

『祖堂集』卷一一譯注（一）「保福和尚章」（上）

禪文化研究所唐代語錄研究班

前言

本稿は『祖堂集』卷一一「保福和尚章」全五十四則の前半三十則の譯注で、これを上篇として本紀要に發表する。偶數週金曜日 の定例研究会において二〇一六年六月二四日に開始、二〇一七年六月九日に終了した。會讀に譯注資料を提出して討論を擔當したのは、川島常明、久保讓、鈴木洋保、鈴木史己、小川太龍、（故）古勝亮の諸氏および西口芳男、衣川賢次である。本稿は西口が當日の配布資料と討論の結果をふまえ起稿したものを衣川が檢討を加えて成ったものである。

禪文化研究所唐代語錄研究班が『祖堂集』の讀解を通して、「唐末五代轉型期における九、十世紀福建禪宗の思想的動向」をテーマに、まず卷七「雪峯和尚章」の會讀を開始したのは二〇〇九年一月であった。その後卷十、十一、十二に列する雪峯門下の弟子、再傳の弟子の各章を経て、現在は卷十三「福先招慶和尚章」を會讀している。

『祖堂集』の燈史としての最大の資料的價值はこの部分に存する。すなわち『祖堂集』の傳える最新の消息がここに敍べられている。『祖堂集』編纂の場となった泉州招慶院には第一世長慶慧稜（先招慶）と當時の住持福先招慶省燈（後招慶）の師保福從展にかかわる資料が豊富に蓄えられていたらしく、「保福和尚章」には五十四則もの收録がある。保福從展は長慶慧稜と廣く古今の話頭（禪宗故事）を討論したと言われ、二人の章（卷一〇「長慶和尚章」と卷一一「保福和尚章」）には多くの話頭を擧げて議論應酬した語の記録

が特色をなしているのであるが、その話頭は『祖堂集』にほぼ収録されている。このことから『祖堂集』の編纂(一巻から十巻への増廣)はこの二人の語録を編纂することが核となり、かれらの取り上げた話頭が各巻に配せられたとも考えられる。「保福和尚章」の全五十四則の約半数は本書独自の収録であり、かれら二人の議論から唐末五代の禪宗の問題意識を読み取ることができるといえる。その具體的内容は後半を整理した時に改めて總括したい(本紀要の次號に掲載豫定)。

二〇二五年二月二〇日

禪文化研究所唐代語録研究班

西口 芳男
衣川 賢次

〔凡例〕

- 一. 本譯注は禪文化研究所唐代語錄研究班の會讀成果である『祖堂集』卷一一「保福和尚章」前半三〇則の校訂本文、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、「祖堂校勘舉例」(九三八頁)に列する版本をもちいる。『祖堂集』には中華書局版の則番號を附し、檢索に便ならしめた。

〔目次〕

*印は本書にのみ録する則

保福和尚章(上)

(一) 行歴

* (一) 高聲に問え!

(二) 人の教えによつてはならぬ

* (四) 三寸を施せば、盡く糶たご胡こに渉る

* (五) 祖師がたは何も傳えなかつた

* (六) 悟るも悟らざるも本分を超えたことではない

* (七) 非次に問う

* (八) 山鬼屈を汝は作り得たるなり

* (九) 一物不將來

(一〇) 十二時中の修行の點檢

* (一一) 幽微の説すら猶お是れ夢言

* (一二) 眞正面からほめたたえる

(一三) 江南行脚時の慧稜との問答

* (一四) 招慶に同道して泉州清源山に赴く道中

* (一五) 一句とは?

(一六) 巖頭の徳山批判

- * (一七) 佛陀婆梨の取經傳説
- * (一八) 眼中に金屑は置けぬ
- (一九) 如來に二種の語無し
- (二〇) 宿習は忘れ難し
- (二一) 馬大師の頂相を持つてきたか？
- * (二二) 我に天下の人を物言えなくする問いあり
- (二三) 無著と文殊——南方に這个有りや？——
- (二四) 河に沿って下るのは法身か報身か？
- * (二五) 藥草は悟りの契機となる對境
- (二六) 這个はどの法界に收まるのか？
- (二七) 文殊普賢を昨夜三更に各おの打ちて二十棒を與え、一時に院を趣い出せり
- (二八) 入門には須得すべからく語あるべし
- * (二九) 實に一人の此の門に入ることを得たるもの無し
- (三〇) 光境俱亡も未亡も未だ勦絶できず

〔一〕行歴

保福和尚嗣雪峯、在漳州。師諱從展、姓陳、福州福唐縣人也。年十五便投雪峯出家、十八於本州大中寺受戒。既師子之乳育、乃檀樹之抽芽。片月新生、孤雲出岫。海鵬成羽、望霄漢以騰身；善友臨溟、探摩尼而近掌。暫遊吳楚、尋復巾瓶。弟子之禮纒施、接示之言便至。雪峯云：「還會摩？」師欲擬近前、雪峯以杖拄之。師頓契玄要、更無遊心。凡有機緣、悉皆冥契。後以漳州王太傅仰師道德、請轉法輪、師出世一十二年矣。

【訓讀】

保福和尚は雪峯に嗣ぎ、漳州に在り。師は諱は從展、姓は陳、福州福唐縣の人なり。年十五にして便ち雪峯に投じて出家し、十八にして本州の大中寺に於いて受戒す。既に師子の乳育にして、乃ち檀樹の抽芽なり。片月新生し、孤雲岫みやより出づ。海鵬羽を成し、霄漢を望みて以て身を騰げ、善友溟うみに臨み、摩尼を探めて掌もてに近し。暫らく吳楚に遊び、尋いで復た巾瓶す。弟子の禮纒わざかに施すや、接示の言便ち至る。雪峯云く、「還はた會すや？」師、近前せんと欲擬ほするや、雪峯は杖を以て之を拄とむ。師は頓に玄要に契い、更に遊心無し。凡そ機緣有れば、悉く皆な冥契す。後、漳州の王太傅、師の道德を仰ぎ、法輪を轉ぜんことを請うを以て、師は出世すること一十二年なり。

【日譯】

保福和尚は法を雪峯に嗣ぎ、漳州に住した。師は諱は從展、俗姓は陳氏、福州福唐縣の出身である。十五歳のとき、雪峯について出家し、十八歳のときに福州の大中寺で具足戒を受けた。雪峯という獅子王に育てられたうえに、さらに梅檀は双葉より芳しの喩えのように生まれながらに抜きん出ていた。弓張り月が新たに生まれ、一片の雲が山洞より出る。羽が成育した海鵬は、天空を目指して飛び立ち、龍王の

摩尼珠を求めて大海に漕ぎ出した善友王子のように、摩尼珠は掌にあった。しばらくのあいだ呉楚を遊歴し、また雪峯に戻って親しく隨侍した。弟子としての禮拜をしたとたんに導きの言葉が吐かれた。雪峯、「わかったか。」師は前に進み出ようとすると、雪峯はそれを押しとどめた。師はハツとして禪の奧義に契合し、遊歴する心がまったくなくなつた。そうして雪峯とのどんな問答も、巧まずして契合した。後に漳州の王太傳が、師の禪僧としての力量を敬慕し、説法をしてほしいと願つたので、師は出世して十二年住持した。

【注釋】

○保福和尚 ？〜九二八。同門の長慶慧稜（八五四〜九三三）とは認めあつた仲で、古今の問答について商量しあい、「常以古今方便詢於長慶稜和尚，稜深許之（保福は日ごろから古今の話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）」（『景德傳燈錄』卷一九「保福章」といわれる。二人が商量しあつた「古今方便」が『祖堂集』の資料になつたと思われる。本書の序を題した泉州招慶寺主淨修禪師文燈（福先招慶和尚、八九二〜九七二）は保福の門より出た。『景德傳燈錄』卷一九、「宗門揆英集」卷中（三則）、「宗門統要集」卷九（十則）、「正法眼藏」卷上（二則）、「禪宗頌古聯珠通集」卷三二（六則）、「聯燈會要」卷二四、「禪門拈頌集」卷二二（七則）、「五燈會元」卷七等に問答語句を録す。

『永樂大典方志輯佚』（第二冊、中華書局、二〇〇四）所引『清漳志』人物の項に一部、燈史に見えない情報が含まれているので次に書き下しておく。

僧從展は福州の人、俗姓は陳。幼きより茹葷せず。年十二、雪峰に師事す。一日、忽に召びて曰く、「還た會すや？」師近前するに、雪峰は杖を以て之を拄とど。師は當下に頓悟し、禮を作して退く。梁の貞明四年（九一八）、漳州刺史王延鈺（『淳熙志』作延彬）は、保福院を創り、迎請して開堂せしむ。師曰

く、「箇の笑端を起こすを須ちて作麼せん？此の如きと然雖も、再三に推免するを容さず。諸仁者、還た識るや？若し識り得たれば、便ち古佛と肩「肩」を齊しせん。」郡の西北、城を距つこと二里に鷲峯山有り、師は徒弟を領いて之に造りて曰く：「此は吾が兆域爲る可し。」天成三年（九二八）歸寂し、號を大覺禪師と賜い、塔額は靈應塔と曰い、鷲峯の法堂の後に在り。（冊二一六卷八七八二頁十八。又『宋遼金元方志輯佚』上冊四五頁、『清漳志』、上海古籍出版社、二〇一一）

○漳州 今の福建省漳州市。『大明一統志』卷七八「漳州府」條、「禹貢の揚州の域。：晋には晋安郡の地に屬し、梁は南安郡に屬し、隋は閩州に屬す。唐垂拱初「二年」（六八六）始めて福州西南境を析きて漳州を置く。南に漳水有るを以て名と爲し、漳浦縣を治とす。：天寶初（七四二）漳浦郡と改め、乾元初（七五八）復して漳州と爲し、又た治を龍溪に移す。五代晋の時、留從効、改めて南州と爲す。宋は復して漳州と爲す。」

○福州福唐縣人也 福唐縣は今福建省福清市。『淳熙三山志』卷三、「福清縣を望むに、州の東南百二十里なり。唐の聖曆二年（六九九）長樂縣南八郷を析きて萬安を置く。天寶元年（七四二）改めて福唐と爲す。梁の開平二年（九〇八）改めて永昌と爲し、唐の同光元年（九二三）復た福唐と爲す。僞閩の龍啓元年（九三三）改めて福清と爲す。」

○本州大中寺 今の福州市鼓樓區にあった。『淳熙三山志』卷三三「寺觀」條、「懷安の大中寺は州の西なり。梁の太守の袁士俊の第内に小山有り。時に鐘聲を聞く、因りて鐘山と名づく。普通二年（五二一）捨して以て寺と爲し、袁寺と號す。：大業二年（六〇六）改めて鴻業寺と爲し、尋いで鐘山寺と爲す。唐上元元年（七六〇）名を福唐寺と更む。會昌に例て廢さる。大中四年（八五〇）之を復し、今額を賜わす。天聖中災あり、數年を歴て再創し成るに垂として復た災す。元豐の改元（一〇七八）のとき始く之

を新たにす。」

○既師子之乳育，乃檀樹之抽芽 これ以下の文飾された記述は破後の碑銘(佚、撰者未詳)からの引用であろう。「師子之乳育」は雪峯について出家し教育をうけたこと。「檀樹之抽芽」の「檀樹」は梅檀樹、「抽芽」は雙葉が出ること。「梅檀は雙葉より芳し」の意で、從展が生まれながらに人に抜きん出たことを言う。

「既A、乃B」は「すでにAであるうえに、さらにBである」意であり、「既A、又B」、「既A、亦B」、「既A、終B」とも表現される。本書卷九「大光和尚章」第五則、「僧問：只如達摩是祖師不？師云：不是祖。僧曰：既不是祖，又來東土作什麼？(すでに祖師でないのに、さらに唐土に来てどうするのですか?)」

○片月新生，孤雲出岫 「片月新生」は、初發心の喩え。『法苑珠林』卷三四に『文殊師利問菩提經』を引いていう、「又初發心，如月新生；行道心，如五日月；不退轉心，如月十日；一生補處心，如月十四日；如來智慧，如十五日月」(大正五三・四八二中)。

「孤雲出岫」は、雪峯山より出て修行に出ることをいう。陶淵明「歸去來兮辭」の句、「雲無心以出岫，鳥倦飛而知還」による。また劉禹錫「送元簡上人適越」詩、「孤雲出岫本無依，勝境名山即是歸」(『劉賓客文集』卷二九、『全唐詩』卷三五九)。

○海鵬成羽，望霄漢以騰身 「鵬」は『莊子』逍遙遊に見える想像上の巨大な鳥で、大空高く羽たいて、大海をひとつ飛びで南冥に移るといわれる。從展が大きく成長したさまに譬える。

○善友臨溟，探摩尼而近掌 善友王子と悪友王子の兄弟は龍王の左耳中にある如意寶珠を求めて大海に入り、善友王子が首尾よく珠を手に入れたという『大方便佛報恩經』卷四「惡友品」(大正三・二四五上)下)に見える話による。「摩尼」は心、佛性の譬え。

○暫遊吳楚，尋復巾瓶 「吳楚」は、長江中流下流の一帯。保福が長慶慧稜と江南へ结伴行脚した時のやりとりは本章第一三則に見える。「巾瓶」は僧の持ち物である淨巾と淨瓶、轉じて「弟子としてうやうやしく仕えること。」「景德傳燈錄」卷一九は「遊吳楚間，後歸執侍。」

○弟子之禮纒施，接示之言便至。雪峯云：還會摩？師欲擬近前，雪峯以杖拄之。師頓契玄要，更無遊心。本書ではどのような接示の言葉があったのかは記されていないが、『景德傳燈錄』、『五燈會元』では、呼んで「會すや？」と問うた。雪峯の接化では、相手を呼ぶのは、佛法とは「自己事」であることをその人に示唆するもの。『雪峯語錄』卷上に次がある、

師問僧：「見說大德曾爲天使來，是否？」云：「不敢。」師云：「爭解與麼來得？」云：「仰慕道德，豈憚關山？」師云：「汝猶醉在，出去！」僧使出，師乃召：「大德！」僧回首。師云：「是什麼？」僧亦云：「是什麼？」師云：「者漆桶！」僧無語。(十九丁左)。

雪峯が僧に問う、「大德は天使だったと聞いているが、本當か？」「恐れ入ります。」雪峯、「どうしてそのように來ることができたのだ？」「師の道德をお慕いしましたから、どうして険しい山々を厭うたりしましょうか？」雪峯、「きみはまだ酔っておる、出て行け！」僧が出て行こうとするや、背後から「大德！」と呼び、僧が振り返ると、雪峯、「呼ばれて振り返るそれは」何だ？」僧も言う、「何ですか？」雪峯、「この愚か者！」僧は何も言えなかつた。

また同卷下にも次がある、

師送僧出，行三五步，召曰：「上座！」僧迴首。師曰：「途中善爲！」(二十四丁右)。

雪峯は僧が立去るのを見送って、四五歩行ったとき、背後から呼びかけた、「上座！」僧が振り返るや、「道中お氣をつけて！」

雪峯がいきなり「會すや」と切り出すのも「自己事」が問題にされてのことである。本書卷七「雪峯和尚章」第三七則にも、「師見僧云：會摩？對云：不會。師云：老僧不出頭、爲什麼不會？（わしはどこにも出向いておらぬ、どうして分からねぬのか）」（『祖堂集』卷七雪峯和尚譯注（下）『禪文化研究所紀要』第三十二號參照）とある。

從展は「會すや」と言われて、なんのことか訊こうと進み出ようとしたところ、雪峯に杖で押し止められ、佛法は人に訊き教えてもらうことではなく、自己のことだとハツとわかった。『景德傳燈錄』卷一九では、「一日忽召曰：還會麼？師欲近前。雪峯以杖拄之。師當下知歸（師はすぐに佛法の本旨を知り）、作禮而退。」となっている。これが保福の開悟の因縁である。

○凡有機緣，悉皆冥契 「機緣」は接化する師と弟子の間答。道忠『葛藤語箋』、「機は學者に屬し、猶お教中に衆生の機と云い、所化に屬す。緣は師家に屬す、是れ學者の緣の故なり。」「冥契」は、自然に契合する。本書卷一〇「鏡清和尚章」第九則、「遍歷諸方，凡對機緣，悉皆冥契。（各地を遍歴して、およそ機緣に遇えば、ことごとくもらさず會得した）」

○後以漳州王太傅仰師道徳，請轉法輪，師出世二十二年矣 『景德傳燈錄』卷一九には「梁貞明四年丁丑歲，漳州刺史王公，欽承道譽，創保福禪苑，迎請居之」とある。貞明四年は九一八年、丁丑歳は九一七年で食い違うが、『五燈會元』卷七及び前に引いた『清漳志』では「貞明四年」としており、これが正しい。『（正徳）漳州府志』は、「淨衆寺は城の西北隅に在り、五代梁貞明二年（九一六）本州刺史王延鉞、保福禪院を創し、祝聖道場と爲す」（漳州淨衆寺 <https://knews.co/culture> に掲載の写真による）。これだと「師出世二十二年矣」といい、『景德傳燈錄』に「師住保福僅一紀」というのと一致する。『閩國史事編年』後梁貞明四年條の末尾に「漳州刺史王延鉞創保福院，迎僧從展居之」とあり、漳州王太傅を王延鉞

〔清漳志〕も「漳州刺史王延鈺〔淳熙志〕作延彬」のことにする。

示寂については『景德傳燈錄』卷一九「保福章」に次のように記述している。

師住保福僅一紀，學衆常不下七百。其接機利物，不可備錄。闍帥禮重，爲奏命服。唐天成三年戊子示有微疾。僧入丈室問訊，師謂之曰：「吾與汝相識年深，有何方術相救？」僧曰：「方術甚有，聞説和尚不解忌口。」又謂衆曰：「吾旬日來氣力困劣，別無他，只是時至。」僧問：「時既至矣。師去即是，住即是？」師曰：「道。」曰：「恁麼即某甲不敢造次。」師曰：「失錢遭罪。」言訖，跏趺告寂。即三月二十一日也。

師は保福院に住して十二年、修行僧は常に七百余を超えた。その爲人接化の問答商量の記録は、ここには載せきれない。闍帥はうやまい、後唐朝に袈裟を賜うよう奏上した。後唐の天成三年（九二八）死に至る病にかかった。僧が入室し見舞うと、師は訊いた、「きみとは長い付き合いだが、何か病を治す手立てはあるか？」僧、「いくらでもあります、和尚は毒断ちができていないと聞いています。」また大衆に言った、「十日ほど前から氣力がおとろえた、ほかでもない、ただその時が来ただけだ。」僧が問う、「その時が来たのがよいのですか、とどまられるのがよいのですか？」師、「きみが言え。」僧、「わたしに言えと言われるが、めったなことでは申せません。」師、「銭を失ったうえに罪を著せられた（我が一生の接化は失敗に歸した）。」言い終わるや、結跏趺坐して亡くなった。天成三年三月二十一日であった。

（二）高聲に問え！

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

【訓讀】

師上堂して云く、「人有つて問話するあらば、高聲に問え！」時に人有つて出で來つて問う、「學人高聲に問う、請う和尚高聲に答えよ。」師云く、「什摩なんと道うぞ！」學人再び前問を申ぶ。師云く、「我は是れ聲ろうを患わず。」

【日譯】

師は上堂して言う、「質問するなら、大きな聲で問いなさい。」その時に僧が進み出て問うた、「わたしは大きな聲で問います、和尚さんもどうぞ大きな聲でお答え下さい。」師、「何だと！」その僧は再び同じ問いをした。師、「わたしは耳が悪いのではない。」

【注釋】

○本則は本書のみの收録。

○師上堂云：有人問話，高聲問！「高聲」は大聲。「高聲に問え」とは、單に大きな聲で問えというだけではなく、通り一遍の問いではなく、自らの修行の生命を賭した問いをせよという意味も含まれ、また「高聲に問う」作用をする君自身は何者なのかと問う意圖も含まれる。「高聲問」の用例は多くあるが、二三を示しておく。

問：「説教當爲何人？」師云：「近前來，高聲問！」僧近前問，師便打。『雲門廣錄』卷上、大正四七・五五二上)

問う、「誰のために教えるのですか？」雲門、「前に出てきて、大きな聲で問いなさい。」僧は前に進み出て大きな聲で問うた。雲門はすかさず打った。

雲門が「近前來，高聲問」というのは、こう言われて、進み出る作用をする「おまえ自身は何者なのか」を、みずから問い、みずから體得させることである。

問：「無絃琴請師音韻。」師良久曰：「還聞麼？」僧曰：「不聞。」師曰：「何不高聲問著？」《景德傳燈錄》卷一三「首山省念章」

問う、「無絃琴を弾いて聞かせてください。」首山はしばし沈黙して言う、「聞こえたか？」僧、「聞こえません。」首山、「どうして大きな聲で問わなかったのだ？」

「何不高聲問著」とは、無絃琴の調べが聞こえないのに聞こえるかのような問いをせよと言うのではなく、「今の君自身にとって最も切實な問いをなせしないのだ」ということであろう。

僧問：「如何是佛？」師曰：「高聲問著！」曰：「莫即便是也無？」師曰：「勿文涉！」《景德傳燈錄》卷二六「杭州臨安光孝院道端禪師章」

僧が問うた、「佛とはいかなるものでしょうか。」道端禪師、「大きな聲で問え！」「大きな聲で問う者がそのようなですね。」道端禪師、「関係ない。」

「佛とは何か」は人に問うべきことではなく、みずからに問い、みずから體得する以外に解決できないことではない。道端禪師はそのことを「高聲に問え」と言ったのであるが、問僧は「高聲に問う者が佛である」と短絡してしまった。

問：「如何是學人珠？」師云：「高聲問！」僧禮拜。師云：「不解問。何不道高下即不問。如何是學人珠？何不與麼問？」僧便再問。師云：「泊合放過者漢。」《趙州錄》卷中（三四四）

問う、「何がわたしの寶珠ですか？」趙州、「大きな聲で問え。」僧はお教えありがどうございましたと禮拜した。趙州、「問い方も知らぬ。どうして『大きい小さいはともかく、わたしの寶珠とはどういうものでしょうか？』とそのように問い返さないのか？」僧はすぐに問いなおした。趙州、「あやうく見逃すところだった。」

「高聲問」する君自身が寶珠なのだと趙州は示唆し、僧は禮拜した。趙州が「不解問：」と言うのは、

僧の禮拜の内實を調べるためのものであり、僧は教えられた通りに問いなおしたことで、僧の禮拜は儀禮的なものでしかなかったことが露呈し、趙州は「あやうく見逃すところだった」と嘆息した。

○時有人出來、問：學人高聲問、請和尚高聲答。師云：道什麼！「有人問話、高聲問！」という保福の釣語（索語）に釣り出され、僧は「學人高聲問、請和尚高聲答」と言うが、問話そのものが欠落しており、保福に一蹴された。

○學人再申前問。師云：我不是患聾。僧は一蹴されたのも気づかず、大きな聲で前と同じ言い方をして、「わたしは耳は聞こえている」と保福をうんざりさせた。

二三 人の教えによつてはならぬ

有人問：「摩騰入漢、一藏分明；達摩西來、將何指示？」師云：「上座行脚底事作麼生？」僧云：「不會。」師云：「會取好、莫傍家取人處分。」

【訓読】

有る人問う、「摩騰 漢に入りて、一藏分明たり。達摩 西來し、何を將てか指示する？」師云く、「上座行脚する底の事は作麼生？」僧云く、「會せず。」師云く、「會取すれば好し、傍家に人の處分を取る莫かれ。」

【日譯】

ある僧が問う、「迦葉摩騰が中國に來たことで、一切の教法が明らかになりました。達摩は西來して、何を示したのでしょうか？」師、「そなたの行脚する自身はどうなのだ？」僧、「わかりません。」師、「自分でわかればよいのだ、軒並みに禪匠をたずねて人の教えによつてはならぬ。」

【注釋】

○本則は、『景德傳燈錄』卷一九、『五燈會元』卷七にも収録される。そこでは以下に引くように長い説法が續いている。

問：「摩騰入漢、一藏分明；達磨西來、將何指示？」師曰：「上座行脚事作麼生？」曰：「不會」。師曰：「不會、會取好。莫傍家取人處分。若是久在叢林、粗委些子遠近、可以隨處任眞。其有初心後學、未知次序、山僧所以不惜口業、向汝道、塵劫來事、只在如今。還會麼？然佛法付囑國王、大臣、郡守。昔同佛會、今方如是。若是福祿榮貴則且不論、只如當時受佛付囑底事、還記得麼？若識得、便與千聖齊肩。儻未識得、直須諦信此事不從人得、自己亦非。言多去道轉遠。直道言語道斷、心行處滅、猶未是在。久立、珍重。」（『景德傳燈錄』卷一九）

師が言う、「わからねば、自分でわかればよいのだ。軒並みに禪匠をたずねて人の教えによつてはならぬ。もし長く叢林で修行し、どういうことが禪の近道であり遠回りであるかを知ったなら、いかなる場でも主人公となつて眞實のありかたにまかせてよい。初學者で次第がわからないものには、わたしが口業を惜しまずに言つてやろう。過去よりの無限の時間は今ここにあるのだ。わかるか？」ところが、佛法は國王・大臣・郡守に託された。世尊在世中にはともに佛會に参加したから、今こうなつたのだ。今の財産や身分の高さについては問題にしないが、當時世尊によつて傳授されたことは憶えているか？もし憶えていれば、千聖と同等である。もしまだわからなければ、（この事）は人から得られるものではないと確信しなければならぬが、自分と佛を等置することもまた間違ひである。ことばを盡くせば道理からますます離れてゆく。言語の道は斷たれ、心のはたらきが消えたと云つても、まだ正しいとはいえない。長く立つたままでご苦勞であつた。」

○有人問：摩騰入漢、一藏分明；達磨西來、將何指示？「摩騰」は迦葉摩騰。印度出身の僧で、後漢

永平十年(六七)に竺法蘭とともに佛典を初めて中國にもたらし、洛陽の白馬寺で佛典翻譯に従事し、『四十二章經』を竺法蘭と共譯したとされる。『高僧傳』卷一に傳がある。「達摩西來」は、菩提達摩が西來して「即心即佛」を傳えたとする馬祖禪を受ける。明州雪竇山常通禪師は修行時代に「摩騰入漢、譯著斯文；達磨來梁、復明何事？」(『景德傳燈錄』卷一一)という疑問を抱いたという。

○師云：上座行脚底事作摩生？僧云：不會 自己本分事を諦めることが「行脚底事」であるが、それは人に教えてもらって納得するものではなく、自らそれに氣づくほかないものである。却って法を求めてわたしの教えを請うことは、自己本分事に背いているのではないかという問いかけである。

○師云：會取好，莫傍家取人處分 どうして「莫取人處分」なのかは、先に引いた保福の説法に「直須諦信此事不從人得」(自己本分事は人より得られるものではないと諦めなければならぬ)と言っているように、「從門入者非寶」(『祖堂集』卷五「雲巖和尚章」第二四則、『宗鏡錄』卷九八「先雲居和尚」ということである。

「傍(Dang)家」は、動目構造で「軒なみに、一軒ごと」の意(袁賓『禪宗著作詞語匯釋』、江蘇古籍出版社、一九九〇年)、雷漢卿『禪籍方俗詞研究』(巴蜀書社、二〇〇九年)、汪維輝「有關《臨濟録》語言的幾個問題」(『臨濟録國際學術論文集』、二〇一六年)など。修飾構造の名詞「傍(Dang)家」(隣りの家)ではない。「取人處分」は他人の言うことに従う。ここではよその禪師の教えを鵜呑みにすることを戒める。

(四)三寸を施せば、盡く糝た胡こに渉る

有人問：「纔施三寸，盡涉糝胡；如何示徒，免負於前機？」師云：「收拾看！」學云：「大衆咸委。」師云：「汝也是天津橋上皺眉僧。」

【訓讀】

有る人問う、「纔かに三寸を施せば、盡く糶胡たごに渉る。如何いかんが徒に示せば、前機ぜんきに負おぼくを免る？」師云く、「收拾し看よ！」學云く、「大衆み威みな委しる。」師云く、「汝まも也また是れ天津橋てんじんきやう上に眉まゆを皺しわむ僧そうなり。」

【日譯】

ある僧が問う、「言葉を用いたとたんに、ごたごたしてわけがわからなくなります。どのように門人に示せば、この問いにそむくことのないようにできますか？」師、「自分でかたをつけよ。」僧、「それは誰もわかつています。」師、「きみも天津橋の上で困惑している僧だ。」

【注釋】

○本則は本書のほかにも収録を見ない。

○有人問：糶施三寸，盡涉糶胡；如何示徒，免負於前機？「施」は施設、發動すること、

「施三寸」は、言葉で禪を説くこと。「糶胡」は「塗糊」「搽胡」に同じ。『碧巖錄不二鈔』第一則、「搽胡は當に塗糊に作るべし。模糊の義、猶お塗糊のごとし」（禪文化研究所『禪語辭書類聚三碧巖錄不二鈔』三〇頁下）。「前機」は目前の僧の問題提起を指す。即ち「禪の教えは言葉を用いたとたんにわけがわからなくなる。」どのようにわたしども學人に示せば、わけがわからなくなることから免れますか？『佛祖道影』卷三「藥山惟儼」にも次がある。

師生絳州韓氏，年十七出家，博通經論，嚴持戒律。首造石頭之室，機緣少契。頭命謁馬祖，始悟前機。師乃返石頭。

師は絳州（今の山西省新絳縣）の韓氏に生まれ、十七歳になって出家し、さまざまな經論に通じ、嚴格に戒律を守った。はじめ石頭希遷のところへ入室したが、機緣が契わなかった。石頭に指示されて馬祖に参じ、やっと前の石頭との問答の意を悟り、石頭に引き返した。

○師云：收拾看。「拾」は原文は「捨」に誤る。「收拾」は、かたづける・きまりをつける・片をつける。

『建中靖國續燈錄』卷二「蘇州報恩泗州院用元禪師章」に次がある。

問：「祖佛撈籠不得底人、和尚如何收拾？」師云：「試呈伎倆看。」僧便喝。師云：「驚殺人！」

問う、「祖佛も抑え込めなかった人を和尚はどのようにかたづけますか？」師、「腕前をみせてみなさい。」僧は大聲を出した。師、「驚かすな！」

○學云：大衆咸委「自分で決著をつけるのだということは、だれもが知っています。」

○師云：汝也是天津橋上皺眉僧「きみもまわり道はないのに餘計なことを言って困惑している僧だ。」

「天津橋」は洛陽の皇城の前を流れる洛水に架けられた橋、渡れば皇城の端門である。天津橋の上は皇城に到るただ一筋の路だけで迷うことがない。本書卷一一「睡龍和尚章」第六則に次がある。

問：「太尉相公送繩床、和尚將何報答？」師云：「天津橋上無異路、報答之心性不殊。」

問う、「王太尉が繩床を贈ってくださいましたが、そのご恩に和尚は何で報いられますか。」師、「天津橋に迷わせる道はない。報答の心は本性そのもので、なんの迷いもない。」

〔五〕祖師がたは何も傳えなかつた

問：「祖祖相傳、有何言屬？」師云：「汝從什麼人邊傳得來？」進曰：「與摩則學人退一步。」師云：「你無端進前退後作什麼！」

【訓讀】

問う、「祖祖相傳、何の言屬か有る？」師云く、「汝は什麼人の邊従りか傳え得來る？」進んで曰く、「與摩ならば則ち學人退くこと一步せん。」師云く、「你無端に進前退後して什麼と作す！」

【日譯】

問う、「祖師がたは次々に法を伝えられましたか、どのような言葉が託されたのですか？」師、「君は誰のところから伝えてもらったのか？」僧は言った、「そういうことなら一歩引き下がります。」師、「わけもなく進み出たり退いたりしてどういうつもりか！」

【注釋】

○本話は本書のみの収録である。

○問：祖祖相傳，有何言屬？「祖祖相傳」は西天二十八祖、東土六祖へと正法が伝わったこと。裴休撰「圭峯禪師碑銘并序」にいう、「釋迦如來 最後以法眼付大迦葉，令祖祖相傳，別行於世。…自迦葉至達摩，凡二十八世。達摩傳可，可傳璨，璨傳信，信傳忍爲五祖。又傳融爲牛頭宗，忍傳能爲六祖。」

「言屬」は言い付け、「屬」「囑」は古今字。

本書卷六「投子和尚章」第九則に次がある。

問：「佛佛授授，祖祖相傳，未審傳个什麼？」師曰：「年老也，爭受謾語？」

問う、「佛から佛へ、祖から祖へと法を次々と傳えました、いったい何を傳えたのですか？」投子、「わたしは年老いたがそんな謾語を受けたりしようか？」

投子が言うように禪では傳えるべきものはないのである。徳山宣鑒は言う、「我宗無語句，實無一法與人」（『景德傳燈錄』卷一五）。

○師云：汝從什麼人邊傳得來？ 傳えるものがあると思つているようだが、君は誰のところから傳えてもらったのだ。人から伝えられたり、人に傳えたりするようなものはなく、人人分上各自具足底の事である。

『趙州錄』卷上(秋月本〔二五九〕)に次がある。

問：「佛祖在日、佛祖相傳；佛祖滅後、什麼人傳？」師云：「古今總是老僧分上。」學云：「未審傳箇什麼？」師云：「箇箇總屬生死。」云：「不可埋沒却祖佛也。」師云：「傳箇什麼！」

問う、「佛祖が存命であられたときは、佛祖が法を傳えました。佛祖がお亡くなりなったら、誰が傳えるのですか？」趙州、「古今の事はすべてわたしという自己自分の事にほかならぬ。」學人、「何を傳えるのですか？」趙州、「誰もみな死を免れぬ。」學人、「祖佛をないがしろにはできませんぞ。」趙州、「何を傳えるというのだ！」

○進曰：與摩則學人退一步 「人から傳えてもらうことではないということでしたら、私は引きさがります。」退一步」は、自分のした問いが破綻していることを知ったり、拒否されたときにその問いを取り下げること。

本書卷一〇「鏡清和尚章」第二〇則に次がある。

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

問う、「天龍和尚の緊要の一句とは何でしょうか？」鏡清(即ち天龍)、「君の大膽なものにはまいった。」「それなら一步退きます。」鏡清、「ぶちまけた盆の水はもとに戻らぬ。」

さらに本書卷一三「招慶和尚章」第一一則にも。

問：「古佛道場、如何得到？」師：「更擬什麼處去？」學云：「與摩則學人退一步。」師云：「又是亂走作摩？」

問う、「古佛の道場には、どうすれば到達できますか？」師、「そのうえ何處どこに行こうというのだ。」學人、「それならわたくしは一步退きます。」師、「またもやうろろうしてどうする！」

○師云：你無端進前退後作什麼？ 一步前へ出て質問し、不適切な問いだとわかったから「一步退く」と

言ったのを「きみは何でふらふらしているのか!」と叱責した。『古尊宿語要』第四卷「鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集」(柳田聖山編『禪學叢書之一』【校註】古尊宿語要】)に次がある。

問：「波澄浪息、爲什麼摩尼不現?」師云：「汝且喚什麼作摩尼?」學云：「與麼學人退一步。」師云：「汝無端進前退後作麼?」

問う、「波はおだやかに澄んでいますのに、どうして摩尼珠は見えないのでしょうか?」鼓山、「君は摩尼珠を何だと思っているのだ?」學人、「それなら一步退きます。」鼓山、「わけもなく進み出たり退いたりしてどうする?」

〔八〕 悟るも悟らざるも本分を超えたことではない

有時上堂云：「夜來還有悟底摩?乞个消息。不悟底摩?乞个消息。悟底是、不悟底是?若便悟去、亦不分外;若便不悟去、亦不分外。莫見與摩道、便道(非悟非不悟)。莫錯好!者風漢與摩道、莫屈著人摩?」

問：「承師有言：『若便悟去、亦不分外;若便不悟去、亦不分外。』未審如何是不悟底事?」師云：「教我向阿誰道?」云：「如何是悟底事?」師云：「悟人即委。」

【訓讀】

有時、上堂して云く、「夜來還^はた悟る底有るや?个の消息を乞う。悟らざる底あるや?个の消息を乞う。悟る底が是なるか、悟らざる底が是なるか?若便^もし悟り去るも亦た分外ならず、若便^もし悟り去らざるも亦た分外ならず。與摩に道^いうを見て、便ち(悟るに非ず、悟らざるに非ず)と道う莫かれ。錯まること莫くんば好し!者^しの風漢の與摩に道うは、人を屈著する莫きや?」

問う、「承るに師の言う有り、（若、便し悟り去るも亦た分外ならず、若便し悟り去らざるも亦た分外ならず）と。未審如何なるか是れ悟らざる底の事？」師云く、「我をして阿誰たれに向かつてか道いわしむ？」云く、「如何なるか是れ悟る底の事？」師云く、「悟る人即ち委しる。」

【日譯】

ある日の上堂で言った。「昨夜悟った者がいたら、その消息を聞かせてくれ。悟らなかつた者がいたら、その消息を聞かせてくれ。悟るほうがよいのか、悟らないほうがよいのか？悟っても己の分を超えたことではないし、悟らなくても己の分を超えたことではない。わたしがこのように言うのを聞いて、（悟るのでもないし、悟らないのでもない）などと思つてはならぬ。誤らないでもらいたい。この亂心者がこのように言うのは、君らをいわれもなく貶めることになるのではあるまいか？」

問う、「師は（悟っても己の分を超えたことではない、悟らなくても己の分を超えたことではない）と言われましたが、いったい悟らないことというのはどういうことなですか。」師、「わしに誰に答えさせようというのだ？」「悟ることとはどういうことなですか。」師、「悟った人が知っている。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録。

○有時上堂云：夜來還有悟底摩？乞个消息。不悟底摩？乞个消息。悟底是，不悟底是？若便悟去，亦不分外；若便不悟去，亦不分外。莫見與摩道，便道（非悟非不悟）。莫錯好！者風漢與摩道，莫屈著人摩？

禪僧が修行するのは自己本分を諦めることであるが、菩提・涅槃・眞如・佛性等の佛教用語は要請として言語化されたものであり、そのように概念化されたものがあるかどうかは決定的に定まっているわけではなく、佛教學は形而上學である。馬祖は佛性という形而上のものを、見聞覺知もろもろの一切の作

用こそが佛性の顯現であるとして形而下に引き下ろすことで、誰もが理解しやすいものにするという革命をおこした。それによって自己に佛性が具足し、我が心こそが佛性にほかならない(自己本分)という知識は受け入れられ易いものとなった。しかし知識は悟りではない。長慶慧稜は雪峯に参見し、「學業辛苦、不多得靈利」(禪學を學ぶのに心力を費やしたが、なかなか悟りは得られなかった。本書卷一〇「長慶和尚章」第二則)と言われるが、馬祖禪を知識として心得てはいても、實感として納得できる體驗がなかったのである。それを見て取った雪峯は「山火事で焼け残った樹木のように、身心のはたらきを消し去つて、長くて十年、半ばなら七年、短かければ三年で成果があがろう」と、どうにもならなくなったときに施す死馬医の手立てを授けてやると、二年半後、夜中に堂内の燈火を見てはつと省悟し、法堂で柱に寄りかかっていたときに、「あつ!」と、それが「見聞覚知」の佛性のはたらきだったと氣がついたのであった(『祖堂集』卷一〇譯注(五)「長慶和尚章」參照、『禪文化研究所紀要』第三十七號)。長慶の體驗が夜中であつたように、夜中に悟りの體驗をすることが少なかつたのである。同じ夜中に坐禪していて悟る者もおり、悟らぬものもいた。保福が「悟っても悟らなくても、自己の本分を超え出たことではない」と言うのは、一切衆生は佛性を具足し、法性のまっただなかで「言談祇對、著衣喫飯」しているからには、悟る・悟らぬの沙汰を越えているということである。ただしこれを推し進めれば、無事禪に墮してしまう。しかし、ここは多くの悟れぬ修行者をなくさめる發言であつて、すぐあとに、このことを問うた僧に答えた内容から、保福は「悟ること」と「悟れぬこと」との違いをはつきりと區別している。

○若便悟去亦不分外、若便不悟去亦不分外 「人人分上各自具足底事」であるからには、もともと悟る・悟らぬの沙汰を越えている。

『玄沙廣録』巻中(二一)(二)に次がある。

上堂云：「諸上座、法體本自無生、本自無滅。法法如然、亘古亘今。因什麼使得不會去？若不會、也只是上座。若會、也只是上座。會與不會且作麼生？」(禪の語録120、九四頁、筑摩書房)

皆さん、法の本體はもとと生ずることも滅することもありません。あらゆる法は古今を通じて、眞如そのものです。どうしてそれが分からぬことになったのでしょうか？もし分からなくても、あなた自身に他なりませんし、分かっても、あなた自身に他ならないのです。それなら分かっても分からなくても、それがどうだと言うのでしょうか？

また『玄沙廣録』巻上(一)にも次がある。

諸上座、只是你諸人清淨本然性相般若智海、具足見聞。若會也只如然、若不會也只如然。(禪の語録120、八頁、筑摩書房)

皆さん、ほかならぬ皆さんという、もともと清淨なる本體と現象を一如だと見て取る廣大な智慧こそが、見聞覺知を具足しているのです。たとえ分かるうとも、分からなくとも、そのままなのです。

我々のはからいに關係なく「清淨本然性相般若智海」が具足し圓成している以上、知ることもいらぬし、その具足のわけを説けるものでもない。してみると、分かっても分からなくても違ひはない。

なお「分外」は、自己の本來の持ち前を越えていること。

○莫見與摩道、便道非悟非不悟。莫錯好 わたしのこういう言葉を聞いて、「悟・不悟という對立を超えたものだ」などと誤解してはならぬぞ。つまり悟・不悟を超えたものを想定してはならぬ。

○者風漢與摩道、莫屈著人摩？ 本來まっつき具足の人にこのようなことを説くのは、その人を貶めていくことになるのであるまいか。このように言うことで、人人具足であり、分外の事ならざることの自覺

をうながそうとする。「風漢」は風顛漢の略。

「屈著」は、いわれもなく貶める。本書卷一一「保福和尚章」第二九則に次がある。

因擧：「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。』」

保福和尚は次の話頭を取り上げた。僧が先の洞山に問う、「これまで幾人がこの門に入ったのですか？」洞山、「入った者は誰もおらぬ。」誰もないと言うのは、人を貶めることになるのではないのでしょうか？」洞山、「本當にそうであったなら、人を貶めたことにならない。」

○問：承師有言：若便悟去，亦不分外；若便不悟去，亦不分外。未審如何是不悟底事？師云：教我向阿誰道？ 悟つても悟らなくても自己の分を越えたことでないなら、悟と不悟の違いがなくなってしまうのではないか？後にある僧が疑問に思つて悟と不悟の違いを問うた。不悟についての保福の返答「それを誰に言わせるのか？」とは、わたしと話している汝自身が不悟底なのだ。天台徳詔(第八會上堂)に次がある。

第八會，師上堂。有僧問：「世尊有正法眼，付囑摩訶迦葉。只如迦葉在賓鉢羅窟，未審付囑何人？」師

云：「教我向誰說？」學云：「恁麼即靈山付囑不異今日。」師云：「你什麼處見靈山？」(『景德傳燈錄』卷二五)

ある僧が問う、「(世尊に正法を見る眼があり、摩訶迦葉にゆだねる)と言われています。ところで迦葉が賓鉢羅窟で結集したとき、誰にゆだねたのですか？」徳詔、「付囑を受けるのはきみ以外ではないのに」わたしにそれを誰に言えといふのか？」學人、「それなら靈山付囑は今日と同じです。」徳詔、「きみはどこで靈山を見たのか？」

○云：如何是悟底事？師云：悟人即委。悟った内實は、悟った者にしか分からぬ。君が分かることではない。「悟人即委」と類似した言い方に「同道者方知」があり、『景德傳燈錄』卷一〇「洪州雙嶺玄眞禪師章」に次のように見える。

洪州雙嶺玄眞禪師、初問道吾：「無神通菩薩爲什麼足迹難尋？」道吾曰：「同道者方知。」師曰：「和尚還知否？」曰：「不知。」師曰：「何故不知？」曰：「去！不識我語。」

洪州雙嶺玄眞禪師は初め道吾圓智に參じて問う、「無神通菩薩はどうして足跡が見つかからないのでしょうか？」道吾、「共に歩む者（自らも無神通菩薩として歩む者）であつてこそ分かることだ。」玄眞、「和尚は分かるのですか？」「分からぬ。」玄眞、「どうしてですか？」「出てゆけ！わたしの言った（分からぬ）の意味が分かっておらぬ。」

〔七〕非次に問う

有人問：「學人欲見和尚本來事時如何？」師云：「退後。」進曰：「與摩則非次也。」師曰：「汝亦知而故犯。」

【訓讀】

有る人問う、「學人、和尚の本來事を見んと欲する時は如何？」師云く、「退後せよ。」進んで曰く、「與摩ならば則ち非次なり。」師曰く、「汝も亦た知りて故に犯す。」

【日譯】

ある僧が問う、「わたくし、和尚の（本來の事）を見せていただきたいのですが？」師、「退いて自己の本分事を見よ。」僧、「そういうことですと、さきの問いは順序を誤っていました。」師、「きみもへわ

かっついなながら、わざと法を犯した」わけだ。」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録。

○有人問：學人欲見和尚本來事時如何？ 和尚の自己本分事を見たいのですが、和尚はどのようにお示しになりますか。「本來事」は、人が本來具足している佛性、本來性、自己本分事。『祖堂集』卷四「石頭和尚章」第一二則に次がある。

僧問：「如何是本來事？」師曰：「汝因何從我覓？」進曰：「不從師覓，如何即得？」師曰：「何曾失却那？作摩？」

僧問う、「本來事とはいかなることでしょうか？」石頭、「きみはどうしてわたしに求めるのか？」さらに問う、「師に求めなければ、どうして得られましょう？」石頭、「失ったことでもあるのけ！」

また『五燈會元』卷九「終南山豐德寺和尚（嗣香巖）章」にも次がある。

問：「如何是本來事？」師曰：「終不更問人。」

問う、「自己本分事とは？」師、「けっして人に問うてはならぬ。」

○師云：退後 二意をもつて言われる。①わたしの本分事を問うて、いったい何になる、引き下がれ。②みずから退後する作用によっておのが本分事をこそ知れ。『五燈會元』卷一五「潭州大滷懷宥禪師章」に次がある。

僧問：「人將語試，金將火試。未審衲僧將甚麼試？」師曰：「拄杖子。」曰：「畢竟如何？」師曰：「退後著。」僧應喏。師便打曰：「教休不肯休，直待雨淋頭。」

僧が問う、「人は言葉で試し、金は火で試します。では禪僧は何で試しますか？」師、「拄杖で打って試す。」「結

局はどういうことですか？」「引き下され。」僧は「ハイ」と答えた。師は拄杖で打って言った、「休歌させようと打ったのにできなければ、慈雨が降ってくるまで待っていろ。」

○進曰：與摩則非次也 「そういうことでしたら、まず自分にこそ問うべきで、順序を間違えました。」

「次」とは一般の順序次第、それを亂すことを「非次」という(『禪語辭典』三九〇頁)。

その人の本分事はその當人にしか分からぬものであり、自分自身で體認すべきもの。それゆえ、自己の本分事を差し置いて、他者にその人の本分事を問うのはナンセンスであり、また順序を間違えたのである。「非次」は、本則以外に『祖堂集』に次の三例が見える。

卷一三「招慶(道匡)和尚章」第三七則、

問：「古人相見、目擊道存。今時如何相見？」師云：「如今不可更道目擊道存。」學云：「與摩則適來已是非次去也。」師云：「知過必改。」

問う、「古人は相見して(熟視するだけで道の體得を知った)と言われます。今どのように相見すればよいでしょうか？」師、「今この上さらに古人の事を持ち出してはならぬ。」僧、「そういうことですと、さっきの質問は順序を誤っておりました。」師、「(過ちを知れば必ず改む)だな。」

卷一三「福先招慶和尚章」第一七則、

問：「不嘖非次、如何是和尚家風？」師云：「一瓶兼一鉢、到處是生涯。」僧云：「與摩則後學之流皆承覆蔭。」師云：「隨衆上下。」

問う、「手順を踏まない非禮を責めないでください(失禮を承知ですが)、和尚の家風はいかなるものでしょうか？」師、「一瓶と一鉢、いづこにおいても我がたつき。」僧、「それなら後進の修行者は皆なおかけをこらうむります。」師、「それなら皆と一緒にやってゆけ。」

卷一三「山谷和尚章(嗣保福)」第二則、

師初開堂時、僧問：「不責非次、乞師全示。」云：「若教全示、更是阿誰？」

師の初めての開堂のとき、僧が問う、「無理な問いですが、師を全面開示してください。」「わたしに全面開示させようとしているのは、誰だと思っているのか？(お前だろう)」

○師曰：汝亦知而故犯 きみも人の本分事を問うことが道理に合わぬことだと分かっているわけだ。「知而故犯」は、知っていて故意にタブーを犯すこと。

〔八〕山鬼屈を汝は自ら作り得たるなり

有人問：「不棄諸塵、如何端的？」師曰：「虧汝問即道。」進云：「与摩即學人有頼去也。」師云：「山鬼屈汝自作得。」

【訓讀】

人有りて問う、「諸塵しよじんを棄すてず、如何いかんが端的たんとにする？」師曰く、「虧さいわいに汝問わば即ち道だわん。」進んで云く、「与摩いかなれば即ち學人頼り有り去るなり。」師云く、「山鬼屈さんきくつを汝は自ら作り得たるなり。」

【日譯】

ある僧が問う、「煩惱を捨てずに、どのようにずばりと示されますか？」師、「さいわいにきみが問うてくれたから言つてやろう。」僧、「そういうことでしたら、わたくしはありがとうございます。」師、「きみは自分で墓穴を掘つた。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

○不弃諸塵、如何端的？「弃」は原文は「弁」「辨」「辯」の俗字であるが、「弃」「棄」の俗字の形似による誤字であろう。「諸塵を棄てず」とは「諸塵勞(客塵煩惱)を棄却することなく(菩提を得る)」の意。『維摩經』弟子品(舍利弗宴坐)に言う「煩惱を斷ぜずして而も涅槃に入る、是れを宴坐と爲す」という場合を指す。その竺道生注にいう、

既觀理得住，便應縛盡泥洹。若必以泥洹爲貴而欲取之，即復爲泥洹所縛。若不斷煩惱即入泥洹者，是則不見泥洹異於煩惱，則復無縛矣。(『注維摩詰經』卷一)

理を觀て安住したなら、涅槃に執着しない。もし涅槃を素晴らしいものと思つてこれを得ようとするなら、涅槃に束縛されることになる。「煩惱を捨てずに涅槃に入る」とは、涅槃が煩惱と異なるとは見なさぬことであり、その時には束縛はもはやなくなるのである。

煩惱を滅盡して初めて涅槃が得られると考えるのは誤つた考えであつて、涅槃を希求することが煩惱に他ならぬと言う。しかも煩惱もじつは實體なき空なるもの、したがつて菩提涅槃も幻想に他ならない(『臨濟錄』示衆に言う、「無明無住處，無明無始終」、「菩提無住處，是故無得者」、衣川『臨濟錄譯注』三六七頁、大法輪閣)。とすれば本則で質問の僧が「端的に示せ」とした要求は破綻していると言わねばならない。

○虧汝問即道 「虧」はもと缺ける意。太田辰夫『中國語歴史文法』に「虧」を説明して言う、「(虧)は(幸虧)(多虧)と同じく徹幸をあらわすこともあるが、その反對のばあいにも用いられ、一種の責め譏る語氣のこともある。」(二九二頁)本則の「虧汝問」は口語的用法で、「さいわいにきみが問うてくれたので、言つてやろう」と答えたが、その言いかたには皮肉なニュアンスがあるということである。上述の破綻した要求を、「よくもそんな破綻した要求ができたものだ」という責め譏る氣分で言つたのである。

○進云：与摩即學人有頼去也。師云：山鬼屈汝自作得。保福が「言つてやろう」と答えたので、僧は「それはありがたい。是非言つてください」と喜び、自分の要求が容れられたと勘違いして待った。保福はもとより要求に答えるつもりはなく、「きみは自分で地獄へ陥った」と決めつけた。「屈」、「窟」は古今字。黒山鬼の窟宅とは、誤つたことを言つたために陥つて責め苦を受ける地獄を指す。「きみはみづから墓穴を掘つて陥つたにすぎぬ」と叱責した。本書卷一〇「玄沙和尚章」第九則「正知你鬼趣裏作活計」の注参照（『祖堂集』卷十譯注（一）『禪文化研究所紀要』第三三號、二〇一六年）。

〔九〕不將一物來時

僧問：「不將一物來時如何？」師云：「莫向這裏汚人田地。」云：「如何免得？」師云：「如何即不免？」

【訓讀】

僧問う、「一物も將もちち來たらざる時は如何？」師云く、「這裏に向むかひて人の田地を汚す莫かれ。」云く、「如何にせば免れ得るや？」師云く、「如何にせば即ち免れざるや？」

【日譯】

ある僧が問う、「何ももつてこずに來た私をどう評價されますか？」師が言う、「ここでわたしの道場を汚さんでくれ。」「どうすれば免れることができますか？」師、「どうしたら免れないか？」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。

○僧問：不將一物來時如何 この問いは嚴陽尊者が趙州に問うたものとして、宋代によく知られたものと

なる。『趙州錄』では「問：一物不將來時如何？師云：放下著。」とあって、問う者の名を出さないが、それを嚴陽尊者とするのは『黃龍慧南禪師語錄』が最初である。いま『正法眼藏』卷上第二一則を示す。

嚴陽尊者問趙州、「一物不將來時如何？」州云：「放下著。」嚴云：「既是一物不將來，又放下箇甚麼？」州云：「放不下，便擔取去。」黃龍南和尚頌云：「一物不將來，兩肩擔不起。言下忽知非，心中無限喜。毒惡既忘懷，蛇虎爲知己。光陰幾百年，清風猶未已。」

嚴陽尊者が趙州に問う、「何も持っていないのを、どう評價してもらえますか。」趙州、「それを下ろせ。」嚴陽、「何も持ってきていないのに、いったい何を下ろすのですか。」趙州、「下すことができぬなら、擔いで行け。」黃龍南和尚が頌した、「何も持ってきていない、その觀念は重くて兩肩に擔ぎきれない。すぐさま誤りに氣づけば、喜びに堪えず。心に惡毒がなくなり、一蛇一虎が左右に隨從する友となろう。時は何百年も過ぎたが、この話にすがすがしい風が吹いている。」

なお本書卷六「投子和尚章」第五則に「問：一物不將來、爲什麼却言放下著？師云：辛苦與摩來。(重い荷を擔いで)苦勞にもよく來たな」とあり、趙州の問答を知って投子に問うている。

「不將一物來時如何」の問いの淵源は、慧能が自己の心境を五祖弘忍に呈した偈の後半二句「本來無一物、何處有塵埃？」である。後半二句は敦煌本『六祖壇經』には見えず、惠昕が太歳丁卯(九六七年)に古本を上下二卷十一門に分卷分門した惠昕本系の諸本、及び元の德異本、流布本(宗寶本)に見える。後半二句を最も早く取り上げる現存する文献は黃檗希運『宛陵錄』である。

○師云：莫向這裏汚人田地 そのような妄語をわしに聞かせて我が道場を汚さんでくれ。『首山念和尚語錄』次住寶應語錄に次がある。

員外云：「一物不將時如何？」師云：「何得對衆妄語？」員外擬議，師便喝。

安員外が言う、「何も持っていないければどうですか？」首山、「皆の前でそんなでたらめが言えたものだ。」員外は何か言おうとすると、首山は大声でどなりつけた。

○云：如何免得？ 「不將一物來」と言説することが、「不將一物」という一物（觀念）を持って參上していることに他ならず、君はわしに妄語を聞かせているという保福の意が汲み取れずに言う、「どうすれば和尚の道場を汚さずにすみませるか？」

○師云：如何即不免？ 「どうしてわたしの道場を汚すことになったのか？」そのことを考えよ。無一物という一物を君は背負っている、そのことに氣づけという示唆。

『景德傳燈錄』卷二五「金陵清涼法燈禪師章」に次がある。

時有僧問：「如何是諸佛正宗？」師曰：「汝是什麼宗？」曰：「如何？」師曰：「如何即不會？」

問う、「諸佛の正傳の宗旨とは？」師、「君はどういう宗旨なのか？」「どういうことですか？」師、「君自身が正宗であることが」どうして分からないことになったのか？」

『景德傳燈錄』卷八「池州南泉普願禪師章」にも次がある。

陸異日又謂師曰：「弟子亦薄會佛法。」師便問：「大夫十二時中作麼生？」陸云：「寸絲不挂。」師云：「猶是階下漢。」

陸豆大夫は別の日にまた南泉に問う、「わたくしめも少しは佛法が分かっています。」そこで南泉は問うた、「夫は一日をどうお過ごしですか？」陸豆、「心に何の障りもありません。」南泉、「まだ堂に上らぬ未熟者だ。」

(一〇) 十二時中の修行の點檢

有僧問：「十二時中如何據驗？」師云：「恰好據驗。」云：「學人爲什麼不見？」師云：「不可更捏目也。」

【訓讀】

有る僧問う、「十二時中、如何が據驗せん？」師云く、「恰かも據驗するに好し。」云く、「學人爲什麼なにゆえにか見えざる？」師云く、「更に捏目ねつめくす可からず。」

【日譯】

ある僧が問う、「一日二十四時間、どのように修行の仕方を點檢してゆけばよいでしょうか？」師、「ちようどよい點檢だ。」僧、「どこがよい點檢なのか、私にはどうして見えないのでしょうか？」師、「それ以上妄想を起こしてはならぬ。」

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一九、『五燈會元』卷七にも收める。

○有僧問：十二時中如何據驗？ 一日中の修行を一つ一つ吟味しどのように修行してゆくのかを具體的に問う。「十二時中以何爲境(一日十二時中の修行で何を排除すべき境たじょうとしますか)？」(本書卷三「先徑山和尚章」第四則)、また「十二時中如何淘汰(一日十二時中の生活のなかで何を排除して修行すればよいでしょうか)？」(『趙州錄』卷中)と同じ方向の問い。「據驗」は「一つ一つテストする」(『禪語辭典』)。「鼓山法堂玄要廣集」に次がある。

問：「十二時中不涉緣塵，如何據驗？」師云：「浪息千江，孤輪不墜。」

問う、「一日二十四時間、六根の対象にかかわらないように一つ一つ修行を點檢すればよいでしょうか？」

か？」師、「波が静まりすべての江の水が澄もうとも、月は江上に映らぬ（そんな修行が駄目なのだ。）」

○師云：恰好據驗 そのように點檢しようという姿勢は、本来の修行のありかたなのかを吟味するのにちょうどよい。保福はそういう修行がどうしてだめなのかを調べるのにちょうどよいのだ、と言うのである。趙州は二時の齋粥以外は心をくだぐだすることがなかったと、次のように説いている。

師上堂云：「兄弟莫久立。有事商量，無事向衣鉢下坐，窮理好。老僧行脚時，除二時齋粥，是雜用心力處，餘外更無別用心處也。若不如此，出家大遠在。」（『趙州錄』卷上）

皆さん、長く立っていてもよい。何かあれば話合おう。何もなければ僧堂の自分の坐席で真理を窮めるがよい。わたしが行脚していた時は、二時の齋粥に氣を使う以外は、まったく心をくだぐだことはなかった。このようであれば、出家したとは言えぬ。

また次のようにも言っている。

問：「十二時中如何用心？」師云：「你被十二時使，老僧使得十二時。你問那箇時？」（『趙州錄』卷上）

問う、「十二時中、どのように心を使えばよいでしょうか？」師、「きみは時間に使われ、わたしは時間を使いこなしている。きみはどちらの時間のことを問うているのか？」

○云：學人爲什麼不見？ ちょうどよい點檢だと言われましても、わたしには何をどのように點檢すればよいのかわかりません。

○師云：不可更捏目也 吟味して取捨すべきものがないのに、見ようとしてよけいな妄境を作り出してはならぬ。「捏目」は、眼をこすってありもしない空華を見ることが。『首楞嚴經』卷八に「猶お捏目して亂花の發生するが如し」とある（大正一九・二四一中）。

(一一) 幽微の説すら猶お是れ夢言

僧問：「至理幽微，如何得到？」師云：「別更夢見作什麼？」進曰：「幽微之説，猶是夢言。以何所示，即得出於夢言？」師云：「還解恠笑得摩？」

【訓讀】

僧問う、「至理は幽微なれば、如何が到るを得ん？」師云く、「別に更に夢見むけんして什麼なんと作す？」進んで曰く、「幽微の説すら猶お是れ夢言のごとし。何所なにを以て示せば、即ち夢言を出するを得んや？」師云く、「還はた解よく恠笑し得るや？」

【日譯】

ある僧が問う、「究極の道理は幽暗微細なものですが、どのようにすれば會得できますか？」師、「そのものとは別に夢みてどうするのだ？」僧はさらに訊いた、「究極の道理は幽暗微細なものだと言うのも、まだ寢言だとしますと、どのように提示すれば、寢言から抜け出せますか？」師、「君はいまのその問いを笑えるか？」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。

○僧問：至理幽微，如何得到？ 言説の及ばぬ「至理幽微」のところはどのようにしたら到達できます

か。「文選」「頭陀寺碑文」「是以掩室摩竭，用啓息言之津；杜口毘耶，以通得意之路。（釋尊は摩竭提國の寂滅道場の部屋を閉ざして無言への手がかりを開き、維摩は毘耶離城に口を杜ざし、眞意を得る道を通じた）」（卷五九）李善注にいう、「至理は幽微にして、言説の及ぶ所に非ず。室を摩竭に掩い、寂滅して以って言を息むを示し、口を毘耶に杜ざし、默然として意を得るを現わす。」

○師云：別更夢見作什麼？ 言説の及ばぬところを「至理幽微」と言説することが、妄情して幻想を起こすことにほかならず、言説の及ばぬところと乖離することになる。幻想した「至理幽微」へ更に到ろうと思うのが「夢見」である。

『景德傳燈錄』卷一四「潭州雲巖曇晟禪師章」に次がある。

師掃地次、瀉山云：「太驅驅生！」師云：「須知有不驅驅者。」瀉山云：「恁麼即有第二月也。」師豎起掃帚云：「這箇是第幾月？」瀉山低頭而去。玄沙聞云：「正是第二月！」

雲巖が掃除をしていると、瀉山が言う、「なんとセカセカしたことか！」雲巖、「セカセカしていない者がいるのを知ってくれ。」瀉山、「それなら妄想した第二の月があることになる。」雲巖は掃帚ほうちゆうを立てて言う、「こうして立っているわたしは第二の月か、第一の月か？」瀉山は頭を垂れて立ち去った。この話を聞いた玄沙は言った、「それこそ第二月だ！」

また同卷二二「福州升山白龍院道希禪師章」にも次がある。

問：「情忘體合時如何？」師曰：「別更夢見箇甚麼？」

問う、「情識を忘れて法體と合一したときはどう評價されますか？」師、「その更に何を夢みるのだ？」

○進曰：幽微之説，猶是夢言。以何所示，即得出於夢言？ 「至理幽微」と言擧げすることが夢言だと氣づき、夢言から免れる方法を問う。

○師云：還解恠笑得摩？ 君のいまの問いを笑えたなら夢言から脱却できよう。「恠笑」(怪笑)は、あざ笑うこと。「恠笑得摩」という言い方は保福章に本則を含めて四例見られる。ここでは、提示のしかたや言い方の問題ではなく、提示を求めること自體が夢言であること。

(一一) 眞正面からほめたたえる

僧問：「十二分教是背後讚言，請師當讚便讚。」師云：「當不當？」云：「還得全也無？」師云：「莫寐語好。」

【訓讀】

僧問う、「十二分教は是れ背後の讚言、師に請う、當讚に便ち讚せよ。」師云く、「當るや、當らざるや？」云く、「還^はた全きを得たるや？」師云く、「^{げいご}寐語すること莫くんは好し。」

【日譯】

ある僧が問う、「十二分教は法を背後からほめたたえたもの、どうか眞正面からほめたたえてください。」師は(しばし沈黙して)言った、「ぴったりか、ぴったりでないか？」僧、「完全に眞正面からほめたたえたつもりなのですか？」師、「寢言は言わぬようにせよ。」

【注釋】

○本話は本書のみの收録。

○僧問：十二分教是背後讚言，請師當讚便讚 「佛の説かれたすべての教えは、法を方便によって説いたものです、どうかズバリと説いてください。」十二分教は禪においては、第一義を説いたものではなく、言葉で説かれた方便の教えとして位置づけられており、「背後讚言」は、第一義そのものではなく方便でしかないと批判するもの。「當讚便讚」は眞正面から(方便ではなく、第一義そのものを示して)くださいと問う。

○師云：當不當 「どうか眞正面から讚してください」と問うているから、いきなり「當か不當か」と訊いたのではなく、原文には「良久」はないが、しばし沈黙して言ったものであろう。いま沈黙したの

は、「當讀」したのか、そうでないのか。

○云：還得全也無？「その沈黙が十全に法を開示したものになっていくのですか？」雪峯の第一義としての「良久」の開示を雪峯門下は繼承するが、本當にこれで法が傳わるのか反省が起こる。この僧も「良久」に批判的であった。長慶慧稜は次のように反省している。

師有時云：「與摩擧揚、背地看來、却成返仄。」僧便問：「當衆擧揚、爲什摩却成返仄？」師云：「只爲容易。」僧云：「不容易作摩生道？」師云：「當不當？」（本書卷一〇「長慶和尚章」第九則）

師はあるとき言った、「このように（沈黙によって）宗乘を擧揚するのは、裏から見ると不安になる。」僧、「大衆の前で宗乘を擧揚されているのに、どうして不安になるのですか？」師、「いかにも安易なためだ。」僧、「どう言えば、安易でないのですか？」師、「宗乘の擧揚としてふさわしいかどうか、よく反省することだ。」

○師云：莫寐語好 沈黙が宗乘に當るかどうかは君自身の問題だ。沈黙が十全な法の開示なのか、そうでないのかは、人に問うて決著がつかない問題ではない。『維摩經』弟子品・大目犍連に「夫れ法を説くとは、説く無く示す無し。其の法を聴く者は、聞く無く得る無し」とあるが、「無説無示」が宗乘の擧揚にふさわしいかどうかは、擧揚する側が自問することであり、「無聞無得」が宗乘を十全に承當したものであるかどうかは、擧揚された側の問題である。

『景德傳燈錄』卷一六「福州雪峯義存禪師章」に次がある。

僧問：「拈槌豎拂、不當宗乘。和尚如何？」師豎起拂子。其僧自抱頭出、師乃不顧。

僧が問う、「槌を持ち上げ、拂子を立てるのは、宗乘に通っていません。和尚はどうお考えですか？」雪峯は拂子を立てた。僧は頭が混亂して出て行ったが、雪峯は見向きもしなかった。

また本書卷一〇「玄沙和尚章」第八則に次がある。

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

問う、「古人は槌を持ち上げ、拂子を立てましたが、禪の宗乘に適っているのですか？」玄沙、「適っておらぬ。」さらに問う、「古人はどういうつもりだったのですか？」玄沙は拂子を立てた。また問うた、「禪の宗乘はどうなるのですか？」玄沙、「君が悟ればよいのだ。」

〔二三〕江南行脚時の慧稜との問答

師昔在江外時，欲先歸雪峯，遂問招慶云：「某甲先歸山。山中和尚忽問上座有什摩信，作摩生祇對？」招慶云：「不避腥膻，亦有少許。」師云：「有信道什摩？」招慶云：「教某甲分付與阿誰？」師云：「雖有此語，未必有與摩事。」慶云：「若與摩，則前呈全在闍梨。」

招慶云：「闍梨先歸山，山中或有異聞底事，乞个消息。」師云：「設使有，上座還肯摩？」招慶云：「是什摩心行，推人向泥裏著！」

【訓讀】

師は昔、江外に在りし時、先に雪峯に歸らんと欲し、遂て招慶に問うて云く、「某甲先に山に歸る。山中和尚忽し上座に什摩の信有るやと問わば、作摩生が祇對せん？」招慶云く、「腥膻を避けざれば、亦た少許く有り。」師云く、「信有らば什摩と道うや？」招慶云く、「某甲をして阿誰にか分付せしめん？」師云く、「此の語有ると雖も、未だ必ずしも與摩の事有らざらん。」慶云く、「若し與摩ならば、則ち前呈は全て闍梨に在り。」

招慶云く、「闍梨先に山に歸るに、山中或し異聞底の事有らば、个の消息を乞う。」師云く、「設使有

るとも、上座還た肯うや？」招慶云く、「是れ什摩の心行ぞ、人を推して泥裏に著くとは！」

【日譯】

師は以前、江南を行脚していた時、先に雪峯山に歸ろうと思ひ、招慶に問うた、「わたしは先に山に歸るが、山中和尚が上座にどのような消息があるかと訊かれたなら、どう答えようか？」招慶、「言葉を嫌わなければ、少し言うことがある。」師、「消息があるなら、どう言うのだ？」招慶、「わたしにそれを誰に伝えさせようというのだ？」師、「君がその消息を吐露したからといって、必ずしもまだ君がそれを悟ったということにはならぬ。」長慶、「そう言うなら、ここから先のことは、全てそなた自身にかかわることだ。」

招慶、「さみが先に山に歸つて、雪峯山で悟りの體驗をした僧の話があつたら、その消息を知らせてくれ。」師、「たとえあつたとしても、上座はいつたいそれを認めるのか？」招慶、「わたしを泥の中に押し込むとは、どういうつもりだ！」

【注釋】

○本話の前半は『景德傳燈錄』卷一八「長慶慧稜章」、『五燈會元』卷七「長慶慧稜章」にも採られている。

『景德傳燈錄』：師在宣州，保福後辭歸雪峯。保福問師曰：「山頭和尚或問上座信，作麼生祇對？」師曰：「不避腥羶，亦有少許。」曰：「信道什麼？」師曰：「教我分付阿誰？」曰：「從展，雖有此語，未必有麼事。」師曰：「若然者，前程全自闍梨。」

『五燈會元』：保福辭歸雪峯。謂師曰：「山頭和尚或問上座信，作麼生祇對？」師曰：「不避腥羶，亦有少許。」曰：「信道甚麼？」師曰：「教我分付阿誰？」曰：「從展，雖有此語，未必有麼事。」師曰：「若

然者、前程全（自闡梨）。」

○師昔在江外時、欲先歸雪峯、遂問招慶云：某甲先歸山。山中和尚忽問上座有什摩信、作摩生祇對？江外行脚のことは、本書卷一〇「安國和尚章」第二三則にも「師與長慶從江外再入嶺」とあることから、このとき招慶慧稜、安國弘瑄「本書のみ弘韜」との結伴行脚だったが、保福が先に雪峯山に歸ると言い（その理由は書かれていないが、行脚が禪の宗乘を悟るのに資すものでないかわかったからであろう）、招慶に山中和尚から「行脚してきみにどのような心境の消息があつたかと訊かれたら、どう答えようか」と言い出すのは、行脚によつても修行の成果が得られなかったからであろう。保福の開悟は雪峯山へ歸つてからである（第一則參照）。

「江外」は江南の地を指している。中原の視點から、長江を越えた彼方にあるからである。

「山中和尚」は雪峯義存を指して言う。「玄沙廣錄」に七例見える。

○招慶云：不避腥膻、亦有少許「腥膻」は「腥羶」とも。生臭い臭氣のあるさまで、言葉の及ばぬところを言葉で言えは頭角が生じて畜生に墮ちること、また轉じて葛藤（文字言説）をいう。本書卷一三「報慈和尚章」第一七則に次がある。

又時上堂云：「古人教向未啓口已前會取。今日報慈同於古人、爲復不同於古人？有明眼漢、出來斷看。還有人斷得摩？若斷不得公當、任你便解放光、亦無用處。雖然如此、我亦未免少分腥羶在。」學人便問：「不噴上來、宗風如何舉？」師良久。僧云：「久處沈病、全因王膳。」師云：「待我肯則得。」

またある時、上堂して言った、「古人は口を開くまえに會取せよと教えられたが、今の私の教えは古人と同じか、同じでないか？見識のある者がいたら断を下してみよ。断を下せる者はいるか？断を下して正當でなければ、たとい上手に言ったとしても、何の役にもたため。とはいえ、私もいささか口業（くごう）を犯してしまった。」そこで僧が

問うた、「さきほどのことを咎めなければ、宗風はどのように示されますか？」師はしばし沈黙した。僧、「長い病にかかっておられるのは、ご馳走のせいですね。」師、「私が君を認めたならそう批判するもよからう。」

○師云：有信道什摩？招慶云：教某甲分付與阿誰？「信」はここでは、行脚の成果、心境の消息の報告。「教某甲分付與阿誰？」とは、「それ（わが悟りの消息）は誰にも伝えることはできぬ」意。これが雪峯に伝えるメッセージである。

○師云：雖有此語，未必有與摩事。慶云：若與摩，則前呈全在闍梨。「そのように言ったからとて、まだ決定的な悟りの體驗があつたとはいえぬ」と保福は抑下する。招慶は大慧『正法眼藏』巻中によれば、靈雲に參じてから、雪峯・玄沙を往來すること二十年にして大悟したとする。その大悟の經緯は本書巻一〇「長慶和尚章」第一則に詳細な記述がある。それは保福に次いで招慶も雪峯山へ歸つたあとのことであつた。そこで招慶は「衷情偈」を説き、また雪峯に「你既有見處，大衆前道得一句語」と求められて第二偈を説いている。保福が「まだ本當に悟つたとはいえぬ」とするのは、「投機偈」がないのを問題としている。要するに保福は學んで知つたこと以上のことが言えていないと見たのである。こう言われて招慶は言う、「わたしがまだ決定的な體驗を欠いているというなら、ここから先のことは、全てそなた自身にかかわることだ。」つまり、二人にはともに未だ開悟の體驗がなかったから、こういうやりとりをしたのである。

○招慶云：闍梨先歸山，山中或有異聞底事，乞箇消息。招慶は保福に「まだ決定的な體驗を欠いている」と圖星をさされ、「先に雪峯山に歸つて、山で決定的な悟りの體驗をした僧のことが話題になつていたら、その消息を知らせてくれ」と頼む。「異聞底事」とは、悟りの體驗をした消息のことであろう。『景德傳燈錄』卷二一「羅漢桂琛章」に次がある。

師問僧：「汝在招慶，有什麼異聞底事，試舉看。」僧曰：「不敢錯舉。」師曰：「眞實底事作麼生舉？」僧曰：「和尚因什麼如此？」師曰：「汝話墮也。」

師が僧に問う、「君は招慶慧徒和尚のところではどんなめでたいことがあったのか、言ってみてくれ。」僧、「言葉で伝えるような間違ったことはしません。」師、「誤ることなく眞實の事(異聞底事)をどう伝えるか？」僧、「どうしてそんなふうにするのですか？」師、「話にならぬ！」

○師云：設使有，上座還肯摩？招慶云：是什麼心行，推人向泥裏著？保福、「決定的な悟りの體驗をした人がいたとしても、きみはそれを認めるのか？」とは、決定的な體驗を欠いているきみに、それが本物かどうか見分けがつかぬのかということ。そう言われた招慶は「わたしを泥沼に陥れるとはどういうつもりだ」と激昂した。「向泥裏著」とは、ひどい仕打ちをいう。

(一四) 招慶に同道して泉州清源山に赴く道中

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，山中和尚有什麼樞要處？請和尚不費家才，舉一兩則。」云：「有一則，某甲收爲方便。」師云：「什麼處？」招慶舉首顧視。師云：「這個則收爲方便，只如宗脈中事作麼生？」良久。師云：「教什麼人委？」招慶云：「闍梨又與摩泥猪疥狗作什麼！」

【訓讀】

招慶、清源の請に赴く時に臨みて、遂に安國と師をして同道せしむ。山行する次、招慶云く、「某甲は山門に來去して、已に二十八年を経たり。此迴住するは、心中也た足れり。」師問う、「二十八年中に於いて、山中和尚は什麼の樞要の處か有る？請う和尚、家才を費やさずして、一兩則を舉さんことを。」云く、

「一則有り、某甲收めて方便と爲す。」師云く、「什摩の處ぞ？」招慶、首を擧げて顧視す。師云く、「這個は則ち收めて方便と爲すも、只だ宗脈中の事の如きは作摩生？」良久す。師云く、「什摩人をしてか委らしむ？」招慶云く、「闍梨又た與摩も泥猪疥狗して什摩と爲す！」

【日譯】

招慶和尚が清源山の住持に招かれて赴こうとしていた時、そこで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。このたびの住山には、十分満足している。」保福が問う、「この二十八年の間に、山中和尚からどのような肝要な教えがあつたのか？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。保福、「それは方便としてきみが入れたものだが、宗乗についてはどうか？」招慶は沈黙した。保福、「だれに分からせようというのだ？」招慶、「きみはどのように葛藤にまみれてどうするのだ！」

【注釋】

○本話は本書にのみ収録。土屋太祐「玄沙の臨濟批判とその背景」〔臨濟禪師一一五〇年遠諱記念臨濟錄國際學會論文集〕、二〇一六年）に本則についての言及がある。

○招慶臨赴清源請時、遂命安國與師同遊 慧稜が泉州の王大尉（王延彬）の招聘によって泉州清源山の招慶院に住山するのは天祐三年（九〇六）。『景德傳燈錄』卷一八「長慶章」、「師は雪峯を來往すること二十九載、天祐三年に至つて、泉州刺史王延彬の請を受け招慶に住す。」安國は弘韜のこと。招慶、保福、弘韜とともに結伴行脚した親しい道友である（二三則参照）。

○招慶云：某甲來去山門、已經二十八年。此迴住、心中也足 招慶の雪峯入門は乾符五年（八七八）、泉

州招慶院入院の天祐三年(九〇六)までの二十八年。『景德傳燈錄』卷一八「長慶章」は「師來往雪峯二十九載」とあり、數えて言っている。大慧『正法眼藏』卷中によれば、雪峯・玄沙を往來すること二十年にして大悟したとするから、その時期は九〇〇年の少し前であり、この體驗を評價して雪峯は王大尉に推薦した。このことを招慶は喜び、充實した心境で赴いた。

○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 二十八年の間に山中和尚からどんな樞要をものにしたのかを問うのであり、それを自分の考えをはずさずに、一二の範例を示してくれ。

「山中和尚」は山頭和尚ともいい、雪峯義存を指して言う。「樞要處」は、雪峯の禪の核心。「不費家才」「財」、舉一兩則」とは、自分独自の考えを示すのではなく、招慶そなたが受け止めた雪峯和尚の禪の樞要を示す一二の範例を示せというのである。

○云：有一則，某甲收爲方便。師云：什摩處？招慶舉首顧視 招慶が方便として示した「舉首顧視」は「揚眉瞬目」と同じ「性在作用」を示す手段の一つ。即ち招慶は作用することをもって佛性を示すという方便を雪峯より我がものにした、というのである。

○師云：這個則收爲方便，只如宗脈中事作摩生？良久 保福が「それはきみが方便として取り入れたものの、宗乗そのものはどうか？」と問うと、招慶は沈黙をもって答えた。「良久」は雪峯が常用した宗乗の提示であり、本書巻七「雪峯和尚章」第四則(『祖堂集』巻七雪峯和尚章譯注(上))、「禪文化研究所紀要」第三十一號)に詳しい。

「宗脈」は「宗乘」に同じ、禪宗の根本義。『鼓山法堂玄要廣集』にいう、「大事未辦，宗脈不通，切忌記持言句，意識裏作活計。(自己の一大事をまだわきまえず、宗脈にも通達していないなら、決して教えられた言

薬を覚え込み、あれこれ分別してはならない」(『禪學叢書之一』「盤古尊宿語要」一八九頁上左)、「若也宗脉未露，記者一字，如飲毒藥，喪身失命。(もし宗脈を我がものにできず、教えをそのまま覚えこむなら、毒薬を飲み、みづから命を失うようなものだ)」(同一八九頁下左)。

○師云：教什摩人委？招慶云：鬪梨又與摩泥猪疥狗作什摩！「誰に分からせるのか？」とは、それで人に分かつてもらえらるるでも思っているのかという叱責。「良久」は深奥の眞理を人に分かつてもらうためには、沈黙によってしか伝えられない。これが雪峯の到達した「眞理の傳達」であり、門下の慧稜は忠實に繼承したが、保福はこれに懐疑的であった。

『龐居士語錄』に「道い得るも道い得ざるも俱に未だ免れず」という百靈の定言、「問則有過，不問則乖」(問い求めればそれを傷つけることになり、問いもとめなければそれと乖離する。本書卷五「徳山和尚章」第七則、「道い得るも三十棒，道い得ざるも三十棒」(『臨濟錄』勘辨に引く徳山の語)など、常に問題とされてきた禪のジレンマである。これは「言葉で言おうとする誤り」であったから、「黙して識る」ことを求めて沈黙するしかなかったのである。保福に對して招慶は「人のために葛藤まみれになってどうするのだ。」いらざるお節介(老婆親切)を焼いて何になる、と保福の懸念を一掃したのである。

「泥猪疥狗」は、「豚が全身に泥をあげ、皮膚病の犬があちこちに體をこするように、言葉にまみれて禪の眞理を説明しようとする事」(土屋太祐前掲論文)。「和泥合水」「拖泥帶水」と同じ意であろう。『雲門廣錄』卷上に次がある。

上堂云：「我今日共汝說葛藤，屎灰尿火，泥猪疥狗，不識好惡，屎坑裏作活計。所以道：盡乾坤大地，三乘十二分教，三世諸佛，天下老師言教，一時向汝眼睫上會取去。鏡汝便向這裏一時明得，亦是著便漢，無端跳入屎坑。可中於我衲僧門下過，打脚折。」(大正四七・五五〇下)

今日わたしはみなのために言葉を使って、糞屎まみれになり、泥まみれの豚や疥癬病の犬のようにじたばたし、糞壺でくらしをたてるようにして説いた。それで言うのだ、「乾坤大地も三乘十二分教も三世諸佛も天下の老師の説教も、眼をしばたく一瞬のうちにわがものにするのだ」と。きみらがこれを聞いて解つたとしても、糞壺に自分から飛び込む鈍感者だ。だがわが門下に來たら脚をへし折られるぞ。

雲門文偃も、わが説法を聞いて初めてわかるようでは、言葉から離れられぬ鈍感者だと言うのである。

〔一五〕一句とは？

招慶因舉：「僧問石霜：『如何是一句？』云：『非句、無句、不是句。』師拈問：『古人與摩道、意作摩生？』答曰：『實即實。』師云：『還得實也無？』答曰：『委曲話似人即得。』師云：『非句、無句、不是句、委曲話似人即得、據本分作摩生？』答曰：『大衆惣委兄弟有此問。』師云：『謝和尚領話。』

【訓讀】

招慶の、「僧、石霜に問う、「如何なるか是れ一句？」云く、「句に非ず、句無く、是れ句ならず。」と舉すに因り、師拈じて問う、「古人の與摩道^{いか}、意は作摩生^{いかん}？」答えて曰く、「實なるは即ち實なるも…。」師云く、「還た實なるを得たるや？」答えて曰く、「委曲に人に話似せば即ち得し^よ。」師云く、「句に非ず、句無し、是れ句ならず、委曲に人に話似せば即ち得し、本分に據らば作摩生^{いかん}？」答えて曰く、「大衆は惣て兄弟に此の問い有るを委る。」師云く、「和尚の領話を謝す。」

【日譯】

招慶が「僧が石霜に問う、「究極の言葉とはどういうものですか。』「それは言葉にならず、言葉は存在せず、そもそも言葉ではない。」という話頭を取り上げたので、師はそれについて問うた、「古人がそ

のように答えたのは、どういう意圖だったのだろうか？」招慶が答えて言う、「正しいと言えれば正しいが……」師、「本當に正しいか？」招慶、「くわしく言ったのはよかった。」師、「石霜は〈言葉にならず、言葉は存在せず、言葉ではない〉と言ったのを、そなたは〈人に言ってやった點はよかった〉と評價したが、本分によればそれでいいのか？」招慶、「きみにそういう疑問があることは、みな分かっている。」師、「話を分かってくれてありがとうございます。」

【注釋】

○本話は本書のみの収録。同遊して招慶院に入院し、大衆の前でおこなった問答。

○僧問石霜：如何是一句？云：非句、無句、不是句 一石霜慶諸（八〇七〜八八八）は、道吾圓智（七六九〜八三五）の法嗣。嚴格な禪風で知られ、道吾との問答に次がある。

迴參道吾。道吾問：「有一人無出入息，速道將來！」師云：「不道。」云：「爲什麼不道？」師云：「不將口來。」（『祖堂集』卷六「石霜和尚章」第二則）

授戒後に道吾に参じた。道吾問う、「息をしない者が一人いるが、それは誰かすぐに言え！」石霜、「言いません。」。「どうして言わぬ？」石霜、「口を持って来ていません。」

また『宋高僧傳』卷一二「石霜山慶諸傳」に「堂中の老宿は長つねに坐して臥せず、そのさまは不動なる切り株のようであった。天下の叢林はこれを石霜の枯木衆と言った」といわれる。

本則で長慶が取りあげた石霜と僧の問答は、現存するものとしては『雲門広録』卷中「室中語要」に見える次の話が近い。

舉：石霜云：「須知有教外別傳一句。」僧問：「如何是教外別傳一句？」霜云：「非句。」師云：「非句始是句。」（大正四七・五五八上）

雲門がとりあげた、「石霜が言う、『教外別傳の一句があることを知らねばならぬ。』僧が問う、「教外別傳の一句とはどんなものでしょうか？」石霜、「言葉ではない(言葉としてとらえてはならない)」。雲門、「言葉でないものこそが、はじめて言葉になる。」

また『重編曹洞五位顯訣』卷下(慧霞編廣輝釋晦然補)にも次がある。

洞山三句、向上一句、門頭一句、超百億一句。……門頭一句例者、如問石霜：「如何是一句？」云：「非句也」。亦云：「一句也無」。(續藏通卷一一・〇二五六上下)

洞山の三句は、向上一句、差別の場から平等に見て取る門頭の一句、百億の言葉にまさる一句。……門頭の一句の例としては、石霜に「如何なるか是れ一句？」と問い、石霜は「非句なり」また「一句もまた無し」と答えたようなものである。

「如何是一句」とは、教外別傳の一句、宗乗の一句、究極のそれを言い表わす一句を單刀直入に問う。石霜はそういう一句は言葉ではないと言った。

『景德傳燈錄』卷一七「疎山光仁章」に次がある。

洞山「第四世」問：「如何是一句？」師曰：「不道。」曰：「爲什麼不道？」師曰：「少時輩。」

第四世洞山が質問した、「究極の一句とはどのようなものでしょうか。」師、「言わぬ。」「どうして言わないのですか？」師、「(近ごろは)言葉ではない一句を聞くことのできる優れたものがおらぬ。」

○師拈問：古人與摩道，意作摩生？ 石霜が「言葉ではないと言った意圖は何か？」の後に「據本分作摩生？」と言っているように、「教外別傳の一句」は言葉ではないと言ったその意圖とは、「我が心が佛にほかならぬ」という自己本分事を知ることが教外別傳の一句にほかならないということ。

○答曰：實即實 「即」は「一應承認し、しかしと反轉するいいかた」(太田辰夫『中國語歴史文法』一九〇

頁で、含みを残した言い方。「是即是」と同じ。次の「一六」にも、「實即實、於唱教中猶交些子」とある。

○師云：還得實也無？ 含みの本音を引き出そうと問うた。

○答曰：委曲話似人即得 招慶は含みのところは答えず、「石霜は人につぶさに言ってやったのはよかつた」と答えた。招慶の含みのところは「(石霜はあのように言ったのは正しいことは正しいが)しかし良久すればもつとよかつた」ということ。しかし招慶は含み(本音)をなぜ言わなかつたのか？前段(二四)では、同道して泉州へ赴く途中、保福は山中和尚から學び取つたものを訊かれた招慶は、「舉首顧視」(方便と「良久」(宗乘)をもつて答えたが、「良久」を「それで人に分かつてもらえらるるでも思っているのか?」)と批判された。そのことを思つて含みの本音を隠したのである。

○師云：非句、無句、不是句、委曲話似人即得、據本分作摩生？ 石霜の「非句、無句、不是句」をきみは「沈黙せずに」人に言つてやったのはよかつた」と評價するが、「自己本分によればそんな理解でないのか?」保福は石霜が「非句、無句、不是句」と答えた意圖を問題にし、招慶は含み(本音)を隠してつぶさに「非句、無句、不是句」と説いたところを評價する。

保福は「教外別傳の一句」は自己本分事によつて解するものであり、石霜の「非句、無句、不是句」の意圖もそこにあるのであつて、招慶そよたのように「言葉ではない」と言葉で言つたことがこの話頭の核心ではないと批判する。

「據本分」の用例には次がある。

檀越作灸茹齋請上堂。「若據本分事中、説箇什麼事即得?使道(人人具足)、正是眉上畫眉。更言(箇箇圓成)、何異眼中著屑?總不恁麼、又作麼生?三寸舌頭無用處、一雙空手不成拳。『慈受懷深禪師廣錄』卷

(三)

檀越が胎子を焼いて供養し、上堂を願った。そこで言った、「もし自己本分事に據るなら、何と言えばよいのか? (人人具足) と言っても、眉の上に眉を畫くようなもの。そのうえ(箇箇圓成) と言えば、眼のなかに金屑を置くのと同じ。そうでないなら、どうなのか? 言葉は役に立たず、両手でつかめるものは何もない。」

○答曰：大衆惣委兄弟有此問。師云：謝和尚領話。分が悪くなつた招慶は保福の「本分に據る」にまともに向き合わず、はぐらかした答え方をし、保福は「馬鹿丁寧な謝語をもつてすることで、遠回しな非難をした」(『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注(上)第七則の注を参照)。

(二六) 巖頭の徳山批判

招慶因舉：「僧問徳山：『從上宗乘，和尚此間如何稟受與人?』徳山云：『我宗無語句，實無一法與人。』巖頭云：『實即實，於唱教中猶交些子。』」

師拈問招慶：「巖頭平生有什摩言教過於徳山?」招慶舉：「巖頭云：『如人學射，久久方中。』時有人問：『中時如何?』云：『莫不識痛痒。』」師云：「今日非唯舉話。」招慶云：「是什摩心行?」

【訓讀】

招慶因みに舉す、「僧 徳山に問う、「從上の宗乘、和尚が此間には如何んが稟受して人に與う?」徳山云く、「我が宗に語句無し。實に一法の人に與うる無し。」巖頭云く、「實なるは即ち實なるも、唱教中に於いては猶お些子を交う。」」

師拈じて招慶に問う、「巖頭は平生什摩の言教の徳山に過ぐるもの有りや?」招慶舉す、「巖頭云く、「人の射を學ぶが如し、久久にして方めて中る。」時に人有つて問う、「中りし時は如何?」云く、「痛痒を

識らざる莫し。』師云く、「今日、唯だ話を擧するのみに非ず。」招慶云く、「是れ什摩の心行ぞ?」

【日譯】

招慶がある時つぎの話をした。「ある僧が徳山宣鑒に問うた、『わが禪宗の宗乘を、和尚のところではどう受けとめて人に伝えられるのですか?』徳山は答えた、『わが禪宗に言葉はない。人に與えるものなど何ひとつない。』巖頭全豁が評して言った、『まことにそのとおりではあるが、人を教導する點においては、いささか足りない。』」

師はこれを取りあげて、招慶に問うた、「巖頭はこう言ったが、かれは平生徳山に勝るどんな教えがあったのか?」招慶は紹介した、「巖頭はこう言っている。『弓を射る稽古のように、くりかえし練習してはじめて的を射あてるようなものだ。』そのときある者が問うた、『的にあたったら、どうなるのか?』巖頭は答えた、『痛切にわが身にこたえる。』」師は聞いて言った、「今日、そなたは話を紹介しただけではなかったね。」招慶、「きみはどういうつもりか?」

【注釋】

○本則が取り上げた徳山の話とこれに對する評論は本書卷七「巖頭章」第八則、『景德傳燈錄』卷一五「徳山章」、「聯燈會要」卷二「雪峯章」、「五燈會元」卷七「徳山章」にも採録されている。本書卷七「巖頭章」第八則ではつぎのとおり。

雪峯問徳山：「從上宗乘，和尚此間如何稟授與人？」徳山云：「我宗無語句，實一法與人。」師聞舉云：「徳山老漢一條脊梁骨，拗不折。雖然如此，於唱教中猶較些子。」

保福拈問長慶：「巖頭平生出世，有什摩言教過於徳山，便道猶較些子？」長慶舉師示衆云：「若是得意底人，自解作活計。舉措悉皆索索底，時長恬恬底。觸物則傳（轉），意在傳（轉）處。住則剗住，去則剗

去。須於欲去不去、欲住不住處體會。不執物、不據物、不同室塞人緊把著事、不解傳(轉)得、恰似死人把玉孺玉相似。縱然傳(轉)得、直到驢年、有什麼用處？且愧伊向這裏湊泊、不別運爲。訝將去、鑽將去、研將去、直教透過、直教通徹。不見道：如人學射、久久方中。」有人問：「中時如何？」師云：「莫不識痛痒摩！」保福云：「今日非唯舉話。」慶云：「是什麼心行？」

雪峯が徳山に問うた、「わが禪宗の宗乘を、和尚のところではどう受けとめて人に傳えるのですか？」徳山は答えた、「わが禪宗に言葉はない。人に與えるものなど何ひとつない。」師(巖頭)はこの語を聞いて評した、「徳山老人はまるで一本の背骨だ。ねじり折ろうとしても折れぬ。そうではあるが、人を教導する點においては、いささか不十分だ。」

保福がこの話をとりあげて長慶に問うた、「巖頭は平生の説法で、徳山に勝るとんな教えがあつて、『いささか不十分だ』などと言つたのかね？」長慶は師(巖頭)の示衆を紹介した、「もし意を得た人ならば、まっとうに自活できるのだ。日常のふるまいには何のこだわりもなく、いつも恬淡としている。物に觸れば自在に轉換し、轉換したところで自在だ。住まっても腰を据えず、離れるときも離れることに執著しない。離れようとしても離れられぬ、住まろうとしても住まれぬところで體得するのだ。物にも執われず、依存もしない。心の逼塞した人が物事に固執して、轉換することができぬのは、まるで死人が堅く玉を握って離さぬようなものだ。これではたとい轉換できたとしても、いつまでたつても役には立たぬ。しかもありがたいことに、それはここを動かす、別段作爲もしない。訝りつづけ、深く掘り下げ、研きつづけよ。そうして通り抜け、通徹せよ。(弓を射る稽古のように、くりかえし練習してはじめて的を射あてるようなものだ)と言われるとおりだ。」そのときある者が問うた、「的にあたつたら、どうなるのか？」師(巖頭)は答えた、「わが身にこたえる痛みを知れ！」保福は聞いて言つた、「今日、そなたは話を紹介しただけではなかつたね。」招慶、「きみはどういうつも

りか？」

『景德傳燈錄』卷一五「德山章」はつぎのとおり。

雪峰問：「從上宗風，以何法示人？」師曰：「我宗無語句。實無一法與人。」巖頭聞之曰：「德山老人一條脊梁骨，硬似鐵，拗不折。然雖如此，於唱教門中猶較些子。」

保福拈問招慶：「只如巖頭出世，有何言教過於德山，便怎麼道？」慶云：「汝不見巖頭道：如人學射，

久久方中。」福云：「中時如何？」慶云：「展闍梨！莫不識痛痒。」福云：「和尚今日非唯舉話。」慶云：

「展闍梨是什麼心行？」明昭云：「大小招慶，錯下名言。」

『聯燈會要』卷二「雪峰章」は以下のものである。

後參德山。遂問：「宗乘中事，學人還有分也無？」山和聲使棒。師當下如桶底脫相似。山復語之云：「我宗無語句，亦無一法與人。」巖頭聞云：「德山一條脊梁，硬似鐵。雖然如是，於唱教門中猶較些子。」

保福問招慶：「只如巖頭出世，有何言句過於德山，便怎麼道？」慶云：「汝不見巖頭道：如人學射。久

久方中。」福云：「中後如何？」慶云：「展闍梨，莫不識痛痒好！」福云：「和尚非唯舉話。」慶云：「展

闍梨，是甚麼心行？」明招云：「大小招慶，錯下名言。」

○招慶因舉：僧問德山：從上宗乘，和尚此間如何裏受與人？德山云：我宗無語句，實無一法與人。巖頭

云：實即實，於唱教中猶交些子。招慶（長慶慧稜）が德山の參問者を峻拒する有名な句「我宗無語句，

實無一法與人」を取りあげ、ついでこれに對する巖頭の批評を紹介し、「法を傳える」對極的なふたつ

の立場を問題にする。德山の句を引き出した人が招慶の師である雪峰であったことは周知のことであつ

たが、招慶が故意にその名を伏せているのは、雪峰が德山の立場を繼承していることへの批判を含んで

いるのであろう。いかにも「法は一代限り」のもので、「門より入る者は家珍にあらず」と言われ、「若

し全て肯うは、師に孤負す」(本書「洞山章」第一一則)、「智慧の師に過ぎて、方めて師の教えを傳う。智慧若し師と齊しきは、他後恐らくは師の徳を減ぜん」(本書「巖頭章」第二一則)になるのであり、師と弟子のあいだに「師が教え救う」、「弟子が教えられ救われる」という關係は存在しない。「心中の衆生は各おの自身の自性に於いて自ら度す」(「六祖壇經」)のであり、「夫れ法を説く者は無説無示、法を聽く者は無聞無得」(「維摩經」弟子品目連說法)だからで、「只だ黙して識るのみ」(黃檗)である。これが唐代禪宗の基本的立場であった。それが唐末五代になると、禪宗が大衆化し、各地の教團が大規模化して、禪宗の宗乘をどう傳えるかが課題となり、さかんに議論されるようになった。巖頭のいう「於唱教中猶交些子」の「唱教中」(『景德傳燈錄』、「聯燈會要」は「唱教門中」とは方便としての説教。「猶交些子」の「此」は原文「妙」(俗字)。

○師拈問招慶：巖頭平生有什摩言教過於德山？招慶舉：巖頭云：如人學射，久久方中 保福は招慶に巖頭の「平生言教」すなわち巖頭の「唱教門」を問う。本書卷七「巖頭章」第八則は委細をつくした敘述になつてゐる。そこで紹介されたのが「學射」の譬えであるが、これもみづからが身を以て打ち込み、やがて秘訣を自得するに至るといふもので、師から教わるものではない意である。この譬えは『首楞嚴三昧經』卷下(大正一五・六三三下)、『文殊師説般若經』(大正八・七二九下・七三六下)などに出づ。

○時有人問：中時如何？云：莫不識痛痒 本章ではここまでが招慶の紹介する巖頭の話であるが、『景德傳燈錄』、『聯燈會要』では保福と招慶の問答になつてゐる點が異なり、「莫不識痛痒」は保福(展闍梨)に向けられてゐる。すなわち「これは先人の問題ではなく、そなたのことだぞ」と先輩風を吹かせた。卷七「巖頭章」第八則では「莫不識痛痒摩！」。句末の「摩」は祈使(命令)を表わす語氣詞。「巖頭章」に二例「你也瞋眠去摩！」、「与他蓋天蓋地去摩！」、卷四「丹霞章」に一例「汝師石頭摩！」。

○師云：今日非唯學話。招慶云：是什麼心行？　そう言われて保福も應酬し、「はい、今日のお話はただ先人の話の紹介ではなかったのですね。そなたの身にも痛切にこたえたことでしよう」。招慶の接化も雪峯を繼承しているにすぎないという皮肉である。招慶は痛いところを突かれて、「どういふつもりだ！」と立腹した。「是什麼心行？」は相手の意圖を詰る佛教的言辭。

〔一七〕 佛陀婆梨の取經傳説

招慶因學：「佛陀婆梨尊者從西天來，禮拜文殊，逢文殊化人，問：『還將得《尊勝經》來否？』云：『不將來。』文殊曰：『既不將來，空來何益！縱見文殊，亦何必識之？』拈問招慶：『將得經來，文殊在什麼處？』慶答云：『恰是。』慶却問師：『將得經來，文殊在什麼處？』師云：『互換之機且從，只今作摩生？』

【訓讀】

招慶の「佛陀婆梨尊者は西天從り來り、文殊を禮拜せんとし、文殊の化人に逢いて問わる、『還た』尊勝經』を將ち得來るや？』云く、『將ち得來らず。』文殊曰く、『既に將ち來らず、空しく來りて何の益かあらん！縦い文殊に見うも、亦た何ぞ必ずしも之を識らん？』と擧すに因りて、拈じて招慶に問う、『經を將ち得來らば、文殊は什麼處に在りや？』慶答えて云く、『恰かも是なり。』慶却つて師に問う、『經を將ち得來らば、文殊は什麼處に在りや？』師云く、『互換の機は且く從す、只今は作摩生？』

【日譯】

招慶が「佛陀婆梨尊者は西天より文殊菩薩を禮拜しようとして來て、老人に化作した文殊に出會い、『尊勝經』を持ってきたか？」と問われ、『持つてきませんでした』と言うと、文殊は言った、『持つてこな

かったからには無駄に來たのであって、何の役にも立たぬ。たとい文殊に出會ったとしても、必ずしもそれと分かるものではない。』という話をしたので、師は取り上げて招慶に問うた、「經を持って來ていたなら、文殊はどこにいたのか？」招慶は「いかにもその通りだ。」と答えて、逆に師に問うた、「經を持って來ていたなら、文殊はどこにいたのか？」師は言った、「入れ替わって問うのはよいとして、今どうなのか？」

【注釋】

○本則は本書のみの收録。

○招慶因學：佛陀婆梨尊者從西天來，禮拜文殊，逢文殊化人，問：還將得尊勝經來否？云：不將來。文殊

曰：既不將來，空來何益！縱見文殊，亦何必識之？佛陀波利は永淳二年（六八三）に『佛頂尊勝陀羅

尼經』を中國にはじめて將來し翻譯した。招慶が擧したのは佛陀波利譯に付された志靜撰の經序（撰述

年未詳）によるものである。志靜撰經序による取經傳説は次のようである。

儀鳳元年（六七六）西國より漢土に來て五台山に著いた佛陀波利は、五體投地して云う、「如來滅後、衆聖は靈徳を隱しましたが、ただ文殊菩薩だけはこの山中で衆生を導き菩薩を教化されている。残念にも私は生まれながらに八難のために聖容を見ていません。遠く流沙を涉ってきたのは拜謁せんがためです。どうか大慈大悲もていつくしみを垂れ、尊容をお見せください。」禮し終ると、一人の老人が山中より出てきて梵語で佛陀波利に云う、「法師は道を慕い遠く遺跡を尋ねて來たが、漢地の衆生は罪業を造り、出家も戒律を犯すことが多い。ただ『佛頂尊勝陀羅尼經』だけが衆生の一切の惡業を滅すことができる。法師はこの經を持ってきたか？」佛陀波利、「禮謁に來ましたので、持ってきていません。」老人、「持ってきて來なければ何の益もない。文殊に出逢ってもそれと判るまい。師は西國に引き返して經を將來し漢土に流傳

させよ。それが群生を利益することであり、地獄にいる人々を救うことであり、諸佛に報恩することだ。經を將來してここに來たなら、文殊菩薩の居場所を教えてやるう。」佛陀波利は西國に歸つて此の經を求めた。永淳二年(六八三)引き返して長安に着くと、經典將來の經緯を皇帝に奏聞した。帝は經を奉納させ、日照三藏(地婆訶羅)と杜行顛とこうぎんに譯させて經本を宮中に留めた。佛陀波利は經を流布させる目的を訴えて、梵本を返却してもらい、西明寺僧の順貞とともに翻譯し終えると、梵本を攜えて五臺山に入ったまま消息を絶った。(大正一九・三四九中〜下)

唐代に多くの譯本が作られたが、佛陀波利譯が最も流布し、各地に佛頂尊勝陀羅尼經幢が建てられた。佛陀波利の取經傳説は他に『開元釋教錄』卷九(七三〇年編纂)、『續古今經圖紀』卷一(七三〇年編纂)、法崇述『佛頂尊勝陀羅尼經跡義記』卷上「第九翻譯時節」(八〇〇年頃撰述)、『宋高僧傳』卷二(九八八年編纂)など數多くの文獻に見える。佐々木大樹「佛頂尊勝陀羅尼の研究―特に佛陀波利の取經傳説を中心として―」(『大正大學大學院研究論集』三三三號、二〇一〇年)参照。

『入唐求法巡禮行記』卷三開成五年(五月)廿三日條に、「西國僧佛陀波利、空手に來りて山門に到るも、文殊は老人の身を現わして、山に入るを許さず、更に西國に往きて『佛頂尊勝陀羅尼經』を取らしむ。其の僧は却りて西天に到り、經を取り來りて、此の山に到る。文殊は接引して、同ともに此の窟に入る。波利纔かに入るや、窟門自ら合とじ、今いまに于おいて開かず」とあり、九世紀中葉のころには既に老人は文殊の化現と見なされ、五臺山文殊信仰と結びつき、佛陀波利の取經傳説は廣く知られるようになっていたと考えられる。

なお佛陀波利の取經傳説にかかわる話頭に次がある。

新羅僧問：「佛陀波利見文殊、爲什麼却迴去？」師曰：「只爲不將來，所以却迴去。」(『景德傳燈錄』卷

一七「雲居道膺章」

新羅僧が問う、「佛陀波利は文殊に出遭ったのに、どうして印度に引き返したのですか？」師、「經典を持って來なかつたから、わざわざ取りに歸つたのだ。(君も自己こそが經典だということがわかつておらぬのではないか?)」

佛陀波利遊臺、到忻州東、見一老人、問師：「向什麼處去？」對云：「臺山禮拜文殊去。」老人云：「大德見文殊、還識也無？」無對。代云：「今日慶幸。」『汾陽無德禪師語錄』卷中「代別百則」第三則、大正四七・六一五下)

佛陀波利は五臺山に文殊に逢いに、忻州の東まで行ったとき、出遭った一人の老人が問うた、「どこへ行かれるのか?」「五臺山に文殊菩薩を禮拜に行きます。」老人、「文殊にお会いになればわかりますか?」答えられなかった。代わって言う、「今日お会いできて幸せです。」

○拈問招慶：將得經來，文殊在什麼處？ 招慶が佛陀波利の取經傳説を取り上げたのを保福は引き取つて、招慶院の大衆の前で文殊についての問答を示し、文殊は外面的な存在ではなく自らの内面に理解すべきことを互いにこころえてやりあう。「經を攜えてきていたなら、文殊はどこにいたのだ」とは、文殊菩薩に出會うことの意味を問う。

○慶答云：恰是。慶却問師：將得經來，文殊在什麼處？ 招慶は「いかにも禪僧ならそう問うべきだ」と保福の問いを認めておいて、同じ問いを保福に突き返す。そもそも五臺山で文殊菩薩に出遇うとは自己本來の面目を見届けることであるからには、この問いはそっくり君自身への問いでもあるのだ。『臨濟錄』示衆に次がある。

有一般學人、向五臺山裏求文殊、早錯了也。五臺山無文殊。你欲識文殊麼？祇你目前用處、始終不異、處

處不疑「天聖廣燈錄作礙」此箇是活文殊。(入矢岩波文庫本六五頁)

いま五臺山に行つて文殊菩薩の靈驗を見ようとする連中がいるが、とんだ見當ちがいた。五臺山には文殊はいない。諸君は文殊に逢いたいと思うか？いまわが目前で説法を聴いている者、いついずこにおいても、文殊と一體にして礙げなき者、それこそが活きた文殊だ。(衣川賢次『臨濟錄譯注』二八一頁、大法輪閣、二〇二三年)

○師云：互換之機且從，只今作摩生？「互換之機」は、たがいに入れ替わつて機鋒を發揮しあうこと。ここでは招慶が保福の問いをそっくり保福に切り返した事。「それはいいが、問題は當時の佛陀波利のことではなく、今のきみはどうなのか？(文殊に出会うという事は、即今の自己の問題なのだ)。言詮不及の當體は「説似一物即不中」(本書卷三「懷讓和尚章」)であるからには、招慶に「いま(きみの意)はどうなのか？」と問い返すしかなく、この應酬を聞いている招慶院の大衆を導こうとするものであろう。

「互換之機」については次の用例がある。

蒲州麻谷寶徹禪師，平欺臨濟，撓奪禪床。互換之機，叢林標榜。『請益錄』第四則「南泉圓相」評唱)

麻谷は臨濟をあなどつて禪牀を争いあつた。互いに入れ換つてのはたらきは、禪門の評價の指標である。

問：「如何是互換之機？」師曰：「和盲勸憩瞎。」『古尊宿語錄』卷七「風穴禪師語錄」)

問う、「互いに入れ換わつてはたらくのはどうなのですか？」師、「手探りしあっている盲人のようなものだ。」

「只今作摩生」は、西來意を問われた馬祖が「即今是什麼意？」(今きみの意はどういうものなのだ。『景德傳燈錄』卷六「馬祖章」と答えた意を踏まえて言うもの。次の用例がある。

可觀上座問：「的罷標指，請師速接。」師曰：「即今作麼生？」觀曰：「道即不無，莫領話好。」師曰：「何必！闍梨。」(『景德傳燈錄』卷一七「雲居道膺章」)

可觀上座が問う、「目標を設定して修行するやりかたは罷めました。てっとりばやく導いてください。」雲居、

「即今いまきみの心をこそ問題にするのだ。」可觀、「即今のことを言えなくはありませんが、それで納得しないでください。」雲居、「そんな心配はいらぬ、闍梨よ。」

雲居が接化に「只今作麼生」を用いていたことが本書卷一九「陳和尚章」第七則に次のように見える。

又問：「什摩處來？」云：「江西來。」「夏在什摩處？」云：「雲居。」「雲居切要處作麼生？」云：「只今

作麼生？」「拈上大人。」對云：「有什摩罪過？」師云：「雲居與摩道、是你與摩道？」云：「雲居與摩道。」

師云：「三家村裏老婆禪、造主不得、自領出去！」

また問う、「どこから來た？」「江西です。」陳和尚、「夏安居はどこで過したのか？」僧、「雲居です。」陳和

尚、「雲居の要かまめの教えは何だ？」僧、「今どうなのか？」陳和尚、「初歩の教えだ。」僧、「どこが駄目なのでしょ

うか？」陳和尚、「雲居がそう言うのか、きみがそう言うのか？」僧、「雲居です。」陳和尚、「佛法とは無縁の片

田舎で禪も知らず、自立もできぬ。自分の罪を認めて出てゆけ！」

(一八) 眼中に金屑は置けぬ

招慶因舉：「古人道：『金屑、銀屑雖貴、肉眼裏著不得、豈況法眼乎！』」招慶拈問師：「只如著不得、

還著得摩？」師對云：「未在、更道！」招慶遂喝、師却喝。招慶却問：「闍梨作摩生道？」師云：「某甲

齋後未喫茶。」

【訓讀】

招慶因みに舉す、「古人道う、『金屑銀屑は貴しと雖も、肉眼裏には著おき得ず。豈に況んや法眼をや！』」

招慶拈じて師に問う、「只だ著おき得ざるが如きは、還はた著おき得るや？」師對こたえて云く、「未み在、更いに道

え！」招慶遂に喝す、師却つて喝す。招慶却つて問う、「闍梨い作摩生が道う？」師云く、「某甲齋後に未だ

喫茶せず。」

【日譯】

招慶があるとき次の話をした。「古人は言った、『金屑銀屑は貴重だからといって、眼中に入れられぬ。ましてや法眼にはなおさらだ。』」招慶はこの話を取り上げて師に問う、「入れられないというが、もともと入れられるものなのか？」師は答えて言う、「まだ駄目だ、もつと言え！」招慶はそこで怒鳴りつけた。師は逆に怒鳴りかえした。こんどは招慶が問う、「君ならどう言うのか？」師、「わたしは晝食後の茶をまだ飲んでおらぬ。」

【注釋】

○本則は本書にのみ録す。

○招慶因學：古人道：金屑、銀屑雖貴，肉眼裏著不得，豈況法眼乎！「金屑雖貴，眼裏著不得」（本書

卷一六「南泉和尚章」第三七則）が原形で、「銀屑」「豈況法眼乎」は、招慶が付け加えたものである。従って「古人」は南泉普願（七四八〜八三四）。

問：「如何是涅槃？」師云：「清猶清，急猶急，浮沙何處停？」僧拈問：「如何是清猶清？」師云：「混他一點不得。」「如何是急猶急？」師云：「轉目看不見。」「如何是浮沙何處停？」師云：「金屑雖貴，眼裏著不得。」（本書卷一六「南泉和尚章」第三七則）

問う、「涅槃とはどういうものでしょうか？」南泉、「あくまでも清く澄み、あくまでも急激、浮き沙などどま
りようがない。」その言葉を取り上げて僧が問う、「あくまでも清く澄んでいるとは？」南泉、「なにも濁ら
せることはできない。」「どこまでも急激とは？」南泉、「一瞬眼を離れたらもう見えぬ。」「浮き沙などどま
りようがないとは？」南泉、「金屑はいくら貴重でも、眼のなかに置けぬ。（涅槃を悟りの境地として絶対化して執

わかれてはならぬ、執われれば病となる)」

ほかにも興善惟寛(七五五―八一七)と白居易との四問答の第三問に「金屑雖珍寶、在眼亦爲病」がある。

第三問云：「垢即不可念、淨無念可乎？」師曰：「如人眼睛上、一物不可住、金屑雖珍寶、在眼亦爲病。」

『白居易集』卷四一「西京興善寺傳法堂碑銘」、『景德傳燈錄』卷七「興善惟寛章」

第三問に云う、「垢は願い求めてはなりません、淨は願い求めなくてもよいのですか？」師、「人の眼の内に何物もとどめてはならぬ、金粉が寶物だとしても眼に入れば眼病になる。」

ここへ招慶が「豈況法眼乎！」を付け加えたことには意圖があるはずである。法眼は五眼の法眼ではなく、法身の眼のことであろう。法身といえば、肉身の次元に現われることはないが、肉身を離れてあるのではないと決著した洞山の禪がある。法眼が洞山禪のことなら、肉眼は肉身あるのみとした馬祖禪であろう。ではこの「金屑銀屑」は何の譬喩なのであるか？いま法身という教條(絶対化された真理)の喩と見て、「法身はいくら大切でも、馬祖は法身の教條に執われなかった(から肉身を超えてある法身を認めなかった)、洞山は法身に法身の教條を持ち込まなかった(から不二に決著できた)。」

○招慶拈問師：只如著不得，還著得摩？師對云：未在，更道。招慶遂喝，師却喝。古人の語を擧げて招慶は保福に問う、「入れられないというが、いったい入れられるものなのか？」と。その意圖は馬祖禪の見直しと石頭系の禪の検討という問題であろう。保福は「そんな言い方はまだだめだ、さらに言え」と迫る。「法身」の絶対化を戒める譬喩が、「法眼」を持ち出したために逆に「法眼」を絶対化してしまっているとしたのである。招慶は言葉では言えぬから、「喝」することで拒否し、保福はまだ言えておらぬと「喝」した。なお「只如著不得，還著得摩？」の用例に次がある。

問：「金屑雖貴，眼裏者不得時如何？」師曰：「著不得，還著得麼？」僧禮拜。師曰：「深沙神。」（『景德傳燈錄』卷一八「杭州龍華寺眞覺大師靈照章」）

問う、「金屑は貴重だけれども、眼のなかには入れられない」と言われていますが、どうなのでしょう？」師、「入れられないのはもちろん、入れる入れぬの沙汰ではない。」僧は禮拜した。師、「まさに深沙神だな。」

師（靈照）が答えているように、金屑が眼に入れられないのは分かり切ったことなのに、僧が問うのは、おそらくは招慶と保福の馬祖禪再検討の本話頭が背景にあったのであろう。靈照は肉身とは別次元の法身を認めなかった。僧の禮拜は、馬祖禪再検討に傾いていた僧が靈照の考えを受け入れた禮拜。金屑を眼に入れるとは「まさに深沙神だな」と揶揄した。「深沙神」は深い海に棲む化け物。東晉天竺三藏帛尸梨蜜多羅譯『佛說灌頂七萬二千神王護比丘呪經』卷八に人に害をなす二鬼の名が次のように見える。

佛告阿難：「國土之中，四山河海有二精魅鬼。我今說之，其名如是，一名深沙，二名浮丘。」（大正二一・五一九上）

佛は阿難に知らせた、「國土のうち、四山（老病死無常）河海に二つの化け物がある。いまこれの名を、一は深沙と呼び、二は浮丘と呼ぶ。」

「深沙神」について、一山は「西天竺國大神，唐三藏曾見之」（『景德傳燈抄錄』卷一八）と言うが、無著道忠は「然れども慈恩傳に此の事無し、蓋し妄傳なり」（『五家正宗贊助筈』上册五一八頁上、禪文化研究所基本典籍叢刊）と否定している。

○招慶却問：闍梨作摩生道？師云：某甲齋後未喫茶。そこで招慶は保福に問う、「きみならどう言うのだ？」保福が「わたしは齋後の茶をまだ飲んでおらぬ（後にしてくれ）」と言うのは、言わぬという意。問題のありかが明らかになった以上、言葉で論ずるのはやめよう。

〔一九〕如來に二種の語無し

師舉：「教中云：『寧説河不入海，不説如來有二種語；寧説羅漢有三毒，不説如來有二種語。不道如來無語，只道如來無二種語。』師拈問招慶：「作摩生是如來語？」招慶云：「聾人爭得聞？」師云：「和尚向第二頭道則得。」招慶問：「闍梨作摩生道？」師云：「喫茶去！」

【訓讀】

師舉す、「教中に云く、『寧ろ河は海に入らずと説くとも、如來に二種の語有りとは説かず。寧ろ羅漢に三毒有りと説くとも、如來に二種の語有りとは説かず。如來に語無しとは道わず、只だ如來は二種の語無しと道う。』師拈じて招慶に問う、「作摩生いかなるか是れ如來の語？」招慶云く、「聾人争いでか聞くを得ん？」師云く、「和尚は第二頭おに向いて道うは則ち得し。」招慶問う、「闍梨は作摩生いかなるが道う？」師云く、「喫茶去！」

【日譯】

師は次の話題を持ち出した、「教中には『むしろ河が海に注ぐことはないと言ふことがあつても、如來に二種の言葉があるとは言わない。むしろ阿羅漢に三毒があると云ふことがあつても、如來に二種の言葉があるとは言わない。如來は何も言わなかつたとは言わず、如來に二種の言葉はないとだけ言ふ』と説かれている。師はこれを提起して招慶に問うた、「如來の言葉とは何か？」招慶、「聾人がどうして聞けようか？」師、「和尚が第二義の立場から言つてゐるならよいでしょう。」招慶が問う、「きみならどう言ふか？」師、「お茶を飲んでこい！」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九「保福章」、『傳燈玉英集』卷一〇「保福章」、『雪竇頌古』第九五則(碧巖錄)第九五則、「白雲守端禪師廣錄」卷四「頌古一百十則」第一〇一則、「黃龍晦堂和尚語錄」、『宗門統要集』卷九「長慶章」、『宏智廣錄』卷四、「正法眼藏」卷中第二〇一則、「禪門頌古聯珠通集」卷三二、「眞字正法眼藏三百則」卷下第九八則、「永平廣錄」卷九玄和尚頌古第六四則、「禪門拈頌集」卷二五「長慶章」、「五燈會元」卷七「保福章」などに採られる有名な公案。言うことのできぬ「如來語」をどのように言うかを問題としている。いま『景德傳燈錄』所收のものを挙げると次のようである。

長慶稜和尚有時云：「寧說阿羅漢有三毒，不說如來有二種語。不道如來無語，只是無二種語。」師曰：「作麼生是如來語？」曰：「聾人爭得聞？」師曰：「情知和尚向第二頭道。」長慶却問：「作麼生是如來語？」師曰：「喫茶去！」雲居錫云：「什麼處是長慶向第二頭道處？」

あるとき長慶稜和尚は言った、「阿羅漢に三毒があると説いても、如來に二種の語有るとは説かず。如來に言葉が無いわけではないが、ただ二種の語が無いのである。」保福、「どういう語が如來の語か？」長慶、「聾人がどうして聞けよう？」保福、「和尚は方便でそういったのだと分かっている。」反對に長慶が問う、「方便でない如來の語とは？」保福、「喫茶去！」雲居清錫がコメントした、「長慶が言ったのは、どこが方便だったのか？」

○師學 『黃龍晦堂和尚語錄』が「長慶與保福商量」とする以外は、みな長慶が擧すものになっている。
 ○教中云：寧說河不入海，不說如來有二種語；寧說羅漢有三毒，不說如來有二種語。不道如來無語，只道如來無二種語 南本『涅槃經』卷三二「迦葉菩薩品」(北本は卷三五、大正二・五七四上)に、如來が衆生の爲に法を説く語に因語・果語・因果語・喩語・不應説語・世流布語・如意語の七種語があり、その不應説語の例として「我れ經中に『天地は合す可く、河は海に入らず』と説くがごとく、波斯匿王の爲に『四方の山來る』と説くが如く、鹿母優婆夷の爲に『若し娑羅樹能く八戒を受くるときは則ち人天の

樂を受くるを得ん』と説くが如く、寧ろ『十住菩薩に退轉心有り』と説くとも、『如來に二種の語有り』と説かず。寧ろ『須陀洹の人が三惡道に墮つ』と説くとも、『十住に退轉心有り』と説かず。是を不應「説」語と名づく。(大正二・二八二中)とあるのに據り、保福は「寧説河不入海、不説如來有二種語」と短くまとめ、さらに「寧説羅漢有三毒、不説如來有二種語。不道如來無語、只道如來無二種語」と敷衍した。「河不入海」「羅漢有三毒」はありえないことの喩えであり、下句の「如來無二種語」の眞實を強調する修辭。「二種語」は「方便と眞實」(岩波文庫・入矢義高他譯注『碧巖錄』九五則本則の注)。「二種の語無き如來の語」とは、如來の説法は常に眞實(第一義)によるものであったこと。

○師拈問招慶：作摩生是如來語？ 方便でない如來のことば(第一義)とは何かを問う。『維摩經』弟子品・大目犍連條に「夫れ法を説くとは、説く無く示す無し。其れ法を聽く者は、聞く無く得る無し」(大正一四・五四〇上)とあるように、「無説無示」が如來の語。如來語を問う問答は次の一例が知られるのみ。

問：「如何是如來語？」師曰：「猛風可繩縛？」(『景德傳燈錄』卷二十「撫州荷玉山玄悟大師章」) 問う、「どういのが如來の言葉ですか？」師、「猛風は繩で縛れぬ。(如來語は言葉で言い止められぬ。)」

○招慶云：聾人爭得聞？ 「言ってやっても」きみのような聾人がどうして聞くことができよう？「きみに「無説無示」の如來語を「無聞無得」にして聞けぬだろう。

○師云：和尚向第二頭道則得 招慶和尚は第一義(如來語)は言葉で言えぬから、方便としてそう言ったのが分かっておられるのならよいのですが、「則得」は、遠慮した言い方で、「ご自身で第二頭において言ったということが分かっておられるならよいのですが。」

「第二頭」は、第二義、方便。本書卷一〇「鏡清和尚章」第二二則に次の例がある。

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

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

○招慶問：闍梨作摩生道？師云：喫茶去！「言葉で言えないことをどう言うか？」などナンセンス！と叱った。それがこの「喫茶去！」の示唆であろう。『金剛經』に言う、「云何爲人演説？不取於相；如如不動。」（どのように人に法を説いて聞かせるか？言葉で法を説いて聞かせなければ、そのままが眞實である）」（大正八・七五二中）。岩波文庫本の梵文からの譯は「どのように説いて聞かせるのであろうか？説いて聞かせないようにすればよいのだ。それだからこそ、『説いて聞かせる』と言われるのだ」とある。

〔二〇〕 宿習は忘れ難し

招慶舉：「南泉翫月次、時^し有僧問：『何時得似這个月？』泉云：『王老僧二十年前、亦曾與摩來。』」招慶續起問：「如今作摩生？」師代云：「近日老邁、且與摩過時。」招慶云：「不因闍梨舉、泊成亡記。」師云：「宿習難忘。」困山云：「今日可殺寒。」

【訓讀】

招慶舉す、「南泉月を翫^{めづ}る次、時に僧有りて問う、「何時^{いつれのとき}にか這箇^この月に似たるを得ん？」泉云く、「王老僧も二十年前、亦た曾て與摩^{かく}し來れり。」招慶續けて問いを起つ、「如今^{いま}は作摩生^{いかん}？」師代わつて云く、「近日老邁、且^{かつ}く與摩^{かく}に時^{かひ}を過す。」招慶云く、「闍梨の舉すに因らずんば、泊^{すん}でに亡記と成らんとす。」師

云く、「宿習は忘れ難し。」困山きんざん云く、「今日は可殺かばはだ寒し。」

【日譯】

招慶が話題を取り上げた、「南泉が月見をしていたとき、ある僧が『いつになったらこの満月のような境地になれるでしょうか?』と問うと、南泉は『王老僧わらうしも二十年前には、そのように願ったことがあった』と答えた。」招慶はさらに續けて問いを提起した、「いまはどうなのかな?」師は南泉になり代わって言った、「近頃は老いぼれて、このように時を過ごしておる。」招慶、「君が言ってくれなければ、あやうく忘れてしまふところだった。」師、「きみはいつもそんな調子だ。」困山、「今日はやたらに寒い。」

【注釋】

○本話も招慶院でのもの。「南泉翫月」話は、『景德傳燈錄』卷八「南泉章」、『宏智廣錄』卷三「拈古」第七六則(『請益錄』第七五則)、『古尊宿語錄』卷二七「舒州龍門佛眼和尚語錄」、『聯燈會要』卷四「南泉章」、『五燈會元』卷三「南泉章」にも採られるが、招慶・保福・困山きんざん(安國弘韜)のやり取りは本書のみに見えるものである。なお『景德傳燈錄』卷八「南泉章」は次のようである。

師因翫月次、有僧便問：「幾時得似這箇去?」師云：「王老師二十年前、亦恁麼來。」僧云：「即今作麼生?」師便歸方丈。

○時有僧問：何時得似這个月? 「この満月のような清淨なる涅槃さとりの境地にいつになったらなれるでしょうか?」『宏智廣錄』卷三「拈古」第七六則(『請益錄』第七五則)では、この僧を趙州としている。満月相は圓相であり、佛性や涅槃を表わす。本書卷二〇「五冠山瑞雲寺和尚章」第三則に次がある。

○：此相者、所依涅槃相、亦名理佛性相。與群生、衆聖、皆依此相。相雖不異、迷悟不同。故有凡夫有聖。謂識此相者、名爲聖人；迷此相者、名爲凡流。是故龍樹在南印土、則爲說法、對諸大衆、而現異相、

身如月輪、當於坐上、唯聞說法、不見其形。彼衆之中有一長者、名曰提婆、謂諸衆曰：「識此瑞不？」衆曰：「非其長聖、誰能辯耶？」尔時提婆心根宿靜、亦見相、默然契會、乃告衆曰：「今此瑞者、師現佛性、非師身者〔寶林傳作也〕。無相三昧、形如滿月、佛性之義。」語猶未訖、師現本身、座上說〔據寶林傳補〕偈曰：「身現圓月相、以表諸佛體、說法無其形、用辯非聲色。」

○相はよりどころとなる涅槃の相であり、理佛性の相ともいう。群生も衆聖もこの相を根據にしている。相は同じでも、迷悟は同じではないから、一方は凡夫となり、一方は聖人となる。この相を見失った者が凡夫である。それゆえ南印土にいた龍樹は説法したとき、大衆の前で身を月輪の異相として現じ、法座から法を説く聲がするだけで、姿は見えなかった。その大衆のなかに提婆と名の長者がいて、大衆に言った、「この瑞相が何だか分かりますか？」大衆、「すぐれた聖人でなければ、誰も分かるまい。」そのとき、提婆は心を穏やかにして相を見て、黙ってうなずき、大衆に言った、「今のこの瑞相は師が佛性を現わしたもので、師の身體ではない。無相三昧は満月の相をしており、佛性の義を表わしている。」まだ言い終わらぬうちに、師はもとの身體にもどり、法座から偈を説かれた、「身は圓月の姿となり、諸佛の本體を示した。法を説くとき姿がないのは、佛性は色身や聲ではないことを分らせるためである。」

○泉云：王老僧二十年前、亦曾與摩來二十年前に修行を始めたころには、わたしもそのように思っていた。しかし「今それは一かけらもない」（入矢義高監修『景德傳燈錄』三、一三一頁）。南泉は若き頃の修行を振り返って次のように言う。

如聖果大可畏、勿量大人尚不奈何。我且不是渠、渠且不是我、渠爭奈我何？他經論家說法身為極則、喚作理盡三昧、義盡三昧。似老僧向前被人教返本還源去、幾恁麼會。禍事！〔景德傳燈錄〕卷二八「池州南泉普願和尚語」

涅槃の悟りというものは、實に怖いものだ。飛びぬけた修行者でさえ、これには手が出せないのだ。(とはいえ) 己おのは彼そいつではないし、彼は己れではない。彼が己れにどう手が出せるというのか?あの講釋専門のやからは、法身こそは究極だと辯じ立て、(理盡三昧)とか(義盡三昧)とか稱しておる。實はわしも、むかし「この手合いの」人から(本源に立ち返れ)と教えられて、すんでにそう思い込みかけた。あぶないところだった!(唐代語

錄研究會第二班譯注「南泉語要」第一則上堂譯注『禪文化研究所紀要』第十九號、一九九三年)

宏智の拈古にいう、「二十年前且置、二十年後又作麼生?還知王老師行履處麼?屋裏無靈床、渾家不著孝。(二十年前のことはさておいて、二十年後のいまはどうか?王老師の日常の修行のあり方を知っているか?家に死者が出なければ、誰も喪に服しない(心中に一切の價值意識がなくなれば、平常無事)。)」

○招慶續起問：如今作麼生? 『景德傳燈錄』、『聯燈會要』、『五燈會元』では、南泉が「王老師二十年前、亦恁麼來」と答える(A)と、僧が「即今作麼生?」と問い、そのとたん南泉は方丈に歸つてしまった(B)、という(A+B)の文脈になっており、本書や『宏智拈古』、『佛眼語錄』は(A)だけで(B)はない。では傳承としては(A)だったのか、(A+B)だったのか?『宏智拈古』は『景德傳燈錄』より後のものであるから、(A+B)の話題を知っていたが、本書と同じ(A)を擧して「師云：二十年前且置、二十年後又作麼生?」と問題を提起して、話を展開しているのは、(B)は不要だったからである。(A)だと、すぐに「では今は?(如今作麼生?)」と問いたくなる。そのとき(B)はない方がよく、省いたのである。本書もそれと同じであろう。招慶は(A)を擧し、南泉に「如今作麼生?」と問えば、どう答えるだろうかと提起した。

○師代云：近日老邁、且與摩過時 一切の價值意識(特に聖なるもへのとらわれ)がなくなつた日常の無事のありかた。意識的な修行の努力を廢した隨縁の生き方。保福が南泉に代わつてこう答えた。「且與摩

過時」は藥山惟儼(七五一〜八三四)の語。『祖堂集』卷四「藥山章」第二九則に次がある。

師問雲岳：「目前生死如何？」對曰：「目前無生死。」師曰：「二十年在百丈，俗氣也未除。」岳卻問：「某甲則如此，和尚如何？」師曰：「癡癡拳拳，羸羸垂垂，百醜千拙，且與摩過時。」

師(藥山)、雲巖に問う、「迫りくる目の前の生死にどう對處するか？」雲巖、「目の前に生死無し。」師、「二十年百丈にいても、悟り臭さが消えておらぬ。」こんどは雲巖が問うた、「わたしはこのようですが、和尚はどうなのですか？」師、「ぶるぶる、おろおろ、醜く愚かなさまをさらけ出して、このようにして過こしている。」

○招慶云：不因關梨舉，泊成亡記 「亡記」は「忘記」に同じで、忘れる意。何を忘れるところだったのか？いま次のように考える。きみが「近日老邁，且與摩過時」というようにわたしもそのように時を過こしていて、昔のこと(二十年前は滿月のような清淨なる涅槃ねはんの境地になりたいと思っていたこと)を忘れてしまふところだった。つまり、わたしも無事禪になっていて、昔の修證のことを忘れてしまふところだったと、無事を反省した辯。

○師云：宿習難忘 「宿習難忘」は「宿習難改」、「宿習難除」、「熟處難忘」とも言い、ひやかす言い方。「身についた習慣は忘れ難い」とは、「きみは修證を棄てて無事をいまもやっている、昔からの習慣は容易には變えられぬ。」「無事」を克服するのは容易ではないこと。

○困山云：今日可殺寒 おそらくは保福が「宿習難忘」と言ったことを受けて言う。「今日はお寒うございます」というのが招慶のやり口です、と補足した。これがつまり「無事」の表現である。困山は安國弘韜のこと。三人は共に結伴行脚した親しい修行仲間。慧稜が招慶院に住持に赴くときも二人に同道を求め、そのまま招慶院にしばらく留まり、慧稜の開堂說法に立ち會っていた。困山が弘韜であることは、『祖堂集』卷一〇譯注(四)「安國和尚章(一)」の注を見よ(『禪文化研究所紀要』第三十六號、一〇二三)

年。

(二二) 馬大師の頂相を持つてきたか？

因學：「東寺問：『近離什麼處？』云：『近離江西。』東寺云：『還將得馬師真來不？』對云：『只這个是。』云：『背後底？』師代云：『泊不到此間。』招慶云：『太似不知。』

【訓讀】

因みに學す、「東寺問う、『近ごろ什麼處をか離るる？』云く、『近ごろ江西を離る。』東寺云く、『還た馬師の眞を將ち得來りしや？』對えて云く、『只だ這個ぞ是なる。』云く、『背後底は？』師代わりて云く、『泊んど此間に到らざらんとす。』招慶云く、『大いに知らざるに似たり。』

【日譯】

あるとき次の話頭を取り上げた。「東寺如會が問う：『どこから來たのか？』僧、『江西から來ました。』東寺、『馬大師の頂相を持つてきたか？』答えて言う、『これこのとおりです。』東寺、『後ろはどうか？』師は答えられなかった僧に代わつて言う、『あやうく東寺和尚のところに行き著けぬところでした。』招慶、『東寺和尚はまったく知らないようだ。』

【注釋】

○本書卷一五「東寺和尚章」第四則、『景德傳燈錄』卷七「東寺如會禪師章」、「大光明藏」卷中「東寺章」に採られるものは、東寺如會(嗣馬祖、七四四〜八二三)のところへ南泉普願(嗣馬祖、七四八〜八三四)が來參したときの話となつており、『景德傳燈錄』卷五「慧忠國師章」、「傳燈玉英集」卷三「慧忠國師章」、「宗門統要集」卷二「慧忠國師章」、「聯燈會要」卷三「慧忠國師章」、「大光明藏」卷上「慧忠國師

章、「五燈會元」卷二「慧忠國師章」に収めるものは慧忠國師のところへ南泉が來參したときの話となつている。本則を録する諸資料より、本話頭は保福從展、長慶慧稜の評語とともに傳えられたものであることが分かり、その最初のものが本書「保福和尚章」に収める本話頭である。本話頭では、東寺と問答したのは誰とも分からぬ僧である。それを馬祖下の南泉普願と特定するようになるのは、南泉が馬祖門下の第一人者と目されるようになっていたからであり、それによって本書卷一五「東寺和尚章」第四則の話頭となつた。東寺和尚に替わつて慧忠國師とされるのは、伏牛自在や西堂智藏らが馬祖の使いで慧忠國師に參じたことがあることから（馬祖の語録〔五九〕〔六〇〕、『景德傳燈錄』卷五「慧忠國師章」の話頭となつたものと考えられる。『宗門統要集』卷二「慧忠國師章」の本則の割注に「有本曰東寺、或百丈問南泉」（ある本では慧忠が東寺になっており、また百丈が南泉に問うた話頭になっている）とある。實際に『拈八方珠玉集』卷中や『佛眼和尚語錄』『頌古』第二〇則（古尊宿語錄）卷三六）では百丈が南泉に問う文脈になっている。百丈下より瀉山や臨濟が出たことによつて西堂智藏から馬祖の一番弟子の座を奪うが、その座が趙州を打ち出した南泉に取つて代われ、百丈よりも南泉を馬祖下の一番弟子とする立場から、

舉南泉一日訪百丈。丈問：「甚處來？」泉云：「江西來。」丈云：「還將得馬大師真來麼？」泉云：「只是。」丈云：「背後底咏？」泉拂袖使出。〔拈八方珠玉集〕卷中、『佛眼和尚語錄』頌古第二〇則もほぼ同じ）

というように、「背後底咏？」の問いを拂袖（否定）して、立ち去る展開にし、話頭を作り直すに至る。なお本話頭については、小川隆『語録のこぼし』第Ⅱ部十八「只這箇漢」（禪文化研究所、二〇〇七年）、および同『語録の思想史』第一章第一節五「馬祖系禪者の馬祖禪批判」（岩波書店、二〇一一年）に論考が

あるが、保福と招慶の批評の語は省かれている。

○東寺問：近離什摩處？云：近離江西「東寺」は、馬祖の法嗣である東寺如會(七四四〜八三三)、湖南の東寺に住す。本書卷一五、『宋高僧傳』卷一一、『景德傳燈錄』卷七等に立傳される。「什麼處來？(どこから来たのか)」は、單にその場所を問うものではなく、どこで何を學んできたのか。「江西」は、長江中流南岸の地。「劉軻云く、『江西の主は大寂、湖南の主は石頭』」(『景德傳燈錄』卷六「江西道一禪師章」と言われるように、馬祖道一を指す。

○東寺云：還將得馬師真來不？「馬大師の禪の神髓をものにしてきたか？」「眞」は頂相、それを描くことができるとは、神髓を得ること。『景德傳燈錄』卷七「幽州盤山寶積禪師章」に次がある。

師將順世告衆曰：「有人邈得吾真否？」衆皆將寫得眞呈師，師皆打之。弟子普化出曰：「某甲邈得。」師曰：「何不呈似老僧？」普化乃打筋斗而出。師曰：「這漢向後如風狂接人去在。」

師(盤山寶積禪師)は示寂に臨んで大衆に言った、「わしの頂相を畫ける者はいるか。」大衆はみな畫いた頂相を師に提出したが、師はみな破った。弟子の普化が進み出て言った、「私が畫けます。」師、「どうして老僧わしに差し出さぬ？」普化はトンボ返りをして出ていった。師、「こ奴は後に型破りの言動をして人を接化しようぞ。」

○對云：只這個是「馬祖の眞」とは、今このわたしそのものです。馬祖の教えの核心を私は體認しています。それはこの身こそが佛だということです。「只這個是」は、「只這箇漢」、「只這箇漢是」、「只這是」なども表記される。雲巖が遷化のとき、洞山に言い残した語に次がある。

師臨遷化時，洞山問：「和尚百年後，有人問還邈得師真也無？向他作摩生道？」師云：「但向他道，只這箇漢是。」(本書卷五「雲巖和尚章」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)を畫けるか?』と問われた

ら、どう答えたらよいでしょうか？」師は答えた、「只だこの男がそうだ」と答えるがよい。」

「只這個漢是」は雲巖が馬祖禪を最後まで信奉していることを示すものである。以下、洞山が水面に映った我が影を見て「過水偈」を作ったこと、さらに雲巖先師が言った「只這個漢是」の意圖についての商量までの長い叙述が續いている。これは雲巖は最後まで馬祖禪を奉じていたが、弟子の洞山が「法身と肉身は不二不二」の禪に轉じたことを示すものである(『祖堂集』卷一〇譯(五)長慶和尚章(一一〇)の注を参照、『禪文化研究所紀要』第三十七號、二〇二四年)。

○云：背後底？ では訊くが、その肉身の後ろにある者は何か？「只這個是」は初歩の人のために説いた馬大師の教えの一面でしかない。正面からは見えぬが、肉身を後ろからささえているもの(法身)はどうなっているのか？

東寺如會は馬祖が世を去った後、初學の入門のための「即心即佛」の馬祖の教えを金科玉條としている修行者が多いことを嘆いて、次のように説いている。

每曰：「自大寂禪師去世，常病好事者錄其語本，不能遺筌領意，認即心即佛，外無別說。曾不師於先匠，只徇影跡。且佛於何住而曰即心？心如畫師，貶佛甚矣。」遂唱于言：「心不是佛，智不是道。劍去遠矣，爾方刻舟。」(本書卷一五「東寺和尚章」第二則)

東寺和尚はいつも言っていた、「大寂禪師が世を去られてから、熱心な愛好者は馬大師の語を記録し、言葉を通じて真意を汲み取ることができず、(即心即佛)だけで、別の説はないものどばかり思っているのを憂慮するのだ。そういう輩は、先師を師としたことがなく、ただ形骸に従っているにすぎない。そういう輩は、いったい佛はどこにいらっしゃると思つて(心にほかならない)と言うのか？心は繪師のようなものであるのに、それを佛だと言うのは、佛を誹謗するものなほだしい」と。こうして、「心は佛ではない、智は道ではない。それなのに君たち

は舐ふなばなから川に落とした劍が遠くに去ってしまっているのに、印しるしをつけた舐ふなばなのところに劍があると思つてい
いう警句を吐かれた。

なお「背後底」の恰好の例として次がある。

師爲佛性和尚往蔣山圓悟和尚處、通法嗣書。悟於法堂上接書、問：「千里持來、不辱宗風。公案見成、如何通信？」師云：「靚面相呈、更無回互。」悟云：「此是德山底、作麼生是上座底？」師云：「豈有第二人？」悟云：「背後底響？」師便通書。悟云：「作家禪客。」師云：「分付蔣山。」〔聯燈會要〕卷一七「鼎州靈巖仲安禪師章」

師(仲安禪師)は佛性和尚(大滄法泰禪師：圓悟に嗣ぐ)のために蔣山に住している圓悟和尚の處に行き、嗣法の書を届けた。圓悟は法堂で書を受けとろうと言った、「遠くより持参し、宗風を臺無しにしなかった。目の前の案件は、どのように傳達するか？」師、「あなたの目の前に差し出しています。他に替わるものはありません。」圓悟、「それは徳山(佛性和尚)のものだ。そなたのものはどうなのか？」師、「どうして二人とおりましようか(私は私です)？」圓悟、「後ろは？」師はすぐに書を渡した(靚面と背後は一つだと示した)。圓悟、「君は作家の禪客だ。」師、「蔣山(圓悟)に確かに手渡しました。」

○師代云：泊不到此間 本則には「僧無語」(東寺の問いに答えられなかった)はないが、答えられなかった僧に代わって保福が答えた、「すんでのところと和尚のところと到著できないところでした。」それを聞いて、ここに來た甲斐がありました。東寺の「背後底？」を評價する。本書卷一六「南泉和尚章」第二四則にも次がある。

師問黃蘗：「笠子太小生。」黃蘗云：「雖然小、三千大千世界惣在裏許。」師云：「王老師你？」黃蘗無對。後有人舉似長慶。長慶代云：「欺敵者亡。」保福代曰：「泊不到和尚此間。」

南泉が黄蘗に問う、「きみのような大きな身に）笠ははなはだ小さいな。」黄蘗、「小さくても三千大千世界がなかに入っています。」南泉、「王老師は（入っているか？）」黄蘗は無視した。後にある僧が長慶に話した。長慶は黄蘗に代わって言う、「わたしを甘く見ると痛い目にあいますよ（和尚を見落としていてもいいのですか？）。」保福が黄蘗に代わって言う、「あやうく和尚の世界にとどこかぬところでした（和尚もちゃんが入ります）。」

○招慶云：太似不知 やはり答えられなかつた僧に代わつて招慶が言う、「東寺和尚、あなたは面前（肉身）背後（法身）が一人であることが、おわかりでないようですね。」『證道歌』に言う、「幻化空身即法身」（『景德傳燈錄』卷三〇）。

（二二）我に天下の人を物言えなくする問いあり

因舉：「長慶云：『我有一個問，啞却天下人口。』又云：『汝且作摩生問？』」師代云：「謝和尚重重相爲。」

【訓讀】

因みに舉す、「長慶云く、『我に一個の問い有り、天下の人の口を啞却す。』」又た云く、『汝は且く作摩生が問う？』」師代わりて云く、「和尚の重重に相い爲にするを謝す。」

【日譯】

あるとき次の話題を取り上げた、「長慶は『わたしに天下の人の口を物言えなくする一つの問いがある』と言った。また『きみならどのように問うか？』と訊いた。」師は（啞になった）僧たちに代わって言う、「かさねがさねの和尚の指導に感謝します。」

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

○因擧：長慶云：我有一個問，啞却天下人口。又云：汝且作摩生問？長慶は「わたしに誰をも物言えな

くする問いがある」と大衆に言ったが、反應がなかったのでさらに問うた、「きみなら物言えなくする問いをどのように言うか？」

「わたしの問いには誰一人として答えられぬ」という、その問いとは何か？それは「道とは何か？」であり、「禪の宗乗とは何か？」であり、「不立文字，直指人心」とされたそれである。言葉によっては言うことはできない、言えは誤ることが前提とされている、それを問うことに他ならない。そのことを承知で問うのであり、誰一人として答えることができない問いである。

參問に來た懷讓に六祖は「什麼物與摩來？」(そなたの自己とは何か)と問うたのが「啞却天下人口」する問いに近い。そのとき懷讓は「説似一物即不中」(何と言っても當らない)と答えているから(本書卷三「懷讓和尚章」第三則)、その問いには黙るしかない(口を啞却された)。

なおここで「長慶」と言っているから、この發言は慧稜が招慶院から長慶院に移ってからのものである。長慶に嗣いだ報慈光雲(生卒年未詳)に次の問答がある。

問：「師承超覺鑠口之訣，如何示人？」師云：「頼我拄杖不在。」學云：「與摩則深領尊慈。」師云：「待我肯汝則得。」(本書卷一三「報慈和尚章」第三則)

問う、「師は超覺大師(長慶慧稜が遷化後に閩王より賜った大師號)の(口を鎖す口訣)を繼承されておられますが、それをわたしに教えていただけますか？」師、「幸いに手元に拄杖がない。」僧、「そういうことでしたら、お教えを深く受け止めました。」師、「わたしがきみを認めるのを待つてからだ。」

「鑊口之訣」は、口を閉ざさねばならぬという禪理を表現した口訣であろうから、「我有一个問、啞却天下人口」と問題意識は同じである。

なお『天聖廣燈錄』卷二〇「桂州華覺普照禪師章」に次の問答がある。

問：「盡大地人道不得，請師道。」師云：「啞卻天下人口。」進云：「恁麼則謝師慈悲。」師云：「山僧罪過。」問う、「盡大地の人も言うことのできぬところをどうか言ってください。」師、「天下の人の口を物言えなくしたぞ。」「誰も言えぬところを、言ってくださいって感謝します（道不得なのに言ったことをからかった）。」師云く、「わたしが悪かった。」

○師代云：謝和尚重重相爲 答えられない問題を何度も提起することに對して、「和尚の鄭重なご指導ありがとうございます」と長慶院の大衆に代わって言った。むろん、これは皮肉である。

〔二三〕無著と文殊——南方に這个有りや?——

因舉：「無著和尚到五臺山，見文殊化寺，共喫茶次，文殊提起茶坑子云：『南方還有這个不?』無著云：『無。』文殊云：『尋常將什摩喫茶?』無著無對。」師代云：「幾不與摩道。」又代云：「久嚮金毛，今日親見。」招慶代云：「若與摩，則癡客勸主人〈請盡茶〉。」

【訓讀】

因に擧す、「無著和尚、五臺山に到り、文殊の化寺に見い、共に茶を喫する次、文殊は茶坑子を提起して云く、『南方に還た這个有りや?』無著云く、『無し。』文殊云く、『尋常什摩を將てか茶を喫す?』無著對うる無し。」師代わりて云く、「幾んど與摩道わざらんとす。」又た代わりて云く、「久しく金毛を嚮いしに、今日親しく見えり。」招慶代わりて云く、「若し與摩ならば、則ち癡客の主人に〈請う、茶を盡くせ〉

と勸むなり。」

【日譯】

ある日、次の話題を取り上げた。「無著和尚が五臺山に行き、文殊菩薩が幻出した寺に出會つて、一緒に茶を飲んでいたとき、文殊は茶碗ちawan子を持ち上げて訊いた、『南方にもこれはあるか?』無著、『ありませぬ。』文殊、『いつも何で茶を飲んでいるのだ?』無著は答えられなかった。師が無著に代わつて答えた、『あやうくそう思うところでした。』さらに代わつていう、「永らく文殊菩薩をお慕いしていましたが、今日やっと親しくお會いできました。」招慶が無著に代わつて答えた、「もしそういうことなら、愚かな客が主人に(どうぞもつとお飲みください)と勸めるようなものです。」

【注釋】

○本話に取り上げられた無著と文殊の喫茶の問答は、「前三三後三三」の問答に續いて交わされた問答であり、『汾陽語錄』卷中「頌古」第一〇則、『瑯琊覺和尚語錄』「拈古」第四四則、『廣清涼傳』卷中「無著和尚入化般若寺」、「宗門統要集」卷二末詳嗣法「無著和尚章」、「碧巖錄」第三五則本則評唱・第九一則頌古評唱、『龍門佛眼和尚語錄』、『禪宗頌古聯珠通集』卷二七、『聯燈會要』卷二九應化賢聖「無著和尚」、「嘉泰普燈錄」卷二六拈古「保寧勇禪師章」、「禪門拈頌集」卷三〇、『北澗居簡禪師語錄』、『虛堂和尚語錄』卷六「代別」第一二則などに見られ、保福の二つの代語は本書にのみ見られるものであるが、招慶の代語は『宗門統要集』に洞山・曹山と共に採られ、『聯燈會要』、『禪門拈頌集』にも長慶の代語として見える。

○無著和尚 生卒年未詳。『宋高僧傳』卷二〇「唐代州五臺山華嚴寺無著傳」、「廣清涼傳」卷中「無著和尚入化般若寺」條に傳記を載せる。五臺山に行き、文殊の化身の老翁に出會い、その寺でもてなしを受

け、問答をしたことはほぼ同じであるが、傳記は少しく異なっており、『宋高僧傳』は「前三三」や本話の問答を録していない。

『宋高僧傳』では、永嘉(浙江省温州市)の出身、長安の雲華寺で澄觀(七三八〜八三九)に華嚴の教えを研習し、大曆二年(七六七)に五臺山に入り、文殊の化身に出會い、五臺山に隠れて終わる。元和中(八〇六〜二〇)に門人の文一が述べたという。

『廣清凉傳』では、永嘉の出身、十二歳のとき本州龍泉寺大德猗律師に依りて出家、天寶八年(七四九)具戒、二十一歳、律藏を習う。牛頭山慧忠(六八三〜七六九)に參じて法眼を開く。大曆二年(七六七)に五臺山に入り、文殊の化身に出會う(このとき三十一歳)。このことを汾州菩薩寺僧の修政等に話したことが記録され、廣く傳わったという。

これに對して仰山慧寂に嗣いだ無著文喜禪師(八二二〜九〇〇)とするのが『五燈會元』卷九「無著文喜禪師章」である。『宋高僧傳』卷一二「唐杭州龍泉院文喜傳」、『景德傳燈錄』卷一二「杭州文喜禪師章」によれば、文喜禪師は乾寧四年(八九七)に武肅王錢鏐の奏によって無著の師號を賜わっている。それによつて『五燈會元』「無著文喜章」に五臺山に入った別人である無著の事跡を挿入したのである。以後、五臺山で文殊に出會つたのは仰山慧寂に嗣いだ無著文喜禪師とされるようになった。

○**文殊提起茶垞子云：南方還有這個不？**「這個」は、文脈からは茶垞子を指しているが、茶垞子を提起する働きに顯われた端的な佛性を「這個」と言った。『五燈會元』卷一九「徑山宗杲禪師章」に次がある。

上堂。「纔方八月中秋，又是九月十五。」卓拄杖曰：「唯有這箇不遷。」擲拄杖云：「一衆耳聞目覩。」

上堂「八月中秋になつたばかりなのに、もう九月十五日。」拄杖でトンと音を立て、「ただ這箇だけが移り変わら

ぬ。」拄杖を投げ出して云う、「みなに耳に聞き目に見えるところ。」

「茶坑子」は、茶椀。『祖堂集』では「坑水」(二例)、「坑子」(二例)、「茶坑子」(一例)、「坑鳴聲」(三例)、「儼」(三例)、「三兩坑」(二例)、「一坑茶」(一例)、「茶坑」(一例)、「色坑」(二例)の十二例が見えるが、『景德傳燈錄』などの諸資料と對校できるものを見ると「坑」は「椀」「碗」「盃」に作る。音が近いことから通ずる。なお『廣清涼傳』、『瑯琊覺和尚語錄』は「瑠璃盞」、『龍門佛眼和尚語錄』は「琥珀盞」、その他はみな「玻璃盞」に作る。

○無著云：無 無著は「茶坑子」が有るかと思われた。しかし茶椀ならどこにでもあるものだから、後代の資料では「瑠璃盞」「琥珀盞」「玻璃盞」となったのであろう。

○文殊云：尋常將什摩喫茶 「南方では君も茶を飲んでいたのでから、無いはずがあるまい。」「茶坑子」の有無を訊いたのではないのだぞ。

○無著無對 それによって「茶を飲む器」のことではないと分かったが、とつさにどう答えていいか分からなかった。

○師代云：幾不與摩道 無對の無著に代わって、「あやうくそう思うところでした」とは、「與摩(茶を飲む器)のことではない、とやっと分かりました。」

○又代云：久嚮金毛、今日親見 さらに別の代語をした、「永らく文殊菩薩をお慕いしていましたが、今日やっと親しくお会いできました。』『宋高僧傳』卷二〇「唐代州五臺山華嚴寺無著傳」、『廣清涼傳』卷中「無著和尚入化般若寺」では、五臺山で出會った老人は、最後に雲の上に獅子に乗った文殊菩薩が現われたことで文殊の化身であったことが明かされており、老人と語りあっていたときには文殊だとは無著は分かっていた。代語はそのことを踏まえて「今の問答で私に這箇のことを教示するために示

現された文殊菩薩だと分かりました」と言うのであろう。

「金毛」は、金毛の獅子に乗った文殊菩薩。『景德傳燈錄』卷一〇「趙州從諱章」に次がある。

師將遊五臺山次，有大德作偈留云：「何處青山不道場？何須策杖禮清涼？雲中縱有金毛現，正眼觀時非吉祥。」師云：「作麼生是正眼？」大德無對。

趙州が五臺山に行こうとしたとき、ある大徳が偈を作つて留めた、「どの青山も菩薩の道場なのだ。杖ついて清涼山に文殊を探して禮拜する必要はない。雲中に金毛の獅子に騎つた文殊が現われても、正法を見て取る眼で見れば目出度いことではない。」趙州、「何が正法を見て取る眼か？」大徳は答えられなかった。

○招慶代云：若與摩，則癡客勸主人請盡茶 この五蘊身が本來性そのもの（或いは働きが佛性そのものの働）きであるとするなら、まさにお笑い種、主客轉倒、あべこべで、「癡客が主人にお茶を勧めるようなものです。」なお「請盡茶」は本書にのみにある語。「癡客勸主人」の用例には次がある。

上堂：「網細魚稠，藥多病甚。棒喝交馳，一品二品。山僧恁麼逞驢唇，癡客徒勞勸主人。」（『石田法薰禪師語錄』）

上堂、「網の目が細かいと魚は多く、薬が多いと病は重くなる。棒喝の應酬は、修行の階位。わしがこのようにやたら威勢よく言つてやるのは、バカな客が主人にお茶を勧めるような顛倒なのだ。」

また次がある。

謝新舊維那上堂：「克賓爲興化拈香，田夫論國政，法昌還北禪帽子，癡客勸主人。冷地看來，總堪一笑。福山者裏，進以禮，退以義，清機歷掌，風凜凜地。」（『一山國師語錄』卷上「巨福山建長寺語錄」）

新舊の維那を謝す上堂、「興化院を追い出された克賓維那が興化に嗣法香を焚き、農夫が國の政治を論じ、（北禪より帽子を奪つた維那が北禪に還すのではなく）法昌倚遇が北禪智賢の帽子を還し、癡客が主人に茶を勧める。

冷静に見れば、みなお笑い種だ。わたしのところでは、維那になつてもらうのに禮を盡くし、職を退いてもらうのにも義を盡くし、清らかな僧が舊から新に替わり、凜々と清風が吹いている。」

なお洞山良价は、無語の無著に「代わつて兩手を展じて云う、『有無且置、借取這箇看、得否?』」(有るか無いかはともかく、這箇を貸してみてください、よろしいか。『宗門統要集』卷二末詳嗣法「無著和尚章」)

曹山は、「久承大士按劔、何得處在一塵? (大士は久しく劔をかまえておられると聞きおよびますが、どうしてそんな妄想に腰を据えているのですか。)」この曹山の代語は本書本卷「保福章」第四六則に見える。

(二四) 河に沿つて下るのは法身か報身か?

因舉：「先洞山辞興平。興平問：『什摩處去?』洞山云：『沿流無所止。』興平云：『法身沿流、報身沿流?』洞山云：『惣不作如是見解。』師代云：『覺得幾個?』」

【訓讀】

因みに舉す、「先洞山、興平を辭す。興平問う、『什摩處にか去く?』洞山云く、『流れに沿つて止まる所無し。』興平云く、『法身流れに沿うや、報身流れに沿うや?』洞山云く、『總て是の如き見解を作さず。』師代つて云く、『幾個をか覺め得たる?』」

【日譯】

師は洞山和尚の機縁の語を取り上げた。「洞山良价和尚が興平和尚のもとを辭去するとき、興平が問う、『どこへ行くのか?』洞山、『この河の流れを下つて、どこまでも行きます。』興平、『行くのはそなたの法身か、それとも報身か?』洞山、『わたくしはそういう考えをいたしません。』師は興平に代わつて言つた、「そのような人にはめつたに逢えぬ。」

【注釋】

○本則は本書卷二〇「興平章」(洞山との問答三則を載せるうちの二則)、『景德傳燈錄』卷八「興平章」、「宗門統要集」卷七「洞山章」、「聯燈會要」卷五「興平章」、同卷二〇「洞山章」、「五燈會元」卷三「興平章」、「洞山錄」にも收む。

○先洞山辭興平 先洞山は洞山廣福寺第一世良价禪師(八〇七～八六九、廣福寺は宋初の普利禪院)。本書卷六。余靖(一〇〇〇～一〇六四)撰「筠州洞山普利禪院傳法記」(『武溪集』卷九、石井修道『宋代禪宗史の研究』附錄資料篇)に宋初景祐五年(一〇三八)までの住持の傳記を列す。興平和尚は本書卷二〇末尾に補遺として洞山との問答三則を載せ、『景德傳燈錄』卷八には馬祖の法嗣として擧げ、同じく洞山との問答三則のみを載せるところから、洞山によって世に知られた人であった。なお『景德傳燈錄』は「京兆興平和尚」、すなわち興平院は京兆府興平縣(渭水の北)にあったことになる。その法諱も生平も未詳であるが、馬祖禪を繼承した人であることがわかる。『宗門統要集』卷七「洞山章」は「京兆興善平和尚」とする。

○沿流無所止 洞山が興平院を辭去して、ふたたび行脚に出る時に答えた。「渭水に沿ってどこまでも下って行きます」。『景德傳燈錄』等は「無定止」に作る。

○法身沿流、報身沿流? 「法身」は佛としての身體、「報身」は功德の果報として授かった現身。興平和尚がこう問うたのは、洞山と法身の問題を議論していたからである。『祖堂集』卷二〇「興平章」の三則をすべて擧げると、

(1) 興平和尚。洞山礼拜、師云：「莫礼老朽。」洞云：「礼非老朽者。」師云：「他不受礼。」洞山云：「亦未曾止。」

興平和尚に參じて禮拜した。興平、「老朽の身を禮拜してどうする?」洞山、「老朽せぬ者を禮拜します。」興平、「それは禮拜を受けぬ。」洞山、「しかし禮拜を止めたことはありません。」

(2) 洞又辭。師云：「何處去?」云：「沿流無所止。」師云：「法身沿流，報身沿流?」云：「惣不作如
是見解。」師拍掌訝之。保福云：「覓不得幾個。」

洞山は辭去しようとした。興平、「どこへ行くのか?」洞山、「この河に沿ってどこまでも行きます。」興平、「河に沿って行くのは法身か、報身か?」洞山、「わたくしはそういう考えをいたしません。」興平は手を打って嘆息した。のち保福が評した、「そんな人はめつたに逢えないね。」

(3) 又問：「如何是古佛心?」師云：「即汝心是。」雖然如此，猶未是ム甲問處。」師云：「若与摩，問
取木人去。」ム甲有一句子，不借諸聖口。」師云：「汝試道看!」洞山云：「不是ム甲。」【「猶未是ム
甲問處」『景德傳燈錄』作「猶是某甲疑處」】

洞山はさらに問うた、「古佛の心とはいかなるものでしょうか?」興平、「あなたの心こそがそれだ。」洞山、「そうではありませんが、まだわたくしは納得できませんのです。」興平、「ならば、木人にでも問えばよろう。」洞山、「わたくしには佛祖の言葉の借りものでない一句があります。」興平、「それを言ってみなさい。」洞山、「古佛はわたくしではありません。」

○惣不作如見解 わたしは「法身」あるいは「報身」として行脚しているのではない。しかし洞山は「わたしはこの問題をつねに痛切に受け止めている」とも言っている。

問：「三身中阿那个身不墮衆數?」師曰：「吾常於此切。」(本書卷六「洞山章」第一二則)

問う、「法身、報身、化身のうち、どれが數のワクに嵌らぬ身でしょうか?」洞山、「わたしはこの問題をいつも痛切に受け止めている。」

『維摩經』弟子品に「佛身は無爲なれば、諸數に墮ちず。此の如き身に當た何の疾か有らん、當た何の惱みか有らん」と言う。教理から言えば、僧の問いの答えはむろん「法身」であるべきであり、僧もそれを承知の上であるから、ここでは「洞山和尚自身は（法身）をどう受け止めて生きておられるのか」と問うているのである。薬山惟儼の語に「古佛殿裏に一行の字を拾得す」、そこには「渠は我に似ず、我は渠に似ず」とあった。薬山は「所以に這个の字を肯う」と言っている（本書卷四「薬山章」第二則）。またのちに清涼文益は行脚して福州地藏院に到った。（羅漢）桂琛が問う、「上座よ、何にか往く？」文益、「遷迤として行脚し去る。」桂琛、「行脚の事は作麼生？」文益、「知らず。」桂琛、「知らざるこそ最も親切なり。」文益は聞かや「豁然開悟す」（景德傳燈錄）卷二四）。文益も「法身」の問題を痛切に受け止め彷徨していたのである。

○師代云：「覓得幾個？」保福の代語「そういう人は捜してもめつたに逢えるものではない」とは、洞山の答えを賞讃するものであるが、賞讃しつつも「それは果たして可能か？」という疑惑を含んでいる。本書卷二〇「興平章」は「師は掌を拍つて之を訝る」（手を打って嗟嘆した。「訝」は感心した驚き）。「景德傳燈錄」では、洞山の「惣不作如是見解」に對して興平は「師乃ち撫掌す」（手を打って大笑いした）とし、その割注に「保福云く、『洞山は自是より一家なり』と。乃ち別して云く、『幾人をか覓得ん？』とあって、興平は洞山の頑なな姿勢を嘲笑し、保福は洞山を一家と認めつつも、興平に代わって疑問を呈する、という扱いになっている。

（二五）薬草は悟りの契機となる對境

因舉：「耆婆向弟子云：『汝於山中覓不中爲薬草歸來。』弟子歸來云：『竝無有不中爲薬底草。』」師遂

提起問：「這個還中爲藥摩？」對云：「有什摩病取出頭！」不肯。自代云：「有什摩不冰消？」

【訓讀】

因に擧す、「耆婆、弟子に向つて云う、『汝は山中に於いて藥と爲るに中らざる草を覓めて歸り來れ。弟子、歸り來りて云く、『竝びに藥と爲るに中らざる底の草有る無し。』師遂に提起して問う、『這個は還た藥と爲るに中るや?』對えて云く、『什摩の病いか取えて出頭する有らん!』師は肯わずして、自ら代わりて云く、『什摩の氷消せざる有らん?』」

【日譯】

ある日、次の話頭を取り上げた。「耆婆が弟子に言う、『山中で藥にはならぬ草を探して歸つてこい。』弟子は歸つてきて報告する、『藥にはならぬ草などまったくありませんでした。』そこで師はこの話頭を取り上げて問うた、「この話頭は病を癒す藥になるか?」(ある僧が)答えて言う、「(われわれに)病氣などありません、わざわざ治してもらふ必要はありません!」師は認めず、自ら代わつて言つた、「氷消瓦解せぬものなどありません。」

【注釋】

○本話は本書にのみの収録。

○耆婆 Jivaka (ジヴァカ) の音写。佛陀在世の時のマガダ國の名醫。『翻譯名義集』卷二、「耆婆、或た耆域と云い、或た時縛迦と名づく。此に能活と云い、又た故活と云う。影堅王(頻婆娑羅王)の子、善見(阿闍世)の庶兄、奈女(菴婆羅婆利)の所生なり。出胎して即ち針筒藥囊を持つ。其の母、之を惡み、即ち白衣を以て之を裹み、巷中に棄つ。時に無畏王、車に乗り、遙かに見て乃ち之を問う。人有りて答えて曰く、『此れ小兒なり。』又た問う、『死にたるや活きたるや?』答えて云く、『故より活きたり。』

王即ち人に勅して、乳ちちまして之を養やしなう。後、其の母に還す。《四分律》に云く、『耆婆は初め得又尸羅國の、姓は阿提梨、字は賓迦羅に詣り、而して醫道を學び、七年を経たり。其の師即便すなわち一籠器及び草を掘る具を以て、其をして得又尸羅國の面一由旬に於いて、諸草を求覓せしめ、是れ藥ならざる者有らば持ち來きたらしむ。耆婆は教えの如くし、即ち國內の面一由旬に於いて、周竟あまねく求覓し、見る所の草木盡く皆な分別するに、草木の是れ藥に非ざる者有る無し。師言わく、〈汝今去る可し、醫道已に成ぜり。我れ若し死せん後は、次に即ち汝有り〉と。』(大正四五・一〇八三下)

○汝於山中覓不中爲藥草歸來。弟子歸來云：竝無有不中爲藥底草。上注に引いた『翻譯名義集』にいうように『四分律』卷三九(大正三二・八五二中)に見え、また『佛說憍女祇域因緣經』(大正一四・八九八上)にも見える。ただし耆婆が弟子に言いつけたものではなく、師である阿提梨賓迦羅が弟子の耆婆(祇域)に言いつけたものである。いま煩をいとわず引くと、次のようである。

時師即與一籠器及掘草之具、「汝可於得又尸羅國面一由旬、求覓諸草、有非是藥者持來！」時耆婆童子、即如師勅。於得又尸羅國面一由旬、求覓非是藥者、周竟不得非是藥者。所見草木一切物、善能分別、知所用處、無非藥者。彼即空還、往師所白如是言：「師今當知、於得又尸羅國、求非藥草、面一由旬、周竟不見非藥者。所見草木、盡能分別、所入用處。」師答耆婆言：「汝今可去、醫道以成。」(『四分律』卷三九、大正二二・八五一下)

時に師は籠と、草を掘る道具を與えていう、「君は得又尸羅國の一由旬の広さの土地でさまざまな草を探して、藥にならぬものがあれば持ち歸ってくるがよい。」耆婆童子は師の命令のとおり、得又尸羅國の一由旬の広さの土地で藥にならぬものをあまねく探したが得られなかった。眼にしたすべての草木はよく考えて使いみちが分かれば、藥にならぬものはなかった。耆婆は手ぶらで師のところへ歸つて次のように報告した、「師よ、得又尸

羅國で藥草にならぬものを、一由旬の地にあまねく探しおわりましたが、藥にならぬものは見つからず、眼にした草木はよく考えれば必要なものだと分かりました。」師は著婆に言った、「君は今や行くがよい、醫道はまさに成就した。」

『宗門統要集』卷一に、著婆のこの話を元にして作られたと思われる次の話頭がある。

文殊一日令善財採藥云：「是藥者採將來。」善財徧採，無不是藥。却來白云：「無不是藥者。」文殊云：「是藥者採將來。」善財乃拈一莖草，度與文殊。文殊提起示衆云：「此藥亦能殺人，亦能活人。」〔『碧巖錄』第七則本則評唱にも）

文殊は善財に藥草を採取するよう言いつけた、「すべて藥になるものは採取してきなさい。」善財はあまねく探しまわって、藥にならぬものはないと分かった。歸って報告した、「藥にならぬものはありませんでした。」文殊、「すべて藥になるものを採ってきなさい。」そこで善財は一本の草を採って文殊にわたした。文殊は持ち上げて大衆に提起して言った、「この藥はよく人を殺しもし活かしもする。」

『大慧普說』卷三「劉士隆再請普說」に、僧が「善財採藥」の話頭を提起して問答をした後に、復た云う、

欲識佛性義，當觀時節因緣，時節若至，其理自彰。所以道：「入得世間，出世無餘。」蓋世間法即是佛法，佛法即是世間法。然無世間法，佛法不住世。適來禪客問：文殊菩薩命善財入山採藥曰：（話頭は省略）：據妙喜見處，善財善採藥，文殊善用藥。雖然恁麼，若遇無位真人，又殺他不得，又活他不得。如是則文殊成妄語去。縱使能殺能活，文殊於無位真人分上，如何施設？到這裏，具眼者方能證明。

佛性を見届げたいなら、時節因緣のチャンスを見逃してはならない、その時が到来したなら、理法はおのずと立ち現れる。だから「世間の法を會得したなら、出世間の法はみなそこにある」と言われているのだ。思うに世間

の法は佛法であり、佛法は世間の法なのだ。しからば世間の法が無ければ、佛法は世にとどまれぬ。先ほど禪客が問うた、：(文殊菩薩が善財に命じて藥草を採取させた話は省略)：わたしの見方では、善財は善く藥を採らし、文殊は善く藥を使ったけれども、もし無位の真人に出會ったなら、殺すことも活かすこともできぬ。それなら文殊は妄語をでっちあげたのだ。たとい殺活できたとしても、文殊は無位真人の本分にどんな手立てを用いるのか？ここに至って、具眼者がはじめて證明あかしてくれよう。

無位真人(法身)はどんな手立て(藥草)によっても殺活できないという。

○師遂提起問：這個還中爲藥摩？「這個」は保福が提起したものを指す。この文脈では擧された話頭。

「すべてが藥草だというこの話頭は、君たちの病を治す藥になるか？」

○對云：有什摩病敢出頭！病などありませんから、そんな話頭を話しに持ち出す必要はありません。人は本來病んでおらず、藥など必要ないということ。馬祖曰く、「一切衆生は、無量劫來よ從り、法性三昧を出でず、長つねに法性三昧中に在りて、著衣喫飯、言談祇對す。六根の運用、一切施爲は、盡く是れ法性なり。」また言う、「今の見聞覺知は、元より是れ汝が本性、亦た本心と名づく。更に此の心を離れて別に佛有らず。此の心は本とより有り今も有りて、造作を假らず。本と淨きよく今も淨きよく、瑩ふきよめる拭ぬぐを待たず。自性として涅槃し、自性として清淨きよく、自性として解脱し、自性として離るるが故なり。是れ汝が心性は、本自もとより是れ佛、別に佛を求むるを用もちいず。」(『馬祖の語録』二四頁、一九八頁)

○師不肯，自代云：有什摩不冰消？そういうことではなく、わたしが言いたいのは、一切の草木(對境)は開悟の契機になり得るといふことなのだ。「冰消」は「冰消瓦解」。

『雪關禪師語錄』卷七に次がある。

如靈雲見桃花便悟，打破疑團，無一業惑而不冰消瓦解。

靈雲が桃花を一見してたちまちにして悟り、疑團を打ち破ったように、どのような業惑も氷消瓦解しないものはないようなものである。

また『蔗菴範禪師語錄』卷七にも次がある。

華嚴期、俞伯英請上堂。「欲知佛性義，當觀時節因緣。時節若至，其理自彰。所以金風清四野炎氣，玉露爽三秋天氣。寒碓流韻萬家，丹桂飄香滿路。可謂時節已至，妙理全彰。能向此個時節大開正眼，洞徹真元，者邊那邊，自應獨步，是處非處，信は無雙。快斯文而璀璨，培慧脈于靈長。如是則未登普光明殿，古佛本懷已暢，不遊煙水百城，當人功行早圓。心中有何疑義而不氷消瓦解。雖然契證則不無，要得淋漓放曠，兩不相傷。更聽山僧授記。」乃顧左右曰：「汝等有智者，勿於此生疑。」

華嚴期に俞伯英が上堂を願った。「佛性の義を知らんと欲せば、當に時節因緣を觀ずべし。時節が至らば其の理は自然に彰る。所以に秋風は四方の山野の熱氣を、露は三秋の天氣を爽やかにする。きぬたの音ほどの家からも傳わり、木犀の香りがどの街路にもただよう。時節が至れば、妙理があらわになるといえよう。よくこの時節に正眼を聞き、真元を悟れば、どこにでも闊歩でき、是も非も別なのではない。斯文は璀璨に快い、智慧は人に育てられる。このようになれば普光明殿に未だ登らずとも、古佛の本願はすでに成就していたのである。五十三人の善知識を尋ね歩かなくとも、當人の修行はすでに成就していたのである。心中に氷消瓦解せぬ疑惑はない。契悟に至る體驗を否定しないが、思いのままにふるまっても、古佛と自己が損なわれはしない。更に山僧の授記を聽け。」乃ち左右を顧みて曰く、「汝等智者は此に於いて疑いを生ずること勿かれ。」

(二二六) 這個ほどの法界に収まるのか？

因舉：「鹽官問座主：『《花嚴經》有幾種法界？』對云：『四種法界』。提起拂子：『這個向阿那个法

界中收?」無對。」師代云:「若只礼謝,則著和尚棒。」

【訓讀】

因みに擧す、「鹽官、座主に問う、『花嚴經』に幾種の法界か有る?」對えて云く、『四種の法界あり。』拂子を提起すらく、『這个は阿那个いづれの法界中おに向いてか收む?』對うる無し。』師代わりて云く、「若し只だ礼謝するのみならば、則ち和尚の棒ぼうを著つけん。」

【日譯】

師は次の話頭を取り上げた。「鹽官が座主に問う、『華嚴經には何種類の法界が説かれているのか?』答えて言う、『四種の法界が説かれています。』拂子を持ち上げて言う、『これはどの法界に収まるのか?』座主は答えられなかった。』師が座主に代わって言う、『感謝の禮拜をするだけでは、和尚の棒をくらいま
す。』

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷七「鹽官章」、「禪門拈頌集」卷六「鹽官章」、「五燈會元」卷三「鹽官章」にも収める。保福の代語を収めず、鹽官と華嚴座主との問答だけが『宗鏡錄』卷二八、『宗門統要集』卷三「鹽官章」、「林間錄」卷中、「拈八方珠玉集」卷中、『正法眼藏』卷下、『真字正法眼藏三百則』卷下第二四則、『大光明藏』卷中「鹽官章」に見える。
いま『景德傳燈錄』を示すと次のようである。

有講僧來參。師問云:「座主蘊何事業?」對云:「講《華嚴經》。」師云:「經中有幾種法界?」對云:「廣說則重重無盡,略說有四種法界。」師豎起拂子云:「這箇是第幾種法界?」座主沈吟,徐思其對。師云:「思而知,慮而解,是鬼家活計。日下孤燈,果然失照。」保福聞云:「若禮拜即喫和尚棒。」禾山代云:「某

甲不煩和尚、莫怪。」法眼代、撫掌三下。

講僧が來參した。師、「座主どのはどんな學業を積まれたか？」座主、「『華嚴經』を講じています。」師、「『華嚴經』には幾種の法界が説かれているのか？」座主、「廣説すれば重重無盡むさうむげん、略説すれば四種の法界があります。」師は拂子を立てて言う、「これはどの法界かな？」座主はどう答えたものかと考え込んだ。師、「思いをめぐらして知り、慮かって解するのは、觀念をもてあそぶもの。それは太陽の下の燈火にすぎず、輝きを失ってしまうもの。」保福は話頭を聞いて言う、「もしお教えありがどうございますと禮拜すれば、棒をくらうことになりません。」本山は座主に代わって言う、「和尚にお手間を取らせはしません、悪しからず。(そんな道理はもう分かっています)」「法眼は座主に代わって、手を三度打った(作用で應じて、和尚もこれと同じですと示した)。

○鹽官問座主：華嚴經有幾種法界？對云：四種法界 鹽官は馬祖に嗣いだ齊安禪師(？)八四二。『宋高僧傳』卷一一、本書卷一五、『景德傳燈錄』卷七等に傳及び語句を録す。

法藏(六四三)七二二の華嚴教學の法界緣起(一切諸法は緣起し合つて眞如そのものとして現われている)は澄觀(七三八)八四二によつて四種法界にまとめられた。事法界(現象する存在である事は互いに區別をもちながら存在している)、理法界(事は無自性なる理法として平等に存在している)、理事無礙法界(事と理法は緣起によつて一體不二に融合している)、事事無礙法界(現象する諸存在は緣起によつて無限に關係し合つて相互に妨げ合わない)である。

○提起拂子：這個向阿那个法界中收？無對 鹽官が拂子を提起するのは、この拂子はどの法界に入るのかと問うていのではない。この拂子を見る座主の心はどの法界に收まるのかと聞くことで、教條に執られた座主に自己の主體に氣づかせ、それが佛にほかならぬことを示唆する。本書卷一四「江西馬祖章」に次がある。

師問百丈：「汝以何法示人？」百丈竖起拂子。師云：「只這箇爲當別有？」百丈抛下拂子。

馬祖が百丈に問うた、「きみはどのような方法で人に教えるのか？」百丈は拂子をまっすぐに立てた。馬祖「それだけか、それとも他にあるか」。百丈は拂子をほうり出した。

本則で言われている「提起拂子」は、拂子そのものが問題なのではなく、拂子を見る講僧自身が問題にされているのである。いま現に拂子を見ているものを置いて他に心―自己本分事―なるものは無いという直指であった。馬祖の示衆に云う、

凡所見色、皆是見心。心不自心、因色故心。色不自色、因心故色。故經云：見色即是見心。〔馬祖の語録〕一九七頁、『宗鏡錄』卷一）

眼に見ている対象は、すべて我が心を見ているのである。心はそれ自體で心ではなく、対象と關わりあつて心として發現する。対象はそれ自體で対象ではなく、心と關わりあつて対象となる。故に經典に「対象を見ることは心を見ることである」と言われているのだ。

即ち拂子を見る側の心を直指し、その心が佛に他ならないことの直指であった。

○師代云：若只禮謝、則著和尚棒 無對の座主に成り代わつて答える。人ごとのように教えを有り難がるだけで、我が心のことだと氣づかぬなら、和尚の棒を喰らうことになります。禮謝するだけで、禮謝するわが心のはたらきに氣づかないなら、和尚の棒を喰らうことにことになります。ちゃんと和尚の教えを受け止めました、という表明。

「著棒」は、棒を喰らう。本書卷二三「龍潭和尚章」第四則に次がある。

問：「如何是迦葉親聞底事？」師云：「汝若領得、我則不悞。」學云：「與摩則不煩於師去也。」師云：「又須著棒、爭得不煩？」

問う、「迦葉が釋尊より聞き取ったことは何だったのですか？」師、「きみが分かるのなら、わたしは示してやらぬわけではない。」學人、「それならちゃんと分かっていますから、示してもらわなくても結構です。」師、「教理レベルの分かりかたでは)やはり打ってやらねばならぬ、どうしてめんどうをかけないなどと言えようか？」

(二七) 文殊普賢を昨夜三更に各おの打ちて二十棒を與え、一時に院を趣い出せり

因舉：「南泉云：『文殊普賢、昨夜三更、各打與二十棒、一時趣出院。』趙州云：『和尚棒教什麼人喫？』」師代云：「不得不道。」

【訓讀】

因みに舉す、「南泉云く、『文殊普賢、昨夜三更に各おの打ちて二十棒を與え、一時に院より趣い出せり。』趙州云く、『和尚の棒は什麼人をして喫せしむるや？』」師代わりて云く、「道わざるを得ず。」

【日譯】

師は次の話頭を取りあげた、「南泉が言う、『文殊・普賢は昨晚真夜中にそれぞれ二十棒を食らわせ、どちらも追い出してやった。』趙州が言う、『和尚の棒は誰に食らわせるのでしょうか？』」師が代わって言う、「言わざるをえなかったのだ。」

【注釋】

○本則は、本書卷一六「南泉章」、「景德傳燈錄」卷八「南泉章」、「雲門廣錄」卷中、『宗門統要集』卷三「南泉章」、「五祖法演禪師語錄」卷中、『拈八方珠玉集』卷中、『圓悟語錄』卷一七「拈古」第四二則、同卷一九「頌古」第七四則、『碧巖錄』第二六則本則評唱、『聯燈會要』卷四「南泉章」、「禪門拈頌集」卷七、『大光明藏』卷中「南泉章」、「五燈會元」卷三「南泉章」にも収録される。ただし、保福の代語

は本則にしか見られない。今参考として本書卷一六「南泉章」と『景德傳燈錄』卷八「南泉章」を擧げる。

【本書卷一六】師又時曰：「若是文殊普賢，昨夜三更，各打二十棒，趣出院了也。」趙州對云：「和尚合喫多少棒？（和尚はいくら棒を食らわねばなりませんか？）」師云：「王老師有什麼罪過？」趙州禮拜出去。

【『景德傳燈錄』卷八】師有時云：「文殊普賢，昨夜三更，每人與二十棒，趣出院也。」趙州云：「和尚棒教誰喫？（和尚の棒は誰に食らわせるのですか？）」師云：「且道，王老師過在什麼處？」趙州禮拜而出。

玄覺云：「且道，趙州休去，是肯南泉，不肯南泉？」

○南泉云：文殊普賢，昨夜三更，各打與二十棒，一時趣出院。南泉は馬祖の法嗣である普願禪師（七四八～八三四）、本書卷一六に略傳と語句を収める。中華書局標点本は「棒」に誤るが、「棒」に改めた（第二六則と同じ字體）。「文殊・普賢は、佛の脇侍として佛殿に安置されている。南泉は佛になり代わって二菩薩を打つて佛殿より趁い出した。但し、打つた理由は伏せられている」（入矢義高監修・景德傳燈錄研究會編『景德傳燈錄三』一一三頁、禪文化研究所、一九九三年）。しかし「昨夜三更」に打つたところが、打つた理由のヒントとなる。『景德傳燈錄三』が注するように「真夜中というのは聖量への思いが募る時刻」である。聖量は、「聖」という價值意識（『禪語辭典』）。百丈懷海が真夜中に菩提涅槃のことを思ひ出して唾を吐く話が、本書「百丈和尚章」第一六則に次のように見えている。

師有一日法堂裏坐，直到四更。當時侍者便是雲岳和尚也。三度來和尚身邊侍立。第三度來，和尚蓦底失聲便唾。侍者便問：「和尚適來有什麼事唾？」師云：「不是你境界。」侍者云：「啓師：某甲是和尚侍者，若不與某甲說，為什麼人說？」師云：「不用問。不是你問底事，兼不是老僧說底事。」侍者云：「啓師：百年後要知，乞和尚慈悲。」師云：「苦殺人！老漢未造人在。適來忽然憶著菩提、涅槃，所以與摩唾。」侍者云：

「啓師：若也如此，如許多時，因什麼說菩提、涅槃、了義、不了義？」師云：「分付不著人，所以向你道：不是你問底事，兼不是你境界。」

ある日、師は法堂で坐禪し、眞夜中過ぎになった。その時の侍者は雲岳和尚だった。和尚の様子を見に三度来て、和尚のそばにひかえて立った。三度目に来たとき、和尚は「アッ！」とふいに聲をたて、ベツと唾を吐き出した。侍者がすぐに問うた、「和尚は今どういうことで唾を吐かれたのですか？」師、「君の知ったことではない。」侍者、「師に申しあげます、私めは和尚の侍者です、この私に言わずして、誰に言うといのですか？」師、「問うなど要らぬことだ。君がわしに問わねばならぬようなことではないし、またわしが君に言うべきことでもない。」侍者、「和尚が亡くなられたのち、人に訊かれたときに知っておきたいのです。どうかお願いします。」師、「やりきれんな！わしはまだ一人前の禪僧になっていなかったのだ。さつきふいに菩提や涅槃のことが思い浮かんで、それであるようにベツと吐き出したのだ。」侍者、「それなら、どうしてあんなに何度も菩提や涅槃、了義經や不了義經のことを説かれたのですか？」師、「人に言っ分かってもらえない。だから君に（君が問題にすることではない、また君の知ったことではない）と言ったのだ。」

百丈は眞夜中坐禪をしていて菩提涅槃のことを思い出し、聖量への思いを唾を吐くことで斷ち切つたのである。

本話頭は『雲門廣録』巻中では、

昨夜三更、文殊普賢相打、各與二十棒、貶向二鐵圍山。（大正四七・五六〇下）

昨夜眞夜中、文殊と普賢が喧嘩をしたので、二鐵圍山へ追放した。

と變化する。「貶向二鐵圍山」とあることから、『諸佛要集經』（大正一七・七六二中・七六三上、ただし佛見法見の語はなく、『祖庭事苑』卷二「佛見法見」條に『諸佛要集經』を引き、『碧巖錄不二鈔』にも『諸佛要集經』を典

故として要約している)に見える文殊の話、即ち文殊が佛見法見を起こしたため天王如來に鐵圍山頂に移し立たされたことだと分かる。「文殊普賢相打」は、文殊が三更に佛見法見を起こしたため、それを咎めた普賢と喧嘩したというのである。そして『五祖法演禪師語錄』卷中はさらに、

文殊普賢、昨夜三更、起佛見法見、各與二十棒、貶向二鐵圍山。(大正四七・六五九下)

文殊と普賢は昨夜眞夜中、佛見法見を起こしたので、それぞれに二十棒を食らわせ、二鐵圍山へ追放した。

と變化し、二十棒された理由を「佛見法見を起こした」ためと明確にしている。『五祖法演禪師語錄』のものは『圓悟語錄』、『拈八方珠玉集』、『碧巖錄』に受け継がれ、『雲門廣錄』は『宗門統要集』、『聯燈會要』、『五燈會元』に受け継がれている。

○趙州云：和尚棒教什摩人喫？ 佛になり代わつての棒ではなく、和尚自身の棒は誰に食らわせるのですか。佛見法見を起こしたのは文殊普賢ではなく和尚自身なのですから、和尚が食らわねばならぬものです。本書卷一六「南泉章」はストレートに「和尚合喫多少棒？(和尚はいくら棒を食らわねばなりませんか)」と言っている。

○師代云：不得^{すべ}不道 無語だった南泉に代わつて言う、「みなを接化する方便として言わざるを得なかったのだ。」

(二二八) 入門には須得^{すべ}らく語あるべし

因舉：「先洞山問雪峯：『入門須得語，不得道早個人入門了也。』雪峯云：『某甲無口。』師云：『無口則且從，還我眼來。』無對。」師代云：「若問眼，某甲謹隨狀退。」

【訓讀】

因みに擧す、「先の洞山、雪峯に問う、『門に入るには須得らく語あるべし、早今に門に入り了れりと道^いうを得ず。』雪峯云く、『某甲^{それがし}口無し。』師云く、『口無きは則ち且く從^{まか}す、我に眼を還し來れ。』對うる無し。』師代わりて云く、『若し眼を問わば、某甲謹んで狀に隨いて退かん。』

【日譯】

師は話頭を提起した、「先の洞山和尚が雪峯に問うた、『入門するときは必ず一言あるべきだ。すでに入門していますと言つてはならぬ。』雪峯、『わたし(の法身)には口がありません。』洞山、『口がないのはさておいて、わたしに眼をかえしてくれ。』雪峯は答えられなかった。』師は代わつて言う、『眼を要求されるなら、和尚の命にしがたつて退きます。』

【注釋】

○本話は『景德傳燈錄』卷一五「洞山章」、『宗門統要集』卷八「雪峯章」、『五燈會元』卷一三「洞山章」、『雪峯語錄』卷上、「洞山錄」にも採られるが、みな長慶の代語となっている。

○先洞山問雪峯：入門須得語，不得道早今入門了也。「入門須得語」は「入門するときはしかるべき挨拶の言葉がなくてはならぬ」と言うのが表面上の意味であるが、「わが門に入ったなら自らの見解を語らなければならぬ」の意に解せる。『景德傳燈錄』卷一五「洞山章」によれば、「雪峯上問訊，師曰：『入門來須得語，不得道早箇入了也。』」とあり、「問訊」は「初對面のあいさつをする」(『禪語辭典』)ことであるから初相見時の問答である。「不得道早今入門了也」は、あらかじめ陳腐な解答を禁止した(景德傳燈錄研究會編『景德傳燈錄五』五九八頁)。

○雪峯云：某甲無口。「某甲無口」とは、「わが法身には口がありません」の意。「法身は口がなく、飢えもしない」という諸方を行脚して仕入れた洞山の禪の知識でもって答えた。

本書卷一四「魯祖和尚章」に次がある。

問：「如何是言不言？」師云：「汝口在什麼處？」對云：「某甲無口。」師云：「將何喫茶飯？」自後洞山代云：「他不飢，喫什麼？」

問う、「言いて何も言わないとはどういうことですか？」師、「きみの口はどうした？」「わたしに口はありません。」師、「何でご飯を食べるのか？」後に洞山が代わって答えた、「かれは餓えませんが、何を食べるといいますか？」

○師云：無口則且從，還我眼來。無對 「法身に口がないのはしばらくおき、わたしに法身の眼を返してくれ。」きみはわたしの禪のうわつらだけを理解して答えているだけだ、法身と別ではないわたしには口も目もある。

○師代云：若問眼，某甲謹隨狀退 「某甲」は原文は「和尚」であるが、諸資料により改めた。もしわたしに「和尚の眼」を要求されるなら、和尚がわたしに突きつけた罪状によって引き下がります。本書以外すべて長慶の代語となっている。『景德傳燈錄』卷一九「保福章」に「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）」とあるように、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から代語が入れ替わってしまふこともあったのであろう。

二二九 實に一人の此の門に入ることを得たるもの無し

因舉：「僧問先洞山：『從上幾人得入此門？』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。』」時有學人問：「古人還扶入門，不扶入門？」保福云：

「行脚得什摩人力？」

【訓讀】

因みに擧す、「僧、先の洞山に問う、『從上じゅうじょう幾人か此の門に入ることを得たる？』洞山云く、『實に一人の此の門に入ることを得たるもの無し。』進みて曰く、『與か摩道いわば、人を屈すること莫なき也や無？』洞山云く、『若し實に此かくの如くなるも、亦た人を屈な著せず。』時に學人が有りて問う、「古人は還はた入門を扶たすくるか、入門を扶たすげざるか？」保福云く、「行脚して什摩なんびと人の力をか得たる？」

【日譯】

ある日、次の話頭を取り上げた、「僧が先の洞山に問う、『これまで幾人がこの門に入ったのでしょうか？』洞山、『ただの一人も此の門に入ったものはおらぬ。』僧は切り込んで言う、『そのように言うのは、人を貶めることではないでしょうか？』洞山、『本當にそうであっても、人を貶めたのではない。』時に修行者が問うた、「古人は入門するのを介添けいそえしたのですか、介添けいそえしなかつたのですか？」保福、「君は行脚するのに誰かの力を借りたのか？」

【注釋】

○本則は本書のみに収録される。

○僧問先洞山：從上幾人得入此門？洞山云：實無一人得入此門。「先洞山」は洞山廣福寺第一世良价禪師

(八〇七〜八六九)。「此門」とは「不立文字、教外別伝」の法門であり、この場では具體的に洞山の法門を指す。私こそは此の門に入ることのできるものです。洞山が「誰もこの門に入ったものはおらぬ」と言うのは、もともと皆な「此門」に入っている以上、さらに入ることとはない意。保福も次のように言う。

有時云：「欲得見諸聖，亦從此門入；不欲得見諸聖，亦從此門入。」（本書卷一一「保福和尚章」第三八則）
 保福はあるとき言った、「諸聖に見えようとしても、この門より入る。諸聖に見えようとしなくても、この門より入る。」

「見諸聖」とは開悟すること、「不見諸聖」即ち開悟しなくても、「從此門入」というのであるから、悟未悟にかかわらず、だれもが「此門」にもともと入っているのだと説いている。馬祖曰く、「一切に衆生は無量劫來従り法性三昧を出でず、長に法性三昧中に在りて、著衣喫飯、言談祇對す。六根の運用も、一切の施爲も、盡く是れ法性なり」（『天聖廣燈錄』卷八「江西馬祖章」）。

○進曰：與摩道，莫屈人也無？
 そういふ言いは、人に無實の罪をさせることになりはしませんか？なぜならどの人も「入門」の分（資格）を持つているからです。

○洞山云：若實如此，亦不屈著人
 きみの言うように人を貶める言い方であっても、やはり人を貶めてはおらぬ。なぜなら「實無一人得人此門」というのは本當だからだ。

○時有學人間：古人還扶入門，不扶入門？
 ある僧がこの問答に對する疑問を保福に訊いた、「洞山は此の門の本來のありかたを示唆することで、この僧が入門する手助けをしたのですか？」

○保福云：行脚得什麼人力？
 「きみは行脚するのに誰かの力を借りたのか？」自分の足で自分の力で行脚するように、洞山はこの僧の入門を扶助したのではない。「三身中阿那个身不墮衆數？」（法身報身化身の三身のうちどれが衆數に墮ちぬのか）と訊かれた洞山は「吾常於此切」（わたしはいつも衆數に墮ちぬように切實に努めているのだ。本書卷六「洞山和尚章」第二二則）と言うように、自ら法身として行脚していると自覺せよということ。そう自覺することが「入此門」である。

〔三〇〕光境俱亡も未亡も未だ勦絶できず

僧舉：「盤山云：『光境俱亡，復は何物？』洞山云：『光境未亡，復は何物？』據二彼商量，盡未得勦絶。」師拈問其僧：「作摩生道得勦絶？」僧云：「還解怪笑得摩？」師云：「非常怪笑得。」學人却問和尚：「如何道得勦絶去？」師云：「兩手扶犁水過膝。」

自後舉似招慶：「保福道『非常怪笑』，意作摩生？」招慶云：「盡法無民。」

【訓讀】

僧舉す、「盤山云く、『光境俱に亡ぶるは、復た是れ何物ぞ？』洞山云く、『光境未だ亡ばずんば、復た是れ何物ぞ？』二彼の商量に據らば、盡く未だ勦絶するを得ず。」師拈じて其の僧に問う、「作摩生が道わば勦絶するを得たる？」僧云く、「還た解く怪笑し得るや？」師云く、「非常に怪笑し得たり。」學人却つて和尚に問う、「如何んが道わば勦絶するを得去らん？」師云く、「兩手に犁を扶え水膝を過ぐ。」

自後に招慶に舉似す、「保福は『非常に怪笑す』と道う、意は作摩生？」招慶云く、「法を盡くせば民無し。」

【日譯】

僧が話頭を取り上げて言う、「盤山は『照らす光(心)も照らされる境(法)もすべてなくなるとは、いったい何か？』』と言ひ、洞山は『照らす光(心)も照らされる境(法)もなくならないとは、いったい何か？』』と言ひましたが、二人の議論は、まだ徹底できていません。」師はその僧に訊いた、「どう言へば徹底できるのか？」僧、「和尚は二人を笑えるのですか(和尚はできるのですか)？」師、「おおいに笑える(できる)。」反對に學人が和尚に訊く、「どう言へばできますか？」師、「膝まで水に浸かつて兩手で犁を引く。」

後に招慶に話した、「保福が『おおいに笑える』と言ったのは、どういうことですか？」招慶、「嚴格に法律を施せば、民は生きてゆけぬということだ。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九「保福章」、『傳燈玉英集』卷一〇「保福章」、『宗門拈英集』卷中、『雪竇明覺禪師語錄』卷三「拈古」第八三則（『佛果擊節錄』第九〇則）、『宗門統要集』卷九、『宏智廣錄』卷三「拈古」第二一則（『請益錄』第二〇則）、『聯燈會要』卷二四「保福章」、『五燈會元』卷七「保福章」にも採られるが、保福が擧して長慶に問うものになっており、『祖堂集』とは少しく異なっている。今、『景德傳燈錄』を引くと次のようである。

因擧：「盤山云：『光境俱亡，復是何物？』洞山云：『光境未亡，復是何物？』師曰：「據此二尊者商量，猶未得勦絕。」乃問長慶：「如今作麼生道得勦絕？」長慶良久。師曰：「情知和尚向山鬼窟裏作活計。」長慶却問：「作麼生？」師曰：「兩手扶犁水過膝。」

「盤山は『照らす光（心）も照らされる境（法）もすべてなくなるとは、いったい何か？』と言ひ、洞山は『照らす光（心）も照らされる境（法）もなくならないとは、いったい何か？』と言つた」という商量を取り上げ、保福は言う、「このお二人の商量も、まだ徹底できていない。」そして長慶に問う、「今どう言へば徹底できるか？」長慶は（言うことのできぬものを言えば誤るから）沈黙した。保福、「きみは山奥の鬼の住む洞窟で暮らしていることがはつきりした。」逆に長慶が問う、「きみはどうか？」保福、「膝まで水に浸かつて兩手で犁を引く。」

○僧擧：盤山云：光境俱亡，復是何物？洞山云：光境未亡，復是何物？據二彼商量，盡未得勦絕。盤山は馬祖に嗣ぐ寶積禪師（生卒年未詳）。『祖庭事苑』（卷一『雪竇後錄』）に引く『盤山古錄』の示衆九段中の第

六段の六句に言う、

心月孤圓、光吞萬像；光非照境、境亦非存。光境俱忘、復是何物？（續藏一一三冊二四頁下、一句二句と三句四句は現実を言い、五句六句は開悟して現われた「實際理地には一物もない」状況を言う）

満月のような心はまどかに光り輝き、くまなく萬像を照らしている。光が境を照らさなければ、境も存在しない。このような光も境も亡くなるとは、どういう事態か？

洞山は藥山に嗣ぐ良价禪師（八〇七〜八六九）。「光境未亡、復是何物？」は、本書本巻が現存する資料の初出。洞山は盤山の二句に對して「光が境を照らし出す」現實のありようを問うたのである。これらを擧げた僧は、二人の議論はまだ徹底できていないと言う。洞山にあつては、境は心の現出であるという唯識説によつていて、がんらい主客對立するものではなかったから、盤山の光境二項のない心という本源とは何かと問うたのである。盤山は眞際を、洞山は心を「復是何物？」と疑問形で暗示したところを、僧は徹底していないと見たのであろう。「勦絶」は「底の底まで抉り取る。抜本的に始末する」（『禪語辭典』）。

○師拈問其僧：作摩生道得勦絶？僧云：還解怪笑得摩？そこで保福は僧に「きみならどのように言つて徹底するか？」と問うと、僧はそれに直接答えずに「和尚は彼らを笑えますか？」と訊きかえす。裏を返せば「和尚は徹底できるのですか？」ということであろう。

○師云：非常怪笑得。學人却問和尚：如何道得勦絶去？師云：兩手扶犁水過膝 保福は「勦絶できる（非常怪笑得）」と答えたので、學人、「では、どのように言つて勦絶するのですか？」「兩手扶犁水過膝」は、もともとと言えぬものを言つてしまったために誤ることになつて妄語戒を犯し、牛に生まれ變つて生前の負債を返すことになる意。

○自後舉似招慶：保福道非常怪笑，意作摩生？招慶云：盡法無民 後にその僧は招慶に話して、保福が「非常怪笑」と言った意味を訊いた。招慶、「第一義だけで指導すれば修行僧はいなくなつて法堂を閉鎖することになるから、あのように言ったのだ。」「盡法無民」は「法律を文字通りに實施すれば民はいなくなる。」長慶慧稜は次のように言う。

我若純舉唱宗乘，須閉却法堂門。所以「云」：盡法無民。〔景德傳燈錄〕卷一八「長慶章」

わたしが宗乘そのものを良久によって示すだけなら、人はいなくなつて法堂の門を閉めなければならぬ。「法律を文面通りに行えば、民はいなくなる」というわけだ。

『景德傳燈錄』では、保福が長慶に「如今作麼生道得勦絶？」と問うと、長慶は良久した。それを保福が「情おもひかに知る、和尚は山鬼窟裏おに向いて活計を作す」と言うのは、きみは良久の第一義の提示をもつて良しとしてそこに安住していると批判するのである。