

玄沙師備の仏性観

土 屋 太 祐

はじめに

馬祖道一（709－788）の登場は唐代禪宗史に画期をなした。禪宗の最も基本的な信念の一つは「見性成佛」であり、仏性を体認することが禪宗の大きな目標の一つであるとすると、馬祖はこの目標に対していわゆる「作用即性」説、すなわち「自らの心のはたらきが、仏性の現れにほかならない」とする考えを唱えた。身体動作や認識作用に即して、仏性を認識することを目指したのである。この思想は唐代の禪宗に大きな影響を及ぼし、これ以降、この思想をめぐって、追従する者、修正を試みる者、あるいは批判する者が現れ、哲学的議論が深められていった。玄沙師備（835－908）もまた、そのような時代の禅僧の一人であり、「作用即性」説に対して批判的な視点を持っていた。

玄沙とその後継者たちの批判の重点は、「作用即性」的な方法によって認識される仏性が、個人のなかに局限されるという点にあった。彼らはそれを乗り越え、「沙界に遍周する仏法」、つまりは個人存在を超越して世界に充満する仏性を認識すべきと主張した。玄沙の思想を代表する法門としては「三句綱宗」が知られるが、そのうちの最終的な立場を示す第三句にはそのような立場が表明されている¹。本稿では、このような思想が実際の間答においてどのように現れているか、具体例を見ながら検討してみたい。先に結論を言えば、これらの具体例において、玄沙の問題意識は「個人に属する複数性の分別心と単一なる仏性との関係」ともいべき主題として現れていると考えられる。以下、論述の便のため主要な引用文に引文番号を付す。

¹ 土屋太祐「玄沙の臨済批判の思想的背景」、『『臨済録』研究の現在－臨済禅師1150年遠諱記念国際学会論文集』、禅文化研究所、2017年参照。

2. 玄沙、沙弥を打つ

『玄沙広録』（以下『広録』と略す）巻中に以下のような問答が見られる。

因みに語話する次で、師云く、「太尉、人人具足す。」尉云く、「大師に啓す、敢えてせず。」師云く、「是れは者箇の道理ならず。」師又た云く、「太尉具足し、某具足す。還た且く作麼生。」太尉対うる無し。此の時、忽ち一沙弥有りて簾を掲げて入り来る。師云く、「者箇の沙弥、二十棒を喫するに好し。」太尉云く、「某、箇の会する処有り。」師云く、「作麼生。」尉云く、「師の指示を謝す。」師云く、「仏法は是れ者箇の道理ならず。」尉云く、「某は只だ与麼し。知らず、大師の意旨は如何。」師云く、「未だ是れ分外ならず。」師云く、「太尉、法法恒然にして、未だ是ならざる有らず、未だ非ならざる有らず。全機の体性は是の如し。言として実ならざる無く、行として通ぜざる無し。一法如然にして、万法は悉く皆な具足す。某と太尉と什麼處か如是ならざる。大地虚空は威な是れ妙明真心の現ずる所なり。応用自在にして、広く十方世界の衆生を利し、大いに仏事を作す。所以に人人道を具足し、人人仏を具足す。万里の山川、性性は是の如し。重重無尽にして、生を出で死に入り、声に応じ色に応じて、是ならざる無く、更に他故無し。——（引文1）

〔言語話次、師云：“太尉、人人具足。”尉云：“啓大師、不敢。”師云：“不是者箇道理。”師又云：“太尉具足、某具足、還且作麼生？”太尉無對。此時忽有一沙彌揭簾入來。師云：“者箇沙彌、好喫二十棒。”太尉云：“某有箇會處。”師云：“作麼生？”尉云：“謝師指示。”師云：“佛法不是者箇道理。”尉云：“某只與麼、不知大師意旨如何？”師云：“未是分外。”師云：“太尉、法法恒然、未有者不是、未有者不非。全機體性如是。言無不實、行無不通、一法如然、萬法悉皆具足。某與太尉什麼處不如是？大地虚空威是妙明真心所現、應用自在、廣利十方世界衆生、大作佛事。所以人人具足道、人人具足佛。萬里山川、性性如是。重重無盡、出生入死、應聲應色、無者不是、更無他故。〕²

太尉とは、閩の忠懿王王審知の甥で、泉州刺史であった王延彬（885-930）を指す。禅理に通じたとされ、天祐三年（906）には雪峰門下の慧稜（854-932）を請じて泉州招慶院の住持とした。この問答は、開元元年（907）に玄沙がその慧稜を訪れた際の出来事である³。これには異文があり、『祖堂集』巻一〇・玄沙章には次のように載せる。

師、南州に遊びし時、王太傅と一房に坐す。時に一沙弥有りて簾を掲げて入らんと欲し、師と太傅とを見て、便ち簾を放ち、身を抽いて退歩す。師云く、「者の沙弥、二十棒を喫するに好し。」太傅云く、「与摩ならば則ち延彬の罪過。」師云く、「無、仏法は是れ這個の道理にあらず。也た須らく子細にして好し。」

僧、中塔に問う、「沙弥の過は何に在りてか、二十棒を打つ。」塔云く、「更に三十棒を添うとも、沙弥に又た過無し。」

又た興化に問う。興化云く、「若し二公の坐処を会せば、此の棒は外従り来らず。」

又た順徳に問う、「玄沙の与摩く道えるは、意作摩生。」順徳云く、「水の為に水を打たず。」僧曰く、「与摩ならば則ち太尉も亦た合に先陀となり去るべし。」徳云く、「又た他に求めて肯わずと成る。」進みて曰く、「只だ水の為に水を打たざるが如きは、意作摩生。」徳云く、「青山碾きて塵と為す。敢えて保す閑人無きことを。」——（引文2）

〔師遊南州時、与王太傅一房坐。時有一沙弥掲簾欲入、見師与太傅、便放簾抽身退歩。師云：“者沙弥、好喫二十棒！”太傅云：“与摩則延彬罪過。”師云：“無。佛法不是這個道理、也須子細好。”

僧問中塔：“沙弥過在於何、打二十棒？”塔云：“更添三十棒、沙弥又無過。”

² 『卍統藏經』第126冊、385頁下。入矢義高監修、唐代語録研究班編『玄沙広録』中、禅文化研究所、1988年、207頁参照。

³ 禅文化研究所唐代語録研究班編『祖堂集』巻一〇訳注（一）、『禅文化研究所紀要』第33号、2016年、98-99頁。

又問興化，興化云：“若會二公坐處，此棒不從外來。”

又問順德：“玄沙与摩道，意作摩生？”順德云：“不為水而打水。”僧曰：“与摩則太尉亦合先陞去也。”德云：“又成求他不肯。”進曰：“只如不為水而打水，意作摩生？”德云：“青山碾為塵，敢保無閑人。”⁴

『広録』（引文1）に関しては，入矢義高監修，唐代語録研究班編『玄沙広録』中，207頁以下に，『祖堂集』（引文2）に関しては，禪文化研究所唐代語録研究班編「『祖堂集』卷一〇訳注（一）」（以下「訳注」と略す），94頁以下に翻訳と注釈があり，本稿もこれらを参照しつつ議論を進める。またこのほかに『景德伝灯録』卷一八・玄沙章にも異文を取めるが，『祖堂集』との異同は比較的小さいので，ひとまずは考察の対象としない⁵。

引文1と引文2にはいくつかの異同があるが，まず注意を引くのは問答の冒頭部分である。引文2では，玄沙と王延彬が共に一室に坐していたところ，不意に一人の沙弥が入ってきたことになっている。これに対し玄沙は，「この沙弥，二十棒ものだ」と一喝する。はたして沙弥にいったい何の咎があったのだろうか。貴人のいる部屋に，何のことわりもなしに入ったのがまずかったのだろうか。「訳注」は沙弥に対する玄沙の叱責について，「沙弥自身も二公（玄沙・王太傅）とまったく対等の具足仏であることを解していなかったことに対する棒。二公（玄沙・王太傅）の權威を畏れて，己の失態を謝罪もせずに，あたふたと戻っていったのではあるが」と注釈している。

しかし，引文1の描写は引文2とかなり異なっている。仮にこれを単独で読んだ場合，どのように理解することができるだろうか。まずは引文1の読解を試みたい。ここでは玄沙がまず次のように言う。「太尉，人はみな具足しております。」なにを具足しているかといえ，それは仏性にほかならない。太尉は答

⁴ 中華書局，2007年，456頁。

⁵ 『景德伝灯録』卷一八・玄沙章：“師與泉守在室中説話。有一沙彌揭簾入見，却退歩而出。師曰：‘那沙彌，好與二十拄杖。’曰：‘恁麼即某甲罪過。’（同安顯別云：‘祖師來也。’）師曰：‘佛法不恁麼。’（鏡清云：‘不為打水打水。’有僧問：‘不為打水，意作麼生？’鏡清云：‘青山碾為塵，敢保勿閑人。’東禪齊云：‘只如玄沙意作麼生？或云：‘直饒恁麼去，也好與拄杖。’或云：‘事在當機。’或云：‘拈破會處。’此三説還會玄沙意也無？’）”（禪文化研究所，1990年，357頁下）

えて「不取」，めっそもございません，つまりは「はい，わたくしにも仏性が具わっております」と丁寧に返答したのである。しかし玄沙はこれを否定する。「そのような道理ではありません。」そして続ける，「太尉にも具足し，私にも具足しているのです。さあ，どうでしょう。」太尉はこれに答えることができなかつた。この時，一人の沙弥が簾をあげて入ってくる。玄沙は，「この沙弥，二十棒ものだ。」太尉はここで「わかりました」と言う。問答はまだ続くが，ひとまずここまでのやり取りで，会話の焦点が沙弥の振る舞いに対する評価ではなく，太尉との議論，とくに「人はみな仏性を具足する」という命題の捉えかたにあることは明らかだろう。沙弥への叱責も，実際は太尉に対する何らかのメッセージであったと考えるべきである。

上に述べた通り，「見性成仏」を旨とする禪宗にあつて，「一人一人に仏性が具わっている」という考えは自明の真理と言つてよい。対話の初めに，太尉はそれを素直に肯定している。玄沙はいったいなぜ，「そのような道理ではない」と言うのだろうか。その後の玄沙の言葉はさらに思わせぶりである。太尉に仏性が具わるという理解をいったん退けたうえで，太尉にも具わっており，私にも具わっている，さあ，どうか，と迫るのである。

ここで一つの仮説を提示したい。つまり玄沙は，「太尉が仏性を具足している」とことと「^{それがし}某甲が仏性を具足している」とことの間を問題化しようとしているのではないだろうか。各個人に仏性があるとすると，これらの仏性の関係はどうなっているのか。それぞれの仏性が個別に存在する複数性のものであつたとしたら，それははたして常なる存在であろうか。このような主題がここに顕在化しているとは考えられないだろうか。以下に，この仮説を検討してみたい。

3. 太陽の比喩

玄沙の仏性観を理解するため，まずは彼が使う「太陽の比喩」を見てみたい。『玄沙広録』巻下におさめる上堂で玄沙は次のように言う。

師上堂して云く，「太虚日輪は是れ一切人の成立。太虚は見在するに，諸人，作麼生か満目に覩るも見えず，満耳に聴くも聞かざる。此の両処に省

得せずんば、便ち是れ瞌睡漢なり。……自家^{みずか}ら幸いに此の広大の門風有るに、紹^{あた}継し得る能わず、更に五蘊身田裏^おに向いて主宰と作る。還た夢見するか。如^{たれ}許多の田地、誰をしてか主宰^なと作らしめん。……」——（引文3）

〔師上堂云：“太虚日輪是一切人成立。太虚見在，諸人作麼生滿目覩不見，滿耳聽不聞？此兩處不省得，便是瞌睡漢。……自家幸有此廣大門風，不能紹繼得，更向五蘊身田裏作主宰。還夢見麼？如^{たれ}許多田地，教誰作主宰。……”〕⁶

この一段の解釈に入る前に、ここで使われるいくつかの言葉が、臨済を批判したとされるかの有名な上堂と共通していることに注意したい⁷。両者は同じ問題を論じたもので、合わせて理解されるべきである。玄沙の臨済批判では、その初めに批判対象の言説を紹介して「更に一般有りて便ち^と說道らしく、昭昭靈靈、靈台の智性は、五蘊身田裏^{かくのごと}に向いて主宰と作る、と。与^{たま}麼く善知識と為るは、大いに人を^{だま}賺す」と言う。「昭昭靈靈が五蘊身田裏において主宰となる」、つまり「精神作用が肉体内で主宰者となる」という観点が問題の一つになっていると分かる。さらにその後半では次のように言う。

仁者、^い眞實は^{すく}什麼處にか在る。汝、五蘊身田の主宰を出でんと欲せば⁸、但だ秘密金剛体を識取せよ。古人、汝^{いわ}に向いて道く、円成正遍は、沙界に遍周す、と。汝、日を見るや。世間人の^な作す所の養身活命、種種の心行は、^か他の日光を承けて成立するに非ざるは莫し。只だ日の^は体の如きは還た多般

⁶ 『出続藏経』第126冊，393頁下。入矢義高監修，唐代語録研究班編『玄沙広録』下，禅文化研究所，1999年，92-96頁参照。

⁷ 土屋太祐「玄沙師備の昭昭靈靈批判再考」、『東洋文化研究所紀要』第154冊，2008年参照。

⁸ 入矢義高は「玄沙の臨済批判」の注（6）で「出」とは創出する意」とし（『空花集』，思文閣出版，1992年，86頁），これを承ける入矢監修『玄沙広録』下は、「君たちが肉体の主宰者を打ち立てたいと思うのなら」と翻訳する。しかし，以上の資料に見られるように，玄沙は「五蘊身田裏に主宰と作る」という考え方そのものを問題とし，それと対立するものとして，肉体に局限されない実在としての「秘密金剛体」を提唱する。このため，玄沙が「眞の意味での肉体の主宰者を探究する」という観点を持つことは考えづらい。「出」も「（そこから）超出する」の意と解したい。

有りや。還た周遍せざる処有りや。此の金剛体を識らんと欲せば、亦復たま是かくの如し。只だ如今の山河大地、十方国土、色空明暗、及び汝の身心は、
 尽く此の円成の威光を承けて現ずる所に非ざるは莫し。——（引文4）

〔仁者、真實在什麼處？汝欲出五蘊身田主宰，但識取秘密金剛體。古人向汝道，圓成正遍，遍周沙界。汝見日麼？世間人所作養身活命，種種心行，莫非承他日光成立。只如日體還有多般麼？還有不周遍處麼？欲識此金剛體，亦復如是。只如今山河大地，十方國土，色空明暗，及汝身心，莫非盡承此圓成威光所現。〕⁹

すでに論じたように、玄沙の臨濟批判において、「昭昭靈靈」と「秘密金剛体」は異なる次元に属する概念である¹⁰。「昭昭靈靈」は、「五蘊身田裏」、つまり個人レベルの肉体の中で主宰となる心的作用であり、「秘密金剛体」はそれを越えて「沙界に遍周」する、つまり世界に充滿する仏性・真如である。ここではこの「秘密金剛体」を説明するために太陽の比喩を用い、「太陽の体がいづくもあ
 るだらうか」と言う。玄沙は「秘密金剛体」が単一なるものであると意識している。

ここから、引文3を振り返れば、「太虚・日輪」が「秘密金剛体」の比喩であり、「一切人の成立」とは、全ての人の存在の基盤を言っていると理解できる。さらに玄沙は言う、「このような広大な門風があるにもかかわらず、それを受け継ぐことができず、肉体の中で主宰となろうとする。いったい夢にでも見たか。これほど多くの肉体を、いったい誰に主宰させるというのか」と。傍点部に言うように「五蘊身田」は複数性の存在なのである。これはちょうど「秘密金剛体」が単一であるのと対照的である。玄沙の目標はまさにこの単一なる仏性の体得にあった。

⁹ 『卍統藏経』第126冊、392頁上-下。入矢監修『玄沙広録』下、73-82頁参照。

¹⁰ 土屋「玄沙の臨濟批判の思想的背景」、353頁。

4. 自他の問題

玄沙の問答には、個物間の無差別あるいは自他の無差別をテーマとしたと思われるものがいくつか見られる。次はここから玄沙と太尉の問答を考えてみたい。『玄沙広録』巻上の上堂にいわく、

諸人、特に与麼かくのごとく上來して相承するも、延待するべき無し。蓋し是れ仏法の身心、三五日の間に、又た一物の喫すべき無し。只だ是れ菜飯、各自に喫取せば便ち是なり。諸上座、各自に喫し得て飽かば、某それがしもまた自然に飽く。還た与麼はかくのごとく道うを会えすや。……

〔諸人特與麼上來相承，無可延待。蓋是佛法身心，三五日間又無一物可喫。只是菜飯，各自喫取便是也。諸上座，各自喫得飽，某也自然飽。還會與麼道麼？……〕¹¹

これは雪峰山の禅僧がそろって玄沙を訪れた際の上堂である。玄沙は一通りの社交辞令を述べたあと、「みなが満腹になれば、私もおのずと満腹になる。さて、このように言うのが分かるか」と問いかける。前後の文脈を見ても、これがただのあいさつとは考えづらい。ここでは、各個人間の区別が主題となっているようである。更には次のような例もある。『祖堂集』巻一〇・玄沙章にいわく、

師、魚鼓の声を聞いて、乃ち云く、「我を打てり。」

〔師聞魚鼓聲，乃云：“打我也！”〕¹²

¹¹ 『卍統藏経』第126冊，358頁下。入矢義高監修，唐代語録研究班編『玄沙広録』上，禅文化研究所，1987年，98-101頁参照。

¹² 中華書局評点本，456頁。「訳注」92-94頁参照。

『玄沙広録』巻上にも同様の問答が見られる。

因みに鐘の鳴る次で、師、忍痛の声を作し、身を騰して云く、「者箇の鐘は我が肚裏に在って鳴る。你ら諸人、且く作麼生。」

〔因鍾鳴次、師作忍痛聲、騰身云：“者箇鍾在我肚裏鳴。你諸人且作麼生？”〕¹³

ここで問題となっているのは、見聞覚知のはたらきに即して仏性の存在を知るといふ、よく知られた「作用即性」的な主題ではない。上に見てきたような論理を前提とすれば、これらの問答の重点は、「魚鼓」あるいは「鐘」と自己が異なるなるとする自他の区別にあると考えられる。遠くで鳴る魚鼓の音も、鐘の音も、すべて単一の仏性の中で起きていることであり、自分の外側にあるものではない、というのである。

このような考え方の思想的な基礎となっているのは、やはり『楞嚴経』であろう。玄沙が『楞嚴経』の影響を受けたことはよく知られている¹⁴。しばしば言及される部分ではあるが、『楞嚴経』巻二には次のように言う。

我、常に説言すらく、「色と心と諸縁と、及び心所使と諸の所縁の法は、唯心の所現なり」と。汝の身と汝の心は皆な是れ妙明真精妙心中の所現の物なり。……、昏くして擾擾たる相をば、心性と以為えり。一たび迷いて心と為さば、決定して惑いて色身の内と為す。色身より外、山河・虚空・大地に洎ぶまで、威な是れ妙明真心中の物なるを知らず。譬えば澄清たる百千の大海は之を棄て、唯だ一浮漚の体を認めて、目けて全潮と為し、瀛渤を窮尽せりとするが如し。

〔我常説言：“色心諸縁及心所使，諸所縁法，唯心所現。”汝身汝心皆是妙明真精妙心中所現物。……，昏擾擾相以為心性。一迷為心，決定惑為色

¹³ 『卍統藏経』第126冊，366頁上。入矢監修『玄沙広録』上，211-213頁参照。

¹⁴ 土屋太祐『北宋禅宗思想及其淵源』，四川出版集團巴蜀書社，2008年，22頁。

身之内，不知色身外泊山河虚空大地，咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海棄之，唯認一浮漚體，目爲全潮，窮盡瀛渤。〕¹⁵

『楞嚴經』はすべての存在の基盤となる「妙明真心」と個人の「攀縁心」を区別する¹⁶。ここでは、「色」や「山河大地」のみならず、「心」「汝の心」「汝の身」までもが「妙明真心」のなかに現ずるものだとする。ここに個人の身心と眞の仏性という二重の在りかたを見て取ることができる。さらに続けて言う、「この暗く雑然たる相を自らの心性と思ひ込む。これを一たび自分の心としてしまうと、必ずやそれは自分の肉体の中に在ると誤解する。そして、肉体の外、山河・虚空・大地に至るまで、すべてが妙明真心の中のものであることを理解しないのである。まるで大海を無視して、ひとつのあぶくを海の全体とするようなものだ。」ここに、これまで見てきた玄沙の言葉のエッセンスを読み取ることができよう。

玄沙が『楞嚴經』のこのような論理を意識していたことは明らかである。臨済を批判したとされる引文4では「只だ如今の山河大地，十方国土，色空明暗，及び汝の身心は，尽く此の円成の威光を承けて現ずる所に非ざるは莫し」と言う。ここに使われる用語は『楞嚴經』と類似している。種々の現象，個人存在はすべて単一なる仏性の中に生起するものだというのである。さらに引文1後半の説法を振り返ってみると，その影響はより明らかである。「大地虚空は咸な是れ妙明真心の現ずる所なり。応用自在にして，広く十方法界の衆生を利し，大いに仏事を作す。」これが上に引いた『楞嚴經』の一節を前提としていることは言うまでもない。玄沙と太尉の間答もまた，同様の主題を意識しながら行われたと考えるべきである。

ここで改めて，引文1前半の玄沙と太尉の間答を見てみたい。「人人具足す」という玄沙の言葉の真意をつかみかねている太尉に対し，玄沙はおもわせぶりに「太尉にも仏性が具わり，私にも仏性が具わっています，これはいったいどうい

¹⁵ 『大正蔵』第19巻，110頁下－111頁上。荒木見悟『仏教経典選14 中国撰述経典二 楞嚴經』，筑摩書房，1986年，97－105頁参照。

¹⁶ 『楞嚴經』巻一，『大正蔵』第19巻，108頁下。土屋『北宋禅宗思想及其淵源』，23頁参照。

うことでしょう」と問いかける。これは、二人の仏性の関係を問うていると理解できる。二人ともに仏性が具わっているとすると、その背後には両者の成立の基盤となる、より根本的な真心があるはずではないか。しかし太尉はこの問いの意味を理解できなかった。そこへ不意に沙弥が入って来る。玄沙は言う、「この沙弥、二十棒ものですか。」太尉、「ああ、わかりました。」玄沙、「いかがですか。」太尉、「師のご教示に感謝いたします。」

太尉は玄沙のさきほどの問いに答えられなかった。本来打たれるべきは太尉である。それを玄沙は、沙弥を打つと言った。魚鼓を打つ声を聴いて、「ワシを打つ」と言った玄沙である。沙弥が打たれるのも、太尉が打たれるのも、同じことではないか。太尉はその意味を察した。それで玄沙の教えに謝したのである。ところが、玄沙はまだ太尉を認めない。玄沙、「いや、仏法とはそのような道理ではありません。」太尉、「私はただこのように理解いたしました。師のお考えはいかがでしょうか。」玄沙、「決して分外の事ではありません。」玄沙は、他人事のように師の教えに謝した太尉に、すべては自他の対立を超えた真心の中での出来事なのです、あなた自身の事なのですから、自分とは異なる他人に教えられたと捉えるべきではないのです、と言いたかったのではないだろうか。

5. 『祖堂集』に見えるコメント

以上、引文1における玄沙と太尉の問答を考察した。引文2はこれとかなり雰囲気を変にするが、問答に続いて収録する三名の禅師のコメントを以上のような理解を前提として解釈することは、あながち無理ではないように思われる。以下、附論として、試験的にこれらを解釈してみたい。初めの二つのコメントはいずれも分量が少ない。まず中塔（?-913、諱は慧球、玄沙の嗣）は、「沙弥には何の過ちがあったのか」と問われ、「沙弥に過ちは無い」と答える。玄沙の棒が太尉を打つためのものであったのだから、そもそも沙弥に過ちは無い、と理解できる。つぎに興化（未詳）が「此の棒は外従り来らず」と言うのも、全ては真心の中の現象である、という考えが前提にあるとすれば理解は難しくないだろう。

つづく順徳のコメントは比較的長く、また難解である。順徳とは、雪峰義存

の法嗣、鏡清道愨（868-937）のことで、順徳は呉越武肅王より賜った号¹⁷である。以下、鏡清と呼ぶことにしよう。

僧から玄沙の言葉の意味を問われた鏡清は「水の為に水を打たず」と答える。「訳注」はこの「打水」を「水を汲む」と解し、「水のために水を汲むのではない。水を汲むのはちゃんとした目的（飲む等）がある」と注釈して、「ちゃんと意図があったのだ」と翻訳する。しかし本稿では、「水を打ちて、魚の頭痛し〔打水魚頭痛〕」という成語を利用したものと解釈したい。たとえば、『祖堂集』巻七・雪峰章では、やはり鏡清がこの成語を使って、雪峰と長生の問答に著語している¹⁸。他に『拈八方珠玉集』巻下にも鏡清の語として「水を打ちて魚の頭痛し。林を驚かせて鳥散ずること忙し。〔打水魚頭痛、驚林鳥散忙〕」と見える¹⁹。この例は対句になっており意味が取りやすい。すなわち「水」が打たれると、その中にある（本来別のものである）「魚の頭」が痛くなるというのである。このほか、『景德伝灯録』巻二四・靈峰志恩章には「水を打たざるに、魚自ら驚く〔不打水、魚自驚〕」という語も見られ²⁰、同様の意味を読み取ることができる。以上の問答自体はいずれも難解で、その意味するところは理解できないが、いずれにせよ、「水」と「魚（の頭）」が間接的な関係にある二つのものを表すと

¹⁷ 禪文化研究所唐代語録研究班訳注『唐末五代転型期の禪宗一九、十世紀福建禪宗の思想史的動向（一）』『祖堂集』巻七雪峰和尚章訳注、私家版、2014年、42頁および135頁参照。

¹⁸ 『祖堂集』巻七・雪峰章、「師示衆して云く、『我、尋常「鈍漢」と道う、還た人の会する有りや。若也し人の会する有らば、出で来りて我に呈似せよ、我、あなたが与に証明せん。』時に長生有りて出で来りて云く、『觀面に峻なるか、機に臨みて俊なるか。』師云く、『老子、方めて親しく山僧の意を得たり。』順徳云く、『水を打ちて魚の頭痛し。』師云く、『是なり。』〔師示衆云：“我尋常道‘鈍漢’、還有人會摩？若也有人會、出來呈似我、我與你證明。”時有長生出來云：“觀面峻？臨機俊？”師云：“老子方親得山僧意。”順徳云：“打水魚頭痛。”師云：“是也。”〕（中華書局標点本、356頁。禪文化研究所唐代語録研究班訳注『唐末五代転型期の禪宗一九、十世紀福建禪宗の思想史的動向（一）』『祖堂集』巻七雪峰和尚章訳注、133-135頁参照。）

¹⁹ 『拈八方珠玉集』巻下、「挙す、僧、鏡清に問う、『一^レ等く明機^レ及び拈^レくに、什麼の爲にか却って違貶に遭う。』清云く、『水を打ちて魚の頭痛し。林を驚かせて鳥散ずること忙し。』〔舉僧問鏡清：“一^レ等明機又扣、爲什麼却違貶？”清云：“打水魚頭痛、驚林鳥散忙。”〕（『卍統藏經』第119冊、297頁上）

²⁰ 『景德伝灯録』巻二四・靈峰志恩章、「僧問う、『如何なるか是れ吹毛の劍。』師曰く、『我進前せば、汝退後す。』曰く、『恁麼くんば即ち学人、身命を喪い去れり。』師曰く、『水を打たざるに、魚自ら驚く。』〔僧問：“如何是吹毛劍？”師曰：“我進前、汝退後。”曰：“恁麼即学人喪身命去也。”師曰：“不打水、魚自驚。”〕（禪文研本、488頁上）

いう点は認めてよいだろう。「水を打つのは水の為ではない」とはつまり、「その下にいる魚のため」で、「沙弥を打つのは沙弥のためではなく、その後ろの太尉が目当てである」と解釈したい。

鏡清の回答に対して僧は、「与摩なれば則ち太尉も亦た合に先陀となり去るべし」と言う。「先陀」は「先陀婆」の略。「先陀婆」という語には塩、水、器、馬の四つの意味があり、王がこの言葉を発すると、智慧のある家臣だけが何を求めているか理解したという。転じて、言葉の真意を見抜く者を指す。「与麼則……去也」はしばしば見られる文型で、「そういうことであれば、……ということになる」の意。玄沙の意が「水の為に水を打たず」ということであったならば、こういう結果になりますね、と僧が先回りしたのである。ここで問題は「合」のとりかたである。「訳注」はこれを「～すべきだ」という義務の意にとって、「太尉も玄沙の意を読み取って対応すべきでした」と訳す。しかし、これはあるいは「～のはずだ」という蓋然性・推量の意味にとるべきではないだろうか。そうであるとすると、「それならば、太尉も玄沙の言葉の真意を見抜いていたということになってしまいます」という意味に解しうる。玄沙は沙弥を打つと言った。その真意が太尉を打つことにあったとすると、「それならば、私の罪です」と言った太尉は、ちゃんと玄沙の意図を分かっていたということになるではありませんか。しかし、その後で玄沙は太尉を認めていない。鏡清の理解では不都合ではありませんか、という含みがある。

これに対する鏡清の回答は、「又た他に求めて肯わずと成る」である。「訳注」は「他」は三人称で太尉を指すと理解し、「そうしたところで、〈無理な要求〉ということになるだけだ」と解釈する。本稿では「他」を「他人」あるいは「ほかのもの」と解し、「外在的な知識として理解し、自己に即して肯定することはない」と理解したい。例えば次のような意味合いでの「求他」である。『景德伝灯録』巻二八・臨濟義玄和尚示衆、「今時の学人、且らく自己の真正の見解

²¹ 「与麼則……去也」あるいは「恁麼即……去也」の文型は多く見られるが、「応」や「合」という蓋然性・推量の助動詞と共起する例はほとんど見られず、この点に疑問が残る。『景德伝灯録』巻二一・羅漢桂琛章の以下の部分は数少ない用例である。「即今、声色の攪攪地たるは、為当相及ぶか相及ばざるか。若し相及ばば、即ち汝の靈性・金剛秘密は、応に壊滅有りとなり去るべし。〔即今聲色攪攪地、爲當相及不相及。若相及、即汝靈性金剛秘密應有壊滅去也。〕」（禪文研本、417頁下-418頁上）

を明取することを要す。若し自己の見解を得ば、即ち生死に染められず、去住自由なり。他に求めることを要せずして、殊勝自ら備わる。〔今時學人且要明取自己真正見解。若得自己見解，即不被生死染，去住自由，不要求他，殊勝自備。〕²²ほかに、『景德伝灯録』卷二七・衡岳慧思章に「道源は遠からず、性海は遙かならず。但だ己に向いて求め、他に従いて覓むること莫かれ〔道源不遠，性海非遙。但向己求，莫從他覓。〕」²³というのも同様の発想である。「他に求めて肯わず」とは、あるいは太尉の態度を評したものと解しうる。ただ、この場合は、鏡清に問いを投げかけた僧に対する批評と理解するのがよいかもしれない。他人事のように玄沙と太尉の間答を論評し、自らの事として受け止められない僧に対する叱責ではないだろうか。

僧はさらに、順徳の「水の為に水を打たず」の意を尋ねる。これに対する回答が「青山、碾きて塵と為す。敢えて保す閑人無きことを」である。この一句は孟郊の「大梁送柳淳先入関」詩にもとづくもので、原詩は次のとおりである。

青山、碾^ひきて塵と為し、白日に閑人無し。
古^{いにしえよ} 自り高車を推し、利を争いて西のかた秦に入る。
王門と侯門と、富めるを待ちて貧しきを待たず。
空しく一束の書を携え、去り去りて誰か相い親しまん。

〔青山碾爲塵，白日無閑人。自古推高車，爭利西入秦。王門與侯門，待富不待貧。空携一束書，去去誰相親？〕²⁴

韓泉欣『孟郊集校注』は最初の二句に、「天下攘攘として、皆な利の為に來り、皆な利の為に往く。だから青山といえども、碾いて塵にできるのである」と注を付ける。この「青山、碾^ひきて塵と為す」について「訳注」は「無用無駄なことの喩え」と取るが、ここはやはり原詩の意味を活かして解釈してよいだろう。

²² 禪文研本，592頁下。

²³ 禪文研本，556頁下。

²⁴ 韓泉欣『孟郊集校注』，浙江古籍出版社，1995年，299頁。

「青山を塵にしてしまうほどの往来の人々のなかに、無関係な人（閑人）などいないのだ。玄沙が沙弥を打ったのは、その実、その奥にいる太尉を打とうとしてのことだ。いや、太尉ばかりではない、往来の人々もすべてその対象だ。そしていま問いを発しているおぬしもまた、無関係ではないのだ。」やはり、最後は目前の僧に対する接化と取ってよいように思う。

難解な部分もあるが、もし以上のような解釈が成立するのであれば、三人の禪師のコメントも、前節に述べたような本則の理解を前提としたものであったと見るができるのではないだろうか。

6. まとめ

以上に考察した玄沙の思想は、かならずしも玄沙の独創とはいえないだろう。玄沙より前に、それと類似した発想や言葉が無かったわけではない²⁵。馬祖の思想の登場とそれに対する反省という展開の中で、玄沙の思想の原型も徐々に準備されてきたと考えるべきである。玄沙の独創性は、そのような展開の中で禪の思想を類型化し、明確な図式を描きえたところにある。その結果が「三句綱宗」にはかならない。

我々は、この三句綱宗を一種の教判と認めてよいだろう。その手がかりの一つは、贊寧『宋高僧伝』における「玄沙の三句を安立して群見を決択するは、極めて洞過と成るか²⁶」という評価である。贊寧は、玄沙が「三句」の説を立て、

²⁵ たとえば黄蘗希運『伝心法要』には次のように言う。「即ち此の本源清浄心は、衆生・諸仏・世界山河・有相無相・遍十方界と一切平等にして彼我の相無し。此の本源清浄心は、常自に円明にして遍照するも、世人は悟らずして、祇だ見聞覚知を認めて心と為し、見聞覚知の覆うところと為る。所以に精明の本体を睹ず。但し直下に無心ならば、本体自ら現る。大日輪の虚空に昇りて十方を遍照し、更に障礙無きが如し。」〔即此本源清浄心、與衆生、諸佛、世界山河、有相無相、遍十方界、一切平等、無彼我相。此本源清浄心、常自圓明遍照。世人不悟、祇認見聞覺知爲心、爲見聞覺知所覆、所以不覩精明本體。但直下無心、本體自現、如大日輪昇於虚空、遍照十方、更無障礙。〕『天聖広灯録』所収本、柳田聖山主編『宋藏遺珍宝林伝・伝灯玉英集』、『禅学叢書』之五、中文出版社、1975年、342頁下。入矢義高『伝心法要・宛陵録』、禅の語録8、筑摩書房、1969年、19-24頁参照。またこの一段の思想史的な意義に関しては、小川隆『語録のことは—唐代の禅』、禅文化研究所、2007年、172-178頁を参照。

²⁶ 中華書局、1987年、288頁。

諸学説を判別したのは非常な洞見である、と言う。諸学説とは当時の禅宗諸派の思想を指し、それはおおよそ、第一句が馬祖の「作用即性」説に、第二句が石頭系を代表とする「作用即性」批判に相当すると思われる。そのうえで玄沙は、それらを乗り越える論理として、自己の見解を代表する第三句を提示したのである。

以上のような玄沙の思想の源泉は二つある。一つは既に見たように『楞嚴経』の思想であり、もう一つは華嚴の思想である。個人を越え世界に充滿する仏性という考え方は『楞嚴経』に由来すると考えてよい。しかし、それだけで玄沙の思想が完成するわけではない。『楞嚴経』は時として、妙明真心のみを真実の存在とし、そこに現れる諸現象を虚妄なものとする傾向を見せる。しかし玄沙は、個を超越する仏性を提唱しつつ、一方でその中に存在する個物を虚妄な存在と見なすことを厳しく批判する。ここに玄沙が華嚴の思想を必要とした理由がある。すでに旧稿に論じたが²⁷、玄沙や、同じく雪峰の法を嗣いだ雲門文偃は、個物が個物としてそのまま円成するという、「塵塵三昧」あるいは「事事無礙」的な境地を理想とした。この観点を支えたのが華嚴の思想にほかならない。個物を越え世界に充滿する仏性と、その仏性の中に生起しながら完成されている個物という両面の要素がそろった時、玄沙の思想が完成されたのである。

附記：本稿は東京大学東洋文化研究所「中国禅語録の研究」研究班での口頭発表に整理を加え、第三回「世界華嚴学大会」（二〇一七年十一月十日から十三日、於北京大学）で発表した論文を基礎としている。会議発表論文は論文集（出版時期未定）に中国語訳が掲載される予定である。ここではこれに若干の修正を加えた日本語版を発表する。本研究はJSPS 科研費 17H00904 の助成を受けたものである。

²⁷ 土屋「玄沙の臨濟批判の思想的背景」、339-348頁参照。

【参考文献】

原典（『大正藏』本，『卍統藏經』本は省略する）

『景德伝灯録』，京都：禪文化研究所，1990年。

『宋高僧伝』，北京：中華書局，1987年。

『祖堂集』，北京：中華書局，2007年。

『伝心法要』，『天聖広灯録』所収本，柳田聖山主編『宋藏遺珍宝林伝・伝灯玉英集』，『禅学叢書』之五，京都：中文出版社，1975年。

論文，訳注等

荒木見悟『仏教経典選14 中国撰述経典二 楞嚴経』，東京：筑摩書房，1986年。

入矢義高『伝心法要・宛陵録』，禅の語録8，東京：筑摩書房，1969年。

入矢義高「玄沙の臨濟批判」，『空花集』，京都：思文閣出版，1992年。

入矢義高監修，唐代語録研究班編『玄沙広録』上一下，京都：禅文化研究所，1987 - 1999年。

小川隆『語録のことば—唐代の禅』，京都：禅文化研究所，2007年。

韓泉欣『孟郊集校注』，杭州：浙江古籍出版社，1995年。

禅文化研究所唐代語録研究班訳注『唐末五代転型期の禅宗—九，十世紀福建禅宗の思想史的動向（一）』『祖堂集』卷七雪峰和尚章訳注』，私家版，2014年（初出：『祖堂集』卷七雪峰和尚章訳注』（上）—（下），『禅文化研究所紀要』第31-32号，2011-2013年）。

禅文化研究所唐代語録研究班編『祖堂集』卷一〇訳注（一）』，『禅文化研究所紀要』第33号，2016年。

土屋太祐『北宋禅宗思想及其淵源』，成都：四川出版集团巴蜀書社，2008年。

土屋太祐「玄沙師備の昭昭靈靈批判再考」，『東洋文化研究所紀要』第154冊，2008年。

土屋太祐「玄沙の臨濟批判の思想的背景」，『臨濟録』研究の現在—臨濟禅師1150年遠諱記念国際学会論文集』，京都：禅文化研究所，2017年。