久六年（一一九五）再建された。それ以降新様式は日本の建築に大きな影響を及ぼしてきたが、この絵巻に描かれた木鼻の意匠は新様式の特徴をよく表現している。また外側を複雑に削ったことで、隙間に猪目が浮き出ている（図6）[28]。

さらに、『玄奘三蔵絵』『東征伝絵巻』には南宋建築の強い影響が窺われ、平安時代の建築図と大きく異なる点がいくつも見られる。『玄奘三蔵絵』は十三世紀後半の作品であるが、この時代には、東大寺建立時の新様式である「大仏様」以外に建長寺建立時のもう一つの新様式である「禅宗様」が出現した頃と重なる。それらの建築様式が絵巻の中に表れているのである。

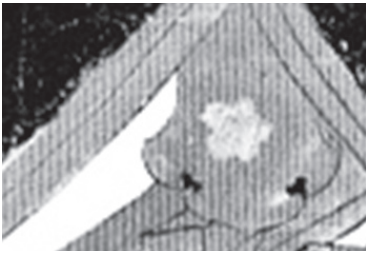


図6　鎌倉初期「猪目懸魚風」懸魚

まず懸魚の形式が「猪目懸魚風」ではなく、禅宗様の形式である「鏑懸魚風」に見え、さらに縦に二重に重なる「二重懸魚」が用いられている。柱の足元には礎盤が描かれ、柱には粽が付く。さらに中国宋様式の構造を特徴付ける貫が描き込まれていることも大きな変化である。さらに部材の先端にまで彫刻が施され全体の印象を華やかに演出している。

『東征伝絵巻』では、禅宗寺院に見られる花頭窓が建物前面を飾り、柱からは木鼻が突き出し、その先は繰形が付いている。柱の足元には礎盤らしきものも描かれ、粽が付く禅宗様の手法が数多く表れている。この絵巻にも貫が描かれているが、貫が柱を固める構造が南宋の寺院建築と酷似している。また組物

を下支えするための挿肘木（さしひじき）まで描き込まれている。また、屋根側面の妻飾りには、虹梁大瓶束形式という新構造が用いられており、懸魚は「猪目懸魚風」ではなく、「三花懸魚風」に描かれている場面も見られる。この作品の背景は多くが唐を舞台としているため、異国風に描いているが、単なる空想ではなく新様式に対する情報収集とそれに基づく映像化の結果であることを示している。『弘法大師行状絵詞』[29]にも同様な描写があり、これらは全て平安時代の絵巻には皆無であった建築様式の描写である。

このように鎌倉時代十三世紀初頭から十四世紀初頭にかけて起きた、建築様式の大きな変化には懸魚の形式の変化も含まれていたと考える。新様式において部材に装飾が施されるようになった影響で、すでに日本に定着していた猪目の文様を、懸魚にも用いるようになった、と推察できるのである。

「猪目懸魚風」に表れた猪目ひとつの刳り抜きは、平安時代末期から鎌倉時代初期にかけて起きた懸魚の形状の変化を絵師たちがシンボル化したものと考えられる。

建築の新様式が百年間で地方にまで拡大し定着したと同様、「猪目懸魚風猪目」も「猪目懸魚」へと定着した結果、変化を表現するためのシンボルは不用になり、絵巻物から猪目一つの紋様は用いられなくなった、と想定できよう。実際十四世紀末作成の『弘法大師行状絵詞』では懸魚に猪目を描き込むことは殆どなくなっていることからも類推できる。

以上平安時代における懸魚の形状についてまとめると、以下のようになる。平安初期から懸魚は官衙建築や寺社建築に用いられ、その形式は、恐らく梅鉢懸魚や「猪目懸魚風」の懸魚であった。梅鉢懸魚は、神社や官衙建築以外に貴族や豪族の邸宅にも用いられ、その形状に殆ど変化はなく、鎌倉時代に引き続き用いられていった。一方、中国の影響と考えられる「猪目懸魚風」懸魚は、猪目懸魚のような形状を持ちながら、内部に猪目の刳り抜きのない板状であった。やがて平安末期、中国南宋から新様式が流入したこ

とで、懸魚の形状にも変化が表れ猪目を持つようになった。種々の資料から以上のことが確認できた。

（表2）平安時代以降の絵巻物に描かれた猪目風懸魚の形状

	絵巻名	巻数※	制作年代	描かれている場所	懸魚の形式
1	北野天神縁起	続15	承久年間（一二一九～二二）	朱雀門	猪目、猪目なし
				朱雀院正門	猪目、猪目一つ
				渡殿	猪目、猪目一つ
				清涼殿門	猪目、猪目くり型
2	華厳五十五所絵巻	続7	十三世紀初	祠	猪目、猪目なし（図が小さい）
				十重塔	猪目、猪目なし（図が小さい）
				四足門	猪目、猪目なし（図が小さい）
3	華厳宗祖師（華厳縁起）	続8	十三世紀中期	新羅山門	猪目、猪目なし
				新羅　港町役所	猪目、猪目なし
				至相寺山門	猪目、猪目なし
				港町　民家	猪目（くり型多し）、猪目なし
4	玄奘三蔵絵　上	続4	十三世紀後期	玄奘父邸宅	鏑　二重懸魚　※宋画様式
				玄奘止住寺院	鏑　二重懸魚　※宋画様式
				大寺院	鏑　二重懸魚　※宋画様式
5	玄奘三蔵絵　中	続5	十三世紀後期	クシナガラ寺院	鏑　二重懸魚　※宋画様式
				クマーラ王　王宮	※宋画様式
				ナーランダ寺院	鏑風
				ナーランダ寺院泉殿	鏑風
6	玄奘三蔵絵　下	続6	十三世紀後期	玄奘僧房	鏑　二重懸魚　〇穴二つ

※『日本の絵巻』『続日本の絵巻』（小松茂美・中央公論社）

楊州　大雲寺	猪目（下に長く伸びる）、猪目一つ	
楊州　大明寺	猪目（兎の毛通し）、猪目一つ	
遣唐船	猪目、猪目なし（図が小さい）	
楊州　大明寺	猪目（下に長く伸びる）三花風	
屋形舟	猪目、猪目一つ	
阿育王寺	猪目（下に長く伸びる）三花風	
国清寺重閣金堂	猪目、猪目一つ	
楊州　大明寺	猪目（下に長く伸びる）三花風	
太守の館	猪目（下に長く伸びる）、猪目なし	
廬山東林寺	猪目、猪目なし	
龍泉寺	猪目（下に長く伸びる）、猪目なし	
金堂	猪目（下に長く伸びる）、猪目一つ	
楊州　延光寺	猪目（下に長く伸びる）、猪目なし	
龍興寺	猪目、猪目一つ	
大宰府観世音寺門	猪目、猪目一つ	
東大寺南大門	猪目風　三花風	
東大寺南大門中門	猪目、猪目一つ	
東大寺戒壇院	猪目、猪目一つ	
唐招提寺門	猪目、猪目一つ	
唐招提寺金堂	猪目、猪目なし	

7　東征伝絵巻

15　永仁六年（一二九八）

8	一遍上人絵伝	20	正安元年（一二九九）
			天神社
			厳島拝殿
			鎮守祠
			吉備津神社本殿
			石清水八幡宮
			祠
			天王寺伽藍
			三島社
			比叡山西塔
9	天狗草紙	続26	十三世紀末
			清滝宮本殿
10	蒙古襲来絵詞	13	十三世紀最末
			志賀海神社
11	春日権現験記絵　上	続13	延慶二年（一三〇九）頃
			春日大社本殿
			春日大社楼門
12	春日権現験記絵　下	続14	延慶二年（一三〇九）頃
			春日大社宝殿
			興福寺鐘楼
			熱田神宮楼門
13	松崎天神縁起	続22	応長元年（一三一一）閏六月
			松崎天神　二重門
			宝殿鐘楼
14	法然上人絵伝　上	続1	一三〇七～一三一七
			蓮華王院門
			左大臣家唐門
			内大臣家唐門
			聖護院唐破風
			日吉聖真寺末社
			法然住房出文机、唐破風

猪目、猪目一つ	
猪目、猪目なし	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目なし（図が小さい）	
猪目、猪目なし（図が小さい）	
猪目、猪目なし（図が小さい）	
猪目端正な外形　猪目一つ	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目なし（図が小さい）	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目一つ	
猪目、猪目なし（図が小さい）	
猪目、猪目なし（図が小さい）	
猪目、猪目一つ	
兎の毛通し　猪目、猪目なし	
兎の毛通し　猪目、猪目なし	
兎の毛通し　猪目、猪目なし	
猪目、猪目なし	
兎の毛通し　猪目、猪目なし	

15	法然上人絵伝　中	続2	一三〇七～一三一七	出文机、唐破風
				兎の毛通し　猪目、猪目なし
				出文机、唐破風
				猪目なし
				出文机、唐破風
				兎の毛通し　猪目、猪目なし
16	法然上人絵伝　下	続3	一三〇七～一三一七	興福寺二重門、八脚門
				猪目、形状端正写実　猪目なし
17	石山寺縁起	16	正中年間 （一三二四～二六）	石山寺山門 （五巻　鎌倉）
				石山寺山門 （六巻　江戸補写）
				猪目、猪目なし
				猪目、猪目なし
18	弘法大師行状絵詞　上	続10	応安七年（一三七四）～ 康応元年（一三八九）	自邸平唐門
				兎の毛通し　猪目、猪目なし
				青龍寺金堂
				猪目（下に長く伸びる）、猪目なし
				青龍寺食堂
				猪目（下に長く伸びる）、猪目なし
				青龍寺恵果住房
				猪目、猪目なし
				唐　宮廷
				猪目（下に長く伸びる）、猪目なし
				長安醴泉寺四足門
				猪目、猪目なし
				観世音寺社
				猪目、猪目なし　東大寺（杜綜付）
				高野山（板葺き屋根）
				猪目、猪目なし
				比売社
				猪目、猪目なし
19	弘法大師行状絵詞　下	続11	応安七年（一三七四）～ 康応元年（一三八九）	東寺八幡宮
				猪目　端正な外形、猪目なし
				東寺南大門
				猪目、猪目なし（図が小さい）
				室生寺
				猪目　端正な外形、猪目一つ
				東寺真言院門
				猪目、猪目なし（図が小さい）
				高野山伽藍山門、金堂
20	大江山絵詞	続26	十四世紀	内裏門
				猪目　端正な外形、猪目なし
				楼門
				猪目、猪目なし
				鬼屋敷
				猪目　端正な外形、猪目なし

21	融通念仏縁起	続21	住吉神社	猪目　端正な外形、猪目上下2つ
			鞍馬寺金堂脇末社	猪目　端正な外形、猪目上下2つ
22	道成寺縁起	続24	十五世紀後半	道成寺二重門	猪目、猪目　〇穴一つ
23	桑実寺縁起	続24	天文元年（一五三二）	桑実寺本堂横堂宇	猪目　端正な外形、猪目なし
				桑実寺鐘楼	猪目　端正な外形、猪目なし
				桑実寺仁王門	猪目　端正な外形、猪目なし

四　奈良時代における懸魚

奈良時代における懸魚の形式を探る手掛かりは、これまでの時代より一層困難となる。資料の一つとして『和名類聚抄』を取り上げるが、これは平安時代に編纂された辞書の一種である。ただし懸魚の項目に奈良時代成立の『弁色立成』の引用文を載せ、その言辞を説明に代えているため奈良時代で用いられた懸魚の意味を知ることができる。そこには「懸魚俗云如字弁色立成云屋脊桁端懸板名也凡桁端有之」[30]とあり、懸魚とは棟の桁端に掛けた板のことで、おおよそ桁の端にある、ということである。このことから、奈良時代の建物にも懸魚が使われていたことがわかる。

懸魚の形状に関して平安時代と同様に絵巻物を取り上げた。奈良時代最古で唯一の絵巻物『絵因果経』を手掛かりに調べてみたが、描かれた建物のほとんどが破風を持たない造り（寄棟造）のため不明である。破風のついた屋根も数棟あるが、そこには何も描かれておらず、懸魚の形状は不明である。

ただし『絵因果経』が初唐の画風で描かれていることから、初唐の中国建築に懸魚の形を知る手掛かりが期待でき、今後の課題となる。

五　飛鳥時代の懸魚

飛鳥時代の懸魚を知る手掛かりとして、まず世界最古の木造建築、とされる法隆寺西院の建築群が挙げられる。再建されたとはいえ飛鳥時代の建物である。当初の懸魚の存続を期待することは極めて厳しいが、何らかの手掛りを求めてみた。

法隆寺金堂の妻飾りには、唐草模様をした透彫の飾り金具が打ち付けられている[31]。全体は猪目懸魚の外形に通じ、唐草は猪目模様の原型と言える。また、縦長の形状は絵巻物で何度も目にした形状である。ただ、透彫の飾り金具では、風雨から木材を守るという懸魚本来の役割は果たされていないが、社会的地位を示す象徴の役割という点では十分果たされている。

これらの点から、法隆寺金堂の懸魚は飛鳥時代の懸魚の形式を示している、と考えることも可能である。そのためには懸魚の飾り金具が当初材であるか否かを確認しなくてはならない。

法隆寺金堂は、焼失後、飛鳥時代七世紀末に再建された建造物である。もし再建当初からこの飾りがあるならば、七世紀末の姿形である、と判断できる。しかし再建後何度も修理されており、特に豊臣秀頼による慶長修理（慶長五年～十一年：一六〇〇～一六〇六）の際に新たに懸魚を取りつけたことが墨書によって明らかとなった。その後も修理を繰り返し、昭和大修理の際、旧態の姿に戻すことが決定され、種々の研究、論争、試行錯誤を重ねた結果、現在の姿となったわけである[32]。昭和二十九年（一九五四）に金堂の修理が完成したが、報告書には修理前の金堂破風の写真が掲載され妻飾りの様子を窺うことができる。そこには慶長修理で取り付けられた猪目懸魚の上に透彫の飾り金具が付き、両脇の破風板に花形の飾り金具が付いている[33]。修理報告書では、これらの飾り金具は再建当初、すなわち飛鳥時代の懸魚とも見られる、との判断が下され当初材の懸魚として破風に掲げたのである。このことから飛鳥時代における懸魚の

一形態として唐草紋様が浮き出た縦長の飾り金具を捉えることができた[34]。

ところでこの時代に板状の懸魚は使われなかったのであろうか。奈良時代に「懸魚とは棟の桁端に掛けた板のこと」と定義づけされていたことを考えると、飛鳥時代にも板状の懸魚が存在していた可能性は高い。

そこで、推定七世紀制作の中宮寺所蔵、天寿国曼荼羅繡帳に手掛りを求めた[35]。天寿国曼荼羅繡帳は刺繍された断片を交ぜ合わせて繋ぎ、額装に仕立てたものである。その図案には入母屋造の屋根を持つ鐘楼が描かれ、破風には懸魚の形をしたものが刺繍されている。そのことから、飛鳥時代における板状の懸魚の存在が想定されたが、実は調査を進めるうちに、懸魚が刺繍された断片部分は飛鳥時代のものではないことが判明した。

刺繍された断片は全てが飛鳥時代のものではなく、鎌倉時代に復元された断片も交ざっていたのである[36]。刺繍や染色など各時代の技法の研究が進み、鐘楼の刺繍部分は鎌倉時代のものであることが確認された。ただ鎌倉時代の復元がどこまでオリジナルに近かったのか、という点についてはわかっていないため、懸魚の刺繍が飛鳥時代からあったのか、鎌倉時代に加えられたのかは判断できない、ということである。

以上飛鳥時代の懸魚について、現時点において、存在は確認できたが材質や形状に関しては未だ判然とはしない。今後の課題の一つである。

六　古墳時代の懸魚

飛鳥時代、仏教とともに朝鮮半島から導入された寺院建築であるが、懸魚も同時に導入されたのか、

あるいは日本に根付いていたものを用いるようになったのか。その判断にはさらに時代を遡り、古墳時代における懸魚の存在の有無を確認する必要がある。

古墳時代の懸魚を調べるには、出土品、例えば家形埴輪などが手掛かりとなる。三輪（1995）によれば、家形埴輪は四世紀ごろになって現れ始め、当時の木造建築物を写実的に表現していると報告し、さらに築造者の権威、身分を表現する手段として屋根を誇張し「かつおぎ」を載せる、などが行われていたと論じている[37]。また宮本（1995）は建築史家の立場から、家形埴輪において格式の高い建物ほど写実性に富むことを指摘している[38]。三輪・宮本（1995）が指摘したように、屋根の写実的な表現は被葬者の権威、身分の表現にもつながる。切妻造、入母屋造の家形埴輪の中には、妻側に棟木が突き出た表現が見られるが、これらは格式の高い建物を表していることになる。

格式や身分の高さを表現するのであれば、懸魚の存在もあり得る。しかし管見の限り破風部分に懸魚は存在していない。懸魚は本来棟木を守るために取り付けるものであるのに対し、家形埴輪の場合は、保護するよりもむしろ棟木を破風板の外に突き出し、その存在を知らしめている。破風の転び（傾き）が強いため、いっそう棟木は強い印象を与えている。

古墳の家形埴輪は、建築物を写実的に表現することで身分や格式の高さを表していた、という。棟木などが丁寧に再現された家形埴輪に懸魚がない、ということは当時の格式の高い建築物にも懸魚は飾られていなかった、と類推できる。

すなわち、古墳時代には、懸魚を用いることで棟木を保護し、格式を表現することはなく、懸魚の存在を認めることはできなかった。今後の発掘で発見される可能性は大いにあるが、現段階において、懸魚の存在はなかった、と結論づけることにする。

おわりに

以上、日本における懸魚の存在の有無を、時代を遡りながら調査した結果、「懸魚」は中国、朝鮮の影響によって飛鳥時代から定着した建築部材の一つであったことが確認できた。現存する確かな懸魚が鎌倉時代以前には存在しない中、文献や図像から痕跡を辿ることができた。懸魚は寺院建築に用いられる一要素に過ぎないが、その形状の変化からは、大陸との交流や技術革新などといった社会的な変化を視覚化できる興味深い部材であることが理解できた。

〔注釈〕

(1) 梁思成著 『營造法式註釋』 中國建築工業出版社 1983.9 236頁 図157

(2) 太田（1951）

(3) 「建長寺伽藍指図」 建長寺蔵 享保十七年（1732） 縦175.0㎝×横83.5㎝

(4) 横山（1967）

(5) 巨福山建長寺 〝建長寺の歴史〟 https://www.kenchoji.com/about/#a1

(6) 「賀茂御祖社遷宮用途注進状」には遷宮に際し、正殿に用いられた部材として覆輪付きの懸魚が記されている。「山城林康徳氏所蔵文書」仁治三年（一二四二）五月□日条（『鎌倉遺文』6029）また、摂社の遷宮の際の文書に下魚（懸魚）が記されている。「山城座田文書」弘安七年（一二八四）十二月四日条（『鎌倉遺文』15373）また、阿蘇社造営に関する以下の史料にも懸魚が記されている。「肥後阿蘇文書」元徳二年（1330）正月十四日条（『鎌倉遺文』30870）、「肥後阿蘇文書」元徳三年（1331）四月三日条（『鎌倉遺文』31403）、「肥後阿蘇文書」正慶元年（1332）十一月二十二日条（『鎌倉遺文』31899）

(7)文化財建造物保存技術協会編『国宝永保寺開山堂及び観音堂保存修理工事報告書』（永保寺 2012）において、開山堂は、年輪年代調査の結果一三三四年頃建立とされ、寺伝（一三五二年建立）より遡る可能性が示された。また観音堂の建立は、年輪年代法や放射性炭素年代測定を用いた結果、一四六〇年頃とされた。懸魚が建立当初、あるいは当初に近いものであることは、第四章第四項に判断の基準となった痕跡が記されている。

(8)天沼俊一『日本建築細部変遷小図録』星野書店 1944 頁450 図5

(9)杉野 丞「観福寺本堂内宮殿について」『愛知県史研究』 1巻 1997 116頁 写真・四

(10)東大寺堂宇で懸魚が用いられていたことが分かる文書として「東大寺検損色帳」長元八年十一月二日551、（東南院文書二ノ三、『平安遺文』）「東大寺綱封蔵銀銅注文」永久五年七月二十三日4971、永久五年八月七日4970、（正倉院塵芥文書『平安遺文』）、東寺堂宇で懸魚が用いられていたことが分かる文書として「東寺損色検注帳」治承三年六月387（書陵部所蔵壬生家古文書、『平安遺文』）が挙げられる

(11)「広隆寺文書」仁和三年（887）『平安遺文』175

(12)小松（1987）小松（1991）

(13)小松 1987年『信貴山縁起』「日本の絵巻4」40頁

(14)小松 1987年『伴大納言絵詞』「日本の絵巻2」36頁

(15)小松 1987年『年中行事絵巻』「日本の絵巻8」巻一 8頁 西中門懸魚

(16)小松 1987年『伴大納言絵詞』「日本の絵巻2」24頁 懸魚部分を拡大（絵巻原本は出光美術館所蔵）

(17)小松 1987年『伴大納言絵詞』「日本の絵巻2」 24頁 会昌門（絵巻原本は出光美術館所蔵）

(18)小松（1987）

(19)徐光冀・古田真一（2012）

⑳小松 1991 年『北野天神縁起（承久本）』「続日本の絵巻15」 13頁
㉑小松 1988 年『東征伝絵巻』巻三「日本の絵巻15」 2頁、56頁
㉒小松 1991『春日権現記紀』上巻十 64頁、巻十一 73頁 下巻巻十八 31頁
㉓小松 1991 年『北野天神縁起（承久本）』「続日本の絵巻15」13頁 懸魚部分を拡大（絵巻原本は北野天満宮蔵）
㉔小松（1987）小松（1991）
㉕室町時代後期写し『義経奥州下り』国立国会図書館デジタルコレクション〝よりすぐり国立国会図書館 第1部 貴重書と古典籍〟 https://dl.ndl.go.jp/ja/besthtml
㉖奈良県教育委員会『国宝当麻寺本堂修理工事報告書 附図2』奈良県教育委員会事務局文化財保存課 1960 図面第八図
㉗小松 1991 年『北野天神縁起（承久本）』「続日本の絵巻15」 31頁
㉘小松 1991 年前掲書、31頁懸魚部分を拡大（絵巻原本は北野天満宮所蔵）
㉙小松（1990）
㉚『和名類聚抄』巻十・居処部第十三・居宅具第137・10丁表1行目
㉛法隆寺国宝保存委員会編『國寶法隆寺金堂修理工事報告附圖』〔国宝・重要文化財建造物修理工事報告書集成：戦前期，補完5：5〕文生書院 2013 57頁 第60図
㉜青柳（2007）では、法隆寺金堂・五重塔昭和修理の方針策定にあたり、基本方針が「創建時のデザイン再現」から「慶長期修理前」に復元へと修正されていった過程が示されている。そのため、懸魚を含めた破風のデザインも創建当初のものとは断定できないのが現状である
㉝法隆寺国宝保存委員会編『國寶法隆寺金堂修理工事報告附圖』〔国宝・重要文化財建造物修理工事報告書集成：戦前期，

補完5；5」文生書院 2013　242頁　第791図

(34)法隆寺玉虫厨子は建築様式から見て飛鳥時代のものと考えられており、透彫りをはじめとする種々の装飾がなされている。しかし、破風には懸魚はなく、また痕跡もなかったことが、大野敏「飛鳥・奈良時代の厨子 ― 厨子の建築的研究古代編―」『建築史学』第二十九号（一九九七年九月号）に記されている。

(35)聖徳宗中宮寺 〝天寿国曼荼羅繍帳〟聖徳宗中宮寺　公式ホームページ　http://www.chuguji.jp/

(36)飯田（1965）

(37)三輪・宮本（1995）

(38)三輪・宮本（1995）

〔参考文献〕

太田 博太郎「禪宗建築はいつ傳來したか」『日本建築學會論文集』42　一般社団法人 日本建築学会　1951　128～139頁

横山秀哉『禅の建築』彰国社　1967

小松茂美　編集『日本の絵巻』中央公論社　1987

小松茂美　編集『吉備大臣入唐絵巻』「日本の絵巻3」中央公論社　1987

小松茂美　編集『弘法大師行状絵詞』「続日本の絵巻10・11」中央公論社　1990

小松茂美　編集『続日本の絵巻』中央公論社　1991

徐光冀（総監修）古田真一（監修・訳）『中国出土壁画全集4』科学出版社東京　2012　180頁 171

青柳 憲昌「法隆寺金堂・五重塔昭和修理の方針策定過程に示された保存の概念」『日本建築学会計画系論文集』72（613）275-282　2007

飯田 瑞穂「天寿国繍帳銘をめぐって」『古美術』三彩社（11）39-49, 1965-11

三輪 嘉六・宮本 長二郎 編集『家形はにわ』No.348「日本の美術5」東京 至文堂 1995

白隠禅における思想と実践の融合性

――座禅における内丹法の活用を中心に――

宋　琦

【要旨】

学界では一時的に「近世仏教堕落論」などの説が生じた。近年これは事実に相応しくないことが明確にされてきた。江戸時代に、白隠慧鶴禅師（一六八五～一七六八）という禅僧が臨済中興の祖と言われ、それまでの臨済禅を一新させて、新しい公案体系の修行方法を創出した。そして、彼は独自な座禅法を完成させて、それを健康法として宣伝していた。白隠禅において、思想と実践の融合性を備えるのは、江戸時代の思潮を背景とし、仏教内部にある融合性が関連しているとも考えられる。このような融合性によって、白隠禅には新しい雰囲気があふれるようになった。本論では、白隠禅師の禅病および治療法を分析しながら、道教の内丹法がどのように導入されたかについて考察を行った。さらに言えば、「超宗越格」と「無上の大禅定」との関係を緊密に結ぶことから見ると、白隠禅師は修行の目的を明確にする上で、形式について強い拘りは持たなかった。宗派の分別を超越することが、白隠禅師が道教の内丹法を仏教の修行に取り入れた前提と言えよう。

【キーワード】

臨済宗　白隠禅師　融合　座禅　道教　内丹法

はじめに

江戸時代には、官学の朱子学、国学につながる神道、そして新興の蘭学などより、仏教は比較的劣勢であったと思われる。学界では一時的に「近世仏教堕落論」などの説が生じた。近年、末木文美士らの研究によって、江戸時代の仏教は堕落より、むしろ中世と異なる実に新しい形で発展していたと言える。

仏教の状況を判断する際に、僧侶の活動は重要な根拠の一つである。江戸時代の禅宗の発展には、禅僧の努力を切り離すことができない。この時代に輩出された禅僧は、白隠禅師のほか、沢庵宗彭（一五七三～一六四五）、鈴木正三（一五七九～一六五五）、隠元隆琦（一五九二～一六七三）、盤珪永琢（一六二二～一六九三）、了翁道覚（一六三〇～一七〇七）、仙厓義梵（一七五〇～一八三七）、良寛（一七五八～一八三一）なども名高い。無論、禅宗以外の宗派においても優秀な僧侶がそれぞれの場で活躍していた。これらの優れた仏教者は江戸時代の仏教を新しい段階に推し進めた。

白隠禅師はその仏教者の中の一人として、世俗の人々に対して積極的に布教を行った。彼はそれまでの臨済禅を一新させて、新しい公案体系の修行方法を創出した。そして、彼は独自の座禅法をも完成させて、それを健康法として人に伝授した。今日の臨済宗の修行法などは白隠禅師に端を発しているので、彼の重要な地位は疑うまでもないだろう。彼の思想を分析してみれば、他教と融合している現象が多く、まず挙げられるのは道教の内丹法であろう。

さらに、江戸時代の思想の多様性や融合性は、思想全体の特徴であるだけではなく仏教内部にも発生したため、白隠禅師の思想と実践における融合の様式について分析をすれば、江戸時代仏教の内実を明確することに一歩近づくことができるといえよう。

一、堕落しない白隠禅師

中世と比べると、近世の名僧の数は確かに少ない。親鸞（一一七三～一二六二）、道元（一二〇〇～一二五三）、日蓮（一二二二～一二八二）のような宗派開祖の名僧に代わって、江戸時代には僧侶が堕落した印象が強い。「近世仏教堕落論」の論拠の一つとしての近世僧侶の堕落は、当時の文学作品や画像資料などに描かれる。例を挙げれば、「洛中洛外屏風」のなかで、好色の僧侶の様子が描かれる。そのほか、斎藤親盛（如儡子、一六〇三～一六七四）の『可笑記』、井原西鶴（一六四二～一六九三）の『本朝二十不孝』などの作品にも、僧侶を揶揄する意味が吟じられる(1)。しかし、このような批判は、僧侶の中でも存在していた。白隠慧鶴禅師の『寝惚之眼覚』において当時の僧侶についての描写が残っている。

> 今の佛者の修行を見に、兎角俗情深きが故に、名聞利欲を宗にして、金の世話やら地面の世話やら、中に下根の坊主抔、俗に劣らぬ身持も御座る、更に佛法地に落て、釋迦の本意は更々無ぞ(2)。

ここで、白隠禅師は当時の仏教修行者の問題を指摘した。すなわち俗情が深くて、名聞と利欲を宗にして、世俗に汚染され、仏教の本意を持っていない。僧侶としての白隠禅師は、同時代の仏教の修行者に対して厳しい批判をしている。このような批判が出来ることは珍しいことと言えよう。このような鋭い口調を持つ白隠禅師はどのような僧侶なのか。

白隠禅師は堕落した僧侶ではない。彼は臨済宗の禅僧であり、多学を兼修して、臨済宗の公案禅に基づき禅の新境界を拓いて、江戸時代に禅宗の一般化に力を尽くした。白隠禅師は後世に「臨済中興の祖」と呼ばれ、宗教史、思想史、教育史、美術史など多くの研究分野の研究者に注目されてきた。二〇一六年

に臨済禅師一一五〇年、白隠禅師二五〇年遠諱記念を迎え、臨済宗の各宗派の大本山で大規模な法要が行われた。また、白隠禅師は書画に堪能で、多くの禅画と墨跡が残って居るため、遠諱記念を契機として、二〇一六年以来白隠禅師に関する展覧会が多数開催されている。このような展示会を通して、現在の人々も白隠に対しては馴染みがある。

二、白隠禅師の臨済宗法脈

鈴木大拙（一八七〇～一九六六）は日本禅を三つの思想類型に分ける。彼によると、道元禅は中国の曹洞宗に「只管打坐」禅と『正法眼蔵』禅とを加味した独自なものであり、盤珪禅は「不生」という二字で禅体験を一般思想化して、しかも禅の直観性をその中に働かせる。もう一種類は白隠禅で、白隠禅は臨済禅を看話禅的に組織して、今日の日本的臨済禅を作り上げたものである[3]。白隠禅師は臨済宗の僧侶として、その法脈は中国の南宗禅に遡ることが出来る。神秀（？～七〇六）を祖とする北宗禅の「漸修漸語」の修証観とは異なり、六祖慧能（六三八～七一三）に端を発する中国の南宗禅は「頓悟成仏」を主張した。「頓悟成仏」は瞬時に悟りを開くことを通して永遠の真理を会得する。「頓悟」と「漸悟」はそれぞれ南宗禅と北宗禅の特徴と言われるが、両者の境界は曖昧な部分がある。両者はともに「心」を重視するが、ただこの「心」は世俗の心を指すのか、それとも仏陀の心を指すのかという区別がある。世俗の心であれば、空明の境界を目指して修行を続けていく必要がある。仏陀の心であれば、修行を仮らずに悟る（成仏する）[4]。

「頓悟」と「漸悟」との関係は禅宗における重要な課題である。南宗禅法と華厳教理を融合した華厳五祖の圭峰宗密（七八〇～八四一）は修行の有りようを「頓悟漸修」「頓修漸悟」「頓悟頓修」「漸修漸悟」の四つに分ける[5]。華厳四祖の清涼澄観（七三八～八三九）は禅宗の教えを華厳宗の五教判の頓教に配し、

宗密はそれを継承した[6]。なかでも、「頓悟漸修」はもっとも推奨される方法であるとした。

その一方、慧能の法系を継いだ五代目の臨済義玄（？～八六七）は臨済宗を開いた。宋代になると、臨済宗僧侶大慧宗杲（一〇八九～一一六三）と曹洞宗僧侶の宏智正覚（一〇九一～一一五七）は修禅の方法について議論をした。宏智正覚の「黙照禅」に対して、大慧宗杲の禅は公案に参究することにより見性しようとする「看話禅」がその特徴として認識されるようになる。

日本の明庵栄西禅師（一一四一～一二一五）は入宋して天台山で臨済禅を学び、建久二（一一九一）年に日本に戻り、福岡の聖福寺、京都の建仁寺を建立し、日本の臨済宗を開いた。岩井貴生によると、日本における臨済禅の法灯が現在になお継承され続けている理由は、公案が体系的に整理され悟道が明確に示されたからであり、公案体系化のなかで白隠禅師は重要な存在と見做している[7]。公案（古則、話頭ともいう）は、修行者が悟りを開くために師匠から研究課題として与えられる問題を指す。内容は主に優れた修行者の言葉や事績から取られて、日常的思考を超えた世界に修行者を導くものである。公案の分類は非常に多いが、日本において聖一国師円爾（一二〇二～一二八〇）や大応国師南浦紹明（一二三五～一三〇八）は公案を理致・機関・向上という三種類に分類した。白隠禅師と弟子の東嶺円慈（一七二一～一七九二）はさらにそれを法身・機関・言詮・難透・向上の五種類に展開した[8]。

白隠禅において公案は重要な部分で、公案に関する思考を通して「頓悟」の達成が可能である一方、座禅を通して悟りを実現することは、白隠禅師の修行時代に重要な作法であった。座禅は禅宗における重要な修行法である。仏教者だけではなく、道教者も座禅を重視し、宋代以降の儒者も静座するようになった[9]。学統によって、座禅・静座の要領と目的がそれぞれ異なるが、身心二者の関係を調整するのがポイントの一つである。禅宗では、修行者は座禅を通して時間と生死を越えて、本性を悟って「見性」を実現

する。白隠禅師によると、彼は「妙喜の所謂大悟十八度小悟数を知らず[10]」を体験したことがあり、現代心理学の研究ではこの見性の現象は「変性意識状態[11]」と呼ばれる。これは簡単に実現できることではなく、その感覚について、白隠禅師は「命根[12]截断、生死得脱[13]」と表現した。公案禅はそもそも座禅を強調しないが、禅宗における基本的な修行法として、白隠禅師はそれを重視していた。

白隠禅師によれば、見性の体験がなければ、本当の意味の禅者とは言えない。『壁生草』では、彼は「夫れ禪家者流と稱せん者は、最初須らく見性悟道すべし。若し見性せずして禪人と稱せば、紛れも無き大似勢者に非ずや[14]」と述べている。身心集中の状態を求めるため、彼は若い時から探索を始めた。宝永四（一七〇七）年、二十三歳の白隠禅師は四方行脚の時に、播州（今兵庫県）の山寺で流れていた谷の水を見て、詩を吟じた。その詩は「山下に流水有り、滾々として止む時無し。禅心若し是の如くならば、見性豈に其れ遅からんや」、白隠は止むときなき流水を見て、それを禅の心と譬える。水の流れが止まらないように、禅の心も止まらないはずだ。彼はこのような禅の心を「見性」へ至る必要な条件だと見做し、禅の心を養うために、禅の修行たる座禅に力を尽くさないといけないと考えた。同じ年の十一月、白隠禅師は故郷の松陰寺で修行をしていた時に、富士山の大噴火が起きた。松陰寺のなかでも激しく揺れたので、修行者たちは逃げてしまったが、白隠禅師は動かずに座禅を続けていたという[15]。この逸話からも、彼の性格から考えても、白隠禅師は修行に対して命を捨てる精神があり、また仏法に対して強い信念を持っていたことがわかる。

三、白隠禅師の禅病

「禅」という漢字のもともとの意味は天を祭るである。仏教の中国伝入につれて、仏教の翻訳事業が

盛んとなり、いろいろな仏教用語の漢語名称が決められた。そのなかで、思修、瞑想を意味する梵語の**dhyāna**（ディヤーナ）が「禅那」と音訳されて、その略語が「禅」である。また梵語の**Samādhi**（サマーディ）は精神集中が深まりきった状態であり、「三摩地」と音訳され、「定」ともいう。「禅定」はこの二つの部分からなるもので、「定」は「禅」の目的、「禅」は「定」の方法と考えてもよい。禅定の実践は座禅なので、座禅は禅宗の修行において極めて重要と見做される。

臨済宗では、見性を目指して坐禅修行を行う。禅定、すなわち見性を実現するため、白隠禅師は工夫をした。宝永五（一七〇八）年に彼は越後高田（現在新潟県上越市）の英巌寺へ生鉄素侖の『人天眼目』の講読会に参加した。白隠禅師の自伝によると、彼は英巌寺で七日間の座禅を経て最初の見性が叶った。この体験については『遠羅天釜』（一七四八年）に記録されている。

二十四歳の白隠禅師は、英巌寺の僧舎で苦辛し、昼夜寝ずに修行していたときに、忽然と「大疑」を感じた。「大疑」は常に「大悟」の前提とみられる。禅の入門書としての『禅関策進』（雲棲袾宏編、一六〇〇年）には「参禅須是起疑情、小疑小悟、大疑大悟」が書かれている。修行時代の白隠禅師は『禅関策進』を坐右の書としたので、そこからの影響が強いと思われる。比較してみれば、白隠禅師の座禅体験は、とりわけ『禅関策進』に記録される臨済宗僧侶の雪巌祖欽禅師（一二一五～一二八七）の体験に類似する。表三の内容から見れば、二人の類似なところは主に以下の四点がまとめられる。

白隠禅師と雲巌禅師の見性過程

	白隠慧鶴禅師	雪巌祖欽禅師
見性の前	二十四歳ノ春、越ノ英巌ノ僧舎ニ在ツテ苦吟ス。晝夜眠ラズ、寢食共ニ忘ル。忽然トシテ大疑現前シテ、萬里一條ノ層氷裏ニ凍殺セラルヽガ如シ。胸裡分外ニ清潔ニシテ、進ムコト得ズ、退クコト得ズ、痴々呆々、只ダ無ノ字有ルノミ。講莚ニ陪シテ師ノ評唱ヲ聞クト雖モ、數十歩ノ外ニシテ堂上の議論ヲ聞クが如ク、或イハ空中ニ在ツテ行クが如シ。	十八行脚。在雙林遠和尚會下。打十方。從朝至暮不出戸庭。縱入衆寮。至後架。袖手當胸。不左右顧。目前所視不過三尺。初看無字。 （十八にして行脚す。雙林の遠和尚の会下に在て、十方を打すれども朝より暮に至るまで戸庭を出ず、縦ひ衆寮に入り、後架に至るも手を袖にし胸に当てて左右に顧みず、目前の観る所、三尺に過ぎず。始め無字を看して、）
見性の時	此ノ如キ者數日、乍チ一夜、鐘聲ヲ聽イテ發轉ス。氷盤ヲ擲砕スルガ如ク、玉樓ヲ推倒スルニ似タリ。忽然トシテ蘇息シ來タレバ、自身直に是レ岩頭和尚。三世ヲ貫通シテ毫毛ヲ損セズ。從前ノ疑惑、底ヲ盡シテ氷消ス。高聲ニ叫ンデ曰ク、也大奇也大奇、生死ノ出ヅ可キ無ク、菩提ノ求ムル可キ無シ。傳燈千七百箇ノ葛藤、一捏ヲ消スルニ足ラズ。此ニ於テ、慢幢、山ノ如クニ聳エ、僑心、潮ノ如クニ湧ク。心ニ竊カニ謂ラク、二三百年來、予ガ如ク痛快ニ打發スル底、之レ有ル可カラズ[16]。	忽於念頭起處。打一箇返觀。這一念當下氷冷。直是澄澄湛湛不動不搖。過一日如彈指頃。都不聞鐘鼓之聲。 （忽ち念頭の起処に於いて、一箇反観を打すれば、この一念当下に氷の冷なるが如く、直に是を澄澄湛湛、動ぜず揺ぜず、一日を過ごすこと弾指頃の如く、すべて鐘鼓の声を聞かず[17]。）

①行脚参禅の段階で、修行に集中していた時に見性を叶えた。
②「無」というキーワードが現れた。
③悟りについての時間的な描写は「忽」であった。
④悟った後は明朗な気持ちとなった。

ここからみれば、四点の中で二番目の「無字」に対する思考は、二人が見性を叶えた重要なポイントといえる。「無字」の出典は有名な公案「趙州無字」（「趙州狗子」「狗子仏性」などともいう）で、それは『無門関』（一二二八年）における第一則公案である[18]。第一則として取り上げられたことや、看話とは趙州の無字を見ることという説もあることからも[19]、この公案の重要性が明らかである。

公案の登場人物は趙州従諗（七七八～八九七）、彼と門弟の狗の仏性についての問答には絶対の「無」が言及される。「趙州和尚、因みに僧問う、狗子に還って仏性ありやまた無しや。州曰く、無[20]」。趙州禅師の言った「無」は「有」の対義語としての「無」ではなく、「有」と「無」を越えた根源的な「無」である。それ故、弟子の質問に対する趙州禅師の答えの意味は、狗の仏性を否定することではなく、存在論における有無についての考えを越えて根源的な思想への導きである。このような抽象的な考えを、祖欽禅師と白隠禅師は座禅の時に忽然と悟ったので、明朗な気持ちとなった。

また、白隠禅師はこのような明朗の気持ちで高僧巌頭全奯和尚（八二八～八八七）の死を理解した。唐代の巌頭和尚は賊に殺されてしまい、以前白隠禅師はそれを聞いて恐怖の気持ちに陥り、仏法に対して疑問を抱いた。今回の見性で彼は根源的な「無」に対する理解が深まって、命の存在様式としての「生」と「死」についての考えを克服した。このように、彼は巌頭和尚の死に拘らず、命の根本的な存在を考える

白隠禅師の見性に関する記述

著作名	出版年	内　容
隻手音声	一七五三	老夫初め十五歳にして出家、二十二三の間、大憤志を發して、晝夜に精彩を著け、二十四歳の春、越の英巖練若に於て夜半鐘聲を聞いて、忽然として打發す[21]。
八重葎	一七六一	萬仞の層氷裏に在るが如く、一枚の瑠璃瓶裏に坐するが如く、氣息も亦た絶へなんとす。奇なる哉、夜半乍ち遥かに鐘聲を聞ひて、忽然として大徹大悟、身心脱落、脱落身心、玉樓を吹倒し、氷盤を擲碎して、十方虚空なく、大地寸土無し。二十年来未曾て見ず、未曾て聞かざる底の大歓喜、覺へず高聲に叫んで云く、希有なる哉[22]。
壁生草	一七六六	力を落して殿の玉屋の内に隠れて、誓つて七日斷食接心す。寺中、此の趣向を知るもの無し。同行議して竊かに帰國と爲す。滿ずる夜半、遥かに鐘聲を聞いて、身心脱落、纖塵を絶す。歓喜に堪ず高聲に叫ぶ、岩頭老人猶お好在なりと。同行、寮中に在つて聞き付け、走り來たり手を把つて互いに相悦ぶ。此より慢心大いに指し起こつて、一切の人を見ること土塊の如し[23]。

ようになった。これで白隠禅師は自分が無上の智慧を得たと思い、大きな声で叫んで大興奮した。白隠禅師の他の著作においてもこの見性に関する描写がある。

表から見れば、白隠禅師は最初の見性経験を重視し、自伝のなかで必ずこれに言及する。各著作において、この見性体験についての描写が異なるが、大きな差が見えない。そのプロセスをまとめて言えば、座禅を続く→疑心が生じる→鐘の音を聞く→忽然と見性が叶うという四つの段階がある。ただし、『壁生草』に記載されるように、「此より慢心大いに指し起こつて、一切の人を見ること土塊の如し」、見性を体験した白隠禅師は慢心をしてしまった。このような結果は理想的とは言えないが、悟りとしてその意味は大きい。『隻手音声』では、白隠禅師は見性の意義をこのよう述べている。

> 此時、恐怖を生せず、間もなくはげみ進み待れば、いつしか自性本有の有様を立處に見徹し、真如實相の慧日は目のあたり（に）現前して、三十年來未だ曾て見ず、未だ曾て聞かざる底の大歡喜は求めざるに煥發せん。是を見性得悟の一刹那とも名づけ、是を往生浄土の一大事とも相伝する事にて、自心の外に浄土なく、自性の外に佛なし[24]。

白隠禅師は、見性体験によって「自心の外に浄土なく、自性の外に仏なし」の覚悟ができた。時間上の体験からみれば、長期間の座禅を通して、「忽然」あるいは「一刹那」という瞬間で悟ることが頓悟といえる。白隠禅師は見性をした後、慢心したといえども、その瞬間に死生観を見抜いたことは否定できない。見性の開始を臨界点として、白隠禅師は現実界から脱出し、「絶対無」の体験[25]を実現した。「絶対無」という概念は、禅宗ないし哲学の研究において重要な課題である。とりわけ西田幾多郎（一八七〇～

一九四五）は見性の体験を「絶対無」として概念化した[26]。その一方、西田と同時代の鈴木大拙は公案と参禅に含むものを「即非理論」だと考えた。西田の哲学の立場からの視野ではなく、鈴木は仏教の内部で解釈を展開する。この「即非理論」は「般若智」とも言え、六波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禅定、智慧）の一つである[27]。すなわちこの物自体を見る智慧は、禅定と同じく修行の徳目である。ただしこの智慧はもっとも重要といえる。しかし、西田、鈴木のどちらの観点になっても、この見性体験はニヒリズム（虚無主義）に繋がっている。

白隠禅師は、悟った経験があっても、印可を得なかった。その理由は彼の内心に生じた傲慢の心があったからだ。すぐ後に触れるように、正受老人（一六四二～一七二二）のもとで、彼はその傲慢の心を克服した。白隠禅師は「趙州無字」という公案で見性したが、正受老人は同じ「趙州無字」の公案で彼を点検した。この部分について、白隠禅師は『遠羅天釜』の中で、以下のように言及している。

> 直ニ一段ノ所見ヲ荷ツテ、信陽ニ行ク。正受老人ニ謁シテ所見ヲ演ブ。偈ヲ呈ス。師、左手ニ言偈ヲ握リ曰ク、者箇ハ是レ學得底、那箇カ是レ見得底、那箇カ是レ見得底、トイツテ右手ヲ伸ブ。予曰ク、若シ見得底ノ師ニ呈ス可キ有ラバ、須ラク吐却スベシ、トイツテ、嘔吐ノ聲ヲ作ス。師曰ク、趙州ノ無字、作麼生カ見ル。予ガ曰ク、無字、甚麼ノ手脚ヲ着クル所カ有ラン。師、指ヲ以テ予ガ鼻ヲ拗ツテ曰ク、多少、手脚ヲ着ケ了レリ。予擬議ス。師大笑シテ云ク、此ノ守藏ノ窮鬼子。予、顧ミズ。師曰ク、你、恁麼ニシテ足レリト爲ルカ。予曰ク。甚麼ノ不足ノ處カ有ラン[28]。

この内容は、白隠禅師と正受老人とが初めて会った場面を記録している。正受老人は白隠禅師の傲慢

な心を退去するため、「趙州無字」の公案を出した。白隠禅師は「無字、甚麼ノ手脚ヲ着クル所カ有ラン」と答えた。すると、正受老人は指で彼の鼻を強かに拗り上げて、「手脚ヲ着ケ了レリ」と言い返した。白隠禅師は答えが出来なくなり、正受老人は彼を「守蔵ノ窮鬼子」と呼んだ。「守蔵ノ窮鬼子」は白隠禅師の浅薄を皮肉する辛辣な表現であった。『遠羅天釜』のほか、『八重葎』においてもこの経歴について白隠禅師の心理描写が語られている。

> 老人一見して、直下に問て云く、趙州の無字如何が見る。予が云く、無字何れの所にか手脚を着けん。老人指をのべて予が鼻頭をおさへて云く、甚だ手脚をつけ了れりと。予時に片言を出す事得ず。予が慢幢を砕く事、盤石を倒して累卵を歴すが如し。熱喝瞋拳、膽裂け心砕く。剰さへ、予を捉らへて、四五尺も有るべき檐下の地上に擲下する事、猫兒を捉らへてなげらうが如し。予即時に大死一番、気息も又絶る事半時。老人檐上に立て、手を拍して呵々大笑。予即ち蘇息し、起き来て禮三拝す[29]。

このような緊張感が溢れる出会いを初めとして、白隠禅師は正受禅師のもとで修行を始めた。正受老人即ち道鏡慧端は、至道無難（一六〇三～一六七六）の弟子である。至道無難は愚堂東寔（一五七七～一六六一）の法嗣を継いだ。愚堂東寔は妙心寺開山の関山慧玄（一二七七～一三六〇）の十四世で、「応灯関」の正法禅[30]が継承されていくように努力をした。白隠禅師は正受老人ものとで厳しい修行をして、公案の心髄を吟味した。後に彼は正受老人からの印可[31]を得たので、日本臨済宗の正法脈を継いだ[32]。応灯関の禅が白隠に受け継がれたことを前提にして、白隠禅師は公案禅の集大成を達成したことが重要でありながら、臨済宗中興の祖とも呼ばれるようになった。

二十四歳の白隠禅師は正受老人からの印可をもらった後、修行を重ねた。しかし、二十六歳の時に彼は禅病に罹った。『夜船閑話』には以下のように述べている。

> 向後日用を廻顧するに、動静の二境全調和せず。去就の両邊總に脱洒ならず。自ら謂らく、猛く精彩を着け、重ねて一回捨命し去んと。越（ココニオ）ひて牙關を咬定し、雙眼睛を瞪開し、寢食ともに廢せんとす。既にして未だ期月に亘らざるに、心火逆上し、肺金焦枯して、雙脚、氷雪の底に浸すが如く、兩耳、溪聲の間を行くが如し。肝膽常に怯弱にして、挙措恐怖多く、心神困倦し、寐寤種々の境界を見る。両脇常に汗を生じ、両眼常に涙を帯ぶ。此において遍く明師に投じ、廣く名医を探ると云へども、百薬寸功なし[33]。

白隠禅師は正受老人からの点検を受けて、傲慢の心を克服して休まずに修行に専念したが、動の功夫（日常生活）と静の功夫（座禅修行）との関係が調和できなかった。また見性できるように、彼は謙虚な態度で座禅三昧をした。歯を食いしばって、目を大きく開けて、寝ることも食べることもせずに過ごしていると、体には様々な問題が起こった。心臓と肺蔵が辛くなり、足が冷えるほか、耳鳴り、発熱、精神疲労、幻覚、寝汗、眼精疲労などの症状が出た。半田栄一によると、これは心身症、神経症（ノイローゼ）と呼吸器病（結核）に罹った状態である[34]。白隠禅師は多くの治療法を試みたが、効果がなく、失望のなか、彼は京都郊外に隠居する白幽老人のことを聞いた。

白隠禅師の『壁生草』『夜船閑話』『寒山詩闡提記聞』の記録によれば、宝永七（一七一〇）年に彼は白幽子を尋ねに行った。しかし、白幽子の関連研究によれば、彼は宝永六（一七〇九）年に谷底に堕落して

重症し、しばらくすると没したので、白隠禅師の訪問が不可能であるという説もあり、この疑問は、白隠の生存中すでに呈されていた[35]。もし会ったことがあれば、記憶における誤りの可能性もあるが、白隠禅師が宝永六年に白幽子にあったかどうかより、ここでは彼が確かに白幽子から影響を受けたことの方が重要である。もしあったことがなければ、白隠は在家教化を念頭に置いて、人里離れた山の中に住む仙人をドラマチックに登場させ、読者からの関心を高めようとしたという可能性もないとは言えない[36]。

「蒼髪垂て膝に到り、朱顔麗（ウルワシ）ふして、棗の如し。大布の袍を掛け、輭草の席に坐せり[37]」、白隠禅師は白幽子を仙人のような精神のある人物として描写し、住んでいた窟のなか、生活用品が少ないが、机に『中庸』『老子』『金剛般若』という三冊の本があった。『中庸』『老子』『金剛般若』という三冊の本は、それぞれ儒教、道教、仏教の三教を代表し具象化したものと考えられる。白幽子は山の中に隠居し、その学脈は考察しにくいが、三教を兼学していたことは分かる。山の中に隠居する仙人であること、そして三教を融合すること、この二点が白幽子に対する白隠禅師の最初の印象であった。まとめていえば、白幽子は思想面で三教融合思想を持ちながら、道教の仙人修練の実践をしていた。

四、白隠禅における内丹法の活用

白幽子の思想と実践は、中国の儒仏道三教融合思想、および修練法における道教と仏教との関係が反映できる。中国では、漢魏晋時期に道家思想でインドからの仏典を解釈することが多く、両晋時代に仏教と道教とが融合し、般若学などが現われた。隋唐時代になると、天台、華厳、禅宗において、道教は理論上における支えの役割を果たした[38]。修道者の実践から見れば、隋唐以降彼らは仏教、とりわけ禅宗を運用し、道教にある養生（命）に「性」についての実践を加えて、「性命双修」を実行するようになっ

た。その一方、思想面では漢魏時代に儒・仏・道三教の接触時期を経て、隋唐時代にこの三教が鼎立の状態となった。この過程のなか、道教も大きい変化を遂げた。漢魏時代に三教思想との接触のなか、道教は儒教と仏教の理論から栄養を吸収し、より完備した。隋唐時代の皇帝たちは三教をともに信じる政策を実施し、道教の活動の場が拡大した。とりわけ唐代の皇帝は道教を重視し、老子の李耳を皇族の始祖とみて政権を固めた。唐太宗が即位すると、儒教を基礎的な理念として治国を行ったほか、道教と仏教に民衆の道徳教化の役割を与えた[39]。道教自身の変化及び三教融合の思想的な背景があり、隋唐時代以降の道教者は、三教思想を提唱する者が多くなった。それと同時に、道教者たちは修行面においても、儒教、仏教、道教三教の作法を融合させた。

野村英登の研究によれば、白隠禅師の『夜船閑話』のなか、南宋道士の白玉蟾（一一九四～一二二六）の『海瓊問道集』から引用した内容がある[40]。白幽子と白隠禅師の修養法は中国の道教からの影響が大きく、その系統のなかで分析することが可能といえる。白隠禅師の病気について、白幽子はその罹る原因を指摘した。すなわち観理のことに対して度が過ぎ、進修のことに対して節を失したことである。観理のことで体が損なったので、一般的治療法が効かないため、「内観の功」を進めた[41]。「内観」はVipassanā（ヴィパッサナー）の訳語でそもそもインドにおける瞑想法で、物事をありのままに見るという意味である。ゴータマ・ブッダはこの古い作法を再発見して運用したので、仏教において重要な修行法とみられる。内観は、心を集中させて、呼吸を観察し、そして心で精神と肉体を観察することを通して、無我真実の境地に至るようになる。

また、道教にも類似な修練法があり、丹道修練と呼ばれる。唐代に帝王と貴族の支援で外丹が盛んであったが、唐太宗をはじめ多くの人は外丹で命を失ったので、唐末五代の時期になると、外丹の代わりに

内丹術が歴史の舞台に登った次第だ。内丹は外丹の術語を借りて展開されたので、「身を炉鼎とし、心を神室とし、津を華池とす[42]」という考えがある。すなわち身体を容器に見なし、精気を薬物として、体内で丹を作ることである。このような錬気方法は宋代以降の養生法において、重要な役割を果たした。

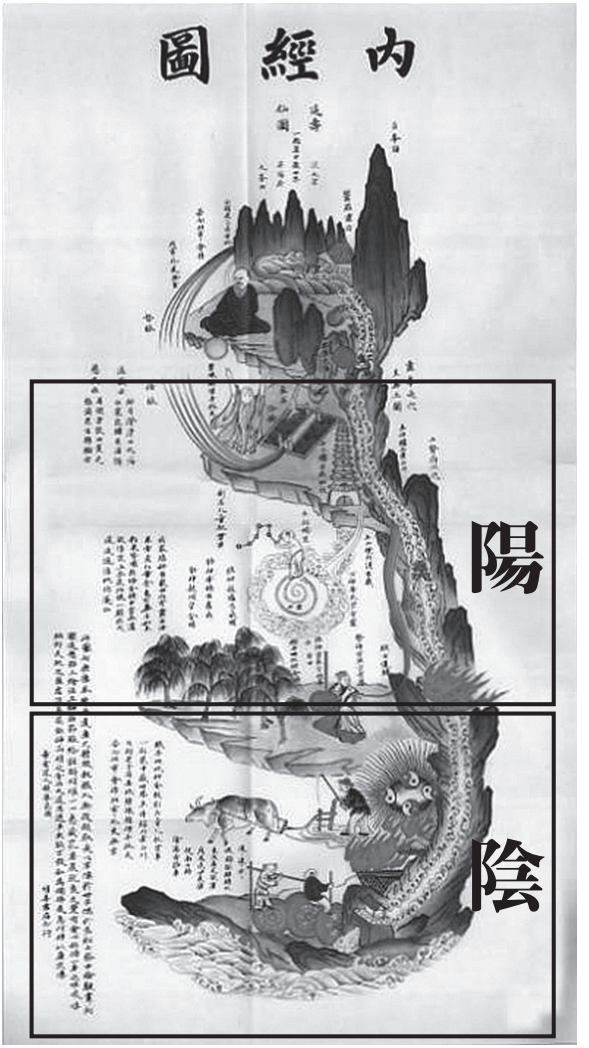
禅宗と道教との関係に注目すれば、菩提達磨（？～五三六）は中国で禅宗を開いたのちに、それと道教との融合が起こるようになった。またこの思想の融合現象を解釈するなかで、禅宗の形成過程において老荘思想からも影響されたので、禅宗を「大衆化の老荘哲学[43]」と呼ぶこともある。それにもかかわらず、禅宗は確かに独自の特徴をもつ思想体系となり、さらに道教などに影響を与えた。宋代以降禅宗の五家七宗[44]が成立し、盛んな時期を迎えた。禅宗は当時の道教の主流教派である全真教への影響も大きく、道教思想の禅宗化がみられた。この思想融合のなか、「内観」と「内丹」は概念と実践において類似性があるので、折衷した面があると考えられる。たとえば全真教南宗によれば、仏教の禅と道教の内丹とが違うように見えるが、実は目標は同じである。

白幽子は白隠禅師に内観法を伝えようといったが、具体的な作法は内丹法ともいえる。

> 夫大道分れて両儀あり。陰陽交和して人物生（ナ）る。先天の元気、中間に黙運して、五臓列り、経脈行われる。衛気営血、互に昇降循環する者、昼夜に大凡五十度。肺金は牝蔵にして隔上に浮び、肝木は牡蔵にして隔下に沈む。心火は太陽にして上部に位いし、腎水は大陰にして下部を占む。五臓に七神あり[45]。

白幽子は陰陽関係を始め、人体内部の運行規律を白隠禅師に説明した。先天の元気は身体の真ん中にあり、経絡と内臓のなかで循環する。気血は全身の脈を巡り行くことが一日五十回である。肺蔵、肝臓、

心臓、腎臓はぞれぞれの特性でそれなりの位置にある。以上の四つの臓器に、胃蔵を加えて、五臓と呼ばれる。このように人間の身体を陰陽関係、五臓配置の角度で把握するのは、中国最古の医学書の『黄帝内経』に遡ることができる。『黄帝内経』は東アジアの伝統医学、漢方と鍼灸の基礎をすえた書物[46]で、道教にとって原典の一つである。『黄帝内経』における経絡、丹田などの理論は内丹術の基礎である。時代の流れによって、このような思想を具象化させる絵が現われ、「内経図」もしくは「内景図」[47]と呼ばれる。



内経図

人体と自然界に対応するシステムが図と文字で「内経図」により表現される。この絵は煉丹術に基づいて作られ、内容は人体における気、液などの循環運動で通過する各関竅である。白幽子の語る内容は、この図においても反映される。膈を境界として、図の中に四角形で分けているように、上の部分は陽で、肺臓（金）と心臓（火）があり、下の部分は陰、肝臓（木）と腎臓（水）がある。五臓について他の分類法[48]もあるが、白幽子の分類法の根拠は五臓の陰陽特性である。

このような認識を基にして、白幽子はさらに内丹の作法を詳しく説明した。

> 夫大道の外に眞丹なく、眞丹の外に大道なし。蓋し五無漏の法あり。你ぢの六欲を去け、五官各〳〵其職を忘れるゝ則（とき）は、混然たる本源の眞氣彷彿として目前に充つ。是彼の大白道人の謂ゆる我が天を以て事る所の天に合する者なり。孟軻氏の謂ゆる浩然の氣。是をひきいて臍輪氣海丹田の間に藏めて、歳月を重ねて、是を守て守一にし去り、是を養て無適にし去て、一朝乍ち丹竈を掀翻する則は、内外中間、八紘四維、總是一枚の大還丹[49]。

ここで注目されることは、白幽子は道教の術語の「真丹」と「大還丹」に言及したことである。『正統道蔵』の「太清丹経」の部において、『上清経真丹秘決』『霊寶衆真丹訣』など真丹に関する著作が多く収録される。真丹はそもそも薬物や金属などで作られた丸剤だが、白幽子の言った内容はそれではなく、内丹術は体内で真丹を修練することを指している。また白幽子は「五無漏の法」に言及した。無漏は仏教の概念であり、有漏の反義語として、煩悩に全く汚されていない清浄な状態をいう。五無漏は信、精進、念、定、慧の五根・五力を純粋にすることと言える。ここで白幽子は白隠禅師に禅定の要領[50]を教えた。

さらに色欲、形貌欲、威儀姿態欲、語言音声欲、細滑欲、人相欲という六欲を克服する必要があると白幽子は強調した。このように「渾然たる本然の気」ないし「浩然の気」を臍輪の丹田に養うようになる。工夫に工夫を重ねて、ある日、急に身体のなかで、内丹術における最高の境界としての大還丹が実現できる。

還丹は煉丹術における概念で、道教の最初の煉丹書としての『周易参同契解』では、還丹についての記述があり、原文は「金来帰性初、乃得称還丹」（金が来て性の初に帰し、乃ち還丹と称し得る）、ここでの還丹の目的は四つの解釈がある。第一は病気を治して、健康の状態に回復すること、第二は若い状態に戻すこと、第三は遠祖に返すこと、第四は元精元気に帰ること[51]。白幽子の「大還丹」は、第一の解釈に合っていると思われる。このような基礎的理論に基づき、白幽子は有名な「軟蘇の法」を白隠禅師に伝授した。次は具体的な作法についての内容である。

> 幽が曰く、行者、定中四大調和せず、身心ともに労疲する事を覺せば、心を起して應さに此想を成すべし。譬へば色香清淨の輭蘇、鴨卵の大ひさの如くなる者、頂上に頓在せんに、其氣味微妙にして、遍く頭顱の間おうるおし、浸々として潤下し來て、兩肩及び雙臂、兩乳、胸膈の間、肺肝、腸胃、脊梁、臀骨、次第に沾注し將ち去る。此時に當て胸中の五積六聚、疝癖塊痛、心に隨て降下する事、水の下につくが如く、歴々として聲あり。遍身を周流し、雙脚を温潤し、足心に至て即ち止む。
> 行者、再び應さに此觀を成すべし。彼の侵々として潤下する所の餘流、積もり湛へて、暖め蘸（ひた）す事、恰も世の良醫の種々妙香の藥物を集め、是を煎湯して浴盤の中に盛り湛へて、我が臍輪已下を漬け蘸すが如し。此觀をなすとき、唯心所現の故に、鼻根乍ち希有の香氣を聞き、身根俄かに妙好の輭觸を

受く。身心調適なる事、二三十歳の時には遥かに勝れり。此時に當て積聚を消融し、腸胃を調和し、覚へず肌膚光澤を生ず。若其勤めて怠らずんば、何れの病か治せざらむ、何れの徳かつまざらむ、何れの仙が成ぜざる、何れの道か成ぜざる。其功驗の遅速は、行人の進修の精麁に依るらくのみ[52]。

白幽子は白隠禅師の「四大」が不調であることを述べた。「四大」は道教で道、天、地、人（『道徳経・第二十五章』など）を指して、仏教では地、水、火、風を指す（『長阿含経・十六』など）。「定中」という言葉も仏教と道教の両方に使われる概念であり、この作法は仏道習合のものと考えられる。頭の上に色香清浄の軟酥[53]があるように想像して、それが溶け出した液が上から下へ流れ落ちる。意識を集中してこのような場面を想像し、逆方向へ行った心火ないし「五積六聚疝癖塊痛」などを陰性の特性をもつ丹田に降ろして、全身における陰陽の調和を求める。すなわち頭顱→両肩→雙臂→両乳→胸膈の間→肺肝→腸胃→脊梁→臀骨という手順で思い通りに動かすことである。この軟蘇法をすれば、身体の状態がよくなるということについて、白幽子は白隠禅師に説明した。野村英登の研究によれば、軟蘇法と関係があると推測できる文献は、仏教の『治禅病秘要法』（沮渠京聲訳、四五五年）と道教の『雲笈七籤』（張君房編、一〇二五年～一〇二九年）があげられる。そのなかでも、『治禅病秘要法』に説かれる「梵王灌頂擁酥灌法」により、白隠の軟酥法は内丹の技法に回収して解釈できると野村は主張する[54]。『雲笈七籤』は宋代に作られたもので、この時代は三教思想合一の風潮の中、道教と仏教との関係がはっきり分けられない部分があり、内観・内丹の禅修法が時運に応じて現れた。

白隠禅師はこの修行法を習得し、『夜船閑話』に詳しく記録した。そして、丹田について、彼は独自の見解を持っている。

我が此の氣海丹田、腰脚足心、総に是我が本來の面目、々々何の鼻孔かある。我が此の氣海丹田、總に是我が本分の家郷、々々何の消息かある。我が此の気海丹田、總に此れ我が唯心の浄土、々々何の荘厳かある。我が此の氣海丹田、總に此れ我が己身の彌陀、々々何の法をか説くと、打帰へし〳〵常に斯くの如く妄想すべし[55]。

丹田はそもそも道教にある概念で、気の田を意味して、『老子銘』（一六五年頃）、『抱朴子』（三一七年）、『黄庭経』（三五六年）などの早期道教書物の中で現れたものであるが、以上の内容によれば、白隠禅師は丹田に仏教的な意味を付けた。気海としての丹田は「本分の家郷」だけではなく、「唯心の浄土」、「己身の弥陀」との意味がある。白隠禅師の解釈法によって、丹田を仲介して、道教と仏教との通路が開かれた。「浄土」や「弥陀」のいずれも抽象的な表し方なので、解釈の際に多くの余白がある。このように、白隠禅師は道教の内丹法を実行したが、仏教の中心的な地位はゆるがなかった。『壁生草』に白隠禅師は次のように述べている。

且つ又た我が形模、道家者流に類するを以て、大いに釋に異なる者とするか。是れ禪なり[56]。

白隠禅師によれば、道教の修行法を行っても、仏教者の身分は影響を受けず、仏教の核心的な部分に影響を受けない。その理由は、彼の実践は「禅」だからである。禅と釈との関係について、白隠禅師はどのように把握していたのか。『遠羅天釜』に以下の内容が記録されている。

殊ニ知ラズ、古ヘ禪門ノ盛ンナリシ時キ、南嶽、馬祖、百丈、黄檗、臨済、皈宗、麻谷、興化、盤山、九峰、地蔵等ノ諸聖、拽石搬土、水薪菜蔬、作務普請ノ鼓ヲ鳴ラシテ、専ラ動中ノ得力ヲ求ム。是ノ故ニ百丈大師曰ク、一日ナサヾレバ一日食セズト。是ヲ動中ノ工夫、不断坐禅ト云フ。此ノ風、近代、土ヲ拂テ盡ク。

蓋シ斯ク云ヘバトテ坐禅ヲ嫌イ、静慮ヲ謗ルニシ非ズ。大凡ソ一切ノ賢聖、古今ノ智者、禅定ニ依ラズシテ仏道ヲ成就スル底、半箇モ亦タ無シ。夫レ戒定惠ノ三要ハ、仏道萬古ノ大綱ナリ。誰カ敢テ輕忽センヤ。然ルニ向キニ謂ユル禪門ノ諸聖ノ如キハ、超宗越格、眞正無上ノ大禪定。擬議スル則ハ電轉ジ星飛ブ[57]。

白隠禅師によれば、南嶽懐譲（六七七～七四四）、馬祖道一（七〇九～七八八）、百丈懐海（七四九～八一四）、黄檗希運（?～八五〇頃）、臨済義玄、帰宗智常（生卒年不明）、麻谷宝徹（生卒年不明）、興化存奨（八三〇～八八八）、盤山宝積（生卒年不明）、九峰道虔（生卒年不明）、地蔵桂琛（八六七～九二八）など中国の禅僧は土木作業をして、水を汲んで薪を集め、自ら畑で野菜を作って日常生活のなかで修行をした。百丈懐海の言ったように、「一日作さざれば一日食せず」の意味を指す。これは動中の工夫と言い、日常生活における座禅である。しかし、このような作業に対しても非難の声がある。すなわち座禅と静慮を嫌っているからほかの作業に集中しているのではないかということである。白隠禅師はこのような非難を否定する。理由は、戒・定・慧という三学は禅宗の高僧たちが必ず実行することで、三学は「仏道万古ノ大綱」として、その地位を疑う余地がない。そして、成仏への道において、無上の「禅定」は重要なプロセスと見做される。なかでも、禅定について、白隠禅師は「超宗越格」に言及した。

圜悟克勤（一〇六三～一一三五）の著した『碧巌録』に比丘普照の序文がある。序文に明覚大師雪竇重顕（九八〇～一〇五二）について、「具超宗越格正眼」という記述がある。雪竇禅師は超凡の形で、宗派などを越えて、自在の天機を察する能力がある高僧とみられている。雪竇禅師のような「超宗越格」の境界に至るのは、無上な大禅定が叶ったからと思われる。白隠禅師が「超宗越格」と「無上の大禅定」を緊密な関係に結ぶことから見れば、彼は修行の目的を明確にすることによって形式について拘りが全くない。宗教の別を超越することによって、道教の内丹法を仏教の修行に取り入れた前提と言えよう。

おわりに

本論では、座禅における内丹法の活用を中心に、白隠禅における思想と実践の融合性を考察した。結論としては、白隠禅師はよく内丹法を座禅のなかに導入し、独自な座禅法を創出した。実は白隠禅における融合はこれだけではなく、「三教思想」も存在している。白隠禅師の三教思想には、宋明禅の中に孕む中国式の儒仏道三教思想が含まれ、弟子の東嶺慈円になると、神儒仏三教思想を論じるようになった。この内容は今後の私の課題とする。

【注釈】

(1)辻惟雄「仏教と庶民の生活」『図説日本の仏教五　庶民佛教』辻惟雄責任編集、新潮社、一九九〇年。

(2)白隠禅師『寝惚之眼覚』『白隠禅師法語全集』第〇〇冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇二年、五〇頁～五一頁。

(3)鈴木大拙「日本禅における三つの思想類型――道元禅、白隠禅、盤珪禅――」『禅思想史研究　第一』、岩波書店、一九八七年；同『禅と思想』ぺりかん社、一九九七年。

(4) 葛兆光『増訂本中国禅思想史 従六世紀到十世紀』上海古籍出版社、二〇〇八年、二三七頁～二三八頁。

(5) 韓煥忠「圭峰宗密対禅宗的判釈」『宗教学研究』第四期、四川大学道教与宗教文化研究所、二〇〇七年、九九頁～一〇四頁。

(6) 荒木見悟『仏教と儒教 中国思想を形成するもの』（一九六三年）研文出版、一九九三年；廖肇亨『仏教與儒教』（二〇〇八年）台湾・聯経書房、二〇一七年、一一三頁～一一六頁。
石井修道「頓悟漸修について――『裴休拾遺問』を中心として」『印度学仏教学研究』第二九巻二号、日本印度学仏教学会、一九八一年、五八六頁。

(7) 岩井貴生「公案体系とその構造」『仏教経済研究』四四号、駒澤大学仏教経済研究所、二〇一五年、三五頁。

(8) 山田邦男「禅の人間形成論的考察の試み：近代化との関連において（二）」『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』、「大阪府立大学 高等教育推進機構」、一九八六年、六一頁。

(9) 馬淵昌也「宋明期儒学における静坐の役割及び三教合一思想の興起について」『言語・文化・社会』第一〇号、学習院大学外国語教育研究センター、二〇一二年、八七頁～一四三頁。

(10) 白隠禅師『壁生草』『白隠禅師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、二三三頁～二三四頁。

(11) 変性意識状態（Altered States of Consciousness, ASCと略称）、日常意識と異なる一時的な意識状態を指す。頓悟や見性のほか、夢、幻などもASCと呼ばれる。この思想現象の名前は、一九六六年に精神科専門家のアーノルド M・ラディックによって提起された。Arnold M. Ludwig, *Altered States of Consciousness*, in Archives of general psychiatry15(3),1966, pp.225-234.

(12) 命根は命もしくは息の根を意味する。

(13) 白隠禅師『壁生草』『白隠禅師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、二三五頁。

(14)白隠禅師『壁生草』『白隠禅師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、一二八頁～一二九頁。
(15)瀧瀬尚純「白隠年譜」『白隠 衆生本来仏なり』別冊太陽 日本のこころ二〇三、平凡社、二〇一二年、一六二頁。
(16)白隠禅師『遠羅天釜』『白隠禅師法語全集』第九冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、四二七頁～四二八頁。
(17)若生形山『禅関策進講義』光融館、一九〇九年、五八頁、六〇頁～六一頁。
(18)南宋時代の無門慧開（一一八三～一二六〇）によって編集された仏教公案集で、日本の入宋僧心地覚心（一二〇七～一二九八）はそれを持って帰った。無門慧開著、西村恵信訳註『無門関』ワイド版岩波文庫、二〇〇四年、二〇三頁。
(19)柳田聖山「無字の周辺」『禅文化研究所紀要』七号、禅文化研究所、一九七五年、一頁～五一頁。
(20)無門慧開『無門関』、原文：趙州和尚、因僧問、狗子還有佛性也無。州云、無。西村恵信訳注『無門関』岩波書店、一九九四年、二一頁参照。
(21)白隠禅師『隻手音声』『白隠禅師法語全集』第一二冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、四三頁。
(22)白隠禅師『八重葎』『白隠禅師法語全集』第七冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、一五三頁。
(23)白隠禅師『壁生草』『白隠禅師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、一七二頁～一七三頁。
(24)白隠禅師『隻手音声』『白隠禅師法語全集』第一二冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、三七頁～三八頁。
(25)西村則昭「ラカンと禅仏教 絶対無としての現実界の言語化」『仁愛大学研究紀要』人間学部篇、一四号、二〇一五年、一頁～一四頁。
(26)西田幾多郎「無の自覚的限定」一九三二年（『西田幾多郎全集』六、岩波書店、一九六五年、一一七頁）；秋月龍珉『絶対無―鈴木禅学と西田哲学』青土社、一九九六年、一頁～一四頁；呉汝鈞『絶対無的哲学 京都学派哲学論』台湾商務印書簡、一九九八年。

(27)鈴木大拙「般若経の哲学と宗教」一九五〇年（『鈴木大拙全集』五、岩波書店、一九六八、一六頁）。
(28)白隠禅師『遠羅天釜』『白隠禅師法語全集』第九冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、四二八頁～四二九頁。
(29)白隠禅師『八重葎』『白隠禅師法語全集』第七冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、一六九頁～一七〇頁。
(30)鎌倉時代と室町時代を経て、日本の臨済宗各宗派は、「応灯関」という主流に帰した。「応灯関」は大応国師の南浦紹明、大応国師の宗峰妙超（一二八二～一三三八）、無相大師の関山慧玄（一二七七～一三六二）を指している。
(31)白隠禅師が正受老人から印可をもらったことについて、書面的な記録がないため、疑問視されることもある。鎌田茂雄『白隠』『日本の禅語録』第一九巻、講談社、一九八一年、一九頁。
(32)鎌田茂雄『白隠』『日本の禅語録』第一九巻、講談社、一九八一年、五七頁。
(33)白隠禅師『夜船閑話』『白隠禅師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、九九頁～一〇〇頁。
(34)半田栄一「白隠の禅思想と「軟酥の法」」『比較思想研究』三八号、二〇一二年、四八頁～五六頁。
(35)白幽子、姓は石川、名は慈俊、号は松風窟。正保二（一六四五）年に武蔵国に生まれ、寛文（一六六一）元年に京都の北白川の山に入り隠居を始めた。宝永六（一七〇九）年に没した。伊藤和男「白幽子史実の新探求」『禅学研究』三五号、禅学研究会、一九四一年、五七頁～八一頁；同『白幽子　史実の新探求』山口書店、一九六〇年；白隠禅師『夜船閑話』『白隠禅師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、一〇二頁。
(36)笠井哲「白隠禅の思想的背景」『印度学仏教学研究』第四一巻二号、一九九二年、二七八頁。
(37)白隠禅師『夜船閑話』『白隠禅師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、一〇六頁。
(38)方立天『中国仏教哲学要義』中国人民大学出版社、二〇〇二年、二九頁。
(39)牟鍾鑑『儒道仏三教関係簡明通史』人民出版社、二〇〇八年、二一三頁。
(40)野村英登「白隠の修行法と道教の錬金術――内観・軟酥の法と内丹」『花園大学国際禅学研究所論叢』一号、花園大

学国際禅学研究所、二〇〇六年、二四九頁。

(41) 白隠禅師『夜船閑話』『白隠禅師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、一〇八頁。

(42) 故宮博物院編『羅浮山志会編 虎丘山志 虎邱綴英志略』海南出版社、二〇〇一年、八五頁。

(43) 麻天祥『中国禅宗思想発展史』湖南教育出版社、一九九七年、一頁。

(44) 五家七宗：臨済宗、潙仰宗、雲門宗、曹洞宗、法眼宗を禅宗五家と呼ぶ。また臨済宗から分れた黄龍派と楊岐派を合わせて七宗と呼称する。

(45) 白隠禅師『夜船閑話』『白隠禅師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、一一〇頁。

(46) 山田慶児「『黄帝内経』の成立」『思想』六六二、岩波書店一九七九年、九四頁；同「黄帝内経――中国医学の形成過程」『日本東洋医学雑誌』一般社団法人 日本東洋医学会四二巻二号、一九九一年、二一七頁。

(47) 中国中医科学院医史博物館に清初期の清宮如意館道門絵師の「内経図」が所蔵される。これは現在研究において常に使われる版本である。

(48) たとえば『黄帝内経・霊枢』によると、肺臓は陽の中の少陰、心臓は陽の中の太陽、肝臓は陰の中の少陽、腎臓は陰の中の太陰である。

(49) 白隠禅師『夜船閑話』『白隠禅師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、一二三頁。

(50) 藤本晃 *How to Enter the First Jhāna*（色界第一禅定の入り方）『印度学仏教学研究』五四（三）、二〇〇六年、一一七一頁～一一七五頁。

(51) 潘啓明『「周易参同契」通析』上海翻訳出版公司、一九九〇年、六九頁。

(52) 白隠禅師『夜船閑話』『白隠禅師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、一四一頁～一四三頁。

(53) 乳を煮詰めてつくったもので、酥、蘇などの種類があり、それぞれの作り方と形態が異なる。ここでは柔らかな油

質の個体、すなわちバターのようなものと考えられる。平田昌弘「古代の日本をたどる――酥と蘇とは？」『デーリィマン』六四巻九号、北海道協同組合通信社、二〇一四年、六四頁～六六頁。

(54) 野村英登「白隠の修養法と道教の錬金術――内観・軟酥の法と内丹」『花園大学国際禅学研究所論叢』花園大学国際禅学研究所、二〇〇六年、二五五頁～二六〇頁。

(55) 白隠禅師『夜船閑話』『白隠禅師法語全集』第四冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇〇年、八五～八六頁。

(56) 白隠禅師『壁生草』『白隠禅師法語全集』第三冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、一九九九年、三〇一頁。

(57) 白隠禅師『遠羅天釜』『白隠禅師法語全集』第九冊、芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、二〇〇一年、二四八～二五〇頁。

付記：本研究は江西理工大学高層次人材科研啓動項目「中日三教思想比較研究」（205200100562）と江西理工大学外国語学院博士科研科研啓動項目（WY2022－BSQDJJ8）の助成を受けたものである。

白隠禅における思想と実践の融合性——座禅における内丹法の活用を中心に——（宋琦）

「景観」と「道統」
黄檗僧の作庭及びそこに反映される思想変遷*

賈　光佐（李詩晴・辛放・崔雪萍訳）

はじめに

黄檗宗は、明末臨済宗の隠元隆琦（一五九六～一六七三）が、日本の招請に応じて渡日して開創した禅宗の宗派である(1)。隠元とその弟子らは中国明清期の文化を日本にもたらし、それは黄檗文化として、日本の近世文化の形成に多大な影響を与えた。「この新鮮で衝撃的ともいえる黄檗禅・黄檗文化は、教団としての法儀はもちろん、思想、文学、言語、絵画、書、篆刻、建築、彫刻、印刷、音楽、医学、製薬、煎茶、料理などの各分野に新しい中国文化として迎え入れられたのである。今日、その影響は優れた文化遺産として、また文化的伝統として種々の分野に遺されており、我が国近世の文化を語るとき、黄檗禅や黄檗文化を抜きにして論ずることは不可能となっている」とされている(2)。この引用文では、黄檗文化におけるさまざまな分野が並べられており、庭園の関連分野である建築も挙げられているが、黄檗僧の庭園活動及びその思想背景についてはほとんど研究されていないといえよう(3)。日本側の研究として、作庭家の斎藤忠一が「黄檗宗大本山萬福寺修理現場見学研修会」（二〇二〇）での講演を整理した報告書、「黄檗山萬福寺東方丈庭園―隠元禅師が作った富士山の庭」が重要である。斎藤は、東庭の設計から変化まで考察し、その日本の地理や気候に関する知識、自身の作庭の経験などに基づいて、隠元が初めて富士山を見た時期、場所及び富士山築山の製作方法などを推論したことがとりわけ示唆となった。斎藤は、木菴性瑫

（一六一一～一六八四）が住職になった直後、その祖師、隠元の設計を変更したことにも触れている。しかし、その思想的背景については検討しなかった[4]。本稿では、東方丈庭園に関わる隠元や木菴などの資料について分析し、萬福寺での現地調査にも基づいて、黄檗僧の庭園の営造とその思想の変遷を明らかにする。

一　萬福寺と東方丈庭園

隠元が建立した萬福寺及び本稿の研究対象である東方丈庭園（以下、東庭）は、日本の建築・庭園に多大な影響を与えた。萬福寺の建築上の特徴は、明代様式の直輸入[5]と日中融合という二点にまとめられる[6]。「山門を、出れば日本ぞ、茶摘みうた」という萬福寺を詠んだ菊舎尼の有名な俳句や「山門を入ると中国、黄檗山を見よ」という中村直勝がそれを模倣して詠んだ俳句[7]からも見て取れるように、萬福寺の第一の特徴として挙げられるのは、その顕著な中国様式である。隠元は、日本ではすでに衰退していた禅宗を復興させたことで、「三百年来已滅之宗灯重掲起」と称揚されている[8]が、日本建築史における彼の位置づけも同様だといえよう。中村が強調している通り、江戸初期に隠元によって伝えられた建築様式は、衰退した日本禅宗の建築に新たな生命力を注いだ[9]。二点目の特徴について、中国僧侶が工事を監督した上で日本人によって建てられたものだ[10]とされており、また萬福寺のデザインは日本人の参詣者も顧慮していたという指摘もある[11]。このように、明代の様式と、当時日本で流行していた技法が融合したからこそ、萬福寺は「国宝建造物」[12]に指定されている。萬福寺は建築として、様式と思想という二つの側面に意義がある。萬福寺が様式の側面において有する価値について、「江戸時代には、山口県荻市の東光寺、鳥取県の興禅寺、仙台の大乗寺など、黄檗様式の伽藍が残っていたが、明治維新後はすべて衰退した……伽藍の創成期からの完全な構成を示す萬福寺だけが、貴重な建築遺産となったのである」と指摘され

ている[13]。一方で、小川後楽が、隠元に帰依した後水尾天皇が設計した修学院御殿は、隠元の空間や景観に対する考え方を取り入れていると指摘しているように、隠元の建築思想も後世に多大な影響を与えたといえよう[14]。萬福寺は明末清初の中国禅寺の様式の直輸入として、日本の曹洞宗や臨済宗にはない特徴がある[15]。しかし、その建築自体が、中国と日本との建築様式の融合と考えられる。萬福寺の建築の特徴として「形は明代の様式を模倣し、細部は明代の様式をわずかに加えた日本式である」という指摘もある[16]。ここでいう日本式の部分に関連して、明代後期の様式の直接輸入とされる長崎の崇福寺の建築様式とは異なり、萬福寺は中国の僧侶の監督下で日本の労働者によって建てられた建築であると指摘されている[17]。それだけでなく、萬福寺のデザインは日本人の参拝者への配慮によるところもある[18]。とりわけ、東方丈と西方丈は住職が生活し法要を行う場所であり、多くの日本人が訪れると想定されたため、日本の建築様式が採用された[19]。

東方丈・西方丈の名称は中国の創作理論と日本の実際の地形との調和を反映している。東・西方丈は、実際には法堂の南と北に位置している。したがって、北にある西方丈は「萬福寺の不思議の第七」とさえされている[20]。一般的には、禅宗の伽藍は南に面して配置されるが、萬福寺の伽藍は地形の関係上西に面している。そのため、方丈は法堂の北と南に位置することになるが、そのまま東・西方丈[21]と呼ばれている。また、「東方丈」は住職が生活し、仏教の実践を促進する場所であると同時に、訪問する日本人に会う場所でもあった[22]。そのため、萬福寺の他の殿堂がすべて「土間式」であるのに対し、方丈には「畳敷」という構造が採用された[23]。さらにその「書院造」の形も他の建物では見られないものである[24]。東方丈は第一期で完成されたものである[24]。これらを通して、日本人の参拝者のための工夫がはっきり表されている（図1・2）。

図１『黄檗山境内図』　萬福寺蔵　101cm× 99.5cm

中和園、有声軒庭園、松隠堂園及び放生池水廊廊園といった萬福寺の庭園の中で、最も重要なのは富士山を模した築山と池庭を有する東方丈の南庭（本論では以下、「東方丈庭園」と称す）とされている[25]。萬福寺の東方丈における、隠元の設計による富士山の庭園は日本庭園の発展に大きな影響を与えた。富士山を模した仮山が構築される庭園について、飛田範夫は参勤交代制の下で御所領と江戸の間を往来した大名が造った「大名庭園」が典型的であると指摘して

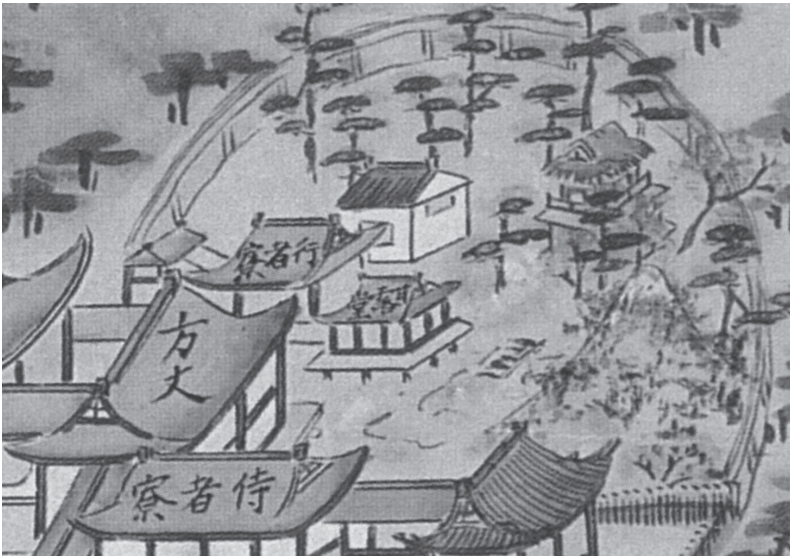


図２「東方丈庭園」 420 頁図拡大

いる[26]。宮崎典子によると、熊本の水前寺成曲園など、参勤交代の途中で見た富士山を表現した富士築山で有名になった庭園の先駆は、まさに隠元とその東方丈庭園である[27]。日本の庭園作りの専門家である齊藤忠一は、後水尾天皇および数多くの大名が隠元に帰依したことから、今でも依然として各地の大名庭園に保存されている富士山の形をした築山は、隠元禅師の「富士の庭」の影響を受けていると指摘している[28]。

隠元及びその弟子は日本の招請を受け、一六五四年に日本に到着し、長崎の興福寺に滞在した。翌年、招待を受けて摂津普門寺に入った。その後、隠元は一六五八年九月六日に江戸に向けて出立し、同月十八日に江戸幕府の四代将軍の徳川家綱に謁見して十一月に戻った。これを通じて徳川幕府と信頼関係を築き、ついに一六六〇年に幕府から田地が与えられ、大和田で萬福寺を開山した[29]。萬福寺の建造はおおよそ二つの段階に分けられる。即ち一六六一年から一六六三年までの隠

元が主宰した第一期と、一六六八年から一六七九年までの弟子・木菴性瑫が主宰した第二期[30]である。東方丈は第一期に完成したものである。ここで注意すべきは、隠元が庭園を構想した第一期には、廬山の五老峰を構築するという侍僧の提案を断り、江戸への道中で見た富士山の形を模して築山を作ったが、第二期に木菴が富士築山の周辺に廬山の五老峰山を設置したという点である。以下、東方丈庭園の草創および改築の経緯を考察し、また異なる時代状況・政治背景及びそれらとともに変化している道への理解を考え合わせて、東方丈庭園の景観の富士山から廬山への変遷から、黄檗僧の庭園造形で伝えた景観と道統に対する認識の変化を明らかにする。

二　初期黄檗僧とその富士山認識

聖山や霊山と呼ばれる富士山が日本の重要な文化的象徴であることはいうまでもない。しかし、それほど高い文化的地位を有するに至ったのは、決して短期間のことではない。そのような地位の確立においては江戸時代が最も重要な時期である。

例えば、樊麗麗は、その要因として富士講経会および松尾芭蕉等の文学作品における富士山の描写を分析した[31]。王敏釗は富士山の「文化の符号化と符号の平民化」が実現された過程について、江戸期における「参観交代」という制度が決定的な意義をもつと指摘している。各地の大名及び家臣は東海道を通り、富士山を経由して江戸へ往復したので、山の姿を見た者は多数にわたった。そのため、富士山を日本の名山とする共通認識は、彼らの眼によって拡大された[32]と述べている。

近年、江戸時代における富士山に対して外国人が持ったイメージが注目され始めている。例えば、向卿は朝鮮通信使と西洋人を対象として研究を進め、「富士山が日本で「疑う余地のない」国の文化的象徴

となった理由は、江戸時代における外国人の富士山への称賛が、勢いをかなり助長したこと」[33]であると述べている。しかし、向卿は江戸時代に渡日した中国人による富士山の印象によって生み出された意義と影響に触れていない。宮崎が指摘したように、富士山に注目する風潮は地方大名によって生み出された。これは日本に初めて来て、名山を見て感銘を受けた黄檗僧たちにも通じるものであった。

廖肇亨は、木菴性瑫と独立性易（一五九二～一六七三）を例として、初期黄檗僧の富士山に対する認識についての先駆的な研究を行った。しかし、廖の研究には、看過できない二つの先入観が存在する。黄檗僧らの主な人格的特徴を遺民的性格であるとしたことと、彼らは富士山に対して無知であったとしたことである[34]。この先入観は、廖による黄檗僧の詩の読解において確認できる。

独立は南源性派（一六三一～一六九二、先の法諱良衍）[35]の才能と人柄を高く評価した[36]。彼の富士山に関する詩は主に唱和作品であり、後に『一峰双咏』に編入して刊行された。その中に南源の詩は十首あるが、廖氏は「独立性易によると、南源の『咏富士峰』は本来十三の詩からなる」[37]と指摘した。彼がこのように誤ったのは、おそらく独立性易の跋文「次良衍『咏富士峰』十三律之九」[38]を「良衍の『咏富士峰』における十三律之九に次ぐ」と読んだためであろう。南源には『題富士山六首有引』と『富士山有引』という二つの組詩があるが、『咏富士峰』という組詩はない[39]。独立のこの跋文を正確に読み取ると、『咏富士峰』は南源の組詩をもとに独立が唱和した十三首からなる組詩であるが、ここではそのうちの九首の詩が収録されているという意味であろう。

南源性派が書いた富士山を題材とした詩のうち、例えば「当年客有逃秦者、採薬于中竟不還（当時、秦を逃れた者がいて、その中で薬取りしたが、よく戻ってこなかった）」という句について、廖は「これは仙山という伝統的な文化意象を用いて海外のものを描いているに違いない」とし、「扶桑に東渡するということ

は彼の政治のアイデンティティと強い関連がある」[40]と主張している。しかし、『題富士山六首』を書いたきっかけについて、南源は「ある人が『扶桑十話』を持って来て私に見せた……その人は、「昔から伝わっていることであるが、徐子は秦の戦乱を避けるため、東遊し薬取りすることを名目とし、遂にここに隠居した。現在、山下の民衆は皆、彼の末裔であるため、あなたは今ここに来たので、これを記録する一言もないで良いか」と説いた。私は「はい」と答えた。それで六咏を成して、これを以て心の遊覧とした神游した（有客持『扶桑十話』見示…客曰：「伝之昔年、徐子避秦之乱、託言東遊採薬、遂隠于此。今山下黎庶皆其苗裔、而子既臨此方、可無一言以紀之乎？」余曰「唯」。爰成六詠以作神遊）」[41]。このことから、南源は確かに自ら富士山をまだ見ておらず、「逃秦」などの記述は、詩を書かせた人が提供した情報に基づいた表現であると考えられる。それを彼の政治的立場を表現していると考えるのは、誤りであると言わざるを得ない。

廖氏は南源と同じように、木菴の富士山の詩についても、「反清復明の政治態度と、黄檗宗が日本に立つという二重の寓意を帯びている」[42]と理解している。ここでは木菴が詠んだ富士山の詩二首を例に廖氏の議論を検討してみよう。第一の詩は「次徹禅人看蔵韻示之：富士山」である。

通身雪玉削昆侖、格外文明独個尊。四海人窺風下立、那知頂上有乾坤。[43]

富士山は全体が真っ白な玉のようだが、崑崙はそれに比べて削がれている。
常態を超えた文明が尊重され、世界中の人々がその風の下に立っており、山の頂の上には、乾坤があることを知らない。

廖氏は「『轍禅人』とはどの人物を指しているかが特定できない」とした上で、「このような他人の詩と唱和した詩は、応酬の要素が比較的多い」[44]と指摘した。この詩の題の中に「示」という字があるのは、これが次韻ではあるが、単なる応酬の作ではなく、意見を示している詩である。廖氏は、第二句を「中華文明の外に自分の特色のある文明を形成することを述べて、その土地と人民に敬意を払っている」と読んでおり、そして詩の全体を通して、木菴は実際に富士山を見たことはないが、伝え聞いていた富士山の美しさを想像して詠んだものであり、日本に対する好奇心と敬意に溢れ、非常に謙虚な態度をとっている[45]と指摘している。筆者はこうした指摘に賛同できない。確かに「格別文明」は日本を指す表現ではあるが、その意味は日本という「異文化」が富士山だけを尊ぶという意味であろう。さらに、諸国の人々はこれを無上の境のように見做しているが、その上に広大な天地があることを知らないという意味であろう。続いて、廖氏の「喜見富士山」に対する分析を見よう。

晴明絶点一輪紅、独露孤峰海宇東。白浪滔天云外涌、銀台接漢日中隆。

晴れた空に、極めて遠い点、一輪の赤い日があり、孤絶な峰が国境の東にひとつだけ現れている。白い波が天にまでみなぎったようで雲の外に湧き出て、銀の色の台面が銀河に接して、太陽の中に突き出ている。

廖は始めの句に対して、「もし帆船が遠くに行くとしたら、岸辺の山は見えないだろう。したがって、ここでは実際の景色を描写したのではなく、何らかの意図があるはずで、それは遺民的性格によるものにほかならない。その意味するところは、『明の国祚は中国では断絶するとはいえ、幸い海外の義士は明の

為に活動していて、その様子は昇っている太陽のように、大きな希望がある』ということである」と指摘している。第二の句の「孤峰」は黄檗宗の象徴であり、「海外義士の精神的寄託となる」[46]。筆者はやはりこの見解に同意できない。晴れた日、帆船が岸辺から遠く離れ、富士山が立っているというのは実景を踏まえた描写と捉えても問題はなく、また、「孤峰」を「黄檗宗」と理解する根拠もないからである。「白浪滔天云外涌」に対して、廖氏は「ここは明を回復する運動が勢いよく進行していることを指す」と指摘している。そして「銀台接漢日中隆」を「最も理解しがたい」と評価し、「銀台」が唐代の官名であるといった考察は屈折したものに思われ、「海外援助を求める檄文」と理解して「日中隆」が「黄檗宗が現在の日本においてまさに発展しつつある情勢である」[47]と述べている。

筆者から見れば、「銀台」は富士山頂の積雪に対する描写である。後の二句は富士山が天と接して、陽光の中に隆起、突出している。実際に、富士山が高くそびえたち、太陽がそのそば、あるいは下にある絵画作品は多く存在する[48]。さらに、木菴のこの詩は廖氏が引用した四句以外にも富士山の風景を直接的に描写した四句があり、「清朝に反対して明朝を回復する」という氏の主張するような意味は全くない。さらに、廖氏は木菴の東皋心越への手紙の中の「欲承当个事、今正是時、可速来一晤」を「自分の明朝を回復する意欲を明白に言う」と解釈したが[49]、実際にはその前の東皋心越への手紙の中にある、「もしすぐに私の法嗣になってくれたなら、本当に幸甚で頼もしく、非常に安心する。非常に安心した。しかし、まだ面会できないのは、遺憾と思わないわけにはいかない。他の日の都合がよければ、短い杖で山に登り、そのこと確実に相談し、それも甚だ嬉しい（今既為吾法属、則真福有頼、□慰□慰。然未得一晤、不能无愾。或异日有便、短策登山、确商个事、抑犹快甚）」[50]と関連させて考えると、東皋が法脈に属すると称えることは、黄檗宗が日本において最も重要視している法脈継承の問題と関わっていると考えられる[51]。そのために面会

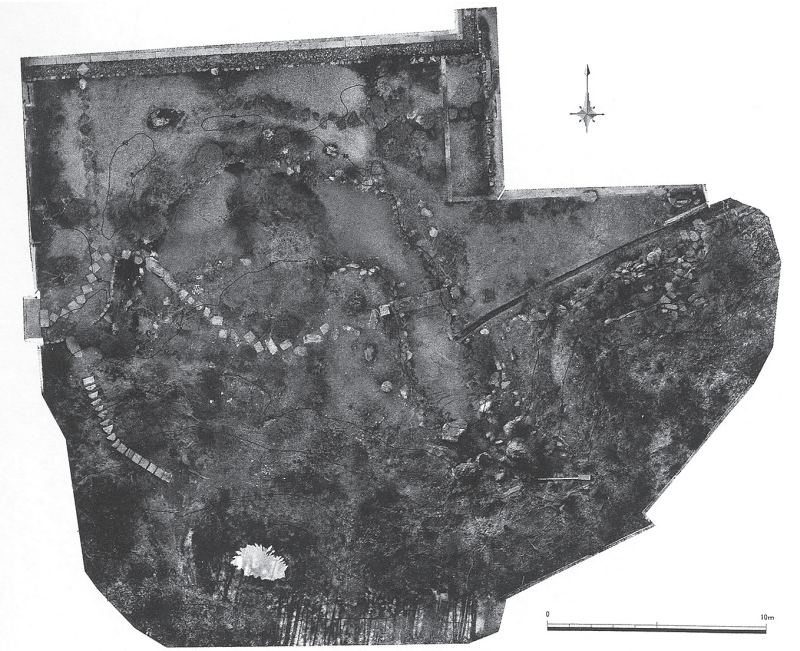


図３「東方丈南庭オルソ画像図」、宇治市都市整備部歴史まちづくり推進課、瓜生山学園京都芸術大学日本庭園・歴史遺産研究センター編『宇治市名勝総合調査調査報告書』、宇治市教育委員会、2021 年、17 頁。

を催促したのであろう。「明朝を回復する」ことと考えるのには、やはり無理があると言わざるを得ない。

廖氏は、木菴が東方丈の庭で富士仮山のそばに五老峰を作らせたことにも触れるが、木菴の動機を理解できず、「木菴禅師はやはり常に富士山を憧憬している」と捉えている[52]。最初隠元が、侍僧による廬山を作るという提案を拒絶したことを考えると、木菴の行動の意味は改めて考え直すべきものであろう。まとめていえば、日本に到着した中国人は当初、実際に見ていないながらも、限られた情報をもとに富士山に対して熱心に関心を寄せたのだと筆者は考えている。（図３）

三　「適美楽善」：隠元の「富士の庭」

一六六三年、隠元は幕府から土地を賜り、総門、西方丈、法堂、東方丈、禅堂、風呂場、各方丈に付属する寮舎（侍者寮、行者寮、執事寮、竹林精舎）などを造営した[53]。隠元は一六六三年に東方丈の築山を造営した後、その顛末を記した「仮山記」を著した。隠元の園林思想を理解する上で極めて重要であるため、全文を引用し、内容を検討する。

①戊戌季秋、余有武城之行。路経富士山下、望富士儼然如対。尋欲登絶頂、廓達観、領覧昔賢芳躅、庶不虚上国遨遊一遭。但従遊者多、不果懐。今六載于茲矣、猶耿耿于衷、未嘗不願往而物色焉。仍被老足所欺、似弗能也。

②今夏構東方丈于函丈後。有隙地数丈許、鑿小池、種青荷、倣廬阜之風、引泉為瀑、如奏没弦。上植佳樹、山禽野鳥輒棲息其間。晨昏、雅音和唱、所謂迦陵頻伽尽在此矣。池中注水蔵魚、悠然有変化之状。于是或夷猶于山麓、或縦歩于池頭、観流水、指繊鱗、浩浩然有蘭亭、濠梁之楽。顧謂侍僧曰：「「山不在高、水不在深」、其来久矣、汝知之乎？」曰：「美則美矣、猶未善也。何如豎蒼石数拳以肖匡廬、則五老之峰永置眉目之間」。余曰：「然。則奚取以匡廬為？吾嘗欲造富士未果、即塁成富士、以適吾願、足矣。」侍僧乃命工、不旦夕而就、巍然可観。

③猗歟！異哉！人力亦可以勝天若是耶。信夫、不思議事在人而不在天。能小能大、能方能円、能壊能成、能黄能青、可縦可奪、可遠可近。在吾一念之頃、悉足以寓其意、楽在其中。唯願普天下人、楽吾之楽、其楽善矣。適吾之適、其適美矣。適美而楽善、則極楽無過于此。所謂「虚空可尽、海水可竭、此楽不可忘也」。因述始末之事以記之、又偈五章、章七言四句。時癸卯季夏望日也。[54]

①一六五八年の秋、私は江戸に旅立ったことがある。途中、富士山の下を通った。富士山を望んで、まるで私と対面しているようであった。最高の山の頂に登り、心を広くし、昔の賢者の迹を会得することで、この国に行ったことが無駄ではないようにしたかった。しかし、同伴者が多く、自分の思いを果たすことができなかった。現在からもう六年になるが、なお意志は固く、行って見物したいという考えは絶えることはない。しかし、自分の老いた足に引きずられ、できないだろう。

②今年の夏には、函丈の後に東方丈を構築した。そこには何丈かの空き地があり、小さな池を掘って、青蓮を植えて、廬山の風采に模倣した。泉の水を引いて滝にし、弦がない琴を演奏するようである。その上に美しい木を植え、山の野鳥はいつもそこで生活する。朝から晩まで、（それらの野鳥が）雅音で唱和することは、いわゆる迦陵頻伽（仏教の伝説上の神鳥、妙音鳥ともいう）も全部ここに集まっているようであろう。池に水を注ぎ、魚を入れて、悠々と変化する姿がある。そこで、のんびりと山の麓を歩いたり、池のほとりを散歩したり、流水を眺めたり、小魚を指さしたりし、心が広く、蘭亭、濠梁の楽しみがある。侍僧を顧みて、「山は高さにあらず、水は深さにあらず」という話、遠い昔からある。あなたは知っているか」と言った。「美しいには美しいが、まだ善にならない。いくつかの青々とした石を立てて廬山をまね、そして五老峰を永遠に私達の目の前に置くのはどうか」と答えた。私は「その通りだ。しかし、なぜ廬山を真似するのか。富士山に行きたかったが、実現できなかった。そのまま石を積み重ね富士山とし、私の願望に合わせるなら、十分だ」と言った。侍僧が職人に命じ、すぐに完成し、高く雄大で観賞に値する。

③ああ！　なんと不思議なんだろう。人工がそれほど天工に勝ることできるか。不思議なことは天ではなく人にあると信じている。小さくても大きくても、四角くても丸くても、壊しても作っても、

黄色くしても青白くしても、遠くても近くてもできる。私の一念のうちに、そのすべてに意を託すことができて、そこに楽しみがある。ただ天下の人が、私の楽しみを楽しむなら、その楽しみは善となり、私の満足に満足を感じて、この満足は美となることを願っている。美を満足するとともに善を楽しむなら、極楽はこれよりほかならない。いわゆる「虚空が尽きることができても、海水が枯れることができても、この楽しみは忘れられない」。この故に、事の始末を叙述して記録した。また偈、五章、章には七言四句を作った。一六六三年夏、十五日。

この一節は筆者が文意によって三つの段落に分けて、以下において順次分析していく。この文で隠元は、一六五八年に幕府の要請で江戸に行き、富士山を経由して山頂に登ろうとしたが、同伴者が多く実現しなかったことと、それから六年間、憧れながらも足が衰えて行けなかったことを述べている。また、南源性派編『隠元禅師普門語録』には、「十三日中山嶺より富士山を望む」と題する詩が収められている。

齋藤は、ここの中山嶺を「静岡市丸子の中山峠」としている[55]。明治期の政府書類には「静岡県下東海道中山嶺新道開鑿」という用例が見られ、ここでは日坂宿と金谷宿の間にある「中山峠」が「中山嶺」と表記されている[56]。また、その「中山峠」からは富士山が見えるため、齋藤の指摘は確実である。しかし、もしそうだとすれば、「中山嶺」は静岡市ではなく、静岡県掛川市にあることになる。この問題については、これ以上の記録がないため、どこを指しているのか確実に特定することはできない。ここで注意すべきは、隠元がこの二首の詩で表現している期待や感謝の心境及び富士山を形容する際に用いた「擎天柱」「帝座」という表現である。

中山嶺上甜西来、富士峰頭雲自開。莫謂山霊知此意、半空捧出碧蓮台。
恍惚雲中露半身、軒知富士独超倫。東方喜有擎天柱、帝座巍巍億万春。[57]

中山峠には西から来た（達磨のような伝法してくる）私が休憩し、富士山の頂には白雲が自ら散っている。山神は私の心を知っているのではないか、碧蓮台を空に浮かせた。
ぼんやりして、雲の中から半身が現れ、富士山の素晴らしさをはっきりと知った。東方には、幸運に擎天の柱があって、帝王の座は高くて壮観で、億万年の間、生気に満ちている。

隠元は時々、自分が日本に渡って伝法したことを「達磨の西来」と擬しているが[58]、首句の「西来」はまさにこの意味である。さらに重要な「憩」の字に関して、林観潮が指摘しているように「当時の日本の最高権力者が外来僧としての隠元を呼び寄せることは、江戸幕府が隠元を重視したことを意味し」、それは渡航後、誹謗や軟禁を受けた隠元にとってはこの上のない慰めとなった。隠元がその生涯を振り返って、「中国の七人の帝王を経歴し、日本に旅立ち、何度かにわたって京畿を行った。今朝、蓬莱会に入り、仙風を引き起こして袖に満たして帰った（歴遍中華七帝主、邀遊海島幾京畿。今朝捋入蓬萊会、惹得仙風満袖帰）」[59]と感慨を述べているのも、このためであろう。

隠元は、一六五二年から渡航が決まるまでに非常に強く迷った。筆者の考証によると、彼が懸念していた点は、日本で法脈を発揚できるかどうかと、その前提として日本の権力者の支持を得ることができるかどうかの二点であった。前者について、隠元の渡日の動機を検討しなければならない。当時、隠元らが日本に来た動機を、師の費隠通容が曹洞宗との諍訟に敗北したためだとする日本人がいた[60]。

この説が本当かどうかは議論の余地があるが、隠元は渡日後すぐに、費隠通容が敗訴して禁ぜられた

『五灯厳統』を刊行して師道継承の意志を示し、費隠に無上の慰めを与えた[61]ことから、このことは、隠元に大きな打撃をあたえたことが窺える。こういった行き詰まった状況で、隠元は「世は変り、時機は変り、身をひるがえして自ら善をなす。思わずに東方（日本）から弘法の要請が突然あって、彼らの誠意に感動した（世変時更、退居自善。何意突出東来之請、以其一誠有感）」[62]と、明清の乱及び済洞の諍といったことで、中国に絶望して退隠の志をもったところに日本から請法を得たことは、隠元にとって大きな喜びであったことを述べている。このように中国で法脈が断絶しそうな状況で、隠元は法脈の伝承の希望を渡日に託した。このことは、隠元がその師匠への書簡で述べている、「どこにいるとしても、和尚の道を拡充するにほかならない（在此在彼、無非拡充和尚之道）」[63]からも確認できる。第二の懸念について、長崎側の主請法者である逸然性融への返信で、達磨を例に挙げながら、「王」の支持を得られずに「弘道」することは困難であると説明している。そして、自分の語録を権力者に手渡したかどうかで、支持を得られたかどうかを確認した。逸然性融は二度目の請啓から、このような隠元の懸念を察して、「上は権力者の信頼と尊敬を慰め、下は大衆の期待に合致する（上可以慰島主之允成、下有以副群生之望）」などと隠元に強調した[64]。この二つの条件がそろったことを確認したうえで、隠元は渡日を決意した。隠元には、明の遺民に通じる「存明（明の道、文化を保存する）」という志がある[65]。隠元は旅立つ前、大衆に次のように述べていた。「数万頃の大波をすべて掻き分けて、禅の正脈を東に開かせる（撥尽洪濤千万傾、拈花正脈向東開）」[66]。

日本へ行き、隠元は胸に志を持っていたが、日本に着いたときは「中原に野蛮な英雄が現れ、儒の道はほぼ消滅し、仏の道が行き詰まった。どこの青山で昔の話をできるか、偶然に蓬莱山に臨んでただ空を書く。禅門は宗派が違っても心に差がなく、方言が違っても宗旨が同じである。更に仏寺の間に気がまだあることを喜び、いつも棒喝を保留するのは本当の禅風を起こすためである（中原騎驥産郊雄、儒道渾消

釈道窮。何処青山堪話旧、偶臨蓬島隻書空。門庭雖別心無別、方語非同宗趣同。更喜檀林間気在、毎留棒喝起真風）」[67]

という儒・釈がともに滅びた中原とは場所も言葉も異なるが、道は同じであるという喜びを詩に書いた。しかし、最も心配した状況になった。陳継東が指摘したように、日本では隠元は異物と見做され、絶えず阻止・対抗・猜忌されていた[68]。隠元は妙心寺から普門寺に晋山した際、一年あまりにわたって軟禁された[69]。「天崩地解」の局面に対して、日本に中華の道統を保存しようとして渡日した隠元は、幾多の曲折を経て希望が滅したところ、ようやく国主の礼遇を受けた。道を保存する希望に再び燃えるようになった隠元は、富士山を「天を支える柱」と見做し、さらにこれを帝座に喩えた。

第二段では、隠元の東方丈の構造について述べられている。彼は空き地に白居易の廬山草堂を再現し、地勢に従い景色の配置を工夫した。泉を引いて瀑とし、水を叩けば弦がない琴を演奏するようである。樹を植え、鳥を住ませ、その鳴き声は非常に美しい法語のようである[70]。これらの景色は全て禅意を帯びている。ここで注意すべきは、『論語・八佾』を踏まえた「尽善尽美」という表現である。筆者の考察では、「美」は自身の目的の実現に重きを置いているのに対して、「善」は衆生に利益を与える広大な徳性に重きを置く[71]。隠元は「尽善尽美」の追求を肯定したが、廬山を模した築山を作るという提案に対しては「なぜ廬山を選ぶのか」と問い返し、富士山に登るという隠元自身の願望を叶えるもので十分だと説いた。廬山を模するという景色の配置から、隠元が白居易の園林の作法を排斥したわけではなかったことがわかる。では、なぜ隠元は廬山を模して築山する提案を拒絶したのであろうか。

白居易は廬山草堂を作る理由について、「一旦不運な目にあい、江郡に降格されたが、郡守は寛容で私を慰め、廬山は勝境によって私をもてなした。これは天が私と時をともにし、地は私と所をともにし、ことごとく好むところを手に入れた。また何を求めるか（一旦蹇剝、来佐江郡、郡守以優容而撫、廬山以霊勝待我、

是天与我時、地与我所、卒獲所好、又何以求焉）」[12]と説明した。家国の滅亡と法門の危亡だけでなく、渡日した後、また辛酸を嘗め尽くした隠元にとって、寛容を以て彼を慰めたのは国主と考えた将軍であり、勝境を以て彼をもてなしたのは富士山にほかならない。

しかし、もう一つの疑問は、以上のような個人的な楽がどのように衆生に利益を得させる「善」になるのかということである。隠元の楽はもともと法のために自身を忘れるものである。それとともに、渡日して弘法利生のことを銘記したことは「善」ではないだろうか。そして、彼の慈悲と悲願を完成したのは「美」ではないだろうか。このように、富士仮山は、隠元にとって、辛い時期を克服して弘法することが成功したこれを象徴する、「美」と「善」がともに備わった紀念碑なのである。

隠元は富士仮山が建てられた後においても、その心境を表す多くの詩句を残した。『雲涛三集』の「題池上小富士」はその例である。第一首においては、

倏爾幻成富士山、儼然克肖等閑間。昔年曾面未親造、此日朝昏対老顔。

忽然として富士山を幻化したのは、暫くの間のことようである。昔は富士山に会っても、自ら登れなかったが、現在は朝も晩も老顔に向かい合っている。

と、富士仮山で自分の願望を実現させたことを述べている。次には、

白頭以及白頭翁、両両相看心事同。我欲玄談無可説、借君一脈永流通。

白頭（の富士山）と白頭の翁、互いに見て心事は同じである。我は玄談しようとしても話せること

はないが、君を借りて一脈を永遠に流通させていく。

と、富士山の冠雪と白頭翁となった自分を重ね準え、さらに同じ志を持っていることで、富士山の形に言語を超越する禅の境地を託し、法脈の伝承を期待している。第三首は第一、二首の意旨を総合し、捉えられない禅語を潺潺と響く水の流れとして表現している。

玉蓮花髪翠雲間、竟日舒光映老顔。更有妙玄把不住、従胸流出響潺潺。

翠云の間で玉蓮花が咲き、一日中気持ちよい陽光が老顔を映し出している。さらに捉えられない妙玄があり、胸から流れて潺潺として響いている。

ここで注意すべきは、「従胸流出」という、禅者の境地を直接に表す意味をもつ表現である。例えば、隠元が『三籟集序』において述べた、「（衆生に利益を与える詩偈は）みなもろもろの祖師の清浄な心より流れ出したものである（皆従諸老清浄胸中流出）」[73]という一節はその典型である。第四首においては、

徐福当時先着眼、我今幻出亦天然。白頭却有凌雲志、覿体風光不記年。

徐福は当時、先に（富士山に）目を付けたが、今私が作った仮山もまた天然のものである。白頭になっても雲をしのぐ壮志があり、全体の風光は年齢と関係ない。

自分が作った仮山も徐福が実際に見た富士山と同様に天然であると述べている。さらに再び「白頭」

という主題に戻り、壮志が雲を凌ぐのに年齢は関係がないことを説いた。最後に、自分と富士山とは何も言わずとも志が完全に一致する。そして、隠元が生涯で最も重視した法脈の流伝について、富士山のイメージによって延々と伝承していこうと願っている[74]。

逈脱塵労法界寛、青山緑水影団団。知君五内無余蘊、一脈名流千古弾。
完全に塵労から離脱するなら法界が広大になり、青山、緑水の間に、影のように雲水が集まっている。君の五臓に余計なものはないことを知って、それで一脈の名流が永遠に称賛しよう。

隠元の園林思想は、ほとんど白居易の園林思想を深く体得した上で形成されたものである。もう一つの詩「題丈室後仮山」においては、隠元はより直接的に、富士仮山の効果への期待を表している。

石選奇章補化元、重増富士壮乾坤。蒼蒼相吉現霊彩、黙黙効功湧聖源。琪樹陰森弾水鳥、瑤池澄碧映風幡。団団伝茗成嘉会、千古頌声吾道存。[75]
奇異な模様を有する石を選んで造化の本来を補強し、（石を）重ねて富士を増設して乾坤を壮大にした。蒼蒼とした外観が吉祥で霊彩を現し、黙々と働きを実現し、聖なる源が湧く。琪樹が生い茂って影をなし、水鳥がそこから飛び出し、瑤池は澄まして緑で風幡を映す。団結した弟子らが茗を伝えて盛会となり、永遠の称賛で我の道を伝承させる。

ここの「風幡」は、いうまでもなく『六祖壇経』を踏まえた、禅宗の深意を意味する表現である。続

いて、「団団」の意味については、独吼性獅が「雪中煮茶韵」でいう「のどかな時、雪を使って春茶を煮る。弟子、団団として、家に集まった（閑敲雪髄煮春茶、雲水団団会一家）」[76]からも窺えるように、徒衆、弟子であろう。「伝茗」は隠元が日本にもたらした煎茶を指し、「嘉会」は茶会を指す。大槻幹郎は、日本における明風の文人茶道は隠元が創始した黄檗山から始まり、その中でもっとも代表的な茶会が一六七二年十二月八日に山の中で隠元を中心としてたくさんの日中の僧侶たちで行われた「雪中茶会」であるとし、それについて隠元が残した大量の詩偈は重要な資料だ[77]と述べている。

隠元の世界においては、茶と富士は繋がっている。隠元が江戸に行く途中で箱根を経由したとき、云谷禅師は徒を遣し、茶を送って餞別した。隠元は「十六日云谷禅徳令徒送茶于箱根岭餞別、時値天晴气爽、富士儼然全彰、亦快行観之楽、聊占志喜二首」という詩を作ってそのことを記した。

坐看富士飲杯茶、此際風情道味佳。環繞山山如走馬、送余直到武陵家。
八面雲粧眼倍明、具観方識此山情。箇中一仮真奇特、縦使僧繇画不成。[78]

富士を座って見て、茶を飲んで、此の際の風情と道味ともに称賛に値する。山々の周りを回ることは馬に乗るようであり、私を武陵の家まで送った。
八面の雲粧は私の眼を一層明らかにさせ、詳細に観察すると、この山の情態を知る。その中の一つの幻像はまことに奇特で、例え張僧繇でも描けない。

茶会の環境はその意図と緊密に関連し、茶会が成功できるかどうかに関わる重要な条件である[79]。隠元は弟子たちが富士仮山のそばに茶会を開き、中華の道を日本で保ったという功績を讃えてその道を伝承し

ていくことに対する希望を表しているとみなせよう。（図四）（図五）

図4　東方丈から見られる富士山
2022年9月筆者撮影

図5　富士築山から見られる東方丈
2022年9月筆者撮影

四　「華日道同」：木菴の「廬山の庭」

隠元は「茶庭」を中心にその庭園を築いていたが、後世に見られる「池泉回遊式庭園」[80]は、実は萬福寺二代目住職の木菴によって改造されたものである。木菴の改造については、彼の富士山に対する認識についてまず検討しなければならない。木菴が富士山に対して謙抑しているわけではないことは論証したが、その態度は次の詩作により明白に確認できる。

金烏初出海、直照碧峰巔。八面玲瓏勢、群山俯伏前。

一拳拳粉砕、一躍躍飜遷。莫怪風顛子、将為小雪丸。[81]

金色の太陽が初めて海面から昇り、青い山の頂上に直接照りつけている。どの角度から見ても精巧な勢いで、その前に群山が平伏している。

一拳でそれを打ち砕き、一躍でそれを超越する。不思議に思わないで、悟りを開いた禅師たちがそれを「小雪丸」と見做すことを。

第一首は、富士山が他の山に対して雄大であることについて、第二首は一転して、悟りを開いた禅僧にとって、それは「小雪丸」としか見えないという壮大な境地を示している。ここでの「躍」は「踊」の意味であるが[82]、「飜」について筆者が明らかにしたように、臨済宗においては悟りを象徴する表現である[83]。「風顛子」は禅僧の自称としてよく使われる。そのほか、木菴は「富士山」という詩においても同様な意味を表している。「思う存分に見ると、最も高い山巓は存在せず、大きものといっても私の拳にすぎない（縦観無有最高巓、大者不過小子拳）」[84]というように、禅僧の気迫が表れていると同時に、富士山に対する態度がうかがわれる。一方、木菴の廬山に対する態度はそれと対照的と言え、「瑞雲院洪岳居士請有引」の記述に明白に表れている。

洪岳居士全家、信心仁慈不凡、秋邀山野過府斎。庭前仮山、水石清奇、瀑布彷似匡廬、因喜賦此以贈。

侯宅神仙府、因斎得此遊。幻成山水秀、瀑落石崖幽。

擁毳霞雲紫、兼天江海流。匡廬相彷彿、別是一青丘。[85]

洪岳居士の一家は、並々ならぬ信仰の誠心と仁愛慈善をもって、秋に私を屋敷に招いて食事を恵む。庭にある築山は、流れと石が清く奇妙で、滝が匡廬のようで、嬉しく思って詩を書いて贈った。

官人の屋敷は神仙の府邸のようで、私に食事を恵むためここに遊覧することを得た。幻の山水が秀美で、滝が落ちながら、岩崖が幽静だ。

官人の礼服を包む霞や雲が紫色であり、しかも空をなびかせ、川や海が流れていく。匡廬に似ているから、これは際立った神仙の住むところである。

このような、富士と匡廬に対する正反対の木菴の態度から、隠元が築山を設計する際に、廬山を作ることを提案したのも木菴ではないかと考えられる。その裏付けとして、以下の三点が挙げられる。第一には、隠元の「仮山記」の『黄檗和尚太和集』（以下、『太和集』）への収録状況についてである。平久保章の調査によれば、この集には四つの版本があり、それぞれに若干の差異があるが、「侍者性派・性激同編」と「嗣法門人性瑫編・嗣法門人如一編」二つに大別できる[86]。この二種類の根本的な相違は、収録した隠元の語録の時期であり、前者は寛文元（一六六一）年八月の隠元の晋山から二年間の語録を収めているが、後者は晋山から四年間に及んでいる。隠元の築山造営は一六六三年のことであるが、それを記録した「仮山記」は、性派・性激編『太和集』には収録されておらず、木菴・即非によって増補された補編にみられる。このため、木菴が「仮山記」を特別に重視しているために増補したものではないかと考えられる。第二に、隠元と木菴との関係が、やや複雑であるという点である。木菴は隠元晋山のため、西方丈に退いたが[87]、これまで隠元のために奔走してきた木菴の苦労について、隠元は寛文三年に即非への書簡において、「この前、木菴を招請して普門に行かせて、木菴は何年も苦労した。現在は太和に移住し、また粗末

な居所で暮らしている。近日、東方丈の建立を終え、私はそこに住む。その西に、木菴が住む。朝に対面して夜にともに寝ることは構わないが、真相を隠そうとしても隠さないという嘲笑は免れない。故に、あなたを強いて招請できず、また夢の中の笑い話になる（前者請木菴公到普門、負屈数載。今移太和、又蓬居二百。近構東方丈成、老僧居之。其西室則木公住之。不妨朝夕眉毛相炤、各伸隻脚、又未免蔵頭露尾之哂。故未敢強上座来、又作夢中一場笑話）」[88]と述べている。この「伸脚（足を伸ばす）」という表現は寝ることを指す。つまり隠元は、木菴といつも対面しながらも、互いに隠そうとすることがあることに困っているという心境が窺える。最終的には隠元は一六六四年九月に松隠堂に退き、木菴に萬福寺の住持を継がせた[89]。木菴は隠元にかわって東方丈に入り、一六六五年春、富士の築山のそばに五老峰を列した。そのことを記した「題築山併引」がある。

老和尚作富士山於丈室後庭、又開池于山之麓。蓋取「仁者楽山、智者楽水」之義也。予既継法席、不敢忘始。偶有京師順正道者、善為仮山、是春忻然移石点綴。予嘱之云、「此富士山、乃老和尚所為者、須存之矣。你能敏作、可以五老峰列其旁、崖頭抽寒瀑以表華日道同、益更妙矣」。正乃唯唯、不数日而成。壁立儼然、玲瓏奇偉、清人心目、見者莫不称異。即賦詩記之。時乙巳春也。

師匠隠元は方丈の庭に富士山を作り、また山麓に池を設置した。それは「仁者は山を楽しみ、知者は水を楽しむ」という意味を踏まえたであろう。私はこの法脈の位置を継承した以上、その起源をよく忘れない。たまに京都の順正という道者がいて、仮山を作ることに長けて、この春、愉快に石を移動して装飾を加える。私は言い付けて、「この富士山は、師匠隠元が作ったものであり、保存しなければならない。あなたが巧みに作ることができるなら、その傍らに五老峰を並べて、崖の頂より寒寒とした滝を引き出して、華日道同を表現すれば、より神業になろう」。順正は承諾して、

わずか数日で完成した。切り立った崖が壁のようにそびえ、精巧で滅多に見られないほど壮偉で、人の心と目を清浄にさせ、見た人は優れたと誉めないことはない。そこで詩を作って記録した。一六六五年の春だった。

玉琢崔嵬富士峰、吾師撮放翠雲重。一崖壁立撐天漢、五老春光擁道蹤。
瀑吼風雷帰巨海、山嶸宇宙仰高宗。清池片石提玄旨、豈是尋常作戯儂。

玉石で彫刻された高く険しい富士山、我が師匠はそれをつまみ取って緑の雲（茂っている植物の比喩か）が重ねているところに置いた。崖は壁のように切り立って天河を支えており、五老峰の春光は（隠元の）道の業績を擁護しているようである。
滝の音が風と雷のように吼えて巨大な海に集まり、山が天地の中で高く険しくそびえて禅の尊い宗旨を尊敬している。清い池と平らな石は禅の玄妙なる旨を述べており、平常のあなたが楽しむためのものではない。

其二
好山好水野人家、仁智机円趣靡涯。濯魄清奇心印顕、岩崖峻峭祖庭奢。
空生作断千秋夢、帝釈称揚一雨花。畳石為山山不二、即真即仮較無差。[90]

よい山とよい水が備えている場所こそ山僧の家は、（山を楽しむ）仁と（水を楽しむ）智の機縁が完全に備えて欠けておらず、その趣に限りがない。魂魄を清めて清浄且つ独特たる心印を現し、岩の崖が高く険しくて、祖庭を派手にさせる。

須菩提が千年の夢から目覚まし、帝釈天がそれを称賛し、釈迦が得道した際と同一に花を雨のように降り注がせた。このように、石を重ねて成り立った山（富士山と廬山）も同一であり、真と仮は同様で、少しも相違はない。

ここでは順正道者が「移石点綴」と述べており、まるで彼が自発的にそうしたようであるが、実は木菴の指示によったものであったことが「示順正道者為築山並引」によって確認できる。

道者善為仮山、一日過予丈室、指庭壁之東云、「此処可為一山、以供道眼」。予曰、「真山真水楽亦無窮、何必仮乎」。正云、「仮中有真」。予曰、「試点綴看」。時永井右近大夫居士助工、移石種樹、不日而成。清奇難状、乃賦詩示之。

道者無余事、佳山仮勝遊。依稀廬岳瀑、彷彿銀河流。

瀟灑伯牙操、玲瓏支遁俦。使君忻見助、精巧奪天幽。(91)

順正道者は築山が得意で、ある日、私の方丈を通りかかって、庭の壁の東を指さして、「このところにある山を作って、それをもって和尚の目に供える」。私は、「真山真水の楽しみはまた尽きないため、なぜ仮を必要とするか」といった。順正は「仮の中に真実がある」と言った。私は「試みに飾ってみよう」と言った。その時、永井右近士大夫居士が工事を手伝って、岩を移動し、木を植え、ほどなく完成させた。清新かつ奇異で形容しがたく、そこで詩を作って示す。

齋藤は五老峰の位置について、「現在の滝から東側、甘露堂の正面に位置する部分が「五老峰の庭」に

相当すると考えられるが、富士山がはっきりと富士山の形をしているように、五老峰の部分は山の形をはっきりと確認することができない。この部分は石垣状の石組が二段に築かれ、山腹が崩されたと推測される部分もあるので、後に改造があったのかもしれない。或は石組ではなく、築山の地形に五老峰の形が作り込まれているのかも知れない」と指摘している[92]。（図6）

五老峰と寒滝の位置関係については、「題仮山並引」からもわかるように、五老峰は富士山の隣にあるはずであり、寒滝は五老峰の崖頭から流れている。また、第一首の詩により、寒滝と「清池片石」も遠くない。したがって、筆者は、「寒滝」は「黄檗山萬福寺庭園平面図」における「滝」の箇所に位置しており、それを囲む五つの巨大な岩石が五老峰築山であると考えられる。さらに、滝は「上段」「中段」「下段」を経て池泉に流れるため、その三段階の滝は盧山で最も有名な「三畳泉滝」を模倣していると考えられる。「黄檗開山国師伝」において、東方丈の庭園が、富士山とその隣にある滝が流れる五老峰として表現されていることは、筆者の五老峰築山の位置についての考察の裏付けになる。（図7）（図8）

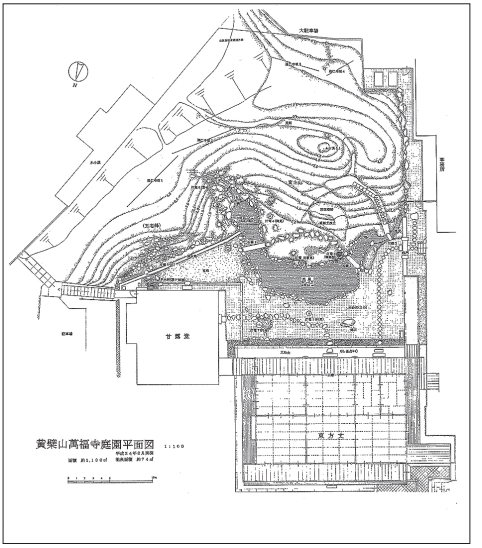


図6 「黄檗山萬福寺庭園平面図」、野村勘治実測・光永隆作図、平成二十四年実測。齋藤忠一「黄檗山萬福寺東方丈庭園－隠元禅師が作った富士山の庭」、8頁より

前にも述べたように、隠元は白居易の庭園思想を排斥せず、むしろそれに従ってい

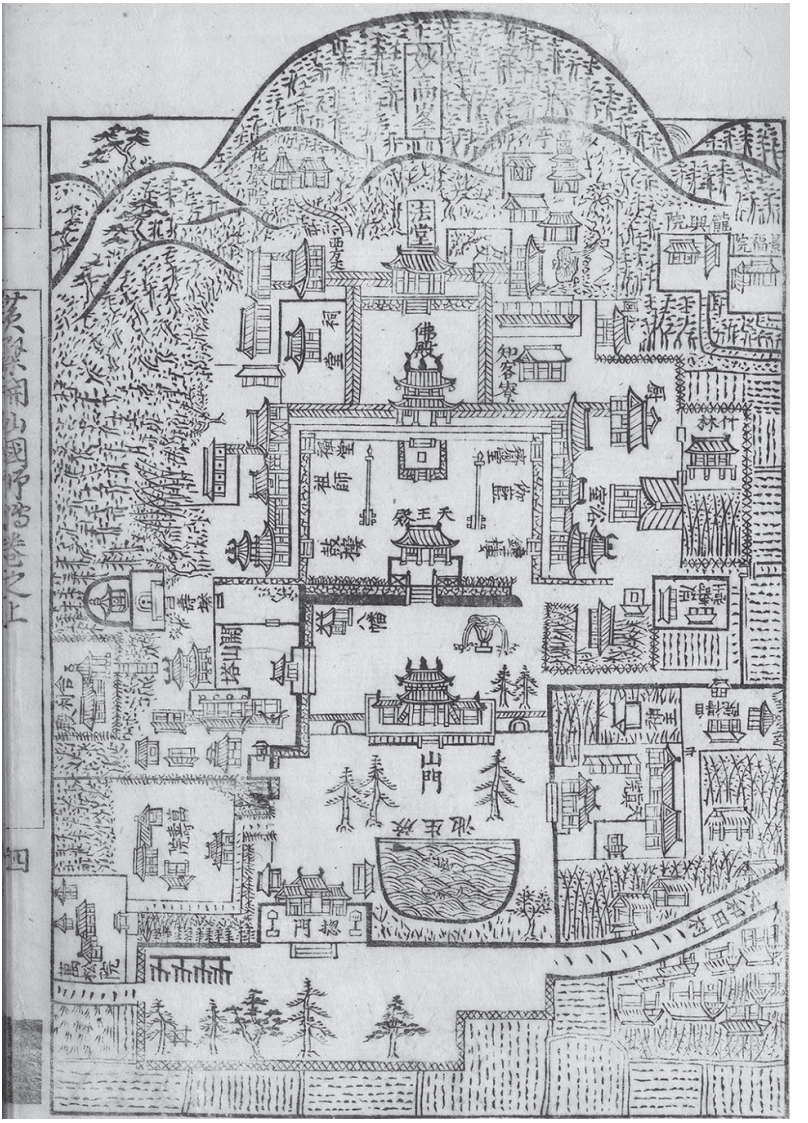


図 7 『黄檗開山国師伝』 萬福寺蔵 元禄 14 年 巻上、四丁表

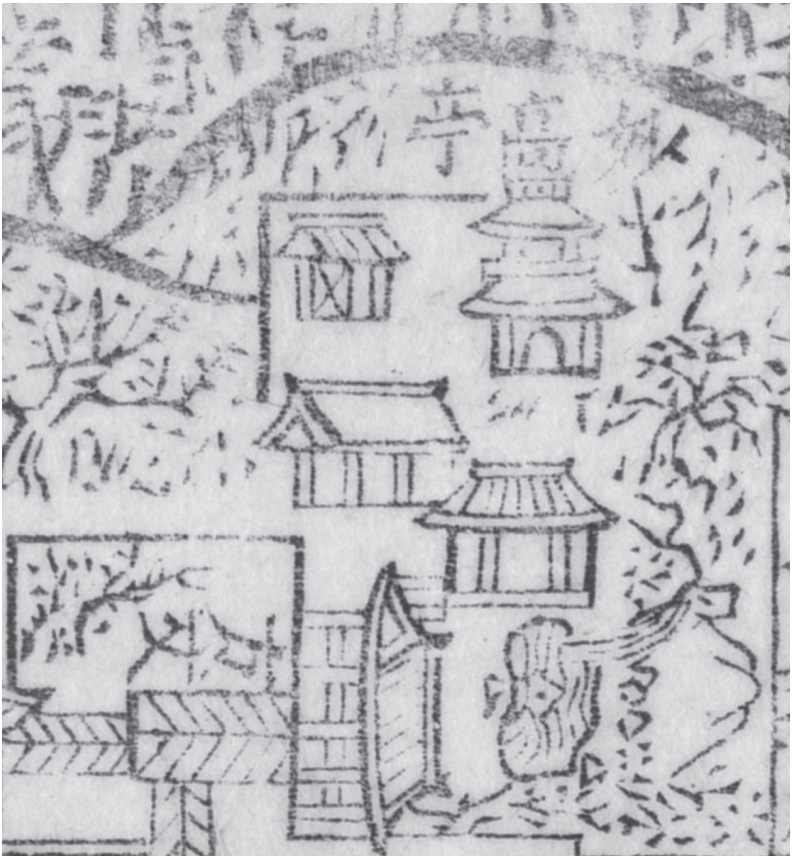


図 8 「東方丈庭園」 445 頁図拡大

この図から、滝と池の所在は、木菴禅師の「題築山併引」の通りに、富士仮山の傍にあり、さらに滝がある場所は五老峰であると考えられる。

ると告白しているが、隠元は富士を主峰とし、滝の泉と池魚の楽しみがあった。木菴の配置により、東方丈庭園には道教と非常に深く関係している五老峰が増設され、「白居易化」されるとともに、「道家化」、また「中国化」された。ここでいう「道者」、「道眼」については、一般の「道」ではなく、特に道家思想を指しているのではないか。富士山の品性について、木菴が老荘思想家または隠逸の代表である伯牙と支遁に準えていることも、隠元がそれを仏教と禅と捉えていることと対照的である。禅宗でありながら、日本の禅宗様式とはまったく異なる様相を生み出した[93]のも、このためであろう。

上述したように、東方丈庭園の景観は、廖氏の言うように「木菴が富士山と五老峰を同じ場所に置いた」[94]のではなく、初めに富士山が創建されて、その後に廬山が増設されたという過程がある。その造園活動の背後には、思想史上の深い背景がある。一言でいえばそれは、中国に中華に道が存続できるかどうかという問題に対する隠元と木菴の認識の相違である。

隠元にとって富士山は、中原の「儒の道は全部尽き果て、仏の道が行き詰まった（儒道渾消釈道窮）」状況で、日本の有力者に重要視されて、そこで法を伝承して、日本に中国の文化を存続させたいという望みと功績が凝縮されるものである。木菴からすると、彼が改築しようとする庭園の寓意は「華日道同」であると強調していることを踏まえれば、それ以前に隠元が作った「富士の庭」は、中華には道がすでに消えたということを意味するのだろう。そして、木菴の改造は、中国の時勢が変化するにつれて、中国にも道が存続できるという考えに基づき、廬山の増設によってそのことを世間に明示したのだろう。

三藩の乱の平定後、清朝は「満漢一体」を標榜し、満漢のわだかまりを解消するため、漢族の官僚を一層重視し、漢族士人、特に明代の遺民を獲得して感化する一連の措置をとり、遺民に敵視から親附への転換を促した[95]。それに応じて、臨済宗の僧たちの見方も、抵抗から賞賛へと変わっていった。隠元が日

本に渡る動機の一つとされていた「済洞之諍」も緩和された。一六五四年、「厳統」事件で敗訴した費隠は、浙江省を離れることを余儀なくされ、江蘇の各地を転々とした。「厳統」事件の原告である三宜明盂は、一六五六年に費隠と和解し、一六五七年に新任の浙江省役人が公文を出して費隠の径山住職再任を許可した。これは「厳統」処分の翻案を意味した[96]。費隠が一六六〇年に隠元に送った書簡で述べた、「幸いにして、今日の皇帝がとりわけ臨済宗を重視したのは、昔よりそれと並ぶものはなかった。皇帝は、報恩玉公、天童木公、そして法孫の璞公など、しばしば高僧を呼び寄せていた。帝も私を呼び寄せようということを聞いたが、道法の縁はどうであるかわからない。すべては運命に任せる。（幸得今上国主隆重済宗、自古以来無比。屢召善知識、如報恩玉公、天童木公及法孫憨璞公。相聞亦欲召老僧、不知法契之縁何似。一聴之竜天也）」[97]と、順治帝をかつてないの扶持臨済宗の帝王と賞賛し、召されることに対する渇望からも、中国に対する態度の変化の一端が窺えよう。

実は、この態度の変化は、東方丈の庭園の景観のみならず、隠元の詩の改竄にまで至った。例えば、一六五五年に編纂された『黄檗和尚語録住摂州普門福元禅寺』に収録されている「偶懐故国」は、「福薄逢斯劫、嗟生不遇時。一人才失慶、万姓却依誰。臊気弥中土、文章散四夷。碧天雲未浄、何日是帰期（福分が少なくてこの災難に遭遇して、不幸な運勢の下に生まれたと嘆く。一人（崇禎）の敗戦だけで、すべての民は頼みを失った。中原には羊の臭いが充満し、文明は蛮族の中に散らばる。空はまだ曇っており、いつになったら帰れるか）」[98]となっているが、その五年後の一六六〇年に編纂された『黄檗和尚扶桑余録（隠元禅師語録）』において、満清に対する露骨な批判である「臊気彌中土」は「礼楽混中土（礼楽は中国で合わさって一体である）」に改竄された[99]。

また、上記と類似する例として、隠元の「題扇頭富士山図」の改竄もあげられる。『黄檗和尚興福録』、

『黄檗和尚扶桑余録』（全十八巻五冊、明暦版）、『黄檗和尚扶桑余録』（全十八巻五冊、明暦版補遺）に収録されているこの詩は、「山富千尋玉、収帰掌握中。半舒開白練、微動起清風。水国無倫匹、蓬萊独此峰。十年描不尽、一筆自成功（山に千尋の玉もたっぷりとあり、手のひらに集めている。白い布を半分ほど伸ばして、わずかな動きが清風を呼び起こした。清朝には比べるものがない、この山があるのは日本だけである。十年間も追跡できなかったが、一筆で自ら成功した）」[100]というものである。

この詩の意味は非常に豊富である。第二の句は崇禎が白練で煤山に自害したことを想起させよう。これは小さな動作ではあるが、清軍の勢いを高める結果となった。第三の句は、隠元の清朝と日本の関係に対する理解を表しており、「水の国」は清朝を指しているが、主語は第一の句と変わらず、富士山である。したがって、この句は、清朝には日本特有の富士山に匹敵するものがない、と解することができる。これらの意象は、隠元が没した後、一六七三年に編纂された『普照国師広録』において修正された[101]。例えば、崇禎の自害を想起させる第二の句は「半舒横白練」というより自然的な描写に変えられた。続いて、「水国無倫匹」という清朝への軽蔑の意味も含む表現は、「華国多名境」に置き換えられた。これは、清朝を貶めるどころか、むしろ「中国には多くの名勝があるが、日本には富士山しかない」という意味合いとなって、「多」と「独」の対比になっている。

商宇奇が指摘するように、隠元は清国と戦って死んだ友人や、清軍に虐殺された庶民らのことを悲しんで詩を詠んでいた[102]。特に、一六四七年の福清海口と鎮東衛城の大虐殺について、隠元は被害者のために祈った後、「誰迷方寸混天経、百万華居一斬平（誰が邪念のとりこになって天の常道を混乱させて、百万の部屋を一気に滅ぼした）」「両城人物今何在、一片悲風起髑髏（二つの城の人々は今どこにいるか。一陣の悲しい風が髑髏を巻き起す）」などの詩を作った[103]。清の朝廷が満州族と漢民族の和解政策をどれほどを作っても、隠元

にとって、これは忘れられない悲痛であろう。

おわりに　富士匡廬、道通為一

東方丈庭園は、日本の建築、庭園、景観思想に影響を与えた黄檗宗の建築であると同時に、渡日華僧の様々な境遇における「道」への考えを示すものでもある。日本に道を存続させるという理想から、隠元は富士山という擎天柱を立てた。中国の道の存続は必ずしも日本に依存する必要はなく、さらに中華にも道があるという判断に基づいて、木菴は「華日道同」を寓意して廬山五老峰を増設した。富士と匡廬は、景観は異なるが、道は通じる。初代と二代の住職の創設によって、東方丈庭園はついに富士山のようでもあり廬山のようでもあり、自然に従順し、自然と一体化することを目指した江戸の園林とは異なる審美上の趣味を示した[104]。東方丈庭園に関する後代の所感の代表例として、月潭道澄の「題丈室後築山」という詩がある。

人工巧矣奪天工、簣土功成何其速。儼然一座富士峰、移至堂前廓心目。秀色盤空勢逼真、蓮開葉葉空香馥。玉竜噴雪響玲瓏、又似廬山千尺瀑。瀑花濺沫散驪珠、洗尽労生塵万斛。松蘿垂陰足清風、炎夏必也忘三伏。列岫層崖眉睫間、奚須更陟彼山麓。中有法王御世資、享此無為清浄福。禅余時為法喜遊、獅王出処獅児逐。一声哮吼震乾坤、百怪千邪驚退縮。由来大用属大人、回天機兮飜地軸。[105]

人工は実に精巧で、天工に勝る、小さいところから積み上げてきた成功は、なんと速いことか。まるで富士峰のようだ、堂の前に移動して心の目を開かせる。美しい様子が空中に漂っており、勢いが本物と極めて似ており、蓮の花が咲き乱れ、その一葉一葉が空の道理で芳しい。玉の竜のよう

に、雪を噴き出して玲瓏な音を出し、また廬山の千尺の高さの滝のようである。滝はしぶきをあげ、泡が宝珠のように散って、苦労して生きてきた無数の埃を洗い尽くす。女蘿の枝叶が覆って影を作り、たっぷりの涼しげな風を運んでくれば、暑い夏でも三伏であることを忘れてしまうに違いない。目の前に、峰を並べて、崖を重ねて、どうしてまたあの峰を跋渉する必要があるのか。その中には法王が天下を治める資材があり、このような清浄無為の福を享受する。参禅の合間に仏法の喜びのために遊歴し、獅子王が（世間に）出ても出なくても、子獅子が追いかける。一声の咆哮が乾坤を震撼させ、無数の鬼、妖邪が驚いて後ずさりした。始より偉大な教化は偉大な人に属し、それは天機を回転させ、地軸をひっくり返す。

二代目住職の木菴の改造を経た東方丈庭園は、「まるで富士峰のよう」であると同時に「廬山の千尺滝のよう」という神妙な景観を形成している。これこそ朱良志が提示した再現と表現以外の芸術創造の道である「示現」であり、隠元と木菴の精神を宿した山水の幻影であり、方便の法門を開いて真実を示すものである[106]。獅王と獅児は臨済宗の祖師と弟子の象徴である[107]ため、ここでいう「獅王出処獅児逐」とは、祖師が出仕しようが隠退しようが、弟子は必ず従うという信念を表現しているのだろう。また、獅子王の咆哮は百怪千邪を恐怖に萎縮させるもので、隠元が法脈を一掃し、悪を滅ぼし、正道を養うことに生涯を捧げた決志をも象徴している[108]。東方丈庭園は、日本近世の「富士築山」の気風を開いた名園として、中国と日本の景観・思想、その特別な歴史を凝縮している。（図九）。

〔付記〕本研究は、ＪＳＴ科学技術イノベーション創出に向けた大学フェローシップ創設事業

図９　富士山・五老峰・寒滝の位置関係
2022 年 9 月筆者撮影

JPMJFS2102 の支援を受けたものです。

〔謝辞〕二〇一九年九月、筆者は萬福寺で史料調査をした際、幸いなことに、本稿の研究対象、東方丈に十日間にわたって泊まらせていただきました。ここで、筆者が研究を遂行するにあたり、終始暖かく見守って下さった黄檗文化研究所所長田中智誠和尚に深く感謝致します。調査・参拝にあたっては、萬福寺住職近藤猊下、住職侍者木村信安和尚、『黄檗文華』編集に携わっている久恒信隆和尚をはじめとする萬福寺の皆様にはひとかたならずお世話になりました。深く謝意を表します。

〔注釈〕

＊この論文は中央美術学院の学術誌、『世界美術』二〇二三年（1）：（二十四―三十六頁）に掲載された論文「富士与匡廬：日本黄檗山萬福寺東方丈庭園的景観与作為其背景的明末清初渡日僧的思想」を翻訳して、転載したものである。

(1) 中国には「黄檗宗」という禅宗宗派は存在せず、隠元門徒はしばしば「臨済宗黄檗派」あるいは「黄檗派」と称したが、この呼称は一八七六年に明治政府が発布した「達」の中で臨済宗から立てられたものである。竹貫元勝『隠元と黄檗宗の歴史』、法蔵館、二〇二〇年、三四六―三四七頁。

(2) 大槻干郎・加藤正俊・林雪光編『黄檗文化人名辞典』、思文閣、一九八八年（以下、『人名辞典』と略称する）、i-ii。

(3) 韋祖輝は、長崎檀越が隠元のために長崎崇福寺に建てた臥遊居について、隠元が遺した数首の詩にしか触れていない。韋祖輝『海外遺民竟不帰――明遺民東渡研究』、商務印書館、二〇一七年、二四二―二四五頁。

(4) 齋藤忠一「黄檗山萬福寺東方丈庭園－隠元禅師が作った富士山の庭」、黄檗宗大本山萬福寺修理現場見学研修会、（一社）日本建築協会京都支部・（公社）日本建築家協会近畿支部京都地域会、二〇二〇年一月。この報告書は公開されていないものであるが、その中の検討、見解、図面までもが、東方丈庭園を理解する上で非常に重要なものである。齋藤氏の許可を得て、該当箇所でその内容を紹介し、再検討することにする。以下、この文章を「齋藤報告」と呼ぶことにする。

(5) 中村昌生、日向進「京の古建築―四六―萬福寺」、『日本美術工芸』（五一八）、一九八一年、七六頁。

(6) 「その形式は明風を模し、細部は多く日本風で、多少明風を加えてある」。黒田鵬心『日本美術史講話（下巻）』、趣味叢書発行所、一九一四年、四九〇頁。

(7) 中村直勝『南都北嶺』、星野書店、一九四九年、二六七頁。

(8) 『霊元上皇加号勅書』京都宇治黄檗山藏。平久保章は、「かくて三百年来已墜に禅風を振起したという意味の語は、檗僧らが宗祖隠元を讃え、あるいは他に向かって宗祖の功績を誇示するためのほとんど常套語になっていた」と指摘している。平久保章『隠元』、吉川弘文館、一九八九年、二三五頁を参照されたい。

(9) 中村昌生「黄檗山萬福寺」、『茶道月報』（四八三）、一九五二年、八頁。

(10) 京都芸苑巡礼会編『黄檗山芸術案内』、黄檗山萬福寺、一九二七年、十二頁。

(11) 近藤丰「萬福寺の建造物」、鎌倉新書編『黄檗山萬福寺』、黄檗宗宗務本院、二〇頁。

(12) 望月信成『宇治・醍醐』、京阪電氣鐵道、一九三九年、五七頁。

⑬中村昌生、日向進「京の古建築―46―萬福寺」、『日本美術工芸』（五一七）、一九八一年、四四頁。
⑭小川后樂『「煎茶」の思想的・政治的景観』、尼﨑博正、麓和善、矢ケ崎善太郎『庭と建築の煎茶文化：近代数寄空間をよみとく』、思文閣出版、二〇一八年、二八七頁。
⑮中村昌生、日向進「京の古建築―47―萬福寺―続―」、『日本美術工芸』（五一八）、一九八一年、七六頁。
⑯黒田鵬心『日本美術史講話（下巻）』、趣味叢書発行所、一九一四年、四九〇頁。
⑰京都芸苑巡礼会編『黄檗山芸術案内』、黄檗山萬福寺、一九二七年、一二頁。
⑱近藤丰『萬福寺の建造物』、鎌倉新書編『黄檗山萬福寺』、黄檗宗宗務本院、二〇頁。
⑲富士正晴、安部禅梁『萬福寺』（古寺巡礼京都9）、淡交社、一九七七年、一二四頁。
⑳井上頼寿『京都記録叢書第四巻：京の七不思議』、郷土文化研究会、一九四四年、二九頁。
㉑藤原義一『京阪沿線の古建築』、京滋探遊会、一九三六年、五二頁。
㉒富士正晴、安部禅梁『萬福寺』（古寺巡礼京都九）、淡交社、一九七七年、一二四頁。
㉓「禅寺は方丈と庫里のほか、畳席と地板を敷く処は他の宗派より少ない」。松本章男『京の裏道』、平凡社、一九八三年、二〇一頁。また、谷村為海『黄檗山萬福寺の建築』萬福寺、一九六一年。
㉔望月信成『宇治・醍醐』、京阪電気鉄道、一九三九年、五九頁。
㉕宇治市都市整備部歴史まちつくり推進課、瓜生山学園京都芸術大学日本庭園・歴史遺産 研究センター『宇治市名勝総合調査調査報告書』、宇治市教育委員会、二〇二一年、十七頁。
㉖飛田範夫『日本庭園と風景』、学芸出版社、一九九九年、一二〇―一二一頁。
㉗宮崎法子『中国絵画の内と外』、中央公論美術出版、二〇二〇年、一九九頁。
㉘齊藤忠一「黄檗宗の庭：隠元禅師が造った萬福寺東方丈の庭」、『和華』第二三号、二〇一九年、五四頁。

(29)平久保章『隠元』、吉川弘文館、一九八九年、一二五―二二七頁。

(30)京都府教育庁指導部文化財保護課『重要文化財萬福寺東方丈修理工事報告書』、京都府教育委員会、一九八一年、一―二頁。

(31)樊麗麗「論日本近世的富士山形象及形成要因」、『長春師範大学学報』第三六巻第八期、二〇一七年、一九七―一九八頁。

(32)王敏釗「富士山：日本文化符号的建構与伝播」、『中央社会主義学院学報』二〇二二年第二期、二〇二二年、一六二―一六三頁。

(33)向卿「江戸時代外国人眼中的富士山」、『日語学習与研究』二〇一九年第六期、二〇一九年、九一頁。

(34)廖肇亨「従西湖到富士山：明清之際黄檗宗僧独立性易地景書写之文化義蘊」、『中国文化』（二）、二〇一六年、二二六頁。

(35)『人名辞典』、二九二―二九三頁。

(36)賈光佐「独立性易撰：『檗山遺草序』之校訂与釈義」、『閩商文化研究・黄檗学特刊』二〇二二年増刊、二〇二二年、二一二頁。

(37)廖肇亨「従西湖到富士山：明清之際黄檗宗僧独立性易地景書写之文化義蘊」、『中国文化』（二）、二〇一六年、二二七頁。

(38)徐興慶『天閒老人：独立性易全集』国立臺湾大學出版中心、二〇一五年、三七一頁。

(39)前者は『芝林集』巻六、二丁表―三丁裏。後者は『芝林集』巻十三、十丁表―十一丁裏。南源性派著、道曜編『芝林集』。村上勘兵衛、一六八六年、国立国会図書館蔵、請求記号詩文―一五五三。

(40)廖肇亨「西従西湖到富士山：明清之際黄檗宗僧独立性易地景書写之文化義蘊」、『中国文化』（二）、二〇一六年、二二八頁。

(41)南源性派著、道曜編『芝林集』。村上勘兵衛、一六八六年、日本国立国会図書館蔵、請求記号：詩文―一五五三、第六巻、二丁表。

(42)廖肇亨「従西湖到富士山：明清之際黄檗宗僧独立性易地景書写之文化義蘊」、『中国文化』（二）、二〇一六年、二二八頁。

(43)平久保章『木菴全集：新纂校訂』、思文閣出版、一九九二年、五一四頁。
(44)廖肇亨『中辺・詩禅・夢戯：明末清初仏教文化論述的呈現与開展』、允晨文化出版社、二〇〇八年、三一四頁。
(45)同上、三一四頁。
(46)同上、三一四頁。
(47)同上、三一四頁。
(48)太陽は下にあるのを現すものは、大阪府叡福寺藏「聖徳太子絵伝・第六幅」などがある。太陽は側にあるのを現すものは、長澤蘆雪の「富士越鶴図」等。「富士山―信仰と芸術―」展実行委員会『富士山―信仰と芸術―』、二〇一五年、一九〇頁、一九九頁。
(49)廖肇亨『中辺・詩禅・夢戯：明末清初仏教文化論述的呈現与開展』、允晨文化実業株式会社、二〇〇八年、三三一頁。
(50)陳智超『旅日高僧東皋心越詩文集』、中國社會科學出版社、一九九四年、三三三頁。
(51)筆者の考察では、隠元は、三年間日本で弘法して中国に戻るという中国の弟子・檀越らとの約束を破って日本に滞在し続けたが、その根本的理由は法脈を継がせる弟子がまだいなかったからである。（賈光佐『達磨の面影：隠元の東渡の動機及びその意義について』、『黄檗文華』（一四一）、京都黄檗文化研究所、二〇二二年）。このことは黄檗宗の発展・存続と強く関連している。
(52)廖肇亨『中辺・詩禅・夢戯：明末清初仏教文化論述的呈現与開展』、允晨文化実業株式会社、二〇〇八年、三三二頁。
(53)京都府教育庁指導部文化財保護課『重要文化財萬福寺東方丈修理工事報告書』、京都府教育委員会、一九八一年、一頁。
(54)『隠元全集』、三四五三―三四五五頁。
(55)「齋藤報告」、一一頁。
(56)太政官『太政類典・第三編・明治十一年～明治十二年・第四十二巻・運漕・治水道路』、一八七九年、国立公文書館蔵、

請求番号：太 00646100、第二十二頁。

(57)『隠元全集』、二九二四―二九二五頁。

(58)賈光佐「達磨の面影：隠元の東渡の動機及びその意義について」（『黄檗文華』（一四二）、京都：黄檗文化研究所）を参照されたい。

(59)林観潮『隠元隆琦禅師』、厦門大学出版社、二〇一〇年、一二三頁。

(60)「禅林執弊集桂林崇琛」「禅林執弊集・長崎招明僧弁」、木村得玄編『黄檗宗資料集成』第二巻、春秋社、二〇一五年、二二二―二二三頁。

(61)林観潮「費隠通容『五燈嚴統』についての考察」、『花園大学国際禅学研究所論叢』（三）、二〇〇八年、一五三頁。

(62)『隠元全集』、二三二一頁。

(63)陳智超、韋祖輝、何齢修編『旅日高僧隠元中土来往書信集』、中華全国図書館文献縮微復制中心、一九九五年、四五頁。

(64)賈光佐「達磨の面影：隠元の東渡の動機及びその意義について」、『黄檗文華』（一四二）、京都：黄檗文化研究所、二〇二二年、一六七―一六九頁。

(65)趙園『明清之際士大夫研究』、北京大学出版社、一九九九年、四〇四頁。

(66)『隠元全集』、五一九八頁。

(67)『隠元全集』、二七六五頁。

(68)陳継東「檗という異物」、『禅文化』（二六二）、二〇二二年、七〇頁。

(69)林観潮『隠元隆琦禅師』、厦門大学出版社、二〇一〇年、一一二頁。

(70)「迦陵頻伽」梵文は Kalaviṅka、訳は「妙音鳥」等。William Edward Soothill and Lewis Hodous Compiled, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms:With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit—Pali Index*, Routledge, 2014,p236a.

(71)賈光佐「『肇論』中的「心物関係」論及其美学発微」、『漢語言文学研究』二〇一八年第三期、二〇一八年、一三四頁。
(72)顧雪韻校『白居易集』、中華書局、一九七九年、九三五頁。
(73)『隠元全集』、二五八二頁。
(74)賈光佐「隠元の嗣法とその精神について」、『黄檗文華』（一四〇）、二〇一九年、二〇〇頁。
(75)『隠元全集』第三六七〇頁。
(76)獨吼性獅『獨吼禪師五雲集』、祐徳稲荷神社中川文庫藏、一六七七年、巻三、八丁裏―九丁表。
(77)大槻幹郎『煎茶文化考―：文人茶の系譜』、思文閣出版、二〇〇四年、一六頁。
(78)『隠元全集』、二九二七頁。
(79)矢ケ崎善太郎「文人達の數寄空間」、『近代庭園と煎茶』、京都造形芸術大学日本庭園研究センター、二〇〇五年、三一頁。
(80)富士正晴、安部禅梁著『萬福寺』（古寺巡礼京都九）、淡交社、一九七七年、一二五頁。
(81)『木菴全集』、二一九二頁。
(82)「趯、踊也。従走、翟声」（趯、跳躍するという意味。字義は「走」、発音は「翟」にちなむ）［漢］許慎撰『説文解字』、中華書局出版、一九六三年、三六頁上。
(83)賈光佐「隠元の悟境表現と臨済宗風：「打筋斗」と「獅子返投」を中心に」、『黄檗文華（一三九）、京都：黄檗文化研究所、二〇一八年、二二六―二二七頁。
(84)『木菴全集』、一九八六頁。
(85)『木菴全集』、二四四三―二四四四頁。
(86)『隠元全集』、二四―二五頁。
(87)「師（木菴）五十三歳、老和尚進東方丈、師移居西方丈（師（木菴）五十三歳のとき、老僧は東方丈に入り、師は西方丈に移

る）。」『木菴全集』、三五五二頁。

(88)『隠元全集』、三三〇六頁。

(89)『隠元全集』、五二四五頁。

(90)『木菴全集』、一九八二―一九八四頁。

(91)『木菴全集』、二一八九―二一九〇頁。

(92)「齋藤報告」、十五頁。

(93)小川後楽：「煎茶文化」、『近代庭園と煎茶』、京都造形芸術大学日本庭園研究センター、二〇〇五年、二〇頁。

(94)廖氏前引書、三二三頁。

(95)孔定芳『清初遺民社会：満漢異質文化整合視野下的歴史考察』、湖北人民出版社、二〇〇九年、三三四―三三六頁。

(96)林観潮「費隠通容『五燈厳統』についての考察」、『花園大学国際禅学研究所論叢』(三)、二〇〇八年、一四六―一四八頁。

(97)陳智超、韋祖輝、何齢修編『旅日高僧隠元中土来往書信集』、中華全国図書館文献縮微復制中心、一九九五年、六二頁。

(98)『隠元全集』、二七二七頁。

(99)平久保章「（隠元全集）解題」、『隠元全集』、二一頁。

(100)『隠元全集』、二七二七頁―二七二八頁。

(101)平久保章は、「『広録』は、中国語録については比較的忠実に原文を載せているが、日本の語録・詩偈類については、省略したり語句を変えたりするなど、かなり多く手を加えている。」平久保章「（隠元全集）解題」、『隠元全集』、三六頁。

(102)商宇琦『隠元詩歌研究』、紹興文理学院二〇一七年修士卒業論文、二二―二六頁。

(103)『隠元全集』、二二〇二頁。

(104)曹林娣、許金生『中日古典園林文化比較』、中国建筑工業出版社、二〇〇四年、七五頁。

(105)月潭道澄『禅悦集』、高泉性激序、国立公文書館蔵、一六七四年、巻一三丁裏。

(106)朱良志「作為「示現」的山川」、『美術大観』第三期、二〇二二年、三四頁。

(107)賈光佐「隠元の悟境表現と臨済宗風：「打筋斗」と「獅子返投」を中心に」、『黄檗文華（一三九）、京都：黄檗文化研究所、二〇一八年、二三三頁。隠元の『題径山老僧法語後』には、「獅子王の咆哮と怒号に、百獣たちは姿を隠した。本物のライオンだけが、風を受け続けている。岩は繰り返し投げられ、洞窟内ではさらに雄壮になった。金毛獅子の種覚を受け継ぎ、盛大な集団行事をひっくり返す。爪牙は力を尽くして大地をつかんで、心と目は虚無にきらめいています。行く先々でこれに匹敵するものはなく、常に自分の内面を進化させる。（獅王大哮吼、百獣倶潜蹤。唯有真獅子、一聞長烈風。岩頭曾返擲、窟内癡増雄。能継金毛種、掀翻勝会中。爪牙奮大地、心眼爍虚空。出処無倫匹、時時演化功）」『隠元全集』、五〇六〇―五〇六一頁。

(108)賈光佐「隠元の嗣法とその精神について」、『黄檗文華』（一四〇）、二〇一九年、一九五―一九六頁。

執筆者一覧（掲載順）

常盤　義伸	花園大学名誉教授
中島　志郎	花園大学名誉教授
陳　懐元（訳）	花園大学大学院修士
松宮　貴之	大阪大学非常勤講師
禪文化研究所唐代語録研究班	禅文化研究所
衣川　賢次	花園大学国際禅学研究所客員研究員
松岡　由香子	禅文化研究所研究員
加藤　一寧	花園大学非常勤講師
佐々木日嘉里	花園大学非常勤講師
宋　琦	江西理工大学外国語学院講師
賈　光佐	東北大学博士後期学生
	日本学術振興会特別研究員
李　詩晴（訳）	国際日本文化研究センター共同利用特別研究員
辛　放（訳）	東北大学（中国）修士
崔　雪萍（訳）	清華大学博士後期学生
	東北大学博士後期学生

『禅文化研究所紀要』は、32号より原則的に
電子書籍での刊行となりました。
下記の禅文化研究所ウェブサイトにて無料
公開させていただいております。
http://www.zenbunka.or.jp

禅文化研究所紀要　第三十六号
二〇二三年五月三十一日発行
編集兼
発行者　公益財団法人　禅文化研究所
〒六〇四―八四五六　京都市中京区西ノ京壺ノ内町八―一
花園大学内
電　話　〇七五―八一一―五一八九
ＦＡＸ　〇七五―八一一―一四三二

Mahāparinirvāṇa and *Four-Volume Laṅkāvatāra*

A Renewed Query on How the two Mahāyāna Sūtras are Related

by TOKIWA Gishin

(What follows is an English version of the paper written by me in Japanese in August 2022, with the expectation of their simultaneous publication. The reason for having an English paper is that I have felt obliged to respond to a person who in May 2022 had expressed his/her wish from Austria to the Institute of Zen Studies in Kyoto to have a copy of *A Jewel Scripture of Mahāyāna Thought and Practice – An English Translation of The Laṅkāvatāra Sūtram*--, my personal publication in 2003, which lacks the "Query" treated in the present paper.)

The Kyougaku-kenkyuu-kiyou (Bulletin of Myoshinji-School, in Japanese) vol.5, May 2007, Kyoto, includes a treatise by me (pp.1~22): "Wasn't the Mahāparinirvāṇa Sūtra a Central Self-Expresser in the Compilation of the Laṅkāvatāra Sūtra?" In that treatise a query arose: Both the scriptures have a chapter on abstaining from eating meats,[*1] and it is a natural matter that the central thoughts of their chapters show a development from the predecessor, *Mahāparinirvāṇa sūtra*, to the successor, *Laṅkāvatāra sūtra*. Nevertheless, Verse 87 of Volume IV (Tokiwa's Division 120), of the latter, Guṇabhadra's Chinese version, in naming the scriptures which prohibit from meat-eating fails to cite the predecessor's name. The verse (T16, 514b,4-5) goes like this:

> "In the Elephant-Valour (*Hastikakṣye*), the Great Cloud (*Mahāmeghe*), the Finger-Garland-Maker (*Aṅgulimālike*), and in this *Laṅkā Sūtra*, I entirely prohibit from eating meats."[*2]

Being sure that this failure must have a reason, I offered the following explanation (p.9):

> The *Laṅkāvatāra sūtra*, in its roots, shares the *nirvāṇa* view of the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra*; or, rather, the former, having started from there, departing from the latter's story-telling style, is considered to have intended to possess a strict sūtra-style of thought-expression, different from the treatise-style.

> Couldn't it be permitted to say that the *Nirvāṇa-sūtra*-compilers under a new plan produced the *Laṅkāvatāra sūtra*?

In the present paper I would like to change the subject part of the final sentence quoted above from the "*Nirvāṇa-sūtra*-compilers" to "those who grasped the *Nirvāṇa-sūtra*-compilers' ideas," and then to investigate relations between the two scriptures anew.

(In this paper, for avoiding repetitions I shall use alternatives such as *Laṅkāvatāra sūtra*, *Four-Volume-Laṅkā-sūtra*, *Laṅkā-sūtra*; *Mahāparinirvāṇa sūtra*, *Nirvāṇa-sūtra*.)

1

Fa Xian, a Buddhist monk of East Jin, in A.D.399, started his long travel of hardships by land to India from Chang'an with a party of ten, seeking for the texts of Vinaya or discipline. The party whose members gradually decreased in number as some stayed and others died on the way, took six years to reach the central part of India. In Pāṭaliputra, the ancient capital under the patronage of King Aśoka, Fa Xian could procure not only texts of Vinaya but also a text of *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra*, and stayed in the city for three years to learn to write and read the Sanskrit language. Fa Xian, having lost every companion, went by sea alone to Laṅkā, where for two years, A.D.411~412, he stayed in the capital Anurādhapura. "In the south seven *li* from the capital" there stood the Mahāvihāra (Great Temple), where there were "three thousand monks abiding." Furthermore, in the Abhayagirivihāra (Fearless Mountain Temple), which stood "in the north of the capital, beside the great tower, there abide five thousand monks," as Fa Xian writes in his *Record of Travel Through India* (Taisho 51, No.2085,864b~865c).

The Abhayagirivihāra of Anurādhapura, the temple where students gathered who were actively engaged in the study of *mahāyāna*, was where Guṇabhadra, the Buddhist monk from central India, is considered to have stayed before A.D.435,

when he reached China. In A.D.443 he translated the *Laṅkāvatāra sūtra* into Chinese together with other texts he had brought with him from Laṅkā. Fa Xian, who could return home land in A.D.414 and translate the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra* into Chinese in A.D.418, writes that during his stay in Laṅkā he obtained those scriptures and Vinaya texts which had not reached China; he leaves no record concerning the *Laṅkāvatāra sūtra*.

However, there could not be any reason why the original text of *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra* which Fa Xian had brought from India did not attract the attention of the Mahāyānists who had gathered at the Abhayagirivihāra in Anurādhapura. It seems most natural to think that the compilation of the *Laṅkāvatāra sūtra* started during Fa Xian's stay with the study by these people of the original text of *Mahāparinirvāṇa sūtra*, and saw its completion before A.D.435. I would like to think that it was no accidental matter that Verse 87 of the *Laṅkāvatāra sūtra* IV did not cite the name of the *Mahāparinirvāṇa sūtra* as among the *mahāyāna* scriptures that prohibited from meat-eating; rather, it must have meant some firm intention of those who believed themselves expressing a *mahāyāna* Buddhist thought capable of standing criticism.

2

In my thought, the two technical Buddhist terms "*icchantika*" and "*tathāgatagarbha*" express deep thoughts common to the two *mahāyāna* scriptures, so important as first to be taken up for seeking the intention of those people who are considered to have thought of the development of expressions from the *Nirvāṇa sūtra* to the *Laṅkāvatāra sūtra*. Here goes the investigation of these terms in order.

(1) On "*icchantika*": In Fa Xian's Chinese version of the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra*, in its seventeenth article on "Interrogating the Bodhisattva," the Buddha says, "As for self-conceited *icchantikas*, what do they have as their basis? Let me say they have the vicious acts of blaming scriptural teachings as their basis." (T12,892b,ll.19-21) Also, "There are *arhat*-like *icchantikas*; these people blame

mahāyāna." (ibid.,c,10-11) In the eighteenth article on the "Joy that Follows," the last part of the scripture, the Buddha, approaching his *parinirvāṇa*, uttered verses of farewell for all beings (thirty-one lines in the Chinese version,with two portions as one line). Here are several lines both in the beginning and at the end:

You should not grieve or mourn for me. This being the same with all the buddhas,
To say that the buddha enters *nirvāṇa* (= getting deceased) does not exhaust the truth.
The tathāgata (thus-gone, thus-come) is the eternally abiding, tranquil being. (Omitted.)
Because all of you deeply wish for the authentic truth,
You grieve and sorrow, with the thought of the tathāgata eternally going away.
Never henceforth think the tathāgata be *anitya* (non-eternal).
Originally the tathāgata is eternal, unchanging.
His teachings and his practisers alike are free from getting gone.

In between the omitted lines, the lines twentieth and twenty-first say thus:

Should the *icchantikas* all get awakened to the equality of all,
The tathāgata would give up compassion and eternally enter *nirvāṇa*.

Thus, according to the *Mahāparinirvāṇa sūtra*, the term *icchantika* (= one who wants) means the one who, while taking pride in being a top disciple of the Buddha, seeking for self-awakening, considers the *mahāyāna* that teaches the equality of all beings to be wrong, and blames it for that. The term is a critical remark cast by the Mahāyānists.

The Buddha, in the *Laṅkāvatāra sūtra* I (Division 26), speaks of two kinds of "the not-seeking-for-emancipation of those who seek for emancipation" (*icchantikānām anicchantikatā mokṣam*). The first kind is of those who would reject the *mahāyāna* scriptures of the bodhisattva *tripiṭaka*, considering them not to be in match with the teachings of emancipation expounded in the sūtras and vinayas as taught by Śākyamuni. They are criticized for having forsaken every root of virtue through their groundless attack. The other kind is of those bodhisattvas who would have no *nirvāṇa* to attain unless every being attains perfect *nirvāṇa* (T16,487bc).

In this way, about their understanding of the term *icchantika*, the two scriptures almost perfectly agree. Difference is in their speakers: One is Śākyamuni approaching the time of his *parinirvāṇa* in the sense of death; the other is the *Laṅkāavatāra* Buddha who made the *icchantika*-bodhisattvas enter the stage. In spite of this difference, common to the two scriptures is, one could say, their critical consciousness that historically there have existed groups that would reject the appearance of *mahāyāna* Buddhism, like the Theravāda Mahāvihāra group in Laṅkā.[*3]

(2) On "*tathāgatagarbha*": In Fa Xian's Chinese version of the *Mahāparinirvāṇa sūtra*, in its tenth article on "Discerning Right from Evil," there is a passage which refers to the *Tathāgatagarbha sūtra*.

> There might be a bhikṣu who extensively proclaims the teaching of the *Tathāgatagarbha sūtra*. saying: "All the sentient beings have the buddha-nature in their beings; the buddha will clearly be manifest upon all the boundless afflictions getting removed. Only the icchantika is excluded." (T12,881b,23-26)

In the same scripture, in the thirteenth article on the "Tathāgata-Nature" the Buddha says,

> All the sentient beings are also like that; every person has the tathāgata-nature in themselves, though hidden under boundless afflictions, unknown to them. The tathāgata with expedients invite them to be illuminated and delighted to accept the knowledge that there is the nature in themselves. (ibid.,883b:11-13)

> To tell the truth, the *Tathāgatagarbha sūtra*, where it insists on referring to the *tathāgatagarbha*, always explains about the *tathāgata-dhātu* (=tathāgata-nature). As I have mentioned in my paper "What is (the) Tathāgatagarbha Thought?" (**Annual Report of The Institute for Zen Studies**, No.XXXV, May 2021) , the term of this scripture, as is seen in its Tibetan version, is taken to mean "the *dharmatā* of the tathāgata that has become an embryo," which it seems to call the *tathāgatagarbha* (p.13),. In the *Nirvāṇa sūtra*, while its emphasis is always on the tathāgata as the very presence of the tathāgata-nature, the "*tathāgatagarbha*" is treated in a way distinguished from the "tathāgata-nature," as follows.

In the eighth article on the Four Matters, the Buddha states (T12,874c,11-13):

A truly emancipated one enters into the *tathāgatagarbha*; leaves falsities and eradicates all beings. Emancipation is like that. The emancipated one is the very tathāgata, who enters into the right dharma.

In the thirteenth article on the Tathāgata Nature, the Buddha starts a long series of verses with this remark (ibid.,885b,23-24):

Further, Good Boy, I shall go on to proclaim entering into the *tathāgatagarbha*.

The Buddha's words in the middle (ibid.,886a,1-2):

A good doctor cures with a good prescription, with equality effected in tranquility.

That equality I call the *tathāgatagarbha*.

The ending words of the verses (ibid.,886b,18-23):

For sentient beings I expound, "Everything that has its own characteristics is selfless."

The ignorant, unable to know, say, " The Buddha expounds selflessness."

The wise realize, in the self-nature, self and no-self are non-dual.

The boundless buddhas expound this to be the *tathāgatagarbha*;

I have also expounded in the scriptures fulll of merit

Self and no-self to be non-dual. May you all accept it well.

Immediately after the verses go the Buddha's remarks (ibid.,886b,24-25):

Good Boy, you shoud be reminded of all the meritorious scriptures. In the *Prajñāpāramitā Mahāsūtra* I have expounded the non-duality; there in this way I expound self and no-self to be non-dual.

Although from the expressions of the Chinese version of the *Mahāparinirvāṇa sūtra* one cannot gain understanding of any exact meaning of the term *tathāgatagarbha*, the scriptural intention roughly grasped there is completely lacking in the *Tathāgatagarbha sūtra*. It is rather considered to be extremely near the "*tathāgatagarbha-śabdasaṃśabditālayavijñāna*" thought of the *Laṅkāvatāra sūtra* IV (Division 112).

3

The *Laṅkāvatāra sūtra*, at the beginning of the second volume (Division 38), has Mahāmati criticize the thought of the *Tathāgatagarbha sūtra* as the non-Bud-

dhists' *ātma*-theory, and then has the Buddha correct the interpretation by stating its true intention as expounding *śūnyatā* or emptiness. The above-introduced expressions of the *Mahāparinirvāṇa sūtra* have something overlapping this critical attitude of the *Laṅkāvatāra sūra*. On the other hand, the non-Buddhistic tendency of the *Tathāgatagarbha sūtra*, which lacks the Prajñā thought, has come to be logically in shape in the *Ratnagotra-vibhāga*, which calls itself *Mahāyānottaratantra-śāstra*, alias *Ratnagotra-śāstra.* (Cf. the above referred paper of mine, "What is the Tathāgatagarbha Thought?")

The compilers of the *Laṅkāvatāra sūtra*, who may possibly have held a strong critical consciousness—this is my conjecture—against the tendency of the Buddhists to become non-Buddhistic, must have thought that the story-telling style of expressions of the *Mahāparinirvāṇa sūtra* would be helpless to prevent the tendency. The *Laṅkāvatāra sūtra* III has two quotes, each of which it says cited from the Buddha's words, but which both appears to be a verse from Vasubandhu's *Triṃśikā* (Verse Twenty in Division 98, Verse Twenty-eight in Division 100). There is reason for that. The quotes were for the purpose of criticizing the non-Buddhistic thoughts of India. This critical posture against the non-Buddhistic thoughts is seen throughout in the *Laṅkāvatāra sūtra*.

Meanwhile, from the critical standpoint of the *Laṅkāvatāra sūtra*, the conservative posture of traditional Buddhist schools like the *Theravāda Mahāvihāra* in Laṅkā is considered to have been fundamentally incompatible with itself. The two verses at the end of the first prose part of Volume Three are excellent expressions to show the scripture's posture: (Division 85; T16,498a,9-12):

> My vehicle is not "*mahāyāna*," not the sounds nor the characters,
> Not the truths nor the emancipations, nor the stage free from appearances.
> Yet the vehicle is *mahāyāna*, self-abiding in *samādhi*,
> With bodies born from *manas* (will) variously decorated with flowers free from restrictions.

Through the above considerations one may come to think the term, "prohibiting from eating meats," seems to be a very concrete, common theme that conbines the two *mahāyāna* scriptures, *Nirvāṇa* and *Laṅkā*. The latter not citing the former's name as one of those which expound the theme sounds very unnatural. What hap-

pens here is citing its own name instead of that of the scripture historically preceding itself and well known concerning the theme. It is something impossible.

And this has supporting evidence. The *Mañjuśrī -praśna-sūtra*, the Chinese version, refers to this (Verse87).expression of the *Laṅkāvatāra sūtra*, without mentioning its source (T14, No. 468, 493a).*4

4

For solving this difficult query, there must be consideration of one more important matter common to the two scriptures. Certainly the *Laṅkāvatāra sūtra*, by taking up the same theme as that of the *Mahāparinirvāṇa sūtra* and giving more detailed explanations in its "chapter on abstaining from eating meats," succeeds the predecessor's intent, but that is not enough. The decisive element that enables one to realize this new scripture to be an incarnation of the *Nirvāṇa sūtra*, I believe, is its *nirvāṇa* view, which the *Laṅkāvatāra sūtra* seems to regard as the most important theme. Throughout the scripture, there are six places where *nirvāṇa* is discussed. What follows is the necessary parts of the six places from the Chinese version revised by me:

(1) The fifth verse in Volume I (Division 2), in which Mahāmati praises the Buddha (T16,480b,6-8):

> "With you there is no *nirvāṇa* at all, no buddha of *nirvāṇa*, no *nirvāṇa,* of the buddha.
> You are free from awakening, from being awakened, free from the two, being or nonbeing."

(2) In Vol. I (Division 19) the śrāvakas' *nirvāṇa* view is criticized by the Buddha (ibid., 486c,22-25):

> "Further, Mahāmati, śrāvakas (disciples in the traditional schools), frightened with the fear of suffering with which they contrive *saṃsāra*, seek for *nirvāṇa*; they don't know the distinction between *saṃsāra* and *nirvāṇa*. They contrive it

in the nonbeing of the contrivance of all beings and the future cessation of the objects of perception. They never think of it as the *ālayavijñāna* converted, the state of the noble wisdom of self-awakening."

(3) In Vol. II (Division 56): "What is called *nirvāṇa*?" (ibid.,492b,6-15):

Then the bodhisattva, great sattva Mahāmati, again told the Buddha, saying, "As for *parinirvāṇa*, Bhagavan, what kind of dharma do you call *nirvāṇa*?" The Buddha responded, "Every self-nature's impression remaining, the remaining impression of the views of *ālaya, manas*, and *vijñānas* converted, that is called *nirvāṇa*. For buddhas as well as for me, *nirvāṇa* is the stage of the self-nature being empty. Further, *nirvāṇa* is the stage of the noble wisdom of self-awakening, free from the contrivance of eternity and destruction, of being and nonbeing. How no-eternity? I say no-eternity because the contrivance of characteristics either specific or general is cut off, How no-destruction? I say no-destruction because all the noble people, past, future, and present, attain self-awakening. Mahāmati, *nirvāṇa* is neither annihilation nor death. Should nirvāṇa be death, there would be birth-continuance. Should it be destruction, it would fall into what is of transient nature. Thus *nirvāṇa* is neither destruction nor death. Therefore, it is what practisers seek refuge with."

(4) In Vol. II (Division 81): "The non-Buddhists' four kinds of *nirvāṇa* view" (ibid.,496a,16-20):

"Further, Mahāmati, the non-Buddhists have four kinds of *nirvāṇa* view: What are the four? They are: being's self-nature's non-being as *nirvāṇa,* characteristic features' various beings' non-being as *nirvāṇa*, peculiar characteristics' self-nature's non-being's perception as *nirvāṇa*, and the human beings' constituent elements' specific and general characteristics' continuous flow's interruption as *nirvāṇa*. They are non-Buddhists' four kinds of *nirvāṇa* view, but not in my teaching. In my teaching the discerning faculty of thought (*manovijñāna*) ceasing as contriver is called *nirvāṇa*."

(5) In Vol. III (Division 105):

A. "One should part with all the non-Buddhists' *nirvāṇa*-views." (ibid.,504c1~505a,8)

Then, the bodhisattva, great sattva Mahāmati further told the Buddha, "Bhagavan, as for the so-called *nirvāṇa,* what is named *nirvāṇa*? I mean what all the non-Buddhists contrive as *nirvāṇa*." The Buddha told him, "Listen. Listen well, and think well. I shall tell for your sake. As the non-Buddhists contrive *nirvāṇa*, no *nirvāṇa* exists that is conformable to their contrivance. (Middle passages omitted. After twenty-three views are cited, the Buddha continues:) As for the non-Buddhists' *nirvāṇa*-views, none of them prove to be tenable, though they insist they stand on them, having examined them by sense and intellect. Just as their contriving mind and thought keep struggling to come and go, none of the non-Buddhists could attain *nirvāṇa.*"

B. "In my teaching what I call *nirvāṇa*.is as follows:..." (ibid.,505a,8-17):

"Mahāmati, in my teaching what I call *nirvāṇa* is as follows: Because of the realization that what is seen is nothing but one's own mind, because of no adherence to external beings, because of freedom from the four terms of the ultimate antimony (*cātuṣkoṭikarahita*) and abiding in and having insight into things as they are, by not falling into the two extremes that belong to the contrivance of what is seen that is one's own mind, because of not obtaining the grasped and the grasping, because of not seeing the efficacy of any means of acquiring knowledge, because of not grasping the truth through its stupefying nature, and having rejected it, one gets to attain the noble truth of self-awakening, realizes the twofold selflessness, leaves the twofold afflictions, removes the twofold hindrance, long abstains from the twofold death, and in the tathāgata stage, after stages upwards, with every deep *samādhi* like "*māyā*" and others, one gets free from the mind, ego-thought, and the discerning faculty of thought. That is what I call *nirvāṇa*. Mahāmati, here you should practise together with other bodhisattvas, great sattvas, and get rid of all the non-Buddhists' *nirvāṇa*-views."

(6) In Vol. IV (Division 108): ”I say not-arising not-perishing is *nirvāṇa*.” (ibid.,507b,3-26):

> The Buddha told Mahāmati, “I expound not-arising not-perishing. It is not the same as the non-Buddhists’ not-arising not-perishing. Why? With the non-Buddhists, being has self-nature, and gains the characteristics of not arising and not altering. Meanwhile, with me, unlike with them, there is no falling into the wings of being and nonbeing. Mahāmati, I am free from the wings of being and nonbeing, free from arising and perishing. I am neither being nor nonbeing. Not nonbeing, like various illusions or dreams that appear. How nonbeing? It’s because of not grasping any characteristics of the self-nature of forms or colours, for visible is not visible, nor is graspable graspable. Because of this, all beings are neither beings nor nonbeings. Only with the realization that what is seen is nothing but one’s own mind, no contrivance prevails; self-abiding is the world, free from worries.” (Omitted.)
>
> “The ignorant people, having fallen into untruth, contrive arising and perishing, while the noble have not. By untruth I mean that neither supposing the self-nature of beings in one way nor supposing it in another way will do. If supposed in another way, there would be clinging to the self-nature of other beings, with no insight into ultimate solitude. Without insight into ultimate solitude, there would never be freedom from contrivance. Therefore, Mahāmati, it is best to have insight into formlessness; to see forms is not. Forms being the cause of rebirth, they are not excellent. Mahāmati, being formless means there being no contrivance prevailing, not arising, not perishing, which I call *nirvāṇa*. Mahāmati, by *nirvāṇa* I mean insight into the true reality as it is, preceded by the contriving mind and the whole body of its functions not taking effect -- realization of the tathāgata’s noble wisdom personally attained. That I call *nirvāṇa*.”

The existence of *nirvāṇa*-discussions as are quoted above from the *Laṅkāvatāra sūtra* is the evidence of this scripture having newly appeared as a genuine

mahāyāna nirvāṇa-sūtra. In the final quote above, the term referred to throughout in this scripture, "*anutpāda*," or "*anutpanna*" (not arising, or not arisen), is said to be of the same meaning with "*nirvāṇa*" That is especially noticeable, for here we see the birth of a new *mahāyāna sūtra* which has won to its side the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra* brought from India by Fa Xian at risk to life. More than that, as for Verse 87 in the "chapter on abstaining from eating meats" of the *Laṅkāvatāra sūtra* not citing the name of the *Nirvāṇa sūtra* as among the forerunners, one cannot help thinking that the silence means the Buddha's announcement that the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra* has taken the form of the *Laṅkāvatāra sūtra* as a new *nirvāṇa-sūtra*. Now, we see that the chapter on abstaining from eating meats of the latter was the identity card of the scripture, far from being a good-for-nothing.

In the above explanation of the "silence" on the part of the Buddha of the *Laṅkāvatāra sūtra* concerning the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra,* I have chosen the interpretation mentioned above, instead of considering it as an accidental failure. Nevertheless, it was no more than an explanation, however powerful it might have been, basically of an accidental nature. In contrast to that, my interpretation of how a new *mahāyāna sūtra* has come to be born in Laṅkā cannot be a mere explanation of an accidental nature. The Mahāmatis, first-class people in those days in their views on history and religion, who had gathered in the Abhayagirivihāra in Anurādhapura, deeply moved by the superlative vow-power of Fa Xian, the Chinese monk who entered Laṅkā alone from Chang'an through central India, engaged themselves with the study of the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra* he brought with him, have come to produce the *Laṅkāvatāra sūtra*. I believe that is a substantial interpretation and explanation of history, based on the data.
(September 20, 2022, in Osaka, Japan)

[*1] a) By the *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra* here I mean the original text, which had been brought from India to Laṅkā in A.D.411 and was translated into Chinese by Fa Xian in A.D.418 after he was back home (Taisho 12, No. 376, six volumes, eighteen articles). In its eighth article on Four Matters, the third matter, "Competence for Responce to

Questions," refers as one instance of the competence to the cases of not eating meats. For comparison's sake, I regard this part as the "Chapter on Abstaining from Eating Meats 1."

b) In the *Laṅkāvatāra sūtra*, the four-volume text (T16, No. 670), brought from Laṅkā to China in A.D.435 and translated into Chinese in A.D.443 by Guṇabhadra, the final division of Volume IV is composed of three questioning verses, a long prose part, and twenty answering verses, and takes up the theme of not eating meats. I regard this as the "Chapter on Abstaining from Eating Meats 2." Here the two chapters are compared.

"Chapter on Abstaining from Eating Meats 1" (T12,869ab): The Buddha told Mahākāśyapa: "Good Boy, henceforth I would like to control you my disciples by not permitting to eat the threefold pure meats, making you leave from the ninefold acceptance and the tenfold flesh, not allowing you to eat any meat of natural death. Why? When those who eat flesh move, stay, sit, or lie down, every sentient being, at their sights, gets scared, catching the killers' smells. (Some passages omitted.)All kinds of living beings, swimming, running, or flying, at their sights, flee. (Omitted.) Heretofore my control was under conditions. Today it is without any condition. Due to the great parinirvāṇa I have announced, I control you by prohibiting from eating meats."

"Chapter on Abstaining from Eating Meats 2" (T16,513c~514a): The Buddha told Mahāmati: "There are innumerable reasons for which meats should not be eaten; however, now for you I shall mention some. All the sentient beings, through this long course of time, have always been either one's own mother, father, brother, sister, son, or daughter. As proceeding from a living being every one of us once was, no meat is eatable. (Omitted.) Sentient beings, on catching smells, all become scared. (Omitted.) Mahāmati, all the butchers do their work for profit's sake. (Omitted.) They catch, kill, and sell sentient beings going in the sky, in the water, or on the land, for their trade. Mahāmati, there is no fish or meat that has not been prepared, not ordered, or not wished for. Therefore, no meat should be eaten. Mahāmati, there have been occasions when I prohibited from eating meats of five kinds or ten kinds. Now, in this scripture all kinds of meat are prohibited at all times, unconditionally."

*2 KOKAN Shiren (1278-1346), a Buddhist monk and scholar of the Kamakura-era-Japan, in his BUTSUGOSHIN-RON, a commentary in the kanbun-style on the four-volume Chinese version Laṅkāvatāra sūtra, refers to this query without making any investigation. Shiren writes as follows (p.523, Houtou part Commentaries III, Nihon Daizokyo; Division 86, Vol. XVIII)

> Question: In the other two Chinese versions, Wei (by Bodhiruci, A.D.513) and Tang (by Śikṣānanda,A.D.700-704), this verse cites the name "*Nirvāṇa.*" Why doesn't the Song version (by Guṇabhadra, A.D.443) cite it? Answer: (Omitted.) The Song version prefers brevity, that is why the name isn't seen either in prose or verses. Only as it was abbreviated, what meaning should there be?

Despite this remark by Shiren, in the three versions the verse is made up of twenty characters, two lines of four portions, five characters in each portion, and difference is seen in the second portion.: Song:"*Aṅgulimālā*"; Wei: "*Nirvāṇ(a)-śrīmālā*"; Tang: "*Nirvāṇāṅg(u) limā(lā)*". This comparison makes it manifest that the Song version preferred not to cite the name "*Nirvāṇa*." The verse in the Nanjio-ed. Sanskrit version, which has the same contents with that of the Tang version, goes as follows (p.258,ll.4-5):

hastikakṣye mahāmeghe nirvnāṇāṅgulike /
laṅkāvatāralasūtre ca mayā māṃsaṃ vivarjitam //16//

*3Cf. *HISTORY OF BUDDHISM IN CEYLON* by Rev. Walpola Rahula, M.D.Gunasena & Co.,Ltd. Colombo, Second edition, 1966, p.85.

*4Cf. Prof. SHIMODA Masahiro's *NEHANGYO no KENKYUU*, published by the Shunjuusha, Tokyo, 2000, p.415. The Chinese version is said to be a translation in the Lyang dynasty (A.D.502~557) by Saṇghabala, from Funan.

《大乘无生方便门》与菏泽神会

中島　志郎（訳：陳　懐元）

【提纲】

一、提出问题

二、菏泽神会对北宗的批判

三、《大乘无生方便门》与菏泽神会的教说

1. 无念与离念

2.《大乘无生方便门》的二乘批判

3. 调伏不调伏

4. 神会《坛语》与《大乘无生方便门〈第五了无异门〉》

四、结语：神会与北宗

今后的课题：

一、提出问题

菏泽神会(1)在滑台（今河南滑县）大云寺(2)的无遮大会（730~732？）上，批判了被称之为“北宗”六祖的神秀及其弟子七祖普寂一派的学说（《定是非论》(3)），宣扬了“南宗”六祖惠能及其学说（孙昌武：《禅宗十五讲》，中华书局，p255）。菏泽神会通过对神秀、普寂的批判，将六祖惠能一系称之为“南宗”，将神秀一系称之为“北宗”,这一事件被理解为是“南宗禅”真正兴起的起点。

主题是围绕北宗系文献《大乘无生方便门》(4)的教说对南宗菏泽神会产生的影响展开。在这一点上，日本学者伊吹敦的论文中提出：《大乘无生方便门》中的二乘批判和菏泽神会对北宗的批判类似,二者具有相互影响关系。（伊吹敦：1997，p316）[i]。

但是《大乘无生方便门》的成书及其后所产生的《五方便》（《大乘无生方便门》的其他异本名《五方便》）各个版本的发展历史较为复杂，究其性质至今也难以判断。本文选取《大乘无生方便门》被认为是现存最古老的版本（韩

传强：《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》，2018 年，江苏人民出版社）以此版本来研究其对菏泽神会禅思想的影响。

菏泽神会所做出历史贡献是具有划时代性意义的，不仅是对荷泽神会所代表的南宗禅意义重大，对于此时期的北宗禅被人重新再认识也起到了重要作用。菏泽神会是在继承五祖弘忍以来的东山法门及《大乘无生方便门》的基本原理之上，以此为根据，批判了北宗普寂的坐禅修道，这一点是研究《大乘无生方便门》对菏泽神会影响的一点新发现。

菏泽神会受到了北宗系文献《大乘无生方便门》思想的影响，那么神会以《大乘无生方便门》的理论来批判北宗普寂的坐禅有什么意义？换言之就是神会为什么要批判普寂的坐禅理论？

根据菏泽神会“否定坐禅”的传统认知，这种认知主要体现在以胡适为中心的近代研究者的研究上，禅宗南北二宗的分歧点并不是批判坐禅和无修证主义（自然主义）的二元对立，而是在于坐禅有了另外的一种形式存在，即所谓的“不坐的禅定（非行非坐、历缘对境止观的发展）”。北宗神秀和《大乘无生方便门》是继承了自四祖道信以来的东山法门，从而进一步又证明了神会与《大乘无生方便门》和东山法门的关联性，菏泽神会受到的这种影响在后来的南宗禅中也有一定程度的体现。

以下，以菏泽神会批判北宗的教说为线索，通过探讨《大乘无生方便门》与菏泽神会教说之间的碰撞，来阐明神会与《大乘无生方便门》之间的关系。

二、菏泽神会对北宗的批判

菏泽神会的所谓“北宗批判”主要以神秀（606-706）、普寂（651-739）、降魔藏禅师（生卒年不详）为批判对象，被理解为是禅宗南北分宗的主要分歧。其批判内容多种多样，批判的问题主要集中在作为北宗教义被定型的**“住心看净、凝心入定、起心外照、摄心内证”**这四句偈语。该四句偈语在菏泽神会 47 岁到 49 岁左右成书的《菩提达摩南宗定是非论》、《直了性坛语》、《南阳和尚问答杂征义》（以下分别为《定是非论》、《坛语》、《杂征义》）中随处可见。

关于《定是非论》、《坛语》、《杂征义》这三本文献中的“住心看净、凝心入定、摄心内证、起心外照”四句偈语的出处，举两个例子：

第一个：《坛语》

本体空寂、从空寂体上起知、善分别世间青黄赤白、是惠。心不随分别起、是定。只如凝心入定、堕无记空。出定已后、起心分别、一切世间有为、唤此为惠。经中名为妄心。此则惠时则无定、定时则无惠。如是解者、皆不离烦恼。住心看净，起心外照，摄心内证、非解脱心、亦是法缚心、不中用。——《坛语》（15）禅文化研究所本 pp84-89、杨本 p9-10 参照。

后接菏泽神会的《定是非论》。

第二个：菏泽神会《定是非论》开元 20（732 年）

远法师问：嵩岳普寂禅师、东岳降魔藏禅师、此二大德、皆教人坐禅、凝心入定、住心看净、起心外照、摄心内证、指此以为教门。禅师今日何故说禅、不教人坐、不教人凝心入定、住心看净、起心外照、摄心内证。何名坐禅。

和上（神会）答：若教人坐、（教人）凝心入定、（教人）住心看净、（教人）起心外照、（教人）摄心内证、此是障菩提。今言坐者、念不起为坐。今言禅者、见本性为禅。所以不教人坐身、住心、入定。若指彼教门为是者、维摩诘不应诃舍利弗宴坐。——（杨增文：《神会和尚禅话录》，中华书局，1996 年，p30-31）

这里菏泽神会点名批判普寂、降魔藏二人以“凝心入定、住心看净、起心外照、摄心内证”四句教人“坐禅”是在“障菩提”。同时提出了“念不起为坐、见本性为禅”的禅定观点，为坐禅赋予了新的定义。由此可见菏泽神会见解的划时代意义。这里菏泽神会鲜明地表明了南宗禅的立场，后来也成为了南宗禅对坐禅所赋予的新的定义。

《定是非论》中记载：

为秀禅师教人凝心入定，住心看净…。或远法师问：嵩岳普寂禅师、东岳降魔藏禅师、此二大德、皆教人坐禅、凝心入定、住心看净…。——（杨增文：《神会和尚禅话录》，中华书局，1996 年，p29-30）

如上所说，虽然神秀、普寂、降魔藏的禅法存在些许不同，但**“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”**这四句偈语作为坐禅的基本属性是一致的，也是菏泽神会批判神秀、普寂、降魔藏等人教人坐禅的共同点[ii]。

菏泽神会通过批判这四句偈语否定了普寂“端坐正道”的坐禅方式，认为坐禅应该是“言坐者，念不起为坐。言禅者，见本性为禅”（杨增文：《神

会和尚禅话录》，中华书局，1996 年，p30-31)。

一直以来，近代研究者都把这种对坐禅的批判（否定坐禅）和对坐禅的重新定义理解为是南宗走向“无修证主义”的决定性转折点，因为近代研究者的这种理解直接将南宗“否定坐禅”视为了“否定禅定”。但南宗的这种“否定坐禅”其实否定的是“端坐作功夫”的“坐”的禅定方式，不是否定禅定本身。进而南宗提出了“念不起为坐、见本性为禅”的新禅定方式。

菏泽神会“再定义”的这种禅定思想与《维摩诘经》的“坐禅批判”是一致的，在这里作为“身仪”或“形式”的“坐”禅形式已经解体，但禅定本身并没有消失（后述）。

“凝心入定,住心看净”的坐禅批判在净觉所撰写的《楞伽师资记》(5)〈道信〉一章中记载《维摩诘经》被称之为“摄心法”，这里已经可以看到符合神会批判“坐禅”的理论支撑。《楞伽师资记》的形成过程和内容都很复杂，〈道信〉章一方面在讲“初学坐禅”（柳田聖山：《禅の语录 2 初期の禅史 1 楞伽師資記 》，筑摩书房，p248,p255），另一方面也讲到了不能归纳于“坐禅”的“一切处解脱（历缘对境止观）”修行理论（拙稿），笔者将其称之为东山法门的初期思想[iii]，这也是本文研究的课题。

三、《大乘无生方便门》与菏泽神会的教说

本次发表的课题内容与其说是围绕菏泽神会从“**凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证**”四句偈语出发对北宗坐禅的批判，不如说是通过阐发菏泽神会在批判北宗坐禅的过程中建立的内在逻辑，来看他产生这种内在逻辑是受到了《大乘无生方便门》怎样的影响？神会与《大乘无生方便门》之间又存在怎样的关系？这是阐明菏泽神会批判北宗正确与否和意图的关键。

菏泽神会的《直了性坛语》里也记载着除了这四句偈语以外的其他批判北宗的论点，其中“无念”“解缚”“调伏不调伏”“定惠”等定义都是菏泽神会为展开“北宗批判”所独创的名词和学说。在这些名词和学说中，我认为批判坐禅是最容易全面了解神会对普寂的批判的。

伊吹敦指出：神会援引《大乘无生方便门》的“二乘批判”来批判北宗普寂的禅法。仅从这一点来看《大乘无生方便门》对神会的影响是不全面的。以下，我们以神会批判北宗禅的几个关键词作为线索，来思考《大乘无生方便门》对菏泽神会的影响及其二者关系。

1. 无念与离念

首先整理一下《大乘无生方便门》的基本原理：

《大乘无生方便门〈第一总彰佛体〉》的开头提出了菩萨戒、真如、法界一相、十八界等基本原理，阐述了五处解脱、一切处解脱。

《大乘无生方便门〈第一总彰佛体〉》后续：

是没是佛？佛心清净、离有离无。身心不起、常守真如。——韩传强:《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》，2018 年，江苏人民出版社，p115 印顺 p141/日译 178。

是没是真如？心不起、心真如。色不起、色真如。心真如故心解脱、色真如故色解脱。心色俱离、即无一物、是大菩提树。——韩 :2018，p115-6

“真如”通过“心色（身心）”的不起来实现“心色（身心）”的解脱。“心色俱离”即是无一物、大菩提树。

接着说明法界一相和十八界法界的染，净关系：

法界一相、于十八界中有二。一染一净、先染后净。眼见色意识同缘知、眼等五根依尘、五处起染、即一切处染、一切处染是染法界、是众生界。——韩：2018，p117。

法界一相和十八界是展与合的关系，十八界又分为染净二界。于五阴十二处十八界“意同缘而动”（韩:2018，p220）的话，则为染法界。五处起染、一切处染是染法界、众生界[iv]。

与此相对，《大乘无生方便门》中的净法界是指：

净法界者、于离念中、眼见色不分别、即于眼处得解脱。余四亦同。五处解脱、即一切处解脱。一切处解脱即一切处净、即是净法界、是佛界。离念相者、等虚空界、无所不遍、属自、法界一相、属他。——韩：2018，p116-117

所谓染·净，是心（意）起与不起的关系，用净来说，就是从离念（念不起）之体，来展现不作意之用（见闻觉知）。根尘动（眼见色），不分别则在眼处得解脱（离念中、眼见色不分别、即于眼处得解脱），五根同样在五处得解脱，叫“一切处解脱”，即《大乘无生方便门》中对净法界的描述。

念起的见闻觉知（染法界）与念不起的见闻觉知（净法界）的不同，也就是染净法界的不同，区分了众生界（染法界）和佛界（净法界），众生界就是染法界，佛界就是净法界。念起与念不起二者的差异成为了染净二法界，念和见闻觉知又被还原为体用逻辑。关于这个体用理论，《大乘无生方便门》

接着说：

佛性(戒性)，作为离念是体、见闻觉知是用、寂而常用、用而常寂。即用即寂。离相名寂、寂照照寂。…舒则弥沦法界、卷则惣在于毛端。吐纳分明、神用自在[v]。——韩：2018，p118、柳田：1972，p317注参。

佛性（戒性)，作为离念是体、见闻觉知是用，也被理解为定（离念）惠（见闻觉知）的体用论。这种“离念是体、见闻觉知是用”，或“法界一相”与“十八界”一如，“真如”与“无念”的体用关系，不仅仅贯穿于《大乘无生方便门》的第一门〈总彰佛体〉一节，而是作为基本原理通篇贯穿于《大乘无生方便门》的五门和《五方便》诸本中的。

将这一基本原理作为“禅定”论来理解，是阐明北宗禅法与《大乘无生方便门》产生背景的重要课题。关于《大乘无生方便门》的思想源流，学界至今仍未有效的阐明。这个问题虽然现在无法详论，但从四祖道信和东山法门开始，考虑到后来南宗禅的发展，《大乘无生方便门》的禅定观与天台止观“四种三昧”中的“非行非坐三昧”（慧思的“随自意三昧”）、“历缘对境止观”，以及《起信论》类似。

另一方面，“意识的生灭即解脱”是四卷《楞伽经》讲说的重要理论，早期禅宗的顿悟说（即：五处解脱、一切处解脱）有可能来自于《楞伽经》的解脱论。但《楞伽经》是以“八识说（阿赖耶识)”为前提的唯识论基调，与没有采用“唯识说”的《大乘无生方便门》第一净法界的“五处解脱、一切处解脱”的逻辑并不协调。

在此探讨一下菏泽神会的“无念”。所谓“无念为宗”的“无念”是菏泽神会教说的根本概念，有各种各样的比喻。考虑到《大乘无生方便门》的“离念之体”与神会“无念之体”的异同，首先我们来引用神会《坛语》：

本体空寂、从空寂体上起知、善分别世间青黄赤白、是惠。心不随分别起、是定。…中略…真如是无念之体、以是义故、故立无念为宗。善见无念者、虽具见闻觉知而常空寂。即戒定惠学一时齐等、万行俱备。——《坛语》：p.84-91、杨本p10

本体空寂，从空寂体上知起，善辨世间青黄赤白，是为惠。心分别起，不随是定…善见无念者，虽具见闻觉知，却常常空寂。即戒定惠学，一时齐等，万行俱备。——《坛语》：p159注

与以上《坛语》记载一致的一段表述在《杂征义〈嗣道王问〉》[vi]引用中也能看到，在书中阐述了“真如无念”的“体用一如”无差别，阐述了“真

如”与“念（无念）”的体用关系。

接着看《坛语》中阐明的“真无念”：

但不作意、心无有起、是真无念。毕竟见不离知、知不离见。——《坛语》：p110

这个“不作意”在《杂征义〈侍郎问〉》中表述为：“不作意即是无念、无念体上自有智命”——韩传强：《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》,2018, p119；《坛语》：p112，和上边的论述也是同样的[viii]。

“不作意，心无有起”，才是真正的“无念”，在“无念”的体上产生“智”的作用。唯见不离知、知不离见，也是归于真如无念（空寂之体）与知（有本智）的体用关系，是体用不离一体。而且“善分别世间青黄赤白，是惠。心不随分别起，是定”。

下边我们来看一下定（常空寂）惠（有见闻觉知）关系：

原本《坛语》中说以“真如”这一“无念之体”为根本，说“空寂体上有本智”“真如（寂灭之体）”与“本智之用”，因“念乃真如之用”（《杂征义》：杨本：p79）、“真如是念之体”，所以是“真如”“无念”之“体用不二”，换言之“心不起”与“善分别”就是定慧关系。唯“真如无念”体用一如的用之“惠”是《坛语》和《杂征义》所共同归结于“若见无念，虽具见闻觉知，但常为空寂”（无念即本智）的“惠”。这也是《杂征义》（杨本 p67）：中所说的“本空寂体上，自有般若智能知”的“般若智”的作用。因此，“无念”是相对于念起（作意）的妄分别的“善见”、“善分别”。

真如空寂之体作为根本，揭开“无念”与“惠”的体用关系，空寂体和本智用，定惠（体用）等，以上《坛语》中所说“善见无念者、虽有见闻觉知、而常空寂”。（《坛语》p62 注 65 引用《宗镜录》，慧思称之为「不作意」。不作意取净）神会的《定是非论》中说：“见无念者、六根无染。见无念者、得向佛知见。见无念者、名为实相。…中道第一义谛。…恒沙功德一时等备、…能生一切法。…能摄一切法”[viii]。——（韩传强：《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》，2018，p39）

承《小品般若波罗蜜经》的“心若有念起，即便觉照。见无念者，六根无染”，以下列举了“见无念”的同义词，《定是非论》中的“无念”和“六根无染”，以及“真如无念不二”的空寂之体和“本智（惠）”之用如一。此之“定惠”也都可以理解为是“净心”和“六根无染”的体用关系[ix]。《顿悟无生般若颂》所说的“六根无染、定惠之功”（《坛语》：p152）也不例外。

以见无念者，六根无染为例："六根无染"也是《大乘无生方便门〈第一总彰佛体〉》染净二法界所说的五阴十二处十八界，若意不同缘，则五处解脱，一切处解脱（净法界），净法界的见闻觉知相应。

净法界的法界一相和十八界的展于合的关系，又谓之能生一切法和能摄一切法，是六根无染的十八界景象，这实际上是《大乘无生方便门》的基本原理。

《杂征义》云:元思直问曰,真如之体不可得,名之空。以能见不可得之体,湛然常寂，而有恒沙之用，故言不空。——《坛语》: 杨本 p82，注 p163

"真如之体 , 不可得空",由此体可见"体湛然常寂之用,不空也",可见"真如""无念""常寂之体""恒沙之用""定慧"等。

《坛语》中的"善见无念者、虽具见闻觉知而常空寂"中同样的指出了"空"与"不空"（体空，用不空）的关系。这些"定慧"等词汇，只是改变了表达方式，其实逻辑结构还是一样的。

神会《坛语》中记载:无住是寂净、寂净体即名为定。从体上有自然智、能知本寂净体、名为惠。此是定惠等。——杨本：p80

以上引用讲的寂净之体的定和体上的智（惠),可知寂净之体就是"定惠"等，也就是说，定惠为同一体的体用关系不可分割，这是理所当然的。因为体用一体，定惠等说定就是定，说惠就是惠。而菏泽神会批判"坐禅"的点是将批判北宗禅法与二乘批判等同。认为定时无惠、惠时无定、定惠同时是无法实现的。(下节)

探讨神会的"无念":"无念是真如之用,真如是无念之,故立无念为宗"。真如是体,无念为用,作为"真如"和"无念"的体用关系在这里被公式化,"真如""无念"等词汇可以进行种种互换,但体用关系始终是不二一如的。这种"真如""无念"无差别的体用关系,也是定惠关系,是定惠等同,三学齐等的意义。

反观一下菏泽神会的"无念"，这种体（离念、念不起）用（见闻觉知）关系和《大乘无生方便门》所倡导的"净法界者，于离念中，眼见色不分别"的一切处解脱。菏泽神会所说的"无念"，在以下文献中被反复使用：

《坛语》: 但不作意、心无有起、是真无念。

《坛语》: 真如是无念之体、以是义故、故立无念为宗。善见无念者、虽具见闻觉知而常空寂。

《杂征义〈嗣道王问〉》: 所言念者、是真如之用。真如者即是念之体…若言无念者、虽有见闻觉知、而常空寂。——韩传强：《禅宗北宗敦煌文献

录校与研究》，2018，p79

《定是非论》：见无念者、六根无染。——韩传强：《禅宗北宗敦煌文献录校与研究》，2018，p39 与《杂征义》：楊本 p74 同。

《杂征义》：能见无念者六根无染…见无念者、能生一切法。见无念者、能摄一切法[x]。——杨本：p74

在构筑“无念”的语境下，用体用关系来阐述“无念”和“惠”，完成了菏泽神会的“定惠等同”的学说，即“定”是“惠”之体，“惠”是“定”之用，在这个场景中体现了“定惠”的体用关系，与“真如无念”的体用逻辑相吻合。《坛语》说：善见无念者、虽具见闻觉知而常空寂，这可以说是神会“无念为宗”的实质。

那么菏泽神会的“无念之体”与《大乘无生方便门》的“离念之体”、“于离念中，眼见色不分别，即于眼处得解脱”净法界的意思是相同的理论架构[xi]。

2.《大乘无生方便门》的二乘批判

伊吹敦指出：菏泽神会对北宗（普寂）的批判，是引用了《大乘无生方便门》的第二部分〈开智慧门〉的二乘批判内容，即：“二乘人在定不闻，出定即闻，在定无惠”。先不考虑怎么具体补充伊吹氏指出的内容，先来看《大乘无生方便门》所说的“二乘”指的是什么？

《大乘无生方便门》第二〈开智慧门〉立了三种人设：凡夫、二乘、菩萨，来论述三者的差异。即：

问：有几种人、开得智惠门。

答：有三种人。

是谁？

凡夫、二乘、菩萨。凡夫有声即闻、无声声落谢、不闻。二乘有声、无声、声落谢、不闻、不闻。菩萨有声无声、声落谢、常闻。——韩：2018，p121-122、柳田：1972，p316。

从上可知，开启第二智慧门，有三种不同，即凡夫、二乘、菩萨不同。凡夫、二乘、菩萨可以各自获得智慧门（开得智慧一门），自然而然的就会划分智慧的等级。

“凡夫有声则听，无声则不听。二乘常不听，菩萨有声亦无声，无声亦常听。”

上述一节以菩萨修行的最高境界来定义二乘。在这三种人中，二乘和

菩萨的优劣对比是《大乘无生方便门〈第二开智慧门〉》探讨的课题。

二乘人之“惠”是指：

问：三人一种、开得智恵一门。缘何没二乘人、贪着禅味、堕二乘涅盘。——韩：2018，p121。

二乘人、开得恵一门、是恵。于耳根边证得闻恵。昔所不闻、而今得闻、闻已心生欢喜、欢喜即动、畏动执不动。灭六识、证空寂涅盘。有声无声、声落谢、不闻、不闻。贪着禅味、堕二乘涅盘。——韩：2018，p122。

以菩萨与二乘之差异来看二乘人的“惠”，以耳根为例，今闻不闻，生欢喜。若得此惠而欢喜，则心已动，畏动而执不动。终灭六识，证空寂涅盘。也就是说，二乘经常不闻，所以才会执着灭六识于禅味而坠入二乘涅盘。

与此相对的菩萨之惠是：

菩萨开得恵门、闻是恵。于耳根边、证得闻恵。知六根本来不动、有声无声、声落谢、常闻。常顺不动修行、以得此方便正定、即得円寂、是大涅盘。涅盘经云：不闻闻、不闻不闻、闻闻。——韩：2018，pp121-122。

※『涅盘经』光明遍照高贵德王菩萨品第十之一句（北 21、T12p491a）：

从上可知：菩萨的智慧门虽同样闻惠于耳根，但优于凡夫和二乘。菩萨知道六根本来不动,无论什么样的声音都是“常闻”。菩萨以“惠”为基础，常依不动而修行，依此正定而得圆寂，即为大涅盘。因得此方便正定而获圆寂，大涅盘。

《大乘无生方便门〈第二开智慧门〉》将自身定位于最高的菩萨位，再以“邪定”“正定”两个名相来论述了二乘和菩萨的不同。

在《大乘无生方便门》的另一处记载：

问：是没是邪定正定。

答：二乘人有定无恵、名邪（定）。菩萨有定有恵、名正。——韩：2018，p123。

问：是没是邪定正定。

答：二乘人灭六识、证空寂涅盘、是邪定。菩萨知六根本来不动、有声无声、声落谢、常闻、是正定。——参照韩：2018，p123、p169；印顺：1971，p184。

菩萨开智慧门，是对应“邪定”的正定。二乘有定无惠，是“邪定”。菩萨定惠俱有，是正定，这就是正邪的关系。如果不能理解菩萨开智慧门的“权宜方便”，“正定”也会落入“邪定”（若不得此方便，正定即落入邪定）。

《大乘无生方便门》问:“邪定正定,二乘人出定即闻,在定不闻。二乘人,在定无惠，有定无惠灭六识，证空寂涅盘”，故为邪定（既无惠，常不闻）。

一方面，二乘开不理解权益方便的智慧门便坠入“邪定”;另一方面“菩萨知六根本来不动，常听闻不动”，这就是定惠俱有，是知六根本来不动而常听的“正定”。

相对于凡夫、二乘的菩萨处于有声无声、声落谢、常闻的位置,这就是“一切处解脱”的净法界和佛界的立场，也是《大乘无生方便门》的立场。

“知六根本来不动”与《大乘无生方便们〈第一总彰佛体〉》的“念不起”、“意不同缘见闻觉知”中所说的内容虽是不同词汇，但等同于净法界的体用、定惠关系[xii]。

二乘人灭六识、证空寂涅盘与菩萨知六根本来不动、有声无声、声落谢、常闻有鲜明的对比，这里的“邪正”指的是二乘人有定无惠名“邪定”，菩萨有定有惠名“正定”。从“解缚”的关系来看，依旧是《维摩诘经》中所讲的“无惠方便缚、有惠方便解和无方便惠缚、有方便惠解”的定式化。这个“解缚”也是《大乘无生方便门》的主要内容之一。

在《大乘无生方便门〈第二开智慧门〉》的另一段中，总结了上面的论述，根据《维摩诘经》，将“解缚”的问题以“方便有无、惠有无”为角度，详细论述了二乘批判[xiii]。

《维摩诘经》中说的“缚解”是菩萨所要面对的问题,而《大乘无生方便门》则明显地将其分配到三种人的优劣上，并展开了对二乘的批判。

《大乘无生方便门》也批判了“由定发惠”的教学理论，并提出了“定惠一体”的教说。尽管“由定发惠”这一词汇可以在《大乘无生方便门》中找到,但归根结底《大乘无生方便门》教义理论最终是归结为“定惠一体”的。

《大乘无生方便门》第二节〈开智慧门〉中所说的菩萨“知六根本来不动”、“闻不动”,与《大乘无生方便门》第一节〈总彰佛体〉所提出的“五处解脱”、“一切处解脱”禅定，尽管用词不一样，但在基本结构上是没有区别的。这个菩萨的“不动”是相对于二乘的“执不动即动”而言的“离二边”,即“不生”、“无生”。

而菏泽神会的四句批评所说的“非解脱心”,亦是“法缚心”,即《坛语》中的：

本体空寂、从空寂体上起知、善分别世间青黄赤白、是惠。心不随分别起、是定。…中略…住心看净、起心外照、摄心内证、非解脱心、亦是法缚心、

不中用[xiv]。《坛语》：p84、杨本 p9。

也就是说所批判的“住心看净”,只要起心,就会直接成为“非解脱心”、“法缚心”。法缚心（缚)、解脱心（解）对应于《大乘无生方便门》中的缚（法缚心）和解（解脱心)。

《大乘无生方便门》中讲到的“解缚”、“邪正”、“定（方便）有无”、“惠有无”等烦琐的二乘批判理论，在神会批判北宗的坐禅的理论中，菩萨二乘的优劣被直接改写，这一点在以下引文中也可以看出：

《坛语》云：

只如凝心入定、堕无记空。出定已后、起心分别、一切世间有为、唤此为惠。经中名为妄心。此则惠时则无定、定时则无惠。如是解者、皆不离烦恼。——《坛语》：p84。

根据上面引文,“凝心入定”是堕入无记空（定义、注),经中称之为“妄心”。惠时无定，定时无惠，欲不动而动。

菏泽神会的《南阳和尚问答杂征义》中记载：

凝心取定，或有住心看净，或有起心外照，或有摄心内证、或有起心观心而取于空、或有觉妄俱灭、不了本性、住无记空。——杨本：p76

凝心、住心、作意与住无记空相同,所谓凝心入定、堕无记空,不外乎《无生方便门》的二乘人在定无惠、在定不闻。

研究以上两则引用,《坛语》中的“此则惠时则无定，定时则无惠”和“只如凝心入定,堕无记空”两句与以上《杂征义》“凝心入定……不了本性、住无记空”也是对坐禅属性的批判。

《大乘无生方便门》中的二乘“欢喜即动，畏动执不动”，这无疑是批判灭六识、证空寂涅盘的“二乘批判”，将二乘批判等同于对北宗的批判。

《定是非论》的开头叙述：

问曰：有何因缘而修此论。

答曰:我闻心生即种种法生、心灭即种种法灭（《起信论》）者、一切由己、妄己即凡。古圣贤皆染便诤（净）果。世情逐块、修无生以住生、学人迷方、欲不动而翻动。—— 杨本：p17

以上叙述也可以理解为是由《大乘无生方便门》的二乘批判衍生出来的说法。“凝心入定、住心看净、摄心内证、起心外照”四句偈语以来，“作意”、“念起”、“无记空”，只能导致“惠时则无定，定时则无惠”。

※ 共通点的整理

3. 调伏不调伏

在《大乘无生方便门》提出的“凡夫、二乘、菩萨”三种人中，神会用二乘的定义批判北宗普寂。在这种批判当中，神会所说的“调伏”、“不调伏”指什么？这是援引三种人的差异来体现菏泽神会对慧能禅学理论的理解。

在这里再次提出神会《定是非论》中“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”的这四句偈语，即：

远法师问：何故能禅师不“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”，何者是能禅师行处？

和上答：此是调伏心。

远法师问：应不凝心入定、不住心看净、不起心外照、不接心内证。

和上答：此是愚人法。离此调伏不调伏二法，即是能禅师行处。——杨本：p30

从以上引文中，菏泽神会和惠能为什么否定这四句偈语？惠能的方法是什么？

以上慧能对“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”四句偈语的批判与《大乘无生方便门》的声闻法（调伏）批判一样，当然“调伏”“不调伏”二词依据《维摩诘经〈文殊师利问疾品第五〉》（T14p545b）：

文殊师利。有疾菩萨应如是调伏其心不住其中。亦复不住不调伏心。所以者何。

若住不调伏心是愚人法。若住调伏心是声闻法。是故菩萨不当住于调伏不调伏心。离此二法是菩萨行。（T14p545b）

同时超越不调伏（愚人法）、调伏（声闻法）二法的行处是菩萨行，对应《大乘无生方便门》的三种人（愚人、二乘、菩萨）。

菏泽神会回答北宗的坐禅“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”四句是调伏心，即“声闻法”二乘的立场。反过来否定这四句偈语（不调伏心）的是“愚人法”，即凡夫的立场。离开调伏、不调伏二法，就是惠能禅师的行处。

惠能的行处即是**《维摩诘经》：“菩萨不当住于调伏不调伏心。离此二法是菩萨行”**所说的菩萨位行处，也是神会自己的立处（菩萨行）。北宗的坐禅是二乘的“调伏心”，若是以《大乘无生方便门》“三种人”的差异分类，那么《大乘无生方便门》（以及神秀）的立处便是“三种人”的菩萨位。那么也可以说《大乘无生方便门》、惠能、神会三者所依《维摩诘经》理论是处于同等的菩萨位。

上面的《维摩诘经》一节另被引用于《杂征义》:

又、『维摩经』云、调伏其心者、是声闻法。不调伏心者、是愚人法。人(仁)者既用心、是调伏法。若调伏法、何名解脱者。须陀亘亦调伏。斯陀含亦调伏。阿那含、阿罗汉亦调伏。悲想定及非非想亦调伏。四禅亦调伏。三贤并皆调伏。若为鉴别。若如此定者并未解脱。——杨本:p72

以上引文明言引用《维摩诘经》,其心者,“四禅”“三贤”也是调伏、未解脱者。而且在那之前的说明中,与菏泽神会的凝心入定(不凝心入定)、调伏不调伏等同的另一个词汇是“作意”与“不作意”。

和尚问诸学道者、今言用心者、为是作意不作意。若不作意、即是聋俗无别。若言作意、即是有所得以有所得者、即是繫缚故、何由可得解脱。声闻修空住空、即被空缚。若修定住定、即被定缚。若修静(净)住静(净)、被静(净)缚。若修寂住寂、被寂缚[xv]。——杨本:p72

取作意(有所得,繫缚),不作意(聋俗无别)的词语,在愚人法(不调伏)和声闻法(调伏)的立论上,与《维摩诘经》的三种人相比,批判的对象**“凝心入定,住心看净,起心外照,摄心内证”**四句坐禅定义始终是调伏、作意、有所得、繫缚、修空住空(空缚)、修定住定(定缚),其意义也与《大乘无生方便门》三种人的二乘批判构图相同。

《大乘无生方便门〈第三不可思议门〉》中说:

起心思议是缚不得解脱、不起心思议即离系缚即得解脱。…是名不思议智惠解脱法门——韩:2018,p136。

心的起、不起就是缚与解,心(思议)不起就是脱离系缚,得到解脱。这是第三不可思议智慧解脱法门。心(意)的起、不起是缚与解,染、净是众生与佛之分,这是《大乘无生方便门》五门共通的基本逻辑(见后述,《坛语》p67注、杨本p72),在十八界见闻觉知此处显现不动、意识不生、不分别,这就是菩萨的正定[xvi]。

神会批判北宗“四句”偈语是利用了继承《维摩诘经》“三种人”理论的《大乘无生方便门》中的“二乘批判”,离二边的菩萨位(菩萨行),调伏、作意、有所得、系缚被彻底抨击。对调伏、作意、有所得、繫缚的彻底排斥,不仅会归结为“无念”,还会作为自己的立足点来奠基体用、定惠的展与合的关系。

菏泽神会《坛语》:“本体空寂、从空寂体上起知、善分别世间青黄赤白、是惠。心不随分别起、是定”。

特别是善分别世间青黄赤白、心不随分别起,是《大乘无生方便门》

第一总彰佛体以“五处解脱”、“一切处解脱”典型定式体现在意与五根的作用关系上。与“因念不起、意不与五根同缘”的“五处解脱”、“净法界”的逻辑相同。（宇井：1935，p362。）

接下来《大乘无生方便门〈第三不可思议门〉》中说：

起心思议是缚不得解脱、不起心思议即离系缚即得解脱。…是名不思议智惠解脱法门——韩（2018）p136

心的起与不起区分为缚与解，起心是缚，心（思议）不起则脱离系缚，得到解脱。……这是第三不可思议智慧解脱法门，也是《大乘无生方便门》五门共通的基本逻辑，将心（意）的起、不起分为缚与解，将染、净分为众生与佛（后述）。

《大乘无生方便门》将三种人，特别是二乘与菩萨的差异，设定在不限于调伏的各种场合,将菩萨的优势解释为《大乘无生方便门》自身的立足点，强调了“禅”的优势，这是《大乘无生方便门》一贯的主题。

4. 神会《坛语》与《大乘无生方便门〈第五了无异门〉》

探讨了菏泽神会对北宗的批判与《大乘无生方便门》教义，在此，除了对北宗的批判之外，也要思考《大乘无生方便门》对神会教说的影响。

《坛语》中说：

各各至心、令知识得顿悟解脱。

若眼见色、善分别一切色、不随分别起、色中得自在、色中得解脱、色尘三昧足。

耳闻声、善分别一切声、不随分别起、声中得自在、声中得解脱、声尘三昧足。

鼻闻香、善分别一切香、不随分别起、香中得自在、香中得解脱、香尘三昧足。

舌尝味、善分别一切味、不随分别起、味中得自在、味中得解脱、味尘三昧足

身觉种种触、善能分别触、不随分别起、触中得自在、触中得解脱、触尘三昧足。

意分别一切法、不随分别起、法中得自在、法中得解脱、法尘三昧足。

如是诸根善分别、是本惠。不随分别起、是本定。——《坛语》：p93；杨本：p10。

关于这个说法，《坛语》已经有详细论述，称之为“色尘三昧”。

举出《华严经》卷七《贤首品）的一段作为参考资料。《华严经》云：

于色尘中入正受，于眼根中三昧起，现眼于色起，定心不乱，知眼无生，无自性，了空寂灭无所有。东西南北、地狱、饿鬼、人、天、凡圣、男女、有情、无情、一身多身、一法、多法，并如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意色声香味触法、见闻觉知、并遍法界。[xvii]——《坛语》16 注 p96

但问题在于神会把这一段叫做“各各至心，令知识得顿悟解脱”，总结六尘三昧为“如是诸根善分别，是本惠。不随分别起，是本定”作为神会的教说，具有什么意义呢？所谓六尘三昧足，是指在诸根善分别（惠）和不随分别起（定）中，得解脱、三昧足。这与神会《坛语》一贯的空寂体上、有本智用概括的体用、定慧、无念真如的教理没有区别。

再结合《大乘无生方便门》来理解的话，以《大乘无生方便门》为开端的《五方便》诸书的第五门被称之为〈了无异门（自然无碍解脱道)〉。

虽然《大乘无生方便门》中第五〈了无异门〉是残本，但可以根据《五方便》(《大乘五方便北宗》之一，《五方便之诸经要抄（p2836)》) 别本进行复原和推理。(宇井、久野的论文使用了《大乘五方便北宗》之一)。

《大乘无生方便门》和《五方便》诸本的五门体系中的第五〈了无异门〉(自然无为道) 以《华严经》卷七《贤首品》为素材（并非“所依经典”后文详述)，这一点自宗密以来就备受关注。现在《坛语》注 p96 中所指出的《华严经》(卷七贤首品）一段，正是直接引用于《五方便》(《大乘五方便北宗》之一，《五方便之诸经要抄（p2836)》) 诸本的第五了无异门[xviii]。即：

别本三《大乘五方便北宗》之一——韩：2018，p161；久野：1940，p159-71。

〈第五了无异门〉(3-5)《六十卷华严经》卷七《贤首品》——韩 :2018,p199 眼与色、心不起、是真空、色不染根、见自在、是妙有、耳闻声心不起、是真空、声不染根、闻自在、是妙有。鼻舌身意、并如前解。…中略…韩：2018，p198。

眼与色不相碍、是空三昧、眼与色共相入、是无相三昧、眼与色互相用、是无作三昧。耳鼻舌身意、并如上解。眼亦能见、亦能闻、亦能嗅、亦能尝、亦能知。耳鼻舌身意、并如上解。色声香味触法、见闻觉知、亦如前弁。

于眼根中入正受、于色尘中三昧起。示现色法不思议、诸天世人莫能知。

于色尘中入正受、于眼根中三昧起、现眼于色起、定心不乱、知眼无生、

无自性、了空寂灭无所有。东西南北、地狱、饿鬼、人、天、凡圣、男女、有情、无情、一身多身、一法、多法、并如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意色声香味触法、见闻觉知、并遍法界。——T9p438c(六十卷华严经)韩(2018),p199

别本六『五方便之诸经要抄（P2836)』「第五了无异门」(6-5？)

…长短无异、高下…无异…于花严经贤首菩萨品中者、六根入出定义、菩萨得方纲三昧、一切方中现身、入出自在、且于六根指授。(以下、在引用法华经、涅盘经、维摩经、1围绕大定、大惠的定义而继续的争论)

问:是么是大定、大惠。答:根不碍尘、尘离染即是大定。所以言大定者、五根与尘合时、意识不与五色同缘。五识无分别则是定。定则智、智则是成所作智。智中含惠、故名大定。大定尘不碍根、根离染则是大惠。——韩：2018,p220

所以言大惠者、五根与根合时、由心离念、五识不生。不生是惠、惠则无碍惠、惠中含定、故名大惠。

于眼根中入正定、于色尘中从定出。示现色法不思议、一切天人莫能知。于色尘中入正定、于眼起定心不乱。说眼无生无有起、性空寂灭无所作。于耳根中入正定、于声尘中从定出。分别一切语言音、诸天世人莫能知。于声尘中入正定、于耳起定心不乱。说耳无生无有起、性空寂灭无所作。于鼻根中入正定…于舌根中入正定…于身根中入正定…于意根中入正定…性空寂灭无所作。——(T9p438c/T10pp77-78) 韩：2018，p220-21、久野：1940，p159、柳田：1999，p262 参照 韩：2018，p220-21

其中别本六《五方便之诸经要抄》的〈第五了无异门〉(6-5)。在此之后，《华严经》中耳鼻舌身意的五根，声香味触法的五尘（实叉难陀译（699年）八十卷华厳 (T10p77c-78a)) 被引用。以下是引用《华严经》的一段：

于花严经贤首菩萨品中者、六根入出定义、菩萨得方纲三味？一切方中现身、入出自在、且于六根指授。于眼根中入正定于色尘中从定出示现色性不思议一切天人莫能知于色尘中入正定于眼起定心不乱说眼无生无有起性空寂灭无所作（T10p77c-78a）…以下华严经经文省略。

上面引用的“问”是么是“大定”“大惠”这样的问答类似的教理。下面所说的“大空”“空”与上述问答的“大定”“定”相同。

所以言大空者、五根与尘合时、意识不与五色同缘。五识无分别则是空。空则是智、智则是成所作智。智中含惠、故名大惠（空）。空空有变、存而不存、定处造而无遗。尘不见根、根离染则是大惠。所以言大惠者、五根与

尘合时、由心离念、五识不生是惠、惠则无碍惠、惠中含定、故名大惠。——韩：2018：p223。

以上是《大乘无生方便门》,《五方便》与《华严经》主要的关联部分(《大乘无生方便门》第五是残本)。

首先,我们沿着别本三《大乘五方便北宗》之一《第五了无异门》(3-5),思考一下以《华严经》卷七《贤首品》为素材的意义。

〈第五自然无碍解脱门(了无异门)〉开头一段记载：

无相法中、无异无分别。心无分别、一切法无异。…并皆无异。了无异、自然无碍解脱道。一切无碍人、一道出生死、非长亦非短、解脱人所行。——韩：2018，p197；久野：1940，p157-9。

这一段,"心无分别"才是根本原理,其次是"立无碍道"、"解脱道"、"无住道"三道,"无碍道"无非是"心无分别(心无碍境,即心非心,用心不立心)"。

只是重要的是即使到了第五自然无碍解脱门(了无异门)中，也可以看到第一总彰佛体以来围绕阴入界的十八界解脱理论的共通性。实际上,在《大乘五方便北宗》〈第五了无异门〉中,"眼见色心不起，是真空"(韩：2018，p198)以下，反复讨论了自己的教说的"心色"问题，直至引用《华严经》。

即：上述引用的别本三〈第五自然无碍解脱门〉(〈了无异门〉)——韩：2018，p198-199。

眼与色、心不起、是真空、色不染根、见自在、是妙有、耳闻声心不起、是真空、声不染根、闻自在、是妙有。鼻舌身意、并如前解。…中略…——韩：2018，p198-199；宇井：1935，p491。

眼与色不相碍、是空三昧、眼与色共相入、是无相三昧、眼与色互相用、是无作三昧。耳鼻舌身意、并如上解。眼亦能见、亦能闻、亦能嗅、亦能尝、亦能知。耳鼻舌身意、并如上解。色声香味触法、见闻觉知、亦如前弁。——韩：2018，p199

于眼根中入正受、于色尘中三昧起。示现色法不思议、诸天世人莫能知。

接着是《华严经》卷七《贤首品》的引用：

于色尘中入正受、于眼根中三昧起、现眼于色起、定心不乱、知眼无生、无自性、了空寂灭无所有。东西南北、地狱、饿鬼、人、天、凡圣、男女、有情、无情、一身多身、一法、多法、并如前解。眼亦遍法界、耳鼻舌身意色声香味触法、见闻觉知、并遍法界。——(T9p438c/T10pp77-78)韩：2018，p199、『坛语』注 p96

〈第五了无异门〉进一步阐明净心体即觉性这一独特教说，

问：是没是净心体？答：觉性是净心体。比来不觉、故心使我今日觉悟、故觉使心。所以使伊边看、向前、向后、上下十方、静闹、明闇、行住坐卧俱看。故知觉即是主、心是使。——韩：2018，p200-201、印顺：p178/ 邦訳 p185、《坛语》注 p72 参照

觉性才是净心体，因为不觉，心使我今日觉悟，所以觉使心。“觉使心”解释了觉性的用，所以使伊边看、向前、向后、上下十方、静闹、明闇、行住坐卧俱看。故知觉即是主、心是使。

看到以上《华严经》大篇幅引用，但重要的在于《华严经》引用部分前后的第五〈了无异门〉的独自教说。

觉性是净心体。…中略…使伊边看，向前，向后，上下十方，静闹、明闇、行住坐卧俱看。故知觉即是主、心是使。——韩：2018，p200-201。

至于“觉即是主”，可以看出超越引用《华严经》的《大乘无生方便门》(《五方便》) 的独立主张是“禅主教从”的判教会通诸经典意图。虽然这里的词汇有所不同，但《第五了无异门》也是如此。

贯穿《大乘无生方便门》全书的是《大乘无生方便门》第一总彰佛体提出的基本原理。即《大乘无生方便门》的净法界：

净法界者，于离念中，眼见色不分别，即于眼处得解脱。余四亦同。五处解脱，即一切处解脱。一切处解脱即一切处净，即是净法界，是佛界。——韩：p116-7。

尽管其他四门的说法发生了变化，但从心体“离念”到“净法界（一切处解脱）”的展开，可以说“心不起”和“六根不起”的基本原理始终如一。

重要的是〈了无异门〉在以下的逻辑是净法界的“五处解脱”，即“一切处解脱”。与之相呼应，有必要作为“禅定论”来理解（后文）。

重述《大乘无生方便门》的基本原理，大致如下：

《大乘无生方便门》第一总彰佛体的后续所说：

是没是真如？心不起、心真如。色不起、色真如。心真如故心解脱、色真如故、色解脱。心色俱离、即无一物、是大菩提树。——韩：2018，p115-116。

真如通过心色（身心）的不起来实现心色（身心）的解脱。心色俱离即是无一物、大菩提树。接着说明法界一相和十八界法界的染净关系，即“离

念之体”和“根尘之用”的体用关系。

法界一相,于十八界中有二。一染一净,先染后净。眼见色意识同缘知,眼等五根依尘,五处起染,即一切处染,一切处染是染法界,是众生界。——p117 韩(2018)

法界和十八界也是展收(舒卷)关系,十八界分为染净二界。意同缘(p220)于五阴十二处十八界而动,则为染法界。五处起染、一切处染是染法界、众生界。

由此所见净法界、佛界的教义。

另外,在《大乘无生方便门》的第四门〈明诸法正性〉中,根据《思益梵天所问经》的一节(“诸法离自性,离欲际”T15p36b),阐述了诸法正性。只是其中因为缺字而无法读解,不过在末尾作为“达摩和尚解云”,解释回答了离自性、离欲际。即:

《大乘无生方便门》的第四门,明诸法正性,心不起是离自性,识不起是离欲际,心识俱不起,是诸法正性。如水大流尽,波浪即不起。如是意识灭,种种识不生。——韩:p138。

心不起是离自性,识不起是离欲际,心识俱不起是诸法正性。所谓意识灭、种种识不生,也可以归结为《大乘无生方便门》一贯宣扬的“意之不同缘”。将其作为达摩解的来历,从达摩与《楞伽经》的渊源来看,《楞伽经》卷二“藏意识见习转变,名为涅槃”、“妄想识灭名为涅槃”等著名章节联想到“意识灭,种种识不生”,这是东山法门以达摩为初祖以来的中心教义的旁证。只是《大乘无生方便门》与《楞伽经》在思想上是否有牢固的关联关系尚存在疑问。

以下是《大乘无生方便门》的第三、四、五门:

第三〈不可思议解脱〉:起心思议是缚不得解脱,不起心思议即离系缚,即得解脱。……是名不可思议智慧解脱法门。——韩:2018,p136。

第四〈明诸法正性〉:达摩和上解云:心不起是离自性,识不起是离欲际,心识俱不起,是诸法正性。如水大流尽,波浪即不起。如是意识灭,种种识不生…(尾缺)。——韩:2018,p136。

第五了〈无异门〉:眼与色,心不起,是真空,色不染根,见自在,是妙有,耳闻声心不起,是真空,声不染根,闻自在,是妙有…觉性是净心体。比来不觉故,心使我今日觉悟,故觉使心。韓:2018,pp198-199。

综上所述，〈第三不可思议解脱门〉以下诸门虽然词汇不同，但贯彻了全文的基本要点，也就是说，第一门的原理会通了以下四门（诸经）。

印顺认为《大乘无生方便门》的五门体系以“离念门”为终结，另一方面与〈第二不动门〉组合，将“第一门”、“第二门”两门对应于“离念门”和“不动门”，用体用关系来理解。（印顺：1970，原 p146/ 日译 p185、同原 p165/ p208）

另外，北宗禅一般采用的方法是“离念门”（不动门）（同 p192），而《大乘无生方便门》第一总彰佛体（离念门）的主题正是东山法门继承下来的成佛和解脱的基本原理（初期思想），〈第一以总彰佛体〉是公式化的“离念门”原理，在以下四门中不断更换词汇，维持贯彻这一理论。

《大乘无生方便门》一贯具有会通五门诸经的意图[xix]。印顺是根据〈第一总彰佛体〉的基本逻辑，提出了以下四门诸经会通禅主教从的构想，因此产生了这样的理解。

从神会《坛语》中，可以认为神会应该也知悉《大乘无生方便门》〈第五了无异门〉和引用《华严经》的这一节。那么对神会来说有什么意义呢？可以指出《大乘无生方便门》第一门理论受到了“五处解脱”的影响。

再次看一下菏泽神会《坛语》中的相应部分：

从“各各至心，令知识得顿悟解脱”开始，若眼见色，善分别一切色，不随分别起，色中得自在，色中得解脱，色尘三昧足。（眼以下，五处解脱是同样的构图）挟六尘三昧，结语是如是诸根善分别，是本惠。不随分别起，是本定（《坛语》：p93，杨本：p10）。这是以体用构成“真如”和“无念”的《坛语》中引用的根尘识，即：

《坛语》本体空寂，从空寂体上起知。善分别世间青黄赤白，是惠。心不随分别起，是定。——《坛语》：p84

以上所说与菏泽神会的“无念为宗”并无区别。而且这正是围绕《大乘无生方便门》〈第一总彰佛体〉“净法界”的“一切处解脱”的基本原理展开的。神会的论述让人联想到了《华严经》，但最重要的是，可以理解为在《大乘无生方便门》第五〈了无异门〉中，神会会通了《华严经》的“禅主教从”的判教义理。

以《大乘无生方便门》为前提，作为继承该教理的神会，其教理（“令知识得顿悟解脱”）与之有共通性。而且《大乘无生五方便（《五方便》）》第五〈了无异门〉不仅限于《华严经》的著述，还贯彻继承了〈第一总彰佛体〉以来

的“离念之体”和“五处解脱、一切处解脱”的基本原理(成佛 = 解脱论)[xx]。

菏泽神会的教说大部分可以直接对应《大乘无生方便门》(《五方便》)各处，这是神会全面掌握整体五门要义的证据。

近代研究者多强调菏泽神会在南宗禅走向历史舞台的特异性作用，但没能理解神会所继承于四祖道信以来的这种新的禅定观的，即《大乘无生方便门》的“一切处解脱”的禅定理论[xxi]。

神会的教说继承了《大乘无生方便门》的基本原理，以《大乘无生方便门》〈第一总彰佛体〉的“五处解脱、一切处解脱(对境止观)”为中心的教说，自道信以来，东山法门一贯继承“五处解脱(一切处解脱)，即一切处净，即净法界，是佛界”，是与“端身常坐”不同的禅定观。

在《维摩诘经》中：

心不住内，亦不在外，是为宴坐。如此坐者，佛则印可。——《维摩经》卷上弟子品(T14-539c)

前面提到的神会“念不起为坐、见本性为禅。”(杨本:p30-31)和《坛经》“念不起为坐、见本性不乱为禅”所说的“坐禅”定义，实际上也是“禅定”的定义。禅定并不仅仅是作为“身仪”的“坐”的意思。神会批判的北宗禅定思想，但神会自己的“禅定”也模仿《维摩诘经》所说的“宴坐”而称为“坐”和“禅”。

如果把《维摩诘经》理解为南宗禅的核心，《维摩诘经》“宴坐”的“坐”就不是作为“身仪”的“坐”，神会的坐禅定义“念不起为坐，见本性是禅”同样也不是作为“身仪”的“坐”的禅定。《大乘无生方便门》“三种人”中的菩萨立场已经克服了“身仪”的“坐”这一问题。

按照神会的理解，《大乘无生方便门》以后的普寂、降魔藏是堕二乘，脱离了东山法门[xxii]。与其说神会批判了北宗坐禅，倒不如说是继承了东山法门的主流。

神会《坛语》中也提到《楞伽经》的“八识说”，但没有提到《楞伽经》法数祖述。上面推理了《大乘无生方便门》与《楞伽经》的关系，但看不到《楞伽经》对神会的直接影响。倒是神会受到《大乘无生方便门》教义的直接影响非常显著。

四、结语：神会与北宗

弘忍门下的法如（638-689）、神秀（605?-706）作为北宗的第一代禅人北上长安洛阳与王都“教学佛教”产生了碰撞。广义上说，北宗就是在这种遭遇中所产生的运动，最早记录此事件的便是《大乘无生方便门》[xxiii]。

神秀主导《大乘无生方便门》的动机是将“禅主教从”作为最初的禅教判释，提出了东山法门的（基本原理）成佛论和禅定论优于王都诸教的禅宗原理。《大乘无生方便门》中神秀的教说贯彻了东山法门的基本原理。甚至可以说《大乘无生方便门》是神秀（东山法门的基本原理）与王都佛教交涉的结果（即产生了北宗）。禅宗东山法门本身就是教学的总结，是禅宗经过初期祖师的判教而产生的。后来，东山法门经过神秀等人北上王都，与王都其他宗派逐渐的交涉融合，促成了禅宗“禅主教从”汇通诸教的理论，即《大乘无生方便门〈第一总彰佛体〉》以下的五门判教[xxiv]。

北上王都以后的“北宗”禅基本性质如上所述，但以北宗当时所处的状况来看，以《大乘无生方便门》为原形的“禅”与“教”碰撞和交涉是不可避免的，因此后来的《五方便》诸本的变化也是不可避免的。反映北宗思想不断变化的《五方便》诸版本，虽然被称为纲要书，但它仍然是一本能够反映此纲要形成过程和性质的讲本。因为在《五方便》（通一切经要义集S2503）中随处可见“通”、“释”等这样的一些词汇贯穿全文（柳田圣山将其理解为观心释（柳田：1999,p258），所以可以理解《五方便》是一本汇集了北宗禅众多学人的研究和讲义的记录讲本。这里就又涉及到了《大乘无生方便门》的归属问题和《五方便》诸本的复杂归属问题[xxv]。

经过反复考证发现《大乘无生方便门》的教说与菏泽神会的教说理论已经有很多共通之处，主干部分两者并不存在矛盾对立。《大乘无生方便门》的基本原理反映了神秀、神会、以及神会所理解的惠能禅法。这就是道信以来东山法门的基本原理，佛教禅宗的初期思想，是所谓南宗的源流，而神会对“北宗的批判”是极为刻意[xxvi]。

论述到这里，我们已经没有必要将菏泽神会看作是南宗禅走向历史舞台的特别起点。神会只不过是用了《大乘无生方便门》的基本原理来批判了以普寂、降魔藏为代表的狭义北宗，已经脱离了《大乘无生方便门》的坐禅思想。神会借用《大乘无生方便门》“三种人”中的“二乘批判”理论，总结为四句偈语来批判脱离了《大乘无生方便门》思想的北宗禅[xxvii]，也就是这

是神会所批判的“普寂坐禅”。

“凡夫、二乘、菩萨”一节中所说对应菩萨而言，坐禅（凝心入定）是二乘（调伏），这样在菏泽神会的批判中，普寂和降魔藏都已经落入了二乘。只是这里也有疑问。那么，神会对普寂有正确的理解吗？恰恰相反，普寂的实际形象并不与神会所批判的二乘坐禅相一致。

《第七祖大照和尚寂减曰斋赞文》[xxviii]（739?）所说的“形假尘俗而顿悟真乘”，与“乘最上乘来成正觉”的说法一起表明，广泛使用的坐禅也可能是作为“初学坐禅”的知道方法来理解的。

《大通禅师塔铭》记载：戒为师，禅为依处，不染、无取为悟入之门（田中：1983，p553），斋文语句（乘最上乘、开五方便、顿悟真乘），以《五方便》的宗旨为准。如此说来，普寂当然也明白菏泽神会指出的“凡夫、二乘、菩萨”的差异。《楞伽师资记》〈道信章〉中也有论述“初学坐禅”（柳田：1972，p248、p255）的记载，这一点很重要。

如果《五方便》诸本是在普寂周围形成的，那么既然《五方便》诸本并没有特别以身仪（常坐）为主题，那么作为《大乘无生方便门》继承者的普寂等人，“初学坐禅”作为指导的方法不是自己认识到的吗？关于菏泽神会批判普寂的四句“坐禅”偈语，如果普寂自己也按照字面意思自觉地、战略性地加以运用的话，那么像菏泽神会那样将普寂的立场用在《五方便》的二乘批判上应该是不恰当的吧[xxix]。神会对普寂的批判恰恰相反，从“师承旁，法门渐”（杨本 p32）的指责到对普寂个人的诽谤，是神会的有意曲解，体现了此时期宗派性日益明显[xxx]。

尽管普寂门下弟子众多，但如果东山法门的后裔不断与王都佛教相遇与融合，这样的局势是北宗发展的真实情况，那么北宗的宗教势力势必会急速扩大。我们大胆设想一下，在“普寂一派北宗弟子们的御用化、贵族化”（孙昌武《禅宗十五讲》中华书局）之前，作为新兴势力的神秀及其门下与望都佛教的交涉现场，学者们聚集一堂，展开激烈讨论的情况。

北宗是北上王都后出现的东山法门的禅宗，在其出现和发展的过程中，自然而然地将“禅教”交涉融合作为了主要课题（印顺：1972，日译 p192），这是广义上的北宗。另外，神会一方面宣扬东山法门（神秀、惠能）的顿悟思想解脱论，可以理解为是对《大乘无生方便门》基本原理“五处解脱，一切处解脱”的继承。另一方面，南方也保留了神会宣扬继承的东山法门的基本原理（惠能等）。以神会的北宗批判为契机将南北分为两宗，其中神会作为

惠能的法嗣，继承了东山法门（一顿入超顿悟成佛），也就是说之后的南宗实际上是继承了东山法门的基本原理，也就是《大乘无生方便门》所说的“一切处解脱”。

今后的课题：

考察《大乘无生方便门》与神会的关系。一直以来，惠能、神会的南宗禅通过对神秀及其门下的北宗禅批判，被理解为向自由豁达的日常性南宗禅转化，但这忽视了南宗继承东山法门的基础原理《大乘无生方便门》〈一切处解脱〉以及十八界解脱才是南宗所宣扬的日常性禅的内涵，不同于“坐禅”的禅定思想。通过将与坐禅不同的禅定概念（五处解脱、一切处解脱）显明化，对早期禅宗思想史的理解将出现新的格局，过去的研究并未以此为主题。

这种禅定思想是神会继承自四祖道信以来的东山法门的初期思想及其《大乘无生方便门》基本理论，与后来唐代南宗禅所发展宣扬的〈日常性佛道〉的禅思想有巨大关联性。

《大乘无生方便门》同时期的《修心要论》和《观心论》，也有与《大乘无生方便门》不同的主题和主张，《五方便》诸本的归属问题也可以说是一个尚未解决的问题。另一方面，《无生方便门》的影响也很大，《悟性论》、《禅门经》、《顿悟要门》对坐禅的批判，《六祖坛经》的三十六对法，以及《首楞严经》的出现等，马祖登场之前的禅思想有很多值得探讨的素材。

【注脚】

唐代禅师菏泽神会（公元 670 年—758 年），湖北襄阳人，俗姓高。童年时就从师学经史，尤好老庄之学，后来读《后汉书》知有佛教，于国昌寺从顥元出家，对禅宗的通俗化贡献很大。

⑵天授元年 (690)，法明等和尚进献《大云经》，并在注疏中加重了女主天下的预言，暗喻武则天是弥勒佛下世，当为天子。武则天大悦，令天下诸州均建大云寺，不仅要有一定规模，还要配备一定数量的和尚收藏、看守和宣讲《大云经》。由于滑台大云寺规模宏大，建制齐全，僧侣众多，成为了当时著名的中国佛教禅宗文化重地。

⑶独孤沛于 745 年左右修定的《菩提达摩南宗定是非论》，在敦煌文献中被保存下来，其内容主要是记载六祖慧能之徒弟一菏泽神会，於开元廿载（732）假滑台大云寺，召开无遮大会时的一些问答记录与当时大会召开的过程；这些资料提供了研究唐禅史的学者一个重要历史素材；然而各方研究的重点多半集中於对神会角色的定位以及他发动反北运动对唐禅史所带来的冲击等等。

《菩提达摩南宗定是非论》公开评击「北宗」法如、神秀一普寂等一系有关「师承是傍，法门是渐」之错误的一些问答记录与当时大会召开的过程；而胡适此项研究的贡献，由该论至今依旧是研究神会之「立宗旨、定南北」运动的主要素材可知，由於神会「立南北宗」事件影响着禅宗思想甚深，各方学者研究论著很多，然而重点多半集中在给神会的角色如何定位及其反北运动在唐禅史上带来多少冲击，较少针对该论所记载有关滑台会召开过程及后续影响的诸多细节予以分析与解读。同时，既然滑台会是一场辩论会，在时间短促之限制下，答辩双方都得机动性的即席回答，於是不管所问的问题或所回答的答案应该都会有冲口而出的情况发生，是相当直接又具挑战的，这可以从「崇远自知过甚，对众茫然，良久，欲重言，和上言：脊梁着地，何须重起？」的对话为例，神会似乎就没有给崇远多余之思索空间；也因为双方问答间没有太多思考转寰余地，冲口而出的言论多半是当事人所知的最直接之陈述；亦即因该论难能可贵的保留了当时辩论会的临场记录，使得后学者无论是在研究中国早期禅宗史上或者是在研究神会甚至慧能的思想上，该论无疑的都提供了「第一手」的宝贵资料。

⑷为北宗禅纲要书，论述入道的五门，即“第一总彰佛体、第二开智慧门、第三显示不思议法、第四明诸法正性、第五自然无碍解脱道”。卷首首先阐明四弘誓愿、劝请、忏悔等独特的授戒作法。接着分述五门要义，但第四门明诸法正性，只有前面部分，以下及第五门皆残缺不全。据研究，敦煌写本中属于《大乘无生方便门》的异本有三。其一是 P2270 号写本，即《大乘五方便（北宗）》。二者之前文不同，但五门中的第一门总彰佛体以下至第三门大略一致。又，《大乘五方便》具备第四门以下的内容，可补足《大乘无生方便门》的阙损部分。其二是抄于 S735 号写本背面的另一写本，其前文的首部不全；与《大乘五方便》相比，二者至第三门为止大略一致，第四、第五门则互有出入。其三是《大正藏》第 85 册所收《赞禅门诗》一文，即 S2503 号写本，其内容相当于《大乘五方便》第一门的一部分及第二门以下的一部分。

⑸楞伽师资记，又名《楞伽师资血脉记》，是一本佛学典籍。该书由唐净觉集于景龙 2 年 (708)，被大正藏第 85 册收录。本书记述楞伽经八代相承传持之经过。我国禅宗初期，原有南北宗之分，而各宗所撰之传承史皆以其本宗为正统。本书即为站在北宗立场所撰述之初期禅宗传承史。由于初期宗师传法特重楞伽经，故名为‘楞伽师资记’。本书内容次序如下：(一) 楞伽经之译者求那跋陀罗，(二) 菩提达摩，(三) 慧可，(四) 僧粲，(五) 道信，(六) 弘忍，(七) 神秀、玄赜、老安，(八) 普寂、敬贤、义福、惠福等八代传承，以上均属北宗禅系统。

i 伊吹敦〈特论〈南宗禅〉的诞生〉p305-324，引用伊吹的地方是神秀《大乘无生方便门》

对二乘批判脱胎换骨，直接转换成对北宗的批判 (实际上是对普寂的批判)。并且从侯莫陈居士《顿悟要决》和《五方便》中的“觉心”中寻求神会的独特性。结论是，对北宗的批判实际上是对普寂派脱离东山法门的批判，神会自身也会重蹈脱离东山法门的覆辙 (p316-17)。只是没有分析到《大乘无生方便门》的背景和意义。重新讨论神会的评价是本文的课题。

ii 《坛经》〈五更转〉注中“凝心入定…”《端坐作功夫》的具体内容，参考 p225-227。伊吹 (1997) 将坐禅定义为“逻辑关系”(扩大解释)p318、(《杂微义》(47) 坐念不起为坐，见本性为禅杨本 p101)

iii 从《无生方便门》所说的“一切处解脱 (历缘对境止观)”的教义可以看出是道信与传统东山法门。而坐禅为主的教义有可能是普寂以后的修改。《楞伽师资记》道信章的一段中 : 知眼本来空，凡所见色者，须知是他色。耳闻声时，知是他声。鼻闻香时，知是他香。舌别味时，知是他味。意对法时，知是他法。身受触时 , 知是他触。如此观察，知是为观空寂，见色知是不受。不受色，色即是空，空即无相，无相即无作，此是解脱门。学者得解脱，诸根例如此。复重言说，常念六根空，寂尔无闻见。

关口真大指出这是“历缘对境止观”(关口：1953，p288)，实际上，这一段是早期禅宗将“历缘对境止观”发展为解脱论的值得注意的一段。在这里我们可以看到东山法门“一切处解脱”的教理，道信章在别的地方，复次，若心缘异域，觉起时，即观起处毕竟不起。此心缘生时,不从十方来。去亦无所至。……若得住心。更无缘虑。立刻随行。亦得随分息诸照恼。毕故不造新，名为解脱。看心绪烦热，闷乱昏沉，亦即且自散适，徐徐安置。令其得便、心自安净 (柳田 (1972)p249) 与、若得住心、…故不造新，阐述为名解脱的解脱的定义。注将“住心是冥想的第一阶段”理解为初学坐禅的意思，从文意来看，“不得住心”更为妥当。如果不是缺字，那就是净觉的作为，但《楞伽师资记》有可能在道信的《历缘对境止观》(《无生方便门》的一切处解脱) 中有意添加了“坐禅”一词，由此可见该书尚未整理的混乱。

iv 《无生方便》第一总彰佛体的基本原理中有法界一相和十八界的展合关系，也是体用、定惠的关系。《大乘五方便北宗》之二 (第二开智慧门 ?)

用而常寂，寂而常用，寂照照寂。寂是定，照是惠。用而常寂是定，寂而常用是惠。舒卷义，舒则弥沦法界，卷则在于毛端。卷是定，舒是惠。韩：2018，p210

v 三《大乘五方便北宗》之一“第一总彰佛体”(3-1) 离念是体，见闻觉知是用，寂是体，照是用。寂而常用，用而常寂，…舒则弥沦于法界，卷则惣在于毛端。吐纳分明，神用自在。韩：2018，p166

四《大乘五方便北宗》之二 心不起是真空 见闻觉知是妙有 韩 (2018)p207、同 六根不

动是开

法便门、定惠示真实相。体用分明，神解自在。心不起体，见闻觉知用。韩：2018，p210

拙稿〈一切处解脱 -《大乘无生方便门》与 对境止观〉禅文化研究所研究纪要 2021p33 -77

vi《坛语》(15) 注 p91 中，《杂徵义》(20) 嗣道王问，既无差别，为何言念真如。答曰：所言念者，是真如之用。真如者即是念之体。以是义故，立无念为宗。若言无念者，虽有见闻觉知，而常空寂。(杨本 p79)

接着说：“思想的根源在于无念，说是“念”，其实就是无念的‘念’”，指出了“念”和“无念”在真如方面的差别。《坛语》注继续以敦煌本《六祖坛经》为对应段落。

善知识，我自法门，从上已来，顿渐皆立，无念为宗，无相为体，无住为本。何名为相。无相于相而离相。

无念者，于念而不念。无住者，为人本性，念念不住。前念，念念，后念，念念相读，无有断绝。若一念断绝，法身即离色身。念念时中，于一切法上无住。一念若住，念念即住，名繫缚。于一切法上念念不住，即无缚也。以无住为本。善知识，外离一切相，是无相。但能离相，性体清净，是以无相为体。于一切境上不染，名为无念。于自念上离境，不于法上念生。莫百物不思，念尽除却。一念断，即无别处受生。学道者用心，莫不识法意。自错尚可，更劝他人迷，不自见迷，又谤经法。是以立无念为宗，即缘迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念从此而生。然此教门立无念为宗，世人杂见不起于念。

“善知识，我自法门，从上已来，顿渐皆立，无念为宗，无相为体，无住为本。……然此教门立无念为宗，世人杂见不起于念。

若无有念，无念亦不立。无者无何事，念者何物。无者杂二相诸尘劳。真如是念之体，念是真如之用，自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。《维摩经》云，外能善分别诸法相，内于第一义而不动。

(参见周绍良本 p122、杨曾文《新版·敦煌新本《六祖坛经》p19、新国译本《坛经》等)。

无念的定义二 敦煌本《六祖坛经》〈31〉

善知识，我于忍和尚处一闻，言下大悟。顿见真如本性。……自性心境，以智慧观照。内外明彻，识自本心。若识本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是无念。何名无念。无念法者。见一切法，不著一切法。遍一切处，不著一切处。常净自性，使六贼从六门走出。于六尘中不离不染，来去自由。即是般若三昧，自在解脱，名无念行。莫百物不思，当令念绝。即是法缚，即名边见。悟无念法者，

万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界。悟无念顿法者，至佛位地。《坛语》注 p91 无念的定义一参照，孙：2018，p265《定是非》

vii《坛语》(22) 一切众生，本来无相。今言相者，并是妄心。心若无相，即是佛心。若作心不起，是识定，亦名法见。心自性定。马鸣云，若有众生观无念者，则为佛智。《坛语》注 p115，杨本 p12

viii即《定是非论》29“云何无念。所谓不念有无，…不以涅槃为念。是为无念。是无念者，即是般若波罗蜜。般若波罗蜜者，即是一行三昧。诸知识，若在学地者，心若有念起，即便觉照。起心即灭，觉照自亡，即是无念。是无念者，即无一境界。如有一境界者，即与无念不相应。故诸知识，如实见者，了达甚深法界，即是一行三昧。”（杨本 p39)

ix《杂微义》(14) 能见无念者，六根无染（杨本 p74)，《顿悟无生般若颂》也是无念是实相真空，知见是无生般若。……六根无染，定惠之功。想念不生，真如性净。觉灭心空，一念相应，顿超凡圣。无不能无，有不能有。行住坐卧，心不动摇，一切时中，空无所得。（《坛语》p152、165 注）

《显宗记》无念为宗，无作为本。真空为体，妙有为用。……六根不染，即定惠之功。六识不生，即如如之力。心如境谢，境灭心空。心境双亡，体用不异。真如性净，惠鉴无穷。如水分千月，能见闻觉知。见闻觉知，而常空寂。（《坛语》p169) 等等，也与《无生方便门》的基本原理并无分别）

x《杂微义》14 能见无念者 六根无染（杨本 p74)

无念是实相真空，知见是无生般若。……六根无染，定惠之功。想念不生，真如性净。觉灭心空，一念相应，顿超凡圣。无不能无，有不能有。行住坐卧，心不动摇，一切时中，空无所得。参照韩：2018，p114、孙：2021，p265、伊吹：2016。

xi《观心论》云：“菩萨摩诃萨深行般若波罗蜜多时，了却四大五荫，于空无我中了见自心，有两种差别。云何为二：一为净心，二为染心。其净心即是无漏真如之心。其染心即是有漏无明之心”（西口《敦煌写本七种对照《观心论》，《禅学研究》74 号 p133 上段）。像《观心论这样是把心分为净心和染心来观察的《神会语录》注 15 看净参照。《无生方便门》中关于染净、众生与佛的分类法也有共通之处。

xii 印顺 (1971) 日译 p184-186 引用不动门言及五方便体系的构想，但于道信《入道安心要方便门》的五项，在着眼于智敏禅师的同时，却忽略了天台止观的历缘对境止观的构想。

xiii《维摩经》文殊师利问疾品第五

何谓缚何谓解。贪著禅味，是菩萨缚。以方便生，是菩萨解。又无方便惠缚，有方便惠解。

无惠方便缚，有惠方便解。何谓无方便惠缚。谓菩萨以爱见心，庄严佛土，成就众生。于空无相无作法中，而自调伏，是名无方便惠缚。何谓有方便惠解。谓不以爱见心，庄严佛土，成就众生。于空无相无作法中，以自调伏而不疲厌，是名有方便惠解。何谓无惠方便缚。谓菩萨住，贪欲瞋恚邪见，等诸照恼，而植众德本，是名无惠方便缚。何谓有惠方便解，谓离诸贪欲瞋恚邪见，等诸按照恼，而植众德本，迴向阿耨多罗三藐三菩提，是名有惠方便解。文殊师利。彼有疾菩萨应如是观诸法。又复观身无常苦空非我。是名为惠。虽身有疾常在生死。饶益一切而不厌倦。是名方便又复观身、身不离病、病不离身。是病是身，非新非故，是名为惠。设身有疾，而不永灭，是名方便。《维摩经》T14p545b 国译 84/170

xiv《坛语》15 注说，亦是法缚心不中用 =《达摩语录》(56) 段否认“敛心各类”所说一样。〈问，何谓鬼魅心。答，闭眼入定。问，某甲敛心禅定，即不动。答，此是缚定，不中用也”（柳田・筑摩本 p212)。但是，《达摩语录》增补部（长卷子）有可能增补了北上的东山法门，特别是法如周边的教说。在这种情况下，《达摩语录》(56) 段这样的“敛心各类”主张的否定，而且正如以上所考虑的，一点也不矛盾。

或《二入四行论》37 问曰：云何处是菩提处。荅曰，行处是菩提处，见法处是菩提处，坐处是菩提处，见法处立处是菩提处，举足下足，一切皆是菩提处。也可以加上。倒不如说，那里记录着自道信以来法如等人继承传统东山法门的思想。其共同点是继承发展了“历缘对境止观”，引导“一切处解脱”净法界的禅定观。

xv《杂徵义》16 作意，在《坛语》(11) 中起心被称为细妄心、妄心、法缚。(《坛语》p56，《坛语》p70) 中一切善恶总莫思量…不得作意摄心等根据，举出《维摩经》不观是菩提、无忆念故。(《坛语》p73)。

《坛语》(21)p110(杨本 p12) 但不作意，心无有起，是真无念，同 (25)p126，本性无住心，有无双遣。境智俱亡，但莫作意，即自性菩提。参照《坛语》(《南宗赞》) 注 p252

xvi 神会（1)《坛语》中凝心入定…唤此为惠。经中名为妄心，在《无生方便门》中，二乘也获得惠，只是那是调伏心，无惠方便缚，或者说是菩萨的以爱见心。

xvii 如《坛语》注 (p96) 所述，关于这六对十二颂，与北宗和惠能同时代的法藏 (643-712) 在《华严经探玄记》卷四中记载了十事五对无碍（一，根境无碍；二，理定与定的无碍；三，理观与事观的无碍；四，出入无碍；五，二利体用的无碍），对“根境无碍”进行了如下说明。一一皆有十事五对无碍之相。第一对根境无碍。既观根入定还应从根出。为显此根则是境故从境出也。以一心缘起无二而二故。印顺也提到东山法门（神秀）

与法藏有接触的可能性。印顺：(1971) 日译 p191

xviii 宇井的《禅思想研究》,久野论文已经提出《华严经》卷七贤首品作为《大乘无生方便门》一切处解脱的经证。《大乘无生方便门》(五方便) 第五方便是“了无异门”,以《华严经》为所依经典。这里是《华严经》卷七贤首品“于眼根中入正定，于色尘中出定…”久野的引用符合《大乘五方便北宗》之二 (韩：2018,p205-213。久野 1940,p170-171)

xix 韩 (2013) 指出“实际北宗的方便通经是‘六经注我’，融摄诸宗”(p341)。虽印象确实是这样的，但《无生方便门》的真正动机是在京洛以宣扬禅为主旨的“禅主教从”教判。(再) 是指，禅的成立已经是总括教宗的结果，在道信时本来就是禅主教从的立场。

xx 这些与诸教的关系是《无生方便门》成立的问题,同时也是北宗成立的问题。也就是说，如果说北宗是东山法门与王都教学佛教的遭遇与融合的话，那么，当然与法藏教学的接触也是有可能的 (印顺 (1971) 日译 p19,《坛语》注 p96),但是,如果按照宗密《大疏钞》的来理解，将“方便通经”理解为“依起信论”、“依法华经”的“所依经典”，是否妥当呢？因为在禅宗出现的关键点，如果没有确立“禅主教从”的教判，那么宣扬禅宗就不可能的吧。如果将其理解为“所依经典”，就无法理解《无生方便门》成书的动机和作用。因为禅宗优异的教判才是《无生方便门》(或北宗) 成立的最重要课题。

xxi 相对于一切处解脱 (十八界解脱),可以说是表与里的关系是不离法界 (神会)。《坛语》注 (p54) 参照了《思益经》，从文言来看，神会有一切处解脱与不离法界，或者色尘三昧并存鼎立。《无生方便门》第五提到华严经的色尘三昧，道信以后，经《无生方便门》阴入界的一切处解脱，到神会的不离法界，再到《首楞严经》的法界，再到不离法性三昧 (马祖)。思想上可以说是表与里的关系 (如主客、阴入界和法界等),其流程可以理解为禅思想问题构成的变化和深化。贾：2017，日译本 (p235-243) 考察了《首楞严经》出现的意义。

xxii 孙 (2021) 说神会的独自性是引用柳田圣山一节，认为南宗“〈不言辅经之功〉，不求世间之〈功德〉，正是神会所倡导的南宗革新精神”(日译 p258)。〈不言辅经之功〉不仅是《六祖坛经》和神会，东山法门的成立，还是总结了教学而诞生的禅宗，达到了解脱论的意义上禅的终点也是结论。这是神秀、惠能、神会共有的直接顿悟成佛方法，也是《无生方便门》所继承的基本原理。

xxiii《五方便》诸本并没有像天台止观那样以身仪 (坐禅) 为主题。无论是《摩诃止观》四种三昧，还是《小止观》常坐和历缘对境修，都无法理解身仪本身的优劣。《无生

方便门》也是一样，站在“一切处解脱”(菩萨境界)，所分三种人虽有优劣，但并不单纯排除二乘的调伏。在《无生方便门》中,除了开头授戒仪的结跏趺坐一段之外，身仪并没有什么问题。最重要的是，《无生方便门》的基本原理是凌驾于二乘之上的菩萨位教说“一切处解脱”,从此来看“禅主教从”作为课题的话,这也是理所当然的。

xxiv 贾晋华说，东山法门有以《楞伽经》为所依经典的理由，承袭以往佛教各派的方法，为取得合法性和正当性。特别是神秀等人进入翻译、学习风潮浓厚的京洛地区后，这种倾向更加明显 (贾 (2017)p279 取意)，《无生方便门》正是佐证。

xxv 印顺强调《华严五教止观》对“五方便门”的影响，认为“禅宗与华严宗的相遇，奠定了教禅一致的基础”(日译 p192)。但是,“邂逅”并不仅限于华严宗。《无生方便门》的素材有《法华经》、《维摩经》、《思益经》等多种多样 (韩 2013p300)，自神秀以来，禅教的交涉才是北宗的基本性质，所谓“教禅一致的基础”就是禅教遭遇和交涉的事态。在这个意义上说，将诸经理解为宗密《圆觉大疏》方便通经 (持方便通经，宇井 (1935)p356) 和所依经典之意是不恰当的。“从北宗禅的立场来解释”(同 p356)，更以“禅主教从”的教判为目的，不难想象这一禅教交涉的思想潮流不会轻易得出结论。以至接下来的《五方便》诸本，在方法和方向上保留了禅教交涉的流动性质。

xxvi 根据禅教交涉的事态，东山法门的基本原理逐渐发生变化，这也是《五方便》变化的过程。李华撰《左溪大师碑》中有三宗 (北宗普寂义福、南宗惠能、牛头惠忠)，提到北宗二人。韩 (2013)《(三) 五方便系列的归属问题》以〈修心要论〉、〈观心论〉与〈五方便系列〉的关联为问题，探讨了〈五方便系列〉的性质，即神秀、普寂、义福三系的背后势力。即，1 为神秀一系，2 普寂一系，3 义福一系，3(同书 p103-107)，但尚未得出结论。参见田中 (1983)p562。

柳田 (1999) 理解通就是观心释的意思。

xxvii《无生方便门》的菩萨位对应的教理是归结于五处解脱〈一切处解脱〉。在第二开智慧门中，以三种人的差异来说，菩萨的境位法界一相和十八界一切处解脱，只是提出了超越身仪 (常坐) 的“觉义”,神会所理解的惠能也在菩萨位,神会也同样继承菩萨位。也就是说,《无生方便门》第一总彰佛体公式化的授戒仪,以及其中揭示的“顿超佛地”成佛说，特别是使“顿超佛地”可能成为“离念之体”和“十八界”的体用展开即五处解脱、一切处解脱的禅定观。

印顺 (1971) 日译 p175 参考宇井 (1935)p362。

xxviii 从神会北宗批判的开元 20 年 (732)，普寂 80 岁左右开始，普寂死后 (739 以后)，神会死后的惠空撰“神会第七祖碑”(765)(《坛语》注 p262-274) 成为《五方便》诸本的时代，神会北宗批判的终结，是韦处厚 (773-828) 撰，鹅湖大义 (746-818) 碑上写着

“洛者曰会，得总持之印。独曜莹珠。习徒迷真…”（《全唐文》715），这是对神会的高度评价，但此时《曹溪大师传》已经形成 (781 ?)。如此说来，神会（南宗）尖锐的对北宗的批判已经被南北融合的性态所取代，可以说是在宗密的教禅一致思想之前决定了趋向。（伊吹：2016,p84-86、同 2021,p306)

xxix 李邕撰《大照禅师塔铭》（普寂碑铭）中有“能开方便门,示真实相”（《李北海全书》卷九，《全唐文》262），〈第七祖大照和尚寂灭曰斋赞文〉(739?) 中也有“依弘正导师，开五方便”(S2512，田中 (1983)p555，参照《坛语》注 p142。另外在韩 (2013)“形假尘俗而顿悟真乘”p104 可见。普寂在《五方便》的禅教（经）融合尝试上,可以说从《无生方便门》到《五方便》，所说向端坐正道的轨道修正的意义是最初的转变，是东山法门到北宗的实际分歧点。

xxx 当然，从神会批判北宗的目的来看，四句话批判北宗或许不是中心要素，而是一种战略性的策略。但这并不意味着《无生方便门》和神会所根据的东山法门的基本原理是无效的。《无生方便门》与神会两者共同成为南宗的新源流开端。参照田中：1983,p550-566

xxxii 从普寂 (651-739) 的经历（参照宇井：1935,p279-283、p373、孙：2021,p19）。《楞伽师资记》《大照禅师塔铭》（全唐文 263《宋高僧传》九）中可以窥见，在神秀之下，聚集了一批善于教学的峻秀,其代表为普寂、义福等人。宇井从恒景 (634-712) 那里也学到了“以普寂，视之为单纯的禅者……恐怕是错误的吧。”(p279) 然而，禅教对照正是王都北宗的基本性质。在记录中也可以看到普寂门下规模盛大，从北宗的性质来看，可以自然理解为学习《五方便》诸本等教理文献的学者迅速扩大。这在后来的宗密 (780-841) 的教禅一致思想中看到了一个完成形态（结果）。宗密以菏泽宗为名，可以说是北宗系禅教交涉的归宿。但是宗密的教判已经不是“禅主教从”的教判，而是静态的教禅对照图，而且当时禅宗主流（南宗）已经克服了禅教交涉的课题。

※ 神会的资料《坛语》、《定是非论》、《杂微义》中有参照唐代语录研究会（禅文化研究所）资料的部分。

记之表达感谢之意。