

# 禪文化研究所紀要

第三十七号



目次

相国寺の梵語心経について……………	本多 潤子……………	1
独立性易の書学思想及び近世日本の書道への影響……………	賈 光佐……………	27
董其昌の禪と宋明理学の構造		
——意の諸相の分析を中心にして——……………	松宮 貴之……………	47
趙州從諗和尚の行脚……………	衣川 賢次……………	73
『祖堂集』卷第一〇譯注（五）……………	禪文化研究所唐代語録研究班……………	99
《投子和尚語録》中方言詞例釋……………	周 正……………	1



# 相国寺の梵語心経について

本多 潤子

はじめに

京都五山の第二位の禅刹、相国寺において近世まで催行されていた仏教儀礼の一つに、梵語心経がある。本稿では、相国寺塔頭瑞春院に残る梵語心経の経本を紹介する。さらに『居諸集』や『隔莫記』などの相国寺僧の日記や、寺院伝来の諸記録を繙き、中世から近世にかけて相国寺僧によって梵語心経が催行された実態を確認する。特に月次行事としての面と、貴人の追善供養の臨時行事としての催行という二つの視点から考える。そして『隔莫記』前後の記述から、十七世紀後半を一大画期とし、そこから、相国寺にとっての梵語心経を含む仏教儀礼の位置付けと、時代ごとの特徴を考えていきたい。

瑞春院所蔵『梵語心経』について

相国寺塔頭瑞春院に伝来する梵語心経経本(図1)は、縦二一・〇cm、横七・三cmの小型の折本である。三行五字に経文が墨書され、漢字一字ごとに朱字で読みがカタカナ表記で付され、読誦のための記号が添えられている(本稿末に翻刻を附す)。表題が墨書された一行目下部には「集養」印が押され、所持しているのは瑞春院第十一世耕隠集養(一七九六―一八六二)であることがわかる。また、最終丁には朱字で「雲泉」と記されている。ここから、相国寺内で瑞春院が属する一山派の塔頭雲泉軒に旧蔵されていたことが



図1 『梵語心經』

わかる。耕隠集養は小島文鼎による『萬年山聯芳録』に略伝が載る<sup>(1)</sup>。それによると、天保四年(一八三三)より雲泉軒に住しており、文政十三年(一八三〇)の地震で倒壊した雲泉軒の伽藍復興に尽力した。そして弘化二年(一八四五)に瑞春院第十世玉芳集瑛が寂したのに伴い、瑞春院に移り、瑞春院の再興にも尽力した。瑞春院中興の祖とも評される人物である。頂相も二幅、瑞春院に伝来している。

一幅は雲泉軒(図2)、もう一幅は瑞春院(図3)に残されたものである。両者は容貌、僧衣とも同一の図柄であり雲泉軒頂相は自讃、瑞春院頂相は上部に相国寺百二十三世古桂惠願による着讃が載る。また、瑞春院には梵語心經の他にも複数の雲泉軒と墨書、あるいは雲泉の蔵書印が押された耕隠所持本が伝来している<sup>(2)</sup>。なお、安政三年(一八五六)瑞春院の庫裏及び玄関の落成時の棟札には、「雲泉現住 耕隠集養西堂」とあり、耕隠は瑞春院に居を移した後も、雲泉軒の住持と名乗っている。梵語心經の経本もまた瑞春院に所蔵されているものの、雲泉と署名しており耕隠の帰属意識がうかがえる。



図2 耕隠集養頂相

『梵語心經』本文は、『大覚拾遺録<sup>(3)</sup>』に所収される「建長開山大覚禅師梵語心經付注心要」大覚禅師蘭溪道隆(一一二一〜七八)請来の系

で、漢文として意味のとれる文字列ではない。

この梵語心経は、鎌倉建長寺の蘭溪道隆塔所、西来庵伝来の永祿年間(二五五八―二五七〇)の写本が古写本として知られる<sup>(4)</sup>。現在の建長寺で厳修される梵語心経の経本である<sup>(5)</sup>。建長寺には、他に近世書写の経本も複数伝来し、皆縦長ではなく正方形に近い小型の折本状となっている。建長寺の梵語心経については、西山美香氏<sup>(6)</sup>や采澤良晃氏<sup>(7)</sup>の論に詳しい。

相国寺瑞春院伝来本は、建長寺本のうち天明写本と三行五字といった形式が一致する。耕隠が手にする時期とも近く、近世後期の梵語心経の経本の形状が鎌倉と京都の五山において共通する点は、両者の交流を考える際にも重要であろう。瑞春院には、蘭溪道隆による羅漢講式の経本と版木も伝来しており<sup>(8)</sup>、相国寺で現在は廃絶した蘭溪道隆由来の儀礼を考える上でも重要である。

なお、『梵語心経』は近世になると寺院内に通行する読誦用の経本だけでなく、版本にその本文が載り、一般に流布した。宝暦十四年(一七六四)に刊行された山城屋佐兵衛刊行『異釈心経並梵本』<sup>(9)</sup>には、玄奘や鳩摩羅什訳の「般若心経」とともに「梵語心経 宋蘭溪大覚禪師将来」も所収されている。このよ



図3 耕隠集養頂相

統である。『般若心経』として一般に流布する玄奘訳の経文は梵語の経典を玄奘が漢訳し、それを読み下しにせず読誦している。一方、『梵語心経』は『般若心経』の一種であるが、経典を梵語で読誦する際の音を、そのまま漢字の音に当てたもの

うに、般若心経の一種として一定の認知はあったようであるが、実際に嚴修されている記録はわずかである。現在も、建長寺の七月十五日の梶原施餓鬼や七月二十四日の開山忌における読誦が知られるのみである。

### 相国寺における梵語心経の催行記録

#### 『隔窆記』以前の記録

具体的に相国寺の古記録から、相国寺で催行された記事を確認していく。本稿では『隔窆記』以前と以後で分ける。『隔窆記』以前の記録では、梵語心経が月並行事として確立していくことを確認し、『隔窆記』で具体的な内容を確認、そして『隔窆記』以後には月並行事ではなく、貴人の回忌法要など、臨時の行事で催行されていくさまを確認する。

初めに、中世の資料を確認すると、『蔭涼軒日録<sup>10)</sup>』に相国寺本山での催行記事が確認される。

延徳三年（一四九二）六月一日条には、

今晩於仏殿梵語心経始之。

とあり、晩に仏殿で催行が始まったことが記され、明応二年（一四九三）の同じく六月の条にも、

晩誦有梵語心経云々。

といったなど記述が確認できる。ここで注目されるのは、仏殿で晩に行われていることである。相国寺の仏殿は応仁の乱で焼失し、その後現在に至るまで再興されることはなかった堂宇である。この記事のみでは具体的な儀礼の次第は明らかではないが、相国寺では近世においても晩に催行する点は引き継がれていった。

また、単独の催行ではなく、同日に別の儀礼があり、その後に行われた事例もある。『鹿苑日録<sup>11)</sup>』の天文八年(一五三九)六月十七日条では、

常住修懺過而有梵語心経云々。

と、六月十七日の本山における観音懺法の後に梵語心経が行われていたことがわかる。以上のように、中世の記録においては断片的に梵語心経催行が確認できる。

この後、集中的に梵語心経の記録が残るのは、寛永期(一六二四～四四)に入ってからである。相国寺第九十四世住持、昕叔顯暉(一五八〇～一六五八)の日記『居諸集<sup>12)</sup>』の寛永期の記録を確認すると、寛永三年(一六二六)までは梵語心経を行っていたことを示すような記録は見いだせない。一方で、寛永四年五月以降の記録には突如として頻出するようになる。寛永四年一年間の梵語心経の記録を抜き出すと、以下となる。

寛永四年五月廿八日 齋了。於開山塔梵語心経行道習一座。

六月四日 晚於崇寿院有梵語心経之習。

十三日 於崇寿院前日州太守秀岳禪定門年忌半齋。誦梭嚴呪。供仏餉。次有懺法稽古。晚來梵語心経稽古在之。

十五日 祝聖。開山忌。梭嚴印。晚於法堂習梵語心経。

十七日 閣懺法。(中略)晚炊以後於法堂誦梵語心経。

七月七日 及晚於法堂誦梵語心経。

八月十五日 晚於法堂有梵語心経。

十月十五日 晚來梵語心經。

十一月十四日 明日十五日放參時分。梵語心經冬夜勤行依有之。今日誦梵語心經。

十二月十五日 晚有梵語心經。

このように、前述の中世の記録では月次行事としては確認できないものの、寛永四年には毎月十五日頃に行う行事となったことがわかる。具体的な儀礼の次第などは記されていないが、第一の特徴としては、全て晩に催行されている点があげられる。そして七月十五日は同じく晩に別の仏教儀礼、山門施餓鬼があることが「晚來山門施餓鬼」と、記録されている。そのため、七月については十五日は施餓鬼のみで梵語心經の日程を七日に前倒しして催行している。このように、梵語心經は基本的には晩に催行する儀礼で、他の年中行事で優先度が高い儀礼が同日同時刻帯にあれば、別日にずらして催行していたことがわかる。さらに、ここから、第二の特徴として、施餓鬼とは別の儀礼と認識していることがあげられる。前述の相国寺瑞春院本と共通する経本を有し、現在も梵語心經を行っている鎌倉の建長寺は、梶原施餓鬼として七月十五日の午前に施餓鬼を修してその最後に梵語心經を読誦している。施餓鬼に遅れてきた梶原景時の亡霊のため、梵語心經を読誦しているのである。その一方で近世相国寺は、梵語心經と施餓鬼とは分ける意識を有していたのである。なお、相国寺の六月の催行事例をみると、観音懺法の際は、十五日の晩と懺法当日十七日の晩と二回催行している。つまり、他の仏教行事と重ねての勤行の際も、月次の十五日の梵語心經読誦は単独に行っているのである。同じく十五日に催行される山門施餓鬼とは日付を変更してまで明確に区別している点は相国寺の梵語心經の特徴と考えるとよいであろう。

さらに翌寛永五年の催行記録は以下が残る。

- 二月十四日 晚来於祖塔有梵語心経。蓋法堂者禁裡御殿画師居之故也。  
三月十五日 晚来赴梵語心経。  
五月十五日 今晚無梵語心経。  
六月一日 晚有梵語心経。為去月怠慢也。  
六月八日 晚有梵語心経稽古。  
六月十三日 晚講習梵語心経。  
六月十五日 晚有梵語心経。  
六月十七日 齋了。赴閤懺法。晚有梵語心経。  
七月七日 今晚有梵語心経。  
八月十五日 放参梵語心経。  
十月十五日 晚来梵語心経。  
十一月十五日 今晚梵語心経。

このように、寛永五年には、寛永四年には確認できない二月十四日、三月十五日の条など、五月以前の梵語心経も記録が残る。うち、二月は十五日に涅槃会があるため、十四日に行われたと推測できる。また、寛永五年は一月と九月の記録はないが、翌寛永六年には一月十五日にも「晚来梵語心経」、九月十五日にも「晚梵語心経。焼香代住持」と記されており、一月、九月にも厳修されていた<sup>13)</sup>。ここから、寛永四年五月以降、年間を通じて毎月十五日(行事が重なる場合はその前後)に梵語心経が催行されるように整えられていったことがわかる。そして稽古や、法堂が御所造営時の絵所として絵師達に提供され、行事の催

行が難しい時には開山堂で行っており、仏殿の代わりとして法堂が第一に、そして予備的に開山堂が催行場所となっていた。

なお、寛永五年五月十五日条では、「今晚無梵語心経」と、梵語心経が催行されなかったことがわざわざ記されている。そしてその翌月の六月一日の記事には、

晩有梵語心経。為去月怠慢也。

とあり、月をまたぎ、日付を変えても五月十五日分の梵語心経を行っている。このように月次行事となった当初は、梵語心経は毎月一度は厳修されるべきもの、という規範意識があったことがうかがえる。この六月は、八日の晩にも梵語心経稽古を行い、十三日の晩にも講習、そして十五日の晩に梵語心経を催行、十七日の閣讖法の日にもその晩に梵語心経を厳修している。ひと月の間に五回も行われており、相国寺内での梵語心経への関心の高まりとともに、この儀礼が急速に定着していったことがうかがえる。ここで整えられた形式は、以後の相国寺の月次行事としての催行に踏襲されていく。

#### 『隔窠記』の記録

寛永年間に毎月催行する仏教行事となった梵語心経は、当初より「梵語」と省略して記載されることもあったが、寛永年間後半の昕叔頭暉の日記では、次第に、「十五日 勤行如恒」「十五日 常住・当院行事如恒」といった表記が増え、梵語心経と具体的に儀礼名が明記される記事は少なくなっていく。十年ほどかけて本山の常の儀礼として確かに定着したことがうかがえよう。そして、寛永十三年以降については、相国寺の別の僧侶の日記も残されている。それが相国寺第九十五世鳳林承章（二五九三～一六六八）の日記『隔窠記』<sup>14</sup>である。鳳林承章は梵語心経の有無だけでなく、より詳細に書きとめており、当時

の様子が窺い知れる。寛永十五年(一六三八)を例にあげる。毎月の記録は、昕叔顕暉の日記と鳳林承章の日記に二点に記されるが、両者は必ずしも全ての梵語心経の催行日程を記録にとどめているわけではない。昕叔顕暉の日記における、寛永十五年の梵語心経催行記録としては以下があげられる。

正月十五日 晚来梵語心経。

三月十五日 衝雨赴常住梵語心経。

五月十五日 晚来梵語心経。

六月十五日 晚来梵語心経。

八月十四日 晚来常住有梵語心経。

九月十五日 晚来梵語心経。大衆甚少。

十月十五日 晚来有梵語心経。

十一月十五日 当院行事了。赴常住行事。

十二月十五日 天气晴。当住鳳林和尚所劳気。予代而勤常住行事焼香。

一方、鳳林承章の『隔莫記』には、以下があげられる。

二月十八日 今日、梵語心経有之。予依腫物、不出頭。頼慈照院。

六月十七日 如例年、於円通閣、懺法。予亦出頭。非時以後、梵語心経行導也。

七月七日 終日青天白日。居万年。而有梵語之行事。

八月十四日 明晚有鎮守八幡宮之諷經。依然、今晚有梵語也。

十月十五日 今日晴天白日、(中略) 移刻、而打談、而歸。則逢梵語之行事。

十二月十五日 予依氣相惡、今日祝聖之行事・晚梵語之焼香、頼慈照和尚也。其故、予不出京也。

鳳林承章の日記には、昕叔顛暉が記した正月、三月、九月の該当日に梵語心経出頭の記録はない。九月は昕叔顛暉がわざわざ参加者が少なかったことを書き留めているが、鳳林承章も不出頭だったうちの一人のようである。なお、鳳林承章は記録に残した月のうち、二月と十二月はともに体調不良で出頭していない。昕叔顛暉が雨の日や自坊の行事があった日なども熱心に参加し、鳳林承章不在時には焼香を代行するなどしているのに対して消極的である。その理由は、体調不良が多いが、後年は来客対応のため、鹿苑寺に滞在して本山には赴かず、梵語心経を懈怠することもあった。

なお、二月の涅槃会を避けての催行は、この年は十四日ではなく十八日となっている。二月は十四日と決められているわけではないことがわかる。なお、同日の昕叔顛暉の日記には梵語心経の催行自体が記録されていない。また六月は、「梵語心経行導也」と、観音懺法の後の梵語心経は、出頭僧が読誦しながら練り歩く行導を伴っていたことが記されている。そして七月は施餓鬼、八月は鎮守八幡宮の諷經と重なるため、別日に催行している。

『隔窠記』は寛永期のみならず、鳳林承章が遷化する寛文八年(一六六八)まで記録が続く。特に注目すべきは、観音懺法との関係である。注目すべき年の記事を示す。

寛永二十一年(一六四四)六月十七日条

閣懺法如毎歳。予令出頭也。(中略)今晚之梵語心経、是又如毎年也。

正保二年(一六四五)六月十七日条

晴天、暑气酷也。万年之閣之懺法、予亦令出頭也。自 仙洞、懺具御寄進也。今日於閣上、而飾之也。晚梵語心経令出頭也。行導也。

正保三年(一六四六)六月十七日条

晴天。万年閣懺法、予令出頭也。復西堂(承復)雖為自帰、依瘧疾煩、今日之自帰者雲興翁(梵釜)被勤之也。懺法衆二十四員也。晚梵語心経、如毎年、行導也。予出頭也。

このように、本山の山門の樓閣上で観音懺法を行い、晩に梵語心経のために再び出頭し、行導も行っていたのである。観音懺法は相国寺の声明面を代表する儀礼であり、寛永二十一年と正保二年には後水尾院は父、後陽成天皇の回忌法要のために仙洞御所で相国寺僧による観音懺法を厳修している。そして正保二年には、後水尾院より拝領した法具を相国寺で行う観音懺法の莊嚴に用いている。つまり、この時期に観音懺法の重要性が高まり、法具も整えられ、盛大に執り行われることとなっていたのである。後水尾院との密接な関係はこの後も続き、慶安四年(一六五二)に所叔顕暉を師とし、鳳林承章を剃師として落飾している。方丈、宝塔、開山塔も後水尾院によって段階的に寄進されていた。近世前期の相国寺にとって最大の庇護者であった。そのため、後水尾院に重視された観音懺法は相国寺僧もより一層力をいれたことであろう。観音懺法の比重が高くなるにつれ、晩に行われる梵語心経については、相国寺僧にとつ

ては負担となつていった。正保四年(二六四七)六月十二日から十九日条にかけて、大きな変化があつた。

六月十二日条

如毎年、於函丈、而有稽古、予令出頭也。(中略)毎年十七日閣懺法之以後、晚來有梵語心經。雖然、懺法故、大衆勞煩也。自今年、梵語可為十八日歟、如何。予曰、可然也。雖然、十八日予難逃隙入事有之。然則、当年者十九日可為梵語執行之由、申合也。以來者十八日也。今年者、予十八日依隙入、十九日之筈也。即於維那(慶彦〔彦藏主〕)、申渡、寺中可被觸之由、申渡也。

六月十五日条

祝聖・開山諷經・日中如常、予令燒香也。今晚梵語心經之行事如每月、有之、予令燒香也。

六月十七日条

毎年梵語心經今晚雖有之、今年者衆評依談合、而懺法後各勞煩故、毎年明日可為十八日之談合也。当年者予明日十八日依隙入、十九日可為梵語之筈也。依然、今晚之梵語之行事無之也。

六月十九日条

齋了、赴万年也。申刻梵語心經之行事、予令燒香也。毎年十七日懺法以後、雖為梵語、自当年、可為十八日之衆評也。昨日予依隙入子細、而今年者今日執行也。梵語行導也。大悲呪濟、維那(慶彦)始梵語、則住持(承章)引行導也。觀音經之散鈴之時、如本、列班。住持燒香、三拝也。觀音經之跡、

三返消災呪有之。三時回向、而了。

このように、六月は十五日と観音懺法の十七日に行うのではなく、十五日、そして十七日の負担を避け、十八日もしくは十九日に梵語心経を行うことが決定したのである。十九日条には、相国寺の梵語心経は、梵語心経のみを誦えるのではなく、大悲呪ののち、行導をしながら梵語心経を誦え、観音経、焼香三拜、消災呪、回向という流れで行う儀礼であったことがわかる。僧侶への負担の大きさがうかがえる。この時の決定では、六月は十五日と十八日の二回行うこととなっているが、後に十五日のみと変わる。五年後の慶安五年（一六五二）年には、

六月十五日条

祝聖・開山諷経如常、予令出頭也。予齋了、早々令帰山也。十八日之梵語心経之行事今晚有之也。十八日者於 仙洞（後水尾）、御懺法依有之、而梵語者今日被執行也。予有用所、依帰山、而不出頭也。

と、十八日にも懺法と重なった場合、もはや十九日など別日に行うことはなく、十五日の催行を以って遂行したとみなしている。次第に催行日が少なくなっていたのである。

実際に、頻繁に十五日以外の日程に変更になることは、出頭する僧侶側にとつては情報の伝達が不十分となるなど、問題も起こった。八月の鎮守諷経と日を分けることについては、正保四年八月十四日条に、

今晚、有梵語心經之行事、毎月十五日之晩之梵語也。明晩者鎮守諷經依有之、梵語今晚也。近年如此也。

とあり、毎年のこととして定着していった感が読み取れるが、自分が所属していない塔頭の齋会にとまなう臨時の日程変更は混乱を伴うものであったようである。例えば慶安元年（一六四八）四月には、

四月十三日条

朝者雨天、暫時晴天。彦公（慶彦）早晨以肩輿、而被帰也。今朝於慈照院、一而有齋之故也。今晚梵語之行事有之由也。雖然、不触来、予不出頭也。

四月十五日条

祝聖・開山諷經如常。又大衆赴法堂、維那（宗全）巡堂焼香、次上方（顯暉）巡堂也。大衆列班、立楞嚴会之図、行導。五段上方焼香、三拜。後啓請之後、上来現前——各唱之、而了。今晚無梵語之行事。如何、寺中無触也。去十三日梵語有之沙汰亦無之。如何々々。自当年、今日者梵語行事被相止乎。如何々々。

と、昕叔顯暉が自坊である慈照院の齋会のため、十五日から十三日に梵語心經を変更するも、鳳林承章は知らせがなかったことにより、出頭できなかつたと記している。ついに慶安五年（一六五二）には、

二月十四日条

齋了、(中略) 毎年今晚雖有梵語心経、自今年、今晚之梵語之行事、以評談、令懈怠也。二月・四月・六月・八月、此四ヶ月之分梵語心経之行事、可有懈怠也。

と、この年より、懺法がある六月や十五日に別の行事がある二月、四月、八月には、日程を変更するのではなく、梵語心経自体を行わないこととなったのである。毎月の行事となつてわずか二十五年にして、縮小方向へ舵がきられたことが、『隔婁記』によつて明らかである。

『隔婁記』以後の記録

『隔婁記』筆録が寛文八年(二六六八)で終わった後、相国寺の梵語心経に大きな転機が訪れる。寛文十二年(一六七二)に相国寺ではなく、相国寺僧が後水尾院の仙洞御所に赴いて梵語心経を修したのである。後水尾院の仙洞御所で相国寺僧が赴いて催行された様々な仏教儀礼の記録は、相国寺本山に残る『仙洞懺法記』に寛永二十一年(二六四四)の観音懺法からまとめて記録されている。その『仙洞懺法記』(相国寺蔵)には、観音懺法が多いなか、一件、梵語心経が記載されている。寛文十二年二月十一日条に、

寛文十二壬子年仲春十一日、有 太上法皇勅命就広御殿看梵語心経 僧衆十員、(中略) 大衆布衣七条、正面掛世尊画像、無三具足・供具等、故無焼香鈴五員充二行向画像安座、一番草大悲呪、次心経、次楞嚴呪。

と記されているのである。僧侶十名が七条袈裟をまとい、釈迦如来の画像を本尊とし、三具足もなく焼香もなく、五人ずつ二列に並び、草大悲呪と楞嚴呪の間に梵語心経を唱えたという。なお、ここでは焼香なしだが、相国寺法堂で行われる月次の梵語心経では焼香があったことは、『隔婁記<sup>15)</sup>』に明らかであり、御殿用に次第が変更となっていたことが窺える。

この日は明暦二年(一六五六)二月十一日に薨去した、後水尾院の女御で後光明天皇の母である壬生院の十七回忌にあたる。壬生院の回忌法要の日付、主催者、場所、法会を以下に挙げる。

一周忌	明暦三年二月十一日	後水尾上皇	般舟院	
三回忌	明暦四年二月十一日	後西天皇	般舟院	
十三回忌	寛文八年二月十、十一日	後水尾上皇	般舟院	
	寛文八年二月十一日	後西天皇	般舟院	舍利講
	寛文八年二月十一日	後西天皇	泉涌寺	
十七回忌	寛文十二年二月十、十一日	後水尾上皇	般舟院	
	寛文十二年二月十一日	後水尾上皇	泉涌寺	舍利講
	寛文十二年二月十一日	後水尾上皇	仙洞御所 広御殿	梵語心経 相国寺衆
二十五回忌	延宝八年二月十一日	靈元天皇	泉涌寺	法華懺法
三十三回忌	貞享五年二月十、十一日	靈元天皇	泉涌寺	理趣三昧
				法華懺法
五十回忌	宝永二年二月十、十一日	靈元上皇	泉涌寺	理趣三昧

以上のように、法要は基本的には泉涌寺と般舟院で修されている。もちろん、十七回忌の際にも泉涌寺と般舟院で法要が執り行われている。つまり、この梵語心経は後水尾院の私的な追善供養という意味合いも深かった、特別な事例であったと考えられる。この時の聴聞者も、後水尾院の近親者であり、家族的な色彩が強い。その聴聞者の一人、後水尾院の娘の无上法院の日記『无上法院殿御日記』<sup>16)</sup>にもこの出来事が記されている。

寛文十二年二月十一日戊子、はるゝ、法わうにて相国寺衆にほんごしんきやうよまさせられ、御ちやうもん有、新院も御幸なり、せうかう院宮、あけの宮の御かた、えんせうじ殿もなる、我身も参、えん光院もめさるゝ、午刻ほどにはじまる、女院の御かたも御ちやうもんになる、其外女中衆も残らずちやうもん也、夕かた御ぜんまいり、みなみな御さうばん成、日くれて御いとま申す、えん光院も同道す、新中納言どのへちらとたちよる

後水尾院の院宣によって仙洞御所において勤修された。後西上皇や東福門院、照光院宮、緋宮、円照寺宮、東福門院他女中衆が聴聞している。壬生院の回忌法要で梵語心経が用いられたのはこの回のみであり、ほかの後水尾院周辺人物の追善のために相国寺僧が仙洞御所に呼ばれて梵語心経を誦した形跡は現在のところ確認できない。なお、同じく相国寺僧が呼ばれ、観音懺法が後水尾院の仙洞御所で修された時は、後陽成天皇や後光明天皇など、男性の近親者の追善のためであった。梵語心経は、後水尾院にとつて、あるいは女性の近親者への追善のための儀礼の候補の一つであったのかもしれない。しかしながら、梵語心経は後水尾院からふたたび声がかかることはなく、相国寺を代表するような儀礼にはならなかった

のである。

一方で貴人の葬送儀礼において特殊な位置付けで梵語心経が修されるようになった。慈照院を菩提所とする桂宮家の法要で催行される場合があったのである。元禄六年(二六九三)四月十九日から二十三日まで厳修された靈元天皇第十皇子で桂宮家第六代、作宮(浄功德院/一六八九~九二)の仏事と、万延元年(二八六〇)八月十九日に厳修された仁孝天皇第六皇子で桂宮第十一代節仁親王(如意宝院/一八三三~三六)の二十五回忌である。ともに先代の宮に子がなく、時の天皇の皇子を次代に仰ぐも、四歳にして早逝した宮の追善仏事である。

『紀綱寮日涉記』(相国寺蔵) 元禄六年四月十九日条

従今日、浄功德院愈砦一周忌法事始ル、八時就梅岑梵語心経、了、次大悲呪始、次梵語心経了、直回向唱。

『役者寮日記』(相国寺蔵) 万延元年(二八六〇)三月四日条

於方丈如意宝院宮二十五回忌、巳ノ刻梵語心経・観音経。

このように、追善供養のなかでも短い人生であった宮たちへの追善供養に梵語心経が用いられていることは、興味深い事例であろう。

貴人の仏事においても特殊な位置付けにあった梵語心経は、十八世紀に入ると、年中行事としての記録が大幅に減少する。一例を挙げると、宝暦六年(一七五六)三月に作成された相国寺の年中行事を記し

た『年間諸行事略記』(相国寺蔵)には、梵語心経はどの月にも登場しない<sup>四</sup>。月次行事としてはもはや存続していないことが窺える。しかし、その後もわずかに梵語心経が催行されていたことをうかがわせる記録がある。相国寺百十六世住持古道元式が住持交代を前にして行った口達である。

『住持寮日記』(相国寺蔵) 文化十三年(一八一六) 八月十五日条

口達

梵語・布薩不出頭之方多分二候、別而今日無人、從來如何之事ニ存候(中略) 已後右行事不出頭之分ハ罰米二升宛常住へ即納可在之候。

ここでは、梵語心経と布薩に出頭しない僧が多い件を山中に口達、罰米二升としている。しかし、古道の願いも虚しく、梵語心経は廢れていき、現在は廢絶した儀礼となっている。

最後に、幕末の如意宝院宮二十五回忌と同じ年に別の臨時行事に梵語心経が修された記録を確認する。本山宝塔再建時の落慶供養の記録である。

『役者寮日記』(相国寺蔵) 万延元年八月十九日条

宝塔供養、梵語・大悲、金剛寿院安牌諷経、真之大悲呪、半齋、楞嚴行導音楽入。

この宝塔は、もと後水尾院の再建した宝塔が天明の大火で焼失し、それを相国寺第百二十世盈冲周整が私財を投じて再建したものである。そのため、後水尾院の宝塔の本尊、大日如来像が本尊として安置され、後水尾院の息子で桂宮第三代の穩仁親王(金剛寿院ノ一六四三ノ六五)の位牌も安置されている。後水尾院が

宝塔を建立した当時は、突然に崩御した後水尾院の息子、後光明天皇の追善のため故人の髪が奉納された。金剛寿院穩仁親王の追善時には、宝塔ではなく相国寺開山塔を建立している。そのため、本来であれば宝塔再建時には後光明天皇の位牌を安置する方が建立時の後水尾院の意図に沿うものであるが、再建した盈冲周整が桂宮家の菩提所慈照院を自坊としていたこともあり、金剛寿院の位牌を安置し諷経がなされている。この臨時の行事においても、親の天皇よりも早逝した桂宮への祈りと梵語心経が共に催行されていることは興味深い。以上のように近世後半には月次行事としては衰退していったが、臨時の行事では梵語心経が用いられた記録が残っているのである。

#### まとめ

鎌倉建長寺開山蘭溪道隆請来の梵語心経は、建長寺において現在に至るまで厳修されてきた重要な儀礼である。一方、相国寺では現在は厳修されていないものの、塔頭瑞春院に近世期の経本の存在が確認できる。さらに、『蔭涼軒日録』、『鹿苑日録』に、中世相国寺において晩に仏殿で修されていたことが断片的に記されている。そして近世、寛永四年頃より毎月十五日の晩に法堂で催行する月次行事となっていたことが所収の日記『居諸集』により確認できる。しかし、中世には仏殿で修されたが、仏殿は応仁の乱で焼失後、現在に至るまで再建されることはなかった。そのため、近世には法堂で修されるようになっていた。基本的には毎月十五日の晩に修されるが、涅槃会や施餓鬼など他の行事との兼ね合いで日程がずれることも多々あった。また、六月は十五日に加えて、十七日の観音懺法の後にも修された。この懺法との組み合わせは既に天文年間にも確認されている。相国寺では他の年中儀礼と併せて催行される場合は、施餓鬼ではなく、観音懺法と取り合わせられていたのである。

しかし、昕叔顕暉の次の相国寺住持、鳳林承章の日記『隔莫記』によると、はやくも毎月の催行は見直しがなされ、二月・四月・六月・八月など、他の大きな仏教行事が年中行事として定着している月には行わないことも検討された。そして寛文十二年には相国寺僧が後水尾院の仙洞御所で壬生院の回忌法要のために梵語心経を修した。後水尾院は後陽成天皇や後光明天皇の回忌法要に相国寺僧による観音懺法を仙洞御所で修すなど、相国寺の儀礼への深い理解があった。壬生院の法要に梵語心経が修されたのは一回のみであるが、後水尾院が梵語心経にも関心を抱いていたことがうかがえる。その後、梵語心経は塔頭慈照院を菩提所とする桂宮家の早逝した如意宝院宮の回忌法要など、一部の貴人の追善のために修される臨時の儀礼として記録に登場する。また、後水尾院の建立した宝塔が焼失し、幕末に再建された時にも落慶供養に修されている。このように、相国寺においては、蘭溪道隆将来の儀礼という意味合いだけではなく、近世前期後水尾院期に盛んに修された儀礼としての位置付けもあり、桂宮家にかかわる臨時行事として残っていたと考えられる。現在は修されていないが、復興がまたれる重要な儀礼のひとつである。

【注】

- (1) 相国寺史料編纂委員会『萬年山聯芳録』思文閣出版 一九九七年
- (2) 『小雲棲手簡』瑞春院藏 他
- (3) 『大日本仏教全書』四十八 禅宗部 仏書刊行会 所収
- (4) 高木宗監『建長寺史 開山大覚禅師伝』建長寺 一九八九年 掲載
- (5) 白川宗源氏のご教示による
- (6) 西山美香「五山禅林の施餓鬼会について―水陸会からの影響―」『駒澤大學禅研究所年報』17 二〇〇

六年

- (7) 采澤良晃「鎌倉建長寺に伝わる三門梶原施餓鬼会」『浅草寺佛教文化講座』67 二〇二三年
- (8) 拙稿『禪寺の学問―相国寺の歴史と寺宝Ⅱ』相国寺承天閣美術館 二〇二一年
- (9) ARC 古典籍ポータルデータベース 等
- (10) 『蔭涼軒日録』臨川書店 一九七八年 翻刻所収
- (11) 『鹿苑日録』五、六 大洋社 一九三六、三七年 翻刻所収
- (12) 注11参照 『鹿苑日録』六十四
- (13) 寛永六年の催行一覽
  - 正月十五日 晚来梵語心經
  - 二月十五日 晚来梵語心經
  - 三月十五日 晚来梵語心經
  - 四月十五日なし十九日桂光院葬儀
  - 五月十五日 晚来梵語心經
  - 六月十五日 晚来梵語
  - 六月十七日 晚来梵語
  - 八月十五日 不赴梵語心經
  - 九月十五日 晚梵語心經
  - 十月十五日 晚来梵語心經
  - 十一月十四日 講習梵語心經

- ・十一月十五日 晚来有梵語心経
- (14) 『隔窠記』 鹿苑寺 一九五八年 翻刻所収
- (15) 『隔窠記』 万治二年九月十五日「梵語心経如常予令焼香也」等
- (16) 『无上法院殿御日記』 史料編纂所本
- (17) 藤田和敏氏のご教示による

〔謝辞〕 大本山建長寺、相国寺塔頭瑞春院

附

翻刻 瑞春院蔵

〔梵語心経 (印 集養)〕

ハハラヤウホロ 八羅娘波囉

ミトキリト 彌陀逆哩駄

ヤストロラ 耶素怛囉阿

レホルシチイ 列婆嚕枳帝

シホラメチイ 室縛羅母帝

サトシシヒ 薩埵崩嚴毘

ランハラヤウホ 覽八羅娘波

ロミトソシニ 囉弭哆左焮

ソヤホルヤ 左耶頗嚕也

ホルギヤヤチ 轉嚕迦野地

サモシソ 娑麼畔左思

ケトサトシヤ 健駄婆怛寫

サホホシユ 娑婆婆縛戌

チホシチサ 涅縛室底娑

モイコシヤリ 麼伊賀舍哩

フントルハシ 補怛囉嚕畔

シユチシユト 戌涅戌涅多

縛ホ嚕ル縛ホ嚕ル畔ン  
 曩ノ比ヒ囊ナ戍シ涅ニ  
 哆ト戍シ涅ニ多タ夜ヤ  
 囊ノ比ヒ囊ナ迦ギ嚕ル  
 畔ン夜ヤ嚕ル也ヤ嚕ル  
 畔ン姿サ戍シ涅ニ哆ト  
 也ヤ庶ソ涅ニ多タ姿サ  
 嚕ル畔ン伊イ縛フ彌ミ  
 縛ホ吠フ怛タ多タ三サン  
 迦ギ南ナン散サン姿サ三サン  
 伽ギ喃ナン尾ビ迦ギ南ナン  
 伊イ賀カ舍セ哩リ補フ  
 怛タ囉ラ薩サ囉ラ轉ン  
 達タ磨モ戍シ涅ニ多タ  
 洛ラク叉シャ拏ナ阿ア耨ヌ  
 多タ播ハ左サ阿ア里リ  
 也ヤ嚕ル駄ダ阿ア麼モ  
 囉ラ阿ア尾ビ也ヤ嚕ル  
 囉ラ阿ア怒ヌ拏ナ阿ア

播ハ囉ラ布フ囉ラ怛タ  
 多タ娑サ摩モ舍セ哩リ  
 布フ怛タ囉ラ庶ソ涅ニ  
 哆ト耶ヤ戍シ涅ニ多タ  
 嚕ル嚕ル畔ン囊ナ吠フ  
 薩サ嚕ル嚕ル嚕ル嚕ル  
 怛タ多タ散サン伽ガ南ナン  
 三サン散サン姿サ迦ギ喃ナン  
 尾ビ識シ南ナン囊ナ斫ソク  
 芻ソ助ジュ嚕ル囉ラ迦ガ  
 囉ラ拏ナ即ジツ賀カ縛フ  
 迦ギ野ヤ頗ハ那ナ悉シツ  
 娑サ嚕ル畔ン攝セツ那ナ  
 彦エン駄ダ囉ラ娑サ姿サ  
 播ハ囉ラ瑟セツ吒チャ尾ビ  
 演エン達ダツ摩モ曩ナツ斫ソク  
 芻ソ駄ダ都ト也ヤ縛フ  
 那ナ麼モ怒ヌ尾ビ迦ガ  
 南ナン駄ダ都ト那ナ尾ビ  
 喃ナン那ナ尾ビ南ナン那ナ

相国寺の梵語心経について(本多潤子)

尾南吒喩那<sup>ビナシヤウノ</sup>  
 尾南又欲夜<sup>ビナシヤウノ</sup>  
 縛那槎囉麼<sup>ホノソラモ</sup>  
 囉喃那左羅<sup>ラナノシヤウ</sup>  
 麼囉拏叉喩<sup>モラノシヤウ</sup>  
 那褥佉娑猷<sup>ノヌギヤサホ</sup>  
 那野寧嚕駄<sup>ノヤニル</sup>  
 縛室哩誡婆<sup>ホシリヤウビ</sup>  
 演鉢囉誡婆<sup>エンハラヤウホ</sup>  
 囉弭多縛室<sup>ロミトホシ</sup>  
 里誡尾賀囉<sup>リヤウビコラ</sup>  
 野枳陀婆囉<sup>ヤシトホラ</sup>  
 誡枳陀婆囉<sup>オウシトホラ</sup>  
 誡那悉帝達<sup>オウノシチダ</sup>  
 麼那鉢囉尾<sup>モノハラビ</sup>  
 地那備娑曼<sup>チナビスマン</sup>  
 也駄三曼囊<sup>ヤトサンモノ</sup>  
 鉢囉尾帝婆<sup>ハハラビチサ</sup>  
 駄冒地三埵<sup>トホチサ</sup>

南鉢囉誡婆<sup>ナンハラヤウホ</sup>  
 囉弭哆縛室<sup>ロミトホシ</sup>  
 哩耶奴答覽<sup>リヤヌダラン</sup>  
 三藐三牟備<sup>サンミョウサンモビ</sup>  
 牟備娑曼駄<sup>モビスマンダ</sup>  
 縛室里誡尾<sup>ホシリヤウビ</sup>  
 演鉢囉誡婆<sup>エンハラヤウホ</sup>  
 囉彌陀摩訶<sup>ロミトモコ</sup>  
 曼但羅摩訶<sup>マンタンロモコ</sup>  
 尾欲曼怛羅<sup>ビヨクマンタン</sup>  
 阿褥多羅曼<sup>アヌトラマン</sup>  
 怛囉阿娑婆<sup>タンラアサホ</sup>  
 三備曼怛囉<sup>サンビスマンタン</sup>  
 娑婆奴迦鉢<sup>サハヌキヤハ</sup>  
 囉舍婆那娑<sup>ラシヤホナサ</sup>  
 帝冒帝地演<sup>チホチチエン</sup>  
 達磨鉢囉誡<sup>タモハハラヤウ</sup>  
 娑囉弭多目<sup>ホロミトモ</sup>  
 託妬滿怛囉<sup>クダマンタン</sup>

但ト姪シ虐ト帝ギヤチ  
虐ギヤチ播ハラ羅ギヤ虐ギヤ  
諦チ播ハ羅ラ僧ス虐ギヤ  
諦チ菩ボ提チヤ婆ソモ

訶コ

雲泉クモイヅミ

## 独立性易の書学思想及び近世日本の書道への影響\*

賈 光佐

はじめに

独立性易(一五九六―一六七二、本名戴笠、字曼公、号天閑老人等)は、一六五三年に明清の混乱を避けて日本に渡り、翌年に隠元隆琦(一五九二―一六七三)の下で出家した人物である。独立は書道に優れ、著述や弟子教育に勤しみ、日本の近世書道の原点と論じられ<sup>(1)</sup>、また中国の書道を実際に日本に伝えた第一人者<sup>(2)</sup>と評価されている。独立の書学思想を研究する際に、一六六〇年に完成した『斯文大本』と一六六八年に作成された『臨池述意<sup>(3)</sup>』に焦点が当てられるのがほとんどである。両者の内容は一貫しており、後者は前者の縮小版であることにより、独立が『斯文大本』で論じる思想は、その成熟した思想であることが分かる。独立の書道史上の地位は広く認められているが、その影響に関する研究はまだ十分でない。独立が論じたことが、当時の多くの日本の書家にとって理解しづらかったため、それほど重要視されなかったとする説もある<sup>(4)</sup>。実際、独立の書学思想は当時の日本の書壇で激しい議論を引き起こした。そこで、本稿では、独立の六書学に基づいた書体と書史批判に焦点を当て、その学説が日本で引き起こした論争を考察することにより、独立の書学思想が近世日本の書道界に与えた影響を明らかにする。

キーワード 独立性易、斯文大本、六書学、日本書道、細井広沢、沢田東江、古法書学

一 矧夫字学、皆本六書…六書学に基づく書学思想の探究

『斯文大本』という書物は、埼玉県平林寺に所蔵されているが、筆者はまだ見ることができていない。二〇一五年に徐興慶が編纂した『天閑老人…独立性易全集』に『書論』という題名で掲載されているが、以下の問題がある。まず、『書論』という題名の問題から検討しよう。富岡鉄斎(一八三六—一九二四)が独立のこの著述を再び表装し、木箱に収めた。その表紙と木箱に「独立禅師真跡書論」と題したため、一部の学者<sup>(5)</sup>がそれを『書論』と呼んでいる。しかし、独立は文中で何度もそれを「大本」と呼んでおり、さらに「書論」と呼ぶことが一回もないため、『斯文大本』こそ、その著述の正確な題名であるに違いない。次に、徐氏が整理した文章の字形と断句に誤りが多く存在して、誤解を招きやすい。第三に、独立が説明する字形を直感的に理解することができず、独立の考えを理解する上で大きな障害となっている。これらの理由から、本論文では、大阪大学所蔵本<sup>(7)</sup>に基づいて、独立の書学思想について考察する。

『斯文大本』は、「自叙」「六義原本」「書法原本」「統附…臨池二用」「自跋」「再跋」という六つの部分からなる。独立は、「自叙」の冒頭で、「六義」は当時の人々には重要視されていないことを明らかにし、中国と「同文」の日本に対して、『説文解字』を「求学之本」にしようという号令を発している。

字繇一画之始、文成六義之中。一画具而万象出、六義析而变化通(中略)博士家不遯其源、考其本、争向杪梢稍頭、摛文掇錦、曰好学、曰能文、益何味味其至真之用耶(中略)求学之本也、試向『説文』九千三百九十三字中、一一求致其源、則文外無剩義、義外無剩文、心・声・言・用、一理悠帰、始可云同文之学也。已握管臨池、求全合用。直造千古文心、是可云「同文共学」也已(字は一画から始まり、文は六義において成立する。一画がそろえば万象が現れ、六義がわかれば、その変化が理解できる(中略)博

私たちはその源を遡らず、その根本を考察せず、高いところや端っこで文飾りや錦繡を競って、好學だとか能文だとかと言っているが、それでは真の用途をどうやって見抜くのであろうか(中略) 学びの根本を求めらば、『説文解字』に収められた九千三百九十三字の一つ一つについて、その源を求めるならば、文に余る義はなく、義に余る文はなく、心・声・言・用は、一つの理に帰し、それではじめて同文の学びと言えるのである。筆を持って書を書く以上、完全性を求めて、用途に合う。千古の文心に直接に至って、それが「同文共学」だと言えるのである)。

『説文解字』を通じて六書を勉強しようとする日本の書家に呼びかけるのは、何のためであるか。それは、「再跋」において明確に説明されていた。そこで、独立は自分が「妄者」の書した「月」と「出」の字形について批判を加えたことよって、その「妄者」に敵意を持たれた。このことが「大本」を執筆する直接的な原因であると述べている。独立は「八行載紀、六義重扶。不啻斯文之有在、可冀吾道之逢源(日本に来てからの八年間で、六書の学問を復興するために努力していた。そのような文字学存在に恥じないように、私が守ってきたこの学問が受け継がれることを期待している)」と述べているように、彼が日本に到着してから『大本』を完成するまでの八年間、「六義」を復興する努力をしていた。

「六義原本」において、独立は「象形」「指事」「形声」「会義」「転注」「仮借」という六義の概要を例を挙げて説明し、また「隷変」と「俗筆」を批判している。特に典型的な例として、「月」と「出」の字の書き方を挙げている。「隷変」については、「月」体恒缺、指示両弦上下之虧。微仄于右、象其西墜。邈隸仄方変之(月字の書き方は、常に不完全なものである。これは、上弦の月や下弦の月の欠けた形を表している。少し右に傾いているのは、月が西に沈むことを象徴している。程邈が創出した隷書では、その傾きを方形に変えた)と指摘している。「俗筆」については、「出」出者、象草根茸四発、以見初苗之形、不徒二山。山之三山、以象

峰巒、下一以指砥地、豈有山峰尖上復加山耶。俗筆相沿、不致其思者（出という字は、草の根がふさふさと四方に伸びて、芽が出る形を表している。二つの山からできていて山という字は、三本の縦線で山々の連なりを表している。下の部分は地面を示している。山の頂上にさらに山があるはずはない。これは一般の人々の書き方が伝えられてきて、その意味を真剣に考えなかったために起こったことである）」と批判している。

これに続いて、独立は漢代の許慎の『説文解字』から唐代の孫愐の『唐韻』までの六書学の著作を詳細に列挙している。当時では最も包括的に整理された六書学の歴史書だといっても過言ではない。

「書法原本」では、六書の学習方法を総括し、「贅文」と「省文」を識別することが学習の目的であることを説明し、「妄加点画」という低俗な風潮を批判している。

真心学六書、以開千古之洪濛者、先覓許氏『説文』一部、以明六義本始、為人門大綱。字字俱当求致其源、潜翫考索、通幽入微。以別贅文、省文之用。若至妄加点画、以飾俗眼、貽蛇足之可笑已。既得大綱、旁通『韻会』・『字彙』・『小補』、全其鋪叙、可尽六書之為学也已（六書を真心で学び、千古の混沌を開こうとするものは、まずは許慎の『説文解字』を手に入れて、それによって六義の根源を明らかにし、入門の概要とするのがよい。文字ごとにその源流を求めて、深く探究し、微妙な点にまで立ち入ることで、点画の増減を弁別する。もしむやみに点画を加えて俗人の目を惹こうとすれば、それは蛇足の笑いものになるだろう。大要を把握したら、『韻会』や『字彙』や『小補』といった書物も参照して、その記述を全て理解すれば、六書を学ぶには十分である）。

ここでの『韻会』とは元の黄公紹の『古今韻会举要』を指し、『字彙』とは明の梅膺祚の著述であり、

『小補』は明の方日昇の『古今韻会萃要小補』を指している。独立は、『字彙』に対して非常に高い評価を与えており、「善彙衆芳、因人之学、不著己見。一時索解、不可不備于挿架者(多くの人の長所を取り入れて、先人の学問を伝えており、私的な意見を述べない。すぐに問題を解決するのに役立つため、本棚に置かなくてはいけないものである)」と述べている。しかし、『全集』の編者はこの文章を「一時索解不可、不備于挿架者(すぐに問題を解決することはできないため、本棚に置いてはいけないものである)」と誤って句切したことより、その意味が正反対に変わってしまった<sup>(8)</sup>。

その後、独立は六義が字学の基本的な前提条件であると述べている。

矧夫字学、皆本六書。未識六書而言字者、猶未識弓矢而言中的、未諳宮商而称赏音。昌黎先生云、「読書先須識字、不識字不可謂之読書」。徐鉉曰、「非文字無以見聖人之心、非篆籀篆对無以究文字之義」。今人不知執筆而言字、攬掇也者、而曰「文無愧其心」、総不知個中有道也(字学というものはみな六書に基づいている。六書を知らずに文字について語る者は、弓矢を知らずに的を射ることについて語る者や、音階を知らずに音楽を鑑賞すると称する者と同じである。韓愈は言った、「書物を読むにはまず文字を知らなければならぬ。文字を知らなければ、そもそも書物を読むとは言えない」と。徐鉉は言った、「文字がなければ聖人の心を見ることができないし、篆書や籀書が無ければ、文字の意味を究めることができない」と。今の人々は、筆を執ることも知らずに文字について語っており、それは適当に言っているだけである。それなのに、「文章は心に背かぬ」と言つて、全く文字の奥義を知らないのである)。

独立は当時の人々がなぜ六義から離れて書を作ったのかについて次のように指摘している。

今人学書而亡六義、縁相承也。徐鍇昔譏曰、鍾王者、六書之罪人也。蘇黃者、書法之罪人也。一以變乖六義、一以用仄筆單鈎、争両撃之(今の人々が書道を学んでいるのに六義を失っているのは、伝統に従っているからだ。徐鍇はかつて嘲笑して言った、「鍾・王という者は、六書の罪人だ。蘇・黄という者は、書法の罪人だ」と。一方は六義を変化させて背き、一方は斜めの筆遣いと単鈎の筆遣いを使っている。どちらも打ち負かさず(きだ)。

実際には、徐鍇が亡くなった時に、蘇・黄はまだ生まれておらず、徐が蘇・黄を批判することは不可能である。しかし、朱熹が鍾・王・蘇・黄について「二王書某旣不得、看着只見俗了(中略)字被蘇黃胡乱写壞了(中略)子瞻單鈎把筆。錢穆父見之曰、『尚未能把筆邪』。山谷不甚理會得字、故所論皆虚(二王の書道について、私はよく理解できず、見ても俗っぽいとは思えなかった(中略)文字は蘇黄によって乱雑に書かれて壊れてしまった(中略)子瞻は単鈎で筆を持つ。錢穆父がそれを見て言った、「まだ筆を持つことができないのか」と。山谷は文字をあまり理解していないので、彼が論じることはすべて虚しい」<sup>9)</sup>と批判していることから、独立が徐鍇の批判とするものは、実際には朱熹の発言であると思われる。

さらに、独立は、各書体及び法帖の悪化という事実について、「董玄宰手仿前人筆意、総是渠儂半辺鼻孔、瞎却時人眼睛。書学熄矣、無能為矣(董其昌は先人の筆意を模倣したが、彼もまた半分しか理解しておらず、現在の人々の鑑賞力を低下させた。書学はすでに停滞し、どうすることもできない」と董其昌を批判している。字体及び字形の悪化、書法作品の喪失や歪曲という現状に対し、独立は復古を主張している。

篆・隸非秦漢不可以法、真・草非晋唐不足以学。今併失其所法・所学之原、可無慨哉。其宋元蘇・

黄・米・蔡・揭・趙諸君子、明世祝希哲・王雅宜・邢子願、雖曰席上之珍、風氣貌矣。況今日之董・文、尤不足以誇前、尚敢曰、「繼臨池之一薪」耶（篆書と隸書は秦漢時代でなければ法としては不十分であり、真書と草書は晋唐時代でなければ学ぶには不十分である。今ではそういう法と学の手本となるものが失われてしまい、悲しまずにはいられない。宋元時代の蘇黄米蔡揭趙の君子たちや、明代の祝希哲・王雅宜・邢子願などは、席上の珍品と言われても風流と気概は微かである。ましてや今日の董其昌・文徵明などは、先人に誇ることでさえできず、「臨池の一薪を継ぐ」と言えるであろうか。

唐以降の書家は学ぶべきではないと説明した後、書道を学ぶ上で「憤発一心、従上源而擬正令。従予『書法原本』中、行苦行、頭陀之行、匠心独造、直至心手合一（勤勉に専心して、源に従い、同時に正しい学問に従うべきだ。私が著した『書法原本』の中で、苦行と頭陀行を行い、自分自身の品位を創造し、心と手が一致する境地までに至ろう）」と述べている。

## 二 雪山―広沢の独立の書学思想に対する批判

著述による書学思想の伝播のほか、独立は教授にも勤しんでいた。『先哲叢談続編』には、独立の書法が日本で伝承されたことについて以下のように記録されている。

曼公以其法伝之於北島雪山及高天濤。雪山伝之於細井広沢、天濤伝之男頤斎。頤斎伝之於沢田東江。而後広沢、東江雖有異論、至其執筆五法、把筆三腕、撥鋒等説、皆淵源于曼公之所授受。且用水筆麝墨、我土先是無嘗知之者、又流漫於曼公之所教示云（曼公は自分の方法を北島雪山や高天濤に伝えた。雪山

は細井広沢に伝えた。天漪はその息子、頤斎に伝え、頤斎は沢田東江に伝えた。その後、広沢と東江とは意見を異にしたが、五つの筆管の掴み方や筆を持つ際の三つの腕の動き方や撥鐙法などの説は、みな曼公から教わったものに由来していた。また、水筆と麝墨を使うことは、我が国では初めて知られたことで、それも曼公から教示されたものだ<sup>10)</sup>。

先学らは詳しく検討せずにこの説を採用したため、独立の書学は北島雪山(二六三六〜一六九七、名は三立、字は雪山)とその弟子細井広沢(一六五八〜一七三六、名は知慎、字は公謹、号は広沢、室号は思胎斎など)および高天漪(一六四九〜一七二二、別姓は深見、名は玄岱、号は天漪)、天漪の子である高頤斎(一六九二〜一七六九、別姓は深見、名は玄融、号は頤斎)と、頤斎の弟子である沢田東江(一七三二〜一七九六、姓は源また平林、平という。名は鱗、字は文竜、景瑞、号は東江また東郊、室号は来禽堂など)の二つの系統に伝承されたという説が確立され<sup>11)</sup>、さらに独立が最初に「撥鐙法」を日本に伝えた<sup>12)</sup>とされている。

注目すべきは、天漪―東江の一派と雪山―広沢の一派では、独立の書学に対する態度が異なっているということである。前者は独立の思想を信奉し、発揚することに努めていたが、後者はそれを批判し反対していた。『近世名家書画談』の「雪山逸事」においては、雪山が独立に書法を問うたことが記されている<sup>13)</sup>が、これは『続編』の誤解を継承したものである。より信憑性があるのは、広沢の子である細井九皋(二七一一〜一七八二)の次の記述である。

黄檗隠元其徒數十人長崎に来る。隠元の弟子即非ハ善書也。雪山先生も書のことを即非に問れけると  
なり。即非の筆法、伝来有り。黄檗中の善書也。独立は隠元の書記也。元来俗人にて俄に剃髪して日

本に来るゆえ、法儀には疎かりしとなり。尤二王の法ハなし。撥鐙の法を不用。故に雪山先生とも方外の友なれども、書のこととは不問となり<sup>(14)</sup>。

この記述により、雪山は最初から独立の書道に批判的な態度を持っており、独立に書道を尋ねたことは一度もなかったことがわかる。雪山―広沢派が最も重視するのは、雪山が兪立德から「口授面命」によって得た「撥鐙法」である<sup>(15)</sup>。この一派が独立に反対する根本的な理由は、独立が「撥鐙法」を使わないことにある。「撥鐙法」について、広沢は『紫薇字樣』において以下のように述べている。

斯方執筆一法、大乖於古法。慎先師執法出于衡山文先生。所謂二王以来相承正脈撥鐙法也。其妙不可說焉。世之所伝双鉤・懸腕・虚掌・实指等、名称雖同、实用大乖。宜乎。号為唐様而筆迹迺仍旧本国習氣也。嗟乎。一步謬千里（この執筆法は、古い方法とは大きく違っている。慎先師（細井広沢）の執筆法は、衡山文先生（文徵明）から学んだものである。いわゆる二王以降に伝わってきた正しい撥鐙法である。その妙は言葉では表せない。世間で伝えられている、双鉤・懸腕・虚掌・实指など、名前は同じでも、実際の使い方は大きく違っている。良いか！ 唐風と呼ばれながらも、筆跡はまだ本国の悪い慣習に依っているのだ。ああ、一步間違えたら千里も外れてしまう<sup>(16)</sup>）。

ここで言及されている文徵明から発展した雪山派の筆法は、まさに独立が批判しているものである。また、独立が「書法原本」において主張した「双鉤」「懸腕」「虚掌」「实指」などは、広沢によって「本国（日本）の慣習」と批判されていた。この二つの執筆法の根本的な違いは、指と筆の動きに関する見解

である。独立によれば、筆を持つ場合、必ず「直管対心」でなければならぬ。そうでなければ六書を乱す俗筆であるとする。そして、日本の「斜管軽挑」はその典型例とされる。独立が「手緊捉管、全不働指、運之以腕、以肘・以肩・以身、則一画・一直・一点・一鈎、無不是精神蟠結処。若一動指・動筆、則鋒芒外出而神漓矣(筆をしっかりと握り、指を全く動かさず、手首、肘、肩、身体を使って筆を動かすことで、一画・一直・一点・一鈎など全てに精神的な緊張が感じられる。指や筆を動かすと、鋭さが失われ、神髓が散漫になつてしまう)」と主張している。一方、広沢は、「一概二握リツメテ腕臂肘肩ヲ用テ書セヨト云」のを「和伝」で「非常に大きな誤り」とみなし、「按懣厭鈎掲抵導拒送」という「指を動かして筆を動かす」八つの方法を「撥鐙法」に要約している<sup>70</sup>。興味深いことに、どの筆法が主張されようとも、中国の書法を重んじ、日本の書法を批判する点は共通している。

筆法だけでなく、広沢は独立の厳密な字字観に対しても、鋭い反論を持っている。

近日俗間好読字書者、以為非本字則無其義、而甚至乎謂鍾王為倉頡之罪人。且逢省一画・添一点者、視之如寇讐焉。此畢竟不達結繩之真意、不識隸變之古意。職由不多讀古人之書矣。殊不知制誥冊・書聖經・賢伝未嘗必古字本字、而孰為非詔誥、孰為非典謨。而矧今隸邈出而未幾、鍾王業已以俗字通用。点画増減、出新意以具芸林之美觀矣。今也此編專要救流弊、見者察焉(今の世には、字書を読むのが好きな人が多いが、本字でなければ意味がないと思つている。しかも、鍾王を倉頡の罪人だと言つて、一画省いたり一点足したりする字を敵視している。これは結局、結繩の真の意図を理解せず、隸書の変化の古意を知らないからだ。古人の書をもつと読まないといけない。制誥や聖經や賢人伝などを書くときに、必ずしも古字や本字を使つていたわけではないことは特に知られていない。それらは詔誥や典謨ではないのか。それに、今の隸書

はできて間もなく、鍾王は俗字を使って広く通じるようにした。点画の増減や新しい意匠は、芸術的な美さを表現するためだった。今回のこの編は、流行に流されるのを防ぐために作ったものだ。見る人はよく考えてほしい。<sup>(98)</sup>

こうして見ると、広沢が重んじる「新意」と「美観」の考え方と独立が重視する字学の正確さは、正反対のものであることが分かる。さらに、広沢は具体的な字形においても独立と異なる観点を提起している。例えば、独立は「山山」という書き方が「出」字のよくない書き方であるのに対して、広沢の『紫薇字様』では<sup>(99)</sup>と書かれ、傍注に「古詩有拆字詠曰、『藁砧今何在、山上復見山』。或時出之、亦一佳趣爾。堯母碑作<sup>(100)</sup>（古詩には、文字を分解して詠んだものがあり、こう言っている。「藁砧今何在、山上復見山」。このようなものはしばしば表れて、また良い面白さがある。堯母碑も<sup>(101)</sup>に作る）」と記している。<sup>(99)</sup>

広沢は『篆体異同歌』において本は、「好読字書」という風潮に同調しており、自分の篆書に対する理解を述べ、自分が正しいと思っている篆書の字形を示している。これに対して佚山黙隱（二七〇二―一七七八）は、趙頤光（二五五九―一六二五、号凡夫）の『説文長箋』を基にした『補闕篆体異同歌』を書いて、広沢を批判している。

炎漢以降六書廢、文字本訓半存亡。津梁肆改更俗貌、広沢道雲添華妝。溷雜異同未究原、謬譌變改不能詳。因証趙氏『長箋』說、庶使篆形埒正當（漢代以降、六書の書き方は廢れ、文字の本来の意味や読み方は半ば失われた。津梁と肆功は俗字を改めて、細井広沢と池水道雲はそれに華麗な飾りを加えた。混然とした『篆体異同歌』では根本を究明することができず、誤って変えたり改めたりするので詳細な理解ができない。そこで私は趙頤光の『説文長箋』の説明に基づいて、篆書の書体を正しくしたい）<sup>(102)</sup>

『長箋』における篆字は、独立が尊崇するものである。独立本人によれば、彼は『長箋』の原稿を目にし、趙氏による刊刻の依頼を固辞したという。最終的な刻本は「書備手繕、以俗筆作古文（雇われた筆写者が書いたもので、古文を流行りの書き方で書いたものである）」という憾みがあるものの、「幸首叙篆文、猶是凡夫五指（幸いにも、冒頭の篆書は趙頤光が自分で書いたものだ）」（『斯文大本・六義原本』）と評された。

独立は篆書を研究し、篆刻に優れていたことから、日本近世篆刻の初伝と見なされている<sup>21</sup>。東江は、「精於款識、金石之刻。人求品題、造請無閑（款識と金石の篆刻に精通している。人々に鑑定や題字を求められて、それに応じて作って暇がない）」と称された<sup>22</sup>。これに対して、雪山は篆刻を禁じ、いわゆる「宇宙独歩、絶不打印（宇宙の中で唯一無二であり、絶対に印章を作らない）」となった<sup>23</sup>。

雪山・広沢一派は独立の書学と書法を強く批判していたが、その結論からわかるように、彼らが批判せざるを得なかったのは、当時の書道界で独立の学問が前提となっており、書道界の避けて通れない問題であったからである。独立がこれほどの影響力を持つことができたのは、彼自身の学識と積極的な宣伝だけでなく、天滄・頤翁・東江などによる継承と発展が極めて重要だったためである。

### 三 沢田東江の独立の書学思想に対する発揚

次に独立が日本に六書学を最初に伝えたかどうかについて検討する。次のように、林道栄（一六四〇～一七〇八）が日本の六書学の初伝とされる記述がある。

道栄家世長崎人（中略）好臨池技、篆隸行草無体不善。善書之名、喧伝遠邇。当時我土所謂書家者流、未知臨摹之法、運筆之訣（中略）道栄嘗得文衡山・董華亭之真蹟、始識運筆懸腕之事。又与北島雪山、

講習六書学。我土知六書学者、実始于此。高天漪・池永道雲・佐玄竜・細井広沢等、皆由是而興起云(道栄は家系が長崎にあった(中略)書道を好み、篆書・隸書・行書・草書など、どんな字体も得意だった。書の名人として、遠く近くに評判が広まった。当時の日本では、いわゆる書家と呼ばれる人たちは、模写の方法や運筆のコツを知らなかった(中略)道栄は文衡山(文徵明)や董華亭(董其昌)という名筆の真筆を手に入れて、初めて筆を動かすこと及び腕を上げることを知った。また北島雪山という人と一緒に六書の学問を講習した。日本で六書の学問を知る人は、実はこれが初めてである。高天漪や池永道雲・佐玄竜・細井広沢など、みんながそれで興味を持った<sup>26)</sup>。

前に述べたように、雪山一派は六書学に反対していたが、道栄がいう「六書」は実際には「大篆」「小篆」「八分」「隸書」「行書」「草書」の六種類の書体を指している<sup>26)</sup>。これは『先哲叢談』にある「林兼諸体」からも裏付けられる。また、天漪は独立の弟子であり、道栄に六書学を学ぶ必要がないだろう。また、道栄が尊重する文征明や董其昌の書は、六書学の趣旨とは大きく異なっている。しかしながら、道栄の当時の書道界に対する影響力も無視できない。

道栄曰、「以我邦人運筆学晋唐名人遺蹟、猶如鈍刀彫木、僅得形似、去其真也遠矣、豈非徒勞乎。然知之者尠矣。臨書之法、与唐山異同不一、其小者姑置之、大者有五。一曰叻望不正、二曰筆毛不軟、三曰楮紙強硬、四曰案卑瘦倦、五曰体不寬洪」(道栄は言った。「我が国の人が筆を使って晋や唐の名人の墨跡を学ぶのは、鈍い刀で木を彫るようなものだ。形式上の相似を得ることにとどまり、その本質からは遠く離れており、無駄な努力ではないか。しかし、それを知る人は少ない。臨書の方法は、中国と異なり、小さいことはとも

かく、大きいことは五つある。一つは長時間見ると目が斜視になるということ。二つ目は筆の毛が柔らかくないこと。三つ目は楮紙が硬くて滑らかでないこと。四つ目は机が低くて疲れやすいこと。五つ目は体格が大きくないことだ」<sup>86</sup>。

ここから、独立が秦漢・晋唐の復古を主張しているのに対し、道栄は日本人が晋唐の書道を学ぶことに批判的な態度を持っていたことがわかる。彼が論じた日中の異同は、視力・筆のつくり・紙・机・身体などの外的な側面に集中している。独立も「続付・臨池二用」で机のつくりなどの問題について言及し、日本式の低い机は当時の渡日華人にとつてかなり不都合だったことがわかる。また、道栄の日本の筆作りに対する批判に触発されたのか、広沢が『思貽齋管城二譜』で筆作りの問題を専門に論じており、その中の毛穎譜は、当時舶来品の唐の筆に刺激を受けて作られたものである<sup>87</sup>。それに対して、東江は筆作りに重点を置く傾向を批判し、「凡文房之具、成爲供玩弄・悦心情之物、如謝（肇制）所言、煞風景也（文房具というものは、遊んだり楽しんだりするためのものになってしまったら、謝肇淵が言ったように、それは風情を失ってしまふ）」と述べている<sup>88</sup>。また、『東江先生書話』では「能書筆をえらはずといふ話」という一節もある<sup>89</sup>。

頼春水（一七四六―一八一六）によると、「林道栄・高玄岱二人、在長崎為一時名手。道栄学即非、玄岱学独立（林道栄と高玄岱は、長崎で一時代を築いた名筆であった。道栄は即非から書を学び、玄岱は独立から書を学んだ）」という<sup>90</sup>。つまり、道栄は即非の影響を強く受けた一方、独立の書学を発展させたのは弟子の高天濤一派であり、その思想は東江の著作にまとめられている。頤齋は東江の『書学筌』の序文においてその傳承を証明している。

嘗天閑老人及我先大人各有所著、未上梓而為烏有、余老後尚無所說。卒東郊為編、門人大悅(中略) 東郊不食言、予保之而已矣(昔、天閑老人と我先大人という二人の書家がそれぞれ本を書いたが、出版される前に失われてしまって、私は老いても何も語ることがなかった。やがて東郊が本を編集して、弟子たちは大喜びした(中略) 東郊は約束を守ってくれた。私はそれを保証するだけだった。)<sup>83)</sup>

この伝承について、東江は非常に自信を持っており、「東方書法之有伝来也、特吾高氏云尔。然則欲学華而純乎華者、於今時、舍吾其誰(中国の書道が伝来できたのは、特に私の師である高玄岱を介したということである。しかし唐様の書を学び、さらに唐様の精髓まで身につけようとするもの、現今では、私以外に誰もいない)」と自負している。一方、広沢らに対しては、「其所為務卑卑焉、取媚流俗。其徒往往汎濫江湖。庸立者、持門戸。皮相者、矜影響(やることは低俗で、流行に媚びている。その弟子たちは、書道界に広く溢れている。表面的な者は、自分の門派を堅持する。皮相な者は、自分の名声を誇る)」と批判している。東江は「凡学書者、面承華人善書者、且不可無学問書(書を学ぶ者は、華人の中で書道に優れている人々と直接対面し、かつ学問を欠かさずに学ぶことが必要だ)」<sup>83)</sup>と主張しているが、これは、雪山が即非と兪立徳に学んだことに対する批判である。即非と立徳について、東江は「ソノ中タママ華人ヨリ習得タル人モ、其師タル人、タダ黄檗ノ僧徒、或ハ長崎ヘ交易ニ来ル人ノ書ヲウツスナリ。尤僧徒ニハ禅氣アリテタママ風流ナルアレトモ、法トシ用ユルニ足ラス。況ヤ交易ニキタル人、書ノ事ハ一向ウトキナリ」<sup>84)</sup>と批判している。つまり、東江からすれば、即非も兪立徳とともに学ぶには値しないものである。

「東江於六書、博考詳究、用力甚勤。其於漢晋唐宋之金石遺文、訪索殆尽、収藏頗富。又於我邦中世之残碑断碣、窮搜摩挲、審度真偽而弁定之(東江は六書について詳しく調べて勉強し、とても一生懸命に働いてい

た。彼は漢や晋や唐や宋の時代に残された金石で書かれた文字について、ほぼ全部探して集めて、収蔵も豊富だった。それに日本の中世に残っている壊れた石碑などについても、力を尽くして探してこすって、本物かどうかをよく調べて判断した<sup>85)</sup>」という『先哲叢談後編』の記述のように、六書学を研究することと中世の碑文を調査することに集中している。

東江は、趙子昂や文征明を崇拜している日本の書家たちについて、「かく文盲なる心より、たまたま古法帖を見れば、『字彙』・『韻会』のごとく、ただ字体を檢出すまでの用なりと思ひ」<sup>86)</sup>と批判している。ここで挙げられている『字彙』と『韻会』は、まさに独立が推奨している六書学の著作であることには注意すべきであろう。また、東江は『篆説』と『隶説』という書体に関する著作を著して、独立の思想を發展させている。特に『篆説』は、江戸と大阪で出版された最初の篆書書論である。曹悦はそれが当時中国から来た船で輸入された『説文解字』を参考にしたと述べているが、実際には、前述のように、東江の『篆説』は独立の学説を發揚したものである。また、近世日本で『説文解字』が初めて刊行されたのは一七一四年である。このことから、『説文解字』などの書物が近世日本で重視されたのは、独立の影響から生じた「好読字書」という風潮によるものであることがわかる<sup>87)</sup>。次に、東江が日本の中世の碑文を「摩搨」や「弁定」したことは、独立と天濤から伝えられた「打碑法」の伝承であり、独立が伝えたこの法が日本の墨本の始まり<sup>88)</sup>となったことから、日本の書道界への貢献の大きさがうかがえる<sup>89)</sup>。

東江が三十年以上にわたり、著作や弟子の指導などに注力した結果、独立の書学思想は体系化され、影響力のある「古法書学」に發展した。「古法書学」について、東江は「余始唱古法書、世人或疑且怪。余唯従所好。今且三十年矣、而四方学者苟欲習書、則必言晋唐法書（私が古法書を提唱し始めた際に、世間の人々は疑問を抱いたり奇異に思ったりした。しかし私は自分の好むことだけに従う。今や既に三十年が経ったが、四方

の学者たちは書法を学ぼうとするならば、必ず晋唐時代の手本的な書について語らなければならない」と語っている。<sup>(40)</sup>

おわりに

本稿では、独立『斯文大本』の思想と主張について分析し、雪山―広沢系が独立から継承されたという通説の誤解を正した。また、独立の書学をめぐって、古典的な学問に基づき、書学の性格を尊重することを主張する「古法書学」と、美的観点から出発し、書道の技術を重視して、獨創性を提唱する「雪山―広沢系書道」が形成されたことを指摘した。独立六書学の思想とそれを基にして構築された書道理論は、後の日本の書道の発展に深く影響を与えた。同時に、独立の提唱した「千古文心、同文共学」という理念は、日本の近世という二百年余りにわたる華文崇拜の思潮を開いた。

\*この論文は、一九八二年に創刊され、中国文学芸術界連合会が主管し、中国書道家協会が主催する美術、書道、彫刻、写真の学術雑誌である『中国書法』の第三九八号に掲載された「独立性易の六書學與日本近世書法」(九六頁―一〇八頁)に加筆したものである。

【注】

- (1) 米田弥太郎『近世日本書道史論攷』、京都・柳原書店、一九九一年、第三頁。
- (2) 米田弥太郎『近世日本書道史論攷』、京都・柳原書店、一九九一年、第二六頁。
- (3) 『臨池述意』は、九州大学の「三奈木黒田家文書」文庫に所蔵されており、誤って『監池述書』と命名されている。

所在記号は一五八。

(4) 中田勇次郎『中田勇次郎著作集』第六卷、東京・二玄社、一九八五年、第三七五頁。

(5) 石村喜英『深見玄岱の研究…日中文化交流上における玄岱伝と黄檗独立禅師伝』、東京・雄山閣、一九七三年、第四九頁。

(6) この文章を書く動機を説明した後、「此『大本』之由作焉」と述べ、その作品が完成したときに「『大本』適成」と言及している。

(7) 『斯文大本』、大阪大学懐徳堂蔵 請求記号：11063明SHH。以下はその文書からの引用で、章の位置を示す。

(8) 徐興慶『天間老人…独立性易全集』、台北・国立台湾大学出版中心、二〇一五年、第一〇一頁。

(9) 朱傑人等『朱子全書』、上海古籍出版社、二〇〇二年、第四三三六頁。

(10) 東条琴台『先哲叢談続編』第一卷、東京・千鍾房、一八八三年、第二二丁裏。

(11) 上原昭一・王勇『芸術』(中西進・周一良『日中文化交流史叢書』七)、東京・大修館書店、一九九七年、第二九九頁。

(12) 石村喜英『深見玄岱の研究…日中文化交流上における玄岱伝と黄檗独立禅師伝』、東京・雄山閣、一九七三年、第四五五～四五六頁。

(13) 安西於菟『近世名家書画談』二、内閣文庫蔵 請求記号：1980406 冊次：0002、第八丁表。

(14) 大和永年『二老略伝…九臯先生譚録』上巻、一七七二年、筑波大学附属図書館蔵 請求記号：タ400-135、第四丁裏～第五丁表。

(15) 大和永年『二老略伝…九臯先生譚録』上巻、一七七二年、筑波大学附属図書館蔵 請求記号：タ400-135、第四丁裏。

(16) 広沢先生『紫薇字様』、江戸・小川彦九郎、一七二四年、神戸大学附属図書館・社会科学系図書館貴重書庫、請求記号：10-580、第一四丁表～第一四丁裏。

- (17) 細井知慎『広沢執筆秘伝鈔』、国文学研究資料館・石野家本528。
- (18) 広沢先生『紫薇字様』、江戸・小川彦九郎、一七二四年、神戸大学附属図書館・社会科学系図書館貴重書庫、請求記号：10-580、第七丁裏。
- (19) 出典は古楽府詩、原文は「山上復有山」。
- (20) 常足道人佚山述『補闕篆体異同歌』、小川多左衛門、一七七八年、新潟大学附属図書館蔵、請求記号：39-226-2、第一丁表
- (21) 中田勇次郎『日本の篆刻』、東京・二玄社、一九六六年、第一一五頁。
- (22) 東条琴台『先哲叢談後編』第八卷、大坂・京屋淺次郎「ほか四名」、一八二九年、第二六頁。
- (23) 角田簡大可『続近世叢語』第八卷、江戸・岡田屋嘉七、一八四五年、第一四頁。
- (24) 東条琴台『先哲叢談続編』第一卷、東京・千鍾房、一八八四年、第三頁。
- (25) 石村喜英『深見玄岱の研究・日中文化交流上における玄岱伝と黄檗独立禅師伝』、東京・雄山閣、一九七三年、第二八一頁。
- (26) 東条琴台『先哲叢談続編』第四卷、東京・千鍾房、一九八四年、第三頁。
- (27) 西川寧『日本書論集成』第四卷、東京・汲古書院、一九七八年、第一頁。
- (28) 平東郊『書学筌』(岸上操『少年必読日本文庫』第十一編)、東京・博文館、一八九一年、第三二頁。
- (29) 沢田東江『東江先生書話』上之卷、一七六九年、筑波大学図書館蔵、請求記号：A3019、第八丁裏。
- (30) 関儀一郎『続日本儒林叢書』第四冊、東京・東洋図書刊行会、一九三三年、第三一頁。
- (31) 平東郊『書学筌』(岸上操『少年必読日本文庫』第十一編)、東京・博文館、一八九一年、第九頁。
- (32) 沢田文治麟『東郊先生書範』、一七五九年、東北大学狩野文庫蔵、狩515221、第四丁表。

- (33) 沢田文治鱗『東郊先生書範』、一七五九年、東北大学狩野文庫蔵、狩515521、第九丁表。
- (34) 平東郊『書学筌』(岸上操『少年必読日本文庫』第十一編)、東京・博文館、一八九一年、第三二頁。
- (35) 東条琴台『先哲叢談後編』第八卷、大坂・京屋淺次郎「ほか四名」、一八二九年、第二六頁。
- (36) 沢田東江『東江先生書話』上之卷、一七六九年、筑波大学図書館蔵 請求記号：423019、第一六丁表。
- (37) 曹悦「江戸時代における日本の篆書法を受容状況について：江戸・大坂出版書目を中心に」、(『東アジア文化交流研究』第十二巻、二〇一九年、第九〇頁。
- (38) 沢田東江『東江先生書話』下之巻、一七六九年、筑波大学図書館蔵、423019、第一〇丁表。
- (39) 米田弥太郎『近世日本書道史論攷』、京都・柳原書店、一九九一年、第八七頁。
- (40) 東江源鱗文竜「跋文」、李攀竜・東江源鱗文竜『東江先生書唐詩選』下巻、嵩山房 小林新兵衛、一七八四年、国文学研究資料館蔵、請求記号：483173。

## 董其昌の禪と宋明理学の構造

意の諸相の分析を中心にして

松宮 貴之

はじめに

董其昌の書論に就いての研究論文は枚挙に暇がない<sup>(1)</sup>。ただし、董の時代思想の反映として、書画論を解析したものは、そう多くない。

例えば、董其昌に於ける「性」「禪」「情」「意」「煩惱」「氣」「執着」等が如何に思惟され、理論武装化されて、実作に表出されたのか。その理想と現実の狭間を見んとしたものは、少ないだろう。

さて、先に結論をひとつ述べれば、董にとって、仏性回帰と感情肯定(執着)の二律背反の相克が、芸術家としての原動力であったと考えられる。

その書画論『画禅室随筆』の名が示すように、それらに「禪」の反映を観んとする考察は、昭和の京都学派、具体的には神田喜一郎、中田勇次郎らによって、早くに先鞭が付けられているが<sup>(2)</sup>、本稿は、それに系統する研究でもある。

例えば董其昌の制作した法帖、『戲鴻堂帖』に取り上げられている書人を時代順に列挙すると、

晋 王羲之 王献之 谢安 桓温 王操之 顧愷之 楊羲

宋 謝莊

陳 智永

唐 唐太宗 唐明皇 歐陽詢 虞世南 褚遂良 陸柬之 薛稷 懷仁 裴輝卿 鍾紹京

孫過庭 胡英 李邕 徐浩 顏真卿 柳公權 張旭 懷素 高閑

五代 楊凝式

宋 蔡襄 蘇軾 黃庭堅 米芾 薛紹彭 李公麟 吳傳朋 朱熹

元 趙子昂 鮮于樞

となるが、ここではこの古典觀の構造をいくつか思想的に体系付けたいのである。

### 禪と意について

さて、先ず『画禪室隨筆』卷一に、

大慧禪師論參禪云「譬如有人、具万万質。吾皆籍没尽、更与索債」。此語殊類書家閔振子。米元章云「如撈急水灘船、用尽气力、不離故处」。

蓋書家妙在能合、神在能離。所欲離者、非歐虞褚薛諸名家伎倆、直欲脱去右軍老子習气、所以難耳。

那叱析骨還父、析肉還母、若別無骨肉、説甚虚空粉碎、始露全身。晋唐以後、惟楊凝式解此竅耳。趙吳興未夢見在。

余此語、悟之、楞嚴八選義。「明還日月、暗還虚空」。不汝還者、非汝而誰。然余解此意、筆不与意隨也。甲寅二月。

(大意)

大慧禪師が參禪を論じていう「たとえばある人が巨万の富を貯えているとして、私がそれをすつかり没収し尽くして、さら負債をとりたてるようなものだ」と。この語は書の要訣に類している。米元章がいう「(書を学ぶのは)急流に船を漕ぐようなもので、氣力を尽くしても、もとの場所を離れていないようなものだ」と。

思うに、書家の妙は、よく会することにあり、精神は、よく離れることにある。離れようとするところは、歐陽詢、虞世南、褚遂良、薛稷諸名家の技量ではなく、直ちに王羲之の習氣を脱却しようとするが、難しい。那叱太子は、骨を析さいて父に還し、肉を析さいて母に還した。もし骨肉がなければ、なぜ虚空に粉碎し、はじめて全身を露すことを説くだろうか。晋・唐以後、ただ楊凝式だけが、この急所を理解している。趙孟頫などは、夢にさえ見ないだろう。

私はこの語をこれを『首楞嚴經』の八還の義から悟った。「明は日月に還し、暗は虚空に還す」汝に還さなければならぬものは、汝でなくて誰であろうか。されど私はこの意を解しているが、筆がこの意にもなわない。甲寅(万曆四十二年・一六一四)二月

とあるが、この章句のポイントは「尽」と「還」だろう。それはさておき詳細な分析から始めたい。

これについては、神田喜一郎は、先ず冒頭から「趙呉興未夢見在」までと、その後文との二段に分け、後文は前部の補足とする<sup>(3)</sup>。

そして前部を三段に分け、後文を一段として、全体を四段に分けて解析する。

その第一段は「大慧禪師論參禪云」から「不離故処」までで、二節に分けられる。「関振子」までの第一節は、要するに、何でも他人のもっている価値あるものは徹底して根こそぎ自ら取り尽くす。その取り

尽くした上に更に取ってかかる。この心掛けが參禪の要所であり、書家も然りなのであるが、その貪欲すぎる精神が、後に触れるが、董其昌の悪徳に繋がるように思う。

またこの大慧の言葉は、『語録』をはじめ『大慧書』『大慧武庫』にも見えないようであり、出処不明なので、大慧に仮託したのかもしれない。但し、禪の公案では、己の持つものを空っぽにする話は、散見する。

二節目の「如撐急水灘船、用尽氣力、不離故処」も米芾の言ではないようで、恐らく仮託だろう。禪と米芾を結び付けんとする傾向は、董其昌には度々見られる事象である。

神田によれば、この意味は、書を学ぶには、急流に船を撐さすがごときのもので、いくら氣力を尽くしてもなかなか進まず、もとの場所にじっとどまっているようであり、先の大慧の言葉との関係性から言えば、大慧は根こそぎ学び尽くすことを喩え、米芾はその逆行から抜け出ることが容易ではないと二律背反を唱え、その解決が書の難しいところと言って、第二段に続く。この二律の相克も董其昌の創作の原動力になっていたのかもしれない。

第二段は、「蓋書家妙在能合」から「所以難耳」まで。つまり書の旨味は、古人を学んでそれとよく一致することにあるが、書の本当にすぐれたものは、そこから離れることにある。それは、歐陽詢、虞世南、褚遂良、薛稷だとかの技量だけでなく、王羲之の習気さえ離れることだとする。

次は第三段。この那叱の故事は、『五灯会元』卷二の終南山圭峰宗密禪師の条に附される「西天東土化聖賢」が出典で、那叱太子は肉を母に還し、骨を父に還した後、自分の本身を現し大神力を運らし、父母の為に説法したとあり、要するに、前段の神をよく離れることを説明したもので、還すべき骨や肉がなければ、現身説法などできない。その換骨奪胎が分かっていたのは、楊凝式だけということになる。

那叱太子の話は、「那叱太子、肉を析いて母に還し、骨を析いて父に還す。然る後、本身を現し、大神力を運らして、父母の為に説法す」という公案だが、血肉を父母に還す、つまり存在する以前の自己に返ることで、そこにあらわれるのは「父母未生以前の本来の面目」ということと思われる。

そして、その四段では纏めとして、『首楞嚴經』第二を持ち出す。ここに当該部分を引用すると<sup>(4)</sup>、

仏告阿難、且汝見我見精明元。此見雖非妙精明心。如第二月非是月影。汝応諦聽、今当示汝無所還地。阿難、此大講堂、洞開東方。日輪昇天、則有明耀。中夜黒月、雲霧晦暝、則復昏暗。戸牖之隙、則復見通。牆宇之間、則復覩擁。分別之處、則復見縁。頑虚之中遍是空性。鬱埵之家則紆昏塵。澄霽歛歛氣、又覩清淨。阿難、汝咸看此諸變化相。吾今各還本所因処。云何本因。阿難、此諸變化明還日輪。何以故。無日不明、明因属日。是故還日、暗還黒月。通還戸牖、擁還牆宇。縁還分別、頑虚還空。鬱埵還塵、清明還霽。則諸世間一切所有、不出斯類。汝見八種見精明性、当欲誰還。何以故、若還於明則不明時、無復見暗。雖明暗等種種差別、見無差別。諸可還者、自然非汝。不汝還者、非汝而誰。則知汝心本妙明淨。汝自迷悶、喪本受輪。於生死中、常被漂溺。是故如來名可憐愍。阿難言、我雖識此見性無還。云何得知是我真性。

とある。

たとえば日光を見て、心内に「明るい」という意識が生じる。日光を見なければ明るい・暗いという意識も消える。よって、「明るい」という意識は、その原因を外の世界にさかのぼることができる。われわれの心はそのようなものから構成されている。しかしどうしても外に原因を見いだせないものがある。それは見るといふ働き・本性そのものである。それこそが本来自己に具わるものであり、それ自体は分別のけがれない清浄なものである。そのことわりに気づき、迷いから覚めなさい、ということかも知れない。

この純粹な自分の心こそがすなわち如来藏・仏性であり、禪が求める本当の自分、「本分の田地」「本来の面目」であるとも解釈できる。

つまり、董其昌は、その意を理解していたが、筆がその仏性の意にまでは随わなかったことになる。

更に、董の『容台集』に、

米元章書沈着痛快、直奪晋人之神。少壮未能立家、一一規模古帖。及錢穆父訶其刻画太甚、当以勢為主乃大悟、脱尽本家筆、自出机軸。如禪家悟、後析肉還母析骨還父、呵仏罵祖面目非故。雖蘇黃相見、不無氣惱。晚年自言無一点右軍俗氣、良有以也。

(大意)

米芾の書は、沈着痛快で、晋人の精神を自分のものにしてしている。少壮であって、まだ一家をなしていないころ、一々、古帖を臨模ばかりしていた。錢勰せんきやくが、米の書のあまりに筆画の技巧にこだわりすぎていたので、筆勢を主とすべきであると忠告したので、米はおおいに悟って、本来のもちまへの筆から脱尽して、自ら機軸を出した。それは、禪家の悟りのようなもので、那叱太子の、肉を析いて母に還し、骨を析いて父に還す、また仏を呵り、祖を罵り〔碧巖録〕の語、面目が一新するということと同様である。蘇東坡や黄山谷も、米に逢ったら、おじげがつかないとはかぎらない。晩年、一点の右軍の俗気もないと言っていたのは、まったくもつともである。

と董其昌は、米芾の書を評して、その中に禪家の無物無我、妙悟の境を見いだしている。

このように、董其昌は、「平淡天真」を唱えた米芾に、禪の悟境を投影しているのである。

また、『画禅室随筆』で、

白香山深于禅理、以無心道人、作此有情痴語。幾所謂木人見花鳥者耶。山谷為小詞、而秀鉄訶之。謂

不止落驢胎馬腹則慧業綺語、猶当懺悔耳。余書此歌、用米襄陽楷法、兼撥鐙、意欲与艶詞相称、乃安得大珠小珠落研池也。

(大意)

白居易は、禪理に深かった。悟りを求めた人でありながら、この有情の痴語を作ったのは、いわゆる「木人が花鳥を見るもの」に近いというべきか。黄山谷が、小詞を作ると釈法秀はこれを訶って、「ただ驢胎馬腹に宿るだけでなく、地獄に落ちるに違いない。仏道修行中の綺語は、なお懺悔に値する」といった。私はこの歌を書くのに、米芾の楷法に、撥鐙法を兼ねあわせ、意が艶詞に合うようにしたが、どうしたら琵琶行にいう琵琶の調べのように、大小の真珠が硯の池に落ちるかのように書けるのか。

と述べ、禪理に深いひとの、艶語の表現に米芾を選んでいる。

この「ほとけごころ」「仏性」を低層に備えた情の表現、そしてこの「意」の在り方について、次に見てゆきたい。

禪から陽明学への意の展開—現実的な意の異相

『画禅室随筆』巻一で、

至宋蘇、黄両公、大以翰墨為仏事。宋人書不及唐、其深心般若、故当勝也。

(大意)

宋の蘇軾、黄庭堅の両公は、大いに翰墨を仏事とした。宋人の書は唐に及ばないが、悟りの知恵に深く心を寄せたので、どちらかと言えば勝れている。

とある。

ここまで董其昌の書の基底には、仏性を求めんとした禅の精神があることを見てきたが、それを前提にして、「意」の解放を唱えている。

神田喜一郎は、董其昌の陽明学を、そのルーツの一つとも言える宋の蜀学に求めたが、神田も指摘するように、董其昌の言説には、陽明学を直截に表す言説が少ないと言える。

例えば、『容台集』に心学という言葉があるが<sup>(5)</sup>、それは試験答案で、心学とは言っても、実際には特に朱子学・陽明学的な思想内容を伴うものではなく、修養は大切だ、という程度のものである。

強いて言えば後半、心の本初といって未発を重んじているのは、朱子学的ではあるが、それほど深くどちらかの学派に加担する意識は、これでは読み取れない。

但し『容台集』で、かなり具体的に言及しているところが、二箇所ある。

それは、

古人以水喻性。荷沢得法於曹溪、拈出心体、曰水是名以湿為体、心是名以知為体、最為片言居要。乃永嘉曰靈知、王陽明曰良知、晦翁亦曰虛靈、不昧其語似有淆訛。若為分析曰永嘉之所謂靈者即不生不滅不垢不淨不增不減迎之不見其首隨之不見其尾了了常知。故自言之不及非以能思想能注想而為靈陰符不神之神也。若朱子之虛靈不昧則謂其仁義禮智之所自出如見孺人入井即起惻隱聞噍躡聲、即起羞惡動於善者機也。陽明之良知曰無善無惡者心之体、有善有惡者情之動、知善知惡是良知為善去惡是致良知。夫無善無惡者心之体近於禪矣。而知善知惡是良知与晦翁虛靈不昧何嘗相悖。世有宗良知而詆晦翁者舛矣。若以水喻陽明所謂良者清濁未分之水平、晦翁所謂靈者清濁既分但取其清以為原初水平。雖然晦翁固迥異於禪、陽明之禪亦非張無尺張無垢之禪也。為其認定無善無惡以為心体、即与不垢不淨相似

而与不生不滅猶懸。不見楞嚴經耳根円通三真実有常真実乎。仏言常光現前祖言無記昏昧昭契本真空的的。

(大意)

古人は水によって性を喩える。荷沢は法を曹溪で得て、心体を頌<sup>うた</sup>つて、水というのは名前にすぎず、その体は湿である。(それと同様に)心というのもたんなる名前であつて、その体は知であると示したのは、片言だが本質をいい当てている。つまり永嘉は靈知といい、王陽明は良知といい、晦翁もまた虚靈不昧という。その語は混淆しているようだ。もし分析していえば、永嘉のいわゆる靈とはつまり、「不生不滅不垢不浄不増不減」、これを迎えてその首を見ず、これに随いてその尾を見ず、妄想や分別が立ち尽くされた明快なる状況である。だから自らこれを言うには、よく思算し、よく注想し、靈陰符、不神の神でないのに及ばない。たとえば朱子の虚靈不昧などは、その仁義礼智の自ら出ずるところで、孺人の井に入るのを見て、そこで惻隱<sup>こしゅう</sup>を起こし、嘘蹴<sup>こしゅう</sup>の声を聞いて羞惡を起こし、善に動く機のことである。陽明の良知門でいう、無善無悪は心の体で、有善有悪は情の動であり、知善知悪はこれが良知。善を為し悪を去るは良知を致すと。その無善無悪は心の体というのは、禪に近い。善を知り、悪を知るのは、これを良知とするのは、晦翁の虚靈不昧とどうして互いに悖ろうか。世に良知を宗び、晦翁をひとしくそしるが、もし水によって喩えるならば、陽明のいわゆる良とは、清濁未分の水であり、晦翁のいわゆる靈とは、清濁はすでに分け、ただその清を取り、原初の水をいうのであろう。晦翁は固からるかに禪と異なるが、陽明の禪もまた、張無尽、張無垢の禪ではない。ために認めて、無善無悪を心体とするのは、つまり不垢不浄に相似し、不生不滅となお懸かるようである。楞嚴經の耳根円通は、三真実で常に真実を見ないであろうか。仏は常光現前とおっしゃっておら

れ、祖はほんやりとして蒙昧であつても、明らかなことは、まるでかぶせてあつたものを取り外したかのように明白であり、本真空に確かに契かなうものだと云つておられる。と述べ、朱子学よりも陽明学の方が禪に近いとし、更に禪を尊んでいる。

更に同書で、

知之一字衆妙之門、又有云知之一字衆禍之門。般若無知論所破者知也。永嘉証道歌有云一念者靈知之体是所立者知也。心經云無智亦無得近於遮。壇經云轉識成智近於表。陽明先生識此発為良知之説、猶是宗門淺淺之談。宗之者与闢之者、俱未曾深研法要也

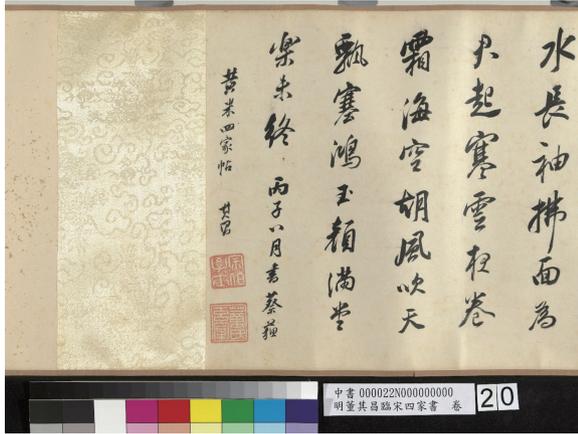
(大意)

「知之一字はよろずの好ましいものの出処(禪籍に多見する荷沢神会の語)、というが、知之一字はよろずの災いの出处、ともいうぞ」という言葉がある。(晋の僧肇による)『般若無知論』が破却したのは知だ。(唐僧玄覺による)『永嘉証道歌』には、「一念とは靈知の本体だ」と述べられるが、ここで立てられているのは知なのである。『般若心經』に「知恵など存在しないし、それを得るなどということもない」とあるのは(知の価値を)遮つて示さないことに近く、『壇經』に「悟りを開けば)識(感覺)が知へと転じる」とあるのは(反対に知の価値を)表彰しているのに近い。陽明先生はこれらを知った上で良知の説を立てたわけだが、要するに宗門の底の浅い議論のようなものだ。良知の説を信奉する者も、それを退けようとする者も、どちらも真理の要点を深くつきつめていない。

とあり、直截な陽明学肯定論者ではなく、禪を重ねて、そのルーツ(禪)にその真価を求めている。

藤原有仁は、「董其昌とその周辺」の中で<sup>6)</sup>、

彼は「吾が輩にありては超識あるのみ」(『隨筆』卷四・雜言上)と言っているが、これは理に先立つ本



董其昌臨宋四家書 (國立故宮博物院藏)

心の一超悟人を目指したことを示すであろう。このような立場は仏教のいわゆる真空説にもとづくと思われる。

とあるように、格物窮理とは、一線を画したものと思われる。

つまり、やはり董は陽明学を禪と重ね、理を度外視しつつも連続的に捉え、神田も言うようにその反映を蜀学に求め<sup>(7)</sup>、書の経脈で言えば、蘇軾などの宋の三大家、またその淵源となった楊凝式、そして顔

真卿などの意象派にその姿を認識していたのではなからうか<sup>(8)</sup>。

例えば、『容台集』に、有名な文句がある。

晋人書取韻、唐人書取法、宋人書取意。或曰意不勝於法乎、不然。宋人自以其意為書耳。非能有古人之意也。然趙子昂則矯宋之弊、雖己意亦不用矣。此必宋人所詞蓋為法所軛也。

(大意)

晋人の書は、韻を取る。唐人の書は、法を取る。宋人の書は、意を取る。ある人は、意は法より勝っているというが、そうではない。宋人は自らその意によって書を作るだけである。古人の意があるのでない。しかし趙子昂は、宋の弊害を矯正し、己の意など用いなかった。これは宋人ならば、必ずとがめるだろう。それは趙が法の軛するところとなっているからである。

と書の時代性の議論である。

ただし『画禅室随筆』では、宋人の淵源として、

以平原争坐位帖求蘇米、方知其變。宋人無不写争坐位帖也。

(大意)

顔真卿の争坐位帖によって蘇軾、米芾を求めて、はじめてその変化のさまが分かる。宋人で争坐位帖を写さないものなどいない。

と宋人の淵源を顔真卿の争坐位帖に求めている。

更に『容台集』で、

顔清臣書、深得蔡中郎石經遺意。後之学顔者、以觚稜斬截為入門、所謂不參活句者也。余此書、窃附魯男子学柳下惠之意。

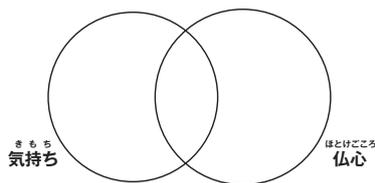
(大意)

「顔真卿の書は、深く蔡邕の石經の遺意を得ている。後世の顔を学ぶものは、かどだつて切断したようになっていることを、顔の書の入門と思つている。これは禪家という活句に参じていない。私はこの書をひそかに魯の男子が柳下惠を学ぶ意に付している。

と顔真卿の意を禅機との関係で捉え、またそのような文脈で、

余以意做楊少師書。山陽此論、雖不盡似、略得其破方為円、削繁為簡之意。蓋与趙集賢書、如甘草甘遂之相反、亦教外別伝也。

(大意)



【意(こころ)】

私は、意によって楊少師の書に倣って山陽のこの論を書いた。こ  
とごとく楊に似てないけれど、ほほ、その方を破り、円を為し、  
繁を削り簡と為す意を得た。思うに趙孟頫の書に比べると、甘草  
と甘遂の相反するがごとくで、また教外の別伝である。

と楊凝式が、ここでも模範とされている。

董其昌のいう意は、こころを包括するが、気持ちと仏心が重なりを  
見せる。

例えば、

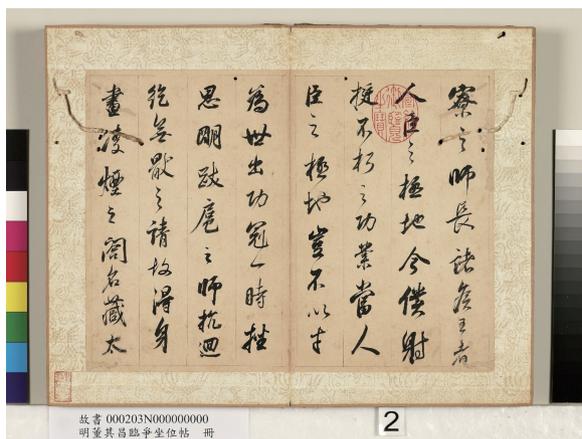
楽山看経曰「図取遮眼、若汝曹看牛皮也須穿」。今人看古帖、皆穿  
牛皮之喻也。古人神氣、淋漓翰墨間、妙处在隨意所如、自成體勢。

故為作者、字如筭子、便不是書、謂說定法也。

(大意)

楽山(惟儼禪師)は、經典を看て、「目を遮ろうとしているのだ。おまえたちのようなものは、牛皮  
でも透してしまうに違いない」と言った。今の人の古帖の見方は、どれも「牛皮すら透す」の喩え  
さながらである。古人は神気が筆墨の間にほとぼしっており、妙処は意のままに書きながら、自然  
と体勢が出来上がっているところにある。ことさらに意識的に書こうとすると、文字は算木を並べ  
たようになる。それでは書ではない。これは定法ばかり説くことを批評したものである。

ここでは、心眼の重要性を説き、その意に禪機を宿していることは、言うまでもなからう。



董其昌臨争坐位帖（国立故宫博物院蔵）

次にその「意」の状態を示す「天真爛漫」について、検討したい。「天真爛漫」自体は、米芾が書論の中で、楊凝式を讃えることばでもあり、天真については、仏教的な用例も多い<sup>(9)</sup>。

但しここでは、さらに『容台集』で、

東坡云、詩至於杜、書至於顔、能事畢矣。然如画家評画、神品在逸品之下、以其費尽工力、失於自然而後神也。真誥云仙官皆有職事、不如仙人之未列等級者、為遊行自在、書画皆然。即顔書最伝為祭姪争坐位稿乞米帖皆無矜莊天真爛漫。故楊少師李西台蘇黃蔡君謨皆宗之也。素友工書請以此参之。

（大意）

蘇軾はいう、詩は杜甫にいたり、書は顔真卿にいたり、天下の能事はおわった、と。もし画家が画を評価して、神品が逸品の下にあるのは、その工力を費やして、自然を失って、その後の神だからだ。真誥にいう、仙官には皆職事があるが、仙人のいまだ等級を列ねるに及ばず、遊行自在の書画が、皆そうである。つまり顔真卿の書は最も伝わる祭姪、争坐位帖、乞米帖らは皆、矜莊でなく天真爛漫である。だ

から楊少師、李西台、蘇、黃、蔡君謨ら皆が宗とする。素友の工書は、これに参じるを願う。とあり、顔真卿を天真爛漫とし、楊凝式、李西台、蘇軾、黄山谷、蔡襄を系統付けている。

また、『画禅室随筆』にも、

争坐位帖、宋蘇、黃、米、蔡四家、書皆倣之。唐時歐、虞、褚、薛諸家、雖刻画二王、不無拘於法度。惟魯公天真爛漫、姿態橫出、深得右軍靈和之致、故為宋一代書家淵源。余以陝本漫漶、乃摹此宋拓精好者、刻之戲鴻堂中。

(大意)

争坐位帖は、宋の蘇軾、黃庭堅、米芾、蔡襄の四家の書はみなこれを倣っている。唐時代の歐陽詢、虞世南、褚遂良、薛稷の諸家は、二王の筆画の跡を刻工しているが、法度に拘ることなしとしない。ただ顔真卿だけは天真爛漫で、姿態は横出し、深く王羲之の靈和の趣致を得ている。それ故に宋一代の書家の淵源となっている。私は陝西本は漫漶しているので、この宋拓の精好なものを摹して、『戲鴻堂帖』中に刻したのである。

と同様の見解があり、董其昌にとってかなり重要な命題であったと思われる。

さらに同書で、

作書最要泯沒稜痕、不使筆筆在絹素成板刻様。東坡詩論書法云「天真爛漫是吾師。」此一句、丹髓也。

(大意)

書を作るには、稜角の痕跡なくして、一点一画が紙や絹の上にあつて、版に刻んだような調子にさせないことが大切である。蘇軾の詩に、書を論じて「天真爛漫こそ私の師である」というが、この一句

は妙薬である。

とある。

これら一連の形似(書工)主義へのアンチとしての精神主義に、中国書法思想史に於ける二大潮流、「工」と「文」の拮抗構造が隠されていることにも留意したい。

ところでこの句は本当は蘇軾でなく、董其昌の郷里の先輩にあたる張東海(弼)の詩句に「天真爛漫は是れ吾が師」といい、この一句を「書法の丹髓なり」といつていることから、天真爛漫という観念を蘇軾に仮託し、蜀学的なブランド化をなしていることが分かる。やはり董其昌が書法の理想としたものであり、これを神田は王陽明の説いた良知、李卓吾の主張した童心にあたるものであると解釈される<sup>10)</sup>。

そして董其昌によれば、古来この陽明学の流れの「天真爛漫」という理想の境地に到達しているのは、晋の王羲之、王献之のいわゆる二王、それについては唐の顔真卿、五代の楊凝式であって、宋の蘇東坡、米元章はほぼこれに近いということになると言う<sup>11)</sup>。

また、古来書法の名人といわれた唐の欧陽詢、虞世南、褚遂良、薛稷、それに元の趙子昂などは、いずれも二王を学んだ大家には相違ないが、書工の書であり、天真爛漫という理想の境地とは隔たったものであるとされたのであろう。

董其昌が特に自分に対立するものとしたのが趙子昂だが、子昂は二王の形似を学んだ復古主義者であったが、董其昌からいえば、古来の『習』にとらわれているという。

これに対して、董其昌は顔真卿の先に二王の精神を得ようとした理想主義者であったが、この思想の置き換えに董其昌の書論の特色があると言える<sup>12)</sup>。

そして神田はそれを培ったものは何かという問いに対して、李卓吾を頂点とする泰州学派の学問と、

それに密接な親近関係をもっていた明末の三大師などの説いた仏教思想とを挙げ、また公安派文学との関係にも注意を払っている<sup>13)</sup>。

#### 意象派と平淡天真

私は、北宋の時代に蘇軾、黃庭堅がそのルーツとし、米芾が一線を画した、張旭、懷素ら狂草家、「意象派」についても、董其昌がどう観たか言及しておきたい。

例えば『画禪室隨筆』で、

懷素自叙帖真跡、嘉興項氏以六百金購之朱錦衣家。……余謂張旭之有懷素、猶董源之有巨然。衣鉢相承、無復余恨、皆以平淡天真為旨。人目之為狂、乃不狂也。久不作草、今日臨文氏石本、因識之。

(大意)

懷素の自叙帖真跡、嘉興項氏が以六百金でこれを朱錦衣家より買った。……私が思うに張旭に懷素があるのは、董源に巨然があるようなものだ。衣鉢を受け、私にまた恨みはない。みな平淡天真を旨とする。人目が狂とするが、本当は狂でない。久しく草書を作らなかったが、今日、文氏石本にのみ、よってこれを識る。

と懷素を張旭を継ぐもの、それは董源に巨然があるようなものだとし、これらに「平淡天真」を見出し、更に同書で、

翰墨之事、良工苦心、未嘗敢以耗氣応也。其尤精者、或以醉、或以夢、或以病。游戲神通、無所不可。何必神怡氣王、造物乃完哉。

(大意)

翰墨の事は、良工が苦心し、いまだかつて無気力で不鮮明な心で応じることができない。もつとも精しいものは、あるいは酔い、あるいは夢見、あるいは病む。游戲神通してできないことはない。どうして必ずしも精神がのびやかで気のさかんなる状態だけで、造物が全きであろうか。

とし、下文で張旭を称え、「游戲」とし、またその「游戲」については、同書で、

甚矣、舍法之難也。両墨相薄、両雄相持、而俠徒劍客、独以魚腸匕首、成功於枕席之上則孫吳不足道矣。此捨法喻也。又喻之於禪、達磨西來、一門超出、而億劫持三千相。彈指了之、舌頭坐斷、文家三昧、寧越此哉。然不能尽法、而邊事舍法則為不及法。何士抑能尽法者也、故其游戲跳躍、無不是法。意象有神、規模絶跡。今而後以此争長海内、海内益尊士抑矣。

(大意)

甚だしい、法を捨てることの難しさ。両墨相せまり、両雄相持し、俠徒劍客がひとり魚腸の匕首を持つて枕席の上に功をなせば、孫呉はいうにたらない。これが法を捨てる喩えである。また禪に喩えると、達磨が西來し、一門超出して、長い時間で一切の諸法を収める。短時間でこれを許諾し、舌頭坐斷、文家三昧で、どうしてこれを越えようか。しかし法を尽くすことができないで、にわかに法を捨てることをこととすれば、ために法に至らない。何士抑はよく法を尽くし、よつてその游戲跳躍、法でないものはない。意象に神あり、規模絶跡である。今より後、長を海内にあらそえば、海内はますます士抑をたつとぶだろう。

と述べ思想化している。

この「游戲」は、法を尽くしたのちに法をすてることで、『華嚴經』などにも出てくる禪語である<sup>14)</sup>。

これらを整理すると、董其昌は、書論史の張旭、懷素などの意象派に「平淡天真」、また禪の「游戲」

を投影して、陽明学を禪的に融合し、系統化していることが分かる。

今後さらに深く掘り下げて研究する必要を説きたいが、ここでは一先ず神田が、董其昌がアンチとみた程朱子学についても、次に一瞥しておきたい。

#### 程朱子学と董其昌

神田喜一郎は、『書道全集』の中で<sup>45)</sup>、

わたくしは、最初に董其昌が、明王朝の官学である程朱の学問のすでに生命を失いつつあることを指摘した紫柏老人の説に賛している事実注意到した。芸術の場合において、董其昌はその程朱の学問にあたるものものとして、趙子昂の書と書院の画とを考えていたと見て、おそらく間違いなかろうと思う。……そうして董其昌はみずからは、そうしたものの外に立って、清新で自由な独自の芸術を創造しようとしたのである。

と述べる。私はこの説に概ね賛同するが、更に注意するのは、禪と朱子学の相似性である<sup>46)</sup>。

こころを澄まし、煩惱(濁)を斥け、性や仏性に還る。静坐や坐禪の方法論の違い、漸悟と頓悟の違いはあるが、この構造自体は、よく似ていると言える。

実際に、董其昌は、

氣之守也、静而忽動、可以採葉。故道言曰「一霎火焰飛、真人自出現」。識之行也、続而忽断、可以見性。故竺典曰「狂心未歇、歇即菩提」<sup>47)</sup>。

(大意)

氣の守りは、静かにして忽然と動く。葉を採るべし。だから、道言にいう「一瞬の炎が飛べば、真人

は自ずから出現する」と。しるものの行いは、続けて忽然とやめる。性を見るべし。だから竺典にいう「貪欲な心がまだ止まない。止めば、それすなわち悟りである」と。

と言ひ、その性に触れる。さらに書については、

内景経、全在筆墨畦逕之外。其為六朝人得意書無疑。今人作書、只信筆為波画耳。結構縱有古法、未嘗真用筆也。善用筆者清勁、不善用筆者濃濁、不独連篇各体有分別。一字中亦具此兩種、不可不如也<sup>(8)</sup>。

(大意)

黄庭内景経は、まったく筆墨の常法の外にある。これが六朝人の得意の書であることは疑いない。今の人は書を書くのに、ただ筆にまかせて波画をつくるだけである。結構にたとえ古法があっても、いまだかつて本当に筆を用いていない。善く筆を用いるものは清勁。善く筆を用いざるものは濃濁。たんに全篇にわたる各体に違いがあるだけでなく、一字の中にまたこの二種が備わっている。このことを知らなければならない。

と言ひ、董其昌は、書画の境地として、度々「清」を言及する。

つまり、書に於ける「性」「仏性」の認識や表出のためには、禅の境地だけでなく、清、つまり透明性を担保しなかったのではなからうか。

ただし、その様子が、後に康有為によって、『広芸舟双楫』のなかで、

呉興、香光、併傷怯弱、如璇閨静女、撚花鬥草、妍妙可觀、若拳石白、面不失容、則非其任矣。

(大意)

趙孟頫や董其昌は、ともに筆力が弱く、ちょうど奥深い部屋で大切に養われた女性が、草木をいじつて遊んでいるようであり、その美しさは見るべきである。もし、彼女たちが、石白を持ち上げて顔色

を変えないならいいのだが、そこまで至っていない。  
と皮肉交じりで揶揄されるようになったと考えられる。

ともあれ、朱子学と禪の関係性についての研究は多い。例えば土田健次郎氏は、『朱熹の思想体系』の中で<sup>19)</sup>、朱子学と禪と相違を、公案観や観心批判によって強調しつつも、

朱子学にしる禪宗にしる、万人に聖性の存在を見る。聖人のような自然な本心の発露をいかにして実現できるのか、その手だての有効性の提示において、朱子学は禪宗を批判し、その目覚ましい例が観心に関する論説であった。……禪宗の誇示する直接的な本心の発露は、客観性に固執する朱子学にと  
もすれば迂遠な手続き論に終始する学問という像をあたえかねなかった。

と述べ、更に下文で、

朱子学が影響あるいは刺激を最も受けたのは禪宗である。それではどのような影響を受けたのかということについては、前節で述べたように、万人の完全な人格への到達可能性を前提に、心の問題に関心を絞り込み、その心の本質を内心と外界の反応関係に見るところにある。このような内心と外界の自然な反応関係は、自他の区別の感覚を消滅させ、かくて万物一体の境地が生まれるが、このこと自体は道学と禪宗に共通する。問題は内心が外界に反応するその動きが、道学のように人倫に則ったものであるのか、禪宗のように人倫から自由になったものであるかであって、その分岐は道学者たちは両者の差と観念したのである。

なお道学では「静坐」や「居敬」を行うが、ここに坐禪の影響あるいは刺激があったことは確かである。

と論じている。

董其昌の場合もその基底には、これと同じような「頓悟」と「漸悟」の手立ての違いの構造が存していた可能性が、指摘できるだろうが、董其昌は、禅だけでなく、人倫とは距離を置くものの、朱子学の影響もあつたと推察できる。

### 小結

董其昌は、晩年になつても少女を妾にするなど女色に淫溺し、高利貸などをして蓄財し書画の蒐集に貪欲だったが、これらの悪徳が原因で民衆の襲撃を二度も受けている<sup>40</sup>。

このような背徳は、禅や陽明学の負の側面、例えば尽くす執着と淡泊な手抜きなどの外延だつたと思われる。陽明学や禅のありのままのこころを受け入れ、それを純化するか、淡化するか、そういう方向で、君子となつて小人を支配する封建主義者だつたのだろう。

董其昌は、条件付きの感情表現、その条件の順序とは、内面を遡及する透明化(淡)による仏性の致知、そして外拓としての感情表現の多様性を突き抜けて、執着の強さを經由し、囚われの無い「真我」にまで至つたものと考えられる。

総じて言えば、董其昌としての「意」とは、単に個性的感情を言うだけでなく、禅の影響を受けた内涵を経た観念であり、「天真爛漫」は、蜀学に反映させた陽明学の感情の解放を意味するものだと考えられる。

さらに董其昌は、朱子学とも重なりを見せる禅的な内省と、ありのままの陽明学的な感情、執着の外拓の矛盾の中で、二律背反する力学を平淡天真、天真爛漫の精神で止揚し、その膠着性を抑えんとした姿

が書に反映されていたものと思われるのである。

こころの撈摸・窮理(人倫を含む)を拒み<sup>(2)</sup>、ありのままのこころを淡泊な境地によつて書画(言語化ではなく感性)で受け止めたのであろう。

そして、その求めるところは、系統化された多くの古典を突き抜けた、その精神の有り様、その「境地」だったのではなからうか。

【注釈】

- (1) 古原宏伸編『董其昌の書画』研究篇(二玄社 一九八一年)等。
- (2) 『中田勇次郎著作集』第四卷(二玄社 一九八五年)等。
- (3) 神田喜一郎『画禅室随筆講義』(同朋舎出版 一九八〇年)
- (4) 荒木見悟『中国撰述経典一 楞嚴経』(仏教経典選 十四 筑摩書房 一九八六年)
- (5) 繇敬一亭之西、又折而南有亭、一楹為翰林、署中遊息之所、而顏其額曰、原心者志警也。夫心之為說古之人未嘗精言之也。非不識心也。夫人而識心也。洪範以治水、丹書以治兵、果且有政与学之分乎哉。世既遠士鮮、問道其視政与学不勝精粗動静之相妨、而心学輒不講間有聚族、而談心者直以為名理為言銓耳。非能既其実而信其可施於用也。世之升降固繇、此国家建官設属六曹九寺各有事守。惟翰林則無守焉。是天子所使澄精神毓道德以需宅俊之。用者非有功令之繩束。吏道之紛委此政与学尤未嘗分者也。彼有事守者曰以政学難矣。茲政与学未分也。又奚辭乎。且其大者坐論次亦代言、非有本原烏勝其任乎。故莫急於養心。養心者非坐馳内照遺棄事、物無当於天地民物之務也。務心之本初也。心欲虚欲平欲公欲正欲明欲静虚所以為心也平所以為衡也。公所以為溥也。正所以為守也。明所以為照也。静所以為簡也。凡皆心之本初也。其焦火凝氷与接為構不虛不平不公不明不正直且静者情識也。情識者心之所生而心豈情識哉。

通於情識未生之先者可与語心可与語学其緒。余以為勲業其土苴以為文章其所建樹当自有度越者矣。古之人戶牖箴銘委土師保是以成德也。易況茲亨在敬一亭之側肅皇帝所宸宸翰勒之貞氏諸詞臣出入莊誦服以無斁。夫能敬能一於心学也何有。

(6) 注(1)参照。

(7) 神田喜一郎は、董其昌の陽明学は、そのルーツの一つとも言える宋の蜀学に求めている。神田喜一郎『続東洋学説林』「董其昌の思想について」(『神田喜一郎全集』第二卷、同朋舎出版 一九八三年)

(8) 意象派の系譜は、拙著『書論の文化史』(雄山閣 二〇一〇年)で整理されている。

(9) 「天真」については確かに「天真自性」「天真独朗」「本源自性天真仏」などとして「仏典」でも頻用されるが、禪特有の熟語というわけではなく(「天真独朗」は『摩訶止観』が出典、「人為を加えない本来のまま」という通仏教的な意味をあまり出さず、そういう意味では儒教・道教でもよく使われると考えられる)。

(10) 神田喜一郎「董其昌の書論の基礎となつたもの」(『書道全集』巻二二 中國一三・明Ⅱ、清Ⅰ 平凡社 一九六一年)

(11) 注(10)参照。

(12) 宇佐美文理「模倣の價値」(『中国思想史研究』第三二号 二〇一一年三月)

(13) 注(10)参照。

(14) 陳中浙「董其昌書画中の禪意 一超直入如来地」(中華書局 二〇〇八年)

(15) 注(10)参照。

(16) 久須本文雄「朱子学禪考」(『禪学研究』通号五四 一九六四年七月)に於いて、朱子の禪学について、詳しく整理されている。

(17) 董其昌『画禪室随筆』卷四

董其昌の禪と宋明理学の構造―意の諸相の分析を中心にして(松宮貴之)

- (18) 董其昌『画禅室随筆』卷一
- (19) 土田健次郎『朱熹の思想体系』(汲古書院 二〇一九年)
- (20) 福本雅一「芸林百世の師」(注①参照)
- (21) 拙稿「未発の気象論と禪…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」(『禅文化研究所紀要』第三六号 二〇二三年五月)の「没撈摸処、切忌撈摸」考」を参照。



# 趙州從諗和尚の行脚

衣川 賢次

唐末の禪僧趙州從諗（七七八～八九七）の行脚時代を記録した對話をもとに、その様相を概観してみた。その資料は次の十四則である（各則の譯注は別に發表を豫定している）。

趙州從諗和尚の行脚(衣川賢次)

- 一. 行脚①投子大同
- 二. 行脚②百丈和尚
- 三. 行脚③雲居道膺と茱萸和尚
- 四. 行脚④茱萸和尚
- 五. 行脚⑤二尊宿
- 六. 行脚⑥大慈寰中
- 七. 行脚⑦潼關和尚
- 八. 行脚⑧天台山寒山拾得
- 九. 行脚⑨二庵主
- 一〇. 行脚⑩道吾圓智
- 一一. 行脚⑪關南道吾

- 一二. 行脚⑫老宿
- 一三. 行脚⑬寶壽沼
- 一四. 行脚⑭臨濟義玄

趙州和尚が普願禪師(七四八〜八三四)の南泉山に入門したのを十八歳とする傳承があり、普願禪師の遷化(太和八年、八三四)のちに南泉山を離れたとするならば、南泉山滞在は三十八年の長きにわたる。そうだとすると、趙州五十六歳にして行脚に出たことになり、「趙州六十再行脚」と言われる傳承とも符合する。また、八十歳で趙州觀音院に住持した(「行狀」:「年至八十,方住趙州城東觀音院」と言われ、それ以前)の行脚は二十年にも及ぶ。ただし、百二十歳まで生きたとされる年壽じたい、理想的な長壽を指して言われるもので、したがって、いずれにしても正確な年代は知られないから、これらはおおまかな年代推定に過ぎない。

- 「趙州從諗和尚の行脚」と題してここに考えたいのは、
  - 【一】 趙州の行脚から見た唐末の禪宗界
  - 【二】 趙州行脚の宋代禪における傳承
- というふたつの問題である。

【一】趙州の行脚から見た唐末の禪宗界

「一」趙州和尚が訪れた禪院

趙州和尚の行脚は多年にわたるが、悟後の觀方というもので、「常自に謂いて曰く、『七歳童子も我に勝らば、我即ち伊かれに問わん。百歳老翁も我に及ばずんば、我即ち他かれを教えん』」(行狀)という精神であったから、優れた禪匠を求めて開悟の激發の契機を得ようとする通常の行脚とは異なる。臨濟義玄も若い時のことを回想して、「山僧往日、未だ見處有らざる時、黑漫漫地にして、光陰空しく過ごす可からずと、腹熱く心忙ましく、奔波あふたと道を訪ぬ」(臨濟錄)示衆)と語ったが、それは黄檗と出逢う以前のことであつて、希運禪師のもとで開悟決著してからの行脚とは異なる。趙州和尚の行脚もいわば餘裕の觀方であつた。

1. 老僧行脚——行脚③雲居道膺と茱萸和尚

江西江州雲居山と湖北鄂州茱萸山を訪うた時のことが記録されている。

師到雲居。雲居云：「老老大大、何不覓箇住處？」師云：「什麼處住得？」雲居云：「前面有古寺基。」師云：「與麼即和尚自住取。」

師又到茱萸、茱萸云：「老老大大、何不覓箇住處去？」師云：「什麼處住得？」茱萸云：「老老大大、住處也不識。」師云：「三十年弄馬騎、今日却被驢撲！」(『趙州錄』卷下、秋月校本第四六〇、四六一則)

師は行脚して雲居山に到つた。雲居和尚は言った、「よい歳をして、どうして落ちつく場所を探さないのか？」師、「どこがわたしの落ちつく場所ですか？」雲居、「むこうに古い寺の跡があ

る。」師、「それなら和尚がそこへ住みなされ。」

師は次に茱萸山に到った。茱萸和尚は言った、「よい歳をして、どうして落ちつく場所を探さないのか？」師、「どこがわたしの落ちつく場所ですか？」茱萸、「よい歳をして、落ちつく場所も知らぬとは！」師、「三十年馬を乗りこなして、今日は驢馬に投げ出されたわい！」

雲居は雲居道膺(？～九〇二)。洞山良价(八〇七～八六九)の法嗣であり、雲居山は江州と洪州の中間の建昌縣にあり、趙州和尚は行脚して百丈山へ到る途中に參じたのである。茱萸山は鄂州(湖北、今の武漢市)。茱萸山和尚は僧諱未詳、南泉普願の法嗣であり、趙州にとつては同門の兄弟子になる(『祖堂集』卷一六「南泉章」に茱萸和尚を「師兄」と稱す)。趙州は親しい兄弟子から、「そなたはいつまでも行脚に明け暮れず、そろそろどこかに住持したらどうか？」とたしなめられ、「一本取られたわい」と笑いながら受け止め、しばらく茱萸山和尚のもとに留まった。雲居と茱萸和尚にひとしく「老老大大、何不覓箇住處？」と忠告された趙州は、この時たしかに六十を超えて行脚する老僧であつた。

趙州和尚の行脚時代を記録した對話のうち、對話の相手の生卒年が分かるのは、投子大同(八一九～九一四)、雲居道膺(？～九〇二)、大慈寰中(七八〇～八六二)、道吾圓智(七六九～八三五)、臨濟義玄(？～八六六)であり、また茱萸和尚訪問の異傳(『景德傳燈錄』卷一〇「趙州章」)の夾山善會(八〇五～八八二)、道吾圓智訪問の異傳(『景德傳燈錄』卷二〇「趙州章」)の鹽官齊安(七五〇？～八四二)等であり、ほぼ九世紀の唐末の禪僧たちである。趙州行脚のコースをいま假りに推定してみるならば、

池州南泉山——舒州投子山——杭州大慈山・鹽官院(?)——台州天台山——江西江州雲居山——洪州百丈山・黃檗山——湖南潭州瀉山——岳州道吾山——澧州夾山(?)——湖北鄂州茱萸山——襄州關南道吾山——華州潼關院——河北鎮州臨濟院——鎮州保壽院

という経路が想定される。ただし、台州天台山で寒山拾得に出逢ったとする話(行脚⑧天台山寒山拾得)は明らかに創作であり、「二尊宿」、「二庵主」、「老宿」という名前も住持地も知られない禪僧との對話があるから、趙州行脚の実際のコースは右のとおりではなかったかもしれない。

趙州和尚が觀音院に住持してからの上堂に、かつての行脚時代に瀉山靈祐(七七一〜八五三)に参じた時の回想を語る一段がある。

師上堂謂衆曰：「此事的、沒量大人出這裏不得。老僧到瀉山、僧問：『如何是祖師西來意?』瀉山云：『與我將床子來!』若是宗師、須以本分事接人始得。」(『趙州錄』卷上、秋月校本第一二則)

師は上堂して大衆に言った、「この一大事は明白である。いかなる大力量の禪匠でもここを出るものではない。わたしが行脚して瀉山に到った時、ある僧が靈祐和尚に問うた、『達磨が印度から来た意圖とは何でありましょうか?』和尚は答えた、『禪床を持って来てくれ!』眞の禪匠なら、このように(本分事)で答えなくてはならぬ。」

これは趙州が「如何なるか是れ祖師西來意？」の問いに「庭前の柏樹子」と答えた問答の前置きとして語られたものであるが、瀉山は「本分事」を馬祖の提唱した「性在作用」説の實踐として答えたのであり、當時一世を風靡した馬祖禪洪州宗を代表する瀉山靈祐の本領を伝え、趙州もその影響下にあったことを示す一段である。

以下に趙州が行脚して出逢った禪僧の思想がうかがわれる則を擧げて、唐末の禪宗界の様相を概観してみよう。

## 2. 禪僧の氣概——行脚⑦潼關和尚

師因參潼關、潼關問師云：「你還知有潼關麼？」師云：「知有潼關。」云：「有公驗者即得過、無公驗者不得過。」師云：「忽遇鑿駕來時如何？」關云：「也須檢點過。」云：「你要造反。」〔趙州錄〕卷下、秋月校本第五一四則〕

師は行脚して潼關和尚に参じた時、潼關和尚が問うた、「そなたは潼關のあることを知っているか？」師、「知っております。」潼關、「公驗を持っている者は通過できる。公驗を持たぬ者は通過できぬ。」師、「もし天子の鑿駕が來たらどうしますか？」潼關、「天子でも點檢して通す。」師、「そなたは叛逆するつもりだな。」

潼關は洛陽から唐都長安へ入る際に通過せねばならぬ最も重要な關所で、黄河が東流に轉ずる地點の

南岸に位置する。「公驗」は官廳發給の身分證明書。僧侶の場合は登壇受戒をへて正式の出家受戒者であることを證明する祠部牒を所持している。吳曾『能改齋漫錄』卷二「事始」の「給公驗」條に、「唐宣宗の時、中書門下奏す、『若し官度の僧尼に闕有れば、則ち人を擇んで之れを補い、仍りて祠部に申して牒を給せしむ。其の遠遊して師を尋ねんと欲する者は、須らく本州の公驗を有つべし』と。乃ち知る、本朝僧尼出遊するに公驗を給すること、唐より已に然り」。すなわち「公驗」には祠部と州が發給する二種があり、行脚には後者が必要であつた。また通行證としての過所が必要であつた。「盛唐の制、天下の關二十六。關を度る者は司門郎中より過所を給す」(『資治通鑑』卷二八八、五代後漢隱帝乾祐二年「九四九」胡三省注)とあり、これは各州の戸曹司戸參軍事が發給した。

「皇帝の御車が來たらどうするのか?」という趙州の問いに、潼關和尚は「同じように公驗を確かめて通してやる」と答えた。皇帝は公驗など持たないものだが、「公驗がなければ通さぬ」と言つたわけで、そこを、「そなたは叛逆するつもりだな」とからかい、潼關和尚の禪僧としての度量を認めた。「日出て作し、日入りて息う。井を鑿ちて飲み、田を耕して食う。帝我に於いて何の力あらんや!」(『擊壤歌』)といふ太古逸民の氣概で、潼關院はそのような自給自足の山寺だったのであろう。

### 3. 山怪——行脚⑨二庵主

師行脚時見二庵主、一人作丫角童。師問訊、二人殊不顧。來日早晨、丫角童將一鐺飯來放地上、分作三分。庵主將席子近前坐、丫角童亦將席近前、相對坐、亦不喚師。師乃亦將席子近前坐。丫童目顧於師、庵主云：「莫言侵早起、更有夜行人。」師云：「何不教這行者?」庵主云：「他是人家男女。」

師云：「泊合放過！」Y童便起，顧視庵主云：「多口作麼！」Y童從此入山不見。〔趙州錄〕卷下，秋月校本第四九三則)

師が行脚していた時、二人の庵の住人に出逢ったが、一人は髪を結った行者の姿をしていた。師は作法どおりの挨拶をしたが、二人はまったく應じなかった。一宿した翌日の朝、行者が飯を炊いた鍋を持ってきて地面に置き、三つに分けた。庵主は自分の敷物を持ってきて鍋の前に坐し、行者も敷物を持ってきて、鍋の前に庵主と向かい合って坐したが、師には聲をかけなかった。師も敷物を持ってきて鍋の前に坐した。行者は師を見て、無作法にうながした。庵主が言った、「早起きしたと思うでないぞ。夜から歩いている人がおるのだ。」師、「どうしてこの行者を教えないのか？」庵主、「これはまっとうな人さまの子でな。」師、「見破ったぞ！」それを聞いた行者は急に立ち上がって、庵主を顧みて、「おしゃべりしおって！」と言うなり、山へ入って行方をくりました。

ここでは「二庵主」と言っているが、一人は山庵の庵主らしく、もう一人は「行者」、庵主に仕える髪を結った童男のようであった。ここは山中の小庵の風情らしく、庵主は僧形だったであろうが、正式な出家受戒者でもなさそうである。當時はこういう山居の私度僧が多かったであろう。趙州和尚は初対面の「問訊」をしたが、二人は相手にしなかった。ということとは、僧侶同士で交わされる挨拶を知らなかったのであろう。「比丘相見するとき、曲躬合掌して、口に〈不審〉と曰う」(大宋僧史略)。ともかく、趙州はここに投宿したのである。翌朝行者が飯を炊いて、卓もない食堂の土間に三人で鍋に向かったが、庵主は接待して勧める口上もなく、明らかに行脚僧の來訪を迷惑に思っている態度である。「莫言侵早起，更有

夜行人」は、行者が朝餉を用意してやったことを恩著せがましく言ったものであろう。そこで趙州は「何不教詔這行者？」(なぜ行者に作法を教えないのか?)と詰ったところ、「他是人家男女」と答えた。「教詔」は下位の者を教え諭すこと。「人家男女」は「まっとうな人さまの子」の意(「男女」は子供の意の口語)で、「教壞しない」(教唆することによって相手の佛性の尊貴を損わない)という含みがある。この答えから見ると、この庵主は禪の心得があるようである。これを聞いた趙州は「洎合放過！」と應じた。「あやうく見逃すところだった!」、「見破ったぞ!」という意味であるが、庵主を「無事禪」の信奉者と見抜いたことを言う。

ところが話は意外な轉回を起こす。行者は趙州に自分の正體が「見破られた」と勘違いして、庵主を睨みつけ、「多口作麼!」(おしゃべりしおって!)と言い捨てて、森の中へ姿をくらました。「多口作麼!」は子供の言いかたではない。この話の語り手が、行者は山怪(山精)だったと最後に明かしたのであるが、庵主もそれを知らなかったのである。山中に庵居した禪僧が虎などの猛獸を法力によって馴致して、猛獸が危害を加えなかったばかりか、臥せて説法を聴いていたなどの説話があるが、この行者の正體は山の怪であつて、姿を變えて庵主に仕えていたというのである。趙州和尚が言った「洎合放過!」の語によつて、そのことが明かされることになったという、いかにも中世的な説話である。趙州が天台山で寒山拾得と出逢つた話と同じく、これを實録と見ることができないのはむろんであるが、唐末の禪宗のもつ土俗的な雰圍氣のうかがえる説話ではある。

本則とよく似た話が『景德傳燈錄』卷八「古寺和尚章」に見える(西口芳男氏示教)。

古寺和尚。丹霞參師，經宿至明旦，煮粥熟。行者只盛一鉢與師，又盛一碗自喫，殊不顧丹霞。丹霞即自盛粥喫。行者云：「五更侵早起，更有夜行人。」丹霞問師：「何不教訓行者，得恁麼無禮!」師

云：「淨地上不要點汚人家男女。」丹霞云：「幾不問過遮老漢！」

古寺和尚。丹霞天然和尚が行脚して師に参じた。宿泊して翌朝、粥が煮えた時、行者が一鉢に粥をよそおって師に渡し、自分の鉢にもよそおって食べるだけで、丹霞和尚を無視した。丹霞和尚は自分でよそおって食べた。行者は「早起きしたと思うでないぞ。夜から歩いている人がおるのだ」と言った。丹霞和尚は師に、「どうしてこの行者に作法を教えないのか？なんと無禮な！」と詰った。師、「人さまのまつとうな子どもだ。清淨の心を汚して損う必要はない。」丹霞和尚、「そなたをうっかり見逃すところだった！」

これが本則の原話であろう。この話をもとに丹霞天然を趙州和尚に替え、行者に替わって庵主に「五更侵早起，更有夜行人」と言わせ、この行者を山怪に仕立てるなど細工を施して改作したことは明白である。『祖堂集』巻四「丹霞和尚章」は次のようである。

師有時到山院寄宿，見老宿共行者同床坐。師放下衣鉢，便問訊二人，二人都不顧視。直至來朝，遂見行者將一鐺飯向堂中心著，共老宿喫，又不喚師。師亦自向前共喫。行者見師向前，便顧視老宿云：「莫言侵早起。」師向老宿曰：「這个行者！何不教伊？大無禮生！」老宿云：「好个人家男女，有什麼罪過？點汚他作什麼！」師云：「適來泊錯放過！」

この話はまた『宗門統要』巻三、『聯燈會要』巻五、『五燈會元』巻三の「古寺和尚章」（みな「景德傳燈

録』に據っている)にも録することから、かなり有名な話であったようである。

『趙州録』巻下は、いったん成立した『趙州録』に、諸書から趙州に關わる話を拾い補遺としたもので、中にはこういう先話を改作したものも含まれていたのである。『宗門統要』には末尾に「或出趙州、語同」という注記があるところから、『宗門統要』序が書かれた北宋元祐八年(一〇九三)には趙州に假託して改作された話が流傳していたことが知られる。

#### 4. 神がかり禪——行脚①關南道吾

師訪道吾。吾見來，著豹皮褌，把桔捺棒，於三門外等候，纔見師來，便高聲唱喏而立。師云：「小心祇候著！」吾又唱喏一聲而去。(『聯燈會要』卷六「趙州章」)

師は行脚して襄州の關南道吾和尚を訪うた。道吾和尚は師が來たのを見て、豹皮の股引きを着け、手に桔捺棒を持って、三門の前で待ちかまえた。師の姿を見るや、大聲で「おうっ！」と言い、仁王立ちした。師は聲をかけた、「しっかりと控えておれ！」道吾和尚はまた大聲で「おうっ！」と應じ、どこかへ行ってしまった。

襄州關南道吾和尚(生卒年未詳)が襄州關南道常(鹽官齊安に嗣ぐ)の印可を受けたことを次のようにいう。襄州は山南道襄陽(今の湖北省襄陽市)。

始經村墅，聞巫者樂神云：「識神無？」師忽然惺悟。後參常禪師，印其所解。復遊德山門下，法味彌著。凡上堂示徒，戴蓮花笠，披欄執簡，擊鼓吹笛，口稱魯三郎。有時云：「打動關南鼓，唱起德山歌。」〔景德傳燈錄〕卷一一「襄州關南道吾章」

初め村を歩いていたら、巫女が神樂を舞いながら「神を見たか？」と問うのを聞いて、はっと悟った。のち關南道常和尚に参じて、悟った印可を受けた。のち徳山宣鑑の門下に到って、法味を深めた。上堂ではいつも蓮花形の笠をかぶり、樂師のいでたちで木札を手に、太鼓を打ち笛を吹いて、自らを魯三郎神と稱した。ある時は、「わしは關南の鼓を打ち、徳山の歌を唱う」と言った。

こういいういっふう變わった神がかり的な禪僧であった。「豹皮褌」は豹皮の股引きで、『千手千眼觀世音菩薩大悲心陀羅尼』（不空譯）の冒頭に菩薩、神王の名を列する中に、「薩婆薩摩那摩婆伽（此是婆伽帝神王。其形黒犬、以豹皮爲褌、手把鐵刃）」とあるのに相當するもの。「桔撩棒」はどういうものか未詳であるが、大慧の頌古「布袋和尚」に「桔撩棒に、敗れ蓆を挑げ、倒街臥路して求乞す」（二卷本語錄卷下）とある、布袋和尚が持っていた拄杖を指すようであるから、右に引いた『大悲心陀羅尼』の「鐵刃」（或作「鐵叉」）の代用であろう。關南道吾は三門前に立って仁王に扮し、來參者を追いはらおうとしたのであろう。行脚僧の來訪に對して、「外に求める」姿勢をたしなめる意圖である。趙州は仁王に扮した道吾に向かつて、「ここでしっかりと見張っておれ！」と命じた。道吾は趙州を追いはらうつもりで、わざわざ豹皮の股引きを著け、棒を手に仁王立ちして待ち構えたが、逆に命令されて、「はい！」と返事をするはめになってしまい、す「ござ」と姿をくりましたのであった。

5. 諧諷——行脚⑫老宿

師因有老宿問：「近離甚處？」云：「滑州。」宿云：「幾程到這裏？」師云：「一躑到。」宿云：「好箇捷疾鬼！」師云：「萬福大王！」宿云：「參堂去！」師應喏喏。〔宗門統要〕卷四「趙州章」

師はある老宿のところに入った。老宿が問うた、「このたびはどこから来たのか？」師、「滑州です。」老宿、「ここまでどれほどの距離があるのか？」師、「ひとつ走りです。」老宿、「たいした捷疾鬼だわい！」師、「大王さま、萬福！」老宿、「僧堂に行け！」師は「はい！」と應じた。

「滑州」は河南道に屬す(今の河南省安陽市滑縣)。この老宿の住していた寺はどこなのか知られないが、以下の問答は「滑州」の「滑」の字義から展開する。老宿は「滑州からここまで何日かかったか？」と問うと、趙州は「一躑して到る」と答えた。「躑」は「溜躑」(滑る)の義であろう。「ひと滑りで」走り、「ひと滑り」到着しました。「滑州」の「滑」に掛けて、「名聲を聞いて急ぎ駆けつけ参上しました」と言うつもりであろう。老宿は「それなら、そなたはたいした捷疾鬼だ！」とからかった。「捷疾鬼」とは「夜叉」の舊譯で、空中を飛行し、疫病を引き起こす悪鬼だという(宋釋智圓『請觀音經疏開義鈔』卷二、大正藏三九。「鬼」には亡者の意味があるので、これに對し趙州は自分を亡者に、老宿を地獄の閻魔大王に見立て、「閻魔大王さま、ご機嫌うるわしゅう！」と當意即妙に挨拶をした。老宿は趙州を、「この行脚僧は應對が敏捷だ」と認めてひとまず受け入れ、修行をともにすることにしたのである。この話は禪の思想とは無關係ながら、禪の對話の諧諷の一面を傳える逸話である。

6. 馬祖禪の繼承——行脚①投子大同(一)(二)

(一) 趙州到投子，山下有鋪。向人問：「投子那裏？」俗人對曰：「問作什麼？」趙州云：「久嚮和尚，欲得禮謁。」俗曰：「近則近，不用上山。明日早朝來乞錢，待他相見。」趙州云：「若與摩，和尚來時，莫向他說納僧在裏。」俗人唱喏。師果然是下來乞錢，趙州便出來把駐云：「久嚮投子。莫只這箇便是也無？」師纔聞此語，便側身退。師又拈起筇云：「乞取鹽錢些子。」趙州走入裏頭，師便歸山。

趙州落後到投子，便問：「死中得活時如何？」師云：「不許夜行，投明須到。」趙州便下來一直走。師教沙彌：「你去問他，我意作摩生。」沙彌便去喚趙州，趙州迴頭，沙彌便問：「和尚與摩道，意作摩生？」趙州云：「遇著箇太伯。」沙彌歸舉似，師便大笑。

有僧舉似雪峯，便問：「只如古人與摩道，意作摩生？」雪峯曰：「將爲我胡伯，更有胡伯在。」僧問黃龍：「古人道『不許夜行，投明須到』，意作摩生？」黃龍曰：「嚼飯喂魯伯。」(『祖堂集』卷六「投子和尚章」)

趙州は投子山に到った。山麓に店があり、そこで訊ねた、「投子庵はどこか？」主人、「問うてどうするのかい？」趙州、「投子和尚の徳を長らくお慕い申していたので、禮謁したいのだ。」主人、「近いことは近いが、山に登るまでもない。和尚は明日早朝に托鉢に来られるから、ここで和尚と会いなされ。」趙州、「そういうことだったら、和尚がおいでになったら、わたしが中にあることは言わないでもらいたい。」主人は了解した。投子は果たして山を下りて托鉢に来た。趙州はただちに出て捉まえて言った、「投子和尚の徳を長らくお慕い申していたが、そなたこそがその人か？」

投子はそれを聞くや、逃れて横に一步退いた。それから、箆を取り出して言った、「鹽を買うお金をちと恵んでおくれ。」趙州は金を取りに中へ入ったところ、投子はすぐに山へ歸ってしまった。

趙州は後れてそのあとをつけ、投子庵へ到って問うた、「(死んで生き返る)とはどういうことか？」投子、「(夜に散歩せず、朝までに到着せよ)。」趙州は振り返らず、まっすぐに去って行った。

投子は沙彌に言いつけた、「おまえは追いかけて行って問うてこい、わたしの答えをどう受け取ったのかと。」沙彌は追いついて、名を呼んだ。趙州が振り返ると、沙彌は問うた、「和尚がどのように答えたのはどういうことか？」趙州、「太伯どのにめぐり遇った。」沙彌は歸って報告したところ、和尚は大笑いした。

のち、ある僧が雪峯にこの話をして問うた、「古人がどのように答えたのは、どういうことだったのでしょうか？」雪峯、「わたしが胡伯だと思っていたら、さらにうわ手の胡伯がおったわい。」

ある僧が黄龍に問うた、「古人が(夜に散歩せず、夜明けまでに到着せよ)と言ったのは、どういうことでしょうか？」黄龍、「ご飯を噛み碎いて魯伯に食べさせてやったのさ。」

これは『祖堂集』らしい委細を盡くした描寫で、内容も唐宋時代の禪問答の展開となっている。投子和尚が毎朝山下に降りて托鉢する習慣であることは、のち趙州が觀音院の日常を「十二時歌」で描寫しているのと同じである。俗諺とその變奏を用いて機知にとんだ應酬をすることも、當時の禪問答の常套のスタイルであった。

本則は投子と趙州の出会いの原型と思われるが、『景德傳燈錄』では、

趙州曰：「久嚮投子，到來只見箇賣油翁。」師曰：「汝只見賣油翁，且不識投子。」曰：「如何是投子？」師曰：「油油！」（『景德傳燈錄』卷一五「舒州投子山大同禪師章」）

と編集されて、問答の定型化（例えば『景德傳燈錄』卷二「灌谿志閑章」の灌谿と僧の問答。僧問：「久嚮灌谿，到來只見漚麻池。」師曰：「汝只見漚麻池，不見灌谿。」僧曰：「如何是灌谿？」師曰：「剪箭急！」また同卷一四「龍潭崇信章」の龍潭と徳山の問答。師便問：「久嚮龍潭，及至到來，潭又不見，龍又不見時如何？」潭云：「子親到龍潭也。」等）がなされ、また『碧巖錄』第四一則等では「死中得活時」を「大死底却活時」に変えたために「大死一番」という大慧公案禪の解釋に變化している。なお、投子の答え「油油！」も趙州が期待した「禪僧らしさ」をも拂拭した投子の本色を示すものとする脚色で、趙州をめぐる對話の變容が現われているようである。

(二) 師見僧來，挾火示之云：「會麼？」僧云：「不會。」師云：「你不得喚作火。老僧道了也。」師挾起火云：「會麼？」云：「不會。」師却云：「此去舒州，有投子山和尚。你去禮拜問取。因緣相契，不用更來；不相契，却來。」其僧便去，纔到投子和尚處，投子乃問：「近離什麼處？」云：「離趙州。特來禮拜和尚。」投子云：「趙州老人有何言句？」僧乃具舉前話。投子乃下禪牀，行三五步，却坐云：「會麼？」僧云：「不會。」投子云：「你歸舉似趙州。」其僧却歸舉似師。師云：「還會麼？」云：「未會。」師云：「也不教多也。」（『趙州錄』卷下，秋月校本第四六五則）

師は行脚僧が来たのを見て、炭火を火箸で挟んでかれに見せて言った、「わかるか？」僧、「わかりません。」師、「そなたはこれを火と呼んではならぬ。申しわたしたぞ。」師はその炭火を挟んで

持ちあげて言った、「わかるか？」僧、「わかりません。」師、「そなたは舒州の投子山へ行つて、その和尚に禮拜して問いなさい。もし因縁が契えば、もうここへ歸つて來る必要はない。もし契わなかったら戻つて來なさい。」その僧はすぐに出發した。投子和尚の處に到るや、投子は訊いた、「このたびはどこから來たのか？」僧、「趙州です。和尚を禮拜するために参りました。」投子、「趙州老人は何と言つたのか？」僧はさきのいきさつを話した。投子はそれを聽いて、禪牀を下り三歩あるいて、禪牀に坐りなおし言った、「わかつたか？」僧、「わかりません。」投子、「そなたは戻つて趙州老人にこのことを話すがよい。」その僧は戻つて師に話した。師、「そなたはわかつたのか？」僧、「いいえ。わかりませんでした。」師、「投子和尚はわたしとたいして違わないね。」

ここには宋代に大慧が竹篋子を用いた「背觸の關」というトリッキーな設問がすでに趙州によつて提起されている。この種の問いの意圖は約定俗成によつて體制化した言語というものの本質を認識させ、名辭以前の世界の本來性を示唆するものである(拙稿「竹篋子の話―禪の言語論」、『東洋文化研究所紀要』第一七六冊、二〇二〇年)。後半で投子が「禪牀を下り、行くこと三五歩し、却つて坐した」という動作によつて明らかにしているように、「性在作用」説の應用で、本來性(本性、佛性)は人間の作用に顯現していることを演出したのである。

〔2〕馬祖禪の再検討の課題

唐代禪の基調を定めた中唐馬祖道一(七〇九〜七八八)の禪思想——「即心是佛」、「性在作用」という佛性論、「見色明心」、「附物顯理」という悟道論、「無事無爲」、「平常心是道」という修道論が、その後百

年を経た晩唐、唐末五代に到って、禪宗界の大衆化現象を背景に庸俗的理解(いわゆる「無事禪」)が蔓延し、再検討の必要に迫られることになった。洞山良价(八〇七〜八六九)、曹山本寂(八四〇〜九〇二)、雪峰義存(八三二〜九〇八)、臨濟義玄(？〜八六六)の時代、九世紀のことであるが、趙州和尚が行脚して出逢った禪僧との問答にもその動向がうかがえる。

7. 「性在作用」説の蔓延——行脚⑤二尊宿

師行脚時に一尊宿院、纔入門相見、便云：「有麼、有麼？」尊宿竖起拳頭。師云：「水淺船難泊。」便出去。又到一院、見尊宿、便云：「有麼、有麼？」尊宿竖起拳頭。師云：「能縱能奪、能散能撮。」禮拜便出去。(『趙州錄』卷下、秋月校本第四九六則)

師は行脚の時、ある尊宿の院に到った。門に入って相見するや、問うた、「いるか、いるか？」尊宿は拳を突き出した。師は「ここは水が浅くて大船が泊れるところではない」と言って出て行った。またべつの尊宿の院に到り相見するや、問うた、「いるか、いるか？」尊宿は拳を突き出した。師は「放縱籠絡も自在、開いたり撮んだりも自在ですな」と言って禮拜し、出て行った。

「尊宿」は僧の敬稱であるが、またこのように名前も経歴も知られぬ僧を稱する場合もある。趙州が行脚中偶然に訪うた小院の禪僧であろう。そこで通常の初相見をすませるや、趙州は「いるか、いるか？」とその見識を探ろうとした。その尊宿は握った拳を突き出して見せた。「拳を示す」のは馬祖禪の

「性在作用」説の公式どおりの提示である。『祖堂集』卷一五「歸宗和尚章」に、

李萬卷問：「大藏教明得箇什麼邊事？」師豎起拳，却問：「汝還會麼？」李公對云：「不會。」師云：「者李公，拳頭也不識！」李公云：「某甲不會，請和尚指示。」師云：「遇人則途中授與，不遇人則世諦流布。」

李萬卷が問う、「大藏經はどんなことを説き明かしているのか？」師（歸宗智常）は握った拳を突き出して見せ、言った、「おわかりかな？」李公、「わかりませぬ。」師、「このおひとは拳も知らぬのか！」李公、「わたくし、ほんとうにわかりませぬ。どうか和尚、教えてくださいませ。」師、「しかるべき人に遇えばそこで授けるが、そうでないならこの話を世に廣めよう。きみは分からなくとも、廣い世の中には分かってくれる人がいるはずだから。」

大藏經五千四十八卷の趣旨は自己本具の佛性を知らしめることにある。佛説の核心は歸宗智常が拳を突き出し、李萬卷がそれを見るところという「作用」にあると示す方便が馬祖禪の手法である。この尊宿はただ馬祖禪の公式を奉ずるだけの僧だと知れたので、趙州は見切りをつけて出て行つた。趙州は次に到つた小院でも同じことを問うと、その尊宿も馬祖禪の模倣者であった。そこで皮肉を言った、「放縱籠絡も自在、開いたり撮んだりも自在ですな。」手を握つたり（奪、撮）開いたり（縱、散）するワンパターンの動作を「能縱能奪、能散能撮」と、わざとらしく持ち上げ禮拜までして、ここでも見切りをつけて出て行つたのである。

【二】趙州行脚の宋代禪における傳承

趙州の語録は宋代禪において異例とも言うべき高い評價を得た。これは趙州の對話の妙が宋代禪僧の嗜好に投じたもので、一見して「答非所問」のごとき問答が參究の關心をそそったのである。「趙州無字」、「庭前の柏樹子」、「喫茶去」の公案の流行に見られるように、宋代に到ると趙州の問答が頻繁に取り上げられ、好んで拈評され、宋代編纂の公案集には趙州の對話がもっとも多く収録された。ゆえに趙州の語録の受容を通して宋代禪の特色を知ることにも可能である。ただし、そこには宋代的な偏向が見られるので、その點に注意する必要がある。

上掲の「行脚⑤二尊宿」の宋代禪のあつかいかたにその一端を見てみよう。

本則の『宗門統要』卷四、『正法眼藏』卷下、『聯燈會要』卷六、『五燈會元』卷四に収録されたテクストは「便作禮」で終わって、『趙州録』の「禮拜便出去」がない。

師到一菴主處，問：「有麼，有麼？」主竖起拳頭。師云：「水淺不是泊船處。」便行。又到一菴主處，云：「有麼，有麼？」主亦竖起拳。師云：「能縱能奪，能取能撮。」便作禮。『宗門統要』卷四「趙州章」

これは重要な違いである。一人目の尊宿のワンパターンを見切つて去つて行ったのに、二人目の尊宿の同じ模倣を認めて感心して禮拜（お教えありがとうございます）の意）したとされるだけなら筋が通らない。もしも「便作禮」で終わったなら、ここに留まりこの尊宿と行履をとにもするはずである。

また『正法眼藏』以下は第二の庵主（『趙州録』の「尊宿」）に對する趙州の語を「能縱能奪，能殺能活」に作る。秋月龍珉譯注『趙州録』「四九六」に、「（能取能撮の）取・撮の兩字、このままでは意味が取りに

くいので、取を散の誤記として解した」(筑摩書房 禪の語録『趙州錄』三九七頁)という校改意見に従って本文を改めた。『正法眼藏』以下のテキストになると、ここを「能殺能活」という類化表現に妄改しているので、本文校正の手掛かりが失われたと言わなければならない。

二人の尊宿の同じ動作に對して、趙州の對應が異なるとする劣悪テキストを持ち出して、「さあ、この矛盾をどう解釋するか?」という難題を宋代の禪僧は好んで問いかけた。『無門關』第十一則「州勘庵主」がその典型である。

趙州到一庵主處，問：「有麼，有麼？」主竖起拳頭。州云：「水淺不是泊舡處。」便行。又到一庵主處，云：「有麼，有麼？」主亦竖起拳頭。州云：「能縱能奪，能殺能活。」便作禮。

無門曰：「一般竖起拳頭，爲甚麼肯一箇，不肯一箇？且道譎訛在甚處？若向者裏下得一轉語，便見趙州舌頭無骨，扶起放倒，得大自在。雖然如是，爭奈趙州却被二庵主勘破？若道二庵主有優劣，未具參學眼。若道無優劣，亦未具參學眼。」

頌曰：「眼流星，機掣電。殺人刀，活人劍。」

無門いわく、「二人の尊宿は同じように拳を突き出したのに、趙州はいつたいどうして一人を認め、もう一人を認めなかったのか?この難解さの問題はどこにあるのか?もしここで答えられたなら、趙州和尚の應對の自在さが分かり、助け起こすのも、倒れこむのも、大自在を得ることができ。さりながら、この話はじつは趙州和尚の方が二人の庵主にしてやられておるのだ。もし二人の庵主に優劣があると言うなら、禪に參ずる眼がまだ具わっておらぬ。もし優劣がないと言うなら、

それも禪に参ずる眼がまだ具わっておらぬ。」偈を一首作った。

「流星のごとき敏捷な眼と、稲妻のごとき鋭い機鋒を具えよ。

そのときそなたの劍は人を活かしも、また殺しもするものとなる。」

明らかにこれは誤ったテキストを用いて修行者に無理難題を押しつけるものである。趙州が二尊宿の見解に見切りをつけた話を「じつは趙州が二尊宿に勘破されたのだ」などと反轉した解釋をするのも宋代禪の常套である。

上堂。僧問：「趙州訪一菴主云：『有麼，有麼？』主豎起拳頭。州云：『水淺不是泊船處。』意旨如何？」師云：「據歎結案。」進云：「只如又訪一菴主，亦豎起掌頭。州却讚歎禮拜。」師云：「兩重公案。」進云：「問答一般，爲什麼肯一箇，不肯一箇？」師云：「大有人到此一似撞著鐵壁。」進云：「忽有人問和尚：『有麼，有麼？』如何祇對？」師云：「劈脊使棒。」進云：「恩大難酬。」師便打，乃云：「當陽顯正眼，包括三千大千；渠儂無舌頭，演出龍宮海藏。現成受用，觸處逢原。遍界家風，取之左右。若非同道者，何能提綱煮？既是恁麼人，須明恁麼事。還委恁麼？大地撮來粟米粒，十方海掌中觀。」〔《圓悟語錄》卷七「上堂」〕

上堂。僧が問う、「趙州和尚がある庵主を訪うて言った、『いるか、いるか？』庵主は拳を突き出した。師は『ここは水が浅くて大船が泊れるところではない』と言った。これはどういうことでしょうか？」師、「自白によって斷案を下した。」さらに問う、「もう一人の庵主を訪うと、また

掌を突き出した。趙州和尚は讚歎禮拜した。(これはどういうことでしょうか?)師、「二重の誤った立件。」さらに問う、「問答は同じですのに、趙州はいつたいどうして一人を認め、もう一人を認めなかったのでしょうか?」師、「ここに到ると、大勢が鐵壁にぶち当たったようになる。」さらに問う、「もしある人が和尚に『いるか、いるか?』と問うたら、どう答えられますか?」師、「背中めがけて棒打する。」そこで言った、「お答えに衷心感謝いたします。」師は僧を棒打し、そうして言った、「眞つ正面から正眼を顯示して、三千大千世界を包みこむ。こいつは言葉を用いることなく、龍宮の大藏經を演説した。こうしてできあがった寶藏を使えば、到るところで根源の道に出逢う。世界全體をわが家風となして、自在にはたらかせることができる。こいつと同じ道を歩む友であってこそ、手綱をつかんで佛祖を料理できるのだ。こういう人であってこそ、必ずやこういう事業を明らかにするはずだ。分かるか?〈大地全體を撮んで米粒となし、世界の大海をわが掌中に見る〉。」

この圓悟克勤の上堂が無門慧開の虎の巻である。圓悟は誤ったテキストの結末をさらに「州却讚歎禮拜」などと妄りに増幅している。圓悟の方法は趙州のこの話を故意に改作して「鐵壁の公案」として参究させ、「當陽顯正眼、包括三千大千」云々という觀念的「大自在」へと導く手段とするもので、大慧の「公案禪」の雛型である。その典型が「趙州無字」の公案であつた。「趙州無字」に参じた南宋臨濟禪の實態は、無學祖元が日本で行なつた「普説」(第一六則)で明らかにしているように、すでに破綻を來していたのである。「趙州無字」の公案の手法は『趙州録』の妄改テキストに據るものであつた。趙州は宋代になると非常にもはやされたが、本則の「行脚⑤二尊宿」は『趙州録』の宋代における受容のありかたを知る手がかりとなるものである。

8. 宋代禪の評価のしかた——行脚⑥大慈寰中

師行脚時、問大慈：「般若以何爲體？」慈云：「般若以何爲體？」師便呵呵大笑而出。大慈來日見師掃地次、問：「般若以何爲體？」師放下掃帚、呵呵大笑而去。大慈便歸方丈。《趙州錄》卷下、秋月校本第四九九則)

師は行脚して杭州大慈山に到り、寰中和尚に問うた、「般若は何を本體としているのでしょうか？」大慈和尚は言った、「般若は何を本體としているのか？」師は聴くや、大笑いして出て行った。翌日大慈和尚は師が掃除しているのを見て、問うた、「般若は何を本體としているのか？」師は聴くや、帚を下ろし、大笑いして去って行った。大慈和尚はすぐに方丈へ歸った。

大慈寰中は行學ともに優れた禪匠として有名であったから、趙州は「般若の體」について問うたのであろう。「般若の體」は教理の語であるから、むろん教理學で議論されていた。「般若の體」とは、いわく、「無相無得法」、「空無所有」、「忘懷絶相」、「無生滅之知」、「一切法本性清淨」等。

趙州以前に「般若の體」を問うた禪僧の例は知られないが、宋代になると本則を擧げて拈評し、また「體」と「用」を對擧して問う例もある。その代表的なものが『碧巖錄』第九〇則「智門般若體」である。

僧問智門：「如何是般若體？」門云：「蚌含明月。」僧云：「如何是般若用？」門云：「兔子懷胎。」

僧が智門光祚に問うた、「般若の體とは何でしょうか？」智門、「アコヤ貝が眞珠を含む。」僧、「では般若の用とは？」智門、「月の兎が懷胎する。」

圓悟は評唱でその譬喩の意味を説明しつつ、「他の意は言句上に在らず」と注意しているが、禪僧の問題意識は教理上の意味を知ることでも、譬喩を用いて答えることでもない。「般若」は智慧、「體」とはその主體、つまり自己のことにほかならぬのであるから、佛智慧本具の人としてどう生きるか(已事究明)という課題である。

寰中和尚は趙州の問いをそのまま、問うた趙州に向けて返し、趙州の課題として突きつけた。趙州は聞いて「呵呵大笑して出て行った」。豫想した通りの會心の對應に満足し、寰中和尚その人を識つたと納得して、ひとまず引き下がった。

趙州はここで寰中和尚の指導を受けて行履すべく大慈山寺に留まっていた。翌日趙州は粥罷、大慈山寺の庭掃除の作業をしていたところ、寰中和尚が見かけて、もう一度同じ問いを投げかけた。昨日の反問がどう受けとめられたかを試したのである。趙州は掃くのをやめ、また同じように「呵呵大笑」して、「去って行った」。「わたしはこうして作務修行をしております。わたしを馬鹿にしてくださいな。もうご指導は承りました。和尚こそ教理の語に拘泥してはなりません。」寰中和尚は趙州の意を察し、餘計なことだったと恥じて方丈へ引き下がった。

雪竇重顯はここを、

前來也笑、後來也笑。笑中有刀。大慈還識麼？直饒識得、也未免喪身失命。『明覺禪師語錄』卷三

「拈古」

前も大笑し、後も大笑いしたが、笑いの中に劍がある。大慈は分かっただろうか？たとい分かったとしても、その劍に斬られることを免れぬ。

と手きびしく評している。この言いかたからすると、雪竇は前日に趙州が「大笑いして出て行った」のも、趙州は「和尚の接化はその程度か！」と承認しなかったと解したようである。これはいかにも宋代人らしい評價の反轉であるが、本則の記述は前が「呵呵大笑而出」、後が「呵呵大笑而去」と使い分けていることに注意していない。趙州は二度目の實中和尚の對應で、實中に見切りをつけて大慈山を去って行ったのである。

宋代人の評價には議論を好む觀念が先行して、テクスト研究を怠り、勇ましいだけの粗雑に陥る嫌いがあるのを免れない。これは宋代禪の「公案化」の手法とも関わりがあるので、「宋代禪の論理」として別に論じなければならない。

## 『祖堂集』 卷第二〇譯注(五) 「長慶和尚章」

禪文化研究所唐代語錄研究班

### 前言

本稿は『祖堂集』卷第一〇「長慶和尚章」(全三〇則)の譯注である。禪文化研究所唐代語錄研究班の定例研究會において、『祖堂集』卷第一〇「長慶和尚章」の會讀を開始したのは二〇一五年六月一五日、全三〇則を讀了したのは二〇一六年六月一〇日である。會讀に譯注資料を提出して討論を擔當したのは、久保讓、鈴木洋保、(故)古勝亮、川島常明、小川太龍の諸氏および西口芳男と衣川賢次である。本稿は當日の資料と討論の結果をふまえ、衣川(前半)と西口(後半)が分擔起稿したものを相互に検討を加えて定稿とした。

周知のように、『祖堂集』(二十卷)は『景德傳燈錄』(三十卷)にほぼ半世紀先立つ中國禪宗史の重要資料である。『祖堂集』は「泉州招慶寺淨修禪師文僊述」と署する「祖堂集序」が書かれた南唐保大十年(九五二)に一巻本が編集され、その後ほぼ十年のあいだに招慶院において十卷に増廣され、中國本土では宋代に失傳したが、高麗に傳わった十巻本に入唐新羅禪師の數章を増補し二十卷に調卷されて刊刻された。『祖堂集』は十世紀福建(閩國)雪峰義存門下の禪宗の思想的動向を詳細に傳える資料であるが、本書編纂の場である泉州招慶院の第一代住持が長慶慧稜であり、「長慶和尚章」三〇則はその基本資料である。

「長慶和尚章」三〇則の讀解を通じて知られる本章の特徴は次の點である。

(一) 資料——『祖堂集』編纂の場である泉州招慶院には第一代住持慧稜禪師に關わる資料が豊富に保存されていたらしく、特に本章第一則に雪峯山における慧稜開悟の具體的詳細な敘述が見られるのは、慧稜本人が語った経緯の記録、あるいは本人が直接筆記した記録が、資料として泉州招慶院にのこされていたからだと考えられる。本則は唐末五代の禪僧の開悟の様相を伝える、他に類を見ない貴重な資料であり、慧稜の投機の二偈をめぐって、雪峯義存は承認したが、玄沙師備は却って疑い批判するという分岐が起こり、その法孫法眼文益が慧稜の弟子と討論するなど後世の展開があつて、「悟」とはどういうことかという重大な關心が注がれるものであつた。また本章三〇則の大部分は他の燈史に見られない資料である。

(二) 主題——慧稜は師の雪峯義存が用いた「沈黙によつて宗乘を傳授する方法」は、「自己本分事」が「黙して識る」ほかないものであるゆえに、招慶院に住持してからも繼承搬用したが、當時の禪宗界大衆化の情況下においてその限界を知り、言葉による方便接化をも兼ね施した。しかしこれは原則から言えば、師資ともに自己を愚弄欺瞞するものたらざるを得ず、「沈黙によつては傳わらず、言葉を用いては背く」というジレンマに陥つた。ここをどう克服するか、多くの問答が繰り廣げられた。

(三) 對話精神——泉州招慶院では當時の禪の課題をめぐって、師資といえども平等に應酬する問答商量がおこなわれた。これは慧稜という人の「慈忍」の個性でもあろうが、なんびとも眞理の前では平等であるという前提がある。これは慧稜の二代あとの住持文燈禪師の「祖堂集序」に言う、「苟或能所斯在、焉爲利濟之方？」(救う救われるという立場を固定したとたんに、救濟の手立て

は失われる」という對話精神である。對話の詳細を省略せずに記録に留めた『祖堂集』の敘述は、雪峯門下における師資平等の對話精神を遺憾なく傳えている。

(四) 課題——馬祖道一が定めた禪の基調はその百年後の唐末五代に到って深刻な反省期を迎えた。その「性在作用」説を安易に應用する接化や提示が蔓延した結果、いわゆる「無事禪」の様相を帯び、この克服が課題となつて禪僧の問答に色濃く反映している。こうして課題は宋代禪に引き繼がれるのである。

なお、本稿の譯注のあとに「長慶慧稜略傳」(西口芳男)を附した。

『祖堂集』研究會は現在卷一三「報慈和尚章」を會讀中であり、つづく「龍潭和尚章」、「福先招慶和尚章」、「山谷和尚章」まで讀んで、二〇〇九年より取り組んできた「唐末五代轉型期の禪宗——九、十世紀福建禪宗の思想史的動向」に締めくくりをつける予定である。

二〇二四年三月一五日

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録研究班の會讀成果である『祖堂集』卷一〇(五)「招慶和尚章」
- 三〇則の校訂本文、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とした。
- 四. 注釋に引用した典籍は、基本的に上掲中華書局版『祖堂集』附録二「關於祖堂集的校理」四「祖堂集校勘舉例」(九三八頁)に列する版本をもちいる。『祖堂集』の引用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」

長慶和尚章

- 一 投機の二偈
- 二 良久
- 三 本分事
- 四 妙峯頂
- \*五 古曲偈
- \*六 禮すること三拜を欠く
- \*七 敗壞底
- \*八 眞金
- \*九 返仄はんそく
- \*一〇 萬法の源
- \*一一 迦葉が親しく聞いたこと
- \*一二 善星を救い得ず
- \*一三 耳重を患う
- 一四 邪法は扶え難し
- 一五 不疑不惑

(\*) 印は本書のみの収録

- \*一六 錯りて定半星を認むるを得ず
- \*一七 禪の道についての孔子の判定
- \*一八 未だ口を開かざる已前に會取せよ
- \*一九 王延鈞に説く ― 今古の成人立徳底の事―
- \*二〇 本柄を傷つけずして、你是作摩生が道う？
- \*二一 你的過を放さば、作摩生が道う？
- \*二二 兄弟を屈著する莫きや？
- \*二三 舉揚か、舉揚ならざるか？
- \*二四 祖代は何に憑りてか信と爲す？
- \*二五 目擊道存、言語に在らず
- \*二六 都頭はいるが副將がおらぬ
- \*二七 靈利なる參學底の人は更に這裏に到り來らず
- \*二八 天下の人の舌頭を坐却く底の見
- 二九 遷化
- \*三〇 淨修禪師讚

長慶和尚章

(一) 投機の二偈

長慶和尚嗣雪峯，在福州。師諱慧稜，杭州海鹽縣人，姓孫。年十三出家，初參見雪峯，學業辛苦，不多得靈利。雪峯見如是次第，斷他云：「我與你死馬醫法，你還甘也無？」師對云：「依師處分。」峯云：「不用一日三度五度上來，但如山裏燎火底樹種子相似，息却身心，遠則十年，中則七年，近則三年，必有來由。」

師依雪峯處分，過得兩年半。有一日，心造坐不得，却院外邊茶園三匝了，樹下坐，忽底睡著。覺了，却歸院，從東廊下上。纔入僧堂，見燈籠火，便有來由，便去和尚處。和尚未起，却退步，依法堂柱立，不覺失聲。大師聽聞，問：「是什麼人？」師自稱名，大師云：「你又三更半夜來者裏作什麼？」對云：「某甲別有見處。」大師自起來開門，執手問衷情。師說《衷情偈》曰：

「也大差，也大差！卷上簾來滿天下。」

有人問我會何宗，拈起拂子驀口打。」

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

明朝索上堂，昇座便喚師，師便出來。和尚云：「昨夜事，大眾却疑你道：两个老漢預造闢合禪。你既有見處，大眾前道得一句語。」師便有偈曰：

「萬像之中獨露身，唯人自肯乃能親。」

昔日謬向途中覓，今日看來火裏冰。」

【訓讀】

長慶和尚は雪峯に嗣ぎ、福州に在り。師は諱は慧稜、杭州海鹽縣の人、姓は孫。年十三にして出家し、初め雪峯に參見し、學業辛苦するも、多くは靈利なるを得ず。雪峯是の如き次第を見て、他を斷じて云く、「我、你に死馬醫の法を與えん。你は還た甘んずるや？」師對えて云く、「師の處分に依らん。」峯云く、「一日に三度五度上り來るを用いず。但だ山裏が燎火底の樹種子の如くに相い似て、身心を息却せよ。遠きは則ち十年、中ばは則ち七年、近きは則ち三年、必ずや來由有らん。」

師は雪峯の處分に依り、過ごし得たること兩年半。有る一日、心造して坐り得ず、却に院外に茶園を遶ること三匝し了り、樹下に坐し、忽底と睡著る。覺め了りて院に却歸り、東の廊下從り上り、纔かに僧堂に入るや、燈籠の火を見て便ち來由有り、便ちに和尚の處へ去く。和尚は未だ起きざれば、却って退歩し、法堂の柱に依りて立つに、覺えず失聲す。大師は聽聞て問う、「是れ什摩人ぞ？」師は自ら名を稱す。大師云く、「你又た三更半夜に者裏に來つて什摩をか作す？」對えて云く、「某甲別に見處有り。」大師は自ら起き來つて門を開け、手を執りて衷情を問う。師は《衷情偈》を説いて曰く、

「也大差、也大差！ 簾を卷き上げ來れば天下に滿つ。」

人有つて我に何の宗をか會すと問わば、拂子を拈起して、驀口に打たん。」

大師は便ち安排し了りて、侍者に處分し、伊を教て粥を煮さしむ。粥を喫して後、侍者を教て堂裏に第二粥の未だ行らざるを見て報ぜしむ。侍者は去きて看、來つて和尚に報ず。和尚は師をして堂裏に來らしめ、搥を打ちて云く、「老漢は這裏に在りて住するに、千七百人を聚め得たり。今日の下、只だ半个の聖人を得たり。」

明朝、上堂を索め、座に昇りて便ち師を喚ぶ。師は便ち出で來る。和尚云く、「昨夜の事、大衆却て你

を疑いて道う、『兩個の老漢、預め鬪合禪を造す』と。你は既に見處有れば、大衆の前に一句語を道い得ん。」師は便ちに偈有りて曰く、

「萬像の中に獨り身露わる。唯だ人自ら肯わば乃ち能く親した。

昔日謬って途中に向いて覓めしも、今日看來れば火裏の氷。」

【日譯】

長慶和尚は雪峯義存に法を嗣ぎ、福州で活動した。師は諱は慧稜、杭州海鹽縣の人で、姓は孫氏。十三歳で出家し、初め雪峯義存に參見し、その門下で苦心して禪學を學んだが、さほど成果は上がらなかった。雪峯和尚はその様子を見て判断し、申しわたした、「わたしはきみに〈死馬醫法〉を施してやろうと思うが、きみはそれに甘んずるか？」師、「和尚の言いつけに従います。」和尚、「きみは一日に何度もわたしのところへ来て見解を呈する必要はない。山火事で焼けのこった樹木のように、身心のはたらきを消滅させよ。長ければ十年、半ばならば七年、短かければ三年で成果があろう。」

師は言いつけに従って二年半を過ごしたある日、心が落ちつかず坐禪し續けられなくなった。そこで院を出て茶園の周圍を經行して廻ること三回したあと、樹下に坐し、ふと眠ってしまった。目が醒めてから院に歸り、東の廊下から上って僧堂に入るや、堂内の燈火を眼にした時、はっと省悟した。すぐに和尚に報告しようと方丈へ行つた。和尚はまだ起きていなかったので、退いて法堂へ行つて柱に寄りかかつて立っていた時、思わず「あっ」と聲が出た。和尚はその聲を聞いて、方丈の中から、「たれか？」と訊いた。師は名を告げた。和尚、「きみはこんな夜中にここへ来て何をしているのか？」師、「わたくし、格別な見解を呈しに參じました。」和尚は起き出して方丈の戸を開け、師の手を握って衷情を問うた。師は〈衷情を敍べた偈〉を詠じた。

「奇なるかな、奇なるかな！簾を捲き上げると天下に満ちている。

人がわたしは何の宗旨を悟ったかと問うと、拂子を持ち上げその口めがけて一打する。」

和尚は祝いの準備をし、侍者に命じて粥を煮させた。師が粥を食べおわると、侍者に僧堂で僧衆の二杯目の粥がまだ配られていないのを確認して知らせるように命ずると、侍者は戻ってそのことを報告した。和尚は師を連れて僧堂へ行き、槌を打って僧衆に告げた、「わたしはここ雪峯山に住して、千七百衆を聚めたが、本日たった半人の聖人を得たのみだ。」

翌朝、上堂を報せしめ、説法の法座に登って、師の名を呼んだ。師は前に出た。和尚は言った、「昨日の件だが、僧衆はきみを疑って、『われら二人が八百長禪を仕組んだ』と言っている。そなたは省悟の見解があるのだから、みなの前で一言言えるはずだ。」師はただちに偈を詠じた。

「萬象の中にひとり姿が露われているのを、わたし自身が認めたらよいのだ。

昔は見當違いして途中に覚めていたが、今日見ればそれは火中の氷であった。」

#### 【注釋】

○本則は長慶慧稜（八五四〜九三〇）が開悟に到った詳細な描寫である。かれの開悟の記述はその他の傳記資料にも見られる。

『宋高僧傳』卷二三「後唐福州長慶院慧稜傳」：

釋慧稜，杭州海鹽人也，俗姓孫氏。初誕纏紫色胎衣，爲童亂日，俊朗抗節。於吳苑通玄寺登戒已，聞南方有禪學，遂遊閩嶺謁雪峯。捉耳指訂，頓明本性，乃述偈云：

「昔時謾向途中學「覓」，今日看來火裏氷。」

如是親依，不下峯頂，計三十許載。冥循定業，謹攝矜莊。

『玄沙廣錄』卷下：

因舉長慶投機頌：「也大差，也大差！捲起簾來見天下。若人問我解何宗，拈起拂來驚口打。」師云：「我不與麼道。也大差，也大差！捲起簾來見天下。若人問我解何宗，拈將拂來不要打。」

『景德傳燈錄』卷一八「福州長慶慧稜禪師章」：

福州長慶慧稜禪師，杭州鹽官人也，姓孫氏。幼歲稟性淳澹，年十三於蘇州通玄寺出家登戒，歷參禪肆。唐乾符五年，入闕中，謁西院訪靈雲，尚有凝滯。後之雪峯，疑情氷釋。因問：「從上諸聖，傳受一路，請垂指示。」雪峯默然，師設禮而退，雪峯莞爾而笑。異日雪峯謂師曰：「我尋常向師僧道：南山有一條鬘鼻蛇，汝諸人好看取。」對曰：「今日堂中大人喪身失命。」雪峯然之。師入方丈參，雪峯曰：「是什麼！」師曰：「今日天晴，好普請。」自此驕問，未嘗爽於玄旨。乃述《悟解頌》曰：

「萬象之中獨露身，唯人自肯乃方親。」

昔時謬向途中覓，今日看如火裏氷。」

大慧『正法眼藏』卷中：

長慶稜和尚參靈雲。稜問：「如何是佛法大意？」雲曰：「驢事未去，馬事到來。」稜如是往來雪峯玄沙二十年間，不明此事。一日卷簾，忽然大悟，乃有頌曰：

「也大差，也大差！卷起簾來見天下。」

有人問我解何宗，拈起拂子劈口打。」

峯舉謂玄沙曰：「此子徹去也。」沙云：「未可。此是意識著述，更須勘過始得。」至晚，衆僧上來問訊。峯謂稜曰：「備頭陀未肯汝在。汝實有正悟，對衆舉來！」稜又有頌云：

「萬象之中獨露身，唯人自肯乃方親。」

昔時謬向途中竟，今日看來火裏冰。」

峯乃顧沙，曰：「不可。更是意識著述。」

以上の資料を見ると、長慶の開悟にかかわる傳承は本書がもつとも委細をつくっており、おそらく長慶自身の自述に出るものと思われる。玄沙師備が長慶の開悟を疑って、「意識著述」（開悟の敘述ならざる作りのもの）と言つて、二偈ともに眞實性を否定するという曲折が現われるのは大慧『正法眼藏』に於いてである。大慧『正法眼藏』は古い資料に據っているが、おそらく玄沙系の資料にもとづく。玄沙系の資料は本書と異なり、(一)慧稜の開悟は靈雲志勤の「驢事未去，馬事到來」の意味を二十年かかって悟つたものであるとし、(二)その開悟が「簾を捲き上げた」ことによるとしていることである。玄沙の法孫法眼文益の資料に長慶の偈の「萬象之中獨露身」をめぐる問答があり、玄沙の問題提起を引き継いでいる（下注）。

○長慶和尚嗣雪峯，在福州。師諱慧稜，杭州海鹽縣人，姓孫。長慶慧稜（八五四～九三二）は雪峯門下の有力な弟子。本書『祖堂集』は慧稜がかつて住持した泉州招慶院で編纂され、院内に碑が存したと言われるから、慧稜にかかわる資料が保存され、本章の極めて詳細な記述はそれに據っていると推測される。海鹽縣は秦代以來の地名で、唐開元五年（七一七）以後蘇州に屬し、五代には吳越治下に入り、後唐（九二四～九三六）から後晉天福五年（九四〇）まで杭州に屬し、本章の記述はこの時期のものである。以後は吳越の秀州に屬す。現在の浙江省嘉興市海鹽縣。

○年十三出家，初參見雪峯。『雪峯語錄』に附す「雪峯眞覺大師年譜」乾符五年（八七八）條に「師年五十七。（黃）巢寇自浙入閩。是歲稜道者來參」という。慧稜二十四歳。雪峯山の伽藍完成後三年目の入門である。

○學業辛苦，不多得靈利。雪峯見如是次第，斷他云：我與你死馬醫法，你還甘也無？師對云：依師處分。峯云：不用一日三度五度上來，但如山裏燎火底樹種子相似，息却身心，遠則十年，中則七年，近則三年，必有來由。但如山裏燎火底樹種子相似」の「但如」を原文は「但知」に作るのを訂した。「死馬醫法」とはこの文脈から察するに、死んだ馬に施す醫術、手の施しようがない場合に最後に用いる起死回生の秘法であろう。朱翌『猗覺寮雜記』卷下「死馬醫」條に、東晉郭璞が死馬を生き返らせた故事にもとづき、「世俗に奈何んともす可き無く、尚お之れを救わんと欲する者、之れを死馬醫と謂う」(『全宋筆記』第三編第十冊)。

「如山裏燎火底樹種子相似，息却身心」の「燎火底樹種子」とは山火事または焼畑で燃え残った樹木のことであろう。本書卷七「雪峯章」にも雪峯が「樹種子」を指さして長慶慧稜と「見色見心」を論じた一段(第五二則)が見え、福建地方で行なわれていた畚田の風景にかかわる方言であろうか(『禪文化研究所紀要』第三二號、二〇一三年参照)。ここは「息却身心」(心を落ちつかせ安らかにする)の喩えて、下文の「心造坐不得」(心が落ちつかず坐禪し続けられなくなった)に對する。「來由」は事柄のいわれを言う語(その例「問其來由」、「莫知來由」)であるが、禪録では所期の成果があることをいう(「長老纔去那裏，便有來由」。「卷五」「華亭章」、「你去魯祖處，到彼中便有來由」。「卷一四」「魯祖章」)。

慧稜が俊敏でなかったことを伝えるのは本書のみである。ただし、上掲の大慧『正法眼藏』には慧稜が「佛法の大意」を問うて靈雲志勳が答えた「驢事未去，馬事到來」の意味を悟るのに二十年かかった話の詳細な記述が『玄沙廣錄』卷上にあるが、慧稜の自述では言及しない。内容は入矢義高先生の「自知ということ」に詳しく紹介されている(『増補自己と超越禪・人・ことば』岩波現代文庫、二〇一二年)。

○師依雪峯處分，過得兩年半。有一日，心造坐不得，却院外遶茶園三匝了，樹下坐，忽底睡着。覺了，

却歸院、從東廊下上。纔入僧堂、見燈籠火、便有來由、便去和尚處。和尚未起、却退步、依法堂柱立、不覺失聲。大師聽聞、問：「是什麼人？」師自稱名、大師云：「你又三更半夜來者裏作什麼？」對云：「某甲別有見處。」これ以下の詳しい叙述は他に見られぬ本書の特徴である。「心造」は「所有諸法、皆由心造」（あらゆる法はみな心に由りて造らる。「華嚴經」卷十「明法品」）という言いかたから、妄念が起こる義として使われるようになったものである。本書にはもう一例が見える。

師有一日、向七歲兒子云：「老僧盡日來心造、與你相共論義。你若輪、則買餠餅與老僧；老僧若輪、則老僧買餠餅與你。」（卷一八「趙州章」第四七則）

（師はある日、七歳の子どもに言った、「わしは今日妄念が起こって、おまえと議論することにした。おまえが負けたら、わしに餠餅を買っておくれ。わしが負けたら、おまえに餠餅を買ってやろう。」）

「見燈籠火、便有來由」（燈火を見て、所期の悟りに至った）、「依法堂柱立、不覺失聲」（法堂の柱に寄りかかった時、思わず「アッ」と聲が出た）という述懐は、慧稜が何気なく燈火を眼にした時の驚きと、そののちに柱に凭れて、それが「見聞覺知」の佛性の作用だったことに気づいた時の喜びを言う。「某甲別有見處」の「別」は特別、格別の意。

○大師自起來開門、執手問表情。師說《表情偈》曰：也大差、也大差！卷上簾來滿天下。有人問我會何宗、拈起拂子、口打。也大差、也大差！の「差」は「嗟」に通じ、「奇」と同義で、「也大奇、也大差！」と並舉する例もある。「素晴らしい！」という感歎の叫び聲。「卷上簾來滿天下」、何が天下に満ちているのか？「有人問我會何宗、拈起拂子、口打」、それが何であるかを言えと問われたなら、拂子でせいつの口めがけて打つ。それを言えと要求してはならぬ。すなわちそれとは言語表現を絶した「道」の當體であろう。この「表情偈」の「卷上簾來滿天下」は上述の經緯とは異なった表現になっており、慧稜が叙述のために文

師を施した一種の創作と思われる、これが圖式的な印象を與えたために問題となる。本書以外の資料では偈の前に、「一日卷簾、忽然大悟」という、偈に合わせた説明を加えている。

○大師便安排了、處分侍者、教伊煮粥。喫粥後、教侍者看堂裏第二粥未行報。侍者去看、來報和尚。和尚令師來堂裏、打槌云：老漢在這裏住、聚得千七百人、今日之下、只得半个聖人。この敘述も委細をつくしている。雪峯は慧稜の開悟を祝って方丈で粥を供し、食堂で僧衆に報告するために、まず侍者に食堂へ見に行かせ、第二粥が配られる前を見計らって、慧稜をつれて食堂へ赴き、僧衆の前で槌を打ち、慧稜の開悟を告げた。「わたしは住持して多くの修行者を集めたが、今日ようやく半个の聖人を得ただけだ」。「半个の聖人」については、雲門文偃と慧稜の問答がある。

師與長慶舉石鞏接三平話。師云：「作麼生道免得石鞏喚作半个聖人？」慶云：「若不還價、爭辨真偽？」〔雲門廣錄〕卷下)

(師は長慶慧稜とへ石鞏慧藏が弓箭で三平義忠を接化した故事)について論じた。師、「どう言えば石鞏が三平を(半个の聖人)と呼ぶのを免れるだろうか？」長慶、「代金を支拂って買えば、品物の真偽は確かめられる。」)

これに據れば、いまだ檢證を経ないのを「半个の聖人」と言うらしい。すると雪峯もじつは慧稜の「衷情偈」に半信半疑だったということになる。

○明朝素上堂、昇座便喚師、師便出來。和尚云：昨夜事、大衆却疑你道：兩個老漢預造關合禪。你既有見處、大衆前道得一句語。師便有偈曰：萬像之中獨露身、唯人自肯乃能親。昔日謬向途中覓、今日看來火裏冰。慧稜開悟に對する僧衆の疑惑を「雪峯と慧稜、二人が預め造った關合の禪」と言っている。

「關」は「遇」の義〔説文〕門部。「關合禪」とは寄せ集めの作り物の禪という意味であろう。さきの「衷情偈」の不自然さを指摘するもので、玄沙が批判した「意識著述」である。そこで作ったのが第二

偈で、「萬像之中獨露身，唯人自肯乃能親」と詠じて、「衷情偈」では「也大差，也大差！卷上簾來滿天下」と言っていたものをはつきりと「(法)身」だと明示したのである。「唯人自肯乃能親」とは、それを自らが認めるだけでよいのだということ。すなわち「天上天下，唯我獨尊」の趣旨である。「昔日謬向途中覓，今日看來火裏冰」は「途中」と「家舍」の喩えで、もともと自己に具わっていた佛性(家舍を外(途中)に求めていた愚に気づいたことをいう。「昔日謬向途中覓」の「覓」は原文「學」に作るのを訂した。

この偈についても玄沙は「不可。更是意識著述」(だめだ。もっとひどい拵え物だ)と言って認めなかった。のちに玄沙の法孫法眼文益がこの偈を論じている。

師久參長慶，後却繼嗣地藏。長慶會下有子昭首座，平昔與師商確古今言句。昭纔聞，中心憤憤。一日，特領衆詣撫州，責問於師。師得知，遂舉衆出迎，特加禮待。賓主位上各掛拂子一枝。茶次，昭忽變色抗聲問曰：「長老開堂，的嗣何人？」師云：「地藏。」昭云：「何太辜長慶先師！」某甲同在會下數十餘載，商量古今，曾無間隔。因何却嗣地藏？」師云：「某甲不會長慶一轉因緣。」昭云：「何不問來？」師云：「長慶道：『萬象之中獨露身』意作麼生？」昭豎起拂子。師便叱云：「首座，此是當年學得底。別作麼生？」昭無語。師云：「只如『萬象之中獨露身』，是撥萬象，不撥萬象？」昭云：「不撥。」師云：「兩箇也。」于時參隨一衆連聲道：「撥萬象。」師云：「萬象之中獨露身，撥？」昭與一衆懍懍而退。師指住云：「首座，殺父殺母，猶通懺悔；謗大般若，誠難懺悔。」昭竟無對。自此却參師，發明己見，更不開堂。(『宗門統要集』卷一〇「金陵清涼大法眼禪師章」)

(師は長らく長慶慧稜に参じたが、のち地藏桂琛に嗣法した。長慶の會下に子昭首座がいて、いつも師と古今の言句を討論した仲であった。子昭は師が地藏に嗣法したことを聞き、憤懣違るかたなく、ある日弟子を引き連れ撫

州崇壽院へ問責に來た。師はそれを知って、弟子を率いて出迎え、鄭重に接待し、應接間にそれぞれ拂子を掛けた。喫茶のおり、子昭は怒りを露わに大聲で詰った、「長老は開堂で誰に嗣法したと宣言したのか？」師、「地藏和尚です。」子昭、「長慶先師の恩に背くこと甚だしい！わたしとは先師の會下に數十年、ともに古今の言句を討論した親密な仲だ。何ゆえ地藏に嗣法したのか？」師、「わたしは長慶先師の開悟の因縁が理解できなかったからです。」子昭、「ならばわたしに問いなさい。」師、「長慶先師は『萬象の中に法身のみが現われ出ている』と言われた。これはどういうことでしょうか？」子昭は拂子を立てた。師は叱って言った、「首座どの、それは長慶先師のところで學んだ手口でまず。ご自身の見解はどうなのか？」子昭は答えられなかった。師、「『萬象の中に法身のみが現われ出ている』とは、萬象を撥無するののか、撥無しないのか？」子昭、「撥無しない。」師、「ならば萬象と法身とが別物となる。」その時、子昭の弟子たちが口々に「撥無する」と言った。師、「ならば、『萬象の中に法身のみが現われ出ている』はどうなのか？」子昭と弟子たちは赤面して何も言えなかった。師は指彈して言った、「首座どの、父母を殺す五無間業を犯しても懺悔すればよいが、大般若を誹謗する罪は懺悔できぬ。」子昭はこれに對してどうとう釋明できず、これを契機に師に參じて、自己の見解を見出すことができたが、住持して説法することはなかった。

慧稜の「萬象之中獨露身」をめぐる理解の分岐は、對境と法身の關係にある。慧稜が「對境の中に法身のみが現われ出ている」と認めた時に、慧稜の弟子子昭首座は「その時に對境を消し去ったのではない」と理解し、文益に「それでは對境と法身とが別物となる」と指摘されたため、弟子たちが助け船を出して「對境を消し去った」と言った。すると文益は「では、『對境の中に法身のみが現われ出ている』と言っているのは、どうなのか？」と問い、子昭らは窮してしまった。要するに、對境に法身を認めたと時、對境と法身は同時に現われ、不一不二のほずだということである。これが文益の理解である。

文益は最初、師事した慧稜の開悟の偈句「萬象之中獨露身」における對境と法身の關係が不明瞭だったため、慧稜を認めなかったのであるが、のち子昭らとの検討を通じて、對境を消し去ったか、消し去らなかつたかの一方に偏する理解の誤りを明らかにしたのである。

なお、慧稜の「衷情偈」の押韻は「差」麻、「下」馬、「打」丁雅切麻韻で、假攝麻馬韻通押。第二偈は「身」眞、「親」眞、「氷」蒸で、臻攝眞韻「-i」<sub>1</sub>、曾攝蒸韻「-i」<sub>2</sub>の南方音による混押。

## (二) 良久

師問：「從上諸聖傳授一路，請垂指示。」 師良久。設礼而退。雪峯莞爾而笑。因此便住招慶矣。

### 【訓讀】

師問う、「從上の諸聖の傳授せし一路を、請う指示を垂れよ。」 師良久す。設礼して退く。雪峯莞爾かんじとして笑う。此れに因りて便ち招慶に住す。

### 【日譯】

師は雪峯に問うた、「祖師がたが傳授してきた方便を、どうか師よ、お教えください。」雪峯はしばし沈黙した。師は感謝の禮拜をして退出し、雪峯は會心の笑みを浮かべた。師は雪峯の推薦を得て泉州招慶院に住持することになった。

### 【注釋】

○本則は慧稜が師の雪峯に認められて、泉州招慶院の住持となったことを敘べる。つまり、雪峯が愛用した「良久」の意圖をそのまま受け入れて、雪峯の賞讃を得、これによって泉州招慶院に推薦されたと言う。本章は泉州招慶院に傳わつた慧稜自述にかかる資料に據っていると推測されるので、慧稜の口吻が

感ぜられる。この本文は校訂したものを掲出したが、原文は「師良久。設礼而退。雪峯云寛尔大哉」となっている。この「師」は雪峯を指しており、これは慧稜の立場から敍べたものである。次の「設礼而退」の主語は「師」(慧稜)である。「云」は明らかに衍字(原文は「良久」の前にも「答」の衍字がある)、「寛」は「莞」の形似の誤、本書卷二〇「五冠山瑞雲寺和尚章」第二則にも同じく「寛爾笑」と誤った例がある。「哉」は「笑」の誤(笑↓咲↓哉)。「莞爾」(にっこりと微笑む)と「大笑」はつながらないから「大」を「而」に改めた。

『景德傳燈錄』卷一八「長慶慧稜章」は、「唐乾符五年(八七八)入闍中、謁西院、訪靈雲、尚有凝滯。後之雪峯、疑情冰解。」とあって、そのあとに本則の内容を次のようにいう。

因問：「從上諸聖傳授一路，請垂指示。」雪峯默然。師設禮而退。雪峯莞爾而笑。

『雪峯語錄』卷下は、

慧稜問師：「從上諸聖傳授一路，請師垂示。」師良久。稜設禮而退。師乃微笑。

○師問：從上諸聖傳授一路，請垂指示。師良久。設礼而退。雪峯莞爾而笑。「從上諸聖傳授一路」とは、諸佛諸祖が「佛法の大意」を傳授してきた方法。それを今わたくしに教えてください。「從上諸聖傳授一路」が「以心傳心」(心で心を傳える)であったと見なされていたことは、同門の鏡清道愆が雪峯に次のように問うていることから知られる。

又問：「只如從上祖德，豈不是以心傳心？」峯云：「是。兼不立文字語句。」師曰：「只如不立文字語句，師如何傳？」峯良久。遂礼謝起。(本書卷一〇「鏡清章」第五則)

雪峯はこのように「良久」することによって答えていた。慧稜はこれに納得して禮謝し、雪峯はその對應に満足し會心の笑みを浮かべた。ただし、右の「鏡清章」はこのあと、雪峯の手法に對する鏡清

の不満が示され、ふたりのあいだに應酬があった。詳しくは『祖堂集』卷一〇譯注(二)鏡清和尚章(二)、『禪文化研究所紀要』第三四號、二〇一九年)第五則を参照されたい。

○因此便住招慶矣 慧稜が泉州招慶院の住持となったのは、『景德傳燈錄』に「至天祐三年(九〇六)、泉州刺史王延彬請、住招慶」という。慧稜五三歳である。住持就任時の上堂語が『景德傳燈錄』に見えているが、雪峯の「沈黙によって傳授する」手法を繼承している。

初開堂日、公朝服趨隅曰：「請師說法。」師曰：「還聞麼？」公設拜。師曰：「雖然如此，慮恐有人不肯。」於是敷揚祖意，隨機與奪，故義容憧憧，日資道化。

(招慶院で初めての開堂の日、刺史王延彬は正式の朝服を着て法堂の隅に立って言った、「說法をお願いいたします。」師は言った、「聞こえるか?」刺史は禮拜した。師は「これでよいとはいえ、認めぬ者もあるから」と言って、達磨西來の意を宣揚し、質問に答えると、行脚の禪僧が参問に来て、日々の教化が盛んとなった。)

ここでは慧稜自身が沈黙ののち、「これには批判もあるうから」と言って、言語による宗旨宣揚(「自己本分事」の究明)を行なっている。これは雪峯の「良久」への批判を受けて折衷したのである。のち福州長樂府西院(長慶院)に轉じたあとも、慧稜は基本的に雪峯禪を繼承しつつ折衷した。

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? 莫有室塞也無? 復是誰家屋裏事? 不肯當荷，更待何時? 若是利根參學，不到迹裏來。還會麼? 如今有一般行脚人，耳裏總滿也。假饒收拾得底，還當諸人行脚事麼?」

(上堂して、しばし沈黙してから、僧衆に語った、「わかった者はいるか? これでわからなかったのなら、わたしは諸君を侮ったことになる。今いったいどういう問題があるのか? 自己を塞いでいるのではないか? いったい誰のことなのか? 今こそ自己を荷おうとしなければ、何時まで待つのか? 諸君が利根の參學者なら、ここへ

来るには及ばぬ。わかるか？今の行脚人は諸方老師の（禪説）で耳が満杯だ。たといそれを片付け得た人でも、  
行脚の本分事が分かっているのか？」

### (三) 本分事

師問大瀉山久住誦上座：「還會到雪峯山麼？」對云：「不會到。」師云：「爲什麼不會到？」對云：「某甲自有本分事在。」師云：「作麼生是上座本分事？」上座拈起納衣角，師云：「只這個，爲當別更有？」對云：「和尚適來見什麼？」師云：「龍頭蛇尾。」師代云：「果然不見。」

### 【訓讀】

師 大瀉山に久住せる誦上座に問う、「還た會て雪峯山に到るや？」對えて云く、「會て到らず。」師云く、「爲什麼にか會て到らざる？」對えて云く、「某甲自り本分事有り。」師云く、「作麼生が是れ上座の本分事？」上座 納衣の角を拈起す。師云く、「只だ這個のみなるか、爲當た別に更に有るか？」對えて云く、「和尚は適來に什麼を見しや？」師云く、「龍頭蛇尾。」師代つて云く、「果然して見えず。」

### 【日譯】

師は大瀉山に長く安居している誦上座に問うた、「あなたは雪峯山に行ったことがあるか？」上座、「行ったことはありません。」師、「なぜ行ったことがないのか？」上座、「わたくしには本分事がありますから。」師、「そなたの本分事とはどういうものか？」上座は僧衣の角をつまみ上げた。師、「それだけか、ほかにもあるのか？」上座、「和尚はいま何を見られたのか？」師、「尻すぼみだ。」師は上座に代つて言った、「果たして見えていませんでした。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七「長慶章」にも収録されている。

師在西院，問誦上座曰：「遮裏有象骨山。汝曾到麼？」曰：「不曾到。」師曰：「爲甚不到？」曰：

「自有本分事。」師曰：「作麼生是上座本分事？」誦乃提起衲衣角。師曰：「爲當只遮箇，別更有？」曰：

「上座（案：「上座」二字衍）見什麼？」師曰：「何得龍頭蛇尾？」（『景德傳燈錄』卷一八）

『五燈會元』卷七はこれに據っているので衍字まで同じである。

○師問大瀉山久住誦上座：還曾到雪峯山麼？對云：不會到。師云：爲什麼不會到？對云：某甲自有本分

事在 誦上座は未詳。この「大瀉山」は『景德傳燈錄』に「師在西院」というように湖南の大瀉山で

はなく、福州侯官縣の大瀉、すなわち怡山の西禪寺（西院）を指す。『三山志』に次のように寺志を記す。

西禪寺：永欽里，號怡山，一名城山，寺歷其上，古號信首，即王霸所居。隋末廢圮。咸通八年（八六七），

觀察使李景溫招長沙瀉山僧大安來居，起廢而新之。十年（八六九），改名清禪，尋又延壽。十四年（八七二），

賜紫方袍，號延聖大師，命劍南寫開元藏經給之。後唐長興中（九三〇）（九三四），閩王廷鈞奏名長慶。（卷

三四「寺觀類」二「侯官縣」西禪寺）

慧稜が泉州招慶院から福州怡山に移つたのは後唐天成二年（九二七）である。誦上座は慧稜が長慶寺の住持となつた時にすでに長らく住していた僧であつて、慧稜はかれの禪の内實を確かめようとしたのである。「雪峯山に行ったことがあるか？」と問うたのは、當時福建禪宗の中心地であつた雪峯山の義存禪師に参じたかという含みである。雪峯崇聖禪寺は同じ福州の嘉祥東里にある（『三山志』卷三四「寺觀類」二「侯官縣」）。誦上座は雪峯山に行ったことがない理由を「某甲自有本分事在」と答えた（「某甲」は長上に對する時の自稱。文末の「在」は確認、強調の語氣詞）。「自己本分事」は他に求めるものではない、と

いう馬祖禪の基本である。

○師云：作摩生是上座本分事？上座拈起納衣角，師云：只這个，爲當別更有？對云：和尚適來見什麼？師云：龍頭蛇尾。師代云：果然不見。そこで慧稜は誦上座の「自己本分事」とは何かと問うと、誦上座は納衣の隅をつまんで見せた。この些細な動作が「性在作用」の提示であり、かつて鳥窠道林禪師(七四一〜八二四)が「わがところの佛法」をこれで示した。

因侍者辭，師問：「汝去何處？」對曰：「向諸方學佛法去。」師曰：「若是佛法，我這裏亦有小許。」侍者便問：「如何是這裏佛法？」師抽一莖布毛示，侍者便悟。(本書卷三「鳥窠和尚章」第二則)

(侍者が辭去しようとした時、師は問うた、「そなたはどこへ行くのか？」侍者、「諸方へ佛法を学びにまいります。」師、「佛法ならば、わたしのところにも少しはある。」侍者、「この佛法とはどういうものでしょうか？」師は納衣をつまんで糸を一本抜いて見せた。侍者はハッと悟った。)

この手法は、その後福建でもよく用いられたようである。

師問羅山少師：「先師有聲前一句，汝還解舉得全也無？」僧拈起納衣角。師云：「汝也未夢見禮真在。」(本書卷一二「龍迴和尚章」第八則)

(師は羅山の弟子に問うた、「先師の(へ語る以前の一句)を、きみは完全に提示できるか？」弟子は納衣の隅をつまみ上げた。師、「きみは先師の頂相を禮することを夢にも見ていない。)

師南遊莆田縣，排百戲迎接。來日，師問小塘長老：「昨日許多喧鬧，向什麼處去也？」小塘提起納衣角。師曰：「料掉勿交涉！」(『景德傳燈錄』卷一八「玄沙宗一大師章」)

(師が南の莆田縣の小塘院を訪れた時、長老は百戲を演じさせて歓迎した。翌日、師は小塘院長老に問うた、「昨日のあの大騒ぎはどこへ行ったのか？」長老は納衣の隅をつまみ上げた。師、「そんなことは何のかわりもない。)

玄沙師備(八三五〜九〇八)が問うたのは百戲を見聞した長老の主體(自己本分事)であるが、小塘長老は「性在作用」の基本をもつて答え、玄沙はその見解を認めなかった。それは龍迴從盛の場合と同じく、納衣の隅をつまむ「性在作用」の提示がすでにパターン化し、これが「自己本分事」の提示であるとするこゝへの批判が起こったことの結果であらう。

本則でも慧稜は「それだけか、ほかにもあるか？」と問うた。誦上座はいぶかって、「和尚はわが本分事の提示を見なかったのか？」と反問した。慧稜は「龍頭蛇尾だ！」すなわち、「そなたは最初は『わたくしは本分事をわきまえています』と大見えを切ったが、結局それだけだったのか！」という失望。そこで、誦上座の「和尚適來見什麼？」に代わって、「果然不見(はたして、じつは自分には本分事が見えていませんでした)」と言うべきだった、と教えたのである。

#### 〔四〕妙峯頂

師與保福遊山次、保福問：「古人道妙峯頂、莫只這個便是不？」師云：「是即是、可惜許！」有僧舉似鼓山、鼓山云：「若不然者、髑髏遍野、白骨連山。」

#### 【訓讀】

師は保福と遊山せし次、保福問う、「古人の道いし妙峯頂とは、只だ這個れ便ち是れなる莫きや？」師云く、「是なるは即ち是なるも、可惜許！」有る僧鼓山に舉似す、鼓山云く、「若し然らずんば、髑髏野に遍く、白骨山に連なる。」

#### 【日譯】

師が保福從展と山歩きしていた時、保福が問うた、「古人の言った妙峯山の頂上とはこれではなからう

か？」師、「それはそうだが、残念なことだ！」ある僧がこの話を鼓山神晏に告げた。鼓山は評した、「慧稜がそう言わなかったら、野垂れ死にする者が山野を埋めるほどだ。」

【注釋】

○本則は『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』「審問諸院老宿語」、『景德傳燈錄』卷一八、『汾陽頌古』卷中「頌古」第六三則、『雪竇頌古』第二三則、『宗門統要集』卷九、『宏智廣錄』卷四(二則)、『聯燈會要』卷二四、『五燈會元』卷七等にも録し、『碧巖錄』第二三則「保福妙峯頂」として知られ、宋代には多く拈提された。

保福指雪峰上院主山問長慶：「教中云妙峰頂，莫只這便是否？」長慶云：「是即是，可惜許！」問師：「只如長慶與麼道，意作麼生？」師云：「若不與麼，紅旗遍野，白骨連山。」(『古尊宿語要』第四『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』「審問諸院老宿語」)

師與保福遊山。保福問：「古人道妙峯山頂，莫即這箇便是也無？」師曰：「是即是，可惜許！」(僧問鼓山：「只如稜和尚麼道，意作麼生？」鼓山云：「孫公若無此語，可謂觸體遍野，白骨連山。」)(『景德傳燈錄』卷一八「長慶章」)

師同保福、鼓山三人遊山。福指雪峰舊院云：「教中道妙高峯頂，莫只這裏便是麼？」師云：「是即是，可惜許！」鼓山云：「若不足孫公，便見觸體遍野。」(『聯燈會要』卷二四)

長慶と保福の問答を評したのは同門の鼓山神晏であるが、宋代の引用には鏡清道愆とするもの(『宏智廣錄』卷四)、羅山道閑とするもの(『石溪心月語錄』卷二「靈隱首座寮結夏普說」)もある。

○師與保福遊山次，保福問：「古人道妙峯頂，莫只這個便是不？」師云：「是即是，可惜許！」二人が遊山していたのは雪峯山であり、保福が言った「這個」とは雪峯山を指す。『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣

集』に「雪峯上院主山」、『聯燈會要』に「雪峯舊院」と言うのは、雪峯崇聖禪寺に修行者が多く聚まったために擴充する以前の舊院のことで、自分たちがかつてともに義存禪師に參じて修行した場所である。そこを『華嚴經』の「入法界品」に出る「妙峯頂」に擬した。善財童子は文殊菩薩の指示で勝樂國の徳雲比丘を訪ねたが、そこでは會うことができず、七日後に別峯において相見した。そこで「一切諸佛の境界、智慧光明の普ねく見わる法門」を示唆され、さらに海門國へ海雲比丘を訪うよう指示された(大正藏第一〇冊、三三四上〜下)。

慧稜は保福に對して「是即是、可惜許！」(それはそうだが、きみがそう認めるのは残念ながら誤っている)と言った。これはどういうことか? 「妙峯頂」については趙州從諗の對話がある。

僧問趙州：「如何是妙峯頂？」州云：「不答爾者話。」僧云：「爲什麼不答？」州云：「我若答，落在平地。」(『雲門廣錄』卷中「室中語要」、『碧巖錄』第二三「保福妙峰頂」本則評唱にも引かれる)

(僧が問う、「妙峯頂とは何でしょうか？」趙州、「その問いには答えぬ。」僧、「なぜ答えぬのですか？」趙州、「わたしが答えたら、平地に落ちる。」)

「妙峯頂」とは「一切諸佛の境界、智慧光明の普ねく見わる法門」の譬喩であるから、いわば「實際地には一塵も置かず」という地平であり、言葉を挿む餘地はない。ゆえに趙州は答えなかったのである。「妙峯頂」という語にはこの含みがある。

○有僧舉似鼓山、鼓山云：若不然者，觸髅遍野，白骨連山。鼓山神晏は慧稜の答えをこのように高く評價した。「もし慧稜がそう言わなかったら、雪峯山のあまたの修行者はそれに安住して、結果みな野垂れ死に同然だ」と言うのである。保福が雪峯山を「妙峯頂」に擬したのは、義存禪師のもとで眞理を悟る切磋琢磨の修行の場という意味であったかも知れないが、そこを「妙峯頂」と神聖化することを慧

稜は戒め、鼓山もそれに同意したのである。千七百衆と言われた雪峯山の大家化した現状は、『華嚴經』の「妙峯頂」とは程遠いという認識があつたからであろう。

宋代の佛印禪師(智海智清)は善財童子を次のように批判している。

頭頭盡是妙峯頂，步步無非慈氏樓。堪笑善財多費力，區區南去更何求？（『建中靖國續燈錄』卷三〇）

「偈頌門」東京智海清佛印禪師「華嚴合論」五首之三）

（すべてが妙峯頂であり、どこもが彌勒の樓である。あの善財童子は無駄骨を折って、こせこせと南方へ行脚して何を求めようとしたのやら。）

これは宋代禪らしい批評である。

### 〔五〕古曲偈

因舉體師叔《古曲偈》曰：「古曲發聲雄，今古唱還同。若論第一拍，祖佛盡迷蹤。」師拈問：「只如祖佛盡迷蹤，成得个什麼邊事？」僧曰：「成得个佛未出世時事、黑豆未生萌時事。」云：「某甲到這裏去不得。未審師如何？」師代云：「成得个絶痕縫邊事。」

### 【校訂】

因舉體師叔《古曲偈》曰：「古曲發聲雄，今古唱還同。若論第一拍，祖佛盡迷蹤。」師拈問：「只如祖佛盡迷蹤，成得个什麼邊事？」僧曰：「成得个佛未出世時事、黑豆未生萌時事。」師云：「只如佛未出世時事、黑豆未生萌時事，成得个什麼邊事？」對云：「某甲到這裏舉不得。未審和尚如何？」師代云：「成得个絶痕縫邊事。」

【訓讀】

因みに體師叔の《古曲偈》を擧す。曰く、「古曲發聲雄なり、今古唱うこと還た同じ。若し第一拍を論ぜば、祖佛も盡く蹤を迷う。」師拈じて問う、「只だ（祖佛も盡く蹤を迷う）が如き、个の什摩邊の事と成り得たる？」僧曰く、「个の（佛未だ出世せざる時の事）、（黑豆未だ萌を生ぜざる時の事）と成り得たり。」師云く、「只だ（佛未だ出世せざる時の事）、（黑豆未だ萌を生ぜざる時の事）の如き、个の什摩邊の事と成り得たる？」對えて云く、「某甲這裏に到つて擧し得ず。未審師は如何？」師代つて云く、「个の（絶痕縫邊の事）と成り得たり。」

【日譯】

體師叔の《古曲偈》をとりあげた。「古き曲は朗々たる大音、歌のしらべは古えも今も變わらぬ。最初の一拍を聽かせるや、佛陀も祖師もたちまち道を見失う。」師は問いかけた、「佛も祖もたちまち道を見失う」とは、いったいどういうことになるのかね？」僧が答えた、「それは、佛がこの世に出て法を説く以前の消息」、《經典の文字が生れる以前の消息》を言うのです。」師、「佛がこの世に出て法を説く以前の消息」、《經典の文字が生れる以前の消息》とはどういうことになるのかね？」僧、「そこになると、わたしはもう言うことができません。和尚はいかがですか？」師は代わつて言った、「（天衣無縫という消息）になる。」

【注釋】

○本則は他書には収録が見られないが、本書卷一一「惟勁章」第四則に長慶と僧との對話を重複して載せ（ただしそのあとの惟勁の議論が脱落している）、本則の校訂に有用である。

如體禪師《雄頌》曰：「古曲發聲雄，今古唱還同。若論第一拍，祖佛盡迷蹤。」長慶拈問僧：「只如祖

佛盡迷蹤，成得个什麼邊事？」 對云：「成得个佛未出世時事、黑豆未生芽時事。」 慶云：「只如佛未出世時事、黑豆未生芽時事，成得个什麼邊事？」 對云：「某甲到這裏舉不得。未審和尚如何？」 慶云：「成得个痕縫邊事。」

これを見ると、本則は明らかに「慶云：『只如（佛未出世時事）、（黑豆未生芽時事）、成得个什麼邊事？』對」二十五字を脱しており、かつ「去不得」は「舉不得」の誤り（聲母牙音見溪混用）であり、さらに「惟勁章」の引用は「成得个絶痕縫邊事」の「絶」字を脱していることがわかり、また、『景德傳燈錄』卷一九「福州芙蓉山如體禪師章」の引くところの第三句「若教第一指」の「指」は、明らかに「拍」の誤りであつて、相互に校訂することができる。

○體師叔《古曲偈》 「體師叔」は福州芙蓉山に住した如體禪師（『景德傳燈錄』卷一九）。師叔というから、如體は長慶の師雪峯義存の弟子であつて、『景德傳燈錄』卷一九に雪峯義存嗣に列するのは誤りである。如體禪師の住した芙蓉山は『三山志』卷三八「寺觀類」懷安縣に「芙蓉院：稷下里。山は芙蓉の如し。大和七年（八三三）僧靈訓は創む。咸通八年（八六七）咸通延慶禪院を以て額と爲す。皇朝、太平興國禪院と改む。」「古曲偈」は『景德傳燈錄』卷一九の引用の前につきのように「一頌」のことである。

僧問：「如何是古人曲調？」師良久，曰：「聞麼？」 曰：「不聞。」 師示一頌曰：「古曲發聲雄，今時韻亦同。若教第一指（拍），祖佛盡迷蹤。」

「古くから傳わる曲調」とは、ここでは「それを聴いたなら、佛も祖もたちまち道に迷う」と言うのであるから、より根源的なところ、言葉以前の消息を指す。すなわち無音。ゆえに『景德傳燈錄』の「如體禪師章」では「良久」であり、長慶、惟勁の對話では「佛未出世時事、黑豆未生萌時事」と言う。

『景德傳燈錄』卷一三「風穴章」にいう、

問：「古曲無音韻，如何和得齊？」 師曰：「木鷄啼子夜，窮狗吠天明。」

(問う、「古曲は音がないと言われます。これにはどう和せば合うのでしょうか？」 師、「木製の鶏が真夜中に鳴き、藁の犬が明けがたに吠えるように。」)

○古曲發聲雄，今古唱還同。若論第一拍，祖佛盡迷蹤 古曲の歌のしらべ(唱、韻)は古今同じだが、

その最初の一拍の拍子を打って歌っただけで、佛陀も祖師もたちまち道に迷う。「迷蹤」は「迷蹤失路」、道に迷うこと、道を知らない。南泉和尚は言った、「佛は道を會せず。我自ら修行するのみ」(景德傳燈錄)卷二八「南泉上堂語」。また雪峯も上堂して言った、「三世諸佛も唱うることも能わず、十二分教も載せ起こせず。……且らく是れ阿誰が分上の事ぞ？亦た須らく精神を著けて好し！菩提達摩來りて道う、(我は心を以て心を傳え、文字を立てず)と。且つ作摩生が是れ汝ら諸人の心？」(このことは三世の諸佛といえども言うことができぬ。佛陀の説いた經典にも載せることはできぬ。……いったい誰のことなのか？しっかりせよ！菩提達摩は西から來て言った、(我は心を以て心を傳え、文字を立てず)と。さて、何をもって諸君の心といるのか？)。禅文化研究所唐代語錄研究班編『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注(上)「第四則參照。「わが心」、「わが本分事」なのであるから、佛も祖も知らないと言う。偈の押韻は「雄」、「蹤」(廣韻)鍾韻、「同」(同東韻)通押。

○只如祖佛盡迷蹤，成得个什摩邊事？ 「成得个々邊事」は「つまりは〜ということになる」意の慣用

句。「个」の後には對話者にとつて周知の定型化した語句がくる。本書卷九「大光和尚章」第四則に、

又每示徒云：「一代時教只是收拾一代時人，直饒剝得徹底，也只是成得个了。你不可便將當納衣下事。」

(「了」元延祐本『景德傳燈錄』作「了事人」)

(いつも弟子たちに語っていた、「釋尊一代の教えは當時のひとびとの考えを整頓したものにすぎない。經典を徹底的に研究したところで、せいぜい(了(了事の人))になるのが關の山だ。それを修行者の任務と心得てはいけない。」)

○成得个佛未出世時事、黑豆未生萌時事 「佛陀が説法する以前、經典が現れる以前の消息」とは、佛陀

の悟りを言葉で表現・限定する(出世、黑豆)以前の、つまり佛陀の心、佛性そのものをいう。

○某甲到这裏學不得 「學不得」は言葉で言えない意。原文「去不得」は「學不得」の音誤：「去」(溪母「k」)、「學」(見母「k」)。この種の牙音見溪混用の例は衣川『祖堂集』の基礎方言(『東洋文化研究所紀要』第一六四冊、二〇一三年) 参照。

○成得个絶痕縫邊事 「絶痕縫」は縫い目がない意。天然の完成品。僧が「もう言葉で言えない」と言つたところを、さらに「言葉の痕跡もない」と言語表現した。

〔六〕禮すること三拜を欠く

僧問忠塔：「如何是諸佛師？」答曰：「一切人識不得。」有人舉似師，師云：「是即是，只欠禮三拜。」

【訓讀】

僧忠塔に問う、「如何なるか是れ諸佛の師？」答えて曰く、「一切人も識り得ず。」有る人師に舉しめ似す。師云く、「是なることは即ち是なるも、只だ禮すること三拜を欠く。」

【日譯】

僧が中塔和尚に問うた、「諸佛の師とはいかなるものでしょうか？」中塔、「すべての人もその顔を知らない。」ある人がこのことを師に話した。師は言った、「間違つてはいないが、ただ三拜が缺けている。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷二一、『聯燈會要』卷二六、『五燈會元』卷八の「中塔章」にも録すが、慧稜の評語を附すのは本書のみである。

○忠塔 本書卷一一「中塔和尚」その人。諱は慧球、玄沙師備に嗣ぎ、臥龍山安國禪院の第二世となった。『景德傳燈錄』卷二二「福州臥龍山安國院慧球寂照禪師章」に「二世住、亦曰中塔」とある。本則の「忠」は「中」と同音通用する(『廣韻』陟弓切)が、「忠塔」の表記はこのみ。

○如何是諸佛師? 「諸佛の師」とは諸佛を生み出すもの、諸佛たらしむるもの。教學では「法」、「般若波羅蜜」、「文殊」などが擬されるが、禪録では「佛向上(佛の上)の問題として提起される。しかし修行者が希求するのは「佛」あるいは「佛と同等」に到ることであって、「佛の上」を措定するのはいたずらな超越志向である。「諸佛の師とは何か?」の問いは中晚唐以後に出現する。

本書卷一三「報慈章」第二九則:

皇帝問:「諸佛還有師也無?」對云:「佛佛相傳,作摩無師?」皇帝云:「如何是諸佛師?」云:「不過於此。」

(閩國皇帝が報慈和尚に問うた、「諸佛にも師はあるのか?」報慈、「佛から佛へと法は傳えられました。どうして師がないと申せましょうか?」皇帝、「諸佛の師とは何か?」報慈、「今ここを出るものではありません。」)

本書卷一四「魯祖章」第三則:

問:「如何是諸佛師?」師云:「頭上寶蓋生者不是。」僧云:「如何則是?」師云:「頭上無寶蓋。」

(問う、「諸佛の師とは何でしょうか?」師、「頭上に寶蓋を戴いている者は違う。」僧、「ではどうなのですか?」師、「頭上に寶蓋なきもの。」)

本書卷一八「趙州章」第三六則：

有人問：「諸佛還有師也無？」師云：「有。」僧進曰：「如何是諸佛師？」師云：「阿彌陀佛。」

又師云：「佛是弟子。」有僧問長慶：「趙州與摩道阿彌陀佛，是道底語，是嗟底語？」長慶云：

「若向兩頭會，盡不見趙州意。」僧進云：「趙州意作摩生？」長慶便彈指一聲。

(ある僧が問う、「諸佛にも師はありますか？」師、「ある。」僧、「諸佛の師とは何でしょうか？」師、「阿彌陀佛。」師はまた言った、「佛は弟子である。」別の僧が長慶慧稜に問うた、「趙州が阿彌陀佛と言ったのは、答えた語でしょうか、讚歎した語でしょうか？」長慶、「どちらも趙州の意ではない。」僧、「趙州の意はどうなのでしょうか？」師は指を一回弾いた。)

これらが共通して「諸佛の師」に志向しているのは「作用」する人であり、「諸佛の師」を問う「自己」である。

○答曰：「一切人識不得」 「誰も見分けられない」とは、本來無相なるゆえである。「藥山惟儼和尚語」にいう、「他那箇本來無耳目等貌」(『景德傳燈錄』卷二八)。藥山はいわゆる「本來人」(法身をこう言った)。

○有人舉似師，師云：「是即是，只欠禮三拜」 「その答えは誤ってはいないが、問うた人は中塔和尚に三拜すべきだった」。「一切人識不得」という答えは誤っているのではないが、教理に過ぎず、三拜して、「諸佛の師」たる自己の「作用」に氣づくべきだった。

舉。定上座問臨濟：「如何是佛法大意？」濟下禪床擒住，與一掌，便托開。定佇立。傍僧云：「定上座！何不禮拜？」定方禮拜，忽然大悟。(『碧巖錄』第三二則「臨濟佛法大意」)

(舉す、「定上座が臨濟に問う、「佛法の大意なる意義とは何でありましょうか？」臨濟は禪床を降りて上座を捉まえ、ピンタを一發食らわせ、突き離れた。上座は茫然と立っていた。そばの僧が言った、「定上座よ！なぜ禮拜

せぬか！」上座はやっと禮拜し、忽念と大悟した。」

本則もこの定上座の三拜も「ご教示ありがとうございました」という禮拜であるが、同時に「三拜」する「作用」に自己の佛性の顯現を認める示唆である。臨濟より一世代あとの雲門文偃も「三拜」の發覺の作用を暗示する應答をしている。

問：「學人有疑、請師不責。從上宗乘事作麼生？」師云：「三拜不虛。」(『雲門廣錄』卷上)

(問う、「わたくし疑問があるのですが、どうかお叱りにならぬよう願います。禪宗で傳えられてきた要諦は何でありましょうか？」師、「三拜することは無駄ではない。」)

問：「摘葉尋枝即不問、如何是直截根源？」師云：「速禮三拜。」(同)

(問う、「枝葉末節は問いません。根源に到る道とは？」師、「ここで三拜せよ。」)

問：「從上古德相傳何事？」師云：「速禮三拜。」(同)

(問う、「従來の祖師がたは何を傳えてきたのでしょうか？」師、「ここで三拜せよ。」)

「諸佛の師」と三拜する自己の不二なることを、新羅大茅和尚は次のように言う、

上堂云：「欲識諸佛師，向無明心內識取。欲識常住不彫性，向萬木遷變處識取。」(『景德傳燈錄』卷一〇「新羅大茅和尚章」)

(上堂して言った、「諸佛の師を見分けたいなら、無明の心内に見分けよ。常住して朽ちない本性を見分けたいなら、木々が榮枯變遷するところで見分けよ。」)

## 〔七〕敗壞底

因僧舉：「雲岳補草鞋次，藥山問：『作什麼？』岳對云：『將敗壞補敗壞。』藥山不肯，云：『即敗壞

非敗壞。」師云：「藥山與摩道，猶教一節在。」僧問：「和尚如何？」師云：「汝猶教一節在。」僧云：「學人則與摩教和尚一節在，未審作摩生則得盡於師機？」師云：「汝須親自道始得。」時有學人問：「如何是敗壞底？」師提起杖。「如何是非敗壞底？」師亦舉起杖。

【訓讀】

因みに僧舉す、「雲岳草鞋を補う次、藥山問う、『什麼をか作す？』岳對えて云く、『敗壞を將つて敗壞を補う。』藥山肯わず、云く、『即ち敗壞こそ敗壞に非ず。』」師云く、「藥山の與摩道うは、猶お一節を教つ。」僧問う、「和尚は如何？」師云く、「汝も猶お一節を教つ。」僧云く、「學人は則ち與摩和尚に一節を教つるも、未審作摩生せば則ち師の機を盡くすを得たる？」師云く、「汝は須らく親自ら道いて始めて得し。」時に學人有りて問う、「如何なるか是れ敗壞する底？」師杖を提起す。「如何なるか是れ敗壞するに非ざる底？」師亦た杖を舉起す。

【日譯】

僧が話頭を提起した、「雲巖が草履を繕っていた時、藥山が問うた、『何をしているのか？』雲巖は『コワレモノでコワレモノを繕っています。』藥山はその言いかたを認めず、『コワレモノこそコワレモノではない』と言った。」師は評した、「藥山がこう言ったのは、まだ一段階劣る。」僧は問うた、「和尚はどうなのですか？」師、「きみもまだ一段階劣る。」僧、「わたくしは言われたように和尚に一段階劣りますが、ではどうしたら和尚のような言いかたができるのでしょうか？」師、「きみは自分の言葉で言えなくてはならぬ。」その時、別の僧が問うた、「コワレモノとは何なののでしょうか？」師は拄杖を取り上げた。その僧、「コワレモノでないとは何なのでしょうか？」師は拄杖を持ち上げた。

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○因僧擧・雲岳補草鞋次、藥山問：作什摩？岳對云：將敗壞補敗壞。藥山不肯，云：即敗壞非敗壞

僧が擧した雲巖曇晟と藥山惟儼の話は本章のみで、『景德傳燈錄』以下すべて道吾圓智が雲巖に問うた話になっている（『宗門統要集』卷七、『聯燈會要』卷一九、『五燈會元』卷五の「道吾章」）。『景德傳燈錄』卷一四「道吾圓智章」は以下のとおり。

師見雲巖補草鞋云：「作甚麼？」巖云：「將敗壞補敗壞。」師云：「何不道：即敗壞非敗壞？」

「敗壞」とは無常なる有爲法（因縁によって合成されたもの）のことで、「有爲敗壞之法」（『觀心論』）と言われる。雲巖は草履（布製皮底の短靴）を修理していることを、わざと「將敗壞補敗壞」（コワレモノでコワレモノを繕う）と言ったのは、無常なる色身をモノあつかいして言ったのである。藥山が「即敗壞非敗壞」（コワレモノこそコワレモノではないと言うべきだ）と言ったのは『證道歌』の「幻化空身即法身」（無常なる色身が常住なる法身である）という趣旨を敍べたもの。

○師云：藥山與摩道，猶教一節在。「節」は「節級」、つまり等級、段階のこと（『資治通鑑』卷一〇一唐麟德元年胡三省注：「節級猶今言節次也」）。「教一節」は一段階劣る意。「教」は「較」と同音通用し、「較些子」、「較一線道」というに同じ。文末の「在」は確認、強調の語氣詞。「藥山がこう言ったのはわたしに比べて少し劣る」とはどういうことか？以下の問答で長慶和尚は明らかにしている。

○僧問：和尚如何？師云：汝猶教一節在。僧云：學人則與摩教和尚一節在，未審作摩生則得盡於師機？

師云：汝須親自道始得。「教えてもらおうと問うようでは、藥山と同じく一段階劣る。自分の言葉で言えねばならぬ」と長慶和尚は突っぱねた。

○時有學人問：如何是敗壞底？師提起杖。如何是非敗壞底？師亦舉起杖。僧はそれ以上問うことができなくなつた。そのとき別の僧が「敗壞」、「非敗壞」の意味を問うた。長慶和尚は前者に對して拄杖を「提起」し、後者に對して拄杖を「舉起」して答へとした。「提起」も「舉起」も結局は同じ動作であり、「即敗壞」＝「非敗壞」を「作用」することによつて表現した。つまり、「藥山は（即敗壞非敗壞）と言葉で言うだけでなく、わたしのようにな（幻化空身即法身）を（作用）によつて（非敗壞）たることを提示すべきだつた。」

### 〔八〕眞金

問：「古人道：〈眞金賣不受，賣受金不眞〉。既賣受，爲什麼金不眞？」師云：「只爲被謾。」

#### 【訓讀】

問う、「古人道<sup>い</sup>う、〈眞金<sup>しんきん</sup>は賣<sup>う</sup>り受<sup>う</sup>けず、賣<sup>う</sup>り受<sup>う</sup>くるは金眞ならず」と。既に賣<sup>う</sup>り受<sup>う</sup>くるに、爲<sup>なにゆえ</sup>什麼に  
か金は眞ならずる？」師云く、「只<sup>ただ</sup>だ謾<sup>あざむ</sup>かるるが爲なり。」

#### 【日譯】

問う、「古人の言葉に〈眞金は賣買できぬ。賣買できるものは眞金ではない〉とありますが、賣買した  
らどつして眞金ではなくなるのでしょうか？」師、「馬鹿にされたのだ。」

#### 【注釋】

○本則は本書のみの收録である。

○問：古人道：眞金賣不受，賣受金不眞。既賣受，爲什麼金不眞？ 古人は未詳。句の意味は「眞金  
（純金）は賣つて受け取れるものではない。賣つて受け取れるような金は本物ではない。「受」（有韻上

聲「授」(宥韻去聲)の通用と見てもよい。「眞金は賣つて授け(與え)られるものではない。賣つて授け(與え)られるような金は本物ではない」。要するに、「眞金は賣買できぬ。賣買できるものは眞金ではない」意。「眞金」(この上もない貴重品)は佛性の譬喩である。

師問神會：「汝從何方而來？」 對曰：「從曹溪來。」 師曰：「將得何物來？」 會遂震身而示。 師曰：

「猶持瓦礫在！」 會曰：「和尚此間莫有眞金與人不？」 師曰：「設使有與汝，向什摩處著？」(本書卷三「靖居和尚章」第三則)

(師が神會に問うた、「あなたはどこから来たのか？」神會、「曹溪山から来ました。」師、「何を持って来たのか？」神會はそこで身體を震わせて見せた。師、「まだ瓦礫を抱えておるか！」神會、「和尚のところは眞金を授けてくれますか？」師、「そなたにやるものがあるとしても、どこに置くのか？」)

僧問：「如何是學人自己本分事？」 師云：「拋却眞金，拾得瓦礫作什摩！」(本書卷九「靈巖和尚章」第二則)  
(僧が問う、「わたくしの自己本分事とは何でありましょうか？」師、「眞金を抛り捨てて瓦礫を拾うなど、どういふつもりか！」)

晚唐時代に石頭希遷(薬山系)が「眞金舖」、仰山慧寂(馬祖系)が「雜貨舖」と稱された話(本書卷一八「仰山和尚章」第五則)があり、そこでは眞金の賣買を次のように言う。

索喚則有，交易則無。

(賣つてくれと言った時にはあったが、いざ賣る段になるとなくなっていた。眞金を賣つてくれと言ったら、眞金はあることになるが、いざ賣り買ひする段になったら、賣り買ひすべき眞金などないとわかる。)

本則で質問した僧が「賣買したら、どうして眞金でなくなるのか？」と問うたのは、「佛性」をやりとりすることはできないと分かっているが、古人の言いかたに疑問を呈しているのである。

○師云：只爲被謾　それはきみが馬鹿にされているからだ。「謾」は騙す(欺騙)、侮る(欺負) 兩義があるが、禪録では後者の「馬鹿にする」用法が多い。ここは、「佛性」をやりとりすることなどできないと頭では分かっているながら、僧が賣買を前提にした質問をするのは、人人具有のもの(佛性)をあたかも自分がないものを賣ってもらおうとするのと同じく、馬鹿にされている(無佛性)のに等しいと長慶は答えたのである。「人人具有の佛性」とは、そのように自覺して生きよという要請なのであって、一種の方便説であるのに、眞金という譬喩を實體化してしまうところに陥穽がある。

〔九〕返仄ほんそく

師有時云：「與摩舉揚，背地看來，却成返仄。」僧便問：「當衆舉揚，爲什麼却成返仄？」師云：「只爲容易。」僧云：「不容易，作摩生道？」師云：「當不當？」

【訓讀】

師有時云わく、「與摩かくこしょう舉揚するも、背地に看來れば、却つて返仄ほんそくと成る。」僧便ち問う、「衆に當いて舉揚するに、爲什麼なにゆえにか却つて返仄と成る？」師云く、「只だ容易いよういなるが爲なり。」僧云く、「容易ならずんば、作摩生いかんが道う？」師云く、「當るや當らざるや？」

【日譯】

師はある時言った、「このように宗乘を示しても、裏から見れば却つて不安になる。」僧が問うた、「大衆の前で宗乘を示して、なぜ却つて不安になるのですか？」師、「いかにも安易だからだ。」僧「どう言えば、安易でないのですか？」師、「適っているか？」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○師有時云：與摩擧揚，背地看來，却成返仄。ここは長慶和尚が法堂に上り、しばし沈黙し、大衆の反應を見てから、やおら言い出した語であろう。上堂で沈黙することによって宗乘を擧揚する（第一義を示す）方法は長慶の師の雪峯義存がしばしば用い、長慶はこれを模倣したのであるが、その時には大衆は分からなかった。

有時上堂，衆立久，師云：「便與摩承當，却最好省要。莫教更到這老師口裏來。三世諸佛不能唱，十二分教載不起。如今嚙涕唾漢，爭得會！」（本書卷七「雪峯和尚章」第四則）

（ある時師は上堂して、沈黙し、大衆はずっと立ったままであった。師は言った、「このように受け止めてもらえば、手間が省ける。これ以上わたしに言わせなくてもいい。三世の諸佛も言揚げできず、經典にも書けなかったのだ。今わたしの言葉をありがたがる輩に何が分かるうか！」）

「三世の諸佛も言揚げできず、經典にも書けなかった」こととは聽衆個々人の「自己本分事」を言うのであるが、聽衆はそのことが分からなかったのであり、長慶院でも同じで、この方法が通用しなかったので、以下の反省の語を語った。「背地」は「當面」（真正面から）の逆で「後ろで」「陰で」の意。「莫向背地裏吐舌」（陰でこっそり舌を出してはならぬ。「背地裏」はより口語的。『法演語錄』卷一「四面山語錄」。「返仄」は「輒轉反側」、不安のさま。「反仄」「反側」とも書く。

師云：「如今更有一般底，大作群隊聚頭，念經念論，說圓說頓，披這衣服，作箇與麼語話，還羞麼？還返仄麼？還有些些子衲僧氣息麼？」（『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』）

（師は言った、「今、集團で聚まっては經論を讀み圓頓を論ずる輩がいるが、衲衣を著ていながら、こんな議論を

するていたらくだ。恥ずる心があるのか？不安なのか？少しは禪僧の氣概があるのか？)

問：「如何是學人自己親躬事？」師云：「還返仄麼？」(同)

(問う、「わたくしの自己に最も親しいこととは何でしょうか？」師、「自分のことなのに不安があるのか？」)

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？」(同)

(問う、「直下のこととは何でしょうか？」師、「直下にはれ你」なのにそれを訊くとは、自分を馬鹿にするな！」  
僧、「自分を馬鹿にしないとはどういうことでしょうか？」師、「きみは自分に不安なのか？」)

長慶は雪峯和尚の「沈黙による傳法」という方法も、冷靜に考えてみたら不安になると、正直に言ったのである。

○僧便問：當衆舉揚，爲什摩却成返仄？師云：只爲容易 質問した僧は長慶の方法に對する反省を理解していたようである。「大衆の前で宗乘を示されたのに、なぜ不安になったのですか？」長慶の答え「只爲容易」も正直な告白であった。「安易すぎたからだ」。このころ十世紀の福州は王審知が雪峯義存に歸依して厚く支援を與え、また私的戒壇を造り大量に度僧した結果、禪宗界が大衆化し、「沈黙による傳法」という方法を安易に搬用できない状況であった。

○僧云：不容易，作摩生道？師云：當不當？ 「安易でない方法を上堂でどう言われますか？」と問われ、長慶はまた正直に「これが適っているか(と問う、あるいは自問する)」と答えた。「當不當？」はそれ(この場合は宗乘の舉揚)が相應しいかどうかの意。本書に五例見えるが、本章第一八則がわかりやすい。

師迴清源，太傅問：「山中和尚近日有何言教？」師云：「山中和尚近日老婆心，教人向未開口已前會取。」太傅云：「與摩道，還得當也無？」師云：「當不當則且置，太傅作摩生會得？」太傅云：「專甲亦有商量處。」大師云：「太傅作摩生商量？」太傅乃收足坐。師云：「教什摩人委？」太傅云：「大師不

委。」師云：「上來何在？」太傅云：「有什摩罪過？」師云：「亦須自檢責好。」

（師は泉州に歸った。王延彬太傅が問うた、「雪峯和尚は最近どう教えておられるか？」師、「雪峯和尚は最近老婆心切なるによって、へわたしが口を開く前に分かってくれ」と教えておられます。」太傅、「そういう言い方は適當か？」師、「適當か否かはともかく、太傅どのはどうおわかりですか？」太傅、「わたしにも意見がある。」師、「どういう意見ですか？」太傅は足を收めて坐した。師、「それをどういう人に教えなさるのか？」太傅、「そなたはおわかりでないな。」師、「ここへおいでになって、今どこにおられるのか？」太傅、「わたしにどういう過ちがあるのか？」師、「それも自分で検討なさるがよろしい。」）

この「與摩道、還得當也無？」は雪峯の言った「向未開口已前會取」が宗乘に適っているかということ。宗乘とは「自己本分事」の究明のことで、自己佛性をいかに體認するかという課題である。長慶の「當不當則且置、太傅作摩生會得？」は「適っているかはともかく、太傅どのはどう理解したのか？」。雪峯が沈黙という方法から、言葉で「わたしが言う前に宗乘を悟れ」と諭すように轉換したのを長慶は「老婆心」と言っているのである。王延彬は椅子に腰かけて前に伸ばしていた足を收めて、雪峯が禪床に坐す「作用」をすべきだったと自分で示して見せた。長慶は「上來何在？」ここへ来て何を學んだのかとたしなめた。當時は馬祖禪の再検討の時期にあつた。つまり「即心是佛」、「性在作用」という馬祖禪の佛性論に批判が集中し、新しい道を模索していたので、王延彬の提示は馬祖禪が提起した「性在作用」の搬用にすぎないことを指摘したのである。

## 〔一〇〕萬法の源

問：「如何是萬法之源？」師云：「未用怪我，只這个是。」僧便禮拜。師却云：「忽有人不肯與摩道，

你還肯也無？你若肯，過在什麼處？你若不肯，道理在什麼處？你若擇得，許你有這個眼；你若擇不出，敢保你未具眼在。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ萬法の源？」師云く、「未だ我を怪むるを用いずんば、只だ這個ぞ是れなり。」僧便ち禮拜す。師却つて云く、「忽し人有りて與摩道うを肯わずんば、你還た肯うや？你若し肯わば、過什麼處にか在る？你若し肯わずんば、道理は什麼處にか在る？你若し擇び得たらば、你に這個の眼有るを許す。你若し擇び出せずんば、敢えて保す你未だ眼の具わらざるを。」

【日譯】

問う、「萬法の源とは何でしょうか？」師、「わたしを責めないなら、ただこれのみ。」僧は禮拜した。師はそのあと言った、「わたしがこう言ったのを認めない者が現われたら、きみはかれを認めるか？もし認めるなら、誤りはどこにあったのか？もし認めないなら、正しい道理はどこにあるのか？これを判断できたなら、きみに擇法の眼が具わっていると保證する。もし判断できぬなら、わたしは斷言する、きみにはまだ擇法の眼が具わっていないと。」

【注釋】

○本則は本書のみの收録である。

○問：如何是萬法之源？ すべて物を生み出す根源とはなにか？「萬法之源」が心であることは禪僧の共通認識であった。以下の發言を見よ。

故知一切萬法盡在自身心中。何不從於自心頓現眞如本性？（敦煌本『六祖壇經』）

（ゆえに一切萬法は自己の心にあることがわかる。自己の心から眞如本性がただちに現われているのだ。）

一切法是心性，一切名是心名。萬法皆從心生，心爲萬法之根本。(馬祖示衆、『景德傳燈錄』卷二八「諸方廣語」)

(一切の法は心の法、一切の名は心の名である。萬法は心より生ずる。心こそが萬法の根本である。)

心者萬法之根本，一切諸法唯心所生。若能了心，則萬法俱備。(『破相論』)

(心こそが萬法の根本である。一切の諸法はただ心が生み出したものだ。この心が分かれば萬法は心に備わっていることが分かる。)

このことを佛教教理的に説くのが宗密であり、大珠慧海の禪宗教理學である。

況此眞性非唯是禪門之源，亦是萬法之源，故名法性，亦是衆生迷悟之源，故名如來藏藏識(楞伽經)，亦是諸佛萬德之源，故名佛性(涅槃經等)，亦是菩薩萬行之源，故名心地(梵網經)。(『禪源諸詮集都序』)

(ましてこの眞性は禪門の源だけでなく、萬法の源でもあるから法性と名づけ、衆生の迷悟の源でもあるから如來藏の藏識と名づける(楞伽經)。また諸佛萬德の源でもあるから佛性と名づける(涅槃經等)。また菩薩の萬行の源でもあるから心地と名づける(梵網經)。

能生萬法，喚作法性，亦名法身。馬鳴祖師云：「所言法者，謂衆生心。若心生故，一切法生。若心無生，法無從生。」(『頓悟要門』)

(萬法を生み出すことができるので法性と呼ばれ、法身とも名づけられるのだ。馬鳴祖師は言っている、「いわゆる法とは、衆生心のことである。心はたらくゆえに、一切の法が生ずる。もし心はたらくことがなければ、法は生じようがない。」)

したがって「萬法の根源とはなにか？」の問いに對する模範解答が「心」であることは、問うた僧も心得ていたであろう。「心」だと言っても、これを實體的または抽象的に捉えるのではなく、いまここに生きている自己の心に他ならないから、一歩進んで、「萬法歸一，一歸何所？」(萬法の根源たる心とはな

にか?)とも問われる。宋代には『碧巖錄』第四五則「趙州萬法歸一」として公案ともなった。

○師云：未用怪我，只這个是。僧便禮拜 長慶は右の問いに「未用怪我，只這个是」と答えた。「未用怪我」の「未用」は「莫」，「不用」よりおだやかな語氣の禁止を表わす。「怪」は「責める」(責怪)義の口語。雪峯門下ではしばしば「言葉で言つてはならぬところを承知で言う」という斷わりを入れるさいに、「放某甲過，有个道處」(本書本卷「長生和尚章」第二則)、「放某甲過，亦有商量」(同第七則)のように、「わたくしの誤りを許してくださいるなら、言ってみます」と言った。

「只這个是」は、いまこの自己を提示した語。「このわたし自身あるのみ」とは、「眞如」、「佛性」、「本性」といった教理用語でもなく、また曹洞系の「本來人」、「見聞覺知の主體」などの禪的用語でもなく、馬祖禪の思想である。馬祖は「作用」する時にのみ佛性が顯現し、その本體を認めなかった。「心」と言わず「這个」(わが身)と言ったのは、これが馬祖禪の一種の模範解答だからである。僧はこの答えを聞いて、「なるほど、ごもつともです。お教えありがとうございます」と禮拜をした。しかし、問答はここで終わらない。

○師却云：忽有人不肯與摩道，你還肯也無？你若肯，過在什摩處？你若不肯，道理在什摩處？你若擇得，許你有這个眼；你若擇不出，敢保你未具眼在 長慶は僧の禮拜を見て、さきの答えが通じていないことを知り、一氣にまくしたてた。「もしさっきのわたしの答えを批判する者がいたら、どこを批判したのか、きみは分かるか？わたしが取りあえず言つた〈只這个是〉が誤りでないことが、きみには分かるのか？」と。これは長慶の〈只這个是〉に對する批判が現にあることをふまえて言つたのである。〈只這个是〉は雲巖曇成が言つた「只這个漢是」である。

師臨遷化時，洞山問：「和尚百年後，有人問：『還逸得師眞也無？』向他作摩生道？」師云：「但向

他道，只這個漢是。」洞山吃沉底，師云：「此一著子，莽鹵吞不過，千生萬劫休。闍梨瞥起，草深一丈，況乃有言？」師見洞山沉吟底，欲得說破衷情。洞山云：「啓師：不用說破。但不失人身，爲此事相著。」

師遷化後，過太相齋，共師伯欲往瀉山，直到漳州，過大溪次，師伯先過，洞山離這岸，未到彼岸時，臨水觀影，大省前事，顏色變異，呵呵底笑。師伯問：「師弟有什摩事？」洞山曰：「啓師伯：得个先師從容之力。」師伯云：「若與摩，須得有語。」洞山便造偈曰：

「切忌隨他覓，迢迢與我疎。我今獨自往，處處得逢渠。

渠今正是我，我今不是渠。應須與摩會，方得契如如。」

後有人問洞山：「雲岳道『只這個漢是』，意旨如何？」洞山云：「某甲當初洎錯承當。」

報慈拈問：「累害在什摩處？」又續前問：「如今作摩生？」

又問洞山：「雲岳道『只這個漢是』，還知有事也無？」洞山云：「先師若不知有，又爭解與摩道？」良

久又曰：「若知有事，爭肯與摩道？」

保福拈問長慶：「既知有事，爲什摩不肯與摩道？」慶曰：「此問甚當。」保福曰：「昔日雲岳又奚爲？」

慶云：「養子方知父慈。」（本書卷五「雲岳章」第二一則）

（雲巖和尚の遷化に臨んで、洞山良价が問うた、「和尚の遷化後に、『和尚の眞（頂相）を描けるか？』と問われたら、どう答えたらよいでしょうか？」師は答えた、「只だこの漢、是れなり」と答えるがよい。洞山は聞いて啞然とした。師は言った、「この一句は呑み込めまい。未來永劫言ってはならぬ。そなたが心に兆してすら煩惱にまみれる。まして言ってしまうと取り返しがつかぬ。」洞山はまた考え込んだ。それを見て、師は眞意を言おうか迷った。洞山は言った、「師に申し上げます。どうか言わないでください。わたくし生涯を賭けてこのことに取り組みたいと存じます。」

師の三年忌を終えたあと、洞山は師伯とともに行脚に出て鴻山を目指した。潭州まで行って溪水を渡ろうとし、師伯は先に渡った。師は岸を離れ、まだ向こう岸に著かないところで、水に映った影を見て、さきの事ははっと悟った。顔色が變わり、笑いがこみあげた。師伯が聲をかけた、「おい、何があったのだ？」洞山、「師伯に申し上げます。先師がそれとなく示してくださった力量が分かったのです！」師伯、「それなら言葉で言うてみよ。」洞山は偈を作った。

「切に忌む他(影)に隨つて覓むるを、迢迢として我と疎なり。我は今獨(ひと)り往(い)くくに、處處に渠(それ)に逢(あ)うを得たり。渠は今正しく是れ我(自身)、我は今是れ渠ならず。應に須らく與(あ)はれ會(あ)ひして、方(は)めて如(ごと)くに契(あ)はるを得たり。」

のち、「雲巖和尚が言った(へ只だ這个の漢、是れなり)とはどういうことか？」と問われて、洞山は答えた、「わたくしは初めは誤つて受け止めるどころでした。」

報慈光雲がこの話を取り上げて言った、「この話の及ぼした害はどこにあるか？」また續けて、「今はどうなのか？」

また洞山に問うた、「雲巖が(へ只だ這个の漢、是れなり)と答えたのは、(此の事)があることを知っていたのだらうか？」洞山、「先師は知っておられたからこそ、かく答えられたのだ。」しばらくしたあと、また言った、「もし知っておられたなら、かく答えられはしなかった。」

保福從展が長慶に問うた、「雲巖は(此の事)のあることを知っていながら、なぜこう答えたのか？」長慶、「その問いはもっともな問いだ。」保福、「昔の雲巖はいったいどうしたことか！」長慶、「子どもを育てて初めて親のありがたみがわかるということだ。」

この話は雲巖が最後まで馬祖禪『證道歌』：「幻化の空身即ち法身」を奉じ、洞山は「法身と肉身は不一

不二」に轉じたことを示すものである。保福と長慶の問答で、長慶が言った「養子方知父慈」という諺はそのことを皮肉ったのである。長慶は「萬法の根源」が「心」であり、それは「自己の心」、わが自己にほかならないが、そのことをいかに方便して人に體會させるかが當時の馬祖禪再検討の課題であり、そういう問題意識があつて、「未用怪我」と斷わりを入れて、敢えて「只這个是」と言った。畢竟ここに歸すると考えたのであろう。そして僧にも「擇法の眼」をもつて決著せよと諭したのである。

〔一一〕 迦葉が親しく聞いたこと

問：「靈山會上百萬衆，唯有迦葉親聞。如何是迦葉親聞底事？」師良久。僧云：「若不問和尚，洎空過一生也。」師乃將杖打之。

【訓讀】

問う、「靈山會上の百萬の衆、唯だ迦葉のみ有りて親しく聞く。如何なるか是れ迦葉親しく聞く底の事？」師良久す。僧云く、「若し和尚に問わずんば、洎んど空しく一生を過ごさんとせり。」師乃ち杖を將て之れを打つ。

【日譯】

問う、「かの靈鷲山の法會に集まつた百萬人の聽衆の中で、ただ迦葉のみが世尊の無言の言葉を聞き分けました。迦葉が聞き分けたこととは何でしょうか？」師はしばし沈黙した。僧は言った、「和尚に問わなかったら、わたしは一生を無駄に過ごすところでした。」師は拄杖で打った。

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○問：靈山會上百萬衆，唯有迦葉親聞。如何是迦葉親聞底事。これはいわゆる「拈華微笑」の話を指している。これにもつとも近い表現は『景德傳燈錄』卷一八「福州玄沙宗一大師章」である。

四十九年是方便。只如靈山會上有百萬衆，唯有迦葉一人親聞，餘盡不聞。汝道，迦葉親聞底事作麼生？不可道如來無說說，迦葉不聞聞，使得當去。(東禪寺版に據る)

(世尊四十九年の説法は方便であった。たとえば、かの靈山法會に百萬の衆がいたが、ただ迦葉一人がその眞意を聞き分け、ほかの人は誰も聞かなかった。諸君、迦葉だけが聞いたことはなにか？へ如來は説くこと無くして説き、迦葉は聞くこと無くして聞いた)と理解してすませてはならぬ。)

本則で僧が質問した内容も、玄沙がすでに言っており、僧の答えの誤りも指摘している。「拈華微笑」の話は五代宋初には擴まつていたらしい(石井修道「拈華微笑の話の成立をめぐって」『平井俊榮博士古稀記念論集』春秋社、二〇〇〇年)。無著道忠『盃雲靈雨』卷一「禪話拈教」の「拈花瞬目」の項に、「拈花因縁可依《大梵天王經》，而經無瞬目文。未知諸錄據何耶？」(拈花微笑の話は『大梵天王問佛決疑經』に出てくるが、そこには瞬目したという文がない。諸禪錄は何に據つたのだらうか?)と尋う。「世尊拈華，迦葉微笑」と「世尊瞬目，迦葉知歸」は別話であっても、ともに禪宗の創作で、いずれも馬祖禪の「性在作用」説(世尊が花を「拈じ」、大衆がそれを「見る」)を投影した説話たることは疑いない。世尊は無言であったが、迦葉はその意を察したというものである。

○師良久。僧云：若不問和尚，洎空過一生成也。師乃將杖打之。長慶は世尊に倣って沈黙した。僧が「和尚に問わなかったら、一生を無駄に過ごすところでした」と言つたのは、右に擧げた玄沙が戒めた「如來無説説，迦葉不聞聞」を實地に體驗したと言うつもりであろう。玄沙によれば、世尊四十九年の説法はすべて方便説であり、眞意は無言によつて傳えられた。それは「黙して知る」(黃檗希運)のみで

あつて、人に問うべきことではなかった。長慶が拄杖で打ったのも、そのことをわが身に徹して知れという親切な示唆であつた。

〔一一〕 善星を救い得ず

問：「師子捉象亦全其力、捉兔亦全其力。既是全力、爲什麼救善星不得？」云：「汝道救不得、如今在什麼處？」

【訓讀】

問う、「師子は象を捉うるも亦た其の力を全くし、兔を捉うるも亦た其の力を全くす。既是に全力なるに、爲什麼にか善星を救い得ざる？」云く、「汝は救い得ずと道う、如今什麼處にか在る？」

【日譯】

問う、「獅子は象を捉えるのにも全力を盡くし、兔を捉えるのにも全力を盡くします。佛陀は全力を盡くしたのに、なぜ善星比丘を救えなかつたのでしょうか？」答う、「そなたは『救えなかつた』と言うが、今いったいどこにいるのか？」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○問：師子捉象亦全其力、捉兔亦全其力。既是全力、爲什麼救善星不得？ 「獅子は象を捉えるのにも全力を盡くし、兔を捉えるのにも全力を盡くす」は『涅槃經』にもとづく。

善男子！ 如大師子殺香象時、皆盡其力、殺兔亦爾、不生輕想。諸佛如來亦復如是、爲諸菩薩及一闍提、

演說法時、功用無二。（南本『涅槃經』卷三一「迦葉菩薩品」大正一二、八〇七中）

(善男子よ、大獅子が大象を殺す時は全力を盡くす。兔の時も同じだ。兔だからといって軽んずることはない。諸佛如来もこれと同じである。説法する時は菩薩に對しても一闍提に對しても、ひとしく全力を盡くす。)

善星比丘の話も『涅槃經』『迦葉菩薩品』に見える。

善星比丘雖復讀誦十二部經、獲得四禪、乃至不解一偈、一句、一字之義、親近惡友、退失四禪。失四禪已、生惡邪見、作如是説：『無佛、無法、無有涅槃。沙門瞿曇善知相法、是故能得知他人心。』……爾時如来即與迦葉往善星所、善星比丘遙見如来、見已即生惡邪之心、以惡心故生身墮入墮阿鼻獄。(同、八〇八上)

(善星比丘は十二部經を讀誦し四禪を得たが、偈句字義を解さず、惡友と交わったために四禪を失い、「佛も法も涅槃もなく、沙門瞿曇は人相判斷によつて他心通を得た」などの邪見を抱いた。……その時、如来が迦葉と善星のところへ来るのを見て、殺害しようと思つたために、生きながら阿鼻地獄へ落ちた。)

○云：汝道救不得、如今在什摩處？ 「如今在什摩處？」は「そのように言うのはいかなる料簡か？」長慶の答えは問うた僧の今の姿勢に向けられている。「きみは人を救う、人に救われることがあると思つているのか？」と。本書卷一一「保福和尚章」(第五二則)も佛典の故事を引いて問答する本人の問題としている。

問：「教中有言『師子捉象、亦全其力』、未審全个什摩力？」師答曰：「若問全力、我怕。」進云：「和尚爲什摩却怕學人？」師云：「爲汝有全力。」

(問う、「經典に『獅子は象を捉えるのにも全力を盡くす』と言っていますが、どんな力を盡くすのですか？」師、「もし全力を盡くすことを問うなら、わたしは氣がかりだ。」僧、「和尚はどうしてわたくしが氣がかりなのか？」師、「そなたが全力を盡くして救おうとするからだ。」)

淨修禪師文燈の「祖堂集序」に次のように言うのが参考になる。

夫諸聖興來，曲收迷子。最上根器，悟密旨於鋒鏖未兆之前；中下品流，省玄樞於機句已施之後。根有利鈍，法無淺深。矧乎聖人雖利生而匪生？聖人雖興化而寧化？苟或能所斯在，焉爲利齊之方？

(諸佛祖師が世に現われたのは迷える人をすべて救済するためである。最上の根器の人は眞理が示される前に悟る。中下の者はそれが言葉で言われてようやくよく理解する。機根には利鈍があるが、法に深淺はない。ましてや諸佛祖師は衆生を救済すると言っても、じつは救済すべき衆生はなく、教化を施すとは言っても、じつは教化する必要はなかったのだ。救う者があり救われる者があると見做したとたん、救済の手立ては失われるのである。)

これが禪の立場であり、長慶の答えの背景である。

〔一二三〕耳重を患う

師患耳重，王太傳有書來問疾，兼有偈上師：

「世人悟道非從耳，耳患雖加道亦分。

靈鷲一機迦葉會，吾師傳得豈關聞？」

師迴問云：「不及奉和，輒置問詞。太傳若也不悖，則顯截流之作也。

蒙示非從耳，傳得豈關聞？

不從聞得者，請露後來珍。」

太傳答：「好晴好雨，宜花宜麥。得不得，請大師親批。」師云：「與摩則大衆有望，北院何憂？雖然如此，猶慮恐人笑在。」

【訓讀】

師は耳重を患う。王太傳は書を有りて來して疾を問ひ、兼ねて偈を有りて師に上る。

「世人は道を悟るに耳に從るに非ず。耳の患い加うると雖も道は亦た分あり。  
靈鷲の一機を迦葉は會る。吾が師は傳え得たること豈に聞くに關わらんや?」  
師は迴すに問うて云く、「奉和するに及ばず、輒ち問詞を置す。太傅若也し悟しまずんば、則ち截流の作を顯わされよ。」

示を蒙るは耳に從るに非ず。傳え得たるも豈に聞くに關わらんや?  
聞くに從りて得ざる者を、請う後來に珍を露わされよ。」

太傅答う、「好晴好雨は、華に宜しく麥に宜し。得きか得からざるか、大師の親批を請う。」師云く、「與摩なれば則ち大衆も望み有り。北院は何ぞ憂えん? 此の如しと雖然も、猶お人の笑うを慮恐るるなり。」

【日譯】

師は耳疾(難聽)を患った。泉州刺史の王延彬大傅は見舞いの書狀と偈を送つてよこした。その偈に、  
「人は耳で道を悟るではありませんぬ。耳疾が重くとも道を悟る資格はあるもの。」

かの靈鷲山で釋尊が示された禪機を迦葉は悟った。わが師がそれを傳えておられるのも耳で聞かれたのではありますまい。」

師は返書を認めて問うた、「尊偈に和したてまつる餘裕がございませんので、とりあえず質問をお送りいたします。もしお差支えなければ、彼岸へ渡る力強いご返事をお示しく下さい。」

お示しを承ったのは耳に頼ったのではない。法を傳えたのも聞く作用に關わらぬ。  
耳で聞いて得たのではない、その大切なものを後學に明示されよ。」

太傅の答書にいう、「時宜を得たよき晴とよき雨は、花や麥の生育に適している。この答えでよろしいかどうか、師のご意見をお聞かせください。」師の返書にいう、「そういうご覺悟ならば、わが修行者たち

は希望が持てますし、住持たるわたくしも心配はありません。とはいえ、識者に笑われまいか憂慮なきを得ません。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○師患耳重，王太傳有書來問疾，兼有偈上師

長慶慧稜が泉州刺史の王延彬大傳の招きに應じて泉州招

慶院に住持していた時の書翰によるやりとりの記録である。慧稜の泉州招慶院入院は天祐三年（九〇六）である（『景德傳燈錄』卷一八、『眞覺大師年譜』、『閩國史事編年』七〇頁）、刺史王延彬が檢校太傳を加えられたのは貞明三年（九一七）。王延彬（八八五〜九三〇）は閩の實力者武肅王王審邽（八五八〜九〇四）の長子。

「性多藝而奢縱，博覽經史，能爲詩也。好談佛理，詞人禪客謁見，多爲所沮。」（『王氏立姓開族百世譜』「泉州刺史王延彬傳」。『閩國史事編年』一五三頁）と言われ、禪理に通じ機知に富んでいた。

○世人悟道非從耳，耳患雖加道亦分。

靈鷲一機迦葉會，吾師傳得豈關聞？

「聞聲悟道」と言われるように、自己の見聞覺知の作用に佛性を自覺することが馬祖以來の悟道であるが、耳に頼って悟るわけではない。

王太傳は「師は耳疾が重いからといって支障はありませんまい」と見舞った。第二句の「加」（平聲）はここでは「重」（去聲）と同義、「分」は韻字で「會」と同義。第三句は「世尊拈花，迦葉微笑」の故事を用いている（第一則参照）。世尊が花を拈じて大衆に示したのは、「見えるか？」という問いであり、迦葉は微笑してその意を察した。第四句は「世尊が迦葉に傳えた法は師が今傳えておられますが、耳で聞かれたわけではありませんまい。」押韻「分」「聞」「平聲文韻」。

○師迴問云：不及奉和，輒置問詞。太傳若也不悟，則顯截流之作也

長慶の返書。「不及奉和」は病中

ゆえ正式に和偈を作る餘裕がないこと。とりあえず（輒）、王太傳の七言偈を讀んでお願いしたいこと

があります(置問詞)。「截流之作」は流れを横切つて向こう岸へ渡る力強い主體の作用。五言の答偈に言うところを指す。

○蒙示非從耳，傳得豈關聞？ 不從聞得者，請露後來珍 「蒙示」は王太傳の偈の趣旨を承わつたこと。

第三・四句で、耳に頼らずして得たその主體を、さらに招慶院の大衆のために明示されよ、と指示した。

「珍」は貴重な寶物、すなわち王太傳の自己本分事を暗示する。「聞」文「珍」眞、文眞韻通押。

○太傳答：好晴好雨，宜花宜麥。得不得，請大師親批 「見聞覺知の主體を明示されよ」という長慶の要請に答えたのが「好晴好雨，宜花宜麥」である。「好晴好雨」は當時「見色見心」の悟道論にかかわつて話題になつていた。本書本卷「鏡清和尚章」第二四則(譯注は第二五則)に、

師示衆云：「好晴好雨。」又云：「不爲好晴道好晴，不爲好雨道好雨。若隨語會，迷却神機。」僧問：「未審師尊意如何？」頌曰：「好晴好雨奇行持，若隨語會落今時。談玄只要塵中妙，得妙還同不惜伊。」

(師「鏡清」が大衆に「好き晴れ、好き雨」の話をして言った、「好き晴れだからといって好き晴れと言わない。好き雨だからといって好き雨と言うのではない。この話を表面的に受け取るなら、見聞覺知する神妙なはたらきを見失う。」僧が問うた、「何をおっしゃりたいのですか？」師は頌を作つて説明した、「へ好き晴れ、好き雨」と言い留めるのはみごとな修行。しかしこの話を表面的に受け取るなら、今の必要に應ずるだけの方便に墮つる。禪の道理を語るには日常の中の妙を得なくてはならぬ。この妙を得るとはそれを後生大事とせぬことだ。)

「見聞覺知の妙」とは「見色見心」のこと。『景德傳燈錄』卷一一「仰山章」に、

一日雨下。(天性)上座曰：「好雨！」寂闇梨。師曰：「好在什麼處？」上座無語。師曰：「某甲却道得。」上座曰：「好在什麼處？」師指雨。

(ある日、雨が降った。天性上座が言った、「好き雨だな、寂闇梨よ。」師(仰山)、「どこが好いのか？」上座は絶

句した。師、「わたしなら言える。」上座、「どこが好いのか？」師は雨を指さした。

「五燈會元」卷九「仰山章」ではこの後に「性又無語。師曰：『何得大智而默！』」が加わる。仰山が雨を指さしたのは、雨を見て「見色見心」する大智（佛性）の主體に氣づくことの示唆である。このことは次の同工異曲の話からも明らかである。

一日長慶問：「見色便見心。還見船子麼？」師曰：「見。」曰：「船子且置，作麼生是心？」師却指船子。（『景德傳燈錄』卷一九「保福院從展禪師章」）

（ある日、長慶慧稜が問うた、「（？）ものが見える」と言われるが、きみは船が見えるか？」師（保福）、「見えます。」長慶、「船はさておき、どれが心か？」師は船を指さした。）

王太傳が「好晴好雨」に續けて「宜花宜麥」と言ったのは、見聞覺知の主體を自覺すればそれが萬物を潤す天澤としてはたらくのだと、爲政者としての心構えを示したのであろう。その覺悟を長慶に示した。

○師云：與摩則大衆有望，北院何憂？ 雖然如此，猶慮恐人笑在 王太傳の「好晴好雨，宜花宜麥」という爲政者の覺悟を聞いて、「それは爲政者として立派な心がけで、わが招慶院の修行者たちは安心して修行に勵むことができ、わたくしも住持として心配はありません」と、いちおう褒め、しかしながら、と懸念を付け加えた。それは「見色見心」という悟道論をいかにして實現できるかが、雪峯門下で課題となっていたからである。「見色見心」という悟道論は誤りではないが、これをテーゼとして演繹することは誤りであり、「好晴好雨」、「好燈籠」と言つて學人に示す方便がはたして適切か、ということである。徳山宣鑑、臨濟義玄がこのやりかたを痛烈に批判しているのは周知のとおりである。

是小姪女子不會，便問：「如何是祖師西來意？」遮老秃奴便打禪牀作境界；豎拂子，云：「好晴，好雨，好燈籠。」巧述言詞，強生節目，言：「有玄路，鳥道，展手。」若取如是說，如將寶器貯於不淨，如將人

糞作旛檀香。(大慧『正法眼藏』卷上「徳山示衆」)

(臍抜けのきみたちはわけもわからず、「達磨が印度から来た意圖とは何ぞや？」などと問う。するとこの坊主はいわくありげに禪牀を打ったり、拂子を立てたり、「好き雨かな」、「好き燈籠かな」などと言ったり、言葉巧みに理窟をこねて「玄路、鳥道、展手がある」などと言う。こういう話を真に受けるなら、糞を寶石箱に盛り、人糞を栴檀香と詐るのと同じだ。)

大徳！ 且要平常，莫作模樣！ 有一般不識好惡禿兵，便即見神見鬼，指東畫西，「好晴」、「好雨」。如是之流，盡須抵債，向閻老前吞熱鐵丸有日。好人家男女，被者一般野狐精魅所著，便即捏怪。瞎屢生！

索飯錢有日在！ (『臨濟錄』示衆)

(禪師がたよ！ 平常であれ！ 人まねをするでない！ ものよしあしもわきまえぬゴロツキ坊主どもは、キツネツきをやって、あれこれと指さして、「好き晴れかな」、「好き雨かな」などと言う。こいつらこそ借金を償うのに閻魔大王の前に引き出されて、焼けた鐵の球を吞まされる日が来る。きみたちまっとうな人さまの子がああ野狐精どもに魅入られて奇怪なまねをするとは！ ドメクラども！ 飯代を請求される日が来るぞ！)

ここに列擧された「打禪牀作境致，豎拂子，云：好晴，好雨，好燈籠」、「指東畫西，好晴，好雨」は、みな馬祖禪の「性在作用」説の翻板ものまねとして批判の対象になっている。「好晴，好雨」は「見色見心」の安易な模範解答となっていたのである。長慶が「識者に笑われるのを憂慮する」と言ったのにはこういう背景があった。王太傳が「好晴好雨，宜花宜麥」と使ったのも、招慶院の禪僧の商量をふまえているはずで、檀越の王太傳までが禪的機知として使っていることに、長慶は住持として責任を感じているのである。

〔一四〕邪法は扶え難し

又因舉仰山與岑大虫話、師云：「前頭彼此作家、後頭却不作家。某甲於中下一句語云：〈邪法難扶〉。汝道、向什摩人分上下語？」

【訓讀】

又た仰山きやうざんと岑大虫しんだいちゆうの話わを擧こするに因よりて、師云く、「前頭まええは彼此作家ひしざっけなるも、後頭あとは却かえつて作家ならず。某甲きやう中に於おいて一句語いっくごを下くださん。云く、〈邪法じやほうは扶え難がたし〉と。汝道いえ、什摩人なんびとの分上ぶんじやうに向むかいて語を下くだせしや？」

【日譯】

またある時、仰山慧寂と岑大蟲の故事を商量して、師は言った、「前のところは二人とも能手だった  
が、後は能手とは言えぬ。わたしはこれを評したい、〈邪法は扶え難し〉と。諸君、わかるか？これはど  
ういう人の本分上もちまへに對して評したのか？」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一〇、『宗門統要』卷四、『禪門拈頌集』卷一三、『五燈會元』卷四の「長沙景  
岑章」に、本則には引かれていない「仰山與岑大虫話」とともに録す。

○又因舉仰山與岑大虫話 この話は本書卷一八「仰山和尚章」第一一則に見えるものであろう。

師見景岑上座在中庭向日次、師從邊過云：「人人盡有這个事、只是道不得。」云：「恰似、請汝道。」

師云：「作摩生道？」岑上座便擱胸與一踏、師倒、起來云：「師叔用使直下是大虫相似。」

（師は景岑上座が中庭で日光浴をしているのを見て、そばを通って言った、「人はだれにもへこの事」があるが、  
言うことができぬ。」景岑、「まさにそのようだが、そなたは言ってくれ。」師、「さあどう言えばよいか？」景岑

は師の胸めがけて足で蹴った。師は蹴り倒され、起き上がって、「師叔の使いかたはまったく猛虎だな。」

『景德傳燈錄』卷一〇と『祖庭事苑』卷七「長沙」條のみ本書「仰山和尚章」と同じ「向日」であるが、『碧巖錄』第三六則「長沙一日遊山」本則評唱、『宗門統要』卷四、『聯燈會要』卷六等に録するものは「翫月」の時とする。

因庭前向日。仰山云：「人人盡有遮箇事，只是用不得。」師云：「恰是。請汝用。」仰山：「作麼生用？」師乃蹋倒仰山，仰山云：「直下似箇大蟲！」（長慶云：「前彼此作家，後彼此不作家。」乃別云：「邪法難扶。」）自此諸方謂爲岑大蟲。（『景德傳燈錄』卷一〇）

一夕與仰山翫月次，仰云：「人人盡有這箇事，祇是用不得。」師云：「恰是。倩汝用去。」仰云：「你作麼生用？」師乃與一脚踏倒，仰山起來云：「你直下似箇大蟲！」長慶稜云：「前彼此作家，後彼此不作家。」乃別云：「邪法難扶。」（『宗門統要』卷四）

「向日」（ひなたぼっこ）と「翫月」（月見）、前者「向日」は無事無爲の樂道であり、後者は滿月が眞如の譬喩とされる教學臭がある。また『景德傳燈錄』以下が「道」を「用うる」に變えているのは、景岑の「作用」に合わせた改變であろう。

○師云：前頭彼此作家，後頭却不作家。某甲於中下一句話云：邪法難扶。汝道，向什摩人分上下語？

「前頭」は仰山が言った「作麼生道？」までであろう。無事無爲の樂道の境地を言語によっていかに言い留めるかの問題提起をよしとし、景岑が足蹴りした「作用」（性在作用）を「邪法」として退けるのである。從來言語を用いることを非として抑下し、「作用」によって示す方を「大機大用」として稱讚したのは臨濟系であるが、ここでは評價が反轉している。雪峯義存の弟子翠巖令參は宗乘を「作用」によって示す方法を批判して「邪法難扶」と言った。

問：「古人拈槌豎拂，意旨如何？」師曰：「邪法難扶。」（『景德傳燈錄』卷一八）

（問う、「古人が槌を持ち上げ拂子を立てて接化した意圖は何でしょうか？」師、「間違ったやり方は救いようがない。」）

これによれば「性在作用」説を批判する常套語に見えるが、翠巖の次の問答を見ると、右は「性在作用」説そのものではなく、パターン化した接化に對する警告のようである。

問：「凡有言句，盡是點汚。如何是向上事？」師曰：「有言句盡是點汚。」問：「如何是者要處？」師曰：「大衆笑汝。」（同）

（問う、「言葉で言えばすべて汚點になります。その上の自己の事はどうなのでしょう？」師、「言葉で言えばすべて汚點になる。」僧、「その要點は？」師、「みながきみを笑っている。」）

問：「妙機言句，盡皆不當宗乘中事，如何？」師曰：「禮拜著！」曰：「學人不會。」師曰：「出家行脚，禮拜也不會！」（同）

（問う、「當意即妙の機用も言語もすべて禪の宗乘の提示に當らないとすると、どうしたものでしょうか？」師、「禮拜せよ！」僧、「わたくし、分かりません。」師、「出家行脚しながら、禮拜も分からぬのか！」）

本則で長慶が「邪法難扶」と言ったあと、「これはどういう人の（分上）に對して言ったのか？」と問うているのは、長沙景岑その人を指して言ったわけではなく、蠻勇を宗乘の提示と單純化するその手の輩を評したと辯解したもののようであり、この話が省かれた『景德傳燈錄』以下のすべてのテキストでは長慶の用意を見逃しがちである。

【二五】不疑不惑

問：「如何得不疑不惑去？」師便展手向兩邊，却令學人再問：「我更與汝道。」學人再問，師乃露膊而坐，學人禮拜。師云：「汝且作摩生會？」對云：「今日東風起。」師云：「汝與摩道，未定人見解，汝於古聖已來，有什摩言教時節，齊得長慶？你若舉得，許你有這個話主。」

【訓讀】

問う、「如何んが不疑不惑し去るを得ん？」師便ち兩邊に展手し、却つて學人をして再問せしめ、「我更に汝が與に道わん」と。學人再問し、師乃ち膊を露わして坐す。學人禮拜す。師云く、「汝は且らく作摩生が會する？」對えて云く、「今日東風起こる。」師云く、「汝の與摩道うは、未だ人の見解を定めず。汝は古聖より已來、什摩の言教時節有りてか、長慶に齊しくし得たる？ 你若し舉し得なば、你に這個の話主有るを許す。」

【日譯】

問う、「どのようにして疑惑を除けばよいでしょうか？」師は兩手を左右に擴げて見せ、再問させて言った、「きみにもう一度言つてやろう。」僧は再問すると、師は片腕を露出して坐る姿勢をして見せた。僧は禮拜した。師、「きみはどう分かつたのか？」僧、「本日春風が吹きました。」師、「きみの言いかたでは、わたしの示教が受けとめられていない。きみが憶えている佛祖の機緣言句にわたしと等しいものがあるか？わたしの前でそれが言えたら、話をする主體があると認めよう。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八「長慶章」にも録し、『五燈會元』卷七はこれに據っている。また『林泉老人評唱投子青和尚頌古空谷集』第八四則「長慶不疑」の公案となっている(本則は(僧問長慶：「如何

得不疑去？」慶展兩手」。

問：「如何得不疑不惑去？」師乃展兩手，僧不進語。師曰：「汝更問，我與汝道。」僧再問，師露膊而坐，僧禮拜。師曰：「汝作麼生會？」曰：「今日風起。」師曰：「恁麼道，未定人見解。汝於古今中有甚麼節要，齊得長慶？若舉得，許汝作話主。」其僧但立而已。師却問：「汝是甚麼人？」曰：「向北人。」

師曰：「南北三千里外，學妄語作麼！」僧無對。〔景德傳燈錄〕卷一八「長慶章」

この『景德傳燈錄』本文は『祖堂集』と比べて整頓され、さらに説明調の三四字（其僧但立而已）僧無對が附加されている。『空谷集』評唱にこれを引いて、「恁麼舉來，此話方始圓備」（この説明があつて初めてこの話が完結する）と言っている。

○問：如何得不疑不惑去？ どういう疑惑なのかは言われていないが、「不疑不惑」は佛典では佛説を「深心信受」する表現である。しかしこの僧が出家者でありながら佛説を疑っているということはありえない。

○師便展手向兩邊，却令學人再問：我更與汝道。學人再問，師乃露膊而坐，學人禮拜。長慶は僧の疑惑を除くために「展手」して見せた。「展手」は「見掌中都無一物」（何も無いことを示す。黄檗『宛陵錄』の意。しかし僧には分からなかった〔景德傳燈錄〕には「僧不進語」が加わっている。そこで長慶は老婆心切に、再度「如何得不疑不惑去？」と問わせ、みずから「露膊而坐」をして見せた。これは「偏袒右肩」で教えを乞う敬虔な態度。僧はそのようにせよという示教だと受けとめ、禮謝した。

○師云：汝且作摩生會？對云：今日東風起。師云：汝與摩道，未定人見解，汝於古聖已來，有什摩言教時節，齊得長慶？你若舉得，許你有這個話主。僧が禮拜して謝意を示したので、どう受け取ったかを確認すると、「今日東風起」と答えた。正月元旦の儀禮的な口上である。正月になれば挨拶をする「平

常無事」がよいという受けとめかたで答えた。長慶はそれを不可として、「きみはわたしの意圖を受けとめていない。佛祖の言教因縁にわたしと同じものがあつたか？もし擧げることができたなら、『いかにして不疑不惑を得るか』を質問する資格があると認めよう」と言った。「古聖以來の言教時節」とは、佛典に書かれている教えのことであり、禪の「向上の一路」、「佛向上事」、「自己本分事」はそこにはない意。そのことを知って初めてわたしと禪の話ができる。そうだとすると、冒頭の僧の問い「如何得不疑不惑去？」の疑惑とは、禪の教えに對して信じられないという意味であろう。ならば長慶の「展手」は、禪は佛敎の敎説のように教えるものは何もない、「露膊而坐」は、そのようにして教わるべきものも、じつはないことを示唆したことになる。

そこで『景德傳燈錄』の附加であるが、

其僧但立而已。師却問：「汝是甚處人？」曰：「向北人。」師曰：「南北三千里外，學妄語作麼！」

僧無對。

(その僧は立ったままであった。師は問うた、「そなたはどこのか?」僧、「北方人です。」師、「北から南まで三千里を行脚して、でたらめを覚えて来たものだ!」僧は答えられなかった。)

處々で誤つた禪の言説を學んで不信に陥つた行脚僧を長慶は叱責したのである。誤つた禪の言説の中には、僧が「今日東風起」と言つた「平常無事禪」も含まれる。

(一六) 錯りて定半星を認むるを得ず

問：「於一不諦，還解置得無過底事也無？」師云：「汝既問我，我亦問汝。」與摩則不敢道，和尚問某甲。」師云：「我也委汝來處，你亦不得錯認定半星。」師代前，但言：「珍重！」

【訓讀】

問う、「一に於いて諦めざるに、還た解く過無き底の事を置し得たるや？」師云く、「汝既に我に問わば、我も亦た汝に問わん。」「與摩ならば則ち敢えて追わず、和尚、某甲に問え。」師云く、「我れ也た汝の來處を委る、你亦た錯りて定半星を認むるを得ず。」師、前に代わりて、但だ言う、「珍重！」

【日譯】

問う、「肝心かなめのところが分からなくても、禪僧としての行持を誤まりなくやってゆけるでしょうか？」師、「きみがわたしにそれを問うなら、わたしもきみに問おうではないか。」「それなら問いません、わたしに問うてください。」師、「きみがそんな問いをする理由はわかっておる、はかりの目盛りを見當違いしてはならぬ。」師は僧の前の言い方に代わって言う、「お大事に！」

【注釋】

○本則は他書に収録を見ない。

○問：於一不諦，還解置得無過底事也無？ 「一」とは、「萬法歸一，一歸何所？」と問われる「一」の

ことであり、唯一の眞實、一大事。この問いに趙州は「我在青州作一領布衫，重七斤。（わたしは青州で一枚の布衫を作った。その重さは七斤だった）」（『趙州錄』卷中）と答えているように、「一」とは禪においては自己、自己本分事である。禪僧たるの使命はこの「一」を諦めることであるから、諦めていなければ、まっとうな禪僧としての行履はできない。

○師云：汝既問我，我亦問汝　きみがそんな（誤った）ことを問うなら、わたしも言おう、「誤りなく行履できるとでも思っているのか！」

○與摩則不敢道，和尚問某甲　それならどうして問えません、和尚のほうからわたしにとって有益な問

いをお願いします。

○師云：「我也委汝來處，你亦不得錯認定半星」 「來處」は、きみがそんな問いをする根據・理由。きみは「一」なるものを外に馳求し、はじめから誤っていたのだ。けつして外のもの（文字・言語）をそれ（二）だと見誤ってならぬぞ。

「定半星」は「定盤星」、本書で「盤」（並母ㄉㄣ）を「半」（幫母ㄅㄢ）と書くのは唇音聲母清濁混用であるが、『説文解字繫傳』（卷三、半部）に記す朱翱反切では「半」を「脯幔切」（並母）としているので、南方音では同聲であった。「定盤星」は秤の目盛りのことだが、「竿秤りで量るとき物をのせた盤が分銅と釣り合う點の目盛り」（『禪語辭典』）。「錯認定半星」とは、見當違いをする事。『聯燈會要』卷三「西京光宅惠忠國師章」に次がある。

百法座主問：「禪宗畢竟將何爲眞實？」師良久。主再問。師云：「大德不唯講經論，兼有佛法眼目。」  
主作禮出去，師召云：「大德！」主回首。師云：「莫錯認定盤星！」

（『百法明門論』を講ずる座主が問う、「禪宗は何を眞實とするのですか？」國師は沈黙した。座主はもう一度同じ問いをした。國師、「大徳はただ經論を講ずるだけでなく、佛法の眼目もおありなのですね。」座主は禮拜して退出する背後から、國師は「大徳！」と呼びかけた。座主が振り返るや、國師、「定盤星（文字）を見誤ってはいませぬぞ！」）

○師代前，但言：珍重！ わたしに「汝既問我，我亦問汝」と言われて、すぐに問いの誤りに気づいて、ただ「珍重！」と言えばよかったのだ。

〔一七〕 禪の道についての孔子の判定

孔子問諸弟子：「汝諸人以何爲道？」一人云：「無心爲道。」一人云：「觸目爲道。」有一人兩手撫膝，雀躍而行。孔子判云：「無心爲道是向去道，觸目爲道是明道，雀躍而行是現道。」師聞此語，拈問衆：「孔子與摩判斷，還稱得三人意也無？」無人對。自云：「兩個則得，一個則不得。」

【訓讀】

孔子は諸弟子に問う、「汝ら諸人は何を以てか道と爲す？」一人云く、「無心を道と爲す。」一人云く、「觸目を道と爲す。」一人有つて兩手もて膝を撫ち、雀躍して行く。孔子判じて云く、「無心を道と爲すは是れ道に向去す。觸目を道と爲すは是れ道を明らかにす。雀躍して行くは是れ道を現（顯）わす。」師は此の語を聞き、拈じて衆に問う、「孔子與摩判斷せしは、還た三人の意に稱得うや？」人の對うる無し。自ら云く、「兩個は則ち得し、一個は則ち得からず。」

【日譯】

孔子が弟子たちに問うた、「きみたちは何を道とするか？」一人が言う、「無心が道です。」一人が言う、「目に見えるものすべてが道です。」もう一人は、兩手で膝をポンと打って、小躍りして歩いていった。孔子が判定して言う、「無心を道とするものは、道を目指して進んでいる。目に見えるものすべてを道とするものは、道を明らかにしている。兩手で膝を打ち、小躍りして歩いていったものは、道を顯現している。」これを聞いた師は、取り上げて皆に訊いた、「孔子があのように判定したのは、三人の意を正して判定しているか？」誰も答えられない。師は自分で言った、「二人への判定はよいが、一人への判定はよくない。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。當時（唐末五代初）の禪の道について、孔子と三人の弟子が問答すると

いう設定の禪宗の説話に対して長慶が論評したものである。

『論語』先進篇に孔子がそばに控えていた子路・曾皙・冉有・公西華に「如或知爾，則何以哉？（もし君たちを認めてくれるものがいたら、何をやるか）」と問うと、子路は大國の政治を、冉有は小國のそれを、公西華は宗廟や諸侯の会合のときの進行係になりたいと願いを述べ、最後に曾皙は「莫春者春服既成，得冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。（暮春のころ新しい春服を着て、五六人の青年と六七人の少年をつれて郊外の沂水に浴し、舞雩で舞い、詩を吟じながら歸ってきましょう）」と答え、孔子の賞讃を得た話がある。

また禪宗には「達磨皮肉骨髓」や「馬祖翫月」の次の類話がある。

迨九年已，欲西返天竺，乃命門人曰：「時將至矣，汝等盍各言所得乎？」時門人道副對曰：「如我所見，不執文字，不離文字，而爲道用。」師曰：「汝得吾皮。」尼總持曰：「我今所解，如慶喜見阿闍佛國，一見更不再見。」師曰：「汝得吾肉。」道育曰：「四大本空，五陰非有，而我見處，無一法可得。」師曰：「汝得吾骨。」最後慧可禮拜後，依位而立。師曰：「汝得吾髓。」（『景德傳燈錄』卷三「第二十八祖菩提達磨章」）

（達磨は東土にあること九年を經過し、天竺に歸ろうと思い、門人に命じた、「別れのときがきた、そなたらはいずれも所得を述べよ。」そのとき道副が答えた、「わたしの所見では、文字に執われず、しかも文字を離れないのを道の働きとします。」達磨、「きみは我が皮を得た。」尼總持、「わたしの今の理會では、阿難が佛の神力によって阿闍佛國を一見して二度と見ることができなかったように、法は見聞覺知できないということですよ。」達磨、「きみは我が肉を得た。」道育、「四大五陰は空であり實體はなく、一法として得るものが無い、これがわたしの見解です。」達磨、「きみは我が骨を得た。」最後に慧可は禮拜してから、自分の座席にもどって立った。達磨、

「きみは我が髓を得た。」

一夕、三士隨侍馬祖。祖曰：「正恁麼時如何？」西堂云：「正好供養。」師云：「正好修行。」南泉拂袖便去。祖云：「經入藏，禪歸海，唯有普願獨超物外。」（福州版『景德傳燈錄』卷六「洪州百丈山懷海禪師章」）

（ある夕べ、三士が馬祖に隨侍して月見をしていたおり、馬祖が言った、「まさにこういふときはどうか？」西堂、「佛を供養するのによろしい。」百丈、「坐禪にもつてこいです。」南泉は袖を拂って立ち去った。馬祖、「經典は智藏に納める、禪は懷海のもの、ただ普願だけは物外に超え出ている。」）

これらも『論語』に見られたように、最後に答えたものを嘉しており、しかも馬祖の「性在作用」によつて答えたものである。

○孔子問諸弟子：汝諸人以何爲道？一人云：無心爲道。一人云：觸目爲道。有一人兩手撫膝，雀躍而行。孔子が諸弟子に道を問い、弟子らは禪佛教の道をもつて答えているのは、禪宗が假託した説話である。「無心爲道」は、内にも外に求めるものがなくなつた心が道である。「無心是道」と説くのは司空山本淨（生卒年未詳）が最初である。中使の楊光庭が恒春籐（服せば長生する薬用植物）を採取しに司空山に行き、禪師の院に到つて問う。

問禪師曰：「弟子生死事大，一心慕道，願和尚慈悲救度！」師曰：「大夫自京城來，帝王之地，禪伯甚多，彼處問之。某甲老病，一無知解。」中使設禮再請，師曰：「爲當求佛，爲復問道？若求作佛，即心是佛；若欲問道，無心是道。」中使不會，再請說之。師又曰：「若欲求佛，即心是佛，佛因心得。若悟無心，佛亦無佛。若欲會道，無心是道。」中使曰：「京城大德皆令布施、持戒、忍辱、苦行等求佛。今和尚曰『無漏智性，本自具足，本來清淨，不假修行』，故知前虛用功耳。」（本書卷三「司空山本淨和尚章」第三則）

(禪師に問う、「私は死の問題こそが最も重大事だと思ひ、一心に道を求めています、どうかお情けによりお救いください!」師、「そなたは京城より來られた。帝王の地には多くの立派な禪師がおられる。そこで問いなさい。私は病気がちの老いばれ、何の知識もありませぬ。」中使は禮拜しくりかえしお願ひした。師、「佛を求めておられるのか、道を問うておられるのか?もし作佛なら、心こそが佛だ。道を問うているなら、無心が道だ。」中使はわからず、もう一度説くよう願った。師はもう一度言った、「佛を求めているなら、心こそが佛だ、佛は心によつて實現するからだ。心は無心だとわかれば、佛も無佛だ。道がわかりたいなら、無心が道だ。」中使、「京城の大徳がたは布施、持戒、忍辱、苦行などを修すること佛を求めさせていますのに、今和尚は『汚れない智慧の本性がもともと具足し、本來清淨であつて、修行を通じて佛となるのではない』と言われました。それ以前にはむなしく修行していたのだとわかりました。」)

また黄檗『宛陵錄』にも言う、

問：「如何是佛？」師云：「即心是佛，無心是道。但無生心動念、有無長短、彼我能所等心，心本是佛，佛本是心，心如虛空。所以云：『佛眞法身，猶若虛空。』」(大正四八、三八四中)

(問う、「佛とはどういふものですか?」師、「心こそが佛だ、無心が道だ。ただ分別し思念を起こして、有無長短、彼我能所の二見の心が生ずるのがなくなりさえすれば、心はもともと佛であり、佛はもともと心なのだ。そのよくな心は虚空のようなものである。だから『佛の眞實なる法身は、あたかも虚空と同じである』といわれる。)

「觸目爲道」は、目に觸れるものすべてが道である。これは『莊子』「田子方篇」の「目擊而道存矣(ちらりと見て、道が備わっていることがわかる)」を踏まえた言葉であるが、佛教では目に見えたものすべてが、悟つた人にとつて道の現前であるとしてとらえる立場をいう。この語は澄觀『華嚴經行願品疏』卷二に禪宗の「修證淺深」を述べるところに次のように見えるのが早い用例である。

若明能悟入法，千門不離定慧。…若云無念無修，定爲門也。若云知心空寂，知見無念，朗徹照寂，慧爲門也。若云寂照或知無念，則雙明定慧門也。若云揚眉瞪目皆稱爲道，即此名修，此通二意。一令知其觸目爲道，即慧門也；二令心無所當，即定門也。(吉津宜英『華嚴禪の思想史的研究』第四章第四節「澄觀の禪宗觀」二五〇頁，大東出版社，一九八五年)

(悟入の方法を明らかにすれば、どの方法も禪定と智慧を離れない。…無念無修なら禪定門であり、心は空寂であることを知り、無念を知見して、照寂に徹底するなら智慧門である。寂照にして無念を知るなら、禪定と智慧の二門の両方を明らめたものである。揚眉瞪目が道であると修學するなら、これに二意がある。一つには目に觸れるものはみな道だと知らしめてくれることが智慧門であり、二つには心の対象をなくさせることが禪定門である。)

また「觸目菩提」は、『曹溪大師傳』で慧能の教えをうけた中使薛簡が「今日始めて知る、涅槃は遠からず、觸目菩提なることを」(『慧能研究』四七頁)とあるのが初出である。

「兩手撫膝，雀躍而行」は、「性在作用」によつて言葉ではなく道そのものを實踐した。『趙州錄』巻中に次がある。

師見大王入院不起，以手自拍膝云：「會麼？」大王云：「不會。」師云：「自小出家今已老，見人無力下禪牀。」

(師は大王が院に來られたのを見てもお迎えせず、手で自分の膝を打って言った、「お分かりますか？」大王、「分かりますせん。」師、「子供のときに出家してすっかり老いぼれてしまい、お客が見えても禪牀を下りる氣力もありません。」)

○孔子判云：無心爲道是向去道，觸目爲道是明道，雀躍而行是現道。三人に對する孔子の判定。「向去

「道」は、道を目指して進んでゆくことで、もつとも低い評價。「向去」には、以後と歸向・趣向の兩意があるが、ここは後者。『宏智廣錄』卷一に次がある。

上堂、僧問：「如何是向去底人？」師云：「白雲投壑盡，青嶂倚空高。」（大正四八、八上）

（上堂、僧問う、「道にまっしぐら向かっている人とは？」師、「白雲は谷に宿って懸命に努力しても、青山は空高く聳えている。」）

「明道」は、道がどういふものであるかが分かっていることであるが、道を行わずのことよりも低い評價。『景德傳燈錄』卷三「菩提達磨章」に次がある。

至吾滅後二百年，衣止不傳，法周沙界。明道者多，行道者少。說理者多，通理者少。

（私が死んで二百年後には、袈裟は一所にとどまって傳わらなくなるが、法は大千の無数の世界にあまねく行きわたっている。道を明らかにする者は大勢いても、道を実践する者はごく少数だ。理を説く者は多くとも、理に通達した者は少ない。）

「現道」は、「顯道」に同じ。道を実践したとして、孔子は最も高く評價した。

○師聞此語，拈問衆：孔子與摩判斷，還稱得三人意也無？無人對。自云：兩個則得，一個則不得

三人についてはその孔子の判定は三人の意にならなっているか。誰も答えなかつたので、長慶は言った、「二人についてはその意にならなっているが、一人はその意にならなっていない。」その意にならぬ判定をした一人とは誰か？それは「兩手撫膝，雀躍而行」した人の意に叶わなかつた。なぜなら「道」は一切の限定を越えたものであるからには、「兩手撫膝，雀躍而行」を「現道」という意味づけをしたことを不適切とした。

この禪宗的孔子説話を材料にした問答は、長慶の禪思想を示したものである。「向道」「明道」「顯道」と

いう三段階は、「向道」が入門者レベルの修行、「道」を得ようとする出家者が學修につとめる段階。「明道」はある體驗を契機に「眼に見えるものすべてが(道)を示していたのだ」と氣づいた開悟を言う。「顯道」はその體得を日常行住坐臥の生活に活かす段階で臨機應變に佛性の發露を表現する、根源的かつ現實的な達道者の生き方であろう。ならば長慶は前二者を抑下し、第三者を賞讃するはずであるが、逆に「顯道」と孔子が評した境地を「その意に稱わず」と評した。第三者は馬祖禪の「性在作用」説に依據して「膝を打つて歩いて」見せたのであったが、長慶の當時は「性在作用」説が安易な摸倣者を生んでいた反省期にあった。ゆえに「性在作用」説の單なる搬用を「顯道」と高く評價したことを不適切と斷じたのである。

〔一八〕未だ口を開かざる已前に會取せよ

師迴清源、太傳問：「山中和尚近日有何言教？」師云：「山中和尚近日老婆心、教人向未開口已前會取。」太傳云：「與摩道、還得當也無？」師云：「當不當則且置、太傳作摩生會得？」太傳云：「專甲亦有商量處。」大師云：「太傳作摩生商量？」太傳乃收足坐。師云：「教什摩人委？」太傳云：「大師不委。」師云：「上來何在？」太傳云：「有什摩罪過？」師云：「亦須自檢責好。」

【訓讀】

師清源に廻るに、太傳問う、「山中和尚は近日何の言教か有る？」師云く、「山中和尚は近日老婆心に、人に未だ口を開かざる已前に會取せよと教う。」太傳云く：「与摩道うは、還た當を得たるや？」師云く：「當か不當かは則ち且く置く、太傳は作摩生が會得す？」太傳云く、「專甲も亦た商量する處有り。」大師云く、「太傳は作摩生が商量す？」太傳乃ち足を收めて坐る。師云く：「什摩人にか委ら

しむ？」太傅云く：「大師は委ゆるらず。」師云く：「上來は何いづこに在りしや？」太傅云く、「什麼なにの罪過か有る？」師云く、「亦た須らく自ら檢責して好し。」

【日譯】

師が清源山招慶院に戻ると、太傅が問うた、「雪峯和尚はこのごろどのようなお言葉で教えておられましたか？」師、「和尚はこのごろ老婆心にも、『わたし口を開く前に會得せよ』と教えておられました。」太傅、「そのように教示するのは宗乘に叶っているのでしょうか？」師、「叶っているかどうかはひとまずおくとして、太傅どのほどのように理解されるのか？」太傅、「それならわたしにも師と話し合うことがあります。」大師、「太傅どのほどのようにわたしと話し合われるのか？」太傅はそこで坐り直した。師、「誰にわからせようというのですか？」太傅、「大師はおわかりにならないのです。」師、「これまでどこにおられたのですか？」太傅、「どこがいけなかつたのでしょうか？」師、「それもまたご自分で検討しなければならぬのです。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○師迴清源 清源は招慶院の所在地である泉州清源山。慧稜は天祐三年「九〇六」泉州刺史王延彬の招請で泉州清源山下に新たに建立された招慶院に住持として赴き、後梁開平元年「九〇七」に雪峯の壽塔完成を祝う法要に参列するために雪峯山に歸省した後、招慶院に戻ったことを指す。

○太傅 泉州刺史王延彬のこと。詳しくは『祖堂集』卷十譯注(一)「玄沙和尚章(一一)」の注を参照(『禪文化研究所紀要』第三十三號九九頁)。

○師云：山中和尚近日老婆心，教人向未開口已前會取 「山中和尚」は雪峯義存のこと。「老婆心」は懇

切丁寧な接化。雪峯の説明する指導に対して、いらぬおせっかいだと批判の意を表わす。「向未開口已前會取」は、「良久」(沈黙)によつて第一義を示すものであることを説明する。現存する雪峯の言葉としては見えないが、本書巻七「雪峯和尚章」第四則に次の上堂がある。

有時上堂、衆立久。師云：「便與摩承當，却最好省要，莫教更到這老師口裏來。三世諸佛不能唱，十二分教載不起。如今嚙涕唾漢爭得會？我尋常向師僧道：〈是什摩！〉便近前來覓答話處。驢年識得摩？事不得已，向汝與摩道，已是平欺汝了也。向汝道：〈未平門以前，早共汝商量了。〉還會摩？亦是老婆心也。省力處不肯當荷，但知踏步向前覓言語。」

(「ある日、定例の説法のために法堂に昇って、しばらく沈黙。大衆はじっと立って待っていた。師は言った、「このように受けとめてもらうのが、それこそ手間をかけずやすむというもの。このうえ、このわたしに言わせないでもらいたい。三世諸佛も言うことはできず、十二分教も書けぬのだ。いま人の言葉がありがたがってばかりいる輩やからには、分かるはずがない。わたしはいつも諸君らに〈何だ！〉と言ってやっているのに、近寄ってきては、答えを要求する。そんなことでは、いつまでたっても分かるはずがない。やむなくきみたちに言っているのだ。きみたちを愚弄してしまっているのだ。諸君らに言おう、へまだ門を跨がぬさきに、とつくに話し合いは済んでしまっている」と。分かるか？これもいらざる老婆心からだ。手間のかからぬところは、ものにしてようとせず、前に出てきて御宣託を聞くこととする。』)

この上堂を慧稜が「向未開口已前會取」とまとめたものようである。ならば雪峯のこの上堂は壽塔完成を祝う法要でのものであり、老い先短いことを自覺しての老婆心からの發言であるう。

○太傳云：與摩道，還得當也無？師云：當不當則且置，太傳作摩生會得？ 「向未開口已前會取」という教示が、宗乘に當っているかどうかは、その教示を聞いた本人の問題であるから、慧稜は「太傳どの

はその教示どのように分かれたのか？」と問う。

○太傅云：專甲亦有商量處。大師云：太傅作摩生商量？

「向未開口已前會取」について師と話し合うことがある意。大師、「では太傅どのはどのように私と話し合われるのか？」「く處」は、動詞の後に用いて、名詞化する接尾辭。

○太傅乃收足坐 「收足坐」は、坐りなおす、居住まいを正すこと。ここでは佛性の作用を動作で示したもので、馬祖の「性在作用」説の應用である。このように我が作用に佛性が顯現しているのだと會得しております。

○師云：教什摩人委？ 「誰に分からせるのか」とは、それで傳わるとでも思っているのかという批判であり、「性在作用」も方便であり、限界があることを言う。本書卷一一「保福和尚章」第一四則に次がある。

招慶臨赴清源請時，遂命安國與師同遊。山行次，招慶云：「某甲來去山門，已經二十八年。此迴住，心中也足。」師問：「於二十八年中，山中和尚有什摩樞要處？請和尚不費家才，舉一兩則。」云：「有一則，某甲收爲方便。」師云：「什摩處？」招慶舉首顧視。師云：「這個則收爲方便，只如宗脈中事作摩生？」良久。師云：「教什摩人委？」招慶云：「闍梨又與摩泥猪疥狗作什摩！」

（招慶和尚が清源山の住持に招かれて赴いた時、弘瑩と師とを同道させた。道中、山を歩いていたり、招慶が言った、「わたしは雪峯山に出入りして、もはや二十八年もたった。このたびの住山は、十分満足している。」師が問う、「この二十八年の間に、山中和尚にはどのような肝心かなめの教えがあったのか。どうかきみの見解は抜きにして、一兩則を取り上げてくれ。」招慶、「わたしが入れて方便としている一則がある。」師、「それはどういうところか。」招慶は顔を上げて振り向いた。師、「それは方便として君が入れたものだが、宗乘については

どうか。」招慶は沈黙した。師、「誰に分からせようというのだ。」招慶、「きみはそんなに人のために葛藤にまみれてどうするのだ。(保福の批判に雪峯の「良久」を擁護した)」

馬祖の「性在作用」による接化が唐末にどのような状況になっていたかが分かる一端が、陸希聲撰「仰山通知大師壇銘」(『全唐文』八一三)に次のように見える。

從國師忠和尚得元(玄)機境智，以曹溪心地用之，千變萬化，欲以直截，指示學人，無能及者。而學者往往失旨，揚眉動目，敲木指境，遞相效駁，近於戲笑，非師之過也。

(師は慧忠國師から禪の指導法を體得し、六祖の心地の教えをさまざまに應用して參問者に直示しようと試み、その手法は他の追隨を許さなかった。しかるに修行者の方では往々にして師の意圖を見失い、眉をつり上げたり、眼を動かしたり、木を敲いたり、物を指さしたりする動作のまねだけを互いにしあつて、まるでふざけ芝居の演藝場と化してしまったのは、師の罪ではない。)(譯は衣川賢次『臨濟』二〇一頁、臨川書店による。)

○太傅云：大師不委。師云：上來何在？ 太傅に「大師は〈性在作用〉の道理をご存知ないのか？」と

言われ、「太傅の方こそ(未開口已前會取)という教えをちゃんと受けとめておられぬ」と切り返した。「上來何在？」とは、これまでの清源山での問答商量を理解しておられないという批判。つまり、清源山招慶院では「性在作用」説の安易な搬用を戒めていた。

○太傅云：有什摩罪過？ 師云：亦須自檢責好 師(長慶)に雪峯和尚の「良久」を正しく受けとめてないと指摘され、太傅は「どんな過ちがあるのか」と問うが、長慶は「それもご自身で點檢しなければならぬのです」と。佛法は「有什摩罪過？」と人に訊くようなことでも、「性在作用」として定式化しかすることでもなく、我が身にこそ具足していることの自覺であり、檢證であり實踐である。

〔一九〕王延鈞に説く―今古の成人立德底の事―

師與王大王説今古成人立德底事。師向大王云：「世俗中亦有志人底苗稼，佛法中亦有志人底苗稼。」大王就師問：「作摩生是世俗中志人底苗稼？」師舉云：「青雲有路應須到，金傍（勝）無名誓不歸。」大王云：「作摩生是佛法中志人底苗稼？」師舉云：「努力此生須了却，莫交累劫受諸殃。」又云：「不得無生終不止，取徹爲期。」大王禮拜云：「若不遇和尚，豈知與摩次第！」

【訓讀】

師は王大王の與よに今古の成人立德底の事を説く。師、大王に向かつて云く、「世俗中に亦た志人底ひよの苗稼か有り、佛法中にも亦た志人底の苗稼有り。」大王、師に就ついて問う、「作摩生いかんが是れ世俗中の志人底の苗稼？」師舉して云く、「青雲に路有りて應に須らく到るべし、金傍（勝）に名無きは誓つて歸らじ。」大王云く、「作摩生いかんが是れ佛法中の志人底の苗稼？」師舉して云く、「努力して此の生に須らく了却すべし、累劫に諸殃を受けしむること莫かれ。」又た云く、「無生を得ずんば終に止まず、徹するを取もて期と爲す。」大王禮拜して云く、「若し和尚に遇わずんば、豈に與摩かの次第を知らんや！」

【日譯】

師は立派な人となつて徳を樹立した古今のことを話題にした。師が王大王に言う、「世俗にも志ある人を育てる糧があり、佛法にも志ある人を育てる糧があるのです。」大王が師に問う、「世俗の志ある人の糧とはどういうものでしょうか？」師は詩句を取り上げて言う、「青雲の志を遂げる路を必ず踏み歩かねばならぬ、金傍（勝）に名が載るまでは決して故郷には帰らぬ。」大王、「佛法の志ある人の糧とはどういうものでしょうか？」師は古人の語を取り上げた、「努力して今生かたに片をつけよ、來生永劫に禍を受けてはならぬ。」さらに言った、「不生不滅の道理を悟るまでは努力を止めず、徹するまでがんばるのです。」大王

は感謝の禮拜をして言った、「もし和尚にお目にかからなければ、どうしてこのような教訓を知ることができたでしょうか？」

【注釋】

○本則は、本書にのみ収録されるもの。

○師與王大王說今古成人立德底事 「王大王」の稱はこのみ。本書では王延彬（王大傳、王大尉）と區別しており、王延鈞のことと思われる。同光三年「九二五」五月、閩王王審知が薨じ、同光四年「九二六」

三月に王延翰が威武軍節度使を授かったとき、王延鈞は泉州刺史となり、天成元年「九二六」十二月に延翰を弑し、節度留後を稱し、王延彬は泉州刺史に再任した（諸葛計、銀玉珍編著『閩國史事編年』一三六・一四二頁）。おそらくこの短い間のことであろう。天成三年「九二八」閩王となったあとの稱號を用いたのである（清泰二年「九三五」まで在位）。慧稜は天成二年「九二七」十月に福州侯官縣の怡山西禪寺（後の長慶院）に移るのであるが、『淳熙三山志』卷二一・秩官類二・天成二年條、おそらくは王延鈞との本則の因縁により招聘されたのであろう。

『雪峯語錄』や『玄沙廣錄』では「王大王」は王審知「八六二〜九二五」のことであるが、泉州招慶院に住していた慧稜が王審知に召されて法を説いたという資料は見出せないし、閩王でない王延彬を王大王とは呼べない。また王審知は雪峯・玄沙を入内させ、達磨が傳えた「秘密の心印」について問うた記録が残っており（『雪峯語錄』卷下、『玄沙廣錄』卷下）、佛法について知識を深めていた。そのような王審知に佛法の初心者に對するような説法を慧稜がするはずがない。

「成人立德」は、人格を完成した人となって徳を樹立すること。「成人」は『論語』憲問篇に「子路問成人。子曰：『若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。』」

(子路が人格を完成した人について問うた。孔子、『臧武仲ほどの智慧、公綽ほどの無欲、卞莊子ほどの勇氣、冉求ほどの學問があり、それを禮樂で飾つたなら、人格を完成した人といえよう』)とあり、人格を完成した人の意。「立德」は『春秋左氏傳』襄公二十四年春に「大上有立德、其次有立功、其次有立言。」(偉大な聖人は徳を完成し、その次の大賢は功勳を立て、その次の賢人は一家の言を立てる)とある。以下、王大王に禪の修行の目的を俗世と対比して説いたもの。

○師向大王云：世俗中亦有志人底苗稼，佛法中亦有志人底苗稼。「志人」は、志ある人。『汾陽語錄』卷上、「人を待ちて法を傳えんとするに、遂て雪に立ちて臂を斷ち、石を負いて糠を舂くもの有り。斯の志人に遇いて、方めて旨を受くるに堪えたり」(大正四七、五九六上)。「苗稼」は、水田の苗、農作物、糧。志を遂げる手立てに喩える。本書卷一一「齊雲和尚章」第九則に次の用例がある。

師問招慶：「事須有與摩道，不被人檢點，初機後學，又須得力。自古先德苗稼，是什摩次第附得？」

某甲此問，請和尚擇。」招慶擇云：「放曠長如癡兀人，他家自有通人愛。」

(師が招慶慧後に問う、「そのように言えば、人に詮索されずすみ、初心者でも力がつくにちがいありません。(ところで) いにしえよりの祖師がたが傳えてこられた糧(即ち法)は、どのような仕方で付與できるのですか。私のこの問いに、和尚どうかケリをつけてください。」招慶が答えて言う、「何のこだわりもなく思いのままにして常に愚か者のよう、そんな人に物のわかった人の愛情があるのだ。」)

○大王就師問：作摩生是世俗中志人底苗稼？師學云：青雲有路應須到，金傍(傍)無名誓不歸。世俗の志人のその志を遂げる手立てとは、科擧に合格すること。「青雲有路應須到，金傍(傍)無名誓不歸」は詩句になっているが、おそらくは慧稜が作ったものではなく、當時よく知られたものであった。後に

『虚堂集』五八則「木平一漚」頌評に次のように引かれている。

或依實際，不受纖塵，或住化門，不捨一法。雖然萬別千差，到底終歸一揆。青霄有路終須到，金榜無名誓不歸。

(眞實の立場においては汚れは一つもなく、人を導く方便の立場においては捨てるものは何も無い。千差萬別でも、究極は歸すところ同じである。大空に昇るには路がある、金榜に名が擧がるまでは決して故郷には歸らぬ。)

『虚堂集』の句は、元代の『西廂記』第四本第三折に見え、また元の『月江正印禪師語録』卷上「住四明阿育王山廣利禪師語録」の上堂にも「頌云・三尺劒爲安國計，五言詩是上天梯。青霄有路終須到，金榜無名誓不歸」とある。

「大王就師問」の「就」は虚化して介詞となり、「向」「在」と同じはたらきをもつ。王瑛『唐宋筆記語辭匯釋』九〇頁(中華書局、一九九〇年)。

○大王云：作摩生是佛法中志人底苗稼？ 師學云：努力此生須了却，莫交累劫受諸殃 佛法を奉ずる志人のその志を遂げる手立てとは、今生に(眞理を諦め)生死の一大事にケリをつけること。「努力此生須了却，莫交累劫受諸殃」も詩句になっており、本書卷一九「香嚴和尚章」第二四則に「百丈云：努力一生須了却，誰能累劫受諸殃」とあることから百丈懷海の語だとわかる。また福州宋版大藏經の『天聖廣燈錄』第一帙に収める黃檗『傳心法要』の末に「故云・著力今生須了却，誰能累劫受餘殃」、『玄沙廣錄』卷下「二五」にも「古德云・努力今生須了却，誰能累劫受餘殃」と見える。

「了却」は了解決著すること、「かたをつける」(『禪語辭典』)。「古尊宿語要」「投子語錄」、「問：『如何是火燄裏轉法輪?』師云：『處處了却。』學云：『了後如何?』師云：『無法輪可轉。』(問う、「火のなかで法を説くとはどういうことですか?」師、「どこでも片をつけよ。」學人、「片がつけばどうなるのですか?」

師、「説くべき法はない。」

「交」は「教」と同音通用。『大慧語錄』卷一七「新淦縣衆官請普説」では「莫教永劫受餘殃」に作る。

○又云：不得無生終不止，取徹爲期　もう一度、易しく説きなおしてやった。「不得無生終不止」は『善慧大士語錄』卷三「獨自詩二十章」第十三の句、「獨自美，迢迢棄朝市。追昔本願證無生，不得無生終不止。」(ひとり美し、はるかに俗世を棄つ。無生の眞理を悟らんとする本願を思い出し、無生の眞理を悟るまでは決して修行を止めず。)

「取」は、介詞「以」の口語であることは、衣川賢次「臨濟錄札記」三二頁(『禪文化研究所紀要』第十五號)で論じている。

(二〇) 本柄を傷つけずして、你は作摩生が道う？

問僧：「不傷本柄，你作摩生道？」對云：「某甲有口，只解喫菜。」師云：「擗脊棒汝，還甘也無？」云：「爭得不甘？」師云：「你過在什麼處，招得這个棒？」對云：「若不打專甲，何處有長慶？」師云：「是也。長慶意作摩生？」其僧珍重。

【訓讀】

僧に問う、「本柄を傷つけずして、你は作摩生が道う？」對えて云く、「某甲口有れども、只だ解く菜を喫うのみ。」師云く、「擗脊に汝を棒すれば、還た甘んずるや？」云く、「争でか甘んぜざるを得ん？」師云く、「你的過は什麼處に在りてか、這个の棒を招き得たる？」對えて云く、「若し專甲を打たざれば、何處にか長慶有らん？」師云く、「是なり。長慶の意は作摩生？」其の僧、珍重す。

【日譯】

僧に問う、「根本を損なわずに、君ならどう言うか？」 答えて言う、「私に口はありますが、ただ菜が食えるだけです。」 師、「君の背中を棒で打ち据えるが、甘受するか？」 僧、「どうして甘受しないことがありましようか。」 師、「君の過ちはどこにあつて、この棒を食らうことになるのか？」 答えて言う、「もし私を打たなければ、作家さっけとしての長慶和尚の面目が立ちません。」 師、「その通りだ。君を打つ私の意はどこにあるかわかるか？」 その僧は挨拶して退去した。

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○問僧：不傷本柄，你作摩生道？

言語の範疇を超えた本來身（法身・宗乘）を損なうことなしに君な

らどう言うか？雪峯は「良久」によつて宗乘そのものを伝えようと試み、それを受けとめた雪峯門下の禪者はその「良久」を踏襲した接化を試みた。しかし「良久（沈黙）」や「性在作用」説による接化の限界が露呈してきて、これを使い越えようという問題意識をもつにいたり、このことが問答されたが、ついに成功するにいたらなかった。慧稜もこういう問題意識をもつて「君ならどうそれを言うか」と問うが、問いに矛盾がある。

「本柄」は、根本、本質の意。『周易參同契』の句「反者道之驗，弱者德之柄（循環して復歸することが道の驗、柔弱は徳の柄）」に宋・俞琰『周易參同契發揮』に言う、「修丹本柄在乎持其志，無暴其氣（丹を修する本柄は其の志を持ち、其の氣を暴まさなう無きに在り）」。

禪録では自己を自己たらしめている本來人。『應庵曇華禪師語』卷八「示信禪人」にも次がある。

但向一念未生之際，直下如桶箍脫撤一番，其塵劫來事一時覩透，既得這箇本柄入手，切須牢把住，

未可輕放下。

(ただ一念も未だ生じないとき、ずばりと桶の箍かぎが一回はずれてしまえば、久遠よりの出来事はすべて今ここにあることを見抜き、この本来身を手に入れたからには、しっかりとつかんで決してかるるしく手放してはならぬ。)

○對云：某甲有口，只解喫菜。私に口はありますが、それは食事をするためのものです。決して言いません。定言したならその本来の無限定なありかたを傷つけることになるからである。しかし、物を食らうだけの口が物を言うという矛盾(話墮)を犯している。

『景德傳燈錄』卷二〇池州廣濟和尚章(嗣雲居)、「問：遠遠來投，乞師指示。師曰：有口只解喫飯。(指示しないことをこう表現した)」

○師云：擗脊棒汝，還甘也無？ 「君の背中に棒を食らわせれば、甘んじて受けるか？」「某甲有口，只解喫菜」と決著したつもりの僧にゆさぶりをかける。それで言えたと思っているのか？「擗々」「擗々」は「ゆめがけて」の意の介詞。『祖庭事苑』卷一「雲門錄上」に「擗口：上は當に擗に作るべし、(音は)匹歴の切、(意は)破なり。擗は音は關、(意は)撫なり、義に非ず」とあるが、禪錄では通用して用いられている(「擗」は並母昔韻、「擗」は滂母錫韻)。

○云：爭得不甘？ 師云：你過在什摩處，招得這个棒？ 「甘んじて受けます(棒を食らっても言いません)」と答えたため、「棒を食らう君の過ちはどこにあるのか」と問う。

○對云：若不打專甲，何處有長慶？ 「わたしに過ちなどありませんが)わたしを打たなければ長慶和尚の面目がなくなるから甘んじて受けるのです。」

○師云：是也。長慶意作摩生？ 「長慶意」とは何を指して言うのか？「打たなければ私の顔が立たぬ

のはその通りだ。しかし、有効な接化にゆきづまって君に問うているのに、問うた私の意を君はわかっているのか」と言わずもがなのことまで言ってしまった。

○其僧珍重 「お大事に」と挨拶して退去した。長慶は「是也」と僧の言い分を認めたのに、さらに

「我が意はどこにあつたか」と訊くのは蛇足だと見て、僧はさつさと引き下がった。

この問答は長慶が「言葉で言えないことを言え」と要求した當初から矛盾があつたのであり、問答應酬してますます戯論に墮した。僧が長慶のジレンマを理解しなかつたのではない。長慶の言語への執著を「珍重!」と言つて「もうやめなされ」と諭したのである。

(二二) 你的過を放さば、作摩生が道う?

師有時云：「我若放你過，縱汝百般東道西道，口似懸河則得；我若不放你過，汝擬道个什麼？」對云

：「乞和尚放某甲過，亦有道處。」師云：「我放你過，作摩生道？」對云：「來日供養主設齋。」師云

：「我若放你過，汝與摩道；我若不放你過，汝與摩道，過在什麼處？」無對。

別人對云：「若不與摩道，爭識得和尚？」師便訝之。

又問別僧：「放你過，作摩生道？」對云：「只這个。」

【訓讀】

師有る時云く、「我若し你的過を放さば、縦い汝百般に東道西道し、口は懸河に似たるも則ち得し。

我若し你的過を放さずんば、汝个の什麼をか道わんと擬す？」對えて云く、「乞う和尚某甲の過を放せ。

亦た道處有り。」師云く、「我你的過を放す。作摩生が道う？」對えて云く、「來日供養主齋を設く。」

師云く、「我若し你的過を放さば、汝は與摩道えり。我若し你的過を放さずんば、汝の與摩道う、過は

什摩處いづこにか在る?」對うる無し。

別人對えて云く、「若し與摩道かくわずんば、争いづくんぞ和尚しやうを識得しちやくん?」師便いちち之これを訝いぶる。

又た別僧に問う、「你的過を放さば、作摩生が道う?」對えて云く、「只ただ這个これのみ。」

【日譯】

師はある時言った、「きみの過ちを許すとしたら、立て板に水のごとくあれこれ辯を振るうもよからう。もし過ちを許さないとしたら、きみは何を言うつもりか?」答えた、「わたしの過ちを許してくださるなら、言うことがあります。」師、「過ちを許そう。どう言うか?」答えた、「明日、供養主によるお齋のふるまいがごじます。」師、「きみの過ちを許してやったなら、そのように言うもよからう。きみの過ちを許さなかったら、そのように言う過ちはどこにあるか。」その僧は答えなかった。

別の僧が答えた、「もしそのように言わなかったら、どうして和尚の面目を知り得ましようか!」師は驚いた。

また別の僧に問うた、「きみの過ちを許すとしたら、どう言うか?」答えた、「ただこれだけです。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○師有時云：我若放你過、縱汝百般東道西道、口似懸河則得；我若不放你過、汝擬道个什摩? 前則に

いう「不傷本柄、你作摩生道?」の商量を引き繼ぐ別時の問答。主題は宗乘である。本則で長慶は「言葉で言わせてやったら、私たちはみなお決まりの廣長舌を振るうだろうが、それを許さなかったら、何と言うつもりか」と問う。「佛」、「佛性」、「菩提」、「涅槃」についてなら、諸君は教家よろしく佛教について滔滔と辯じ立てるであろうが、禪はそれを禁ずる。禪宗では宗乘(自己本分)を言葉で言うこと

の非が前提である。「言葉で言つてはならぬ(不放你過)けれども、それを何と言おうとするつもりなのか(汝擬道个什摩?)」と問うた。つまりは宗乘をどう捉えているか、何をもちて宗乘となすかという問いになる。

○對云：乞和尚放某甲過，亦有道處。師云：我放你過，作摩生道？對云：來日供養主設齋。答えた僧は、「言葉で言う過ちを許してくださるなら」と、自己の見解を披歴した。「明日は供養のお齋があります」とは、禪僧としての本分に恥じない修行をしているので、施主の供養を受ける資格があるという自負。わたしは自己本分をわきまえております。

○師云：我若放你過，汝與摩道；我若不放你過，汝與摩道，過在什摩處？無對。長慶は、自己本分を言葉で言う過ちはどこにあるかと再び問う。答えは見えて透いているので、僧は答えなかつた。

○別人對云：若不與摩道，爭識得和尚？師便訝之。別の僧がこう答えるべきだと代つて答えた。「このように言つたからこそ、和尚の意圖を領會できたのです」。和尚の意圖を察して、このように答えたのですから。長慶は意圖を見透かされて驚いた。

○又問別僧：放你過，作摩生道？對云：只這个。さらに別の僧に訊く。その答え「只這个」(ただこれだけです)は、長慶が本来言葉で言えない宗乘を、ことさらに「言葉で言うことを許す、許さない」などと、却つて言葉にとらわれた商量をくりかえすので、もう言うことはない、と問答を打ち切つた(「只這个」は自己呈示の「只這个」ではない)。これに對する長慶の答えは記されていないが、もうそこでやめたのであろう。

〔二二〕兄弟を屈著する莫きや？

僧到參次、師便把住云：「莫屈著兄弟摩？」對云：「不屈。」師推出僧云：「如許多時、虚踏破草鞋作什麼？」又一日僧參、師攔胸把住云：「莫成相觸忤摩？」僧無對。師便托出。

有僧舉似安國、安國云：「招慶今日有殺人刀、亦有活人之劍。」僧舉似保福、福云：「招慶殺活俱備。」

中招慶云：「與摩則首者無過。」演侍者云：「頼得和尚與摩道。」師進云：「是也。不與摩道時作摩生？」侍者無對。師代云：「和尚若不與摩道、百雜碎！」

【訓讀】

僧到り參ずる次、師便ち把住して云く、「兄弟を屈著する莫きや？」對えて云く、「屈せず。」師、僧を推し出して云く、「如許多の時、虚しく草鞋を踏破して什麼と作すや？」又た一日、僧參するに、師は攔胸に把住して云く、「相い觸忤すると成る莫きや。」僧對うる無し。師便ち托し出す。

僧有つて安國に舉似するに、安國云く、「招慶今日殺人の刀有り、亦た活人の劍有り。」僧、保福に舉似するに、福云く、「招慶は殺活俱に備わる。」中招慶云く、「與摩ならば則ち首する者に過無し。」演侍者云く、「頼いに和尚與摩道を得たり。」師進んで云く、「是なり。與摩道わざる時は作摩生？」侍者對うる無し。師代わりて云く、「和尚若し與摩道わざれば、百雜碎ならん。」

【日譯】

僧が參問に来たとき、師はすぐに攔まえて言う、「きみ自身をいわれもなく貶めることになるのではないか？」答えて言う、「いいえ。」師は押し出して言う、「草鞋をはきつぶすだけの行脚をどれほどつづけたって何になるう？」さらにある日、僧が參問に来ると、師は胸ぐらを攔んで言う、「きみの本分を犯すことになるのではないか？」僧は答えられなかった。師はただちに追い出した。

ある僧がこのことを安國に話すと、安國は言った、「招慶は今や修行者を殺す刀も活かす刀も持ち合わせておる。」保福に話すと、保福は言った、「招慶は殺活の両方の手段が具わっておる。」中招慶が言った、「それなら自白した人に罪はない。」演侍者は言った、「さいわい和尚がそのことを言ってくれました。」師が踏み込んで訊いた、「その通りだが、もしあの様に言わなければどうなのだ？」侍者は答えられず、師が代わって言った、「和尚があ言わなければ、木っ端みじんです。」

【注釋】

○本話は本書のみに収録される。

○僧到參次、師便把住云：莫屈著兄弟摩？

きみが參問に来て、わたしの指示を被るのは、「君をいわれもなく貶めることになるのではないか？」自らに具わるそれを顧みずに、人にそれを求めて參問に来るといことが、君自身をいわれもなく貶めていることに他ならないし、本來まったき具足の人にそのことを指示することもその人を貶めていることになる。「屈著」は、「いわれもなく人を貶める」『禪語辭典』。その用例には以下がある。

問：「學人幸獲侍觀，乞師指示。」師云：「我若指示，則厄屈著你（厄：『景德傳燈錄』に無し）。」僧曰：「教學人作摩生則是？」師云：「切忌是非。」（本書卷九「南際和尚章」第三則）

（問う、「幸いにおそばに仕えることができました、どうかお教えください。」師、「もし教えたなら、君をいわれもなく貶めることになる。」僧、「わたしにどうすればよいと言われるのですか？」師、「そのように」あれこれ是非してはならぬ。）

因舉：僧問先洞山：「従上幾人得入此門？」洞山云：「實無一人得入此門。」進曰：「與摩道，莫屈人  
也無？」洞山云：「若實如此，亦不屈著人。」（同卷一一「保福和尚章」第二九則）

(話頭を取り上げて言った。僧が先の洞山に問うた、「これまで幾人がこの門に入れたのですか?」洞山、「一人も入れたものはおらぬ。」僧、「そのように言うのはいわれもなく人を貶めることではありませんか?」洞山、「實際にそうなら、貶めておらぬ。」)

問：「窮子投師，乞師拯濟。」師曰：「莫是屈著汝麼？」曰：「爭奈窮何？」師曰：「大有人見。」  
〔『五燈會元』卷八「道吾從盛禪師章」〕

(問う、「身寄りのない貧乏人が師のもとに投じました、どうかお救いください?」師、「そうすることは君をいわれもなく貶めることにならないか?」「この窮乏はどうしようもありません。」師、「大勢の人が見ている前で、そんな恥ずかしいこと言うでない。」)

○對云・不屈 師の示唆がわからずに言う、「貶めを受けることになるなどとそんなことはありません。」  
『古尊宿語錄』卷三七「鼓山法堂玄要廣集」に「屈を受ける」ことの意味がわからぬ僧について次の問答がある。

問：「常辦無念者如何?」師云：「關闍黎什麼事?」學云：「常辦於此。」師云：「莫受屈。」學云：「不屈者如何?」師云：「有什麼救處?」

(問う、「常に無念を修している者をどう思われますか。」師、「君が修することは何の関係もない。」學人、「私は常に無念を修しています。」師、「自分を貶めてはならぬ。」學人、「自分を貶めないとはどういうことですか。」師、「救いようのない奴だ。」)

○如許多時，虛踏破草鞋作什麼? 自己本分を諦めることこそ肝要なのであり、馳求する行脚をいくらしても何にならう。

○師攔胸把住云：莫成相觸忤摩? 「法を求めて人に參問することが(また私が君に説いてやることが)、君

の本分に抵觸することになるのではないか。「觸忤」は、觸れてはならぬものを犯す。

『雲門廣錄』卷上、

問：「千聖不傳，古今不歷。如何是和尚接人一句？」師云：「觸忤老兄，得麼？」進云：「如何是

接人一句？」師云：「作麼！」

(問う、「千聖も傳えず、時間を越えているものへ導いてくださる一句を、和尚はどのように示されますか？」雲門、

「そなたの本分を犯すことになってよいのか？」僧、「接化の一句とは？」雲門、「何だと！(まだ訊くのか、

いいかげんにせい！)」

また『五燈會元』卷九「清化全怱禪師章」にも次がある。

初參南塔。塔問：「從何而來？」師曰：「鄂州。」塔曰：「鄂州使君名甚麼？」師曰：「化下不敢

相觸忤。」曰：「此地道不畏。」師曰：「大丈夫何必相試？」塔靦然而笑，遂乃印可。

(初めて南塔に參ずると、南塔が問うた、「どこから来たのだ？」師、「鄂州です。」南塔、「鄂州の刺史は何と

いう名か？」師、「使君の治化ではその諱を犯すことはいたしません。」南塔、「ここでは遠慮はいらぬ。」師、

「大丈夫たる者を試すまでもございませぬ。」南塔は大笑いした。こうして印可を受けたのである。)

○安國云：招慶今日有殺人之刀，亦有活人之劍。招慶和尚の接化は完璧だ。「安國」は安國弘韜(生卒年

未詳)、本書卷一〇、『景德傳燈錄』卷一九。第一の僧に行脚を戒めたところが「殺人之刀」、第二の僧

に自己本分事を諭したところが「活人之劍」である。

「殺人之刀」「活人之劍」の用例に次がある。

夾山有僧到石霜，纒跨門，便問：「不審。」石霜云：「不必，闍梨。」僧云：「與摩則珍重。」其僧

後到巖頭，直上便云：「不審。」師云：「噓！」僧云：「與摩則珍重。」始欲迴身，師云：「雖是後生，

亦能管帶。」其僧却歸，舉似夾山。夾山上堂云：「前日到巖頭石霜底阿師，出來如法舉著！」其僧纔舉了，夾山云：「大衆還會摩？」衆無對。夾山云：「若無人道，老僧不惜兩莖眉毛道去也。」却云：「石霜雖有殺人之刀，且無活人之劍；巖頭亦有殺人之刀，亦有活人之劍。」（本書卷七「巖頭和尚章」第一九段）

（夾山の僧が石霜に行き、門を跨ぐや問うた、「この機嫌はいかがですか？」石霜、「そんな挨拶はいらぬ。」その僧は次に巖頭に行き、すぐに堂に上って言った、「この機嫌はいかがですか？」巖頭、「シッ！」僧は「それではお大事に」と言って、引き返そうとする、巖頭、「若いのに一徹だな。」僧は夾山に歸ってそのことを話した。夾山は法堂に上って言う、「この前、巖頭と石霜に行った僧は、出てきてありのままに報告せよ！」僧が話し終わると、夾山は言った、「みなはわかったか？」みな黙っていた。夾山、「誰も言えぬなら、わたしの眉毛を犠牲にして言ってやろう。」つづけて言う、「石霜には殺人の刀はあるが活人の劍がない。巖頭には殺人の刀も活人の劍もある。」）

○福云・招慶殺活俱備 「保福」は保福從展（？く九二八）、本書卷一一、『景德傳燈錄』卷一九。安國と同じく、招慶の接化を認めた。

○中招慶云・與摩則首者無過 「中招慶」は、泉州招慶第二世の道匡禪師（生卒年未詳）、『祖堂集』卷一三、『景德傳燈錄』卷二一。「自らの罪を認めてあのように言った招慶和尚に咎はない。」禪は自己を明らかにすることであるからには、その人自身が分かる以外に手だてではない。本來手だてはいらぬのに、手だてを施すことは却ってその人の自分を貶めることであり、言ってはならぬことを言う罪を犯すことになる。それが分かっているに耐えてあのように手だてを施したのは、まさに罪を告白したに等しく、自首したものは罪を免れる。

「首」は自首すること。唐律では自首した者は罪を免れた。『唐律疏議』卷五「名例」（中華書局

一九八三年)に、「諸犯罪未發而自首者，原其罪」(罪を犯して告發される前に自首した者は罰せられぬ)とある。「自首者免罪」「自首者不足罪」とも言う。

○演侍者云・頼得和尚與摩道 中招慶が「首者無過」と言ったことを承けて、「さいわいに招慶和尚が

みずから言ってくれています」と説明した。

「頼得」の用例には次がある。

又別時上堂，師念心經。有人云：「念經作什摩？」師云：「頼得闍梨道念經，老僧洎忘却。」(本書卷

一八「趙州和尚章」第三八則)

(また別時に上堂し、『般若心經』を唱えた。ある僧が言う、『般若心經』を唱えてどうされるのですか?) 趙州、

「おお、きみが『般若心經』と言ってくれたおかげで、わたしが何を言ったか思い出した。)

「演侍者」は招慶院での慧稜の侍者であつた師演、本話以外につきの問答があるほかは未詳。

先招慶和尚舉終，乃問師演侍者曰：「既因他得悟，何以却將拳打他？」侍者曰：「當時教化全因佛，

今日威拳惣屬君。」(本書卷一九「臨濟和尚章」第六則)

(先の招慶和尚は話し終わると、師演侍者に問うた、「大愚のおかげで悟ることができたのに、どうして臨濟は拳

で大愚を打ったのか?) 師演侍者、「悟る前はすべて佛の教えに導かれたものですが、悟って大愚に食らわ

した拳は臨濟自身の本分の拳でした。)

師在泉州招慶大殿上。以手指壁畫問僧曰：「那箇是什麼神？」曰：「護法善神。」師曰：「沙汰時向

什麼處去來？」僧無對。師却令僧去問演侍者。演曰：「汝什麼劫中遭此難來？」其僧迴舉似師。師曰：

「直饒演上座他後聚一千衆，有什麼用處？」僧乃禮拜，請別語。師曰：「什麼處去也！」(景德傳燈錄)

卷二三「明招德謙章」)

(泉州招慶院の大殿にいた徳謙和尚は、壁畫を指さして僧に問うた、「どういう神か？」僧、「護法の善神です。」徳謙、「沙汰の時はどこにいたのだ？」僧は答えられなかった。徳謙は演侍者に問いに行かせた。演侍者、「きみはいつの世にこの難に遭遇したのだ？」僧は引き歸して報告した。徳謙、「演上座は後に一千衆の住持になって何の役にも立たぬ。」そこで僧は禮拜して別語を請うた。徳謙、「どこへ行ったというのだ！」)

『玄沙廣録』卷上に、慧稜が泉州招慶院の住持するにあたって、雪峯より招慶院に移った法演なる僧との問答が次のように録されており、かれが後に演侍者と呼ばれる人物であろう。

再上雪峯相看。乃咨和尚云：「言無不中，誰人知之？」峯云：「自如如知之中。」師云：「且喜他招慶得歸來。」峯云：「知之行之。」……問法演長老：「兄在彼中如何？」云：「只如然。」

(慧稜が招慶院に行くのを見送りに雪峯に上って以後、再び雪峯に上ってお目通りし、申し上げた、「和尚が言われることで當らないものはないことを誰が知りますしょう？」雪峯、「もともと如知のうちだ。」玄沙、「喜ばしいことにあの招慶が歸省しました。」雪峯、「ちゃんとわかかってやっていることだ。」……法演長老に問うた、「そなたは招慶院ではどうだった？」法演、「あるがままです。」)

○師進云：「是也，不與摩道時作摩生？」  
「あのように言ったのは、確かによかった。しかしあのように言わなかったならどうか。」

○師代云：「和尚若不與摩道，百雜碎！」  
「百雜碎」はここでは、諸方にこっぴどみじんに批判される意。

(二三) 舉揚か、舉揚ならざるか？

問：「學人近入叢林，乞師舉唱宗乘。」師云：「是舉揚，是不舉揚？」學人禮拜。師云：「會摩？」  
學云：「不會。」師云：「頼汝不會。汝若會，何處更有招慶？」

【訓讀】

問う、「學人近ごろ叢林に入る、乞う師、宗乘を舉唱せよ。」師云く、「是れ舉揚か、是れ舉揚ならざるか？」學人禮拜す。師云く、「會すや？」學云く、「會せず。」師云く、「頼に汝會せず。汝若し會せば、何の處にか更に招慶有らん？」

【日譯】

問う、「わたしは最近に叢林に入ったばかりです、どうか宗乘を宣明してください。」師は（良久して）言った、「宗乘を宣明したか、宣明しなかったか。」學人は禮拜した。師、「分かったか？」學人、「分かりません。」師、「分からないでよかった。分かったなら、わたしはいらんだらう。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録される。

○師云：是舉揚，是不舉揚？ 恐らくは「良久（沈黙）」してかく問う。「何もいわないこと（良久）は、

宗乘を舉揚したか、舉揚しなかったか。」雪峯は「良久」をもって、宗乘を提示し、「未だ開口を開かざる已前に向て會取せよ」（本章第一八則）と教えており、そういう雪峯の禪を慧稜は繼承していた。

○學人禮拜。師云：會摩？學云：不會 學人の禮拜が分かったうえでのものか確かめた。

○師云：頼汝不會。汝若會，何處更有招慶？ 「分からないでよかった。分かったなら、住持（指導者）の存在意義などないことになる。」幸いに君は分からなくて、わたしの立場を認めてくれた、ここで修行しなさい。先の（二二〇）では問僧に「若不打專甲，何處有長慶？（若し私を打たなければ、和尚の立場がありません）」と言われている。

〔二四〕 祖代は何に憑りてか信と爲す?

問：「塞鴈銜蘆爲質、祖代憑何爲信？」師云：「莫筭筭！」與摩則金口絶談揚去也。」師云：「還得此消息摩？」學曰：「師還説也無？」師云：「且要問汝。」僧云：「與摩則不敢誑妄和尚去也。」師云：「還得不誑妄摩？」僧曰：「和尚諾即得。」師云：「識弁相訪好。」

【訓讀】

問う、「塞鴈は蘆を銜えて質と爲す、祖代は何に憑りてか信と爲す？」師云、「筭筭する莫かれ！」  
「與摩ならば則ち金口は談揚を絶ち去るなり。」師云く、「還た此の消息を得たるや？」學曰く、「師還た説くや？」師云く、「且く汝に問わんと要す。」僧云く、「與摩ならば則ち敢えて和尚を誑妄し去らざるなり。」師云く、「還た誑妄せざるを得たるや？」僧曰く、「和尚諾すれば即ち得し。」師云く、「識弁は相い訪うて好し。」

【日譯】

問う、「雁は蘆を口にくわえることで身を護る保障にしますが、代々の祖師がたは何を相承の證としたのでしょうか？」師、「でしゃばるな！」「それならば、佛の説いたことは傳承されなくなります。」師、「きみはその消息を會得したのか？」學人、「和尚はそれを説かれますか？」師、「まずおまゝに聞かねばならぬ。」僧、「それならば和尚をたぶらかすわけにはゆきません。」師、「たぶらかさないことのできるのか？」僧、「和尚が認めてくださればよいのです。」師、「出逢いによって相手を見分けるものだ。」

【注釋】

○本則は、本書にのみ収録される。衣川賢次「柳田先生の『祖堂集』研究」(『禪文化研究所紀要』第三十號、

二〇〇九年)に本則にかかわる指摘がある。

○問：塞鴈銜蘆爲質，祖代憑何爲信？

對句仕立てにして後句を問う。「塞鴈銜蘆爲質」は、獵師の

矰弋いぐるまから身を護るために鴈が蘆を口にくわえて飛ぶという俗説。『淮南子』脩務訓、「夫鴈順風以愛氣

力，銜蘆而翔，以備矰弋。(鴈は追い風を受けて氣力を守り，蘆を銜えて飛び，獵師の矰弋ちうごに備える)」による。

「質」は「信」、すなわち保障の義。

「祖代憑何爲信」は、袈裟を傳持することこそが達摩の正法を傳承する祖師である證據だと神會(六八四

～七五八)は言ったが『菩提達摩定是非論』、ここは、祖師の(実際には面前の長慶の)傳法の根據(信)を

問う。ここでの「信」は袈裟ではなく、言詮不及の法(祖師西來意)「宗乘」であるが、しかし、それは我が身の上のこととしてみずから默契することであり、人に問うことではない。

○師云：莫筭筭！

自分のことを問わずに、人のことを問うようなでしゃばったことをするな。「筭

筭」は唐代の俗語。敦煌本『雜抄』の「世上有十種筭室之事」で、「筭室」(筭筭)にあたる十種の行ないを列擧している(那波利貞「唐鈔本雜抄攷」『唐代社會文化史研究』一三三頁)。

見他著新衣，強問他色目，是一。見他鞍乘好，強逞解乘騎，是二。見他人書籍，擅把披尋，是三。

見他人弓矢，擅把張挽，是四。見他所作，強道是非，是五。見他書蹤，強生彈刺，是六。見他鬪打，出熱

助拳，是七。見他爭論，傍說道理，是八。賣買之處，假會廓談，是九。不執一文，強酬物價，是十。

(人の新しい服を見ると、種類を無遠慮に訊く、これ一。人の上等の鞍を見ると、勝手に乗っておのれの乗馬をひ

けらかす、これ二。人の本を見ると、勝手に開けてみる、これ三。人の弓矢を見ると、勝手に挽いてみる、これ

四。人のやりかたをあれこれ批評する、これ五。人の筆跡を無遠慮にけなす、これ六。人の馱り合いを見ると、

すぐに熱くなって手を出す、これ七。人の言い合いに横から茶々を入れる、これ八。商賣の場にわかりもしない

のに玄人のような口をきく、これ九。金もなく買う氣もなきくせに、商品を値切る、これ十。) これによれば、人さまの領分に我がもの顔で踏み込む、さしでがましい、あつかましい、でしゃばり、おせっかい、というような分に過ぎた行爲をいう語である。

『祖庭事苑』卷七「劄室」条にいう、「當作謬謔，言無倫脊也；或作偈廳，牴牾也，一曰不循理。上竹狹切，下知栗切。(まさに「謬謔」に作るべし、言葉に道理がない意である。また「偈廳」にも作る、相容れない意であり、また理に循したがわざるを言う。上は竹狹の切、下は知栗の切。)」『唐五代語言詞典』「偈廳」項は「觸犯(忌諱にふれる)、違拗(さからう)」の義を與えている(四三〇頁右、上海教育出版社、一九九七年)。

本書には卷四「藥山和尚章」第三〇則にも用例がある。雲巖が以前、百丈和尚に同參した瀉山に會いに行こうと藥山を辭去したとき、道吾は藥山に雲巖にとつて後の標榜となる一言を願ひ、藥山は言う、「眼則有也、只欠濤汰。(眼はついているが、ただ濤汰を欠いておる)」と。この藥山の語について雪峯下の眞覺大師(齊雲和尚)と玄晤大師(長慶和尚、「福州雪峰山故眞覺大師碑銘」に招慶玄晤大師とある)に次の問答がある。

眞覺大師舉問玄晤大師：「眼門放光，照破山河，山河大地，不礙眼光。此人過在什摩處，只欠濤汰？」  
玄晤大師曰：「除却兩人，降此已下，任你大悟去，也須濤汰。」進曰：「此是什摩人？」對曰：「西天是一人，唐土是一人。」進曰：「西天一人是什摩人？」對曰：「維摩居士。」「唐土是什摩人？」云：「雙林傳大士。」進曰：「此兩人被什摩時節因緣即不濤汰？」對曰：「劄劄則過於老兒。」

(眞覺大師はこの話頭を取り上げて玄晤大師に問う、「眼より光を放つて、山河大地を照破し、山河大地もその眼光をさまたげないのに、どこにこの人の過ちがあつて、濤汰を欠いているのか?」玄晤大師、「二人を除いて、これ以降は、たとひ大悟しても、やはり濤汰しなければならぬ。」「二人はどういう人か?」玄晤大師、「西天に

一人、唐土に一人。」「西天の一人は誰か？」玄晤大師、「維摩居士。」「唐土では誰か？」玄晤大師、「雙林の傳大士。」「この二人はどんな時節因縁にめぐりあって濤汰しなくてよいのか？」玄晤大師、「矛盾だらけなことを言って一筋縄でゆかぬのはそなたどころではない。』」

『雲門廣錄』卷下「勘辨」にも次がある。

因見僧商量次，師打床一下，僧默然。師云：「作麼生是打靜一句？」僧云：「出頭即偈庭。」師云：「三十年後不得錯舉。」(大正四二、五七二上)

(僧が議論しているのを見て、禪牀をパンと打つと、僧は黙った。師、「そのように沈黙した一句はどのようなか？」僧、「まかり出て言えば、宗乗にもとります。』」師、「修行を終えて住持したとき、このことを誤って話してはならぬ。』」

また『天聖廣燈錄』卷一三「穢上座章」にも次がある。

師到百丈，百丈云：「有事相借問，得麼？」師云：「幸自非言，何須劄筭？」百丈云：「收得安南，又憂塞北。」師學問胸云：「與麼，不與麼？」丈云：「要且難構。」師云：「知即得，知即得。」

(師が百丈に行くと、百丈は言った、「ひとつ問うことがあるが、よいか？」師、「もともと言葉ではありません、どうして道理にそむく必要がありませんか？」百丈、「一難去ってまた一難だ。』」師は手で胸倉を開いて言う、「このようか、このようでないか？」百丈、「結局はすれちがいだな。』」師、「わかればよいのです。』」

○与摩則金口絶談揚去也

祖師がたが傳えてきたものを言擧げすることを禁ずれば、佛陀の教えの傳承は絶えてしまいます。「金口」は佛陀の金剛のごとき口舌、轉じてその言説。『金光明最勝王經』卷七「大辯才天女品」の偈、「如來は金口より法を演説するに、妙響は諸の天人を調伏す」(大正二六、四三六中)。「談揚」は談論宣揚、提唱すること。本書卷一八「仰山和尚章」第三則、「在瀉山盤泊十四、五年

間、凡在衆中祇對滄山、談揚玄秘、可謂鷲子之利辨「辯」、光大雄之化哉。(滄山に十四、五年のあいだ滞在し、弟子として滄山に應對し、仏法の秘要を談論宣揚したのは、世尊の教化を舍利弗の鋭い辯舌によつて輝かせたといふようなものであった。)

○師云：還得此消息摩？ 金口 of 消息、つまり宗乘を汝はわかっているのか。

○學曰：師還説也無？ 師云：且要問汝。 僧云：与摩則不敢誑妄和尚去也。「師は金口 of 消息を説けますか？」「まずは君にそれが説けるか問う必要がある」と互いにそれ言えと押し付けあうが、僧は「それを私に問われるなら、和尚をだますことはできません」と言挙げすることを回避する。「誑妄」は、「欺詐誑妄(たぶらかす)」の義(『漢語大詞典』)。

○師云：還得不誑妄摩？ 僧曰：和尚諾即得。 師云：識弁相訪好。 「わたしをたぶらかさぬことができるのか？」と言われて、僧は「今のやりとりしたわたしを和尚が認めてくだされば、たぶらかさぬことになるのです」と答えるが、師は「師資の出逢いというものは、相手を見分けるものだ(目撃道存)」と却下した。

(二二五) 目撃道存、言説に在らずかかわ

問：「古人道：『目撃道存、不在言説。』和尚此間還著這個人不？」師云：「是。我這裏別有來由。」  
僧曰：「和尚如何？」師與一擱、云：「過與一脚、不解拈出。」

【訓讀】

問う、「古人道う、『目撃道存、言説に在らず』と。和尚が此間には還た這個人を著くや？」師云く、「是なり。我が這裏には別に來由有り。」僧曰く、「和尚は如何？」師、「一擱を與えて云く、「一脚

を過與するに、解せずんば拈も出いでよ。」

【日譯】

問う、「古人は『一見ただけで互いに道が具わっているのが分かる、言葉とは関係がない』と言いました。和尚のところにはこのような人を受け入れますか？」師、「いたら置いてやるが、わしのところには別の契機がある。」僧、「和尚のところはどうなのですか？」師は平手打ちを食らわせたと言った、「ヒントを出してやったのに、わからなければ持つて出てゆけ。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○問：古人道：自擊道存，不在言說。和尚此間還著這個人不？ 「古人」は莊子。『莊子』田子方篇に、

長く會いたいと切望していた溫伯雪子おんぱくせつしに面會して一言も口をきかなかつた孔子に、子路がその理由を訊くと、「若夫人者，目擊而道存矣。亦不可以容聲矣。（あのような人は、一目見ただけで道が具わっていることがわかるのだ。だから言葉は必要ないのだ）」とあるのによる。「和尚此間還著這個人不？」は、そのような人である私を置いてくれますかという口ぶり。

○師云：是。我這裏別有來由 「もちろんそういう人なら置いてやる。しかしわたしのところでは別の契機となるやり方があるて、受け入れるかどうかをテストする。」來由らいうは、（道を悟る）契機となる手立て。

○僧曰：和尚如何？ 師與一擱，云：過與一脚，不解拈出 「擱」は平手打ち。慧琳『一切經音義』卷

三八『擱折囉頓拏法』「打擱」條：「俗字なり。『埤蒼』云う、（頬を撃つ。）顧野王云う：（今の俗語に擱耳と云うは是れなり。）宋本『玉篇』手部：「擱，掌耳。」ここは「性在作用」を示す作略。「一脚」

が注脚の意なることは、『朱子語類』卷三四『論語』十六述而篇「子謂顏淵曰章」に「然此只是尹氏添

此一脚、本文非有此意。(しかしこれは尹氏がこの注釋を下したもので、本文にはこのような意味はない)

二二六 都頭はいるが副將がおらぬ

問：「知古知今、時人共委。如何是招慶截流之作？」師云：「酬你所問、不酬你所問？」僧云：「深委和尚道處。」師云：「是你委得招慶落在什麼處？」僧云：「體悉則不可。」師云：「體悉作麼生？」學人禮拜。「雖有都頭、且無副將。」

【訓讀】

問う、「古を知り今を知ること、時人共に委る。如何なるか是れ招慶の截流の作？」師云く、「你所問に酬えんか、你的所問に酬えざらんか？」僧云く、「深く和尚の道處を委れり。」師云く、「是れ你、招慶は什麼處に落在すと委り得たる？」僧云く、「體悉は則ち可ならず。」師云：「體悉は作麼生？」學人禮拜す。「都頭有りと雖も、且く副將無し。」

【日譯】

問う、「悟りは古今に一貫していることを、今の修行者は皆な知っています。招慶和尚の悟りの體驗は、どのようだったのでしょうか？」師、「きみのその間に答えるのかね？」僧、「和尚のおっしゃる意旨はよく分かりました。」師、「きみは分かったと言うが、わたしはどういう場にいるのだ？」僧、「體悉しようとしてはいけないということ。」師、「では體悉しようとしたらどうなるのだ？」修行者は禮拜した。師、「大將はいても補佐がおらぬ。」

【注釋】

○本則は本書のみの收録である。

○問：知古知今、時人共委。如何是招慶截流之作？ 「知古知今」とは、「昔の悟りをよく知ってみれば、今の悟りと同じだと知る」の意だろう。つまり「悟りは亘古亘今同じだと知る」。「截流之作」は

「流れを横切って彼岸にわたる力強い主體の作用」のことで、本章第一三則に見える。ここでは招慶の悟りの體験を問う。

○師云：酬你所問、不酬你所問？ 僧の問いにこう問い返すのは、もとより言葉で説けるものでないことを示唆する。

○僧云：深委和尚道處。師云：是你委得招慶落在什摩處？ きみは「私の言いたいことが分かった」というが、きみの理解では私の佛法はどこに歸著するのか？」

○僧云：體悉則不可 體悉（體究鍊磨、人爲的な努力）するものではないのだとわかりました。馬祖は「此の心は本有今有、造作を假らず。本淨今淨、瑩拭を待たず」『馬祖の語録』一九八頁と説いた。『玄沙廣錄』巻中に以下がある。

百法座主問：「如何是宗門中事？」 師云：「是大德事。」 云：「作何體悉？」 師云：「不用體悉。」

〔百法明門論〕を講ずる座主が問うた、「禪宗の根本義とはどういうものでしょうか？」玄沙、「大徳の本分事です。」座主、「どのように體得するのですか？」玄沙、「體得する必要はありません。」

玄沙は宗門中事とはまさに自己本分のことにほかならぬ以上、體得する必要のないことを繰り返して説いている（禅文化研究所『玄沙廣錄』巻上五六・五九・四五頁、同巻中一〇一・一八〇頁）。

○學人禮拜 招慶に「體悉作摩生？」と言われて、體悉することではないとわかった。

○雖有都頭、且無副將 「體悉則不可」だと號令はかけても、實行部隊がない。「都頭」は地方軍の軍職名で、小部隊の指揮官。上級の軍職である「都將」と同義でもちいられることもあり、唐末五代期に

は下級將校を指すこともあったが(伊藤宏明「唐五代期における都頭について」『鹿兒島大學法文學部紀要人文學論集』五〇、一九九九年)、ここは「副將」と並擧しているから、「都將」と同義。「雖く且…」は「雖く然…」の口語形式。

(二七) 靈利なる參學底の人は更に這裏に到り來ら<sup>きた</sup>ず

師有時云：「靈利參學底人更不到這裏來。」僧問：「既不到這裏來、和尚爭得委他靈利？」師云：「只見他不到這裏來、委他靈利。」僧云：「向什摩處支荷？」師云：「看汝不是這個脚手。」

【訓讀】

師、有る時云く、「靈利なる參學底の人は更に這裏に到り來らず。」僧問う、「既に這裏に到り來らざるに、和尚は争でか他の靈利なるを委るを得たる？」師云く、「只だ他の這裏に到り來らざるを見て、他の靈利なるを委る。」僧云く、「什摩處に向てか支荷す？」師云く、「汝を見るに這個の脚手に不是す。」

【日譯】

師はある時に言った、「俊敏な修行者は決してここには来ない。」僧、「ここにやって来ないのに、和尚はどうしてその人が俊敏だと分かるのですか。」師、「ここに来ないだけで、その人は俊敏だと分かるのだ。」僧、「その人はどこでものにしたのですか。」師、「きみは俊敏なやり手ではない。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○師有時云：靈利參學底人更不到這裏來 靈利なる參禪學道のもの、法を求めてここに決して来ない。『景德傳燈錄』卷一八「福州長慶慧稜禪師章」の次の上堂をふまえる。

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

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

○僧問：既不到這裏來，和尚爭得委他靈利？ 師云：只見他不到這裏來，委他靈利 ここに參學に來ないのどうして靈利だと分かるのか？まさにそのことをもって靈利だと分かる。自己本分事は人に教えたり教えられたりできるものではないことが分かっているからである。

○僧云：向什摩處支荷 參問に來ないで、その人はどこでそれを己のものとしたのですか。僧はそのことは人に教えてもらって分かるものだと考えている。

「支荷」は、佛法や眞理を自己のものとして擔うこと。『祖堂集』卷一〇譯注(三)鏡清和尚章(二)第三三則「當此支荷得，勝於歷劫功」の注を見よ(『禪文化研究所紀要』第三十五號、一四八頁、二〇二二年)。

○師云：看汝不是這個脚手 そんなことを問うようでは、きみは能手ではない。「脚手」は、ここでは「手脚」と同意で「やり手、腕前」(『禪語辭典』)。東禪寺版『景德傳燈錄』卷一九「韶州雲門山文偃禪師章」に次がある。

師云：「盡乾坤一時把將來著汝眼睫上。你諸人聞恁麼道，不敢望你出來，性燥把老漢打一擱。且緩緩，子細看是有是無，是箇什麼道理？直饒向這裏明得，若遇衲僧門下，好槌折兩脚。汝若是箇人，聞說道什麼處有老宿出世，便好摹面唾汚我耳目。汝若不是箇脚手，纔聞人舉，便當荷得，早落第二機也。」

(全世界を持ってきてきみのまつ毛の上に置け。わたしがこのように言うのを聞いて、前に出てきて性急にわたしを平手打ちするようなことはしてほしくない。ゆるりとかまえて、これはあり得ることなのかどうか、どういう道理なのか、子細に考えよ。たといここを明らかにしたとしても、わたしのところでは、まさに兩足をたたき折られるぞ。きみが一人前の禪僧なら、どこかに老宿が出世し法を説いていると聞けば、まっこうに唾を吐きかけ、「わたしの耳目を汚す」と言おう。きみがこのような能手でないなら、老宿の説いた法を聞くやいなや、すんなりと肯って、はやくも第二機に落ちてしまっているのだ。)

なお『雲門廣錄』卷上(大正四七、五四七上)では「脚手」は「手脚」に作っている。

## 二二八) 天下の人の舌頭を坐却く底の見

問：「承和尚有言：『一等は學，直交見處坐却天下人舌頭。』如何是坐却天下人舌頭底見？」師云：「多少年在此住持，未曾不領个須索。」僧云：「不假三寸，還許學人通信也無？」師云：「許。汝作摩生通信？」僧云：「今日東風起。」師云：「涅槃堂裏漢！」

### 【訓讀】

問う、「承るに和尚に言う有り、『一ひと等ひとく是れ學ぶに、直ただちに見處しを交まて天下の人の舌頭したを坐却くかしめよ」と。如何なるか是れ天下の人の舌頭を坐却く底の見？」師云く、「多な少年ねん此こに在りて住持し、未だ曾て个の須索もとめを領うけめざることあらず。」僧云：「三寸を假らずして、還はた學人の通信するを許すや？」師

云く、「許す。汝作い摩生かんが通信す？」僧云く、「今日東風起れり。」師云く、「涅槃堂裏の漢！」

【日譯】

問う、「和尚は『同じく修行するなら、直ちに自己の見解でもって國中の禪師たちを黙らせよ』と言われたようですが、國中の禪師を黙らせる見解とはどういうものですか？」師、「長らくここに住持しているが、修行僧たちの要求を拒んだことは一度もない。」僧、「それなら言葉を使わずに、私が見解を伝えることを許してくださいませか。」師、「許す。どのように伝えるのか？」僧、「今日は春風が吹きました。」師、「死にぞこないめ！」

【注釋】

○本話は本書にのみの収録である。

○問：承和尚有言：一等は學，直交見處坐却天下人舌頭。如何是坐却天下人舌頭底見？「一等等…」

は、「同じく…するなら、くしたほうがよい（是非ともくせよ）。」『宛陵錄』に「一等は學，直須無學。（同じく禪を學ぶなら、無學でこそあるべきだ）」（入矢義高『傳心法要・宛陵錄』一〇二頁）。また『雲門廣錄』巻上にも、「一等は蹋破草鞋行脚，抛却師長父母，直須著些子眼睛始得。（同じく師長父母を捨て、草鞋を履きつゝ行脚をするなら、少しは眼玉をつけなくてはならぬ）」（大正四七、五四七上）。

「直交」は「ただちにくせよ」、「交」は「教」に通じ、使役の義。「見處」は「自分でつかんだもの。これだと納得したもの」『禪語辭典』。

「坐却天下人舌頭」は諸方の老師の評論、疑惑を斷ちきること。ここでは、招慶門下で信施に恥じない、まっとうな修行をし、正しい見解を得て、世間からとやかく批判されないようにせよ、ということ。ゆえに次に續けて「わたしはちゃんと指導をしている（未曾不領个須索）」と言う。『臨濟錄』中の黄檗の言

葉に次のように見える。

師辭黃檗。槩問：「什麼處去？」師云：「不是河南，便是河北。」槩便打，師約住與師一掌，槩大笑。喚侍者：「將百丈先師禪板几案來！」師云：「侍者，將火來！」黃檗云：「雖然如是，汝但將去。已後坐却天下人舌頭去在。」

(師は黃檗山を辭去す。黃檗が問う、「どこへ行くのか？」師、「河南でなければ河北です。」黃檗は拄杖で打とうとした。師は打ってきた黃檗の棒を押さえこんで、逆に平手打ちを一ぱつ喰らわせた。黃檗は呵呵大笑し、侍者を呼ぶ、「百丈禪師の禪板と几案を持ってきてくれ！」師は拒否して、「侍者よ！火を持ってこい！」黃檗、「まあさう言わずに、持って行きなさい。今後、これが天下の人の舌を抑え込むことになるのだ。」)

○師云：「**多少年在此住持，未曾不領个須索**」 「わしは、長らくこの寺に住持しておるが、(修行僧の)要求に應えなかつたことは一度もない。(だれにでも老婆親切に指示してきた) 君はそれをどう受けとめたのか？」

「須索」は求める意の同義複詞。『景德傳燈錄』卷六「越州大珠慧海禪師章」に次がある。

有源律師來問：「和尚修道，還用功否？」師曰：「用功。」曰：「如何用功？」師曰：「**饑來喫飯，困來即眠。**」曰：「**一切人總如是，同師用功否？**」師曰：「**不同。**」曰：「**何故不同？**」師曰：「**他喫飯時，不肯喫飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計校。所以不同也。**」律師杜口。

(源律師が來訪して問うた、「和尚は修道するのに、努力されますか？」師、「努力する。」「どのようにですか？」師、「腹が減れば飯を食い、眠くなれば眠る。」「誰でもみなさうです、和尚の努力するのと同じですか？」師、「同じではない。」「どうしてですか？」師、「人は飯を食べるとき、ただ食べずに、あれこれ要求して食べようとせぬ。眠るときも、ただ眠らずに、あれこれ余計なことを思いながら眠ろうとせぬ。だからわたしの努力と同じではない。」源律師は啞然とした。)

また『宋高僧伝』卷一九「唐虢州閿郷縣阿足師傳」にも次がある。

時陝州有富家翁張臻者，産業且多，財貨増溢，少子息。臻恒懼錢帛身後無嗣。後産男，既愚且恚。手足拳攣，語言零澁。唯嗜飲食，殆與平人有異，口如溪壑，終日無厭。年可十七，父母鍾愛，縱其須索，迎醫求藥，不遠千里。數十年後，家業罄窮。

(時に陝州に張臻という富豪の者がおり、多くの生産事業を営み、財貨は増えていったが、あと継ぎの息子が無く、死後に財産を嗣ぐものがないのを心配していた。その後、息子が生まれたが、はなはだ愚かだった。手足は曲がり、言葉はどもったが、飲食は普通の人のようではなく、大食らいで飽くことがなかった。十七歳になっても、両親は溺愛し、求めるままに何でも与え、どんなに遠くても醫者を迎え薬を求め、數十年後に、財産は盡き果てた。)

○僧云：不假三寸，還許學人通信也無？ 師云：許。汝作摩生通信？ 指示をきみはどう受けとめたか

と訊かれて言う、「言葉を用いずに、私が消息を伝えることを許してくださいますか？」と。「許す、どう伝えるのだ？」宗乗は言葉の埒外であるからには、言語表現できないというのが禪宗の通念である。だからこそ、雪峯は「良久」することで伝えようとした。雪峯門下の人々は、はたして「良久」で伝えることができるのか、「良久」による接化の限界を感じ始めていた。言葉で言うのも誤り、だからといって沈黙を守るだけでは伝えられない。しかも馬祖の「性在作用」「見色見心」による自己の提示は、當時においては陳腐に墮して破綻していた。けれども、それに頼らざるをえず、斬新な接化を打ち出せないでいた。招慶は「不假三寸，還許學人通信也無？」と言った僧の「通信」に期待した。

○僧云：今日東風起。師云：涅槃堂裏漢！ 「三寸を假らず」と言いながら言葉によって、しかもすでに破綻している「今日東風起」と言う平常無事の自己の提示をもってした。招慶は言う、「いつまでもそんな見解に安住しているような墮落した修行者は死人同然だ！」期待しただけに、がっかりして厳し

く叱つたが、招慶もその答えをもっていなかっただろう。「今日東風起」は、新年の挨拶の常套句。本章第一五則の注を見よ。

「涅槃堂裏漢」は、「死人同然のやつ」(『禪語辭典』)。「景德傳燈錄」卷一九「漳州保福從展禪師章」に次がある。

問：「欲入無爲海，須乘般若船。如何是般若船？」 師曰：「便請。」 曰：「便恁麼進去時如何？」 師曰：「也是涅槃堂裏漢。」

(問う、「傳大士の頌に『無爲の海に入らんと欲せば、須らく般若の船に乗るべし』とありますが、般若の船とはどういうものでしょうか？」 師、「(そんなものがあつたなら)どうかお願いする。」「そのように進んで行けばどうなりますか？」 師、「やはり死にぞこないだ。」)

### 〔二九〕遷化

師出世二十八年，衆上一千五百人。以長興三年壬辰歲五月十七日遷化。春秋七十九，僧夏六十。師號超覺大師。

#### 【訓讀】

師出世すること二十八年、衆は一千五百人に上る。長興三年壬辰歲五月十七日を以て遷化す。春秋七十九、僧夏六十。師は超覺大師と號す。

#### 【日譯】

師は出世して法を説くこと二十八年、接化した修行者は千五百人にのぼつた。長興三年壬辰歲(九三二)五月十七日に遷化した。歳は七十九(八五四〜九三二)、僧夏は六十。超覺大師の號を贈られた。

【注釋】

○師出世二十八年、衆上一千五百人。以長興三年壬辰歲五月十七日遷化。春秋七十九、僧夏六十。師號超覺大師 『宋高僧傳』卷一三「後唐福州長慶院慧稜傳」に言う、

泉州刺史王延彬召稜住昭「招」慶院，禪子委輸，唯虔後至。及於長樂府居長慶院，二十餘年出世，不減一千五百衆。稜性地慈忍，不妄許人。能反三隅，方加印可。以長興三年壬辰五月十七日長往，春秋七十九，僧臘六十。閩國王氏私誅之，大師號超覺。塔葬皆出官供。判官林文盛，爲碑紀德云。

（泉州刺史王延彬は慧稜を招いて招慶院に住持させると、修行僧は遅れて行くことを心配して、急ぎ赴いた。長樂府の長慶院に住するに及ぶまで、出世すること二十餘年、修行僧は一千五百衆を下ることはなかった。慧稜の氣性は忍耐強く慈愛にみちていたが、みだりに印可せず、一端をあげれば三つの端を返すようになって、はじめ印可した。長興三年壬辰（九三二）五月十七日に遷化する。春秋七十九、僧臘六十。閩國の王氏（王延鈞）は私に哀悼して超覺大師の號を贈った。墓塔や葬儀の費用は國費で賄われた。判官の林文盛が碑文を作り、徳を顯彰した。）

『景德傳燈錄』卷一八には、「師は兩處に開法し、徒衆は一千五百。化は閩越に行わるること二十七載。後唐長興三年壬辰五月十七日歸寂す。壽七十有九、臘六十。王氏塔を建つ」とある。「兩處開法」とは泉州招慶院と長樂府長慶院。後者の住持について、本書は記述を缺いているが、同じく『景德傳燈錄』卷一八に言う、

師來往雪峯二十九載。至天祐三年，受泉州刺史王延彬請住招慶。初開堂日，公朝服趨隅，曰：「請師說法。」師曰：「還聞麼？」公設拜，師曰：「雖然如此，慮恐有人不肯。」於是敷揚祖意，隨機與奪。故義客憧憧，日資道化。後閩帥請居長樂府之西院，奏額曰長慶，號超覺大師。

(師は雪峯を行き來すること二十九年。天祐三年(九〇六)、泉州刺史王延彬の要請を受けて泉州招慶院に住持した。はじめての開堂の日、王公は朝廷の禮服を著て隅に立って言った、「どうか法を説いてください。」師は(はし沈黙して)言う、「聞かれましたか?」王公は禮拜した。師、「そうではありませんが、承服しない人もおりましょう。」そこで祖意を宣揚し、それぞれの機根に應じて自在に指導した。それで禪客の往來は絶えず、禪の教化は日々に盛んになった。後に閩王(王延鈞)は要請して長樂府の西院に住持させ、皇帝に奏請して院額を賜い長慶といい、號を超覺大師と賜った。)

長樂府(五代閩龍啓元年「九三三」に福州を改めた)の西院は、瀉山に嗣いだ大安禪師が住した西禪寺。後唐長興中(九三〇)四、閩王延鈞が奏聞して長慶の名を賜わった。『三山志』卷三四寺觀類二侯官縣條にいう、西禪寺は永欽里にあり。怡山と號し、一に城山と名づく。寺は其の上を壓し、古に信首と號す、即ち王霸の居りし所なり。隋末に廢れ圯る。咸通八年(八六七)、觀察使の李景温、長沙瀉山の僧大安を招き來居せしめ、廢れしを起し之を新たにす。十年(八六九)、名を清禪に改む。尋いで又た延壽に改む。十四年(八七三)、紫方袍を賜い、延聖大師と號し、劔南に命じて開元の藏經を寫して之を給う。後唐長興中(九三〇)四、閩王延鈞、名を長慶と奏す。(僧慧稜は雪峰に依ること二十九年、一日、紙衾を曬し而も泣き、且つ曰く、「行脚し坐を此に吊し、今已に穿ち破る、而れども未だ所見有らず。」雪峯曰く、「今夕來れ! 汝が爲に説かん。」稜至り、侍立して旦に達す。雪峯、簾を捲しむるに、稜大悟す。後に長慶に住し、超覺と號す。)淮兵に焚き毀られ、獨だ佛殿・經藏・法堂・西僧堂のみ僅かに存す。皇朝天聖間(一〇二三)三二、營葺始めて就り、周垣は九百丈、屋三千楹を爲る。景祐五年(一〇三八)、勅して怡山長慶と號す。

慧稜が招慶院より西禪寺に移るのは、天成二年(九二七)十月であり、『三山志』卷二一秩官類二「天成二年」條にいう、「是年十月有請僧惠稜住西禪疏」。

同じく「乾化四年(九一四)」條、「招慶院長老僧惠稜碑：是年十一月以福建觀察使王審知奏乞惠稜師號勅賜玄悟「晤」大師」(招慶院長老僧惠稜碑にいう、「是の年の十一月に福建觀察使の王審知は奏して、惠稜に師號を乞うを以て玄晤大師を賜う」と)。『福建金石志』卷五(石刻史料新編第三輯一六、新文豐出版公司印行)が、「招慶院長老僧惠稜碑」の撰述を『三山志』に據つて乾化四年とするのは誤り。『三山志』は、乾化四年十一月に玄晤大師號を賜わたったことが「招慶院長老僧惠稜碑」に記されていることをいうものであつて、乾化四年十一月に「招慶院長老僧惠稜碑」が撰述されたといっているのではないからである。また諸葛計、銀玉針『閩國史事編年』卷三王審知篇(下)後梁末帝乾化四年(甲戌、九一四)條に「審知迎居長慶院、號超覺大師」と言うが、これは『十國春秋』卷九九を承けて誤つたもの。惠稜が西禪寺(後に長慶)に移るのは王審知が薨じた後の天成二年(九二七)である。また『宋高僧傳』卷一三「後唐福州長慶院慧稜傳」に「閩國王氏私誅之、大師號超覺。塔葬皆出官供。判官林文盛、爲碑紀德云」とあり、『十國春秋』卷九九が「惠宗(王延鈞)爲に塔を建つ」と言うように、「閩國王氏」は王延鈞である。

長慶院はいま福州西郊洪山郷風湖村怡山に福州五大禪林之一の西禪寺であり、「慧稜禪師塔」も現存する(黃榮春編著『福州市郊區文物志』福建人民出版社、二〇〇九年、一五八頁、圖版一三六)。

「玄晤大師」については、開平二年(九〇八)五月、黃滔(生卒年推定、八四〇〜九二一)撰「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」に「分燈之道、皆膺聖獎、錫紫袈裟、而玄沙級「給」宗一大師、招慶玄晤大師、鼓山定慧大師之命焉」とあり、このとき既に王審知より「玄晤大師」を賜つており、「招慶院長老僧惠稜碑」に乾化四年(九一四)に賜つたとするのと食い違つたが、このとき後梁朝に正式に奏して賜わたつたものか？

本書に収録する話頭には慧稜の呼稱を「招慶」、「北禪」、「長慶」、「玄晤」とするものが混在しているのは、もつとく資料のままを録したものであろう。慧稜の語録は編まれなかつたようである。

【三〇】淨修禪師讚

淨修禪師讚：

緇黃深鄭重，格峻實難當。

盡機相見處，立下閉僧堂。

【訓讀】

淨修禪師讚：

緇黃深く鄭重し、格は峻くして實に當り難し。

機を盡くして相見する處、立に下りて僧堂を閉す。

【日譯】

淨修禪師の讚にいう、

佛教徒からも道教徒からも深く尊崇され、その家風は格調高く機鋒鋭く、

參問者には全力で應接し、機縁契わねば逐いはらうというものであった。

【注釋】

○淨修禪師讚 淨修禪師は文僉（八九二く九七二、のち省僉と稱す）。泉州招慶院の第三世。「泉州千佛新著

諸祖師頌」(敦煌遺書S・一六三五)を撰し、『祖堂集』の各章末に採録されたが、本章の讚は含まれない。

この讚は五言四句であるから、「泉州千佛新著諸祖師頌」とは別に書かれたものである(衣川賢次『泉州千

佛新著諸祖師頌』と『祖堂集』『禪學研究』第八八號、二〇一〇年)。押韻は「當」、「堂」(『廣韻』平聲唐韻)。

○緇黃深鄭重，格峻實難當 「緇黃」は佛教徒(僧)と道教徒。特に後者を擧げるのは、王延鈞(長興四

年「九三三」閩帝を稱して鑿と改名)は符籙を受けた道教信者であり、夫人で鍊師と稱した崔氏とともに慧

稜に歸依したことをふまえている。

閩帥夫人崔氏(奉道自稱鍊師)遣使送衣物至。云：「鍊師令就大師請取迴信。」師曰：「傳語鍊師，領取迴信。」須臾使却來師前，唱喏便迴。師明日入府。鍊師曰：「昨日謝大師迴信。」師曰：「却請昨日迴信看。」鍊師展兩手。閩帥問師曰：「鍊師適來呈信，還愜大師意否？」師曰：「猶較些子。」曰：「未審大師意旨如何？」師良久。師曰：「不可思議！大師佛法深遠。」(『景德傳燈錄』卷一八「長慶章」)

(閩帥夫人の崔氏(道教を奉じて自ら鍊師と稱した)は衣服と日用品の供養を使者に持って行かせた。使者、「鍊師はご返事をいただいてきなさいと言われました。」長慶、「返事をお受け取りください、と傳えてくれ。」すぐに使者は長慶の前に引きかえしてきて、「ハイ」と返事して歸っていった。明くる日、長慶が府第に入ると鍊師、「昨日は大師のお返事をありがとうございます。」長慶、「どうぞ昨日の返事を出してみてください。」鍊師は手を左右にひろげた。閩帥が長慶に問うた、「鍊師が今さし出した返事は、大師のところに叶っていますか？」長慶、「まだもう一步です。」大師のころはどうだったのですか？」長慶は沈黙した。閩帥、「すばらしい！大師の佛法は奥深い。」)

○盡機相見處，立下閉僧堂 下句は長慶の示衆の語「我若しもつぱ純ら宗乘を擧唱せば、須らく法堂の門を

閉却すべし。所以ゆえにいう『法を盡くさば民無し』と。(『景德傳燈錄』卷一八)にもとづく。第一義に立てば、説くべき法はない。長慶禪師の接化の嚴正を言うものであるが、ただし『宋高僧傳』卷一三に「稜は性地慈忍なるも、妄りに人を許さず。能く三隅を反して、方めて印可を加う」と評するのは、第二義に降りて方便をめぐらしたことを言う。慧稜は靈雲の「驢事、馬事」の話をめぐる二十年雪峯、玄沙の間を往來した鈍根の人であった。しかし開悟への迂路が長ければ長いほど、その體驗は深く重いのであって、この體驗がかれの慈忍の個性となった。上句はこのことをふまえ、第一義の立場に立ちつつ、

方便も駆使した接化であったことを讚えている。

## 長慶慧稜略傳

### 一・長慶慧稜の傳記と語録の資料

慧稜の傳記資料は『祖堂集』卷一〇「長慶和尚」、『宋高僧傳』卷一三「後唐福州長慶院慧稜傳」、『景德傳燈錄』卷一八「福州長慶慧稜禪師」が主たるものであるが、『玄沙廣錄』卷上及び卷中には、泉州招慶院に招聘されたころの詳しい記述があり、慧稜の傳記資料として補うことができる。

『祖堂集』と『景德傳燈錄』の資料集録情況は次のように考えられる。『祖堂集』慧稜章に「招慶」と「長慶」の稱が混在するのは、編者が収集した原資料をそのまま編入したためと考えられる(原資料を留めていることは本書卷一三「報慈章」の記述から知られる)。「長慶」と稱した則は慧稜が天成二年(九二七)に長樂府(福州)西院(西禪寺、のち長慶の額を賜う)に轉じた以後の對話であろう。『祖堂集』慧稜章に収録する二八則のうち二二則が本書のみの収録であり、そのうち二則(第一五、第二〇)のみ「長慶」の名が出る。したがってこの二則は長慶院における對話資料、それ以外はすべて招慶院のものと考えられる。『景德傳燈錄』慧稜章は乾符五年(八七八)入閩、天祐三年(九〇六)泉州招慶院に住持し、天成二年(九二七)長樂府(福州)長慶院に轉じたことを敘し、そのあとの第八則(不疑不惑)以降、第二五則(歸寂)まですべてが長慶院における問答商量のようである。すなわち『祖堂集』は泉州招慶院での對話資料を主とし、『景德傳燈錄』は福州長慶院での對話資料を主として集録しているという兩資料の對比があると思われる。

二・慧稜の傳記

【出自、出家、歴參】

慧稜は宣宗朝の大中八年(八五四)、杭州海鹽縣(『祖堂集』、『宋高僧伝』)の孫氏の出身。

海鹽縣は秦代以來の地名で、唐代は蘇州に屬したが、五代には吳越治下に入り、後唐(九二四〜九三六)から後晉天福五年(九四〇)まで杭州に屬したこと、後唐長興中(九三〇〜九三四)に名を長慶と賜ったこと、長興三年(九三二)に遷化したことなどから、『祖堂集』卷一〇「長慶和尚章」の記述は九三三〜九四〇年の時期のものとして推定される。海鹽縣は以後は吳越の秀州、宋の嘉興府に屬した(『大清一統志』卷三〇)。現在の浙江省嘉興市海鹽縣である。

咸通七年(八六六)、一三歳で蘇州通玄寺において出家した。春秋七十九、僧夏六十であるから、咸通一四年(八七三)、通玄寺で「依年具戒(二〇歳)」した(『景德傳燈錄』)。

蘇州通玄寺は三國時代吳の赤烏年間(二三八〜二五〇)孫權の母、吳夫人の宅を捨して建てられ、唐の開元年間、詔勅により各州に年號と同じ寺が置かれたとき開元寺となり、大順二年(八九二)淮西の賊(孫儒)に焼かれたが、後唐同光三年(九二五)吳越王錢氏は吳縣西南三里半の地に開元寺を再建し、後周顯徳中(九五四〜九五九)錢氏は、報恩山(支硎山)に梁武帝が建て、會昌の破仏で破戒された報恩寺をもとの開元寺の寺基に移し建てた(『吳郡圖經續記』卷中「寺院」)。

蘇州通玄寺で大僧となり、江南の禪林を歴參した。この時は保福從展、安國弘瑫との結伴行脚であった。

『景德傳燈錄』卷一八「慧稜章」に「師在宣州。保福後辭、歸雪峯、…(第四則)、『祖堂集』卷一一「保福章」に「師昔在江外時、欲先歸雪峯、…(第三則)、『祖堂集』卷一〇「安國章」に「師與長慶從江外再入嶺、…(第三則)とある。

乾符五年(八七八)一五歳の時に閩(福州)に入り、まず西院に參じ、ついで靈雲に參じ、最後に雪峯に參じた。西院は瀉山靈祐(七七一〜八五三)に嗣いだ大安禪師(七九三〜八八三)であり、福州西禪寺に住して既に十年を超え、

八六歳になつていた。次にやはり靈祐に嗣いだ靈雲志勤禪師(生卒年未詳)に參じた。志勤は咸通初(八六〇)に福州懷安縣の靈雲山を開き、乾符元年(八七四)に羅源縣に遷茆を開き、『三山志』卷三八僧寺羅源縣：仙苑院：乾符三年置、乾符五年(八七九)に連江縣の東靈應院を創し、僧號は源寂、居ること二〇年、竹笠杖履を残して雲遊した(『三山志』卷三四僧寺連江縣)。慧稜が參じたとき羅源縣の遷茆にいたのか、連江縣の東靈應院にいたのか定かではない。なお志勤は東靈應院に二〇年住したのち、即ち光化初(八九八)に雲遊したが、蘇舜欽(一〇〇八〜一〇四八)「蘇州洞庭山水月禪院記」(『蘇學士集』卷二三)にその消息が次のように記されている。

唐光化中(八九八〜九〇〇)、浮屠の志勤なる者有り、四方を歴游して此に至り、愛して去る能わず、復た舊址に廬を結び、經を誦す。後、困りて之に屋し、數十百楹に至る。天祐四年(九〇七)刺使曹珪、名月を以て其の院に名づく。勤老死し、其の徒、之を嗣ぎ、今に迄ぶまで七世絶えず。

慧稜が靈雲に「如何是佛法大意？」と問うと、答へは「驢使「事」未了、馬使「事」到來。」(驢馬の用事も片づかぬうちに、馬の用事がやってきおつた。『祖堂集』卷一八「靈雲和尚」であつた。慧稜はこれが分からぬままに、この年に雪峯山に登つた。雪峯に話すと、雪峯は「直下是你! (ずばり君自身だ!)」と言つたが、なお分からず、雪峯に勧められて玄沙のところへ參問に行くと、玄沙は「你是稜道者、作麼不會? (君は稜道者だ、どうしてそれが分からぬのか?)」など、さまざま言い方で接化をしてくれたが、慧稜はむなしく雪峯に歸つて行つた(『玄沙廣錄』卷上(九))。大慧『正法眼藏』卷中は「稜道者はこのように雪峯と玄沙を往來すること二十年間、此の事を明らめず」と言い、『祖堂集』卷一〇は「學業辛苦、不多得靈利」(「長慶和尚」第一則)と言う。

『景德傳燈錄』はこの間のことを、「歷參禪肆，唐乾符五年入閩中，謁西院，訪靈雲，尚有凝滯。後之雪峯，疑情水釋。」と記している。雪峯の伽藍建造は咸通十一年(八七〇)に始まり、乾符二年(八七五)に完成、應天雪峯寺の額を賜つた(『雪峯年譜』)。中和元年(八八二)には「衆盈千五百人，室無所容」(『雪峯眞覺大師紀年錄』、「千五百人」は後に

最大となった人数を先取りしたものであろう」とあり、陸續と修行者が集まる状況であった。

【雪峯山參學期】 二五歳～五三歳：乾符五年（八七八）～天祐三年（九〇六）

慧稜の開悟については本書第一則に極めて詳細な記述がある。

慧稜開悟の時期について、慧稜自身が「某甲來去山門、已經二十八年。此迴住、心中也足（保福章第一四則）と言っているから、靈雲の答えの意を知ろうと彷徨すること二十八年であった（大慧『正法眼藏』は二十年間、此の事を明らめず」と言う。師の雪峯も同じように長く苦修した経験をもっていた。雪峯は慧稜が頭のうえで理解は十分に達していながら、身體で解るといふ體驗を缺いていることを見抜いて、懇切な指導を與えたのであった。

慧稜は五三歳の時（天祐三年、九〇六）泉州招慶院の住持に招聘された。

『雪峯眞覺大師紀年録』及び『雪峯年譜』の「（天祐）三年丙寅」條にいう、

師年八十五。泉州王太傅遣使來請稜道者，住持招慶寺。師以書報玄沙。沙上山送之。

（雪峯の年、八十五歳。泉州の王太傅は慧稜道者を招聘し、招慶寺に住持させた。雪峯は手紙で玄沙に知らせた。玄沙は雪峯山に向いて見送った。）

『宋高僧傳』卷一三「後唐福州長慶院慧稜傳」にも、「泉州刺史王延彬，召稜住昭〔招〕慶院」、また『景德傳燈錄』卷一八「福州長慶慧稜禪師」にも、「至天祐三年，受泉州刺史王延彬請，住招慶」とある。『玄沙廣錄』卷上（二五）に見送りの際の雪峯と玄沙と慧稜の會話を録し、また泉州に赴くに臨んで、慧稜は保福と安國弘瑄に同道してもらおうが、道中での會話が本書卷一一「保福和尚章」第一四則に次のように見える。

招慶臨赴清源請時，遂命安國與師同遊。山行次，招慶云：「某甲來去山門，已經二十八年。此迴住，

心中也足。」師問：「於二十八年中，山中和尚有什摩樞要處？請和尚不費家才，舉一兩則。」云：「有一則，某甲收爲方便。」師云：「什摩處？」招慶舉首顧視。師云：「這個則收爲方便，只如宗脈中事作摩生？」良久。師云：「教什摩人委？」招慶云：「闍梨又與摩泥猪疥狗作什摩！」

(招慶和尚が清源山の住持に招かれて赴いた時、安國と保福とを同道させた。道中、山を歩いていたり、招慶が言った、「わたしは雪峯山に出入りして、もはや二十八年もたった。このたびの住山は、十分満足している。」保福が問う、「この二十八年の間に、山中和尚にはどのような肝心かなめの教えがあったのか。どうかきみの見解は抜きにして、一兩則を取り上げてくれ。」招慶、「わたしが入り込んで方便としている一則がある。」保福、「それはどういうところか。」招慶は顔を上げて振り向いた。師、「それは方便として君が入り込んだものだが、宗乗についてはどうか。」招慶は沈黙した。保福、「誰に分からせようというのだ。」招慶、「きみはそんなに人のために葛藤にまみれてどうするのだ。」)

ここで慧稜が「某甲來去山門，已經二十八年」と言っているのは乾符五年（八七八）から天祐三年（九〇六）までの二十八年であり、資料の信憑性を知ることができる。

保福が雪峯の禪をどのように汲み取ったかを問うと、慧稜は「性在作用」と「良久」によって答えた。保福は「良久」するだけでは、法は傳わらぬと雪峯とそれを汲み取った慧稜を批判するが、「闍梨は又た與摩ひまに泥猪疥狗して什摩なんと作す！」と「良久」を擁護する。したがってこの時点では、まだ「良久」による傳授の限界を認識しておらず、かえって保福にその認識があった。保福と招慶は、古今の話頭を取り上げて商量し、切磋琢磨しあった仲であった。『景德傳燈錄』卷一九「漳州保福院從展禪師章」にいう、「常以古今方便詢于長慶稜和尚。稜深許之。」（保福は日ごろから古今の話頭を擧げて長慶稜和尚に意見を求め、稜和尚は保福の見識を認めた。）

【泉州招慶院住持期】 五三歳〜七四歳・天祐三年(九〇六)〜天成二年(九二七)

慧稜は泉州招慶院に住持すること(あしかけ)二十二年に及んだ。

後梁開平元年(九〇七)九月以前、雪峯の壽塔完成を祝う法要に参列するために雪峯山に歸省する。このことを正面から記した資料はないが、以下のことより推測できる。

(一)『雪峯年譜』の「梁太祖皇帝開平元年丁卯」條に言う、「師は自ら塔様を圖き、人をして閩王に呈獻せしむ。王は使を遣わし、江西瑞迹山に往き、材石を披ひらい、師の爲に塔及び眞堂三間を建て、師の與あに龕か子を造る。龕か完かんし、和尚に報じて知道らしむ。」

(二)『玄沙廣錄』卷上「三七」に泉州招慶院に住持する慧稜を見送りに雪峯山に上つて以後、玄沙は再び雪峯に上る。そのとき招慶慧稜及び慧稜に従つて招慶院に行つていた十數名の雪峯下の學人も雪峯に歸つて來ていて、玄沙と「招慶院はどうだったか？」などと問答している。

(三)本書長慶和尚章第一八則に「師迴清源、大傳問：『山中和尚近日有何言教?』師云：『山中和尚近日老婆心、教人向未開口已前會取。』とあり、雪峯より清源山招慶院に歸つてきた慧稜に王太傳が「雪峯和尚はこのごろどのように教えておられるか?」と問うている。

また開平元年(九〇七)九月、玄沙は招慶院の法要に出向き、説法したことは『玄沙廣錄』卷中「二九」「三〇」「三一」「三二」に詳しく記録されている。

乾化四年(九一四)玄晤大師號を賜わつた。

『招慶院長老僧惠稜碑』にいう、「是の年(乾化四年、九一四)の十一月に福建觀察使の王審知は奏して、惠稜に師號を乞うを以て玄晤大師を賜う。」(『三山志』卷二「秩官類」二「乾化四年」條)。後梁開平二年(九〇八)五月に黃

滔(生卒年推定、八四〇〜九二二)が撰した「福州雪峯山故眞覺大師碑銘并序」には既に「招慶玄晤大師」と見える。乾化四年は正式に後梁朝に奏上して賜わったものであろう。

【福州長慶院住持期】 七四歳〜七九歳：天成二年(九二七)〜長興三年(九三二)

後唐天成二年(九二七)十月、招慶院より西禪寺に移る(『三山志』卷二「秩官類」二「天成二年」條)。長慶院住持は最晩年のあしかけ六年である。「超覺鎖口之訣」(長慶の〈口を鎖す口訣〉はこの時期に作られたものであろう)。

『祖堂集』卷一三「報慈章」に「問：師承超覺鎖口之訣，如何示人？」という。報慈光雲は慧稜の弟子。慧稜の「鎖口訣」は傳わらないが、無學祖元の六十六句から成る作がのこっており(『佛光禪師語錄』卷二、「大正藏」第八〇冊)、内容を推測できる。禪の宗乗は見聞情謂を絶しているゆえに默契するのみであり、いかにこの宗旨に人を導くかという雪峯の問題意識を承け継ぐものであろう。

後唐長興三年(九三二)五月十七日遷化。春秋七十九、僧夏六十。閩王王延鈞は奏して超覺大師の號を賜う。判官の林文盛が碑文を作り、徳を顯彰した。

なお西禪寺が長慶の額を賜うのは、後唐長興中(九三〇〜四)、閩王王延鈞が後唐に長慶の名を奏したことによる(『三山志』卷三四「寺觀類」二「侯官縣西禪寺條」)。林文盛が撰した碑銘は佚して傳わらない。

(西口芳男)



『祖堂集』卷第一〇譯注(五) (禪文化研究所唐代語錄研究班)



執筆者一覽

禪文化研究所唐代語錄研究班

衣川 賢次

本多 潤子

松宮 貴之

賈 光佐

周 正

禪文化研究所

花園大学国際禅学研究所客員研究員

相国寺承天閣美術館学芸員

大阪大学非常勤講師

東北大学文学研究科博士後期課程

日本学術振興会特別研究員 DC2

安徽師範大學文學院

『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 第三十七号

二〇二四年三月三十一日発行

編集兼  
発行者

公益財団法人 禅文化研究所

〒六〇四一 京都市中京区西ノ京壺ノ内町八一

花園大学内

電話 〇七五―八一―五二八九

FAX 〇七五―八一―一四三三





## 《投子和尚語錄》中方言詞例釋<sup>(1)</sup>

周 正

「『投子和尚語錄』中の方言舉例」要旨

本論文は『投子和尚語錄』（『無著校寫古尊宿語要』所收）に見える方言四語について意味を明らかにしたものである。投子大同（819～914）は舒州の人で、筆者の郷里（安徽省池州市青陽縣）に近く、その語錄を校訂本として整理する過程で、筆者が現在も使っている南方方言を見出した。「擔帶」（受けとめる）、「寒威威」（寒くて震える）、「儂」（人稱代名詞につける接尾辭）、「趁俊」（ひけらかす）等であり、禪宗語錄は禪僧の出身地の方言を留める「活きた化石」として研究の價值をもつことがわかる。

投子大同和尚，俗姓劉氏，舒州懷寧人。“幼歲依洛下保唐滿禪師出家，初習安般觀，次閱華嚴教，發明性海。復謁翠微山法席，頓悟宗旨。”（《景德傳燈錄》卷15《舒州投子山大同禪師章》）投子和尚得法於翠微無學禪師，屬青原行思系下第四世。投子和尚住投子山三十餘載，世壽九十六，僧夏七十六，乾化四年甲戌歲（公元914年）四月六日圓寂，詔諡“慈濟大師”，塔曰“真寂”。

投子和尚是禪林宗匠，名盛一時，典籍記載的法嗣有十三人，法席千餘人，與趙州從諗、雪峰義存等禪師交往。叢林中有“雪峰三上投子，九到洞山”的話頭，其中“三上投子”，即雪峰三上投子山，與投子和尚交。因投子和尚負有盛名，世俗文獻也多有記載。例如南宋王象之《輿地紀勝》卷46：“大同禪師，本懷寧人，在舒州投子山居山三十載，領衆千餘。黃巢之黨入山，拜伏而去。”明王圻《續文獻通考》卷152《諡法考》：“舒州投子山大同，舒州劉氏子。梁乾化四年，諡‘慈濟大師’。”

投子和尚有《投子和尚語錄》行於世，居素《投子和尚語錄序》：“而有《昇堂問答語要》盛行叢林，入道禪者皆以師語參問知識，其有所歸，數亦多矣。

予因僧入室，舉師之語，訛舛衆矣，乃於閒暇，披閱詳究。內有繁詞，不涉理者，與除之；後語不及初者，與刪之，以爲一集。”由此觀之，《投子和尚語錄》是在《昇堂問答語要》基礎上，由投子和尚的弟子居素刪削、整理而成。

《投子和尚語錄》的內容主要的語錄，燈史著作均有收錄，例如《祖堂集》卷6、《景德傳燈錄》卷15、《傳燈玉英集》卷5、《古尊宿語要》、《古尊宿語錄》卷36、《聯燈會要》卷21、《五燈會元》卷5等。投子和尚的話頭、公案散見於《碧巖錄》《祖庭事苑》《禪林類聚》《指月錄》《宗門拈古彙集》《宗鑑法林》等禪籍。禪籍中散見的投子和尚話頭、公案，我們這裏暫且不論，現簡要說明《祖堂集》《景德傳燈錄》《古尊宿語要》《古尊宿語錄》《五燈會元》五部著作中《投子和尚語錄》的內容。以上五種著作關於《投子和尚語錄》的記載篇幅長短不一，有明顯的內部差別。詳而言之，《祖堂集》中記載的內容只有少部分與後世文獻重合，多數內容不見於後世禪籍。《景德傳燈錄》記載的內容比《祖堂集》豐富，篇幅更長。《古尊宿語要》是記載內容最豐富，篇幅最長，因而文獻價值相對更高。本文即以無著道忠校寫《古尊宿語要》為研究對象，發掘方言詞。《古尊宿語錄》在篇幅和內容上均與《古尊宿語要》同。《五燈會元》在篇幅和內容上與《景德傳燈錄》差異較小。

禪宗語錄的一大特色是鮮活地保留了唐宋時期的口語詞，禪宗語言是唐宋時期口語的“活化石”。投子和尚是舒州人，《投子和尚語錄》中勢必保留了舒州地區的方言，雖說唐末宋初舒州地區屬於哪種方言，目前難以知曉，但其中有些方言口語詞在整個南方地區通行，我們姑且統稱之為南方方言詞。明代以後，投子山所在的桐城地區方言屬於江淮官話，其到底是屬於洪巢片還是黃孝片，一直處於爭論之中，至今尚未有定論。筆者家鄉所在地（安徽青陽縣）建國初曾劃入安慶市，2001年又重新隸屬池州市。池州與安慶雖一江之隔，然人事交流頻繁，方言同屬於江淮官話。該語錄雖然經過居素的刪削和整理，但其中仍保留著南方方言詞彙。筆者不揣謏陋，就目力（語感）所及，揭舉《投子和尚語錄》中四則方言詞語，以饗讀者。

### 【擔帶】

(1) 你若問我，我便隨你問答，也無玄妙可及你，亦不教你塚根，終不向上向下，有佛有法，有凡有聖，亦不存坐繫縛你諸人，變現千般，總是你諸人生解，自擔帶將來，自作自受。我者裏無物到你，也無表無裏，說似你諸人。（《古尊宿語要·投子和尚語錄》1b）

譯文：你如果詢問我，我就和你問答，也沒有深奧微妙之句給你，也不教你執著於言解分別，既不（說）微妙禪法、不明佛性之禪，有佛祖有佛法，有普通人有聖賢人，也不存在羈絆束縛你們諸位（之物），變化產生出千種見解，總是你們諸位妄自生別解，你們自己承擔著，自作自受。我這裏沒有物什給你，也沒有宗門內外的言句說給你們諸位。

“擔帶”，《投子和尚語錄》中凡見 5 次，其餘 4 次見下例：

(2) 問：“抱璞再呈，請師彫琢。”師云：“不為棟梁材。”學云：“與麼則卞和無出身處也。”師云。“擔帶即伶俜辛苦。”學云：“不擔帶時如何？”師云：“不教你抱璞再呈，請師彫琢。”（《古尊宿語要·投子和尚語錄》8a）

(3) 若與麼會去，即第一不得擔帶。你諸人，幸是可憐生，擔帶負物，作什麼？見即便見。你若不見，一切不得作巧言妙句，問老僧。（《古尊宿語要·投子和尚語錄》16a）

上揭例中“擔帶”是當時的南方方言詞，表承擔之義。《漢語大字典》“擔帶”：“承擔。明湯顯祖《紫釵記·凍賣珠釵》：‘俺傳消息息須擔帶，把從頭訴與那人來。’”書證舉明代例，時間太晚，可據本例提前。“擔帶”之“帶”是個記音字，文獻中還有諸多異形，可作“擔待”“擔代”“擔戴”，《漢語大詞典》、白維國《近代漢語詞典》等大型語文辭書均有收錄，例不繁舉。我們認為記音字“帶”的本字當是“戴”，“戴”“載”音義相通，古書多混用。東漢劉熙《釋名·釋儀容》：“戴，載也，載之於頭也。”《詩經·周頌·絲衣》：“絲衣其紃，載弁俵俵。”鄭玄箋：“載，猶戴也。”《易林·震之否》：“蚍蜉載盆，不能上山。”西漢焦延壽注：“載，當作戴。”“擔”“戴”同為動詞，同意連文。姚秦佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律》卷 52《雜犍度》：“聽象馬車乘、輦輦馱載，若肩上、頭上擔戴，若欲傾倒應扶持。”其中的“戴”，一本作“載”。

該詞生命力旺盛，有宋以降，至今江淮官話、吳語、贛語、粵語等方言地區仍然通行，石汝傑（2005：116）《明清吳語詞典》，許寶華、宮田一郎編《漢語方言大詞典》（1999：3212）等方言辭書均有載。實際上，宋以後的文人筆記、白話小說中更有“單待”“耽（耽）待”“耽（耽）代”等詞形，

然意義上略有差異，此不贅述。

需要指出的是，例(1)中的“到”也是個南方方言詞，與一般的表示到達義不同，這裏是給與義。許寶華、宮田一郎《漢語方言大詞典》(1999: 3323)“到”字條：“致，給與。江淮官話。”<sup>②</sup>禪籍中的異文也可佐證，“到”《景德傳燈錄》卷15、《聯燈會要》卷21、《五燈會元》卷5投子和尚章均作“與”。“到”有給與義，禪籍中不乏這樣的例子。例如《雲門匡真禪師廣錄》卷下：“師因齋次，問僧：‘爾是甚處人？’云：‘淮南人。’又問一僧：‘爾是甚處人？’云：‘京兆人。’師拈起蒸餅云：‘我也無可到爾淮南人，也無可到爾京兆人。’二僧無對。”《古尊宿語錄》卷32《舒州龍門佛眼和尚普說語錄》：“我未嘗有一句子到你，若有一句子到你，堪作什麼？諸人要疑情破麼，亦須是似先師一回始得。”兩例中的“到”均是給與義。雲門文偃禪師是浙江嘉興人，龍門佛眼禪師是舒州(懷寧)人，都在南方方言區域內。

### 【寒威威】

(4) 問：“劫火洞然時如何？”師云：“寒威威地。”(《古尊宿語要·投子和尚語錄》13a)

譯文：(僧)問：“壞劫之末所起大火燒得極熱時(猶言世界破壞時)該怎麼辦？”投子和尚說：“冷得發抖。”

“寒威威”，文獻中《投子和尚語錄》是較早見例，禪籍中他例多是轉引此則問答。該詞張美蘭(2001:278)《近代漢語後綴形容詞詞典》有收入，釋作：“形容寒冷發抖的樣子。”其釋可從，表示寒冷之義。該詞是個南方方言詞，通行於安徽、江浙等江淮官話和吳語地區。形容詞後綴“威威”很少見，不表意，用來湊足音節。吳語中以“威威”作後綴結尾的詞還有“鰲威威”，石汝傑(2005:41)《明清吳語詞典》：“鰲威威：<形>神情沮喪的樣子。鰲，即‘癩’。沒處棲身，無可奈何，只得挨到高郵驛前，鰲威威的坐著。(女開科傳8回)”筆者家鄉的方言雖是江淮官話，但方言的底層是吳語。筆者方言中也有“鰲威威”的說法，其中的“鰲”，個人傾向於記作“慙”，“慙威威”是形容慙屈、委屈的樣子。例如姐弟倆鬥嘴吵架，姐姐吵贏了，弟弟慙威威的站在一旁，悶不吭聲。抑或“慙”的本字當是石汝傑先生所說之“癩”，“癩”有無能、窩囊、無用之義，在此基礎之上引伸出委屈、沮喪等義。

### 【儂】

(5) 巧來妙去，即轉轉勿交涉，賺殺人！所以我儂尋常問你諸人，佛前佛後，不說別事，你諸人道看，是什麼？見什麼？（《古尊宿語要·投子和尚語錄》16a）

譯文：（言語）精巧高妙，就越來越與禪法無絲毫聯繫，欺瞞人！所以我平常問你們諸位，佛祖出現以前和以後，都不說其他的事情，你們諸位說說看，是什麼？看到什麼？

“儂”，指第一人稱代詞出現的時間較早，《漢語大詞典》首例引《晉書·會稽王道子傳》，呂叔湘（1985：12）《近代漢語指代詞》指出南朝樂府民歌中多見，大抵是南北朝時期產生的詞。例（5）中“儂”位於第一人稱代詞“我”之後，此處並不是同意連文，而是後綴，這是吳語方言的一種用法。宋王觀國《學林》卷3《方俗聲語》：“江左稱我汝皆加儂字。”許寶華、宮田一郎（1999：3445）《漢語方言大詞典》“儂”字條：“⑥後綴，用於人稱代詞後，無實在意義，有時也表示複數。”“儂”作人稱代詞後綴的用法，宋代南方地區的大慧普覺禪師（宣州人）、龍門佛眼禪師（舒州人）等人著作中不乏其例，例如《大慧普覺禪師語錄》卷12：“問伊住止何處，向道我儂弗會。”《古尊宿語錄》卷34《舒州龍門佛眼和尚語錄》：“直饒恁麼知之，我儂亦未相許。”至今筆者的方言中仍保留“儂”作後綴的用法，例如筆者家鄉2023年臘月期間曾舉辦“俺儂陵陽·陵陽鍋子百家宴”主題活動，“俺儂”即“我儂”的方言。

### 【趁俊】

(6) 師上堂云：“是你諸人，口似刀子鑷子相似，有什麼當處？雖然如此，莫趁俊道，有不潦底，打你在，莫言不道。”（《古尊宿語要·投子和尚語錄》16a）

譯文：投子和尚上堂說道：“你們諸位，嘴巴像刀子鑷子一樣，有什麼契合禪機之處？即便是這樣，不要逞能亂說；有不明白的（禪僧），（我）打你的時候，不要說（我）沒有說過。”

“趁俊”，國圖善本佛典版《古尊宿語錄》卷23、卍續藏經版《古尊宿語錄》卷36《投子和尚語錄》作“趁俊”，《廣韻·震韻》：“趁：趁逐。俗作‘趁’。”“趁”“趁”僅為正俗之別，實是異體字關係。該詞《漢語大詞典》，

江藍生、曹廣順《唐五代語言詞典》，袁賓等《宋語言詞典》，龍潛庵《宋元語言詞典》，白維國編《近代漢語詞典》等語文辭書均未收。例(6)中上堂語禪籍中有異文，其中“趁俊”《聯燈會要》卷21《舒州投子大同禪師》作“逞俊”。“逞俊”，袁賓、康健(2010:51)《禪宗大詞典》，白維國(2015:215)《近代漢語詞典》等辭書有收錄，是逞能、賣弄本領之義。該詞是唐代產生的詞，宋代禪籍中常見，偶爾也作“逞俊快”，例如《聯燈會要》卷18《福州天王志清禪師》：“這般說話，不是弄滑頭、逞俊快，須是仗倆盡、得失忘。”

“趁”是“逞俊”之“逞”的記音字，漢語南方方言中普遍存在前後鼻音不分的現象，例如江淮官話、吳語、湘語、贛語(沿長江一帶)、閩語(閩東地區，閩南語中有前後鼻音之分，但閩南人說普通話分不清前後鼻音)等。“逞”中古音是梗攝徹紐開口三等字，“趁”是臻攝徹紐開口三等字，《中原音韻》中兩字分屬庚青韻和真文韻，此二韻主元音相同。唐宋詩詞中“臻梗”通押、“庚青”“真文”相協音的例子比比皆是，現代方言中“深臻曾梗”四攝的前後鼻音相混現象是漢語方言的重要特徵之一，孫宜志(2006)、張愛雲(2019)、宋華強(2023)等學者均有論述，此不贅言。因此，“趁俊”是“逞俊”的方言記音詞。因“趁俊”的較早用例出自《投子和尚語錄》，暫且將該詞視為舒州方言詞。

禪宗語言是後人瞭解唐宋時期語言的“語言瑰寶”。禪錄中常見“川僧藟苴，浙僧瀟灑”的語句，其中“藟苴”，黃庭堅《宋黃文節公全集·別集》卷11《論俗呼字》：“藟苴，泥不熟也。中州人謂蜀人放誕不遵軌轍曰川藟苴。”禪籍中方言俗語詞俯拾即是，文中所及之“儂”一般是作人稱代詞，而《投子和尚語錄》中的“儂”作人稱代詞的後綴，這是吳語地區特有的用法，非常地道，從而具有地域特色。因此，我們認為《投子和尚語錄》的背後具有南方方言<sup>③</sup>。

此外，方言讀音不同，記音的文字有異，可以說方言因素是造成禪籍口語詞詞形豐富的重要原因之一。文中“擔帶”之“帶”有“代”“待”“戴”三種記音，“逞俊”之“逞”南方方言記音成“趁”，這些都與語音有著千絲萬縷的聯繫。禪僧有家鄉，有家鄉就有鄉音，一部禪宗語錄即反映出一地的方言。衣川賢次(2014)著有《〈祖堂集〉的基礎方言》，文中指出《祖堂集》的方言背景(基礎方言)是閩語。禪籍為漢語方言、漢語語音史提供了豐富的材料，我們期待湧現出更多像衣川先生這樣的學者、漢語方言研究者和漢語語音史學人來挖掘這塊寶藏。

【注】

- (1) 本文是 2020 年安徽省哲學社會科學規劃青年項目“《投子和尚語錄》研究 (AHS-KQ2020D194)”階段性成果。在寫作過程中,衣川賢次教授給與諸多建議,在此謹致謝忱!疏漏之處,文責自負。
- (2) 筆者通過對身邊朋友的調查,發現江淮官話的代表方言南京話中已無這種說法,桐城話和揚州話中也是如此(由於調查的範圍有限,定會有不周全之處)。
- (3) 依據現在的方言分區,具體是哪種方言,筆者傾向於認為是江淮官話。該語錄由於經過浙人居素整理,其中有部分吳語詞彙是不足為奇的。一孔之見,僅供參考。

參考文獻

- 白維國 2015 《近代漢語詞典》,上海:上海教育出版社。
- 江藍生、曹廣順 1997 《唐五代語言詞典》,上海:上海教育出版社。
- 藍吉富 2014 《禪宗全書》,北京:北京圖書館出版社。
- 呂叔湘 1985 《近代漢語指代詞》,上海:學林出版社。
- 宋華強 2023 《明代南方官話深臻曾梗四攝的分合》,《中國語文》第 6 期。
- 石汝傑 2005 《明清吳語詞典》,上海:上海辭書出版社。
- 孫宜志 2006 《安徽江淮官話語音研究》,合肥:黃山書社。
- 許寶華、宮田一郎 1999 《漢語方言大詞典》,北京:中華書局。
- 袁賓、康健 2010 《禪宗大詞典》,武漢:崇文書局。
- 張愛雲 2019 《“深臻曾梗”四攝韻尾分混的地域分佈及歷史來源》,《古漢語研究》第 3 期。
- 張美蘭 2001 《近代漢語後綴形容詞詞典》,貴陽:貴州教育出版社。
- [南唐]靜、筠禪師編,孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校 2013 《祖堂集》,北京:中華書局。
- [宋]道原撰,尚之煜點校 2022 《景德傳燈錄》,北京:中華書局。
- [宋]隲藏主編,蕭萇父等點校 2014 《古尊宿語錄》,北京:中華書局。
- [宋]普濟著,蘇淵雷點校 2012 《五燈會元》,北京:中華書局。
- [日]無著道忠校寫 1973 《古尊宿語要》,京都:中文出版社。
- [日]衣川賢次 2014 《〈祖堂集〉的基礎方言》,《新國學》第 10 卷。
- 中華電子佛典協會 CBETA 電子佛典集成 2018 年版。

禪文化研究所紀要 第37号(令和6年3月)