

『楞伽師資記』に見える禪問答の萌芽について  
 —— 指事問義と鏡の譬喩 ——

柳 幹康

1 はじめに

まずはじめに、次の問答をみていただきたい。

馬大師、百丈と行く次、野鴨子の飛び過ぐるを見る。大師、云く「是れ什麼ぞ？」と。丈、云く「野鴨子」。大師、云く「什麼処にか去れる？」と。丈、云く「飛び過ぎ去れり」と。大師、遂て百丈の鼻頭を扭る。丈、忍痛声を作す。大師、云く「何ぞ曾て飛び去れる？」と。  
 (『碧巖録』第 53 則 : T48.187c)

馬祖が百丈と歩いてたとき、カモが飛び去るのが目に入った。馬祖はたずねる「何だ？」——非常に有名な「野鴨子」の話である。この問答だけだと、馬祖の発問はいかにも突発的に見えるが、じつは先行の例がある。

又た飛ぶ鳥の過ぐるを見て問うて云く「是れ何物ぞ？」と。

(『楞伽師資記』「神秀章」: p.313<sup>1</sup>)

問が発せられた状況といい、その問の言葉といい、単なる偶然とは考えられないほど非常によく似ている。いま引いたものは、『楞伽師資記』という初期禪宗史書に見えるもので、一般に「指事問義」と呼ばれている。この名称は、以下の問にちなんで鈴木 [1968a: p.78] がつけたものである。

大師、又た事を指して義を問う(指事問義)。但だ一物を指して「喚びて何物と作す？」と。衆物、皆な之を問えば、物の名を迴換し、變易して之を問う。又た云く「此の身は有り不？身は是れ何の身ぞ？」と。  
 (『楞伽師資記』「達摩章」: p.140)

「指事問義」とは、「指事問という義」ではなく、「事を指して義を問う」つまり、外界の事象についてその意味を尋ねるものである。先にみたように後世に類似の形式の禪問答が見出されるのみならず、知的理解のみに満足せずに体得を求めるという姿勢<sup>2</sup>もまた後世に受け継がれていることから、禪問答の萌芽として夙に注目されている<sup>3</sup>。

ただ、「指事問義」には、後の禪問答と決定的に異なっている点がある。それは問しか記されていないということである。禪問答を読みとく際には、答から問の意図を逆算するということがよくなされるが、「指事問義」ではそれができない。このことが、早くから重要性が指摘されていながらも、その内容の具体的な解釈がなされないままであったことの要因のひとつであると考えられる。

<sup>1</sup> 『楞伽師資記』の引用にあたっては、柳田 [1971] の校訂テキストを用いる。なお、書き下しは筆者の判断にもとづき、適宜改めている。

<sup>2</sup> 「弘忍章」(p.287) に「我れ汝の了了と仏性を見る処を印可する、是れなり」とあり、「神秀章」(p.312) には「文は経中に出づるも、証は心内に在り」とあるように、知的理解だけでは不十分として自ら体得させることに主眼があったことが理解される。

<sup>3</sup> McRae [2000: pp.57-58]

直接的な答が得られない以上、ほかに何らかの手がかりが必要となるが、小論では、「指事問義」を収録する『楞伽師資記』一書中に説かれる鏡の譬喩にそれを求めたい。このような手法をとるにいたった背景には、以下の三つの事情がある。

まず、「指事問義」は、「求那跋陀羅章」「達摩章」「弘忍章」「神秀章」の四章に収められているが、これら各章はそれぞれ異なる資料にもとづいて編纂されており、自ずと形式にも不連続をきたしている<sup>4</sup>。ところが、「指事問義」を取める各段は、形式・内容ともに酷似しており、且ついづれも各章の末尾に加えられていることから、編者である浄覚(683-750?)の手によって現状の如く一時に配置された可能性が高い<sup>5</sup>。そもそも本書は、『楞伽經』をてこに正統を確立するという意図のもと、浄覚が多くの資料を取捨選択しながら編んだものである<sup>6</sup>。たとえ本書が列伝という体裁をとっていたにせよ、そこから各人の思想を抽出するということは極めて困難であり、むしろ本書がかたるのは、浄覚という一人の編者によって総括された禅思想である。したがって、「指事問義」から四人それぞれの思想を探るといった試みは現実的にはあまり意味がなく、四人のものとして録された「指事問義」の解説作業を通じて、そこに表現された禅思想を理解することが重要となる。

二つ目が、本書中に、鏡の譬喩と、「指事問義」中の話題とが同一の文脈で取り上げられている箇所が見出せるということである。それは以下に引く一節である。

…故に巨と細と懸る(a<sub>1</sub>)と雖も、鏡と像と相い入る(b)が猶く、彼と此と異ると云うも、殊る色の交も形すが若し。一は即ち一切、一切は即ち一、縁起に得げ無く、理理は数然なり。故に知る、大千は弥よ広く、織塵に処りて窄からず(a<sub>2</sub>)、三世は長久にして、促略に入るも以て能く容るるを。自から可く洞かに金墉の外を視て了に権る所無く、身を石壁の中に入れて未だ曾て隔つること有らず(c)。…

(『楞伽師資記』「僧璨章」：p.174)

これは、北周の恵命の『詳玄賦』に対して、僧璨が施したとされる注釈『詳玄伝』の一節として、本書が収録するものである<sup>7</sup>。(a)巨と細(大千と織塵)の相即、および(c)石壁のなかに体を入れても隔たりが無い、というふたつは「指事問義」中にみえる話題である。うち(a)が(b)の鏡の譬喩と同一の文脈でとりあげられるのは、そもそもの『詳玄賦』にもとづいており不思議はないのだが、(c)は注のみの言及である。このことから、注釈者が(c)もまた、(b)鏡と像の関係で示される構図から理解して差し支えないと考えていたことが分かる。注釈者が本書のいうように僧璨であるのかどうかは今となっては確かめるすべもないが、少なくとも浄覚がこの理解を禅の祖師たる僧璨の言葉として認めていたことは確かである。

そして三つ目に、当時の禅宗内部の複雑な状況があげられる。本書が編まれた時期、禅宗中に異なる立場が並存しており、同時期の禅宗文献といえども、それらを一元的に扱う

<sup>4</sup> 柳田 [1967: pp.74-75]

<sup>5</sup> 関口 [1964: pp.151-152]・小川 [2005c: p.45] に同様の指摘がある。

<sup>6</sup> 小川 [2005a: p.43]

<sup>7</sup> 『詳玄賦』と『詳玄伝』の関係については、関口 [1957: pp.345-364] に詳しい。

ことはできない<sup>8</sup>。これが、手がかりとする範囲を、ひとまず『楞伽師資記』一書に限定する理由である。

つまるところ小論が期する所の目的は、鏡の譬喩を手がかりとした「指事問義」の読解である。以下、まず鏡の譬喩に託された構図を明らかにしたのち、それをもとに「指事問義」の分析を行う。そして、禅思想史上の前後の文献と比較し、その特徴について考える。

## 2 鏡の譬喩<sup>9</sup>

本書では神秀が後継者たちに「頗梨の大鏡を伝」(pp.320–321) えたといわれるほか、神秀に諡する敕にも「孤<sup>ひと</sup>り心鏡<sup>か</sup>を懸<sup>か</sup>く」(p.306) と、その孤高で透徹した境涯を鏡になぞらえている。この二例からも、鏡が代々伝えられる悟境を象徴する重要なものであることが知られるが、この譬喩には更に複雑な思想が託されている。これまで、ふたつの側面——「像を映じる鏡」と「塵に覆われた鏡」——からその分析がなされているが<sup>10</sup>、本来このふたつは不可分の関係にあり、この点をおさえることが「指事問義」の理解には欠かせない。

### 2.1 像を映じだす鏡

「道信章」では、鏡の像を映じる働きになぞらえて、その禅法を説明している。

略して安心を擧<sup>つぶさ</sup>げるに、具<sup>べ</sup>には尽す可<sup>そこ</sup>からず、其中の善巧<sup>よきてだて</sup>、出づるに方寸<sup>こころよ</sup>自<sup>り</sup>す(A)。

略して後生の疑<sup>ご</sup>う者の為<sup>に</sup>、仮<sup>は</sup>に一問<sup>を</sup>を為<sup>さん</sup>。如来の法身<sup>ご</sup>、此<sup>の</sup>若<sup>く</sup>なれば、何<sup>が</sup>故<sup>に</sup>に復<sup>た</sup>相好<sup>の</sup>の身有<sup>り</sup>て世<sup>に</sup>に現<sup>れ</sup>て法<sup>を</sup>を説<sup>く</sup>や？

信、曰<sup>く</sup>、正<sup>に</sup>に如来<sup>の</sup>の法性<sup>の</sup>の身<sup>、</sup>清浄<sup>円満</sup>なるを以<sup>て</sup>、一切<sup>の</sup>の像類<sup>、</sup>悉<sup>く</sup>中<sup>に</sup>に於<sup>て</sup>現<sup>じ</sup>(B)、而<sup>も</sup>法性<sup>の</sup>の身<sup>、</sup>無<sup>心</sup>に起<sup>す</sup>るのみ。頗梨<sup>の</sup>の鏡<sup>の</sup>の高堂<sup>に</sup>に懸<sup>在</sup>るが如<sup>し</sup>、一切<sup>の</sup>の像<sup>、</sup>悉<sup>く</sup>中<sup>に</sup>に於<sup>て</sup>現<sup>ず</sup>るも、鏡<sup>も</sup>亦<sup>た</sup>無<sup>心</sup>に能<sup>く</sup>種<sup>種</sup>を現<sup>ず</sup>るのみ。經<sup>に</sup>に云<sup>く</sup>

<sup>8</sup> 小川 [2005a: p.43] 参照。また、このことは同時期に成立した『楞伽師資記』と『伝法宝紀』が、『二入四行論』にたいして正反対の評価をくだしていることから確認できる。前者はそれを「達摩章」(p.132) に引いており、祖師の言葉として認めていたことが分かるが、後者は「余伝を案ずるに、「壁観及び四行」を言う者有るも、蓋し是れ当時の権化一隅の説にして、□迹の流いの或いは採摭する所なれば、至論に非ざるなり」(p.356) と、否定的な見方を示している。

<sup>9</sup> 鏡を譬喩として用いる例は、本書のみに限るものではなく、広範にわたって確認することができるものである。いま、孫 [1991: pp.127–133]・仙石 [1996] [1997] 等の諸先行研究によってその状況を紹介しますと、インド由来の經典中、古くは阿含經典にその用例を求めることができるし、淨覚が正統性の根拠とする『楞伽經』にも見られる。また、中国の古典では、禅思想にも大きな影響をあたえた『莊子』の「庖丁解牛」にも至人の心を喩えるものとして鏡が用いられている。同時代では、華嚴や天台がこれを用いている。ただ、淨覚はこのいづれにも言及することはなく、鏡の譬喩したいの教証をひくこともしていない。譬喩に連関して経句が引かれる際には、その譬喩に託される所の図式を前提としたうえで、それを構成する各要素に適合させるかたちで(時には断章取義的に)引かれている。同時代の禅宗文献にも鏡の譬喩がしばしば用いられていることをあわせてかんがえると、おそらくは、教証を必要としないくらいまでに一般的になっていた譬喩だったのであろう。当座の目的は指事問義の読解であるし、また先行する經典での用例や禅・天台・華嚴での用い方の比較についてはすでに先行研究で述べられているので詳細はそちらにゆずり、いまは本書中の用例をもとに、その譬喩に託された構図の理解につとめることにする。

<sup>10</sup> 前者については田中 [1983: p.39]・村上 [1995: p.49] を、後者については小川 [2005b: pp.56–57] 等を参照されたい。

<sup>11</sup> この「經」というのは、『楞伽經』卷4(T16.506c)に由る「說法者、衆生妄想故」と『涅槃經』卷2(T12.520b)に由る「知如来常不說法、是乃為具足多聞」の二句を連結したものである。

「如来の世に現れ法を説くは、衆生の妄想するが故なり (C<sub>1</sub>)。今ま行者、若し心を修めて <sup>ことごと</sup> 尽く浄からしめば、則ち知る、如来の常に法を説かず (C<sub>2</sub>)、是を乃ち多聞を具足すと為すを」と、聞とは一切相なり。

是を以て経 (=『無量義経』巻1:T9.385c) に云く「衆生の根に無量有るが故に、所以に法を説くも無量なり (D<sub>1</sub>)。説法は無量なるが故に、義も亦た無量の義と名づく。無量の義は、一法従り生ず。其の一法とは、則ち無相なり。相の相ならざる無きを名づけて実相と為す (D<sub>2</sub>)」とは、則ち泯然として清浄なる是れなり。斯の誠言を則ち証と為すなり。… (『楞伽師資記』「道信章」：p.199)

ここで、高殿に架けられた頗梨の鏡という譬喩が用いられ、その禅法が如何なるものであるのか、種種の表現が為されているが、その根底にある構図が一つであることは見てとりやすい。それは、表の形式で以下のようにまとめることができる。

	明鏡(無相, 一)	影像(有相, 多)
A	方寸	善巧
B	如来法性之身, 清浄円満	一切像類尽於中現
C	如来常不説法	如来現世説法 — 衆生妄想
D	一法=無相=実相	説法無量, 義亦無量 — 衆生根有無量

この譬喩において、明鏡は無相なる真如・法(性)身を、影像は有相なる諸法・説法を喩えている。このうち、無相の側は、(C)で「如来常不説法」といわれるように、言説に涉らないとされる<sup>12</sup>。有相の側が影像に喩えられるのは、諸々の現象が仮有としてあるのみで実体を欠く点もおさえていると考えられる<sup>13</sup>。だが、言説に涉るか否か、空であるのか有・無であるのか、という点で峻別されるふたつの次元は、たがいに無関係なのではない。その消息もやはり鏡の譬喩によって端的に示されている。

鏡の面像を照すが如し、了了として極めて分明なるも、空中に形影を現じ、鏡中に亦た物無し。 (『楞伽師資記』「道信章」：p.225)

鏡の中には影像の実体が無いことと、映しだされる影像が有ることは、たがいに矛盾しないという。この点を踏まえた時、以下の浄覚の言葉も理解できよう。

浄覚し宿世に縁有りて、親く指授を蒙り、始めて知る、方寸の内に真如の具足するを。昔し未だ聞かざる所、今ま乃ち知れり。真如は無相なれば、知るも亦た知る無く、無知の知、豈に知を離れん也？ 無相の相、豈に相を離れん也？ 人・法、皆な如にして、

<sup>12</sup> 「浄覚自序」(pp.76-77)にも無相の側は「空」であって「言無く」「説無し」と繰り返すべられ、「言わば則ち至に垂く」と、言葉を用いれはすぐに有相の側となってしまうことが述べられている。これは(C)(D)で有相の側に「説法」が配せられるのと同じことである。

<sup>13</sup> 「浄覚自序」(p.82)には「縁」により仮に存在する「有・無の法」が「妄想の域」、すなわち有相の側に属するものであることを示すとともに、それは「聖道を標」せず、「真如の中に自ら有なる無」く「清浄心中に彼の無、無し」と、無相なる空の次元と峻別している。

説も亦た如なり。如は自ら無説なれば、説かば則ち如に非ず。如は本と無知にして、知らば如に非ざるなり。  
(『楞伽師資記』「浄覚自序」：p.57)

彼の発言は、鏡の譬喩を用いるならば、以下のように解釈できる——我々各人の心には鏡に比せられる真如が具わっている。このような教えは今まで知ることがなかった。だが、知るというのは、知らないということだ。何となれば、鏡の表面には如何なる像も描かれていないように、真如は無相であり、知るということは無いからである。だが鏡は像が描かれていないからこそ、一切の像を映しだすことができる。無像と有像とは同時に成立するのである。従って無知の知も、有知と無関係ではないし、無相の相も、有相と無関係でない。人も法も全て有・無を統合した如(ありのまま)であり、説も同様に如である。とはいえ、鏡には様々な像が映しだされるが、そこに本来像は無い。それと同じように、如は本来無説である。説が有るといえば、如ではないのである。如は本来無知である。知が有るといえば、それは如ではないのだ、と。

この一段にちなんで、有相と無相を統合せる諸法実相を「如相」と呼ぶことにすると、鏡の譬喩に託された構図は、無相と有相とは本質的に異なるものでありながらも、如相というより高次の段階では、その違いが保持されつつ、両者が統合される、というものだといえるだろう。

## 2.2 塵に覆われた鏡

ところがこのような世界を映し出すという、鏡が本来的にそなえている働きは、そのままでは顕現していない。この点を示すのが、「塵に覆われた鏡」という側面である。まず鏡は、人人に具足せる仏性を喩えている。

仏性は猶お天下に日月有り、木中に火有るが如し。入中に仏性有り、亦た仏性の灯とも名づけ、亦た涅槃の鏡とも名づく。是の故に、大涅槃の鏡、日月よりも明るく、内外円浄にして、無辺無際なり。  
(『楞伽師資記』「恵可章」：p.146)

世界に太陽や月があり、木のなかに火があるのと同様に、人の中には仏性があり、それを灯・鏡になぞらえている。だが、その仏性は煩惱に覆われていて顕現しておらず、このあかたは、鏡が塵に覆われていることになぞらえられる。

大道は本来り広く遍ねく、円浄にして本り有り、因従り得るにはあらず。浮雲の底の日光の如似し、雲霧滅し尽さば、日光自から現る。…亦た銅鏡を磨くが如し、鏡面上の塵落ち尽くさば、鏡は自より明浄なり。  
(『楞伽師資記』「求那跋陀羅章」：p.112)

ここでも太陽が引合いに出されているが、仏性を太陽や鏡になぞらえるのは、本書中の他の箇所でもしばしば確認できる。ここで示される諸項は「太陽＝鏡＝仏性」「雲＝塵＝煩惱」と整理でき、煩惱を払いさえすれば、日の光がさし、鏡が像をうつすように、自ずと仏性の働きが顕現するといわれる。煩惱を払うという行為が坐禅であることは、以下の一節から了解される。

…亦た世間の雲霧の八方より俱に起り、天下の陰暗るが如し、日光豈に明浄なるを得ん。日光は壊せず、只だ雲霧の為に覆障のみ。一切衆生の清浄の性も、亦復た是の如し。只だ攀縁妄念・諸見煩惱の重雲の為に覆障て、聖道顕る能わざるのみ。若

し妄念生ぜず、黙然として浄坐せば、大涅槃の白、自然と明浄ならん。…

(『楞伽師資記』「惠可章」：p.146)

また坐禅については、「指事問義」の中でも以下のようにいわれている。

你<sup>なん</sup>じ坐する時、平面に身を端<sup>ただ</sup>して正坐し、寛<sup>ゆるやか</sup>に身心を放ち、空の際<sup>つく</sup>を尽して遠く一字<sup>み</sup>を看よ。自ら次第有らん。若し初心の人にして攀縁多ければ、且<sup>し</sup>く心中<sup>お</sup>に向いて一字<sup>み</sup>を看よ。澄みし後に坐する時、その状<sup>さま</sup>、曠野沢中<sup>はるか</sup>に廻<sup>お</sup>に独一の高山に処り、山上の露地に坐して、四顧して遠く看ば、辺畔<sup>かぎ</sup>り有ること無きが若くせよ。坐<sup>ご</sup>する時、満世界に寛く身心を放ち、仏の境界に住せよ。清浄法身に辺畔<sup>かぎ</sup>り有ること無し。其の状<sup>ま</sup>も亦た是の如し。

(『楞伽師資記』「弘忍章」：p.287)

「坐禅する際には、はるか遠くまで見渡せるような平らなところに身を正して坐り、ゆるやかに身心を放ち、空の果てに「一」という字をみなさい」という言葉ではじまるこの坐禅の示教は、「一」という文字の多義性を利用し、低から高へと進む修行法をといている。まず初心者で執われの多い場合は、心の中に「一」字を観察し、妄念のおこらないようにする。そしてこの初心の段階の禅に習熟して心が澄んだ後には、その境地は、平原にひとつだけそびえる高山の頂上、青空のもとで坐り、四方はどこまでも広がっていて限りがない、まさに全一なる虚空のまっただなかにいるようなものとなる。そして最終的には、身も心も無限なる法界に同化し、みずから清らかで限りのない法身を体現するのだという<sup>14</sup>。

ここで改めて先に掲げた表にたちかえると、この坐禅により体現される法身とは、(B)の、そのうちにあらゆる像を現出するという清浄円満なる法身に相当すると考えられる。また、鏡の譬喩に即せば、坐禅とは、自らが明鏡となる手段、より具体的にいうのであれば、鏡に本来具わっている万物を映しだす働きを回復させるために、塵を払い鏡を磨く行為に相当するといえるであろう<sup>15</sup>。そして、三昧に入った自らの心は一切を映しだす明鏡にあたることになる。この点については

独一清浄にて究竟する処、心、自から明浄ならん。或は諦<sup>あきらか</sup>に看るべし、心は即ち明浄なるを得、心は明鏡の如くならん。

(『楞伽師資記』「道信章」：p.205)

という記述からも確認できる。

### 2.3 鏡の譬喩による知覚の説明

このように、坐禅により無相となった自心は、鏡のように世界を映しだす、というのが本書から抽出できる考え方である。この映しだすという働きについて、本書が引く傳大士(497-569)の守一不移を述べる一段に、知覚と関連させた説明が見出される。やや長くなるので、三つに分けて引用する。

<sup>14</sup> 小川 [2005b: p.61]

<sup>15</sup> このような坐禅観は、北宗の基本的な禅法として夙に知られるものである。『六祖壇経』に見える「身は是れ菩提樹、心は明鏡の台の如し。時時に勤めて<sup>ふききよ</sup>払拭め、塵埃に染さしむること莫れ」(中川 [1976: p.27])という神秀の偈や、『荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序』の「額珠は内に隠れ、指<sup>あらざ</sup>すに匿れば<sup>あらわ</sup>効<sup>な</sup>る莫し。心鏡は外に塵れ、磨くに匿れば照す莫し」(滋賀 [1998: p.29])という句を参照せよ。

… 眼の物を見る時、眼中に物有ること無きが如し。鏡の面像を照して了了と極て分明なるも、空中に形影を現すのみにして、鏡中には亦た物無きが如し。当に知るべし、人面は鏡中に來入せず、鏡も亦た人面に往入せず。此の如く委曲かにし、鏡之与び面は、本從り以來た出でず入らず、來らず去らざるを知らば、即ち是れ如來の義なり。此の如く細く分判つに、眼中と鏡中と本来、常に空寂にして、鏡の照すと、眼の照すとは同じなり。  
(『楞伽師資記』「道信章」：pp.225-226)

「眼=鏡」「見る=映す」「物=像」という構図から、物を見る時に眼の中に物が無いことを、像を映す時に鏡の中に物が無いことになぞらえている。また、眼と鏡の中に、物と像の実体が無いことは、先に見たとおりである。そして、鏡と像が出入・來去しないというのは、たがいの次元の違いが保持されることをいうのであろうし、それを「如來の義」というのは、先の有と無とを統合する「如」と同じ発想であろう。

是の故に、將て比を為すに、鼻・舌の諸根等も、其の義は亦復た然り。眼の本来空なるを知れば、凡る見る所の色は、須く是れ他の色なるを知り、耳の声を聞く時は、是れ他の声なるを知り、鼻の香を聞く時は、是れ他の香なるを知り、舌の味を別つ時は、是れ他の味なるを知り、意の法に対する時は、是れ他の法なるを知り、身の触を受くる時は、是れ他の触なるを知るべし。此の如く觀察せば、是れ空寂を觀ずと為すを知る。色を見るも是れ受けざるを知り、色を受けざれば、色は即ち是れ空にして、空ならば即ち無相、無相ならば即ち無作なる、此は是れ解脱門なり。學者の解脱を得るは、諸根、例して此の如し。  
(『楞伽師資記』「道信章」：p.226)

そして、この眼と色が、鏡と像に相当するという関係は、六根全てに共通であるといわれる。鏡じたいが無相であることを悟ったのであれば、影像是影像に過ぎず、鏡の無相を破るものではないことが分かる。これと同様に、六根が空寂であることを悟ったのであれば、六境は幻の如くでありながらも、六根の無相を破るものではない、このように徹見できた時、それが空寂を觀察することであり、解脱であるとされる。

復た重ねて言説う、常に六根の空なるを念ぜよ、寂爾として聞見無し。遺教經(T12.1110c)に云く「是の時、中夜にして、寂然として声無し」と。当に知るべし、如來の説法は空寂を以て本と為すを。常に六根の空寂なるを念ずれば、恒に中夜時の如し。昼日に見聞する所は皆な是れ身外の事にして、身中は常に空淨なり。  
(『楞伽師資記』「道信章」：p.226)

最後にあらためて、「六根が空であることを念じよ」といわれる。この禅法で説かれていたのは、有相と無相とが相即していながらも、そこには依然として両者の相違が保存されているということであり、あらゆる現象はあくまで自身の外の事(有相)に過ぎず、自身(六根)の空(無相)を破るものではないということであった。これは換言すれば、三昧中の認識を基礎に、世界をあくまでも外界とすることで、自らの心の平安を守る姿勢、ということになるだろう。

以上、鏡の譬喩に分析をくわえた。本書から抽出できる理解は、以下のようにまとめることができる。習禅は鏡を磨くように、仏性の表面を覆う煩惱を払い落とす作業である。

これは新たに鏡を作りだす作業ではなく、本より具足せる働きを回復し維持する行為にほかならない。そして、本来の働きを回復した仏性たる心は、鏡が影像を映しだすように、諸法を映しだす。そこに映じる諸法はすべて空虚なる鏡の中の影像にすぎず、箇々の事物がいかに対立的な様相を呈していても、それは一つの空のなかの諸事相にすぎないから、決して相互に妨げあうことはないのである。かくして、明鏡と影像とが不離であるのが本来の関係であるように、無相なる自心と有相なる世界とは「如」の次元で相即する<sup>16</sup>。そして、これは単なる理論上の話ではなく、日常の知覚において実現されなければならない。知覚は、鏡の「映す」という働きになぞらえられていたが、「映す」という働きが鏡の明浄さに支えられているように、正しい知覚は、自己の無相に支えられているのであった。

### 3 指事問義

以上で鏡の譬喩の分析を終え、次に「指事問義」の読解に入りたい。「指事問義」では、さまざまな話題が提起されるが、本書の記述を踏まえたとき、(1) 障害物の通過・(2) 芥子と須弥の相即・(3) 無情説法、という以上の三つは、鏡の譬喩との関連を指摘することができる。

#### 3.1 障害物の通過

冒頭で述べたように、本書が引く『詳玄伝』では、鏡の譬喩とともに石壁という障害物の通過も取上げられていた。「指事問義」中には、障害物の通過を問うものがふつつある。

又た云く「汝<sup>いわ</sup>じ能く瓶<sup>もたい</sup>に入り柱に入り、及び能く火穴に入り、山杖は能く法を説く不？」と。又た云く「汝<sup>いわ</sup>じ身もて入るや、心もて入るや？」と。

(『楞伽師資記』「求那跋陀羅章」：p.122)

又た云く「汝<sup>いわ</sup>じ直に壁中に入り過ぎ得ん不？」と。(『楞伽師資記』「神秀章」：p.313)

鏡の譬喩を前提とするのであれば、眼前の障害物は有相の次元における影像のごときものであるということになる。そしてそれは坐禪により無相となった鏡のごとき自心に映しだされるものであり、両者は如相の次元において相即し、たがいに抵触することがない、ということになるだろう。ひとつめの「指事問義」では、最後に「汝<sup>いわ</sup>じ身もて入るや、心もて入るや」という質問が追加されているが、これは単に神通力を発揮して物理的に壁を通りぬけるというようなことではなく、本書に一貫する構図に気づかせる、謂わばヒントと

<sup>16</sup> 鏡の譬喩では、世界を鏡に映じた影像と説明するのみで、鏡の外に実体としての諸物があるかどうかについては触れていない。それは、そのことに意味がないからではなく、当時の禪思想においてはすでに前提として共有されていたからであると考えられる。このことは本書のみからは分からないが、前後の文献をあわせて考えることで了解される。後に触れるが、最古の禪籍である『二入四行論』では諸法を虚妄なものにすぎないとして、それを空に帰するし、本書の思想を更に一步すすめたと見ることのできる神会(684-758)においても、諸相は虚空の中で去来する実体なきものとされている。そして諸相を肯定的にとらえる傾向のつよい馬祖(709-788)においても、その根底にはやはり空観があることを指摘することができる(入矢[1984: p.19]の一段を参照)。このように考えたとき、本書においても鏡の外の実体は想定されておらず、諸相は一心の所現にすぎないという、唯心的な理解が底流にあると考えるのが妥当であろう。

なお、本書では諸相の仮有としての有り方じたいを否定しないが、これは『二入四行論』との相違として指摘できる。また全き見聞覚知は禪定を俟つとする習禪重視は、後に保唐無住(714-774)や馬祖により否定されることになる。



なっていると見るができるだろう。

### 3.2 芥子と須弥

「指事問義」中には、以下のように芥子と須弥の相即に言及するものがある。

又た云く「芥子<sup>いわ</sup>、須弥に入り、須弥、芥子に入るなり」と。

(『楞伽師資記』「神秀章」：p.313)

先の障害物の通過と同様に、巨と細の相即もまた、冒頭に引いた『詳玄伝』で鏡の譬喩とともに述べられていたことから、既に示した構図から理解することが許されよう。ここでは、「細」「一」にあたる芥子が鏡に、「巨」「一切」にあたる須弥が影像に相当すると考えられる。

### 3.3 無情説法

「無情説法」とは、草木や土くれなどの無情物が<sup>が</sup>、真理を説くという考え方であり、後に南陽慧忠(?-775)の問答や洞山良价(807-869)の開悟の因縁が有名となるが、「指事問義」中に見られる例が、その最も早いものである<sup>17</sup>。

障害物の通過を問う先の「指事問義」では、「山杖は能く法を説く不」と、無情物である山杖が説法できるかどうか尋ねられていた。このことから、「無情説法」も、障害物の通過同様、鏡の譬喩にもとづいて理解しようと考えられる。また、先に提示した表の(C)(D)に「説法」がとりあげられていることも、この推測を補強してくれる。

「無情説法」に関連するものとして、さらに以下のふたつの「指事問義」を挙げる事ができる。

①又た云く「樹葉も能く法を説き、瓶<sup>もたい</sup>も能く法を説き、柱も能く法を説き、屋も能く法を説き、及び地水火風も皆な能く法を説き、土木瓦石も亦た能く法を説くとは、何ぞ也？」と。  
(『楞伽師資記』「求那跋陀羅章」：p.122)

②又た云く「汝<sup>いわ</sup>じ正に寺中に在りて坐禅する時、山林樹下にも亦た汝が身有りて坐禅する不？ 一切土木瓦石も亦た能く坐禅する不？ 土木瓦石も亦た能く色を見、声を聞き、衣を着、鉢を持つ不？ 楞伽經(=『四巻』巻1：T16.484a)に『境界法身』と云うは、是れなり」と。  
(『楞伽師資記』「弘忍章」：pp.287-288)

①では「樹葉・瓶・柱・屋・地水火風・土木瓦石、これらは皆な尽く法を説くことができる。さて、これはどういうことか？」と、無情物が法を説けるとの前提の上に、問が発せられている。

②では寺内で坐禅する際、同時に山林樹下にも身を伴って坐禅するか、無情物も坐禅するか、そして無情物が自身と同じように活動するかが問われており、無情物のほかに、新たに坐禅という視点が加わっている。本書中で坐禅は、鏡を覆う塵を払い落とすように、仏性を覆う煩惱を払い落とす行為であり、その結果、仏性が本来的にそなえる働きが回復し、有相と無相を統合する如相の次元に即することができる<sup>と</sup>されていた。

おそらく「指事問義」②は、この自身(=明鏡=法身=無相)と世界(=影像=境界=有

<sup>17</sup> 無情説法の詳細については、齊藤[1999]、および小川他[2006: pp.66-71]を参考されたい。

相) とが一体となった状態 (= 如相) を、「全ての土木瓦石が坐禅し、土木瓦石が見聞覚知する」と表現し、『楞伽經』の「境界法身」という語に託しているのだろう<sup>18</sup>。そして①で前提とされていた無情説法も、この如相におけるものであったと考えられる。

大師、云く「莊子(齊物論)に、説く『天地は一指、万物は一馬なり』と。法句經(T85.1435a)に云く『一も亦た一と為さず、諸数を破せんと欲する為のみ。浅智の聞く所、一を謂いて一と以為う』と。故に莊子は猶お一に滞れ也。

老子(第21章)に、云く『窈たり冥たり、其の中に精有り』と。外は想を亡ずと雖も、内は尚お心を存す。華嚴經(卷33「普賢菩薩行品」: T9.610a)に『不二法に著せず、一二無きを以ての故に』と云い、維摩經(卷1「弟子品」: T14.541b)に『心は内に在らず、外に在らず、中間に在らず』と云うは即ち是れ証なり。故に老子の精識に滞るを知れ也。

涅槃經(卷7「如来性品」 T12.405a 他)に『一切衆生に仏性有り』と云い、『牆壁瓦石は仏性に非ず』(卷37「迦葉菩薩品」: T12.581a)、云何が能く法を説かんや、と説くも容可す<sup>19</sup>。又天親論(=『金剛般若波羅蜜經論』卷1: T25.784b)に『応・化は真仏に非ず、亦た法を説く者に非ず』とも云う。(『楞伽師資記』「道信章」: pp.263-264)

莊子は根源の一に、老子は内なる精識にと、それぞれ一辺に偏しているとして、二辺に住しない仏教の優位性を主張する一段である。最後の「応・化は真仏に非ず」という引用文が本書においてははかに理解されるべきであるか、それを示しているのが以下の一節である。

…是の故に諸仏は説を説き、或は不説を説くも、諸法実相中は無説にして説かざる無し。斯を解さば、一を擧げて千、従う。(『楞伽師資記』「恵可章」: p.147)

一見難解な文であるが、やはり鏡の譬喩をふまえると理解しやすい。— 諸仏は(有相の

<sup>18</sup> 本書は『楞伽經』をよりどころに禅の正統の確立を企図するものであるが、そのなかで説かれる思想は必ずしも『楞伽經』にもとづくものではない。むしろ本書の引用の仕方は、多分に断章取義的であり、ここはその最たるもののひとつである。ここでは境界(=有相)と法身(=無相)という連続する二語によって、有相と無相が相即する如相を示そうというのであろうが、これは経文の原意からは完全に逸脱したものである(高崎[1980: p.93]によれば、梵文から「アーヤ識という海に立つ波のごとき」「一切法」と解すべきという)。

このことから、浄覚にとって重要なのは、『楞伽經』の思想そのものではなく、『楞伽經』を引くということであったことが分かる。初期の禅宗が『楞伽經』を重視したことは夙に知られる通りであるが、それが如何なる理由によるものであったのかは、改めて考えねばならない重要な問題である。

<sup>19</sup> 柳田[1971: p.267]は「容可」を反語の意味ととり、村上[1993]も同様の読みを示している。だが、これでは仏性を認めるという一方の立場のみで、老・荘と変わる所が無いということになってしまっただろう。いまは可能乃至認容の意ととり、「全てに仏性が有る」という立場と「全てに仏性が無い」という立場の両方に立つことができる仏教の優位性を表明した文章ととりたい。「容可」の用例については、以下を参照。

「反語」: 唐義浄訳『金光明最勝王經』卷5: “一切十方諸刹土, 所有三千大千界, 地土皆悉未為塵, 此微塵量不可数。假使一切衆生智, 以此智慧与一人, 如是智者量無辺, 容可知彼微塵数。”(T16.424c)

「可能」: 隋闍那崛多訳『大威徳陀羅尼經』卷9: “最大病者謂貪諸欲, 其余諸病在世間醫師容可能治, 此惡貪欲一切衆生終不能治。”(T21.796a)

「認容」: 唐義浄訳『根本説一切有部毘奈耶藥事』卷2: “爾時長者説是語已, 令余三子並出門外, 留太子住而告之曰: “我之死後, 最小之子, 常当共居, 莫有離別。所有財物, 容可棄之; 此之小子, 不得遺棄。所以然者, 此之小子是大福徳之人。””(T24.8c)

次元である)「説」を説いたり、(無相の次元である)「不説」を説いたりするが、諸法実相(すなわち如相)においては、無説でありながら一切を説きつくす。このことが分かれば、(無相を実現した一心に万象が映じ)一をとりあげて、多が自ずとそれにしたがうのである——と。この説明により、「説」と「不説」とが矛盾なく同時に成立する、いわば如相における「如説」こそが、本当の説というべきものであることが知られる。したがって、本書が「応・化は真仏に非ず、亦た法を説く者に非ず」という引用句で示そうとしているのは、応・化仏の説法は、先の表中(C)(D)で、衆生の妄想や機根に対応するかたちでなされる有相のレベルでの「説」にすぎず、「如説」ではない、したがって真仏ではない、ということだと考えられる<sup>20</sup>。

以下の「指事問義」も、このような考え方と連動するものだろう。

又た云く「仏に三十二相有り。瓶にも亦た三十二相有り不<sup>や</sup>? 柱にも亦た三十二相有り不<sup>や</sup>? 乃至、土木瓦石にも亦た三十二相有り不<sup>や</sup>?'と。

(『楞伽師資記』「弘忍章」: p.287)

ここでは仏の三十二相を、有相なる無情物と連関させている。その言わんとする所は、三十二相を伴った仏は有相の次元に於ける(先の言葉を用いるなら応・化)仏であって、瓶などの無情物と変るところが無く、先にあった如相に於ける「無説にして説かざる無し」という「如説」ができる真仏ではないという点にあるのだろう。

このように考えたとき、先の無情説法もまた、有説の次元にのみとどまるものではなく、如説のなかの一部としてとらえられるべきものであると理解されよう。

#### 4 結び

以上、『楞伽師資記』一書を手懸りとして、「指事問義」の解説を試みた。本書からは、坐禅によって研ぎ澄まされ無相となった心に、あたかも鏡に影像が映じるかのように、有相なる世界が現れるという理解を抽出することができ、その心に映じた影像のごとき事象を正しくそれとして捉えられているかを問うものが、「指事問義」中に多く見られることを明らかにした。このような「指事問義」は、直接には、有相なる世界について発せられたものであるが、同時にそれを見る(映じる)側、つまり修行者自身の境界を尋ねるものであり、究極的には本書が理想とする如相に達せしめんとする撰化であったものと考えられる。今回明らかにした構図から、すべての「指事問義」を説明できるわけではないが<sup>21</sup>、

<sup>20</sup> 「道信章」の「当に知るべし、如来の説法は空寂を以て本と為すを」(p.226)という句からも、有相における「説法」の根底には無相たる「空寂」があることを知ることが重要であると考えられていたことが分かる。

<sup>21</sup> たとえば「又た人の灯を然し、及び万物を造作るを見ば、皆な云く「此の人、夢を作し術を作すなり」と、或は云く「造らず作らず、物物、皆な是れ大般涅槃なり」と」(「弘忍章」: p.287)というものは、「有を離れ空を離れ、清浄にして解脱し、無為にして無事、無住にして無著なり。寂滅の中、一物も作らず。斯れ乃ち菩提の道なり」(「浄覚自序」: p.82)や、「心の未だ安からざる時は、善すら尚お善に非ず。何ぞ況や其の悪をや? 心の安静を得る時は、善・悪俱に作らず」(「求那跋陀羅章」: p.102)という本書中の記述から、無相という空なる世界では作りだせるようなものは一法たりともない、という道理を、実生活の中で学人に気づかせようとしたものであったと考えられ、鏡の譬喩で示されるような構図を前提としなくても理解できる。また「又た云く「汝じ鐘を打つ声を聞くに、打つ時、有り、未だ打たざる時有り。声は是れ何の声ぞ」と。又た云く「鐘を打つ声、只だ寺内

それでも多くのものは整合的に理解することができる。

最後に、他文献との比較から『楞伽師資記』の思想の特徴を指摘することで、結びとしたい。

今回、本書が収める『詳玄伝』の一節や「指事問義」でとりあげられていた壁に代表される障害物の通過は、先行の文献にも見いだすことができる<sup>22</sup>。古くはインド成立の經典に、禪定から得た神通力によって壁を通りぬけるという例が見えるし、同様の発想は中国においても確認できる。たとえば『梁高僧伝』には「禪の用を顕と為すは、神通に属在り。…石壁を過ぎて<sup>さまた</sup>躓げ無く…」<sup>23</sup>とある。ただ『大智度論』では若干異なった解釈をしており、「石壁に<sup>さまた</sup>躓げ無しとは、石壁の虚空の相を取るなり」<sup>24</sup>、「障礙<sup>さまた</sup>げずと説く因縁、虚空の如くに等しきが故に。譬えば壁中に先に空相有るが如し…色等の諸法中に自ら如実相有り。智慧の力、少きが故に空たらしめる能わず、大智の者は能く知る」<sup>25</sup>と、般若の智慧により「(虚)空相」を見ぬくことが主題となっている。

また、芥子と須弥の相即も、『維摩経』や『華嚴経』などに見える有名なものであるが、『楞伽師資記』との親近性が屢ば指摘される『五方便』にも、「若し菩薩、是の解脱に住さば、須弥の高広を已て芥子の中に納めて、増減する所無し。須弥山王の本相の如なるが故に」<sup>26</sup>との言及がある。これは「声聞<sup>すて</sup>、已に悟り了りて、須弥・芥子の本性の空なるを見れば、則ち何か入、何か不入？是を乃ち須弥の芥子の中に入るを見ると名づく」<sup>27</sup>とあるように、「本性の空」を見ぬくことが専らの主題となっている。

これらの文献と比較した際、対象の空を見ぬくことから更に歩をすすめて、空でありながらも眼前に展開する世界と自己との関係を整合的に、かつ身体的実感によって理解しようとするところに、『楞伽師資記』の思想の特異性を見出すことができる<sup>28</sup>。本書で目指さ

に在いて有りや、十方世界にも亦た鐘の声有り不」と(「神秀章」：p.312)という問は、後半の句は先の無情説法で扱った②との関連を感じさせるが、前半の句については本書のほかの箇所からも説明し難いものである。このような音声と聞くことを扱った議論・問答は禪籍に広く見られるものであり、それらとの比較を通じて前半の句の意図も明らかになるものと思う。後考を俟つ。

<sup>22</sup> 詳細については石井 [1995: p.64] を参照。以下の記述も多くこれによる。

<sup>23</sup> 卷 11 「習禪篇」：T50.400c

<sup>24</sup> 卷 40：T25.352a

<sup>25</sup> 卷 72：T25.563c-564a

<sup>26</sup> 鈴木 [1968b: pp.186-187] の校訂テキストを用いる。

<sup>27</sup> pp.186-187

<sup>28</sup> 世界と自己の矛盾なき統合という問題意識は、おそらくは最古の禪籍である『二入四行論』から受け継いだものと思われる。『二入四行論』には鏡の譬喩とよく似た図式を示す木石の譬喩があり、自心を木石に、諸相を木石に描きだされる絵になぞらえる(柳田 [1969: p.98, 226])。ただ、木石の譬喩では、木石と絵との関係が捉えにくく、木石に比せられる心が無相という本来の空の在り方を実現した際に、絵に比せられる有相の現象を如何に知覚するのかが明確でない。この難点を解消したのが、鏡の譬喩であったといえる。

しかしながら鏡の譬喩にも、まだ難点がある。それは、神会が用いる虚空の譬喩と比較することで、明らかになる。神会は、不可得の体に自ら見る「恵」がそなわっているとす(小川 [2007: p.107])。このような自覚の働きは、自心を鏡とし、知覚を映すという働きに喩える鏡の譬喩では説明しがたい点である。しかしながら、その自覚の重要性が認識されていたことは、やはり「指事問義」(「弘忍章」：p.287)において「你<sup>なん</sup>正に大法身を証する時、阿誰か証を見る」と、自分が法身(=鏡)を証する際に、その証を見る主体に気づけと示唆されていることから窺い知ることができる。恐らく、神会のやや唐突とも思える「自覚」の働きの重視は、それまでの北宗が用いていた鏡の譬

れているのは、それを教えることではなく、自ら体認させることである。そして、このことが、「指事問義」には問しかなく答が記されていないことの、そもそもの理由であると考えられる。

冒頭にかかげた、飛ぶ鳥をさして「何だ？」という「指事問義」であるが、本書の枠組みからすると、それを心に映じた実体無きものとして正しく認識できているか、そしてそのような認識を根底でささえる如相を体得できているかを尋ねるものであったと理解できる。そして、他の「事を指して義を問う」多くの問いかけも、これと同様に理解することができる。

だが、後の「野鴨子」を見ると、問いの形式こそ一致するものの、そこで主題とされているものが、実は異なっているということに気づく。

馬祖の「何だ？」という問いかけに、百丈は答える「野鴨子です」。馬祖「どこに行ってしまったのだ？」百丈「飛び去ってしまいました」。そこで馬祖は思い切り百丈の鼻をねじりあげた。百丈は思わず声をあげる「痛い！」そこで馬祖「どうして飛び去ってしまうことがある？」

ここで馬祖が問題にしていたのは最初から最後まで、常に主体として存在しつづける自己であった。ところが百丈は、野鴨子について聞かれているものと勘違いし、それに一向に気づかない。そこで馬祖は百丈の鼻をねじりあげて、そこにいる自己をいやというほど百丈に分からせたのであった<sup>29</sup>。

つまるところ「野鴨子」の話は、痛みといういかにも活きた生身の感覚を通じて、常にそこに存在する主体に気づかせる摂化なのであった。『楞伽師資記』の予定調和的な静かな世界——三昧中の認識を基礎とし、世界をあくまで外界として心の平安を守る姿勢——と比べて、馬祖と百丈は生き生きと躍動する動的な世界にたっている。

このように、たとえ時を越えて問いの形式の相似が見られるにせよ、その背後にある問題意識は、必ずしも一致していなかったのである。いうなれば、禅における継承とは、既成の正解を正しく伝えることではなく、そこに新たなものを見出そうとする姿勢の継承であったということになるだろう。

#### (参考文献)

McRAE, John R.

[2000] “The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Ch’an Buddhism,” *The Kōan Texts and Contexts in Zen Buddhism*, OXFORD University Press, Oxford, pp.46–74.

石井公成 [1995] 「石壁を通りぬける習禅者と壁に描かれた絵——壁観の原義について——」, 『仏教学』 37, pp.61–77.

入矢義高 [1984] 『馬祖の語録』, 禅文化研究所, 京都.

---

喩の限界を超えようとしたものであったのだろう。

<sup>29</sup> 小川 [2003a] [2003b]

- 小川隆 [2003a] 『碧巖録』 雑考 (3) 「馬大師野鴨子」の話再読, 『禅文化』 187, pp.122-138.
- [2003b] 『碧巖録』 雑考 (4) 「馬大師野鴨子」の話再読 (続), 『禅文化』 188, pp.60-72.
- [2005a] 「禅籍のしおり (2) 楞伽宗と『楞伽師資記』 (上)」, 『傘松』 740, pp.38-45.
- [2005b] 「禅籍のしおり (3) 楞伽宗と『楞伽師資記』 (中)」, 『傘松』 741, pp.56-63.
- [2005c] 「禅籍のしおり (4) 楞伽宗と『楞伽師資記』 (下)」, 『傘松』 742, pp.40-47.
- [2007] 『神会 敦煌文献と初期の禅宗史』 唐代の禅僧 2, 臨川書店, 京都.
- 小川隆・池上光洋・林鳴宇・小早川浩大
- [2006] 「金沢文庫本『正法眼蔵』の訳注研究 (5)」, 『駒沢大学禅研究所年報』 17, pp.57-96.
- 斉藤智寛 [1999] 「唐・五代宋初の禅思想における無情仏性・説法説」, 『集刊 東洋学』 81, pp.21-40.
- 滋賀高義 [1998] 『唐代釈教文選訳注』, 朋友書店, 京都.
- 鈴木大拙 [1968a] 『鈴木大拙全集 第2巻』, 岩波書店, 東京.
- [1968b] 『鈴木大拙全集 第3巻』, 岩波書店, 東京.
- 関口真大 [1957] 『達摩大師の研究』, 彰国社, 東京.
- [1964] 『禅宗思想史』, 山喜房仏書林, 東京.
- 仙石景章 [1996] 「禅宗における「明鏡」の解釈について」, 『印度哲学仏教学』 11, pp.190-202.
- [1997] 「三諦円融と明鏡の譬喩について」, 天台大師千四百年御遠忌記念『天台大師研究』, 天台学会, 東京, pp.295-308.
- 孫昌武 [1991] 「明鏡与泉流——論南宗禅影響於詩的一个側面」, 『詩与禅』, 唐代図書, 台北, pp.109-161.
- 高崎直道 [1980] 『楞伽経』, 大蔵出版, 東京.
- 田中良昭 [1983] 『敦煌禅宗文献の研究』, 大東出版社, 東京.
- 中川孝 [1976] 『六祖壇経』 禅の語録 4, 筑摩書房, 東京.
- 村上俊 [1993] 「「身心一如」と「無情説法」——南陽慧忠の仏性論」, 『禅文化』 147, pp.30-45.
- [1995] 「仏性の問題——頓悟との関連において——」, 『禅文化研究所紀要』 21, pp.19-128.
- 柳田聖山 [1967] 『初期禅宗史書の研究』, 法蔵館, 京都.
- [1969] 『達摩の語録』 禅の語録 1, 筑摩書房, 東京.
- [1971] 『初期の禅史 I』 禅の語録 2, 筑摩書房, 東京.

2007.12.8 稿

やなぎ みきやす 東京大学大学院博士課程

The Origin of Chan Dialogue  
in the *Record of the Masters and Disciples of the Laṅkāvatāra-sūtra*  
—“Inquiries about Things” and the Metaphor of the Mirror—

Mikiyasu YANAGI

An important early-eighth-century “transmission of the lamp (灯史)” text compiled by Jingjue (淨覺), *Record of the Masters and Disciples of the Laṅkāvatāra-sūtra* (『楞伽師資記』), contains the origin of Chan Buddhist dialogue, which is referred to as “Inquiries about things (指事問義)”. Because of its resemblance to the gong’an (kōan 公案) of later Chan, “Inquiries about things” has attracted many people’s notice, but its concrete content has not yet been revealed. Because in this text we are presented with only one viewpoint – the master’s questions – there are neither students’ responses nor any hints of context to explain for what these questions were intended. However, we can understand these “Inquiries about things” through the metaphor of the mirror, which is used in this text to describe the Northern school’s doctrines. These “Inquiries of things” seem only to question the external world, while at the same time soliciting the parameters of the students’ understanding. In other words, these inquiries are a type of edification by the masters employed to lead disciples to an aspect of the ultimate truth just as it is (如相), after denying the existence of phenomena (有相) and nonphenomena (無相). In addition, through comparison with other literary texts we can begin to understand one important aspect of the evolution of Chan thought.