

## 仏陀波利の伝えるインドの禅法

——『修禅要訣』（和訳）——

岡 部 和 雄

まえがき

『修禅要訣』<sup>(1)</sup>は全体が四千字にも満たない小篇であるが、修禅に関するインド僧と中国僧との対話から成るユニークな作品である。これには七世紀段階でのインドと中国における禅の性格のちがいが、とくに威儀作法のちがいが明瞭に語られており、思想的な検討に値する問題も多く含まれていると思われる。ただ今回は紙数の制限もあるので、本書の和訳紹介——これも試訳の域を出ないが——を中心に、若干のコメントを加えることにしたい。

仏陀波利<sup>(2)</sup>については『開元録』<sup>(3)</sup>に仏頂尊勝陀羅尼經の訳者として、その略伝が記されており、『宋高僧伝』<sup>(4)</sup>はこの『開元録』の記事を幾分増広して掲載している。ところで『開元録』のもとになったと考えられるものは、仏頂尊勝陀羅尼經に付された志静<sup>(5)</sup>の序文である。志静は仏陀波利と同時代人で

あるばかりでなく、仏陀波利訳が出された四年後（六八七）にこれを改訳した人でもあるから、この序文中の仏陀波利伝は、かなり信頼してよいものと思われる。序文によれば、仏陀波利は天台に文殊菩薩が住していると聞き、西域經由で唐の儀鳳元年（六七〇）に中国にやってきた。文殊の尊儀を拝しようとするやと突然ひとりの老人が現われ、仏陀波利が仏頂尊勝陀羅尼經を携えてこなかったのを見てすぐにインドへ帰りこれをもってくるようにさとした。そこで仏陀波利はインドへ引きかえし、この經をとって永淳二年（六八三）に長安にもどり、翻訳を終えると、梵本をもって五台山に入ったまま再び出ることがなかった、という。

『修禅要訣』<sup>(6)</sup>がつくられたのは、その冒頭の記事によれば、儀鳳二年（六七七）であるから、これは仏陀波利が最初に中国にきた翌年に当り、したがって仏頂尊勝陀羅尼經をとりてインドへ帰還する直前のあわただしい時期につくられたもの

である。そのことは『修禪要訣』のはじめの方の明恂の言葉として「仰承既欲<sup>レ</sup>西<sup>レ</sup>還」などがあることによっても疑う余地がない。

仏陀波利に問を発した西京禪林寺の沙門明恂については、まとまった資料がなく、崇福寺神楷の師で、大乘の恂と呼ばれていたこと以外<sup>(6)</sup>はわからない。独立の伝記が残っていないから、それほど著名であったとは考えられないが、おそらく大乘の諸経論に通じた義学の沙門であったと思われる。かれの設問から判断しても、当時の中国の禪宗<sup>(7)</sup>とは直接関わりのない外部の人であったらしい。

『修禪要訣』を翻訳したとされる慧智法師は、インドの婆羅門を父にもち、梵語に精通し多くの訳場に参加した証義の沙門であった<sup>(8)</sup>。かれもとくに禪に関心があったとは思えないが、かれの経歴からすれば、あるいはインドの禪についてはかなり予備知識をもっていたのかも知れない。

こう見てくると、本書は七世紀の中国の禪宗とはほとんどかわりなしに独立に成立した修禪のためのガイドブックといってもよいであろう<sup>(9)</sup>。

〔なお、和訳の仕方について一言すれば、できるだけわかりやすい日本語にするよう心がけたが力不足のため十分に果たせなかった。( ) は意味がわかりやすくなるよう訳者が

補ったものであり、「」で示したのは想定されるサンスクリットや説明語句である。正確を期にするためには原文を掲げるべきであるが、紙数の都合で省略した。〕

1 『修禪要訣』(続藏第二輯一五套第五冊、四一七丁〜四二〇丁)。続藏本には卷末に「承保三年(一〇七六)六月二十二日於光明書寫畢」とあり、卷頭には、天明四年(一七八四)甲辰之冬に、播磨沙門智暉が撰した「刻修禪要訣序」が付されている。智暉(一七一七〜八四)は真言宗の僧で、智積院で顯密性相を学び、のち播磨の春日寺・小山寺・法樂寺に住して大衆を接化した、という。この序に「達磨西来、僧稠東起以後、斯風大振、至<sup>三</sup>唐中葉、金智・無畏等<sup>三</sup>藏伝<sup>三</sup>秘密禪、別為<sup>三</sup>流派。今<sup>所</sup>傳<sup>義</sup>兼<sup>顯</sup>密<sup>法</sup>弁<sup>華</sup>梵、実<sup>為</sup>要<sup>訣</sup>」とあるのは『修禪要訣』に対する智暉の評価を示したものと興味ぶかい。本書が平安末期に日本で書写されるまでの中国における流伝過程は全く不明である。中国や日本の禪宗がほとんど本書に注意を払わなかったのに、密教系の学僧がこれを高くかっている事実は、本書で説かれた禪がインド的性格の濃いものであることとうまく符合している。

2 『修禪要訣』では仏陀波利を覺愛(Buddhapriya)と翻しているが、『開元録』や『宋高僧伝』では覺護(Buddhapali)としている。いずれが正しいかには決定できないが、どちらかといえれば後者の方が無理がないようである。またかれの出身国について『修禪要訣』では単に北天竺とするのみであるが、仏頂尊勝陀羅尼經の訳者を記すところには、罽賓国の文字

が見えている。したがってかれは北インドのカシュミール国の出身者といつてよいであろう。

3 大正五五、五六五上中。

4 大正五〇、七一七下〜七一八中。

5 大正十九、三四九中下。

6 『宋高僧伝』卷四(大正五〇、七三〇下)に「釈神楷……礼明恂法師<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>弟子、即大乘恂也」とある。また「日照伝」の中に「……沙門道成・薄塵・嘉尚・円測・靈弁・明恂・懷度証義、沙門思玄・復礼綴文筆受。」とある。

7 もっとも禅宗という呼称はもっと後になって、すなわち九世紀ごろ現われたものとされる(関口真大『禅宗思想史』二一八頁)。私がここで禅宗といったのは、その呼称が何であれ、禅を宗とする人々の意味である。ついでにいえば、この『修禅要訣』がつくられた儀鳳二年(六七七)は、慧能が四〇歳、神秀が七六歳、神会は八歳であった。

8 『宋高僧伝』卷二(大正五〇、七一九中)に「周洛京仏授記寺慧智伝」があり「釈慧智、其父印度人婆羅門種、……天皇時從<sub>レ</sub>長年婆羅門僧、奉<sub>レ</sub>勅度為<sub>レ</sub>弟子。本既梵人善閑<sub>二</sub>天竺語<sub>一</sub>。生<sub>二</sub>千唐国<sub>一</sub>復練<sub>二</sub>此土言音<sub>一</sub>。三藏地婆訶羅(日照)、提雲若那、宝思惟等、所<sub>レ</sub>有翻訳皆召<sub>レ</sub>智為<sub>レ</sub>証、兼令<sub>二</sub>度語<sub>一</sub>……」と記されており、また「広福寺日照伝」(大正五〇、七一九上)の中にも「……沙門戰陀般若提婆訳語、沙門慧智証<sub>二</sub>梵語<sub>一</sub>……」とある。

9 松本文三郎博士は『修禅要訣』の数箇所(問二〇、問三〇、問三二、問三三、問三三)等に対する仏陀波利の答をあげて

達磨の禅と類似しているとなし、とくに問(二)で禅の方便を質問したのに対し仏陀波利が「先起<sub>二</sub>大慈悲心<sub>一</sub>、永捨<sub>二</sub>報怨之念<sub>一</sub>、方得<sub>レ</sub>習<sub>レ</sub>禅。貪瞋設起速還除讖、如<sub>二</sub>杖擊<sub>レ</sub>水暫開還合<sub>一</sub>也。惡念相統不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>学<sub>レ</sub>禅。」と答えたが、これを達磨の四行説に配当し、結局、両者は大差がなかったという。(禅の作法について「『仏典の研究』一三六頁)。しかしこの説は学者の賛同を得ていないようである。(増永靈鳳『禅定思想史』一四二頁参照)。

### 修禅要訣(和訳)

(本書は)北天竺の婆羅門禅師である仏陀波利(唐言で覺愛という)が質問に答えて略説したものである。西京禅林寺の沙門明恂が質問し、それを解答とともに筆録し、同寺の梵僧慧智法師が伝訳した。時は大唐の儀鳳二年(六七七)のことである。

問(二)「こちら〔中国〕では昔も今も禅を学ぶ者の多くは、禅の諸の困難障害を免れることができない。この理由を考えてみるに、おそらくこの地の禅匠たちは法を得ても究め尽くさず、(迷ってあちこち)徘徊して以来こんなに久しいのに、疑問を申し述べる場所がないからである。今(あなたにお会いできた)ことは、優曇華の譬喩(にも等しい希有な出来事)であります。承われば、(あなたは)すぐ

に（インドへ）帰国なそうとうしておいでだと伺います。  
またお会いする機会もないでしょう。どうか慈しみを垂れて、禅の要訣を詳しく説明され、禅を学ぶ者に帰憑よるべをお示し下さい。」

答「禅法は漸授するもので、急いで説明するのにはふさわしくない。どうして詳しく申し述べることができよう。」

問（二）「承われれば（あなたは）すでに西（インド）へ帰るところを望んでおいでなので、漸授は当然不可能です。仏法にほもととも開と制（時により或は許し或は禁止すること）があります。せっかくの好機縁を阻まないで下さい。」

答「あなたのいわれる通り、（好機縁は）確かに尊重すべきである。ただし、質問があればそれについて答えるだけにしよう。」

問（三）「ある人がいうには經典に『禅定牢固なるは如来の滅後三五百年（数百年）なり』と説かれており、その（禅定牢固な）時代は今からはるか（昔）であって、（今は）禅を修するに適さない、と。もし（この人の）言葉にもとづくとすれば、（今は）禅を修するに適さないのではないか。」  
答「經典にはまた広く禅を修することが説かれている。もし仏はもともと不滅であるということにもとづけば、どうして仏滅後の遠近を論ずることができよう。西方では現在でも坐して四禅八定を得る者が非常に多くて、到底数えきれ

ないほどである。もし現在が修禅に適さないというならば、このことはどう（考えたらよい）か。三慧の中で禅は修慧に相当する。今、（三慧中の）聞（慧）と思（慧）とを学ぶだけで修（慧）を許容しないなどということがどうしてできようか。（あなたが引いた經典の）この言葉は偏えに極端にもとづいており、通説ではない。仏の經典を引用するとはいっても、その中に邪正（の区別）がないわけではない。しかも聖教の中の一文だけを挙げて、それをもって多義を蔽いかくすのは、まさしく魔説というほかはない。よくよくこのことを深く考えるべきである。」

問（四）「このごろの禅を学ぶ者を見ると、心を失っている者が多い。これはすでに（心を）用いるということがないで、そのため万行が廃絶し、むなしく一生を送っているのである。（そこで）凡情（の人）はこれを見て、ただ余他の修行を望んで禅を修行しようとしなさい。これでよいか。」

答「いけない。禅は六度の第五であり、三学中の定学である。どうして修せずによまされようか。食物が喉につかえて死んだ人があるからといって、どうしてすぐに食べるのをやめることができようか。心を失う者はただ方法が正しくないだけである。もしも方便を理解しておれば万事に過失がない。願わくは、疑ったり心配したりせずに、決心をかためて禅を修してほしい。北天竺に一人の僧があつて、いつ

も多聞を修習していたが、定を学ぶことがなかった。あるとき彼が經典を誦読していると、突然天（神）がやってきて、僧の口を押さえ『お前の聞（慧）思（慧）は十分だ。どうして禅を習わないのか』といったという。この例からわかるように、たとえ余行を修しても定を学ばなければ、仏法中のすべてを得たとすることはできないのである。」

問（五）「性として散乱心の多い者が定を学ぶことは何によつて可能か。」

答「獼猴さるでもよく坐禅するのに、まして人間にして（坐禅が）できないことがあるか。定を学ぶのが困難な者は、前生において（坐禅を）まだ習ったことがないだけである。今また学ばなければ未来においてどうして得ることができようか。どうして長い期間を費して得られないことがあるか。さらにいつを期待するといふのか。經典に『聞思はなお門外のごとし。禅行じてはじめて門に入るに似たり』と説かれている。修禅は下の一念にいたるまで福（聚）が無量である。どうして生涯の間殊たえて学ばないでいられようか。まだよく（修禅を）究め尽さない者でも、幸にして兼習することができる。講説をこととする人は、また広く禅法を論議することがあつても、それはちようど食物の話をするだけで（食物が）まだ口に入らないのと同じである。禅行を修してはじめておいしい食物を味あうことができ

る。昔、国王があり、禅の（利）益を聞き、国務を統理する身でありながらも同時にまた禅を習ったという。いわんや出家者が、髪を断ち（諸）縁を屏のぞき心を息やめ無事であっても、少しも（禅を）学ばないならば、どうして出家者といえようか。」

問（六）「禅を学ぶにはただ坐るだけによるのか。」

答「そんなことをだれがいったのか。（衣食等の資具に）よつている人身は、必ず四威儀（行・住・坐・臥）中の一つを選び交互に修する必要がある。むしろ、ただ坐を得るための唯坐は魔事を招くことが多い。」

問（七）「それでは四威儀中の坐法はどういうものか。」

答「結跏端坐の結跏法は左脚をもつて右（脚）を押し、右（脚）をもつて左（脚）を押ししてできる。もし結跏（端坐）が不便なときは半跏（端坐）でもよい。半跏法はただ右（脚）をもつて左（脚）を押しす。両手はそれぞれ上を向けて掌を広げ、右（の掌）をもつて左（の掌）を押しす。逆に左（の掌）をもつて右（の掌）を押しすことはできない。そこで目をつむり口を閉じ、舌を上齧うわはか歯につける。目をつむつたり口を閉じたりするときは急ならしめてはならず、万事にわたつて舒ゆる縦やかを尊たび、卒急を用いない。目をつむるのにまだ慣れない者はしばらくやや開いたまま坐り、長時間たつて少し疲労を覚えたとき、威儀を改める。苦痛を起させてはな

らない。他のこともみなこれに准ずる。」

問(八)「こちら〔中国〕の相伝では、右手等を多く動かすために、坐する者は必ず左(の掌)をもって右(の掌)を圧させる。そこで今あちら〔インド〕(の仕方)と大いに異っているのは腑におちない。どうしてなのか。」

答「西方の諸仏が仏陀からずつと相承してきた坐法はみな上述のごときものである。さらにこれを印法〔mudrā 印契〕でもある。こちら〔中国〕で勝手に改めたのはわたしのよく知るところではない。」

問(九)「坐禅は時には(何か)物に倚りかかったり、あるいは身体が俯仰したりする等、(坐禅する人の)性のままに(自由に)坐することができるか。」

答「必ず正身端坐しなければならぬ。もし身体が倚(つたり)曲(つたり)すれば病痛が起る。」

問(一〇)「謹しんで坐(法)を聞きおわった。行法はどうか。」

答「行とは経行〔cankramaṇa〕である。平坦な地面の上で二十歩以上、四十五歩以内を経行するのがよい。経行する時は、左手をふせて、親指を曲げて掌中に著け、他の四指でもって親指をにぎって拳をつくる。そうしてから右手をふせて左の手腕をにぎり、端坐してしばし心を撰して住ませる。これを鼻端等に住するという。それから歩きだす。(経)行の仕方は急ぎすぎても緩かすぎてもいけない。(経)

行はただ心を接して進み、界畔まで達したらすぐに日を遂って身体の向きを変え〔東から西へ行き北まわりに(右まわりに)向きをかえて〕、来処に向って帰る。しばらく住立したのちまた前と同様に経行する。また経行する時はすぐに目を開け、立ちどまったらすぐにつむる。このようにして長く経行してやや疲れたときはすぐに休む。経行はただ日中だけやって夜は行わない。」

問(一一)「多くの人が同じ場所で経行することができるか。」

答「必ずたがいなやや離れて行すべきである。近づいて(経行)してはならない。」

問(一二)「行(法)は以上の説明で明らかとなった。昔の賢者はどちらかといえば全部はいわなかった。(そこで)どうか事例をあげて詳しく説明して下さい。そしてわたし(や後人)を古例に従わせて下さい。」

答「烏菴国〔Udyāna 烏仗那国〕に仏の経行処と弥勒菩薩の経行処がある。ともに石を彫んでそれを界畔としており、今でも(昔)さながらである。それを見る者は、みな遙か遠くから礼拝して、あえてその場所を踏む者はいない。(弥勒)菩薩の経行処は、その中に入ってその長短を計ったものを見ると、長いものがあつたり短かいものがあつたりして、結局はその歩数を正しく定めたものがない。(西方の)諸国にしばしばこういう遺跡が残っているだけである。経

行はおそらく尋常普通の事柄であつて、今も昔もはっきりしており、疑惑をいだくには当たらない。ああ、こんな小事にもこの地ではなお迷っている。」

問(二三)「塔をめぐる行道と経行とはどこが異なるのか。」

答「経行はまっすぐに往来いきまするのである。どうして(塔を)旋遶するのと同じといえよう。また塔は多くの人が往来するところであり、塔の中で経行してはならない。」

問(二四)「こちら(中国)では、太陽(の運行)とは逆に経行している。(インドのような)右旋と称する仕方をまだ聞いたことがない。」

答「西方では塔をめぐるときも太陽(の運行)にしたがう。

かってこれと逆行したことがない。」

問(二五)「謹しんで行(法)を聞きおわった。住法はどうか。」

答「住とは身体を端(正)にし、心を摂めてまっすぐに立つことである。両手(の組み方)は行(法)の時と同じである。このようにして長く立っていると、やや疲労して両足が地面を離れるような状態になるのを感じる。こういう時はすぐに立つのを休み、他の坐等(すなわち坐とか臥などを)するがよい。」

問(二六)「謹しんで住(法)を聞きおわった。臥法はどうか。」

答「右脇を地に著け、右手の掌を枕にし、左手をのばして左脛もの上に置き、両足をのばして重ね、相を繋いで臥す。病

患ある者は安楽な姿勢で横になる。」

問(二七)「諸威儀のうち、あらゆる軌則はまた印法なのか。」

答「上述の禅を習う際の行住坐臥や手足を左右に屈伸したり進止したりする等は、それぞれみな印法である。」

問(二八)「上述の威儀修禅の法は、何乗によるのか。」

答「摩訶衍(mahayana 大乘)による。」

問(二九)「四威儀を用いて禅を修する方法は、小乗や外道にもどうしてないことがあるか。」

答「この禅法は小乗にも始めはない。外道などにどうしてあろうか。(それらの)邪宗では苦を受けるのを待ちのぞみ、足をあげたり倒懸したりする。(しかし)正法(の宗)では疲労を除くために(四)威儀を交互に修する。小乗は進めばあるいは(四威儀のいずれかを)分有することもあるが、外道には全くない。」

問(三〇)「外道および三乗(小乗)にはみな禅定があり、心を息やめ境を捨てる。どうしてそれらと異なるのかよくわからない。」

答「外道は我に執著し(それでもって)禅を習う。小乗は法を計執して定を修す。大乘の止観は(我と法の)二法を二つとも捨て去っている。これがその相違である。」

問(三一)「これから禅を学ぼうとする時は、どんな方法から入ったらよいか。」

答「まず大慈悲心を起し、報怨の念を永久に捨てれば禅を習うことができる。たとえ貪瞋（の煩惱）が起っても（それがすぐに滅除することは、あたかも杖で水を撃つとしばらく（水が二つに）割れても、すぐもとどおりになるのと同じである。悪念がつきつきに起っている時に禅を学んではいけない。」

問（二二）「はじめて禅を学ぶ者がすぐに無相を觀することができるか。」

答「必ず方便をもって漸次に（禅定に）入らなければならぬ。頃に無相を現じている者をわたしはまだ見たことがない。」

問（二三）「漸次とはどんなことか。」

答「これは（禅を）学ぶものに、心をまず長安の或る城の中に住めさせ、決してその外に出させない。このようにして次第に一寺一房から乃至鼻端に住まるようになる。心がもし住まらない時にふたたび（心を）撰して住まらせる。」

問（二四）「鼻端とはどんなことか。」

答「鼻の先端に一滴の水露が垂れているようなことを想い、心をそれに住めてそれを觀することである。」

問（二五）「この想を成じおわたら、つきに何を觀するのか。」

答「つきに臍中に沙裏細泉のようなものを想う。この想がもし成ずれば、あるいは光明や腹中の諸事を見る。つきに頂

上から甕口のようなものがまっすぐ下って身を貫き下の地中にまで貫徹しているのを觀する。この想がおわたら、次に頂上想を觀する。すでに頂上において頂の去るのを觀じたら、四指によって心をこれに住めさせる。これから、後は身体がようやく自在になる。そこでつきに無相等の觀に入ることができ。浅から深にいたる状態はちようど梯子を登るときの漸に似ている。」

問（二六）「また鼻端を想うことから（中間を）超越してすぐに無相觀を得ることがあるか。」

答「これはたとえば人が沙土の中にもともと銅鉄をさがし求めていたのが、たまたま金を手に入れたのに似ている。これも同様である。鼻端に縁ることから、あるいは頂想に入り、あるいは火光定に入り、あるいは無相等を得る。このように中間をとびこすことは一定していない。」

問（二七）「經典に『もし心に住あらばすなわち、住に非ずとな

せり』とか『心は境界に依らば是れ動にして禅に非ず』とか説かれている。もし鼻端等に縁るならばどうして住あることにならないか。」

答「鼻等の想が成ずればすぐにこれを捨ててまた他の想を觀する。わずかに尋捨を得るだけで、どうして住を成じたことになろうか。」

問（二八）「鼻端等に縁って想を積んで成ずる。（かくして）長



く想心を積みめば、必ず捨てがたくなり、むしろ鼻を捨てるたびに、つぎに臍に縁る（想）を得ることにならないか。」  
 答「はじめから期限を作っておけば、（想心を）得てもそれに住まらない。想を成じおわるとおのずから厭心が生じ、いったん厭心が一たん生ずると、これを捨てることはとてもやさしい。」

問二九「聖教に説かれているように、初めて入道する者にはまず五停心（観）等を教えることになっている。今どうしてそうしないのか。」

答「五停心や鼻端等はそれぞれの方途である。わたしの稟（うけ）ついだのが後者だっただけのことである。」

問三〇「聖教に『もし先に多聞を学ばざれば修定を許さず』とある。すると少聞の者は修禅することができないか。」

答「わたしが和上阿闍梨から相承した一つの方途の如きは、直ちに禅を学び、多聞とか少聞とかを問題にしなかった。先に多聞（を学ぶ）者を第一としているが、あるいは多聞は逆にかえって（心の）浮動散乱を助長することがある。もとより、定に適應する多聞者と適應しない多聞者があることはいうまでもない。」

問三一「聞思修の慧は次第に生ずる。多聞の聞慧にはもともと禅定がない。慧を修してどうして（禅定が）起ろうか。」  
 答「たとえ一字も識らなくとも禅法を理解する人がいる。ま

た、多聞といっても必ずしも広く（經典の）文句等を尋ねる必要はないのである。周利般陀（Cūḍapāṇṭhaka 周利槃特）は箕を誦し箒を忘じて大阿羅漢となった。これがどうして多聞といえようか。しかもこのような証を成じたからといって、必ずしもすべてがみな（周利般陀と）同じだというわけではない。」

問三二「持戒者と破戒者はともに禅を学ぶことができるか。」  
 答「持戒であると破戒であるとを問わず、ともに禅を学ぶことができる。もっとも先に清浄戒を持しているのが一番よい。」

問三三「聖教に『尸羅清浄なれば三昧現前す』と説かれている。（それなのに）破戒の人がどうして定を修することができるのか。」

答「声聞の持戒は菩薩の破戒である。小乗では重罪を犯せばすぐさま永久に棄て去られる。どうして禅を修することができる。尸羅（śīla 戒）が清浄でなければ（禅）定が現前しないというのはこれに基づいた説である。大乘ではただ能く心を息めるだけで真の懺悔となり、その真の懺悔の故に罪障が消滅し、戒が生ずる。だから禅定を得ることができる。そこで、まず方等の懺悔に入り（それによって）滅罪相を得、さらに戒品を修した後に、はじめて禅を習う者がある、と説くのである。」

問(三四)「どんな法を修することによって心に速く定を得させるのか。」

答「速く定(に達すること)を求めめるのは、かえって懈怠である。決して速を求めてはならない。ただよく念を離れ、諸の攀縁を息めることができれば(定を)求める求めないに關わらず、定を得る。もし(定を)得なくとも、計執思念しないだけで、大いなる精進である。烏菴国に一人の僧があつて久しく坐禅しても定を得ることができず、ついに坐禅をやめてしまった。すると急に天(神)が化けて人の姿をして僧の前にやってきて、一本の鉄鎚を磨きだした。

僧が『何にするのか』と聞くと『これで針を作るつもりだ』と答えた。『そんなことをしたって、どうして(針を)作れようか』と僧がいうと、天(神)は『休まずに磨けば針を完成することができよう』と答えた。そこで僧はついに悟るところがあつて、再び禅を習い、それによって道果を得て、後に滅(尽)定に住した。滅(尽)定に住しているので今でもまだ生きている。ただ念を離れることを勤となして定を得るのである。どうして(定を得るのに)迅速でないことを思い患うのか。」

問(三五)「(禅)定にはどんな相があるのか。」

答「(禅)定の相はきわめて多いが、とりあえず若干を挙げらる。あるいは頭が丈夫の状に似たり、あるいは身体の上に

種々の垢穢賦あかよごれが多くあると感ずる。これら(の相)は有障の相であり、すぐに易威儀に改めるかあるいは休んだ方がよい。あるいは身体上を虫や蟻がはいまわっている感じがしたり、あるいは雲や白曇等いろいまれが背後から立ちのぼるような感じがする。しかし(これらの場合は)それを怪しんだり手で触ったりしてはいけない。あるいは油の滴が頭からたれたり、あるいは坐処が明るくなったように感ずる。これらは二つとも定に入る前の相である。あるいは久しく坐してから身体を立てると疲労があり、そばで弾指したり門に触れる等の音を聞けばただちに定から出る。あるいは寢息等は諸天の善神が人の疲労しているのをよく知り、やって来て相警告しているだけである。あるいは身体が軽く浮きあがつて安樂があるように感ずるのは神足の前の相であり、あるいは軽く浮きあがつて苦がある(ように感ずる)のは風大が増しているのである。あるいは身体の上に熱がある(ように感ずる)のは火光定の相であり、あるいは室中が(パツと)明るくなる(ように感ずる)のは初禅に入る前の相であり、あるいは世間無比の奇しく妙たえなる香氣が聞こえてくる(ように感ずる)のは定成の相である。このような類(の定相)は詳しく述べることはできない。しかしこのような違順する(種々の)相を感じても、(それらに)取著しそれによって喜び憂いを起してはならない。た

だもともとの境に縁ってその心を安静にするだけである。」

問三六 「坐禅はもともと身心に違背することは強いて行わない。(それなのに)もし上述のごとく虫や蟻がはいまわる等のことを感じて、情を抑制して(それらに手を)触れなければ、どうして(身心を)強制するのと異なるか。」

答 「まだ定を得ていない時は強いて(身心に)違背することはしない。(しかし)次第にすすんで定に入ってから、強いて違背しても過失がない。」

問三七 「これより定から出ようとする時期等についてはどうか。」

答 「初めて定を学ぶ者は、若干の時とか、鐘を鳴らすまでとか、一時一更とかいうように、まず(定を学ぶ)時期を限って、定を出なければならぬ。このような期限がすぎたから禅に入る場合も必ずそうしなければならぬ。入定にあるいは劫数を経る人やほんの数日を経る人があるのは、いずれもその(人々の)心(想)に応じて(時間の)長短があるだけのことである。定より出ようと思うときは、まず心から動じ(はじめ)、心が動じおわれれば氣脈がだんだん通じてくる。そうした後で徐々に身体を動かして起ちあがる。だから經典にも『世尊、禅より安詳として起ちたもう』と説かれている。」

問三八 「もしも魔事があるときはどうやって除くのか。」

答 「しかし四威儀(中の一つ一つ)を交互に行ずることを理解して修すれば魔事はない。決して無理に励んでそれによって自ら苦痛を生ぜしめてはならない。仏道は樂より生ずる。外道が諸の苦法を受けるのと同じではない。この消息を理解すれば、魔事は自然に除かれる。それでも除かれないう時は、そのまま放置しておくか、あるいは経論を誦誦するか、ないしは方々の店に入って目を遊ばせ心を解き放つのがよろしい。(こうすれば)魔事は必ず除かれる。しかし禅病があるときは経教にもとづき禅法によって治癒するのがよろしい。ただ針や薬等によってはよく治癒することができない。」

問三九 「坐禅には前もって魔事を防ぐ法があるか。」

答 「およそ禅を学ぼうと思う者はまず悲願を起すべきである。(すなわち)わたしは今、定を修し必らず菩提を得て広く衆生を利益しよう。願わくは三宝や諸天神等がわたしの身をまもり災難を免れさせて下さい、と。いつもこう誓いおわってから禅を習うのである。かくして禅堂内の周囲の壁に多くの聖僧の姿をえがき、同時に結跏坐禅して定に入っている像をつくる。その聖僧の像はやや大きくつくるのがよい。そこで香花をもって供養す。下の方にさらに諸の凡僧の像をえがく。これはやや小さくつくるのがよい。大小の像が人間と同じように禅定に入っている姿をつく

る。そうした後でこの中で禅を学べば魔事を予防することができろ。」

問(四〇)「仏堂の中で坐禅してよいか。」

答「坐禅は静室・樹下・塚間および露坐等で行うのがよい。仏堂の中で行なつてはならない。」

問(四一)「多くの人が同じ場所で坐禅してもよいか。」

答「してよらしい。しかし各人は他人の背中に面して坐す。

顔を向き合せてはいけない。もし夜に大勢で行なう時は

一本の燈火をとます。人が少ない時用いてはならない。」

問(四二)「坐禅には必ず袈裟をつけなければならないか。」

答「袈裟をつけないことそのぞましい。」

問(四三)「禅を学ぶ者はあらゆる時に常に念を撰しているか。」

答「大小便の時以外は常に念を撰していなければならない。」

問(四四)「定心を止と名づける。止の中に観があるか。」

答「ただただ学べば、時がくれば自ら知ることができろであ

ろ。」

問(四五)「坐禅する人は持経・講説等を兼ね行つてもよいか。」

答「それに堪える力をもつ者は兼修してもよい。しかし諸業

の中で禅業が最もすぐれている。だから西方では上房上供

〔最もよい房舎や供物〕をまず禅師に与え、経師律師にはそ

の中下(の房舎や供物)を与える。」

問(四六)「禅業ある者は終命の際によく悪趣を排することがで

きるか。」

答「極めて危険な辺地で弓矢を持たずに賊に逢えば必ず危い

ようなものだ。身体もこれと同じである。無常に(身を)

処しながら予め禅を修せず死に臨めば、必ず心が乱れ、

死して後、多くは悪趣に生れる。(逆に)定心が自在であれ

ば、死に臨んで顛倒することがないから、心に随つて(次)

生を善所に受け、この(次)生においてもなお果証を期す

る。どうして臨終の際に悪趣を排しえないことがあるか。

また一生の間禅を学んだが(定を)得ることができず、臨

終の間際に初めて得る者もある。その人の顔色は死後も変

わらず、身体は柔軟である、というのが(定を得た人の)

相である。」

禅師がしばしばいわれるには、聞思を学ぶ者はちようと良

医に習うようなものであり、修慧(を学ぶ)ことによつて

はじめて妙薬を服用するようなものである。多聞や施戒等

の行があつても、なお禅に安んじない者はまだ修道の人と

名づけることができない、と。また、禅定は麁鄙を陶冶し、

神明を澡練するものである。味道の人々はとくに存習する

がよい、と。

およそ明恂がしばしの間玄匠に逢つて略問したのは以上の

通りである。時間が逼迫しているので周ねく詳細をつくす

違<sup>いとま</sup>がない。さらに詳しくは金牒<sup>⑦</sup>〔二經典〕を参照して用いるべきである。

1 五台山で一老人に会い、仏頂尊勝陀羅尼經の梵本をとり、インドへ帰ること。前掲の仏陀波利の伝記参照。

2 手の組み方がインドと中国では逆になっている。明恂はそれを指摘したのである。仏陀波利はインド式の組み方が印契にも合致すると述べて譲らず、中国で勝手に改めたといつて非難めいた口調であるが、インド式の組み方は吉祥坐、中国式のが降魔坐といつて、ともに典拠のあるものである。（『慧林音義』卷八参照）。なお、当時行なわれていた中国式の手の組み方は『天台小止観』などに由来することが推定されている。（関口真大『達摩大師の研究』二一九頁）。

3 北インドのガンダーラ国の北方にあった国。『大唐西域記』によれば、六四一年に玄奘はこのウディヤーナ国を訪れたが、そこは大乗仏教が栄え、禅定や戒行が盛んに行われ、しかも多くの仏教遺跡が残っていたと記されている。（大正五一、八八二中）。

4 この問答から明らかなように、仏陀波利の伝えるインドの（厳密には北インドの）禅法は漸教である。しかし当時の中国にはすでに頓悟を主張する禅が圧倒的な勢力を得ていたであろう。こうしてインドの禅と中国で展開をとげた禅の間には、七世紀段階ですでに決定的な乖離までに至っていたといえる。これから約一世紀後（七九四年）にチベットのサム・イエーで中国の大乗和尚（Ha san Mahāyāna 摩訶衍、苻沢禅系の禅師と

いわれる）とインドのカマラシーラ（Kamalasīla 蓮華戒）との間で頓漸をめぐる論戦が行われたとされるが、そうした対立の根源は一世紀以上も前からあったといふべきであろう。

5 一婆羅門の子で、兄を大路（Mahāpanthaka）、弟を小路（Cūdapanthaka）といふ、ともに出家した。兄は賢く間もなく悟りを開いたが、弟は愚鈍で、四ヶ月かかっても一偈を記憶できなかった。そこで仏は僧団の人々の革履を掃除を命ずると、この払塵によって大悟を得た。（大正二三、七九五中以下、大正二七、九〇二上以下、等）。

6 この一段は『景德伝燈録』以来、有名な「馬祖磨磚の話」（大正五一、二四〇下）と思ひ比らべると、その顕著な相違に驚くであろう。

7 仏教の經典を尊んで、金に喩えた言葉。牒は文書のこと。例えば『成唯識論述記』卷一に「宝偈南賛、金牒東流」（大正四三、二二九中）とある。

〔付記〕

『修禅要訣』の和訳を試みるに当って、本学の諸先生から種々の御指導をいただいた。とくに、この研究を勧めて下さった酒井得元先生、語法上の疑問や出典などに懇切に答えて下さった篠原寿雄先生、禅宗史の諸問題について有益な示唆を与えて下さった田中良昭先生に感謝申上げたい。