

金沢文庫本『正法眼藏』の訳注研究(二)

目次

解題(二)・凡例

- |      |       |        |      |       |        |
|------|-------|--------|------|-------|--------|
| (四)  | (104) | 龍潭紙燭吹滅 | (五)  | (105) | 雲巖遍身手眼 |
| (六)  | (106) | 龍潭作餅為業 | (七)  | (107) | 雲門光不透脱 |
| (八)  | (108) | 馬祖藏頭海頭 | (九)  | (109) | 雪峰世界闊丈 |
| (十)  | (110) | 大滙門人呈語 | (十一) | (111) | 法眼泉眼不通 |
| (十二) | (112) | 玄砂三界唯心 | (十三) | (113) | 保福塞眼耳意 |
| (十四) | (114) | 趙州狗子仏性 |      |       |        |
- 後記

小川 隆  
林 鳴 宇  
小早川 浩 大

池上 光洋  
西尾 勝彦  
三宅 良幹

解題(二) — 金沢文庫本『正法眼蔵』について —

池上 光洋

金沢文庫に所蔵される『正法眼蔵』は、真字『正法眼蔵』ないし『正法眼蔵三百則』(または単に『三百則』)と称される漢文体の著述、上・中・下三巻のうちの一巻である。昭和初期に本書が発見されたことによって、真字『正法眼蔵』の道元真撰説が確定したことは、前回の「解題」で既に述べた通りである。その後、真字『正法眼蔵』については、河村孝道氏によって数種の写本が発見・紹介され、諸本対校による定本化<sup>※</sup>がなされているが、金沢文庫本はそれでもなお価値を失わぬ独自の文献と云ってよい。

金沢文庫本『正法眼蔵』は、中巻のみの零本<sup>※</sup>で、外題「正法眼蔵<sup>中</sup>」、内題「∴正法眼蔵」、内題左下に「観音導利興聖護国寺」とあり、巻末に尾題「正法眼蔵<sup>中</sup>」、奥書「弘安十年十一月十八日了」とある筆写本<sup>※</sup>である。外題は他筆、その他全ては同一人によるものとされている。書冊形式は粘葉装、紙質は楮紙、縦二六三ミリ・横一六九ミリで、毎面野七行、毎行一九〜二二字で、もと一六丁のうち一一丁目・一二丁目の二丁が欠落<sup>※</sup>し、現存するのは一四丁となっている。

本書が独自の価値あるものたりうるのは、それが弘安十年の奥書を有する最古の写本であるという点にとどまらず、本文両側に詳細な訓点<sup>※</sup>が施されていることによる。訓点は片仮名で本文左右に付された付訓・付音の他、朱筆や墨筆による標点・結合線、雁点・一二点等が見られるが、ヨコト点は存在しない。また、一〇則毎に朱筆で則数が振られており(五〇則のみ墨筆)、その他、本文中に「信濃本」「イ本」という注記がみられる。金沢文庫本成立時に既に異本<sup>※</sup>が存在<sup>※</sup>していたことが窺われ、本書はこれらの異本によって校合を行っていたようである。本文各所に見られる添記はそのあらわれであろう。

さて、この訓点には、三つの重要な価値がある。第一には鎌倉時代の唐音を伝える字音資料としての価値、第二に訓点によって得られる訓読文の和文としての、あるいは漢文の和文化化過程の記録としての価値、そして第三に、その和文の、仮字『正法眼蔵』の素材としての価値である。

第一の点については、金沢文庫本の仮名表記は「音説においても訓読においても仮名遣が統一されていない<sup>※</sup>」とされるが、「特に、臨濟曹洞系唐音資料のうちの中世の禅宗関係の資料(奥村三雄『聚分韻略の研究』)、又、(禅宗僧)系統の宋音の比較的古く、信憑性の高い資料(沼本克明『日本漢字音の歴史』)として意味を有するものである<sup>※</sup>」といわれる。他にも飯田利行氏の

『日本に残存せる中国近世音の研究』（飯田博士著書刊行会 昭和三〇年）、嶺光雄氏の「金沢文庫本正法眼藏の中の唐音について」、高松政雄氏の「漢字音史上の一断面——中古字音より鎌倉唐音へ——」（岐阜大学教育学部研究報告）二二 昭和四七年）、西崎亨氏の「金沢文庫本『正法眼藏』の唐音」等の論考があり、この分野の研究が連綿として行われてきたことがわかる。

しかし、第二・第三の点に関しては、状況を異にしている。第二の訓読文について、金沢文庫本の訓点の特徴ならびに訓点資料中における位置を明らかにした研究は、寡聞にして知らない。第三の仮字『正法眼藏』との関係は、出典研究の立場から、鏡島元隆氏の「真字『正法眼藏』より仮字『正法眼藏』へ」（『金沢文庫研究』二六八 神奈川県立金沢文庫 昭和五七年）、河村孝道氏の「真字『正法眼藏』と仮字『正法眼藏』」（『正法眼藏の成立史的研究』 三二八頁〜三五二頁）、角田泰隆氏の「仮字『正法眼藏』と真字『正法眼藏』」（『駒沢大学仏教学部論集』二四 平成五年）等によって金沢文庫本と仮字『正法眼藏』に密接な関係があることが指摘されているが、語学的見地から金沢文庫本の付訓を取り上げた論究は、僅かに野村瑞峯氏の「金沢文庫本正法眼藏——第二一則について——」のみのようである。

野村論文については、第二二則の訳注の際に触れることとするが、当研究会も野村氏と同様に、語学的立場から金沢文庫本に表される訓読文と、その出典たる中国禅籍、そして仮字『正法眼藏』の和文を対照しつつ、道元が中国典籍をどう読み（訓読）、自身の思想をどう表現していたのか（和文化）、そうした点を明らかにしていきたいと考えている。

注

※1 河村孝道『〈真字・仮字〉『正法眼藏』成立・編輯・伝写の様相』（教行社 一九九二年）所収。真法寺本を底本に、他の六本と対校したもの。

※2 昭和五二年、残欠類を集めた聖教箱から、「□法眼藏上」と書かれた題箋が発見されたと聞く。金沢文庫に收藏された時点では、『二百則』は全巻揃っていた可能性が高いといえよう。

※3 金沢文庫本を道元真筆とする説に圭室諦成氏の「金沢文庫本正法眼藏に就て」（『中外日報』一九四〇年八月三日・全四回）と田島毓莹氏の「解説（道元の著作と語学）」（道元思想大系八「思想篇・第十二巻——道元の著作と文学・語学——」同朋舎出版 一九九五年・五二三頁）がある。筆写本とする説には、大久保道舟氏の室町中期頃写「金沢文庫本正法眼藏（二百則）」

金沢文庫本『正法眼藏』の訳注研究（二）（小川 池上 林 西尾 小早川 三宅）

金沢文庫本『正法眼蔵』の訳注研究(二)(小川 池上 林 西尾 小早川 三宅)

六

の書誌学的立場」(『日本仏教史学』三——一九四四年)と、鎌倉後期頃写とする伊藤慶道氏『正法眼蔵』(昭和十五年)、日置孝彦氏「金沢文庫本『正法眼蔵』について」(『金沢文庫研究紀要』七 神奈川県立金沢文庫 昭和四五年/納富常天説)、河村孝道氏『正法眼蔵の成立史的研究』(春秋社 昭和六年・一〇四頁)等の説がある。西崎亨氏は「金沢文庫本『正法眼蔵』の唐音」(『武庫川国文』四六 武庫川女子大学国文学会 一九九五年)の中で金沢文庫本の仮名字体を具体的に挙げ、「鎌倉時代後期頃の様相を呈するものと思われる」とする。筆者も納富・西崎の両説により、通説の鎌倉後期写が妥当であると考える。

※4 前注3伊藤・河村説。但し、河村氏は外題については触れない。

※5 則数としては、一五七則から一六七則と 一七六則から一八二則の前半が脱落している。

※6 信濃本・イ本自体は現在目に出ないが、その他の諸本と金沢文庫本との最大の違いは、金沢文庫本の一三八・一四〇・一四一・一四三・一四六則が諸本では他の則となっている点である。河村氏はこれらの問題点をふまえ、金沢文庫本を草稿本、諸本を定稿本とする説(『成立史的研究』二六一〜二六二頁)を提唱するが、石井修道氏は、それらの則を入れ替える積極的な理由は道元の側には存しなかったとし、三百則の定稿化は後の弟子たちによってなされたと主張する(『中国禅宗史話』五九四頁)。

※7 嶺光雄氏「金沢文庫本正法眼蔵の中の唐音について」三三頁a。付音については拙稿「真字『正法眼蔵』の基礎的研究(一)——金沢文庫本付音索引——」(『駒澤大学大学院仏教学研究会研究年報』三四号 二〇〇一年)参照。

※8 前注3西崎論文一〇九頁b。

## 凡例

一、本稿は金沢文庫本『正法眼蔵』第四〜第一四則の原文・訓読・現代語訳・出典・注釈である。真字『正法眼蔵』(『正法眼蔵三百則』または単に『三百則』とも)には、他に真法寺旧蔵本(黄泉本または伊勢氏旧蔵本とも、現在河村孝道氏所蔵)・永昌院本・成高寺本・松源院本・丈六寺本・拈評三百則本の六種の異本が現存するが、本稿は和語化への生々しい痕跡を有する金沢文庫

本の忠実な訓読と現代語訳を目的とするため、細かな異本校合は行わなかった。

一、底本には『永平正法眼蔵蒐書大成 一』(大修館書店 昭和五三年) 所収の金沢文庫本を用いた。金沢文庫本は、句読訓点や唐音読みを残す国語史的にも貴重な資料であるが、底本は『蒐書大成』(影印)や『金沢文庫資料全書』第一巻・禅籍篇(翻刻)(神奈川県立金沢文庫 昭和四九年)等によって比較的容易に参照できるため、原文は漢字のみとし、文字も通用の新字体に統一した。また、読解の便宜のため、底本に朱筆で打たれた読点を極力尊重しつつ、あらたに標点を施した。

一、本稿では検索の便を考慮して、各則のはじめに金沢文庫本における通し番号、三百則全体の通し番号、および表題を太字で付した。金沢文庫本の通し番号は、底本中に十則ごとに書かれる通し番号を元にし、(一)内に漢数字で表記した。但し、脱丁部分にあたる第五七則から第六七則、および第七六則から第八一則は欠番扱いにし、第八二則は後半部分が存在するので、則数に入れた。三百則全体の通し番号は、石井修道校注『道元禅師全集』五(春秋社 一九八九年)所載の通し番号を付し、(一)内に算用数字で表記した。表題も同書の目次(凡例)を借用した。

一、訓読は、底本の句読訓点を忠実に再現するよう努めた。底本には漢字の左右に振り仮名が振られ、一文に訓読みと音読みを併記する例が存在するが、本稿ではまず右側の振り仮名を基準として訓読文を作成し、左のものは(一)に入れてその直後に挿入、右傍訓右のものは(右・)、頭注は(頭・)と表記した。また、底本の振り仮名・送り仮名は全て片仮名で濁音表記は一切無く、促音表記等も不統一であるが、読み易さを考慮して訓読には濁点と必要最小限の仮名を追加した。但し、底本の仮名と混同しないため、本稿で新たに付加したものは平仮名で表記した。また、古用仮名は一律に現行の片仮名に改めた。不読文字は(へ)に入れて表記した。

一、現代語訳は、訓読文をもとに訳出したものである。近年、漢語史研究の進展により、従来の禅籍の読み方が再検討されてきているが、本稿では、道元が漢語をどのように理解し、それを和語でどう表現したのか、その過程を明かすことを目的としているため、現在の語学的見地から見てたとえ不適切な読み方であったとしても、敢えて訓読文に忠実な翻訳を試みた。原語の意味と訓読の解釈に相違があると考えた場合は、注にその旨を記した。

一、出典は道元が古則をどう理解し、どう変更を加えたかを明らかにするために付した。但し、出典研究自体は既に行われているため、本稿では細かな考証は行わず、鏡島元隆監修『道元引用語録の研究』(春秋社 一九九五年)の成果に従い、第一出

典を(A)、第二出典を(B)として表示した。

一、注には本則に対する解釈やそれに関する資料を示し、道元禅の思想的展開の上で重要な事項や禅宗史上の関連事項がある場合には、最後に補注を付けた。また、引証に用いた文は、注釈者の解釈を明らかにするため全て書き下しにした。但し、金沢文庫本や祖山本『永平広録』等の古い訓読を残す文を引く場合は、その訓読に従った。その場合は、書き下し文を片仮名で表記して区別した。尚、注番号は原文中に付した。本稿の目的からすると訓読文中に付すべきであるが、訓読文には多数の振り仮名などが付されているため、いたずらな混乱を避ける処置である。

一、本稿で引用する主な文献は、以下のものを用いた。出典や注においてこれらの書物を使用した場合は、書名・巻数・頁数のみを記した。但し、燈史類を使用した場合は、巻数の次に祖師名を明記した。引用が数頁にわたる場合は、その先頭の頁数を表記した。

真字『正法眼蔵』(石井修道校注『道元禅師全集』五 春秋社 一九八九年)は、『三百則』上・一〇則と表記し、頁数等は省略した。

仮字『正法眼蔵』(水野弥穂子校注・岩波文庫 一九九〇年)は、『正法眼蔵』「観音」巻と表記し、( )内に巻数と頁数を表記した。尚、岩波文庫本に不載の巻は河村孝道校注『道元禅師全集』二(春秋社 一九九三年)を用い、(全集二・〇〇頁)と表記した。

『永平広録』(渡部・大谷監修『永平広録考注集成・祖山本』一穂社 一九九八年)

『正法眼蔵随聞記』(東隆真編『五写本影印・正法眼蔵随聞記』圭文社 一九八〇年)

その他の道元の著作は春秋社の『道元禅師全集』によった。

『大正新修大蔵経』は大正〇〇・〇〇〇頁a、『卍統蔵経』は統蔵〇〇・〇〇〇頁dと表記した。

『景德伝灯録』(基本典籍叢刊・禅文化研究所 一九九〇年)

『宗門統要集』(柳田・椎名編・禅学典籍叢刊一 臨川書店 一九九九年)

『天聖広灯録』(柳田聖山編・禅学叢書五 中文出版社 一九七五年)

『聯灯会要』(統蔵一三六)

『嘉泰普灯録』(統藏一三七)

『建中靖国統灯録』(統藏一三五)

『洞山録』(柳田聖山編・禅学叢書三『四家語録・五家語録』 中文出版社 一九八三年)

『曹山録』(柳田聖山編・禅学叢書三『四家語録・五家語録』 中文出版社 一九八三年)

『仰山録』(柳田聖山編・禅学叢書三『四家語録・五家語録』 中文出版社 一九八三年)

『宏智録』(石井編・禅籍善本古注集成 名著普及会 一九八四年)

『明覚禅師語録』(柳田・椎名編・禅学典籍叢刊一 臨川書店 一九九九年)

『圓悟禅師語録』(大正四七)

『碧巖録』(入矢・溝口他訳注 岩波文庫 一九九二年)

『大慧禅師語録』(大正四七)

大慧『正法眼蔵』(禅学典籍叢刊四 二〇〇〇年)

『臨濟録』(入矢義高訳注・岩波文庫 一九八九年)

『趙州録』(秋月龍珉訳注・禅の語録一 筑摩書房 一九七二年)

『雪竇頌古』(入矢他訳注・禅の語録一五 筑摩書房 一九八二年)

『如浄録』(大正四八)

『禅門諸祖師偈頌』(統藏一一六)

『禅門拈頌集』(柳田・椎名編・禅学典籍叢刊七 臨川書店 一九九九年)

一、各則の担当者名は「後記」に記した。

一、本稿は駒澤大学禅研究所外国語禅籍研究班の活動報告として発表するものである。

訳注

〔四一〕(104) 龍潭紙燭吹滅

徳山和尚、長講金剛經為業。後聞南方禪宗大興、罔措其由。遂罷講散徒。携疏鈔南遊。先到龍潭、纒跨門云：「久響龍潭、及乎到來、潭又不見、龍又不現。」潭曰：「子親到龍潭。」山乃禮拜而退。至夜入室、侍立更深。潭曰：「子何不下？」山遂珍重揭簾而去。見外面黒却回云：「外面黒。」潭乃点紙燭度与。山方接次、潭便吹滅。山於是忽然大悟、便禮拜。潭曰：「子見箇甚便禮拜？」山曰：「某甲自今已後、更不疑著天下老和尚古頭。」至來日、龍潭上堂云：「箇中有箇漢、牙如劍樹、口似血盆、一棒打不回頭。他時後日向孤峰頂上、立吾道去在。」山遂取疏鈔、於法堂前、將一炬火、提起云：「窮諸玄辯、若一毫致於太虚。竭世枢機、似一滴投於巨壑。」將疏鈔、便燒。於是礼辞。

〈書き下し〉

徳(徳)山和尚、長(ツネ)ニ金剛經(金剛經)を講ズルヲ業ト為ス。後チニ南方ニ禪宗大ク興ズルヲ聞クニ、其ノ由ヲ措クコト罔シ。遂ニ講ヲ罷メ徒ヲ散ジ、疏鈔ヲ携エテ南遊ス。先ズ龍潭ニ到ル。纒ニ門ヲ跨ユルニ(右・跨フルニ)云ク、「久シク響ユル龍(龍)潭、到來ニ及ンデ、潭モ又タ見エズ、龍モ(龍モ)又現セズ。」潭曰ク、「子親シク龍潭ニ到レリ(親到龍潭)。」山乃(乃ち)禮拜而退ク(退ス)。夜ニ至テ入室ス。侍立スルニ更深ヌ。潭曰ク、「子何ゾ下ダラ不ル(不下ナル)。」山遂ニ珍重シ簾ヲ掲ゲテ(掲簾シテ)〔而〕去ル。外面ノ黒キヲ見テ却回テ(却タ回テ)云ク、「外面黒シ。」潭乃チ紙燭ヲ点ジテ度シ与フ。山方ニ接スル次デニ、潭便チ吹キ滅ツ。山ニ於テ忽然ニ(忽然トシテ)大悟シテ、便チ禮拜ス。潭曰ク、「子箇甚ヲ見テカ便ハチ禮拜スル。」山曰ク、「某甲自今(自今イゴ)已後、更ニ天下ノ老和尚ノ舌頭ヲ疑著セズ。」來日ニ至テ龍潭上(上)ニ堂シテ云ク、「箇ノ中ニ有箇漢アリ、牙ハ劍樹ノ如シ、口ハ(口ハ)血盆ニ似タリ、一棒打ニ(打ツニ)回頭セ不。他時後(後)日孤峰頂(頂)ノ上ヘニ向キテ、吾道ヲ立シ去コト在ム。」山遂ニ疏鈔ヲ取りテ、法堂ノ前ニ於テ、一炬ノ火ヲ將テ提起シテ云ク、「諸ノ玄辯ヲ窮ムルニ(窮諸ノ玄辯)、一毫ヲ太虚ニ致カガ若シ、世ノ枢機ヲ竭スニ(竭世ノ枢機)、一滴ヲ巨壑ニ投ルニ似タリ。」疏鈔ヲ將テ便ハチ焼イテ是ニ於テ礼辞ス。



〈現代語訳〉

徳山和尚は、ひごろ『金剛經』を講義することを本業としていた。後ちに南方で禪宗がたいそう盛んであると聞いて、いても立ってもいられなくなった。そこでついに講義をやめて門弟たちを解散させ、注釈書を持って南方に旅立った。

はじめに龍潭にたどり着いた。門をまたいだとたんに言った、「久しくその名が聞こえている龍潭だが、たどり着いてみたら潭も見えず龍も現れない。」龍潭（崇信）が言った、「それでこそ、そなたは身をもって龍潭に來たことになるのだ。」徳山はそこでようやく礼拝して退いた。

夜になって、徳山は入室した。師の側に侍って立っているうちに夜が更けてしまった。龍潭、「もう下ってはどうか。」徳山はそこで、いとまを告げ簾をあげて出ていった。外が真っ暗なのを見て引き返して來て言った、「外は真っ暗です。」龍潭はそこで紙燭に火をともして手渡した。徳山が受け取ったまさにそのとき、龍潭はそれを吹き消してしまった。徳山は、そこで突如大悟し、すぐさま礼拝した。龍潭、「そなたは何を見て礼拝するのか。」徳山、「わたしは今後、決して天下の老和尚の言葉 を疑いません。」

次の日になって龍潭は上堂して言った、「この中にひとりの男がいる。牙は劍樹のように鋭く、口は血盆のように赤く、棒でしたたかに打つても振り向きもしない。いつの日か孤峰頂の上に行つて必ずや吾が道を打ち立てることとなるう。」徳山はそこで注釈書を手に取り法堂の前で一本のたいまつをかかげて言った、「深遠なる教義の言辞をきわめても、それは一すじの毫毛を虚空に置くようなものにすぎぬ。世の最重要事をきわめ尽しても、一滴の水を大きな谷に落とすようなものでしかない。」そう言うときただちに注釈書を焼き、かくて礼拝して立ち去ったのであった。

〈出典〉

(A) 大慧『正法眼蔵』巻下(九七頁a)

(B) 『聯灯会要』巻二〇(統蔵一三六冊・三七八頁b)

『景德伝灯録』巻一四(二七七頁b)・巻一五(二八七頁a)

〈注〉

①徳山和尚＝徳山宣鑑(七八〇～八六五)のこと。『伝灯録』、『聯灯会要』では「周金剛」とよばれていたとする。伝は『宋高

僧伝』巻一二等に見ゆ。龍潭崇信の法嗣。以下の話は『碧巖録』第四則・本則評唱(上・八〇頁)にも見える。『聯灯会要』及び『碧巖録』には、この話に先だって、老婆子との三世心不可得の話を載せるが、その話頭は「心不可得」巻に引用される(一・一九一頁)。また『碧巖録』ではその老婆子が徳山に龍潭に行くよう懇願したとする。

②疏鈔Ⅱ『聯灯会要』に載る三世心不可得の話では「青龍疏抄」とする。青龍疏とは、唐玄宗(六八五〜七六一)の『金剛経』御注に青龍寺の道胤が勅によって注釈を施した書。

③龍潭Ⅱ崇信が住した龍潭寺(湖南省・澧州)のこと。龍潭崇信(生没年不詳)は天皇道悟の法嗣。『伝灯録』巻一四、『宋高僧伝』巻一〇等に見ゆ。

④纒跨門Ⅱ門をまたいだとたんに。「纒」は、くするやいなやの意。『三百則』中・一二一則「谷乃チ問フ、阿誰ゾト(阿誰)師曰ク、良遂。纒ニ名字ヲ称スルニ、忽尔ニ(忽尔トシテ)契悟ス。」他に一三三、一四五、一八一、一八三則参照。

⑤久響Ⅱ「響」は「響」に同じで、前掲出典群ではこれも「響」に作る。元来は、長いあいだお慕いしていましたの意であるが、本則では「久シクキコユ」と訓んでおり、「久しくひびく」と訓むのと同じく、その名声が聞こえていたの意にとっている。『伝灯録』巻二一・灌谿志閑章「僧問う、久しく灌谿を響う。到来すれば只だ温麻池を見るのみ」(二二七頁)。「趙州録」巻下「師、天台の国清寺に到り、寒山、拾得を見るに因み、師云く、久しく響う寒山、拾得と。到来すれば、只だ両頭の水牯牛を見るのみ」(三九一頁)。長らく名声を仰いできたが、実物はたいしたことはないか、という挑発的な文脈で用いられることが多いようである。

⑥子Ⅱ「汝」に比して少しく丁寧な言い方。あなた、そなたの意。この語は、本則では三箇所にみえるがいずれも「シ」と訓む。一五六則も同様。ただし一一八、一三〇則では「ナムチ」と訓む。

⑦親到龍潭Ⅱそれでこそそなたは、ここ龍潭にその身をもって来たと言えるのだ。「親しく」は、我が身をもってじかに、の意。めでたき仏法の蹤迹など尽きはてたところ、それこそが我が真面目に外ならぬ、そなたはそれを今、目のあたりにしているのだというところ。

⑧山乃礼拜而退Ⅱ本則では「乃」の語を「イまし」と「スなはち」の両様に訓んでいるが、底本の他の則ではすべて「すなはち」、「すなはち」と訓む。一一〇、一二一則参照。

⑨侍立更深Ⅱ前掲出典群のうち『伝灯録』のみ前注⑦の龍潭の言葉の後、「徳山、即ち休す」（巻一四・龍潭章）とし、さらに「師、即時に辞去す。龍潭之を留む。一夕室外に於いて默坐す」（巻一五・徳山章）と記す。

⑩珍重Ⅱもと挨拶の言葉、それが転じて挨拶する意の動詞としても使われる。『三百則』中・一一五則「仰山乃ち勸メテ云ク、直ニ須ク仏学ヲ勸学スベシ、容易ニスルコト得<sup>エザ</sup>不レ。珍重（珍重シテ）便チ去ル」。一〇六則の注⑧「不審」を参照。

⑪却回Ⅱ二字で「かえる」の意。「却迴」とも。ただし、底本では「却<sup>マ</sup>た回<sup>ル</sup>」という訓みも併記されている。『三百則』中・一二二則「中路ニ至ルニ、却<sup>カ</sup>ニ（却<sup>カ</sup>テ）云フ、他ハ是レ五百人ノ善知識ナリ、我ガ不是ヲ道フ、必ズ長処有ラム。却<sup>カ</sup>回<sup>テ</sup>（却<sup>カ</sup>テ）回<sup>テ</sup>」懺悔シテ便チ問フ。同一一五則は「却<sup>マ</sup>タ迴<sup>ル</sup>」とのみ訓ず。

⑫度与Ⅱ「与」は動詞の後に附して動作の受け手を導く介詞、下に「だれだれに」に当る語が来る。『趙州録』巻下「投子沙弥をして師に度与せしむ（度与師）。師、餅を接得して、却<sup>テ</sup>て沙弥を礼すること三拜」（四〇〇頁）。したがって原文は本来「山に度与す。方<sup>ニ</sup>に接する次でに……」と断句すべきもの。

⑬接Ⅱ受け取るの意。『三百則』上・四八則「峰、上堂して、書を接得して、開き見るに、是れ一幅の紙なり。」

⑭見箇甚Ⅱ大慧『正法眼蔵』は「見箇甚麼」、『伝灯録』は「見什麼」に作る。「見箇甚」は不自然。「箇」は量詞。

⑮某甲自今已後更不疑著天下老和尚舌頭Ⅱ「更」字、底本では傍記。今後、わたしは決して諸方の老師たちの言葉を疑いませぬ。大悟徹底して、禪宗の意がすっかり腑に落ちたの意。『三百則』中・一五五則「三十年來劍ヲ尋<sup>イタケリ</sup>ネシ客、幾迴<sup>イタケリ</sup>カ葉落シ（葉落チ）又<sup>チ</sup>タ抽<sup>チツ</sup>枝スル（枝ヲ抽<sup>キツ</sup>キツル）。一タビ桃花ヲ見シ自<sup>ヨリ</sup>從、直<sup>ニ</sup>如今ニ至ルマデ更<sup>ニ</sup>疑ガハ不<sup>ズ</sup>（不疑ナリ）。」

⑯箇中有箇漢Ⅱ一棒打不回頭Ⅱ「箇中」は本来「ここ」の意で、「この中」ではない。なお、これを「箇中」に作るのは本書のみで、前掲出典群では、すべて「可中」に作る。この書きかえは、日本で「可中」が「箇中」と同義と誤解され「可の中」と訓まれていたことの反映と考えられる（例えば無著道忠『葛藤語箋』でもこれを「可の中」と訓んでいる）。また「牙如劍樹、口似血盆」は、悪鬼や猛獣が荒々しく牙をむいたようす。『大目乾連冥間救母變文』、「空中に五十箇の牛頭・馬惱・羅刹・夜叉見ゆ。牙は劍樹の如く、口は血盆の似く、声は雷鳴の如く、眼は掣電の如くにして、天曹に向いて当直す」（項楚『敦煌變文選注』巴蜀書社一九九〇年・六九頁）。また『水滸伝』第一回には虎のようすを唱って「晴は閃電の如く尾は鞭の如し、口は血盆の似く牙は戟の似し」と見える（『水滸全伝』上海古籍出版社 一九八四年・四頁）。

①⑦他時後日〓将来、いつの日かきつと、の意。『伝灯録』巻一一・福州寿山章「但だ一時に従前の虚妄・攀縁・塵垢の心を却し、虚空の如くに相似れば、他時後日、合に此子の好悪を識得すべし」(一九一頁)。

①⑧向孤峰頂上〓「孤峰頂上」は何人にも依らず、また何者もよせつけぬ喩え。『碧巖録』第四則本則では瀉山が徳山を許した言葉として次のように見える。「此の子、已後孤峰頂上に向いて草庵を盤結え、仏を呵り祖を罵り去らん在」(上・七八頁)。なお「向」は「くにおいて」の意だが底本では「ユキテ」と訓んでいる。

①⑨去在〓「去」は将来にむけて「くとなる」の意。論理的帰結をあらわす。句末の「在」は断定の意。「去在」で「きつと」ということになるぞ。底本で「モチユクコトアラム」と訓んでいるのもおそらくその意であろう。『三百則』中・一九五則「州云く、和尚某甲ヲ打コト莫レ、向後ニ(向後ニ)錯テ人ヲ打ツコトへ去」(アラム)。

②⑩玄辯〓ここでは注釈書に書かれた教理学のこと。

《補注》

この徳山の大悟の場面は「心不可得」巻に、老婆子との三世心不可得の問答に続いて次のように批判的に評されている。

「おほよそ徳山それよりのちも、させる発明ありともみえず、ただあらあらしき造次のみなり。ひさしく龍潭にとぶらひせば、頭角觸折することもあらまし、頷珠を正伝する時節にもあはまし、わづかに吹滅紙燭をみる、伝灯に不足なり」(一・一九七頁)。ただし別本「心不可得」巻には、「つひに、龍潭に参じて師資のみち見成せりしより、まさにその人なりき。いまは、雲門・法眼の高祖なるのみにあらず。人中・天上の導師なり」(全集一・五〇〇頁)という高い評価も見える。また、徳山と龍潭の話は『永平広録』巻九・頌古二四(下・三〇〇頁)にも見えるが、ここでは本則とは異なり『伝灯録』から引用されている。

尚、本則の唐音表記に関しては、嶺光雄「金沢文庫本正法眼蔵の中の唐音について」『日本文学研究』日本文学研究会 一九五二年)参照。

(五) (105) 雲巖遍身手眼

雲岩問道吾：「大悲菩薩、用許多手眼、作什麼？」吾云：「如人夜間、背手摸枕子。」岩云：「我会也、我会也。」吾云：「你作麼生会？」巖云：「遍身是手眼。」吾云：「道即大煞道、祇道得八九成。」岩云：「師兄作麼生？」吾云：「通身是手眼。」

〈書き下し〉

雲岩（オモガム）道吾ニ問う、「大悲菩薩、許多ノ手眼ヲ用テ（用ル）、作什麼」。吾云く、「人ノ夜間ニ手ヲ背ニシテ枕子ヲ摸ルガ如シ」。岩云く、「我会す也（我会ヤ）、我会す也」。吾云く、「你チ作麼生か会す」。巖云く、「遍身是手眼」。吾云く、「道ハ即ち大煞道う、祇八九成ヲ（成ヲ）道ヒ得タリ」。岩云く、「師兄（師兄）、作麼生」。吾云く、「通身是手眼」。

〈現代語訳〉

雲巖が道吾に質問した、「大悲菩薩は、こんなに沢山の手眼を用いてどうするんですかね」。道吾、「人が夜中、後ろ手に枕を探るようなものさ」。雲巖、「分った！分った！」道吾、「お前はどうか分かったのか」。雲巖、「体中に手眼があるのです」。道吾、「言うことはなかなかだが、ただ、八九割を言い得たにすぎぬ」。雲巖、「なら、師兄はどうなのです」。道吾、「体丸ごとが手眼だ」。

〈出典〉

(A) 『宗門統要集』巻七・雲巖曇晟章（二四九頁b）

(B) 『宏智録』巻二・頌古五四（一〇二頁）

『圓悟録』巻一八（大正四七・七九九頁b）

『聯灯会要』一九（統藏一三六・三七四頁c）

『雪竇頌古』九二（二五四頁）／『碧巖録』では第八九則

※ 『統要集』は、本則と語句はほぼ一致するが（注⑦・⑩参照）、問者と答者が逆となる。先行出典群の中で、問者を道吾、答者を雲巖とするのは『統要集』のみである。案ずるに、道元は『統要集』の本文に基づきつつ、他書により雲巖と道吾を入れ替えたのではなからうか。注①ならびに補注参照。

〈注〉

① 雲巖Ⅱ雲巖曇晟（七八〇頃〜八四二）。道吾とは薬山惟儼下での兄弟弟子。『祖堂集』巻四・薬山章では二人が実の兄弟で弟の雲巖が先に出家したとするが、宋代以降の文献である『景德伝灯録』や『統要集』は道吾のほうを師兄とし、血縁関係については触れない。弟子に洞山良价等がある。

②道吾Ⅱ道吾円智(七六九〜八三五)。弟子に石霜慶諸等がある。

③大悲菩薩Ⅱ觀世音菩薩のこと。「觀音」卷「いま道取する大悲菩薩といふは、觀世音菩薩なり、觀自在菩薩ともいふ」(一・四二〇頁)。「仏説仏名經」卷九「大悲菩薩及び善眼天子等の如きは、悪行の衆生を救う」(大正一四・一六六頁b)。ここでは特に千手千眼觀音を指す。

④許多Ⅱかくも多くの意、「如許多」とも。二七五則「大瀉、因に陸侍御、僧堂に入るに乃ち問う、如許多の師僧、為復是れ粥飯を喫する僧か、為復是れ參禪する僧か。師曰く、亦た是れ粥飯を喫する僧にあらず、亦た是れ參禪する僧にもあらず。侍御曰く、此に在りて什麼をか作す。師云く、侍御、自ら他らに問いて看よ。但し、道元は「許多」および「如許多」を疑問詞(どれだけ、どれほど)ととり、そこから無限定の数という解を引き出している。「觀音」卷「いはゆる雲巖道の『大悲菩薩用許多眼』は、『許多』の道、ただ八万四千手眼のみにあらず、いはんや十二および三十三の数般のみならんや。『許多』は、いくそばくといふなり。如許多の道なり、種般かぎらず。種般すでにかぎらずは、無邊際量にもかぎるべからざるなり。『用許多』のかず、その宗旨かくのごとく參學すべし。すでに無量無邊の辺量を超越せるなり」(一・四二二頁)、「手眼すでに許多といふ、千にあまり、万にあまり、八万四千にあまり、無量無邊にあまる」(一・四二六頁)。ちなみに『碧巖録』第五三則・頌古評唱には「何許(いずこ)を「多少(いくばく)」と解した例がある(中・二二三頁)。

⑤手眼Ⅱ諸々の苦惱をもつ衆生を救わんとする大悲心の象徴として觀世音菩薩が備えもつ千手千眼のこと。手と眼ではなく、掌に眼がある。『臨濟録』「時に麻谷出でて問う、大悲の千手眼、那箇か是れ正眼。師云く、大悲の千手眼、那箇か是れ正眼。速やかに道え、速やかに道え」(一九頁)。また、『碧巖録』第八九則(すなわちこの話)の本則評唱に「大悲菩薩に八万四千の母陀羅臂有り。大悲には許多の手眼有り、諸人には還た有り也無」(下・一六三頁)とある。

⑥吾云如人夜間背手摸枕头Ⅱ「觀音」卷に、この書き下しと同じ形の文が見える。「道吾いはく、如人夜間背手摸枕头」。いはゆる宗旨は、たとへば、「人の夜間に手をうしろにして枕子を摸搦するがごとし」。摸搦する」といふは、さぐりもとむるなり。「夜間」はくらき道得なり。なほ日裡看山と道取せんがごとし」(一・四三三頁)。

⑦我会也、我会也Ⅱ「觀音」卷「雲巖道の『我会也、我会也』は、道悟の道を我会するといふにあらず。用恁麼の手眼を道取に道得ならしむるには、『我会也、我会也』なり。無端用這裡なるべし、無端須入今日なるべし」(一・四二五頁)。

⑧遍身是手眼Ⅱ同卷「雲巖道の『遍身是手眼』の出現せるは、『夜間背手摸枕头』を講誦するに、『遍身これ手眼なり』と道取せると参学する観音のみおほし。この観音たとひ観音なりとも、未道得なる観音なり」(一・四二六頁)。

⑨大煞Ⅱ「太殺」に同じ。「観音」巻は「太殺」に作る。

⑩八九成Ⅱ本来は八〇九割を意味し、不完全を表す。道元も『永平広録』等では、その意味あい用いているが、「観音」巻ではこれを高次の意に反転する。「たとひ十成なりとも、道未尽なる力量にてあらば参究にあらず。道得は八九成なりとも、道取すべきを八九成に道取すると、十成に道取するとなるべし。当任磨の時節に、百千万の道得に道取すべきを、力量の妙なるがゆゑに此子の力量を挙して、わづかに八九成に道得するなり」(一・四二七頁)。「仏祖の祇道得八九成の道をききては、道得十成なるべきに、道得いたらずして八九成といふと会取す。仏法もしかくのごとくならば、今日にいたるべからず」(一・四二八頁)。

⑪道得Ⅱ「道得」巻、「道得を道得するとき、不道得を不道するなり。道得に道得すると認得せるも、いまだ不道得底を不道得底と証究せざるは、なほ仏祖の面目にあらず、仏祖の骨髓にあらず」(二・二八四頁)、「道得の良友は、期せざるにとぶらふみちあり。道不得のとも、またざれども知己のところありき。知己の参学あれば、道得の現成あるなり」(二・二九二頁)。

⑫師兄作麼生Ⅱ「観音」巻では、「師兄作麼生」の前に「某甲只如是(または祇如此)」の語が入る。出典群にはこの語は見えないため、道元によって挿入されたものと考えられる。

⑬身是手眼Ⅱ「観音」巻では、雲巖の遍身と道吾の通身との間に差等を認めない。「いはんや雲巖の遍と道悟の通と、道得尽、道未尽にはあらざるなり。雲巖の遍と道悟の通と、比量の論にあらずといへども、おのおの許多手眼は任磨の道取あるべし」(一・四二九頁)。

### 《補注》

『正法眼蔵』「観音」巻は「雲巖遍身手眼」話についての拈提で、冒頭にこの則が提示される。曹洞宗宗学研究所編『道元引用語録の研究』八五頁(春秋社 一九九五年)や水野弥穂子『正法眼蔵』(一・四一九頁)は『宏智頌古』を出典とし、角田泰隆氏は『三百則』に基づくとする(『駒澤大学仏教学部論集』二四号 一九九三年・二四九頁)／加筆再録『道元引用語録の研究』二六頁)。語句ならびに書き下しの一致度から、『三百則』を出典とする角田説が妥当と考えられる。

なお、本則に關しては、鏡島元隆「道元禪師の引用經典・語録の特異性」(『道元禪師と引用經典・語録の研究』木耳社 一九六五年・二〇〇—二〇三頁)、角田泰隆「『正法眼蔵』の思想的研究——「八九成」について——」(『印度學仏敎敎学研究』四〇—一四〇—一四一—一九九一年)参照。

〔六〕(106) 龍潭作餅為業

龍潭和尚作餅為業。礼天皇和尚出家。皇謂曰：「汝執侍吾、已後為汝説心要法門。」凡經一載。師曰：「來時和尚許説心要法門、至今未蒙指示。」皇曰：「吾為汝説來久矣。」師曰：「何処是和尚為某説？」皇曰：「你若不審、我則合掌。我若坐時、汝則侍立。汝擊茶來、吾為汝受。」師良久。皇曰：「見則便見、擬思即差。」師乃大悟。

〈書き下し〉

龍潭和尚、餅ヲ(餅ヲ)作ルヲ業ト為ス。天皇和尚ヲ礼シテ出家ス。皇謂フテ曰ク、「汝吾ニ執侍スベシ、已後ニ(已後ニ)汝ガ為ニ心要ノ法門ヲ説カム。」凡ソ一載ヲ経ルニ(経テ)、師曰ク、「來リシ時、和尚、心要法門ヲ説カムト許シタマヒキ、今ニ至テ未ダ指示ヲ蒙ラズ。」皇曰ク、「吾レ汝ガ為ニ説キ來レルコト(説來コト)久シ。」師曰ク、「何レノ処カ是レ和尚某シガ為メニ説ク。」皇曰ク、「你デ若シ不審ハ、我レ則ち合掌ス。我レ若シ坐スル時ハ、汝則ち侍立ス。汝茶ヲ撃ゲテ來タレバ(撃茶シ來タレバ)、吾レ汝ガ為メニ受ク。」師良久ス。皇曰ク、「見ハ則便ハチ見、擬思スレバ即ち差ス。(見則便見、擬思即差。)」師乃ち大悟ス。

〈現代語訳〉

龍潭和尚は餅を作って生計を立てていた。天皇和尚を師として出家した。天皇、「お前はわしの側に仕えておれ。いずれお前に心要を説いてやるから。」かくしてまる一年が経ったころ、龍潭、「こちらへ参りました時に、和尚さまは、いづれおを説いてやる」と約束して下さいましたが、今に至るまでなおご教示を賜っておりません。」天皇、「ずっとおまえのために説いてきて、もういづいぶんになるぞ。」龍潭、「どこが和尚さまのご教示だったのでしょうか。」天皇、「おまえが挨拶をしたら、わしは合掌して応える。わしが坐するとき、おまえはちゃんと側に控えている。おまえが茶を献じてくれれば、わしはそれを受け取る。」龍潭は黙って考え込んでしまった。天皇、「見るならばただちに見よ。思惟が働けばとたんに的はずれとなる。」



龍潭はそこでようやく大悟した。

〈出典〉

(A) 『景德伝灯録』巻一四(二七六頁b)

(B) 大慧『正法眼蔵』巻下(二〇五頁b)

『聯灯会要』(統蔵一三六・三七三d)

〈注〉

① 龍潭和尚Ⅱ一〇四則の注③参照。

② 作餅為業Ⅱ餅を作<sup>ビ</sup>って売る商いをしていた。餅は日本語のモチではなく、小麦粉を捏ねて加工した円形の食品のこと。『碧巖録』第七七則本則、「挙す。僧、雲門に問う、如何なるか是れ超仏越祖の談。門云く、餠餅(下・五八頁)。『無門関』安晚跋「無門老禪は四十八則の語を作りて、古徳の公案を判断し。大いに油餅を売る人に似たり、買家をして開口して接了せしめ、更に吞吐することを得ざらしむ。『正法眼蔵』「画餅」巻、「しかあればすなはち、いま道著する『画餅』といふは、一切の糊餅・菜餅・乳餅・焼餅・磁餅等、みなこれ画図より現成するなり」(二・一〇〇頁)。宋・孟元老『東京夢華録』巻四の「餅店」〔学津討原〕第十一冊、新文豊出版公司/入矢・梅原訳『東京夢華録—宋代都市と生活』平凡社東洋文庫 一九九六年・二六八頁) 参照。

③ 天皇和尚Ⅱ荊州天皇寺に住した天皇道悟(七四八〜八〇七)のこと。石頭希遷の法嗣。『伝灯録』巻一四、『宋高僧伝』巻一〇等に見ゆ。

④ 執侍Ⅱ侍者として師の側近くに仕えること。『伝灯録』巻一五・石霜慶諸章「師、日び執侍に勤め、師礼を全くす」(二九五頁a)。

⑤ 心要法門Ⅱもっとも肝心な教えの意。前掲の出典群は皆な「心要」と作っており、「心要法門」とするのは『三百則』のみ。また天皇和尚の許諾の語も『三百則』の初出。

⑥ 凡経一載Ⅱ前掲の出典群は皆な一年という間隔を明記せず、「一載」の語も前掲の出典群に見えない。ただし、『禅林類聚』一一はこれを「三年」(禅文化研究所〈影印本〉三〇三頁)と記している。

⑦ 許説心要法門、至今未蒙指示Ⅱこの一文も前掲の出典群に見えない。

⑧你若不審、我則合掌。不審は禪門の挨拶の言葉、またそこから挨拶することをも指す。『伝灯録』巻一一・隴州国清院奉禪師章、「僧曰く、如何なるか是れ出家人の本分事。師曰く、早起きれば不審、夜間には珍重」(一九四頁)。一〇四則の注⑩「珍重」参照。

⑨侍立。一〇三則注③を参照。

⑩良久。黙って考え込んでしまった。禪籍ではふつう、沈黙によって道を直示することを「良久」、答えに窮して黙りこんでしまうことを「無語」「無対」と記すことが多いが、ここは、「良久」で後者の意を表しているようである。『伝灯録』はここを「良久低頭」、他本では「佇思」、「野思」に作る。

⑪見則便見、擬思即差。前掲の出典群は皆な「見則直下便見、擬思即差」と作っている。語は『肇論』『答劉遺民書』の「心を擬すれば已に差う、況乃や言あるをや」(大正四五・一五七頁a)に基づく。黄檗希運『伝心法要』、「故に学道の人は直下に心を無くし、黙って契する而已、心を擬すれば即ち差う、心を以て心を伝え、此れを正見と為す」(禪の語録八・三三頁)。『臨濟録』、「学人若し眼定動せば、即ち没交渉、心を擬すれば即ち差い、念を動すれば即ち乖く」(一一三頁)。

⑫大悟。『伝灯録』は「当下開解」、大慧『正法眼蔵』及び『聯灯会要』は「当下開悟」に作る。『伝灯録』では以下、更に次の問答が続く、「乃ち復た問う、如何が保任せん。悟曰く、性に任して逍遥し、縁に随って放曠す。但だ凡心を尽くし、別の勝解無し」(二七七頁a)。他本にも同様な問答が見えるが、ただし「勝解」を同音の「聖解」に言い換える。

△補注▽

『正法眼蔵』には、この一則の全文及び段落の引用は見当たらない。ただし、「陀羅尼」巻で「茶来」こそが「心要現成」であると説明しているのは、おそらく本則をふまえるであろう。「しかあればすなはち、擎茶来、点茶来、心要現成せり、神通現成せり」(三・一〇二頁)。また『永平広録』巻九・頌古五五ではこの一則をほぼ全文引用している。

なお『伝灯録』巻十五・夾山善会章の次の話は、本則と同様の意を表すものとして参考になる。「師に小師有り、随侍して日久し。師、住して後、遣りて行脚せしむ。禅肆を遊歴するも、用心する所無し。師の衆を聚めて道をば他の室に播むるを聞き、迴帰りて省観して問うて曰く、和尚、是くの如き奇特の事有るに、何ぞ早く某甲それがしに向いて説かざる。」師曰く、汝、飯を蒸けば、吾、火を著け、汝、行益あいつ(配膳・給侍)せば、吾、展鉢す。什麼の処か是れ汝に辜負する処ぞ。「小師、此れ徒

り悟入せり」(三〇三頁a)。

〔七〕(107) 雲門光不透脱

雲門大師云：「光不透脱、有兩般病。一切処不明、面前有物、是一。透得一切法空、隱々地似有箇物相似、亦是光不透脱。又法身亦有兩般病。得到法身、為法執不忘、己見猶存、墮在法身辺、是一。直饒透得、放過即不可。子細檢点將來、有什麼氣息？亦是病。」

〈書き下し〉

雲門(雲門) 大師(師) 云く、「光透脱セ(脱セ) 不ルニ、兩般ノ(般ノ) 病有リ。一切ノ処ロニ明ラカナラ不、面前ニ物有ル是レ一ツ。一切法空ト透得スレドモ(透得シ)、隱(隱)々地ニ箇ノ物有ルニ似タルニ相似タリ、亦タ是レ光透脱セ不(光不透脱)。又法身ニ、亦兩般ノ病有リ。法身ニ到ルコトヲ得レドモ(右・得ルモ)、法執忘れ不、己見猶存スルニ為テ、法身ノ辺ニ墮在(右・墮在ス)、是レ一ツ。直饒ヒ透得スルモ、放過即チ不可ナリ(不可ナリ)。子細ニ檢点シ將來ス、什麼ノ氣息カ有ルト、亦是レ病ナリ。」

〈現代語訳〉

雲門大師が言った。「光が透りぬけられぬことに、二種類の病がある。一切の事物(の本来空なること)を徹見できず、目前に物が実在すると思ひます、これがひとつである。またあらゆるものが空であると徹見しても、なおぼんやりと何ものかがあるような気がする。これも光が透っていないことである。

さらに法身にも二種の病がある。法身に到ることができて、法への執着が忘れられず、自己という意識がなおも残っていることによって、法身の次元に墮ちてしまふ、これがひとつである。だが、たとえ(法身を)突破できたとしても、それを見のがしてしまつてはよろしくない。よくよく調べてみたら、いったいどんな息をしているか。これもまた病なのである。」

〈出典〉

(A) 『宏智録』卷二・頌古一一(八五頁)

(B) 『宏智録』卷四・小參三三(二九一頁)

金沢文庫本『正法眼蔵』の訳注研究(二)(小川 池上 林 西尾 小早川 三宅)

大慧『正法眼藏』巻下(一〇六頁下)

『聯灯会要』巻二四(統藏一三六冊・四一五頁b)

『雲門広録』巻中(大正四七・五五八頁a)

〔注〕

- ① 雲門大師 雲門文偃(八六四〜九四九)のこと。雪峰義存の法嗣。『伝灯録』巻一九等に見ゆ。
- ② 光不透脱 透脱 はとおりぬける、つきぬけるの意。『碧巖録』六六則・本則評唱「若し曾て親しく証し親しく悟るにあらずんば、縦使口頭快利にして究竟に至るとも、生死を透脱することを得ず」(中・三〇六頁)。本則では、本来清浄な「看る」はたらき(光)が一切の事物をとおりに抜けないこと。
- ③ 一切処不明、面前有物 一切が空であることを明らめず、目前に諸の事物が実在すると思ひなすこと。
- ④ 透得一切法空 透得 はとおりぬけることができる意。『三百則』下・二九六則「法眼。因みに僧問う、声色の両字、如何が透得せん。師曰く、大衆、若しこの僧の問処を会せば、声色を透ることもまた難からじ」(二七四頁)。『宗門統要集』巻九・玄沙師備章「師云く、娑婆世界に四種の重障有り、若し人透得せば、汝陰界を出すと許めん」(一九六頁a)／禅文化研究所『玄沙広録』下・八四頁参照。本則では、一切のものが空であると徹見しえても、の意。
- ⑤ 隠々地 ぼんやりと。おぼろに。『投子義青語録』「問う、蓮華未だ水を出でざる時、如何ん。師云く、隠々地。学云く、水を出でて後、如何ん。師云く、盍ぞ覆うことを得ざる」(古尊宿語録)巻三六／統藏一一八・三二四頁b)。
- ⑥ 似有箇物相似 有箇物 は「有一箇物」の意。前文の「有物」に比して、「物」を一箇の個体として捉える語感を有する。個々の事物・事象の空なることを徹見したのち、世界全体が一箇のぼんやり(隠々地)とした「空」というモノに見えてしまうことであろう。また、「似く相似」は「如く相似」に同じく、このようだの意。『三百則』中・一三五則「和尚ノ与ニ箇の喩ヲ举セム。国家ノ将ヲ拜スルガ如クニ相似タリ(如国家拜将相似)、誰人か去得ト問フ(問フニ、右・問ハク)、一人有テ云ク、某ガシ去得トイフ、答テ云く、汝ヂ去不得(去不得)」。他に一四九則参照。『碧巖録』一一則・頌古評唱「雪竇の此の一頌、一に黄檗の真贊の似くに相似たるも(一似黄檗真贊相似)、人却って真贊の会を作すこと不得れ」(上・一七七頁)。
- ⑦ 法身 宇宙大の全一態の真実のこと。『雲門広録』巻中「師有る時云く、我れ尋常に一切の声は是れ仏声、一切の色は是れ

仏色、尽大地は是れ法身と道えり。枉いはずらに箇の仏法中の見を作せり。如今は拄杖を見れば但だ喚んで拄杖と作し、屋を見れば但だ喚んで屋と作すのみ」(大正四七・五五九頁a)。

⑧為法執不忘、己見猶存〓底本では「為」を「ヨッテ」と訓む。本書で「為」をこのように訓むのは本則のみ。

⑨墮在法身边〓「辺」はくの側、次元、の意。「墮在法身边」は、「法身」の「向上」へと脱けてゆくことができず、逆に法身が新たな執着となるような位相に転落すること。第二出典の大慧『正法眼蔵』『聯灯会要』『雲門広録』は「墮在」を「坐在」に作る。これだと法身边に腰をすえる、の意となる。『三百則』下・二八五則「疎山、衆に示して云く、病僧、咸通年已前に、法身边の事を会す。咸通年已後に、法身の向上の事を会す。雲門、出でて問うて云く、如何なるか是れ法身の事。師曰く、枯椿。曰く、如何なるか是れ法身の向上の事。師曰く、枯椿に非らず」(二七二頁)。

⑩直饒透得、放過即不可〓「放過」は、見のがす、見すごす、の意。「過を放す」ではなく、「放ち過す」という動詞—方向補語の構造(『從容録』第二〇則および第五四則の各本則著語に「果然放不過」とあることから確かめうる)。法身をつきぬけられても、つきぬけた当の主体をほっておいては駄目だということ。第二出典の大慧『正法眼蔵』『聯灯会要』『雲門広録』は「直饒透得、法身去、放過即不可」に作る。

⑪子細検点将来有什麼氣息〓「く将来」は、実際にくしてみると、の意。「氣息」は呼吸、息のこと。法身を透過した者をよくよく調べてみると、一体どんな息をしているというのか、息などしていないのではないかという意。「法身边」への執われを脱するために自己の意識をすべて捨て、自己そのものを無にし去る、それもまた一種の病であるということであろう。

### 《補注》

本則は第一出典である『宏智録』巻二頌古と全同。「行仏威儀」巻の次の一段は本則に通じると思われる。「仏縛といふは、菩提を菩提と知見解会する、即知見、即解会に即縛せられぬるなり。一念を経歴するに、なほいまだ解脱の期を期せず、いたづらに錯解す。菩提をすなはち菩提なりと見解せん、これ菩提相応の知見なるべし。たれかこれを邪見といはんと想憶す。これすなはち無繩自縛なり。縛々綿々として樹倒藤枯にあらず、いたづらに仏辺の窠窟に活計せるのみなり。法身のやまふをしらず、報身の窮をしらず」(一・一五二頁)。

〔八〕(108) 馬祖藏頭海頭

僧問馬祖<sup>①</sup>：「離四句絶百非・請師直指某甲西來意。」大師云：「我今日勞倦。不能為汝説。問取智藏去。」僧問藏。藏云：「何不問和尚。」僧云：「和尚教來問。」藏云：「我今日頭病。不能為汝説。問取海兄去。」僧問海。海云：「我到這裏却不会。」僧拳似大師。大師云：「藏頭白・海頭黒。」

〈書き下し〉

僧、馬祖ニ問フ、「四句ヲ離レ百非ヲ絶テ、請フ(右・請スラクハ)師、某甲ニ西來意ヲ直指シタマヘ(セムコトヲ)。」大師云ク、「我レ今日勞倦ナリ。汝ガ為メニ説クコト(カムコト)能ハ不。智藏ニ問取セヨ(スベシ)〈去〉。」僧、藏ニ問フ。藏云ク、「何ゾ和尚ニ問ハ不。」僧云ク、「和尚、教ヘテ來問セシム(來問セ教ム)。」藏云ク、「我今日頭病ナリ。汝ガ為メニ説カムコト(右・説クコト)能ハ不。海兄ニ問取スベシ(セヨ)〈去〉。」僧、海に問ふ。海云ク、「我レ這裏ニ到テ却タ會セ不。」僧、大師ニ拳似ス。大師云ク、「藏頭ハ白ク、海頭ハ黒シ。」

〈現代語訳〉

僧が馬祖に質問した、「四句を離れ、百非を絶して(言語と論理を絶したところで)、どうか和尚さま、私めに祖師西來意を直接お示してください。」馬祖が言った、「わしは今くたびれておる。お前のために説くことが出来ぬ。智藏に問え。」僧は智藏に質問した。智藏、「どうして和尚に問わぬのだ。」僧、「和尚さまからこちらに参るように言われたのです。」智藏、「私は今、頭痛がする。お前のために説くことが出来ぬ。懷海どのに問うてみよ。」僧は懷海に質問した。懷海、「事ここに到って、逆にわからなくなってしまうた。」僧は馬祖に事の次第を語った。馬祖、「智藏の頭は白く、懷海の頭は黒い。」

〈出典〉

(A) 『宏智録』卷二・頌古六(八三頁)

(B) 『聯灯会要』(統藏一三六・二四四頁b)

『雪竇頌古』第七五則(二〇九頁)、『碧巖録』では第七三則)

〈注〉

①馬祖||馬祖道一(七〇九〜七八八)、南嶽懷讓の法嗣。俗姓により馬大師・馬祖といわれる。弟子には本則に出る百丈懷海・

西堂智藏の他に南泉普願・大梅法常などがある。

②今日⇨ここでは二字で「イマ」と訓む。金沢文庫本以外の三百則、及び祖山本広録に同様の付訓は無く、また、田島毓堂氏の『正法眼藏の国語学的研究』（笠間書院 一九七七）によるかぎり仮字『正法眼藏』（乾坤院本）においても「今日」と書いて「イマ」と訓ずる例は見当たらない（「イマ」と訓じられるのは「而今」と「即今」のみ・一六八頁a）。

③智藏⇨西堂智藏（七三五〜八一四）、馬祖道一の法嗣。弟子に実相洪直・新羅道儀等がある。

④去⇨『伝灯録』巻七・西堂智藏章の該当部分は「汝去問取智藏」、出典の『宏智録』では本則同様「問取智藏去」に作るが、意味はいずれも「しに行く」。真法寺本と永昌院本は、該当部分に振り仮名が無く、どう読んだかは不明であるが、成高寺本は「智藏ニ問取シ去レ」と訓む。金沢文庫本では「智藏ニ問取セヨ（スベシ）」とあることから、「去」は置き字として、敢えて読まなかったようである。「去」が置き字化された例は、金沢文庫本では二八則「僧云く、適来肚飢、鼓ノ声ヲ聞テ、帰テ喫飯ス（去）」にも見られる。

⑤頭痛⇨底本は「頭痛」、『伝灯録』が「頭疼」に作る他、諸本は全て「頭痛」に作る。但し底本では「病」の右脇に朱墨で「瘡」と注記がある（『説文』巻七「瘡，病也。『義証』「病也者，頭眩病也」）。

⑥海兄⇨馬祖道一の法嗣・百丈懷海（七四九〜八一四）のこと。弟子には瀉山靈祐・黄檗希運等がある。「し兄」は兄弟子に対する敬愛の称。

⑦我到這裏却不会⇨さきほどまではわかっていたけれども、今、お前の質問を受けて却ってわからなくなってしまった、の意。馬祖や西堂は、疲労や頭痛を理由に、わかっているけれども説かない、という立場であるが、百丈はわかっていたのに質問のせいで逆にわからなくなってしまった、と言っているのである。つまり本来、四句百非など絶していたのに、お前がそれを言あげようとしたことで、四句百非を絶した所は失われてしまったのだ、というわけであろう。なお、「却」はかえて、逆にの意で、金沢文庫本ではことと同じく「マタ」と訓じている場合が多いが、他に「カヘリテ」や「サラニ」と付訓されている箇所もある。仮字『正法眼藏』「仏性」巻の懷装自筆本及び乾坤院本にも「却」の字に「マタ」と訓じている例が見受けられる。

⑧藏頭白、海頭黒⇨前注に言うように、馬祖や西堂の答えは言語回避にすぎず、かたや百丈は言語を活用した言語否定（言を以て言を遣る）となりえている。その意味で百丈の方が一枚うわての悪辣さだと讃えているのではなからうか。ただし、本則

を引用する『永平広録』巻九・頌古七八「離四句ト絶百非ト、僧有リテ請益ス自ラ精微ナリ、若シ選仏場ノ士ニ非ズバ、誰レカ見ン海蔵直ニ指揮スルコトヲ」(下・三五〇頁)及び「大悟」巻の最終段末尾「大悟頭黒なり、大悟頭白なり」(一・二二〇頁)などから判断すれば、道元は西堂と百丈の説き方に上下の区別をつけず、対等に評価していたようである。

《補注》

本則については、『馬祖の語録』六五頁(禪文化研究所 一九八四)、『景德伝灯録』三・一二頁(禪文化研究所 一九九三)、『雪竇頌古』二〇九頁等参照。ただし、いずれの注解も西堂と百丈の間に優劣をみとめぬ解釈をとっている。

(九) 雪峰世界闊丈

福州玄砂院宗一大師、因雪峯云：「世界闊一丈、古鏡闊一丈。」師指火炉云：「火炉闊多少？」峯云：「似古鏡闊。」師云：「老漢脚跟未点地在。」

〈書き下し〉

福州玄砂院ノ宗一大師、因ニ雪峯云ク、世界闊サ一丈、古鏡ノ(古鏡ノ)闊サ一丈。師、火炉ヲ指シテ云ク、火炉ノ闊サ多少。峯云ク、古鏡ノ闊ニ似タリ。師云ク、老漢、脚跟未ダ地ニ点ゼザルコト在リ。

〈現代語訳〉

福州玄砂院の宗一大師。あるとき雪峯禪師が言った、「世界のひろさが一丈であれば、古鏡のひろさも一丈である。」そこで玄沙は、火炉を指さして言った。「ならば、この火炉のひろさはどのくらいか。」雪峯、「古鏡のひろさと同じだ。」玄沙、「ご老人はまだ地に足がついていない。」

〈出典〉

(A) 『宗門統要集』巻九(一九七頁)

(B) 『玄沙広録』巻下(統蔵二二六・三九三頁c)

『景德伝灯録』巻一八(二五三頁b)

『聯灯会要』巻二三(統蔵一三六・四一〇頁a)



〈注〉

①福州玄砂院宗一大師〓玄沙師備（八三五〜九〇八）のこと。雪峰義存の法嗣。福州玄砂院に住した。宗一大師の号は、唐昭宗より賜ったもの。詳しくは禅文化研究所『玄沙広録』参照（本則は下・九二頁に見える）。

②雪峰〓徳山宣鑑の法嗣、雪峰義存（八二了九〇八）のこと。

③世界闊一丈、古鏡闊一丈〓世界は客観の現実世界。古鏡は雪峰が常用した本来性の喩え。「一丈〓一丈」は実数でなく、両者が正比例の関係であることを表す（「有一句、説一句〓何でも思ったとおり言う」、「一分錢、一分貨〓品物はしよせん値段相応」などの表現を参照）。世界と古鏡がつねに同じ大きさだということで、自己の本来性が宇宙大・法身大であるという意。

④火炉〓火炉は僧堂内のいろり、暖炉のこと。『禅林家器箋』巻二に見える「地炉」と同じものと思われる。「古鏡」に対して「火炉」を対置することは、法身としての自己に対して現実の生身の自己を対置するという意味をもつてであろう。

⑤老漢脚跟未点地在〓「脚跟未点地在」とは、かかとが地に着いていないこと、脚实地を踏まざること、実質から離れた空虚な観念論をなすことへの非難。『臨濟録』行録五、「老和尚、脚跟地に点ぜず」（二八九頁）。玄沙の語は、有限な現実の自己を一足とびに無限の法身と等置してしまふ雪峰の説への批判であろう。入矢「雪峰と玄沙」（『自己と超越—禅・人・ことば—』岩波書店 一九八六・所収）、および一〇七則の注⑦に引いた雲門の語をあわせ看よ（前掲・禅文化研究所『玄沙広録』の訳注が引くのと同じもの）。ただし、道元はこの句の「老漢」について、「いはくのころは、老漢といひ、老和尚といへども、かならず雪峰にあらず」と解している（二・三八頁）。

〔七〕（110）大瀧門人呈語

①大瀧〓一日素門人呈語乃曰：「声色外与吾相見。」時有幽州鑿弘上座呈語云：「不辞出来，那箇人無眼。」師不肯。仰山〓凡四度呈語。第一云：「見取不見取底。」師云：「細如毫末，冷似雪霜。」第二度云：「声色外，誰求相見。」師云：「祇滯〓聞方外榻。」第三度云：「如兩鏡相照，於中無像。」師云：「此語正也。我是，你不是。早立像了也。」仰山却問師：「某甲精神昏昧，拙有祇對。未審和尚於百丈師翁〓作麼生呈語？」師云：「我於百丈先師〓作麼生呈語云：如百千明鏡鑿像，光影相照，塵塵刹々，各不相

借。」仰山於此礼謝。

〈書き下し〉

大瀉アルヒ一日門人ノ呈シム(呈)語ヲ索モトム。乃ハチ曰フ、声色ノ外ニ吾レト〈与〉相見セム。時ニ幽州ノ鑿弘上座トイフ有テ呈語シテ云ク、出来ウライヲ(出来セムコトヲ)辞セズ、那箇人無眼ナリ(眼無し)。師肯ウケわ不フ(不肯ス)。仰山凡ソ四度ヨクヒ(四度)呈語ス。第一ニ云ク、見取不見取底。師云ク、細ナルコト毫末ノ如シ、冷キコト(冷ナルコト)雪霜ニ似タリ。第二度ニ云ク、声色ノ外ニ誰レカ相見ヲ求ムル(右・求メム)。師云ク、祇ダ声聞方外ノ榻タツニ滞トドロル。第三度ニ云ク、両鏡リヤムカ(両鏡)相ヒ照スニ中に於テ像無キガ如シ。師云ク、此ノ語正也コトバ(正也)、我レハ是你チハ不是ニクシ(我是你不是)。早ク像ヲ立テ了也チリ(早ク立像了也)。仰山却マタ(右・却リテ)師ニ問フ、某甲精神シム(神)昏昧ニシテ、祇对有ルニ拙シツツ。未審和尚百丈師翁ノ処ニ於テ作麼生イカガ(作麼生)呈シム(呈)語セシ。師云ク、我百丈先師ノ処ニ於テ呈語シテ(スルニ)云ク、百千ノ明鏡鑿像スルニ、光影相ヒ照シテ、塵塵刹々、各相ヒ借カラ不ルガ如シ。仰山此ニ〈於〉礼謝ス。

〈現代語訳〉

大瀉はある日、門人に語の呈示を求めた。そして言った。「一切の現象の外でわしと対面せよ。」その時幽州の鑿弘上座というものがあって、語を呈示した。「(声色の外に)出てくるのはかまわぬが、その人には眼がない。」師はこれを肯わなかった。仰山は合わせて四度語を呈示した。第一「見えぬものを見て取ります。」師「それは、毛先ほどに細かく、雪や霜のように冷たいのだぞ。」第二「一切の現象の外で誰が相見を求めるといふのか。」師「ただ声聞方外の寝台上に留まっているにすぎぬ。」第三「二つの鏡が互いに照しあい、その中にいかなる像も現れぬようなものだ。」師「その言葉はそのとおりである。しかし、わしはそうだが、おぬしはそうになっていない。もうとうに像が立ち現れてしまっておる。」仰山は逆に師に訊ねた。「私は精神がぐらく、まずい答えをするばかりです。和尚さまは、百丈老師のところまで、どのように語を呈示されたのですか。」師「わしは百丈先師のところまで次のような語を呈示した。百千の明鏡が像をうつし、光と映像が互いに照らしあいながら、無数の微塵の国土はそれぞれに独立している。」「仰山はそこで礼謝した。

〈出典〉

(A)『宗門統要集』卷四(八六頁b)

〈注〉

- ①十 〓 「大瀧」の上に朱筆であり。十、二十、三十のように十則ごとに記入。
- ②大瀧 〓 瀧山靈祐 (七七一〜八三五) のこと。一〇三則に既出。
- ③声色外 〓 声色香味触法の六境のうち、はじめの二を代表として挙げ一切の現象を表す。したがって「声色外」で吾と相見せよとは、一切の事物・事象を超えた汝を示せということ。『三百則』中・三八則、「香嚴因ニ僧問フ、如何是レ声色ノ外ニ、相見ル一句。師曰ク、某甲未住香嚴ノ時ノ如キ、道<sup>べし</sup>什麼ノ処ニカ在ルト。僧曰ク、恁麼ノ時亦た敢テ道ハ不<sup>レ</sup>所在有リト。師云ク、行人ノ心々所法ノ如シ。」
- ④幽州鑿弘上座 〓 不詳。「弘」字、底本では後に傍加。
- ⑤不辭出来、那箇人無眼 〓 声色の外に出て相見するのに各かでないが、そうしたらその者の眼は無くなってしまふ。「那箇」は「あの、その」(去声) または「どれ、どの」(上声) で、ここでは前者。自己の眼目鼻舌身意を無くしてしまえば、色声香味触法に涉らぬことなど造作もない。しかし、それでは「自己」というものも失われてしまふであらう、というところ。ただし「出去」と言わず「出来」と言っているから、自分は既に声色外に在るという前提で発言している。
- ⑥仰山 〓 仰山慧寂 (八〇七〜八八三) のこと。瀧山に嗣ぐ。一〇三則に既出。
- ⑦四度呈語 〓 本則では、この後に実際に録されるのは三度の問答のみであるが、『会要』卷七・瀧山靈祐章では、「第二次に云く、声色の外で誰か相見を求むる。師云く、只だ声色に滞るのみにして、方木の地に榻するが如し」の後に「第三次に云く、声色に非ず。師云く、汝が解<sup>げ</sup>真ならず」が挿入されて四度となっている。『統要集』は「凡そ四度語を呈す」としながら三度の問答しか録していない。後の編集の『瀧山語録』では「凡そ三度語を呈す」と本文を整えている。
- ⑧見取不見取底 〓 おそらく「不見取底を見取す(見えぬものを見て取る)」の意。「眼耳……」によらずに、「声色……」を見聞するというところ。「見」は「看る」に比して、受動的に「見える」という語感。
- ⑨細如毫末、冷似雪霜 〓 「細如毫末」は特定の形態や容量を持たないことのとたとえ。懶瓚『楽道歌』、「更に一語有り 直与するに過ぐる無し 細かきこと毫末の如く 本より方所無し 本より円成せば 機杼<sup>はたお</sup>るを勞せず」(土屋・衣川・小川「懶瓚和尚

『樂道歌』攷／『東洋文化研究所紀要』第一四二二〇〇一年・一五八頁)。「冷似雪霜」は「冷若冰雪」の成語と同じく、人を寄せつけぬ冷厳さのたとえ。『宗門統要統集』卷八・京兆米和尚章「昭覺勤曰く、雪寶の細かき処は細かきこと米末の如く、冷たき処は冷たきこと氷霜に似たり」(『禪宗全書』第八八卷・三七八頁a)。ここは、不見取底は確かにそのようなものだが、お前にそれが見て取れるのかという含み。『会要』は「師云く、細かきことは米末の如く、冷たきことは氷霜の如し」に作る。

⑩声色外、誰求相見 〓 声色の外とは現実の事物・現象を超えたところであるのだから、相見を求めるべき主も客も存在しない。⑪祇滞声聞方外榻 〓 義未詳。仰山の言を空無の見に堕ちた声聞に等しい見解と批判した語か。『会要』は「師云く、只だ声色に滞るのみにして、方木の地に榻するが如し」に作る。

⑫如両鏡相照於中無像 〓 いかなる姿形も存せず、空と空とが相見するという形象。『碧巖録』二四則本則評唱「両鏡相照して、影像の觀るべき無きが如し」(上・三二五頁)。

⑬此語…了也 〓 その言葉はいかにもそのとおりであるが、お前はそうなっておらず、すでに分別にわたり蹤跡をあらわしてしまっているぞ、という意。「了也」が完了態を表わすこと、太田辰夫「『祖堂集』語法概説」(『中國語史通考』白帝社 一九八八年・一七七頁) 参照。

⑭精神昏昧 〓 底本では神昏の左に各々朱筆で圈点を付す。「昏昧」は暗愚なこと。へりくだって示教を乞う語。『伝灯録』卷五・司空山本浄章「曰く、弟子、智識昏昧なり。未審いかか仏と道と其の義云何」(八〇頁b)。

⑮未審 〓 「不知」などと同じく、疑問文に冠せられる発問の辞。伝統的にはこと同様「いぶかし」と訓みならわす。『三百則』上・二〇則、「長沙景岑禪師、因みにいかか函書問う、蚯蚓もも斬りて兩段と為すに、兩頭もも俱に動く。未審いかか仏性阿那箇頭すねにか在る。師曰く、妄想すること莫れ」。

⑯百丈 〓 百丈懷海(七四九〜八一四)のこと。瀉山は百丈に嗣いだ。一〇二則に既出。

⑰如百千…相借 〓 因陀羅網の比喻をふまえつつ事事無礙円融、重々無尽の世界を鮮やかに表現したもの。澄観『華嚴経行願品疏』卷一「七因陀羅網境界門とは、既に一一塵中に各無辺刹海に現ず。刹海の中に復た微塵有り。彼の諸塵の内に復た刹海有り。是くの如くして塵塵不尽、刹刹無窮なり。是の心識思量の境界に非ず。帝釈殿珠網上を覆うが如きは、一明珠の内に万像皆な現じ、珠珠皆な爾り。此の珠明徹にして互相に影を現ず。影は復た影を現じて窮尽無し。文に云く、因陀羅網世界の如く

に等し。亦た鏡灯重重にして光を交え、影影互入する故の如し。普賢の境界に現ずるところに下り、一一遍周し、一一塵中に、皆な普賢有り。亦た神変を現じ、法界に周遍す。一一塵毛に重現するも亦た然り」(統藏七・四九二頁b)。

《補注》本則は『正法眼藏』に全文及び部分的な引用が見えない。

〔十二〕(111) 法眼泉眼不通

法眼禪師、因開井被砂塞却泉眼乃問僧：「泉眼不通被砂塞却、道眼不通被什麼物礙？」僧、無對。師自代云：「被眼礙。」

《書き下し》

法眼(法眼)禪師、因ニ井ノ砂ニ泉眼ヲ塞却セ被ルルヲ開スルニ乃ち僧ニ問フ、「泉眼ノ通ゼ不ルハ砂ニ塞却セ被ル、道眼ノ通ゼ不ルハ(不通ハ)什麼物ニカ礙ヘ被ルル。」僧、對フルコト無シ。師、自ら代テ云ク、「眼ニ礙ヘ被ル。」

《現代語訳》

法眼文益禪師は、井戸が砂で泉眼を塞がれてしまったのを開こうとして、そこで僧に問うた。「泉眼が詰まっているのは、砂に塞がれてしまったからだ。では、道眼が開いていないのは何に礙えられているからなのか。」その僧は答えられなかった。法眼は代わりに自分で言った。「眼に礙えられているのだ。」

《出典》

(A) 『宗門統要集』卷十(二二二頁a)

(B) 『景德伝灯録』卷二七(五七〇頁b)

『聯灯会要』卷二六(統藏一三六・四三九頁c)

《注》

①法眼禪師||三百則の他の諸本では「昇州清涼院大法眼禪師」につくる。文益(八八五〜九五八)。餘杭(浙江省)の人。羅漢桂琛に法を嗣ぐ。大法眼と諡され、法眼宗の祖とされる。『伝灯録』卷二四「昇州清涼院文益禪師章」に語を録すが、本則は卷二七の「諸方雜拳徵年拈代別語」に収められているもの。

②開井||原文は「井を開するに」で切れるが、今は訓点に従って読む。原本「開」字左下の「⋯」(墨点)は返読記号の「四」

に当たる。

③泉眼ニ水の湧出口。ここでは井戸の水口のこと。

④道眼ニ修行者が道理を見極めるための眼。『伝灯録』卷二六・円通縁徳章、「師、上堂して衆に示して曰く、諸上座、道眼を明取せば好し。是れ行脚僧の本分事なり。道眼若し未だ明らかならざれば、什麼なんの用處ようじょか有らん。只だ是れ盤を移して飯を喫うのみ。道眼若し明らかなれば、何の障礙か有らん。若し未だ明らめ得ざれば、強いて多端を説くも也た用處無し。無事も也た尋究するに好し。」(五三三頁a)。

⑤被眼礙ニ五根で声色を捉えているから道眼が明らかにならない、という意。『伝灯録』卷二五・天台徳韶章の次の一段は、本則に引きよせて言うならば、五根をふさぎ去ることによって道眼を明らかならしめよという趣旨と解せよう。「師、上堂して拵す、古人云わく、如何なるか是れ禪。三界綿綿たり。如何なるか是れ道。十方浩浩たり。什麼なにに因なってか三界綿綿たりと道う。何處か是れ十方浩浩底の道理。会せんと要すや。眼を塞却し、耳を塞却し、舌身意を塞却して、空闕の處無く、轉動の處無かれ。上座、作麼生か會す。横も亦た得ず、豎も亦た得ず。縦も亦た得ず、奪も亦た得ず。用心の處無く、亦た施設の處も無し。若し是の如く会得せば、始めて法門の拵ぶこと絶え、一切の言語の滲漏絶えることを会せん。曾て僧有りて問う、作麼生か是れ滲漏絶える底の語と。他に道わん、口、鼻孔に似たれば甚だ好し。上座、此の如く会さば自然に風通ざることとなり去らん。如し識得せば、盡十方世界は是れ金剛の眼睛なり。無事、珍重」(五〇四頁a)。また、後出、一一三則の保福の語を参照。なお、ここでは「眼に礙えらる」と訓んでいるが、『正法眼藏』「行仏威儀」卷では「眼礙の明明百草頭」(一一・一五六頁)、「空華」卷では「被眼礙に慣習すべきなり」(一・二七七頁)、「古鏡」卷では「道眼被眼礙」(二・一六頁)のごとく熟語として用いられている。

〔十二〕(112) 玄砂ニ三界唯心

①地蔵院琛禪師、因玄砂問：「三界唯心、汝作麼生会？」師指椅子曰：「和尚、喚這箇作什麼？」砂云：「椅子。」師云：「和尚不会三界唯心。」砂云：「我喚這箇作竹木。汝喚作什麼？」師曰：「某甲亦喚作竹木。」砂云：「尽大地一箇会仏法人不可得。」

〈書き下し〉

地藏院琛禪師、因ニ玄砂問フ、三界唯心、汝デ、作麼生会。師、椅子ヲ指シテ曰ク、和尚、這箇ヲ喚デ什麼トカ作スル（喚這箇作什麼）。砂云ク、椅子。師云ク、和尚、三界唯心ヲ会セ不（不会三界唯心）。砂云ク、我レ這箇ヲ喚デ竹木ト作ス、汝、喚デ什麼トカ作スル（喚作什麼）。師曰ク、某甲亦た喚デ竹木ト作ス。砂云ク、尽大地ニ一箇ノ会仏法人ヲ覓ムルニ不可得ナリ（得可カラ不）。

〈現代語訳〉

地藏院の琛禪師に、あるとき玄砂が問うた。「三界唯心、おまえはこれをどう理解するか。」桂琛は椅子を指さして、「和尚さまは、これをなんと喚ばれますか。」玄砂、「椅子だ。」桂琛、「和尚さまは、三界唯心を理解なさっていません。」玄砂、「わたしはこれを竹木と喚ぶ。おまえはこれをなんと喚ぶ。」桂琛、「わたくしも竹木と喚びます。」玄砂、「仏法を領解する者を求めても、世界中に一人として得ることができぬ。」

〈出典〉

(A) 『宗門統要集』卷十(二一四頁b)

(B) 『景德伝灯録』卷二一羅漢桂琛章(四一七頁a)

『聯灯会要』卷二六(続蔵一三六・四三〇頁d)

〈注〉

①地藏院琛禪師||羅漢桂琛(八六七く九二八)のこと、玄沙師備の法嗣。はじめ、雲居道膺・雪峰義存に参じたが機縁かなわず、後、玄沙師備にしたがって開悟した。諡号は真応禪師。地藏院は、漳州(今、福建省漳州市)の刺史王公(『宋高僧伝』は漳州牧の太原王公)によって、桂琛のために閩城の西の石山に建てられた寺院。『宋高僧伝』卷二三(大正五〇・七八六頁c)、『伝灯録』卷二一などに見ゆ。

②玄砂||玄沙師備(八三五く九〇八)のこと、一〇九則の注①参照。

③三界唯心||欲界、色界、無色界のすべては一心の所現にほかならぬ。八十卷本『華嚴経』離世間品第三十八の二に「菩薩摩訶薩。三界唯心、三世唯心を知りて、其の心の無量無邊を了知す。是れ第八の無等住と為す」(大正一〇・二八八頁c)とある。

また、『正法眼蔵』「三界唯心」巻の冒頭には、「釈迦大師道、三界唯一心、心外無別法。心仏及衆生、是三無差別」(二・四〇六頁)とあるが、これは八十巻本『華嚴経』十地品第二十六の四「仏子よ、此の菩薩摩訶薩は、復た是の念を作す。三界の所有、唯だ是れ一心なり。如来は此れに於いて、十二有支を分別演説し、皆な一心に依る」(大正一〇・一九四頁a)と、六十巻本『華嚴経』の夜摩天宮菩薩説偈品第十六に出る「心仏及衆生、是三無差別」(大正九・四六五頁c)とを合採したもの。同巻にはまた「いま如来道の三界唯心は、全如来の全現成なり」(二・四〇六頁)とも見える。そのほか、「行仏威儀」巻には、「しかあればすなはち、為法為身の消息、よく心にまかす。脱生脱死の威儀、しばらくほとけに一任せり。ゆるに道取あり、万法唯心、三界唯心」(二・一六七頁)、「身心学道」巻には、「たとひいまだ真実の菩提心おこらずといふとも、さきに菩提心をおこせりし仏祖の法をならふべし。発菩提心なり、赤心片片なり、古仏心なり、平常心なり、三界一心なり」(二・二八頁)と見える。

④師指椅子曰、和尚、喚這箇作什麼||この椅子という個物を、一心の所現としてどう捉えるべきか。

⑤椅子||椅子は椅子だ。個物の個物性を一心のなかに解消してしまうのが三界唯心なのではない。

⑥和尚不会三界唯心||それでは三界唯心の全一性・無差別性が捉えられていない。

⑦我喚這箇作竹木:||「竹木」は椅子の言い換え。わしは個物を個物として捉える、そうでないというおまえの理解を示してみよ(一〇七則注⑦の雲門の語参照)。自分はこれをくと喚ぶという言いかたには、お前はそう喚んではならぬという含みがある。

『伝灯録』巻一〇・趙州從諗章、「師、火を敲き、僧に問うて云く、老僧は喚びて火と作す。汝は喚びて什麼と作す。僧、無語。師云く、玄旨を識らず、徒らに念静を勞するのみ」(二五五頁a/禅文化研究所訓注本第四・七六頁)。入矢義高「禅問答というものの」(『求道と悦楽——中国の禅と詩——』岩波書店 一九八三年・九七頁)参照。

⑧某甲亦喚作竹木||玄砂の解をただオウム返しにくりかえしたわけではない。ここで椅子の個別具体性を一心の無差別性のなかに解消してしまえば「三界唯心」の一面のみを提示することとなり、次に引く紫衣の大徳と同じく、師の非難を受けることは明らかである。そこで桂琛は、一心の所現でありながら、或いは一心の所現であるが故に椅子は椅子なのだ、という止揚された立場を示そうとしているのではなからうか。『伝灯録』巻二一・陳尊宿章、「一紫衣の大徳有り、到りて礼拝す。師、帽子の帯を拵じて之に示して云く、這箇を喚んで什麼と作す。大徳云く、朝天帽。師云く、恁麼なれば即ち老僧は卸がざら



ん也。師復た問う、習する所は何の業ぞ。云く、唯識。師云く、作麼生か説く。云く、三界唯心、万法唯識。師門扇を指して云く、這箇は是れ什麼ぞ。云く、是れ色法なり(心の現われとしての色法である)。師云く、簾前に紫を賜わり、御に対して経を談ずるに、何ぞ五戒を持たざるを得んや(どうして不妄語戒を犯して偽りを申すのだ)どうして門扇が門扇でないなどと言ふのだ。僧、對うる無し(二二五頁) 禅文化研究所訓注本第四・三九三頁) 参照。

⑨ 尽大地覓一箇会佛法人不可得 Ⅱ それでは觀念の遊戲に止まっていて、椅子 そのものが捉えられていない。「三界唯心」が分かっておらぬのはおまえの方だ。『宗門統要集』及び『聯灯会要』はこの一句で終わっているが、『伝灯録』では「師(桂琛、尔より愈いよ激勵を加う(四一七頁a))という一文が続いており、玄沙のこの一句が桂琛の不徹底を責めるものであったことは明らかである。しかし『正法眼蔵』「三界唯心」巻ではこの一句を「さらにいまだ三界唯心を会取せず、三界唯心を不  
会取せず。三界唯心を道取せず、三界唯心を不道取せず(二・四一五頁)、また『永平広録』上堂四一五では、「良久して云く、茫茫タル三界縦イ是レ唯心ナリトモ、会仏法人ヲ覓ムルニ一箇モ終ニ得<sub>ユ</sub>不<sub>ズ</sub>。明明タル唯心縦ヒ是レ三界ナリトモ、不会仏法人半箇ヲ覓ルニ得<sub>ユ</sub>不<sub>ズ</sub>」と解釈しており、玄沙の語を、三界唯心の会不会を超える絶待性を表したものと読み変えているようである。底本では訓読みを原文の右側、音読みを左側に注記するのが通例だが、ここで逆に「不可得」の読みの方が優先されているのは、或いはそうした理解と関係があるかも知れない。

#### 《補注》

『正法眼蔵』におけるこの一則の引用としては、注に引いた「三界唯心」巻のほか、次のようなものがある。「即心是仏」巻、「あきらかにしりぬ、心とは山河大地なり、日月星辰なり。しかあれども、この道取するところ、すすめば不足あり、しりぞくればあまれり。山河大地心は、山河大地のみなり。さらに波浪なし、風煙なし。日月星辰心は、日月星辰のみなり。さらにきりなし、かすみなし。生死去来心は、生死去来のみなり。さらに迷なし、悟なし。牆壁瓦礫心は、牆壁瓦礫のみなり。さらに泥なし、水なし。四大五蘊心は、四大五蘊のみなり。さらに馬なし、猿なし。椅子仏子心は、椅子仏子のみなり。さらに竹なし、木なし。かくのごとくなるがゆゑに、即心是仏、不染汚即心是仏なり。諸仏、不染汚諸仏なり(一・一四八頁)。「古仏心」巻、「古心といふは、心古なるかゆゑなり、心仏はかならず古なるべきがゆゑに、古心は椅子竹木なり、尽大地覓一箇会仏法人不可得なり、和尚喚這箇作甚麼なり、いまの時節因縁、および塵刹虚空、ともに古心にあらずといふことなし」

(一・二〇三頁)。「三十七品菩提分法」巻、「心神足は、牆壁瓦礫なり、山河大地なり、條條の三界なり、赤赤の椅子竹木なり、尽使得なるがゆゑに、仏祖心あり、凡聖心あり、草木心あり、變化心あり、尽心は心神足なり」(三・二八三頁)。

また『正法眼蔵』の「三界唯心」問題の解説については次のような研究がある。竹村仁秀「正法眼蔵に於ける心の研究・三界唯心の巻について」(『宗学研究』一〇 昭和四三年)、新野光亮「三界唯心の考察」(『宗学研究』一二 昭和四五年)、伊藤秀憲「正法眼蔵」(『宗学研究』一八 昭和五一年)、川田熊太郎「正法眼蔵三界唯心釈」(『宗学研究』二〇 昭和五三年)。

(十三) (113) 保福塞眼耳意

羅漢院和尚(左・真心大師)、問保福僧：「彼中<sup>①</sup>仏法、如何<sup>②</sup>示人？」僧曰：「保福<sup>③</sup>有時示衆云：塞却<sup>④</sup>汝眼、教汝<sup>⑤</sup>觀不見。塞却<sup>⑥</sup>汝耳、教汝<sup>⑦</sup>聽不聞。坐却<sup>⑧</sup>汝意、教汝<sup>⑨</sup>分別不得。」師曰：「吾問<sup>⑩</sup>汝、我不塞<sup>⑪</sup>汝眼、汝見<sup>⑫</sup>箇什麼。不塞<sup>⑬</sup>汝耳、汝聞<sup>⑭</sup>箇什麼。不坐<sup>⑮</sup>汝意根、汝作<sup>⑯</sup>麼生分別。」僧於<sup>⑰</sup>言下有省。

〈書き下し〉

羅漢院和尚(真心大師)、保福ノ僧ニ問フ、「彼ノ中ノ仏法、如何ガ人ニ示ス。」僧曰ク、「保福有ル時衆ニ示シテ云ク、汝ガ眼ヲ塞却シテ、汝ヲ教觀不見ナラシム。汝ガ耳ヲ塞却シテ、汝ヲ教聽不聞ナラシム。汝ガ意ヲ坐却シテ、汝ヲ教分別不得ナラシム。」師曰ク、「吾レ汝ニ問フ、我レ汝ガ眼ヲ塞セ(塞ガ)不、汝チ什麼箇見ム(見箇什麼)。汝ガ耳ヲ塞ガ不、汝箇什麼聞ク。汝ガ意根ヲ坐セ不、汝作麼生分別す。」僧言下ニ省ムルコト有リ。

〈現代語訳〉

羅漢桂琛が、保福門下の僧に質問した、「保福のところの仏法は、どのように人に示されているのか。」僧、「保福老師はある時、大衆に示して言われました、お前らの眼を塞いで、お前らに(なにも)見えぬようにさせてやろう。お前らの耳を塞いで、お前らに(なにも)聞こえぬようにさせてやろう。お前らの意識を閉ざして、お前らに(なにも)分別できぬようにさせてやろう。」  
羅漢、「ならばお前に問おう、お前の眼を塞がなければ、お前には何が見えるのか。お前の耳を塞がなければ、お前には何が聞こえるのか。お前の意識を閉ざさなければ、お前はどのように分別するのか。」僧は言下に気づくところがあった。

〈出典〉

(A) 大慧『正法眼藏』卷上(四・四二頁a)

『宗門統要集』卷十(一・二一五頁a)

(B) 『聯灯会要』卷二六(統藏一三六・四三二頁a)

『景德伝灯録』卷二七・「諸方雜拳徴拈代別語」(五七〇頁a)

〈注〉

①羅漢院和尚||羅漢桂琛(八六七~九二八)のこと、地藏桂琛とも。一二二則注①参照。底本欄外に、朱筆にて「地藏院老琛禪師也」と頭注あり。真応大師は諡号、「和尚」の字の左に傍注されている。

②保福||保福從展(〜九二八)のこと。桂琛の師・玄沙と同じく、雪峯義存(八三二~九〇八)の法嗣。したがって、桂琛にとつては師叔にあたる。保福山は、羅漢院から北に約四〇キロの地にあり、『伝灯録』卷二一・羅漢桂琛章には、「保福を斎に請ぜんとするに因りて……」(四一八頁b)とか、「師・長慶・保福と州に入り牡丹障子を見る」(四一九頁b)などがあり、羅漢と保福の間に頻繁な往来のあったことをうかがわせる。

③彼中||諸本では「保福」に作る。「彼ノ中」はおそらく彼(=保福)の中という解であろう。ただし、「彼中」は本来場所を指す遠称で、二字で「かしこ」「あちら」の意。「此中」の対。二八〇則「師云く、幾時彼中を離る。」

④如何||「イカガ」は「イカニカ」の音便。一二九則「不思量底如何が思量セム」。

⑤保福有時:||保福の語はおそらく、五根を閉鎖し現象の世界を遮断することで空・無相を悟れ、という意。一一一則の法眼や、同則注⑤に引いた天台徳詔の語「眼を塞却し、耳を塞却し、舌身意を塞却して、空闕の処無く、転動の処無かれ」(『伝灯録』卷二五・五〇四頁a)などと同じ立場。

⑥覷||口語では単に「見る」意。漢音は「ショ」、呉音は「ソ」であるので、底本付音「キ」は唐音か。一二五則では「覷ル」と読む。

⑦坐却||「坐却」は「坐断」に同じ。「坐」を「挫(くじく・へしおる)」の通用とする説もあるが、「坐断要津」が『伝灯録』卷一六・樂普元安章で「鎖断要津」(三一九頁a)と記されていることから推して、ここでは「塞却」と同じく封鎖・遮断の意に解しておく(待考)。

⑧吾問汝：「注⑤のような保福の立場に対し、感覺を遮断することなく、現実相そのものに即して空・無相を悟れという立場を対置したもの。ただし、次の上堂語からすると、桂琛は、どちらにも偏しない立場を主張しているようである。「錯ること莫れ、即今、声色攢撥地なり。為当相い及ぶや、相い及ばざるや。若し相い及ばば即ち汝の靈性金剛秘密は応に壊滅し去ること有り也。何を以てか此の如し。声、汝が耳を貫破し、色、汝が眼を穿破し、縁すれば即ち汝を塞却し、幻妄、汝を走殺するが為なり。声色、体爾として容れざる也。若し相い及ばざれば、又た什麼の処にか声色を得来らん。会すや、相及と不相及と、試みに裁弁し看よ」(『伝灯録』卷二・羅漢桂琛章・四一七頁b)。

⑩⑩箇什麼Ⅱ「箇」は不読文字。原本では⑨は「見箇什麼」、⑩は「聞箇什麼」と記されている。

#### (十四) (114) 趙州狗子仏性

僧問趙州①：「狗子②還有仏性也無？」州云：「有。」僧云：「既有、為什麼却撞入這箇皮袋？」州云：「為他知而故犯。」有僧問：「狗子還有仏性也無？」州云：「無。」僧云：「一切衆生皆有仏性。狗子為什麼却無？」州云：「為伊有業識在。」

〈書き下し〉

僧、趙州ニ問ふ、「狗子、還タ仏性有リヤ也無」州云く、「有リ。」僧云く、「既ニ有リ、什麼ト為テカ、却タ這箇皮袋ニ撞入スル。」州云く、「為他スラクハ知而故犯(他知リテ而)故サラ犯スト為ス。」有ル僧問フ、「狗子、還タ仏性有リヤ也無。」州云く、「無シ。」僧云く、「一切衆生、皆ナ仏性有リ。狗子、什麼ト為テカ却タ無キ。」州云く、「伊業識在ルコト有リト為ス(為伊スラクハ有業識在)。」

〈現代語訳〉

ある僧が趙州に問うた。「狗にもまた仏性が有るでしょうか。」趙州、「有る。」僧、「有るのに、どうしてこの(畜生の)体の中に飛び込んでしまったのでしょうか。」趙州、「為人のために、知っていてわざと犯したのだ(彼は知っていてわざと犯したのだと看よう)。」またある僧が問うた。「狗にもまた仏性が有るでしょうか。」趙州、「無い。」僧、「一切衆生には皆な仏性が有ります。狗にどうして無いでしょうか。」趙州、「彼には業識があるのだと看よう(他者のために、業識ある姿を現しているのだ)。」

〈出典〉

(A) 『宏智録』卷二・頌古一八(八八頁)

(B) 『宏智録』卷一・小參二五(通し番号一八〇)(六八頁)

『聯灯会要』卷六(統藏二三六・二六六頁b)

『趙州録』卷上(二三〇頁)

〈注〉

①趙州 趙州從諗(七七八〜八九七)のこと。南泉普願の法嗣。『宋高僧伝』卷一一、『伝灯録』卷一〇等に見ゆ。

②狗子還有仏性也無 〓「還く無？」については、一〇一則注⑮参照。ただし、ここでは「くも無や」とは訓んでいないから、是非疑問ととっているかもしれない。本則は『趙州録』では、次の二つの問答になっている。卷上「問う、狗子にも還た仏性有りや。師云く、無し。学云く、上は諸仏に至り下は蜚子に至るまで、皆な仏性有り。狗子に什麼としてか無き。師云く、伊に業識性の有るが為なり在」(二三二頁)。卷中「問う、狗子にも還た仏性有りや。師云く、家家の門前、長安に通ず」(二九四頁)。これを一則にまとめたのは現在知られる限りでは、『宏智録』が最初である。また趙州より先、『伝灯録』卷七・興善惟寛章にも同じ問いがあり、惟寛は、「有り」と答えている(一一一頁b)。

③撞入 〓勢いよく飛び込むこと。『三百則』中・一二四則「争ソ当初ヨリ網羅ニ撞入セ不ラムガ好キニ似ム」。

④皮袋 〓靈魂をいれる汚れた容器としての身体のこと。臭皮袋ともいう。ここでは特に畜生道に落ちて犬の身に墮していることを卑しんで言ったもの。『永平広録』卷一・上堂一二四「父母所生之臭皮袋、猶ホ之ヲ惜シム。仏祖正伝ノ骨肉髓、豈ニ之ヲ軽クセンヤ」(上・一一〇頁)。

⑤為他知而故犯 〓原文は「他(〓狗子)の知りて故らに犯すが為なり」の意であるが、ここでは右左の二通りの訓みが、それぞれ異った解釈を示しているようである。(一)右の訓みでは「為他」で一語とする。『正法眼蔵』では「為他」は、為人、すなわち他者のためにするの意で用いられ、「行仏威儀」巻に「転大法輪は、為自為他にあらざ、為説為聴にあらざ」(二・一七三頁)と見える。したがって「狗子」は為人接化のためにわざと畜生道に墮ちてみせているのだ、となる。(二)左の訓みでは、通常「タメナリ」と訓じるべき、「為」字を「ナス」と訓じており、これだと、知りて故さらに犯したと看なすのだ、と解釈

していることになる。本則の最後の趙州の答えも同様。なお「知而故犯」は悪いと知りながらわざと犯す意。『大智度論』卷九三、「仏言く、若し出家の人、欲を犯さば則ち棄つ。是の比丘は自ら誓って犯す。是れ一の罪なり。仏の所制を知りて故らに違犯す。是れ二の罪なり」(大正二五・七一頁b)。宋・陳世崇『隨隱漫録』、「蓋し好悪を識らざる、童稚の如き、醉人の如きは、罪の赦す可き有りと雖も、若し知りて故らに犯さば、王法も免る可からざるなり也」(『宋人軼事彙編』卷一七・蔡元定条引／中華書局 一九八一年・九四七頁)。後には「明知故犯」という成語として用いられる。

⑥一切衆生、皆有仏性北本『大般涅槃經』卷二七(師子吼菩薩品)「一切衆生は悉く仏性有り、如来は常住にして、變易有ること無し」(大正二二・五三頁c)による。他に、北本『大般涅槃經』卷七(如来性品)「一切衆生は悉く仏性有り、煩惱覆うが故に、知らず見えず」(大正二二・四〇五頁b)、『梵網經』卷下「是れ(光明金剛宝戒)は一切の仏の本源、一切の菩薩の本源にして、仏性の種子なり。一切衆生は皆仏性有り。一切の意識色心、是の情、是の心あるは、皆仏性戒の中に入る」(大正二四・一〇〇三頁c)なども。

⑦為伊有業識在『起心論』は、心に依って意と意識とが転(おこ)ることを説き、意に業識・現識・智識・相統識の五種があるとしつつ、その最初について、「一には名づけて業識と為す、謂く無明の力にて不覚心が動ずるが故なり」(岩波文庫本 四〇頁)と説く。この文も右左二通りの訓みがそれぞれ異解を示しているようであるが、注⑤の箇処とは左右が反対になっている。すなわち、(一)右の訓みでは、伊に業識があるのだと看なすと解釈し、(二)左の訓みでは、為人のために業識の結果としての狗の身を見せているのだという解釈となる。前注⑤を看よ。

《補注》

『宏智録』卷一の小參に次のようにある。

師云く、趙州有とも道い、趙州無とも道う。狗子仏性、天下分疎す。面の赤きは語の直なるに如かず(ごまかしを言って赤面するより正直に白状する方がよい)。心真ならば言の麤なるを怪むること莫かれ。七百甲子の老禪伯、驢糞人に逢いて眼球に換う(六八頁)。

「七百甲子の老禪伯」は趙州真際禪師行狀の「師は七百甲子を得たるか」にもとづき、趙州を指す(『趙州録』三頁)。また、『永平広録』卷四・上堂三三〇に次のようにある。

上堂。記得す。僧、趙州に問う、「狗子還た仏性有り也無。」州云く、「無。」僧云く、「一切衆生皆な仏性有り、狗子什麼なんと爲てか無なる。」州云く、「伊かれに業識在る有るが爲なり。」師云く、趙州の恁麼いんもんの爲人最も親切なりと雖も、永平に若し人有りて問わん、狗子還た仏性有り也無。他に向かつて道うべし、有と道い無と道う、二つ俱に是れ謗なり。若し他更に問わば如何。山僧声しやうと和わに便ち棒せん（上・三七六頁）。

いづれも、有にも無にもとらわれてはならぬという解のようである。なお周知のように「狗子還有仏性也無？」州云、無」という問答は、宋代看話禪の大成者である大慧宗杲が弟子の指導に多用し、「無字の公案」として知られるようになり、その結果『無門関』の第一則にもとられている。詳しくは、平野宗淨「狗子無仏性の話をめぐって」〔禪学研究〕六一 一九八三年／再録『一休と禪』春秋社 一九九八年）、柳田聖山「無字のあとさき——そのテキストをさかのぼる——」〔理想〕六一〇 一九八四年／再録『禪と日本文化』講談社学術文庫 一九八五年）参照。なお本則は『正法眼蔵』「仏性」巻に引かれている。

※

※

## 後記

駒澤大学禅研究所・外国語禅籍研究班の研究報告として、「金沢文庫本『正法眼蔵』の訳注研究（二）」をここに提出する。この班でこのような共同研究を行うようになった経緯は、前回の後記に記したとおりである。

さて、我々がこの共同研究に着手したのは、仮字『眼蔵』の読解のために道元の漢語理解の様相を捉える必要があると考えたためであった。前回の後記でもふれたように、仮字『眼蔵』には多くの漢語表現がふくまれており、しかも和語と漢語の關係は複雑に錯綜していて、両者を単純に二分することは不可能である。たとえば、漢字で書かれていてもその語義・用法が漢語のそれに忠実であるとは限らない。逆に仮字混じり文で書かれていても実際には漢語を下敷きにした表現である場合がある。そのため、和語の部分は和語として読み、漢語の部分は漢語として読めばよいというわけにはいかないものである。いまかりに

「坐禅箴」の巻から、そうした例を一二拾ってみる。

(1) 兀々地の思量ひとりにあらずといへども、薬山の道は其<sub>レ</sub>一なり。「岩波文庫」一・二二六頁

「其一」はふつうは「そのなかの一つ」の意のはずだが、ここは岩波文庫本が注するように「第一である」ととらねば通じない。池上の調査によって、我々も次のような用例を得た。

既に捨親出家するを得、又た六親を引導して仏道に入らしむるは亦た最も難し也。諸仏成道の後に五事を行ずる内、父母の為に説法して仏道に入らしむる、其<sub>レ</sub>一なり也。『永平広録』巻六・上堂四三〇]

所謂ゆる菩提心とは者、前来云う所の観無常心、便ち是れ其<sub>レ</sub>一なり也。『学道用心集』第一・可発菩提心]

ひとつめの「其一」は「最も難し」の言い換えである。また、ふたつめのは、学道には菩提心を発することが第一であり、菩提心を発するには無常を観することが第一であるという周知の文脈のなかでの言で、現に『随聞記』巻二では同じことが「吾我を離るるには、観無常是れ第一の用心なり」と説かれている(ちくま学芸文庫・七一頁)。したがって、いずれの「其一」も「第一」の義にとるべきものであるが、しかし、このような用法はおそらく漢語本来のものではないであろう。

(2) 彫龍を愛するより、すゝみて真龍を愛すべし。彫龍・真龍ともに雲雨の能あること学習すべし。遠を貴することなかれ、遠を賤することなかれ、遠に慣熟なるべし。近を賤することなかれ、近を貴することなかれ、近に慣熟なるべし。目をかくることなかれ、目をおもくすることなかれ。耳をおもくすることなかれ、耳をかくることなかれ、耳目をして聡明ならしむべし。『岩波文庫』三三〇頁]

ここはまったくの和文脈ではあるが、しかし実際には「貴遠賤近」「貴耳賤目」というふたつの漢語の成語、その訓読文



を独自の論理にそって書き換えていったものである。前者の成語は遠くのもの、後者は伝聞を信じて目で見た事実を信じない意で常用され、『漢語大詞典』一〇・一五七頁左、一四九頁右、原意はむろんその愚をそしり、遠よりは近を、人の話よりは我が目をこそ信ぜよということであるが、道元はここでその意を反転し、「遠||耳||彫龍」と「近||目||真龍」とは実は等価なのだという独特な論理を展開している如くである。それはいわば形だけの坐禪と悟りの内実がある坐禪との比喩であろうが、ともあれ「貴遠賤近」「貴耳賤目」の原意を押さえ、そのうえでその論理の反転として読まねば、この文脈は正確にはたどり難いではなからうか。

右はあまりにもわずかの例ではあるが、しかし、ここからだけでも仮字『眼蔵』における、和語と漢語の相互浸透の複雑さは窺いうるであろう。仮字『眼蔵』の言葉は、かな文字で書かれた部分も漢字で書かれた部分も、その多くは何らかの程度において漢語と和語の中間形態にあるものと看るべきである。そこでそのような文体を読み解くために、まず和語と混淆される以前の、純然たる素材としての道元の漢語理解を確実に把握することが必要だと考え、その手段として金沢文庫本・真字『正法眼蔵』の解説に着手した次第である。今はまだ当の金沢文庫本自体の解説に多くの問題をかかえ、不安な手さぐりでの会読を続けている段階にすぎないが、それでも所期の目標にとってこれが無意味な作業だという感じはいささかも覚えなない。

ところで、さきに第一回報告の原稿を花園大学の衣川賢次先生にご覧頂いたところ、長文のお便りでたいへん懇切なご指教を賜った。個別的な誤読・誤記に関するものは校正の過程で可能な限り取り入れさせて頂き、多くの過誤や不備を糺すことができた。ここではお便りのうち、個別的な修正では取り入れることのできなかった、より根本的な問題に関する二つのご指摘を記録にとどめ、今後の研究の指針とさせて頂くことにしたい（書信の引用については先生のご許可を頂いた）。

まず第一に受けたのは、作業の基本方針についての次のようなご指摘である。

さて、そこで金沢文庫本の訓点によって訓み、訓点の訓みから得られた理解で翻訳してみる、ということ、施訓者の理解が道元の理解に近かろうと踏んで、そのことも仮字本等から確認しよう、ということですが、これはちょっと厄介なことで、あやまった訓の場合、それでもそのように訳して、注でことわる、ということになるわけですね。訓と理解に食い違いがないという前提ですが、果してそうであつ

たか。訓読というのは、機械的かつ意合的という性質のもので、訓としては機械的に訓んでおきつつ、理解は意合的に納得できるよう頭の中で工夫する、そういう手続きは、今も昔もあったのではないか。だから疑問副詞の「還」を「マタ」とか(あるいは「カヘッテ」)、「合」を「マサニ……スヘシ」と訓むのは、そういう訓みが伝統としてあるから、そう訓まざるを得ない。だからといって、それを「そのうえに」とか「すべし」と理解していたか。もし仮字本でそういう理解になっていたのなら、そのとおりだったでしょうが、その確証がなければ、いたずらに注に「その可能性がある」と書く、その可能性の方を重くみるということなるでしょう。……

これはまったくそのとおりであり、かつ作業のなかで最も不安に感じてきた点でもある。金沢文庫本には本文の左右両側に細かに訓点が施されているが、これをいくら丹念になぞってみても、結局のところ本文がどう「訓読」されたかがわかるだけで、それがどう「理解」されていたかは知りようがない。言われてみれば、今日の研究会や読書会で訓読を行う際にも、理解のほどは各人まちまちである。ある人々は原文をまず語学的に読み解き、その理解を直訳的に表記する手段として書き下し文を提示する。またある人々はよく解らぬままにまず機械的に書き下し文を作り、その書き下し文を眺めながらおもむろに意味を考え始める。同じく訓読といっても、後者のような人の示す書き下し文はたいはいは意味不明で、さらにそこから作られた現代語訳は、原文理解の当否以前にまず明らかに日本語としておかしかったりする(しかもそういう人ほどなぜかとてもエラそうである)。右のご指摘のように、そう訓読しているということとそう理解しているということの間には、たしかにある種の距離があり、書き下し文をあまりにも杓子定規に直訳することには慎重であるべきだと我々も反省するに至った。ただ、金沢文庫本において、訓読と内容理解の距離が実際どの程度のものであるのか、それについては我々は今もなお測りかねている。ご指摘のように仮字『正法眼蔵』との対照がその測定のための重要な作業となるはずなのであるが、これまでのわずかな会読の範囲に限って言えば、我々が問題を感じるような語句は仮字『眼蔵』でもしばしばそのまま棒読み——つまり漢字のまま——になっていて、漢字の語句が頭のなかでどのように「意合的」に解釈されていたかが、なかなか確かめられないのである。そこで今回の提出分では、あまりにもぎくしゃくした直訳的解釈は控えつつ、しかし原則的にはひとまず訓点から得られた訓読のとおりに訳読・注解を行うという前回の方式を継続してみた。まずは最も極端な程度から始めてしだいに適切な程度を探りあてられればと考えてのことである。右のご指摘を活かすにはまだまだ作業の蓄積が不足しており、しばらくはこの形で試行錯誤を

つづけてみるしかないというのが、我々の現状である。

次に第三則（一〇三）の解釈について、次のような指摘を頂いた。へ 内は第一回報告の該当箇所をこちらで補ったものである。

著此一句語亦不得△P.137, 11. ㊸ この句は五灯会元卷九、五家語録瀉山録では「祇如此一句也著不得」となっていて、その方向だと訳の「よろしくありません」とはちがう「そういうコメントは下せない」の意で、これは注にその旨を記した方がよいのではありませんか。

△子為一人也不得。P.137, 11. ㊸ 「あなたは誰ひとりよろしくないと考えているのであろう」は訓点による理解としてはそうなのでしようが、原文「子為一人也不得」は「そなたは一人の為人もできまい」一人の弟子もつくれぬぞ、と言っているのではないか（？）この一則は禪の師資相承のことを議論しているので、教化か独善かというテーマになるのではないのでしょうか（？）「自古聖人尽如是」も、祖師がたも決してすんで人を教化などはしなかった（だからこそ伝灯がたわった）というのではありませんか（？）したがってさいこの「烈破古今」も、「永遠の時間の流れ」でなくて、「釈尊以来の綿々たる法系、法灯」を断ち切った、ということ（？）従容録第百則頌評：頌「瑯琊山裏人、不落瞿曇後」：「方今後五百歳、去聖時遥、人多懈怠、如何得不落後去？ 烈破古今！」というのも、ゴータマの法系の驥尾に附すのを潔しとせず、独尊として法系を断ちきったところを志向しているのではないのでしょうか（？）

右の二条を拝読した時は、覚えず喰ってしまった。そして、なるほどそういうことなのかと得心し、読みの水準の差を思い知らされた。先生は断定を控えてはおられるが、訓点を離れて原文のみを読んだ場合、右の解釈はきわめて説得力に富みかつ魅力あるものだ和我々には思われた。ただ、いずれのご指摘も個々の語句の読みにとどまらず、一則全体の趣旨に関わるもので、訓点から得られる一則の解釈との開きがあまりにも大きすぎ、部分的に取り入れるという対処ができなかった。我々の作業も純粹な原文のみの解釈と訓点から得られる解釈とをつきあわせるという基本方針を標榜したものではあったのだが、しかし一則の趣旨そのものの理解にこれほどの逕庭があった場合、どのようにそれを対照してよいのか——まったく異なった解釈

に立つ二とおりの別個の訳注を並置するの——といったことに結論をだすことができず、結局、訓点にしたがった当初の訳注を提出することにした。金沢文庫本の解説を第一義とした研究である以上、底本の解釈を優先するのが次善の措置だと判断したのである。これもやはり、しばらく今のような形で試行錯誤をつづけてゆくほかないのが現状である。

以上のようなわけで、せっかくなご教示のうち、最も本質的で重要な点を、それがあまりにも本質的であるがゆえに却って取り入れられなかったことは、まったく残念であり、また先生に申し訳ないことであった。しかし、お便りで頂いたご指教と励ましが、その後の会読の作業においてどれほど有益で有力な導きとなっているかは筆舌に尽くしがたい。ご多忙のなか、綿密でしかも温かなご指導を下された衣川先生に、班員一同、心より御礼申し上げます。

さて今回は、まず以下の分担で会読用資料を作成、その担当者が会読の成果をふまえて初稿をまとめ、最後に池上・林および小川の三名でその修訂と整理の作業を行った。また「解題」と「凡例」は前回にひきつづき池上が担当した。

一〇四—西尾	一〇五—池上	一〇六—林	一〇七—西尾
一〇八—池上	一〇九—林	一一〇—三宅	一一一—小早川
一一二—林	一一三—池上	一一四—三宅	

このほか、報告は担当しなかったが、丸山劫外、アンソニー・ブラック、永井真壽の各氏も会読に参加した。この間、班員はいずれもたいへん真面目に割り当てる作業を行い、とくに池上・林の両君には最終段階で大きな負担をかけた。今回の報告も班員一同の貴重な丹精の成果にほかならないが、定稿までの過程で小川が何度も独断で大幅な加筆を行った——会読のさいに自分がゴリ押しした解釈をあとでひそかに書き換えたところもある——ので、内容に関する過誤・不備等はすべて小川に責任がある。忌憚のないご批判・ご指教を賜われれば幸いである。