

① 忽滑谷快天氏の『禪學思想史』上卷（玄黄社、大正一四年、六一五頁）にも、既に「古尊宿語録卷十三に載する所の語要によるに、從諗、深く三祖の『信心銘』に私淑するところあり。師學問對の間、銘を引用する最も多し」と言い、いくつかの實例を擧げておられる。しかし、その内容の検討にはまるで觸れておられず、趙州において、『信心銘』が思想内容的にどのような位置を占めるものかは、解明されぬままになっている。

② 『碧巖録』第二則。

③ 『信心銘』第一句。

④ 「至道無難、唯嫌揀擇」に續く『信心銘』の句は、「但莫憎愛、洞然明白」である。

⑤ 『信心銘』三一、一一三、一一四、一一七、一一八、一四六句。

⑥ 『信心銘』一二五、一二六句。

⑦ 『信心銘』一二三句。

⑧ 『趙州録』によれば、これが趙州の開悟の機縁となったという（秋月『趙州録』二二頁）。

⑨ 『馬祖の語録』（禪文化研究所、昭和五九年、六九、七〇頁の注）、また入矢義高氏の「表詮と遮詮」（『自己と超越』岩波書店、一九八六年、一六頁）参照。

⑩ 『碧巖録』五八則。

⑪ 『碧巖録』五九則。

⑫ 『碧巖録』五七則。

⑬ 『信心銘』九五句。

⑭ 『信心銘』一三九、一四〇句。

⑮ 『信心銘』一三句、一四句。

⑯『信心銘』三三句。

⑰『雲門廣錄』（大正四七・五四七頁c）。「問、不起一念還有過也無。師云、須彌山」。

⑱『碧巖錄』九六則。

⑲『信心銘』四七、四八句。

⑳本論「偈頌」の項参照。

㉑『信心銘』一一〇句。

㉒『信心銘』一三九、一四〇句

㉓『維摩經』の弟子品における舍利弗とのやりとりで、「冥坐」の詳細な定義がなされている（大正一四・五二一頁c）。これによれば、「坐」とは、通常の價值観による兩極、たとえば生死と涅槃において、両者が同時に成立することを意味する。形而上學的表現を借りるなら、テーゼとアンチテーゼという相反する兩極に對して、その矛盾を止揚したジンテーゼに位置するということである。「兩邊を離れる」「揀擇を止める」など、いずれもこれと同じことである。

㉔『趙州録』（七六）。

㉕『大慧書』答曾侍郎第一。

㉖『信心銘』二九—三二句。

㉗『信心銘』一一三、一一四句。

㉘『信心銘』一一五、一一六句。

㉙『玄沙廣錄』上卷（禪文化研究所、昭和六二年、一二三頁）。

㉚『自己と超越』五四頁参照。

㉛『雪峯と玄沙』（『自己と超越』所收）参照。

㉜『趙州録』、行状における次のエピソードは、これを象徴する。

因有南方僧來、舉問雪峯古澗寒泉時如何。雪峯云、瞪目不見底。學云、飲者如何。峯云、不從口入。師聞之曰、不從口入、從鼻孔裏入。其

僧却問師、古澗寒泉時如何。師云、苦。學云、飲者如何。師云、死。雪峯聞師此語、讚云、古佛古佛。雪峯後因此不答話矣。

前出「雪峰と玄沙」に、入矢氏のこの則にたいする精密な解析がある。(三九頁)

③前注参照。

③4前出「玄沙廣録」上卷、二三頁。

③5前出「自己と超越」(五二頁)に、玄沙の自己否定が取り上げられている(五七頁には、「一顆の明珠」にも言及あり。盡十方と同じタイプの言明として、玄沙はこれを否定したとされている)。すなわち、玄沙は、かつて自らが賞揚していた(雪峰ゆずりの)「盡大地……」とか「三千世界……」といった收斂型の命題を否定し、新たな立場に立つ。「一顆の明珠」と合わせて、鏡も珠も撲破しるのである。

③6前出「玄沙廣録」中卷、一三六頁。この則もまた、收斂指向の拒否と見てよいだろう。鏡から一切が出てくるというのは、鏡に一切が收斂されているということにはかならないからである。

③7たとえば、凝然の『華嚴法界義鏡』に、事事無礙の成立根據を十あげるうち、その四と六に次のように言っている。

(四) 法性融通故。若唯約事、互相障礙。若唯約理、唯是一味。無可即入。理事融通、是具此無礙、謂不異理之一。事具攝理時、令彼不異理之多。事隨所依理一中皆現。若一事中、攝理不盡、則於真理、有分限失。若一事中、攝理是盡、而其多事不隨理現、則事在理外失。今既一事之中、全攝理盡、多事豈不於中現哉。故由理融、於一塵中、具十玄門、無礙自在。

(六) 如影像故。一切諸法、皆具二義。一猶如明鏡、含明了性。一心明了、以爲能現。二猶如影像、分別所有一切諸法、以爲所現故。一切法互爲鏡像。如鏡互照、而不壞本相。是故諸法圓融無礙。(北畠典生『華嚴法界義鏡講義』上卷、永田文昌堂、一九九〇年、一九一—一九二頁)

③8前出『馬祖の語録』一〇三頁。

③9『信心銘』八九句。

④0『葛藤語箋』の「把本修行」の項に、四つの引用例があげられている。

まず、「増續傳燈四斷橋倫章」として引かれているものを見ると、「吾口訥耳聾、不若把本修行。日以誦經爲業」ということから、この修行が誰にでもできる、非常に初歩的なものであることが推定できる。さらに「大慧年譜」からの引用として、「自惟……蹉跎歲月、不若弘

一經一論、把本修行。庶他生後世不失爲佛法中人也。遂贖清涼華嚴疏鈔一部、齋之天寧」とあり、ここでも先の「日以誦經爲業」と軌を同じくして、「弘一經一論」というふうな、禪門の修行者からすれば非常に容易な、機根の劣った人々のための實踐が説かれており、これが「把本修行」の内容を成すもののように思われる。

以上の推測を、「中峯録山房夜話」からの引用がはつきりと裏付けてくれる。すなわち、次のように言っている。「古人謂、持戒孝道、是把本修行。或根性遲鈍、一生道眼不明、亦得戒力擁護、道念念不忘、則來生易於成辨也」。これによって「持戒孝道」が「把本修行」と明言されているわけであるが、要するに、「把本修行」とは「根性遲鈍、一生道眼不明」という、とても禪門の修行には適さない人々のための「誦經」とか「持戒」といった、いわば佛教の基本的な實踐を行なうことを意味するものであろう。大慧と中峯の例では、さらに「來世を期す」ということが見られるが、これは『葛藤語箋』における残りの例である「虚堂瑞岩録」からの引用に「從來把本修行、不敢棄嫌因果」とあるのと符合する。すなわち、これは今世の功德（因）によって、來世の佛道成就（果）に期待することをあえて排斥しないということだろう。これから、「把本修行」と轉生思想とがごく自然に結び付いていたことが想定される。

以上から、「把本修行」の「把本」とは、非常に基本的な、「（禪門からみれば）馬鹿（根性遲鈍）にでもできるような初歩的なこと」をもつぱらとした）、あるいは「基本に忠實な」「基本をひたすら守りゆく」というような意味であると思われる。

④ 「信心銘」一一句。

④ 「信心銘」九、十句。

④ 「證道歌」にあり。『趙州録』（二四七）にもでる。釋迦の代名詞であることは、『大智度論』第三二（大正二五・二二五頁c）に、「佛は醫王の如く、法は良藥の如く、僧は瞻病人の如く、戒は服藥禁忌の如し」とある。

④ 「禪學大辭典」によると、「空王」とは「空劫の時期に出現する佛」とするが、その典拠は、必ずしも明らかではない。道元からの引用が典拠として挙げられているが、実際には、そこには、「空王」という言葉は現れない。すなわち、直接的な典拠とするには、無理がある。また、『禪林僧寶傳』の曹山に関する註「禪の文化」（二〇七頁）では、「空王は佛陀を指すが、ここでは空字に意味がある」として、空王は佛陀と同定されているが、その根拠は何も示されていない。『趙州録』（禪の語録一一）の註では、『法華經』が言及されているが、どういふわけか、藥草喻品の「破有法王」が引かれているだけで、「空王」そのものについては觸れられていない。

空王、あるいは空王佛という言葉は、『觀佛三昧海經』『佛心論』『維摩經義疏』『法華義疏』などにみえるが、禪僧が共通の話題として、ことさらに説明することなく使用していることから、影響の大きさ、ポピュラリティにおいて、『法華經』にでてくる空王佛が、ここで示唆されているとみてよいのではないかと思う。

すなわち、『法華經』卷四、授學無學人記品（大正九・三〇頁a）に、「我與阿難等於空王佛所、同時發阿耨多羅三藐三菩提心」とあるのが、それである。これによれば、趙州のいう「與空王爲弟子」とは、釋迦と同參となることを意味する。また、「空王」（空王佛）が、常住不變なることは、『法華經』卷五、如來壽命品（四二頁c）に、「如是我成佛已來、甚大久遠、壽命無量阿僧祇劫、常住不變」とあることから明らかであろう。これは、釋迦自身について言ったものであるが、釋迦が「常住不變」であることは、そのまま、彼の師である「空王」の「常住不變」につながる。もつとも、釋迦が空王に師事したということも、彼の出家、入涅槃と同様、單なる方便かもしれない。そうならば、確實に存在するのは、釋迦のみであるが、少なくとも彼が「常住不變」であることは確かである。

いづれにせよ、ここで問題になっているのは、「常住不變」の存在であり、それは、あるいは「空王」と呼ばれ、あるときには「釋迦」と呼ばれ、あるときには「此性」と呼ばれる。趙州が見ているのは、この「常住不變」なる何かであって、それは、まさしく『法華經』の文脈によるものであると思われる。

④⑤ 『六祖壇經』の二邊對立に關する三科三十二對法門が思い起こされる。『壇經』における三科法門は、兩邊を自在に活用して、兩邊そのものを離れることを狙うものと考えられるが、そういう意味では、趙州のこの則はその實踐例と見られる。

『壇經』の三科法門は、馬祖以降の禪では表立って出てくることはないが、これが二邊を離れること（おそらくは、その方法）を説いているのは事實であり、そのために對立する兩極を利用することも間違いない。『維摩經』の不二法門、『信心銘』と、この三科法門とは、その扱っているテーマにおいて、明らかな共通性がある。

④⑥ 『信心銘』四七、四八句、九五、九六句。ただし、『傳燈錄』では、九六句は「萬法一如」とする。

④⑦ 『信心銘』四三、四四句。

④⑧ 『虛堂錄犁耕』上卷（禪文化研究所、一九九〇年、六七五頁）。

④⑨ 『信心銘』三三三句。

⑤0 『信心銘』 六三一六六句。

⑤1 『信心銘』 一二二—一二六句。

⑤2 『信心銘』 五句。

⑤3 こうしたことは、趙州に限らず、たとえば徳山にもよく似た例がある。

師又時云、問則有過、不問則又乖。僧便禮拜。師乃打之。僧云、某甲始禮、爲什麼却打。師云、待你開口、堪作什麼。(『祖堂集』卷五・徳山章)

また、雲門の例では、(以下、引用はすべて『雲門廣録』による)

上堂云、諸兄弟盡是諸方參尋知識、決擇生死。到處豈無老宿垂慈方便之詞。還有透不得底句麼。出來舉看。待老漢與汝大家商量。有麼有麼。時有僧出擬伸問次、師云、去去西天路迢迢十萬餘。便下座。(大正四七・五四六頁b)

出てこいと言われて、うかつに出て行くとひどい目にあうのだが、かといって、誰も出て行かなければ、それもまた痛罵を浴びることになる。

上堂良久云、還有人道得麼。道得底出來。衆無語。師拈拄杖云、適來是箇小屎坑、如今是箇大屎坑。下座。(同右五四七頁c)
出て行くこともままならず、かと言って留まることも許されず、修行者にとつては、まさに「進退窮まれり」ということになる。
特に雲門は、修行者を實にうまく挑發する。たとえば、次のような具合である。

上堂云、汝等諸人傍家行脚皆是河南海北來、各各盡有生緣所在、還自知得麼。試出來舉看、老漢與汝證明。有麼有麼。汝若不知、老漢瞞汝去也。汝欲得識麼。生緣若在向北、北有趙州和尚五臺文殊。總在這裏。生緣若在向南、南有雪峰臥龍西院鼓山。總在這裏。汝欲得識麼。向這裏識取。若不見莫掠虛。見麼見麼。若不見、且看老漢騎佛殿出去也。珍重。(同右五四九頁b)

「汝若不知、老漢瞞汝去也」とは、非常に強い表現だが、この上堂説法では、あまりに雲門の調子が強すぎて大衆は恐れをなしたのか、あえて出てくるものは、誰もいなかった。そこで、雲門は「生縁」について畳み掛けるように言葉を繼ぐが、この「生縁」というのは、「桑梓」という言葉とともに、雪峯門下では獨特の意味あいを持った仲間言葉として通用していた。(『玄沙廣録』上卷三二頁の注參照)。
つまり、「生縁」というのは、雪峯集團においては、ずしりとした重みを持つ言葉として使われるのであるが、それを、あたかも拄杖を拈

起するようになり、大衆に呈示して、雲門は迫る、「これが見えるか」と。

拄杖の強烈な一撃が覺醒の微妙な機會となるように、したたかな重みを持った言葉の一撃もまた、一瞬のうちに人を開悟させる。雲門は、「生縁」の所を南北で代表させ、さらにこれを「這裏」の一點に凝縮させる。「這裏」に趙州、文殊、雪峰、西院といった錚々たる顔ぶれが集約され、凝集される。かくして「這裏」は極めて高密度な、太陽の中心のような、爆發的エネルギーを持つ空間となる。この「這裏」と眞に邂逅すれば、人は一瞬にして趙州と出會い、文殊と出會うであろう。すなわち、これは『信心銘』が「十方智者、皆入此宗」と詠っている地點にほかならない。

この則において、雲門は實に巧みに、「生縁所」を各人それぞれ異なる「生まれ故郷」（生まれつき資質、機根、さらに機縁）から、「本來の家郷」へと轉換させている。すなわち、分散した、日常的な「生縁所」が、收束した、高密度で重い「生縁」へと變容されているのであり、それが「這裏」というかたちで、大衆に突きつけられている。文殊は五臺山にはいない、「ここ」にいる。十方の智者は、すべて、「ここ」にいる。雲門が「見麼見麼」と迫るのは、こうした智者の本源そのものに參入することの要請にほかならない。雲門の言う「這裏」とは、人々の本源、すなわち「性」であり、これを「見る」とは、「見性」にほかならないからだ。だが、雲門の意に反して、大衆は何の反應も示さなかった。おそらく、雲門の勢いに壓倒され、「大衆眼目定動」(※)といった状態だったのだろう。

雲門は、そこで、吐き捨てるように、「且看老漢騎佛殿出去也」と言つて、さつさと説法を止めてしまふ。「佛殿にまたがつて出ていく」とは、いかにも雲門らしい派手な表現だが（同じ言語表現の妙を盡くすと言われながら、この邊が趙州と對照的な點である）、雲門の勢いに恐れをなして、眼をばちくりさせている人々に何が見えるはずもなく、雲門はそれを的確に見てとつて、痛烈に皮肉っている。「君達のおびえた眼には、まるで私が佛殿にでもまたがつて出ていくように見えるに違いない」と。

「蛇繩麻」のたとえのごとく、恐怖に捉えられた眼は、ありのまま（「這裏」あるいは「生縁」）を見ることができず、逆に、ありもしないもの（佛殿にまたがる巨大な雲門）を見る。雲門は既にこれを見越して、最初に言つていた―「汝若不知、老漢瞞汝去也」と。別に雲門が瞞したくて瞞したわけではない。大衆は自らの想念の動きによって、自らを欺いたのである。

(※) 雲門の勢いに壓倒され、眼をばちくりさせ、呆然とする大衆のようすが、次のような則にみられる。

舉槃山云、光境俱忘、復是何物。師云、東海裏藏身、須彌山上走馬。復以拄杖打床一下、大衆眼目定動。乃拈拄杖趁散云、將謂靈利、者漆

桶。(大正四七・五五四頁c)

師有時以拄杖打火鐘一下。大衆眼目定動。(同右五五四頁c)

⑤4 『信心銘』九、十句。

⑤5 『信心銘』一三四句。

⑤6 『信心銘』一三二—一三五句。

⑤7 『信心銘』一三九、一四〇句。

⑤8 『信心銘』一一七、一一八句。

⑤9 『玄沙廣錄』中卷、一一四頁に、玄沙が「大道」を説明しようとして、四苦八苦し、遂に頌を作る場面がある。その頌は、次のようなものである。

言來言去鎮毫光、現前施設只如常、大用卷舒皆自在、塵塵刹刹顯芬芳。

これが「大道」を詠わんとしたものであることに注意すれば、趙州の偈との親近性は、自ずから明らかであろう。趙州が「但坐念無際」というふうには、状態に焦點を當てて詠っているのに對し、玄沙は「大用卷舒皆自在」というように、働きに焦點を置いて詠っているが、結局におけるイメージには著しい相似性がある。趙州と同じく、玄沙にとつてもまた、それは花咲き誇る永遠の祝祭だったのである。

⑥0 『祖堂集』卷四・藥山章に次のような例がある。

師問僧、汝從什摩處來。對曰、南泉來。師曰、在彼中多少時。對曰、經冬過夏。師曰、與摩則作一頭水牯牛去也。

既に、南泉と言えば水牯牛という圖式の出來上がっていたことが窺える。

⑥1 『大乘起信論』心真如門に、次のようにある。(大正三一・五七六頁b)

總說せば、一切の衆生は妄心有るを以て、念念に分別して、皆相應せざるに依るが故に、説いて空と爲す。若し妄心を離るれば、實には空すべきもの無きが故なり。

⑥2 『信心銘』一〇七、一〇八句。

⑥3 『信心銘』八九、九〇句。

⑥4 『祖堂集』卷一六・南泉章に、次のように言う。

師每上堂云、近日禪師太多生、覓一个癡鈍底不可得。阿你諸人、莫錯用心、欲體此事、直須向佛未出世已前、都無一切名字、密用潛通、無人覺知、與摩時體得、方有小分相應。所以道、祖佛不知有、狸奴白牯却知有。何以如此。他却無如許多般情量。所以喚作如如、早是變也。直須向異類中行。（『祖堂集』二一九七頁）

すなわち、南泉によれば、「狸奴白牯」は「如許多般情量」がないゆえに、「ありのまま」（如如）を體得しているものであり、これに比べれば、「祖佛」もいたずらに事を荒立てる問題兒に過ぎない。これは、彼が「空劫之時、無一切名字、佛纔出世來、便有名字、所以取相」（『南泉語要』へ『宋本古尊宿語要』禪學叢書之一、一九七三年、七頁a）とか、「所以數數向道、佛不會道、我自修行」（同四頁a）ということからも、はっきり分かる。

従って、「癡鈍底」とは、餘計な祖佛などに構わず、「空劫之時、無一切名字」に「我自修行」する者であるが、この窮極が「狸奴白牯」であり、彼らは當然のことながら、「佛未出世已前、都無一切名字」の世界に住んでいる。そこにはあらゆる「情量」（一切名字）が存在せず、従って、「佛」というような餘計な代物もない。病人がいなければ、醫者が必要なわけではないからだ。

佛（醫王）が現れるということは（佛出世）、すなわち、何處かがおかしくなっているということであり、そのおかしくなった世界に片足を突っ込んでいる「祖佛」には、もはや「狸奴白牯」のように完全な「如如」を體現することはできない。醫者と病人とは、いわばグルであって、互いに支えあつて共存している。「藥病相治」という言葉は、この關係を的確に表現している。こうした微妙な共生關係にある分裂した世界にあつて、獨り、「狸奴白牯」のみがそうした共謀關係から逃れて、眞に自由であり、そのゆえにこそ、南泉は「異類中行」を叫び續けたのであつた。

そこで、肝心なのは、南泉がこんな風に言うのを聞いて、「喚作如如」などと思考の材料にしてしまわないことであり、言下に一切の「情量」「名字」を落とすことである。それが「直須向佛未出世已前、都無一切名字」であり、「直須向異類中行」にはかならない。

特に、「師每上堂云」という點に注意すべきで、南泉は、これを口癖のように、大衆に向かつて繰り返して強調していたと考えられる。（このゆえに、南泉の意圖とは逆に、その表現の特異性から「異類中行」は人々の恰好の話の種になり、さまざまに尾緒背緒がついていったという皮肉な結果を招くが）。従つて、趙州が「牛」を引合ひに出すとき、意識的、無意識的にこうした背景を以て應對していたと見るのは

自然なことであらう。

⑥5 『信心銘』四三句。

⑥6 『趙州録』一二二。なお、『趙州録』では、たんに「作佛漢」とする。「覓作佛底人」というのは、『圓悟語録』に趙州の言葉として引かれているものに見える。(大正四七・七八頁a)

⑥7 『大乘起信論』(大正三一・五七六頁a)。

⑥8 同右。

⑥9 南泉は空劫における修行にも言及している。(前出『南泉語要』、三頁a)

如空劫時有修行人否。有無作麼不道。阿你尋常巧唇薄舌、及乎問著、總皆不道。何不出來。莫論佛出世時事。

南泉にとって、「空劫」が非常に重要な意味を持っていたことは、次の言葉からもはっきり分かる。(同右、六頁a)

且大道非明暗、法離有無數、數不能及。如空劫時、無佛名、無衆生名、與麼時、正是道。

すなわち、南泉の場合、「空劫」は「道」そのものであると位置づけられており、趙州の「空劫」に関する發言も、これを背景として考えられねばならない。實際、空劫に限らず、趙州の扱うテーマと、南泉の扱ったテーマとの間の密接な関連について、詳しく検討されるべきであるが、本稿では立入らない。

⑦0 『信心銘・證道歌』(禪の語録二六、筑摩書房、昭和五四年)の解説参照(一八四頁―二〇五頁)。

⑦1 鈴木大拙博士の「禪の思想」(『鈴木大拙全集』第一三卷、岩波書店、昭和四四年)第一篇第四節に、「信心銘」が取り上げられている。

博士は「二由一有、一亦莫守、一心不生、萬法無咎」を全編の骨子とし、なかでも「一亦莫守」こそ樞要であるとして、さらに趙州の「至道無難」に關する説法にも觸れておられる。

⑦2 『信心銘』一一一、一一二句。

⑦3 『信心銘』一四三―一四六句。

⑦4 『趙州録』(二六)に、「不語」を説く。

師上堂謂衆云、若一生不離叢林、不語十年五載、無人喚你作啞漢、已後佛也不奈你何。你若不信、截取老僧頭去。

ここでも、「你若不信、截取老僧頭去」という、非常に強い言い方になっていることに注意すれば、「不語」の持つ意味の重みも分かる。「不語」であるにもかかわらず、「無人喚你作唾漢」であるとは、この「不語」が単なる沈黙ではないことを如實に表している。それは、非常にダイナミックな表現力を持つもの、すなわち「大用」を持ったものであることが示唆されている。そこでは、「來年春又春」という、生命の横溢した状態が實現されているのであり、ひとたび、こうした大いなる祝祭に參入して、眞理の美酒に酔ったものに對しては、「佛」も手の出しようがない。彼は、自らを樂しみ、そのゆえに一切を樂しむからである。いまや、「佛」は「魔」とともに、彼の酒の肴にすぎない。

⑦⑤ 「中峰和尚座右銘」。

⑦⑥ 馬祖は次のように言っている。（『馬祖の語録』禪文化研究所、昭和五九年、二三頁）

僧問、如何是修道。曰、道不屬修。若言修得、修成還壞、即同聲聞。若言不修、即同凡夫。

これは、趙州の修行論と密接な関係がある。（本論の「八 修行」參照）

⑦⑦ 誰よりも、先ず、師である南泉との関係が問題である。『趙州録』とは對照的に、『南泉語要』には長い説法、長い對話が収録されており、そこに扱われるテーマは、本稿で調べた問題と密接にかかわっている。本稿では、南泉との関係を一切取り扱わなかった。この問題については、稿を改めて、論じてみたいと思っている。