

唐末五代禪宗の思想——『祖堂集』卷十二「禾山和尚章」研究

衣川 賢次

一・前言

禪宗燈史『祖堂集』というテキストの特徴を、本書のある一章を選び具體な讀解を通して考察しようとするのが本研究の目的である。その選擇の基準は本書に展開された禪思想の面と敘述の言語の面の特徴である。すなわち、(一)五代南唐時代の福建泉州で撰述された本書において、唐末五代南方の禪思想を比較的詳しく傳えている禪僧の章であること、(二)その本文が五代の時期の言語、特に南方方言の特徴をよく反映している章であること、の二點である。

そこでこのふたつの條件を満たすと考えて選んだのが第十二卷「禾山和尚章」である。禾山無殷禪師(八八四〜九六〇)は福州連江縣の人、福州雪峰山の義存禪師(八二二〜九〇八)のもとで出家し、のち江西へ行脚して洪州九峯道虔禪師(？〜九二二)のもとで修行し、嗣法ののち、吉州禾山大智禪院において開法した(九二二年)。本章が記

録しているのはここにおける説法と對話であり、したがって本章が唐末五代當時の禪宗のふたつの中心地の思想の動向をよく反映していると考えられるのである。本章は卷十二の三分の二を占める長篇（海印寺原版の六葉半、禪文化研究所影印版十三頁）であり、無殷禪師の思想を伝えるもっとも詳細な資料である。「禾山和尚章」の讀解を通して明らかとなった唐末五代禪宗の思想の特徴として、以下の點を擧げることができる。

第一に、無殷は「高格の禪者に親近する場合、言語を斷つてはならぬ」と言い、言語表現を重視していることである。かれの説法は禪宗傳承の禪門故事（「話頭」、「公案」と呼ばれる）を頻用しながら禪理を説く點に特徴がある。かれ自身が「十一位」（今は傳わらない）という、數百言の禪要を収集し整理配列した資料集を編纂し（本譯注第一段）、ここから話頭を自在に取り出しながら、正しい禪的思惟はいかにあるべきかを闡明し、そこにおいてかれは出家の傳統的佛教教理學との相違、禪宗思想に對する當時の禪界の誤解と偏向を判別することに力を注いでいる。唐代禪の基調を定めた馬祖道一（七〇九〜七八八）の打ち立てた「即心即佛」、「性在作用」という佛性論、「無事無爲」という修道論、「見色即見心」という悟道論を、百五十年、二百年後の晚唐五代の禪僧たちはいかに繼承して、禪宗大衆化の現状がもたらした庸俗的理解を克服するかが課題となっていた。無殷の「十一位」編纂と活用はその一手段であり、宋代禪宗の「看話禪」の思想表現法へと展開する。また無殷の説法の手法は擧例、分類、論辯を驅使し、理路整然とした記録であることが看取され、當時の禪僧はこうした禪宗傳承の禪門故事を収集し、これらを手がかりにありうべき禪思想の探究を試みていたのであり、これは宋代の「看話禪」へと發展する動向でもある。また無殷は説法において即興の偈を歌い、これによって理解への暗示を與えているのは、宋代の「文字禪」へとつながるものもある。

第二に、無殷は禪思想の闡明において、師資對應の場における方便接化の方法に注意していることである。上根上智の精英を對象とする新興宗教であつた中唐洪州宗時期とはすでに時代相が異なり、禪宗界が大衆化した唐末五代にあって、この種の「方法論の探究」は以前にはなかつたものであり、北方の臨濟義玄（?～八六六）、南方の雪峰義存の示衆説法に見られる時代的特色であるが、その他の同時代の禪僧の資料にはさほど顯著には現われない。師資の契合が行脚の禪僧にとつて喫緊の課題であり、雙方の對話への積極的參加を要請するものである以上、これは當然の關心であつた。無殷禪師は特に師資雙方の心構えに言及している（第十段）。またいわゆる「擇法の眼」を持つために、「偏見の無きことを檢證する三基準」（第七段）、「理想的な問答の三類」（第八段）、「誤つた見解としての謗法の三類」（第九段）を列擧するのは、他に見られぬかれ獨特の思惟特徴であろう。問題解決の「問答論」を展開して、「一問一答」から「無問無答」を理想とする問答無用論へと到っている（第八段）。これは病氣の治癒法を探究して、そのあげくに病無き健康を理想とするようなものであるが、宗教の本質にかかわる問題でもあろう。

第三に、佛教教理學の硬直への批判から出發した禪宗は、教理を超えることを目指して「教外別傳」を標榜したのであるが、その禪的地平をも固定しない「向上」を禪宗の精神とした。これは同時代一世代前の玄沙師備（八三五～九〇八）と雲門文偃（八六四～九九九）に顯著に見られる姿勢である（入矢義高「雪峰と玄沙」、「雲門の禪・その〈向上〉と云々」と、『増補自己と超越』、岩波現代文庫、二〇一二年）。教理學上の「佛」を超えるべき「自己」、さらにその「自己」の地平にも安住しない「自己向上」を措定しつつも、無殷はこうした無限の觀念的超越主義に陥らない「精神の流動」を勧めていることは注目に値する（第六段、第十段）。また、次項の言語の特徴とも關聯するが、無殷の説法と對話は郷音まる出で、俗諺を連發する親しみやすいものであつた。厳しい批判の論調もこれによ

つて緩和されたことであろう。なお無殷の法系は、六祖慧能—青原行思—石頭希遷—藥山惟儼—道吾圓智—石霜慶諸—九峯道虔—禾山無殷と次第する。

無殷は宋代になると、『碧巖錄』第四四則「禾山解打鼓」という公案の、何を問われてもいつも「解打鼓」（わたしは太鼓を上手に打てる）と答えた、「作用」一點ばりの和尚としてしか回想されず、『景德傳燈錄』にも長い示衆説法は収録されなかったから、『祖堂集』本章に示された無殷の本領は後世に知られないままであった。

『祖堂集』卷十二「禾山和尚章」の敘述言語の特徴は、唐末五代という中古漢語から近代漢語への移行期の南方方言資料として貴重な實例を提供しているところにある。説法と對話に當時の多くの口語詞、俗諺を留めているのは禪宗語録の特徴として勿論のことであるが、本章には嶺南の方言句法「〜那？作摩！」が見られ（第三段）、南方方言音にもとづく異文別字の表記からは入聲韻尾・陽聲韻尾の弱化によって起こった音韻の合流現象が知られ（第三段、第四段）、こうした漢語史研究から注目される音韻・語法・語彙が『祖堂集』の言語のもつ特徴となっている。このことはまた『景德傳燈錄』という同時代燈史と比べるとき明確になる。『景德傳燈錄』は呉僧道原が自撰の『佛祖同參集』二十巻を北宋景德二年（一〇〇五）に上進し、眞宗皇帝の命によって楊億、李維、王曙ら三人の文人官僚が刊削裁定をおこない、一年をかけた校訂の結果、大中祥符二年（一〇〇九）に到って『景德傳燈錄』三十巻として完成、大中祥符四年（一〇一三）勅によって大藏經（開寶藏）に編入されたという性格の、年號を冠した準官撰の燈史である（馮國棟『景德傳燈錄研究』中華書局、二〇一四年）。これに對して私撰『祖堂集』は福建泉州の招慶寺にいた靜・筠という二禪徳が撰した、最初は一巻本の小規模なものであった（招慶寺主文燈の序は南唐保大十年〔九五二〕）。のち増廣されて十巻となり、宋代には中國本土では失傳したが、高麗に傳わり高麗僧匡僞によって新羅・高麗

禪師等の資料が若干増補され、二十卷に調卷されたものが、再雕高麗大藏經版刻事業に便乗して晉州南海で開版された（高宗三十二年「一二四五」）。その版木は現在も韓國慶尚南道伽耶山海印寺に保存されている。収録の範囲は、『景德傳燈錄』は道原が蘇州での資料収集のあと、北宋の首都汴京へ上つて楊億の支援を得て北方資料をも収集したから、唐末五代宋初に流布していた廣範圍な資料に及んでいるのに比べ、『祖堂集』は東南隅福建の福州雪峰山で収集された主として南方流傳資料が泉州にもたらされて編纂され（拙稿『祖堂集』異文別字校證―『祖堂集』中の音韻資料―）、『祖堂集』の基礎方言、『東洋文化研究所紀要』第一五七・一六四冊、二〇一〇・二〇一三年）、當時の閩國の戰亂情況下の制約のため収集範圍は狭かったが、福建・江西（江西は福建ルートは禪僧が多く往來した）を中心とする唐末五代南方（閩・南唐）の禪宗の動向を詳しく傳えるところに特徴がある（唐末五代轉型期の禪宗―九、十世紀福建禪宗の思想的動向）の研究は、禪文化研究所唐代語錄研究班の研究報告『禪文化研究所紀要』第三一―三五號、二〇一〇―二〇二一年參照）。

『祖堂集』の開版は蒙古軍侵略の高麗國難の時期にあつていたゆえに校訂作業はおこなわれず、刊本ではあるが寫本のレベルにあると言つてよく、このことが『祖堂集』テキストの特徴となつている。本章で錯簡が見られることもその一例で、「禾山和尚章」の説法の中に百八十字の敘述に亂れがあるのは、おそらく刊刻時に一紙十行十八字の原稿の順序を誤つたものである（第八段）。『景德傳燈錄』のような文人の校訂による文章・文字の規範化を経なかつたために、口語詞や方言音にもとづく異文別字が残存していることは、これによつて當時南方において實際に使用されていた口語語彙と方言音が知られ、『祖堂集』に比すべき唐末五代のまとまつた言語資料がほかに見出し難い現況下において、資料價値は非常に高いのである。

本章の敘述は塔銘（徐鉉撰「洪州西山翠巖廣化禪院故澄源禪師塔銘并序」は無殷禪師遷化三十年後の撰述である）を資料源とせず、獨自の収集にかかると、贊寧『宋高僧傳』のごとき塔銘を利用して任意な取捨増飾を加えたものとは異なっている。一般に塔銘は思想研究の役には立たない。なお、無殷の卒年を、徐鉉撰塔銘は「建隆元年〔九六〇〕二月五日終于翠巖院」と記す（『景德傳燈錄』卷十七「吉州禾山無殷禪師章」は「建隆元年三月二日」とする）が、『祖堂集』の本章が「辛亥歲」（南唐保大九年〔九五〇〕）までの記述に止まっているのは、一巻本から十巻本への増廣が九六〇年までに終了していたからと考えられ、懸案の増廣期間は一巻本のあとの十年以内と想定してよいのではないかと思われる。

二、『祖堂集』卷十二「禾山和尚章」の本文整理と譯注

以下に『祖堂集』卷十二「禾山和尚章」（前半部分、禪文化研究所影印版四五頁～四六二頁）の讀解を試みる。

【凡例】

- 一、本讀解は十段に分けた校訂本文、日譯、注釋より成る。
- 二、本文は禪文化研究所影印版（一九九四年）を底本とし、點校本（中國佛教典籍選刊、孫昌武、衣川賢次、西口芳男『祖堂集』、中華書局、二〇一〇年北京第二次印刷本）を參考とする。
- 三、校訂の校語を本文中に小字で挿み、重要な異同は注釋において言及する。漢字の俗字は基本的に正字に改め、字

體・書體については論じない。

四、注釋を必要とする本文の箇所に注番號を附す。注釋に引用する諸資料の版本については煩を避けて省略に従った。

【一】禾山和尚⁽¹⁾ 嗣九峯⁽²⁾。在洪州。師號無殷。福州連江縣⁽³⁾人也。姓吳。⁽⁴⁾於雪峯山出家。纔具戶羅。便尋祖道。⁽⁵⁾出離閩越。遍歷宗筵。而造九峯。一言頓契於心源。萬水無疑於別月。⁽⁶⁾因編《十一位》。集數百言。求者填門。師多祕要。⁽⁷⁾師於一日辭往他遊。九峯乃與偈送曰：

「將寶類寶意不殊。琉璃線貫琉璃珠。

内外雙通無異逕。鬱我家園桂一株。」⁽⁸⁾

【日譯】

禾山和尚は九峯道虔禪師の法を嗣いで、洪州に住した。師の僧諱は無殷、貫籍は福州連江縣、俗姓は吳氏である。雪峯山で出家し、のち具足戒を受けて正規の僧となるや、ただちに禪宗祖師の道を尋ねて行脚に出た。閩地を出て江南の叢林を訪ね、江西九峯山に到って道虔禪師に出逢い、すべての水に映る月が眞の明月と別ではないと覺り、一言のもとに心の本源に契合した。師はここでの修行中に、古今の禪要數百言を集成して「十一位」と名づけた。多くの僧が訪ねて来てそれを知ろうとしたが、師はいつも秘して與えることはしなかった。師が再び行脚に出ようとした時、道虔禪師は一偈を贈った。

寶を將もつて寶に類せしめ殊ことならずと意おもう

琉璃の線は貫く琉璃の珠

内外なを雙なび通じて異なる逕な無し

鬱たる我が家園には桂一株のみ

【注釋】

(1) 禾山和尚 禾山無殷禪師（八八四―九六〇）。禾山は吉州西南永新縣の西北六十里。昔その山に嘉禾が生じたことによつて名づけられた。「其の巔は平表、奇峯累累、覆釜の狀有る者七十一」。禾山大智院はその麓にあり、「唐文徳中（八八八年）、西域胡僧奚達（達奚）此に駐錫す。本朝改めて甘露院と爲す。院に南唐所藏の佛牙舍利、寺に藏す」（『輿地紀勝』卷三一江南西路吉州）。傳記と禪學の資料は本書のほか、徐鉉撰「洪州西山翠巖廣化院故澄源禪師塔銘」（『徐公文集』卷二七、『四部叢刊』初編）、『景德傳燈錄』卷一七、慧洪『禪林僧寶傳』卷五（柳田聖山『禪の文化』資料篇、京都大學人文科學研究所、一九八八年に譯注がある）、同「吉州禾山寺記」（『注石門文字禪』卷二二、日本宋代文學研究叢刊、中華書局、二〇一〇年）、大慧『正法眼藏』卷上、『宗門統要』卷九、『聯燈會要』卷二五、『五燈會元』卷五等。著述は「十一位」、「垂誡十篇」があつたが、ともに傳わらない。

(2) 九峯 九峯道虔禪師（？―九二二）。福州侯官縣の人、俗姓劉氏、石霜慶諸の法嗣。本書卷九、『景德傳燈錄』卷一六、慧洪『禪林僧寶傳』卷五、『宗門統要』卷八、『聯燈會要』卷二二、『五燈會元』卷六等。九峯山は洪州高安縣にある。

(3) 福州連江縣 今の福建省福州市連江縣。閩東方言區に屬す。

(4) 姓吳 徐鉉撰塔銘に東南吳氏を讀えて、「禪師名無殷，姓吳氏，連江人也。昔秦伯獲讓，肇啓南藩，至德所及，流光百代，子孫蕃衍，吳越爲多，至今爲著姓焉。累世隱德，鄉曲推重，道氣鍾粹而生」と言う。ただし連江吳氏の家境については未詳。

(5) 於雪峯山出家，纔具尸羅，便尋祖道 雪峯山は福州晉安縣にあり、連江縣と近接している。出家の歳を諸資料は七歳としている。徐鉉撰塔銘には「禪師幼異常童，不染俗態。年七歳從晉安雪峯眞覺禪師出家，二十詣開元寺受度。眞覺之道，見重于時。禪師默識微言，盡得要旨」と言い、『禪林僧寶傳』には「七齡，雪峯存禪師見之，愛其純粹，化其親令出家」と言う。「尸羅」は戒の梵語音譯詞。二十歳で福州開元寺において具足戒を受け、ただちに禪僧として行脚に出たことを言う。雪峯山義存禪師に歸依していた閩帥王審知は天復三年（九〇三）晉安の開元寺に戒壇を建て、三千人の度僧を行なった（諸葛計、銀玉珍『閩国史事編年』、福建人民出版社、一九九七年）。無殷はこの時に受戒したのである。

(6) 出離閩越，遍歷宗筵，而造九峯。一言頓契於心源，萬水無疑於別月 月は眞如の譬喩。「證道歌」に言う、「一月普現一切水，一切水月一月攝。諸佛法身入我性，我性還共如來合」（明月がすべての水に映じ、すべての水月は明月に收斂するように、諸佛の法身はわが本性に入り、わが本性は如來と合一している。『景德傳燈錄』卷三〇）。九峯道虔禪師との契合について詳しく記述するのは『景德傳燈錄』と『禪林僧寶傳』である。

遊方抵筠陽謁九峯。峯許入室，一日謂之曰：「汝遠遠而來，暉暉（音衰）隨衆。見何境界而可修行？由何徑路而能出離？」師對曰：「重昏廓闢，盲者自盲。」峯初未許。師於是發明厥旨，頓忘知見。（『景德傳燈錄』卷一七）

(行脚して筠州〔唐代の洪州〕に到り、九峯道虔禪師に相見し、禪師は特に入室商量を許した。ある日、無殷に問うた、「そなたは遠くからここへ来て、僧衆に混じているが、いかなる境涯をめざして修行をなしとげようと思っているのか? いかなる徑路によつて三界を出られると思つて居るのか?」師は答えた、「暗闇はすっかり扉が開かれているのに、盲者には見えないだけです。」九峯禪師はこの見解をまったく認めなかった。師は憶えていた知識で答えたことの誤りに気づき、このやりかたをきっぱりと捨てた。)

無殷の答え「重昏廓闕、盲者自盲」は『維摩經』佛國品の「日月豈不淨耶?而盲者不見。……是盲者過、非日月咎」に據つている。人は明るく開かれた悟りの世界にあり、煩惱は本來空であつて、持戒修行の意欲こそ迷いに他ならない、という馬祖禪の考えを無殷は表明したのである。馬祖道一はかつて言つた、

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。(『天聖廣燈錄』卷八)

(すべての人びとは久遠の昔より開かれた悟りの世界の只中にあり、常にその中で生きて活動しているのだ。)
四祖道信も言う、

無三界可出、無菩提可求。(『景德傳燈錄』卷四「牛頭法融章」)

(超脱すべき三界などなく、求むべき悟りなどありはしない。)

臨濟義玄も言う、

你諸方來者皆是有心求佛、求法、求解脫、求出離三界。癡人!你要出三界、什麼處去?三界佛祖是賞鑿底名句。你欲識三界麼?不離你今聽法底心地。」(『天聖廣燈錄』卷一一)

(きみたち他所から行脚に來た連中は、みな佛を求め、法を求め、解脫を求め、この三界を脱出しようという

魂膽だ。馬鹿者め！ きみたちは三界を出て、どこへ行くというのか！ 三界や佛祖などと言うのは、きみたちが勝手に賞讃したり、自分を繫縛してつけた名辭に過ぎない。きみたちは三界とはなにか、知りたいか？ 教えてやろう。三界とは、今わたしの説法を聴いているきみたちの心と離れてあるのではないのだ。」

これが唐代禪宗の基本的な立場としての、「修行して悟りを開き、三界を超出する」という考えの否定、「無事禪」の思想である。しかし九峯道虔は一世を風靡したこの思想には懐疑的であった。『禪林僧寶傳』はやや詳しく記述している。

辭游方至九峯、虔公問：「汝遠來何所見？當由何路出生死？」對曰：「重昏廓闕，盲者自盲。」虔笑以手揮之曰：「佛法不如是。」殷不懌，請曰：「豈無方便？」曰：「汝問我。」殷理前語問之。曰：「奴見婢慙。」

（雪峯山を辭去し、行脚して九峯山の道虔禪師に參じた。禪師は問うた、「そなたが遠方から行脚して來たのはどういう考えなのか？ どういう修行によって輪廻を脱するのか？」師、「暗闇はすっかり扉が開かれているのに、盲者には見えないだけです。」九峰禪師は笑いながら手を振って言った、「佛法はそういうものではない。」無殷は納得がゆかず、「方便というものがあるでしょう。どうかお教えください。」禪師、「では、そなたが問いなさい。」無殷は先の自分の答えのどこが誤っているかを問うた。禪師、「へ奴は婢を見て慙たり」ということだ。）」

「奴見婢慙」は「身分の卑しい者同士はねんごろである。同じ穴のむじな」（入矢義高編『禪語辭典』三三二頁）という俗諺。『碧巖錄』第二二則本則著語に「同坑無異土，奴見婢慙，同病相憐」と同義語を列ねていることから意味は明白である。「奴と婢は同類」、つまり道虔禪師もかつては無殷と同じく馬祖禪學の教條的理解（無事

禪)に安住していたことを暗に告白して忠告したのである。これが道虔禪師の與えた「方便」であつた。これと似たより卑俗な言いかたに「若不同臥、焉知被底穿？」(同衾した仲でなければ、蒲團に穴があいていたことを知らぬはずはない。『圓悟語錄』卷九、『大慧語錄』卷二)、「普州人送賊」(普州の人が賊を送り出す。『愚中周及和尚年譜』。その注釋書『愚中和尚年譜抄』に「賊知賊」と注す)がある。『禪林僧寶傳』はこのあと、「殷於是依止十餘年」と言つて、道虔禪師のもとで禪僧としての生き方を究めていったとしている。

(7) 因編(十一位)、『集數百言』、求者填門、師多祕要「十一位」は傳存しないが、「集數百言」と言っているから、今の禪要(禪師の説法と問答の實例)を集めて十一の境位に分類した内容であつたらしい。無殷が諸方行脚で見聞した老師と修行者の對話等を集めて分類し、自らの參禪辦道の參考としたものであろう。香嚴智閑が「冊子」を所持していたように(本書卷一九「香嚴和尚章」)、行脚僧は一般に「冊子」を攜行して參問した老師の言葉などを書き留め、仲間で見せ合い議論することがこの時代の風潮であつた。臨濟義玄(？々八六六)は言う、

今時學人不得、蓋爲認名字爲解、大策子上抄死老漢語、三重五重複子裏、不教人見、道是玄旨、以爲保重。大錯、瞎屢生！你向枯骨上覓什麼汁？有一般不識好惡、向教中取意度商量成於句義、如把屎塊子向口裏含了、吐過與別人、猶如俗人打傳口令相似、一生虛過也。(『臨濟錄』示衆)

(このごろの修行者どもが駄目なのは、結局、言葉に執られて解釋ばかりしているためである。大判の帳面に死にぞこないの老いばれ坊主の言つた言葉をれいれいしく書き寫してからに、三重五重に袱紗に包んでは、人に見せまいとしおつて、「これぞ玄妙なる奧義だ」などと後生大事にしまつておる。大間違いだ！ドメクラどもめ！諸君らは干乾びた骨を齧つて何の汁を吸おうとするのか！見識のない連中どもは、經典をひねくりまわ

して、あてずっぽうで相談しては意味をでっち上げようとばかりしておる。人のウンコを口に入れてくちやくちや咬んでは、また吐き出して他人に食わせてやるようなものだ。まるで俗人が早口言葉を言わせるようなことをやって、一生を無駄に送るつもりか！

無殷も同じように人に見せようとしなかったのである。この種の編纂物の名の知られるものには圭峰宗密（七八〇～八四一）の『禪源諸詮集』（佚）、仰山慧寂（八〇四～八九〇）の「禪決名函」（本書卷一九「仰山和尚章」）、浮山法遠（九九一～一〇六七）の「九帶」（佚）等があった。現存するものは永明延壽『宗鏡錄』卷九七、九八に収録する禪要。

（八）師於一日辭往他遊，九峯乃與偈送曰：將寶類寶意不殊，琉璃線貫琉璃珠。内外雙通無異選，鬱我家園桂一株。無殷が行脚に出ようとした時、道虔禪師は偈一首を贈った。上二句に「寶珠を集めて同種ごとに分類したのは、まるで琉璃を糸に繋いだ珠璣のようだ」と言って、「十一位」の編成を美しい琉璃璣のようだ、ひとまず褒め、下二句では、「しかし眞理はひとつで内外に通ずるもの、種々の道があるのではない。見よ、わが家園には鬱たる桂樹が一本あるのみだ」と言って、無殷が諸方老師の種々の禪要を収集し分類した知的行爲を厳しく戒め、わが九峯山には遍界に通用するただ「一味禪」あるのみ、そなたはこれを會得したのかと問うた。この偈を受けて、無殷は行脚に出るのを思い止まり、のち十餘年のあいだ道虔禪師のもとで修行したのである。

【二】師初住禾山，次居祥光，翠巖。^①於辛亥歲，敕賜洪州護國住持，號澄源禪師矣。^②

【日譯】

師は初め禾山寺に住持し、ついで祥光寺、翠巖寺に移った。辛亥歲に南唐皇帝の勅命によつて洪州護國寺住持、澄源禪師號を賜わつた。

【注釋】

(1) 師初住禾山，次居祥光，翠巖 洪州泐潭石門寶峰禪院に移つた道虔禪師に隨侍し、その遷化（呉順義初年、九二二）ののち、無殷はそこを離れ、翌年に吉州永新縣禾山大智禪院に初めて住持し、さらに揚州祥光院に轉じ、そして洪州翠巖廣化院に移つた。この間の経緯は徐鉉撰塔銘、『景德傳燈錄』、『禪林僧寶傳』、『石門文字禪』卷二二「吉州禾山寺記」に記述がある。

晚歲止廬陵之禾山。其名益彰。李唐先主召見之，特加禮遇，俾居廣陵之祥光院。嗣君踐祚，優禮有加，賜號澄源禪師，命移處豫章之上籃、西山之翠巖院，是皆都邑之勝槩，高人之游集，自非密行淳德，不能鎮服羣情。（徐鉉撰塔銘）

先受請止吉州禾山大智院，學徒濟濟。嘗述《垂誡》十篇。諸方歎伏，咸謂禾山可以爲叢林表則。時江南李氏召而問曰：「和尚何處來？」師曰：「禾山來。」曰：「山在什麼處？」師曰：「人來朝鳳闕，山嶽不會移。」國主重之，命居揚州祥光院。復乞入山以翠巖院，乃江西之勝概，遂棲止焉。時上籃院復虛其室，命師來往闡化，號澄源禪師。（景德傳燈錄）卷一七

殷於是依止十餘年。虔移居石門，亦從之。及虔歿，去游廬陵，至永新，見東南山奇勝，乃尋水而往。有故寺

基、蓋文德中異僧達奚道場、遂定居、學者雲集。唐後主聞其名、詔至金陵、問佛法大意。久之有旨、延居揚州祥光寺、懇辭歸西山、詔住翠巖、又往上籃寺、賜號澄源禪師。〔禪林僧寶傳〕卷五)

永新爲江西山川形勝之地、城南有山、巋然深秀、晴嵐夕暉、應接不暇者。唐僧達奚棲遲之所也。奚、不知何許人、以文德初始至、刀耕火種、住成法席。致嘉禾之瑞、因以名山、號大智禪院。院僻嶮、初未著於諸方。吳順義二年、僧無殷中興之、恢復法度、學者趨之如雲。殷、九峯虔禪師之嗣、青原八世孫也。方是時、禪學之弊、巧見異解、殷以擊鼓之機、脫略窠臼。於是宗風大振、學者賴之。〔吉州禾山寺記〕

これらを綜合すると、無殷は洪州靖安縣潯潭石門山寶峰禪院の道虔禪師の遷化(九二二年)のち、吉州永新縣禾山大智禪院に住して(九二二年)名聲が廣まり、南唐烈祖(李昇、先主)の勅命で廣陵揚州祥光院に住し、元宗(李璟)の踐祚(九三七年)に際して澄源禪師號を賜い、命によって洪州上籃院(護國寺)に移り、最後に洪州新建縣西山翠巖廣化禪院に住し、ここに遷化した。

(2) 於辛亥歲、敕賜洪州護國住持、號澄源禪師矣。辛亥歲は南唐保大九年(九五二)。本書では南唐後主(李煜)から澄源禪師號を賜い、洪州上籃院(護國寺)に移ったとしてゐる。本書卷一二にはこの年に發せられた無殷を含む五禪師への詔勅(大寺院への勅住と禪師號下賜)を記録している。本書の傳記に關わる記述は以上であり、その遷化(九六〇年)に言及してゐないのは、『祖堂集』の増廣(原一卷本から十卷本への増廣)がそれ以前に終了してゐたからであらう。無殷禪師の卒年を『景德傳燈錄』は「建隆元年〔九六〇〕三月二日」と記し、徐鉉撰「洪州西山翠巖廣化禪院故澄源禪師塔銘并序」は「建隆元年〔九六〇〕二月五日終于翠巖院」とするが、本章では「辛亥歲」までの記述に止まつてゐる。禾山無殷の傳記研究に鈴木哲雄『唐五代の禪宗湖南江西篇』第二章第四節(學

術叢書禪佛教、大東出版社、一九八四年）がある。

【三】師有時良久云：「自作自受。」⁽¹⁾或時見僧入門來云：「患顛那？作摩！」⁽²⁾僧便問：「未審過在什麼處？」師云：「不是蕭逸、爭取《蘭亭》？」⁽³⁾

【日譯】

師はある時、上堂して、しばらく沈黙し、やおら大衆に向かつて言った、「そのように分からず屋なのは自業自得だ。」またある時、行脚僧が来たのを見て言った、「アタマがいかれてるんじゃないかねえのけ！」その僧は問うた、「どこが間違っているのでしょうか？」師、「蕭逸でなければ、〈蘭亭序〉を奪うことはできぬ。」

【注釋】

(1) 師有時良久云：自作自受 本則以下は吉州禾山寺における活動の記述である。「良久」の語は時間の経過（良久しくす）をいう原義から沈黙の義に轉化した（袁賓『禪宗著作詞語匯釋』はこれを「詞義轉移現象」と稱している。江蘇古籍出版社、一九九〇年、一一六頁）。禪録では「良久」することによって「不立文字、以心傳心」（沈黙によって法を伝える）を示すという獨特の用法があり、これは無殷の出家の師である雪峰義存がしばしば用いた手法である。

有時上堂、衆立久。師云：「便與摩承當，却最好省要，莫教更到這老師口裏來。三世諸佛不能唱，十二分教載

不起。如今嚙涕唾漢爭得會？我尋常向師僧道：『是什麼？』便近前來覓答話處。驢年識得摩？事不得已。向汝摩道，已是平欺汝了也。向汝道：『未半跨步也。口化反。門以前，早共汝商量了。』還會摩？亦是老婆心也。省力處不肯當荷，但知踏步向前覓言語。向汝道：『盡乾坤是個解脫門』，總不肯入。但知在裏許亂走，逢著人便問：『阿那个是我？』還羞摩？只是自受屈。所以道：『臨河渴水，死人無數；飯糲裏受餓人，如恒河沙。』莫將等閑！和尚子，若實未得悟入，直須悟入始得，不虛度時光。莫只是傍家相徼，掠虛賺說悞人。且是阿誰分上事？亦須著精神好！菩提達摩來道：『我以心傳心，不立文字。』且作摩生是汝諸人心？不可只是亂統了便休去。自己事若不明，且從何處出得如許多妄想？向這裏見凡見聖，見有男女、僧俗、高低、勝劣，大地面上炒炒底鋪砂相似，未嘗一念暫返神光，流浪生死，劫盡不息。慚愧！大須努力好！」（本書卷七「雪峰和尚章」）

（ある日、定例の説法のために法堂に昇つて、しばらく沈黙。大衆はじつと立つて待つていた。師は言った。「このように受けとめてもらうのが、それこそ手間をかけずにすむというものだ。このうえ、このわしに言わせないでもらいたい。三世の諸佛も言うことはできず、十二分教も書けぬのだ。いま人の言葉をありがたがってばかりいる輩には、分かるはずはない。わしはいつも諸君らに（何だ！）と言つてやつてゐるのに、近寄つてきては、答えを要求する。そんなことでは、いつまでたつても分かるはずはない。やむなく君たちに言つてやるのでさえ、もう君たちを愚弄してしまつてゐるのだ。諸君らに（まだ門を跨がぬさきに、とつくに話し合は済んでしまつてゐる）と言おう。分かるか？ これもいらざる老婆心からだ。手間のかからぬところは、受けとめようとせず、前に出てきて御宣託を聞こうとする。さらに（全世界が解脫の門だ）と言つてやつても、まったく門に入らうとせず、ただ寺の中をやたら歩き回つて、人に出逢つては（どれが私ですか？）など

と問う。恥しくないのか！ 自分で自分を貶めているだけだ。だから（河の前で渴死した者は無數、飯櫃の中で餓死した者は濱の眞砂の如し）と言うのだ。いいかげんに聞いてはだめだ。諸君！ まだ目覺めていな
 いなら、かならず目覺めなくてはならぬ。ぼんやりと虚しく時間を過ごしてはならぬ。のきなみに禪師の門を
 叩いては法を仕入れ、間違つた説き方をして人を惑わしてはならぬ。これは誰のことでもない、君たち自身の
 問題ではないか！ しつかりやらねばならぬ。菩提達摩が来て（わたしは心で心を傳え、文字を立てぬ）と言
 ったが、何をもつて諸君らの心とのか。けつして大雜把にやつて、ケリがついたとしてはならぬ。きつぱ
 りと自己の決著をつけたら、こんなごたごたした妄想など出て來はしない。君たちはここで凡や聖、僧や俗、
 男や女、尊や卑、優や劣などと、砂利の數ほどの妄想差別を見ているが、六根の光をしばらくでも内に照らし
 返さなければ、生死の世界をさまようばかりで、永遠に終わることはない。ああ恥しいことだ！ 大いに努力
 せよ！」

無殷は雪峯のこうした「沈黙による法の傳授」という手法を用いて上堂したのであるが、僧衆にその意圖が受けと
 められなかったのを見て、「自作自受」と言った。「蠶繭自縛」の喩えて、自業自得、自らの惡業によつて惡報を招
 くことを言う。人人具足の佛性の理を見て自己の決著をつける（つまり外に求めない）に到らぬ僧衆を叱咤したの
 である。

(2) 或時見僧入門來云・患顛那？作摩！ 師はまたある時、門に入つて來た行脚僧に向かつて、「患顛那？ 作
 摩！」とどやしつけた。「顛狂を患つて、どういふつもりか！」という意味であるが、「那？ 作摩！」は本書に
 のみ七例見える、強い詰問を表わす南方方言の特徴的な句法である。このこと似た例は、

僧問：「如何是西來意？」師打之。師謂衆曰：「是你諸人患顛那？作摩！」把棒一時趁出云：「盡是一隊喫酒糟漢。与摩行脚，笑殺人去！兄弟！莫只見八百一十人處去那裏，不可只圖熱鬧。」（本書卷一六「黄檗和尚章」）

（僧が問う、「達摩が印度から来た意圖とは何でしょうか？」師は聴くや、棒で打った。そして僧衆に向かつて、「きみらはアタマがいかれてるんじゃないかねえのけ！」とどやしつけ、法堂にいた僧衆を全員棒で追い出して言った、「きみらはみんな酒糟喰らいの酔っぱらいどもだ！ そんな行脚では笑ひ者にされるぞ！ 諸君！ 八百千人の大叢林ばかり訪ね歩いて、一緒にわいわいやるようでは駄目だ。」）

「西來意」とは「達摩が西方印度から東土中國へ来た意圖」、つまり「達摩は何を傳えたのか」、「達磨は禪を傳えたとされる、その禪とはなにか」という周知の問題である。禪宗における公式的な答えは、すでに馬祖道一が「汝今各信自心是佛，是心即是佛心。是故達摩大師從南天竺國來，傳上乘一心之法，令汝開悟。」（本書卷一四「江西馬祖章」）と言明しているとおり、「自己の心が佛なのだ」ということで、質問僧も知っているはずであるが、それは單なる知識に過ぎず、確信に到っていないのである。ゆえに黄檗は棒打して、「この痛みを感じるおまえ自身のことだ！」と直指したのである。『景德傳燈錄』卷九では本書のこの部分「是你諸人患顛那？ 作摩！」を「汝等諸人欲何所求？」（きみたちは何を求めているのか？）としているが、これでは語氣がまったく異なる。

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：「何曾忘却那？作摩！」（卷四「石頭和尚章」）

（僧が問う、「本來の事とは何でしょうか？」師、「そなたはどうしてそれをわたしに求めるのか？」僧、「師から教えていただかねば、わかりません。」師、「それがなくなったりするもんけ！」）

「本來事」とは「自己本來事」、「自己本分事」、人人具有の佛性のことで、これを信じ、「自身が本來より佛である」という禪僧の覺悟を言う。したがって、石頭和尚は「それ（自己本分事、佛性）が失われたことなどあるものか！」と答えたのである。『景德傳燈錄』（卷一四「京兆尸利禪師章」）では、石頭の答えを「汝還曾失却麼？」（そなたは失ってしまったのか？）としているのは、上例と同じく強い詰問の語氣を失っている。本書においてこの「〜那？ 作摩！」という句法を使った人として記録されているのは、石頭希遷（端州人）、黄檗希運（福州人）、保福從展（福州人）、金峰從志（福州人）、禾山無殷（福州人）、百丈懷海（福州人）、仰山慧寂（韶州人）で、みな嶺南の出身者であるところから、南方方言であろうと推測される。楊億らが『景德傳燈錄』を修訂した際におこなった、「或言筌之猥俗，並從刊削，俾之綸貫」（「刊削景德傳燈錄序」）という措置によって、この「猥俗」な方言は「刊削」されたのであろう。なお最初にこの句法に注目したのは曹廣順「試說近代漢語中的（〜）那？ 作摩？」（『語言學論叢』第二〇輯、一九九八年）である。

（3）僧便問：未審過在什摩處？師云：不是蕭逸，爭取《蘭亭》？無殷の答えは唐太宗の命を受けた蕭逸（蕭翼、蕭翊）が僧辯才から王羲之「蘭亭序」搨本を詐取したという有名な話に基づく。「書法に通じた詐略の士蕭逸でなければ、《蘭亭序》を奪うことはできなかった。」ここでの意味は、「わたしも自分の行脚の経験からその誤りを熟知しているからこそ、そなたに忠告してやれるのだ」ということであろう（使われた實際の意味は結局上文の九峯道虔が言った「奴見婢慙懃」と同じ）。この話は『法書要錄』卷三（何延之「蘭亭記」）、『隋唐嘉話』卷下、『獨異志』卷中、『唐詩紀事』卷五、『能改齋漫錄』卷五に載せるほか、『雲麓漫鈔』卷六の記述がもっとも詳しく、かつその説の誤謬を辯じている。詐取した人の名はすべて「蕭翼」と記す（『隋唐嘉話』は「蕭翊」とする。「翼」と

「翊」は同音）が、本書のみ「蕭逸」である。「蕭翼」を「蕭逸」と書くのは當時の南方方言音による通用（職質韻混用）である。『廣韻』では、

翼 與職切（以母職韻 [* . i . ɣ] 開口三等入聲曾攝）

逸 夷質切（以母質韻 [* . i . ɣ] 開口三等入聲臻攝）

周祖謨「宋代汴洛語音考」に言う、「宋代語音の唐人と異なるところは、臻攝入聲と梗曾攝の合用である。合用の原因は入聲韻尾の失落によるものであって、梗曾攝入聲は [k]、臻攝入聲は [ɣ] で、もともと同類でなかったのが、[k]、[ɣ] が失落すると、母音の近いもの同士がしぜん通じあうことになったのである」（周祖謨『問學集』下冊六三三頁、中華書局、一九六六年）。宋代閩人の詩詞においては、[ɣ]、[k] 通押例が二三四を数え、「こうした現象から、宋代閩地において通語の入聲韻尾 [ɣ]、[k] はかなりの程度混同される傾向にあったか、あるいはすでに弱化して喉塞尾になっていたことがわかる」（劉曉南『宋代閩音考』一四二頁、岳麓書社、一九九九年）。現代閩東福州音では翼も同音となっている（『漢語方音字匯』）。禾山無殷は福州連江縣の人であり、この合流現象は唐末五代にはすでに存在したのである。

『祖堂集』所收偈頌にも入聲韻尾 [ɣ]、[k] 混用例が見出せる。

〔卷四，丹霞章，《孤寂吟》第七韻段〕益昔室質寂錫（昔錫 [k]、質 [ɣ] 混用）

丹霞天然和尚（七三八～八二三）の貫籍は未詳であるが、この押韻から見て嶺南出身であった可能性がある。

【四】師云：「諸兄弟！且莫二言三語，且待禾山與汝證明。諸人會摩？大難！」⁽¹⁾如今第一不及，第二不到。須有言語，指歸話出，諸人便有領覽。且莫怪葛藤東說西說。⁽²⁾可不聞：「釋迦在座上，良久，衆佇指歸。其時鷲子出來，乃白槌云：『大衆！當觀法王法。』」又云：『法王法如是。』佛當時便下坐去。』？諸人道，置此一言，合校多少？⁽³⁾亦如「闍王請迦葉說法，乃受請登坐，良久，乃下。王乃問：『師以何不爲弟子說？』」迦葉云：『位崇名重。』」？⁽⁴⁾當時亦有紘紘者，如今盡會了也。你道，古人意作摩生？八十老翁出場屋，還知摩？」⁽⁵⁾

時有人問：「迦葉當時意作摩生？」師云：「不覺時遷變，蕭然洞底（底）當作「庭」風。」⁽⁶⁾

【日譯】

師は言った、「諸君！もうあれこれと議論に明け暮れるのはやめよ。わたしが諸君のために説き明かしてやろう。諸君よ、わかっているか？ 難しいようだな。今諸君はそこへ届かず、到達できていないのだ。今ここで言葉によって歸趨を示してやれば、受けとめてくれるであろう。言葉で説くことをとがめてはならぬ。諸君も承知の話である。〈釋迦は法座に登って、しばらく沈黙した。聽衆はじつと説示を待っていたところ、舍利弗が前に進み出て、白槌を打って言った、「大衆よ、法王の法をとくと觀察せよ。」さらに、「法王の法はまさしくこのとおりである」と言う」と、釋迦はすぐに座を降りた。〉さて諸君、言ってみよ、舍利弗のこの言葉は外れているだろうか？ また別の話がある。〈阿闍世王が迦葉に説法を願った。その願いを受けて迦葉は法座に登って、しばらく沈黙すると、座を降りた。王は問うた、「師はなにゆえたくしに説法してくださらぬのか？」迦葉は答えた、「地位高く名譽重きがゆえに。〉當時もさまざまに意見があつたが、今なら諸君は完全にわかるであろう。さあ、釋迦と舍利弗はどういうつも

りであったのか？ 科擧の習業に生涯を費やした老翁の答案である。わかるか？」
その時、僧が問うた、「迦葉はその時、どういふつもりだったのでしょうか？」師、「覺えず時は遷變し、蕭然たり洞庭の風。」

【注釋】

(1) 師云・諸兄弟！且莫二三語、且待禾山與汝證明。諸人會摩？大難！無殷は僧衆のために、以下の禪要（佛傳）を提示した。ふたつの話は一類であるから、おそらくかれの「十一位」に収録されていたものであろう。

(2) 如今第一不及、第二不到。須有言語、指歸話出、諸人便有領覽。且莫怪葛藤東說西說「第一不及、第二不到」は僧衆の境位が禪の思想的核心に到っていないことを二句で言う修辭であろう。「葛藤」は言葉を費やして解釋すること、「東語西語」はあれこれと議論屢説すること。いづれも否定的ニユアンスの語。

(3) 〈釋迦在座上、良久……〉この第一話は佛典には見えぬ、禪宗の傳承にかかる佛傳である。『寶林傳』（八〇一年）、『祖堂集』、『景德傳燈錄』の佛傳には見えず、本則を初出とする。ただし本則で白槌を打ったのは舍利弗であるが、宋代の傳承になると文殊に變わっている。代表的なものは『碧巖錄』第九二則「世尊一日陞座」。また「當觀」は「諦觀」に定著した。「當觀法王法、法王法如是」は通常、佛陀の說法が終わったあとに唱えられる頌の冒頭の二句（八十卷『華嚴經』卷四）。つまり釋迦の「良久」を沈黙の說法とする意であり、無殷が「置此一言、合按多少？」と問うたのも、ここをそのように理解せよという示唆である。「按」は「校」に通じ、「較」と同じく隔たる意（三字は同音）。

(4) 〈闍王請迦葉說法，乃受請登坐，良久，乃下。王乃問：師以何不爲弟子說？迦葉云：位崇高重〉 この第二話も佛典に見えない禪宗傳承の迦葉傳で、本書卷一「第一祖大迦葉尊者章」および本則を初出とする。「迦葉章尊者章」にはこれと並べて、

阿難問師：「傳佛金襴外，別傳个什麼？」師喚阿難，阿難應諾。師曰：「倒却門前刹竿著！」

（阿難が迦葉に問うた、「佛陀は金襴の袈裟以外に何を傳えたのか？」迦葉はいきなり「阿難！」と名を呼んだ。阿難は「おう！」と答えた。それを聽いて迦葉は、「門前の刹竿をかたづけよ！」「佛陀の説法は終わつた」）

という、後世の馬祖禪が提起した「性在作用」説に基づいて創作された説話を載せている。迦葉の答え「位崇高重」は、阿闍世王その人を指し、同時に法身の尊貴をこの語によって示したもので、すなわち佛法の要諦は人人具有的佛性の自覺にあり、法身と肉身は不即不離ゆえに、現實の大王を「位崇高重」と言つて、このことに氣づかせようと示唆したのである。

(5) 當時亦有紘紘者，如今盡會了也。你道，古人意作摩生？八十老翁出場屋，還知摩？「八十老翁出場屋」は續けて「不是小兒戲」と言うように、「科擧の習業に生涯を費やした老翁の答案だ」という俗諺（『景德傳燈錄』卷一七「雲居道膺章」）。「場屋」は科擧の試験會場「貢院」のこと（『資治通鑑』唐武宗會昌六年胡三省注）。ここでは釋迦と迦葉の「禪的作略」を褒めて言った。「佛陀と迦葉の時代にも、こういう教えかたには異論があつたが、今や諸君はみな完全にわかるであろう」と言つたのは、「性在作用」という馬祖禪の考えかたには無殷の當時から批判があり、晚唐期に到つて再檢討の風潮が起つたことを暗に指している。

(6) 時有人問・迦葉當時意作摩生？師云・不覺時遷變，蕭然洞底風。「迦葉はその時、どういつつもりだったのですよ、どうか？」という問いに、無般は直接答えずに、「不覺時遷變，蕭然洞底風」という即興の偈を歌った。「時は過ぎ舟は出帆した。洞庭湖にはもう蕭々たる秋風が吹いている」。「洞庭風」の原文は「洞底風」、すなわち「庭」と書くべきところ、その陽聲韻尾が失落して鼻化韻となった方言音のために、形似の「底」字に替えて書かれたのであろう。言わんとする意味は、「きみがふたつの話を聴いて、ただちに悟るべきところ、わたしに尋ねるようでは、その激發の契機はもう失われてしまった」。無般は引用した二話の傳える「禪的寓意」を説明してやってもよさそうなところ、そうはせずに、即興の偈句を唱えたのみであった。その偈も「もう手遅れだ」とからかう内容で、つまりは教えないのである。もしも「教えた」ならば、その僧にとつてはもうひとつの相對的雜多な知識が増えるだけで、かれにとつて唯一絶對的な真理の獲得の契機にはならないからである。『碧巖錄』第九二則「世尊一日陞座」において、雪竇重顯の頌「列聖叢中作者知，法王法令不如斯。會中若有先陀客，何必文殊下一槌」（あまた居並ぶ諸佛のなかの俊敏な者ならば、法王佛陀の教えはそんなことではないと知っているはずだ。靈鷲山の會中にもし機敏な先陀の人がいたなら、文殊の一槌など無用だとわかったであろう）を引き、圓悟克勤はこれを敷衍して、「文殊が白槌を打つ以前に、世尊が沈黙したその時に、その意圖を見抜くべきであった。いや、世尊が法座に登る以前に、とつくにわかっているはならぬ」と評論している。すなわちこれは「公案禪」が公案を否定する（公案が修行者の激發の契機となることを否定する）ところまで到っている。宋代禪の行きつく先はそういうことにならざるを得ないが、宋代禪は「無事禪」を批判するところから出發して、結局は唐代の「無事無爲」の禪を理想として、そこへ回歸するのである。

【五】又時見僧云：「還知禾山惡發摩？」⁽¹⁾ 僧便問：「和尚無端惡發作什麼？」師云：「嗔拳不打笑面。」⁽²⁾ 乃笑云：「大不容易！諸和尚！不見（他古老接示，一開一合便悟）？」⁽³⁾ 此是有情中方便，更有（靈雲見桃花），⁽⁴⁾（仰山見天雲），⁽⁵⁾ 此是無情之物，應什麼便解令人得入？莫成思想底事摩？莫嫌古德夙根，懸鐸相似，觸著則應，是與摩根器始得。⁽⁶⁾ 更有（歸宗敲鼎，豎拳），⁽⁷⁾（拈布毛），⁽⁸⁾（拋拂子），⁽⁹⁾ 當用無用，如啐啄之機，是他上上之流始得。」⁽¹⁰⁾

問：「只如因物便得入，意如何？」⁽¹¹⁾ 師云：「魚透假一擊，龍無變彩身。」⁽¹²⁾

【日譯】

またある時、行脚僧が來たのを見て師は言った、「わたしは怒り心頭なのを知っているか？」僧は問うた、「和尚はやたらに腹を立てて、いったいどうなさったのですか？」師、「（嗔拳は笑面を打たず）だな。」そこで笑いながら言った、「行脚をやめるのはなんと容易でないことか！ 和尚がたも知っているであろう。（あの老安和尚が眼を開閉して見せて、悟入の手がかりを得させた）ことを。それは有情の人間が用いた方便であつた。また（靈雲和尚が桃の花を見た）、（仰山和尚が天の雲を見上げた）という、その對象は無情物であつたが、何に反應して門に入らせることができたのであろうか？ それは考えてわかつたことではなかつたであろう。古人の宿世の功德によつて風鐸が風に當たれば音を奏でるように、機敏な根器であつたから功を奏したのだと思つてはならぬ。（歸宗和尚が香爐の蓋を敲き、拳を前に突き出し）、（烏窠和尚が布毛を抜いて示し）、（百丈和尚が拂子を投げ捨てた）類の作略のように、時節因縁

を見て、用いるべきかそうでないかを判断し、啐啄同時のごとく雙方が上上の機轉をはたらかせなくてはならぬ。」
問う、「外境を契機として悟りの門に入るとは、どういうことでしょうか？」師、「魚は透^はねて一撃を假るも、龍は彩を變^はる身無し。」

【注釋】

(1) 還知禾山惡發摩？「惡發」は「怒る」意味の口語。ここは禾山へ絶え間なく訪れる行脚僧に對して、「應接が煩わしい。もういいかげんにしてくれ！ 外に求める惡習を止めよ！」という怒り。

(2) 嗔拳不打笑面 「振り上げた怒りの拳骨も、笑う相手には打ちおろせない」という意味の俗諺。もとは南方で歳末の追儺行事に催された假面劇の「嗔拳笑面」という題目に由來するという『事物起原』卷九「嗔拳」。ここでは相手が「和尚無端惡發作什麼？」と素朴きまじめに答えたので、無般も氣勢を削がれて、この俗諺を口にして笑いながら説明せざるを得なくなった。

(3) 不見他古老接示，一開一合便悟？ 傳承されてきた多くの宗門故事の作略を以下に列擧する。第一は高山老安（五八一〜七〇八。五祖弘忍の弟子）。本書卷三「老安國師章」に言う、

坦然禪師問：「如何是祖師西來意旨？」師曰：「何不問自家意旨？問他意旨作什麼？」進曰：「如何是坦然意旨？」師曰：「汝須密作用。」進曰：「如何是密作用？」師閉目又開目，坦然禪師便悟。

慧安は日常のすべての動作が佛性のはたらきである（性在作用）ことこそ「祖師西來意旨」（達摩が傳えた禪の核心）だと、目の開閉をして見せることによって示唆した。

(4) 〈靈雲見桃花〉 第二は靈雲志勲(生卒年未詳。瀉山靈祐「七七一〜八五三」の弟子)。本書卷一九「靈雲和尚章」に言う、

靈雲和尚、嗣瀉山、在福州。師諱志勲、福州人也。一造大瀉、聞其示教、晝夜亡疲、如喪考妣、莫能爲喻。偶睹春時花蕊繁茂、忽然發悟、喜不自勝、乃作一偈曰：「三十年來尋劍客、幾逢花發幾抽枝。自從一見桃花後、直至如今更不疑。」因白瀉山和尚、說其悟旨。瀉山云：「從緣悟達、永無退失。汝今既爾、善自護持。」遂而返錫甌閩。

(靈雲和尚は瀉山の法を嗣いで、福州に住した。師の僧諱は志勲、福州の人である。湖南の大瀉山に行き、靈祐禪師の教えを聞いて發奮し、晝夜疲れも厭わず修行に勵んだが、いつまでたっても悟ることができず、まるで父母を喪ったかのように悲嘆にくれるばかりで、その絶望ぶりは喻えようもなかった。やがて、たまたま春の満開の桃花を目にしたとき、忽然と開悟し、喜びのあまり偈を一首作った。「三十年ものあいだ失った劍を捜し求めて、その間幾度花が咲き枝をのばすのを見てきたことか。しかしここで桃の花を見てからは、もうけつして疑うことはない。」瀉山和尚に報告して悟った内容を告げると、瀉山は言った、「桃花を見たという縁によって悟境に達したのだ。けつしてそこから退いてはならぬ。そなたはいまや至ったのだ。その境地をしつかり保ちつづけよ。」そこで行脚をやめて福州へ歸った。)

靈雲は偈を作って、「自分は三十年のあいだ、失った劍を捜し求めていたが、ここで桃の花を見てからは、もうけつして疑うことはない」と言った。「失った劍を捜す」とは「舟を刻んで劍を求む」(『呂氏春秋』察今篇)という喻えを用いて、無駄な搜索をしたことをいう。つまり失ってなどいかなかった。「決して疑わぬ」とは、それが失わ

れずにわが身に具わっていたことを確信した。ここで劍というのは「佛性」の譬喩である。したがって、「我が心に佛性の具われること」をものはや疑わぬということにほかならない。が、もうすこし靈雲に即して言えば、まずこういうことであつたであろう。靈雲はあるとき偶然に満開の桃花の咲き亂れるのを眼のあたりにして、この世のものとも思われぬ景色に感動し、生まれて初めて遭遇したかのように、われを忘れて、ただ茫然と立ちつくしていた。そうしてふと、われに返つて、沈思するに、この感動こそが、わが長年求めつづけていた「見色即見心」だつた、とようやく氣づいたのであつた。靈雲の悟りの物語で知られるのは、長期にわたる深刻な煩悶と絶望、そのあとに訪れた偶然の契機に激發する開悟の體驗である。その契機は満開の桃の花を見たことであつたが、春の開花は平常だれしも見るところであり、靈雲も述懐しているとおり、じしんが三十年も見ていたことではあつた。しかしかれにおいて今初めて、それが開悟の契機となつたのである。これを総括して言えば、まさしく「見色即見心」であつたと言ふほかはない。これは瀉山門下における「見色即見心」という悟道の體驗として知られる有名なもの。

(5) 〈仰山見天雲〉 第三の仰山慧寂（八〇七〜八八三）も瀉山靈祐の弟子。ただしこの故事は未詳である。

(6) 此は無情之物、應什摩便解令人得入？莫成思想底事摩？莫嫌古德夙根、懸鐸相似、觸著則應、是與摩根器始得無殷は右の機縁を擧げて、禪的作略の意味を説明する。靈雲のように外界の無情物を見た一瞬に、従前の疑惑が一舉に解消したことを、「それは妄想なのであろうか？」と問いかけ、「または宿根猛利の人だけに起こつた結果と思つてはならぬ」と言ふ。これが無殷の言わんとするところである。「莫成思想底事摩？」の「莫〜摩？」は口語の推量疑問句。「思想」は妄念、妄想を言ふ。次の「莫嫌……」も前世の功德によつて豫定された結果と考えてはならぬと、偶然の實體験の僥倖を強調しているのである。

(7) 〈歸宗敲鼎、豎拳〉 第四は歸宗智常（生卒年未詳。馬祖の弟子）。本書卷一六「歸宗和尚章」に言う、

問：「如何是諸佛玄旨？」師云：「無人能會。」僧云：「向者如何？」師云：「有向則乖。」僧云：「無向者如何？」師云：「誰求玄旨？」其僧于時無語。師云：「去！無子用功處。」僧云：「豈無方便門，令學人得入？」師曰：「有。」僧云：「如何是方便門？」師云：「〈觀音妙智力，能救世間苦〉。」僧云：「如何是〈觀音妙智力，能救世間苦〉？」師敲鼎蓋三下，却問：「子還聞摩？」云：「聞。」「我爲什麼不聞？」僧無對，師打之。

（問う、「諸佛が教えた奥深い眞理とは何でしょうか？」師、「そんなことは誰にもわからぬ。」僧、「それを知らうとすればどうでしょうか？」師、「知らうとすればすれ違う。」僧、「では知らうとせねばわかるものですか？」師、「きみは奥深い眞理とやらを求めているのではないのか？」僧は黙ってしまった。師、「出て行け！きみの努力など無駄だ。」僧、「方便というものがあるでしょう。それでわたしを眞理に參入させてください。」師、「方便ならむろんある。」僧、「ではその方便とは？」師、「〈觀音の妙智力は、能く世間の苦を救う〉。」僧、「それは『觀音經』の句ですが、どういうわけですか？」師はそばにあった香爐の蓋を三回叩いて問うた、「そなたには聞こえるか？」僧、「聞こえます。」師、「はて、どうして〈わたし〉には聞こえぬのかな？」僧は答えられなかった。師は棒で打った。

歸宗和尚は「諸佛の玄旨」とは「聞聲悟道」（音を聞く自身の見聞覺知の本性に目覺めること）だと示唆したのである。また次の話も同卷に見える。

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

(李萬卷が問うた、「大藏經はどういうことを説き明かしているのでしょうか？」師は拳骨を突き出して問うた、「おわかりかな？」李公、「わかりません。」師、「この御仁め！拳骨も知らんのか！」李公、「わたくしにはわかりませぬ。どうかご教示ください。」師、「しかるべき人に遇えばただちに授けるところ、遇えねばこの話を世間に流布させよう。」

歸宗にとって「大藏教」すなわち佛説の趣旨とは、佛性が各自に具わっていることを實體験として感得させることである。この「敲鼎」、「豎拳」はいづれも馬祖禪の「性在作用」説にもとづく接化で、音を聞き、拳を見るはたらしに自己の佛性の作用を發見せしめる作略であるが、みな失敗に終わっている。

(8) 〈拈布毛〉 第五は鳥窠道林(七四一〜八二四。徑山道欽の弟子)。本書卷三「鳥窠和尚章」に言う、

因侍者辭、師問：「汝去何處？」對曰：「向諸方學佛法去。」師曰：「若是佛法，我這裏亦有小許。」侍者便問：「如何是這裏佛法？」師抽一莖布毛示，侍者便悟。

(侍者が辭去しようとした時、師は問うた、「そなたはどこへ行くのか？」侍者、「他所へ佛法を學びに行きます。」師、「佛法ならば、わたしのところにも少しはあるが。」侍者は問うた、「何が和尚のところの佛法でしようか？」師は衣のほつれた糸を抜いて、「ほれ」と見せた。侍者は「はっ」と悟った。)

これも「性在作用」説による提示である。

(9) 〈抛拂子〉 第六は百丈懷海(七四九〜八一四。馬祖道一の弟子)。本書卷一四「江西馬祖章」に言う、

師問百丈：「汝以何法示人？」百丈豎起拂子對。師云：「只這个，爲當別更有？」百丈拋下拂子。僧拈問石門：「一語之中便占馬大師兩意，請和尚道。」石門拈起拂子，云：「尋常抑不得已。」

（馬祖が百丈に問うた、「そなたはどんな法を用いて人に教えるのか？」百丈は拂子を立てて見せた。馬祖、「それだけか、ほかにもあるのか？」百丈は拂子を放り出した。僧が石門に問う、「馬祖大師は一つの語で二つのことを示しましたが、それについて和尚のご意見は？」石門は拂子を取って言った、「かれはいつもやむを得ずこれで教えてしまったのだ。」）

ここでは、相手に拂子を示して自己の見聞覺知の作用に氣づかせる作略と、それが功を奏しなかった場合にはその作略に固執しないことを言う。石門は雪峰の弟子鼓山神晏（本書卷一〇）で、馬祖百年後の時代になると、「性作用」説に對する檢討が行なわれていたことを示している。

（10）常用無用、如啐啄之機、是他上上之流始得 相手の見聞覺知の作用に氣づかせる作略を用いるべきかそうでないかは、指導者が時節因縁をわきまえる必要があることを言う。「啐啄之機」とは親鳥が卵を抱いて雛鳥が生まれる時には、雛鳥が卵の殻を内側からつつく瞬間に、親鳥が外側から殻をついばんでやる瞬時の機轉を言う。

（11）只如因物便得入、意如何？ 右の則で取りあげた「外境を契機としてただちに悟りの門に入る」という諸因縁の核心の意味を問う。

（12）魚透假一擊、龍無變彩身 龍門の鯉が跳躍するには自身の一撃の力によるが、龍は身體の色を變えたのではない。魚が龍に變じたのではない、もともと龍であったのだ。開悟と言っても本性が變わったのではないことを言う。即興の偈句。『三秦記』にいう、「河津、一名龍門、大魚集龍門下、數千不得上、上者爲龍」（『藝文類聚』卷九八。劉慶柱『三秦記輯注關中記輯注』長安史蹟叢刊、三秦出版社、二〇〇六年）。「悟り了るは未だ悟らざるに同じ」（本書卷一「提多迦尊者章」と言われ、悟った後も悟らぬ前も、同じく我に佛性は具わっていたのであり、曹山

本寂（八四〇〜九〇一）も「元もとと是れ舊時の人なるも、只是ただ舊時の路を行あゆまず」（『曹山錄』）と云うように、外面的にはもとどおり、聖人ならざるただ一個の人間であることに變わりはないが、ただ内面的な考え方、生き方が變わり、自由な人となるのである。

【六】又時把住僧云：「去則住，住則死。（1）快道！快道！是汝還具眼摩？如今一等是亂說。可不聞（六祖問讓大師，從嵩山來，不汚之語）」（2）與（神會和尚本源佛性之理）（3）古德配云：（一人會祖師意，一人會大教意）？（4）諸人道，是誰如此解會？須是鵝王之作始得。（5）汝見（華林被滌山問：「專甲喚這個作（四字原誤作「喚作這個」）銅瓶，師叔喚作什麼？」華（原誤作畫）林云：「我終不敢喚作木椽。」滌山乃云：「與摩則專甲（當脫「爲」）滌山主也。』）（6）且受用具誰不有？因什麼如此？（7）又如（雲岳問道吾：「專甲喚這個作（四字原誤作「喚作這個」）草鞋，師兄喚作什麼？」吾云：「你若喚作草鞋，則鞭胸打脊。」岳云：「未審師兄喚作什麼？」吾云：「不可喚作木椽也。』）（8）且道，此處還分也無？太不易辨白，須是龍精鐵眼始得。」
問：「未審此二人同別？」師云：「門外不見主，入室始知音。」（9）

【日譯】

またある時、僧を捉まえて言った、「そなたはここを去ればどこかに住する。住したら死ぬ。さあ早く言え！ そなたはまっとうな眼を具えているか？ 今の連中はためを言うばかりだ。そなたも知っているだろう。（六祖が懷讓大師に問うて、懷讓は『嵩山から来た』と答え、『汚染せぬ』と言った話）を。また（神會和尚は六祖に『諸佛の

本源、神會の佛性』と答えた。古人は二人を評して、『一人は祖師の意を會得し、一人は佛教の意を會得した』と言ったが、諸君、いったいこんな理解をしてよいものだろうか？ 乳と水を飲み分けるあの鵝王の鑒識がなくてはならぬ。さて、考えてもらいたいのはこの話だ、〈華林首座は瀉山に『わたしはこれを銅瓶と呼ぶが、師叔は何と呼びなされるか？』と問われて、『木椶などと呼んではできません』と答えた。そこで瀉山は『そういう理解だと、わたしが瀉山の住持になる』と言った。さて、自己の本分事はみなに具わっているのに、どうしてこんなことになるのか？ また、〈雲巖和尚が道吾に問うた、『わたしはこれを草鞋と呼ぶが、師兄はどう呼ぶのか？』道吾は『きみがもし草鞋と呼ぶなら、鞭で打つぞ』。雲巖は問うた、『師兄はどう呼ぶのか？』道吾は『木椶などと呼ぶことはできません』。さあ諸君、この話の意圖がわかるか？ はっきりと見分けるのは難しいことだが、必ずや龍精鐵眼で鑒別せねばならぬ。』

僧が問う、「この二人は同じなんでしょうか？」師、「門外に主は見えず、入室して初めて知音を知る。」

【注釋】

(1) 去則住、住則死 以下は禾山から再び行脚に出ようとした僧を捉まえて言った言葉。行脚僧は禾山を辭してまた別の叢林へ行き、いづれは行脚を終息して禪院に住することになるが、安住してしまつては命取りになると戒める。ここからの主題は、安心立命を得て行脚を終息したあと、その境地に安住せず、「精神の流動」を勧めることである。六祖慧能はかつて言った、

道須通流、何以却滯？心不住法、道即通流。（『六祖壇經』）

(道は流通するものだ。停滯してはならぬ。心をひとつの法に留めないならば道は流通する。)
道虔和尚もこのことを次のように言っている。

諸兄弟！還識得命摩？欲知命，流泉是命，湛寂是身。千波競湧是文殊境界，一互晴空是普賢床榻。(本書卷九「九峰和尚章」)

(諸君、生命ということがわかつているか？ 流れてやまぬ泉が生命であり、湛然寂靜たる水が身體である。躍動する波が文殊の智慧の境界であり、一點の曇りもない晴空が普賢の實踐の道場である。)

(2) 〈六祖問讓大師，從嵩山來，不汚之語〉 列舉する第一話は六祖慧能とその弟子南嶽懷讓の對話。ここは二語だけを擧げているが、實際の場では次のように詳しく紹介されたであろう。

師乃往曹溪而依六祖。六祖問：「子近離何方？」對曰：「離嵩山。特來禮拜和尚。」祖曰：「什麼物與摩來？」對曰：「説似一物即不中。」在于左右一十二載，至景雲二年禮辭祖師。祖師曰：「説似一物即不中，還假修證不？」

對曰：「修證即不無，不敢汙染。」祖曰：「即這個不汙染底，是諸佛之所護念，汝亦如是，吾亦如是。」(本書卷三「懷讓和尚章」)

(師は曹溪に到つて六祖慧能に參じた。六祖、「そなたはこのたびはどこから來たのか？」師、「嵩山から特に和尚を禮拜しに參りました。」六祖、「こうして參じたそなたは何者か？」師、「何かと言えば、それではないです。」こうして六祖のもとに十二年隨侍し、景雲二年(七一)に辭去しようとした時、六祖は言った、「何かと言えば、それしてしまうという、そのものは修行して悟る必要があるのか？」師、「修行して悟る必要がないとは申しませんが、それよりもわたしはただ汚染せぬように努めます。」六祖、「その汚染せぬものこそ、諸

佛がたが保護してくださるものだ。そなたも、わたしも。」

(3) 〈神會和尚本源佛性之理〉 第二話は六祖と荷澤神會の對話である。

他日祖告衆曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否？」師乃出曰：「是諸佛之本源、神會之佛性。」祖曰：「向汝道無名無字，汝便喚本源、佛性！」師禮拜而退。（『景德傳燈錄』卷五「西京荷澤神會禪師章」）

（その後、六祖は大衆に告げた、「わたしはある物をもっている。それは頭も尻尾もなく、名もなく、前も後ろもない。諸君は見知っているか？」師は一歩前に出て言った、「それこそが諸佛の本源、神會の佛性です。」六祖、「さきに名前もないときみに言ったはずだ。なのに本源、佛性などと言うとは！」師は禮拜して退いた。）

(4) 古徳配云：一人會祖師意，一人會大教意 上掲の二話で、ともに「一物」と言っているものは「佛性」を暗示しているのであるが、懷讓は「説似一物即不中」という「己事究明」の課題（「祖師意」）と受けとめたのに對し、神會が「諸佛之本源、神會之佛性」と言い當てたのは教理（「大教意」）である。「古徳」が誰かは知られないが、これが一般的な理解であつたのであろう。

(5) 諸人道，是誰如此解會？須是鵝王之作始得 無殷は「こういう理解ではいけない。鵝王のように正しく鑒別しなくてはならぬ」と斷じた。「一人會祖師意，一人會大教意」と分類し、それで安心して、そこに留まってはならぬ。鵝王は『正法念處經』卷六四「身念處品」に言う、「譬えば水と乳を同一器に置き、鵝王これを飲むに、但だ乳汁のみを飲み、其の水は猶お存すが如し。鬱單越の人も亦復た是の如し。但だ衆香のみを聞き、臭氣を聞かず」（大正藏一七、三七九下）とされるもの。

(6) 〈華林被瀉山問……〉 第三話は百丈山での瀉山住持の人選をめぐる靈祐と華林首座の話である。本書には見え

ず、『景德傳燈錄』卷九「瀉山靈祐章」に記録があるが、無殷がここで提示したものはやや異なっている。司馬頭陀という興地家が江西の百丈山に来て懐海と湖南の瀉山の住持の人選をおこなった。まず首座の華林を歩かせ、それを見た司馬頭陀はこれを失格とし、靈祐を一見して合格とした。その夜の話である。

百丈は夜召師入室、囑云：「吾化緣在此。瀉山勝境，汝當居之，嗣續吾宗，廣度後學。」時華林聞之曰：「某甲忝居上首，祐公何得住持？」百丈云：「若能對衆下得一語出格，當與住持。」即指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？」華林云：「不可喚作木楔也。」百丈不肯，乃問師，師蹋倒淨瓶。百丈笑云：「第一坐輪却山子也。」遂遣師往瀉山。

（百丈はその夜、師を方丈に招き、付囑して言った、「わたしの緣はここ百丈山にある。瀉山はよい土地である。そなたがふさわしい。後學を指導してわが禪宗を傳えよ。」その時、華林がこれを聞いて言った、「わたしは首座を拜命しております。祐公がどうして瀉山の住持になれましょうか？」百丈、「もしみなの前で出格の見解を言えたら、住持に取り立てよう。」そこで淨瓶を指さして問うた、「これを淨瓶と呼んではならぬ。そなたは何と呼ぶか？」華林、「木楔とは呼べませんなあ。」百丈は認めなかった。そして師に問うと、師は淨瓶を蹴り飛ばした。百丈は笑って、「第一座も祐公にはやられたわい。」かくて師を瀉山に送り出した。）

（7）且受用具誰不有？因什麼如此？「受用具」とは自己本性のはたらきをいう。本書卷八「曹山和尚章」につきのようによ。

師每上堂示誨云：「諸人莫怪曹山不説。諸方多有説成底禪師在，你諸人耳裏總滿也。一切法不接不借，但與摩體會。他家差別知解，無奈闍梨何。天地洞然，一切事如麻如葦，如粉如葛。佛出世亦不奈何，祖出世亦不奈何，

唯有體盡，即無過患。你見他千經萬論說成底事，不得自在，不超始終，蓋爲不明自己事。若明自己事，即轉他一切事爲闍梨自己受用具。若不明自己事，乃至闍梨亦與他諸聖爲緣，諸聖與闍梨爲境，境緣相涉，無有了時，如何得自由？若體會不盡，則轉他一切事不去；若體會得妙，則轉他一切事向背後爲僮僕著。是故先師云：「體在妙處」。莫將作等閑！」

（師は上堂していつもつぎのように教えていた、「諸君はわたしが言わないのを咎めてはならぬ。あちこちには饒舌な禪師が多くいて、諸君らも聞いて耳に満ちみちているだろう。一切の法は受けとめることも借りることできない。ただそのように體會せよ。かれらの分別知解ではそなた自身をどうしてやりようもないのだ。劫火が起こつて世界が滅亡し、一切の事物が粉碎される時には、佛が現われて法を説いたところで、そなた自身をどうしてやりようもないし、祖師が現われて禪理を説いたところで、そなた自身をどうしてやりようもないのだ。ただ諸君が自己の本分事を體會し盡くすことだけが災難を免れる道である。あの千萬の經論が説いている事を聞いても、自由自在になることはできず、生死を超えることもできないのは、自己の本分事が明らかでないからである。もし自己の本分事が明らかなら、一切の事を轉じてそなたの自己受用の具とすることができ。もし自己の本分事が明らかでないなら、そなたと諸佛は一體でなく對立の關係となつて相互に涉りあい、終わる時がない。これではどうして自由になれようか？ もしこの體會が徹底しないなら、一切の事を轉ずることはできない。體會をみごとに徹底できたなら、一切の事を轉じて自己の後ろに従者として従える。ゆえに先師は「體は妙處にあり」と言われた。ここが肝要なところだ。」）

(8) 又如《雲岳問道吾……》 第四話は雲巖曇晟と道吾圓智の草鞋をめぐる對話であるが、これは諸書に見えず、ま

た「草鞋を木楔とは呼べぬ」などと言ういかにも不自然な對話で、無殷が任意に作ったものようである。ある物を指して「これをわたしは甲と呼ぶが、そなたは何と呼ぶか？」あるいは、「そなたはこれを乙と呼んではならぬ。ではどう呼ぶか？」と問う話は、「竹篋子の話」という類型の問答で、その代表的な話は次のようなものである。

汝州葉縣廣教院賜紫歸省禪師、冀州人也、姓賈氏。年弱冠、易州保壽院出家受具。後遊南方、參見汝州省念禪師。師見來、豎起竹篋子云：「不得喚作竹篋子、喚作竹篋子即觸；不喚作竹篋子即背、喚作什麼？」師近前掣得、擲向階下云：「在什麼處？」念云：「瞎！」師言下大悟、不離左右、執侍巾餅、經于數載。（『天聖廣燈錄』卷一六）

（汝州葉縣廣教院賜紫歸省禪師は冀州の人、俗姓は賈氏。二十歳のとき易州保壽院で出家し、具足戒を受け、た。そののち南方へ行脚に出て、汝州首山省念禪師に參じた。そのときのこと、禪師は歸省が來たのを見て、いきなり竹篋子を立てて言った、「これを竹篋子と喚んではならぬ。竹篋子と喚べば觸れる。竹篋子と喚ばねば背く。では何と喚ぶか。」師（歸省）は近づいてその竹篋子を奪い取って階段の下へ投げ捨てて言った、「どこにあるか？」禪師、「瞎！」師はそれを聞いたとたん、豁然大悟した。そしてそれから數年間、侍者としてそばを離れず、教えを受けた。）

これはのち「背觸の關」（『從容錄』第六五則）と呼ばれて有名となった公案である。甲と呼ばれている物を甲と呼ぶことを禁じておいて、あらためてその名を問うのは、約定俗成にすぎない制度化された言語というものの性質に氣づかせ、佛教の術語が生まれる以前の世界において修行せよと示唆するものである（拙稿「竹篋子の話」禪の言

語論』、『東洋文化研究所紀要』第一七六冊、二〇二〇年参照。

(9) 且道、此處還分也無？太不易辨白、須是龍精鐵眼始得。上掲の二組の話を舉げて、「精神の流動」を勧める。懷讓の「説似一物即不中」と神會の「諸佛之本源、神會之佛性」という境位の相違を分別しただけの立場に安住してはならない。さらに「背觸の關」の二話を舉げて言語の性質をはつきりと認識し、言語に執著してはならぬことを言う。「龍精鐵眼」（精は晴と通用）は用例を見出せないが、右の「鵝王の作」と同じく、通常は「鐵眼銅睛」と言われる確固たる鑒識眼を指すものである。

(10) 問：未審此二人同別？師云：門外不見主、入室始知音。「此の二人」とは上掲の懷讓と神會、雲巖と道吾を指す。無殷は區別せよと言っているのに、僧が「同じか？」と問うのは、一見不見識のようであるが、質問した僧は異なった角度で問うているのであり、無殷もそれを受けて「究極的には同じだとわかる」と答えた。「門外不見主、入室始知音」は俗諺であろう。では何において同じなのか？『臨濟錄』に似た對話があつて参考になる。

有座主來相看。師問座主：「講何經論？」主云：「某甲荒虛，粗習《百法論》。」師云：「有一人於三乘十二分教明得，有一人於三乘十二分教明不得。此二人是同是別？」主云：「明得即同，明不得即別。」

(座主が訪ねてきて師に相見した。師、「何の經論を講じておられるのか？」座主、「わたくし淺學非才にて、『百法論』をざっと修めた程度です。」師が問う、「三乘十二分教を理解できる者と理解できない者と、この二人は同じか否か？」座主、「理解した立場から言えば同じで、理解できなければ別です。」)

三乘十二分教（佛典）を理解できる者と理解できない者は、むしろ違う。しかし、「佛性は人人具有である」ということを理解している立場から見れば、兩者にもひとしく佛性は具わっている。ゆえに兩者は「同じ」だと言え

る。無般の論理もこれと同じく、二組のそれぞれは見解を異にしていることを鑒別すべきであるが、「入室相見すれば、互いに知音の友であると理解しあえる」のである。表面的な差異に囚われず、本質を實踐的に見よ。それが「精神の流動性」ということである。

【七】「諸和尚！不是天生自然。吾非聖人，經事多知矣。（1）此个門中，也須精確。親近高格者，不可斷言語。（2）若是聲聞之輩，則有取捨之理。若是全收，一法不取，一法不捨，媿無偏見，皆取來往之次，方知有無。若也不通，如何辨識？」

一者，須自己分明廣大；（4）

二者，時中行位相資；（5）

三者，博附道友。（6）

若無道友，向去如何成立？豈不見〈石霜和尚到雲岳，雲岳問：『從什麼處來？』對云：『瀉山來。』岳云：『你在瀉山多少時？』對云：『五、六夏。』岳云：『與摩則是山長。』對云：『某甲雖在彼中，却不知。』岳云：『他家也非知非識。』石霜後到道吾，乃舉前緣。道吾乃抗聲而言：『爭得與摩無佛法身心！』？（7）

【日譯】

和尚がたよ！ わたしは生まれながらに知る聖人ではない。多くのことを経験して知るようになったのだ。わがこの禪門では精審確實でなくてはならぬ。高格の禪者に親近する場合、けっして言語を斷ち切ってはならぬ。聲聞の輩は

分別して取捨するものだが、われわれはすべてをさながらに受け入れる。偏見でもって選り好みし、一法を取り、一法を捨てるといふことはしない。このことは問答往復を通じて初めて偏見の有る無しがわかる。もしその消息に通じないなら、いかに辨識すべきかの三つの基準を示そう。

第一、自己本分事を明らかにし、心が廣大であるべきこと。

第二、常に行と位が符合すべきこと。

第三、胸襟が廣く道友を得べきこと。

もしも助け合う道友がいなければ、自己を確立することはできない。古人の例を見よ。〈石霜和尚が雲巖山に到った。雲巖和尚が問うた、『どこから来たのか?』石霜、『瀉山からです。』『きみは瀉山にどれくらいいたのか?』『五年。』『それなら瀉山の長老だな。』『いいえ、わたくしはあそこにはおりませんが、瀉山の禪は知りません。』『むこうもきみなぞ知らぬ。』石霜はのち道吾山に行つて、このことを話した。道吾和尚は聲を荒げて言った、『よくも佛教者にあるまじきやり方ができたものだ!』と。〉

【注釋】

(1) 諸和尚! 不是天生自然。吾非聖人、經事多知矣。「わたしは生まれながらに知る聖人ではない。多くのことを經驗して知るようになったのだ」とは、臨濟の言う「娘生下にして便ち會するに不是、還是つて體究鍊磨して一朝に自ら省れり」(『臨濟錄』示衆)と同じく、禪修行の體験をふまえている。

(2) 此个門中、也須精確。親近高格者、不可斷言語。「高格の禪匠のもとで修行する際には言語による對話を重視す

る」と言う。古代の「目擊道存」（『莊子』田子方篇）など理想にすぎず、無殷の場合とはくに古人の機縁問答を利した參究を重視している。

(3) 若是聲聞之輩，則有取捨之理。若是全收，一法不取，一法不捨，媿無偏見，皆取來往之次，方知有無。ここは一切法に對する禪僧の見かたを言う。たとえば雲門文偃は言う、

師一日拈起拄杖，舉：「教云：凡夫實謂之有，二乘析謂之無，緣覺謂之幻有，菩薩當體即空。」乃云：「衲僧見拄杖，但喚作拄杖。行但行，坐但坐。總不得動著。」（『雲門廣錄』卷中「室中語要」）

（師はある日、拄杖を持ち上げ、經典の語を示して言った、『經典には『凡夫はそれを實體があると思つて（有）』と言ひ、聲聞は分析していつて實體のない（無）』だと言ひ、緣覺は（幻の存在）だと言ひ、菩薩は存在そのものが（空）だと言ひ』とある。）そうして言った、「禪僧たるわたしは、拄杖を見たら、ただ拄杖と喚ぶだけだ。行くときはただ行き、坐るときはただ坐る。すべて觀念的に別物に置きかえたりしてはならぬ。」）

これが無殷の言う「全收」ということである。「一法不取，一法不捨」は『法集經』卷五に言うところで、「一切諸法は本性として寂滅し、解脱せるに非ざる無し。ゆえに一法を樂ねがわず、一法を厭いとわず」（ただしこれを菩薩の見かたとしている）。「媿無偏見」の「媿」は「貴」（欲の義）と通用し、本書卷一〇「清鏡和尚章」にも「不媿已有」の例がある。『祖庭事苑』卷一に「媿圖當作貴圖」と言う（媿、具位切、至韻見母；貴、居胃切、未韻見母。止攝之微韻代用例。邵榮芬「敦煌俗文學中的別字異文和唐五代西北方音」、『邵榮芬音韻學論集』三〇五頁、首都師範大學出版社、一九九七年參照）。邵氏は敦煌俗文學の北方資料によつて論じたが、この現象は南方方言音にも見られるということである。「皆取來往之次」の「取」は「以」の義の口語（來往の次を取と取もつ）。

(4) 一者、須自己分明廣大「偏見の無きことを檢證する基準」の第一は、自己本分事を明らかにし、心が廣大であるべきこと。禪僧の修行は「己事究明」であり、これに決著を得てからは、さらに「精神の流動」を要する。洞山守初の上堂に言う、

且如禪師者、須是己事分明、具擇法眼。遍參知識、方辨祖宗法胤、水乳岐分。若不然者、何名衲僧行脚？不遇師匠、最苦莫過於此。（「古尊宿語錄」卷三八）

（禪僧たるもの、自己本分事を明らかにし、あの鵝王のごとき正邪を見分ける擇法の眼を具えなくてはならぬ。多くの善知識に遍參して、初めて祖師の法を傳えた後裔たるか否かを辨別できるのである。もしそうでなければ、禪僧の行脚とは言えぬ。しかるべき師匠に遇わぬことこそ最大の不幸と言うべきである。）

(5) 二者、時中行位相資 「時中」は「一切時中」、すなわちいついかなる時にも。「行位相い資なすく」とは、「菩薩の行位」と言われるように、到達したランク（位）とそれに相應しい修行（行）。このふたつが相い俟まちって修行の階梯を進んでゆくことができる。無殷がまとめた「十一位」という禪問答の分類は、低レベルから高レベルの對話へと進む段階的モデルであったと推測され、かれの言う「行位」はこれを指しているのである。

(6) 三者、博附道友 これはすぐに續けて「若無道友、向去如何成立？」と言っているように、修行には切磋琢磨しあう道友を必要とすること。古來多くの禪僧の行脚修行の物語にその委細が傳えられている。たとえば本書巻四「藥山和尚章」に叙べられる道吾と雲巖の修行物語がそれである。「瀉山警策」にも言う、「我を生む者は父母、我を成す者は朋友」（「遠行要假良朋、數數清於耳目。住止必須擇伴、時時聞於未聞。故云：へ生我者父母、成我者朋友」）。

(7) 〈石霜和尚到雲岳……〉この話は『景德傳燈錄』卷一四「雲巖曇晟禪師章」、『宗門統要』卷七、『聯燈會要』卷一九、『五燈會元』卷五等にも録す。石霜慶諸（八〇七〜八八八）は瀉山に長くいたが「瀉山の禪は知らぬ」と言い、雲巖曇晟（七八二〜八四一）がそれを聞いて「他家亦非知非識」と言ったのは、表面上は「瀉山もきみのことなどまったく知らぬ」ということであるが、暗に「自己本分事を識るといふ禪僧の本分の問題は石霜自身の課題なのであるから、他人は知る由もない」意を含んでいる（『景德傳燈錄』第五冊三九三頁、禪文化研究所、二〇一三年）。道吾圓智（七六九〜八三五）は雲巖とは薬山下の同門弟子で、石霜の無語に代わって、「争得與摩無佛法身心！」と言うべきだったと言った。「佛法身心」とは言葉としては「佛敎者としての慈悲による對應」を言うが、唐末五代のころより、「無佛法身心」を本来の接化のあり方とする使い方に變わり、「教壞」（きょうう）（教えることによつて相手が本来持っている能力「本性」を壞してしまうこと）しないために、故意に冷たくあしらつて相手を發憤させる手段を言うようになった。道吾が、「よくもそんな（無佛法身心）ができたものだ！」と代語したのもその意味であつて、實は評價したのである。ゆえに無殷はこの石霜、雲巖と道吾の話を「道友を得べきこと」の範例として挙げたわけである。

【八】且看，古人什摩處は無佛法身心處？好手亦不奈何。恰似叢林兄弟學處不通，只執一問一答，往來言語。殊不知，亦有時中問答，分爲三般：①

一者，現對緣處機縱奪，亦得名爲問答：②

二者，亦有擬心是問，不續是答，是藥病之語：③

三者、亦有無問之問、無說之說。這個（當脫「是」）宗門正問正答之路、又不可類同、事須甄別。（4）若論提掇、即是單行；若道收人、須承路布、始得無問。（5）豈不見《古德云：『無問而自說』？」（6）乃問云：『有問還說也無？』師曰：『有問則不說。』「只如不問、還說也無？」師云：『若不問時、則一切說。所以《先德云：『古人百說而無一問、今時百問而無一說。』蓋以明知力未充。又有《僧問古老：『如何是百問而無一說？』答云：『黑雲變。』』如何是百說而無一問？』答云：『青天朗月。』」（7）

師云：『可不聞《僧問洞山：『有問則有答、不問不答時如何？』洞山答云：『持齋喫肉羹。』曹山云：『喫酒喫肉。』只如曹山亦置此問於石霜、石霜乃對云：『不折尺。』』？師云：『大難會。舉者多、辨者少。』

乃有僧問：『未審此三般分不分？』師云：『爲物明縞素、誰知涉路迷？』（8）

【日譯】

さて、古人のどこが佛教者にあるまじきやり方なのか？ 熟練の禪匠でもそのところはどしてやりようもないのだ。それはまさに今の叢林では兄弟たちが禪學に通じていないために、一問一答するのみで、ただ言葉のやりとりで終始しているようなものだ。時宜に合った問答に三種あることを知らねばならぬ。

第一、師資對應の場における放縱と籠絡、これこそ《問答》と名づけることができる。

第二、問僧の心が指向するところを、老師は答えてこれを繼續させぬのを《病を薬す語》という。

第三、《問いの無い問い、答えの無い答え》というのが、わが宗門の正しい問いと正しい答えのありかたである。この三つを混同してはならず、場合にに応じて慎重に區別せねばならぬ。

もし手を差し伸べて引き上げてやる時は、一對一で行なう。叢林に受け入れる場合には、僧衆の前で大勢を相手に公開で行なう。こうしてこそ〈問いの無い問い、答えの無い答え〉ということが得られる。佛陀は〈問い無くして自ら語られた〉と言われるとおりである。」

僧が問うた、「問いがあれば、説かれますか？」師、「問いがあれば、説かれることはない。」僧、「問われなければ、説かれるのですか？」師、「問われなければ、すべてが説かれる。ゆえに先徳が〈古人は一問も無いのに百説した、今は百問したが一説も無い〉と言ったのは、けだし明晰な知力が充分でないからであろう。また僧が古老に問うた、『百問したが一説も無い〉とはどういうことでしょうか？』答う、『黒い雲で蔽われている。』問う、『百説したが一問も無い〉とはどういうことでしょうか？』答う、『青天に白日が輝き、明月が隈なく照らしている。』」

師は言った、「諸君も聞いているであろう、〈僧が洞山和尚に問うた、『問いがあれば答えがあるのはわかりませんが、問いもせず答えもしないとはどういうことでしょうか？』洞山は答えた、『齋戒を守ると言いながら肉入りのスープを飲む。』曹山がさらに言った、『酒を飲み、肉を喰らう。』曹山がその問いを石霜に告げたところ、石霜は答えた、『定規どおりだ。』〉師は言った、「この問答は難しい。取り上げる人は多いが、正しく辨別する人は少ない。」

そこで、僧が問うた、「この三種は分けられますか？」師、「物の爲（むと）に緇素を明らめんとせば、誰か知らん、路に涉りて迷わしむるを。」

【注釋】

(1) 且看、古人什摩處は無佛法身心處？好手亦不奈何。恰似叢林兄弟學處不通，只執一問一答，往來言語。上述の

意味を僧衆に確認させる問いである。「好手亦不奈何」は「已事究明」が自己本分事である以上、熟練の禪匠でもそのところはどようしてやりようもないのである。「叢林兄弟學處不通」は禪院における問答商量が禪理に通じていないために、ただ一問一答に終わって、開悟に導かない失敗を繰り返している現状を指摘し、時節因縁に適う問答の三つの原則を提示する。

(2) 一者、現對緣處機縱奪、亦得名爲問答 第一は、質問者の今の機根に應じて放任と籠絡を自在に使い分けること、これこそが「問答」と言いうる。これは『臨濟錄』に言う「四料簡」(「人」「境」の「奪」「不奪」と同じである。

(3) 二者、亦有擬心是問、不續是答、是藥病之語 第二は、示教を求めるのが質問だが、これに額面どおりに教えないのが回答である。これが「病を藥す語」である。『臨濟錄』示衆に言う、「如諸方善知識不辨邪正、學人問菩提、涅槃、三身境界、瞎老師便與他解說。」なぜか? 云く、

取山僧見處、坐斷報化佛頭、十地滿心、猶如客作兒；等妙二覺、擔枷鎖漢；羅漢、辟支、猶如廁穢；菩提、涅槃、如繫驢馱。何以如此？祇爲道流不達三祇劫空、所以有此障礙。

(わたしの見かたによるならば、報身佛・化身佛の頭も尻に敷き、十地に至った菩薩も小作奴隸、等覺・妙覺も囚われの罪人、羅漢・辟支佛は糞尿、菩提・涅槃は驢馬を繋ぐ杭にほかならぬ。なにゆえかく申すかといえば、それは諸君がただ修行の階梯が空名にすぎぬと達観できぬ障害のためなのだ。)

「不續」は、本書卷六「洞山章」に

問：「如何是病？」師曰：「警起是病。」進曰：「如何是藥？」師曰：「不續是藥。」

(問う、「病とは？」師、「妄念を起こすことだ。」僧、「では薬とは？」師、「妄念を續けさせぬことだ。」)

(4) 三者、亦有無問之間、無說之說。這個「是」宗門正問正答之路 第三は、「問わずして問ひ、説かずして説く」という方便こそが、宗門の正しい問いと正しい答えのありかたである。『百丈廣錄』に言う、

若有無問之間、亦有無說之說。佛不爲佛說法、平等眞如法界、無佛不度衆生。佛不住佛、名眞福田。

(問いのない問ひかたがあれば、答えのない答えかたもある。佛は佛のために法を説くことはないからであり、平等眞如の法界には衆生を濟度しない佛はなく、すべての衆生はすでに救われている。しかし佛が佛位に安住しないのが、眞の福田である。)

なお、原文の「這個」のあとに「是」字を補うべきである。

(5) 若論提掇、即是單行；若道收人、須承路布、始得無問。豈不見古德云：無問而自說？「提掇」は提抜。特に懇ろな指導をおこなって提抜する場合は室内で對面し、また行脚僧を受け入れる場合には上堂のような大勢の前で、問答を行なつてこそ（無問の間、無說の説）になる。「路布」はもと戰勝の短い捷報。『祖庭事苑』卷六に「路布は當に露布に作るべし。封せざる詔表を露布と曰う」。唐の封演『封氏聞見記』卷六「露布」條に「露布とは捷書の別名なり。諸軍の賊を破れば則ち帛書を以て諸を竿上に建つ、兵部之を露布と謂う。蓋し漢より以來其の名有り。露布と名くる所以の者は、封檢せず、露わにして宣布し、四方の速かに知らんと欲するを謂う。」(唐宋史料筆記叢刊、中華書局、二〇〇三年) ここでは大勢に公開する意。

この一段には錯簡があり、いま校正した。もとの原文は以下のものである。

……若論提掇、即是單行；若道收人、須承路布。」乃有僧問：「未審此三般分不分？」師云：「爲物明縮素、誰

知涉路迷？」師云：「莫取次好！禪師難作，須是其人。若不直下當荷得，也須三十、二十年叢林淹浸氣拍漢始得。縱不大用現前，亦是坯璞。豈同八月冬瓜，銷什摩霜雪？一種葛藤將去。且聽，亦清人耳目。東引西證，忽因古德先（原誤光）賢，便有見處。豈不是正上不足，比下有餘？若撥無因果，便同謗於般若，出佛身血一般。此謗亦須區分：第一現今不信自己即佛，何處生滅壞爛之身，得成佛道？如此之輩，亦同出佛身血，喚作破和合僧；第二曠大劫來無明相隨，習業顛倒，便須今日息念歸真，壞除生死，六根銷落，亦得為今時謗。謗是毀之異名也。始得無問。豈不見古德云：『無問而自說』？」乃問云：『有問還說也無？』師曰：『有問則不說。』「只如不問，還說也無？」師云：『若不問時，則一切說。所以先德云：『古人百說而無一問，今時百問而無一說』，蓋以明知力未充。又有僧問古老：『如何是百問而無一說？』答云：『黑雲變鬚。』「如何是百說而無一問？」答云：『青天朗月。』師云：『可不聞，僧問洞山：『有問則有答，不問不答時如何？』洞山答云：『持齋喫肉羹。』曹山云：『喫酒喫肉。』只如曹山亦置此問於石霜，石霜乃對云：『不折尺。』師云：『大難會。舉者多，辨者少。第三知有自己本生父母，為有知解，却須輓過，亦喚作大謗。不見當時亦有人問南山：『謗般若底人，還有過也無？』答云：『作摩無？』師云：『不見道『殺父害母，出佛身血，破和合僧』，不是過，是什麼？』

いま下線部一八〇字を錯簡と見て、「舉者多，辨者少」のあとに移す處置をおこなったのであるが、その理由は、（一）無般が「又不可類同，事須甄別」と言っている以上、僧が「未審此三般分不分？」と問うのは不自然であること。この「三般」は下文の「謗」の三分類と混同したためであろう。（二）下文に「謗」を三條に分けて説明しているが、第二と第三の間に「無問之間，無說之說」の内容が入るのは不自然であること。上掲原文で「謗是毀之異名也」のあとに、「始得無問」句は續かず、むしろ「須承路布」のあとに「始得無問」と續く（須く始得）のが

自然である。おそらく版刻のさいに原稿一紙十行行十八字（一行十八字は『祖堂集』の版式）の順序を錯つたのであろう。

（6）豈不見（古徳云：無問而自説）？ 古徳の語というのは『法華經』方便品の舍利弗の偈。方便品において佛陀は自ら語つた、「甚深未曾有の法を成就したが、唯だ佛と佛のみが諸法の實相を究盡できるものゆえ、この第一希有の難解の法は譬喩や言語では伝えられない」と。そこで舍利弗は説けぬ理由と説かれざる内容を話すよう再三懇請し、佛陀は逡巡した末に、ようやく三乗の方便を示して「唯一無二の一乗の法に歸著する」ことを暗示したといふものである。舍利弗の偈はその最初を、「（世尊は）問われること無くして自ら説き、所行の道を（自ら）稱歎す」と敍べた。このことについて曹山本寂が取り上げている。

師舉教中事問大衆：「（無問而自説、稱讚所行道）、作摩生是（無問而自説）？」云：「盡大地未有一人得聞。」

師云：「雖然与摩、摘一个字、添一个字、佛法大行。」衆無對。師云：「盡大地未有一人不聞。」（本書卷八「曹山和尚章」）

（師は經典の句を取り上げて僧衆に問うた、「問われること無くして自ら説き、所行の道を稱歎す」と言われる。これはどういうことか？」ある僧が答えた、「大地の衆生は誰もそれを聞くことができないうことです。」師、「そういうことではあるが、一字を取り換えたら、佛法は大いに弘まる。」誰も答えられなかったので、師は言った、「大地の衆生は誰もがみなそれを聞くことができる。」「得」を「不」に替えた）

『法華經』では佛陀は難解ゆえにただ「方便説」だけを示し、「眞實説」を説かなかつたから、誰も聞くことはできなかった。曹山は經典の句意を禪的に解釋する。佛陀が説こうとして説かなかつたこととは、盡大地の衆生一人ひ

とりに佛性が具わっているという周知のことである。これが佛陀の思想の核心であると。

(7) 乃問云：有問還説也無？師曰：有問則不説。只如不問，還説也無？師云：若不問時，則一切説。所以（先徳云：古人百説而無一問，今時百問而無一説）。蓋以明知力未充。又有（僧問古老：如何是百問而無一説？答云：黑雲鬚。如何是百説而無一問？答云：青天朗月）。僧の問い、「佛陀は問われたら答えたでしょうか？」師、「問われたらば答えない。」僧、「では、問われなかつたら、答えたのでしょうか？」師、「問われなかつたから、すべて答えた。」逆説的で意外な回答である。無般は「所以に」と續けて先徳の語（未詳）についての古老（洞山良价）の問答を引いてその意味を明らかにしている。本書卷六「洞山章」に、

問：「如何是古人百答而無一問？」師曰：「清天朗月。」「如何是今時百問而無一答？」師云：「黑雲鬚。」

と見えるもので、これに據つて考えると、「百答而無一問」（若不問時，則一切説）はなぜかと言つと、「清天朗月」、一點の曇りもなき明々白々。疑問の餘地なく（無一問）すべてが答えられている（「百答」）からである。上引の「盡大地の衆生一人ひとりに佛性が具わっている」という明白な眞實だからである。「百問而無一答」（有問則不説）はなぜかと言つと、「黑雲鬚」、暗黒の雲に蔽われているから、いくら問われても（「百問」）答えることができない（「無一答」）のである。「盡大地の衆生一人ひとりに佛性が具わっている」にもかかわらず、煩惱の暗黒の雲に蔽われて氣づかれないことを言う。達摩「二入四行論」に言う、

深信含生凡聖，同一眞性，但爲客塵妄覆，不能顯了。（『達摩の語録』三二頁）

（あらゆる衆生は凡人も聖人も區別なく同じ眞性が具わっていないがら、ただ煩惱に覆われてそれがはっきりと見えないだけだということを深く信ぜよ。）

四祖道信は言う、

諸見煩惱所汚、貪瞋顛倒所染、衆生不悟心性本來常清淨。（『楞伽師資記』道信章、『初期の禪史』二〇五頁）

（衆生はさまざまに誤った考えや煩惱に汚され、貪りや怒りに驅られて、本來清淨なる心性を見失っている。）

六祖慧能も言う、

自性常清淨、日月常明、只爲雲覆蓋、上明下暗、不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散、卷盡雲霧、萬象參羅、一時皆現。世人性淨、猶清天、惠如日、智如月、智惠常明。於外著境、妄念浮雲蓋覆、自性不能明。故遇善知識、

開真正法、吹却迷妄、内外明徹、於自性中、萬法皆現、名爲清淨法身。（『六祖壇經』）

（日月が常に明るいように自性は常に清淨である。ただ黒雲が覆うために、上は明るく下は暗く、日月星辰をくつきりと見ることができないが、そこに智慧の風が吹いて雲霧を散らせると、森羅萬象がすべて現われる。

世人の本性が清淨なること、清天には智慧が日月のごとく常に明るく輝いているようなものだ。外境に觸れて妄念が起ると、浮雲が空を覆うように、自性は明るさを發揮できない。ゆえに善知識にめぐり逢って、眞正の法が開示され、迷妄が吹き拂われると、内外ともに明徹となり、自性の中に萬法がことごとく示現する。これが清淨法身ということである。）

馬祖道一も言う、

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。（『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著け、飯を喰らい、人と語り、應對しているのだ。六根のはたらき、あらゆる行爲のひとつひとつが法性に適っている。しかるにこの根源に立ち返ることができないで、表面的な名前や形を追い求め、むやみに迷いを起こしては、さまざまな業を造る。しかしもし一瞬でも気づき返り見たなら、そのとたんにまるごと聖人の心である。）

これが唐代禪思想の基本的構圖である。

(8) 師云：可不聞(僧問洞山：有問則有答，不問不答時如何？洞山答云：持齋喫肉羹。曹山云：喫酒喫肉。只如曹山亦置此問於石霜，石霜乃對云：不折尺。)？ 師云：大難會。舉者多，辨者少。ここに引かれる洞山の問答は未詳であるが、「不問不答」をめぐる問答が本書卷一四「百丈和尚章」に見え、また同じ問いがいくつかある。

僧問西堂：「有問有答則不問，不問不答時如何？」答曰：「怕爛却那？作摩！」

(僧が問う、「問いがあり答えがあるものについては問いません。問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」) 答え、「それが腐ってなくなるとでも思っているのけ！」)

問：「有問有答，蓋正尋常。不問不答又如何？」師云：「莫顛倒！」「莫便是麼？」師云：「莫顛倒！」(『汾陽無德禪師語錄』卷上)

(問う、「問いがあり答えがあるのは通常のことですが、問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」) 師、「顛倒してはならぬ。」僧、「そういうことなのですか？」師、「顛倒してはならぬ。」)

問：「不問不答時如何？」師曰：「問人焉知？」(『景德傳燈錄』卷一八「信州鵝湖智孚禪師章」)

(問う、「問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」) 師、「そんなことを人に問うても、誰も知らぬ。」)

問：「不問不答時如何？」師曰：「寢語作麼！」（同卷二六「杭州靈隱山清聳禪師章」）

（問う、「問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」師、「寢言を言つてどうする！」）

問：「不問不答時如何？」師云：「不道。」進曰：「爲什麼不道？」師云：「你也虛有這個問。」

（問う、「問いがなく答えがないものとは何でしょうか？」師、「言わない。」僧、「なぜ言わないのですか？」

師、「きみも無用な質問をするね。」）

「問うことも答えることもできぬもの」とは言語を絶した究極の真理そのものことである。したがってそのように言葉で問い、言葉で答えを要求すること自體が背理であり、答えを拒否することによって、問うた相手に悟らせるのが「問答」なのである。無殷が擧げた洞山の答え「持齋喫肉羹」（持齋していると言いなから、肉入りのスープを飲むようなものだ）とは、自分の言ったことに背いている意であり、曹山の「喫酒喫肉」（破戒行爲）とは、禪僧としてあるまじき質問の意である。曹山がさらにこの問いを石霜慶諸に向けると、石霜は「不折尺。」と答えた。これはどういう意味か？ 本書卷六「石霜和尚章」に次のような述懐がある。

師有時云：「我向前在一老宿處，有个師僧同過夏。夏滿請益云：『乞和尚指示个正因。』他老宿云：『你莫栖束！正因中一字也無。』纔与摩道，便失聲咬齒兩三下，悔与摩道。有一老宿隔窗聞，乃云：『好个一鑊羹，不淨物汚著，作什麼！』」

（師はある時言った、「わたしは以前ある老宿のところで一夏の安居修行をした。その時ともに安居を終えたあの僧が老宿に教えを乞うた、『どうか和尚よ、わたくしに正因（眞如佛性を得る道）をお示しください。』その老宿は答えて、『そなたは歎くことはない。正因には一字も置く餘地はないのだ』と言ったとたん、みづか

ら、『あつ！』と聲を吞んで齒ぎしりをし、言ってしまったことを後悔した。その時べつ老宿が窓の外で聞いて、やおら言った、『上等のスープが糞尿で汚されてしまった。何たる事か！』と」

眞理の地平に言葉を挿む餘地はない。がんらい「不問不答」で黙契するのみなのであるから、それを「不折尺」(定規どおりで正しい)と言ったのである。

無殷禪師は多くの問答の例を検討して、「一問一答」という通常の問答の形態から、「百説而無一問」、「百問而無一説」、そこから「不問不答」へ、すなわち「問うて答える」から「問うことなく、答うることなし」へ到る問答論を展開したわけである。これは本來疑問を挿む餘地なきところに、むやみに妄念を起こしていらざる疑問を生じたのであるから、問答無用こそが當然の歸結だということであろう。

(9) 師云：大難會。擧者多，辨者少。乃有僧問：未審此三般分不分？師云：爲物明縊素，誰知涉路迷？無殷は時宜にかなった問答として「籠絡と放任を使い分ける問答」、「病を癒す語」、「不問不答」に三分類にして解説したが、しかしそれは「人に説明しようとして却って迷路に踏み込ませる結果となってしまった」とみづから反省した。

【九】師云：「莫取次好！禪師難作，須是其人。若不直下當荷得，也須三十、二十年叢林淹浸氣拍漢始得，縱不大用現前，亦是坏璞。豈同八月冬瓜，銷什麼霜雪？一種葛藤將去，且聽亦清人耳目，東引西證，忽因古德先賢，便有見處，豈不是正上不足，比下有餘？」⁽¹⁾

若撥無因果，便同謗於般若，出佛身血一般。⁽²⁾ 此謗亦須區分：

第一、現今不自己即佛、何處生滅壞爛之身得成佛道？如此之輩、亦同出佛身血、喚作破和合僧；⁽³⁾

第二、曠大劫來無明相隨、習業顛倒、便須今日息念歸真、壞除生死、六根銷落、亦得爲今時謗。謗是毀之異名也；

(4)

第三、知有自己本生父母、爲有知解、却須輓過、亦喚作大謗。⁽⁵⁾

不見（當時亦有人問南山：『謗般若底人還有過也無？』答云：『作摩無？』）？師云：『不見道（殺父害母、出佛身血、破和合僧）、不是過、是什麼？』⁽⁶⁾

僧問：「古人云『如人不喫飯』、未審此理如何？」師云：「不見道『累劫受飢寒』？」僧云：「只如古人云『不喫飯』、豈不是『不知有謗』？」師云：「無。非論不知有謗、直得是知有、不肯亦是謗。」乃問僧：「汝還會『不知有謗』摩？豈不見『古人見座主、乃喚座主、云：『是汝身中有佛、你還識不？』座主對云：『何處得与摩屙屎放尿佛？』？這個是『不知有謗』。」⁽⁷⁾

【日譯】

師は言った、「慎重であれ！ 禪師として生きることは難しい。その資格を具えた人でなくてはならぬ。もしただちに宗乗を荷い得る上根の人でなければ、二十年三十年叢林で修行が身についた者であつて初めて禪僧と言えるが、しかし大器大用を發揮できなければ、半端者にすぎない。「霜雪を経ない秋の冬瓜が使いものにならぬ」ようなものだ。同じく言葉を用いて説法し、少し聴いてみれば、説き方は新鮮で博引傍證し、古徳先賢の語によつて省悟させるところがあつたとしても、そんなものは中途半端にすぎないであらう。もしも因果を撥無するなら、いわゆる般若を

誹謗することになり、佛身を害して出血せしむるのと同罪である。この謗法の罪にも三種あつて區別すべきである。第一、今ただちに「自己こそが佛にほかならぬ」ことを信じようとせず、「生滅腐爛の無常の身が佛道を成就せる佛と同じになれようか？」などと言う輩は、佛身を害して出血せしむるのと同じで、僧團を破壊する者と呼ばれる。

第二、「無量の前世から無明を引きずり、顛倒した生きかたを繰り返してきたが、今日こそ妄念をやめたならば、生死輪廻を脱して、根源の眞理に歸還し、六根は消滅するのだ」と考えるのも、また現在の誹謗となる。誹謗とは破壊の別名である。

第三、「自己本来の父母のあることは知っているが、知的理解に留まっているため、知解を覆う必要がある」と言うのは、これこそ大いなる誹謗である。

周知のように、以前ある人が南山に問うた、「般若を誹謗する人に誤りがありますか？」答えて言う、「ないことがあるものか！」と。

師は言った、「父母を殺し、佛身を害して出血せしめ、僧團を破壊するのは、無間地獄に陥る罪であると言われるとおりだ。これが過ちでなくて何であるか！」

僧が問う、「〈飯を喰わぬ人〉とはどういう理なのでしょうか？」師、「累劫にわたつて飢え凍える定めだ。」

僧が問う、「古人が言った〈飯を喰わぬ人〉とは、〈誹謗しているのも自覺せぬ〉ことではありませぬか？」師、「いや、〈誹謗しているのも自覺せぬ〉のと自覺しているのを問わず、〈法身と肉身は不即不離〉なることを認めないのも誹謗である。」そこで僧に問うた、「誹謗しているのを自覺せぬ」ということがわかつているか？ 周知のように、〈古人が座主に會い、『座主よ！』と呼んで問うた、『そなたの身中に佛がおわすが、その佛をご存知か？』座

主、『そのような糞を垂れ小便をひる佛がおろうか！』これが（誹謗しているのも自覺せぬ）ということである。

【注釋】

（1）師云：莫取次好！禪師難作，須是其人。若不直下當荷得，也須三十、二十年叢林淹浸氣拍漢始得，縱不大用現前，亦是坏璞。豈同八月冬瓜，銷什摩霜雪？一種葛藤將去，且聽亦清人耳目，東引西證，忽因古德先賢，便有見處，豈不是疋上不足，比下有餘？「禪師難作」とは唐末五代に禪僧となる者が爆發的に増加して禪宗界に大衆化現象が起こり、質の低下が問題になったことを背景に發せられた警告であろう。當時藩鎮の將帥が禪師に歸依し、各地に競つて私的戒壇を設けて度僧した。たとえば閩の王氏は雪峯義存禪師に歸依して、たびたび大規模な度僧をおこなった。その結果多くが禪僧となつて禪宗界の規模が膨れあがり、叢林が林立し、行脚の禪僧が横行していたのである。僧に三種あり、律師、法師、禪師であるが、禪師は専門に研究する所依の經典もなく、戒律も本來清淨なる自由の身を拘束するものとして執われてはならぬと言ひ、「已事究明」を標榜し、問答を通じて開悟の激發の契機を求めて諸方を流浪行脚する、任運隨縁の生き方を理想とした。この無礙自在の思想が出家者を集めたのである。ゆえに無般は「莫取次好！」（禪宗を安易に考へてはならぬ）と警告するのである。「當荷」は「即心是佛」という禪の宗乘をわが事として荷うこと。「三十、二十年叢林淹浸氣拍漢」とは長期にわたつて行脚し、各地の叢林で修行を續けて、修行生活が身についた筋金入りの禪僧をいうのであろうが、「淹浸」は水没の意であるから、「行脚と叢林の生活に馴染んでその臭氣が人を拍つ禪者」とは、未だ開悟して住持するには到らぬにもかかわらず、得意になつて禪臭ふんぶん、という皮肉をこめた言いかたである。「坏璞」は陶器の未成品をいう。「豈同八月冬

瓜、銷什摩霜雪？」（豈に八月の冬瓜とうがんの什摩なんの霜雪をか銷よいんに同じからん？）は未熟の冬瓜のこと。冬瓜は春に種を植え、秋八月に摘果して一部だけをのこし、冬十月に霜の降りたあと大きく成熟したものを收穫する（『齊民要術』卷二「種冬瓜法」）。霜の降りた後は表面に白粉を生じ、白い纖維質はスポンジのようになり、これを衣服の洗濯に用いる（『本草綱目』卷二八菜部「冬瓜」）。「一種葛藤將去」以下は言葉を用いる説法は、「直下當荷得」という禪僧としての第一義からすれば二義的な方便にすぎず、たとい博引傍證、縦横無盡に説法したとしても誇るほどのことではなく、「正上不足、比下有餘」（中途半端）という結果となる（「正」は「匹」の俗字で、滂母「p」入聲。「比」幫母「p」上聲と通用、清濁混用）。むしろ言葉を用いることによって謗法の罪を犯さぬよう注意せよ、として以下に謗法の三分類を説く。

(2) 若撥無因果、便同謗於般若、出佛身血一般。此謗亦須區分 説法において最も忌むべきこととして「因果を撥無（否認）すること」を擧げる。佛教教理としての因果論は十二支縁起より因果應報に至るまで一貫した主張であるが、これを否認することは、般若波羅蜜（智慧の完成）に到る修行體系への誹謗、無間地獄に墮ちる五つの大罪（殺父、殺母、害阿羅漢、惡心出佛身血、破和合僧）を犯すことと同じであり、佛教そのものの否定に到ると言う。具體的には以下に三分類して説かれるが、當時の禪僧の説法に對する批判である。

(3) 第一、現今不信自己即佛、何處生滅壞爛之身得成佛道？ 如此之輩、亦同出佛身血、喚作破和合僧 正法を誹謗する第一は、「自己こそが佛にほかならぬ」（即心是佛）ことをわが信念とせず、「無常の身が佛道を完成できるわけがない」と公言することが五無間業である。「即心是佛」という佛性論は禪宗思想の基調として普遍的に公認されていたことであるが、禪僧のなかには教宗の傳統的教理に馴染んで、佛位を到達不可能な至高の位置に置いて

讚仰禮拜の對象とする者も、なおあつたのである。

(4) 第二、(曠大劫來無明相隨，習業顛倒，便須今日息念歸真，壞除生死，六根銷落)，亦得爲今時謗。謗是毀之異名也。第二の「妄念をやめ、根源に立ち返れば、輪廻を脱出し、六根は消滅する」とは傳統的教理の説く、「修行によつて凡位より聖位に至らん」とする修道論である。

(5) 第三、(知有自己本生父母，爲有知解，却須鞫過)，亦喚作大謗。「自己本生の父母」とは自己を成立させる根源たる本性(佛性)のこと。「鞫」は蓋覆の義(『玄應音義』卷一四「四分律卷五一」・莫十切、『蒼頡篇』云：鞫，覆也。『周禮』云：棧車無革鞫。今謂覆蓋爲鞫，是也。)ここでは知解を覆うべきこと、すなわち「自己本生の父母」のあることを知的に理解するのではなく、わが身において感得すべきだと考えるところであろう。これも「大謗」であるとは、なお肉身と法身を觀念的對立的に捉えているからであろう。これが禪僧としての最大の謗法だと斷ずる。

(6) 不見(當時亦有人問南山：謗般若底人還有過也無？答云：作摩無？)？師云：不見道(殺父害母，出佛身血，破和合僧)，不是過，是什麼？この南山の對話は未詳。

(7) 僧問：古人云：(如人不喫飯)，未審此理如何？師云：不見道(累劫受飢寒)？僧云：只如古人云(不喫飯)，豈不是(不知有謗)？師云：無。非論不知有謗，直得是知有，不肯亦是謗。乃問僧：汝還會(不知有謗)摩？豈不見(古人見座主，乃喚座主，云：是汝身中有佛，你還識不？座主對云：何處得与摩屙屎放尿佛？)這個是(不知有謗)「不喫飯」をめぐる商量の引用はいづれも未詳であるが、主題は法身であり、雲門文偃の對話にもとづく。

師問僧：「法身還喫飯麼？」僧云：「諸方老宿不肯，法身無形無相，作麼生喫？」師云：「與麼道，夢見法身

麼？」（『雲門廣錄』卷下）

（師が僧に問う、「法身は飯を喰うであろうか？」僧、「よその老師はそんな説は認めていません。法身は無形無相ですから、どうして飯を喰うことなどありましようか？」師、「そういう考えでは法身を夢にも見てはいない。」）

教理では僧の言うとおり、法身は超越的であり、肉身とは次元が異なる。しかし雲門は「法身と肉身は不即不離」にして一體なるゆえに、法身は觀念ではないとして、敢えて「法身は飯を喰う」と言った。無殷禪師はこれを承けて、「飯を喰わない」と言うことが正法を誹謗する行爲だ、觀念的に知る知らぬにかかわらず、事實として認めないのが謗法の大罪だと言うのである。

【十】「大凡出言吐氣，不可和泥合水去也。夫與人爲師匠，豈是草草之流？⁽¹⁾且說一種本自眞如，非同墜降，不假修證，何藉劬勞？衆聖興不加，千人退時難滅（原誤作「滅」）。⁽²⁾既導其事，須賴其人。若不通明，焉知如理？然則二者既達，表裏未亡，滯有法之所牽，遭無爲之所束，則須泯其能所，妄慮俱銷，如豁虛空，悠然無寄，始得功成德立，位稱本情。果既將成，大事圓辦，始得記位，兜率獨尊，超乎群品，亦如樹果一般，方爲稱斷。⁽³⁾守此爲解，煖瘳將凌，脫病不粘，謂言無辯。一色之義已立，雙分之理須知，所以瀏（原作瀏）陽云：『一色後如何？』答云：『有人長歡喜，有人嘖迫迫地。』亦如泐（原作泐）潭云：『貓兒口裏雀兒飛。』須此一格始得，餘則不可論也。』⁽⁴⁾

【日譯】

およそ言葉をもちいて談論する際には、人を導く方便に溺れてはならぬ。そもそも人の師匠として法を説くことは、いいかげんな人間のできることはないのだ。禪家も教家もひとしく眞如佛性を説くのであるが、教家が説くような「修行の成果によって段階がある」とするのと同じではない。佛性はもとより人人具有であって、修行を積むことによつて證悟する必要はなく、何の努力も苦勞もいらぬのである。諸佛が現われて法を説いて救済しようとしても佛性が増えるわけではなく、如來の説法の場合から五千人の増上慢が席を起つて出て行つたとしても、佛性が減るわけではない。人びとを「自己の自分を知る」という一大事に導くには、ふさわしい大力量の人でなくてはならぬ。また相手も通明の智慧の持ち主でなければ、どうして眞理であることがわかるうか？ 説く側の大量の人と聽く側の通明の智慧の持ち主がそろつたとしても、「説く側が教え、聽く側が教えられる」という立場の對立があると、説く側も「説くべき法がある」という誤りに引きずられ、聽く側も「もはや爲すべき事はない」という誤りに縛られる。必ずや「説き手が教え、聽き手が教えられる」という關係を解消し、雙方の妄念がともに消失し去り、からりと虚空のごとく、瞬時に依存すべきものなき状態となつて、初めて功德が完成し、本情にかなうという地平に到る。成果が結實し、一大事が圓成せんとする時、成佛が預言された最高位の兜率天に初めて到ることができるのも、木の實が成熟するのと同じ道理で、ここに到つて初めて稱讚に値する。しかしここに留まつて知解となし、病を治療して癒え、病から脱却して、もはやこれ以上辯ずることはないと思つてはならぬ。眞如平等の世界を見たとしても、なお評價が二つに分かれる道理のあることを知らねばならぬ。すなわち、瀏陽の問答に言う、「平等一色の世界を見たあとはどうなるのでしょうか？」答えた、「感激して喜ぶ人もあれば、不満で嘔る人もある。」また泐潭和尚は言つた、「猫の口から雀が飛び出た！」この境地に到らなくてはならぬ。これ以上のことは、さらにとやかく論ずべきではない。

【注釋】

(1) 大凡出言吐氣、不可和泥合水去也。夫與人爲師匠、豈是草草之流？「出言吐氣」は言葉を用いて法を説くこと。「和泥合水」は泥まみれ。方便（言葉）によって人を懇切に指導することをシニカルに言う。「草草之流」はいかげんな、不謹慎な、禪僧としての資格に缺ける老師。以下この一段は教理を超えた禪僧としてのありうべき認識を説く。

(2) 且說一種本自眞如、非同塔降、不假修證、何藉劬勞？衆聖興不加、千人退時難滅（ここでは教家と禪家の違いを言う。教家も禪家ともに眞如佛性を説くのであるが、教家の説では修行の階梯を踏んでも、機根の優劣によって到達のランク（塔降）が複雑多岐に設定されている。これに對して禪家は「不假修證」（修行によって證悟するのではない）と主張する。『臨濟錄』に言う、

你諸方言道：「有修有證。」莫錯！設有修得者、皆是生死業。你言六度萬行齊修、我見皆是造業。求佛求法即是造地獄業、求菩提亦是造業、看經看教亦是造業。佛與祖師是無事人。所以有漏有爲、無漏無爲、爲清淨業。（示衆）

（諸君らのところでは「修行して眞理を悟る」と言っているが、考えちがいをしてはならぬ！ たといさういう修行をしたところで、みな生死輪廻の業にはかならぬ。諸君らは「六度萬行のすべてを修せん」と言うが、わたしから見ればみな造業、佛を求め法を求めるのは地獄行きの業、悟りを求めるのも造業、經典を讀むのも造業である。佛陀と祖師がたは、外に何も求めず爲すことのない無事の人であった。したがって、煩惱の有爲

のおこないはむろん悪業だが、煩惱なき無爲のおこないも、清淨という業なのである。」

道流！諸方説：「有道可修，有法可證。」你說證何法？修何道？你今用處欠少什麼物？修補何處？後生小阿師不
會，便即信者般野狐精魅，許他說事，繫縛他人，言道：「理行相應，護惜三業，始得成佛。」如此說者，如春細
雨。古人云：「路逢修道人，第一莫向道。」所以言：「若人修道道不行，萬般邪境競頭生。智劍出來無一物，明頭
未顯暗頭明。」所以古人云：「平常心是道。」（示衆）

（諸君！きみたちのところでは「修すべき道があり、悟るべき法がある」と言っている。では訊くが、いつ
たい何の法を悟り、何の道を修するのか？いまこうして活動しているきみたちに、いつたい何が缺けている
というのか？どこを修理して繕おうというのか？新米の坊主どもはこのことがわからず、ああいった狐ツ
キの輩が説法して人をしばりつけ、「教えられた教理どおりに自ら修行し、心口意の三業の清淨を大切に守つ
て、初めて佛道を完成できる」などと言うのに丸め込まれている。このように言う者は春の細雨のごとく絶え
ない。古人は言う、「道を修している人に出逢ったら、けっして話しかけてはならぬ」と。ゆえにまた、「もし
道を修しようとするなら、道は歩けない。あらゆる邪鬼悪魔が殺到して妨げるのだ。だが智慧の劍を一振りす
れば、すべて消え失せ、光明が眞つ暗に、暗黒が明るい」と言われる。ゆえにまた、「平常の心で生活するこ
とが道である」と言う。）

「衆聖興不加，千人退時難滅」は、諸佛の説く法を聴いても、自己に具わる佛性が増えるわけではなく、靈鷲山で
如來が法を説こうとした時に五千人の増上慢が退席した（『法華經』方便品）としても、佛性が減るわけではな
い。後句の「難滅」は原文が「難滅」に作るのを、前句の「不加」と對句になっていることを勘案し、形似の誤り

と見て改めた。本書卷二「惠能和尚章」に「(其性) 處凡不滅、在聖不增」と言うのと同じ。

(3) 既導其事、須頼其人。若不通明、焉知如理? 然則二者既達、表裏未亡、滯有法之所牽、遭無爲之所束、則須泯其能所、妄慮俱銷、如豁虛空、悠然無寄、始得功成德立、位稱本情。果既將成、大事圓辦、始得記位、兜率獨尊、超乎群品、亦如樹果一般、方爲稱斷。この段は法を説く側(老師)と法を聴く側(修行僧)の問題を論ずる。唐末五代に禪宗界が大衆化した情況下において、師資の契合は非常に困難であった。「既導其事、須頼其人。若不通明、焉知如理?」は、次に「二者」と言っているから、前句が説法する側、後句が聴法する側である。「滯有法之所牽、遭無爲之所束」も同じ。「有法之所牽」は「説くべき法がある」という老師の誤った認識であり、「無爲之所束」は聴法の修行者の「無事」に安住する執われ。本来「無事」である以上、「平常心」で生活すればよいのであって、「ことさらな修行の意欲を持たず、是非の分別取捨の心を起こさず、斷見常見の偏向に陥らず、凡聖の價値に執われず、今の行住坐臥の日常生活における、場合に應じて適切にはたらくおこないが、すべて道になつてゐる」(『景德傳燈錄』卷二八「江西大寂道一禪師示衆」という馬祖禪洪州宗の主張に依據する姿勢であるが、これも、「無事無爲の人も猶是お金鎖なの難あり」(本書卷一五「盤山和尚章」と批判される硬直した教條主義となりがちである。「無事無爲」は高らかな理想であるが、安易な現状肯定に陥る庸俗的理解が蔓延していた。このアポリアをいかに克服するか? 無般はそこで上述の「精神の流動」を提起する。「須泯其能所、妄慮俱銷」以下はその克服であり、能所對立の泯滅、教理と「無事禪」の止揚によって「虚空」の如き心境に到ると言う。「稱斷」は「斷」「斷絶」という場合の優れる意)であると「稱」「稱讚」する意。「彌勒上生經講經文」(『敦煌變文集』)に「堂堂好个丈夫兒、頭面身才(材)皆稱斷。二十三十并四十、英雄總擬占春光」(堂々たる立派な大丈夫、顔も體軀

もずばぬけて素晴らしい。二十代から四十代までの、男盛り春の光を獨り占めするますらおぶり。本書卷二「弘忍和尚章」に弘忍が惠能を長江の岸邊まで送って、そこから對岸へ渡る舟を漕ぐ場面に、「大師遂到江邊、昇小船。師自把櫓、行者曰：『ム甲把櫓。』師云：『你莫鬧！我若稱斷、是你囑我；你若稱斷、是我囑你。』」（大師は長江の岸邊まで送り、小舟に乗ってみづから櫓を取って漕ぐとすると、行者が『わたくしが漕ぎます。』師は、『靜かにせい！ わしが優れておるなら、おまえはわしに頼ればよいが、おまえの方が優れておるのだから、わしがおまえに頼るのだ。』）

(4) 守此爲解、煖瘳將凌、脫病不粘、謂言無辯。一色之義已立、雙分之理須知、所以瀏陽云：一色後如何？答云：有人長歡喜、有人嗔迫迫地。亦如泐潭云：貓兒口裏雀兒飛。須此一格始得、餘則不可論也。前の段階を究極とせず、さらに超出すべきことを言う。前の段階は成佛という一大事が成就するもので、教家もここを目指す、禪家はこれを「一色邊事」と稱して、これを究極とはせず、安住することを戒める。「一色」とは雪が霽れた白一色の世界のこと、萬物存在を無差別平等に觀察する佛の認識の地平に達することを言う。これを絶対視せぬ禪家は、その問答で「一色」を問い、さらに「一色後」を論じてその立場を示す。

問：「如何是一色？」師曰：「不隨。」曰：「一色後如何？」師曰：「有闍梨承當分也無？」（『景德傳燈錄』卷二「灌谿志閑禪師章」臨濟義玄の弟子）

（問う、「一色」ということをどう受けとめますか？」師、「隨わぬ。」僧、「一色」を得たのちはどうですか？」師、「そなたはそんな質問をして、一色の後」を引き受ける資格があるのか？」）

問：「如何是一色？」師云：「九月嚴寒節。」云：「一色後如何？」師云：「家家造寒衣。」（『古尊宿語錄』卷一〇

「并州承天嵩禪師語錄」首山省念の弟子

（問う、「一色」ということをどう受けとめますか？」師、「九月はもう雪の嚴寒の時節だ。」僧、「二色」を得たのちはどうですか？」師、「どの家でも防寒衣を造る。」）

この二則は臨濟系禪師の對話であるが、いづれも「一色」、「二色後」という境界をまるで評價していない。本則の引用する二話も同様で、「瀏陽」は湖南潭州瀏陽縣道吾山の圓智和尚、あるいは霜華山の石霜慶諸であろうが、「一色後」について、「有人長歡喜、有人嗔迫迫地」と言った。前の人は教理學者を、後の人は禪僧を指す（この話頭は未詳）。次の泐潭和尚（未詳。泐潭寶峯禪院は洪州建昌縣にあり、馬祖塔の塔頭に住持した人であろう）の「一色後如何？」の答え「貓兒口裏雀兒飛」（貓は捕まえた雀に逃げられた）は、「一色」も幻想だったということであろう。「須此一格始得、餘則不可論也」、それ以上は論すべきではない、と言う。雲門文偃の語で言えば「佛向上」（佛の境地のさらに上）という問題であり、それは「自己」ということになるが、この觀念的超越主義はさらに「自己向上」を措定し、またさらにその上へ上へと際限のない戲論となるからである。「一色」とはあらゆる差別が解消された純粹「眞如の世界」ではあるが、そこはいわば「非在ののっぺらぼう」（埴谷雄高）であって、人間が生きられる世界ではない。ゆえに南泉普願は言った、

那邊會了、却來者邊行履、始得自由分。（『南泉語要』）

（あちらで悟ってから、こちらへ歸つて來て修行を續ける。そうして初めて自由自在に生きられるのだ。）

唐末五代禪宗的思想 ——『祖堂集』卷十二「禾山和尚章」研究

衣川賢次

本研究是以通過閱讀禪宗燈史《祖堂集》卷十二《禾山和尚章》闡明《祖堂集》所表現的唐末五代時期的南方禪宗思想特徵。禾山無殷禪師（884～960），法嗣九峯道虔禪師（六祖慧能—青原行思—石頭希遷—藥山惟儼—道吾圓智—石霜慶諸—九峯道虔），傳法於江西地區。他的禪宗思想的特徵在於，（一）他上堂說法時常用禪宗故事（“話頭”、“公案”），以舉例、分類、論辯來闡明禪宗的思維方式（他曾經編纂了名為《十一位》的資料集）。這可稱為宋代公案禪的先驅。（二）禪宗發展到唐末五代時期，其內部引起了一種大衆化現象，導致了禪僧質量的降低，因此出現了師資的契合其極困難的局面，禪師非得研究有效的傳法方式不可。無殷禪師提示“驗證無偏見的三標準”、“理想的三類問答”、“謗法的三類”，對說法、聽法的人都要求提醒。（三）禪宗主張“教外別傳”，批評當時已僵化了的佛教教理學，而它并不將自己的思想固定下來，提倡“精神的流動性”。

作為漢語史從中古到近代的演變時期的可靠語料，《祖堂集》素有公認的價值。卷十二《禾山和尚章》中有豐富的口語詞、俗諺的用例，此外還出現了具有南方方言特徵的異文別字，我們通過音韻分析得知入聲韻尾、陽聲韻尾消失或弱化的時代特徵。