HAL
open science

『大慧普覚禅師宗門武庫』訳注稿 (1)

Takashi Ogawa, Chao Zhang, Didier Davin

▶ **To cite this version:**

Takashi Ogawa, Chao Zhang, Didier Davin. 『大慧普覚禅師宗門武庫』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-03609586v1

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.

『大慧普覚禅師宗門武庫』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『大慧普覚禅師宗門武庫』（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　葛藤禅
- 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 巻―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 巻（京都：臨川書店、2000 年）所収の雲巌智門『大慧普覚禅師宗門武庫輯釈』（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読にかけ、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（大乗僧堂師家）、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

洞山の広道者は、梓州の人。禅門で「広無心」と呼ばれた人である。

彼が初めて行脚に出た時のこと。まず、雲蓋守智禅師を訪ねて、こう問うた。「昔、興化存奨禅師が克賓維那を打った、その意味は如何なるものでございましょう？」雲蓋禅師は座から下り、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」。

次に石霜琳禅師を訪ね、また同じ問いを問うた。石霜禅師、「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！と禅師を打った。石霜禅師いわく、「みごとな一打ちだ。ただ、お前自身に、その坐具の落着のところが解っておらぬ」。

彼はさらに真浄克文禅師を訪ね、また同じ問いを問うた。真浄禅師、「おぬしの考えはどうなのだ？」広道者は、ここでも、また坐具で禅師を打った。すると、真浄禅師はひとこと、「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：「你意作麽生？」廣亦打一坐具。琳云：「好一坐具。秖是你不知落處」⑧。又問眞淨。淨云：「你意作麽生？」廣亦打一坐具⑨。淨云：「他打，你也打」。廣於此大悟⑩。眞淨因作頌，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巻、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「広無心」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、「你が意、作麽生？」広、亦た一坐具を打す。琳云く、「好き一坐具。秖だ是れ你、落処を知らざるのみ。」又た真浄に問う。浄云く、「你が意、作麽生？」広、亦た一坐具を打す。浄云く、「他打ち、你も也た打つ」。広、此に於いて大悟す。真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従す　棒し了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『建中靖国続灯録』の巻 23 目録に、真浄の法嗣の一人として「筠州九峰希広禅師」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。為雲菴真淨之嗣。天資純至, 脫略世故）（Z142 － 487 右下・禅宗全書 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，從言其大槩。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、大慧が泐潭・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（『大慧普覚禅師年譜』大観三年・21 歳、政和三年・25 歳の條）。本段と同じ話が四巻本『大慧普説』巻 3「覚禅人請普説」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『禅学典籍叢刊』第 4 巻，京都：臨川書店，2000 年，頁 264 下）。

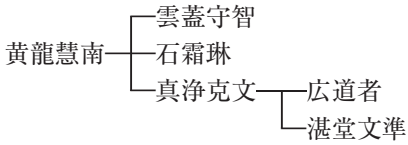
「道者」は、衣食や世事にかまわず、ひたすら道のみを行じている僧への畏敬の念のこもった呼称。「～～頭陀」という尊称とほぼ同義のようである。たとえば、「黄龍忠道者……九江を渡り、廬阜に登り、露に眠り草に宿り、蛇虎を隣と為し、山舒水緩の処に於いて、意に会えば則ち居す。或いは数日食わず、或いは連宵臥せず、髪長きも剪らず、衣弊るれど易えず。所以に禅会に雅呼して忠道者と為す」（黄龍忠道者。……渡九江，登廬阜，露眠草宿，蛇虎為隣，於山舒水緩處，會意則居。或數日不食，或連宵不臥。髮長不剪，衣弊不易。所以禪會雅呼為忠道者）（『羅湖野録』巻上、Z142 － 483 右下・禅宗全書 32 － 197 下）。「豫章東山の僧、修演、里中劉氏の子……尓より杜多行〔＝頭陀行〕を修め、常に夏の夜に於て裸体にして以て蚊蚋を飫う。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。……故を以って世に称して劉道者と為す」（豫章東山僧修演，里中劉氏子。……自尓修杜多行，常於夏夜裸體以飫蚊蚋。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、『五山版中国禅籍叢刊』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っ

た。「旧時、宝峰に箇の広道者なる者有り、便ち是れ這般る人なり。一箇渾身都て理会わず、都て世間の事有るを見ず。世間の塵勞、他を昧し不得。……」（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。世間塵勞昧他不得。……）（『大慧普覚禅師語録』巻17「礼拝侍者断七請普説」、嘉興蔵16丁右・禅宗全書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「応世の才無く」、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（『禅林宝訓』巻1、「真浄挙広道者住五峰〔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」は行脚のこと。前注①に引く四巻本『大慧普説』巻三「覚禅人請普説」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。「因みに記得ゆらく、泐潭の広道者は是れ東川の人。法をば真浄に嗣ぐ。真浄、他の淳朴を見て、挙げて九峰に住せしむ。行脚の時に方りて、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、我れ当に道を学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」（因記得泐潭廣道者，是東川人，法嗣真淨。真淨見他淳朴，舉住九峯。方行脚時，常謂同輩曰：“我以母愛惜故，不喜我他遊，我當學道報其恩德。”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）。黄龍慧南の法嗣。『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、いずれも黄龍慧南の法を嗣いだ禅匠たちであった。



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。唐の臨済義玄の法嗣、興化存奬（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。『景徳伝灯録』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（「至来日齋時」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 :「總不恁麽」。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、「<ruby>你<rt>なんじ</rt></ruby>、久しからずして<ruby>唱道<rt>しょうどう</rt></ruby>の<ruby>師<rt>し</rt></ruby>〔説教師・布教師〕と為らん」。克賓云く、「我れ你が<ruby>保社<rt>ほしゃ</rt></ruby>〔その種の組合〕に入らず」。師云く、「你、<ruby>会了<rt>さと</rt></ruby>りて入らざるや、<ruby>会了<rt>さと</rt></ruby>らずして入らざるや？」克賓云く、「<ruby>総<rt>かくのごと</rt></ruby>て<ruby>恁麽<rt></rt></ruby>くにあらず〔そのいずれでもありませぬ〕」。師便ち棒を<ruby>拈<rt>と</rt></ruby>る。賓<ruby>議<rt>ぎ</rt></ruby>せんと<ruby>擬<rt>ほっ</rt></ruby>するや、師便ち打つ。師<ruby>衆<rt>しゅ</rt></ruby>に<ruby>白<rt>もう</rt></ruby>して云く、「克賓維那、<ruby>適来<rt>いましがた</rt></ruby>、<ruby>法戦勝<rt>ほっせん</rt></ruby>たず。銭五貫文を罰し、<ruby>供<rt>く</rt></ruby>一堂を設けよ〔法戦に負けた罰として銭五貫文を払い、一堂の僧の為の斎会を設けよ〕」。

<ruby>来日<rt>あくるひ</rt></ruby>の<ruby>斎時<rt>さいじ</rt></ruby>に<ruby>至<rt></rt></ruby>るや、師<ruby>白槌<rt>びゃくつい</rt></ruby>して云く、「克賓維那、昨日、法戦勝たず、銭五貫文を罰し、<ruby>供<rt>く</rt></ruby>一堂を設け、〔しかし、当人は〕飯を喫するを得ず」。便ち院を<ruby>出<rt>いだ</rt></ruby>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。「溈山云く、“馬祖より八十四人の善知識<ruby>出<rt>い</rt></ruby>づ、<ruby>幾人<rt>いくたり</rt></ruby>か<ruby>大機<rt>だいき</rt></ruby>を得たる？幾人か<ruby>大用<rt>だいゆう</rt></ruby>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”。溈山云く、“<ruby>如是<rt>しかり</rt></ruby>，<ruby>如是<rt>しかり</rt></ruby>”。」（溈山云:「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」。溈山云 :「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。禅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。『臨済録』勘辨、「定上座なる有り、到り参じて問う、“如何なるか是れ仏法の大意？”師〔臨済〕繩床を下り、擒住して一掌を与え、便ち托開す〔胸倉をつかんで横面をはるや、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。」（有定上座到參問：「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、“赤肉団上に一無位の真人有り、常に汝等諸人の面門より出入す、未だ証拠せざる者は、看よ！看よ！”時に僧有り、出て問う、“如何なるか是れ無位の真人？”」師、禅牀を下り、把住して云く、“道え！道え！”。」其の僧議せんと擬するや、師托開して云く、“無位の真人是れ什麼たる乾屎橛ぞ！”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。『景徳伝灯録』巻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」（臨終令集衆，乃展兩手出舌示之）（京都：禅文化研究所・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。『禅林象器箋』第廿六類「服章門」坐具の条参照。『臨済録』勘辨：「麻谷到り参ずるや、坐具を敷きて問う、「十二面観音、阿那の面か正？」師〔臨済〕繩床を下り、一手は坐具を収め、一手は麻谷を搦えて〔胸倉をつかんで〕云く、「十二面観音、什麼處に向いてか去也？」麻谷身を転じ、繩床に坐せんと擬するや、師、拄杖を拈りて打つ。麻谷接却め、相い捉して方丈に入れり。」（麻谷到參，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、「覚〔琅邪覚〕一坐具を打す。泰〔天聖泰〕も亦た一坐具を打す。覚接住て云く、“適来の一坐具は是れ山僧〔わし〕の行わしむなり。上座〔そなた〕の一坐具は甚麼処にか落在〔落着、帰着〕す？”……」（覺打一坐具。泰亦打一坐具。覺接住云：“適來一坐具是山僧令行。上座一坐具落在甚麼處？”……）（『禅学典籍叢刊』第4巻, 頁120下）。同:「金牛和尚、因みに臨済来る……金牛、口を開かんと擬するや、済〔臨済〕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『応庵曇華禅師語録』巻2饒州東湖薦福禅院語録が「明、坐具を以って打つこと一下す」（明以坐具打一下）と作っているのを参照（Z120 － 410右上・禅宗全書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）、「打一竹篦」（竹篦でピシリと打ちすえる)、「打一拳」「打一摑」（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『雪竇明覚大師語録』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（『禅学典籍叢刊』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『維摩詰所説経』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)。『注維摩詰経』巻2にこれを釈していう、「什〔羅什〕曰く、作主無くして作す所有るは風の転ずる所なり。“無知”より“無作”に至るまでは、更に空無我の義を釈するなり。肇〔僧肇〕曰く、挙動事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。禅の語録では、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。

『景徳伝灯録』巻 7 章敬懐暉章

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，和尚為什麽道不是？」南泉云：「章敬即是，是汝不是」。（禅文化研究所訓注本 3 － 頁 23）

一僧有り来りて師〔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、和尚為什麽にか不是と道える？」南泉云く、「章敬は即ち是、是れ汝の不是るなり」。

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：「你意作麽生？」廣亦打一坐具。琳云：「好一坐具。秖是你不知落處」

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“落処”を理解していない」と突き放した。「坐具」の「落処」とは、ふり下ろした坐具の落着点、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』巻下に「上座一坐具落在甚麽處？」とあったのを参照。

⑨又問真浄。浄云：「你意作麽生？」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。大慧が圜悟の前

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る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いなし、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に引く四巻本『大慧普説』巻三「覚禅人請普説」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、其の母報げて“吾が子の悟道を以て、今、天に生ずるを得、慈氏〔弥勒〕菩薩に承事う”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。……常說與人:「我因一悟，前後際斷，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　棒了罰銭趁出院」

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、というこころ。圜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〕方めて見えん。纔かに若し擬議せば、人を礙塞し殺さん〔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「纔かに情解を作さば、便ち世諦流布に落在ん〔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・禅宗全書 87 − 39 下）。

【2】汾陽善昭と慈明楚円　参頭たるべき者

慈明楚円、瑯琊恵覚、大愚守芝ら数人の修行僧が、汾陽善昭禅師の下を辞して行脚の旅に出ようとした。だが、互いに譲りあって、誰も参頭（行脚僧のリーダー）になろうとしない。そこで汾陽禅師がいった、「此度の行脚、法臘の上下で参頭を決めてはならぬ。わが頌を聴くがよい」。

天に頭無きゆえに
吉州の街のそば　広がる戈矛
そこで将軍　一疋の馬にて　林の下を通り過ぎ
円州の街は　大騒ぎ

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、かかる予言に値いいたしましょう？」 そう言うと、そのまま一同を先導して汾陽禅師に辞去の礼拝をしたのであった。

慈明、瑯琊、大愚等數人辭汾陽①。相讓不肯爲參頭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
將軍疋馬林下過
圓州城裏鬧啾啾④

慈明出班云：「楚圓何人，敢當此記剏？」遂領衆拜辭⑤。

（『五山版中国禅籍叢刊』第 5 巻、頁 76 上／『宗門武庫輯釈』頁 381 下）

慈明、瑯琊、大愚等数人、汾陽を辞す。相い譲りて参頭と為るを肯ずず。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
将軍　疋馬にて林下に過ぎ
円州城裏　鬧啾啾

慈明班より出て云く、「楚円何人とて、敢て此の記莿に当らんや？」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」は瑯琊恵覚（慧覚とも。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）。臨済義玄―興化存奬―南院慧顒―風穴延沼―首山省念―汾陽善昭―慈明楚円と次第し、慈明の下に黄龍慧南と楊岐方会が出て宋代禅門における臨済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：

「参頭」は、数名の修行僧が行脚して新たな師に参ずる際に、一同の代表を務める僧。『敕修百丈清規』巻 5「遊方参請」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参頭と為す（今時遊方掛搭，初到旦過，推熟於叢林能事者一人為參頭）」（T48 － 1140,a）。詳しくは『禅林象器箋』第七類・職位門「参頭」条参照。

「参頭」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。『雪竇明覚大禅師語録』雪竇和尚住洞庭語録・室中挙古、「六人新たに到る。師問う、“参頭！夫れ上将為るは，須是らく七事、身に随うべし。両刃〔殺人刀と活人剣〕、鋒を交うれば作麼生？”……」（六人新到。師問：“參頭！夫為上將，須是七事隨身。兩刃交鋒作麼生？”……）（『禅学典籍叢刊』第 2 巻、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”坐具を提起して云く、“参頭上座！者箇を喚びて什麽とか作す？”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：「參頭上座！喚者箇作什麽？」僧云：「坐具」。……）（T47 － 642b）。

③汾陽云：「此行不可以戒臘推。聽吾一頌」：

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

『禅苑清規』巻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參頭）」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っ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　將軍疋馬林下過　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。「疋馬」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」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）。『雪竇明覚大師語録』祖英集・上「透法身句」二首之二、「法身は須らく鬧啾啾を透る〔錯雑・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）（『禅学典籍叢刊』第2巻、頁82下／T47 － 702c）。

天下に頭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「哉」。第三句は「林」の下に「疋」で「楚」。第四句は「円州」の「円」。その四字をつづけると「大哉楚円――大いなる哉！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、外孫齏臼」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）。『瑯琊代酔編』巻35「析字」条及び「謎」条参照（東京：汲古書院・和刻本漢籍随筆集第七集、1973年、頁477上）。

⑤慈明出班云：「楚圓何人，敢當此記莂？」遂領衆拜辭。

自分を名（ここでは「楚円」）で呼ぶとへりくだった一人称になる。「記莂」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ょうか、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。『大慧普覚禅師語録』巻23法語「示中証居士」:「薬山云く、某甲又た是れ何人たりてか敢て住山を言わん？」（藥山云：「某甲又是何人，敢言住山？」）（嘉興蔵32丁左・禅宗全書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円は、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』巻11慈明禅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

湛堂文準和尚が初めて真浄克文禅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、「仰山です」

「夏安居はどこでやった？」

「潙山です」

「国はどこか？」

「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？」

> 湛堂準和尚初參眞淨①，淨問:「近離甚處？」準云:「大仰」②。「夏在甚處？」準云：「大潙」③。淨云：「甚處人事？」準云：「興元府」④。淨展兩手，云:「我手何似佛手？」準罔措⑤。淨云:「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。淨云：「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、初めて真浄に参ずるに、浄問う、「近ごろ甚処をか離る？」準云く、「大仰」。「夏は甚処にか在る？」準云く、「大潙」。浄云く、「甚処の人事ぞ？」準云く、「興元府」。浄、両手を展きて云く、「我が手は仏手に何似ぞ？」準措く罔し。浄云く、「適来は祇対うること一々霊明天真なりしに、箇の“仏手”を道うに及乎ぶや便ち窒礙を成す。且く道え、病、甚処にか在る？」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湛堂準和尚初參真淨

「湛堂準」は湛堂文準（1061 － 1115、『宋僧録』上･頁62）。法を真浄に嗣ぎ、泐潭・宝峰寺に住した。大慧が圜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、圜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（宗杲雖參圜悟和尚打失鼻孔，元初與我安鼻孔者，却得湛堂和尚。只是爲人時下刃不緊）」（『大慧普覚禅師語録』巻15「錢計議請普說」、嘉興蔵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「溈潭準禅師行状」（『石門文字禅』巻30）は次のように記す。

……大法師曇演佳其英特，撫之曰：「汝法船也。南方有亞聖大士，有若溈山真如、九峰真淨者，知之乎？宜往求之」。師拜受教，與同學志恭出詣溈山。久之，不契。乃造九峰，見真淨於投老庵。問曰：「什麽處來？」對曰：「興元府」。曰：「近離何處？」曰：「大仰」。曰：「夏在什麽處？」曰：「溈山」。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。（周裕鍇『石門文字禅校注』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、其の英特を佳し、之を撫して曰く、「汝は法の船なり。南方には亜聖大士有り。溈山真如〔大溈慕喆〕、九峰真淨〔真淨克文〕の若き者有り，之を知る乎？宜しく往きて之を求むべし」。師、拝して教えを受け、同学志恭と与に出て溈山に詣る。之を久しうすれど契わず、乃ち九峰に造り、真淨に投老庵に見ゆ。問うて曰く、「什麽処よりか来る？」対えて曰く、「興元府」。曰く、「近ごろ何処をか離る？」曰く、「大仰」。曰く、「夏は什麽処にか在る？」曰く、「溈山」。真淨、手を展げて曰く、「我が手は仏手に何似ぞ？」師罔然と左右に視る。真淨呵して曰く、「適来、句句、糸毫の差錯うこと無く，霊明天真。才かに箇の仏手を説くや、便ち隔礙を成す。病、甚処にか在る？」師曰く、「会せず」。真淨曰く、「一切現成、更に誰をしてか会せしめん？」師服膺し、弟子の列に就くこと余十年、至る所には必ず随う。

「溈潭準禅師行状」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、四巻本『大慧普覚禅師普説』巻1下「李善友請普説」でも『武庫』本段とほぼ同文で語られている（『禅学典籍叢刊』第4巻、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、どの禅師の下で修行していたのか、という質問。「近離何處？」「近離什麽處？」等とも。「大仰」は仰山（江西・袁州）。

③「夏在甚處？」準云：「大溈」。

「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。

「大潙」は潙山（湖南・長沙）。注①に引いた「泐潭準禅師行状」にいう潙山真如〔大潙慕喆〕の会下を指す。

④淨云：「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（『禅林象器箋』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―「禅の語録」導読』東京：ちくま学芸文庫、2020 年、頁 238、参照）。

『雪竇明覚大禅師語録』雪竇和尚拈古

舉：洞山到雲門。門問：「近離甚處？」山云：「查渡」。云：「夏在甚處？」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，不知過在什麽處？」門云：「飯袋子！江西湖南便溺麽去」。山於此大悟。（『禅学典籍叢刊』第 2 巻、頁 51 上）

挙す：洞山〔洞山守初〕雲門に到る。門〔雲門〕問う、「近ごろ甚処をか離る？」山云く、「查渡」。云く、「夏は甚処にか在る？」山云く、「湖南の報慈」。云く、「甚時離る？」山云く、「去年の八月」。門云く、「爾に三頓棒を放す」。

山、来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、什麽処にか在る？」門云く、「飯袋子！江西・湖南に便だ溺麽く去くのみ」。山、此に於いて大悟す。

⑤淨展兩手，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。『臨済録』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』巻上・対機三百二十則、「霊山の一会は今日に何似ぞ？」（霊山一會何似今日？）（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「黄龍三関」の一つ。

『建中靖国続灯録』巻7　洪州黄龍山崇恩恵南禅師

師室中常問僧出家所以、鄉關來歷，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・禅宗全書 4 － 118 上）

師、室中、常に僧に出家の所以・鄉関来歴を問い、復た扣いて云く、「人人尽く生縁の処有り、那箇か是れ上座生縁の処？」又復た機に当りて問答し、正に鋒辯を馳するに、却って復た手を伸べて云く、「我が手は仏手に何似ぞ？」又た諸方に宗師に参請して得る所を問い、却って復た脚を垂れて云く、「我が脚は驢脚に何似ぞ？」三十余年、此の三問を示し、往往、学者は多く湊機せず。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、真浄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璣道者（圓璣、1036 － 1118、『宋僧録』下・頁 874）の接化のさまも、同様であった。「璣、僧の来るを見るや必ず、「近ごろ何許をか離る？」「夏は甚処にか在る？」と問い、其の祇対え畢るを待ちて、却って問う、「人人箇の生縁有り、作麽生か是れ上座の生縁？」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，作麽生是上座生緣？）（『雲臥紀譚』巻下、『五山版中国禅籍叢刊』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」。

真浄、「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、その原因はドコにあるか？」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」、「而れど其れ簡册に散逸あり、読む者、融会して之を一とする能わず。是を以って窒礙して通じ難く、徒らに苦しみて得るもの無し」（而其散逸於簡册，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。『大慧普覚禅師語録』巻 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」）（嘉興蔵 35 丁右・禅宗全書 42 － 328 下／ T47 － 865c）、同巻 26・書「答陳少卿（季任）」、「嚲避れ不得る時，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、亦た他の静乱の事に干らず」（嚲避不得時，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，亦不干他靜亂之事。）（同 11 丁左・428 下／ T47 － 923c／『大慧書』筑摩書房・禅の語録 17 －頁 71／「嚲」は「躱」に同じ。「嚲避」は「躱避」。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、雪竇重顯禅師の下で修行していた。それで雪竇禅師は、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、雪竇禅師に手紙を出した。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、「雪竇禅師さまは、腹の底からあらいざらい己が禅を説き尽くして、お前をお育てくだされた。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　却被無心趂出山」⑤。暹後出世開先，承嗣德山遠和尚。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：「德山遠和尚」。婆子詬罵曰：「雪竇抖擻屎腸説禪為你。你得恁麼辜恩負德！」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、久しく雪竇に参ず。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きて即ち遁れ去る。偈に曰く――

祖灯を継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――

三十余年　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　　却って無心に山を趂出さる

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、専使を見るや、欣然として問うて曰く、「暹首座出世す、誰が為にか焼香す？」専使曰く、「徳山の遠和尚なり」。婆子詬罵して曰く、「雪竇、屎腸を抖擻し禅を説きて你が為にす。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（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。『建中靖国続灯録』巻 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、徧く宗匠に参じ、機辯迅捷。禅林に目けて“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）。『続灯録』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』巻 1 および『五灯会元』巻 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もともに雲門宗の法系に属する。

雲門文偃┬香林澄遠─智門光祚─雪竇重顯
　　└双泉仁郁─徳山慧遠─開先善暹

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。竇与に語りて鋒投じ、其の超邁を喜び、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。

自分が住持に抜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（この頌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。続蔵113－36左上・禅宗全書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

暹禪老　暹禪老　意曾て高く　曠排りて沽りて待たんとするに　忽ち譏褒を致く
天人列して請うも屢ば軽笑し　祖仏をも位卑しとして還って逃れんと擬す

我恐逃之逃不得　大方無外皆充塞
茫茫擾擾知何極　八面香風惹衣裓

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塞がる
茫茫擾擾として知た何の極かあらん　　八面の香風　衣の裓を惹く

（『禅学典籍叢刊』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。我待賈者也。〔『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。譏諛褒贊也。」「衣裓：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禅師に及ばぬことを慚じ、せめて六祖の顰に倣おうと、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黄梅山を去った。「巖竇」は巖穴の意だが、ここは雪

竇山そのものを指している。『祖庭事苑』巻2雪竇瀑泉「乳竇」条にいわく、「『四明圖経』に云く、“両峯乳の如く、相対して竇と為る。瀑水飛流雪の如ければ亦た雪竇とも云う。竇、垣を鑿ちて空と為るを竇と曰う”。」（『四明圖經』云：“兩峯如乳，相對為竇。瀑水飛流如雪，亦云雪竇。竇，鑿垣為空曰竇”。）（続蔵113－18右下・禅宗全書84－337下）。『雪竇明覚大禅師語録』祖英集上「送秀大師」、「巌竇宵寒うして山帔を擁し、月高うして古木に霜禽睡る」（巌竇宵寒擁山帔　月高古木霜禽睡）（『禅学典籍叢刊』第2巻、頁77下/T47－699 b）。同「寄于祕丞（二首之一）」、「石の徑巌竇に通じ　歩みを引きて欹側に蔵る」（石徑通巌竇　引歩藏欹側）（頁80下/701b）。「碧層」は幾重にも折り重なる碧色の山なみ。これも雪竇山の風光。祖英集下「送郎侍郎致政歸錢塘」、「残葉賦題して紅片片　遠山供に望めば碧層層」（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『雪竇頌古』の第20則・第2頌に和韻したもの（禅の語録15－頁62/『禅学典籍叢刊』第2巻、頁63下）。

盧公付了亦何憑　　盧公〔六祖〕に付け了るも亦た何にか憑らん
坐倚休將繼祖燈　　坐倚し将って祖灯を継がんとするを休めよ
堪對暮雲歸未合　　対うに堪る　暮雲帰りて未だ合わざるに
遠山無限碧層層　　遠山　無限く　碧層層

「祖師西来意」を六祖慧能が授かったというが、そこに何の根拠があるわけでもない
蒲團に坐し禅板に倚りかかって、祖師の法灯を継ごうなどとは思わぬことだ
それよりも味わい深きは、西に帰りながらまだ一つに合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。『建中靖国続灯録』巻17江寧府保寧寺子英禅師章、「草を撥い風を瞻、師を尋ね友を択んで、円通禅師の法席に詣る。」（撥草瞻風，尋師擇友，詣圓通禪師法席。）（Z136－125右上・禅宗全書4－251上）。多年の禅修行の結果、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、というこころ。

④⑤の二首は、「無心」という語が禅的な意味での「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されたもの。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『語録のことば―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」という禅的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」は鼎州の德山慧遠禅師（生没不詳、嗣隋州双泉郁禅師、『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禅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山前婆子見専使，欣然問曰：「暹首座出世，為誰燒香？」専使曰：「徳山遠和尚」。

雪竇山にやって来た「専使」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、専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、専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。「専使」はある一事のために特に遣わされる正式の使者（『禅林象器箋』第七類・職位門「専使」条参照）。禅籍に登場する「婆子」は、無名ながらなぜか本職の禅僧顔負けの禅機を具え、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、禅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：「雪竇抖擻屎腸説禪為你。你得恁麼辜恩負德！」

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禅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う”なり」（芳澤勝弘編注『諸録俗語解』京都：禅文化研究所、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いざらい出してしまうこと。『虚堂和尚語録』巻 8 虚堂和尚続輯、「屎腸を抖擻して伊（かれ）に説き、玄妙機関（げんみょうきかん）初めより密（ひそ）めず」（抖擻屎腸説向伊、玄妙機關初不密）（禅宗全書 46 － 748 下）。「得恁麼～」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（ここ）に於て省（せい）有り、乃ち云く、“元来（なんと）、恁麼（かく）も近きを得るとは！”」（壽於此有省，乃云：“元來得恁麼近！”）。「辜恩負德」は、恩德に辜負（そむ）くこと。恩知らず。『趙州録』巻中、「者（こ）の辜恩負德の漢！」（者辜恩負德漢！）（禅の語録 11 － 頁 338）。『雪竇明覚大禅師語録』挙古、「者（こ）の辜恩負德の漢、什麼（なん）の交渉（かかわり）か有る！」（者辜恩負德漢，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、暹道者の禅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。暹道者は雪竇の禅を究めながら、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、雪竇の法嗣という権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　葛藤禅

雲居山の舜老夫は、常々、天衣義懐禅師のことを、くだくだしき葛藤禅を説くものと誹謗していた。ある日、義懐禅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、葛藤にまとわりつかれた柱がとうとう倒れおった！」

義懐禅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、義懐禅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、「『円覚経』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、立ち通しでご苦労であった！」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。みごと義懐禅師を罵りきった……」。

> 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，罵得懐和尚也」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、常に天衣懐禅師を、葛藤禅を説くと譏る。一日、懐の遷化せるを聞き、法堂上に於いて合掌し、云く、「且喜すらくは葛藤椿子倒れ了也！」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、「我れ須らく這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、「這の老漢、通身是れ眼にして、懐和尚を罵り得たり」。

①雲居舜老夫常譏天衣懐禪師説葛藤禪

「雲居舜老夫」は、「天衣懐禅師」が「葛藤禅」を説いていると言って、いつも非難していた。「雲居舜老夫」は雲居暁舜（生没年不詳、『宋僧録』下・頁1010）。「老夫」は字。『禅門宝訓集』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 － 1017 c）。法を洞山暁聡に嗣ぎ、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。「天衣懐禅師」は天衣義懐（993 － 1064、『宋僧録』下・頁800）、法を雪竇重顕に嗣ぎ、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、天衣義懐の法嗣。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（「葛藤禅」と「無事禅」）については、土屋太祐『北宋禅宗思想及其淵源』第5章「宋初雲門宗的思想和雲門文偃」参照（成都：四川出版集団巴蜀書社・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―天衣義懐―円通法秀
　　└徳山縁密―文珠応真―洞山暁聡―雲居暁舜

「葛藤禅」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・語脈をめぐらす禅。一切の意味を瞬時に断ち切るほんとうの禅で

はない、という貶義。『叢林盛事』巻上・富鄭公弼条：「禅家者流は、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、往々鄙誚(いやし)む。」（禅家者流，凡見説事枝蔓不徑捷者，謂之“葛藤”，往往鄙誚。）（Z148 － 32a・禅宗全書 32 － 375 上）。

②一日聞懐遷化，於法堂上合掌，云：「且喜葛藤椿子倒了也！」

ある日、天衣義懐の「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。葛藤のまとわりついた「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。天衣義懐の遷化は「治平元年（1064）九月二十五日」（「天衣懐禅師碑」、『全宋文』巻 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。天衣義懐を、葛藤にまと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)を失却し了(おわれり)也。」（運使失却一隻眼了也）。第 105 段「擬議(ぎぎ)し思量(しりょう)せば已(すで)に曲(まが)り了(おわれり)也。」（擬議思量已曲了也）。

③秀圓通時在會中作維那，毎見訶罵不已，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、恩師天衣義懐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）、法を天衣義懐に嗣ぐ。「円通秀」の名で『武庫』第 90 段・第 108 段に出る。『禅林僧宝伝』巻 26 法雲円通秀などの諸伝では、法秀は師の天衣義懐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』巻 10 東京法雲寺円通禅師章が、天衣義懐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・禅宗全書 4 － 157 下）。「維那」は院内の綱紀を司る職（『禅林象器箋』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。禅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、「這(こ)の老漢、脚跟(きゃっこん)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：禅文化研究所・禅語辞書類聚2，1992年）頁21下、雷漢卿『禅籍方俗詞研究』（成都：四川出版集団巴蜀書社・俗文化研究叢書、2010年）頁340、頁458参照。

「理会」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、「此の理会は“つめびらき（＃詰開。談判）する”“詮議する”と訳す」（芳澤勝弘編注、禅文化研究所、1999年、頁46）。『武庫』第90段、「秀曰く、“請う鐘を打ちて衆(しゅ)を集めよ！法秀上座なるもの有りて此(ここ)に在り、和尚が与(ため)に理会せん！”」（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(なんじ)、我が大蟲(トラ)を賴(よこどり)す、你と和(とも)に官司(やくしょ)にて理会せん！」（你賴我大蟲，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及夜參又如前訶罵。

その日の「夜参」の際に至っても、舜老夫はなお同じように、故人である天衣義懐に対する罵倒をくりかえした。「夜参」は夜に行われる説法。『禅林象器箋』第十一類・垂説門「晩参」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、「『円覚経』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、夜参の散会を宣言して、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労であった、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（『禅林象器箋』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）。

天衣義懐に参ずる前の法秀の経歴につき、『建中靖国続灯録』巻10東京法雲寺円通禅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』『円覚』『華厳』を習い、精義に妙入して、衆の為に発揮す」（十九試經圓具。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・禅宗全書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、義懐は彼を「座主」と呼んでいる）、『円覚経』は特に深く学んだ経典の一つであった。天衣義懐の法を嗣いだ法秀が得意の『円覚経』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，罵得懐和尚也。」

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。みごと義懐禅師を罵り通した。……」。「通身是眼」の語は、唐の雲巌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―中国禅の研究』東京：岩波書店、2011年、頁297 －頁301、参照）。

『景徳伝灯録』巻14雲巌曇晟章

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

道吾問う、「大悲千手眼、那箇か是れ正眼？」師〔雲巌〕曰く、「灯無き時に枕子を把得うるが如きは怎麽生？」道吾曰く、「我れ会也！我れ会也！」　師曰く、「怎麽生か会せる？」道吾曰く、「通身是れ眼なり」。

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「参得禅」は「禅に参ずることができる」ではなく、「禅に参じて禅をモノにした」、すなわち「悟った」ということ。『大慧普覚禅師語録』巻21法語「示徐提刑（敦濟）」、「昔、李文和都尉、富貴叢中に在りて、禅に参じ得て（参得禅）大徹大悟す」（昔李文和都尉在富貴叢中參

得禪，大徹大悟）（禅宗全書 42 影印嘉興蔵本頁 387 下／ T47 － 899 c ）。『武庫』でも第 27 段に「祖復た遍く山中の耆旧に謂いて曰く、“我が侍者、禅に参じ得たり！”」（祖復遍謂山中耆舊曰:“我侍者參得禪也！”）、第 68 段に「梁山観和尚の会下に箇の園頭有りて禅に参じ得たるも、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圜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「懐和尚を罵り得たり」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懐を全面否定しているが、『武庫』第 48 段には、逆に、法秀から天衣義懐の語を伝え聞いた舜老夫が義懐を「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懐をその死後までもなお「葛藤禅」と非難しつづけたのは、死者を冒涜する為でなく、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「懐和尚を罵り得たり」と嘆息したのは、ここに至ってようやくその深意を覚り、法嗣である自身の「葛藤」を現に断ち切ったことで、舜老夫の天衣義懐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、圜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」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、法秀は天衣義懐の下で鼻孔を得、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）