

大慧禪における悟境についての一試論

―「寂滅現前」を手がかりとして―（前）

中西 久味

はじめに

大慧宗杲（一〇八九―一一六三。以下賜號の大慧を使用）は、いわゆる看話禪を確立し、南宋初期に臨濟の正宗を復興し、臨濟の再來とも稱された禪僧である。周知のように、その禪風は當時の禪門を席捲するとともに、ひろく士大夫層にも深刻な影響を與えたのであった。まずはじめに、その禪の前提となっている考え方ないし姿勢を確認しておきたい^❶。

たとえば、大慧は「人々はみな此處にやつてきて參禪すると言うが、わしはあんたたちに問いたい。禪とはどのように參ずるものなのか」と問いかけつつ、おおよそ次のように言う。「そもそも、死は一刻の猶豫も無くたちまち訪れ、生死のことは一大事である（無常迅速、生死事大）にもかかわらず、おのれ自身の重大事についてはわけも分からず（己事未明）、師を探し求めてそのことにけりをつけようとするのである。ゆえに、必ずやおのれ自身を明々白々に

わかり、安樂の境界を手に入れねばならぬ。まことに兒戲ではないのだ」⁽²⁾ 大慧によれば、生死事大とは「生じて來處を知らず、死して去處を知らざる」こと。己事未明というのもまた同じである。參禪するかぎり、もつとも切實かつ根源的な問いである自らの生死の由來をつきつめ、その源を根絶し、生死の苦から脱却し、本來の自分自身を悟らねばならぬ、と説くのである。禪門でこのように説くのは、あえて異とするには當たらないうであろう。しかし大慧は、自らの生死に眞つ向から對峙することをあらためて突きつける。その禪はなによりも生死關頭にあつて威力を發揮し、生死に太刀打ちしうるものでなくてはならなかつたのである。まことに兒戲ではないはずである。

さらに附け加えてみるとすれば、おのれ自身を生死に縛り付け、生死の存在を支えているのは、ほかならぬ自らの心である。思量分別・見聞覺知・心意識・生滅心などなど、それぞれ微妙に異なるものの、すべて生死の心（生死心）であり妄心妄念にほかならない。この心を打破し、即今の意識を根こそぎ斷ち切り、「人人本有し、箇箇天真なり」と示される、もともと具わっている本來面目・本地風光に目覺めねばならない。これが大慧禪の示す悟境となろう。

では、生死の心を打破するとはどういうことであろうか。大慧の指示はたとえば「必須かならず熾然たる生滅の中に於いて驀まっくら地に一跳して跳出すべし」⁽³⁾ 瞬時として間斷休止することなく生滅する心を斷ち切るためには、むしろ即今の一念に躍りこみ、直下に一念を打破し、悟りへと飛躍せねばならない。もしここで第二念を生じてしまうと、そのとたんにもう生死の心に止まってしまうであろう。「迷悟は衆生の一念間に在り。一念迷えば便ち沈淪を受け、一念悟れば當體寂滅す」。「若し如今一念を越えず、脚跟下に頓に知見を亡ずれば、便ち祖師と手を把りて共に行かん」⁽⁴⁾「須得らく這の一念子を曝地に一破して、方めて生死を了得し、方めて悟入と名づく」などと説かれるのである。この一念のところ、まさしく參禪者當人が「身命を放なげつ處」、身命を賭さねばならないところであり、「噴地一發し、心

意識、氣息を滅絶する時、是れ佛なり」、「只だ噴地一發を以て準的と爲すのみ」⁽⁵⁾と指示されるものである。古則公案に全身全靈を集中する看話とは、參禪者のこの噴地一發（氣合一發）の悟入を促すために用いられる手段にほかない。かくて、くりかえして強調されるのは、あくまでも當人が自見自明自證自悟せねばならないことである。佛法は言語の上にあるのではなく、まして文字言語で傳授できるものではない。大慧はまた言う、「わしはいつも修行僧たちに説いている。このわしの禪（妙喜禪）に參じようとするなら、一生かけても分からぬとわきまえてこそよろしい。もし速效を求めようとするなら、必ず（あんたたちを）誤らせてしまうだろう。なぜか。（わしは）これまで人に與える佛法なぞ無く、ただ人のために道しるべとなつてきたにすぎぬからだ、と」⁽⁶⁾。

もとより、そのような悟境についてあれこれ斟酌することは控えねばならないであろう。ここでは試みに大慧が自らの悟境を語るにさいして用いている「寂滅現前」、寂滅が目あたりに出現するという語を手がかりとして、その一端のみを窺つておくにすぎない。

(一)

いうまでもなく、大慧禪の基盤となつてゐるのは大慧その人の境界にほかならない。さいわいに大慧は自らの悟入について折にふれて語っており、それには三たびの重要な局面のあつたことが知られる⁽⁷⁾。六十九歳の頃に阿育王寺で説かれた「姜機宜請普説」(『普説』二・四二二 a)のなかではそれが纏められている。この普説では眞實の無心を

「寂滅現前」として示しているが、大慧自身の境界もそれを目安として語られており、注目されるのである。長文であるため分段して適宜省略し、また必要な箇所傍に傍點を附して引用しておく。

(一) 山僧〈大慧〉參禪すること十七年、茶裏飯裏、喜時怒時、靜時亂時、未だ嘗て間斷せず。一旦、『薰風南より來り、殿閣微涼を生ず』に因りて、忽然として道を悟る。悟了すと雖然も、只是だ寂滅現前する能わず。悟處に坐在するが爲なり。圓悟先師〈圓悟克勤〉曰く、『惜しむ可し、你死して活くるを得る能わず。言句を疑わざるは、是れを大病と爲す。見道ずや、崖に懸かりて手を撒し、自ら肯つて承當とす。絶後再び甦れば、君を欺き得ず、と。須らく這箇の道理あるを信ずべし』。

(二) (圓悟) 乃ち『有句無句は藤の樹に倚るが如し』を舉し、纔かに口を開けば便ち云う、『不是』……(大慧) 因りて問うて曰く、『見説く、和尚(圓悟) 當時五祖(五祖法演) の處に在りて、曾て此の話を問うと。知らず、如何が答えたる』……先師(圓悟) 乃ち曰く、『我れ問う、有句無句は藤の樹に倚るが如きなる時は如何。祖(五祖) 云く、描くも也た描き成ず、畫くも也た畫き就ず。忽ち樹倒れ藤枯るるに遇う時は如何。祖云く、相い隨い來たるなり』。山僧〈大慧〉纔かに舉するを聞くや、便ち理會し得たり。先師曰く、『只だ你的因縁を透り得ざるを恐るる在り』。遂に一絡索の誚訛の公案を連舉するも、我に三轉兩轉し一箇に截られ、太平無事の人の路を得て便ち行くが如くにして、更く滯礙無し。先師(圓悟) 曰く、『如今方めて我れ你を誤らざるを知道なり』……此れ從り便ち浪濤狗踏翻して横説堅説し、更く天下の老和尚の舌頭を疑わず。蓋し法源の去處を知得し、起倒の處を知得す。然れども亦た未だ自在を得ず。

(三) 後ち虎丘に到りて『華嚴經』を閲するに因りて、菩薩の第八不動地に住するに至るや、「即ち一切の功用行を捨し、無功用法を得。身口意業の念務皆な息み、報行に住す。……(菩薩)衆生を見るに、身は四流中に在り。救度せんが爲めの故に、大勇猛を發し、大精進を起す。勇猛精進を以ての故に、不動地に至る。既に此に至り已われれば、一切の功用、皆な息まざる摩し」⁽⁹⁾とす。這裏に到りて方始めて寂滅現前し、大自在を得たり。便ち解く束を拈りて西と作し、有を指して無と爲し、大脱空を説き、一に只今口に信せて説き將ち去るが似し。盡く這裏從り得來たれり。

他の箇所をも参照しながら纏めてみると、おおよそ次のようになる。

(一) 宣和七年(一一二五)の五月、大慧が三十七歳の時のことである。師の圓悟克勤(一〇六三—一一三五)が開封の天寧寺の上堂で、雲門文偃(八六四—九四九)が諸佛出身處(諸佛の悟りの根源)を問われて、「東山が水上を行く」と答えた問答をとりあげて言った、「もし天寧ならそうでない。『どういふのが諸佛出身處でしょうか』と問われたら、『薰風南より來り、殿閣微涼を生ず』と答える」⁽¹⁰⁾ 大慧はこれを聞いたとたんに大悟したのであつた⁽¹¹⁾。

このときの大悟はしばしば「忽然として漆桶を打破す」、ふいに眞つ黒な漆の桶(無明煩惱の暗黒の蔽い)をぶち破つたと形容されている。「従前の許多の無明煩惱を一時に斷じ了り、當下に寂滅」した⁽¹²⁾、すなわち、迷いの心が一舉に滅却し、即座に寂滅の境界に達したのであつた。大慧は「ここで忽然として妄念が斷ち切れ(前後際斷)、さながらもつれた絲の束が一刀のもとにバツサリと斷ち切られたようであり、たちまち全身汗びつしよりとなつた」とも述懐している。ところが、この境界は同時にまた「淨裸裸の處に坐在す」、きれいさっぱりと眞つ裸のところに坐りこん

でいたとも形容されている⁽¹³⁾。すなわち、妄心妄念は滅却したが、その滅却した寂滅のところに坐りこんでいたにすぎないと言うのである。この普説中で、「悟處に坐在す」、悟了したけれども、なお悟ったところに坐りこんでいたと言うのはそのことである。大慧は當時の思いを「自分は今現在入手した境界に據るだけで、もう快活だ。このうえ分かることなぞとてもできないと思った⁽¹⁴⁾」と吐露しているが、憶測すれば、そのように寂滅のところを快活とする意識がなお拂拭されていないことが問題であつたはずである。はたして圓悟はこれを、「惜む可し、你死了して活くるを得る能わず」、惜しいことにその境界では死にきつたままで生きられていないと批評し、また、なお言句にぶらさがっていると指摘している。かくてさらなる參究を命じたのであつた。したがって、ここではまだ「寂滅現前する能わず」であつたとされている。

(二) 續いておよそ半年の間、圓悟のもとで「有句無句は藤の樹に倚るが如し」「忽ち樹倒れ藤枯るるに遇う時は如何」の話則⁽¹⁶⁾を與えられて參究したが、その間、口を開こうとしたとたんにすべて「不是」と退けられ、大げんこつを食らつたのであつた。そのあげく、圓悟がかつてその師の五祖法演（？——一〇四）のもとでこの話則を參究したときに交わされた問答の内容を問い、五祖がこの話則に附けた語を聞き、それによつてたちまち分かつたと言う。ただし、そのさいの彼自身の境界について大慧はほとんど語っていない。わずかに、この普説中に「法源の去處を知得し、起倒の處を知得す」、法源のありか、およびそこから諸法の起滅することを知りえたと言っているのが手がかかるになるにすぎない。かつてな憶測はひかえねばならないが⁽¹⁷⁾、さきの圓悟の批評に照らしてみると、言句を發するきわ、すなわち寂滅のところに意識をしばらくあげたあげく、そのきわみにこの「有句無句」の話則が何らかの觸媒となつて、寂滅がハハリと抜け、法源を感得したのもあろうか。死んだと評された悟りの寂滅のところを改めて突き

つめて、その寂滅をも脱却したところ、そこに法源を感得して蘇ったのもあろうか。とまれ、圓悟はここに至って「如今方めて我れ你を誤らざるを知道なり」と言い、大慧の徹證を認めている。のち圓悟が大慧に授けた「臨濟正宗記」の跋文⁽¹⁸⁾では、この時の大慧の修行のありさまを語るとともに、彼が「浩然と大徹」したと記している。

残念ながら詳しくは知りえないが、大慧はかくて、ことさらにひねっているような難解な公案も自在に操れる境界に到ったという。ただ、なおいくらか疑念が拂拭しきれず釋然としなかったようであり、ここでもなお「亦た未だ大自在を得ず」であつたとしている。

(三) さらに、建炎二年（一一二八）、四十歳のとき、大慧は蘇州虎丘山に留まつて一夏^{あんご}を過していた。そのとき『華嚴經』を讀んでいて、十地品における第七地の菩薩が無生法忍を得て、さらに第八不動地に入つて無功用法（努力を用いずともあるがままで修行實踐できていること）を得る一節、この普説では「即ち一切の功用行を捨し、無功用法を得」云々と引用される箇所⁽¹⁹⁾に到つて、大悟徹底したのであつた。それは「布袋を打失す」、心身という袋を喪失したと形容されており、意識の底が抜けおちたと言うのであろう。文字言語などにとらわれることなく、大自在となつたという。ここにいたつてはじめて「寂滅現前」したとされているのである。この普説中ではその境界がことさらに説明されることもないが、大慧は別にこの『華嚴經』の一節を解釋して、第八地の菩薩は生死の心を斷ち切り、

「世間心既に滅し、寂滅心即ち現前す。寂滅心既に現前すれば、則ち塵沙の諸佛の説く所の法門一時に現前す。

法門既に現前するを得れば、即是ち寂滅の眞境界なり」（『語錄』二二「示妙智居士」・九〇五 a）

という境界に至つたのだと敷衍している。ここに彼自身の「寂滅現前」の境界が投影されていることは容易に推測されよう。

こうして、「寂滅現前」は、ただ悟った寂滅のところに安住するのではなく、さらに大悟徹底して自在無礙となることを表している。それがとりもなおさず本来面目・本地風光に目覺めることにほかならないであろう。それは大慧自身の悟入をふまえて實際に確認される境界であることに注意しておきたい。

(二)

「寂滅現前」という語はもともと經文に由來しており、『華嚴經』十地品の菩薩が第八不動地に到る一節⁽⁹⁾、および『首楞嚴經』六の觀音菩薩の耳根圓通を説く章に出る。また禪門では、『涅槃經』聖行品の偈中の「生滅滅已、寂滅爲樂」を解説した六祖慧能の言葉に見えている⁽¹⁰⁾。三者ともに大慧が重視する箇所であり、とりわけ『華嚴經』十地品は、上述のようにこれに因って彼が大悟徹底した一節でもある。

ただ、この三者のうち大慧が直接念頭に置いているのは『首楞嚴經』であり、觀音菩薩が閑中で三摩地（定）に入り、空觀を徹底して寂滅現前に到ったことを説く次の一節である。

「初於閑中、入流亡所。所入既寂、動靜二相、了然不生。如是漸增、聞所聞盡。盡聞不住、覺所覺空。空覺極圓、空所空滅。生滅既滅、寂滅現前。（初め閑中に於いて、流れを入れて所を亡ず。所入既に寂なれば、動靜の二相、了然として生ぜず。是くの如くして漸増し、聞所聞盡く。盡聞にも住せざれば、覺所覺空なり。覺を空じて極圓なれば、空所空滅す。

生滅既に滅し、寂滅現前す。」（大正十九・一二八 b）

このうち、まず注目されるのは「動靜二相、了然不生」のところであり、觀音菩薩が悟ったのはこの法門であるときれる。これについて、大慧は竹篋しつべいで禪牀を一撃し、その響きは竹篋にも禪牀にも耳根にも搜しあたらないと指摘したうえで、次のように説いている。

「甚麼なに因りて喚びて『流れを入れて所を亡ず』と作すや。元初に你なんじ聞性に迷却するが爲に、忽然として禪牀を撃つの響きを聞得するや、即ち響底は是れ聲塵ならざるを知り、忽然として流れを入れる。纔かに流れを入れるや、便ち自家の不動不響不變の性を見、聞底聲塵便ち滅す。元初の動相靜相も亦た滅す。動相靜相既に滅するに、却つて寂滅の處に坐在する、之を定性の聲聞と謂う。……如今學道の人、多是く箇の動相不生を得るも、却つて淨裸赤洒洒の處に坐在す。舊に依りて是れ病なり。須是すべからく動相も也た不生、靜相も也た不生たるべし。便ち是れ『生滅既に滅し、寂滅現前する』なり」（『普說』一「松林臻長老請普說」・四〇六 b）

どういうわけか、この普説はきわめて分かりづらい。經文の「入流亡所」のうち、「流れを入れる」とは、一般に、おおよそ外の音聲（聲塵）を對境として流轉起滅する聞の作用を入定によつて心の内に返すこと。大慧も同様であろう。そのうえで、「流れを入れる」と、そのとたんに、自分自身の不動不響不變の聞性（聞くことの本性）に目覺め、そこではたちまち聞くこと（聞底）も音聲（聲塵）もともに滅却するとするらしい。「所を亡ず」とはその滅却のことで解するのであろう。はじめ、流轉起滅していた聞の作用が入定によつて外の音聲を對境とせずには滅却し、さらに、聞性に目覺めたところで、その作用を起こしていた聞くことも音聲もともに滅却するとするらしい。後者ではあるいは耳根

聲塵がともに滅却するとも言うのであろうか。憶測するしかないのであるが、これが、それぞれ動相の不生・靜相の不生とされるらしく、經文の「動靜二相、了然不生」の二句に相當するとされている。また、この經文の二句は生滅心（ここでは聞の作用）が寂滅し、その寂滅も滅却することを示すともされて、ただちに經文の「生滅既滅、寂滅現前」に結びつけられ、「寂滅現前」と同義と見なされている。詳しくは知りえないのであるが、觀音菩薩の悟境は直接には「動靜二相、了然不生」のところで示され、それはとりもおさず「寂滅現前」であるとされているのである。

殘念ながら、この普説だけでは經文の「動靜二相、了然不生」が「寂滅現前」と同義であることが判然としない。

大慧はこの「初於聞中」以下の一節を別に取りあげているために、それによつて補つておくことにする。いま原文のまま引用しておく。傍點部分は經文である。

○「初、於、聞、中、入、流、亡、所、所、入、既、寂、動、靜、二、相、了、然、不、生、動、相、不、生、則、世、間、生、滅、之、法、滅、矣、靜、相、不、生、則、不、爲、寂、滅、所、留、係、矣、如、於、此、二、中、間、不、住、動、相、亦、不、爲、靜、相、所、困、則、觀、音、所、謂、生、滅、既、滅、寂、滅、現、前、」〔《語錄》二十四「示莫宣教」・九一三b〕

○「馬祖〔馬祖道一〕當胸一踢踢倒、水潦〔水潦和尚〕忽然大悟。不覺起來、呵呵大笑。祖曰、你見箇甚麼道理。潦曰、百千法門無量妙義、只向一毛頭上、便識得根源去。這箇教中謂之入流亡所、所入既寂、動靜二相、了然不生。纔得箇入處、便亡了定相。定相既亡、不墮有爲、不墮無爲。動靜二相、了然不生、便是觀音入理之門。」「〔《語錄》十七・八八二b、《普說》五・五〇四dの「禮侍者斷七請普說」〕

○「楞嚴曰、初於聞中、入流亡所。所入既寂、動靜二相、了然不生……空覺極圓、空所空滅。生滅既滅、寂滅現前。

如今諸方有一般禪師、只理會靜、教人坐在黑山下鬼窟裏、更不說悟門。如何說他觀音菩薩圓通境界、生滅既滅、又不坐在既滅處、須要寂滅現前。」(『普說』三「程總幹請普說」・四六二c)⁽²⁾

いずれも「動靜二相、了然不生」の二句が問題になっている。動相の不生を生滅心の寂滅とし、さらに靜相の不生はその寂滅に執らわれないこと、あるいはまた、動相の不生を有爲法(世間生滅法)に墮ちないこと、さらに靜相の不生を無爲法(出世間寂滅法)にも墮ちないことである、などとしている。すなわちこの二句は、生滅心を滅却し、さらにその滅却にも留まらないことを言うと言と解釋されており、それが「寂滅現前」に結びつけられているのである。

かくて、「寂滅現前」は、「古聖(觀音菩薩)得了し、便ち得處に於いて、生滅心を滅却し、亦た寂滅の地に住在せざる、之を寂滅現前と謂う」⁽²³⁾と、悟りきつて生滅心(生死心)を滅却し、さらにその滅却した寂滅のところにも坐り込まないことを示すと要約されることになる。

いったい、大慧當時の『首楞嚴經』解釋は一般に長水子璿の注解に従っていたはずである。子璿は、その緻密な議論はひとまず置くとしても、この一節を、人空・法解脱・俱空不生・無生忍をそれぞれ説くと段階的に解釋する。また「動靜二相、了然不生」についても、聞く作用の對境としての聲塵が起滅動靜せず無相であること、すなわち聲塵の寂滅を言うとしている。したがって、この二句はただ聞くという生滅心の滅却の段階でのみ考えられていたはずである。⁽²⁴⁾ 大慧は子璿を評價していたけれども、⁽²⁵⁾ 經文にまったく独自の読み込みをしているのである。これはむしろ經文の解釋というよりも、自己の境界をもとに經文を掬い取ったというのが實情であろう。逆にまた教證に裏付けられることによって、大慧はさきのように彼の悟境の輪郭を鮮明にし得たのではなかったかと思われる。

さて、このような大慧の經文に對する獨自の讀み込みは、觀音菩薩と同様に音聲を契機として悟入した唐宋の香嚴智閑の「悟道頌」、および『華嚴經』入法界品に出る善財童子の求道によつてさらに補強されている。香嚴と善財の悟入は『首楞嚴經』の「入流亡所」と同様であり、それによつて「寂滅現前」に至つたと指摘するのである。⁶⁵⁾

周知のように、香嚴は瓦礫が竹を撃つた音で大悟し、そのさい「悟道頌」八句を述べている。⁶⁷⁾ 大慧はそのうちの第一句「一撃もて所知を忘ず」のみに着目し、その他の七句は注釋にすぎないと見なす。かつまた、「一撃もて所知を忘ずる、是れを流れを入れて入るる所なしと名づく」と言い、この句は「入流亡所」と同義であるとする。竹を撃つた音聲を聞いたのは「流れを入るる」ところであり、そのさい音聲（聲塵）に相應して聞が作用したのではなく、音聲を方便として自己の本來面目に目覺めたのだと解釋する。かくて、ふつう難解に見える「悟道頌」のこの第一句は、一撃の音を聞いたとたんに大悟し、同時にその悟つたことをも直ちに忘失したことを示すものであると喝破する。かつまた、「香嚴は悟處に既に消息を絶し、父母より未生の時の事、頓爾に現前す」として、この悟つたことをも忘失するや、忽ち父母未生以前の本來面目が目のあたりに出現したのだと説いている。⁶⁸⁾

また、善財童子は善知識たちを巡禮して彌勒菩薩のもとに到ると、彌勒が安處する毘盧遮那大樓閣に入することを請い、彌勒の彈指によつて開かれた門より入る。それを『華嚴經』の經文では次のように記している。

「時彌勒菩薩、前詣樓閣。彈指出聲、其門即開、命善財入。善財心喜、入已還閉。見其樓閣、廣博無量、同於虛

空。……（時に彌勒菩薩、前みて樓閣に詣る。彈指して聲を出だすや、其の門即ち開き、善財に命じて入らしむ。善財心に喜び、入り已つて還た閉ず。其の樓閣を見るに、廣博無量にして、虛空に同じく、……）（八十卷本『華嚴經』七九・大正一〇・四三五 a）。

大慧は、このうち「入り已つて還た閉ず」と、善財が樓閣に入るとその門がふたたび閉じられたことに着目し、これを「便ち是れ觀音菩薩の流入亡、所底の消息」と解釋する。そこで經文のこの箇所は、まず「彈指して聲を出だす」について、「只だ這の一彈指、便ち是れ當人一念相應し一生成佛底の時節なり」と説き、この彌勒の彈指こそ善財が一念相應して現在生において成佛を果たしたその瞬間であると言う。また「善財心に喜ぶ」と言うのは善財が悟入したこと。「入り已つて還た閉ず」として樓閣の門がふたたび閉じられたのは、その悟入の消息が絶たれたことを示すとともに、あわせて、「所證の處、既に消息を絶す。卽是ち方便門を捨て、自ら本來面目を見る」とし、その消息が絶たれたのは、方便が棄てられて本來面目に目覺めたところであるとも指摘する。經文では續けて、善財童子は樓閣中で諸佛や彼が巡った五十三善知識の證悟の境界を目のあたりにするが、ふたたび彌勒の彈指の聲とともにそれらの境界は幻夢や影像にすぎないと告げられ、三昧より起つたとしている。それらについては、やや解釋のブレが見うけられるようではあるが、本來面目の表出と見なされている⁽²⁹⁾。

こうしてみると、生滅心が寂滅した境界に安住しないと「寂滅現前」は、より具體的に言い換えれば、悟入したとたんにその悟入をも忘失し、同時にそれが、本來面目・本地風光に目覺めたところにほかならないことになる。

大慧はあわせて、「寂滅現前」ないし「動靜二相、了然不生」のところを示している實例として數人の祖師の悟入のありさまに注意を喚起している。⁽³⁰⁾ そのうち最も注目しているのは、雲門文偃の一喝のもとに大悟した洞山守初（九一〇—九九〇）の場合である。伝えられる資料にそれぞれ字句の異同があるため、ひとまず大慧が参照していた可能性のある『宗門統要集』一〇・洞山守初章（禪學典籍叢刊一）⁽³¹⁾に據れば、次のようになる。

洞山が雲門のもとに到った。雲門が問うた、「どこから來たのか」。洞山が答えた、「査津の渡しからです」。「さきの夏安居はどこに居たのか」。「湖南の報慈寺です」。「いつ彼處を離れたのか」。「八月二十五日です」。雲門「あんたに三度の棒をくらわすところだが、まあ見のがしてやろう」。（到雲門。門問、近離甚處。師云、査渡。夏在甚處。云、湖南報慈。門云、甚時離彼中。云、八月二十五。門云、放汝三頓棒。）

洞山は翌日、雲門のもとに參じて質問した、「昨日は和尚に三度の棒を食らうところでしたが、いったいどこが私の過ちでしょうか」。雲門「このごくつぶしめ。江西湖南でもそのように談合していたのか」。（師明日却上問訊、昨日蒙和尚放三頓棒、不知過在甚處。門云、飯袋子、江西湖南便與麼商量。）

洞山は言下に悟った。かくて言った、「以後は人氣の無いところに庵を結び、一粒の米も畜えず、一本の苗も植えず、あちこちに往來する善知識を接待し、彼のために釘をひきぬき楔くさびを抜きとり、……」。（師於言下有省。遂云、他時異日、向無人煙處、卓箇庵子、不畜一粒米、不種一莖菜、接待十方往來善知識、盡與伊抽釘拔楔、……）

これはよく知られている話則であり、まず、雲門の「汝に三頓の棒を放す」についてはさまざまに取りざたされている⁽³²⁾。ところが大慧はせいぜい「雲門の意圖をわかるがよろしかろう」とするのみである。いまここでは憶測するしかないが、雲門は「わしの問うているのはそんなことではない、本来の面目はどうなのだ」と叱責したのでもあろうか⁽³³⁾。

それはさておき、大慧がもっぱら注視しているのは洞山の「大悟のところである」⁽³⁴⁾。この箇所はここでは「師於言下有省。遂云、他時異日、向無人煙處、卓箇庵子、云々」とのみ記されている。管見の範囲ではあるが、現在知られるその他の資料でもほぼ同様である。ところが大慧は、この箇所を取りあげるさいには自らの見解^{けんげ}にもとづいて敷衍しており、もつとも詳しい場合は次のように説いている。

「洞山於言下大悟、忽然寂滅現前」⁽³⁵⁾、便忘其所證、亦無道理可呈。但低頭禮拜而已。雲門云、你見箇甚麼便禮拜。

山〈洞山〉云、某甲從今日去、向十字街頭、不蓄一粒米、不種一莖菜、接待往來、……」(『普説』三「程總幹請普説」・四六二d)

洞山は大悟したとたんに寂滅現前し、悟ったことも忘失して、ただ頭を下げて禮拜するのみであったと付け加えている。これは恣意的に付け加えたわけではなく、洞山の寂滅現前のところを見きわめたいのであったはずである。それは何處なのか。大慧はつづけて雲門の「そなたは何を見て禮拜するのか」という問いをわざわざ設け、その洞山の答えが、もとの問答にあるように、「某甲、今日より去ち、十字街頭に(「人煙無き處に」とすべきであらう」⁽³⁶⁾、一粒の米も蓄えず、一本の莖も種えず、往來を接待し、……」であったとする。この答えこそ注視されたはずである。ここには悟ったけはいは微塵も無く、すでに悟りのなかにあって爲人攝化する意志が示されている。まさしく「寂滅

現前」のありさまであらう。大慧はこの答えを「既に悟了し、便ち自己の庫藏を打開し、自己の家珍を運出す」と言い、本来の面目に目覺めてそれが表出したものとし、また「一道の眞言を念じた」ものとして手放しで讃えるのである⁽³⁷⁾

このほか、水潦和尚、鼓山神晏（晉の天福中示寂）、灌谿志閑（？―八九五）などの悟入のありさまが指摘される。水潦和尚⁽³⁸⁾は馬祖道一の一蹴りによって大悟し、思わず起きあがって呵々大笑した。鼓山神晏⁽³⁹⁾は雪峰義存に胸ぐらをつかまれて了悟し、ただ手をあげてユラユラさせるばかりであつた。灌谿志閑⁽⁴⁰⁾は臨濟義玄にひつつかまえられ、「つかみとりました（領領）」とのみ言つた。程度の差は見受けられるようではあるが、いずれも悟入したとたんにそれを忘失した、あるいはその悟りに執着しないありさまであらう。

それとともに、馬祖道一の上堂の語「胡亂にして自從^上後ち三十年、鹽醬を少^かかず」⁽⁴¹⁾、いかげんにはじめて、もう三十年、鹽や味噌には事缺きません、が示される。悟つたけはいも無く、悠々自適のありさまとするのであらう。大慧に言わせれば、「祖師門下に人の鼻孔を穿つ底、盡く遮^この一句子従り來る」⁽⁴²⁾、わが禪門で人の鼻面をつかんで引きまわすのは、すべてこの馬祖の一句から出ているのだ、ということになる。

さらにまた、雲門文偃が一路涅槃門（『首楞嚴經』の語。諸佛が涅槃に到る一つの路）を問題にする話則を取りあげ、扇子をつまみ上げて指示した、「扇子勃跳して三十三天に上り、帝釋の鼻孔を築^つ著き、東海の鯉魚は一棒を打し、雨ふること盆の傾くが似きに相似たり」⁽⁴³⁾、扇子は三十三天にまでピョンと飛び上がつて帝釋天の鼻つ柱をどつつき、東海の鯉魚が（天を？）棒でひと打ちすれば土砂降り⁽⁴⁴⁾の雨、という語が示される。言葉を絶したところで没蹤跡でありながらの縦横無盡のはたらきぶりを言うのであらう。

馬祖の上堂も雲門の扇子とともに大慧が極めて重視するものであり、悟境の自在無礙なありさまの象徴としてしばしば言及されるのである。

(續く)

注

(1) 本稿では、『大慧普覺禪師語錄』（『語錄』と略稱）は大正藏第四七卷所收のものを、また『大慧普覺禪師普說』（『普說』と略稱）は卅字藏經三二套五冊所收のものを底本とし、それぞれ頁數のみ記す。あわせて、前者については宮内廳藏開元寺版大藏經所收の宋版、後者については東洋文庫藏の五山版の四卷本『普說』（禪學典籍叢刊四）を、必要に応じて参照する。また、『正法眼藏』は卅字續藏二編二三套一冊所收のものを使用し、頁數のみ記す。

(2) 『語錄』十三（八六四 c）・『普說』五（四九〇 b）の「定光大師請普說」。原文は「諸人總道、來這裏參禪。我且問爾、禪作麼生參。既爲無常迅速生死事大、己事未明、求師決擇。要得自己明白心地安樂。不是兒戲」。なお「生死事大、無常迅速」は、もと永嘉玄覺がその師の六祖慧能に答えた語。『傳燈錄』五などに出る。大慧はその話則を『正法眼藏』三下（七一 a）に収めている。

(3) 『語錄』二六「答富樞密（第二書）」（九二二 a）。

(4) 以上は『普説』一「妙圓居士張檢點祖燈請普説」(三九五 c)、『語録』十九「示東峰居士」(八九一 c)、『語録』二六「答富樞密」(九二一 c)。

(5) 『語録』二二「示妙心居士」(九〇三 b)、同「示曾機宜」(九〇六 b)。

(6) 『語録』二二「示曾機宜」(九〇六 c)。原文は「老僧常與衲子輩説。要參妙喜禪、須是辦得一生不會始得。若要求速效、則定是相誤。何以故。只爲從來無法與人、但爲人做得箇指頭路底漢子耳」。

(7) 拙稿「『大慧普覺禪師年譜』譯注稿」(一)・(二)『比較宗教思想研究』十四輯・十五輯、二〇一四年・二〇一五年) 參照。

(8) この原文「被我三轉兩轉截一箇、如太平無事人得路便行、更無滯礙」は、『語録』十七「禮侍者斷七請普説」に「被我三轉兩轉截斷、如箇太平無事時得路便行、更無滯礙」(八八三 b)に作る。おそらくテキストに混亂があろう。なお開元寺版『語録』では十七卷を缺く。

(9) 八十卷本『華嚴經』三十八(大正一〇・一九九 a)。

(10) 『語録』十七(八八三 a)・『普説』五(五〇五 b)の「禮侍者斷七請普説」に「若是天寧卽不然。如何是諸佛出身處。薰風自南來、殿閣生微涼」。圓悟が提示した二句は、唐の柳公權が文宗との聯句のさいに附けた句。大慧はのちこの雲門の問答を取りあげたさい、圓悟が提示した柳公權の二句に代えて、王勃の「滕王閣序」の二句「落霞與孤鶩齊飛、秋水共長天一色」を示している(『普説』二・四三〇 b)。

(11) この時の大悟については、前注の「禮侍者斷七請普説」のほか、多くの箇所而言及されている。

(12) 『普説』一「妙圓居士張檢點祖燈請普説」(三九六 a)。

(13) 『語錄』十七 (八八三 a)・『普說』五 (五〇五 b) の「禮侍者斷七請普說」に「向這裏忽然前後際斷。譬如一縵亂絲將刀一截斷相似。當時通身汗出」、「雖然動相不生、却坐在淨裸裸處」。なお、大慧の場合、「前後際斷」は、直接には華嚴宗の澄觀の「一念不生、前後際斷」に由來する。

(14) 前注の「禮侍者斷七請普說」に「老漢自言、我只據如今得處、已是快活、更不能理會得也」。

(15) 『語錄』十七 (八八三 a)・『普說』五 (五〇五 c) の「禮侍者斷七請普說」、「普說」一「李宣教子由請普說」(三九八 a)、『普說』三「智通居士請普說」(四五二 c) などを参照。

(16) 大慧はこれを瀋山懶安(長慶大安)と疎山匡仁との問答とする。『普說』一「李宣教子由請普說」(三九七 d) 参照。『宗門統要集』五・長慶大安章にもとづいたらしい。なお『祖堂集』十六・瀋山和尚章では、これを瀋山靈祐が雲巖曇晟および道吾圓智と交わした問答とする。

(17) 「有句無句」の話則は大慧にとって重要であり、『普說』一「李宣教子由請普說」(三九六 d) などで取りあげられる。また『正法眼藏』一上に收められる「琅邪覺和尚示衆」(七 d)、「楊岐和尚示衆」(十二 c)、「晦堂和尚示衆」(十三 a)、「琅邪覺和尚云」(十四 a) もこの話則を取りあげたもの。

(18) 『禪門諸祖師偈頌』上之下・卷末附載(續藏二編二二套五冊四七一 d)。

(19) 『語錄』十五 (八七五 c)・『普說』五 (五〇〇 c) の「錢計議請普說」、「普說」三「孟宗丞請普說」(四五九 c) を参照。

(20) 注 (9) 参照。

(21) 『傳燈錄』五・志道禪師章。『語錄』二八「答呂郎中」(九三一 b) にこの慧能の言葉が引用されるが、おそら

く『傳燈錄』にもとづく。なお、このほか『傳燈錄』四・保唐寺無住章にも「寂滅現前」の語が出る。

- (22) この引用文のうち、「二相」「禪師」は五山版『普説』に従う。卅字藏經本ではそれぞれ「二相」「師禪」に誤る。

- (23) 『語録』十六(八七八c)・『普説』五(五〇一c)の「傳經幹請普説」。

- (24) 子璿『首楞嚴義疏注經』五之一(大正三九・八九五a)、同六之一(九〇三a)などを参照。

- (25) 『語録』三〇「答孫知縣」(九四〇b)。

- (26) 『普説』二「姜機宜請普説」(四二〇d)。

- (27) 香嚴の「悟道頌」は『正法眼藏』二上「香嚴和尚」(三六c)に「一撃忘所知、更不假修持。動容揚古路、不墮惛然機。處處無蹤跡、聲色外威儀。諸方達道者、咸言上上機」と收められる。ただしその出典未詳。なお『祖堂集』十九・香嚴和尚章、開元寺版等の宋本『傳燈錄』十一・香嚴智閑章などではこの頌を六句で傳えている。

- (28) 以上の「悟道頌」についての大慧の見解は、『普説』二「姜機宜請普説」(四一九d)、『普説』三「劉士隆再請普説」(四四八c)、『普説』二「超明海三大師請普説」(四三三a)、『語録』十三(八六五a)・『普説』五(四九〇d)の「定光大師請普説」。このほか、『語録』一二「示妙心居士」(九〇三b)などを参照。

- (29) 以上の善財の悟入についての慧の見解は、『語録』十八(八八九b)・『普説』四(四六七c)の「孫通判請普説」、『普説』一「冬至日立監寺請普説」(四〇二c)、『普説』二「超明海三大師請普説」(四三三a)。このほか、『語録』十三(八六五a)・『普説』五(四九〇d)の「定光大師請普説」、『語録』一二「示妙心居士」(九〇三b)、『語録』二五「答曾侍郎」(九一七a)などを参照。

- (30) 『語録』十七(八八二c)・『普說』五(五〇五a)の「禮侍者斷七請普說」、『普說』二「姜機宜請普說」(四二〇d)、『普說』三「程總幹請普說」(四六二c)。
- (31) この話則は、『宗門統要集』のほか、『傳燈錄』二三(部分)・『禪林僧寶傳』八の洞山守初章、『無著校寫・古尊宿語要』四・洞山初章、『雲門廣錄』下などに收められる。
- (32) たとえば『佛果擊節錄』下・第三十八則洞山三頓(續藏二編二二套三冊二三九a)などを参照。
- (33) 雲門文偃のこの言葉の解釋については、『正法眼藏』一上「琅邪和尚」(二一b)、『普說』四「行者祖慶請普說」(四七五a)などを参照のこと。
- (34) 洞山守初の悟入についての大慧の見解は、注(30)の「禮侍者斷七請普說」、「姜機宜請普說」、「程總幹請普說」のほか、『普說』二「蘇宜人請普說」(四二三c)などを参照。
- (35) 「寂滅現前」を卍字藏經本では「寂然現前」に誤る。五山版に従う。
- (36) この箇所「向十字街頭」を、注(31)に取りあげた資料ではないずれも「向無人煙處」としている。「向十字街頭」に作るのは、元版『傳燈錄』(大正藏の底本)からのようである。この「程總幹請普說」や「姜機宜請普說」、「蘇宜人請普說」では「向十字街頭」としているが、後になって書き換えられた可能性がある。洞山のこの答えを「寂滅現前」とみなす大慧の見解からしても「向無人煙處」とすべきであろう。
- (37) 以上は、それぞれ『語録』十七(八八二c)・『普說』五(五〇五a)の「禮侍者斷七請普說」、『普說』二「姜機宜請普說」(四二二a)。なお、圓悟もまた『碧巖錄』第十二則・頌評唱で、この洞山の大悟を「他當時悟處、直下穎脫。豈同小見」と高く評價するのを参照。

(38) 水潦は水老とも記す。この話則は『傳燈錄』八・水老和尚章、『廣燈錄』八・馬祖章、『宗門統要集』三・水潦和尚章などに出る。大慧は、『語錄』十七(八八二b)・『普說』五(五〇四d)の「禮侍者斷七請普說」のほか、『語錄』二五「答李參政」(九二〇a)でも取りあげる。また『正法眼藏』三上(六四d)にも収めている。

(39) この話則は『祖堂集』一〇・鼓山和尚章、『傳燈錄』十八・『宗門統要集』九の鼓山神晏章、『雪峰語錄』下などに出る。大慧は、『語錄』十七(八八三a)・『普說』五(五〇五b)の「禮侍者斷七請普說」のほか、『語錄』二五「答李參政」(九二〇a)、『普說』四「正禪人請普說」(四七八d)でも取りあげる。また『正法眼藏』一上(十二c)にも収めている。

(40) この話則は『傳燈錄』十二・『廣燈錄』十三・『宗門統要集』六の灌谿志閑章などに出る。大慧は、『語錄』十七(八八三a)・『普說』五(五〇五b)の「禮侍者斷七請普說」のほか、『語錄』二五「答曾侍郎(第二書)」(九一七c)、『普說』四「正禪人請普說」(四七八d)でも取りあげる。また『正法眼藏』一上(六d)にも収めている。

(41) 『傳燈錄』五・南嶽懷讓章、『宗門統要集』三・馬祖章、『馬祖語錄』などを参照。大慧は、馬祖のこの上堂の語を、『普說』二「姜機宜請普說」(四二〇d)などで取りあげている。また『正法眼藏』三上(六五d)にも収めている。

(42) 『語錄』十四(八七一a)・『普說』五(四九六b)の「秦國太夫人請普說」。

(43) 『雲門廣錄』中(大正四七・五五五a)などを参照。この雲門の語を、大慧は『普說』三「程總幹請普說」(四

六二 c)のほか、しばしば取りあげている。なお、唐末の雲門當時に「東海鯉魚飛上天」という謠言があり、東海鯉魚は南唐の烈祖李昇を指していた。『五代詩話』などを参照。雲門のこの語はあるいはその謠言を借用したのでもあろうか。

(44)

大慧はこの雲門の扇子の語を、『維摩經』觀衆生品の「從無住本、立一切法」、また『莊子』則陽篇の「非言非默、議其有極」と同義とする場合がある。それぞれ、『大慧禪師禪宗雜毒海』上「師因舉肇法師云」、「語錄」十七(八八五 b)・『普說』五(五〇七 b)の「錢計議請普說」参照。