花園大学国際禅学研究所

論叢

第四号

目　次

『圜悟心要』と『円悟語録』の「法語」について……野口善敬……1
白隠墨跡和歌考……千坂英俊……47
垂示（江隠宗顕）解題と翻刻……堀川貴司……69
臨済宗五山派・美濃定林寺の興亡史……横山住雄……89
明末以来閩南仏教の諸流派について……林觀潮……129
『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章を読む（一）……本多道隆……155
西谷啓治における自己と安心……清水大介……195
『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年正月記
―訓読と注釈―……花園天皇日記研究会……231
執筆者一覧……271

『圜悟心要』と『円悟語録』の「法語」について

野口善敬

はじめに

禅門の『語録』は、もともと祖師の説法や問答を、弟子が筆録するというスタイルを取っていたが、宋代以降、それに加えて祖師自撰の文章が載せられることになる。その代表的なものは、韻文では「偈頌」であり、散文では「書」と「法語」とである。

中国で『語録』が最も大量に編纂されたのは、明末清初期であり、『嘉興大蔵経』には二二〇点以上の『語録』が収載されており、その他にも私版のものも数多く残されている。そしてこれらの『語録』には、自撰の「偈頌」や「法語」などが加えられている。その編纂に当たって、自撰の詩文を加える祖型となったのは、恐らく北宋中葉の雪竇重顕（九八〇～一〇五二）の『明覚禅師語録』や、北宋末の圜悟克勤（一〇六三～一一三五）の『円悟（ママ）仏果禅師語録』、圜悟の法嗣で南宋始めに活躍した大慧宗杲（一〇八九～一一六三）の『大慧普覚禅師語録』であったと考えられる。大慧の『語録』三〇巻は宋代の大蔵経に入蔵された最初の禅語録であるし（『唐本一切経目録』巻下、『法宝総目録』第二冊・148b）、雪竇と圜悟の『語録』も明代以降、入蔵されており（『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）、明末

清初期の禅僧から見る時、指標とするに足る高い格式を持っていたからである。

もちろん雪竇や圜悟の『語録』としては、入蔵されるまでに別の形での『語録』が存在し、後世それに手が加えられたものであろう。たとえば圜悟には、入蔵本より古い元版の『圜悟禅師語録』一〇巻があるが、通巻数の記載は無いし、「上堂」の部分だけが題目に「語録」と明記されており、その他の「法語」「小参」「普説」などは、それぞれ別立てとなっている。また、大慧にも入蔵本と別に一二巻本の『語録』があり、「上堂」「秉払」「頌古」「偈頌」「塔銘」が入れられた整った体裁となっているが、別に『大慧普覚禅師普説』五巻・『大慧普覚禅師法語』三巻・『大慧普覚禅師書』一巻が存しており、表紙の題簽は『普説』が巻一～五、『法語』が巻六、『書』が巻七となっている。『大日本校訂蔵経』第五九～六〇冊の底本がそれである(1)。ただ、大慧が遷化した九年後の乾道八年（一一七二）に入蔵を求めて上進された三〇巻本の『大慧普覚禅師語録』には、既に「偈頌」や「法語」「書」などが正式に組み込まれており、南宋最初期に、それ以後の『語録』の形式が確立していたことは間違いない。

また、これら三人のうち、雪竇は「偈頌」で著名であり、圜悟は「法語」、大慧は「書」で知られていた。入蔵本の雪竇の『語録』では「偈頌」が加えられ、圜悟の『語録』では「偈頌」と「法語」が(2)、大慧の『語録』では「偈頌」と「法語」と「書」が収載され、段々と内容が増幅されていくのである。

ところで、雪竇の「偈頌」は『祖英集』二巻として『語録』とは別に刊行され、圜悟の「法語」も『圜悟心要（仏果圜悟真覚禅師心要）』二巻として、大慧の「書」も『大慧書（大慧普覚禅師書）』二巻として、それぞれ別行されていた。このことも、「偈頌」「法語」「書」がそれぞれ彼らの特色であったという事実を裏付けている。これら三つのうち、『祖英集』は『明覚禅師語録』の巻五、六に入れられ、『大慧書』は『大慧普覚

禅師語録』の巻一九～二四に入れられている。ただ、『圜悟心要』だけは『円悟仏果禅師語録』の巻一四～一六の「法語」の部分と、分量も大きく異なり、重複する同じ「法語」の文章でも、語句や文字に大きな異同が存している。

『圜悟心要』と『円悟仏果禅師語録』の「法語」の問題については、既に先論があるが(3)、今回はそれを踏まえながら、『圜悟心要』の構成について再考を加えてみたい。

一、「法語」とは何か

ここで具体的に『圜悟心要』（以下『心要』と略記）の話に入る前に、そもそも「法語」とはどういうものであるのか、整理をしておこう。

もともと「法語」という言葉は幅広い意味で用いられており、禅門内での使用法も一定していない。

『禅林象器箋』に既に指摘されている通り、『大方等大集経』巻五に「法語とは、およそ演説するときに、法（真理）に依って語ったものだ。…法語とは、真実の語（ことば）であり、法を守護する語（ことば）だ（法語者、凡所演説、依法而語。…法語者、真実之語、守護法語）」（T13・29c）とある。これに従うならば、「法語」とは、仏法に則って口でしゃべった言葉だということになる。つまり、仏法を踏み外さない発言は、すべて「法語」なのである。

禅門における「法語」もこの大枠を出るものではないが、凡そ四つの使い分けが存する。

一つには『語録』そのもの全体を指す場合であり、「〔版木を彫る〕職人と材料〔の木材〕を集め、師（＝圜悟）の法語を天下に伝えようとした（鳩工聚材、以師法語、伝諸天下）」（『円悟仏果禅師語録』張浚序・T47・

714a）とか(4)、「和尚（＝南石）の四会（＝四ヶ寺での説法）の法語を記録し、集めて一帙にした（録和尚四会法語、裒為一帙）」（『南石文琇禅師語録』姚広孝序・Z124・189c）などが、その例である。ただ、宋代以降の『語録』では、結果的に、弟子の筆録部分と師の自撰の文章を含むことになる。

二つには、『語録』全体ではなく、『語録』の「上堂」や「示衆」だけを限定的に指す場合である。「上堂」の用例については、「筠州黄檗山法語」（『黄龍慧南禅師語録』巻一・T47・632b）、「住翠巌広化法語」（『死心悟新禅師語録』巻一・Z120・123c）、「杭州西天目山師子禅寺法語」（『高峰原妙禅師語録』巻一・Z122・328a）などがあり、「上堂法語」という熟語も存在している（『石屋清珙禅師語録』福源石屋珙禅師塔銘・Z122・326d、『投子義青語録』重刻投子青和尚語録後序・Z124・239a）。「示衆」に関しては、「湖州双髻庵法語」（『高峰原妙禅師語録』巻一・Z122・327b）という用例がある。「法語」の原義通り、口でしゃべった言葉であり、弟子が筆録した本来の「語録」の部分を指す。

残りの二つは自撰の文章になるが、三つ目は、現在の日本で「香語」と呼ばれている偈を指す。『禅苑清規』巻七の「尊宿入院」条に「山門の下で焼香する。必ず法語がある（於山門下焼香。当有法語）」（Z111・458b）とあり、『勅修百丈清規』巻三の同じ「入院」条にも、「山門に至って焼香し、法語を唱える（到門炷香挙法語）」、「仏殿に至って焼香し、法語を唱える（至仏殿炷香挙法語）」、「土地堂と祖堂で焼香し、それぞれ法語がある（土地堂・祖堂炷香、各有法語）」、「方丈に入って…法語を唱える（入方丈…挙法語）」（T48・1125b～c）と繰り返し出てくる。また、『勅修百丈清規』巻二の「達磨忌」条に「住持が拈香して法語がある（住持拈香有法語）」（T48・1118a）とあるのも同様である。

そして四つ目が、圜悟の『語録』や『心要』に載せられた「法語」である。「上堂」や「香語」などのよ

うに、不特定の多くの弟子に対して発せられた言葉ではなく、「書」と同様、特定個人に宛てた文章である。原則として「～に示す」といった具合に、付与した相手の名前が「法語」冒頭に題記されている(5)。その点、書かれた内容も含め、「書」と「法語」は類似している。しかし、手紙である「書」が、離れた場所にいる人物との書面による遣り取りであるのに対し、「法語」は出家・在俗の修行者からの依頼によって作成し与えられた一方通行の文章である。「法語」を依頼するに当たっては、「軸を袖に入れて持ってきて法語を求めた（袖軸求法語）」（『応菴曇華禅師語録』巻八・示章化士、Z120・437a）、「紙を袖に入れて持ってきて法語を求めた（袖紙覓語）」（『痴絶道冲禅師語録』巻二・示晞勤蔵主、Z121・273a）、「絹を持ってきて法語を請うた（以絹来請法語）」（『永覚元賢禅師広録』巻九・示太雅上人、Z125・253a）などとあるように、書くための軸や紙・絹などを持参し、依頼を受けた師家がそれに書いて返したものである。雪竇重顕の『明覚禅師語録』にはこのような「法語」は見られず、『圜悟仏果禅師語録』や『大慧普覚禅師語録』に数多く収載されていることから、北宋末に爆発的に広まった形式であろうと思われる。

二、「法語」の特質

では、個人宛に書かれた四つ目の「法語」（以下、「法語」という場合は、全てこの個人宛のものを指す）は、どのような目的で作成されたのであろうか。禅録の中に、この「法語」の意味について説明した個所が多く見られる。

いわゆる法語とは、道を得た先輩の士が、仏祖不伝の妙を突き付けて、修行者を戒め悟らせるものなの

である。

所謂法語者、蓋前輩有道之士、提持仏祖不伝之妙、警悟学者。（『痴絶道冲禅師語録』巻二・示巽升維那・Z121・274b）

法語を作るのは、仏道修行に勉め励む助けとするためである。

法語之作、為進道勉励之助。（『東明和尚語録』法語・示嗣芳侍者、『五山文学新集』別巻二・p. 41）

わざわざ法語を求めて、道に入る警策にするのだ。

特求法語、為入道警策。（『偃渓広聞禅師語録』巻二・示牧維那・Z121・148b）

法語を求めて、仏道修行の手だてとするのだ。

求法語為進修之逕。（『古林清茂禅師語録』巻五・示李居士・Z123・261a）

「法語」が個別の修行者に対する参禅の指示を行なった文書であることが知られよう。確かに『心要』にしろ他の『語録』の「法語」にしろ、出家・在俗を問わず修行の目標と具体的な方法を書いたものがほとんどなのである。

ただ、「法語」の中には特殊な性格を担ったものが存在している。それは、印可証明として書かれた「法語」である。圜悟の『円悟仏果禅師語録』（以下『語録』と略記）所掲の二つの「法語」の末尾に付された次の二節がそれを示している。

知蔵（経本を管理する役職）の隆公は、湖湘（湖南省）〔の道林寺〕で投機（さと）ってから、また〔私に付き従って〕北山（南京の蒋山）に行って十余年、真に奥深い真理を探究して精通し、本領が明らかになった衲子（そうりょ）である。そこで〔彼を〕取り立てて〔寺の指導者としての〕座を分かって弟子たちの指導をさせて、

三年になる。〔このたび〕予（わたし）は天子の思し召しで首都〔開封〕にある天寧寺に移ることになったので、〔隆公は〕法語をもらって道を契（さと）ったことを示したいという。よってこの数段〔の法語〕を〔彼の〕ために出し〔与え〕たものである。宣和六年（一一二四）十二月中旬、仏果老僧が書いた。

隆公知蔵、湖湘投機、還往北山十餘年。真探賾精通、本色衲子。遂挙分席訓徒已三載。予被睿旨、移都下天寧。欲得法語以表道契。因為出此数段。宣和六年十二月中澣(6)、仏果老僧書。（『円悟仏果禅師語録』巻一四・T47・777b）

仏智裕公は、長い間、諸方に参禅して回り、一言のもとに〔真理に〕契（かな）い、それまでの証解（さとり）を一斉に抜け出して、高く飛び越えた。そこで〔寺の指導者としての〕座を分かって〔彼に〕弟子たちの指導をさせ、この大いなる仏法の印（しんり）を受けついで守り、広めさせる〔ことにした〕。よって〔この〕法語を書いて贈るものである。

仏智裕公、久参遍歴、一言相契、従前證解併脱去、卓然超絶。遂分座訓徒、伝持流通此大法印。因書法語以贈。（『円悟仏果禅師語録』巻一五・T47・782b）

隆公知蔵は虎丘紹隆（一〇七七～一一三六）、仏智裕公は仏智禅師こと蓬庵端裕（一〇八五～一一五〇）であり、何れも圜悟克勤の法嗣である。

ただこの両節は『心要』所載の両者の「法語」には見えず、『語録』の「法語」の末尾にだけそれぞれ付記された文章である。また、仏智の「法語」の題目は「示裕書記」であり、文章の内容から見ても出世住持する以前のものであるが、所引の出だしは「仏智裕公」で始まっている。仏智が「仏智」という号を下賜されたのは、彼が詔を奉じて径山に住持した時のことであり（『続伝燈録』巻二七・明州育王仏智端裕禅師条、

T51・65a）、仏智が丹霞（河南省南陽府）に出世し、続いて虎丘（江蘇省蘇州府）に住持した後のことである。よって、印可証明の部分は、偽作ではないにしろ文章に後世の改変が加えられている可能性が高い。

ともあれ、自分だけに与えられた著名な師家からの教示の文章であり、印可証明としても使用された「法語」が、修行者の間で宝物のように扱われるようになったことは、自然な成り行きであった。渡元僧である寂室元光（一二九〇～一三六七）は、当時の人々の法語に対する扱いについて次の様に述べている。

弟子（おとうと）の真源が、ある日、日々の警策にしたいと、紙を差し出して法語を求めた。思うに、法語とは、道〔を見る〕眼が明らかで本領を発揮している禅匠の〔やるべき〕仕事である。宗旨にも通達し説法にも通達し、意（こころ）が円満で句（ことば）が活き活きとしているから、衲子（修行僧）が手に入れて標式（もくひょう）とするのだ。だから〔法語を〕得た者は、隋侯の珠や卞和の璧〔といったこの上ない宝物〕を袖にしまっているかのようにして家に帰るのである。

法弟真源、一日出紙需法語為日用警策。予謂、法語者、道眼明白底本色宗匠事業。以其宗説倶通・意句円活、而衲子取為参禅之標式而已。是故得之者、如袖隋珠卞璧而帰家也。（『永源寂室和尚語録』T81・128a）

ただ、宝物として大事にするのが高じると、「玩物喪志」の骨董趣味に陥る危険性がある。そこで当然、禅門内においても「法語」について批判的な意見が出されることになる。たとえば雪峰の東山慧空（一〇九六～一一五八）は言っている。

今時の一種の風習は、まさしくお笑いぐさである。紙を袖にいれて〔持って行き、挨拶のために浄めの〕香を焚き、偈頌や法語を求めるといった類がそれである。更には、ものの本質が見えない、ある種

の老師がいて、来機（あいて）のことが分からずに、その雪のように白い紙の上に、クソ〔のような言葉〕を積み上げ、学家（修行者）はそれを珍蔵して身を守るお札としている。何とも苦々しいことだ。

今時一種風範、直是好笑。如袖紙焼香、求偈頌賛法語之類、是也。更有一般瞎老師、不弁来機、便向他雪色紙上、屙一堆。学家珍蔵、以為護身符子。苦哉、苦哉。（『雪峰慧空禅師語録』Z120・146d）

また、「法語」の亜流になるであろうが、径山にも住持した痴絶道冲（一一六九～一二五〇）は、弟子の「法語」の求めに対して、『論語』の「述べて作らず」の精神から、『般若心経』や古徳の言葉をそのまま書き、紙の末尾に年月と自分の名前を署名して渡したという（『恕中無慍禅師語録』巻六・Z123・441d）。日本で現在行われている墨蹟の走りであろう。

ともあれ、圜悟の『心要』や『語録』をきっかけとする「法語」は後世大いに流行することになるのである。

三、『心要』と『語録』の成立時期と編者

前述のように、『心要』と『語録』の「法語」とは、重複する部分はあるものの、点数も並べられた順序も異なる。点数で言えば、『心要』は最も収載数が多い五山版が一四四条あるが、『語録』は四四条（後述する元版『圜悟禅師語録』は四七条）と、三分の一以下である。収載の順序は編輯が全く別なのだから当然であろうが、同じ宛名の「法語」でも、かなりの文字語句の出入異同が見られ、『心要』と『語録』とでは、採録した「法語」の原本自体が異なっていたと思われる。当時、個人宛の正式な文書は、人々が筆写して回覧

する、いわば公表された論文と同じような扱いを受けており、だからこそ当時の『語録』の項目に「偈頌」などと同様、「法語」や「書」が入れられることになるのである。つまり、好事家の間で「法語」が書き写されていく間に、「字、三写を経て烏焉、馬と成る」の諺通り、大幅に文字の変化を生じた写本が、数多くあったと考えられるのである。また、『語録』の「法語」については、『語録』編纂に当たって、編者もしくは圜悟本人の手によって整理校訂が加えられた可能性もある。それは『語録』の編纂作業が圜悟遷化以前に既に始められていたからである。

『心要』と『語録』の巻頭には、それぞれ序文が残されているが（『心要』の序については後述するように宋版のみに付録）、『心要』の序文の撰年は紹興十五年（一一四五）七月である。一方、『語録』の序文はもともと全部で七つ残されているが(7)、一番古い耿延禧の序が紹興三年（一一三三）十二月、一番新しい馮楫の「後序」が紹興六年（一一三六）十月である。圜悟が遷化したのは紹興五年（一一三五）八月のことであり（『鴻慶居士集』巻四二・円悟禅師伝）、もちろん最終的な『語録』の完成刊行は馮楫の「後序」が書かれた圜悟遷化後の紹興六年より更に後のことであろうが、紹興四年（一一三四）の韓駒の序を冠して刊行された東福寺所蔵の宋版『語録』の存在をもっても知られるように、部分的な『語録』は圜悟の在世中に既に刊行されていたと思われる。しかも、馮楫の「後序」には、『語録』の収載内容について「小参・示誨・偈頌・法語」と具体的に項目が述べてあり、既にその次点で『語録』に「法語」が収められていたことになる。よって『語録』の「法語」部分は圜悟の生存中、もしくは遷化直後に編集されていたと考えられよう。他方、『心要』は圜悟が遷化して十年後の成立ということになるから(8)、『語録』の完成から十年近くの歳月がその間にあったことになる。

だとするならば、『心要』を編纂するに当たって、編集者は当然、『語録』の「法語」の部分を参照することが可能だったはずである。にも関わらず、重複する条には前述したように文字語句に大きな異同がある上に、後述するように、『語録』の「法語」四四条の内、四分の一以上の一二条が宋版の『心要』には入れられていないのである。それは何故なのであろうか。

『心要』の編集者の名前については、宋版以来、全ての『心要』の刊本で、巻頭に「嗣法　子文　編」と明記されており、圜悟の法嗣である台州（浙江省）鴻福寺の子文禅師（生卒年未詳）であったことが知られる。子文の名前は『嘉泰普燈録』巻一五（Z137・116b）・『続伝燈録』巻二八（T51・664b）・『五燈会元』巻一九（Z138・382b）に見えている。また、『心要』に子文に与えた「法語」である「示普賢文長老」（Z120・355a）があることから、鴻福寺以外に、普賢寺（同名の寺が各地にあるため何処にある普賢寺か特定はできない）にも住持した経験があることが知られる。更にはその「法語」の中に「監寺（寺を総監する役職）の子文が〔「法語」を書いて貰うために〕この軸を置いていって、今で数年になる。…建炎三年（一一二九）閏八月十一日、雲居（江西省南康府の雲居真如禅院）の東堂で〔この法語を〕書いた（監寺留此軸、今数年。…建炎三年閏八月十一日、雲居東堂書）」（Z120・355c～d）とあることから、圜悟が雲居禅院に住していた建炎三年（一一二九）から遡ること三年前には既に弟子であり、建炎三年当時、もしくはそれ以前に雲居禅院で監寺を勤めていたことが知られる。ちなみに圜悟が雲居禅院に勅住したのは建炎元年（一一二七）十一月十八日のことであるから（『語録』巻六・T47・741b）、子文が軸を圜悟に渡したのは足かけ三年前の雲居入院の前後のことであろう。

これに対して明末清初期の嘉興蔵本を底本とする大正蔵本の『語録』は、各巻の巻頭に全て「宋平江府虎

丘山門人紹隆等編」と、圜悟の法嗣である虎丘紹隆の名前を代表として冠している。しかし、圜悟の『語録』の古い形を伝える大谷大学図書館神田文庫（神田喜一郎博士寄贈図書）所蔵（請求番号・余甲224）の『圜悟禅師語録』一〇巻所収の「圜悟禅師法語」は、「参学比丘 若平 同編」とあるし(9)、また、巻頭の耿延禧の序に「〔圜悟の〕学徒である若平が…師の語要を集めて刊行しようとした（学徒若平…集師語要将以刊行）」（T47・713c）とあり、張浚の序（714a）や鄭績の「小参普説序」、蔣璨の「雲居普説法語序」、馮楹の「後序」にも若平の名前が挙げられていることから、実質的に「法語」に限らず『語録』の編纂をし、耿延禧らに序文の依頼を行なったのは、弟子の若平という人物だったことが知られる。若平という名前は圜悟の法嗣の中には見えず、修行僧の一人であったと思われるが、『語録』巻二〇に「示若平禅人」（T47・806a）という五言律詩と、「若平禅老請讃」（808b）という真讃が残されている。自分で編纂した『語録』に、自分に関わる文章を二点入れるというのは、編集者の役得だったのかもしれないが、法嗣ではないにしろ上位の弟子だったことには間違いあるまい。ちなみに、『心要』の編者である子文に関わる文章で『語録』に入れられたのは、巻二〇の「子文監寺請讃」（807c）という真讃だけであり、『心要』にある「示普賢文長老」の「法語」は採録されていない。その真讃の結びは「誰にこれが領解できよう。まさか子文に分付（つたえ）たなどとハッキリ言えようか（有誰領此。豈可顕言分付子文）」となっており、圜悟の子文に対する印可証明の文章として載せられたものであろう。

四、『心要』の序文が示すもの

話を戻して、ではなぜ『心要』の内容に『語録』の法語が反映されていないのであろうか。『語録』を編纂した若平は、その編纂に当たって、当然、時期的に後れて出された『心要』の内容を知らなかったであろう。一方、『心要』の編者である子文は、その編纂に際して、既に出されていた『語録』の存在を知らなかったはずがない。よって、両書に収載された「法語」に違いが存する理由は、主に子文の側にあったと考えられるのである。

ここで、その理由を探るのにヒントを与えてくれそうな資料がある。それは『心要』の巻頭に序文として付録された跋である。この序文は、版心に「跋」と明記されており、恐らく当初、跋文として依頼作成されたものを、何らかの事情で序文として転用したものであろう。宋版の『心要』、それも東洋文庫本にのみ付録されて残された貴重な存在であり、活字体ではなく行書体の直筆を刊刻したものであるが、その全文は次の通りである(10)。

私の友人である眉山（四川省成都の南西七〇㎞、蘇軾の出身地）の史傑、〔字は〕才甫〔なる人物〕は、「〔私は〕仏が手に入れた絶妙なところを学んだ」と自分で言い、諸方（あちこち）〔の禅僧〕を貶剥（へんぼう）して少しも容赦しなかった。圜悟老師は晩年に蜀（四川）に帰られたが、才甫は遂寧（四川省成都の東一五〇㎞）まで迎えに行き、師（圜悟）は〔彼に〕大軸の法語を贈った。〔才甫は〕喜んで〔持ち〕還り、部屋を閉め切って香を焚き、一字一字、尋ね究めていたが、ある日突然、どう考えてよいのか全く分からなくなり、気が狂ったようになった。〔そこで〕また昭覚寺（成都の北郊）まで師に会いに出かけた。師はすでにそ

の病気が分かっていたので、出迎えて挨拶するとすぐに告げて言った、「どうして『易経』を読まないのか」と。才甫は昭覚寺の一室を借りて『易経』を読んだが、狂気がいっそうひどくなった。師は彼のところに行って質問した、「『易経』を読んで得るものがあったか」と。才甫は言った、「『易経』にはいったい何が書かれているのですか」と。師は机の上に一字を書いて立ち去った。才甫はますます狂ったようになり、数日たたないで死んでしまった。師はいつも人に教示するのに法語をもちいていた。大善知識（偉大な指導者）〔である師〕が我が身を傷つけて血を出すのを惜しまずに、〔仏の〕慧命（ちえ）を〔伝えて存〕続させようとしたのであり、この上ない心づかいなのである。ところが才甫はたまたまこのよう〔な結果〕であった。〔『臨済録』にもあるように〕「金の粉は貴重なものだが、眼に入ったら〔眼が〕かすんで〔見えなくなって〕しまう」〔とある通りなのだ〕。きっと私の〔この〕言葉に賛成するものがいることであろう。　紹興十五年（一一四五）七月中旬、長楽（長楽郡は福建省福州の旧名）の郡斎（郡の役所）にて、分寧（江西省南昌府寧州）〔出身〕の莫将が書いた

予友人眉山史傑才甫、自謂「學／佛所得要眇」、貶剥諸方不少／貸。圜悟老師晩帰蜀、才甫／往遂寧迓之、師贈以法語大／軸。喜而還、閉閤焚香、字ゝ尋／（以上、一丁表）繹。忽一日盡迷所見、如狂人。／復走見師於昭覺。師已知／其病、迎揖亟語曰、「何不讀易」。／才甫假昭覺一室、讀易。狂／且甚。師往問之曰、「讀易有得／（以上、一丁裏）乎」。才甫曰、「易果何書耶」。師作／一字於案上而去。才甫益狂、不／數日死。師毎語人以法語。大善／知識、不惜出身血、續慧命、用／心至矣。而才甫遇ゝ如此。金屑／（以上、二丁表）雖貴、落眼成翳。必有與予言／者。紹興十五季七月中澣、長／樂郡齋分寧莫將書（予（わ）が友人、眉山の史傑、才甫、自ら「佛得る所の要眇を學ぶ」と謂い、諸方を貶剥して少し

も貸さず。圜悟老師、晩に蜀に帰るに、才甫遂寧に往きて之を迓え、師贈るに法語の大軸を以てす。喜びて還り、閤を閉じて香を焚き、字ゝ尋繹す。忽ち一日盡く所見に迷うこと狂人の如し。復た走きて師に昭覺に見ゆ。師已に其の病を知り、迎揖して亟かに語げて曰く、「何ぞ易を讀まざる」と。才甫、昭覺の一室を假りて易を讀む。狂且つ甚だし。師往きて之に問いて曰く、「易を讀みて得る有りや」と。才甫曰く、「易果たして何の書なりや」と。師、一字を案上に作して去る。才甫益ます狂い、數日ならずして死す。師毎に人に語るに法語を以てす。大善知識、身血を出すを惜しまず、慧命を續ぐ。用心至れり。而るに才甫遇々此くの如し。金屑貴しと雖も、眼に落ちて翳を成す。必ず予が言に與する者有らん。紹興十五季七月中澣、長樂の郡齋にて分寧の莫將書す。）

登場人物である史傑については史書類にその名前が見当たらず、詳しいことは分からない。文章の内容としては、圜悟が「法語」を多筆していたこと、つまり「法語」が圜悟の接化の特色であったことが端的に記されている。ただ、この文章には題記がないし、見ての通り、『心要』の編纂に関する記述も全くないため、『心要』の成立についての事情を知ることはできない。

この文章で注目すべきは、撰者の莫将なる人物の存在である。莫将については正史である『宋史』に立伝されておらず、纏まった塔銘・行状の類は残されていないが、『五燈会元』巻二〇（Z138・788a）・『続伝燈録』巻三〇（T51・678c）に立項されており、その他『建炎以来繫年要録』二〇〇巻の記事などによってその概要が知られる(11)。彼の字は少虚。文中にもあるように分寧（江西省南昌府寧州）の出身である(12)。生年は分からないが、亡くなったのは紹興十六年（一一四六）八月のこととされる（『建炎以来繫年要録』巻一五五、史学叢書本・p. 2514）。つまり、『心要』の序文（跋）は莫将が死ぬ一年前に撰述されたものということになる。

『五燈会元』や『続伝燈録』では、彼は禅門において大隋の南堂元静禅師（一〇六五～一一三五）の法嗣で

あったとされる。南堂は圜悟と同じく五祖法演の法嗣であるから、莫将は圜悟から見ると法系上の侄（おい）に当たることになる。更に両書によれば、莫将は西蜀（四川省西部）に任官していた時に南堂に謁して悟道したとされる。莫将は紹興七年（一一三七）、利州（四川省慶元県）の通判（府州の軍事長官）であったとされるから（『建炎以来繫年要録』巻一一六・p. 1870）、その頃のことということになろう。彼は翌年の紹興八年（一一三八）十二月に同進士出身を賜り（巻一二四・p. 2022）、以後、工部侍郎から尚書へと累進して敷文閣学士となり、紹興十一年（一一四一）十二月に明州の長官（巻一四七・p. 2370）、十四年十二月に福州の長官（巻一五二・p. 2454）、十五年六月に広州の長官に移ることが決まり（巻一五三・p. 2475）、翌十六年八月に死去して端明殿学士を特贈されている（巻一五五・p. 2514）。序文（跋）が書かれたのは紹興十五年七月であるから、広州への赴任が決まって後のことであるが、まだ広州に移らず福州にとどまっていたのであろう。

ところで、莫将が紹興八年（一一三八）以降、政界で頭角を現して活躍した最大の原因は、彼が金との和議を主張していたことにあった。同年十二月十二日、莫将は皇帝に謁見を賜るが、同日の上奏文で「陛下が使者を遣わして和議を請われれば、敵も和議をもって応じることでしょう（陛下遣使以和請、敵以和応）」（巻一二四・p. 2013、また『全宋文』巻四四三一に「論和議疏」として収載）と述べている。彼が同進士出身を賜ったのはそれから十三日後の同年十二月二十五日のことであり（巻一二四・p. 2022）、この同じ日に河南と陝西の故地を割譲することで宋と金との第一次の和議が成立している（『宋史』巻二九、中華書局校点本・p. 538）。また、同月二十八日に講和派の秦檜（一〇九〇～一一五五）が宰相になり（同前）、以後、秦檜は死去するまで二十年近くの間、政権をほぼ握り続けた。その中で、紹興十一年（一一四一）十一月、金との最終的な和議が成立している（同前・p. 556）。莫将は秦檜に先んじて亡くなっており、彼の栄達は秦檜の権力の下、講和

派としての功績に支えられたものであった。

五、『語録』序の作者

一方、圜悟の『語録』の序を書いた人物のうち、注目すべきは張浚（一〇九七～一一六四）の存在である。彼の序は、大谷大学所蔵の元版では、冒頭に掲げられている。彼は主戦派の領袖の一人、つまり秦檜と対立した人物として知られる。政和八年（一一一八）の進士第に中り、礼部侍郎から建炎三年（一一二九）三月に礼部尚書（『宋史』巻二五・p. 463）、翌月に知枢密院事（軍事大臣）となり、トップ官僚として淮南方面で金との激戦を繰り広げ、武勇で知られたが、講和派の擡頭により秦檜と対立し、紹興七年（一一三七）、左遷されて永州（湖南省）に流される（『宋史』巻二八・p. 532、巻三六一・p. 11305）。二年後に復官するが、紹興十六年（一一四六）には、再び秦檜の激怒に遭い、連州（広東省）に流され、同二十年（一一五〇）には永州に移されている（『宋史』巻三〇・p. 565, 572、巻三六一・p. 11306）。

秦檜の主戦派に対する弾圧としては、紹興十一年（一一四一）十二月に死刑となった岳飛（一一〇三～一一四一）の例が有名であるが、俗世間を離れているはずの禅門も決して主戦派と講和派の争いと無関係ではなかった。圜悟の法嗣である大慧宗杲（一〇八九～一一六三）は秦檜の意に逆らう言葉があったとして同年四月に衡州（湖南省）に流され（『宋史』巻四七三・p. 13759、『大慧年譜』紹興十一年条）、同二十年六月には梅州（広東省）に移されている（『大慧年譜』紹興二十年条）。大慧が流罪になったのは、直接には在俗の法嗣であった主戦派の張九成（一〇九二～一一五九）の落職配流に連座したものであり、九成は邵州（湖南省）に流され

ている（『宋史』巻三七四・p. 11578〜9、『大慧年譜』紹興十一年条）。ちなみに、後に大慧の「塔銘」を書いたのは他ならぬ張浚であり（『大慧禅師語録』巻六・T47・836b）、張浚の母である秦国太夫人も大慧に深く帰依していた（『大慧禅師語録』巻一四・T47・869b）。

つまり、『語録』は、まだ主戦派の力が強かった紹興初年に編纂刊行されたが、『心要』は講和派の秦檜が権力を握り、主戦派を弾圧していた真っ直中に編纂刊行されたことになる。また、『語録』を編纂した若平が張浚に序を依頼したのは、主戦派が有力であった時期のことであり、主戦派との強いつながりがあったことは間違いがない。一方、『心要』を編纂した子文が序文代わりの跋を依頼した莫将は、在家居士として圜悟と深い法縁があるにせよ、当時、講和派の中心的な存在であった。同じ圜悟下同門の子文と若平との間に、主戦派と講和派との対立が影響して、二人の間に深い溝があり、そのことが『心要』の編纂に影響を与えた可能性は否定できないのである。

六、『心要』の条数

『心要』と『語録』の成立とその背景については、まだ不明な点もあるが、ひとまず話を終わり、続いて『心要』および『語録』所収の「法語」の相互の具体的関係について見ておきたい。

これまでの研究が指摘するように、最も古い『心要』の刊本は南宋の嘉熙二年（一二三八）のものであり、東洋文庫所蔵（請求番号・XI-1-9）の二巻四冊本が、最も完備している。前掲の莫将の跋はこの本にだけ見られるものである(13)。

同じ刊本としては、元伊藤祐淳氏所蔵にかかる重要文化財指定本が九州国立博物館に所蔵されているが、跋も無く巻上の前半二十八丁が写本である。また大谷大学神田文庫にも巻下の部分だけが残されている（請求番号・余甲224）。

この宋版と五山版以降の刊本との最大の相違は、跋の有無を除けば、その収載された条数である。つまり宋版は、巻上に（1）「示華蔵明首座」から（62）「示張直殿」まで、巻下に（63）「示胡尚書悟性勧善文」から（130）「示華厳居士」まで、合計一三〇条を各巻七〇丁という同一枚数の紙面に並べて載せている。一方、現在もっとも簡単に見ることができる続蔵本（Z120）や万治元年（一六五八）の江戸刊本などは、一三条多い一四三条収載されている。つまり後世、増補が行われているのである。

では、この増補が何処で行われたかと言えば、中国ではなく日本で行われたことが、宋版同様、東洋文庫に所蔵されている五山版『心要』に拠って知られる。「覆暦応四年（一三四一）刊本重刊」とされるこの本（請求番号・二-B-b-六四）は二巻二冊で、巻上・巻下ともに本編は七〇丁であり、巻下の七〇丁表までは、宋版と全く同じである。問題はその後に増補された紙が一四丁半付けられていることである。巻下の七〇丁裏は、宋版では刊記が書かれている部分であるが、この五山版では七〇丁裏から別刷りで第一行目の「示無住道人」から始まり、七五丁表まで次の七条が加えられている。

①示無住道人（70b）
②示元長禅人（70b～71b）
③示丹霞仏智裕禅師（71b～72a）
④建炎三年閏月十一日前雲居圜悟禅師克勤書与耿龍学書批（72a～b）

⑤示楊無咎居士（72b～74a）
⑥示成都雷公悦居士（74a～b）
⑦又示（74b～75a）

七五丁までの版心には魚尾の下に「心要下」とあり、七五丁表の最終行には「仏果圜悟真覚禅師心要巻下」とあって、ここまでが巻下の増補部分であることが知られる。ところが、七五丁裏の部分は第一行（空白行）の左側で紙が切断され、印刷された別の紙が張り合わされている。次丁の版心には「心要上」とあり、版心の丁数表記は再び「七十一」から始まって「七十九」までである。よって、巻下七五丁裏に継ぎ足された半丁は、巻上の七〇丁裏に当たる計算になる。また、七九丁裏の終わりから三行目に「仏果圜悟真覚禅師心要巻上」とあって終わっているから、明らかに巻上の増補部分ということになる。その巻上増補の九丁分には次の七条が収載されている。

⑧示張持満朝奉（70b～72a）
⑨示呉教授（72a～73b）
⑩示禅人（73b～74b）
⑪示韓朝議（74b～76a）
⑫示曾待制（76b～77a）
⑬示智祖禅徳（77a～78b）
⑭示宗覚大師（78b～79b）

つまり、この五山版は、宋版に合計一四条を増補し、巻上・下にそれぞれ七条ずつを加えて刊刻しようと

計画されたものと思われる。なぜ巻上の増補分が巻下の増補部分の後に続けられ、巻上の末尾に付けられなかったのかは分からないが、これ以後の『心要』はこのままの体裁、つまり宋版一三〇条の後に巻下・巻上の増補部分を続けるという形となっている。但し、たとえば寛永三年（一六二六）京都中野市衛門尉活字印本（東洋文庫・請求番号・三―A―b―三二）など、これ以後の『心要』には増補分一四条のうち⑬「示智祖禅徳」が外されて一三条となり、更に⑩「示禅人」の全四段のうち第一段～第三段が削除されている。

よって寛永三年刊本以後、万治元年（一六五八）刊本や続蔵本などは全て一四三条となっており、条数が増えた分、丁数のバランスをとるため上下巻の割り振りを変える必要が生じたのであろう、宋版では巻上が(62)「示張直殿」までであったのが、七条増やされて(69)「寄蜀守蘇仲虎」までに変更され、巻下は(70)「示黄太尉錫轄」から始まっている。

七、『語録』との関係

では、五山版以降の日本の『心要』で増加された一四条もしくは一三条が、どこから採入されたのかといえば、言うまでもなく『語録』の「法語」からである。大正大蔵経本『語録』の「法語」と対照すれば次の様になる。

〔巻下増補〕　〔『語録』（T47）〕

①示無住道人……巻一六（787a）

②示元長禪人……〃（787a）

③示丹霞佛智裕禪師……〃（787c）
④建炎三年閏月十一日前雲居圓悟禪師克勤書與耿龍學書批……〃（788c）
⑤示楊無咎居士……〃（788a）
⑥示成都雷公悦居士……〃（788b）
⑦又示……〃（788b）

〔巻上増補〕

⑧示張持滿朝奉……巻一四（775c）
⑨示吳教授……〃（776a）
⑩示禪人……〃（779b）
⑪示韓朝議……巻一五（783b）
⑫示曾待制……〃（783c）
⑬示智祖禪德……〃（784a）
⑭示宗覺大師……巻一六（786a）

これを見て分かる様に、『心要』を増補するに当たって、『語録』所収の「法語」で『心要』に見えないものを巻一四から順番に抜き出し、巻上と巻下に付加しようとしたものである。この一四条以外の『語録』所収の「法語」は、もともと『心要』と重複しており、五山版の『心要』は圓悟の「法語」を全て網羅したものということになるのである。

ただ、この中で④だけは大正蔵本の『語録』では「法語」ではなく「書」の項目に入れられており、増

補の順序も大正蔵本に従うならば⑦の次に来るべきである。しかし、これは大正蔵本（つまり底本である嘉興蔵本）の問題であって、『心要』の増補には何ら手落ちはない。圜悟の『語録』で「法語」を収載した最も古い刊本は、前出の大谷大学図書館神田文庫所蔵の大徳二年（一二九八）刊『圜悟禅師語録』一〇巻である。この元版の「法語」は、全四冊の第二冊の最後に「圜悟禅師法語」（参学比丘若平同編）として収載されている。応永十一年（一四〇四）に刻行された五山版の『語録』（成簣堂文庫所蔵）は、後至元二年（一三三六）の重鋟本に拠っているが、その重鋟本の底本となったのは他ならぬこの大徳二年刊本である。よって『心要』が増補された時期に見ることができた『語録』の「法語」は大徳二年刊本と同じものだったと考えられる(14)。

その大徳二年刊本『語録』の「法語」は不分巻で、全四七条となっているが、実は大正蔵本の四五条（「書」一条を含む）と比較すると、第四三条以降に配列のズレがあり、そのズレが④の位置の違いとなって現れたものである。元版の配列を第四二条から順に示し、大正蔵および『心要』の増補部分と対応させると次の様になる。

〔元版『語録』〕	〔大正蔵本『語録』〕	〔『心要』〕
42示丹霞仏智裕禅師	42	増補③
43与耿龍学書	45	増補④
44示楊無咎居士	43	増補⑤
45破妄伝達麼（ママ）胎息論	巻二〇（T47・809c）	118示禅人
46示成都府雷公悦居士	44-1	増補⑥

47又示　　44-2　　増補⑦

これによって、大正蔵本で「書」に入れられている「与耿龍学書」が、元版『語録』では「法語」として扱われていたことが分かる。そして『心要』の増補部分の採録が元版に拠っているとするならば、順序を含めて何ら矛盾がないことになる。また、45の「破妄伝達磨胎息論」は、『心要』に当初から「示禅人」として収載されており、大正蔵本では巻二〇の「雑著」（T47・809c）に収められている。これまた元版『語録』では「法語」として扱われていたのである。

尚、『心要』と『語録』所収の「法語」とで、編纂当初から重複していたものについては、前にも述べたように大きな文字や語句の異同がある。代表的な例として、「示才禅人」の第二節を見てもらおう。『心要』をもとにして『語録』との違いを示してみたが、〔　〕は『心要』に有って『語録』に無い文字、（　）は逆に『語録』に有って『心要』に無い文字である。字が異なる場合には傍線を引き『語録』の文字を横に付けた。

示才禅人（材知荘）

曹渓大鑑（鑒）微時〔乃〕新州鬻樵人（一夫）也。碌碌（無所発明已）数十年（載）、一旦聞客誦経、発（激）其本願。（遂）棄（致）母出郷、遠謁黄梅。（大満）纔（才）見數語間投機、隠〔迹〕碓坊八箇月。曁（既聞）与秀〔師呈〕偈、始露鋒鋩。黄（五）梅（祖）〔尋〕挙衣盂（鉢）授之。是時群衆趁（競趁逐）逐競欲奪取。而蒙山（道人最）先及（之）於（大）庚嶺挙（頭知）之不勝。方（始）悟（此衣）非可以力争。稽首乞（求法）発薬。大鑒〔示〕以不思善悪〔処〕本来（初）面目。即（斂念）便知帰。（盧老）以時（縁）未至（穏）、復遁（迹）於四会（県）猟人中。久之然（尋）後（抵）出番禺、吐風幡（不動動自於）心〔動〕之語。印宗伸師（弟子之）礼、為之落（削）髪登具。即（由是）開大法要、董（総）二千（餘）衆。声徹九重命（遣）貴、近降紫泥（召之）、確然不應。度

龍象（若譲師・清源・永嘉・南陽・荷沢・司空）数十人、皆大宗師。何其韙哉（歟）。雖（唯）聖賢応世、存亡進退（示化進退存亡）、挙照無遺（了然先照）。然（考其）歩驟〔趣向〕、従微至著、〔攷之〕不断世縁而示妙規。百世之下、無与為等。到今（数百載、充）徧寰海、（列刹相望、）皆其子孫。毎仰洪範〔轍〕欲擬其毫末、（竭誠罄力、終莫髣髴）亦不可得。欲（惟）後進（昆）有力量者勉之（旃）。聊述梗概耳（爾）。（Z120・359b）

抄写する際の間違いだけではなく、文章に手を入れた可能性が見て取れよう。

これに対し、『心要』が増補した一四条の部分は、『語録』の「法語」との間に、さほど大きな文字の異同は見られない。「也」→「他」、「住」→「徑」、「牙」→「互」、「信」→「性」、「審」→「當」、「來」→「采」、「令」→「合」など、字形が近いことからくる誤写と思われるものがほとんどで、その他、「履」→「李」、「立」→「力」、「丹」→「単」といった音通による改字がある程度である。

おわりに

圜悟の著書といえば『碧巌録』が最も良く知られている。その『碧巌録』は公案集でもあり難解な書物として名高いが、今回取り上げた『心要』の「法語」も、内容の難しさもさることながら、文章が整っているとは必ずしも言い難く、かなり読みづらい。中国古典の文章が読めない時に、ともすれば誤字・脱字もしくは衍字があるのではないかと疑う向きが多いが、少なくとも多種類の版本がある際には、文字語句の校勘をする必要があることは言うまでもない。まして、『心要』と『語録』との関係の様に、両者間に大きな異同が存していることが分かった場合には、重複している条に関して必ず比較して読まねばなるまい。

斯論の最後に、付録として『心要』と『語録』の「法語」部分との、条目の対照表を挙げた。参考になれば幸いである。

注

（1）筆者が見た大慧の和刻本は、福岡教育大学図書館所蔵本で全一〇冊あるが、刊記が落ちている。『語録』部分が三冊本となっており、『禅籍目録』（p. 288~9）に拠れば、正保四年（一六四七）刊本の後刷りだと思われる。『普説』の巻一~四の部分は、入蔵した三〇巻本『語録』には載せられていない。恐らく全体の分量のバランスから見て『普説』が多すぎるために削除したと考えられる。編者名も入蔵本がすべて「嗣法慧日禅師臣蘊聞上進」となっているのに対し、「語録」「普説」「法語」「書」はそれぞれ個別の名前が挙げられている。よって、一〇冊本の方が、より古い形の『語録』であり、入蔵本は再編されたものであることは間違いない。また、入蔵本は「塔銘」を巻六の終わりという中途半端な位置に入れているが、一〇冊本は一二巻『語録』の最末尾に載せており、形式として整っている。

（2）後述するように、大正蔵本の圜悟の二〇巻本『語録』には「書」の項目が立てられており、「与耿龍学書」という一条が存在する。ただ、この一条は、本文中で後に言及するように、大谷大学神田文庫所蔵の元版『語録』では「圜悟禅師法語」の第四三条に収載されており、五山版以降の『心要』の第一三四条にも同じ文章が「法語」として収載されている。つまり、圜悟の『語録』に「書」が立項され、「与耿龍学書」の一条が「法語」から外されたのは明代以降のことになる。よって、語録類への「書」の収載は、大慧によって本格化されたことは疑いない。尚、大慧の『語録』の巻一九~二四には四〇条の「法語」が載せられており、大慧の接化においても「法語」が重要な役割を果たしていたことが知られる。大慧の「書」については荒木見悟著『大慧書』（筑摩書房・禅の語録17・一九六九）に、「法語」については石井修道著『禅語録』（中央公論社・大乗仏典・中国日本篇12・一九九二）に、それぞれ全文の訳注がある。

（3）『心要』に関する先行論文としては、永井政之「圜悟心要の成立に関する一考察」（『印度学仏教学研究』第二三巻第二号・一九七五、p. 162〜3）、椎名宏雄「圜悟の『語録』と『心要』の諸本」（『印度学仏教学研究』第四五巻第一号・一九九六、p. 71〜6）がある。また、川瀬一馬著『五山版の研究』上巻（一九七〇、p. 429）も参考となる。

（4）この引用文の主語は「僧若平」であり、永井論文では、この「法語」という語を、限定的に『語録』巻一四〜一六の「法語」の意味に解し、「特に巻一四以下の法語の部分を担当した若平は」と述べておられるが（p. 163）、『語録』の耿延禧序にも「〔圜悟の〕学徒の若平、…師の語要を集めて、将に以て刊行せんとし、序篇をつく為りて、以て巻首に冠せんことを求む（学徒若平、…集師語要、将以刊行、求為序篇、以冠巻首）」（T47・713c）とあるから、「法語」は明らかに『語録』全体を指す。

（5）相手の名前を省略して冠していない「法語」も存する。『宏智禅師語録』巻六の「明州天童覚和尚法語」（T48・73b〜78c）や、『雪峰慧空禅師語録』巻一「法語」（Z120・146c〜147b）などがそれであるが、もともとは各条が特定の修行者のために説き与えられたものであろう。

（6）嘉興蔵本・大正蔵本ともに「十二月中」に作るが、大谷大学所蔵の元版『圜悟禅師語録』所収の「法語」では「十二月中澣」と「澣」の字が入っており、そちらに従った。

（7）椎名論文の指摘通り、大谷大学図書館神田文庫所蔵の大徳二年（一二九八）刊行の元版『圜悟禅師語録』一〇巻には、他のテキストには見られないものを含めて七点の序が収載されている。そのうち撰年の記述があるのは、古い順に、①耿延禧序・紹興三年（一一三三）十二月・②張浚序・紹興四年（一一三四）二月・③韓駒〔雲居語録〕序・紹興四年七月・④鄭績〔小参普説〕序・紹興五年（一一三五）閏二月・⑤蔣璨〔雲居普説法語〕序・紹興五年六月・⑥馮楹〔後〕序・紹興六年（一一三六）十月の六点であり、⑥以外は圜悟遷化以前の撰述である。尚、椎名論文には、これらの序のうち④〜⑥と刊記のない張沔の序の五点の全文が掲載されている。また、①②は嘉興蔵本・大正蔵本で見ることが可能である。③の韓駒の序は次の通りである。

圜悟禅師雲居語録序

建炎元年十一月　制詔　佛果大師克勤、詣　行在所引對。師不獲辭、遂如江都。時軍國多事、有司未及習儀。上一日遣使者八輩、取師升殿　顧問佛法。師神氣安閑詞旨明亮。　上悦賜號圜悟禪師。又問師、居金山何如。師曰、臣老且病、而金山在大江中、多風寒。恐老病續劇。願歸林下、以終天年。　上曰、不可。凡天下名山、惟師擇居之。師固辭不許。因求雲居寺以終老焉。然已無復住山意。踰年、奏乞歸蜀。　上從之。其徒以師雲居語録屬余爲序。師出世四十年、雖未嘗説一字、而其語徧海内、學者爭諷誦之。此其暮年所説、尤爲俊偉。且傳之後世、使知人主欽崇大法、而名徳之士遭遇如此、皆宗門奇特事。故備書之。四年七月十三日、朝散郎充徽猷閣待制提舉江州太平觀賜紫金魚袋韓駒序

（8）永井論文は、『心要』の編纂について、「即ち、建炎三年（一一二九）…から子文の『心要』編集作業は始まっていた」（p. 163b）とするが、その根拠となった資料は、圜悟が子文に与えた『心要』所載の「法語」の末尾にある次の一節である。

監寺（寺務を総監する役職）の子文が、この軸を置いていって、今で数年になる。近ごろ院〔の仕事〕を退いて少し閑になった。そこで、〔公の〕ために、このあらゆる天地を覆う傑出した聖賢の〔用いている〕一著子を〔書き〕出した。公が久しいあいだ参究するならば、自然に良遂が知ったよう〔に知る〕だろう。建炎三年（一一二九）閏八月十一日、雲居（江西省南康府雲居真如禅院）の東堂で書いた。

子文監寺留此軸、今数年矣。近退院稍閑。因為出此所有蓋天蓋地絶出聖賢一著子。公久参、自如良遂知之矣。建炎三年閏八月十一日雲居東堂書。（『心要』巻上・示普賢文長老・第六段、Z120・355c～d）

永井氏は、文中の「軸」を『心要』だと解して立論されているが、この「軸」は、もともと「法語」を書いて貰うために子文が持ち込んだ白紙状態のもので、圜悟が書いて戻したものであろう。尚、文末の「良遂」は、麻谷宝徹の弟子である唐代の禅僧、寿州良遂禅師（生卒年未詳）を指し、『景徳伝燈録』巻九（T51・269a）に伝が見える。ただ良遂が「知った」という因縁は『伝燈録』には見えず、『雲門広録』巻中（T47・557b～c）、『汾

陽無徳禅師語録』巻中（T47・613a）、『宗門統要集』巻四（『禅学典籍叢刊』第一巻・p. 82～83）、『正法眼蔵』巻五（Z118・64a）などに見えており、更にこれらとも少し内容を異にした記述が『心要』巻上「示華蔵明首座」の第一段に引かれている（『心要』巻上・Z120・349c、また『語録』巻一四・T47・777b～c）。

（9）大谷大学所蔵本の『圜悟禅師語録』一〇巻は、各巻の巻頭に、編纂者の名前として「宋平江府虎丘山門人 紹隆 等編」「参学比丘 若平 同編」「参学比丘 若平 等同編」と書かれた三種類のものが入り混じっており、何らかの使い分けがあったと思われる。

（10）『心要』の巻頭に序文として付された跋の存在については、その全文も含めて永井論文に紹介掲載されて、広く知られることになったが、若干ではあるが文字の誤読等がある。原本は直筆のため各行の字数は一定ではないが、半丁五行で、全二丁、最初の題目はなく、第一丁の第一行目の頭からいきなり本文が始まり、第二丁裏の第三行目まで文字があり、第二丁裏の最後の二行分は空行となっている。また、版心には第一丁、第二丁とも魚尾のすぐ下に「跋」と彫られている。尚、引用した原文中の／（＝スラッシュ）は原本の改行位置を示す。句読点やカギ括弧は、筆者が便宜的に付加したものである。

（11）莫将の伝については、『宋人伝記資料索引』第三冊（p. 2721）にその参考となる資料が紹介されている。また『全宋文』巻四四三一（上海辞書出版社刊校点本・p. 348）に文章一一編が、『全宋史』巻一九八三（北京大学出版社刊校点本 p. 2239）に詩一首が、『全宋詞』第二冊（中華書局校点本・p. 893）に詞三点一三首が見え、それぞれ簡単な伝記が付されている。

（12）出身地については、『五燈会元』『続伝燈録』も「豫章分寧」だとするが、『建炎以来繫年要録』巻一一六・紹興七年閏十月条には「洪州の人」（史学叢書本・p. 1870）とある。洪州は北宋における南昌の名称であり、分寧は洪州の治下であるから、別段間違いではない。ただ、分寧は洪州から一三〇㎞以上離れた西北西の方角にある。

（13）東洋文庫所蔵の宋版は四冊本で、各冊を春・夏・秋・冬に割り振っている。第一冊が巻上の三五丁まで。第二冊が第三六丁から七〇丁まで。第三冊が巻下の第一丁から三六丁まで、第四冊が第三七丁から第七〇丁までと

なっている。補修の際の錯簡が見られ、また、句点の朱が打たれているが、返り点などの書き入れはほとんど無い。虫損も有り、保存の程度としては九博本と大差ないが、虫食いで見えない文字の部分が、墨で補筆されている。

（14）椎名論文の p. 74～75参照。

付　録

『仏果圜悟真覚禅師心要』二巻（四巻）・『円悟仏果禅師語録』「法語」対照表

※『心要』の丁数は東洋文庫の宋版の丁数を、増補部分は五山版の丁数を記載した。

※『語録』のページ数は大正蔵本（T47）に拠った。

※『語録』については、大正蔵本と元版との相違点を付記した。

《『圜悟心要』》	《『円悟語録』》
〔序文〕	
（無題）紹興十五年七月中澣　莫将　書	無し
〔巻上〕（続蔵本【巻上始】・万治和刻本《巻上》）	
（1）示華蔵明首座　住江寧府天寧（1a～5a）＊3b は 7b に在り。	語録５①示華蔵明首座（777b～778b）
①	①
②	②
③	③
④	③
⑤	無し

⑥
⑦
⑧
⑨
⑩

（2）寄張宣撫相公（5a～b）

（3）又（5b～6b）

①
②

（4）示円首座（7a～9b）※7b は 8b に、8b は 3b に在り。

①
②
③
④
⑤
⑥
⑦

（5）示裕書記　住杭州霊隠仏智禅師（9b～11a）

①
②
③

④
⑤
無し
⑥
無し

語録18　送円首座西帰（781a～c）

①
②
③
④
無し
無し
無し

語録20　示裕書記（781c～782b）

①
②
③
④

④
⑤
⑥
⑦　無し

（6）示隆知蔵　住蘇州虎丘（11b～13b）

①
②
③
④
⑤　無し

（7）法王沖長老（13b～15b）

①
②
③
④
⑤
⑥

（8）示法済禅師　住泗州普照勝長老（15b～16a）

（9）示杲書記　住杭州径山（16a～17a）

⑤　（元版は末尾が行末）
⑤　不分条
⑤　（元版は分条）
⑥
⑦仏智の紹介文

語録4　示隆知蔵（776c～777b）

①
②
③
③　不分条（元版も不分条）
③
④年次有り

語録37　示勝首座（786c～787a）

語録25　示杲書記（783a～b）

（10）示報寧静長老（17a～18b）
（11）示開聖隆長老（18b～19a）
（12）示普賢文長老（19a～21a）
　①
　②
　③
　④
　⑤
　⑥
（13）示鼎州徳山静長老（21b）
（14）示潭州智度覚長老（21b～22b）
（15）示蜀中鷲峰長老（22b～23b）《23a～b は写本》
（16）示顕上人　住蘇州崑山恵厳（23b～24b）
　①
　②
　③
（17）示諫長老　住蜀中無為山（25a～b）
　（元版は「長老」を「禅人」に作る）
（18）示元禅客　住成都府広孝（25b）
　①
　②

語録９　示諫長老（778c～779a）

（19）示杲禅人　住杭州径山（26a～b）
（20）示蘊初監寺　住蘇州明因（26b～27b）
（21）示一書記　住四明雪竇（27b～28b）
（22）跋一書記法語（28b～29a）
（23）示宗覚禅人（29a～31a）
（24）示光禅人（31a～b）
（25）示民禅人（31b～32b）
　①
　②
　③
（26）示才禅人（32b～35b）
　①
　②
　③
　④
　⑤
　⑥
　⑦
（27）示璨上人（35b～38a）和刻は⑥～⑩途中欠
　①

語録36　示一書記（786b～c）

語録6　示光禅人（778b）
語録7　示民禅人（778b～c）
　①
　無し　不分条（元版は前段の末尾が行末）
　①

語録16　示材知荘（780b～c）
　①
　②
　無し
　無し
　無し
　無し
　無し

語録21　示粲禅人（782b）
（元版は「粲」を「燦」に作る）
無し＝語録38⑧にあり（＝錯簡）

②	無し	
③	無し	
④	無し	
⑤	①	
⑥	無し	
⑦	無し	
⑧	無し	
⑨	無し	
⑩	無し	
（ここから続蔵本【巻上終】）		
（28）示寧副寺（38a～b）		
（29）示詳禅人（38b～39a）		
（30）示慧禅人（39a～40a）		
①		語録8　示世祥禅人（778c）
②		
（31）示若虚庵主修道者　尼（40a～b）		語録11　示尼修道者（779b～c）
①	①	
②	①	不分条（元版は分条）
（32）示良蘆頭禅人（40b～41a）		語録12　示良爐頭（779c）
（33）示許奉議　庭圭（41a～43a）		語録3　示許庭亀奉議（776c）
①		

②
③
④

（34）示諧知浴（43a～45a）
①
②
③
④

（35）示印禅人（45a～46a）
①
②
③
④

（36）示信侍者（46a～b）

（37）示祖印沙弥（46b～47a）
①
②

（38）示民知庫（47a～50a）
①
②
③

②
無し
無し

語録13　示諧知浴（779c～780a）
①
無し
無し
無し

語録14　示印禅人（780a）
①　①
①　不分条（元版も不分条）
無し
無し

語録15　示信侍者（780a～b）

語録17　示覚民知庫（780c～781a）
無し
無し
無し

（39）送自聞居士出京（50a～b）
（40）示湧道者　尼（50b～51a）
（41）示実上人（51a）
（42）示枢禅人（51a～52a）
　①
　②
（43）示実禅老（52a～b）
（44）示瑛上人（52b～53a）
（45）示泉上人（53a～53b）
　①
　②
　③
（46）示思禅人（53b～54a）
（47）示傑上人（54a～b）

④
⑤
⑥
⑦
⑧
⑨
⑩

語録19　示枢禅人（781c）
　無し
　①

語録21　示粲禅人（＝錯簡）
　①
　②
　③　③　不分条（元版は前段の末尾が行末）
　無し
　無し

語録22　示泉禅人（782b～c）
　①
　②　②　不分条（元版は前段の末尾が行末）

語録23　示傑禅人（782c）

（48）示成修造（54b～55b）
　①
　②
　③
　④
（49）示逾上人（56a～57a）
　①
　②
　③
　④
　⑤
（50）示浄禅人（57a～b）
（51）示堅道者（57b～58b）
（52）示尚禅人（58b）
（53）示瑛上人（58b～60b）
　①
　②
（54）示昇禅人（60b～61b）
　①
　②
（55）示民上人（61b～62b）

語録24　示成修造（782c～783a）
　①　①
　①　不分条（元版は分条。嘉興蔵本は前段の末尾が行末）
　②＝後半欠
　無し

①
②
（56）示心道者（62b～63b）
①
②
③
（57）示照道人 尼（63b～65a）
①
②
（58）示倫上人（65a～b）
（59）示正上人（65b～66b）
（60）示性然居士（66b～67a）
（61）示慧空知客（67a～69b）
（62）示張直殿（69b～70b）

〔巻下〕 嗣法 子文 編

（63）示胡尚書悟性勧善文（1a～2b）
（64）示張宣機学士（2b～3b）
（65）示同龕居士傅申之（3b～5a）
①
②

③
（66）示黄声叔（5a～b）
（67）示曾待制（5b～6a）
①
②
（68）示呂学士（6a～b）
（69）寄蜀守蘇仲虎（6b～7a）
（ここから続蔵本【巻下始】・万治和刻本《巻下》）
（70）示黄太尉錫轄（7a～8b）
（71）送雷公達教授（8b～10b）
（72）巨済了然朝奉（10b～11b）
（73）示張仲友宣教（11b～13b）
①
②
③
④
（74）示徳文居士（13b～14a）
（75）示興祖居士（14a～15a）
（76）示超然居士　趙提刑（15a～16a）末尾四行余短し
（77）示魏学士（16a～17b）
（78）示嘉仲賢良（17b～18b）

語録40　示超然居士趙判監（787b～c）
語録33　示李嘉仲賢良（785b～c）

（79）示方清老（18b～19a）
（80）示李宜父（19a～b）
（81）示韓通判（19b～20a）
（82）示張国太（20a～21b）
　①
　②
　③
　④
（83）示張子固（21b～22b）
（84）示元賓（22b～25b）
　①
　②
　③
　④
　⑤
（85）示曾少尹（25b～26a）
（86）示蔣待制（26a～28b）
　①
　②
　③
　④次条との改行不明

語録32　示方清老道友（785b）

語録31　示張国太（785a）
　無し
　①
　①
　②
　③

語録30　示蔣待制（784c～785a）
　無し
　無し
　無し
　①

⑤

（87）示寧禅人（28b～29b）
（88）示勝上人（29b～30a）
（89）示琛上人（30a～31a）
（90）示英上人（31a～32a）
（91）示円上人（32a～33a）
（92）示照禅人（33a～34a）
（93）示鑑上人（34a～35a）

①

②

（94）示祖上人（35b～36a）
（95）示宴禅人（36a）
（96）示従大師 住鈎州黄檗山（36a～37a）
（97）示祖禅人（37a～38b）

①

②

③

（98）示諸上人（38b～39b）
（99）示楊州（ママ）僧正浄慧大師（39b～40a）
（100）示覚禅人（40a～41a）
（101）示自禅人（41a～42a）

②

語録29　示諸禅人（784b～c）

（102）示有禅人（42a～43b）
　①
　②
　③
　④
（ここから続蔵本【巻下終】）
（103）示月禅人（43b～44a）
　①
　②
（104）示本禅人（44a～b）
（105）示達禅人（44b～46b）
　①
　②
　③
（106）示印禅人（46b～47b）
　①
　②
　③
（107）示妙覚大師（47b～48b）
（108）示仁書記（48b～49a）
（109）答怡然道人（49a～b）

(110) 答黄通判（49b～51a）
①
②
(111) 貴妃喬氏求法語（51a～b）
(112) 示禅人（51b～53a）
(113) 示詔副寺（53a～54b）
(114) 示燈上人（54b～55a）
(115) 示禅人（55a～56a）
(116) 示魯叟（56a～57b）
(117) 示禅者（57b～58b）
(118) 示禅人（58b～60b）＝「破妄伝達磨胎息論」
(119) 示遠猷奉議（60b～61b）
(120) 示厳殊二道人（61b～62b）
(121) 示道明（62b～63b）
(122) 示侍者法栄（63b～64a）
(123) 示道人（64a～b）
(124) 示仲宣維那（64b～65a）
(125) 示中竦知蔵（65b～66a）
(126) 示銭次道学士（66a～67a）
(127) 示処謙首座（67b～68a）

語録41　貴妃喬氏求法語（787c）

語録・巻二〇（T47-809c～810a）
（元版は語録43の次にあり）

語録34　示遠猷奉議（785c～786a）

（128）示悟侍者（68a～69a）
（129）示馮希蒙（69a～b）
（130）示華厳居士（69b～70a）

［巻下］五山版補遺

（131）示無住道人（70b）
（132）示元長禅人（70b～71b）
（133）示丹霞仏智裕禅師（71b～72a）
（134）建炎三年閏月十一日前雲居圜悟禅師克勤書与耿龍学書批（72a～b）
（135）示楊無咎居士（72b～74a）
（136）示成都雷公悦居士（74a～b）
（137）又示（74b～75a）

［巻上］五山版補遺

（138）示張持満朝奉（70b～72a）
　①
　②
③

語録38　示無住道人（787a）
語録39　示元長禅人（787a～b）
語録42　示丹霞仏智裕禅師（787c～788a）
語録45　与耿龍学書与（788c）
　（元版は42の次にあり）
語録43　示楊無咎居士（788a～b）
語録44-1　示成都府雷公悦居士①（788b）
語録44-2　示成都府雷公悦居士②（788b～c）
　（元版は「又示」として分条）

語録1　示張持満朝奉（775c～776a）
　①
　②
③

(139) 示呉教授（72a～73b）
① ┐
② ┘ 他本『心要』に無し
(140) 示禅人（73b～74b）
① ┐
② ┘ 他本『心要』に無し
③ ┐
④ ┘ 他本『心要』に無し
(141) 示韓朝議（74b～76a）
(142) 示曾待制（76b～77a）
① ┐
② ┘ 他本『心要』に無し
(143) 示智祖禅徳（77a～78b）
① ┐
② ┘ 他本『心要』に無し
③ ┐
(144) 示宗覚大師（78b～79b）

語録2 示呉教授（776a～c）
① ┐
② ┘ 不分条（元版は分条）
語録10 示禅人（779a～c）
① ┐
② ┘ 不分条（元版は分条）
② ┐
③ ┘ 不分条（元版は分条）
語録26 示韓朝議（783b～c）
語録27 示曾待制（783c～784a）
① ┐
② ┘ 不分条（元版は分条）
語録28 示智祖禅徳（784a～b）
① ┐
② ┘ 不分条（元版は分条）
② ┐
語録35 示宗覚大師（786a～b）

白隠墨跡和歌考

千坂英俊

はじめに

白隠についてのこれまでの研究は、禅画における美術的考察か、宗教思想としての法語類の考察が主であり、多くの和歌墨跡や、家集『藻塩集』の歌についての考察はほとんど行われてこなかった。しかし、白隠の作品のほぼ全てが衆生教化の為に書かれたものであり、これまでは「戯画」として扱われてきた禅画についてもそのような思想の下で描かれたことが指摘され得る(1)以上、白隠の和歌についても、詳細な考察の上、その思想を読み解くことが必要であろう。

今回取り扱う資料（個人蔵）は、全十九幅で、縦寸二三・八糎～二五糎、横寸一六・四糎～一七・七糎で、同一の折本あるいは冊子本から切り出されたものと推測される。一般的に白隠の筆跡は、早い時期のものは細くて鋭い筆致で、後期のものになるほど太い、ゆったりとした筆致になると言われ、それからすると今回の墨跡は比較的後の時代に書かれたものと思われる。また、各切には落款や関防印がなく、そこからも、これらの切が一枚一枚書かれたのではなく、恐らく巻末に識語等を付されていたのであろう同一本から切り出されたものであることを窺うことができる。今回は、これらの墨跡和歌の内、二首について考察し、そこに

込められた白隠の宗教的メッセージを読み取ろうと思う。

1

まず、白隠の墨跡そのものに目を向ける前に、仏教的な思想の詠み込まれた和歌について、簡単にまとめておきたい。

和歌の中に仏教的な思想が詠み込まれるのは、古くは万葉集の時代から行われてきたことであったが、いわゆる「釈教歌」として一つのジャンルを形成するのは、平安時代の中期から末期にかけてのことであった。勅撰和歌集においては拾遺和歌集に初めて現れる「釈教歌」であるが、この段階では独立した部立てとしてではなく、「哀傷歌」の一部に収められているにすぎず、平安末期になって、千載和歌集撰者藤原俊成によって巻十九に「釈教」部が置かれ、和歌史における釈教歌の地位が確固たるものとなった。

この時代、すなわち八代集の時代の釈教歌について、石原清志(2)は

Ⅰ　妙法蓮華経の経文を詠み込んだ和歌が多いこと

（例）　大僧正行基よみたまひける

法華経をわがえし事はたき木こりなつみ水くみつかへてぞえし

（拾遺和歌集(3)1346）

※法華経「提婆達多品第十二」に

王聞仙言。歓喜踊躍。即随仙人。供給所須。採菓汲水。拾薪設食。云々

（岩波文庫本本文により、一部旧字体を改めた）

とあるのによる。

Ⅱ　往生極楽を願う歌が見られること

（例）　極楽をねがひてよみ侍りける　　仙慶法師

極楽ははるけきほどとききしかどつとめていたるところなりけり

（拾遺和歌集1343）

のような特徴を挙げている。Ⅰについては、当時日本の仏教界の中心であった天台宗が、法華経の教学を重んじていたことからも当然のことと理解され、また、Ⅱについては、平安中期に登場した源信などの浄土教家によって、往生極楽の思想が、人々の間に急速に浸透していった背景を窺うことができよう。

これらの二点に加え、Ⅱに関わることではあるが、この時代の釈教歌に、末法思想の反映された歌が多く見られることが、特徴として指摘され得るであろう。云うまでもなく末法思想とは、釈尊入滅二千年後に、仏の教えだけが残り、修行をする人がいなくなり、さとりを得ることもない、末法の世が訪れるという考え方であるが、これは当時の考え方だと、摂関期の永承七（一〇五二）年が末法の第一年とされていた。

二月十五日のよなかばかりに伊せ大輔がもとへつかはしける　　慶範法師

いかなればこよひの月のさよなかにてらしもはてでいりしなるらん

かへし　　伊勢大輔

よをてらす月かくれにしさよなかはあはれやみにやみなまどひけん

（後拾遺和歌集1183・1184）

例として挙げたこの贈答歌は、涅槃会にあたる二月十五日に慶範法師〔生没年未詳、長元-長久（一〇二八-四四）頃の人。叡山の僧、律師ないし権律師か。…国書人名辞典・岩波書店〕と伊勢大輔〔生没年未詳、康平三年（一〇六〇）生存。中古三十六歌仙の一人。寛弘五年（一〇〇八）頃、一条天皇中宮彰子のもとに出仕し、長元五年（一〇三二）「上東門院菊合」など多くの歌合に参加。…国書人名辞典〕の間で取り交わされたものであるが、特に「よをてらす」という伊勢大輔の歌に、釈尊滅後に訪れる、世間を照らす釈尊の法が無くなった末世における、衆生の嘆きを読み取ることが出来るだろう。

さて、このような特徴は、八代集の後の十三代集においてはどうなるのであろうか。

Ⅰの法華経の経文を詠み込んだ歌については、十三代集を通して見ても、全釈教歌の二割から三割を占めており（論末の表参照）、鎌倉時代以降も法華経が歌に詠まれた状況、及び勅撰集において法華経を詠んだ歌をある程度まとめて採録することが一つの規範であった状況を察することができよう。また、その背景として、依然として天台仏教が大きな影響力を有していたこと、また、法華経が、宗派を問わず、僧俗を問わず受持読誦されていたことを窺うことができる。

次に、Ⅱの往生極楽の思想を詠み込んだ歌については、事情がやや複雑である。というのも、源信らによって提唱された平安浄土教の流れをうけて、法然を始めとする所謂鎌倉新仏教の浄土教家が現れるのであるが、当初法然教団は、その思想を危険視する叡山などの大寺院が朝廷に働きかけることによって、数人が死罪となり、法然自身も流罪に処せられるなどの迫害を受けることとなった。いわゆる「承元の法難」である。この決定を下したのが、当時歌壇の頂点であった後鳥羽上皇であった。その影響もあってか、十三代集の釈教歌では、新勅撰和歌集を始め、比較的古い時代の集には平安浄土教家の歌が多く見られ、鎌倉浄土教

家の歌が採録されるようになるのはかなり時代が降ってからのことであった。しかし、平安・鎌倉の別なく、これらの浄土教家を総括的に見るならば、十三代集において、往生極楽の思想を詠み込んだ歌は増加していく傾向にあると云えよう。

そして、末法思想についてであるが、鎌倉新仏教の命題の一つは、平安時代に蔓延した末法思想を克服することであった、などと説明される(4)如く、鎌倉新仏教においては既に、末法思想に囚われない教理が形成されていた。例えば、浄土門においては、

二月十五日の夜、湛空上人に申しつかはしける　西音法師

二月のなかばの空の夜はの月いりにし跡のやみぞかなしき

返し　湛空上人

やみぢをば弥陀の御法にまかせつつ春のなかばの月はいりにき

（新後撰和歌集635・636）

この例は前述後拾遺和歌集の例と同じ、二月十五日の贈答であるが、西音法師〔生没年未詳、俗名平時実。後鳥羽院西面の武士であった人物。…国書人名辞典〕が釈尊の入滅と末法の闇について嘆じているのに対し、湛空上人〔安元二年（一一七六）生、建長五年（一二五三）没。法然門弟で師の流罪の時には四国にまで随侍したと伝えられる。…国書人名辞典〕は「弥陀の御法」によって、釈尊の末法による不安を克服していることがわかる。これは、当時の浄土門における末法の克服を象徴している例と云えよう。

また、禅門の場合は、

夢窓国師

いづるとも入るとも月をおもはねば心にかかる山のはもなし

（風雅和歌集2076）

の歌を見ると、前代の慶範法師や伊勢大輔、また新後撰集の西音法師の歌のように、「いる月」における「釈尊入滅のイメージ」が無くなっていることがわかる。禅宗においては、仏性とは各人に最初から備わっているものであり、その備わっている仏性に気付くことが見性、つまり悟りなのであり、その気付きの邪魔となっているものが煩悩であるとされる。つまり、禅における悟り（見性）は釈尊の法に囚われることがないのであり、すなわち末法思想から脱却していると云うことができよう。

以上、勅撰集の釈教歌について、全体を俯瞰してみたが、釈教歌には、詠まれた当時の仏教界の動きが色濃く反映され、また歌人の属する各宗門の思想が表されていることが確認されるのである。

2

それでは、白隠の和歌に目を転じていこう。今回取り上げた墨跡は、前述した通り、全十九幅であるが、その本歌の出典を求めると以下のようになる。

古今和歌集…一首（資料①）
新古今和歌集…一首（但し、重複する二幅の墨跡。資料②③）
仏国禅師集(5)…三首
正覚国師集…四首

一休水鏡・一休和尚法語等…一首（『一休和尚法語』の一首の上句と『一休水鏡』の一首の下句を合わせたもの）

これ以外の八首については今のところ出典となる和歌が判明しておらず、あるいは本歌取をしていない白隠自詠の歌なのかもしれない。

この内、今回は古今和歌集を本歌とする一首（資料①）と、新古今和歌集を本歌とする一首（資料②、資料③）について考察していきたい。

まずは一首目（資料①）

光なきたには春にはよそなれとさきてとくちるものおもいもなし

を見ていこう。この歌は、古今和歌集に

時なりける人のにはかに時なくなりてなげくを見て、みづからのなげきもなくよろこびもなきことを思ひてよめる　清原深養父

ひかりなき谷には春もよそなればさきてとくちる物思ひもなし　（古今和歌集967）

とある歌を引いている。この歌の作者清原深養父（生没未詳）は『枕草子』を著した清少納言の父である清原元輔の祖父（一説には父）とされる人物で、家集『深養父集』が存在するが、その『深養父集』には「題知らず」としてこの歌が載せられている。白隠が目にしたのが、古今集のように詞書を擁する歌であったのか、それとも題知らずの歌であったのかは特定することは出来ないが、常識的に見て、勅撰集である古今和歌集の歌を参考にした可能性が高いと云えよう。そうしてこの詞書のもとで深養父の歌を見ると、光を天皇の恩恵にたとえて、「さく」というのが恩恵を得ること、「ちる」というのが恩恵を失うこと、のように捉え、

光の届かない谷底にとっては、春も関係のないことであるので、桜が咲いて喜んだり、その花がすぐ散ってしまって悲しんだりといった物思いに囚われることもありません。同様に、帝の恩恵が及ぶことのない私にとっては、出世は関係のないことですので、恩恵を得て喜んだり、恩恵を失って悲しんだりといったこともありません。

と解釈するのが自然な捉え方であろう。

では、この深養父の歌を本歌とする、白隠の歌（資料①）は、どのように解釈されるだろうか。直訳したただけだと「光の届かない谷は春には関係のない場所であるけれども、花が咲いたり散ったりということに思い煩うこともない。」となり、ごく当たり前の事象について述べただけの平俗な歌になってしまう。白隠がこの和歌を残したことについて、それ以上のレベルでの解釈が必要であると考えるべきである。

まず、可能性として考えられるのは、古今和歌集の深養父詠歌のように、人の栄達について詠まれた歌であるとする見方である。ここに、「竹林の七賢」に代表されるような隠者の思想を付け加えて、人に山居を勧める歌と捉えることは可能であろうか。

この場合、上句は

山住みの身にとっては俗世の春（栄達）[A]は関係ないことである

となり、下句は

俗世の浮き沈みに心を取られることがない[B]

となる。傍線部Aの「俗世の春（栄達）は関係ない」と傍線部B「俗世の浮き沈みに心を取られることがない」は、ほぼ同じ内容、あるいはBがAに従属する関係であると考えられるので、深養父の歌のように順

接の関係（よそなれ[ば]）で両者が捉えられているのならばともかく、資料①歌のように逆接で繋がれた場合（よそなれ[と（ど）]）、傍線部Ａ・Ｂの関係から、意味の通らないものになってしまう。

また、『藻塩集(6)』に

少しは會所有ける僧の山居せむとはたてけるに

月日さへ通はぬ山にすまぬかは竹のはしらの世をすてがほや

とあり、この歌の大意は「月や太陽の通ってこない山でさえ憂き節の多い俗世の内であるのに、山居するといって俗世を離れたつもりでいることよ」となる。見性しない限りはどんな山奥に行ってもそこは俗世である、というのが、白隠を始め臨済禅に共通する考え方であった。このことはまた、『遠羅天釜』に

…老夫も若かりし時、工夫趣向悪しく、心源湛寂の処を仏道なりと相い心得、動中を嫌い静処を好んで、常に陰僻の処を尋ねて死坐す。

…是の故に言ふ、真正参玄の衲子、声色堆裏に向つて坐臥すべしと。

などとあることからも看取される。したがって、この歌が山居を勧める歌であるという可能性は無いと云えそうである。

それでは、この歌の真意は那辺にあるのであろうか。

前述したように、深養父の歌では「ひかり」は天皇の恩恵を表すと考えられ、この歌以降、同じようなイメージで「ひかり」を詠み込んだ歌が多く作られている。しかし、

【光明】…自ら瑩くを光と云ひ、物を照すを明と云ふ。二用あり一は闇を破り、二は法を現はす。佛の光明は智慧の相なり。（織田佛教大辞典）

とあるように、仏教においては「ひかり」すなわち「光明」は仏の智慧を表し、光を発する太陽や月が、仏法そのものや、それを説いた釈尊に喩えられ、それに対する「闇」すなわち「無明」が、煩悩あるいは迷いの世界に喩えられてきた。このような例は、第一節に例として挙げた数首のほかにも、釈教歌の中に多く見ることが出来る。

そのように捉えると、この歌の「光なきたに」は、

（イ）釈尊の法が無くなった、末法の世

（ロ）仏法に縁のない衆生

のどちらかを指すと考えられる。この内（イ）の「末法の世」については、鎌倉新仏教が、「末法観」の克服の上に成り立っていることを既に確認してきた。『遠羅天釜』の中にも

世は末世なれども、法は更ら〳〵末世ならず。末世なりとて打棄て顧み見玉はずば、宝の山にありながら、自ら飢凍を苦しむが如し。末世には去る事は及ばぬ事なりと恐れ玉ひぞ。（中略）殊に知らず十方法界の中、真如ならざる国土なく、妙法ならざる衆生なきことを。

とあり、仏法の途絶えていないことが唱えられている。よって、この「光なきたに」は、（ロ）の「仏法に縁のない衆生」を指しているということになり、この歌は

仏法に縁のない人は春（見性）も関係のないことである（と一般的には思われている）

けれども

咲く（悟る）ことや散る（迷う）ことに囚われることもない。

と解釈され、そこに込められた真意は、

中途半端に仏道修行をして迷ったり悟ったりということに気を取られる位なら、最初から仏道に関わらずにいる人の方がましである。悟ることに囚われると即ち迷いとなるので、修行するときはそのようなものに囚われないようにしなければならない。

ということになろう。このことは、『遠羅天釜』巻之上に

彼の寂静無事の処に在つて、識神を認得して見性なりと相い心得、揩磨浄尽して以て足れりとする底の無限禿奴の族は、夢にも曾て見る事を得んや。此れ等の族は、終日無為を行じて、終日有為を打し、終日無作を行じて、終日有作を打す。何んが故ぞ、見道分明ならず、親しく法性の実際を窮めざる故に。

とあるのと同じ意図である。

四部録の一つ『十牛図』の「人牛倶忘序八」に「凡情脱落し、聖意皆な空ず。有仏の処遨遊することを用いず、無仏の処急に走過すべし（凡情脱落、聖意皆空。有仏処不用遨遊、無仏処急須走過）」と説かれているのを引くまでもなく、「悟り」にとらわれることが既に「迷い」の状態であるということは、よく云われることである。白隠の云わんとしているのも同じ事で、上辺だけの悟りに囚われている修行者を戒める意味で、この資料①の和歌が書かれたのではなかろうか。このように、古今和歌集所載の深養父の歌をほぼそのまま引きながらも、そこには白隠ならではの峻烈な宗教的メッセージが込められているということを、確認することができよう。

3

次に、資料②・資料③の歌を見ていこう。以下に翻刻する。

とわすともこゝおせにせんほとゝきす山田のはらのすきむらたち（資料②）

とわすともこゝおせにせんほとゝきす山田のはらのすきのむらたち（資料③）

この二首は、字母に若干の差異があるが同じ歌を記したものである。今回の墨跡が同一の本から切り出されたものであることは、既に述べた通りで、その中に、資料②・資料③のように同じ歌が書かれていることについては、資料②の五句目が「すきむらたち」となっていることから、資料②歌がまず書かれ、五句目の間違いに気付いて資料③歌を書き直した為に、このように一つの本に同じ和歌が二首書かれたのではないかと推測される。

この資料②・資料③歌は新古今和歌集に

題しらず　　西行法師

きかずともここをせにせむ時鳥山田の原のすぎのむら立

（新古今和歌集217）

とあるのを引いているが、資料②・資料③歌共に、一句目の「きかずとも」が「とわすとも〔とわずとも〕」に詠み変えられている。

このことに関して、まず、「きく」と「とふ」という語には、どちらにも「質問する」という意味があるので、単に同義語を以て置き換えただけ、という可能性が考えられる。しかし、そのような場合の多くは、

例えば「きく」という語にある「質問する」という意味が白隠の時代には通じないものであった、などの事情の下で行われる。現代語の「きく」にもある「質問する」という意味が、白隠の時代にだけ通じないものであるとは考え難いので、単なる置き換えとは云えないようだ。また、西行歌の「きかずとも」というのは「ほととぎすの声を耳にすることがなくても」の意であるので、もともと「質問する」という意味で用いられているのではないことが解る。やはりこの書き換えにも何らかの意図があると読み取るべきであろう。資料②・資料③歌を直訳してみると、「とわす〔ず〕」を「質問しない」と解釈すると一見意味の通じないものとなるので、ここでは「訪れない」と解釈して、以下のような訳になる。

　たとえ訪ねていくことがないとしても、ここ、山田の原の杉林を落ち合う場所にしよう、ほととぎすよ。

しかし、このような訳は言葉の表面を捉えただけであるので、歌の真意を汲み取る為には、より掘り下げて言葉を捉える必要がある。

　そこで、まずは「とふ」という語に着目する。この言葉は前述したように、「質問する」「訪れる」などという意味を有しているのであるが、禅門においては、古則の中に多く見られる語である。云うまでもなく、古則とは、歴代の祖師の悟りの境地、あるいはそれに至った経緯を記したもので、多くは、弟子が師に仏法の真髄を尋ねる形、または師匠が弟子の見解を尋ねる形で、所謂「問答」の形式で綴られるものであった。そのような背景があることを理解すると、先ほど、言葉の表面的な意味だけで直訳した際に否定された「質問する」という意味が、「訪れる」という意味と共に掛けられているという可能性に思い当たる。

　つぎに、「ほととぎす」について考えていこう。『歌ことば歌枕大辞典(7)』によると、「ほととぎす」は「勅撰集においては夏歌の巻の大半を構成する重要な季材である」と説明され、また「人恋しさ・恋心をか

きたてる」「死出の田長の異名を持ち、冥界と関連付けて詠まれる」などとある。

一方で、

瞻西上人雲居寺の房にて、未飽郭公といへる心をよめる　源俊頼朝臣

などてかくおもひそめけん時鳥ゆきのみやまの法のすゑかは

（千載和歌集192）

無量寿経四十八願聞名見仏の心を　源兼氏朝臣

名のりする雲居の声は時鳥月みよとてのしるべなりけり

（新千載和歌集885）

などとあるように、ほととぎすの声は仏法を想起させるものとしてもまた詠まれてきた。また、禅の語録の中に、「古松談般若、幽鳥弄真如」（人天眼目）などとあるのも、「ほととぎす」ではないけれども、鳥の鳴き声が仏法と結びつけられている一例と云えよう。

以上の、「とふ」と「ほととぎす」の解釈から、資料②・資料③歌は「仏法の真理を問うことをしなくても」の意に捉えることができる。

ところで、先に挙げたほととぎすの「人恋しさをかきたてる」とか「冥界と関連付けて詠まれる」といったイメージは、この歌の場合当て嵌めることが出来るだろうか。意味上は問題ないように見えるが、前者の場合は恋歌になってしまうし、後者の場合は生死の迷いを脱却していない、凡夫の歌となってしまう。したがって、逆説的ではあるが、白隠に書かれたという一点を以て、この「ほととぎす」は「仏法の真理」であると捉えるのが、最も自然な捉え方ということになる。そうすると、一首の解釈は

①たとえ自分から訪ねていかなくても、この山田の原の杉林にいればほととぎすに逢うことができる。それと同じように、②一々仏法を問わなくても、真理は眼前にあるのだ。そのことに気付けば、真理は自ずから体得することができよう。

のようになる。表面的な言葉レベルの解釈①の裏に、「歌語」というコードによって暗喩的に示された解釈②が存在するのである。白隠の云わんとしていることが、表面的な①ではなく、②の内容であるのは云うまでもあるまい。因みにこの内容を『遠羅天釜』に求めると、

如何がして真正の得悟は得る事ぞとならば、塵務繁多、世事紛然、七転八倒の上に於いて、譬えば勇士の大敵に取り囲まれたらん時に、匹馬短槍、大勇猛の精神を震つて、一方を突き破って魁け抜んず時の心持にて、正念工夫絶へずりもなく精彩を付け、手脚の下すべき様もなく、四面空洞として、心身ともに消へ失せたる心地は、時々に是れ在る者に侍り。総じて参学は妄念情量と戦い、昏沈睡魔と戦い、動静違順と戦い、是非憎愛と戦い、一切の塵境と相い戦い、正念工夫を推し立てもて行く張り合いにて、不慮の省覚は此れ有る事に侍り。彼の勇施菩薩の如きは、大重禁を犯して懺悔すべきに地なし。憂悲悩乱す。忽ち自ら大誓を発して、憂悩と戦つて黙坐す。忽然として無生を悟る。

などとあるのがそれにあたる。やはりこの歌においても、法語類に見られるような、白隠ならではの宗教的メッセージが込められているのを見て取ることができるのである。

4

ここで、以上の考察における問題点を一つ、解決しておきたい。

本論は白隠墨跡の如上の和歌が、白隠の宗教的思想によって意図的に本歌を書き換えたものであるという前提に立っている。であるならば、本歌と墨跡和歌との異同が、白隠の単なる記憶違いによる誤りであるという可能性を排除しなくてはならない。特に資料①の歌のように、異同が助詞の違いに留まっている場合、その可能性は大きく、疑われて然るべきものなのである。

ところで、前述したように、今回取り上げた一連の墨跡の中に、高峰顕日・夢窓疎石という、二人の禅僧の歌に拠る和歌が数首見られる。紙面の関係上、各首についての詳細な解釈は別稿にゆずるとし、墨跡和歌と高峰・夢窓の各和歌との異同について目を向けていきたい。

仏国禅師集を引いた三首中二首は元の歌をそのまま記しており（仮名遣や漢字表記の違いは含まない）、異同が見受けられる一首についても

月かけも木の下ことにむらきへてふむにあとなきにはのしらゆき　（墨跡和歌）

月光似雪と云ふ題にて

月影は木のもとごとにむらぎえてふむにあとなき庭のしらゆき　（仏国禅師集10）

の初句「月かけも」「月影は」の違いのみである。この違いについては、変体仮名の「も（字母…毛）」と「は（字母…者）」は似た字体であるので、あるいは誤写の可能性もあろうかと思う。つまり、この三首については、原典である歌集が手元に存在し、それを参照して書かれた可能性が高いということになる。一方で、正

覚国師集を引いた四首については、各首にそれぞれ異同が見られ、

さくと見しまよひよりこそちるはなに風のとかともかこちける哉　（墨跡和歌）

又華をみ給ひて

さくと見るまよひよりこそちる花を風のとがとぞおもひなれぬる　（正覚国師集7）

のように、明らかに誤写とは思われない違いが看取される。

ここで、現存する『仏国禅師集』『正覚国師集』両集の伝本に目を向けると、両集の伝本系統は元禄十二年板本系統、寛文四年板本系統とに大別され、この元禄本・寛文本の両版本がそうであるように、高峰・夢窓師弟の家集は、一冊の内に『仏国禅師集』『正覚国師集』が併せて収録される合綴の形をとることが多い(8)。

すなわち、白隠が生存していた貞享から明和にかけて流布していた版本は（元禄十二年は白隠十四才）合綴の形式のものであり、墨跡の和歌を書いた時に『仏国禅師集』が手元にあり、それを参照したということであれば、同様に『正覚国師集』も参照していたということになろう。

これらの事実を鑑みると、白隠がこの墨跡を書くにあたって、それぞれの本歌を、典拠となる歌集を手元に用意して参照した上で書き換えたという事情が了解され、その中で、資料①②③の歌のように白隠独自の思想を盛り込むために語句を変更したり、

うかれいつる事をうらみとおもふなよありとてもまたあきはつへきかわ　（墨跡和歌）

又三浦の庵をすてて総州へおはしましける時、其の庵の檀那にてありける三浦安芸前司貞連のもとへつかはされける

うかれいづることをうらみとおもふなよありとてもまたありはてんかは　（正覚国師集64）

のように、夢窓の時代には一般的であった助動詞「む」が、白隠の時代には一般的でなくなったために、当時の人にとってより解りやすい「べし」という言葉を以て置き換えたと思しき書き換えが行われたと考えられる。つまり、墨跡和歌における語句の書き換えは、白隠の記憶違いに起因するものではなく、意図的に、自身の思想を伝えるために為されたレトリックなのである。

もちろん、右の例に見られるような当代風の言葉への置き換えは、本歌の表現を深く理解した上で初めて可能となる行為であるので、白隠自身が必要としたものではなく、それを享受する相手を思っての厚意であることは言うまでもなかろう。

このような些細な書き換えからも、白隠の衆生への慈悲心を読み取るのは穿った見方であろうか。いや、白隠の事績を思うにそれは当然の見方と言えよう。

おわりに

以上、白隠墨跡和歌の内、二首について考察してきた。

一般に、白隠の禅画は難しいと云われる。それは画に描かれた物の裏にある、白隠の真意を読み取り難いということでもある。今回の和歌に関しても同様のことが云えよう。しかし、実際に「歌語」のコードを紐解いていくと、これらの歌からは、参学の徒に対する厳しい戒め、または修行の取り組みについての示唆を読み取ることができた。今回取り上げなかった墨跡和歌についても詳細に考察する必要があるが、この墨跡

は元々門弟に与えた本から切り出された可能性が高いと考えられる。少なくともこの本を受け取った人物は「歌語」のコードを読み解くことが可能（であると白隠が思っていた）な程度の学識を有していた人物であったろう。

一見宗教的なものと無関係そうな古今集、新古今集の和歌を引いてきて、わずか一字、あるいは一句を変えただけで、自身の宗教的メッセージを含ませ、学人接化の手段とした白隠の才覚には感嘆せざるを得ない。白隠の墨跡を見る時、そこには常に衆生済度、学人接化に心を砕いた白隠の姿が浮かび上がってくるのである。

また、今回は触れなかったが、白隠詠歌の文芸性についても今後は考察していくべきであろう。白隠から時代を遡ること四百年、「七朝帝師」と称された夢窓国師には前述したように『正覚国師集』という家集があり、多くの和歌を詠じているのであるが、井上宗雄(9)が

> 法文歌の伝統を受けて積極的に道歌を作り、まとめたのが夢窓ではないか（中略）正覚国師詠草という確実な夢窓の家集もあって、そこには教訓的な歌も多いので、彼が折に触れてこの類を詠じていたことは確かなようだ。（中略）上に掲げた夢窓の「雲よりも」のような歌（筆者注・雲よりもたかき所に出でてみよしばしも月にへだてやはある　新後拾遺和歌集1486）が、文芸的なはずの勅撰集に採られており、つまりここまでは勅撰和歌集の許容範囲であったのだ。

と述べているように、夢窓の和歌は道歌でありながら文芸性をも有していた。

室町時代から江戸時代にかけて、文芸性を排した教訓的な佛教詠歌が多く詠まれているが、それらと白隠の和歌は、その啓蒙的部分に共通項を見出せるとしても、文芸性という点では大きく異なっているのである。そういった意味では、白隠の和歌は夢窓の和歌に通ずるものがあるといえよう。

注

（1）『白隠禅師法語全集』（芳澤勝弘　禅文化研究所）の解説、『白隠―禅画の世界』（芳澤勝弘　二〇〇五年　中公新書）等に指摘がある。

（2）『釈教歌の研究』（一九八〇年　同朋社）

（3）本稿で引用した和歌は角川書店『新編国歌大観』により、引用の際その歌番号を付した。

（4）『弥勒信仰』（日本人の行動と思想12　速水侑　一九七一年　評論社）、『平安仏教と末法思想』（速水侑　二〇〇六年　吉川弘文館）など。

（5）仏国禅師高峰顕日、正覚国師夢窓疎石の家集は、それぞれ種々の標題を持つ伝本があるが、本論においては（引用を除いて）「仏国禅師集」「正覚国師集」の名称で統一する。

（6）本稿における白隠法語（『藻塩集』『遠羅天釜』）の引用は、『白隠禅師法語全集』（前掲注1）による。

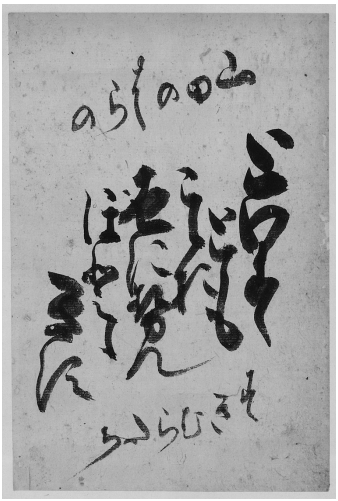
（7）久保田淳・馬場あき子編（角川書店　一九九九年）

（8）『仏国禅師集』『正覚国師集』の伝本については、大取一馬「『仏国禅師御詠』伝本考―禅僧の和歌研究の内―」（中世文芸論稿1号　一九七五年四月）、「大阪市大森文庫蔵本『夢窓国師御詠』とその伝本について」（文学史研究16号　一九七五年一〇月）を参照した。

（9）「道歌・狂歌と中世和歌と」（『短歌』二八―一二号　一九八一年一二月）

付記

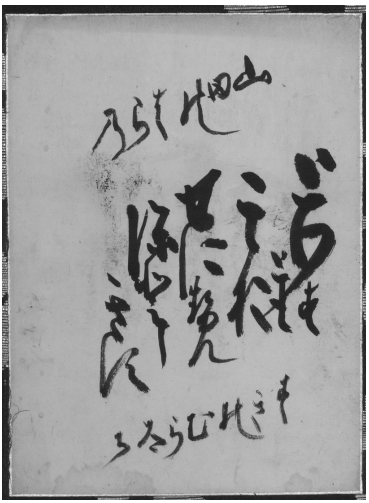
本稿を為すにあたり、資料の掲載を快く承諾いただいた皆様に、誌面をかりて御礼申し上げます。
また、花園大学国際禅学研究所芳澤勝弘教授には、資料の紹介等、多大な御協力をいただきました。併せて、感謝のほど申し上げます。



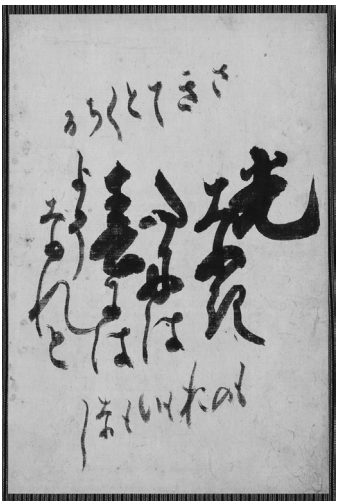
資料②

表　十三代集各集における釈教部の巻次と全釈教歌数、及び全法華経経文歌数と全釈教歌に対する割合（小数点以下は四捨五入）

	巻次	歌数	経文歌数（率）
新勅撰和歌集	十	54	13（24）
続後撰和歌集	十	52	12（23）
続古今和歌集	八	71	22（31）
続拾遺和歌集	十九	66	11（17）
新後撰和歌集	九	106	21（20）
玉葉和歌集	十九	110	30（27）
続千載和歌集	十	106	21（20）
続後拾遺和歌集	十九	42	7（17）
風雅和歌集	十八	63	17（27）
新千載和歌集	九	118	15（13）
新拾遺和歌集	十七	78	16（21）
新後拾遺和歌集	十八	35	10（29）
新続古今和歌集	八	66	20（30）



資料③



資料①

垂示（江隠宗顕）　解題と翻刻

堀川貴司

本資料（稿者架蔵）は、大徳寺派において、住持が折に触れて山内の僧侶に対して行う垂示・代語あるいは夜話といった、公案に基づいた問答あるいは説話的な説法の類を書き留めたものである。

簡略な書誌を示す。

体裁　半紙縦長本一冊　二三・八×一四・五糎　紙縒綴　料紙楮紙（漉きムラ・不純物あり、上質ではない）

丁数　墨付一九丁　遊紙前後各一丁

成立　〔室町後期〕江隠宗顕写（一部別筆か）

表紙　覆表紙　無地楮紙（やや厚手）を二つ折りしたもの

本表紙　黄檗染無地楮紙（やや厚手）を二つ折りしたもの

外題　本表紙のみ、左肩打付墨書（本文と別筆）「垂示　江隠和尚筆」

内題　なし

本文　無辺無界　九行前後　一五～二五字前後（不定）　字高二二・四糎（一オ三行目）。漢文とカナ交じり文の併用で、漢文部分の一部に同筆墨書の返点・送仮名・竪点あり。各話冒頭に合点を付すものあり。墨による抹消・補入等が多い。いずれも本文と同筆。

識語等　なし

印記等　「泰勝菴／蔵書印」（朱陽長方四・六×一・八糎、本表紙外題下方）「无為信寺／図書之印」（黒陽長方三・六×一・八糎、覆表紙右下）　泰勝庵は大徳寺高桐院に属する準塔頭で、寛永年中大徳寺二〇二世実堂宗伝の創建。実堂は江隠の兄弟弟子大林宗套の七世の法孫にあたる。無為信寺は同名の真宗大谷派の大寺院が新潟県にあるが、宗派が異なる。現在のところ不明とせざるを得ない。

覆表紙左下には方形小紙片に墨書「子」その両側に朱書「五十五」「明」とある。何らかの分類配架を示すものであろう。また下げ札があり、墨書にて「江隠筆垂示」とある。

筆跡　外題にあるとおり、江隠宗顕（一五〇六～六一）の筆としてよいであろう。『大徳寺墨蹟全集』二（毎日新聞社、一九八五）所収の筆跡（大徳寺龍光院所蔵消息）と比較して、そのように認められる。二丁ウラに「天文乙卯」すなわち天文二四年＝弘治元年（一五五五）とあるのも傍証となろう。ただし、37～39・41（書き入れのみ）・43・47（後半のみ）・69～74は別筆と思われる。

既に飯塚大展氏は、通常の語録には収録されないこの種の資料について着目し、資料紹介・考察を積み重ねられている（「龍谷大学図書館蔵『大徳寺夜話』をめぐって」（一）～（四）『駒澤大学禅研究所年報』一〇・一一・一二・一五、一九九九・三、二〇〇〇・三、二〇〇一・三、二〇〇三・二、「禅籍抄物研究（二）－『大圓禅師垂示夜話』を中心として－」『駒澤大学仏教学部紀要』六二、二〇〇四・三。『大徳寺夜話』翻刻は（一）に収める）。氏の興味は、これらが、一休宗純『自戒集』に批判的・戯画的に描かれた、大徳寺派における公案解釈の講義・伝授という実態を示す客観的資料であることや、その内容に派内の対立が生々しく描かれていて禅宗史

の重要資料になりうること、などにある。

稿者も同様に『自戒集』との内容的な共通性に興味を引かれたが、もう一点、『自戒集』のごとき狂詩あるいはカナ交じり文による露悪・偽悪的な表現が、孤立的なものなのか、それともある程度他の言説と地続きのものなのか、すなわち表現の共通性の有無、という点にも興味がある。その点、27や30、また74のような存在は、共通性を強く示唆するものと言えよう。

氏の紹介された資料のうち『大徳寺夜話』とは、共通する話題が本書にもある。

本書	大徳寺夜話
15	2
16	440
37	85
38・39・44	86
41	222
51	217
56	438
58	418
69・70	111
72・73・74	110

別筆と思われる部分と重なっていることが多い。また、41に関しては、別筆によると思われる訂正後の

本文が『大徳寺夜話』と一致している。このことは、流布していた同書（あるいはその系統の書）によって増補・校訂したという可能性を示唆する。それは逆に、江隠自筆本が実際の聞き書きに基づいた生々しいものであることも示してはいないだろうか。

〔翻刻凡例〕

＊漢字・仮名とも通行字体を用い、合字を開き、私意により句読点を補った。
＊現状を保存しつつ、できるだけ最終的な形を示すため、抹消・補入・ミセケチ等の様態は翻刻注として巻末に一括して掲げた。
＊翻刻者の判断により一話ごとに通し番号を付し、改行した。
＊面の変わり目に「（1オ）」などと注記した。
＊垂示については、垂示部分と代語・弁・問答部分との間で改行し、途中の改行・一字アキ等はオイコミやツメで処理した。
＊誤字と認められるものについては〔　〕を付して正しいと思われる字を傍記した。難読字は□とした。

元旦

1師垂示曰、元正啓レ祚ヲ、万物咸新ナリ、為レ什麼去冬ノ雪猶依旧。
代曰、*恰似（アタカ）四和尚不三改二旧年一ノ之舌一頭ヲ。師云、日々是レ好日。僧礼拝。師便チ打。
2師又垂示シテ曰ク、新正ニ逢二故人一ニ、如何カ是相逢底。

師代曰ク、結レ眉ニ差レ肩ニ。拶云ク、意旨如何。師云ク、能ク作ニ万象ノ主一ト。

大聖月忌

3師垂示曰、大聖国師今日在什麼国土接物利生(1オ)、各請道。僧云、十方世界現全身。師云、現身底恁麼如何是接物利生。僧不契。師曰、鵲噪鴉鳴無之時。僧云、如何会取。師曰、汝未会、更聴渓声太饒舌。僧礼拝。師打曰、且坐喫茶。

4師垂示曰、双剣依空飛。

*代曰、殺人刀活人剣。弁曰、殺人刀活人剣ハ双剣*也。殺人刀ハ活人剣也。一切衆生尽殺尽タ処コソ活処ナレ、本分ノ上ヨリ皆活シタ(1ウ)*者ヨ。双剣モ本分ノ土ヨリ*用エテトハシタ者ヨ。

5師問曰、室内一盞燈、束須弥作薪時如何。僧云、此是維摩丈室、入八万四千師子床底事。師曰、還請汝転一機来。僧云、和尚不扣露柱、打手呵々大咲。師便打。

仏誕生

6師垂示曰、仏自何*生。

代曰、大火聚裡弄毛塵(2オ)。

7師問曰、如何是牡丹花下睡猫児。僧云、恰似和尚相似。師曰、？亦不少。僧云、不若共喫数盃。師挙盃曰、試斟来。僧取銚子近前。師擲下盃、呵々大咲。

関翁大祥忌

8師垂示曰、降龍主盟鉄公首座謂予云、和尚今赴京、師路過公府、烏華一現也。惟歳天文乙卯臘月廿一日、廼チ吾先考関翁宗津居士大祥忌(2ウ)之辰、諸子相謀預営忌斎於今四月斯日。願此筵打焼香供、則何幸加焉。予

云、子之孝心即一片妙香、何求世間香。首座云、世間香与心香還有一枚麼。予謝首座云、正好供養。仍斉
笑香。次問諸人、関翁居士即今在什麼処受(ア)于供養、試道々々。
代曰、諸人不知麼、与孝子結眉交肩。僧云、是即是受供養底聾。師云、与現前一象不別、雖然与麼吾家別
有一顆栗棘蓬、擘作二分、一分薦関翁(3オ)、一分汝下觜看。僧振威一喝。師云、劈腹腕心那。僧掀倒菓盆而出。
師便打。

9師垂示曰、逢茶喫茶、逢飯喫飯、喫飯了後、受用作麼生。
代曰、月白風清。又曰、逢茶喫茶、逢飯喫飯。

10師垂示曰、扇頭風自何生。
代僧云、謹謝指示。師曰、未在更道。僧謂、漏逗不少。便礼拝(3ウ)。

11師垂示曰、社燕成巣、歳々長児孫、是阿誰家。
代曰、万里不隔烏衣国。拶曰、如何是烏衣国。師曰、風吹不入、水洒不着。

12五縁、土地縁・檀縁・法縁・外護縁・弟子縁。寺ヲ建立シテ仏法ノ舞台ヲマウクルカ土縁ソ。法縁ハ道ノ
縁ソ。仏法ノヲボエヲトルコトソ。外護ハ諸方カラ善知識ト称スルソ。林際ハ(4オ)五縁ナカラ兼備ソ。

13五性各別トハ、声聞性・辟支仏性・菩薩性・不定性・邪定性又曰闡提性トモ云ソ。声聞性ハ無イトハカリ
心得テ空見無見ソ。只独無イト心得テ他ヲ他スル理モナイソ。辟支仏性ハ幻有ト心得ソ(4ウ)。

14師垂示曰、本分衲僧話修羅時。
師代曰、眼看東南、意在西北(セイ)。僧曰、如何是東南。師曰、耳朶両片皮。僧云、如何是西北。師曰、大地黒
漫々。僧云、意旨如何。師曰、钁湯無冷処。

15徹翁ノ時果(果)首座ト云人アリ。冬針馬ヨリ来テ到徹翁。々々問テ曰、ナンホウ路次ハ寒クソウソ。首座答曰、路ヨリモ和尚ノ一問カ寒ク折ソウト。翁ノ曰、此果(果)首座ハ不断仏法ヲ胸(5オ)中ニヲク人チヤヨ、ト褒美ケルソ。

16翠岩可真禅師曰、雲無生嶺上、月有落波心。弁曰、現成ノ落居ヲ云タコトチヤ、非心非仏ト同意也。月ノ波心ニ落タハ、現成雲ノ嶺上ノ生ルナイハ、現成ノ落居ソ。

17師垂示、六月祓(ナコシノハライ)諸人下語シ来レ。

代曰、截断紅塵水一渓。又曰、看々六月尽(5ウ)。

18師垂示曰、露結為霜、是什麼道理。

代曰、恰似衲僧機。僧云、漏逗不少。師便打。弁曰、露結為霜トハ、露ハナンノ道理モナケレトモ、霜トナレハスサマシクナルソ。衲僧モ現成ノ上ヲナンノ道理モナク用得タ上ニ機関ヲ具スレハ、スサマシクナルソ。現成本分ノ上ヲ用得タ処ヨリフルマウソ。イカナル人カ来テ問トモ、道理ナイ上カラ如何ン看テ明眼不明眼ヲ知ソ。無風起波也。水ハナンノ道理モナケレトモ、風カ来レハ波ヲコルナリ。衲僧ノ機ニ似タリト云タ処カ故ニ僧云、漏逗不少。露結為霜ト云句中ヲ漏逗也(6オ)。

19一滴一凍。

弁曰、境界ハ現成截断也。一滴ノ水カ凍レハ、跡ニハ一滴モ残テハナイソ。色相ヲ一点塵モ不残截断シ尽タ処ヲ用タソ。

20活卓々孤廻々。

本分ナリ。活気ヲウルハ本分ヲ用得上ソ。孤廻々トハ、本分ハ独脱無為ナ者也。

21東辺落節西辺抜本トハ、商人ノ事ナリ。東辺デハ落節ト捐(損)ヲスレトモ、西辺テハ又モトテヲトリカヤス也。

22師挙先師垂示。々々曰、釈迦已滅、弥勒未来。

先師(6ウ)下語曰、截断紅塵水一渓。

23手ニ舞ィ足ニ蹈ムト云時ハ本分ニ用ル也*。本分ハ手ノ上ニモ足ノ下ニモ有ル者チヤホトニ、如此也。手舞足蹈ト云時ハ色相也。

24五体不具人。

弁曰、本分也。十方ニ現全身底ノ人也。不具底ノ人トモ先師ノ夜話ニ有也。

25師垂示曰、下語シテ円坐ニ来レ。

代曰、蓋天蓋地。又曰、万里一条鉄。

26師問曰、団扇為什麼生*風。

代僧云、奪却(7オ)扇子打ラバヨカラウスル也。又ハ便喝シタラハヨカラウ也。以レ言句スルナラハ、什麼ト云トモ打ン也。

27或人問平等曰、如何是仏法大意。等答曰、平等カ真裸八寸カリタカシ。

先師下語曰、截断紅塵水一渓。弁曰、仏法トハ*殊勝ナコトカ有ヤウニ思テ問タホトニ、根本ノ上ニ什麼仏法ト云コト有ラウスト打テノケテ答タ也。

28或人問平等曰、八角磨盤空裡走。*等答曰、アタカタモ*ナイコトト。

大照*禅師又拈(7ウ)云、アタカタモ*有事ト、アタカタモナイト云テハ曲ナイ也。

29平等長老嗣法香ノ仏事曰、世良田ノ長楽寺ヲクレウ〳〵ト云テ、クレモセイデ香ヤホシヽカタ自坊。

30世の中はよきもあしきもむまのまらたてすりこきに秋風そ吹

先師ノ下語曰、截断紅塵水一渓、世の中はよきもあしきもむまのまらハ、截断紅塵也。たてすりこきに秋風そ吹カ水一渓也。ナンノ道理もナイ也。(8オ)

31今両脚碾空去。

弁曰、ウマレヲツルヨリシテソノマヽノ色相也。碾空去ハ問ニ不容髪ト。色相ト本分ノ間、チツトモスキナイ也。本分ハチトモ色相ヲハナレヌソ。

32師垂示曰、暗蛩吟月吟箇什麼句。

代曰、一吟意両般。僧云、如何是両般。曰、天上月明、渓畔雲暗。又曰、一句曲含千古韻。暗蛩吟月トハ現成也。吟箇什麼曲トハ機関也。吟什麼曲云テ、諸人ヲ如何ト見タソ。天上月明(8ウ)トハ現成也。渓畔雲暗トハアラワレヌ処ヲ機関ニ用タソ。一句曲含千古韻トハ一句中ノ曲ニ色々ノ事カ有ソ。曲ト云ハ機関ニ用タソ。曲ト云ハマカツテ色々ノ事有ソ。

33皆言花落春無色、盍覚刹那生死遷。

34一二三四五。

現成ニモ用ル也。一二三四五トナンノ道理モナイソ。五四三二一トハシカト色相也。五四三二一ト造作(サ)ニワタツタソ。一二三四五トハザウサニワタラスソノマヽ道理ナイソ。(9オ)

35大灯夜話云、娑婆世界ハ缺減世界也。娑婆ハ梵語缺減ト翻択(訳)スル也。娑婆ニイテ如(レ)意ニアラウト思タハ、火宅ノ中カ涼カラウト思タホトノ事也。

36師垂示曰、八月梅只聞其名、不見其実。各請下一語。

代曰、万里一条鉄。八月梅、代曰、仏祖不識。八月梅トハ、八月ハ数ニ渡タ処カ色相也。只聴其名ト云モ

色相也。不見其実ト云カ一条鉄也。八月梅、代曰、仏祖不識。八月ニ梅ノナンノ道理モナク開タ処ハ、仏祖モ識ヌ也。(9ウ)

(10オ空白)

37　師曰、不知仏法者ノ早ク死ニタカルハ、タトヘハ牛カ牽レ車時ニ、重サノマヽ石ハラヘ牽テ如欲損車輪。々々即又造新輪掛之、一倍重テ猶有苦。其如ク輪廻スレハ、結句辛労スル者ニコソ生レ、善処テ生事ハカタイ事也。又一句聴聞スル者ノ、サノミ生死ヲ悲ム事モアルマイ事也。摠シテ人ト云者ハ、其日々々マテノ者也。昨日ノ事ハ善悪共過、明日ハ不レ知、今日活計シテ送二其日一カ思出也。百年ト云モ一夢、況明日ヲモ不期事ニ、サノミ物ヲタクワヘタリナントスルハヲカシイ事也。

38関山云、アスマテイキント思カ。言外云、アルコソ不思議ヨ。大照云、天罰ノ皮ニセウカ。大宗曰、嗚呼閑事也。

39或云、言外向花叟云、明日マテ生ウト思カ。叟云、有カ不思義テソロ。諸人如何道。大宗代曰、アラ外カ事也。(10ウ)

40師垂示曰、月有色、鐘有声、如何弁別。

代曰、両彩一賽。　拶僧云、如何是一賽。曰、万里々々。

41大照禅師云、熙蔵主カ参禅スルハ智侍者カタデ湯シテカイヽ処ニシト〳〵アタルヤウナト人ニ仰ラレタ。

42夜話曰、師家カラハ学者ノ好悪ヲハ見知ル者チヤカ、学者カラ師家ノ上ヲハシラレヌ者チヤソ。

43師家ヲ見尽サウトスル学者ハ悪也。毎ニ見尽マシ。師家ヲハ見尽サヌ者也。師家ハ学者ヲハ見尽者也。見尽サヌ道理ハ善知識ハ本分ナレハミエヌ也。

44夜話曰、徹翁問言外云、明日（アス）マテイキウト思カ。言外ノ云、有カ不思儀テ候。(11オ)

45夜話曰、藩首座ハ言外ノ会下ノ僧也。証名者也。然レトモチツトモ口ヲ開カレナンタソ。ナセニナレハ言外ノ一後ノ間、法クサイコトヲイワシムナトヲウセラレタソ。堺ヘヒツコウテイテ果サレタソ。紫野ノ僧チヤト云テ、仏トモ法トモ知ヌ無道心ナ僧チヤト云テ、人カナンシテソ。尽居士ハ証名ノ有サウナ僧チヤト云テ不審シタソ。

46師垂示曰、新月孤円、光含万象、与今夜月喚為両般為一般、各請道。

代曰、似鏡長明。僧拶云、和尚亦無処藏身。師呵々大咲。(11ウ)

47師垂示曰、仏ヲハ如何カ離レン。

代曰、上無攀仰。師又曰、衆生如何カ離レン。代曰、下絶己躬。僧云、畢竟如何。師又曰、如此透脱シ去ラハ参スヘシ、心径苔生。(12オ)

48先師夜話曰、一句ヲモ心得ヘヌ者カ病苦病難ナトヲウケテハヤク死ニタカルソ。其身ハナウナツテノクレトモ、又生死輪廻ニ新シクアツカルソ。タトヘハ牛ノ車ヲヒキクタヒレテ、車ヲウチクタカント思テ石原ヘユクソ。其車ハ捐スレトモ、又新シキ車ヲカクルホトニ、猶ヲ苦ヲ新シク添ルカ如クナリ。

49経曰、以苦欲捨苦。弁曰、苦トミタ処カ苦ヲステタ物ヨ。苦トミテハ、便閑事ト切断セイテハカナワヌソ。苦ヲステントセウハ、ステラレマイソ。(12ウ)

50大燈歌曰、浮雲ヲハラハヾヤカテ夜ヤアケンソノマヽヲミヨ有明ノ月。先師下語、鑼湯無冷処。

51先師夜話云、世間ノ上ハ平生サエ苦チヤニ、イワンヤ乱国戦場ノ中ニ於テ、在家ノ身ナラス出家ナトモ、或ハ頸ヲキラレ或ハ疵ヲ蒙リ、或ハ家ヲヤカレ或ハ財ヲトラレ、辛労スル処ヲハ如何受用セン。猶添一重

苦ト見テコリハテヨト。恁麼心得ル処カ切断ノ*境界也。仏言、三界無安、猶如火宅、衆苦充満、甚可怖畏。是モ只見テハ曲ナイ。今日ノ上ヲ能コリハテヽ切*断セヨト云心ニ仏モイワレタソ。(13オ)

52僧問大照禅師、死ルト云*ハナニトシタル事ソ。照云、粟粒ヲウチツフ*シタヤウナ事也。*

53師垂示曰、即今喫茶了、人々受用。試道看衆各下語。

師曰、？等諸人莫向鬼窟裡作活計。代曰、這老賊。

54師垂示曰、伯霖甘上坐、七年前共聴同参雨、七年後独聴昨夜雨、諸衲知老僧心麼。

代僧云、知。師曰、如何知。僧云、劉。(13ウ)

55師挙文殊示常啼菩薩偈、垂示曰、大智発於心、々々何処尋、成就一切義、*無古亦無今。

代曰、能為万象主、有物无天地。又曰、恰是。

常啼菩薩行二東方一テ、般若経ヲ見度ク思ヘトモ、ヘ見ヌト云嘆シテ常ニ啼。其涙モノニシミテ黄ニナル。コノ故ニ般若部ノ経ヲ黄紙ニソムル也。其時文殊示偈云、大智発於心、々々何処尋、成就一切義、無古亦無今。聞此偈悟般若体云々。(14オ)

56　仲秋之末夜半聞蝉声*

師問云、イマノ蝉ハナセニ啼ソ。衆各道了。師云、諸人多ハ問禅答蝉。代僧云、ネコトヲ云ヨ。師云、アラ耳イタシ。僧低頭笑。師便掌。又答云、和尚ハ何ヲ被仰ルソ。師云、茶ヲノメ。僧云、此茶和尚キコシメセ。師便与一掌、呵々大笑。(14ウ)

57徹翁師直（モロナウ）・師泰（ヤス）下火ノ法語曰、四大仮合、五蘊亦然、有甚霊鬼、堕合戦道。

先師代*語云、万里々々。此頌テ師直・師泰兄弟ノ墓（ハカ）ヽヤケトマツタソ。

58師垂示曰、四壁虫ノ声与老僧夜話是同耶是別、試下一語。
　代曰、一種是声無限意有堪聴不堪聴。
59因奈良大仏殿夜話之次、師垂示曰、三仏坐大仏殿、那箇是真。
　代曰、初三十一中九下七。又曰、三段不同、収帰上科。
60又曰、如何是大仏殿。
　代曰、天不蓋尽、地不載起。(15オ)　又曰、蓋天蓋地。
61又曰、如何是大仏。
　代曰、高着眼看。
62又曰、万法・栢樹・地獄、此三境界二下語来。
　代曰、初三十一中九下七。
63又曰、笑中有刀。下語来。
　代曰、我常於此切。拶云、如何是切処。曰、截断紅塵水一渓。又曰、截釘斬鉄。
64先師垂示曰、仏之口口聞底是話底是。(15ウ)
　代曰、和尚漱口、某甲洗耳。拶云、竟旨如何。曰、截釘斬鉄。
65先師垂示曰、逢境時如何。
　代曰、草茸々木森々。逢緑時如何。代曰、父是父、母是母。拶云、畢竟如何知落処。曰、草非草、木非木。
　父非父、母非母。
66師垂示曰、群虫因是啼秋。

代曰、百花春到為誰開。

67大灯之法語曰、？等諸人来此山中為道聚、是莫為衣食。有肩無不衣、有口無不喫。(16オ) 只須二六時中向無理会、窮来窮去、光陰如箭、慎莫雑用心。

先師代語曰、謹云謝指示礼三拝シタラハ此法語ヲヨウ心得タテ有ラウソ。

68師垂示曰、光陰如箭。

代曰、千聖夜ルニ無跡。又曰、万里々々。

69一、月菴暫時上洛時寄二宿一条一。花叟会下有繁二首座一、道号ハ茂林、建仁天潤庵ノ僧也。月庵ハ問答ノ上手ト聞及タホトニ、行欲二相看一、出二侍者一問什麼処来。繁云、紫野僧ト。聞二其声一裡カラニケラレタ。(16ウ) 授別伝ニコリラレタホトニカウセラレタケナ。

70繁首座ハ初参花叟後参養叟。々々之後居堺少林寺、一期終不レ道二仏法一。傍人云、花叟会下ト云ヘトモ、仏法ヲモ知ラヌケナ。仏法沙汰ヲセラレヌト云。死後小箱ヲアケテ見タレハ、有養叟印可状。善居士云、余ニ独角ナ僧也。印可ヲ出時、相構テ人ニ知ラセナト一言仰ラレタホトニ如此也。

71一、弘宗禅師(花叟ノ事)従レ江州大徳寺ヘカヨウテ参禅シタ。拈花微笑話ヲ参時、言外云、其様ナル下語テハナイ(17オ)大事ノ子細アリ。江州ヘ下テ閑ニ工夫セヨ。下時、摩針(スリハリ)ノ坂ニテ石蹶テ倒時、大悟シタ。其カラ径ニ上京、呈見解。師深肯之。常ニ仰ラレタ、曇書記(花叟ノ諱)ホト拈花微笑話ヲ悟徹シタ者ハナイソ。謂二恩侍者(或云明円)一云、是ヲヨホヘテ置テ、我已後知者カアルマシイホトニ、語テ人ニ知レヨト之ヲ仰ラレタ。又常ニ仰ラレタ、曇(花叟)・授(別伝)之二人タニモアラハ、余人々ナシトモ事ヲハ闕マイソ。因二拈花微笑話一花叟ト号也。曇花ノ方モアリ。(17ウ)

72言外常ニ仰ラレタ、我ハ月庵ト問答ハ難レ叶也。又古則ヲ拶セハ、月庵ハ我ニハ一向カナウマイソ。

73 授別伝到二玄川大明寺一、門前二留三日、望二相見一、紫野言外会下宗授ト云者為二相看一参シタ、ト云タ。紫野僧ナラハ床敷、相看セン、ト云テ、室間拠曲録拈竹篦。別伝入室問、如何是仏法的々大意。月庵喝。伝云、妙喝々々。庵又喝。伝云、三喝四喝後作麼生。庵擬開口。伝便曲泉拽下云、(18オ)縦然道得秦時轢轢鑽。払袖而出去。月庵通身汗流。問答ニ負ハ一期ニ是カ始也。歎二会裡森蔵主一云、言外ハ聞及タ僧チヤカ今知レタ。是レ様ナル妙僧ヲ接出タ。一度モ相看セイテ無念ナト云々。古栢森蔵主、月庵ノ後ハ別伝ノ会下ニ掛錫セウト思テ、月庵遷化後果テ上京、其時別伝亡矣。花叟ハ在江州、京無善知識、春作住堺之禅通寺、行詣之久在会裡。花叟養叟云、森蔵主カ春作ノ会裏ニ(18ウ)居ハ、月庵ニ勝タト思ヘハコソカウアルラウ。サテハ月庵モ床敷モナイ僧チヤソ、ト仰ラレタソ。* 依森蔵主、山名金吾大明寺殿大徳寺ヲ嫉テ、十刹ニナイタ一方之訴訟人也。金吾ハ月庵ノ弟子也。

74 月庵会下有晩出家。正恁麼時如何トヽフヲ聞慣ウテ問月庵、正恁麼(イ)時如何。庵云、煮タモヨシ、焼タモ好。又問、如摩訶(ハカ)衍法。庵云、秦時轢轢鑽(タクラタ)。是ハ古人ノ答話ノ儘也。会下僧十人一度ニ喝。庵云、ホウロクチ千ニ槌一云々(19オ)。

75 師垂示曰、有一人燈籠上作舞、諸人還看麼。

代曰、看。拶云、舞了後何処去。師曰、露柱裡藏身。僧敲露柱三下。師打曰、唱栢相随能幾人。

76 師垂示曰、満城風雨近重陽、籬下黄菊秋意如何。

代曰、因憶淵明悠然見南山。僧云、意旨如何。師曰、面結金色交、心便是非錐。

77 雨夜。

代曰、万里一条鉄。又曰、荊棘林中(19ウ)。

〔翻刻注〕

1＊代・曰の間「レ僧ニ」抹消
4＊代…「下語」抹消傍書　＊ハ・双の間「双空剣ノ処」ミセケチ　＊皆活シタ…「皆イキタ」抹消傍書　＊ヨリ…補入
6＊何…「什麼処」ミセケチ傍書
8＊香…補入　＊然・与の間「与」抹消　＊而・出の間「出」抹消
11＊長…「生」に上書
12＊称…「談」抹消傍書
13＊ソ…「ヲ」抹消傍書　＊聞・性の間「口」抹消
15＊ノ時…「冬ノ比到」抹消傍書　＊果…「孝」抹消傍書　＊針馬…「丹波」抹消傍書、＊果…「孝」抹消傍書
16＊可真…「夏岸」抹消傍書　＊生…「上」抹消傍書　＊生ルナイ…「上シタ」抹消傍書
18＊恰似…「□□」上書　＊衲僧…「和尚」抹消して「法衣僧」傍書、さらに「法衣」に「衲」上書　＊師便打…補入　＊ナルソ…「ヲソロシイ者ソ抹消傍書　＊スレハ…「タ」抹消傍書　＊タ処ヨリ…「テ」抹消傍書　＊テ・明の間「勘□□」抹消　＊コ…補入　＊故ニ僧云漏逗不少…「漏逗不少也」抹消傍書
19＊ハ・跡の間「凍タ処ニハ」抹消
21＊節・トの間「ス」抹消
22＊々々…「々々」に「曰」上書、さらに抹消傍書
23＊ニ…「ヲ」抹消傍書　＊也…補入
26＊生…「有」抹消傍書　＊奪…「脱」抹消傍書
27＊ト・ハの間「テ」抹消
28＊等…補入　＊タ・モの間「チ」抹消　＊照…「塵」カ抹消傍書　＊ア…「タ」カ上書　＊タ・モの間「チ」抹消

＊タ・モの間「チ」抹消

30＊こ…「つ」抹消傍書　＊カ…補入

31＊ト・本の間「口尽本分也色相ト」抹消　＊ヌソ…「ヌ口口口ソ」抹消傍書

32＊曰…補入　＊ア…「ハ」に上書　＊ヌ・処の間「タ」カ抹消

33＊言…「道」抹消傍書

36＊其…補入　＊代曰…「事」抹消傍書　＊ノ…「ハ」抹消傍書　＊モ…「不」抹消傍書

37以下39まで全文別筆か。＊レ…「ル」に上書

39＊テソロ…「口口」に上書

なお38・39を44の前に移動させる指示を記しているように見えるが、明確でないので現状のままの順番とした。

40＊僧…補入

41書き入れのみ別筆か。＊大照禅師云…「夜話曰」ミセケチ傍書　＊熙…「頤」ミセケチ傍書　＊禅・スの間「ヲ」抹消　＊シ…「ヲ以」抹消傍書　＊ニ…「ヲ」抹消傍書　＊アタル…「トタツル」抹消傍書　＊人ニ仰ラレタ…「大照禅師ノヲウセラレタソ」抹消傍書

42＊ノ好悪ヲハ見知ル…「ヲハ能ク好悪ヲ」抹消傍書　＊カラ…「ノ」抹消傍書

43全文別筆か。行間に記す。

45＊ツ・コの間、「カ」抹消　＊人カ…補入

46＊象…「像」のにんべん抹消　＊各請道…補入　＊拶…補入

47＊「口如何カ」傍記抹消、「衆生」に「仏ヲハ」上書して補入　＊カ離レン…「是仏」抹消傍書　＊代曰…補入　＊師又曰衆生…補入　＊離レン…「是衆生」抹消傍書　＊僧云…これより末尾まで別筆　＊参スヘシ…補入

47・48の間、次の文章をミセケチにする

47ａ先師夜話云、世*間ノ上ハ平生サヘ苦チヤヲ、イワンヤ乱国戦場ノ中ニ於テ、在家ノ身ナラヌ出家ナトテ、或ハ

頸ヲキラレ或ハ（＊「国ニ乱起リテ、在家ナトハ云ニ不及、出家モ頸ヲキラレ手ヲヲイ寺ヲヤキ珍宝ヲ」抹消傍書）ウ*シナウ（＊「トラレウ」抹消傍書）ソ。此時ハ何ト用ヨウス。先師ノ弁曰、仍添一重苦ト。三界無安、猶如火宅、衆苦充満、甚可怖畏ノ心也。然トモコレハマタ浅也。猶添一重苦ト云テ、截断カフカクナルヲ今*日（＊補入）色相ノ*上ニ（＊「ノ此苦ニ」抹消傍書）コリ＊（「口」抹消）ハテイ*デハ（＊「アテ」傍書抹消）切断カツヨクナラヌソ。切断ヲ用尽テハ本分ニ至ラヌ也。

47ｂ先師ノ時或人問曰、死ヌトハ何トヤウナ物チヤソ。答テ曰、粟（12才）粒ヲウチツフイタヤウソ。粟粒ヲウチツフイタヤウナラハナ*ンニモノコルマイソ（＊「一点モノコライテ」「塵モツラヌ？ク」抹消傍書）。

48＊病難…補入　＊生死…補入　＊添ルカ如クナリ…「受也其□心□□身ハ没スレトモ又生死輪廻ニアツカルソ」抹消傍書

51＊ノ…補入　＊レ…「リ」抹消傍書　＊ノ…「也」抹消傍書　＊切…補入

52＊云・ハの間「ヲ」抹消　＊シ…「イ」抹消傍書

52・53の間、次の文章をミセケチにする。

52ａ師垂示曰、即今喫茶了後受用作麼生。代曰、這老賊。

55＊義…「儀」のにんべんを抹消

56＊声・師の間「因師問云、イマノ蝉ナセニ啼ソ。僧云、ネコトヲ云ヨ。師曰、アツ耳イタシ。僧低頭笑。師便与一掌。又答曰、和尚ハ何ヲヲウセラルヽソ。師曰、茶ヲノメ。僧云、此茶和尚キコシメセ。師便掌。」ミセケチ。

＊与一…補入

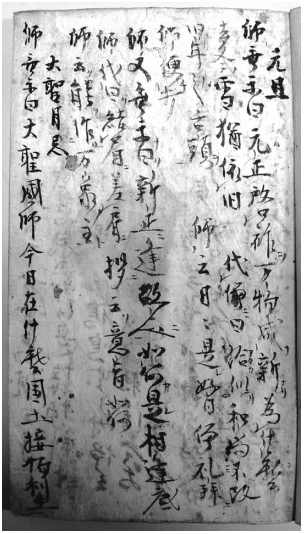
57＊師・代の間「直」抹消

58＊曰・四の間「四壁」抹消　＊意…「此」抹消傍書　＊有・堪の間「不」抹消

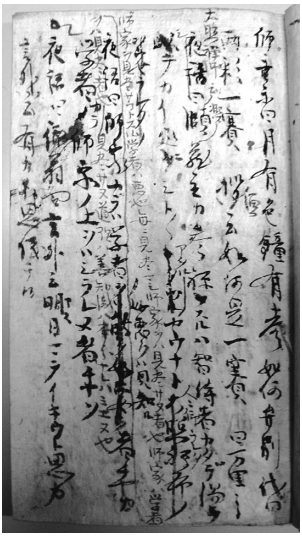
59＊因奈良大仏殿夜話之次…補入

65＊草…「木」抹消傍書　＊草…「木」に「草」を上書かつ傍書

67＊語…「曰」に上書　＊謝書…「□□」に上書
69から74まで別筆か。
70＊不…補入　＊云・死の間「花叟」ミセケチ
71＊シイ…「イ」に上書
73＊ソ…「作(？)伊歌」抹消して補入



1　オ



11　オ

臨済宗五山派・美濃定林寺の興亡史

横山住雄

一、はじめに

瑞雲山定林寺は、土岐市泉町定林寺の地に在った禅宗寺院で、戦国時代に廃寺となり、現在は寺跡の一角に観音堂が建てられている。この定林寺は、古く南北朝時代初期には官寺である諸山に指定されたと推定され、ついで室町初期の応永初年には十刹に列したという由緒ある寺であった(1)。しかも、足利政権下で美濃国の初代守護となった土岐頼貞が建立したという点でも、毛並の良さは抜群であったといえる。

この定林寺が、古代国府の置かれた不破郡垂井町や、現在県庁がある岐阜市などから遠く離れた土岐郡に建てられたのは、この付近が土岐氏の本貫地であり、その氏寺的色彩が強いことを示している。鎌倉幕府の御家人であった土岐頼貞の家が、鎌倉での禅僧への帰依によって定林寺の創建をもたらしたのである。しかし、住山した歴代禅僧は、定林寺が諸山もしくは十刹に指定されてからは、十方住持制度を受入れたため、特定の禅宗の派脈に片寄ることは出来ず、各派の禅僧が多数来住した。そのことは、本文中で判明する限りの歴代を挙げてゆくので確認できると思う。

定林寺については、今まで多くの著作・論考があり、改めて私が述べる必要が無いほどであるが、諸本に

洩れた世代の追加を行うと共に、今まで知られていなかった室町末期の定林寺終末期の様子についても、新しい史料を用いて出来るだけ詳しく述べるのも意義あることと思って筆を執る次第である。

二、定林寺の研究史

岐阜県内の史書で、最初に定林寺のことを記述したのは、大正十五年の阿部栄之助氏による『濃飛両国通史』であろう。戦後になってからは、昭和四十五年刊の『土岐市史』がある。これによって、定林寺のことはかなり詳しくわかるようになった。ついで、昭和五十年に玉村竹二氏が『金澤文庫研究紀要第十二号』に「中世前期の美濃に於ける禅宗の発展」（以下『玉村稿』）という論考を書かれた。文中で定林寺のことも註記を入れて詳述されたので、『土岐市史』と並んで、定林寺の興亡を通観できるようになった。最近では、土岐市の西尾好司（よしもり）氏が、特に開創期の定林寺について研究され、平成四年に『土岐頼貞とその一族』を刊行し、平成十二年にその新版を刊行しておられる（中日新聞出版局）。大垣市の福井金弘氏は、平成三年に『岐阜史学・84号』で「中世美濃の二人の女性」と題して、土岐頼貞の母・覚曇大姉や定林寺のことを論考しておられる。本稿はこれらの学恩に拠るところ大である。

三、覚曇大姉（かくどんだいし）と定林庵（じょうりんあん）

草創期の定林寺について述べる時は、土岐頼貞の母の覚曇大姉について触れないわけにはいかない。覚曇

大姉についての唯一の史料は、愚渓寺本『明叔録』の中に収められた覚曇大姉肖像賛である。このことは、私が『妙心寺派語録』の第二巻にこの語録を収録した昭和六十二年のさらに前から承知していたが、論考としては福井・西尾両氏が先行した形となった。なおこの原本は、現在岐阜県御嵩町の愚渓寺に無いといわれ、私の手許には昭和五十六年撮影の写真版がある。

語録に見える明叔慶浚は妙心寺派の禅僧で、美濃国岩村の大円寺の中興開山となり、ついで愚渓寺再興のために同寺へ転住した人である。再興の後は、大円寺と愚渓寺を往来し、天文二十一年（一五五二）に大円寺で亡くなった。この明叔が愚渓寺から大円寺への途中に在る定林寺を訪れて、覚曇大姉の肖像画を拝見し、その画賛をメモしたものが語録に収められたものと私は見ている。その賛文は、

慈和如春、温明似玉、心圧塵縁、身離世俗、為仏光弟子、依教修持、傍定林住庵、以道自牧、七十三歳別閻浮、清浄刹中棲百福、右美州比丘尼覚曇大師肖像、為其男頼貞讃云、応長元年臘月十一日、宝峰一山老衲一寧書、

である。仏光とは仏光国師無学祖元のことで、無学の教えを受けて、恐らく鎌倉で(2)、土岐館（やかた）の傍らに覚曇は定林庵を建てて庵居し、七十三歳で亡くなったことになる。

無学は、中国から招かれて以来、鎌倉に住み続けたといわれていて、覚曇大姉が教えを受けたのも、鎌倉の建長寺か円覚寺においてであると限定できる。円覚寺の創建は弘安五年（一二八二）であり、無学は弘安九年（一二八六）九月三日に示寂した。覚曇大姉が出家したのは、このような経過から見れば、無学が死去する弘安九年以前でなければならない。また、夫の土岐光定死去を受けて出家したことも間違いないだろう。

土岐光定については、元翁本元の『仏徳禅師語録』に収められた「土岐光定三十三回忌香語」が唯一の史

料といってよい。これは、土岐存孝（ぞんこう）つまり土岐頼貞が、亡父光定のために、定林寺で三十三回忌の供養をした時に、導師をつとめた元翁が作成した法語である。残念なことにこの法要が行われた年月日が記されていないので、光定の没年月日を逆算出来ないのである。西尾好司氏は、『新版土岐頼貞とその一族』の中で次のように述べておられる。

「残念ながら、佛徳録に三十三回忌が行われた年月日の記載はない。しかし、元翁本元の在長瀬山（ながせやま）（虎渓）時代の内の何時かには違いない筈であるから、正和二年（一三一三）～正中二年（一三二五）の間のことであろう。一般に土岐光定の没年は弘安四年（一二八一）とされており、これより計算すると三十三回忌は正和二年ということになる。ところが、先の佛徳録に佛国国師（高峰顕日）の遺骨を納めたとある以上、高峰顕日の没年正和五年（一三一六）以降でなければならないので、光定没年とされる弘安四年は大いに疑問であり、少なくとも弘安七年（一二八四）以降と言える。また、頼貞の請けによって催された以上、その時夢窓疎石が長瀬にいたら、元翁本元よりも法兄である夢窓に依頼する筈なので、この時点で既に夢窓は虎渓に居なかったと考えられる。従って夢窓は文保元年（一三一七）に上洛して京都の北山に住んでいるので、三十三回忌の時期は文保年間（一三一七）～正中二年（一三二五）のことである。これから逆算すると光定の没年は弘安八年（一二八五）～永仁元年（一二九三）の間と推定され、頼貞十歳の頃とされる父の没年はもう少し長じてからのことと思われる。」

ところで、覚曇大姉肖像賛によれば、大姉は無学の弟子となって教えを受けており、前述のように光定死去をうけての出家であったと見れば、弘安八年頃に光定が亡くなり、出家した大姉は、無学が亡くなるまでの一年ほど師事し、その間ついに定林庵を結ぶに至ったと見るのが妥当であろう。この場合、光定の三十三

回忌正当は、文保元年（一三一七）となる。

四、定林寺の創建

美濃の定林寺創建の時期について、西尾好司氏は前掲書の中で、徳治年間頃（一三〇六～七）頃と推定されている。一方覚曇大姉は、その肖像賛（没後の画像を肖像という）によって、定林庵に庵居して応長元年（一三一一）もしくはその前年に七十三歳で亡くなったとみられるので、西尾説ではいまだ覚曇が存命中に定林寺が建てられたことになる。

土岐頼貞は、暦応二年（一三三九）二月二十一日に六十九歳で亡くなったことが、希世霊彦の『村庵藁』所載の「土岐伯州源頼貞公画像并序」に見えるので(3)、逆算すると、頼貞四十二歳の時の応長元年に亡母覚曇大姉の画像をつくったことがわかるし、父を亡くしたと思われる弘安八年（一二八五）は、頼貞が十六歳の時だったと判明する。十六歳であればすでに元服を終えている年齢なので、希世の頼貞画像賛に「母が幼い頼貞を抱いて無学に謁見した時、無学はその頭をなで、将来大成する器量を持っている」と言ったというのは、頼貞が十歳の頃だったとして五、六年ほど前のことだろう。

弘安四年（一二八一）五月、蒙古来襲（弘安の役）をうけて、土岐光定が出陣し、残された覚曇大姉は、戦勝祈願の意も込めて、頼貞を連れて無学に参禅したのではないか。そして、弘安八年頃に光定が死去すると共に大姉は出家して尼となり、無学から覚曇との諱を授けられ、やがて定林庵を建てて庵居し、弘安八年から満二十六年を経た応長元年（一三一一）頃に大姉は亡くなったのである。

頼貞は、地頭級御家人として鎌倉に住んでいることが多いが、時折り美濃国にも来て土岐郡内の自領を視察しただろう。母の死をうけて、頼貞は定林庵を土岐郡に移し、定林寺と改称したのではないか。この場合は、西尾説の徳治年間（一三〇六～七）よりは少し降り、応長元年（一三一一）の少しあとであり、光定の三十三回忌が行われた文保元年（一三一七）の前ということになる(4)。

前述した土岐光定三十三回忌香語(5)のはじめの部分は、次のように書かれている。

為隠州光公三十三回忌土岐存孝請叡建定林寺普照庵、開山仏光祖師像并舎利、入仏国祖師霊骨及光公骨、

この法語を書いたのは、仏国禅師高峰顕日の法嗣の元翁本元である。定林寺開山仏光国師無学祖元は高峰の師である。前に推定した定林寺建立時期は、無学の示寂（弘安九年九月三日、一二八六）の後であり、無学は勧請開山として、定林寺に来住したことは無かったことになる。そうすると、第二世となる高峰は実質的な開山であり、正和五年（一三一六）十月二十日の示寂以前に定林寺が建てられていたと考えられる。『玉村稿』では、

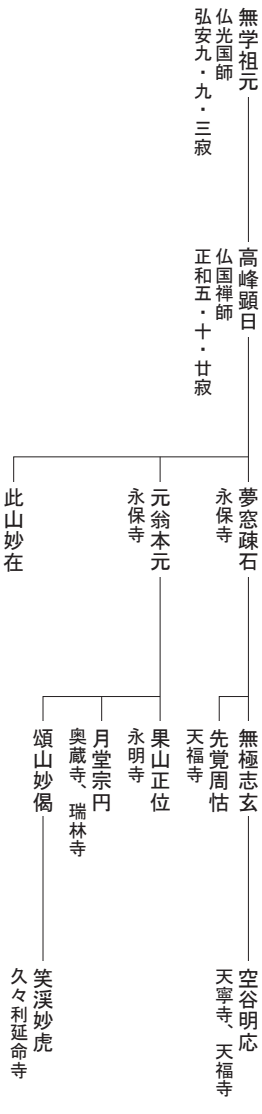
何故に高峰の遺骨を収めているのかを考えて見ると、定林寺の真の開創者は無学の直弟ではなく、高峰の弟子であるが為ではないであろうか。即ち無学の孫弟子（三世の法孫）の所為である可能性が強く、極端に推察すれば、元翁本元その人の開創とも考えられる。

とする。西尾好司氏は、土岐頼貞は和歌を通じて高峰顕日や夢窓疎石と親交があり、頼貞から定林寺建立の相談を受けた夢窓が、実質的には開山として定林寺開創に奔走したのだろうと述べておられる（土岐頼貞とその一族）。

両説ともに、高峰の住山は無かったと見ているが、入寺開堂式出席のため、那須の雲巌寺から数日間のみ

来山した可能性はあると思う。

仏光派法系図



五、定林寺の歴代住職

仮に定林寺が正和年間（一三一二～七）頃の創建として、天文末年（一五五五）までの二百四十年ほどの間に、来住者が満二年（三年二夏）の在住任期であったとすれば、百二十人もの禅僧が住山したことになる。そのうち住山が判明する分は何分の一かに過ぎず、また住山年次も不詳の人が多い。『土岐市史』では世代を決めて、眷桃（けんとう）西堂までを二十一世としている。ここではこの『土岐市史』の世代と対比しつつ、推定年代順に列記することにする。

①開山無学祖元

中国からの渡来僧で、鎌倉建長寺の五世となり、また円覚寺開山となった。弘安九年（一二八六）九月三日に示寂。仏光国師。「土岐光定三十三回忌香語」によれば、定林寺普照庵に、定林寺開山仏光祖師像と舎利が納められた。またその本文中には、仏光の無縫塔を土岐頼貞が建てたとある。廃寺となって久しく、これらは現在に伝わっていない。

②高峰顕日

後嵯峨天皇の皇子という。東福寺で圜爾の許で修行し、来日僧の兀庵普寧（ごったん）や無学祖元にも師事し、無学の法を嗣いで、鎌倉の浄妙寺や山城の万寿寺・建長寺に住山した。正和五年（一三一六）十月二十日示寂。仏国国師。「土岐光定三十三回忌香語」によれば、定林寺普照庵に高峰の霊骨が入れられた。

③夢窓疎石

『土岐市史』は太白真玄の『峨眉鴉臭集』に「虎笑渓住定林」語があり、「地号土岐、師乃（すなわ）ち仏国四世、無相三世、現住永明……」とあることに基づき、無相（無窓）は仏国（高峰）のあと定林寺に住山したと考えて、開山高峰顕日、第二世夢窓疎石、第三世頌山妙偈、第四世笑渓妙虎と考えたようである。西尾好司氏は定林寺の実質的な開山は夢窓疎石であるとする（前述）。夢窓は観応二年（一三五一）九月三十日に示寂した。

今のところ、史料上では夢窓や頌山が定林寺に住山したことを確認できない。

④元翁本元

高峰顕日のもとで修行し、正和二年（一三一三）に夢窓疎石と共に美濃の永保寺に住山した。正中二年（一三二五）に上京し、また比叡山に登り、嘉暦三年（一三二八）に万寿寺へ、ついで南禅寺に住山し、晩年は南禅寺内に正的庵を建てて退休した。元弘二年（一三三二）七月四日示寂。仏徳禅師。

『玉村稿』では、元翁が定林寺の実質的開創者でなかったかとする。文保元年（一三一七）頃の土岐光定三十三回忌の導師をつとめた元翁は、この時定林寺に住山していたか、あるいは永保寺から招かれただけであったのかは判明しない。また他に元翁の定林住山を証する史料は見られない。

⑤恵江

五山文学新集・別巻一『乾峰和尚語録・二』に、「恵江首座住定林禅寺山門疏」がある。聖一派祖・圜爾の法嗣南山士雲の法を嗣いだ人である。『玉村稿』『土岐市史』ともに定林寺の歴代に挙げている。『土岐市史』はその五世とする。師の南山は、正安三年（一三〇一）に美濃の宝蔵寺（大垣市墨俣町）に住山し、延慶三年（一三一〇）に東福寺住持をつとめ、また正和三年（一三一四）に寿福寺、文保元年（一三一七）に円覚寺、元応二年（一三二〇）に建長寺へ住山するなど活躍した。恵江もこの山門疏によれば、円覚寺で蔵主となり、東福寺で首座をつとめ、定林諸山へ昇住したらしい(6)。南北朝初期の住山か。

⑥平田慈均

『臥雲日件録』の享徳元年（一四五二）四月十六日の条に、

平田、曽住江之宏済・濃之定林

と見え、平田の定林住山を知る。平田とは、聖一派の平田慈均を指すものと思われるが、圜爾―無関玄悟―道山玄晟―平田慈均という法系に連なる人で、二十七歳で渡元し、また東福寺や南禅寺にも住山した。貞治三年（一三六四）九月十六日に示寂した。よって、享徳元年から百年以上も前の、南北朝前期～中期（一三四〇～五〇頃）に定林寺へ住山したと推定される。美濃に禅蔵寺・長蔵寺、尾張に定光寺を粍めた平心処斉の『覚源禅師語録』には、某名（おそらくは平田）に宛てた手紙が見え、「老師は去年濃州の定林寺へ瑞世したが、私は老拙を養って久しいので賀礼に赴くことが出来ない。」と述べている(7)。平田の定林住山については『玉村稿』や『土岐市史』など諸本は触れていない。平心処斉の示寂は応安二年（一三六一）十二月二十三日である。

⑦妙高

『玉村稿』では註二四一で、中巌円月『東海一漚別集』の疏の部に「妙高首座住定林諸山疏」を挙げ、本文で仏光派夢窓派の人としている。『土岐市史』は七世に挙げ中岩円月の弟子とするが、玉村竹二氏の『五山禅林宗派図』の楊岐派大慧派（中岩円月の派）にはその名が見当らない。恐らく中岩は、友人として妙高の諸山疏をつくったのに過ぎず、子弟関係は無いだろう。また、この諸山疏(8)から法系出自等を読み取ることも難しく、「妙」の字にかけて、一応夢窓派の人と見ておくほかはない。中岩の示寂年月日の永和元年（一三七五）正月八日から推定すれば、南北朝中期（一三五〇～六〇）の住山かと思われる。

⑧月心慶円（貞治五年頃）

大覚派の人で、蘭渓道隆―約翁徳倹―月翁元規―月心慶円という法系に連なっている。入元後、定林寺に住山し、また関東に下り建長寺五十八世となった。康暦二年（一三八〇）十月には建仁寺に住山（五十六世）し、のち南禅寺にも入り、某年九月六日に示寂した（玉村『五山禅僧伝記集成』）。『五山文学新集・別巻一』の「詩軸集成」に「瑞雪詩軸」（東福寺永明院蔵）が収められている。これは、貞治五年（一三六六）仲春上澣に月心慶円が書いたもので、以下に四十七名が和韻を寄せており、その十番目に

臘雪呈祥満洛城、少林祖意若為明、明々付法安心処、端的是精還識精、定林　月心

とある。つまり、この貞治五年には、定林寺住持の席に在ったことを知ることが出来る。『玉村稿』には記述が洩れ、『土岐市史』は八世に挙げ、朝廷から仏種恵済禅師の号を賜ったことを記している。

⑨善方

『玉村稿』では善方を法海派（無衆静照の派）とする。無象―大林善育―善方という法系上の人かも知れない。大林は『玉村稿』で土岐氏出身かと推定されている人で、美濃では揖斐川町の瑞巌寺開山に迎えられている。土岐頼清の招請によるものであった。『乾峰和尚語録・二』に「善方首座住定林山門疏」が見え(9)、文中では、光禄大夫（土岐大膳大夫頼康、法名節叟善忠）が定林寺に宝塔を開いて（建てて）善方をその住持としたことが述べられている。大林（応安三年、一三七二寂）に帰依した頼康の希望によって善方が入寺したらしい。『玉村稿』の註二五〇では、善方首座の名が『無象和尚語録』にも見えるという。『土岐市史』は善方を定林寺六世に挙げている。

⑩恩

『玉村稿』に法海派の大林善育の法嗣の恩首座が定林寺に住山したとあり、その註二四九-一には、

建仁寺両足院所蔵の『惟肖疏藁』の山門の部に「恩首座住瑞雲山定林寺」の一疏あり。その註記に「大林法嗣、寺在土岐、」と見える。

とある。先掲の善方と法兄弟に当るかも知れず、また諱は善恩であったかもしれない。『土岐市史』には洩れていて記述が無い。

⑪南宗士綱（応安四年頃）

聖一派の人で圜爾-南山士雲-正堂士顕-南宗士綱である。『五山禅僧伝記集成』によれば、明徳年間（一三九〇～三）に東福寺、応永元年（一三九四）頃に天龍寺に住山した。また伊予善応寺（諸山）の第二世にもなり、応永八年（一四〇一）十月一日に示寂した。愚渓寺本『明叔録』の中に、明叔が定林寺を訪れた際筆写したと思われる『定林寺大榜語』が見えるので次に掲げる。

吾儂一段風、仏祖可難通、無端垂手処、天下草木同、定林右大榜語句如斯、

仰惟、嵩呼華祝承丕、顕聖謨、海晏清佑孔阜民物、応安辛亥（四年）二月吉日、檀那源頼康敬白、

伏冀、仏域弥広培、生々世々福基、檀門益高開、子々孫々慶緒、開山仏光国師、当代住持士綱謹題、

これによって、応安四年（一三七一）には南宗が定林寺住職であったことを知る。『土岐市史』は歴代に挙げておらず、『玉村稿』も洩れている。

⑫笑渓妙虎

仏光派の人で、無学祖元–高峰顕日–元翁本元–頌山妙偈–笑渓妙虎と続く法系の人である。天龍寺四十九世となり、また応永十八年（一四一一）に建仁寺に住山した。応永二十二年（一四一七）八月二十二日に南禅寺大周軒で示寂した。応永初年頃までに定林寺に住山したか（十刹に昇位する以前の諸山の時に住山したか）。『玉村稿』の註二四二は次のとおり。

太白真玄『峨眉鴉臭集』疏の部の「諸山」の項に「虎笑渓住定林」とあり(10)、『惟肖巌禅師疏』の「山門」の部に「虎笑渓住定林」とある。

⑬賢外貲賢（けん）

『玉村稿』は、黄龍派（明庵栄西の派）から劫外貲賢（山城法観寺出身）が入寺したとする。玉村竹二氏の『五山禅林宗派図』によれば、法系は明庵栄西–天庵源祐–済翁證救–月庵救円–印叟救海–闡提正具–放牛光林–劫外貲賢である。『玉村稿』の註二五一によれば、惟肖得巌の『惟肖巌禅師疏』に「劫外住定林諸山疏」が見えるという。太白真玄の『峨眉鴉臭集』江湖の部にも一疏がある(11)。これには、黄龍の孫（そん）で、闡提の法を嗣いで瑞雲（定林寺）へ入ったことが詠み込まれている。太白真玄は応永二十二年（一四一五）に亡くなっている。『土岐市史』の歴代には代数を書かずに『峨眉鴉臭集』の疏を載せ、『少林無孔笛』に拠るとしている。

⑭碩山

『玉村稿』は、大覚派（蘭渓道隆の派）の碩山が定林寺に住山したことを挙げ、註二五二で、心華元棣の『業鏡台』の山門の部に「定林寺請碩山座元」の一疏が見えるとする(12)。心華元棣は、応永中期に亡くなっており、碩山の定林寺入寺はそれ以前である。『土岐市史』は十世に挙げている。

⑮方心□円

『玉村稿』の註二五四に、

岐陽方秀の『不二和尚遺藁・上』の「讃」の部に「濃州定林方心円禅師」の頂相の賛が見え(13)、それに、「三賢十聖誰肯窺其宗源、」「麾恵日於中天、」とあり、東福寺聖一派の三聖門派の人であることが知られる。

とある。賛によれば半身像であった。また定林寺に住職した後も定林寺に居庵したらしく、世寿もしくは法臘六十九で亡くなったと推定される。方心の庵は、賛文中に見える菊泉庵（又は軒か）であったかもしれない。岐陽方秀は応永三十一年（一四二四）に亡くなった。『土岐市史』は十一世に挙げている。

⑯雪渓□瑾（きん）（応永二十四年住山）

『玉村稿』の註二四四に、

心田清播の『心田播禅師疏』の「山門」の部に、「雪渓住定林寺、丁酉冬濃州」とある(14)。

とし、本文中で「仏光派夢窓派の人」としている。雪渓といえば、元翁本元−果山正位−雪渓正安という法系の人を思い浮べるが、疏の中に「黄梅（夢窓）余芳、霊松（絶海）巨植」とあることによって、玉村氏は、

夢窓疎石―絶海中津―雪渓口瑾との法系を引く人に充てている。丁酉冬は応永二十四年（一四一七）冬に当る。『土岐市史』には記載がない。

⑰鈍仲全鋭

『玉村稿』に鈍仲全鋭（承国寺出身）が定林寺に住山したとし、註二四三で、

心田清播『心田播禅師疏』の「諸山」の部に「鋭鈍仲住濃之定林」とあり(15)、南江宗沅の『漁庵小藁』の疏の部に「鈍仲住定林山門疏」がある(16)。

とする。鈍仲は夢窓派の人で、夢窓疎石―黙翁妙誡―大岳周崇―鈍仲全鋭という法系上の人である。鈍仲は永享十二年（一四四〇）三月二日に建仁寺の興善院で亡くなっており、土岐持益の菩提寺としての承国寺は、文安元年（一四四四）からしばらくの間に創建されたとみられるので、鈍仲は承国寺の勧請開山であろう（本誌平成二〇年号の拙著「臨済宗五山派・美濃承国寺の興亡史」を参照）。また鈍仲は、永享元年（一四二九）に相国寺坐公文の公帖を受けており（扶桑五山記）、定林寺への入寺はその少し前頃であろうか。心田清播は文安四年（一四四七）に亡くなり、南江は寛正四年（一四六三）に亡くなっている。『土岐市史』には記述がない。

⑱昌致知礼（永享七年公帖）

『玉村稿』は見落しか見当らないが、『蔭涼軒日録』永享七年（一四三五）十月二十日の条に、

濃州定林寺新命昌致西堂、即定林寺大勧進、諱知礼、吹噓之、

同二十一日の条に、

定林寺新命昌致西堂、公文御判出、

とある。宗派等不明である。『土岐市史』は蔭涼軒日録によって名を挙げている。

⑲玄篤（永享八年公帖）（座公文）

『蔭涼軒日録』永享八年（一四三六）三月十四日の条に、

定林寺新命玄篤西堂之事、伺之、

とあり、また十八日の条に、

清見寺・定林寺并三十三間座公文衆、御判出矣、

と記されていて、玄篤西堂は定林寺に実住せず坐公文であったことがわかる。『玉村稿』に記述がなく、『土岐市史』は坐公文のことを見落している。

⑳温仲承顒（永享九年公帖）

『玉村稿』の註二四七に、

『蔭涼軒日録』永享九年十二月二日の条に「美濃定林寺新命承顒西堂、……」とある。

とあり、『五山禅林宗派図』では、夢窓疎石-無極志玄-空谷明応-温仲承顒と続く夢窓派の人と確認できる。『土岐市史』は蔭涼軒日録によって歴代に挙げている。

㉑等邁（永享十二年頃）

『玉村稿』の註二四九-三に、

『蔭涼軒日録』永享十二年四月十六日の条に八坂法観寺塔婆供養の八高僧の一人に「定林寺等邁西堂」とある。

とする。『玉村稿』の本文では、等邁を法燈派の人とするが、『五山禅林宗派図』には見当らない。

㉒白崖口忠

『玉村稿』の註二四六に、

横川景三『蒼蔔集』に「白崖住濃定林同門」とある(17)。

とし、本文では白崖口忠を空谷明応の法嗣とする。とすると十九・温仲承顒と法兄弟であるが、『五山禅林宗派図』には見当らない。明忠という人が空谷下に見えるので、白崖明忠という法諱かもしれない。玉村氏は同門疏中に「承一国(空谷)師立白崖号」とあるのにより、空谷の法嗣としたのであろう。横川は、享徳三年（一四五四）に二十六歳で述作を始めたといわれ、明応二年（一四九三）に六五歳で亡くなった。

『土岐市史』は白崖口忠を白崖宝生（応永二十一年寂）と見て九世に挙げているが別人であろう。

㉓総亀寿兆（寛正二年公帖）

『玉村稿』は、法燈派の総亀寿兆（寛正二年二月二十七日公帖、正法寺出身）が住山したことを述べ、註二五五では、

『蔭涼軒日録』寛正二年二月二十七日の条に「安国寺集連西堂、美濃国定林寺寿兆西堂、……」とあり、

景徐周麟の『翰林葫蘆集』に「前住天龍総亀兆禅師寿像賛、建仁寿崇首座請」の一文があり、それに「長禄戊寅夏領正法公文、先僧都施財法堂改観、寛正辛巳（二年）春董定林古刹、故刺史執帛山門成功、」とあり、この人の住山中に、土岐の外護により、定林寺の山門が再興されているようである。

と述べている。総亀は、『梅花無尽蔵・三下』の「呈連芳総亀和尚」によって、明応六年（一四九七）に七十九歳だったことがわかるので、寛正二年（一四六一）には四十三歳であった。『翰林葫蘆集』（五山文学全集・四）の総亀寿像賛が景徐周麟によって書かれたのは八十四歳の時であったことが賛文からわかる。それは文亀二年（一五〇二）のことで、間もなく総亀は正法寺連芳院で亡くなったのであろう。

『土岐市史』には総亀としての記述は無いが、『蔭涼軒日録』によって寿兆が寛正二年に住山したことを記している。

㉔景稜（寛正三年公帖）

『玉村稿』は夢窓派の景稜西堂（寛正三年九月三日公帖）が定林寺の公帖を受けたとし、註二四八で『蔭涼軒日録』によるとしている。景稜首座は長禄二年（一四五八）八月四日に諸山である承国寺の公帖を受けており、寛正三年（一四六二）はその四年後に当る。玉村氏は諱の「景」によって夢窓派と判断されたが、『五山禅林宗派図』には見当らない。『土岐市史』も『蔭涼軒日録』によって名を挙げている。

㉕淡庵中濃（寛正五年公帖）

『玉村稿』は『蔭涼軒日録』によって、中濃西堂が寛正五年七月二十八日に公帖を受けたとし、この人は

宝篋門派の大観梵奕の法嗣・淡庵中濃であるとする。法系は、夢窓疎石―黙庵周諭―大観梵奕―淡庵中濃である。『土岐市史』は中濃西堂が公帖を受けたことを『蔭涼軒日録』によって記している。

㉖存中景菊

『玉村稿』は、南禅寺帰雲院出身で夢窓派規庵派下の存仲景菊を定林寺世代に挙げている。その註二四五には、

万里集九『梅花無尽蔵』一に「普照堂上和尚芻存中和并序」と題する詩があり(18)、その題下の註記に「是時芻存中住濃東之定林寺」とある。蘭坡景茝の『雪樵独唱集』にも「存中住濃之定林同門」の疏が見える(19)。

とある。存中への和と序には、万里の子千里瑞翼の死去に弔いの偈を賜った返礼であるとあり、千里は文明十三年（一四八一）五月十四日に亡くなったので、その直後の文であることがわかる。その時存中は定林寺に居たが、開山塔院の普照庵主であったものの、定林寺住持を兼ねていたものか判断出来ない。瀬戸市の定光寺に、尾張の勤知蔵に与えた桃隠との道号頌があり、末尾に、文明十一龍集二首大身仲冬如意珠日、前南禅存中景菊七十六載とある（定光寺誌）。これによって、文明十三年には存中は七十八歳となっていたことがわかり、定林寺住持は十年以上前に終え、この頃は普照庵に長養隠退していた可能性は強い。『土岐市史』も『梅花無尽蔵・一』の記事を掲げているが、年次の特定にまでは至っていない。

㉗眷桃（けんとう）（文明十八年公帖）

『玉村稿』は、派別不詳の人で定林寺の公帖を受けた眷桃西堂を挙げている。その註二五六で、『蔭涼軒日録』文明十八年四月三日の条に、「眷桃西堂美濃国定林寺入院……、御判出、」とあるとしている。文明年間については、『蔭涼軒日録』に脱落しているものか、ほかの人は全く判明しない。『土岐市史』に眷桃の記述がある。

㉘友堂

『玉村稿』の註二五七に、

蘭坡景茝『雪樵独唱集』に「友堂住濃州定林江湖」の疏がある(20)。

とする。その法系等は不詳。『土岐市史』は記述がない。

㉙蒲庵元稜

『玉村稿』註二五八の『鹿苑院公文帖』の十刹の部の定林寺の条による。公帖頒布の日付はない。

㉚文園芳芸

前に同じ。

㉛桂室生達

前に同じ。『五山禅林宗派図』によれば、圜爾－白雲慧暁－雪舟嘉猷－伝巌嘉悦－金龍嘉柔－無住嘉本－

桂室正達との法系上の人と同一人かと思われる。聖一派栗棘門派の人であろう。明応年間頃住山か。

㉜雲岫崇慶（そうけい）

前に同じ。この人は恐らくは元翁本元―玉林妙璇―雲岫妙恵（みょうけい）という法系上の人という法系上の人と同一人ではなかろうか。雲岫は、永保寺内に萬松庵を開いてその開基となり大永四年（一五二四）五月九日に示寂した(21)。

㉝文明宗郁

前に同じ。

㉞東嶺智旺（天文二年頃、又は天文十四年頃）

『玉村稿』『土岐市史』ともに掲げていない人に東嶺がある。東嶺は仏国派の人で、愚渓の法を嗣いだ（幻雲稿）(22)。つまり、高峰顕日―夢窓疎石―春屋妙葩―汝霖妙佐―愚渓口智―東嶺智旺との法系上の人である。大永三年（一五二三）の真如寺住山から十年を経過した天文二年（一五三三）もしくは天文十四年（一五四五）に定林寺へ入寺し、解制上堂の語を唱えている(23)。定林寺住山は天文二年であったかもしれない。

天文二十年（一五五一）と推定される二月二十八日に飛騨萩原の禅昌寺へ宛てた手紙の中で、智旺は、「二月二十六日に瑞阜木屋（瑞雲山定林寺）を発ち、巳刻（午前十時頃）に康徳（小里（おり）の康徳寺）へ至り、甫首座が同道してくれた。そして手向（とうげ）の勝（かつ）喜三郎宅で一宿し、二十七日に大円寺（明叔慶浚が住山中）へ至ったと報じ、

また、禅昌寺の方丈が建立されることを祝すと共に、東遊から帰国したら訪問したい」と述べている。禅昌寺方丈の建立は天文二十年二月十二日に始まり、四月二十四日の三木直頼母（笑庵忻公）十三回忌に合わせて完成したことからみると（禅昌寺本『明叔慶浚等諸僧法語雑録』の禅昌寺棟礼写）、この東嶺の手紙は天文二十年とみてよいだろう。二月二十八日には、明叔は駿河の臨済寺（太原崇孚）あてに手紙を出し、定林寺（東嶺）の東下を告げて路次の世話を頼んでいて、この「定林は太原が仕えた琴渓和尚が雉髪した人だから」と申し添えている（同）。

東嶺の東遊は、天文亥（二十年）四月二十六日付で「小田原より鎌倉に至る路次と霊区」を長文の手紙で兌心庵に報じており（同）、翌四月二十七日付で禅昌寺にも甫首座と鎌倉等を見物したことを報じている（同）。これより前の天文午年（十五年か）冬に、東嶺は所用で西濃の揖斐城へ赴くことがあった。その近くの東光寺（岐秀元伯住山中か）で久しぶりに祥瑞老人に会った。東嶺がかつて越（越前）に居た時に親しく交際した人であり、老人が東光寺に掛錫していたのは奇遇で、久しぶりに旧交を温めたのであった（東大印哲『異本葛藤集・上四三丁』）。

以上のように、東嶺は天文二年に定林寺に住山したとして、その後も定林寺山内に留まることが多かったらしい。しかし、先掲の『異本葛藤集』に見える天文午冬の祥瑞老人への一文の末尾に、「旅泊叟東嶺智旺漫塗焉」と書いているように、漂々泊々とした旅を好んだようである。

六、その他の定林寺住僧

子厚智腆

景除周麟の『翰林葫蘆集・一』に子厚の号説があり、「其名曰智腆、乃智覚国師門下で汝霖大士之孫葉也、……、腆在岐則藉于定林、入洛則掌蔵龍皐、」と見える。定林寺で修行し、京都に上り南禅寺で蔵主をつとめていて、景徐に号説を所望したらしい。この人は、夢窓疎石−春屋妙葩（智覚国師）−汝霖妙佐−子厚との法系上の人と思われる。明応頃の人か。

春谷少年

万里集九の『梅花無尽蔵・三下』（明応二年の条）に春谷少年の句に万里が和韻したとあり、「定林の毛頭」との註がある。

梵春都寺

東陽英朝の『少林無孔笛・四』によれば、東濃瑞雲山中の梵春都寺が、衆縁をつのって、良工に命じて地蔵菩薩千体をつくり、中尊に願王大像ならびに掌悪二童子像を造立し、これに十三仏聖像を加えて開眼供養をするといい、東陽英朝に偈を求めてきたので、二偈を贈ったとある。明応頃か。

悦庭口柏蔵主

『少林無孔笛・四』の道号の部に、東陽が瑞雲山の柏蔵主に悦庭という道号を与え一偈を贈ったことが見えている。これも明応頃のことと思われる。

椿巌

『少林無孔笛・六』には、定林寺正伝庵主に椿巌の号を与えたことが見える。

継林纘公

愚渓寺本『明叔録』に、定林寺意足軒の纘公に継林の号を与えたことが見える。天文初年頃か。

文林

禅昌寺の『明叔慶浚等諸僧法語雑録』に明叔が定林寺前第一座耕雲庵主宰文林寄才の百年後の予修に導師をつとめ一偈をつくったことが見える。

七、伽藍について

定林寺の建物は、ほとんど萱葺きや檜皮葺きであったために、二、三十年に一度は葺替えをしなければならない。また火災に罹り易く、最終的には武田信玄軍に放火されて焼亡したと思われるので、伽藍・塔頭等の記録は極めて少ない。

仏殿・方丈（本堂・庫裡）

当初の様子はわからない。永享七年（一四三四）に公帖を受けた昌致知礼が、幕府から大勧進を許されたと見れば、この時伽藍がかなり再建された可能性がある。

山門

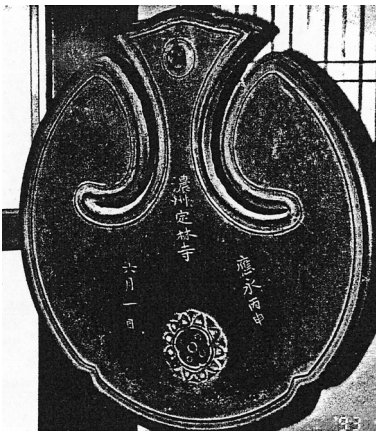
寛正二年（一四六一）に公帖を受けた総亀寿兆が山門を再興した。初建の山門が台風で倒れたのかどうか全くわからない。

鐘楼・梵鐘等

鐘楼と吊下された梵鐘も創建当初から在ったのであろうが、全く記録に見えない。庫裡に吊下されていたと思われる雲版は、現在飯田市の開善寺に在る。その表に次の刻銘がある。

「　　応永丙申
濃州定林寺
六月一日」

応永丙申は応永二十三年（一四一六）に当る。応永初年に十刹に昇格したことにより、その記念の意味も込めて新鋳さ



雲版（飯田市　開善寺所蔵）

れたかもしれない。

八、塔頭と五景について

定林寺内には数多くの塔頭が建ち並んでいたと思われるが、記録に見える数はごく少ない。

普照庵

『扶桑五山記』に「開山塔は普照庵という」とあり、また『仏徳録』の「土岐光定三十三回忌香語」にも、「普照庵を建て、開山仏光の祖師像と舎利を納め、仏国祖師の霊骨と光定の骨を入れた」とあり、創建当初から最も重要な塔院であった。廿五・存中景菊は「普照堂上和尚」と呼ばれており、住職を退いたあとここに住んでいたらしい。普照庵は定林寺五景の一つとなっていた（扶桑五山記・二、土岐市史）。

『土岐光定三十三回忌香語(5)』に、土岐頼貞は無学の旧恩に報いるため、無縫塔を建てたとあるが、それは普照庵の中に安置されたものと思う。

愚渓寺本『明叔録』の中の、初めに掲げた覚曇大姉肖像賛の前後に、無本覚心の自賛、東福開山圜爾の自賛、東福開山辞世など多くの賛文等が収められている。そのすべてが定林寺（普照庵）所蔵とは決めつけられないが、十一・南宗土綱の条に掲げた「定林寺大榜語」のほか、夢窓疎石による土岐頼貞肖像賛は恐らく普照庵に納められていた画像であろうから、次に賛文を紹介する。

賦性軒豁、有剛有柔、有剛則不懼戦争於強敵、有柔則自致仁恕於寃讐、匪啻能輔皇化、亦足以護宗猷、更

有一徳、無人識、出生入死若優遊、土岐伯州禅門肖像、臨川木訥叟疎石拝賛、

祥光

『峨眉鴉臭集』の虎笑渓住定林諸山疏の註に、祥光・瑞雲・普照皆塔名とあり、歴住者の誰かがそれぞれ創建した塔院である(10)。

瑞雲

右のとおり。『不二遺稿』の「方心円禅師半身像賛(13)」に、瑞雲・菊泉皆地名との註があるが、地名でなくて塔頭名かもしれない。

正伝庵

『少林無孔笛・六』の椿岩号説に「定林正伝庵求之」とある（「求之」は八百津町大仙寺蔵『法山録』による）。

意足軒

愚渓寺本『明叔録』の継林号説に「定林意足讃公」とあり、その偈に、

直下単伝臨済宗、当軒大坐鉅禅叢、伯牙絃断戴逵破、認作膏膠口外松、

とあり、意足軒と称したものと思われる。

耕雲庵

『明叔慶浚等諸僧法語雑録』の文林の百年後の予修語に、「定林前第一座耕雲庵主宰文林寄才百年后秉炬」とあり、耕雲庵の存在を知る。

菊泉

瑞雲と同じく地名でなく塔頭の名であったと思われる。十四・方心口円が菊泉や瑞雲に居庵したかもしれない（前述）。

光存

廿六・在中景菊の詩に万里集九が和韻した記事[18]のなかで、万里は「普照光存二大禅師」としており、定林寺の中で普照庵と光存（庵か）が並存していたかと推定される。

定林寺五景

昭和三十八年鎌倉市教委刊『扶桑五山記・二』の十刹位次・定林寺の条に、

美濃州、瑞雲山、開山仏光国師、曹源川、少(小)室峰、利生塔、一滴亭、開山塔曰普照庵

とある。

九、おわりに

本稿に列記した定林寺の住山者は三十三名ほどに過ぎず、開創から焼亡までの二百五十年余の間に住山したと思われる禅僧は百二十名ほどであろうから、その四分の一ほどが判明しているに過ぎない。他の九十名もの人は全く闇の中にある。地道な努力が今後とも必要であるが、未知見の語録等はかなり少ないと考えられるので、あとわずかしか判明しないのではないか。そのため、現時点で定林寺の興亡史を記述しておくことも意義あることと思って筆を執った次第である。

定林寺の開創に関わった土岐氏の初代守護の土岐頼貞は、定林寺に無学のために無縫塔を建てたことを紹介したが、当初の伽藍すべての建立にも、頼貞は土地や資金を拠出したことは間違いない。続いて土岐氏三代目の頼康は、美濃・尾張・伊勢三国の守護であったから、土岐氏ゆかりの定林寺に援助を惜しむことは無かったであろう。本稿では、頼康の支援により、南宗土綱が住持の時の応安四年（一三七一）に大榜（掲示板）が設けられたことと、その前後の善方首座が住持の時、宝塔を開いた（建てた。木造建築の多宝塔か、石造かはわからない）ことを書き得たのみに止った。しかし、応永のはじめに定林寺が十刹に昇格した時には、土岐池田家の頼益が美濃国守護（五代目）をつとめており、その支援があっての昇格であっただろう。また、寛正二年（一四六一）に総亀寿兆が定林寺へ住山した時、山門が再興されたのは、長禄二年（一四五八）頃までに守護の座についた土岐成頼の援助によると見られる。

その後、天文年間までは定林寺が史料に見えるものの、それ以降は全く見えない。可児郡内の御嵩町の願興寺の場合、元亀三年（一五七二）七月四日に、武田信玄の兵の放火により全焼した（御嵩町史史料編「大

寺記」）。定林寺もこの時兵火に罹った可能性は強い。定林寺の寺領については、手がかりが無く記述できなかった。

なお、本稿では、定林庵を創建した覚曇大姉の出自（北条氏）のことには全く触れなかった。直接定林寺の建立に北条氏が関わったわけではない上に、紙数の関係もあり省略したことを御了承されたい。なお本稿を書く上で、直接・間接に多数の方々にお世話になりました。紙上で厚く御礼申し上げます。

註

（1）定林寺が諸山であったことについて、西尾好司氏は『土岐頼貞とその一族』（平成十二年、中日新聞出版局）の「定林寺の寺格について」の中で、

『広智国師（乾峰士曇）語録』の中の恵江主座（首）の定林寺入寺の山門疏からすると、康安元年（一三六一）十二月以前に諸山に列していることは確実のようである。

と述べておられる。康安元年十二月というのは、乾峰の示寂年月である。

定林寺が十刹になった時については、前掲書によれば、『扶桑五山記』の康暦二年（一三八〇）重沙汰による十刹（十ヶ寺）および準十刹（六ヶ寺）の中に定林寺の名は見えず、『扶桑五山記』の応永十七年（一四一〇）二月二十八日の十刹位次（三十ヶ寺）には、定林寺と天福寺の名が見える。それで、西尾氏は、応永の初めに定林寺は十刹入りをしたと推定している。

（2）鎌倉での土岐頼貞の館は唐笠辻子（からかさずし）に在ったといわれ、これは現在の鎌倉市大町一の八雲神社のあたりといわれる（西尾好司氏著『新版土岐頼貞とその一族』26頁参照）。

（3）『五山文学新集・二』に希世霊彦の『村庵藁』が収められており、その中に「土岐伯州源頼貞公画像并序」が見える。

（4）定林寺の創建時期について、玉村竹二氏は「中世前期の美濃に於ける禅宗の発展」（以下『玉村稿』）の中で、

土岐頼貞は亡父光定の三十三年忌（光定の卒年がわからないので、三十三年忌が何年に当るか推定出来ない）に際して、既に恐らく頼貞によって開創されていた美濃定林寺……

と述べている。

『土岐市史』は、

定林寺の開かれた年代は明らかでない。

①「土岐頼兼公記」には開山仏光国師生存中で弘安年間とする。

②仏国禅師が開山第一祖であるから、その歿年一三一六以前であるといえる。また「仏徳禅師語録」に、仏徳禅師が頼貞の父光定の三十三回忌を定林寺で行ったとあるから、したがって光定の三十三回忌一三一三年（正和二年）には建立されていたことになる。

などを挙げている。

（5）土岐光定三十三回忌香語は次のとおりである（仏徳禅師語録・拈香の部、『玉村稿』より）。

為隠州光公三十三回忌土岐存孝請拠建定林寺普照菴、開山佛光（脱アルカ）祖師像并舎利、入仏国祖師霊骨及光公骨、

南薫入奏、殿閣凉生、脱白露浄、今古現成、捧骨云、前隠州光公禅定門、只稟者箇力、柱石国家、撫育万民、攘却巨寇、独奮佳声、負沖天気宇、不戦屈人兵、亦憑者力、到処施威、草偃風行、不動干戈、坐致太平、丈夫之中丈夫、俊英三中俊英、一息不来三十三、居諸荏苒歳華更、只箇不壊底元物、灑々落々磨玉瓊、偉哉有克家之子、新建浮図表孝誠、今日斯辰安置之、無尽功勲弥八紘、冀幽霊、答報恩謝徳之功、翻平日六韜三略之法、還成於六通三明之評、当頭為見性之功、直心息邪僻之諍、披金剛堅固甲、執無碍般若槍、使慈悲王破三毒之塞、令忍辱帥伐瞋恚之城、精進軍除傲慢之妖、喜捨将捉慳貪之情、入平等山、竪涅槃旌、高提智慧剣、直下斬無明、煩悩林弾指摧折、人我山刹那倒傾、三身頓證、四智重晶、心王坐歓喜之殿、自性登解脱之京、安之云、宝殿既登、如何為政、遶軒松樹翠千歳、覆蔭子孫転清泠、

涅槃後有大人相、玲々砕々絶繊埃、喜見虚空翻筋斗、無辺刹海鼓風雷、捧霊骨云、這箇是仏国老師翁一生受用不尽底、或掛羊頭売狗肉、換人眼睛以槌子、或綿裹特石、嗔拳之中啓齒、徳嶠閣主丈、済北縮舌頭、可惜末後太傷慈、処々分骨着耻羞、我也錯作子孫後、不免為蓋覆拾収、安之云、既蓋覆了也、雪屈一句又作麼生、無縫塔中乾坤闊、普布慈雲覆九州、

諸仏凡夫同是幻、吾道一以貫、若求実相眼中埃、銕鋸舞三台、老僧舎利包天地、今古応無墜、莫向空山撥冷灰、石橋在天台、捧舎利云、看々、乃翁末後提持、直至于今、不磷不緇、大坐断巨福山頂、遙来定林垂真慈、分光分影無彼此、千江万水月一規、去留出没、水流雲凝、擒縦殺活、電転星飛、大衆還会麼、湘南潭北金一国、無影樹下利群機、青嶂雨余色愈濃、森々夏木欲流翠、杜鵑泣血一声々、漏泄東山山下事、恭惟、前住大宋国台州真如禅寺後住日本国相州巨福名山建長興国禅寺開山円覚　勅謚仏光禅師無学大和尚、楊岐正続、円照的嗣、秉亀毛払、刮尽衲僧眼翳、提兎角杖、敲出仏祖骨髄、逆順横行十方、照用断絶三際、曽離赤県神州旧里、遠作扶桑万里游戯、掬開瑞峰之妙域、兼尸巨山唱祖意、偏局之量不自堪、或訕謗分或慚愧、深慈痛悲飲甘露、不見不聞絶情謂、百獣奔馳師子王、衆禽安能視金翅、法雨普潤、伝法得器、一周事畢、隻履独逝、遺風凛々永扇、子孫綿々遍地、名翼高飛、絶倫絶類、其道也如地普載、其徳也如春嫵媚、優婆塞弟子伯之守源頼貞、建無縫塔、皇於深志、仍借小比丘某窮相手、焼香一弁酬法義、冀隠州光公禅定門、憑茲鴻因、得善利、智慧花開、結菩提果、輪回夢断、覚無明睡、六度万行、不歴劫数、一超直得登大覚位、有頂風輪、情与無情、同蒙此熏飾、斉證無生智、挿香云、刹々塵々一縷烟、為雲為雨無縁施、

（6）恵江の定林寺入寺山門疏は次のとおり。『乾峰和尚語録・二』（五山文学新集・別巻一）

恵江首座住定林禅寺山門疏

南山起雲、北山下雨、於中起覚地、向上透玄関、自非真正具頂門眼之宗師、焉為名刹提住山斧之大匠、某、実行実解、正知正見、歴遊海内叢林、参扣天下宗匠、播揚大教、握金鍵於円覚海蔵頭、咨決深禅、得鉢袋於伝宗密室内、高居恵日堂中板首、靠倒黄檗座上願公、福因道而興、恵因定而発、特来成就、好仏殿功徳久、

延大檀門寿禧、

（7）平田慈均の定林住山を推定させる『覚源禅師語録』の記述は次のとおり。

処斉端拝、謹以啓上、老師去年濃州定林瑞世、雖最可致賀礼、某養老拙、已是年久、不知叢林之礼数、不存高会之威儀、是故諸事省略、雖然老師相顧鄙拙、賜以四句之伽陀并消息、不顧落韻、奉読高員之末、伏希電眸、

作家禅客天然在、法戦場中咬断牙、罷却干戈住庵去、竪拳消息勝長蛇、
瑞峰峭峻虎渓流、那処山川作対頭、英俊入門脱知解、平田万古播徽猷、
少年同処転青眼、老倒異郷成白頭、将謂義情共相断、驚人好句暢玄猷、

平心の作詩で、二句目の結句に「平田」の名があり、平田慈均にかけての作詩と考えるゆえんである。また二句目の棒頭の「瑞峰」は、この場合は瑞雲山定林寺にかけてあり、「虎渓」（永保寺）と対をなす。

（8）妙高の定林寺入寺の諸山疏は、中巌円月の『東海一漚集』（五山文学全集・二）に見える。

妙高首座住定林諸山疏

諸仏出世、祖師西来、随機説教、五字分宗、仏法東漸、弘道在人、要得邵徳全才、必故循習成俗、某人、久黙斯要、降伏其心、按剣疾睹時流、困而不学斯為下矣、稽書尚友前哲、磨而不磷不曰堅乎、透三関欽慕匾頭領徒、酬十智比擬贇翁分座、此一挙寔出公挙、彼諸山偕譲是山、賢守欽風、隣封勧駕、

（9）『乾峰和尚語録・二』に善方首座の定林寺入寺山門疏が見える。乾峰士曇は康安元年（一三六一）十二月に示寂した。

善方首座住定林山門疏

曩昔無学羅漢、深入定林、今日光禄大夫、新開宝塔、満謂老曇彦応世、喜見許玄度再来、住持旧因、檀信夙契、某、稟華頂三万丈精気、万杵霜花落毳袍、探天池百由旬底淵、九万鵬程翥名飛、決仏海霊源於濫觴外、障法海狂瀾於屹柱頭、眉剣闘射東山之長庚、心鏡輝騰北秀之瑞彩、正好難兄奏土塤於月下、何妨難弟奏竹篪

於風前、唱和万年歓、祝延無彊寿、

（10）太白真玄の『峨眉鴉臭集』に見える笑渓の住定林諸山疏は次のとおり。

虎笑渓住定林（地号土岐、師乃仏国四世、無相三世、現住永明・祥光・瑞雲・普照皆塔名、）

秦氏失鹿、高才疾足先得焉、古公居岐、流風遺俗有存者、礼楽当近三代、干戈既後太平、某、法社六瑚、宗門九鼎、座分禅林風月、服空仏国乾坤、無相之道三伝、喝雷棒雨、永明之書百巻、教海禅河、騰祥光於瑞雲、発普照於宗鏡、前無釈迦後無弥勒、弘道在人、北有趙州南有雪峰、善隣為宝、時当爾耳、君其図之、

（11）太白真玄の『峨眉鴉臭集』にある劫外の定林寺入寺疏は次のとおり。

賢劫外住定林　山曰瑞雲

授鉞登壇、執議将門之無種、操戈入室、皆推師道之有伝、学者仰数仞墻、隠然若一敵国、某、神霊独運、技癢多能、超威音王誇行道年、指闡提人唱成仏義、四弁翻九河瀾、一機立三関嶮、席圍華雨、山擁瑞雲、識黄龍孫、如掲九天日月、踐白鳥夢、誰馴万里煙波、雖曰阻脩、所期遠大、

（12）心華元棣の遺稿『業鏡台』（五山文学全集・三）に見える碩山の入寺疏は次のとおり。

定林寺請碩山座元

一閧之市立平、敢間郤選仏揚盟主、千里之馬買骨、況撞着活手段衲僧、及銓衡得至公、卜法道復全盛、某人、古道顔色、今時範圍、初踵独照門、幾乎未射真虎、晩入円光室、何啻不見全牛、日月麗天之為明、江漢到海之匹測、無明種子、五世其昌、有道曾孫、一夔而足、名堪称我首座、臘誇越威音王、時潜時飛、或語或黙、登華王座以代仏、三転法輪、爇栢子香而祝尭、八荒寿域、

（13）岐陽方秀の『不二遺稿』（五山文学全集・三）に見える方心の画像賛は次のとおり。

濃州定林方心円禅師　半身

三賢十聖誰肯窺其宗源、三徳十玄未由測其智海、麾恵日於中天、在瑞雲於五彩、住也六十九年、只管造妖捏怪、山上菊泉美且甘、衰々流芳幾千歳、要知禅師真相麼、脚跟一段大光明、諸人未曽夢見在、（瑞雲・菊泉、皆地名、）

（14）心田清播の『心田播禅師疏』（五山文学新集・別巻一）に見える雪渓の定林寺入寺疏は次のとおり。

雪渓住定林寺　丁酉冬、濃州

臨州貽三等訓、百世遺箴、
景濂刊第二碑、乃翁夙志、
僉曰家必有余慶、固知天未掇斯文、
某、黄梅余芳、霊松巨植、
酒法霈於四州之地、発妙用於一指之禅、
沈鉄鋼而拾珊瑚、伏波非西域賈、
乗風帆而凌汗漫、任公擲東海竿、
与其越俎而代庖、曷若登高而自卑、
矧茲定林禅席、粛尓旧時叢規、
地接虎渓、蓮花刻山中漏、
雲連鳳闕、玉璽皈日角尊、
唱先仏宗、
祝無疆寿、

（15）心田清播作の「鋭鈍仲住濃之定林」諸山疏は、『心田播禅師疏』（五山文学新集・別巻一）にある。

鋭鈍仲住濃之定林

宝鼎芝房、倶薫廟廊之上、
蘭亭梓沢、孰論伯仲之間、
寔風流足徴於前史、　徳配蕙荃、
某、

矧符瑞亦応乎明時、　量容河海、
書淫字癖、旁□(僧)四庫之陳編、
玉振金声、早檀中朝之美誉、
　綱蒲鞋其価数倍、十華蔵厥用無辺、
互換機若合符、母愧名父之子、
辛辣処甜於蜜、的受無相之衣、
　睠茲定林招提、宜復三代礼楽、
泰山如礪黄河如帯、正続丕承、
付庸執帛諸侯執圭、比鄰胥慶、

(16) 南江宗沅の『漁庵小藁』に見える鈍仲の定林寺入寺山門疏は次のとおりである（五山文学新集・六）。

　鈍仲住定林山門疏

漢文却千里馬、国家戒奢、尼父留告朔羊、礼楽在野、変斉変魯以至於道、曰夏曰夷盍同其文、某、文字皆禅、機関妙合、碓坊夜半、謂一偈而伝衣、華蔵界中、収十虚而容鏡、柦信雲委、徳化川流、恵林懤我杭人、何妨垂手、首座輸却山子、飜転話頭、盖至人虚己以赴機、猶摩尼随方而現色、白花巌近、観瀑布而倚雲、玉闥穠高、回星槎而渡渓、朝宗夙夜、聖祚翼箕、

(17) 横川景三の『蒼蔔集』に見える白崖の定林寺入寺同門疏は次のとおりである（五山文学新集・一）。

　白崖住濃定林同門　諱忠、

岐陽名区、蘇仙吟九月之雪、定林古刹、荊公対半山之雲、蓋境由人以彰、而今与古無異、
某、優遊教律、透出禅関、挙百則話読碧岩書、元凱最長左氏、承一国師立白崖号、許暹竊希顔回、唱直指宗、了行脚債、多年烟霞保社、自甘単丁、到処流水住持、不倦慈済、与其半称西嶺和尚、曷若往作東道主人、鵬鶚在秋天、英飛茂騰可覩、鶺鴒鳴夜雨、兄肥弟痩相似、

（18）『梅花無尽蔵・一』に見える存中景菊の記事は次のとおり。

普照堂上和尚芻存中和并序（是時芻存中住濃東之定林寺、）

海内未瓜瓞以前、各社諸老之会、超端嘉（瑞平嘉熙宋末暦号、）普照師、屡見屈尊於余大圭老漢之旧廬、余侍席末、瞻其盛事、老漢已逝矣、十有一霜于今、恭以、普照光存二大禅師、宝齢無恙、而共旺化於岐陽、僉曰山之奇也、水之秀也、得二師以万陪矣、洛社、今称老禅将者太半柏直而已、吁緇林礼楽、次第秋寒、普照師、辱賜見弔亡子之尊傷（喪）、三薫三拝長跪而平（手）之、則旧時先盧之盛事、忽焉往来于懐、不覚涙霞聚睫末、謹攀厳韻、奉録、呈貌側慈仃（斤）、

憶曽龍象会釣天、我尚児雛耐可憐、羨見岐陽留二老、故家喬木雨声懸、

（19）蘭坡景茝の『雪樵独唱集』に見える存中の定林寺入寺同門疏は次のとおり（五山文学新集・五）。

存中住濃之定林同門

古寺凄涼、雪擁半山之竹、
高風瀟洒、秋存三径之花、
僉謂禅関有水明、清標玉立、

某、

孰議定林無介甫、逸思颼馳、
出烏頭於西川、毒気難触、
推黄面於南院、宗業可興、
嚮之氷雪高僧、
耽彼雲泉佳趣、
文章有体、覩五鳳飛翰林、
出処無心、嫌九龍辞杯水、

賴逢上相欽道、
宜慰遠人望風、
韓魏為英雄之樞、遙伝美化、
魯衛称兄弟之国、共記懿親、

（20）蘭坡の尊経閣文庫本『雪樵独唱集』に見える友堂の定林寺入寺江湖疏は次のとおり（五山文学新集・五）。

友堂住濃州定林江湖

放鉄鷁於紫籜峰、遙磨霄漢、
巣金翅於黄花樹、久歴星霜、
人才豈不難耶、持身以律、

某、

豪傑無足問者、満肚皆禅、
乃祖伝宗、猶光武自南陽而起、
此郎探勝、似蘇仙作東林之遊、
僉曰執友必端、
故以擇仁為善、
路経百城烟水、雖読草厳而治兵、
寺蔵半山松筠、要追杜多而証果、
既入定林佳刹、
未忘潜邸離宮、
烟花一万重、結成暁殿仙班之夢、
風月七千首、翻入寒江独棹之歌、

（21）雲岫妙慶については、『美文会報・一五六』（昭和五五年）の近藤美智「虎渓山の三三坊」の中で、永保寺徳林院蔵「寺中各院開祖略伝」全文が紹介されている。萬松庵の棒頭に、

開基雲岫妙恵禅師　玉林之法嗣示寂大永四甲申五月九日

とある。

（22）東嶺のことについては『続群書類従・十三上』の『幻雲稿』に見える。

旺東嶺住真如山門大永三年八月

……、公乃仏国派而承愚渓、……、

（23）内閣文庫本『明叔録』合綴の『東嶺和尚語録』に東嶺の定林寺解制上堂語がみえる（妙心寺派語録・二）。

解制上堂　定林寺智旺唱之、

祝香

大日本国濃州路瑞雲山定林禅寺住持伝法沙門某、解制令辰、謹焚宝香、瑞為祝延、今上皇帝聖躬万歳々々万々歳、陛下謹願儒教飾身、道教養寿仏教治心、祈万安祝聖宝祈、上工視巳中工聞声、下工胗脉、設太平恵民局方、

釣語

甘露門開也撥転大法輪、熱時満堂熱殺、河難如雪迦葉銀、参、

自叙

某、頻嘆流年、已迫夕晩、羨竹尊者保歳、寒婆瀟洒、類荷長老経秋風食枯槁、忸怩、

捻謝

陞堂之次、恭惟、山門両序、東斑諸位禅師、西班諸位禅師、単寮蒙堂前資弁事、小寮弁事、適来問禅、満堂清浄海衆四来雲衲諸位禅師、僧臘法道、明々歴々、祖月禅風、的々寥々、不亦盛乎、

結座

遠人罹水旱異、則伝明詔於万㘝、命郡吏釈俘囚、曰之大赦天下、取諸近従宋以還有来由倭朝、今茲天巳五月
季雨到六月季不雨、若趙州日希伝説霖、髣髴炎宋四百州、頻祈雨于神淵于霊湫、馳雲間空氏、驚起水底武侯、
片雲出岫乍合乍散三五日、暴雨降下、溢渠溝焦茅敗種一時蘇息矣、実天之賜也、以何物酬、不幾夷則則律迎
仏歓喜日、何況僧自恣闍羅王、命獄卒釈陰符囚、旧鬼新鬼出苦窟、恰似早天蒼生渇望得一雨休、喚做陰符小
赦也可不、繇是念茲、王法仏法全慈悲両字収、是故、神通第一日連感、慈育恩直入無間、救亡母沈淪成地獄
滓、以悲以愁盂蘭盆濫觴、于茲設無遮水陸供、接待十方比丘、抑亦諸仏列祖、従慈悲門起導世間、匝地露法
味、短者短長者長、如稲麻竹葦、五帝三皇、従慈悲門安海内普天沐恩渥、甘言甘苦言苦、似蔗蔡橘柚、自上
有頂到下黄泉、無為一自慈悲門不出頭、爰有一件、天堂無別在則君子生、地獄無別在則小人入、地獄天堂掃
蕩、建立在一心、然曰応観法界性一切唯心道、一心不生万法無咎、何行何修、雖然恁麼、過去仏々不獲止、
以慈悲喜捨誓願、再赴化度門、救迷塗方便垂手、運帷幄籌、過去仏々何処在、一払云、欲題名字知相訪、又
恐芭蕉不耐秋、

明末以来閩南仏教の諸流派について

林　觀潮

目　次

はじめに
一　福清黄檗山との関わり
二　隠元黄檗派の伝播
　1　隠元の閩南説法
　2　隠元法裔の活躍
三　閩南から台湾へ－廣欽照敬の源流
四　石龍元飛の廈門虎溪岩派
五　亘信行弥の漳州南山寺派
　1　亘信の生涯
　2　漳州南山寺
六　廈門南普陀寺へ－閩南仏教中心の移行
七　如幻超弘『痩松集』に見える亘信の法嗣
八　閩南から南洋へ－宏船寂常の源流
おわりに

はじめに

拙稿は、福建の閩南仏教における、明末以来伝わる諸流派について、概観を掴もうと試みるものである。

福建は中国大陸の東南にあり、古くから「閩」と呼ばれる。閩南というのは、本論では福建南部、即ち現在の泉州市、漳州市、廈門市に所属する地域と規定する。

明の崇禎（一六二八―一六四四）以後、北にある福清黄檗山の影響があり、閩南仏教は、臨済宗天童派や黄檗派を受け入れながら、自ら臨済宗南山派、剃度宗派の虎渓岩派を結成し、著しい発展を遂げた。それから、閩南仏教は北部の福州仏教と庭を分け、福建仏教の一大中心となり、今日に至る。

一　福清黄檗山との関わり

明の崇禎以後、閩南仏教の発展は、臨済宗天童派及び福清黄檗山から大きな影響を受けた。

臨済宗天童派は密雲圓悟の開いた明末臨済宗の一派で、崇禎以後の浙江や福建の禅林に勢力を伸ばした。密雲（一五六六―一六四二）は、江蘇省常州府宜興県蒋氏の出身で、幻有正伝（一五四九―一六一四）の法を嗣ぎ、臨済宗の三十伝であった。彼は棒喝禅を提唱し、師承法系を重んじ、福建の黄檗山万福禅寺、浙江の天台山通玄寺、b山阿育王寺、天童山景徳禅寺などに住した(1)。

崇禎三年（一六三〇）三月、密雲は福建省福州府福清県にある黄檗山万福禅寺に住持し、一期の夏安居で説法した。同年八月、彼は黄檗山の席を退き、浙江の金粟山広慧禅寺に戻った。密雲のわずか四ヵ月の住持

によって黄檗山が、臨済宗の法系伝承の道場になることを決定した。黄檗山は唐の貞元五年（七八九）に開かれ、臨済義玄の師である希運断際（?–八四八–?）の出家の地ではあったが、この時初めて臨済宗法系の中に組み込まれたようである(2)。

密雲以後、密雲の法嗣費隠通容（一五九三–一六六一）、費隠の法嗣隠元隆琦（一五九二–一六七三）、また費隠のもう一人の法嗣亘信行弥（一六〇三–一六五九）は、相次いで福清黄檗山の住持を務めた(3)。因みに、同じく黄檗山でのことで、費隠は崇禎三年（一六三〇）七月密雲の法を嗣ぎ、隠元は同七年（一六三四）一月、亘信は同八年（一六三五）十二月、費隠の法を嗣いた。このように、密雲天童派の法系は黄檗山での伝承を次第に固めていた。

引き続いた天童派法系の黄檗山住持の中、特に隠元は崇禎十年（一六三七）から同十七年（一六四四）までの初住と、南明隆武二年（一六四六）から永暦八年（一六五四）の再住との二回にわたって、足掛け十七年に及んだ経営により、黄檗山を東南の一巨刹とし、黄檗山教団を作り上げ、自ら臨済宗黄檗法派を成した(4)。

南明永暦八年（一六五四）五月、隠元は日本渡航に際して、黄檗山の住持を法嗣の慧門如沛（一六一五–一六六四）に譲った。慧門以後、清道光六年（一八二六）の了馨清馥の示寂まで、隠元の法系を汲む禅僧が代々黄檗山住持の職を担った(5)。

以上のように、密雲の住持以後、福清黄檗山は臨済宗天童派の固定的道場になっていた。さらに、隠元の住持以後は、黄檗山は隠元が開いた黄檗法派の本拠地ともなった。

隠元黄檗派の禅僧と、後に漳州の南山寺を本拠地として亘信の開いた臨済宗南山法派の禅僧は、閩南各地に法を弘め、大いに活躍した。この二大法派に加えて、黄檗山の中天正圓（一五四二–一六一〇）に源を遡り、

廈門虎渓岩を本拠地とした、剃度宗派である虎渓岩派が、閩南仏教の主流を占めた。中天は明の萬暦末期に黄檗山を復興した僧である。総じて言えば、今日まで伝わる閩南仏教の三大流派は、共に福清黄檗山と関わりを持つのである。

なお、費隠は福清県何氏の出身で、密雲の法を嗣いだ後、福清黄檗山、浙江の天童山景徳禅寺、径山興聖万寿禅寺などの道場で住持をし、隠元を始めとする六十四名の法嗣を育った。臨済宗天童派の中、費隠の門流は独り盛んで、閩南仏教にも影響を及ぼした(6)。

費隠法嗣の中、閩南仏教に関する人物は、隠元、亘信のほか、閩南出身の百痴行元が居た。百痴（一六一一?）は漳州府漳浦県の蔡氏の出身で、崇禎七年（一六三四）費隠に参じ、同十四年法を嗣ぎ、その後福建の建寧府建安県蓮峰院に住した(7)。彼は閩南の地に法を弘めたことがないため、閩南仏教への影響が少なかったようである。閩南仏教と深い関わり持ったのは、やはり法兄弟の情誼厚い二人、隠元と亘信である。

先に、閩南における隠元黄檗派の伝播を見ていく。

二　隠元黄檗派の伝播

1　隠元の閩南説法

周知のように、隠元は明の福州府福清県林氏の出身で、福清黄檗山を復興した後、南明永暦八年（一六五四）七月六日、長崎上陸を果たし、後年日本黄檗宗を創った。

隠元の黄檗山初住の時、彼を慕って閩南から参った信者は既に多くいた(8)。日本渡航まで、隠元自身が閩南の地で説法したのは、二回ほどであった。

一回目は、崇禎十四年（一六四一）二月から四月までの間、隠元は法弟亘信行弥の招きで、南下して閩南に法を弘めた。当時、亘信は泉州府南安県羅山棲隠寺に住していた。隠元は最初に羅山に至り、説法をした(9)。彼は清明の節分まで羅山に滞在し(10)、時に参拝の僧に応じて上堂を行った(11)。

四月になって、羅山を後にして、隠元は南安県圭峰報親寺に至って説法をした(12)。続いて、南安県九日山延福寺、恵安県平山寺にも錫を振るった(13)。

これらの寺院の中、九日山延福寺は晋の太康九年（二八八）に開かれた、閩南最古の寺と言われ、閩南仏教の発祥地であった。圭峰報親寺は、隠元の法嗣慧門如沛の出家の地であった。

二回目は、南明永暦八年（一六五四）、隠元は日本渡航のため、閩南を経由し、泉州の開元寺や厦門の仙岩に滞在して僧俗を接した。

永暦八年（一六五四）五月十日、隠元は福清黄檗山を離れて南下し、五月二十日泉州に着き、五日間開元寺に居り、僧俗の訪問を受けた(14)。

同年六月三日、隠元一行は中左所（厦門）に入り、仙岩（今の天界寺）に泊まった(15)。六月二十一日、中左所の埠頭より出航し、七月五日に長崎港に着いた。

隠元が中左所に滞在した時、多くの人々が彼に参じた(16)。その中、鄭彩は泉州府南安県の人で、嘗て南明諸政権に参加し、廈門を占拠したが、その時隠退して養老をしていた。彼は隠元を訪ね、敬虔に法を問うたようである(17)。

2　隠元法裔の活躍

隠元は生涯に二十三人の法嗣を育てた(18)。その中、閩南籍の法嗣五人が居り、共に泉州府の人であった。この五人の法嗣、またほかの法嗣に、多くの門下が出て、閩南に法を弘めた。これらの法嗣及びその門下を通じて、隠元の黄檗派は閩南仏教に影響を与えつつあった。

閩南籍の法嗣五人の中、慧門如沛（一六一五―一六六四）は泉州府同安県康氏の出身で、南安県圭峰報親寺で剃髪し、南明隆武二年（一六四六）福清黄檗山で隠元の法を嗣いだ。永暦八年（一六五四）五月、隠元のあとを受け、黄檗山に住し、康熙二年（一六六三）退隠した。翌年出家の地、南安県圭峰報親寺に戻り、十月に寂した(19)。

慧門の門流の多くの僧は黄檗山歴代の法席に就いた。その法嗣の中に、閩南に法を弘めた清斯真淨（一六二九―一七〇五）が居る。清斯は漳州府海澄県林氏の出身で、十七歳の時、興化府仙遊県宝幢山龍華寺で剃髪し、諸方行脚の後、黄檗山に登り、慧門の法を嗣いだ。南明永暦十四年（一六六〇）、泉州府同安県真寂寺に住し、清の康熙十六年（一六七七）、黄檗山に進み、密雲以下の八代目の開法住持となり、同二十一年（一六八二）まで住した(20)。また、慧門のもう一人の法嗣高泉性潡（一六三三―一六九五）は、福清林氏の出身で、永暦十五年（一六六一）日本に渡り、隠元の法化を助け、後に京黄檗の五代住持となった(21)。

木庵性瑫（一六一一―一六八四）は泉州府晋江県□氏の出身で、崇禎二年（一六二九）泉州開元寺で出家し、同十七年福清黄檗山に登り、隠元に師事し、永暦四年（一六五〇）春、法を嗣いだ。永暦八年（一六五四）冬、木庵は泉州府永春県象山惠明寺に住した。翌年七月、惠明寺を法嗣の鉄山に託し、長崎に渡り、福済寺に進んだ。日本寛文四年（一六六四）九月、隠元の退隠に伴い、木庵は京黄檗の法席を継ぎ、二代住持となった。

約十七年間の在住で、京黄檗の伽藍を整備し、黄檗宗発展の基礎を築いた。木庵は渡航後も泉州の僧俗と交流を保っていた[22]。

大眉性善（一六一四―一六七三）は泉州府晋江県許氏の出身で、崇禎五年（一六三二）福清獅子岩で隠元に投じて出家し、永暦八年（一六五四）隠元に従って渡航した。寛文元年（一六六一）京黄檗の開創に都寺を務め、その造営に当り、翌年京黄檗山内に塔頭東林庵を建てて退隠し、同五年隠元の法を嗣いだ[23]。

心盤真橋（一五八九―一六六五）は泉州城内の出身で、福州の万歳寺で出家し、永暦六年（一六五二）、福清黄檗山で隠元の法を嗣いだ。後年万歳寺に住し、そこで寂した。三非性徹も泉州城内の出身で、永暦八年（一六五四）、黄檗山で隠元の法を嗣いだ。福清斂石山太平寺に住し、後年福州烏石山で寂した[24]。

以上の五人の中、特に慧門如沛と木庵性瑫は閩南で説法したことがあり、多くの信者を得た。

ほかに、隠元法嗣の中、廣超宏宣（一六〇二―一六七九）は興化府莆田県の出身で、清の康熙十二年（一六七三）十月福清黄檗山に住し、同十六年（一六七七）冬、法席を法侄清斯真淨に譲り、黄檗山内の逸老堂に退隠し、二年後寂した[25]。廣超の門流は閩南の地に現在まで伝わっている。当代の廣欽照敬（一八九二―一九八六）は、その門流を汲み、閩南で活躍した高僧である。

三　閩南から台湾へ―廣欽照敬の源流

隠元の開いた臨済宗黄檗派は、本拠地だった福清黄檗山において、清道光六年（一八二六）住持了馨清馥の示寂以後、その伝承が不明になった。だが、閩南の地に継続されつつ、民国三六年（一九四七）に至って、

廣欽照敬の台湾渡航によって、台湾に伝わり、その法脈が、今なお台湾に栄えている。

廣欽は閩南で当代随一の高僧と仰がれる。彼は泉州恵安県黄氏の出身で、民国十六年（一九二七）泉州承天寺で剃髪し、同二十二年より三十四年までの十三年間、一人泉州清源山の岩洞に入り、禅定に励み、苦行を修め続けた。その間の二十八年、入定して数ヶ月になることには、泉州の僧俗を大いに驚かせた(26)。民国三十四年、泉州承天寺に戻り、翌年廈門南普陀寺に入った。

民国三十六（一九四七）年六月、廣欽は廈門から台湾の基隆へ渡航した。それから、台湾南北に法を弘め、前後に台北新店の廣明寺と廣照寺、台北県土城鎮の日月洞、承天寺、廣承岩、台中の廣龍寺、高雄の妙通寺などに道場を開いた。廣欽は念仏を提唱して多くの信者を教化し、台湾仏教に承天寺派を成した。彼は常に数ヶ月間禅定に入り、日常果物だけによって命を持ち続け、一代の奇僧と尊ばれた。

伝法の法脈においては、廣欽は臨済義玄下の第四十六代、隠元黄檗派の第十四代であった。その源流は次のようである(27)。

南嶽讓－馬祖一－百丈海－黄檗運－臨済玄－興化奨－南院顒－風穴沼－首山念－汾陽昭－石霜圓－楊岐會－白雲端－五祖演－圓悟勤－虎丘隆－應庵華－密庵傑－破庵先－無准範－雪岩欽－高峰妙－中峰本－千岩長－萬峰蔚－寶藏持－東明旵－海舟慈－寶峰瑄－天奇瑞－絶學聰－月心寶－禹門傳－密雲悟－費隱容－隱元琦－廣超宣－良准標－無暇珏－乘泰祥－協和衷－堅意來－慶童賀－清戒修－紹原清－甯宗竹－悟靜果－宏仁德－廣欽敬

廣欽の開いた台湾仏教の承天寺派は、今日も閩南仏教と交流している。一九九〇年代に始まった泉州承天寺の再建を支持し、また承天寺内に廣欽和尚図書館を設立し、一般民衆に開放する。

次に、閩南仏教における剃度宗派である虎渓岩派を見ていく。

四　石龍元飛の廈門虎渓岩派

明清以来、出家の僧侶、特に禅僧は、往々に二種の師承を受けた。一つは、剃髪した寺院にいる剃髪の師が伝える法系で、もう一つは特定の宗派に属する伝法の師が伝える法系である。前者は剃度宗派、略して剃派と言い、後者は伝法法派、略して法派と言う。例えば、明清時代の福清黄檗山における、僧侶の法系伝承は、臨済宗密雲圓悟を祖とする伝法法派と、中天正圓を祖とする剃度宗派という、二種の師承系統を立てていた(28)。一例として、隠元隆琦の場合を見よう。

隠元は明の萬暦四十八年（一六二〇）年、黄檗山で興寿鑑源に従って剃髪し、中天正圓の剃派の四代目となる。即ち中天正圓→覚田法欽→鑑源興寿→隠元隆琦の順に当たる(29)。その一方、彼は崇禎七年（一六三四）黄檗山で費隠通容の法を嗣ぎ、臨済宗の三十二伝であり、密雲圓悟の法孫となる。即ち密雲圓悟→費隠通容→隠元隆琦の順に当たる(30)。

清の康熙年間（一六六二―一七二二）、閩南仏教には、廈門虎渓岩を本拠地とする、剃度宗派である虎渓派系が結成されていた。虎渓派は、実に石龍元飛（一六七二―一七四二）によって開かれた流派で、その源は福清黄檗山の中天正圓に遡る。

現存の『虎渓派系祖字薄』によれば、石龍元飛は中天正圓（一五四二―一六一〇）の七代目の法孫で、即ち中天正圓→法欽覚因→鑑源興寿→時恒隆瑞→良守性觀→惟量道建→石龍元飛の順に当たる(31)。

中天は泉州府惠安県陳氏の子で、福州高蓋寺で出家し、後に黄檗山に入った。萬暦二十九年（一六〇一）、黄檗山復興を志して、政治上の庇護を求めるために、北京に赴き、朝廷に一切藏経の下賜を願い望もうとし、留まること八年余り、ついに病で都に寂した。

その後、徒孫の鑑源興寿（?―一六二五）と鏡源興慈（一五七六―一六一八）は朝廷に懇請することを続けた。萬暦四十二年（一六一四）、福清人でもある内閣首鋪の葉向高の奏請によって、一切藏経は遂に黄檗山へ下賜され、寺号も萬福禅寺と改称された(32)。この請藏の大事業を敢行した故、中天は「明第一代黄檗開山請藏賜紫正圓中天祖師」と尊ばれた(33)。その徳に対する感銘は、後に隠元らの黄檗山復興事業の原動力ともなった。

鑑源興寿も閩南の出身で、泉州府晋江県許氏の子であった。彼の剃度の門流に、閩南籍の法子孫が多く居り、石龍元飛のような人物が出た。

石龍元飛は泉州府晋江県の童氏で、十四□で泉州の崇福寺で出家した。康熙四十年（一七〇一）廈門虎溪岩を開き、「虎溪岩開山第一代始祖」と呼ばれた(34)。石龍は四人の剃度の徒を育てた。彼以降の剃度宗派は、法脈が綿々として続き、今日の「向」字輩、即ち十五代目に至る。

『虎溪派系祖字薄』によれば、歴代の虎溪岩派の僧侶は、二代「淨」字輩四人、三代「衍」字輩十三人、四代「如」字輩十六人、五代「真」字輩二十一人、六代「通」字輩二十五人、七代「弘」字輩二十九人、八代「仁」字輩二十七人、九代「廣」字輩十八人、十代「智」字輩四人、十一代「明」字輩十五人が居た。人数が示すように、虎溪岩派は最初から発展の勢いを保ち、十代「智」字輩の四人に至って、一時衰えた。その時期は恰も仏教衰弱の清末に当った。その後、民国時期の十一代「明」字輩に入って、活気を戻したよう

である。このような変化は、清初以来の閩南仏教の変化情勢と軌を一にしたのである。

虎溪岩派の僧侶は殆ど閩南の出身で、泉州一円の道場を多く領有した。『虎溪派系祖字薄』に見られるように、これらの道場は、廈門に虎溪岩、南普陀寺、仙岩（後の天界寺）、白鹿洞寺、鼓浪嶼三丘田、海唇寺、釜山保寧寺、朝天宮、前園宮、潮源宮、丹霞宮、澳仔回龍宮、靈應殿などの十三ヵ所と、南安県に惠泉岩、開山、妙高山、仏國寺、同安県に梵天寺、金門県に金剛寺、泉州に亀湖聖殿などの六ヵ所が数えられた。この中、六代の達中通庸は嘉慶十二年（一八〇七）仙岩に天界寺を建て、天界寺の第一代と呼ばれた(35)。

石龍の開いた虎溪岩派は伝承を重視し、その後継を絶つことなく、歴代の僧侶は閩南で活躍した。しかも、亘信の開いた臨済宗南山派との合流によって、閩南仏教へ一層の影響力を発揮してきた。

例えば、虎溪岩派の十一代の會泉明性と會機明真は、共に泉州南安県小雪峰寺に住した、南山派の喜敏の法を嗣ぎ、臨済宗の四十代であった。特に會泉（一八七四―一九四三）は、民国の閩南仏教を復興し、今日までの発展の基礎を築いた人物であった(36)。

民国十三年（一九二四）、虎溪岩派所属の子孫叢林だった南普陀寺は、当時の仏教改革の気運に乗り、十方選賢の叢林に変えられた。当年、會泉は十方叢林になった南普陀寺の一代目の住持に選ばれ、翌年八月、早速寺内に閩南仏学院を創設した。民国十六年（一九二七）、当時仏教改革の傑僧太虚（一八八九―一九四六）を迎え、南普陀寺住持と閩南仏学院院長の席に推した。

太虚の経営によって、閩南仏学院は、飛躍的に発展し、多数の僧材を育成し、近代中国仏教改革の本拠地となり、その影響が当代仏教にも及んでいる(37)。今の閩南仏学院は、一九八五年再開されたもので、現に四百名以上の学僧を抱えて、中国最大規模の仏学院と言われる。

次に、漳州南山寺を本拠地とした、亘信の臨済宗南山派について考える。

五　亘信行弥の漳州南山寺派

1　亘信の生涯

亘信行弥（一六〇三―一六五九）は泉州府同安県蔡氏の出身で、十八歳の時同安県梅山の止安に従って剃髪し、崇禎八年（一六三五）十二月八日、福清黄檗山において費隠通容の法を嗣ぎ、翌年泉州府南安県羅山棲隠寺に住した。崇禎十四年（一六四一）、福州府候官県芙蓉寺に住し、翌年三月より、隠元の要請で福清黄檗山に晋んだ。南明弘光元年（一六四五）年八月、南安県羅山に帰った。

南明弘光二年（一六四六）から永暦三年（一六四九）まで、亘信は漳州南山報劬禅寺（南山寺）と漳浦県岱山の廣岩、また永暦四年（一六五〇）、泉州の承天寺、同六年惠安県の平山寺住持を務め、閩南一円に大いに法を弘めた。二十年近くの教化によって、亘信は遂に漳州南山寺を本拠地として、自ら一法派、即ち南山寺派（普通、南山派と略称す）を成し、閩南仏教の主流を占めた。

永暦九年（一六五五）より、亘信は錫を福州地方へ移し、同年福州の芙蓉寺、翌年福州府閩侯県雪峰崇聖禅寺、福寧州寧徳県支提山華厳禅寺に住した。永暦十一年（一六五七）、福州の芝山慶城寺に住し、同十三年七月十六日、そこに寂した。その舎利塔は最初、福州雪峰山に建てられ、後に漳州南山寺へ移された(38)。

2　漳州南山寺

亘信が住した南山寺は、今の漳州市薌城区丹霞山麓に位置し、現在の伽藍は二十世紀、八十年代に再建されたもので、南山派の僧が住し、漳州地方の仏教の中心である。

歴史上、南山寺は唐開元年間（七一三―七四一）に開かれた陳邕の家廟で、僧が入ってから延福禅寺と名乗り、唐の会昌五年（八四五）の法難で一度壊されたが、北宋開宝三年（九七〇）、陳邕の後裔である漳州刺史の陳文顕によって再建され、南山崇福報劬禅寺と名を改め、世に南山寺と略称されてきた(39)。

明の宣徳年間（一四二六―一四三五）から、民間の闇貿易が盛んに行われたため、閩南沿海の海上貿易の中心は、泉州港より僻地にある漳州の月港に移った。月港は漳州に流れる九龍江の河口に位置し、内港であるため、その海への入り口、即ち外港は東部の廈門にある。

月港貿易の繁栄に伴い、漳州は著しく発展を遂げ、一時泉州を上回って閩南経済の中心となった。宗教文化の面において、南山寺は、南明年間（一六四四―一六六一）亘信及び彼の法嗣の住持によって、泉州の開元寺を超え、一躍、閩南仏教の中心となり、臨済宗南山派を成し、今日まで法脈を保っている。

時代の発展に伴い、南山派は漳州仏教を確保する一方、後に閩南経済文化の中心になる廈門にも教勢を張っている。

六　廈門南普陀寺へ―閩南仏教中心の移行

廈門は本来、河港である月港の外港であった。永暦四年（一六五〇）、鄭成功（一六二四―一六六二）は廈門

本島を制圧した後、貿易港として開発を始めた。清の康熙二十二年（一六八三）、台湾が清の版図に入り、長く戦禍を被った閩南地方は遂に平和に戻った。その後、廈門は貿易港として発展しつつあり、閩南の経済文化の中心も徐々に廈門へ移行してきた。

清の道光二十三年（一八四三）、鴉片戦争の失敗を受けて、廈門は『南京条約』で「五口通商」の一つとして諸外国に強制的に開港させられ、新中国になってからも、その発展の勢いはなお持ち続けられ、特に一九八〇年に「経済特区」に指定されてからは急速に栄えている。今日、廈門はその本島より、海堤や橋で陸地と繋がり、海を越えて周辺の土地を合併して、千五百六十九平方キロメートルの面積と二百二十万の人口を持つ大都会に変身し、閩南の経済文化の中心となった。この廈門に、南山派下の南普陀寺がある。

南普陀寺は廈門五老峰の麓にある。五代の後唐時期、僧の清浩がここに泗州院を開き、北宋治平年間（一〇六四－一〇六七）、僧の文翠が無盡岩と名を改め、元の時に廃棄された。明の洪武年間（一三六八－一三九七）僧の覚光は普照院を建てたが、明末の戦乱によって潰された。

清の康熙二十二年（一六八三）、泉州府晋江県出身の靖海将軍施琅（一六二一－一六九六）は鄭氏台湾を征服した。施琅の後援によって、戦死者の魂を鎮めるため、閩南の僧俗は普照院の旧跡に観音菩薩を祀る大悲閣を建て、観音道場を作り上げた。浙江省普陀山の観音道場の南にある故、南普陀寺と名づけた。清の一代、南普陀寺は朝廷の庇護を受け、観音信仰の民間普及の中、発展を続けた。民国になって、前文に触れた會泉や太虚の経営によって、近代中国仏教復興の重鎮となった(40)。

二十世紀、八十年代以来の発展を経て、南普陀寺は閩南仏学院の学僧を含め、五百人以上の僧侶を抱え、今日の中国寺院の中では、多人数を誇る道場とも言える。閩南仏教を代表する三大寺院の中、歴史は浅いと

言えるが、南普陀寺は泉州の開元寺、漳州の南山寺よりも、活躍しているようである。因みに、現在の住持和尚は亘信南山派の第二十代法孫である。

七　如幻超弘『痩松集』に見える亘信の法嗣

亘信法嗣の中、特に如幻超弘は高名であった。

如幻（一六〇五―一六七八）は、泉州府恵安県劉氏の出身で、儒生として優れた文才を備えた。南明隆武二年（一六四六）、清軍が泉州一円を制圧し、漢人に剃髪令を出した際、明の遺民としての節操を守るため、妻子を捨てて恵安県平山寺で出家した。後に漳州南山寺へ参り、亘信行弥に参じ、十年間侍した。南明永暦十一年（一六五七）、福州慶城寺で亘信より法を授けられた。清の康熙四年（一六六五）、泉州府南安県楊梅山の雪峰寺に住し、同十七年そこに寂した。如幻はその人柄と文才をもって世に高い評判を得、多くの詩文を作り、『痩松集』を遺した(41)。

『痩松集』は如幻の弟子によって編纂されたもので、明末清初の閩南仏教乃至福建仏教を語る貴重な資料であり、亘信一門の事跡を多く記録している。それによれば、閩南に活躍していた亘信の法嗣は、如幻超弘を始め、少なくとも十四名が居た(42)。

次の表に、亘信の法嗣を概観してみる。

法名法号	籍貫俗姓	剃髪時地師	嗣法の時地	活動の道場
如幻超弘	泉州府惠安県劉氏	一六四六年、惠安平山寺、徹際	一六五七年、福州慶城寺	南安県小雪峰寺
體真超定	泉州府南安県林氏	十六歳、南安龍潯駕雲樓、本寂	漳州南山寺	建寧府沙県怡山棲雲寺
重眉超況	泉州府同安県蔡氏	一六三〇年、同安県龍池岩、惟雲	一六四一年、福州芙蓉寺	漳州南山寺
惟誠道仁	福州府福清県鄭氏	一六二八年、福清県靈岩、良真	一六五〇年、漳州廣岩	漳州興教萬寿禅寺
參唯超炯	泉州府同安県鄭氏	一六四二年、同安県大輪山梵天寺、韓陽		泉州府安溪県妙峰寺
逸然超頂	泉州府晋江県謝氏	一六四四年、漳州馴虎岩莆田県壺山白雲岩、獅林	一六五九年、福州慶城寺	漳州馴虎岩
石竇弘遠	興化府莆田県遊氏		一六四一年、福州芙蓉寺	莆田県壺山白雲岩
笨翁超極	漳州府南靖県陳氏	一六四九年、漳州南山寺、亘信	漳州南山寺	漳州南山寺
祖燈法明	泉州府	一六四八年、泉州承天寺、中印	福州慶城寺	泉州承天寺支院杉植寺
怡石				漳州南山寺

時學			漳州岱山廣岩
方澹			惠安県昆山
幻庵			漳州岱山廣岩
悉無			

このように、亘信の法嗣は、漳州南山寺、泉州承天寺、南安県小雪峰寺などに住し、南山派門流を盛り上げていた。二十世紀始めの民国に至っても、南山派は漳州南山寺、南安県小雪峰寺、廈門南普陀寺などの寺院を経営し、閩南仏教において「道風最も盛んなり、門徒最も多くなり」と言われた(43)。

八　閩南から南洋へ－宏船寂常の源流

亘信の法嗣の中、惟誠道仁（一六一六－一六七三）は漳州興教萬寿禅寺に住した。約七代の伝承を経て、惟誠の門流は、次第に南山寺法派の中堅となり、南山寺の支院「喝雲」をもって、後世に「喝雲派」と呼ばれる。清末以来、喝雲派の僧侶は、シンガポールやマレーシアの南洋諸国にも渡り(44)、積極的に布教をした。

南洋布教の僧侶の中、宏船寂常（一九〇七－一九九〇）は特に注目される。宏船は泉州府晋江県池店郷霞福村に生まれ、朱氏の子で、民国十一年（一九二二）泉州承天寺の会泉の許で剃髪した。会泉に従って、民国十三年、廈門南普陀寺に入り、同二十一年、廈門虎溪岩、万石岩に入った。師の会泉は虎溪岩派の十一代目である故、宏船はその十二代目に当る(45)。

民国二十七年（一九三八）、宏船は師の会泉を侍して、南洋のシンガポールへ渡った。それから五年間、シンガポールとマレーシアの間を往来し、法を弘めた。その間、師の会泉の法友に当る、南山派の禅僧轉道海清（一八七二―一九四三）の法を嗣ぎ、臨済宗の第四十八代、亘信南山派の第十六代となった。彼の源流は次のようである。

臨済義玄…第卅二代雪峰行彌亙信禪師→第卅三代興教仁禪師→第卅四代璞山昇禪師→第卅五代震雲印禪師→第卅六代震雲成禪師→第卅七代震雲圓禪師→第卅八代震雲源禪師→第卅九代喝雲先禪師→第四十代喝雲登禪師→第四十一代喝雲隆禪師→第四十二代古林言禪師→第四十三代白雲行禪師→第四十四代喝雲和禪師→第四十五代喝雲上禪師→第四十六代喝雲洪禪師→第四十七代海清轉道禪師→第四十八代虎溪寂常宏船禪師(46)。

宏船の嗣法の師轉道は、泉州府晋江県の黄氏の出身で、二十歳の時漳州南山寺で剃髪し、清の宣統元年（一九〇九）廈門南普陀寺の住持を務め、民国二年（一九一三）シンガポールに渡り、最初の華僑寺院である普陀寺を創建した。民国十一年（一九二二）、光明山普覚禅寺を開いた。翌年帰国して、泉州開元寺の住持を務め、開元寺の復興事業を起した。民国二十三年（一九三四）、再度シンガポールに渡り、佛教居士林を作り、一般民衆への教化に努め、同三十二年十月普陀寺に寂した(47)。

示寂前の師の轉道より、宏船は光明山普覚禅寺住持の席を受けた。宏船の経営によって、普覚寺は大いに発展し、今日シンガポールにおける最大規模の仏教寺院として有名である。説法教化と同時に、普覚禅寺はシンガポールの社会事業にも積極的に参与していた。宏船本人もシンガポール仏教総会主席、シンガポール各宗教聯誼会主席などの要職を歴任した。

二十世紀、八十年代から、故郷閩南に恩を返すため、宏船はその影響力を発揮し、閩南仏教の復興に力を注ぎ、反哺の快挙を成し遂げた。中国政府及び仏教協会とよい関係を持つ故、政策の面でも、また華僑信者の篤い帰依がある故、経済の面でも、一九六〇年代に始まった文化大革命に破壊された閩南仏教の再建を応援しつつあった。泉州承天寺、廈門南普陀寺、廈門虎溪岩、万石岩、中岩などの諸寺の再建、また閩南仏学院の再開に、宏船を始めとする、海外にいる南山派の僧侶は大きな功を立てた(48)。その故、閩南仏教は復興の歩みを速め、再興しつつある大陸仏教の中で、先進地域として注目を集めてきた。

一九九〇年十二月二十五日、宏船は普覚禅寺に寂した。その後、彼の法子孫は普覚禅寺を守り、シンガポール仏教で活躍し、毎年閩南仏教と交流を行っている。

おわりに

以上のように、明末以来伝わる閩南仏教の諸流派について、概観を見てみた。

福建には、仏教が晋の時代から伝わり、特に福州を都とした五代の王氏閩国に至って、隆盛を極めた。宋の時代の発展を経て、元明になって、福建仏教は衰退に傾きつつあった。やがて、晩明の萬曆（一五七三―一六一九）以来、高僧を輩出した浙江仏教の影響を受けて、復興の兆しが見えた。

福建の政治や経済文化の中心である福州を抱える、閩江の下流にある閩東は、従来福建仏教の先進地域で、福州城内にある開元寺、東禅寺、西禅寺、及び周辺の黄檗山万福禅寺、雪峰山崇聖禅寺、鼓山涌泉寺などの名刹を誇る。

従来、北にある発達した福州仏教の跡を追ったように、閩南仏教の歩みは少し遅れていた。しかし、明の崇禎（一六二八−一六四四）以後、閩南地方の経済力の向上、社会文化の発展と共に、閩南仏教は福州仏教よりも、発展の機運に拍車をかけた。今日に至って、北部にある福州仏教と並んで、福建仏教の二大中心をなしている。

現に閩南仏教は、明るい発展の光景が見えるようである。政府の宗教政策の下、僧俗の活動、寺院の建設が進められ、同時に、仏学院の運営、仏学の研究、社会福祉事業及び海外仏教との交流が活発的に行われている。

これから、精密的な視点をもって、福州仏教と比較しながら、閩南仏教の諸相を具体的に考察するのは、魅力のある課題と言えるだろう。

注

（1）『天童密雲禪師語録』、十二巻、附行状、年譜。費隱通容編集。日本明暦三年（一六五七）隱元隆琦重刊。駒澤大學圖書館藏京都貝葉書院刊本、番號一六八八八。

（2）崇禎『黄檗寺志』巻二「僧・法」。『黄檗寺志』、林伯春釋行璣編修、明崇禎十一年（一六三八）王志道「序」。原内閣文庫藏本、番號：漢一四八七二。

（3）永暦『黄檗山寺志』巻三「僧」、巻四「法」。『黄檗山寺志』、隱元隆琦、独往性幽編修、南明永暦六年（一六五二）隱元序。江戸時代刊本、京都黄檗山文華殿藏。

（4）『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。江戸時代刻本の影印版。以下『隱元全集』と略称す。

（5）道光『黄檗山志』巻三「僧」、巻四「法」。『黄檗山志』、蘭圃清馥等修、道光四年（一八二四）達光道暹序。民國十一年（一九二二）重刊本。『大藏經補編』二九冊七五五－八七一頁、臺灣華宇出版社、一九八六年二月。

（6）『費隱禪師語録』、十四巻、附『福嚴費隱禪師紀年録』二巻。隆琦等編。影印明版嘉興大藏經第二六冊所收、台北新文豊出版公司、一九八七年四月。

（7）『百痴禪師語録』、三十巻。元説、超宣等編。影印明版嘉興大藏經二八冊所收。

（8）『隱元全集』八〇頁：「尼本照代漳州龍溪縣信女金氏性光、延生設齋請上堂。」同八九七頁：「僧參。師問：甚處來。云：漳州南山來。」同八九七頁：「僧參。師問：那裏來。僧云：泉州來。」

（9）『隱元全集』一九七頁：「師至南安縣羅山棲隱寺、亙信法弟請上堂。」同五一五六頁：「普照國師年譜」崇禎十四年辛巳：「二月之温陵羅山訪法弟亙和尚。」

（10）『隱元全集』一一三九頁：「羅山十四景」、同一一四八頁：「清明寓羅山」。

（11）『隱元全集』二〇一頁：「龍池岩僧請上堂。……。諸善人遠離龍池、驀過同安、直上羅山、歩歩踏實地、處處沒蹤跡。」

（12）『隱元全集』二〇三頁：「師到報親寺請上堂。」二〇七頁：「上堂。僧問：今日和尚親到圭峰、如何是圭峰境。……。乃云：諸方今日結夏、安居平等性智。黄檗不循舊例、隨處作浪興波。」

（13）『隱元全集』二一二頁：「師到延福寺請上堂。僧問：不問九日山頂人、如何是金雞橋上客。師云：去去來來。……。云：昨日在圭峰寺裏、有一則夢話未圓。今到延福、不可別作生涯、不妨與衆兄弟圓卻。」二一四頁：「過泉州平山寺、主人請上堂。」

（14）『新纂校訂木菴全集』三五三〇頁、「木菴禅師年譜」順治十一年甲午：「五月十九日、師領衆到洛陽橋之南借其巨室。次日營辦午齋、俟後老和尚。駕至、隨侍左右五十餘人、齋畢引入泉州開元寺、留五日。迎接礼法、毫無苟簡。」『新纂校訂木菴全集』、平久保章編、京都思文閣出版、一九九二年十二月。また、『隱元全集』五一九九頁、「普照国師年譜」順治十一年：「大学士東崖黄公造謁、致礼甚勤。」

（15）閩南の地では、人間の住める洞を持つ岩が発達している。仏教が伝わると、多くの修行者は最初に岩洞に入った。だから、初期の仏教道場は「岩」と呼ばれたことが多く、後日仏寺に発展した。例えば、泉州の弥陀岩、漳州の馴虎岩、廈門の無尽岩（今の南普陀寺）、仙岩（今の天界寺）、虎溪岩（今の虎溪岩寺）、日光岩（今の日光岩寺）、萬石岩（今の萬石蓮寺）、中岩（今の中岩寺）、太平岩（今の太平岩寺）。

（16）『隠元全集』五一九九頁、「普照国師年譜』順治十一年：「六月初三至中左、寓仙巖、藩主送斎金為供、建国鄭公諸勳鎮絡繹参謁、師以平等慈接之、各盡歓心而去。為欽台許公題列祖圖序、壽止安耆徳八旬偈。」

（17）隠元と鄭彩との交渉に関して、隠元の詩二首：「贈羽翁建國公」（『隠元全集』一五一〇）、「次建國公扇頭韻」（『隠元全集』一五三六）。また、鄭彩の扇頭韻：「漢國是非夢未休、横挑日月繞東州。尺書投與蛟龍道、海莫驚濤駕比丘。奉送隱翁和尚東渡、弟子建國公鄭彩書」。扇頭の原物写真は『墨美』第二三四号『黄檗僧帯来の明書』、八頁に掲載。『墨美』、京都墨美社、一九七三年九月。

（18）『檗宗譜略』、仙門浄寿著、江戸刻本、京黄檗文華殿藏。隠元と彼の二十三人の法嗣の傳記である。巻末に「元禄癸酉夏四月初三日後学沙門浄寿稽首敬跋」と記す仙門「跋」。元禄癸酉、一六九三年。

（19）『檗宗譜略』巻上「圭峰報親寺慧門沛禪師傳」。

（20）道光『黄檗山志』巻四「法」・「第八代明淨清斯禪師。派行真淨號別庵。」

（21）『高泉禪師語録』、二十四巻。延寶九年（一六八一）慧林性機序。京黄檗文華殿藏。『大圓廣慧國師廣録』、十五巻。享保十五年（一七三〇）靈元天皇序、文華殿藏。

（22）『新纂校訂木菴全集』。

（23）大眉性善『東林夢語』、江戸時代刻本、京黄檗文華殿藏。巻末に「龍飛癸丑年仲冬望後三日」と記す南源性派撰「東林開基大眉善和尚行状」。龍飛癸丑、日本延宝元年、一六七三年。『檗宗譜略』巻中「法王山正宗寺大眉善禪師傳」。

（24）『檗宗譜略』巻中「補山萬歳寺心盤橋禪師傳」、同「斂石太平寺三非澈禪師傳」。

（25）『檗宗譜略』巻中「連江石門寺廣超宣禪師傳」。

（26）『廣欽老和尚開示録』十一頁「廣欽老和尚事略」：「師常入定、曾一定數月、不食不動、甚或鼻息全無。衆人謂師已圓寂、屢請方丈準備火化。時律宗高僧弘一大師、卓錫永春普濟寺、聞之、趕至承天寺、即同方丈轉塵老和尚等數人上山探之、方曉師在定中。甚為讃歎、乃彈指三下、請師出定。」『廣欽老和尚開示録』、福建莆田廣化寺佛經流通處、一九九一年五月。

（27）『廣欽老和尚開示録』巻頭「正法眼藏諸祖源流」。

（28）道光『黄檗山志』巻頭：「黄檗傳法法派：『明第一代黄檗開法圓悟密雲祖師源流法派：祖道戒定宗、方廣正圓通。行超明實際、了達悟真空。清第四十代住持開法達光道暹禪師續立法派：三昧原無相、一秉妙厥中。現前機用大、豁露本來衷。』明第一代黄檗開山賜紫正圓中天祖師剃度宗派：『祖法志懷、德行圓融。福慧善果、正覺興隆。性道元淨、衍如真通。弘仁廣智、明本紹宗。明第三代重興主持開法隆琦隱元祖師續派：一心自達、超悟玄中。永徹上乘、大顯主翁。清四十代住持達光道暹禪師又續：聞思直證、理事該充。聖凡俱泯、照用弗同。支那演範、兜率垂功。綿延奕祀、濟度群蒙。』」

（29）道光『黄檗山志』巻三「僧」。

（30）費隠の隠元に与えた嗣法証明の「源流」は京黄檗文華殿に現存す。平久保章『隠元』三二頁に所掲、吉川弘文館、昭和三十七年九月。

（31）『虎溪派系祖字薄』：「虎溪派系祖字薄。此以為指南云。」「高峰祖師法字傳派、内字：祖法志懷、德行圓融。福慧善果、正覺興隆。性道元淨、衍如真通。弘仁廣智、明本紹宗。」「黄檗扶桑國師隱元再續派、内字：一心自達、超悟玄中。永徹上乘、大顯主翁。外字：宏開向上宗、碧月正當空。妙圓常寂照、生佛性融通。（今内字到宗、外字到向。）」「大清嘉慶丙子年秋月吉旦、虎溪岩東林禪寺六世裔孫敬續（廈島天界寺不偏再派今之仙洞）：仍因妙理、可繼禪風。孝子慈孫、萬古和同。」「福建省福州府福清縣黄檗山萬福禪寺始祖諱正圓、字中天公。二代諱覺田字法欽公、…。三代諱興壽字鑒源公、…。四代諱隆瑞字時恒公、…。五代諱性觀字良守公、…。六代諱道建字惟

量公、…。七代諱元飛字石龍公、…。是為虎溪岩開山第一代始祖云。二代諱淨麟字瑞峰公、…。二代諱淨海字行深公、…。二代諱淨塵字雪舟公、…。三代諱衍明字慧燈公、…。」『虎溪派系祖字薄』、廈門虎溪岩寺編、民国年間寫本、一九八四年重印。卷末題記：「佛曆二五二八甲子年秋吉旦敬印。」

(32) 崇禎『黃檗寺志』卷一「萬福禪寺」：「又越六年、葉相國文忠公力為奏請、改額曰萬福禪寺。神宗皇帝敕賜全藏、計六百七十八函」。

(33) 道光『黃檗山志』卷三「僧」。

(34) 『虎溪派系祖字薄』：「七代諱元飛字石龍公、…。是為虎溪岩開山第一代始祖云。」

(35) 『虎溪派系祖字薄』：「第六代。通庸字達中公。虎溪岩藏公長徒、號不偏老衲。泉州府晉江縣蔣氏子。…。于丁卯募建天界寺。今嘉慶丙子年、現年七十三歲。自揣將終、而眾皆曰未。又仰負龍天擁護之力、慚稱天界第一代之祖云。其度徒三人。」

(36) 『虎溪派系祖字薄』：「第十一代。…。明性字會泉師。虎溪岩善温公五徒、泉州同安縣張氏子。十九歲嗣喜敏公、傳臨濟正宗四十世。度徒數多、四眾皈依、都難計其數。首席南普陀寺、創辦閩南佛學院。公生於一六七四年清同治甲戌年、圓寂一九四三年癸未口正月十六日。世壽七十、僧臘五十、塔建南普陀寺後山右側。」また、『會泉大師全集』、新加坡南洋佛學書局、一九六六年六月。

(37) 参考：『廈門佛教志』、廈門市佛教協會編、廈門大學出版社、二〇〇六年五月。『閩南佛學院 一九二五―二〇〇五』、廈門閩南佛學院編、二〇〇五年十月。

(38) 管見の限りに、亘信の語録は今のところ見えない。彼の事跡は以下の資料に参考をした。①『新纂校訂隱元全集』。②永暦『黃檗山寺志』卷四「法」：「亘信彌禪師。入院法語三則。上堂三則。小參一則。書一則。」③『雪峰如幻禪師瘦松集』、如幻超弘著。④『五燈全書』卷七十「南嶽下第三十五世随録」・「福州雪峰亘信彌禪師」、新纂卍續藏經一四一冊。⑤『雪峰志』卷五「紀当山」：「第一百四代亘信彌禪師。同安蔡氏子。大清順治丙申年當山、兼住持慶城寺。至己亥七月十六日示寂、建塔於樫洋、後改移於漳州。」『雪峰志』、崇禎五年（一六三二）編

纂、清乾隆十九年（一七五四）釋寶松重刻。中國佛寺志叢刊第一〇三冊、江蘇廣陵古籍刻印社影印、一九九六年八月。⑥『支提寺志』巻三「僧」：「亙信禪師。師諱行彌、漳州人。幼業儒、長就南山剃染、納戒于樵雲律師。法嗣黃檗費和尚。丙申夏從雪峰入支提、眾留結夏、師因檢藏三口月。至冬、眾復請結制開戒。適山寇剽掠、師遂往福州固山。即慕師道德、請住慶城寺。己亥示寂。」『支提寺志』、明謝肇淛陳希拯修輯、清釋照微增補。清同治十一年（一八七二）刻本。中國佛寺志叢刊第一〇五冊。

（39）清光緒『漳州府志』巻四十「古跡」・「南山寺」。清光緒『龍溪縣誌』巻十一「古跡」・「南山崇福報劬禪寺」。『南山寺志』、漳州南山寺志編委會、二〇〇一年八月。『新唐書』巻七十一「宰相世系下」・「陳邕」。

（40）民国『南普陀寺志』、虞愚編。中國佛寺志叢刊、第一〇五冊。又、『廈門佛教志』巻一第一章「寺」。

（41）『雪峰如幻禪師瘦松集』、八巻、如幻超弘撰、照拙録、海印重編。康熙二十一年（一六八二）龔岸齋序。一九五八年再刊本、林子青序。藍吉富主編『禪宗全書』六十五巻所収、台北文殊文化有限公司、一九九〇年。

（42）『瘦松集』巻二「塔銘」・「怡山棲雲寺體真和尚碑記」、「青林龍安禪寺重眉和尚塔銘」、「興教惟誠和尚塔銘」、「妙峰參唯和尚塔銘」、「馴虎岩逸然和尚塔銘」、「白雲石寶和尚塔銘」、「報劬禪寺笨翁和尚塔銘」などを参照されよう。

（43）廣甫「十年來之閩南佛教」：「在閩南—廈門、泉州、漳州—這三個地方的寺廟、比較起來、要算漳州最少了；可是閩南僧伽的統屬、卻完全溯源於漳州。這是顯明的事實、誰也得相信的。從我們的老祖有晴和尚剃度下來的南山寺佛乘和尚、南普陀寺佛學和尚、小雪峰佛化和尚、這都是他老人家的剃度門下。那時道風很盛、門徒很多、所以在今日閩南僧伽中差不多就是我們這一系的僧伽居多、我們在這閩南簡直成為一個很大的家族。」。『現代僧伽』二十五、二十六期合刊、四九頁。廈門南普陀寺編、一九二九年春。廈門大學圖書館藏。

（44）古来、福建の人は、東南アジアの諸国、例えばシンガポール、マレーシア、インドネシアなどを「南洋」と呼ぶ。そちらの国に移民することは「下南洋」と言う。

（45）『宏船法師紀念特刊』、新加坡光明山普覺禪寺編、一九九三年十月。六十二頁「宏船法師年譜」、八十七頁林子

青「懐宏船法師兼憶会泉老人」などを参照されよう。

（46）　廈門虎溪岩寺藏絹織源流圖。

（47）『廈門佛教志』巻四「僧伽傳」・「轉道」。

（48）『宏船法師紀念特刊』、九十二頁釋誠信「宏船法師與廈門佛教」など。

『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章を読む（一）

本多道隆

釈迦牟尼世尊とは、如何なる人物であったのか。この問いに答えようとする印度学分野のめざましい研究成果のおかげで、近年、その実像は次第に明らかになってきている。現在も幾つかの諸説があるものの、インドに残る膨大な伝承や文献の解読、あるいは考古学的調査といった多方面からの研究に基づいて、実在の釈迦牟尼世尊（以下「釈尊」と表記）がいつ頃どこに生まれ、どのような場所で、どのような活動を行なったかということが解明されつつある。確かに、釈尊研究において、こうした研究は不可欠である。だが一方で、これら諸研究を通して浮き彫りになる釈尊の実像とは別に、釈尊以後の人々が、釈尊をどのように捉え、どのように語ってきたかという事実を検証することもまた同時に並行して進められるべき課題であろう。

それは禅宗の場合も同様である。例えば、禅宗寺院の本尊は釈迦牟尼仏であることが多い。これは、菩提達磨を経て現在に至るまで、釈尊の正法が師から弟子へ連綿と相承されてきたとするのが、禅宗の立場であるからにほかならない。禅の伝法の過程を辿ると、必ず釈尊に帰着するのである。

しかし、そうであるにも関わらず、かつての祖師たちが、釈尊を具体的に如何に捉え、如何に語ってきたかということは意外と知られていない。各時代に編纂された燈史のうちに確認できる釈尊についての記録が、このことを解明する糸口となり得るものの、こうした研究は、柳田聖山氏に「禅の仏伝」（『印度学仏教学研

究』第一三巻第一号・一九六五）をはじめとする幾つかの注目すべき成果がある以外に、現状ではほとんど見当たらない。そこには、日本の禅研究の重点が、達磨以降の祖師たちの活動や、彼らを取り巻く禅宗の動向を究明するという点にあり、釈尊そのものが研究対象とされにくいということが大きく関係しているのではなかろうか。

以上のような問題意識に基づいて、本研究では禅宗の釈尊観について考察する。先ずは、禅宗資料のうち、釈尊に関する情報を比較的豊富に収録する燈史、特に中国禅における釈尊観が一定の確立を見たと考えられる『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章に焦点を当てたい。南宋期に完成したこの『五燈会元』に記された釈尊の生涯や、そこに採録された数十種の釈尊に関する古則を可能な限り緻密に読んでいくことは、かつての祖師たちによって共有された釈尊観というものを把握するための一つの手がかりとなろう。

以下、『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章の訳注に入る。当面の目標として一先ず本章の全訳を目指すが、今回は、紙幅の都合上、訳注対象を『景徳伝燈録』巻一「釈迦牟尼仏」章（T51-205b～c）と重複する釈尊の伝記部分に絞った。第二条以降の合計三十七条の訳注については次号以降の課題としたい。

凡　例

○底本には、廣文書局影印の宝祐刻本を使用し、中華書局校点本（中国仏教典籍選刊）を参照した。校本には、国書刊行会『新纂　大日本続蔵経』第八〇冊・新文豊出版公司『明版　嘉興大蔵経』第二四冊所収の『五燈会元』を使用した。

○訳注は、『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章を便宜的に三十八条（〔一〕～〔三八〕）に分け、それぞれ一条ごとに原文・

校注・書き下し文・現代語訳・語注を並べた。冒頭の〔　〕内の漢数字は条数を表す。

○今回の訳注部分は、合計三十八条のうち、釈尊の誕生から入滅までが記された第一条〔一〕の仏伝部分である。

○原文・校注・書き下し文、及び語注の見出し部分の漢字表記は、原則として底本の表記に従って旧字・異体字を使用したが、ワープロソフトの限界があり、不徹底な部分もある。現代語訳と語注の注記部分については新字を使用した。

○書き下し文は現代仮名遣いとした。

○現代語訳は直訳を心掛けたが、必要と思われる場合は適宜〔　〕で言葉を補った。

○語注で『大正新修大蔵経』『新纂　大日本続蔵経』『明版　嘉興大蔵経』を引用する際、その出典表記については、それぞれ「T」「X」「J」の略号を使用した。

○語注で使用した底本とその略号は次のとおりである。

『宝林伝』……『宝林伝』（田中良昭『宝林伝訳注』内山書店・二〇〇三）

『祖堂集』……『祖堂集』中国仏教典籍選刊（孫昌武・衣川賢次・西口芳男点校・中華書局）

『伝燈録』……『景徳伝燈録』禅学叢書（柳田聖山編・中文出版社）

『統要集』……『宗門統要集』禅学典籍叢刊（柳田聖山・椎名宏雄共編・臨川書店）

『聯燈会要』……『宗門聯燈会要』元刊本（宮内庁書陵部蔵）

『聖耕』……『虚堂録犂耕』龍華院蔵（花園大学国際禅学研究所《電子達磨＃２》「無著道忠撰述禅学叢書」所収、http://iriz.hanazono.ac.jp）

『左觿』……『勅修百丈清規左觿』龍華院蔵（同右）

○語注で使用した辞書類・参考書類とその略号は次のとおりである。

『漢語』……『漢語大詞典』縮印本（漢語大詞典出版社）

『中村』……中村元『仏教語大辞典』（東京書籍）

『禅学』……駒澤大学『新版　禅学大辞典』（大修館書店）
『禅語』……入矢義高監修・古賀英彦編著『禅語辞典』（思文閣出版）
『岩波』……中村元他編『仏教辞典』（岩波書店）
『仏書解説』……小野玄妙・丸山孝雄『仏書解説大辞典』（大東出版社）
『禅思』……田上太秀・石井修道編著『禅の思想辞典』（東京書籍）
『中外歴史年表』……翦伯贊主編『中外歴史年表【校訂本】』（中華書局・二〇〇八）
中村『釈尊伝』……中村元『釈尊伝 ゴータマ・ブッダ』（法蔵館・一九五八）
平川『インド仏教史』…平川彰『インド仏教史』上巻（春秋社・一九七四）

○右記の解説部分を引用もしくは参照した場合は、当該個所の末尾にその略号と頁数を明記した。
○右記以外の書籍や論文の公刊年などに関する情報は、初出の個所に明記した。
○『景徳伝燈録』「釈迦牟尼仏」章の訳注に「和訳『景徳伝燈録』（一）」（『活水日文』第二一号・一九九〇）があり、今回の『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章を訳出するにあたって参考にした。

〔一〕

釋迦牟尼佛(1・2)。賢劫(3)第四尊　姓刹利(4)、父淨飯天(5)、母大清淨妙(6)。位登補處(7)、生兜率天(8)上。名曰勝善天人(9)、亦名護明大士(10)。度諸天衆、説補處行、於十方界(11)中、現身説法。普曜經(12)云、佛初生刹利王家、放大智光明、照十方世界。地涌金蓮華、自然捧雙足。東西及南北、各行於七歩、分手指天地、作師子吼(13)聲、上下及四維(14)、無能尊我者(15・16)。即周昭王二十四年甲寅歳(17)四月八日(18)也。至四十二年

二月八日(19)、年十九(20)、欲求出家而自念言、當復(21)何遇。即於四門遊觀(22)、見四等事(23)、心有悲喜而作思維、此老病死、終可厭離。於是夜子時、有一天人名曰淨居(24)。於窓牖中、叉手白言、出家時至、可去矣。太子聞已、心生歡喜(25)。即逾城而去、於檀特山(26)中修道。始於阿藍迦藍(27)處三年、學不用處定(28)、知非便捨。復至鬱頭藍弗(29)處三年、學非非想定(30)、知非亦捨。又至象頭山(31)、同諸外道(32)日食麻麥、經于六年(33)。故經云、以無心意、無受行、而悉摧伏諸外道(34)。先歷試邪法、示諸方便、發諸異見、令至菩提。故普集經(35)云、菩薩(36)於二月八日(37)、明星(38)出時成道(39)、號天人師(40)、時年三十矣(41)。即穆王三年癸未歲(42)也。既而於鹿野苑(43)中、爲憍陳如(44)等五人轉四諦法輪(45)而證道果。說法住世四十九年(46)、後告弟子摩訶迦葉(47)、吾以清淨法眼(48)、涅槃妙心(49)、實相無相(50)、微妙正法(51)、將付於汝。汝當護持(52)。并勅阿難(53)、副貳傳化、無令斷絶。而說偈曰、法本法無法、無法法亦法、今付無法時、法法何曾法(54)。爾時世尊(55)說此偈已、復告迦葉、吾將金縷僧伽梨衣(56)傳付於汝。轉授補處(57)、至慈氏佛(58)出世(59)、勿令朽壞。迦葉聞偈、頭面禮足(60)曰、善哉(61)、善哉、我當依勅、恭順佛故。爾時世尊至拘尸那城(62)、告諸大衆(63)、吾今背痛、欲入涅槃(64)。即往熙連河(65)側、娑羅雙樹(66)下、右脇(校一)累足、泊然(67)宴寂(68)。復從棺起、爲母說法(69)。特示雙足化婆耆(70)、并說無常偈(71)曰、諸行無常(72)、是生滅法、生滅滅已、寂滅爲樂(73)。時諸弟子即以香薪競荼毘(74)之。燼後金棺如故。爾時大衆即於佛前、以偈讚曰、凡俗諸猛熾、何能致火災、請尊三昧火、闍維金色身。爾時金棺從座而舉、高七多羅樹(75)、往返空中、化火三昧(76)。須臾灰生、得舍利八斛四斗(77)。即穆王五十二年壬申歲(78)二月十五日(79)也。自世尊滅後一千一十七年、教至中夏。即後漢永平十年戊辰歲(80)也(81)。

【校注】（一）脇＝底本は「股」に作るが、「脇」の誤字であろう。少なくとも蔵経経典のうちで「右股累足」とする

例は見当たらない。続蔵本・嘉興蔵本に拠って改める。

＊

釋迦牟尼仏。賢劫の第四尊　姓は刹利、父は淨飯天、母は大清淨妙なり。位、補處に登り、兜卒天上に生まる。名は勝善天人と曰い、亦た護明大士と名づく。諸もろの天衆を度して補處の行を説き、十方界の中に於いて身を現して説法す。『普耀經』に云う、「佛、初め刹利王の家に生まるるに、大智光明を放ち、十方世界を照らす。地に金蓮華涌き、自然に雙足を捧ぐ。東西及び南北、各おの七歩を行き、手を分かちて天地を指し、師子吼の聲を作す、『上下及び四維、能く我れより尊き者無し』と」と。即ち周の昭王二十四年、甲寅の歳、四月八日なり。

四十二年二月八日に至り、年十九にして、出家せんことを求めんと欲して自ら念言す、「當復た何にか遇わん」と。即ち四門に於いて遊觀し、四等の事を見、心に悲喜有って思維を作す、「此の老・病・死は終に厭離す可し」と。是の夜の子の時に於いて、一天人有り、名づけて淨居と曰う。窓牖中に於いて、叉手して白して言う、「出家の時至れり。去る可し」と。太子、聞き已わり、心に歡喜を生ず。即ち城を逾えて去り、檀特山中に於いて修道す。始め阿藍迦藍の處に於いて三年、不用處定を學ぶも、非なるを知りて亦た捨つ。又た象頭山に至り、諸もろの外道と同に日び麻麥を食し、六年を經たり。故に經に云う、「以に心意無く受行無くして、悉く諸もろの外道を摧伏す」と。先ず邪法を歷試して、諸もろの方便を示し、諸もろの異見を發きて、菩提に至らしむ。故に『普集經』に云う、「菩薩は、二月八日、明星出づる時に成道し、天人の師と號す」と。時に年三十なり。即ち穆王三年、癸未の歳なり。

既にして鹿野苑中に於いて、憍陳如等五人の爲に、四諦の法輪を轉じて道果を證す。説法して世に住まること四十九年、後に弟子の摩訶迦葉に告ぐ、「吾れ清淨法眼、涅槃妙心、實相無相、微妙正法を以て、將に汝に付せんとす。汝、當に護持すべし」と。并びに阿難に勅す、「副貳傳化して、斷絶せしむること無かれ」と。而して偈を説きて曰く、

法は本と無法を法とす
無法の法も亦た法なり
今、無法を付する時
法法何ぞ曽て法ならん

爾の時、世尊、此の偈を説き已わり、復た迦葉に告ぐ、「吾れ金鏤の僧伽梨衣を將て汝に傳付せん。補處に轉授して、慈氏佛の出世に至るまで、朽壞せしむること勿かれ」と。迦葉、偈を聞き、頭面禮足して曰く、「善きかな、善きかな。我れ當に勅に依るべし。仏に恭順するが故に」と。

爾の時、世尊、拘尸那城に至り、諸もろの大衆に告ぐ、「吾れ今、背痛し。涅槃に入らんと欲す」と。即ち熙連河の側の娑羅雙樹の下に往き、右脇累足して、泊然として宴寂す。復た棺從り起ち、母の爲に説法す。特に雙足を示して婆耆を化す。并びに無常の偈を説きて曰く、

諸行は無常なり
是れ生滅の法なり
生滅滅し已わって
寂滅を樂と爲す

時に諸もろの弟子、即ち香薪を以て競いて之を荼毘す。燼えて後、金棺故の如し。爾の時、大衆、即ち佛前に於いて、偈を以て讃えて曰く、

凡俗の諸もろの猛熾
何ぞ能く火熱を致さん
請う、尊き三昧の火
金色の身を闇維せんことを

爾の時、金棺、座従りして擧がること、高さ七多羅樹、空中に往返して火三昧と化す。須臾にして灰生じ、舎利八斛四斗を得たり。即ち穆王の五十二年、壬申の歳、二月十五日なり。

世尊滅して自り後一千一十七年にして、教、中夏に至る。即ち後漢の永平十年、戊辰の歳なり。

*

釈迦牟尼仏。賢劫（現世）の第四尊　刹利（王族階級）の出身で、父は浄飯天、母は大清浄妙である。〔刹利の家に降誕するまえは、次に必ず仏となるべき候補者である〕補処の位に登り、〔将来に仏となるべき菩薩が住む〕兜卒天に生まれ〔て修行を行なっていい〕た。〔兜卒天での釈迦牟尼仏の〕名前は勝善天人〔であり〕、また護明大士とも名乗った。諸々の天界の者たちを救って〔成仏直前の段階である〕補処の修行を説き、十方世界に姿を現して説法した。『普耀経』に言う、「〔釈迦牟尼〕仏は、刹利の王家に生まれたばかり〔のときに〕、大いなる智慧の光を放ち、十方世界を照らした。地面から黄金の蓮の華が涌きだし、独りでに〔仏の〕両足を捧げあげた。〔仏は〕東西と南北にそれぞれ七歩ずつ進み行き、一方の手で天を指し、もう一方の手で地を指して、〔あたかも〕獅子が吼えるような〔威厳のある〕声を出して〔こう言った〕、『天上天下

と諸方向の隅々に〔至るまで〕、我れより尊い者はいない』』と。すなわち、〔中国の暦で言えば、〕周〔王朝〕の昭王二十四年、甲寅の歳（B.C. 1027）、四月八日のことであった。

〔周の昭王〕四十二年（B.C. 1009）の二月八日、十九歳になって、出家したいと思い、みずから〔の思いを〕口に出して言った、「いったいどんな状況に遭遇するのだろうか」と。すぐに〔城のそれぞれ〕四つの門から〔城外に出て〕遊観し、〔全ての人間に〕等しくやって来る〔生・老・病・死の〕四つの〔出来〕事を見て、心に悲しみと喜びが起こり、「この〔生・〕老・病・死からは、きっと離れ去ることができるはずだ」と深く考えた。〔すると、〕この〔日の〕夜の子の刻（＝午前零時頃）に、浄居（じょうご）という名の天人が現われ、窓のところで叉手し、〔太子に〕申し上げた、「出家の時が来ました。お行きなさい」と。太子は〔天人のこの言葉を〕聞きおわると、心に歓喜が湧き起こった。すぐに〔馬に乗って〕城壁を越えて行き、檀特山（だんどくせん）の山中で修行〔することに〕した。最初に阿藍迦藍（あらんからん）〔という行者〕のところで三年間、不用処定（如何なるはたらきも存在しない三昧）を学んだが、〔その教えが〕正しくないことが分かって、ただちに〔この教えを〕捨てた。次に鬱頭藍弗（うつずらんほつ）〔という行者〕のところに至って三年間、非非想定（無念無想に近似した三昧）を学んだが、正しくないことが分かって、これも捨てた。さらに象頭山（ぞうずせん）に至って、諸々の外道（異教徒）と一緒に、毎日、麻〔の実〕や麦を食べ〔て苦行し〕、六年が経過した。だから『〔維摩〕経』に言う、「そのつもりもなく、教えられもしないのに、諸々の外道（異教徒）を一人残らず屈服させた」と。先ず邪法（正しくない教え）を〔自分で〕次々と試みて〔教化のための〕諸々の方便（手だて）を示し、諸々の異見（間違った見解）〔の人々〕を啓発して菩提に到達（悟り）させた。だから『普集経（ふじゅうきょう）』に言う、「菩薩は、二月八日、明星が出た時に成道し、天〔界と〕人〔間界〕の師と呼ばれた」と。時に三十歳であった。すなわち、〔中国の暦で言えば、周王朝の〕穆王三年、癸未の歳（B.C. 998）のことであった。

間もなく鹿野苑で憍陳如たち五人のために、〔苦諦・集諦・滅諦・道諦の四つの真理である〕四諦の法輪を説き、道果について説き明かした。〔この現〕世に留まって説法すること四十九年、最後に弟子の摩訶迦葉に告げた、「私は清浄な法の眼目、涅槃の妙なる心、〔あらゆる事物の〕ありのままの相は差別の相を越えているという奥深くてはかりしれない正しい法を、おまえに授けよう。おまえは、〔これらを〕しっかりと護りつづけなさい」と。あわせて阿難に命じた、「〔迦葉を〕助けて化を伝え、断絶させてはならない」と。

そして、偈を説いて言った、

法は本来、無法（法とすべきものは何もない）を法とする
無法という法も法である
今、無法〔の法〕を授けるとき
それぞれ法はかつて法であったためしはない

そのとき、世尊はこの偈を説きおわって、再び迦葉に告げた、「私は、金の糸で織った僧伽梨衣をおまえに伝え授けよう。〔代々の祖師たちを介して〕補処〔の慈氏仏〕（弥勒菩薩）へと順次に授け、慈氏仏が〔衆生救済のためにこの〕世に現れるまで、朽ち果てさせてはならない」と。迦葉は〔世尊のこの〕偈を聞き、頭を地につけ〔世尊の足下にひれ伏し〕礼拝して言った、「善哉、善哉。私は必ずや仰せのとおりにいたします。仏（世尊）に恭しみ順っているのですから」と。

そのとき、世尊は拘尸那の城に到着すると、諸々の人々に告げた、「私は今、背中が痛む。涅槃に入ろうとしている」と。すぐに熙連河のほとりの沙羅双樹の下に往き、〔そこで〕右脇を下にして足を重ねて〔横になり〕、心安らかに示寂した。〔ところが、〕再び棺から身を起こし、〔忉利天から降りてきた〕母のために

説法し、〔さらに、〕わざわざ両足を示して婆耆（ばぎ）を教化した。また、無常の偈を説いて言った、

万物は無常（実体がなく常に移り変わって少しもとどまっていない）であり
これこそ生じては滅する法にほかならない
生じたり滅したりすることがなくなって
〔その〕寂滅〔の境地〕を安楽とする

このとき諸々の弟子たちは、すぐに〔芳しい〕香〔りの〕薪で競って世尊を荼毘に付した。〔だが、薪が〕燃え尽きた後も、金の棺（ひつぎ）は〔燃えずに〕元のままであった。そのとき、人々は、すぐに仏（世尊）の前で偈を作って讃えて言った、

凡俗のどんな熾烈な炎も
決して焼き尽くすことはできません
尊き三昧の火よ
どうか金色（こんじき）の〔仏の〕身を〔その火で〕葬ってください

そのとき、金の棺は、〔人々が〕座〔っている場所〕から七多羅樹（たらじゅ）（＝105m前後）もの高さにまで浮きあがり、空中を往ったり返ったりして火三昧（身から火を出す禅定）〔の炎〕と化した。みるみるうちに灰となり、八斛四斗の舎利（遺骨）を得た。すなわち、〔中国の暦で言えば、周王朝の〕穆王五十二年、壬申の歳（B.C.949）のことであった。

世尊が入滅してから千十七年が経って、その教えは中夏（中国）に伝わった。すなわち、〔中国の暦で言えば、〕後漢の永平十年、戊辰の歳（A.D.68）のことであった。

注

（1）釋迦牟尼佛…永平十年戊辰歳也＝以下、第一条の全文は、字に若干の異同が見られるものの、『伝燈録』巻一「釈迦牟尼仏」章（T51-205ｃ）とほぼ同じである。恐らく、『伝燈録』をそのまま採録したのであろう。なお、『伝燈録』の仏伝自体は、『宝林伝』のそれと重複する記述が多いため、『宝林伝』の仏伝を摘録したものと考えられる。

（2）釋迦牟尼佛＝「釈迦牟尼」とは、釈迦族出身の聖者たる仏陀（覚った人）という意味。「牟尼」は、インドの宗教界において、聖者・賢者に対する尊称として用いられた。「世尊」は、世間で最も尊敬できる人という意味。以下、語注において仏陀を示すにあたっては、「釈迦牟尼世尊」を略した「釈尊」という呼称を使用する。

（3）賢劫＝「賢なる長時間」という意味で、現在の一大劫（成・住・異・滅の四劫）の称。現在の住劫二十増減中に千仏が出世するので、この名がある。現在世。現在の劫。現在の住劫。また、過去千仏の世を「荘厳劫」といい、未来千仏の世を「星宿劫」という。『中村』（p. 329）参照。釈尊をはじめとする賢劫千仏については『現在賢劫千仏名経』（『大正蔵』第一四冊 No. 447）に、荘厳劫千仏については『過去荘厳劫千仏名経』（同 No. 446）に、そして、星宿劫千仏については『未来星宿劫千仏名経』（同 No. 448）に、それぞれ多数の仏の名を確認することができる。

（4）刹利＝刹帝利ともいう。クシャトリヤ。インドの四姓（ヴァルナ）の一つで、王侯・武士階級をいう。クシャトリヤは、領土の支配者を意味し、最上身分の婆羅門と共にインド社会の支配層を形成したが、その統治権は婆羅門の宗教的権威によって裏づけられた。儀礼的には、入門式によって再生できる再生族に属する。『岩波』「刹帝利」条（p. 609）参照。『祖堂集』は、この「刹利」の語の由来について、「〔人々の争いを取り締まった男は民主として崇められ、〕人々は話し合って、彼に『長』の称号をつけ、『王』と諡した。法律によって租税を取らせたから、『刹利』と名づけられ、ここ〔中国の言葉〕では『田地の主』と訳されるのである（衆人言議、為作長号、諡之曰王。以法取租、故名刹利、此訳田地主也）」（p. 8）と記している。『祖堂集』では、この個所を『楼

炭経』からの引用としているが、現在の『大楼炭経』（『大正蔵』第一冊 No. 23）には、この文章は見当たらない。『釈迦氏譜』（T50-85c）にほぼ同じ文章が見えることから、『祖堂集』は、『楼炭経』を直接引用したわけではなく、恐らく『釈迦氏譜』などを参考にしたのであろう。

（5）　浄飯天＝浄飯王ともいう。シュッドーダナの漢訳名。釈迦族の王。悉達多（出家以前の釈尊の名）と難陀の父であり、師子頬王の子。浄飯王の諸弟として仏伝中に名が見える「白飯」「甘露飯」なども、その名に「飯」の語を含んでいる。領内で稲作が行われていたことを示すものであろう。仏典の中で彼は富裕な王とされ、幾つかの彼にまつわる伝説も語られている。恐らくは、実在の国王で、仏滅前に没したものと考えられる。『岩波』「浄飯王」条（p. 546）参照。浄飯王に至るまでの釈迦族の系譜については、『祖堂集』巻一に詳しい（p. 7～10）。

（6）　大清浄妙＝『祖堂集』は「摩訶摩耶」（p. 5）と記す。摩耶夫人のこと。釈尊の母の名。釈迦族の王シュッドーダナ（浄飯王）の妃であったため、「夫人」と呼ばれている。シャカ族の近隣のコーリヤ族出身。釈尊を託胎したとき、白象が胎内に入る夢をみた。釈尊はルンビニー（藍毘尼園）で、彼女の右脇から出生したと伝えられている。釈尊誕生後の七日目に他界し、忉利天に生まれたとされる。『岩波』「摩耶夫人」条（p. 958）参照。釈尊が忉利天に昇って摩耶夫人のために説法したことを記すものが『仏昇忉利天為母説法経』（『大正蔵』第一七冊 No. 815）である。この『為母説法経』は、忉利天から下りてきた摩耶夫人が涅槃に臨んだ釈尊と最後の決別をしたことを記す『仏臨般涅槃母子相見経』と共に、『摩訶摩耶経』（『大正蔵』第一二冊 No. 383）を構成することになる。

（7）　補處＝「一生補処」の略。次の生で仏となることが決まっている者のこと。仏の処を補うという意味で、前の仏が亡くなった後に世に出て仏となり、その処を補うこと。『岩波』（p. 862）参照。例えば、『四教儀註彙補輔宏記』に収載された蒙潤の注には「補処とは、前仏が滅すると、〔次の〕この菩薩がその〔前仏に代わって〕処を補う。だから『補処』と云うのだ（補処者、前仏既滅、而此菩薩即補其処。故云補処）」（X57-867c）とある。「前仏」とは、釈尊にあっては迦葉仏が、弥勒菩薩にあっては釈尊がこれに相当する。

（8）　兜率天＝欲界の第四天。仏となるべき菩薩が地上に下るまでの最後の生を過ごす場所であり、釈尊もここから白象に乗って摩耶夫人の胎内に下ったとされる。『岩波』（p. 767～768）参照。釈尊が兜率天から地上に下る経緯について詳しく記したものに、『仏本行集経』（巻五～七・T3-676b～687a）などがある。燈史では、『祖堂集』（p. 10～11）や『天聖広燈録』（X78-427a～b）などがある。

（9）　勝善天人＝「聖善」と記される場合が多い。『釈迦氏譜』巻一・『法苑珠林』巻八には「聖善」（T50-88b・T53-339b）とあり、いずれも『過去現在因果経』巻一に基づくが、この『因果経』では「聖善白」（T3-623a）と記されている。なお、『祖堂集』が「聖善」（p. 6）と記すのは、『釈迦氏譜』や『法苑珠林』を承けたためであろう。

（10）　護明大士＝『仏本行集経』（巻五～七・T3-676b～687a）や『祖堂集』（p. 10～11）などに見える。『祖堂集』は、「『因果経』が言うのによると（准因果経云）」としたうえで、「釈迦如来が未だ成仏に至らない時、〔如来は〕偉大な菩薩であって、〔その〕名を『善慧』と言い、『忍辱』とも言った。修行の功が満たされ、次の世での成仏が保証される段階に登って、兜率天に生まれると、〔その〕名を『聖善』と言い、『護明』とも言った（釈迦如来未成仏時、為大菩薩、名曰善慧、亦名忍辱。功行已満、位登補処、生兜率天、名曰聖善、亦曰護明）」（p. 6）と記す。『大唐西域記』巻七「婆羅痆斯国」章には「慈氏菩薩受記塔の西に窣堵波がある。釈迦菩薩が〔将来の成仏を保証する〕記（予言）を受けられた場所である。賢劫中の人寿二万歳のときに、迦葉波仏が世に出現され、妙なる法輪（教え）を説いて衆生を教え導かれ、護明菩薩に記を授けられて言われた、『この菩薩は来るべき世の衆生の寿命が百歳のときに、必ずや成仏し、釈迦牟尼仏と号するにちがいない』と（慈氏菩薩受記西有窣堵波。是釈迦菩薩受記之処。賢劫中人寿二万歳、迦葉波仏出現於世、転妙法輪、開化含識、授護明菩薩記曰、是菩薩、於当来世衆生寿命百歳之時、当得成仏号釈迦牟尼）」（T51-905c）とある。

（11）　十方界＝十方世界。『中村』に「十方に衆生の世界の存することの無量無辺なことをいう」（p. 596）とある。「十方」とは、東・西・南・北と、東南・西南・西北・東北に、上・下を加えた十の方向のこと。

（12）普曜經＝『大正蔵』第三冊 No. 186に収録されている。『仏書解説』に「一に方等本起経と名づく。仏が舎衛国の祇園に在せし時、諸天の請に応じて、菩薩（釈迦牟尼仏）の降生より初転法輪を経て迦維羅衛城に帰るまでの事蹟を説けるもの」（第九巻・p. 236~237）とある。西晋の永嘉二年（三〇八）、竺法護によって訳出された。全八巻。なお、唐の地婆訶羅訳『方広大荘厳経』十二巻（『大正蔵』No. 187）は、『普曜経』の異訳であるとされる。両経典の関係については、『仏書解説』第九巻「方広大荘厳経」条（p. 431~433）に詳しい。

（13）師子吼＝獅子の吼える声。獅子が吼えるかのように法を説くこと。仏の説法を、獅子王が吼え立てると百獣が畏れ従うことに譬えた表現。『中村』（p. 544）参照。

（14）四維＝巽（南東）・坤（南西）・艮（北東）・乾（北西）の四つの方角。

（15）上下及四維、無能尊我者＝『宝林伝』（p. 1）には同じく「上下及四維、無能尊我者」とある。『統要集』（p. 6）・『聯燈会要』（X79-13a）などでは「天上天下、唯吾独尊」となっており、『祖堂集』（p. 11）・『天聖広燈録』（X78-427b）などでは「天上天下、唯我独尊」となっている。なお、『会元』第二条には、釈尊誕生に因んだ話が取りあげられているが、『聯燈会要』を承けた第二条では「天上天下、唯吾独尊」となっている。

（16）普曜經云…無能尊我者＝『普曜経』は、釈尊誕生の様子について、「従下方界自然出生七宝蓮華。爾時菩薩、従右脅生、忽然見身住宝蓮華。堕地行七歩、顕揚梵音、無常訓教。我当救度天上天下、為天人尊、断生死苦。三界無上、使一切衆無為常安」（巻二「降神処胎品」T3-494a）と記しており、ここに引用されている『普曜経』云々以下の文章とは大きく異なる。『宝林伝』（p. 1）や『祖堂集』（p. 11）が『普曜経』からの引用と記しており、『伝燈録』『会元』は、この記述を承けたのであろう。

（17）周昭王二十四年甲寅歳＝『中外歴史年表』によれば、昭王二十四年はB. C. 977に相当する。甲寅はB. C. 967またはB. C. 1027である。ここでは、入滅年の干支を踏まえ、B. C. 1027とした。入滅年の問題については、注（78）参照。降誕の年月日に関し、『祖堂集』に次のような記述が見られることに注目しておきたい。

さらに調べてみると、『周書異記』は〔次のように〕いう、「昭王が即位して二十四年、甲寅の年

（B.C. 1027）の四月八日、川や泉や池が突如として満ち溢れ、宮殿・人家、山川大地がことごとく揺れ動いた。〔空中にただよう〕その光に五色あり、〔この五色の光は、北斗七星の南に位置する星座である〕太微を突きぬけて、四方に広がった。昭王は〔天文を占う〕太史蘇由に問うて言った、『これは何の祥瑞か』と。蘇由は申し上げた、『偉大な聖人が西方に生まれたのです』と。さらに〔王が〕問うた、『〔我が〕天下（中国）においてはどうか』と。蘇由が〔答えて〕言った、『今すぐには関係ありませんが、千年の後に、〔その〕声教（教え）が此土（こちら）（中国）に広まるでしょう』と。つまり、仏が西天竺国は迦毘羅城の浄飯王宮で生まれ、その瑞祥が此土（こちら）に現れたのである。（又案周異記云、昭王即位二十四年甲寅之歳四月八日、江河泉池忽然泛漲、宮殿人舎、山川大地咸悉震動。其光有五色、貫入大微、遍於四方。昭王問大史蘇由曰、是何祥也。蘇由奏曰、有大聖人生於西方。又問、於天下如何。由曰、則時無他、一千年外、声教被於此土。即是仏初生西天竺国迦毘羅城浄飯王宮、瑞応此土。）（p. 12）

ここで「周異記云…」と記されているように、「周昭王二十四年甲寅歳四月八日」という年月日は、『周書異記』なる書物の記載に基づいている。釈尊の生涯における出来事の具体的な年月日を示すにあたり、『周書異記』の干支に依拠した最も古い禅録は、初期禅宗史書の一つとして知られる『歴代法宝記』である。『歴代法宝記』巻一によると、太史傅毅が明帝に対して仏（釈尊）について説明するに際し、彼は、

『周書異記』に〔こう〕言っています、「昭王の甲寅の年（B.C. 1027）に仏は生まれ、穆王の壬申の年（B.C. 949）に仏は亡くなった。〔それから〕一千年後、その教えが漢地（中国）に伝わるであろう」と。今日がそれでございます。（周書異記曰、昭王甲寅歳仏生、穆王壬申歳仏滅度。一千年後、教法流於漢地。今時是也）（T51–179a）

と述べたという。また、明帝と摩騰法師とのあいだで交わされた問答にも、次のような件りが見える。

明帝はさらに〔摩騰〕法師に質問した、「仏はどういう種族の人か。いつ生まれて、いつ亡くなったのか」と。摩騰法師が答えて言った、「仏は千代つづいた金輪王家の子孫で、浄飯王の子です。〔種族の〕姓は瞿曇（ゴータマ）

氏、釈迦族とも呼ばれます。癸丑の年（B.C. 1028）の七月十五日に兜率天の宮殿より下りて来られて、摩耶夫人の胎に宿り、甲寅の年（B.C. 1027）の四月八日に毘尼園で摩耶夫人の右の脇からお生まれになりました。〔そのとき、〕さらに五百人の釈迦族と五百頭の白馬、〔及び〕乾渉〔という名の白馬〕と車匿〔という名の馭者〕たちが仏に従って四月八日に同時に誕生しています。壬申の年（B.C. 1009）の二月八日に城を抜けだして出家されました。〔そして〕癸未の年（B.C. 938）の二月十五日に完全な死の世界に入られました。…〔以下略〕…」と。（明帝又問法師、仏種族是誰。何時生、何時滅。摩騰法師答曰、仏是千代金輪王孫、浄飯王子、姓瞿曇氏、亦名釈種。癸丑歳七月十五日、従兜率天宮降下、摩耶夫人託胎。甲寅之歳四月八日、於毘尼園、摩耶夫人右脇而誕。又五百釈種五百白馬、乾渉車匿等供仏、四月八日同時生。壬申之歳二月八日、踰城出家。癸未之歳二月十五日、入般涅槃。…〔以下略〕…）（T51-179b〜c）

太史傅毅の説と摩騰法師の説とでは入滅年に食い違いが見られる。この点についての詳しい検証は別に必要であるが、少なくとも降誕年については、両者とも甲寅の年で一致している。『祖堂集』や『伝燈録』（T51-205b）の降誕年は、この説を承けたのである。

ところで、その根拠とされる『周書異記』とは、周代の特異な事蹟を記録した書物であったらしい。だが、この書物は現在伝わっておらず、成立時期もはっきりしない。法琳『破邪論』巻下には、北魏明帝の正光元年（五二〇）に道仏論争があった際、仏教側が「仏当周昭王二十四年四月八日生、穆王五十二年二月十五日滅度」と答え、その根拠として『周書異記』と『漢法本内伝』の名をあげたと記されている（T52-481c）。この『周書異記』『漢法本内伝』の両書は、恐らく、道教との論争過程において、釈尊が生きた年代を老子以前に措定することを目的として仏教側が偽作した書物であろう。その内容については、道宣『集古今仏道論衡』四巻（『大正蔵』第五二冊 No. 2104）や智昇『続集古今仏道論衡』一巻（同上 No. 2105）などに見える引用部分を通して窺い知ることができる。『周書異記』の詳細については、大野達之助『仏教伝来説をめぐる周書異記考』（『日本歴史』第二二〇号・一九六六）参照。

（18） 四月八日＝例えば、『太子瑞応本起経』巻一に「到四月八日夜明星出時、化従右脇生堕地。即行七歩、挙右手住而言。天上天下、唯我為尊。三界皆苦、何可楽者」（T3-473c）とある。一方、『薩婆多毘尼毘婆沙』のように、「二月八日」（巻二・T23-510b）と記すものもある。こうした食い違いについて、無著道忠は、『左觿』巻五「釈迦如来略伝」のなかで、

『翻訳名義集』巻三は「四月は今の二月である」（T54-1101c）と〔その違いについて、はっきり〕見分けている。つまり、〔誕生月は、十二ヵ月に十二支を配当した〕建卯の月〔に相当するの〕だ。『周書異記』に「四月」というのは、〔周王朝の暦法である〕周正を用いなければならないのである。思うに、〔経典を〕翻訳した人たちが、周正〔に基づく〕四月のことを、誤って、〔我々が使用している夏王朝の暦法である〕夏正〔に基づく〕四月のこととしたのであろう。だから、この食い違いが生じたのだ。（名義集三辨、四月是今二月。乃建卯月。周書異記云四月、則可用周正也。蓋翻訳家以周正四月濫為夏小正四月。故有此齟齬。）（「四月八日」条・p. 73）

と述べている。すなわち、夏王朝の暦書である「夏小正」の暦法に従って、今の「二月」としなければならないというのが、無著道忠の見解であろう。いずれにせよ、「四月」というのは周暦に基づき、「二月」というのは夏暦に基づく表記であったということになる。

（19） 至四十二年二月八日＝『中外歴史年表』によれば、昭王は二十四年で終わるが、四十二年まで数えるならB. C. 959に相当する。『歴代法宝記』巻一には「壬申之歳二月八日、踰城出家」（T51-179c）とあり、『宝林伝』には「後至昭王四十二年涒灘之歳二月八日」（p. 2）とある。『宝林伝』に所謂「涒灘」とは「申」の異名である。「壬申之歳」は、B. C. 1009のことであろう。訳文では、『歴代法宝記』の干支に従う。

（20） 年十九＝出家時の年齢については幾つかの説がある。例えば、『太子瑞応本起経』（巻一・T3-475b）『釈迦氏譜』（巻一・T50-90c・91a）『法苑珠林』（巻一一・T53-369b）などは出家時の年齢を十九歳とする。『宝林伝』『祖堂集』『伝燈録』『会元』などは、この説を承けるのであろう。一方、その理由については目下明らかに

し難いが、天台宗の『仏祖統紀』（巻二・T49-144a）や、禅宗にあっても後世の『敕修百丈清規』（巻二・T48-1116b〜c）などは、二十五歳説を採っている。また、『長阿含経』（巻四・T1-25b）などは二十九歳としている。

いま、隋代に完成した『歴代三宝紀』に注目しておきたい。この『歴代三宝紀』もまた、十九歳出家説を採るのだが、その理由について、割り注で次のように説明している。

『十二遊経』には「仏は二十歳で出家した」と云う。『増一阿含経』巻二四は「私が二十九歳で出家したのは、人々を済度することを望んだからである」と云い、さらに、「二十年のあいだ外道（異教徒）のなかで学んだ」と云う。『長阿含経』もやはり「二十九歳で出家した」と云っている。一般的に言われていることから判断すると、如来（釈尊）がこの世にとどまったのは七十九年間である。もし二十九歳で出家して三十五歳で成道したのなら、衆生を導くことができた〔期間という〕のは四十五年でなければならないはずである。だが、『禅要経』には「釈迦はその身一代で四十九年のあいだ衆生を教化した」と云っている。〔他の〕諸経も多く「十九歳で出家した」と云っているので、今これを正〔しい説〕とみなす。二十九歳出家・三十五歳成道とする類は、思うに経典のうちに少ない。（十二遊経云、仏二十出家。増一阿含第二十四巻云、我年二十九出家、欲度人故、又云、年二十在外道中学。長阿含亦云、年二十九出家。推其大例、如来在世七十九年。若二十九出家三十五成道、所可化物、唯応四十五年。而禅要経云、釈迦一身教化衆生四十九年。諸経多云、十九出家、今以此為正。若以二十九出家三十五成道、経中蓋少。）（巻一・T49-23b）

なお、ここに所謂『禅要経』とは、鳩摩羅什らによって訳出されたとされる『禅秘要法経』（『大正蔵』第一五冊No. 613）のことをいうのであろう。経文のうちに「復当作念。過去有仏名釈迦牟尼。唯独一身教化衆生、住在此世四十九年、入大涅槃而般涅槃」（巻中・T15-256a）という一節が見られる。ちなみに、中村『釈尊伝』などは二十九歳出家説を採っており（p. 103・p. 209）、現在ではこの説が一般的である。

（21）當復＝二字で「いったい」「そもそも」という意味。『禅語』に「軽く疑問や反語の語気を添える用法。『はた』『そも』と読んでよい」（p. 335）とある。用例としては、『黄檗山断際禅師伝心法要』の「若不会此意、縦

爾学得多知、勤苦修行、草衣木食、不識自心尽名邪行、定作天魔眷属。如此修行、当復何益」（T48-383b）など。

（22） 於四門遊観＝四門出遊ともいう。釈尊が出家する以前、太子であった時に、カピラ城市の東西南北の四つの門から郊外に出遊し、老人・病人・死者・修行者を目の当たりにし、それぞれ人生に対する眼を開いて、出家を決意するに至ったという伝説をいう。あるいは、その時、それぞれ生・老・病・死の四苦を目の当たりにして、世を厭う心を生じたともされる。『中村』（p. 533）参照。『仏本行集経』「出逢老人品」（T3-719c～721a）・「道見病人品」（722a～723a）・「路逢死屍品」（723a～c）・「耶輸陀羅夢品」（723c～724c）に基づく。

（23） 四等事＝一般的に「四等」といえば、「慈・悲・喜・捨の四無量心をいう」（『中村』p. 528）が、ここでは文脈に合わない。老人・病人・死者・沙門（修行者）、四種の人間のありようのこととも考えられるが、『指月録』巻一（X83-405b）・『南嶽単伝記』巻一（X86-12b～c）・『祖庭指南』巻一（X87-146c）などに「即於四門遊観、見生老病死四等事、心有悲喜而作思惟、此老病死終可厭離」とあるのに拠って、「全ての人間に等しくやって来る『生・老・病・死』の四つの出来事」と解釈した。

（24） 淨居＝浄居天に住む神のことであろう。色界第四禅の最上にある五つの天、すなわち無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天を「五浄居天」という。ここは、阿那含を得た聖者のみが生まれ住する神聖清浄な天であるから、「浄居天」という。『禅学』（p. 544）参照。『過去現在因果経』巻二（T3-629c～631c）や『方広大荘厳経』巻五「感夢品」（T3-569c～572a）などには、太子の四門出遊に際し、この浄居天子が老人・病人・死人・比丘に化して、太子に生・老・病・死の苦を教えたとする話が見える。

（25） 於是夜子時…心生歓喜＝『過去現在因果経』巻二には「浄居天王及び欲界の諸天は、虚空に充満し、即ち共に声を同じくして、太子に白して言う、『内外の眷属は、皆な悉く憒臥す。今者、正に是れ出家の時なり』と（浄居天王及欲界諸天、充満虚空、即共同声、白太子言、内外眷属、皆悉憒臥。今者正是出家之時）」（T3-632c～633a）とある。『宝林伝』には「復於分子時、有一天人名曰浄居。於牕牖中叉手、白太子言、出家当至。時可去矣、時可去矣」（p. 3）とあって、『伝燈録』『会元』は、これを承ける。『祖堂集』の描写は、『宝林伝』よりも詳

しい（p. 12~13）。

（26）檀特山＝釈尊の前生である須大拏（しゅだいぬ）太子の苦行の山。『大唐西域記』巻二「健駄邏国」章は、跋虜沙城の東北二十余里に弾多落迦山（「檀特」は「弾多落迦」が転訛したもの）があり、山上に無憂王（阿育王）建立の塔があって、蘇達拏太子が隠棲した場所であると伝えている（T51-881b）。跋虜沙城はペシャワールの東北東65キロメートルのシャーバーズガリーに比定され、それより東北にのびる丘陵の北端 Mekha-sanda が檀特山に当たると推定されている。『岩波』（p. 694）参照。『禅学』には「北インドの健駄邏国にある山の名。釈尊前生の菩薩としての須大拏太子がここで苦行したとされる」とあり、「また後世では、釈尊の出家修行の地ともされているが、これは右の須大拏太子の説が釈尊伝の中に混入したものである」（p. 839）とある。また、『祖庭事苑』巻三「鶖鷺」条には「普耀経に云う（普耀経云）」とあって、「世尊、城を逾えて出家し、檀特山に至る。始め阿藍迦藍の処に於いて三年、不用処定を学ぶも、非なるを知れば便ち捨つ（世尊逾城出家、至檀特山。始於阿藍迦藍処三年、学不用処定、知非便捨）」（X64-358a）とあり、その出典は『普曜経』であると指摘しているが、現存の『普曜経』に、この文章は見当たらない。

（27）阿藍迦藍＝仙人アーラーラ・カーラーマのこと。阿羅邏迦藍ともいう。釈尊が出家後はじめて問法した仙人の一人で、王舎城（一説には毘舎離城）付近に住んでいたといわれる。鬱陀迦羅摩子と並び称され、非常な名声があり、その弟子は三百人にも及んだという。正統婆羅門以外の修定主義者であったらしく、無所有処定を理想の境地と考えていた。釈尊の初転法輪（成道後はじめての説法）より前に死んだとされる。『禅学』「阿羅邏迦藍」条（p. 11）参照。釈尊がアーラーラ・カーラーマのもとを訪ね、彼の法を捨てるまでの経緯については、『中阿含経』巻五六「瞿利多品羅摩経」（T1-776b~c）や『仏本行集経』巻二一「問阿羅邏品 上」（T3-751c~753c）・同経巻二二の同品下（753c~757b）に詳しい。『仏本行集経』に基づく比較的詳細な記述が見える燈史に『天聖広燈録』（巻一・X78-427c~428a）がある。

（28）不用處定＝無所有処定に同じ。何ものもそこに存在しないという体験の境地に到達するための禅定。四空定の

一つ。『中村』「不用處定」条・「無所有處定」条（p. 1329）参照。『仏本行集経』巻二二「問阿羅邏品 下」には、阿羅邏迦藍（阿藍迦藍）の次の言葉が見える。

「彼の人、是の如き事を思惟し已りて、三昧従り起ち、其の身色に諸もろの過患有るを見、色身を捨てて上勝智を求めんと欲するが故に、是の心を発し、彼の人、是の如く諸もろの禅を捨て已り、進みて勝処を求めて、此の心を発し、前所説の如く、諸もろの欲事を捨て、是の如く麤色身を捨離せんが故に、厭離心を発す。彼の時、即ち身中の所有る虚空無辺の分別を得、此の一切の色相、又たは色相内、及び樹木等、所有る諸もろの物に於て、悉く皆な無辺虚空なりと分別し、是の如き等の一切色処を、無辺空なりと明了に分別し得已り、即ち勝処を証る」と。而して偈有りて説く、「是の如き微妙の大梵処は、一切無相にして常に無言なり。智人は彼の解脱の因を説き、即ち此を名づけて涅槃の果と為す」と。（彼人、思惟如是事已、従三昧起、見其身色有諸過患、欲捨色身求上勝智故、発是心、彼人、如是捨諸禅已、進求勝処、而発此心、如前所説、捨諸欲事、如是捨離麤色身故、発厭離心。彼時、即得身中所有虚空無辺分別、於此一切色相、又色相内、及樹木等、所有諸物、悉皆分別無辺虚空、得如是等一切色処、明了分別無辺空已、即証勝処。而有偈説、如是微妙大梵処、一切無相常無言。智人説彼解脱因、即此名為涅槃果）（T3-754c）

（29）鬱頭藍弗＝仙人ウッダカ・ラーマプッタのこと。優陀羅羅摩子ともいう。釈尊が修行時代に問法した仙人で、王舎城付近に住んでいたといわれ、非想非非想処を理想の境地と考えていた。釈尊成道の時には、既に没していたとされる。『禅学』「優陀羅羅摩子」条（p. 65）参照。釈尊がウッダカ・ラーマプッタのもとを訪ね、彼の法を捨てるまでの経緯については、『中阿含経』巻五六「晡利多品羅摩経」（T1-776c～777a）や『仏本行集経』巻二二「答羅摩子品」（T3-757b～758a）に詳しい。ちなみに、中村元氏は、先のアーラーラ・カーラーマとウッダカ・ラーマプッタの二仙人について、彼らの詳しい思想内容については現在では殆ど不明になっているが、如何なる仏伝も両者を抹殺し得なかったことからも知られるように、悟りを開く以前のゴータマ・ブッダが彼らを訪ねて、彼らから深い精神的影響力を受けたことは疑いない、と指摘している（中村『釈尊伝』p. 84～85）。

（30）非非想定＝「非想非非想定」の略。非想非非想処に生まれるための禅定。非想非非想処とは、表象があるのでもなく、表象がないのでもない三昧の境地。一切無所有想をも超越して、想があるのでもなく、ないのでもないという境界。また、第一有・有頂天とも名づける。無色界の第四天で、三界の最頂部。欲界・色界のような粗想の煩悩はないわけではないから「非無想」という。非有想ゆえに、外道はここを真のニルヴァーナの境とし、非無想なるゆえに、仏者はここをなお生死の境とする、と解せられている。『中村』（p. 1125）参照。『仏本行集経』巻二二「答羅摩子品」には、優陀羅羅摩子（鬱頭藍弗）が、菩薩（釈尊）の問いに答えた言葉として、

「大徳瞿曇、凡そ相及び非相を取るは、此れは是れ大患・大癰（だいよう）・大瘡・大痴・大闇（だいあん）なり。若し細かに思惟せば、即ち彼の微妙の有体を受くるを得ん。能く是（かく）の如き次第の解を作せば、此（これ）を寂定微妙最勝最上の解脱と名づく。其の解脱の果、非想非非想処に至ると謂う。我れ此の最勝の妙法を行ず」と。（大徳瞿曇、凡取於相及非相者、此是大患・大癰・大瘡・大痴・大闇。若細思惟、即得受彼微妙有体。能作如是次第解者、此名寂定微妙最勝最上解脱。其解脱果、謂至非想非非想処。我行於此最勝妙法）（T3-757c）

という件りが見える。

（31）象頭山＝インドにある山の名。伽耶山の訳名。二ヶ所にあり、一つは霊鷲山の近くに、一つは菩提道場の近くにあるとされる。『禅学』（p. 739）参照。『大唐西域記』巻八「摩掲陀国」章には「〔伽耶〕城の西南五・六里で伽耶山に至る。渓谷は薄暗く山の峰は切り立っている。印度では通称『霊山』という（城西南五六里至伽耶山。渓谷杳冥峰巖危険。印度国俗称曰霊山）」（T51-915a）とある。

（32）外道＝仏教以外の他の宗教・哲学、またはそれらを信奉する人々を総称した呼称。これに対し、仏教を「内道」という。『岩波』（p. 276）参照。

（33）経于六年＝『伝燈録』『会元』には、成道前の釈尊は、阿藍迦藍のもとで三年間、鬱頭藍弗のもとで三年間、それぞれ修行した後に、象頭山で外道（異教徒）たちと六年間の修行を行なったと記されている。すなわち、ここに所謂「六年を経たり」というのは、「諸もろの外道と同（とも）に日び麻麦を食した」象頭山での修行期間のことで

あり、出家から成道に至るまでの合計期間は、足かけ十二年ということになる。失訳『般泥洹経』巻下にも「昔我出家、十有二年、道成得仏、開説経法、但五十載」（T1-187c）とあり、十二年間の修行を経て成道に至ったと記されている。ところが、後世の『敕修百丈清規』などには、阿藍迦藍・鬱頭藍弗のもとでの修行に関する記述が見られない。そこでは、出家して比丘となった後の足跡について、「恒河を北渡し、伽闍山に至りて静坐し、六年苦行す。日に一麻・一米を食べて以て精気を続ぐ（北渡恒河、至伽闍山静坐、六年苦行。日食一麻一米以続精気）」（巻二・T48-1116c）と記されており、この場合、修行期間は足かけ六年ということになる。ちなみに、中村元氏は、インドの古い伝説においては、修行期間が七年間であったとされ、これが六年間とされるようになるのはやや遅い伝承においてであると指摘している（中村『釈尊伝』p. 103）。

（34） 故經云…而悉摧伏諸外道＝『維摩詰所説経』巻一「仏国品」の偈に「已無心意無受行 而悉摧伏諸外道」（T14-537c）とある。この偈は、『歴代法宝記』でも引用されている（巻一・T51-194c～195a）。

（35） 普集經＝天台智顗が『維摩経』の思想を説明するための比較対象として『普集経』の経文を多用しているが、本経は蔵経経典のうちに見当たらず、その実態については明らかでない。そのため、「故普集経云…」以下の引用個所も確認することができない。『普集経』については、山口弘江「『維摩経文疏』所引の「普集経」について」（『印度学仏教学研究』第五三巻・第一号・二〇〇四）に詳しい。『会元』が基にした『伝燈録』にも「普集経云…」（T51-205b）と記されているが、例えば、『祖堂集』などでは「普曜経云…」（p. 14）と記されている。確かに、『普曜経』巻六には、「二月八日」などの日付けは見られないものの、「明星出時、廓然大悟、得無上正真道、為最正覚」（T3-522b）とある。したがって、「普集経」というのは『伝燈録』の誤字で、実際のところは「普曜経」であった可能性も考えられる。

（36） 菩薩＝一般に「さとりの成就を欲する人。さとりの完成に努力する人。ブッダとなるべく道心を起こして修行する求道者」（『中村』p. 1219）という意味で使用される場合が多いが、同時に、ここでは「さとりを開く以前の釈尊。さとりを得る前の仏。修行時代の釈尊」（同・p. 1220）をいう。

（37）二月八日＝例えば、『会元』巻一七「隆興府宝峰克文雲庵真浄禅師」章に「故我大覚世尊、昔於摩竭陀国、十二月八日、明星現時、豁然悟道」（X80-354c）とあるように、成道月日については、現在と同様、十二月八日と記される場合も多い。「二月八日」と「十二月八日」という違いが生じる問題について、無著道忠は、『左觿』巻五「釈迦如来略伝」のなかで、『翻訳名義集』巻三の「周書異記曰、周穆王二年癸未、二月八日、仏年三十成道。正当今之臘八也」（T54-1101c～1102a）という個所を引用し、そのうえで、

『周書異記』〔の記述を見る際に〕は必ず〔周王朝の暦法である〕周正を用いなければならない。つまり、その二月というのは〔十二ヵ月に十二支を配当した〕建丑〔に相当するの〕であって、〔この建丑というのは、我々が使用している暦法である〕夏正でいえば十二月〔に相当するの〕である。（周書異記、固可用周正。乃其二月、建丑而夏小正之十二月也。）（「二月八日」条・p. 90）

と述べている。すなわち、注（18）で取りあげた指摘と同様、夏王朝の暦に基づくか、周王朝の暦に基づくかによって生じた食い違いだというのである。ちなみに、中村元氏は、「南方仏教の伝えによると『ヴィシャーカの満月の日』と記されている。これは太陽暦に直すと五月の満月の日に当たる。だから南方仏教諸国では五月にこの日を盛大に祝うのである。ところで、ヴィシャーカ月はインドの暦によると第二の月にあたるので、漢訳諸仏典では『二月八日』と記していることが多い。シナの暦法はしばしば変わったが、周の暦法によると、陰暦の十一月を第一の月として数えるので、第二月の八日はつまり陰暦十二月八日となる。それを受けて日本では釈尊の成道を十二月八日に祝うことになったのである」（『釈尊伝』p. 103）と解説する。

（38）明星＝明星とは金星のこと。『太子瑞応本起経』巻二には「明星出時、廓然大悟、得無上正真之道、為最正覚」（T3-478b）とある。ところが、禅宗の語録では、出現したその明星を見て悟ったとされることも多い。例えば、『大慧普覚禅師語録』巻一六には「如釈迦老子、初在正覚山前、挙頭見明星出現、忽然悟道、遂乃歎曰、奇哉、一切衆生具有如来智慧徳相。但以妄想執著而不証得」（T47-878b）とある。釈尊成道時に明星が出現した理由と、釈尊がその明星を見て悟ったとされることが禅録で重視される理由について、無著道忠は、こう説明

している。

〔『瑞応経』などの〕経文には「〔釈尊は〕明星が出たとき、たちまち大悟し、無上正真道（この上ない悟り）を得た」と云う。細かに見てみると、〔釈尊の〕降胎・踰城・成道・涅槃は全て〔夜間を三分した中間に当たる〕中夜であるが、〔これは〕所謂「仏は中道を好む」ということを意味するものである。〔また、〕禅録は多く「明星を見て悟った」と言う。思うに〔これは、慶寿享禅師が、時を報じるために打ち鳴らす〕板木〔の音〕を聞いて大悟し（『禅関策進』「忘抵河津」条・T48-1105c～1106a）、〔牧庵忠禅師が〕扁額を見て了悟した（同「造次不忘」条・1105c）といった類〔と同じ〕であろう。ともかく、洞山守初和尚が「お釈迦さまは、明星が出た時、からりと悟った」と云い（『古尊宿語録』巻三八・X68-247b）、退菴先和尚が「明星が現れた時、〔釈尊は〕菩提樹下で等正覚（正しい悟り）を開いた」（『続古尊宿語要』第五集「華蔵退菴先和尚語」・X68-485c）と云っているのは、全てその実を得ている。（経文則云、明星出時、霍然大悟、得無上正真之道〔瑞応経等〕。按降胎・踰城・成道・涅槃、皆於中夜。所謂、仏好中道之義。禅録多言、見明星悟道。以為聞板大悟、見額了悟之類。但洞山初和尚云、釈迦老子、明星出時、豁然大悟〔古宿卅八五丈〕、退菴先和尚云、明星現時、於菩提樹下成等正覚〔録五丈〕、皆得其実。）（『犂耕』巻二五「忽覩明星豁然大悟」条・p. 45）

厳密にいえば、「明星が出た時に悟った」という表現と「明星を見て悟った」という表現とでは微妙な差異がある。既に『祖堂集』には「故普曜経云、菩薩於二月八日明星出時大悟。便造偈曰、因星得悟、悟後非星、不随於物、不是無情」（p. 14）とあって、「明星が出た時に大悟した」と記されるとともに、「星に因って悟りを得たが」云々という偈が記されている。また、『宗鏡録』巻五にも「古仏悟道頌」の引用として、「因星見悟、悟罷非星」云々（T48-444b）という句が見える。両書においては「星に因って」という表現にとどまり、「星を見て」とは明記されていないものの、明星が悟りの契機になったという点では、後世の禅録の記述と共通している。すなわち、当初「明星が出た時に悟った」と語られていたものが、「明星に因って悟った」という表現を経て、やがて「明星を見て悟った」と語られるようになったのではないかと推測される。

（39）成道＝サンスクリット語は、完全に悟るの意。「悟り」を完成すること。特に釈尊のそれを指す。「得道」「成仏」に同じ。漢語の「道」は、儒教では人倫の道を、道家・道教では形而上的な絶対的存在を意味したが、仏教ではそれを踏まえてbodhi（悟り）の訳語に当てた。『岩波』（p. 536）参照。なお、ここでは、釈尊成道の地については明記されていないが、一般的には、尼連禅河畔の仏陀伽耶（ブッダガヤー）であったとされる。ところが、禅門においては、釈尊は雪山（ヒマラヤ）で六年間苦行をし、臘月八日の夜に明星を見て開悟したとされることが多い。このことについて、平野宗浄氏が「臨済禅の釈尊観」（日本仏教学会編『釈尊観』平楽寺書店・一九八五・p. 343~356）のなかで、興味深い指摘を行なっている。平野氏は、「唐代の禅語録の中には、『雪山苦行』というテーマでの問答、上堂、説法などは殆ど見られないといってよい。また臨済以後の臨済宗、唐末から宋初にかけての禅語録にも殆ど見られず、大慧や虚堂あたりから少しずつその傾向が見られ、日本へ臨済宗が輸入されてから『雪山苦行』の話は俄然多くなる」（p. 352）とし、「雪山苦行」説が北宋末から元代の頃に目立ちはじめたと指摘している。管見の限りでは、禅の燈史で初めて雪山での苦行に言及したものとして、『天聖広燈録』（巻一・X78-428a）がある。また、朱子学の祖である朱熹の発言を集めた『朱子語類』に「当初釈迦為太子時、出遊、見生老病死苦、遂厭悪之、入雪山修行」（巻一七「大学 四」第三三条）とあるのも興味深い。

（40）天人師＝諸天と人々との師。神々と人間の教師。仏の十号の一つ。人間界の人々と天上界の神々を教え導く者。『中村』（p. 984）参照。

（41）時年三十矣＝注（20）でも触れたが、十九歳出家・三十歳成道説を採るものに、『法苑珠林』（巻一一・T53-369b）や『歴代三宝紀』（巻一・T49-23b）などがある。禅門では、釈尊の出家時の年齢については、十九歳出家説（『伝燈録』など）と二十五歳出家説（『敕修百丈清規』など）とに議論が分かれるところであるが、成道時の年齢については、十九歳出家説と二十五歳出家説のいずれもが、共に三十歳としている。大きな理由の一つに、四十九年教化説との整合性を取ったということが考えられよう。ちなみに、中村『釈尊伝』には「古い伝説に従ってかれが二十九歳で出家し、七年修行したとすると、かれはそのとき三十六歳であったことになるし、やや

遅い伝承に従って六年間修行したということを考えると、三十五歳であったということになる。ただこれは概数であり、細かなことはわからない」（p. 103）とあり、禅宗が採用した説とは全く異なる。

（42）穆王三年癸未歳＝『中外歴史年表』によれば、穆王三年はB.C. 974に相当する。癸未はB.C. 998である。訳文では、干支に従ってB.C. 998とした。

（43）鹿野苑＝ムリガダーヴァの漢訳名。略して鹿苑ともいう。釈尊が成道の後、五人の修行者に最初に説法（初転法輪）して弟子とした地である。ガンジス河中流域にあるヒンドゥー教の聖地ベナレス（ヴァラナシ）市（波羅奈国）の北東約7キロメートルにある。現在のサールナート。『岩波』（p. 1074）参照。例えば、『虚堂和尚語録』などには「〔我が竺土（インド）の老師（釈尊）は〕始め鹿野苑従り、終わり跋提河に至るまで、是の二中間に於いて、未だ嘗て一字も譚（かた）らず（始従鹿野苑、終至跋提河、於是二中間、未嘗譚一字）」（巻一〇・T47-1061a）といった表現が見られるが、禅録には類似の表現が多い。

（44）憍陳如＝阿若憍陳如のこと。釈尊から最初の説法を聴いた五比丘の一人。五比丘は苦行時代の悉達太子（成道以前の釈尊）に六年間仕えたが、太子が苦行を捨てたので、太子を見限って波羅奈国の鹿野苑で修行していた。太子は菩提樹の下で成道して彼らの所に行き、四諦八正道に関する『転法輪経』（『大正蔵』第二冊 No. 109）を説いた。最初に憍陳如が悟りを得て、釈尊が「憍陳如は悟った」と感嘆の語を発したので、その後、「悟った憍陳如」を意味するこの名で呼ばれるようになったという。「悟道梵行第一」とされ、戒を受けて以後の年数が最も長い「法臘第一」とも称される。仏滅後まで生存したと伝えられている。『禅学』（p. 8）参照。『敕修百丈清規』巻七によると、禅院で掲げられる戒臘牌（戒法を受けて以後の年数によって大衆の席次を定め、これを書して僧堂前などに掲げた単牌のこと）の最初には「陳如尊者」と記すと定められている（T48-1150b）。

（45）轉四諦法輪＝初転法輪のこと。釈尊の説法を「転法輪」といい、その最初のものをいう。このときのことを記した経典として『仏説転法輪経』（『大正蔵』第二冊 No. 109）などがある。一般的に、成道後の釈尊は、鹿野苑において、阿若憍陳如ら五人の比丘に対し、四諦・八正道の教えを説いたとされる。釈尊は悟りを得た後、しば

らくの間は人々に法を説くことを躊躇したと伝えられるから、釈尊の説法があってこそはじめて成り立ち得る仏教においては、この初転法輪はまさに重要な事件であった。そのため、釈尊の生涯における八つの重要な事柄である「八相」のうちの一つに数えられる。『岩波』（p. 557）参照。

鹿野苑における初転法輪の具体的内容とされるのが、所謂「四諦説」である。「四諦」とは、苦諦・集諦・滅諦・道諦という四種の真理のこと。「苦諦」とは、迷いの生存は苦であるという真理であり、その代表として、生老病死などの四苦八苦が挙げられる。「集諦」とは、苦の生起する原因についての真理であり、その原因は、再生をもたらし、喜びと貪りを伴い、ここかしこに歓喜を求める渇愛にあるとされる。「滅諦」とは、苦の止滅についての真理であり、渇愛が完全に捨て去られた状態をいう。「道諦」とは、苦の止滅に到る道筋についての真理であり、正見・正思惟などの「八正道」として示されている。一般に「四諦八正道」と称されることも多いが、『伝燈録』や『会元』の仏伝が「四諦の法輪を転じて」と記すにとどまり、「八正道」の語を記さないのは、これが四諦のうちに含まれているからであろう。なお、『宝林伝』は、成道後の最初の示衆として、『四十二章経』の全文を収録しており（p. 4～22）、釈尊の語録に擬えている。『祖堂集』もまた、最初の説法として、『宝林伝』所収の『四十二章経』第二条の言葉を取りあげている（p. 15）。『宝林伝』については、釈尊成道前後の部分が欠落しているためはっきりしないが、少なくとも、『祖堂集』は、四諦について全く言及しておらず、釈尊の悟りの内容を必ずしも四諦説に求めていなかったことが予想され、注目に値する。

(46) 説法住世四十九年＝釈尊の教化期間について、例えば、白法祖訳『仏般泥洹経』巻下（T1-171b-c）や鳩摩羅什等訳『禅秘要法経』巻中（T15-256a）などは四十九年とし、失訳『般泥洹経』巻下（T1-187c）などは五十年とする。現在では、二十九歳での出家、三十五歳での成道を経て、四十五年のあいだ教化を行い、八十歳で入滅したというのが一般的であるが、禅宗では、「一字不説」の話が重視されてきたことからも明らかなように、成道後四十九年のあいだ教えを説いたとするのが基本的な立場である。『会元』第三七条を併せて参照。

(47) 摩訶迦葉＝仏十大弟子の一人で、「頭陀第一」と称された。「頭陀」とは、衣食住に関して少欲知足に徹した修

行のこと。摩訶迦葉は、王舎城近くの村に住む婆羅門の家に生まれ、釈尊に帰依して八日目に阿羅漢果（最高の悟りの境地）に達したとされる。釈尊の信頼を得て仏衣を授かり、教団の長老にもなった。『岩波』（p. 952）参照。釈尊が迦葉尊者に法を伝えた際の伝説的な故事「拈華微笑」は、『会元』第三五条でも取りあげられている。

（48） 清淨法眼＝「清浄」は、清らかなこと。一切の煩悩を脱して汚れがないこと。「法眼」は、法の眼目。「清浄な法（教え）の眼目」と訳したが、「法眼」には「諸法の道理を照見する眼。真実を見徹する智慧の眼」（『禅学』p. 1127）という意味もあり、こちらを採れば、「清浄（清らか）な真理の眼」という訳になる。『会元』第三五条「拈華微笑」の話では「清浄法眼」が「正法眼蔵」となっている。

（49） 涅槃妙心＝「涅槃」は、煩悩の炎が燃え尽きて、涼しい風が吹くような悟りの境地。注（64）参照。「妙心」は、推しはかることのできない素晴らしい心。『禅思』（p. 399）参照。

（50） 實相無相＝宇宙万象の真実の相は、相対的差別の相を離れた真実絶対のものであること。凡夫迷妄の窺い得ない法界の妙理をいう。『禅学』（p. 453）参照。

（51） 微妙正法＝「微妙」は、幽玄で思議することができないこと。「正法」は、仏の正しい教法、正しい道理そのもの。『会元』第三五条「拈華微笑」の話では「微妙正法」が「微妙法門」となっている。

（52） 後告弟子摩訶迦葉…汝當護持＝既に『宝林伝』には「毎告弟子摩訶迦葉、吾以清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法、将付於汝。汝当護持」（p. 30〜31）という記述が、『祖堂集』にも「又云、吾有清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法、付嘱於汝、汝善護持」（p. 15）という記述が見られる。

（53） 阿難＝釈尊の従弟（いとこ）で十代弟子の一人。侍者として二十五年のあいだ釈尊に仕え、説法を聴聞することが特に多かったので、「多聞第一」と称された。『岩波』（p. 12〜13）参照。ただし、大乗仏教系統の経典類では、阿難の多聞には全く価値が置かれていない。例えば、乞食（こつじき）の途中に魔女摩登伽の幻術にかかって戒体を破ろうとした阿難が、「無始以来、ひたすら多聞〔に志すだけ〕で、修道の力が不十分であることを悔しがって（恨無始来一向多聞未全道力）」（T19-106c）、釈尊に対し、十方の如来が菩提を成就するために実践する初歩的な手だてを示し

てくれるよう懇願した。これをきっかけに説かれた釈尊の教えを経典化したものが、『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞厳経』、すなわち『楞厳経』（『大正蔵』第一九冊 No. 945）である。僧俗を問わず数多くの注釈書が作られてきており、禅宗においても特に重視された経典の一つである。

（54） 法本法無法…法法何曽法＝例えば、『黄檗山断際禅師伝心法要』には「汝、道うことを見ずや、『法本法無法、無法法亦法、今付無法時、法法何曽法』と。若し此の意を会せば、方めて出家児と名づく。方に好し修行せんに（汝不見道、法本法無法、無法法亦法、今付無法時、法法何曽法。若会此意、方名出家児。方好修行）」（T48-383c）とある。

（55） 世尊＝『岩波』に「福徳ある者、聖なる者の意味で、古代インドでは師に対する呼びかけの言葉として用いられていた。仏教においては釈尊を意味する語として用いられたが、神格化されるに伴い仏一般の尊称となり、万徳を具し世に尊敬されるが故にこのように漢訳された」（p. 602）とある。釈尊への呼びかけの場合には「世に尊きお方」と訳すが、ここに所謂「世尊」とは、釈尊のことであるので、現代語訳にあたっては原文のまま表記している。

（56） 僧伽梨衣＝僧伽利衣・僧伽梨。大衣・重衣ともいう。両重で、九条ないし二十五条の袈裟である。説法や托鉢のために王宮や集落に入る時には必ずこれを着ける。この僧伽梨衣と、比丘が集まって坐禅修行する時などに着用する鬱多羅僧衣、行道作務などの時に着用する安陀衣は、合わせて「三衣」と称され、比丘が所持することを許された。僧伽梨衣は、この三衣のうちで最大のものである。三衣については、『勅修百丈清規』巻五（T48-1139a）などを参照。禅宗では、師から弟子へと仏法の奥義が伝えられる際、それを証明するものとして衣と鉢（食器）とが授けられた。例えば、『六祖大師法宝壇経』「行由」には、その時の様子が詳しく描写されている（T48-349a～b）。

（57） 轉授補處＝原文を見る限りでは、「補処」が、法を代々伝えていく祖師たちのことをいうのか、それとも慈氏仏のことをいうのか釈然としない。そこで、後世の文献ではあるが、明末清初期の漢月法蔵が撰述した『五宗

原』に注目した。そこには「将金縷僧伽黎衣伝付于汝転授補処慈氏仏者、示前以法正授於祖、茲以法一付於仏。意後仏当親授祖法、而後化行也」（X65-107b）と記されている。その前半句の「金縷の僧伽黎衣を将て汝に伝付し、補処の慈氏仏に転授するとは…」という記載に従って、ここでは「補処」を慈氏仏のこととみなして訳を試みた。

（58）慈氏佛＝弥勒菩薩のこと。五十六億七千万年の後に閻浮提に下生し、釈尊に次いで成仏するとされる菩薩で、兜率天に住すという。そのため、一生補処菩薩・補処の菩薩ともいう。兜率天から娑婆世界に下生し、華林園内の龍華樹の下で成仏して弥勒仏となり、その説法は三会に及ぶとされ、これを龍華三会という。その時に、釈尊の説法に洩れた一切衆生が済度教化されるという。『禅学』「弥勒」条（p. 1197）参照。『仏説観弥勒菩薩上生兜率天経』（『大正蔵』第一四冊 No. 452）をはじめとする所謂「弥勒六部経」に詳しい。『大唐西域記』巻七「婆羅痆斯国」章には「三仏経行〔の窣堵波〕の側に窣堵波がある。梅呾麗耶（マイトレヤ）〔原注：中国語は「慈」〕〔の意〕である。すなわち〔慈は〕姓である。以前は「弥勒」と言った。〔これは〕転訛して省略されたのである。」菩薩が〔将来必ずや〕仏と成る〔ことを保証する〕記（予言）を受けた場所である（三仏経行側有窣堵波。是梅呾麗耶〔唐言慈。即姓也。旧曰弥勒。訛略也。〕菩薩受成仏記処）」（T51-905c）とあり、続いて、釈尊から弥勒菩薩への授記の状況が記されている。

（59）出世＝「世俗の世界から脱出すること」「法を体得した人が、衆生教化のために世に出ること」など様々な意味を持つ語であるが、ここは、「仏が世に出る、現われる」という意味。『中村』（p. 672）参照。

（60）頭面禮足＝「頭面作礼」に同じ。相手の前に跪いて両手をのばし、掌の半ばで相手の人の足を受けて、自分の頭に触れさせる礼法。接足頂礼・接足作礼ともいう。長者に対する敬礼法。『中村』（p. 803）参照。仏典に多く見られる表現である。

（61）善哉＝「宜（うべ）なり」「よきかな」「実によい」「すばらしい」「そのとおりだ」と訳す。師が弟子に対して賛成と称賛の意を示す語。『中村』（p. 849）参照。

（62）拘尸那城＝クシナガラ。古址については異説があったが、現在ではインドのビハール州、ガンガー河（ガンジス河）の支流ガンダク河の西方、ゴーラクプルの東56キロメートルのカシアーに比定されている。五世紀の銘のある涅槃像と大涅槃寺の銘のある古泥印、および涅槃塔から銅板が出土したことがその論拠となっている。クシナガラは釈尊の時代の十六大国の一つであるマッラ族の都で、釈尊は北郊のサーラ林（娑羅双樹の下）で入滅したという。『岩波』「クシナガラ」条（p. 249）参照。「城」は「城池・城市（都市）」（『漢語』㊦p. 1202）のこと。『大唐西域記』巻六に「拘尸那揭羅国」章があり（T51-903b～905a）、その冒頭では「拘尸那揭羅国は、城郭が崩れ落ち、村・里はさびれている。故城の煉瓦の基礎は、周囲十余里ある。住民はまばらで、町は荒れ果てている（拘尸那揭羅国、城郭頽毀、邑里蕭条。故城磚基、周十余里。居人稀曠、閭巷荒蕪）」（903b）と紹介されている。

（63）大衆＝漢訳仏典以前の中国古典では、一般に「多くの人々」を意味していたが、漢訳仏典では、「大衆」は二種の意味を持つ。すなわち、阿含経典類では「僧伽」、つまり出家者たちの集いの訳語に当てられ、大乗経典類では、「会衆」、つまり説法の会座に集まった人々の訳語に当てられることが多い。いずれにせよ、「大衆」は仏典中では、単に多くの人々を意味することは少なく、仏教に関わりのある人々の集まりを意味する。『岩波』（p. 662）参照。

（64）涅槃＝「槃」は「槃」の異体字。本来は、煩悩の火が吹き消された状態の安らぎ、悟りの境地を意味するが、ここの場合は、生命の火が吹き消されたという意味であり、釈尊の入滅・死去のこと。『岩波』「涅槃」条・「涅槃会」条（p. 807～808）参照。釈尊の入滅について叙述し、その意義を問うた経典類に「涅槃経」があり、阿含経典から大乗経典まで数種類が存在する。横超慧日『涅槃経』（《サーラ叢書26》平楽寺書店・一九八一）などが参考になる。

（65）熙連河＝釈尊は、クシナガラの北郊、熙連河畔の沙羅林中で入滅したとされる。『禅学』「拘尸那竭（掲・伽）羅」条（p. 247）参照。『大唐西域記』巻六には「阿恃多伐底河」と記されている。

〔拘尸那掲羅〕城の西北三・四里で阿恃多伐底河〔原注：中国語は「無勝」〔の意〕である。これは世間の通称に過ぎない。以前は「阿利羅跋提河」と云った。〔これは、阿恃多伐底河が〕転訛したのである。典言にこれを「尸賴拏伐底河」と言う。訳して「有金河」という。〕を渡る。西岸から遠からずして娑羅林に至る。その樹は槲（かしわ）に似ていて皮は青白く、葉には甚だ光沢がある。四本の樹が特に高い。〔釈迦牟尼〕如来が寂滅された所である。（城西北三四里渡阿恃多伐底河〔唐言無勝。此世共称耳。旧云阿利羅跋提河。訛也。典言謂之尸賴拏伐底河。訳曰有金河。〕。西岸不遠至娑羅林。其樹類槲而皮青白、葉甚光潤。四樹特高。如来寂滅之所也。）（T51-903b）

（66）娑羅雙樹＝娑羅樹はインド原産のフタバガキ科の高木。淡黄色の小さな花をつける。パーリ長部経典内の『大般涅槃経』などによると、釈尊は、クシナガラ郊外の林中、一対の娑羅樹（娑羅双樹）の間に横たわり、涅槃に入ったが、そのときこの樹は季節はずれの花を開き散華して釈尊に供養したという。「双樹」については様々に説かれ、『大般涅槃経後分』巻一によれば「四双八隻」（T12-905a）、すなわち釈尊の臥所の東西南北に各一対の娑羅樹があり、涅槃に入ると同時に東西の二双、南北の二双が合してそれぞれ一樹をなし、釈尊を覆ったという。日本で娑羅の樹と呼ばれているものはツバキ科のナツツバキで、インドの娑羅樹とは異なる。『岩波』（p. 372～373）参照。

（67）泊然＝「泊」については、『漢語』に「淡泊・恬静（心のさっぱりして無欲なこと・静かに落ち着いている）」（㊥p. 3194）とあり、「泊然」については、「恬淡無欲貌（私欲がなくて無欲なさま）」（同上）とある。

（68）宴寂＝安然として入寂すること。聖者の死をいう。『中村』（p. 111）参照。「宴」には「安定・平静（安らかである・〔心などが〕平静である）」（『漢語』㊦p. 2071）という意味がある。

（69）復従棺起、爲母説法＝『宝林伝』に同じ文章を確認することができる。『伝燈録』『会元』の「復従棺起、為母説法」という記述は、『宝林伝』を承けたものであろう。『宝林伝』では、続いて、摩耶夫人に対する説法の偈が取りあげられている。

大地及び日月、時至らば皆な尽に帰し、未だ曾て一事として、無常に呑せられざることあらず。仮使い妙高山なるも、却た尽きなば皆な散壊す。譬えば群宿の鳥、夜に聚まり旦に随飛するが如し。死去の別れは親しく知るも、離るるを怪しむこと亦た是の如し（大地及日月、時至皆帰尽、未曾有一事、不被無常呑。仮使妙高山、却尽皆散壊。譬如群宿鳥、夜聚旦随飛。死去別親知、怪離亦如是）（p.32〜33）

この偈は、『仏説無常経』の偈に基づく（T17-745b・746a）。一方、『釈迦譜』巻四（T50-73b〜74a）や『釈迦氏譜』（T50-94b）にも、釈尊が棺から身を起こし、忉利天から下りてきた母のために偈を説いたということが記されているが、偈の内容そのものについては記されていない。『釈迦譜』『釈迦氏譜』は、共に『摩訶摩耶経』を典拠としているので、本経に見える「我生分已尽、梵行久已立。所作皆已辦、不受於後有。願母自安慰、不須苦憂悩。一切行無常、住是生滅法。生滅既滅已、寂滅為最楽」（T12-1013b）という偈を、釈尊の説法の具体的内容として捉えていたはずである。『宝林伝』とは偈の内容が全く異なることに注意しておきたい。『摩訶摩耶経』については、注（6）参照。

（70）婆耆＝未詳。五比丘の一人である阿捨婆耆（阿説示・アッサジ）のことであろうか。阿捨婆耆は、威儀端正をもって称され、舎利弗（シャーリー・プッタ）が仏弟子になるきっかけを作ったことでも知られる。このことについては、例えば、『過去現在因果経』巻四（T3-652a〜b）や『釈迦譜』巻一（T50-47c）に詳しい。なお、『天聖広燈録』巻二の「第一祖摩訶迦葉尊者」章には「復名婆耆子」（X78-428b）とあって、迦葉尊者に「婆耆子」という名があったことが記されている。これは、恐らく『伝燈録』「摩訶迦葉尊者」章などに見える次の記述に基づき、「釈迦牟尼仏」章に見える「婆耆」を迦葉尊者に重ね合わせたためであろう。

〔釈尊が涅槃に入ろうとした〕そのとき、〔摩訶〕迦葉は耆闍崛山の賓鉢羅窟にいて、〔世尊の放つ〕輝かしい光を見るや三昧に入り、〔神通力を得た清らかな眼である〕浄天眼でもって、世尊が熙連河のほとりで亡くなるのを見た。そこで、弟子たちに告げて言った、「如来が涅槃に入るのは、なんと急だったことか」と。すぐに〔世尊の遺体が安置されている〕娑羅双樹のところに行き、悲しみのあまり泣き叫ぶと、仏は金の棺

のなかから両足を出した。（爾時、迦葉在耆闍堀山賓鉢羅窟、睹勝光明即入三昧、以浄天眼観見世尊於熙連河側入般涅槃。乃告其徒曰、如来涅槃也、何其駛哉。即至双樹間悲恋号泣、仏於金棺内現双足）（T51-206a）だが、迦葉尊者に「婆耆子」という名があったことを指摘するのは、管見の限りでは、『天聖広燈録』だけである。

（71）無常偈＝例えば、法顕訳『大般涅槃経』巻下には「爾時世尊、告諸比丘、汝等若見我身口意脱相犯触、汝当語我。時諸比丘聞仏此語、流涙懊悩而白仏言、如来豈当有身口意微細過耶。於是如来即便説偈。諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽」（T1-204c）とある。『釈迦譜』巻一（T50-14a）や『宝林伝』（p. 31）などにも既にこの偈が見える。また、『六祖大師法宝壇経』「機縁」には、無常の偈をめぐる六祖慧能と僧志道との問答が見られる（T48-356c～357b）。

（72）諸行無常＝「諸行」とは、全ての作られたもの、あらゆる現象の意。仏教では、我々の認識するあらゆるものは、直接的・間接的な様々な原因（因縁）が働くことによって、現在、たまたまそのように作り出され、現象しているに過ぎないと考える。ところが、如何なる一瞬であっても、直前の一瞬と全く同じ原因の働くことはあり得ないから、それらの現象も同一ではあり得ず、時の推移と共に、移り変わってゆかざるを得ない。この理法を述べたものが「諸行無常」である。すなわち、あらゆる現象の変化してやむことがないということ。人間存在を含め、作られたものは全て瞬時たりとも同一のままであり得ないこと。『岩波』（p. 554）参照。

（73）寂滅爲樂＝煩悩による生死の世界が苦悩であるのに対し、解脱による寂滅の世界が安楽であること。『禅学』（p. 471）参照。例えば、『摩訶僧祇律』巻二に「寂滅の楽を得んと欲すれば、当に沙門の法を習うべし（欲得寂滅楽、当習沙門法）」（T22-241c）とある。

（74）荼毘＝死骸を火葬すること。音写として「闍毘」「闍維」「闍鼻多」「耶維」「耶旬」などがあり、意訳として「焼身」「焚焼」「火化」などがある。死骸の処理としては他に水葬・土葬・鳥葬があるが、火葬が古代インドでは一般的で、釈尊も荼毘に付された。『岩波』（p. 686）参照。『大唐西域記』巻六には「〔拘尸那掲羅〕城の北、

河を渡って三百余歩に窣堵波がある。如来の身体を焚いた場所である。地面は現在黄黒で、土は灰炭を雑えている。心をこめて探し求めると、仏舎利を手に入れることがある（城北渡河三百余歩有窣堵波。是如来焚身之処。地今黄黒、土雑灰炭。至誠求請、或得舎利）」（T51-905b）とある。

(75) 多羅樹＝高竦樹ともいう。棕櫚（シュロ）に似た樹で、高いものは24～25メートルに及ぶ。花は白色で大きく、実は赤色でざくろに似ている。葉は大きく羽状をなし、これを貝多羅・貝葉といい、昔インドでこの上に針（鉄筆）で経文を彫って写経した。また、高さの単位として用いられることもある。『中村』（p. 900）参照。ここは後者の高さの単位。例えば、『妙法蓮華経』巻五「分別功徳品」に「阿逸多、若我滅後、聞是経典、有能受持、若自書、若教人書、則為起立僧坊、以赤栴檀作諸堂三十有二、高八多羅樹、高広厳好、百千比丘於其中止、園林浴池、経行禅窟、衣服飲食、床褥湯薬、一切楽具充満其中」（T9-45c）とあるのも、同様の用例である。宋代に撰述された『翻訳名義集』巻三には「多羅、旧名貝多、此翻岸。形如此方椶櫚。直而且高、極高長八九十尺。華如黄米子。有人云、一多羅樹、高七仞。七尺曰仞、是則樹高四十九尺」（T54-1102a）とあり、一多羅樹は四十九尺であるとされる。仮に宋・元代の尺数を基準に換算するなら、当時の一尺は30.72cmであるとされるから、四十九尺は約15mで、七多羅樹は約105mということになる。

(76) 火三昧＝火光三昧ともいう。火を出す禅定のこと。例えば、『仏本行集経』巻四〇「迦葉三兄弟品」に「如来、爾の時、亦た是の如き火光三昧に入り、身より大火を出だす（如来爾時、亦入如是火光三昧、身出大火）」（T3-841c）とある。また、釈尊が初転法輪後、マガダ国でウルヴェーラ・カサッパに一夜の宿を請うた時、火堂の毒龍を伏するため、この火光三昧に入り、体から猛火を出したという。『禅思』「火光三昧」条（p. 147）参照。

(77) 八斛四斗＝例えば、『大荘厳論経』巻一五に「入涅槃時、為済衆生故、砕身舎利八斛四斗、利益衆生。所砕舎利、雖復微小如芥子等、所至之処、人所供養与仏無異、能使衆生得於涅槃」（T4-347c）とある。1斛が10斗であるから、「八斛四斗」は84斗（＝840升）に相当する。一升の基準が時代によって異なるため、現在の量に換算することは難しいが、いずれにせよ、遺骨の量としては想像を絶する程の量である。ちなみに、仏教では無

数・無量を表す際に「八万四千」と表現される。「八斛四斗」の「八」と「四」という数字は、あるいは、こうしたこととも関係があるのかもしれない。

(78) 穆王五十二年壬申歳＝『中外歴史年表』によれば、穆王五十二年は、B.C. 925に相当する。壬申はB.C. 949である。また、末尾の「自世尊滅後一千一十七年、教至中夏。即後漢永平十年戊辰歳也」に従うなら、入滅年はB.C. 950またはB.C. 949となる。干支「壬申」を基準にすれば、この末尾の内容とほぼ一致することから、訳文では入滅年をB.C. 949とみなす。これを、降誕・出家・成道の年を判断する際にも、干支に注目する根拠としておきたい。なお、降誕年を甲寅の年（B.C. 1027）として、入滅年を壬申（B.C. 949）として考えるなら、釈尊入滅時の年齢は七十九歳ということになる。

ところで、『歴代法宝記』巻一によると、太史傅毅が明帝に仏（釈尊）について説明した際、彼は、『周書異記』の記述に基づいて「昭王甲寅歳仏生、穆王壬申歳、仏滅度」（T51-179a）と述べたとされる。一方、明帝との問答において、迦葉摩騰法師は、降誕の年月日を「甲寅之歳四月八日」と説明しながらも、入滅については「癸未之歳、二月十五日」（T51-179c）と説明したという。壬申をB.C. 949、癸未をB.C. 938として考えるなら、その差は十一年あり、入滅年に限っていえば、『歴代法宝記』のなかでも食い違いが見られる。釈尊が六十歳以上の寿命を保ったことは、釈尊の生涯に触れる全ての仏典に共通するところであるから、甲寅の年に生まれて壬申の年に亡くなったとするなら、入滅時の年齢は、先述のとおり七十九歳であり、甲寅の年に生まれて癸未の年に亡くなったとするなら、それは九十歳ということになる。『宝林伝』（p. 34）や『伝燈録』（T51-205c）は、釈尊の入滅を「穆王五十二年壬申歳二月十五日」と記しているから、後世の燈史は、『歴代法宝記』の傅毅説を踏襲したということになろう。

入滅年に関しては、印度学研究の方面においても諸説があって、やはり確定し難い。その様々な学説のうち、代表的なものとしては、

〈①〉 Wilhelm Geiger 説　　B.C. 483

〈②〉H. Jacobi・金倉円照説　B. C. 484
〈③〉宇井伯寿説　B. C. 386
〈④〉中村元説　B. C. 383頃

などがある。『周書異記』の記載に基づく禅宗のそれとは大きな差がある。印度学方面の研究成果については、中村『釈尊伝』（p. 30～33）や平川『インド仏教史』（㊦p. 32～34）参照。

(79) 二月十五日＝例えば、曇無讖訳『大般涅槃経』巻一「序品」には「爾時世尊、与大比丘八十億百千人倶前後圍遶。二月十五日臨涅槃時、以仏神力出大音声」（T12-605a）とある。中村元氏は、釈尊の亡くなった月日については不明であるということ、パーリ仏教においては成道の日も入滅の日も共に「ヴァイシャーカ月の満月の日」ということになっているということ、南アジアの仏教諸国では釈尊の誕生も成道も入滅もこの日に祝い、それをウェーサク祭ということ、しかし、古代インドでは、降誕会・成道会・涅槃会を区別していた証跡もあるので、なお研究を要するということを指摘している（『ブッダ最後の旅―大パリニッバーナ経―』岩波文庫・一九八〇・p. 297～298）。

(80) 永平十年戊辰歳＝永平十年はA. D. 67であり、戊辰はA. D. 68である。訳文では干支に従った。

(81) 自世尊滅後…永平十年戊辰歳也＝『宝林伝』の「自世尊滅度後一千十七年、方至此漢土、即永平十年戊辰歳矣」（p. 34）という記述に基づく。『北山録』巻一では、永平十年が滅度後「一千九十六年」に当たるとなっていて、数字のうえで相違が見られるものの、このほかは、『宝林伝』とほぼ同じ内容のことが記されている。『北山録』は、その典拠を『周書異記』であるとしている（T52-577b）。

西谷啓治における自己と安心

清水大介

小論では、主として西谷啓治（一九〇〇～一九九〇）の主著の一つである『禅の立場[1]』第一部第二章「禅に於ける安心の問題」を中心に、「安心（あんじん）」と「己事究明」の問題性について論究する。さらに小論の続編で、第一部第三章「禅に於ける『法』と『人』」の長沙景岑の偈頌をめぐる西谷の解釈を考察する予定である。本来は、両稿合わせて一個の論文となる。なお小論では、思想面に出てきた禅を問題としているにすぎないことを諒とされたい。

1　己事究明と現代のニヒリズム

1・1　己事究明は自身の経験にのみ基づく

禅に典型的に示されるような、人間と世界の根源を究明しようとする心の修練ないし修行は、己事究明の形態を取る。己事究明という修行の道は、「自己が真に自己自身になる道[2]」である。「真に自己自身になる」とは、ここで西谷の使用している用語ではないが、実地の禅修行でよく語られる言葉をもって表現するなら、「なりきる」ということに他ならない[3]。そのつどの事柄や事態に「なりきる」ことによって自己に

「なりきり」、自己の脚下と世界の直下の「真の自己」へと－多くの場合自分では気づくことなく－深化していく。そのつどの事柄や事態に「なりきる」ことが真の自己へと深まっていくことであるのは、そのつどの事柄と事態が実は自己の事柄と事態であり、本源的には真の自己そのものに他ならないことによる。

一切のうちに自己が見られる(4)。

自己になりきっていく己事究明の道における決定的な規準は、究明する自己が原則的に他に頼らない、他に依存しない、ということである。

ということは、己事究明は、第一次的に自己自身の経験と体験にのみ基づくということである。他者からの伝聞情報によるのではない。

禅に於ける己事究明は、如何なる教理にも基づかず、如何なる経典の権威にも依憑しない(5)。しかし、己事究明は、自己の究明であるからといって、自我に拘泥し、「精神の自己閉塞(6)」に陥ることではない。

己事究明というのは、そういう主観主義の立場とは全く別である。

自己自身を究明するということは、（…）、かえってむしろ自分自身への主観的で抽象的な執着を、自己への偏執を、全く脱した（…）立場で初めて成り立ち得る(7)。

己事究明とは、むしろ閉鎖された自己自身を開いていく作業であり、自己を無にし、「他」が「自己」であることを悟っていく修行であるといえる。

1・2　己事究明は自己存在の不安を動因とする

そうした己事究明を発動し促進せしめる心理的な動因・動機となるのは、自己の存在そのものに関わる不安・恐れである(8)。

> 人間が（…）自己の究明を求めるのは、この世界の内での自己の存在に深い不安を覚えるからである(9)。

安心を求めることが、己事究明の動機である。

> 世界のありとあらゆる存在はうつろいゆき、生けるものは必ず死なねばならぬ。人間の存在も生死的である。そのことは存在そのものの不確かさを意味するが、その不確かさは、世界そのものの根底に根差しているのである。（…）人間はそれに不安を持ち、疑いを抱く(10)。

己事究明は、自己存在の安立の場を徹底的に追究することである(11)。

「自己存在の安立の場」とは、無相の真の自己が現実の自己となる場である。己事究明は、自己存在の不安を根本動機とし、どこまでも真の自己へと深まっていくのである。

1・3　己事究明は中途の段階に止まれない

自己の実存的な不安を根本動機とする己事究明は、真実の自己に到達しない限り、すなわち、自己存在の在り方に少しでも不安で不確かなところが残る限り、中途の段階に止まることができない。

> 己事究明に於ては、自らの内を顧みて少しでも自己で納得し得ないところ、少しでも自分が落着かぬと感ずるところが残るかぎり、どこまでも究明が進められねばならないのである(12)。

少しでも納得できず、落ち着かないところが残る限り、探究を進めんと決意されていることが、「禅に於け

る良心」であり、禅の「厳しい鋭い批判的精神」である。行き着いていない限り、どうしても自己存在の在り方についての不安が残り続けるからである。

中途の段階に止まる間は、不安の如何なる解決も新しい不安の発生の原因になる(13)。

たとえ、安心の依拠すべき超越的絶対者が立てられようとも、それが「他者」的外在的に立てられる限り、なおも自己自身の側に己事究明が進むべき余地が残されるのである。

自己存在の確かさが絶対的「他者」の側で如何に確かに基礎付けられるとしても、なお自己自身の側に成就さるべきものが残るのであり、その限り己事究明の道は行き尽くされていないのである(14)。

禅では（…）何か絶対的なものを－それが自己の外に、また自己に対して、すなわち自己にとり「他者」なるものとして自己の前に立つ限り－己事究明の終わる処として認めることを欲しない(15)。

己事究明の修行の道を歩むに際しては、自己自身に対してどこまでも誠実無比で公正であらんとする人生の根本的態度が要求される。少しでも誤魔化すなら、それは真実の探究の道ではなくなってしまうのである。

1・4　現代のニヒリズムの克服としての己事究明

先に、己事究明は自己存在の不安を根本動機とすると述べたが、特に現代の人類の文明においては、ニヒリズムが支配的になり、安心立命の方途が見失われた。ニヒリズムとは字義通りには「虚無主義」ということであり、差し当たって、

世界も人生も、根本のところで無意味となり無目的となった(16)。

という事態を意味する(17)。

現代のニヒリズムとは、現代の人間が自らの「心」の落着くべき処をもち得なくなり、安心立命の方途を見失っているということである(18)。

「心の所在を失った」ということは「自己自身を失った」ということである。しかも、真実の自己を失った者には、実は超越的な次元との関係も見失われている。

「自己」を見失った者には、神とか仏と呼ばれたような「超越的」なものとの関係も失われる。自己存在は、恰も樹木が大地のうちにその隠れた根を張るように、超越的なるものとの関係にもとづくことなしには、その定着の場をもち得ないからである(19)。

ここで西谷のいう「超越的なるもの」とは、後述するような己事究明における「殺仏殺祖（せつぶつせつそ）」の規準の下では、本来は、ここでの引用文中に仮に挙げられているような「神とか仏」というより、「真の自己」、「無相の自己」のレベルのことが意味されていると考えられるべきであろう。いずれにしても、別次元というものを存在論的に認定することなしには、見性とか悟りということは成立しない。

そうした本来人間存在に本質的な、真実の超越的な次元ないしレベルへの関係が失われると、「一切のものが根底に於いて確かさを失い、疑いに曝されるものとな」る。

人間が他の人間に対して真に確かな関係をもち得なくなり、世界の事物に対してもまた同様の状況に陥る（…）。人間は他の人間や事物への通路を失う。（…）必然的に自閉的になる(20)。

それ故、自己を究明することが自閉的な方向なのではなく、反対に自己究明が行われず、ニヒリズムのままでいることが自閉的なのである。自己の閉鎖された状況においては、人も事物もリアルに現われることを止め、一切は我意の「想像力」に駆り立てられた「虚像」になり、またそれに怯え、不安と恐れの中で刹那

的衝動的に生きていくしかなくなる。

人間も事物も、自己自身も、そのリアリティに於いて現前することをやめる。すべての存在は「像」化され、その根底に仮像の性格を漂わせてくる[21]。

しかも、人は実際に自己究明を始め、禅においてであれ、その他の仕方においてであれ、何らかの仕方で己事究明が決着に至らなければ、人も事物もリアルに現前していなかった、一切は「他」なるものであり、自分によそよそしかったということに気がつかない。己事究明の決着に至って初めて、自分が実はニヒリズムにあったということに如実に気がつくのである。

己事究明ということが決着しない限り、（…）世界や人間に於ける万有・万事は、自己から見てすべて「他」なるものである[22]。

そうしたニヒリズムによる現代の文明の支配には、科学的世界観の流通・支配が大きな要因をなしている。「物質を基底とする自然界という世界像」は、世界からも人間からも「『超越』の次元への通路を除き去」り、人間存在の基盤に「深い虚無」が残された。それは、「神も仏も無くなったという、超越の場に於ける虚無[23]」であり、「現代に於ける虚無の深淵の開け」といわれるものである。その主要な徴候は、「人間疎外」と「環境からの自然性の剥奪」である。こうしたニヒリズム的状況は、本来「絶望[24]」と呼ばれる状況である。人間の自己は、信じて依るべき処をどこにも見失ってしまったのである。

しかも、近代現代の科学的知性と技術的意志の立場は、その背後が虚無であるがために、とどめる何ものもなしに果てしなく進む、無限な衝動の相を現わしている[25]。

その進歩は、「人間自身の手では勝手にとめられない」。こうした近代以降の科学的知性と技術的意志の、と

どめる何ものもなしに果てしなく進む無限衝動は、西谷が直接言及しているわけではないが、アンソニー・ギデンズやウルリッヒ・ベックの「再帰的近代化」というモダニティの根本趨勢に如実に示されているといえよう(26)。

しかしながら、

> 〔科学的知性と技術的意志の〕無限衝動は仏教では古くから「業」と呼ばれていたものが近代の人間に現われてきた姿である(27)。

ギデンズらの「再帰的近代化」とは、仏教でいわれてきた「業」の近現代版にすぎないということになる。そうした「規制する何ものもなくなった生の衝動」は、現代文明の「権力」（個の保存）にも「性」（種の保存）にもその無限の相を現わしてくる。近代人のよって立つ主要理念の一つは個人の自由であるといえるが、その自由について西谷は、

> 生の衝動の無限化は、（…）自由が根底から運命の相を現わしつつ、呪縛された自由となってくること、自由が「業」の相を呈してくることである(28)。

といっている。

だが、現代の文明においては、ニヒリズムの絶望的な状況は隠蔽され、被覆されている。

近代的意味での合理性を追究する立場は、その根底に「被覆されたニヒリズム」を潜めている。合理主義と対決せんとする非合理主義も、近代的な合理主義の裏に隠れている「ニヒリズムに気付いている立場」でありながら、自覚にまでは至っていない。いわば「逃避としてのニヒリズム」になっている(29)。「被覆されたニヒリズム」の覆面を取り、逃避を拒否し、

ニヒリズムという限界状況のなかで、虚無の開けを自己自身のうちに主体的に受止めた者、虚無を主体化した者が、本来的な意味でのニヒリストである(30)。

西谷はその代表者として、スティルナーを挙げ(31)、さらに、仏教の影響を受けたショーペンハウアーの「ペシミズムとしてのニヒリズム」とニーチェの「能動的ニヒリズム」を紹介している(32)。

「ニヒリズムの自覚化」のみが、

現代の人間に残された唯一の確実性の、また唯一の本来的自由の場所なのである(33)。

しかも、ニヒリズムの問題性は、ここでは詳論できないが、現代という枠を超えた根源性をももっている(34)。

真のニヒリズムは、虚無の開けに決断的に立つ。そうした真のニヒリズムは、禅の己事究明の出発点と本質的に深く符合している。

あらゆる依り処が不確かになった人間、宗教をも含めてあらゆる信と「まこと」が疑わしくなり。深淵的な虚無の開けに曝された人間が、自らを真直ぐに正しくその状況の焦点上に据えた立場、虚無の開けに決断的になりきったその立場は、禅が古くから、己事究明に於ける唯一の正しい出発の場として開発したものと、本質的に深く符合している(35)。

白隠慧鶴（一六八五～一七六八）も、己事究明には大信根と大疑団と大憤志の三つが必要であることを述べているが(36)、

ニヒリズムはまさしく現代の人間に生起した大疑団であり、大疑の現代的な形態ともいえる(37)。

同様に、真のニヒリズムは、禅における大信根と大憤志の性格をも有している。このような三つの基本契機

の符合の故に、

禅に於ける己事究明の正しい出発の場は、ニヒリズムがその徹底に於いて現わす本姿と深い近親性を示しているのである(38)。

さらにまた、近現代の科学は、宇宙の常相が死の世界であることを明らかにした。

近代科学は宇宙から「住み家」としての性格を奪い去った。世界はいわば温室のすべてのフレームが壊されたかのようになった。

世界のうちに於ける人間の存在の場、また存在可能の場の直下に、存在不可能の場が開かれて来たのである。人間が生物的な存在者として合目的的に、また理性をもつ存在者として目的意識的に、現存在している現場は、広義の機械的な法則性に支配された、無目的にして「無意味」な、然も涯しのない世界の上に、ほんの暫く浮んでいるだけである。人間の生は底なき死の上に成り立っている(39)。

このことは先に述べた、科学的世界観が「深い虚無の深淵」を開いたということと別のことではない。しかし、宇宙の常相が科学によって死であることが明らかにされたことは、反面、宇宙が自己の放身捨命、絶対否定、禅の「大死」の場として開かれてきたことを意味する。科学的世界観の開く深い虚無に積極的な意義を見い出すことができるのである。

宇宙の常相が科学によって、死せる物質として示されるということは、(…) 宇宙が、自己にとってもまた人間にとっての実存的な死の場の意味を帯びて現われて来たということである。宇宙が自己の放身捨命の場、絶対否定の場として現前してきたということである(40)。

換言すれば、

囚われから脱出する道として唯一つ残っているのは、実存の立場から物質的現象の世界を実存的に受止めるという道である。（…）物質という死せるものの世界を、自ら進んで禅のいう放身捨命の場として選択するということである。（…）それは自己を世界のうちへ投げ入れることであり、世界のうちへ物質現象として「内在」する以上に自己を無化することである(41)。

近現代の科学が洞察する死の世界としての宇宙の常相は、禅的な自己究明における「大死」へと通じているのである。

以上のように、現代文明とその本質をなすニヒリズムの根本特徴が、禅的な修行の諸相と深く契合するが故に、現代文明の本質をなすニヒリズムと不安を超克するという課題の解決の行き方は、一つには禅的な己事究明に求められてよいことになる。こうした西谷の視点が出てくるのは、禅的な己事究明が元々世界と人間を一つにした根源の存在論的なレベルでの事態を問題としており、しかも既存の教理・経典に依拠するよりも経験に基づくことを重んずるので、そのつどの時代の深いレベルでの精神的問題状況に現実的に即応して問題を解決できる潜在的能力をもっているからであるといえよう。

西谷の、禅的な己事究明を通しての現代ニヒリズムの克服というテーマは、原子爆弾と地球環境問題を抱えた人類の転換期における根本的な一つの解決可能性を示唆している。

古くから、人類の第三千年紀（西暦二〇〇〇年代）は精神の時代になると予言されてきた（ヨアキム・デ・フローリス）。また欧米の思想潮流においては、今日の人類の文明は、巨視的に見るならば、原始時代の、合理的個人成立以前の呪術的で前メンタルな時代から、近代の合理的かつ個人主義的でメンタル（mental）な時代を経て、真に精神的な、超個的で超メンタルな時代に入ろうとしているのではないかという見方が広がっ

ている。確かに今日では、誰しもが日々生きることにふと虚しさを覚え、時代の行き詰まりを感じ取るようになってきた。人類の歩む指針となる哲学・思想の分野においても、合理的個人主義のモダンの時代（近現代）から、さらに人間の本質と自然に根差したポストモダン（後近現代）の時代への転換が模索されるようになってきている。もちろん言うまでもないことだが、想定されているポストモダンの時代においても、合理性と個人の尊重が否定されるわけではない。

禅が現代において、人類史に寄与できるとすれば、今述べた超個的で超メンタルな精神的レベルへの転換という、巨視的な展望においてであろうし、実際に欧米における半世紀に渡る禅の展開は、そのような方向を目指していると見ることもできる。西谷の、己事究明による現代ニヒリズムの超克というモチーフは、そのような地球上の人類史的な転換の展望のもとで評価されることができる。

2　己事究明は「他」に依憑しない

2・1　自己の確かさは「他」を断つことによって得られる

先に、己事究明とは自己の経験の究明であることが述べられた。確かな自己の経験へと深まっていくことが、自己の確かさを求めていくことである。ここでは、経験とは自己であり、自己とは経験である。そのような自己の確かさは、自己の経験から、自己の経験ならざる「よそなるもの」、「他」に頼るということが排除されることによって得られる。自己の確かさは「他」を断つことによって得られるのである。それ故、己事究明とは「自己の脚下へ返照する」ことである(42)。

要するに、己事究明の道に於ては、自己自身の確かさは如何なる意味でも自己の外から保証されるものであってはならない。たといそれが「仏」であっても、「法」であっても、「僧」（祖師といわれ「善知識」といわれる人々の共同体とその伝統）であっても、それらは自己の外から自己の確かさを保証するものに止まってはならない。そこに止まる限り、それらは自己の庇護であることに於て真の自己を覆うことになる(43)。

いかなるものでも、それが「仏」であっても、「仏法」であっても、「祖師」とその伝統であっても、それが自己の外から与えられ、自己を庇護してくれるものである限りは、そのものは自己の確かさを真に保証するものにはならない。むしろ、安立の原点である真の自己を隠蔽するものになる。

自己の確かさは、あくまで自己自身によって確かめられたもの、自己自身のみによって（…）確かめられた確かさとならなければならぬ。如何なる「他」との関係からも脱出したような、そういう自己のみが確かめ得るということ、それが真の自己の確かさである(44)。

そのためには、自己の経験は、経験する自己の当体に行き当たらなければならない。主体的な確かめる働きが客体的な確かめられる対象と一致し、経験し行為する深層の別次元の主体そのものが露呈しなければならない。

ここでは、確かめることと確かめられるものとは一つである。それが、本来の面目を徹見するといわれることであり、その徹見が本来の面目そのものの露呈である。自己が真の自己自身になるということである(45)。

疑いの雲と不安が本当に晴れるのは、この自己が真の自己自身になり、「本来の面目」が露呈するところに

おいてであって、その外においてではない。

その不疑に達することが真に自己が自己自身を肯い得るということでなければならぬ。それが真の「安心」の場である。

だが、真の自己に到達したという「安心」を得るためには、その前に「大死」を通過しなければならない。絶対肯定は、その前に絶対否定を必要とする。

自己の存在が何等かの「他」の庇護によって安立されている限り、つまり自己の確かさが「他」との関係に基づけられている限り、その確かさは本質的にはなお大きな疑いの内にある。（…）そのために「他」なるものとのあらゆる関係を断つことが、「大死」ということに外ならぬ(46)。

「大死」とは、予定されている小論の続編で詳述されるように、我執といわれるような根本意欲を支える原理が機能を停止することである。この原理が働くことによって「他」への依憑ということも生起する。「大死」によるあらゆる依存性からの脱却と、そのことによる真の自己（「本来の面目」）の露呈が、真の安心と捉われなき自由を保証する。他者依存が残る限り、安心はない。「あらゆる種類の依存性を脱却」することが、禅という「真の自由を求める道」である(47)。

西谷は、大慧宗杲（一〇八九～一一六三）が修行中の士大夫に宛てた書簡集において「没滋味の処」（滋味のないところ）に向かって工夫をなせと述べた箇所(48)を引用し、次のように論評している。

もし得滋味ということが少しでもあれば、その限りそこにはなお「外」から与えられたものが残っているのである。なお依り処があり、手懸りがあり、自分のつかまる所、手を着け得る所が与えられている。他面からいえば（…）何かの依り処を求めようとする心意が自己自身のうちにまだ潜んでいる。（…）深

く隠れた執着の根が（…）現われる。（…）自己の外に何ものかを「有つ」ことによって自分自身の「ある」を確かにしようとする（…）根本意欲が、心意の根本相である。（…）それは「生死」の源である執着の根の深さを物語っている(49)。

「得滋味」（滋味を得る）とは依り処があるということである。自己の外の何かに頼ろうとすることによって、根本意欲はなおも自身の存立を計ろうと企てる。そうした根本意欲を支える、存立を計る原理が機能停止ないし消失し、あらゆる依存性からの脱却が遂行され、真の自己が到達されない限り、不安と恐れは消えず、己事究明は終わっていないのである。

2・2　絶対自化

前項では、己事究明においては自己の確かさと安心は「他」を断つことによってのみ得られることが論じられたが、その論旨を自己の本源への「絶対自化(50)」として纏めることもできる。

禅は、（…）己事究明を徹底するという方向を通して、絶対的な「自」の立場に自己の本源を求める。その本源とは、（…）如何なる「他」への如何なる依憑をも要せずに自らが絶対的に自らを肯いうるような、そういう場での自己の確かさである(51)。

そうした自己の本源は究明の道のどこか遠方に見い出されるのではなく、その反対に自己の直下の「脚下の原初」である。

自己自身からあらゆる「関係」を断ち切り、あらゆる枠付けと紐付けを除き去ることによって初めて、自己は真に自己自身に帰り、自己自身としてあり、「自在」を得る。その自在は（…）脚下の原初であ

る[52]。

脚下の本源に気がつくことが、「自己本来の面目を徹見[53]」することであり、「向上の道[54]」を行き尽くすことである。禅の修行の道において仏の本源として求められたものは、脚下の本源である。

私たちの認識は通常、主観と客観の対立を前提とし、事物を対象化することによって成り立ち、その場合の事物は形・相をもつものとして認識される。それに対して、「絶対自化」によって到達される脚下の原初の「自己本来の面目」（無相の自己）は、私たちのそうした事物認識の対象化作用以前に存しており、主観と客観が分かれる以前の、すなわち主客未分にして相の無い、根源の「自」の働きであって、決して単なる客観ではない。「自」の性は「非対象的な在り方」をしている[55]。それ故に、安心を求めて本源へと還帰していくことは、対象化の働き以前に遡行するという「絶対自化」の道を辿るのである。

如何なる意味に於いても対象化され得ず、従って真に無相であるものは、絶対的な「自」として以外にはあり得ない。仏の本源として求められるものは、もともと、本来的に、自己自身の本源なのである[56]。

対象化作用以前の主客未分の精神の働きが、もともと自分が自分だと思っていた自己の当体なのである。

意識や知性の次元を超えた場における自己とは、端的に「ある」としか言えない自己である。その場合の「自己がある」は、いわば意識された自己や知的に反省された自己の底にもともとあった自己であり、対自的な自己の以前なる自己自体である[57]。

私たちの自己意識は、対象化作用以前の仏の本源すなわち万法の根源にまで届いているのであり、万法の根源が自己意識の当体に他ならないのである。万法の根源とは、言い換えれば宇宙の本源・根底ということで

ある。西谷は「心を世界から見る見方」を紹介する中で、「宇宙心」、「宇宙意識」といったものを挙げている(58)。

以上のような対象化以前の本源への遡行は、「大死」といわれる絶対否定を通過することによって行われる。己事究明においては、いかなる「他」にも依憑しないという「大死」すなわち絶対否定と、その帰結・反転としての絶対自の露呈、すなわち無相の自己の顕現という絶対肯定が遂行される。

己事究明の道には、ひとたび懸崖に手を撤して絶後に再び甦えるということがなければならぬ。それは絶対肯定の場である。自己が自己自身に死して再び甦える時に出会う本来の自己は、絶対肯定の場に於ける自己である。そこに帰って初めて、自己は絶対的に自らを肯い得る。自己の存在を自らよしと是認し得る。そのことはまた真に自己の確かさに到達することでもある(59)。

「絶対自」とは、一切の否定を経て最終的な確かさに至った絶対肯定における真の自己、真の主体であるといえる。

3　超仏越祖・殺仏殺祖

3・1　「仏」と「法」からの脱却とその本源への還帰

禅的な向上の道においては、先に触れたように、神仏のような絶対者に対しても、それが自己の外に「他者」として考えられている限り、そうしたものに依憑することから脱却することが求められる。

神仏との関係が自己存在の安立を支えている限り、その安心はなお紐付きの安心である。（…）独立独

行し得る者が自己自身のうちに見出す如き確かさではない(60)。

己事究明の道程において自己に対する超越的他者を想定し、それに依存しようとする事態は、「自」と「他」の相対的二元性が脱し切られない中で、暗に本源の自己本来の法蔵（本来の面目）が、全体を総持する絶対的他者なるものに対象的に投影されることによって生ずる。

己事究明が未だ決着に達しない道程のうちには、そこに含まれている負い目は、絶えず、自己に対して超越的なる他者という想念と結びついてさまざまに現われて来る(61)。

神や仏は、自己が自己自身の本源を忘れて他郷にさまよう限り、その迷妄の晴れるまで自己本来の法蔵を預かり保管する「他者」という形で現われる。

「自」と「他」の相対的二元性を脱し切らぬ立場からは、全体総持の絶対的一元性は「他」の側にのみ想起される以外にない(62)。

しかし、ここで注意されなければならないのは、修行の向下の衆生済度の道においてのみならず、向上の道においてすらも、

「神」や「仏」およびそれと結びついた事柄は、己事究明の上でもやはり厳粛な事態であり、それにふさわしい真面目な受取り方を必要とする。

ということであり、

「仏」という問題を軽々しく取扱うことは、禅をも軽薄にする危険がなくはない(63)。

ということである。神仏の問題を真面目に受け取りつつ、己事究明の向上の道が行き尽くされなければならないのである。

ともかく、修行の向上の道においては、仏ですらもそれが「他なるもの」という性格をもって表象される限りは、乗り超えられるべき対象となる。さらに「仏」をも超えた、仏の本源が求められなければならない。

仏とその法身が、まだ自己にとって「他なるもの」という性格のもとで想念される限り、それはなお観想の対象であり、その無相もなお一種の形相である。（…）仏の本源はもはや「他なるもの」としての性格をも脱せざるを得ず、求める自己自身の直下へ（…）戻って来ざるを得ない(64)。

「仏」をも超えた仏の本源とは、自己の本源としての自己脚下の「自己本来の面目」である。そこが「万法の根源」でもある。その究極のところまで、自己の地盤を掘り下げていかなければならない。仏と法の根源へと、「諸仏出身の処」へと、自己と自己の経験を通して向上して行くことが、己事究明である。

［本源］は禅者のいわゆる「諸仏出身の処」、諸仏が「仏」という形相をとって現われてくる以前の本源である(65)。

自己の本源に帰ることは、「仏」や「法」の力によって基礎づけられた有り方を抜け出ること、「仏」や「法」の司配によって枠どられた場を脱することであり、真の自由と自在の立場を開くことである。それが真に「窮極的」と呼ばれ得る(66)。

「『仏』をも超えた自己の本源に帰ること」が、「向上の次元に於ける己事究明の決着」である。

ここで西谷は、おそらく道元（一二〇〇～一二五三）の『正法眼蔵』「生死」巻中の

生死（しょうじ）の中に仏あれば生死なし。又云く、生死の中に仏なければ生死にまどわず(67)。

に思い及び、

「生死のうちに仏なければ生死にさわりなし」というのが真の無相の自己である。生死のうちでの「仏

なし」が無相の自己の自在であり、「生死にさわりなし」がその自由である(68)。と述べている。「無相の自己」とは、自己の本源の、主客未分の根源主体の働きである「本来の面目」のことである。「生死のうちに仏なければ生死にさわりなし」とは、西谷によれば、他者的な仏に依存せず、無相の自己になり、現実の自己に帰ったということを意味することになる。「一切に執われず、仏祖にも囚われない(69)」ということが実現して初めて、無相の自己が現じ、現実の自己に帰ることができる。

3・2　祖師からの脱却

前項で論じられた通り、己事究明は、あらゆる「他なるもの」への依憑を止め、一切に執われず、前進するのであるから、「他なるもの」としての仏や法からも脱却していく。しかも、仏と法から脱却しても、まだ祖師への関係に支えられており、祖師の監理の力のもとに留まるのであれば、なおも「他」に依憑しているとして、その段階に止まることもしないのである。

> 併しながら、禅は、自己が（…）祖師の「禅」を会得し（…）得ても、なお己事究明に於て（…）「未在」をいうのである。そこでは自己はなお祖師への関係に支えられており、祖師の監理の力のもとにある(70)。

祖師の言句は疑われなければならない。「言句を疑わざる、是れを大病となす(71)」、「死句に参じてはならぬ、活句に参ぜよ」、「他の語脈裏に転ぜられる(72)」といった禅の言葉は、すべて同じ戒めを指示している。

> 薬語が死病のもととなるのは、（…）自己自身に達する道を遮蔽するからである。
> 自己の確かさを他の何ものにもよらず自己自身によって確かめるという己事究明の道はまだ終っていな

い。真の自己はまだ現われていない(73)。

祖師の言句が疑われないということは、「他なるもの」としての、ないしは「外からのもの」としての祖師の言句の支配の下に立つということである。

祖師の言句を疑わぬ限り、その言句は祖師の発する命法、その定立する法則という性格をもってくる。

（…）そこにはなお、隠れた命令と法則の支配がある(74)。

西谷は、祖師の言句の隠れた命令と法則の支配は、「道徳法則の規定や神の掟よりも」イマヌエル・カント（一七二四～一八〇四）のいう意味で「一層断定的な命法ともいえる」と論じている(75)。そこでの安堵感はまだ、「祖師の囲いの内での」「囲われ者の安堵」にすぎない(76)。それ故、己事究明は、祖師をも超えていかなければならないのである。

禅に於ける己事究明の道は、「超仏越祖」とか「殺仏殺祖」という形で仏祖の支配圏をも超出していく(77)。

むしろ祖師の側が、慕って来参してくる未到の参禅者を絶対的に拒絶する。西谷は、そうした師弟の出会いにおける祖師の親切な拒絶について、麻谷（まよく）と良遂(78)、陳尊宿（睦州）と雲門、甘贄（かんし）行者と雪峰(79)、雪峰の「これ何ぞ(80)」などを例に引いて解説している。ここでは「閉門が開門」、「拒絶が垂示」であり(81)、「突き放すことが正しく引き寄せる唯一の道」なのである。

師が彼のもとを問う者に絶対否定を差出すのは、その者をしてその者自身の本源から、仏祖の囲いを突破する力を成熟させるためである(82)。

畢竟、「一切に執われず、仏祖にも囚われない(83)」ということが実現して初めて、無相の自己が現じ、現

実の自己に帰ることができる。

要するに、仏の囲いを透脱し、祖師の関門を突破して初めて、自己本来の面目を見るとか、見性とか、自己の胸襟中より出でて蓋天蓋地などと言われることが、本当の意味で成就するのである(84)。

西谷は明言していないが前後の論旨からいって、この段階に至るならば、そこでは仏祖のみならず、「禅」という名前も消えていると思われる。一切の概念的構築物が藁屑のように意義を失うからである。西谷はここで、これが龐居士（七四〇?~八〇八）の「心空及第(85)」であり、「真の安心は其処に於て初めて見出される」と論じている。仏の囲いを透脱し、祖師の関門を突破し、仏向上の「殺仏殺祖」を徹底しなければ、真の無相の自己を見ることもなく、従って安心が見い出されることもなく、己事究明は決着に至らないのである。西谷は、仏の囲いとしての仏教を超えるだけでなく、祖師とその伝統をも超えなければ、己事究明という経験の道における真の意味での見性は起こらない、と考えているようである。一切の繋縛を離れて、自分が誤魔化さずに本当に納得する以外に、この道の決着はない。厳しいが正当な原則が卒直に表白されていると見るべきであろう。

3・3　伝統の截断が伝統の受け継ぎ

しかし、禅的な道においては、伝統を截断することが真に伝統を受け継ぐことである。二祖断臂の伝説がそのことを語っている。

達摩大師のもとを訪うて、慧可が「我が心未だ安からず」と言って安心の道を求めた時、達摩が「心を将ち来たれ、汝が與に安んぜん」と答え、更に慧可が「心を覓むるに不可得なり」と語ったのに対して、

「汝が與に安心し竟んぬ」と答えたというのは、よく知られた故事である(86)。

「心不可得」とは、一切が超えられ、分別心が忘ぜられて、主観と客観が分かれる以前の、把捉不可能な無相の真の自己が顕現してきたことを意味する。その把捉不可能性が「不可得」である。

心不可得とは、もちろん、単に自分のもとめる心が得られないという意味ではなく、もとめる心ともとめられる心とが相忘じて、もともと把捉すべからざる当の真心が根源から現前してくることであろう(87)。

そこには祖師の達磨もいない。白雲守端（一〇二五～一〇七二）の「二祖安心頌」では、そのことが「終始心を覓むるに不可得なり、寥々として見ず少林の人」といわれている。真の無相の自己の顕現の現場においては、

達摩（少林の人）の顔すら現われていない。人間の区域を脱し、仏祖の圏域を超えた場である。そしてそのことが安心の眼目である。（…）寥々孤絶の面目が、慧可のうちに突出してきたのである。それが「安心」ということであった(88)。

このとき、慧可には一切が自己であるという、真の無相の自己の顕現しか見られていない。しかしながら、その一切に現前する無相の自己自身が、実は師の達磨の真面目（しんめんもく）に他ならなかったのである。

慧可は自己のうちに絶対に自己をしか見ない。然もまさしくそれ故に、自己を見ることに於て達摩を見るのである。（…）絶対に自己を見ることに於て絶対に他（活ける他）を見るのである(89)。

自己のうちに達摩の痕跡が全く不在になった処に、初めて達摩の真面目に出会ったのである(90)。

真の彼自身に帰り得た時、師の永遠なる（「不生」の）生命の源が、その者自身の内から、その者自身の

源として開かれる(91)。

このことが、「伝えることなしに伝える」、否むしろ「伝えぬことによって伝える」禅の「教外別伝」・「以心伝心」の活ける「生命の流伝」である。

「汝のために安心し竟んぬ」という初祖の言葉は、そういう（…）生命流伝の実現（…）を表明したものに外ならぬ。

［慧可は］達摩を通して釈尊以来の伝統（教外別伝の伝統）を本源的に継承した。

伝統を截断してそれの本源に帰ることが、伝統を（活ける働き、活作用としての伝統を）受け継ぐこと［である］(92)。

そして、そうした生ける伝統につながるということが、「安心」を正しく方向づけ持続せしめる「軸の力」になり、「安心の眼睛」ともなるのである(93)。伝統を受け継ぐということは、向上の道ないし掃蕩門で否定された仏・法・僧の全体が、自家薬籠中のものとして取り返されるということであろう。実際に西谷も、縦横無尽に禅録について論じ、仏教について語っているのである。

4　本源の世界 ― 自己と自然

安心は己事究明が決着し、真の自己に到達することによって得られた。真の自己とは、主客対立を遡ったそれ以前の本源の「絶対自」であり、その自己には有形の相がないので「無相の自己(94)」と呼ばれる。禅の用語としては「本来の面目」といわれる。

西谷は、興教洪寿が薪の崩れる音を聞いて悟ったとき作った、

撲落他物に非ず、縦横是れ塵にあらず、山河並びに大地、全く法王身を露わす(95)。

という偈の「撲落他物に非ず」に対して、「しかし他物でないのは撲落する薪ばかりではない」、「一切の事々物々は他事なく他物ではない」と述べ、さらに

他事なく他物ではないとは、自己屋裡のものでないものは一つもないということ、一切のうちに自己が見られるということでもある。

と解説して、『肇論』の「天地と我と同根、万物と我と一体」の語を付けている(96)。偈は全体として無相の真の自己の顕現を言い表している。無相の真の自己は万物に顕現する。

［自己本来の面目を徹見した］自己は、自然法爾に山は山であり、河が河であるところ、そのようにして世界が世界するところに自らを見い出す。「撲落他物に非ず」といわれた如く、薪が崩れて響く処、木犀の香る処、虫の声が聞える処、そこに真の自己も露わである。（…）［無心の］時、自己はもの自体に自らを見出す。すなわち、物となって、物の自体に自らを見る(97)。

「物となって、物の自体に自らを見る」とは正確には、物のほうが自己になっており、物自体が自己となって見ているということである。自他の区別による客体認識の構造が取り払われている。そのとき、一切のものはそれぞれに真実の在り方を示す。物はもはや、「他」と隔絶した「自我」に対して立てられているのではない。

一切のうちに自己が見られるということは、一切のものがそれぞれ真実にそのもの自身であるということと別ではない。（…）そこでは、総べてのものは、外から対象的に見られた場合のように「客体」の

姿に於てではなく、それぞれ自身のもとにそれぞれ自体としてあり、それぞれに自得して如何なる他物でもない(98)。

「他なし」ということは、すべてのものがそれぞれ自体としてあることを意味する。（…）すべてのもの自体におけるその「自」の性（非対象的な有り方）は、他の如何なるものでもないという自体の絶対性をも意味する(99)。

ものがその「自」の性（非対象的な有り方）においてあるということは、一つひとつのものが主体となっているということである。それ故に、本源の場所においては、「自然」と「自由」は一致してくる(100)。

事が徹底して事であり、事そのままである処、そこに真の自由もある(101)。

仏祖を超え、一切の執われを脱した本源の場所においては、心と事柄は一つのことであり、事柄の生起自体が自在であり、自由である。

事に於て無心、心に於て無事といった「安心」の場が、真の自由の場なのである(102)。

真の自由の場においては、不自由も自由である。

それは絶対的自由といわるべきものであるが、そこでは、（…）あらゆる不自由も自由である。

「肘がもともと外に曲がらぬ」ということも、不自由でありながら自由である(103)。

しかもこの非対象的な本源の場においては、一切のものは、真の自己であることにおいて、一切を統べる統一性と融和のうちにある。

［総べてのものは、］すべてとともにあり、すべてと一つであり、且つすべてが相共に一つの世界をなしている。（この「ともに」も「一つ」も非対象的な在り方としてである。）「世界」とはそれぞれ自体であるも

のの非対象的な共在の場である。

この「非対象的な共在の場としての」世界のもとでは、ものごとの運びはすべて自ずからであり、自然である。すべて他事なく、「自然法爾」ならざるはない。

「無心」とは差し当たって一切の執われを脱して自心が無心になり、分別心が無くなっていることを意味するが、それを世界となった自己の側から表現すれば、

ものごとのそういう自然な運びが「無心」ということである。無心とは、いわゆる「自然界」が世界として世界している処、万物・万法の現成の姿をさして言うのである(104)。

西谷は、法眼文益（八八五～九五八）の「円成実性の頌」、

理極まりて情謂を忘る、如何ぞたとえあらん。到頭霜夜の月、任運として前渓に落つ。菓熟して猿の重きを兼ね、山長くして路迷うに似たり。頭を挙ぐれば残照在り、元是れ住居の西(105)。

について、「すべてあるがままの事を詠じたもの」と述べ、「そこでは一切が自己の屋裡の事であり、自心と別ではない」と説明している(106)。自然の情景がそのまま無相の自己であり、無心なる自心なのである。

こうした己事究明の行き着いた本源の場所が、筆者が先に人類史の可能性として触れた、超個的で超メンタルな精神的レベルの内容である。超個とは、個を超えた無相の自己に他ならず、無相の自己とは、通常の心（メンス）(107)を超えた根源の心である。西谷の生涯の思索の歩みは、現代文明のニヒリズムと人間存在の根底的な不安を乗り超え、真の自己に帰り、本源の場所に安んじつつ住まうという、大きな根源的生の還帰的な運動の道筋を明らかにしたところに存する。西谷の思索の意義は、人類の転換期において文明を精神的なレベルで再構築するための、一つの巨視的な見通しを開拓したところに認めることができる。

「無相の真の自己」の自覚化と隠覆については、西谷は長沙景岑の「百尺竿頭須く歩を進むべし、十方世界是れ全身[108]」と長慶慧稜の「万象之中独露身[109]」の解釈を通じてさらに究明を続けている。特に長沙の偈頌をめぐる解釈は、『禅の立場』中の白眉ともいえる考察である。小論の続編において主題とする。

注

（1）西谷啓治、禅の立場－宗教論集二、創文社、一九八六年。以下の論述では、『立場』と略記する。

（2）『立場』、第一部第一章第二節（以下、一・一・二というように略記する）、一七頁。

（3）「なりきる」ことについて、西谷は、西谷啓治、正法眼蔵講話、第一巻、序・弁道話上、筑摩書房、一九八七年、一一六頁以下、一八九頁、第三巻、現成公案・仏性上、一九八九年、五五頁、第四巻、仏性下、一九八九年、一〇二頁以下、などで説明を与えている。

（4）『立場』、第一部第二章第六節（一・二・六）、七二頁。

（5）『立場』、一・一・二、一七頁。

（6）『立場』、一・一・一、六頁。

（7）『立場』、一・一・一、六頁。引用文中の（…）は省略箇所を示す。

（8）現代人のかかえる不安と恐れについてどのような種類のものがあるかについての広汎なリストが、二〇〇九年一月現在ウェッブサイト上に存在する。“The Phobia List”（http://www.phobialist.com/）がそれである。五三〇ほどの種類が挙げられている。

（9）『立場』、一・二・一、三三頁。

（10）『立場』、一・二・一、三四頁。

（11）『立場』、一・二・一、三三頁。

（12）『立場』、一・二・二、四四頁。
（13）『立場』、一・二・一、三三頁。
（14）『立場』、一・二・一、三九頁。
（15）『立場』、二・二・一、二一四頁。
（16）『立場』、二・一・一、一六三頁。
（17）ニヒリズムとニヒリズムの超克は、西谷個人にとっても、青年時代からの畢生の実存的課題であった。「私自身の青年時代は、一言でいえば、希望というものの全く無い時期であった。或いはむしろ、単に希望がないというよりも、希望への道を根こそぎ奪われたような境遇であった」（西谷啓治、随想集風のこころ、新潮社、一九八〇年、私の青春時代、一九五頁）。「私の住んでいる近くに丘があって、そこに榎（えのき）の大木が一本立っている。終戦後まもなく、何者かがその皮の一部をはいで、毒を注射したらしい。（…）その翌春になって榎はそれでも高い上枝の所に緑の嫩葉（わかば）を出し始めた。持ちこたえたかと喜んでいるうちに嫩葉は潤（ひろ）くならないままに樹は枯死してしまった。自己自身の中心部に毒針を刺された樹の憂愁、生命の脈管内に流し込まれた死の液と自己自身のうちで闘う樹の孤独－そういうものが人生にはあり得るのである。そういう樹にとっては、春に逢って伸びようとする生命液の活動が、そのままま毒液の活動であったろう。そこでは生の方向は同時に死の方向なのであった」（前掲書、私の青春時代、一九九頁以下）。「私自身の発足点となったものは、（…）結局『ニヒリズム』というほかはない」（前掲書、私の哲学的発足点、二〇七頁）。「私にとっての根本的な課題は、（…）ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克ということであった」（前掲書、私の哲学的発足点、二一三頁）。
（18）『立場』、二・一・一、一六一頁。
（19）『立場』、二・一・一、一六二頁。
（20）『立場』、二・一・一、一六二頁。
（21）『立場』、二・一・一、一六二頁。「『像』化」という表現には、ハイデガーの「世界像の時代」

(Die Zeit des Weltbildes)の影響が感ぜられる。Heidegger, Martin, Holzwege, Frankfurt/M. 5. Auflage 1972, S. 69ff.

(22)『立場』、一・二・三、五二頁。

(23)『立場』、二・一・一、一六三頁。

(24)『立場』、二・一・一、一六四頁。

(25)『立場』、二・一・二、一六八頁。

(26)「モダニティに特徴的なのは、目新しいものをそれが目新しいという理由だけで取り込むことではなく、再帰性が－もちろん、省察それ自体に対する省察も含め－見境もなく働くことである」(ギデンズ、近代とはいかなる時代か？－モダニティの帰結、而立書房、一九九三年、五六頁)。ベック、ギデンズ、ラッシュ、再帰的近代化－近現代の社会秩序における政治、伝統、美的原理、而立書房、一九九七年。

(27)『立場』、二・一・二、一六八頁。[ ]内は論文筆者による挿入句。

(28)『立場』、二・一・二、一六九頁。

(29)『立場』、二・一・二、一六八頁以下。

(30)『立場』、二・一・一、一六五頁。

(31)『立場』、二・一・一、一六五頁。

(32)『立場』、一・二・一、三八頁。西谷は『ニヒリズム』という著書の中で、ショーペンハウアー、キルケゴール、ニーチェ、スティルナー、ハイデガー、ロシアの虚無主義等について本格的に論じている。西谷啓治、ニヒリズム、国際日本研究所、増補版、一九七二年。

(33)『立場』、二・一・四、一七七頁。

(34)『立場』、二・一・四、一七二頁、二・一・五、一八四頁。

(35)『立場』、二・一・六、一八五頁。

(36)『立場』、二・一・六、一八五頁。「古人云く、参禅は須らく三要を具すべし。一には大信根有り、二には大疑

情有り、三には大憤志あり。若し其の一を欠かば折足の鼎の如し」（白隠、壁生草、巻下、芳澤勝弘訳注、白隠禅師法語全集、第三冊、壁生草、禅文化研究所、一九九九年、二四八頁）。また、白隠、八重葎、巻之三（同全集、第七冊、八重葎、禅文化研究所、一九九九年、一一〇頁）にも同様の文章がある。元々は『高峰原妙禅師語録』巻上の語である。

（37）『立場』、二・一・六、一八五頁。

（38）『立場』、二・一・六、一八六頁。

（39）『立場』、二・三・一、二二八頁。

（40）『立場』、二・三・三、二三四頁以下。

（41）『立場』、二・三・六、二五一頁以下。「自己を世界のうちへ投げ入れ」、「自己を無化する」とは、小論の続編で明らかにされるように、百尺竿頭から一歩を踏み出すことである。その結果、「自己の世界化」として「自我から非我ないし無我への転換」が行われ、同時にまた「世界の自己化」として「無我の自己は（…）世界を（…）自己に内在化せしめる」（二五二頁）。

（42）『立場』、一・二・一、三三頁。

（43）『立場』、一・二・二、四一頁。

（44）『立場』、一・二・二、四一頁以下。

（45）『立場』、一・二・二、四二頁。「本来の面目」は『立場』ではこの箇所以外に、四四頁、五八頁、七三頁、八〇頁、一八九頁、二一六頁、二三九頁、二四七頁などに出てくる。『無門関』第二三則「不思善悪」。「不思善、不思悪、正与麼の時、那箇か是れ明上座が、本来の面目」（明蔵本『六祖壇経』行由第一）。代表的な法身の則にもなっている。

（46）『立場』、一・二・二、四二頁。

（47）『立場』、二・二・一、二一四頁。

（48）荒木見悟、大慧書、禅の語録第一七巻、筑摩書房、一九六九年、巻下、答王教授、一六三頁以下。
（49）『立場』、二・一・六、一八九頁以下。
（50）『立場』、一・二・四、五五頁。
（51）『立場』、一・二・四、五七頁以下。
（52）『立場』、一・二・二、四〇頁以下。「自在」とは字義通り「自ら在る」、「自ずから在る」ということ。
（53）『立場』、一・二・二、四〇頁、四二頁、一・二・四、五八頁、一・二・六、七三頁、二・三・四、二三九頁。
（54）『立場』、一・二・四、五八頁。
（55）『立場』、一・二・六、七三頁。
（56）『立場』、一・二・三、四九頁以下。
（57）『立場』、一・一・一、一一頁。
（58）『立場』、一・一・三、一九頁。
（59）『立場』、一・二・二、四四頁。
（60）『立場』、一・二・一、三九頁。
（61）『立場』、一・二・三、五二頁。
（62）『立場』、一・二・三、五三頁。
（63）『立場』、一・二・三、五四頁。
（64）『立場』、一・二・三、四九頁。ここで西谷が「観想」の語で考えているのは、キリスト教神秘主義の「観想」（kontemplation）というよりも、むしろキリスト教の「瞑想」ないし「黙想」のことであると思われる、あるいは、アリストテレス的な「観照」（テオーリア、テオーレーティケー）にまで射程は延びているかもしれない。西谷によるアリストテレスの「観照」の解釈については、西谷啓治、アリストテレス論攷、弘文堂、一九四八年、二一二頁以下を参照のこと。

(65)『立場』、一・二・三、四九頁。
(66)『立場』、一・二・三、五〇頁。
(67) 水野弥穂子訳注、道元、正法眼蔵（四）、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九三年、四六六頁。
(68)『立場』、一・二・三、五〇頁。また、西谷、正法眼蔵講話、第三巻、八四頁も参照のこと。
(69)『立場』、一・二・五、六六頁。
(70)『立場』、一・二・二、四〇頁。
(71)『立場』、一・二・三、四五頁。「不疑言句、是為大病」（『五灯会元』巻第一九）。
(72)『立場』、一・二・三、四六頁。「須参活句、莫参死句」（『碧巌録』第二〇則「龍牙西来意」）。また、西谷、正法眼蔵講話、第二巻、弁道話下、一九八七年、一九二頁、第四巻、一九四頁も参照のこと。「語脈裏転却」（『碧巌録』第二九則「大隋劫火洞然」他）。
(73)『立場』、一・二・三、四六頁。
(74)『立場』、一・二・三、四七頁。
(75)『立場』、一・二・三、四八頁。カントの「断定的命法」（定言命法、kategorischer Imperativ）については、カント『道徳形而上学の基礎づけ』（一七八五年）第二章を参照のこと。カントの定言命法の反面は自律に他ならないのであるから、ここでの西谷の定言命法への言及は、誤りではないとしても一面的である。
(76)『立場』、一・二・三、四六頁。
(77)『立場』、一・二・二、三九頁。
(78)『立場』、一・二・四、五五頁以下。『宗門葛藤集』第一七五則「麻谷鋤草」。
(79)『立場』、一・二・四、五九頁。「州纔見師来、便閉却門」（『雲門広録』）。「行者見師来、閉却門、召云、請和尚入。師隔籬、掉過衲衣、行者便開門」（『雪峰語録』）。
(80)『立場』、一・二・四、六〇頁、一・二・五、六二頁。

（81）『立場』、一・二・四、六〇頁。
（82）『立場』、一・二・七、八二頁。
（83）『立場』、一・二・五、六六頁。
（84）『立場』、一・二・五、六六頁。「自己の胸襟中より出でて蓋天蓋地」とは、巌頭の雪峰に対する語である。『碧巌録』第五則「雪峰尽大地」、『祖堂集』巌頭章などを参照のこと。なお、西谷、正法眼蔵講話、第二巻、一二三頁も参照。
（85）入矢義高、龐居士語録、禅の語録第七巻、筑摩書房、一九七三年、一九頁。
（86）『立場』、一・二・六、六六頁以下。『無門関』第四一則「達磨安心」。『景徳伝灯録』巻三。この則では、慧可の「心を覓むるに了に不可得なり」に到るまでの暗黒の苦修の歳月が見られるべきであるといわれる。柴山全慶は「かって雪霜の苦しみに堪えた、今楊花の散るを見てはっと驚く」という古人の句を付けている（柴山、無門関講話、創元社、一九七七年、四三一頁）。
（87）『立場』、一・二・六、六七頁。
（88）『立場』、一・二・六、六八頁。
（89）『立場』、一・二・七、八二頁。
（90）『立場』、一・二・七、八一頁。
（91）『立場』、一・二・七、八二頁以下。
（92）『立場』、一・二・七、八三頁。また、四一頁も参照のこと。
（93）『立場』、一・二・七、七九頁、八三頁。
（94）『立場』、一・二・三、五〇頁。「無相の自己」は、久松真一（一八八九～一九八〇）の禅思想の根本語であり、「ＦＡＳ」のＦ（formless self）にもなっている。
（95）『立場』、一・二・六、七一頁。葛藤集も西谷の引用も永明延寿とするが、興教洪寿の誤り。梶谷宗忍訳注、宗

門葛藤集、法蔵館、一九八二年、六〇七頁参照。『五灯会元』巻第一〇。「法王身」とは仏身に他ならないが、直接の経験としては無相の自己が現ずるのである。

(96)『立場』、一・二・六、七二頁。西谷の引用では「万物がわれと同根、天地が我と一体」となっている。

(97)『立場』、一・二・六、七三頁以下。「世界が世界する」という言い方は、元々後期ハイデガーの「世界と物」の思想における表現である。

(98)『立場』、一・二・六、七二頁。

(99)『立場』、一・二・六、七三頁。

(100)「本来人」としての、「自然」と「自由」の一致する本源の場について、西谷は『立場』第一部第三章「禅における『法』と『人』」第七節以降（一一六頁～一五七頁）において、長沙の「四海五湖皇化の裏」の解釈として、究明を試みている。

(101)『立場』、一・二・六、七四頁。

(102)『立場』、一・二・六、七五頁。

(103)『立場』、一・二・二、四一頁。一・二・七、八〇頁も参照のこと。「ひじ、外に曲がらず」は、若き鈴木大拙の米国ラサールにおける悟所でもあった。

(104)『立場』、一・二・六、七二頁。

(105)『立場』、一・一・四、二八頁。『碧巌録』第三四則、第九〇則。『五家語録』「法眼宗」（四家語録・五家語録、柳田聖山主編禅学叢書之三、中文出版社、再版一九八三年、一五〇頁）。入矢義高他訳注、碧巌録（中）、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九七年、四六頁以下から引用。西谷の読み下しは少し異なる。

(106)『立場』、一・二・六、七四頁。

(107)「メンタル」（mental）は、「心」を意味するラテン語の「メンス」（mens）の英語形容詞形である。

(108)『立場』、一・三・五、一・三・六、一一三頁～一二六頁。

（109）『立場』、二〇一頁、二三八頁、二四一頁、二四五頁～二五〇頁、二五五頁～二五六頁。

『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年正月記

―訓読と注釈―

花園天皇日記研究会編

例言

一、本稿は、花園天皇（永仁五年〔一二九七〕～貞和四年・正平三年〔一三四八〕。以下、花園と略す）の日記である『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年（一三一三）正月記の本文について、訓読・注釈を加えたものである。

一、本文校訂の基準・形式は以下の通りである。

ア　村田正志校訂『史料纂集　花園天皇宸記』第一（続群書類従完成会、一九八二年）の鉛印を、宮内庁書陵部編『花園院宸記』巻六（思文閣出版、一九九四年）の自筆原本複製および釈文と対照して訂正した。ただし、史料纂集の鉛印を是とすべき箇所はこれを残した。

イ　字体は、原則として常用漢字を用いた。

ウ　私意を以て句点（。）・読点（、）・並列点（・）・返り点を付し、くりかえし記号は「々」を以て示した。

エ　塗抹による判読不能の文字は、■記号を以て示し、抹消された文字は、左傍にヾ記号を付した。また文字の上に重ねて別の文字を書いた箇所は、後に書かれた文字の右傍に傍点を付し、訂正前の文字を左傍の〔　〕記号の中に×を冠して注した。

オ　原本において、挿入記号を以て文字を補った部分は、挿入記号を用いず本文に入れ込んだ。

カ　頭書および裏書は、その位置にもっとも近い本文の文字に＊記号（裏書は＊＊記号）を付し、日付ごとに本文の末尾に移した。

キ　底本とする自筆原本は、正和二年具注暦（上下二巻、間明き三行）に記入したものであるが、本稿では日記の本文を具注暦より分かち、便宜上本文には〔正月小建甲寅〕〔一日、壬辰、〕のように、月とその大小・干支、日とその干支を加えた。

ク　文字に関わる注は〔　〕記号、参考・説明にわたる注は（　）記号を以て示した。

ケ　一部の人名に付した注は、新訂増補国史大系『公卿補任』を参照し、便宜上、後世の家名を記したものがある。

コ　記事を検出しやすくするため、日付については、ゴシック体を使用した。

一、訓読は、村田正志『和訳　花園天皇宸記』第一（続群書類従完成会、一九九八年）を参照し、異見のある部分は適宜これを改めた。また、内容に応じて改行を行った。

一、注釈には、『古事類苑』、和田英松註解・所功校訂『新訂　建武年中行事註解』（講談社学術文庫、一九八九年。初版一九三〇年）を始めとして、『岩波　仏教辞典』、『角川古語大辞典』、『鎌倉・室町人名事典』、『国史大辞典』、『国書人名辞典』、『大漢和辞典』、『日本国語大辞典』、『日本史大事典』、『日本仏教人名辞典』、『平安時代史事典』、『有識故実大辞典』などを参照したが、一々の記載は省略した。

一、注釈に示した史料は、以下のものに拠った（五十音順）。一部の叢書（史料纂集・新訂増補国史大系・新訂増補故実叢書・神道大系・新日本古典文学大系・増補史料大成・続神道大系・大日本古記録・日本古典文学大系）に収められた史料や漢籍・仏書については記載を省略した。

・『園太暦』→岩橋小弥太・斎木一馬校訂『園太暦』一（続群書類従完成会、一九七〇年。初版一九三六年）

・『王沢不渇抄』→国文学研究資料館編『真福寺善本叢刊一二　漢文学資料集』（臨川書店、二〇〇〇年）

・『御手印遺告』→『宸翰英華』六二、『鎌倉遺文』三七-二八七七九。赤松俊秀解説『国宝　後宇多天皇宸翰御手印遺告』（複製本、大塚巧芸社、一九七二年）も参照。

・『海蔵和尚紀年録』→続群書類従伝部。龍谷大学大宮図書館所蔵享保十一年退耕庵加点版本（〔請求記号〕二九六．五／三二四W）も参照。
・『河海抄』→玉上琢彌編、石田穣二・山本利達校訂『紫明抄　河海抄』（角川書店、一九六八年）
・『華頂要略』→天台宗全書
・『吉口伝』→続群書類従雑部
・『禁秘抄』→群書類従雑部
・『公事根源』→関根正直『修正公事根源新釈』（第一書房、一九八六年。初出一九二五年～一九二七年）。京都大学附属図書館所蔵平松文庫本（〔請求記号〕四／ク／一）も参照。
・『建武年中行事』→和田英松註解・所功校訂『新訂　建武年中行事註解』（前掲）
・『御質抄』→続群書類従釈家部
・『御侍読次第』→京都大学附属図書館所蔵清家文庫本（〔請求記号〕一-六九／コ／一貴）
・『金剛寺文書』→『大日本古文書　金剛寺文書』九八、『鎌倉遺文』二七-二一〇三二
・『座主宣下記』→国立公文書館所蔵内閣文庫本『押小路文書』七四（〔請求番号〕古〇一一-〇二八四）
・『三節会次第』→群書類従公事部
・『社務補任記』→須磨千頴「賀茂別雷神社「社務補任記」」（『賀茂文化研究』二、一九九三年）
・『叙位除目執筆抄』→宮内庁書陵部所蔵三条西本（〔函号〕四一五-二七〇）
・『常楽記』→群書類従雑部。阪本龍門文庫所蔵本（〔善本書目番号〕二一三）も参照。
・『真言付法血脈仁和寺』→武内孝善「東寺観智院金剛蔵本『真言付法血脈仁和寺』」（『高野山大学密教文化研究所紀要』六、一九九三年）
・『神木御動坐（座）度々大乱類聚』→国立公文書館所蔵内閣文庫本（〔請求番号〕古〇二三-〇三八一）
・『井蛙抄』→『歌論歌学集成』一〇（三弥井書店、一九九九年）

・『夕拝備急至要抄』→群書類従公事部
・『仙洞御灌頂記』→歴代残闕日記一六
・『塵袋』→大西晴隆・木村紀子校注『塵袋』全二巻（平凡社東洋文庫、二〇〇四年）
・『東寺長者補任』→続々群書類従史伝部。湯浅吉美「観智院に蔵する『東寺長者補任』の異本について」（『成田山仏教研究所紀要』二三、二〇〇〇年）も参照。
・『東寺百合文書』ろ函三→『大日本古文書　東寺文書』一―ろ函三・『鎌倉遺文』三二―二四七七二、同な函二〇→『鎌倉遺文』三三―二五六二九、同ゐ函一一→早稲田大学大学院中世史ゼミ『『鎌倉遺文』所収「東寺文書白河本」の校訂（7）」三五一（『鎌倉遺文研究』七、二〇〇一年）
・『東寺本天台座主記』→『東寺文書』乙号外五―一〇五（京都府立総合資料館架蔵写真帳、〔資料番号〕中複製S〇〇一）
・『日中行事』→和田英松註解・所功校訂『新訂　建武年中行事註解』（前掲）
・『女院御出家部類記』→宮内庁書陵部所蔵伏見宮本（〔函号〕伏―六〇九）
・『仁和寺諸院家記（恵山書写本）』→奈良国立文化財研究所編『仁和寺史料　寺誌編一』（奈良国立文化財研究所、一九六四年）
・『年中行事絵巻』→日本絵巻大成
・『後称念院装束抄』→群書類従装束部
・『日吉社叡山行幸記』→川端善明「日吉社叡山行幸記」（岡見正雄博士還暦記念刊行会編『室町ごころ』角川書店、一九七八年）
・『伏見院御落飾記（岡本関白記）』→続群書類従釈家部。東京大学史料編纂所所蔵本（〔請求記号〕四一七三―一二八）も参照。
・『冬定卿記』→歴代残闕日記一五

・『本朝伝法灌頂師資相承血脈』→『大日本古文書　醍醐寺文書』一-二七九
・『松屋筆記』→国書刊行会叢書
・『門葉記』→大正新脩大蔵経図像部
・『濫觴抄』→群書類従雑部。京都大学附属図書館所蔵菊亭文庫本（〔請求記号〕菊／ラ／三）も参照。

一、注釈に頻出する典拠の表示には、以下の略号を用いた。
『花園天皇日記』＝『花園』、『尊卑分脈』（新訂増補国史大系）〇巻△頁＝『尊卑』〇-△、『公卿補任』＝『公補』、『建武年中行事』＝『建武』

一、本稿の内容は、二〇〇五年四月よりほぼ毎月一回、花園大学国際禅学研究所において開催している本研究会の輪読の成果を踏まえたものである。本文校訂・訓読の担当は坂口太郎、注釈の担当は、正月一日・六日・七日・十二日条が長村祥知、八日・九日条が村山識、十三日条が芳澤元、十四日条が金正文、十五日・十六日条が坂口、二十八日・二十九日条が花田卓司である。各担当の原稿を数度の検討会において十分に吟味し、坂口・長村が内容を調整した。

一、本研究会の運営や本稿の発表にあたっては、花園大学国際禅学研究所副所長芳澤勝弘氏、同研究所研究員冨増健太郎氏より格別のご高配を賜った。また、龍谷大学文学部客員教授藤本孝一氏、楊岐寺住職真壁道鑑師よりも優渥なるご支援をいただいた。記して深甚の謝意を表する。

「正和二年上」（端裏書）

〔正月小建甲寅〕

〔一日、壬辰、〕天陰雨降。卯刻、沐浴。辰刻、了　装束了出二清涼殿一。今日、依レ為二雨儀一、四方拝之御装束、軒廊装レ之。冬定朝臣(中御門)候レ裾。俊言朝臣(藤原)候二御剣一。儀、如レ例。戌刻、供二御薬一、如レ例。春宮権大夫(土御門雅長)依二遅参一、節会及二丑刻一。々々、予出二南殿一之義、如レ例(儀)。依但施二御簾一。近仗不二警蹕一。又内(土御門雅長)弁云、未レ着二宜陽殿兀子一之以前可レ召云々。是家之様云々。春宮権大夫所申也。内弁昇殿之間、予入レ内改二装束一着二直衣一。此夜、幸二別殿一。及二卯刻一還二本殿一。今日、毎日拝、如レ例。於二念誦一者、自二吉日一可レ始レ之。〔×日〕

【訓読】

天陰り雨降る。卯の刻、沐浴す。辰の刻、装束了りて清涼殿に出づ。今日、雨儀たるに依り、四方拝の御装束、軒廊にこれを装ふ。冬定朝臣裾に候す。俊言朝臣御剣に候す。儀、例の如し。戌の刻、御薬を供すること、例の如し。

春宮権大夫遅参に依り、節会丑の刻に及ぶ。丑の刻、予南殿に出づるの義(儀)、例の如し。ただし御簾を施す。近仗警蹕せず。また内弁云はく、いまだ宜陽殿の兀子に着せざるの以前に召すべしと云々。これ家の様と云々。はなはだ以て不審の事なり。内弁昇殿の間、予内に入り装束を改め直衣を着す。

この夜、別殿に幸す。卯の刻に及び本殿に還る。

今日、毎日の拝、例の如し。念誦においては、吉日よりこれを始むべし。

【注釈】

装束　屋、庭、また道具などを装飾すること。

雨儀（うぎ）　雨雪の時に行う儀礼。晴天の際の晴儀に対していう。雨儀の際は晴儀よりも次第を簡略にし、それに伴う装束舗設が行われた。

四方拝（しほうはい）　正月元日寅の刻に天皇が清涼殿東庭に出御し、属星（北斗七星の中で生年に当たる星）・天地・四方・山陵を拝して年災を払い宝祚長久を祈る儀。

冬定朝臣　中御門冬定。初名冬氏。弘安五年（一二八二）～建武四年（一三三七）。このとき蔵人頭・右兵衛督。三十二歳。『尊卑』一―二五四。『公補』正和二～建武四。父は権中納言宗冬。

弘安八年（一二八五）十二月、叙爵。乾元二年（一三〇三）正月、蔵人。延慶三年（一三一〇）十月、正四位上。同年十二月、左大弁。正和元年（一三一二）十月、蔵人頭・右兵衛督。同二年八月、非参議従三位。同年十一月、参議。元亨三年（一三二三）五月、「被止出仕。依関東事雑役（説カ）」（『公補』同年条）。同年六月、参議を辞す。正中二年（一三二五）十二月、還任。嘉暦三年（一三二八）三月、権中納言。元弘元年（一三三一）二月、治部卿。同年八月、正二位。正慶二年・元弘三年五月、詔により元の如く治部卿となる。これらの他、大蔵卿・宮内卿にも補任されている。日記に『冬定卿記』がある。

候裾（きょ）　蔵人頭としての行動（『江次第』）。裾は、束帯着用のとき、背部にひく下襲のすそ。本来、裾はわずかに地に着くほどの長さであったが、次第に後方に長く引くようになった。強装束の発生以降は、下襲本体と裾とは分離するが、天皇は古様の下襲と裾とが一つの「続きの下襲」を用いた。

天皇の御裾の取様については、『吉口伝』正中三年（一三二六）三月二日条〔御裾取様事〕に見える。

俊言朝臣　藤原俊言。初名俊実。？～正中二年

（一三二五）。このとき蔵人頭・右中将。『尊卑』一―二九八。『公補』正和二～文保元。父は為言。のちに伯父為雄の養子となり、さらに父の従弟京極為兼の養子となる。

正応元年（一二八八）十一月、叙爵、同四年二月、侍従。永仁七年（一二九九）正月、正五位下。同年六月、左少将。正安三年（一三〇一）十一月、備中守（大嘗会国司）を兼ねる。乾元二年（一三〇三）閏四月、右中将。延慶元年（一三〇八）九月、内蔵頭。同年十月、正四位下。応長元年（一三一一）閏六月、花園の蔵人頭となり、同年十月に右中将を兼ねる。正和二年（一三一三）九月、参議。同年十一月、従三位に昇るが、翌月に辞官。

俊言の最初の養父為雄は亀山院に近侍し、嘉元三年（一三〇五）九月の亀山死去に殉じて出家した。やがて俊言は為兼の養子になり、その後継者として「京極前宰相」と号すが（『公衡公記』正和四年四月二十四日条）、和歌には秀でなかったようである。正和五年、為兼の失脚に連座し、幕府の上奏によって処罰を受ける。翌文保元年（一三一七）に出家。正中二年（一三二五）十月に死去した（『常楽記』）。小川剛生「京極為兼と公家政権」（『文学』四―六、二〇〇三年）、井上宗雄『京極為兼』（吉川弘文館、二〇〇六年、二三九～二四二頁）参照。

『花園』には、蔵人頭や次将として花園に奉仕する姿が頻出する。

候御剣　近衛中将としての行動（『江次第』・『建武』）。御剣は昼御座の御剣のこと。天皇の護身のため、内裏清涼殿の昼御座に備え置かれた剣。

供御薬（みくすり）　元日から三日間、清涼殿において天皇に御薬を供する儀式。一献に屠蘇、二献に白散、三献に度嶂散を献ずる（『江次第』・『建武』）。

春宮権大夫（とうぐうごんのだいぶ）　土御門雅長。弘安十年（一二八七）～正和五年（一三一六）。このとき権大納言。春宮は尊治親王（のちの後醍醐天皇）。二十七歳。『尊卑』三―五一一。『公補』永仁六～正和五。父は雅房。

母は左中将時経女。

正応二年（一二八九）正月、同四年三月、ともに大宮院の御給により昇叙。同六年正月、永仁二年（一二九四）正月、後宇多院の御給により昇叙。同三年三月、右中将。同四年四月、春宮権亮を兼ねる。同六年四月、非参議従三位。乾元元年（一三〇二）九月、参議。嘉元元年（一三〇三）八月、権中納言。徳治二年（一三〇七）十二月、中宮権大夫を兼ねる。延慶元年（一三〇八）九月、春宮権大夫に遷りこれを兼ねる。同年十二月、正二位。正和元年（一三一二）四月、権大納言。

節会　元日節会（がんじつのせちえ）のこと。元日に天皇が群臣に宴を賜う儀式。儀式の次第は、内弁が陣座に着いた後、外任奏、ついで諸司奏（御暦奏・氷様奏・腹赤奏）を奏上する。天皇が南殿（紫宸殿）に出御ののち、群臣は南庭に列立。内弁の合図によって一同昇殿し、謝座、謝酒、拝礼。そののち饗につき、三献の儀がある。一献で吉野国栖の歌舞、二献で御酒勅使、三献で立楽が行われる。次に内記・外記が宣命文と参列者の名簿を進上し、天皇に奏覧する。宣命使が宣命を読み、群臣は殿を下り、一同、禄を賜って拝舞、天皇還御となる。中田武司『元日節会　研究と資料』（おうふう、一九九四年）参照。

この年は神木在京（正月七日条の注釈参照）のため、元日節会の「国栖笛・立楽等」が停止された（『園太暦』康永四年〔一三四五〕四月七日条）。

施御簾　神木・神輿在京時の元日節会は簾を垂らす事例が多い。弘安五年（一二八二）、永仁三年（一二九五）、同四年、同五年、乾元二年（一三〇三）、延慶元年（一三〇八）、同三年の事例参照。中田武司『元日節会　研究と資料』（前掲）に各年の史料が掲載されている。

近仗（きんじょう）「こんじょう」とも。近衛次将（中・少将）を指す。

警蹕（けいひつ）　天皇の出入の時などに、下を向いて、「おお」「しし」などと言い、先払いをすること。

内弁（ないべん）　節会など宮廷内における重要儀式に際し、内裏承明門内において、式の進行を主導する官人。参会する大臣のうち上首の者がこれに当たったが（『江次第鈔』）、大臣不参の時は納言が行った（『西宮記』）。この日は土御門雅長がつとめた。

兀子（ごっし）「ごし」とも。腰掛の一種。長方形の板の四辺に脚をつけたもの。朝儀列席の官人が使用する。内弁云、未着宜陽殿兀子之以前可召云々。是家之様云々。太以不審事也『建武』によると、諸司奏→主上、南殿に出御→主上、御帳内の椅子に着く→近仗警蹕→内弁、陣の座を立ち、宜陽殿の兀子に着く→掌侍、召の由を仰す→内弁、南殿に昇殿着座→開門、という次第となっている（『江次第』・『三節会次第』も参照）。本日条の召と着座の故実については未詳。この日、近仗警蹕が無かったことと関係するか。花園は、土御門雅長の発言について不審を抱いており、正月七日条・十二日条にも関係記事がある。

幸別殿　別殿行幸のこと。別殿とは、内裏や貴族の邸宅において、中心的な殿舎に対して離れた場所に建てられたり、予備的に設けられたりした殿舎。内裏では清涼殿を本殿とし、天皇が方違のために内裏の他の諸殿舎に行幸した。『徒然草』一七八段および安良岡康作『徒然草全注釈　下』補注一二九（角川書店、一九六八年）参照。

毎日拝　天皇が毎朝、清涼殿の石灰壇で、神宮・内侍所などを拝する儀（『禁秘抄』上〔恒例毎日次第〕・『日中行事』）。

念誦（ねんじゅ）「ねんず」とも。仏語（梵語 japa の訳）。仏の加護を祈り、経文や仏の名号または真言などを口に唱えること。密教では、念は心、誦は口のはたらきであるが、広く身・口・意にわたる三密の行と解する。念仏誦経。『花園』ではこの日が初見。正月六日条の注釈参照。

〔二日、癸巳、〕晴。戌刻、供二御薬一如レ例。

【訓読】

晴る。戌の刻、御薬を供すること、例の如し。

【注釈】

供御薬　正月一日条の注釈参照。

〔三日、甲午、〕晴。未刻、供二御薬一如レ例。

【訓読】

晴る。未の刻、御薬を供すること、例の如し。

【注釈】

供御薬　正月一日条の注釈参照。

〔四日、乙未、〕

〔五日、丙申、〕

〔六日、丁酉、〕晴。今日、依レ為二吉日一始二念誦一。自二今日一毎日、如レ恒。是自二去年七月一毎日不レ闕。神事時許止レ之。神〔×■〕事幷労外更々不レ闕、毎日奉仕也。

【訓読】

晴る。今日、吉日たるに依り念誦を始む。今日より毎日、恒の如し。これ去ぬる年七月より毎日闕かず。神事の時ばかりこれを止む。神事幷に労の外は更々闕かず、毎日奉仕するなり。

【注釈】

念誦　正月一日条の注釈参照。

是自去年七月毎日不闕。神事時許止之。神事幷労外更々不闕、毎日奉仕也　花園の念誦は、正和二年（一三一三）正月一日条以後、度々見え、この年正月だけでも一・六・八・十五・十八・二十八の各日条に所見する。

花園は、幼年から毎月六斎の念誦（『花園』正和二年正月八日条）、正和元年七月から毎日の念誦をつとめている（『花園』には正和元年六月六日～八月十九日の記事がないので詳細は不明）。また、二間においても念誦をつとめた（『花園』正和二年三月十三日条・同十八日条・同二十三日条・同二十八日条・五月八日条・同十四日条・同十五日条裏書・同二十六日条・六月二十八日条・十二月十三日条・同三年二月二十四日条・三月二十二日条・同六年正月十四日条・文保元年〔一三一七〕四月二十七日条）。

これらの念誦は、神事や病のさいは止められたが（『花園』正和二年正月八日条・四月九日条）、花園は神事中の仏事を憚らず、念誦を行うこともあった（『花園』正和二年三月一日条）。念誦の増加と軌を一にして、花園は、正和元年八月十五日から、毎月十五日と晦日に『梵網経』の奉読を行ってい

る。これについては、正月十五日条・同二十九日条の注釈参照。

なお、順徳天皇の『禁秘抄』上〔仏事次第〕に、

「殊御願日々、可有御精進。凡六斎日・十八日・御本命日、必可有御精進。他所善事等、又同不可有懈怠。臨時事、可随御意事也」とあり、『禁秘抄』下〔御祈〕に「御読経二間」とある。

〔七日、戊戌、〕晴。*今日節会、入レ夜始。依二神木事一也、態入レ夜也。内弁春宮権大夫（土御門雅長）也。

元日節会之時所申之未着宜陽殿以前俊言（藤原）語申云、今夜、内弁申云、元日節会之時、未レ着二陣宜陽殿之兀子一以前可レ召云々。不然此事、職事（藤原俊言）辟〔僻〕案也。着二宜陽殿兀子一之後、三息〔×■〕之後可レ召云々。然後未着兀子之以前早速内侍■未着二兀子一以前非レ可レ召云々。所詮早速可レ召之由、申レ之歟。仍未着兀子以前■■■内侍云々

今夜義〔儀〕、如レ例。但止二国栖・立楽一也。又予不〔×■〕レ出二帳中座一、於二簾中一見二物之一。御装束、如二先日一。

「内弁申状、太不レ可レ然歟。内侍召後、三息後漸座也。而思違如レ此申歟。召之遅速、内弁豈為二私進止一哉。」

「七日、在輔卿（菅原）始候二読書一。漢書二。」

【訓読】

晴る。今日の節会、夜に入り始む。神木の事に依り、わざと夜に入るなり。内弁春宮権大夫なり。俊言語り申して云はく、今夜、内弁申して云はく、元日節会の時、いまだ宜陽殿の兀子に着せざる以前に召すべしと云々。この事、職事の辟(辟)案なり。宜陽殿の兀子に着すの後、三息の後に召すべしと云々。兀子に着す以前に召すべきにあらずと云々。所詮早速召すべきの由、これを申すか。

今夜の義(儀)、例の如し。ただし国栖・立楽を止むるなり。また予帳中の座に出でず、簾中においてこれを見物す。御装束、先日の如し。

「(頭書)内弁の申状、はなはだ然るべからざるか。内侍召すの後、三息の後に漸く座すなり。しかるに思ひ違ひてかくの如く申すか。召の遅速、内弁あに私の進止たらんや。」

「(裏書)七日、在輔卿始めて読書に候す。漢書ニ。」

【注釈】

節会　白馬節会(あおうまのせちえ)を指す。正月七日に天皇が紫宸殿に出御し、群臣に賜宴し、左右馬寮の引く白馬を見る儀式。中田武司『白馬節会　研究と資料』（おうふう、一九九〇年）参照。

神木事　神木とは大和春日社において春日大明神の神体である鏡を榊（賢木）に斎いつけたもの。南都嗷訴の際にしばしば奉戴された。京では神木の動座や入洛があると廃朝となり、藤原氏氏人は謹慎した。

ここでは正和元年（一三一二）八月二十五日（『花園』・『続史愚抄』）以来の春日神木在京のことを指す。神木帰座は同二年八月十六日（『花園』）。応長元年（一三一一）六月頃から興福寺と多武峰の騒動が史料上に表れていた。事件の経過

は黒田智「勝軍地蔵と「日輪御影」」（同『中世肖像の文化史』ぺりかん社、二〇〇七年、三五二頁。初出二〇〇四年）参照。黒田氏の挙げる史料のほか、『神木御動坐（座）度々大乱類聚』にも関係記事あり。

花園は「南都衆徒、為抑留神木帰坐（座）、閇籠社頭幷金堂云々。……於今者、帰坐（座）無其期歟。驚歎之外無他心。是併依朕不徳者歟。可恐々々」（『花園』正和元年十二月三日条）と心中を吐露している。神木在京による行事の停止・省略は本日条以外にも多く確認できる。

春宮権大夫　土御門雅長。権大納言。正月一日条の注釈参照。

俊言　蔵人頭・右中将。正月一日条の注釈参照。

今夜、内弁申云……　正月一日条の注釈参照。

此事、職事辟（辟）案也　藤原俊言が「今から言うことは自分（職事＝蔵人頭）のかたよった考えにすぎませんが、宜陽殿の……」と謙遜表現を用いたことを、花園が直接話法として日記に記している。

国栖（くず）　白馬節会における国栖奏を指す。大和国吉野先住の国栖人が、大嘗祭や諸節会に参賀し、贄を奉じ歌笛を奏する儀をいう。院政期頃には官人が国栖奏を代勤した。

立楽（たちがく）　雅楽で、楽人が立ったままで管楽器を主体とした器楽を奏すること。立歌。

予不出帳中座　『園太暦』康永四年（一三四五）正月七日条に、神木在洛時の先例として「正和三（二）年元日出御　七日無出御　十六日出御」と見える。

内侍（ないし）　後宮十二司の一つ内侍司の職員である女房。尚侍・典侍・掌侍の総称であるが、平安中期以後は、掌侍が主に内侍司の職掌を担ったことから、もっぱら掌侍を指すようになった。花園に仕えた内侍については、松薗斉「中世女房の基礎的研究」（『愛知学院大学文学部紀要』三四、二〇〇四年、一九～二〇頁）に一覧がある。

在輔卿　菅原在輔。初名在行。宝治元年（一二四七）～元応二年（一三二〇）。花園の侍読。このとき式

部大輔。六十七歳。『尊卑』四-七〇。『公補』正安二～元応二。父は在公。

『御侍読次第』（『菅儒侍読臣之年譜』）に、「後二条院　正安三年正月廿六日、侍読。……／花園院延慶三年二月十五日、加侍読。于時従二位行式部大輔。／後醍醐院文保二年三月廿七日、被仰侍読。……」（／は改行）とあるように、後二条・花園・後醍醐三代の侍読を歴任し、これ以前に邦治親王（のちの後二条）の東宮学士をつとめた。正応元年（一二八八）十二月、大学頭。同三年二月、文章博士。正安二年（一三〇〇）、非参議従三位。嘉元元年（一三〇三）六月、刑部卿。同年十二月、式部大輔。徳治二年（一三〇七）正月、正三位。延慶二年（一三〇九）九月、従二位。正和五年（一三一六）十一月、正二位。以上の経歴は、永井晋『式部省補任』（八木書店、二〇〇八年、三一九～三二〇頁）参照。

『文選』の造詣深く、後二条天皇や虎関師錬にその秘説を講じたことが、『海蔵和尚紀年録』永仁二年（一二九四）条などに見える。同書に「蓋在輔為時名儒」とある。菅原家の文選学における在輔の位置については、住吉朋彦「本邦中世菅家文選学事捃拾」（『日本歴史』六五二、二〇〇二年）に詳しい。

『花園』には、侍読として花園の漢籍講読や連句の場に候している記事が多い。

漢書二　中国の歴史書。全百巻、のち百二十巻。後漢の班固著。高祖から平帝までの前漢の史実を紀伝体で記す。本紀二は「恵帝紀」（恵帝劉盈）。『花園』における『漢書』の所見は、本日条以外では、元亨四年（一三二四）九月十九日条裏書（後醍醐の討幕計画が六波羅に発覚した際に「漢書魏相伝曰……」とある）、正中元年（一三二四）十二月晦日条（「今年所学目録」に記載）、同二年十二月三十日条（同上）、元弘二年（一三三二）四月十七日条である。

一方、『後漢書』の所見は、応長元年（一三一一）四月二十日条「読後漢書帝紀一光武記上（紀）」、正和二年（一三一三）＊二月九日条「在輔卿候読書（後）漢書第八（紀）」、＊同十二日条、五月六日条頭書「……後漢書九巻読了」、七月二日条「後漢書十読之」、＊十一月三日条「後漢書第十読了」、正中元年十二月晦日条（「今年所学目録」の「外書」に記載）、正慶元年（一三三二）六月十七日条であり、応長・正和年間の記事には全て菅原在輔の祗候が確認できる。

以上の所見事例を勘案すると、本日条の講読漢籍は『後漢書』の可能性がある（同書の本紀二は、「顕宗孝明帝紀」〔明帝劉荘〕）。なお、所見事例の検出には酒井茂幸「『花園天皇宸記』書名索引」（『研究と資料』五四、二〇〇五年）を参照し、挙げられていない事例には＊を付した。

〔八日、己亥、〕精進。是毎月事。凡予自幼年（×六）毎月六斎、神事・病等外毎月六斎精進、念誦不レ闕レ之。

【訓読】

精進。これ毎月の事なり。およそ予幼年より毎月の六斎は、神事・病等の外、念誦これを闕かず。

【注釈】

精進（しょうじん）　仏語（梵語 vīrya の訳）。期間を定めて、言語・飲食を戒め、不浄を避けて潔斎する仏道修行。特に身を慎み、持戒清浄であるべき六ヶ日を指す。一般的には八日・十四日（十三日）・十五日（十四日）・二十三日・二十九日（二十八日）・三十

六斎　六斎日（ろくさいにち）のこと。仏教において、一ヶ月の内、

日（二十九日）（括弧内は小月の場合）。早く『雑令』に「凡月六斎日、公私皆断殺生」とされ、死刑の執行が避けられるなど、公私ともに殺生を避け精進すべき日とされ、『日中行事』にも「六斎日には、かならず御精進あるべし」とされている。『塵袋』第一「六斎八王」に「六斎日ヲバ、智度論ニ、悪鬼、人ノ命ヲ奪不吉ノ日也ト釈セリ。コレニヨリテ、ツヽシムデ功徳ヲ修シ、八戒ヲタモツベキナリ」と『大智度論』を引き、六斎日に精進すべき理由が述べられている。

『花園』正和二年正月における六斎日の精進・念誦の記事は、本日条及び十五・十八・二十八の各日条に見える。

念誦　正月一日・六日条の注釈参照。

〔九日、庚子、〕晴。政始也。上卿権中納言親房（北畠）。又今日、蜜々（密）連句。在輔卿已下祇候。俊範朝臣（藤原）始候二読書一。文選第九。又俊範朝臣献二十首題一。雲峯冬賦レ之。如法密儀也。不レ可レ及二披講一也。

【訓読】

晴る。政始なり。上卿権中納言親房。

また今日、蜜々（密）の連句なり。在輔卿已下祇候す。俊範朝臣始めて読書に候す。文選第九。

また俊範朝臣十首の題を献ず。雲峯の冬これを賦す。如法密儀なり。披講に及ぶべからざるなり。

【注釈】

政始（まつりごとはじめ）　外記庁の政始のこと。外記は、詔書を制作し、先例を上申することを役とする。その外記の詰める政庁を外記庁と言い、外記庁において行われる公卿聴政を外記政と言うが、その年始を「政

始」という。

外記政は平安中期には衰退するが、『公事根源』〔正月 外記政始〕に「外記ハ恒例・臨時ノ政事ヲトリ行官〔フ脱カ〕ナルニヨテ、正月ニハ、マツ当年ノ政ヲ行始ル心チ也」とされるように、政始のみは年中行事として後々も行われた。日は、『建武』に「九日なるべけれど、此頃は日を撰びてあり」とあり、もとは正月九日に行われたが、次第に御斎会の後、吉日を選んで行われるようになった。例えば、正和三年（一三一四）は十三日に行われている（『花園』同日条）。

上卿（しょうけい） 朝廷での政務や儀式を奉行する公卿。

権中納言親房 北畠親房。永仁元年（一二九三）～正平九年・文和三年（一三五四）。二十一歳。『尊卑』四-五一七。『公補』延慶元～元徳二。父は師重。母は入道左少将隆重女。

延慶元年（一三〇八）十一月、非参議・従三位。同三年三月、正三位、十二月、参議。翌応長元年七月、左兵衛督に任ぜられ、検非違使別当を兼ねる。同年十二月、権中納言。正和元年（一三一二）八月、従二位。同四年、祖父師親没し服喪、権中納言を辞す。同五年正月、正二位。後醍醐天皇即位の文保二年（一三一八）十二月に還任。元応元年（一三一九）八月、中納言。翌年十月、淳和院別当。元亨二年（一三二二）四月、父の服喪の後、右衛門督、検非違使別当を兼ねる。翌三年正月、権大納言。同年五月、奨学院別当。正中元年（一三二四）四月、大納言。元徳二年（一三三〇）九月、後醍醐より養育を任されていた世良親王の逝去により出家。法名宗玄、晩年に覚空に改める。

鎌倉幕府滅亡後、建武政権において重きをなし、義良親王（のちの後村上天皇）を奉じて子顕家とともに陸奥・多賀国府へ下向。足利尊氏の離反後は、主に奥州・東国で南朝のために奮闘した。延元元年・建武三年（一三三六）、従一位。親房の東国経営は成功を収めず、興国五年・康永三

年（一三四四）、常陸より吉野に還った。まもなく准大臣宣下。以後、後村上を補佐。南朝が京都を回復した正平一統のさい、准三宮宣下。正平九年四月十七日に賀名生で薨じる（『常楽記』）。『職原抄』・『神皇正統記』など多数の著作がある。

南朝の忠臣としてよく知られるが、現任公卿期の前半は花園の治世に当り、本日条のように上卿などを多く務めている。当時の親房の事跡については、久保田収「北畠親房公年譜」（平泉澄監修『増補　北畠親房公の研究』皇學館大学出版部、一九七五年。初版一九五四年）、我妻建治「北畠親房の前半生」（同『神皇正統記論考』吉川弘文館、一九八一年。初出一九七三年）に詳しい。

連句（れんぐ）　「聯句」とも。連歌のように、複数の作者が同一の場で五言、又は七言の漢詩句を継いでゆく詩形態。平安期から鎌倉期にかけて、貴族の古記録に多く見える連句は、漢詩文制作のための修練という性格が強く、花園も後に量仁親王（のちの光厳天皇）の「稽古」のため「百日連句」を行わせている（『花園』元亨元年〔一三二一〕八月二十二日条）。同時期の完全な作例は残存しないが、『江談抄』第六に七言一聯、五言十三聯が残され、『王沢不渇抄』にも作例と関連記述がある。連句については、能勢朝次『聯句と連歌』（『能勢朝次著作集　七　連歌研究』思文閣出版、一九八二年。初版一九五〇年）に詳しい。

正和二年（一三一三）中の『花園』では、本日条のほか、二月九日～十五日、三月十七日・二十三日・三十日、四月二十日・二十八日、五月三日・六日～十日・十七日・二十七日、六月三日・十三日・二十五日、七月二十二日、八月三日・六日、九月六日・九日、十月十一日・十六日の各日条に連句が行われたことが見えている。本日条のように読書や談義の際や、詩会と共に行われることが多い。

在輔卿　正月七日条の注釈参照。

俊範朝臣　藤原俊範。初名伊範、清範。？～嘉暦二年（一三二七）。このとき刑部卿。花園の東宮学士、侍読。『尊卑』二―四六九。『公補』正和五～嘉暦二。父は明範。

正応二年（一二八七）二月、学問料。同四年五月、文章得業生。正安元年（一二九九）十二月、大内記。嘉元元年（一三〇二）八月、東宮学士。同二年八月、東宮権大進。延慶二年（一三〇九）十二月、大蔵卿。応長元年（一三一一）七月、内御書所別当。同年八月、刑部卿。同二年二月、正四位下。正和元年（一三一二）十月、右京大夫。同五年正月、非参議従三位。正中元年（一三二四）正月、正三位。以上の経歴は、永井晋『式部省補任』（正月七日条の注釈前掲、四五九～四六〇頁）参照。

『花園』では、応長元年六月十三日、詩会の題者となっているが、漢籍講読に参じたのは本日条が初見。以後、漢籍講読や詩会、連句の場にたびたび参じており、『花園』正和二年十月二日条には、花園に『文選』第十を授け終えたことが見える。

文選第九　『文選』は中国の詩文集。原三十巻。梁の昭明太子蕭統の撰。周末から梁初までに作られた詩文約八百篇を収める。隋唐以来その影響は大きく、唐代の李善注本（六十巻）など多くの注釈書が作られた。第九は「賦」の内「論文」・「音楽」を収める。

日本にも早くに渡来、尊重され、聖徳太子の『十七条憲法』にその影響がうかがえる。奈良・平安期の文芸に果たした役割も大きく、漢詩文はもちろんこと、『枕草子』一九七段にも「文は文集。文選、新賦」と『白氏文集』とともに挙げられている。鎌倉期においては、文芸への影響は比較的弱まるが、貴族層の基礎教養として重んじられ、後宇多院による大覚寺僧への『御手印遺告』にも、童子の学習すべき一書として見えている。

『花園』における『文選』の所見記事は、本日

条の他、＊正和二年（一三一三）十月二日条「俊範朝臣授文選第十了」、元亨三年（一三二三）十二月二十九日条「此間見文選与宇治左府記」、＊同四年正月三日条「今日見文選・宇治左府記等」、同四日条「読注文選一巻余」、同五日条「読注文選之次……」、＊同六日条「今日見文選」、正中元年（一三二四）十二月三十日条「凡所読経書目録」の「外書」に「文選」と見える（酒井茂幸「『花園天皇宸記』書名索引」〔正月七日条の注釈前掲〕を参照し、挙げられていない事例には＊を付した）。特に、元亨四年正月五日条では、班彪（叔皮）の「王命論」についての疑問を記しており注目される。

十首題　連句の後に行われた詩会の題。

雲峯冬　花園が賦した詩の題。先の「十首題」のうちの一つ。

如法（にょほう）密儀　「如法」の原義は、定められた法・法式通りにすること。のちに、文字通り、まったく、ちょうど、などの意味を持つ副詞的な用法が生じた。とくに、鎌倉時代に入ると、形容動詞や形容詞を修飾する用例が現れ、たいそう、ひどく、すっかり、などの意味の副詞として用いられるようになる。その他にも、いつものとおり、型どおりのさま、尋常、などの意味もある。

本日条の「如法密儀」の意味は捉えにくいが、『花園』正和三年（一三一四）閏三月十六日条に、「密々詠和哥。神輿・神木等御在京之間、如法密々為練習也」とある用例が参考となる。ここでは、八幡神輿・春日神木の在京を憚ってひそかに練習のため和歌を詠じており、「如法」は、まったく、の意味がふさわしい。本日条の詩会も、春日神木の在京中に行われたものであり、したがって、「如法密儀」は、「（神木在京を憚って）まったく密儀に」と理解するのが適当であろう。

なお、「如法」の意味・用法については、小山田与清『松屋筆記』九一–四下〔如法・如法者〕、斎木一馬「記録語の例解」（『斎木一馬著作集　一　古

記録の研究 上』吉川弘文館、一九八九年、三〇一頁。初出一九七〇年）、原卓志「「如法」の意味・用法について」（『訓点語と訓点資料』一〇八、二〇〇二年）、堀畑正臣「『明月記』に見える「記録語」（その二）」（『明月記研究』八、二〇〇三年、二一一～二一二頁）参照。

披講（ひこう）　詩会、歌会などにおいて、提出された詩及び和歌を講師等が読み上げること。詩の披講については、青柳隆志「詩披講考」（『東京成徳国文』二六、二〇〇三年）に詳しい。

〔十日、辛丑、〕晴。

【訓読】
晴る。

〔十一日、壬寅、〕晴。

【訓読】
晴る。

〔十二日、癸卯、〕天晴。関白（鷹司冬平）参雑談。其次内弁事云々。物語之次〔×間〕、先日雅長（土御門）卿事、相尋之処、

於レ召者、自レ上所レ被レ召也。何自計二遅速一哉云々。実以於レ召者、不レ可レ任二雅意一歟。

【訓読】

天晴る。関白参り雑談す。その次いで内弁の事云々す。物語の次いで、先日の雅長卿の事、相尋ぬるのところ、召においては、上より召さるる所なり。何ぞ自ら遅速を計らんやと云々。実に以て召においては、雅意に任すべからざるか。

【注釈】

関白　鷹司冬平。建治元年（一二七五）～嘉暦二年（一三二七）。三十九歳。『尊卑』一-七八。『公補』弘安八～嘉暦二。父は関白基忠。母は権中納言近衛経平女。叔父兼忠の猶子となる。

弘安七年（一二八四）二月、叙爵、禁色勅許。同年三月、右少将、六月、右中将。同八年三月、非参議従三位。同九年正月、正三位。正応元年（一二八八）十一月、権中納言、従二位。同二年四月、春宮権大夫を兼ねる。同三年正月、正二位。同年十一月、権大納言。永仁六年（一二九八）五月、左大将を兼ねる。正安元年（一二九九）四月、内大臣。同三年正月、従一位。乾元元年（一三〇二）十一月、右大臣。嘉元三年（一三〇五）閏十二月、左大臣。徳治元年（一三〇六）十二月、皇太子傅を兼ねる。延慶元年（一三〇八）十一月、摂政・氏長者。同三年十二月、花園の元服加冠のため、太政大臣となる。同四年三月、関白。その後さらに、関白・氏長者に二度就いたが、在職中の嘉暦二年正月十八日（十九日とも）に没す（『常楽記』）。後称（照）念院摂政と号す。以上の経歴は、荒川玲子・詫間直樹・米田雄介『新摂関家伝　第一』（続群書類従完成会、一九九六年、一三五～一三九頁）

参照。

伏見院の信任篤く、伏見は後伏見院に対し「向後勅撰あらば、永福門院と鷹司（冬平）前関白とに可被申合」と述べたことが『井蛙抄』六に見える。日記に『冬平公記（後称念院関白記）』、著書に『後称念院装束抄』がある。

雑談（ぞうたん）　とりとめのない話。世間話。雑話。

其次内弁事云々　正月一日条の注釈参照。

雅長卿　土御門雅長。正月一日条の注釈参照。

雅意（がい）　我意。自分の考えを押し通そうとする心。わがまま。佐藤喜代治『日本の漢語』（角川書店、一九七九年、二七一～二七三頁）参照。

〔十三日、甲辰、〕晴。申刻〔×未〕許、天日辺雲有レ如レ虹者。然而又非レ虹、又非レ雲。〔×或謂之紫雲云々〕然而又非紫雲是変異歟。後聞、変異云々。然而次日雨降之間消云々。今日、精進。毎月事也。依二虚空蔵縁日一也。

「後日聞、変異云々。」〔＊＊裏書〕所謂暈也。云暉云暈

但三日中雨降者、無二別事一云々。然而翌日〔×明〕雨降之間、即消歟。大底変異、三日之中、大風・大雨等之時非レ変云々。」

【訓読】

晴る。申の刻ばかり、日の辺りの雲に虹の如きもの有り。しかれどもまた虹にあらず、また雲にあらず。

変異か。後に聞く、変異と云々。しかれども次の日に雨降るの間消ゆと云々。

今日、精進す。毎月の事なり。虚空蔵の縁日に依るなり。

「後日聞く、変異と云々。いはゆる暈也。(裏書)

ただし三日の中に雨降らば、別事無しと云々。しかれども翌日雨降るの間、すなはち消ゆるか。大底の変異、三日の中に、大風・大雨等の時は変にあらずと云々。」

【注釈】

虹　白気、赤気、蜺などとも表記される。古来虹が出現した際には、その吉凶が陰陽寮において卜定された。禁中で虹が立った際には奉幣・読経・物忌合が行われる一方、虹が出現した場所に市を設ける民間習俗もあった。

変異　不吉の予兆とされる異常現象。怪異、災異。その範疇は日蝕・月蝕・流星などの天文変異をはじめ、地震・噴火などの自然災害や、冬季和暖など時令上の異変、殿舎・陵墓の鳴動、虹立、諸社の神事違例など多岐にわたる。変異が発生すると、天下兵乱、大臣逆謀、百姓不安などを惹起すると考えられた。これは天文変異を王政の不徳のあらわれとみる中国の天人相関説や、護国仏典の災異説から影響をうけた。日本では神祇官・陰陽寮の二つを軸に変異奏上の諸類型が整備された。

天文変異を発見した際、陰陽寮で変異の具体的状況とその吉凶を勘録した奏書が密封され、天皇に奏上する。正和二年（一三一三）十月七日の天文変異の奏上では、封の上に関白近衛家平が自身の片名「家」の字を書いている。同月九日には、陰陽頭の安倍長親が、蔵人の藤原永広を介して奏上している（以上『花園』）。少し後には前天文博士である土御門泰世が変異勘文を奏上している（『花園』元亨四年〔一三二四〕十月十五日条・正中二

年〔一三二五〕十一月六日条・同年十二月十六日条）。

次日雨降之間消云々　宝治二年（一二四八）閏十二月十六日、「重暈」が発生した際、天文博士安倍晴嗣がこれを「白虹」と判断するが、その他の者はこれを否定し、翌日の降雨により変が消えた事例がある（『岡屋関白記』）。

また、この時の「延応日暈之時沙汰文書等、進院」という記事に関して、『百練抄』延応元年（一二三九）二月十一日条に「今日巳時有暈。司天輩或奏文暈之由、或申白虹之由」と関係記事がみられる。同じく『吾妻鏡』同年三月五日条によると、天文密奏の内容が「重暈」「交暈」「白虹貫日」と一致せず、大蔵卿菅原為長は『後漢書』を引き、これを「暈即虹也。大略白虹」と判じて勘状を進めている。

精進　正月八日条の注釈参照。

虚空蔵（こくうぞう）　虚空蔵菩薩。無量の智恵と福徳を衆生に与え救済する菩薩。胎蔵界曼荼羅では虚空蔵院の主尊にあたり、右手に智慧をあらわす剣、左手に福徳をあらわす宝珠の蓮華をもつ。真言密教では記憶力に関わる自然智に利益があるとされ、求聞持法の本尊とされる。

花園は、幼少期より毎月十三日の虚空蔵縁日に精進を行っていた（『花園』正和二年四月十三日条）。

縁日（えんにち）　有縁の日、結縁の日の略称。人々が特定の神仏に参詣して縁を結べば格別の霊験があるといわれる日。月の特定の日を神仏に配することが平安末期ごろからみられ、縁日詣の信仰風俗が起こり、寺社参詣の発達と共に門前に市が立つなど、室町期以降普及した。

暈（かさ）　白虹とも称す。日月の周辺に発生する淡光の雲気。気象学でいう大気光学現象の一種、ハロー現象。太陽の周囲にできるものは日暈、月の周囲にできるものは月暈とよぶ。雲を形成する氷晶がプリズムとなり、日光・月光がそこを通りぬける際に屈折することで発生する。古代中国では、燕国

太子丹の股肱である荊軻が、始皇帝暗殺を企てた際、白虹が日輪を貫き、暗殺成功を確信させたという、『史記』鄒陽列伝の故事が有名。日本でも『平家物語』・『平治物語』などに、『史記』の影響がみられる。『民経記』建長元年（一二四九）三月十八日条も「白虹事」を伝え、閑院内裏炎上とあわせ、建長改元の一因をなした。

なお、本文の「又非雲」という部分、当初は「或謂之紫雲云々」と書かれた。これは紫雲が往生の際の奇瑞であることから訂正されたと思われる。紫雲については、千々和到「仕草と作法」（『日本の社会史　八　生活感覚と社会』岩波書店、一九八七年）参照。

〔十四日、乙巳、〕陰（×晴）雨降。加持香水之儀、如レ例。但今年不レ被レ行二御斎会一之間、無二内論義事一。只加持香水許也。阿闍梨能助僧正也。又同人今夜初参二二間一也。

【訓読】

陰り雨降る。加持香水の儀、例の如し。ただし今年は御斎会を行はれざるの間、内論義の事無し。ただ加持香水ばかりなり。阿闍梨能助僧正なり。また同人今夜初めて二間に参るなり。

【注釈】

加持香水（かじこうずい）　密教で、修法の時に浄めに注ぐ香水を、前もって浄化し、神聖なものとするための祈り。また、その香水。ここでは、後七日御修法（宮中真言院で正月八日から七日間、玉体安穏のために行なう修法）において加持した香水を、結願の後に内裏清涼殿に運んで机上に備え、大阿闍梨（東寺長

者）が五宝五鈷・水精念珠を持ちつつ散杖を以て玉体に灌ぎ加持する儀式をいう（『御質抄』末・『建武』）。その様子は『年中行事絵巻』に描かれている。この時の加持香水は、能助が勤めた。

御斎会（ごさいえ）　「みさいえ」とも。正月八日より十四日までの七日間、大極殿（のちには清涼殿）で国家護持・五穀成就の祈願をした法会。南京三会の一つ。衆僧を召して斎食を設け、金光明最勝王経を講じさせた（『西宮記』・『江次第』・『建武』）。奈良時代中期に始まり、平安時代には重要な儀式となったが、室町時代にとだえた。その様子は『年中行事絵巻』に描かれている。御斎講とも称される。

「真言院後七日御修法請僧交名并裏書続紙」（『東寺百合文書』ろ函三）によると、御斎会の中止は神木在京によるものであった。神木在京によって御斎会が停止された例としては、これ以前に弘安五年（一二八二）・延慶元年（一三〇八）がある（『師守記』暦応三年〔一三四〇〕正月十三日条所引「大外記中原師右請文」）。

内論義（うちろんぎ）　「ないろんぎ」とも。殿上の内論義のこと。内は内裏を意味する。御斎会の結願の日である十四日、諸宗の学僧の中から問者と講師を撰んで、『金光明最勝王経』の論難問答を行い、天皇がそれを傍聴した。弘仁四年（八一三）正月に行われたのが最初で、以後恒例の行事となった（『濫觴抄』下）。殿上論義とも称された。

能助僧正　弘安元年（一二七八）～元亨四年（一三二四）。真言僧（広沢流）。このとき法印僧正・東寺一長者。三十六歳。『尊卑』一―一八〇。父は徳大寺入道太政大臣公孝。仁和寺御室性仁法親王の付法（『真言付法法脈仁和寺』・『本朝伝法灌頂師資相承血脈』）。仁和寺菩提院院主であるが、院の管領は真光院僧正禅助により沙汰されていた。

正応五年（一二九二）二月、法眼。永仁二年（一二九四）正月、権少僧都。同六年四月、権大僧都。正安二年（一三〇〇）九月、法印。嘉元三年

（一三〇五）三月、権僧正。延慶元年（一三〇八）正月、東寺四長者に加任、延慶二年（一三〇九）九月、僧正。正和二年（一三一三）正月、東寺一長者（寺務）・法務に任ぜられ、花園の護持僧になる。同年四月、大僧正。六月に辞す。同四年十月、寺務を辞す。元亨四年五月二日（三日とも）に入滅。以上の経歴は、『東寺長者補任』・『仁和寺諸院家記（恵山書写本）』上〔菩提院〕による。なお、『門葉記』五三〔長日如意輪法五・護持僧補任〕は、花園の護持僧に能助の名を欠く。

能助は、仁和寺宮庁の房官として活動し、とくに、正安四年四月十日に仁和寺入道親王庁から河内金剛寺に下された下文に署名している（「仁和寺入道性仁親王庁下文」〔『金剛寺文書』〕）。延慶四年の広義門院の御産御祈のさい、御室寛性法親王は、真光院禅助に対して、祈祷の人員に漏れた能助を推薦している（『広義門院御産愚記（公衡公記）』延慶四年二月二十三日条所載「寛性法親王書状」）。また、東寺長者としての活動も確認できる（「後伏見上皇院宣」〔正和四年五月二十日付、『東寺百合文書』ゐ函一一〕・「東寺長者能助挙状案」〔同年十月二日付、『東寺百合文書』な函二〇〕など）。

能助は、正月六日に東寺一長者に任ぜられ、護持僧の宣下を受けた。能助はこれについて「国家之忠勤、門跡之眉目也」という感懐を漏らしている。能助は、八日より後七日御修法を始行し、結願の十四日に二条富小路内裏において、花園に加持香水を奉仕した。神木在京のため、綱所を召し具さず東寺の寺官のみを引き連れただけであり、「毎事存省略之儀」ずる状況であったという（真言院後七日御修法請僧交名并裏書続紙」〔『東寺百合文書』ろ函三〕）。

阿闍梨（あじゃり）　仏語（梵語 ācārya の訳）。弟子を教授し、その軌範となる高徳の師の意。小乗・大乗・密教などで種々の別がある。ここでは後七日御修法の導師を勤める大阿闍梨を指す。

二間（ふたま）　内裏の清涼殿の東廂に設けられた、柱間が二つの長さに奥行き一間の部屋。東隣に天皇の寝所である夜御殿がある。中宮の上局として用いられ、蔵人が宿直した。古く仁寿殿で行われていた十八日観音供が院政期にはここで行われ、また天皇の持仏である観音像が安置された。院政期以後、東寺・山門・寺門の護持僧が夜居し、三壇御修法を修した（『河海抄』一〔桐壺〕・『侍中群要』四〔上宿事〕・『中右記』嘉保三年（一〇九六）正月十八日条）。

　このとき、能助は、護持僧として始めて二間に参じた。護持僧の二間における役割については、湯之上隆「護持僧の成立と歴史的背景」（同『日本中世の政治権力と仏教』思文閣出版、二〇〇一年。初出一九八一年）に詳しい。

（東寺―普賢延命法、山門―如意輪法、寺門―不動法）

〔十五日、丙午、〕晴。今朝聞、去夜、於二賀茂社一有二喧嘩事一云々。社司等及二刃傷一云々。当座氏人一人死云々。尤為二珍事一。今夜、玄輝門院（藤原愔子）御幸。内々儀也今日、精進・念誦。梵網経、如レ恒読レ之。

【訓読】

晴る。今朝聞く、去ぬる夜、賀茂社において喧嘩の事有りと云々。社司等刃傷に及ぶと云々。当座の氏人一人死すと云々。もっとも珍事たり。

今夜、玄輝門院御幸す。

今日、精進・念誦す。梵網経、恒の如くこれを読む。

【注釈】

賀茂社　ここでは賀茂別雷神社（かもわけいかずちじんじゃ）（上賀茂神社、略称上社）を指す。山城国愛宕郡。賀茂川の左岸沿いに位置する（現在京都市北区上賀茂本山）。祭神は賀茂別雷命。賀茂御祖神社（下賀茂神社、略称下社）とともに二十二社の一つに列せられ、山城国一宮として重ぜられた。

喧嘩事　正月十五日の払暁、賀茂別雷神社の若宮御粥御戸開の神事において起きた事件。氏人の弥一大夫祐憲が片岡祝基久を打擲した上、社司二人を刃傷し氏人一人を殺害した。その発端は、前日十四日に行われた御棚会神事の際、祐憲と基久が口論に及び、祐憲がその恥をそそごうとしたためという。祐憲は社頭よりかき出されて神職を解かれ、検非違使庁の下部によって禁獄された。刃傷の際の血が若宮の瑞垣や大床下の広板などに流れ満ちたが、社司の評議の結果、削り去られ、神事は通例どおり執り行われた。

この事件をうけて、朝廷では、三月十一日に軒廊御卜を行い、四月十日に賀茂社に奉幣使壬生雅康を発遣した。事件の経緯とその後の処置については、『社務補任記』および『師守記』貞治二年（一三六三）二月十五日条所引「大外記中原師茂勘状」参照。

なお、柳原紀光『続史愚抄』正和二年正月十五日条には、「賀茂社記・花園院宸記」に基づいてこの時の闘諍事件に関する記事を立てているが、須磨千頴「賀茂別雷神社「社務補任記」」（『賀茂文化研究』二、一九九三年）の「解題」によれば、「賀茂社記」は、『社務補任記』と同一あるいはそれに近いものと考えて間違いないようである。社司等及刃傷云々。当座氏人一人死云々　『社務補任記』によれば、弥一大夫祐憲は、新宮祝惟久・若宮禰宜教久に切りかかり二人を負傷させ、さらに太田禰宜定久に切りかかろうとしたところ、定

久の家礼の氏人である宝代大夫幸経が代わりに殺害された。

玄輝門院　藤原愔子。寛元四年（一二四六）～元徳元年（一三二九）。後深草天皇の妃。六十八歳。『尊卑』一－一六八。父は左大臣洞院実雄。母は権大納言四条隆房の女蔵（あるいは臧）子。

後深草天皇の後宮に出仕し、東御方と称した。伏見天皇・性仁入道親王・久子内親王らを生む。弘安三年（一二八〇）正月八日、従三位。正応元年（一二八八）十二月十六日、准三后。同日、院号宣下があり玄輝門院と称す。同四年八月二十五日、勝宝院道耀僧正について出家受戒し、法名を自性智と号す（『女院御出家部類記』）。元徳元年八月三十日、八十四歳で亡くなる。

浄土宗に対する信仰あつく、野宮尼寺長老尊覚や西山派の本道上人らを召して、念仏の法文を談ぜしめ浄土曼荼羅を説かしめた。これについては、寺崎修一「花園上皇の仏教思想」（日本文化研究会編『日本精神研究　八　日本仏教』東洋書院、一九三五年、二三～二六頁）、岩佐美代子「花園天皇宸記の「女院」」（『日本歴史』六三九、二〇〇一年、七六頁）参照。

また、記憶力にすぐれ、新造なった二条富小路内裏を歴覧したさい、前代の閑院内裏の故実を述べて、御調度や建物の形式の不都合な点を指摘したことが、『花園』文保元年（一三一七）四月二十六日条、『徒然草』三三段に見える。

『花園』には、玄輝門院の御所衣笠殿に後伏見院や花園が御幸した記事が頻出する。

今日、精進・念踊　花園の精進・念誦については、正月六日条・八日条・十三日条の注釈参照。

梵網経（ぼんもうきょう）、如恒読之　『梵網経』は、正式には『梵網経盧舎那仏説菩薩心地戒品第十』。上下二巻から成る。後秦の鳩摩羅什の訳とされるが、現在では中国撰述の偽経と考えられている。上巻は菩薩の階位について、下巻は十重禁戒と四十八軽戒について詳説している。出家・在家を問わない菩薩戒

の性格をもち、「慈悲心」を強調する。石田瑞麿『仏典講座　梵網経』（大蔵出版、一九七一年）参照。

十重禁戒については、正月二十九日条の注釈参照。

花園は、正和元年（一三一二）八月十五日以来、所労・神事の日を除いて、毎月十五日と晦日に欠かさず『梵網経』十重禁を読誦した（『花園』正和二年正月二十九日・五月十五日条裏書）。寺崎修一「花園上皇の仏教思想」（前掲、二九頁）は、その背景として、この頃より頻繁に参内し花園に授戒した、如円上人（如縁房阿一、西大寺流律僧）の教誡を想定する。

〔十六日、丁未、〕晴。節会儀、如例。例。但略二国栖一立楽許也。舞姫如レ例。今夜、有二小除目一。又以二公什僧正一補二天台座主一宣下也。除目・座主宣下、皆以節会以後也。節会、及二卯刻一事了。

【訓読】

晴る。節会の儀、例の如し。ただし国栖を略し立楽ばかりなり。舞姫例の如し。

今夜、小除目有り。また公什僧正を以て天台座主に補するの宣下なり。除目・座主の宣下、皆以て節会以後なり。節会、卯の刻に及び事了んぬ。

【注釈】

節会儀　踏歌節会（とうかのせちえ）のこと。正月に宮廷で踏歌（地を踏み拍子を取って歌う舞踏）の歌舞を奏して祝う儀式。十四日または十五日に行われる男踏歌と、十六日に行われる女踏歌に分かれる（男踏歌は早く廃絶）。

天皇が紫宸殿に出御し、謝座・謝酒が行われ、

立楽が奏されたのち、舞姫が殿上の南庭より出て校書殿に並び、二行に丸く敷かれた筵道の上を三度回って踏歌し退出する（『西宮記』・『江次第』・『建武』）。その様子は『年中行事絵巻』に描かれている。

この時の節会では、花園は神木在京のために出御しなかった（『園太暦』康永四年〔一三四五〕正月七日条。なお、同記は正和二年を三年に誤る）。

但略国栖立楽許也　国栖・立楽については、正月七日条の注釈参照。

舞姫（まいひめ）如例　踏歌節会の舞姫は、内教坊・典侍・天皇の乳母・后宮より出された（『夕拝備急至要抄』上〔正月〕・『建武』）。神木在京の際の踏歌節会において舞姫が出された例としては、これ以前に弘安五年（一二八二）・延慶元年（一三〇八）がある（『師守記』暦応四年〔一三四一〕正月十六日条）。

小除目（こじもく）　臨時除目のこと。春の県召除目・秋の司召除目のほかに臨時に行なわれた小規模の除目。この日叙位も行われ、権右中弁平親時が正四位下に叙されている（『公補』正和四年〔一三一五〕条）。なお、この年の春秋の除目は、神木在京のため行われなかった（『叙位除目執筆抄』）。

公什僧正　暦仁元年（一二三八）～正和三年（一三一四）。天台僧（山門派）。このとき前大僧正法印。七十六歳。『尊卑』一－一二九は一条実隆男とするが、『東寺本天台座主記』〔第百四前大僧正公什〕には、「左少将公有朝臣子。兵部卿実隆卿為子」とあり、実は八条公有男で実隆の養子。般若院・裏築地と号す。般若院実増法印のもとに入室し、青蓮院宮尊助法親王に仕えた。

文応元年（一二六〇）六月、少僧都。弘安二年（一二七九）正月、尊助の譲りで法印に叙される。正応二年（一二八九）四月、祇園別当。正安二年（一三〇〇）、横川長吏。同年三月二十六日、六条殿長講堂において、後深草法皇に伝法灌頂を授け、翌日勧賞として法務大僧正に任ぜられ

た（『勘仲記』・『仙洞御灌頂記』）。持明院統の公什に対する帰依は篤く、同三年八月二十七日に東宮富仁親王（のちの花園）の護持僧に補され、徳治三年（一三〇八）の花園践祚の後も護持僧として仕え、重んぜられた。延慶三年（一三一〇）十月から同四年二月にかけて、広義門院の御産御祈として、如意輪法・烏瑟沙摩法・冥道供・如法仏眼法などを勤修した。

正和二年（一三一三）正月十六日、天台座主の宣下を受ける（第一〇四世）。同年十月十七日、伏見院の落飾に際して、戒師を勤める（『伏見院御落飾記』（岡本関白記））。翌三年五月、新日吉社において、神人と武士との間に起こった乱闘によって、社壇・神体に穢が及んだ。六月二日、東使長崎四郎左衛門が上洛し、翌日公什の所職改替と所領没収を奏聞した（『花園』同年六月一日・三日条）。これによって、公什は拝堂も遂げずに座主を退き、同年十一月二十日、「思死に入滅」した（『日吉社叡山行幸記』律）。弟子に行快・慈什がいる。以上、公什の経歴については、主に『華頂要略』三二〔門下伝　脇門跡四・般若院〕を参照。

補天台座主宣下（てんだいざす）　天台座主は、比叡山延暦寺の住持で、一門を統括する職。天長元年（八二四）六月に最澄の弟子義真が補任されたことに始まる。応長元年（一三一一）六月の第一〇三世覚雲法親王の辞任以後、座主職は空白の状況にあった。

この日の公什の座主宣下については、『座主宣下記』に詳しい。同記によれば、節会以後に座主宣下があり、上卿権中納言北畠親房が仗座において行った。職事少納言平仲定が宣命を花園に奏聞したが、比叡山に宣命を持参する少納言が未定のため、外記に預けられた。『東寺本天台座主記』〔第百四前大僧正公什〕によれば、二十六日、少納言平仲定が宣命の勅使として比叡山に登り、公什は二月一日に青蓮院の大成就院西廊において、宣命を受け取っている（『華頂要略』三二〔門下伝

脇門跡四・般若院）は、仲定登山の日を十六日とする）。

宣命の原文を『座主宣下記』より引用しておく（『鎌倉遺文』には脱漏）。

天皇我詔旨止、山中乃法師等尓白佐倍止宣勅命乎白久、前大僧正法印大和尚位公什者、年老臈高支上尓、慈覚大師乃門徒尓志天、真言秘密乃教習利、故是以座主止詔賜布事乎白佐倍止、宣勅命乎白、

正和二年正月十六日

〔十七日、戊申、〕晴。

【訓読】

晴る。

〔十八日、己酉、〕今日、精進・念誦。

【訓読】

今日、精進・念誦す。

【注釈】

精進・念誦　正月六日条・八日条・十三日条の注釈参照。

〔十九日、庚戌、〕

〔廿日、辛亥、〕

〔廿一日、壬子、〕

〔廿二日、癸丑、〕

〔廿三日、甲寅、〕

〔廿四日、乙卯、〕

〔廿五日、丙辰、〕

〔廿六日、丁巳、〕

〔廿七日、戊午、〕

〔廿八日　己未、〕今日、精進如レ恒。読経・念誦。此間無レ何懈怠不レ記。

【訓読】

今日、精進恒の如し。読経・念誦す。この間何と無く懈怠して記さず。

【注釈】

精進如恒。読経・念誦　正月六日条・八日条・十三日条の注釈参照。

懈怠（けだい）　なまけること。おこたること。怠慢。悪を断ち、善を修するに当って力を尽くさない（仏語〔梵語 kausīdya の訳〕）の意もある。精進に対していう。

〔廿九日　庚申、〕七瀬等祓。毎月梵網経、如レ例読レ之。凡去年自レ受二十戒一、毎月十五日・晦日、十重禁読レ之。更不二懈怠一所労・神事、仍除レ之。〔×外也〕

【訓読】

七瀬等の祓。

毎月の梵網経、例の如くこれを読む。およそ去ぬる年十戒を受けしより、毎月十五日・晦日は、十重禁これを読む。さらに懈怠せず。所労・神事、すなはちこれを除く。

【注釈】

七瀬等祓（ななせなどのはらえ）　毎月、罪穢を祓うために行われた陰陽道の行事。陰陽師が人形（撫物）を折櫃に入れて天皇に奉り、天皇はこれに息をふきかけ、身を撫でて罪・穢をなすりつけ、再び折櫃に入れて台盤所の西御簾の下に置く。侍臣がこれを持って七瀬の河原に向かい水に流す（『禁秘抄』上〔毎月事〕・『日中行事』）。

七瀬とは、川合・一条・土御門・近衛・中御門・大炊御門・二条末の七所であり、これを「洛中七瀬」と呼んだ（『河海抄』九〔乙女〕）。後冷泉天皇在位期には、隔月に耳敏川・川合・東滝・松崎・石影・西滝・大井川といった洛外でも行われるようになり、これを「霊所七瀬の御祓」といった（『公事根源』〔正月　七瀬御祓〕）。

梵網経　『梵網経』については、正月十五日条の注釈参照。

凡去年自受十戒（じっかい）　花園は正和元年（一三一二）に十六歳で受戒した（月日は不明）。

十重禁　十重禁戒（じゅうじゅうきんかい）のこと。仏道修行の上で、菩薩の守るべき十の重要な戒律。顕教では、『梵網経』に説く、殺・盗・婬・妄語・㗲酒・説四衆過・自讃毀他・慳惜加毀・瞋心不受悔・謗三宝の十戒のこと。

花園は、前年八月十五日から、所労・神事を除いて毎月十五日と晦日に欠かさず『梵網経』十重禁を読んだ。これについては、正月十五日条の注釈参照。

懈怠　正月二十八日条の注釈参照。

執筆者一覧（五十音順）

清水大介　花園大学教授

千坂英俊　中央大学大学院

野口善敬　花園大学教授

堀川貴司　鶴見大学教授

本多道隆　妙心寺派梅松院副住職・花園大学国際禅学研究所客員研究員

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　觀潮　廈門大学副教授

花園天皇日記研究会

花園大学国際禅学研究所論叢　第四号

二〇〇九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

〒六〇四―八四五六　京都市中京区西ノ京壷ノ内町八―一
花園大学内
電　話　〇七五―八二三―〇五八五
ＦＡＸ　〇七五―八一一―九六六四

印　刷　河北印刷株式会社