



『大慧普覺禪師宗門武庫』 訳注稿 (1)

Takashi Ogawa, Chao Zhang, Didier Davin

► To cite this version:

Takashi Ogawa, Chao Zhang, Didier Davin. 『大慧普覺禪師宗門武庫』 訳注稿 (1). Annual Report of the Zen Institute, 2022, 33, pp.264-289. <hal-03609586>

HAL Id: hal-03609586

<https://hal.science/hal-03609586>

Submitted on 6 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

『大慧普覺禪師宗門武庫』 訳注稿 (1)

小川 隆

張 超 (Garance Chao ZHANG)

ディディエ・ダヴァン (Didier DAVIN)

はじめに

- 本稿は宋の大慧宗杲が折々に語った故事・逸話の類を記録したとされる『大慧普覺禪師宗門武庫』(以下『武庫』と略)の訳注である。今回は試験的にまず冒頭 5 段分を発表する。各段の標題は、今回の訳注に当たって仮に付したものである。
 - 【1】真浄克文と洞山広道者 坐具の一打ち
 - 【2】汾陽善昭と慈明楚円 参頭たるべき者
 - 【3】真浄克文と湛堂文準 我が手と仏の手
 - 【4】雪竇重顯と暹道者 無心のうた
 - 【5】舜老夫と円通法秀 葛藤禪
- 訳注は、現代日本語訳・原文・訓読・注解より成る。現代語訳は訳文のみで理解可能なものとなるよう努めた。注は個々の語でなく、ひとまとまりの文脈に対して付し、注を順に通読することで全文の含意を一つながりの流れとして読み取れるよう工夫した。
- 『武庫』の底本には、椎名宏雄編『五山版中国禅籍叢刊』第 5 卷—綱要・清規(京都:臨川書店、2016 年)所収の五山版(国立国会図書館蔵、南北朝期刊本)を用いた。また柳田聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』第 4 卷(京都:臨川書店、2000 年)所収の雲巖智門『大慧普覺禪師宗門武庫輯釈』(花園大学国際禅学研究所蔵、元禄 15 年刊本)を併せて参照した。
- 漢字は、漢文原典の引用にのみ繁体字を用い、他は原則として日本の常用漢字を用いる。ただし、書き分けの必要な文字や禅籍に慣用の文字について、もとの字体をのこした場合もある。
- 文中に出る人物の伝記については本文の理解に必要な最小限の注記に止め、僧人については李國玲『宋僧録』上・下(北京:線装書局、2001 年)、士大夫については昌彼得他『宋人伝記資料索引』(台北:鼎文書局、1974 - 1976 年/北京:中華書局、1988 年影印)の頁数を注記し、詳細は

そちらに委ねる。

- 本稿は、張超とダヴァンが進めていたフランス語版『武庫』訳注の作業に途中から小川が加わり、三者で連携しながら、日本語訳を小川、フランス語訳を張超・ダヴァンが起稿し、それぞれ三者の協議を経て定稿とするものである。
- 本稿の発表に先立ち、我々3名を含む有志の読書会に初稿を提出して会談にかけ、そこで石井修道先生（駒澤大学仏教学部名誉教授）、土屋太祐先生（新潟大学経済科学部准教授）、柳幹康先生（東京大学東洋文化研究所准教授）、其の他、参加の各位からの指摘によって多くの修改・補訂を加えることができた。小川はさらに修訂後の内容を横田南嶺老師（臨済宗円覚寺派管長）主宰の読書会で報告し、そこでも横田老師、河野徹山老師（大乘僧堂師家）、熊谷一路師（伝宗庵副住職）、蓮沼直應師（伝宗庵徒弟）から多くの貴重な指教を恵まれた。
- 以上のように、多くの方々からのご指導とご助力を頂いて作成された訳注であるが、与えられた教示をすべて吸収できたわけではなく、解釈に関する最終的な責任はすべて我々3名にある。今後の作業の改善と充実のため、諸方より忌憚のない批正を賜れば幸いである。

【1】真浄克文と洞山広道者 坐具の一打ち

洞山とうざんの広道者こうどうじゃは、梓州ししゅうの人。禪門で「広無心こうむしん」と呼ばれた人である。

彼が初めて行脚あんぎゃに出た時のこと。まず、雲蓋守智うんがいしゅち禪師を訪ねて、こう問うた。「昔こふ、興化存こうけ 獎せんしやう 禪師が克賓維那こくひんいのうを打った、その意味は如何なるものでございましょう？」雲蓋禪師は座から下り、両手を開き、舌を出して見せた。広道者は、それを、折りたたんだ坐具ざぐでパシッ！と打った。雲蓋はひとこと、「ふむ、風に吹かれて動いておるに過ぎぬ」。

次に石霜琳せきそうりん禪師を訪ね、また同じ問いを問うた。石霜禪師、「おぬしの考えはどうなのだ？」広道者はここでも、坐具でパシッ！と禪師を打った。石霜禪師いわく、「みごとな一打ちだ。ただ、お前自身に、その坐具の落着さくのところが解とけておらぬ」。

彼はさらに真浄しんじやう 克文こくぶん禪師を訪ね、また同じ問いを問うた。真浄禪師、「おぬしの考えはどうなのだ？」広道者は、ここでも、また坐具で禪師を打った。すると、真浄禪師はひとこと、「興化が打ち、おぬしも打つ」。

広道者はこの瞬間に、大悟した。
真浄禅師は、この件に因^{うた}んで次の頌を詠んだ――

自ら断ち切るべきものを断ち切らぬ大の男
そこにとことん接化^{せつげ}の方便をつくした興化禅師
さあ後は、当の本人、自ら眼を開くのみ
こちらは、棒で打ち、罰金を科し、寺から叩き出すだけのこと

洞山廣道者、梓州人。叢林號廣無心^①。初遊方，問雲蓋智和尚^②：「興化打維那，意旨如何？^③」智下繩床，展兩手吐舌示之^④。廣打一坐具^⑤。智云：「此是風力所轉^⑥」。又持此語問石霜琳和尚^⑦。琳云：「你意作麼生？」廣亦打一坐具。琳云：「好一坐具。祇是你不知落處」^⑧。又問眞浄。浄云：「你意作麼生？」廣亦打一坐具^⑨。浄云：「他打，你也打」。廣於此大悟^⑩。眞浄因作頌，云：

丈夫當斷不自斷 興化爲人徹底漢
已後從他眼自開 棒了罰錢趁出院^⑪

（『五山版中国禅籍叢刊』第5卷、頁76上／『宗門武庫輯釈』頁380下）

洞山の広道者は、梓州の人。叢林に「廣無心」と号す。初めて遊方するに、雲蓋智和尚に問う、「興化の維那を打つは、意旨如何？」智、繩床を下りて、両手を展げ舌を吐きて之に示す。広、一坐具を打す。智云く、「此れは是れ風力の所転なり」。又た此の語を持して石霜琳和尚に問う。琳云く、「あなたが意、作麼生？」広、亦た一坐具を打す。琳云く、「好き一坐具。祇だ是れ你、落處を知らざるのみ。」又た眞浄に問う。浄云く、「あなたが意、作麼生？」広、亦た一坐具を打す。浄云く、「他打ち、你也打つ」。広、此に於いて大悟す。眞浄因りて頌を作りて云く、

丈夫当に断ずべきに自ら断ぜず 興化は為人徹底の漢なり
已後他の眼自ら開くに從す 棒しり錢を罰して院を趁出す

① 洞山廣道者，梓州人。叢林號廣無心。

九 峰希広（生没年不詳、『宋僧録』上・頁283）。梓州は、今、四川省綿陽市。

法を真浄克文に嗣ぎ、克文の推挙で九峰山(江西・瑞州)に出世した(次注に引く『大慧普説』参照)。1101年に成立した『建中靖国統灯録』の巻23目録に、真浄の法嗣の一人として「筠州九峰希広禪師」の名が列せられているので、九峰への出世はその年以前のこととなる(真浄は翌1102年遷化)。『嘉泰普灯録』巻7、『五灯会元』巻17に語を録すが、いずれの記述も本段の内容を出ない。

この人について『羅湖野録』巻上に次のような記述が見える、「西蜀の広道者、筠陽の九峰に住す。雲菴真浄の嗣為り。天資純至にして、世故を脱略す」(西蜀廣道者、住筠陽九峰。為雲菴真浄之嗣。天資純至、脱略世故)(Z142 - 487 右下・禪宗全書 32 - 205 下)。「妙喜老師〔大慧〕も亦た嘗て与に遊ぶ。従りて其の大槩を言う。是の時、叢林に道者を以て之を目くるは、真に“名、厥の実に称う”なり」(妙喜老師亦嘗與遊、従言其大槩。是時叢林以道者目之、真名稱厥實也)(同 487 左上・206 下)。大慧との交流は、大慧が渤海・寶峰寺の湛堂文準(広道者と同じく真浄克文の法嗣)の会下に在った時のこと(『大慧普覺禪師年譜』大觀三年・21歳、政和三年・25歳の條)。本段と同じ話が四卷本『大慧普説』巻3「覺禪人請普説」にも引かれ、そこでも大慧によって広道者の逸話がいくつか語られている(柳田聖山・椎名宏雄共編『禪学典籍叢刊』第4巻、京都：臨川書店、2000年、頁264下)。

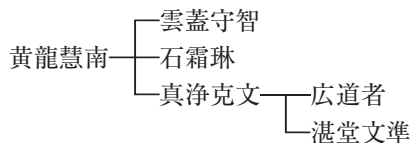
「道者」は、衣食や世事にかまわず、ひたすら道のみを行じている僧への畏敬の念のこもった呼称。「～頭陀」という尊称とほぼ同義のようである。たとえば、「黄龍忠道者……九江を渡り、廬阜に登り、露に眠り草に宿り、蛇虎を隣と為し、山舒水緩の処に於いて、意に会えば則ち居す。或いは数日食わず、或いは連宵臥せず、髪長きも剪らず、衣弊るれど易えず。所以に禅会に雅呼して忠道者と為す」(黄龍忠道者。……渡九江、登廬阜、露眠草宿、蛇虎為隣、於山舒水緩處、會意則居。或數日不食、或連宵不臥。髪長不剪、衣弊不易。所以禪會雅呼為忠道者)(『羅湖野録』巻上、Z142 - 483 右下・禪宗全書 32 - 197 下)。「豫章東山の僧、修演、里中劉氏の子……尔より杜多行〔＝頭陀行〕を修め、常に夏の夜に於て裸体にして以て蚊蚋を飲う。衣を施与するもの有らば則ち受けて転じて無き者に済す。……故を以て世に称して劉道者と為す」(豫章東山僧修演、里中劉氏子。……自尔修杜多行、常於夏夜裸體以飢蚊蚋。有施與衣則受而轉濟無者。……以故世稱為劉道者)(『雲臥紀譚』巻上、『五山版中国禪籍叢刊』第5巻-綱要・清規、頁160下)。大慧が回想する広道者の姿もまた次のようなものであつ

た。「旧時、宝峰^{ほうぼう}に箇^{ひとり}の広道者なる者有り、便ち是れ這般^{か か}の人なり。一箇^{みぐるみすべ}渾身都て理會^かわず、都て世間の事有るを見ず。世間の塵勞^{じんろう}、他^{かれ}を味し不得^え。……」（舊時寶峯有箇廣道者，便是這般人。一箇渾身都不理會，都不見有世間事。世間塵勞味他不得。……）（『大慧普覺禪師語錄』卷17「礼拝侍者断七請普説」、嘉興蔵16丁右・禪宗全書42-357下／T47 - 882b）。「廣無心」という綽名もこのようなところから来たものであろう。しかし、このような人であったので、周囲からは「応世^{おうせい}の才無^{さい}く」、とうてい住持など務まるまいと看られていたが、いざ、九峰寺に出世するや、住持としてすぐれた手腕を発揮し、行脚僧たちの間で高い評判を得たという（『禪林宝訓』卷1、「真浄拳広道者住五峰〔九峰〕」条）。広道者について、詳しくは土屋太祐「廣道者悟道因縁考」（『項楚教授欣開九秩慶寿文集』成都：巴蜀書社、刊行予定）参照。以下、本段の注解も、解釈・資料ともに多くを土屋論文に負う。

②初遊方，問雲蓋智和尚

「游方^{ゆうほう}」は行脚のこと。前注①に引く四卷本『大慧普説』卷三「覚禪人請普説」では、本段と同じ話を挙げるのに先立って次のように記す。「因^おみに記得^ぼゆらく、渤潭の広道者は是れ東川の人。法をば真浄に嗣ぐ。真浄、他の淳朴^かを見て、挙げて九峰に住せしむ。行脚の時に方^{あた}りて、常に同輩に謂うて曰く、“我れ母の愛惜の故を以て、我が他遊を喜ばず、我れ当に道を學びて其の恩徳に報ゆべし”と。因りて一問を致して到る処、尊宿に問う」（因記得渤潭廣道者，是東川人，法嗣真浄。真浄見他淳朴，舉住九峯。方行脚時，常謂同輩曰：“我以母愛惜故，不喜我他遊，我當學道報其恩徳。”因致一問到處問尊宿）（頁264下）。母親に引き留められた為に行脚に出るのが遅くなった（おそらく母親の死後ようやく行脚に出た）ため、行脚僧としてはすでに年齢が高く、切迫した気持ちでただ一つの問いのみをもって諸方の尊宿を訪ねてまわったのである。

「雲蓋智」は雲蓋守智（1025-1115、『宋僧録』上・頁180）。黃龍慧南の法嗣。『武庫』第61段、第120段にも出る。以下、広道者が次々と訪ねていったのは、いずれも黃龍慧南の法を嗣いだ禪匠たちであった。



③興化打維那，意旨如何？

広道者が性急に諸方の尊宿に問うてまわった、唯だ一つの問題。唐の臨濟義玄の法嗣、興化存奨（830 - 888）とその会下にあった克賓維那（生没年未詳）との因縁に基づく。『景德伝灯録』巻12興化章にもとの話が見えるが（禅文化研究所訓注本4 - 頁479）、宋代には当日の話の後に翌日の話（「至來日齋時」以下）が追加された次のような形で流布した。

師謂克賓維那曰：「你不久為唱道之師也」。克賓云：「我不入你保社」。師云：「你會了不入，不會了不入？」克賓云：「總不恁麼」。師便拈棒。賓擬議，師便打。師白衆云：「克賓維那，適來法戰不勝，罰錢五貫文，設供一堂」。

至來日齋時，師白槌云：「克賓維那，昨日法戰不勝，罰錢五貫文，設供一堂，不得喫飯」。便令出院。（『天聖広灯録』巻12興化章、京都：中文出版社・禅学叢書『宝林伝・伝灯玉英集』附録景宋本頁456上）

師〔興化〕克賓維那に謂いて曰く、「你、^{なんじ}久しからずして唱道の師〔説教師・布教師〕と為らん」。克賓云く、「我れ^{ほしや}あなたが保社〔その種の組合〕に入らず」。師云く、「你、^{きと}会了りて入らざるや、^{きと}会了らずして入らざるや？」克賓云く、「総て^{かくのこと}恁麼くにあらず〔そのいづれでもありませぬ〕」。師便ち棒を拈る。賓議せんと擬するや、師便ち打つ。師衆に白して云く、「克賓維那、適來、法戦勝たず。錢五貫文を罰し、供一堂を設けよ〔法戦に負けた罰として錢五貫文を払い、一堂の僧の為の齋会を設けよ〕」。

來日^{あくろひ}の齋時^{さいじ}に至るや、師白槌^{びやくつい}して云く、「克賓維那、昨日、法戦勝たず、錢五貫文を罰し、供一堂を設け、〔しかし、当人は〕飯を喫するを得ず」。便ち院を出さしむ。

「唱道之師」は、禅籍では貶義。第一義に立って大機大用を発揮する本色の禅者でなく、第二義の次元で一般向けの布教に従事するに過ぎない僧、という含み。「滄山云く、“馬祖より八十四人の善知識出づ、幾人か大機を得たる？ 幾人か大用を得たる？” 仰山云く、“百丈、大機を得、黄檗、大用を得。余の者は尽く是れ唱道の師なるのみ”。滄山云く、“如是、如是”。」（滄山云：「馬祖出八十四人善知識，幾人得大機？ 幾人得大用？」仰山云：「百丈得大機，黄檗得大用。餘者盡是唱道之師」。滄山云：「如是，如是」。）（『天聖広灯録』巻8百丈章，同上頁409下）

④智下繩床，展兩手吐舌示之

「繩床」は、坐る部分を縄で編んだ折り畳みの椅子。「繩牀」とも。『禅

林象器箋』第廿八類「器物門」繩床条参照。禪師が坐っていた座から下りるのは、口頭の対話でなく、直接的な行為によって学人に肉薄し、当人に身をもって何事かを気づかせようとしている場面である。『臨濟録』勘辨、「^{じょう}定上座なる有り、^い到り参じて問う、^い如何なるか^{ぶつぽう}是れ仏法の^{たい}大意？」師〔臨濟〕^{じょうしやう}繩床を下り、^お擒住して一掌を与え、^{たっかい}便ち托開す〔胸倉をつかんで横面をはるや、^{まさ}すかさず突き放した〕。定佇立す。傍僧云く、“定上座、何ぞ礼拝せざる？”定方に礼拝するや、忽然として大悟す。」（有定上座到参問：「如何是佛法大意？」師下繩床、擒住與一掌、便托開。定佇立。傍僧云：「定上座、何不禮拜？」定方禮拜、忽然大悟。）（岩波文庫、頁169）。『同』上堂：「上堂、云く、^{しゃくにくだん}赤肉団上に一^む無位の真人^{しんにん}有り、常に^{なんじらしょにん}汝等諸人の^{めんもん}面門より出入す、未だ^{しやうこ}証^し拠^こせざる者は、看よ！看よ！」時に僧有り、^い出て問う、“如何なるか^{はじめ}是れ無位の真人？”師、^{ぼつ}禪牀を下り、^{はじめ}把住して云く、“道え！道え！”其の僧議せんと^ご擬するや、師托開して云く、“無位の真人^{なん}は^{かん}是れ^し什麼^{けつ}たる^{ほうじやう}乾屎橛ぞ！”便ち方丈に帰る。」（上堂云：「赤肉團上有一無位真人、常從汝等諸人面門出入、未證據者、看！看！」時有僧出問：「如何是無位真人？」師下禪牀、把住云：「道！道！」其僧擬議、師托開云：「無位真人是什麼乾屎橛！」便歸方丈。）（頁20）。

「展兩手吐舌示之」は、両手をひろげ、舌を出す。おそらく、何も隠されたものは無い、という表現。『景德伝灯録』卷16 福山覆船山洪荐禪師、「臨終に衆を集めしめ、乃ち両手を展げ舌を出して之に示す」（臨終令衆集、乃展兩手出舌示之）（京都：禪文化研究所・基本典籍叢刊、景宋本、頁316下）。

⑤廣打一坐具

「坐具」は僧侶が折りたたんで携帯している長方形の布。礼拝の際、ひろげて下に敷く。『禪林象器箋』第廿六類「服章門」坐具の条参照。『臨濟録』勘辨：「^{まよく}麻谷^{ざく}到り参ずるや、坐具を敷きて問う、^い十二面^い觀音、^い阿那^いの面か^{しやう}正？」師〔臨濟〕繩床を下り、一手は坐具を収め、一手は麻谷を^お搦えて〔胸倉をつかんで〕云く、「十二面觀音、^い什麼^い處^いに向いてか^さ去^さ也？」麻谷^み身を^は転じ、繩床に^は坐せんと^ご擬するや、師、^{しゅじやう}拄杖を^と拈りて^{うけと}打つ。麻谷接却め、相い捉して方丈に入れり。」（麻谷到参、敷坐具問：「十二面觀音、阿那面正？」師下繩床、一手收坐具、一手搦麻谷云：「十二面觀音、向什麼處去也？」麻谷轉身、擬坐繩床、師拈拄杖打。麻谷接却、相捉入方丈。）（岩波文庫、頁170）。

「打一坐具」は折りたたんだままの坐具で相手をパシリと一打ちするこ

と。大慧『正法眼蔵』巻下、「覺〔琅邪覺〕一坐具を打す。泰〔天聖泰〕も亦た一坐具を打す。覺接住て云く、“適來の一坐具は是れ山僧〔わし〕の行わしむなり。上座〔そなた〕の一坐具は甚麼處にか落在〔落着、帰着〕す？”……」（覺打一坐具。泰亦打一坐具。覺接住云：“適來一坐具は山僧令行。上座一坐具落在甚麼處？”……）（『禪學典籍叢刊』第4巻、頁120下）。同：「金牛和尚、因みに臨濟來る……金牛、口を開かんと擬するや、濟〔臨濟〕便ち一坐具を打す。金牛、倒るる勢を作す。濟又た一坐具を打す。」（金牛和尚因臨濟來……金牛擬開口、濟便打一坐具。金牛作倒勢。濟又打一坐具。）（同頁107上）。また『武庫』第104段に引かれる慈明と泉大道の話のなかの「明〔慈明〕便ち一坐具を打す」（明便打一坐具）（大慧『正法眼蔵』巻下では「師打一坐具」。頁108上）の一文を『応庵曇華禪師語録』巻2 饒州東湖薦福禪院語録が「明、坐具を以て打つこと一下す」（明以坐具打一下）と作っているのを参照（Z120 - 410 右上・禪宗全書42 - 149上）。広道者は、この所作によって、身をもって興化の一打を再現したものと思われる。

なお「打一坐具」という表現は、動作の手段・用具を表す名詞を動量詞に転用したもの。動作の手段と回数を同時に表す。回数は多くの場合「一」であり、これは回数を数えることよりも、動作の勢いや感触を具体的に描写することに主眼がある。邦語でいえば擬態語・擬音語を用いた感じに近い。同種の表現として、例えば次のようなものがある。「打一棒」（棒でバシッと打つ）、「打一拄杖」（拄杖でバシッと打つ）、「打一竹篋」（竹篋でピシリと打ちすえる）、「打一拳」「打一擗」（ガツンと一発げんこつを食らわせる）、「打一掌」（ピシャリと横面をはる）等。特に『雪竇明覺大師語録』雪竇和尚拈古「僧問南院」の一則に見える「院〔南院〕拂子を以て驀口に〔口めがけて〕打す。……又た一拂子を打す。……」（院以拂子驀口打。……又打一拂子。……）という例は、「打一拂子」が拂子で相手を強く一撃するさまの描写であることをよく示している（『禪學典籍叢刊』第3巻、頁58上／T47 - 690c）。

⑥此是風力所転轉

だが、広道者の一打は所詮「風力所転」（風に吹かれて動いている）に過ぎないと断ぜられた。語は『維摩詰所説經』方便品の「是の身には作無し、風力の転ずる所なり」（是身無作、風力所轉）に基づく（T14 - 475b）。『注維摩詰經』巻2にこれを釈している、「什〔羅什〕曰く、作主無くして作す所^{ところ}有るは風の転ずる所なり。“無知”より“無作”に至るまでは、更に空^{くう}無^む我の義を釈するなり。肇〔僧肇〕曰く、挙動事^{こと}為は風力の然らしむるのみ。

誰か之を作さん？」(什曰：無作主而有所作者風所轉也。從無知至無作，更釋空無我義也。肇曰：舉動事為風力使然。誰作之也？)(T38 - 342a)。身体の動きは自然現象に過ぎず、そこに主体としての「我」など実在しないという意。禪の語録では、相手の所作を否定して、無意味な自然現象・生理現象の発露に過ぎないと斥ける際に用いられる。道を踏まえた主体的行為になりえていないという含み。

『景德伝灯録』 卷7 章敬懷暉章

有一僧來繞師三匝，振錫而立。師曰：「是。是」。其僧又到南泉，亦繞南泉三匝，振錫而立。南泉云：「不是。不是。此是風力所轉，始終成壞」。僧云：「章敬道是，和尚為什麼道不是？」南泉云：「章敬即是，是汝不是」。(禪文化研究所訓注本3 - 頁23)

一僧有り來りて師〔章敬〕を繞ること三匝し、錫を振いて立つ。師曰く、「是。是」。其の僧又た南泉に到り、亦た南泉を繞ること三匝し、錫を振いて立つ。南泉云く、「不是。不是。此れは是れ風力の転ずる所、始終成壞す」。僧云く、「章敬は是と道えるに、和尚為什麼にか不是と道える？」南泉云く、「章敬は即ち是、是れ汝の不是なるなり」。

⑦又持此語問石霜琳和尚

次に「石霜琳」を訪ね、雲蓋に参じた時と同じく「興化打維那」の意味を問うた。「石霜琳」(? - 1084、『宋僧録』下・頁1168)も黄龍慧南の法嗣。『武庫』第80段にも出る。

⑧琳云：「你意作麼生？」廣亦打一坐具。琳云：「好一坐具。祇是你不知落處」

石霜琳がお前自身の考えはどうなのかと問いかえすと、広道者はここでも同じく坐具で石霜琳を一打ちした。それを評して石霜琳は、「坐具による、いかにもけっこうな一打だ。ただ、汝自身がその“落處”を理解していない」と突き放した。「坐具」の「落處」とは、ふり下ろした坐具の着地点、すなわち坐具で打つことの意味・内実。前注「広打一坐具」条に引く大慧『正法眼蔵』卷下に「上座一坐具落在甚麼處？」とあったのを参照。

⑨又問真浄。浄云：「你意作麼生？」廣亦打一坐具。

さらに「真浄」を訪ね、やはり「興化打維那」の意味を問うた。広道者はここでもまた坐具で「真浄」を一打ちした。「真浄」は真浄克文(1025 - 1102、『宋僧録』上・頁260)、黄龍慧南の法嗣。石井修道「真浄克文の人と思想」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』34, 1976年)参照。大慧が圓悟の前

に師事したのが真浄の法嗣の湛堂文準であったため、大慧には真浄に関する言及が頗る多い。『武庫』では、この後、第3段、第8段、第11段、第15段、第28段、第29段、第30段、第32、36段、第44段、第45段、第46段、第71段、第80段、第109段に出る。

⑩浄云：「他打，你也打」。廣於此大悟。

そこで真浄が、「興化が打ち、お前も打つ」というと、広道者は言下に大悟した。打つという一点においては、何の違いも無い。自分の一打が無意味であるように、興化の一打にも実は解すべき意味など何も無かったのだ、そう実感したのであろう。さきの雲蓋智・石霜琳の両師家は、広道者の一打の空疎をたしなめた。だが、そのことで却って道者は興化の一打には自分とは違う何らかの深意があったのだと思ひなし、その追求に向かうこととなった。しかし、真浄は逆に、広道者の空疎を否定せず、それをそのまま興化の一打と重ね合わせた。その瞬間、広道者は、そこにはもともと何ら求めるべき意味など無かったのだと悟ったのであった。注①②に引く四卷本『大慧普説』卷三「覚禪人請普説」は、この大悟の話につづけて、広道者の次のようなことばを伝えている。「当夜、其の母報^つげて「吾が子の悟道を以て、今、天に生ずるを得、慈氏^{じし}〔弥勒〕菩薩^つに承事^うう」と言うを夢みて、之を信ず。……常に人に説くらく、“我れ一悟に因りて、前後際断、当下に心灰となり、直に身心俱に忘るるに得れり”と。(當夜夢其母報言：「以吾子悟道，今得生天，承事慈氏菩薩」信之。……常説與人：「我因一悟，前後際断，當下心灰，直得身心俱忘。」)(頁264下)。広道者は、真浄との出逢いによって、何かを手に入れたのではなく、逆にすべてを手放し捨て去ることができたのであろう。

⑪真浄因作頌，云：「丈夫當断不自断 興化為人徹底漢 已後從他眼自開棒了罰錢趁出院」

真浄がこの一件に因んで一首の偈を詠んだ。「自ら断ち切るべきものを断ち切れずにいる者〔克賓維那〕を導くために、興化は全力を尽くした。しかし、それは他でもない、ただ棒で打ち、罰金を科し、寺から叩き出しただけのこと。それで自ら眼を開くか否か、それはただ本人次第」と。ここでは「興化－克賓維那」と「真浄－広道者」が重ね合わされている。興化は克賓に何も授けてはいない。そこには秘められた深意などハナから含まれてはいなかったのだ、というところ。圓悟克勤が興化と克賓の話頭を評するなかで、「這の公案、須是く透り得て浄尽にして〔きれいサッパリと

突き抜けて〕方^{はじ}めて見えん。纔^{わず}かに若^もし擬^ぎ議^ぎせば、人^げを礙^{そく}塞^{そく}し殺^{ころ}さん〔検討を加えようとしたとたん、死ぬほどの閉塞に陥るだろう〕。（這公案須是透得淨盡方見。纔若擬議，礙塞殺人。）といい、また「纔^{わず}かに情^{じょう}解^げを作^なさば、便^なち世^せ諦^{たい}流^{りゅう}布^ふに落^{おち}らん〔論理的な理解をしたとたん、世俗の教えが蔓延するだろう〕。（纔作情解，便落在世諦流布）といっているのも、この話から何らかの意味を抽出しようとする姿勢を厳しく禁じたものであろう（『仏果擊節録』巻上「第二十一則興化罰銭」、Z117 - 234 右下・禪宗全書 87 - 39 下）。

【2】汾陽善昭と慈明楚円 参頭たるべき者

慈^じ明^{みょう} 楚^そ円^{えん}、瑯^{ろう}瑯^や恵^え覚^{かく}、大^{だい}愚^ぐ守^{しゅ}芝^しら数^{すう}人^{にん}の修^{しゆ}行^{ぎやう}僧^{そう}が、汾^{ふん}陽^{やう}善^{ぜん}昭^{しやう} 禪^{ぜん}師^しの下^{した}を辞^{あきら}して行^{ぎやう}脚^{かく}の旅^{りょ}に出^いようとした。だが、互^{たがひ}いに譲^{やう}りあつて、誰^{たれ}も参^{さん}頭^{じゆう}（行^{ぎやう}脚^{かく}僧^{そう}のリーダ^ー）にな^ならうとしない。そこで汾^{ふん}陽^{やう}禪^{ぜん}師^しがいつた、「此^こ度^たの行^{ぎやう}脚^{かく}、法^{ほう}臘^{ろう}の上下^{じやうげ}で参^{さん}頭^{じゆう}を決^きめてはならぬ。わが頌^{うた}を聴^きくがよい」。

天^{かしら}に頭^{かしら}無^なきゆえに
吉^{きち}州^{しゅう}の街^{まち}のそば 広^{ひろ}がる戈^{いく}矛^さ
そこで将^{しやう}軍^{ぐん} 一^{いつ}疋^{びき}の馬^ばにて 林^{りん}の下^{した}を通^{とお}り過^かぎ
円^{えん}州^{しゅう}の街^{まち}は 大^{だい}騒^{さう}ぎ

この詩を聴くと慈明は一同のなかから進み出ていった、「それがしごときが、どうして、かかる予言に値いたしましょう？」 そう言うとき、そのまま一同を先導して汾陽禪師に辞去の礼拝をしたのであった。

慈明、瑯瑯、大愚等數人辭汾陽^①。相讓不肯爲参頭^②。汾陽云：「此行不可以戒臘推。聽吾一頌」^③：

天無頭
吉州城畔展戈矛
將軍正馬林下過
圓州城裏鬧啾啾^④

慈明出班云：「楚圓何人，敢當此記莛？」遂領衆拜辭^⑤。

（『五山版中国禪籍叢刊』第5巻、頁76上／『宗門武庫輯釈』頁381下）

慈明、瑯琊、大愚等數人、汾陽を辞す。相い譲りて參頭と為るを肯ず。汾陽云く：「此の行は戒臘を以ては推す可からず。吾が一頌を聴け」。

天に頭無く
吉州城畔に 戈矛を展ず
將軍 正馬にて林下に過ぎ
円州城裏 鬧啾啾
慈明班より出て云く、「楚円何人として、敢て此の記剝に当らんや？」
遂て衆を領いて拝辞す。

①慈明、瑯琊、大愚等數人辭汾陽：

「慈明」は慈明楚円(石霜楚円とも。986 - 1039。『宋僧録』下・頁862)。「瑯琊」は瑯琊惠覺(慧覺とも。生没不詳。『宋僧録』下・頁716)。「大愚」は大愚守芝(生没不詳。『宋僧録』上・頁171)。三者ともに「汾陽」の法嗣。「汾陽」は汾陽善昭(946 - 1023。『宋僧録』下・頁682)。臨濟義玄一興化存獎一南院慧顒一風穴延沼一首山省念一汾陽善昭一慈明楚円と次第し、慈明の下に黃龍慧南と楊岐方会が出て宋代禪門における臨濟宗の圧倒的優勢が確立された。汾陽門下における慈明・大愚らの故事は『宗門武庫』第10段にも見える。

②相讓不肯爲參頭：

「參頭」は、數名の修行僧が行脚して新たな師に參ずる際に、一同の代表を務める僧。『敕修百丈清規』卷5「遊方參請」条：「今時、遊方して掛搭するに、初めて旦過に到るや、叢林の能事に熟せる者一人を推して參頭と為す(今時遊方掛搭、初到旦過、推熟於叢林能事者一人爲參頭)」(T48 - 1140,a)。詳しくは『禪林象器箋』第七類・職位門「參頭」条参照。

「參頭」は、新たな師との初相見の際、一同を代表して最初に力量を問われることになるので、ここでは互いに譲りあって、誰もその任を引き受けようとしなかった。『雪竇明覺大禪師語録』雪竇和尚住洞庭語録・室中挙古、「六人新たに到る。師問う、“參頭！夫れ上將爲るは、須是らく七事、身に随うべし。兩刃〔殺人刀と活人劍〕、鋒を交うれば作麼生？”……」(六人新到。師問：“參頭！夫爲上將，須是七事隨身。兩刃交鋒作麼生？”……) (『禪學典籍叢刊』第2卷、頁34下／T47 - 673b)。『楊岐方会和尚語録』後住潭州雲蓋山海会寺語録、「一日、三人新たに到る。師問う“三人同に行け

ば必ず一智有り”坐具ざぐを提起して云く、“参頭上座これ！者箇なにを喚びて什麼と
か作す？”僧云く“坐具”。……」（一日三人新到。師問：「三人同行必有一
智」，提起坐具云：「参頭上座！喚者箇作什麼？」僧云：「坐具」。……）
（T47 - 642b）。

③汾陽云：「此行不可以戒臘推。聽吾一頌」：

「戒臘かいろう」は「法臘ほうろう」「夏臘げろう」とも。具足戒を受けて大僧となつて後に経た
安居の回数のこと。これによつて、僧としての経歴の長短、身分の上下が
計られる。場合によつては、沙弥になつてからの安居の回数を数えている
こともある。詳しくは『禪林象器箋』第四類・節時門「戒臘」条参照。

『禪苑清規』卷1「掛搭」条の原注に「如し二人已上なれば則ち一人の
人事に精熟せるか或いは戒臘の高き者を推して参頭と爲す（如二人已上則
推一人人事精熟或戒臘高者為参頭）」とあるように、戒臘の高い者が参頭
に推されるのが通例であるが、ここで汾陽は、今回はそうでなく実力で選
ばねばならぬと言つて意中の人物を示唆する頌を詠んだ。

④天無頭 吉州城畔展戈矛 將軍正馬林下過 圓州城裏鬧啾啾：

汾陽が参頭となるべき者を指名した詩。「天無頭」は天下に頭領となる
者が無いということ。「吉州」は、今、江西省吉安市。ただし、ここは現
実の地理とは関わりなく「吉」の字を出すために挙げられた地名。「戈矛」
はホコの意から戦争のこと。「正馬ひつば」は「匹馬」に同じ。単騎の意。「円州」
は未検。おそらく架空の地名。「鬧啾啾どうしゅうしゅう」は喧騒のさまを描写する形容
詞（張美蘭『近代漢語後綴形容詞』貴陽：貴州教育出版社、2001年、頁164）。『雪
竇明覺大師語録』祖英集・上「透法身句」二首之二、「法身は須らく鬧啾
啾を透る〔錯雜・紛糾する現実の差別相を突き抜ける〕べし」（法身須透鬧啾啾）
（『禪學典籍叢刊』第2巻、頁82下／T47 - 702c）。

天下に頭かしらとなる者がいないために戦乱が広がっている、と詠っているの
は、参頭が決まらず行脚に出られずにいるこの場の状況を喩えたもの。頌
の各句は一見不可解だが、文字通りの意味は無く、字形に因んだ次のよう
な謎かけになっている。すなわち、第一句は「天」から頭の横棒を除いて
「大」。第二句は「吉」と「戈」を合わせて「戔」。第三句は「林」の下に「正」
で「楚」。第四句は「円州」の「円」。その四字をつづけると「大戔楚円—
一太いなる戔！楚円」の句が得られる（『宗門武庫輯釈』の解による）。この
ように一つの漢字を複数の要素に分解して表現する方法を「析字」という。
古くは「黄絹幼婦、外孫齋白」の八字で「絶妙好辞」の意を表した例が有

名(『世説新語』捷悟第十一・第3条)。『瑯琊代醉編』卷35「析字」条及び「謎」条参照(東京:汲古書院・和刻本漢籍隨筆集第七集、1973年、頁477上)。

⑤慈明出班云:「楚圓何人, 敢當此記荊?」遂領衆拜辭。

自分を名(ここでは「楚圓^き」)で呼ぶとへりくだった一人称になる。「記荊^き」は将来の開悟を確約する予言。「某某何人, 敢〜?」は、自分がどのような人間だというので、そのような大それたことができましようか、ということ。自分はその器ではないという謙遜の辞だが、謙遜しつつ実際にはその任を引き受ける。『大慧普覚禪師語録』卷23法語「示中証居士」:「藥山云く、某甲又た是れ何人たりてか敢て住山を言わん?」(藥山云:「某甲又は何人, 敢言住山?」)(嘉興藏32丁左・禪宗全書42-400下/T47-907b)

ここで汾陽の偈頌に込められた指名の意を即座に察知した楚圓は、自ら進み出て、謙遜の辞を述べつつ参頭として一同を先導し、汾陽に辞去の礼拝をした。以上の話は『古尊宿語録』卷11慈明禪師語録にも録されているが、そこでは最後に汾陽が次のような送別の語を述べたとされている。「汾復^また之を祝して曰く、「吾れ先師の処に在りて親しく三昧を証す。汝、今已^{すで}に得たり。宜しく南方に往きて大いに吾が道を興すべし。(汾復祝之曰。吾在先師處親證三昧。汝今已得。宜往南方。大興吾道)」。(中華書局・中国仏教典籍選刊『古尊宿語録』、頁177)。

[3] 真浄克文と湛堂文準 我が手と仏の手

湛堂文準^{たんどうぶんじゆん}和尚が初めて真浄克文^{しんじようこくぶん}禪師に参じた時のこと。

真浄、「ここへ来る前、どこの寺におった?」

湛堂、「^{きようざん}仰山です」

「^{げあんこ}夏安居はどこでやった?」

「^{いざん}湧山です」

「国はどこか?」

「^{こうげんふ}興元府にございます」。

すると、真浄はにわかに両手を開き、

「では、わしの手は、仏の手とくらべてどうか?」

湛堂はここで答えにつまった。

真浄、「ついさきほどは、一つ一つ鋭敏で自然な答えをしておったに、

仏の手の話になったとたん、行き詰まってしもうたか。さあ、その病はどこにある？」

湛堂、「解りませぬ」

真浄、「すべてはありのままに在る。誰がそれを“解る”必要がある？」

湛堂準和尚初参眞浄^①，浄問：「近離甚處？」準云：「大仰」^②。「夏は甚處？」準云：「大瀉」^③。浄云：「甚處人事？」準云：「興元府」^④。浄展兩手，云：「我手何似佛手？」準罔措^⑤。浄云：「適來祇對一一靈明天眞，及乎道箇佛手便成窒礙。且道病在甚處？」準云：「某甲不會」^⑥。浄云：「一切現成，更教誰會？」^⑦

（『五山版中国禅籍叢刊』第5巻、頁76下／『宗門武庫輯釋』頁382下）

湛堂 準 和尚、初めて眞浄に参ずるに、浄問う、「近ごろ甚處をか離る？」準云く、「大仰」。「夏は甚處にか在る？」準云く、「大瀉」。浄云く、「甚處の人事ぞ？」準云く、「興元府」。浄、兩手を展きて云く、「我が手は仏手に何似ぞ？」準措く罔し。浄云く、「適來は祇對うること一々靈明天真なりしに、箇の“仏手”を道うに及乎ぶや便ち窒礙を成す。且く道え、病、甚處にか在る？」準云く、「某甲、会せず」。浄云く、「一切現成、更に誰をしてか会せしめん？」

①湛堂準和尚初参眞浄

「湛堂準」は湛堂文準（1061 - 1115、『宋僧録』上・頁62）。法を真浄に嗣ぎ、潞潭・宝峰寺に住した。大慧が圓悟克勤から嗣法する前に最も強く影響を受けた恩師で、大慧自身、そのことを次のように回顧している。「宗杲、圓悟和尚に参じて鼻孔を打失すと雖も、元初、我が与に鼻孔を安くる者は、却って湛堂和尚を得たり。只だ是れ為人の時、刃を下すこと緊ならざるのみ（宗杲雖参圓悟和尚打失鼻孔，元初與我安鼻孔者，却得湛堂和尚。只是爲人時下刃不緊）」（『大慧普覚禪師語録』巻15「錢計議請普説」、嘉興藏67丁左・禅宗全書42 - 344下／T47 - 875a）。『武庫』でもたいへん多く取り上げられており、この後、第17段、第29段、第31段、第33段、第35段、第69段、第82段、第96段、第102段に出る。

「真浄」は真浄克文。黄龍慧南の法嗣。第1段の注⑨参照。文準が参じた当時、真浄は九峰（江西・瑞州）に住していた。湛堂の真浄参問の経緯

を覚範恵洪「泐潭準禪師行狀」(『石門文字禪』卷30)は次のように記す。

……大法師曇演^{どんえん}佳其英特^{えいとく}、撫之曰：「汝法船也。南方有亞聖大士，有若瀉山真如、九峰真淨者，知之乎？宜往求之」。師拜受教，與同學志恭出詣瀉山。久之，不契。乃造九峰，見真淨於投老庵。問曰：「什麼處來？」對曰：「興元府」。曰：「近離何處？」曰：「大仰」。曰：「夏在什麼處？」曰：「瀉山」。真淨展手曰：「我手何似佛手？」師罔然左右視。真淨呵曰：「適來句句無絲毫差錯，靈明天真，才說箇佛手，便成隔礙。病在甚處？」師曰：「不會」。真淨曰：「一切現成，更教誰會？」師服膺，就弟子之列。餘十年，所至必隨。(周裕鐸『石門文字禪校注』上海：上海古籍出版社・中国古典文学叢書，2021年，10－頁4438)

……大法師曇演^{どんえん}、其の英特^{えいとく}を佳し、之を撫^ふして曰く、「汝は法の船なり。南方^{あしやうだいし}には亞聖大士^{いさんしんによ}有り。瀉山真如^{きやうほうしんじやう}〔大瀉慕詰〕、九峰真淨^{こつ}〔真淨克文〕の若き者^{もの}有り、之を知る乎？宜しく往きて之を求むべし」。師、拝して教^{しきやう}えを受け、同學志恭^{とも}と与^いに出て瀉山に詣^{いた}る。之を久しうすれど契^{かな}わず、乃ち九峰に造^{きた}り、真淨に投老庵に見ゆ。問うて曰く、「什麼處よりか来る？」對^{こた}えて曰く、「興元府^{げん}」。曰く、「近ごろ何處^{いずく}をか離る？」曰く、「大仰^{だいきやう}」。曰く、「夏^げは什麼處にか在る？」曰く、「瀉山」。真淨^て、手^てを展^{ひろ}げて曰く、「我が手^ては仏手^{いづれ}に何似ぞ？」師罔然と左右に視^{ぼうぜん}る。真淨呵^{かう}して曰く、「適^し來^き、句^く句^く、糸毫^{せきり}の差錯^{ささく}うこと無く、靈^{れい}明^み天真^{ようてん}。才^{まづ}かに箇^まの仏手^{くわく}を説^くくや、便^{やまい}ち隔礙^{いざく}を成^なす。病^{びやう}、甚^い處^{じやう}にか在る？」師曰く、「会^えせず」。真淨曰く、「一切現成^{いっさいげんじやう}、更^たに誰^{たれ}をしてか会^くせしめん？」師服膺^{ふくよう}し、弟子^{でし}の列^つに就^つくこと余十年、至^{いた}る所^{ところ}には必ず隨^{したが}う。

「泐潭準禪師行狀」は、湛堂の没後、大慧が恵洪に撰述を依頼したもの(『武庫』第31段)。恵洪の記す所と大慧の語る所がよく合致しているのは当然と言える。真淨と湛堂の初相見の問答は、四卷本『大慧普覺禪師普說』卷1下「李善友請普說」でも『武庫』本段とほぼ同文で語られている(『禪學典籍叢刊』第4卷、頁168上)。

② 淨問：「近離甚處？」準云：「大仰」。

「近離甚處」は、「直近、ドコを離れてここへ来たのか？」すなわち、ここへ来る前はどこの寺にいたか、どの禪師の下で修行していたのか、という質問。「近離何處？」「近離什麼處？」等とも。「大仰」は仰山(江西・袁州)。

③ 「夏在甚處？」準云：「大瀉」。

「夏在甚處？」は、前回の夏安居はどこの寺で過ごしたか、ということ。

「大瀉」は瀉山（湖南・長沙）。注①に引いた「泐潭準禪師行狀」にいう瀉山真如〔大瀉慕喆〕の会下を指す。

④浄云：「甚處人事？」準云：「興元府」。

「甚處人事？」は、籍貫（原籍地）はどこか、ということ。出身地を問う定型句。「何處人事？」とも。「人事」の語には、あいさつ、贈り物、出身地（生縁）の三義があり、ここはその第三の義。その場合は「人氏」ともいう（『禪林象器箋』第十類・礼則門「人事」条、および第六類・称呼門「人氏」条参照）。「興元府」は文準の籍貫。今の陝西省漢中市。『武庫』第17段にも「湛堂準和尚、興元府の人。真浄の的嗣」と見える。

以上②③④の三問はいずれも新たに行脚して来た修行僧に師が問う、型どおりの応接。他に名前をきく場合もある。例えば洞山守初が初めて雲門文偃に参じた際の問答は次のようなものであった（この問答については小川『中国禅宗史—「禪の語録」導読』東京：ちくま学芸文庫、2020年、頁238、参照）。

『雪竇明覺大禪師語録』雪竇和尚拈古

舉：洞山到雲門。門問：「近離甚處？」山云：「查渡」。云：「夏に甚處？」山云：「湖南報慈」。云：「甚時離？」山云：「去年八月」。門云：「放爾三頓棒」。山至來日却上問訊：「昨日蒙和尚放三頓棒，不知過在什麼處？」門云：「飯袋子！江西湖南便溜麼去」。山於此大悟。（『禪學典籍叢刊』第2卷、頁51上）

舉す：洞山（洞山守初）雲門に到る。門〔雲門〕問う、「近ごろ甚處をか離る？」山云く、「^{さど}查渡」。云く、「^げ夏は甚處にか在る？」山云く、「^{こなん}湖南の報慈」。云く、「^{いつ}甚時離る？」山云く、「^{なんじ}去年の八月」。門云く、「^{さんとんぼう}爾に三頓棒を放す」。

山、來日に至り却って上りて問訊す、「昨日、和尚の三頓棒を放すを蒙る、知らず、過、什麼處にか在る？」門云く、「^{はんたい}飯袋子！^{こなん}江西・^た湖南に便だ^{かくのこと}溜麼く去くのみ」。山、此に於いて大悟す。

⑤浄展兩手，云：「我手何似佛手？」準罔措。

そこで真浄はにわかに両手を開いて見せ、こう問うた、「この手は仏の手と比べてどうか？」湛堂はなすすべを失い、答えに窮した。「A何似B？」は「AはBに比べてどうか？」AとBの異同・優劣を問う句型。『臨濟録』勘辨、「今日の供養は昨日に何似ぞ？」（今日供養何似昨日？）（岩波文庫、頁154）。『雲門広録』卷上・対機三百二十則、「^{りようぜん}靈山の一会は今日に何似ぞ？」（^{いすれ}靈山一會何似今日？）（T47 - 548a）。

「我手何似仏手？」は、真浄の師である黄龍慧南が学人の接化に常用し

ていた三つの問い、いわゆる「^{おうりょうさんかん}黄龍三関」の一つ。

『建中靖国統灯録』巻7 洪州黄龍山崇恩恵南禪師

師室中常問僧出家所以、郷關來歴、復扣云：「人人盡有生緣處、那箇是上座生緣處？」又復當機問答、正馳鋒辯、却復伸手云：「我手何似佛手？」又問諸方參請宗師所得、却復垂脚云：「我脚何似驢脚？」三十餘年示此三問、往往學者多不湊機。叢林共目為「三關」。(Z136 - 518 c・禪宗全書4 - 118 上)

師、室中、常に僧に出家の所以・郷關來歴を問い、復た扣いて云く、
「^{にんにん}人人^{しょうえん}尽く生緣^{ところ}の處有^{いづれ}り、那箇^{いようご}か是れ上座生緣の處？」又復た機に當りて問答し、正に鋒辯を馳するに、却って復た手を伸べて云く、「我が手は^{ぶっしゆ}仏手に何似ぞ？」又た諸方に宗師に參請して得る所を問い、却って復た脚を垂れて云く、「我が脚は^{ろきやく}驢脚に何似ぞ？」三十餘年、此の三問を示し、往往、學者は多く湊機せず。叢林に共に目けて「三関」と為す。

これによれば、黄龍慧南自身、まず学人に常識的な質問をつづけながら、突如、その自然な流れにクサビを打ちこむごとく唐突に三関の問いを挿入していたのであり、真淨もここでその手法に倣っている。同じく黄龍慧南の法嗣の一人である保寧^{はねい}璣^き道者(圓璣、1036 - 1118、『宋僧録』下・頁874)の接化のさまも、同様であった。「璣、僧の來るを見るや必ず、「近ごろ何許をか離る？」「夏は甚處にか在る？」と問い、其の祇對え畢るを待ちて、却って問う、「人人箇の生緣有り、作麼生か是れ上座の生緣？」と」(璣見僧來必問「近離何許？」「夏在甚處？」待其祇對畢、却問：「人人有箇生緣、作麼生是上座生緣？」) (『雲臥紀譚』巻下、『五山版中国禪籍叢刊』第5巻 - 綱要・清規、頁182下)。

⑥淨云：「適來祇對一一靈明天真、及乎道箇佛手便成窒礙。且道病在甚處？」云：「某甲不會」。

真淨、「ついさきほどまで、一つ一つ鋭敏で自然な受け答えをしていたのに、“仏手”の話になったとたんに行き詰ってしまった。さあ、その原因はどこにあるか？」湛堂は「わかりません」と答えるしかなかった。「窒礙」は、ふさぎ、さまたげること。蔡格「至書序」、「而れど其れ簡冊に散逸あり、読む者、融會して之を一とする能わず。是を以て窒礙して通じ難く、徒らに苦しみて得るもの無し」(而其散逸於簡冊、讀者不能融會而一之、是以窒礙而難通、徒苦而無得) (『全宋文』巻7413)。

⑦淨云：「一切現成、更教誰會？」

理解を加える余地も必要もなく、すべては「ありのまま」にある。思考や判断を加えることなく、それをただそのままに受け止めよ、ということ。「現成」はすでにできあがって、現にこの場にあること。「見成」とも。「更に誰をしてか会せしめん」は、その上、誰に解らせようというのか、いや、誰に解らせるいわれも無い、という反語。『大慧普覺禪師語録』卷13「定光大師請普説」：「一切現成、便ち請う、直下に承当して（ズバリそのままに受け止めて）、力を費すを用いざれ」（一切現成、便請直下承當、不用費力）（嘉興藏35丁右・禪宗全書42－328下／T47－865c）、同卷26・書「答陳少卿（季任）」、「禪避れ不得時、更に心を擬する〔差し向ける〕不得れ。心を擬せざる時、一切現成す。亦た理会の利きを用いず、亦た理会の鈍きを用いず。総て他の利鈍の事に干らず、亦た他の静亂の事に干らず」（禪避不得時、不得更擬心。不擬心時、一切現成。亦不用理會利、亦不用理會鈍。總不干他利鈍之事、亦不干他静亂之事。）（同11丁左・428下／T47－923c／『大慧書』筑摩書房・禪の語録17－頁71／「禪」は「躲」に同じ。「禪避」は「躲避」。身を隠す、身をかわす）。ただし、ここでは「ありのまま」の現実を即自的に肯定する見解が示されているが、真浄は他のところではその種の考えを痛烈に批判している。『武庫』第36段を看よ。

【4】雪竇重顯と暹道者 無心のうた

暹道者は、長年、雪竇重顯禪師の下で修行していた。それで雪竇禪師は、彼を金鵝山の住持に推挙しようとした。だが、その噂を耳にすると、彼は深夜、方丈の壁に偈を書きつけ、そのまま姿を消してしまった。

偈は、次のようなものだった――

祖師の法灯をつぐ気持ちが無いのではない
ただ 己れの道がかの六祖に 及ばぬことを慚ずるのだ
かくて 夜ふけの月の下 雪竇山を後にする
ことば無きまま 恋々と この碧の山々を慕いつつ

偈はもう一首あった――

三十年余り 天下にあり
良き師と友を求め 行脚の旅に明け暮れた
かくて今日 無心の境地を得てみれば

なんとその無心に追われ この山を出て行く身とあいなった

暹道者は、後に廬山開先寺の住持となり、自ら徳山遠和尚の法嗣と宣言した。そして、その後、雪竇禪師に手紙を出した。その使いの僧の姿を目にした雪竇山の門前の婆さまが、胸をはずませながら問いかけた。「して、ここの首座じゃった暹どのは、どなたの法嗣と名のられた?」「徳山の遠和尚でござる」。すると婆さまはカンカンに怒って罵った、「雪竇禪師さまは、腹の底からあらいざらい己が禪を説き尽くして、お前をお育てくださった。じゃのに、ようもここまで恩知らずなマネができたものじゃ!」

暹道者久參雪竇^①。竇欲舉住金鵝^②。暹聞之、夜潛書偈於方丈壁間即遁去^③。偈曰:「不是無心繼祖燈 道慚未廁嶺南能 三更月下離巖竇 眷眷無言戀碧層」^④。又曰:「三十餘年四海間 尋師擇友未嘗閑 今朝得到無心地 却被無心趣出山」^⑤。暹後出世開先、承嗣徳山遠和尚。續通雪竇書^⑥。山前婆子見專使、欣然問曰:「暹首座出世、為誰燒香?」^⑦ 專使曰:「徳山遠和尚」。婆子詬罵曰:「雪竇抖擻屎腸説禪為你。你得恁麼辜恩負徳!」^⑧
(『五山版中国禅籍叢刊』第5巻、頁76下／『宗門武庫輯釋』頁383上)

暹道者、久しく雪竇に參ず。竇、挙げて金鵝に住せしめんと欲す。暹之を聞くや、夜潛かに偈を方丈の壁間に書いて即ち遁れ去る。偈に曰く――

祖燈を繼ぐに心無きには不是れど 道は慚ず 未だ嶺南の能に廁ばざるを

三更月下 巖竇を離れ 眷眷として 言無く 碧層を恋う

又た曰く――

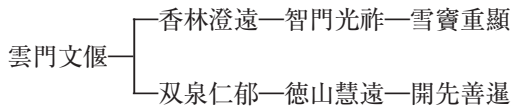
三十餘年 四海の間 師を尋ね友を択ぶに未だ嘗て閑らず

今朝 無心の地に到るを得て 却って無心に山を趣出さる

暹、後に開先に出世し、徳山の遠和尚に承嗣ぐ。続いで雪竇に書を通ず。山前の婆子、專使を見るや、欣然として問うて曰く、「暹首座出世す、誰が為にか焼香す?」 專使曰く、「徳山の遠和尚なり」。婆子詬罵して曰く、「雪竇、屎腸を抖擻し禪を説きてあなたが為にす。你恁麼も恩に辜き徳に負くを得たるとは!」

① 暹道者久參雪竇

「暹道者」は善暹（^{ぜんせん}生没年不詳、『宋僧録』下・頁693）。「道者」という尊称については第1段注①参照。『建中靖国統灯録』卷3廬山開先善暹禅師章にいわく、「臨江軍の人なり。操行清苦、知識明悟にして、^{あまね}徧く宗匠に参じ、機辯迅捷。禅林に^{なづ}目けて“海上横行道者”と曰う。……」（臨江軍人也。操行清苦，知識明悟。徧參宗匠，機辯迅捷。禪林目曰“海上横行道者”）（Z136 - 36 右下・禅宗全書4 - 73 下）。『統灯録』は善暹が徳山慧遠（後注⑥）に参じたことを記すのみだが、『嘉泰普灯録』卷1および『五灯会元』卷15の各「廬山開先善暹禅師」章は、『武庫』本段の記述を取り込みつつ、善暹が徳山慧遠に参じて道を得た後、さらに雪竇に参じ、「晩年」にいたって開先寺に出世したとする。「雪竇」は雪竇重顯（980 - 1052、『宋僧録』上・頁483）。法を智門光祚に嗣ぎ、四明の雪竇山資聖寺（浙江省奉化）に住した。詳しくは入矢義高・梶谷宗忍・柳田聖山『雪竇頌古』（筑摩書房・禅の語録15、1981年）の柳田「解説」参照。雪竇が「送善暹首座」という偈頌を遺しているので、善暹が雪竇の会下にあったことは確かである（『雪竇明覚大禅師語録』祖英集上、『禅学典籍叢刊』第2巻、頁77上／T47 - 699b）。雪竇重顯も徳山慧遠とともに雲門宗の法系に属する。



② 竇欲舉住金鵝

雪竇が善暹を「金鵝」の住持に推挙しようとした。前注にいうように雪竇に「送善暹首座」の作があり、本段の後文でも善暹が「暹首座」と呼ばれているので、善暹は雪竇の会下で首座を務めていたらしい。『嘉泰普灯録』開先善暹章は当時の状況をこう記す。「後〔徳山慧遠に参じた後〕、雪竇に至る。竇^{とも}与に語りて鋒投じ、其の超邁を喜び、^{なづ}目けて“海上横行暹道者”と曰い、遂て命じて分座す。四方の英衲之を敬畏す。」（後至雪竇。竇與語鋒投，喜其超邁，目曰“海上横行暹道者”遂命分座。四方英衲敬畏之。）（Z137 - 24 左下・禅宗全書6 - 320 下／『五灯会元』も同文）。「分座」は住持に代わって説法すること。もとは世尊が自らの座を半分譲って迦葉尊者を坐らせ、ともに法を説かせた故事に基づく（『禅林象器箋』第十一類・垂説門「分座」条参照）。暹道者は雪竇から格別の信任を受け、門下の大衆からもひろく畏敬されており、誰の目にも雪竇の後継者たるべき人物と目されていた

のであろう。「金鵝」は明州^{みんしゅう} 金鵝山 (浙江省寧波)。雪竇山と近い。雪竇は彼を近くに置いて自分の仕事を助けさせ、ゆくゆくは雪竇山の後事を委ねる心づもりであったのかも知れない。

③ 暹聞之、夜潛書偈於方丈壁間即遁去。

自分が住持に拔擢されるという噂を耳にすると、善暹は夜間ひそかに雪竇の方丈の壁に偈を書きのこし、そのまま人知れず雪竇山を立ち去った。深夜、壁に偈を書きつけるのは、六祖慧能の故事に倣ったもの。①にいう雪竇「送善暹首座」の後半に次のように見えるのは、暹首座が出世を拒絶して雪竇の下を離れた事情を投影したもののようである (この頃の解釈に当たっては『祖庭事苑』巻3「雪竇祖英上」の語注を参照した。続藏 113 - 36 左上・禪宗全書 84 - 374 上)。

暹禪老 暹禪老 意曾高 曠排沽待 忽致譏褒

天人列請兮屢輕笑 祖佛位卑兮還擬逃

^{せんぜんろう} 暹禪老 ^{せんぜんろう} 暹禪老 ^い 意曾 ^{とおくき} 曾高く ^う 曠排 ^ま 排りて ^き 沽りて待たんとするに 忽ち譏

^{ほう} 褒を致く

^{てんにん} 天人列して請うも ^{しばし} 屢は輕笑し ^{そふつ} 祖仏をも ^{くらひく} 位卑しとして ^{かえ} 還って ^{のが} 逃れんと ^{ほつ} 擬

す

我恐逃之逃不得 大方無外皆充塞

茫茫擾擾知何極 八面香風惹衣絨

我れ恐らくは之を逃れんとて逃れ不得らん 大方は無外くして皆な充ち

^{ふさ} 塞がる

^{ぼうぼうじょうじょう} 茫茫 擾擾として知た何の極かあらん ^{はちめん} 八面の香風 ^{ころも} 衣の絨を惹く

(『禪学典籍叢刊』第2巻、頁77下／T47 - 699b)

*《祖庭事苑》巻3:「曠排:猶遠去也。」「沽待:沽, 賣也。語云:沽之哉。我待買者也。〔『論語』子罕15〕」「忽致:致當作置, 弃置也。致, 至也, 非義。」「譏褒:上幾音, 下博毛切。譏誼褒贊也。」「衣絨:古得切, 衣前襟也。」

④ 不是無心繼祖燈 道慚未廁嶺南能 三更月下離巖竇 眷眷無言戀碧層

善暹が方丈の壁に書きのこしたとされる偈の第一首。「祖師の伝灯を継ぐ気持ちが無いのではない。ただ自分の悟道が未だ六祖慧能禪師に及ばぬことを慚じ、せめて六祖の輦に倣おうと、深夜、月明かりの下、ひそかに雪竇の下を離れてゆく。だが、実は、無言のまま、心中で深く雪竇を慕っているのだ」。「祖灯」は祖師たちの伝灯。「嶺南能」は六祖慧能。慧能もやはり深夜人知れず黃梅山を去った。「巖竇」は巖穴の意だが、ここは雪

寶山そのものを指している。『祖庭事苑』卷2雪寶瀑泉「乳寶」条にいわく、「『四明圖經』に云く、“兩峯乳の如く、相對して寶と為る。瀑水飛流雪の如ければ亦た雪寶とも云う。寶、垣を鑿^{うち}ちて空と為るを寶と曰う。”」(『四明圖經』云：“兩峯如乳，相對為寶。瀑水飛流如雪，亦云雪寶。寶，鑿垣為空曰寶”。)(続蔵 113 - 18 右下・禪宗全書 84 - 337 下)。『雪寶明覚大禪師語録』祖英集上「送秀大師」、「巖寶宵寒うして山帳を擁^{うが}し、月高うして古木に霜禽^{しらとり}睡る」(巖寶宵寒擁山帳 月高古木霜禽睡)(『禪學典籍叢刊』第2卷、頁77下/T47 - 699 b)。同「寄于祕丞(二首之一)」、「石の徑巖寶に通じ歩^みを引きて歆側^{しんそく}に蔵る」(石徑通巖寶 引歩藏歆側)(頁80下/701b)。「碧層」は幾重にも折り重なる碧色の山なみ。これも雪寶山の風光。祖英集下「送郎侍郎致政歸錢塘」、「殘葉賦題して紅片片 遠山^と供に望めば碧層層」(殘葉賦題紅片片 遠山供望碧層層)(頁96上/709 c)。

なお善暹が題したとされるこの一首は、おそらく『雪寶頌古』の第20則・第2頌に和韻したもの(禪の語録 15 - 頁62/『禪學典籍叢刊』第2卷、頁63下)。

盧公付了亦何憑	盧公〔六祖〕に付 ^{さづ} けたるも亦た何 ^{なん} にか憑 ^よ らん
坐倚休將繼祖燈	坐倚し將 ^{もつ} つて祖 ^そ 燈 ^{とう} を繼 ^{つぎ} がんとするを休 ^{やす} めよ
堪對暮雲歸未合	對 ^{むきあ} うに堪 ^た る 暮雲 ^{ぼうん} 歸 ^{かへ} りて未 ^{まだ} だ合 ^あ わざるに
遠山無限碧層層	遠山 無限 ^{えんざん へてしな} く 碧層層 ^{へきそうそう}

「祖師西來意」を六祖慧能が授^{あづか}ったというが、そこに何の根拠^{こんこ}があるわけでもない

蒲團に坐し禪板に倚^よりかかって、祖師の法燈を繼^{つぎ}ごうなどとは思わぬことだ

それよりも味わい深きは、西に歸^{かへ}りながらまだ一つに合^あわさっていない夕ぐれ雲

そして、はてしなく広がり、幾重にも層^{あお}なす、碧き山々

⑤三十餘年四海間 尋師擇友未嘗閑 今朝得到無心地 却被無心趣^{おも}出山

善暹が書きのこしたとされる偈の第二首。「三十数年、天下をめぐり正師と良友を求める行脚の旅で休む間も無かった。ところが、その結果、いざ、無心の境地を得てみると、なんと、その無心ゆえに却^{かえ}ってここから出ていかねばならなくなった」。「尋師択友」は行脚のこと。『建中靖国統灯録』卷17江寧府保寧寺子英禪師章、「草を撥^{くさ}い風を瞻^{はら}、師を尋^{かぜ}ね友を扞^みんで、円通禪師の法席に詣^いる。」(撥草瞻風，尋師擇友，詣圓通禪師法席。)(Z136 - 125 右上・禪宗全書 4 - 251 上)。多年の禪修行の結果、無心の境地

に至ったが、その無心ゆえに祖師の位も住持の席も避けるべく、この山を去らねばならなくなった、というところ。

④⑤の二首は、「無心」という語が禪的な意味での「無心」とふつうの漢語としての「～する気が無い」「～するつもりが無い」という意味の両様をもつことを利用して一対の偈として組み合わせられたもの。同種の趣向を用いた先例として、唐の洞山良价の「無心合道」頌がある（『景德伝灯録』巻29、禅文化研究所景宋本、頁607上/この頌の解釈については、小川『語録のことは—唐代の禅』、京都：禅文化研究所、2007年、頁205、参照）。

道無心合人	道には人に合せん心無く
人無心合道	人は無心にして道に合す
欲識箇中意	箇中の意を識らんと欲さば
一老一不老	一は老い 一は老いず

また南宋の楼子和尚は酒楼から流れてきた「你既に無心なれば我も也た休す」（你既無心我也休）という歌声を聞いて忽然大悟したという。これも「あなたにその気が無いのなら、わたしのほうもそれまでよ」という恋の歌が、転瞬、彼の心中に「無心なればすべてが自ずと休歇する」という禅の意味を閃き出させたものであろう（『五灯会元』巻6楼子和尚章）。

⑥暹後出世開先，承嗣德山遠和尚。續通雪竇書。

後年、暹道者は「開先」寺に「出世」した。その際、「德山遠和尚」の法嗣と自ら宣言し、その後、雪竇に書信を送った。「開先」は廬山の開先寺。『武庫』第41段では暹道者を「開先暹和尚」と呼んでいる。「出世」はもと仏陀がこの世に出現する意。そこから禅僧が一院の住持となって世に立つことを出世という（『禅林象器箋』第九類・叢軌門「出世」条参照）。「德山遠」は鼎州の德山慧遠禪師（生没不詳、嗣隋州双泉郁禪師、『宋僧録』下・頁949）。通常、出世して開堂する際、自らの嗣法の師に対して報恩の香を焚く（「嗣香」「法嗣香」などという。『禅林象器箋』第九類・叢軌門「嗣法拈香」条参照）。それが事実上、自分が誰の法嗣となるかを決定し、公に宣言する機会となる。その際、出世する者は嗣法の師として選んだ禪師に向けてあなたの法を嗣がせていただくという旨の書信を送る。これを「嗣書」「法嗣書」「嗣法書」などという。詳しくはChao Zhang（張超）“Chan Miscellanea and the Shaping of the Religious Lineage of Chinese Buddhism under the Song”（『国際仏教学大学院大学研究紀要』第21号、2017年。特にその頁252－頁256。関連の先行研究についてはその注13－17）参照。ここで暹道者は、雪竇でな

く徳山慧遠の方を正式の嗣法の師として選び、その傍ら、雪竇にも自分の出世を報告する書状を送ったのである。

⑦山前婆子見專使，欣然問曰：「暹首座出世，為誰燒香？」專使曰：「徳山遠和尚」。

雪竇山にやって来た「專使」の姿を見て、門前の「婆子」が喜び勇んで問うた。「暹首座は出世したそうだが、いったい誰を嗣法の師と選んで香を焚いたのか」と。婆子は、專使が善暹からの法嗣書を届けに来たものとばかり思い、期待に胸躍らせてこう問うた。しかし、專使の口から出てきたのは意外にも「徳山遠和尚」の法を嗣いだという答えであった。

「婆子」は婆さん。「～子」は接尾辞。「專使」はある一事のために特に遣わされる正式の使者（『禪林象器箋』第七類・職位門「專使」条参照）。禪籍に登場する「婆子」は、無名ながらもなぜか本職の禪僧顔負けの禪機を具え、鋭く核心を突く言動を示す。詳しくは、張超「唐宋禪宗文學婆子形象之比較研究」（『佛教思想與當代應用』北京：宗教文化出版社、2015年）参照。ここで「婆子」の発言は、門外の者の見当ちがいの取沙汰でなく、禪門の本義からすれば当然かくあるべしという声を代表するものとして描かれている。

⑧婆子詬罵曰：「雪竇抖擻屎腸說禪為你。你得怎麼辜恩負徳！」

暹道者が雪竇の法嗣とならなかったと知って、婆子は道者を激しく罵った。「雪竇は腹の底からお前の為に禪を説いて接化してくれたのに、よくもまあこんな恩知らずなふるまいができたものだ！」「抖擻^{とうそう}」はふるう。『諸録俗語解』第47条、「抖擻は“袋から物をふり出す”を云う。……“ありたけ出してしまふ”なり」（芳澤勝弘編注『諸録俗語解』京都：禪文化研究所、1999年、頁14）。「抖擻屎腸」は腸^{はらわた}を逆さにふって、腹の中のものをあらゐざらゐ出してしまふこと。『虚堂和尚語録』卷8虚堂和尚統輯、「屎腸を抖擻して伊に説き、玄妙機関初めより密めず」（抖擻屎腸説向伊、玄妙機關初不密）（禪宗全書46－748下）。「得怎麼～」は、よくもまあそこまで～できたものだ。呆れたり感嘆したりする口調。『武庫』第66段、「寿〔寂寿道人〕此に於て省有り、乃ち云く、“元来、怎麼も近きを得るとは！”」（壽^こ於此有省、乃云：“元來得怎麼^{せい}近！”）。「辜恩負徳」は、恩徳に辜負くこと。恩知らず。『趙州録』卷中、「者の辜恩負徳の漢！」（者辜恩負徳漢！）（禪の語録11－頁338）。『雪竇明覺大禪師語録』挙古、「者の辜恩負徳の漢、什麼^{なん}の交渉^{かかわり}か有る！」（者辜恩負徳漢、有什麼交渉！）（『禅学典籍叢刊』第

2巻、頁9下/T47 - 676 c)。

婆子の語は、暹道者が出世にあたって雪竇の法を嗣がなかったことを不服とする、雪竇山側の輿論を代弁するものと思われる。しかし、その反面、この語は、暹道者の禪が雪竇の法の蘊奥を尽くしたものであることを裏側から証明するものともなっている。暹道者は雪竇の禪を究めながら、敢えてその法を嗣がなかった。彼にとっては、徳山慧遠の法を嗣ぐことよりも、むしろ雪竇の法を嗣がぬことにこそ意味があった。清苦と孤高を旨として「海上横行道者」とまで称された善暹にとって、雪竇の法嗣という權威ある輝かしい地位は到底受けつけ難いものだったのであろう。

【5】舜老夫と円通法秀 葛藤禪

雲居山の舜老夫は、常々、天衣義懷禪師のことを、くたぐだしき葛藤禪を説くものと誹謗していた。ある日、義懷禪師逝去の報を耳にした舜老夫は、説法の座で、うやうやしく合掌してこう言った、「やれ、めでたや、葛藤にまわりつかれた柱がとうとう倒れおった！」

義懷禪師の法を嗣いだ円通法秀は、この時ちょうど、舜老夫の会下で維那の役を務めていた。かれは日ごろから舜老夫の誹謗を目にしていたが、ここへ来てとうとうたまりかね、同輩の僧にもらした、「このじいさまに、一度、きつくねじこんでおかねばならぬ」。

かくて、その日の、夜の説法の時間となった。舜老夫は依然、義懷禪師への罵倒の語をくりかえしている。そこで法秀は列から進み出て、声を励まして切り出した、『圓覺經』にこうございます……。』

すると舜老夫は、すかさず、「本日の説法はこれまで。おのおのがた、立ち通しでご苦勞であった！」そして、そのまま、さっさと方丈にひきあげてしまったのであった。

法秀はつぶやいた、「このじいさま、まるで全身が一個の眼だ。みごと義懷禪師を罵りきった……」。

雲居舜老夫常譏天衣懷禪師說葛藤禪^①。一日聞懷遷化，於法堂上合掌，云：「且喜葛藤椿子倒了也！」^②秀圓通時在會中作維那，每見訶罵不已，乃謂同列曰：「我須與這老漢理會一上」^③。及夜參又如前訶罵^④。秀出衆厲聲曰：「豈不見『圓覺經』中道

……」，舜遽曰：「久立大衆，伏惟珍重！」便歸方丈^⑤。秀曰：「這老漢通身是眼，罵得懷和尚也」^⑥。

（『五山版中国禅籍叢刊』第5巻、頁76下／『宗門武庫輯釋』頁383下）

雲居舜老夫、常に天衣懷禪師を、葛藤禪を説くと譏る。一日、懷の遷化せるを聞き、法堂上に於いて合掌し、云く、「且喜すらくは葛藤棒子倒れ了也！」秀円通、時に会中に在りて維那と作り、毎に訶罵して已まざるを見て、乃ち同列に謂いて曰く、「我れ須らくこの老漢の与に理会すること一上すべし」。夜参に及ぶや又た前の如くに訶罵す。秀、衆より出て声を厲して曰く、「豈に不見や『円覚経』中に道く……」、舜遽かに曰く、「久立、大衆。伏して惟るに珍重！」便ち方丈に帰る。秀曰く、「この老漢、通身是れ眼にして、懷和尚を罵り得たり」。

①雲居舜老夫常譏天衣懷禪師説葛藤禪

「雲居舜老夫」は、「天衣懷禪師」が「葛藤禪」を説いていると言って、いつも非難していた。「雲居舜老夫」は雲居曉舜（生没年不詳、『宋僧録』下・頁1010）。「老夫」は字。『禪門宝訓集』巻上、「雲居舜和尚，字老夫。」（『五山版中国禅籍叢刊』第5巻－綱要・清規、頁115下／T48－1017c）。法を洞山曉聰に嗣ぎ、廬山棲賢寺を経て雲居山（江西・九江）に住した。『武庫』では第23段・第24段・第25段・第48段に出る。「天衣懷禪師」は天衣義懷（993－1064、『宋僧録』下・頁800）、法を雪竇重顯に嗣ぎ、天衣寺（江蘇・蘇州）はじめ多くの寺に住した。『武庫』では第9段・第38段・第82段に名が見える。後文に出る「秀円通」こと円通法秀は、天衣義懷の法嗣。三者ともに雲門宗の法系に属する。彼らを主要な人物として含む北宋初期の雲門宗の思想傾向（「葛藤禪」と「無事禪」）については、土屋太祐『北宋禅宗思想及其淵源』第5章「宋初雲門宗の思想和雲門文偃」参照（成都：四川出版集团巴蜀書社・儒道釈博士論文叢書、2008年、頁118～）。

雲門文偃――香林澄遠――智門光祚――雪竇重顯――天衣義懷――円通法秀
――徳山縁密――文珠応真――洞山曉聰――雲居曉舜

「葛藤禪」は、ツタ・カズラがまとわりつくように、多言を費やしながら理路・語脈をめぐらす禪。一切の意味を瞬時に断ち切るほんとうの禪で

はない、という貶義。『叢林盛事』 卷上・富鄭公弼条：「禪家者流は、凡そ事を説くこと枝蔓にして徑捷ならざる者を見れば、之を「葛藤」と謂いて、往々鄙訥む。」(禪家者流、凡見説事枝蔓不徑捷者、謂之「葛藤」、往往鄙訥。)(Z148 - 32a・禪宗全書 32 - 375 上)。

②一日聞懷遷化、於法堂上合掌、云：「且喜葛藤椿子倒了也！」

ある日、天衣義懷の「遷化」の消息を聴き知った舜老夫は、「法堂」での上堂の際、いかにもうやうやしげに合掌して言った。「やれ、めでたや。葛藤のまわりついた「椿子」が倒れよった！」

「遷化」は禅僧の死去をいう婉曲表現。教化の場を他に遷したという意。天衣義懷の遷化は「治平元年(1064)九月二十五日」(「天衣懷禪師碑」、《全宋文》卷 2604)。「法堂」は住持が正式な説法を行う堂宇。

「椿子」は地に打ち込まれた棒杭、木柱。天衣義懷を、葛藤にまわりつかれながら自らは活きた根も枝葉ももたない枯れた木柱と揶揄した譬喩。「～了也」は完了態(太田辰夫「『祖堂集』語法概説」、《中国語史通考》白帝社、1988 年、頁 177)。『武庫』第 79 段「運使、一隻眼^{いっせきげん}を失却^{あわれり}了也。」(運使失却一隻眼了也)。第 105 段「擬議^{ぎぎ}し思量^{しりよう}せば已^{すで}に曲^{まが}り了也。」(擬議思量已曲了也)。

③秀円通時在會中作維那、每見訶罵不已、乃謂同列曰：「我須與這老漢理會一上」。

その時、舜老夫の門下で「維那」を務めていた「秀円通」は、恩師天衣義懷に対する舜老夫の毎度毎度の止まるところを知らぬ罵倒を見、ずっとこらえていたが、この日とうとうたまりかねて(乃)、同僚の僧に言った。「このじいさまに、一つ、しかと物の道理を解らせてやらねばならぬ」。

「秀円通」は円通法秀(1027 - 1090、《宋僧録》上・頁 317)、法を天衣義懷に嗣ぐ。「円通秀」の名で『武庫』第 90 段・第 108 段に出る。『禪林僧宝伝』卷 26 法雲円通秀などの諸伝では、法秀は師の天衣義懷の門下から四面山に出世したとされている。しかし、四面山への出世の前、舜老夫の会下に在ったことが『武庫』本段および第 48 段に、また白雲守端の会下で首座を務めていた時期のあったことが同第 95 段・第 106 段に記されている。『建中靖国続灯録』卷 10 東京法雲寺円通禪師章が、天衣義懷下での大悟の因縁につづけて「後、江淮に遊ぶ」(後遊江淮)と記しているのは、おそらくそれらの経緯を指したものであろう(Z136 - 78 b・禪宗全書 4 - 157 下)。「維那」は院内の綱紀を司る職(『禪林象器箋』第七類・職位門「維那」条、参照)。

「老漢」は、じいさん、じいさま。老人への呼称。禪籍では老和尚を呼ぶ。自ら言う時は謙称となり、他から呼ぶ時は、親しみや敬愛の気分を帯びるが、その語感を反転して軽侮・揶揄の気分を表わす場合も少なくない。『武庫』第74段、「^ここの老漢、^{きやっこん}脚跟未だ地に点ぜなる在^{なり}〔このじいさま、まだ地に足が着いておらぬ〕。」（這老漢脚跟未點地在）。無著道忠『葛藤語箋』（京都：禪文化研究所・禪語辞書類聚2、1992年）頁21下、雷漢卿『禪籍方俗詞研究』（成都：四川出版集團巴蜀書社・俗文化研究叢書、2010年）頁340、頁458参照。

「理會」は、ここでは、不当な状況に対して、道理にもとづいて理非曲直を正す、白黒をつけてスジを通す、ということ。『諸録俗語解』第188条、「此の理會は“つめびらき（#詰開。談判）する”“詮議する”と訳す」（芳澤勝弘編注、禪文化研究所、1999年、頁46）。『武庫』第90段、「秀曰く、“請う鐘を打ちて衆を集めよ！法秀上座なるもの有りて此に在り、和尚が与に理會せん！”」（秀曰：「請打鐘集衆！有法秀上座在此，與和尚理會！」）。”容与堂本『水滸伝』第49回：「你、我が大蟲を頼す、你と和に官司にて理會せん！」（你頼我大蟲，和你官司理會！／120回本では「和你官司裏去理會」）（上海：上海古籍出版社、1988年、頁726）。「一上」は、一度、一回。

④及夜參又如前詞罵。

その日の「夜參」の際に至っても、舜老夫はなお同じように、故人である天衣義懷に対する罵倒をくりかえした。「夜參」は夜に行われる説法。『禪林象器箋』第十一類・垂説門「晩參」条、参照。

⑤秀出衆厲聲曰：「豈不見圓覺經中道……」。舜遽曰：「久立大衆，伏惟珍重！」便歸方丈。

法秀が意を決して列から進み出、気合いのこもった大音声で、「『円覺經』にこうございます……」と切り出した。すると、そのとたん、舜老夫はすかさず（遽）その発言を遮断し、夜參の散会を宣言して、さっさと（便）「方丈」にひきあげてしまった。

「久立」も「珍重」も住持の上堂説法の際の定型的な結びの語。「久立」は長く立ち通しでご苦勞であった、ということ（説法の際、住持は法座に坐し、修行僧たちは整列して立ったまま説法を聴く）。「珍重」はもと、僧侶の別れの挨拶の語。お大切に、という意（『禪林象器箋』第二十類・言語門「珍重」条、参照）。「方丈」は住持の居室。法堂の北に位置する（同第二類・殿堂門「方丈」条、参照）。

天衣義懷に参ずる前の法秀の経歴につき、『建中靖国統灯録』卷 10 東京法雲寺円通禪師章は次のように記す。「十九にして試経円具す〔「試経」制度によって正規に出家し、具足戒を受けた〕。志を講肆に励まして、『因明』『唯識』『百法』『金剛』『円覺』『華嚴』を習い、精義に妙入して、衆の為に發揮す」(十九試経圓具。勵志講肆、習『因明』『唯識』『百法』『金剛』『圓覺』『華嚴』妙入精義、為衆發揮)(Z136 - 78 b・禪宗全書 4 - 157 下)。円通法秀は若き頃より教理学に精通し学僧として一家をなしていたのであり(初相見の際、義懷は彼を「座主」と呼んでいる)、『円覺経』は特に深く学んだ經典の一つであった。天衣義懷の法を嗣いだ法秀が得意の『円覺経』を引いて理論的な反論を展開しようと口を開きかけたその刹那、舜老夫は、そのいとまを与えず、ただちにその「葛藤」を断ち切った。

⑥秀曰：「這老漢通身是眼，罵得懷和尚也。」

発話を封じられたままとりのこされて、円通法秀はつぶやいた。「このじいさま、まるで全身が一箇の眼だ。みごと義懷禪師を罵り通した。……」。「通身是眼」の語は、唐の雲巖曇晟と道吾円智の次の問答に基づく(この話の意味および宋代におけるこの話頭の発展については、小川『語録の思想史—中国禪の研究』東京：岩波書店、2011 年、頁 297 - 頁 301、参照)。

『景德伝灯録』卷 14 雲巖曇晟章

道吾問：「大悲千手眼，那箇是正眼？」師曰：「如無燈時把得枕头，怎麼生？」道吾曰：「我會也！我會也！」師曰：「怎麼生會？」道吾曰：「通身是眼」。(京都：禪文化研究所影印北宋東禪寺版、頁 281 上／禪文化研究所訓注本 5 - 頁 396)

道吾問う、「大悲千手眼、^{いづれ}那箇^{い かん}は是れ正眼？」師〔雲巖〕曰く、「^{ともしび}灯^え無き時^{えせり}に枕头^{まくら}を把得^{とら}うるが如きは怎麼生？」道吾曰く、「我れ会也！我れ会也！」師曰く、「怎麼生か会^えせる？」道吾曰く、「^{つうしん}通身^{まなこ}は是れ眼なり」。

動詞の後の「得」は、獲得の意から実現や可能の意を表すようになったもの(太田辰夫『中国語歴史文法』1958 年⇒京都：朋友書店 2013 年新装再版、頁 229 - 231)。「～得」は、その行為を行えるという意味だけでなく、その行為によって然るべき結果を実現・達成したという意味を表わす場合も少なくない。たとえば「参得禪」は「禪に参ずることができる」ではなく、「禪に参じて禪をモノにした」、すなわち「悟った」ということ。『大慧普覺禪師語録』卷 21 法語「示徐提刑(敦濟)」、「昔、李文和都尉、富貴叢中に在りて、禪に参じ得て(参得禪)大徹大悟す」(昔李文和都尉在富貴叢中参

得禪，大徹大悟）（禪宗全書 42 影印嘉興藏本頁 387 下／T47 - 899 c）。『武庫』でも第 27 段に「祖復た遍く山中の蒼^ま舊^{あまね}に謂いて曰く、「我が侍者、禪に参じ得たり！」」（祖復遍謂山中蒼舊曰：“我侍者參得禪也！”）、第 68 段に「梁山觀和尚の会下に箇^{えんじゅう}園頭有りて禪に参じ得たるも、衆中に多く信ぜざる者有り」（梁山觀和尚會下有箇園頭參得禪，衆中多有不信者）と見える。前者は五祖法演が弟子である圓悟克勤の開悟を喜んだ語、後者は、菜園の管理をする僧の開悟を他の修行僧たちが信じなかった、という話である。法秀のいう「懷和尚を罵り得たり」も、「罵ることができた」ではなく、罵りを全うし、罵ることの意義を達成した、という意に外ならない。

本段で舜老夫は天衣義懷を全面否定しているが、『武庫』第 48 段には、逆に、法秀から天衣義懷の語を伝え聞いた舜老夫が義懷を「真の善知識」と称え、それ以後「服膺」したという話を録している。本段で舜老夫が天衣義懷をその死後までもなお「葛藤禪」と非難しつづけたのは、死者を冒瀆する為でなく、その実、今、この場にいる法秀に矛先を向けたものだったのであった。法秀がここで「懷和尚を罵り得たり」と嘆息したのは、ここに至ってようやくその深意を覺り、法嗣である自身の「葛藤」を現に断ち切ったことで、舜老夫の天衣義懷批判の真の意義が全うされたのだとする嘆息であった。これは法秀の敗北であると同時に、新たな回心の体験でもあった。大慧は自身の師について、「宗杲、圓悟和尚に参じて鼻孔を打失すと雖も、元初、我が^た与^つに鼻孔を安くる者は、却って湛堂和尚を得たり」と述べている（第 3 段の注 1 参照）。この語を借りて言うならば、法秀は天衣義懷の下で鼻孔を得、舜老夫の下で鼻孔を打失することを得たのであった。

（以下、次回につづく）