

## 『祖堂集』 卷第二〇譯注(四)

### 禪文化研究所唐代語錄研究班

#### 前言

禪文化研究所唐代語錄研究班が『祖堂集』の讀解を通して、「唐末五代轉型期における九、十世紀福建禪宗の思想的動向」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。その後卷一〇、一一、一二の雪峯の弟子の各章を経て、現在は卷一三「招慶和尚章」を會讀している。

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

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

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

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

二〇二二年一月二二日

禪文化研究所唐代語錄研究班

西口芳男  
衣川賢次

### 〔凡例〕

一. 本譯注は禪文化研究所唐代語錄研究班の會讀成果である。『祖堂集』卷一〇の六章三四則の校訂本文、訓讀文、日本語譯、注釋から成る。

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

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

四. 注釋に引用した典籍は、基本的に上掲中華書局版『祖堂集』(下冊)附錄二「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。引用した『祖堂集』には中華書局版の則番號を附し、檢索に便ならしめた。

〔目次〕 \*印は本書にのみ収録される則

翠巖和尚章

一. 僧諱・出身

二. 言葉を使わずに言え

三. 侍者よ、燭臺に火をともし

四. 眉毛はのこっているか？

\*五. 後學に示す偈

\*六. 勸學偈

報恩和尚章

一. 行歴

二. 宗乘をいかに舉唱すべきか？

三. 遷化時の上堂

化度和尚章

一. 僧諱・出身

二. 隨色摩尼珠

三. 法界を含む一塵とは？

\* 四. 六國未だ寧やすからず

五. 維摩の沈黙

鼓山和尚章

一. 行歴

二. 雪峯との機縁

三. 鼓山での開堂說法

四. 頌一首

隆壽和尚章

一. 行歴

二. 摩尼寶殿

三. 齋糧に一粒の米をも蓄えず

安國和尚章

一. 行歴

二. 盡乾坤は是れ个の解脱の門

三. 如何なるか是れ西來意？

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

翠巖和尚章

(一) 僧諱・出身

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○翠巖和尚 生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七に略傳と語句がある。雪峯より記を受け、翠巖に住した。のち呉越國王錢氏はその道風を慕い、龍册寺に居らしめ、ここに終わる(『景德傳燈錄』卷一八)。

「翠巖」は翠巖境明院、鄞縣(浙江省寧波市)西南七十里に在り、令參は光化二年(八九九)にここに住した(『四明翠山寺志略』卷二)。「寶慶四明志」卷一三「鄞縣志」卷二に、「翠巖山移忠資福寺は縣の西南七十里、舊に翠巖境明院と號し、唐の乾寧元年(八九四)に建つ。大中祥符元年(一〇〇八)、名を寶積院と賜う。嘉泰四年(一二〇四)、張參政は院に請うて功德寺と爲し、今の額を賜う。常住田は一千二百二十九畝、山は二千二百九十六畝。」また『四明翠山寺志略』卷三(『中國佛寺史志叢刊』第三輯第13冊、臺灣、丹青圖書公司)にその創建について次のように記す。

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

「龍冊寺」は文穆王錢元瓘(在位九三二〜九四二)が清泰二年(九三五)に創建し(「冊府元龜」卷五二、牧田諦亮『五代宗教史研究』七一頁)、鏡清道愨(八六四または八六八〜九三七)が招かれて住し、道愨は天福二年丁酉の歲(九三七)八月に示寂した(「宋高僧傳」卷二三「後唐杭州龍冊寺道愨傳」)。その後を襲つて令參が住持し、永明延壽(九〇四〜九七五)の出家の師となつたことを、『景德傳燈錄』卷二六「杭州慧日永明寺智覺禪師延壽章」に次のように述べる。

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

令參の卒年は未詳であるが、『宋高僧傳』卷二三「周錢塘報恩慧明傳」(T五〇・八五九中・下)に「釋慧明は俗姓は蔣、錢塘の人なり。……文益禪師を禮して深く正理に符う、……雪峯、長慶の風有り。到る者は皆な崩角摧鋒され、明は魔説を爲すと謂う。漢乾祐中、山自り出づるに、時に翠巖參公は諸禪伯を率い、僧主思憲の院に於いて其の臧否を定めんとするも、明は口給にして能く挫衄(じ)かるること無し」とあり、令參は乾祐中(九四八〜九五〇)まで生存しており、長命だったことが知られる。

○雪峯 義存禪師(八三二〜九〇八)、本書卷七。禪文化研究所唐代語錄研究班『「祖堂集」卷七雪峯和尚章譯注』上・下(禪文化研究所紀要第三二號・三三號、二〇一一年・二〇一三年)参照。

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

○湖州 今浙江省湖州市。『舊唐書』地理志三「江南東道湖州上」に「隋の吳郡の烏程縣。武德四年(六二二)、李子通を平らげて湖州を置き、烏程の一縣を領す。……天寶元年(七四二)改めて吳興郡と爲し、乾元元年(七五八)復して湖州と爲す。舊に縣五「烏程、武康、長城、安吉、德清」を領す。」

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

○錢王欽仰、賜紫永明大師 錢王は吳越王錢氏であるが、第何代の王かは未詳。

(二) 言葉を使わずに言え

問：「不借三寸，請師道！」師云：「茶堂裏貶剝去！」

【訓讀】

問う、「三寸を借らずして、請う師よ道え！」師云く、「茶堂裏に貶剝し去れ！」

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。



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

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

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

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

何を「貶剝」せよと言うのか？ 「不落三寸，請師速道」と問うたことの二重の誤りを、茶堂に行つて茶を喫し、目を覺まして反省せよ、と言うのであろう。金藏本・元延祐本『景德傳燈錄』卷七「歸宗智常章」に次がある。

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

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

『宗門掖英集』卷中「翠巖章」に「こことよく似た則がある。

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

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

〔三〕侍者よ、燭臺に火をともせ

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八にも收めるが、次のようである。

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

○問：諸餘即不敢問 後文に「侍者、點燈來！」とあることから、夜分の非時に入室した僧の切迫した問いであることが分かる。「別のことは問うつもりはありません」。最も肝要のところ、すなわち宗乗である。本来なら「諸餘即不敢問」の次に問いの内容を言うべきところ、言わなかったのは、「言葉によらず宗乗をいかに示すか」が懸案とされていたからであろうし、この僧はどのようにも解決できず、切迫して押しかけたのであろう。「不敢」は「しよ」と思わない」意。なお「敢」を原文は「散」に誤る。本書卷一一「永福和尚章」第四則に次の問答がある。

問：「諸餘則不敢問，省要處乞師垂慈。」師云：「不快禮拜，更待何時？」

(問う、「他のことは問おうとは思いません、手間のかからぬ要の<sup>かゝり</sup>ところをどうかご教示ください。」師、「さつさと禮拜しないで、いつその時がやつてこようか?」)

禮拜させるのは、その作用に顯現している自己身の佛性に氣づかせるための接化である。また本書卷一三「報慈和尚章」第一二則に次がある。

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

師云：「若是別處，則拄杖到來。」學云：「和尚寧不與摩？」師云：「又是無識痛痒。」

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

類似の問いかたに「與蛇畫足即不問」、「摘葉尋枝即不問」がある。「景德傳燈錄」卷一〇「靈鷲閑章」(南泉法嗣)に、

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

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

『景德傳燈錄』卷一三「風穴延沼章」(南院法嗣)に、

問：「摘葉尋枝即不問，如何是直截根源？」師曰：「赴供凌晨入，開堂帶雨歸。」

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

○師良久「良久」が、第一義を提示する接化であること、『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯註(上)「第四則」(『禪文化研究所紀要』第三二號)参照。

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

○師云：侍者，點燈來！令參に言いつけられた侍者が燭臺に火をともすところを僧に見せることをもつて示した。見るという作用に佛性がありありと顯現している。本書卷三「慧忠國師章」第六則に次の問答がある。

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

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

作用させることで、もう一度、佛の所在を暗示する接化を行なったのである。

また本書卷五「道吾和尚章」第三則にも次がある。

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

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

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

【四】眉毛はのこっているか?

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

【訓讀】

師は有る時、上堂して曰く、「三十年來、一日として兄弟と持論語話せざること有る無し。看よ！我が眉毛は還た在れるや?」衆對うるもの無し。人有りて長慶に舉似するに、長慶代わって云く、「生ぜり！」

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『碧巖錄』第八則「翠巖眉毛」として有名な公案。『景德傳燈錄』卷一八、『雲門廣錄』卷中、『雪竇頌古』第八則、『圓悟拈古』第三則、『宗門統要』卷九、『宏智頌古』第七一則（『從容錄』第七一則）、『聯燈會要』卷二四、『禪門拈頌集』卷二五、『五燈會元』卷七などにも收む。

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

○三十年來、無有一日不共兄弟持論語話 本書以外はみな「一夏已來」として、某年夏安居の修行期間に限定している。たとえば『雲門廣錄』卷中（T四七・五五七中・下）は「擧す。翠巖夏末上堂して云く、我一夏已來、師僧と説話す」、『景德傳燈錄』卷一八は「師上堂して曰く、今夏諸兄弟と語論す」等。「持論語話」は言葉によつて議論すること。『汾陽無德禪師語錄』に、

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

○我眉毛還在摩？ 誤つた法を説いた謗法の者はその罪によつて眉鬚が抜け墮ちるといわれる。道忠は言う、「謗法の者は眉鬚墮落す。今、言を離れたる正法に於いては、纔かに言説有れば皆な是れ謗法なり。然るに言説有るは、眉毛を惜しまざるなり」（禪文化研究所基本典籍叢刊『虛堂錄犁耕』三七二頁）。禪録での早い例は『臨濟錄』示衆に「有る一般の好惡を識らざる秃奴は、即ち東を指し西を劃し、『好き晴かな、

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

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

若人不信，毀謗此經，則斷一切世間佛種。或復嘔噎，而懷疑惑，汝當聽說，此人罪報，……：謗斯經故，獲罪如是。若得為人，聾盲瘖瘂，貧窮諸衰，以自莊嚴，水腫乾瘠，疥癩癰疽，如是等病，以爲衣服。身常臭處，垢穢不淨，深著我見，增益瞋恚，淫欲熾盛，不擇禽獸。謗斯經故，獲罪如是。（T九一・一五中〜一六上）

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

道忠はこれを引いて、「蓋し癩人は眉墮つ、故に謗法なるを『不惜眉毛』、『眉毛在麼？』等と曰うなり」（同三七二頁）と言い、『法華經』を根據にしている。さらに道忠は『法藏別傳』（崔致遠撰『唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳』、T五〇・二八三下）を要約して言う、「法藏は嘗て曹州の講場に於いて、適ま教宗の邪正を辯ず。道士有りて大いに三寶を誑む。翌旦、面を頰うに歛ち鬚眉の手に隨つて墮落し、遍體瘡痍なるを見る。遽かに來つて懺過す。〔華嚴を轉ずること百遍せんと願ひ、讀經未だ半ばならざるに形質は舊に復す。〕」（一）は本文より補った）。

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

次のように説く。

「第二、復有衆生、身體頑痺、眉鬚墮落、擧身洪爛、鳥栖鹿宿、人跡永絶、沾汚親族、人不喜見、名之癩病。何罪所致？」佛言：「以前世時、坐不信三尊、不孝父母；破壊塔寺、剝脫道人；斬射賢聖、傷害師長；常無返復、背恩忘義；常行苟且、姪匿尊卑、無所忌諱、故獲斯罪。」(T一七一四五—上)

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

本則で翠巖は「方便とはいえ、敢えて法について議論したこのわたしは佛罰を受けただろうか?」と大衆に問いかけ、自身の反省を示しているのであるが、また『維摩經』弟子品(T一四一五四〇上)に「夫説法者、無説無示。其聽法者、無聞無得」というように、あり得べきは「不説之説、不聞之聞」であり、「わたしの説法はそのようであったか、諸君らはそのように聞いたか」と問う含みがあり、法の痕跡を残すような説きかたはしなかったという自負が込められているようである。

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

○長慶代云：生也！ 長慶慧稜(八五四〜九三三)、本書卷一〇。翠巖とは雪峯門下の兄弟弟子。翠巖の上堂の語を、のちに聞いて評した、「夏安居のあいだしやべりつづけて、おまえの眉毛はすっかり抜けた。が、その自覺があつたのだ。だいじょうぶ、また生えたぞ！」方便と知りつつも、言語應酬は避



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

〔五〕後學に示す偈

師示後學偈曰：

「入門須有語，不語病栖蘆。」

應須滿口道，莫教滯有無。」

明照和尚和：

「入門通俊士，正眼密呈珠。」

當機如電拂，方免病栖蘆。」

師再和：

「入門如電拂，俊士合知無？」

迴頭却問我，終是病栖蘆。」

【訓讀】

師の「後學に示す偈」に曰く、

「入門せば須らく語有るべし、語らざれば病みて蘆に栖すまん。」

應に須らく滿口に道いいて、有無に滯とどらしむること莫かるべし。」

明照和尚和す、

「入門せし通俊の士は、正眼に密に珠を呈す。」

機に當たりては電拂の如くにして、方はめて病みて蘆に栖すむを免る。」

師再び和す、

「入門しては電拂の如し、俊士よ合た知るや？」

迴頭し却つて我に問わば、終是に病みて蘆に栖まん。」

【日譯】

師は後進の修行者のために偈をもつて樞要を示した、

「私の門に入ったなら自らの見解を言語表現しなければならぬ。沈黙こそが第一義だとするのは病んで蘆のしげみに宿る鳥のようなものだ。」

思いきり語つても、

有無の二見に陥つてはならぬ。」

明照和尚がその偈に和した、

「師の門に入った俊秀通達の士なら、正面から綿密に心珠を呈示する。」

師と對面するそのとき稻妻が走るように瞬時に對應してこそ、蘆のしげみに宿る病鳥たるを免れる。」

師はさらにその偈に和した、

「門に入ったなら稻妻が走るように瞬時に對應するのだ。俊士たる諸君、分かるか？」

呼ばれて振り返つていながら私に問うようでは、結局は蘆のしげみに宿る病鳥なのだ。」

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

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

用。衣川賢次「『祖堂集』異文別字校證」附録(一)「『祖堂集』偈頌詩韻」『東洋文化研究所紀要』第一五七冊、二〇一〇年。

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

「入門須有語」は、入門したなら、自己の見解を言語表現しなければならぬ。本書卷一一「保福和尚章」(第二八則)に、

因舉：先洞山問雪峯：「入門須得語，不得道早个入門了也。」雪峯云：「某甲無口。」師云：「無口則且從，還我眼來！」無對。

(先洞山が雪峯に問う、「門に入ったならその内實を語れなくてはならぬ。『すでに門に入っています』などと言ってはならぬ。」雪峯、「私(の本来人)は口がありません。」洞山「口がないのはかまわぬが、私に(そいつの)眼を示してくれ。」雪峯は答えられなかった。)

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

夫進道之由，中有萬途，困魚止瀝，病鳥棲蘆。其二者不識於大海，不識於叢林。人趨乎小道，其義亦然。此可謂久功中止，不達於理，捨大求小，半路依止，以小安而安，不及大安而安矣。」(T四五「一四四上。」「於」は原文は「如」に作るが、「於」「如」は草體が似通い、音も近いため誤ったもの)

(道に入る方法には、さまざまな方途があるが、困魚はたまり水に留まり、病鳥は蘆に止宿する。このような者は、大海を知らず、叢林を知らぬ。人が小道に赴くのも、同じことなのだ。これは、久しくおこなうべき修行を中止して理に達せず、大を捨てて小を求め、途中にとどまり、小康を得て自ら満足し、大安に至っていない

のに安心してまったようなものだ。」

「各おのは安んずる所を得たと雖も、俱に未だ大海深林に至らず」(『祖庭事苑』卷五「池陽問・困魚止箔」條)の喩え。

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

本書卷二〇「灌溪和尚章」に、

問：「如何是不傷之句?」師云：「滿口道不觸。」

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

さらに兜率從悅(一〇四四―一〇九一)が張商英(一〇四四―一一三三)を印可したときの頌に、

等閑行處、步步皆如。雖居聲色、寧滯有無?一心靡異、萬法非殊。

(何も求めることのないゆったりとした歩みは、一步一步ありのままの眞如。現象世界に住んではいても、見かけの相對的なありかたに執われない。ただ一心だけであり、萬法は一心と別ではない。『聯燈會要』卷一六「張商英章」)。

○明照和尚 未詳。翠巖門下の禪師であろう。

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

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

接物應機，須通俊士。應時如風，應機如電。一點不來，猶同死漢。

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

「正眼」は「ま正面から」、「まともに」。『景德傳燈錄』卷一三「風穴章」に、

箇箇作大師子兒，吒呀地哮吼一聲，壁立千仞，誰敢正眼觀者？若觀者即瞎却渠眼。

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

「密呈珠」の「珠」は心の喩え、悟りの當體。悟ったあかしを綿密に提示する。

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

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

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

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

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

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

陳尚書可謂手擎仲尼日月，腰佩毘盧金印。非唯儒士驚懾，亦乃衲僧罔措。不見道：當機如電拂，方免病栖蘆。《宗門統要》卷六「睦州陳操尚書章」

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

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

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

師問僧：「見說大德曾爲天使來，是否？」云：「不敢。」師云：「爭解與麼來得？」云：「仰慕道得「德」，豈憚關山？」師云：「汝猶醉在，出去！」僧使出，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。《雪峯語錄》卷上)

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

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

〔六〕勸學偈

師又勸學偈：

「苦哉甚苦哉！波裏覓乾灰。

勸君收取手，正與摩時俵。」

【訓讀】

師に又た「勸學偈」あり、

「苦哉にがしかな！ 甚だ苦哉！ 波裏なみに乾灰かぬいを覓む。

君に勸む手を收取せよ、正ただに與摩かなる時に俵たれり。」

【日譯】

師にはまた「學人に言い聞かせる偈」がある、

「ああ、何たることか！ 波間に乾灰を探し求めるとは。

きみたちに言つて聞かせる、探し求めるその手を引つ込めよ、そのときにこそそれは向こうから来てくれよう。」

【注釋】

○本偈は本書にのみ收む。押韻は哉哈灰傑哈(灰哈同用)。

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

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

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

「苦哉」は、「なさけない、やりきれぬ、歎かわしい」という歎聲。本書卷七「夾山和尚章」(第三三則)に、

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

「波裏」は、波間。『景德傳燈錄』卷二二「復州資福院智遠禪師章」(嗣鏡清)に、

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

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



物を求めて伸ばしていた手を引っ込めること。「俵」は『漢書』卷一七「景武昭宣元成功臣表」の顔師古注に言う、「俵は古の來の字。」古書に見える字で「來」と同音同義。『祖堂集』ではここにのみ見え、この偈にわざわざ人偏の「俵」を用いる必要はないのであるが、古風を装ったものか？

## 報恩和尚章

### (一) 行歴

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

### 【訓讀】

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

### 【日譯】

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

### 【注釋】

○報恩和尚 生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『聯燈會要』卷二四、『五燈會元』卷七にも語句を収めるが、本書に見える以上の行歴は知られない。

○泉州仙遊人 泉州仙遊縣は今の福建省莆田市仙遊縣。『元和郡縣圖志』卷二九「江南道」五「泉州」條

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

○出家於莆田聖壽院 『弘治』八閩通志』卷七九「寺觀・興化府莆田縣」に、「聖壽院は永豐里に在り、唐の光啓の間(八八五〜八八八)に建つ」(『北京圖書館古籍珍本叢刊』三四、書目文獻出版社、一九八八年)。

○志慕祖筵 祖師の法座を慕う志を抱いていた。原文「祖筵」の「筵」は「筵」と同音、形似による誤り。本書卷一三「龍潭和尚章」、「纔かに尸羅を具すや、祖筵を志慕し、保福の門に登り、傳心の旨に密契す。」

○化于漳浦 漳浦は今の福建省漳州市漳浦縣。つまり漳州漳浦縣で教化した。『元和郡縣圖志』卷二九「江南道」五「漳州」條に、「漳浦縣は垂拱中(六八五〜六八八)龍溪の南界を析きて置く。」ただし、『景德傳燈錄』卷一八は「漳州報恩院懷岳禪師は泉州の人なり。少くして本州の聖壽院に依りて受業す。雪峯しゆほうかんせいに參を罷し、龍溪りゅうせいに止まるに玄侶奔湊」と言つて、漳州龍溪縣報恩院に住して接化したとする。龍溪縣は今の福建省漳州市龍海區。『元和郡縣圖志』卷二九「江南道」五「漳州」條に、「陳は晉安縣を分ちて置き、南安郡に屬せしめ、後に閩州に屬す。開元二十九年(七四二)割きて漳州に屬せしむ。』『太平寰宇記』卷一百二「漳州」條に、「龍溪縣の四郷は舊は泉州に屬す。龍溪に因りて名と爲す。開元二十九年、割きて漳州に屬せしむ。」

なお漳州龍溪縣の報恩院については未詳であるが、十一世紀の初めのころまで雪峯系の禪者が住した。懷嶽禪師以外では、從弁禪師(嗣雪峯、本書卷一一)、道熙禪師(嗣保福、『景德傳燈錄』卷二二)、行崇禪師

(嗣保福、『景德傳燈錄』卷二二)、守仁禪師(嗣法眼、『景德傳燈錄』卷二五)、傳進禪師(嗣羅漢行林、『天聖廣燈錄』卷二八)が知られる。

(二) 宗乘をいかに舉唱すべきか？

問：「宗乘不却，如何舉唱？」云：「山不自稱，水無間斷。」

【訓讀】

問う、「宗乘を却しりぞけず、如何が舉唱する？」云く、「山は自ら稱せず、水は間斷すること無し。」

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

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

○山不自稱，水無間斷 山は何も言わぬが泰然とあり、そこから水が途切れることなく流れ出ている。私には君に何も教えることはないが、この山河大地からそなた自身が學ぶがよい。馬祖の「見色即見心」の悟道論より導き出された接化。本書卷一二「中塔和尚章」第五則に次の上堂がある。

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

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

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

また言った、「もし文殊菩薩の門より入るならば、一切の無情物、土や木や瓦礫さえもが諸君らの激發を助けてくれる。もし觀音菩薩の門より入るならば、一切の善き聲も悪しき音も、蛙やミミズの鳴き聲さえもが諸君らの發見の助けとなる。もし普賢菩薩の門より入るならば、一步を進めずとも到達する。わたしはこの三門の方便を諸君らに示そう。一本の匙で大海の水をかきまわせば、魚龍にとつて水が命たることに氣づくように。わかるか？ このことを明察する智慧の眼がないならば、たとい百千の巧みな手立てでも、諸君らを究極に向かわせる契機とはならない。」僧が問うた、「佛法の大きいなる意義を體得するには、どの方便門より入れればよいのでしょうか？」師は答えた、「どの門でも、入ることは方便である(究極と考へてはならない。)」

### (三) 遷化時の上堂

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○臨遷化時、上堂 以下の上堂の内容から、方便說法してきたことを、示寂するに當つて總括し、遺戒としたことがわかる。

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

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

其院主僧再三請和尚爲人說法。和尚一二度不許，第三度方始得許。院主便歡喜，先報大眾。大眾喜不自勝，打鐘上來。僧衆纔集，和尚關却門，便歸丈室。院主在外責曰：「和尚適來許某甲爲人，如今因什摩却不爲人？賺某甲！」師曰：「經自有經師在，論自有論師在，律自有律師在。院主怪貧道什摩處？」(本書卷四「華山和尚章」第二則)

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

また『景德傳燈錄』卷一八「杭州西興化度悟真大師師郁章」に、

問：「學人初機，乞和尚指示入路。」師曰：「汝怪化度什麼處？」

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

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

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

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

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

「開元咫尺」を『景德傳燈錄』以下の諸本は「此去開元寺咫尺」に作る。「開元」は漳州開元寺、「咫尺」はごくわずかの距離。報恩院は開元寺と近かつたのであろう。開元寺は「開元二十六年（七三八）天下の諸郡に敕して龍興・開元二寺を立てさせた」（『佛祖統紀』卷四〇）。「補續高僧傳」卷八「昭慶禪師傳」に、「烏江惠濟院禪師（二〇二七〜一〇八九、嗣黃龍慧南）、名は昭慶、字は顯之、泉州林氏の子なり。少くして跡弛にして任氣。巨賈と爲り、海中を往來すること十數年、資用甚だ饒かなり。一日、盡ての所有財物を同産に屬し、其の親を養わしむ。徒手にて漳州開元寺に入り、出家し具戒を受く。郷人は之を異とす。」また『乾隆大清一統志』卷三二九「漳州府」條に、「開元淨慧寺は府治の西北に在り。唐の嗣聖の間（六八四〜七〇四）に建つ。開元中に額を賜いて開元と曰う。内に明皇の銅像有り。宋末に兵に燬かる。元の元貞中（二二九五〜二二九七）に淨慧寺と合して一と爲る。今の額は明の洪武の間（二三六八〜二三九八）に賜う。扁を紫芝峰と曰う」と。

## 化度和尚章

(一) 僧諱・出身

化度和尚嗣雪峯、在西興。師諱師郁、泉州莆田縣人也。師號悟眞大師。

### 【訓讀】

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

### 【日譯】

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

### 【注釋】

○化度和尚 生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八に略傳と問答語句九則、『五燈會元』卷七に同じ問答語句八則を收録している。越州西興の化度院に住した。『景德傳燈錄』は「杭州西興化度悟眞大師師郁は泉州の人なり。雪峯の心印を得て自ら、化縁を杭越の間に盛んにす。後に西興鎮の化度院に居り、法席大いに興る。」

○西興 西興鎮は今浙江省蕭山市西北十二里の西興鎮。『會稽志』卷一二に、「西興鎮は(蕭山)縣の西一十二里に在り。」また『會稽續志』卷三「鎮・蕭山縣」條に、「西興鎮、前志に云う、(西陵城は蕭山縣西十二里に在り。吳越武肅王(在位九〇七〜三三)、西陵は吉なる語に非ざるを以て、遂に改めて西興と曰う)と。」

「化度院」については『會稽志』卷八「蕭山縣」條に、「明化院は縣の西一十二里に在り。後唐の長興三年(九三二)、吳越文穆王(在位九三二〜九四二)建て、化度院と號す。景德三年(一〇〇六)、今の額に改



む。」

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

○泉州莆田縣 今福建省莆田市東南。『元和郡縣圖志』卷二九「江南道」五「漳州」條に、「本と南安縣の地。陳の廢帝分ちて莆田縣を置く。隋の開皇十年（五九〇）省く。武德六年（六三三）復た置く。貞觀（六二七～六四九）に改めて閩州に隸せしめ、景雲二年（七一）割きて泉州に屬せしむ。」なお雪峯義存は泉州莆田縣玉澗寺の慶玄律師に依りて出家している。

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

## （二）隨色摩尼珠

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

### 【訓讀】

僧問う、「如何なるか是れ隨色の摩尼珠。」師云く、「青黃赤白。」如何なるか是れ隨色せざる摩尼？」

師云く、「青黃赤白に非ず。」

### 【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも採られるが、「非青黃赤白」を「青黃赤白」に作る。

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

『大乘起信論』「顯示正義」では、衆生の一心に心眞如門と心生滅門の二義を立てるのであるが、法藏は三性（眞實のあり方の眞如、縁起のあり方の依他、迷妄のあり方の所執）の同異を説くのに、三性のそれぞれに二つの意味があり、眞如に不變の義（『起信論』の心眞如門）と隨縁の義（心生滅門）を立てる（『華嚴一乘教義分齊章』卷四「義理分齊」、T四五・四九九上）。この不變・隨縁の眞如を『大明三藏法數』は次のように説明している。

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

この眞如の不變の義と隨縁の義が相違しないことを法藏はつぎのように説明する。

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

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

「隨色摩尼珠」については、『楞伽經』卷一に、

如隨衆色摩尼，隨入衆生微細之心，而以化身隨心量度，諸地漸次相續建立。(T一六一四八四上)

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

とあり、また『圓覺經』「普眼菩薩章」(T一七一九一四下)に、

善男子！譬如清淨摩尼寶珠，映於五色，隨方各現，諸愚癡者見彼摩尼寶有五色。

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

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

馬祖大師云：「汝若欲識心，祇今語言，即是汝心。喚此心作佛，亦是實相法身佛，亦名爲道。經云：『有三阿僧祇百千名號，隨世應處立名。』如隨色摩尼珠，觸青即青，觸黃即黃，體非一切色。如指不自觸，如刀不自割，如鏡不自照，隨緣所見之處，各得其名。」(『宗鏡錄』卷一四)

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

『宗鏡錄』卷九七(丁四八・九四〇中)には吉州思和尚(青原行思、六七二―七三八)の語を載せており、冒頭より「如鏡不自照」までは馬祖の語とほぼ同じであるが、その後は「隨像所現之處、各各不同、得名優劣不同。」(對象に隨緣して心に現われたものは、それぞれ同じではないから、つけられた名と優劣には違いがある)となつてゐるが、意味は同じ。

のちに宗密(七八〇―八四二)は『裴休拾遺問』において摩尼珠を喩えとして、當時の禪宗宗派の優劣を次のように論じてゐる。

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

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

を映すはたらき)があり、洪州宗は隨縁の應用だけで、自性の本用を缺いている」と批判している(同(一一))。

『趙州錄』卷上にいう、

問：「承教有言、隨色摩尼珠。如何是本色？」師召僧名、僧應諾。師云：「過者邊來。」僧使過。

又問：「如何是本色？」師云：「且隨色走！」(秋月校本一四九)

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

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

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

姿を映し出せるのだ。染淨を映し出すから、鏡は明淨だと分かり、鏡は明淨だから、染淨を映し出せるのだ」(上引『華嚴一乘教義分齊章』卷四「義理分齊」と説いたように、「不變眞如」は明淨不變の本體を失わないからこそ「青黄赤白」となり、「青黄赤白」となるからこそ明淨不變の本體だと分かるのである。法眼文益の頌十四首の「僧問隨色摩尼珠」頌は、

摩尼不隨色，色裏勿摩尼。摩尼與衆色，不合不分離。『景德傳燈錄』卷二九)

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

と言つて、摩尼珠と色は不二としてしている。これは教理とおりの理解である。

本書卷一九「靈雲和尚章」第一〇則に次がある。

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

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

この對話をもとに考えるならば、「如何是不隨色摩尼？師云：非青黄赤白」とは、「不隨色摩尼などは、色を映さぬ偽物にすぎぬ」という意味になる。教理の「不二不二」、馬祖・石頭からも脱却したわけで、もともと「隨色摩尼珠」など譬喩として持ち出された架空の話にすぎないことを示唆しているようである。

〔三〕法界を含む一塵とは？

問：「如何は一塵？」師云：「九世刹那分。」「如何含法界？」師云：「法界在什麼處？」

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも收む。

○問：如何は一塵？師云：九世刹那分 問う、「どういことが法界（全世界）を含む一塵なのですか？」師、「九世の永遠の時間が刹那ごとに一念になるということと同じだ。」

この問答は「一塵は法界を含み、九世は刹那に分かる」（宗鏡錄 卷二四）、或いは「一塵は法界を含み、九世は念中に分かる」（法藏撰『華嚴經傳記』卷五）という成句があり、これを踏まえている。前句の「一塵含法界」は存在における相即相入のさまを表わし、後句の「九世刹那分」は時間における相即相入のさまを表わす。問いの「如何は一塵」は法界を含む一塵について問うもの。化度和尚はそれに對して「一塵は法界を含み、九世は刹那に分かる」という成句を使つて答えた。「九世」とは、過去・現在・未來の三世のそれぞれに三世があつて三三が九世となる。

『宗鏡錄』卷二四の末尾に言う、

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

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

また法藏撰『華嚴經傳記』卷五「雜述」第一〇「華嚴讀禮十卷十首」に、

至心に歸命し禮す、華嚴第一會に。樹王は寶位に登り、蓮界に華文を演ず。聖衆は眉間より出で、神光は面門より發す。座中より慧海流れ、毛孔より慈雲現わる。一塵は法界を含み、九世は念中に分かる。願わくは諸の衆生と共に、同じく華藏界に遊ばんことを。」(丁五一―一七二下)

本書卷一二「後雲蓋和尚章」第三則に、

問：「古人有言：一塵含法界。如何是一塵含法界？」師云：「通身躰不圓。」(そんな問いをするようでは、君の身心まるごと圓通しておらぬ。)

「如何是九世剎那分？」師云：「繁興不布彩。」(君ははたらきを發揮しても光彩を缺いている)

また『建中靖國續燈錄』卷二「香林澄遠章」に、

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



○如何含法界？ 化度は「一塵が法界（全世界）を含むということと、一念に永遠の時間が含まれているのとは同じだ」と答えたが、僧には時間について言えることが、どうして存在についても言えるのか？ 分からず、「それがどうして（一塵が法界を含む）ということになるのか？」と訊きなおした。

九世（永遠の時間）と一念の関係について、法藏撰とされる『華嚴經義海百門』『溶融任運門』第四に十義に分かつうちの第六「融念劫」にいう、

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

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

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

然亦不壞長短之相。故云：「塵含法界，無虧大小；念包九世，延促同時。」九世者，過去世中有現在未來，未來世中有過去現在，現在世中有過去未來，三三成九世。(『心賦注』卷三)

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

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

○師云：法界在什摩處？「そなたのいう(觀念としての)法界なるものは、どこにあるのか？」  
一塵も法界も空であるから、「一塵含法界」が成り立つ。

【四】六國未だ寧<sup>やす</sup>からず

問：「六國未寧時如何？」師云：「是汝。」  
寧後如何？」師云：「是汝。」

【訓讀】

問う、「六國未だ寧<sup>やす</sup>からざる時は如何？」師云く、「是れ汝なり。」  
寧<sup>やす</sup>かりし後は如何？」師云く、「是れ汝なり。」

【日譯】

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

【注釋】

○本則は本書のみの収録である。

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

問：「六國不寧時如何？」師曰：「臣無功。」僧曰：「臣有功時如何？」師云：「國界安清。」僧曰：「安清後如何？」師曰：「君臣道合。」僧云：「臣傳（轉）身後如何？」師曰：「不知有君。」（本書卷六「洞山和尚章」第二九則）

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

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

「六國」を「六根」の喩えとする用例は、『續刊古尊宿語要』第一集「黃龍南禪師語」に、  
心王不妄動，六國一時通。罷拈三尺劍，休弄一張弓。

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

とある。以下に四例を挙げておく。

(一) 問：「六國未寧時如何？」師云：「你自問取。」云：「寧後如何？」師云：「更須你答渠。」

(原作「更須問你你答渠」，「問你」二字當衍) 云：「還可向渠道也無？」師云：「爲什麼自起自倒？」(『玄沙廣錄』卷上、禪文化研究所譯注119頁)

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

(二) 問：「六國未寧時、什麼人作主？」師云：「自有本來者。」學云：「如何是本來者？」師以拂子驀口打。(『古尊宿語錄』卷三六「投子和尚語錄」)

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

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

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

(四) 問：「六國未寧時如何？」師：「作亂者誰？」(『五燈會元』卷一三「洛京靈泉歸仁禪師章」)

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

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

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

(一) 舉。僧問馮山：「如何是道？」馮云：「無心是道。」僧云：「某甲不會。」馮云：「會取不會底好。」僧云：「如何是不會底？」馮云：「只是你，不是別人。」(『拈八方珠玉集』卷上)

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

(二) 師云：「你聞鼓聲也無？」稜云：「某不可不識鼓聲。」師云：「若聞鼓聲，只是你。」稜云：

「不會。」師云：「你且喫粥去。」(『玄沙廣錄』卷上)〔九〕

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

### 〔五〕維摩の沈黙

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

### 【訓讀】

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

鏡湖きやうこの水のみ有りて、清風は改めず舊時の波。」

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『宗門揆英集』卷中、『五燈會元』卷七にも收む。

○只如維摩，登時或有人問，和尚如何祇遣？この問いには異文があつて、本書以外はみな「維摩と文殊、何事をか對談す？」である。したがつて本則の問いの「登時或し人有りて問わば、和尚如何んが祇遣せん？」とは、維摩が「不二の法門」に答えた「默然」について問われたならば、和尚はどう對處するか、という質問になる。『維摩經』「入不二法門品」に文殊菩薩ら三十二人が二項對立を超える辯證法「不二の法門」を提示したあと、維摩詰はそれらすべてに對して、黙することによって「文字語言有る無き」道を示した。「登時」は「當時」に同じ（『登唐韻通用』梅祖麟「從詩律和語法來看『焦仲卿妻』的寫作年代」《『歷史語言研究所集刊』第五三本第二分冊、一九八二年》は後漢以後に起こった方言現象という）。「祇遣」は「支遣」に同じ（『廣韻』「祇」「支」同音、章移切）。あしらう、かたをつける、對處する意（『禪語辭典』、『宋語言詞典』「支遣」の項）。「生死到來せば却つて如何が支遣せん？」（『大慧語錄』卷一四「秦國太夫人請普說」）。ただ「祇遣」の用例は少なく、本書でもこのみ。

○唯有門前鏡湖水，清風不改舊時波。『宗門揆英集』卷中は「唯有滔滔鏡湖水，春風不改舊時波」。二句は賀知章（六五九〜七四四）の「郷に回かえりて偶たまま書す」詩二首の第二首。

離別家郷歲月多，近來人事半銷磨。唯有門前鏡湖水，春風不改舊時波。《『全唐詩』卷一一二》

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

「鏡湖」は越州會稽縣(今紹興市)。後漢永和五年(一四〇)會稽太守馬臻の耕地水利工事によつて造られ、歷代にわたつて増築されたが、北宋に干拓されてほぼ湮滅し、いま浙江省紹興市西南四里のところにある鑑湖はその殘迹である(『中國歷史地名大辭典』二九一五頁、中國社會科學出版社)。

(一) 問：「維摩與文殊、對談何事？」師曰：「汝不妨聰明。」(『景德傳燈錄』卷二八「大法眼文益禪

師上堂語」)

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

(二) 問：「維摩與文殊、對談何事？」師云：「義墮也！」(『雪峰語錄』卷上)

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

(『禪語辭典』)

(三) 問：「教中有言：文殊讚維摩，維摩還得究竟也無？」師云：「未也，猶是教盡處。」僧云：

「究竟作摩生？」師云：「喫茶，喫飯。」僧云：「文殊與維摩，還得究竟也無？」師云：「自

少出家，粗識好惡。」(本書卷一三「報慈章」)

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

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

文殊は語、維摩は黙。黙だけをよしとする(教理)のではなく、語黙合わせてはじめて平常な生きた人間生活である。「もし維摩と文殊の對談の場に居あわせたなら、維摩の〈默然〉に對して、和尚はどう對處するか？」化度和尚が賀知章の詩句をもつて答えた意圖は、右の報慈光雲(長慶慧稜の法嗣)と同じく、舊を改めぬ「喫茶、喫飯」の平常を示すところにある。なお『禪門拈頌集』卷二には『維摩經』「入不二法門品」のこの段に對する拈提を収録しているが、黙に偏する維摩への批評が多くを占めている。

保福從展(？九二八)の拈、

文殊也似掩耳盜鈴，力盡烏江；維摩一默，未出化門。又云：大小維摩，被文殊一坐「挫」，直到如今起不得。

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

雪竇重顯(九八〇～一〇五二)の頌、

維摩大士去何從？千古令人望莫窮。不二法門休更問，夜來明月上高峯。

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



## 鼓山和尚章

### (一) 行歴

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

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

### 【訓讀】

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

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

【日譯】

鼓山和尚は法を雪峯に嗣ぎ、福州に住した。師は諱を神晏といい、梁國に生まれた。俗姓が李氏であるのは、唐王朝の諸王の末裔だからである。幼いころから臭氣のある野菜や肉類を遠ざけ、寺の梵鐘や誦經を聞くのを喜んだ。十二歳になったとき、家の青黒い壁に數本の白い氣體がふいに現われ、父は見て、「この子はきつと出家することになるだろう」と預言した。十五歳のとき、たまたま病氣になり、夢の中で神人が薬を與えてくれて、目醒めたときにはもう治っていた。十七歳になると、一人の胡僧が「出家のときがきたぞ」と報ずるのを夢みた。その後、何度も両親に出家の志を告げ、ようやくその願いが適い、かくして衛州白鹿山卯齋禪院の道規禪師に従って落髮得度した。

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

【注釋】

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

陳垣『釋氏疑年録』にいう、「晉の天福中（九三六～四四）に卒し、年七十七。『釋氏通鑑』（咸淳六年「二二七〇」の序あり）は開運二年（九四五）に卒し、年七十三と作す。今、『古尊宿語録』の小傳に據る」と。『釋氏通鑑』によれば、生卒年は八七三～九四五年となるが、本書が中和二年（八八二）に二十歳で受具したと言うから、生卒年は八六三～九三九となる。なお清黃任『鼓山志』卷四「湧泉第一代興聖國師」に「天福四年六月十一日示寂」というのと卒年が一致する。

○示生梁國 「示生」は生を受けること。佛菩薩の生誕を言うときに使われる。澄觀『大方廣佛華嚴經疏』卷五三に、

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

「梁國」は、戦國の魏が都を大梁（今の河南省開封市）に移した後の國名で、のちその地を指して言う。

『景德傳燈録』は「大梁人也」、「十國春秋」卷九九は「汴州人」。

○樂聞鐘梵 寺院の鐘聲梵唄を聞いて喜んだ。『景德傳燈録』卷一六「雪峯章」にも「師生惡葷茹，於襴褌中間鐘梵之聲，或見幡花像設，必爲之動容」。

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

○衛州白鹿山卯齋禪院道規禪師 「衛州」は唐代河北道に屬し、今の河南省新郷市に位置する縣級市の衛輝市。「白鹿山」は今の河南省衛輝市にある。『太平寰宇記』卷五六「河北道衛州共城縣」條に、「白鹿

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

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

○古徳云：纒白四羯磨後，全體戒定慧。何必拘戀準繩，猶同桎梏！「古徳」は誰を指すか未詳。『百丈廣  
 録』に「佗沙門已受白四羯磨訖具足，全是戒定慧力」(沙門は既に白四羯磨を受けおわつて一切を具足し  
 ている、それは全て戒定慧の力なのだ)と言うのが近い。授戒には三師の立ち會い人と七人の證人(三  
 師七證)を必要とした。三師とは戒和尚(戒壇に昇つて戒を授ける師)、教授師(授戒の威儀作法を教える  
 師)、羯磨師(羯磨文(戒の案件)を読み上げ、その能否を問う師)である。「白四羯磨」は、具足戒を受  
 けるとき、羯磨師が戒の案件を告知(一白)し、その能否を三度問うて(三羯磨)、立ち會う衆僧に同  
 意を求める儀式。

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

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

元十六年、具戒於羅浮山、略探律部、見得失紛然、乃曰：『自性清淨、謂之戒體。諸佛無作、何有生也！』自余不拘小節、不尚文字。」(本書卷四)、藥山惟儼、「大丈夫當離法自淨、焉能屑屑事細行於布巾耶！」(同)等。

○自此不窮律肆、擁毳遍參 「律肆」は寺院内で戒律を講ずる教場。道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』卷中、「余は曾て晉魏及び關輔の諸方の律肆に遊び、必ず筵に預る毎に、尺斗の廢興を論ずるに至るも、並びに未だ霑述せず、故に即ち刪補し、反つて九代(の尺斗)を光にす。」(T四〇一六二二)

「擁毳」は、毳衣(毛織の服)を著ること、すなわち行脚する禪の修行僧、禪僧となること。『入唐求法巡禮行記』開成五年五月十七日條、「有禪僧五十餘人、盡是毳納錫杖、各從諸方來巡看者也。」本書卷一三「山谷和尚章」に、「於彼慈雲出家具戒、至於經論、無不博通、律部精嚴、長講『百法』、久在浙江。後聞保福匡徒化盛、乃擁毳握衣、密傳心印。(…そこで禪僧となつて師事し、綿密に心印を傳えられた。)」「毳衣」は毛織物や毛皮の僧衣、頭陀行の具の一つ。毳衣に十利がある。「一在鹿衣數(謂同糞掃衣行)。二少求索。三隨意可坐。四隨意可臥。五浣濯則易。六染時亦易。七少有蟲壞。八難壞。九更不受餘衣。十不失求道。」(『四部律行事鈔資持記』卷下一、T四〇一三九三下)、「受毳衣亦有十利。一在鹿衣數。二少所求索。三隨意可坐。四隨意可臥。五浣濯則易。六染時亦易。七少有蟲壞。八難壞。九更不受餘衣。十不廢求道。」(『十住毘婆沙論』卷一六、T二六一一四下)

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

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

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

(二) 雪峯との機緣

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

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

元) 卷七、『雪峯語錄』卷下にも録する有名な機縁である。

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

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

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

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

○雪峯攔胸把駐云：是什麼！「把駐」は「把住」の誤った語で、「把駐」の表記は本書にここを含めて三例出るが、形似かつ近音による誤り(聲母清濁混用。衣川賢次「祖堂集」の基礎方言)『東洋文化研究所紀要』第一六四冊、二〇一三年参照)。

「是什麼！」は「なんだ！」という、僧の本分の自己に直接呼びかける語で、この接化は馬祖に始まる。雪峯はいきなり神晏の胸ぐらをつかんで、こう言ったのであるから、意圖は明白である。この語については『祖堂集』卷七雪峯和尚章譯注(上)、「禪文化研究所紀要」第三二號、二〇一一年)の「二六」に詳しい説明がある。

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

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

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

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

## (二) 鼓山での開堂說法

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



【訓讀】

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

【日譯】

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

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

【注釋】

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

『法堂玄要廣集』(無著校寫『古尊宿語要』柳田聖山編禪學叢書之一、中文出版社、一九七三年)では、①「經有經師各有人傳持在」(五左、二〇左)、②「若是佛之與法是止啼之說」・「句不當機滞句則迷」(七左)、③「不唱言前、寧談句後」・「他諸聖興來中道須遣」・「直至釋迦掩室盡有」(六左)、④「時有人禮拜師便喝出」(二右)のように、複数の上堂に別々に録された語句を抜き出してひとつの說法に編集している。『景德傳燈錄』が南泉に關する問答をはじめに挿入するのを除き、本書の形態と同じであるのは、すでにこのように編集した共通の素材があったことを示唆している。

○雪峯順寂 雪峯義存(八三〇〜九〇八)は後梁開平二年五月二日に遷化した。

○閩王於城左二十里開鼓山 「閩王」は閩國の太祖王審知(在位九〇九〜九二五年)、都城は福州にあった。王審知は雪峯義存に歸依し、大いに財政的な援助を與えて支持したことで知られる。鼓山は都城福州閩縣鼓山里にあり、『三山志』卷三三「鼓山涌泉院」の項にその由來を、唐建中四年(七八三)に靈源洞に現われた龍の害を鎮めるため寺を建て、『華嚴經』を讀誦して華嚴寺と稱したことを述べ、「梁開平二年(九〇八)閩王審知は復た僧神晏に命じて焉こゝに居せしめ、國師と號し、館徒は千五百、國を傾けて之れに

資給す。乾化五年(九一五)改めて鼓山白雲峯涌泉院と爲す(寺觀類一、僧寺、「閩縣」條)。なお神晏の鼓山晉住は雪峯の推舉によるものであり、存命中のことである。『雪峯語錄』卷下、『祖庭事苑』卷三「象骨老師」條に、神晏を鼓山へ送り出した時、太原孚上座が神晏を勘破し、雪峯を「脚が地についていない」と批判した話が見える。

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

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

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

らであろう。なお『大慧語錄』卷七は、「王大王向雪峰會裏請晏、監寺住鼓山。雪峰與孚山送出門……」(T四七・八四〇上)

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

其院主僧再三請和尚爲人說法。和尚一二度不許，第三度方始得許。院主便歡喜，先報大衆。大衆喜不自勝，打鍾上來。僧衆纔集，和尚關却門，便歸丈室。院主在外責曰：「和尚適來許某甲爲人，如今因什摩却不爲人？賺某甲！」師曰：「**經師自有經師在，論師自有論師在，律師自有律師在。院主怪貧道什摩處？**」(本書卷四「華山和尚章」)

○**若是佛之與法，是建立化儀；禪之與道，是止啼之說** 『法堂玄要廣集』は「古人道」(七左)として引用するが、誰の言説かは未詳。『景德傳燈錄』は「且佛法是建立教，禪道乃止啼之說」に作る。「佛之與法」、「禪之與道」は「佛法」、「禪道」をそれぞれ修辭的に四字句に整えたいいかたで、「禪道」は禪を二字で表わした口語、したがって「教」と「禪」ということ(「A之與B」は文語では「A之於B」)。「止啼之說」は、『涅槃經』嬰兒行品にもとづき、泣く子をあやすために、黄色い葉っぱを黄金と詐つて與えたという話(北本『涅槃經』卷二〇、T二二四八五中)。佛教は言葉によって人を善なる生活に導く教育法、禪は言葉を使つてもただの方便にすぎない。

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

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

また本書卷四「丹霞和尚章」に引く「翫珠吟」にも言う、

二邊俱不立、中道不須行、見月休看指、歸家罷問程。識心豈測佛、何佛更堪成？

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

また百丈懷海の「三句の論理」もこれに近い。

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

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

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

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

禪僧の能事ではないし、方便を語ることも詮なきわざである。本書卷一三「招慶和尚章」にも、

師有時云：「言前薦得、辜負平生；句後投機、殊乖道體。」僧便問：「爲什麼却如此？」師云：

「汝且道、從來事合作麼生？」(第三五則)

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

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

○大士梁時、童子當日、一問、二問、三問、盡有人了也 「大士」は達摩大師、梁の武帝との問答で「不識」と言ったことを指す(あるいは北魏嵩山少林寺での面壁九年)。「童子」は無言菩薩のこと。「一問、二問、三問」は無言菩薩の故事にもとづく。『大方等大集經』卷二二「無言菩薩品」に、

爾時、金剛齋菩薩白佛言：「世尊！何因緣故、無言菩薩名無言也？」佛言：「善男子！汝自諮問無言菩薩、自當答之。」金剛齋菩薩即問無言菩薩：「善男子！何因緣故、字無言耶？」無言菩薩默然而住。二問、三問亦復如是。金剛齋言：「善男子！何故不答？」無言菩薩言：「我求言辭都不可得、是故默然、無所宣説。」(T一三一八一下〜八二上)

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

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

摩生？」と質問したのは、「そなたらは沈黙してすませてよいのか？」という反問であった。ここは雪峯が「沈黙することによって法を伝える」方法に倣ったのであろう。そこで、僧を試すつもりで「高聲に問え！」と言うと、僧は言われたとおり大聲で「和尚におうかがいします！」と言った。果たして雪峯の「沈黙」という方法は鼓山という大叢林でも適用できぬことが明らかになった。言葉と沈黙の「問則有過、不問則又乖」（本書卷五「徳山章」）をどのように乗り越えるかは、依然として課題としてのこされたのである。當時の大衆化した僧衆のレヴェルは次の問答に現われている。本書卷一一「保福和尚章」第二則に、

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

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

#### 〔四〕頌一首

師頌曰：

「直下猶難會，尋言轉更除。」

擬論佛與祖，特地隔天涯。」

#### 【訓讀】

師は頌して曰く、

「直下すら猶お會し難きに、言を尋ぬれば轉た更うたに賒とし。  
佛と祖とを論ぜんと擬ほつせば、特地に天涯を隔つ。」

【日譯】

師は偈頌で敍べた。

「ただちに會得するものだと言つてさえ會得しがたいのに、  
言葉によつて會得しようとするれば、いよいよ遠ざかる。

佛とは何か、祖とは何かと言ひ出せば、

離れるどころではない、天の果てまで遠のく。」

【注釋】

○本則は『鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集』偈頌七首の第一首(二五左)に見え、『景德傳燈錄』卷一八、『宗門統要』卷九、『聯燈會要』卷二四、『五燈會元』卷七にも録されている。

『景德傳燈錄』では上堂說法のなかでこの頌を敍べている(『五燈會元』に據つて一部補う)。

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

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



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

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

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

『五燈會元』は『景德傳燈錄』と『宗門統要』を合採して一則に構成している。

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

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

問：「承和尚有言、(直下猶難會、尋言轉更除)如何是直下事？」師云：「除也。」學云：「還許

學人進歩也無？」師便喝出。(一一二右)

(問う、「和尚は(ただちに會得するものだと言つてさえ會得しがたいのに、まして言葉によつて會得しようとするれば、いよいよ遠ざかる)と言われましたが、(ただちに會得すること)とはどういうことですか？」師、「それ!そのように言葉で考えるのを(いよいよ遠ざかる)というのだ。」僧、「もう一步お導きをお願いします。」師は怒鳴つて追ひ出した。)

問：「如何是直下事？」師云：「尋言轉更賒。」(一四右)

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

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

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

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

## 隆壽和尚章

### (一) 行歷

隆壽和尚嗣雪峯，在漳州。師諱紹卿，姓鄭，泉州莆田縣人也。師號興法大師。

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○隆壽和尚嗣雪峯，在漳州 隆壽紹卿は生卒年未詳。『景德傳燈錄』卷一八、『聯燈會要』卷二四、『五燈會元』卷七にも機縁の話を録す。『傳法正宗記』卷七には名前のみ見える。『景德傳燈錄』に「幼於靈巖寺習經論。講業既就，而深慕禪那」とあり、「靈巖寺」は『景德傳燈錄』卷八、泉州龜洋無了が十八の時に剃度受具した靈巖寺であろう。靈巖寺は黃滔『黃御史公集』卷五「莆山靈巖寺碑」（『全唐文』卷八二五）に、初め陳永定二年（五五八）に金仙院という名で創建され、唐景雲二年（七一二）に靈巖寺と賜ったという。後に北宋太平興國初年（九七六）に廣化寺と改稱し今日に至る。『景德傳燈錄』ではついで、「乃問法於雪峯之室，服勤數載，從緣開悟」としてその機縁を載せている。

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

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

晉住の要請を受けて住持となった。

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

○漳州 現在の福建省漳州市。右の『景德傳燈錄』にいう漳州の「龍溪」を指す。

○姓鄭 『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七は「陳氏」に作る。

○泉州莆田縣人 唐代の泉州莆田縣は現在の泉州市東北の莆田市。

○師號興法大師 『景德傳燈錄』卷一八にこのことを、「漳守王公欽尚祖風，爲奏紫衣師名」と言う。「漳守王公」は未詳。福建は唐末黃巢の亂に乗じた河南の王潮が汀州から侵入して漳州、泉州、福州を攻略し、建州、汀州を併せて、景福二年（八九三）に福建五州を領有し、王氏一族が福州、建州、泉州刺史職を獨占した。漳州は泉州刺史が治めたようである。

## (二) 摩尼寶殿

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

### 【訓讀】

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

### 【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも録する。

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

住是三昧中，無不見諸法本際。其有信者，以為得印。所語如言，摩尼寶舍有四角，從一角視，悉見諸角，無所缺減。是故見諸本際。（T一〇二・二三七中）

つまり、三昧中であって諸法の眞實が見えるのは、ちょうど摩尼寶殿の一角から他の三角が見えるようなものだ、というのである。『宗鏡錄』卷九六には「文殊菩薩問法身經云」として引かれ、解説して次のように言う。

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

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

同じ問答に次のものがある。

『景德傳燈錄』卷一八「福州蓮華山永福院超證大師從弁章」

問：「摩尼殿有四角，一角常露。如何是常露底角？」師曰：「不可更點。」

(答え、「常に現われているほかに、指し示すことはできぬ。)

『景德傳燈錄』卷一七「吉州禾山無殷禪師章」

問：「摩尼寶殿有四角，一角常露。如何是露底角？」師舉手曰：「汝打，我却問。汝還會麼？」

曰：「不會。」師曰：「汝爭解打得我？」

(……師は手を舉げて言った、「わたしを打つなら、きみに問おう。わかるか？」僧、「わかりません。」師、「きみはわたしを打つなどできぬ。)

禾山無殷は「一心」のはたらきを直接に「打つ」作用として答えたのである。

また雲門下三世、雪竇重顯の師である智門光祚の語に次のものがある。

『古尊宿語錄』卷三九「智門祚禪師語錄」

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

智門光祚は「そんな定型化した問いは、きみの命取りになるぞ！」と警告した。

○師便竖起拂子「性在作用」の考え方に基づく、「自己本分事」を端的にあらわす動作。『祖堂集』卷七

雪峰和尚章譯注(上)「二四」「拂子を擧げて僧に示す」参照(『禪文化研究所紀要』第三一號、二〇一一年)。

(二二) 齋糧に一粒の米をも畜えず

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一八、『五燈會元』卷七にも録する。

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

兀然無事にして改換する無し。無事なれば何ぞ一段を論ずるを須いん？

直心にして散亂する無く、他の事は斷ずるを須いず。

過去は已に過ぎ去り、未來は猶お算する莫れ。

兀然無事にして坐す。何ぞ曾て人の喚ぶもの有らん？

向外に功夫を覓むるは、總て是れ癡頑漢。

糧は一粒をも畜えず、飯に逢えば但知だ整（原文作嗎，據祖堂集改）うのみ。

世間の多事の人、相い趁うも渾て及ばず。

我は生天を樂たのむ、亦た福田を愛あさず。

饑うえ來れば飯を喫くし、困つれ來れば即ち眠ねる。

愚人は我を笑わうも、智ちは乃ち馬こを知る。

是れ癡鈍ちくどんにあらず、本體ほんたい如然じゆぜんし。『景德傳燈錄』卷三〇)

これは「無事」なる生きかたを謳歌する馬祖禪の典型的な表現で、「糧は一粒をも畜えず、飯に逢えば但知ただだ饜たうのみ」、「饑え來れば飯を喫し、困つれ來れば即ち眠る。愚人は我を笑うも、智は乃ち馬こを知る。是れ癡鈍ちくどんにあらず、本體ほんたい如然じゆぜんし」と言っている。これが「齋糧不畜一粒米」という句を用いて僧が言わんとした意圖で、「無事」でよいのかという問いかけである。

○云：俠客面前如奪劍，看君不是點兒郎。この問いに紹卿は直接に答えず、譬喩を持ち出し、七言句の問いに七言句で答えた。こういう問いには主題に對する深刻さはない。一粒の米もないなら萬人の飢えを救える道理はないのであるから、こういう問いには譬喩を用いて、僧の問いかたが誤っていることを論ずしかない。「俠客」とは帶劍の浪人をいう(宮崎市定「游俠に就て」、『中國古代史論』平凡社選書、一九八八年)。「路逢劍客須呈劍，不是詩人莫說詩」(劍客に逢えばわが劍を見せ技量でお相手するが、詩人でなければ詩を作つて示すなかれ。『景德傳燈錄』卷一二「陳尊宿章」と言われる。「劍客の前で自分の劍を奪われたなら」、もう斬られるしかない。が、そこをどう切り抜けられるか? 「きみはそういう智慧者ではないようだ。」「點兒郎」は賢い若者。「無事」をよしとしないなら、どう生きようというのか? 中唐馬祖の時代から百年後、馬祖禪の再檢討が課題となっていた。この問答の背景にはその問題意識があるようである。



## 安國和尚章

### (一) 行歴

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

### 【訓讀】

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

### 【日譯】

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

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九、『五燈會元』卷七、『雪峰語錄』卷上にも録する。

『景德傳燈錄』卷一九「福州安國弘瑫禪師章」

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

『雪峰語錄』卷上

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

○安國和尚嗣雪峰，在福州「安國」は玄沙師備の住した福州懷安縣安國院。『三山志』卷三八懷安縣「安國寺」條に、

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

とある。玄沙が梁開平二年(九〇八)に遷化したあと、弟子の慧球が安國院に住した。『景德傳燈錄』卷二一「福州臥龍山安國院慧球寂照禪師章」に、

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

得。」

といい、題名の下に「第二世住、亦曰中塔」とある。慧球の示寂は同章に「師は梁乾化三年癸酉八月十七日、不疾而逝」というから、安國弘韜が安國院に住したのは乾化三年(九一三)以降である。『三山志』卷三四侯官縣「困山廣福院」條に寺碑を引いていう、

又有碑云：「王氏延僧弘韜於安國寺，迨終以禮葬之，今困山其地也。」  
これによると、弘韜はのち困山に轉じそこで遷化した。

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

○初誕之時，胎衣紫色 「生まれて来たとき、胎衣が紫色だった。」この表現は、長慶慧稜の傳にも見える。『宋高僧傳』卷一三「後唐福州長慶院慧稜傳」に、「釋慧稜，杭州海鹽人也。俗姓孫氏。初誕，纏紫色胎衣。」

○朝感胡僧而來訪之 夢に胡僧のお告げを見て出家したという話は鼓山神晏の傳にも見える。本書卷一〇「鼓山和尚章」に、「年十七，夢一胡僧告云：『出家時至。』後累辭親愛，方果其願。遂依衛州白鹿山卯齋禪院道規禪師剃落。」

○遂於龍華寺東禪，依師染剃 泉州仙遊縣の龍華寺については次の記載がある。

南宋李俊甫『莆陽比事』卷七

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

南宋王象之『輿地紀勝』卷一三五

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

東禪院は十一所置かれた支院のひとつであらう。

○峯云：什摩處逢見達摩？ 再び雪峯に參じた時、雪峯は問うた、「どこで達摩に出逢ったのか？」この問いは自己本分事を問うもの。馬祖が言ったように、達摩大師は中國に來て「佛性の人人具有なること」を直指した。したがって「達摩に出逢う」とは自己が佛であるという事實に氣づくことである。「きみはいつどこで自己の本分に氣づいたのか？」この問いの諸相については「雪峯和尚章」〔二五〕、〔五〇〕の注參照（『祖堂集』卷七雪峰和尚章譯注〕上下、『禪文化研究所紀要』第三一、三二號、二〇一、二〇二、二〇三年。

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

(二) 盡乾坤是れ个の解脱の門

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

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

【訓讀】

又た因ちなみに一日、峯は師を見て便ち攔胸らんきょうに把つかんで云く、「盡乾坤は是れ今の解脫ひつとの門なり。手を把つかみ拽ひきいて伊かれを教て入らしめんとするも、入るを肯がえんぜざるを爭奈いかんせん？」師云く、「和尚、某甲そがしを怪よがめ得ず！」峯云く、「此かくの如しと雖然えいども、背後あまたの如許多いかんの師僧いを爭奈いかん何せん？」自後それよりのち、閩王欽敬して、安國に住して宗教せんぎょうを闡揚せんぎょうせんことを請う。

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九、『聯燈會要』卷二四、『五燈會元』卷七のそれぞれの安國章、また『雪峯  
語錄』卷下（弘韜の名を出さず）にも録す。

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

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

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

一切衆生、從無量劫來，不出法性三昧。長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對。六根運用，一切施爲，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。『天聖廣燈錄』卷八)

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

これが弘韜の據る認識であろう。

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

うしようもない、いかんともしがたい)を連發している。

○自後閩王欽敬，請住安國，闡揚宗教矣。『景德傳燈錄』では、弘韜が諸方遍參より雪峯山に歸つてから、侯官縣の困山きんざんに住し、のち閩王の命で懷安縣の安國寺に入ったとするが、『三山志』卷三四では逆になつている。

師受請止困山，毘徒臻集。後閩帥嚮師道德，命居安國寺，大闡玄風。徒餘八百矣。『景德傳燈錄』卷一九「福州安國院明真大師弘瑄章」

困山廣福院。九功里，(天福)四年(九〇四)置。『舊記』云：「在釣螺江側。詩僧有朋嘗居。」又有碑云：「王氏延僧弘韜於安國寺，迨終以禮葬之。今困山，其地也。」『三山志』卷三四「侯官縣困山」

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

(二) 如何なるか是れ西來意？

問：「如何是西來意？」師云：「如何是不西來意？」又云：「是即是，莫錯會。」

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ西來意？」師云く、「如何なるか是れ西來せざる意？」又た云く、「是しかは是ることも、錯りて會す莫れ。」

【日譯】

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

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九、『五燈會元』卷七にも採られるが、「如何是不西來意又云」の九字が無く、「問：如何是西來意？師曰：是即是，莫錯會」となっている。同旨の問いであったから一則にまとめたものである。

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

本書卷五「雲巖和尚章」（第五則）

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

同卷八「曹山和尚章」（第三七則）

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

（この兩則の問答は、『景德傳燈錄』卷一四「藥山章」では藥山の話頭になっている。）

『景德傳燈錄』卷一五「投子大同章」に次の話頭がある。

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

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



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

『景德傳燈錄』卷一四「道吾圓智章」

問：「如何是祖師西來意？」師曰：「東土不曾逢。」

「達摩は東土に來なかつた」と身をもつて悟つたのは玄沙師備である。

本書卷一〇「玄沙和尚章」(第三則)

雪峯一日誦曰：「備頭陀未曾經歷諸方，何妨看一轉乎？」如是得四度。師見和尚切，依和尚處分，裝裹一切了，恰去到嶺上，踢著石頭，忽然大悟。後失聲云：「達摩不過來，二祖不傳持。」又上大樹，望見江西了云：「奈是許你婆！」便歸雪峯。

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

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

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

る。

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

〔四〕機を盡くす

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

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

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

本書卷一三「報慈和尚章」(第一二則)

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

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

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

「請師盡其機」などと求めるのは、この程度の質問である。『景德傳燈錄』卷一四「丹霞章」に次の問答がある。

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

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

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

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

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

ここから「機を盡くす」とは本分事で問ひ答えるという意味であることがわかる。

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

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

(今日は諸君を騙したなどと思わんでもらいたい。やむをえず、諸君の前で一場の狼藉を見せてしまったのだ。

もし明眼の人に見られたら、お笑い種になってしまうだろうが、今は仕方がない。)

〔五〕達摩が傳えた心

問：「如何是達摩傳底心？」師云：「素非後胤。」

【訓讀】

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九、『五燈會元』卷七にも録す。

問：「如何是達磨傳底心？」師曰：「素非後躅。」

○如何是達摩傳底心？ 禪の根本は何かという問ひの變奏。以下の問答がある。

『景德傳燈錄』卷一九「池州和龍山壽昌院守訥章」

問：「如何是傳底心？」師曰：「再三囑汝，莫向人說。」

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

『景德傳燈錄』卷二〇「撫州荷玉山玄悟大師光慧章」

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

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

○師云：素非後胤 「わたしはもともと達摩の後裔ではない」とは、本書卷一〇「玄沙和尚章」(第三則)に「達摩不過來、二祖不傳持。」(達摩は來たのではない、二祖は受け傳えたのではなかった)というように、自己にもともと具わっているのであるからには、達摩から傳えられそれを受け継いでいるのではない。「達摩が傳えた心」なるものを措定して自己の外に求めてはならぬということ。本章第三則の「祖師不西來意」が「祖師西來意」と同じく「自己の心が佛にはかならない」(即心即佛)というのと同じ論理である。『景德傳燈錄』、『五燈會元』の「後躪」は後代にのこる行跡のこと。「達摩が傳えた心」はそれ自體が後代に顯彰されるようなものではないという意味。なお「後躪」については、本書卷一「阿難尊者章」淨修禪師讚に「飲光後躪、月印秋江」(躪は原字漫漶。敦煌遺書S.一六三五「泉州千佛新著諸祖師頌」に據りて校定、俗「躪」字)。

(二八)一齊に染めあげてやるつ

衆參、師云：「若有白納衣、一時染却。」於時衆中召出一僧、當陽而立。師指云：「這個便是様子也。還有人得相似摩？」衆皆無對。

別時、僧侍立、師云：「你當此時作摩生？」僧云：「某甲向前僧邊立云：『還得相似摩？』」師云：



い納僧のことであり、「染却」は本色に染めあげること。

○於時衆中召出一僧、當陽而立 一人の僧を指名して、大衆の前面に立たせた。僧に「性在作用」を演じさせた。「當陽」は、當面(面前、面と向かう)と明白の意(袁賓『禪宗著作詞語匯釋』五一頁、江蘇古籍出版社。雷漢卿『禪籍方俗詞研究』六二二頁、巴蜀書社)があるが、ここは前者。安國は「這個便是様子也」と言っているから、安國の前面に立たせたのではなく、大衆に面と向かって立たせた。『無門關』第四〇則の頌、「颺下策籬并木杓、當陽一突絕周遮。(策も柄杓も投げ出して、まっこうから蹴り倒して葛藤を絶ち切った)」

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

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

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

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

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

○師云：你不相似 汝は「衆中より召び出した一僧」とも、無對だった大衆とも似ておらぬ。

○師云：你帶黑 君は本色に染まった禪僧だ。僧の對應を認めた。

(七) 法堂の東角に立つ

有因長慶在招慶時、法堂東角立次、云：「者裏好置一个問。」時有人便問：「和尚爲什麼不居正位？」

慶云：「爲你與摩來。」僧云：「只今作摩生？」慶云：「用你眼作什麼？」

師因舉著云：「他个則與摩。別是个道理、只今作摩生道則得？」後安國云：「與摩則大衆一時禮拜去也。」師亦代云：「與摩則大衆一時散去、得也。」

【訓讀】

有た因みに長慶の招慶に在りし時、法堂の東角に立つ次、云く、「者裏は一個の問いを置すに好し。」時に有る人便ち問う、「和尚は爲什麼にか正位に居らざる？」慶云く、「你與摩來るが爲なり。」僧云く、「只今は作摩生？」慶云く、「你的眼を用いて什麼と作すや？」

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

【日譯】

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



うのか？」

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九、『五燈會元』卷七にも收む。

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

師謂衆曰：「我若純舉唱宗乘，須閉却法堂門。所以盡法無民。」時有僧曰：「不怕無民，請師盡法。」師曰：「還委落處麼？」（『景德傳燈錄』卷一八「長慶章」）

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

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

○時有人便問：和尚爲什麼不居正位？慶云：爲你與摩來。わたしが「正位」に立たずに「偏位」に立つ

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

上堂、良久、謂衆曰：「還有人相悉麼？若不相悉，欺謾兄弟去。只今有什麼事，莫有窒塞也無？復是誰家屋裏事？不肯當荷，更待何時？若是利根參學，不到這裏來。還會麼？」(同)

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

「正位」については、『景德傳燈錄』卷一九「安國院弘瑫章」に次のようにいう。

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

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

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

同主題の問答がもう一則ある。『景德傳燈錄』卷二二「僊宗院守毗章」に、

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

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

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

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

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

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

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

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

○後安國云：與摩則大衆一時禮拜去也 「そういうことでしたら、大衆は一齊に感謝の禮拜をすることに なります。」利根ならざる參學者の爲に懇切的確に方便する長慶の接化を褒める。「後安國」は弘瑯の法を繼いで安國に住した禪僧で、福州安國從貴禪師と福州安國祥和尚(ともに『景德傳燈錄』卷三二)がいるが、いずれかであろう。

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

本書卷一〇「長慶和尚章」の「淨修禪師讚」に言う、

縑黃深鄭重、格峻實難當。盡機相見處、立下閉僧堂。

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

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

(八)一語の中、須らく得失の兩意を具すべし

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

【訓讀】

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

【日譯】

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

からである。」

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九、『明覺禪師語錄』卷三「拈古」第五一則(『佛果繫節錄』第三六則)、『宗門統要』卷九、『了菴清欲禪師語錄』卷四、『愚庵智及禪師語錄』卷五、『應庵曇華禪師語錄』卷四、『聯燈會要』卷二四、『禪門拈頌集』卷二六、『五燈會元』卷七にも收む。

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

○學國師碑文云：得之於心，伊蘭作栴檀之樹；失之於旨，甘露乃蒺藜之園 草堂沙門飛錫(生卒年未詳)の撰した「慧忠國師碑文」があつたが傳存しない。『祖庭事苑』卷一「青蘿夤緣」條(『雪竇後錄』)に「忠國師碑」から五節を引き、その一節は本則と一致する。『宋高僧傳』卷九「唐均州武當山慧忠傳」は飛錫の碑文に依つて書かれており、ここでは「得之於心，伊蘭作栴檀之樹；失之於指，甘露乃蒺藜之園」とあり、「旨」を「指」に作る。「失之於指」は指を見て月を失う意であるが、對句としては本則の「旨」が優れる。

辭險理詣，折彼慢幢。論頓也不留朕迹，語漸也返常合道。得之於心，伊蘭作栴檀之樹；失之於指，甘露乃蒺藜之園。(T五〇一七六二下)

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

慧忠國師の法論を讀えた一節である。

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

の兩意を含んだ碑文の一節を、一句でどう言うか？

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

○自拈起拳頭云：只爲喚作拳頭 「ただ拳と呼ぶからである」。安國はこの言いかたが得失の兩意を含んでいるとした。つまり、色を見ることは同時に心を見ている（その見聞覺知の作用が佛性の發露である）から、「心」と呼ぶべきだ。拳を見てただ拳と呼ぶのは、心を見失ったものである。しかし、拳を見て同時に心を見たとしても、現前にあるのは紛れもなく拳なのであるから、拳と呼ばなければ事實に反する。ゆえに拳と呼ぶしかない。これはいかにも奇を衒った論理であるが、五代北宋期に竹篋を例に提起された「背觸の關」と言われる難問である。ここでは竹篋を示し、「これを竹篋と呼べば觸れる」と禁止、「竹篋と呼ばねば背く」と封じておいて、「ではきみならこれをどう呼ぶのか」と問う。大慧宗杲（一〇八九～一一六三）がこれを愛用して有名になった（衣川賢次「竹篋子の話―禪の言語論」『東洋文化研究所紀要』第一七六冊、二〇二〇年参照）。宋代には本則を引用した評論が見られるが、雪竇重顯（九八〇～一〇五二）は安國の「一語之中、須具得失兩意」を「無繩自縛漢、拳頭也不識」（こいつは妄想で自身ががんにがらめだ。拳さえ見えていない）というようないかたで、まともに論じてはいない。

〔九〕活人の劍、殺人の刀

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

【訓讀】

問う、「如何なるか是れ活人の劔？」師曰く、「敢えて汝を瞎却せず。」「如何なるか是れ殺人の刀？」師云く、「只だ這<sup>こ</sup>个<sup>れ</sup>是<sup>しか</sup>り。」

【日譯】

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

【注釋】

○本則は『景德傳燈錄』卷一九、『五燈會元』卷七にも收む。

○問：如何是活人之劔？師曰：不敢瞎却汝。「わたしが教えることでそなたのまっとうな眼をつぶすようなことはしないということだ。」「不敢」は恐ろしくてできない。本書卷七「雪峯和尚章」(第二二則)に、

問：「學人乍入叢林，乞師指示。」師云：「寧自碎身如微塵，終不敢瞎却一个師僧。」

(問う、「わたくしは叢林に入ったばかりで、どう修行すべきか分かりません。ご指示ください。」師、「たといわたしが地獄へ墮ちてこの身が粉碎されようとも、和尚さんのまっとうな眼を潰すなど滅相もないことだ。」)

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



(一〇) 願い有れば違わず

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

【訓讀】

因みに舉す、『西域記』に云く、「西天に賊有り、佛額の珠を盗む。其の珠を取らんと欲するも、佛額漸したいに高くなりて取り得ず。遂かくて噴めて云く、『佛は因中に願有り、（我れ佛果菩提を成じて、願わくば一切の貧乏なる衆生を濟すくわん）と。如今何ぞ本願たがに違たがいて我れに珠を與あえざるを得ん！』佛遂かくて低頭ていづして珠を與あう。」師拈ねじて衆に問う、「這裏こゝに向むかいて須得すべらく主と作るべし。又た本願に違あわず、合あせて人を濟すうこと有るは、作摩生いかんが道わん？」衆對こたうる無し。師代たわつて云く、「願ねがい有らば違あわざれ。」長慶云く、「適來さきは豈いかに是れ因中の所願ねがいに違あいしや！」

【日譯】

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

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

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。

○舉《西域記》云『大唐西域記』卷一一「僧伽羅國」の條の次の記述の前半を取意したもの。

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

(佛牙精舍のわきに小さな精舎があり、こども種々の寶石で飾られている。中に金銅佛があるが、この國の先王が等身に鑄じたもので、その肉髻は寶石でできている。のちに盜賊がその寶石を見て盗もうと考えたが、幾重にも門と圍いがあり、守衛は嚴重だった。そこで盜賊は外から穴を鑿って精舎に入り、門にも穴をあけて入り込み、さてその寶石を取ろうとしたところ、佛像は次第に背が伸びて、手が届かなくなった。盜賊はあきらめて、一步退き溜息をついて言った、「如來は昔菩薩行を修しておられた時、廣大なる慈悲心を起こし、弘大なる誓願を發せられて、ご自分の命から國城に至るまでを衆生救済のために布施しようとされた。それなのに今

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

ほぼ同じ記事が『大唐大慈恩寺三藏法師傳』卷四にも見える。

其側又有精舍，亦以雜寶莊嚴。中有金像，此國先王所造，髻有寶珠，無知其價。後有人欲盜此珠，守衛堅牢，無由得入，乃潛穴地中，入室欲取，而像形漸高，賊不能及。却而言曰：「如來昔修菩薩道，爲諸衆生不惜軀命，無悋國城，何以今日反慳固也？以此思之，恐往言無實。」像乃偃身授珠。其人得已，將出貨賣，人有識者，擒之送王。王問所得。賊曰：「佛自與我。」乃具說所由。王自觀之，像首尚低。王親靈聖，更發深心，以諸珍寶於賊處贖珠，還施像髻。今猶現在。」（T50・二四二下、『大唐大慈恩寺三藏法師傳』中外交通史籍叢刊、中華書局、八九頁、一九八三年）

また『釋迦方志』卷下「古僧伽羅國」の條にも略述している。

佛牙側小精舍中金銅坐像，肉髻上安奇寶。昔人因禮見寶起貪，夜盜不及像首，乃曰：「佛昔輕命爲生，今何悋寶乃爾？」像乃俯首與之。後王知而不罪。王贖其寶，還安像頂，至今低首。」（T51・九六七上、『釋迦方志』中外交通史籍叢刊、中華書局、八一頁、一九八三年）

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

に布施行を行じて救濟し菩提を得ん」。佛本生譚中に須大拏太子(『六度集經』卷二)を代表として語られる布施無極の菩薩行を背景にしている。

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

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

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

(一一) 安國院での上堂と問答

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

風、諸人一時體取！還有人體得摩？若無人體得、莫只與摩醉慢慢底、有什麼成辦時？大須努力！」

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

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

### 【訓讀】

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

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

指旨せよ。」師云く、「泊すんでに放過せんとす。」

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

【日譯】

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

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

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

【注釋】

○本則は本書にのみ收める。

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

○貝多之教 貝多羅葉（經典）に書かれた教え。

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

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

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

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

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

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

○我如今不識好惡，顛倒與汝諸和尚插偈，歌詠，告報，尚不能察得；儻若依於正令，汝向什麼處會去？

わたしは禪僧としての本来のあり方を顧みずに（不識好惡）顛倒して、君たちのためにあれこれ方便してやってさえ、君たちは自身に本来具わっている佛なる心を察知できないのに、ましてや宗乗をズバリと發動したなら、何の手がかりもなくなつて分かりようがないだろう。「插偈、歌詠、告報」は、さまざまな方便の例。「正令」は政府の法令、ここでは宗乗。

『景德傳燈錄』卷一〇「長沙景岑章」に、

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

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

また『景德傳燈錄』卷一八「玄沙師備章」に、

我如今怎麼方便助汝，猶尚不能靚得。可中純舉宗乘，是汝向什麼處安措？……曹谿豎拂子，還如指月。所以道：「大唐國內宗乘中事，未曾見有一人舉唱。」設有人舉唱，盡大地人失却性命，如無孔鐵槌相似，一時亡鋒結舌去。汝諸人頼遇我不惜身命，共汝顛倒知見，隨汝狂意，方有申問處。我若



不共汝恁麼知聞去，汝向什麼處得見我？會麼？大難！努力！珍重！」

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

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

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

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

光明裏、盡十方世界無一人不是自己」と言い、雪峯は「盡乾坤大地是你」「盡乾坤是箇眼」(『雪峯語錄』卷上)と言ひ、玄沙は「盡十方世界都來是眞實[人]之體」(本書卷一〇「玄沙和尚章」、同卷一二「中塔和尚章」と言ひ、それを安國はかく言い換えた。

○莫只與摩醉慢慢底、有什摩成辦時？「醉慢慢底」は、酔つばらつて緩慢にしか動けぬ人。「成辦」は、ものにする、成就する。『雲門廣錄』卷上に、「眨上眉毛、高挂鉢囊、十年二十年、辦取徹頭、莫愁不成辦。」(眉毛を跳ね上げて眼を鬆開し、高く鉢囊を掲げて行脚すること十年二十年、身をもつて徹底すれば、成就できぬかと思ひ煩うこと莫れ。《T四七・五四七中》)

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

○是你到什摩處却不見「君こそどこへ來て分らないなどと言うのか？」

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

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

○又問 前の僧が「さらに問う」という書き方だが、別の僧が問うたものである。

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

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

○師云：不信道：向什麼處會？ 「正令（宗乘）を擧揚するなら、分かりようがないと言ったとおりだ。」本則は安國和尚の上堂を引いて、二人の僧の質問を附しているが、安國院數百の修行僧には、禪の基本的な思想が一向に理解されなかったことを示そうとしているようである。なお「信道」の「道」は接尾語化して實義がない（信ずる）ことが多いが、ここは實義（言うを信ずる）が残っている。『宏智廣錄』卷三「拈古」第九〇則、

舉：陳操尚書與衆官、樓上遙見數僧從遠來。官云：「數員禪客。」陳云：「不是。」官云：「焉知不是？」陳云：「待與驗過。」僧至樓下。陳云：「大德！」僧舉首。陳云：「不信道：不是。」官罔措。師云：「陳尚書當面白拈、瞞長蘆一點不得。」（T四八一三四上）

（一一二）由<sup>な</sup>お一問を缺く

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

【訓讀】

因みに舉す、六祖行者たりし時、劉志畧の家に到つて、夜に尼の『涅槃經』を轉ずるを聴く。尼便ち行者に問う、「還<sup>は</sup>た『涅槃經』を讀み得るや？」行者云く：「文字は則ち讀むことを解<sup>よ</sup>くせず、只だ義を説くを解くするのみ。」尼便ち疑う所の文字を將<sup>も</sup>つて之に問う。行者云く、「識<sup>し</sup>らず。」尼乃ち輕言し呵し

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は他に收録を見ない。劉志畧と尼については、『曹溪大師傳』が初出であり、『宝林傳』卷九(稚名宏雄『宝林傳』逸文の研究)、『駒澤大學佛教學部論集』第十一號、『宋高僧傳』卷八「慧能傳」、景德傳燈錄』卷五「慧能章」、『傳法正宗記』卷六、『釋門正統』卷八「慧能」、德異本・宗寶本『六祖壇經』に採られる。『慧能研究』に諸本を對照していて詳しい。劉志畧は伝不祥。いま『景德伝燈錄』卷五「慧能章」によれば、次のようである。

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

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

○諸佛理論，不干文字 四卷『楞伽經』卷四に次のように説かれている。

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

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

(二三) 天上天下、唯我獨尊

師與長慶從江外再入嶺，在路歇次，因舉：「太子初下生時，目視四方，各行七步，一手指天，一手指地，云：『天上天下，唯我獨尊。』」慶却云：「不委太子登時實有此語，爲復是結集家語？直饒登時不與摩道，便是目視四方，猶較妙子。」師問：「什摩處你？」慶云：「深領闍梨此一問。」師云：「領問則領問，太龜生！」慶拈得拄杖，行三兩步，迴頭云：「不妨是龜妙子。」師云：「不錯，嫌龜。」

【訓讀】

師は長慶と江外よ從り再び嶺に入り、路に在りて歇やすみし次、因みに舉す、「太子初めて下生あしせし時、四方を目視し、各おの行くこと七歩して、一手は天を指し、一手は地を指して云く、『天上天下、唯我獨尊』と。」慶却かえて云く、「委しらず太子は登時そのとき實に此の語有るや、爲復はた是れ結集家の語なるや？ 直饒たい登時か與摩

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

【日譯】

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

【注釋】

○本則は本書にのみ収録される。

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

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

本書卷一「釋迦牟尼佛章」(第四則)

又《普曜經》云：「佛初生時，放大光明，照十方界，地涌金蓮，自然捧足，東西南北各行七步，觀察四方，一手指天，一手指地，作師子吼：『天上天下，唯我獨尊。』」  
これをめぐって、禪宗では以下のような獨特の議論がなされた。

『景德傳燈錄』卷一五「舒州投子山大同禪師章」

問：「天上天下，唯我獨尊。如何是我？」師曰：「推倒遮老胡，有什麼過！」

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

『雲門匡眞禪師廣錄』卷中

舉：「世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方，云：『天上天下，唯我獨尊。』」師云：「我當時若見，一棒打殺，與狗子喫却，貴圖天下太平。」(丁四七一五六〇中)

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

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

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

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

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

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

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

○慶拈得拄杖 行三兩步 迴頭云：不妨是龜妙子。師云：不錯，嫌龜 長慶は自分が指摘した(目視四方)だけでは不十分だと安國に言われたので、太子の動作を模倣して見せ、太子の動作すべて(天上天



下、唯我独尊、「目視四方」、「各行七步」が「性在作用」だったと確認した。「不妨是」は「はなはだ」、「確かに」をいう口語。「是」は副詞に附して口語接尾辭化した字。「嫌龜」の「嫌」は嫌疑、疑う意。「ゝの嫌いがある」という日語に相當する。ここに至って、唐末の禪宗では釋尊の誕生譚を「性在作用」説の實踐だったと理解し、これを「較妙子」「太龜生」、「龜妙子」「嫌龜」と批判していたことがわかる。

