

花園大学国際禅学研究所

論叢

第三号

目次

禅門の語録はどうあるべきか	野口善敬	1
―牧雲通門「式古要論」の主張―		
臨濟宗五山派・美濃承国寺の興亡史	横山住雄	39
愛宮ラサルにおける坐禅とキリスト教の瞑想	清水大介	77
『仏説楞伽經禅門悉談章』について	瀧瀬尚純	107
―新資料紹介と作者・成立年代考察を中心に―		
費隱通容『五燈嚴統』についての考察	林観潮	127
唐絶句 解題と翻刻	堀川貴司	163
白隠と菩提心思想	竹下・ルツジエリ・アナ	(1)
円相の考察	徐銀柱	(25)
―『宗門円相集』に見られる円相の形―		
悟りの現象学的考察	岩村宗康	(47)

禅門の語録はどうあるべきか

禅門の語録はどうあるべきか

―牧雲通門「式古要論」の主張―

はじめに

野口善敬

「式古要論」は中国の清代初期に活躍した臨済宗の禅僧、牧雲通門（二五九九～一六七二）の著述である。牧雲は棒喝禅をもって知られる密雲円悟の法嗣であり、費隱通容の法弟、日本黄檗宗の宗祖である隠元隆琦（一五九二～一六七三）の法叔に当たる。牧雲の禅風については、先に拙稿「牧雲通門の『五論』をめぐる一明末清初僧諍覚書（2）」（『宗学研究』第三二号・一九九〇）で紹介したので、そちらを参照されたい。

「式古要論」は『牧雲和尚四悉書』の巻九に収載されており、全十六則からなっている。また、同文は『牧雲懶斎後集』巻一にも収載されており、そちらの表題では「全十則」となっているが、内容は『四悉書』同様、十六則である。文字にも異同はない。撰述時期は明らかでないが、『牧雲懶斎後集』に採録されていることから、牧雲晩年の著述と考えられる。

題目の「式古」とは「古を式いしてきてとする」の意であり、古に鑑みて、語録やそこに採録されている問答・説示

の本来あるべき姿について、牧雲なりの考えを述べた論である。しかも、単なる一般論としての発言ではなく、当時の時代背景を踏まえての反省に立った論述である。明末清初、黄檗宗が日本へ伝えられた前後の中国禅門の状況と禅僧の意識を知る大きな手がかりともなる好論である。

では、そもそもどうして牧雲は当時の語録を問題としたのであろうか。

禅門における語録と言ってすぐに思い起こされるのは、『臨濟録』や『洞山録』・『趙州録』といった唐代のものであろう。語録は、師家の説示や、弟子との問答など、古人の生の声をそのまま筆記し、編纂収録したものであるが、文語文の文集や韻文の詩集とは違い、祖師の言動や姿をそのまま伝えるために、会話そのままの俗語表現が用いられた素朴な文体を用いて書かれている。その語録も、時代が下るにつれて内容・体裁が洗練整備され、形式もある程度固まってくる。南宋の乾道八年（一一七二）に勅許を得て入蔵された『大慧普覚禅師語録』三十巻などがその代表的な形式を示しており、序文・跋文などを別にして、「上堂」「塔銘」「示衆」「秉鉢」「室中機縁」「頌古」「偈頌」「仏祖讚」「自讚」「仏事」「普説」「法語」「書問」という項目が並べられている。「目次」「拈古」「行状」は欠けているものの、後世の語録の基本的な内容はほぼ揃っている。もちろん、それぞれの禅僧の語録によって個別にかなりの項目の出入や、並べ替えがあり、「上堂」が存在しない『天目中峰和尚広録』のような例もあるが、内容構成としては大同小異と言ってよからう。禅門の語録は、宋代以降、木版技術の発達により容易に印刷ができるようになり、禅僧一人一人の語録が弟子や檀越の手によって刻行され、その一部は『大慧普覚禅師語録』や『天目中峰和尚広録』の様に、皇帝への奏上・勅許によって大蔵経に収載されることになる。但し、入蔵を許された語録の数は、ごく限られており、元代までのものに限って見てみるならば、宋代大蔵経に『大慧禅師語録』三十巻の名前が見え

『唐本一切経目録』巻下、『法宝総目録』第二冊・148b)、元統二年(一三三四)に入蔵を許された『天目中峰和尚広録』三十巻が(『中峰広録』付録「謝降賜中峰和尚広録入蔵并封号国師表」)、宋代から元代にかけて出された「磧砂蔵経」に収載されているだけである。明代では勅版の「北蔵」「南蔵」共に、この大慧・中峰の二つの語録の名前が見え、それ以外に『雷寶明覚禪師語録』六巻・『円悟仏果禪師語録』十七巻の二点が加わるが、それでも四種類に過ぎない(『大明三蔵聖教北蔵目録』『大明三蔵聖教南蔵目録』『法宝総目録』第二冊・296b.353a~354a)。ところが清朝初期に出された勅版の「龍蔵」では、大慧と中峰の語録が外され、代わりに元朝の禅僧の語録二点と、明末清初期の禅僧の語録十二点が加えられて、全部で十六点の語録が収載されることになる(『大清三蔵聖教目録』『法宝総目録』第二冊・385c~387a)。「龍蔵」で語録が増えた最大の原因は、大蔵経の刻行を企図した雍正帝が禅宗に深く帰依していたという事実の存在であろう(雍正帝については拙稿「雍正帝と仏教」、『町田三郎教授退官記念中国思想史論叢』一九九五所収)参照、今一つの理由として挙げられるのが、明末清初期における爆発的な語録の出版活動であった。

明末の万暦年間から清初の康熙年間にかけて出された民間の手になる大蔵経に、「嘉興蔵」がある。この大蔵経は、日本で江戸時代に刻行されて広く流布した「黄檗版」の原本であり、それまでの折本形式ではなく、冊子形式であった。主に嘉興(浙江省)の楞嚴寺経坊から発刊されたので「楞嚴寺版」とも呼ばれている。そして、その中には、明末清初期の禅僧を中心にして二二〇点以上という数多くの禅僧の語録が収載されており、当時、語録の出版が爆発的な流行をしていた事実が窺える。また、「嘉興蔵」に限らず、明末清初期には大きな寺院に版刻を行うための刷印坊が整えられて出版が行われており、「嘉興蔵」に収載されていない禅僧の語録も数多く残されている。たとえば牧雲通門の法兄で隠元隆琦の嗣法師に当たる費隠通容

(二五九三〜一六六一)には、「嘉興蔵」の十四巻本以外に、七巻・十巻・十六巻の三種類の語録が残されており(拙稿「明末清代仏教の語録・著述とその法系」〔広島大学東洋古典学研究』第十集〕pp. 20-22参照)、同様の例は他にも数多く見られる。更に、語録以外にも禅僧の詩文集や単独の著書も多数出されており、それらも含めると、明末清初期の禅僧は膨大な出版活動を繰り広げていたことになる。そして、数が多ければ多いほど、内容に問題を持つ語録もその数が増えてくることになる。

つまり、牧雲は当時の中国における玉石混淆の語録の現状を憂えて「式古要論」を撰述することになったのである。日本の叢林も隠元隆琦などの来朝によって明末清初期の中国禅門の影響を色濃く受けており、洞門の独庵玄光(一六三〇〜一六九八)は、「今日では中国でも日本でも禅師を称して語録を作成する者がウジャウジャいる(今日支那日本称禅師開語録者、如稻麻竹葦)」〔為霖道霽禅師還山録』刻支那鼓山為霖禅師還山録序、Z125・461a)と述べている。安易な語録出版に対する危惧すべき状況は、中国に限られたものではなかったと言えよう。

以下、「式古要論」の内容を順番に見ながら牧雲の意見を紹介するが、この「式古要論」が載せられた『牧雲和尚四悉書』と『牧雲懶斎後集』の二本は、共に北京図書館所蔵の稀覯書であり、他で見ることができない孤本である。以下、各条ごとに口語訳・原文・書き下し文の順序で掲載し、語注を兼ね必要に応じて条末に《解説》を加えた。また各条の頭に便宜的に見出しの題目を付している。

「式古要論十六則」(『牧雲和尚四悉書』巻九・10a～15a)

cf. 「式古論十則」(『鶴林牧雲和尚懶齋後集』巻一・15a～21a || 実際は十六則)

〔1〕語録とは

語録は過去の事跡である。説示する者の口から出て、記録する者の手で残される。説示する者がもし無心ならば、その「説法する」時に、説示する者「が言葉を発するの」は「ちようど」風が空中を吹いていて、物に出会ってぶつか「って音を発す」るようなものであり、「その声を」聞く者は、夢から突然目が覚めたかのように「ハタと会得して」、大手を振って立ち去ってしまう。「しかも」別に両者とも「お互いに相手に無関心で」関わりがないかのようである。これは法を重んじている土に「おける場合のことである」。「分別」心をもった者がそばで見ている、「この語は後世の学者の「修行の」眼目とすることができると言って記録する。これを「語」録」というのである。思うに、次の様に聞いている。「雲門文偃(八六四～九四九)の説法は雲が湧き雨が降るよう「に盛ん」であったが、決して人が「その言葉を」記録することを許さなかった。侍者であった香林(澄遠・九〇八～九八七)や明教(双泉師寛・生卒年未詳)が紙の衣を作っていろいろな時、いろいろな場所で、聞いたままに書きとめたのである」と。そもそも説法とはこの様にして記録するのである。「今、語録を」たずさえ「て使用する」る者もこの様に古の「立派な」人「と同じ」であるだろうか。「いや」及ばないであろう。だからその「立派な人の」語を遺して、語「録」が存在しているのだ。

*

語録、陳迹也。出於說者之口、而存於記者之手。說者若無心焉、當其時、說者如風行空、遇物斯觸。聽者如夢忽蘇、掉臂而去。又若兩無涉也。是在重法之士。有心者、從旁觀之、乃曰、是語也、可以作來學之眼目、乃記焉。是之謂語也。蓋聞之、古雲門說法、如雲如雨、絕不許人記錄。香林・明教為侍、乃製紙衣、隨時隨地、隨所聞而書。夫說法者、如是而錄。佩者又如古之人也歟。不可及也。是故遺其語而語存。

*

語録は陳迹なり。説く者の口より出でて、記す者の手に存す。説く者若し無心なれば、其の時に当たりて、説く者は風の空を行き、物に遇わば斯すなはち觸るるが如く、聴く者は夢の忽ち蘇さむるが如く、臂を掉すつて去る。又た兩つながら涉ること無きが若きなり。是れ法を重んずるの士に在り。有心なる者、旁ら從り之を觀て、乃ち「是の語や、以て來學の眼目と作す可し」と曰いて、乃ち焉えんを記す。是れをこれ録と謂うなり。蓋し之を聞く、「古雲門の說法は、雲の如く雨の如きも、絶えて人の記録を許さず。香林・明教、侍たたり、乃ち紙衣を製つくりて、時に隨まじりに隨まひ、聞く所に隨まひて書す」と。夫れ說法は、是くの如くして録す。佩する者、又た是くの如く古の人なるか。及ぶ可からざるなり。是の故に其の語を遺して語存す。

《解説》語録に関する原則論の提示である。文中の「古の〔立派な〕人であるだろうか（古之人歟）」という語は、『礼記』「仲尼燕居第二十八」に見える孔子の言葉を踏まえる。語録が作られることになつた経緯と共に、本物の禅僧同士のやりとりには痕跡すら残らないという禅問答の理想的な在り方が述べられている。その代表的存在として雲門文偃の語録が挙げられているが、雲門の言葉を紙衣に書き取つて語録が作られたという記事は、覺範慧洪『禅林僧宝伝』巻二九「雲居仏印元禪師」条（一一三三年撰、Z137-280b）に基づいたものである。妙心寺開山の関山慧玄（一二七七～一三六〇）は、「三転語」が伝えられる以外に語録を残しておらず、「国師關山の語句を探し求めたが存在しなかつた（余需国師語句而無有焉）」（『本朝高僧伝』巻

二九・慧玄伝」と言われるが、「不立文字」の禪門であってみれば、これが理想的な在り方なのかも知れない。ただ、安易に語録を作るといのは、雲門や関山ならずとも多くの禅僧が嫌ったことであり、三十巻の語録を入蔵された大慧宗杲も、「説法すること四十年、その言葉は天下に満ちていたが、日頃、弟子が編纂記録することを許さなかった。そこで僧侶たちは密かに写し伝えて、とうとう大部な本になり、晩年、弟子たちが懸命に請うたので「刊行して」広く行き渡ることになったのだ（説法四十余年、言句滿天下。平時不許參徒編録。而衲子私自伝写、遂成卷帙。晩年因衆力請、乃許流通）」『大慧普覺禪師法語』三卷、卷末識語、和刻本」と言われている。

〔2〕語録は記録者が作成

宋の時代に法雲杲という和尚がいて、皇帝の命令で説法をした。天子がその提唱〔の内容〕を見たがったので、「本にして」献上するよう役人が命じ、そこで「法雲の兄弟弟子で法雲の会下にいた」覚範慧洪（徳洪・一〇七一一一八）が編輯整理を行なった。その当時には、「語録の」慧命はまだ記録する者の手のなかに在ったのである。「ところが、このような」旧来の習慣も長くなると「廢れてしまい」、後世の禅匠は、「言葉に対する執着の」情を忘れ「去」ることができず、「自分が」説いたものについて概ね自ら「文章を」排列して「語録を作った」ている。「これは」古「の立派なやり方」ではない。世の中が衰微して、香林や明教といった人物がだんだんといなくなったのであろうか。仏法の運勢の盛衰「を示したもののな」のである。

*

宋世有法雲杲和尚、奉旨說法。官家欲觀其提唱、有司命進呈。覺範為編次之。彼其時、慧命猶在記者之手。沿習既久、後之宗師、不能忘情、於所說、率自詮次。非古矣。世衰道微、或者香林・明教、漸無其人矣乎。此法運之升降也。

*

宋の世に法雲杲和尚有り、旨を奉じて說法す。官家、其の提唱を觀んと欲すれば、有司命じて進呈せしむ。覺範、為に之を編次す。彼の其の時、慧命猶お記者の手に在り。沿習既に久しくして、後の宗師、情を忘ること能わず、説く所に於いて、率ね自ら詮次す。古に非ず。世衰え道微かにして、或いは香林・明教、漸く其の人無らんか。此れ法運の升降なり。

《解説》語録は、しゃべっている師家本人が自分で書き留めて編纂するのではなく、弟子の手で作られるべきものだとすることである。師家が進んで語録を作成するのは恥ずべき行為ということなのであろう。ちなみに覺範慧洪は『石門文字禪』や『禪林僧宝伝』の作者として名高く、明末万曆三高僧の一人である紫栢真可は、覺範は大慧宗杲から「最仰」^{最上尊敬}された人物であり、「見地」^{見識}は「真」^{本物}だと断じているが、『紫栢尊者全集』巻二四・与黄慎軒、Z126-533b-3c、その大慧宗杲が彼について「覺範は後に禪について説いているが、まま良い個所があるのは彼が悟ったものであろうが、杜撰な個所は胸臆で「勝手に」アレンジしているのである（覺範後來說禪、間有好处、是他悟得底。杜撰处便是他胸臆差排）」、『大慧普覺禪師普説』巻四・行者祖慶請普説、校訂藏經本・47d、また同書巻三・程総幹請普説、454d）と非難しており、手放しで高い評価を与えていたわけではない。禪門における作文には細心の注意が払われる必要があることが知られよう。尚、文中の法雲杲は真浄克文の法嗣で黄龍慧南の法孫に当たる。その伝は『五燈会元』巻一七（Z138-339b）・

『続伝燈録』巻二一(151-617a)などに見えている。

〔3〕師家の力量を見る物差し

禅匠の説法は、口を開いて胆胆の底を見せ、道理も知恵も脱却して、依拠する「べき」ものを断ち切るようにし、あやふやでもなければ、こじつけもせず、バラバラで決まった形式がないかのであるが、その到達したところ「の境地」を究めるならば、必ず古「の立派な」轍法式に合致するよう努力することが肝要である。その「到達した度合いの」深淺を斟酌すれば、その「禅匠が」蓄えたもの「の善し悪し」が分かるのである。

*

宗師説法、要在開口見胆、脱却理知、致絶却依傍、無漫漶、無過鑿、散散若無定格、究其所詣、必務合於古轍。酌其淺深、則知其所蘊。

*

宗師の説法は、要は口を開きて胆を見せ、理知を脱却して、依傍を絶却するを致し、漫漶無く過鑿無く、散散として定格無きが若きも、其の詣る所を究むれば、必ず古轍に合するを務むるに在り。其の淺深を酌れば、則其の蘊つむ所を知る。

《解説》師家たる者は、一定の価値や論理に立脚することなく、裏も表もなく常に全力を出して接化するが、その言動の内容を見てみれば真価が分かるというのである。大慧宗杲が、「私の所は海蚌はまごの禅だ。口を開けば心臓も肝臓も五臓全部、「更にはそこに隠された真珠のような」珍しい色々な宝も、すべて目の前に

ある。「しかし」口を閉じてしまった時には、どこにも隙間は見つからない。これは無理にそうするのはなく、仏法というものが本来そのようなものなのだ（我遮裏是海蚌禪。開口便見心肝五臟差珍異宝、都在面前。閉却口時、何処覓伊縫罅。不是強為、法本如是）」（大慧宗杲撰『正法眼藏』卷六・Z1818a）と述べた言葉が、そのまま想起される。開閉自在で何時でも真理を丸出しにできるのが禪者の言動の本領なのである。

〔4〕手眼と宗眼

語録には手眼（実際の発言や動作における眼目^{要点}）と宗眼（それを支える真理の眼目^{要点}）がある。仏法で悟るところがあり、悟りの深淺にしたがって「その悟りの内容を言動で」發揮するのを手眼と言つ。宗眼というのは仏祖伝来の「仏法の」関鍵^{キートン}であり、何千何百人の「禪匠の」中で一人か二人だけにしか分からないものである。古人が示した手眼には宗眼が具わっていたが、現今はただ自分の「勝手な」見解に執着するだけで、それを手眼と呼んでいる。「それは」古人の手眼と「自分の手眼が」どうして違ふのかという理由が分っていないからに他ならない。一篇の語が、薄絹で織り出された糸模様のように「微妙で美しく」、完全に宗眼を明らかにし得た状態にあるならば、古人と「較べて」、鏡と鏡が照しあうよう「に何一つ遜色がないの」である。「だが」もし「宗眼が」曇っているならば、生まれつき眼が見えない人と同様「にキチンと物事が見えないの」であり、古人と隔たってしまう。「そんな状態では」たとえ雲が湧き起こり、瓶から水を注ぐように雄弁であったとしても、すべてくだらない言葉に陥っているのである。

*

語録有手眼、有宗眼。於法有悟入処、隨所悟之淺深発之、謂之手眼。宗眼乃從上之關鍵、千百人中祇一二解在。古人所出手眼、即具宗眼。今則但執自見、謂之手眼。不識古人之手眼所以別耳。一篇之語、羅紋結角、全在明得宗眼、則与古人、如鏡照鏡。苟有所昧、便若生盲、与古人相隔去也。縦有雲興餅瀉之辨、皆屬閑言語。

*

語録に手眼有り、宗眼有り。法に於いて悟入の処有り、悟る所の淺深に隨いて之を発す、之を手眼と謂う。宗眼は乃ち從上の關鍵にして、千百人中、祇だ一二の解する在り。古人の出す所の手眼は、即ち宗眼を具う。今は則ち但だ自見に執し、之を手眼と謂う。古人の手眼の別つ所以を識らざるのみ。一篇の語、羅紋結角のごとく、全く宗眼を明らむるに在れば、則ち古人と、鏡の鏡を照すが如し。苟し昧ます所有らば、便ち生盲の若く、古人と相隔て去るなり。縦い雲のごとく興り餅のごとく瀉ぐの辨有るも、皆な閑言語に屬す。

《解説》師家の言動は眞の悟りに裏付けられていなければならない。裏付けのない語録は「くだらない言葉（閑言語）」だと言つのである。「手眼」と「宗眼」という言葉の対比は、牧雲独自の用語のようである。「宗眼」という特殊な語の用例としては、宋代天台の孤山智円（九七六～一〇三二）の弟子である惟雅法師に、「三眼」という表現があり、「教眼（明らかに権実大乘小の法を識念）」「道眼（親しく諸行修証の門を實踐する）」「宗眼（深く円頓即具の旨を窮める）」として提示されている（『仏祖統紀』巻一〇、149-205c）。

[5] 四つの無礙

經典の中で、菩薩が仏法を弘める時には、必ず四つの無礙を得ている「とされている」。そうでなければ、

仏法を説くことはできないのである。今の禪匠は、一本の払子を広大な須弥座説法する場所で握って、多くの弟子を指導

し、出家も在家も仰ぎ見、数え切れない人が集まっている。「だが、」わずかでも無礙を得ていなければ、どうして多くの心を満足させ、人天ひととてに臨めようか。はるかに古人を見てみるに、一句の語を百千の句にしたリ、百千の句を一句にしたリしながら「自在に」説法し、理屈を説いても理屈に陥ることがないし、事柄を説いても事柄にくっつくことがなかった。また言葉は必ず素直で、内容は必ず円満であり、宗眼は必ず正しく「開いており」、楽しんで法を説き窮まるることがなかった。その開閉や変化は、糸口すら分らない。だから「言葉が」少ないからといって、おろそかにしているわけではなく、ますますその飾り気がない雄々しさが見てとれるし、「言葉が」多いからといって、繁雑なわけではなく、益々その起伏や陣容の広大さが仰ぎ見られる。これは他でもない、この無礙を具えていたからなのである。常日頃、説法する立場の人に会うと、このことを告げているが、皆な驚いて目を見開いてジツとしているだけである。思うに、大道をわきまえた人が「井の中の蛙と同じように」崩れた井戸の中で満足するのを見たためしはないのだ。

*

教中薩埵弘法、必得四無礙。不如是、不能説法也。今宗師家、執一塵ちん於方広之座、以応衆機、緇白仰觀、万指斉集。不少得無礙、何以鑿衆心而臨人天哉。緬觀古人、有将一句語作百千句説、将百千句作一句説。説理而卒不墮於理、説事而又不膠於事。且詞必順、義必円、宗眼必正、楽説又不窮。開闔變化、莫知端倪。故少不為簡、愈見其古健。多不為繁、愈仰其波瀾之濶、旗鼓之大。此無他、具は無礙也。尋常見有法位者、以此告之、皆瞠乎莫前。蓋未嘗見乎大方之家培井自得也。

*

教中に薩埵の法を弘むるには、必ず四無礙を得。是くの如くならざれば説法する能わざるなり。今の宗師家、一塵（一塵の誤字）を方広の座に執りて以て衆機に応じ、緇白仰親し、万指齊集す。少しも無礙を得ずんば、何を以て衆心を鑿かせて人天に臨まんや。緇に古人を親るに、一句語を將て百千句と作して説き、百千句を將て一句と作して説く有り。理を説くも卒に理に墮せず、事を説くも又た事に膠せず。且つ詞は必ず順、義は必ず円、宗眼は必ず正しく、衆説して又た窮まらず。開闔變化、端倪を知る莫し。故に少ななるも簡たらず、愈いよ其の古健を見る。多なるも繁たらず、愈いよ其の波瀾の潤、旗鼓の大なるを仰ぐ。此れ他無し、是の無礙を具うればなり。尋常、法位有る者を見れば、此を以て之に告ぐるも、皆な瞠乎として前すすむ莫し。蓋し未だ嘗て大方の家の、培井にて自得するを見ざるなり。

《解説》師家は無礙の弁才を得ていなければならない。『莊子』秋水篇に見える「井の中の蛙」のように、少を得て足れりとしてはならないのである。「大道をわきまえた人（大方之家）」という言葉も同じく『莊子』秋水篇にある。「四無礙」もしくは「四無礙智」は、善慧地（十地の第九地）の位にいる菩薩が具えるべき能力として、八〇卷『華嚴經』卷三八「十地品」(T10-202c, 203a) に説かれている。その四つとは「法無礙智」（教説について滞ることがない智慧）、「義無礙智」（教説の意義内容をきちんと理解する智慧）、「辞無礙智」（様々な言葉に通達して表現できる智慧）、「樂説無礙智」（以上の三智をもちいて自在に衆生に説ける智慧）」だとされている。

〔6〕 剣のような言葉

古人が「問答で」問題を提起するのは、「古の宝剑である」太阿を上手に扱うようなものである。左右に自在に振り回しながら、「剣と一つに」融とけ合い、入り混じり、抑揚起伏「に富んだ動き」があつたとしても、人を傷つけず、物を乱さず、また「自分の」手を傷つけることもない。今の人はこのやり方に熟達せず、無理に「見かけだけ」保持しようとしている。「だから」一たび提起すると、自分で自分の命を損なうことになるのである。

*

古人拈提、如善舞太阿。左右盤礴、渾渾融融、錯錯落落、頓挫起伏、不傷人、不撓物、亦不犯手。今人未諳是法、強為持之。一提起、便自傷己命。

*

古人の拈提は、善く太阿を舞わすが如し。左右に盤礴し、渾渾融融、錯錯落落として、頓挫起伏するも人を傷つけず、物を撓みださず、亦た手を犯さず。今人、是の法を諳んぜず、強いて之を持つることを為す。一たび提起すれば、便ち自ら己が命を傷つく。

《解説》「太阿の剣」を比喻として用いた例としては、『碧巖録』第一則「頌・評唱」(岩波文庫本④P.48)が良く知られている。呆庵普莊(一三四六〜一四〇三)の示衆にも、「禪宗の師家がやむを得ず一言半句(「の説示を」)するのは、修行者のために、「突き刺さっている」釘や杭を抜きとり、鳥もちを除き、繩をほどいてやるのに他ならない。「その際、」太阿(「の剣」)を上手に扱うかのように、自然にじぶんの手を傷つけることはない(宗師家不得已一言半句、無非為學者、抽釘拔楔、解粘去縛。如善舞太阿、自然不傷其手)。(『統燈正統』卷二六、Z144-395c〜d)とある。古人の自在な鉗錘の表現なのである。

〔7〕問答の悪しき形骸化

古人は極めて言句を重視した。およそ「修行中の」僧侶に遇うと、「どこから来たのか」と質問した。「相手が答えて」「どこどこからです」と言つと、「そこではどのような言句があったか」と質問した。今時はおしなべて「我が宗は「不立文字ですから」言句などありません」「という答え」にはまり込んでしまい、「言句の代わりに」普通、喝るか棒るか「で対処する」だけで、言句を見ても何物であるのかが分かっていない。説法する立派な立場に居座っている者でさえも、ほんの入り口でのやり取り程度の言句を喋ることができるだけである。最初から最後まで総てを完備した、「誰にも」打ち破れない古人のような言句を求めても、おそろく得られないであらう。

*

古人極重言句。凡遇師僧、則問、甚処来。云、某処。便問、彼有何言句。今時例以我宗無言句躲跟。尋常不喝便棒、視言句、不知為何物。即踞大法位者、不過說得了門頭応酬言句耳。求如古人金声玉振撲不破之言句、殆不可得。

*

古人は極めて言句を重んず。凡そ師僧に遇わば、則ち問う、「甚れの処より来たるや」と。云く、「某処」と。便ち問う、「彼に何の言句か有る」と。今時、例して「我宗に言句無し」を以て躲跟す。尋常、喝せずんば便ち棒し、言句を視るも何物為るかを知らず。即ち大法位に踞する者も、門頭応酬の言句を説き得了るに過ぎざるのみ。古人の如き金声玉振、撲不破の言句を求むるも、殆ど得可からざるなり。

《解説》 牧雲が念頭に置いていた古人の問答は、『臨濟録』の次の一節であらう。「〔臨濟が〕三峰に行った時、

「住職の」平和尚が質問した、『どこから来たのか』。臨済は言った、『黄檗からです』。平和尚は言った、『黄檗ではどんな言句ことばがあったか』(到三峰、平和尚問、什麼処来。師云、黄檗来。平云、黄檗有何言句)、『臨済録』行録、岩波文庫本・p.200)。指摘される棒喝による返答は、牧雲自らが法を嗣いだ密雲円悟一門の最大の特色であるが、言句の重要性を示し、棒喝一辺倒の禅僧への警鐘を鳴らしたものであろう。

〔8〕天童の禅門中興と言句の弊

明朝が興り、「明代初期の」楚石梵琦(一一九六―一三七〇)といった老師方から後、禅宗の教えはひっそりとした状態であった。「明代中葉後期の」嘉靖年間(一五二二―一五六六)から隆慶年間(一五六七―一五七二)にかけて、立派な禅僧の多くは山奥深く隠れてしまい、寺に住持するものはほとんどいなくなつたし、残された語録も、手眼は具わっているものの、まとまりがなくバラバラ「な内容」であった。亡き天童老人(密雲円悟・一五六六―一六四二)に至って、始めてその衰退から立ち上がらせ、諸方「の人々」は一斉に「天童に」向かい、「その教えに」従って古からの式手本とした。「天童」老人は、古人の言句ことばについて精微に理解していないものはなく、自分で言句ことばを出す時にも、本当に古人に劣るものではなかった。一時期、仏法についての論戦で、本色スバリ仏そのもの本分「を示した」語が「天童老人の口から」次々に出されたが、思うに、「漢月法蔵のような」知解ちげ(観念的な理解)をする輩のために、仮に薬を処方しただけなのである。後の人々は「それが」分ならず、往々にして、「觀体くわんたい(身ぐるみ)」「雲門広録」卷中等、「觀面くわんめん(目の当たり)」「仰山禅師語録」等、「堂堂」(『碧巖録』第六二則等)、「卓卓(拔きん出る)」「(『圓悟禅師語録』卷二〇等)、「無依むゐ(依存しない)」

〔臨濟録〕示衆、「独露（まる出し）」〔景德伝燈録〕卷一八・長慶慧稜条等、「覆蔵せず（覆い隠さない）」〔圓悟禅師語録〕卷一五等、「本来の顔」〔典拠未詳〕、「自家底（自分のもの）」〔圓悟禅師語録〕卷四等」といった語を、「本色本分」をスバリもそのもの示した言葉だ」と認定し、古人の「泥牛、海に入る（泥で作った牛が海に入る）」〔五燈会元〕卷八・白雲智作条等、「木馬、風いななにいなく」〔圓悟禅師語録〕卷一九等、「海壇の馬子」〔は、驢の大きさに似たり〕（海壇（福建省福清県）の馬は驢馬ほどの大きさがなく）」〔五燈会元〕卷一二・楊億居士条等）、瀉山靈祐禅師（七七一〜八五三）の「水牯牛（去勢した水牛）」〔碧巖録〕第二四則等）といったものを、「名称や形体に関わっており、本分（本来の持ち前）に外れている。僅かな違いが大きな失敗となるのだ」と言う。その理屈に従うならば、「金牛昨夜、塗炭に遭い、直まにいに至るまで蹤を見ず（金の牛は昨夜、炬で焼かれて「熔けてしまい」、今に至るまで跡形もない）」〔臨濟録〕行録）とか、「龍、金鳳子を生じ、碧琉璃を衝破す（龍が生んだ金の鳳凰の子が、碧い瑠璃（の卵）を突き破つて現れ）た」（同前）「などと述べた」臨濟禅師も、とつくに無用な理屈を生みだし、とつくに本分からはずれてしまっていることになる。そんなことがあるのか。「天童」老人がもし生きておられたら、いったいどういった薬で治療してくれたであろうか。

*

明興、自楚石諸老之後、禅道寥寥。嘉・隆之際、尊宿多隱巖谷、出世無幾。所遺語録、手眼雖具、散漫無準。至天童先老人、始起其衰、諸方翕然宗之、遵為古式。老人於古人言句、靡不精微。自出言句、誠不下古人。一時法戰、有本色本分之語置出、蓋為知解之輩、權為免藥耳。後人不知、往往又将觀體・觀面・堂堂・卓卓・無依・独露・不覆蔵・本来顔・自家底等語、認為本色本分、將古人泥牛入海・木馬嘶風・海壇馬子・瀉山水牯牛等、謂之涉名相、不本分、差之毫釐、失之千里。準彼論、則金牛昨夜遭塗炭、直至而今不見蹤、龍生金鳳子、衝破碧琉璃、

臨濟早生節目、早不本分矣。有是哉。老人若在、又不知若為救藥。

*

明興り、楚石諸老より後、禅道寥寥たり。嘉・隆の際、尊宿多くは巖谷に隠れ、出世するもの幾ばくも無し。遺す所の語録、手眼具うと雖も、散漫にして準無し。天童先老人に至って、始めて其の衰を起し、諸方翕然として之を宗とし、遵いて古式と為す。老人、古人の言句に於いて、精微ならざる靡し。自ら言句を出すも、誠に古人に下らず。一時の法戦、本色本分の語の量出する有るも、蓋し知解の輩の為に、権りて発薬を為すのみ。後人知らず、往往にして又た靦体・靦面・堂堂・卓卓・無依・独露・不覆藏・本来顔・自家底等の語を將て、認めて本色本分と為し、古人の泥牛入海・木馬嘶風・海壇馬子・滄山の水牯牛等を將て、之を名相に涉り、本分ならず、之を毫釐に差えば、之を千里に失すと謂う。彼の論に準ずれば、則ち「金牛昨夜塗炭に遭い、直に而今に至るまで蹤を見ず」、「龍、金鳳子を生じ、碧琉璃を衝破す」は、臨濟早に節目を生じ、早に本分ならず。是れ有らんや。老人若し^ま在せば、又た知らず、若^{いかん}為が救薬せん。

《解説》牧雲の指摘通り、南宋から明初にかけて江南地域を中心にして栄えてきた中国仏教は、永樂十九年（一四二一）に首都が臨安（南京）から北京へと移されて以降、振るわなくなる。陳垣が「明の宣徳年間（一四二六〜三五）から以後、隆慶年間（一五六七〜七二）以前までの百余年間、教宗・律宗・浄土・禅門、すべてひっそりとして鳴りをひそめ、中国全土同じ状態であった（計明自宣徳以後、隆慶以前、百余年間、教律浄禅、皆声聞闕寂、全中土如此）」（『明季滇黔仏教考』巻一、中華書局校点本・p.13）と述べる通りであり、その事實は燈史類に載せられた僧侶の数の少なさにも如実に示されている。特に世宗の嘉靖十五年（一五三六）には「宮中の仏殿が取り除かれて、仏像や仏骨・仏牙などが廃棄され（除禁中仏殿、併毀仏像・仏骨・仏牙諸物）」（『圖書集成釈教部彙考』巻六、Z33・205a）、翌十六年（一五三六）には「勅令により僧侶の

還俗が許され、寺院の修復と私度僧が禁止され（勅聴僧徒還俗、禁修葺寺院、及私自披剃為僧」（同前・205c）、更に同四十五年（一五六六）には「詔勅により僧尼の戒壇が廃止される（詔禁僧尼戒壇）」（同前・205d）となる。その衰退した仏教を再興したとされるのが、明末の万暦年間（一五七三～一六二〇）に現れた紫栢真可・憨山徳清・雲棲株宏のいわゆる「万暦の三高僧」であり、天童の密雲円悟はそれより一世代後に活躍した禅僧である。但し、時期的に少し遅れるとはいえ、天童の密雲が明末清初期に活躍した臨済禅の筆頭であることは間違いない。密雲が行なった「仏法についての論戦（法戦）」には、法嗣の漢月法蔵との「臨済宗旨論争」と、主に洞門と行なった「主人公論争」があり（拙稿「明末に於ける『主人公』論争―密雲円悟の臨済禅の性格を巡って―」（『九州大学哲学年報』四五）、『本来無一物』は外道の法」（『禅文化研究所紀要』一八）などを参照）、明末清初の禅門に一大センセーションを巻き起こすことになる。文中の「知解をする輩（知解之輩）」という表現は、密雲が法嗣の漢月法蔵（一五七三～一六三五）を批判した「知解の宗徒」（『天童直説』巻一・復漢月蔵上座、2a）という言葉を明らかに踏まえている。当時、公案を「本色本分」と「涉名相（名称や形体に関わったもの）」とに分類する向きがあったという言及は、他の資料には見えず、興味深いものである。

〔9〕『仏果語録』の真似

亡き天童老人はいつも『仏果語録（圓悟禪師語録）』を称賛されていた。修行者は良く考えもせず、みんな『仏果語録』を「買い」求めて読み、一つでも二つでも似せようとしている。そもそも、仏果という人がい

て、仏果の語があるのである。もしそれなりの人でなければ、どうしてこのような語があるであろうか。今、もし仏果のようにカラリと悟ることを求めず、仏果のように深く「仏法の」堂奥に入ること求めず、仏果のように学問の海を探索せず、仏果のように経典を広く修めず、また、仏果のような実践をすることができず、仏果のような心ばえや品德をもつことができないのに、仏果の人となりを師としないで、いたずらにその語「だけ」を学ぼうと思ふならば、「昔、越の国の美女であつた」西施が「胸の痛の痛みに」顔をしかめたのを「見た醜い女が、その」真似をし「て顔をしかめたら、皆なその顔に驚いて逃げてしまつ」たのと同じで『莊子』天運篇)、ひどく識者に笑われるだけであろう。

*

天童先老人常称仏果語録。学人未之思、皆求仏果語録而読之、欲彷彿一二。夫有仏果之人、斯有仏果之語。苟非其人、曷有此語哉。今苟廓悟不求如仏果、深入闡奥不求如仏果、探学海不求如仏果、博綜教乘不求如仏果、又或履踐不能如仏果、処心立品不能如仏果、不師仏果之為人、徒欲学其語、効顰蹙西子、殊足取笑識者。

*

天童先老人、常に『仏果語録』を称す。学人未だ之を思はず、皆な『仏果語録』求めて之を読み、一二を彷彿せんと欲す。夫れ仏果の人有りて、斯ち仏果の語有り。苟し其の人に非ずんば、曷ぞ此の語有らんや。今苟し廓悟すること仏果の如きを求めず、深く闡奥に入ること仏果の如きを求めず、学海を探ること仏果の如きを求めず、教乘を博綜すること仏果の如きを求めず、又た或いは履踐、仏果の如くする能わず、処心立品、仏果の如くする能わざるに、仏果の人となりを師とせずして、徒に其の語を学ばんと欲せば、顰蹙を西子に効うにて、殊に笑いを識者に取るに足れり。

《解説》 仏果とは『碧巖録』の作者として名高い圓悟克勤（一〇六三～一一三五）のことであり、その語録である『円悟仏果禅師語録』は前述の如く明代の勅版大蔵経にも入れられている。天童が仏果の語録を称賛したというのは、天童の法嗣である牧雲が自ら目睹して述べている事実であろうし、密雲円悟の「円悟」という法諱が克勤の賜号と重なっていることも、密雲の気持ちに影響を与えた可能性がある。ただ、密雲の語録である『密雲禅師語録』や『天童直説』には、『仏果語録』を推奨した言葉は全く見えないし、仏果の言葉の引用もほとんどない。そもそも明末に最も持てはやされた語録は、仏果の弟子である大慧宗杲（一〇八九～一一六三）の『大慧普覚禅師語録』であり、密雲の語録中にも数多く大慧の言葉が引用されている。なぜここで大慧ではなく仏果の語録の名前が出されているのか、多少奇異な感じを受ける。実は、南宋初期に活躍した大慧は、士大夫階級、それも北部の金朝との対決を主張する主戦派と深く結びつき、「菩提心は忠義心である。…私は仏教を学んではいるが、君を愛し国を憂える心は、忠義の士大夫と同じだ（菩提心則忠義心也。…予雖学仏者、然愛君憂国之心、与忠義士大夫等）」（『大慧禅師語録』卷二四、147・912c）などという発言をしており、政治的に過激な禅僧というイメージがある。そのため、明を滅ぼして中国全土を掌握した清朝にとって、大慧の禅風は好ましい存在ではなかった。後に清の雍正帝が『御選語録』を編纂するに当たり大慧の語録を全く採用せず（前記、拙稿「雍正帝と仏教」を参照）、『大慧普覚禅師語録』を「龍蔵」からも外したのも、大慧の語録が清初においては危険な物と見なされていた証拠であろう。よって、この条で『大慧普覚禅師語録』ではなく『仏果語録』が挙げられているのは、それなりの意味があるように思える。

〔10〕 語録の分量

ここで利害が分かつた者は、いつも「語録は「分量が」多いより少ない方が良いのだ」と言う。この言葉は正しいけれども、不十分である。そもそも「語録に載せられた」語に、もし煩惱の滲みがないのなら、「たとえ分量が」多くても、流通させて構わないであろう。「ただ「立派で疵がない」玉であるかどうか心配だ」（『五燈会元』卷六・処州法海禪師条）「と言われる通り」であり、「もし疵があるなら」少なくとも取るに足らないのである。昔、大梅法常禪師（七五二〜八三九）が作った「松の花の食事、蓮の葉の衣」（『五燈会元』卷六・明州大梅法常禪師条）という一偈や、「私に「梅の実の」種を返せ」（同前）という「切り返し」転語、「竹の針に麻の糸」（同前）という問答は、ちゃんと天地の間で朽ちることなく、千年の後にその芳をほまれ伝えてくれる。良い語は多い必要がないというのは、本当にその通りなのである。

*

此中識利害者、嘗謂語録多不如少。此言雖是而未尽。然夫語果無滲漏、多亦何礙流通。祇恐不是玉、少又烏足取。昔常禪師、松食荷衣一偈、還我核子来一轉語、竹針麻線一問答、自不朽於兩間、伝芳於千載。好語不須多、此則信然。

*

此中に利害を識る者、嘗に謂う、「語録の多きは少なきに如かず」と。此の言、是なりと雖も、未だ尽くさず。然も夫れ語果たして滲漏無ければ、多きも亦た何ぞ流通を礙げん。祇だ是れ玉ならざることを恐るれば、少なきも又た烏ぞ取るに足らん。昔、常禪師の「松の食、荷の衣」の一偈、「我に核子を還し来たれ」の一轉語、「竹の針、麻の線」の一問答、自ら兩間に朽ちず、芳を千載に伝う。好語は多を須もいず、此れ則ち信に然り。

《解説》 特段深い意味はない条に見えるが、次の条で、密雲と自らの語録を抜粋した事実を述べていることと関わりがあると思われる。抜粋した結果残ったのは、密雲の語録が二十数葉^{ペーシ}で、自らの語録が三十数葉^{ペーシ}だったとされているが、自分の語録の方が師より分量が多いことを合理的に説明し、しかも密雲を持ち上げる形になっていると考えるのは、穿ちすぎた見方であろうか。

〔11〕古轍との合致

およそ語は必ず古〔の立派な〕轍^{法式}に合致しなくてはならないが、これは智者に対して言うことができることである。亡き天童老人の語は、古人に近いであろうか。甲午（順治十一年・一六五四）、〔まだ私が天童〕山に〔住持して〕いる時に、かつてその〔語録の〕重複〔した部分〕を取り除き、その精要^{エッセンス}だけを書き取ったが、たった二十数葉^{ペーシ}だけであった。朽^{わた}のこれまでの語は、四冊が流通しているが、古〔の立派な〕轍^{法式}に合致しているものを求めるならば、ほんとうに少しである。自分の手で削除したが、〔残ったのは〕三十数葉^{ペーシ}に過ぎなかった。しかも〔もとの四冊の語は〕今でも全部見ることができし、〔私の語は〕歴代の祖師方に比較して恥ずかしく思う。ここところは極めて小さなことでも、まことに自分自身を騙せない。日頃願っているのは、この〔私の手眼や宗眼といった〕眼が、仏や祖師方と対峙できることである。そうでないのに、妄りに先師の語録を削除するならば、門下の罪人となってしまう。

*

凡語要合古轍。此可与智者道。天童先老人語、庶幾古人哉。甲午在山時、曾去其重複、録其精要、祇廿餘葉。朽

一往之語、流通雖有四冊、求合古轍者、正少。手自刪之、不過三十餘葉。然亦今時儘可觀。較從上則有愧。此中錙銖分兩、實難自欺。生平所幸、有此眼可對仏祖。不然、妄刪先錄、則為師門之罪人也。

*

凡そ語は古轍に合せんことを要す。此れ智者の与に道う可し。天童先老人の語は、古人に庶幾からんか。甲午、山に在りし時、曾て其の重複を去り、其の精要を録し、祇だ廿餘葉のみ。朽の一往の語、流通するもの四冊有り。と雖も、古轍に合する者を求むれば正に少なし。手自ら之を刪するに、三十餘葉に過ぎず。然も亦た今時儘く觀る可し。從上に較ぶれば則ち愧ずること有り。此中は錙銖の分兩も實に自ら欺き難し。生平、幸う所は、此の眼、仏祖に對す可き有ることなり。然らざるに、妄りに先錄を刪すれば、則ち師門の罪人と為るなり。

《解説》語録の整理抜粹についての注意が述べてある一段だが、末尾の「妄りに先師の語録を削除するならば、門下の罪人となつてしまふ（妄刪先錄、則為師門之罪人也）」という一節は、一般論ではなく具体的な事柄を念頭に置いての発言であろう。それは牧雲の師兄、木陳道忞（一五九六〜一六七四）による『密雲禪師語録』の改編の存在である。この木陳の改編とは、密雲が在世中に天童山で出版した『密雲禪師語録』百四十餘葉を、木陳がその語録の重要な部分をバツサリと削除して四十餘葉とし、また文字を勝手に改変し、更に旧版の版木を廃棄してしまったことを指す。師門を汚す木陳の暴挙はこれ以外にも「代付（先師に代わつて先師の名前で付法する）」など多岐にわたつたとされ、同じく牧雲の師兄に当たる費隱通容は、順治三年（一六四六）に天童山に住持として入つた後、「啓告同門語」（『費隱禪師別集』卷一五・10b〜21a）という二千字以上の文章を撰述して、木陳の悪行を九項目挙げて批判を行ない、その第三項目に語録の改編を取り上げている（この問題については拙稿「費隱通容の臨濟禪とその挫折―木陳道忞との対立を巡つて―」〔禪

学研究』六四)を参照)。牧雲自身は、もともと木陳と不仲だったわけではなく、密雲遷化直後、天童の後董として木陳を推挙していた事実が、牧雲の『四悉書』巻一四の「定天童繼席書(天童の繼席後継ぎを定むるの書)」という八通の書簡によって知られるが、同じ『四悉書』巻一四の中に「与木陳和尚論法門不妄付授書(木陳和尚に与えて、法門の、妄りに付授せざることを論ずるの書)」があるから、のちに費隱同様、木陳を批判する側に回ったものであろう。牧雲にしてみれば、自らも木陳と同じく密雲の語録を抜粋したわけだから、この一条は同門からの批判を避けるための言葉とも受け取れる。尚、牧雲が抜粋したという密雲及び彼自身の語録は現存していない。

〔12〕『人天眼目』批判

〔元代に活躍した〕中峰明本國師(一二六三〜一三二三)は、弁才が海のように「に廣大」で、福德がとりわけ勝れ、名前は天下に満ちていたが、それでも自分では不十分だと決め込み、大きな寺院(の住職の要請)を断つて住持せず、多大な布施を止めて受け取らず、皇帝や大臣が奔走し「て招請し」ても相手にしなかった。一生のあいだ山に住んだり村に住んだり、舟で暮らしたり街で暮らしたり、行方は定まっていなかった。〔だから、語録の中には、正式でない説法である〕「示衆」があるだけで、「正式に法堂ほつどうで行われる住持の説法である」「上堂」を行わなかったのである。思うに、その胸中には、別に考えがあつてそうしたのうか、それとも所謂「法を知る者は〔慎み〕恐れる」(『碧巖録』第三七則)なのであうか。歴代の祖師方の言句は、海や山ほども「たくさん」あり、皆人の「心の」眼目を開かすことができるものであるが、大い

に「真理に」到達した士は、「そんな立派な言葉でさえも、」なお顔に貼り付け「て用いたりし」ようとはしない。「ところが」好事者で、禪宗五家の垂示説法の「中の、三玄三要・四寶主といった」数字の配列があるものを選び集め、「重要なポイントだ」とこだわって『人天眼目』と呼んでいる者がいる。誤りにほかならない。「この書物が」經典の印刷所で版行されて既に久しいのに、そのことをハッキリとさせる者がこれまで誰もいなかったのは、一つの弊害であり、近ごろでは知解ちげ（觀念的な理解）をする輩が、翻刻して注を加え、「役立たずの」死語を宗旨だと誤認しているのを目にする。誤りの更なる誤りであり、これまた末法の「世の」大きな禍わざわいである。識見のある修行者は、一生読まない方が良い。

*

中峰国師、辯才如海、福德殊勝、名滿海内、猶自視欲然。却大刹而不住、輟大施而不享、王臣奔走不為事。一生山居村居、舟居塵居、蹤迹不定。祇示衆不上堂。蓋其胸中、別有所見而然。抑所謂識法者懼歟。從上言句、海富山積、皆能開人眼目。大達之士、猶不將貼頰頭上。有好事者、別撮五宗垂示有數目者、拘拘焉謂之人天眼目。止譎也。經坊行之已久、顧未嘗有辨之者、斯一弊也。近見知解之流、翻刻下注、誤認死語為宗旨。乃誤之又誤、斯又末法之大禍也。有識學者、終身不閱、可也。

*

中峰国師は、辯才、海の如く、福德殊に勝れ、名、海内に満つるも、猶お自視して欲然たり。大刹を却けて住せず、大施を輟めて享けず、王臣奔走するも事と為さず。一生、山居村居、舟居塵居し、蹤迹定まらず。祇だ示衆するのみにして上堂せず。蓋し其の胸中、別に所見有りて然るや、抑も所謂「法を識る者は懼る」か。從上の言句は、海のごとく富み山のごとく積み、皆な能く人の眼目を開くも、大達の士は、猶お將て頰頭上に貼らず。好事者の、別に五宗の垂示の、數目有る者を撮して、拘拘焉として之を『人天眼目』と謂う有り。止だ譎なるのみ。

經坊、之を行うこと已に久しきに、願かえつて未だ嘗て之を辨ずる者有らざるは、斯れ一弊なり。近たくいごろ知解の流の、翻刻して注を下し、死語を誤認して宗旨と為すを見る。乃ち誤りの又た誤りにして、斯れ又た末法の大禍なり。有識の学者は、終身、閱せずして可なり。

《解説》中峰に対する牧雲の評価は、その大刹への住持を拒み続けた隱遁的な生き方に向けられており、清の順治帝からの招聘に喜んで応じた木陳道忞などに対する揶揄が込められているようにも感じられる。次の条の祝聖への言及も、清朝の皇帝に対する祝聖を行っていた当時の禅僧への当てつけとも取れる。牧雲の心には明朝の遺民としての意識があつたものであろうか。後半の『人天眼目』に対する批判は、漢月法蔵の垂流に向けられたものであろう。漢月は「三玄三要」を臨済宗旨として主張したが、その裏には異様な数字への執着があり、漢月が『河図洛書』や『易』を踏まえながら行なつた独自の主張は、彼の著述である『弘戒法儀』巻下「衣鉢総持第二六」(Z106・520c～523d)に明らかである(拙稿「漢月法蔵と士大夫たち雍正帝から魔蔵と呼ばれた僧侶」〔広島大学『東洋古典学研究』2〕参照)。「人天眼目」は宋の晦巖智昭が編纂し、淳熙十五年(一一八八)の自序を付して刊行したもので、以後、修訂を重ねながら元代から明代にかけて何度も出版されている。ある意味で人気があつた書物である。牧雲の指摘通り『人天眼目』は「三玄三要」に限らず「四料揀」「浮山九帶」「黃龍三関」「巴陵三句」「曹山三種墮」など、数字に関連した禅語を集めたものであり、漢月の宗旨説を支持する禅僧たちにとっては便利なものであつたろう。清朝初期に刊行された『人天眼目』としては「戊午(順治三年・一六四六)」の刊記を持つ嘉興統藏本がある。その他、康熙四二年(一七〇三)に仁炬が重訂した『増集人天眼目』があるが、牧雲遷化後のものである。

注釈書としては日本の禅僧が撰述したものは数種類残されているが、中国撰述のものはいないようである。よって、「知解をする輩が、翻刻して注を加え（知解之流、翻刻下注）」ていると言うのは、牧雲が具体的に誰を意識して発言したのか明らかでない。

〔13〕禅僧の祈祷僧への墮落

宋の王室の全盛〔時代〕から、〔首都を〕南に移す〔南宋〕に及ぶまで、君主も大臣も皆な祖師の道を尊崇していた。その当時、尊宿（尊）の多くは「皇帝の」勅命を奉じて「寺に住持し、住職となる儀式である」開堂をしていた。だから「祝聖（しやくせい）という、皇帝の長寿を」祝（いの）り頌（たた）える詞（ことば）があったのである。帝王の道と祖師の法（おしえ）とは違い、指導的立場にある禅僧は、お祓いをして後継ぎ「の子供」を「授かるように」祈ったり、追薦「供養」して「浄土に」往生したと喜ばせたり、「在家の家を」次から次へと一軒ごとに大きな声で「お経を誦み」祈祷して「回って」いる。「そんな調子だから」若い後輩は、「上堂」が「もともと」どういことなのか分からなくなり、説法の語は疏（表白文）の語のように「形式的なものに」なってしまったのである。ああ、それでも語録と称することができようか。そう、昔は仏法を求めて、「二祖慧可などは」片腕を切り落としたが、今は仏法を売って、粗末な食事の足しにしているのである。どうして仏法を求める尊（い人）を得られようか。だから、およそ林下（しんげ）の人は、言葉を発したり事を行う場合には、必ず古（いにしえ）を式（しき）としなければならぬのだ。祖庭（そてい）を助け起こすのに、これ以上のものはないのである。

宋室全盛、逮南渡、君相皆崇尚祖道。其時尊宿多奉勅開堂。故有祝頌之詞。帝王之道、祖師之法、交相隆重、理固然也。慨今非昔、宗師家保禳祈嗣、薦嚴慶生、家籲戸禱、何紛紛哉。後生小子、至不知上堂為何事、說法語、皆如疏語。嗚呼、尚可稱語錄哉。是昔之求法、斷隻臂、今之舊法、餽一口。求法之尊、何可得邪。是故、凡林下人、發言行事、必以古為式。扶立祖庭、無出乎是。

*
宋室の全盛より、南渡に逮およぶまで、君相皆な祖道を崇尚す。其の時、尊宿多くは勅を奉じて開堂す。故に祝頌の詞有り。帝王の道、祖師の法、交こも相隆重すれば、理固より然るなり。慨げんくらくは今は昔に非ず、宗師家は保禳祈嗣、薦嚴慶生し、家よごとよに籲よび戸よごとよに禱すること、何ぞ紛紛たらんや。後生小子、上堂の何事為るかを知らず、說法の語、皆な疏語の如きに至る。嗚呼あ、尚お語録と稱す可けんや。是れ昔の求法は、隻臂を断ち、今の售法は、一口を餽す。求法の尊、何ぞ得可けんや。是の故に、凡そ林下の人は、言を發し事を行うに、必ず古を以て式と為す。祖庭を扶立するには、是れを出ずること無し。

《解説》 祝聖の制度が宋代以降の中国禪門、及び鎌倉期以降の日本禪門に定着したのは、主に南宋に始まる五山十刹という官刹制度の確立によるものであり、牧雲の指摘通り、国家による住持任命と経済的保護がその背景にあった。特に元朝の後至元二年（一三三六）の割を付して出された東陽德輝の『勅修百丈清規』は、その冒頭に「祝釐章」を設けて「今上皇帝聖寿万安」を祈る祝聖を制度化し、官刹で実施させた。官堂の寺院である以上、祝聖を行うのは当然と言えは当然のことであつたらう。しかし、明末には既に五山十刹制度は瓦解しており、祝聖を『清規』通りに挙行する裏付けは失われていたのである。ちなみ

に、牧雲自身は、初住である嘉興の古南禪院に住持した際には祝聖の拈香を行なっているが（『牧雲和尚語録』巻一・2b）、これはまだ明朝が滅んでいない崇禎十三年（一六四〇）五月十五日のことである。それ以後、清代に入って牧雲が住持した寺院の語録の中で開堂の法語が載せられているのは虞山興福禪寺だけであり、そこでは釈尊から幻有正伝（一五四九〜一六一四）に至る歴代祖師への拈香と、授業師である洞闇法乘（一五五二〜一六二三）への拈香、及び嗣法師である密雲円悟への拈香はなされているものの、祝聖の拈香は行われていない。清朝に入ってから牧雲の意識の一端が窺えよう。とはいえ、この条は、表面的には決して祝聖そのものを否定しているわけではなく、素直に読めば、帝王から尊崇されるような僧侶となるべきだという叱咤とも受け取れる。少なくとも、経済的基盤を失った寺院の僧侶が祈禱中心の日銭稼ぎに明け暮れている現状を、牧雲が嘆いていたことだけは間違いないであろう。

〔14〕 仏眼和尚の「誠問話」

仏眼清遠和尚（一〇六七〜一一二〇）は、かつて修行者の問話質問を誡めたことがある。その言葉は龜鑑模範とすることができ。思うに、修行者が「禪問答で」問題を出して「師家に」質問するのに、一語の下に利益りやくを「得ることを」求めないで、いたずらに回りの物事を見て「好悪などの」情思いを起こし、弁舌をほしのままにして禪宗の師家を試験していることを「非難して」言っているのだ。天童老人は、黄檗山（福建省福州）で自らみづかこの弊害を見、百の質問を設け「て問答す」ることになった。しかし「質問に」答える者は「なぜ質問が設けられたのか、その」理由を究明することなく、答えられた方が勝まっていると思ってしまった。「そこ

で、天童〕老人は深くため息をついて、弟子たちを誡めたのである。

*

仏眼和尚嘗誠学者問話。其言可為龜鑑。蓋謂学者設問、不於語下求益、徒見境生情、逞唇舌以驗宗師。天童老人在黃檗山、親見此弊、至有設百問。而答者不原所以、亦以答得便為長。老人深為歎息、以誡座下。

*

仏眼和尚は嘗て学者の問話を誡む^い。其の言、龜鑑と為す可し。蓋し学者、問いを設くるに、語下に於いて益を求めず、徒に境を見て情を生じ、唇舌を逞しくして以て宗師を験すを謂うなり。天童老人、黃檗山に在^おいて、親しく此の弊を見、百問を設くること有るに至る。而れども答うる者、所以を原^{もと}ねず、亦た答え得るを以て便ち長と為す。老人深く歎息を為して、以て座下を誡む。

《解説》 仏眼徳遠の「誠問話」は『舒州龍門仏眼和尚語録』巻八（『古尊宿語録』巻三四、Z118・304a）に見え、『緇門警訓』巻九（48・1088c）にも引かれている。密雲円悟が黃檗山で開法したのは、崇禎三年（一六三〇）の三月から八月にかけての僅か四ヶ月余のことであるが、洞門の覚浪道盛（一五二九〜一六五九）との論争を行うなど、密雲の棒喝禅がその本領を發揮することになる重要な時期であった。この黄檗における密雲の問答・著述は、木陳道忞の手によって記録され、『黄檗密雲禪師語録』一卷（内閣文書所蔵）として、恐らく密雲が黄檗を出た直後に刻行されているが、その中には牧雲が言う「百の質問」は見当たらない。もちろん密雲の他の語録にも該当する問答は見えない。文章として語録に採録されなかったものの、良く知られた事実だったのであろうか。

〔15〕適正な質問と答え

古人は心の疑問がまだ解決されていないから、「切実な」質問を發した。しかも「その」質問は皆な適正な質問だった。師家はその質問に基づいて答えた。だから一言の下に、往々にして「人生の一」大事を大悟徹底したのである。今時の修行者は、緊要で適正な質問を發することを求める者がきわめて少ない、答える側も「きちんと質問の内容を」識別していないことがある。「それなのに、その」問「答」を尽く書き取って、高く法堂に貼りだしている。これも一眞理用の眼隻眼を失っているのである。

*

古人為心疑未決、故發問。而問皆正問。師家原其問而答之。故一言之下、往往大事了徹。今時學人、求發切要正問者殊少、而答者或不辨。凡問尽為謄錄、高貼法堂。是亦失却一隻眼。

*

古人は心疑未だ決せざるが為の故に問いを發す。而も問いは皆な正問なり。師家、其の問いに原もとづきて之に答う。故に一言の下に、往往にして大事了徹す。今時の學人は、切要なる正問を發することを求むる者殊に少なく、而も答うる者も或いは辨せず。凡そ問わば尽く謄録を為し、高く法堂に貼る。是れも亦た一隻眼を失却す。

〔16〕「上堂」は芝居

古は眞まことつ向むかひから「問答を」しかけたものである。「問答する」修行僧が僧侶たち大衆の中から進み出て「挨拶の」礼拝をしている時には、「誰も」修行僧が「これから」何なにことを質問するのか「前もって」知っていないかった。「説法をする」須弥座の上にいる鼻水をたれた老いぼれが、私子を揺らし「て何か答えることになるが」、

修行者「の方」も立ったまま「師家が」自分にどんな言葉で答えてくれるのか分かっていなかった。だから「圓悟克勤禪師は」「質問する方もとても良いし、答える方も更にすい」「『五燈金元』巻一九・大慧宗杲禪師条、Z138・376d」と「目の前で行われている問答を」褒めたのだ。少しでも言葉につまるならば、また所謂「稲妻のような「すばやい」機」が必要」なのに、無駄な忖思を勞している」「『雲門広録』巻上、T47・549a）」ということになるの」だ。このようであるから、古人が問答する時には、どうして「いらぬ」心をその間に差し挟んだことがあつたであろうか。今の保社の中で「行われている問答」は、ちょうど芝居と一緒にあつてゐる。普段からよく練習してきているから、その「本番の」時になって「どういふ問答をするか」相手も知っているし自分も分かつており、相手が打てば「それに」自分が応じ、「受け売りを」言葉で伝えて、それを大法を明まことつたなどと言っている。これまた大きな弊害である。智者は決してこのような仲間には加わらないであらう。

*

古者当陽扣擊。學者出衆禮拜、不知學者問何事。座上老凍臙、塵塵尾搖曳、學者立地亦不知他答我何語。所以有問者最好、答者更奇之褒。稍有遲鈍、又所謂掣電之機、徒勞忖思。若是者、古人問答、何曾容心於其間。今保社中、正同演戲。平時串習將來、臨時你知我知、你拍我応、口耳伝授、謂之明大法。斯又一大弊也。智者定不入此局。

*

古は当陽に扣撃す。學者、衆を出て禮拜するに、學者、何事を問うかを知らず。座上の老凍臙、塵（塵の誤字）尾搖曳し、學者立地ちて亦た他の我に何の語を答うるかを知らず。所以に「問う者最も好し、答うる者も更に奇なり」の褒有り。稍や遲鈍有れば、又た所謂「掣電の機、徒に忖思を勞す」なり。是くの若ければ、古人の

問答、何ぞ曾て心を其の間に容れんや。今の保社の中は、正に演戲に同じ。平時に串習し將ち来り、時に臨んで
你知り我知り、你拍し我応じ、口耳伝授して、之を大法を明らむと謂う。斯れ又た一大弊なり。智者は定んで此
の局に入らず。

《解説》「上堂」における問答の形骸化を指弾したものである。当時に限らず、恐らく宋代以降、かなり早い時期から「上堂」は形式的な儀式となっていたと思われる。「秉弘」の制度化などもこれを加速させたことであろう。牧雲の時代で言えば、木陳道忞の宮中での「上堂」について、「大和尚（＝木陳）が上堂し、師と弟子とが問答するが、皆なあらかじめ「台本を」撰製くつていたのであり、ちよつど俳優が脚本を読んで、本番で歌や演技をするようなものである（大和尚上堂、師徒問答、皆預為撰製、如優伶誦脚本、臨時演唱）」（『昭代叢書別集』「木陳奏対機縁・張潮跋語」という指摘があることから）、「上堂」の形骸化は一般に良く知られたことだったのである。また、「上堂」における問答が、さほど真剣に実施されておらず、重要視されていなかったであろうことは、『費隱禪師語録』の版本間における文章の削除省略によっても知ることができる。次に引く問答は、十六巻本『費隱禪師語録』卷八（97～98）に載せられた天童景德寺での四月八日の「上堂」の一節であるが、同じ「上堂」を載せた嘉興藏本の十四巻本『費隱禪師語録』卷五（13a）では【】の部分が削除されている。「進云、恁麼則人天肅爾承恩力、今古如然令転新。【師云、大家共証明。進云、欣逢定国將軍手、撥転如来正法輪。】師云、一任流通」。つまり、間を飛ばして適当に削除を行い、質問と答えとが相関していなくても何ら問題はないということになるのである。少なくとも『臨濟録』の「上堂」のように、緊迫した真剣勝負でなかったことだけは疑う余地があるまい。

おわりに

以上の十六条の中には、牧雲の考える禪門における理想的な語録の姿と、明末における上堂説法の現状が如実に示されている。ただ、語録がなぜ必要なのかという存在意義については特に言及されていない。古来、禪門で言い尽くしてこられたことでもあり、重言する必要がないと考えたのかもしれない。

そもそも禪宗では、釈尊の法を代々直接に受け継いできた人物が歴代の祖師だとされている。よって、祖師方の言葉は釈尊の言葉と等価値のものと言う理屈になる。六祖慧能の語録が『六祖壇経』と、その題目に「経」という文字が使用され、大慧や中峰の語録が經典と一緒に「大藏経」に入蔵されていることも故無きことではないのである。ただ、禪門では「不立文字、教外別伝」を標榜しており、經典を「不浄を拭う反古紙（拭不浄故紙）」（『臨濟録』示衆）と切り捨てる言葉や、「文字には実体が無く、「真理は」言葉で表現できないのだから、私が一日中しゃべったとしても、しゃべったためしはないのだ（文字性空、言語道断、以予終日談、為未嘗談）」（『雲臥紀談』自叙、178・18）といった高踏的な発言が溢れている。よって、禪門で經典や語録の権威が無条件に認められることはなかったが、決して完全にその存在が無視されたわけではなく、その一方で、「教禪一致」の立場から、經典などの文字語言の存在を評価する発言もなされていた。たとえば禪門では、『田覚経』に見える「經典は月を指し示す指のようなものだ（修多羅經如標月指）」（117・91a）という言葉を典拠として、仏の真理を「月」に喩え、經典を「指」に喩えた、「指月」という言葉が良く用いられている（『楞嚴経』卷二、116・11aにも同様の指月の教示が見える）。あくまで經典は真理を指し示す道具に過ぎないのであるが、その存在は無価値ではないのである。そして、語録も当然、經典と同様の扱いを受

けることになる。『大慧普覺禪師語録』の入藏を求めて乾道八年（一一七二）に書かれた「進大慧禪師語録奏簡」の出だしの部分に次の様にある。

ひそかに思うに、仏祖の道は文字や言葉で表現できるものではないが、「その道を」盛んにして広めるには、必ず「何か手がかりとなるものに」仮託しなければ明らかにならない。ちょうど手で月を指さすようなものであり、手と月とは、はなから関係ないが、手が指さすところが分かるならば、月の所在が分かるのである。

窃以仏祖之道、雖非文字語言所及、而發揚流布、必有所假而後明。譬如以手指月。手之与月、初不相干。然知手之所指、則知月之所在。（147・811a）

牧雲自身に代わって、語録の存在意義について述べた序文が『牧雲和尚語録』に付録されている。撰述したのは牧雲の在俗の弟子であり崇禎十五年の孝廉である欠庵居士こと朱一是（近修、法名恒晦・生卒年未詳）なる人物である。内容的に「指月」の比喻に近いが、その一部を引用して結びとしたい。

道は火のようなものであり、道を説いて語録があるのは、火に「は燃えるための」薪があるようなものである。自分の火を他人に伝えるならば、他人と自分の火は、一つの火である。「ただし、火を」伝えるのには薪が必要である。自分の道を他人に伝えるならば、他人と自分の道は、一つの道である。「ただし、道を」伝えるのには語録が必要である。「古人の」足跡に従いながら「古人のように」悟りきれない者は、語録を見て道を見ていないのであり、薪が「そのまま」火だと執着しているのである。薪を山のように積み上げたとしても、「火がなければ」炎が燃え上がるという用を手に入れることはできない。「古人の足跡が」何も無いところを「好き勝手に」踏み行なって「迷妄に」溺れてしまう者は、道

も語録も見ていないのであり、火を求めながら薪を捨ててしまっているのである。日暮れに他人の家の戸を叩く人は、火をもらいたいからであろうが、どうして「薪も持たずに火を」素手で持ち帰られようか。

道猶火也。說道而有語録、猶火之有薪也。以我之火伝於人、人与我之火、一火也。伝之必資于薪。以我之道伝於人、人与我之道、一道也。伝之必資于語録。循跡而鮮悟者、見語録不見道、是執薪以為火也。雖積薪如山、不能得炎上之用。蹈虚以自溺者、不見道、并不見語録、是求火而舍薪也。昏暮叩人之門戸人、即欲与之火。豈能徒手取以帰哉。（「牧雲和尚七会余録」1a）

《付記》 牧雲通門には語録・別集あわせて八種類の著述が現存するが、その内容については『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』第六号（二〇〇八年五月発刊予定）に「牧雲通門の著述について」という題目で掲載されるので、そちらを参照されたい。

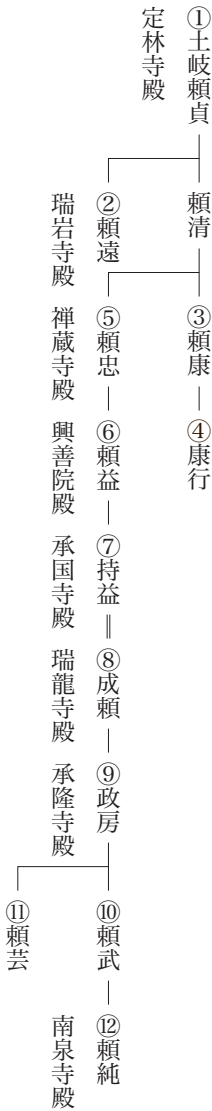
臨濟宗五山派・美濃承国寺の興亡史

横山住雄

一、はじめに

承国寺は、岐阜県各務原市鶯沼古市場町に在った寺である。今は全くの廃寺となっている。承国寺の山号は南豊山なんほうざんという。室町時代中頃に、美濃国の守護であった土岐持益ときもちますの菩提寺として建立された寺であった。南北朝時代から室町末期までの二百余年間、美濃国守護職は土岐氏がつとめており、その歴代のほとんどは、それぞれ自身の菩提寺を建立していた。土岐氏歴代の系譜とその菩提寺は次のとおりである。

土岐氏略系図



守護名	法名	死去年月日	菩提寺	所在等
①土岐頼貞	定林寺殿雲石存孝	暦応 二・二・廿二	定林寺(廢)	土岐市泉町
②土岐頼遠		康永 元・十二・一		(刑死)
③土岐頼康	建徳寺殿節叟善忠	嘉慶 元・十二・廿五	建徳寺(廢)	揖斐川町小島瑞岩寺に墓
④土岐康行	法善院殿咲巖善喜	応永 十・九・十四		北伊勢で死去か
⑤土岐頼忠	禅蔵寺殿正庵真兼	応永 四・八・十一	禅蔵寺	池田町禅蔵寺に墓
⑥土岐頼益	興善院殿寿岳常保	応永廿一・四・四	興善院(廢)	〃
⑦土岐持益	承国寺殿大助常祐	文明 六・九・六	承国寺(廢)	〃
⑧土岐成頼	瑞龍寺殿国文宗安	明応 六・四・三	瑞龍寺	岐阜市瑞龍寺に墓
⑨土岐政房	承隆寺殿海雲宗寿	永正十六・六・十六	承隆寺(廢)	岐阜市茜部神社に墓
⑩土岐頼武		不明		
⑪土岐頼芸	東春院殿文関宗芸	天正 十・十二・四	東春庵(廢)	揖斐川町谷汲岐礼法雲寺に墓
⑫土岐頼純	南泉寺殿玉岑珪公	天文十六・十一・十七	南泉寺	山県市大桑南泉寺に墓

弱肉強食の中世における武将にとっては、精神的な拠り所として宗教を崇敬するのは自然の成り行きであり、また僧侶も武将の支援によって寺を建て維持をするという相関関係にあった。一般的な傾向としては、中世の武将は禅宗を信奉することが多かった。濃尾地方では、尾張守護の斯波氏は臨濟宗五山派に、守護代の織田氏は曹洞宗叡山派に帰依した。土岐氏は臨濟宗五山派、守護代の斎藤氏は主として臨濟宗妙心寺派と

いった状況である。

土岐氏は、室町中期になって、土岐成頼しげちかが悟溪宗頼に帰依して瑞龍寺を建立した（応仁元年頃）。それで瑞龍寺は妙心寺派の寺であるべきであるが、文明二年（一四七〇）には土御門天皇から準十刹に指定する旨の綸旨が出されており⁽¹⁾、十方住持制度をとらなければならなかった。玉村竹二氏は、『美濃国に於ける中世前期の禅宗の発展』（以下『玉村稿』）のなかで、五山派から大覚派の月江寿訓、法灯派から春岳寿崇が住持に任ぜられているとされ⁽²⁾、その他にも五名ほどが文亀・永正から天文前期にかけて住持となっている。そのため、この時期の瑞龍寺は純粹な妙心寺派の寺であったと見るわけにはいかない。土岐氏の場合、最後の守護の土岐頼純の時になってはじめてその菩提寺の南泉寺が妙心寺派の寺であったと言えるのである。

ここで述べる承国寺については、五山派のうち夢窓門派の鈍仲全銳どんちゆうぜんえいを開山とする寺で、官寺である諸山に列せられて発展した。まさに衰退に向う直前の五山派の繁栄の姿が、承国寺近くに住んだ万里集九の『梅花無尽蔵』などによって、かなり明らかになることは有難い限りである。

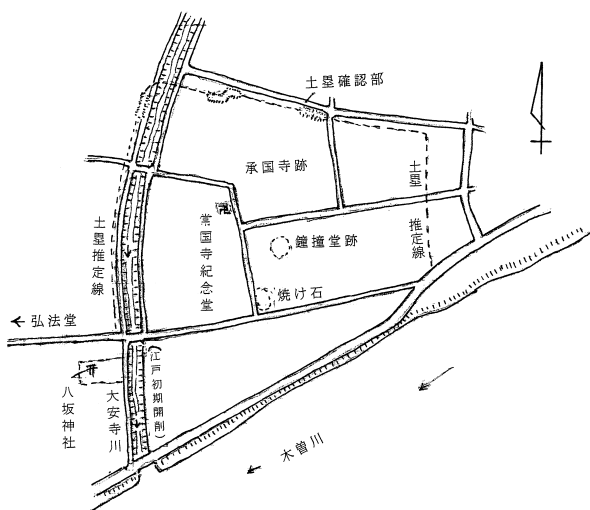
二、承国寺の位置と性格

承国寺の寺跡は、各務原市鵜沼古市場町四丁目にあり、寺域は三ヘクタール以上に及ぶ敷地であったらしい。寺の中心部と思われる所に常国寺記念堂が建てられている。その中の無縫塔の台座に、

常国寺開山禪師大和尚之碑、興国二年（一三四一）乙未七月八日逝去、記念堂建立之際、蓮台以下口造

……

と刻まれている。また寺標石には、「広撰山常国寺記念堂」ともあり、一見したところでは、山号寺号は「広撰山常国寺」で、開山和尚が示寂したのは興国二年七月八日であると思ってしまう。これらのことは、愛知県犬山市犬山寺内町の本龍寺にある江戸時代以降に書かれた資料によったものと思われるが、史実に基いたものではないと思われる。



承国寺跡略図

それでは、南豊山という山号はどうしてつけられたかと言っと、もちろん禅語に因むのであろうが、今一つは、寺から北へ二キロの所に濟北山大安寺が在ることと関係していると思われる。大安寺は、笑堂常祈しやうどうじやうきんが応永年間（一三九四～一四二八）に創建し、その後、守護代斎藤氏の氏寺となっていたので⁽³⁾、大安寺の南方に当るという意味も含んでいると私は考える。

土岐持益より前の土岐氏歴代は、頼康・頼忠・頼益と拠点を小島館おしま（揖斐川町小島）や池田館（池田町本郷）に構え、菩提寺もそれぞれその近くに建ててきた。ところが、持益の時に至って、なぜ今までの本拠地を遠く離れることになったのであろうか。

土岐頼康のあと、康行の代になって、美濃・尾張・伊勢三国の守護職を没収された時、土岐氏の出で夢窓

派の禅僧雲溪支山の尽力で、一族の土岐頼世（頼忠）が美濃守護に任命され、土岐氏の断絶を逸れたことがある。頼忠は池田館に拠り、禅蔵寺を菩提寺にしたことは前述のとおりである。頼忠・頼益と二代続いて安定した政権であり、守護代には富島氏としまが就任していた。ところが、土岐池田家三代目の持益の代になって、富島氏を討つて斎藤氏が守護代に成り上るといふ事件が起つた。この事件は、文安元年（二四四四）閏六月十九日に、京都に在る土岐氏の屋形で発生した。難を逃れた守護代一族の富島八郎左衛門は、屋形の門外で土岐氏の被官ひか石河氏・久富氏ら三人を捕えて守護代邸に帰り、この三名を殺害したのち放火した。ついで一族郎党と共に管領の畠山邸に行つて実情を訴え、善処を申し入れたがとりあつてもらえず、やむなく即刻美濃へと馳せ下つた⁽⁴⁾。

守護代となつたのは、斎藤越前守入道宗円で、この宗円は、事件に先立ち、管領の畠山氏など幕府上層部にも万端手を打つていたものと思う。従つて宗円には何の処罰も無く、守護代に就任したのである。宗円は美濃へ下つた富島氏に対処するため、土岐持益以下の在京衆の多くと共に、文安元年八月七日に美濃へ向つた。近江路は富島氏が押えていて危険なため、伊賀・伊勢を経て美濃に入った。その間の八月六日と十日に美濃で合戦があつたが、留守部隊のみの土岐・斎藤勢は抗しきれず、富島方に宗円の館のごく近くまで攻め込まれた。あと一步という所で留守部隊が食い止めた。持益・宗円らの美濃到着後は、富島氏の攻撃も無くなり、平穩を保つた。五年後の宝徳元年（一四四九）九月十四日には再び合戦となり、斎藤・富島両軍の死者は若干名に過ぎなかつたが、負傷する者は多数にのぼつた⁽⁵⁾。翌宝徳二年九月一日には、上京していた宗円が富島氏に討ち取られてしまつた⁽⁶⁾。

このような混乱時にたち至り、池田館では近江に近いために攻撃にさらされる危険がいつもあることがわ

かった。文安二年八月には、宗円の相続者齋藤利永が加納城を築いたと言われている⁽⁷⁾。守護代富島氏暗殺事件の翌年に当る。また岐阜市加納の盛徳寺には、宗円の墓もある⁽⁸⁾。そうすると、齋藤氏の拠点は加納に移されたと見てよいだろう。加納の東隣りが革手^{かわて}(岐阜市上川手・下川手)で、ここに南北朝時代から五山派の霊葉山正法寺が在った。当然守護館は、池田からこの革手に移された⁽⁹⁾と誰もが思うであろうが、私はさらに安全な鵜沼の地に移されたものと思う⁽¹⁰⁾。

承国寺跡の地は、南は木曾川に面している。木曾川の下流には革手・加納があり、墨俣があった。川による人や物資の輸送はごく簡単・多量に行うことが出来る。のち長享元年(一四八七)に、近江の六角氏が幕府の追討を受けた時、六角氏と同盟していた土岐氏が、革手から細目^{ほそめ}(加茂郡八百津町)に館を移したのも、細目に木曾川の湊^{みなと}があるのと共通している。また、承国寺跡の地は、北・西・東の三方を土塁で囲まれているので(図参照)、単なる寺院というよりは、中世城館を流用したと見た方が良いのである。寺であれば、外周を壮大な土塁などで囲む必要性が無いといえる。

承国寺の開山は夢窓派の鈍仲全鋭といわれる。しかし、鈍仲は守護代争いの文安元年(一四四四)から四年前の永享十二年(一四四〇)三月二日に、建仁寺の興善院で亡くなっているから、仮に文安元年に承国寺が建てられたとしても、鈍仲は勧請開山ということになる。さらに、承国寺が鈍仲存命中に建てられたと考えた場合、池田館付近であれば納得できるが、持益にとって何のゆかりも無い鵜沼の地になぜ菩提寺を建てなければならなかったかという疑問に答えることが出来ない。

三、承国寺開創期の状況

開山鈍仲全銳の一百年忌香語が、内閣文庫本『明叔録』に見え、

大日本国天文八年三月初二日、濃之南豊山承国開基、前南禅鈍仲大和尚一百年遠忌辰也、

との一文がある。この香語によれば、鈍仲四世の法孫に当る承菊（のちの太原崇孚）が、同じく若い頃に修行した今川義元の意を受けて、駿府の臨濟寺で法要を行ったという。この中で、鈍仲について、承国寺開山ではなくて「開基」とされている点に注目する必要がある。

鈍仲は、土岐持益の父の頼益に招かれて、建仁寺内に京都における頼益の菩提寺として興善院を開創していた。また池田館の近くにも興善院が建てられて、その開山となっていたとみられる。頼益の法名に興善院殿が付されているのはそのことを示すものである。鈍仲は、永享元年（一四二九）に相国寺坐公文の公帖を受け^⑩、また土岐市の定林寺にも住山した^⑪。永享十二年三月二日に亡くなったことは前述のとおりである。頼益が帰依した鈍仲に、持益も師事していたことは想像できるので、承国寺創建に当って、勧請であっても持益が鈍仲を開山にしたことは理解できる。

ただこの承国寺がいつ建てられたかについては定かではなく、史料上の初見は長祿二年（一四五八）のことである（後述）。持益が守護代によって失脚・隠居させられたのは、『濃飛両国通史』が康正二年（一四五六）と推定しているが、実は康正三年八月から長祿二年六月までの十ヶ月間のことであろう^⑫。承国寺の初見はその直後に当る。この頃承国寺が創建されたというよりは、むしろ文安元年から間もなくの頃であったと思う。たとえば土岐成頼の場合、明応元年（一四九七）の死去前後にその菩提寺として瑞龍寺が建てら

れたのではなく、早くも応仁元年（一四六七）頃に建てられた（前述）。土岐政房についても、永正十六年（一五一九）に亡くなつてから承隆寺が建てられたのではなく、すでに文明十一年（一四七九）には建てられていたことが確認されている⁽¹³⁾。

現在、承国寺跡よりも約五百メートル西方の古市場弘法堂に、「明応五丙辰閏二月十日」在銘の宝篋印塔基礎があり、これは、私は梅心瑞庸の塔だと見ているものである。美濃における宝篋印塔基礎の標準的な大きさは、横幅が二十一センチ（七寸）ほどである。これに較べてこの塔は横幅が三十二センチあり、体積では標準型の約二倍である。このような中型塔は、土岐氏歴代の宝篋印塔とほぼ同じであり⁽¹⁴⁾、承国寺歴代の塔であるならば、梅心塔こそこれにふさわしいといえる（梅心については後述）。つまり、この塔が原位置をあまり動いていなければ、承国寺塔頭の春沢軒（梅心の塔院）は、承国寺跡から西方へ五百メートルほど離れた所に在ったことになる。

このことから見ると、現承国寺跡は、はじめ守護館としての城館であり、その西方五百メートルほどの所に、菩提寺としての承国寺が建てられていたのではないかと思うのである。持益が失脚して守護館が革手へ移った康正二年（一四五六）以降、承国寺の本体は館の跡へ移ったが、春沢軒はそのまま原位置を動かなかった可能性がある。

四、承国寺の歴代住職

景稜首座（長祿二〜寛正二か）

『蔭涼軒日録』によれば、長祿二年（一四五八）八月四日に景稜首座に承国寺の公帖が出された。このことは、承国寺がすでに官寺である諸山に指定されていたことを示している。これより以前のこととはわからないが、この頃土岐氏の力を背景として、承国寺が諸山に昇格したのである。これによって、以後継続的に交替で住職が任命されて入寺して行くことになった。

瑞勲首座（寛正二〜寛正五か）

『蔭涼軒日録』によれば、寛正二年（一四六一）九月二十四日に承国寺の公帖が頒布された。

心馨景檀首座（寛正五〜応仁元か）

寛正五年（一四六四）九月八日に景檀首座に承国寺の公帖が頒布された（『蔭涼軒日録』）。この人は、『舊菴集』の、「心馨住承国江湖」の語に、「諱は檀、大岳の子」とあり、大岳周崇の法嗣と判明する。心馨は承国寺内に禅源庵を構えて、文明十七年（一四八五）十月九日に五十歳で示寂した。「前任承国心馨檀西堂肖像贊」が、『補庵京華新集』（文明十八年条）に見える。禅源庵の項参照。

子薦梵鶉（応仁元か〜文明二か）

応仁二年（一四六八）に、万里が美濃の神淵かぶちの龍門寺から承国寺を訪れ、その山門閣に登り、また子薦老人の韻に和したが¹⁵、子薦が承国寺の住持として万里に対応したものであれば、子薦は当住中と思われる。

梅心瑞庸

文明の初め頃、承国寺に住山した。明応元年（一四九二）二月十日に般若坊鉄船が亡くなった時、梅心の悼偈に東陽英朝も和韻している¹⁶。梅心は諸山である承国寺に住山したことで西堂位を得ており、明応元年に梅心西堂と称していたのは当然といえる。

玉村竹二『五山禅僧伝記集成』（以下『集成』）によれば、梅心は応仁の乱前に京都の万寿寺で秉ひんぼを勤め、文明初年に承国寺に住山、ついで寺内に春沢軒を構えて退居し、文明十三年（一四八二）頃には美濃の興善院（承国寺内であろう）にも住んでいたという。

天祐（文明七〜文明九か）

彦龍周興（延徳三年六月三日、三十四歳で示寂）の『半陶文集第一卷』に、前住承国の天祐が、京都安国寺に入寺した際の、彦龍の山門疏がみえる。この疏の前に、文明十一年、十三年、十五年、十六年と編年順に法語が収められていることから見れば、この疏は文明十七年三月のものかもしれない。これによれば、天祐が承国寺に住山したのは文明七年から九年頃かと思われる。そのあとしばらく承国寺内の春沢軒に在った勤有軒あたりに居て、安国寺へ入寺したらしい。安国寺退院後は、延徳三年には承国寺へ戻っており、天祐は興雲院主をつとめたこともある（興雲院の項参照）。

仲華□文（文明九〜文明十一か）

『五山禅僧詩文集』（京大文学部蔵）に、仲華侍史和詩序という万里集九の一文があり、

頃者、春沢翁、命翼子、侍立仲華主盟之堂下、……

とみえる。この文は文明十一年（一四七九）正月の作品と推定され¹⁷、仲華がこの頃承国寺住持であったらしく、文明九年〜十一年頃の住山かと思われる。なお翼子というのは万里の長男千里瑞翼のことで、万里はこの子を承国寺の梅心のもとへ入門させていたが、文明十三年に若くして病死した¹⁸。

南溪全曹（文明十一かゝ文明十三か）

『梅花無尽蔵第四巻』の文明十三年頃のところ、「依南溪老人南豊退鼓之韻」という一文があり、文明十三年（一四八一）頃に承国寺住持の席を退いたことを知る。約三年が任期であったとすれば、文明十一年頃の住山かと思われる。

南溪はこのあと承国寺内の大機軒に留っていたらしい。八年後の延徳元年（一四八九）秋頃に、「承国寺領の安弘見・白川（美濃国加茂郡内）の二境を歴遊した¹⁹」。その後、安弘見に隠居所をつくり、明応八年（二四九九）三月四日に承国寺内の大機軒で示寂した。七十歳。

言叔（文明十三〜文明十五か）

『梅花無尽蔵第二巻』の文明十三年頃の所に、「南豊主盟言叔和尚」と見え、また、同第四巻に、「新命南豊堂上言齋和尚……」とあり²⁰、言齋は言叔の誤りと見れば、文明十三年（一四八一）頃に言叔が南溪の後席として承国寺に住山したと見ることが出来る。

文明十七年頃かと思われる正月、相国寺内の一院（法住院、のち豊徳軒）から承国寺の言叔に出した彦龍の

書状が『半陶文集』に収められている。これによれば、

春沢軒の老人（梅心）のみは時折り私に手紙をくれる。伝え聞くに、胤仲と衆善軒の蒲庵二大老が相ついで亡くなったとのことで、大変驚き悲しんだ。私は五、六年前に承国寺に居たが、今に思えば未だ少年の時で、梅心にも大変お世話になった。私は春初に病臥し、今は少し良くなった。

梅心瑞庸（再住か）（文明十五かゝ文明十六冬か）

万里が建仁寺正伝院の桂林徳昌に宛てた書状の中に「南豊主盟梅心禅師」とあり、これを収める『梅花無尽蔵第六巻』の京大本には、書状の最初に「文明癸卯仲夏二十六日」とあるという²¹。よって文明十五年五月には、梅心が承国寺に再住していたことになる。

また、『梅花無尽蔵第二巻』の文明十七年七月と推定される四日には、「春沢梅心翁」とあるので、すでに承国寺住職を退いて春沢軒に居ることがわかる。『梅花無尽蔵第四巻』に、

諱次春沢主盟梅心和尚敲押、因雪、有即席会、時打南豊之退鼓、飯画壁之新築、

住山、解印屋堂深、冬底黄鸝、自好声音、翁是僧中詩達磨、晓来因雪示安心、

とあり、市木氏が『梅花無尽蔵注釋』（以下『注釈』）三のこの詩で文明十六、七年頃の冬の作であるとしておられることから推して、文明十六年冬の退院であったとみられる。

承啓（文明十六かゝ文明十八か）

文明十七年十一月六日には、周綸首座が承国寺の公帖を受けた。ところが周綸は坐公文ざくもんで実際には入寺しない定めであったにもかかわらず、文明十八年三月に承国寺へ入寺してきたために、当住中の承啓西堂と争いが起きた。その上周綸は秉私を遂げないで諸山たる承国寺の公帖を受けたことが判明した。周綸は、美濃守護代齋藤氏の一族らしく、その権力により公帖が出されたと思われる。この一件によって、齋藤一族の叔樹や瑤という者も、公帖を強く望むに至っているという⁽²²⁾。

子薦梵鶻（再住）（文明十八かゝ延徳元か）

前述のように、応仁二年（一四六八）に万里が初めて承国寺を訪れた時に、子薦老人の名が見える。その後、文明十一年（一四七九）閏九月九日の重陽前一日（八日）、龍潜主席の梅叔と共に、万里が興善院頭の子薦を室原（可児市）にたずねた記事が『梅花無尽蔵第一巻』に見える。

そして、文明十四年頃⁽²³⁾、承国寺養真主盟となっていた子薦梵鶻西堂は⁽²⁴⁾、美濃守（土岐成頼）の命令を受けて、越後の上杉民部大輔房定のもとへ使者として赴いた。これには功甫口勲記室が伴をしている。

文明十七、八年頃、京都の彦龍周興が承国寺の子薦に手紙を出し、今年の春に天寧寺（八百津町）へ赴こうとしたが病氣となり、三十日を経過したものの医者が外出を許さないといい、近況を報じた⁽²⁵⁾。また、長享二年（一四八八）八月に、横川景三が亀公のために泉叔字説を書いているが、この亀公は承国寺主（子薦か）から泉叔との道号を授けられたものという⁽²⁶⁾。

延徳三年（一四九二）八月中旬、万里が飛驒の温泉（下呂湯之島）へ赴くのに、承国寺興善院主の子薦堂上師に柿洪紙を借りて旅具としたとある⁽²⁷⁾。

明応四年（一四九五）、子薦は日光寺（所在不明）に住山したので、万里は諸老と共に出向いてこれを祝賀し、「古寺看楓」と題する一偈を作っている²⁸⁾。くだって永正三年（一五〇六）十二月二日から永正四年二月末の間、蛇足翁なる人が万里の家に留った。別れに慈慶主盟の子薦和尚らが皆和して一偈づつを上呈した²⁹⁾。

蘭冕らんべん口薫（延徳元かゝ延徳四か）

『梅花無尽蔵第三卷上』によれば、延徳二年（一四九〇）正月十五日の承国寺方丈での元宵会で、万里も出席して一偈を詠じた際、「住持は蘭冕口薫である」としている。なお市木氏は『注釈三』のこの部分の解説で、人名ではなさそうであるとす。

惟清（延徳四かゝ明応二か）

延徳四年（一四九二）春、春沢軒主梅心瑞庸が臨川寺の公帖を受け、万里がこれを祝って一偈をつくっているものの、残念ながらこの時の承国寺主席の名はこれでは明らかでない。『梅花無尽蔵第三卷上』には、南豊の惟清主盟が新築をしたので、万里は靈丹（丸薬）一精と津州天王の鋸を贈り、一偈を作った記事がある³⁰⁾。延徳四年のことである。これでは、惟清が塔頭名なのか僧名なのかわからないが、同第五巻には、相国寺万松軒主宗山等貴が美濃の天寧寺の仁甫斉淳に絵を贈り、仁甫はこれを承国寺の惟清蔵主に贈ったので、惟清は万里に画賛を求めたとある。これにより惟清は人名と判断され、延徳四年頃には承国寺住持をとめていたのではないかと思われる。

南溪全曹（再住）（明応二かゝ明応四か）

『梅花無尽蔵第三卷下』に、

明応乙卯（四年）上元の嘉会かえを欠く。けだし国に蝸角かかくの巷説こうせつ有るに因よる。感歎の余り詩を作つて記す。時に住持は曹南溪なり。

とある³¹。明応三年（一四九四）十二月に明応舟田ふなたの乱が起つた。そのため例年百二、三十人が集つた承国寺恒例の元宵会は中止された。住持の南溪全曹は、文明十一年から十三年にかけて承国寺に住山した人である。南溪は、明応八年（一四九九）二月四日に示寂した。七十歳³²。

天祐（再住）（明応四かゝ明応六か）

『梅花無尽蔵第三卷下』に、「閏年に牡丹の芽を移す」と題する一偈があり、その註に、

正月十五日、南豊方丈、住持天祐、百首、常より減すること二十篇なり。天祐初めに起発す。

とある。明応五年は閏二月があることによる。前年に承国寺住持は南溪から天祐に交替していたことがわかる。天祐は文明七年々八年頃に初住しているので、この時は再住である。

湖月清鑑（明応六かゝ明応九か）

『梅花無尽蔵第三卷下』の明応七年の条に、

柳塘春水 元宵前一日、南豊方丈会、住持鑑湖月

と、題下に註があり、明応七年一月には湖月が住持であったことを知る。同書第三卷下によれば、明応八年

正月と明応九年正月にも住持は湖月であったことがわかる。

その後、湖月は博多の準十刹・聖福寺に昇住した。東大写真版（東福寺靈雲院藏本）の『寅闇和尚疏藁』に常庵龍崇による同門疏が収められているが、聖福寺側の記録に見えず、坐公文であったかもしれない。また建仁寺の公帖も受け、『建仁寺志』ではその第二五九世に挙げている。この前後に建仁寺へ入寺した僧の年次から推定すると、湖月の建仁入寺は永正十二、三年（一五二五、六）頃となるが、これまた坐公文だったかもしれない。湖月の史料上の終見は、内閣文庫にある南江宗沅の『鷗巢詩集』収録文書で、次に掲げる。

越之靈応班公典藏禪師需別号、書維天両字、応厥命、副次小伽陀之篇云、

尔元已徒分両儀、須弥（南無か）畔遶諸居、舌頭不動与他着、万物大哉資始時、

永正十八歳舎辛巳孟夏如意珠日

前建仁湖月叟書焉

『五山文学新集六』の南江宗沅集解題に、玉村氏がこの文書を紹介し、湖月の脇に（清鑑）と註記しておられるが、その根拠となった史料については今のところ不詳である。

忠叔昌恕（大永五）

湖月のあと二十年以上歴代住持をたどり得ない。大永五年（一五二五）閏十一月二日に、忠叔が承国寺住持の公帖を受けた。『史料纂集』の『鹿苑院公文帖』に、

大永五年乙酉閏十一月二日、濃州承国忠叔昌恕

とある。玉村竹二氏は、その著書『五山禅林宗派図』の中で、忠叔を鈍仲の法嗣に位置づけておられるが、

少なくとももう一世代後の人に当ると思われる。

景^t（天文四）

忠叔のあと十年を経た天文四年（一五三五）五月、景^tが承国寺住持となった³³。この景^tは、明応五年（二四九六）に亡くなった梅心瑞庸の法嗣で、明応八年に先師梅心の肖像画をつくり、賛語を万里に求めたことが『梅花無尽蔵第四巻』に見えている。

五、塔院の概要と鎮守

①興善院

承国寺開山の鈍仲全鋭の塔院とされている。もともと興善院は京都の建仁寺内と美濃（池田町）の禅蔵寺近くに建てられたもので、その後、土岐持益の菩提寺として承国寺が創建された時、すでに亡くなっていた鈍仲を勧請して開山としたので、その開山塔院として興善院を建てたのであろうが、これは池田町から移したものであったかもしれない。

興善院主は、文明十一年（一四七九）頃に子薦梵鸚がつとめており（前述）、文明十三年（一四八一）頃は梅心瑞庸であった（梅心瑞庸の項）。文明十六年（一四八四）頃は南溪全曹であった³⁴。こうしたことから推定すると、興善院主は、承国寺内の西堂位・東堂位を有する和尚たちによる一〜二年任期の輪番住院制をとっていたように思われる。

② 対松院

彦龍周興の『半陶文集二』に見える承国寺天祐の京都安国寺山門疏に、

一日金榜状元、多年青松社主、寮曰対松、

とあり、文明十七年頃に承国寺内に「対松」という塔院が在ったことを知る。『梅花無尽蔵第五卷』によれば、明応五年（一四九六）頃の記事に、

慶室持片紙来、求対松翁之神足・西尾之子全勝美文之号、以西秀命焉、作小偈云、……

との一文がある。対松院の存在はわかるが、院主の名は不明である。月舟寿桂の『幻雲文集』には、

大賀慶侍者肖像、俗譜土岐氏、有兄弟、惠林一派、院曰対松、十八歳而逝、……

忠叔恕公禅師、携此肖像、謁予賛詩……

とあり、年次は不明ながら、「対松院」と称していたことがこれによってわかる。忠叔は大永五年に承国寺住持になっている（前述）。

③ 全用

京大文学部蔵の『五山禅僧詩文集』に万里作の兆叔号説がある⁹⁵。これによれば、兆叔は尾張の織田遠江守広近の仲子（二男）で、全用師の愛弟子となり、諱を龜という。そして伝法は、正覚師（夢窓）、黙翁、惠林師（大岳周崇）、興善師（鈍仲）、漱玉師、全用師、龜公であると述べている。残念ながら、今のところ全用師が誰なのか、全用院なのか全用軒のかなど不明である。

④養真

養真の名は、『梅花無尽蔵』に八ヶ所ほど登場する。そのうち、文明十四年に美濃守護土岐成頼の命令で越後の上杉氏へ赴く記事が二ヶ所あり、第一巻に「養真主人梵鶻子薦西堂」、第五巻に「養真子薦翁」とあり、この頃の主席は子薦梵鶻であることがわかる³⁶。子薦はその後明応四年（一四九五）に日光寺住職となり、永正三、四年には慈慶（承国寺塔頭か）に居た（前述）。

⑤興雲院

『梅花無尽蔵第三卷上』の延徳三年（一四九二）の条に、「曲江春遊図、元宵就興雲会、天祐和尚為院主、」とあり、延徳三年は、毎年一月十五日夜に提灯をつけて祝った行事を、本寺の方丈で行わずに興雲院で行ったらしい。院主は天祐であったという。

⑥衆善軒

『梅花無尽蔵第五卷』の五言八句の条に、

南豊之衆善主盟蒲庵老師有佳句、見投云、涼雨襟無夏、謹分以為韻脚、作五篇、師迺筑紫人、使高麗取經、今收皈南豊之蔵殿、故篇中及此云、

（三句略）
是日持鉢
衆善軒下

とある。これによって、蒲庵が衆善軒に住んでいたことを知る。市木氏は『注釈三』四六七頁で、文明七、八年ごろかとする。蒲庵は高麗へ使して、多数の經典を持ち帰り、承国寺の経蔵へ納めたのであった。

『梅花無尽蔵第一巻』には、文明九年（一四七七）十一月に衆善老禪が春輝座元の転位（首座から座元に昇位）を祝った記事がある。文明十二年（一四八〇）五月頃には、土岐氏の内紛（革手の土岐成頼・斎藤妙純と墨俣の斎藤利藤との戦）を避けるために、濃東の山房に衆善の蒲庵が居を移した³⁸。同年秋に、市隠斎の般若老人（鉄船）が万里の前の詩に合わせて衆善和尚に送る一篇の詩をつくったが、『梅花無尽蔵第五巻』に和尚の住む山房は、鵜沼から十余里の所に在るといふ。距離的には、承国寺の寺領である白川・安弘見に当る。

文明十三年（一四八一）頃、言叔が承国寺住持となったのを祝って、衆善翁が詩を贈り、万里も和韻している（梅花無尽蔵第四巻）。衆善軒の蒲庵老師は、延徳二年（一四九〇）頃の二月に鵜沼で亡くなった（同）。

⑦春沢軒

前述したように、梅心瑞庸らしき人の塔が承国寺跡の西方五百メートルの所にあることから、梅心の居た春沢軒は承国寺外のこの付近に在った可能性を指摘したい。春沢軒を引き継いだ慈峰瑞護が美濃守護の土岐政房の実弟であることから、慈峰が梅心のために土岐氏歴代並の宝篋印塔を造立したのではなからうか³⁹。梅心は承国寺歴代のうちでも最大級の実力を有していたらしい。また、梅心の居室は棘隠斎と称していた⁴⁰。

春沢軒内には、宝亀斎と称する書院があり、万里はその障壁画に七首の賛を書いた（梅花無尽蔵第三巻下、明応五年条）。『半陶文集一』には、承国寺の天祐が京都安国寺に入寺した際の疏があり、文中に「春沢に勤有軒有り」と見える。この勤有軒は胤仲という人が新築したもので（梅花無尽蔵第四巻）、その胤仲は文明十七年（一四八五）頃に亡くなった⁴¹。

さて、梅心については、『梅花無尽蔵』によれば、文明十二年（一四八〇）正月に、春沢軒の梅心が四条閣下に韻したのに万里が和した記事を初見とし（第一巻）、万里が梅心に弟子入りさせていた長男の千里瑞翼が文明十三年五月十四日に亡くなり、春沢軒の梅心が瑞翼のために大安寺の西洞に石塔婆を安置した記事がこれに続く（第四巻）。文明十四年（一四八二）には、春沢主盟の梅心翁が東坡先生を祭り、諸彦と宴を設けその霊をなぐさめた（第一巻）。文明十七年（一四八五）十月四日、関東へ赴いていた万里は、岐陽の児輩を想い（後に妻子を江戸へ呼び寄せた）、また春沢軒の梅心翁に一詩を奉った（第二巻）。延徳元年（一四八九）五月、長途鶉沼へ帰着した万里は、まず春沢軒の梅心に会い、梅のつぼみ一包を献じた（第六巻）。万里は同年末に、蓬萊左股図詩并序を春沢軒の梅心の弟子の亀公に書き与えた（第六巻）。延徳三年（一四九一）八月には、春沢軒に寄遇している野雲翁（利涉守湊）が飛驒の温泉（下呂）へ行くといい、従うものは万里ら二十余名にのぼった（第六巻）。同年同月には「前臨川梅心瑞庸」が織田広近（珍嶽常宝庵主）の寿像賛を書いているが（虎穴録下）、春沢軒の梅心翁が臨川寺の公帖を正式に受けたのは延徳四年であった（第三巻下）。延徳四年（一四九二）二月十日に般若坊鉄船が亡くなり、春沢主翁が悼偈をつくり、東陽もこれに和している（少林無孔笛）。延徳・明応の頃、禅昌寺の某和尚が建長寺の公帖を受け、春沢軒の梅心に一偈を呈したので、万里も和韻している（第四巻）。またこの頃、春沢軒の梅心は亡母の年忌を行い、万里も一偈を上呈した（第四巻）。同じ頃、春沢軒の梅心の雪の詩に、万里が和韻をした（第五巻）。明応四年（一四九五）正月、南禅寺の一雲翁が春沢軒の梅心をたづね、ついでに万里の宅にも一雲が会いに来た記事がみえる（第三巻下）。

梅心は、『玉村稿』に、「明応五年か六年春頃示寂した。世寿六十」とあり、同氏の『五山禅僧伝記集成』の梅心瑞庸の項では、「明応五年頃示寂した」とある。鶉沼古市場町に在る宝篋印塔刻銘に「明応五丙

辰閏二月十日」との刻銘があり、この塔を梅心のものと私が推定しているのは前述のとおりである。その後、万里はかねて梅心から頼まれていた春沢軒蔵本の文選六十巻の朱墨入れをようやく終えて、春沢軒をついだ慈峰瑞護に手渡した。慈峰は勞せずしてこれを手に入れたと万里が書いている（第七巻）。

明応六年（一四九七）正月、春沢主盟の慈峰侍史が関の智勝寺に泊った。慈峰は太守（土岐政房）の令弟とある（第三巻下）。父の土岐成頼はその直後の明応六年四月三日に亡くなり、その月忌（五月三日）に当り、その牌前に瑞護が祭文を上呈したが、これは万里の代作であった⁽⁴²⁾。明応八年（一四九九）十二月、春沢主盟の慈峰蔵局が悦岩居士（斎藤又四郎、十八歳）を弔いに革手か加納へ赴いた（第三巻下）。明応九年二月、三月頃、春沢軒で花時の会合があり、桜に因む題を万里に求められたので、万里は「山、染むるが如し」との題をつけたと記している（第三巻下）。翌十年（一五〇一）二月の春沢軒で花を見る会でも、万里は「飛花また舞う」との題で作詩した（第三巻下）。明応の末頃、万里は春沢軒から借りていた本二百余冊を返却している（第四巻）⁽⁴³⁾。文亀元年（一五〇一）九月十二日、万里は「長者の棚柱樹の詩并序」を書いて、從蔵主を呼んで春沢軒に献じた（第三巻下）。またその頃、春沢軒（慈峰）に代って、万里が瑞龍寺の韻に次した（第三巻下）。

これ以後、『梅花無尽蔵』には春沢軒の記事は見えない。四十七年後の天文十七年（一五四八）二月九日に、美濃国山県郡の蔵春主盟亨叔喜公都寺が、春沢軒で自身の三十三回忌の予修を行った記事が『仁岫録』に見えている。亨叔は、梅心・慈峰の法系に連なる人なのであろう。

なお、春沢軒は、京都八坂神社領の加茂郡深田郷の年貢徴収権を保有していた（寺領の項参照）。また永正年間頃、春沢軒内に用梅軒も在った（同）。

⑧ 漱玉軒そうぎよく

『梅花無尽蔵第五卷』の文明十七年頃の作品に、「途中に蔽空座元に会いて、南豊の漱玉軒下に硯を借り」との一文によって、漱玉軒と称したことがわかる。同書第三卷上の延徳二年（一四九〇）の条に、「漱玉塔主雲庵和尚」とあり、また、同書第六卷の「花庵序」に杏隱口董は子供の頃に「漱玉の怡翁師の室に入る」とあることから、怡翁梵愉（梅心の師）の塔院として漱玉軒は建てられたことがわかる。同書第四卷には、「漱玉師の芳韻により、胤仲翁の居を新築の勤有軒に移せしを賀す」とあり、この漱玉師について市木氏は怡翁梵愉に当てているが⁽⁴⁴⁾、雲庵は怡翁と別人かもしれない。雲庵の名は『梅花無尽蔵』に文明十三年から延徳二年三月頃まで見えている。

⑨ 禅源庵

『玉村稿』の註89で、心馨口檀は美濃の人で、承国寺の公帖を得て入寺し、のち寺内に禅源庵を構えて、文明十七年（一四八五）十月九日、五十歳で示寂したとある。横川景三の『補庵京華新集』の文明十八年の条に「前任承国心馨檀西堂肖像賛、禅源庵供養」が見え、心馨が禅源庵にかかわる人であることがわかる。

⑩ 大機軒

『少林無孔笛第三卷』に、「大機軒本尊観音安座点眼」の語があり、文中に「南豊山大機軒は、前建長南溪大禅師塔院也、禅師順世後一年、的嗣玻公……」とある。これで大機軒は南溪全曹の塔院として建てられたことがわかる。この東陽英朝の作品の草案と見られる一枚物が岐阜県川辺町の臨川寺にあり、明応九年九月

に東陽が書いたものと判明する。南溪はその前年の明応八年二月四日に七十歳で亡くなった（前述）。生前の文明十八年（一四八六）には、南溪が大機軒で虎関師鍊の『聚文韻略』を木版で刊行した。その巻末刊記に、

文明^(十八年)丙午梓、濃之南豊大成

とある⁽⁴⁵⁾。『梅花無尽蔵第五巻』に、大機軒の南溪老禪が安弘見・白川の二郷に遊んだ記事が見え、「牛欄の室中に穩坐する方がよほど良い」と述べたといい、末尾に「牛欄は大機の室名なり」とある。大機軒内に牛欄という部屋が在ったとみられる。同書第四巻では、曹洞宗の広沢上人が牛欄軒を新築したとあり、はじめ広沢上人が大機軒内に新築した一室であったかもしれない。のち南溪が自室として使っていたのであろう。なお、この部屋は、すでに文明六年に存在していたことが、各務原市那加の少林寺蔵『江湖集鈔』の奥書によつてわかる。奥書は次のとおり。

江湖集^{巻終}、

文明六稔甲午十月九日、於濃之豊嶺牛欄軒、絶筆也、

また、革手正法寺の春蘭寿崇は、二十九歳の時の文明十三年（一四八一）には、美濃国伊自良^{いじら}に揚岐庵^{ようぎあん}を新築し、雪舟が訪れて山寺の図を描いたことは近年一般にも知られるようになったが、三十八歳の頃の延徳四年（一四九二）頃の数年間、細目^{ほそめ}（加茂郡八百津町八百津）に寓居し、その住庵を牛欄室と称していたので、承国寺内の大機軒にある牛欄軒と混同し易い⁽⁴⁶⁾。

①八坂神社

承国寺跡の南西側、大安寺川西の公民館南側に八坂神社がある。今は古市場町と小伊木町の自治会共同の

祭礼が行われ、管理されている。後述するように、承国寺の大機軒が、京都八坂神社の社領である加茂郡深田郷と大きく関わったことから、延徳元年（一四八九）からしばらくのうちに、承国寺鎮護の社として、その裏鬼門に当る現在地に勧請された可能性がある。他の市内の神社は、ほとんど昭和五十九年の『各務原市史・史料編古代中世』に棟札が収載されたが、この神社は未調査となっている。いずれの日にか調査されれば、もう少しこの神社の歴史的経過が明らかになると思う。

承国寺跡とは大安寺川を隔てているので一体感に欠けるものの、大安寺川は江戸初期に掘られた新川なので、それ以前には寺内の一角であったと見ても支障は無い。

六、承国寺の寺領

白川郷・安弘見郷

承国寺は守護土岐持益の菩提寺であるから、土岐・斎藤氏からそれ相応の被護を受け、また幕府も諸山の一つとして支援していたといえる。江戸時代のような檀家制度は無いので、武将たちの支援が無ければ、寺の活動は難しくなるが、幸いにも承国寺は加茂郡内の白川と安弘見二郷を寺領としていた。その起源は定かでないが、承国寺の創建から間もなくのことであろう。白川郷は有名な飛騨白川郷ではなく、高山線沿の白川町白川に当る。安弘見郷は、角川版『岐阜県地名辞典』にも見えないが、これまた白川郷の東、今の白川町赤河あかがわの地と考えられる。『白川町史』八八二頁に、同町の大沢八郎氏所蔵の般若若経第四巻奥書が載せられている。もとは、明治維新の折の排仏棄釈で廢寺となった同町赤河の天桂山昌壽寺の蔵本で、奥書は、

福禪寺常住

濃州安弘見赤河住、願主沙弥性宝、

応永六年春三月日供養、

濃州安弘見赤河郷福禪寺公用

である。赤河が安弘見の一部であったことを知る。赤河の南東に隣接する恵那郡蛭川村（現恵那市）も安弘見の一部とされているが⁴⁷⁾、承国寺の寺領としては及んでいなかったであろう。寺領としての安弘見が赤河付近のみであったと見れば、江戸前期の正保年間（一六四四〜八）の村高は、赤河・切井を合わせて四七九石ほどである。一方白川郷については、河岐・和泉・水戸野・中川という白川筋下流域を指すものと見れば、同じく四八五石余であった。合わせて九六四石余となる。江戸時代は村高の五割ほどが年貢であったが、室町時代にあつては、地域の土豪等に年貢徴収を請負わせる場合が多いので、承国寺へ届いたのは村高の四分の一ほどとみられる。都合二四一石ほどが承国寺の年間収入であったと見たい。現在の価値で二、三千万円ほどであろうか。

承国寺前住の南溪全曹は、延徳元年（一四八九）頃にこの安弘見・白川の二境を訪れた（前述）。隠居所としての適地を探すためであったが、そうした所は無かったと嘆き、『梅花無尽蔵第五巻』に、「今の禪師の居る承国寺内の牛欄室中にこしたことは無い」と言ったとある。また、延徳四年（一四九二）頃に、万里は春翁（春沢軒の梅心瑞庸）から白河の黄精（ナルコユリ）一盆をもらったが⁴⁸⁾、市木氏は『注釈三』の中で、黄精について、「甘味の強い薬草」と述べ、また「白河は福島県の白河か」とされるが、寺領の白川郷のことで、そこで産出する薬草と見た方がよいのではなからうか。

深田郷と春沢軒

加茂郡深田郷（今の美濃加茂市深田と坂祝町深田）は、京都八坂神社の社領で、承国寺内の春沢軒が年貢徴収権を有していた。この権益は、春沢軒創立当初からのものではなくて、南北朝時代から一貫して八坂神社の直務で年貢を徴収していたのを、長祿二年（一四五八）に広徳院という寺に翌年から三ヶ年の約束で年貢徴収を請負わせたものを、今度は延徳元年十一月十三日になって春沢軒に翌年から三ヶ年の約束で請負わせたものであった⁴⁹。その文書を紹介する。

（端裏書）

「かのへいぬよりミツのへ子の年までしやう状案文」
（延徳元年）

春たくけんへ

請取申要脚事

合肆拾貫文者、

右、祇園社領深田郷年貢、從庚戌壬子年三ヶ年、以年貢可被引召候、万一彼在所年貢相違之儀候者、相
當之程可被召候、仍為後日証状旨如件、

延徳元年十一月十三日 御判在

春沢軒

これは『岐阜県史・史料編古代中世四』に八坂神社文書として収録されているもの一通で、大永二年（一五二二）頃までの関連文書が在ることから見れば、明応元年より後も、引き続いて春沢軒が年貢徴収を請負ったらしい。一連の文書の中に、宝寿院あて十月二十四日の春沢軒瑞護の書状があり、「御社領の深田郷の要脚

を契約するのにお世話になった。詳しくは瑞倫都寺に言い含めてある。焼香五両をいただきうれしい。当方からは料紙二十帖を進献する」と述べており、延徳元年十一月の請負い決定（三ヶ年で四十貫文を八坂神社へ送る）には、慈峰瑞護の尽力があったことを知る。恐らくは実兄の土岐政房の配慮によるところなのであろう。同じく一連の文書中に宝寿院あて三月十日付の梅心瑞庸書状も見える。文中で瑞庸は、「深田の公用（送貢分か）については山本（山本新右衛門）殿へ瑞倫監寺から申し上げる。去年の地下逃散（げちやうさん）以後、旧冬に代官職を持是院（土岐氏執権の斎藤妙純）から申しつかったことを加茂郡代官の鷺見修理亮から発表されたのでよろしく」と述べた。恐らくは、広徳院の年貢取立て等が厳しく、農民たちが逃散した責任を取らされて罷免となり、新たに春沢軒がその代官に任命されたものらしい⁶⁰。

その後、文書中の大永二年（一五二二）九月二十二日に書かれた「深田郷公用未進注文」によれば、

未進高	未進年次	備考
十貫文	永正元年	以上五十八貫未進
十三貫文	永正三年	
二十貫文	永正六年	
十五貫文	永正七年	
二十貫文	永正十五年	
二十貫文	大永元年	このうち大永三年に十貫文受取残十貫文

である。毎年送貢しなければならぬのは十三貫余（三ヶ年で四十貫文）であり、延徳二年（一四九〇）から大永二年（一五二二）までの二十二年間に二百九十三貫文を送らなければならなかったが、そのうち八十八貫文が未進となっている。近世初期正保年間（一六四四〜八）の深田村の村高は二百六十九石弱であり、五公五民とすれば年貢高は百三十五石ほどである。永正年間当時、仮に一石が一貫文とみると、半分が地頭の取分として、春沢軒へ入るのは約七十貫文、送貢分十三貫文と送る手間を合わせて二十貫を要すれば、不作の年以外は五十貫文ほどが実収であったとみられる。現在の価値でみれば五、六百万円といったところであろうか。

七、承国寺の終焉とまとめ

承国寺跡を調査すると、重さ百キロ近い木曾川自然石が道畔にあるのを見かけるが、その表面が焼損したものもある。これらは、承国寺の殿堂が火災に罹ったことを示すものと思われる。また瓦は、鐘撞堂跡と呼ばれる付近以外には見つかっていない。ほとんど萱葺きの堂宇であったようだから、雷火によって焼失したとも考えられるが、その場合は散在する堂宇のすべてが焼尽するとは考えがたい。とすると、永禄八年の織田信長による犬山城・鵜沼城の攻略戦で火をかけられた可能性は強い。

恐らくは信長の兵火によって、高麗から招来された一切経など、貴重な典籍もすべて灰尽に帰してしまっただろう。文初のくり返しになるが、いま承国寺のことが或程度判明するのは、ひとえに『梅花無尽蔵』のおかげである。これとても原本は伝えられていないが、万里のすばらしい詩文のゆえに、筆写が進められ

て今に伝来したのである。

美濃のような地方で、しかも廃寺となった承国寺のことが、かくも詳しくわかるのは奇跡的と言っても過言ではない。承国寺は五山派の寺であったが、万里を通して、間接にあるいは直接に林下であった妙心寺派の禅僧とも関係しており、承国寺史を掘り下げることにより、妙心寺派の動向も一部は把握しうらと思う。本稿の記述は、私の勝手な解釈により大きく誤っている所も多いかと思う。今後のために大方の御批評を請うところである。

注

(1) 瑞龍寺を準十刹とする旨の繪旨。『岐阜県史料編古代中世』による。

金宝山瑞龍禪寺者、先院御時草創之刻、被下 勅額上者、早以準十刹之例數、可奉祝万歳之宝祚者、天氣如此、仍執達如件、

文明二年三月十四日

權右中弁
兼顯判

宗頓上人禪室

(2) 月江壽訓・春岳壽崇の瑞龍寺入寺について、玉村竹二氏は、『中世前期の美濃に於ける禪宗の發展（以下「玉村稿」）』に註を掲げている。

(二六一) 常庵龍崇の『寅闇疏』の山門の部に「月江住瑞龍大覚派」と見える。

(二六二) 常庵龍崇の『寅闇疏』の山門の部に「春蘭西堂住瑞龍」と一疏が見え、その註記に「前禪興、濃守請雪江開山、繪旨升寺於十刹、与州之定林寺而不蘭諸刹、」とあることは、前にも一度触れたが、春蘭は、これも前に既に説いたように齋藤氏の出身である。その近親関係から、同氏の勧めた瑞龍寺に請住されたのである。

(3) 拙著『美濃の土岐齋藤氏』を参照。

(4) 『齋藤基恒日記』『康富記』参照。

(5) 『康富記』参照。

(6) 『康富記』宝徳二年九月一日条、

土岐被官人美濃守護代、筑前入道か、今日於近衛油小路、過横死云々、六十二歳云々、

(7) 加納城を文安二年八月に築いたという記述は『濃飛両国通史』による。

(8) 岐阜市加納の盛徳寺所在の宝篋印塔基礎に次の刻銘がある。

□白院殿越州太守月庭宗円禅定門靈

室（徳） 庚午九月一日

(9) 拙著『美濃の土岐斎藤氏』四八頁参照。

(10) 『扶桑五山記』参照。

(11) 『漁庵小藁』参照。

(12) 郷土研究「岐阜」五七号（平成二年）の拙稿「美濃守護土岐持益とその新出文書・花押について」を参照。

(13) 郷土研究「岐阜」一〇七号（平成十九年）の拙稿「土岐政房の菩提寺・承隆寺の興亡史」を参照。

(14) 拙著『岐阜県の石仏石塔』（平成八年）を参照。

(15) 『梅花無尽蔵第一巻』に次の記事がある。

登南豊之山門閣、次子薦老人韻。

乾坤瓜破、似春秋。那処山中、可暫留。吳楚東南三万里。今朝始上岳陽樓。是時、余自龍門遊南豊。

(16) 『少林無孔笛第五巻』に次の記事がある。

和春沢主翁悼般若韻自注云、梅心西堂悼般若鉄船老人云々、以二月十日入寂

閑紅塵裡涅槃、猫側鍼日分駒則年、可惜莓苔一杯土、沈埋天下翠岩紅、自注、辞世頌、有猫日之韻、

(17) 市木武雄『梅花無尽蔵注釋・別巻』の仲華侍史和詩序の解説で、文明十一年正月の作としている。

(18) 『梅花無尽蔵第四巻』に次の記事がある。

養真老人、弔亡子翼千里、謹依其韻、文明十三年五月十四日、瑞翼千里逝、

送汝北郎鵬雨天、無端一慟費千憐、只因恩愛加辛辣、膝上短詩泉下懸、翼子、九齡而亡、

(19) 『梅花無尽蔵第五巻』に次の一文がある。

大機南溪老禪、遊寺庄在東者、安弘見・白川之二境、盖擇山川之秀、預為宮兔裘平、一觀之後、有群空之嘆矣、不如牛欄室中穩坐也、飯來作長句、見示諸老、々々已擊節、余拘土木之役、數日之後、攀高韻者一章、

非敢後也、詩不進也、請無坐則惟幸、牛欄大機室名也

(20) 『梅花無尽蔵第四卷』の「新命南豊堂上言齋和尚……」のところ、『五山文学新集』にこれを収録された玉村氏は、言齋に「言叔」との註を入れておられる。市木氏も註釈の中でこれに従っておられる。

(21) 『梅花無尽蔵注釈』四の二八六頁に、

なお、京大本では、「漆桶万里……」の前に、「文明癸卯、仲夏二十六日」とあるという。文明十五年八月二十六日で、56の後書き（文明癸卯仲夏二十六日、梅花無尽蔵漆桶万里、頓首々々、恐懼々々）と同じである。

とある。市木氏は、玉村竹二編『五山文学新集』収録の『梅花無尽蔵』に拠っている。

(22) 『玉村稿』註84に、

『蔭涼軒日録』文明十七年十一月二日の条に「美濃国承国寺坐公文、周綸首座、以書立伺之」とあり、同日の条に「周綸首座濃州承国寺公文御判被遊」とあるが、更に『蔭涼軒日録』文明十八年三月十三日の条に「妙巖翁曰、近日自濃州僧来曰、周綸首座、旧冬拝領承国寺鈎帖入寺、此綸者、於興善院客僧也、未勤秉払而領鈎帖、由是斎藤叔樹也・瑤也、拝領鈎帖之望太有之云々、」とあり、同書同年四月九日の条に「周綸西堂、未勤仏事、領公帖之事、堅可被糺明之由、自鹿苑院」とあり、同書同年五月晦日の条に「就周綸西堂、不勤秉払之事、自鹿苑院濃州承国寺江以一行被相尋、承国寺当住承啓西堂・梵鶉・瑞庸・全曹等、以連署有返章、彼周綸首座、一定不勤秉払也、若勤秉払之事有之、何就所々如此致詫事哉、自最初不勤秉払、而成其望之由有返章、然者綸首座其過△輕歟、以虚言白承者為重罪者也、可歎々々、愚答鹿苑曰、天主和尚吹嘘状有謝語云々、然者鹿苑登庸者無其誤也、見遣彼連署於月翁和尚、及一覽乎云々、」とあり、また同年十一月九日の条に「就周綸西堂、掠給公帖之事、守護并承国寺江被成御奉書、承国当住・梵鶉首座・維那・首座、以連判有返章、鹿苑院主使愚一見、々々則御奉書可付于守護方、如何、幸白成公帖之仁体有之、有御糺明者可落居、於綸西堂者、掠賜公帖之事無之云々」と見える。

とある。結局齋藤氏の介入で、「周綸が秉払を遂げていた」との見解が打ち出されて、玉虫色の結着となつたら

しい。なお文中で、梵鶉首座とあるが、本件について鹿苑院へ連署状を出した時の署名者承啓・瑞庸・全曹とも西堂位の人であるから、これに加わった梵鶉も当然承国寺前住（西堂）であろう。日録の筆者の誤記と見たい。

(23) 『注釈』巻一の五三四頁では、子薦の越後行の記事を文明十四年四月頃とする。

(24) 『梅花無尽蔵第一巻』に次の記事がある。

送人、之越、養真主人梵鶉子薦西堂、承濃守之府命、伝信於越之後州上杉戸部郎、……

これによって、子薦はすでに承国寺の住持をつとめ、西堂位にあったことがわかる。

(25) 『五山文学新集四』収録の『半陶文集三』による。

(26) 『五山文学新集一』収録の『補庵京華外集上』による。

(27) 『梅花無尽蔵第五巻』による。

(28) 『梅花無尽蔵第三巻下』による。

(29) 『梅花無尽蔵第五巻』による。

(30) 『梅花無尽蔵第三巻上』による。

(31) 『注釈二』四三四頁の読み方による。

(32) 『梅花無尽蔵第四巻』に、

二月四日、大機曹南溪七十而涅槃、同七日、為弔大機作小偈云、

活機関覆蔵古今、大解脱并吞仏祖、般涅槃時快上堂、須弥槌擊虚空鼓、

とある。

(33) 『玉村稿』の註96-3に、

『鹿苑院公文帳』の諸山の部の天文四年乙未の条、

承国
五月景†

とある。

(34) 『梅花無尽蔵第一卷』に次の一文がある。

依興善院頭南溪老人送俊齋之韻、

咫赤芸樓鶴水林、諷声每聽逐殘陰、如今一別挽衣話、大半洛人琴有心、

この詩が文明十六年の作品とは言えないが、前後の記事から推定した。

(35) 『五山禅僧詩文集』は、そのほとんどが万里の作品で、そのうち『梅花無尽蔵』と重複しない部分が抄出されて、『五山文学新集』六の『梅花無尽蔵』に続いて「万里集九作品拾遺」の中に収められている。

(36) 市木氏は『注釈二』の六五頁で養真院とし、同二六四頁で養真軒としているが、確定する史料は見られない。

(37) 津州天王について、市木氏は『注釈二』三三二頁で、津州天王のことを撰津四天王寺としているが、尾張国津島の天王社（津島神社）である。

(38) 『梅花無尽蔵第五卷』に、

衆善蒲庵禅師避兵、栖錫於濃東之山房、雖曰跬步間、豺狼当路、況水遠山長而不能趨謁、漫作詩通起居之音

云、是時革手墨股有一門之紛争、國中不隠、革手之兵揚勝鞭、南豊亦安、

とある。

(39) 『梅花無尽蔵第三卷下』の明応六年二月条に、「太守の令弟、春沢主盟慈峰侍史」とあることによる。

(40) 京大の『五山禅僧詩文集』に、

謹依棘隠主盟蔽韻、棘隠盖春沢翁齋名

とある。

(41) 『半陶文集三』の言叔あて彦龍書状。

(42) お茶の水図書館『禅家雜纂』に祭文の全文がみえる。

(43) 『梅花無尽蔵第四卷』に

還春沢之書籍

十七史全部四十五冊、史記五十六冊、漁隱前集五十卷、後集四十卷上九、十卷、詩林広記前集十卷、後集十卷上二、十卷、還春沢、以漢書之前集後集以上十九冊、還南豊之方丈、謹白、平生多懶眠、付書、一々完全、奉還春沢、とある。

(44) 『梅花無尽蔵第四卷』の「依漱玉師之芳韻、賀胤中翁移居新築動有軒云」との記事について、市木氏は『注釈三』の一一六頁で漱玉師を怡翁梵愉に当てているが、怡翁は梅心の師であるからすでに亡くなっている可能性が高い。

(45) 昭和七年刊『日本古印刷文化史』による。

(46) 永禄五年の大仙寺本『少林無孔笛』五二丁

雲門良背記室、頃者遊履細島、寓居之地卑湿、故不遠而遷吉、然愚未遑馳賀、漫作川八一章、以代謁刺云、天涯偶合兩^レ跡、桑下愧君移宿輕、山色定娟於月色、市声知孰与灘声、雲門布襪奈汜滓、剡水船逢期雪晴、寄語^W村樵髻輩、芹暄先慰寓公情、

借天寧和尚韻、賀雲門牛欄室、

市中賈沃古今難、^お画青山入退欄、^お遍界罵天杖頭眼、四雲門作一般看、綠萍身世整須臾、首鼠^{ろう}未乘滄海桴、也好掣顛無定相、廣漁簑底一浮図、漫興、

なお刊本の『少林無孔笛第五卷』には、前四行が見え、後三行は不載である。

(47) 蛭川村が安弘見の一部であるとの伝承は昭和五十三年刊『蛭川村地名考』による。

(48) 『梅花無尽蔵第五卷』の「春翁以白河之黄精一盆見惠、……」を参照。

(49) 『岐阜県史・史料編古代中世四』に深田郷にかかわる一連の八坂神社文書が収録されている。

(50) 右のうちの関係する文書を次に掲げる。

(封紙ウ八書)

「 春沢軒

宝寿院御返報 瑞護」

(端裏切封)

就御社領深田郷契約要脚之儀、預芳染候、得其意候、委曲倫都寺ニ申含候、可有御心安候、仍焼香五兩賜呈候、怡悦不少候、折節見來候間、新紙二十帖令進候、左道之至憚入候、尚々御要脚之事、巨細倫都寺可申入候、恐々謹言、

十月廿四日 瑞護 (花押)

宝寿院御返報

其後ハ不申入候、非本意候、仍社領深田公用之事、山本殿へ從倫監寺方以状令申候、去年之地下逃散以後、旧冬代官職之事、持是院申付候、鷺見修理亮ハ上表仕候、自然之時ハ、御音信も候ハ、可然候哉、国之儀何事も如已前、意見迄申候間、取次令申候、恐々謹言、

三月十日 瑞庸 (花押)

宝聚院

御同宿中

愛宮ラサールにおける坐禪とキリスト教の瞑想

清水 大介

本稿は、東洋の坐禪がヨーロッパのキリスト教会に普及するのに力のあった、フーゴー・愛宮（えのみや）ラサール神父の行跡と思想の一端を、一般の日本人の人々にも伝えることを目的とする。欧米では、一九六〇年代より禪の導入が進み、現在では唐代の禪の勃興期にも似た活況を呈するまでになっている。愛宮ラサールは、こうした禪の世界展開の先駆者の役割を果たした人である。彼の真摯な修行の態度と世界的な視野の広さに、日本人で禪に関心のもつ者が学ぶべき点は少なくないと思われる。

愛宮ラサールはよく坐禪を行じた人であった。通常の日本人の禪者よりも遥かに長い人生の期間と長い時間を、坐禪に捧げていたようだ。おそらく彼は、修道士として毎夜自分の修室で祈る際、キリスト教の祈りを深めていった結果として、坐禪の形態で祈るようになっていたのではないだろうか。筆者がこのようなことを想像するのは、イエズス会総長になったペドロ・アルペ（一九〇七～一九九一）が日本式に正座して祈っている写真を見たからである。その祈りの姿は、ほとんど坐禪と変わらないものであった。愛宮ラサールは、日本赴任の早い時期から坐禪を試みたようである。動機としては、布教の地の人々の宗教を理解する一環として始められたのであるが、彼のオープンで謙虚な態度がよく示されている。また彼は、禪院などでの接心に非常に熱心に参加した。この人は「四肢五体が一個の岩石に化し¹⁾」て見えるほど坐禪を行じぬいた人

である。だから、坐禅による心の深層への沈潜ということ、非常によく知っていた。そして、そのような坐禅による沈潜が、キリスト教の靈性における内面への沈潜と変わらないものであり、特にキリスト教神秘主義の様々な局面における根本経験と一致することも、体験上非常によくわかつていたのである。

愛宮ラサルは、禅の知識を禅の文献を渉獵することによって得たのではない。実体験と、機会ある毎に日本人の禅者に質問することによって、禅の造詣を深め、語った人である。行道と耳学問の人なのである。文献学者ではなく、実践家である。しかし、この人の語り、行ずるところは、実体験に基づき、簡勁な真実に満ち、説得力がある。このような人によらなければ、禅はヨーロッパに広まらなかったであろう。

本稿では、紙幅の制限から、主著の一つである『キリスト者のための禅瞑想』の前半を中心に、彼の坐禅とキリスト教瞑想の実践的比較論を紹介するのみとする。本書の後半の、禅と比較してキリスト教神秘主義の思想家たちを論じている部分については、今後の検討課題としたい。

1 愛宮ラサルの略歴

フーゴー・真備(まきび)・愛宮(えのみや)ラサル(Hugo Makibi Enomiya-Iassalie)は、一八九八年ドイツのヴェストファーレン州エクステルンブロックに生まれた。父方はドイツに逃亡してきたフランス・ユグノーの末裔である。若くして第一次世界大戦に従軍し、足に負傷した。戦争終了半年後の一九一九年にイエズス会に入会。当時一時的に復興しかけ、イエズス会の教育課程に採り入れられていたキリスト教神秘主義に興味を抱いた。一九二七年に司祭に叙階。一九二九年来日したが、素志を貫くため東京の貧困地区に入

り、貧しい人々を援助する活動を展開した。また、上智大学での教育にも従事している。その後、広島近郊、長束のイエズス会の修練院で修練者を指導する任についた。戦時中の一九四三年に島根県津和野の永明寺で初めて接心に参加。一九四五年広島原爆により被爆し重傷を負ったが、奇跡的に生き延びた。広島の世界平和記念聖堂の建堂を発願し、世界中を回って講演と募金活動を行った。広島市の名誉市民になっている。平和と人類の将来の安寧を願う思いが、彼の一切の活動の根本になっている。一九四八年に日本国籍を取得。日本名は愛宮真備。一九三五年から四九年まで日本イエズス会の上長などを勤めた。一九五六年に小浜の発心寺の原田祖岳のもとで本格的に参禅を始めた。原田祖岳に「私も見性ができましようか」と尋ね、「お前さんには限りがあられる限りはできる」という答えを得ている。さらに原田雪水、山田耕雲の各老師について禅修行を続行した。一九六九年に東京西多摩に秋川神冥窟を建設し、内外の参禅者の指導を行った。また一九六七年よりドイツを中心とするヨーロッパの各地で禅の講習会や講演活動を続け、キリスト教内での禅の普及に大きな貢献を残した。一九九〇年にドイツで逝去し、荼毘に付され、遺骨は自ら建堂した広島の世界平和記念聖堂に収められた。愛宮ラサールは、一個の人格として特色のある傑出した人物であったようだ。同参であった窪田慈雲は、愛宮ラサールを「非常に誠実で高潔な人格者」と評し、「山田耕雲老師より九年早くお生まれになり、かつカトリック神父という聖職者でありながら、耕雲老師を深く尊敬され、三拝九拝の礼をとって独参するお姿は、悟りの深淺を超えた真の宗教人であり禅者であったからと存じます。だからこそラサル神父を敬愛する多くのキリスト教の神父およびシスターが、なだれを打って耕雲老師に参禅し、その教えを受けた人達が、今欧米で禅の指導と普及に尽力する姿があるのではないかと思います」と語っている。禅の師であった山田耕雲自身は、愛宮ラサールを自分の「人生の師」と呼んでいた。後年の

愛宮ラサールのヨーロッパにおける禅の普及活動は、彼のこだわりのない放下し切った人となりに対する、ヨーロッパの人々の感銘力に負うところが大きかったといつてよい。

2 省察と瞑想の区別

以下、特に断わらない限り、できるだけ愛宮ラサールの論述する通りに纏めてみることにする。

愛宮ラサールは、東洋の禅の坐禅に対応するものがヨーロッパのキリスト教に何もなかったのではなく、瞑想の伝統があったのだと指摘している。キリスト教の瞑想の伝統は、例えば、キリスト教神秘主義的な中世のサン＝ヴィクトル学派の、思考 (cogitatio)・省察 (meditatio)・観想 (contemplatio) の三種の分類 (Ben. Maj. 1. 3c) の内に、また、近世のイグナティウス・デ・ロヨラの「霊操」の、考察 (consideratio)・省察 (meditatio)・観想 (contemplatio) の三種の分類の内に保持されてきた⁽³⁾。しかし、近代以降のヨーロッパのキリスト教では、meditatioだけが普及するようになった。meditatioといっても、東洋的な瞑想が意味されているわけではなく、むしろ「省察」(Betrachtung) の義に近い⁽⁴⁾。東洋的な瞑想はむしろ、キリスト教神秘主義では、三つめの観想 (contemplatio) に相当する。愛宮ラサールは、瞑想を省察から引き離して、観想に近付けようとしているのである。その際は、坐禅を範型として、坐禅を禅瞑想と呼び、坐禅と比較しながら伝統的なキリスト教瞑想を究明しようとしている。

省察としての瞑想とは、キリスト教の祈りの中で、何らかの宗教的真実、聖書の言葉、キリストや聖者たちの事跡などを対象として考察することである。そうしたテーマについて思いを潜め、反省し、そこから教

訓を引き出す。その後、本来の祈りである神・キリスト・聖人との対話が続く⁽⁵⁾。だから、省察としての瞑想では、必ず何らかの対象に基づいて考えるということが必須である。対象のある瞑想なのである。日本のキリスト教会で行われる瞑想も、実質的に省察的瞑想であることが多かったようである⁽⁶⁾。

愛宮ラサールは、このようなヨーロッパの近代以降と、その影響を受けた日本に多く見られた省察と瞑想の同一視を改め、両者は実際には区別されると論じている。彼は、省察と瞑想の区別を、高次の認識能力の内、理解能力⁽⁷⁾を省察に、叡知的直観を瞑想に配することによって基礎付けようとしている。省察と瞑想は夫々異った領域を課題としており、省察は差別界の諸対象に関わり、瞑想は超对象的で平等界に関わる⁽⁸⁾。ここで愛宮ラサールは、仏教の差別と平等という対概念を適用し、差別と平等を認識能力の領域において理解能力（日本語でいわれる「分別」）と叡知的直観の区別に割り当てているのである。省察の理解能力（分別）は、主観と客観（対象）の分裂を前提し、個々の諸対象に関わり、諸対象に区別をつけ推論する認識能力である。それに対して、瞑想の叡知的直観は諸々の対象を超えて無差別・平等界に関わり、主観と客観（対象）の分裂がないという意味で、非对象的な認識能力である。

このような理解能力と叡知的直観の区別は、ヨーロッパの形而上学において ratio と intellectus の区別として論じられてきたところのものである。理解能力は個々の存在するもの（対象）に関わり、叡知的直観は存在それ自身（超対象）に関わる⁽⁹⁾。存在と存在するものとの区別は、古くはトマス・アクィナスの存在論的哲学などに見られる。神とは存在それ自身（ipsum esse）であり、被造物は存在するもの（ens）である。愛宮ラサールが指摘しているわけではないが、存在と存在するものとの区別は、現代では特にマルティン・ハイデガーの「存在論的差別」（*ontologische Differenz*）として知られている⁽¹⁰⁾。愛宮ラサールは、こうし

たヨーロッパ形而上学の基本的な思想枠組を、省察と瞑想を区別するのに用いている。すなわち、理解能力は存在するもの（対象）に関する能力として省察の能力であり、観知的直観は存在それ自身（超対象）に関する能力として瞑想の能力だとされる。また、理解能力は諸対象を分析・分解する能力であるが、観知的直観は超对象的な一性（一つであること）を認識する能力である。

近代以降のキリスト教の瞑想においては、まず省察が長時間行われる。省察の段階でやめてしまう人々も多いのであるが、しかし、さらに先に進む人も出てくる。そういう人たちの場合には、長時間の省察の後、分別・理解能力が後退し、徐々に本来の超对象的な観知的瞑想に入っていく⁽¹¹⁾。省察は心の表面で営まれるにすぎないが、瞑想は心の深層へと入っていく⁽¹²⁾。

禅では「静は動であり、動は静である」という。トマス・アクィナスも「動は静から出、静に還帰する⁽¹³⁾」と述べている。愛宮ミラサルによれば、このトマスの言葉は、理解能力（動）が観知的直観（静）から出、また観知的直観（静）に帰ることを意味しており、禅の「動静一如」と同じことをいっているとされる⁽¹⁴⁾。理解能力（動）が観知的直観（静）に帰るところが瞑想なのである。換言すれば、根底へと帰還することが静であり、そこからまた人々（衆生）へと出ていくことが動である。タウラーは、根底へ帰還することとそこからまた人々へ出ていくことは、不断の回互であり、何らの矛盾もない、と述べている。これも、禅の「動静一如」と同じことを意味している⁽¹⁵⁾。

愛宮ミラサルは、理解能力によって得られた個別認識（差別界の諸対象の認識）が本当に身につくためには、個別認識は、観知的直観による本質認識（平等界の認識）を得て完成されなければならない、と指摘している。こうした（私たちにはすぐにはわかりにくい）ヨーロッパ形而上学の用語を使って彼が表現したいことは、

仏教のいう差別が平等に帰するところである。個と超個との一如を言い表したいのである。個と超個（無相の自己）とが一つになって現れるところを、愛宮ラサールは見ているといつてよい。彼は、トマス・マートン（Thomas Merton）が個別認識が本質認識に帰するところが「現実の生きた経験」だと述べている箇所を引用している⁽¹⁶⁾。この場合、個別認識とは個・存在するもの・対象（客観）・多・差別の認識であり、理解能力が担当し、それに対して、本質認識とは超個・存在・主客未分・一性（一つであること）・平等の認識であり、観知的直観の担当する瞑想の領域に属する。

実際、観知的直観によるキリスト教瞑想は、理解能力による省察より遙かに濃密な精神活動である。それだけに純粹精神に近い。つまり、絶対精神としての神に近い。しかし、瞑想の内容は、観知的直観によるものである以上、対象的に表象されることができない。できるとすれば、人間精神と合一したものととして把握・感受されるだけである⁽¹⁷⁾。

以上のような愛宮ラサールのキリスト教瞑想の説明は、確かに禅の坐禅（禪瞑想）の特性とも符合している。愛宮ラサールの論述は明らかに、禅瞑想も、分別思考より遙かに濃密な精神活動であり、神をもち出すことはなくとも純粹精神状態に近く、対象的に表象されることではなく、「一無位の真人」（臨濟録）といわれるように、人間精神と合一した働きである、ということを含意している。禅瞑想も、超個・存在・主客未分・一・平等の認識領域に関わり、認識能力としては観知的直観によって担当されるといえることは明瞭である。このように、禅は、ヨーロッパ形而上学の用語を用いて普遍的に解明可能なのである。

もっとも、禅の坐禅では、省察から始めて瞑想に移行するということはない。初めから推論的思考と感覚の表象が排除されているからである。ただし、坐禅でも三昧にならなければ真に瞑想に入ったわけではな

い(18)。

以上の説明のように、キリスト教瞑想の可能性は、叡知的直観という人間の普遍的な認識能力の構造に基づいているのであって、(キリスト教神秘主義という)特定の教義や体験に依拠しているのではない。同様に、東洋の坐禅も、叡知的直観という人間の普遍的な認識能力の構造に基づいており、その限りで瞑想に他ならない。瞑想という大きな範疇に、キリスト教瞑想も坐禅も属するのである。だから、坐禅は瞑想として、仏教がキリスト教かという信仰の相違によって、仏教的瞑想にもなるし、キリスト教的瞑想にもなりうる(19)。

坐禅は、キリスト教から見れば一種の祈りである。もちろん「願い事の祈り」ではなく、真実のスピリチュアルな瞑想の祈りである。瞑想の祈りは、キリスト教では「純粹な祈り」とか「本質的な祈り」と呼ばれている(20)。

以上のような愛宮ラサールの論述からわかるように、キリスト教瞑想と禅の共通性を哲学的に解明し、両者を比較する試みは、キリスト教の発展に資するのみならず、禅の普遍的な意義と役割を明らかにすることにも役立つ。愛宮ラサールやその他の人々が着手した禅の普遍的な解明の努力は、実際、禅の世界展開を確実に促進するものとなったのである。

3 現代のキリスト教に瞑想が求められる理由

省察ないし瞑想は宗教的生を深め強化するのに非常に大切であること、省察ないし瞑想は理解能力の活動を離れ、より情的で単純になっていかなければならないこと、これらのことはヨーロッパのキリスト教にお

いて事実上何度も強調されてきた。しかし、理解能力と感覚表象による省察を指導するガイドブックはたくさんあっても、その次の段階の瞑想を説き、瞑想を実践的に指南する書物はほとんど出てこなかった。もちろん、五、六百年以上遡れば、過去にはサン・ヴィクトル学派、エックハルト、タウラー、『不可知の雲』などのキリスト教神秘主義の伝統がある。だが、これらの著作は古びており、いわば閉じられた楽園のようなものである。对象的省察を指導するガイドブックと超对象的な古いキリスト教神秘主義の著作をつなぐ第三の輪は存在しなかったのである⁽²¹⁾。

現代人に適した瞑想の試行がキリスト教になかったわけではない。非キリスト教的な東洋の瞑想法を取り入れる実験も一つであった。しかし、制度的教会の側では、こうした試みに対してはきわめて抑制的な態度が取られた。過去に偽物の神秘主義と交した苦い経験があるからである。事実、瞑想とは無意識の内への跳躍であり、冒険である。だが、それにもかかわらず、この冒険は試みられなければならない⁽²²⁾。

実際のところ对象的な省察は、長期に亘ると無味乾燥になり、枯渇してしまう。省察は魅力のないものになり、せつかく熱心に始めたものにもかかわらず、もはや二度と省察も瞑想もしなくなる人が多い⁽²³⁾。对象的省察だけでは、神の本質自体の内へ突入することが困難なためである。

キリスト者は神との対話を信仰の生命とする。しかし、神とは、人が「我」であるのと同じく「汝」であるのではない。神の「汝」は、概念的には人の「我」から無限にかけ離れている。神の「汝」は、無境界的であり超概念的なのである。もちろん、こう規定したからといって、神との対話に入ることがいけないといわれているのではない⁽²⁴⁾。とはいえ、神を「汝」とみなし、擬人的な神と対話しているだけでは、神を偶像視し、神を人間の形をとっているものと表象して対話しているだけになりかねない。結局、人と同じレベル

ルに神を置いて交渉しているだけである。そのような場合、人はまだ本当の神を経験していない。

現代における神に対する信仰の喪失は、神を偶像視し、神を人間の形をとっているものとして表象したために生じた。神の偶像視と神の人間形態としての表象が、真の神の経験に対する障害になっている。反対に、神の本質自体の内への突入が真になされ、神の精神的な把握が可能になるならば、失われた信仰は回復されることができる。現代のヨーロッパ人は、神を経験したいという非常に大きな要求をもっている²⁵⁾。そこで求められているのは、ただのパーソナルな神の概念だけではない。一切の意味と一切の美をつらぬいて閃いている、事物と私たち人間の存在の根拠が求められているのである。こうした神経験の要求に、キリスト教や禅の瞑想が答えることができる。瞑想は失われた神の経験を可能にするのである。

愛宮ラサルがヨーロッパで坐禅の普及のために活動した時期は、カトリック教会では、各修道会への新入会員が激減し、退会者だけがどんどん増えていくという危機的状况にあった。誰の目にも、このままではやっていけないことは明白であり、各修道会、特に親修道会は内部改革に迫られていた。第二バチカン公会議での開放路線とあいまって、愛宮ラサルたちの推進した禅瞑想は、建て直しの一環として各修道会に急速に採用されていったのである²⁶⁾。

4 超对象的瞑想

キリスト教の場合では、キリスト教の啓示信仰としての特殊性などから、禅のように对象的省察を省略して直接超对象的瞑想から始めることはできない²⁷⁾。しかし、キリスト教瞑想の場合でも、いつかは对象的

省察から超对象的瞑想に移行するということが起こる。理解能力の活動が自然と静まり、瞑想者は省察を始めようとしても、どういふわけか始めることができなくなる。祈ることで神と対話するということがすらも難しくなる⁽²⁸⁾。ただ静かに神に注意を向けているような状態になる。

超对象的瞑想に移行する最初の段階は、キリスト教の靈性においては「潜心の祈り」(Gebet der Samilung)といわれている。「潜心の祈り」は直訳すると「集中の祈り」となるが、心の諸力が心の内面に向かい、心の根源・根底に還帰し、そこで統一されている心の状態である。「潜心の祈り」の集中状態に入ると、何かについて考えたり、何かに特別に注意を向けようとする、かえって神から遠ざかるように感ぜられるようになる。对象的省察が不可能になるのである。主観・客観の分裂も大体において、ないし、かなりのところまでなくなる。この状態では、心の諸力を内面に向け、成り行きに委ねるといふ態度が必要とされる⁽²⁹⁾。

「潜心の祈り」とは心の集中であり、坐禅の三昧も samadhi として元来「集中」の意味であったから、「潜心の祈り」も禅の三昧も、同様の心の集中状態を指しているといえる⁽³⁰⁾。もちろん、すぐ述べるように、禅の三昧には「潜心の祈り」の集中の義だけに限定されない、より高次の心の状態も含まれている。

「潜心の祈り」を行わずとも、坐禅により三昧状態に入っていくことも、どちらも日常意識を突破して心の深層ないし心の根底へと沈潜していくことに他ならない⁽³¹⁾。

ここで興味を引くのは、「潜心の祈り」中には、時に深い内的な喜びを感ずることもあるが、また空虚や無味乾燥を感じるときも多く、この空虚と無味乾燥状態に耐えていくと、意外にもあとで、単に深い内的な喜びを感じたときよりも所得があったと確認されるものだ⁽³²⁾、と述懐されているところで、坐禅の実行者

なら誰しもうなづくところであろう。このような修練の実際上の苦勞は、キリスト教の靈性においても禪においても共通に見られる普遍的な側面である。

キリスト教の靈性において、「潜心の祈り」とともに登場してくる祈りの状態が、「静謐の祈り」(Gebot der Ruhe)である。これは、「潜心の祈り」の代わりに別の段階として登場してくるのではなく、「潜心の祈り」の内的集中の最中に時折現われてくる完全に静かな心の状態であり、深い平安と濃密な喜びの感情とも結びついている⁽³³⁾。最初は長くは続かない。ここでは、主客の分裂はほとんどなくなっている。意識的に注意を向ける対象がなくなり、心が空化されている。禪の三昧も心の深い平安状態と心の空化の状態を指しているから、「静謐の祈り」は、「潜心の祈り」とともに、禪の三昧の境地と同様の高次の心の状態を表しているといえる⁽³⁴⁾。

ヨーロッパにおいて、愛宮ラサルに続いて活躍したヴィリギス・イエーガー(一九二五)は、キリスト教神秘主義の修練と禪の修行に共通な心の状態として、「意識の集中」と「意識の空化」の二局面を挙げている⁽³⁵⁾。そして、キリスト教では、東方教会の「イエスの祈り」は「集中」に、『不可知の雲』の「裸の自己存在の内への観入」や十字架のヨハネの「愛をこめて注意を向けること」は「空化」に当たると指摘している。つまり、イエーガーでは、「潜心の祈り」は「集中」に、「静謐の祈り」は「空化」に当てはまることになる。愛宮ラサルとほぼ同様の見方になる。すなわち、先行者としての愛宮ラサルの業績の大きかったことがわかる。さらに、イエーガーは、禪では数息観や公案「無」の拈提が「集中」に、只管打坐が「空化」に相当し、他の諸宗教にも同様の二局面が見られると論じている⁽³⁶⁾。

今日では、諸宗教間、特にキリスト教神秘主義と禪との間に、この種の確かな共通性が確認される時代と

なった。諸宗教に共通して存在している、実体験的でスピリチュアルな部分について、今日では、愛宮ラサールが先駆的に行ったような哲学的な究明と心理学的な研究が進んでいる。こうした客観的で普遍的な研究成果は、様々なトランスパーソナル心理療法に応用され、すでに現代の人々の苦悩を癒すのに実地に適用され、大きな成果を挙げている。今日の宗教的な霊性は、世界的に新しいレベルで新しい展開を始めようとしている。

潜心と静謐の瞑想は、キリスト教における本来の意味での瞑想であって、キリスト教神秘主義に入る前段階領域に属する。キリスト教神秘主義でいう「不完全な観想」であり、「獲得された観想」であるが、まだキリスト教神秘主義の、神の恩寵による超自然的な「注ぎ込まれた観想」ではない。東洋の瞑想法を対象について考えないからといって拒否するキリスト者も多い。しかし、キリスト教の潜心と静謐の瞑想も、対象について考えることをせず、超对象的なのである。だから、対象について考えないという理由で東洋の瞑想法を拒否することは、キリスト教の霊性について何も知識をもっていない者のすることなのである⁽³⁷⁾。

他方、坐禅（禅瞑想）はキリスト教の瞑想とは違い、初めから意識の空化を目指し、対象について考えるということから始めない。そのため、呼吸と公案への意識の集中が行われる。特に只管打坐では、今のよな意味での、意識的に注意して思考を向ける対象というものが全くなくなる⁽³⁸⁾。禅は对象的瞑想を拒否する。だから禅では、いつ対象的省察から超对象的瞑想に移行したらよいかという、キリスト教特有の問題は生じえない。

しかし、坐禅（禅瞑想）が手初めに对象的省察をしないからといって、禅の初心者がすぐに超对象的な三昧に入れるわけではない。実際には、初心者は長く妄想と戦わなければならない⁽³⁹⁾。坐禅もキリスト教瞑

想も、人間のなす労苦としては変わらないところがあるのである。

愛宮ラサルは、禪が対象的瞑想を拒否するのは、仏教が差し当たって感覚的に知覚された世界に完全な実在性を認めないからであると論じている。そのため、禪は初めから絶対的なものの経験を目指すのである。しかし、仏教的な世界観でも、ひとたび絶対的なものの経験がなされたなら、感覚的に知覚された世界にその絶対的なものが透けて見えてくるのであるから、感覚的に知覚された世界にも実在性と意味が回復される。要するに、禪が無を経由して絶対的なものに至ろうとするのに対し、キリスト教瞑想は感覚的に知覚される被造物を経由して絶対的なものである創造主に至ろうとするので、キリスト教瞑想ではまず対象的省察が必要となるのである⁽⁴⁰⁾。禪とキリスト教瞑想では、修練の実地と、実際に経験されることの当体はよく似ているのであるが、教義と世界観の差異から、修練の出発点が異なってくるのである。

5 坐禅の効用

以上で、坐禅（禅瞑想）と伝統的なキリスト教瞑想が同質的であることが、ある程度まで明らかにされた。また、ヨーロッパのキリスト者が現代において神に出会うために瞑想修行を必要とし、そのために坐禅を瞑想の範型として採り入れようと努めていることにも触れた。

それでは、ヨーロッパのキリスト者から見て魅力となる坐禅（禅瞑想）の効用はどこにあるのだろうか。

愛宮ラサルは、坐禅を続けて得られるものとして、さしあたって定力と智慧を挙げている。

定力とは、心の散乱を静め、心の均衡と平安を打ち立てる能力である。より高められると、仕事をする際

の集中力となって発揮される。定力は、心の均衡を攪乱する要因から離れる能力である。どんな動揺にあっても平安を失わず、感情の制御ができるようになるのに役に立つ。このことは、投げ遣りになったり、無感覚になったりすることとは関係なく、むしろその反対になることである。禅匠はしばしば強い個性をもった人々である。在家の禅修行者からも、偉大な政治家や経営に秀でた産業人など、力強い性格を有した人たちが輩出している⁽⁴¹⁾。

坐禅において、心の攪乱要因から離れ、自由になる能力としての定力が養われるのは、坐禅によって心の空化が行われるからである。愛宮ラサールはここで、禅でいわれる「有心」と「無心」の対概念を導入し、これらを「心の表側」と「心の裏側」とドイツ語に訳し、ある程度まで意識的活動と無意識的活動の区別に相当すると解説している⁽⁴²⁾。大多数の人間は、自分が「心の裏側」である無意識の領域において何をやっているか、ほとんど気がついていない。従って、自分が無意識にやっていることから解放され、自由になっていない。坐禅（禅瞑想）は、この心の無意識の領域で演じられていることに目を開かせるのである。坐禅は心の裏側で演じられていることに気がつかしめ、それを手中に収めて制御可能にする。その結果、無意識の領域で行われていることから自由になることができる。このことは、自分自身にとっても、自分が周囲の人々に奉仕するのにも、利益になることである。坐禅によって心の無意識の領域で演じられていることに目を開くことができるようになるのは、坐禅によって意識の空化がなされるからである。意識の空化が進むと、次第に無意識が視野に入ってきて、最後に無意識が把握できるようになる⁽⁴³⁾。

坐禅は諸対象から離れる能力を養い、無意識が現じてくるようにせしめる。そして、無意識という心の基層の重要性に気がつかしめるのである。無意識のレベルに、心を散乱・攪乱させる真の要因が存在する。愛

宮ラサールは、定力は無意識の心の基層に関係すると考えていたようだ。

一般にこうした無意識の世界は、仏教の唯識学派の八識説においてマナ識とアーラヤ識の問題として論じられてきたが、愛宮ラサールは禅瞑想をそうした方向へ仏教学的に究明しようとはしていない。むしろ、彼は、精神分析医のカール・アルブレヒト (Carl Albrecht) の研究成果を導入し、禅瞑想における無意識の領域を心理学的に解明しようとしている⁽⁴⁴⁾。

智慧とは、先に超対象的瞑想を担当する認識能力として説明された叡知的直観のことである⁽⁴⁵⁾。坐禅によって、叡知的直観能力が育まれるのである。智慧が生ずるのも無意識の心の深層からであろうことは、愛宮ラサールの次の説明からも明らかになる。

キリスト者にとって最も印象深い坐禅の効用は、合理主義的思考様式のために信仰できなくなった人間が、禅瞑想によって、失われていたキリスト教信仰を回復することがあるというところに見られる。子供の頃に抱いていた、人間の姿をした神という表象が、大人になるにつれて合理主義的な考え方によって揺らぎ、最後には崩れてしまう。それが、禅瞑想を続け、反宗教的な合理主義の偏見が排除されることによって、新しい、より精神的な神の信仰となって回復されるのである。キリスト者が、一言も神について語らない禅瞑想によって、根本的な神の信仰に立ち戻るといえるのである⁽⁴⁶⁾。近代合理主義的な対象的思考によって妨げられていた神の信仰が、無意識の心の深層に沈潜していく超対象的な禅瞑想によって回復される。だが、筆者の経験では、このようなことが事実として少なからぬヨーロッパのキリスト者に起こっているのだと、禅瞑想を知らない日本のキリスト者に説明しても、とうていにわかには信じてもらえない。それほど衝撃的な事実なのである。

信仰回復と比べてそれほど劇的ではないが、信仰深いキリスト者が坐禅を続けている内に、聖書の言葉の深い真実に気がつくということも、しばしば報告されている⁽⁴⁷⁾。また、信仰上の疑いが、坐禅を続けているうちに、どういうわけか自然と晴れてしまったということも起こる⁽⁴⁸⁾。こうしたことも、坐禅による沈潜からの智慧の現われといえよう。

現代のヨーロッパでは、使命を感じて神学部で神学研究を始めた学生が、続けている内に幻滅を感じて、別の分野に移ってしまうという現象がしばしば見られるようだ。現代の神学研究が、あまりにも合理主義的で論理的対象化的思考に染まってしまったせいらしい。今日では、破壊的な合理主義に対するバランス力が必要となっている。目下のところ、それは深い禅瞑想における「非思量⁽⁴⁹⁾」に求められる、と愛宮ラサールは結論し、現代の人々には瞑想なき神学研究は危険である、と警告している⁽⁵⁰⁾。

どうして坐禅は、このような効果をもたらしうるのだろうか、と愛宮ラサールは自問している。とりあえず指摘できることは、坐禅の効果には深いレベルでの原因が働いており、その効果は一朝一夕にもたらされうるものではないということである。この沈潜の道は実り豊かな道であるが、長い期間に亘る辛苦の道である。なぜならば、禅瞑想は、精神の最もラジカルな浄化の道であるからである⁽⁵¹⁾。浄化の道ということでは、キリスト教神秘主義で、十字架のヨハネが、感覚の暗夜と霊の暗夜ということを述べている⁽⁵²⁾。あらゆる時代の聖者たちは、どんなに極端な辛苦の時期を経なければならぬかをよく知っていた。一世紀のキリスト教の隠者たちも、「過剰なまでの涙を流さなければ、神を見るまでには至りえない」と述べている。禅において、こうした涙を流す現象は、通過段階としてよく知られている。そこでは深いメタノイア（回心）が遂行される。それ故に、神秘直観や見性に至るまでの道は長く、辛苦に満ちているのである。しかも、一

度突破し、「見た」からといって、それで一切が済んだわけではない。そう簡単に浄化は完成しない。また、何度も改めてやり直さなければならぬ。瞑想は続行されなければならない。しかし、一度でもなすとげられてしまえば、その人は実際に変貌したのであり、より健全になったのである⁽⁵³⁾。

この不断の努力の道においては、どんな労苦も無駄にはならない。長時間でない瞑想にも本質的な効果がある。自分の得た一切は、ともに生き、ともに働いている周囲の人々のためにもなる。黙ってそこに居るだけで、何かを周囲に発散する人間になるからである⁽⁵⁴⁾。

また、坐禅の効果としては、予見・偏見がなくなることが挙げられる。この道においては、予見・偏見があると沈潜の進行が滞るので、一切の予見・偏見が除去されていくのである。そして、予見・偏見がなくなると、事物や人々があるがままに見ることができるようになる⁽⁵⁵⁾。愛宮ラサールは言及していないが、このような坐禅の効果は、仏教の四智という妙観察智に相当するといえよう。

要するに愛宮ラサールが主張したいことは、坐禅をすると人間がまっさらでまっとうになるということである。坐禅をした人間は、真正直かつ卒直 (authentic) でしかありえなくなる。誠 (まこと) の欠如が現代の根本の悪である。誠のないところ愛もありえない。浄化の道だけが現代人をこの根本悪から救い、健全にすることができるのである⁽⁵⁶⁾。

以上のような愛宮ラサールの挙げる坐禅の効果は、ヨーロッパにおける特殊事情を除けば、日本の禅の修行者には周知の事柄であるといえ、とりたてて目新しいものではない。しかし、彼が坐禅のもつ実際上の効用を正確に認識してヨーロッパの人々に紹介していることは、注目に値する。ヨーロッパの人々は、ただのブームに乗せられてではなく、愛宮ラサールが伝えたような、実際的で確かな知識に基づいて、実験と研究

会を重ねながら⁽⁵⁷⁾、禅の受容を始めたのである。

ヨーロッパ人の禅の受容と普及については、二〇〇七年に公刊された佐藤研『禅キリスト教の誕生』（岩波書店）が詳しい。窪田慈雲は、「禅キリスト教の誕生」の原点はまさにラサル神父にあると述べている。読者の参看を願う。

6 根源の自己の経験

坐禅の効用で最大のものは、悟りである。satoriはすでに国際語であり、愛宮ラサルもそのまま用いているが、ドイツ語には通常Erleuchtungと訳される。Erleuchtungは元来「照明」という意味であり、必ずしも禅の悟りの本義には適さない。光が現れている内はまだ幻視であり、見性ではないからである。しかし、キリスト教の悟りには光の要素が伴なうことが多いので、キリスト教では悟りという事態を表現するのに伝統的にこの語が使用される。それが禅の悟りにも転用されているのである。

愛宮ラサルは、禅の悟りは直接的な根源の自己の覚知であると述べ、その例として「父母未生以前の本来の面目」の公案を挙げている⁽⁵⁸⁾。本来の面目とは、根源の無相の自己のことである。先に論じられた意識の空化は、この無相の自己を悟るために必要とされるのである。

禅の悟りと同類の経験として、愛宮ラサルは、インドのラマナ・マハリシ（一八七九～一九五〇）の「我あり」の経験を挙げている。ラマナ・マハリシは十六歳の生徒であったとき、死に曝され、「我あり」に目覚めた。彼はただちに家を出、山に入り、終生山中にとどまった。訪問してくる求道者には「私とは誰か」

を究明するように勧めた。ラマナ・マハリシの悟った「我あり」は、理解能力（分別）によって対象的に経験された自我ではない。最終的な最深の自己であり、禅の「本来の面目」に相当する⁽⁶⁸⁾。

ラマナ・マハリシの「我あり」が禅の「本来の面目」に相当するということは、おそらく間違いはなく、正当である。問題はむしろ、それを主張する愛宮ラサル自身の根本経験がいかなるものであったかに存する。彼の論述は、明らかに坐禅による心の根底への沈潜ということに重点を置いている。心の根底 (Seed ground) が彼の帰着点であり、彼の「真の自己」であったかのように見える。しかし、禅の「本来の面目」は、中国の長沙景岑（？～八六八？）が偈頌で定式化しているように、百尺竿頭から一步を踏み出し、十方世界に現じた自己である⁽⁶⁹⁾。そこでは、世界の事物の一つひとつが自己として現じてくる。無相の自己とは、超対象的瞑想によって沈潜していった深い心底にとどまるものではない。身体に閉じ込められた個々の靈知ではないのである。そうではなくて、そうした心の根底がさらに破れ、反転して尽十方世界の諸事物になって現じたところが、無相の自己の現成なのである。白隠はこのところを「八識田中に一刀を下す」と呼んでいる⁽⁷⁰⁾。この意味で仏教では、大我にとどまるのではなく、無我にならなければならないと説かれる。禅でよくいわれる「自己がないとき、すべてが自己である」という言葉も、この事態を指している。無我になるとき、無相の自己という世界の真相が現成する。しかし、以上のところが、愛宮ラサルの悟りについての叙述でははっきりしない。

ヴィリギス・イエーガーでは、この点がはっきりしている。彼は「神は樹には樹として現じ、動物には動物として現じ、人には人として現じている」と述べ⁽⁷²⁾、またエックハルトの「一切のものは神の味がする」という言葉を好んで引用する⁽⁷³⁾。「こゝで神とは、禅的には「無相の自己」であり、「本来の面目」であ

る。イエーガーは、世界の事物の一つひとつに無相の自己が現れていることを主張するのである。

それに対して、愛宮ラサールには、二うした陳述がほとんど見られない⁽⁶⁴⁾。何らかの理由で故意に言及しなかったのか、それとも偶然そうなってしまったのかは不明である。もちろんこのことは、愛宮ラサールに悟りの経験が欠けていると論ずることではない。むしろ、愛宮ラサールの禅の特色が、坐禅による沈潜のほうに存することを示しているのである。曹洞的な一面を示しているのである。また、タウラーを例に引いて、深く謙虚な人間は、特に理由のない限り、自分の内面の体験について語らないものだ、と言明している⁽⁶⁵⁾。彼の著作の叙述全体を概観するなら、彼がキリスト教と禅で全体として深い真実の境涯にあったことは明瞭である。その語り方は決して体系的ではなく、点描にすぎなかったが、十方世界に現じた自己というものを体得していなければ言えないようなことも、さまざまな仕方語っている。このような人の場合、人生全体が悟りへの道であったのであり、その人には、意識していたにせよ無意識であったにせよ、幅の広い究極の真実が証示されていたのだと見ることができるといえる。おそらく、彼は言わなかっただけなのである。いずれにしても、愛宮ラサールが、禅の悟りは根源の自己の直接覚知だと指摘していること自体は正当である。さらに彼は、キリスト者の悟りも元々真実の自己の経験であると論じている。

キリスト教的に見るなら、悟りは、経験的自我と対置された最深の自己の直接的覚知である。しかしながら、その際、神的な原底といったものとともに経験されている⁽⁶⁶⁾。

ここで「経験的自我」とは、理解能力によって对象的に表象された自我であり、カントでは超越論的主観

または観知的自我と対置される用語である。仏教では差別界での現象としての自我に他ならない。それに對して、「最深の自己」とは、禪の「無相の自己」に相当する。

愛宮ラサルは、キリスト教の根本経験においても、禪の「無相の自己」に相当するような眞の自己が経験されると主張するのである。アロイス・ハースはハインリッヒ・ゾイゼと結びつけて、「神との神秘的合一の可能性の条件は、神秘家が自己の我を基本的に発見することである」と述べている。これと関連してハースは、「幼い子供の頃のある午前に、家の戸の下に立っていたとき、(…)私の我は初めて自分自身を見た、しかも永遠に」というジャン・パウルの言葉を引用している⁽⁶⁷⁾。一般にキリスト教の神の経験には眞の自己の経験がともなっており、キリスト者の神の探究は、アウグスティヌスがそうであったように、自己を探究することによって遂行されている⁽⁶⁸⁾。サン＝ヴィクトルのリカルドウス(一二三頃～七三)も、自己認識を通して神の認識に至ることを説いている⁽⁶⁹⁾。

キリスト教でも禪でも、悟りとは眞の自己の経験として広義には(存在するものとは区別された)存在の経験であり、最終絶対現実の経験である。悟りを得たキリスト者は、悟りを神の経験だと感ずる⁽⁷⁰⁾。

愛宮ラサルは、以上のように、キリスト教の自己の経験が神の経験となることから顧みて、禪の悟りも最深の自己の経験であり、その限りで東洋の経験はキリスト教神秘家の経験と一致すると論じていく。彼は続けて、しかしながら、キリスト教神秘主義と禪では、この経験がどう展開していくかは同じではないと述べる。キリスト教神秘家は、眞の自己を経由し、かつ超えてパーソナルな神に至り、そこに落ち着きどころを見出す。反対に仏教徒は、絶対的なものをパーソナルにはなく、非パーソナルに経験する。すなわち、仏教徒も眞の自己にとどまらないで、眞の自己を、非パーソナルな絶対的なものの内に解消していくと

いう仕方では経験するのである(71)。

従って、禪仏教の悟りの経験は、右のキリスト教の悟りの経験の定式化に合わせて表現するならば、次のようなものになる。

仏教的に見るなら、悟りとは、自己が絶対的で不可分な存在と同一であると把握されるような、「宇宙と一つであること」(All-eins-Sein)の体験である(72)。

要するに、愛宮ラサールは、キリスト教も禪も、悟りにおいては最も深い真の自己、無相の自己を経験するが、教義と世界観の相違によって、キリスト者はパーソナルな(個と人の特性をもつ)神のほうに出ていき、仏教徒は非パーソナルな「宇宙と一つであること」、すなわち「天地と我と同根、万物と我と一体」や「不二」の思想のほうに出ていくのだ、と総括しているわけである。

ここで注意しておかなければならないことは、愛宮ラサールがパーソナルの語を対話可能な相手としての「個・個人的」の意味で使用しており、「人的な働きを含んでいる」という意味だけでは用いていないようであることである。「人的な働きを含んでいる」という意味だけでなら、そもそも悟りで経験される真の自己自身が人的な働きを含んでおり、パーソナルであり、従ってそこから出てくる仏教の「天地と我と同根、万物と我と一体」や「不二」の事態もパーソナルな働きを含んでいるはずである(73)。仏教も禪も、キリスト教と同様に、人的にして神的(仏的)な働きである「慈愛」ということを本質としている宗教である。仏教とキリスト教の間の相互理解の促進のためには、愛宮ラサールの示したような、実地に即した親切的な理解

の態度をさらに深めていく必要があるだろう。

愛宮ラサールが晩年最後の努力を傾注したのは、人類の将来のためのスピリチュアルな「新しい意識」と「新しい人間」の構想であった⁷⁴⁾。悲惨な第一次世界大戦に従軍後イエズス会に入会し、任地の広島で原爆を生き延びた彼にとって、当時問題になり始めた地球環境問題も合わせて、人類の将来の生存のために展望を開くことが、焦眉の究極の課題になっていた。しかし、こうした彼の最大の願いと企図についても、また稿を改めて論じられなければならない。

注

- (1) 「西欧に禅を紹介し、みずから禅修業に精進し、東京都の外れに秋川神冥窟を築いたフーゴー・ラサール神父、日本名『愛宮(えのみや)真備(まきび)』氏の日本語は、これまた絶品とも言える『寂び』のある話しぶりでした。長年の禅修行で、四肢五体が一個の岩石に化し、一点を凝視する風貌には、日本的を越えた世界的品性が浮き彫りにされていた」(<http://tokushima.cool.ne.jp/canbium/24503-3gatsui1234.htm>、長島達也編集発行、アルカナ通信、二四五号、二〇〇三年三月一〇日)。
- (2) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, München: Otto Wilhelm Barth Verlag 1968, 3. Auflage 1973, 3. Auflage der Sonderausgabe 1995. 本書はその二年前に公刊された大著 *Zen-Buddhismus*, Köln: Verlag Bachem 1966 (後に *Zen und christliche Mystik*, 1986 と改題して再刊) の改訂縮約版である。邦訳は春秋社から『禅とキリスト教』(柴田健策訳、一九七三年)、後に『禅と神秘思想』として刊行されている。

(3) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, München 1995, S. 31. 近代において省察的

瞑想がヨーロッパで普及したのは、主として、愛宮ラサルの属するイエズス会の創立者、イグナティウス
の「霊操」を用いてイエズス会士たちが活躍したことによるところが大きい。しかし、「霊操」は元来神秘主義
的であった。愛宮ラサルは Zazen und die Exerzitien des heiligen Ignatius, 1975 年 5 月の著書 (Enomiya-
Lassalle, Hugo M., Zen und christliche Spiritualität, München 1987 (2 再録) ドイツナインスの「霊操」
の修煉と禪修行との比較を行っている。

- (4) デカルトの著書である“Meditationes”も、日本では『瞑想』とは訳されず、『省察』と名付けられている。
- (5) Enomiya-Lassalle, Hugo M., Zen-Meditation für Christen, S. 30.
- (6) 『岩波キリスト教辞典』によれば、「黙想」の見出し語に meditatio が配られ、「瞑想」の見出し語には oratio
mentis が当てられている。「黙想」の説明には、「念禱（瞑想）」の一種。キリスト教的黙想は、ある概念対象への
の知情意の働きかけを通してその対象のもつ神的内容を自己同化するものに向けてなされ、しばしば信仰理解を
深め、生活と信仰の統合を生み出すことを目指して行われる。黙想は非概念的に神の現存にとどまる観想の祈り
と伝統的に区別される」(大貫隆他編、岩波キリスト教辞典、岩波書店、二〇〇二年、一一一頁)とある。
- (7) 「理解能力」のドイツ語に当たる Verstand は伝統的に「悟性」と訳されてきたが、今日では「理解能力」と
訳したほうが直接的でわかりやすくなった。日本語の宗教用語としては「分別」に該当するが、Verstand は
「分別」の基本的な意味である「判断力」だけに限定されず、より広範囲に「理解能力」全般を指している。
- (8) Enomiya-Lassalle, Hugo M., Zen-Meditation für Christen, S. 33-35.
- (9) Ibid., S. 33.
- (10) Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Frankfurt am
Main 1975.
- (11) Enomiya-Lassalle, Hugo M., Zen-Meditation für Christen, S. 37.
- (12) Ibid., S. 39.

- (13) De ver., q. 15. a: I. q. 79, a 8.
- (14) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 34.
- (15) *Ibid.*, S. 156.
- (16) *Ibid.*, S. 34 f.
- (17) *Ibid.*, S. 36.
- (18) *Ibid.*, 37 f.
- (19) *Ibid.*, S. 38 f.
- (20) *Ibid.*, S. 39.
- (21) *Ibid.*, S. 40.
- (22) *Ibid.*, S. 40 f.
- (23) *Ibid.*, S. 41.
- (24) *Ibid.*, S. 87. Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen Unterweisung*, bearbeitet und herausgegeben von Roland Ropers und Bogdan Snela, München 1987, 5. Auflage 1999, S. 92.
- (25) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 41 f., 93.
- (26) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen und christliche Spiritualität*, bearbeitet und herausgegeben von Roland Ropers und Bogdan Snela, München 1987, S. 49, 59.
- (27) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 47 f.
- (28) *Ibid.*, S. 53.
- (29) *Ibid.*, S. 44.
- (30) *Ibid.*, S. 52.
- (31) *Ibid.*, S. 53.

- (32) Ibid., S. 45.
- (33) Ibid., S. 45.
- (34) Ibid., S. 52.
- (35) Jäger, Willigis, *Die Welle ist das Meer*, Freiburg i. Br. 2000, 8. Auflage 2002, S. 119, 51.
- (36) 清水大介、波即海―イエーガー―虚雲の神秘思想と禅、ノンブル社、二〇〇七年、四六頁以下。愛宮ラサール
 寺は「きりきり」と述べているわけではないが、「愛をこめて神に注意を向ける」とと禅の只管打坐とが、超
 自然的瞑想の三昧である点において、ほぼ同列のものであると書いているからだ (Enomiya-Lassalle, Hugo M.,
Zen-Meditation für Christen, S. 111 f., 125 f.)。イエーガーが禅とキリスト教神秘主義との同類性で指摘して
 いる点の多くは、本館ラサールに見いだされるユリイのものとほぼ一致する。
- (37) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 45 f.
- (38) Ibid., S. 46.
- (39) Ibid., S. 53.
- (40) Ibid., S. 48 f.
- (41) Ibid., S. 57.
- (42) Ibid., S. 57 f. Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen Unterweisung*, S. 44.
- (43) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 58.
- (44) Ibid., S. 15, 61–64, 66, 72, 194, 197. Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Meditation als Weg zur
 Gotteserfahrung*, *Topos-Taschenbücher* Bd. 94, Mainz 1980, S. 51 ff. この書の邦訳は「エンニヤル」書店から
 「一種出づる」。保田史郎訳『神体験への道とつづの禅瞑想』（一九七五年）と佐藤研訳『神体験と禅』（一九八七
 年）がある。Kraft aus dem Schweigen: Einübung in die Zen-Meditation, herausgegeben von Günter Stachel,
 Düsseldorf 1994, 4. Auflage 1998, Paperback-Ausgabe 2005, S. 99 ff. 1) ① ② Zen Meditation: Eine Einführung,

1975の再刊である。

- (45) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 58.
- (46) *Ibid.*, S. 59.
- (47) イエスス会神父の門脇佳吉も、禅を修することによって聖書の言葉の深い意味に気がつくようになり、そうした経験による聖書解釈を『公案と聖書の身読』（春秋社、一九七七年）という著書にまとめている。この書は江湖に迎えられ、各国語訳が出た。
- (48) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 59.
- (49) 「兀兀として坐定して、箇の不思議底を思量せよ。不思議如何が思量せん。非思量。此れ乃ち坐禅の要術なり」(道元、普勸坐禅儀)。
- (50) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 60.
- (51) 「浄化」はキリスト教の用語であり、同じくを日本の禅者は様々に表現している。例を挙げると、至道無難なるは「身をなぐちるなご」(即心記)と云ふに云ひのぞぬ。
- (52) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 61.
- (53) *Ibid.*, S. 65.
- (54) *Ibid.*, S. 65.
- (55) *Ibid.*, S. 66 f.
- (56) *Ibid.*, S. 67.
- (57) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Kraft aus dem Schweigen: Einübung in die Zen-Meditation*, Paperback-Ausgabe 2005, VI. *Zen-Meditation in Europa: Protokoll eines Zen-Symposiums*, S. 125 ff.
- (58) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 71 f.
- (59) *Ibid.*, S. 68-71.

- (60) 「百尺竿頭、不動の人。然も入るを得たりと雖ども未だ真と為さず。百尺竿頭、須く歩を進むべし。十方世界是れ全身」。西谷啓治の論文「禪における『法』と『人』」(西谷啓治、禪の立場、創文社、一九八六年、八五頁以下)は、本偈頌をめぐるすぐれた論究である。また、清水大介、前掲書、九四頁以下も参照のこと。愛宮ラサルも、禪の「百尺竿頭不動の人」に相当するような静かな心の状態を、ロイスブルクについて論じる中で問題としている。そして、隣人愛に出でいけるかどうかが判別基準だと指摘している (Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 144 f.)。
- (61) 後藤光村編、白隠和尚全集、第二巻、八識弁、龍吟社、一九三四年、再版、一九六七年、一一四頁。
- (62) 清水大介、前掲書、六七頁。
- (63) 清水大介、前掲書、一三七頁。
- (64) 愛宮ラサルは、彼の禪の処女作で、一滴の水滴ですら宇宙と等しいと述べ、悟りとは真の自己を把握する「こと」であると語っているが、端的に、一滴の水滴が真の自己であるとは言いつていない。しかもこのテキストの箇所は、自分が接心に参加した発心寺での説教を紹介しているにすぎず、彼自身の言葉ではない。Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen – Weg zur Erleuchtung*, Wien: Verlag Herder 1959, 6. Auflage 1981, S. 15 を参照しよう。この書の邦訳は『禪－悟りへの道』(池本喬、志山博訪訳、一九六七年)として理想社から刊行されよう。
- (65) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 105.
- (66) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen und christliche Mystik*, Freiburg i. Br. 1986, S. 485. Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Erleuchtung ist erst der Anfang: Texte zum Nachdenken, hrsggeben von Gerhard Wehr*, Freiburg i. Br. 1991, S. 124. G. f. Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen-Meditation für Christen*, S. 88.
- (67) Enomiya-Lassalle, Hugo M., *Zen und christliche Spiritualität*, S. 55. 67. Kraft aus dem Schweigen, S. 74. シュレンク・ポートンの神秘経験も参照しよう。

- (68) 清水大介、前掲書、第五節、神と無相の自己、七九頁以下参照。
- (69) Enomiya-Lassalle, Hugo M., Zen-Meditation für Christen, S. 114 f.
- (70) Ibid., S. 85 f. Enomiya-Lassalle, Hugo M., Kraft aus dem Schweigen, S. 77 f.
- (71) Enomiya-Lassalle, Hugo M., Zen und christliche Spiritualität, S. 56.
- (72) Enomiya-Lassalle, Hugo M., Zen und christliche Mystik, S. 485. Enomiya-Lassalle, Hugo M., Erleuchtung ist erst der Anfang, S. 124. G. f. Enomiya-Lassalle, Hugo M., Zen-Meditation für Christen, S. 88. All-eins-Sein 卍 das Einsein mit dem All 卍 回響 卍 和 卍 。 また、そのもつな仏教やキリスト教の対比で、Kraft aus dem Schweigen, S. 78 卍 中 纏 卍 つ 込 ら れ じ ゅ 卍 。
- (73) 清水大介、前掲書、第七節、神の人格性、九九頁以下参照。
- (74) Enomiya-Lassalle, Hugo M., Wohin geht der Mensch, Zürich 1981. Enomiya-Lassalle, Hugo M., Leben im neuen Bewußtsein: Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit, herausgegeben von Roland Ropers, München, 2. Auflage 1986. Enomiya-Lassalle, Hugo M., Am Morgen einer besseren Welt: Der Mensch im Durchbruch zu einem neuen Bewußtsein, Freiburg i. Br. 1984. Enomiya-Lassalle, Hugo M., Von der Katastrophe zur Erneuerung, München 1989.

『仏説楞伽經禪門悉談章』について

―新資料紹介と作者・成立年代考察を中心に―

はじめに

瀧瀬尚純

所謂、敦煌発現漢文仏教文献中に、『仏説楞伽經禪門悉談章』（以下、『禪門悉談章』）と題されたテキストがある。約九六〇字と云う短い分量ではあるが、その序に楞伽の伝統を述べる為、初期禪宗・北宗関係テキスト（^①）と考えられてきた。本テキストについての研究は、『大正新脩大藏經』第八五卷への入藏（^②）や矢吹慶輝『鳴沙余韻』（^③）による敦煌テキストの紹介と解説が嚆矢である。その後、田久保周譽（^④）、馬淵和夫氏（^⑤）による悉曇・悉曇章研究からのテキスト紹介・言及はあるものの、管見の限り、本邦でのテキスト校訂を含む研究は見当たらず、極めて少ない研究状況（^⑥）と言える。一方、国外においては任半塘（^⑦）・饒宗頤（^⑧）・周広榮（^⑨）の諸氏によって、本テキストの作者や成立年代の比定、総合的なテキスト校訂・思想等への詳細な考察が見られる。しかし、三氏の論考も、「悉曇学」からの関心や考察が論の中心をなしており、初期禪宗テキストとしての検討、例えば、他の北宗文献群との比較は行われていない。

今回、筆者は『禪門悉談章』に新たなテキストが存在することを、花園大学講師・千田たくま氏より教示⁽¹⁰⁾いただいた。本稿ではまず、新テキストを含めた『禪門悉談章』全テキストの提示⁽¹¹⁾とその特徴を紹介し、その上でまず『禪門悉談章』の総合的研究の準備作業として未詳の作者やテキストの成立年代を考察したい。また、北八四〇五（鳥六十四）『俗流悉談章』は、その序文に、

夫悉談章者、四生六道、殊勝語言。唐国中岳釈氏沙門定惠法師翻注。並合秦音鳩摩羅什通韻、魯流盧樓為首（黄永武主編『敦煌宝蔵』第一一〇冊 新文豊出版 一九八四 二二五頁）

と、『禪門悉談章』と同じく「定惠」なる人物の手になる様を述べることや、八門構成による説示を行う為、同一人物又は近しい関係者の手になる『禪門悉談章』の異テキスト⁽¹²⁾と考えられている。内容が全く異なりながらも、共通性を持つ両テキストの比較検討も当然なされなければならないが、稿を改めることとして、本編では考察対象から外す。

テキストについて

まず、『禪門悉談章』には、従来、P二二〇四・P二二二二・P三三〇九・P三〇八二・S四五八三vの五本の存在が知られている。そして、今回紹介する『禪門悉談章』の新資料は、江蘇古籍出版社発刊の『中国国家図書館蔵敦煌遺書』第一巻⁽¹³⁾に録されており、「BD〇〇〇四一・一号」とナンバリングされた本テキストは、二六行三八九字の断片である。同紙には、『千手千眼観世音菩薩广大圓滿無礙大悲心速超上地陀羅尼鈔』等が連写⁽¹⁴⁾される。

新資料を含めたテキストの構成は左記の如くである。

P 二二〇四

三紙。首尾完全なテキスト。後記に、「天福陸年辛丑歲（九四一）十二月十九日、浄土寺比丘僧」の年記を有する。

P 二二一二

三紙。首尾完備であるが、序の一部を欠損する。同紙には『文殊師利菩薩無相十礼』を連写。

P 三三〇九

一〇紙。序を含む首部から末尾までの殆どを有するものの、序の一部及び、最末尾「下不可度々耶等覺」までの約四十字を欠く。後記に「九月惑日」と記されるが、年記を欠いている。

P 三〇八二

一紙。首部・序を欠き、「諸佛子莫毀謗」から末尾までのみを有する断片。

S 四五八三 v

一紙。首部・序を欠き、「看内外照」から末尾までのみを有する断片。表面のS四五八三には、『戸籍残片』が写されており、開元二八載（七四〇）、天宝四、五歳（七四五、七四六）の年記を有す。

B D O O O 四一・一

一紙。首部・序を欠き、「名利妄呼召（一部欠損）、無嗔笑」から末尾までのみを有する断片。

『禪門悉談章』の作者について

上来、新資料を含む諸テキストを提示した。ついで、『禪門悉談章』の作者について論を進めたい。序文を掲げてその基本的立場を確認すると、

諸仏子等合掌至心必聽。我今欲說大乘楞伽悉談章。悉談章者昔大乘在楞伽山。因得菩提達摩和尚、宋家元年從南天竺国、將楞伽經來至東都、跋陀三藏法師奉詔翻譯⁽⁷⁾。其經總有五卷、合成一部、文字浩汗、意義難知。和尚慈悲広濟郡品、通経問道、識攬玄宗、窮達本原、皆蒙指受。又嵩山会善沙門定慧翻出悉談章。広開禪門、不妨慧学、不著文字、並合秦音。亦以⁽⁸⁾鳩摩羅什法師通韻、魯留盧樓為首⁽⁹⁾（大正八五五三六 a）

とある。弟子達に語りかけられる体裁で始まる序は、解しがたい箇所が多い。まず、菩提達摩によって南天竺国より宋家元年に東都に『楞伽經』が齎され、求那跋陀羅により訳出された⁽¹⁶⁾と述べる。しかし、劉宋元年は永初元年（四二〇）であり、『高僧伝』等⁽¹⁷⁾によると求那跋陀羅は三代文帝治世の元嘉十二年（四三二）に來朝する。更に求那跋陀羅による『楞伽經』の訳出は、『大唐内典録』等⁽¹⁸⁾によると、元嘉二十年（四四〇）であり、明らかにテキストに混乱が見られるのである。

また、達摩によって『楞伽經』が東都（洛陽）に齎されると言う事実は当然有りえない。更に註十六の如く、先賢達の解釈は、「達摩から求那跋陀羅への伝授が行われた」と指摘する。しかし、『禪門悉談章』と同じく求那跋陀羅が登場し、楞伽の伝授を主張する北宗系テキスト・淨覺（六八八〜七四六）撰『楞伽師資記』⁽¹⁹⁾では、周知の如く、

第二、魏朝三藏法師菩提達摩、承求那跋陀羅三藏後。其達摩大師、志闡大乘、泛海吳越、遊洛至鄴（中略）謂可曰、有楞伽經四卷、仁者依行自然解脫（柳田聖山『初期の禪史Ⅰ』筑摩書房 一九七一 一二七頁）と、菩提達摩は求那跋陀羅を継ぎ、達摩はその弟子慧可に『楞伽經』を伝える様が説かれる。同じく淨覺の手になる『注般若波羅蜜多心經』の李知非序でも、

古禪訓曰、宋太祖之時、求那跋陀羅三藏禪師、以楞伽伝統、起自南天竺國、名曰南宗。次伝菩提達摩禪師（下略）（柳田聖山『初期禪宗史書の研究』法藏館 一九六七 五九六頁）

と同じく、求那跋陀羅からの楞伽の伝統が達摩に伝えられた様が述べられる。管見の限り、逆に達摩から求那跋陀羅への『楞伽經』の伝授を説くテキストは見当たらない。

では、先賢の解釈の如く、『禪門悉談章』は、他の淨覺撰テキストと異なり、達摩から求那跋陀羅への『楞伽經』の伝授を主張するのであろうか。確かに、「因得菩提達摩和尚」以下は、

菩提達摩和尚、宋家元年、南天竺國従り、楞伽經を將ち來たりて、東都に至ることを得たるに因りて、跋陀三藏法師の語を奉り翻譯す

としか訓読出来ない。しかし、序では続いて、

其經総有五卷⁽²⁰⁾、合成一部、文字浩汗、意義難知。和尚慈悲広濟郡品、通經問道、識攬懸宗、窮達本原、皆蒙指授（大正八五 五三六a）

とある。傍線の「和尚」とは、跋陀三藏「法師」ではなく、当然のことながら達摩「和尚」を指すと言えよう。この箇所では、達摩和尚が、『楞伽經』の難解な深旨を慈悲を以って、広く衆生に説き、その教えを蒙らせた様を述べる。つまり、序を通覧すると、『禪門悉談章』では、達摩が将来した『楞伽經』を跋陀三藏

が翻訳し、それを受けて達摩が『楞伽經』を広めたと説くのである。何故このように、入り組んだ循環的『楞伽經』の伝授を述べるか、確たる理由は見出せない。しかし、『禪門悉談章』序において、達摩が自ら將來した『楞伽經』を、跋陀三蔵に翻訳させ、その上で漢訳『楞伽經』を広める様を説く以上、先行研究が述べる如くの「本テキストの主張は「達摩↓求那跋陀羅」への『楞伽經』伝授である」と言った解釈は改めるべきであろう。先述の入り組んだ『楞伽經』伝授を述べるとは言え、『禪門悉談章』も淨覺が主張した「求那跋陀羅↓菩提達摩」説の範囲にあると言っても過言ではないと考えるのである。しかし、「東都」は通常、洛陽を指すが、当然のことながら、天竺国から『楞伽經』が伝承された史実は存在しない。更に、『楞伽經』の訳出地は建康²¹である。この「東都」がどの地に当たるとは。更に、「宋家元年」をどのように解釈するのか等、様な問題が残されているが、これ以上解明しえないので、作者の考察へと論を進めたい。

このように、『禪門悉談章』序部分では、まず『楞伽經』伝授の由来を披露する。その後、本テキストの選者を「嵩山会善沙門定惠」と述べる。「嵩山会善沙門定惠」についての検討に関しては、先に挙げた周広栄氏の論において、それまでの説を紹介した上で詳述されている²²。その中では、呂秋逸氏・先行研究で触れた任・饒両氏の説を紹介しつつ、『悉曇章』の成立史にも視野を置きながら、最終的に任氏が『敦煌歌辞総編』で『景德伝灯録』巻九に立伝される「寰中禪師」を「会善沙門定惠」と比定することに賛意を表す。しかし、筆者はこの比定に強い疑問を抱くのである。まず、『禪門悉談章』は、先に見た通り求那跋陀羅から達摩への『楞伽經』伝授を特徴とする北宗系テキストである。一方、『景德伝灯録』巻九に立伝される杭州大慈寰中禪師（七八〇～八六二）の記述を見ると、

杭州大慈山寰中禪師蒲坂人也。姓盧氏、頂骨円聳其声如鍾（中略）於并州童子寺出家、嵩嶽登戒習諸律

学、後參百丈受心印。辞往南嶽常樂寺結茅于山頂（中略）後住浙江北大慈山（大正五一 二六六c）

とあるように、寰中は百丈懷海（七四九〜八一四）の法嗣である。百丈の師、馬祖道一（七〇九〜七八八）は、

祖示衆云、汝等諸人、各信自心是仏、此心即仏。達磨大師從南天竺国來至中華、伝上乘一心之法、令汝等開悟。又引楞伽經以印衆生心地、恐汝顛倒不信此一心之法各有之。故楞伽經仏語心為宗、無門為法門（入矢義高編『馬祖の語録』禪文化研究所 一九八四 十七頁）

とあるように、『楞伽經』を重んじた。その点で、或いは寰中が『禪門悉談章』を作成したとも考えられる。しかし、馬祖は周知のごとく、南岳懷讓（六七七〜七四四）より法を受ける。その懷讓は、慧能の弟子であり、寰中もその法脈に位置する南宗系僧侶である。一方、先に挙げた『楞伽師資記』では、慧能の師・弘忍からの嗣法者を、

如吾一生、教人無數、好者並亡。後伝吾道者、只可十耳。我與神秀、論楞伽經、玄理通快、必多利益。

資州智説、白松山劉主簿、兼有文性。華州慧蔵、隨州玄約、憶不見之、嵩山老安、深有道行。潞州法如、韶州慧能、揚州高麗僧智徳、此並堪為人師、但一方人物。越州義方、仍便講理。又語玄蹟曰、汝之兼行、善自保愛。吾涅槃後、汝與神秀、當以仏日再暉、心灯重照（柳田前掲書二七三頁）

第七、唐朝荊州玉泉寺大師、諱秀。安州壽山寺大師、諱蹟。洛州嵩山會善寺大師、諱安。此三大師、是則天大聖皇后、応天神龍皇帝、太上皇、前後為三主國師也（柳田前掲書二九五頁）

とあるように、弘忍の嗣法者は、『楞伽經』を共に語り合つた神秀或いは玄蹟、慧安である。一方南宗六祖として、弘忍から嗣法したとされる慧能は法如などと同列に、「此並堪為人師、但一方人物」と、一応の存在を認められながらも、弘忍からの嗣法者として認められない。さらに、神秀等を「第七」とするのは、達

摩から慧可・僧璨・道信から弘忍に至るまでの東土五代の伝灯に、『楞伽經』訳出者の梵僧求那跋陀羅を加えるからである。この西天東土を融合させた特徴的祖統説は、所謂北宗の中でも特殊と言える。『楞伽師資記』で、「一方の人物」と評された法如を、

其有発迹天竺来道此土者、有菩提達摩歟（中略）唯東魏慧可以身命求之大師伝之而去。慧可伝僧璨。僧璨伝道信、道信伝弘忍、弘忍伝法如、法如及乎大通（柳田前掲書三三七頁）

と東土の歴代に加える『伝法宝紀』では、『楞伽師資記』と同様に、『楞伽經』を慧可に授ける嗣法が語られる⁽²³⁾が、求那跋陀羅は登場しない。また、同じく法如派の作とされP三五五九『修心要論』に連写される『導凡趣聖心決』にも、

初菩提達摩以此伝慧可、慧可伝僧璨、僧璨伝道信、道信伝大師弘忍、弘忍伝法如、法如伝弟子道秀等^(ママ)
〔法蔵敦煌西域文献〕第二五冊 上海古籍出版 二〇〇二 二八〇頁）

とあるが、やはり求那跋陀羅は登場しない。他方、北宗諸師の碑文資料を点検しても、やはり東土の伝灯に求那跋陀羅は現れないのである。例えば『楞伽師資記』に神秀と共に弘忍の嗣法者とされた慧安には、宋儋により撰せられ、弟子の破竈墮が開元十五年（七二七）に建立した碑文、「大唐嵩山会善寺故大徳道安禪師碑」がある。そこには、東土の祖統を、

始乎天竺達摩、納衆流以成海、総群妙以立身（中略）及至弘忍大師、伝付五人矣。比歳禪師與大通俱学於大師。大師每嘆曰、予常有願、当令一切俱如妙門、獲所安樂、学人多矣。唯秀與安、惜其才難也。将吾伝之不至歟。今法要当付、付此両子、吾無憂哉（「大唐嵩山会善寺故大徳道安禪師碑」『全唐文』卷三九六）

と述べ、弘忍は東土五代目に列せられる。また、神秀の弟子、大照普寂のため李邕によって撰された「大照

禪師塔銘」には、

二十七年秋七月、誨門人曰、吾受託先師、伝茲密印。遠自達摩菩薩導於可、可進於璨、璨鍾於信、信伝於忍、忍授於大通、大通胎於吾、今七葉矣（「大照禪師塔銘」『全唐文』卷二六二）

と、普寂が自らを東土七世であると明かす。更に例を挙げると、北宗側の要請により成ったと考えられる、三祖僧璨の為に独孤及によって撰せられた碑文、「舒州山谷寺覺寂塔隋故鏡智禪師碑銘并序」（『全唐文』卷三九〇）や、神秀の弟子景賢の為、羊愉によって撰せられ開元二五年（七三七）に建立された「嵩山会善寺故景賢大師身塔銘」（『全唐文』卷三六二）等にも求那跋陀羅は登場しないのである。

後代、求那跋陀羅を東土第一祖とすることへは、保唐宗資料の『曆代法宝記』が西天から東土への祖統を述べる際に、次のように批判する。

有東都沙門淨覺師。是玉泉神秀禪師弟子、造楞伽師資血脈記一卷、接引宋朝求那跋陀三藏為第一祖。不

知根由。或乱後学云、是達摩祖師之師求那跋陀。自是訳経三藏小乘学人不是禪師。訳出四卷楞伽經、非

開受楞伽經與達摩祖師（柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』筑摩書房 一九七一 五九〜六十頁）

要約すると、「神秀の弟子淨覺が、『楞伽師資記』を造り、求那跋陀羅を東土第一祖とし、達摩の師匠とねつ造した。求那跋陀羅は訳経僧であり、四卷『楞伽經』を訳出はしたが、その『楞伽經』を達摩には与えていない」と厳しく糾弾する。『曆代法宝記』は、同じ北宗資料でも、東土第一祖を達摩とする『伝法宝記』には触れない。つまり、北宗側に東土の第一世を妄りに求那跋陀羅とする淨覺の存在や、或いは淨覺を中心としたグループがいたことを、敢えて指摘し非難しているのである。

先程来諸資料を挙げて見たが、求那跋陀羅を歴代に列するのは、北宗資料の中でも、淨覺が関わった『楞

『伽師資記』と『注般若波羅蜜多心經』のみ²⁴である。翻って『禪門悉談章』の作者「嵩山会善沙門定慧」に話を戻すと、やはりこの定恵なる人物も浄覚に影響を受けた人物ではないかと推測するのである。「嵩山会善寺」は言うまでも無く、神秀同学の慧安や、神秀の弟子景賢も住した北宗の代表的寺院である。同じ嵩山には普寂が住した嵩岳寺²⁵や、法如の住した少林寺などがあり、弘忍下の東山法門直流の一大拠点地であった。既に指摘²⁶されているとおり、北宗内部にも西天や東土の祖統や思想について考えが違うグループ群が存在していた。そのような様々なセクトの集まりが、嵩山を拠点とする所謂北宗と呼ばれるのである。先行研究²⁷では、多くは「定恵」なる人物像を灯史書のみから、寰中と導き出そうとしている。しかし、上を見てきたように、『禪門悉談章』は浄覚のみが主張した求那跋陀羅を登場させる特殊な祖統説を有する。寰中は、南北のセクト争いがほぼ終結した時期の人物であり、求那跋陀羅から達摩の伝灯を述べる北宗的祖統観念を持っていたとは考えられない。また、杭州大慈山と嵩山会善寺では、あまりにも距離が離れすぎているし、灯史書にも寰中が会善寺に住した記録は残っていない。以上の点を以て、寰中を「嵩山会善沙門定恵」と比定することは不可能であると結論付けれるのではないか。

『禪門悉談章』を成した「定恵」なる人物を確定することは出来ないが、少なくとも次のように推測できる。まず、その序に見えるように、嵩山会善寺の沙門である。その沙門定恵は求那跋陀羅を第一世とする東土の祖統観を有していた。そして、その祖統観は北宗内部でも浄覚のみと一致する為、浄覚下の人物であったと推測できるのである。先程碑文や敦煌テキストを挙げたように、北宗諸師の祖統はほぼ達摩を東土一世とする。しかし、無住（七一四〜七七四）没後に編まれた『曆代法宝記』が浄覚の特殊性を非難するのだから、少なくとも『曆代法宝記』が成立する頃も、『楞伽師資記』²⁸は北宗内部でも浄覚下に伝授されており、浄

覚のような祖統観を持った者もいたことは間違いないであろう。「嵩山会善沙門定惠」もそのような初期北宗禪者の内の一人と考えるのである。

『禪門悉談章』の成立について

その北宗下定惠撰の『禪門悉談章』が成ったのはいつのことか。『禪門悉談章』の悉曇は、その序で見た通り、『羅什法師通韻』(29)『(S一三四四)に合せて「魯留盧樓為首」とすることを特徴とする。「魯留盧樓為首」とは、『涅槃經』文字品に、

魯流盧樓如是四字說有四義。謂仏法僧及以対法。言対法者隨順世間。如提婆達示現壞僧、化作種種形貌色像。為制戒故。智者了達不應於此而生畏怖。是名隨順世間之行。以是故名魯流盧樓(大正十二 六五五

(a)

とあるのを受けている。『涅槃經』の悉曇音は「魯流盧樓」を含めた十四音であり、古来議論を呼んでいる。例えば、『大般涅槃經疏』では、諸師の解釈を次のように、

初文音隨字者、十四音也。是十四音去是也。古来六解、大為二塗。前四解単、後二解複。一宗師云、書缺二字師不能通、故無兩音止有十二。二招提足悉曇二字。三梁武足涅槃二字。引經云、所言字者名曰涅槃。四開善云、於十二字中止取十字、除後庵痾。謂是余声故。經釈炮音便云於十四音是究竟義。更取下魯留盧樓四音足為十四(下略)(大正三十八 一〇九b~一一〇b)

と述べ、更に道朗、法朗の解釈も載せる。一方、慧琳『一切經音義』では、十四音そのものを、

曇無讖法師於姑藏依龜茲国胡本文字翻訳、此経遂與中天音旨不同。取捨差別、言十四音者、錯之甚矣。

誤除暗惡兩声、錯取魯留盧樓為數（大正五四 四七〇c）

と批判する。『涅槃経』と悉曇については、筆者の専門外であるため、馬淵氏や饒・周の両氏に論³⁰を譲るが、『禪門悉談章』に引かれるS一三四四『羅什法師通韻』は、

十四音者、七字声短、七字声長。短者吸氣而不高、長者平呼而不遠。三身撰六賈、魯留而成斑（黄永武

主編『敦煌宝蔵』第十冊 新文豐出版 一九八四 一九八頁）

と述べ、十四音と魯留を用いるのである。この他、鳩摩羅什作とされる悉曇章として、『涅槃経悉曇章』がある。中国では古くに散逸したようであるが、本邦には、江戸期の写本として高野山親王院蔵本等が残されており、最古のテキスト³¹に関する記録は、或通三年（八六二）宋叡が明州開元寺にて写したとする奥書のようなものである。この『涅槃経悉曇章』の序と、『羅什法師通韻』に書かれる内容が大変似たテキストであり、饒氏によってそれらの関係と成立年代³²が論じられている。その上で、『禪門悉談章』の成立年代を考察するに当たり、この両テキストの成立から論ずる³³のである。確かに、『禪門悉談章』では、『羅什法師通韻』を受けると述べるから、『禪門悉談章』に先行して両テキストが存在したのであろう。しかし、両テキストとも古時に散逸している。まず『羅什法師通韻』は敦煌テキストが断片でわずかに発見され、正確な成立年代は知りえない。更に『涅槃経悉曇章』も写された上限が八六二年と知れるのみである。それら両テキストを以て、『禪門悉談章』の成立年代を論じることが極めて難しいのではないか。筆者が先に考察したとおり、撰者定恵を初期北宗教団に属すると設定できるならば、『禪門悉談章』は『楞伽師資記』成立前後に撰述されたこととなる。『楞伽師資記』の撰述年代³⁴は開元年間と考えられているので、その『楞伽師資記』と同

じく求那跋陀羅を東土一世とする『禪門悉談章』もやはりその前後になったと言えよう。この推測の傍証が、S四五八三vの表面に写せられる『戸籍残片』である。この『残片』には、「開元二八載（七四〇）、天宝四・五歳（七四五・七四六）」の年記が記されており、この文書が天宝五年頃に作成され終わったことが分かる。その裏に『禪門悉談章』が写されているのであるから、確実な年代設定は出来ないが、表面に書かれた天宝五年以降それ程遠くない時期に『禪門悉談章』が写されたと推測することは可能であろう。当然、写本はオリジナルの後に作られるものであるから、『禪門悉談章』は、開元年間或いは天宝の早い段階に撰述されたと考えうるのである。

以上、テキストの成立を考察した結果、淨覺の特殊な祖統の影響を蒙った『禪門悉談章』は、『楞伽師資記』前後・開元年間及び天宝の早い段階に成立したと考えられ、その推測はS四五八三vに書かれた年記からも補足されたと言えよう。また、上記の推定が穩当であるならば、『禪門悉談章』が受けたとされる『羅什法師通韻』や、『羅什法師通韻』と関係の深い『涅槃經悉曇章』と言った悉曇テキストの成立年代を再考することも可能である。つまり先行研究³⁵⁾では、本邦に伝わった写本の年記を参照にしながら凡そ八〇〇年代前半から半ばにかけてと推定しているが、『禪門悉談章』が開元・天宝年間撰述であれば、『禪門悉談章』が受ける、或いは関係が深いとされるテキストもそれ以前の作と推定できるのである。

小 結

以上、『禪門悉談章』の新出資料紹介とその作者及び成立年代への考察を行った。『禪門悉談章』はその序

に浄覚撰述の『楞伽師資記』や『注般若波羅蜜多心經』にのみ見える、求那跋陀羅を東土の第一祖とする特殊な祖統観を提示する。浄覚の特殊さは、先ほど例を挙げた北宗文献や、北宗諸禪師の為に撰せられた碑文を確認することにより明確と言える。『禪門悉談章』の作者・「嵩山会善沙門定惠」なる人物を灯史書類内の人物と比定し、生没年を確定することは難しいが、少なくとも浄覚下の北宗系に属する僧侶と言えよう。ついで、『禪門悉談章』が影響を受けた『楞伽師資記』の撰述年代及びS四五八三v『禪門悉談章』の表面に写される年記を勘案することによって、本テキストの成立を開元年間或いは天宝の早い段階と位置づけた。また、『禪門悉談章』の撰述年代を上記のように設定することによって、その作者「定惠」の人物像を改めて定めることが出来るのである。つまり「定惠」は開元年間前後に、嵩山会善寺に活動拠点を置いた浄覚下の初期北宗系禪僧と位置づけることを可能とするのである。

更に言えば、「定惠」が嵩山会善寺に拠を置き、『禪門悉談章』を執筆したことには、重要な意味を示唆しているのではないか。つまり嵩山には嵩岳寺に住した普寂や、『伝法宝記』で六祖と承認された少林寺の法如等、一概に北宗と言いながらも、祖統や思想の違いなどによって、様々なグループが存在していたことは既に先賢により指摘済み³⁶である。本稿では嵩山会善寺に拠を置く「定惠」は浄覚下の僧であると推測した。つまり、浄覚の活動地域はその経歴から見て、東都洛陽・京兆長安である。『楞伽師資記』に普寂や慧安の名を挙げることから当然、嵩山の事情は知っており、嵩山側にも浄覚の名は知られていたであろう。しかし浄覚から直接的影響を受けた人物が、嵩山会善寺で活動を行っていたことが、『禪門悉談章』の序を注意深く読むことにより明らかとなった。自らのグループのアイデンティファイとも言える祖統を主張するものが、初期禅宗史文献或いは各派の禅僧たちの碑文における一つの特徴である。荷沢神会の『菩提達摩南宗定

是非論」や三祖僧璨の碑文が南北両宗から撰出された事などは代表的事例であろう。「高山会善沙門定惠」の『禪門悉談章』がどこまでの影響力を持ったか、確かなことはいえないが、P二二〇四の「天福陸（六年（九四一）に敬写を行った後記を有することからも、暫くは重んじられていたと言えるのではないか。このことから求那跋陀羅を東土第一祖と主張する浄覚を、承認し影響を受けたグループが高山北宗教団内に存在した可能性は指摘できよう。

上来の推定は、『禪門悉談章』の序に限った極めて限定的であり、本稿では『禪門悉談章』の作者「定惠」の推定や、テキストの成立年代に紙幅を費やしてしまった為、テキストの内容、『悉曇章』的性格、思想、その他南北両宗のテキスト群との比較など様々な問題を残してしまった。更に『禪門悉談章』には、荷沢神会が北宗を批判する際に用いた、「凝心入定、住心看浄、起心外照、摄心内澄」の四字・四句の格言を想起せしめる表現³⁷⁾がある。

住心常看浄、亦見亦聞無視聽。生滅両亡由未證。従師授語方顕定（大正八五 五三六 a）

看心須併儻。掃却垢穢除災障、即色即空会無想（同）

澄心須看内外照。眼中有翳須磨曜、銅鏡不磨不中照（同五三六 b）

等がそれである。神会の四字・四句による北宗批判は、様なテキストからの発言であるとされているが、『禪門悉談章』には、神会の批判がほぼ出揃っている上、「住心常看浄」は、神会の批判そのものである。このことから、神会が『禪門悉談章』を見た上で先の批判を展開した可能性も考えられるが、それら多様の課題は今後の課題としたい。

注

- (1) 矢吹慶輝『鳴沙余韻・解説篇』岩波書店 一九三三 五〇一〜五〇二頁を参照のこと
- (2) 『仏説楞伽經禪門悉曇章并序』(大正八五 五三六a〜c)
- (3) 矢吹前掲書五〇一〜五〇四頁
- (4) 田久保周譽『批判悉曇学』第一篇 真言宗東京専修学院 一九四四 七六頁
- (5) 馬淵和夫『悉曇章の研究』勉誠出版 二〇〇六
- (6) その他、鎌田茂雄『大藏經全解説大事典』雄山閣出版 一九九八 八一八頁に柿市里子氏担当の解題がみられる
- (7) 任半塘主編『敦煌歌辞総編』上海古籍出版 一九八七 九四〇〜九五四頁 尚、項楚『敦煌歌辞総編匡補』巴蜀書社 二〇〇〇 一一二〜一三頁にて、任氏の校訂への批判的考察が見られる。
- (8) 饒宗頤『梵学集』上海古籍出版 一九九三 一四四頁、二〇五〜二〇八頁
- (9) 周広栄『梵語《悉曇章》在中国の伝播与影響』宗教文化出版社 二〇〇四
- (10) 千田氏には、氏が発見した新出テキストを提示いただいた上、今回の拙稿にて使用することを快諾いただいた。氏より戴いた字恩に対し、特に記して謝したい
- (11) 新テキストを含めたテキスト校訂を行わなければならないのは当然であるが、校訂作業は稿を改めて行いたい
- (12) 田久保前掲書七六頁、任二北『敦煌曲初探』上海文芸聯合出版社 一九五四 七一頁、周前掲書三八八〜四〇〇頁
- (13) 中国国家図書館編『中国国家図書館藏敦煌遺書』第一卷 江蘇古籍出版社 一九九九 一六三頁
- (14) 詳しい解題等は、右書、『附録』七頁参照
- (15) 「亦以」の箇所、P二二〇四・P三〇九九とも判読しがたく、任前掲書九四〇頁の校訂に従う
- (16) 矢吹前掲書五〇一頁、田久保前掲書七六頁、前掲『解題事典』等。任前掲書九四〇頁では、求那跋陀羅の来朝時期を考慮にいれ、テキストに「宗家元年」とある箇所を「元嘉元年(四二四)」と校訂し、周前掲書三九〇頁

もこの解釈を受ける。しかし、菩提達摩の来朝を元嘉元年とする根拠は提示されない

- (17) 『高僧伝』卷第三に「元嘉十二年至広州。刺史車朗表聞。宋太祖遣信迎接。既至京都勅名僧慧嚴慧観（大正五十一三四四a）」とある

- (18) 『大唐内典録』卷第四に「楞伽阿跋多羅宝經四卷（元嘉二十年道場寺訳慧観筆見道慧僧祐法上等録）（大正五二五八c）」とある

- (19) 近年、浄覚の人物や『楞伽師資記』に関する研究が積極的に行われている。詳しくは、石井公成「初期禪宗と『楞伽経』」（『駒沢短期大学研究紀要』二九 二〇〇一）・程正「浄覚とその人と思想」（『駒沢大学禅研究所年報』十三・十四合併号 二〇〇二）千田たくま「二人の浄覚」（『花園大学国際禅学研究所論叢』二二 二〇〇七）、同「『楞伽師資記』の撰述年代」（『印度学仏教学研究』五六― 二〇〇七）等を参照のこと

- (20) 求那跋陀羅の訳出した『楞伽経』はいわゆる『四卷楞伽』であるが、敦煌本はすべて「五卷」と写されている。本稿では何故この箇所を「五卷」とするか、見解を得ることが出来なかった

- (21) 『高僧伝』卷第三に「後於丹陽郡訳出勝鬘楞伽経。徒衆七百餘人。寶雲伝訳、慧観執筆（大正五十三三四四b）」とある

- (22) 詳細は周前掲書三八八―三九三頁
- (23) 柳田前掲書三五五―三五六

- (24) 『続高僧伝』卷第三五、釈法冲伝には、既に、

其経本是宋代求那跋陀羅三藏翻、慧観法師筆受。故其文理克諧行質相貫。專唯念患不在話言。於後達磨禪師伝之南北、忘言忘念無得正觀為宗。後行中原、惠可禪師創得綱紐、魏境文学多不齒之。領宗得意者時能啓悟。今以人代伝遠紕謬後学。可公別伝略以詳之。今教師承以為承嗣。所学歴然有據。達磨禪師後、有惠可惠育二人（大正五十六六六b）

と『楞伽経』の求那跋陀羅→達磨→慧可への伝授を説く。『楞伽師資記』との先後関係は、柳田聖山『初期禪宗

史書の研究』法蔵館 一九六七 三三三～一〇〇頁に渡り詳説されているので参照のこと

(25) 李邕撰「嵩岳寺碑」(『全唐文』卷二六三) 参照

(26) 例えば、柳田聖山「北宗に於ける燈史の成立」(『初期禅宗史書の研究』法蔵館一九六七)・伊吹敦「法如派について」(『印度学仏教学研究』四〇一～一九九一)・小川隆「初期禅宗形成史の一側面」普寂と「嵩山法門」(『駒澤大学仏教学部論集』二〇一九九八)や、拙稿「西天祖統説について」(『禅学研究』八六二〇〇八)等を参照のこと

(27) 饒前掲書二〇八頁では、嵩山会善寺に着目し、景賢の弟子と比定している。しかし、景賢碑文には、
始先師達摩西来、歴五葉而大通。赫赫大通、济济多士、寂成福蔵、「嵩山会善寺故景賢大師身塔銘」(『全唐文』卷三六二)

とあるように、求那跋陀羅は歴代に列せられないので、そのような祖統観を持つ景賢の弟子とは考えがたい。
(28) 『注般若波羅蜜多心経』は、その序に、

開元十五年、有金州司戸尹玄度、録事參軍鄭口等、於漢水明珠之郡、請注般若波羅蜜多心経一卷、流通法界
(柳田聖山『初期禅宗史書の研究』法蔵館 一九六七 五九七頁)
とあり、開元十五年(七二七)以降の成立である

(29) 饒前掲書一一一～一四二、一八七～一九四に詳細な考察が載せられている

(30) 馬淵和夫『増訂 日本韻学史の研究』臨川書店 一九八四 三六～四七頁、七〇三～七一頁、饒前掲書
一五九～一七九頁、周前掲書五四～一二三頁

(31) 馬淵前掲書九〇～一〇五頁

(32) 饒前掲書一五九～一七九頁

(33) 周前掲書三八八～四〇〇頁

(34) 柳田聖山氏は、開元四年と設定するが、近年千田たくま氏によって開元三十年以降の成立である可能性も指摘

され、その撰述時期は流動的と言えるであろう。詳細は、千田前掲論文を参照

(35) 馬淵前掲書一〇五頁、饒・周前掲書

(36) 前注二五・石井公成「老安碑文が示す思想的諸問題」『東洋文化』八三 二〇〇三)等を参照のこと

(37) 拙稿「撰心内澄考」『印度学仏教学研究』五六―二〇〇八)で既に触れておいた

費隱通容『五燈嚴統』についての考察

林 観 潮

目次

はじめに

- 一 費隱通容と『五燈嚴統』成立
- 二 『五燈嚴統』編修の意図
- 三 『五燈嚴統』印行
- 四 『五燈嚴統』毀板
- 五 『五燈嚴統』処分の翻案
- 六 隠元隆琦と『五燈嚴統』重刻
おわりに

はじめに

明末臨済宗天童派の僧である、費隱通容（一五九三―一六六一）は禪宗史書『五燈嚴統』を編修し、六祖慧能曹溪下の二派の中において南岳系が青原系より優位であり、禪宗五家の中、雲門、法眼の二宗も南岳系に

属することを主張し、また曹洞宗の晦台元鏡（一五七七一六三〇）、永覚元賢（一五七八一六五七）を師承無しと決め付け、曹洞宗の無明慧経（一五四八一六一八）、湛然円澄（一五六一一六二六）を嗣法未詳に列し、「二老傑出宗匠、何曾得法于本師。出世拈香、僅假名色、従上來源、全無可據。」（二老は傑出の宗匠とも、何んぞ曾て本師に得法せんや。出世し拈香すれば、僅かに名色を假すのみ、従上の來源は全く拠るべく無し⁽¹⁾。）と指摘した。

『嚴統』刊行の後、湛然円澄の法嗣三宜明孟（一五九九一六六五）、法孫遠門浄柱（一六〇一一六五四）らは書を著してそれを非難し、さらにその流通を阻むため、浙江省府に訴訟を出した。その結果として、費隱は敗訴を受け、『嚴統』の板木が焼毀された。

『嚴統』を巡る諍訟は、明末清初の禪宗における注目すべき一事件と言えよう。『嚴統』の内容、観点および訴訟の結果について、学界には既に一定の論述が出された⁽²⁾。拙稿はなるべく重複をさけて、『嚴統』の毀板と日本重刻を中心にして、その流伝の経過を明らかにしようとするものである。

一 費隱通容と『五燈嚴統』成立

費隱通容は明の福建省福州府福清縣何氏の出身で、十四歳で出家した。崇禎三年（一六三〇）七月、福清黄檗山萬福禪寺で密雲円悟（一五六六一六四二）より付法を受け、臨済宗の第三十一傳となった。費隱は崇禎六年（一六三三）福清黄檗山萬福禪寺において住持を務めてから、浙江海塩縣金粟山廣慧禪寺、寧波府鄞縣天童山の景德禪寺、杭州府餘杭縣徑山興聖万寿禪寺、江蘇省蘇州府常熟縣虞山維摩院などの十箇所以上

の道場に法をひろめ、晩年浙江省嘉興府崇德縣福嚴禪寺に住し、そこで寂した。彼は隱元隆琦（一五九二—一六七三）を始めとする嗣法の門人を多く育て、その数が六十四名にも及んだ。密雲円悟が開いた臨濟宗天童派の中でも費隱の門流は独り盛んで、現在に至る。その著述は豊富であり、今日まで保存されている⁽³⁾。書物としての『嚴統』の仕上がりは、順治十年（一六五三）閏六月のことであった。当時費隱は杭州徑山に居た。費隱伝記には「閏六月、五燈嚴統成」と記されている⁽⁴⁾。その仕上がりまでには、『嚴統』は編修、板刻、印刷という長い準備を経た。

崇禎十五年壬午（一六四二）、費隱が金粟山廣慧禪寺に住していた時、禪宗燈史の編修に着手した。そのため、彼は修史の文書を掲げ示し、諸方に意見を求めた。彼は「容修此書、矢公矢慎、十易星霜⁽⁵⁾」（容、此の書を修す、矢公矢慎し、十たびに星霜を易る）⁽⁶⁾と言い、また「又謂嚴統皆竊彼續略所訂、不想余徵修一啓、已於壬午年出布、海内共見」（また嚴統、みな彼の統略が訂する所を竊むと謂ふ、想わず、余の徵修の一啓、已に壬午年に出布すことを、海内、共に見る⁽⁶⁾）と言った。

清の康熙年間、祥符紀蔭は『宗統編年』を編纂し、費隱修史のことにも触れた。紀蔭は次のように述べている…

「費隱和尚補住金粟。徵修傳燈錄。明三百年間、諸祖語錄散行宇内、多所亡失。天童悟和尚遍求遺言、如破庵、無准、寶藏、東明、寶峰、本支祖錄、皆無從考訂。容住金粟、念從上法脈所系、失今弗圖、後彌不易、乃啓行徵輯。欲續五燈會元、心燈錄後上下數百年間、成一家言。祥符蔭曰…會元濟宗至密庵傑祖而止、心燈錄續其後、未甚流傳。以至元明以來、文獻傳聞、異同不一、非唯定哀之隱桓、幾等洙泗之

杞宋矣。費和尚住金粟、徵修燈錄之舉、可謂急所先務者也。」（費隱容和尚、金粟に補住す。傳燈錄を徵修す。明三百年の間、諸祖語録、宇内に散行し、亡失する所多し。天童悟和尚、遍く遺言を求め、如え破庵、無准、宝藏、東明、宝峰の本支の祖録、皆考訂に従る無し。容、金粟に住す、従上の法脈が系ぐ所を念じ、今を失つて凶らざれば、後に弥よ易しくせず、乃ち徵輯を啓行す。五灯会元、心灯録後の上下数百年間に続き、一家の言を成さんと欲す。祥符蔭、曰く…会元に済宗、密庵傑祖に至つて止む、心灯録、其の後に続き、未だ甚だ流伝せず。以つて元明以來に至れば、文献伝聞、異同して一にならず、ただ定哀の隠相に非ず、洙泗の杞宋を等しくすることに幾し。費和尚、金粟に住す、徵修燈錄の拳、先に務む所に急ぐと謂ふべし。）

また、紀蔭は『嚴統』の毀板を惜しんで、次のように言つた：

「祥符蔭曰…徑山嚴統、固有不當嚴而嚴者。然以十餘年心血、徵求數百年來之散落、續五燈之緒、成一
家之言、其有系於繼往開來者、何止一線千鈞。乃徒以爭論雲門法眼二宗、出自天皇天王之故、以致世
諦流布、付之祖龍。不恤大公、惟封私見。擔荷佛祖慧脈者、當如是乎？迄今讀金粟徵修燈錄之啓、不
禁為之痛哭流涕、歎歎累日。若非南澗靈岩二老人消此覺端、法門法戰、尚忍言哉？」（祥符蔭、曰く…徑
山の嚴統、固より當に嚴しくすべからず、而して嚴しくすること有り。然れども十餘年の心血を以つて、數百年來
の散落を徵求し、五灯の緒を續ぎ、一家の言を成す、其の繼往開來に系ぐこと有り、何んぞ一線の千鈞に止まんや。
乃ち徒に雲門法眼の二宗、天皇天王自り出ることを爭論する故を以つて、以つて世諦流布を致し、之を祖龍に付す。
大公を恤まず、ただ私見を封ず。佛祖の慧脈を担荷する者は、當に如是なるべくや？今に迄るまで金粟の徵修燈錄

の啓を読めば、之の為に痛哭流涕することを禁せず、歎歎して日を累る。若し南潤靈岩の二老人、此の覺端を消すことに非ざれば、法門の法戦を、尚を忍んで言わんや？(8)

順治七年(一六五〇)九月、『嚴統』の内容は雲間の小昆山房に基本的に定められ、その後訂正されながら板刻に付された。翌年の春、浙江海塩縣で『嚴統』の板刻は完成された。その作業に参加した人は、費隱以外では、費隱法嗣の百癡行元(一六一〇—一六六二)、檀越徐昌治、李士材が居た。『嚴統』には彼らの名が並べられ、「重訂五燈嚴統衞氏…徐昌治、字觀周、孝廉、浙江海塩人。李中梓、字士材、明經、江南華亭人。詳定五燈嚴統名氏…釋通容、字費隱、現住徑山。輯續五燈嚴統名氏…釋行元、字百癡、現住金粟。」(五灯嚴統を重訂する衞氏…徐昌治、字が觀周、孝廉、浙江海塩の人。李中梓、字が士材、明經、江南華亭の人。五灯嚴統を詳定する名氏…釈通容、字が費隱、現に徑山に住す。五灯嚴統を輯続する名氏…釈行元、字百癡、現に金粟に住す。)と記されている(9)。

この中、徐昌治は編修作業に参加すると同時に、『嚴統』の板刻を行い、またその費用を負担した人物であった。順治八年(一六五二)六月、作った『嚴統』の序に、徐昌治は開版の経過を次のように述べた。

「余三人矢矢慎、遡源析流、採集五卷、皆百禪師、苦心遍索、手録成帙者。比時深憂任事無人、募資乏力。余目擊時艱、慨焉擔荷、束卷南還、輸金購梨、鳩工寫刷。旋到金粟與百師、又加厚別、親為較讎。朝催暮逼、至春初竣業、而後喜可知也。共前翻刻、計二十五卷、總顏曰五燈嚴統。茲秋孟徑山老人寄士材序文至。閱之、朗朗掲日、足令售贖鼎者緘口。」(余三人、矢矢慎し、遡源析流し、五卷を採集す、皆百禪

師、苦心して遍く索め、手録して帙を成す。比時、深く任事無人、募費乏力を憂ひ。余、時艱を自撃し、慨焉として担荷す。巻を束つて南還し、金を輸し梨を購ひ、工を鳩めて寫刷せしむ。旋いで金粟に到つて百師と、又厘剔を加え、親しく為に較讎す。朝催暮逼すれば、春初に至つて竣業す、而して後に喜を知るべくや。前の翻刻を共にすれば、二十五巻を計ふ、総顔して五灯嚴統と曰く。茲秋孟に徑山老人、士材の序文を寄せて至る。之を聞せば、朗朗として日を掲ぎ、價鼎を售る者をして口を緘せしむに足る⁽¹⁰⁾。

ここに「共前翻刻」は『嚴統』の前二十巻を指し、基本的に南宋の『五燈會元』を引き継いだ内容であり⁽¹¹⁾、「採集五卷」は『嚴統』最後の五巻を指し、南宋以後の僧傳であつた。

順治七年（一六五〇）九月に『嚴統』はその板刻が完成した後も、訂正が続けられた。二年後の順治十年（一六五三）春、費隱は『嚴統』の序を書き、板刻に付された⁽¹²⁾。ここまでは、『嚴統』内容の最終的な確定と思われる。同年閏六月、『五燈嚴統』は印刷されて流通に出された。

二 『五燈嚴統』編修の意図

本師密雲圓悟の遺志を受け継ぎ、南宋以後の禪宗歴史を編修し、嗣法の系統を整理して、当時の禪宗師承の混乱に歯止めを掛けようとしたのは、費隱が一向に志願する事業であつた。彼は現実を見詰めながら言つた。

「今也彌漫遍地、亂統莫稽、如稻麻竹葦、到處混擾。致滿世間人皆不知覺、恬不為怪。不意禪宗一事、重如單絲系鼎、延到於今、如此濁惡、莫可掬其淵源。於戲惜哉！教外口傳直指之道、將安寄焉？容也自機契密雲先師以來、主盟此事、已二十餘春。覽此歷來訛偽、并見斯世混淆、每捫臆痛心、不能自安。故始一知有宗門中事、便發願欲一展筆。」（今や遍地に弥漫し、統を乱れて稽ふこと莫し、稻麻竹葦の如し、到る処に混擾す。致す、満世間の人がみな知覚せず、恬として怪と為さずことを。意わざりき、禪宗の一事、重さが単絲系鼎の如し、延びて今に到り、此くの如く濁悪せんとは、其の淵源を掬すべからず。ああ惜しい哉！教外口傳、直指の道、將にいづくんぞ寄らんとす？。容や、密雲先師に機契する自り以來、此の事を主盟して、已に二十餘春。此の歴來の訛偽を覽、並びに斯世の混淆を見、毎に捫臆痛心し、自ら安んずることは能わず。故に始めて一たび宗門中の事有るを知り、便ち願を發して一たび筆を展べんと欲す⁽¹³⁾。）

『嚴統』編修と同時に、費隱は『禪宗漁樵集』を著し、順治九年（一六五二）八月に完成した。『漁樵集』は禪林における無原則な師資授受、無原則な開堂説法の現象を糾弾し、真實の修業を重んじ、世間の浮名に流されない歴代高僧の徳を讃えた。費隱は次のように言った…

「慨夫叢林秋晚、法道凋傷、多見諸方不擇材器、濫觴接受。致斯等人才出禪社、便欲應世為人。全無操踐行持、隨處依草附木。神宇路廊、都作開堂之地、以建宗立旨。自古風範較之、甚玷先覺。吾知教外具瞻、出此一變、不知何時而得底止。…是以向漁樵中採集高流、蒐羅僧寶、輒一評贊。以勸乎四海禪徒、不必將剛腸之志、沒汨於浮名之上。…順治壬辰年中秋徑山費隱容老僧識。」（かの叢林秋晚、法道凋傷を

概す、多く見る、諸方は材器を拵はず、接受を濫觴することを。致す、斯等の人、才かに禪社を出でば、便ち応世為人せんと欲すことを。全く操踐行持無し、随处に依草附木す。神宇路廊、都て開堂の地と作し、以つて宗を建て旨を立つ。自古の風範、之を較べれば、甚だ先覚を玷す。吾は知る、教外の具瞻、此の一変を出でば、何時にして底止を得るを知らずことを。…。是を以つて漁樵の中に向つて高流を採集し、僧宝を蒐羅し、輒ち一たび評贊す。以つて四海の禪徒に勸む、必ずしも剛腸の志を將つて、浮名の上に没汨せずを。…。順治壬辰年の中秋、徑山費隱容老僧識す⁽¹⁴⁾。

費隱にとつて、『禪宗漁樵集』と同じく、『嚴統』編修の根本的な意図は禪林の乱れを止め、嗣法伝承の正常化を目指すことであつた。その一方、実際の編修作業に入つた後、『嚴統』の成立と書名は、大きく『五燈會元續略』の刺激を受けたのである。『續略』は曹洞宗遠門淨柱が著した燈録であつた⁽¹⁵⁾。

『續略』内容の一部は費隱の不満を招いた。特に六祖曹溪下二派の中、青原系が先に置かれて南岳系より優位とする叙述の作法は費隱の受け入れ難い所であつた。費隱は『續略』の作法を批判し、「曹溪下二派、首列南嶽、次紀青原、載在會元、炳若日星。近見續略、所以續會元者、反首青原而次南嶽。豈私尊其所自之祖、而顛倒其所續之書乎？且西天震旦、馬駒兩識、俱主南嶽、而青原無聞焉。即此亦可以定後先之序矣。」（曹溪下の二派、首に南岳を列し、次に青原を紀し、載して會元に在る、炳として日星の若し。近く統略を見、所以に會元に続く者、反つて首に青原而して次に南岳。豈其の自る所の祖を私尊して、其の続く所の書を顛倒せんや？且て西天震旦、馬駒の兩識、俱に南岳を主る、而して青原、聞無し。此に即して亦以つて後先の序を定めるべくや⁽¹⁶⁾。）と述べた。費隱が読み取つたように、『續略』は『五燈會元』以來曹洞宗より臨濟宗が前に置かれる伝統的な秩序を

引っくり返したことである。これは、真実の参禪悟道をもって、臨濟宗が曹洞宗より優れていることに固執する費隱にとって、忍び難いことであつた。彼は質問した…

「夫五燈會元一書、乃佛祖慧命。五家宗統、從來師師授受、昭若日星。近因續略書出、以素所推定之臨濟、忽然抑之於後。大公編載之曹洞、一旦抬之於前。大翻前案、殊屬乖張。所以然者、邇來洞宗之内、多屬提唱傳帕。以口耳誦習之人、加於真參實悟尊宿之上、奪統乎？不奪乎？翻案乎？不翻乎？」（かの五灯会元の一書、乃ち佛祖の慧命なり。五家の宗統、從來師師が授受す、昭として日星の若し。近く統略の書出づに因つて、素より推定する所の臨濟を以つて、忽然之を後に抑ふ。大公編載の曹洞、一旦之を前に抬ぐ。大いに前案を翻し、殊に乖張に属す。所以に然る者、邇來洞宗の内、多く提唱伝帕に属す。口耳誦習の人を以つて、真参実悟の尊宿の上に加ふことは、統を奪ふや？奪わざるや？案を翻すや？翻さざるや？）⁽¹⁷⁾

費隱は崇禎十五年（一六四二）に燈史の編修を準備した際、おそらくその書名を「嚴統」と定めてなかつたであろうし、その後も多忙のために編修作業に進展が見られなかつた。しかし『續略』の刺激を受け、その影響を食い止めるため、費隱は『嚴統』の編修に拍車を掛けた。彼は言った…「亦謂余修集嚴統、乃管他家宗派是非短長、咸責余為多事。不知此書之修、固余素志。因時勢多故、未遑卒業。茲因遠門續略書出、多顛倒從上聖賢、以累及我宗、故不得已、亟為清楚、豈好為多事歟？」（亦謂ふ、余嚴統を修集す、乃ち他家宗派の是非短長を管すことを、みな余、多事と為るを責む。知らず、此書の修、固より余の素志なるを。時勢の多故に因つて、未だ業を卒ふに違あらず。茲に遠門の統略書出づに因つて、多く従上の聖賢を顛倒し、以つて我宗を累及す、故に己むを

得ず、亟に清楚を為す、あに多事と為るを好まんや？(18)

『五燈嚴統』の「嚴統」と言う命名も、明らかに『續略』を貶す意で用いた。費隱は言った…「以及今時、墮車覆轍、如續略之書、著謬集訛、肆出當世、悉皆按載。唯取今昔正宗的派而當機契悟親承者、匯輯成帙、題曰五燈嚴統。蓋亦不離一燈、燃出五燈之意。抑亦嚴加勘較、從前相傳道統、不涉紊亂而已。聯舊續新、共二十五卷。」(以つて今時に及んで、墮車覆轍、統略の書の如し、謬を著し訛を集む、肆に當世に出づ、悉く皆按載す。ただ今昔の正宗的派而して當機契悟親承の者を取り、匯輯して帙を成す、題して五燈嚴統と曰く。蓋し亦一灯に離れず、五灯を燃出する意なり。抑も亦嚴しく勘較を加え、從前相い伝する道統、紊亂に涉らずのみ。聯旧統新、共に二十五卷。)

『嚴統』は『續略』を批判する明確な意図をもつて編纂された故、遠門ら曹洞宗僧侶の反発を買うのは必然のことと思われた。この点を、費隱からも予見したようであった。『嚴統』巻頭に見える五つの序は、作成時間の順によつて、次のように並べられる…「順治七年仲冬、李士材撰。順治八年孟秋、徐昌治撰。順治八年秋八月、韋成賢撰。順治九年長至前五日、曹勳撰。順治十年春王日、通容撰。」この中、以下の李士材の序が最初のものであった。

「昔我薄伽梵之道統相承也、西天四七、東土二三、支為兩派、分為五宗。宗派彰明、師承的據、曉然起信于當時、確然足徵於後世。是以獅吼滿天下、而假竊者無聞焉。慨自大法垂秋、人心不古。如續略梓行、未免有潦鶴之誤、濫觴宗譜甚。且機緣無據、姓氏強摭、亂千秋之統、開萬歲之訛。若決江河、安所底止？嗟夫、統系涵濫、慧命等於懸絲。凡有血氣者、咸懷亂雅之傷、矧百癡禪師以道統為己任、能無蒿目

深憂乎？倘不力起而正之、將胥後學於陰霾之域矣。不獲已、而有茲刻之舉。徵考惟確、筆削惟嚴。親受記ス者、方始登之楮墨、承虛接響者、靡不付之刪鋤。譬諸九天之上、而日星皎如、萬鏡之中、而燈珠燦爾。奏績于祖庭者、匪淺鮮也。或者以多事相規、則亦未知繼往開來、乃慧脈是系、閑邪顯正、實道統攸關、自無容嘿嘿耳。蓋軒轅之鏡懸、而蚩尤失其威、白澤之圖著、而妖狐滅其影。行使掠虛者慚、識法者懼。而百禪師之初心、不已慰耶？計修討是編、炎霜十更、而定本始竣。上自七佛、下迨今茲、凡二十有五卷。庀材鳩工、良非易事。會觀周徐公、香象神駒、法林隆棟、展閱一過、擊節稱善、遂鑄金前導。而一時檀那、莫不聞風興起。且合簪連茹、已俾多子塔前六十八傳之統、奕葉昭明。而假符竊命之侶、澆滌淨盡。嗣今而往、在在染旃檀之香、處處開塗毒之鼓。誠別傳一宗、希有盛事也。嘗聞神呵康樂、僧糾奉御、咸人非人等加護之功。固知是刻告成、幽明並寶、未幾將歸之娑竭龍藏、不其與浩劫偕永久哉。豈順治庚寅仲冬朔旦雲間李中梓士材父識。」（昔我が薄伽梵の道統相承や、西天の四七、東土の二三、支れて兩派を為し、分れて五宗を為す。宗派彰明し、師承的拠す、曉然として當時に起信し、確然として後世に徴すに足る。是を以て獅吼は天下に滿つ、而して假窃者は聞無し。慨す、大法垂秋に自り、人心古さずを。統略梓行の如し、未だ潦鶴の誤有りを免れず、宗譜を濫觴すること、甚だしい。且つ機縁無拠、姓氏強據、千秋の統を乱り、萬歳の訛を開く。江河を決すの若し、安んぞ底止する所有らん？嗟夫、統系は溷濫し、慧命は懸絲に等す。凡そ血氣有り者は、みな乱雅の傷を懐く、いわんや百痴禪師、道統を以て己任と為り、能く高目深憂無しや？倘し力起して之を正さざれば、將に後學を陰霾の域に胥らんとすや。已を獲ず、而して茲の刻の拳有り。徵考はただ確かならんのみ、筆削はただ嚴かならんのみ。親しく記スを受く者、方に始めて之を楮墨に登ほせしむ、承虛接響の者は、之を刪鋤に付さず靡し。これを譬えて、九天の上に、日星は皎如なり、萬鏡の中に、灯珠は燦爾なり。祖庭に奏績する

者は、淺鮮に匪ずや。或者は多事を以つて相い規す、則ち亦未だ知らず、繼往開來、乃ち慧脈是に系ぐ、閑邪顯正、実に道統關する攸、自ら嘿嘿を容すこと無かれを。蓋し軒轅の鏡懸けて、蚩尤其の威を失ふ、白沢の凶著して、妖狐其の影を滅す。ゆくゆく掠虚者をして慚じらしむ、識法者をして懼らしむ。而して百禪師の初心、已に慰まずや？是の編を修討するに、炎霜十更を計えて、定本始めて竣す。上に七佛自り、下に今茲追ふ、凡そ二十五卷なり。庀材鳩工、良く易事に非ず。たまたま觀周徐公は、香象神駒、法林隆棟、一過に展開し、擊節稱善し、遂に金を鑄つて前導す。而して一時に檀那は、聞風興起せず莫かれ。且つ合簪連茹し、已に多子塔前六十八傳の統をして、奕葉昭明ならんとす。而して假符窃命の侶、洗滌して淨き尽す。嗣今而往、在在旃檀の香を染め、處處塗毒の鼓を開く。誠に別傳の正宗、希有の盛事なるや。嘗て聞く、神康樂を呵め、僧奉御を糾すこと、みな人非人ら加護の功なるを。固より知る、是の刻告成し、幽明並びに宝とす、未幾当に之を娑竭龍藏に帰すべし、其と浩劫偕に永久ならざるや。峯、順治庚寅仲冬の朔旦、雲間李中梓士材父識す(20)。

李序は厳しく『續略』を批判していた。その一方、この序は百癡行元の編修の功を強調したが、費隱のこゝには触れなかった。恐らく、順治七年(一六五〇)十一月の時点では、李士材らは予想される争議に百癡を先頭に立て巻き込まれるつもりであつたが、費隱はなるべく争議を避けようと考えただろう。後年費隱が寂した際、百癡は『祭福嚴費和尚文』の中、「斥狂謬而著嚴統兮、禪門千載為鑒為龜」(狂謬を斥いて嚴統を著す、禪門千載に鑑と為し龜と為す(21))と書き、師匠の『嚴統』編修の勞を改めて讃えた。

李序の「或者以多事相規」の句によれば、当時費隱、李士材らは既に争議が爆発する匂いを嗅いでいたと思われる。しかし、『嚴統』が官府に告訴され、毀板にまで追い詰められたのは、彼らの予想外のことで

あつただらう。

三 『五燈嚴統』印行

『嚴統』は順治八年（一六五二）春に板刻が完成された後、少数が印行された。この時、『嚴統』は手入れが未だ済んでいない、また印刷の用紙が足りなかつたと考えられる。

順治八年（一六五二）八月、法嗣互信行彌（一六〇三—一六五九）への書信において、費隠は『嚴統』の印刷を知らせ、また費用不足のことを憂い、「五燈嚴統板已刻完、費至千金。此書普天衲子悉欲請閱、其奈無銀買紙、不能遂吾初志、甚為不了公案。朝夕在心、苦不可言。本欲寄一部送汝、未有鴻便、而知志怕重、不肯帶歸、並聞。八月廿八日、徑山費隱容老僧字、與互信徒知之。」（五燈嚴統の板、已に刻して完り、費千金に至る。此書、普天の衲子悉く請閱せんと欲す、いかんぞ銀無く紙を買わず、吾の初志を遂ることはあたわず、甚だ不了の公案と為す。朝夕心在り、苦しんで言うべからず。本より一部を寄せて汝に送らんと欲す、未だ鴻便有らず、而して知志重さを怕り、帯びて帰るを肯せず。並びに聞す。八月廿八日、徑山費隱容老僧字す、互信徒に与えて之を知らず²²⁾と書いた。

順治九年（一六五二）十二月、費隠は福清黄檗山の隠元に書信を送り、隠元の日本東渡を阻み、また『嚴統』の印刷用紙の準備を促した。費隠伝記には「師慨末法混濫、著『禪宗漁樵集』。黄檗隠元琦欲赴扶桑請、師念重溟深阻、作書止之」（師末法の混濫を慨し、『禪宗漁樵集』を著す。黄檗の隠元琦、扶桑の請に赴かんと欲す、師重溟深阻を念じ、書を作つて之を止む²³⁾と記した。費隠の書信に次の一節が見える。

「聞日本國王以厚禮請首座、到彼國弘揚祖道。此誠美事、多動時聽。但廣漠汪洋、風迅莫測、當以也懶為戒、決不可往、應修書以謝。況首座數年來江外名聞甚佳、當守名聞以蔭後人。且老僧尚在世、豈可遠域異陬之遊乎？故曰…『父母在、不遠遊、遊必有方』、此之謂也。幸以吾言神照。嚴統大部書將完、不知紙事何如？亦當與南山商之為望。隱元首座公知之。十一月廿一日徑山費隱容老人合十書。」（聞す、日本國王厚礼を以って首座を請い、彼国に到って祖道を弘揚すること。此、誠に美事、多く時聴を動かす。但し広漠汪洋、風迅測らず、当に也懶を以って戒と為すべし、決して往くべからず、応に書を修して以って謝すべし。況や首座、數年来江外に名聞甚だ佳なり、当に名聞を守り、以って後人を蔭ふ。且つ老僧尚世に在る、あに遠域異陬の遊を可とせんや？故に曰く…『父母在せば、遠く遊ばず、遊ぶに必ず方有り』、此れ之を謂ふや。幸って吾が言を以って神照す。嚴統の大部の書將に完らんとす、知らず、紙事の何如なるを？亦当に南山と之を商せんとす、為に望む。隱元首座公、之を知す。十一月廿一日、徑山費隱容老人合十して書く⁽²⁴⁾。）

ここに書かれている「南山」は互信行彌を指す。当時互信は福建漳州南山寺に住していた。費隱は『嚴統』刷紙の準備を福建に居る隱元と互信に託したのである。その時隱元の黄檗山萬福禪寺と互信の南山寺は比較的、経済面で恵まれた道場であった。隱元と互信は師匠の要求に応じて、費用を出し、『嚴統』の公開印行を促成したと推測できる。

四 『五燈嚴統』毀板

『嚴統』は印行後、曹洞宗三宜明孟、遠門淨柱らの激しい反発を買い、訴訟に引き込まれた。争議の問題点とその時の有様は、費隱の「五燈嚴統解惑篇」などに詳細に記された²⁶⁾。しかし、浙江省府が命じた『嚴統』毀板の処分について、訴訟の双方の誰も明確に語っていないかった。原告三宜の語録には、『嚴統』に関する記事がない²⁶⁾。曹洞宗のもう一人の重要人物覺浪道盛（一五九二—一六五九）の語録には、「因睹費隱容公嚴統、復還天界修傳燈正宗、以衛大法」（因って費隱容公の嚴統を睹、また天界に還って傳燈正宗を修む、以って大法を衛る²⁷⁾）と僅かに記されている。

費隱側に目をむければ、費隱伝記には「（順治十一年甲午）十月、師過武林、杭紹紳衿因嚴統紛紛各有所袒。師惟將天王天皇兩派所載書二十餘種、隨出以示、且云：『立義不當、板從公劈…考核無憑、書從損益、何必以有司勢力相傾奪耶？』」²⁸⁾。獨方伯梓木趙公讚歎之、道信姜公、仲嘉張公幹旋之。遂送嚴統板於靈岩、而存與廢、師不復加意矣。」（十月、師武林に過ぐ、杭紹の紳衿、嚴統に因って紛紛として各袒する所有り。師、ただ天王天皇兩派載る所の書二十餘種を將って、隨出して示す、且つ云く：『立義当たらざれば、板公劈に從ふ…考核憑無ければ、書損益に從ふ、何んぞ必ず有司の勢力を以って相い傾奪するや。衆默然。獨りに方伯の梓木趙公之を贊嘆す、道信姜公、仲嘉張公之を幹旋す。遂に嚴統の板を靈岩に送る、而して存と廢を、師また意を加えず²⁸⁾。』と記されている。「存與廢、師不復加意」と言う表現は婉曲であるが、『嚴統』毀板の処分は読み取ることができる。

『嚴統』を巡る争議はあくまでも仏教徒内部の事件であり、俗政権に損害を与えない。また、『嚴統』に見られるいくつの観点は歴史上にも提起されたもので、費隱が無稽に出したものでなかつた。毀板という敵

しい処分は、費隠らにとつて、案外のことだろう。彼らは一瞬戸惑つたに違いない。実に、この偶然的結果には、当時浙江省府の官員が曹洞宗僧侶と親交を持ち、曹洞宗僧侶に偏る実情があつた。費隠が言うように、これは「以有司勢力相傾奪」のことであつた。そのような実情は後の潘耒（一六四六一七〇八）の文にも窺われる。

潘耒は江蘇省呉江縣の出身で、康熙三十八年（一六九九）九月に『救狂砭語』を、その後また『救狂後語』を刊行した。彼は当時廣州長壽院の僧石濂の種々の誤謬を針砭した後に、費隠『嚴統』に触れ、石濂の費隠に対する誹謗も排斥した⁽²⁹⁾。「與長壽石濂書」に、潘耒は次の一節を書いた…

「福嚴費和尚慨法嗣混濫、有遙嗣者、有冒認者、有代付者、故作嚴統一書、唯取當機契悟面稟親承之人、其義豈不甚正？唯據會元小注及人天眼目、佛祖通載、稽古略、林間錄、雪竇塔銘諸書證有天王悟、將龍潭德山下之子孫竟收在南嶽下、稍失闕疑慎重之意。而削去大覺以上無徵之機語、列壽昌於未詳法嗣、不錄東苑、鼓山、則大傷洞宗之心、有不能默之勢、於是訟之當事。其時浙中當事主先入之言、竟將嚴統毀板。然據當日蕭撫軍、呂臬司詳文之語、不過云…『費隱師心自用、法律難寬…嚴統追板火滅、並追原書、嚴行禁飭。費隱逃遁、候獲日重究』而已。請問大清律上、何曾有師心自用之罪名？費隱現坐道場、何須追緝？此亦應酬情面、聊以結案而已。而座下矜張其詞、不日奉旨嚴禁、則曰世祖章皇帝所禁之書。試問洞宗人曾叩闈乎？此案會具題乎？撫軍、臬司之批判、其即可以為旨乎？座下將當日公書訟牒一一刻出、果有明旨、何不亦刻出、而但空言乎？無旨而言有旨、院司所禁而言章皇帝所禁、揆諸詐稱制旨之律、當得何罪乎？座下非毀嚴統、猶曰不得已也。並將費和尚之道法毀之、曰性不見道不明。費和尚乃天

童得骨得髓之子、機用迅捷、門風孤峻、八坐道場、攝化無數、刻期遷化、舍利成堆、果位中人也。座下何處檢點、謂其不明道不見性。請問與座下所明所見相隔幾塵？」（福嚴費和尚、法嗣混濫を慨す、遥嗣者有り、冒認者有り、代付者有り、故に嚴統一書を作る、ただ當機契悟面稟親承の人を取る、其の義あにしからず甚だ正さんや？ただ会元の小注及び人天眼目、佛祖通載、稽古略、林間録、雪竇塔銘の諸書に拠って天王悟有りを証す、龍潭德山下の子孫を將って竟に南岳下に收め、やや闕疑慎重の意を失ふ。而して大覚以上の無微の機語を削去し、寿昌を未詳法嗣に列し、東苑、鼓山を録さず、則ち大に洞宗の心を傷つく、黙ることはあたわらずの勢有り、是に於いて之を當事に訟ふ。其の時浙中當事、先入の言を主とし、竟に嚴統を將って毀板す。然るに當日肅撫軍、呂臬司詳文の語に拠れば、過ぎずに、『費隱、師心自用す、法律寛くし難し…嚴統板を追って火滅し、並びに原書を追い、嚴行禁飾す。費隱逃遁すれば、獲日を候って重究す』と云くのみ。請うて問う、大清律の上、何んぞ曾て師心自用の罪名有ることを？費隱現に道場を坐す、何んぞ追緝を須つ？此亦情面を応酬し、聊かに以って結案するのみ。而して座下、其の詞を矜張す、奉旨嚴禁と曰ざれば、則ち世祖章皇帝禁する所の書と曰く。試して問う、洞宗の人曾て叩聞するや？此案曾て具題するや？撫軍、臬司の批判、其れ即ち以って旨と為すべくや？座下、当日の公書訟牒を將って一一に刻出す、果して明旨有れば、何んぞ亦刻出せず、而してただ空言するや？旨無くて旨有りと言い、院司所禁にして章皇帝所禁と言ふ、これを詐稱制旨の律に揆れば、当に何の罪を得んとすや？座下、嚴統を非毀す、なお己むを得ずと曰く。並びに費和尚の道法を將って之を毀り之を誇る、性不見道不明と曰く。費和尚、乃ち天童の得骨得髓の子、機用迅捷し、門風孤峻す、八たび道場を坐し、無数を攝化す、期を刻して遷化し、舍利堆を成す、果位中の人。座下、何処に檢点し、其の不明道不見性を謂ふ。請うて問う、座下の所明所見と相い幾塵を隔つて

？(30)

潘耒は浙江省府の公文を読み、『嚴統』毀板の結果に遭っても費隱本人が拘禁されなかった事実を考えて、浙江省府の裁判が「應酬情面」のため、即ち曹洞宗僧侶の感情を配慮し、彼らの不平を静めるためだけに下されたと推断した。

後の「再與石濂書」に、潘耒は更に浙江省府と曹洞宗僧侶の間に元より親交があったことを指摘し、「嚴統一出、洞宗三宜、遠門輩各出書爭論、費和尚亦出解惑篇辨之、彼此各有所據。其時洞宗人適與當事素厚、當事主先入之言、遂將嚴統毀板。只在撫院結案、未嘗上聞也。……嚴統一案、止是繼流涉案、無關政體、内無科道之効、外無督撫之參。洞宗人又未叩闈、臬詳撫批、便爾結案。」（嚴統一たび出づ、洞宗の三宜、遠門の輩、おのおの書を出して争論す、費和尚亦解惑篇を出して是を辨ず、彼此おのおの拠る所有り。其の時洞宗の人たまたま當事と素より厚し、當事先入の言を主とし、遂に嚴統を將つて毀板す。ただ撫院に結案し、未だ嘗て上聞せずや。……嚴統の一案、ただこれ繼流、案に渉る、政体に関り無し、内に科道の効無し、外に督撫の參無し。洞宗の人又未だ叩闈せず、臬、詳をして、撫、批をし、便ち結案す^③。）と言った。

潘耒が指摘したように、『嚴統』の訴訟は仏教徒内部のことで、当時の政体に関わりがない。しかし、『嚴統』毀板の処分により、費隱は重い打撃を受けたに違いない。現に『嚴統』の初刻版本は見つからないようである。『嚴統』板木の破棄と共に、当時『嚴統』印本の流通も禁止されたようである。

『嚴統』は遂に毀板に追い詰められ、被告の費隱も徑山から退出せざるを得なかった。但し、原告の三宜らは法門内部の争議を官府に訴え、官府の力を借りて相手を敲く作法を取った故、世間の批評を被ることも免れなかった。

『嚴統』訴訟に関して、康熙年間の紀蔭は『宗統編年』に、「徑山容和尚輯祖燈嚴統成、愚庵孟和尚聞之官。

南澗問和尚、靈岩儲和尚解之。(發明…法門大段、自應公論。至聞之官、則過矣。故直書之、而是非曲直自見也。)(
 徑山容和尚、祖灯の嚴統を輯して成る、愚庵孟和尚、之を官に聞く。南澗問和尚、靈岩儲和尚、之を解く。發明…法門
 の大段、自ら心に公論すべし。之を官に聞くことに至れば、則ち過るや。故に直に之を書く、而して是非曲直、自ら見る
 や(32。))と記した。紀蔭はまた「磬山和尚與靈岩和尚書」を載せた。書に次の一節が見られる。

「徑山嚴統、有當嚴不嚴之弊、遂開不當嚴而嚴之覺。天皇天王其說已久、闕疑成信、著書立言之慎、固
 應如是。會元以南嶽青原、俱稱大鑿第一世、足見古人之公。而南嶽居青原之首、亦豈有人我生滅心乎？
 壽昌雲門、真不忝為曹洞中興之祖。有統系、無統系、而洞宗的旨、敢不尊崇？東苑隱德深潛、得棲霞而
 大闡、車溪一段公案、去世不遠、見聞當有公評、法眼自應洞照也。是是非非、法門關係、寧免紛爭？獨
 至藉力有司、世諦流布、此實下策、不得不為洞上諸公扼腕。棲霞顯聖、久系相知、徑山復同法嫡血、自
 無坐視之理。昨至口門、審知專遺座元往還兩間、周旋微密。在今之世、寧復有秉為法無私之公、如吾老
 侄禪師者乎？敬為前佛後佛、額手稱慶。」(徑山の嚴統、當嚴不嚴の弊有り、遂に不當嚴而嚴の覺を開く。天皇
 天王其の說已に久し、闕疑成信、著書立言之慎、固より心にかくのごとくなるべし。會元、南岳青原を以つて、俱
 に大鑑の第一世と称す、古人の公を見るに足る。而して南岳、青原の首に居れば、亦あに人我生滅の心有らんや？
 壽昌、雲門、真に曹洞中興の祖と為るに忝しまず。統系有れば、統系無ければ、而して洞宗的旨、敢えて尊崇せ
 ず？東苑、隱德深潛、棲霞を得て大いに聞く、車溪の一段公案、世を去つて遠からず、見聞当に公評有るべし、法
 眼自ら心に洞照すべしや。是是非非、法門關係、なんぞ紛争を免れんや？独りに有司に力を藉ることに至り、世諦
 流布す、此実に下策、洞上諸公の為に扼腕せずことを得ず。棲霞顯聖、久しく相知に系ぐ、徑山また同法の嫡血、

自ら坐視の理無し。昨に吳門に至り、審知す、専らに座元を遣わして両間に往還せしむ、周旋微密なることを。今の世に在りて、なんぞまた為法無私の公を秉ること有らんや、吾が老侄禪師の如し？敬んで前佛後佛の為に、額手称慶す⁽³³⁾。

磬山和尚は箸庵通問（一六〇四—一六五五）で、南澗通問とも称され、天隱圓修（一五七五—一六三五）の法嗣であった⁽³⁴⁾。靈岩和尚は繼起弘儲（一六〇五—一六七二）で、漢月法藏（一五七三—一六三五）の法嗣であった⁽³⁵⁾。『嚴統』の訴訟が起きた後、二人は仲介の労を取り、争議解決に努めた。箸庵は費隱に著書の慎重さを欠くと批評した一方、曹洞宗の僧に官府勢力を借りる作法が下策であると惜しんだ。箸庵の言い方はやわらかいと思えるが、後の紀蔭は「之を官に聞けば、則ち過るや」と直言した。

明末清初の禪林において、三宜明庵も傑僧の一人で、戒律を守り、徳行に優れ、人望を集めていた。『嚴統』の訴訟が終わった後、三宜も反省をしたようであった。それ故、彼は自身の語録に、『嚴統』に関わる記事を残さなかったのだろう。なお、後に三宜は気前よく費隱と和解をした。彼は『嚴統』訴訟の勝負にも執着していないと思われる。

五 『五燈嚴統』処分の翻案

順治十一年（一六五四）年末、『嚴統』の件で敗訴した費隱は、浙江省から退き、江蘇省に避難しなければならなかった。この後費隱は順治十二年（一六五五）二月に江蘇省虞山維摩院に、同十三年（一六五六）九月

に吳江縣堯峰院に住した。至る所で、費隱は信者から熱い歓迎を受け、彼の法席がまた賑わっていた。一方、この三年の間に、『嚴統』敗訴に挫けた費隱は幾つかの転機を迎えた。

初めに、順治十三年（一六五六）になって、『嚴統』訴訟の原告三宜明孟は費隱と和解をした。費隱伝記には、次のように記した。

「師六十四歳。正月、淨慈寺無生公來述…『三宜和尚為嚴統事托某備申其意、願與和尚而陳懺悔。』師示答語、存別錄。……。九月朔、師進堯峰院、萬指繞座。薦紳顧松文、姚文初、趙明遠、沈匡來、周子佩、文孫符及琴川檀信、帆檣交映、緇素駢闐。初八日、三宜和尚造詣盤桓、自陳懺悔之意。靈岩繼起禪師同張司農有譽到寺躬賀。次日入城中、輿公請瑞光上堂、聽法者凡數千指、並答候三宜和尚暨剖石禪師。設供掃萬峰、寶藏二祖塔。十月起期、龍象雲臻、檀度響從、冠於今昔、分五堂安禪眾。眾舉龍華韜明宗、資福天水廣為秉拂首座、東蓮古峰然為秉拂西堂、宗風大振。」（師六十四歳。正月、淨慈寺の無生公來て述ぶ…『三宜和尚、嚴統の事の為に某に托して備に其の意を申す、願つて和尚に懺悔を陳ぶ。』師、答語を示し、別録に存す。……。九月朔、師堯峰院に進む、萬指座を繞ぐる。薦紳顧松文、姚文初、趙明遠、沈匡來、周子佩、文孫符及び琴川の檀信、帆檣交映し、緇素駢闐す。初八日、三宜和尚造詣盤桓し、自ら懺悔の意を陳ぶ。靈岩繼起禪師と張司農有譽、寺に到つて躬賀す。次日城中に入る、輿公、請うつて瑞光に上堂す、聽法者凡そ數千指、並びに三宜和尚暨び剖石禪師を答候す。供を設けて萬峰、寶藏二祖の塔を掃す。十月起期す、龍象雲臻し、檀度響從す、今昔に冠たり、五堂を分けて禪衆を安す。衆、龍華の韜明宗、資福の天水廣を挙げて秉拂首座と為し、東蓮の古峰然、秉拂西堂と為す、宗風大いに振ふ⁽³⁶⁾。）

費隱と三宜との和解は、臨済と曹洞の両宗が徐々に和氣に向き合う有様を反映していた。康熙年間の潘耒も、『嚴統』の訴訟以後臨済と曹洞の両宗の和解を強調し、「初因費隱禪師秉筆過刻、覺浪三宜諸師不得已而有言、至於涉訟。雖傷法門大體、然事過即休、其後並化一方、不相妨礙、亦已消融久矣。」（初めに費隱禪師の秉筆過刻に因つて、覺浪、三宜諸師已むを得ずにして言有り、涉訟に至る。法門大體を傷つくと雖も、然かるに事過ぎて即ち休む、其の後一方を並化し、相い妨碍せず、亦已に消融して久し³⁷。）と言つた。

次に、順治十四年（一六五七）五月、新任の浙江省府官員は公文を發し、費隱の徑山住持に戻ることを許した。これは以前の『嚴統』処分に翻案を加えたことを意味する。

崇徳縣福嚴禪寺に住している費隱は、この翻案の喜び、上堂説法を行い、齋を設けて祝つた。当時費隱の心の慰めは、次の上堂語録にも窺われる。

順治丁酉仲夏、師在福嚴寺、徑山僧同眾護法請師再住徑山興聖萬壽禪寺。即日設齋請升座。……乃云…「有往必有復、有去必有來。此是世間尋常之理。山僧昔年於徑山開法四載、山門庶務、悉有頭緒。曾修五燈嚴統一書、因諸方有異同之見、乃風吹出山、迄今又覺三載矣。茲蒙撫臺陳大檀越批文、准合寺眾僧及各護法鄉紳、重復修其書啓、敦請山僧依舊到彼弘揚法化。此雖轉折之事、其實亦為美舉、合山境物多賴光新。撫臺功德高大如天、博厚似地、朝持暮誦、無能報其萬一。唯祝官星長耀、祿位彌堅、佛光有靈、必不虛照。但山僧望七之年、精神不逮、常住事業、不敢承領。一切契券、山場庶務、仍憑監院及眾耆舊掌管。山僧雖然允其再請歸山、唯一心一意與十方衲子主盟斯道、以圓昔日舊時公案。除此之外、更無他志。況此福嚴寺基業亦大、不能釋手。諺云…『有頭必定有尾、有始豈復無終。』在寺衲僧、凡發心

出力相助者、切勿懈怠、只如有感必應一句、又作麼生道？幸得天臺垂雨露、山川草木盡敷榮。……且昔年秦撫臺公斷、而今陳中丞批文、不妨兩彩一賽。更說小偈以表明之…『一手抬兮一手擲、十分佳話播皇州、衲僧一任傳消息、鳳舞鵬騰兩徑遊。』卓拄杖下座。（順治丁酉の仲夏、師、福嚴寺に在る、徑山の僧と衆護法、師を請うって徑山興聖萬壽禪寺に再住す。即日に齋を設けて請うって升座す。……乃ち云く…「往有れば必ず復有り、去有れば必ず来有り。此れ世間尋常の理なり。山僧昔年徑山に開法して四載、山門の庶務、悉く頭緒有り。曾て五灯嚴統一書を修す、諸方異同の見有るに因つて、乃ち風吹して山を出づ、今まで又三載を覚ゆ。茲に撫臺陳大檀越の批文を蒙る、合寺衆僧及び各護法郷紳を准し、重復して其の書啓を修す、敦く山僧を請うつて依旧に彼に到つて法化を弘揚す。此れ転折の事と雖も、其の実に亦美萃と為す、合山の境物多く頼つて光新す。撫臺の功德、高大は天の如し、博厚は地の似し、朝持暮誦すれば、其の萬一を報いることはあたわず。ただ官星長耀、禄位弥堅を祝る、佛光、靈有れば、必ず虚照せず。但し山僧、望七の年、精神遠はず、常住の事業、敢えて承領せず。一切の契券、山場の庶務、仍ち監院及び衆耆旧に憑つて掌管す。山僧其の再請を允して山に帰る然りと雖も、ただ一心一意に十方の衲子と斯道を主盟す、以つて昔日旧時の公案を圓す。此れを除く外に、更に他志無し。況や此れ福嚴寺の基業亦大なり、釈手することはあたわず。諺云く…『有頭必定有尾、有始豈復無終。』在寺の衲僧、凡そ出力相助を發心する者、切に懈怠する勿れ、ただ有感必應の一句の如し、又作麼生道ふ？幸いに天臺雨露を垂ることを得、山川草木尽く敷榮す。……且つ昔年秦撫臺の公斷、而して今陳中丞の批文、兩彩一賽を妨げず。更に小偈を説いて以つて之を表明す…『一手抬兮一手擲、十分佳話播皇州、衲僧一任傳消息、鳳舞鵬騰兩徑遊。』拄杖を卓して下座す⁽³⁸⁾。

この節の語録によれば、費隱は『嚴統』敗訴のために三年間徑山を離れても、徑山住持の職を未だ辞しない、またこの間徑山に新任持も入らなかつたとわかる。このような有様は正に『嚴統』の訴訟が早々に終えられたことを説明できるだろう。推測すれば、費隱を擁護する縉紳たちは浙江省府の新任官員に費隱の徑山再住を斡旋して、『嚴統』処分を實現したのである。

さらに、費隱が最も喜ばせるのは、『嚴統』の日本再刊である。

六 隠元隆琦と『五燈嚴統』重刻

隠元隆琦は費隱と福清縣の同郷で、俗名が林曾昂であった。明の萬曆四十八年（一六二〇）二月福清黄檗山萬福禪寺において出家し、崇禎七年（一六三四）一月黄檗山で費隱通容の付法を受け、費隱の最初の法嗣となった。

隠元は崇禎十年（一六三七）十月黄檗山に初住、また南明隆武二年（一六四六）一月に再住を果たし、十七年にも及んで黄檗山を経営し、黄檗山を東南の一大叢林に築き上げた。南明永曆八年（一六五四）七月、隠元は黄檗山住持の身分で、長崎に渡った。後に、隠元は京都黄檗山萬福禪寺を創建し、黄檗宗を開立した。そして生前に「大光普照国師」の号を皇室より賜った。彼の語録は豊富で、広く流伝される³⁹。

隠元は終始、師匠費隱の事業を支持し、嘗て『嚴統』の刷紙を調達していた。順治十二年（一六五五）五月、隠元の専使古石は虞山維摩院に至り、費隱通容に覲えた。この時費隱は古石に託して、隠元に『嚴統』一部十七冊を届け、日本で流通するのを期待した。隠元への書信に、費隱は次のように書いた：

「舊歲孟夏、為法門擔憂、不安一年、及季冬葛藤悉斷、遂出徑山、以應琴川。歛鄉紳將虞山維摩古刹相延棲錫。……。老僧倉卒、無所置辦、以復吾徒。唯五燈一部、四家字帖一套、銀如意一握、名畫一幅、老僧全錄一部、略伴片箋之寄、當以收用。二專使盡心誠意、亦無一可贈、吾徒當以厚遇之、庶致老僧心安也。法門事大、筆不盡意、更祈諒焉。六月初一日、費隱容老僧書、復首座隱元琦公照之。嚴統計十七冊。」(旧歲孟夏、法門の為に擔憂し、不安して一年、季冬に及んで葛藤悉く断つ、遂に徑山を出つ、以つて琴川に应じる。衆郷紳虞山維摩古刹を將つて相延び延きて棲錫せしむ。……。老僧倉卒す、置辦する所無し、以つて吾徒に復す。ただ五燈一部、四家字帖一套、銀如意一握、名畫一幅、老僧全錄一部、略ぼ片箋の寄を伴ふ、當に以つて收用すべし。二專使盡心誠意す、亦一にも贈るべくこと無し、吾徒當に以つて之を厚遇すべし、こいねがわくは老僧心安を致す。法門の事大なり、筆意を尽さず、更に諒を祈る。六月初一日、費隱容老僧書して首座隱元琦公に復す、之を照らす。嚴統計十七冊を計ふ⁽⁴⁾。)

この中「舊歲孟夏」は一六五四年四月を指し、「季冬葛藤悉斷」は同年十一月『嚴統』訴訟の終わりを指す。隱元は『嚴統』毀板処分にも不平を抱いた。日本明暦二年(一六五六)七月、法嗣無得海寧(一六〇六一六五九)への書信に、隱元は師匠費隱の境遇を心配しながら、次のように書いた：

「中華法道、此時極盛、此時極濫。吾知其沙汰必矣。是故徑山老漢力救斯弊、著嚴統以正之、述漁樵以節之。濫聳之徒、不悔其非、反誑當道、截斷正路、毀其正言。當道不能激濁揚清、反扶邪摧正、則中華

文物、眼目何在？而當事識見可知。血氣衲僧、主盟斯道、寧無慨焉？嗟嗟、吾老矣、遠水不濟、惟願汝等弘深於中、節操其外。」（中華の法道、此時極め盛り、此時極め濫る。吾、其の沙汰必すことを知る。是故に徑山老漢、斯弊を力救す、嚴統を著して以つて之を正し、漁樵を述して以つて之を節す。濫囂の徒、其の非を悔やまず、反つて当道を誑き、正路を截断し、其の正言を毀る。当道、激濁揚清することはあたわず、反つて扶邪摧正す、則ち中華文物、眼目いかに在らんや？而して當事の識見知られるべし。血氣の衲僧、斯道を主盟すれば、あに慨無くんや？ああ、吾老いなる、遠水濟まず、ただ願わくは汝ら中に弘深し、其の外に節操せん（41）。）

日本明曆三年（一六五七）三月から七月までの間、隠元は攝州普門福元禪寺（今大阪府高槻市普門寺）に住した。彼は逸然性融らの支持を得て、『嚴統』を重刻した。今日存する『嚴統』の版本はこの日本覆刻本である。その跋に隠元は重刻の経緯を述べた。

「……。大哉師範、嚴若金湯、邪外魔侶、莫可窺其毫芒。轟轟烈烈、師道廓如。中興臨濟、非吾師者誰歟？余小子遨遊海外、不知吾師擔荷法門之憂、其歎何如。一日過知浴寮、偶閱老人示逸然偈、有『流通法脈騰今古、無限風光令遠思』之句、徹見師心片片。謂逸然曰：『子知之乎？』然少頃感悟密囑之意、歡然承領、可謂見義而為、知恩有地。更有甚兵衛者、與數信士、共樂其事。啓板于季春、不滿百日、其工已竣、真猛於三軍、迅如瀑流矣。大凡世出世間之事、至公至正、至明至當者、自有默默呵護存焉。故一談吐頃、即成莫大之功勳、而啓天下萬世之正眼、豈小補也哉？是書老人懷之有年、稽古核今、的的相承。歷歷可據、無黨無偏、明如杲日、照耀天下、禪林一時一刻不可無也。……。峇丁酉仲夏念有四

日、寓攝州普門福元禪寺、嗣法弟子隆琦謹跋。」(……)。大なるや師範、嚴として金湯の若し、邪外魔侶、其の毫芒窺うべく莫れ。轟轟烈烈、師道廓如。臨濟を中興すること、吾が師に非らずんば誰か？余小子、海外に遨遊し、吾が師法門の憂を担荷することを知らず、其の歎何如なるや。一日知浴寮に過ぎ、たまたま老人逸然に示す偈を閲す、『流通法脈騰今古、無限風光令遠思』の句有り、師心片片を徹見す。逸然に謂つて曰く…『子、之を知るか？』然、少頃に密囑の意を感悟し、欽然として承領す、見義而為、知恩有地と謂ふべし。更に甚兵衛の者有り、数信士と、共に其の事を榮しむ。季春に啓板す、百日に満たさず、其の工已に竣す、真に三軍より猛し、迅きは瀑流の如し。大よそ世出世間の事、至公至正、至明至当の者、自ら黙黙の呵護存すること有り。故に一たび談吐する頃、即ち莫大の功勲を成す、而して天下萬世の正眼を啓く、豈に小補ならんや？是の書、老人之を懐いて年有り、稽古核今す。的として相い承け、歴歴として捩るべし、無党無偏、明は杲日の如し、天下を照耀す、禪林一時一刻に無くべからず。……。峇丁酉仲夏念有四日、撰州普門福元禪寺に寓す、嗣法弟子隆琦謹んで跋す(42)。

隠元は『嚴統』争議の中に巻き込まれた師匠費隱が最も困難であつた時期にその傍に居なかつた。彼は結局費隱の意に背いて東渡したのである。それ故に、彼は費隱に対して慙愧の念を抱いたようである。師匠の恩に報い、且つその毀板の無念を晴らすために、隠元は日本で『嚴統』を重刊した。覆刻の『嚴統』は長崎の貿易船を通じて大陸に戻り、その影響が広がつていった。費隱にとつて、これ以上の慰めはないだろう。費隱派下の禅僧は『嚴統』の入手を望んでいた。隠元の弟子良治性樂は嘗て隠元に書信を送り、『嚴統』の寄贈を要望し、「仍聞上旨、初建太和、法道東興、其在斯時。……。嚴統並和尚全録求賜二部、至感至感。」(仍ち上旨を聞ず、初めに太和を建つ、法道東興す、其れ斯時に在り。……。嚴統並びに和尚の全録、求めて二部

を賜ふ、至感至感⁽⁴³⁾。」と書いた。

順治十七年（一六六〇）六月、隠元への書信に、費隱は『嚴統』の多数送りを厚く期待し、次のように書いた…

「而此地主法者濫觴之極、又不可勝言。幸得今上隆重濟宗、自古以來無比。屢召善知識、如報恩玉公、天童木公及法孫憨璞公、相聞亦欲召老僧。不知法契之縁何似、一聽之龍天也。庚子六月初七日、徑山費隱容老僧寓福嚴合十。復首座隠元公知之。……嚴統每年得寄數十部此土流行、吾徒德莫大焉。外補遺數章、當依此刻入。切囑。此土皇上亦已御覽、但未見批行。並聞。」（而して此地の法をかざとる者は濫觴の極まりなり、又言うにたへべからず。幸いに今上の濟宗を隆重することを得、自古以來比無し。しばしば善知識を召す、如え報恩の玉公、天童の木公及び法孫の憨璞公。相い聞き、亦た老僧を召せんと欲すことを。法契の縁、いかんなることを知らず、ひとえに之を龍天に聽く。庚子六月初七日、徑山費隱容老僧福嚴に寓して合十す。首座隠元公に復して之を知す。……。嚴統、毎年数十部を此土に寄して流行することを得れば、吾が徒、徳莫大なり。外に補遺の數章を、當に此に依つて刻入すべし。切に囑す。此土の皇上は亦已に御覽し、但し未だ批行せらざるなり。並に聞す⁽⁴⁴⁾。）

「外補遺數章、當依此刻入」の句によれば、費隱はなお『嚴統』の改め直しをしていた。また、費隱が「此土の皇上は亦已に御覽し」と言うように、『嚴統』は宮廷にも伝わった。このことは入内する憨璞性聰（一六一〇—一六六六）が斡旋した結果である。憨璞は百癡行元の法嗣で、費隱の法孫に当たった。憨璞の語

録に、「進五燈嚴統表」の文はあり、順治十六年（一六五九）の作で、次の一節が見える…

「臣師祖現住浙江嘉興府石門縣福嚴禪寺臣僧通容者、達摩四十一世之嫡後、臨濟三十一代之正傳也。生長八閩、受臘六十有七、歷居十刹、闡法二十餘年、德業過人、道風秀世、所慮法門凋敝、釋典混淆、于辛卯年編輯五燈嚴統一書。……原本已恭呈睿覽、外仍將前集二十五卷並解惑篇一冊敬進御前。伏祈皇上欽定部集、敕諭入藏頒行。庶正宗籍以久傳、道統因而廣播。法門幸甚、世道幸甚。臣某無任戰慄待命之至。為此具本、謹奏以聞。」（臣の師祖、現に浙江嘉興府石門県福嚴禪寺に住す臣僧通容者、達摩四十一世の嫡後、臨濟三十一代之正傳。八閩に生長し、臘を受けつて六十七、十刹に歴居し、法を闡いて二十餘年、徳業人に過ぎ、道風世に秀づ、慮る所に法門凋敝し、釈典混淆す、辛卯年に五燈嚴統一書編輯す。……原本已に恭しく睿覽に呈する、外に仍ち前集二十五卷並びに解惑篇一冊を將つて御前に敬進す。伏して祈る、皇上部集を欽定し、入藏頒行を敕諭することを。こいねがわくは正宗籍りて以つて久傳し、道統因つて広播す。法門幸甚、世道幸甚。臣某、戰慄待命の至りを無任す。此の為に本を具す、謹んで奏して以つて聞す⁽⁴⁵⁾。）

憨璞はまた「復福嚴費老人書」を作つて費隱に送り、「先密老人語録、並五燈嚴統、奏進皇上。謂此書盛益於世、敕御書房裝成四套、以俟入藏。」（先に密老人の語録、並びに五燈嚴統を、皇上に奏進す。此の書盛んに世に益すと謂ふ、御書房を敕して四套を裝成せしむ、以つて入藏を俟つ⁽⁴⁶⁾。）と書いた。

『嚴統』処分の翻案、その日本重刻、自身の徑山再住、それに法嗣隱元の日本での活躍など、これらは費隱を慰めることばかりであった。隱元への書信には、順治十二年（一六五五）六月の簡単な署名「費隱容老

僧」と違い、順治十七年（一六六〇）六月に費隱は「徑山費隱容老僧寓福嚴」と丁寧に記した。彼は徑山と福嚴の住持を同時に務めることを誇りに思っただろう。この際費隱には満々の自信が感じられる。

おわりに

明末以来東アジア仏教交流の視野から見れば、『嚴統』は数奇な運命を持つ一書物と言えよう。母国で一度焼棄に落ち込まれたが、臨済宗天童派の流れを汲む隠元黄檗禅の日本伝来の事情があつて、『嚴統』は遂に異国で新生を得、日中の禅林に流伝されつつあつたのである。

『嚴統』を巡つて表された費隱と隠元の師弟情誼は感動すべきことであらう。寛文十年（一六七〇）清明の日、八十近くの隠元は京都黄檗山で故国の福清黄檗山にある費隱の舍利塔を遙かに祭つた。彼はこの時も師匠の『嚴統』編修の苦勞を思い出し、「挺身衛法、不顧傾危、為嚴宗統、命若懸絲。幸皇天之密相、雖萬險而平夷。其名蕩蕩、其德巍巍。」（挺身衛法し、傾危を顧みず、宗統を嚴にする為に、命懸糸の若し。幸いに皇天之を密かに相く、萬險と雖も而して平夷す。其の名蕩蕩、其の德巍巍⁴⁷。）と呟いた。

なお、『嚴統』に関わる費隱と隠元の活動は単に師弟の情誼と理解し尽くさない。費隱と隠元が共に守つてきた『嚴統』は中国仏教は勿論、日本仏教にも深い影響を与えたのである。当時戒律弛緩、師承混乱という問題も抱えていた日本仏教界で、隠元黄檗宗の発展の氣運に乗り、『嚴統』は刺激を与えていた。『嚴統』の日本伝来について、隠元の法嗣即非如一（一六一六―一六七二）は師祖費隱を讃え、「統上綱宗、聯芳佛祖、嚴正法眼、照耀古今、直得虛空點首、萬象揚眉。吾祖之功、蓋有不可思議者矣。書至扶桑、如日東明、大地

眾生藉是而醒覺耳。」(統上の網宗、佛祖を聯芳し、法眼を嚴正し、古今を照耀す、直に虚空点首し、萬象揚眉するを得。吾が祖の功、蓋し思議すべからず者有り。書、扶桑に至り、日の如く東明す、大地の衆生、是を藉りつて醒覚す⁽⁴⁸⁾)と述べた。

『嚴統』に提唱される宗統を明確にし、師承を嚴格にする主張は、有志の僧侶にとつて、魅力のある所であつた。柳田聖山氏が指摘したように、『嚴統』が伝える正統を求め、純一を好む、費隱や隱元の主張は日本人の思考でもあり、黄檗宗や黄檗文化の日本定着に役割を果たしたと考えられる⁽⁴⁹⁾。

一つ例が挙げられる。潮音道海(一六二八—一六九五)のことである。潮音は元京都南禅寺の僧で、寛文元年(一六六一)秋に『嚴統』を読んで、隱元の継いだ臨濟法脈に憧れ、遂に京都黄檗山の隱元會下に投じた。潮音の伝記には、「辛丑秋始閱五燈嚴統、正知老和尚是臨濟正宗、天童嫡孫、自以謂…『昔時他豈味我乎、我不識破他耳。』深悔前非、再登黄檗、諸師拒之。值獨湛和尚崎陽舊好、而知師有見識、乃白老和尚、許參堂。」(辛丑秋に始めて五燈嚴統を閲し、正に老和尚これ臨濟の正宗、天童の嫡孫なることを知るべし、自ら以つて謂ふ…『昔時他あに我を味さんや、我他を識破せずのみ。』深く前非を悔ゆ、再び黄檗に登る、諸師、之を拒む。独湛和尚の崎陽旧好に値ふ、而して師見識有りを知る、乃ち老和尚に白す、許して參堂せしむ⁽⁵⁰⁾)と記されている。潮音は後に木庵性瑫(一六一一—一六八四)に付法を受け、黄檗宗早期の重要な人物となつた。

日中両国仏教における『嚴統』の影響については、仏教思想史の視点より、今後の詳しい検討が望まれるだろう。

注

- (1) 『五燈嚴統』凡例。『五燈嚴統』、二十五卷、費隱通容編。順治十年（一六五三）編成、附費隱『五燈嚴統解惑篇』。日本覆刻本、丁酉年（一六五七）隱元隆琦跋。日本藏經書院版、新編正統藏經第一三九册所收、台北新文豐出版公司、一九九五年七月。
- (2) 陳垣『清初僧諱記』、卷一「濟洞之諱」・一『五燈嚴統』諱、北京中華書局、一九六二年九月。永井政之「明末に生きた禪者達―費隱通容による五燈嚴統の成立」、『駒澤大学宗教学論集9』、駒澤大学宗教学研究會、一九七九年十二月。野口善敬「費隱通容の臨濟禪とその挫折―木陳道忞との対立を巡って」、『禪学研究』第六十四号、花園大学禪学研究會、昭和六十年十一月。鳥越文邦「費隱禪師と其の著・五燈嚴統」、『黄檗文華』第八十八号、京都黄檗山萬福寺文華殿、昭和六十一年七月。
- (3) 費隱の著述は現に十一種類が存す。拙稿に引用されるのは：一、『五燈嚴統』。二、『費隱禪師語録』、十六卷、崇禎十六年（一六四三）編成。日本明曆三年（一六五七）刻本。原長崎博物館藏、編号九五一。三、『費隱禪師語録』、十四卷、附『福嚴費隱禪師紀年録』二卷。門人隆琦等編。影印明版嘉興大藏經第二六册所收、台北新文豐出版公司、一九八七年四月。四、『禪宗漁樵集』、順治九年（一六五二）編成。日本寛文五年（一六六五）刻本、愛知縣黄檗堂文庫藏。
- (4) 『福嚴費隱禪師紀年録』順治十年癸巳。
- (5) 『復武林越州諸緝紳書』、『五燈嚴統』附録。
- (6) 『又復武林諸緝紳書』、『五燈嚴統』附録。
- (7) 『宗統編年』卷三十一「諸方略紀・上」崇禎十一年。『宗統編年』、三十二卷、清紀蔭編纂。光緒年間の覆刻本。卷頭に康熙三十二年（一六九三）紀蔭『宗統編年進呈奏疏』。正統藏一四七册。紀蔭は江蘇省常州府武進縣祥符寺の僧。
- (8) 『宗統編年』卷三十二「諸方略紀・下」順治甲午十一年。

- (9) 『五燈嚴統』卷頭。
- (10) 徐昌治序、『五燈嚴統』卷頭。
- (11) 『五燈會元』、二十卷、南宋大川普濟著、卍統藏一三七冊。
- (12) 『五燈嚴統』卷頭。
- (13) 費隱序、『五燈嚴統』卷頭。
- (14) 『禪宗漁樵集』序。
- (15) 『五燈會元統略』、八卷、遠門淨柱編、南明弘光元年（一六四五）馬嘉植序。卍統藏一三八冊。
- (16) 『五燈嚴統』凡例。
- (17) 「復武林越州諸緝紳書」。
- (18) 同上。
- (19) 費隱序、『五燈嚴統』卷頭。
- (20) 『五燈嚴統』卷頭。
- (21) 『百癡禪師語錄』卷二十九。『百癡禪師語錄』、三十卷、嘉興藏二八冊。
- (22) 日本神戸吉川信泰藏費隱墨蹟、『世界宗教研究』総第二期封三所掲。周錚『費隱禪師手札考釋』、『世界宗教研究』総第二期、北京世界宗教研究編輯部、一九八五年十二月。
- (23) 『紀年録』順治九年壬辰。
- (24) 京都黄檗山藏費隱墨蹟、陳智超、韋祖輝、何齡修編『旅日高僧隱元中土往来書信集』、四三頁所掲。北京中華全國圖書館文獻縮微復制中心、一九九五年三月。
- (25) 『五燈嚴統』附録。
- (26) 『三宜明孟禪師語録』、十一卷、門人淨範編。嘉興藏二七冊。
- (27) 劉余謨撰『傳洞上正宗三十三世攝山栖霞覺浪大禪師塔銘並序』、『天界覺浪盛禪師語録』卷十二。『天界覺浪盛

禪師語録』十二卷、門人大成大奇編。嘉興藏二五冊。覺浪は晦台元鏡の法嗣である。

(28) 『紀年録』順治十一年甲午。

(29) 『救狂砑語』一卷、『救狂后語』一卷、清潘耒撰、康熙三十八年（一六九九）九月自序。北京大学圖書館藏清康熙刻本、四庫禁毀書叢刊補編八五冊。四庫禁毀書叢刊編纂委員會、北京出版社、二〇〇五年。

(30) 『救狂砑語』。

(31) 『救狂後語』。

(32) 『宗統編年』卷三十二『諸方略紀・下』順治十一年甲午。

(33) 同上。

(34) 『五燈全書』卷六十八『杭州府南澗理安箬庵問禪師』、『五燈全書』、百二十卷、清超永編、卅統藏一四〇冊。

(35) 『五燈全書』卷六十九『蘇州靈岩退翁弘儲禪師』。

(36) 『紀年録』順治十三年丙申。

(37) 『救狂后語』・「答鼓山為霖和尚書」。この書は康熙三十四年（一六九五）以後に作られた。

(38) 『費隱禪師語録』十五卷本、卷九「上堂」。又、本節語録に費隱は「昔年秦撫臺」と言うが、後の潘耒は「與長寿石濂書」に浙江省撫臺のことを「當日蕭撫軍」と書く。どちらが間違っただらう。

(39) 『新纂校訂隱元全集』、平久保章編、東京開明書院、一九七九年十月。十二卷、五四八六頁。江戸時代刻本の編輯影印版。平久保章氏の序によれば、江戸時代に刻された異なる版本には、隱元語録が四十三種類、年譜が四種類に存する。

(40) 京都黄檗山藏費隱墨蹟、『書信集』四九頁所掲。

(41) 「復棲林無得首座」、「隱元全集」二二三―四頁。又、「普照國師年譜」日本明暦二年丙申…「七月…復…嗣法無得寧、慧門沛、虛白願等書」、「隱元全集」五二二―八頁。

(42) 隱元「重刊五燈嚴統跋並贊」、「五燈嚴統」卷末。

- (43) 京都黄檗山藏良治性樂墨蹟、『書信集』三六〇頁所掲。
- (44) 京都黄檗山藏費隠墨蹟、『書信集』六四頁所掲。
- (45) 『明覺聰禪師語録』卷十四。『明覺聰禪師語録』十六卷、門人寂空等編。嘉興藏三二冊。なお、敬璞が順治皇帝に費隠を推薦したことについて、陳垣「語録與順治宮廷」・「一 敬璞語録三部・丁 費隠不遇」を参考されよう。
- 『陳垣學術文集』第一卷、中華書局、一九八〇年。
- (46) 『明覺聰禪師語録』卷十四。
- (47) 「祭本師費老和尚塔」、「隱元全集」三四七七頁。
- (48) 「題嚴統後」、「新纂校訂即非全集」一三五七頁。『新纂校訂即非全集』、平久保章編、京都思文閣、一九九三年十二月。
- (49) 柳田聖山「近世日本仏教の改革―隱元」…『五燈嚴統』という本は、そんな明末清初の臨濟、曹洞二派の対立抗争をふまえて、五家の正系をただし、臨濟正宗を説く禪宗史書の一つであり、隱元の師に当たる費隠通容の作品である。開版は、日本にその発展を期してのことである。その後隱元の活動は、まさにこれを表面化させていえる。正統化をもとめ、純一なものを好む日本人の思考は、費隠や隱元の、そんな主張と揆を一にする。時には、中国民族以上にエキセントリックで、偏狭なりゴリズムに走る性癖と、隱元にはじまる日本近世仏教とは、けっして無縁な関係ではない。日本人好みの一流相承は、近世黄檗文化の日本定着という、歴史的成功の一端を明らかにす。『禪と日本文化』、一八八頁、東京講談社、一九九二年六月。
- (50) 鳳山元瑞撰『黒瀧潮音禪師行業記』、『潮音禪師語録』附録。『潮音禪師語録』、日本元禄九年（一六九六）刊、京都黄檗山存、編号ち一B。

唐絶句 解題と翻刻

堀川貴司

ここに解題を付して翻刻するのは、唐から明にかけての歴代詩人の七言絶句を一人一首、計八三七首集成した架蔵写本である。まず簡略に書誌を示す。

体裁 特大本一冊 二九・六×二一・五糎 袋綴（五つ目） 料紙厚手楮紙

丁数 墨付一二五丁（扉一丁、本文二二三・五丁、最終丁裏識語あり） 遊紙なし

成立 〔江戸初期〕写

表紙 改装紺色疋繫地牡丹唐草艶出（補修あり）

外題 左肩題簽墨書「唐絶句」

内題 「唐絶句」（扉） 巻首はそれぞれ「唐絶句」（本文一才）「宋絶句」（51才）「元絶句」（106才）「明絶句」

（111才）とあり

本文 一一行二〇字前後・注小字双行 字高二六・六糎（1才9行） 約三字下げにて題、約一三字下げにて作者、改行して詩二行。途中36ウ3行、37才8行を除き一筆と見られる。書写態度はおおらかで、時に行草体・略字を交え、一行字数も一定しない。誤写もまま見受けられる。書入には別筆も混じるか。

識語 「永正八年辛未秋五月於鎌倉円覚寺白雲菴（花押）」

永正八年は一五一一年に当たるが、所収詩の作者でそれ以後の出生の人物が含まれており、矛盾する。筆跡は本文に似せているが、墨色が薄く、別筆と思われる。後代の妄補であろう。内容・料紙・筆跡から江戸初期の成立・書写と判断した。

書入 全体に朱にて句点・朱引、稀に墨にて異文注記・返り点・送り仮名が付される。本文書写と同時であろう。

印記等 「月明荘」（朱陽刻長方印、裏見返）『弘文荘待賈古書目』二八（一九五六・一二）一〇六番として著録、後に『古典籍下見展観大入札会目録』（一九九七・一一）にも五二番に著録。

全体の構成は、改丁を目安にすると以下の通りになる。

唐絶句	章題	通し番号・丁	作品数	内容	備考		
1	1	1	21	（1才）3ウ	二一首	初唐	22 古詩からの摘句
22	2	2	63	（4ウ）10才	四二首	中唐	129 七・七・三・三・七
64	3	3	153	（11才）23才	九〇首	盛唐	239 聯句 247 作者名欠
154	4	4	260	（24才）38ウ	一〇七首	晚唐	
261	5	5	272	（39才）40ウ	一二首	道士	
273	6	6	319	（41才）47才	四七首	僧侶	297 318 三・三・七・七・七
320	7	7	338	（48才）50ウ	一九首	女性	335 聯句
339	8	8	397	（51才）59才	五九首	北宋前半	343 聯句 397 作者名欠

皇明世説	唐詩十品	伝燈録	玉屑	唐詩選註	全唐詩話	引用書目	また、扉裏には小字にて次のような記述がある(同筆か)。	785 S 837	772 S 784	749 S 771	717 S 748	706 S 716	673 S 705	659 S 672	641 S 658	431 S 640	398 S 430	(60才 S 64才)	三三首	北宋後半
卓吾十書	全芳備祖	続蒙求	有像列仙	詩格	説類			(117才 S 124才)	(115才 S 116才)	(111才 S 114才)	(106才 S 110才)	(104才 S 105才)	(99才 S 103才)	(97才 S 98才)	(94才 S 96才)	(65才 S 93才)		二一〇首	南宋	
明詩正声	鴻書	二程全書	排韻	事文類聚	鶴林玉露			五三首	一三首	三三首	三二首	一首	三三首	一四首	一八首					
翰墨全書	趙文肅集	剪燈新話	蓬窓日録	類説	詩緒箋			明後半?	明後半?	明前半		女性	僧侶	道士	道学者					
								780	790					662	663	六言絶句				

才子伝	蘿山集	白砂集	陽明集
夢観集	楊慎集	焦氏筆乘	初潭集
新選集	錦繡段	蕉堅藁	日工集

これを見ると、中世禅林においてよく読まれた総集（聯珠詩格）・詩論（詩人玉屑）・類書（事文類聚・翰墨全書）・伝記（排韻氏族大全・唐才子伝）に加えて、明代後期に成立した総集（唐詩選註）・別集（卓吾十書）など、室町末から江戸初期にかけての新渡書を大いに利用していることがわかる。また、中世禅僧の編著として『新選集』『錦繡段』および絶海中津の別集『蕉堅藁』、義堂周信の日記『空華日用工夫略集』を挙げているのも注目される。時代別では晩唐と南宋に手厚く、作者では僧侶の比率が高い。このように、禅林の嗜好を色濃く残しつつも新しさを見せている内容は、両者の接点に位置する、例えば林家周辺における活動に相通じるように思われ、編者をそのあたりに想定してよいのではなからうか。

個別の作品の出典や本文についての検討をしないままでの翻刻は十全とは言えないが、今後の課題とし、今回はひとまず内容の紹介に留める。

〔翻刻凡例〕

* 紙幅の都合により底本の体裁を変更し、題・作者を前行から詩の下に移動、詩は句点を残して一行に記した。他の句点・朱引は略した。

* 用字は通行字体による。不明の字は■とした。

* 草冠と竹冠、己と巳、且と且、画（畫）尽（盡）昼（晝）などは内容から判断して正しいと思われるものに

迎え読んだ。また、「殷勤」「慇懃」はともに「慇懃」とするなど、ある程度の統一を図った。

* ミセケチの場合、訂正後の字を本行に記し、元の字を（ ）内に「…ミ」として注記した。補入の場合は

（補入）と注記した。底本の異文注記はそのまま注記した。

* 誤字・脱字と判断される部分には、「」を付して正しいと思われる字を注記した。

唐絶句

- 1 学画鴉黄半未成、垂肩褊袖太慙生、縁慙却得君王惜、長把花枝傍暈行 司花女 虞世南字伯施太宗時學士
- 2 九月九日望郷台、他郷他席送客杯、人情已厭南中苦、鴻雁群郡從北地來 蜀中九日 王勃字子安麟德初及第
- 3 玉漏銅壺且莫催、鉄関金鎖徹明開、誰家見月能問坐、何処聞燈不看來 觀燈 崔液
- 4 王孫系三帝女下仙台、金榜珠簾入夜開、遽借瓊筵禮歎正洽、惟恐銀箭曉相催 夜宴安樂公主宅 武平一中宗時學士
- 5 牽牛南渡象昭回、学鳳樓成帝女來、平旦鸕鷀歌舞席、方宵鸚鵡獻酬杯 又 李入中宗時學士
- 6 濯龍門外主家親、鳴鳳樓中天上人、自有金杯迎甲夜、還將綺席代陽春 又 沈佺期字雲卿上元進士
- 7 遲日園林悲昔遊、今春花鳥作辺愁、独憐京國人南竄、不似湘江水北流 渡湘江 杜審言字必簡咸亨元年進士
- 8 銅台宮觀委灰塵、魏主園陵漳水浜、即今西望猶堪思、況復當時歌舞人 銅雀台 劉廷琦開元初與張譚同時
- 9 羽客笙歌此地違、離筵數処白雲飛、蓬萊闕下長相憶、桐柏山頭去不帰 送司馬承禎遊天台 宋之問字延清上元進士
- 10 河洛風塵壯市朝、送君飛鳧去漸遥、更思明年桃李月、花紅柳緑宴浮橋 饒唐永昌 薛稷中宗時學士
- 11 聞道飛鳧向洛陽、翩々矯翮度文昌、因声致意三花樹、少室巖前幾過香 又 李適中宗時學士

12 聞君出宰洛陽隅、賓友稱觴餞路衢、別後相思在何處、祇応関下望仙鳧 又 馬懷素 中宗時學士

13 郎官出宰赴伊瀍、征伝駭々灑水前、此時悵望新豐道、握手相看共黯然 又 徐堅 中宗時學士

14 金溪碧玉玉潭沙、鳧鳥翩々弄日華、鬪鷄香陌行春倦、為摘東園桃李花 又 徐彦伯 中宗時學士

15 日觀仙雲隨鳳輦、天門瑞雲照龍衣、繁絃綺席方終夜、妙舞清歌歎未歸 登封大酺歌 盧照隣 字昇之高 宗時人

16 乘春祓禊逐風光、扈蹕陪鑾渭渚旁、還識當時水浜老、衰年八十待文王 奉和三日祓禊渭濱 韋嗣立 中宗時大學士

17 源水叢花無數開、丹跗紅萼間青梅、從今結子三千歲、預喜仙遊復摘來 桃花応制 無名氏 中宗小臣

18 聚散虛空去復還、野人間処倚筇看、不知身是無根物、蔽月遮星作万端 雲 郭元振 中宗睿宗時人名振

19 九府五銖世上珍、魯褒曾詠道通神、勸君寬得須知足、雖解榮人也辱人 錢 李嶠 字巨山武后時人

20 秋葉風吹黃颯颯、晴雲日照白鱗鱗、歸來得問茱萸女、今日登高醉幾人 九日宴 張諤 月三

21 辞君去君終不忍、徒勞掩袂傷鉛粉、百年離恨在高樓、一代客華為君尽 綠珠怨 喬妾碧玉 喬知之 方

22 句踐城中非旧春、姑蘇台下起黃塵、祇今唯有西江月、会照吳王宮裏人 元是古詩 今摘為律 吳宮怨 衛高

23 稽山罷霧鬱嵯峨、鏡水無風也自波、莫言春度芳菲尽、別有中流采芰荷 採蓮曲 賀知章 字季真 聖進士

24 去年寒食洞庭波、今年寒食襄陽路、不辞羞処尋山水、祇畏還家及春暮 襄陽路逢寒食 張說 字道濟 垂拱及第開元丞相燕公

25 澄潭皎鏡石崔嵬、万壑千巖暗綠苔、林台自有幽真趣、况復秋深爽氣来 過大哥山池 玄宗皇帝

26 日本晃卿辞帝都、征帆一片繞逢壺、明月不帰沈碧海、白雲愁色滿蒼梧 哭日本晃卿衡 李白 字太白 玄宗時人

27 錦城糸管日紛紛、半入江風半入雲、此曲祇応天上有、人間能得幾回聞 贈花卿 杜甫 字子美 宗時人

28 楊柳渡頭行客稀、罌師盪漿向臨折、唯有相思似春色、江南江北送春帰 送沈子福之江南 王維 字摩詰 開元狀元及第

29 莫將^正迎地此京都、八月^正蔽霜草已枯、今日登高樽酒裏、不知能有菊花無
九月九日 王縉^{維弟}

30 葡萄美酒夜光杯、欲飲琵琶馬上催、醉臥沙場君莫笑、古來征戰幾人回
涼州詞 王翰^{字子羽景雲時進士}

31 潮落江平未有風、輕舟共濟与君同、時時引領望天末、何處青山是越中
游越濟江問舟子 孟浩然^{玄宗時人}

32 旅館寒燈獨不眠、客心何事軫淒然、故鄉今夜思千里、霜鬢明朝又一年
除夜作 高適^{字達夫一字仲武永泰初卒}

33 洞房昨夜春風起、遙憶美人湘江水、枕上片時春夢中、行尽江南數千里
春夜所思 岑參^{天宝進士嘉州刺史}

34 胡部笙歌西殿頭、梨園弟子和涼州、新声一段高樓月、聖主千秋樂未休
殿前曲 王昌齡^{字少伯開元進士}

35 為政心間物自閒、朝看飛鳥暮飛還、寄書河上神明寄、羨爾城頭姑射山
寄韓鵬 李頎^{開元及第}

36 宜陽城下草萋萋、澗水東流復向西、芳樹無人花自落、春山一路鳥空啼
春行寄興 李華

37 黃河遠上白雲間、一片孤城万仞山、羌笛何須怨楊柳、春光不度玉門關
涼州詞 王之渙^{与王昌齡為友}

38 一月人生笑幾回、相逢相識且銜杯、眼看春色如流水、今日殘花昨日開
宴城東庄^{唐詩選註以為崔惠童詩} 李適之

39 喬柯門裏自成陰、散髮窓中曾不簪、逍遙且喜從吾事、榮寵從來非我心
過崔興宗林亭 裴迪

40 映竹時間輾轆轤、當窓只見網蜘蛛、主人非病常高臥、環堵蒙籠一老儒
又 盧象^{字縉卿鴻姪也開元天宝時人}

41 窮巷深林常閉閤、悠然獨臥對前山、今朝忽枉稽生駕、倒屣開門遙解顏
喜群公過訪 崔興宗^{王維同時人}

42 朔風吹雪透刀瘢、飲馬長城窟更寒、夜半火來知有敵、一時齊保賀蘭山
和李秀士^{字維} 盧弼

43 草色青青柳色黃、桃花歷亂李花香、東風不為吹愁去、春日偏能惹恨長
春思 賈主^{字幼幾曾子天宝時人}

44 千里楓林煙雨深、無朝無暮有猿吟、停橈靜聽曲中意、好是雲山韶濩音
欸乃曲 元結^{字次山元紫芝族弟天宝進士}

45 更深月色半人家、北斗闌干南斗斜、今夜偏知春氣暖、虫声新透綠窓紗
夜月 劉方平^{与皇甫冉李頎相贈答}

46 二月江南花滿枝、他鄉寒食遠堪悲、貧居往往無煙火、不独明朝為子推
逆旅寒食 孟雲卿^{天宝時人}

47 新林二月孤舟還、水滿青江花滿山、借問故園隱君子、時々来往住人間 寄孫山人 儲光羲 開元十四年進士

48 玉帛朝回望帝鄉、烏孫歸去不稱王、天涯靜處無征戰、兵氣銷為日月光 寒下曲 常建 開元進士

49 江汀楓落菊花黃、少長登高一望鄉、九日陶家雖載酒、三年楚客已露裳 九月 崔國輔 開元十四年進士

50 世人結交須黃金、黃金不多交不深、縱令然諾暫相許、終是悠悠行路心 題長安主人壁 張謂 字正言

51 綿々鐘漏洛陽城、客舍貧居絕送迎、逢君買酒因成成醉、醉後馬知世上情 洛陽客舍逢祖詠留宴 蔡希寂 開元十二年進士

52 承恩借獵小平津、使氣常遊中貴人、一擲千金渾是膽、家無四壁不知貧 少年行 吳象之

53 茨菰葉爛別西灣、蓮子花開猶未還、妾夢不離江上水、人伝郎在鳳凰山 江南行 張潮

54 昨夜秋風入漢關、朔雲辺月滿西山、更催飛將追驕虜、莫遣沙場匹馬還 軍城早秋 嚴武 字秀膺 杜甫同時

55 平沙落日大荒西、隴上明星高復低、孤山幾度看烽火、戰士連營候鼓鼙 水調歌第一疊 張子容 開元々々年進士

56 五原春色旧來遲、二月垂楊未掛糸、即今河畔水開日、正是長安花落時 辺調 張敬忠 開元初

57 西施昔日浣沙津、石上青苔思殺人、一去姑蘇不復返、岸傍桃李為誰春 西施石 樓穎 天宝初人

58 一年始有一年春、百歲曾無百歲人、能向花前幾回醉、十千沽酒莫辭貧貧一作頹 宴城東莊 崔敏童 惠童兄

59 金谷繁華石季倫、只能謀富不謀身、當時縱与綠珠去、猶有無窮歌舞人 詠石季倫 李清 天宝進士

60 万事傷心对管絃、一身含淚向春煙、黃金用尽教歌舞、留与他人樂少年 聽樂悵然自述 韓滉

61 相闢已隨麟閣貴、家風第一右丞詩、筭年解笑鳴機婦、恥見蘇秦富貴時 寄諸姨妹 元載 肅代時人

62 一池荷葉衣無尽、兩畝黃精食有余、又被人來尋討着、移庵不免更深居 題庵壁 許宣平

63 春草青青万里余、辺城落日動寒墟、情知海上三年別、不寄雲中一雁書 春草帖 張旭

64 憐君異域朝周遠、積水連天何処通、遙指來從初日外、始知更有扶桑東

同崔載華贈日本聘使

劉長卿 字文房開元二十一年及第

65 谷口殘春黃鳥稀、辛夷花尽杏花飛、始憐幽竹山窓下、不改清陰待我歸

暵故山 錢起 字仲文天宝及第

66 踏閣攀林恨不同、楚雲滄海思無窮、數家砧杵秋山下、一郡荊榛寒雨中

登樓寄王卿 韋応物 天宝時人貞元初蘇州刺史

67 行多有病住無糧、万里還鄉未到鄉、蓬鬢哀吟古城下、不堪秋氣入金瘡

逢病軍人 盧綸 字允言大曆進士

68 江口千家帶楚雲、江花乱点雪紛(紛紛)、春風落日誰相見、青翰舟中有鄂君

送客知鄂州 韓翃 字君平天宝進士

69 淒淒遊子若飄蓬(蓬)、明月清樽祇暫同、南望千山如黛色、愁君客路在其中

曾山送別 皇甫冉 字茂政梅姪也天宝進士

70 新年都未有芳華、二月初驚見草芽、白雪却嫌春色晚、故穿庭樹作飛花

春雪 韓愈 (補入)字退之貞元及第

71 三日柴門擁不開、堦除平滿白皚皚、今朝踏作瓊瑤迹、為有詩從鳳沼來

雪中酬王舍人 柳宗元 字子厚貞元進士

72 殘燈無焰影憧憧、此夕聞君謫九江、垂死病中驚坐起、暗風吹雨入寒窓

聞白樂天在降江州司馬

元稹 字微之和初及第

73 煬帝行宮汴水滨、數株楊柳不勝春、晚來風起花如雪、飛入宮牆不見人

楊柳枝詞 劉禹錫 字夢得貞元進士

74 周公恐懼流言日、王莽謙恭下士時、若使當年身便死、至今真偽有誰知

讀史 白居易 字樂天貞元進士

75 幾人同入謝宣城、未及酬恩隔死生、唯有夜猿知客恨、嶧陽溪路第三聲

送劉侍郎 李端 嘉祐之姪大曆進士

76 鳳吹声如隔綵霞、不知牆外是誰家、重門深鎖無尋處、唯有碧桃千樹花

聽隣笙 郎士元 字君實天宝進士

77 白髮重來一夢中、青山不改旧時容、烏啼日落寒山寺、欵枕猶聽半夜鐘

再到楓橋 張繼 字懿孫天宝及第

78 故園黃葉滿青苔、夢後城頭曉角哀、此夜斷腸人不見、起行殘月影徘徊

聽角思婦 顧況 字通翁至德二年進士

79 半夜回舟入楚鄉、月明山水共蒼蒼、孤猿更叫秋風裏、不是愁人亦斷腸

夜發袁江 戴叔倫 字幼公師事蕭穎士貞元進士

80 一官何幸得同時、十載無媒獨見遺、今日莫論腰下組、請君看取鬢邊糸、寄楊侍御、包何字幼嗣融子、天寶及第

81 汴水東流無限春、隋家宮闕已成塵、行人莫上長隄望、風起楊花愁殺人、汴河曲、李益字君虞、天曆進士

82 何如金笳月裡悲、悠悠迎客夢先知、單于城上關山曲、今日中原總解吹、汴州聞角、武元衡字伯蒼、建中進士、元和時兼政

83 海東國主尊台教、故遣僧來聽法華、歸去香風滿衣袂、講堂日出映朝霞、送沙門最澄歸日本、台州太守陸

84 虛室無人乳燕飛、蒼苔滿地履痕稀、庭前惟有薔薇在、花似殘粧葉似衣、悼故、劉商字子夏、貞元中、貞元外郎

85 昔日齷齪不足誇、今朝放蕩思無涯、春風得意馬蹄疾、一日看盡長安花、登科、孟郊字東野、貞元進士、貞曜先生

86 蘭無香氣鶴無聲、哭尽秋天月不明、自從東野先生死、側近雲山得散行、哭孟東野、賈島字闍仙、初為僧、名無本、元和大中、中間人、中、衍字

87 蜀客南行祭碧鷄、木綿花發錦江西、山橋日晚行人少、時有猩猩樹上啼、送蜀客、張籍字文昌、貞元及第

88 鍊得身形似鶴形、千株松下兩函經、我來問道無余說、雲在青天水在瓶、贈葉山和尚、李翱

89 中庭地白樹棲鴉、冷露無聲濕桂花、今夜月明人尽望、不知秋思在誰家、十五夜望月、王建字仲初、大曆及第

90 回雁高飛太液池、新花低發上林枝、年光到处皆堪賞、春色人間總未知、漢苑行、張仲素字繪之、貞元進士

91 槐柳蕭疎繞郡城、夜添山雨作江聲、秋風南陌無車馬、独上高樓故国情、登樓、羊士諤貞元、進士

92 想象精靈欲見難、通津一去水漫漫、空余千載凌霜色、長与澄潭白日寒、題延平劍潭、歐陽詹

93 雨淋鈴夜却歸秦、猶是張徽一曲新、長說上皇無淚教、月明南內更無人、雨淋鈴、張祐字承吉、元和、長慶間人

94 金錢免得校人烹、聞道禽魚亦感恩、好去長江千万里、不須辛苦上龜門、才子此第一句云、黃金贈得免刀痕

放魚、竇鞏字友封、叔向子、元和二年進士

95 趙女乘春上画樓、一声歌發滿庭秋、無端更唱關山曲、不是征人亦淚流、成德樂、王表

96 負郭依山一徑深、万竿如束緑沈々、從來愛物多成癖、辛苦移家為竹林、
草夷陵居、李涉渤之仲兄大和中博士

97 風捲黃雲暮雪晴、江煙洗尽柳条輕、簾前數片無人掃、又得書窓一夜明、
雪齋、戎昱至德時人

98 刻木牽糸作老翁、鷄皮鶴髮与真同、須臾弄罷寂無事、還似人生一夢中、
傀儡、梁鍾(鍾)

99 水辺楊柳鞠塵糸、立馬煩君折一枝、唯有春風最相惜、慙慙更向手中吹、
楊柳、楊巨源字景山、山貞元進士

100 老去唯將藥裏行、無家無累一身輕、却教年少取書卷、小字燈前鬪眼明、
贈採藥叟、施肩吾字希聖、元和進士

101 瀑泉々々千丈直、雷奔入海無暫息、今古長如白練飛、一条界破青山色、
廬山瀑布、徐凝元和時人

102 紅顔歳々老金微、沙磧年々臥鉄衣、白草城中春不入、黄花樹上雁長飛、
塞上曲、王列(烈)

103 忠州刺史今才子、行到巫山必有詩、為報高唐神女道、速排雲雨候清詞、
書巫女廟壁示白居易、繁知一繁音波女、蜀人

104 三十年前老健児、剛被郎官遣作詩、江南花柳從君詠、塞北煙塵独我知、
席上、王智興

105 公心独立副天心、三轄春闈冠古今、蘭署門生皆入室、蓮峯太守別知音、
示人、蒯希逸

106 日脚淡光紅灑々、薄霜不銷松桂下、依稀和氣排冬嚴、已就長日辞長夜、
十二月樂辞、李賀字長吉、韓愈同時人

107 淮上客情殊冷落、蛮方春早容何如、相思莫道無來使、回雁峰前好寄書、
送蕭二十二赴歙州婚期、廬全玉川子、元和時人、與韓愈為友

108 一別三年在上京、仙垣終日選群英、除書每下皆先看、唯有劉郎無姓名、
寄礼部劉郎中、令狐楚字穀士貞、元進士、与元白劉唱和

109 久臥雲間已息機、青袍忽著狎鷗飛、詩興到來無一事、郡中今有謝元暉、
呈韋蘇州、秦系字公緒、避亂剡溪、天宝時人

110 独坐紗窓刺繡遲、紫荊枝上嘯黃鸝、欲知無限傷春意、尽在停針不語時、
春女怨、朱絳

- 111 天開喜氣曉氛氳、聖主臨軒召冠軍、欲合從此行霖雨、先賜巫山一片雲、勅贈康尚美人、薛昂
- 112 老大看花猶未足、沿江正遇一枝紅、日斜人散東風急、吹向誰家明月中、襄陽座上作、于鵠大曆詩人
- 113 採菱歌怨木蘭舟、送客魂銷百尺樓、還似洛妃乘霧去、碧天無際水東流、薛嵩青衣辭去、冷朝陽大曆進士
- 114 桑条無葉土生煙、簫管迎龍水廟前、朱門幾處耽歌舞、猶恐春陰咽管絃、覬祈雨、李約勉子字存博元和時人
- 115 芳將素手捲蝦鬚、瓊室流光更綴珠、玉漏報來過夜半、可堪潘岳立踟躕、簾雲陽公主下降時、陸暢
- 116 自閉長門經幾秋、羅衣濕尽淚還流、一種蛾眉明月夜、南宮歌吹北宮怨、長門怨、裴交泰
- 117 淚滴長門秋夜長、愁心和雨到昭陽、淚痕不學君恩斷、拭却千行更万行、又、劉竈
- 118 一樹依依在永豐、雨枝飛去杳無蹤、玉皇曾採人門曲、唐心逐歌聲入九重、永豐柳植於禁中、盧貞
- 119 去年今日此門中、人面桃花相映紅、人面不知何處去、桃花依旧笑春風、一云人面紙今何處去、城南、崔護
- 120 雲雨分飛二十年、當時求夢不曾眠、今來頭白重相見、還上襄陽玳瑁筵、淮南李紳妓席、張又新字孔昭元和及第
- 121 不分前時忤主恩、已甘寂寞守長門、今朝却得君王顧、重入椒房拭淚痕、代、宮嬪、柳公權
- 122 六出飛花處處飄、粘窓扞砌上寒条、朱門到晚難盈尺、尽是三軍喜氣銷、李紳席上賦香雪、章孝標字道正元和進士
- 123 閨月夜懸青塚鏡、塞雲秋薄漢宮羅、君王莫信和親策、生得胡雛轉更多、和戎、蘇郁
- 124 王事紛紛無暇日、浮生冉冉只如雲、已為平子婦休計、五老巖前必共聞、寄靈徹上人、韋丹
- 125 三十年前此院遊、木蘭花發院新修、如今再到經行處、樹老無花僧白頭、陽州惠照寺木蘭院、王播
- 126 万里茫茫天塹遙、秦皇底事不安橋、錢塘江口無錢過、又阻西陵兩信潮、至錢塘之儼船、周匡物
- 127 終日齋心禱玉宸、魂銷目斷未逢真、不如滿樹瓊瑤藥、笑對藏花洞裏人、唐昌觀玉藥花、敲休復
- 128 拋却弓刀上砌台、上方樓殿窳雲開、山僧見我衣裳窄、知道新從戰地來、建節後作、楊汝士

129 松江蟹舍主人飲、菰飯蓴美亦共漁、楓葉落〔、〕荻花乾、醉宿漁舟不覺寒〔寒〕 漁父歌 張志和字子同一名龜齡蕭宗時人憲宗時終

130 元和天子丙申年、三十三人同得仙、袍似爛銀文似錦、相將白日上青天 及第 李德裕

131 阿母桃花方似錦、王孫草色正如煙、不須更向滄溟望、惆悵歡情又一年 妓段東美 薛宜僚

132 峽口飛花欲盡春、天涯去住淚沾巾、來持万里同為客、今日翻成送故人 峽口送友人 司空曙字文明与李約為友

133 傷心欲問前朝事、唯有江流去不回、日暮東風春草綠、鷓鴣飛上越王台 適越 李紳字公垂元和元年進士

134 玉樹歌終王氣收、雁行高送石城秋、江山不管興亡事、一任斜陽伴客愁 再過金陵 包佶字幼正何弟天宝進士

135 香風引到大羅天、月地雲陛拜洞仙、共道人間惆悵事、不知今夕是何年 周秦行記 牛僧孺

136 近來無奈牡丹何、數十千錢買一窠、今朝始得分明見、也共戎葵校幾多 牡丹 柳渾

137 長安豪貴惜春殘、爭賞先開紫牡丹、別有玉杯承露冷、無人肯向月中看 慈恩寺元昊院白牡丹 裴璠

138 自耕自刈食為天、如鹿如麋飲野泉、亦知世上公卿貴、且養丘中草木年 絶句 王季友

139 閑遊靈沼送春回、閑吏何須苦見猜、八十老翁無品秩、三曾見到鳳池來 醉題 張登貞元時人

140 稚子新能編笱笠、山妻旧解補荷衣、秋山隔岸清猿叫、湖水当門白鳥飛 自遣 陳羽貞元進士

141 姑蘇太守青娥女、流落長沙舞柘枝、滿座繡衣皆不識、可憐紅粉淚双無 李翱席上有舞柘枝者

殷堯藩元和進士

142 碑折松枯山火燒、夜台曾閉不曾朝、那將逝者比流水、流水東流逢上潮 經古墓 熊孺登元和進士

143 黑雲兵氣射天裂、壯士朝眠夢冤結、祖龍一夜死沙丘、胡亥空隨鮑魚轍 祖龍行 韋楚老長慶進士

144 松窓久是滄霞客、山隰新為主印官、混俗故來分利祿、不妨長作異人看 送張主簿 顧非熊況子也會昌五年及第

145 竹与梅花相並枝、梅花正發竹枝垂、風吹綵向竹枝上、真似王家雪下時 梅花 劉言史為襄強令与孟郊為友

- 146 高出軍營遠映橋、曾逢兵火一時燒、風流性格終難挫、暖日還生万々条
楊柳 薛逢字陶臣金昌元年進士
- 147 石楠紅葉透簾青、憶得粧成下錦茵、試折一枝含万恨、分明說向夢中人
石楠 權德輿字載之員元和間人
- 148 千朵穠芳倚樹斜、一枝々綴亂雲霞、憑君莫厭臨風看、占斷春光
桃花 白敏中
- 149 赤坂橋西小竹籬、槿花還似去年時、淡黃衫子渾無色、腸斷丁香
畫雀兒 崔涯
- 150 万里橋边女校書、枇杷花下閉門居、掃眉才子知多少、管領春風
總不知 贈薛濤 韋南康
- 151 纔出城西第一橋、兩边山木晚蕭々、井花莫洗行人耳、留聽溪声
入夜潮 梓州牛頭寺 柳公綽
- 152 蓬鬢荆釵世所稀、布裙猶是嫁時衣、胡麻好種無人種、合是
歸時底不歸 代妻 朱滔力軍士
- 153 誤到蓬萊頂上遊、明璫玉女動星眸、朱扉半掩深宮月、
心照瓊枝雪艷愁 紅綃妓名 崔生大歷時人
- 154 君問歸期未有期、巴山夜雨漲秋池、何当共剪西窗燭、却話
巴山夜雨時 夜雨寄北 李商隱字義山開元及第五溪子
- 155 幾度見詩々摠好、及觀標格過於詩、平生不解藏人善、到
處逢人說項斯 贈項斯 楊敬之字茂孝文宗時人
- 156 天边心膽架頭身、欲擬飛騰未有因、万里碧霄終一到、不知
誰是解條人 架鷹 崔鉉玉曆三年及第
- 157 独上江樓思渺然、月光如水水連天、同來翫月人何處、光景
依稀似去年 江樓書感 趙嘏字承祐金昌進士
- 158 館娃官外鄴城西、遠映征帆近坵堤、繫得王孫歸意切、不
閑春草綠萋々 楊柳枝 温庭筠一名政字飛卿大中時人
- 159 枝々交影鎖長門、嫩色曾沾雨露恩、鳳輦不來春欲尽、空
留鶯語到黄昏 宮柳 段成式字柯古文昌子武宗時人
- 160 連雲接塞添迢遞、酒幕侵燈送寂寥、一夜不眠孤客耳、主人
窗外有芭蕉 雨 杜牧字牧之太和進士
- 161 商嶺東西路欲分、兩間茅屋一溪雲、師言耳重知師意、人
是人非不願聞 贈千嶺僧 韋蟾字隱桂大中進士
- 162 柳色參差掩画樓、曉鶯啼送滿宮怨、年々花落無人見、空
逐春泉出御溝 宮怨 司馬札
- 163 一曲涼州金石清、辺風蕭颯動江城、坐中有老沙場客、橫
笛休吹塞上声 宴边将 張喬

164 紫宸朝罷綴鸞鷲、丹鳳樓前駐馬看、唯有終南山色在、清明依旧滿長安 退朝望終南山 李極

165 障掩金鷄蓄禍機、翠環西徂獨飛、（唐）珠簾一閉朝元閣、不見人歸見雁歸 華清宮 崔櫓 一作魯 広明進士

166 天上碧桃和露種、日邊紅杏倚雲栽、芙蓉生在秋江上、不向東風怨未開 落第 高蟾 乾符三年及第 鄭谷友也

167 張生故國三千里、知者惟忝杜紫薇、君有君恩秋後葉、可能更羨謝玄暉 贈高蟾 鄭谷 字守愚光啓進士

168 翰花何時休嫁女、文昌早晚罷生兒、上林新桂年々發、不許平人折一枝 下第 胡曾 咸通時人有詠 史詩

169 扶桑已在渺茫中、家在扶桑東更東、此去與師誰共到、一船明月一船風 送日本僧歸 韋莊 字端已乾寧進士蜀王建時同平章事

170 纔婦龍尾含鷄舌、更立螭頭運兔毫、閭闔欲開金漏尽、冕旒初坐御香高 寄右史李正言 姚合 崇曾孫元和進士 字仲晦大和進士

171 金谷歌伝第一流、鷓鴣清怨碧雲愁、夜來省得會聞處、万里月明湘水流 聽吹鷓鴣 許渾 元和進士

172 三条陌上抁金羈、万里橋辺映酒旗、此日令人腸欲断、不堪將入笛中吹 楊柳枝詞 滕邁 元和進士

173 銀缸斜背解鳴璫、小語偷声賀玉郎、從此不知蘭麝貴、夜來新染桂枝香 詣平康里 裴思謙 開成進士

174 嗟君役世委空囊、幾度勞心翰墨場、半面為君申一慟、不知何處是家鄉 空旅逝者 廖有方 元和進士

175 梧桐葉落滿庭陰、鎖閉朱門試院深、曾是當年辛苦地、不將今日負初心 入貢院 魏扶 太和進士 元和

176 自知年紀偏忝少、先把屠蘇不讓春、儻更數年逢此日、還忝惆悵羨他人 戲唐仁烈 裴夷直 字礼卿元進士

177 隨伴步入青雲谷、青牛道士留我宿、可憐夜久月明中、惟有壇辺一枝竹 宿青牛谷 楊衡 字中師天宝間人与李渤同入廬山

178 三十驩騮一哄塵、來時不鎖杏花春、楊花滿地如飛雪、忝有偷遊曲水人 書長樂驛壁 鄭顥 細之子大中及第

179 黃陵廟前春已空、子規啼血滴松風、不知精爽落何處、疑是行雲秋色中 黃陵廟 李群玉 字文山大中時人

180 玄宗回馬楊妃死、雲雨難亡日月新、終是聖朝天子事、景陽宮井又何人 馬嵬 鄭畋 字台文僖宗昭宗宰相

181 春雨瀟瀟江上村、綠林豪客夜知聞、相逢不用相迴避、世上如今半是君 宿韋氏莊居 李羣征 乾符時人

182 公子王孫逐後塵、綠珠垂淚滴羅巾、侯門一入深如海、從此蕭良是路人（原三） 贈婢 崔郊 雍陶 字國鈞太和進士

183 津橋春水浸紅霞、煙柳風絲扞岸斜、翠輦不來宮殿閉、金鸞銜出上陽花 天津橋春望 韋承貽 字貽之咸通及第

184 白蓮千朵照廊明、一片昇平雅頌聲、報道第三條燭盡、南宮風月寫難成 題都堂 李敬方 字中處長慶進士

185 汴水通淮利最多、生人為害亦相和、東南四十三州地、取盡脂膏是此河 汴河直進船 宮詞 長孫翱 又 朱慶余 字可久寶曆進士

186 一道甘泉接御溝、上皇行處不曾秋、誰言水是無情物、也到宮前咽不流 又 吳門月夜与曹太尉話別 李頻 字德新大中進士

187 寂々花時閉院門、美人相對泣瓊軒、含情欲說宮中事、鸚鵡前頭不敢言 又 吳門月夜与曹太尉話別 李頻 字德新大中進士

188 一片清光万里兼、幾回凹極又纖々、君看出没非無意、豈為辛勤養玉蟾 吳門月夜与曹太尉話別 李頻 字德新大中進士

189 万卷書生劉魯風、煙波万里謁文翁、無錢乞与韓知客、名紙毛生不肯通 江南投謁 劉魯風 雲 楮載 字厚之乾寧及第

190 尽日看雲首不迴、無心都太似無才、可憐光彩一片玉、万里青天何処來 題李太尉平泉莊 汪遵 咸通進士

191 平泉花木好高樹、嵩少縱橫滿目前、惆悵人間不平事、今朝身在海南邊 題李太尉平泉莊 汪遵 咸通進士

192 君親同是先王道、何如骨肉一処老、也知臣子合佐時、自古榮華誰可保 以拾遺召不起 費冠卿 字子重元和及第

193 帝舜南巡去不還、二妃幽怨水雲間、當時珠淚知多少、直到如今竹尚班 二妃廟 高駢 字千里渤海郡王

194 雨中粧点望中黃、勾引蟬声送夕陽、憶得當年隨計吏、馬蹄終日為君忙 槐黃 翁承贊 字文堯乾寧進士

195 硬骨殘形知幾秋、屍骸終是不風流、頑皮死後鑽須遍、都為平生不出頭 賦龜嘲婦氏子 皮日休 字襲美一字逸少咸通進士

196 八片尖斜砌作毬、火中燻了水中揉、一團閒氣如常在、惹踢招拳卒未休 賦砂嘲日休 歸氏

197 万里清江万里天、一村桑柘一村煙、漁翁醉着無人喚、過午醒來雪滿船 醉着 韓渥 字致堯龍紀進士 号玉山香奩集一卷

198 山雨溪風卷釣糸、瓦甌篷底独斟時、醉來睡着無人喚、流下前灘也不知 溪興 杜荀鶴 字彥之杜牧子也大順進士

199 永巷頻聞小苑遊、旧恩如淚亦難收、君前願報新顔色、起孫也乾寧六年 絕句 錢珣及第

200 春光冉冉婦何處、更向花前把一杯、盡日問花花不語、為誰零落為誰開 惜花 敵暉字子重与杜枚為友

201 七夕瓊筵往事陣、蓼花蓮蒂共傷神、蜀王殿裏三更月、不見驪山私語人 絕句 王渙一作煥字群吉大順進士

202 千里江山陪驥尾、五更風水失龍鱗、昨夜浣花溪上雨、綠楊芳草為何人 刺崔昭緯及第 張曙中和及第

203 漁陽烽火照函關、玉輦忽々下此山、一曲霓裳聽不尽、至今遺恨水潺潺 華清宮 吳融字子華龍紀進士

204 芳草和煙暖更青、間門要路一時生、年々点檢人間事、唯有春風不世情 賞春 羅鄴咸通時人

205 不論平地与山尖、無限風光尽被沾、採得百花成蜜後、不知辛苦為誰甜 蜂 羅隱字昭諫乾符時人

206 十口溝隍待一身、半年千里絕音塵、鬢毛如雪心如死、猶作長安下第人 下第題崇慶寺壁 温憲庭筠子龍紀進士

207 春娘愛上酒家樓、不怕歸遲總不憂、報道那家娘子臥、且留教住待梳頭 婢僕詩 李昌符字若夢咸通時人

208 幽蘭綠水耿清音、嘆惜先生枉用心、世上幾時曾好古、人前何必独露襟 聽曲 李山甫咸通時人

209 梁苑隋堤事已空、万条猶舞旧春風、何如思想千年事、惟見楊花入漢宮 柳枝詞 韓琮字成封長慶進士

210 入門堪笑復堪憐、三徑苔荒一釣船、慙愧四隣教断火、不知厨裏久無煙 寒食 伍唐珪唐末進士

211 燧林芳草綿々思、尽日相携陟麗譙、別後巔務山上望、羨君時復見王喬 贈韓定辞 馬彧

212 崇霞台上神仙客、学弁痴龍芸最多、盛德好将銀筆述、麗詞堪与雪兒歌 酬馬彧 韓定辞鎮州王鎰書記

213 玉殿大開從容入、金桃爛熟没人偷、鳳驚宝扇頻翻翅、龍悟金鞭忽軋頭 夢仙謠 沈邗字子文南唐時人

214 汨没朝班愧不才、誰能低折向塵埃、青山得去且歸去、官職有来還自来 辞官歸隱 王易簡

215 帆力劈開滄海浪、馬蹄踏破乱山青、浮名浮利過於酒、醉得人心死不醒 傷時 鄭雲叟

216 終向煙霞作野夫、一竿竹不換簪裾、直鉤猶逐熊羆起、補入獨是先生真鉤魚 嚴陵釣台 黃滔

217 宮門長閉舞衣閑、略識君王鬢已斑、却羨落花春不管、御溝流得到人間 宮詞 李建南唐宰相

218 女几山前嵐氣低、佳人留恨此中題、不知雲雨帰何処、空使王孫見欲迷 和三卿 王祝字不耀唐末人

219 姚家新墻是房郎、未解芳顏意欲狂、見說正調穿羽箭、莫教穿破寺家墻 木塔院進士房魯題名処 無名氏

220 風裏浪花吹又白、雨中峰影洗還青、沙鷗聚処窓前見、林狐啼時枕上聽 途中 奇鯤南詔人

221 截竹爲筒作笛吹、鳳凰池上鳳凰飛、勞君更向黔南去、即是陶鎔万類時 黔南峽寺前逢馬植字存之元和時人

白衣人

222 昨日黃昏始看回、夢中相約又銜盃、起來聞道風飄却、猶擬教人掃取來 看杏花 司空圖字表聖咸通進士

223 漢主東封報太平、無人金闕議辺兵、縱饒奪得秋胡塞、瘠地桑麻種不生 隴西行 陳陶大中時人

224 地濕莎青雨後天、桃花紅近竹林辺、行人本是農桑客、記得春深欲種田 宋氏林亭 薛能字大拙金昌及第

225 草樹愁煙似不春、晚鶯哀怨問行人、須知一種埋香骨、猶勝昭君作虜塵 宮人斜 陸龜蒙字魯望皮日休友也中和初卒

226 絶頂新秋生夜涼、鶴飛松露滴衣裳、前峰月照半江水、僧在翠微開竹房 巾子山 任蕃蕃一作翻會昌時人

227 夫戍蕭關妾在吳、西風吹妾夕憂夫、一行書信千行淚、寒到君辺衣到無 古意 王駕字大用号守素字飛雄大中下第

228 六幅輕綃画建溪、刺桐花下路高低、分明記得曾行処、只欠猿声与鳥啼 建溪園 方干字虛受大曆及第

229 辞家遠客愴秋風、千里寒雲接斷蓬、日暮隔山投古寺、鐘声何処雨濛濛 雨中怨秋 楊憑中唐人

230 遊子離魂隴上花、風飄浪泊遠天涯、一年十二度円月、十一回円不在家 客亭对月 李洞字才江昭宗時人

231 放爾千山万水身、白雲紅樹好為隣、啼時莫近瀟湘岸、明月孤舟有旅人 放猿 吉師老

232 五千里外三年客、十二峯前一望秋、無限別魂招不得、夕陽西下水東流 巫山旅別 崔塗字礼山光啓進士

233 灘頭細草接疎林、浪惡罾船半欲沈、宿鷺眠鷗非旧浦、向來沙觜是江心 浪淘沙 皇甫松

234 桂冷松香十里間、殿台渾不似人寰、日斜回首江頭望、一片閑雲落後山 題常樂寺 唐求一作珠成都人投詩飄於錦江

235 愁多不忍醒時別、想極還應靜處行、誰遣同衾又分手、不如行路本無情 別友人 長孫佐輔貞元間人

236 曾遭甯戚鞭敲角、又被田單火燎身、閑背斜陽嚙枯草、近來問喘更無人 牛臥樹下 李家明南唐人

237 逼真但使心无着、混俗何妨手強抄、自喜卜居連岳邑、水邊松下得論交 和人贈沈彬 廖因字贊禹與徐仲雅僧虛中齊己相唱和

238 內人曉起怯春寒、輕揭珠簾看牡丹、一把柳糸收不得、和風搭在玉欄干 宮詞 徐仲雅南唐人

239 千岩万壑不辞勞、遠看方知出處高、黃藥禪師溪澗豈能留得住、終歸大海作波濤、宣宗皇帝瀑布聯句 宣宗

240 青山夕下少年郎、失意當時別故鄉、惆悵不堪回首望、隔溪遙見旧書堂 絕句 邵謁咸通時人

241 長門花泣一枝春、争奈君恩別處新、錯把黃金買詞賦、相如自是薄情人 長門怨 崔道融東風散人乾符時人

242 無定河辺暮笛声、赫連台畔旅人情、函関歸路千余里、一夕秋風白髮生 雜詩 陳祐欠世次

243 秋染棠梨葉半紅、荊州東望草平空、誰知孤宦天涯意、微雨瀟瀟古馭中 宿疎陂驛 王周欠世次

244 懶修珠翠上高台、眉月連妍恨不開、縱使東巡也無益、君王自領美人來 東都望幸 章碣孝標子乾符時人

245 華落塵中玉墮泥、香魂心上竊娘堤、欲知此恨無窮處、長情城烏夜々啼 杜紅兒 羅虬與族人隱鄴齊名咸通間稱三羅

246 金榜曉懸生世日、玉書潛記上昇時、九華山色高千尺、未必高於第八枝 奉杜荀鶴太順二年正月十日八人登科正荀鶴生朝也荀鶴居九華山

王希羽

247 楚甸秦川万里平、誰教根向路傍生、輕蹄繡轂長相蹶、合是采時不得采 路傍草 〔徐夔〕

248 月裡路從何處上、江辺封合幾時帰、十年九陌寒風夜、夢掃蘆華絮客衣 下第留滯長安 張贛字象文乾寧進士

249 那堪雨後更聞蟬、溪隔重湖路七千、憶得故園楊柳岸、全家送上渡頭船 投礼部侍郎符蒙簾下

孟賁干 字国儀晉天福九年及第

250 竹映風窓數障斜、旅人愁坐思無涯、夜來留得江湖夢、全為乾声似荻花 蘆花 唐彦謙 字茂業咸通末進士

251 一架長条万朵春、嫩紅深綠小窓勻、只因根下千年土、曾葬西川織錦人 薔薇 裴說 天復及第

252 也无稜郭也无神、露洗還同鑄出新、青帝若教花裏用、牡丹應是得錢人 金錢花 來鵠 薊門懷古 馬戴 字虛臣金昌進士

253 荆卿西去不復返、易水東流無書時、日暮蕭条薊城北、黃沙白草任風吹 夢至崑崙 許瀟 開成進士

254 曉入瑤台露氣清、座中惟有許飛瓊、塵心未盡俗緣在、十里下山空月明 後第二句改作天風吹下步虛声

255 忽聞梅福來相訪、笑着荷衣出草堂、兒童不慣看車馬、爭入蘆花深處藏 韓少府見訪 胡釘鉸

256 一別杜陵歸未期、祇憑魂夢接親知、近來欲睡渾欲睡、夜々々深聞子規 春夜 劉駕

257 亭々画舸繫春潭、只待行人酒半酣、不管煙波与風雨、載將離恨過江南 文鑑云張文潛作非也 絕句 鄭仲賢

258 吳王宮裡色偏深、一簇煙条万縷金、不分錢唐蘇小々、引郎松下結同心 楊柳枝詞 牛嶠 孟蜀人

259 未会牽牛意若何、須邀織女弄金梭、年々乞与人間巧、不道人間巧已多 七夕 楊朴 五代人

260 風情漸老見春羞、到处消魂咸旧遊、多謝長条似相識、強垂煙態招人頭 黃羅扇上書 賜宮人慶奴 李後主

261 攀世都為名利役、伊予独向道中醒、佗時定是飛昇去、衝破秋空一点青 答韓退之 韓湘 字清夫愈姪孫長慶進士

262 坐臥常携酒一壺、不教双眼識皇都、乾坤許大無名姓、疎散人中一丈夫 題道觀 鍾離權 字雲房呂岩之師也

263 生在儒家遇太平、懸纓重滯布衣輕、誰能世上爭名利、欲事玉皇婦上清 呈鍾離先生 呂巖 字洞賓呂渭孫也咸通初中第

264 草鋪橫野六七里、笛弄晚風三兩声、歸來飽飯黃昏後、不脱蓑衣臥月明 呈鍾弱翁 呂巖牧童

265 玉砌瑤階泉滴乳、玉簫催鳳和煙舞、青城丈人何処遊、玄鶴唳天雲一縷 示許柄岩 青城丈人

266 向為胡越猶懷想、況遇天仙隔錦屏、倘若玉京朝會去、願隨鸞鶴入青冥 寄樊夫人 裴航

267 一飯瓊漿百感生、玄霜搗盡見雲英、藍橋便是神仙窟、何必崎嶇上玉京 答裴航 樊夫人

268 線作長江扇作天、鞞鞋拋在海東邊、蓬萊信道無多路、只在譚生拄杖前行吟 譚峭

269 來從一葉舟中來、去向百花橋上去、若到人間扣玉壺、鴛鴦自解分明語 贈柳実元微 南溟夫人侍女

270 鉤似眉如綵莫論、些兒光彩彩黃昏、蒼旻本自無纖翳、剛被姮娥揜一痕 新月 武夷道士

271 何須問我道成時、紫府清都自有期、手握藥苗人不識、休涵僊骨俗爭知 邑宰戲問何日道成

沈廷瑞 彬子也号沈道士

272 若能相作陟仙壇、応得文簫駕彩鸞、自有繡襦并甲帳、瓊台不怕雪霜寒 寄文簫 吳彩鸞

273 不語淒涼無限情、荒堦行尽又重行、昔年住此人何在、空見槐花秋草生 太平里尋兵部裴郎中 僧子蘭

274 欲曙九衢人更多、千条香燭照星河、今朝始見金吾貴、車馬縱橫避玉珂 元日親郭將軍早朝

積靈徹 姓湯字澄源与皎然靈一為友元和十一年逝

塞下曲 積皎然 字清昼姓謝与皇甫冉徹上人為友

僧院 積靈一 居若耶雲門寺与皇甫冉徹上人為友

275 寒塞無因見落梅、胡人吹入笛声來、勞々亭上春応度、夜々城南戰未回 塞下曲 積皎然 字清昼姓謝与皇甫冉徹上人為友

276 虎溪間月引相過、帶月松枝掛薜蘿、無限青山行欲尽、白雲深處老僧多 僧院 積靈一 居若耶雲門寺与皇甫冉徹上人為友

277 破虜功成百戰場、天書新拜漢中郎、映門旌旆春風起、对客絃歌白日長 贈淮西賈兵馬使 積清江

278 節分端午自誰言、万古伝名為屈原、堪笑楚江空浩々、不能洗得直臣冤 端午 僧文秀

279 一池荷葉衣無尽、数樹松花食有余、剛被世人知住処、又移茆屋入深居 答塩官 常和尚 大梅山

280 為愛詩名吟到此、風魂雪魄去難招、直教桂子落墳上、生得一枝冤始銷 哭劉德仁 僧櫓白

281 家在閩山西復西、其中歲夕有鶯啼、如今不在鶯啼處、鶯在旧時啼處啼 呈刺史于公 僧德濟

282 寒食時看郭外春、野人無處不傷神、平原糝黍添新塚、半是去年來哭人 寒食 僧雲表

283 錦衣鮮華手擎鵲、間行氣貌多輕忽、稼穡艱難總不知、五帝三皇是何物 公子行 僧貫休 姓姜字德隱昭宗時人号槿月

284 七糸湘水秋深夜、五字河辺日暮時、借問秘書郎此意、靜彈高詠有誰知 偶作寄王秘書 僧齊己 姓胡居大瀉山鄭谷方干相友

285 千尺糸綸直下垂、一波纔動万波随、夜静水寒魚不食、滿船空載月明帰 鉤船 船子和尚

286 画松一似真松樹、且得尋思記得無、曾在天台山上見、石橋南畔第三株 画松 僧景雲

287 蓬鬢蓬門積恨多、夜闌燈下不停梭、成縑猶自陪錢納、未直青樓一曲歌 織婦 僧処默

288 禁掖人知連状薦、国庠官滿一家貧、清儀都道逢瀛客、直氣堪為諫諍臣 贈敬睦助教 僧無可 与賈島同居青龍寺

289 雪虐風饕水浸根、石辺尚有古苔痕、天公未肯随寒暑、又孽清香与返魂 古梅 唐僧 黄巢脱身自免秃髮為僧

290 三十年前山上飛、鉄衣着尽着僧衣、天津橋上無人問、独倚危闌看落暉 自贊 唐僧 秃髮為僧

291 三間茅屋從來住、一道神光万境閑、莫把是非來弃我、浮生穿鑿不相閑 辞退 龍山和尚

292 明月分形処々新、白衣寧墜解空人、誰言在俗妨修道、金粟曾為長者身 伝燈以為龜山智真禪師作

会昌選汰 僧慧忠

293 前山後山高峨々、喪車鱗々日夕過、哀歌幽怨滿岩谷、聞者潜悲薤露歌 北邙行 僧文偃

294 三生石上旧精魂、賞月吟風莫要論、慚愧情人遠相訪、此身雖異性常存 逢李源 僧円沢

295 造作莊田猶未已、堂上哭声身已死、哭人尽是分錢人、口哭元來心裏喜 勸世詩 王梵志 西域人

296 一切無心自性戒、一切無礙自性慧、不增不退自金剛、身去身來本三昧 示志誠 僧慧能 六祖

297 湘之南〔〕潭之北、中有黄金充一國、無影樹下合同船、瑠璃殿上無智識 無縫塔 心真 耽源

298 紅螺山子近迦夷、度得之流半是奚、共語問醮全不会、可憐只解那斯那 示門人 紅螺和尚

299 十方世界一乘同、無相法身豈有二、若捨煩惱入菩提、不知何方有仏地 偈 龐居士

300 心本絕塵何用洗、身中無病豈求医、欲知是仏非身処、明鑑高懸未照時 又 僧智真 龜山

301 百丈竿頭不動人、雖然得入未為真、百丈竿頭須進步、十方世界是金身 丈一作尺 示僧 僧景岑 長沙太虫

302 何処青山不道場、何須策杖礼清凉、雲中縱有金毛現、正眼觀時非吉祥 趙州遊五台山 大德

303 滄溟幾度變桑田、唯有虛空独湛然、已到岸人休恋筏、未會度者要須船 偈 僧正原 長谿龜山

304 猛熾焰中人有路、旋風頂上屹然棲、鎮常歷劫誰差互、杲日無言運照齊 頌 僧齊安

305 三十年來尋劍客、幾逢落葉幾抽枝、自從一見桃華後、直至如今更不疑 因桃華悟道 僧志動 勸靈雲

306 沿流不止問如何、真照無辺說似他、離相離名如不稟、吹毛用了急須磨 偈 僧義玄 臨濟

307 枯木龍吟真見道、髑髏無識眼初明、喜識尽時消不尽、当人那并濁中清 頌 僧本寂 曹山

308 白道從茲速改張、休來顯現作妖祥、定祛邪行帰真見、必得超凡入聖郷 白氣數道騰屋壁 僧神晏 鼓山十二歲作

309 龍光山頂宝月輪、照耀乾坤燦暗雲、尊者不移元一質、千江影現万家春 師曰、千江同一月、万戸尽逢春 鬚頭盧一身赴

四天供 龍光

310 以字不是八不成、森羅万象此中明、直饒巧說千般妙、不是謳阿不是經 阿一作歌

以字不成八字不是 僧智寂

311 蕭然独処意沈吟、誰信無絃琴妙音、終日法堂唯静坐、更無人問本來心 偈 僧神祿

312 明招一拍和人希、此是真宗上妙機、石火瞥然何処去、朝生風子合応知 示衆 僧德謙 明招山

313 虎頭生角人難措、石火電光須密布、仮饒烈士也応難、懔底那能解差互 因事有頌 義昭

- 314 我有古壇真白牛、父子藏來經幾秋、出門直透孤峯頂、迴來暫跨虎谿頭 白牛頌 匡山
- 315 才到洪山使塚根、四方八面不言論、他家自有眠雲志、蘆管橫吹宇宙分 因事有頌 延和尚廣德
- 316 南台靜坐一鑪香、亘日凝然万事忘、不是息心除妄想、都緣無事可思量 頌 僧守安
- 317 在夢那知夢是虛、覺來方覺夢中無、迷時恰是夢中事、悟後還同睡起夫 居遁頌 龍牙
- 318 未透徹(一)不須呈、十方世界廓然明、孤峯頂上通機照、不用看他北斗星 示衆 僧保初
- 319 只箇心々々是仏、十方世界最靈物、縱橫妙用可憐生、一切不如心真実 歌 布袋
- 320 不怨盧郎年紀大、不怨盧郎官職卑、自恨妾身生較晚、不及盧郎年少時 示盧郎 崔氏
- 321 良人的々有奇才、何事年々被放回、如今妾面羞君面、君到來時近夜來 杜羔不第 劉氏
- 322 樓上殘燈伴曉霜、独眠人起合觀床、相思一夜情多少、地角天涯不是長 燕子樓 盼々張建封妓
- 323 澹々春風花落時、不堪愁望更相思、無金可買長門賦、有恨空吟团扇詩 寄故人 女郎張筠窈
- 324 字画蛾眉独出群、當時人道便承恩、經年不見君王面、花落黄昏空掩門 絕句 女郎劉媛
- 325 昔逐良人西入關、良人身沒妾空還、謝娘衛女不相待、為雨為雲歸旧山 哭夫 題三鄉(唐)張美女子
- 326 自從消瘦減容光、万轉千回懶下床、不為傍人羞不起、因郎憔悴却羞郎 示張生 鶯々崔氏
- 327 勸君莫惜金縷衣、勸君須惜少年時、花開堪折直須折、莫待花殘空折枝 金縷衣曲 杜氏秋娘
- 328 一聯佳句題流水、十載幽思滿素懷、今日却成鸞友、方知紅葉是良媒 示于祐 韓夫人
- 329 芸香誤比荆山玉、那似登科甲乙年、澹絕鮮風將綺思、飄花散藥媚青天 酬韋校書 薛濤字洪度元和時妓
- 330 當時心事已相闕、雨散雲飛一餉間、便掛孤帆從此去、不堪重過望夫山 將別示夫 慎氏王史嚴妻
- 331 龍池九曲遠相通、楊柳糸牽兩岸風、長似江南好風景、画船來往碧波中 宮詞 費氏蜀花藥夫人

332 蓮花為号玉為顚、珍重尚書送妾來、処士不生巫峡夢、虚勞雲雨下陽台
巖尚書遣蓮華試陳陶々不答
妓蓮華 大中時女

333 雲峯滿目放春情、歷々銀鉤指下生、自恨羅衣掩詩句、拳頭空羨榜中名
崇真觀觀新進士題名
魚玄機 咸通時女道士

334 雁門山上雁初飛、馬邑欄中馬正肥、日旰山西逢駟使、慙慙南北送征衣
絶句 唐妓盛小叢

335 非莫悲兮生別離、登山臨水送將帰、螿 武昌無限新裁柳、不見楊花撲面飛、鄂州 与韋蟾聯句 鄂州妓

336 惆悵人間万事違、兩人同去一人帰、生憎平望橋迎水、忍照鴛鴦相背飛 送人 徐月英 江淮婦

337 春來引步強尋游、恨靚煙霄簇寺樓、拳目尽為停待景、双眉不覺自如鉤 題唐安寺樓粉壁 王霞卿 光啓時人

338 何事潘郎恋別筵、懽情未断妾心懸、汰王灘下相思処、猿叫山々月滿船 汰王灘俟夫不至 王氏 潘君妻

宋絶句

339 太陽初出光赫々、千山万山如火発、一輪頃刻上天衢、逐退群星与残月 一云、欲出未出光辣撻、千山万山如火発、須

與走向天上來、趕却残星趕却月 詠初日 宋太祖

340 每歲沈檀來遠裔、累朝珠玉寔皇居、今辰内府初開処、充物尤宜史筆書 題内香葉庫 宋真宗

341 月宮移就日宮栽、引得輕紅入面來、好向煙霄承雨露、丹心一点為君開 紅色木犀花 宋高宗

342 萱母初生認禁煙、無家对景倍凄然、帝城春色誰為主、遙指鄉関涕淚漣 萱母草名北地寒食則萱母草生

在北虜清明日吟 宋徽宗

343 進飯朝來不喜餐、御厨空費八珍盤、宋徽宗 人間有味俱嘗遍、只許江梅一点酸 太学生 聯句 太学生

344 曾向前朝出白雲、後來消息杳無聞、如今已肯隨徵召、總把三峯乞与君 贈珍凶南居雲台四十年 僅及百歲 宋太宗

345 一別家山十六程、曉來和月到華清、朝元閣上西風急、都入長楊作雨聲 華清宮 杜常

346 尋真誤入逢萊島、(意)香風不動松花老、採芝何處未歸來、白雲滿地無人掃 尋隱者不遇 魏野

347 昼睡方濃向竹齋、柴門日午尚慵開、驚回一覺遊仙夢、村巷伝呼宰相來 事類聚為魏野詩

謝萊公見訪 魏閑野子号清逸 居士

348 玉殿登科四十年、當時僚友尽英賢、歲寒惟有公兼我、白首猶持將相權 寄丞相向敏中 寇準

349 太液池边看月時、好風吹動万年枝、誰家玉匣新開鏡、露出清光些子兒 新月 虞多遊

350 忍把浮名壳却閑、門前流水对青山、青山不語人無事、一任風花自往還 贈張忠定 傅霖

351 当年失脚下漁磯、苦恋清朝未得歸、寄語巢由莫相笑、此心不是相輕肥 答傅霖 張詠

352 九苞顏色春霞華、丹穴威儀秀氣殫、題品直須名最上、昂々驥首倚朱欄 金鳳花 晏殊 字同叔

353 習習香薰薄々煙、杏遲梅早不同妍、山齋尽日無鶯蝶、只与幽人伴醉眠 桃花 種放 字明逸

354 西園春色纔桃李、蜂已成困蝶作团、更欲開花比京洛、故將姚魏樓山丹 牡丹 石曼卿

355 蕭条臘後復春前、雪压霜欺未放妍、昨日倚欄枝上看、似留芳意入新年 梅花 范仲淹

356 不管鶯声向曉催、錦衾春晚尚成堆、香紅若解知人意、睡取東君不放回 牡丹 錦被堆 韓琦

357 聞說鄉人說刺桐、花如後堯始年豐、我今到此憂民切、只愛青々不愛紅 刺桐花 (補入) 丁謂

358 遊困帰來訪栗園、栗園樹老再生孫、莫驚頭上見髮白、拾栗兒童長幾番 栗 石介 字守道

359 十載芳洲採白蘋、移舟弄水賞青春、當時自倚青春力、不信東風解誤人 蘋 滕子京

360 兩株桃杏映籬斜、装点商州刺史家、何事春風容不得、和鶯吹折數枝花 春日 王禹偁

- 361 別院深々夏簾清、石榴花遍透簾明、樹陰滿地日亭午、夢覺流鶯啼一声 夏意 蘇舜卿
- 362 最好声音最好聽、似調歌舌更叮嚀、高枝拋過低枝立、金羽脩眉黑染翎 聞鶯 梅堯臣
- 363 直立亭亭若短峰、界分南北与西東、從來多少迷途者、尽使平趨大道中 堠子 孫復
- 364 殿上袞衣明日月、碩中旗影動龍蛇、縱橫礼樂三千字、独对丹墀日未斜 及第 夏竦
- 365 越国車前矜勇甚、子陽井底太驕生、乘時不羨雲湏樂、口作儀同鼓吹声 齊張狗兒將拜儀同口自作鼓吹声 池蛙 宋祁
- 366 鮑老当年笑郭郎、笑他舞袖太琅璫、若教鮑老当筵舞、転見琅璫舞袖長 傀儡 楊億
- 367 花未全開月未円、看花待月思依然、明知花月無情物、若使多情更可憐 吉祥探花 蔡襄
- 368 願得貔貅十万兵、犬戎巢穴一時平、帰来不用封侯印、只問君王覓愛卿 韓魏公席上 李師中 誠之
- 369 神功雖缺力猶存、架卓珊瑚欠策勲、日暮閑窓何所似、灞陵憔悴旧將軍 退筆 林逋
- 370 田家泔々水流渾、一樹高花明遠村、雲意不知殘照好、却將微雨送黄昏 田家 鄭獬
- 371 昔賢自是堪加罪、非敢言君愛竊詞、耐耐古人無意知、預先偷子一聯詩 次周輔韻 陳亞
- 372 一片靈台掛明月、万丈辞焰飛長虹、乞取一杓鳳池水、活取久旱蟠泥龍 上歐陽永叔 杜默
- 373 綠髮青瞳瘦骨輕、飄然乘鶴去吹笙、那齋独坐風生竹、疑是孫登長嘯声 贈許道人 歐陽脩
- 374 冷於破水淡於秋、遠陌初窮又渡頭、頼是丹青不能画、々成応遣一生愁 行色 司馬池 温公之父
- 375 寺裡撥齋飢老鼠、林間咳嗽病獼猴、豪民送物伸鷲項、好客窺門縮鰲頭 嘲林逋 許洞
- 376 近日厨中乏短供、孩兒啼哭飯蘿空、母因低語告兒道、爹有新詩上相公 上呂申公 張球
- 377 玉帝樓台鎮碧霞、終年培養牡丹芽、不防野鹿踰垣入、銜去宮中第一花 驪山 張俞
- 378 四月清和雨乍晴、南山当戸転分明、更無柳絮因風起、惟有葵花向日傾 初夏 司馬光

- 379 名郎元是足風流、得郡東南地更幽、翠幕管絃三市晚、画堂煙雨五峯秋 送袁守 曾鞏
- 380 山鬼水怪著薜荔、天祿辟邪眠莓苔、鉤簾坐對心語口、曾見漢宮池館來 怪石 黃庶 山谷父
- 381 官職須由生処有、才能不管用時無、堪笑翰林陶學士、年々依樣画葫蘆 久在翰林 陶穀
- 382 築壇拜日恩雖厚、躡足封時慮已深、隆準早知同鳥喙、將軍必有五湖心 淮陰侯廟 錢昆 字裕之
- 383 無所用心唯飽食、爭如窓下作新詞、文章大底多相犯、剛被人言愛竊詩 復上陳亞 魏周輔
- 384 公子乘閑臥絳厨、白衣老吏慢寒儒、不知夢見周公後、曾說当年吐哺無 謁韓魏公 李清臣
- 385 風吹燕語落簷間、底事驚回夢裡閑、說与旁人都未信、枝藜携酒看芝山 題屏間 劉季孫
- 386 聖君寵厚龍頭選、慈母恩深鶴髮垂、君寵母恩俱未報、酒如成病悔何追 諷蔡文忠 費公餗
- 387 從來多病王僧祐、自小能文謝惠連、各厭塵勞思物外、莫辞携手訪林泉 贈郭功甫 袁世弼
- 388 破冰泉脈漱籬根、壞衲遙疑挂樹猿、屨履旧痕尽不見、東風先為我開門 定林寺 賀鑄 字方回
- 389 当年同試大明宮、文字雖同命不同、我作尉曹君作相、東君元没兩般風 謝王欽若 錢塘尉
- 390 四边喬木尽兒孫、曾見吳宮幾度春、若使当时成大厦、也應随例作塵埃 古栢 方惟深 字子通
- 391 太公年登八十余、文王一見便同車、如今若向江辺釣、也被官中配着魚 絕句 張源
- 392 為愛香苞照地紅、倚欄終日对芳叢、夜深忽憶高枝好、把酒更來明月中 海棠 文同 字与可
- 393 鑿破蒼苔漲作池、芰荷分得綠参差、曉開一朵煙波上、似画真妃出浴時 蓮花 杜衍 字文昌
- 394 平生為受此香濃、仰面常迎落絮風、每至春歸有遺恨、典刑猶在酒盃中 餘釀 韓維 字持國
- 395 莆田乾荔老楊妃 荔支名、誰在開元得見之、却憶沈香亭北畔、輕紅曾照赭黃衣 荔支 郭功父
- 396 平波渺々煙蒼々、菰蒲才熟楊柳黃、扁舟繫岸不忍去、西風斜日鱸魚香 香一作鄉 吳江 陳堯佐 文惠公

- 397 喬松翠竹絶纖埃、門对南山尽日開、
應是主人貪報國、功成名遂不歸來 題陳相別業壁〔張相尹〕
- 398 茅簷長掃淨無苔、花木成蹊手自栽、
一水護田將綠繞、兩山排闥送青來 書湖陰壁 王介甫
- 399 石泉凍合竹無風、夜色沈沈万境空、
試向靜中閑側耳、隔窓撩乱撲飛虫 夜雪 蘇軾
- 400 老去自添腰脚病、山翁服藥旧伝方、
容來為説農興晚、三咽徐收白玉漿
本草云人有脚弱啖粟數升遂能起行 栗 蘇轍
- 401 山鷄照影空自愛、孤鸞舞鏡不作双、
天下真成長會合、兩鼻相倚睡秋江 画睡鴨 黃庭堅
- 402 当年不嫁惜婢娉、伝白施朱作後生、
説与旁人須早計、随宜梳洗莫傾城 自況 陳師道
- 403 端門魏闕鬱琤嶸、燈火城中輦路平、
不待上林鶯百轉、教坊先己進新声 次東坡上元侍飲韻 秦觀
- 404 六出粧成百獸王、日頭出後便郎当、
撐眉挂眼人誰怕、想汝心無熱肺腸 戲作雪獅絶句 張耒
- 405 恐是醮醺染得黃、月中清露滴香來、
定知何遜牽詩与、借与穿簾一点光 謝王立之送蠟梅 晁補之
- 406 佳山人少説山多、空只年年憶薜蘿、
不是自心心不信、眼前歸計又蹉跎 歸計 沈括
- 407 壁門金闕倚天開、五見宮花落古槐、
明日扁舟滄海去、卻從雲氣望蓬萊 題館壁 劉敞
- 408 春草綿々不可名、水辺原上乱抽荣、
似嫌車馬繁華处、纔入城門便不生 春草 劉敞
- 409 風雨昨夜破枯株、借問天公有意無、
莫是臥龍蹤迹因、放開頭角入雲衢 雷擊劍州譙門柱 黃裳
- 410 雁外無書為客久、蛩辺有夢到家多、
画堂玉佩縈雲響、不及桃源欸乃歌 醉書 王竑字稚川
- 411 自從無始干々劫、万法本来無一法、
祖師来意我不知、一夜西風掃黄葉 偈祖師西来意 張方平
- 412 東方千騎擁朱輪、衣錦帰逢故国春、
莫向西湖恋風月、鷓原知有望婦人 寄岳仲 錢穆文
- 413 男兒更老氣如虹、短髮何嫌乱似蓬、
欲問桃花借顔色、未甘着笑向東風 偶作 晁冲之
- 414 不用山僧供帳迎、世間無此竹風清、
独拳一手支頤臥、偷眼看雲生未生 竹軒 葛敏修

415 寒林殘日欲棲鳥、壁裡青燈乍有無、小雨惜々人仮寐、臥聽疲馬齧殘菊、宿西門外、晁端友

416 萋蒿短々荻芽肥、正是河豚欲上時、甘美遠勝雨子乳、吳王當日未曾知、西施乳、洪芻

417 約束幽香夜閉闌、〔新翻〕斬霜露玉肌寒、莫教醉裡風吹尽、留取醒時子細看、梅花、謝逸字無逸

418 開卷愛公如李益、解言明月逐人來、多情好共春流轉、刻燭題詩又一回、和館中上元、韓駒字子蒼

419 夏木陰々欲放船、黃鸝啼了落花天、十詩尽說人間事、付与風流葛稚川、跋子蒼詩、徐俯字師川

420 水晶宮殿玉花零、点綴宮槐臥素屏、特勅下簾延墨客、不因風雪廢談經、待講大雪、呂原明名希哲、榮陽公

421 蝗虫元是飛空物、天遣來為百姓災、本巢若還驅得去、貴司却請打回來、捕蝗、米芾元章

422 紙屏石枕竹方床、手倦拋書午夢長、睡起莞然成独笑、数声漁唱在滄浪、車蓋亭、蔡確字持正

423 凝煙欲滿誑書窓、忽有瓊花樹小缸、更喜風流好名字、百金一朵号無双、瓊花、呂本中字居仁

424 落日寶朋醉帽斜、笙歌一曲上雲車、頗知春色隨軒去、不見東庵滿檻花、牡丹、張商英字天覺、無尽居士

425 銀漢初移漏欲殘、步虛人倚玉欄干、仙衣染得天辺碧、乞与人間向曉看、牽牛花、無名氏

426 苦無筋力太輕柔、何物如君得自由、帶雨飄來成墜雪、捲春歸去作飛毬、柳花、石敏若

427 開時閑淡斂時愁、蘭菊応容預勝流、剩欲持杯相領略、一庭風露不禁秋、葵花、范蜀公

428 昔年南国看黃葵、雲鬢金釵向後垂、今日村家籬落下、秋風寂寞兩三枝、又、王正美

429 昨日得卿黃菊賦、碎剪金英填作句、袖中猶覺有余香、冷落西風吹不去、黃菊詩賜李儷、遼道宗耶律弘基

430 一拳首登龍虎榜、十年身到鳳凰池、君看姚暉并梁固、不得朝官未可知、及第題興國寺壁、張唐卿

431 侯莎新補蔚宗伝、藿燥蒼粘短可憎、試炷博山元不俗、小奩分供在家僧、送和香、謝幼槃

432 粲々江南万玉妃、別來幾度見春暉、相逢京洛渾依旧、唯恨緇塵染素衣、墨梅、陳与義字去非、簡齋

433 我无健筆翻三峡、君有長才肅五兵、同是行人更分手、不堪風樹作離声、与劉邦直 胡直孺

434 黃鵠高飛去不還、百年世事奕基間、沈香亭畔千株石、散与人家作假山、長安覽古 張舜民 字芸叟

435 頭白高僧心已灰、石菖蒲長水蕉開、莊嚴無事炉煙起、不用閑防俗子來、僧廬 曾茶山 文清

436 室明室暗兩奚疑、方寸常存不可欺、莫問天高鬼神惡、直須先惡自家知、不欺 王十朋

437 社下燒錢鼓似雷、日斜扶得醉翁回、青枝滿地花狼藉、知是兒孫鬪草來、田園雜興 范成大

438 踏破溪邊一徑苔、好山好竹少人來、有梅花处惜無酒、三嗅清香當一盃、見山梅 戴復古 石屏字式之

439 借得松風一覺眠、旋燒枯葉煮山泉、人間蟻垤王侯夢、不到梅花紙帳邊、山眠 方岳 字壺山号秋崖

440 梅子留酸軟齒牙、芭蕉分綠与窓紗、日長睡起無情思、閑看兒童捉柳花、午睡 楊廷秀 字万里

441 三日淋漓已渺漫、未晴三日又言乾、從來說道天難做、美到台州分外難、台州禱旱 尤袤 字延之号梁溪

442 白首歸修汗簡書、每因囊粟歎侏儒、不知月給千壺酒、得似蓮花博士無、蓮花博士 陸游 字務觀

443 半夜新春入管城、平明銅雀綠苔生、浮澌把断春風路、訴与青州借援兵、立春 蕭千岩

444 市樓歌鼓太喧譁、宝炬連珠照万家、太守令嚴君莫舞、遊人空戴玉梅花、嘲上元禁舞 姜夔 字堯章白石道人

445 万炬錄花錦繡团、景門外軟紅飛、淒涼但有雲頭月、曾照當時步輦歸、汴京紀事 劉子翬

446 暴富池塘已吠蛙、尖新楊柳未藏鴉、客中不記春深淺、寂歷疎桐墜晚花、西歸 黃白石 岩老

447 林深路轉午鷄啼、知有人家住隔溪、一塢閑紅春色暹、酒帘直在杏花西、人家 洪舜愈 平齋

448 洛陽城裡壳花声、壳得城中幾擔春、若使王孫知稼穡、爾花将壳与何人、壳花 馬子才

449 衰容不似秋容好、座上誰憐老孟嘉、牢裹烏巾莫吹却、免教白髮見黃花、九日 徐淵子

450 蜜口伝來好信通、為花評品嫁東風、香鬢粘得花英去、疑是纏頭利市紅、蜂媒 劉克莊 字潜夫号後村

451 內前車馬撥不開、文德殿下宣麻回、紫微侍郎拜右相、中使押赴文昌台、上張天竟內前行、唐庚字子西
 452 穹廬三月已淹留、白草黃雲見即愁、滿袖塵埃何処洗、李家池上海棠洲、使遼回謁恭敏李公、王仲至
 453 江上濃陰曉未開、瘦筇支我上蒼苔、春寒前日去已尽、今日又從何処來、慧力寺松風亭、康伯可与之
 454 聞說迎頭卸鉄衣、依々楊柳又舒眉、人情莫道春和好、只恐西風有冷時、撤戍、陳鏡湖
 455 曾是霓裳第一人、曲終認得本來身、多年不作東風夢、閑却薔薇一架春、尼院、杜小山超
 456 逢萊東觀是亭衢、經国文章要鉅儒、頓著五花猶不判、却於註易下工夫、投誠齋、劉改之通
 457 問君此去復何生、為道還家歲旦更、四海九州參未遍、來春更有靖州行、送吳定夫、趙章泉号龍洲道人
 458 飯熟羹香客夢殘、秦村山水樹陰寒、古今一樣邯鄲枕、覺後人纔作夢看、秦村午炊、孫花翁
 459 玉簫吹徹北樓寒、野月崢嶸動万山、一夜霜清不成夢、起來春信滿人間、梅花、黃穀城
 460 路向秋峰頂上分、曉雲峰下白紛紛、漸行漸入雲生処、滿目西風不見雲、交青嶺、趙天樂
 461 深院沈沈照落暉、宝香熏徹旧時衣、一春行樂誰為伴、羞見花前蛺蝶飛、春晴、高九万菊圃
 462 禁路風清飛早鴉、官卑遙望紫宸衙、了無公事鉤簾、一樹冬青落細衣、檢院即事、任斯庵
 463 竹裡茅茨竹外溪、粼粼白水護漁磯、相応日日來垂釣、石上簑衣不帶歸、釣磯、游寒岩子明
 464 玉質亭亭立歲寒、高標模写固成難、坐令冰雪開生面、莫作人間水墨看、墨梅、方伯謨遠庵
 465 漢皇親召賈生還、京洛爭看北海賢、却裏神仙足官府、便思風采爍雲煙、送陸務觀赴七閩、固必大自
 466 牡蠣灘頭一艇橫、夕陽西去待潮生、与君不負登臨約、同上金鰲背上行、獻宋高宗、徐神翁
 467 第一泉頭過九日、黃花猶待客重來、男兒有意扶中国、不斬樓蘭不易回、遊金山寺、岳飛
 468 夜來雨雪北風顛、吹得波濤欲暗天、世上如今少知己、煩君牢繫釣魚缸、北風、嚴滄浪名羽

- 469 万鵝盤旋遶帝都、暮收朝放費工夫、何如養取南來雁、沙漠能伝二聖書 宋末宮中養鵝 太学生
- 470 六七蘆葦秋水裏、兩三箇雁夕陽辺、青天万里渾無碍、衝破寒潭一抹煙 蘆雁 仇万頃葵才
- 471 脚踏虚空午寺春、一人頭上要安身、忽然綫断兒童手、骨肉都為陌上塵 傀儡土偶負小兒 韓判院
- 472 收拾乾坤一擔々、上肩容易下肩難、勸君高著擎天手、多少傍人冷眼看 上賈似道 無名氏
- 473 梅花落地点蒼苔、天意商量要入梅、蛺蝶不知春去也、双々飛過粉牆來 有感 蒲寿庚
- 474 鉄鎖沈々截碧江、風旗獵々駐危檣、禹門縱使高千尺、放過蛟龍也不妨 上岳侯 江禁方嚴 毛国英沢民子
- 475 菅茅作屋幾家居、雲碓風帘路不紆、坡側杏花溪畔柳、分明摩詰輞川圖 華陰道 宗沢忠簡
- 476 幾年奔走厭塵埃、此日登臨亦快哉、江月不随流水去、天風常送海濤來 題鼓山寺 趙汝愚
- 477 騎牛無笠又無囊、断壠橫岡到处過、煖日香風不常有、前村雨晴欲如何 跨牛圖詩贈姚鑪 趙東野三
- 478 紛紛紅紫落莓苔、帶月和煙特地開、疑是玉妃新浴出、翠雲梯上舞風台 餘臚 徐竹隱
- 479 伝芳遠々自西隣、錦傘高張熨眼新、花淚覺來紅淚花、年々如憶故宮春 海棠 曾景建
- 480 香熏江雪情偏韻、影黑窓蟾夢半回、耐凍有何標可述、雅交還喜澹相陪 梅花 陳景沂肥遯愚子
- 481 麦風翻隴澆濃綠、花露滴秋黏老紅、小立樓頭檢春事、一糸暖日墜青虫 麦 危逢吉
- 482 玲瓏葉底雪花寒、春昼香熏草木間、移植小軒供宴坐、恍疑身在普陀山 山礬花 祝穆字和父
- 483 石乱雲深客到稀、鶴和殘雪在高枝、小軒日午貪濃睡、門外春風過不知 歲杪山中 俞紫芝
- 484 水邊阿竹遶籬、榆錢落尽種花稀、夕陽午背無人臥、帶得寒鴉兩々歸 村居 舒信道
- 485 秋草門前已没韉、更無人過野人家、離々疎雨時聞雨、淡々輕煙不隔花 秋日即事 崔鷗
- 486 桃花雨過碎紅飛、半逐溪流半染泥、何処飛來双燕子、一時銜在画梁西 桃花 劉次莊

- 47 無聊病酒對殘春、簾幙重々更掩門、惡雨斜風花落尽、小樓人下欲黄昏 病酒 吳思道
- 488 夕陽低尽已西紅、百尺樓高万里風、白髮年年何処得、只忒多在倚欄中 登天清閣 趙士揆
- 489 花瘦煙羸可奈何、不閑渠事鳥声和、無人掃地驚孤夢、分付輕紅上碧莎 春晚 李去言
- 490 弘牀欹枕昼初長、好夢驚回燕語忙、深竹有花不見人、補入真心風轉得幽香 春日 趙子雍
- 491 臥聽灘声號々流、冷風淒雨似深秋、江辺石上烏拍樹、一夜水長到梢頭 樾軒也尽事 曾袞江
- 492 疎林殘嶺起昏鴉、臘尽行人喜近家、江北江南春信早、傍籬穿竹見梅花 還家 曾仲成
- 493 一池春水綠如苔、水上新紅取次開、閒倚東風看魚樂、動揺花片却驚猜 漾花池 劉無極
- 494 家依溪口破殘村、身伴渡頭零落雲、更向空山拾黃葉、姓名那有世シ人聞 山村 王性之
- 495 幽香淡々影疎々、雪虎風威亦自如、正是花中巢許輩、人間富貴不閑渠 梅花 朱行仲
- 496 咸平処士風流遠、招得梅花枝上魂、疎影暗香如昨日、不知人世幾黄昏 又 徐抱独
- 497 半窓图画梅花月、一枕波濤松樹風、不是客愁眠不得、此山詩在此香中 又 趙中庵
- 498 夜深梅印橫窓月、紙帳魂清夢亦香、莫謂道人無一事、也隨疎影伴寒光 又 趙信庵
- 499 黯淡江天雪欲飛、竹籬數掩傍苔磯、清愁滿眼無人說、折得梅花作伴歸 又 陸蒼
- 500 扶筇挂月過前溪、問信江南第一枝、等閑使不來羌管歇、等閑開落只春知 又 張棨
- 501 寒夜客來茶当酒、竹炉湯沸火初紅、尋常一樣窓前月、纔有梅花便不同 又 杜子野
- 502 朔風吹面正塵埃、忽見江南駢使來、憶着家山石橋畔、一枝冷落為誰開 梅花和御製 賈秋壑
- 503 螭首輪囷蚪尾蟠、雲雲点缀玉鱗寒、直須快覓鷺溪絹、写取精神久遠看 梅花 趙止泓
- 504 支頤半睡月明中、彷彿仙人薄霧籠、喚起夢魂簾幙悄、天香自到不因風 又 楊平洲

- 505 通宵雨滴急催梅、枝北枝南曉盡開、多謝花神好看客、隨車十里雪香來 又 李文溪
- 506 香梅爛熳見紅梅、白々朱々取次開、料得故園春色滿、有人花下正徘徊 又 徐介軒
- 507 床頭周易用心來、旧卷經年病未開、到得初冬夢顏子、欠伸俄健起尋梅 又 江古心
- 508 梅雪爭春未肯降、騷人閣筆費平章、梅須遜雪三分白、雪亦輸梅一段香 又 廬梅坡
- 509 凍雲垂々雪欲落、雨洪風慳如此寒、分付南枝与君看、老夫自要北枝看 又 劉龍洲
- 510 舍南舍北雪猶存、山外斜陽不到門、一夜冷香清入夢、野梅千樹月明村 又 高疎寮
- 511 江梅欲雪樹槎牙、雪片飄零梅片斜、半夜和風到窓紙、不知是雪是梅花 又 鄭亦山
- 512 搜詩索笑傍簷梅、冷蘂疎花帶雪開、莫把枯梢容易折、留看瘦影上窓來 又 易涉趣
- 513 姚魏從來落落_(落)誇、千金不惜買繁華、今年底事花能賤、緣是宮中不賞花 又 牡丹 徐意一
- 514 春工殫巧万花叢、晚見昭儀擅漢宮、可惜芳時天不惜、三更雨歇五更風 又 程滄洲
- 515 縹葉緗叢照碧欄、幾春都未見殷鮮、栽培不得華腴地、豈是東君用意偏 又 石舍人
- 516 何処曾臨阿母池、深將絳雪点寒枝、東牆羞頰逢誰笑、南国酡顏強自持 紅梅 毛東堂
- 517 才是胭脂半点侵、更无人信歲寒心、自来不得東風力、又被東風誤得深 又 沈蒙齋
- 518 茅簷竹塢兩幽奇、岸幘尋花醉亦知、崖蜜已成蜂去尽、夜寒惟有露房垂 蠟梅 晁具茨
- 519 香蜜裁葩分外工、疎枝数点綴雛蜂、嬌黄染就宮粧樣、香煖尤宜愛日烘 又 楊巽齋
- 520 滿面宮粧淡々黄、絳紗封蠟貯幽香、遙憐未識花消息、乞与一枝教斷腸 又 張于湖
- 521 花簇柔枝疑蜜竅、帶含新藥房_(帶)、外无梅粉鉛華飾、中有蘭心紫暈香 又 姚西岩
- 522 惹得西湖処士疑、如何顔色到鷺兒、清香全与江梅似、只欠橫斜照水枝 又 吳泳齋

- 523 后土祠中三月暮、瓊花放後百蜂來、東君不怕春歸去、留待詩人一夜開 瓊花 顏定蕭公
- 524 香得坤靈秀氣全、藥珠团外蝶翩翩、親曾后土祠前看、不是人間聚八仙 又 趙師舉
- 525 三月淮南鼓戰塵、無双亭下隘遊人、此花不解興亡意、也勾年年闌一春 又 馬樗山
- 526 淡月看花似霧中、遽呼燈燭倚花叢、夜來月色明如昼、却向庭蕪數落紅 海棠 陳止齋
- 527 少陵不賦海棠詩、留待風流相國詞、聞種錦窠三百木、春風纔起蜀人思 又 全大同
- 528 紅粧翠袖一番新、又向園林作好春、却笑華清誇睡足、只今羅襪久無塵 又 不欺庵
- 529 深院無人春日長、游蜂來往燕飛忙、海棠嬌甚成羞澁、憑仗東風催曉粧 又 湛道山
- 530 向曉蠻牋擘硃紅、相煩歸燕簡東風、酬春未得偷閑力、遲放海棠他幾叢 又 俞桂山
- 531 幾多紅紫赴晨粧、少得嬌羞似海棠、自是東君分處劣、饒他顏色減他香 又 黃書隱
- 532 換却春衫又怯單、東風嚙瘡海棠寒、清明節近歸期遠、又是將花客裏看 又 劉克齋
- 533 空谷嫣然笑鬢開、春風元自蜀山木、少陵忘汝渾閑事、更遊離騷忘却梅 又 曾蒼山
- 534 小春破白惟梅耳、檢点南枝花尚遲、似是天工薄寒素、東風先到海棠枝 又 張勉窓
- 535 君王勤儉御經筵、閑却羊車今幾年、白髮宮人無職事、海棠花下曬西氈 又 向雪湖
- 536 貪詩閉費一身心、水際雲涯到處尋、可惜春花吾老矣、海棠煙雨閉門深 又 鄭雲林
- 537 移根千里入名園、酒暈紅嬌氣欲昏、待得太真春睡醒、風光已不似開元 又 陳三嶼
- 538 衣裁緗纈態纖穠、猶在瑤池午醉中、嫌近清明時節冷、診渠新火一番紅 桃花 曾裴父
- 539 雨後桃花作片飛、風前柳絮点人衣、春歸不用怨風雨、无雨无風春亦歸 又 黃靜齋
- 540 双槳春風欸々移、斜陽平半落芳池、不妨暫向橋邊駐、更為桃花了一詩 又 陳月潭

- 541 桃原花發幾番春、聞說漁郎此問津、秦帝謾勞方士遣、神仙已是避秦人 又 蕭水崖
- 542 吳姬一曲採蓮歌、回首秋風捲碧波、翠蓋不能擎雨露、鴛鴦心怨夜寒多 荷花 吳菊潭
- 543 晚來一棹鑑湖東、隊隊峯巒入短篷、一色藕花三十里、淡粧濃抹錦青紅 又 虞司_可齋
- 544 雨余無事倚欄干、媚水荷花粉未乾、^方十萬瓊珠天不惜、綠盤擎出與人看 又 王月浦
- 545 一樣娉婷絕代无、水宮魚貫出瓊鋪、緣何買得凌波女、為有荷盤万斛珠 又 鄭安晚
- 546 水辺舟子競招々、陌上車塵晚更暮、只有幽人無不事、荷花深處弄輕橈 又 劉漫塘
- 547 扇颭宮羅衣漫床、湘妃晚浴試紅粧、欄干月滿難成夢、風露侵人徹骨涼 又 陳古澗
- 548 万柄綠荷衰颯尽、雨中無可蓋眠鷗、当初乍疊青錢滿、肯信池塘有暮秋 又 許梅屋
- 549 萱草軒窓処々幽、酒中不著客中愁、芭蕉葉上無多雨、分与池荷一半秋 又 晋孔山
- 550 膩玉肌膚碧玉房、累々波面襯紅粧、坐忘仏上三年夢、來結人間一夏涼 又 高九万
- 551 汎掃官庁頓菊栽、老兵怕礙客車來、費人早晚勤澆灌、何似籬辺自在開 菊花 趙山台
- 552 愛花千古說淵明、肯把秋光不似春、我重此華全晚節、臙裁三徑伴閑身 又 史益齋
- 553 雨過西風作晚涼、連雲老翠出新黃、清芬一日來天闕、世上龍涎不敢香 岩桂花 鄧志宏
- 554 露洗金虫一半開、層々碧玉晚樓台、西風昨夜吹香過、人在欄干待月來 又 何菊潭
- 555 多应仙国山辺種、豈是姮娥月裡香、願為児孫積陰德、東堂時占一時芳 又 朱賁之
- 556 天公憐我太岑寂、每歲慙慙兩度開、收拾落英將底用、博山香裏薦清盃 又 鄭行可
- 557 一泓天水染銖衣、生怕紅埃透日飛、急整離々蒼玉佩、曉雲光裏渡河湄 牽牛花 施東洲
- 558 圓似流錢碧剪紗、牆頭藤蔓自交加、天孫滴下相思淚、長向秋深結此花 又 林嶺山

- 559 紅蓼黃花取次秋、籬笆処々碧牽牛、風煙入眼俱成趣、祇恨田家歲薄收 又 徐橋隱
- 560 嬋々枯藤淺絳葩、鬢緣直上照殘霞、老僧不作依附想、將謂青松自有花 凌霄花 趙汝回
- 561 雪顆雲条一架春、酒中風度夢中間、東風不是無顏色、過了梅花便到君 餘釀 盧蒲江
- 562 香雪支離半墜風、柔条無奈不成叢、阿蛮如許風流骨、打困秋千細雨中 又 謝幼謙
- 563 梅釀蘭氳芍藥清、旃檀婆律萃天馨、試開秦趙當年日、何藉珠簾翡翠屏 又 蘇双溪
- 564 布葉敷条翠作囷、自生芒刺護裳衣、莫嫌野興難拘束、只伴春風亦見幾 又 陳三松
- 565 一年春事到酴醾、香雪紛紛又撲衣、儘把檀心好看取、与留春住莫教歸 又 任拙齋
- 566 茶蘼架倒無人架、全似老夫狂醉時、昨夜一番溪雨橫、又添苔蘚到花枝 又 周方泉
- 567 独嫌朱臉花顏俗、全学瓊台玉女粧、素月共成中夜色、好風分散四隣香 又 程金紫
- 568 雪樹重々和淚冷、故宮遺廟有知音、秦吳万里皆芳草、染到山花恨最深 杜鵑花 趙成德
- 569 金鴨香燒午夜煙、空彈宝瑟怨流年、東風一架薔薇雪、老尽春風是杜鵑 杜鵑花 柳月澗
- 570 蜀魄啼山血洒枝、幻成紅艷送春暉、不須声裏催人去、纔見花開便合歸 又 陳龜峯
- 571 深藏密葉人難見、断送春光夢一空、啼得血流成底事、只应都作映山紅 又 劉蕭仲
- 572 輕剪梢頭薄々羅、子規湔血恨難磨、園林莫道香飛尽、嫩綠枝頭不用多 又 易寓言
- 573 蝶撲蜂粘瓮出狂、飄然欲上白雲鄉、無端却被遊蜂攪、縮住東風舞幾場 柳花 李梅亭
- 574 柳漸成陰万縷斜、舞腰柔弱弄韶華、一庭春色無人管、簷雨中飛尽花 又 顏頤仲
- 575 短長亭外柳依依、念我思歸未得歸、粉蝶不知行客恨、也隨風架点征衣 又 虞詔
- 576 肥樣凋成玉色仙、碧瑤幢裏粲嬋娟、道渠解笑何曾笑、只合更名小白蓮 含笑花 蕭文山

- 577 献笑佳人絶可憐、姿々鬢輔巧承歡、一枝不用千金買、雨洗風吹却粲然 又 許仲啓
- 578 团欒絳藥簇枝間、鉛鼎成丹七返還、乞与幽人伴幽壑、不妨相對兩朱顏 山丹花 鄭松窓
- 579 野槿扶疎当縛籬、山深不用掩山扉、客來踏破松梢月、鶴向主人頭上飛 朱槿花 陸雲西
- 580 嬌困扶頭憐半醉、淡濃宜面鬪新粧、並肩嬰粟独多怨、具體牡丹惟欠香 麗春花 徐溪月
- 581 瑤池來宴老金家、醉倒風流萼綠華、白玉断筭金暈頂、幼成癡絶女兒花 水仙花 予章來氏
- 582 漫山白藥殿春華、多貯清香野老家、頻向風前招蝶使、密通家籍省梅花 山礬花 張季靈
- 583 折來随意插銅壺、能白能香雪不如、匹似梅花輸一着、枝肥葉密欠清癯 又 鄒良岑
- 584 清淨法身如雪瑩、肯來林下現孤芳、对花六月无炎暑、省熟銅匱幾炷香 蘆蔔花 蔣梅辺
- 585 未説司花刻玉工、已知名与仏相同、可憐結了薰風子、依旧身帰色界中 又 潘鄭屋
- 586 一朵俄生几案光、尚如逸士氣昂藏、秋風試与平章看、何事当时林下香 蘭花 趙虚齋
- 587 水面芙蓉秋已衰、繁条倒是着花時、平明露滴垂紅臉、似有朝開暮落悲 芙蓉花 李嘉運
- 588 翠幄臨流結絳囊、多情長伴菊花芳、誰憐冷落清秋後、能把柔姿独拒霜 又 劉理
- 589 睨看如玉暮如霞、濃淡分秋染此花、終日独醒千底事、晚知爛醉是生涯 又 劉圻父
- 590 妖紅弄色綉池台、不作匆匆一夜開、若遇春時占春榜、牡丹未必作花魁 又 胡松窓
- 591 四十里城花發時、錦囊高下照坤維、雖粧蜀国三千色、難入幽風七月詩 又 張立
- 592 露華洗出通身白、沈水熏成換骨香、近説根苗移上苑、休慙系出本南荒 茉莉花 葉庭珪
- 593 靈種伝聞出越裳、何人提挈出蜚航、他年我若修花史、列作人間第一香 又 江奎
- 594 炎洲綠女雪為肌、十二朱欄月未移、香逼簾紋眠不得、為渠醒過打鐘時 又 徐千里

- 595 刻玉雕瓊作小葩、清姿元不受鉛華、西風偷得余香去、分与秋城无限花 又 趙福元
- 596 名貴已居三品上、 仙高仍在五銖先、春來買斷深紅色、燒得人心似火然 金錢花 石懋
- 597 巧冶都由造化炉、風磨雨洗好形模、花神果有神通力、買斷春光用得无 又 章藝齋
- 598 素娥昔日宴仙家、醉裏從他宝髻斜、遺下玉簪天覓処、如今化作一林花 玉簪花 震齋
- 599 玉色瓷盆綠柄深、夜涼移向小窓陰、兒童莫訝心難展、未展心時正似簪 又 飯牛翁
- 600 管領東風知幾春、也將俗態染香塵、有人不具看花眼、惱殺飄逢老病身 黃雀兒花 翁元広
- 601 如飛如舞对瑤台、一頂春雲若剪裁、誰為移根莫莢畔、玉鷄知応太平來 鷄冠花 白花 王逢原
- 602 秋光及物眼猶迷、着葉婆娑擬碧鷄、精采十分伴欲動、五更只欠一声啼 又 趙循道
- 603 亭々高出竹籬間、露滴風吹血色乾、学得京城梳洗樣、旧羅包卻綠雲鬟 又 錢熙
- 604 清晨步上金鷄嶺、極目漫山繭棹花、雪藥瓊糸亦甚賞、樵童蚕婦伐歸家 繭棹花 劉允叔
- 605 丹葩点漆細馨浮、蒼葉輕排指樣柔、香案淨瓶安頓了、還能摩頂濟人不 仙手花 楊監丞
- 606 編茅為屋竹為椽、屋上青山屋下泉、半掩柴門人不見、老牛將犢傍籬眠 竹 吳履齋
- 607 一別虞妃去不還、愁雲空鎖九疑山、世間多少相思淚、洒遍脩篁染不班 班竹 易元矩
- 608 渭川未暇栽千畝、庭檻聊須種數根、最愛深秋群木脫、独欺風雨戰黃昏 竹 厲小山
- 609 蟄雷驚起西龍角、蛟室未呈双水犀、同本若為分魯衛、清風応不愧夷齊 又 樓玫瑰
- 610 花瘦水肥三月天、画撓双動木蘭船、人家尽換新榆火、惟有垂楊帶旧煙 楊柳 陳節齋
- 611 雨重垂楊綠未乾、一渠流碧弄潺々、暝鴉過尽東風惡、独倚衡門看遠山 又 王潜齋
- 612 臙雪逢春次第消、等閑着脚上溪橋、柳条畢竟帶兒女、一夜東風眼便嬌 又 陳北山

- 613 春到枝々は緑系、秋来葉々は愁眉、灞橋何限経行者、不記尋花繫馬時、又 王漫翁
- 614 一撮嬌黄染不成、藏鴉未穩蚤藏鶯、行人自謂傷離別、枉折无情贈有情、又 薛独菴
- 615 夢回歷々雨声中、窓影分明曉色紅、出戸方知是黄葉、更无一片在梧桐、梧葉 陳葦芷
- 616 滇池藤赤人難到、太一藜青事近誣、林下搗来供燕息、省中携去寵師儒、靈寿木 曾曲阜
- 617 翁携襪袂去栽秋、婦踏緑車日夜忙、終歲幾曾身飽暖、逢人猶自說農桑、田家 黄漱瀾
- 618 迸出班墀數十株、更添幽景向蓬壺、出来似有凌雲勢、用作丹梯得也無、笋 劉羲叟
- 619 寂寥籬戸入泉声、不見山容亦自清、数日雨晴秋草長、糸瓜沿上瓦墻生、糸瓜 杜北山
- 620 黄花褪束緑身長、(補入)百結糸包困曉霜、(補入)虚瘦得来成一捻、(補入)剛限人面染脂香、又 趙梅隱
- 621 野蔬山芋憤寒酸、羹緑蠶黄頓々餐、及到新年立春日、却無生菜上春盤、蒿 周吟軒
- 622 驢客醉眠腸正苦、睡魔退聽骨先寒、未堪八餅供龍焙、且遣一旗登虎壇、茶 戴翼
- 623 下簾深与意商量、無酒何如此夜長、一筋木糸仙有分、依然只作秘書香、木 高似孫
- 624 万枝千葉通相親、内結花心外結身、草木至微猶有合、悲哉父子与君臣、丁香 陶弼
- 625 東風吹草緑離々、路入黄陵古廟西、帝子不知春又去、乱山無主鷓鴣啼、黄陵廟 陸士規
- 626 処士何人為作牙、尽携猿鶴到京華、故山岩壑忒惆悵、六々峯前只一家、陳叔易被召出嵩山 晁以道
- 627 秦淮浪白蔣山青、西望神州草木腥、江左夷吾甘半壁、只縁無淚灑新亭、題王導像 汪水雲
- 628 六一先生薄吉州、(繁江)帰田去作潁昌遊、我公不向螺住、羞殺青原白鷺洲、賀周益公帰休 尹直卿
- 629 紅錦綳盛河北賊、紫金盞酌寿王妃、弄成晚歲郎当曲、正是三郎快活時、天寶遺事 魏鶴山
- 630 錯認蒼姬六典書、中原從此变蕭疎、幅巾投老鍾山日、辛苦区々活数魚、読荆公放魚詩 羅大経

- 631 好誦床頭易一編、盈虛消息揔天然、瑋嶸齒頰皆冰雪、肯怕炎方有瘴煙、胡季昭竄象郡、竹谷羅大綬父
- 632 往來塔下幾經秋、每恨無從到上頭、今日登臨方覓險、不如歸去臥林丘、六和塔詩、李彊父文清公
- 633 覆羹直得巨囊書、錦水元來勝石渠、但寶銀鉤并鉄画、何須玉帶与金魚、高廟配享書跋、楊伯子東山誠齋子
- 634 鑾坡蓬監兩封書、道院東西各付渠、乾道聖人無固必、是非付与直哉魚、和左次韻
- 635 誰把杭州曲子謳、荷花十里桂三秋、那知卉木無情物、牽動長江万里愁、十里荷花、謝處厚
- 636 落魄江湖二十年、布衫闊袖裏風煙、如今個樣新裝束、典却清狂壳卻顛、自贊以冠堂写其真、李南金
- 637 世間官職似樗蒲、采到枯松亦大夫、白石道人斯拜号、斷無繳駁任称呼、贈姜堯章、潘德父
- 638 迺翁尽灰教兒書、嬌兒赤髻玉雪膚、厥妻曝日補破襦、弊筐何有金十奴、貧樂圖、徐思叔
- 639 大兒阻飢頗廢書、小兒忍寒粟生膚、婦縱有禪無一襦、不敢緣此相庸奴、和 王才臣
- 640 慶元宰相事紛々、說着令人暗断魂、好聽當時劉弼語、分貸官職乞平原、韓平原、趙從道
- 641 久厭塵籠万慮昏、喜尋泉石暫清神、目勞足倦深山裏、猶勝低眉对俗人、遊重雲、程顥
- 642 鞭羸百里遠來遊、巖谷陰雲暝不收、遮断好山数不見、如何天意異人謀、遊嵩山、程頤
- 643 土床煙足袖衾煖、瓦釜泉甘豆粥新、万事不求温飽外、漫然清世一閑人、土床、張載
- 644 水流縱急境常靜、花落雖頻意自閑、不似世人忙裡老、生平未始得開顏、天津感事、邵雍
- 645 風帆斜颭漾晴漪、驚起沙鷗掠水飛、寄語從今莫相訝、我心随处自忘機、過蘭溪、楊龜山名時
- 646 学如元凱方成癖、文似相如反類俳、独立孔門無一事、祇輸顏子得心齋、送劉戶曹、呂与叔大臨
- 647 克己工夫未肯加、吝驕封閉縮如蝸、試於清夜深思看、剖破藩籬即大家、克己、謝良佐
- 648 山染嵐光帶日黃、蕭然茅屋枕橫塘、自知寡与真堪笑、賴有顏瓢一味長、顏樂齋、羅從彥

- 649 行年已合識頭顱、旧学屠龍意軼疎、有子添丁助征戎、肯令辛苦更冠儒
洗兒即朱子也 朱松自喬年号章齋朱子父也
- 650 昨日土墻当面立、今朝竹牖向陽開、人心若道無通塞、明闇何緣有去來
竹窓 朱熹
- 651 花柳芳洲十日晴、五更春雨送殘春、莫嫌紅紫都吹尽、新緑滿園還可人
春日 張栻
- 652 松裏安亭松作間、看書松下坐松根、閑來又倚松陰睡、浙瀝松声繞夢魂
野外 蔡淵字伯靜号節齋
- 653 万年五岳隔華戎、屏蔽皇家独祝融、膽喜嶽靈氣有伴、岱宗新入版圖中
題南嶽 真德秀字景元号西山
- 654 江梅已過杏花初、尚怯春寒着藥疎、待得重来幾枝在、半随蝶翅半蜂鬚
杏花 呂祖謙
- 655 虹橋一断幾千齡、親手文公再造成、何事人尚迷路、乱尋無楫渡船撐
武夷一曲 陳普
- 656 幽人偏愛青山好、為是青山青不老、山中雲出雨乾坤、洗出一番青更好
寄籍溪胡原仲 胡五峰
- 657 仲連義不帝孤秦、万死逃來住海浜、我亦東隨煙霧去、扶桑影裡看金輪
与楊通州 文山
- 658 醉挿琪花吹鳳簫、蓬萊春昼儘逍遙、白雲黃鶴無拘束、閑看吳兒弄晚潮
書懷 謝枋得
- 659 雪為肌体玉為腮、多謝君王送到來、処士不生巫峽夢、空煩雲雨下陽台
辞後唐明宗賜宮女 陳搏
- 660 白驪代步若奔雲、閑人所至留詩迹、欲知名姓問源流、請看郴陽山下石
遊嶽 羅道成宋慶曆中
- 661 何用燒丹吝駐顏、開非城市靜非山、時人若覓長生藥、对境無心是大還
偶吟 馬湘
- 662 雲意不知蒼海、春光欲上翠微、人間一随千劫、猶愛梅花未掃
取煤書壁上 羅浮山中客
- 663 心事數莖白髮、生涯一片青山、空林有雪相待、野路無人自還
隱遁詞 李王
- 664 天風吹散赤城霞、染出連雲万樹花、誤入醉鄉迷去路、傍人应笑忘還家
夢入空中 張晞
- 665 往々來々三十年、更無踪跡在西川、功成行滿昇天去、回首山頭月正圓
題峨嵋山庵壁 邵瓌
- 666 画角吹來歲月深、譙樓無古亦無今、不如歸我龍山去、松竹青々何処尋
題譙樓 吹角老兵

- 667 踏遍紅塵四百州、幾多風月是良儔、朝來心笑酡顏叟、道不相侔風馬牛、謝人 馮觀國
- 668 抱天守一是一工夫、懶漢如今一也無、終日銜杯暢神思、醉中却有郡人扶、偶題 馬鈺
- 669 三千功滿超三界、跳出陰陽包裹外、隱顯縱橫得自由、醉魂不復歸寧海カク、辭世頌 孫仙姑
- 670 処世紅塵五十八、混沌独存今始没、時人若問吾帰処、掃尽雲霞一輪月、又 上官道人南平人
- 671 万籟沈沈清夜闌、樓前独自倚欄干、金鷄叫罷松風動、三十六宮秋月寒、仙居樓 葛長庚
- 672 半篙春水一簑煙、抱月懷中枕斗眠、說与時人休問我、英雄回首即神仙、絕句 黃春伯天谷
- 673 北顧樓前一笛風、碧雲飛尽建康宮、江南二月多芳草、春在濛濛細雨中梅三、潤州北顧樓 僧仲殊
- 674 曲渚回塘孰与期、杖藜終日自忘歸、隔林髣髴聞機杼、知有人家住翠微、東園 僧道潜
- 675 枝藜排月入藤蘿、城郭塵埃奈爾何、若到名山高着眼、洞天深处異人多、送僧雲遊 僧惠洪
- 676 滿川梨雪照斜曛、梵水交流路不分、隔岸一声牛背笛、和風吹落渡頭雲、天台道中 僧惠嵩
- 677 如峰如火復如綿、飛過微陰落檻前、大地生靈乾欲死、不成霖雨謾遮天、夏雲 僧奉忠
- 678 誰能一日三梳頭、撮得根牢繫便休、大抵還佗肌骨好、不搽紅粉也風流、不出世 僧法秀円通禪師
- 679 金鑾來乞玉泉書、金玉相逢價倍殊、到了不干藤蔓事、葫蘆自去纏葫蘆、使歐陽景貸米子玉泉長老
- 金鑾長老
- 680 古木陰陰繫短篷、杖藜扶我過溪東、沾衣欲湿杏花雨、吹面不寒楊柳風、絕句 僧志南
- 681 萍粘古瓦水涵天、數葉田田貼小錢、材大從來無用処、不須十丈藕如缸、盆荷 僧居簡
- 682 万松嶺上一間屋、老僧半間雲半間、五更雲去逐行雨、回頭却羨老僧閑、絕句 僧頭万
- 683 忙裡偷閑未得閑、買書幾帙不曾看、旋鋤月地移蘭種、又費工夫縛矮闌、無題 僧凌原

- 684 自過羊裘七里灘、尋思欲見古人難、慇懃借問溪邊事、近有誰來把釣竿 釣台 僧北豎
- 685 不為栽松待茯苓、只因山水鎮長青、山僧死後將不去、留与江州作画屏 栽松 江州僧
- 686 昔曾栩栩入南華、梵性如人懶泊家、每向東風憐薄命、一生不得近梅花 蝶 僧別躬
- 687 竹逕依々日半陰、涼風吹暮碧雲深、一声樵笛長橋外、不入禪心入容心 秋日 僧荆山
- 688 數幅蒲帆破曉煙、一篙春水漲平川、誰家池館多楊柳、時送飛花到客船 放船 僧本粹
- 689 杖屨獨遊栽藥圃、琴樽多在釣魚船、晚來花下敲門者、不是詩仙即酒仙 幽居 僧楚巒
- 690 舟入沙灣一段清、枯蘆風起作霜晴、江邊怕有梅花發、說与梢工近岸撐 泝舟 僧浯溪
- 691 自從携手出長安、三見秋風滿画欄、折得藕花無寄處、一江風月雁聲寒 寄江西社友 僧覺庵
- 692 詩僧何用謁王侯、大海中須納細流、昨夜虎丘山上望、一輪明月照蘇州 謁太守 詩僧
- 693 朱槿移栽栽積梵中、老僧非是愛花紅、朝開暮落渾閑事、祇要人知色是空 朱槿花 僧紹隆
- 694 城中寸土如寸金、幽軒種竹只十个、春風慎勿長兒孫、穿我堦前綠苔破 十竹 僧清順
- 695 琴到無絃聽者稀、古今惟有一鍾期、幾回擬鼓陽春曲、月滿虛堂下指遲 絕句 一云琴 僧癩可 宋人祖可江西詩派
- 696 竹裏編茅倚石根、竹荃疎処見前村、閑眠尽日無人对、自有清風為掃門 絕句 僧顯忠
- 697 風波亭下浪滔々、千万留心把舵牢、謹備同舟人意歹、將身推落在波濤 送岳飛至金山登舟 僧道月
- 698 夜來酒醉上床眠、不覺琵琶在枕邊、伝語翰林蘇学士、不曾彈動一条絃 東坡命妓戲与仏印同臥 仏印
- 699 松下柴門昼不開、只有胡蝶双飛來、蜜蜂兩脾大如壘、忒是山前花又摧 偶成 僧如璧
- 700 白銀世界金色身、情与非情共一真、明暗尽時俱不照、日輪午後是全身 辞世偈 僧省念 首山
- 701 比擬忘言合大虛、免教和氣有親疎、誰知道德全無用、今日為僧貴識書 示州牧 僧道詮

702 不要三乘要祖宗、三乘不要与君同、君今欲会通宗旨、後夜猿啼在乱峯 示僧 僧道常

703 不是峯頭携得事、豈從鷄足付将来、自古聖賢皆若此、非吾今日為君裁 辞世偈示蘊仁 僧遇安

704 秋庭蕭々風颺々、寒星列空蟾魄高、搗頤靜坐神不勞、鳥窠無端拈布毛 秋夕閑坐 僧遇臻

705 曠大劫來祇如是、如同天又同地、同地同天作麼形、作麼形号無不是 明自己 僧本先

706 南枝向暖北枝寒、一種春風有兩般、憑杖高楼莫吹笛、大家留取倚欄干 早梅 哀子無立 劉元載妻

707 錦江夕上探春回、消尽寒冰落尽梅、争得兒夫似春色、一年一度一歸來 寄遠 留夫侍母病 唐茂先妻

708 暖有花枝冷有冰、惟人沒後却無憑、預愁離別苦相對、挑尽漁陽一夜燈 以上三首号三英

惜別 懼子遠遊 趙晟之母

709 一曲清歌一束綾、美人猶自意嫌輕、不知織女蛩窓下、幾度拋梭織得成 呈寇萊公 蒨桃

710 西風不入小窓紗、秋氣心憐我憶家、極目江山千万恨、依然和淚看黃花 寄荆公 荆公女 吳安持之妻

711 夢和殘月過樓西、月過樓西夢已迷、喚起一声腸断处、落花枝上鷓鴣啼 第一句寓筑之字也

贈陳筑 字夢和 倡周氏

712 更休落魄貪杯酒、更莫猖狂愛作詩、今日捉將官裏去、這回断送老頭皮 真宗召処士楊朴 楊朴妻

713 尽是劉郎手自栽、劉郎去後幾番開、東君有意能愛雇、題 蛺蝶無情也不來 桃花 朱淑真

714 絮如柳陌三春雨、花落梨園一笛風、百尺玉樓簾半掩、夜深人在水晶宮 絕句 李氏 徐有女

715 半輪殘月掩塵埃、依稀猶有開元字、想得清光未破時、買尽人間不平事 破錢 李氏 十六歲作 隄陵人

716 玉坐蟋蟀鬧清夜、金井梧桐辞故枝、一枕淒涼眠不得、呼燈起作感秋詩 題馭壁 陸放翁妾

元絶句

717 夜半房星下九閨、渥注龍種入天閑、宣和得此渾無用、神駿爭雄粉墨間、宣和画馬、程鉅夫号雪樓

718 馬首徑從庚嶺煖、王師到处悉平夷、擔頭不帶江南物、只插梅花一兩枝、度梅閣、伯顏

719 後五百年無放翁、狂歌醉舞与誰同、漁人入得桃花洞、猶有梅花信未通、探梅、劉会孟

720 春陰柳絮不能飛、雨足蒲芽綠更肥、政恐前呵驚白鷺、独騎款段遶湖歸、即興、趙孟頫

721 殺声沈後野風悲、漢月高時望不歸、白骨已枯沙上草、佳人猶自寄寒衣、吊迎人、楊仲弘

722 諸侯負漢已堪憐、直筆何為亦魏編、却愛曹瞞台上瓦、至今猶属建安年、銅雀瓦、劉因

723 曉寒顧影悟金衣、著意聽時不敢啼、飛入柳陰深処去、数声只許落花知、聞鶯、虞集

724 翁媪相携入翠微、軫頭猶有可憐兒、丹砂不是神仙藥、勾漏歸來鬢已糸、葛仙翁移居圖、袁桷字伯長

725 学到逃禪自一家、洗空塵墨即江沙、筆端不有蘭亭骨、莫写園林雪後花、楊補之墨梅、范梈(花三) 字德機

726 長樂鐘声拆号時、三台八座列参差、自憐手把天瓢水、一滴鄉關不得私、寄諸弟、歐陽玄(原注) 字元功

727 春尽余寒去却回、江天五月未聞雷、南風祇在浮雲外、彈拆朱絃喚不来、夏日、黄潛晋卿

728 白毛紅点巧安排、勾引春風背上来、莫解雕鞍橋下洗、恐随流水泛天台、桃花馬、馬伯庸

729 莫道文章不直錢、布衣親到玉皇前、好詩未足三千首、又為梅花入瘴煙、謫会昌、滕玉霄名實

730 功成不用服丹砂、笑指雲霞惣是家、清曉山中三尺雪、道人神氣似梅花、題陳此山扇、貫酸齋

731 大雅清風久不聞、一盃聊為洗荒墳、朱絃三嘆無今古、說与江東日暮雲、李白墓、盧疎齋

732 鄭先生醉徒官冷、陳后山貧耐忍寒、同是梅花清苦操、九原叫起古人難、梅、蔡正孫蒙齋

733 破帽溪橋日又斜、茫茫独鶴滿林鴉、些兒心事無人会、歸去巡簷笑問花、和梅花百詠、王道可名濟

734 知有南山松幾株、入山射至幾於菟、撫機欲發又何日、將誰負弩效前驅 問訊李山人 于濟 默齋

735 天女慙慙織得成、龍綃千尺脫機輕、剛風吹落廬山頂、錯被人呼瀑布名 廬山瀑布 顧謹中

736 荆門一別各成翁、三十一年如夢中、幾欲封尽問安否、行人倉卒意難窮 寄李潭 滕子載 滕滕首軀藤原氏日本人

737 老母越南垂白髮、病妻寒北倚黃昏、蛩煙瘴雨交州客、三处相思一夢魂 使交趾 陳剛中

738 牡丹花畔鶴精神、飛並雲林似倚人、万里青霄不歸去、洛陽能有幾時春 程国儒有鶴傍牡丹圖 呂玄英

739 無常說法現神通、千里飛梅一夜松、万事夢醒雲吐月、觀音寺裡一声鐘 題天滿宮 日本人求之 薩天錫 進士薩都刺天錫

740 老大蛾眉負所天、忍將離怨付哀絃、夜深正如看明月、却抱琵琶過別船 賦琵琶亭 譏呂文煥 龍麟洲

741 霜落風高恣所如、歸期回首是春初、上林天子援弓繳、窮海累臣有帛書 雁繫帛書 郝經 文忠公

742 通都大邑人爭馳、一泉一石小亦奇、雲深路絕無人处、縱有徑山誰得知 東泉山 洪震老

743 和寧沙中撲遼筆、史臣以代鉛槧事、百司詛写高昌書、龍蛇復見古文字 輦下曲 元朝用蒙古書 張光弼

744 華髮衝冠感二毛、西風涼透鷓鴣袍、仰天不敢長噓氣、化作虹霓万丈高 絕句 全氏

745 四海干戈未息肩、書生豈合老林泉、袖中一把龍泉劍、撐拄東南半壁天 又 賈氏

746 誤入蓬山頂上来、芙蓉芍藥兩邊開、此身得似偷香蝶、遊戲花叢日幾迴 答蘭英蕙英 補入二女 鄭生

747 玉立堦除春正融、清標不与衆芳同、為花掃雪開東閣、人在光風霽月中 梅花 韋珪

748 化鈞曾費巧工夫、鑄出金錢不用模、箇是陶籬真富貴、对花何必恨金無 金錢菊 張逢辰

明絕句

749 共憑花几倦新粧、玉女陰符讀幾行、銅雀那能鎖春色、解將奇策教周郎 二喬觀兵書圖 高啓

750 上皇宮殿碧參差、嗟我来登見廢基、尽道河辺金緑柳、腰肢猶似李師々 登宋宮故基 楊基

751 落尽紅衣見緑房、折来猶帶水雲香、柔糸零落芳心苦、未及秋風已斷腸 折蓮子呈孟載 徐賁

752 望中煙草古長洲、不見當時麋鹿遊、滿目越來溪上水、流将春夢過杭州 越來溪名在吳國 吳中 倪瓚

753 塚上白楊今十年、樓頭燕子尚留連、銅台多少丁寧恨、誰向西陵望墓田 盼々 楊維禎

754 赤壁江寒葉漸稀、黄泥坂静鷺斜飛、洞簫声裏當時月、応照千年化鶴帰 蘇公赤壁 張以寧

755 石鼎微熏茉莉香、椰瓢滿貯荔枝漿、木綿花落南風起、五月交州海氣涼 嶺南雜録 汪広洋

756 熊野峯高血食祠、松根琥珀也応肥、当年徐福求仙葉、直到如今更不帰 中津字絶海号蕉堅其詩云、熊野峯前徐福祠、

満山葉草雨余肥、只今海上波濤穩、万里好風須早帰 賜和 日本僧中津賦三山 太祖皇帝

757 絶入層霄富士岩、蟠根直压三州間、六月雪花翻素霧、何処深林覓白鷗 富士国中最高山六月山上有雪三州謂豆駿相也 日東曲 宋濂

758 芙蓉湖上夕陽低、楊柳枝頭一鳥棲、独倚闌干看山色、白雲飛過若耶溪 次韻和王文明漫興 劉基

759 儒衣僧帽道人鞋、到处青山骨可埋、還憶少年豪俠興、五陵裘馬洛陽街 自贊 顧瑛

760 雪翮能追万里風、坐令狐兔草間空、詞臣不敢忘規諫、却憶當時魏鄭公 太祖御西廡房 唐肅

761 獵々北風吹倒人、乾坤無処不沙塵、胡兒凍死長城下、誰信江南別有春 梅 會稽王冕 元章

762 蚕未成糸葉已無、鬢雲撩乱粉痕枯、官中羅綺輕如布、争得王孫見此図 蚕婦図 趙太守

763 昨夜敵陵失釣鉤、何人移上碧峯頭、雖然未得团円象、也有清光照九州 新月 懿文太子 太祖子

764 是日乘輿看晚晴、忽々佳氣滿金陵、礼楽再興龍虎地、衣冠重整鳳凰城 絶句 建文君 懿文子

765 庭院沈々昼漏清、閑門春草共愁生、夢中正得君王寵、却被黄鸝叫一声 宮怨 張尚礼

766 人間無処不天公、却咲黄金餽夜中、千載四知台下過、馬頭猶自起清風 楊震四知台 薛瑄

767 能画能詩鄭廣文、丹成揮手謝塵氣、〔氣〕不知笙鶴遊何処、留得瀟湘一片雲 懷鄭鑑 黃鎮成 元至正間

768 蕭々行李向東還、要過前途最險灘、若有贓私并土物、任他沈在碧波間 巡按貴州贈金還之 吳訥 文正公

769 風動疎簾月滿台、敲碁不見可人來、只消幾紙閑文字、待得燈花半夜開 題剪燈錄後 瞿祐 字宗吉

770 風煖彤庭尚薄寒、御炉香繞玉闌干、黃門忽報文淵閣、天子看書召講官 侍講 方希真

771 捧領鄉書謁九天、偶然趁得浙江船、世間固有偶然事、不意偶然又偶然 及第簡默若無能者皆笑曰丈夫也偶然與薦〔凡〕耳共呼會偶然 永樂辛丑掄天魁

曾鶴齡

772 洞門一逕入煙霞、九曲溪泉繞洞斜、鉄笛一声山月冷、独騎黃鶴問仙家 題方壺道人山房 王恭

773 夜合枝頭別有春、淨含風露入清晨、任他明月能相照、斂尽芳心不向人 夜合花 李東陽

774 綠嫩遙看更碧柔、非煙非霧曉難收、牆高不使花飛過、却化浮萍出御溝 咏南內新柳 吳寬

775 瑞燄燒空駕彩鸞、清平調裏樂声高、〔樂〕口東早散霓裳舞、只恐宵衣聖体勞 壬戌元宵忝制 王九思

776 皇王帝伯都歸尽、雪月風花未了吟、莫道金針不伝与、江門風月釣台深 江門釣台附湛民沢 陳謙章

777 山近月遠月覺小、便道此山大於月、若人有眼大如天、還見山小月更闊 蔽月山房 王守仁 十一歲作

778 考亭々下蹟荒蕪、野鳥山中独自呼、欲向白沙問真処、魯人曾咲宋人愚 白沙詠詩悵恨不已追之不及

書陳白沙斤壁 無名氏

779 千槌万鑿出深山、大家坑中鍊爾顏、粉骨碎身皆不顧、自留辛苦在人間 石灰 于謙 愍肅公

780 小々青松未出欄、枝々葉々耐霜寒、如今正好低頭看、他日參天仰面難 小松 解縉 七歲作

781 偶上蓬萊第一峯、〔峯〕道人今夜宿芙蓉、塵埋下界三千丈、月在西岩七十峯 遊琅琊寺峯 莊泉

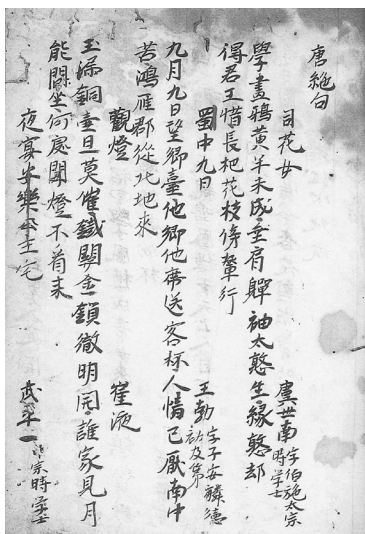
782 鏡中白髮難饒我、湖上青山欲待誰、千里故人分棗少、百年公論蓋棺遲 贈王文端公 聶大年

- 783 踏青騎馬未還家、公主伝宣坐賜茶、十二欄杆春似海、隔窓間殺碧桃花 訪駙馬不遇 孫賁
- 784 生死輪迴事杳冥、前身幼出鶴仙靈、当年一覺揚州夢、華表帰来又姓丁 訊太守王恕 周洪謨
- 785 詔下团營大点兵、我皇親作冠軍行、九河庄地樓船去、八月横天劍戟明 皇上平南凱還歌 王廷相
- 786 鬱林東下对扶桑、黑霧沈山日暈黃、鷓鴣啼上桄榔樹、一寸鄉心万里長 送人之鬱林 鄭善夫
- 787 金碧佳人墮馬粧、鷓鴣林裏鬪芬芳、穿花貫縷盤香雪、曾把風流惱陸郎 素馨花 即茉莉 楊慎
- 788 多年調養在雕籠、放出初飛失旧叢、祇為恩深未能去、朝来還繞上陽宮 放内苑諸禽 陳沂
- 789 別洒淋漓滿路岐、酒闌無奈客東西、多情独有斜陽色、一路慇懃送馬蹄 丙戌出京題謝諸送客 文徵明
- 790 沙磧茫茫塞草肥、桔槔峯上暮煙飛、交河北望天連海、蘇武曾將漢節歸 市橋会郭千戶 解縉
- 791 夏木沈沈綠蔭濃、後峯鶯語応前峰、石牀曲几閒調息、消尽浮雲意万里 初夏 王寵
- 792 健兒白馬紫金鞦、不向沙場便酒樓、夜来一賭青錢尽、尚有囊中血鬪髒 塞下曲 唐順之
- 793 石耳峰前古寺秋、逢僧留宿話裴休、有人問汝因緣事、莫道前生是石頭 石峰僧 羅洪先
- 794 窓開面々水風微、五月江空冷照衣、此艇果如天上坐、茶煙化作綵雲飛 舟次石頭口 李夢陽
- 795 戰士帰来尽武冠、紫纓驪馬跨金鞍、可憐万国城頭月、照見沙場白骨寒 諸將入朝歌 何景明
- 796 君王無事日臨戎、韎韐親調白玉弓、千騎紅袍齊扈蹕、臂鷹遙出建章宮 擬古宮詞 徐禎卿
- 797 習家池上草萋々、流水成渠稻作畦、山簡不來遊客散、居人猶唱白銅鞮 習池 辺貢
- 798 草芽半吐參差碧、花藥初開淺淡紅、安得黃金高北斗、尽輸青帝買東風 春日漫興 薛蕙
- 799 林屋無人月正明、推窓欵枕睡魔輕、一秋詩句知多少、聽尽瀟々葉上声 秋夜 孫一元
- 800 竊藥私奔計已窮、藁砧応恨洞房空、当时射日弓猶在、何事無能近月中 嫦娥奔月圖 蘭廷瑞

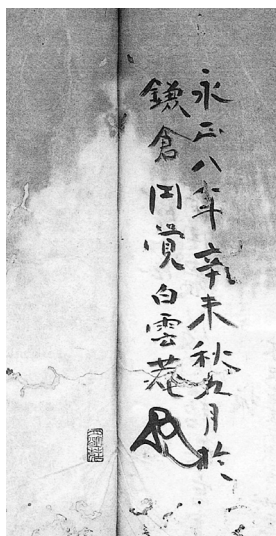
- 801 丈人安得守茅茨、獨上金陵看絕奇、為語鳳凰台上客、有人來和謫仙詩 送沈石田遊金陵 友人
- 802 漢豎紛々不可為、先生明哲已先知、如何不把幾微事、說向陳蕃下榻時 孺子祠 胡敬齋
- 803 人到白頭終是盡、事垂青史定誰真、夢中不識身猶繫、又逐東風入紫宸 杭章斥宦官下獄 鄒魯
- 804 遙憶當年拒蒯生、將軍心事自分明、可憐宇宙無窮恨、尽在中霄悲樹聲 韓信嶺 斛山楊爵
- 805 歲寒相見在天涯、五色珠光帶露華、笑殺玄都狂道士、種花何不種梅花 梅花 劉廷美
- 806 洎陽纔駐使君標、本欲趨迎懶折腰、莫恠野人疎禮節、好從楊尽說陽喬 投趙尹 彭公福
- 807 五柳先生漉酒巾、蕭然東壁掛青春、遠公此日心相咲、也學蓮花社裏人 止酒 李攀龍
- 808 銀作天河玉作隄、河流倒挂与天齊、可憐拋向崑崙頂、一到人間濁似泥 渡黃河偶成 王世貞
- 809 深夜無眠風露清、天移北斗坐間橫、幽人不作紅塵夢、月照空山鶴一聲 宿香山 謝榛
- 810 石勢巒岒碧水流、何人岩畔着羊裘、千年始悟嚴陵好、閱尽興亡一釣鉤 題垂釣者 穆考功
- 811 憶昔聯班覲壽闈、御炉香焰靄金扉、逢時欲上千秋鏡、雲水蒼茫隔帝畿 万壽節 石星
- 812 為憐芳樹点春紅、幾度憑軒坐雨中、一捏嬌姿無限好、不須開口咲東風 雨中看海棠 李先芳
- 813 五月王師大合圍、石如雨下矢如飛、健兒不識昼生面、半夜挑燈認繡衣 平寧夏 蔡可賢
- 814 草席繩床夜不眠、晚涼新浴坐青天、月明一片禾頭露、看作長陵十里煙 夏日田家雜興 王世懋
- 815 紫極清壇道士家、間騎白鹿弄雲霞、蕭台旃旒金光草、春殿虛無玉樹花 長春觀 盧栢
- 816 采石磯頭坐白雲、歸來瑤草落紛紛、夜深吹笛江亭上、明月窺人恐是君 過采石懷李白 宗臣
- 817 月写双蛾霧結衣、望夫山上望夫婦、朝雲歲歲含愁散、暮雨年年作淚揮 望夫石 吳国倫
- 818 霜落江空楓葉凋、接天寒色広陵潮、清宵憶爾聽鴻处、明月揚州第幾橋 送宗子相還広陵 徐中行

- 817 竹塢無塵日已曛、数声啼鳥隔花聞、平蕪一望涼風起、吹落江城万樹雲 北山訪梁思伯諸子不遇 梁有嘗
- 820 千里雲隨一錫孤、楚山深處是荆巫、湘江秋尽多蘭芷、咲採幽芳当折蘆 送僧之楚 皇甫防
- 821 夢斷纔應識故吾、謝師相勸出迷途、不知師遇黃龍後、還与盧生說夢無 開呂仙宮仍詠黃梁遺跡 蔡汝楠
- 822 曾向華陽洞口過、三峯高処白雲多、仙房隱隱依巖竹、清夜絃聲出薜蘿 贈茅山道士 王問
- 823 露骨山前月色高、夜聞胡騎在臨洮、將軍未挂平羌印、独倚長虹看宝刀 阜蘭觀兵 憑惟訥
- 824 誰家短笛弄高秋、暗逐江風到客舟、愁処不知鄉路近、梅花飛尽水悠悠 江上聞笛 吳維嶽
- 825 天子屢頒蠲稅詔、官家猶索旧繙錢、東南財力君親見、肯負匡時第一篇 送同年万楓潭南都兵諫 俞憲
- 826 高秋明月照秦山、東去浮雲不可攀、已遣天風吹紫氣、為余相送過函關 華隱送李道士 張佳胤
- 827 窈窕雲蘿四望春、縱逢天子不称臣、漢儲未定身還出、始信當時為避秦 過商山謁四皓廟 張九一
- 828 樓船一夜散群舸、絃管春声入櫂歌、瘴雨蛮煙新日月、錦江王墓旧山河 凱歌答郭中丞 李化龍
- 829 傍山結屋借煙霞、松裏藤蘿映月華、曉起不知風露冷、提壺汲水自澆花 山居雜興 屠隆
- 830 燈前織錦雨吹窓、忽憶行人未渡江、織出鴛鴦才一半、待郎歸日始成双 織錦辞寄侍兒 王穉登
- 831 滿谷西風椒葉稀、穿林片片凍雲飛、荒原車馬心無數、閑殺高僧在翠微 清泉寺 于茗瀛
- 832 陰中七日好精修、天上人間得自由、五岳三山無覓処、道人随便是丹丘 弟仲通中陰頌 趙貞吉 文肅公
- 833 玉藥僊人体骨輕、數持絳節下青冥、芳心得酒和春醉、一夜東風喚未醒 紅梅 祝世祿
- 834 氛朔盈虛又一初、嫦娥底事半分無、却干無処分明有、恰似先天太極圖 初月 蘇福八歲作
- 835 和靖先生不娶妻、如何後代有孫兒、想君自是閑花柳、不是孤山梅樹枝 客有称林逋十世孫者 陳嗣初
- 836 微煙淡月照高台、猶有因風最後開、補入語燕宮中春去尽、衝花応相隔年来 穀雨三候棟花 費元祿

837 何人流水是知音、一曲清商万古心、却愛無絃陶氏叟、蕭然相對意偏深 贈彈琴人 林纘振（補人）字公悅号海雲



卷 頭



識語・印記

執筆者一覧（五十音順）

岩村宗康 妙心寺派徳林寺住職

清水大介 花園大学教授

徐銀柱 花園大学国際禅学研究所客員研究員

瀧瀬尚純 花園大学非常勤講師

竹下・ルツジエリ・アンナ 京都外国語大学専任講師

野口善敬 花園大学教授

堀川貴司 鶴見大学文学部ドキュメンテーション学科教授

横山住雄 濃尾歴史文化研究所主宰・花園大学国際禅学研究所客員研究員

林観潮 廈門大学哲学系副教授

花園大学国際禅学研究所論叢 第三号

二〇〇八年三月三十一日発行

編集兼
発行者

花園大学国際禅学研究所

〒〒八〇八〇八〇美美

京都市中京区西ノ京壺ノ内町八一

花園大学内

電話 〇七五八二三一〇五八五

FAX 〇七五八一—九六六四

印刷 河北印刷株式会社

白隠と菩提心思想

竹下・ルツジェリ・アンナ

はじめに

白隠慧鶴（1685-1768）の最も根本的な教えである「菩提心」（bodhicitta）とは、自己本来の心の自覚を得ようと努めることである。一般的には、阿耨多羅三藐三菩提心の省略であり、「さとりを求める仏道を行おうとする心」と定義される⁽¹⁾。

しかしこれだけではなく、実は「菩提心」には、二つの意味がある。一つは、「向上門」であり、自己自覚を求めて仏道を行わずの心のことである。そしてこの理解がより広がると「向下門」的な方向へ転ずる。このような心の自覚を得ることによって、衆生を救うことを求めるといふ心が二つ目の意味である。つまり「菩提心」は、自らが救われるとともに、他の人を救おうと願う心である。白隠においては、禪の修行によって、個人の心の自覚、および普遍的救済の心が菩提心としてともに働くのである。その両面的な働きは白隠が強調する「上求菩提、下化衆生」という仏教の表現に表わされる。言い方を変えれば、これは菩薩の道である。白隠にとっては自分自身が大悟を開いてからも、決して修行をやめることなく、「後悟の修行」に入り励んだと知られている。自分の人生は自らそのような課程を歩んで、飽きることなく他人にも同じ生き方を進めていったのである。

白隠の書物を読んでもみると、菩提心による「上求菩提、下化衆生⁽²⁾」の教えは様々な形で語られている。それほど数多く説明された教理であることから、白隠にとって根本的な概念であったということが分かる。他の教えに関しても白隠が何度も繰り返して語り続けたということが事実であるが、菩提心においては特別な熱意が見られるのである。

本論では、白隠による菩提心の重要性を紹介してみたい。そのために、白隠だけではなく、まず仏教全体にとってこれは根本的な教理であるとい

うことを説明する。

1. 仏教における菩提心

菩提心の定義は、昔から上求菩提、下化衆生の心となっているが、いつから、どのような文献をもってそうなったのかははっきり特定するのは困難である。仏陀の悟りは上求菩提、下化衆生の誓願をもとに達されたことと伝えられたことは菩提心の定義の始まりとされている。菩提心は文献上で無上正等菩提への心と解釈されるが、実は釈尊によって求められたものではなく、発見されたと考えられている。従って、菩提心は釈尊にあるのではなく、弟子たちにのみある心であるということになる。正確に言えば、釈尊の菩提心というのは菩提を発見しようとする心であり、そしてこれに対して弟子たちの菩提心は彼に発見された無上正等菩提を求める心である⁽³⁾。

菩提心の正確な意味を理解するために、仏教の様々な経典を検討する必要があると思われる。このテーマについて、膨大な研究はすでに存在している。田上太秀の『菩提心の研究』において、菩提心という言葉およびその思想は、原始仏教文献から密教の文献まで検討されている。本論では、この研究を参考にすが、とくに白隠における菩提心の理解をより深めるために役に立つ点を触れる。

まず、田上太秀によれば、原始仏教文献に菩提心という用語が出てこない。なぜならば、この文献において釈尊に発見された真理の開陣をまとめたものであり、自らの釈尊の菩提心について述べるはずがない。それに対して、弟子たちの菩提を求める心について語られているが、菩提心という用語そのものがない。これについて田上は次のように述べる。「菩提心の用語は（省略）、当然原始仏教文献のなかに記述されているものと考えられるが、実際には、一つもその用語がない。また、部派仏教の文献、とくに大乘仏教が興起する以前の文献のなかにも菩提心の用語がない。ただ大乘仏教興起以前の文献は菩提心に代わるものと考えられる表現が見られるだけである⁽⁴⁾。」つまり、予想できるように、菩提心は大乘仏教特有の用語であり、その時代に造られ用いられたということになる。原始仏教の文

献では、後の大乘思想の特徴である利他行に徹する大悲心という意味を表す菩提心がない。ただ、文献の後の漢訳が行った時に、訳者によるが、菩提心という言葉が見られる。しかし、元のパーリ原典やサンスクリット原典には実際にこの用語がなく、さらに大乘仏教的な意味も含まれていない。たとえば、『雑阿含経』の場合はそうである。また、『増一阿含経』では、菩提心ではなく、菩提心の意味に近い用語が見られる。この文献で bodhicitta の漢訳語と思われるのは次の表現である。「菩薩心」、「菩薩意」、「道意」と「道心」である。さらに、このような用語には菩提心の意味が見られるにしても、ここに誓願の意味は含まれていない。つまり、大乘思想と違って誓願と菩提心は、概念的に別々に知らせているということがわかる。このような誓願に功德的なものは見られない⁽⁵⁾。

また、原始仏教の經典においては、菩提心に相当する用語はアンニャーチッタ (aññacitta) と考えられる。これは阿羅漢果の智を求める心であるが、仏陀のみの証智と呼ばれるサンマーサンボーディ (sammāsambodhi) と区別されていた。このような表現上差異は興味深いものである。田上によれば、次のような発展に導くのである。「アンニャーチッタは阿羅漢の智を求める心を意味しても、とりわけ、阿羅漢がとくに強調され、ブッダの智とは異なるものを求める心という意味が色濃く受け取られるようになったと思われる。これは後代になると、声聞、縁覚は阿羅漢果を求め、菩薩は無上菩提を求めるという三乗と絡めて、得果の相違と区別に発展することになる。従ってアンニャーチッタは声聞、縁覚が起こす求道心で、サンマーサンボーディチッタは菩薩が起こす求道心ということになり、後者が大乘菩薩の菩提心に発展したものと考えられる⁽⁶⁾。」

また、大乘仏教以前の阿毘達磨文献においても菩提心の用語が見られない。『施設論』の中に「大菩提心」という表現が述べられているが、この文献に関して成立年代に疑問があるので、菩提心思想は大乘仏教特有のものではなく阿毘達磨仏教の中にも存在したということは言い切れない。さらに、原本において bodhicitta や mahabodhicitta (大菩提心) という用語が発見されていない。おそらく、原語は「心」という用語に当たり、後に「菩提心」に訳されたという推測ができる。『施設論』の「大菩提心」

という用語の意味は、正しい信心をもって出家したものは必ず大菩提心を起こし、逆に大菩提心は起きなければ正しい信仰生活があり得ないということであるので、内容的に大乘仏教の菩提心に先駆けるものに見えるが、この文献自体が大乘仏教興起後のものであることによってそのようになり得ない、と田上は暗示するのである⁽⁷⁾。大乘仏教的な菩提心の先駆として考えられる用語は『大事』の中にあると思われる。この文献において、菩提心の原語が出ていて、しかも偈頌に表れる。偈頌と言え、伝承者たちの記憶として伝えられ、元々口伝されてきたことから、『大事』の作者には「菩提心という用語は知識としてあったのではなく、その用語が生まれる前の未分化の状態にあった⁽⁸⁾」と思われる。『大事』の偈頌に書かれた菩提心の用語は、最初に用いられた例の一つと、田上が考えている⁽⁹⁾。

初期大乘仏教經典中、菩提心の原語であるボーディチッタは数典に見られるが、漢訳された經典の中に同じ菩提心の用語が出ると限らない。翻訳者とその時代によって習慣と流行があったと思われる。多くの漢訳者のなかで鳩摩羅什(344-413)、玄奘(602-664)、法護(?-1058)、闍那崛多(?-600)、真諦(499-569)、菩提流支(?-?)が目立つのである。しかし、彼らは、菩提心という用語だけではなく頻繁に「道意」、「道心」、「発心」、「発意」、または「無上菩提心」、「大菩提心」、「阿耨多羅三藐三菩提心」のような菩提心を含む訳語も利用したと見られる⁽¹⁰⁾。

初期大乘仏教經典中、ボーディチッタの用語が定着したもの、用語はあるが定着していないものとまったくその用語を見ないものがある。たとえば、『無量寿経』で一回、『法華経』で二回しか菩提心の用例が見られない。そういうことから、当時ボーディチッタをよく利用していた經典群と、新語としてあまりなじみず、その代り別の表現である「菩薩の求道心」を利用した經典群があったと、田上は推測する。また、漢訳では、古訳時代にボーディチッタはボーディサットヴァチッタ(bodhisattvacitta)、つまり菩薩心の略語形であったと考えられる⁽¹¹⁾。

大乘仏教の經典のなかで、白隠ともっとも関わるとと思われる文献をもう少し触れたい。まず、白隠が大悟(42歳)の瞬間に読んでいた『法華経』の中に菩提心の用語は、前述したように二回しか出てこない。たしかにこ

の經典の菩提心説は他の多くの大乗經典と異なっていると思われるが、発菩提心に類する表現が見られることによって、菩提心の思想に関わると思われる。とくにこの「発心」という用語の内容は、『法華經』の中心的なテーマである方便（upāya）と結びついているのである。『法華經』において二種方便が見られる。「大悲方便」と「菩提心方便」である。前者は大悲心の根本であり、それをもって如来は衆生に手段を設けて説法し教導する。これに対して、衆生は方便に誘発され、回心して、この方便に頼りながら、さとりに発心し、修行する。これは菩提心方便である。大悲方便は如来によって行われるが、菩提心方便は如来によって方便が施設されても、衆生の悟りへの意志を起し、実現させるので、衆生によって行われる。しかし、両方とも衆生の発心を中心にして現実とされる⁽¹²⁾。

『華嚴經』の中に、とくに『十地經』と『入法界品』は、具体的に菩薩とその行について述べているので、菩提心と深い関わりを持つ。ここに表れる菩提心は覺体、または正覺の本体であり、そして発菩提心という表現は「菩提心が生起する」、「菩提のために心が生起する」、「菩提への心を発する」というような意味である。さらに『華嚴經』の菩提心思想では、菩提心、菩提と衆生（煩惱）の三つは一つであるということがわかる。菩提心は如来の本性であり、菩提は如来そのものであり、そして衆生は無明に覆われた当体である、と田上は説明する⁽¹³⁾。

大乘仏教の思想が深まるとつれて、菩提心の意味が拡大し続ける。様々な意味のなかで、菩提心は一切の教理または菩薩行の根本であることや如来出生の種子であるというようなものもあるが、中心的な意味は上求菩提、下化衆生の働きをする心作用であり、この心は菩薩の因位の心を示す。それによってこの菩提心に衆生を救済する誓願を含むものになる。しかし、この点において重要な思想的問題が発生するのである。つまり、菩薩は菩提心を生起し、衆生済度を誓願として立てるが、その順番に関して、自ら得度をしたあとに衆生済度を実行するか、それとも得度以前に済度をするか、という問題である。『般若經』や同じ立場を表わす『華嚴經』の『十地經』を注釈している龍樹の『十住毘婆沙論』の中に、この問題の答えが述べられている。結局、自らの得度後に衆生済度の誓願を果たすことになる。

自分が泳ぎ方を知らなければ、溺れそうな人を救うことができないと同様に、自ら正覚を得ていないものが他人を済度することができないのである⁽¹⁴⁾。ここで菩提心における自らの修行の重要性が明らかになる。

菩提心思想が拡大するにつれて、唯識思想、如来蔵思想や中観思想において影響を与え、次々数多い論書に取り扱われることになる。その後、最後に菩提心思想は密教の菩提心に大きな影響を与え、『大日経』や『菩提心論』のような文献の中心になるものの一つとなる⁽¹⁵⁾。

田上太秀の『菩提心の研究』は、インド仏教を中心にしているため、ここで終わるが、中国仏教の文献そして禅宗の文献において菩提心はどのように扱われていたのか、ということをし少し触れたい。

まず、禅宗に深く影響を与えただけではなく、体系的に仏教思想を組織立てていた『大乘起信論』があるが、この論書において菩提心の用語がない。しかし、菩提へ志向する心について論じていて、そしてそれを表わすために発心という用語を利用する。ここにこの発心は、菩薩修行階位に應じるものであると見られる⁽¹⁶⁾。

禅宗の語録の中に、菩提心の用語は見られるが、それほど数多くのことではない。『二入四行論』では、菩提心は三回ほど述べられていて、その中に一回「発菩提心」、そして一回「不発菩提心」として表現されている。菩提心の用語が現れる文章は次のようである。「心体は開通して、無障無碍なるが故に、名づけて菩提心と為す⁽¹⁷⁾」。この説明並びに「金剛経心」、「波若心」、「摩訶衍心」の説明も述べられている。

『六祖壇経』では、菩提心の用語は見られないが、「道心」という表現が見られる。この道心は「真道を見せんと欲得せば、正を行ずる即ち是れ道なり。自ら若し道心無くんば、闇に行いて道を見ず⁽¹⁸⁾」という頌の文章に表現されている。同じ頌において「菩提は自性に本づく、心を起こせば即ち是れ妄⁽¹⁹⁾」という文章が見られるが、上記の表現には菩提または仏道への正しい辿り方を述べていると考えられる。

『頓悟要門』では、菩提心の用語は一回のみ表われるが、発心は三回述べられている。ここにも発心は菩提心または阿耨多羅三藐三菩提心の意味をもつ⁽²⁰⁾。しかしここにも、他の文献と同じように、衆生の済度につい

て触れずに、ただ菩提心という心がどういうものであるかということに集中していると思われる。菩提心の一カ所は次ぎの文章にある。「只箇に一切処に住せざる心、即ち是れ仏心なり。亦た解脱心とも名づけ、亦た菩提心と名づけ、亦た色性空とも名づく⁽²¹⁾」。また菩提心の用語は『禪源諸詮集都序』では一回（「菩提心開発⁽²²⁾」）、そして『輔教編』の中に一回（「日菩提心者⁽²³⁾」）表現される。検討した禅の文献において、全体的に印象として、以上述べたように、菩提心という心の説明に当たるが、衆生済度とその誓願についてあまり触れていないと思われる。この点において白隠の説明と比べると相違があると言わなければならない。

すべての中国禅の文献を検討することは不可能であるが、他の主な語録では菩提心の用語は見当たらない。日本禅の文献では、白隠以外に菩提心について語るものは、日本の曹洞宗の祖師である道元希玄の『正法眼蔵』の第六十三章、すなわち『発菩提心』である。それ以外に菩提心を含む文献を検討するのは、興味深い研究であるが、本論では扱う余裕がないため、次の課題として残すことにしたい。

2. 白隠による菩提心

－『歎発菩提心の偈-附たり御垣守』を中心に－

前述したように、白隠は菩提心について語り続けた。彼にとって根本的な教えであることは、残された文章の中の菩提心に関わる話題の多さから明らかになる。いくつかの例を述べてみたい。

まず『白隠和尚年譜』を見ると、27歳（翌宝永八年）の正月に白隠は遠州浜名郡の龍谷寺にいた時、『沙石集』の中の文章を目にした。「一切の智者及び高僧にして菩提心無き者は、尽く魔道に墮す⁽²⁴⁾」。この瞬間から菩提心に気付き、長い間その内容について疑問を持ったが、ついに42歳の悟の時に、菩提心の意義を深く理解したという。『年譜』にはここまで語られていないが、全体的にこの話を述べる作品は『壁生草』、すなわち白隠の自伝である⁽²⁵⁾。文章は次のようである。

中に就いて貴ぶべきは悟後の修行なり。作麼生か是れ悟後の修。菩提心を以て第一と爲す。古え春日の大神君、笠木の解脱上人に告げ玉わく、大凡俱盧孫佛より以來の智者高僧、菩提心無きは、皆な盡く魔道の墮とす。予大いに常に此の事を疑うこと久し。怪しいかな、剃髮染衣、菩提心に非ずや、誦經諷呪、菩提心に非ずや。況にや彼の上古以來の智者高僧をや。豈に無菩提心からんや。然りと雖も、忝なく春日神君の御神託、豈に其れ容易ならんや。初め廿五歳の時、此の事を疑つて、漸く四十二歳の時、不慮に此の大事に撞著して、豁然として掌上を見るが如し。作麼生か是れ菩提心。法施利他の善業是れなり。此れより誓つて四弘誓願輪に鞭撻して、馬年既に八旬餘に到れども、終に怠墮せず、請に應じ五十里百里を経ると雖も、少しも恐れず分に隨いて法施を行ず。怪しいかな、古來佛教祖録の中、終に未だ菩提心の判を見ず。貴ぶべし春日大神君、纔かに二三行の神勅と雖も、其の善巧、諸經論にも超過したまわんか。歡喜に堪えず、文字の鳥焉を顧みず、略大概をす。是れ又た少しき法施の菩提心ならんか⁽²⁶⁾。

この話の前文に関しては、『年譜』と『壁生草』の間に、白隠の年齢の相違が目立ち、さらに年譜にない菩提心の理解はここで重要な点になる。上記の文章によって、後に述べる白隠にとっての菩提心と「悟後の修行」、そして「四弘誓願」の関連を示すのである。菩提心とは法施利他の善業であり、四弘誓願の実践になり、菩提心があるからこそ悟後の修行にも入り励むことができるので、衆生の救済が可能になる、ということがわかる。他の例を見てみよう。

1. 作麼生か是悟後の修行。謂る菩提心是なり。直に是佛國土の因縁、菩薩の威儀と云ふ。昔し春日大明神、解脱上人に告げ玉わく、抱留尊佛以來の智者高僧の菩提心無きは、皆悉く天狗道に墮す、と教へ玉ひき。寔に恐るべく、誠に慎しむべし。(省略)菩提心の足らず、四弘誓の淺きとやせん。癡福は三世の冤とや云ふべき⁽²⁷⁾。
2. 菩提心なきや皆々魔道、菩提心とはどうした事ぞ、山まん婆女郎も歌ふておいた、上求菩提と下化衆生なり、四弘の願輪に鞭打當てゝ、

人を助くる業をのみ。人を助くにや、法施がおもじや、法施や萬行の上もりよ、有難ひぞや法施の徳は、たとひ佛口も盡くされぬ。法施するには見性が干要（省略）⁽²⁸⁾

3. 何をか佛國土の因縁、菩薩の威儀といふぞとならば、大段、四弘の誓願、是なり、是れ即ち二乘小果の空谷を超越して、大乘菩薩の寶處に趣く善巧なり。此故に維摩經に曰く、慧なきの方便は足有りて目なきが如し、方便なきの慧は、目ありて足なきが如し。目足互に相扶けて終に寶處に到ると。大凡十方の賢聖、古今の智者、法成就に到らんがために、常に願輪に鞭うつ。此故に普賢に七十の願あり、彌陀に四十の願あり。何れも上求菩提の爲めに下化衆生の大法施を行ず⁽²⁹⁾。
4. 人界は即ち然らず、若し人纔かに菩提心を起こし、次第に進み進んで退かざる則ば、いつしか聲聞緣覺の二階を超過し、圓頓菩薩の階位に登り、果して果滿妙覺の十力を成就す。即ち受け難き人身は、遥に天上の善界に勝れる現證ならずや⁽³⁰⁾。
5. 癡福は三世の冤とは、不易の金言ならずや。縦ひ一旦見性得悟の力ら有りととも、四弘の行願に依らずんば、菩薩の威儀にもはづれ、特覺小果の深坑に沈んで、法成就には到り難かるべし。（省略）智徳ありとも菩提心なきは皆な此の惡趣に入りたるぞ。和僧も學問の功はおはせど、菩提心をわせぬ故に迎へ行きて、此の道に引き入れんとて、來り集りたれども、少しき慈悲心をわして、末學の後輩を憐み玉ふ故に、捗々した取り得ることは叶わぬぞとよ。然れども終には引き落され玉うべきぞ。相い構へて油斷は仕玉いぞ。維摩、法華等の大意を汲んで、早く菩提心に本ぞき玉いてよ、とて雲霧などの冲る如く消へ失せ玉いける由し⁽³¹⁾。

以上の例は同じ様な内容を表わしているが、菩提心について語っている白隠の文章として一部だけである。仮名法語の種に属するものだけではなく、漢文で書かれたものも見られる。そして、「五位⁽³²⁾」や「四智⁽³³⁾」のような白隠による仏教教理の説明においても、菩提心の用語が表われる。

他の書物の中にも、白隠は「菩提心」について偈を残している。これは『歎発菩提心の偈-附たり御垣守⁽³⁴⁾』という短い書物である。この漢文で書かれた書は、『さし藻草⁽³⁵⁾』巻之一と巻之二という仮名法語の間に著されて、その現代訳を著した芳澤勝弘は、「漢字七字の偈の形をとるが、訓読すれば、仮名法語と同じものである⁽³⁶⁾」と理解する。この偈は、『考証白隠和尚詳伝』の著作者である陸川堆雲によると、『さし藻草』とともに宝暦10(1760)年に書かれ、当時白隠は76歳であった⁽³⁷⁾とされるが、芳澤勝弘は相違の意見を表わしている。芳澤によれば、成立年代について判定しにくいものである⁽³⁸⁾。さらに、だれのために書かれた書状であるかといことに関しても、学者の間で意見の違いが目立つが、おそらく大名または参勤交代で苦しんでいた殿だったかもしれない⁽³⁹⁾。この書は菩提心による悟後の修行について説明している。また、最後に菩提心をよりわかりやすく説くために、仏教の根本的な教えは人格化され、心王と魔王の間の合戦がイメージされる。煩惱に引き起こされそうになった魔王軍に属する眼・耳・鼻・舌・身・意の六賊が心王の宮殿の塀を取り囲んで、乗り越えようとしているので、心王軍は戦いはじめる。そこで、この偈が御垣守と名付けられている理由は、この六賊を止めようとしている心王の兵士を例えるためである、と白隠は述べている。他の魔軍の兵士は唯識論の阿頼耶識と摩那識を含む八識であり、彼らに抵抗する心王の兵士は將軍である般若波羅蜜多、先陣である上求菩提、後備えである下化衆生、そして心王に侍してその法城を守護する四弘誓願の四人などである。四智の光としての大円鏡智と大勇としての平等性智も登場する。この興味深い比較の終わりに、白隠はなぜこの書を書いた理由を次のように説明する。

老來強いて文術を好むに非。唯だ願はくは無縁の人を利濟せんことを。世上若し陰徳を好まん人は、竊かに此の偈を印施して衆を利せよ。此の偈、若し世上に行はるゝことと有らば、盡く虚生浪死の人を利せん。人を利するは菩薩の大善行、此の外更に菩提心無し。願はくは此の功德を以て普く一切に及ぼし、我等と衆生と皆な俱に佛道を成ぜん⁽⁴⁰⁾。

いままで上記された白隠の文章から、彼は様々な形で衆生の済度のために全力で勤めていた、ということがわかる。白隠は四弘誓願の実践である悟後の修行の重要性を訴え続けるのである。修行は最初の見性で終わってしまえば、無意味になる、と白隠は説明する。修行は永遠に続くものであり、その内容は公案の修行だけではない。悟後の修行は、衆生の救済に繋げるために、「法を説く」ことが必要である。これは白隠の思想において最も中心的な点であると思われる。直接彼の言葉を見てみよう。

永く不退の大勇猛を發して、常に菩薩の大行を精修し、徧く無量の大法財を集め、尋常、勤めて大法施を行じ、永く四弘の誓願輪を鞭うち、一切の苦衆生を利濟し、同じく共に無上菩提を成ぜん、虚空は盡くるとも弘願は盡くこと無し。是を當家眞の種草と名づく。勸發菩提心の偈と道う⁽⁴¹⁾。

さらに、白隠は菩提心の意味を知らない人の多さに遺憾を感じ、そしてなぜそれほど大事であるにもかかわらず、悟後の修行が様々な禅の語録と文献に示されていないということに非常に驚いている。

古人も此の意を知らざれる多し。此の意を知らざれば邪道に落つ。縦い一回打發ひ去ると雖も、眞正の指南を聞かざるが故に、虚豁々地、空蕩々、更に一法の懷に掛く可き無し。此れより斷無の惡見を發して、憍慢心のみ有つて所作無し。盡く天狗道の部類に墜す。悟後の修を知らざるが致す所なり。傳燈會元、廣續燈、碧巖、虚堂、宗鏡録、及び一切の諸經論の中、何ぞ専ら悟後の修を示さざる⁽⁴²⁾。

白隠は『勸發菩提心の偈』において、菩提心がなければ、禅の悟りあるいは仏道そのものがない、と断定する。この書にも彼は、27歳の時、「一切の智者及び高僧、菩提心無き者は、魔道に墮すと⁽⁴³⁾」の『沙石集』の言葉⁽⁴⁴⁾を見て、「菩提心」とは一体何かという疑問を生ずる。やがて42

歳に到って、「菩提心は四弘の輪なることを決定す⁽⁴⁵⁾」と確信を得るのである。白隠は、このような領域に到って、最も深い大悟を開いたと思われる。従って、白隠自身の人生は菩提を求めながら、菩提心を起こし、修行し、菩提を得て、そしてまた全力で菩提心とその重要性を説き続けたという人生であったと思われるのである。

ここまでの分析によって、白隠による菩提心が四弘誓願の実践であり、さらに四弘誓願の実践が悟後の修行である、ということは明らかになったが、四弘誓願とは具体的に何であろう。次の節においてこれについて考察する。

3. 菩提心と四弘誓願の関連

「四弘誓願」とは、仏道修行に入るにあたっての次の四つの誓いのことである。「衆生無辺誓願度、煩惱無尽誓願断、法門無量誓願学、仏道無上誓願成」。現代日本語にしてみると、「衆生は無辺であるが、誓って彼らを救うことを願い、煩惱は限りなく生じるものであるが、誓ってそれらを断滅させることを願い、仏法は無量なるものであるが、誓って学び尽くすことを願い、仏教を信じる者の道は限りないものであるが、誓ってその道を成就することを願う」を内容とするものである⁽⁴⁶⁾。つまり、仏になることは「仏道に生きる」ことであり、そして仏道に生きることは菩提心の現成である無辺の「四弘誓願」から初め、無限の「四弘誓願」に終る、すなわち「四弘の誓願」の実践に生きることでありといえよ。

白隠は、この「四弘誓願」について、「願海四弘の智巨となんぬ⁽⁴⁷⁾」と述べる。さらに、四弘誓願によって大慈悲心を起こすことになるのである、と白隠は説明し、「再び無縁の大慈悲を起して、上求菩提下化衆生の善巧を企わだて、(中略)流轉常没の苦域を利益し、(中略)塵沙劫を経て退轉せず⁽⁴⁸⁾」と述べる。

晩年において、白隠の禅は普遍的な方向に向う。その普遍性とは、衆生の心性は個々人によって差があっても、本来的には「一」であるという真理を伝えることであった。白隠は、そのためにあらゆる手段や方便を取る。

白隠にとっては、これは菩提心そのものの働きであったと思われる。つまり、白隠の生涯と白隠の会得した真理とは、同一なのである。そこでは真理と存在、非現象の世界と現象の世界、理と事、正と偏は同一なのである。

白隠は、「四弘誓願」について解説することによって、具体的にこの菩提心の重要性を説く。

作麼生か是四弘の誓願輪。衆生無邊誓願度、煩惱無盡誓願斷、法門無量誓願學、佛道無上誓願成、是を四弘の誓願輪と云ふ。若人無上の佛道を成就せんと欲せせば、先づすべからく誓て一切衆生を利濟すべし。若し夫れ衆生を利濟せんとならば、勇猛の精進力を憤起し、刻苦精鍊して、一回見性、掌上を見るが如くすべし。若人見性、掌上を見るが如くなる事を得んとならば、勵み勤めて急に須らく隻手の無生音を聞くべし。隻手を聞き得て徹底なる事を得ば、捨て去て一切の音聲を止めよ。而して後、精しく諸經論を探り、廣く諸史百家の書を究めて、徧く大法財を集め、常に勤めて大法施を行はずべし。是を菩薩の威儀と云ふ。法施を行ずるに制禁有り。毫釐も勝憍の心を交へ利名を貪る心有らば、是を不淨說法と云ふ。(中略)菩薩は上み菩提を求め玉ふが故に、常に衆生を教化し玉ふとは、是此の謂なり⁽⁴⁹⁾。

仏教哲学者および禅思想家である鈴木大拙(1870-1966)は、四弘誓願の重要性を次の言葉で強調していると見られる。「これが佛の『煩惱』である、誓願である、人格のはたらきの細目である。こんな誓願のないところには宗教はない。宗教と云うのは即ち此誓願である⁽⁵⁰⁾」。おそらく彼にとって、仏教だけではなく、すべての宗教の根本になるのは四弘誓願の内容に含まれている衆生救済のことである。言い換えると、衆生救済がなければ、宗教がない、つまり宗教が存在する理由がなくなるということであろう。この概念は、白隠の考えに非常に近いものであると思われる。白隠によれば、四弘誓願の実践としての菩提心の理解は、向上がそのまま向下になり、つまり修行がただ本来の心を自覚するための道ではなく、むしろこの自覚を得ることの本来の目的が衆生済度にあるということを理解する

のである。しかし、第1節に前述した大乘仏教の菩提心思想を示すように、白隠にとっても順番として自ら菩提を得てから衆生を救うことになる。自ら仏性を自覚していない者は他人を指導することができず、もしそういうことをすれば、最も危険な人間になる、と白隠は強く警告する。白隠にとって、修行の目的である生死（輪廻）の苦しみからの衆生の救済は、「切衆生の類ひ、若くは濕生、若くは卵生、若くは胎生、若くは化生、若くは有想、若くは非有想、若くは非無想。我皆無餘涅槃に入らむ⁽⁵¹⁾」ことである。しかし、一切衆生を悟らせようと思えば、まず自身が悟らねばならない、と白隠は述べる。「汝若一切衆生をして無餘涅槃に入らしめんと欲せば、汝先須く無餘涅槃に入るべし⁽⁵²⁾」。なぜならば、自分が悟ることもできなければ、人を悟らしめることなど永遠に不可能である⁽⁵³⁾からである。そして、「汝若先無餘に入らんと欲ば、先須く謹で隻手無生の微妙音を聞くべし⁽⁵⁴⁾」、と白隠は述べる。

ちなみに衆生の救済とは何か。

4. 衆生の救済

キリスト教における救済の中心的な概念には、立法によって引き起こされる人間の罪の意識の自覚と、肉体的な死が関わっている。罪の意識の自覚がなければ救済は不可能であり、罪の意識を滅することによってこそ、救済は可能となる。そしてそれを実現するには、自らが救済を強く求めることが必要なのである。ところが、キリスト教における救済は、人間自らによって行うことではない。救済に対して人間ができることは、ただ信仰による希望を通して、神の救済に答えるのみである。これは愛と善における行為によって生じるものであるので、キリスト教の信仰の基本的な立場は、対人的な徳によって生きることである。

これに対して仏教では、人間は本来的に仏であり、そして修行によって仏そのものになる可能性を持った衆生は、直接救済の責任を持つと見られる⁽⁵⁵⁾。とくに、白隠の場合にこの責任観が最も強調されているものと思われる。

白隠は、「善」について次のように述べる。

法施利佗の善行は貴ぶべし。一切萬善行に勝れることを菩提心と云ふ。是を悟後の修行と云ふ。是等の大事を知らざる故に、古今多少の智者高僧往々に邪道墮ず⁽⁵⁶⁾。

白隠は、自我に基づく衆生の救済を斥ける。仏心の自覚をさせること、さらにそのための道を教えることが、そのまま衆生の救済になるのである。しかし、自覚をするのはあくまで自己自身である。これは、「廓然無聖」(『碧巖録』第一則⁽⁵⁷⁾)という『碧巖録』第一則に採用された公案で明白である。この公案には、梁の武帝が菩提達磨に、「仏教における最も聖なる真理は何だというのか」と問うた時、達磨が「カラッとして聖なる真理もない」と否定的な表現によって答えた。さらに、『景德伝燈録』第3巻菩提達磨章には、武帝が質問し、仏教に対するいろんな善行をした自分にはどのような功德があるのかと質問した。これに対しても達磨は空の立場から「功德など無い」と、一言の下に否定したのである⁽⁵⁸⁾。「聖諦第一義」と呼ばれる真理が空であれば、功德もまた空である。ところが、一切が空であるということ、およびそのことの自覚への道に導くことが、菩提心の働きであり、真の救済である、と白隠は述べるのである。そのために彼は釈迦牟尼仏を本来のパラダイムとして取り上げるのである。「忝くも吾が大覺調御の如きは、娑婆往來八千度、其の中、辛勤精修の功、三明を具足し四智を圓にし、三界を徹見し玉ふこと掌果の如し。山河大地唯だ一人、能見無く、所見無し。一法の人の爲に説く可き無し⁽⁵⁹⁾」。

さらに、この境地に止まらず、「越いて無縁の大慈悲を發して、一切衆生を利濟せんが爲に、且らく半滿の諸輕論を説き玉ふ⁽⁶⁰⁾」、と白隠は述べる。大乘の教えとは、「滿字は無相平等の法。十方、大地虚空無し⁽⁶¹⁾」であり、小乗の教えとは「差別無量の法⁽⁶²⁾」を説いたものである。釈迦牟尼仏は、あらゆる階層の衆生に受容できるように、その教えはレベルによって分けられ、さらに「一法の人の爲の説く可き無し」、つまり一法として説くべき法はない、と白隠は最終的には達磨と同様に突き放すのであ

る。白隠は、真理とその教えに対する広範な見方を持つにもかかわらず、小乗を、まだ修行の立場であって、衆生救済に出ない立場であると批判する。なぜなら、彼らは衆生を救う心、すなわち最後まで菩提心を発さない立場であるからである。小乗のような不十分な領域に止まる人間は、仏教者や僧侶にもかかわらず、白隠にとっては地獄に必ず落ちる人々であると断ずるのである。

地獄のイメージを、白隠は頻繁に取り上げる。白隠自身、地獄の恐怖は宗教の世界に入る要因の一つとして考えていた。そのように体験した恐怖を、さらに修行の救済のために方便として扱ったのである。白隠にとって地獄のイメージは、仏心から離れた心の領域であると考えられている。しかし、仏陀と同じように、万物の各々の心の自覚というレベルに合わせて、それによって言葉という方便、しかも仏法を説くためにこの地獄のイメージを使用したと考えられるのである。

白隠の言葉をまとめてみると、菩提心というのは人を救済せんとする心であり、これはまた法を説くことである。しかし、修行を続けるために、最も不可欠であるのはまず心性すなわち仏心を自覚することである。

菩提心、すなわち上求菩提、下化衆生は、ある意味では心の中にすでに存在する利他の力を自覚することであると言えるであろう。これは四弘誓願の実践によって実現する。そして、白隠にとっては、四弘誓願の実践とは、公案も含む修行と同時に実生活においてなされることである。従って、修行は、結果的に衆生の救済を最終目標とすることがわかるのである。そして、そのような「衆生の救済」において、言葉は重要な働きをなす。本来の心性を自覚しても、「菩薩の威儀を知り玉わず、法施利他の菩提心おわせぬ⁽⁶³⁾」場合には、いまだ真実に仏そのものになることなどできないのである、と白隠は述べる。つまり「悟る」ことは内面に向う働きであり、その境地から「語ること」は外面に向う働きである。

菩提心を円熟するために悟後の修行において様々な公案を参究し、これによって根本無明である八識を超越し、すべての「四智」を円満し、すべての「五位」を透過するに到り、「色空不二」、「理事無礙法界」、「唯一乗」、「明暗双々」などのあらゆる「法の声⁽⁶⁴⁾」を理解するのである。そ

して最後に「下化衆生、上求菩提」という菩提心の完成をさせるために「四弘誓願」を実現する。すなわち「真の法を伝えることのできる人物」になって生き切ることである。これが白隠による衆生の救済であり、各々の不可欠な瞬間において長く苦しい過程として考えられる。これらは白隠自身が生涯を通して貫いた仏道であり、これを進むための最も重要な方法論が、公案なのである。しかし、その進む原動力とも呼べるものは自らの心（主心⁽⁶⁵⁾）であるという真実と、その自由自在な自覚が全ての根底なのであると言える。さらに白隠は、「グローバルな真理論」を表わして、これを『遠羅天釜』巻之下において次のように説明するのである。

心の外に法華經なく、法華經の外に心なく、心の外に十界なく、十界の外に法華經なし。是れ即ち決定至極の法理にて、愚者に限らず、三世の如來も十方の賢聖も、極處に到りては皆々斯の如く説き玉う事にて、法華本文の大意は、大段これらの趣きを宣べ玉いたる事にて、此の外にも八萬四千の法門を宣べ玉いたれども、皆權教の説にして方便の間を出でず、至極に到りては、一切衆生と三世十方の如來と山河大地と法華經と、悉く不二同體なる法理を諸法實相と説き玉いたる、是れ即ち佛道の大綱なり。（中略）儒門には此の處を至善と云ひ、未發の中と云。道家には守一無適と云ひ、神家者は高間が原と相傳す。天台には一念萬年止觀の大事とす。眞言には阿字不生の觀法と云ひ、家々の祖師達の坐禪を勧め、誦經を勧め玉う（中略）⁽⁶⁶⁾」。

白隠によれば、真理は自らの禪宗に限らず、他の諸々の宗教においても示されている。ただしその表現の仕方は、決して同一のものとはならない。このグローバルな真理観は仏教に止まらず、他の宗教と思想を含む、と白隠は考えるのであろう。

白隠において真理そのものは「言外に意有り⁽⁶⁷⁾」の領域に到るものであり、いくら方法論を示したとしても、自らの心の唯一性および不可欠性を自覚するためには、自らによっては不可能であるからである。「仏祖の言教」を参究することが必要であるのは、すなわち「仏祖難透の話頭を究

明」するためである。ここでは、明らかに修行の段階が示されている。たとえ心性の自覚を得たとしても、仏祖の言葉とその中に含まれている深い意味が理解できなければ、これをまた伝えることができない。つまり、仏法の真理における方便としての言葉の必要性は、ただその真理を伝えるためである。心性を自覚し、仏法の真理を伝えることは、そのまま衆生済度に繋がる。とくに白隠の場合は、言葉だけではなく、絵画も自己の境地の表現として使用されるのである。禅は「不立文字、教外別伝」と言い、真理は自らが体得すべきことを強調するものの、さらにこれらを言葉などによって表現し、衆生に伝えることは必要不可欠なことなのである。

白隠は「是真正の禪流、(中略)、圓頓菩薩の大行なることを⁽⁶⁸⁾」や、「忝くも吾が大覺調御の如きは、(中略)越いて無縁の大慈悲を發して、一切衆生を利濟せんが爲に、且らく半滿の諸輕論を説き玉ふ⁽⁶⁹⁾」、「一切衆生と共に無上菩提を成ぜんが爲めに、ひらがな書寫の大善行を誰々も精修し玉へがし⁽⁷⁰⁾」などと述べる時、上述したようなことを指向していたと思われる。

終わり

本論は白隠による菩提心をめぐって論じたものである。まず、菩提心の用語を分析し、原始仏教と大乘仏教における菩提心の利用と理解をまとめてみた。そして、中国禅の文献におけるこの用語の扱い方を検討してみた。その後白隠の仮名法語を中心に紹介しながら、白隠の独特な菩提心の理解とその思想的な関連を説明した。それによって、なぜ白隠がそれほど菩提心を強調し、あらゆる形で説いたということが明らかになったと思われる。白隠は、自らの人生経験を参考にしながら、菩提心を次のように説明する。つまり、菩提心という菩提＝悟りを求める心が発することによって、自ら得度し、仏道に入る。そこで自己の修行に励んで、見性に到るが、決してここにとどまることなく、悟後の修行に進まなければならない。悟後の修行の実践を可能にするのは四弘誓願という強い心の誓いであり、その内容は衆生済度のことである。そのためにあらゆる方便を利用することになり、

またこの方便の目的は仏法を説きながら、他人に菩提心を起こすことである。つまり、菩提心は仏道によって開かれる究極の目的は衆生の救済であり、個人の心の自覚（見性）から普遍的救済の心への転換を導くものである。白隠の書物を見た限り、彼があらゆる方便を利用し、様々な法の解き方を試み、この目標を全身で果たしたと思われる。この点において白隠の素晴らしさとオリジナリティがあるという印象を受ける。白隠には、教えのオリジナリティよりも、この教えがどのように伝えたという点が彼の本当のオリジナリティであると思われる。これは白隠自身の菩提心から発するといえよ。

なお、現在は欧米で禅の思想と実践は一般の人に人気を集め、修行者を次々生み出している。しかし、欧米の禅の理解において「自己のための修行」という概念が強くて、菩提心の重要な一部が場合によって抜かれているという気がしないこともない。白隠の教えを参考にしながら、誓願の根本である衆生救済を修行上に、もう一度考察すべきだと思われる。従って、白隠による菩提心の強調は、この時代にこそありがたく感じられる。

注

- (1) 中村元『広説仏教語大辞典』下巻、東京書籍、1528頁。サンスリットの原語である bodhicitta は、初期の漢訳において、「無上道心」、「無上道意」、「道心」などにも翻訳され、悟りを得ようとする意味である。大乘仏教では、菩提心の意味とニュアンスが変化し、元の意味に利他的な見解を含めて、強調してようになる。つまり、悟りを求めて、さらに他の人々を救おうと願う心になり、その時点で「上求菩提、下化衆生」を思う心として理解される。
- (2) この用語は、『摩訶止観』の表現として知られているが、正確に言えば『摩訶止観』の原文では、「上求佛道、下化衆生」となる。『大正蔵』巻46、16頁a。
- (3) 田上太秀『菩提心の研究』、東京書、1990年、13-14頁。
- (4) 同上書、14頁。
- (5) 同上書、32-33頁。
- (6) 同上書、58頁。
- (7) 同上書、65-67頁。

- (8) 同上書、117頁。
- (9) 同上書、117頁。
- (10) 同上書、121-125頁。
- (11) 同上書、137-139頁。
- (12) 同上書、316-318頁。
- (13) 同上書、294-305頁。
- (14) 同上書、289-293頁。
- (15) 詳しく同上書、443-468頁を参照。
- (16) 同上書、22頁。
- (17) 柳田聖山『達磨の語録』禅の語録1、筑摩書房、189頁。原文は「心体開通、無障無碍、故名為菩提心」。
- (18) 中川孝『六祖壇經』禅の語録4、筑摩書房、139頁。原文は「欲得見真道、行正即是道。自若無道心、闇行不見道」。
- (19) 同上書、138頁。原文は以下の通り、「菩提本自性、起心即是妄」。
- (20) 平野宗浄『頓悟要門』禅の語録6、筑摩書房、47、65、197頁。
- (21) 同上書、39頁。原文は「只箇不住一切処心者、即是仏心。亦名解脱心、亦名菩提心、亦名色性空」。
- (22) 鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』禅の語録9、筑摩書房、244頁。
- (23) 荒木見悟『輔教編』禅の語録14、筑摩書房、227頁。
- (24) 書き下しは、加藤正俊『白隠和尚年譜』、思文閣出版、132頁。原文は以下の通り、「一切智者及高僧、無菩提心者、盡墮魔道」。白隠和尚全集』第1巻、龍吟社、29頁。
- (25) 芳澤勝弘によると、『白隠和尚年譜』に述べられていないが、『年譜草稿』の補記の中に見られる。芳澤勝弘『白隠一禅の世界』、中公市新書、263頁。『白隠年譜』と『白隠年譜草稿』の対比については、陸川堆雲『考証白隠和尚詳伝』、山喜房仏書林、444-546頁、を参照。
- (26) 書き下しは『白隠禅師法語全集』第3冊「壁生草」巻之上、芳澤勝弘訳註、禅文化研究所、訳註、禅文化研究所、194-197頁。原文は以下の通り、「就中可貴悟後修行。作麼生是悟後修。以菩提心爲第一。古春日大神君、告玉笠木解脱上人、大凡自俱盧孫佛以來智者高僧、無菩提心、皆盡墮魔道。予大常疑此事久。怪哉剃髮染衣、非菩提心哉、誦經諷呪、非菩提心哉。況彼上古以來智者高僧哉。豈無菩提心麼。雖然忝春日神君御神託、豈其容易哉。初廿五歳時、疑此事漸四十二歳時、不慮撞著此大事、豁然如見掌上。作麼生是菩提心。法施利佗善業是也。從此誓願撻四弘誓願輪、馬年既到八旬餘、終不怠墮、應請雖經五十里百里、少不恐隨分行

法施。怪哉古來佛教祖錄中、終未見菩提心判。可貴春日大神君、纔雖二三行神勅、其善巧超過諸經論歟。不堪歡喜、不顧文字鳥焉、略記大概。是又少法施菩提心乎愿夫。』、『白隱和尚全集』第1巻、174-175頁。

- (27) 『白隱和尚全集』第6巻、179-180頁。『白隱禪師法語全集』第10冊「假名葎」、109-111頁。
- (28) 『白隱和尚全集』第6巻、235-236頁。『白隱禪師法語全集』第13冊「お婆々どの粉引歌」、32-34頁。
- (29) 『白隱和尚全集』第4巻、396-397頁。『白隱禪師法語全集』第12冊「隻手音聲」、65頁。
- (30) 『白隱和尚全集』第5巻、462頁。『白隱禪師法語全集』第8冊「さし藻草」巻之一、115-116頁。
- (31) 『白隱和尚全集』第5巻、272-273頁。『白隱禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻之下、153-154頁。
- (32) 五位とは洞山五位のことである。五位と菩提心の関係について、とくに「正中來」を参照。『白隱和尚全集』第2巻、87頁、を参照。「正中來。無中有路出塵埃。但能不觸當今諱也。勝前朝斷舌才。此一位、上乘菩薩、不住所證之果地。無功用海中、煥發無緣大慈、乘四弘清淨大誓、鞭上求菩提下化衆生法輪。所謂、向去中却來、却來中向去也。更須知有明暗雙雙底時節。是故、且設兼中至一位」。
- (33) 四智とは、「大円鏡智」、「平等性智」、「妙觀察智」、「成所作智」の四つの智慧である。白隱における四智について、アンナ・ルツジェリ「白隱の唯識観-『四智辨』を通して-」『花園大学国際禅学研究所論叢』第2号、151-179頁、を参照。白隱と菩提心の関係について、とくに妙觀察智の説明を参照。『白隱和尚全集』第6巻、328-329頁。さらに、『白隱禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻之下、306-307頁。これは、前述したように、『白隱和尚全集』にないものである。
- (34) 『白隱和尚全集』第5巻、465-476頁。
- (35) 同上書、451-476頁。
- (36) 『白隱禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、ii頁。
- (37) 陸川堆雲『考証白隱和尚詳伝』、山喜房仏書林、206-207頁。
- (38) 『白隱禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、261-262頁。
- (39) これに関して、陸川は池田侯を推測し、芳澤は鍋島侯または君主一般を暗示する。陸川堆雲『考証白隱和尚詳伝』、206頁。『白隱禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、262-275頁。
- (40) 書き下しは『白隱禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、172頁。

原文は以下の通り、「老來強非好文術。唯願利濟無緣人。世上若好陰德人、竊印施此偈利衆。此偈若有行世上、盡利虛生浪死人。利人菩薩大善行、此外更無菩提心。願以此功德普及於一切、我等與衆生皆俱成佛道。」『白隠和尚全集』第5巻、476頁

- (41) 書き下しは『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、150頁。原文は以下の通り、「永發不退大勇猛、常精修菩薩大行、徧集無量大法財、尋常勤行大法施、永鞭四弘誓願輪、利濟一切苦衆生、同共成無上菩提、虛空盡弘願無盡。是名當家眞種草。道勸發菩提心偈」。『白隠和尚全集』第5巻、471-472頁。
- (42) 書き下しは『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、151-152頁。原文は以下の通り、「古人不知此意多。不知此意落邪道。縱雖一回打發去。不聞眞正指南故。虛豁豁地空蕩々。更無一法可掛懷。從此發斷無惡見。有憍慢心無所作。盡墜天狗道部類。不知悟後修所致。傳燈會元廣續燈。碧巖虛堂宗鏡錄。及一切諸經論中。何專不示悟後修」。『白隠和尚全集』第5巻、471頁。
- (43) 『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、154頁。原文は以下の通り、「一切智者及高僧、無菩提心、墜魔道」。『白隠和尚全集』第5巻、472頁。また同じ話は、『白隠禪師法語全集』第5冊「八重葎」巻之一、141頁。
- (44) 元の言葉は『華嚴經』巻42のものである。
- (45) 書き下しは、『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、156頁。原文は以下の通り、「決定菩提四弘輪」。『白隠和尚全集』第5巻、472頁。
- (46) 四弘誓願の原形について、他の研究のなかで、藤田宏達「本願思想の系譜」『印度学仏教学研究』第16号・2、28-35頁、を参照。
- (47) 『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻之下、306頁。読みやすくなるために、カタカナを平仮名に変化した。
- (48) 『白隠禪師法語全集』第2冊「於仁安佐美」巻の下、307頁。前述したように、『白隠和尚全集』にないものである。
- (49) 『白隠和尚全集』第6巻、32-37頁。『白隠禪師法語全集』第5冊「八重葎」巻之一、144-147頁。
- (50) 鈴木大拙『鈴木大拙全集』第13巻、松ヶ岡文庫、289頁。
- (51) 『白隠和尚全集』第6巻、117頁。『白隠禪師法語全集』第10冊「假名葎」、102頁。
- (52) 『白隠和尚全集』第6巻、177頁。『白隠禪師法語全集』第10冊「假名葎」、21頁。

- (53) 『白隠和尚全集』第6巻、177頁。『白隠禪師法語全集』第10冊「假名菴」、21頁。『白隠禪師法語全集』にある原文は若干異なる。
- (54) 『白隠禪師法語全集』第10冊「假名菴」、102頁。『白隠和尚全集』第6巻、177頁。
- (55) 宗派によって、若干の相違が見られる。
- (56) 『白隠和尚全集』第6巻、36-37頁。『白隠禪師法語全集』第5冊「八重菴」巻之一、152頁。
- (57) 原文は以下の通り、「拳、梁武帝、問達磨大師。如何是聖諦第一義。磨云、廓然無聖」。平田高士訳註『碧巖集』、45-50頁。
- (58) 原文は以下の通り、「帝曰、朕即位已來、造寺寫經度僧不可勝紀。有功德。師曰、並無功德」。『大正藏』巻51、219頁a。
- (59) 書き下しは、『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、26頁。原文は以下の通り、「如吾大覺調御、娑婆往來八千度、其中辛勤精修功、具足三明圓四智、徹見三界如掌果、山河大地唯一人、無能見兮無所見。無一法爲人可説」。『白隠和尚全集』第5巻、469頁。
- (60) 書き下しは、『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、139頁。原文は以下の通り、「越發無縁大慈悲、爲利濟一切衆生、且説半滿諸輕論」。『白隠和尚全集』第5巻、469頁。
- (61) 書き下しは、『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、140頁。原文は以下の通り、「滿字無相等法。十方無大地虛空」。『白隠和尚全集』第5巻、469頁。
- (62) 書き下しは、『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、140頁。原文は以下の通り、「差別無量法」。『白隠和尚全集』第5巻、469頁。
- (63) 『白隠和尚全集』第6巻、37頁。『白隠禪師法語全集』第5冊「八重菴」巻之一、153頁。
- (64) 『坐禪和讃』に出てくる言葉。『白隠和尚全集』第6巻、284頁。
- (65) この表現は白隠によってよく使われている。これについて「主心お婆々粉引歌」が著された。『白隠和尚全集』第6巻、231-238頁。
- (66) 『白隠禪師法語全集』第9冊「遠羅天釜」、348、360頁。『白隠和尚全集』第5巻、171-172、177頁。
- (67) 白隠禪師『碧巖集秘抄』、成功雜誌社、大正5年、430頁。
- (68) 『白隠和尚全集』第5巻、400頁。『白隠禪師法語全集』第4冊「夜船閑話」、237頁。
- (69) 書き下しは、『白隠禪師法語全集』第8冊「さし藻草・御垣守」、139頁。原文は以下の通り、「如吾大覺調御、(中略)越發無縁大慈悲、爲利濟一

白隠と菩提心思想

切衆生、且説半滿諸輕論」。『白隠和尚全集』第6巻、469頁。

- (70) 『白隠和尚全集』第6巻、47頁。『白隠禪師法語全集』第5冊「八重葎」
巻之一、177頁。

円相の考察

－『宗門円相集』に見られる円相の形－

徐 銀 柱

はじめに

円相は周知の通り、禪宗の中で使われている。その使用は南陽慧忠（?-775）から始まる。以後、瀧仰宗では悟りの表現や禪問答を行うさいに方便の一つとして使われ、円相の使用は瀧仰宗を代表するまでとなった。しかし、それは時がたつにつれ、瀧仰宗の僧に限らず多くの禅僧の間で使われ、唐代末期から宋代の初めにかけて円相使用のブームが起こった。

これら円相使用の記録を集めた本が韓国に現存する。この本は高麗の僧、静覚国師志謙（1145-1229）によって編集されたものである。志謙は円相使用の古記事を収集し、『宗門円相集』にまとめて刊行（1219）した。円相使用の記事はすでに、『人天眼目』や『伝灯録』にもその例が記されている。ところが、両書は円相記事を目的としたものではないため、円相の形や円相の使い方を把握するには限界がある。

そこで、円相の形にどのような図形があり、どのような場面で円相を描いたかを調べるにあたり『宗門円相集』が相応しいと判断し、テキストとして『禅學典籍叢刊』第六卷上（柳田聖山・椎名宏雄共編、臨川書店、2001年3月）に収録されている『宗門円相集』を使うことにする。

さて、本稿では円相の思想には触れず、通常知られている円相の図形はどのようなものがあるのかを考察した後、『宗門円相集』の記事の中で収録されている円相の図形を表にして視覚化する。そこでみられる円相図形の相違から、どのような円相があり、誰がどのような円相を描いているかを考察したい。また円相を示している人物の宗派等を『宗門円相集』の記録順に調べ、最後にそれぞれの僧侶たちが描いた円相を再び確認し、実際

に使われた引用文を例にしてどのような場面で円相が示されているかを調べることにする。これにより通常知られている円相の形と唐時代以後禅宗内で使われた円相の形の相違などが明らかになる。

円 相

円相は主に禅僧たちにより今日までも描き続けられている。この円相はただ一つの丸い形をしたものであるが、そこに示す意味は一言で言いきれない深い意味を持っているようである。円相の意味は、仏性・法身・真如・心性・法性・本来面目・真人・本体・本覚・本心・真我・仏法の当体等々の言葉で示されている。

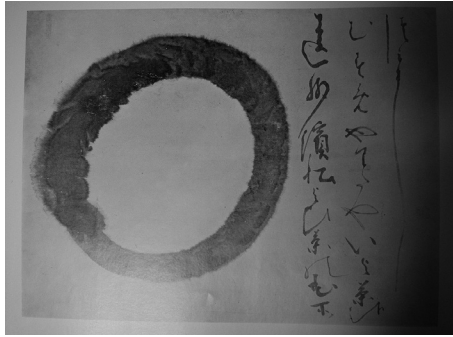
ところで上で挙げた、仏性・法身・心性…という語は一般的に凡夫(心)とは離れた真理である。また悟りという体験はかなり不透明であり、曖昧なことだとも思われる。故に古くから禅師達は“言語道断”という、言葉で表現できない神秘的な領域があるものに例えたり円相を描いて禅機を表したりしたのである。

まず、円相の形を調べる前に世に知られている円相はどのような形の円相であり、一般的にどう考えられているかを二つの例からみてみたい。

1. 円相の形

円相の形といえば、一般的に丸い形をした円「○」である。これを禅宗では円相、または一つの円相という意味で「一円相」ともいう。花園大学内にある教堂にも白隠禅師(1622-1693)が描いた円相が掲げられている。そのもとになったものが下図である。

以下の二点は白隠禅師と遂翁禅師(1717-1789)が描いた円相である。



次の引用文は『禅画の円相』という画集での柴山全慶先生の解説文をそのまま引用した。禅画、または墨跡としてとりあげた場合、例外なく引用文のようなコメントが付けられる。

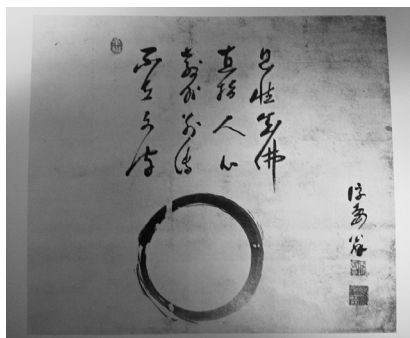
有名な禅門中興の祖五百年間出の偉人、と称えられている白隠禅師の円相である。現在白隠禅師の墨跡は、恐らく全国に数え切れないほど多数遺されているといっても好い。それなのに、どうしても、円相の墨跡は、現在この一点より発見されていない。(略)書かれている讃語の文字は、細く美しく、それでいて気骨にみちた風格に高いのもであり、まだ毒々しさの現われていない中期期の作品と推定され、白隠禅師の墨跡としては、むしろ若書きに属するものというべきであろう。讃語「遠州浜松よい茶の出どこ、娘やりたやいよ茶をつみに」(略)白隠禅師は、円相に、どうしてこのような世話を付けられたのであろうか。

これは、恐らく(略)最も身近かな、ありふれた日常生活の一齣を、そのまま素朴に唄ったものに外ならない。しかし、そこには意味深い平常底の提示があり、「平常心是道」の妙旨というべきであろう。白隠禅師は、この円相を大肯定の一位として愛用し、しかもそれを、禅臭のない庶民的な世語で示されたのだと思う。

柴山全慶『禅画の円相』(中央精版印刷、昭和44年12月) p. 66

円相の考察

また、もう一点を挙げよう。



これは遂翁禅師の円相である。(略)線の確かさは流石に絵の名手であると感歎させられる。円相の謹厳さに比して、讃語の文字は思いのほか無心に、淡々として書かれているように思う。いずれにしても、遂翁禅師の円相は稀少であり、珍什と言うべきものであろう。讃語「不立文字、教外別伝、直指人心、見性成佛。」(略)この四句は達磨禅の特質を示す標語として有名であり、古来から棒読みにするのが禅界の常識となっている。また達磨大師の画像の讃に書かれるのが常套とさえなっている語句である。遂翁禅師は、この円相を、達磨禅の象徴と見立てられたのであろうか。

柴山全慶『禅画の円相』(中央精版印刷、昭和44年12月) p. 78

このように、一般的に知られている、または認識している円相と言えば丸い「○」に限るだろう。勿論、柴山全慶先生が『禅画の円相』という本題で、示しているように禅画として円相を捉えているから、そこに記録されているのは丸い形をした円相が主流になるのは当然であろう。

上例の二つの円相は普段目にする円相を代表している丸い円相の図形である。円相を一つの墨跡として人々は接している。『禅画の円相』に見られる円相の模様からも丸い円相(○)が主流である。いずれにせよ、この

ような円相は、コメントをつけた禅画として、人々に知られている。

さて、円相という名で呼ばれるものは丸い形をしたものだけを言うのであろうか。『宗門円相集』には円相の意を説明している以下の文がある。

暗機者、不明用音聲語言答對、但以相而示之。則事理意度玄妙、非不盡也¹⁾。(暗機とは、明らかに音聲語言を用いて答對せず、但だ、相を以って之に示す。則ち事理の意度玄妙なるも、盡くさざるに非ず。)

默論者、一則不明以音聲、設授因縁、比喻棒喝等、以方圓多種相示之²⁾。(默論とは、一には則ち明らかにするに音聲・設授因縁・比喻棒喝等を以ってせず、方圓の多種の相を以って之を示す。)

圓相者、非方非圓、非不方不圓、且以圓爲號爾。則一切聖凡、依正事理、聞見知覺、根塵陰處、盡眼耳所到不到皆相也。學者既不曉、遂以方圓變態、而曲巧示之。所以謂圓相爾³⁾。(圓相とは、方に非ず圓に非ず、方ならず圓ならざるに非ず、且つ圓を以って號と爲すのみ。則ち一切の聖凡、依正の事理、聞見の知覺、根塵の陰處、盡眼耳の所到不到は、皆な相なり。學者、既に曉らず、遂に方圓の變態を以って、曲巧して之を示す。所以に圓相と謂うのみ。)


これから円相の形は丸い図形に限らないことがわかる。

具体的にいえば「暗機」で「不明用音聲語言答對、但以相而示之。則事理意度玄妙、非不盡也。」とあって、音や言葉を使わず相を描いて見せる。これが円相が持っている意の一つであり、その相は「以方圓多種相示之。」だという。即ち、その形は多種多様であり丸くてきれいな形をした円相もあれば、そうでない相もあるということが理解できる。

さらに説法のさい、多様な因縁説法がなされるように、円相の使用も同じく、場合により多様な模様で取り上げる。例えば「圓相者云々」という引用文によると、円相というものは丸いものだけを指すのではなく、六根や六塵などの感覚で感じられる全てが円相であるというのである。

円相の考察

禪宗内で円相使用が定着するにつれ、模様にこだわり、様々な円相を描き始める。これに伴って次のような円相図形もみられる。

 此相者 三乘求空相 何以故 三乘人聞口真空 有心趣向 未證入真空 故表圓相下畫三牛也 若將此相來問 以漸次見性成佛相 對之⁴⁾

このように「この相は三乘求空相云々」と円相に名前を付けた例も現れ始める。円相の形はその場に応じて変わる可能性を示しているともいえるし様々に描き分けられるのである。

本稿のテキストである『宗門円相集』に収録されている記述の中でも様々な円相の形を取り上げて問答したり、法を示したり、禅機を表している。故に『宗門円相集』の中で使われた全ての相を円相であるということを前提として具体的にみよう。

























2. 『宗門円相集』の中に見られる円相の形

『宗門円相集』は文字通り宗門、即ち禪宗内で使われた円相に関する記述を集めた一冊の刊本である。ここに記されている文の内、ほとんどが円相を描いている。勿論円相を使っていない問答もあるが、その例は数少ない。『宗門円相集』において確認できる円相にはどのようなものがあるか、また、それを描いたのは、どのような人物・派等であろうか。それらを表に纏めてみると次の如くである。






















	円相の形	人 物	生没年代	宗 派	相名／その他
1-1	○	南陽慧忠	?～775	六祖慧能下	
1-2	⊙	南陽慧忠	?～775	六祖慧能下	
2-1	○	馬祖道一	709～788	南岳下洪州宗	
2-2	⊙	国一法欽	714～792	牛頭宗	
3	○	耽源應真	唐代	南陽慧忠の弟子	
4	○	仰山慧寂	807～883	滄仰宗	
5	⊙	趙州從諗	778～897	南岳下	
6	○	南泉普願	748～842	南岳下	
7	⊕	資福如寶	未詳	滄仰宗	
8	○	小師(未詳)			
9	⊙	京兆草堂禪師	唐代	馬祖道一の弟子	
10-1	○	本溪和口	唐代	馬祖道一の弟子	
10-2	○	龐蘊居士	?～808	馬祖道一下の居士	
11	⊙◇	滄山靈祐	771～853	滄仰宗の祖	
12	○	滄山靈祐	771～853	滄仰宗の祖	
13-1	⊕	五冠山順之?	829～893	滄仰宗	
13-2	⊙	芭蕉繼徹	未詳(宋代)	滄仰宗	
14	車	滄山靈祐	771～853	滄仰宗の祖	
15	○	仰山慧寂	807～883	滄仰宗	
16-1	—	未詳			ほぼ同じ内容が 二回登場、省略
16-2	+	仰山慧寂	807～883	滄仰宗	
16-3	卍	未詳			
16-4	卍	仰山慧寂	807～883	滄仰宗	






















円相の考察

17-1	○	仰山慧寂	807～883	滄仰宗	
17-2	⊕	仰山慧寂	807～883	滄仰宗	
18	○	未詳			
19	○	王敬初	未詳(唐代)	滄山に師事した居士。	
20	○	仰山慧寂	807～883	滄仰宗	
21-1	○	陸相公(居士)	未詳		
21-2	⊙	仰山慧寂	807～883	滄仰宗	
22	○	鄂州無等	747～830	馬祖道一の弟子	
23	○	大滄詰	?～1095	臨濟宗	
24	○	未詳			
25	○	南塔光涌	850～938	滄仰宗	
26-1	○	西塔光穆	未詳(唐末五代)	滄仰宗	
26-2	○	西塔光穆	未詳(唐末五代)	滄仰宗	
27-1	○	五冠山順之	829～893	滄仰宗	所依涅槃相
27-2	⊕	五冠山順之	829～893	滄仰宗	牛食忍草相
27-3	⊕	五冠山順之	829～893	滄仰宗	三乘求空相
27-4	⊕	五冠山順之	829～893	滄仰宗	露地白牛相
27-5	告	五冠山順之	829～893	滄仰宗	契果修因相
27-6	⊕	五冠山順之	829～893	滄仰宗	因圓果滿相
27-7	⊕	五冠山順之	829～893	滄仰宗	來空精行相1
27-8	⊕	五冠山順之	829～893	滄仰宗	漸證實際相
27-9	告	五冠山順之	829～893	滄仰宗	想解遣教相
27-10	⊕	五冠山順之	829～893	滄仰宗	識本還源相
27-11	⊕	五冠山順之	829～893	滄仰宗	迷頭認影相

27-12		五冠山順之	829~893	瀧仰宗	背影認頭相
27-13		五冠山順之	829~893	瀧仰宗	舉函索蓋相
27-14		五冠山順之	829~893	瀧仰宗	把玉禿契相
27-15		五冠山順之	829~893	瀧仰宗	釣入索續相
27-16		五冠山順之	829~893	瀧仰宗	已成寶器相
27-17		五冠山順之	829~893	瀧仰宗	玄印旨相
28-1		未詳			
28-2		五冠山順之	829~893	瀧仰宗	
29		未詳			
30		巖頭全豁	828~887	青原下	
31		雪峯義存	822~908	青原下	
32		資福如寶	未詳	瀧仰宗	
33		資福如寶	未詳	瀧仰宗	
34		資福如寶	未詳	瀧仰宗	
35		未詳			
36		玄沙師備	835~908	青原下	
37		鏡清道愆	868~937	雪峰義存の法嗣。	
38		徹禪師 (芭蕉繼徹?)	(宋代)	瀧仰宗	
39		徹禪師 (芭蕉繼徹?)	(宋代)	瀧仰宗	
40		徹禪師 (芭蕉繼徹?)	(宋代)	瀧仰宗	
41		徹禪師 (芭蕉繼徹?)	(宋代)	瀧仰宗	
42		徹禪師 (芭蕉繼徹?)	(宋代)	瀧仰宗	
43		楊億居士	974?~ 1020	臨済に参じた居士	
44-1		慈明楚圓	986~1039	臨済宗	

円相の考察

44-2		慈明楚圓	986~1039	臨濟宗	
44-3		慈明楚圓	986~1039	臨濟宗	
44-4		慈明楚圓	986~1039	臨濟宗	
45	○	慈明楚圓	986~1039	臨濟宗	
46		大慧宗果	1089~1163	臨濟宗陽岐派	
47		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
48		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
49-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
49-2	◎	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
50		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
51		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
52		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
53		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
54		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
55		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
56		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
57		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
58-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	五陰相
58-2		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	涅槃相
59		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
60		清平令遵	?~919 (唐末)	清原下	
61		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
61-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
61-2	○	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	

61-3		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
62	○	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
63		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
64		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
65-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
65-2	○	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
66-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
66-2		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
67-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
67-2		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
67-		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	利他相
68		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
69		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
70		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	如來藏相
71-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
71-2		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
71-3		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
72-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
72-2		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
72-3		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
73-1		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
73-2		香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
73-3	●	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
73-4		未詳			

円相の考察

74-1	◎	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
74-2	+	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
74-3	◎	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
75-1	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
75-2	牛字	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
76-1	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
76-2	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
76-3	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
77	口	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
78-1	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
78-2	○	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
79-1	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
79-2	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	非幻相
79-3	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
80	開	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
81-1	閉	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	涅槃相
81-2	出	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
82-1	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	佛壽量相
82-2	本字	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
82-3	迹字	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
83) (香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	空不空有不有相
84	明	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	身影兩忘不忘身影相
85	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	
86-1	⊕	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	

87-2	●	香山蘊良	未詳(宋代)	臨濟宗	非理非事相
88	○	未詳			
89-1	①	大寧道寬	北宋	臨濟宗	
89-2	②	大寧道寬	北宋	臨濟宗	
89-3	☸	黃菴慧南	1002~1069	臨濟宗	
89-4	☸	法昌倚遇	1005~1081	雲門宗	
89-5	①	黃菴慧南	1002~1069	臨濟宗	
89-6	○	法昌倚遇	1005~1081	雲門宗	
89-7	○	明教契嵩	1007~1072	雲門宗	
90	○	未詳			
91-1	○	楊岐方會	992~1049	臨濟宗	
91-2	○	未詳			
92	☸	保寧仁勇	未詳(宋代)	臨濟宗楊岐派	不圓非相
93	⊕	懷璉禪師	1010?~ 1092?	臨濟宗	
94-1	○	未詳			
94-2	○	未詳			
94-3	○	未詳			
94-4	一字	泐潭洪英	1012~1070	臨濟宗黃菴派	
95	○	長蘆宗頤	未詳(宋代)	雲門宗	
96	○	長蘆宗頤	未詳(宋代)	雲門宗	
97-1	●	牧菴法忠	1084~1149	臨濟宗	
97-2	○	牧菴法忠	1084~1149	臨濟宗	
97-3	☸	牧菴法忠	1084~1149	臨濟宗	
97-4	○	牧菴法忠	1084~1149	臨濟宗	

円相の考察

97-5	⊕	牧菴法忠	1084~1149	臨濟宗	
98	○	佛眼清遠	1067~1120	臨濟宗陽岐派	
99-1	⊙	天童覺和口	1091~1157	曹洞宗	
99-2	⊕	天童覺和口	1091~1157	曹洞宗	
99-3	◁	天童覺和口	1091~1157	曹洞宗	
99-4	◎	天童覺和口	1091~1157	曹洞宗	
100-1	○	天童覺和口	1091~1157	曹洞宗	
100-2	⊕	天童覺和口	1091~1157	曹洞宗	
100-3	⊕	天童覺和口	1091~1157	曹洞宗	
100-4	◁	天童覺和口	1091~1157	曹洞宗	
101-1	⊙	長蘆宗蹟	未詳(宋代)	雲門宗	
101-2	⊕	長蘆宗蹟	未詳(宋代)	雲門宗	
101-3	⊕	長蘆宗蹟	未詳(宋代)	雲門宗	
102-1	⊙	慈航了朴	未詳(宋代)	臨濟宗黃竜派	
102-2	⊕	慈航了朴	未詳(宋代)	臨濟宗黃竜派	
102-3	○	慈航了朴	未詳(宋代)	臨濟宗黃竜派	
102-4	◎	慈航了朴	未詳(宋代)	臨濟宗黃竜派	
103-1	⊕	心聞曇賁	未詳(宋代)	臨濟宗	
103-2	⊕	心聞曇賁	未詳(宋代)	臨濟宗	
103-3	⊕	心聞曇賁	未詳(宋代)	臨濟宗	
103-4	⊕	心聞曇賁	未詳(宋代)	臨濟宗	
103-5	⊕	心聞曇賁	未詳(宋代)	臨濟宗	
103-6	⊕	心聞曇賁	未詳(宋代)	臨濟宗	
103-7	⊕	心聞曇賁	未詳(宋代)	臨濟宗	

103-8	㊦	心聞曇貫	未詳(宋代)	臨濟宗	
104	J	雲門文壺?	864~949	雲門宗	

* 『宗門円相集』の記録順番に従って調べたものである。

表は、『宗門円相集』の記録順に従って、円相や人物を主に調べたものである。時代別に使用された円相の形を詳しく考察するという事は難しいことである。登場する人物の生没年代を表に載せたのは年代を調べることにより円相の模様等の変化を一目で確認できるからである。それでは初期の円相使用者から何人かの例を簡略に挙げて円相模様の変遷をみよう。

南陽慧忠 (?~775) : 「○」「㊦」

↓↓↓

仰山慧寂 (807~883) : 「○」「十字」「㊦」「◎」

↓↓↓

五冠山順之 (829~893) : 「^〇㊦」「^〇告」「^〇㊦」「^〇早」「^〇㊦」「^〇告」「^〇㊦」…。

↓↓↓

香山蘊良 (未詳(宋代)) : 「^〇㊦」「^〇告」「^〇㊦」「^〇◎」「^〇㊦」「^〇早」「^〇㊦」…。

↓↓↓

心聞曇貫 (未詳(宋代)) : 「^〇㊦」「^〇㊦」「^〇㊦」「^〇㊦」「^〇◎」「^〇告」「^〇㊦」「^〇㊦」

ここに示す例は一部に過ぎないが円相模様の変化と自由自在な使い方が表れている。それに円相と文字を組み合わせた円相や円相の中に線を入れたりしたものもあり、丸い円相の形からさまざまな形へと変化して使われた。

さらに、上記の表からもわかるように、円相を始めて使ったとされる南陽慧忠が最初に描いたものはシンプルな「○」である。しかし、南陽慧忠が使用した円相がこの二つの形だけだとは言い難いところでもある。なぜならば、『宗門円相集』文頭に

滙仰宗派云、達磨第十世滙山靈祐禪師法嗣袁州仰山慧寂通智禪師
叅忠國師 久爲侍者、後造耽源之門。耽源謂仰山曰、國師當時傳得六
代祖師 圓相、共九十七箇授與老僧⁵⁾。

という。この記録によれば、南陽慧忠は九十七個という円相を表したことになる。表では南陽慧忠が描いた円相は「○」と「⊗」の二つであるが、上記の記事からみて、より多様な円相を描いた可能性がある。しかし現段階では証明できる文が見当たらないため、南陽慧忠が伝えた円相図形は確認できない。

この、南陽慧忠の円相法を受け継ぎ、円相使用の代表とされる宗派といえは、滙仰宗である。その滙仰宗の滙山靈祐と仰山慧寂が使用した円相はどのような形であるか。ほとんどが「○」の形であり、他に円相の中に卍字や水字を書き入れた「㊦」「㊧」がある。

そして滙仰宗の影響を受けた南塔光涌が描いた円相は「○」だけである。それに対し仰山慧寂の下で修行した新羅僧、五冠山順之が使用した円相は表からわかるように滙山靈祐や仰山慧寂に見る円相の模様とは異なり、多様な形をみせている。また円相一つ一つに名前を付けていることが五冠山順之の特徴である。円相使用の初期から考えると順之の円相は活発で多様性がある。

次に滙仰宗以外の禅僧たちが使った円相の形をみってみる。早くは馬祖道一が円相を使っている。また、趙州從諗や南泉普願らも円相を使用している。その円相の初期の図形は主としてシンプルな「○」であったが、後代になると、多様で個性的な円相が現れる。これらのことから禅僧たちの円相使用は定着化したといえよう。

『宗門円相集』のなかでも香山蘊良が使用した円相の数や形は他の人よりも、多種多様である。「○」の形もあるが、より独特な円相が多くみられる。文字にしか見えない「開」「閉」といったもの。「○」や「□」の中に文字を入れて書いたものなど。香山蘊良は、このような様々な形の円相をもって何を説いたか。これに関しては本稿では触れず今後の課題にする。

では人物別に、使った円相の形を纏めてみる。

南陽慧忠：「○」「㊦」
 馬祖道一：「○」
 国一法欽：「◎」
 耽源應真：「○」
 仰山慧寂：「○」「十字」「㊦」「㊦」「◎」
 趙州從諗：「◎」
 南泉普願：「○」
 資福如寶：「㊦」「㊦」「○」
 京兆草堂：「身」
 本溪和口：「○」
 龐公居士：「○」
 瀋山靈祐：「◎◎」「○」「車」
 五冠山順之：「㊦」「○」「㊦」「𠄎𠄎」「告」「㊦」「𠄎」「㊦」「告」
 「㊦」「𠄎」「㊦」「㊦」「㊦」「佛」「㊦」
 芭蕉繼徹：「品」
 王敬初：「○」
 陸相公：「○」
 鄂州無等：「○」
 大瀉詰：「○」
 南塔光涌：「○」
 西塔光穆：「○」
 巖頭全豁：「品」
 雪峯義存：「○」
 玄沙師備：「○」
 鏡清道愆：「○」
 徹禪師（芭蕉繼徹？）：「佛」「𠄎」「Ω」「𠄎」「𠄎」
 楊億居士：「○」
 慈明楚圓：「≡」「元」「現」「拙」「○」
 大慧宗果：「𠄎」
 香山蘊良：「𠄎」「𠄎」「◎」「◎」「㊦」「早」「𠄎」「𠄎」「𠄎」

円相の考察

「○」 「杏」 「呆」 「𠄎」 「△」 「⊕」 「⊗」 「⊘」 「○」
 「⊙」 「⊚」 「⊛」 「⊜」 「◇」 「△」 「⊕」 「⊖」 「⊗」
 「⊘」 「⊙」 「⊚」 「⊛」 「⊜」 「⊝」 「⊞」 「⊟」 「⊠」 「⊡」
 「⊢」 「⊣」 「⊤」 「⊥」 「⊦」 「⊧」 「⊨」 「⊩」 「⊪」 「⊫」
 「⊬」 「⊭」 「⊮」 「⊯」 「⊰」 「⊱」 「⊲」 「⊳」 「⊴」 「⊵」
 「⊶」 「⊷」 「⊸」 「⊹」 「⊺」 「⊻」 「⊼」 「⊽」 「⊾」 「⊿」 「本字」
 「迹字」 「|」 「(」 「明」 「⊕」 「○」 「●」

清平令遵：「⊕」

大寧道寛：「⊕」 「⊖」

黄竜慧南：「⊗」 「⊘」

法昌倚遇：「⊙」 「○」

明教契嵩：「○」

楊岐方會：「○」

保寧仁勇：「⊗」

懷璉禪師：「⊕」

泐潭洪英：「一字」

長蘆宗蹟：「○」 「⊙」 「⊕」 「⊖」

牧菴法忠：「●」 「○」 「⊕」 「⊖」

佛眼清遠：「○」

天童覺和口：「⊙」 「⊕」 「⊖」 「⊗」 「⊘」 「⊙」 「⊚」 「⊛」 「⊜」 「⊝」 「⊞」 「⊟」 「⊠」 「⊡」

慈航了朴：「⊙」 「⊕」 「○」 「⊗」

心聞曇賁：「⊕」 「⊖」 「⊗」 「⊘」 「⊙」 「⊚」 「⊛」 「⊜」 「⊝」 「⊞」 「⊟」 「⊠」 「⊡」

雲門文堰？：「ノ」

不明：「○」 「一」 「卍」 「○○○」 「⊕」

(以上のものは、『宗門円相集』内に記録されている、円相の形だけを扱い、表の順に従った名前順である。重なる円相の形は重複して表記せず、不明の場合は後ろに纏めて表記した)

ここで、再び確認できるのは、円相の数と、その多様性である。特に五冠山順之と香山蘊良の円相は他の僧よりも際立って多い。ただし様々な図形の中、四角や文字等の円相もあるが、ほとんどが「○」の形から離れていない。「○」を変容したような図形が多くみられる。

何故、このように様々な円相を描いているのだろうか。まず考えられるのは、禅機を示す方便であるということ。次に玄妙なる法を音や言葉を借りずに視覚化したということである。多様な円相は真理の象徴的表現であるといえよう。

禅僧が真理を示す時は、環境と対象の根気にあわせて多様に表出する。その器量によっては一般的に理解できない例も多くみられる。円相使用における表現法は、一定の決まりがない。多様な円相は禅の象徴的な表現、禅機の表現といえよう。

真理である法は一定した時間に決められたものでもなく、また一定した空間とある対象に限定されることでもない。それは我々の感覚や環境、または対象に合わせて説かれたからである。円相使用に当たってもその形式はない。それは直感的直心によって表出されるのである。

3. 円相使用の数

次に、説法または問答の際に示す円相の数と、その円相図形の変化をみてみよう。この問題をわかりやすくするため、まず表番号の中の一つの例(71-1・71-2・71-3)をとりあげる。-1、-2、-3は、一回の問答または説法の際に描かれた円相の回数を示す。通常、考えられるのは一回の問答、または禅機を示す場合、一つの円相を描きコメントをつけるということである。ところが、『宗門円相集』では一回の問答に一つの円相だけを使うなどの決まりはないということは指摘した通りである。

また、禅問答を行うとき、互いに円相を用いて禅機を示すことがほとんどで、この時一、二、三回円相が描かれる場合もあるのである。例えば、例1のように問答のとき質問に応じてそれに相応しいと思われる円相を表すということがしばしばある。この場合、質問者に対して円相を一回描いて見せた後、話を続けることが多い。また先に円相を表してからその円相に合わせた説法が行われることもある。この場合、円相の形や回数は一回である。このやりかたで目立つのは例2の五冠山順之の円相である。

円相の考察

(例1)

「**四**有人問身從何而立 乃以此相示之 學云某甲未曉此事 云你不見
經中道 堅相爲地 口相爲水 煖觸爲火 動搖爲風 分汝湛圓爲視爲聽 爲
汝不知 更向汝道 性風真空 性空眞風 清淨本然 學云口然如是 爲何
有相逼時 云汝不見淨名以須彌口 芥子中云彼聖人也 曰你口聖心未
口 此事難構⁶⁾」

(例2)

「**牛**此相者 契果修因相 何以故 初發心住 雖成正覺 而不碍衆行 慧等
佛地 行不過位 故表此相也 古人云 履踐如來所行之跡 則此相也 若有
人將此相來問 又作月輪相中心着 卍字對之⁷⁾」

そして表番号、99-1から100-4までの天童覺和口の円相使用方法は、
他と異なる。その原文は、次のようである。

天童覺和口 因覽仰山小釋迦語成唱 道二首

口盡諸緣空不空 杳無邊表喻難同◎
須知月蛙腸中物 體取雲犀角 裏通**日**
建化何妨行鳥道 迴途復妙顯 家風 **レ**
太平遊子歸來也 雲鬢霜眉口 轉功◎

一念全超曠劫初○
玉人端坐白牛車 **日**
往來歷盡傍叅妙 **日**
迴首途中物物 渠 **レ**⁸⁾

これは独特で、一般的な円相の使いかたとの相違がわかる。円相の数も
豊富で、偈頌が一句終わるごとに円相を描くという特徴がある。

最後に『宗門円相集』ではどのようなやり方で円相を示したかを簡単に

纏めてみると以下のようなものである。

- ① 説法中で円相を示す（話に合わせて円相の形を変えることもある）。
- ② 円相を示してから説法する（示した円相の意味に合わせた話になる）。
- ③ 禅機の表現（禅問答の際によく見られる。この場合無言で円相だけを示すことが多い）。
- ④ 偈頌とともに描く。
- ⑤ 一つの話題に一つの円相を描く。
- ⑥ 一つの話題に幾つかの円相を描く。

初期の円相使用者達には主に①③⑤⑥番のやりかたが多くみられる。後の時代の禅僧たちは、①～⑥にわたる様々な円相使用でそれぞれの個性的な使いかたがめだつ。しかし決まった使い方や決まった規則はない。

結 論

円相の図形・模様を分類し、円相の形にはどのようなものがあり、どのような使い方をしているかを中心に論じた。『宗門円相集』に見られる円相の形態から一般的に知られている丸い円相以外にも多種多様な形のあることが確認できた。

そして初期の円相使用者達より後の禅僧たちの方が、個性的で自由な活用がみられ、円相使用の定着化が見られた。いずれにせよ、唐代の禅宗内で、方便の一つとして取り上げられた円相は今日まで伝わり今もなお、描き続けられている。

言わば、何かを示す象徴性、そこで示す真理の象徴性の一つが円相であり、そして円相の象徴的表現は禅機であること、禅師が真理を示すとき、教える方法として対相の根気に合わせて多様に表出することを禅機ということになろう。しかし禅師によっては、予想できない一般的には理解できない例外的なことを実行するときに示した、円相の数々がその一つである。

円相の図形は限りないという。

円相の考察

その円相の形や、使用法あるいは円相がどのように生動しているか思想との関連性は、今後の課題にしたい。

注

- 1) 柳田聖山・椎名宏雄共編『禅學典籍叢刊』第六卷上、(臨川書店、2001年3月) p. 103
- 2) 『禅學典籍叢刊』 p. 103
- 3) 『禅學典籍叢刊』 p. 104
- 4) 『禅學典籍叢刊』 p. 89
- 5) 『禅學典籍叢刊』 p. 83
- 6) 『禅學典籍叢刊』 p. 95
- 7) 『禅學典籍叢刊』 p. 89
- 8) 『禅學典籍叢刊』 p. 106

悟りの現象学的考察

岩村 宗康

はじめに

「妙悟を求めず、只黙然たるを以て極則と為す⁽¹⁾」一派を別にすれば、禪は「悟りを以て則と為す⁽²⁾」のである。悟りとは、「実参実究により父母未生以前本来の面目に目覚め、体究鍊磨を重ねて絶学無為の閑道人となることであり、それを基盤として夢中の事を行ずること⁽³⁾」である。即ち、本来自性清浄の自己に目覚め、その本来性を生かす無所得無所悟の人となり、迷いにも悟りにも住せず、自性清浄の自己を説いて仏祖の恩に報いることである。要約すると、悟りとは自他「本来の面目の現成である⁽⁴⁾」と言える。本来の面目は、人々に具足し、各々に円成しているにも拘らず、情塵煩惱に覆われて、悟らなければ現成しない。そこに、悟りとは何か〈本来の面目とは何か〉と問う所以がある。若し、その問いに論理的に答えられるならば、誰もが悟りを理解することができるであろう。

一般に、「禪そのものは思想ではない⁽⁵⁾」と言われ、「悟りとは自己の宗教経験によって体得すべく冷暖自知すべき境地であって、人の言説によって理解すべき性質のものではない⁽⁶⁾」と言われるように、悟りは記述し得ることではなく、理解し得ることでもないと思われていた。しかし、悟りが体得すべき冷暖自知すべき境地であるならば、それは何らかの体験である。E・フッサールが『イデー⁽⁷⁾』において述べている「何らかの体験は、或るものについての意識である⁽⁸⁾」という現象学の命題に即して見るならば、悟りは何かについての意識体験 Bewußtseinserlebnis⁽⁹⁾、即ち、志（指）向的体験 intentionale Erlebnis⁽¹⁰⁾ であると言い得る。従って、「（現象と呼ばれる）体験へと視線を転じ、純粋に体験そのものを経験し規定することが現象学的見方（態度）phänomenologische Einstellung⁽¹¹⁾」であり、そのような「現象学的態度に

おいてなされる、超越論的に純粋な体験の、記述の本質論であろうと欲する⁽¹²⁾」現象学が、禅や悟りと無関係ではあり得ないであろう。

ところが、「さとりは対象のない自覚である。すなわち無媒介で、主客未分のところから出る全体性の感覚である⁽¹³⁾」と言われ、「さとりは自性（真の人間、本来の面目、仏性）を対象的に感ずることで、欲することでも、内観することでも、また識することでもなくて、自性が自性に覚めることである⁽¹⁴⁾」と言われるように、悟りは対象として観察しうることでなく、個我が何かについて意識するというような素朴な体験でもなく、悟りは覚体が覚の相用に覚めるといような直接的で超時空的な絶対的なこととされている。それ故、悟りは客観的相対的な学問研究の対象にすることはできないと見做され、従って、悟りと現象学とは比較対照すべき共通の基盤にないと見なされる。

しかし、飽くまでも、悟りを〈或る個人が或る時に体験した歴史的出来事〉と見做す（迷悟を分別する）相対的立場を取るならば、例え、悟りに対象がなく、常識的な範疇で量ることのできない超越的絶対的なことであるとしても、悟りが或る個人の〈自覚〉である限り、それはその人の意識現象であり、主観性の領域に属することであると言い得る。従って、フッサールが「あらゆる心的作用、ないしは志向的体験の総称としての意識⁽¹⁵⁾」としての、その「意識に立ち帰り、その立ち帰りによって明らかにされる純粋主観性 *reine Subjektivität* を原理的に限界付け、その内部（領域）を体系的に究明すること、以上のことが現象学とよばれる仕事である⁽¹⁶⁾」と言っているように、現象学は悟りの領域を開示し、それを体系的に究明する可能性を有していると言い得るであろう。そこで、小論は、E・フッサールの、殊に『イデー』における現象学の方法と見方（態度）に依拠しつつ、悟りがどのような意識体験なのかを解明しようと試みるものである。

1. 唯心の妙性と純粋体験の志向性

悟りについての記述は無数に有り、どれを基準にすべきかを決めるのは困難であるが、ここに〈悟りの現象学的考察〉を論述しようとするに際し、

相対的（迷悟を分別する）立場で迷いより悟りに至る過程を明快に述べている点で、圓悟克勤の所説は〈何を、どのようにすれば、どう悟るのか〉という問いに答えており、悟りを理解しようとする拠り所になるものである。そこで次に、圓悟の見解の要約を記し、考究の出発点とする。

諸仏が開示し、祖師が直指したのは「唯心の妙性⁽¹⁷⁾」である。それは思考によって理解できることではない。それ故に、「禅は意想に非ず、名理を絶する⁽¹⁸⁾」と言われる。それは志向して得ることではない。従って、「道は功勳を絶し、無心を貴ぶ⁽¹⁹⁾」と言われる。心性は「人々に具足し、各々に円成している⁽²⁰⁾」が、煩惱妄想に遮られ、証さなければ見え、修めなければ現れない。若し、これを知ろうと要するならば、「上に諸聖を見ず、下に凡夫を見ず、外に一切の境界を見ず、内に眼耳鼻舌身意を見ず⁽²¹⁾」「従前の妄想見解世智弁聰彼我得失を將つて、到底一時に放却し、直下に枯木死灰の如く、情尽き見除き淨裸々赤灑々⁽²²⁾」として「情識を擺脫し、一念不生⁽²³⁾」の処に到れば、豁然と契証し、「本地の風光を証し、本来の面目を見る⁽²⁴⁾」であろう。その後、「仏と衆生を一と為し、煩惱と菩提を一と為し、心と境を一と為し、明と暗を一と為し、是と非を一と為し、乃至千差万別の悉くを皆一と成し、都盧混じて一片と成し、而も一も亦立てざる⁽²⁵⁾」（平等性智）ことを得、その後、「山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は是れ俗⁽²⁶⁾」「行は是れ行、坐は是れ坐、著衣は是れ著衣、喫飯は是れ喫飯。初めて計校を作さず、隨所に現成する⁽²⁷⁾」（妙觀察智）ことを得る。それ所以に、「万機頓に赴きて而も其の神を撓さず、千難殊に対して而も其の慮を干さざる⁽²⁸⁾」（成所作智）ことを得る。しかし、そこにも住せず、更に「粘を解き、縛を去る向上の機関⁽²⁹⁾」が有ることを知らねばならない。この向上の事とは「雕弓己に掛け狼煙息み、万里の歌謡太平を賀ぶ⁽³⁰⁾」（大円覚）というようなことである。

要するに、悟りとは〈識を転じて智を得る〉ことなのであるが、〈何を悟るのか〉と問えば、圓悟は〈唯心の妙性〉あるいは〈心の本性〉と応えるであろう。ここに謂う〈心〉は一般的世俗的な意味での心ではないとも

言えるが、迷いの心であれ、悟りの心であれ、それが〈心〉であるならば、それは現象学が探求する〈意識〉と無関係ではない。現象学において、意識とは「あらゆる〈心的作用〉ないしは〈志向的体験〉の総称としての意識⁽³¹⁾」を意味している。この志向的体験の本質を究明し記述することが現象学の目指すところであるが、その大要を述べれば凡そ次のようである。

「指（志）向的体験という時の指（志）向性とは、意識が常に或るものについての意識である⁽³²⁾」という意識の基本的特性を表現している。即ち、志向性とは、「あらゆる意識作用、あらゆる意識体験が、何ものかを思念し、そしてそのつどみずからの意識対象を、思念されたものというしかたでそれ自身のうちに有している⁽³³⁾」という、意識の本質を意味する。このような本質特性を共有するすべての意識体験は「志向的体験⁽³⁴⁾」と呼ばれるのである。それはまさに志向という意味で対象に関係するのであるが、志向的体験の本質的な記述的性格は、思念し表象し判断し欲求し、目標とされている対象が体験され、それと並んで、その対象に向う志向的体験が体験されるというような、二つの事象が体験のうちに現在しているのでもなく、また、部分とそれを包摂する全体という意味で二つの事象があるのでもなく、「たった一つ志向的体験だけが現在している⁽³⁵⁾」のであり、「体験と呼ばれる何らかの心理的出来事と、これとは別の対象と呼ばれる実在的現存在との関係でもなければ、客観的な現実性の領域において二つのもの間に成り立つ心理物理的なまたそのほかの仕方でも実在的な何らかの結合でもない⁽³⁶⁾」ということである。従って、志向的体験そのものには、ごく自然に生きている人が、ごく普通な態度で述定的に言い表し、定立しているような〈自我〉や〈実在〉を直接見出だすことはできないのである。このような本質的性格として記述される志向性、即ち、「絶対的な固有存在における純粹意識 *reines Bewußtsein*⁽³⁷⁾」は、あらゆる物事、即ち「理念的に実現されるべきまた調和的に続行されるべき習慣の妥当諸作用の、志向的相関者としての世界的超越物を、おのれのうちに内蔵し、それをおのれのうちで構成する⁽³⁸⁾」のである。

このようにあらゆる物事（世界的超越物）を構成する純粋意識、あるいは、物事の意味のすべてを発生させる能作を、フッサールは「構成的志向性 konstituierende Intentionalität⁽³⁹⁾」と呼んでいるが、構成的志向性は、より厳密に言えば物事を構成するのではなく、物事の意味を構成する故に、構成の仕方によって、あるいは構成する態度によって様々な世界を所有することができるのである。若し、貪欲な態度であれば、それに相応する意味の世界を構成するであろうし、自然的態度であれば、自然的な意味の世界を構成するのである。物理科学的態度であれば、物理科学的な意味の世界を構成し、中立的態度であれば、中立的な意味の世界を構成し、現象学的態度であれば、現象学的な意味の世界を構成し、禪的態度であれば、禪的な意味の世界を構成するのである。即ち、三界は構成的志向性の所造なのである。その志向性に視点を据えて言うならば、〈唯、志向性のみが現存する〉と言ってよいであろう。そのような意味での志向性は、もはや普通の意味での客観に対する主観でもなく、普通の意味での主観の作用性格でも作用内容でもなく、〈個〉を超えた意識の本質に他ならぬ故に、それは圓悟の謂う〈唯心の妙性〉であり、更に言えば、それは〈本来の面目・本地の風光〉であると言ってよい。

圓悟は、「声色の翳障を全く消し、聞見の源もまた脱し、直ちに淨裸々赤麗々なることを得るならば、一片は本地の風光、一著は本来の面目なり。（中略）所以に、此の見聞は見聞に非ず、無余の声色君に呈す可し。箇中に若し了れば、全く無事の体用にして、何ぞ分不分を妨げん。箇中において見聞は是れ体、声色は是れ用なり。声色は是れ体、見聞は是れ用なり。分けるもまた得し、分けざるもまた得し⁽⁴⁰⁾」と述べている。情識では、見聞覚知する主観（能取）と、見聞覚知される声色香味触法の客観（所取）とは全く別の物事と見做されるのであるが、淨裸々赤麗々なることを得て後は、それが本来の面目であり本地の風光であり、体用一如な自心なのである。現象学的見方言えば、志向性とは「意識作用としてみずからの意識対象をそれ自身のうちに有するという、意識のこの一般的な根本特性を意味するものにほかならぬ⁽⁴¹⁾」故に、本来の面目とは志向性の作用性を意味し、本地の風光とは志向性の対象性を意味すると見做さざるを得

ないのである。それらは、現象学的態度で見られた体験、即ち超越論的に純粋な意識体験の本質を言い表しているのであり、従って、悟りとは、超越論的に純粋な意識体験の志向性を自覚することだと言い換えることができる。

しかし、悟りが〈情識〉を転じ、禪的な見方（態度）に立脚して始めて〈大智〉を得るのと同様に、純粋体験の志向性は、自然的見方（態度）を現象学的見方（態度）、即ち超越論的見方（態度）transzendente Einstellungに変更しなければ開示されないのである。従って、次に問われるのは、態度変更の意味とその方法であり、迷いより悟りへの転回点に介在する〈一念不生〉との関係である。

2. 一念不生と現象学的エポケー

圓悟克勤は、〈情識〉の束縛を離脱し、一念不生の処に至る具体的な方法について、何も述べていないが、情識的な見聞覚知（意識作用）が一転すれば本来の面目であり、色声等の六境・六塵（意識対象・意識内容）が一転すれば本地の風光であり、それが元来一心の両面であることを明示すると共に、その転回点において一念不生の処が必須の契機として介在することを示唆した。そのことは、現象学において、自然的態度より現象学的態度への態度変更の遂行がもたらす純粋意識（超越論的体験）の開示が、〈無限定性・無規定性〉についての反省（直観的知覚）を抜きにしてはあり得ないのに対比することができる。その無限定性・無規定性を際立たせ、態度の変更を促す方法は、現象学的エポケー（判断中止）と呼ばれるのであるが、それはおおよそ次のような方法である。

ごく普通の生き方をしている人々が意識している世界あるいは現実というものは、直接直観的な経験において、「現にそこに存在しているものとして眼前に見出すものなのであり、それがおのれを与えてくる通りに、実際また現に存在するものとして受け取り⁽⁴²⁾」信じていることである。人々自身がその世界の「成員⁽⁴³⁾」であり、その中で「表象し、判断

し、感情作用をし、意欲し⁽⁴⁴⁾」、生活しているのであって、逆に、人々自身がこの現実を定立し、それに意味を付与しているとは決して思っていない。現象学はこのような「自然的な態度 natürliche Einstellung⁽⁴⁵⁾」において見いだされた自己と「手の届く向こうに存在している⁽⁴⁶⁾」と意識している環境世界に「普遍的懐疑の試み⁽⁴⁷⁾」をすることを出発点とする。ごく普通な態度で「それは存在する、或いは、それはこれこれの状態になっている⁽⁴⁸⁾」等と言いつたされる全ての物事を総括する世界、即ち、「自然的態度のなす一般定立⁽⁴⁹⁾」に全面的な懐疑を施すのである。「意識された何かを懐疑しようとする試みは、定立を或る種の具合に停止する⁽⁵⁰⁾」ことが必然的である。いわば、自然的態度による一般定立を「作用の外に置き、働かせないで置くのであり、スイッチを切ってその定立の流れを止め、その定立を遮断するのであり、その定立を括弧に入れる⁽⁵¹⁾」のである。従って、この「全自然的世界を、括弧の中に置き入れるのである。この全自然的世界は、恒常的に現にそこに、手の届く向こうに存在しているのであり、それを括弧に入れても、意識すれば括弧に入れる以前の現実と同じように、絶えずそこにあり続ける⁽⁵²⁾」のである。従って、括弧入れを行う場合、「世界を、あたかもソフィストのように否定するのではないし、世界の現存在を懐疑論者のように懐疑するのではなく⁽⁵³⁾」、空間的時間的現存在上の各々の判断を徹底的に受け付けない「現象学的エポケー phänomenologische Epoché⁽⁵⁴⁾」を行うのである。

この〈現象学的エポケー〉とは一種の判断中止であるが、この「判断中止は、古代懐疑論のそれではなく、デカルトの方法的懐疑でもなく、問題になっている事柄に直接的に没入するような判断を差し控えることであり、判断内容に対して中立的な態度をとることである。このような判断中止を通じて現象学的還元という、より積極的な反省が可能となるのである。言い換えれば、還元とは直線的、非反省的な立場のとり方から反省的な立場のとり方に移行する⁽⁵⁵⁾」こと、即ち、現象学的態度をとるのである。ここにおいて、自然的より現象学的への立場の移行に際し、中立的な態度を実現する方法が現象学的エポケーであることが明らかにされたであろう。

現象学的エポケーによって、世界が否定され消滅する訳ではない。現実

は相変わらず眼前に見出だされるのであるが、我々がそれに新たな判断を下さず中立的な態度でいる限り、それは現にある通りのままであり続けるのである。従って、新たに定立をしないのであれば、それに〈世界・現実・一般定立〉等と名付けるのは、既にある種の限定をしたことになることは言うまでもない。若し、厳密に普遍的懐疑を遂行するならば、必然的に一切の限定を排除する、全く中立的で無限定な名付けることのできない状況を現出するのである。これは、自然的態度に戻って見れば、単なる〈世界〉や〈現実〉に過ぎないのであるが、現象学的態度で反省を施し、〈諸現象〉や〈諸現出〉に即して言うならば、それは「事象そのもの *Sachselbst*⁽⁵⁶⁾」に他ならないのである。

フッサールが、現象学は、「事象そのものに準拠し、言説や思いこみを捨てて事象そのものに立ち帰り、事象をその自己所与性において問いただし、事象に無縁なすべての先入見を排斥する⁽⁵⁷⁾」と言っているが、ここに言う〈事象そのもの〉は、決して自然的態度によって見出だされる諸現象・諸現出を指すのではない。現象学的態度により、現象学的還元を遂行して見出だされたが故に、〈事象〉ではなく〈事象そのもの〉なのである。前述したように、現象学的エポケーを施し、自然的態度より中立的態度へと態度の変更が為されるならば、あらゆる定立が括弧に入れられ、そこに〈無限定・無規定〉な領域が開示されるのであるが、これに〈積極的な反省〉を為す際に取られる態度によって、その中立的で無限定な先反省的状况に対する、名付け方が異なるのである。ここで〈事象そのもの〉と名付ける時は、原則的には中立的態度を保留しながらも、〈各々に規定しうる事柄そのもの〉という意味において、既に、括弧を外して限定し定立することにより顕在化する〈諸現象〉を予想した態度が取られているのである。従って、現象学的還元によって見出だされた〈事象そのもの〉は、中立的態度における先反省的無規定性の一つの見方に過ぎないのである。

〈事象そのもの〉は、『中論』において、諸々の見を離れ⁽⁵⁸⁾、一切の戲論を滅し⁽⁵⁹⁾、心行言語断じて分別無く⁽⁶⁰⁾、不可得なる空である⁽⁶¹⁾、と説かれる「諸法の実相⁽⁶²⁾」と相応する。中立的態度において開示され

る〈無限定・無規定なこと〉の〈何ものでもない〉という否定的な面は、〈空〉と言い、この〈無限定・無規定〉なことの〈ある通りのまゝ〉という肯定的な面は、〈如〉と言い、この〈無限定・無規定なこと〉の〈諸々に限定し、規定された事柄の真相〉という面は、〈諸法の実相〉と云うのである。即ち、この〈無限定・無規定なこと〉は、我々が任意に用いる尺度に応じて、様々に名付け得るのである故に、フッサールが云うところの「規定可能な未規定性の地平 ein Horizont bestimmbarer Unbestimmtheit⁽⁶³⁾」に他ならないのである。若し、今まさに規定しようとしている〈意識〉に視点を置かならば、その無規定性の地平に「純粋な意識領域 reine Bewußtseinsphäre⁽⁶⁴⁾」と名付けることも可能であり、全存在の無限定性に即すれば「絶対的存在領域 absolute Seinsregion⁽⁶⁵⁾」と名付け、限定し規定する作用性に即すれば「超越論的主観性 transzendentale Subjektivität⁽⁶⁶⁾」と名付け、また、意識の作用性格や作用内容に即すれば「純粋体験 reine Erlebnis⁽⁶⁷⁾」と云い得るのである。

ここにおいて〈絶対的・純粋・超越論的〉という形容は、〈現象学的態度（見方）において云うところの〉という意味であり、自然的態度（見方）で言う〈存在・意識・主観性〉と区別する為の語であるが、現象学的エポケーを施し、まさに、全世界が括弧に入れられたままであるとき、〈無規定性の地平〉と名付ける以前の〈それ〉は、どのように巧みに形容し得たとしても、本来の〈それ〉ではなく、既に何等かの限定を加え、定立した〈それ〉に過ぎず、真相は文字言説によって表現し得ないのである。厳密に言えば、〈それ〉と云うすら既に事実から離れることになる。しかし、逆に言えば、〈無規定性の地平〉なるが故に、視点をずらせば、どのようにも規定し得るのであり、どのようにも名付け得るのである。ここに即ち、世界に名を付けることができ、世界に意味を付し、世界を構成する志向性が明るみに出るのである。

フッサールが、自然的態度による素朴な経験の中で生きることをやめ現象学的態度を採り、「経験される超越的な自然を理論的に研究するのをやめて〈現象学的還元 phänomenologische Reduktion〉を遂行する⁽⁶⁸⁾」ことを薦めるのは、理論的に研究する対象とする自然そのものが超越的に定

立し構成したものなるが故に、その当の定立し構成する作用の方に反省の目差しを向け、〈あらゆる世界的超越物を、おのれのうちに内蔵し、それをおのれのうちで構成する〉絶対的存在、即ち、〈絶対的な固有存在における純粹意識〉を開示し、それがそれである絶対的存在のあるがままで把握するためなのである。

このようにして明らかにされる、志向的に世界を構成する、より厳密に言えば、志向的に世界の意味を構成する純粹意識は〈超越論的主観性〉あるいは〈構成的志向性〉とも言うのであるが、これが構成し付与した意味の世界や現実是谁のものでもなく、その主観性や志向性そのものであることが理解される。従って、「尽乾坤大地是れ爾⁽⁶⁹⁾」という禪語における〈爾〉も〈本来の自己〉も〈構成的志向性〉として理解されるべきである。

3. 無と無規定性の地平

現象学的エポケーは〈無規定性の地平〉を開示し、現象学的還元は、それに積極的な反省を加え、〈超越論的体験の志向性〉を明らかにした。圓悟は〈一念不生の処〉に至る具体的な方法や、そこより〈本地の風光・本来の面目〉を〈省悟〉するところは、〈忽然〉〈豁然〉と言うのみで詳しく記していない。しかし、「直下に情識を擺脫して一念不生なれば、本地の風光を証し、本来の面目を見ん。然る後、山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は是れ俗なり⁽⁷⁰⁾」と述べているように、一旦は全面的に否定された思量分別が、差別のあるがままで肯定される、即ち、絶対的な否定を経て絶対的に肯定される悟りの過程を明確にしている。この原理は、永光院真が「懸崖に手を撒して自ら肯て承当し、絶後再び蘇れば君を欺くことを得ず⁽⁷¹⁾」と言い、五祖法演が「命根を断ぜずして須らく是れ大死一番すべし、却って活して始めて得し⁽⁷²⁾」と言い表し、一般に〈大死一番、絶後再甦〉と言い慣わされている。圓悟克勤の法嗣、大慧宗杲は、思量分別に普遍的な懷疑を施すことが大死への要件であり、大悟の前提であることを強調し、「大疑の下に必ず大悟有り⁽⁷³⁾」と述べ、これによって〈大疑—大死—大悟〉という悟りのプロセスを明確にした。大慧は、その手段と

して特定の公案（話頭）を専心工夫する（看る）方法、所謂〈看話禪〉を唱えたのであるが、大慧の宗風は後世に多大の影響を及ぼし、今日の臨濟禪においても〈看話〉は悟りへの手段として活かされている。従って、悟りについて論述しようとするならば、大慧の看話禪に対する考察を避けて通る事は出来ないであろう。

大慧の語録には、話頭を看ることによって大疑を起し、やがて深い懷疑の深淵に身を沈め、一切の思量分別を絶し、恰も死人のようになる過程について他の語録には見られない記述がある。この過程と、現象学的エポケーを施し、自然的態度による全ての定立を遮断し、世界を括弧に入れ、それによって純粹意識の領域を開示する現象学の過程とを対比してみると、両者は極めて類似していることが認められる。次に記すように、大慧の説く話頭を看る心得は、自然的態度による一切の判断を差し控える現象学的エポケーと異なる処がないと言わざるを得ないものである。

日常生活の中で、殊更意識せず用いている識情は、全ての事柄について思量分別して生活を都合良く按配しているのであるが、思い煩って、自ら苦悩悲嘆の渦に浮沈するのも亦この識情の為すところである。若し、日頃抛り所にしてある識情を一時に放下し、本地の風光・本来の面目を徹見するならば、識情による思慮分別が、真空の妙智に転ずるのである⁽⁷⁴⁾。若し直截にこの事を理会しようと欲するならば、生死を計り、諸見を起こす識情の一念を一気に破らねばならない。それでこそ生死を超越し得るのであり、究極的な安樂の処に悟入し得るのである。しかし、一念が破れるのを待つことに心を置いてはいけない。そのような心掛けでは、永劫にも破れる時がないであろう。ただ〈妄想顛倒底の心、思量分別底の心、生を好み死を悪む底の心、知見解会底の心、静を欣び閑を厭う底の心〉を一時抑え、そこで一つの話頭を看なさい。〈僧趙州に問う、狗子にも還た仏性有りや也た無きや。州云く、無。〉此の〈無〉の一字こそが様々な悪知悪覚を砕く道具である。この無を有に対する無と理解してはならない。そもそもこの無に何か道理があると思ってはならない。また心や意識の本体について思量憶測するのを止めねばならない。かと言って、眉をあげ目を瞬く

すら憚ることが無だとしたり、逆に何事にも意識を集中しないで無事安閑たるところにとどまってもいけない。他人の言葉の端や書物の文字面にとらわれてそれを証拠にすることは勿論、チラッと起きた一念を早合点してこれが無だと思ってもいけない。一切の思いを棚上げして、朝から晩まで行住坐臥の中で何時でもこの〈無〉を工夫しなさい⁽⁷⁵⁾。但、此の話を拳し、忽然として技倆が尽きる時、便ち悟るのである⁽⁷⁶⁾。

ここに明らかなように、〈無〉を看ることは、圓悟が言う〈従前の妄想見解世智弁聡彼我得失を將って、到底一時に放却し、直下に枯木死灰の如く、情尽き見除き浄裸々赤灑々の処〉に到る方法であり、大慧自身が、諸法の空相を体会するには「只不可得の処に向い、心意識を死却せよ⁽⁷⁷⁾」と指示していることの具体的方法である。前述のように、諸法の実相は、諸々の見を離れ、一切の戲論を滅し、心行言語断じて分別なく、不可得にして〈空〉である。〈空〉とは、言うに言われず説くに説けない靈妙不可思議なる〈何か〉なのではなく、〈心意識が死却していること〉なのである。従って、心行滅し言語断じて分別のあろう筈がないのであり、諸々の見解を離れるが故に、どんな議論も起こしようがないのであり、全くニュートラルな状態であろう。まさに、空とは中立的態度において見出だされる〈無限定性・無規定性〉に他ならず、〈無〉を看ることは〈空〉になることであり、それはまた〈不生の処〉に至ることなのであろう。このような看話の効用は〈無字〉を看るだけではなく、他の〈話頭〉を看ることによっても同様の結果が認められる。次に紹介する〈乾屎橛〉の話についての大慧の指示は、看話禅の特質を端的に言い表しているであろう。

今時の参禅者は、生死を了り得ると、生死を了り得ざるとを問わず、只速効を求めて禅を会得しようと欲し、誰一人として不説の道理が有ることを知らない。その道理を愛説するのを見て、遂に〈僧雲門に問う、如何なるか是れ仏。門云く、乾屎橛。〉という、一箇の没道理の因縁を彼に与えて看せしむるのである。彼が道理で理解しようとするのを恐れ、予め「道は屎溺に在り、道は穉穉に在り、道は瓦礫に在る。色に即して心を明らめ、

物に附いて理を顯わすのである。あるいは、処々に真であり、塵々尽く是れ本来の人である。このような類いのことを言っではいけない」と説いて置く。すると、彼は此の話を看る手段を失い、奈何とも手の下しようがなく、氣力を尽くしても終に看破ることができないのである。或る日、忽然として此の事が道理を以て通ず可きではないと省得し、便ち、我に箇の悟処在りと道い、「此の話を看て、直に〈言語道斷、心行処滅〉なることを得たり、言無くして説く可く、理無くして伸ぶ可し。纖毫も修学の心を起こさず、百不知百不会にして、思惟に涉らず理路に入らず、直に是れ安樂なり」と言いだす。そこで彼に「這箇は是れ出格底の道理なり、若し、是れ乾屎橛の話を此のように説き得て落着したのなら、〈麻三斤〉〈狗子無仏性〉〈不是心不是仏不是物〉〈即心即仏〉等も、皆同様に説き得ねばならない」と、更に話頭を看せるのである⁽⁷⁸⁾。

大慧は、〈趙州狗子無仏性〉の他に、いくつかの沒道理の話頭を〈百不知百不会〉に至る手段として看せていたのである。従って、それらの公案を道理を以て理解することを厳しく拒否するのである。看話によって省得することが〈言語道斷、心行処滅〉の〈空〉であれば当然のことであろう。ここに、〈一念不生の処〉に至る道は、大慧によって具体的に示されたのである。しかし、その大死の処より大悟に転ずるところは、悟りの最も重要な点なのであるが、〈忽然〉として〈本来の面目・本地の風光〉を悟ると言うのみであって、絶後に再甦する過程についての記述を見出すことができない。若し、現象学がその点を補うことができれば、悟りの現象学的解釈も成し得るであろう。

現象学において、現象学的態度を採るということは、「無造作に遂行している素朴な知覚作用や経験作用による顕在的な定立作用、即ち、コギタチオ（意識の構成作用・意味付与作用）的な一切の定立の遂行を止め、遂行されてきた定立を〈括弧に入れ〉、その代りに、定立の方にむけられた反省作用を遂行し、この反省によって、定立そのものを、それがそれである絶対的存在のありさまで把握する⁽⁷⁹⁾」のであり、この作用によって与えられた「絶対的体験の無限の領野⁽⁸⁰⁾」、すなわち「現象学の根本領野⁽⁸¹⁾」

を究明し、記述しようとするのである。その領野とは、現象学的エポケーによって開示された〈無限定性・無規定性〉を反省することによって与えられた超越論的に純粋な意識体験に他ならぬ故に、現象学は意識の反省作用によって意識自身を究明し、その本質を記述するのである。従って、圓悟が言うように〈本来の面目・本地の風光〉が〈唯心の妙性〉であり、それが純粋体験の志向性を指すのであれば、それを悟るのは意識の反省作用によると言い得るのであり、圓悟が言う〈省悟〉も文字通りに理解してよいと言える。

4. 省悟と反省

現象学において、反省 Reflexion とは、「意識一般を認識するための意識の方法を表す名称⁽⁸²⁾」であり、反省には「普遍的な方法論的機能が属している⁽⁸³⁾」とされている。即ち、反省は「原的現在として生きいきとしている現実的なあらゆる体験に、全く直接的に、直観的知覚の眼差しを向けること⁽⁸⁴⁾」であり、それらを「明証的に把捉し、分析しうる作用⁽⁸⁵⁾」である。従って、例え悟りが〈対象がなく無媒介で主客未分な全体性〉であろうと、それが〈感覚〉であるならば、それは体験なのであり、それに反省の目差しを向け、明証的に把捉することができるのである。更に、〈自性が自性に目覚めること〉が悟りであるならば、それは反省と異ならないとも言えるのである。それ故に、悟りとは、意識が純粋意識を反省し、その本質を直観的に把捉することであるとも言い得るのである。これに対し、悟りは普通の意味での経験や直観でもなく、ましてや反省などでは断じてない、と言う反論が予想される。次のような所説は、その代表的な例であろう。

悟りとか覚とかいわれるものは、主客合一というより主客対立を絶したところであり、〈覚するものなき覚〉である。禅で冷暖自知というとき、普通の経験における冷暖ではなく、ここに言う自知とは経験を成立させる感性的直観と同じように、直接性を基本性格とする〈神秘的直観〉とか

〈叡智的直観〉とか呼ばれるものである⁽⁸⁶⁾。一般に、直観においては主観と客観とは合一しているということがなければならず、反省においては、合一している主観と客観について、理性が自ら係わるという意味において、新たな主観と客観の分離がある。従って、反省は悟りの基本的性格としての直接性に反する。悟りが直観であって反省が関わることができなければ、その直接性の故に、禅は〈あらゆる論理の媒介を拒否する〉のである。直観が反省せられ、その内容が理性によって理由づけられ、媒語が見出されるかもしれない。しかしそれならば、直観は特に神秘的とか叡智的とか形容する必要はない。直観が真に直観たるのはその直接的性格にある⁽⁸⁷⁾。

大疑ありて大悟ありと言われる。これはプロセスの記述であって方法を意味するのではない⁽⁸⁸⁾。何故なら、大疑に至るまで論理が駆使せられ、理性が働かざるを得ない。しかし、大死一番、悟りにおいて思慮分別を絶したところに出る。すでに大疑にありて論理や理性はいわば絶息しているといってよい。それ故に、悟りの以前と以後とは非連続である。それは〈大死一番〉とか〈身心脱落〉とかいわれるごとく、絶対的な否定なのである。…非連続・絶対否定を両件間に認めねばならない以上、悟りに至る方法は実は方法としてとり出されるものではない⁽⁸⁹⁾。

論理的判断にはなんらかの媒語があり、それは理性的反省に基づくものである。反省が直観と対立し、即ち、反省が直接性に反し、悟りが直接性を基本的性格とするならば、悟りは反省に基づく間接性媒介性という性格をもつ論理の媒介を拒否する。従って、悟りに至る方法を論理的に取り出すことはできない、と言わねばならない。この論旨の根拠は悟りの直接性にある。確かに、思量分別を絶し、絶対否定的な〈大死一番〉のところにあるままでそれを自覚しなければならぬのであれば、思量分別を絶していることを覚するのが理性である筈がなく、対象がない故に、普通の意味での直観でも有り得ないのである。悟りが〈大死一番〉のところに出ることなのであれば、論理的にも悟りは直接的でなければならないであろう。

しかし、この所説には悟りについて見解の相違があり、全面的に賛同するわけにいかない点がある。それは、悟りにおいて〈大死一番〉と〈絶後

蘇息)とは切り離し得ない一連の出来事なのであって、従って、悟りは、〈大死一番〉することでもなく、思慮分別を絶したところから出ることでもなく、むしろ思慮分別を絶したところから出るのであり、大死のところより蘇息して初めて〈悟り〉と言うべきである、という点で相違がある。圓悟の謂う所を借りれば、一念不生の処に至ることが悟りなのではなく、一念不生の処は本地の風光を証し本来の面目を見る要件であり、情識が仏智に転ずる要件なのであり、そこは通過しなければならない処なのである。前記の所説における悟りの直接性は、思慮分別を絶した〈大死〉のところを悟りとする立場に固執している為に論理的帰結として要請されたと思倣さざるを得ないのであり、〈蘇息〉のところを悟りとする立場で見られた事実としての直接性ではないという疑いがある。従って、悟りに意識の反省作用が関わらない、と断言することを保留しなければならない。しかし、〈絶後蘇息〉のところでも悟りとしても、一念不生の処から、どのようにして本地の風光を証し、本来の面目を見ることができなのか、若し悟りに反省が関わるとすれば、どのように作用するのか、という疑問に答えることができなければ、悟りに意識の反省作用が必要だとは言えず、また、悟りの現象学的考察は成立しないといわねばならない。

フッサールは「意識の本質には、知覚的反省の、また絶対的現在を把握する反省の、可能性が属している⁽⁹⁰⁾」と言っているが、〈意識が常に何ものかについての意識である〉という志向性に即して言えば、「全体験流は、完全に〈それと一緒に泳いでいって〉知覚把握することが原理的に不可能である⁽⁹¹⁾」故に、反省は〈原的現在として生き生きとしている現実的な体験〉を「後から覚認すること reflektierend-zurückgreifend⁽⁹²⁾」なのである。直接性が悟りの本質であれば、反省は決して悟りの要素になり得ないと言う所以がここにある。しかし、このような反省の特質こそが逆に悟りの契機になるとも言えるのである。即ち、この原則を同様に〈大死のところ〉に適用すると、思量分別を絶した一念不生の処では、意識は何事にも志向していない故に、それは何者でもなく、どのような作用性格の意識であっても、どんな対象性も決して知覚することがない、と言い得る。つまり、対象性がないことを直接感覚しうる神秘的直観や観智的直

観も決して有り得ない、と言わざるを得ないのである。従って、〈一念不生〉の処は、後から反省する以外にそれを知る方法がなく、しかも、どのように反省しても何も覚認し得ることがないのである。即ち、〈一念不生の処〉とは、無限定性・無規定性を意味し、また、志向性が作用すれば対象性が顕在化し得る中立的態度における意識という意味では、〈規定可能な未規定性〉を意味し、いずれにしても、対象性がないことがその本質である。この無対象性を反省することは、志向され狙われることが決して顕在化しないが故に、逆に、現に反省している意識作用を際立たせ、意識は意識自身を反省するのである。しかし、意識は、その志向性の故に、決して反省作用を遂行している現今の当体である意識を知覚把握することはできず、そこで覚認し得ることは、まさしく意識の〈志向性〉のみであり、その他の何もでもないのである。〈思量分別の絶したところ〉に向けられた反省は、自らの反省作用へと連れ戻され、意識の本質、即ち、〈規定可能な未規定性の地平〉を限定し規定し、それに意味を付与している〈構成的志向性〉を開示するのである。この構成的志向性の本質直観があってこそ、初めてその志向性の限界を超えて〈規定可能な未規定性の地平〉、所謂〈超越的時空〉を反省的に知覚把握することが可能になると言うべきである。

また次に、反省がもつ〈後からの覚認〉という特性は、まさに意識の志向性を言い表しているが、その限界性の故に、反って先反省的な志向的体験の〈生き生きとした今〉を明示することができる。現在体験しているがままでいること、体験流が〈完全にそれと一緒に泳いでいる〉とき、それを知覚把握することは原理的に不可能である。従って、〈体験の生き生きとした今〉は、反省の〈後からの覚認〉という特性において認識され、そこにおいてまさに〈相対的時間〉が認識されるのである。若し、先反省的体験が、全く内容のない無対象性であれば、それを〈後からの覚認〉という反省の特性に即して知覚把握し得ることは、〈絶対現在〉という無対象性の記述的本質の直観以外では有り得ないのである。

それ故に、〈一念不生の処〉とは、それ自らが開示した〈構成的志向性〉の反省作用によって知覚把握された〈絶対現在〉、即ち、無限定性・

無規定性を意味している。従って〈唯心の妙性〉とは、現象学的に言い換えれば、純粹意識の本質、あるいは、〈規定可能な未規定性の地平における、超越論的に純粹な体験の構成的志向性〉であると理解すべきと思われる。常に相対的である自然的態度による意識作用や意識対象と区別し、純粹体験の構成的志向性を、〈超越論的に純粹な〉意識作用や〈超越論的に純粹な〉意識対象と言いつつと同様に、情識による見聞覚知と外境と区別する為に、唯心の妙性は〈本来の面目・本地の風光〉と呼ばれるのである。従って、一念不生の処で本来の面目・本地の風光を見証するのは、神秘的直観でもなければ叡智的直観でもなく、〈直観的知覚の眼差し〉としての反省作用による、と言わねばならないのである。

5. 無我と純粹自我

悟りについて記述しようとするれば、悟りを対象として客観的に観察しなければならず、常に相対的態度（迷悟を分別する見方）でなければならないが、その記述に際して二つの立場を区別することができる。一つは、小論が採っているように、圓悟や大慧というような他人の歴史的体験としての悟りについて考察し記述しようとする立場である。もう一つは、前記の〈悟りは対象のない自覚である。無媒介で主客未分のところから出る全体性の感覚である。悟りは自性を対象的に感ずることでなく、内観することでもなく、自性が自性に目覚めることである〉というように、自覚者自身が自らの自覚の内容をできるだけ客観視しないで覚そのものとして言い表そうとする立場である。この立場における悟りは、或る個人の或る時における何かについての体験とすることはできず、覚体が覚の相用を自覚するのである故に、何も媒介する必要がなく、従って、悟りは直接性を基本性格とするのである。また、この立場で〈無限定性・無規定性〉や〈絶対現在〉について言うならば、論理的に当然の帰結として一切の相対的尺度を超え、時空をも超越するものとして記述するよう要請され、超越論的にならざるを得ないのである。即ち、悟りについて記述しようとするに際し、既に相対的より超越論的へと態度の変更がなされているのであり、更

に、超越論的態度で臨めば必然的に超越論的な意味の世界が構成され、記述される当の事柄が、自然的であろうと超越論的態度であろうと相違ない只一つの事柄であっても、それに臨む態度が異なれば、恰も別の事柄であるかのように記述されることは有り得るということである。従って、〈対象のない自覚〉として記されている悟りが、先反省的な何もかも志向していない意識についての反省的直観を指しており、〈妙性〉が超越論的に純粋な意識体験の構成的志向性を示していることもあり得るであろう。若し、〈超越論的に純粋な〉という語の意味が、主客・時空を超越する禪的な立場での意味と異ならなければ、現象学は悟りについて究明する方法を有していることになる。

超越論的に純粋な意識体験は、自然的態度で言う意識体験と区別する為であることは先にも述べたが、只、態度の変更によることを指摘し、無限定性・無規定性に名付けられた一つとして紹介したのみであった。ここに改めて〈超越論的に純粋な〉という語の意味について言えば、先にも記した〈たった一つ志向的体験のみが現在する〉と言うときの〈たった一つ〉という語に置き換えることができるであろう。即ち、一般的に言われるような〈実在〉や〈自我〉がそこには見出だされない、ということである。そのような意味での実在について、フッサールは次のように言っている。

実在というものは、個別的にみられた事物の実在であれ、また、全世界の実在であれ、ともに、本質上（現象学的な意味において）、自立性を欠如しているのである。実在は、それ自身において或る絶対的なものであって他のものとは第二次的に結び付く、というのではない。実在は、絶対的な意味においては全く何ものでも無い〈無〉なのであり、実在は、全く何らの「絶対的本質 *absolutes Wesen*」を持たず、実在の持つものといったら、原理的にただ志向的であるにすぎぬような、ただ意識されもしくは表象されうるにすぎぬような、可能的現出の中で現実化されうるような、そうしたものの本質性だけなのである⁽⁹³⁾。

つまり、通常実在と言われている事物は、構成的志向性の意味付与作用

を待って始めて実在として現実化する〈規定可能な未規定性〉なのであり、それらはむしろ純粹意識の諸現出と言うべきであり、それら「事物の世界は、全く顕在的な意識に依拠している⁽⁹⁴⁾」のである。従って、一般に、人間的自我や自我の意識体験は世界の中に実在的に存在するものであり、他の事物も世界の中の実在的存在として見做されるが、「意識は〈純粹〉に考察するならば、一つのそれ自身独立して完結した絶対的存在連関であって、空間的・時間的に何か外界に場を占めるような面を全く持たず、その外界に空間的・時間的な連関においてありうるようなものではない⁽⁹⁵⁾」のである。逆に、事物や人間的自我を個別の実在として下屬させ、算入させていると見做される「全空間的・時間的世界は、その意味上、単なる志向的存在であり、(…) (それらの) 存在は、意識がおのれの諸経験のうちで定立する⁽⁹⁶⁾」のである。

重ねて言うと、超越論的純粹意識は、理念的に実現されるべき、また調和的に続行されるべき習慣的妥当諸作用の、志向的相關者としての世界的超越物を、おのれのうちに内蔵し、それをおのれのうちで構成するのである。

このように、純粹意識の領域においては一般に言われる実在は無化される。即ち、〈法〉が空じられたのであるが〈人〉の空はどうであろうか。禪的な見方と現象学の見方と対比する際に問題になるのがこの〈無我〉や〈無心〉についてであろう。勿論、フッサールも言うように、自然存在者としての人間も社会との結び付きにおける人格的人間も、現象学的エポケーによって遮断されている故に、ここで問題にする必要はなく、所謂、純粹自我とよばれることについて検討しておかねばならないであろう。フッサールはそれについて、次のように言っている。

すべてを純粹意識の流れだけに還元した場合、(…) その諸体験の流れの中のどこを探しても、ほかの諸体験と同列線上にあるその中の一体験といった形での純粹自我というものには、決して行き当たらず、(…) 自我は、現われては流れ去りゆく体験のどれにもみな所屬していて、自我の「目差

し」は、どんな顕在的なコギトもみな「通じて」対象的なものへと向かっている。(…) 純粹自我 reines Ich は、いかなる意味においても諸体験そのものの実的部分ないし契機とは見なされえないのである。各顕在的なコギトのうちで、純粹自我は特別の意味において活潑に働き尽くすのだが、しかしまた、顕在的なコギトの背景をなしているような諸体験もみな、純粹自我に属しており、逆にまた純粹自我も、そうした背景諸体験に属している。(…) 世界と世界に属する経験的主観性とを現象学的に遮断したあとでも、その残余として一つの純粹自我があくまでも残り続ける⁽⁹⁷⁾。

禪と現象学の決定的な相違は、現象学が例え世界を無化しえても純粹自我なるものを無化しない点であるという反論があるに相違ない。しかし、逆に、禪が無化しえた自我はどの自我なのか、果たしてフッサールが言う純粹自我も遮断したであろうか、と問わねばならない。純粹自我に関するフッサールの記述は、先反省的な無限定性・無規定性に積極的な反省の目差しを注いでいる現象学的還元のところでの謂であり、禪者が無我を言う際は、飽くまでその先反省的な無限定性・無規定性のままでいるところでの言であって、そこから出て観察した場合にも、フッサールが言う純粹自我を見出さないとはいえないであろう。フッサールが純粹自我を超越物として記しているのは、純粹意識の領域にはそれを直接見出すことができず、推測されるのみであることを意味しているのであって、禪的な立場で言う無我到に抵触しているとは断言することはできないのである。そもそも〈純粹意識〉という語それ自身が、無限定性・無規定性に積極的な反省、即ち、中立的態度より現象学的態度へと態度の変更がなされて名付けられたのであり、一旦それに名を付ける態度になれば次々と限定し規定し定立することができるのである。何か名付けると全く別の世界へ移動するのではなく、同一の事実なのであるが、名付ける際に採る態度によって限定し規定する形式が換わり〈唯心〉とも〈純粹意識〉とも〈三界〉とも〈現実〉とも名付けられるのである。従って、その名付け意味を付与し世界を構成する作用に即すれば、その本質を〈構成的志向性〉と呼ぶに相応しいと言い得る。

このように記される超越論的に純粋な意識体験の本質は、神秘的な、または観智的直観と呼ばれるような摩訶不思議な直観によって自覚されるのではなく、意識が自らの志向性を反省的に直観したことである。構成的志向性があらゆる意味の世界を己のうちに担うのである故、迷いの世界であれ、悟りの世界であれ、それを構成し得るのであり、その己が構成した迷いの世界より、構成している当の志向性を反省するには、あらゆる定立を一時括弧に入れることが必要であることは明らかであろう。圓悟が、三界を担う〈唯心〉の妙性を見証するために一念不生の処に至るべきことを説いたのと、異なる処がないと言わざるを得ないのである。

結 び

圓悟克勤は「三界唯心、万法唯識。離心之外無別識境⁽⁹⁸⁾」と言う。従って、反省も直観も自心により、思考も体験も自心により、迷うも悟るも自心によるのである。自性が自性に目覚めれば、それは〈自覚聖智〉と言われる。

大慧宗杲は「經典に《若し仏の境界を知らんと欲する者有らば、当に其の意を浄めて虚空の如く、妄想及び諸取を遠離し、心をして向う所皆無礙ならしむべし》と言っているが、ここに言う〈仏境界〉とは心の外に存在していると見做している〈外境界の有相〉を指すのではなく、〈仏の自覚聖智の境界〉なのである。此の境界を知ろうと欲するならば、必ず無始以来より〈意〉の根底に纏い着いている客塵煩惱による汚染を浄めて、虚空の寛曠としているようであればならない。意識中の諸取を遠離すれば、虚偽不実妄想も亦虚空のように捕えようもない。此れが則ち〈無功用の妙心〉と言われる〈仏の自覚聖智の境界〉である⁽⁹⁹⁾。若し人々が、只不可得の処に向い、心意識を死却するならば、諸法の空相を体会し⁽¹⁰⁰⁾、仏の境界を知り、本来清浄な自心を見るであろう。〈自心清浄〉ならば諸縁が息み、既に諸縁が息めば〈体用皆如〉である。〈体〉とは即ち自心清浄の本源であり、〈用〉とは即ち自心変化の妙用を指している。諸縁が息んで〈体用一如〉であれば、一切の差別の〈相〉を見ない。従って、浄に入り

穢に入っても染著される所が無く自由無礙である⁽¹⁰¹⁾。淨穢善悪は皆自心より起きるのである。举足動歩、思量分別することを離れ、外に何を以て自心と呼ぶべきものがあるか。それらは全て自心が起こすのである。若し、自心が淨穢善悪等の判断をする処を識り得たならば、無辺の業障も一時に清浄になり、種々の殊勝も求めなくても自ずから至るであろう⁽¹⁰²⁾』と言っている。

従って、全ての物事に意味を付与し、定立する〈自心〉即ち〈構成的志向性〉こそ迷悟の鍵を握っている、と言い得る。志向性は、作用（用）と対象（相）とが一如（一体）であるからこそ、一方的に定立（相）に向けられ、自ら構成した対象の意味によって苦悩悲嘆する結果を生むのである。若し、一切の定立を遮断し、意識の眼差しを自らの作用へと向け換えるならば、その本質（本性）を開示証明することができるのである。そこに、現象学的エポケーと呼ばれる一切の定立を括弧に入れ、判断を差し控える方法が要請される所以がある。言い換えるならば、情識による思量分別を離れ、一念不生の処に至り、体用一如の唯心の妙性、即ち、本来の面目・本地の風光を証明する為に、〈無〉や〈乾屎橛〉等の話頭を看る看話禪の方法が用いられる所以があるのである。

それ故に、諸仏が開示し、祖師が直指し、現象学が解明してきた事実とは〈唯心の妙性〉であり、〈本来の面目・本地の風光〉であり、〈超越論的に純粋な意識体験の構成的志向性〉であると言わざるを得ないのである。更に、この仮定的な結論に即すれば、その記述の本質は、伝統的な仏教学の用語で言えば〈三界唯心、万法唯識〉であり、現象学的に言えば〈たった一つ志向的体験だけが現在している〉と言い得るであろう。従って、心と境を一と為すは当然として、是と非を一と為し、煩惱と菩提を一と為し、仏と衆生を一と為し得るのである。超越論的立場で言えば、三界は何時でも浄土であり、自己は、即今において本来性を現成していると言い得るのである。それ故に、山は山として、水は水として、僧は僧として、俗は俗として現成していると言い得るのである。

悟りの現象学的考察

注

- (1) 『大慧普覚禪師語録』巻26 (T47-923a)
- (2) 『大慧普覚禪師語録』巻20 (T47-895a) 『大慧普覚禪師語録』巻23 (T47-910c)
- (3) 林 恵鏡『悟り』(『講座禅』巻1-36)
- (4) 西 義雄『盛期の禅思想』(『講座東洋思想』6-249)
- (5) 西 義雄『盛期の禅思想』(『講座東洋思想』6-247)
- (6) 林 恵鏡『悟り』(『講座禅』巻1-29)
- (7) EDMUND HUSSERL “IDEEN ZU EINER REINEN PHÄNOMENOLOGIE UND PHÄNOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE” の略。以下、“IDENN”と略記。引用文の頁数は、“HUSSERLIANA” Band3 所収 “IDENN”の頁数。以下(H III)と略記。
- (8) “IDEEN”(H III-74) 訳文は、渡辺二郎訳『イデー』I /1-160より引用した。以下『イデー』と略記。
- (9) EDMUND HUSSERL “CALTESIANISCHE MEDITATIONEN UND PARIS VOR VORTRÄGE” “HUSSERLIANA” Band1 (H I -72) 以下、“MEDITATION”と略記。舟橋弘訳『デカルト的省察』(『世界の名著』62-214)
- (10) “IDEEN”(H III-74) 『イデー』I /1-159
- (11) EDMUND HUSSERL “PHÄNOMENOLOGISCHE PSYCHOLOGIE. DER ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA ARTIKEL: Versuch einer zweiten Bearbeitung” “HUSSERLIANA” Band9 (H IX -257) 以下、“BRITANICA”と略記。田原八郎訳『ブリタニカ草稿』「改訂版への試論」44
- (12) “IDEEN”(H III-156) 『イデー』I /2-37
- (13) 鈴木大拙『東洋の心』(『鈴木大拙全集』20-72)
- (14) 久松真一『悟り』—後近代の人間像—(『久松真一著作集』2-343)
- (15) EDMUND HUSSERL “LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN. Zweiter band; untersuchungen zur phänomenologie und Theorie der Erkenntnis” “HUSSERLIANA” Band19 (H IX -356) 以下、“L.U”と略記。立松弘孝・松井良和共訳『論理学研究』3-143
- (16) “BRITANICA”(H IX-256) 田原八郎編訳『ブリタニカ草稿』「改訂版への試論」41
- (17) 『圓悟仏果禪師語録』巻15 (T47-783a)
- (18) 『圓悟仏果禪師語録』巻15 (T47-783c)

- (19) 『圓悟仏果禪師語録』 卷16 (T47-788b)
- (20) 『圓悟仏果禪師語録』 卷13 (T47-773a)
- (21) 『圓悟仏果禪師語録』 卷 8 (T47-749a)
- (22) 『圓悟仏果禪師語録』 卷14 (T47-779c)
- (23) 『圓悟仏果禪師語録』 卷 9 (T47-751c)
- (24) 『圓悟仏果禪師語録』 卷 9 (T47-751c)
- (25) 『圓悟仏果禪師語録』 卷13 (T47-773b)
- (26) 『圓悟仏果禪師語録』 卷 9 (T47-751c)
- (27) 『圓悟仏果禪師語録』 卷13 (T47-773b)
- (28) 『圓悟仏果禪師語録』 卷13 (T47-773b)
- (29) 『圓悟仏果禪師語録』 卷 9 (T47-751c)
- (30) 『圓悟仏果禪師語録』 卷 9 (T47-751c)
- (31) “L. U” (H X IX -356) 『論理学研究』 3-143
- (32) “MEDITATION” (H I -72) 『デカルト的省察』 (『世界の名著』 62-214)
- (33) “MEDITATION” (H I -71) 『デカルト的省察』 (『世界の名著』 62-214)
- (34) “L. U” (H X IX -391) 『論理学研究』 3-175 “IDEEN” (H III -74) 『イ
デーン』 I /1-159
- (35) “L. U” (H X IX -386) 『論理学研究』 3-169
- (36) “IDEEN” (H III -74) 『イデーン』 I /1-159 “L. U” (H X IX -391) 『論
理学研究』 3-175
- (37) “IDEEN” (H III -107) 『イデーン』 I /1-215
- (38) “IDEEN” (H III -107) 『イデーン』 I /1-215
- (39) EDMUND HUSSERL “FORMALE UND TRANSZEDENTALE LOGIK”
“HUSSERLIANA” Band17 (H X VII -241)
- (40) 『圓悟仏果禪師語録』 卷12 (T47-766a)
- (41) “MEDITATION” (H I -72) 『デカルト的省察』 (『世界の名著』 62-214)
- (42) “IDEEN” (H III -61) 『イデーン』 I /1-133
- (43) “IDEEN” (H III -58) 『イデーン』 I /1-128
- (44) “IDEEN” (H III -56) 『イデーン』 I /1-125
- (45) “IDEEN” (H III -56) 『イデーン』 I /1-125
- (46) “IDEEN” (H III -56) 『イデーン』 I /1-126
- (47) “IDEEN” (H III -62) 『イデーン』 I /1-135
- (48) “IDEEN” (H III -62) 『イデーン』 I /1-136
- (49) “IDEEN” (H III -61) 『イデーン』 I /1-134
- (50) “IDEEN” (H III -63) 『イデーン』 I /1-136

悟りの現象学的考察

- (51) “IDEEN” (H Ⅲ -63) 『イデー』 I /1-137
- (52) “IDEEN” (H Ⅲ -65) 『イデー』 I /1-140
- (53) “IDEEN” (H Ⅲ -65) 『イデー』 I /1-140
- (54) “IDEEN” (H Ⅲ -65) 『イデー』 I /1-140
- (55) 里見軍之『フッサールにおける認識論的なものと形而上学的なもの』
 (『現象学研究』創刊号-40a)
- (56) “IDEEN” (H Ⅲ -41) 『イデー』 I /1-102
- (57) “IDEEN” (H Ⅲ -41) 『イデー』 I /1-102
- (58) 『中論』 巻2 (T30-18c)
- (59) 『中論』 巻4 (T30-36b)
- (60) 『中論』 巻3 (T30-24a)
- (61) 『中論』 巻4 (T30-36b)
- (62) 『中論』 巻3 (T30-24a)
- (63) “IDEEN” (H Ⅲ -92) 『イデー』 I /1-189
- (64) “IDEEN” (H Ⅲ -590) 『イデー』 I /1-148
- (65) “IDEEN” (H Ⅲ -590) 『イデー』 I /1-149
- (66) “IDEEN” (H Ⅲ -590) 『イデー』 I /1-149
- (67) “IDEEN” (H Ⅲ -67) 『イデー』 I /1-145
- (68) “IDEEN” (H Ⅲ -106) 『イデー』 I /1-215
- (69) 『雪峰義存禪師語録』 巻上 (Z69-75c)
- (70) 『圓悟仏果禪師語録』 巻9 (T47-751c)
- (71) 『景德伝灯録』 巻20 (T51-362a)
- (72) 『仏果圓悟禪師碧巖録』 巻5 (T48-179a)
- (73) 『大慧普覚禪師語録』 巻17 (T47-886a)
- (74) 『大慧普覚禪師語録』 巻25 (T47-918a)
- (75) 『大慧普覚禪師語録』 巻26 (T47-921c)
- (76) 『大慧普覚禪師語録』 巻28 (T47-931c)
- (77) 『大慧普覚禪師語録』 巻19 (T47-893c)
- (78) 『大慧普覚禪師語録』 巻14 (T47-868c)
- (79) “IDEEN” (H Ⅲ -107) 『イデー』 I /1-216
- (80) “IDEEN” (H Ⅲ -107) 『イデー』 I /1-216
- (81) “IDEEN” (H Ⅲ -107) 『イデー』 I /1-216
- (82) “IDEEN” (H Ⅲ -165) 『イデー』 I /2-52
- (83) “IDEEN” (H Ⅲ -162) 『イデー』 I /2-46
- (84) “IDEEN” (H Ⅲ -95) 『イデー』 I /1-193

- (85) "IDEEN" (H III -165) 『イデー』 I /2-52
- (86) 上田泰治『禪と論理』(『講座禪』 卷1-231)
- (87) 上田泰治『禪と論理』(『講座禪』 卷1-230)
- (88) 上田泰治『禪と論理』(『講座禪』 卷1-234)
- (89) 上田泰治『禪と論理』(『講座禪』 卷1-235)
- (90) "IDEEN" (H III -97) 『イデー』 I /1-197
- (91) "IDEEN" (H III -94) 『イデー』 I /1-192
- (92) EDMUND HUSSERL "Erste Philosophie" Zweiter Teil
"HUSSERLIANA"Band8 (H VIII -89)
- (93) "IDEEN" (H III -106) 『イデー』 I /1-214
- (94) "IDEEN" (H III -104) 『イデー』 I /1-211
- (95) "IDEEN" (H III -105) 『イデー』 I /1-213
- (96) "IDEEN" (H III -106) 『イデー』 I /1-213
- (97) "IDEEN" (H III -123) 『イデー』 I /1-244
- (98) 『圓悟仏果禪師語録』 卷4 (T47-730c)
- (99) 『大慧普覚禪師語録』 卷19 (T47-890a)
- (100) 『大慧普覚禪師語録』 卷19 (T47-893c)
- (101) 『大慧普覚禪師語録』 卷19 (T47-891a)
- (102) 『大慧普覚禪師語録』 卷19 (T47-891b)