

花園大学国際禅学研究所

論叢

第五号



禅宗上堂図 (<http://zen.hanazono.ac.jp/zooma/jodozu/index.html>)  
個人蔵・撮影 掘出恒夫

# 目次

「禪宗上堂図」に見える茶具について	芳澤勝弘	1
付・大徳寺蔵「五百羅漢図」に見える茶具		
白隠墨跡和歌考②	千坂英俊	33
〔東坡詩聞書〕 解題と翻刻	堀川貴司	55
臨濟宗五山派・美濃正法寺の興亡史	横山住雄	83
宋濂思想に於ける仏教の位置	森宏之	123
『五燈会元』『釈迦牟尼仏』章を読む(二)	本多道隆	151
隠元隆琦の寺院住持について	林観潮	189
西谷啓治における真の自己	清水大介	213
―長沙景岑の偈頌の解釈		
『花園天皇日記(花園院宸記)』正和二年二月記(一)	花園天皇日記研究会	249
―訓読と注釈―		

執筆者一覧	291
「研究報告」敦煌写本へ悉曇章の類の特異性	(11)
― 『禪門悉談章』のケース―	小林 圓 照
D. T. Suzuki's "The Relation of Religion and the State"	Thomas Kirchner
(1)	(1)

## 「禪宗上堂図」に見える茶具について

付・大徳寺蔵「五百羅漢図」に見える茶具

芳澤勝弘

この絵は、平成十九年十月十三日から十一月二十五日まで、神奈川県立歴史博物館で開催された「宋元仏画」展で初めて紹介された新出資料である。タイトルは「上堂図」とある。井出誠之輔氏の解説が付されており、「南宋から元時代頃の中国における禪宗寺院の日常を描く、きわめて珍しい作品である」とする<sup>1)</sup>。また、梅澤恵氏も「南宋から元時代に制作されたもの」としている<sup>2)</sup>。その内容は明らかに、禪宗寺院の法堂において、これから始まるうとして行っている儀式のさまを描いたものと思われるので、私に「禪宗上堂図」と称することにする。

全体として、どのような儀式を行なっているのであろうか。最上部には、禪院での諸行事を大衆に知らせるための告知板である「牌」がかかっている。右から左へ、入室、告香、陞座、坐禪、小参、煎点という六種の牌であるが、この牌と描かれている行事とは直接には関係はないであろう。これらの牌は、それぞれ所定の位地に掛けて行事を告知するものであり、掛ける場所は、それぞれの内容目的によって異なるのであって、このように一度に羅列して告知の用をなすことはない。たとえば、「入室牌」は、師家の室内に入って

参禅を行なうことを知らせる告知板であり、『敕修清規』の入室に、「開堂の時に遇わば、粥前に、侍者、客頭行者をして、僧堂の前、諸寮に入室牌を掛けしむ」とあるように、僧堂の前に掛けられる、という按配である。

現代でも京都の禅院では、法堂に数種類の牌が掛けられていることがあるが、それと同じように、用いられない時に法堂の壁に掛けて保管されているだけの状態である。

この図の全体は、上から下へと四つの部分に分けることができよう。

一、最上部。

左部分に四人の人物、三人は円頭、一人は有髪の姿で、それぞれ経本のようなものを手にしている。その上から左側にかけて雲が描き込まれている。その右側には階段があり、そのさらに右方に、法鼓を打つ行者あんじやが一人いる。「出頭」の合図を打っているところである。

二、出頭の場面。

中央に法座が大きく描かれており、その左右には儀式に列席するために移動（出頭）しつつある人物が描かれている。右には先導する行者あんじや（侍童）が五人、その後に頭のうしろ部分に円光のある僧、そして侍僧が二人。左部分には、先導する僧に続いて、白髪の老僧、そしてそれに随う二人の僧が描かれている。

三、東西の両班。

東西の班に分かれて立っている人物が描かれている。東班（右側）には、僧衣を着けた人物が十五名と一人の士大夫、合計十六名がいる。西班（左側）にも同じように、僧衣を着けた人物が十五名と一人の

士大夫、合計十六名がいる。

#### 四、最下部。

左右に、箱に植えられた二本の棕櫚があり、右側には二人の行者、左側には一人の行者が、何かの作業をしているところが描かれている。それぞれの棕櫚樹の向こうには、雲が描かれている。

最上部と最下部に雲が描かれているのは、そこに描かれた場面が、異時、異空間であって、場面中央に描かれた法堂での場面と同時同場所でないことを示すものと思われる。つまり、一種の「異時同図」（日本の絵巻などに見られる形式とは異なった意味での）である。

この画面で行なわれている（あるいは、これから行なわれようとしている）儀式は何なのか。それを特定するには、なお、さまざまな専門分野からの検討を要するであろう。その解明に多くの方に参加していただくために、所蔵者のご許可を得て、本図の高精細画像を花園大学国際禅学研究所のサイトで閲覧できるように公開してある。細部までかなり明瞭に拡大することができるので、ご参照を願いたい。

<http://zen.hanazono.ac.jp/zooma/jodozu/index.html>

この絵（図一）には、他の絵画資料には見えない、きわめて興味深いことが描き込まれている。特に希有なものは、次の二点である。

一、下部の左右に描かれているのは、茶を準備しているところである。特に右側部分では「茶筥」を用いて、茶を点でているところが描かれていること。

二、複数の行者がさまざまな行為をしているところが描かれていること。そして、東西両班に四名の若い有髪の人物がいること。



图 1

「禪宗上堂図」に見える茶具について

本稿では、右のうち、とりあえず点茶の部分について検討することにし、それ以外の問題については、また稿をあらためて考えてみたい。

まず注目したいのは、画面の最下部の右側部分（図1）である。箱植えにされた棕櫚のような樹があり、その向こう側に大きめの机が置かれ、二人の行者が、何やら作業をしているところである。二人とも衣の袖を結わえて、これを首の後にまわして懸けている。つまり、わが邦でいうところの「玉だすき」にしているのである。手前にいる薄茶色の衣を着た人物Aは、白い布で包まれた、四角い包みの結びをほどこうとしている。そして、奥にいる黒の衣を着た人物Bは、左手に茶碗を持ち、右手で何かを持っているようである。右手で持っているものは、のちに詳しく検証するが、「茶筌」である。茶筌を垂直に立てて、茶を点でているところである。

人物A、人物Bの前には、浄瓶（湯瓶）が一つ、画面の最も手前には、上向きに重ねられた茶碗が五箇、その右側には、伏せた状態で重ねられた茶碗が五箇見える。茶碗の後ろ側には、やはり重ねられた茶托があり、左側に五托、右側のもものは、茶碗の陰になっていてすべては見えないが、これも同じく五托あると考えられる。つまり、あわせて十組の茶碗と茶托がある（図2。図3は



図2

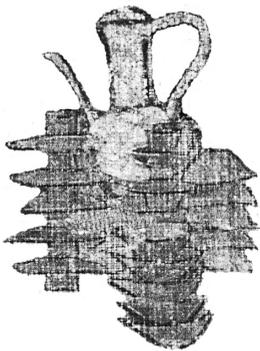


図3



図 4

とは、大徳寺蔵の五百羅漢図五五<sup>③</sup>でも確認することができる(図4)。

人物Aの向こう側には、黒い台の上に、茶托に載せられた茶碗が二つ見えている。人物Aの体の陰になっている部分にも、同じように茶托に載せられた茶碗が幾組かあるのではないか。これらの内の幾碗かには、すでに点てられた茶が入っているのかも知れない。

茶碗を載せた台の向こう側(人物の後方に見えるところ)には、やや高い黒色の台があり、その上に、穂先を上にして垂直に「茶筴」が立てられている(図5)。以上が、右部分に描かれているものである。

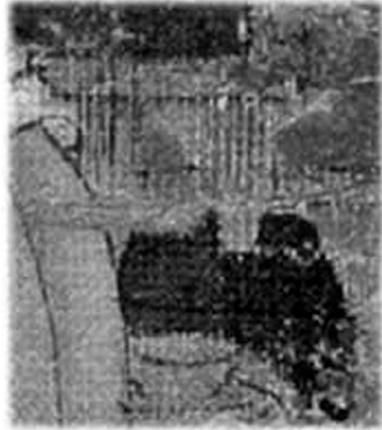


図 5

画像加工したものである)。このように、机の上に茶碗と茶托が置かれ、また布で包まれた四角い物があるこ

抹茶の法は、一般的に南宋時代のもので、元代になると見られなくなるといわれるが、南宋時代の喫茶では、具体的にどのような道具が用いられていたのであろうか。これについては、よく知られている資料に審安老人の『茶具図贊』（一二六九年）がある。これには、茶を精整して喫茶するまでに用いる十二種類の茶具の図が載せられ、それぞれに贊が付されている。その贊はかなり難解なものであるが、これによって、それぞれの茶具の使われ方を窺い知ることができる。『茶具図贊』については、すでに高橋忠彦氏が詳細に検討を加えた労作の研究報告がある<sup>4)</sup>。

『茶具図贊』に出る十二種類の茶具は次のようなものである。それぞれの名称は道具を擬人化したもので、（ ）内がその用を示したものである。

- 一、韋鴻臚（茶焙、茶籠。茶を保存する駕籠）
- 二、木待制（砧椎。固形茶を打ち砕く器具。槌と砧から成る）
- 三、金法曹（茶碾、羅碾。固形茶を粉碎して粉末にする器具。我が邦の薬研の形）
- 四、石軋運（石磨。茶を粉末にする器具。石臼）
- 五、胡員外（茶瓢。瓢箪の形をしていて、固まった抹茶をほぐし細かくする具）
- 六、羅枢密（茶羅。粉末にした茶をふるう篩）
- 七、宗従事（刷毛。茶末を掻き集めるために用いるハケ）
- 八、漆雕秘閣（茶托）
- 九、陶宝文（茶盞、茶碗）
- 十、湯提点（湯瓶。湯注ぎ）

十一、笠副師（帥）（茶筴）

十二、司職方（茶巾。茶碗を拭う布）

この十二種の茶具の内で、本図右部分に見えるのは、八の茶托、九の茶碗、十の湯瓶、十一の茶筴であり、『茶具図贊』の図で示せば、左の四種である（図6、図7、図8、図9）。

この中で特に注目されるのが、図9の茶筴である。その贊にいう。

首陽の餓夫、兵沸の時に殺諫す。方今、鼎、湯を揚げ、能く其の沸けるを探る者は幾んど希なり。子の清節、独り身を以て試む。難に臨んで顧みざる者に非ざれば、疇か爾を見ん（首陽の餓夫、兵沸の時に殺諫す。方今、鼎、湯を揚げ、能く其の沸けるを探る者は幾んど希なり。子の清節、独り身を以て試む。難に臨んで顧みざる者に非ざれば、疇か爾を見ん（首

陽餓夫、殺諫于兵沸之時、方今鼎揚湯、能探其沸者幾希。子之清節、獨以身試。非臨難不顧者、疇見爾）。

以下、高橋忠彦氏の訳を借りる。「首陽山で餓死した伯夷叔齊は、兵乱の時に在って、強く武王を諫めた。今日、鼎に湯が沸っているような所に、手を入れられる者は、めったに居ない。汝（笠副帥）のような節義のある者だけが、身を以てそれを実践している。危難に直面しても、我が身をかえりみない人間でなければ、汝の価値を知ることはなかるう」。

「揚湯」は、「沸き立った湯を（火から）あげて、早く冷ますこと。急迫なことに喩える」。「救火揚湯」といえば、「沸き立った湯で火を消すこと」である。



図6



図8



図7



図9

「禪宗上堂図」に見える茶具について

茶筴の名が初めて見えるのは、『茶具図贊』より以前、北宋の徽宗皇帝の『大観茶論』（一一〇七年）であり、そこにはつぎのようにいう。

茶筴は筋竹の老いたる者を以て之を為る。身は厚重ならんことを欲し、筴は疎勁そびならんことを欲し、本は壮ならんことを欲して末は必ず眇ほそく、当に劍瘡まさの状の如くなるべし。蓋し身、厚重なるときは則ち之を操るに力有つて運用に於いて易し。筴、疎勁にして劍瘡の如くなるときは則ち撃げき払はらし過ぐると雖も而も浮沫生ぜず。

「茶筴は筋竹の老いたもので作り、軸の部分は厚く重く、穂先の部分は疎く強いのがよい。手元の部分は太く、末は細く、劍瘡状（刀の峰の部分）でなければならぬ。軸の部分が厚く重いと扱うのに力が入って使い易く、穂先が細く強く劍瘡のようであれば、攪拌が強すぎても浮いた沫が生じないですむ」というのである。



図10

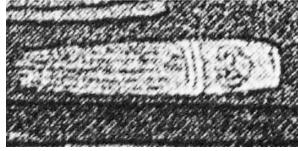


図11

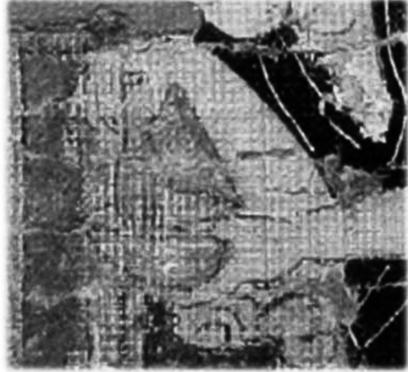


図12

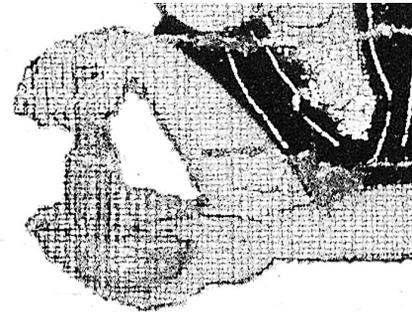


図13

「穂先の部分は疎く強いのがよい」というのだが、『茶具図贊』に載る茶笏の穂先部分は「しなっている」ように見えるのは描き方の問題であろうか。

茶笏の形態が描かれた絵画資料は、『茶具図贊』以外にもある。その一つが、南宋の柳松年の「攪茶図」(台湾国立故宮博物院蔵)である(図10)。机の右端手前に、横にしてに置かれているのが茶笏であり、その部分を拡大したものが図11である。『茶具図贊』に出るものと同じように、やや長めであり、柄の部分にはやはり彫刻があるようにも見える。

これ以外にも「山西長治李村溝金墓東側龕内壁画」、「山西大同馮道真理墓室東壁、「道童進茶図」の二例が、台湾の廖宝実氏によって報告されている<sup>5)</sup>。これらの三例はいずれも茶笏が案上に置かれた状態であ

り、それを使って茶を点てているところが描かれてはいるのではない。

本図では、台上に立てて置かれた茶筌も見えるが、何よりも特徴的なのは、実際に茶筌を手にして、まさに茶を点てているところが描かれていることである。これによって、当時の点茶の方法を具体的に知ることができる、貴重な絵画資料であると言える。男の右手は一見して不自然な曲がり方をしているように見えるが、茶筌を扱うときの手首の微妙な動きを表現したものと見るべきであろう（図12。図13は画像加工したもの）。

また、廖宝実氏によって紹介されている絵画資料のいくつかでは（図10の劉松年の図もそうであるが）、茶蓋よりもかなり大きめの「親碗」ともいうべきもの（時には、まるで擂鉢のように見えるものもある）があつて、その大碗で茶筌（あるいは茶匙など）を用いて茶を「撃払」して抹茶を作り、これを個々の茶蓋に取り分けているのではないかと思える節がある。わが邦には、ブクブク茶とかポテポテ茶というものが伝承されているが、道具立てがそれによく似ているのである。それに対して、本図の点茶では、個別の茶蓋を手にして、そこで茶を点てているところが特徴的である。

つぎに左部分に見えるものを検証する（図14）。梅澤恵氏は、この場面は「湯葉が用意されている」<sup>6)</sup>のだとするが、果たしてそうであろうか。

黒衣を着た行者が、左手で円形の器をおさえている。右手には棒状のようなものを持つているように見える。その棒状のものは、背後にある欄干の模様の枠の色と同じであつて、いささか紛らわしく、欄干の構成部分のようにも見えないこともない。しかし、欄干は左右の両方に対称的に描かれており、双方の部分を見



图14

「禪宗上堂図」に見える茶具について

細に観察すれば、男の右手部分にある上下に走る筋は、欄干の構成部分ではないことが分かる。しかも、男の手は何かを握っている形になっている。つまり、黒衣の行者は右手にした棒状のもので、何かをしているものと思われる。

小さな円形の器の左側には、スプーン状のものが、ボウル状の器の上(中)に置かれている。さらに左の方には、黒い台があり、その上に「茶筌」らしきものが二つ、立てられている。ただし、右側の点茶をしているところにある茶筌と比べれば、その形状はやや「ずんぐり」としていて、全体が少し丸味をおびており、さらに胴の部分には二ヶ所に黒い線があり、紐で結わえてあるようにも見える。したがって、右部分に見える茶筌と、まったく同じものとも断定はできない(図15は双方を比較したもの)。したがって、茶筌とは別のはたらきをするものであるかも知れない。

この左の部分の黒衣の人物がしている作業は、具体的にはいった

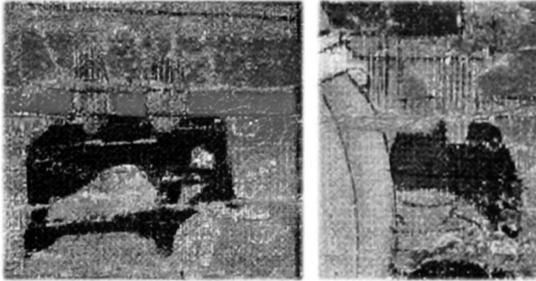


図15



図17



図16

い何なのであろうか。それを考える前に、もう一度、『茶具図贊』に出る茶具と、本図に出るそれとを比較して、この図には見えていない茶具を確認しておこう。いまこの図全体の中に、ないことがはっきりと確認できる茶具は、

- 一、韋鴻臚（茶を保存する駕籠）
- 二、木待制（固形茶を砕く槌と砧。図16）
- 三、金法曹（薬研。図17）
- 四、石転運（石臼）

十二、司職方（茶碗を拭う布）である。これらのうち、一〜四は、茶を製する作業の始めの段階で用いる道具である。その中でも、木待制（固形茶を打ち砕く槌と砧）、金法曹（薬研）、石転運（石臼）の茶具は、きわめて堅い固まりになっている固形茶を砕き、粉末にする道具である。固形茶を打ち砕く槌と砧、



図18

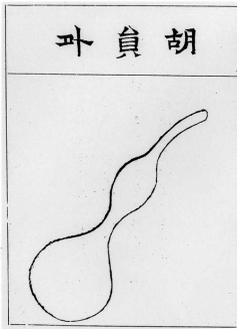


図19

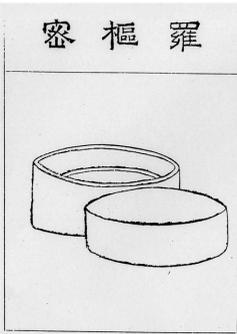


図20

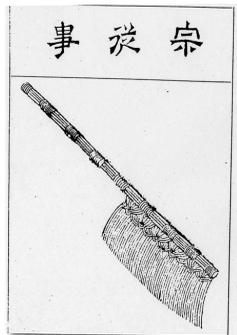


図21

- および葉研は大徳寺五百羅漢図五四(7)に見えるものである(図18)。この図にはその他、茶筴、蓋合、スプーン状のものも見える)。これらはいずれも茶末を作るときにかかわる道具である。
- 本図において、このような道具が見えないということは、これらの道具を用いて行なう製茶作業の過程は、この画面以外のところで既に済まされている、と理解すべきであろう。
- 本図の最下部は、ともに棕櫚樹が配置されるなど、左右対称に描かれているところからして、左部分においても右部分に描かれた点茶と関連する作業、点茶の前段階の準備作業をしているものと考えるのが自然であろう。
- 『茶具図贊』の茶具は、茶の製法から点茶に至るまで、順番どおりに並べられている。右に上げた九種の茶具以外で、まだ、本図と関連を確認してないものは、次の三つの茶具である。
- 五、胡員外(瓢箪の形をしていて、固まった茶末をほぐし細かくする具。図19)
  - 六、羅樞密(茶羅。粉末にした茶をふるう篩。篩の網には絹を使用した。図20)
  - 七、宗従事(刷毛。茶末を掻き集めるために用いるハケ。図21)

いずれも、茶を点てる直前に用いられる道具である。画面の左部分でなされている作業と、右の五、六、七の茶具との関係があるのかどうか。これを検討してみよう。

まず目に入るのは、男が左手で抑えているか、あるいは、さわっているように見える円形の物である。初めてこの図のこの部分を見たときに、この円形の物は磚茶（団茶）そのものではないかと思ったのだが、それはまずあり得ないであろう。なぜならば、団形茶は極度に堅いものであって、槌と砧でもって打ち砕き、さらに葉研や石臼で搗り潰さねばならないのである（図18を参照）。本図のように、机の上でできる作業ではないし、また、男が手にしている、やや細めの棒状の物をもってしては、大きな固まりの磚茶を砕くことは到底できないのである。

一方、この円形の物は、『茶具図贊』六の羅枢密に形態がよく似ている。両方ともに円形である。しかし、羅枢密は蓋がある「合」の形であるのに対して、本図中の物には蓋がない。また、黒衣の男は右手に棒状の物を持って、下に振り下ろそうとしているのであって、少なくとも粉を篩う作業をしているようには見られない。したがって、この円形の物は羅枢密ではないだろう。

細かく観察すれば、この円形の器には物が入っている状態のようである（図22）。外側の薄い色の部分が器であり、器の内側にも色の濃淡の段差が見えるので、濃い色の部分までが内容物であろう。そして、この内容物のほぼ中央には、弧を描くように黒い線がある。

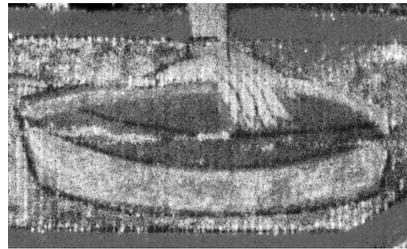


図22

この円形の器に入った褐色の物は、すでに粉末にされた茶ではあるまいか。『茶具図贊』の「胡員外」の贊には「鬱結の患い、悉く能く之を破す」とある。一度できた茶末を、何らかの器に容れておいたものが固まった場合には、それを胡員外によって、よくほぐすことができる、というのである。円形の器に入った褐色の物が、「鬱結」した状態の茶末であるならば、黒衣の行者が右手の持った棒状の物でも、容易に解きほぐすことができるであろう。

この行者のしている作業は何なのか。

その結論を求める前に、そもそも、禪院ではどのように抹茶を製していたのかを考えてみたい。禪院における末茶の製法を窺い知ることのできる数少ない用例が禪録に見られる。そのキーワードは「水茶磨」とか「茶磨」というものである。

大川普濟（一一七九～一二五三）の『大川語録』に「水茶磨」という偈がある<sup>8)</sup>。「水磨」は水車で回す仕掛けの磨である。

機輪転ずる処、水潺潺

機、若し停まる時は、水自ずから閑なり

末上の一遭、落処を知る

十分の春色、人間に満つ

「機輪」は、水車の輪の回転運動と、その運動を杵につたえて磨の作用をなす仕掛けのことである。「機」はカラクリ、仕掛けのことである。転じて、禪録では「(心の)はたらき」のことを「機輪」という。「末上一遭」は、最初のひとまわり。「春色」は、ここでは茶の縁語である。建溪茶のことを建溪春といい、また、

点てた茶を一碗春とか一碗春風ともいうように、茶にかけて用いられる。

句の意味は、「水車の輪がまわり磨の機がまわる時は、ザアザアと流れる水。もし機が止まれば、それは水が流れない時だ。最初の一回転で、結末がわかる。(なぜならば、ひと回りしただけ)もうすでに、あたりに茶の香りがいっぱいなだから」というところである。

また、石溪心月(？～一二五四)の『石溪和尚語録』巻下にも「水茶磨」という偈がある(9)。

機輪警転、已に多時

苦洪、分明に只だ自ら知る

轆轤として身を放つて、浪に随つて輶せず

傍観、贏ち得たり、眼、眉の如くなることを

これらの例は、黄龍の忠道者という人が、水磨坊(水車小屋)に掛けられていた牌に書かれた「法輪常転」という語を見て悟ったという、つぎの話をふまえるものである(10)。

黄龍の忠道者、初め舒州の龍門に至る。縦まに水磨の所に歩む。牌に「法輪常に転ず」と云えるを見て、豁然として省有り。掌を撫でて偈を説いて曰く、「大法輪を転じ、目前に包裹す。更に如何と問わ

ば、水、石磨を推す」と。遂に写して円相を作す。後に方丈に詣して、仏眼禪師に呈す。

黄龍忠道者は黄龍法忠。仏眼清遠(一〇六七～一一二〇)の法嗣である。

右の大川と石溪の二つの偈は、黄龍の忠道者の水車の話を念頭において、「機輪が転ずること、つまり、心のはたらきを、水車の回転になぞらえて、それぞれに禅の宗旨を表現したものであるが、いまここでは、これらの偈によって、禅院では「水磨」と呼ばれる水車を利用して末茶が作られていたことだけを確認す

「禪宗上堂図」に見える茶具について

ばよいであろう。

禪院に設けられた水車小屋は碓房とか水磨坊と呼ばれ、穀物を舂いたり粉にするのに用いられていたが、茶を碾くこともあったのである。僧俗を含めた大人数の修行者がいた禪院での茶の消費量はかなり多かったと思われる、このように水磨を用いて、大量の末茶を生産することもあったのである。

京都の東福寺に聖一国師（一一二〇―一二八〇）が中国浙江省明州の碧山寺から将来した『大宋諸山図』というものがあり、重要文化財に指定されている。その巻末に「水磨様」という図がついている（図23）。「様」とは雛形、あるいは模型のことであるが、図で見えるように一種の設計図である。記された寸法から分かるように、実に大きなものがあり、ちよつとした製粉工場ともいふべきものである。一階（というより地下であろう）に、直径六尺（一八〇センチメートル）の巨大な水車が二基ある。引き込まれた水流が左右に別れて注ぎ込み、この水車を回転させる。その回転が水平軸と歯車で左右の垂直軸に伝えられ、さらにこれが

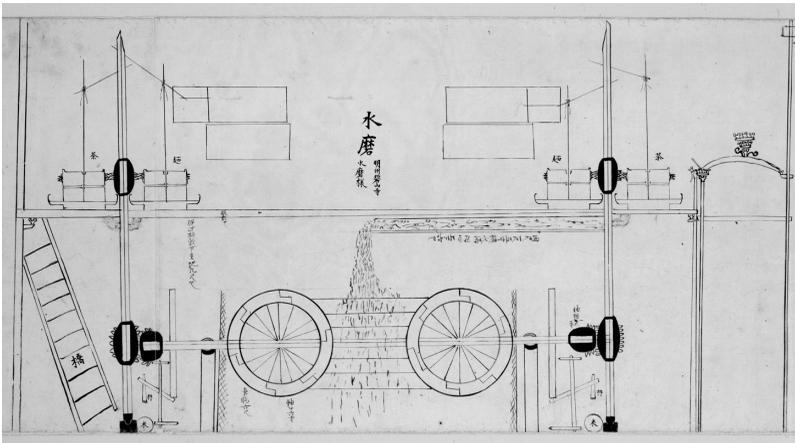


図23

二階の左右にある四基の石臼をまわす、という大仕掛けである。

禅語に「大虫看水磨（大虫、水磨を看る）」というものがある。『虚堂録』などに出るものである。「境の為に転ぜらる」といった意味だとされる。虎（大虫）が大きな水車仕掛けを見て呆然としているさまをいうのだが、図のような大仕掛けの水車ならば、さもありませんと想像するのである。

注目すべきことは、二階の左右にそれぞれ二つずつある四基の石臼のところに、内側には「麴」とあり、外側には「茶」とあることである。つまり、麴（こむぎこ）だけではなく抹茶も生産する仕掛けなのである。直径一八〇センチの水車と比較して換算すれば、この石臼の大きさは直径六八センチほどになる。日本語で茶磨ちやうぎといえは、小さな瀟洒なものが脳裏に浮かぶのだが、それとは異なつた大きなものである。

先出の大徳寺蔵「五百羅漢図」（図18）の中に見られるように、少人数の喫茶のために、手回しの石磨や薬研で末茶を製することもあつたのであろうが、禅録での記録に見たように、禅院においては、このような水磨を用いてかなり大量に抹茶を生産して備蓄していたのである。

本図の左部分で男が作業をしているところにある円形の器に入っているのは、右のように水磨などで大量に精製された末茶であり、男はその「鬱結」した抹茶をほぐそうとしているのではないかと考えられるのであるが、そのことを検証するためにその周辺に置いてある道具の用途についても考えてみよう。

『茶具図贊』の五番目に出る胡員外は、実際にはどのような用途であつたのだろうか。『茶具図贊』に載る胡員外の贊は次のようなものである。

周旋して規に中つて、其の閒を逾こえず。動靜常有つて、性、其の卓きに苦しむ。鬱結の患い、悉く能く之を破す。中に有る所無しと雖も、外、能く研究す。其の精微、以て円機えんきの士を望むに足らず（周旋中

規、而不逾其間。動靜有常、而性苦其卓。鬱結之患悉能破之、雖中無所有、而外能研究。其精微不足以望円機之士。

右は、高橋忠彦氏の訓であり、その現代語訳は次のようになってゐる。

「ぐるぐると規則正しく回り、しかも枠を超えない。動靜にきまりがあり、極めて卓然としている。(末茶が)固まって困った時は、それをすり碎くことができる。内部は空であるが、外側は(しっかりして)物を研りつぶす役に立つ。ただ、その研りぐあいの精かさでいえば、円機の土たる金法曹(碾)に及ぶことはできない」(11)。

「性、其の卓きに苦しむ」という訓読は、「極めて卓然としている」という現代訳にあわせて、「性、其れ苦はだ卓たり」とすべきであろう。また、「其の精微、以て円機の土を望むに足らず」は、「其の精微なること、以て円機の土を望むに足らず」と訓じて、「(この胡員外ですり潰した末茶は)はなはだ精微であつて、碾で引いたものにこの精微さを望むことはできない」と解してもいいだろう。

なお、この「周旋中規、而不逾其間。動靜有常、而性苦其卓」という表現は、直接的には、徐偉長の「法象論」の表現をふまえたものである(12)。

高橋忠彦氏は、詳細な検討ののちに、胡員外とは、宋代には「茶瓢」と呼ばれたものであり、「茶をすつて粉にする、すりこ木のような道具であつたと考えられる」とし、「贊の〈鬱結〉の語から見ると、固まった末茶をすりつぶし、飲めるようにするものであつたのではなからうか。というのは、宋代においては、固形茶や葉茶以外に、初めから末茶として流通していた茶が存在し、そのような末茶は、当然ではあるが、固まりやすかつたと思われるからである。また、碾や磨ですつて造つた末茶にしても、盒子などに保存する場合、固まることがあつたであろう」と結論されている(13)。

禅録に出る茶瓢の用例は、次の逸話に見られる。『五灯会元』卷十七、東京法雲仏照杲禅師の章に<sup>(14)</sup>、

妙年より遊方して、円通の璣禅師に謁す。入室の次いで、璣、「僧、投子に問う、大死底の人、却つて活する時は如何。子曰く、夜行を許さず、明に投じて須らく到るべし」というを拏して、「意、作麼生」と。師曰く、「恩大きくして酬い難し」。璣、大いに喜ぶ。遂に命じて衆に首たらしむ。晩に至つて、衆の為に乘払す。機遅くして訥なり。衆、之を笑う。師、赧する色有り。次の日、僧堂に於いて点茶す。因みに、茶瓢に触るるに、地に墜つ。瓢の跳ねるを見て、乃ち応機三昧を得たり。

法雲杲とは、法雲仏照杲禅師、兜率真寂悦禅師の法嗣である。法系は、黄龍慧南—真淨克文—兜率従悦（一〇四四—九一）—法雲杲。居士の張商英（一〇四二—一一二二）と法の兄弟になるから、同時代の人である。

法雲の杲は師匠との問答で、大いに認められて、拔擢されて「立僧乘払」という儀式を司つたのだが、その動作がとろくさかったために、一堂の僧に笑われてしまい、大いに恥じた。その次の日に、法雲杲が、僧堂で茶を点てることがあった。その時に、茶瓢に触れたところ、これが下に落ちて、ころがった。それを見て、悟るところがあった。とこういう内容である。この話はこのほか大慧の『禅宗雜毒海』卷上、および『大慧武庫』上にも収められており、若干表現の違いがある。煎点の場面をより詳しく記しているのは『大慧武庫』であるから、その記述によって該当箇所を確認しておこう。煎点の場面はつぎのようである<sup>(15)</sup>。

次の日、特為大衆茶。茶具を案上に安く。慚じて以て自ら処すること無し。偶たま茶具を打翻す。瓢子、地に落ちて跳ねること数跳。答話を悟得す。

「特為茶」というのは、特に某人のために茶をたてて供することをいうが、ここでは「特為大衆茶」とあるので、（住持あるいは首座が）、ある人（ここでは誰であるかは未詳）を請じて、大衆のために煎点することである。

この大衆煎点の場で、法雲の杲が点茶の係になっていたということになる。法雲の杲は、茶具を机の上に並べて、茶の準備をしていたが、前日のできごとが心にかかっている。「慚じて以て自ら処すること無」い状態、つまり、心ここにあらざる心境で煎点をしていたのである。その結果、ついうっかり机の上に置いてあった茶具をひっくり返してしまった。そして、茶瓢が机の上から下に落ちて、数回にわたって跳ねた、というのである。

机の上に並べられた茶具がどのようなものかは記録されてはいないが、その中の一つに「茶瓢」があったのである。本図の下部右側に描かれた煎点の場面によく似た作業をしている光景が想像されるのである。

右の『大慧武庫』の記述では、「茶瓢子」がいかなる形態のものであるかは判然としないが、机から下に落ちて、数回跳ねたとあるのだから、それは鈍重なものではなく、ごく軽量なものであったと思われる。

このほかにも「茶瓢」を詠った偈がいくつかあるので、それを点検しておこう。まずは、『鏡堂和尚語録』に出る「茶瓢」偈<sup>16</sup>。鏡堂覚円（一二四四～一三〇六）は、南宋西蜀の人で、無字祖元の侍者として来朝した人である。その偈にいう、

葛藤窠裏より身を翻出し

満肚、多少の春をか含蔵す

硬曝曝、乾曝曝

人の為に徹因にして疎親没し

「葛藤窠裏翻身出」は、「茶瓢」が、もとは蔓に生っていたことをいう。「多少春」の「春」は、先にみたように茶の縁語である。「硬曝曝、乾曝曝」は、パリパリ、ピチピチといった擬声語である。「乾曝曝」は乾爆

爆ともいう。『諸録俗語解』<sup>17</sup>の「乾爆爆」に、「乾いてパチパチ」とある。したがって、この偈の意味するところは、次のようなことになる。「もとは蔓に生<sup>な</sup>っていたが、今はこの茶瓢に身を変えた。その膨らんだ腹一杯に、どれほどの銘茶（建溪の春）を含んだことだろう。バリバリ、パチパチ（と音をたてて、茶を細かくする）。（身をすり減らして）人のために徹困の親切をつくして、わけへだてがない」。

この詩によれば、「茶瓢」には二種類の機能があることが分かる。一つは、「満肚含蔵」とあるように、茶末を容れることである。物を容れる部分を「肚」と表現したのである。もうひとつの作用は、「硬曝曝乾曝」とあるように、乾燥した茶末を播<sup>ま</sup>り潰すことである。

雪村友梅（一二九〇～一三四六）は、十八歳で入元し、四十歳までの二十三年間、元に滞在した人である。その語録『宝覚真空禪師録』に、「茶寮十事」という偈頌があり、十種類の茶具についての偈頌を作って、それぞれの形態とその用途を詩にしている。『茶具図贊』に出る十二種と比較すると、違いがあつて興味深い。その十種とは、茶竈、茶餅、茶礎、茶合、茶瓢、茶盃、茶匙、茶甌、茶筴、茶巾である。入元した雪村がこのように、抹茶にかかわる詩を作っているのだから、元になって直ちに抹茶法が消滅したというわけでもないのである。この中で、茶瓢の詩はつぎのようなものである<sup>18</sup>。

身を藤蔓より脱して清枯を守る

菁華を研ぎ尽くして道腴を味わう

円転、若し柄の用うるに堪うる無くんば

幾平ど、喚んで苦葫蘆と作さん

「脱身藤蔓」は、先に見た鏡堂の偈という「葛藤窠裏翻身出」と同じ趣旨で、瓢箪から作られたことをいう。

「菁華」は精華。「道腴」は、もっとも味のよいところ。「研尽菁華」とあるから、すり潰す道具であることが分かる。「もとは蔓に生なっていたが、いまは枯淡な茶瓢に身を変えた。茶の精華をすりつぶして、もっとも美味しいところを味わう。クルクルと回るのに、この柄がなかったならば、さっぱり駄わ目めだ、単なる（役立たぬ）苦葫蘆にがうりというもの」。

三句にいう「柄」とは、瓢の細くなった部分である。そこを持って回しながら茶末をすり潰すのであるから、その部分がなかったら、まったく使いにくいのである。

雪村友梅は十種類の茶具の中に、この茶瓢とは別に、茶匙の項目を立てているのだから、雪村が取り上げた茶瓢と茶匙とは別の機能を持っていたと解するべきであろう。ついでに「茶寮十事」の「茶匙」詩<sup>(19)</sup>を見ておく。

犀筋さいしんもて飮盤よばんに喰くらうに同じからず、

曲節、人貌にんぼうに観る可し。

挑得てうとくし將もち来たれば已に俗を驚かす、

霽雲双風（風か）、小龍団。

「龍団」は茶のこと、「霽雲」は三色の瑞雲、ここでは茶からあがる湯気をいう。詩意は「ご馳走を食べるのに用いる犀箸とはまったく異なるものだ。その曲がりくねったさまは人の面貌のようだ。これを取り出せば、世人はすっかり驚くであろう。（これで茶を混ぜれば）瑞雲のような茶煙が二羽の鳳凰となって立ち上がる」というところであろうか。

この詩では茶匙の具体的な用途はもうひとつ分かりにくいのであるが、宋、襄葵の『茶録』には、

茶匙は重きことを要す、  
撃払するに力有り。黄  
金を上と為す。人間、

銀、鉄を以て之を為る。

竹は軽し、建茶には取

らず（茶匙要重、撃払有

力。黄金為上、人間以銀

鉄為之。竹者軽建茶不取）。

とある。茶を「撃払する」

つまり点てるのに用いるの

である。廖宝実氏は、茶末

の撃払には、はじめは筋

（箸）や茶匙が使われていた

が、それがやがて茶筴に

とって替わると考証している<sup>20</sup>。この茶匙はどのような形状をしているものなのかはつきりとはわからない

が、雪村の詩に「曲節於人貌可観」というようなものである。「匙」とあるから、スプーン状なのであろうが、

胡員外（茶瓢）とはその用途がまったく異なったもので、茶匙は茶筴と同じはたらきをするものである。

大徳寺蔵五百羅漢図<sup>21</sup>に、この「茶匙」を用いて点茶をしているのではないかと思われる場面が見える



図24

(図24)。この図で行者が右手に持っている「ちり蓮華」のような形をしたものが茶匙ではないか(図25)。

しかし、この場面をつぎのように説明する解釈もある<sup>(27)</sup>。

「侍童が右手の指先に赤い小袋を摘み、左手に持った湯瓶を傾けて、この袋に湯を注ぎかけ、羅漢は茶托にのせた茶盞でこれを承けている。現代風に言えば、ティーバッグであるが、中身は茶葉ではなく、固形茶をすりつぶした茶末である」。

しかしながら、ティーバッグで茶を入れることは文献にはまず見えないのである。またティーバッグに湯をかける程度では、十分な濃さの茶はまずできないであろう。この物体の描かれ方を子細に見れば、縦に三本の黒い線があり、真ん中と右側の線はほぼ平行になっているが、左側の線は下の方が外に張り出すように膨らんでいることがわかる。これはこの物体を立体的に表現しようとしたものであろう。そしてその形態は「ちり蓮華」のようである。

日本に伝わる「四頭の茶会」では、あらかじめ茶碗に抹茶を入れて、これに湯を注ぐものであるが、ここの点茶もそれと同じ方法であろうと考える。

さて、本図にもどって、左部分で行者が行っている作業を再び点検してみよう。先にこの黒衣の行者は、円形の器に入った茶末



図25



図26

の「鬱結」した状態をほぐそうとして  
いるのであろうと推測したのだが、そ  
の円形の器の左隣には、椀状のもの  
その上に置かれたスプーン状のものが  
見える（図26）。このスプーン状のも  
のを用いて、円形の器に入った末茶を  
掬って椀に移し、これをスプーンの球  
面ですり潰すのではあるまいか。

禅録に出る茶瓢は、瓢箪から作った  
もので、茶を掬ったり、あるいは容れ  
る作用をすると同時に、すり潰すはた  
らきもするとあったが、物をすり潰す  
には、たとえば搗り粉木と搗鉢のよう  
に、つぶす道具と、物を容れる器とが  
必要であろう。つまり、茶具図贊に出  
る、瓢箪型をした「胡員外」単独では、  
すり潰す作業はできないのであって、  
図26にあるような、二種の器具が必要



図27

となるではないか。

これと同じような作業をしていると思われる場面が、やはり大徳寺蔵五百羅漢図四〇にも見える（図27）。ここでは、男はやはり右手に細い棒状の物を持っている。そして左手は台状のものにのせられた、二層になった物体を押さえている。そしてその左横には平たい円形の器があり、これにはまだ内容物は盛られてはおらず、スプーン状のものが入っている。手前には同じくスプーン状のもの、小さな箒、小さな蓋付きの容器（合子）が置かれている。

二層になった物体は、茶磨で大量に製造された茶末の「鬱結」した状態のものであろう。男はこれを、右手に持った細い棒状の物で小分けにして、左にある平たい円形の器に移し、そこでスプーン状の茶瓢の腹部分を使ってほぐし、右手前に置いてある合子に移し盛るのではないか。

周辺に置かれた道具立ては本図とは異なるものの、双方ともに「鬱結」した状態の抹茶をほぐして小分けにする作業をしていると考えられるのである。

現代、日本で行われている「四頭よつかしらの茶会」はもとも古い点茶の法式といわれている。これは、あらかじめ茶碗に抹茶を入れて、客の前に運び、そこで浄瓶から湯を注ぎ点てるものであるが、本図に見える点茶の光景は、それとは異なる作法であり、客の前ではなく別の場所で茶を点てて、これを運んで供給する、現代の日本でいうところの「点て出し」であると考えられる。いずれにしても、他に見えぬ、貴重な絵画資料といえよう。

注

- (1) 『開館四〇周年記念特別展 宋元仏画』 神奈川県立歴史博物館 平成十九年十月
- (2) 『國華』一三五九号、梅澤恵「上堂図」
- (3) 奈良国立博物館、特別展「聖地寧波」図録（二〇〇九年七月）一四一頁。五百羅漢図五五。
- (4) 高橋忠彦「茶具図贊」に就きて——研究と訳（上）（下）、『東京学芸大学紀要』第2部門、人文科学、第48集、第49集。
- (5) 廖宝美『宋代喫茶法与茶器之研究』（台湾国立故宫博物館、一九九六年）。図五六「山西長治李村溝金墓東側龕内壁画」（二二三頁）、「山西大同馮道真理墓室東壁、道童進茶図」（二二四頁）。
- (6) 『國華』一三五九号、梅澤恵「上堂図」
- (7) 前掲「聖地寧波」図録一四〇頁、五百羅漢図五四。
- (8) 『大川語録』「水茶磨」「機輪軋処水潺潺、機若停時水自閑。末上一遭知落処、十分春色滿人間」。
- (9) 『石溪和尚語録』卷下、「水茶磨」「機輪警軋已多時、苦洪分明只自知。轉轉放身隨浪輓、傍觀贏得眼如眉」。
- (10) 『羅湖野録』卷一、「黃龍忠道者。初至舒州龍門。縱步水磨所。見牌云、法輪常轉。豁然有省。撫掌口偈曰、轉大法輪、目前包裹。更問如何。水推石磨。遂寫而作圓相。於後詣方丈。呈佛眼禪師」。
- (11) 高橋、前掲論文、『東京学芸大学紀要』第2部門、人文科学、第49集、三三九頁。
- (12) 『続文章規範』下、四六〇頁）「君子感凶徳之如彼、見吉徳之如此。故立以磬折、坐以抱鼓。周旋中規、折旋中矩。視不離乎結檜之間、言不越乎表著之位。聲氣可聽、精神可愛、俯仰可宗、揖讓可貴。作事有方、動靜有常。帥禮不荒。故爲萬夫之望也」。
- (13) 高橋、前掲論文、『東京学芸大学紀要』第2部門、人文科学、第49集、三四一頁。
- (14) 『五灯会元』卷十七、東京法雲仏照果禪師章に、「自妙年遊方、謁円通璣禪師。入室次、璣拳「僧問投子、大死底人却活時如何。子曰、不許夜行投明須到」、意作麼生。師曰、恩大難酬。璣大喜。遂命首衆。至晚、爲衆秉鉢。

- 機遲而訥、衆笑之。師有赧色。次日於僧堂点茶、因触茶瓢墜地、見瓢跳、乃得応機三昧」。
- (15) 『大慧武庫』「次の日、特為大衆茶。茶具を案上に安く。慚じて以て自ら處すること無し。偶たま茶具を打翻す。瓢子、地に落ちて跳ねること数跳。答話を悟得す」。
- (16) 『鏡堂和尚語録』「茶瓢」偈「葛藤窠裏翻身出、滿肚含蔵多少春。硬曝曝兮乾曝曝、為人徼困没疎親」。『五山文学新集』卷六、四八六頁。
- (17) 芳澤勝弘『諸録俗語解』（禪文化研究所刊）三八頁。
- (18) 『宝覚真空禪師録』「茶寮十事」、茶瓢「脱身藤蔓守清枯、研尽菁華味道腴。円転若無柄堪用、幾乎喚作苦葫蘆」。『五山文学新集』卷三、七五六頁。
- (19) 『宝覚真空禪師録』「茶寮十事」、茶匙「不同犀筋飴盤滾、曲節於人貌可観。挑得将来已驚俗、霑雲双風（凰）小龍团」。『五山文学新集』卷三、七五六頁。
- (20) 廖宝実、前掲書、八二頁。
- (21) 前掲「聖地寧波」図録一三三頁、五百羅漢図四〇。
- (22) 京都国立博物館の特別展覧会『日本人と茶』図録（二〇〇二年九月）、25の解説（二七五頁）。



## 白隠墨跡和歌考②

千坂英俊

はじめに

筆者は『白隠墨跡和歌考<sup>(1)</sup>』として、同一本から切り出されたと思しき二十幅<sup>(2)</sup>の和歌墨跡の内、古今和歌集、新古今和歌集を本歌<sup>(3)</sup>とする、二首三幅の墨跡について考察した。そこには、仏道とは無関係の本歌の一字、乃至は一句を書き改めることによつて、学人接化の手段とした白隠の才覚と、その峻烈な思想を読み取ることができた。

今回取り上げるのも一連の和歌墨跡の一つである。書誌的なことは前稿に記したのでそちらを参照願いたい。以下に翻刻する。

佛とは何をいわまのこけむしろすみゑにかきしまつ風のおと<sup>(4)</sup>

これが今回取り上げる和歌である。因みにその典拠を求めると、室町期の臨濟僧一休宗純〔明徳五（一三九四）年〜文明十三（一四八一）年〕の仮名法語<sup>(4)</sup>に

仏とは何を岩間の苔筵唯慈悲心にしくものはなし（①—1）

とあるのと、

心をば如何なる物を云ふやらん墨絵にかきし松風の音（①—2）

とあるのに拠り、これらの上句と下句を合わせたものであることがわかる。また、この他に、一休の法語からの本歌取りと思われる白隠の和歌に、『藻塩集』<sup>5</sup>所載の

雨あられ雪や氷をそのまゝにとかねどおなじ溪河の水（②）

があり、この歌についても併せて考察していきたい。

和歌を解釈する場合、多くはそれまでの言語伝統の中で培われた歌語の複層的なイメージを読み解くといった作業が必要となる。それが本歌取りをしているとなると尚更である。であるなら、（①）（②）の白隠の歌に込められた真意を読み解く為には、典拠となった一休の歌について解釈する必要があるだろう。そこから、白隠の詠歌について言及していきたいと思う。

なお、一休の仮名法語を読み進める時、そこに書かれていることが、一休の真作であるかどうかの信憑性

の低さは考慮しなくてはならない問題である。例えば、日本曹洞宗の祖である道元希玄〔正治二（一一〇〇）年〜建長五（一二五三）年〕の家集とされてきた『傘松道詠集』について、その集録歌の大半が他人詠の和歌であり、後世の教団の、いわば一種のプロバガンダとして制作されたと指摘される<sup>⑥</sup>のと同様に、一休の仮名法語についても、言ってみれば「一休信仰」のようなものの中から作り出された偽作である可能性は大にある。実際、これらの仮名法語は、一休の真作であることが確認され得る『狂雲集』や『自戒集』とは、思想的に共通する処が殆どないということが既に指摘されてもいる<sup>⑦</sup>。しかし、これらの仮名法語には思想の一貫性が見られ、その根本となっているのが大体空思想であり、これらの内どれが真作でどれが偽作かは判別でき得ないとしても、一休の大衆教化の仕方が、概ねこれらの仮名法語に書かれているような思想、手段であった、ということも首肯される指摘であるし、これらの法語類が白隠の生存した時代に「一休法語」として流布し享受されていたことが重要なのであるので、一休仮名法語の真偽については今回は触れないこととする。

1

まずは白隠の〈①□歌を解釈するために、一休仮名法語の〈①—1〉・〈①—2〉歌を見ていきたい。〈①—1〉は『一休和尚法語』（以下『法語』）の

御歳も早や暮れ過ぎさせ給へば、何の御望み御座候はんや。殊更地獄の活頭をも、しろしめされ候上は、行水のごとくに、御心をもたせ給ひて、御胸の中に、何事も御座なく候へば、世尊御一体の御身に

て御座有べく候。こゝを、仏、『三部經』に、「己身の弥陀、唯心の浄土」と述べ給へり。此文字の心は、「己れが心弥陀、唯心の浄土」と申也。然れば、十万億土は、御願ひあるまじく候。

仏とは何を岩間の苔筵唯慈悲心にしくものはなし

此哥のごとく、御受用候へば、何事も仏心と見まいらせべく候。古しへ舟田の御方丈にて、程なく宗建をはじめまいらせ、人々過ぎゆかせ給ひ候事、夢とは思し召されず候や。(傍線部筆者)

という部分の和歌である。

『一休仮名法語集』ではこの和歌は

仏とはいったい何をいうのであろうか、ただそれは慈悲心にほかならない。

という現代語訳が付されているが、このような訳は言葉の表面を捉えただけで、歌の複層的な意味を捉えているとは云い難い。法語全体を解釈するという姿勢から、各和歌の解釈が御座なりにならざるを得ないのかもしれないが、「岩間の苔筵」に注を付して、「岩間」は「言はま」を懸ける掛詞であるとした指摘はいいとしても、肝心の「岩間の苔筵」が「岩と岩との間に苔が一面に青々として広がっている様を筵(敷物)に見立てという語。」と、字義通りの解釈しか為されておらぬし、それが訳に反映されてすらないのは残念である。『歌ことば歌枕大辞典』の「苔」の項では「苔は人手の入っていない所、古びた所などに生えるので、出家隠遁者など俗世間から離れた状態にあることを示す比喩的な役割をになう語として仏教的なものと結合して詠まれた。」と説明されている。確かに、

題しらず

我ばかりすむとおもひしやまざとに月もやどかる苔のさむしろ

法印公澄

(続拾遺和歌集1134) (9)

とある歌などは、そのような隠遁者の思想によって詠まれていることが理解される。

一方で、

同じ品(筆者注・法華經序品)をよみ侍りける

久我内大臣

法のためのべしみ山の苔筵まづ色色の花ぞふりしく

(玉葉和歌集2642)

の歌や、天台座主慈円の家集に

いかばかり露けかりけんわしの山苔のむしろの跡の暮がた

八年まで苔のむしろになれなれとつゆ分けわぶるわしのみやまぢ

(拾玉集2546・2547)

などとある如く、「苔の筵」は、靈鷲山に於いて釈尊が法華経を説いた、まさにその座処であり、そこから抽出されるイメージは釈尊その人である。そのように考えると、この歌に続いて書かれている「古しへ舟田の御方丈にて、程なく宗建をはじめまいらせ、人々過ぎゆかせ給候事」というのが、釈尊一代の説法を以て人々を済度したことを指しているのが看取される<sup>(10)</sup>。

よって、〈①—1〉歌は

仏とは何をいうのか、それは釈尊一代の説法が、衆生を憐れむ慈悲心から行われたように、慈悲心より他に仏はない。

となる。なお、「岩間」に「言はま」が懸けられているのは『一休和尚全集』の指摘する通りで、「苔の岩

戸「苔の岩屋」が多く詠まれるように、「岩」と「苔」との縁から「苔筵」を導く役割を果たしているのである。

次に、〈①—②〉歌を見ていこう。この歌は『一休水鏡』（以下『水鏡』）の、

我は是れ何者ぞ、く。頭上より尻まで探るべし。探るとも、探られ所は我なり。

心をば如何なる物を云ふやらん墨絵にかきし松風の音

という部分である。『水鏡』にはこの歌に続いて「死ぬれば空々として有るやらん、又茫茫として無きやらん。」と質問が投げかけられ、七首の歌を挟んで「釈迦禁戒の所に任せて、仏になると云ふしるし無し、とかく不明なり。死すれば、我も無し、人も無し。釈迦・弥陀も、見れば本は人、生を受けつゝ地獄にぞ入。」と説かれる。

この歌において重要となるのは、下句の「墨絵にかきし松風の音」であろう。室町期までの和歌をみると、「墨絵の松」（水墨画で描かれた松）という表現は見当たらないが、この表現はその発想として「すみのえの松」から来ていることがわかる。

『歌ことば歌枕大辞典』に、

『万葉集』では須美乃延・須美乃江・住吉・墨吉・墨江などと表記して「すみのえ」と訓む。平安時代には、その「住吉」が「すみよし」と訓まれた。

とあるように、「すみのえ」とは「住吉」の古称であった。時代の移り変わりと共に「すみよし」という訓み方が一般的となるが、歌語である「すみのえ」は、その後も長く使用されていたようで、特に松が景物と

して詠み込まれることが多かった。「すみのえの松」は、勅撰集においては

ときかけつころものたまはすみのえの神さびにけるまつのごずゑに

(後拾遺和歌集1068)

に見られるし、私家集では、

すみのえのまつをあき風ふくからにこゑうちそふるおきつしらなみ

(躬恒集6)

など、古今集時代の歌人から、

すみのえにをりから秋のゆふ月夜ここにきけとや松風のこゑ

(拾玉集4179)

などの新古今集時代の歌人、あるいはそれ以降も、時代を超えて歌われてきた。また、この躬恒の歌が「延喜五年二月十日、おほせごとによりてたてまつれる、いづみの大將四十のがれう屏風四でふ、うちよりはじめてないしのかむのとのにたまふうた」という詞書を有しているように、既に絵画的なイメージで捉えられている歌語なのであった。また、「松風」自体は「松」と「待つ」との掛詞から、人を待つ、さらにその人が来ないことによる寂寥感を詠んだ歌が見られる一方で、

摂政太政大臣家百首歌に、十楽の心をよみ侍りけるに、聖衆来迎楽 寂蓮法師

むらさきの雲ぢにさそふことのねにうき世をはらふ嶺の松風

(新古今和歌集1937)

寂莫無人声、誦誦此經典

法橋春誓

月かげやのりのとほそをさしつらんしづかにたたく峰の松風

(続後撰和歌集592)

などの釈教歌に見られるように、仏法真理の喩<sup>①</sup>として用いられることもあった。では、それは〈①—②〉歌の解釈に、どのように反映され得るであろうか。「心とは、いったいどのようなものを言うのであるうか(言ってみれば)墨絵に描かれた松風の音がそれである。」という『一休仮名法語集』の現代語訳は、やはり言葉の表面をなぞっただけのものであり、「墨絵に描かれた松風の音」が何を意味するものであるのかを明らかにしない限り、本当にこの歌を解釈したことにはならない。

そこで、先ほどの用例から考察すると、「すみのえの松」は平安時代には屏風の絵画の世界であったが、この歌では「墨絵」とはつきり記してある通り、水墨画の世界となっていることに気づく。そしてそこに描かれているのは、寂寥感をかきたてる「松風」である。この句を目にした享受者は、寂寞たる幽玄の世界をイメージすることになるだろう。それこそ「空々として有」りかつ「茫々として無き」ものであった。ところで、「松風」は本来目に見えないものである。この視覚的イメージの世界においては、「松風」は本来存在し得ないものなのであった。「墨絵に描いた松風」は、本来視覚で認知し得ない事象を、視覚的世界で認知可能にする為の、云ってみれば一つの方便なのだ。とすると、この歌で云わんとしている事は、「心といって、あたかも眼前にあるように思うけれども、本来認知不可能なものである」となる。このような捉え方をしたとき、想起されるのは、

達磨面壁。二祖立雪。断臂云、弟子心未安、乞師安心。磨云、将心来為汝安。祖云、覓心了不可得。磨云、為汝安心竟。(12)

という「達磨安心」の古則である。

ところで、一方で「松風」を仏法真理と捉えると、「墨絵にかきし松風」というのは、「紙に書いた仏の真理」となり、経文経巻を表すことになる。こちらの捉え方だと、「心をば如何なる物を云うやらん」との整合性がなくなってしまうので、やはり先に挙げた方の解釈が妥当ということになろう。

それでは、この〈①―1〉・〈①―2〉歌を合わせた白隠の〈①〉歌の真意は何処にあるのであろうか。

〈①―1〉歌に於いて、上句が、釈尊一代の説法を表すと考察し、〈①―2〉歌に於いて、下句が一つの方便であると解釈した。この両者を合わせた〈①〉歌は「釈尊の説いた法は方便であり、仏法の真理はあたかも墨絵に描いた松風のように、本来言葉で知覚することのできないものである。」となり、そこから見えてくるのは「教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏」という、禪門の本旨である。

ところで、白隠が『法語』の上句と『水鏡』の下句を取り合わせたことについて、これを白隠の記憶違いであった、とする可能性が無いではない。しかし、『法語』の歌の前文に「己れが心弥陀」と言っているように、「仏」と「心」とは互換可能なものである。つまり、ここの取り合わせは「唯心浄土、己身弥陀」を踏まえた上での意図的な書き換え、白隠によって施されたレトリックといえるのである。

## 2

次に、『藻塩集』所載の〈②〉歌を見ていこう。この歌の本歌は『水鏡』に、

是は是、非は非としてをき、生は生、死は死、水是水、草は草、土は土。

雨霰雪や氷と隔つらん解くれば同じ谷川の水

とあり、また同じ歌が『一休骸骨』『阿弥陀裸物語』などにも見られる。

「雨」「霰」「雪」「氷」は和歌によく詠まれる景物で、それぞれ複層的なイメージを有する歌語である。例えば、「雨」が農耕生活と結びついて「恵み」のイメージ、また恋人の通い路を邪魔するものなどと捉えられ、「霰」が寂しげな様子を表し、「雪」が冬の美を、「氷」が冷え冷えとした心情を表すように、本来同一の元素であるはずのこれらが、現象としての違いから、人々に様々な異なる印象を与えており、そのような現象に捉われず、本質を見極めればすべて同一のものであることがわかるというのが、『水鏡』歌の表層的な解釈となる。

ところで、この『水鏡』の歌は、その発想を、

煩惱即菩提のこころをよめる

式子内親王家中将

おもひとくこころひとつになりぬればこほりも水もへだてざりけり

(千載和歌集1237)

弘長元年百首歌たてまつりける時、釈教

衣笠内大臣

おもひとくふかきえにこそしられけれ水のほかなる氷なしとは

(続拾遺和歌集1384)

などある釈教歌に拠っていると考えられる。これらの歌では「とく」は「氷が解けて水になる」ことから、「氷」「水」を導く縁語となっているほか、「思ひ解く」即ち「理解する・悟る」の意味であり、それからすると『水鏡』歌の「解く」にも「理解する・悟る」という意味が懸けられていると考えるべきであろう。つ

まり、「同じ水を見て、雨・霰・雪・氷と差別するのは全て妄念の為せる業であって、見性してみればそれらが同じであることに気づくのである。」という解釈になる。

それでは、(2) 歌の解釈に移ろう。

この歌は「體空觀のころを」という詞書が付されており、一切空の思想のもとで詠じられていることがわかる。『水鏡』に於いて「本来生死を離れたる身なれば、来る所も無く去る所も無し。三世不可得なり。云々」とあるのと同趣であるが、云わんとしていることは若干異なっている。

第一に、『水鏡』では「水」を「雨」「霰」「雪」「氷」として差別しているという、言ってみれば迷いの状態が、「解ける」という条件の下で、「ば」は順接の仮定条件を表す、「同じ谷川の水」であることがわかると説くのに対し、(2) 歌ではその仮定条件を削除して、一足飛びに「そのままに」「煩惱即菩提」を説いている点である。どちらも「雨」「霰」「雪」「氷」が全て「水」であると云っているのは同じだが、(2) 歌では「悟る」か否かに関わらず、その真理に変わりはないと云っているのである。これを図示すると以下ようになる。

I・一休和歌の場合

差別の状態(迷い)	仮定条件(解ければ)	無差別の状態(真理)
雨 霰 雪 氷	↓	同じ水

II・白隠和歌の場合

差別の状態(迷い)	無条件(そのままに)	無差別の状態(真理)
雨 霰 雪 氷		同じ水

第二は、『水鏡』歌は自動詞「解く」（力行下二段活用）を、〈②〉歌は他動詞「解く」（力行四段活用）を用いている点である。つまり、『水鏡』歌では「氷」や「雪」が自然と解けるさまを表すのに対し、〈②〉歌では「氷」や「雪」を対象として「解かず」ことがなくとも、と云っているのである。衆生の迷いを取り除く、濟度する側の立場を表している詠歌と云うことができよう。また、そう考えると、『水鏡』歌では「解く」に「悟る」という意味の「とく」が懸けられていたのに対して、〈②〉歌の「解く」（他力四段）には、「説く」（他力四段）が懸けられているとの考察が可能となる。一休和歌の場合（Ⅰ）と白隠和歌の場合（Ⅱ）をまとめると以下のようになる。

	活用	自他の別	意味	懸けられている語
I	力行下二段活用	自動詞	（氷や雪が）とける	解く（理解する）
II	力行四段活用	他動詞	（氷や雪を）とかず	説く（説明する）

このように考えると、〈②〉歌の「とかねどおなじ溪河の水」は「言葉で」説明しなくても、真理に変わりはない」の意を含んだ表現であることが看取されるのである。

一方で、「谷（溪）川の水」については、

かきとむる我がひとながれ末うけてたへずつたへん谷川の水

わするなよながれの末はわかるともひとつみ山の谷川の水

（続拾遺和歌集1404）

などとあるように、釈尊の法を指したり、

(新後撰和歌集「358」)

谷川のこのはがくれのむもれ水ながるるもゆくしただるもゆく

これは、ある人おなじ社にこもりて念仏の数反はおほくくるこそすぐれたれと申す人侍りけるを、又しづかにひとつづつこそ申すべけれと申す人侍りければ、いづれかまことによきならんとおほつかなくおもひてねたる夢にかく見えけるとなん

(玉葉和歌集2019)

とあり、仏道の功德の喩として用いられることもあった。したがって、「おなじ溪河の水」という〈②〉歌の表現の裏には、「禪や法華、念仏など、仏法真理は様々な形で説かれているけれども、そのぎりぎりの真髓は同じものである」という意味が隠されていると捉えることもできるのである。

これらの考察から理解される〈②〉歌の歌意は

雨や霞、雪、氷といった現象は、すべて「水」という同一の元素が形を変えて現れているのにすぎない。見性すれば一切空であることが解るが、見性しなくても真理が目前にあることに変わりはない。ようは気付くか気付かないかの違いである。それは一々説明するものでなく、各々が体得することによって理解されるものである。その仏法のぎりぎりの真髓は、宗派が異なっても皆同じだ。

ということになる。もちろん、白隠がここまで意図して詠んだかどうかは解らない。特に傍線部の部分については穿ち過ぎの観もある。しかし、歌の複層的な意味を可能な限り読み取ると、このような解釈になるのである。『水鏡』歌との二つの相違点の内、「解けてしまえば同一である」という内容を「そのまま同一のものである」とした詠み変えは、一見大きな思想的相違を表しているように見えて実は、「煩惱即菩提」

という同一の思想の下で行われた詠み変えである。(ただし、「菩提」に至る過程については、両者の間に相違が見られる。)一方で、二つ目の「解く(自カ下二)」を「解く(他カ四段)」とした詠み変えは、「迷いの状態にある衆生」から「衆生を導く立場」へと主体の移動したことをはつきりと示し、「解く(他カ四段)」に「説く(他カ四段)」を懸けることによって、歌に複層的な意味を持たせる、一種のレトリックなのであった。

このようなレトリックは、白隠の歌には多く見られる。前稿でも取り上げたように、一字ないし一句を変え、本歌には見出すことの出来ない、仏教的教訓を詠み込むのである。今回の場合は、本歌が既に仏教的思想によって詠まれたものであったが、それを自分流に組み替えた詠歌であると云えよう。後世の享受者は、このように白隠によって施されたコードを解読し、そこにこめられた真意を読み取らなくてはならない。

### 3

以上、白隠の和歌を読み解くことによって、白隠の云わんとすることはどのようなことであるか、ということについて考察してきた。それでは、本稿で取り上げた和歌により了解された白隠の意図は、他の法語類にはどのように記されているのであろうか。

①の歌に関しては、『遠羅天釜』巻の上に、

若シ人、自家見性ノ真偽如何ン、得力ノ精庵如何ヲ知ント欲バ、先ヅ須ク謹ンデ傳大士ノ偈ヲ見ルベシ。

何ガ故ゾ、古人言ク、未透手底ノ士ハ句ニ參ゼンヨリ意ニ參ズベシ。已透底ノ士ハ意ニ參ゼンヨリ句ニ

參ズベシト。偈二曰、空手ニシテ鋤頭ヲトリ、歩行ニシテ水牛ニ騎ル、人ハ橋上ヨリ過レバ、橋ハ流レテ水ハ流レズ。又曰、燈籠ヲドツテ露柱ニ入り、仏殿走テ山門ヲ出ヅ。又、懷州ノ牛、禾ヲ喫スレバ、益州ノ馬、腹臍ル。張公酒ヲ喫スレバ李公酔フ。端的ヲ知ラント欲セバ、北斗南ニ向テ見ヨ。寒山詩ノ偈二、高山白浪起リ、井底紅塵颺ル。若人、見性分明ナル事ヲ得バ、此等ノ言句ハ、吾ガ掌上ヲ見ルガ如ケン。若シ然ラズンバ、言フ事ナカシ、見性シタリト。(傍線部筆者)<sup>(13)</sup>

とあり、修行者が自分の見性の真偽を確かめる為に、傳大士(四九七―五六九、東陽烏傷縣の人。名は翕、字は玄風、姓は傳、別に善慧大士と號し、世に傳大士、雙林大士、東陽居士とも稱す。『禪宗辞典』日本仏書刊行会)の偈を見なければならぬとしている。それは何故か。古人は、

a 未だ透徹していない者は言葉に參ずるよりは心に參じなければならず、  
b 已に透徹した者は心に參ずるよりは言葉に參じなければならない。

という事を言っているからである。つまり、学人の見性を確認する手段(公案)には言句と心意という二つの側面があり、未透徹の者は言句に囚われずに心意を体得する(見性の実践)ことが必要であり、已透徹の者は言句によって見性を確認するという、二段階の過程を経ることが必須なのである。図示すると左のようになる。



このようにして、見性の真偽を確認していくわけであるが、具体的にはどのようなものであるのか。『遠羅天釜』では二重傍線部にある、「空手把鋤頭、歩行騎水牛」等々の偈が挙げられているが、白隠は言うのである。「禅の端的を知ろうとするならば、南に向かつて北斗星を見てみる」と。つまりこれは言句に囚われない、実践による体得に他ならない。

さて、この『遠羅天釜』の文章を、当該歌の解釈と照らし合わせてみると、「すみゑにかきしまつ風のおと」は、そのような禅の端的を表しているといえる。本来「不立文字」であるはずの禅の端的を、方便として言句に表したものであり、それ故、未透徹の学人は言句に囚われず、心意に参じなければならない、ということになる。よって、当該歌は右図に於けるaの過程、即ち見性の実践を詠んだものであるということがわかるのである。

次に〈②〉の歌の場合はどうであろうか。

この歌の歌意は、白隠の『坐禅和讃』に、

衆生本来仏なり

水と氷の如くにて

水を離れて氷なく

衆生のほかに仏なし

とある部分に、完全に一致する。即ち、衆生と仏との関係は、水と氷との関係に喩えることができ、〈②〉歌で「雨あられ雪や氷をそのまゝに」と詠じているように、本来それらは同じものである。しかしそれ

に気付かず、「雨」「霰」「雪」「氷」という見せかけの姿に惑わされて、それらを別のものとして捉えてしまうのが「迷い」であって、「衆生」と「仏」とが別のものであると思うことが「迷い」なのである。そうではなく、それらは皆同じものなのだ、ということ詠んだのが〈②〉歌であった。

ところで、『坐禪和讃』については、「白隠禪の精髓のように考えるのには、確かに問題があるう。」とする指摘がある<sup>(14)</sup>。確かに、内容としては、「禪外の者を禪内に誘引するを主目的とするもの」という陸川堆雲氏の指摘<sup>(15)</sup>の通り、禪に不案内な人の為に、容易な言葉で、節をつけて覚えやすいようにしたものが『坐禪和讃』であり、その点では仏教詠歌にも通じるものがある。前稿でも述べたように、一連の和歌墨跡については、門弟などの学僧に与えた可能性が高いといえるが、〈②〉歌の収録されている『藻塩集』には、禪に不案内な在家の人々への歌も多く含まれているので、〈②〉歌もそのような背景の下に詠作されたものであろう。

以上のように、白隠は一休の表現を借りつつ、自らの表現に昇華させた上で、仮名法語等に書かれているような、学人接化、衆生教化の姿勢を打ち出したのである。

## おわりに

一休の禪は純粹の禪であると云われる。本朝に輸入された二十四流の禪の内、その殆どは教禪一致の兼修禪であり、それ故当時の叢林は兼修禪が主流を占めることになるのであるが、その中であって、大応国師南

浦紹明が伝えたのは虚堂下の純粹の禪であった。一休の法脈は、その流れを記すと、

虚堂智愚—南浦紹明—宗峰妙超—徹翁義亭—言外宗忠—華叟宗曇—一休宗純

となるが、自ら「虚堂七世」と称していたことから、一休が虚堂下の純粹禪を自任していたことを窺うことができる。

純粹禪を自任していたことは、白隠についても同じで、その意味で云うと、一休と白隠は近い立場にあったと云うことができよう。しかし、その思想が全く同じものであったわけではない。出自の違いや、何より室町期の一休と江戸中期の白隠と、仮令伝えられた法が同じものであったとしても、衆生教化、学人接化の仕方に差異が出るのは当然のことである。一休仮名法語の信憑性については置いておくとしても、とりあえず一休の作として流布していた法語類の和歌を、そのまま用いるのではなく、自分流に詠み変えた白隠の姿勢の裏には、そのような微妙な思想の差が現れていると見えて興味深い。

#### 注

(1) 花園大学国際禅学研究所論叢第四号（二〇〇九年三月）

(2) 前稿発表時に筆者が把握していた一連の墨跡は全十九幅であり、前稿に於いても一連の墨跡を「全十九幅」と記した。しかし、前稿の発表とほぼ期を一にして、花園大学国際禅学研究所編『白隠禅画墨跡』（監修・解説 芳澤勝弘 二〇〇九年三月 二玄社）が公刊され、それに拠ると、一連の墨跡は二十幅掲載されている。そこで、本稿において、

一連の和歌墨跡の総数

全十九幅

↓全二十幅

本歌の出典

仏国禪師集…三首 ↓仏国禪師集…四首

と訂正する。

(3) 本歌取りについては、『和歌文学辞典』(一九八二年五月 桜楓社)に、「有名な古歌の表現を取り用いて自歌を構成し、その古歌の世界を背景にして、表現・情調の重層化・複雑化をはかる表現手法。」と説明される。また、定家による本歌取りの準則の一つとして、「本歌から取る句の分量・位置は、①本歌と句の置き所を変えない場合は二句未満にすること、②本歌と句の置き所を変える場合は二句と三、四字までにする…」などと規定されており、それによると、白隠の和歌は、典拠となった和歌と密着しすぎており、蔽密には「本歌取り」とは言えないかもしれない。しかし、典拠となる歌を引きながらも、語句を変えることによって白隠自身の思想を表現しようとしたものであり、単に古歌を紙上に記したものと区別されるべきであろう。他に適当な呼称がないので、とりあえず本稿においては「本歌取り」の用語を使用することとした。

(4) 一休宗純の仮名法語(『一休和尚法語』『一休水鏡』)の引用は、『一休仮名法語集』(一休和尚全集第四巻 飯塚大展 二〇〇〇年 春秋社)による。

(5) 『粉引歌』(白隠禪師法語全集第十三冊 芳澤勝弘 二〇〇二年 禅文化研究所)

(6) 船津洋子『傘松道詠集』の名称・成立・性格 (『大妻国文』第五号 一九七四・三)

(7) 「一休と般若心経」(『一休と禅』 平野宗浄 一九九八年 春秋社)

(8) 久保田淳・馬場あき子編(角川書店 一九九九年)

(9) 本稿で引用した、一休・白隠以外の和歌は全て角川書店『新編国歌大観』により、引用の際その歌番号を付した。

(10) 依然として「舟田の御方丈」については不明だが、少なくとも『法語』が一休の語りという立場をとっている以上、自坊を「御方丈」のように尊称することはあるまいから、『全集』の注の如く「一休が住した寺をいうか」といった指摘は不当である。この部分は釈尊について述べていると理解することで、「宗建をはじめまいら

せ」についても解釈が可能となるのである。

(11) このようなイメージは、その水脈を辿ると『源氏物語』に

小高き紅葉の陰に、四十人の垣代、言ひ知らず吹き立てたるもの音どもにあひたる松風、まことの深山を  
ろしと聞こえて吹まよひ、色々に散りかふ木の葉の中より、青がひ波のかゝりやき出でたるさま、いとおそろ  
しきまで見ゆ。  
(紅葉賀 本文は岩波書店『新日本古典体系』による)

とあるのに拠っているようである。『源氏物語』の用例で「松風」の多くは、「ことのねに峰の松風かよふらしい  
づれのをよりしらべそめけん(拾遺集・斎宮女御・45)」を引いて琴との関係で使われ、「すこし」「ものがな  
し」「すさまじ」といった様子を表しているが、ここで松風が喩えられている「深山をろし」は『源氏物語』に  
は二例見られ、もう一例が、

あかつき方になりければ、法花三昧をこなふ堂の懺法の声、山おろしにつきて聞こえくるいとたうとく、  
滝のをとに響きあひたり。

吹まよふ深山おろしに夢さめて涙もよほす滝のをとかな(若紫)

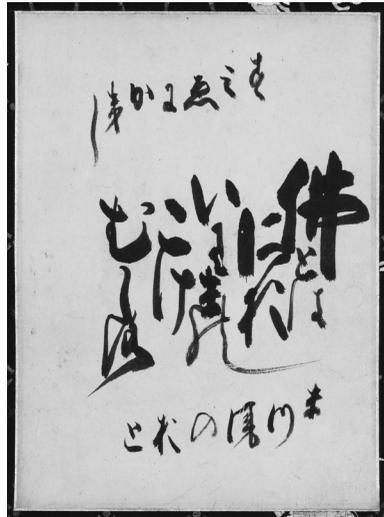
とあるように、迷いの夢を覚ますものとして歌われているのであった。

(12) 岩波文庫『無門関』(西村恵信訳注)に拠り、旧字体を改めた。

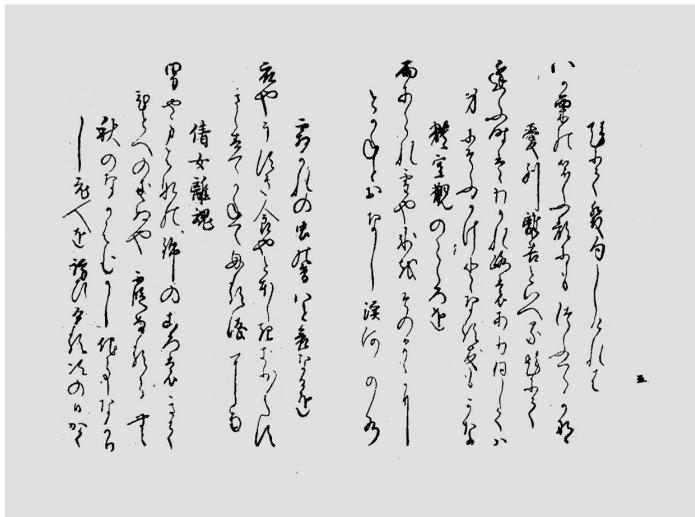
(13) 『遠羅天釜』巻之上四二丁表、四三丁表。(白隠禪師法語全集第九冊 芳澤勝弘 二〇〇一年 禅文化研究所)

(14) 『粉引歌』(前掲注5)「坐禅和讃」解説。

(15) 『考証白隠和尚詳伝』(一九六三年 山喜房仏書林)



資料①



資料②



〔東坡詩聞書〕 解題と翻刻

堀川貴司

まず簡略に書誌を記す。

書名 〔東坡詩聞書〕（内容による仮題） 慶長一八年（一六一三）写 小本一冊

所蔵 佐藤道生氏藏

体裁 後補（近年のもの）縹色無地表紙 一三・五×一〇・五糎 袋綴 全丁全裏打

（原装は、現在の扉を本文共紙表紙とする仮綴であったと推測される）

外題 なし

内題 扉に「東坡」とある（翻刻参照）のみ。

写式 行字数不定（およそ半丁八行前後）。字高一・二・五糎（2オ一行目）。漢字カナ交じり（稀に平仮名を用い

る）。返点・送仮名・振仮名あり。冒頭五丁に朱の丸印や補入記号を加筆する。扉一丁、本文三三丁（ただし第六・一一・二四丁空白）。前後遊紙なし。

安土桃山時代から近世初期にかけて、五山と朝廷（公家）との学問・文芸上の交流が密になっていくが、その一つの表れが、五山僧による禁裏およびそれに準ずる場所での漢籍講義である。当時の公家の日記や

『鹿苑日録』にはその記事が頻出する。

ここに翻刻紹介する資料もそのような講義の場で生み出されたもので、いわゆる抄物の一つと言ってよい。しかし、現存する抄物が、たとえ講義をもとにしていても、手控えあるいは聞き書きを整理・清書したか、あるいはその転写である場合が多いのに対し、本書はまさにその場で書き留められたノートそのものである点が貴重である。厳密には、朱の記号や墨の文字の一部が、例えば帰宅後加筆された可能性はあるとはいえ、現場の生々しさを伝えているという価値は減じないであろう。

対象は蘇軾の詩、テキストは古活字版にもなった『増刊校正王狀元諸家集註分類東坡先生詩』であろう。受講者は何らかの形でテキストを手元に置き、講義で読まれる本文と注を目で確認しながら聞き取り、またメモしていたと思われる。テキストに出てくる漢字はほぼ正確に記されている（一部誤字や省略があるのは、筆録者がそれほど漢籍に慣れていないのと、講義の速度に付いていくためとであろう）が、派生する知識などでテキストにない固有名詞等には宛字やカナ書きが多く見られる。

この講義は当時の記録類によって確認される。扉に記された慶長一八年（一六一三）八月一〇日、禁裏において東坡詩の講義が行われたことが、『鹿苑日録』と『言緒卿記』に記されていて、以後、両者をつき合わせる、第二回は同月一二日、第三回以降は八条殿（智仁親王邸）に場所を移して一八日・二一日・二四日・二七日、九月には二日・六日・二三日・晦日、一〇月には三日・九日・一二日の開催が知られる。本書には文中に八月二一日と九月六日の日付が見えること、作品番号で257・19524が抜けていること、それに連動して空白丁や丁替わりがあることから、次のような進行が推測される。

八月一〇日（出席）

概説および作品1（1オ～10ウ、11は空白）

二一・一八日（欠席） 作品2～7（ナシ）

二一日（出席） 作品8～13（12才「日付アリ」）～17才、17ウは空白）

二四日（出席） 作品14～18（18才～23ウ、24は空白）

二七日（欠席） 作品19～24（ナシ）

九月二日（出席） 作品25～31（25才～30ウ）

六日（出席） 作品32～40（31才「日付アリ」）～34ウ）

内容の分析、講者文英清韓と東坡詩の関係等については別稿に譲りたい。

『言緒卿記』八月一〇日条には、参加者として飛鳥井雅庸・四辻季継・阿野実顕・中御門宣衡・中院通村・山科言緒・滋野井冬隆・高倉永慶・白河雅朝・高倉嗣良・安倍泰重・今出川経季（遅れて参加）・智仁親王・近衛信尹・近衛信尋・興意法親王・良恕法親王の名が見える。他に禅僧が五名（『鹿苑日録』記主昕叔顕暲を含む）参加している。

ここに本書の筆写者があるはずだが、本文中に手がかりはない。懐紙や短冊などとは異なる速筆なので判定は難しいが、中院通村の日記（京都大学附属図書館 <http://edb.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/n110/image/1/n110s0001.htm>）の筆跡と通うものがあるように思われる。

翻刻を御許可頂いた佐藤道生氏に深謝申し上げます。

〔翻刻凡例〕

\*用字は通行字体による。

\* 文頭・文末等に付された朱丸印は●、朱バツ印は×、墨丸印は○、墨小丸は・で示した。

\* 句読点を補った。清濁は原文のままとした。

\* 虫損・破損等による文字の欠落は「」で、判読不能の文字は■で示した。

\* 補入・ミセケチ・上書等は最終的な形を示し、\*を付して末尾に注記した。傍注はフリガナ・振り漢字とできる限り区別し、（ ）で括ってその語句の後に置いた。

\* 通読の便を考え、詩題に通し番号を付し、太字にした。詩題のないものは「」で括って補った。

〔翻刻〕

〔扉〕

東坡 於 禁韓長老談尺

慶長十八年

八月十日被始

〔本文〕

東― 注ノシテ百人有。百人マテハナシ、九十八人也。

王状元 百家ノ注ヲ集テ注スル也。

分類編年 分― 部分ヲシテ書ヲ云ゾ。ケンネン八年代ヲハ。

王ハ 王十朋字キレイ。

及第二色々品々アリ。状元<sup>\*</sup>及第、<sup>(士満点アリ)</sup>進士及第、明経及第、射策<sup>シヤサク</sup>及第、廷試及第 第一ノ及第ソ。テイシ及第ハ、天子ノ直ニ試サセラルル云。

状元ハ、状ノハシメト云心也。及第二第一第二ノ「」是第一ノ心也。

王状ハ、シユ文公ハホメタル者<sup>(イオ)</sup>ソ。

東ハ善人也。悪人共ニクム。

謁<sup>セシ</sup> ー<sup>申</sup>シンチウ<sup>申</sup> 三度マテ尋、三度メニ逢「」

十四五歳之梅花ノ詩ヲミル。

我名ヲ書テ其所ヘナレ入テ云也。

十余<sup>(17)</sup>門。

赤夫人<sup>セキフジン</sup> 漢ノ高祖ノ后ソ。

東ハ宋朝ノ世ノ者 東坡ト云ハ、東坡軒ヲ中ニ白楽天<sup>\*</sup>力建ヲ慕テソ。蘇軾モ白楽天ヲ慕タソ。居所ヲ東坡ト云タソx。

白<sup>(ママ)</sup> ー セウクワンハンソト云美人ヲモチタソ。蘇ハ白ニ不似所カ一ツアルハ是ソ。

王荊公<sup>呂惠卿</sup> ー ト云テ二人威勢シタル物アリ。此者<sup>(?)</sup>惡法ヲ行、民百姓ヲナヤマス。

青苗法<sup>セイメイホフ</sup> 春苗嫁時天子ヨリ米ヲ借テ、秋リヲ着テトルソ。

助役法<sup>ジュヨクホフ</sup> 錢ニテ代ヲトルコトソ。

シエキ 売買ノ代ヲ定テ上ニテ「」セル也。

保甲 十家ヲ保ト云、家十間ニ一人ツ、<sup>(?)</sup>其十間ノ内ニ惡事アレハ其レヲ「」

・保馬法<sup>ホウバ</sup> 家十間カラ馬ヲ一疋ツゝ出サスルソ。<sup>(2オ)</sup>

カヤウニシタルヲ、東坡王荊公ニ「」其ニヨツテ東坡ナカサントスル也。先ロウ「」クワウ州ノ東坡トヤシキヘ●ナカサレタソ×。

雪堂老人●

七世文章●

十三世ノ●

母梅ヲ夢ニ見テ 生ム東坡ソ 梅仏子

松ヲ — 子由ヲウム 松仏子<sup>(2ウ)</sup>

南朝●サウセイリヤウチン 北朝●

東坡カ時代ハ趙宋ノ時ソ。

— 唐ノサフ宗。 唐ノ明宗(胡ノ人ソ)サフ宗ノ親子ニシレラタソ。明宗(ヒノヘ戌ノ日即位ソ)常ニ朝

暮天ヲ祈テ、我ハ王位ニ—センモノマテナキホトキイカナル聖人も生シテ●

— 時—箱ノ中ニ

テウキヤウイン 周太祖ハテンケンノ官ニナス。<sup>(3オ)</sup>

レイホウ尚書\*

カンリン侍読学士ハ(学ハ)

大師ハ 日本テノ大政大臣ト也。

諡ハヲクリ名。

東ノ孫 蘇ケヤウ 此時—宗文章（大師ニナサル、トキノ文章也）ヲ被下也。<sup>（37）</sup>

批点 ウツテシリソケテ能所ヲテンス\*

紀行 —ハアルキテツクル詩共ソ。

1 壬寅 此年旱シタソ。旱事ハ天下国家ノ政悪ニヨリテ也。サレトモタゞ能悪力覺ラレサルホトニ、決ノ科罪人ヲセンサクシテユルサントソ。

属県 ●

囚禁ハ、メシウトノ事也。

減決 重（輕）罪ヲハゲンシテユルシ、重罪ハ決「」云ソ。<sup>（4オ）</sup>

唐 北西ノ角ソ。

鳳翔有十県 此内蘇ウケタマハリノ分四県也。「」號—廊—<sup>テウテウ</sup>盤座—是也。奉<sup>ウ</sup>レテ詔ヲ此四県ニ行ソ。

・ 既畢事 此事畢テ則帰「」

・ 朝謁 ●

・ 太平宮 ○

・ 南溪 ●

・ 南山 ●

・ 楼観\* 大秦寺、延生観、仙遊潭 ●

・遠人 水旱ハ旱ハカリナレトモ、水ノ字ハ昔ヨリツヽキタ字ナルニヨツテ也。

・俘囚 俘ハ群中ニテトラヘタル一人ソ。囚ハタヽノメシウトソ。

分県● 此分ハ四県ノ中テノ事、十県ノ中テノコトカ。

・明― 天子ノ詔ソ。

・循山●

得勝遊 既畢事モハヤ隙力明タホトニ、是カラ我遊ト思ソ。

・蕭―●

・郭ハ サト。―ハ鳳翔ヲサシテ云ソ。(47)

憶レ武侯ヲ 諸葛孔明 イクサノ事ヲ思出タソ。

崢嶸● 山ヲ見ハソヒヘテ、壁切立タルヤウナリ。

―ハ登ノ字ヨリ出タソ。蒼茫ハ臨ノ字ヨリ出タソ。

曠蕩●

・薄暮●

・孤鎮● 注ニハ武成鎮トアリ。孤ノ字ノ心●。

・登臨●

・蒼茫●

・奔流● (57)

(5ウ・6オ・6ウ空白)

將還

回趨

注 任公之大ナツリハリ大ナルツリイト（アオ）——

孤城 トウタクカコトヲ思出タソ。トウタクハイ■フモノソ。——ヲノケテソシノ人ヲスヘタソ。後ニハケンテイ云ヲ位ニスヘタソ。

黄金——山ホト用タソ。天下ヲ——セン為ニ。（ミヅリニ）謾

注 鼻鏡ハ父ヲコロスソ。ハ鏡ハ母ヲコロス（アウ）。

平生 太白山

鼓角ハフエソ。笛ヲ吹ナントスレハ風雷ライテンスルヲ、誰カコ、ロミント也。

餅罐（カンクワン） ス、ヤウナ物ソ。

盤屋ハ、山水ノ景ノ面白キ事ソ。

三川ハ、蜀ノ国ヲ云ソ。氣象ハ氣色トヒトシヒトソ（アオ）。

竹皇脩（ナカシ）ハヒロイソ。

膺レ符命 ——ハ。

クゴハ琴ニニタモノソ。廿三絃ノモノソ。

神人ハ、守護神ソ。

被髮 カミヲカウムルト云テ、双。

注ニ 藻ハ色々色トルソ。

注 二聖ハ太祖太宗(87)。

綵舟 色トリタ舟ソ。

翠密 竹也。松竹トモアレトモ先コハ竹ソ。

幽邃フカイ カスカニフカイソ。

炳(ハ)虎ノ文ソ 彪(ハ)トラソ

尹生——草楼 有古宅

カンマンハ、天地ソ。

帝ノ大シン寺へ来タ時ノコトソ。

羽客 仙人ソ。羽衣(9オ)ヲ着故ソ。

緜ハ西王母カ氏ソ。

髣像——似ト云コトソ。

軽風——此二句面白トソ。  
ホノカニカタトル

百家注 産ハ知行ノ事ソ。

仙遊潭へ行ソ。

入谷

挽樓ハ、ヒキヒクソ。

游櫓ハ、メハチノ仙遊潭ノ淵ノステ清冽テ少キ魚モミユルソ。

注 浮陽ハメハチソ。日アタレハ浮出ル物(9ウ)ソ。

金竜 銅ニテ竜ヲ作テ仙遊潭ヘハメテイノルソ。金ノ、カネノ惣名ソ。

最愛——仙遊潭ノ上ニ

忽憶、蟻培 蜀ヲ蘇老セント子由ト都ヘ出時、カマハイヲ尋コトヲ思トソ。其洞カアタマニアツテ、

脱——トソ。<sup>(10オ)</sup>

注 縫石

スカラシレットモ

峡(10ウ) (ハ山アヒトヨム) 州 蜀ノ中ニ谷ヲトヲコト長クトヲルトソ。<sup>(ママ)</sup>

批

(11オ・11ウ空白)

八月廿一日 慈岩院ト云寺主ソ。

8・9 風水洞二首——杭(カウ) 州ニテ通槃ツウバンノ官ニ成テ居タルトキソ。

風洞水洞二ツアリ。水洞ノ上ニ風洞有也。

(8) 風転——泉—— 此二句風水洞ノ体ヲ云ソ。

虚心——ノ句ハ、一ノ句ヲ承テ云ソ。

妄——仙境界ハ是ソ。別ニトル 又義

過客ハ、我ヲサシテソ。此ヨキ景ニハ詩モヨクシカタキソ。<sup>\*</sup>

文園ハ司馬シヤウシヨソ。

(9) 此詩ハ水風々々ト云ノヘタソ。

○山前—— 乳水 乳ハアマイソ。タ、水ヲホメテ云ソ。

羊角ハ、風ノ名ソ。 団々 風ノカタチソ。<sup>(12オ)</sup>

是ハ皆風水ノ二字ノ体ソ。

馮夷ハ 水神ソ。窟—ハ、水ソ。

禦寇 列子カコトソ。—カ車ハクツワナトノ入車ニテハ無ソ。<sup>\*</sup>

謝ハ、—絶ト云テ、絶ノ字ノ心ソ。

世事— 此二句ハ前ヲケツシテ云タソ。此時分ハ—カ新法ヲ行タ時分ソ。東坡ヲヒンケンシタ時分ナレハ、世—我欲去トソ。

二子ハ馮—列子ソ。二子シタカウテ何方ヘモ行タキトソ。<sup>(12ウ)</sup>

渙 チルヤウナソ。

注 兪ハハ<sup>(12)</sup>西風ソ。

扶搖ハ風ノ勢ソ。ツシカセナト<sup>\*</sup>ノツヨキソ。

扞抱<sup>ケン</sup> 毛詩ニハ糸ヘンニ書タソ。<sup>モトルモトル</sup>

詩案 天下ヲソシリタ詩共ヲアミテ、天子ヘ御目ニカケタリ。東—主カシタト云説モアリ。又—カシタト云説モアリ。

一項ハ一段ト云心ソ。<sup>(13オ)</sup>

東—ハ五朝ニ遣タソ。

10・11 ▲新城道中二首 此詩ハ熙寧六年ニ作タソ。

(10) 東風—ハ、春風ソ。我山行シテ遊山ヲセンヲ知タカ。

積雨ハ、久キ雨ソ。

嶺上モハレタカ、少雲力残タガ披絮帽（ハハタホウシソ）ノヤウナソ。<sup>\*</sup>

（11）一身世 身ハ我身 世ハ世間ソ。隙カアルニヨリ如此遊山ラスルトソ。<sup>（13ウ）</sup>

溪辺― 世間ノカシマシキコトヲキカンヨリ、此溪谷ヲ聞コソ面白トソ。

散材<sup>榑木</sup>ハ用ニタ、ヌ木ソ。モシ用ニタツレハ虫カクイナトアシキ木ソ。莊子ニ有。櫛<sup>チシキ</sup>ノ散材。

我ヲ散材ニタトヘテ云タソ。

畏見 能材木ヲキリ次モシ、散材モキラレカセウスラウト畏ルヘソ。

瘦馬 東―カ、我ハクタヒレタル馬ノ様ナソ。

唐ノ軍ニハ太鼓ヲウテハスヘム、ドラヲウテハヒクソ。<sup>\*</sup>如此ナルホトニ、馬カクタヒレテ、此トラヲ聞タ

カルヤウナソ。

細雨 春雨ノ降レハ茶戸― 茶戸ハ茶ヲス家ソ。<sup>（マ）（ハオ）</sup>

乱山― 長官清

人間 岐路ハチマタソ。路ノイク筋モアルコトソ。

― 耦<sup>グウカカ</sup>耕 二人ナラフテ耕カ、クウシテ耕ソ。

12 過レ淮 坡八月二籠ニ入テ十二月ニ出タリ。則流サルヘソ。此詩ハ東カ四十五年ソ。

朝―

初乱一水― 乱ヲワタルヨムコトハ直ニ渡ヲ乱ヨムソ。<sup>（ワタル）（ハウ）</sup>絶水ヲ乱ト云。

已渡千山赤 赤〇

— 古成 フルイカマヘソ。

颯 ムサヘヒノ事。— 二ハ五能アリ。能走トモ人ニハサキタヘヌソ。ヨル ワタル〇

回頭梁楚—

黄州— 楚の国ノ中ソ。

吾— 寄<sup>キ</sup> クサヒラノヤウナモノヲ寄ト云ソ。其木ノ枝テハ無テワキシトツケヤウナ心ソ。<sup>15オ</sup>

但— 魚(ハウラ也)与稻 米ソ。東坡力子ソマイ、ソタイ、ソクワ

独喜— コヘ東力子ヲ独ツレテ来タカ、ウレシキト也。ソマイソ— 第一<sup>(ママ)</sup>子ソ。

晤語

何止<sup>15ウ</sup>—  
ヲテタル  
タク

批 超然物外— 自— 吾— 初— ヲサシテホメタソ。但有魚— ヲサシテソ。

13 別黄州 元豐九年、東四十九ノ時也。此黄州ヲ別時自外残多カリタソ。

黄州二五年居タソ。此時東坡ト云所ヲカマヘテ居タルニヨツテ東坡ト云タソ。

病瘡— キスヲヤム馬ノ、クツワヲタヘカタクヤウナ、ト我ヲ云ソ。<sup>16オ</sup>

猶— 敝幃 ハ、ヤフレタルカタヒラソ。馬犬。

シヨ州ヲ天子ヨリ被下タハ、ヤフレタル幃ヲ被下ヤウナモノソ。

桑下— 出家ハ桑下<sup>\*</sup>ニ三夜宿セサレトソ。桑下<sup>二</sup>一宿、日中一食、慎<sup>テ</sup>勿<sup>レ</sup>再<sup>スル</sup>ニ<sup>11</sup>四十二<sup>ニ</sup>章<sup>ノ</sup>經

長腰— ノ米ト云テ、黄州ニ有トソ。

關領 エリノヒロキ衣ヲジヨ州ヘ行ヌサキニシタツルソ。先裁ソ。シヨ州ノ者ハ皆<sup>(ママ)</sup>コフ出タルソ。

○ 来時——故非 ヒハツ、ガナイト心タガ近シト也。

○<sup>(16ウ)</sup>

注 浮屠ハ出家ノコトソ。

偃婦ハ■ヨリタル女ソ。コフガカメホトアルソ。

嬌嬰 ヲサナイモノハ、カイゴナトノヤウニコブガ有也。<sup>(17オ)</sup>

(17ウ空白)

14 〔過江夜行武昌山聞黃州鼓角〕

黃州ヨリ——へ行トキ、黃州ノ者ノ各我——。

時分ハ四月ノ末ト天下白謂タルソ。

鼓角 角ハフエソ。

一ノ句、夜明ントスル時分ヲ云ソ。

一幽人ハ東—カ我ヲサシテ云ソ。幽独ノ人ト云テ——。

一吳王峴 武昌ハソケンケンカ都ソ。

一吳ノソケン(吳王ソ)ト云者カ、山ヲ掘リアケテ路ヲツクリタルヨリ、忽ソ。ソレヨリ——ト云ソ。

一黃——亦多情 此亦ノ字ニ眼ヲツクヘシト也。<sup>(18オ)</sup>

一送我——

一出塞 入塞 北国ニアルソ。エヒス国ト中国トノ間ニ——曲アリソ。

一 悲健ハニツ物ソ。カナシムトケンナ心モアリ。

又義、出塞曲ハ悲、江声ハ健ナリトミルモアリ。

一 誰言 出塞曲、タノイキトヨリ、竜ノ愁アルソ。声一ガイト誰云タソ。

一 我 枯柳樹。黄州へハ隠居センホトニト柳ヲ。

一 他年 一 沂江<sup>18ウ</sup>

○順水<sup>ラ</sup> 水に随テ行。

一 還 一 送迎餞<sup>ケイ</sup> 餞ニ心ハナイソ。タムカヘヨト云心ソ。

15 自興国 四十九ノ年、黄州ヨリ汝州行トキ。

均<sup>均</sup> イン州ニ子由居タソ。イン州此海道ナルニ仍テ寄ソ。

\* 塩酒セイノ官ニナツテイタソ。

溪上 興国ヨリ均州ノ路、山三百疊<sup>19オ</sup>。

此詩ハ、子由ニ逢ンガウレシキトテ、ヨロコフノ心也。

一 倚<sup>レ</sup>山 一 石田駅ノ事ソ。

一 芒鞋 一 東、人家ヲ見付テ馬ヨリ下ルテ行ソ。軽ハ杖ヲ云、軟<sup>1イ</sup>、ワランツ。

一 松 一

一 夜深風露 子由ニ逢ウレシサニ、夜モネラレヌソ。

一 惟見 一 開ハヒラク、闔ハトツルソ。<sup>19ウ</sup>

16 将至筠 一 三猶子 ハライヲ云ソ。

均ニ至ントシテ途中ヨリ先此三人ノライニ此詩ヲ寄ソ。

一 露宿—— 黄州ヨリ均州ノ間六百里ホト有ソ。野ニ臥山臥タルヲ露——風——トソ。

一 明——

一 未見豊盈ハ下フクラナ顔ソ。犀角—— 此形ハ大人ノ生付ナ物ソ。此子由カ子ともハ能生レ付タソ。<sup>20才</sup>

一 先逢—— 玉雪王郎子——カムコソ。

一 对——

一 念汝（子由ヲサシテソ）——

一 夜来——小於兔 楚<sup>\*</sup>国ニハ虎ヲ云ソ。

遠ヲ虎兇ト云ソ。■ヲト、云ソ。

一 髭<sup>タシ</sup> 髭<sup>ホホ</sup> 女主ノカミテ無テ日本ノカモシヤウシタ物カト也。ホウハ親ノアル間老若ニヨラスツケルソ。親

死後ニトルトソ。

一 憶—— 熙寧七年ニ子由濟南ノ書キノ官ニ居時ノ事ヲ憶ソ。<sup>20才</sup>

一 我時—— ○

一 今—— ○

一 逆旅—— 汝<sup>ニヨニス</sup>爾 下サケテ云心ソ。

一 出城—— 驚嗟 ヲトロヘナケク

一 我為乃翁<sup>ナニヲ</sup> ナンチノ父トヨムソ。其心ソ。子由ヲ云ソ。

注ニ、夜雨对床<sup>（41才）</sup>ノ約

17 端午游真如 五月五日折節当たソ。均州へ向テノ事ソ。

子由ハ塩酒一ノ官テ居タルヨテ隙無テ、内ニ不居ニヨツタ、居ヨリハト云、真如寺へ游ニ行タソ。帰テ此詩ヲ作トソ。

一 一与一 却数ト云ハ、コソ、ヲト、シ、サヲト、シ、トタルヲ云ソ。

一身 綵糸 注ニ有。号長命縵。五色ノ糸ヲ何トヤラン人ヒチニカケル。東も世ニシタカフカケタソ。

一心 一 世ニ随テカケタレトモ、昌シカノ根ヨリ苦トソ。

一 今 一 佳節ハ端午ソ。節句

一 典テンレシ衣ヲ 衣ヲ質ニ置ナトシタソ。 鷄黍シ○

一 水餅 キリムキノコトソ。アナカチ円クナケレトモ、カラニハ餅ト云ソ。我故郷ニのハヤリモノテアレ、タ

夕既ニ郷ヲヨモフトソ。

一 飯筒 汨羅

一 薰煮 糟カウシノ内ニムセヒマフレテ子由所テカタラレヌトソ。

一 古刹 刹ハ寺ソ。真如寺ヲ指テ云ソ。

一 梁羅 阿虎(イノ下ノ弟也)

一 一調ヨムホトニ其心ソ。(22才)

一 齟齬ソゴ ハ物クイチカフタ事ソ。

注 麩 シカノ肉ヲ入テヒシホニシタヲ云ソ。

麩

シヤウホンヒテイ

二ラギモ  
菹 スヒクチノ事ソ。<sup>(22ウ)</sup>

18 正月一日

汝州へハ不行、<sup>シヤウ</sup>州ト云所ニ東坡カ田地ヲ持タソ。

一 十里清淮上 十里斗ノツ、ミヲ行ソ。

一 転雪― 其ツ、ミ、直ニハ無テ、アチコチへ曲タヲ云ソ。

一 氷崖― 履齒 ツラ、ノ事。

一 風葉ハ木ノ葉心テハ無ソ。花のヨウノ心ソ。雪花ノヨウカ皮衣ノミタレタルニ似タソ。

一 万頃 一畝ヲ百合タヲ一頃ト云ソ。カラノ一畝ハ百ツボヲ云ソ。<sup>(23オ)</sup>

注 銀海ハ服ノ事ソ。是ハ注ノ義理ソ。本経ノ心ハ只雪中体斗ソ。

一 千尋 チヒロモ有山ニ雪の降タルハサナカラ玉ノ峯ノヤウナトソ。

一 従来―

注 一幙 <sup>ヒヨウ</sup>キヌシハ、ナルヲ云トソ。<sup>(23ウ)</sup>

(24オ・24ウ空白)

25 淮上早発

一 澹月 暁角 笛ソ。

一 小風― 碧鱗開

一 此生定― 淮水ヲモ十度斗モトラルホトニ、我ハカクアルイテ斗、江湖ニ老トソ。

淮水ヲ十度往来ヲシタコトアリ。<sup>\* (25才)</sup>

26 行宿泗間―

二年三躡―

馬少游ハ馬エンカヲチ(「■」ミセケチ)ソ。

款(緩ニ同心ソ)段 馬ノヌルキ遅馬ヲ云ソ。馬エンカ年ヨリテカウチ(常ハカウチ)へ馬ニ乗テ行ヲ馬少游カイケン云ソ。

一 張天驥ニ東力逢タカ、昔ノ馬少―ニ逢如ナトソ。

一 無事 一ノ句ハ東我コトヲ云。ニハ張天―ヲ云。又此句ニハ張天―ヲ云。四ノ句ハ我コトヲ云ソ。

一 着書自要― 着書コトハ愁ノ中カラテハ無<sup>(25ウ)</sup>ソ。

一 孤松― 此句張天キヲ云ソ。直ナラハキラレテ棟梁ニモナルヘキニ、ユカミノヘフシテ居ヲ、張天―ヲ云ソ。非病。

一 倦鳥― 此句我事ヲ云ソ。倦鳥ノカヘル如ナ我体ソ。都へ召カヘサルレトモ、豈是休、又是テモ休スルコトモ無ソ。

一 更欲河辺― 霜雪カウヘニ蒙タホトニ、モハヤ河辺往来スルコトモ大クハアルマイトソ。<sup>(26才)</sup>

27・28・29 七年九月― 広陵ハ楊州ノコトソ。乞<sup>レ</sup>会稽 黄州ヲ乞ソ。

(27) 乞郡 越ノ国ノコトソ。黄州モ越ノコトソ。三度表ヲ書テソシヤウシタソ。其書コトユカミスチツタヲ字半斜トソ。

廟堂 朝廷ソ。眼花ハ眼ノクラミタルソ。

一上人 コウコク寺ノ汶公ソノコウソ。

一待賜頭（ハシメ）綱（フネソ）（舟十ソウヲ綱ト云）ハ初ノ舟ソ。（ネマキ）

八餅茶 団茶ハツソ。龍団・鳳団。 団茶 餅ノヤウナ物（26ウ）ソ。

（28）一夢遶—— 白梅 白楊梅 山モソ。南一楊トハカリ有ニテヤマモソ。 盧

（北宋ノ盧）（枇杷トソ）橘。

覚猶香

一会稽且—— 会稽ヲ乞テモ是も少時ノ事ソ。タ、蜀へ帰、田ヲ作ランコトマシハカリソ。

（29）一南来—— 是ハ汶公ト問答ノ体ソ。此句汶公問ソ。

倦鳥孤雲 陶淵明帰去来ノ事ソ。トリ飛ニ倦テ帰コトヲ知ナレトモ、今カラハ其節ヲハカタメラレヌトソ。（27オ）

一断送一生—— 汶問。

一三年光景—— 東答。 六篇詩 三年二六篇ノ詩。又義、タ、作詩ヲ日ヲ送心斗ニテ有サウナソ。

30 臨城—— 作

過臨城内丘 定ヨリ英州へ行トキ、

忽悟 大行山ノ二度入ニ晴タルヲ怪タソ。（27ウ）

紹聖

女中堯舜 テツ宗ノ母ソ。テツ宗ナニデ即位ソ。テツ宗ヲサナイニ何テ母女帝政ヲ聞タソ。無し先謙。

逐客 東我事ヲ云ソ。朝廷ヲ逐出サレテ逐客ソ。

太行山千里送征鞍 人間タルモノハ今我ヲ目テシルコトモセヌ体ホトニ、太行力我鞍ヲ送。

一未応——(愚谷)柳——子厚ソ。柳文——二有。柳力愚谷ニ留タヤウニハ我ハアルマイトソ。

一可独衡山——韓文第三卷二有。<sup>(28才)</sup>

31 過湯陰市——

朔野 北ノ野ソ。赤地ハ旱シテソ。

河壩(ゼン) 河辺壩 注シテソ。河原ノコト歟。<sup>(28才)</sup>

秋霖——○

夏旱——人 秋ニ同心テシト云心ソ。

逆旅 旅屋ソ。唱(ウリ名乗コトソ)——粥(カユソ)

行庖 旅台所ノヤウ所ソ。

一青斑——○

一七(サチソ)筋 脆——モロキヒヽキ 牙齦 ハグキトソ。

一玉食謝故吏——モトノ国ツカサソ。

一風飡便<sup>(ザンヘナリ)</sup> 逐臣 八東我身ヲ云ソ。似合タト云コトソ。

一漂——扱我カヤウニシテ何ヘカ行トソ。<sup>(29才)</sup>

一浩蕩——○

一争勤加飲食 亭主カ東ニ、旅テハ食ヲ能スヽムヨトソ。

一実——民——モ我ヲ懇ニ云ソ。我吏民ヲ負ナカタ故テアロウソ。

一何当——

一 婦及三年新 何三年ノ新守護ニナラントゾ。<sup>(29ウ)</sup>

九月六日

32 〔過高郵寄孫君孚〕

梵放（ボンハウ）

33 六月七日泊金陵 英州へ行時也。行時ノ事。ウツリセンビン寺 千万卷

知海 鐘山（是モ同断ソ）（昔ハ金山）之名ソ。イカナルカ是知海燈。泉公ニ東方問。泉公字ヲ作テ答。其

後此詩作テ謝ス。又泉公ヘ不行シテ此詩ヲ作テ謝スト云説モアルソ。

一 礮車 ハ雲ソ。此雲発レハ大風力発ルソ。石ヲ何トソシテテキノユカヘハチクラ、ハウト云ソ。車ハ雲ノ

ワキ出ルカ車ノヤウナソ。

一 電眸<sup>デンホウ</sup>

一 曹溪 六祖ノコトソ。<sup>(30ウ)</sup>

宝<sup>シ</sup>一和ハ 鷹ノ菓<sup>マ</sup>ノ中ニ居ラレタソ。終ニゴンジャニ成タソ。

平足鷹<sup>ヨウマヤ</sup>一 鷹菓和尚トモ云タソ。

34 39 慈湖峽——五首 是モ英州ヘナガサルヘ時ソ。

(34) 一 捍索 帆柱ヲ引ハツタシツノナワソ。 桅竿 ホハシラソ。

立嘯空 ホハシラカ風ニナルヲ云ソ。

一 菅蒨（スゲテノウタナワハツヨイ物シャソト）知心腹（其ナワノツヨキ心腹ヲ知トソ）。

(30ウ)

(35) 此生帰路 我古郷ノ蜀ノ国へ行道ハイヨク遠ソ(愈茫然)ト也。

無数――

喜聞墟落 ハ在所ノコトソ。

(36) 我行――

韓退ソウクワウカウ水ノ出タ詩、韓文六卷ニ有ソ。――水半扉。

千頃――

石髪 ハ苔ソ。魚衣 魚ノウロコソ。又石髪(魚衣) 海草ノ名ト云説モアリ。此説ヨキソ。(31才)

(37) 日輪 亭午 汗(アセ) 珠 夏ノ日事外アツキノ。

――南訛――長養

暴雨 俄ナ雨ソ。タ立ソ。過雲モ俄ナ雨雲ソ。聊一快 夕立ノ跡ハ心ヨイトソ。

未妨明月―― 夕立ノ跡ニ雲モ無シテ明月カトソ。

(38) 臥看――千丈 ハ船ノコトソ。

且並水村 風力アライホトヲ沖ハアブナヒホトニ、村ニソヘテ漕トソ。敬側――(31才)

人間―― 嶼――ケハシイソ。

39 〔過廬山下一首并序〕

英州へハ又行不付シテ又ケイ州へ行ノ仰ニテ、ケイ州へ行ソ。是ヨリ二人ノ子ト母トハ上州ノ――(マ)主カ田アリ、其へ遣ソ。ソ過一人ヲツレテケイ州へ行路此廬山ノ過ソ。

并序 此序ハ東披カノウチノ字ヤラントソ。一代ノ間東不書ソ。此叙ヲ書タソ。(32才)

乱雲

群隲 雲ノノホルソ。 驂驪<sup>ソヘ馬</sup> 能馬ノ馳出ルヤウニ雲発ソ。

可憐蒼蔚<sup>クワイウツ</sup> 雲ノコト歟。 時出紫翠（ハ峯ノコト歟）嵐。

竜——龕 嶺

一時——百態 百度も雲の気カワルソ。

——块圪（昏擲）（塵埃 カタチトモ）（チリ 山ノ塵<sup>33カ</sup>）

清——掃渾酣 イン気カハレタソ。

陋<sup>イヤシイカナ</sup>——雲ヲ云ソ。 廓——唯今ノ雲ハ何所ニカ帰タソト。

亭々——ソビヘタ方ソ。 窈々<sup>ヲクロイ</sup>——皆是ハ廬山ノ名所ソ。

五老——双——天潭 廬山瀧ソ。

移文 北山移文

注<sup>ニ</sup>大鈞 天地ノ万物ヲツカサトルソ。<sup>33オ</sup>

40 江西一首 此篇ハ柏梁体ソ。

——瀧<sup>サウ</sup> 常ハタキナレトモ是テハ瀨ソ。

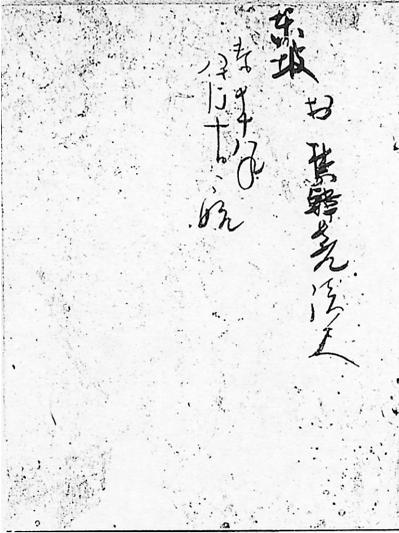
——淙々 水ノ々々タル

何人得驚<sup>シユン</sup> 能大名ナトヲツカマヘタ心ソ。 コハ能魚ヲ得テトソ。

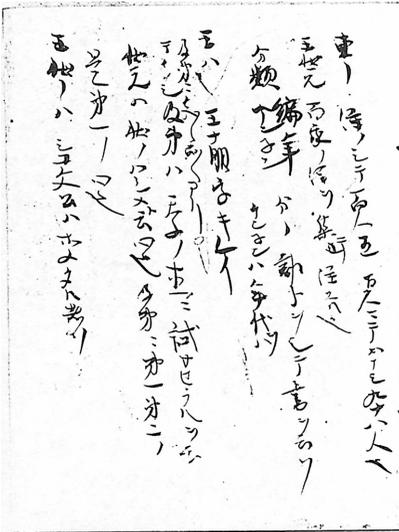
——絶叫<sup>33カ</sup> ハメキサケフソ。

〔翻刻注〕

- 1 才\*テ：不明字に傍記。\*状元<sub>レ</sub>及第ソ：扉裏より補入。
- 2 才\*力建：二字の間「居タル所ヲ云タソ」ミセケチ。
- 3 才\*ハ：「ヲ」上書。
- 3 ウ\*尚書：「相如」ミセケチ傍書。\*侍読：補入。
- 4 才\*能所ヲ：補入。\*タ<sub>レ</sub>能：「当分」ミセケチ傍書。\*ユルシ：「輕」ミセケチ傍書。
- 4 ウ\*楼観<sub>レ</sub>潭：五行後より補入。\*ナレトモ：「ヲ」ミセケチ傍書。
- 5 才\*テ：「タ」ミセケチ傍書。\*ウ：補入。\*ノ：「ハ」ミセケチ傍書。
- 9 ウ\*ス：「ホ」ミセケチ傍書。
- 12 才\*ニ：直下「仙境」墨滅。\*キ：「シ」上書か。
- 12 ウ\*入：「廻」ミセケチ傍書。\*一絶ト云テ：補入。
- 13 才\*ナト：補入。
- 13 ウ\*ノ：「ヤチ」ミセケチ傍書。\*リ：「ツ」上書。
- 14 才\*ク：「ソ」墨滅傍書。
- 16 ウ\*下：「ノ」上書。\*ニ：「上」墨滅傍書。\*シタツルソ：「ス」ミセケチ傍書。
- 18 才\*アケ：「又ヒ」ミセケチ傍書。
- 19 才\*塩酒：二字の間「鉄」ミセケチ。\*ゼイ：補入。\*ニ：「ノ」ミセケチ傍書。
- 20 才\*未見：補入。
- 20 ウ\*楚：「胡」ミセケチ傍書。
- 22 才\*故郷：「国」ミセケチ傍書。\*ヒマフレテ：「フホトニナ」ミセケチ傍書。\*ソ：「テ」ミセケチ傍書。
- 23 ウ\*ニ：「の」ミセケチ傍書。



扉



1 オ

25 オ\*リ…次行「チヘイ三年」ミセケチあり。

25 ウ\*チ…「■」ミセケチ傍書。

26 ウ\*ノコト…「ヲ云」ミセケチ傍書。\*モ越…二字の間「■」墨滅。\*汝公…「■」上書。

27 オ\*宋…「窓」上書。\*コトマシハカリ…補入。\*ソ…「ヲ」上書。

27 ウ\*斗…「一」ミセケチ傍書。

28 オ\*征…補入。\*体…補入。

30 オ\*ウツ…「仏」ミセケチ傍書。\*ソ。イ…二字の間「■」墨滅。\*何トソシテキノユカヘハチクヲ…「弓ニテ

射ヲ」墨滅傍書。

30 ウ\*ワ…「ハ」上書。

31 ウ\*事…補入。



## 臨濟宗五山派・美濃正法寺の興亡史

横山住雄

### 一、はじめに

霊葉山正法寺は、かつて岐阜市下川手しもかわてに在った壮大な禅宗寺院であったが、今は廃寺で、寺跡は市街地となつて、その面影はほとんど残っていない。往時は、万里集九・雪舟等楊・利涉守漆・常庵龍崇・景川宗隆・悟溪宗頓・東陽英朝らが来訪し、また守護土岐氏の執権・斎藤利永としながの子で五山派僧の春蘭寿崇が住山するなど、多くの文化人がこの寺を来訪した。この寺についての研究は、大正十五年刊『濃飛両国通史』が最も早い時期のものであろう。戦後の『岐阜県史』ではほとんど進捗がなく、昭和五十年の玉村竹二氏による『中世前期の美濃に於ける禅宗の発展』（金沢文庫研究紀要第十二号、以下『玉村稿』と略す）まで待たねばならなかった。これを基本としてさらに掘り下げたのが、福井金弘氏による昭和五十五年『岐阜市史』（通史編、「禅宗の興隆と発展」）である。私は幸いにもこれらの著作を目にし、その上に昭和五十年代に花園大学禅文化研究所で『霊葉山正法寺文書』と題する写本を閲覧し、複写をするという恩恵に浴した。この写本は、題名とは異なり、主として室町初期応永以前の五山禅僧の入寺法語や下火あか・号説・画賛などを広く筆写したもので、その中に、正法寺に住山した信中自敬など正法寺に関わる法語等も収められているというもので、総

七十丁ほどの中冊の和本である。もちろん『五山文学全集』や『五山文学新集』に未収で、論文等にもほとんど利用されていないようである。

今回は、これら先学諸兄の論考等をふまえ、若干の新知見を加えつつ、正法寺の興亡史をたどろうとするものである。

## 二、判明する歴代住持について（前半）

### ①開山嫩桂正栄

玉村竹二氏の『五山禅僧伝記集成』には、嫩桂の師・無本覚心と共に収録されていない。『岐阜市史』では『濃飛両国通史』を引用して、嫩桂の生涯を略述している。それによれば、「嫩桂は俗姓不明で、親しく無本の教えをうけ、また四方に遍歴した。のち美濃の大桑（山県市大桑）に庵居し、人事を杜絶すること二十年、三衣一鉢蕭然として歳を送った。のち同門の請招により紀伊の常興と興国の二寺に歴住した。正平年中、土岐氏により正法寺に屈請されて開堂住持した。嫩桂は博通で篤信、人を矯むるに薄く、己を責むること厚く、また土岐氏の尊崇を受けた。自然と学寶雲集することになった。正平八年（文和二、一三三三）正月二十一日に正法寺で示化した。世寿八十八歳。朝廷は勅して大医禅師の号を贈った」とある。花園大学国際禅学研究所の『日本仏教人名辞典』の嫩桂正栄の条では、「嫩桂は無本のもとで修行し、ついで建仁寺で蔵主をつとめた。そして美濃大桑に移り、ついで備州の常興山・紀伊の興国寺に移った。さらに美濃正法寺の開山となった」とする。ここでは、常興は紀伊ではなく備州に在るとする。

次に『岐阜市史』が引用する『明叔録』(岐阜県史等は『明叔慶俊等諸僧法語雜録』とする。本稿では単に『明叔録』とする)に次のような記事が見える。

七十逾年住鷲峯、昌々嫩桂見慈容、一生無病長安樂、道体堅兮道念濃、

今大桑定苑寺ノコト也  
定林・正法二寺開山見住興國嫩桂榮和尚寿像、南禪清拙叟、為之自讚、正法開山勅諭大医禪師

これは、南禪寺の清拙正澄が、興國寺住山中の嫩桂正榮の画像に贊を書いたもので、その写が『明叔録』に収められたのである。「南禪の清拙叟」とあり、清拙が南禪寺住山中とみられるので、建武三年(一三三六)十一月から暦応元年(一三三八)十二月十七日までの間に書かれたものであろう(一)。また、贊文によれば、七十歳を越えてから興國寺に住山したというので、嫩桂が七十一歳であれば建武三年(一三三六)に当り、清拙の南禪寺住山中に書かれたものと見ても矛盾は無い。

この贊文によれば、嫩桂が興國寺へ住山する以前に、すでに定林(定苑か)・正法二寺の開山となっていた。定林寺とは美濃国土岐郡の定林寺(開山無学祖元)でないことは確かであり、『明叔録』の筆者が注を入れたように定苑寺であろう。大正七年に、大桑の南泉寺住職真常が調べて書き残した『真常記』によれば、

慈恩寺 天台宗ナリシニ、兵乱ノ為メ焮滅セリ、今八字ニテ、其蹤跡ノミアリ、此寺ハ元ハ上苑寺、半ハ(以下欠ク)、

とあるのが定苑寺の唯一の手がかりであるが、これ以上たどり得ない。ただし、『正法寺文書』45丁に、

大桑郷の心珠が言うには、大桑の神社に大般若経があり、村人たちがいつも(毎年か)法印を招いて講読をしてきたが、破損したので喜捨を募って修理をした。あらかじめ前信濃守沙弥道清が本尊釈迦仏や十二神将・四大天王などを描かせ、お堂を飾って、某僧に命じて仏事を行った。特に当郷知主(領主)

の駿河守源氏沙弥清台の安泰を願い、また皆々の息災を願った。

という記事がある。南北朝末く応永の頃か、年号も導師の名もわからないが、この法語の前に、潮山の懶雲ちうざんらんうんによる十六善神仏事の偈があるので、あるいはこの法語は、信中の法嗣の懶雲正融らんうんしやうゆうの作品かとも考えられる。大桑の領主沙弥清台とか仏事を行った沙弥道清は、法名に「清」を用いており、南泉寺近くの千手院には、室町後期の永正頃の宝篋印塔に「清順」との法名が刻まれていたことから見ると、千手院付近に大桑の領主某氏の拠点があった可能性がある。

それにしても、大桑に心珠なる僧が居たことを知る。この人が定苑寺の住職か、又はゆかりの人であったため、導師を旧縁によって正法寺の懶雲に指名したとも思われる。

さて、嫩桂は二、三年の住山で興国寺を退山したのであるが、それから文和二年（一三五二）一月二十一日に示寂するまでの十五年間ほどは、正法寺（開山塔院慈光院）に住山したらしく、正法寺で示寂した。大医禅師の号を朝廷から下賜されている。

このような経過を見ると、嫩桂が建武三年（一三三六）以前に正法寺開山となっていたことは確実である。そうすると、この頃の土岐氏は頼貞の時代であり、頼貞は土岐郡に菩提寺として定林寺を建てていた。頼貞の嫡男頼清は主として伊予国で活躍し、延元元年（建武三年）六月一日に亡くなった。その弟の頼遠は正法寺の在る革手郷近くの長森城主であったとされている。不幸にして康永元年（一三四二）に刑死したため、詳しい業績は伝わっていない。頼清の子大膳大夫頼康は康永元年に土岐氏の家督を継ぎ、信中自敬の正法寺入寺法語に、「大檀越前光祿大夫」（光祿大夫は大膳大夫の官名）とある人に当ると思われる。『岐阜市史』では、この頼康が正法寺を建立したとしている。頼康が創建檀越であるなら、なぜ法名に「正法寺殿」と付されず

瑞巖寺殿とされたかということについて、『岐阜市史』は、頼清・頼康の本宗とするところは法海派であるため、嫩桂にも帰依したということのみに留まったのではないかとされた。ただし、正法寺の創建は建武以前であることは今まで述べてきたとおりなので、頼康では年齢的にも活躍年次にも合わない点があり、長森城主とされる頼遠が関つたと見た方が良くかもしれない。その場合、頼康は正法寺第二世信中の時の大檀越であつたことになる。

なお、『梅花無尽蔵』七に「葦牧野説」が見え、これには「圓爾えんにから三伝して少室大禪師に至り、禪師を継いで全提大和尚となる。しかして岐西正法精舎の開山祖なり」とある。この文中の全提大和尚は嫩桂のことであると『梅花無尽蔵注釈』四にあるが、全提は、

圓爾——潜溪処謙——夢巖祖応——少室通量——全提

という法系に連なる人であり、岐西の正法寺というのは、革手の正法寺とは別の寺と見るべきであろう。中世の一般的表現では、岐西は揖斐川以西を指すように思われる。

延文三年（一三五八）正当の嫩桂七周忌法要は、物外もつがが導師をつとめた（正法寺文書）。物外は大応派の人である。

## ② 信中しんちゆう自敬じけい

信中は、嘉慶元年（一三八七）に六十余歳で亡くなったといふので（後述）、仮に六十五歳であつたとすると、元亨三年（一三二三）の生まれである。師の嫩桂正栄が亡くなった文和二年（一三五二）に、信中は約三十歳だつたことになる。その後信中は入元した。貞治四年（一三六五）の在元が確認できるが（後述）、こ

の時信中はおよそ四十三歳ぐらいであったとみられる。月心慶円による信中の真像賛によれば<sup>(3)</sup>、中国の天寧寺で、了堂のもとで侍香じじょうの役についたという。『濃飛両国通史』によれば、延文年中（一三五六〜六一）に月心慶円らと中国に渡り、偏く列刹を歴訪して、一時の耆宿に参調した。遂に天寧寺に至つて了堂一公に参じ、香蔵に侍して其の鑰かぎの役を掌った。さらに仏日寺の礎石梵琦まみに見えて、先師大医禅師の真賛を請うた。琦公は賛を書き、また一心の号説を贈つたという。

信中は、帰国後鎌倉の龜谷山寿福寺で前後板の役に就き、また紀伊の興国寺へも住山した。その間に正法寺へも住山した。このように、文和二年（一三五二）の嫩桂示寂後は、信中が正法寺に住山を続けていたわけではなかった。『正法寺文書』19丁に、前住正法古潭和尚秉炬ひんこの法語があり、古潭は信中の法兄弟とみられるので、正法寺住持職が嫩桂・信中・嬾雲というように一子相伝的に相続されたわけではなくて、嫩桂の法嗣によって順次住持が交替していたものとみられる。

信中の正法寺入寺法語らしきものが『正法寺文書』に見られるものの断片的でかつ年次も定かでない<sup>(4)</sup>。信中の画像賛については、先の月心慶圓作のものと、天祥一麟作のものとがある<sup>(5)</sup>。天祥作の賛では、中国滞在が十年にも及んだとある。信中の示寂は嘉慶元年（一三八七）十月五日であった。そして正法寺内に自らの塔院少林庵を建てていたのので、そこに葬られた。

### ③ 梅隱祐常ばいいんすうじょう

『五山禅僧伝記集成』によれば、梅隱は臨済宗法灯派の人で、法を信中自敬についだという。俗は惟成親王で南朝後村上天皇の皇子である。南朝が頽勢に向うのを見て自ら出家し、法灯派に属し、関東禅林に下向

して（恐らく寿福寺で）書記の職を司り、のち上洛して建仁寺に掛籍し、終に美濃に下向して正法寺に寓し、寺内に樵齋を構えて隠居した。その示寂の年を知らない。法嗣に実仲・師道（口詣）・東明（口果）・一溪（禪序）があるという。そして引用文献として、富岡百鍊藏本『新葉和歌集』、『梅花無尽蔵』、『雲巢集』、『義堂和尚語録』、『智覚普明国師語録』、『了幻集』が挙げられている。

梅隠が正法寺内に樵齋という寢室を構えたことは、『梅花無尽蔵』六の「樵齋記」に見える。正法寺栖雲院主の太初西堂の四代前の梅隠が開いた自身の寢室という樵齋について、太初が一文を万里に頼んだものである。雲巢集（五山文学新集四）には、梅隠の記事が二ヶ所ほどあるもの、正法寺にかかわるものではない。昭和十三年に立命館大学が刊行した『富岡本新葉和歌集』に、奥書部分の写真が載せてあり、応永三十年（一四二三）三月に筆写した記事等のもと、梅隠今年三月三日薨とあるので<sup>⑥</sup>、恐らくは応永三十年三月三日の示寂であろう。また、この記事には梅隠と並列して惟成親王の名が見え、同一人物を示すものか別人なのか判断が難しい。

#### ④ 懶雲正融（らんうんしょうじゅう）

懶雲は、応永十三年（一四〇六）に天龍寺（亀山）で（ひんぼつ）秉仏をとげ、正法寺の信中の塔院・少林庵に帰るに当って、天龍寺の住持・日峰法朝が一偈をつくっている<sup>⑦</sup>。

その後、鎌倉で万寿寺の第一座をつとめた懶雲は、応永二十年（一四一三）に備州の松蓋山常興寺の住持となった（正法寺文書61丁）。前南禅明麟らによる同門疏がある<sup>⑧</sup>。応永二十八年（一四二一）五月には、前住常興の懶雲は鎌倉東勝寺の住持となった。その折の建長寺芳統らの諸山疏が『正法寺文書』62丁に見え

る。こうした間に、懶雲は正法寺にも住山したのである。法嗣の総龜寿兆が応永三十年（一二三三）に懶雲に入門したというので、懶雲の示寂はもう少し後のことと思われる。

なお、懶雲が賛をし

た達磨画像が長野県木曾郡大桑村の定勝寺に在り（定勝寺写真帳）、

六宗邪破一言下、五葉花開万国春、自普通年到今日、是誰箇得見全身、

懶雲老衲書之（朱印）

とあるが、ここでいう懶雲のものは、印文等を見ていないのでわからない。某年、潮山（所在不明）の懶雲らしき人が、大桑郷で仏事を行ったことは嫩桂のところで述べたとおりである。応永三十二年（一二三三）夏に、江西龍派（こうせいりゅうは）が京都から正法寺文室を訪れた時、方丈老人は慕詰龍攀（ぼつてつりゅうはん）の旧作一章を見せたので、江西は感嘆して二章を和し、写して老人にさし上げたという記事が、『統翠詩集』（五山文学新集一）に見える。これも懶室のことではないかと思われる。



懶雲賛達磨画像（定勝寺写真帳より）

⑤ 総亀寿兆（長禄二年夏公帖）

総亀は逆算すると応永二十六年（一四一九）生まれである。景徐周麟の『翰林葫蘆集』にみえる総亀の頂相贊等によれば、五歳で懶雲に入門した。信中自敬の俗姪（甥）に当るといふ。懶雲の寂後の長禄二年（一四五八）夏、正法寺の公文（くもん）を領して住持となった。この時、先の僧都（斎藤持是院妙椿）が財を施して、正法寺の法堂は改観したという。総亀は正法寺内に続灯院を創始し、また聯芳院にも住んだ。懶雲が亡くなったあと、寛正二年（一四六一）春に定林寺へ入寺した。定林寺では、この時に土岐氏の支援で山門の再建が成った。そして正法寺へ帰り、桂昌や慈光院の守塔をつとめたという。

『梅花無尽蔵』六の明応六年（一四九七）二月の記事では、前年に米田（美濃加茂市下米田に光徳寺あり）の広徳寺へ移居した総亀和尚が、正法寺の慈光院を訪れ、数日留った。万里は七十歳ですでに杖に頼るような状況なのに、総亀は七十九にもなるが健康そのものだと言及が感心している。それからさらに五年を経た文亀二年（一五〇二）、八十四歳になった総亀のため、弟子の春蘭寿崇が景徐周麟に頼んだ寿像贊が前述のものである。総亀は間もなく亡くなっただろうが、その年月日は不詳である。

なお、総亀が正法寺へ住山した時、法堂が改観したというから、土岐・斎藤氏の手で、この時に正法寺が諸山に指定された可能性が高い。『岐阜市史』では、正法寺が諸山の寺格を有したのは総亀の入寺（長禄二年、一四五八）以前であるが、開基の頼康の政治的力量からいってもっと早い時期と思われるとしている。いざずれにしても、これ以降の正法寺は、規定によって十方住持制度が適用されることになるが、十刹位ほどは厳密なものでなかったらしく、これ以後も判明分はほとんど法灯派の人で占められている。

⑥梅南ばいなんぜんしよ禅初ぜんしよ（寛正二年春公帖）

正宗龍統の『禿尾鉄苜蓿』（五山文学新集四）の偈頌の部に梅南の記事があり、梅南は美濃出身の人とわかる。そして辛巳春（寛正二年春）に梅南は上洛して公帖を拝し、靈葉山（正法寺）の住持となったとある。梅南は、正宗龍統の叔父の統翠翁（江西龍派）に学んだことがあり、その縁で龍統はお祝いの偈を頼まれたので、二偈をつくって祝福したという。

『蔭涼軒日録』寛正二年（一四六一）三月二十四日の条に、「美濃国正法寺禅初首座、公文御判遊ばさるる也」とあって、梅南の諱が禅初であるとわかる。在任が三年二夏であれば、寛正四年春までの住山であろう。

⑦元承げんしやう（寛正五年九月公帖）

『蔭涼軒日録』の寛正五年（一四六四）九月二十六日条に、元承首座が正法寺の公帖をもらった記事がみえる。

⑧璧堂へきどう□蘭りん

『玉村稿』に、「九鼎竺重の『九鼎重禅師疏』の「同門」の部に「璧堂蘭首座住濃州正法」という同門疏が見えるとある。九鼎も法灯派東海竺源の門徒である」という。また応仁の乱以前の入寺者という。

### 三、革手と正法寺の繁栄

#### ①文化人の往来

応仁の乱の戦は主として京都であるため、美濃は比較的安定していたといえる。それで、応仁の頃に京都から利涉守濤りしやうしゆんが正法寺へ下向してきた。この人は正法寺の人たちと同じ法灯派に属し、次のような法系に連なっている。

無本覚心

孤峰覚明

聖徒明麟

伯巖殊楞

利涉守濤

傲桂正栄

信中自敬

総龜寿兆

春蘭寿崇

『梅花無尽蔵』一に、「呈利涉和尚、時住靈葉山正法禪寺開山塔」と題する文明元年の絶句があつて、すでに利涉は開山塔院の慈光院に住んでいることがわかる。彦龍げんりゆう周興しゆうかうは文明四、五年（一四七二、三）に十五、六歳で近江から美濃へ入り、承国寺辺に寓した。鵜沼の万里集九にも教えを受け、文明九年（一四七七）に十九歳で河内へ赴き、また文明十一年までに二度も美濃と河内を往来した（五山禅僧伝記集成）。彦龍の『半陶文集』三の「明甫字説」には、乱を避けて来岐中の利涉老師から教えを受け、また利涉が泉南の地に移ると、彦龍も往つて詩や連句の手ほどきを受けたとある（『玉村稿』の注一九一）。

文明十三年（一四八二）秋には、著名な画僧・雪舟せつしゆ等楊りやうが正法寺へ来た。雪舟は渡明とみんして禪や絵を学んだ人で、万里集九も「屏風、雪舟揚画く所の跋」文（梅花無尽蔵六）で、「金碧を施さず、意は筆の外を翔かける。趣は字中（画）を跨（画）ぎ、寔（画）に繩墨の制する能（画）う所に非（画）ざるなり」と驚いている。万里のために雪舟は中国の風景である金山図を描き、万里が一偈を書いた（梅花無尽蔵一）。また雪舟は、正法寺の春蘭が伊自良いじらに楊岐庵りやうぎあんを構



雪舟筆・山寺図（寛文12年模写）  
（東京国立博物館蔵、図録より）

えて招かれたので、赴いて「山寺の図」を描いたらしい。この図は長らく出羽国の立石寺を描いたものと見られてきたが、高見沢明雄氏によって、美濃国伊自良の楊岐庵を描いた図との提唱がなされた（平成七年『芸術研究』22号、高橋範子「雪舟の東遊期の一考察」）。たしかに楊岐庵の風景を描いたものであることは、山寺の図の上半にある賛文によって判明する。それは、八十一歳の希世靈彦が「楊知賣画く所の山寺の図に題す」とあり、蘭坡の賛のあと横川景三の賛に「寺は楊岐に似て屋壁疎なり、…」とあることによる。この山寺の図は、原本は早く失われ、寛文十二年（一六七二）に狩野常信の模写したものが東京国立博物館にある。雪舟がこの図を描いたのち、これを贈られた春蘭の依頼で、京都で文明十五年（一四八三）に希世らが賛を書き入れたものと考えられる。

万里は、文明十三年に三体詩の講義をするために革手城に招かれていて、旧知の春蘭が新築成った楊岐庵

に正法寺住僧たちを招請したので、万里も馬を借りてこれに乗り、はるばる二十キロほど出かけて伊自良で二泊して三日目に革手へ帰ったと記している（梅花無尽蔵）。この図の現地比定については、平成十四年の『中山道加納宿』40号の拙稿「雪舟の来濃と革手・伊自良」参照されたい。

この頃、京都から甘露寺氏長や四条隆量などの公卿も革手城へ下向してきていて（梅花無尽蔵）、革手に文化の花が咲いたような状況を呈していた。

## ② 正法寺十境と漁網事件

正法寺に十境が定められていたことは、『梅花無尽蔵』七に見える。万里はその一つの「天碧」に因んで、明応七年（一四九八）十一月に一文を草している。その文中に、

洲匯（川をめぐらす中洲）あり、其の西北は天碧と号して十境の一つである。慈光院の後で、琵琶江という。ここは天碧の下流に当るといわれる。昔盲人がここに沈み、今でも風雨の夕べには、琵琶の音が聞こえてくるという。また魚介がたくさん集っており、寺ではここを禁漁にして大切にしている。ゆえに放生（殺生禁断）の池としており、中国の西湖のようである。ところが、明応七年十一月十九日の未明に、無頼の徒六、七人が漁師と偽り舟を使って投網漁を行った。祖塔（慈光院）の僧は、拍子木を打つとき気付いて、犯人たちを捕えようとした。徒は網を捨てて舟で逃げ去った。僧は網を開いて魚を数百尾逃した。

官府はこれを聞いて、府君土岐政房が重臣の斎藤利安に命じて、十一月二十二日に正法寺の山門前で、薪をもってこの網を焼いた。煙は空をおおい、網は灰となった。山内の僧たちで、観る者は垣根のよう

であった。自得老和尚は、五十年前にも同じようなことがあったと言った。

とある。文中に放生の池とあり、閉鎖された池のようにもとれるが、荒田川の渚であったと私は思う。

#### 四、判明する歴代住持について（後半）

##### ⑨元甫（文明十七年九月公帖）

『蔭涼軒日録』には、文明十七年（一四八五）九月十一日に、元甫首座が正法寺へ入院したことを載せ、同十五日には、元甫首座に正法寺入院の公帖が頒布されたことを記している。おそらくこの元甫が住山中の文明十八年二月二十一日には、持是院妙椿の七周忌法要が正法寺で催され、「瑞泉小比丘宗隆」（妙心寺派の景川宗隆）が招かれて導師をつとめた（景川和尚語録下）。時の守護土岐成頼にとって、妙椿は大恩人である。成頼の菩提寺は近くの妙心寺派の瑞龍寺で、その住持は悟溪宗頓である。正法寺外から招くとすれば悟溪であるが、折から悟溪の法兄の景川が犬山の瑞泉寺へ輪番住山中なので、悟溪は法兄に敬意を表して導師の役を景川に譲ったものとみえる。

その六年後の延徳四年（一四九二）五月二十七日には、妙椿の兄で守護代をつとめた齋藤利永の三十三回忌法要が正法寺で催された。導師には近くの瑞龍寺から悟溪宗頓が招かれ、副司には近くの舟田ふなたの龍光寺（石丸利光の菩提寺）の天縦宗受てんじゆうしゆうが招かれた（南泉快川録）。天縦は悟溪の第一番の法嗣である。この時の正法寺の住持は誰であるか不明である。

この前年の延徳三年（一四九一）八月十五日には、季恭居士きこうしの施入で臨濟録が刊行されている（塔頭栖雲院

の条参照。

⑩実仲（明応五年頃住山）

『梅花無尽蔵』七の、万里が正法寺大慈院東明臬蔵主へ与えた「勅齋説」によれば、明応五年（一四九六）五月の城台寺の戦で、石丸利光と斎藤妙純が決戦という時、薬山（正法寺）の東明蔵局が、法兄の栖雲和尚の化儀を助けたという。栖雲とは、梅隠祐常の法嗣の実仲を指すので（塔頭・栖雲の条参照）、この頃実仲が正法寺住持となったのであろう。

明応六年五月二十一日、前守護の土岐成頼の四十九日忌法要がこの正法寺で行われた。万里集九の陞座の語によれば、成頼はかつて正法寺の文室に寓居したことがあるというので、成頼の菩提寺としての瑞龍寺がありながら、あえて正法寺を選んだのは、そのような縁によるのであろうか。導師には妙心寺派の東陽英朝が瑞泉寺から招かれた（少林無孔笛<sup>一</sup>）。同年十月十三日正当の興国寺開山法灯円明国師（無本覚心）の二百年忌法要が正法寺で行われ、再び東陽英朝が導師をつとめた（少林無孔笛<sup>三</sup>）。

ついで、成頼の妻で守護政房の実母・宝積院殿芳巖常誉禪定尼の三十三回忌法要が正法寺で行われた。政房は先妻の子で、舟田の乱で石丸利光に奉じられた元頼は後妻の子である。導師はこれまた東陽英朝がつとめた。

⑪春蘭寿崇（文亀二年住山、永正四年夏か）

春蘭は享徳四年（一四五五）四月十六日に生まれた（良背説<sup>一</sup>）。美濃の守護代をつとめた斎藤利永の子で妙

椿の養子となった利国（持是院妙純）や利藤・典明らの弟に当る。若い頃は建仁寺で修行し、書記に就いて乗扨をとげて帰郷した（『五山禅僧伝記集成』春蘭の条）。このことは、常庵龍崇の『寅闇疏藁』（内閣文庫本）の「春蘭住靈菓山正法同門并序」に、

（前略）春蘭崇公法兄禅師の如くは、法灯を韜めど未だ輝かず、大医の靈方を秘す。弱歳にして洛に入り、

黄龍の位に擬つて、東山を握塵し、忠豸にも誓つて出でず、是より先、斷甫かにして学を志す。宗門を

風暗するはこのことに有り。旭鍛曝磨し、松源の的流を嗽うことほとんど三十余霜なり。（後略）（原漢文）

とあり、十歳かそこらで建仁寺に入つて、三十余年といえは四十歳でも明応三年（一四九四）である。また文中で、文亀元年（一五〇一）秋に再び入洛し、建仁寺で翌年三月に板首になつたとある（座元位）。文亀元年に春蘭は四十七歳になつていた。

その間春岳（はじめ春蘭は春岳と称していた）は、利涉守漆とも美濃で交流があり、文明十五年（一四八三）よりも大分前に、利涉が再び入京した折に、春岳が自称していた良背との号に因んだ号説を利涉を介して横川景三に頼んだが、果さぬまま利涉が亡くなつた。そして再び文明十五年春になつて春岳が人を介して号説を求めてきたので、今度はこれを書き与えたのであつた（横川景三の『補庵京華別集』）。

これより二年前の文明十三年（一四八二）、春岳は伊自良に楊岐庵を新築して、正法寺の諸彦を招き、また万里集九や雪舟等楊もここを訪れている（前述）。翌年頃か、春岳は新板の碧巖録を京都の桃源瑞仙に贈つた。桃源がお礼の詩を送つてきたので、春岳はこれに返し詩を送るに当り、桃源の旧友万里に和韻を求めてきたので、万里は聯句をもつてこれに答えている（梅花無尽蔵五、市木武雄氏『梅花無尽蔵注釋』三）。

ところで、明応元年（延徳四年、一四九二）十一月に東陽英朝が八百津町の不二庵へ入寺するが、この頃か

あるいは東陽がその前に妙心寺住山中かの時に、春岳は細目（八百津町八百津）にも一時庵居したことがある<sup>10</sup>。一度建てた寓居が卑湿の地であったため移転をしたといい、東陽と近くの天寧寺住持とがこれを祝つて一聯の句を贈った。この庵は春岳が牛欄室と名付けていたらしい。その前年の延徳三年（一四九一）八月には、万里集九・承国寺の梅心瑞庸らと共に春岳も総勢二十名ほどの下呂湯泉行に加わり、皆で温湯を題として聯句五十韻を詠じた（梅花無尽蔵六）。

明応四年（一四九五）には、春岳は細目から正法寺雲門庵へ戻っており、ここで同年から翌年にかけての舟田かたの乱を目撃し、『船田戦記』としてこれを記録したようである<sup>11</sup>。同記は日記調に書かれており、舟田の乱の経過を見るのに絶好の史料となっている（岐阜県史史料編収録）。

明応五年六月に舟田の乱が終り、執権妙純は近江へ出陣した。同年十二月七日、わずかな隙すまを突かれて、妙純・大納言利親以下千余名が討死うちじするという大敗を喫した。これ以後、齋藤氏主流は衰退に向つてゆく。戦死した利親について、葬儀の拈香の語をつくるように春蘭（春岳）から頼まれた東陽英朝（八百津町の不二庵住持）は、「春蘭の書状に不二庵檀越の斎藤利安（含笑翁）の添状もあることであるが、自身の膝下疼痛がいかや咳嗽がいちを患っていることも考えて、大いに迷っている」との返答を春蘭に寄せている<sup>12</sup>。この書ではすでに春岳から「春蘭に道号を変えていることがわかる。結局は、東陽が利親（前権律師大猷紹興大徳）の初七日と四十九日の拈香をつくっており、米田郷で行われた法要の導師をつとめたい（少林無孔笛三）。

翌明応六年（一四九七）には、春蘭が東陽に春蘭の号説を依頼したので、同年六月一日に東陽がこれを書いている<sup>13</sup>。『岐阜市史』では春蘭への改号を永正元年としている。なお、春蘭への改号後も、万里集九は『梅花無尽蔵』の中で以後春蘭とすることなく、春岳の表記を続けている。明応六年五月二十一日に、前守

護土岐成頼の四十九日忌法要が正法寺で行われ、東陽英朝が導師に招かれた。その折に、しばらく東陽は正法寺に留まり、六月一日に春蘭号説を書いたのであろう。

明応七年（二四九八）二月十二日に、墨俣すのまたの前守護代・斎藤越前守利藤が亡くなり、雲門老禅つまり春蘭の悼偈に、東陽も和韻した<sup>(14)</sup>。

この頃か、雲門庵へ建仁寺から常庵龍崇が下向して滞在したので、東陽も瑞泉寺から同庵を訪れ、ここで臨濟録の講義をした。常庵は、このことをこと細かに鶉沼の万里に報告した（内閣文庫『角虎集』）。明応九年（二五〇〇）には、春蘭は有馬温泉へ赴いた。『梅花無尽蔵』三下に、

雲門主盟春岳、赴有馬湯、以小詩戲之、

とある。その折には建仁寺あたりの知人を訪れたのであろう。翌年の文亀元年（二五〇一）秋に春蘭は上洛した<sup>(15)</sup>。そして春蘭は建仁寺靈源院に留り、常庵と交友を深めたい<sup>(16)</sup>。

春蘭が公帖を受けて正法寺の住持になったのは、文亀二年（二五〇二）夏頃のことであった<sup>(15)</sup>。春蘭四十八歳の時であった。親交のあった常庵は、同門疏を贈ってこれを祝った<sup>(15)</sup>。一方正法寺近くの妙心寺派の瑞龍寺は、文明二年（二四七〇）に十刹位に指定されており、十方住持制度を守る必要があった。それで、春蘭も公帖を受けたらしく、永正四年（二五〇七）夏に瑞龍寺へ住山したようである<sup>(17)</sup>。春蘭が瑞龍寺に住山したとすれば一ヶ年間であるが、『瑞龍寺紫衣輪番世代幞写』によると、永正四年の当住者は悟溪下の興宗宗松だといふので、春蘭は坐公文ざくもん（実住しない）であったかもしれない。また、春蘭はこれより前に、十刹の鎌倉禅興寺の公帖も受けている<sup>(17)</sup>。

永正九年（二五二二）正月十一日に悟溪下の天縦が亡くなり、春蘭は追悼の偈をつくっている。『葛藤集』

64丁に、

仰冀、真慈俯垂昭鑒、春蘭和尚追悼天縱和尚有偈、濃之雲門庵有和、其席、仰冀云々、

沢彦和尚座話、

とあり、後日に妙心寺派の沢彦宗恩がこの史料を持っていて、この話をしたらしい。ここでの雲門庵とは、春蘭の後席を継いだ今雨こんうであろう。春蘭は当年五十八歳であった。春蘭のその後の消息は不明である。『五山禅僧伝記集成』には、春蘭は瑞龍寺の悟溪に参じて密々に印可を受けていたとあるが、今のところ裏付けができない。

⑫東旭寿牧（永正四年五月公帖）

東旭は『玉村稿』『岐阜市史』ともに寿牧という諱で歴代に挙げているが、「東旭住正法同門并序」<sup>(1)</sup>によつて、東旭牧公との法諱であったことがわかり、『鹿苑院公文帖』の永正四年条に、

美濃正法

□□寿牧

五月二日

とあることによつて、東旭寿牧であったと言える。

⑬一溪禅序

この人は、『玉村稿』『岐阜市史』に見えないが、東大『寅闇疏』に「一溪首座住正法并序」が見え、

美州路靈葉山正法禪寺、……………、一溪序公法兄……………、

とある。収録の傾向から見ると永正の初めかと思われる。くだって享祿二年（一五二九）一月二十六日に、妙心寺派の日峰宗舜<sup>にっほうそうしゆん</sup>百年忌法要が景堂玄訥<sup>けいどうげんとつ</sup>によって犬山瑞泉寺で行われた時、正法寺の禪序が和韻している。『頌文雜句』六下に、

△和韻 正法禪序

螺甲拈持黒鶻窻、上方尊偈以誰論、百年資始三千歲、日種兼井門葉繁、  
とある。これによって法諱が復元できる。一溪は梅隱祐常の法嗣である（五山禪林宗派図）。

⑭東明元杲<sup>とうめいげんこう</sup>（永正十年五月公帖）

『梅花無尽蔵』七に「正法寺大慈光院東明杲藏主<sup>ぼうさいせつ</sup>務齋説」があり、これによって明応五年（一四九六）に東明は慈光院に居たことを知る。東大『寅闇和尚疏藁』には永正十年（一五二三）十月の「東明住正法名杲」がみえ、正法寺住持となり西堂位を得たことがわかる。史料纂集『鹿苑院公文帳』に、

永正十年癸酉

濃州正法

□□元杲

五月九日

とある。なお、仁如集堯の『鏤氷集<sup>るひせう</sup>』に、永祿四年（一五六二）に六十八歳で亡くなった東明和尚の遺像贊があるが、同名別人である。また、夢窓派の恵林門派・子鞏全固法嗣に東明梵杲という良く似た法諱の人が

見える。

⑮ 守掄しゅろん（永正十五年四月公帖）

『鹿苑院公文帖』の永正十五戊寅年の条に、

濃州正法

□□守掄イ(倉)

同月同日

とある。守倫とある異本によつてか、『玉村稿』『岐阜市史』ともに守倫しゅりんとしている。これより前の、永正元年（一五〇四）十二月から永正二年（一五〇五）三月にかけて犬山瑞泉寺に輪番住山した妙心寺派の大休宗休が、この頃にか掄うん公に材庵との道号を授けた際の頌が、松が岡本『大休和尚語録』に見えている<sup>18</sup>。材庵掄公は、正法寺でなく鵜沼の承国寺に居たようであるから、この人のことであれば、十方住持制によつて入寺したことになる。

⑯ 天章

『玉村稿』『岐阜市史』ともに、守倫から後の住持は不明とする。延徳三年（一四九二）に亡くなった彦龍周興の『半陶文集』（五山文学新集四）に、

卒奉依見送天章佳少之尊韻

滿襟離恨若何禁、柳色緑秋暮雨林、京洛牡丹春夢遠、君今底裏引皈心、

とあり、若き天章が京都から帰るのを見送る彦龍の詩が収められている。それから四十年ほど後に、大永五年（一五二五）の大乱を避けてか天章は正法寺から尾北の某所に在った東光寺に移り、数年を経て乱も一段落したので正法寺へ帰るといので、大山市楽田永泉寺の泰秀宗韓（妙心寺派）も一詩を贈った<sup>(19)</sup>。

⑰ 従西堂

山県市の南泉寺本『別本仁岫録』（岐阜県史料編収録）に、次のような一文がある。

謹依 正法主翁賦菊花見戲之敵韻、以奉謝講訓之勞、伏需斤正、

舌卷波瀾氣挾霜、菊花秋冷講帷傍、忽聽諸葛出師表、法戰奇謀好秘囊、のう 正法講、古文真宝、時期九月也、

正法寺住持が正法寺で古文真宝の講義を某年九月に開催したので、仁岫宗寿も崇福寺からか出かけて聴講した。そして住持の菊花を詠じた詩に、仁岫も一詩を和したというが、住持の名を明らかにできない。

その後、天文十六年（一五四七）十一月十七日に守護の土岐頼純（頼充）が道三に殺害され、山県市大桑の南泉寺で葬儀が行われた時、従西堂が起龕きがんの役をつとめ一詩を詠じている。南泉寺の『仁岫宗寿・快川紹喜拈香・下火頌写』には、

起龕従西堂  
革手正法寺歎

人生行楽一炊間、慕直蹉過末後閑、可惜春前絶花信、光風二十四温顔、

とある。古文真宝を講じたのはこの従西堂であるかもしれない。

## 五、正法寺の塔頭

### ① 慈光院

正法寺開山嫩桂正栄の塔院である。至徳二年（一三八五）正月二十一日、慈光院守塔の某僧らが、定福寺の乾有や前万寿寺の直庵を招いて、嫩桂の三十三回忌法要を行った（正法寺文書26丁）。慈光院は正法寺内でも北西方の今の荒田川畔に在ったらしく、「慈光祖塔の後は琵琶江びわわがしという」とある。慈光院内に開山嫩桂の塔も在ったのだろう（梅花無尽蔵七）。

慈光院には総亀寿兆（○）や東明元果（明応五年頃）・大初（明応七年頃）などが守塔をつとめた記録がある。舟田の乱では、明応四年に斎藤利綱がここに布陣した。

### ② 少林庵

正法寺第二世信中自敬の塔院である。応永十三年（一四〇六）頃は、信中の法嗣懶雲正融が守塔をつとめていた（○）。文亀二年（一五〇二）には、総亀寿兆がここで亡くなった（○）。

### ③ 続灯院

信中の法嗣総亀寿兆が続灯院を創建したという（○）。『少林無孔笛』四の「笑翁闇公記室下火」の註に、正法寺聯芳和尚小師也、聯芳即続灯西院禪師之法嗣、とあり、文明・明応頃の続灯院主は西院禪師であったことを知る。

#### ④ 栖雲院

『正法寺文書』18丁に、弘心大師の下火語があり、「住栖雲」とあるが、弘心大師とは弘心大師という女性であろうと思われるので、この栖雲は正法寺内の塔院ではなからう。『梅花無尽蔵』六の「樵齋記」によれば、信中の法嗣の梅隱祐常（応永三十年寂）は、晩年正法寺に寢室として樵齋を創めた。法嗣の実仲がこれを継ぎ、この樵齋を良位（うしとら）の方へ移した。そしてこれを栖雲（院）と名づけた。実仲の法嗣の自天は、この栖雲の北窓に樵齋の二字を書いて掲げたという。それで、自天の法嗣の太初の願いで、万里が樵齋記を書いてさし上げたという。

花園大学蔵、今津洪嶽著『濃州靈葉山正法寺考』によれば、『鎮州臨濟慧照禪師語録』の寛永本識語に、

延徳三年辛亥八月十五日、季恭居士鏤梓、捨入濃之正法栖雲院

寛永十四年丁丑正月十日

とあり、同一の識語を有する寛永十四年刊本に、有野本と無野本との二種があるという。恐らくは、栖雲院主大初の企画で臨濟録が刊行されたのであろう。『岐阜市史』では、『玉村稿』を引いて文明十八年八月十五日の刊行であったとしているが、昭和七年刊、木宮泰彦著『日本古印刷文化史』によっても、延徳三年の一冊本以外には見られないようである。

#### ⑤ 法喜庵

東陽英朝の『少林無孔笛』三の「華嶽紹榮禪定門二十五年忌拈香」語がみえ、

世名齋藤四郎三郎、臘月四日、於正法寺法喜庵即座請仏事、

との話がある。東陽英朝を導師に招いての法要であった。鵜沼大安寺の宝篋印塔に、

革岳紹榮禪定門 文明戊戌年十二月四日

との刻銘があり、正当二十五年は文龜二年（一五〇二）に当る。明応四年（一四九五）の舟田の乱で、六月二十一日に毀されて桂礎のみとなった塔院に法喜庵等の名がある。法喜庵は、その後再建されて法要が行われたのであろう。

## ⑥ 大慈院

泰秀宗韓の語録の『永泉余滴』によれば、齋藤利紹としつぐという人は「尾張の生縁」とあり、尾張の織田氏あたりから美濃の齋藤氏一族に養嗣子として入った人らしい。利紹に招かれて、泰秀も天文六年（一五三七）に関市神野の万年山靈松寺へ視察しけんしたこともある。この人（鉄船宗揖禪定門）が天文十一年五月七日に亡くなり、その一周忌法要が正法寺大慈院で催された際、永泉寺の泰秀が導師に招かれている。

## ⑦ 聯芳院

総龜の寿像ずいぞう贊さんに、総龜は続灯院を創建し、また聯芳にも居たとある。『蔭涼軒日録』では、長享二年（一四八八）一月二十九日の条に、「持是院弟寿崇書記は正法寺裡り聯芳院塔主なり」とあり、上洛の予定であるとする。『梅花無尽蔵』三下の明応六年の条に、「聯芳の総龜和尚に呈す」と題する万里の詩があり、前年に米田の広徳寺へ移ったまま、まだ聯芳へ帰っていないことがわかる。同じく『梅花無尽蔵』四の明応八年の条の「春岳崇公記室聯句和并叙」には、文中に「願聴聯芳昔崇春岳所寓号聯芳」とある。総龜は正法

寺へ帰って少林庵で文龜二年に亡くなっている<sup>(9)</sup>。『少林無孔笛』四に「笑翁間公記室下火」があり、その註に「正法寺聯芳和尚小師也、聯芳即統灯西院禪師之法嗣」とあり、笑翁が聯芳院主某僧の弟子であったことを知る。

#### ⑧雲門庵

『少林無孔笛』五には、「正法雲門庵之会<sup>え</sup>」、「雲門主翁」、「雲門良背記室」、「雲門老禪」、「雲門主盟」、「雲門室」など雲門庵の記事が多出する。庵主春蘭と東陽英朝との親交のゆえであろう。春蘭は、文明十三年頃の楊岐居庵と明応元年頃の牛欄居室の時以外は、多くこの雲門庵主であつたらしい。明応四年（一四九五）の舟田の乱では、四月十一日に齋藤利安が雲門庵に居陣した（船田戦記）。

ただ、大仙寺本の少林無孔笛別本『法山録』に、「陽峰座元、壬寅<sup>(文明十四)</sup>之春、輪侍于雲門影堂」とあつて、陽峰という人が雲門庵に輪番で住持したように思われる。ここで言う雲門が正法寺雲門庵なのかどうか検討する必要がある<sup>(20)</sup>。

春蘭の条で述べたように、永正九年には齋藤<sup>すけあき</sup>典明の俗弟<sup>こんちゆう</sup>今雨が雲門庵主を引き継いでいたとみられる。今雨は、これより前の明応七年（一四九八）二月二十日に亡くなった兄の典明のために、「家兄長州端公行状」を書いたことが、『梅花無尽蔵』七に見えているが、本文は伝来していない。今雨はまた、永正九年結制後一日（七月十六日）に『鵜沼記』を書いた。その全文は文化年間の『美濃国雜事記』に収められている。長文のもので、末尾に「謹跋、雲門庵藤川住庵<sup>あき</sup>合雨叟」とある。今雨は雲門庵内に藤川庵と称する書院を設けていたのであろう。

⑨ 禅悦院

『少林無孔笛』六に「禅悦院殿從五品前駿州太守徳海宗弘禅定門真儀贊」があり、鵜沼大安寺西墓地には、「文明十四壬寅年九月二十一日、徳海宗弘禅門」との刻銘のある宝篋印塔がある。さらに『少林無孔笛』三に、「禅悦院殿大祥忌拈香語、同十三年忌拈香語がみえる。大祥忌拈香語では、東陽が「靈位は本是れ（大安寺）済北の門下の徒弟なり」と述べている。この斎藤駿河守は、大安寺の檀徒であると共に、生前に正法寺内にも禅悦院を建てていたらしい。正宗龍統の『禿尾長柄帚』四（五山文学新集四）の「栢心字説」を見ると、

菓嶠（正法寺）禅悦之徒、其名曰悦、風塵物外也、（外物）其友畏敬不名、以栢心為字、（文明△）丙申春、予仮容於菓嶠側者數日、  
という一文がある。塔主の名は不明であるが、禅悦院が在ったことを知る。

⑩ その他の塔院

『船田戦記』の明応四年（一四九五）四月十一日条に、斎藤妙純方の村山利重の軍勢が「利明院」に陣したことを記している。同日、狭いためか陣営に使えないと見た軍勢は、大亀院・陽徳院・常春庵・細香軒を毀して去ったという。全壊なのか一部損壊かはわからない。また六月二十一日に、寺内で戦があり、毀されて柱礎のみとなつてしまつた塔院は、法喜庵・石門庵・三世庵・南陽院とある。

六、正法寺の伽藍・寺領

正法寺の伽藍は、幸いにしてその概要が『船田戦記』に見えている。明応四年（一四九五）六月二十一

日の条に、仏殿・僧堂・庫院・浴室・鐘樓・庾倉（米蔵）・山門があり、長廊や外周に牆壁をめぐらしていた。この牆壁は軍兵が建物を毀して建てた急造のものかもしれない。これら主要建物に放火された記述は無く、恐らくは永禄年間に信長の兵火に罹るまでは存続していたのであろう。正法寺の法堂は、長禄二年（一四五八）頃に、齋藤妙椿の寄進により改観した（再建か）という<sup>90</sup>。

寺領については、室町幕府指定の諸山として、経営が成立つだけの所領が寄せられていて、守護土岐氏や幕府の被護を受けていたのであろうが、具体的にどこに在ったかは全く記録が残っていない。同じ諸山の鶴沼承国寺の場合は、加茂郡白川や安弘見が寺領で、承国寺前住の南溪全曹が隠居所を建てるためにこの二境を訪れていることからして（論叢3号の拙稿『臨濟宗五山派・美濃承国寺の興亡史』）、春蘭が楊岐庵を構えた伊自良や、牛欄室を構えた八百津のそれぞれ一部が寺領として考えられるが、想像の域を出るものではない。

## 七、正法寺の終焉と雑感

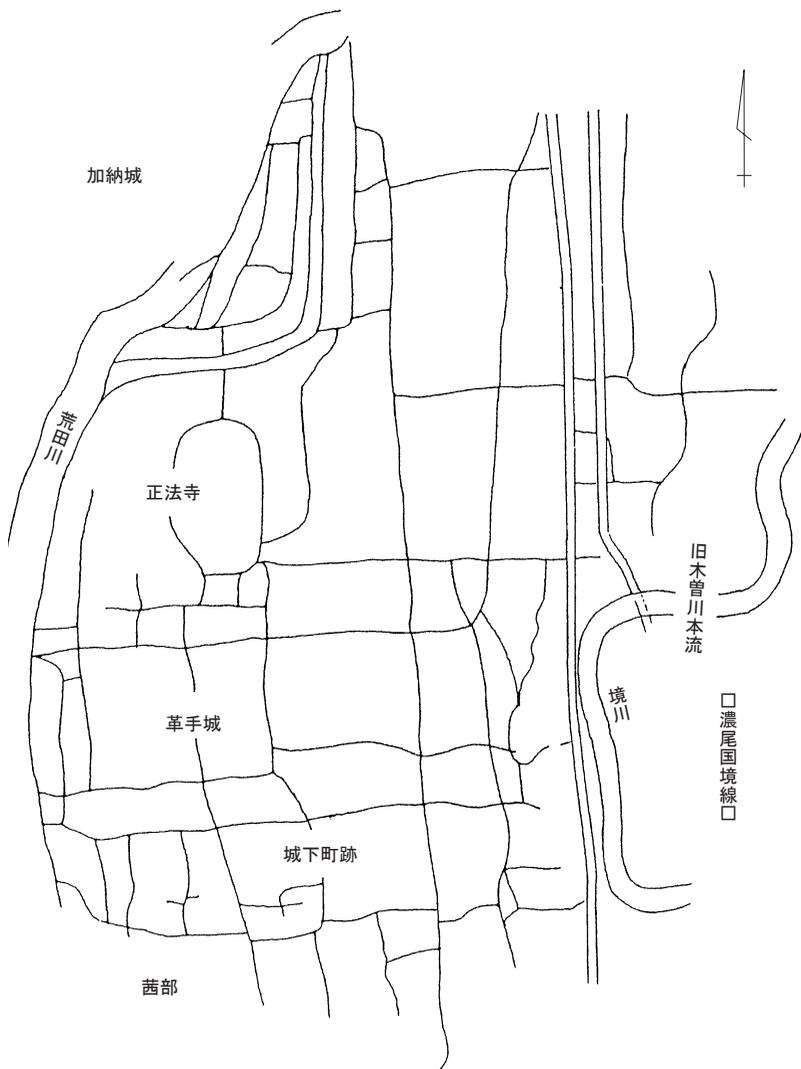
以上のように、管見する限りの史料を駆使しても、天文十六年（一五四七）より後の状況をとらえることは難しい。天文十三年九月には、尾張の織田信秀と越前の朝倉氏との連合軍による齋藤道三の守る稲葉山城攻めがあったが、正法寺は戦火を受けなかったらしい。そのあとの戦火といえ、永禄九年（一五六六）八月の信長による美濃攻めがあった。『岐阜県史史料編』収録の『中島文書』によれば、同年八月二十九日に信長は、河野島（岐南町）へ兵を進めてきた。信長による稲葉山直撃作戦である。齋藤龍興は、即座に兵をさし向けたために、信長は兵を引いて川畔に陣を張った。その翌日は風雨のため木曾川が増水して戦は無

かった。ようやく水量が減った間八月八日の未明になって、龍興が奇襲をかけたために、不意をつかれた信長方が敗れ、川へ逃げ込んで溺れるなど、必死の思いで退去したという。この文書は龍興側が出したものであり、信長方が不利のように書かれている。しかも、この戦は信長による龍興側の防衛力調べであったとも見られ、信長方が一方的に敗北したのではなからう。

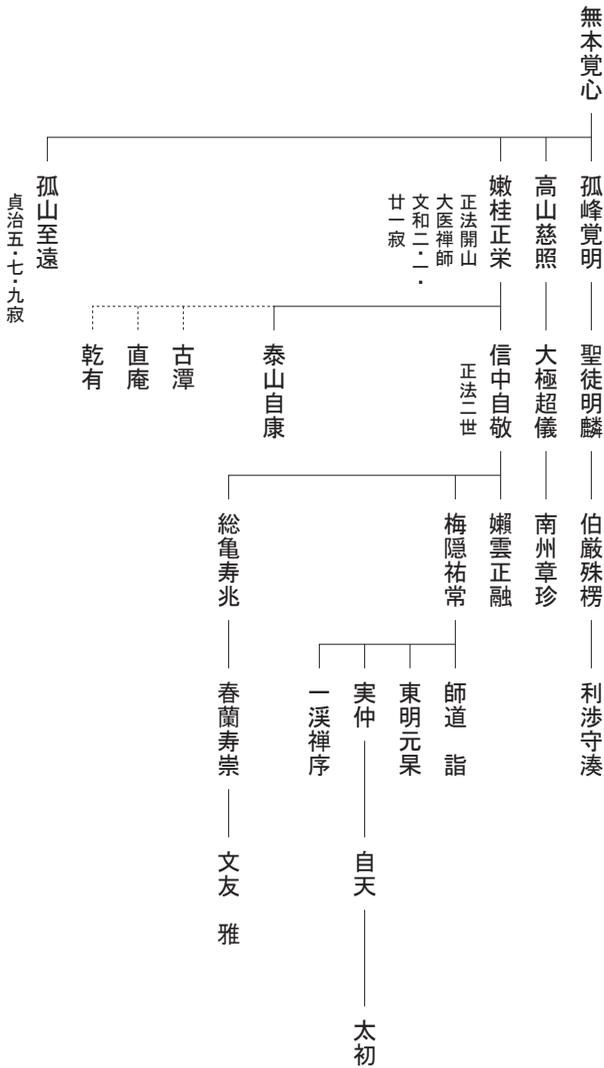
翌永禄十年九月六日には、西美濃三人衆の信長への内応を受けての攻濃で、ついに信長は稲葉山城を攻略したが<sup>(2)</sup>、この時は稲葉山城をめぐる戦であり、天文十三年の時と同じく、城下から四キロも離れた正法寺が炎上するとは考えがたい。とすると、永禄九年八月の時に戦火に罹った可能性が高い。

こうして正法寺は全くの廃寺となってしまったため、同寺にかかわる古文書等の直接史料は全く消滅した。本稿で見えてきたように、正法寺の創建は、土岐頼康（土岐）が関ったというよりは、その前代の頼遠によった可能性が大きいのではないか。頼遠は刑死であったために、これまた頼遠の史料はきわめて少ない。今後は、頼遠の動向と正法寺創建期のことと、永禄九年頃の終末期の正法寺の状況とを解明してゆく必要があるだろう。共に史料の希薄な時期に当るが、困難を克服していきたいものである。

なお、正法寺の南隣に在った革手府城（守護館）の興亡については、本稿では省略した。



革手城付近絵図（昭和10年頃）  
（拙著『美濃の土岐斎藤氏』より）



正法寺関係法系図（『玉村稿』を基に筆者が加筆）

注

(1) 清拙正澄の南禅寺住山時期については、『南禅寺史』清拙の条による。

(2) 大桑千手院の「清順」銘塔については、拙著『岐阜県の石仏石塔』銘文編参照のこと。

(3) 『正法寺文書』50丁

信中敬禅师真像赞 月心

当初南詢而先到四明、列刹歷遍分志在天寧、主翁了堂、一見愜情、日夜親觀、乃得侍香、就掌藏鑰、以職滿遊方、々々興罷矣、催歸故郷、居前後板於龜谷幽深处、談玄妙法於鷲峯高寒巔、住世六十有余歲、遊觀江湖四十年、学得大医高手段、活却一等待死禅、開山海潮々音震、々動六種及大千、右為肇書記、讚于濃之芝山列翠軒、皆嘉慶戊辰仲秋、前建長月心慶園

(4) 『正法寺文書』に見える信中の正法寺入寺法語と思われるものを次に掲げる。

山門 正法 信中 (2丁)

大解脱門、豁開了也、喝一喝、用弹指作什麼、

仏殿 正法 信中 (3丁)

雲門道乾屎橛、洞山道麻三斤、誰管你淨瑠璃世界、十二大願医王善逝、雖然如是、驀節相逢放過不下、

又 同

坐者立者、寶主俱忘、淨瑠璃界、不在東方、

土地堂 正法 信中 (3丁)

靈鑒無私、護法護人、你神妙故、吾道日新、

祖堂 正法 信中 (3丁)

達磨不來、二祖不去、這一隊漢、謝計甚憑拋、喝一喝、

又 同

印々相可、祖々密伝、達磨不來東土、二祖不往西天、

拋室 正法 信中 (4丁)

有烹仏煨祖底妙手、俱驅耕奪飢底機、口総須列在下風、卓一下喝、

又 同

拈主文云、摩竭掩室、毗耶杜詞、檢点將來、俱漏風規、山僧這裏如何施設、一朝權在手、看取令行時、仏來

也打、祖來也打、官不容針、私通車馬、

拈帖 正法 信中 (5丁)

權衡在手、把住放行、承當得去、玉振金声、

又

把住放行、憑者一著、且道者箇、從甚麼處得來、却請維那下ケ注脚、

拈衣 正法 信中 (5丁)

千尺一丈六、不短也不長、即今響、披了懸視、左右云、又只是尋常、

法座 正治 信中 (6丁)

軀身機前、超毘盧巔、灯王古仏、倒退三千、

又 同

向上一路、千聖不伝、驟歩云、須弥灯王、倒退三千、

祝聖香 正法 信中 (6丁)

此香、陰陽元氣、造化正蘊、聚為奇瑞、散作祥雲、熱向炉中、奉為今上皇帝、祝嚴聖寿、万歳々々万々歳、  
皇帝陛下恭願、文明同日月、睿算等乾坤、長為中天之主、永作北闕之尊、

檀那香 信中 (7丁)

此香、奉為征夷大將軍泊合朝掌輔文武官班同資倍祿算、伏願、各々致君堯舜、復化於羲黃為國家柱石、作朝廷金湯、

又 信中

此香、奉為本寺大檀越前光祿大夫、伏願、仁肝義膽、武緯文經、子々為皇家保障、孫々作仏門藩屏、

嗣法香 信中 (七丁)

此香、卅年前標榜林外、吞碧江畔、信手得来、懷藏將去、西弄東弄、都無人要、今則拈出供養前住興國開山本寺大医禪師、不是酬恩答德、且要使時人知有本抛在、

又 同

此香、供養臨濟十七世護国三世前住当山開山正法大医禪師、不図報恩酌德、只要使知有真不掩、偽、曲不蔽直底本抛在、

(正法素話、一題略)

(5) 『五山文学新集』別卷二の天祥一麟の『天祥和尚録』に、信中の像贊が見える。

信中敬禪師肖像 林書記請、

不昧自己、流出胸襟、蓋天蓋地、亘古亘今、葉山々中伝靈方、碧落碑无隳本、芥室々内抄玄語、清庙瑟有遺

音、躋せ兮攀た太田之高峻、揭た兮厲れ兮鄞きん水之淺深、南国十年了行脚、東溟万里動皈心、分座（非指寺）龜峰、千衆推表率、

瑞世（瑞世）鸞嶺、群衲競參尋、七葉孫枝騰芳烈、二株嫩桂布茂陰、咸謂祖師再来末也、十月五（自製）△示寂少林、

(6) 『富岡本新葉和歌集』の末尾には次のように書かれている。

.....  
応永世（マ）式年 月日 釈竺源叟惠梵志之、

応永卅二年三月日書写之、于時勢州安芸郡栗真庄南陽寺（泉力）昌庵行年六十三、同四月三日、以耕之自筆本校合了、此集作者存者之余三四人口皆已畢、

梅隱祐常 中務卿惟成親王・愚拙・上野太守懷成親王・貞子内親王・右近大將長親・已上五人而已存、但梅隱今年三月三日薨、貞子内親王同十二月薨了、

竺源尊翰之本書写之、但全篇定者刀刀之遇乎、漸得々々、

永享十二曆仲春上澣、於于周防国高蔵山下私第闍秃筆之、

桑門智明<sub>行年廿七</sub>

(以下三行略)

(7) 『正法寺文書』48丁

懶雲首座將帰美陽少林庵、出紙求偈、卒馳筆、塞其命云、

兜率天宮說夢帰、六環金湯出山飛、眼中日月空千界、舌上波瀾絶百非、撥草瞻風知猛烈、奔流渡刃見神機、家伝一曲少林笛、独弄幾回終落暉、

応永丙午孟夏晦日、龜山主人法朝

(8) 『正法寺文書』61丁

同門 茲審

万寿前第一座懶雲融公法兄禪師、榮領檀越公帖、往董備州路松蓋山常興禪寺、凡我同系不勝欣躍、胥率緝詞、以勸其駕云、

林數搜賢、孰得棕屨而隱、朝廷用老、適如蒲輔以迎、既非市賈相求、固在宰臣所選、共惟、

新命常興懶雲法兄禪師、行方而粹、言雅而高、履踐烈日秋霜、襟度光風霽月、盆盎中見壘洗尚存遺規、鑪鑪<sub>ろはい</sub>処

流永銀雄呈作略、触茶瓢解三昧、握竹篋勘四來、迷子訣不謬的伝、正法眼当処<sub>じよめつ</sub>凌滅、峻德足擬先輩蒙莊齊物老子

子外身、品論無若我兄、叔向遺直伯華内植、慶此連茹之日、贈以早梅之春、

応永癸巳臘月 日疏、

前南禪明麟<sub>日老</sub> 前建仁一光<sub>日老</sub> 前建仁章珍<sub>南州</sub> 前建仁靈彦<sub>三浦</sub> 前安国清泰

(9) 『翰林葫蘆集』(五山文学全集四)

前住天龍総龜兆禪師寿像贊建仁寿崇首座請

昔僧太史述贊、自寧師至果師、甲東山下十父子、後我由良叡基、嗣護國坵興國、嚮南海上鉅禪叢、七葉園大医分宗派、二株讖嫩柱振祖風、蓋此山名靈葉、譬諸彼岡生梧桐、繼起岐下、号曰信中、遊皇元參遍一時名勝、帰日本喚起十劫大通、寺前伐花、不許豪客誇与山桜雪、門外載酒、何容遨頭醉著海棠紅、僉曰少林出再、便觀隻履帰同、続灯無尽、聯芳益隆、夫以大禪師、承法灯宗於南紀、生武光氏於東濃、続灯乃祖、聯芳乃翁、在一家為俗姪、甫五歳作僧童、字総龜、徵名師作説、諫瑞龍間先帝離宮、却回岐陽侍倫攸叙者幾星霜、贈君千金禿若帚、復來輩下從重九鼎者有幾月、分影一盞小灯籠、泰斗会中分座説法、嬾雲身後盧墓送終、長祿戊寅夏、領正法公文、先僧都施財法堂改觀、寛正辛巳春、董定林古刹、故刺史執帛山門成功、玉府資聖望闕祝寿、桂昌慈光守塔鞠躬、尋常放參不使行者、掃地煎茶無讓準老、八十加四尚遺耆年、隣居饋果有懷素公、稽顙称服、法臘無窮、師資齊唱万年曲、得此東山名是崇、

(10) 大仙寺所藏の永祿五年本『少林無孔笛』52丁

雲門良背記室、頃者遊履細島、寓居之地卑濕、故不遠而遷吉、然愚未遑馳賀、漫作川八一章、以代謁刺云、天涯偶合兩萍跡、桑下愧君移宿鞋、山色定娟於月色、市声知孰与灘声、雲門布襪奈泥滓、剡水船蓬期雪晴、寄語黎村椎髻輩、芹暄先慰寓公情、借天寧和尚韻、賀雲門牛欄室、

(11) 『船田戦記』は、従来は永祿ノ慶長頃の淳巖玄朴(快川の法嗣、岐阜市粟野の大龍寺中興開山)が著したものとされてきたが、平成七年の『中山道加納宿』28で、私は「船田戦記の著者を正す」と題して雲門庵主の春蘭

寿崇の作であろうとした。

(12) 大仙寺本『泰翁和尚語録』および『少林無孔笛版本捨遺』に東陽英朝の書翰写が五点収められており、その最後のものは春蘭あてで、次のとおり。

答雲門書 崇春蘭

專使臨<sub>テ</sub>収<sub>ニ</sub>来簡并目子<sub>ヲ</sub>、因<sub>テ</sub>詳<sub>ニス</sub>臘月七日藤公利親入<sub>レ</sub>山作<sub>レ</sub>善、特<sub>ニ</sub>命<sub>スルニ</sub>山僧<sub>ニ</sub>、以<sub>ニ</sub>拈香讚揚之儀<sub>ヲ</sub>、未<sub>レ</sub>知謙讓<sub>カ</sub>好<sub>キ</sub>肯諾<sub>カ</sub>好<sub>キ</sub>カ、猶於<sub>テ</sub>予未<sub>レ</sub>決、爰<sub>ニ</sub>介<sub>レ</sub>書懇<sub>ニ</sub>到<sub>ル</sub>、且<sub>ツ</sub>含咲翁<sub>ノ</sub>副札亦在<sub>リ</sub>、想<sub>ニ</sub>夫<sub>レ</sub>藤公<sub>ノ</sub>敵命、箭既<sub>ニ</sub>離<sub>レ</sub>絃<sub>ヲ</sub>、寧<sub>ロ</sub>有<sub>ニ</sub>返回<sub>一</sub>、雖<sub>ニ</sub>石非<sub>レ</sub>虎<sub>ニ</sub>、一<sub>ニ</sub>任没<sub>レ</sub>羽<sub>ハ</sub>ハフサ<sub>ヲ</sub>アル<sub>ノ</sub>ミ、領<sub>々</sub>、且<sub>ツ</sub>前日扣<sub>レ</sub>室<sub>ヲ</sub>、蒙<sub>レ</sub>下<sub>ニ</sub>陳榻<sub>ヲ</sub>、袖中<sub>ニ</sub>拙語、粗經<sub>ニ</sub>商略<sub>ヲ</sub>、以<sub>レ</sub>是<sub>ヲ</sub>故<sub>ニ</sub>人天衆中乃<sub>テ</sub>得<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>畏<sub>一</sub>、忻幸々々、弗<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>膝下疼痛<sub>一</sub>、平復<sub>ス</sub>也未<sub>ヤ</sub>、老拙近日咳嗽、但<sub>レ</sub>炉頭<sub>ニ</sub>吹<sub>ニ</sub>橘皮<sub>ヲ</sub>耳、初寒伏祈道体至珍幸甚、

(13) 『少林無孔笛』大仙寺永祿五年本（瑞泉寺史別卷『妙心寺派語録』少林無孔笛抄にも収録）

春蘭号説

中山（建仁寺）崇公記室、字春蘭、或者言、雅哉号也、楚辞曰、光風<sub>ニ</sub>軫<sub>ニ</sub>蕙<sub>ニ</sub>蒹<sub>ニ</sub>崇<sub>ニ</sub>蘭<sub>ニ</sub>、夫取<sub>テ</sub>諸<sub>レ</sub>此<sub>乎</sub>、余謂、不然矣、（橋洲實惠）雲少雲著大光明、史衛王弥遠、為之序曰、橘洲老人、蜀英也、有奇才、能属文、一日忽棄所業、参上乘于諸公、（大蓮宗集）後造妙喜室中、決了大夏、彝軼絶塵、如空群之月題也、蓋其攸<sub>レ</sub>皈敬可知矣、衛王之父、魏王浩延、住越之伏錫山、咨道質疑、無有虛日、逮于衛王繼踵、欽嚮益厚、就大蘭山下南郭洲中、新築竹院居之、所謂橘洲也、後來<sub>（宗德）</sub>憩松坡<sub>ニ</sub>拜<sub>ニ</sub>竹院塔<sub>ヲ</sub>、有偈曰、月沈野水光明藏、蘭吐春山古仏心、今也記室、亦何人、以雲門扁庵、以春蘭立字、豈匪慕蘭洋嶼、晞顏蜀英者哉、凡出処遊学、操履風情、於是乎可觀矣、余雖不敏、擬以作春蘭之説、聊借水獻花耳、（宗德）昔明応六年六月甲子朔、

(14) 大仙寺本『少林無孔笛版本捨遺』

前越前太守藤公居士挽詞、用雲門老禪韻、

臥治清廉惜大家、胸藏水鏡不誅邪、春風忽掃王隨雪、世俗諦中優鉢花、明応七年二月十二日逝、玉堂居士也、

(15) 内閣文庫本『寅闇疏藁』

春蘭住靈葉山正法同門并序

伝曰、師者所以伝道受業、々々道執易而難平、茲觀美州靈葉山正法禪寺、廻大医古仏挿草場而且追拝法灯先師為太祖、々始從東山二世護国、勇退耕親、佩受業左券而後南詢、扣東山第六葉護国開無門、又提伝道正印、近受遠伝、豈拝近者易而遠者難乎、雖然彼亦承東山而勸護国、此亦嗣東山拋護国、禹顔易地者耶、故東皈之日、一香雖記無門乳、特為退耕修未後供、可謂不忘本也、由是枝子葉孫、講孔李旧今猶古也、(脱アルカ)如蘭崇公法兄禪師、韜法灯未輝、秘大医靈方、弱歲入洛、拋黄竜位、把塵東山而誓虫多不肯出、先是齡甫志学、夙詣宗門有這哀、旭鍛曠魔、嗽松源的流者殆世余霜、然視吾門、亦猶如法灯之於退耕可尚矣、(文龜元)辛酉秋、偶又入洛、々々之耆旧胥議曰、有德無年、不足以長人、有年無位、不足以匡衆、公也徳口於年、々高於位、々卑者知己之恥也、州之葉山、久虚笏室、况故里開堂、古亦所重、宜(え)以補焉、遂以明年夏五月、籍名於東山板首、署以闡于口台、々(とちちよう)箭輒下公、聞之経装出口口口之於州府、々命亦峻而公口守夙志、因口口歳、宗党又議曰、口口之重、府命之嚴、何其過拒之口乎、竜排闥強起之、於焉凡吾糸令両祖門下者、相率製疏、從史厥口云、(中略)

永正九載

なお、末尾の紀年は東大の『寅闇疏』には見られない。

(16)

『少林無孔笛』五

雲門老禪在都下歷年未還、近聞寓錫于東山靈源精舎、想与常庵雅藏、日々聚頭清話、頗忘帰期耶、託便呈一章、前以督雲門帰駕、後以供常庵軒渠、

臘雪在時君未帰、五橋春水思依依、有情急結若耶機、千里鶯迎花頰飛、  
会無多日別多年、柳絮光風心欲顛、十夢春來九蝴蝶、洛東古刹牡丹天、

(17)

『玉村稿』の註二六二に、

常庵龍崇の『寅闇疏』の山門の部に「春蘭西堂住瑞龍」と一疏が見え、その註記に、「前禪興、濃守請雪江開山、綸旨升寺於十刹、与州之定林寺而不齒諸刹」とあることは、前にも一度触れたが、春蘭は、これも前に

既に説いたように齋藤氏の出身である。その近親関係から、同氏の初めた瑞龍寺に請住されたのもある。」とある。春蘭の瑞龍入寺年次については、同じく『實闇疏』に「東旭住正法并序」がみえ、文中で、今茲丁卯永正四夏、前席春蘭禪師、將移錫於太方、乃聞于官府、拳堂中第一座東旭牧公……、とあるので、この年夏に春蘭は正法寺住持の席を空けて瑞龍寺へ昇住したものと見える。

(18) 松が岡本『大休和尚語録』(寛永三年政秀寺本)

道号

承国门下有繼郎、諱曰掄、就予徵字、命之曰材庵、仍唱小伽陀一章、以祝遠大云、  
林無凡木一封疆、這裡可容獅子床、不惜作家宗匠手、百千日月掛彫梁、

(19) 『永泉余滴』上23丁

天章禪伯、避濃之騷屑而寓東光半欄有歲、一日告歸於岐陽、雖情之余、綴菲詞、壯相帳錢札云、  
人指岐陽歸去來、不知靈葉在蓬萊、河辺惜別彼無柳、贈以東風二月梅、

(20) 大仙寺本『法山録』

陽峰座元、又明十四壬寅之春、輪侍ス于雲門ノ影堂、香灯ノ余暇有二章、同社在酬、余亦戲和其韻、  
白堂懶陪スルニ風雅ノ遊、龜毛兎角一床頭、東欄ノ梨雪亦無頼、隴月使人生百憂、  
情知官暇課シ詩多、一月ノ春如ニ掣電ノ過、臨別風光恐ハ難擲、滿簾ノ花影日初和、

(21) 織田信長の稲葉山城攻略については、岐阜県郷土資料研究協議会の平成十二年『郷土研究岐阜』86号の拙稿「信長による稲葉山城攻略日の新史料」を参照。



## 宋濂思想に於ける仏教の位置

森 宏 之

一

清儒全祖望（一七〇五～一七五五）は、南宋末より宋濂（一三二〇～一三八一）に至るまでの金華の思想界を振り返り、宋濂の学が、同郷の黄潛（一二七七～一三五七）・柳貫（一二七〇～一三四二）・呉萊（一二九七～一三四〇）・聞人夢吉（一二九三～一三六二）に基づくことを指摘した上で、それに続いて以下のように述べた。

〔黄潛・柳貫・呉萊・聞人夢吉の四家の学は〕北山（何基）・魯齋（王柏）・仁山（金履祥）・白雲（許謙）という順序で伝えられたものであり、上は勉齋（黄幹）まで遡ることができる。〔黄幹は〕徽公（朱熹）の直系である。私は嘗て「婺中の学は白雲に至って道の求め方がやや浅いのではないかと疑い、彼の著作を見てみると、章句訓詁へと傾き、未だ深く自得した語がない」「ことがわかった」。仁山と比べれば、遠く及ばず、「二二」で「婺中の学統は一変することになった。義烏の諸公は、彼（許謙）を師と仰ぎ、遂に文章の士となり、さらに再変した。公（宋濂）に至って佞仏へと流れ、「婺中の学は」三変することになった」と述べたことがある。（並出於北山魯齋・仁山白雲之遞伝、上溯勉齋。以為徽公世嫡。予嘗謂「婺中之学、至白雲而所求於道者、疑若稍淺、觀其所著、漸流於章句訓詁、未有深造自得之語。視仁山、遠遜之、婺中

学統之一変也。義烏諸公、師之遂成文章之士、則再変也。至公而漸流於佞仏者、流則三変也。」(『鮎崎亭集』) 外編卷十九「宋文憲公画像記」

ここからわかることは、金華の学統は、三変したとされていたということである。宋濂によれば、柳貫は博学多識を重んじ、読書の範囲は仏・老二家にまで及び<sup>2)</sup>、また、黄潛は、当時の士人のみならず、仏・道家の信奉者の求めに応じて、文を書いたとあることから<sup>3)</sup>、当然仏・道二教に対しても一定の肯定的見解を持っていたと思われる。全祖望の見解には、いささか異論がないわけではないが、宋濂に至って初めて金華の学統に仏教が流入することになったというのは、ほぼ一般的な見解であろう。

今日、宋濂が朱子学を基調としつつも儒・仏・道三教一致的思想を構築していった外在的要因に関する見解は、二つに分かれている。一つは、太祖(二三二八〜二三九八)の三教政策によるというものである<sup>4)</sup>。確かにその見解を裏付けられるかのように、太祖に招聘された、宋濂とほぼ同年代の思想家たち全てが彼と同様の思想傾向を持っていたわけではない。太祖によって招聘された葉儀(生没年不詳)や汪克寛(同上)は博学多識よりは、むしろ内面の工夫を重んじていたし、元朝支配下の時代、強く出仕を希望していた呉海(同上)は、異端に対し厳しい態度をとっていた。また、王禕(一三三二〜一三七三)は宋濂の三教合一的思想に対し批判的であり、陳汝輝(生没年不詳)や李仕魯(同上)、解縉(一三六九〜一四一五)らは、太祖の仏教偏重の文教政策に反対した。明朝初期、三教一致論は国是ではあったが、宋濂と同様、その生涯の殆どを元朝期で過ごした思想家たちの思想傾向は決して一定ではない<sup>5)</sup>。そうであれば、先ほど引用した全祖望の指摘等も考慮すると、太祖のもとで深く文教政策に関わった宋濂が、太祖の影響を受けて三教一致論的思想を構築したとするのも頷けるのである。

しかし、一方で宋濂がそのような思想傾向を持ったのは、寧ろ彼が出仕する以前の元朝時代とする見解もある<sup>(6)</sup>。実際、元朝期は、徹底した仏教保護政策が敷かれており、仏教側が儒教を敵とするに足らない存在であった<sup>(7)</sup>ことを考え合わせると、寧ろ儒教側の方で、仏教側に対する歩み寄りの必要性を感じていたとも考えられる。

以上のことから、元末明初期の思想界は、宋濂が仏教思想を摂取していった外在的要因を、簡単には特定し難い複雑性を持っていた。しかし、宋濂が仏教思想を摂取していったのは、単なる時代風潮の影響を受けたというわけではなく、自覚的に仏教の受容が行われたということだけはいえるのではないだろうか。従って、何故彼が仏教思想を摂取していったのか、今一度検証し直す必要があるであろう。近年、三浦秀一氏による宋濂に関する精緻を究められた論究があり、すでに言いつくされた感もあるが、小稿では少しばかり見方を変えて考察を進めていくことにしたい。

## 二

宋濂の思想的変遷は三期に分かれることがすでに指摘されている<sup>(8)</sup>。しかし、彼は生涯を通して、儒教の教典である経書に対する考え方は、ほぼ一貫していたと思われる。では、宋濂にとって経書とはいかなるものであるのか。彼には、経書に対する細かい注釈はなく、大方、経書の総論というべきものしか残されていない。その概要を窺うのに適した文は色々あるが、ここでは「経書堂記」(『朝京稿』<sup>(9)</sup> 卷二)を取り上げ、それについて確認していくことにしよう。以下、本文に書かれた経書に関する部分を、三つに分けて見

ていくことにする。

聖人の言「葉」を経という。その言「葉」がすべて聖賢によるものではないとしても、聖人によって採用されたものであれば、「その言葉も」経といえる。経は、天下の常道である。（聖人之言曰経。其言雖不皆出於聖賢、而為聖人所取者亦曰経。経者、天下之常道也。）

ここにいう聖人は、堯・舜、または孔子などの儒教の聖人であることはいうまでもない。ここで述べられている経書観に基づいたものであろう、宋濂は、別の箇所ので、老子が周の蔵書室の管理官であったことを挙げ、けつして人倫を捨て去る思想家であったわけではないこと主張し、「どうして『老子』を」無益の学とすることができようか。（豈無益之学哉）『潜溪前集』卷参「体仁守正弘道法師金君碑」という。また、『列子』と仏典の内容の近似性を主張し、近世の大儒が仏教の説は莊・列の精微を盗作したとする説を至論とは認めず<sup>(10)</sup>、間接的に高い仏教評価へと繋げていく。このような『老子』に対する見解は、孔子が礼に問うたという伝説に<sup>(11)</sup>、また『列子』・仏教に対する見解は、「西方の聖人」を仏とする説に基づ<sup>(12)</sup>くものである。仏・道の開祖である両者は、ともに儒教の聖人である孔子に認められていたということが、宋濂の仏・道二教評価に大きな影響を与えていることは注意を要する。

次に、「経番堂記」は、経書の内容を四つに分け、具体的にその意義を論じる。

〔経は〕大本からいえば、天地の理をつかさどり、性命の原を并別し、君臣・上下・内外の等差を定め、<sup>(13)</sup>微<sup>(14)</sup>い点からいえば、鬼神の情状、氣運の始終〔について述べられており〕、<sup>(15)</sup>顕かな点からいえば、政教の先後、民物の盛衰、飲食・衣服・器用の節<sup>(16)</sup>、<sup>(17)</sup>冠婚・朝享・奉先・送死の儀式〔について述べられており〕、その他は鳥獸・草木・夷狄の名〔など〕が載せられている。その指帰<sup>(18)</sup>は、みな道に外れるもので

はなく後世に実践されなければならない。だからこれを經というのである。(大之統天地之理、通陰陽之故、弁性命之原、序君臣・上下・内外之等、微之鬼神之情状、氣運之始終、顯之政教之先後、民物之盛衰、飲食・衣服・器用之節、冠婚・朝享・奉先・送死之儀、外之取鳥獸・草木・夷狄之名、無不畢載。而其指歸、皆不違戾於道而行於後世。是以謂之經。)

しかし、最後は、最初の「聖人によって採用云々」という発言に反し、結局は五經・『論語』『孟子』のみを經書とし、他の諸子を經書と認めない伝統的な經書觀を述べる<sup>(13)</sup>。

宋濂の著作は、依頼者の求めに応じて作成されたものが多く、従って儒・仏・道それぞれを信奉する依頼者の意図にそうために、個別的には内容が矛盾することは充分に考えられる。しかし、不特定多数の讀者を想定して書かれた『龍門子凝道記』<sup>(14)</sup>においても、「先王極」(同上巻上)では仏・道二教を批判し<sup>(15)</sup>、「段干微」(同上巻下)では儒・仏が一致することを述べている<sup>(16)</sup>。このような宋濂の矛盾した三教評價から、次のような經書(儒教の教典)に対する価値觀が推測される。

宋濂が、ここで述べている經書の權威は、歴史的形式的權威である。古来から、經書に描かれた内容は真理であると信じられ、その他の書物に対して、漢代以降、一度もその權威的な地位を失ったことはない。しかし、それらの内容は、必ずしも儒教教典の専売特許というわけではなく、先秦諸子の書物や、また仏・道兩教の經典にも少なからずあるのである。經書の持つ伝統的な權威は、特に經書のみのものであるとはいえない。古くから、仏・道兩教の教典やその他の諸々の書物を信奉する人々たちが存在したという点では、儒教と同様ながいえるからである。従って、もし經書の權威が、この伝統のみであるとすれば、そこには別段經書だけが真理が著されているとするべき何の根拠も存在しないことになる。經書と同様に尊ぶべ

き伝統を持っている他の諸々の書に対して、それらが虚偽であり誤謬であると言ひ張ることはできない。ここに経書以外の書物に対しても、聖人によって採用されたという条件の下に好意的に評価する理由があるのであるが、しかし、それと同時に儒教信奉者として、経書が他の経典とは異なり、真理を描かれているという根拠も必要になってくるであろう。では、彼が仏・道二教を高く評価する一方で、経書（儒教の経典）のみを尊崇する態度を表明する理由は何処にあるのだろうか。

### 三

宋濂が他の書物よりも経書を特別視する理由を窺うのに、次のような語がある。

諸経について考えてみるに、国に飢饉があれば、鬼神を求めてそれを祭り、士が病になると、五祀を行う。先王は、必ず神に依るべきであるとする。だから祠祝の制度を設けたのである。世の儒者を名乗るものの多くは、鬼神をわかるものではないとし、このことについて言及したにしても、「鬼神が」偽りだとはでないまでも、斥けて「人を」惑わすものとしている。「このような態度は」経書に悖るのではないだろうか。（稽諸経、国有凶荒、則索鬼神而祭之、士有疾病、則行禱於五祀。先王、必以神為可依。故建是祠祝之制也。世之号为儒者、多指鬼神於茫昧、稍与語及之、不以為誣、則斥以為惑。不幾於悖經矣。」〔『鑿坡前集』卷五「贛州聖濟廟靈跡碑」〕

宋濂がここで述べていることは、朱子学信奉者の鬼神論に対する批判であろう。朱熹または朱子学信奉者は、鬼神を陰陽二気の変化によって説明しようとしていた<sup>17)</sup>。鬼神を陰陽二気で説明しようとするのは、

当時の科学的分析、換言すれば、鬼神を合理的に把握していこうというものである。宋濂はそれとは異なる鬼神論を持っていた。彼は鬼神または天を不可知な、いわば神秘的、非合理的な意味で捉えていた<sup>(18)</sup>。そのような鬼神または天を理解する方法が礼である。「礼を記録した者がいった。『能く大患を禦ぐものは則ち之を祀る。能く大患を捍ぐものは則ち之を祀る』と。先王の制度は、ただ徳を崇え功に報い、未来〔の人〕が〔そうなるよう〕喚起するだけではなく、幽明の故や鬼神の情状を理解する方法でもある。〔記礼者曰〕『能禦大患、則祀之。能捍大患、則祀之。先王之制、非惟崇徳報功以垂勸於方来、亦所以達幽明之故而察鬼神之情状』〔翰苑統集〕卷二「温州横山仁濟廟碑」その礼が描かれているのは、經書のみなのである。

このような神秘性についての発言は、なにも鬼神・天のみに留まらない。宋濂は「学問は忠と孝とを實踐するためにのみ〔あるのだ〕。しかし、その道は二つあるわけではなく、よく君主に忠実であれば、必ずよくその親に孝行である。〔学為忠与孝耳。然其道無二致、能忠於君、必能孝其親。〕」〔鑿坡後集〕卷四「送和贊善北婦養母詩序」といい、「忠孝」を強調したが、それは単なる社会秩序の維持に必要だからというものだけではなく、先祖の霊の恩恵を賜るものであることも指摘し<sup>(19)</sup>、「士で善心を存養し善行を實踐する者は、その後必ず大いに栄える。『易』にいう、『積善の家には、必ず余慶有り』と。尤もな言葉である。〔士之存善心履善行者、厥后必昌。』『易』曰『積善之家、必有余慶。』信斯言也。〕」〔宋濂全集〕所収「余集輯補」「書浦陽朱氏族譜序」と述べる。このような非合理的にも思える見解は、あくまでも經書に基づくものなのである。無論、これらのことが他の書物に対する經書の優位性を示す理論的な根拠としては、弱いようにも思われる。しかし、神秘的ともいえるべきことに対しても、經書に書かれているということ根拠に、いわば信仰にも似た権威付けを与えているということは、却って論理的な經書理解よりも、個々の人に与える影響は強いのではないだろ

うか。これらのことから、宋濂にとって、経書が絶対的な存在であったということが確認でき、また彼のこのような経書観は、いわば彼にとって経書の実質的權威であったということがいえるのである。

#### 四

宋濂が、経書に対して、形式的權威と実質的權威を認めていたことを確認した。では、北宋以降の理学をどのように受容したのであろうか。

彼が、十五歳で聞人夢吉に従い、古文辞の学を学んで以降、最初に本格的に北宋以降の理学に接したのは、「初め、濂は年二十余にして、たいへん学を嗜み、文懿許公（許謙）の弟子である三衢方先生（方麟）が性理の学を東陽の南溪で講授していることを耳にし、徒歩で行き先生に従って学んだ。（初、濂年二十余、頗嗜学、聞文懿許公弟子参衢方先生以性理学講授東陽之南溪、徒步往從之遊。）」（『潜溪後集』卷七「蒋季高哀辞」とあることから、至順元年（一三三〇）二十一歳の時、方麟（生没年未詳）に従学したことによる。その詳細については、宋濂自身何も語っていないため、恐らく然程影響は受けなかったのではないかと思われる。宋濂が理学を受容するに当たって最も影響を与えたのは、陳樵（生没年未詳）であろう。現在、彼の著作は殆ど残っていないため、彼の思想の詳細は知るよしもないが、

三代より前は、言語文字を習うというとはなく、政治に必要な手段治具を文章としていた。『易』に言う、「風の水上を行く」は、天下の至文である。そもそも政教・礼儀・制度が煩雑で整わないのは、すべて人の文だからである。しかし、風が水に触れる「際に起こる現象」は同じであり、「ただ」時と場所が異なる「だけ

である」。水の緩やかな流れやさざ波が集まり、沼の中洲に堰き止められることがなくて、文の「本」体が確立するのである。「これが」拡大すれば、浪や潮の満ち引きとなり、広がって四海を満たして、文の「作」用が行われるのである。「このようであってこそ」堯・舜・孔子の文章に、私が関わる「ことができる」のである。広く文を学ぶものは、このようになるよう勉めなければならぬ。言語・文字に求めるのであれば、滞ることになるからである。（三代以上、無言語文字之習、謂治具為文章。『易』曰、「風行水上」天下至文。凡政教・礼儀・制度叢出而不斉者、皆人文也。然風之遇水一也、而時位不同。水為濂、為漪、斂之不盈沼沚、而文之体立。舒則為濤、為浪、散之彌滿四海、而文之用行。文之用行。堯・舜・孔子之文章、吾有与焉爾。博文者勉之、求之言語・文字則隘矣。）（『全元文』三十二卷、鳳凰出版社、二〇〇四年、二六五頁）

と述べていることからすると、言語・文字にとらわれることなく、自然現象に身を任せることが、堯・舜・孔子の文章、すなわち経書を理解する方法であると考へていたことが窺われる。また、陳樵・宋濂と同じく金華出身の思想家、章懋（一四三六～一五二二）は陳樵・宋濂を並べて文学の士と指摘する（『楓山章先生集』卷二「与韓知府」）のは、陳樵・宋濂の思想に一脈の連なりがあると感じ取ってのものであろう。では、宋濂は陳樵から具体的にいかなる思想的影響を受けたのであろうか。

宋濂が陳樵に従学したのは、元統元年（一三三三）、宋濂二十四歳の時で、その時の詳細は、「元隠君子東陽陳公先生鹿皮子墓志銘」（『饜坡前集』卷四）に記されている。その従学の際、陳樵は、宋濂に対して次のようなことを語った。

秦漢以降、経説で善いものは伝わることなく、「経説で」伝わったものの多くは、その（おおもと経書）宗を理解してはいない。淳熙以来、多くの儒〔者〕の説はとりわけ洙泗伊洛〔の学説〕とは似ても似つかない。

〔だから〕わたしは悉く〔経書の〕伝注を排除し、独り遺経を〔手に〕取り、四十歳になるまで精思したところ、突然〔経義が〕心に滞りなく通じ、聖賢の主旨をはつきりと理解した。（秦漢而下、説経而善者不伝、伝者多不得其宗。淳熙以来、群儒之説尤与洙泗伊洛不類。余悉屏去伝注、独取遺経、精思至四十春秋、一旦神会心融、灼見聖賢之大旨。）

陳樵のこのような見解は、当然当時の思想界（儒学信奉者たち）では一般的ではなかったであろう。淳熙以降の学問を否定するというのは、要するに朱子学の否定だからである。宋濂は更に質問すると、陳樵は以下のように答えた。

神（こゝろ）が知ることを智といい、天下の殊（こと）なり分れたものを知ることを礼といい、分れたもの（適切なあり方）の宜を知ること（こゝろ）を義といい、天地万物が一体であることを仁といい、礼に復れば和となることを樂という。天地万物と一体であることは、經子の会要なのであり、「このことがわかった上で」一たび万物を見れば、たくさんの万殊の分は正しくなり、家は齋い国は治まり天下は平らかになる。∴万殊と一体であるとは、孔子の「いう」一貫のことであり、洙泗伊洛の言で覆い尽くせないものはない。理一分殊の義が廢れたため、その（洙泗伊洛の言）の枝葉〔ばかり〕を追ひ、その根本〔の意義〕を捨ててしまひ、洙泗伊洛の会要を見ることができず、章句に析きて〔牽強〕付会な説を唱え、遺経を理解できないのである。（神所知之謂智、知天下殊分之謂礼、知分之宜之謂義、知天地万物一体之謂仁、礼復則和之謂樂。謂天地万物一体、經子之会要、一視万物則万殊之分正、家齋国治而天下平矣。∴一体万殊者、孔子之一貫、於洙泗伊洛之言無不統者也。理一分殊之義廢、則操其枝葉而舍其本根、洙泗伊洛之会要不可見、章句析而附会興、遺経不可識矣。）

ここで注目すべきことは、陳樵が心の知るといふ靈妙なる働きが仁義礼智の四徳へと繋がるとし、万物一

体を強調していることと、洙泗伊洛の書に対し細かい注釈を施すことを批判していることであろう。後者は、淳熙以降の学に対する批判の詳細といえる。宋濂は、陳樵から得た学説を持ち帰り、經学に詳しい人物に質したところ、賛同を得られる場合もあつたが、「伊洛の学は、淳熙〔以降〕に大いに明らかになつたのであり、ただちに取捨すべきでない。（伊洛之学、大明於淳熙、未易遽取舍之也）」と諫められたという。

その後、宋濂は再び陳樵と会見するが、その時両者の間で何が語られたかは、定かではない<sup>(20)</sup>。また、ここで宋濂が耳にした陳樵の朱子学批判を全面的に受け入れ、朱子学を破棄したとも言ひ難い<sup>(21)</sup>。しかし、陳樵の影響と思われる点が宋濂の著作の中に悉に見られるのである。以下、それについて確認していくことにしよう。

まず、宋濂に拠る心の定義である。彼は、天下の物の中で、何を最も大きいとするかという問いに対し、心であると答える。その理由について、「天を仰ぎ見ると、清く明らかで弓状となつており、日月の運行、陰陽の變化〔があり〕、広大である。地を俯き見ると、広博く〔あらゆる物を〕載せて保つており、山川は融合し、草木は生い茂り、また広大である。この心は直ちにこれ〔天地〕に参じ、混合して間なく、万森が列なつていても、〔心にはそれらが〕すべて備わつてるのである。〔心は〕単にこれ〔天地〕に参じているわけではない。天地が正しい位置を占めるのも、この心〔の作用に〕よるのであり、万物が育まれるのも、この心〔の働きに〕よるのである。（仰觀乎天、清明穹窿、日月之運行、陰陽之變化、其広矣、大矣。俯察乎地、広博持載、山川之融結、草木之繁蕪、亦広矣、大矣。而此心直与之参、混合無間、万森列而莫不備焉。非直与之参也。天地之所以位、由此心也。万物之所以育、由此心也）」と答える。すなわち、客観界のあらゆる現象を認識できることから、心を広大とし、更に心は単に雑然と客観界の現象を写し取るのではなく、客観界を秩序立てて認識

できるのは心の作用であり、主体の側の問題であるとする。宋濂はいう。

六経は皆心学である。心中に具わっていない理はない。だから心に含まれない六経の言はない。六経は吾が心の理を著す方法なのである。(六経皆心学也。心中之理無不具。故六経之言無不該。六経所以筆吾心之理者也)〔『潜溪前集』卷六「六経論」〕

すなわち、主体は経書と先験的に一致しているとするのであるから、心さえ明らかになれば、六経は必要ないとする経書不要論ともいえるべき見解も導き出されてくることになる<sup>(22)</sup>。

これらのことから、「世間では、聖人を「他」人に求め、聖人の道を経に求めているが、これでは「聖人または聖人の道から、かえって」遠ざかっている。私「自身が」聖人となることができ、私の言葉「自体」が経となることができる。「世間では」このことについて「全く」考えてはいない。(世求聖人於人、求聖人之道於経、斯遠已。我可聖人也、我言可経也。不之思耳。)〔『潜溪前集』卷四「蘿山雜言」〕という、道を自己に求めず、他者に求める世相を批判することになるのである。以上のことから、淳熙以降の学問(朱子学)を否定し、理一分殊、万物一体を強調し、心と経とが一体であれば、ただちに個物の理や家国が治まると主張した陳樵の影響を強く受けていることを見取ることができるように<sup>(23)</sup>。

## 五

宋濂が、心は所与の対象を写し取り、それを秩序立てるといふ作用があるとして述べていることはすでに述べた。では、心が対象を正確に認識しているという保証または基準は、またそれらを正確に秩序立てているという

保証または基準はどこにあるのだろうか。次に、それについて見ていくことにしよう。

それらの保証の基準となるのは、結論から先に述べると、結局経書である。先ほど見てきたような経書不要論から一見大きく後退することになるように思われるが、宋濂の真意はここにあった。彼はいう。

火は木の中にあるが、擦らなければ火を見ることはない。「それと同じように」万善は人の性に具わっているが、学ばなければ善は明らかにならない。人はどうして学ばないのか。(火在木中、不鑽則火不見、

万善具於人性、不学則善不明。人何不学哉)〔潜溪後集〕卷十「鑽燧説」

ここで学ばなければならぬ対象が経書であることはいうまでもない。経書は「群言は必ずしも諸経〔の本来の意味〕を明らかにしない。聖經によって語られたことは、数万年の遠きに及んでも変えてはならない。それ〔経書〕が述べていないことは、もとより無理に精通しようとしてはならない。(群言不定質諸経。聖經言之、雖万載之遠不可易也。其所不言者、固不强而通也。)」〔潜溪前集〕卷四「河図洛書説」と述べるように、普遍的な真理が過不足無く描かれているものである。先の引用文にある「群言」とは、経書の注釈のことを指すが、では、本来不要であるはずの注釈書が繰り返し著され続ける理由とは、何であろうか。

そもそも、経書を読む際、一般的には、読者は予め読者自身の時代的環境、或いは読者自身の考えを経書に帰属させて読んでいく。しかし、経書を読み進めていくに当たって、読者自身の持つ概念にびつたりと合わない箇所や、もはや全く理解しようのない箇所、または読者が読み進めていくに当たって理解した概念とは全く異なる概念としか見受けられず、矛盾としか捉えようがないような箇所遭遇することになるだろう。そういう場合、読者はいかにして対応しなければならぬだろうか。考えられる対応方法は、次の三つである。

一つ目は、その箇所を理解不能なものとして衍字、衍文と見なし、削除してしまう方法。

二つ目は、その箇所を、恐らくその時代の歴史に制約された言い回しとして側らに寄せ、そうして経書全体をどうにか整合性のあるものとして解釈する方法。

三つ目は、読者が、その箇所を理解することなしに、ただ単純に信ずる方法。

先の三つの経書解釈の立場のうち、大半の経書解釈者は、二つ目の方法をとっているのであるが、宋濂はそういう立場を批判する。また、陳樵は淳熙以降の注釈を批判したが、宋濂は更に踏み込み、経の注釈が増えるのは、唐の孔穎達（五七四～六四八）に起源があるとし、注釈が増えれば増えるほど、経義から離れていくと批判する<sup>24</sup>。一つ目の立場は、宋濂に於いて経書は絶対的なものであることから、はじめから論外であるため、理解できようと理解できまいと、経書と向き合い、ひたすら信じるという三つ目の立場となることになろう。しかし、経書は読むという行為の対象である。とすれば、経書の真意と読書によって得られた自己の見解とが合致しているというのは、如何にして判断されるべきなのだろうか。どこにその保証または基準があるのだろうか。本来、心と経とは相即していると強調したところで、現実はずしもそうはいくまい。宋濂自身、「わたしは、当時、学んでも未だ道を聞くことができないため、頗る心を平〔安〕にすることができずにいた。（予時学未聞道、心頗不能平。）」（『潜溪前集』巻六「陳子章哀辞」と述べているのは、まさに六経という真理・理想と合致して生きていないのではないかという自己の現実体としてのあり方に対する不安を示すものであろう。主体と経書との合致は、結局主体側、換言すれば、心によって判断されなければならぬのである。ということとは、真っ先に解決すべき問題は主体であり、「心」そのものであるといえよう。だから宋濂は「学〔問が〕、心を論じなくなつて長い時間が経つ。（学不論心久矣）」（『龍門子凝道記』巻下

「段千微」というのである<sup>(25)</sup>。ここにいう「学」とは、儒教のことを指すのであろう。心について最も詳細に論じているのは、宋濂自身、「吾が仏の学は、心を明らかにするだけである。(吾仏之学、明心而已矣。)」〔鑿坡前集〕巻八「送季芳聯上人東還四明序」と述べているように、仏教ではなかったか。ここで漸く拙論の主題となる宋濂の仏教観へと辿り着くことができるのである。

## 六

宋濂の仏教の受容については、すでにまとめられている<sup>(26)</sup>。ここでは、宗泐(一三一八～一三九一)らによる『般若心経』の注釈書である『御製般若心経註解』と、至正元年(一三四一)宋濂三十二歳の時に書かれた注釈書『般若心経文句』とを比較して見ていくことにしたい。『御製般若心経註解』は、洪武十年(一三七七)、太祖の命によってなされたものであり、宋濂もこれに関わっていたが、『注解』と『文句』には微妙に異なる点がある。次に、それについて確認していくことにする。

まずはじめに、『御製般若心経註解』に対する太祖の序文を見てみることにしよう。

仏の教えは、実であつて虚ではない。愚迷の虚を取り除き、本性の実を立てようと思ひ、身を挺して苦行し、その教え(儒教)から外れその名を異にしてはいるが、有情<sup>衆生</sup>を苦しみから救つていたのである。昔、仏の在世当時、「仏のそば」に仕え「教えを」聞いていた者「たち」は皆、聡明の士であつた。「仏が」説いたものは、三綱五常の性理であつた。「教えを」聞いた後には、人々はそれぞれ福を得たのである。…『心経』は常に空をいっても実をいうことはないが、『心経』に「いうところの空は、相が空

というだけである。空を除くと、残ったものは本性である。(仏之教、実而不虚。正欲去愚迷之虚、立本性之实、特挺身苦行、外其教而異其名、脱苦有情。昔、仏在時、侍從聽從者皆聰明之士。演說者、乃三綱五常之性理也。既聞之後、人各獲福。…如『心經』每言空不言実、所言之空、乃相空耳。除空之外、所存者本性也。)(『高皇帝御製文集(27)』卷一五「心経序」)

太祖によれば、仏教は、儒教とは異なっているものの本来教えは同じであるという。仏教の本旨は、心を空に徹することによって、本来心に具わる三綱五常の理を具現化することにあつたとする。

では、宋濂はどうか。彼は、

『心経』が述べていることは、五蘊によってそれ(心)を明らかにして、すべての大要とする(「ことである」)。(所説顯之以五蘊、以総其綱。)(『潜溪後集』卷九「般若波羅蜜多心経文句引」)

と述べるように、専ら心の分析に徹する。

以下、宗泐と宋濂両者の『心経注(28)』の「心」と「五蘊」に対する両者の解説を掻い摘んで見ていくことにする。

まず宗泐の注から見ていくことにしよう。彼は、『心経』の経題の注釈のなかで、心を次のように述べる。「心は、般若の心である。この般若の心は、人々(の内面)にもともと具わっている。この経を説いたのは、衆生に妄心を除かせ本性を発現させるためなのである。(心者、般若心也。此般若心、人人本具。説此経者、欲令衆生断除妄心、顯発本性故也)」。また、五蘊については、「五蘊皆な空なるを照見して一切の苦厄を度す」という句に対する注釈の中で、

菩薩は五蘊が空寂であることを照見して、生死の苦しみから離れる。復た迷い(の世界)にある衆生が

顛倒妄想して、理に外れ常〔道〕を乱し、十悪五逆〔を犯すこと〕によってあらゆる苦しみを受けるのを哀れんだため、この般若法門を説き、衆生に修習して、解脱させたのである。…五蘊が空でなかったら、性が蔽われてしまい、虚となることができない。虚とならないがために靈明ではなくなる。五蘊はもともと性が有するものではない。五蘊がすでに空であれば、本性は自然に虚靈となる。塵垢を取り除けば鏡は明らかに、泥沙を取り除けば水は清らかになるように、一切の苦厄から救われるのである。（菩薩由照五蘊空寂、離生死苦。復悶在迷衆生、顛倒妄想、悖理乱常、十惡五逆到受衆苦。故說此般若法門、令其修習、皆得解脫也。…五蘊不空、性有障蔽、不能虛。不虛故不靈。五蘊者非本性所有。五蘊既空、則本性自然虛靈。如塵垢去而鏡明、如泥沙去而水清、度一切苦厄。）」

と解説する。すなわち菩薩が救われているのは、空を悟り、内面の倫理的規範である性に従って生きているからであり、逆に衆生が救われないのは、空を覚らないが為に、内面に実在する性に従わずに生きているからであるとする。因みに、朱熹は心を性・情・才・知の四つに、とりわけ性・情の二つに分けた——この場合、知覚作用は情に入れられることになる——。また、情を通してしか発現しない性（理）を、格物致知により主体の外の理との一致によって、正常に発現させることを工夫とされていた。宗泐の先に引用した心の解説では、心は「般若の心」とされており、まさに朱子学でいう性とほぼ同義と捉えられている。五蘊と（般若の）心は相即するもので、五蘊を空にすることによって、心が正常に発現するというように、あたかも朱子学で唱える心の構造に非常に近似したものとなっている。空と不空との対比が、心の実現、それに基づく実践と、心の未実現、不実践との対比で捉えられており、太祖の序文の内容を『心経』の文句に即して具体的に述べていることがわかる。

それに対して宋濂はどうだろうか。彼は『心経』で説かれている心の特徴を五つの種類に分けて解説する。

心は世間と出世間（とを問わず）、すべての存在の姿である。それは五つに分かれる。一、『肉団心』。

〔芭〕蕉の蕾のようなもので、色身中に生じ無情のままに働く〔心〕。二、『縁慮心』。野焼きのようなもので、〔草が〕生えたり枯れたりするように妄想のうごめくままに働く〔心〕。三、『集起心』。草のようなもので、〔諸縁の〕種子が識田にまかれ〔て生えてく〕るように習気によって〔あらゆる現象〕が起る〔心〕。四、『頼耶心』。良田のようなもので、種の善し悪しに関係なく育つように無明のまま〔でも〕働く〔心〕。五、『真如心』。虚空と同じようなもので、法界を広げ寂照によって働く〔心〕。（心者世間及出世間、万法総相。其別有五。一『肉団心』。状如蕉蕾、生色身中係無情撰。二『縁慮心』。状如野焼、忽生忽滅係妄想撰。参『集起心』。状如草子、埋伏識田係習氣撰。四『頼耶心』。状如良田、細種無厭係無明撰。五『真如心』。状同虚空廓彼法界係寂照撰。）

また、五蘊については、

蘊は包含の意味である。五蘊は、色・受・想・行・識である。色蘊は、四大によって成される〔すべてである〕。受蘊は苦とか楽とか、苦でないものとか楽でないものとかを領納することである。想蘊は、さまざまな対象に執着し常に動き止まることがないことである。行蘊は諸心が〔何かに〕のつとることであり、多くは対象を貪って止まることがないことである。識蘊は、対象に盛んに了別することである。五蘊の中、識〔蘊〕は分別する〔作用〕であることから〔五蘊のうち〕最も重要である。（蘊以包含為義。五蘊者、色・受・想・行・識也。色蘊、四大所成。受蘊、領納苦楽、又不苦不楽。想蘊、取種種境、奔驰不息。行蘊諸心所法、多貪境不止。識蘊、於所縁境、熾然了別。五蘊之中、識以分別居先。）

と解説し、ただ菩薩だけが、五蘊と自性が空であることを達見するでき、すべての苦しみから救われたとする。ただ、五蘊のうち、「識」を最も重要としていることは、注意を要する。

宗泐、及び宋濂の間には、「五蘊」を対象的な世界を構成する認識装置とする点では一致していた。しかし、宗泐は客観界との接触の中で、経験的に作り上げられていく我（主体）を、心の働きの分析を通して、私の解体を目指しながらも、その目指すべき我はあくまでも個人的な我（般若の心）であり、私の解体の後には、超主観的な我を見いだすことになる。その超主観的な我たる般若の心に添うことを実践するのであれば、却って主体と対象との関係を際立たせてしまうことになるのではないだろうか。それに対し、宋濂は、我と対象との両者を完全に実体視することなく、主体と対象との関係性を解消することになる。しかし、それでは、先に述べた宋濂の経書観、すなわち主体は先験的に経書と一致するとする主張と矛盾することになりはしないだろうか。そうであれば、宋濂の仏教観とは、詰まる所、儒にあつては儒を語り、仏にあつては仏を語るといふような、場当たりのものであつたということになつてしまふであらう。では、宋濂にとつて、儒教と仏教とはどのように共存しうる教えなのであらうか。次にそれについていくことにする。

## 七

宋濂が学を中心としたのは、忠と孝であることはすでに述べた。次に、ある天台の僧、無間（生没年未詳）に父母の恩愛に報いるための方法を示した宋濂の文を手掛りに、宋濂の儒仏一致の論理を見ていくことにしよう。宋濂は、その僧の質問に答えて次のように述べた。

そもそも愛とは生死輪廻の原因である。なぜか。衆生は情によって恩「を感じる心」が生じ、恩によって愛が生じ、愛によって執「着心」が生じ、執「着心」によって恋「う心」が生じる。恋「う心」を捨てられないから、ついに「それが」妄縁となり、輾転出沒し、止まることがないのだ。あなたは恩に報いようと思うのであれば、まず入道情るしかない。入道情りたいと思うのなら、まず割愛するしかない。愛と情とが尽きた後に、性源は自然と澄むのである。うまくこうすることを、大報恩と名づけるのである。

（夫愛者生死之根、輪廻之本。何以故。衆生由情生恩、由恩生愛、由愛生執、由執生恋。由恋不捨、遂為妄縁、輾轉出沒、無有休息。沙門、汝欲報恩、莫先入道。汝欲入道、莫先割愛。愛尽情尽、性源自澄。能如是者、名大報恩。）

〔芝園前集〕卷一「報恩説」

ここで宋濂が述べていることは、宗泐のように、恩に報いるという心、すなわち性の所在地ではなく、恩に報いる心が生じる過程である。報恩は、徳目である以上、行動に表れた際、その心の純粹性を判断し難い。心が報恩という行動に結実する際、他の意識が介在したとしても、結果が徳目と合致するのであれば、動機そのものの反省を怠る可能性が高いからである。従って、宋濂は報恩という心を対象化するのではなく、報恩の心が生じる過程を非措定的、非定立的、すなわち空にすることを求めた。それが、宋濂の考える仏教の入道だったのであり、報恩と割愛という一見矛盾した概念が一致する論理なのである。ここに儒仏一致の論拠を見いだすことが出来ないだろうか。

経書が、読書という行為の対象であることから、その意味・内容は心によって受け取られなければならないこと、また経書と主体との合致は、心によって判断されなければならないことについては、すでに述べた。ここに経書を経書として、そのまま受け取ることが出来ない可能性が生じるのである。そこで、経書を対象

として主体と合致させるという発想を転換させなければならない。すなわち、経書にあらわされた字句、または意味や命題が主体と合致しているか否かは、主体が何らかの行動、何らかの現象を認識した後に判断するのである。とすれば、当然、六経の内容は予め知識として知っておく必要がある。行為や認識の後に、合致しているか否かを判断しなければならないからである。ここに、宋濂の著作の中に、六経を重視する発言や、また不要とする発言が混在したり、また五蘊のうち「識」、いわば判断を最も重要とした理由がある。行為や認識の結果が、非措定的・非定立的、換言すれば、心が空の状態のものであった上で、経書の意味・内容と一致するのであれば、主体による作法的な経書解釈がないとすることができるであろう。心を空にするとは主体が経書と一致するための条件だったのである。つまり、宋濂にとって、仏教は経書と主体との一致、または経書の意味・内容の実現のための論理を提供する、いわば儒教の補完的役割として考えられていたのである。

宋濂によれば、「東魯<sup>中国</sup>の学者」は、「存心養性」を説き、「西竺<sup>インド</sup>の学者」は、「明心見性」を説き、共に心に深い関心を払う。しかし、その実体について追求すると異なる点もあり、ただ「世間の理」が心によって規定されるという点では一致する（『翰苑統集』巻九「夾註輔教編序」とした。彼にとつて経書は絶対的な存在であり、世間におけるあらゆる意味構成、命題形成の基準であった。経書から受け取られた意味や命題、すなわち理は世間で実現されてはじめて価値があるのである。だからこそ、

沙門知っておかなければならない。法界には限り無く、空を本性とし、性中は空を本としているが、中実<sup>（中実）</sup>は空ではないのだ。（沙門当知。法界無辺、空為本性、性中本空、中実非空。）（『潜溪後集』巻三「観音大士

観瀑像贊）

と述べるように、心を空としながらも、中実が空ではないことを強調しなければならなかったのである。

## 結語

最後に宋濂に関する二つの逸話を紹介して、拙論を締めくくることにしたい。

宋景濂先生は仏寺に寄った際、方孝孺も従っていた。先生は仏「像」を見て参拝したが、孝孺はしなかった。或るひとが、「なぜ宋濂は参拝し、方孝孺は参拝しなかったのかを」尋ねたところ、先生は「後生はまだ老夫の田地（私地）に至っていないからだ」と答えた。（宋景濂先生過仏寺、方孝孺実従。先生見仏参拝、孝孺不為礼。或以為請、先生曰「後生未到老夫田地故耳」。）（『水東日記』<sup>29</sup>）卷八「方希直不拜仏」

宋濂は、儒仏道三教一致を主張しながら、弟子である方孝孺（一三五七～一四〇二）には儒教のみしか伝えなかつたという。それは、宋濂自身が基本的に儒教だけで十分であるとし、仏教は、いわば儒教の補完的役割を果たすぐらいにしか考えていなかったからであろう。宋濂に於ける仏教の教理とは、他の意識を介在することなく、経書の意味・内容を実現するための論理を提供するものとして捉えられており、経書の意味・内容が実現することができるのであれば、敢えて必要なものとは考えていなかったのである。

次の引用文は、仏教者としての宋濂を如実に表しているように思われる。

昔、洪武中、宋学士濂は孫の慎のために、罪を得て茂州に流されることになった。途中、某寺で休憩し、ある高僧と語らうことになった。「宋」濂はいった、「私は、内典に、善「行」には必ず善い報いが、悪「行」には必ず悪い報いが来るとあるのを聞いたことがあります。私は普段から自分の行為に恥じたこ

とはありません。なのになぜこのようになってしまったのでしょうか」と。僧はいった。「先生は嘗て勝<sup>あな</sup>元<sup>た</sup>国<sup>朝</sup>で官に就いていませんでしたか。」「宋濂」「翰林国子編修でした。僧は黙ったままだった。宋濂はその夜、とうとう自ら首をくくった。(普洪武中、宋学士濂、以孫慎故、獲罪安置茂州。行抵夔巖某寺与一高僧共語。濂曰「吾聞、内典善惡必以類報。吾平生所為、自以為無愧。何至是哉」。僧曰「先生於勝国曾為官乎」。対曰「翰林国子編修」。僧、默然。濂、是夜遂自縊。)(『江城名蹟』<sup>30</sup>)『卷二「攷古二 犀齋」]

この逸話は、貳臣であった宋濂に果報がないということを述べたものであることは、いうまでもない。しかし、元から明へと王朝交代があった中で、誠実に生きた彼が<sup>(31)</sup>、身の不幸を嘆くのは、仏教者——特に禅を信奉した者——としての不徹底さを示すものではないだろうか。無論、この二つの逸話が真実であるか否かは定かではないが、宋濂の仏教に対する態度がよく示されているように思われる。

儒仏道三教一致や、心学を主張したことから、宋濂を明代新思想の先駆者——時代精神を先取りした思想家という意味で——とすることを否めはしない。しかし、彼はあくまでも儒教(経書)原理主義者であったのである。

注

- (1) 四部叢刊初編所収本、使用。
- (2) 「読書博覧強記、自礼楽、兵刑、陰陽、律曆、田乘、地志、字学、族譜及老・仏家書、莫不通貫。」(『潜溪前集』卷十「故翰林待制承務郎兼国史院編修官柳先生行状」とある。
- (3) 「海内之士、与浮屠老子之流、以文為請者日集於庭、力麾之而不去。」(『潜溪後集』卷十「故翰林待講学士中奉

大夫知制誥同修国史同知經筵事金華黃先生行狀」とある。

- (4) 荒木見悟「思想家としての宋濂」『明代思想研究』所収、創文社、一九七八年）参照。
- (5) 拙稿「明初の護法論」(『中国哲学論集』三〇、二〇〇四年) 参照。
- (6) 三浦秀一「元末の宋濂と儒道仏三教思想」(『東洋古典学研究』第六集、一九九八年) 参照。
- (7) 野口善敬『元代禅宗史研究』(禅文化研究所、二〇〇五年、一五九頁) 参照。
- (8) 三浦秀一「中国心学の稜線 元朝の知識人と儒道仏三教」(研文出版社、二〇〇三年、三四八頁) 参照。
- (9) 『宋濂全集』(浙江古籍出版社、一九九九年) 所収本使用。以下、宋濂の著作は、特にことわっていない限り、『宋濂全集』所収本を使用する。
- (10) 「間嘗熟読其書、又浮屠合言。…中国之与西竺相去一二万里、而其說若合符節何。豈其得於心者亦有同然。近世大儒、華梵訳師、皆窃荘・列之精微、以文西域之卑陋、恐未為至論。」(『潜溪後集』卷一「諸子弁」)
- (11) 『史記』列伝卷六十三「老子」。
- (12) 史的事実は一まず置き、宋濂は「仏法之入中夏、始於漢明帝永平八年。此説殆非也。中夏知有仏、蓋已久矣。周穆王時、西域有化人来、能出入水火、王為築中天之台。列禦寇之書所載、西方有大聖人、不治而不乱、不言而自信、不化而自行。雖不明言其為仏、其事固皆仏也。」(『芝園統集』卷九「重建龍德大雄殿碑」)と述べる。
- (13) 『易』『書』『春秋』用其全、『詩』与『礼』、択其純而去其偽。未有不合乎道而不可行於世者也。故『易』『書』『詩』『春秋』『礼』皆曰「経」。五経之外、『論語』為聖人之言、『孟子』以大賢明聖人之道、謂之経亦宜。其它諸子所著、正不勝譎、醇不迨生疵、烏足以為経哉。
- (14) 元統九年(一三四九)、宋濂四十歳の時の書。
- (15) 「或謂龍門子曰『古帝王之道、至周末而一之。…自孟子没後千有余年、仏・老之言遂充塞宇宙。此無他、聖賢不世出故也。如之何』。龍門子曰『子何問之卑也。聖賢固不出世、其書還存乎否。究其書、明其道、雖百仏・老能惑也』とある。

- (16) 「儒与浮屠其言固有同者」とある。
- (17) 朱熹の鬼神論については、柴田篤「陰陽の霊としての鬼神——朱子鬼神魂魄論への序章——」（『哲学年報』第五十輯、一九九一年）参照。元代は、宋代からの祀廟政策を引き継いでおり、当然五祀が廃止されたわけではなく、国家及び地方では執り行われていた。池内功「元朝の群衆祭祀について」（『野口鉄郎編』『中国史における教と国家』所収、雄山閣、一九九四年）参照。
- (18) 宋濂は（鬼）神について次のように述べる。「神者、変化不測之謂也。凡不測之所、必有神司之。天之高且明不可測也。地之広且厚不可測也。故天有帝、地有祇、獄鎮海流、其崇深幽險、曖昧恍惚不可測也。故皆有神為之主」（『芝園統集』卷六「風門洞碑」）。また天についても、「天雖抑之於當時、天每扶植其子孫、使昭其声光于不朽、是豈智力所及哉」（『朝京稿』卷五「景定諫疏序」）と述べ、鬼神同様、不可知なものとして捉えている。ただし、神秘的な現象すべてを盲目的に信じていたわけではなく、「予素不樂聞奇俛事」（『宋濂全集』所収「余集輯補」・「鄭氏義感詩卷序」）とも述べている。また、禄命については、同じ日時に生まれた人間のすべてが、同じ日時に死ぬとは限らないことを理由に否定している（『鑾坡後集』卷六「禄命弁」）。いわば論理的に把握可能な俗信に対しては批判を加えていることは、注意を要する。
- (19) 宋濂に拠れば、孔子は非常に徳があったが、位に就くことがなかった。だから天はその子孫に恵みを与えたといい（『芝園統集』卷八「元故国子祭酒孔公神道碑」）。また、「英傑之士、立大功而享爵位者、非其先之基仁累善、何能自致哉。然其先有徳、而子孫不知報祀者有矣。知報祀其祖、棄蔑其祖之子孫者有矣。是皆不達礼義之弊也」（『朝京稿』卷一「惠州何氏先祠碑」）と述べ、先祖を祀ることの重要性を主張する。
- (20) 至元二年（一三三六年）、再び陳樵に会見したことが「吳子善墓銘」（『潜溪前集』卷八）に記されているが、詳細は不明。
- (21) 「理学纂言序」（『芝園後集』卷八）に、「自孟子之歿、大道晦冥、世人墮墮而素塗者、千有余載、天生濂洛閩四夫子、始掲白日於中天、万象森列、無不畢見。其功固偉矣。而集其大成者、惟考亭子朱子而已」とある。「理

学纂言序」は、洪武十二年（一三七九年）、宋濂七十歳の時の文。

(22) 心一立、四海国家可以治、心不立、則不足以存一身。使人人知心若是、則家可顔孟也、人可堯舜也。六経不必作矣。況諸子百子乎。（『龍門子凝道記』卷中「天下枢」）

(23) 無論、このような宋濂の心学論は、陸九淵（一一三九～一九二）の影響とも考えられるが、宋濂の陸九淵に對する評価については、注（25）に後述する。因みに、『四庫提要』集部・卷一六八「鹿皮子集」四卷」によれば、「（陳樵）所稱『神所知者謂之智』、実慈湖之緒余、而姚江之先導」とあり、陳樵には陸九淵の高弟、楊簡（一一四一～一二二六）の影響が見られることを指摘する。また、宋濂の万物一体論は、「公（聞人夢吉）之学、一以誠為本、涵養既馴、内外一致。」（『潜溪後集』卷十「故凝熙先生聞人公行状」）とあり、陳樵よりも先に聞人夢吉の影響があったのかもしれないが、詳細は未詳。

(24) 孔子之伝『易』、孟子釈『詩』、加以数言而其意炳如也。是何也。辞不必費。辞之費、其経之離乎。漢儒訓詁経文、使人縁経以釈義、必優柔而自得之。其有見乎爾也。近世則不然。伝文或累言数百、学者復求伝中之伝。離経遠矣。其造端者、唐之孔冲遠乎。（『龍門子凝道記』卷中「陰陽枢」）

(25) 「学不論心久矣」という語に続き、宋濂は「陸氏兄弟卓然有見於此、亦人豪哉」とし、陸九韶（生没年未詳）・九齡（一一三二～一一八〇）・九淵兄弟を高く評価するが、その一方、「惜乎、力行加而致知道欠、或者不無憾也」とも述べる。経書に描かれた真理を実践するという点では評価し、「格物」致知に於いては不十分な点があると陸兄弟を批判する。このような批判は、すでに朱熹にも見ることができ、宋濂のそれは必ずしも朱熹と同主旨のものではないように思われる。

(26) 三浦秀一『心学の稜線』（既出、三五三～三六一頁）参照。

(27) 明嘉靖十四年刻本『高皇帝御製文集』、使用。

(28) 無念居士撰述『般若波羅蜜多心経解義節要』（『正統蔵経』所収、第四十冊、七九九頁）使用。

(29) 中華書局校点本『水東日記』（一九九七年）使用。

(30) 上海古籍出版『影印文淵閣四庫全書』所収本、使用。

(31) 宋濂の人柄を示す逸話には、次のようなものがある。「上嘗問、『昨日飲酒否。座客為誰』。饌為何物。悉以其人及膳饈品對。上笑曰、『卿飲時、朕令人視之、果如卿言、卿信不欺我』。故上久而益信其誠。…召問、廷『臣臧否』、第言其善者不置。又問、『否者為誰』。先生曰『善者与臣友、故知之。否者縱有、臣不知也』。卒無所毀短。…先生絶不以語人、於応制之作、亦不留藁。署『温樹』二字於居室之壁、有問及内事者、指以示之。」(『宋濂全集』所収本『潛溪録』卷二「翰林学士承旨、嘉議大夫知制誥、兼修国史、兼太子贊善大夫致仕潛溪先生宋公行状」)



## 『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章を読む（二）

本 多 道 隆

『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章（合計三十八條）は、内容的に大きく分けて二部構成となっている。釈尊の誕生から入滅までを時系列で追った仏伝（第一条・X80-28b~29a）と、特定の状況下における釈尊の言行を扱った三十七則の古則（第二条~第三八条・X80-29a~31a）とである。前者の仏伝部分については、前稿『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章を読む（一）<sup>1）</sup>で訳注を試みた『花園大学国際禅学研究所論叢』第四号・二〇〇九。本稿で訳注の対象とするのは、釈尊の姿や諸教示を、その説法の間や問答の場といった具体的な状況に即して活き活きと描き出す、後者の古則部分である。

周知の通り、宋代に編纂された『景德伝燈録』『天聖広燈録』『建中靖国統燈録』『宗門聯燈会要』『嘉泰普燈録』を整理統合し、これらを一書としたものが、南宋後期に成立した『五燈会元』（以下『会元』と略記）である。つまり、『会元』に先行する五つの燈史が、『会元』編纂時の基盤となったわけである。『会元』に記された仏伝が、『伝燈録』巻一「釈迦牟尼仏」章（T51-205b~c）を承けたものであることについては前稿で既に指摘済みであるが、それでは、残りの古則部分は、五燈のうち、どの燈史に依拠したものなのか。

結論から言えば、『会元』が採録した釈尊に関する古則の選択基準は、基本的に『宗門聯燈会要』（以下『会要』と略記）に採録されたそれらに基づいていると考えられる。

淳熙十年（一一八三）に成立した『宗門聯燈会要』『釈迦牟尼仏』章は、『会元』に先立ち、釈尊の言行を扱う三十五則の古則を、仏伝部分の直後に配している（X79-13a~16a）。例えば「外道問仏」の話が『祖堂集』『釈迦牟尼仏』章のなかに既に見られるように（中華書局校点本・p. 15）、『会要』第三条・X79-15b~c、『会元』第二条・X80-30a）、確かに、『会要』以前の燈史類のなかにも、『会要』で採録されている古則が散見され、それはそれで注目に値するのだが、釈尊に関する三十五則（『竺乾諸大賢聖』章を含めると三十七則）も古則を集め、これらを一纏まりとして一挙に採録したことは、『会要』による全く新たな試みであった。恐らく、こうした背景には、『碧巖録』をはじめとする公案集の編纂、そして、看話禅という修行形態の確立といった宋代禅の動向が深く関わっていることが予想されよう。ともあれ、釈尊の生涯を時系列で辿ることと最終してきた従来の燈史の枠組みにとどまらず、釈尊の説法・問答を多数採録することで、正法眼蔵の伝持者としての釈尊像を全面に押し出した燈史が、『会要』であった。

このことを押さえたうえで、『会要』『会元』が採録する古則の同異について触れておく。『会元』「釈迦牟尼仏」章の三十七則のうち、『会要』『会元』が採録する古則の同異について触れておく。『会元』「釈迦牟尼仏」章の三十七則のうち、『会要』『会元』が採録する古則の同異については三十四則、同「竺乾諸大賢聖」章との重複が二則（第一条・X79-17c、第二六条・18a、『会元』第三条・第三三条・X80-30cに相当）あり、一則のみが全く異なった古則となっている。すなわち、『会要』第三六条に相当する古則（X79-16a）が『会元』に見られない代わりに、『会元』第三四条に、『会要』には見られない別の古則（X80-31a）が入っているのである。

『会要』と『会元』とでは、冒頭に配された仏伝部分の内容が異なるほか、古則部分の掲載順序が同じではなく、また、右のような僅かな出入もある。さらに、『会要』に採録される祖師の著語が『会元』に採録されていないといった相違も指摘できる。しかし、こうした幾つかの相違が見られるものの、『会元』採録

の三十七則は、第三四条の一則を除けば、『会要』採録の古則と内容の面で全く変わりが無い。つまり、『会元』のうち、少なくとも「釈迦牟尼仏」章に限って言えば、仏伝と古則の二部構成という章全体の形式とともに、古則を採録する際の選択基準の点で、主として『会要』に拠っていることは明らかである。

さらに、元祐八年（一〇九三）以前に編纂された『宗門統要集』（以下『統要集』と略記）との関わりについて注目しておきたい。実は、『会要』『会元』が採録した釈尊に関する古則の淵源が、公案の集成書として知られる『統要集』にあると考えられるのである。『統要集』との関係については、今後さらなる詳細な検討が必要だが、確実に指摘できるのは、『統要集』採録の古則（禅学典籍叢書・p.91）もまた、『会要』『会元』両燈史に採録されたそれらとほぼ一致しているということである。すなわち、北宋期に成立した『統要集』、そして、南宋前期の『会要』と、南宋後期の『会元』、そのいずれもが、釈尊をめぐって、ほぼ同じ古則を持っていることになる。

果たして、『会要』が、直接『統要集』から採録したのか、それとも、『統要集』が基づく別の何らかの文献に拠ったのかは、はっきりしない。しかし、『統要集』『会要』において、これら釈尊の古則が既に重複しているという事実は、北宋末期から南宋期にかけて、禅宗独自の釈尊観が、禅門で広く共有されていたことを示しているよう。実際、圓悟克勤（一〇六三～一一三五）や大慧宗杲（一〇八九～一一六三）をはじめとする宋代の禅僧たちが、これらの古則を取りあげる例も決して少なくない。

こうした状況下にあつて、いわば燈史の集大成として編纂された『会元』が、釈尊に関する古則を採録するにあたり、主に『会要』のそれらに依拠したことは、禅宗における釈尊観の定着を決定づけたとみなし得よう。つまり、『会元』に採録された釈尊の各古則を読み解くことは、宋代の禅僧たちが、どのような具体

のイメージのもとに、釈尊を捉えていたかを理解するための重要な手がかりとなるのである。

大慧宗果は、「朝から晩まで」四六時中、決して無駄に過ごしてはいけない。「無駄に過ごさなければ」毎日立ち上がって「万事に応じ」はたらくところは、円満具足し、釈迦や達磨と少しも異ならない」（千万十二時中、莫令空過。逐日起来応用処、円陀陀地、与釈迦達磨、無少異）（『大慧語録』卷二六・「Ch.24」）と説いた。大慧がここで言う「釈迦」とは、近年解明されつつある歴史の実像としての釈尊でもなければ、禪宗以外の他宗派のなかで独自に形成されてきた釈尊像でもない。「釈迦や達磨と少しも異ならない」という大慧の口ぶりからすると、彼がイメージする釈尊の姿とは、いわば、禪の源流に位置する釈尊であり、禪の宗旨を明確に体現してみせる釈尊であつたはずである。事実、『五燈会元』『釈迦牟尼仏』章の各古則を通して浮かびあがる釈尊は、まさに、そうした越格の器量を具えた禅匠の姿と重なりあうと言つても過言ではないのである。

【補】各書の編纂時期を成立年代順に並べると、次の通りである。

『祖堂集』……………	保大十年（九五二）	静・筠 編
『景德伝燈録』……………	景德元年（一〇〇四）	永安道原 編
『天聖広燈録』……………	景祐三年（一〇三六）	李遵勗 編
『宗門統要集』……………	元祐八年（一〇九三）以前	宗永 編
『建中靖国統燈録』……………	建中靖国元年（一一〇一）	仏国惟白 編
『宗門聯燈会要』……………	淳熙十年（一一八三）	晦翁悟明 編
『嘉泰普燈録』……………	嘉泰四年（一二〇四）	雷庵正受 編

『五燈会元』……………宝祐元年(一二五三)以前

大川普濟・慧明 編

《凡例補遺》

○本稿は、『花園大学国際禅学研究所論叢』第四号で発表した『五燈会元』『釈迦牟尼仏』章を読む(一)の続編である。前稿同様、底本には、廣文書局影印の宝祐刻本を使用し、中華書局校本(中国仏教典籍選刊)を参照した。校本には、国書刊行会『新纂大日本統藏経』第八〇冊、及び新文豊出版公司『明版嘉興大藏経』第二四冊所収の『五燈会元』を用いた。凡例は、(一)に掲載済みであるので省略し、補足分のみを以下に記した。

○今回の訳注部分は、『五燈会元』『釈迦牟尼仏』章三十八条分のうち、第二条「二」から第十三条「二三」までの計十二条分である。残りの条については、次号の課題としたい。

○語注などでの引用の際の見やすさを考慮し、便宜的に、原文にはない標題を各条に付した(ex.「唯吾独尊」「世尊陞座(一)」など)。

○語注の冒頭には※印を付けて、各則の出典や、話の全体に関する注を記した。

○引用仏典・禅籍については、便宜上略称を用いる場合がある(ex.『大慧普覚禅師語録』→『大慧語録』など)。  
○辞書・書籍類の略称として、次のものを増入する。

『仏光』……………『仏光大辞典』(北京図書館出版社)

『禅思』……………田上太秀・石井修道編著『禅の思想辞典』(東京書籍)

『俗語解』……………桂洲道倫等撰・芳澤勝弘編注『諸録俗語解』(禅文化研究所)

入矢訓注『伝灯録』…入矢義高『景德伝灯録』(禅文化研究所・③一九九三、④一九九七)

末木訳『碧巖録』…末木文美士『現代語訳 碧巖録』(岩波書店・①二〇〇一、②二〇〇二、③二〇〇三)

## 〔二〕 唯吾独尊

世尊纒<sup>①</sup>生下、乃一手指天、一手指地<sup>②</sup>、周行七步、目顧四方曰<sup>③</sup>、天上天下、唯吾獨尊<sup>④</sup>。

\*

世尊、纒<sup>わづ</sup>かに生下<sup>したうげ</sup>して、乃ち一手は天を指し、一手は地を指し、周行すること七歩、目は四方を顧みて曰く、「天上天下、唯だ吾れ獨りのみ尊し」と。

\*

世尊は、生まれるやいなや、一方の手で天を指し、もう一方の手で地を指して、「東・西・南・北の各方向を、それぞれ」七歩めぐり歩き、「元の位置に戻って」四方を見まわして言った、「天上天下に私より尊い者はいない」と。

\*

※世尊纒生下…唯吾獨尊＝出典は、『修行本起経』巻一（T3-463c）や『太子瑞应本起経』巻一（T3-473c）など。

『弘明集』巻一（T52-10）や『大唐西域記』巻六「劫比羅伐窣堵国」章（T51-902a～d）などにも見える。禅録のうちで最も早くにこの話が見えるのは、『祖堂集』である。『祖堂集』には「天上天下、唯我独尊」（巻一・p.11）とある。こうした釈尊誕生の際の様子は『金元』〔一〕にも重出しているが（39c～p. X80-28c）、しかし、『金元』〔一〕に「上下及四維、無能尊我者」となっているのが、「ここでは「天上天下、唯吾独尊」となっているなど、〔一〕の当該箇所と〔二〕とでは表現のうえでの違いが見られる。〔一〕全体は『伝燈録』の記述をそのまま踏襲しており、したがって、〔一〕の釈尊誕生に関する記述も『伝燈録』のそれ（T51-205b）と全く同じである。〔二〕は、恐らく『統要集』（p.6）や『聯燈会要』（巻一・4b、X79-13a）のこの箇所を承けたため、結

果として、こうした違いが生じたのであろう。「一」注(一)や本稿の序文を併せて参照。

(1) 纒マ『禪語』に「纒かに:するや」:するや否や、:したとたん。「才」とも書く。古くは「裁」「財」とも書いた(9, 156)とある。用例としては、『碧巖録』第二二則・本則評唱の「新到纒相看、師便喝云、看狗。僧纒回首、師便帰方丈」(T48-163a、岩波文庫本① p. 295) など。

(2) 一指天、一指地例えば、『太子瑞応本起経』に「挙右手住而言、天上天下、唯我为尊」(卷一・13-473c)と記され、『弘明集』に「挙右手曰、天上天下、靡有踰我者也」(卷一・152-1c)と記されるように、誕生した釈尊は右手を挙げたとされる。したがって、ここに所謂「一指天、一指地」とは、右手で天を指し、左手で地を指したことになる。右手で天を指すのは、左手よりも右手を神聖視するインドの習慣に拠るものである。誕生仏像のなかには、稀に左手を挙げるものも見られるようだが、管見の限り、文献上でのそういった例は見当たらない。

(3) 周行七歩、目顧四方曰初期の仏伝では、ただ七歩とのみ記されていたが、やがて四方もしくは六方に各七歩といった表現が出てくるようになる。例えば、『大唐西域記』卷六には、

菩薩「として降誕された釈尊」は、お生まれになると、既に「その時点で」手助けなしに「東・西・南・北」の四方に各七歩ずつ「歩いて」行かれて、自らみづか言われた、「天上天下に私より尊い者はいない。今ここに持前の生往生分は尽くした」ので、今後、輪廻転生することはない」と。(菩薩生已不扶而行於四方各七歩、而自言曰、天上天下唯我独尊。今茲而往生分已尽。)(T51-902a)

とある。また、『方广大莊嚴経』によると、釈尊は、誕生すると、東へ七歩行って「我れは一切の善法を得たり。当に衆生の為なに之を説くべし(我得一切善法。当為衆生説之)」と言ひ、次に、南へ七歩行って「我れ、天人に於いて、心に供養を受くべし(我於天人応受供養)」と言ひ、西へ七歩行って「我れは世間に於いて最尊最勝なり。此れ即ち我が最後辺の身なり。生老病死を尽くさん(我於世間最尊最勝。此即是我最後辺身。尽生老病死)」と言ひ、北へ七歩行って「我れ、当に一切の衆生の中に於いて、無上の土と為るべし(我当於一切衆生中、為無

上土」と言い、さらに、下方へ七步行って「我れ当に一切の魔軍を降伏し、又た地獄の諸もろの猛火等の所有苦具を滅して、大法雲を施し、大法雨を雨すべし。当に衆生をして尽く安樂を受けしむべし（我当降伏一切魔軍、又滅地獄諸猛火等所有苦具、施大法雲、雨大法雨。当令衆生尽受安樂）」と言ひ、上方へ七步行って「我れ当に一切衆生の瞻仰する所と爲るべし（我当爲一切衆生之所瞻仰）」と言つたとされる（卷三・T3-53a~d）。こゝに所謂「周行七歩、目顧四方曰、天上天下、唯吾独尊」という表現は、東・西・南・北の各方向をそれぞれ七歩ずつめぐり歩いたうえで、元の位置に戻り、さらに四方を見渡して、「天上天下、唯吾独尊」と言つたという意味であらう。

(4) 天上天下、唯吾獨尊Ⅱ『修行本起經』や『太子瑞応本起經』などに見える。『修行本起經』卷一には「到四月七日、夫人出遊。過流民樹下、衆花開化。明星出時、夫人攀樹枝、便從右脇生墮地、行七歩、拳手而言、天上天下唯我為尊。三界皆苦、吾当安之」(T3-43c)とあり、『太子瑞応本起經』卷一には「到四月八日夜明星出時、化從右脇生墮地、即行七歩、拳右手住而言、天上天下唯我為尊」(T3-473c)とある。『過去現在因果經』卷一や『方広大莊嚴經』卷三(T3-625a、T3-533a)などには、「最尊最勝」と表現されている。一般的に知られる「唯我独尊」という表現は、早い時期では『大唐西域記』(卷六・T5-902a)などに見え、禅籍としては『祖堂集』(卷一・p.二)に見える。また、『法眼文益禪師語録』卷一には「拳。世尊纒生下、一手指天、一手指地。周行七歩、目顧四方云、天上天下、唯我独尊。雲門云、我当时若見、一棒打殺、与狗子喫。貴凶天下太平。師云、雲門氣勢甚大。要且無仏法道理」(T47-52b)とあって、「こゝ(二)」とほぼそのままの表現が見られる。「天上天下、唯我独尊」は、一般的には「人間性の尊嚴を言い表わしたもの」(『中村』p.928)とされているが、禅門にあつては、「並ぶものがない絶対自由な境地」を表現した言葉として理解されるべきであらう。四月八日の仏生日(降誕会)での説法や問答において取りあげられることが多い(『虚堂録』卷二・T47-99b、『元叟端禪師語録』卷三・X71-523bなど)。「上下四維に等匹無し」(上下四維無等匹)、『碧巖録』第六則・頌・T48-146b、岩波文庫本④p.111)や「宇宙に双日無く、乾坤祇一人(宇宙無双日、乾坤祇一人)」、「会元」卷一四・

X80-295) などは類似の句である。

### 〔三〕 世尊陞座 (1)

世尊一日陞座<sup>(1)</sup>、大衆集定<sup>(2)</sup>。文殊<sup>(3)</sup>白椎<sup>(4)</sup>曰、諦觀法王法、法王法如是<sup>(5)</sup>。世尊便下座。

\*

世尊、一日、陞座し、大衆集定す。文殊、白椎して曰く、「諦觀法王法、法王法如是(法王の法を諦觀せよ、法王の法は是の如し)」と。世尊、便ち座を下る。

\*

世尊がある日法座にのぼり、人々はきちんと整列した。文殊が槌を打って言った、「法王の法をはつきりと見よ。法王の法はこの通りである」と。世尊は、すぐに座をおりた。

\*

※世尊一日陞座：便下座⇨出典については不明であるが、『祖堂集』卷二「禾山和尚」章(p.554)にこの話が見えることから、禪門においては早くから定着していたのであろう。ただし、『祖堂集』では、「文殊」ではなく、「鶩子」(舍利弗)となっている。『碧巖錄』第九二則・本則(T48-266、岩波文庫本⑦p.190)をはじめ、『宏智広録』卷二(T48-18b~c)や『虚堂録』卷一(T47-988a)などにも、「三」と同じ話が見える。世尊は法座にのぼったにもかかわらず一言も発せず、すぐに座を下りた」というこの話について、末木訳『碧巖錄』の語注では「はじまったと思ったら無言のまま終り。一字不説の境地」(④p.230)と解説されている。究極的な真理は、言語によって表現され得ないということを示した話である。圓悟克勤は、「肅宗の忠國師に問い

て無縫塔を造る話の如く、又た外道の仏に問う、『有言を問わず、無言を問わず』の語の如し（如肅宗問忠國師、造無縫塔話、又如外道問仏、不問有言、不問無言之語）（第九二則・本則評唱・T48-2109、岩波文庫本① p.191）と述べており、圓悟の指摘に従えば、『会元』(二二)「外道問仏」も同種の話ということになる。ほかに「三五」「拈花微笑」や「三七」「一字不説」の話などとの共通性が窺える。

(1) 陞座||説法のために高座に登ること。『禪学』に「請により師家が説法で高座に登ること。座は法堂の須弥座の意」(p.618)とある。

(2) 集定||『禪語』に「集合してそれぞれ位置が定まること」(p.202)とある。用例としては、『雲門匡真広録』巻中の「上堂・大衆集定云…」(T47-562a)など。

(3) 文殊||初期の大乗經典、特に般若經典においては、むしろ仏に代わるほどに頻繁に活躍し、般若(智慧)を完全に具えて説法を行う。そのほか各種の大乗經典でも、諸菩薩を主導する例が多い。空に立脚するその智慧が文殊菩薩の特性であり、「文殊の智慧」の語は、この点に由来する。『岩波』(p.1009)参照。

(4) 白椎||「白槌」とも書く。『禪学』に「禪院で諸事を大衆に知らせるために槌を打つこと。白は申す意。上堂の請法・行鉢・告報等に行う」(p.1051~1052)とある。また、律においては、大衆を静肅にさせるために使用された。『祖庭事苑』巻八「白椎」条(X64-430c)に詳しい。次注も併せて参照。

(5) 諦觀法王法、法王法如是||「法王」とは「法門の王の意味で、仏のことをたたえていう名称」(『中村』p.1229)であり、世尊のこと。『華嚴經』(八十卷本)巻四に見える「汝応觀法王、法王法如是」(T10-21b)にもとづく。説法の最後に、槌をたたいて唱える言葉。説法の最初には「法筵龍象衆、當觀第一義ほうえんりゅうしやうしゅうどうかんだいいちぎ(法筵の龍象衆よ、當に第一義を觀るべし)」と唱える。『勅修百丈清規』巻三「開堂祝壽」の記述によると(T49-126a)「新命住持の入院に際し、白槌師が「法筵龍象衆、當觀第一義」と述べて上堂の開始を告げ、その締めくくりにあたっては「諦觀法王法、法王法如是」と述べて上堂の円成を証明していた。現在も、禪宗の本山寺院などで執り行われる開堂の儀式に際し、これと同じ儀礼が見られる。

〔四〕 世尊陞座（2）

世尊一日陞座、黙然而坐。阿難白椎曰、請世尊說法。世尊云、會中有二比丘<sup>(1)</sup>犯律行<sup>(2)</sup>。我故不說法。阿難以他心通<sup>(3)</sup>觀是比丘、遂乃遣出。世尊還復默然。阿難又白、適來<sup>(4)</sup>、爲二比丘犯律、是二比丘已遣出。世尊、何不說法。世尊曰、吾誓不爲二乘聲聞<sup>(5)</sup>人說法。便下座。

\*

世尊、一日、陞座し、黙然として坐す。阿難、白椎して曰く、「請う世尊、說法せんことを」と。世尊云く、「會中に二比丘有つて律行を犯す。我れ、故に說法せず」と。阿難、他心通を以て是の比丘を觀て、遂に乃ち遣出す。世尊、還復た默然たり。阿難、又た白す、「適來、二比丘、律を犯すが爲に、是の二比丘、已に遣出す。世尊、何ぞ說法せざる」と。世尊曰く、「吾れ誓つて二乘聲聞の人の爲に說法せず」と。便ち座を下る。

\*

世尊は、ある日法座にのぼり、黙つて坐つていた。阿難が槌を打つて言った、「世に尊きお方よ、どうか、說法してください」と。世尊が言った、「法会〔の参加者のなか〕に律行を犯した二人の僧侶がいる。私は、だから說法しない」と。阿難は、人の心を見通す神通力でもつてこの僧侶たちを見つけ、「彼らを法会から」追い出した。世尊は、依然として黙つたままであった。阿難は、再び〔世尊に〕申しあげた、「二人の僧侶が律を犯していたため、この二人を追い出しました。〔それなのに、〕世に尊きお方よ、どうして說法しただけさらないのでしょうか」と。世尊は言った、「私は決して声聞〔乘・緣覺乘の〕二乗の人のためには

説法をしなさい」と。「世尊は」すぐに座をおりた。

\*

※世尊一日陞座：使下座Ⅱ出典については不明。管見の限り、禪録において取りあげられた形跡は見られないが、北宋末の『統要集』には収録されている(507)。釈尊が述べたとされる「吾れ誓って二乗声聞の人の為ために説法せず」という言葉は、禪が大乗仏教の立場であることを宣明する興味深い言葉である。この話を禪問答として理解するならば、釈尊は、律を破った二人の比丘のみならず、それを追い出した阿難も同じレベルであるとして切り捨てたことになる。後の注(5)も併せて参照。阿難は、釈尊の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。詳しくは、「1」注(53)参照。

(1) 比丘Ⅱ修行者。修行僧。仏教僧。仏弟子たる修行僧。男子の出家。バラモン教で、人生の第四の時期にある遍歴修行者を「ピクシュ」と呼ぶことがあったが、仏教興起時代には、諸宗教を通じて、托鉢する修行者を「比丘」と呼んでおり、仏教はこの呼称をとり入れた。特に仏教で戒律の体系の確定した時代になると、出家得度して具足戒を受けた男子を比丘と呼ぶようになった。比丘の受ける具足戒は、普通二百五十戒といわれているが、所伝によって必ずしも一定していない。『中村』(p. 113)参照。

(2) 律行Ⅱ『中村』に「戒律にかなった行」(p. 1419-1420)とあり、『仏光』に「対戒律之奉行。維摩詰所説經方便品(大一四・五三九上)『雖為白衣、奉持沙門清淨律行』」(p. 379d)とある。

(3) 他心通Ⅱ他人の心のありさまを知ること。定慧の力によって得る六種の神通力、六神通のうちの一つ。知他心通・他心智通ともいう。六神通には、ほかに、神足通・天眼通・天耳通・宿命通・漏尽通がある。『中村』(p. 896)参照。また、『碧巖録』第一八則・本則評唱には「國師具他心通。而先見聖奏曰、我在天帝釈前、見粟散天子、如閃電光相似」(748-158a、岩波文庫本① p. 240)とある。

(4) 適來Ⅱ『中国語』に「たった今」(p. 2806)、『禪語』に「いましがた、たった今。『適問』よりも一般的」

(p. 249) とある。用例としては、『碧巖録』第三則・頌評唱の「且道、他意作麼生。適来已說了、也直下注佗」(149-143a、岩波文庫本④ p. 72) など。

(5) 二乗聲聞 〓 「二乗声聞縁覚」(『仏界初利天為母説法経』卷中・T17-794b、『華嚴経合論』卷八八・X4-589c など)、すなわち「声聞乘」と「縁覚乘」とを略したものであろう。二乗とは、声聞乘と縁覚乘の二つ。「乘」は乗物の意味で、声聞(教えを聴聞する者)や縁覚(十二因縁を親じて理法を悟り、あるいは様々な外縁によつて悟る者)に対する教え、あるいは声聞や縁覚の人々を意味する。原文には「二乗声聞人」とあるから、ここでは「声聞や縁覚の人々」という後者の意味。二乗は、現世に対する執着を断つた聖者(阿羅漢)ではあるが、現実逃避的、自己中心的であり、利他の行を忘れたものとして、大乘仏教から「小乘」と称された。『岩波』(p. 787) 参照。「吾れ誓つて二乗声聞の人の為に説法せず」という釈尊の言葉は、具体的には、教えを聴聞する段階にとどまっている多聞第一の阿難に向けられた言葉であろう。

### 〔五〕 世尊陞座 (3)

世尊一日陞座、大衆集定。迦葉白椎曰、世尊説法竟(一)。世尊便下座。

世尊、一日、陞座し、大衆集定す。迦葉、白椎して曰く、「世尊、説法し竟(一)と。世尊、便ち座を下る。

世尊がある日法座にのぼり、人々はきちんと整列した。迦葉が槌を打つて言った、「世尊が説法し終わられた」と。世尊は、すぐに座をおりた。

\*

※世尊一日陞座：便下座Ⅱ〔三〕「世尊陞座（一）」とほぼ同じ内容である。詳しくは〔三〕の語注冒頭の※を参照。

（一）世尊說法竟Ⅱ「竟」については、『漢語』に「終了、完畢」(㊥ p. 488)とあり、『中国語』に「終わる。完了する」(p. 1622)とある。『碧巖録』第六七則・本則に「挙す。梁の武帝、傅大士を請じて、『金剛經』を講せしむ。大士便ち座上に於いて、案を揮うこと一下して、便ち座を下る。武帝愕然たり。誌公問う、『陛下、還た会すや』と。帝云く、『会せず』と。誌公云く、『大士講經し竟わる』と（挙。梁武帝請傅大士、講金剛經。大士便ち座上、揮案一下、便下座。武帝愕然。誌公問、陛下還會麼。帝云、不会。誌公云、大士講經竟）」(148-197a、岩波文庫本㊥ p. 310)とあるが、この話も、二二〔五〕の話と類似する。

## 〔六〕 蓮花色比丘尼作念

世尊九十日在忉利天<sup>(1)</sup>、爲母說法<sup>(2)</sup>。及辭天界<sup>(3)</sup>而下、時四衆八部<sup>(4)</sup>、俱往空界<sup>(5)</sup>奉迎。有蓮花色比丘尼<sup>(6・7)</sup>作念云、我是尼身、必居大僧後見佛。不如用神力<sup>(8)</sup>變作轉輪聖王<sup>(9)</sup>、千子圍繞、最初見佛。果滿其願。世尊纔見、乃訶云、蓮花色比丘尼、汝何得越大僧見吾。汝雖見吾色身<sup>(10)</sup>、且不見吾法身<sup>(11)</sup>。須菩提<sup>(12)</sup>巖中宴坐<sup>(13)</sup>、却見吾法身<sup>(14)</sup>。

\*

世尊、九十日忉利天<sup>(1)</sup>に在つて、母の爲に說法す。天界を辭して下るに及んで、時に四衆八部、俱に空界に往きて迎え奉る。蓮花色比丘尼<sup>(6)</sup>有つて念を作して云く、「我れは是れ尼身なれば、必ず大僧の後に居りて佛を見ん。神力を用いて變じて轉輪聖王<sup>(9)</sup>と作り、千子圍繞するに、最初に佛を見るに如かず」と。果たして其の

願を満たす。世尊、纒むすかに見て、乃ち訶かして云く、「蓮花色比丘尼、汝、何ぞ大僧を越えて吾れを見ることを得んや。汝、吾が色身を見ると雖も、且つ吾が法身を見ず。須菩提しゅぼだいは巖中に宴坐するも、却つて吾が法身を見る」と。

\*

世尊は、九十日のあいだ忉利天で母の「摩耶夫人の」ために説法した。天界に別れを告げて「そこから地上に」降くだることになったが、その時に「比丘・比丘尼・優婆塞（男性の在家信者）・優婆夷（女性の在家信者）の」四衆や八部衆がそろって空界に出向き、「世尊を」迎えた。「そのなかにいた」蓮花色比丘尼が心のなかで思った、「私は尼僧の身であるから、必ずや大僧（具足戒を受けた男性の成年僧）たちの後ろで仏「の姿」を見ることになろう。神通力によって「男性に」変身して転輪聖王となり、千人の仏弟子たちが取り囲むなかで、一番はじめに仏「の姿」を見るに越したことはない」と。「蓮花色は」果たしてその願いを実現させた。世尊は「転輪聖王に変身した蓮花色を」見たとたん、叱りつけて言った、「蓮花色比丘尼よ、おまえはどうして大僧たちを飛び越して私を見てよいであろうか。おまえは私の「生身のこの身体である」色身を見てはいるけれども、私の「真実の姿である」法身を見ていない。「この場に居ない」須菩提は岩穴のなかで坐禅しているが、むしろ「彼のほうが」私の法身を見ていぞ」と。

\*

※世尊九十日：却見吾法身⇒出典は『大智度論』巻一（125-137a）など。『仏説義足經』巻下に収録された『蓮花色比丘尼經』（14-184c-186c）や、『雜阿含經』巻二三（12-169c）に見られるような類似の話をもとに作られたものであろう（『雜阿含經』では「優波羅比丘尼」となっている）。また、『大唐西域記』巻四「劫比他国」

章の末尾には、「釈梵窣堵波の前は、蓮華色苾芻尼が最初に仏（の姿）を見ようとして、転輪王に変身した場所である（釈梵窣堵波前、是蓮華色苾芻尼欲先見仏、化作転輪王妃）」（T51-898c）とあり、これに続いてこの話が取りあげられている。『歴代法宝記』でも、既にこの話が引用されていることから（T51-886c）、禪門でもかなり早い時期に定着していたようである。

- (1) 忉利天Ⅱ「三十三天」と漢訳される。六欲天の第二。インドの世界観にあらわれる須弥山の頂上にあり、帝釈天がここに住んでいる。四方に峰があり、峰ごとに八天あるので三十二天、それに中央の帝釈天を加えて三十三天となる。釈尊の母である摩耶夫人は死後にここに再生し、その母のために釈尊は「一夏（九十日間）」、ここに昇って説法したという。『岩波』(p. 763) 参照。摩耶夫人が忉利天に昇ったことについては各種の仏伝が記しており、例えば、『修行本起経』巻一には「太子生七日、其母命終。以懷天師功德大故、生忉利天、封受自然」（T3-465a）とある。

- (2) 爲母説法Ⅱ忉利天での釈尊の説法については、『仏昇忉利天爲母説法経』（T17・No. 815）をもとにして作られたとされる『摩訶摩耶経』の前半部分（T12-1005a～1010a）に詳しい。蓮花色比丘尼は登場しないが、釈尊の帰還にあたって波斯匿王たちが盛大に出迎えたことが記されており、ここ「六」は、このときに因む話であろう。また、『摩訶摩耶経』巻上には「爾の時、世尊、摩訶摩耶に白して言う、『生死の法、会えば必ず離有り。我れ今、応に下りて閻浮提に還るべく、久しからずして亦た当に涅槃に入るべし』と（爾時、世尊白摩訶摩耶言、生死之法、会必有離。我今応下還閻浮提、不久亦当入於涅槃）」（T12-1008c）とあることから、釈尊は、忉利天での説法後間もなく涅槃を迎えたことになる。

- (3) 天界Ⅱ天上界の略。「天上なる世界」「神なる世界」の意。優れた業を受けるが、なお苦しみを免れ得ない生存の境地。『中村』（p. 979）参照。

- (4) 四衆八部Ⅱ四衆と八部衆のこと。四衆とは、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四種をいう。すなわち仏教集団のなかの出家の衆と在家の衆。四種の仏教徒。比丘は、男子で出家して具足戒を受けた者、比丘尼は、女子で出

家して具足戒を受けた者をいう。『中村』(p. 515) 参照。八部衆には、次の二つの意味がある。すなわち、①釈尊の説法教化を受ける八種類の者たち。王族(クシャトリア)・バラモン・長者居士・修行者(沙門)・四天王・切利天・魔王・梵王のこと。②釈尊の教えを守護する八種の神々。仏法を護持する霊的存在で、『法華経』その他に散見する。(1)天。超人的な鬼神などの意。(2)龍。龍神・龍王。(3)夜叉。勇健暴悪で空中飛行の鬼神。(4)乾闥婆。半神で音楽を奏する、天上の楽師。(5)阿修羅。悪霊であるが、果報が天に次ぐもの。(6)迦楼羅。金翅鳥のことで、龍を食う。(7)緊那羅。人非人と漢訳。角がある鬼神。半人半獣。(8)摩睺羅迦。大腹行と漢訳。蛇神。大蛇のこと。『中村』(p. 106) 参照。切利天での説法を終えた釈尊を迎えに来たというのであるから、ここに所謂「八部」とは、②の「天・龍・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦楼羅・緊那羅・摩睺羅迦」たちを指すのであろう。

(5) 空界Ⅱ仏教語としての「空界」は、大抵、万有の構成要素である六界の一つとしてのそれを指すことが多い。六界とは、地界・水界・火界・風界・空界・識界のこと。「界とは要素の意」(『中村』p. 146)。しかし、文脈から判断して、ここに所謂「空界」とは、天界と地界とのあいだに位置する領域のことをいうのであろう。

(6) 比丘尼Ⅱ尼僧。女性の出家修行者。出家して教団の一員としての戒を受けた女子。具足戒をたもっている女性。戒の数は派によって異なるが、『四分律』によると、三百四十八戒あり、一般には概数として五百戒をたもつといわれている。『中村』(p. 132) 参照。

(7) 蓮花色比丘尼Ⅱ蓮花色比丘尼に関する一般的な解説は、以下の通りである。仏弟子のうち比丘尼のなかで神足第一とされている。王舎城の人で、この町で結婚して一女を生んだが、夫が彼女の母と密かに通じているのを知り、婚家を去って波羅奈城に行き、その一長者に嫁した。後にこの長者は一人の若い女を妾としたが、この女は彼女が最初の結婚で産んだ娘であったので、前には母と、今はまた娘と、夫を共にするようになった運命を恐れ悲しみ、自暴自棄になって、去って毘舍離城で姪女の生活に入った。その時、目健連の説法を聞いて仏教の信仰に入り、摩訶波闍波提比丘尼について出家して比丘尼となり、六神通を得て阿羅漢となった。最後には提

婆達多のために頭を打たれて殺されたとされる。『禪学』(p. 108～109) 参照。『仏光』には「提維阿含経卷二十三・増一阿含経卷二十八等載、仏陀昇初利天為母說法、帰返人間時、蓮華色曾化作転輪聖王之身迎接仏陀、是後又恢復本形礼仏。後提婆達多叛逆、欲加害仏陀、蓮華色呵斥之、提婆達多怒擊其頭頂而致死」(「蓮華色」条・p. 6130) とある。

(8) 神力Ⅱ『中村』に「仏・菩薩の有する不可思議のはたらき。超自然力の作用。神通力に同じ。不思議な力。威力」(p. 785) とある。蓮華色は、六神通を得て阿羅漢となった比丘尼であったため、「神力」を用いることができるかとされたのであろう。例えば、『大智度論』卷一三には「優鉢羅華比丘尼本生経」中に説くが如く、仏在世の時、此の比丘尼、六神通・阿羅漢を得たり(如優鉢羅華比丘尼本生経中説、仏在世時、此比丘尼、得六神通阿羅漢)(T25-161a) とある。「優鉢羅華比丘尼」とは、蓮華色比丘尼のこと。

(9) 轉輪聖王Ⅱ轉輪王・輪王ともいう。正義でもって世界を治める理想の王。「転輪」とは、戦車あるいは日輪を馳せるイメージに由来する言葉とされる。轉輪聖王の転ずる輪に金・銀・銅・鉄の四種類があり、金輪王は四大洲の全てを治め、鉄輪王は瞻部洲(閻浮提)のみを治める。「転法輪」は、この観念が仏陀の説法に応用されたものである。『岩波』(p. 746) 参照。

(10) 色身Ⅱ物質的な身体。肉身。肉体。肉体としての身体。地・水・火・風・空など物質的要素から構成される肉親、肉体。生まれながらの身体。生身。すがたかたち。『中村』(p. 576) 参照。

(11) 法身Ⅱ法としての身体。法を身体とすること。仏の色身に対していう。『中村』(p. 123) 参照。

(12) 須菩提Ⅱ須菩提(スプーティー)に関する一般的な解説は、以下の通りである。舍衛城に住む商人であったが、舍衛城近くに建立された祇園精舎が完成したのでを記念し、釈尊が説法したので聞き出家した。彼は祇園精舎を寄進した大富豪須達(スタッタ、別名は給孤独長者)の弟の子である。解空第一と呼ばれていた。このため般若経典においても釈尊の中心的な対告衆となった。また無諍第一ともいわれ、教化活動のなかで外道のものから非難・中傷・迫害を受けることがあっても決して争わないのを主義として、常に円満柔和を心がけた。仏十大弟子

の一人。『岩波』(p.508) 参照。『摩訶般若波羅蜜經』(T8・No.223) や『金剛般若波羅蜜經』(同・No.235) など、般若經系の經典類に多数登場する。

(13) 宴坐 || 「燕坐」とも書く。「宴」には「安定・平靜(安らかである・「心などが」平静である)」「漢語」① p.207) という意味がある。安坐。坐禪。身心を寂靜にして坐禪すること。静かに坐ること。ゆったりと坐ること。坐禪を組むこと。根本の淨禪に安住して、外の穢れや煩いをとどめること。『中村』(p.二二) 参照。

(14) 汝雖見吾色身…却見吾法身 || 釈尊と対面していてもその姿形しか見えていない蓮花色比丘尼に対し、須菩提は、釈尊から遠く隔たったところに居ても釈尊の真理を見ているという意味で、釈尊と対面しているのは、むしろ須菩提であるというのが趣意であろう。禪録には、これと似たような教示が少なくない。例えば、『六相壇經』には「一言のもとに見性すれば、私から千里離れていても、常に私の側にいるのと同じである。この一言のもとに悟らないなら、「私と」顔をつきあわせていても、「その距離は」千里「を隔てている」(言下見性、雖去吾千里、如常在吾辺。於此言下不悟、即对面千里)」(T9b-335a) とある。

### 〔七〕 女子出定

世尊昔因文殊至諸佛集處、值諸佛各還本處。唯有一女人近彼佛坐、入於三昧<sup>(一)</sup>。文殊乃白佛云、何此人得近佛坐、而我不得。佛告文殊、汝但覺此女、令從三昧起、汝自問之。文殊遶女人三匝、鳴指一下、乃托<sup>(2)</sup>至梵天<sup>(3)</sup>、盡其神力而不能出。世尊曰、假使<sup>(4)</sup>百千萬文殊、出此女人定不得。下方<sup>(5)</sup>經過四十二恒河沙<sup>(6)</sup>國土、有罔明菩薩<sup>(6)</sup>出此女人定。須臾、罔明大士從地涌出、作禮世尊。世尊勅罔明出。罔明却至女子前、鳴指一下<sup>(7)</sup>。女子於是從定而出。

【校注】(一) 萬々嘉興藏本に無し。(二) 出々嘉興藏本は「亦出」に作る。(三) 經々嘉興藏本に無し。(四) 出々嘉興藏本は「能出」に作る。

\*

世尊、昔、因みに文殊、諸佛の集まる處に至るに、諸佛の各おの本處に還るに値う。唯だ一女人有つて彼の佛の坐に近づき、三昧に入る。文殊、乃ち佛に白して云う、「何ぞ此の人、佛の坐に近づくを得るも、我れは得ざる」と。佛、文殊に告ぐ、「汝、但だ此の女を覺まし、三昧従り起たしめて、汝、自ら之を問え」と。文殊、女人を遶ること三市し、指を鳴らすこと一下して、乃ち托して梵天に至り、其の神力を盡くすも出だす能わず。世尊曰く、「假使い百千萬の文殊も、此の女人を定より出だし得ざらん。下方、四十二恒河沙の國土を經過して、罔明菩薩有つて此の女人を定より出ださん」と。須臾に罔明大士、地従り涌出し、世尊に作禮す。世尊、罔明に勅して出ださしむ。罔明、却つて女子の前に至り、指を鳴らすこと一下す。女子、是に於いて定従り出づ。

\*

世尊「に關して次のような話がある」。昔、文殊が諸仏の集まっているところにやつて来たとき、諸仏が各々の居所に帰っていくのに出くわした。ただ一人の女性だけは仏の座の近くで三昧に入っていた。文殊はそこで仏に申しあげて言った、「どうしてこの人は仏の座に近づくことができるのに、私にはできないのでしょうか」と。仏は文殊に告げた、「おまえがこの女性を三昧から呼び覺まして、自分で質問しなさい」と。文殊は女性「の周圍」を「右回りに」三度繞り、「パチンと」指を一度鳴らしてから、「禪定に入っているその女性を」掌に載せて「行つて、天上世界である」梵天に至り、「あらん限りの」神通力を尽くしたものの

〔彼女を禪定から〕引き戻すことはできなかった。世尊が言った、「たとえ百千万の文殊（が力を合わせてみて）も、この女性を禪定から引き戻すことはできないであろう。〔ここから〕下方に四十二恒河沙の国土を通過して〔行ったところに〕、罔明菩薩がおり、〔この菩薩なら〕この女性を禪定から引き戻すことができるであろう」と。たちまちのうちに、罔明大士（ほきまつ）が地面から現れ出て、世尊に礼拝した。世尊は、罔明に〔女性を禪定から〕引き戻すよう命じた。罔明は女性のまえに行き、「パチンと」指を一度鳴らした。女性は、そこで〔はじめて〕禪定から覚めた。

\*

※世尊昔因文殊至諸佛集處…從定而出 〓 『諸仏要集經』卷下（二七-763a～770a）にもとづくが、右の話は公案として全く別な内容に変化している。『諸仏要集經』によれば、女人の名前は離意である。『伝燈録』卷二七「諸方雜拳徴拈代別語」章（151-436a）、『圓悟語録』卷一八（147-796c）などで、この話を取りあげられている。『無門関』第四二則（148-298a～298b）、岩波文庫本・p.159～163）に、この話が見えることは特に有名であるが、無門慧開は、評唱でこう述べている。

且らく道え、文殊は是れ七仏の師、甚に因つてか女人を定より出だすことを得ざる。罔明は初地の菩薩、為甚としてか却つて出だし得る。若し者裏に向いて見得て親切ならば、業識忙忙として那伽大定ならん。（且道、文殊は七仏師、因甚出女人定不得。罔明初地菩薩、為甚却出得。若向者裏見得親切、業識忙忙那伽大定。）

無門は、「過去七仏の師である文殊菩薩が女人を禪定から引き戻すことができなかったのに、菩薩としては最下位の罔明菩薩が何故引き戻すことができたのか」と問いかげ、「ここをヒタリと見てとれたなら、過去の業にまみれていても最高の禪定に至れるであろう」というのである。さらに、無門は、「出だし得るも出だし得ざるも、渠と儂と自由を得たり。神頭并びに鬼面、敗闕当に風流なるべし（出得出不得 渠儂得自由 神頭并鬼面 敗闕

当風流(一)と頌う。「文殊」であるとか「罔明」であるとか、あるいは、「七仏の師」であるとか「初地の菩薩」であるといったことに振り回されない境涯に至れば、罔明菩薩を相手に負けてみせた文殊菩薩も風流(仏法の深遠なおもむき)だということになるのであろう。

(1) 三昧<sup>ニ</sup>三摩地・三摩提とも音写。定・正受・等持などと漢訳する。心が静かに統一されて、安らかになっている状態。何ものかに心を集中することによって、心が安定した状態に入ることである。「禪定」と同義語。『中村』(p.488) 参照。

(2) 托<sup>ニ</sup>岩波文庫本『無門関』(p.162)などは、「手に載せて」と訳す。ここでも、従来の訳に拠った。『中国語』に「手のひらで物を受ける」(p.3136)とある。禪定に入って動かない女人を、文殊菩薩がその掌のうえに載せて連れて行ったということであろう。

(3) 梵天<sup>ニ</sup>帝釈天と並ぶ護法神のことをいうが、十二天の一つで梵天が住む世界をいう場合もある。ここは、後者の意味で「梵天の住する色界の初禪天、大梵天・梵輔天・梵衆天の総称」(『岩波』p.945)である。

(4) 假使<sup>ニ</sup>『漢語』に「即使・縱使」(⑤ p.688)とある。「たとえ…でも、よしんば…だとしても」という意味。用例としては、『朱子語類』巻九七「程子之書三」の「世間有鬼神馮依言語者、蓋屢見之、未可全不信。本卷何以曰、師巫降言無此理。又好談鬼神者、假使実有聞見、亦未足信」(中華書局校点本・p.2498)など。

(5) 恒河沙<sup>ニ</sup>「恒河」はガンジス河のこと。すなわち「ガンジス河にある砂のように多い」という意味。無数なることに譬えていう。『中村』(p.404) 参照。

(6) 罔明菩薩<sup>ニ</sup>無門慧開は、罔明菩薩を「初地の菩薩」であるとする。「初地」とは「菩薩の五十二位のうちの十地の第一」(『中村』p.679)のことで、「菩薩がわずかにさとり境地に到達して歓喜する位」(『中村』p.184)である。「五十二位」については、『中村』に「求道者(菩薩)の修行の段階を五十二に分けたもの。順次に十信・十住・十行・十回向・十地・等覺(正しいさとりに等しいさとりを得た位)・妙覺(迷いを滅し尽くし、智慧がまどかに具わった位)をいう。十信から十回向までは凡夫で、初地以上から聖者の位に入る」(p.367)と

解説されている。つまり、岡明菩薩は、仏位に至る五十二位の修行段階において、聖者としては最も地位の低い菩薩であった。

(7) 一下Ⅱ『漢語』に「猶言一次、一回」(上)とあり、『中国語』に「ちよっとするときの」一度、一回」(p. 3665) とある。

### 〔八〕 一義二義

世尊因波斯匿王<sup>(1)</sup>問、勝義諦<sup>(2)</sup>中有世俗諦<sup>(3)</sup>否。若言無、智不應二。若言有、智不應一。一二之義<sup>(4)</sup>、其義<sup>(4)</sup>云何。佛言、大王、汝於過去龍光佛<sup>(5)</sup>法中曾問此義。我今無說、汝今無聽。無說無聽<sup>(6)</sup>、是名爲一義二義<sup>(7)</sup>。

\*  
世尊、因みに波斯匿王<sup>(1)</sup>問う、「勝義諦<sup>(2)</sup>中に世俗諦<sup>(3)</sup>有り否。若し無しと言わば、智は應に二なるべからず。若し有りと言わば、智は應に一なるべからず。一二の義、其の義云何<sup>(4)</sup>」と。佛言う、「大王、汝、過去龍光佛<sup>(5)</sup>の法中に於いて曾て此の義を問う。我れ今、無說にして、汝今、無聽なり。無說無聽、是れを名づけて一義二義と爲す」と。

\*  
世尊「に関して次のような話がある」。波斯匿王が「世尊に」問うた、「世俗を超えた最高の真理である」勝義諦のうちに「世間一般における真理である」世俗諦が有るのか。もし無いと言うなら、智慧は「勝

義諦と世俗諦というような」二「というありかたを示すもの」ではないはずである。もし有ると言うなら、智慧は一「と」いうありかたを示すもの」ではないはずである。「智慧とは」一つのものなのか二つのものなのか、その意味はどういうことであろうか」と。仏が言った、「大王よ、あなたは、過去世での龍光仏の説法の集いのなかで、かつてこの意味について問われておいでです。私は今、説くことは無いし、あなたは今、聴くことは無いのです。無説であって無聴、これを『一義ひとことであって二義ふたこと』と名づけます」と。

\*

※世尊因波斯匿王問：是名爲一義二義ひとことふたこと。仁王護国般若波羅蜜多經』卷上「二諦品」(18-839g-6)に見える話。  
『圖悟語録』卷五(147-736c-737a)や『大慧語録』卷八(147-842a-6)などで取りあげられている。

- (1) 波斯匿王波斯匿王に關する一般的な解説は、以下の通りである。釈尊時代の中インド憍薩羅國(コーサラ國)の王であり、その首都は舍衛城にあつた。釈尊と大体同年配で、深く仏教に帰依していたが、晩年、子の毘瑠璃王子に位を奪われ、釈尊より一年程前に悲惨な死を遂げた。釈尊の故國(釈迦族の國)は憍憍薩羅國に隸屬していたが、釈迦族が勇武の誉れ高く、また三界の大導師としての釈尊を出しているため、釈迦族の王女を自分の妃として求めた。この末利夫人に導かれて仏教信者となつたが、彼のために説かれた經典も少なくない。摩揭陀國(マガダ國)の王であつた頻婆娑羅と並んで、当時の最も優れた國王であり、かつ共に仏教の大守護者であつた。『禪學』(p. 1018) 参照。

- (2) 勝義諦二義諦第一義諦・真諦ともいふ。最高真理。眞実としての真理。優れた智慧のはたらく領域。眞実の見方。世俗諦の對。『中村』「勝義諦」条 (p. 722)・「二諦」条 (p. 1048) 参照。

- (3) 世俗諦二世諦・俗諦ともいふ。一般的な真理。世俗の生活の上での真理。世俗一般の見方。勝義諦の對。『中村』「世俗諦」条 (p. 819)・「二諦」条 (p. 1048) 参照。勝義諦と世俗諦とを併せて「二諦」といふ。この「二諦」について、『中村』に「前者は聖人の見るところであり、後者は凡夫の知るところである」(p. 1048) とある。



うした説・聴といった相対的対立を超えているという、不二の妙境を表現したものであろう。ちなみに、圓悟はこの「無説無聴」も「些すこしく較たがえり」(あともう一步)であるとし、そこに安住することを認めずに、修行者たちを更に鼓舞している。

(7) 一義二義<sup>11</sup>一つであって同時にそれは二つであるということ。勝義諦と世俗諦とは一体不可分であり、それが「智」のありようにほかならないというのが、波斯匿王に対する釈尊の説示である。三論宗の吉蔵は、「二にして不二であり、不二にして二である」ということを強調し、二と不二とが相即関係にあることを説いたが、禪宗においても不二・相即の教えは重視された。『禪思』「不二法門」条(p.428)などを参照。

## 〔九〕 文殊在門外立

世尊一日見文殊在門外立、乃曰、文殊文殊、何不入門來。文殊曰、我不見一法在門外<sup>(1)</sup>。何以教我入門。

\*

世尊、一日、文殊の門外に在って立つを見て、乃ち曰く、「文殊、文殊、何ぞ門に入り來たらざる」と。文殊曰く、「我れ一法の門外に在るを見ず。何を以てか我れをして門に入らしむる」と。

\*

世尊は、ある日、文殊が門外で立っているのを見て、そこで「文殊に向かって」言った、「文殊よ、文殊よ、どうして門〔の内〕に入つて來ないのか」と。文殊が言った、「私は門外に何一つ見ておりません。なぜ私を門〔の内〕に入らせようとなさるのですか」と。

\*

※世尊一日見文殊在門外立…何以教我入門Ⅱ『入法界体性經』(T1-234a~237a)にもとづく。『統要集』(p. 8)に既に見えるほか、『虛堂錄』巻六にも見え(T47-102ab)、『犁耕』巻一七「世尊一日見文殊」条に詳しい解説がある(50)。無著道忠が『犁耕』で指摘する通り、『入法界体性經』の大意を禪家が短く纏めたものであろう。(1) 我不見一法在門外Ⅱ『犁耕』巻一七「我不見一法在門外」条には「逸堂曰く、門外とは心外なり。忠曰く、實際に門無し。豈に内外出入有らんや(逸堂曰、門外者心外也。忠曰、實際無門、豈有内外出入耶)」(50)とある。逸堂が如何なる人物であるかは分からないが、恐らく無著以前の『虛堂錄』の注釈者であろう。『犁耕』に先行する『虛堂錄』の抄(注釈)は、十種類以上あったとされる。詳しくは、入矢義高「無著道忠の禪学」(『空花集』思文閣出版社・一九九二 所収) 参照。『犁耕』によれば、逸堂は、「(1)ここに所謂『門外』とは心外のことである」と注していた。すなわち、「不見一法在門外」を「心外無法」のこととして捉えるわけである。「心外無法」とは、あらゆる存在や現象は心より起こったものであり、心の外に別の存在は無いということ。無著は、「實際(究極の根拠)に門など無いのだ。どうして内外や出入といったことなどあるうか」とし、真実の理法は、内と外との区別はなく出入自在であるという。「無門」について、『禪学』には「出入する門戸のないこと。また、無の門をさす。法界を仏性の具現とみると、出入自在、一切が門であるという」と(5123)とある。また、無門慧開は、『無門関』の自序で「仏語心を宗と為し、無門を法門と為す(仏語心為宗、無門為法門)」(T48-292b、岩波文庫本・p. 16)と述べている。

〔一〇〕 這箇是甚麼

世尊一日坐次(1)、見二人昇豬過、乃問、這箇(2)是甚麼。曰、佛具一切智(3)、豬子也不識。世尊曰、也

世尊、一日、坐する次いで、二人の猪を昇ありて過ぐるを見て、乃ち問う、「這箇これは是れ甚麼なんぞ」と。曰く、「佛は一切智を具まうるも、猪子まも也た識まらざるか」と。世尊曰く、「也た須く問過すべし」と。

\*

世尊は、ある日、坐禅していた際に、二人の人が猪ブタを担いで通り過ぎるのを見て、そこで「二人に向かつて」問うた、「これは何だ」と。「二人は」言った、「仏は「あらゆる事物について知り尽くす」一切智を具そなえておいでなのに、猪子ブタさえも「存知ないのですか」と。世尊が言った、「やはり問うておかなければならなかった」と。

\*

※世尊一日坐次…也須問過〓出典については不明であるが、『続古尊宿語要』巻六の別峯宝印「普説」(X68-f03a)に見える。別峯宝印(一一〇九〜一一九〇)は、圓悟克勤の法嗣である密印安民の法嗣である。次の「一一」と同じく、「一切智」の「智」の質について商量させる話であろう。「這箇」の語の解釈次第では、さらに禅的な意味合いが増すことについては、後の注(2)参照。

(1) 次〓『禪語』に「…した時、…した機会に」(p.178)とある。用例としては、『臨濟録』「勸弁」の「師、一日同普化、赴施主家齋次、師問…」(147-503b) 岩波文庫本・p.154)など。

(2) 這箇〓『禪語』に「これ。この。『者箇』『遮箇』と同じ。『這个』とも書く」(p.189)とあり、『禪思』に「これ、このという意味。者箇・遮箇・遮个・這个とも。これは、遠称の那に対する近称であるが、このみでこれ・この意を表すことはほとんどなく、箇のほか、這底(これ・このもの)、這裏(こゝ・そこ)、這辺(こちや、

這回（このたび）など、何らかの語をともなつて用いられる」（p.250）とある。しかし、禪録には、指示語としての「這箇」から派生し、特有の意味を持つに至つた用例が多数見られる。例えば、『碧巖録』第二九則・本則評唱には「僧有つて問う、『劫火洞然として、大千壞に壞す。未審、這箇は壞するか壞せざるか』と。この僧は只だ教意に抛り来たつて問う。教中に云う、『成住壞空、三災劫起り、壞して三禪天に至る』と。この僧は元來話頭の落処を知らず。且く道え、這箇とは是れ什麼ぞ。人多く情解を作して道う、『這箇は是れ衆生の本性なり』と（有僧問、劫火洞然、大千俱壞。未審這箇壞不壞。這僧只抛教意來問。教中云、成住壞空、三災劫起、壞至三禪天。這僧元來不知話頭落処。且道、這箇是什麼。人多作情解道、這箇是衆生本性）」（148-169a、p.、岩波文庫本① p.360-361）とあり、第六五則・頌評唱には「這箇曾て動著かず、只だ箇の良久を消するのみ。明鏡の台に臨むが如くに相似て、万象其の形質を逃るる能わず（這箇不曾動著、只消箇良久。如明鏡臨台相似、万象不能逃其形質）」（148-196b、岩波文庫本② p.299）とある。末木訳『碧巖録』の語注には「これ、このもの、の意。本来面目などをさす」（① p.458）、「これ。根源的な主体」（② p.394）と解説されている。『大慧語録』巻二に収録された「歲旦上堂」に「去年今日也只是這箇。前年今日也只是這箇。先前年今日也只是這箇。外前年今日也只是這箇。明年今日也只是這箇。後年今日也只是這箇。外後年今日也只是這箇。更外後年今日也只是這箇。且道、這箇是甚麼。元正啓祚万物咸新。応時納祐慶無不宣。喝一喝云、俗氣不除」（147-818-819a）とあるのも同じ用例であろう。ここ「一〇」に所謂「這箇」も、こうした意味で解釈するなら、「究極の事」「本来の面目」といったものを示す語ということになり、さらに禪的な意味合いが増すことになる。

(3) 一切智Ⅱ『中村』に「仏の智慧。一切を知る智慧」（p.60）とあり、『岩波』に「仏の智慧のこと。余すことなく諸法のあり方（自相）を理解することである」（p.46）と解説されるように、仏教においては、あらゆる事に通達していることを意味する。しかし、この話に登場する二人は、こうした仏の智慧のありかたについて、誤解していた節がある。すなわち、「仏は一切智を具うるも、猪子も也た識らざるか」と発言した彼らにとつては、「一切智を具える」ということは、単に広く知識を有することと理解されているに過ぎなかつたようである。

「也た須らく問過すべし」という釈尊の言葉は、「一切智を具える」ということが、世間一般的な博識ぶりを意味するのではないことを示唆している。

(4) 也須Ⅱ『中国語』に「①…であろう。未来の情況に対する見積もりを表す。②…したこともある。過去の情況の説明」(p.3614)とあり、『漢語』に「也應該・也应当(やはり…しなければならぬ)」(p.3615)とあるが、「こは『漢語』に解説されている意味であろう。」也「は「婉曲な語気を添える。やはり、まあ」(『中国語』p.3614)という意味の副詞である。

(5) 也須問過Ⅱ「問過」は、「尋ねる。問いつめる。調べあげる」という意味。用例としては、『碧巖録』第五一則・本則の「也須是問過始得」(148-186p、岩波文庫本④p.188)など。末木訳『碧巖録』は「問いつめなければならぬ」(④p.243)と訳す。「Ⅱ」(一〇)に所謂「也須問過」(やはり問うておかなければならぬ)という釈尊の発言は、先ず釈尊の側に二人が「一切智」について分かっているであろうという予測があり、問答を通してそのことを確信した結果、発せられた言葉として解釈できよう。

## 〔一一〕 異学問仏

世尊因有異學(一)問、諸法(二)是常邪。世尊不對。又問、諸法は無常邪。亦不對(三)。異學曰、世尊具一切智、何不對我。世尊曰、汝之所問、皆爲戲論(四)。

\*

世尊、因みに異學有って問う、「諸法は是れ常なるか」と。世尊、對えず。又た問う、「諸法は是れ無常なるか」と。亦た對えず。異學曰く、「世尊は一切智を具うるも、何ぞ我れに對えざる」と。世尊曰く、「汝の所

問は、皆な戲論けろん爲り」と。

\*

世尊「に關して次のような話がある」。「世尊の教えとは立場が違う」異学「(の人)が(世尊に)問うた、「諸々の事物事象は常(なる存在)か」と。世尊は答えなかった。「異学の人が」再び問うた、「諸々の事物事象は無常(なる存在)か」と。「世尊は」やはり答えなかった。異学「(の人)は言った、「世尊は、「最も優れた智慧である」一切智を具えているのに、どうして私(の問い)に答えないのでか」と。世尊は言った、「おまえが問うていることは、全てくだらない論議である」と。

\*

※世尊因有異學問：皆爲戲論Ⅱ出典については不明である。既に『統要集』(p. 8)に確認することができ、また、『会元』の成立から約四十年後に刊行された『高峰原妙禪師語録』卷二「拈古」(XIX 0969)にも見られることから、宋・元代の禪門では既に定着していた話なのであろう。諸法のありようは「常」「無常」では捉えきれないもの、言葉では表現しきれないものだということを示唆する話であるが、「一切智」の問題を取りあげている点で、先の「一〇」「這箇是甚麼」と連動している。

(1) 異學Ⅱ①仏教以外の他宗派の開祖、また、その信奉者。②諸々の学派。諸々の外道。③バラモン教のことをいう。④自分が信奉するのは異なる学説。『中村』(p. 35) 参照。

(2) 諸法Ⅱ固体を構成する諸要素、ありとあらゆるもの。あらゆる物事。全てのもの。諸事象。現象しているもの。諸々の存在するもの。諸々の物体。『中村』(p. 690) 参照。

(3) 亦不對：何不對我Ⅱ例えば、『入楞伽經』卷七「無常品」に、身体を構成する地・水・火・風の四大と諸塵(諸々の対象)とは「非常非無常」(19-556b)であるとされるように、仏教では、一般的にこうした問題につ

いては「常でもなく無常でもない」と説かれる。釈尊の「不對」はそれを端的なかたちで示した答えであったといえよう。だが、「常」「無常」という二者択一でしか捉えられない異学の人にはそれが理解できず、その結果、釈尊の沈黙を答えに窮した際のそれと勘違いしたわけである。つまり、「常」「無常」いずれかの答えを期待した彼が考える「一切智」とは、世俗の智（分別智）を基準にしたものに過ぎなかった。そうした意味で、異学の人「一切智」とは、「二〇」に登場する二人の人たちが考えるそれとほとんど大差がなかったということになる。

(4) 戲論Ⅱ戯れの談論の意。原語は、拡大・拡散・分化・複雑化などを意味し、ここから現象世界（拡散・分化した世界）や、無益で冗漫な議論一般。さらには対象を分化し分別する心作用そのものをさす用例が生まれる。『岩波』(p.280) 参照。

## 〔一二〕 隨色摩尼珠

世尊一日示隨色摩尼珠<sup>(1)</sup>、問五方天王、此珠而作何色。時五方天王互説<sup>(2)</sup>異色。世尊復藏珠入袖、却擡手曰、此珠作何色。天王曰、佛手中無珠。何處有色。世尊嘆曰、汝何迷倒之甚<sup>(3)</sup>。吾將世珠示之、便各彊説有青黃赤白色、吾將真珠示之、便總不知。時五方天王悉皆悟通。

\*

世尊、一日、隨色の摩尼珠<sup>まにじゆ</sup>を示して、五方の天王に問う、「此の珠は而ち何の色をか作す」と。時に五方の天王、互いに異色を説<sup>い</sup>う。世尊、復た珠を藏<sup>かく</sup>して袖に入れ、却って手を擡<sup>もた</sup>げて曰く、「此の珠は何の色をか作す」と。天王曰く、「佛の手中に珠無し。何れの處にか色有らん」と。世尊、嘆じて曰く、「汝、何ぞ迷倒

の基だしきや。吾れ世珠を將て之を示せば、便ち各おの強いて青黄赤白の色有りと説い、吾れ真珠を將て之を示せば、便ち總みな知らず」と。時に五方の天王、悉く皆な悟通す。

\*

世尊は、ある日、様々な色に変化する摩尼珠を見せて、「東西南北に中央を加えた」五方の天王たちに問うた、「この珠は何色をしているか」と。そのとき、五方の天王たちは口々に異なる色を言った。世尊は再び珠を袖に入れて隠し、手を高くかかげて言った、「この珠は何色をしているか」と。天王たちは言った、「仏の手の中には珠はありません。どこに色などありませんか」と。世尊は溜息をついて言った、「おまえたちは、なんとまあ、迷い顛倒すること甚だしいのであろう。私が俗世の「輝きを放つ」珠を見せると、「おまえたちは」すぐさまそれぞれ無理に青だの黄だの赤だの白だのといった色があるなどと言い、私が真実の「輝きを放つ」珠を見せると、すぐさま皆な分からなくなる」と。そのとき、五方の天王たちは、「世尊のこの言葉を聞いて」一人残らず悟った。

\*

※世尊一日示隨色摩尼珠：悉皆悟通 出典については明らかでないが、『円覚経』に「善男子よ、たとえば、透明な摩尼宝珠は、「外からくる光を」五つの色に映しだし、角度に応じてそれぞれ違った色を現す（「過ぎない」のに、諸々の愚かな人々は、摩尼宝珠には本当に五つの色があるなどとみなす（善男子、譬如清淨摩尼宝珠、映於五色隨方各現、諸愚痴者見彼摩尼実有五色）」(T1761a)とあり、南宋期の行靈『円覚経類解』卷二(XI0-185c)は、『円覚経』の当該箇所を解説するにあたって、「(一)」「(二)」「隨色摩尼珠」に見える話を取りあげている。恐らく、この話は、『円覚経』にもとづいて作られたものであろう。また、『臨濟録』「示衆」には、「衣」を例として取りあげた、臨濟義玄による類似の教示が見られる(T47-501b-c、岩波文庫本・p.117~120)。

(1) 摩尼珠 || 摩尼宝珠・明珠ともいう。神秘化された宝珠。『法華經』では法華一乘を宝珠にたとえているため、仏性の譬喩として受け取られ、禅宗でも重視された。トヨク石窟の壁画には、摩尼宝珠を観想する禪師が描かれており、南宗の禅僧は摩尼を歌った詩偈を作る者が多いうえ、禅宗では、摩尼が透明であつて様々なものを写すという点も着目され、圭峰宗密『中華伝心地禪門師資承襲図』(XCS・No. 1225)では、摩尼珠の譬喩によって北宗・洪州宗・牛頭宗・荷沢宗の宗風が説明されている。『禅思』「摩尼宝珠」条(p. 453)参照。『中華伝心地禪門師資承襲図』は、宇井伯寿訳注『禅源詮集都序』(岩波文庫・一九三九)に付録されている。

(2) 説 || 「言う」と訳す。『禅語』に、「説く」のことではないと注記されている(p. 253)。現代語の「説」と同じ。『中国語』に「(…を、…のことを、…について) 話す、語る、ものを言う」(p. 2894)とある。

(3) 汝何迷倒之甚 || 「何々之…(也)」は、感歎の表現。「ナンゾノ…(ナルヤ)」と訓み、「なんとまあ…の…であろう(ことよ)」と訳す。用例としては、『論語』「微子篇」の「鳳よ鳳よ、何ぞ徳の衰えたる(鳳兮鳳兮、何徳之衰也)」(岩波文庫本・p. 253)など。目に映ったものに執とらわれて、それに振りまわされるのではなく、真理を見抜く心をはたらかさなければならぬというのが趣意であろう。

### 〔一三〕 迦葉作舞

世尊因乾闥婆<sup>(1)</sup>王獻樂。其時山河大地盡作琴聲、迦葉起作舞。王問、迦葉豈不是阿羅漢<sup>(2)</sup>、諸漏<sup>(3)</sup>已盡。何更有餘習<sup>(4)</sup>。佛曰、實無<sup>(5)</sup>餘習。莫謗法也。王又撫琴三遍、迦葉亦三度作舞。王曰、迦葉作舞。豈不是<sup>(6)</sup>。佛曰、實不曾<sup>(7)</sup>作舞<sup>(8)</sup>。王曰、世尊何得妄語。佛曰、不妄語<sup>(9)</sup>。汝撫琴、山河大地木石盡作琴聲。豈不是。王曰、是。佛曰、迦葉亦復如是。所以實不曾作舞。王乃信受<sup>(10)</sup>。

世尊、因みに乾闥婆王、樂を獻ず。其の時、山河大地、盡く琴の聲を作し、迦葉、起ちて舞を作す。王問う、「迦葉、豈に是れ阿羅漢にして、諸漏已に盡くるにあらずや。何ぞ更に餘習有りや」と。佛曰く、「實に餘習無し。法を誘ふこと莫かれ」と。王、又た琴を撫すること三遍、迦葉も亦た三度舞を作す。王曰く、「迦葉、舞を作す。豈に是ならずや」と。仏曰く、「實に曾て舞を作さず」と。王曰く、「世尊、何ぞ妄語するを得たる」と。佛曰く、「妄語せず。汝、琴を撫し、山河大地木石、盡く琴の聲を作す。豈に是ならずや」と。王曰く、「是なり」と。佛曰く、「迦葉も亦復た是の如し。所以に實に曾て舞を作さず」と。王、乃ち信受す。

\*

世尊〔に関して次のような話がある〕。乾闥婆王が音楽を獻じた。そのとき、山河大地は尽く琴の音を響かせ、迦葉が立ちあがって舞った。王が〔仏に〕問うた、「迦葉は、〔一切の煩惱を滅却した〕阿羅漢であって、諸漏は尽きてしまっているのではないのでしょうか。〔にもかかわらず、私の琴の音を聞いて舞っていません。迦葉に〕どうしてまだ余習が残っているのでしょうか」と。仏は言った、「〔迦葉には〕余習など全く残っていない。〔乾闥婆王よ、〕法を誘ってはいけません」と。王は、再び三度琴を奏で、迦葉もまた三度舞った。王は言った、「迦葉は舞いました。そうではないですか」と。仏は言った、「〔迦葉は〕一切舞っていない」と。王は言った、「世に尊きお方よ、どうして妄語をつかれるのですか」と。仏が言った、「妄語などついていない。おまえが琴を奏で、山河大地木石が尽く琴の音を響かせた。そうではないか」と。王が言った、「そうです」と。仏が言った、「迦葉もやはりそうなのだ。だから、〔迦葉は〕一切舞っていないのだ」と。王は、そこでようやく〔仏の言葉を〕信じて納得した。

※世尊因乾闥婆王獻樂…王乃信受Ⅱ『大樹緊那羅王所問經』卷一（T15-370c~371c）や『大智度論』卷一七（T25-188b）にもとづく話であるが、『金陵清涼院文益禪師語錄』（T47-583c）や『虛堂錄』卷五（T47-1019b）などでも取りあげられた禪録所収のそれとは相異がある。双方の相違について、無著道忠は、次のように述べている。

禪録の文意は全て経論「のそれ」と同じでない。経論は、菩薩・声聞の優劣を論じている。つまり、「大樹緊那羅王が琴を弾いた際、その音を聞いた迦葉を含む」声聞「の人々」は身心安らかでいられたが、不退の菩薩は動揺しなかったのである。禪録の場合、迦葉が舞う仕草は元より舞っている仕草ではない「すなわち、舞っているというその意識すらない舞の仕草である」ことを論じている。山河の草木が琴声を奏しても、元より「それは」琴声でないというようなものである。思うに、「迦葉の無為の舞を通して、」切りたった絶壁を目の前にしている状況「すなわち、言語・思想の及ばない境地」を示そうとしている。「この点は」なおざりにされるべきことではないのである。（禪録文意並与経論不同。経論則辨菩薩声聞優劣。

乃声聞不能安身、不退菩薩不動揺也。如禪録、辨迦葉之舞動、元非舞動。猶如山河草木作琴声、元非琴声也。蓋欲示萬仞崖前事、非等間也。）（『犁耕』卷一三「世尊云至謗法也」条・p.52）

- (1) 乾闥婆Ⅱ天上の音楽師、楽神ガンダルヴァのこと。もともとはインド神話上の妖精であり、天界に住み、神々の飲料であるソーマ酒を守護するものと考えられた。仏教にとり入れられて、天龍八部衆となる。緊那羅とともに帝釈天に仕えて音楽を奏する。『中村』（p.325）参照。

- (2) 阿羅漢Ⅱ漢訳は、応供・福田・殺賊・無学。「羅漢」の略称でも知られる。一切の煩惱を断滅し、なすべきことを完成した人。仏弟子（声聞）の最高の聖者で、四向四果（小乗の修行階位を、その過程と到達した境地とによって八つの段階に分類したもの）の第八の阿羅漢を得た者。一切の煩惱を断じ終わり、これ以上学ぶべきものもないので「無学」といわれる。『禅学』（p.10）参照。

- (3) 諸漏<sup>しよろう</sup> 漏<sup>ろう</sup>は『中村』に「もれ出るもの。汚れ。漏<sup>ろう</sup>泄<sup>せつ</sup>。煩惱の異名として用いられる」(p. 1443)とある。すなわち、「諸々の煩惱」のこと。
- (4) 餘習<sup>じよじゆ</sup> 煩惱を断ち切った後も、まだこの身に残っている習気(潜在的な能力)のことをいう。仏のみが、余習を断ずることができて、二乗の徒はこれを断ずることはできない。殘習・余氣・習氣ともいう。『中村』(p. 139)参照。「余習」については、以上のような解説が一般的であるが、永明延寿『宗鏡録』巻七六に興味深い指摘が見られる。延寿は、習氣に「煩惱習氣」と「業習氣」の二種類があることを述べたうえで、後者の例として迦葉の舞を取りあげている。迦葉が琴声を聞いて立ちあがって舞い、阿難が常に歌吟を好んだのは、彼が共に前世で楽人であったからであり、これらは業習の名残りによるものであると説明している(788-838)。訳文では、延寿の指摘を参考にして、「前世の名残り」と訳した。
- (5) 實無<sup>じつむ</sup> 〓『禪語』に「まったく無い」(p. 187)とある。用例としては、『祖堂集』巻六「洞山和尚」章の「問、和尚出世、幾人肯重佛法。師曰、實無一人肯重」(p. 333)など。後出「実不曾<sup>じつそく</sup>」の「実」字も同じ用法である。
- (6) 豈不是<sup>あやふし</sup> 〓「豈不<sup>あやふ</sup>」(哉)で「アニ<sup>あ</sup>ナラズヤ」と訓み、訳は「なんとまことに<sup>よ</sup>ではないか」となる。反語の意味にもなるが、感歎の意味で用いられることが多い。
- (7) 不曾<sup>そく</sup> 〓小川環『唐詩概説』には「曾無(かつてなし)・曾不(かつてせず)も古義で、まるでない、まったく<sup>よ</sup>しない。否定詞の上に曾がつく例は文選に多い」(岩波書店・一九五八・p. 186)とある。また、三浦國雄『朱子語類』抄』は、「不曾<sup>そく</sup>…」といった表現における「曾」字について、「かつて」というより、むしろ否定を強める語と解したほうがよいと指摘し、「曾<sup>まじ</sup>く」と訓み(講談社学術文庫・p. 71)。「こ」では、訓読の際には、伝統的な読みかたに従って「かつて」と訓み、訳文でそのニュアンスを活かした。
- (8) 實不曾作舞<sup>じつそくそく</sup> 〓無著道忠は、「世尊は、本分(の事)にもとづいて、「迦葉の」舞が「前世の」業<sup>ごう</sup>の習氣<sup>じゆき</sup>」に起因するもの」ではないことを言うのである(世尊抛本分、言起舞非業習氣也)、『犁耕』巻一三「何更有余習」条・p. 52)と解説する。すなわち、釈尊は、迦葉の舞について、いわば「無舞の舞」ともいふべき、三昧のな

かでの無為の舞であることを説くのである。

(9) 不妄語 II 仏教で固く禁じられている五戒のうちの「不妄語」に相当する。「妄語」とは、虚言のこと。うそをつくこと。

(10) 信受 II ① (教えを) 信じて受けとる。信仰して受持すること。教えを信奉すること。教えを素直に受けること。  
② 人の言うことを理解すること。③ 信用すること。『中村』6. 76 参照。經典の締めくくりには、「信受」や「信受奉行」(仏の教えを信じ受け理解し、その教えを奉じて実際に身に行う)といった表現が使用されることが多い。

# 隠元隆琦の寺院住持について

林 觀 潮

## 目次

### はじめに

- 一、住持資質の要求
  - 二、僧衆修行の重視
  - 三、清規の制定
  - 四、同一法系の相承
  - 五、寺志の編修
- おわりに

## はじめに

住持とは本来仏法を護持するという意味である。中国仏教では、唐代以来禪宗の発展に伴い、多くの僧衆を集める寺院が現れ、僧衆を管理する主僧たる住持の役目が必要となり、時に住職とも称された。住持の制度が次第に完備したのは、一般に唐の百丈懷海が寺院清規を制定して以来のことと思われる。百丈の清規で

は詳しく住持の任務を説明していた<sup>(1)</sup>。

住持は僧衆を導く重任で、寺院の興廢を左右する人物である。それ故、理想をいえば、住持の任を担える僧は才能と道徳の両方に優れていなければならない。宋の『禪家宝訓』は住持の素質に、「道徳、言行、仁義、禮法」の四事と「事繁ければ懼れる莫れ、事無ければ尋ねる莫れ、是非を辨える莫れ」の三莫を建言した<sup>(2)</sup>。

日本黄檗宗の祖である隠元隆琦（一五九二—一六七三）は、明の崇禎六年（一六三三）四十二歳で福清黄檗山萬福禪寺に住してから、日本の寛文四年（一六六四）七十三歳で京都黄檗山萬福禪寺において引退するまで、一生涯で日中兩國の七つの寺院を司り、優れた住持として豊富な経験を持つていた<sup>(3)</sup>。

隠元の寺院住持の中、足かけ十七年も住した福清黄檗山の復興は、勿論彼の生涯における大事業である。京都黄檗山の開創は、この事業の延長であると理解することができよう。隠元の住持としての寺院経営の思想は福清黄檗山在住の間に形成されたと考えられる。それについて、拙稿では次のいくつかの面から探ってみる<sup>(4)</sup>。

## 一、住持資質の要求

まず、隠元は住持たるに「道全徳備」、「名徳俱全」の資質を重視する。

日本の萬治三年（一六六〇）京都黄檗山開創の事業を進める中で、彼は福清黄檗山で住持を務める法嗣の慧門如沛（一六一五—一六六四）に「復慧門首座」という書信を送り、隠退を考えている慧門を留めようとし

た。その中で、自分の住持に関する考えを伝えた<sup>(5)</sup>。

「復慧門首座」の初頭において、隠元は、「夫れ靈山の教、偏円頓漸にし、普く大千を摂し、大千の人これを宗とす。百丈の規、中正を権衡し、天下に遍く布き、天下の禪林これを行ふ。黄檗の名、名実相い称し、声古今に震い、古今これを重じる。臨済の道、痛快直截にし、諸宗に超え、諸宗これを尊ぶ。以つて灯灯不昧、源源無間を致す者、みな佛祖の道全徳備の驗に由る。故に能く在処に福国庇民し、恩の有自を知る。庶くは見聞の者、返邪皈正、去偽存真せず莫し。其の利済の功勳、中天に亘赫し、悉くみな広博し、悠久無窮なり。若し夫れこれを行つて未だ至らず、これを宗として果さず、これを名として実無し、これを道として虚誕なり、強いて禪林の主と為らば、而して宗風を削弱し、法道を隆替すること、疑い無しや。禪林の振い、声教の行いと欲せば、いづくんぞ得すべけんや。いわゆる道徳を積む者、而して道徳これに従い、禮義を積む者、而して禮義これに従い、龍驤雲起、虎笑風生の如きなり。美惡醜妍、影形に随ふことの如きなり。興亡得喪、みな然らず莫し。禪林を有する者、豈に慎まざらんや。」(夫靈山之教、偏圓頓漸、普攝大千、大千人宗之。百丈之規、權衡中正、遍布天下、天下禪林行之。黃檗之名、名實相稱、聲震古今、古今重之。臨濟之道、痛快直截、超於諸宗、諸宗尊之。以致燈燈不昧、源源無間者、皆由佛祖道全徳備之驗。故能在處福國庇民、知恩有自。庶見者聞者、莫不返邪皈正、去偽存真。其利済功勳、亘赫中天、悉皆廣博、悠久無窮矣。若夫行之未至、宗之弗果、名之無實、道之虚誕、強為禪林主者、而削弱宗風、隆替法道無疑矣。欲禪林之振、聲教之行、烏可得乎。所謂積道徳者而道徳從之、積禮義者而禮義從之、如龍驤雲起、虎笑風生。美惡醜妍、如影隨形。興亡得喪、莫不皆然。有禪林者、豈不慎歟。)と言つた。

彼は釈迦の教えを宗とし、唐の百丈懷海の清規を行ひ、黄檗希運の名声を重んじ、臨済義玄の禪道を尊ぶという四つの規範を纏めて、「禪林の主と為る者」、即ち寺院の住持たる素質に注文を付けた。これは慧門に

対する要求で、隠元自身の経験に基づいて発した感想でもある。

それに続いて、隠元は具体的な寺院管理の方法を提起した。彼は、「然るに則ち主と為る者寛緩すれば、而して其の徒必ず流弊する。不肖権を行い、賢衲失望し、貪習成風し、以つて分房割戸に至る。而して法門の声価を損ない、従上の宗風を喪却すること、誰の過ちや、誰の過ちや。前に聞く、公温和の教を行い、以つて其の衆を安んずることを。いま当に振起し、而して規法を成すべし。和久しければ則ち弛み、剛驟せば必ず断ち、理固よりは是の如きなり。苟しくも能く剛柔相い濟み、中節にして行い、振弊重新し、摧邪護正し、禪林の大体を失わざれば、則ち黄檗以つて悠久無疆なるべしや。邇きに老僧、鈞旨を承領し、海外に新しく黄檗を開き、臨濟正伝の一代の典型を作る。其の功業一時未だ告成を得ず、帰りを云えば更に数載有る。公の茂年を知り、正に行道に堪えるべし。黄檗の法席を捨てれば、取る所に非ずや。須らく従上の忘軀為道の心を体すべし、当に老僧の邁年遠応の事を念じるべし、純鋼身心を打就し、東西に互い照りて尽き無し、自然に全功全美の事有る。吾の帰棹を待ち、以つて大成を奏し、また吾が祖の願を足す。そもそも衆徳の功を見、則ち靈山黄檗、儼然に一会なり。」(然則為主者寛緩、而其徒必也流弊。不肖行權、賢衲失望、貪習成風、以至分房割戸。而損法門聲價、喪卻従上宗風、誰之過歟、誰之過歟。前聞公行温和之教、以安其眾。今當振起、而成規法。和久則弛、剛驟必斷、理固如是。苟能剛柔相濟、中節而行、振弊重新、摧邪護正、不失禪林之大體、則黄檗可以悠久無疆矣。邇者老僧承領鈞旨、海外新開黄檗、作臨濟正傳一代之典型。其功業一時未得告成、云歸更有數載。知公茂年、正堪行道。舍黄檗法席、非所取也。須體従上忘軀為道之心、當念老僧邁年遠應之事、純鋼打就身心、東西互照無盡、自然有全功全美之事。待吾歸棹、以奏大成、亦足吾祖之願。抑見眾徳之功、則靈山黄檗、儼然一会矣。)と書いた。

隠元は慧門に剛柔の適中を望み、一味の寛容や緩和を反対し、戒律や清規を厳しくして僧衆に守らせるこ

とを期待していた。このような方法は彼が一貫して行っていたことと考えられる。

書の最後に、隠元は「むかし断際老祖、名諸方に遍き、天下古今これを遵ぶ。茲に黄檗、四代相い継ぎ、宗風遠く播く。三十餘年、名中華に振るい、声海国に揚ぐ。而して道風雅誼、また遠く古に揚ぐ。汝ら須らく広大遠揚の功を接すべし、是れ黄檗の諍子なり、古人に愧じず。是れ吾が至望なり、是れ吾が至囑なり。倘し二十分に厭煩し、退隠せんと欲せば、吾また奈何とも無しや。須らく耆旧執事らと諸外護檀那に会し、公議して妥当し、名徳俱全を有る法兄弟の者を簽請してこれを継ぎ、庶くは大衆を安んず、以って禪林の無虞を保全すべし。内に温徳を有って衆を和し、外に瑞氣を有って可觀なれば、嘉声遠播し、人天歸敬すれば、而して貪習頑党、自然に化して純美と為す。十二の峰巒、重重に秀を置む。九淵の潭洞、冷冷に声価無尽なり。」(昔断際老祖名遍諸方、天下古今遵之。茲黄檗四代相繼、宗風遠播。三十餘年、名振中華、聲揚海國。而道風雅誼、亦遠揚于古矣。汝等須接廣大遠揚之功、是黄檗之諍子、不愧古人。是吾之至望、是吾之至囑。倘二十分厭煩、欲退隱、吾亦無奈何矣。須與耆舊執事等會諸外護檀那公議妥當、簽請有名徳俱全法兄弟者繼之、庶可安大衆、以保全禪林無虞也。内有温徳和眾、外有瑞氣可觀、嘉聲遠播、人天歸敬、而貪習頑党自然化為純美。十二峰巒、重重疊秀。九淵潭洞、冷冷聲價無盡矣。)と書いた。彼は黄檗山における臨済宗の法脈の祖と仰がれる唐の断際希運のことを再度提起し、慧門を激励しながら、次の住持の選任に「名徳俱に全うする」という条件を要求した。

## 二、僧衆修行の重視

次に、隠元は所在寺院の伽藍を維持するとともに、何よりも禅僧の修行が重要であると認識した。

日本の萬治二年（一六五九）撰津普門寺在住の中、隠元は福清黄檗山にいる弟子の良哉性常に次の書信を送り、伽藍建設よりも僧衆の静修を強調した。

「良哉徒に復す」（復良哉徒）<sup>6</sup>

三月十三日来信を接し、汝山門を任修する事を知り、以つて吾が志を満たし、甚羨甚羨す。然るに此の時世界未だ寧んずらず、不情の口有ることを恐れ、愚衆を扇惑し、反つて不便なるや。事成せば勿論未だ作らざれば已むべし。須らく六和の業を静修すべし、以つて中外を安んず、則ち禅林の無虞を保つべし。衲僧家、道を尊び法を重んじること、上と為し、賢を敬い不能を矜れむこと、次と為す。寶主融和し、一団の瑞氣藹然たれば、これを瞻てこれを仰ぎ、みな慶賛を生じる。茅居穴処と雖も、法門に愧じる無し。吾知る、其の佛祖の風を超えるべし、将来に大道必ず隆ぶることを。若し和敬を修せず、法道を体せざれば、内に美德無し、外に虚名を張り、一時に福縁湊合すると雖も、高堂広厦を幻成して須彌に等し、何の益する所有るか。明眼の衲僧、俱に取らずや。（三月十三日接來信、知汝任修山門事、以満吾志、甚羨甚羨。然此時世界未寧、恐有不情之口、扇惑愚眾、反不便也。事成勿論、未作可已。須靜修六和之業、以安中外、則禪林可保無虞矣。衲僧家尊道重法為上、敬賢而矜不能為次。寶主融和、一團瑞氣藹然、瞻之仰之、咸生慶賛。雖茅居穴處、無愧法門。吾知其佛祖之風可超、將來大道必隆矣。若不修和敬、不體法道、内無實德、外張虚名、雖一時福縁湊合、幻成高堂廣厦等於須彌、有何所益。明眼衲僧、俱不取也。）

蓋し禅林の者、学道の場合なり、故に道場と曰く。林成せば鳥聚まり、衆必ず多くなり。拡充して以つて広がれば、乃ち広居と稱し、虚設に非ず。吾が祖の中天、道場荒廢して已に久しいことを思い、苦心してこれを守る。年耳順の餘に至つても、守つて速ばすことを慮い、蔽を請して以つて鎮め、身逝くと

雖も而して願湛然なり。吾、斯地に脱白し、祖の心を体し、故に大願を発し、広居を興復し、衆と同じく梵行を修め、以って吾祖の恩を報る。未だ全功を克くせずと雖も、いま慧首座これを継ぐを得、頗る吾が志を遂げる。汝らこれを佐ければ、法門重重に光有る。然るに須らく吾が言を体すべし、法道を尊崇し、其の心を尽くして以って禅林を衛る。不肖の者有ると雖も、敢えて作こらず。爾自らこれを勉める。(蓋禪林者、學道之場、故曰道場。林成鳥聚、眾必多矣。擴充以廣、乃稱廣居、非虛設也。吾祖中天思道場荒廢已久、苦心守之。年至耳順餘、慮守不逮、請藏以鎮、身雖逝而願湛然。吾脱白斯地、體祖之心、故發大願、興復廣居、與眾同修梵行、以報吾祖之恩。雖未克全功、今得慧首座繼之、頗遂吾志。汝等佐之、法門重重有光。然須體吾言、尊崇法道、盡其心以衛禪林。雖有不肖者、不敢作也。爾自勉諸。)

良哉は当時福清黃檗山の伽藍建設に力を注ぎ、隠元にその様子を報告していた<sup>7)</sup>。隠元はこの返書の中で、動乱の時世に招かれる外来の災いを避けるべきと考え、寺院の安全を配慮し、良哉の伽藍修造の急ぎを止めようとした。彼は僧衆の道を尊び法を重んじることが寺院の第一大事と言い、六和の業を修めれば寺院の安全を保障できると思った。さらに、もし真に修業をする僧衆がいなければ、伽藍は無意味な存在であると指摘し、道を学び、法を崇める寺院の道場たる機能を強調していた。

### 三、清規の制定

三つ目に、隠元は僧衆を導く約束としての禅林の清規を重視し、また場合によって新しい規則を制定した。隠元は禅宗の復興に期待を寄せるため、生涯仏教戒律と禅林清規の宣揚に力を入れた。福清黃檗山におい

て住持を務めてから、大陸で彼は十五度に及んで三壇戒会を開き、多くの僧に戒を授けた。渡航以後、寛文三年（一六六三）十二月の冬期結制中、京都黄檗山で初めての三壇戒会を行った<sup>90</sup>。それ以前、隠元は既に萬治元年（一六五八）、日本禅林における戒律の弛緩を憂い、『弘戒法儀』を編制し、三壇戒会の順序と方法を記していた<sup>91</sup>。平安時代の鑑真（六八八―七六四）によって齋されてきた三壇戒会は、隠元によって再興され、それ以後黄檗宗によって長く続けられ、日本仏教に大きな影響を与えた。

僧の全体に適用する戒律に対して、清規は禅宗寺院の運営のため、住衆の日常生活を清める儀則である。大陸時代、隠元が清規を重視する厳しい姿勢は、次の二つのことに窺われる。

まず、明の崇禎十七年（一六四四）三月の黄檗山初住の終わりから南明隆武二年（一六四六）一月の黄檗山再住の始めまでの間に、隠元は二年近く黄檗山を留守にしたが、僧俗の頼みにより、なお黄檗山の運営に参加していた。その間、黄檗山における「行童差使」、即ち先輩の僧が行童（沙彌になる前、寺の生活を体験する若い子）を使いにする問題について、隠元は断固として反対をした。

彼は黄檗山の僧に与えた書に、「智者法を重んじ、以って情を忘れ、愚人愛に溺れて道に叛く。これ賢愚不肖の別なり、法門隆替の驗なり。いま兄ら情閑既に破り、愛根已に抜く。一衆清淨し、無二無別なり。弟応じて兄呼び、道聚まって法樂しむ。教外の風規振うべし、黄檗の龜鑑猶お存す、余また何ぞ言わん。前に議する所の者、一二の行童を留めて差使すること、また未だ善と為さず、必ず尽くこれを去って乃ち可なり。此の行、八十の翁翁場屋に入ることの如き、眞誠に小兒の戯にあらず。然らずに、則ち事に益無し。」（智者重法以忘情、愚人溺愛而叛道。此賢愚不肖之別、法門隆替之驗也。今兄等情關既破、愛根已拔。一眾清淨、無二無別。弟應兄呼、道聚法樂。教外之風規可振、黄檗之龜鑑猶存、余復何言。前所議者、留一二行童差使、亦未為善、必盡去之乃可。

此行如八十翁翁入場屋、真誠不是小兒戲。不然、則無益於事矣。(10)と言った。ここに隠元が言う「教外の風規」は、唐の百丈懷海の定めた禪林の清規を指す。

また、南明隆武元年（一六四五）、隠元がいない黄檗山では、内部運営が一時乱れ、執事の職も決められないう有様だった。同年十月、福州府長樂県龍泉禪寺に住した隠元は、黄檗山の冬期結制の準備に当たって、監院の能得の要求に応じ、次の規文を書いた。

「能得監院規文を乞い、以って僧衆を警す」(能得監院を規文以警僧眾)(11)

教外の別伝、迦葉より肇め、禪門の規制、百丈に始める。故に我土、唐より宋に及んで以って明に至り、凡そ禪林を有する者、遵ってこれを行わず莫し。然れどもこれを行って至れば禮義存し、名位正し、法道尊ぶ。付囑妄りにせざれば、而して禪林振う。これを行って未だ至らず、規繩備えず、師資混濫すれば、不肖の者其の權を操り、賢者其の位を退く。私念一たび萌えれば、公事尽く廢れる。以って中外の不睦を致し、禪林此に由って削弱する。苟しくも忽せにして行わず、則ち無恥の徒、房を分け戸を列し、為さず所靡し。縦え百千共に聚る有らば、惡又聚るの如きなり、外道の法を成し、奚ぞ祖庭に益すんや。(教外別傳、肇自迦葉、禪門規制、始於百丈、故我土自唐及宋以至於明、凡有禪林者、莫不遵而行之。然行之至者禮義存、名位正、法道尊、付囑弗妄、而禪林振矣。行之未至、規繩不備、師資混濫、不肖者操其權、賢者退其位。私念一萌、公事盡廢、以致中外不睦、禪林繇此而削弱也。苟忽而弗行、則無恥之徒、分房列戶、靡所不為。縱有百千共聚、如惡又聚、成外道法、奚益於祖庭乎。)

蓋し黄檗は列祖の席に係る。先人生命を惜しまず、闕を叩き蔵を請い、為に此の席を重じる故なり。天童、金粟二老人を感得し、大法を闡揚し、群迷を醒覺し、祖道を重光する。余不肖を愧じ、住持して

八載、諸の衲子と恢復鼎建し、艱辛萬狀し、身有るを知らず、名有るを知らず、しばしば無根の謗りを受く、また為に此の法席の故なり。若し夫れ正見の衲僧、須らく正言を拵ひ正事を行うべし、邪魅の惑わす所と為らず、則ち祖法ここに存す。祖法存せば、禪林興り、祖法亡ければ、禪林廢る、いわゆる寧ろ人を無くすべし、法を無くすべからず。(蓋黃髮係列祖之席、先人不惜身命叩闕請藏、為重此席故。感得天童金粟二老人闡揚大法、醒覺群迷、重光祖道。余愧不肖、住持八載、同諸衲子恢復鼎建、艱辛萬狀、不知有身、不知有名、屢受無根之謗、亦為此法席故也。若夫正見衲僧、須擇正言行正事、不為邪魅所惑、則祖法存焉。祖法存、禪林興、祖法亡、禪林廢、所謂寧可無人、不可無法也。)

茲に聖制邇くに在り、本山の耆舊と諸の執事ら、須らく吉日を拵ひ期を起し、執事を定め、以つて聖制を存し、一一に規に依つて行うべし。倘し違者有れば、耆舊と執事、公議して擯罰し、庶くは同住一会を愧じず、また先人の創制の本懷に辜かず。乙酉年十月十一日、龍泉丈室に寓つて書く。(茲者聖制在邇、本山耆舊同諸執事等、須擇吉日起期、定執事以存聖制、一一依規而行。倘有違者、耆舊與執事公議擯罰、庶不愧同住一會、亦不辜先人創制之本懷也。乙酉年十月十一日、寓龍泉丈室書。)

ここで隱元が言う「寧ろ人を無くすべし、法を無くすべからず」の句は、彼の清規重視を端的に表している。「祖法」、即ち唐の百丈懷海によつて創められた禪林の清規を守れない僧がいれば、祖法が無くなる。祖法が無くなれば、禪林が滅んで行く。これ故に、彼は師資の混濫を防ぎ、濫りに弟子を作ることよりも、一人の弟子をも持たない方がよいと考えた。この時、彼は黃檗山初住期間の艱難を顧み、無根の謗りに堪え、身命を投げて禪林の清規を守っていく決意を改めて伝えた。

日本に渡航して以後も、隱元は至る所で清規を重視した。

明暦元年（一六五五）九月六日、隠元は摂津普門寺に進んだ際、日本禅林の習慣を配慮し、予め日常の作法を勘案し、規約を親書して、普門寺の寺主龍溪宗潜（一六〇〇—一六七〇）に渡した<sup>12</sup>。その中、「日常に早晩の二時、宜しく清粥、小菜の二碟にすべし。午飯に菜湯の一碗を加える。勤儉の風、これ入道の門なり」と書き、食事の儉約を特に提唱した。

また、寛文十一年（一六七二）十二月八日、引退していた隠元は「黄檗開山龜鑑」と言う規約を作った<sup>13</sup>。その中、「茲に餘喘、已に八旬に登り、猶お木末の残陽の如きなり、在世無多を恐れる。但し一代の開山の典禮、猶お千古の法系に関わり、故に預め規訓を立てずことを得ず、以って将来を暁す」と言い、京都黄檗山の将来の発展を期待した。

更に、寛文十二年（一六七二）、隠元は生涯最後の事業として、長年の住持経験を纏め、法子の木庵性瑠（一六二一—一六八四）、法孫の高泉性漱（一六三三—一六九五）の助力を得、京都黄檗山で『黄檗清規』を編纂した<sup>14</sup>。清規は祝釐章、報本章、尊祖章、住持章、梵行章、諷誦章、節序章、禮法章、普請章、遷化章の十章と附録にある佛事梵唄贊、老人預囑語、開山塔院規約、門聯通用、古徳語輯要、法具圖などの項目で構成される。

隠元の書いた序に編纂の経緯が語られている。

「黄檗清規序」

古に叢林無し、学道の士、唯だ巢居穴処するのみ。百丈大智禪師に至り、始めて叢林を創り規矩を立て、天下の師表と為し、而して法門、これを以って大いに備える。時に自り厥の後、凡そ招提の処有れば、遵依せず莫し。（古無叢林、學道之士、唯巢居穴處。至百丈大智禪師、始創叢林立規矩、為天下師表、而法門

以之大備。自時厥後、凡有招提之處莫不遵依。）

老僧甲午の歳に自り、古黄檗に請いを受けて東來し、首めに東明、聖壽に駐錫し、次に普門に遷し、みな其の法を遵つて以つて衆を牧す、但し尽くこれを行うことに能わず。辛丑、上の地を賜うを蒙り、重び黄檗を開く。今まで十有餘祀なり、次第に輪奐す。佛殿を有り、僧堂を有り、凡そ叢林の当に立てるべし所の者、尽く備えず無し。老僧老朽無似と雖も、忝く一代の開山と為り、重び規制を立てずことを得ず、以つて後昆を暁す。蓋し時に随つて地に随ひ、其の立法、不同の所有り、即ち随方毘尼の意なり。普応國師の幻住清規の如き、また一家の訓なり、天下の叢林とこれを共にすることに非ず。（老僧自甲午歳、于古黄檗受請東來、首駐錫於東明聖壽、次遷普門、皆遵其法以牧眾、但不能盡行焉。辛丑蒙上賜地、重開黄檗。迨今十有餘祀、次第輪奐。佛有殿而僧有堂、凡叢林之所當立者、無不盡備。老僧雖老朽無似、忝為一代開山、不得不重立規制以曉後昆。蓋隨時隨地、其立法有所不同、即隨方毘尼意也。如普應國師幻住清規、亦一家之訓、非與天下叢林共之。）

凡そ我が後昆、宜しく我が法を遵うべし、庶くは叢林混じらず、而して祖道振うべし、祝國祐民、尽く是に在り、豈に閑事ならんや。其れ或いは過量の衲僧有り、任性逍遙して軌則を存せず、此の編を視て贅疣と為せば、則ち法門の幸なり、尚お何を言わんや。然からずに、慎んで吾の不可を以つて、柳下惠の可を学ぶ勿れ。時に龍飛壬子年良月穀旦、山城州黄檗山萬福禪寺開山老人隱元琦、松隱丈室に書す。（凡我後昆、宜遵我法、庶叢林不混、而祖道可振、祝國祐民盡在是爾、豈閑事邪。其或有過量衲僧、任性逍遙不存軌則、視此編為贅疣、則法門幸矣、尚何言哉。不然、慎勿以吾之不可、學柳下惠之可。峯龍飛壬子年良月穀旦、山城州黄檗山萬福禪寺開山老人隱元琦書於松隱丈室。）

隠元は、歴代祖師の中、唐の百丈懷海が百丈清規を作り、元の中峰明本が幻住庵清規を作る模範を提起しながら、「随方毘尼の意」に基づき、京都黄檗山に適用し、その順調な発展を保障するため、この『黄檗清規』を作った。

また、隠元の書いた跋によれば、清規の制定に当って、彼は歴代祖師の清規を参考にして、繁簡の宜しきを得、千秋の模範を立てようとした。この故、彼は予め後世の法子孫に改竄することを警めた<sup>16)</sup>。

『黄檗清規』は隠元が創った京都黄檗山を大本営とする黄檗宗の家風を保ち、黄檗宗の独自の発展に役割を果たした。その一方、日本禅宗のほかの流派にも影響を与えた。

#### 四、同一法系の相承

四つ目に、寺院住持の世代交代について、隠元は一法系で一寺院を守ると確信し、福清黄檗山でも京都黄檗山でも一流相承の純粹性を保とうとした。

隠元の本師費隱通容（一五九三—一六六一）は臨済宗における法系傳承の純粹性を守ろうとし、『五燈嚴統』を著し、禅宗内部、特に曹洞宗内における傳承混亂の現状を厳しく糾弾した。隠元は本師のように他宗との論争に参加しないが、本師からの影響を強く受け、禅門伝灯の純粹性を唱える一流相承の嚴統意識を有した。渡航以後の明暦三年（一六五七）に普門寺で費隱の『五燈嚴統』を改めて刊行することは、隠元のこの嚴統意識の表現である<sup>16)</sup>。

嚴統意識を持つ隠元は、自分の担う臨済宗の法系を重んじ、また寺産の争いによる寺院の内部分裂を防ぐ

ために、福清黄檗山に別法系の禅僧が参入することを許さなかった。彼は剃度弟子の中でも、他の所で嗣法してきたものに対して、明確に区別の処遇を採った。日本渡航以後も、彼はなおこのような原則を貫き通した。

例えば、良義性詢は隠元の剃度弟子で、隠元の法弟亘信行彌（一六〇三—一六五九）の法を嗣いだ。良義は嘗て福清黄檗山の敷地に庵を構え、そこで住むため、日本に居る隠元に書信を送り、その同意を得ようとした<sup>(17)</sup>。

しかし、隠元は良義の行いを「外嗣の侵入」と厳しく非難し、返書を発し、「黄檗は立刻に列して百舎と為る」ことの危険を免れるため、良義の黄檗山離れを命じた<sup>(18)</sup>。

また、良義と同じく、先に隠元に就いて剃髪し、後に亘信行彌に法を嗣いだ時学に対しても、その寂後、隠元は時学の舍利塔が黄檗山に建つことを禁止した。彼は時学の弟子に書信を送り、「若し其の法を重んじれば、宜しく説法の処に塔を建て真を蔵すべし、以つて一代の典型を表す。これ法を重んじることの正理なり、また法系を混じらず。斯れ乃ち天下禅林の最後の規式なり。」（若重其法、宜於説法處建塔藏真、以表一代典型、是重法之正理也、亦不混法系。斯乃天下禅林末後規式。）<sup>(19)</sup>と言い、時学の説法した場所に塔を建てることを促した。

それに続いて、隠元は「吾が言、至理至当し、法を重んじる者とこれを道う。もしあたわざれば、須らくこれを焚くべし、即ち四潭塔に入れ、中天祖と共に春秋を用い、本山の耆舊と同じ、序を以つて位を立てる。此れ本山の禮を行い、祖堂と渉る無し。且つ吾が剃度の弟子に、別に法嗣を受ける者衆く、名位を正さず、これを規さずことを得ず。若し別に開造し、祖堂に混入すれば、衆みな仿例し、則ち黄檗に成らずや。」（吾

言至理至當、與重法者道焉。如果不能、須焚之、即入四潭塔、與中天祖共用春秋、同本山耆舊以序立位。此行本山之禮、與祖堂無洪焉。且吾剃度弟子別受法嗣者歎、不得不正名位而規之。若另開造、混入祖堂、歎皆仿例、則不成黃檗矣。)と言い、時学の位牌を黃檗山の祖師堂に入れることも許さなかつた<sup>19)</sup>。

福清黃檗山の純粹性を守るのと同様に、隠元は京都黃檗山の純粹性も守ろうとしていた。

例えば、未発性中は隠元の剃度弟子の中で期待された一人である。京都黃檗山の開創に当って、隠元は未発に渡航を命じた。しかし、寛文元年(一六六一)六月に高泉性激らとともに長崎に渡来した未発は、既に隠元が知らない内に隠元の法弟明發行鑑の法を嗣いだ。そのことを知った隠元は、未発の登檗を許さず、国に帰航することを諭した。その時、未発は弁解をしながらも、結局やむなく国に帰った。次の未発の書信によつて、その経緯は明らかである。

不肖徒性中、百拜して本師老和尚の座下に稟上す。(不肖徒性中百拜稟上本師老和尚座下。)<sup>20)</sup>

伏して慈誨を接し、我が和尚の為人の婆心、光明正大し、従上の諸祖と無二無別なるを灼見す。拜読の間に愧汗淋漓を覚え、幾ど東海と競流す。背謬の罪を返顧し、尚お嘖して煩言有るを容れんや。然れども祈る、恕すべからず者、跡なり、其の原すべし所、心なることを。屈指すれば住山已に年有り、苦守する所の操、未だ嘗て堅く且つ久しくせずや。(伏接慈誨、灼見我和尚為人婆心、光明正大、與従上諸祖無二無別。拜讀間不覺愧汗淋漓、幾與東海競流矣。返顧背謬之罪、尚容嘖有煩言哉? 然祈不可恕者跡也、其所可原者心也。屈指住山已年、所苦守之操、未嘗不堅且久也。)

曩歳に諸の兄弟輩の無甚意氣を以つて、これを兼て良実兄と惟光兒俱に寂す、拂郁を以つて妄想を生じることを免れず、輒ち江浙に浪遊す。初めに意う、固より福蔽に依つて長住せんと欲すことを、或い

は東洋の消息有らば、得つてこれを與聞すべし。嗣ぎに囊中の羞澀に縁つて、以つて老人を供するを致す無し、孝敬の忱に乖くこと有り、且つ我が黄檗の体面を失ひ、是に因つて竟に越超して前まず。(囊歳以諸兄弟輩無甚意氣、兼之良實兄偕惟光兒俱寂、不免以拂鬱而生妄想、輒浪遊于江浙。初意固欲依福嚴長住、或有東洋消息、可得而與聞焉。嗣緣囊中羞澀、無以致供老人、有乖孝敬之忱、且失我黃檗體面、因是竟越超莫前。)

時に暑氣の蒸人に値り、たまたま明發正に結夏するに当たり、遂に奔して一期を随喜す。大抵にまた隊を逐つて觀光し、秋涼を俟つて還郷の曲を別唱す。誰が識る、冤家到頭し、逃避する所無し、其に檢索せらるることを。檢点して将来すれば、殆ど前縁の預定に関わり、不可思議の者なり。更に念ずる、我が和尚、帰期トイ難き、而して東渡の戒、厳しくなり、從えんと欲せば未だ由らずことを。日月逝き易く、歳我に与えず。萬に差池有れば、幾ど脱白の初志に辜く。是を以つて將錯就錯し、敢て固く明発を拒まず者、此れなり。(時值暑氣蒸人、適明發正當結夏、遂奔而隨喜一期。大抵亦逐隊觀光、俟秋涼別唱還郷之曲。誰識冤家到頭、無所逃避、被其檢索。檢點將來、殆關乎前緣預定、不可思議者也。更念我和尚歸期難卜、而東渡戒嚴、欲從未由。日月易逝、歲不我與。萬有差池、不幾辜脱白初志耶。是以將錯就錯、不敢固拒明發者此也。)

歸りに速んで、始めて我が和尚の寵召の書を見、悔やんでまた何に及ばん。唯だこれ自怨自艾するのみ。然るに雖も、竊かに憶い、中峰和尚云く…但だ我の道広く人に被るにあたわずを恐れるのみ、使え其の嗣ぐ所を異なれば、また何ぞこれを憾まん。性中異日に苟しくは能く一大樹に成り、天下の人を覆蔭すれば、黄檗めに榮施有るに与えざらんや。これいわゆる忤逆の者、正にいわゆる大孝の者なるべし。設え若し別嗣を以つて師の言に背き、師の道を忽せると為し、而してこれを門牆の外に麾ければ、則ち今の黄檗に住する者を目て、累累然に經閣を以つて穀倉と為し、私田を創つて己を肥え、法王を侮り、

衲子を慢り、また称して孝子順孫と為すべけんや。(遠歸、始見我和尚寵召之書、悔復何及。唯是自怨自艾而已。雖然、竊憶中峰和尚云…但恐我之道不能廣被於人、使異其所嗣、亦何憾焉。性中異日苟能成一大樹、覆蔭天下人、黃檗豈不與有榮施歟。是所謂忤逆者、正所謂大孝者也。設若以別嗣為背師言、忽師道、而靡諸門牆之外、則目今之住黃檗者、累累然以經閣為穀倉、創私田以肥己、侮法王、慢衲子、亦可稱為孝子順孫乎。)

去臘の竹寮に在ること、慧首座垂躬し懇留して歳を過すを委蒙し、乃ち曲つて方便の計を作り、敢えて終焉の意有るに非ず。また古徳云く…凡そ操心して為す所の事、常に面前に路徑開闢するを要り、一切の人をして行き得らしむ、始めてこれ大人の用心なり。唯だ冀わくは我が和尚虚空に全量し、物我一如し、みな汪濊の中に沐浴するを得、向隅して泣く者有らしむ毋し。此に来て端に慶祝の拳の為め、絶に他念無し。既に法諭を承り、当に即ち帰りを言うべし、決して人に因つて熱くせず。伏して順時珍攝を乞い、以つて衆生を祐ける。性中、稟に臨んで瞻依激切の至りを任す無し。(去臘之在竹寮、委蒙慧首座垂躬懇留過歲、乃曲作方便之計、非敢有終焉之意。又古徳云…凡操心所為之事、常要面前路徑開闢、使一切人行得、始是大人用心。唯冀我和尚虚空全量、物我一如、咸得沐浴于汪濊之中、毋令有向隅而泣者。此來端為慶祝之舉、絶無他念。既承法諭、當即言歸、決不因人熱也。伏乞順時珍攝、以祐眾生。性中臨稟無任瞻依激切之至。)

未発が言う「慈誨」、即ち当時の隠元の書信は、その言辞が厳しかったため、隠元の語録に収められていないようである。未発のこの返書によれば、一六六一年の時点で、福清黄檗山では、隠元直系の法子孫の中でも、「經閣を以つて穀倉と為し、私田を創つて己を肥え、法王を侮り、衲子を慢る」というような混乱が既に起つていた。未発は隠元にあのような僧を「また称して孝子順孫と為すべけんや」と問うた。これは隠元の別嗣を排除する規則に対する厳しい質問と言えるだろう。

未発の登壁禁止は隠元にとっても心の辛いことだった。未発はその打撃を受けたこともあろうが、帰国の後、直ぐに亡くなった。隠元が書いた挽詩に、「歎を知り帰りを知ること、真に嘆くべし、吾に負き汝に負くこと、最も憐みに堪える」と詠じて、彼の未発に対する憐れみを表した<sup>(21)</sup>。

寺院の運営に些細の支障を避けなかったが、隠元は別祠を排除する規則を貫き通し、福清黄檗山にも京都黄檗山にも、寺院における自分の法系の純粋を守ってきたことは確かである。

## 五、寺志の編修

五つ目に、隠元は寺志の編修を重視していた。彼は生涯を著述伝道に努め、能文家として教化を広めるため、多くの語録を作る一方、所在寺院において寺志の編修にも力を入れた。

隠元が最初に編修した寺志は、福清黄檗山の再住期間での、永曆『黄檗山寺志』である。南明永曆六年（一六五二）秋、隠元は弟子の獨往性幽と共に、以前の崇禎『黄檗寺志』に基づき、改めて福清黄檗山の寺志を撰した<sup>(22)</sup>。この時仕上げられた永曆『黄檗山寺志』は、今日まで伝わり、黄檗山の歴史を知る上で貴重な資料である。

隠元が書いた序に、「固より知る、地人を以って重じることを。其の権、山川に在らずや。これ故に天変つても、道変わらず、古徳詳しくこれを言う。」（固知地以人重、其權不在山川也。是故天變而道不變、古徳詳哉言之。）とあり、また「然れども大道聞かざれば、君子これを笑う。文、道を以って重じることを知るべし。山川を点綴すれば、其の權また筆墨に在らず。」（然而大道不聞、君子笑之。可知文以道重。點綴山川、其權又不在

筆墨也。」と書いた。彼は寺志の機能について、山の景色を写し、寺の歴史を記すことよりも、仏の大道を聞かせ、仏法を伝えることが重要だと説いた<sup>(24)</sup>。

また、永暦八年（一六五四）春、隠元は獨往性幽を命じて『獅子岩志』を編修させた。獅子岩は福清黄檗山の近くにある、隠元が黄檗山住持の前に六年間隠棲した所である。今日大きな変化を経て、道教の場所に化され、仏教寺院としての面影がもう見られないが、この『獅子岩志』があつて、嘗ての仏法の存在を物語っている<sup>(25)</sup>。

日本では、京都黄檗山開立三年以後の寛文四年（一六六四）二月、隠元は『新黄檗志略』を撰した。その巻頭の序に、隠元は、「夫れ叢林、大小を論ずる無し、道に合うを祈るのみを原ねる。使え道に合えば、小と雖もまた大なり。道に合わざれば、大と雖もまた小なり。これを以つて人、能く道を弘め、道、人を弘めるに非ず。旨くなり、言や。豈に聞かざらんや、愚人、山を見て道を忘れ、智者、道を見て山を忘れることを。若し夫れ過量の衲僧、則ち時に乗じて道を顕し、其の時を得ざれば、則ち蹤を潜み彩を鏗つて、其の志を肆しいまみにす。或いは山或いは水、或いは黙り或いは語り、何ぞ吾が道に非ずんや。此の如き、則ち山を見て道を忘れ、道を見て山を忘れることの晒い無し。いま夫れ志、人境相い乎し、山靈道に契る。億萬載の先に開き、千百世の後に継ぎ、庶くは造物待人の意を孤かず、而して創始利物の心なり。」（原夫叢林無論大小、折合乎道而已。使合乎道、雖小亦大。不合乎道、雖大亦小。是以人能弘道、非道弘人。旨哉言也。豈不聞愚人見山而忘道、智者見道而忘山。若夫過量衲僧、則乘時而顯道、不得其時、則潛蹤鏗彩而肆其志。或山或水、或默或語、何莫非吾道哉。如此、則無見山忘道、見道忘山之晒耳。今夫志者、人境相乎、山靈契道。開乎億萬載之先、繼乎千百世之後、庶不造物待人之意、而創始利物之心也。）<sup>(26)</sup>と書いた。彼は寺院の仏道に契ることを強調し、寺志によって仏道

を千万年、伝えようと期待を寄せた。

## おわりに

以上のように、隠元の住持思想の諸相を概観してみた。それらにおける前後の発展、時代的背景、及び他の高僧の住持思想との比較は、なお精密に検討すべき余地があると思うが、今後に譲る。

隠元の住持思想は、彼の法子孫によく受け継がれたと思われる。福清黄檗山萬福禪寺において、隠元の法系を汲む禅僧は、南明永曆八年（一六五四）五月、隠元は日本渡航のため、法嗣の慧門如沛に住持の職を譲ってから、清の道光六年（一八二六）に住持の了馨清馥（一七四九—一八二六）が寂すまで、代々住持の職を担ぎ、二百年近く寺院を守った<sup>(27)</sup>。その一方、京都黄檗山萬福禪寺において、寛文四年（一六六四）九月、法嗣の木庵性瑄が二代住持を務めて以来、隠元の法子孫は三百四十年近くの時を経て、今なお道場を守りつつある。この点で見れば、隠元の住持思想は、十全と言えないかもしれないが、今日にも生きていると言えるだろう。

## 注

(1) 『勅修百丈清規』巻上「住持章第五」。『勅修百丈清規』十卷、「元」徳輝重編、大正藏四十八巻。

(2) 『禪林寶訓』巻四…「佛智謂水庵曰…住持之體有四焉。一道德、二言行、三仁義、四禮法。道德言行乃教之本也、仁義禮法乃教之末也。無本不能立、無末不能成。先聖見學者不能自治、故建叢林以安之、立住持以統之。然則叢林之尊非為住持、四事豐美非為學者、皆以佛祖之道故。是以善為住持者、必先尊道德守言行、能為學者必先存仁

義遵禮法。故住持非學者不立、學者非住持不成。住持與學者、猶身之與臂、頭之與足、大小適稱而不悖、乃相須而行也。故曰學者保于叢林、叢林保于道德。住持人無道德、則叢林將見其廢矣（實錄）。また、「密庵曰…住持有三莫。事繁莫懼、無事莫尋、是非莫辨。住持人達此三事、則不被外物所惑矣（慧侍者記聞）。」「禪林寶訓」、「宋」淨善重集、四卷、大正藏四十八卷。

- (3) 隠元住持の寺院… 1、福建省福州府福清縣黃檗山萬福禪寺の初住、明崇禎六年（一六三三）十月—崇禎十七年（一六四四）三月。 2、浙江省嘉興府崇德縣福嚴禪寺、南明弘光元年（一六四四）十月—弘光二年（一六四五）一月。 3、福建省福州府長樂縣龍泉禪寺、南明弘光二年（一六四五）三月—隆武二年（一六四六）一月。 4、福建清隄黃檗山萬福禪寺の再住、南明隆武二年（一六四六）一月—永曆八年（一六五四）五月。 5、長崎東明山興福禪寺、日本承応三年（一六五四）七月—明曆元年（一六五五）八月。 6、長崎聖壽山崇福禪寺、明曆元年（一六五五）五月—明曆元年（一六五五）八月。 7、撰津祥雲山普門福元禪寺、明曆元年（一六五五）九月—寛文元年（一六六一）七月。 8、山城州黃檗山萬福禪寺、寛文元年（一六六一）閏八月—寛文四年（一六六四）九月。『新纂校訂隠元全集』を参考す。『新纂校訂隠元全集』、十二卷、五四八六頁、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。『全集』と略称す。
- (4) 本稿は、中国社会科学基金項目『臨濟宗黃檗派與日本黃檗宗的研究』（09BZ007）の成果の1つである。
- (5) 「復慧門首座」、『全集』二三四〇。
- (6) 『全集』二二七二。
- (7) 良哉性常書信墨蹟、京都黃檗山存、その中の一節…「每憶和尚夙有興造之志、時圖繼述。幸值本山今年大利、適買有獅子庵邊三千大厝、並江家祠堂及陳白庵、漁溪等諸厝料、擇吉三月將祠堂木料興造方丈、餘者修整法堂、起蓋祖師、檀越二堂、耆舊寮。大殿前兩邊過水、工計有八、九千餘、今幸出水矣、年冬可落而成之。更陳白庵偏文居士厝、正在相議。倘可成事、此項留為和尚壽塔建庵之用。此亦甚要事、孜孜為此者、欲以滿和尚之願也。惟祈振錫言旋、坐享成落為快。且東渡之緣已遂矣。倘不爽前訂、毅然轉棹、則扶桑日有餘輝、黃檗山更長翠矣。區

區弗盡、祇此上稟、臨楮曷勝仰望之至。」「旅日高僧隱元中土往來書信集」四二〇頁揭載。陳智超、韋祖輝、何齡修編、北京中華全國圖書館文獻縮微複製中心、一九九五年三月。

(8) 『普照國師年譜』寬文三年癸卯…「臘月朔日、設為戒壇、用資恩有、計師開堂將三十載、說戒一十六度、受戒弟子不知其數。而此土則成初會、為開戒之祖。四方見聞、莫不歸心、至有感激涕零而不可已者、歎戒法之難遇也。」「全集」五二四二。

(9) 『弘戒法儀』、十五章、隱元編、日本萬治元年（一六五八）刊、京都黃檗山存。

(10) 「與檗山諸禪德書」、「全集」九七九。

(11) 『全集』一三九三。

(12) 隱元墨蹟…「與龍溪禿翁竺印三大德。老僧年邁以洪萬頃之濤、而應興福之請、以滿檀信之願、足其念、欲令冬回唐以待殘喘而已。不意三大德連簽稟上、敦請老僧普門、似難卻命、姑應之、於九月初六進寺。愧老僧老矣、又不諳日國語言、對機恐繁、有負來誠。契我於未發之前、作格別相知可也。所有數條、謹列于右。○日國道理、老僧不知。其世法人情、聽三大德主裁。宜中節合規、勿各執己念為善。○老僧年邁怕繁、倘檀信等求墨跡、一概不書。○賜紫大德相訪、實主必相見、不須作禮。對坐一茶、以尊本朝天子之所賜也。或為法真心、須改紫易服、頂禮問法、重佛祖之道也。○方來衲子、或見或住、聽寺主收裁。○日常早晚二時、宜清粥小菜二碟。午飯加菜湯一碗。勤儉之風、是入道之門也。○欲振祖道、非正知正見正信忘名忘位忘軀輔弼、始終如一者不能也。須各努力、是為志願。九月初六日老僧隱元手書與龍溪禿翁竺印三大德識之。」黃檗宗慶瑞寺藏。大概幹郎編『祥雲山慶瑞寺』八二頁所揭、高槻市祥雲山慶瑞寺、二〇〇〇年四月。

(13) 隱元墨蹟…「黃檗開山龜鑿。老僧自甲午秋應請東渡、三主法席、新開黃檗、迄今十八星霜。禪林規制、頗成大觀、天下雲衲、咸所其知。靜而思之、雖則於此土宿有法緣、亦乃十方護法宰官居士、及在會耆德現前眾等、毘贊之力。老僧每揣道德荒疏、際斯法會、莫不感念至意焉。茲餘喘已登八旬、猶如木末殘陽、恐在世無多。但一代開山典禮、猶關千古法系、故不得不預立規則、以曉將來。汝等遵而行之、則為孝子順孫、使宗燈炳耀、法脈長流、

- 與此山同其悠久、永為祝國福民之場也。否則非吾眷屬、勿入此門、以混清厭。爰立規約併囑語數條于後、永為本山龜鑒。眾宜知悉。○冬夏二期、内外眾等、俱遵聖制、禁足安禪。晝三夜三、究明己躬下事為務。勿擅出入、違佛教誡。○眾等專為好心學道、當以慈忍為本、戒根淨潔、因果分明。受十方信施、須要知慚識愧、勿得飽食遊談、恣逞人我、攪亂禪林、作諸魔業。○朝暮二時念誦、各宜嚴整威儀隨眾。不得偷懶、除老病者不論。○本山及諸山凡稱黃檗法屬者、概不許葷酒入山門、破佛重戒。○本山第三代住持、仍依吾法嗣中照位次輪流推補。後及法孫、亦須有德望者、方合輿情、克振道風、此事在眾等平心公舉、勿得恃於權勢、互有偏私。○歷觀古來東渡諸祖、嗣法者三四代後即便斷絕、遂使席席寥寥。前承酒井空印老居士護法之念、嘗言本山他日主法、苟無其人、當去唐山請補、使法脈繩繩不斷。此議甚當、惟在後代賢子孫舉而行之、則是法門重光之象也。○本山常住齋糧、合供十方大眾守護禪林、祝國福民、永遠香燈之需。各庵院暨不許私分。○留鎮常住及松堂法具什物等、當另記一簿。以便遞代住持交傳、勿致失脫。○本山住持與各院靜主、既同宗派、當以協力一心、尊法重道、贊翼祖庭、使遞代化風不墜也。至于諸山法屬入山、亦當以禮相待、勿得失儀。○松堂老僧壽塔在此、即為開山塔院、後當本山各庵院弟子輪流看守。更餘規約、俱載禪林師訓中、及兩序須知。文繁不錄、可參看力行之。囑囑。寬文辛亥年臘月佛成道日開山八十翁隱元老僧手書。京都黃檗山藏。隱元語錄に「老人預囑語」〔全集〕三四八九）とも收められる。
- (14) 『黃檗清規』、隱元隆琦、木庵性瑫、高泉性激編、日本寛文十二年（一六七二）京都黃檗山原刊。大正藏八十二卷。
- (15) 『黃檗清規』の「跋」…「古禮不無太繁、今禮未免太簡、繁則勞費而難周、簡則疏略而弗謹。茲所述者、亦不敢戻古拂今、別立新法、唯稽校折衷而已、庶厥後派下兒孫、便於遵守、而杜其繁簡之議。其中猶有一二、未及行事、不能預定、姑闕諸以俟後之有名位者續焉。慎勿妄自改易、妄加瑣碎、失老僧之本意也。謹識。」
- (16) 『五燈嚴統』、二十五卷、費隱通容編、清順治十年（一六五三）成書。日本覆刻本、丁酉年（一六五七）隱元跋。日本藏經書院版、新編正統藏經第一三九冊、台北新文豐出版公司、一九九五年七月。
- (17) 良義性詢書信墨蹟、京都黃檗山存。その中の一節…「年來四方枳棘、詢愧未得片地安身。蒙諸檀信暨諸昆季出手相助、舊臘即於本里翁塘底結茅、向邊隨分度日、亦以祖庭差近、廬墓不遠故耳。想老和尚婆心片片必為詢地

也。』《旅日高僧隱元中土往來書信集》四〇二頁掲載。

- (18) 隱元「復良義上座」。その中の一節…「特書至囑、所蹟十二峰境内不許別立並外嗣侵入、以杜爭削之端、永為一致、祖席悠久無疆、以遂吾祖之願矣。然公既受瓦弟之囑累、須具衲僧氣宇、當以大法為任、不宜營營舊窟、鬱鬱基廬為懷。然道亦廣大、法本無涯、當慕其廣大之志、展其無涯之功、而成大器。不唯擴互法弟之明眼、亦乃資無量劫之恩有也。回看廬墓、奚啻天壤。蓋吾弟子別受法嗣者歟、恐效其例、則黃檗立刻列為百舍。審作備之咎、又何如也。」、《全集》二三五九。

- (19) 「復朗玄亦曦二法侄孫」、《全集》二三六一。

- (20) 未発性中書信墨蹟、京都黃檗山存。『旅日高僧隱元中土往來書信集』三四〇頁掲載。

- (21) 「曉堂孫求薦師未發上座」…「獨薦當機未發前、無聲無臭不萌天。大鯤化浪承誰力、良驥回風豈用鞭。知歎知歸真可歎、負吾負汝最堪憐。莫耽常寂光中人、翻轉來時更悄然。」、《全集》三六六七。

- (22) 崇禎『黃檗寺志』、三卷、林伯春釋行璣釋行元編修、明崇禎十一年（一六三八）王志道序、原日本内閣文庫藏本、番號：漢14872。

- (23) 永曆『黃檗山寺志』、八卷、隱元隆琦、独往性幽編修、南明永曆六年（一六五二）隱元序。江戸刊本、京都黃檗山藏。

- (24) 『獅子巖志』、二卷、独往性幽編、南明永曆八年（一六五四）独往序。江戸刊本、京都黃檗山藏。

- (25) 『新黃檗志略』、二卷、隱元隆琦編、日本寛文四年（一六六四）二月隱元序。江戸刊本、京都黃檗山藏。

- (26) 道光『黃檗山志』卷四「法」。『黃檗山志』、蘭圃清韻等修、清道光四年（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755—871頁、台湾華宇出版社、一九八六年二月。

## 西谷啓治における真の自己

——長沙景岑の偈頌の解釈

清水大介

小論では、西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）の主著の一つである『禪の立場（↑）』第一部第三章「禪に於ける『法』と『人』」の前半（第六節まで）を取り扱い、特に長沙景岑（？—八六八？）の有名な二つの偈頌をめぐる西谷の解釈を考察する。意図するところは、必ずしも読み易いとはいえない『禪の立場』の内容を簡約し、註解を付し、もって本書の理解を容易たらしめんとするにある。小論は、同じく国際禅学研究所論叢に昨年度発表された「西谷啓治における自己と安心（？）」の続編である。

### 1 自己の究明の道

宗教的探究と哲学的探究は、科学への連関も含めて、結局のところ、ニヒリズムという状況の下での「自己」の究明に帰着する。今日、「真」を究明する道としては、真なる自己を究明するという仕方以外に残されてはいない。

「真」が分断され散乱している状況に於ては、それらの立場の全体を根底的に統一すべき原点を求め、従つてまた人間という存在を本質的に確立すべき根基を求めるとともに、かの「自己」の究明のみが鍵となり得る<sup>(3)</sup>。

仏教は釈尊以来、「法」の悟得が「人」の自覚を意味し、人の自覚が法の悟りを意味するような立場をとっていた。就中、禪の己事究明の道は、仏教の、「法」が「人」を照らし、「人」が「法」を照らすといった自己究明の行道を、最も純粹かつ徹底的な形にまで仕上げ、根源的に単純化したものであった<sup>(4)</sup>。

こうした自己の究明の道においては、一方で自己の心身的な経験の立場（人）が客観的な理法の見地（法）によつて超越されると同時に、他方では客観的な理法の見地が心身的な経験の立場によつて破られ、そのようにして両方が相互にラディカルに否定され脱落し去つた処において、両方がそれぞれ究極的に如実相を現わし、しかも同時に相即相入するとなることがなされる。そこに真のリアリティが現じ、そのリアリティの場が真の自己の所在である<sup>(5)</sup>。

## 2 セーニカ<sup>(6)</sup>の靈知の立場

さて、経験的な自己（人）と世界における万物の理法（法）との根本的統一を求める自己究明の道においてまず現われてくる立場は、自己の心中には、現実の心身活動の根源になつてゐるが、自己の心身の生滅を超えている不滅な実体があるとする立場である。

それは、この世界のうちなる自己の心身が滅びても、自己のうちにはなお不滅なるものが残ると見做し、

しかも同時に、心のうちなるこの超越的な根が現実界に於ける心身の諸活動の源であると考えるような立場である<sup>(6)</sup>。

この立場は、西洋哲学の歴史においては形而上学的な世界理性ないし絶対理性の立場として現れ、東洋の思想においては、永平道元（一一〇〇—一二五三）が描くような、バラモンのセーニカ（先尼外道）の「靈知」の立場として現れた。

西洋哲学においては、心（靈魂、プシユケー）における不滅の根底として理性（ヌース）の次元が求められ、さらにこの理性が宇宙的原理にまで拡大されて絶対理性が立てられた。絶対理性は人間理性の源であると同時に、人間の経験的な知の根源でもある。従って、人間の心は、自己の経験知を入口として理性に到り、そこから世界をも包む普遍的な絶対理性にまで帰り行くことができる。換言すれば、人間の靈魂は、流転と無常の感性界を超えて、叡知界における絶対理性という本来の故郷へ、自己自覚という仕方で行くことができるのである。絶対理性の例を挙げるなら、それはプラトン（前四二七—前三四七）のイデア界の統一者としての神的な「大なる理性」であり、人間の心は、自己の理性の働きの極まりにおいて、この「大なる理性」と合一するのであった。また、絶対理性とは、プロティノス（二〇五頃—二七〇頃）の、世界心、世界理性、一者という三段階の根基（*hypostasis*）の内の、第二の世界理性であるともみなすこともできる<sup>(7)</sup>。

西谷は、このような西洋哲学の、人間の靈魂の帰り行く絶対理性という考え方は、バラモンのセーニカの靈魂の不滅ないし「心性の常住」を説く「靈知」の立場とよく似ているという。道元はこの「心性の常住」について、

この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅する事なし。

よく生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしりぬれば、これを本来の性とする（…）

と解説し、さらに続いて、

心はこれ常住なり、去来現在かはるべからず。かくのごとくしるを、生死をはなれたりとはいふなり。

このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身をはるとき性海にいる。性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく妙徳まさにそなはる。

と描出している<sup>(8)</sup>。我が身の内に一つの「靈知」があつて、その靈知が縁にあうとよく好悪と是非を弁え、痛痒と苦樂を知るのであるが、この靈知が不滅で常住だといふのである<sup>(9)</sup>。また、道元は他の箇所でもセーニカの説を描いて、

いはゆる苦樂をわきまへ、冷煖を自知し、痛癢を了知す。萬物にさへられず、諸境にかかはれず。物は去来し境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。此靈知、ひろく周遍せり。凡聖含靈の隔異なし。そのなかに、しばらく妄法の空花ありといへども、一念相應の智慧あらはれぬれば、物も亡じ、境も滅しぬれば、靈知本性ひとり了として鎮常なり。たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていづるなり。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるがごとし。昭昭靈靈としてある、これを覺者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりと称す。自他おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、靈知は境ともならず、物とおなじからず、歴劫に常住なり。いま現在せる諸境も、靈知の所在によらば、真実といひぬべし。本性より縁起せるゆゑには実法なり。たとひしかありとも、靈知のごとくに常住ならず、存没するがゆゑに。明暗にかかはれず、靈知するがゆゑに。これを靈知といふ。また真我と称じ、覺元といひ、本性と称す。かくのごとくの本性をさとるを常

住にかへりぬるといひ、帰真の居士といふ。これよりのちは、さらに生死に流転せず、不生不滅の性海に証入するなり。このほかは真実にあらず。この性あらはさざるほど、三界六道は競起するといふなり、これすなはち先尼外道が見なり<sup>(10)</sup>。と述べている。

しかし、道元によれば、こうしたセーニカの靈知の不滅・常住説は、全く仏法ではない<sup>(11)</sup>。それどころか、西谷によれば、

心性の常住を考え、自己の内に靈知を認めるその心識こそ、却って生死というものの本来の源であり、無明の根本である<sup>(12)</sup>。

「心性の常住を考え、自己の内に靈知を認めるその心識」とは、後述する「アーラヤ識」に関連していわれることに他ならない。アーラヤ識が「生死というものの本来の源であり、無明の根本」なのである。それ故に、セーニカの常住の靈知の立場とは、迷いの根拠としてのアーラヤ識に依存して輪廻転生する個我の立場であり、輪廻転生する個我が不滅の靈魂として捉えられているのである。それ故、道元も、

生死の本因をおこして、生死をはなれたりとおもはむ、おろかなるにあらずや<sup>(13)</sup>。

と述べている。このような常住の靈知の立場は、仏教の心身一如・生死即涅槃の立場とは全く異つている<sup>(14)</sup>。なぜなら、靈知の常住が無始劫来生死の本といわれる迷いの根拠としてのアーラヤ識に依拠しているのに対し、仏教の心身一如・生死即涅槃の立場は、そうしたアーラヤ識を転換せしめてから出てくる立場であるからである。

すでに六祖慧能の法嗣の南陽慧忠(？―七七五)の時代にも、セーニカのような心中の常住の靈知を仏性

と認め、即心是仏（心がそのまま仏であること）を説く禪師は南方に多く出ていたらしく、慧忠国師がそれを嘆いていることが道元や夢窓国師疎石（一二七五—一三五一）によっても語られている<sup>(15)</sup>。

それどころか、臨済義玄（？—八六六）の「汝が即今目前聴法底の人」とか「心法無形、十方に通貫す。眼に在っては見と曰い、耳に在っては聞と曰い、鼻に在っては香を嗅ぎ、口に在っては談論し、手に在っては執捉し、足に在っては運奔す。本是れ一精明、分れて六和合と為る」という言葉すらも、一步誤れば、靈心の心性のような一種の神我を考えたものと解される惧れもある<sup>(17)</sup>。これは西谷が触れていることではないが、同類の危険性に関し、玄沙師備（八三五—九〇八）も臨済の「無位真人」を批判して、

一般の繩床に坐する老漢の称して善知識と為すもの有り、問著せば便ち身を揺り手を動かし、舌を吐き瞪視す。更に一般有つて便ち説道くらく、「昭昭靈靈たる靈台の智性は五蘊身田の裏に向いて主宰と作る」と。与麼て善知識と為り、大いに人を賺す。我れ今汝に問う、汝若し昭昭靈靈たるは便ち是れ汝が真実なりと認むれば、什麼としてか瞌睡の時又た昭昭靈靈たるを成ぜざる。若し瞌睡の時は是らば、什麼としてか昭昭の時有るや。汝又た会すや。車筒れを喚んで「賊を認めて子と為す」と作す、是れ生死の根本、妄想の縁気なり。汝は此の昭昭靈靈を識らんと欲すや。只だ前塵の色声香等の法に因りて分別有りて、便ち此れは是れ昭昭靈靈なりと道う。若し前塵無くば、汝の此の昭昭靈靈は龜毛兎角に同じきなり<sup>(19)</sup>。

と述べている。玄沙の指摘が示すように、臨済の「無位真人」に関する諸表現には本質的に誤解を招きやすいところがあり、注意を要する。外道の思想家のセーニカの主張した常住の靈知の立場は、実は禪修行者にとっても容易に落ちこみやすい陥穽の一つだったのである。

さて、以上のような道元の解説するインド思想家セーニカの靈知の立場と、西洋哲学のプラトンやプロティノスの理性の立場とは、著しい類似を示す。

第一に、両者には「靈魂の不滅」を確証しようとする動機が窺われる。道元の解説によるセーニカの靈知の立場では、「この身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあへて滅する事なし」とか、「心はこれ常住なり、去來現在かはるべからず。かくのごとくしるを、生死をはなれたりとはいふなり。このむねをしるものは、從來の生死ながくたえて、この身をはるとき性海にいる」といわれ、また、「かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしくにむまるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしくの生あれば、ながく滅せずして常住なり」といわれ、さらに、「たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていづるなり。たとへば人舎の失火にやくるに、舎主いでてさるがごとし」といわれるところに、靈魂不滅を確証しようとする動機が表れている。プラトンやプロティノスの西洋哲学の理性の立場では、心（フシケ、靈魂）が経験的な自己における身体との結びつきを離れて、自己の不滅の本性である恒常不変の理性に帰るところに、靈魂不滅の確証の動機が示されている<sup>(20)</sup>。感性界における心身的な存在者としての人間が、自分の心を肉体の結びつきから解放し、自心の本性は叡知界における理性だとして自覚するということは、自己自覚する絶対的神的理性に帰入・合一したということである。不滅な靈魂としての自己の自覚に達したのである<sup>(21)</sup>。

第二に、セーニカの靈知の立場は、西洋の哲学ないし形而上学の理性の立場と、存在論的な構造と知識論的な構造において類似性を示す。

「いま現在せる諸境も、靈知の所在によらば、真実といひぬべし。本性より縁起せるゆゑには実法なり。

たとひしかありとも、靈知のごとくに常住ならず、存没するがゆゑに」という記述は、靈知自身は「境ともならず、物とおなじからず、歴劫に常住」であるのに対し、いま現在している諸現象は靈知のように常住でなく、存没し、仮現的であり、存在と非存在の混合ともいふべきものであるのだが、それにもかかわらず常住の靈知という本性から生起しているという点から見れば真実であり、実法であるということをもって<sup>22)</sup>。西洋形而上学の理性の立場においても、理性の叡知界の存在は恒常不変であり、感性界の流転する無常な万物も、とどのつまり恒常不変な理性的叡知界の存在に本源をもつことによつて現象している<sup>23)</sup>。両者の立場の存在論的構造の類似性は明らかである。

また知識論的に見ても、セーニカの靈知の立場では、靈知は元来「覚者智者の性」で、「これをほとけともいひ、さとりと称」すが、他方「ひろく周遍」し「凡聖含靈の隔異なし」とされる。靈知が見聞覚知の性能として我々の身にあるので、「苦樂をわきまへ、冷煖を自知し、痛癢を了知す」ることができる。つまり、靈知は悟りと迷いを一貫して包含し、「迷悟ともに通達」している<sup>24)</sup>。西洋形而上学の理性の立場でも、理性的な叡知界の存在の認識が真知であり、理性の自己自覚が真知であるが、変動し誤謬に曝される経験でも、真知に本源し、真知に支えられている。感性的事物についての一切の識別知は、畢竟するに理性の観智に由来し、結局は理性自身の知そのものに本源する<sup>25)</sup>。それ故、両者の立場は知識論的構造においても類似している。

そうなるのは元々存在論と知識論が表裏一体のものだからである。西谷が、セーニカの靈知も西洋哲学の理性も観念論的にトランスセンデンタル (transcendental、超越論的) な主体 (subjectum) だと考えていることが窺われる。「トランスセンデンタル」の語はここで西谷の表立って使用している用語ではないが、仮現

的な経験的事物（諸境、物）の表象とともに、その事物表象の——事物表象を次元的に超えた——可能性の条件が経験的な自己の根底に世界根拠として関係的にも想定されているということの意味する語であり、西谷の考え方を表現するのに合っているといえるかもしれない。

第三の類似点は、人間が自己自身の安心を求めて自己を究明していく、宗教的な修証の道の類似性である。セーニカの靈知の立場には、靈知を「真我と称じ、覚元といひ、本性と称し」、「かくのごとくの本性をさとするを常住にかへりぬるといひ、帰真の居士といふ。これよりのちは、さらに生死に流転せず、不生不滅の性海に証入するなり」といわれるように、見聞覚知する経験的な自己が自心の源を求め、身相を越えて靈知の本性をさるとするというような動性が示されている。西洋形而上学の理性の立場においても、真有と真知の究極の源としての絶対的神的理性に帰入することは、経験的な自己を越えて真実の自己の自覚に至る修証の道であった。第三の自己究明の修証の道の類似性は、第二の哲学的構造の類似性と切り離せず、また第一の靈魂不滅の確証動機の類似性とも連関している<sup>(26)</sup>。

西谷によれば、西洋哲学の理性の立場とセーニカの靈知の立場はいずれも、世界の理法の真理（「法」と経験的な自己の真実（「人」との統一）を求めて、世界を秩序づけている理性ないし覚元（心性・靈知）への自覚的帰入のうちに、その統一の実現を見るところという観念論的な立場だったのである<sup>(27)</sup>。

ところで、道元が先尼外道の見を記述するのに依拠した文献は、大乘涅槃經であるといわれる<sup>(28)</sup>。試みに、曇無讖訳「大般涅槃經」四十卷本（北本）で見ると、靈知といわれているのはアートマン（「我」）であり、このアートマンを繞ってパラモンのセーニカと釈尊の間で対論が展開されており、セーニカにとってはアートマンは靈知ないし靈魂であるのに対し、釈尊にとってはアートマンは大乗仏教という仏性であることが知

られる。セーニカの靈魂としてのアートマンは遍在し、唯一であり、はたらきをなし、常住であり、火事になつたとき人が家から脱出するように、無常なる身体から逃げ出すことができる<sup>29</sup>。つまり、セーニカのアートマンは、個我の恒常不滅な——身体とは区別された——觀念論的でトランスセンデンタルな主体なのであり、しかもその上、行動を起こす個我の主体（「作者」）という側面が強い。それに対して、釈尊の仏性としてのアートマンは遍在し常住するが、個我の「作者」ではない。行為が起きるのは個我の主体によるのではなくして、衆縁和合による。このように、涅槃経のこのセーニカと釈尊の対論の箇所を読む限りでは、セーニカのアートマンの立場には個我の「作者」の側面が強いことと、また、この箇所には道元の性海に入る（西洋哲学の絶対理性に帰するに对应）という表現が見当たらないことから、道元の記述とそれに基づく西谷の解釈から結論できるような、西洋哲学の理性の立場との著しい類似性があるとはそれほど感じとれない。しかしながら、道元による西谷の解釈の路線では、プロティノスなどの西洋哲学の絶対理性の立場はセーニカのアートマン説に对应し、西谷は表立ってそのように結論付けていないが、結局のところ唯識派の迷いの根拠としてのアーラヤ識のレベルとパラレルに並べられることになろう。西洋の理性の立場は、仏教哲学から見るとまだまだ不徹底だというわけである。しかし、西谷の解釈とは異なつて、西洋哲学の絶対理性の立場を、転換したアーラヤ識ないし清浄識から出てくる根本智に由来すると考えてみることも、あるいは可能かもしれない。この問題性に関して、将来のプロティノスについての論稿で究明してみることにはしたい。

### 3 長沙の「学道之人不識真」の偈頌

長沙景岑は南泉普願（七四八―八三四）の弟子で、中国禅宗史のうちでも特に傑出した禅匠である。中国における禅の勃興期は同時に唯識・天台・華嚴などの仏教思想の華々しい展開期でもあったが、長沙はその時期の禅者たちと同じように、経論・教理の深い理解の上に立って禅匠として活躍している。その長沙がある時、官人と問答した。

客有つて来たり謁す。師召して曰く、「尚書」。其の人応諾す。師曰く、「是れ尚書の本命ならず」。対えて曰く、「即今の祇対を離却して別に第二の主人有るべからず」。師曰く、「尚書を喚んで至尊と作すは得ろしきや」。彼云く、「恁麼に総べて祇対せざる時、是れ弟子の主人なる莫きや」。師曰く、「但だ祇対すると祇対せざる時のみに非ず、無始劫来、是れ箇の生死の根本なり」。偈有りて曰く、

学道の人の真を識らざるは、

只だ従来より識神を認むるが為なり。

無始劫来の生死の本、

痴人は喚んで本来身と作す<sup>(30)</sup>。

明らかに尚書は、臨済が宣揚するような「本来人」（「本来身」）としての自己の立場に立とうとしている。自分の即今應對しているところに、「本来人」が不祇対の者として現れていると錯覚している。しかし、そのように錯覚された「主人」こそ、実は先に述べられたバラモンのセーニカのアートマン、すなわち「常住の心性」ないし「神我」に他ならない。それが長沙によって「識神」と呼ばれ、「無始劫来の生死の本」と

決めつけられているのである<sup>(31)</sup>。先に挙げた、道元の「生死の本因をおこし」ながら「生死をはなれたり」と錯覚する立場に他ならない。真の「本来人」、「本命」、「至尊」は、こうした立場を突破して初めて開ける。尚書が本来人だと錯覚している「主人」が長沙によって「無始劫来の生死の本」と呼ばれているのは、ここで長沙の指摘する「識神」が唯識のアーラヤ識のことであることと連関する。

「識神」とは、現実界でのさまざまな心身活動の根本に潜む「業識」、乃至は「阿頼耶識」である<sup>(32)</sup>。

アーラヤ識という超越的な根源性において、限りなく変転する無常の輪廻が繰り返される。生死とは輪廻のことである。輪廻には輪廻する基体（主体、subjectum）がある。この基体が「常住の心性」、靈知である。

靈知とは、分別知性が自らの超越的な根源性であるアーラヤ識を我執によって瞥見したものにすぎない。すなわち、アーラヤ識という超越的な根源性の働きにおいて、分別知性が根底にもつ根源的な自己執着によって、元来分けられざる生死と常住（時と永遠）が分け放しにされて常住の心性が固守されることによって、アーラヤ識を根源とする分別知性自身が「靈知」として立てられるのである。心性の常住性とは、本当は生死的存在の輪廻の限りなきに他ならない。しかも、輪廻の基体が常住の心性として固守されることが、限らない輪廻という無常への繫縛の根元になっている<sup>(33)</sup>。このような「常住の心性」とか靈知という立場は、仏教本来の、生死と常住を分け放しにしない「心身一如、性相不二、生死即涅槃」（道元）の立場とは根本的に異なっている。靈知の立場は、実は無限の絶望であり、根底において自己が虚無に曝された立場である。それはキルケゴールの「死に至る病」に他ならない<sup>(34)</sup>。

白隠慧鶴（一六八五—一七六八）も、アーラヤ識を認めて本来の面目（真の自己）とし、妄念さえなければ仏心であると考え、妄念を払う努力さえ怠らなければよいとする修行の行き方を非難して、

瓦を磨くとは、八識頼耶の無分別識を認めて、本来の面目なりと合点して妄念さへ無ければ、其の迹は鏡の如くなる仏心ぞ。只鏡の万境を写して、鴉は黒く鷺は白く、柳は緑に花は紅いに少しも錯らず照せども、毫釐も迹を留めぬ如く、時々勤めて拭拭せよと教えられて、昼夜に妄念を払ふは、瓦を磨き粟種の鳥を逐ふに同じ。是れを識神を認むと云ふ。山河大地を照破する光明の発する事はなき事なり。此の流たぐいの修行は、昔より大唐にも間ま多き事なり。南嶽大師の馬祖の庵前にて瓦を磨き玉うも、馬祖に此の意を知らしめん為めなり。

と述べて、長沙のこの偈頌を出してきている<sup>(36)</sup>。大体において西谷の解釈の線と矛盾しない。

また、大森曹玄(一九〇四—一九九四)は長沙のこの偈頌を、尚書との問答の連関から切り離して、禅修行において開悟へと至る心理過程の見地から解釈している。西谷の論じ方とは異なるが、大局的に西谷の見方を補完していると見ることができる。大森は魔境が第七マナ識の活動によって現出することを述べたあとで、

しかし、われわれは無我の正覚に達し、真実の自己を悟るために坐禅するのだから、いかに無意識界だといっても、マナ識の活動に翻弄されているわけにはいかない。そこで「仏に逢うては仏を斬り、祖に逢うては祖を斬る」で、勇猛心をふるい起こして定中に幻出する一切の現象を破砕してゆかなければならぬのである。そうしてゆくことよって一切の魔境も、ついに全面降伏し休止静定して一見無我と思われる白隠さんのいわゆる「万里の水層裡にある」ような境地にはいるであろう。

ここではそこまで書く必要はないと思うが、実は禅の正邪の岐わかれ目はそこから始まるのである。なぜなら一見無我の正覚と思われるような寂滅境は、マナ識の休止によって現われたアラヤ識という深層の無意識なのである。

と説明を続け、ここで長沙の「学道の人の真を識らざるは」の偈を提出し、

アラヤ識なる集合無意識は、一切の可能性を含蔵する「識神」ではあるが、それを直ちに「本来人」すなわち真の自己とするのは適当でない。もちろん無量劫来の「生死の本」たる識神を離れ、アラヤ識を離れて別に「本来人」があるわけではないが、そうかといって両者全く同一だということもできない。

不二不異ともいうほかはない。白隠禅師は、つねに口癖のように「八識田中に一刀を下せ」と、垂誡されたが、それは要するに禅定力によって八識活動を休止せしめ、その実体の空無我であることを自覚せよということにほかならない。

と論じている<sup>(36)</sup>。ここでは、禅修行中に現れる「万里の層氷裏にある」ような「一見無我の正覚と思われるような寂滅境」が、長沙の「識神」すなわち「アラヤ識という深層の無意識」が現出したところであるとされ、それを「本来人」(真の自己)と同一視するわけにはいかないことが説かれている。西谷の論じ方と比べると、「識神」をアラヤ識と解するところは同じだが、それを実際の修行中に現れる大疑現前としての「万里の層氷裏」の「寂滅境」に当てはめており、祇対中の「主人」を繞る長沙と尚書の問答のコンテクストからははずれているところが異なる。しかし、「常住の心性」とか靈知という立場が実は虚無に曝された立場であることと、大森の語る実践上の「万里の層氷裏の寂滅境」とは対応しているであろう。いずれにしても長沙の本偈頌は、「禅の正邪の岐れ目」を見事に指摘しているのである<sup>(37)</sup>。

禅修行において空じられなければならないのは表層の自我意識ではなく、自我意識の根底のアラヤ識のレベルなのである。アラヤ識(アートマン)が転換して初めて無我(アナータマン)となる。しかもアラヤ識が寂滅境として現前したとしても、それはまだ悟りではない。大森によれば、それはまだ「無量劫来生

死の本」たる識神を認めているだけである。さらに寂滅境のアーヤ識が根本的に転換し、真の自己（本来人）が現前しなければならぬのである。

さて、大森の「万里の層氷裏の寂滅境」を長沙の「無始劫来の生死の本」（アーヤ識）と見る見方は、白隠の、八識説を利用した、開悟へと至る学人の境地の段階論に基づいている。白隠はこの開悟への段階論について「須弥燈王如来の弁」においても簡明に約述している。

学人若し此の意を了知せんと欲せば、先づ、須らく八識田中に向て、一刀を下し去るべし。一刀を下し得来らば、分明に須弥燈王如来を見ん。(….)行者、定中単々に参究するときは、則ち情念、次第に空寂にして、漸く自の心源に帰入す。(….)六識既に返照して、頼耶八識の自体に帰向すれば、則ち頼に三細六麤等の辺際を超過し、思想尽き、情念収めて、寥々として一点の過患無し。是れ即ち心源湛寂、不動不揺底の如来蔵裏に帰入する者にして、向きに所謂三十六恒河沙の世界を度て、須弥相世界と名くる者なり。是れ今時、諸方往々に錯て自己の自分の家山と称し、本有円成の仏心と名くる者なり。殊に知らず、是れ長沙の所謂無量劫来、生死の大兆にして、臨済も亦怖畏する所の湛々たる黒暗の深坑なることを。真正弁道の上士は、此に到て足れりと為さず、直下に進んで退かずんば、則ち久しからずして、一機頓に淵発す。之を名けて八識田中、一刀を下す底の時節と為す。何ぞ計らん、第八頼耶の含蔵識、乍ち変じて大円鏡智と化し、第七摩那は平等性智と為り、第六意識は妙觀察智と為り、眼等の前五識は乍ち變じて成所作智と為る。始て信ず三身四智体中に円なることを。人間・天上の善果、豈之に如かんや。此の時に当て、艸木国土、有情非情、天堂地獄、仏界・魔種、尽く是れ大円鏡中一団の靈光のみなり。是れ彼の須弥燈王如来に非ずして何ぞや<sup>(38)</sup>。

ここでは、「頼耶八識（アーラヤ識）の自体に帰向」し「心源湛寂、不動不揺底」になったといわれているところが、「万里の層氷裏の寂滅境」に当たる。この静まり返った境地を誤って本来人と見なし、「自己の本分の家山」とか「本有円成の仏心」と思いこむと、長沙の「無量劫来、生死の大兆」（無始劫来の生死の本）ないし臨済の「湛々たる黒暗の深坑」いうことになる。「真正弁道の上士」はここで満足しないで更に進み行き、「八識田中に一刀を下す」ことができれば、「第八頼耶の含藏識、乍ち変じて大円鏡智と化し」、一切の事物は「大円鏡中一団の靈光」となり、これがまさしく「須弥燈王如来」に他ならない、というのである<sup>39)</sup>。これによって見ても、大森が白隠の見方に依拠していることは明白である。

ここでの西谷は、西洋哲学の理性に対応するとされるセーニカの靈知からアーラヤ識を捉え、白隠—大森は万里の層氷裏の寂靜境（大疑現前）としてアーラヤ識を問題にしているといえる。

#### 4 長沙の「百尺竿頭不動人」の偈頌

それではどのようにして、無始劫来の生死の本としての識神を転換せしめて、本来人を現ずることができのだろうか。それにはさらに修道の諸段階を経なければならぬ。まず百尺竿頭にまで登りつめ、さらにそこから歩を進めなければならない。大死を遂げなければならない。そうすれば、十方世界がその人の全身となる。即ち本来人が現ずる。長沙の第二の有名な偈頌はそのことを歌っている。

師は一僧をして去って同參の会和尚に問わしめて云く、「和尚、南泉に見えし後如何」。会、默然たり。僧云く、「和尚未だ南泉に見えざる已前作麼生」。会云く、「更に別に有るべからず」。僧、迴りて師に奉

似す。師、一偈を示して曰く、

百丈竿頭の不動の人、

得入すと雖然も未だ真為らず。

百丈竿頭須らく歩を進むべし、

十方世界是れ全身<sup>(40)</sup>。

この場合「南泉を見る」ということは、宇宙の「真」、絶対の真を見るという意味をも同時に含んでおり、「見性成仏」と同じ重さをもっている。会和尚が南泉のもとで悟った以後の境涯を問われて黙然としていたのは、思惟と存在と言語を超絶した絶対の一者、すなわち法身を示現したものである<sup>(41)</sup>。第二の問いに対しては、法身示現という事態自身は悟らぬ以前でも同じであることを今度は言葉で言い表したのである。しかし長沙はここで、そうした法身を自己自身の当体として示現する禪的な立場すらも「未だ真ならず」として否定し、あたかも「百尺竿頭」上で身動きのつかない状態に喩えたのである。法身を自己の当体として示現する立場は一応の得入ではあるが、まだ本当の「真」ではない。百尺竿頭の人はそこから一步を進めなければならぬ。そうすれば十方世界がその人の全身になり、本当の「真」が現示されるのである<sup>(42)</sup>。

長沙の第一の偈では、無始劫来の生死の本である「識神」を本来人となすような「学道の人」は、「真」を知らない「癡人」であるといわれた。長沙の第二の偈では、「百尺竿頭」に坐す「不動人」は未だ「真」ならずといわれている。第一の学道人は癡人であり、まだ全く目覚めていない人である。それに対して第二の百尺竿頭不動人は、会和尚のように一応得入した立場であり、第一の癡人よりは開悟への段階が進んでいる。それでは、この一応得入した百尺竿頭不動人の立場とは如何なる立場なのだろうか。

百尺竿頭の立場とは一般に求道の人が修道において行きつく最高の位であり、西谷の見方によれば、(一)プロティノスの「一者」(絶対一)の段階と、それを転じた(二)絶対無の段階とからなっている。

百尺竿頭とは、求道の人が行きついたところであり、修道最後の段階、往相の最後の段階である。例を挙げると、プロティノスの世界霊から世界理性を経て一者へとという三つの根基の上昇において、最後の一者は百尺竿頭の位であるといえる。私たちは魂の向上の道において、真の自己を求め、本来的な自己自身になろうとし、真の自由を求めて自己自身の内へ帰り、繫縛を探知し、存在の根本の力を洞察し、困われていた困いから知の成長によって自身を解放していく。そのように、低い処から次第に高みへと登っていく知行の垂直的漸修の階梯において、最後には世界と存在性と自己性からも脱皮し、脱的に一者に到達する。一者は、漸修的修道の垂直的階梯の最後の高みとして百尺竿頭の位なのである<sup>(43)</sup>。

だがこのような場合、一者は人間の魂が脱的に冥合(神秘的合一)する対象としてなお自存的であり、対自性の性格を帯びている。魂の上昇とは逆向きに一者から方法・万象が「流出」する場合でも、一者は自存的な性格を失わない。そこにプロティノス神秘主義の不徹底性が存する<sup>(44)</sup>。また、人間の魂が一者との脱的な冥合のうちに自己の真実を見出すというだけでは、未だ根本的な自己の自覚、自己の目覚めが欠けている。根本的な自己の目覚めのためには、自存性の残る絶対一は覚知の性格をもつ絶対無に転換しなければならぬ。方法は二に帰すが、一はさらに無に帰さないといけない。この転換は百尺竿頭という最も高い修道の段階のうちで——いわば水平的に——起こる。漸修という階梯はすでにない。この転換は、会和尚のように悟った後と悟る前とが少しも変わらないといわれるような頓悟として起こるのである。もはや客観的な自存性ということがなくなった絶対無は、方法・万象の現前の場としてと同時に、人間の心の原底とし

て現成する。それ故に、そこへ帰ることは、自らの現成の根源を覚知し真の自己の自覚に到達することなのである<sup>(46)</sup>。こうした「真の自己」の自覚としての絶対無の立場が、会和尚のよって立つ法身の立場であった<sup>(46)</sup>。

この西谷の設定する、百尺竿頭上の法身としての絶対無の立場は一応得入した悟りの立場であり、とりあえず長沙の第一の偈頌の識神の立場（白隠—大森の解釈では、大疑現前としての「万里の層氷裏」の寂滅境、すなわちアーヤ識の現出）より進んだ段階であると考えられる。しかしながら、この法身としての絶対無も、進んだ立場であるとはいえず、そこに事々物々の世界を離れた、隠微な二元性の痕が残る限り、結局のところ一種の（生死の本」としての）アーヤ識の現れになるのではないのかという点が、本小論の大きな問題点の一つとなる<sup>(47)</sup>。

プロティノスの一者は、客観性の性格を残す世界の「理法」と、世界の「理法」の刻印を帯びた理性としての自己とから、さらに上昇する方向の極限に想定された超越者である。それ故、未だ理法世界の客観性の影を宿し、自存的であらざるをえない。そのような自存的一者に脱自するということは、一者の内へ自己を失うということである。しかし、世界理法の延長上の自存的一者の内への自己消失なるものは、思考上で行われる「観念論的」な自己滅尽にすぎない。脱自によって真に自己が尽くされ大死し、同時にその死した自己が蘇えるのは、絶対一（一者）から転換した絶対無においてではない。絶対無において初めて、理法世界の客観性の痕跡がすっかり消え、逆転的に自己の主体性そのものの根底的な開けが覚体として現成する。絶対一と絶対無との脱自において全く否定を受けた自己は、絶対無において再び自己自身を取り戻す。理法の支配を脱して、真の自己を回復するのである。しかし、そのように覚体として絶対無になり切った自己、

死して復活した自己、得入した自己こそ、長沙によって百尺竿頭不動の「人」と呼ばれた当体に他ならなかった。長沙によれば、それはまだ「真」ではなく、更に歩を進め、十方世界が自己の全身にならないのである<sup>(48)</sup>。

絶対無といわれる場合には、あたかも事々物々の世界を離れて絶対無なる立場が存するかのような表象性の影を残すところがある<sup>(49)</sup>。絶対無と事々物々の世界との間になお二元性の隠微な痕が残るのである。仏教の法身という觀念も同様であって、無体である法身それ自身と、法身の方法・万有としての顕現との間には、隠微な二元性の痕が残っている<sup>(50)</sup>。そして、隠微な二元性の痕が残っている限り、覺体としての絶対無を自己の当体とする「人」の立場は、いかに「見性」、「悟り」の立場であるとはいえ、百尺竿頭不動人といわれざるをえないところがあり、「黒山下の鬼窟裡」といわれる余地を含んでいるのである<sup>(51)</sup>。「隠微な二元性の痕」と「黒山下の鬼窟裡」に関して西谷は後年、

自己の内なもの、自己のものといっても、それを体得するには大きな困難が横たわっている。それは、对象的な見方がなかなか抜け切れないという困難である。对象的には表象されないものと知りつつ、然もそういうものとして对象的に表象する。全く一つに成り切れないために、二分の隠微な痕を残す。そのため、自己の内なるものが、却って自己にとっての黒暗な洞窟になる<sup>(52)</sup>。

と述べ、また「对象的には表象されないものを对象的に表象する」性をアラヤ識に根ざす「心識の微細の流注」と呼び、

心識の微細の流注とは、禪ばかりでなく大乘仏教で広く問題にされた事柄であり、さきに言ったように、非対象で表象され得ないものをもなおそれとして対象化して表象するという、意識の深層に（仏教的に

いえば阿頼耶識に)根ざす性向である。それ故に、断ち難い思惑ともいわれる。それは「性海湛寂、心源虚霊」というような、主客の二元性を超え、対象的思惟を絶した一種の悟境にもなお、見分け難い微細な痕を残している<sup>(53)</sup>。

と説明し、さらに続いて法身の立場について、

如何に阿頼耶を突破して、業識と無常の世界から出離し、清浄の法身に帰って、解脱に達したと自覚したとしても、その悟りの自覚はなお真の自己の自覚ではない。いわば阿頼耶の表から裏へ出たというだけの転換であり、なお阿頼耶の域を出で切っていないのである。さきに「解脱の深坑」といわれたのがそれである。白隠なども力説する如く、この深坑こそ阿頼耶の顕現なのである。それを悟りと考えるところに、さきに言った意味の混同がある。真の自己の自覚、「無位の真人」としての自覚は、阿頼耶の裏面と呼んだ処、悟りの意識や法身という「位」の成り立つ処からも抜け出るといふ、根本的な転換でなければならぬ。そういう無位の真人、無一物の処に居る「人」の立場に立って初めて、さきに業識即仏性といったような表裏一体の阿頼耶、或いは「染浄和合して非一非異なる」阿頼耶は、その人の手中にある如意宝珠になる<sup>(54)</sup>。

と論じている。ここでは法身の悟りの立場が「解脱の深坑」であり、「阿頼耶の顕現」であることが明瞭に指摘されている。

「黒山下の鬼窟」の例を挙げると、白隠は趙州無字の公案の徹見後、正受老人道鏡慧端(一六四二—一七二二)に相見したとき、趙州の無字をどう会するかと問われて、鼻高々と趙州の無字には手を着ける処もないと答え、その途端に正受から鼻頭を掴まれ、「この大きな手の着け様はどうだ」と言われ、それ以後

「穴蔵の禪坊主」（「守蔵の窮鬼子」と罵しられている<sup>56</sup>）。これは「黒山下の鬼窟裡」と同じ意味である。

黒山下の鬼窟を脱するためには、百尺竿頭の人にはさらに一步を進め、絶対無は事々物々の世界、万法・万有のうちに消滅しなければならぬ。無は無としてもなくなり、無という表象性の痕もなくならなければならぬ。絶対無の立場に立つ自己は、ひとたび十方世界を転じて自己と化せしめたのであるが、ここに至つてその自己は再び転ぜられて十方世界に化せられる。沙門の自己は全体として十方世界のうちに全く自らを没し去る。宇宙が沙門の覚体到他ならないのである<sup>56</sup>。

今述べられたことは、また別の文脈でも「世界を放身捨命の場として選択する」とこととか「自己を世界のうちへ投げ入れること」とか「自己を無化すること」としていわれている。それは「世界即自己として、乃至は自己の世界化として」、「無我への転換」なのである<sup>57</sup>。

百尺竿頭から歩を進め、十方世界は是れ全身となつた事態について、長沙は「上堂」の説法で次のように定式化を試みている。

我れ若し一向に宗教を挙揚せば、法堂裏は須らず草深きこと一文ならん。我れ事已むことを獲ず、所以に汝諸人に向かつて道う、「尽十方世界は是れ沙門の眼」「尽十方世界は是れ沙門の全身」「尽十方世界は是れ自己の光明」「尽十方世界は自己の光明裏に在り」「尽十方世界は一人として是れ自己ならざる無し」と<sup>58</sup>。

「尽十方世界は是れ沙門の眼」とは、見る者（主観、subject）はすっかりなくなつており、事々物々が眼になっていることである。しかも既に眼ということも必要でなく、世界全体が自己の覚体なのであるから、「尽十方世界は是れ沙門の全身」なのである。世界が自己の覚体であるところに自己の明瞭な自

覚がなされている。それが「尽十方世界は是れ自己の光明」ということである。先に自己が十方世界に転化されたことが述べられたが、この「十方世界は自己の光明」という表現は、再び十方世界が自己に転化されることを意味している。二つの転化は一つのことの両面であり、自己は世界に対して出入自在である。自己の光明と世界とは相即的に一である。次の「尽十方世界は自己の光明裏に在り」は、そこから更に転回して、自己が自覚的に世界から超脱しているという自己の対自性の面を強調している。かくして自己は世界と一にして二である。そのとき万象は自己の光明裏においてリアルに現成する。そして結論的に「尽十方世界は一人として是れ自己ならざる無し」といわれる。このことは一切の法・物・人が真の自己であることを謂っているが、そのありかたは、真の自己は法・物・人と交わりつつ離れない（億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず<sup>(59)</sup>）という仕方である。一切の法・物・人なのである<sup>(60)</sup>。このように、竿頭から歩を進めるとは、実は、悟りにも住せず、仏の位にも留まらず、法身をも脱却することを意味している<sup>(61)</sup>。ここで西谷が用いている表現ではないが、十方世界は是れ全身とは、禪という名前も消えた平常の日常生活へ帰っていくことであり、ただ自然の世界で生きていくことであるといってもよいだろう。「ありのまま」ということである。

大森も長沙の百尺竿頭の偈について解説している。精密な西谷の解釈を包んでいる実践的な広い考え方の地平を平易に知らしめてくれるので、長文になるが最後に掲げておく。

前の光友候の歌でいえば「ただゆるみなきあづさ言」という、その充実の極点を百尺竿頭とみていいだろう。つまり悟りの真ツ只中である。それはもちろん山ならば登りつめた頂点だから結構にはちがいない。しかし、結構だからといって、そこに尻を据えていい気持ちになっていると、とんでもないこと

になる。それは「悟り」には間違いないが、「然も得入すと雖も、未だ真と為さず」で、臭みが強くて本物ではない。そこから一步を進めて「放つ矢さきは知らぬなりけり」と、塵の世の俗物の中へ「全身を現じ」て、下りて来ないといけない。どちらかといえば、その向下の方にこそ禪の境涯があるといえる。

(…)

世俗的な意味であるが、ま、まの世界に対しては、その向上面において仮借なく殺人刀が揮われなければならぬ。絶対否定を経てこなければならぬ。臨濟禪師の苛烈きわまりない表現を用いるなら、「祖に逢ては祖を殺し、仏に逢ては仏を殺し」「人境俱に奪つ」て、山、山にあらず、川、川にあらず、全く「はらひはてたるうはの空かな」という徹底的な掃蕩が行なわれなければならない。ここにおいては黄金もその色を失う。これが百尺竿頭上の風景であり、万物が一に帰着した姿であり、「ただゆるみなき」緊張の消息であろう。

(…) けれども、ここにおち込んで身動きならないのも一つの禪病である。

そこでさらにその境位を否定して、「人境俱に奪わず<sup>(62)</sup>」と臨濟禪師の言われた世界、山は徹底的に山であり、川はあくまでも川であるところの、法、法位に住する、現実の世界を真なりとする境地に向下し転回してこなければならぬ。それが万物各その本分に生きる本当の意味であるが、ま、まの世界である。瓦礫もことごとく光りを放つ現実肯定の世界がこれである。

「十方世界に全身を現ず」というのは、このようであるが、ま、まの世界において、自由無礙に何の構えもなく、魚の水を行くように、鳥の空を飛ぶに似た、あるが、ま、まの自己に生きる「放つ位」にほかなら

ないであろう。「始めは芳草に随って去り、また落花を逐うて回る<sup>(63)</sup>」という無心の境涯、「馬となつて東家に行き、牛となつて西家に遊ぶ<sup>(64)</sup>」底の任運の行動は、このようにして百尺竿頭更に一步を進めたものだけに味わえる、禅心の生活といつてよいであろう<sup>(65)</sup>。

真の自己は現実の「あるが、まゝの世界」の万法・万象においてこそ本当に現じている。万法・万象の多事多難の真つ只中で真の自己から生き、真の自己を生き抜くことが、「放つ矢さきは知らぬなりけり」といわれる境涯であり、自然なる真の安心の道であると思われる。

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) 清水大介、西谷啓治における自己と安心、花園大学国際禅学研究所論叢、第四号、二〇〇九年三月、一九五頁以下。両稿の成立は、二〇〇七年度花園大学大学院「宗教哲学研究」での『禅の立場』の読み合わせに多くを負っている。当時の参加者は飛び入りも含めて、大塚、小川、奥原、小嶋、澤中、柴田、島津、宗、永井、本山の各氏であった(敬称略)。記して感謝申し上げます。
- (3) 『立場』第一部第三章第二節(以下、一・三・二というように略記する)、九六頁。
- (4) 『立場』、一・三・一、八七頁、九一頁。
- (5) 『立場』、一・三・三、九九頁。
- (6) 『立場』、一・三・三、九九頁。
- (7) 『立場』、一・三・三、一〇〇頁。プロティノスの三段階の根基については、西谷の若き日の論攷『神秘思想史』第一章「存在論的神秘主義(プロチン)」の全体が解説になっている。西谷啓治、神秘思想史、岩波講座哲

学〔問題史的哲学史〕、岩波書店、一九三二年、一二頁―五九頁。

(8) 道元、正法眼蔵、弁道話、四卷本岩波文庫ワイド版(水野弥穂子校注、一九九三年)、第一卷、三二頁以下。

『立場』、一・三・三、一〇一頁。(…)は引用文中の省略箇所を示す。弁道話における先尼外道の見については、西谷啓治、正法眼蔵講話、第二巻、弁道話下、筑摩書房、一九八七年、第十四回、第十五回、一二九頁―一四九頁でも論じられている。

(9) 「かの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪を

わきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦楽をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにむまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり」(道元、正法眼蔵、弁道話、岩波文庫、第一巻、三三頁)、『立場』、一・三・三、一〇一頁。

(10) 道元、正法眼蔵、即心是仏、岩波文庫、第一巻、一四一頁以下。『立場』、一・三・三、一〇二頁。

(11) 『立場』、一・三・三、一〇一頁。「いまいふところの見、またく仏法にあらず。先尼外道が見なり」(道元、正法眼蔵、弁道話、岩波文庫、第一巻、三三頁以下)。

(12) 『立場』、一・三・三、一〇一頁。

(13) 道元、正法眼蔵、弁道話、岩波文庫、第一巻、三三頁以下。『立場』、一・三・三、一〇一頁。

(14) 道元、正法眼蔵、弁道話、岩波文庫、第一巻、三四頁以下参照。『立場』、一・三・三、一〇一頁。

(15) 『立場』、一・三・三、一〇二頁。道元、正法眼蔵、即心是仏、岩波文庫、第一巻、一四二頁以下。この箇所は景德伝灯録第二八巻からの引用。また、弁道話、三三頁でも触れられている。夢窓国師、夢中問答、佐藤泰舜校訂、岩波文庫、岩波書店、一九三四年、巻下、六五心の相、一五一頁以下。

(16) 柳田聖山、臨濟録、佛典講座第三〇巻、大蔵出版、一九七二年、七八頁以下。柳田聖山編、禅語録、世界の名著続三、中央公論社、一九七四年、臨濟録、二二五頁。

- (17) 『立場』、一・三・三、一〇二頁。
- (18) 『相堂集』巻一九、臨濟章、「山僧、分明に你に向かつて道う、五陰身田、内に無位の真人有り、堂堂として露現し、毫髪許りの間隔なし、何ぞ識取せざる」(古賀英彦、訓注祖堂集、花園大学国際禅学研究所、二〇〇三年、七九二頁)。
- (19) 入矢義高監修、唐代語録研究班編、玄沙広録、下巻、禅文化研究所、一九九九年、「二二」上堂―秘密金剛体を識取せよ―、七四頁。また七七頁以下の有用な註も参照のこと。
- (20) 『立場』、一・三・三、一〇三頁。
- (21) 『立場』、一・三・三、一〇五頁。
- (22) 『立場』、一・三・三、一〇五頁以下。
- (23) 『立場』、一・三・三、一〇三頁以下。
- (24) 『立場』、一・三・三、一〇六頁。
- (25) 『立場』、一・三・三、一〇四頁以下。
- (26) 『立場』、一・三・三、一〇六頁以下。
- (27) 『立場』、一・三・三、一〇八頁。
- (28) 「出処は『涅槃経』の第三十九巻である」(西有穆山、正法眼蔵啓迪、上巻、大法輪閣、初版一九六五年、第九版一九七九年、弁道話、一五六頁)。
- (29) 大正大蔵経第一二巻、五九四頁上―五九六頁上。田上太秀、ブツダ臨終の説法―完訳大般涅槃経、第四巻、大蔵出版、一九九七年、三四九頁―三六二頁。田上太秀、涅槃経を読む、講談社学術文庫、講談社、二〇〇四年、九〇頁―一〇頁。
- (30) 入矢義高監修、景德伝灯録研究会編、景德伝灯録、第四巻、巻第一〇・一一・一二、禅文化研究所、一九九七年、巻第十、長沙景岑禅師、一三頁。以下、長沙のテキストは本書によって引用する。『立場』、

一・三・四、一〇九頁。偈頌の途中の「無始劫來」は、『無門闕』第二二則「巖喚主人」の引用では「無量劫來」となっており、最後の「本来身」は「本来人」に変えられている。西谷は「無始劫來」と「本来人」を採用している。

(31) 『立場』、一・三・四、一一〇頁。

(32) 『立場』、一・三・四、一一一頁。長沙の「識神」をアーラヤ識と見るのは一つの通例の解釈である。例えば、柴山全慶（一八九四—一九七四）も「識神」に括弧して「二元的な分別意識」と規定しながら、直後に再び括弧して「阿頼耶識と呼ばれる人間の分別意識の源」と註している（柴山全慶、無門闕講話、創元社、一九七七年、第十二則「巖喚主人」、一五四頁）。後述する白隱や大森曹玄も同様である。しかし、「識神」を軽く「意識的な心」と解するだけで通りすぎる場合もある。西谷も『正法眼藏講話』でそうしている。「識神というのは意識的な心、意識的自己ということです」（西谷啓治、正法眼藏講話、第二卷、弁道話下、第十五回、一三四頁）。秋月龍珉は「識神」を『業識』の意で、いわゆる『分別識』を生きる『自我』のこと」と解している（秋月龍珉著作集、第一四卷、禪宗語録漢文入門——『無門闕』の語学的研究、三一書房、一九八〇年、二二九頁）。入矢義高監修、景德伝灯録研究会編、景德伝灯録、第四卷、一四頁では、「識神」に対して「輪廻する主体となる魄。神識とも」と解説されている。このように「識神」は個我の表層意識の心からその根底のものはや意識ならざる超越的なアーラヤ識にまでわたる、ある意味で二重性をもった概念と見てよく、西谷の見方からすれば、恐らく西洋哲学のトランスセンデンタルな主観性に構造的に対応すると考えてよいものと思われる。なお『立場』における西谷のアーラヤ識の解説については、一・一・三、二三頁以下、一・二・一、三四頁以下も参照のこと。

(33) 『立場』、一・三・四、一一一頁以下。

(34) 『立場』、一・三・四、一一二頁以下。

(35) 伊豆山格堂、遠羅天釜、春秋社、新装版一九九九年、巻之下、二二二頁。なお「時々勤めて払拭せよ」とは神秀の語。また、同書一九八頁にも、「即心即仏」を誤解してそのまま悟りをよしとする考え方を批判し、「こ

れ総に長沙の謂はゆる識神を認得する底の癡人ならずや」といわれている。さらに『遠羅天釜』から関係する典拠を挙げると、「彼の寂靜無事の処に在って、識神を認得して見性なりと相い心得、措磨淨尽して以て足れりとする底の無眼禿奴の族は、夢にも曾て見ることを得んや。是れ等の族は、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、親しく法性の実際窮めざる故に」（伊豆山格堂、遠羅天釜、巻之上、四七頁）。芳澤勝弘訳注、白隠禪師法語全集、第九冊、遠羅天釜、禪文化研究所、二〇〇一年ではそれぞれ、三九一頁以下、三六九頁以下、二一五頁。

(36) 大森曹玄、参禅入門（増補版）、春秋社、一九七二年、四、坐中の注意、魔境について、一一八頁以下。大森曹玄、参禅入門、講談社学術文庫、講談社、一九八六年、一二二頁以下。なお文中「万里の水層裡」とあるが、白隠の『遠羅天釜』による限り「万里の層水裡」あるいは「層水裏」の誤りであろう。

(37) ちなみに本偈頌は大慧宗杲（一〇八九—一一六三）によっても、参禅工夫の注意として挙げられている（荒木見悟、大慧書、禪の語録第一七巻、筑摩書房、一九六九年、答李宝文、一七四頁）。

(38) 後藤光村編、白隠和尚全集、第二巻、龍吟社、初版一九三四年、再版一九六七年、荊草毒藥、巻第四、須弥燈王如来弁、六頁（一〇六頁）以下。鎌田茂雄、白隠、日本の禅語録第一九巻、講談社、一九七七年、三六三頁以下。臨済の「黒暗の深坑」は、「你若し不動清淨の境を取って是と為さば、你即ち他の無明を認めて郎主と為す。古人云く、湛湛たる黒暗の深坑、実に怖畏すべし」と（柳田聖山、臨済録、佛典講座第三〇巻、一五一頁。柳田聖山編、禅語録、世界の名著続三、臨済録、二五三頁）。

(39) 白隠は「八識弁」においても、「須弥燈王如来弁」と同様の開悟への心理的段階論を述べている。「第八頼耶含藏識、或は無分別識と道ふ。暗鈍昏愚、茫茫蕩々、死水の湛寂なるが如し。（…）彼の学者、須らく此の無分別識の上に於て、毫釐も退かず、単々に参究して切に一転を求むべし。大疑団を著して謂らく、既に是れ頼耶無分別識なり。一点の思想無く、一点の情念無し。正与麼の時、生は何れの処自り来り、死は何れの処にか去ると。或は忽然念起の処に向て、即ち者箇の一念子かこ卻て何れの処より起ると究め、或は趙州の無字、洞山の麻三斤等の

一則を取て、專一に挙揚し去れば、即ち工夫、次第に成熟して、行て行くことを知らず、坐て坐ることを知らず。空蕩々、虚豁々、万里の層氷裏に侵殺するが如く、瑠璃瓶裏（るりびん）に坐するに似たり。恐怖（くふ）を生ぜず、前進して退かざれば、即ち忽然として氷盤を擲推するが如く、玉楼を推倒するに似たり。十方世界、天堂地獄、自らの心身に和して、一時に打破し了る。此を八識田中、一刀を下す底の時節と言ふ。十方、虚空無く、大地、寸土無し。大円鏡光、乍ち煥発して、清淨円明、寔（まこと）に等比無し。或は此を第九清淨識と言ふ（後藤光村編、白隠和尚全集、第二卷、荊草毒藥、卷第四、八識弁、一四頁（一一四頁）以下。鎌田茂雄、白隠、日本の禪語録第一九卷、三七七頁—三七九頁）。

(40) 入矢義高監修、景德伝灯録研究会編 景德伝灯録、第四卷、一一頁。『立場』、一・三・五、一一三頁—一一四頁。『無門関』第四六則「竿頭進歩」では、「百丈」が「百尺」に、「不動人」が「坐底人」に、「是全身」が「現全身」に変えられている。西谷の引用は「百尺」を採用している以外は景德伝灯録のテキストと等しい。

(41) この箇所（一一四頁）では法身は「二者」とされているが、後述するように、法身は正確には「絶対無」に相当する。

(42) 『立場』、一・三・五、一一三頁—一一五頁。

(43) 『立場』、一・三・五、一一五頁—一二七頁。

(44) 『立場』、一・三・五、一一七頁。

(45) このように西谷は「絶対無は方法・万象の現前の場合であると同時に人間の心の原底でもあり、そこへ帰ることではなく、むしろ百尺竿頭から歩を進め、十方世界が自己の全身となったところでいわれうることであるように思われる。長沙の偏による西谷の修道段階論は、会和尚が竿頭にありながら一応得入した立場であるということと、白隠が正受に会う前に証悟経験を得ていることに合わせるために、特にこの竿頭上の絶対無の段階を置いているように思われる。しかし、方法（多）が一に帰したあと、一は一挙に方法（多）に帰してよいので

はないだろうか。百尺竿頭位は、十方世界は全身における万物・万象と一体になった真の自己を対象化・抽象化し、自存的に受け止めるがために生じてくる副次的な境地であって、本当にストンといったなら、百尺竿頭不動人の立場は出てこないのではないか。絶対無（真空無相）は竿頭上での独立の段階というより、歩を踏み出して十方世界が自己の全身になったところ（真空妙有）の側面であるとみるほうがよいのではなからうか。西谷が本テキストで設定している絶対無は、修道の心理的な段階論の一段階としての無であり、現実の世界において真空妙有と一体になった真空無相のことではないように思われる。以上、筆者の個人的見解であって、長沙と西谷の論旨ではない。

(46) 『立場』、一・三・五、一一八頁―一九九頁。なお、西谷のテキストのこの箇所の百文の語、「迷うて忽ち

悟るが如く、忘れて忽ち憶ふが如し。方に省みれば己が物なり、他より得るにあらず。故に祖師の云く、悟り了れば未悟に同じく、無心にして無法を得ると。只是れ虚妄なし。凡聖等しく本来心を心とす」(『立場』、一・三・五、一一九頁)は、『五家語録』「瀉山」章冒頭(柳田聖山編、四家語録・五家語録、中文出版社、再版一九八三年、瀉仰宗、一丁、一〇三頁)を参照のこと。文中祖師の言葉は『景德伝灯録』巻一「第五祖提多迦」章を参照のこと。

(47) 二二三頁の西谷『寒山詩』一〇七頁以下からの引用を参照のこと。この問題点の一番簡単な解決法は、法身としての絶対無の場は、結局のところ大疑現前としての万里の層氷裏のアーヤ識の現前に他ならないとする解釈である。例えば秋月龍珉は、「たとえてみると、厚い氷の中に閉じ込められ」「まったく身動きがならぬような」「一念未発以前の「不生の場」(「打成一片の位」)について、そこはまだ悟りの場ではないと断じ、この一念不生の場すなわち「絶対無の場所」になりきった三昧端的を禅では「法身の位」というが、そこで退転せずさらに練り込めば、いつかこの「無」が感覚の機縁に触れて爆発し、「自他不二」という「無相の自己」を自覚する真の悟りに到ると解説している。実践的にはこの解釈で十分なのかもしれない。秋月龍珉著作集、第九卷、禅の探究、三一書房、一九七九年、一一二頁以下を参照のこと。また秋月は、「百尺竿頭」の語には二つの解釈が可能

であり、いまだ大死一番の只中と解するのと、絶後蘇息への一転の契機をすでに何程か体験した後の「向上」の境地と解するのとの違いであるという。秋月龍珉著作集、第一巻、禪問答、三一書房、一九七九年、一二、竿頭の一步、四九頁を参照のこと。

(48) 『立場』、一・三・五、一二〇頁以下。西谷が言及していることではないが、この箇所でも『立場』第一部第三章全体の主題である、禪における「法」と「人」との関わりが叙述されていると見ることがもできる。

(49) 西谷はそう言及していないが、「絶対無なる立場が存するかのような表象性の影を残す」とは、プロティノスの「一者」のところでいわれた「自存性が残る」ということと同意であると思われる。「自存性が残る」ので、次にいわれるように「隠微な二元性の痕が残る」のである。要するに「自他不二」に徹しきれていないということであると思われる。

(50) 西谷は後年「南泉一株花」に関し、「仏の法身という立場」と「百尺竿頭に坐している立場」について次のように述べている。「一言でいえば、凡夫の分別心を超え、分別的な自己を超えて、仏の法身という立場に立つということは、上に言った言葉を藉りれば、仏道を習うという立場に滞留して自己を習うということに進まない立場である。百尺竿頭に坐している立場であって、そこからさらに一步を進めた立場ではない。そこでの自覚は、一見、正覚の悟のようであるが、やはりなお観想の立場を脱していないのである。その立場からは、花を見ても何を見ても、すべてそこに法身の現われを見る。我々が普段ただ肉眼で花を見ている処で、心眼をもって法身の現われを見るとか、更には法身そのものを見とかいうことは、凡夫の迷いの立場を脱して仏の悟の境に一步入ったということではあるが、その反面、この世界の事々物々は、単なる現象だということになる。その現象は仏教では、いつも幻影、朝露、電光の如く、夢の如しと言われ、絶えず生じては滅し、うつり変り、無常で実在性のないものとされている。その現象の世界を脱却して永遠に変らない仏の法身を覚知し、それと一体になるということとは、永遠にかわらない実在であるもの、真実であるもの、仏教の開いた真理を把握したこととも言えるが、その反面、そこでは、我々が日常見たり聞いたりしているすべてのもの、我々の目や耳やその他の器官、

我々の身体も、それと結びついた心の動きも、すべて全く幻影のような非実在的なものの相を深めるだけで、それが現実の事実であるというその現実性の感じはなくなってしまう。心眼の世界だけがそこにあることになる。それが観想の立場である」(西谷啓治、西谷啓治著作集、第一三巻、哲学論攷、創文社、一九八七年、般若と理性、三三頁以下)。白隠は「八識弁」で、「第九清浄識の処を死守して以て足れりと為す」立場を注意して、「此の正位に於て証を取らず四弘の願輪に鞭ち、永劫進修して退かず」(後藤光村編、白隠和尚全集、第二巻、荊草毒藥、巻第四、八識弁、一五頁(一一五頁))。鎌田茂雄、白隠、日本の禅語録第一九巻、三七九頁」と述べているが、あるいは、この「第九清浄識」を「死守」する立場は、西谷の解釈における「百尺竿頭不動人」の法身の立場のことであると見ることもできるかもしれない。

(51) 『立場』、一・三・六、一二二頁以下。「黒山下の鬼窟裡」は例えば、『大慧書』に黙照禅に対する批判の言葉として出てくる。「坐在黒山下鬼窟裏」(荒木見悟、大慧書、答張舍人状元、二二八頁)。

(52) 西谷啓治、寒山詩(単行本)、筑摩書房、一九八六年、第三節、六九頁。西谷啓治・柳田聖山編、禅家語録第二巻、世界古典文学全集第三六巻B、三二頁。

(53) 西谷啓治、寒山詩(単行本)、第三節、七〇頁以下。西谷啓治・柳田聖山編、禅家語録第二巻、世界古典文学全集第三六巻B、三二頁。

(54) 西谷啓治、寒山詩(単行本)、第四節、一〇七頁以下。西谷啓治・柳田聖山編、禅家語録第二巻、世界古典文学全集第三六巻B、四四頁。「解脱の深坑」については『碧巖録』第三七則「盤山三界無法」本則評唱、入矢義高他訳注、碧巖録(中)、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九七年、六八頁を参照。もと『大集経』一三の「随解脱坑、不能自利及以利他」に基づくという。

(55) 『立場』、一・三・六、一二三頁。「二十四歳の春、越の英巖の僧舎に在って苦吟す。昼夜眠らず、寢食共に忘る。忽然として、大疑現前して万里一条の層氷裏に凍殺せらるるが如し。胸裏分外に清潔にして進むこと得ず、退くこと得ず、癡々呆々只だ無の字あるのみ。講筵に陪して師の評唱を聞くと雖も、数十歩の外にして堂上の議

論を聞くが如く、或は空中に在って行くが如し。此の如きもの数日、乍ち一夜鐘声を聞いて発転す。水盤を擲碎するが如く、玉楼を推倒するに似たり。忽然として蘇息し来れば、自身直にこれ岩頭和尚、三世に貫通して毫毛を存せず、従前の疑惑底を尽して氷消す。高声に叫んで曰く、也大奇、也大奇、生死の出づべきなく、菩提の求むべきなく、伝燈千七百箇の葛藤一捏を消するに足らず、此に於て慢幢山の如く聳え、憍心潮の如く湧く。心に竊に謂へらく、二三百年来、予が如く痛快に打発する底あるべからずと。直に一段の所見を荷つて、信陽に行き、正受老師に謁して、所見を演べ偈を呈す。師、左手に言偈を握つて曰く、者箇は是れ学得底、那箇は是れ見得底と言つて右手を伸ぶ。予曰く、若し見得底の師に呈すべきあらば、須らく吐却すべしといつて、嘔吐の声を作す。師云く、趙州の無字作麼生か見る。予が曰く、無字甚麼の手脚を着くる所かあらん。師、指を以て予が鼻を拗して曰く、多少手脚を着けられりと。予擬議す。師大笑して云はく、此の守蔵の窮鬼子と。予顧す。師曰く、彌怛麼にして足るや。予曰く、甚麼の不足の処かあらんと。師、南泉遷化の話を拏す。予耳を掩うて出づ。師曰く、闍梨。予頭を回す。師曰く、此の守蔵の窮鬼子と。此より大凡予を見る毎に、尽く守蔵の窮鬼子といふ（伊豆山格堂、遠羅天釜、卷之下、二五八頁、二六五頁以下。芳澤勝弘訳注、白隠禪師法語全集第九冊、遠羅天釜、四二七頁以下）。

(56) 『立場』、一・三・六、一二三頁以下。西谷が明示的に言及していることではないが、ここでも禅における「法」と「人」との関わりが問題とされているといえよつ。

(57) 『立場』、二・三・六、「科学と禅」、二五一頁以下。

(58) 入矢義高監修、景德伝灯録研究会編、景德伝灯録、第四卷、六頁。『立場』、一・三・六、一二二頁。

(59) 平野宗浄、大燈、日本の禅語録第六卷、講談社、一九七八年、三三頁以下参照。

(60) 『立場』、一・三・六、一二三頁—一二五頁。ちなみに道元も、長沙のこの説法について『正法眼蔵』「十方」

卷で解釈を行っている。道元、正法眼蔵、四卷本岩波文庫ワイド版（水野弥穂子校注、一九九三年）、第三卷、

二一〇頁—二一四頁。

- (61) 『立場』、一・三・六、一二六頁。
- (62) 「人境俱奪」と「人境俱不奪」は臨済の四料簡しりょうかんの内之二つ。柳田聖山、臨済録、佛典講座第三〇巻、六九頁以下。柳田聖山編、禪語録、世界の名著続三、臨済録、二〇五頁以下。
- (63) 「始随芳草去、又逐落花回」は長沙の語である。『碧巖録』第三六則「長沙一日遊山」本則、入矢義高他訳注、碧巖録(中)、五七頁参照。
- (64) この語とは少し異なるが、「東家に驢と作り、西家に馬と作る」も長沙の語である。入矢義高監修、景德伝灯録研究会編、景德伝灯録、第四巻、一六頁以下参照。
- (65) 大森曹玄、剣と禪(増補版)、春秋社、一九七三年、八、放つ位、一三六頁—一三八頁。文中の歌の全文は「張れや張れただゆるみなきあつさ弓放つ矢さきは知らぬなりけり」といい、尾州の徳川光友がその剣道の師、新陰流の柳生巖包入道連也に悟境を呈示したものである。なお白隠も、大森と大体同様の方向の趣旨において「百尺竿頭不動人」を「見地不脱」とし、臨済の「黒暗の深坑」とともに挙げている(伊豆山格堂、遠羅天釜、巻之下、二五〇頁。芳澤勝弘訳注、白隠禪師法語全集第九冊、遠羅天釜、四一九頁以下)。また『於仁安佐美』においては、大雑把に(長沙の偈の置かれているコンテクストからはずれて)、大疑現前としての万里の層氷裏から恐怖を生ぜずさらに進みいくことを「百尺竿頭から一步を進めて」と呼んでいる(芳澤勝弘訳注、白隠禪師法語全集第二冊、於仁安佐美、禪文化研究所、一九九九年、二八五頁)。



『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年二月記（一）

―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〔一二三四〕。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（一二三三）二月一日から十日条の本文について、訓読・注釈を加えたものである。

一、日記本文の形式は以下の通りである。

ア 宮内庁書陵部編『花園院宸記 卷六』（思文閣出版、一九九四年）の自筆本コロタイプ複製を底本とした。なお、翻印にあたっては、村田正志校訂『史料纂集 花園天皇宸記 一』（続群書類従完成会、一九八二年）およびコロタイプ複製の付録釈文を参照した。

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 $\times$ 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「 $\sim$ 」

記号の中に $\times$ 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（二月大建卯）・（一日、辛酉、）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

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、本文の抹消・訂正等を反映させた上で、本文に付した返り点に添って行い、内容に応じて改行した。なお、村田正志『和訳 花園天皇宸記 一』（続群書類従完成会、一九九八年）を参照した。

一、注釈には、『古事類苑』、和田英松・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。初出一九三〇年）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 第二版』、『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。また、藤井讓治・吉岡眞之監修・解説『天皇皇族実録』（ゆまに書房）の各巻を示す際は、『伏見天皇実録 一』のように略した。

一、注釈に示した史料は、以下のものに拠った（五十音順。他に参照した写本・刊本などの情報も適宜付記した）。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・新編国歌大観・増補史料大成・増補続史料大成・続神道大系・大日本古記録・図書寮叢刊・日本古典文学大系）に収められた史料については記載を省略する。

・『医陰系図』↓宮内庁書陵部所蔵壬生本（函号）四一五―二二〇

- ・『石清水文書（田中家文書）』（河内国楠葉弥勒寺相伝証文）↓『大日本古文書 石清水文書（田中家文書）』一―一八七―一九三
- ・『小槻匡遠記』↓橋本義彦「小槻匡遠記の紹介」（同『平安貴族社会の研究』吉川弘文館、一九七六年。初出一九五九年）
- ・『龜山院御灌頂記』↓続群書類従釈家部
- ・『教誠新学比丘行護律儀』卷末刊語↓大屋徳城『寧楽古経選』下冊（便利堂コロタイプ印刷所、一九二六年、図版七二）
- ・『教興寺銅鐘銘文』↓奈良国立文化財研究所監修『西大寺観尊伝記集成』（大谷出版社、一九五六年）。『八尾市史 文化財編』（八尾市、一九七七年）も参照。
- ・『公賢集』↓私家集大成五
- ・『繼塵記（実任卿記）』↓国立歴史民俗博物館所蔵高松宮本『神社御幸部類記』二（〔資料番号〕H―六〇〇―一七九、廿函三七）。歴代残闕日記一六も参照。
- ・『外記日記（新抄）』↓続史籍集覧一
- ・『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）
- ・『後宇多院御灌頂記』↓続群書類従釈家部
- ・『五大成』↓宮内庁書陵部所蔵柳原本（〔函号〕柳―一三〇一）。
- ・『五壇法記』↓『東寺文書』丙号外二二（京都府立総合資料館架蔵写真帳、〔資料番号〕中複製S〇〇二）
- ・『後伏見院御願文類』↓宮内庁書陵部所蔵伏見宮本（〔函号〕伏―七五五）。『天皇皇族実録 後伏見天皇実録二』（ゆまに書房、二〇〇九年、五四五―五四六頁）も参照。
- ・『西大寺観尊上人遷化之記』↓『西大寺観尊伝記集成』（前掲）、熊原政男「西大寺観尊上人遷化之記并嘆徳記」（同『金沢文庫研究紀要 一金沢文庫書誌の研究』神奈川県立金沢文庫、一九六一年。初出一九五七年）

- ・『西大勅諭興正菩薩行実年譜』↓『西大寺叡尊伝記集成』（前掲）
- ・『授菩薩戒弟子交名』↓松尾剛次「西大寺叡尊像に納入された「授菩薩戒弟子交名」と「近住男女交名」」（同）
- 『日本中世の禪と律』吉川弘文館、二〇〇三年。初出一九九六年）
- ・『常楽記』↓群書類従雑部。阪本龍門文庫所蔵本（善本書目番号）二二一三）も参照。
- ・『昭和五十八年度古典籍展観大入札会待買文書』↓工藤敬一「肥後国山本荘における大江広元の権限 売りとて目録掲載の一史料から」（同）『荘園公領制の成立と内乱』思文閣出版、一九九二年。初出一九九〇年）
- ・『諸嗣宗脈記』↓龍谷大学大宮図書館所蔵享保三年版本（『請求記号』二九五・九／一―W）
- ・『親玄僧正日記』↓親玄僧正日記を読む会（ダイゴの会）『親玄僧正日記』（下）永仁二年分（『中世内乱史研究』一六、一九九五年）
- ・『静嘉堂文庫所蔵南朝文書』↓『南北朝遺文 関東編』一―一三七
- ・『夕拝備急至要抄』↓群書類従公事部
- ・『撰津国大嶋雀部庄関係文書案』↓宮内庁書陵部所蔵伏見宮本（〔函号〕伏―七七五）
- ・『存覚上人一期記』↓真宗史料集成一。龍谷大学善本叢書三も参照。
- ・『太元秘記』↓『柳原家記録』一〇九（東京大学史料編纂所所蔵謄写本、〔請求記号〕二〇〇―一〇―一〇九）
- ・『太元法理院相承次第』↓東京大学史料編纂所所蔵本（〔請求記号〕貴一七―一―一）
- ・『醍醐寺文書』第三函一―一⑨↓『大日本古文書 醍醐寺文書』二―二九五―（九）・『鎌倉遺文』二四―一八四二八、同第三函七八↓『大日本古文書 醍醐寺文書』二―一三七二・『鎌倉遺文』三六―二八〇一〇、同第一〇函六↓『大日本古文書 醍醐寺文書』六―一二三三・『鎌倉遺文』三五―二七二二五／二七二四二／二七四二三
- ・『中性院法印灌頂資記』↓続群書類従釈家部
- ・『伝法灌頂師資相承血脉』↓築島裕「醍醐寺蔵本「伝法灌頂師資相承血脉」」（『醍醐寺文化財研究所』研究紀

要』一、一九七八年）

・『典藥頭補任次第』↓改定史籍集覽二四

・『東寺王代記』↓続群書類従雑部

・『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』二二、二〇〇〇年）も参照。

・『中院一品記』↓京都大学附属図書館所蔵中院文庫本『中院通冬記（中院一位殿御記）』（請求記号）中院／Ⅱ

／三二）

・『任僧綱土代』↓続群書類従補任部。宮内庁書陵部所蔵「[稿本] 続群書類従」九三（函号）四五三―二）も参照。

・『仁和寺本』系図』↓関口力「仁和寺本『系図』の研究・翻刻（二）」『仁和寺研究』五、二〇〇五年）

・『福岡市立歴史資料館蔵 青柳種信資料』↓『鎌倉遺文』四〇―三〇九八〇

・『慕婦絵』↓真宗史料集成一。続日本絵巻大成四も参照。

・『名語記』↓田山方南校閲・北野克写『名語記』（勉誠社、一九八三年）

・『守屋孝蔵氏蒐集文書』↓『宸翰英華』一一―一八。『鎌倉遺文』三二―二四七八九、京都国立博物館編『京都国立博物館蔵 宸翰』四八（京都国立博物館、二〇〇五年）も参照。

・『門葉記』↓大正新脩大蔵経図像部

・『病草紙』関戸家本↓日本絵巻大成七

・『歴代皇紀』↓改定史籍集覧一八

・『六条八幡宮別当補任次第』↓福田豊彦・海老名尚「田中穰氏旧蔵典籍古文書」『六条八幡宮造営注文』について』（国立歴史民俗博物館研究報告）四五、一九九二年）

・『和気氏系図』↓群書類従系譜部

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』Ⅱ『花園』、『尊卑分脈』（新訂増補国史大系）○巻△頁Ⅱ『尊卑』○—△、『公卿補任』Ⅱ『公補』、『建武年中行事』Ⅱ『建武』

一、注釈において、次の既発表の注釈に説明を譲るべき内容がある場合は、例えば「正月一日条注釈参照」などと記す。適宜参看されたい。

・花園天皇日記研究会編『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年正月記―訓読と注釈―（『花園大学国際禅学研究所論叢』四、二〇〇九年）

一、本稿は、本研究会の輪読の成果を踏まえたものである。研究会の参加者は、阿尾あすか、金正文、坂口太郎、中村健史、長村祥知、長谷部寿彦、花田卓司、村山謙、横澤大典、芳澤元、米澤隼人（五十音順）である。長谷部・坂口の報告内容を土台とし、次のメンバーが分担して執筆した。

担当箇所は以下の通り。本文校訂・訓読の担当は坂口、注釈の担当は、二月三日・五日条が横澤、四日・六日条（頭書・裏書）が米澤、六日条（本文）が花田、七日・八日・九日条が坂口、十日条が中村・村山である。各人の原稿を数度の検討会において吟味し、阿尾・坂口・長村・花田・芳澤が内容を加筆・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ならびに同研究所の芳澤勝弘氏、富増健太郎氏より格別のご高配を賜った。記して深甚の謝意を表する。

〔二月大建卯〕

〔一日、辛酉〕

〔二日、壬戌、〕

〔三日、癸亥、〕今日、自<sup>(伏見)</sup>院給<sup>(伏見)</sup>一条院并後冷泉院御記。一条院御記七卷。寛弘後冷泉。自<sup>(康平二年)</sup>治曆二年。此間無<sup>(レ)</sup>何<sup>(レ)</sup>懈怠不<sup>(レ)</sup>記。

々々  
とと  
とと  
とと  
とと



今日、院より一条院并に後冷泉院御記を給ふ。  
この間何と無く懈怠して記さず。

一条院御記七卷。寛弘後冷泉。康平二年より治曆二年に至る。

【注釈】

院 伏見上皇。諱は熙仁。文永二年（一二六五）

文保元年（一一三二）在位は弘安十年（一二八七）

永仁六年（一二九八）四十九歳。父は後深草天

皇。母は洞院実雄の女、玄輝門院愔子。中宮は西

園寺実兼の女、永福門院鐔子。後伏見・花園兩天

皇の父。

建治元年（一二七五）十月、親王宣下。同年

十一月、大覚寺統の後宇多天皇の東宮に立ち、弘

安十年十月、冷泉富小路殿において踐祚。翌十一

年三月、即位。同年十一月に大嘗祭が行われた。

当初は父院後深草の院政下にあったが、正応三年

（一二九〇）二月、後深草より政務を譲られ親政を

開始した。永仁六年（一二九八）七月、東宮胤仁

親王（後伏見天皇）に讓位し、正安三年（一一三〇）

正月に大覚寺統の後二条天皇が踐祚するまで院政

を行う。また延慶元年（一一三〇）八月、後二条

の死去により花園天皇が踐祚した後、再度院政を

行った。正和二年（一一三三）十月十四日、後伏

見院に政務を譲る。同月十七日、出家して法名を素融と称した。

伏見は、政道の刷新に努め、訴訟制度に大きな改革を加えた。特に、新政期の正応五年七月には新制十三箇条を発して雑訴の手續法を整備し、同六年六月には記録所庭中を開設した。また、毎月六度の雑訴評定の開催を定めている。さらに、第二次院政期の延慶二年三月には十五箇条の「延慶法」を制定し、鎌倉後期・南北朝期の公家雑訴法の歴史に大きな足跡を残した。これらの政道改革については、古田（水戸部）正男「鎌倉時代の記録所に就いて」（『史潮』八一、一九三八年）、森茂暁「鎌倉後期における公家訴訟制度の展開」（『同』鎌倉時代の朝幕関係』思文閣出版、一九九一年。初出一九八六年）参照。

伏見は学問や文芸、書にも優れた才を示し、和歌では京極為兼を庇護して京極派歌風の形成に大きな役割を果たした。正和元年には為兼に『玉葉

和歌集』を選進させた。日記に『伏見天皇日記（天聴御記）』。歌集に『伏見院御集（広沢切）』がある。

伏見の事蹟については、『伏見天皇実録 一』、岩佐美代子『あめつちの心―伏見院御歌評釈―』（笠間書院、一九七九年）参照。

一条院并後冷泉院御記 一条院は一条天皇。諱は懷仁。天元三年（九八〇）→寛弘八年（一〇一一）。在位は寛和二年（九八六）→寛弘八年。円融天皇の第一皇子。母は藤原兼家の女、詮子（東三条院）。一条天皇の御記すなわち日記は「長徳御記」「寛弘御記」などと称され、長徳・寛弘年間（九九五→一〇二二）の日記が存在したことが知られる。既に院政期には長徳年間記が欠落し、王家には「寛弘六年以後御記」が残っていたらしいが、『台記』久安三年（一一四七）三月二十二日条、本日条でも「寛弘」と見え、寛弘年間記のみが残存していた如くである。

後冷泉院は後冷泉天皇。諱は親仁。万寿二年（二〇二五）〜治暦四年（一〇六八）。在位は寛徳二年（一〇四五）〜治暦四年。後朱雀天皇の第一皇子。母は藤原道長の女、嬉子。後冷泉天皇の日記は、その没後、いったん乳母大式三位から孫藤原知房へ伝わり、知房の没後に摂政藤原忠実により白河院へ献上され、王家の管理下に置かれるようになったらしい。この頃には康平二年（一〇五九）から治暦四年四月一日までの十九巻が存在したことが知られるが、『中右記』天永三年（一一二二）五月二十五日条）、本日条では「自康平二年至治暦二年」とあるように治暦三・四年記が欠落していた。

かかる一条・後冷泉両天皇を始め、歴代天皇の日記については、和田英松『皇室御撰之研究』（明治書院、一九三三年）、米田雄介『歴代天皇の記録』（続群書類従完成会、一九九二年）、松蘭齊『日記の家―中世国家の記録組織―』第二部第六章

「天皇家」（吉川弘文館、一九九七年。初出一九九二年）参照。松蘭氏によれば、院政期以降の天皇家の「日記の家」化を前提に、持明院統の天皇家には日記による一種の教育システムが形成されており、花園天皇は、父伏見院と兄後伏見院から歴代天皇の日記を提供され、帝王学を教授されていたという。『花園』では、本日条を皮切りに、以後、本年だけでも「人左記（順徳院御記）」（四月十六日条）、<sup>〔關・村上天皇〕</sup>「二代御記并抄」（九月二十五日条）、<sup>〔宇多天皇〕</sup>「寛平御記」（十月四日条）、<sup>〔後深草院〕</sup>「正応故院御記」（十二月二十八日条）などが花園へ提供されたことが見える。

此間無何懈怠不記 「このところ何となくなまけ怠ったために日記を記さなかった」の意。前日・前々日の記事を筆録しなかったことに関する説明。「懈怠」については、正月廿八日条注釈参照。

〔四日、甲子、〕天晴。祈年祭矣。上卿不<sub>レ</sub>参。仍参議資榮許云々。(源)

【訓読】

天晴る。祈年祭なり。上卿参らず。よつて参議資榮ばかりと云々。

【注釈】

祈年祭きねんさい 「としごいのまつり」とも。その年の五穀

豊穰を神に祈る祭。毎年二月四日、神祇官におい

て行われた。また同日、天皇は紫宸殿において伊

勢神宮を拝した〔建武〕〔祈年祭〕。

上卿 朝廷での政務や儀式を奉行する公卿。

参議資榮 源資榮。？々文保元年（一三一七）。『尊

卑』三一五二九。『公補』正和元々文保元。父は

顕資。

弘安四年（一二八一）正月、叙爵。正応元年

（一二八八）四月、従五位上。同年五月、侍従。同

蔵人頭在職時に花園の繪旨の奉者をつとめてい  
る〔砂巖〕五〔文書類并消息等雑々〕所収応長二年三  
月十五日「花園天皇繪旨」。『鎌倉遺文』には脱漏。

〔五日、乙丑、〕今日、自<sub>レ</sub>院給<sub>二</sub>勝光明院宝蔵沈一合。賦<sub>二</sub>給女房等。大櫃被<sub>レ</sub>入。是沈柱也。少

分切<sub>二</sub>取之<sub>一</sub>也。

【訓読】

今日、院より勝光明院宝蔵の沈一合を給ふ。女房等に賦ち給ふ。大櫃に入れらる。これ沈の柱なり。少分これを切り取るなり。

【注釈】

院 伏見上皇。二月三日条注釈参照。

勝光明院宝蔵 勝光明院は、保延二年（一一三六）、

鳥羽院により院御所鳥羽殿の北殿に付属して造営された御堂。藤原頼通の宇治平等院を手本として

造営され、鳳凰堂を真似た阿弥陀堂のほか、やは

り平等院を模した宝蔵（経蔵）が建てられた。北

殿および勝光明院の造作の経過については、奉

行を務めた源師時の日記『長秋記』長承三年

（一一三四）〜保延元年条に詳述されている。勝光

明院は仁治三年（一一四二）七月に焼亡している

（『百練抄』七月一日条）が、宝蔵は焼失を免れたら

しい。

この勝光明院宝蔵には、鳥羽院の御物を始めと

して「顕密之聖教、古今之典籍、道具・書法、弓

劍・管弦」などの「累代之重宝」が納められてお

り（『本朝世紀』久安二年（一一四六）八月二十三日

条）、本日条の「沈」（沈香）も宝物の一部として

伝えられたものであろう。これら宝物のうち著名

なものとして、「後二代御記」すなわち後三条・

後朱雀両天皇の日記がある。勝光明院の宝蔵と宝

物については、竹居明男「寺院の宝蔵（経蔵）と

院政期の文化」（同『日本古代仏教の文化史』吉川弘

文館、一九九八年。初出一九八九年）、田島公「中世

天皇家の文庫・宝蔵の変遷―蔵書目録の紹介と収

蔵品の行方―」（同編『禁裏・公家文庫研究』二、思  
文閣出版、二〇〇六年）など参照。

勝光明院や後白河院造宮の蓮華王院などの宝物  
は、松蘭斎『日記の家』第二部第六章「天皇家」  
（二月三日条注釈前掲）によれば、鎌倉期の両統分  
裂下では治天の君に相伝される「渡物」的な性格  
を持っていた如くであり、伏見院は治天の君とし  
て花園へ宝物を与えたものと推察される。三日条  
に見える一条・後冷泉両天皇日記の提供も同様で  
あろう。

沈 沈香。インドから東南アジアに分布するジン  
チヨウゲ科の常緑高木。幹は高さ二十メートルに  
達し、葉は長さ五〜七センチメートルの長楕円形

で、先は尾状に尖る。沈香は香木として珍重され、  
インドでは薬用ともされる。また生木・古木を土  
中に埋めて腐敗させ、樹脂を採集して天然香料と  
した物も指し、このうち光沢のある黒色の優良品  
を伽羅と称した。

日本における沈香の使用については、山田憲太  
郎『東亜香料史研究』第二部「日本沈香志」（中  
央公論美術出版、一九七六年）にくわしい。

大櫃 櫃は、蓋が上に開く木製の箱。衣料・調度な  
どを納めたり運んだりするのに使用する。ここで  
は沈香の香木を大型の櫃一合に納めていたもので  
あろう。

〔六日、丙寅、〕<sup>\*</sup>今日、解<sup>（中御門）</sup>神事。小除目。奉行冬定朝臣。上卿権中納言源通顕朝臣。参議不<sup>（中院）</sup>参。  
右少弁頼定書<sup>（冷泉）</sup>二除目。戌刻、奏<sup>（東坊城）</sup>二除目。菅原茂長任<sup>（東坊城）</sup>二治部卿。藤原藤範任<sup>（東坊城）</sup>二大蔵卿。平親忠任<sup>（東坊城）</sup>二木工  
頭。藤保俊任<sup>（持明院）</sup>二左近少将。藤原秀範任<sup>（持明院）</sup>二少納言。源顕行<sup>（二条）</sup>・藤師基叙<sup>（二条）</sup>二正三位。平維繼叙<sup>（惟）</sup>二従三位。

〔\*頭書〕  
「又有二僧事。前僧正実超任二大僧正。去延慶二年 月蝕御祈賞。法印運雅任二權僧正。」

〔\*裏書〕  
「今日聞、太元堂（法琳寺）焼亡、本尊等皆悉焼失云々。末法之世、可<sub>レ</sub>歎々々。」

【訓読】

今日、神事を解く。

小除目。奉行冬定朝臣。上卿権中納言源通頭朝臣。参議参らず。右少弁頼定、除目を書く。戌の刻、除目を奏す。菅原茂長、治部卿に任ず。藤原藤範、大蔵卿に任ず。平親忠、木工頭に任ず。藤保俊、左近少将に任ず。藤原秀範、少納言に任ず。源顕行・藤師基、正三位に叙す。平維繼、従三位に叙す。

〔頭書〕  
「また僧事有り。前僧正実超、大僧正に任ず。去める延慶二年 月蝕御祈の賞、法印運雅、権僧正に任ず。」  
〔裏書〕  
「今日聞く、太元堂焼亡し、本尊等皆悉く焼失すと云々。末法の世、歎くべし〜。」

【注釈】

解神事 ここである神事は、祈年祭後齋を指す。齋 冬定朝臣 中御門冬定。このとき蔵人頭・右兵衛督。

戒を解き、平常に戻ることに。

三十二歳。正月一日条注釈参照。

小除目 臨時除目のこと。春のあがためしのじもく県召除目・秋のつかさめしのじもく司召除目のほかに臨時に行われた小規模の除目。

上卿 二月四日条注釈参照。

この日の小除目では、あわせて叙位も行われた。

権中納言源通頭朝臣 中院通頭。初名通平、ついで通真、通頭と改める。正応四年（二二九二）

奉行 この日行われた小除目の奉行は、蔵人頭とし

康永二年（一三四三）。このとき正二位、権中納言。

て中御門冬定がつとめた。

二十三歳。『尊卑』三一五一四、四一一五二。『公

補』徳治二、正慶二・元弘三。父は内大臣通重。

母は久我通能の女。

正応五年（一二九二）二月、従五位下。永仁六年（一二九八）五月、春宮権亮。正安元年（二二九九）四月、左中將。徳治二年（一三〇七）三月、蔵人頭。同年九月、非参議・従三位。同年十一月、参議。延慶元年（一三〇八）九月、左衛門督に任ぜられ、檢非違使別当を兼ねる。同年十二月、権中納言。同二年十一月、正三位。応長元年（一三二二）正月、従二位。正和元年（一三三二）三月、正二位。同五年九月、中納言。同年十月、淳和・奨学院別当。文保二年（一三二八）八月、権大納言。以後、権大納言の辞任・還任を繰り返して、元弘元年（一三三二）十月、大納言となり、翌十一月に春宮大夫を兼ねる。正慶元年（一三三三）十月、内大臣。同二年・元弘三年五月八日、四十三歳で出家。法名は空乗。康永二年（一三四三）十二月二十日、五十三歳で没す。

歌人としても知られ、『続千載和歌集』、『続後拾遺和歌集』などに入首している。

参議不参。右少弁頼定書除目。戊刻、奏除目。小除目は、恒例の除目（あがためしめく 県召除目・つかためしめく 司召除目）を簡略化した方式で執行される。その次第は、『北山抄』、『江次第』などに詳しい。まず、天皇が上卿一人を召し、任官者を決定する。受領を任じる際には、任官希望者より提出されている申文を下し、諸卿に挙申させる。任官者が決まると、上卿は陣頭に退き、これを一紙に書き、参上して上奏する。最後に、参議に清書させ、外記がこれを持ち、蔵人に付して奏聞することになっていた。今回の小除目の場合、参議が不参であったため、代わりに右少弁の冷泉頼定が清書している。

右少弁頼定 冷泉頼定。生没年未詳。このとき右少弁。『尊卑』二一七六。『公補』正和四、正慶二・元弘三。父は権中納言経頼。母は祇園執行盛晴の女。

弘安四年（一二八二）四月、叙爵。同九年九月、豊後守。同十年正月、豊後守を止む。同年三月、位記を止む。同年六月二十日、六位藏人となり、同二十三日、左衛門少尉。同年十二月、従五位下。正応元年（一二八八）五月、安芸守。同二年四月、春宮少進を兼ねる。同三年十一月、春宮権大進。永仁元年（一二九三）九月、春宮権大進を辞す。嘉元元年（一三〇三）十一月、中宮権大進。徳治元年（一三〇六）十二月、中宮大進。延慶三年（一三二〇）八月、藏人。同年十月、兵部権大輔に遷り、中宮大進を去る。正和元年（一三二二）十月、右少弁に任じ、藏人・兵部権大輔を去る。同三年二月、勸学院別当。同四年四月、右大弁。同一年八月、藏人頭に補され、右大弁を去る。同年九月、修理権大夫。同年十二月、参議。同五年七月、従三位。文保二年（一三二八）二月、参議を辞す。元応二年（一三三〇）二月、正三位。元弘元年（一三三二）十月、権中納言。正慶元年（一三三三）正月、従二位。同年三月、所職を辞す。同二年・元弘三年五月、近江国番場宿の辺りて出家。菅原茂長 東坊城茂長。初名俊長。弘安七年（一二八四）〜康永二年（一三四三）。このとき従四位上、治部卿。三十歳。『尊卑』四一七七。『公補』元徳二〜康永二。父は参議長経。

正応三年（一二九〇）三月、文章生。永仁元年（一二九三）二月、文章得業生。同三年二月、叙爵。同四年十月、兵部少輔。嘉元二年（一三〇四）十月、中務大輔。正和元年（一三二二）三月、木工頭。同二年二月六日、治部卿（『花園』本日条）。同年八月、治部卿を辞す。元徳二年（一三三〇）三月、非参議・従三位。正慶元年（一三三二）十二月、正三位に叙されるも、同二年・元弘三年五月十七日に、従三位に復す。建武四年（一三三七）七月、治部卿。暦応元年（一三三八）正月、正三位。康永二年（一三四三）二月二日、六十一歳で没す。『公補』には、「於軍中頓死云々」と記されている。

『花園』元亨四年（一三二四）四月二十七日条に、「今日茂長所養旧院皇子、入恒定親王室出家。如法蜜々儀也」とあり、茂長は伏見天皇皇子（未詳）を養育していたようである。

藤原藤範 文永元年（一二六四）〜建武四年（一三三三）七。このとき従四位上、大藏卿。五十歳。『尊卑』二一四六八。『公補』正和五〜建武四。父は従三位広範。

永仁元年（一二九三）三月、文章生。同三年二月、叙爵。同年三月、少納言。徳治二年（一三〇七）三月、東宮学士。同三年三月、東宮権大進。花園踐祚により東宮権大進を止む。応長元年（一三二一）十月、治部卿。正和二年（一三三二）二月六日、大藏卿（『花園』本日条）。同五年八月、非参議・従三位。同年閏十月、近江守。元亨二年（一三三二）、式部大輔。同三年六月、民部卿を兼ねる。正中二年（一三三五）正月、正三位。嘉暦元年（一三三六）二月、長門権守を兼ねる。正慶元年（一三三二）

二月、従二位。同二年・元弘三年五月十七日、正三位に復す。建武二年（一三三五）正月、文章博士。同四年七月、文章博士を辞し、同日従二位。同年に七十四歳で没す。

平親忠 生没年不詳。このとき木工頭。『尊卑』四一〇。父は仲定。『尊卑』によれば、民部卿となっている。

藤保俊 持明院保俊のち、保有と改める。正応元年（一二八八）あるいは正応四年（一二九一）〜？。このとき従四位下、左近少将。二十六歳（あるいは二十三歳）。『尊卑』一一二四一・二六四。『公補』暦応二〜貞治二。父は権中納言保藤。母は大炊御門光成の女、室町院别当局。

延慶元年（一三〇八）十二月、従五位上。応長元年（一三一一）三月、侍従。同年閏六月、右馬権頭。正和二年（一三三二）二月六日、左近少将（『花園』本日条。『公補』は右近少将とする）。同五年正月、左中將。文保元年（一三二七）七月、左

中將を解却。以後、元弘元年（一一三一）まで左中將の還任・解任を繰り返す。また、正中元年（一一三二）十一月から同二年二月まで、弾正大弼を兼任している。暦応二年（一一三九）四月、非参議・従三位。同三年八月、参議。貞和二年（一一四六）正月、正三位。延文五年（一一六〇）四月、権中納言。同年十一月、権中納言を辞す。貞治二年（一一六三）四月、従二位。同年六月五日、七十六歳（あるいは七十三歳）で出家。法名を聖保という。

藤原秀範 生没年未詳。このとき少納言。『尊卑』二一四七〇。父は正三位淳範。

文章博士、式部少輔などを歴任。応長元年（一一三二）二月、正五位下。『尊卑』により、従四位上まで昇つたと知られる。以上の経歴は、永井晋『式部省補任』（八木書店、二〇〇八年、四八九～四九〇頁）を参照。

源顕行 生没年未詳。このとき非参議・正三位。

『尊卑』三一五三三。『公補』延慶元～文保元。父は従三位成経。

文永二年（一二六五）正月、従五位下。同年十一月、宮内少輔。建治二年（一二七六）正月、兵部少輔。正応元年（一二八八）三月、中務大輔。嘉元二年（一三〇四）五月、左京大夫。延慶元年（一一三〇）三月、従三位。正和二年（一一三一）二月六日、正三位（『花園』本日条）。文保元年（一一三二）以後、『公補』にみえず。

藤師基 二条師基。正安三年（一一三〇）～正平二十年・貞和四年（一一六五）。このとき正三位、左少將。十三歳。『尊卑』。『公補』正和元～延文四。父は関白兼基。母は源兼任の女。

応長元年（一一三一）六月、従五位上となり、禁色・昇殿を許される。侍従、左少將などを経て、正和元年（一一三二）七月、非参議・従三位。同二年十一月、権中納言、右中將。同三年正月、従二位。同五年十一月、権大納言。文保元年

(二三二七) 正月、正二位。元亨三年(一三二二)十月、権大納言を辞す。正慶二年・元弘三年(二三三三)五月十七日、権大納言に復し、大宰権帥を兼ねる。延元元年・建武三年(二三三六)三月、兵部卿。

建武二年六月に、西園寺公宗の建武政権転覆計画が発覚した際は、千種忠顕とともに兵を率いて持明院殿に参り、持明院統の三上皇(後伏見院・花園院・光厳院)を京極殿に移送している(『小槻匡遠記』六月十九日条)。南北朝期には、後醍醐天皇に従い南朝に仕え、時には戦陣に赴くなど中心的公卿として活躍した。後村上天皇の時には内大臣、左大臣を歴任し、正平六年・観応二年(一三五二)の正平一統では関白となった。正平十四年・延文四年(一三五九)六月十七日、出家。正平二十年・貞治四年(一三六五)正月二十六日、六十五歳で没す。光明台院と号す。南朝における師基の事蹟については、小木喬「四人の関白」

(同『新葉和歌集 本文と研究』笠間書院、一九八四年。初出一九六一年)に詳しい。

平(性)維繼 初名惟兼。文永三年(一二六六)〜康永二年(一二四三)。このとき非参議・従三位。四十八歳。『尊卑』四一九。『公補』正和二〜康永元。父は治部卿高兼。

弘安七年(一二八四)十二月、従五位上。永仁五年(一二九七)閏十月、中務権少輔。同六年十一月、宮内権大輔。乾元元年(一三〇二)二月、兵部権大輔。嘉元三年(一三〇五)三月、中宮権大進。同年十一月、勘解由次官。延慶元年(一三〇八)二月、五位藏人。同年三月、修理権大夫。同年九月、花園即位により藏人を止む。正和二年(一三一三)二月六日、非参議・従三位(『花園』本日条)。元応二年(一三二〇)十二月、勘解由長官。元亨二年(一三三二)四月、大宰大式。同三年六月、参議。刑部卿・左大弁・造東大寺長官などを兼任した。同二年二月、権中納言。同

年三月一日、大宰権帥、同月二十二日、刑部卿。  
同年十一月、正二位。建武二年（一三三五）正月、文章博士となり、同四年三月まで務める。康永元年（一三四二）正月二十五日（あるいは二月十一日とも）に出家、法名を安儀といった。同二年四月十八日、七十八歳で没す。

詩文の才があり、機知に富んだ人物でもあったよう、文保三年（一三一九）に園城寺が焼けた際に、円伊僧正に対して気転の利いた慰めの言葉を書いたことが『徒然草』八六段にみえる。

建武政権下では、建武元年に八番制となった雑訴決断所の六番（山陽道）職員に名を連ねている（『雑訴決断所結番交名写』〔静嘉堂文库所蔵南朝文書〕）。また、建武・延元の両改元に際して後醍醐天皇に異を唱えたことでも著名（『中院一品記』建武三年二月二十九日条）。

『花園』元応元年（一三一九）九月六日条には、  
「（後醍醐天皇）抑近日禁裏頻（後醍醐天皇）道德儒教之事、有其沙汰云々。尤

可然之事也。而冬方朝臣・藤原俊基等、此義殊張行者也。而如性繼等卿頻偏執、以浅略義加難云々」とあり、性繼が後醍醐天皇とその側近らによる道德儒教重視の学風に批判的であったことが窺われる。

僧事 僧位・僧官の叙任や、諸寺の寺司補任、阿闍梨の宣下のこと。藏人方に申文が付けられ、担当奉行が作成した目録とともに治天の君や摂関に奏上され、これらの書類をもとに任人が決定される。任人の僧名を記した任人折紙が担当奉行に下され、宣下の後に口宣案が本人に付された。

僧事に際しては、綱所が申状の勘進、任人に対する賀札の発給を行った。また綱所は僧事の任人のリストを集積することで、僧綱の実態を把握した。海老名尚『僧事』小考―中世僧綱制に関する一試論―（『学習院史学』二七、一九八九年）参照。

『任僧綱土代』には、「正和二年六日」の僧事の任人を載せる。通行の活字本では月を欠くが、宮

内庁書陵部所蔵〔「稿本」続群書類従〕九三所収の祖本によれば、「二月」が脱落しており、本日の僧事であることがわかる。同書によれば、この日の僧事において、大僧正実超以下七十三人の僧が僧位・僧官を叙任された。

前僧正実超 文永五年（一二六八）→元亨二年（一二三二）。天台僧（山門派）。毘沙門堂流〔門葉記〕一四二〔雑決三〕。このとき大僧正。四十六歳。『尊卑』一一一三六。父は内大臣三条公親。

乾元元年（一一三〇）正月、東宮富仁親王（のちの花園）の護持僧となる〔門葉記〕五三〔長日如意輪法五・護持僧補任〕。嘉元三年（一一三五）七月、龜山法皇の病氣平癒のため修された五壇法で、大威徳壇を担当する〔五大成〕。

花園即位後、延慶二年（一一三〇）正月、護持僧となる〔門葉記〕五三〔長日如意輪法五・護持僧補任〕。同三年四月、山門静謐のため修された五壇護摩で、金剛夜叉壇を担当する〔五大成〕裏書。

同四年二月、広義門院の御産祈禱で文殊八字法を修す〔門葉記〕一七二〔勤行法補六・御産御祈目録〕。

元亨二年（一二三二）九月、入寂〔歴代皇紀〕。

正和四年（一二三五）四月の春日社における詠法華經和歌に出詠〔公衡公記〕四月二十六日条。

元亨元年四月、同二年七月に毘沙門堂において当座和歌会を催す〔公賢集〕。『玉葉和歌集』をはじめ多くの勅撰集に入集する。

去延慶二年月蝕御祈賞 未詳。

法印運雅 建治三年（一二七七）→元応二年（一二三〇）。

真言僧（小野流）。醍醐寺蓮蔵院院主。このとき権僧正。三十七歳。『尊卑』四一〇一。父は長井頼重。大江広元の玄孫。

永仁六年（一二九八）八月、報恩院憲淳より伝法灌頂をうける〔伝法灌頂師資相承血脈〕。また、正安二年（一一三〇）十二月、中性院頼瑜より三宝院流の印可をうける〔中性院法印灌頂資記〕。徳治二年（一一三〇）七月、法印に任せられる。

『任僧綱土代』。

醍醐寺蓮藏院院主は、鎌倉時代を通じてほとんどが長井氏出身者であった。また、同院院主は、六条八幡宮別当を兼ねることが慣例となっていた。しかし、弘安十年（一二八七）七月に運雅の実兄で師であった覚雅にかわり、北条経時息の頼助が同宮別当に補任された（『外記日記（新抄）』七月二十六日条）。これに対して覚雅は弟運雅の別当任命を幕府に働きかけ、永仁元年（一二九三）十二月、運雅の別当就任が認められた（永仁元年十二月二十一日「関東御教書写」、『醍醐寺文書』第三函一一〇）。

しかし、同二年九月、運雅は早くも別当を解任され、頼助が別当に再任された（『親玄僧正日記』九月三日条）。これに対して運雅は、頼助の弟子である親玄の門下に移り、自身の別当再任を図った（元亨二年「一三三二」四月日「権少僧都隆舜申状案」、『醍醐寺文書』第三函七八）。これが奏功して、運

雅は同宮別当に再任された（『六条八幡宮別当補任次第』）。ただしその時期は未詳。六条八幡宮別当職相論については、関口崇史「中世寺院における所職・所領相続について―醍醐寺僧覚雅の相続問題を中心にして―」（『大正大学大学院研究論集』二二、一九九八年）、同「鎌倉幕府と醍醐寺蓮藏院」（『鴨台史学』五、二〇〇五年）参照。

嘉元三年（一三〇五）三月、龜山院の伝法灌頂に際し、持金剛衆として列する（『龜山院御灌頂集』）。また、徳治三年（一三〇八）正月、後宇多院の伝法灌頂に際し、持金剛衆として列する（『後宇多院御灌頂記』。元応二年（一三三〇）九月二十二日、蓮藏院領を弟子の親雅に譲与し（『運雅讓状』、『昭和五十八年度古典籍展観大入札会待買文書』、『鎌倉遺文』には脱漏）、二十三日に入寂した（『常楽記』）。運雅の和歌が『続門葉和歌集』に七首見える。

運雅の事蹟については、島田乾三郎編『本朝僧鑑一〇一―ウ（ウン）』『運雅』（龍谷大学大宮

図書館所蔵自筆稿本、「請求記号」〇二四 九一／一／

一一二も参照。

太元堂焼亡 太元堂は法琳寺の堂宇。山城国宇治郡に所在（現在京都市伏見区小栗栖）。仁明天皇の御願として入唐八家のひとり常暁が建立し、たいげんのまう

太元帥法（護国修法）の本尊太元帥明王が安置されていた。この時の火事については、『太元秘記』（別当次第事、第五十四法印光誓）に「正和二年正月四日夜、本堂并塔焼失。自堂内火出、本尊・道具等悉焼失云々」と見え、太元堂内よりの出火のために太元堂・三重塔および太元帥法の本尊・道具などが焼け失せたことがわかる。また、『東寺長者補任』、『東寺王代記』正和二年条にも関係記事がある。

太元帥法は、承和六年（八三九）に常暁が唐より請来した修法。太元帥法を修した太元阿闍梨（太元別当）は、東密の安祥寺流によって相伝され、このときは光誓がその座にあった。平安時代以降、

安祥寺流は醍醐寺理性院流と、太元阿闍梨の座をめぐって争っていた。この相論については、永村眞「修法と聖教―太元帥法を通して―」（同『中世寺院史料論』吉川弘文館、二〇〇〇年。初出一九九八年）参照。

本尊等皆悉焼失 本尊は太元帥明王の画像（六幅）のこと。「青衣童子一日頓造本尊」（『東寺王代記』正和二年条）、あるいは「化人所作之本尊、大唐請来之重宝」（『太元法理性院相承次第』）といわれた。

このとき焼失した本尊は、宅間派の絵師賢信によって再興された（『太元秘記』（別当次第事、第五十四法印光誓））。六年後の元応元年（一三一九）九月には、安祥寺に保管されていたようである（『太元帥御修法本尊道具請取状写等』〔醍醐寺文書』第一〇函六）。

この本尊については、赤松俊秀「醍醐寺太元帥法本尊の筆者に就いて」（『画説』六八、一九四二年）、佐々木守俊「大元帥明王圖像の彫像化に関する調

査研究―法琳寺別当職をめぐる安祥寺と理性院の  
動向―」（『鹿島美術財団年報』一八、二〇〇一年）参照。  
末法 仏語。正法・像法に次ぐ三時の一つ。釈迦の

仏の教えがすたれ教法だけが残るとされた。日本  
では、永承七年（一〇五二）が末法の第一年とさ  
れた。

入滅後千年または千五百年、あるいは二千年後に、

〔七日、丁卯、〕晴。<sup>\*</sup>大原野祭矣。<sup>掌</sup>尚侍行子参向。<sup>（三善）</sup>

今日、上卿不<sub>レ</sub>参。右少弁頼定行<sub>レ</sub>之云々。<sup>（冷泉）</sup>

釈奠祭如<sub>レ</sub>例。無<sub>二</sub>宴座<sub>一</sub>。<sup>依神木</sup>上卿権中納言親房。<sup>（北條）</sup>参議雅康卿・資栄卿。弁々。少納言頼定。<sup>（藤）</sup>

〔\*頭書〕今日、自<sub>二</sub>仙洞<sub>一</sub>給勝光明院宝蔵沈一合、予并女房少々割<sub>二</sub>取<sub>一</sub>之。<sup>（伏見上皇）</sup>

【訓読】

晴る。大原野祭なり。掌侍行子参向す。

今日、上卿参らず。右少弁頼定これを行ふと云々。

釈奠例の如し。宴座無し。<sup>神木の事に依るなり</sup>上卿権中納言親房。参議雅康卿・資栄卿。弁々。少納言。

〔頭書〕今日、仙洞より給ふ勝光明院宝蔵の沈一合、予并に女房、少々これを割き取る。〕

【注釈】

大原野祭 <sup>おんらのまわり</sup> 大原野神社の祭。大原野神社は、山城国 乙訓郡に所在（現在京都市西京区大原野南春日町）。祭

神は藤原氏の氏神、健甕槌命・伊波比主命・天児

屋根命・比売神の四座。祭日は、二月の上の卯の

日、十一月の中の子の日。上卿・弁・内侍・近衛

将監らが勅使として参向した(『建武』〔大原野の祭〕)。

掌侍「ししょうじ」とも。後宮十二司の一つ内侍司

の三等官。上官である尚侍・典侍がそれぞれ后

妃・乳母の名譽職的な性格を加えたため、内侍司

の女官の中心となる(このため「内侍」と称される

ことが多い)。名家・諸大夫の女がこれに任じた。

天皇の行幸には劍璽を捧持して供奉し、諸社の

祭りに使として参った。また、台盤所において

職事・弁官の奏事を取り次いだ。これについて

は、秋山喜代子「台盤所と近臣、女房」(同『中世

公家社会の空間と芸能』山川出版社、二〇〇三年。初

出一九九三年)参照。なお、正月七日条注釈「内

侍」参照。

行子 三善行子。生没年未詳。花園の女房。このと

き掌侍。『仁和寺本』系図』三善氏の項には見え

ない。

延慶四年(一一三一)正月三日、花園の元服の

儀に参仕。正和二年(一一三三)十月九日〜十一日

の衣笠殿への方違行幸、同月二十六日の持明院殿

への方違行幸に供奉した。また、同三年正月二日

の朝覲行幸に際して劍璽を捧持して供奉し、同年

三月二十七日の内侍所行幸に参仕した(いずれも

『花園』)。このほかにも、『花園』には諸社の祭り

に使者として参向したことが散見する。元弘二年

(一一三三)正月、女叙位において正五位下に叙さ

れる。このとき尚侍であった(『花園』正月八日条)。

参向 大原野祭に内侍が参向する際は、六位蔵人

がいだしぐる車出車(女房が車の簾の下に衣の裾を出して乗る牛

車)を奉った。出車は蔵人所の滝口・出納が用意

し、六位蔵人の一藁に告げ知らせる(『夕拝備急至

要抄』上(二月 大原野祭))。

上卿 二月四日条注釈参照。

右少弁頼定 冷泉頼定。二月六日条注釈参照。

積奠<sup>せきてん</sup> 「しやくてん」、「さくてん」とも。孔子や顔

回を始めとする門弟の御影を祀る大陸渡来の儒教儀礼（孔子は「先聖」、顔回は「先師」、その他の弟子は「九哲」と称される）。二月と八月の上の丁の日に大学寮で行われた（安元三年（一一七七）の大学寮焼失後は太政官庁）。儀式の次第は、未明祭（饋享<sup>ききやう</sup>）・廟拜・寮饗・論議・百度座<sup>ももどのざ</sup>・宴座・穩座の順に行われる。

中世の朝廷における積奠の沿革や実態については、翠川文字「積奠（二）」（『川村短期大学研究紀要』一〇〜一四、一七〜一八、一九九〇年〜一九九四年、一九九七年〜一九九八年）に詳しい。無宴座<sup>えんのざ</sup>依神木<sup>よかみ</sup> 宴座は、節会や大臣大饗などに際し、

群臣に賜る宴会の座席。ここでは積奠の行事の一つで、穩座<sup>おんざ</sup>（詩を披露する行事）と一体となって行われる宴会のこと。しばしば「宴穩座」と呼ばれる。式場は、太政官庁時代の積奠では西庁。大学寮の三道堅義（明経道・明法道・算道による論義）と、

公卿・文人らによる賦詩が行なわれる。

中世の太政官庁における積奠では、さまざまな支障によつて宴座・穩座が停止された。神輿・神木在京を理由とする停止がもつとも多い。これについては、翠川文字「積奠（七）」太政官庁積奠復元（4）―宴座・穩座―（『川村短期大学研究紀要』一八、一九九八年、一九六頁）参照。なお、このときの神木在京の経緯については、正月七日条注釈「神木事」参照。

権中納言親房 北畠親房。このとき従二位、権中納言。二十一歳。正月九日条注釈参照。

参議雅康卿 壬生雅康。弘安九年（一一八六）〜貞和

三年（一一四七）。このとき従三位、参議。二十八

歳。『尊卑』三―五四一。『公補』延慶三〜貞和三。

父は雅憲。母は綾小路時経の女、右衛門督局（撰

津国大嶋庄相伝系図）（『撰津国大嶋雀部庄関係文書案』）。

弘安九年正月、神仙門院（後堀河天皇皇女）の御給により従五位下。嘉元元年（一一三〇）十月、

蔵人。翌月禁色勅許。同三年十一月、右少将。延慶元年（一三〇八）十二月、左中弁、左宮城使。同二年二月、右大弁。同三年三月、非参議・従三位、左大弁。応長元年（一三一一）十二月、参議。正和二年（一三一一）七月、大蔵卿を兼ねる。同三年正月、正三位。同年七月、権中納言。十一月に権中納言を辞し本座を許される。文保元年（一三二七）二月、兵部卿。元応三年（一三二二）正月、正二位。元亨二年（一三三二）正月、治部卿。南北朝期には京都に留まった。貞和三年（一三四七）二月、所労によって出家（法名は蓮覚）。まもなく死去した。

花園の在位期に現任公卿となったため、『花園』の応長二年から正和三年条には、雅康が参議として宮中の儀式に参仕し、あるいは花園の行幸に供奉した記事が散見する。

雅康の妻は本願寺第三世覚如の女安居護（照如房）であり、雅康と本願寺とは親密な関係にあっ

た。とくに、建武三年（一三三六）に大谷廟堂が焼失したため、翌四年から暦応二年（一三三九）の廟堂再建までの間、覚如とその子存覚は雅康の一条亭に寄寓している（『存覚上人一期記』四十八歳・四十九歳条）。また、雅康邸の七百番歌合において覚如が歌を詠むなど（『幕帛絵』九一三）、両者には和歌を介した交流も確認される。雅康と本願寺との関係については、山田雅教「初期本願寺における公家との交流」（『佛教史学研究』三八二、一九九五年）参照。

雅康の所領には、摂津国大島雀部荘（蓮華王院領）の預所職や、豊前国金田荘の領家職がある。このうち大島雀部荘は、雅康が母の右衛門督局より相伝したものであるが、南北朝期に入ると同荘をめぐって西園寺公重と争うようになり、その相論は北朝の文殿に持ち込まれる。その結果、康永二年（一三四三）九月二十九日に雅康の領有を認める勅裁が下された（「光厳上皇院宣案」（『摂津国大

嶋雀部庄関係文書案』）。また、金田荘は重代相伝の所領であり、雅康は元徳二年（一三三〇）三月ぐる中世』新人物往来社、一九九五年。初出一九八五年）参照。

二十四日に子息雅頭にこれを譲っている（『壬生雅康讓状』、『福岡市立歴史資料館蔵 青柳種信資料』）。資榮卿 源資榮。二月四日条注釈参照。

これらの所領については、岡野友彦「撰津国大島省部荘の伝領過程」（同『中世久我家と久我家領荘を憚って用いる場合もある。』）

『続群書類従完成会、二〇〇二年。初出一九九五年）、仙洞 伏見上皇。二月三日条注釈参照。

服部英雄「豊前国金田庄故地における中世景観の勝光明院宝蔵 二月五日条注釈参照。

復元―南北朝期の名の存在形態―」（同『景観にさ 沈 二月五日条注釈参照。

〔八日、戊辰、〕晴。及<sup>レ</sup>晩雨降。献<sup>〔酢力〕</sup>酢。入<sup>レ</sup>夜風吹。

〔如縁房阿〕如<sup>レ</sup>円上人参。五戒受<sup>レ</sup>之。法文等読<sup>レ</sup>之。数刻退出。〔進脱力〕精念誦。

【訓読】

晴る。晩に及び雨降る。酢<sup>〔酢力〕</sup>を献る。夜に入り風吹く。

如<sup>レ</sup>円上人参る。五戒これを受く。法文等これを読む。数刻にして退出す。〔進脱力〕精念誦す。

【注釈】

献<sup>〔酢力〕</sup>酢 酢は「ひもろぎ」とも。別名「聡明<sup>〔そうめい〕</sup>」。釈奠の供物。原義は、神に供えて祭祀の後に配り分か

つ肉。中国にならって古代日本の釈奠では、大鹿・小鹿・豕（＝猪）の三牲が捧げられた（『延喜式』二〇「大学寮式」）。しかし、穢意識の拡大や殺生禁断の影響によって、次第に三牲を忌避するようになり、院政期に三牲供犠は停止される（『台記』久安二年「二一四六」四月一日条）。代わって鯉や鮒などの魚肉が供えられた。

胙は、釈奠の翌日、大学寮から天皇に献上される。その際には、六位蔵人が胙を持って朝餉の間の前を進み、もう一人の蔵人が御手水の間の簞子から「あれはなにそのものぞ」と問い、胙を持参した蔵人が、「ふんやのつかさ（天）のたてまつれる胙（作）日のさくてん（原）のそ（巻）と伸ばして答え、高く捧げ持つて簾中に入るのが作法であった（『建武』「二月釈奠」、『夕拝備急至要抄』上「正月釈奠」）。

胙については、戸川点「釈奠における三牲」（虎尾俊哉編『律令国家の政務と儀礼』吉川弘文館、一九九五年）、中野昌代「釈奠三牲奉供をめぐる

て」（『史窓』五三、一九九六年）参照。

如円上人 如縁房阿一。？元応二年（一二三〇）。

河内国の人（『授菩薩戒弟子交名』）。西大寺流律僧。思円房叡尊（興正菩薩）の弟子。河内教興寺第一世長老。

建治二年（一二七六）に叡尊より具足戒を、弘安九年（一二八六）に伝法灌頂を受ける（『諸嗣宗脈記』）。叡尊が文永六・七年（一二六九・七〇）に教興寺の復興に着手したのをうけて同寺の長老となった。弘安三年正月、教興寺の洪鐘一口が鑄られたが、叡尊とともに鐘の銘文に名前を連ねる「大勸進浄縁」（教興寺銅鐘銘文）は、阿一の可能性が高い。叡尊・阿一による教興寺の復興については、細川涼一「河内の西大寺末寺と惣墓―西琳寺・教興寺・寛弘寺―」（同『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、一九八七年。初出同年）参照。

弘安八年十二月、叡尊の遺告によって、慈道房信空・戒印房源秀・長禅房幸尊・本照房性瑜・日

浄房惣持ら他の高弟とともに、西大寺の後事を託される（『西大勅諭興正菩薩行実年譜』同年十二月八日条）。正応三年（一二九〇）八月二十七日、叡尊の葬送に際して門弟の一人として遺体を納める輿を担いだ（『西大寺叡尊上人遷化之記』）。

『花園』によれば、正和二年（一二三三・一四）の間、阿一は三十一度にわたって参内し、花園に五戒・十戒・印・真言などを授けるほか、『地藏本願経』、『千手経』、『金剛般若経』を演説している。『花園』の初見は本日条であるが、これ以前から参内していた可能性もある。阿一の参内については、とかく諸人の嘲弄や誹謗があったが、花園はこれに幾度も反論を加えており、阿一に対する帰依は揺らぐことはなかった（『花園』正和二年三月四日条・十月二十九日条、同三年三月五日条・四月十六日条）。阿一の参内については、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、二九頁）、

細川涼一「天皇と仏教―鎌倉末から南北朝期の天皇と律僧を中心に―」（『現代のエスプリ 別冊 天皇制の原像』至文堂、一九八六年）、佐々木令信「花園天皇日記」仏教総索引並に解説」（中世寺院史研究会編『中世寺院史の研究 下』法蔵館、一九八八年、四六七〜四七〇頁）参照。

阿一の和歌が『玉葉和歌集』、『風雅和歌集』にそれぞれ一首入首する。また、阿一の著作として『異国襲来祈禱注録』や『興正菩薩講式』が知られるが、内容や識語の年時に不審な点があり、阿一の真撰かどうかについては検討の余地がある。

阿一については、前掲の研究以外に、追塩千尋「叡尊歿後の西大寺―二代長老信空とその周辺をめぐって―」（同『中世南都の僧侶と寺院』吉川弘文館、二〇〇六年。初出一九九八年）、細川涼一『感身学正記 ―西大寺叡尊の自伝―』（平凡社東洋文庫、一九九九年、三一六〜三二一頁）も参照。

なお、細川涼一『感身学正記 一』（前掲）は、

阿一の没年を正中二年（一三二五）と推定するが、

ここではつとに島田乾三郎編『大日本僧鑑 一

（ア）』『阿一』（龍谷大学大宮図書館所蔵自筆稿本、

〔請求記号〕〇二四・九一／一／一）に指摘のある、

文和元年（一三五二）刊『教誠新学比丘行護律儀』

卷末刊語（唐招提寺律宗戒学院蔵）にもとづき、元

応二年（一三二〇）没とした。

五 こ戒 かい 仏語（梵語 *pañcaśīla* の訳）。仏教において、

在俗信者の守るべき基本的な五つの禁戒。不殺

生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒。

法 ほうもん 語。經・律・論など、仏法を説き記した文

章。

精念誦 〔進賢力〕 身をきよめて誦経すること。正月一日条注

釈「念誦」、正月八日条注釈「精進」参照。花園

による念誦については、正月六日条注釈「是自去

年七月毎日不闕。神事時許之。神事并労外更々不

闕、毎日奉仕也」参照。

〔九日、己巳、〕晴。今日、院御 〔伏見上意〕 幸石清水社云々。自 今 去夜、朕有 と 喉痛事。仍召 と 和氣全成朝臣、

加 二 療養 一。

今日、内々連句。如法蜜々儀也。在輔卿候 〔密〕 読書 〔菅原〕 第八 〔後力〕 漢漢書

【訓読】

晴る。今日、院、石清水社に御幸すと云々。

今夜より、朕、喉の痛みの事有り。よって和氣全成朝臣を召し、療養を加ふ。

今日、内々の連句なり。如法蜜々の儀なり。在輔卿、読書に候す。 〔後力〕 漢漢書 第八

【注釈】

院 伏見上皇。二月三日条注釈参照。

御幸石清水社云々 石清水社は、石清水八幡宮寺のこと。「石清水八幡宮護国寺」とも。山城国綴喜郡男山に所在（現在京都府八幡市高坊）。祭神は、菅田別尊・息長帯姫尊・比咩大神の八幡三所の神。これらの神は、神仏習合の思潮のもと、八幡大菩薩と称された。二十二社の一つであり、朝廷から伊勢に次いで崇敬を受けた。

この日、伏見院・後伏見院は連れ立って石清水八幡宮寺に御幸し、二月十五日までの七日間参籠した。御幸の奉行は、参議平惟輔であった（『継塵記（実任卿記）』正和二年二月九日条・十五日条）。石清水参籠の初日、伏見は、後伏見とともに筆写した紺紙金字金光明最勝王經一部十巻を神前に奉納し、供養を遂げている。供養の導師は安居院法印権大僧都覚守がつとめ、五箇日の間、朝夕二座に十口の僧が経文を講ずる最勝八講（実際は十座

の講説だが、八講と称される）が行われた。

京都国立博物館に所蔵される、正和二年二月九日「伏見上皇自筆願文」（『守屋孝蔵氏蒐集文書』）は、この供養に際して石清水に捧げられたものである。この願文によると、最勝王經の供養と奉納には次の由来があつた。すなわち、亡き後深草院は、正応元年（一二八八）の伏見の代始めにあたって、文永年中（一二六四～一二七五）に発願して筆写した最勝王經を供養し、これを石清水に奉納するとともに、五日十座の法会（最勝八講のこと）を毎年齋会として設けた。ところがその後、後深草奉納の最勝王經が紛失したため、法会は他の經典をもつて行われ、衰退の兆しを生じることとなった。これを愁えた伏見は、後深草の先蹤を継いで後伏見と共に最勝王經を筆写し、石清水参籠の初日に供養を遂げたのだという。また、伏見は願文において、今年が自らの厄年にあたることや、春日神

木の在京、諸寺諸山の訴訟がたび重なることを憂えており、八幡大菩薩の加護を祈請している。

なお、持明院統の石清水七日参籠と最勝八講、伏見・後伏見による最勝王経供養の政治的意義については、【付論】坂口太郎「持明院統の石清水御幸―七日参籠と最勝八講をめぐって―」参照。

朕有喉痛事 喉の読みは、『病草紙』関戸家本、『名語記』五「ノ―ノト」による。

花園は生まれつき病弱であり、若年期の日記には「心神違例」「心神不快」などの記事が多く見られる。とくに、風気・咳病などの呼吸器疾患、脚気、瘧病、雑熱（腫れもの）、歯痛を患った。花園の疾病状態については、服部敏良「花園院宸記に現われる花園天皇の病歴」（同『鎌倉時代医学史の研究』吉川弘文館、一九六四年）参照。

和気全成朝臣 生没年未詳。このとき典薬医師。『医陰系図』（「医道 和気氏」）、『和気氏系図』。父は国成。

弘安十一年（一二八八）三月、従五位下（『勤仲記』三月八日条。元弘元年（一一三一）十月、典薬頭（『典薬頭補任次第』）。「大膳権大夫、従四位上、典薬頭」（『医陰系図』（「医道 和気氏」）。全成の官歴については、新村拓「中世の典薬寮補任官人の検討」（同『古代医療官人制の研究』法政大学出版社、一九八三年、三七九頁）参照。

全成と花園との関係は古く、『花園』元亨四年（一二二四）九月八日条裏書に「全成、自予幼少寓直。有功勞」と見える。『花園』における全成の初見は延慶四年（一一三一）二月十六日条であり、体調不良の花園を診察している。その後も花園の発病の際に召されて診察・治療し、あるいは灸を据えたことが『花園』に散見する。なお、全成の和歌が『風雅和歌集』に一首入集している。

全成の管領した所領には、河内国法明寺とその寺領があった。建武二年（一一三五）、全成は法明寺領興行を命ずる後醍醐天皇の綸旨に事寄せ

て、石清水八幡宮寺の末寺であった楠葉弥勒寺を  
押領している。これに対して八幡宮寺別当の陶清  
法印は、雑訴決断所に全成の押領を提訴し、決断  
所で審理が行われた結果、全成の敗訴が決まっ  
た。ただし、その後も弥勒寺に関する争いは収ま  
らず、和氣幸賢（全成の一族）と陶清法印との間  
で訴訟が繰り広げられる。相論は、最終的に康永  
二年（一三四三）八月、陶清に弥勒寺の管領を命  
ずる光厳上皇の院宣が下り、結末を迎えた（『石  
清水文書（田中家文書）』（河内国楠葉弥勒寺相伝証文）。  
弥勒寺の相論については、戸田芳実「室町時代の  
枚方」（枚方市史編纂委員会編『枚方市史二 古代・中  
世編』枚方市、一九七二年）参照。  
療養 病気の治療を行い、からだを養生すること。  
連句 れんく 正月九日条注釈参照。  
如法にようぽう蜜々儀 （めいめいぎ） 「全く内々の儀」の意。「如法」につい

ては、正月九日条注釈「如法密儀」参照。  
在輔卿 菅原在輔。このとき従二位、式部大輔。  
六十七歳。正月七日条注釈参照。  
漢（後力）漢書第八「漢漢書」は『後漢書』の誤りか。中  
国の歴史書。全百二十巻。本紀十巻・列伝八十巻  
は、宋の范曄の撰。志三十巻は、梁の劉昭が、晋  
の司馬彪の『統漢書』の志に注を加えて補った。  
光武帝から献帝までの後漢の史実を紀伝体で記す。  
日本では、『史記』、『漢書』と並ぶ「三史」の一  
つとして尊重され、紀伝道における教科書に用い  
られた。第八は「孝靈帝紀」（靈帝劉宏）。  
なお、「漢漢書」は『漢書』の誤りの可能性も  
ある。『漢書』第八は、「宣帝紀」（劉詢）。花園の  
『漢書』、『後漢書』講読については、正月七日条  
注釈「漢書二」参照。

〔十日、庚午、〕晴。今朝、喉痛纔平愈。今日、又連句。

入レ夜又連句勝負也。(菅原)在輔卿加點。

【訓読】

晴る。今朝、喉の痛み纔かに平愈す。

今日、また連句なり。

夜に入りまた連句の勝負なり。在輔卿、加點す。

【注釈】

喉痛 二月九日条注釈参照。

平愈 「平癒」とも。病気が治ること。

連句 正月九日条注釈参照。

在輔卿 正月七日条注釈・二月九日条注釈参照。

加點 連句勝負において、菅原在輔が各人の句の優

秀なものに合点を付したことを指す。正和二年

(二三三三)五月二十七日の連句では、参加者を左右に分ち、各人の加点数を加算して勝負を決している『花園』。また、勝負が行われた際は、負け方が、負け態と称して、勝ち方に饗応や贈物をすることが一般的であった。『花園』正和二年四月十八日条裏書では絵が進呈されている。

## 【付論】 持明院統の石清水御幸

― 七日参籠と最勝八講をめぐって ―

坂口太郎

『花園天皇日記』正和二年（一三三三）二月九日条には、伏見院が石清水八幡宮寺に御幸したという記事が見える。今回の注釈において指摘したように、この時、伏見は後伏見院とともに石清水に七日の間参籠し、その初日に亡き後深草院を先例として金光明最勝王經の供養を遂げ、これを石清水に奉納している。本論では注釈の補遺として、持明院統の石清水御幸を取り上げ、とくに七日参籠と、後深草・伏見・後伏見による最勝八講の意義について、先行研究を踏まえつつ若干の考察を加えたい。

平安時代以来、朝廷が石清水を宗廟の一つとして厚く尊崇していたことは言うまでもない。とりわけ院政期に入ると、白河院は二十五度、後白河院は十七度の御幸を遂げ、鎌倉前期の後鳥羽院も二十度にわたって石清水に御幸している。しかし、これ以上に石清水に熱烈な信仰を抱いたのは、鎌倉中期の後嵯峨院であった。後嵯峨院政期において、前代の後鳥羽院が定式化した正月御幸始や神社御幸が継承されることは、大村拓生や白根靖大によって指摘されているが、石清水御幸もその行事の一つであった。後嵯峨は、讓位後の寛元四年（一二四六）から死去前年の文永八年（一二七二）に至るまで、ほぼ毎年正月に石清水御幸を遂げている。

後鳥羽の石清水御幸では水無瀬殿に滞在するのが例であったが、これと異なつて後嵯峨は石清水に七日参籠し、その間に五部大乘経供養を行うことを常とした。

後嵯峨の石清水御幸は二十八度の多くを数えるが、とりわけ、正嘉二年（一二五八）正月の御幸の際に、故土御門院の宿願を引き継いで一切経会を行ったことは注目される<sup>(1)</sup>。『八幡愚童訓 乙本』上〔王位事〕<sup>(2)</sup>には、この一切経供養にさいして石清水に奉納されたと思われる後嵯峨の願文の一部が引用されているが、そこには「情思<sup>(3)</sup>一生涯之我運を<sup>(4)</sup>、在<sup>(5)</sup>て八幡宮之冥助<sup>(6)</sup>」の一文が見える。また、同じく同書に引かれた五部大乘経供養の願文にも、「眇身<sup>(7)</sup>於<sup>(8)</sup>宗廟、欽仰之志、深<sup>(9)</sup>自<sup>(10)</sup>曩祖。宗廟於<sup>(11)</sup>眇身、擁護之徳、勝<sup>(12)</sup>て往時<sup>(13)</sup>」とある。いずれの願文も、後嵯峨が前代にも増して厚い八幡信仰を抱いていたことを物語っている。

後嵯峨による石清水七日参籠の発生について、大村拓生は後嵯峨が後鳥羽のように水無瀬殿を持つことができなかつたためとするが、むしろ、このような後嵯峨の八幡信仰に由来するところが大きいと考えられる。後嵯峨が本来帝位につくべき立場になつたことは知られているが、『八幡愚童訓 乙本』上〔王位事〕によると、即位以前の後嵯峨は、出家を遂げる予定であつたものの、八幡大菩薩の霊夢によつて延引してまもなく四条天皇の夭折に遇い、はからずも帝位に就いたといふ<sup>(14)</sup>。もちろんこの説話が八幡信仰を鼓吹する『八幡愚童訓』に載せられている以上、額面通りにその内容を受け取ることはためらわれるが、先の後嵯峨の願文の内容に照らしても、石清水が後嵯峨院政を支える宗教権威の一つであつたことは十分に読み取れる。

後嵯峨の死後、王家は持明院統・大覚寺統の二つに分裂するが、両統ともに石清水を崇敬している。遠藤基郎によれば、後嵯峨が創始した毎年の石清水七日参籠は、治天の君の座にある院のみが行いうる特別な行事と目されたようである。後嵯峨の後をうけて治天の君となつたのは亀山天皇であるが、亀山は文永十一

年（一二七四）正月に後宇多天皇に讓位し、それ以後弘安十年（一二八七）に至るまでほぼ毎年、石清水御幸と七日参籠を行っている。その一方、後深草の石清水御幸は全く見られない。龜山の治世下には蒙古襲来が起きたことから、龜山は恒例の御幸に加えて臨時に石清水に御幸し、異国降伏を祈っている。

弘安十年（一二八七）十月、鎌倉幕府の要求によって伏見天皇が即位し、治世は大覚寺統から持明院統に交替する。翌弘安十一年正月二十六日、後深草は治天の君として石清水御幸を果たし、七日参籠を行った<sup>(4)</sup>。参籠の間、後伏見は、五部大乘経供養、金光明最勝王経供養、最勝八講などを行っている。今回の注釈で取り上げた正和二年二月九日付「伏見上皇自筆願文」<sup>(5)</sup>に、後深草が正応の代始めに最勝王経を供養して石清水に奉納したとあるのは、この時のことである。

この時の最勝王経供養と最勝八講については、遠藤基郎が若干の考察を加えている。遠藤は、御幸に供奉した西園寺公衡の日記『公衡公記』弘安十一年正月二十六日条と、同記に引かれた後深草の二つの願文に注目してその意義を論じているが、これを踏まえつつ供養の実態を見ておきたい。

正月二十六日、最勝王経供養に際して後深草が捧げた願文によると、後深草の筆写した最勝王経は全部で十一部あった。そのうち一部は金紙金泥で異国降伏のために先年に書写したものであり、十部は素紙で先の写経を模写したものであったという。後深草は、この供養を皮切りに、以後毎年石清水において最勝八講を行うべきことを定めている。

最勝八講の形式について、遠藤はとくに説明を加えていないが、これは五箇日の間、十口の僧が朝夕二座に經典を講説する儀式である。実際は十座の講説であることから、『八幡愚童訓 乙本』上「王位事」のように「最勝十講」とする史料もあるが、「八講」と称されることが多かった。この表記の揺れについては、法

華八講の事例を検討し、同八講が〈四箇日八講〉と〈五箇日八講〉の二種を基本とすることを指摘した、今成元昭の研究が参考となる。

後嵯峨以来、石清水御幸においては、五部大乘経供養を行うことを恒例としていたが、ここに後深草は伏見の踐祚と時を同じくして最勝王経供養を遂げ、最勝八講を毎年の規式として定めたのであった。最勝王経供養の願文に「是則遠温ニ白河先院往代斗敷之勝躅一、近追ニ文永法皇每春貫華之恒式一」とあるように、後深草には、後嵯峨の継承者として最勝王経の供養を行う意識があつたと考えられる。また、のちに石清水八幡宮寺公文所が作成した「石清水八幡宮宝前以下諸堂塔勤行并供料事」(6)によると、後深草の御願として僧八口による宝前最勝王経長日転読も設けられたようであり、播磨国家島別符がその料所として定められ、八十石の供料が出されている。

最勝王経供養の翌々日二十八日には、五部大乘経供養が行われた。その願文には

後嵯峨法皇伝ニ大統一而子孫共昌、以致ニ孝敬於遠祖之尊廟一也。余慶覃レ身、報賽争懈。願捧ニ清淨心之法施一、永為ニ未来際之勤行一。況乎大乘五部之讚嘆者恒例也。薰修雖レ旧、最勝八講之齋会者今儀也。法楽是新。

『公衡公記』弘安十一年正月二十八日条

という一節がある(7)。すなわち、後深草は後嵯峨が皇統を伝えたことによつて子孫が繁昌し、その「余慶」が自身に及んだことを強調するのである。言うまでもなく、「余慶」とは、伏見の踐祚によつて後深草が治天の君の座に就いたことに外ならず、ここに後嵯峨―後深草―伏見という持明院統の嫡流意識を読み取ることはたやすい。

さらに後深草は、石清水八幡宮への報賽として、恒例の五部大乘経供養に加えて最勝八講を設けたことを取り上げ、これによって八幡大菩薩の法衆が増すことを述べている。言わんとするところは、持明院統と八幡大菩薩との緊密な結合である。

要するに、後深草による石清水最勝八講の新置は、持明院統に永く皇位を伝えるべく八幡大菩薩の加護を仰ぐとともに、持明院統が後嵯峨の皇統を受け継ぐ嫡流であることを強調する政治的意図があったのである。なお、最勝八講が、その後の持明院統において重要な意義を帯びる儀式と目されていたことは、延慶二年（二三〇九）五月、伏見院・後伏見院が石清水七日参籠において行った経供養の説草<sup>⑧</sup>に詳しい。

しかし、最勝八講は、後深草自筆の最勝王経が紛失したために他の經典をもって行うこととなり、退転の兆しを見せ始める。このため伏見院は、後深草の先例を追って後伏見院とともに紺紙金字を以って最勝王経を筆写し、正和二年（二三一三）二月の石清水七日参籠<sup>⑨</sup>の初日に供養を遂げた。伏見・後伏見父子による最勝王経供養は、後深草の創始した最勝八講の意義を再確認し、持明院統の行く末を八幡大菩薩に祈念するものであったと考えられる。

このとき伏見が石清水に捧げた自筆の願文の一節には、

然間、今歳当厄会之運、宿曜奏謹慎之由。或驚天孽之兆、只思景公三舍之術。或示時妖之惶、偷慕文王九齡之祥。加之、神木兩年令遷坐矣。一陰一陽之道叵測。率土近曾不靜謐焉。諸寺諸山之訴無休。菲薄之性、独恥其責。微妙之身、弥願其分。若非靈祧之加彼<sup>⑩</sup>者、争得皇家之泰乎。

（前掲「伏見上皇自筆願文」）

とあり、この年が自らの厄年にあたるためその攘災を思案し、前年より続く春日神木の在京、諸寺諸山の訴

訟が頻繁であるのを憂えている。かかる深刻な不安を払拭することも、伏見が最勝王経の供養を発願した理由の一つであろう。ちなみに、伏見が石清水をあつく尊崇したことは、『伏見院御集（広沢切）』に収められた次の和歌からもうかがえる。

延慶三年正月、参籠石清水之時、当座十首之内、述懐

（行カ）  
述懐

世をまもる神のこゝろをかへりみてをろかにたらぬ身をぞおそるゝ

『宸翰英華』一七四、京都御所東山御文庫所蔵

さて、持明院統の治天の君による石清水七日参籠は、文保元年（一一三二）三月の伏見・後伏見による参籠が最後である<sup>(10)</sup>。翌文保二年二月、花園天皇は退位し、後醍醐天皇の践祚によって政務は大覚寺統の掌握するところとなる。同年六月、新たに治天の君となった後宇多院は石清水に御幸し、七日参籠を遂げた<sup>(11)</sup>。以後、後宇多による石清水七日参籠は、元応三年（一一三二）までほぼ毎年確認される。

元亨四年（一一三二）六月に後宇多が亡くなって以後、後醍醐の討幕計画は次第に進行し、やがて元弘の乱が勃発する。元弘元年（一一三三）九月の笠置城落城後、後醍醐は捕えられ、正慶元年（一一三三）三月に隠岐に配流された。かくして治世は持明院統の掌握するところとなる。

ところが、後醍醐方の勢いは強く、翌正慶二年には全国的規模の動乱が展開する。その頃、後伏見院は天下静謐・聖運安全のために石清水八幡宮寺に一通の願文を捧げているが、その二箇条目には「毎年七ケ日恒例参籠之外、別七ケ日可令参宿事」とある<sup>(12)</sup>。すでに持明院統には石清水七日参籠を遂げる余裕はなかったが、後伏見は戦勝の暁に恒例の七日参籠に加えて臨時の七日参籠を行うことを述べ、八幡大菩薩の加

護を仰いだのである。

しかし、まもなく後醍醐は鎌倉幕府を滅ぼして勝利を収める。持明院統は敗北を余儀なくされ、後伏見が石清水に捧げた立願は果たされなかつた。建武新政のころ、失意の日々を送る後伏見の詠んだ和歌に次の一首がある。

建武のころ、雑御歌の中に

しづみぬる身は木がくれのいはし水さてもながれの世にしたえずは

〔風雅和歌集〕二二三三・神祇

やるかたない鬱屈を吐露しつつも、一縷の望みを捨てず、持明院統の前途を石清水に祈る後伏見の切実な願いが読み取れよう<sup>(13)</sup>。

その後、時代は南北朝動乱を迎え、持明院統は北朝の王家として再び日の目を見る。貞和三年（一三四七）四月十九日、光厳院は初度の石清水御幸を遂げたが、七日参籠や最勝八講を行わず、翌二十日に還御している<sup>(14)</sup>。両統分裂の所産というべきこれらの盛儀は、この後も挙行されることはなく、その歴史的役割を終えたのであった。

注

- (1) 『百練抄』同年正月二十日条、『石清水八幡宮末社記』（統群書類従 神祇部）。
- (2) 日本思想大系『寺社縁起』。
- (3) 同様の話は、『増鏡』四「三神山」にも見える。
- (4) 『伏見天皇日記』同日条。
- (5) 『守屋孝蔵氏蒐集文書』（『宸翰英華』一一八一）。

- (6) 応永十八年(一四一一)五月十二日付『石清水八幡宮史』五、一三〇～一四一頁。
- (7) なお、遠藤基郎がこの願文を「最勝王経八講願文」とするのは誤りである。
- (8) 安居院覚守草。『拾珠抄』(天台宗全書)巻六「八幡宮御経供養」。古写本の三千院本では巻八。
- (9) 『花園天皇日記』、『継塵記(実任卿記)』同年二月九日条。
- (10) 『花園天皇日記』同年三月四日条、『継塵記』同年三月十日条。
- (11) 『継塵記』同年六月八日条・十五日条。
- (12) 正慶二年正月二十日付。『尊経閣文庫所蔵文書』(『宸翰英華』一―一一九)。
- (13) この和歌は、東山御文庫所蔵「伏見天皇御歌集」に見え、同書より『玉葉和歌集』、『風雅和歌集』に伏見院詠として入集している和歌があることから、これも実は伏見院の作と考えられる。ただし、詞書に「建武の頃」とあるので、後伏見院が父院の詠を借りて述懐したものであろう。これについては、岩佐美代子『風雅和歌集全注 釈下巻』(笠間書院、二〇〇四年、三四六頁)参照。なお、この和歌については、阿尾あすかの教示を得た。
- (14) 『中院一品記』、『師守記』同日条。

参考文献

- 石清水八幡宮編『石清水八幡宮史』七(石清水八幡宮社務所、一九三六年)
- 石清水八幡宮編『石清水八幡宮史』首巻(石清水八幡宮社務所、一九三九年)
- 今成元昭「法華八講の〈日〉と〈時〉―古典解読のために―」(『立正大学人文科学研究所年報』三一、一九九四年)
- 大村拓生「行幸・御幸の展開」(同『中世京都首都論』吉川弘文館、二〇〇六年。初出一九九四年)
- 白根靖大「中世前期の治天について」(同『中世の王朝社会と院政』吉川弘文館、二〇〇〇年。初出一九九四年)
- 遠藤基郎「鎌倉中後期の天皇家王権仏事―天皇家王権仏事の事件史(その三)―」(同『中世王権と王朝儀礼』東京大学出版会、二〇〇八年)

執筆者一覧（五十音順）

小林 圓照 花園大学名誉教授

清水 大介 花園大学教授

千坂 英俊 中央大学大学院

堀川 貴司 鶴見大学教授

本多 道隆 奈良教育大学非常勤講師・花園大学国際禅学研究所客員研究員

森 宏之 妙心寺派長性寺副住職・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

芳澤 勝弘 花園大学国際禅学研究所教授

林 觀潮 廈門大学副教授

Thomas Kirchner 花園大学国際禅学研究所研究員

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

二〇一〇年三月三十一日発行

編集兼  
発行者

花園大学国際禅学研究所

〒〒八〇四〇美一 京都市中京区西ノ京壺ノ内町八一

花園大学内

電話 〇七五八二三一〇五八五

FAX 〇七五八一—九六六四

印刷 河北印刷株式会社

# D.T. Suzuki's "The Relation of Religion and the State"

Thomas Kirchner

"The Relation of Religion and the State" is one of D.T. Suzuki's most frequently quoted essays, generally by authors attempting to show nationalistic tendencies on Suzuki's part. "The Relation of Religion and the State" is not an independent piece, but a chapter in Suzuki's first book, *Shin shukyo ron* 新宗教論 (A New Theory of Religion), published in 1896, when Suzuki was twenty-six years old.

A New Theory of Religion is, as the title suggests, Suzuki's attempt to rethink the significance of religion in the age of rapid modernization and change that followed Japan's abandonment of its isolationist policies at the time of the Meiji Restoration in 1868. The essays that comprise it cover the entire range of issues relating to religion and its place in human existence, as reflected in the chapter titles:

Chapter 1 Introduction

Chapter 2 Religion

Chapter 3 God

Chapter 4 Faith

Chapter 5 Ceremony, Ritual, and Prayer

Chapter 6 The Founders of Religions

Chapter 7 Humanity

Chapter 8 No-Self (On the Fallacy of the Concept of a Substantial Self)

Chapter 9 Non-Arising and Non-Perishing

Chapter 10 The Relation of Religion and Philosophy

Chapter 11 The Relation of Religion and Science

Chapter 12 The Difference between Religion and Morality

Chapter 13 The Relation of Religion and Education

Chapter 14 Religion and Social Problems

Chapter 15 The Relation of Religion and the State

Chapter 16 Religion and the Family

The essay in question, "The Relation of Religion and State," presents the young Suzuki's thought on an essential topic for discussion in any collection of this type: the relation between the inner life of the human spirit and the outer structure of the state, within which, in the present scheme of things, all human beings must live. Suzuki, at that time already an experienced Zen practitioner, maintains that, while on one level the concerns of religion (particularly religion as understood from the Buddhist perspective) transcend those of the state, on another level it can contribute to the state's practical needs.

As part of his consideration of this dynamic, Suzuki discusses the role of religion in situations of war. This question is one that any honest examination of the religion-state relationship must consider, given, as Suzuki points out, the historical inevitability of war in a world where each nation is concerned primarily with its own advantage. Suzuki argues for the legitimacy of defensive war and considers the attitude with which a nation's soldiers should fight when such wars do occur. Although sections of the essay on this topic are expressed in a rhetorical style with a certain nationalistic ring, Suzuki does not advocate, or defend, nationalistic wars of invasion. This holds true for the entire body of work he produced throughout his seventy-year career as a writer.

"The Relation of Religion and the State" appears in volume 23 of Suzuki's *Collected Works*, pp. 134–140.

## The Relation of Religion and the State

At first glance it might be thought that religion and the state would be in profound conflict, since the state is based upon differentiation while religion takes the position that everything is equal. Religion sees as its final purpose the realization of a universal ideal, while the state sees as its ultimate purpose the preservation of

its own existence. Religion seeks to unite the entire world into one, while states strive to survive as separate entities. Religion teaches that the whole world is a brotherhood and that all peoples are compatriots, while the state asserts its preeminence in the world. Religion preaches impartial benevolence and enjoins against making distinctions between self and other, while the state promotes the principles of loyalty and patriotism and exhorts its citizens to independence. Religion never hesitates to challenge the validity of history and the state, while the state always acts on the basis of its own self-centered interests. In this way, religion and the state seem virtually incompatible. It is difficult to know which outlook is correct, that of religion or that of the state.

Let us look at the actual situation among the world's nations today. Each establishes a country on a piece of this tiny earth, claiming that territory is its territory, that area's produce is its produce, and that area's people as its people. If conflicts arise between the interests of different countries, they immediately forsake peace and, taking up arms, kill people, halt commerce, and destroy the means of production, continuing at this until one side or the other is defeated. Owing perhaps to their ideals of civilized behavior, they prefer not to admit that self-interest is behind all of this, so they always use the concept of "justice" to excuse their behavior. "We attack them," they claim, "for the purpose of maintaining long-term peace in the East (or the West, or the World)." Or, "They ignored our rights, and so, in the name of justice, we cannot remain silent." Or, "We desire only to help that weak and impoverished nation attain independence and raise it to the status of a civilized state." All this talk sounds so reasonable, as if war were inevitable from the start. But the truth of the situation is ugly indeed. Such countries are simply pursuing their own self-interests and at the same time suppressing the power of the other country. And this is accepted, because regardless of what the truth of the matter might be, "justice" can always be invoked as an excuse.

And what of the weak and impoverished nations? No matter how much their rights are violated and their peace destroyed, no matter how much justice for them

is ignored, and no matter how much humiliation they are subjected to, they have no choice but to stifle their anger and hide their resentment as they keep silent and bide their time. It is they who are truly in a position to cry for justice, but because they lack the power to enforce it they cannot even invoke its name. International law exists in name only and is of no help to countries such as they. Those with the military power to do so call that which is wrong, right, and that which is evil, good, and in broad daylight rob and pillage as they please.

Even so, the age of barbarism is long gone. Nations are ever more clever in their stratagems, ever more subtle in their designs. No longer do they turn immediately to force when faced with a problem, as the barbarians did. Their first tactic is diplomacy, in which they attempt to negotiate a solution. These so-called "diplomatic" initiatives are nothing but grand deceptions, employing bluffs to intimidate or cajolery to deceive, forming alliances in secret while feigning antagonism in public, or begging for compassion in front while smiling scornfully in back. Although the approaches are infinite in variety, in the end all are nothing but conspiracy and intrigue. Only after they see that all their subterfuges have been tried and no more tricks remain do the nations send their iron warships out to sea and dispatch their cannons to the fields. This is done as a last resort, and therein, I believe, lies the real difference between barbarism and civilization. We might therefore characterize present-day international relations as: beginning in self-interest, continuing in abuse, and ending in exhaustion.

This is, unfortunately, a credible depiction of contemporary relations between the nations. One has to admit that it diverges sharply from the ideals of religion, and thus it is only natural to question whether the state and religion can ever coexist.

When viewed from one perspective, religion and the state are utterly incompatible. Religion regards the three realms [of desire, form, and the formless] as its very being, and sees all living things as its own children. Religion preaches not only the equality of all humankind, but also places on the same plane the mountains and rivers, the grasses and trees, the birds and beasts, and the insects

and fish. This is not an outlook that can be equated with one which stresses the independence and rights of nations.

Furthermore, maintenance of the state is not the purpose of our existence as human beings but is merely an expedient means—[our identification with a particular state is] nothing more than a single stage that humanity must pass through in the course of its development. Humanity exists for the sake of humanity, not for the sake of the state. If as society evolves it ever outgrows its need for the structure of the state, the state should be abandoned forthwith and a superior approach developed. This being the case, I believe that the state must be reformed when necessary in order that its existence does not hinder the realization of the hopes and ideals of religion, which is to say, of humanity,

Observing the relation between religion and the state from a wider perspective, however, we see that this view is rather one-sided. Argued in spacial terms, equality without distinction is false equality, while distinction without equality is false differentiation. Or rather, equality cannot exist apart from distinction, and distinction cannot exist apart from equality. To be distinct and yet equal, to be equal and yet distinct: this is the complete teaching.

The relation between religion and the state is similar to this. Only with the existence of the state, which is based on distinction, can one speak of religion, which is grounded in equality; only with the existence of religion, which strives for equality, can one understand the state, which is based on distinction. Thus there is a certain contradiction in wishing to speak of religion while rejecting the existence of the state, rather like affirming the existence of the "other" while negating that of the "self." I believe that the perfection of morality for the individual involves both the presence of self and the absence of self; it involves both self-benefit and other-benefit. The situation is much the same with regard to the state. Striving to help other nations without regard for one's own is to stress equality without accepting discrimination; concern only with the interests of one's own country without arguing for universal justice as well is to stress discrimination without accepting equality. Neither can be complete while the two

are separate. According to this principle, religion and the state can only attain completion when they support each other.

Argued in temporal terms, the formation of the state necessarily occurs at some point during the evolution of society, and must serve as a means to help humanity bring to realization the purpose of its existence. However, if seen as a stage that must be passed through as a means to realize our purpose, we have no other choice than to bear with it even if, for a time, it seems to be distancing us from that purpose. This is because that which exists as a necessary response to the demands of a particular time and place always partakes of the truth of that particular time and place. This known as relative truth. Moreover, if a relative truth appears in response to a natural necessity, how does it differ from an absolute truth? Insofar as both bear the nature of truth, we should act in accordance with them. Thus, although the state may be but a means, it comprises an intimation of truth. Religion too must to some extent vary in form according to time and place. That is, religion must, at the beginning, seek to support the existence of the state, and to accord itself with its history and cultural outlook.

We might compare this to the process of human biological evolution, in which humanity may be seen as originating in unicellular creatures something like amoebas. Although even then these creatures possessed the potential to develop into one of the most complex living organisms on the planet, at that stage they were confined to floating about in the mud, ingesting organic material for nourishment and assimilating it with their rudimentary digestive systems. Reproduction occurred through a splitting of the nucleus, since there was still no differentiation between the sexes. But at some point a dynamic arose toward independent existence. When from our present state as human beings we reflect back upon these unicellular predecessors of ours, we cannot claim that there is anything false or illogical about their simple functions—barely definable as biological in nature—that disqualifies them as our ancestors. Rather, we accept the fact that this level of function was most appropriate when they were at the unicellular stage of development. The human evolutionary line was destined not to

remain at the stage of its amoeba-like beginnings, but to gradually evolve into what it is now, a being with the potential to function in nearly miraculous ways. Although in the process [toward that goal] we may seem to have lost our way, we can only be what we are at that particular time.

The historical development of governmental systems is comparable. If, for example, one accepts feudalism as a necessary stage in the course of political development, one can acknowledge that, although feudalism as a system is far from perfect, when a country is in fact at that stage in its history the first principle of ethics is mutual affection between lord and vassal, given that the welfare of the land depends upon the soundness of that relationship. Affection between sovereign and subject is, of course, an admirable sentiment whatever the age, but it hardly constitutes the perfection of human morality. Furthermore, with the collapse of the feudal system and the establishment of political freedom and constitutional government, a corresponding shift in ethical ideals is to be expected. Still, during the feudal era itself, this virtue [affection between lord and vassal] was always emphasized.

In any event, although we do not know today what direction the future progress of society will take (and even if, as some scholars foretell, it merges into a single undifferentiated global entity), no one would agree that the present situation of international confrontation and rivalry constitutes the ideal state of things. Nevertheless, for the present we must act in accordance with the times. Therefore, as is clear from the discussion above, we must undertake all enterprises that contribute to the progress of the nation, while keeping in mind that the nation as it is today is still short of the final goal and that it is desirable always to seek to improve it. This [dynamic toward improvement] is truly the sphere of religion. Religion does not attempt to subvert the foundations of the state and replace them with something new; it simply strives for the state's progress and development in accordance with its history and makeup.

Thus the interests of religion and the state do not clash; rather, both sides can only hope for wholeness when they aid and support each other. Granted, the

present state of ethics governing the relations between nations reeks of the barbaric and is thus quite contrary to the ideals of religion, but the fact that justice and humanitarianism are even spoken about indicates the presence at the core [of those ethics] at least a grain of moral sensibility. It is from within this inner moral sensibility that we must germinate the seed of religion. How then, is this to happen?

The problem is easily resolved if one thinks of religion as an entity with the state as its body, and of the state as something that develops with religion as its spirit. In other words, religion and the state form a unity; if every action and movement of the state takes on a religious character and if every word and action of religion takes on a state character, then whatever is done for the sake of the state is done for religion, and whatever is done for the sake of religion is done for the state. The two are one, and one is the two; differentiation is equality, and equality is differentiation; perfectly fused, there is not a hair's width of separation between religion and the state.

If we look at this [unified relationship between religion and the state] from the point of view of international morality, we see that the purpose of maintaining soldiers and encouraging the military arts is not to conquer other countries and deprive them of their rights or freedom. Rather they are done only to preserve the existence of one's country and prevent it from being encroached upon by unruly heathens. The construction of heavy warships and the casting of cannon are not to increase personal gain and suppress the prosperity of others. Rather, they are done only to prevent the history of one's own country from disturbance by injustice and aggression. Conducting commerce and working to increase production are not for the purpose of building up material wealth in order to subdue other nations. Rather, they are done only in order to further expand human knowledge and bring about the perfection of morality.

Thus if an aggressive country comes and obstructs one's commerce or violates one's rights, this would truly interrupt the progress of all humanity. In the name of religion one's country could not submit to this. There would be no choice other

than to take up arms, not for the purpose of slaying the enemy, nor for the purpose of pillaging cities, let alone for the purpose of acquiring wealth. It would be, instead, simply to punish the people of the country representing injustice in order that justice might prevail. What could be self-seeking about this? In any event, this would constitute religious conduct. As long as the state takes care not to lose this moral sense, one can anticipate the step by step advancement of humanity and the fulfillment of universal ideals.

The morality of the individual toward the state is similar to this. In peacetime one works diligently, day and night, seeking to promote the advancement of [such endeavors as] agriculture, manufacturing, commerce, art and science, and technology, never forgetting that the purpose of these endeavors is the advancement of all humanity. This is what is called "peacetime religion." However, should hostilities commence with a foreign country, then sailors fight on sea and soldiers fight in the fields, swords flashing and cannon smoke belching, moving this way and that while "regarding their own lives as light as goose feathers and their duty is as heavy as Mount Taishan." Should they fall on the battlefield they have no regrets. This is what is called "religion during the time of a [national] emergency." Religion does not necessarily involve concepts like "Buddha" or "God." If one fulfills the demands of one's duties, what could be more religious than that?

In summary, the relation between religion and the state can be seen, from one point of view, as that between equality and differentiation, and, from another point of view, as that between means and end. The present state of morality among nations, which is somewhat similar to the relations between individuals during barbarian times, could not possibly accord with religion. Fortunately, we can discern a glimmer of moral light in the midst of all this, and it is from this glimmer that religion must emerge. The actions of the individual with regard to the state, insofar as they contribute in the least way to the progress of the state, that is, to the progress of humanity, are in harmony with the essence of religion. The principle of "benefitting oneself and benefitting others" is not a virtue to be observed between individuals only, but should inform the relations between nations as well.



[研究報告]

## 敦煌写本〈悉曇章〉類の特異性

— 『禪門悉談章』 のケース —

小林 圓照

(発表要旨)

一般に悉曇(悉談、悉檀、siddham)とは、梵字の字母の総称であり、梵字の書体及び字母表や綴字法、梵語の読法、文法、語句の解釈などを記述したものを〈悉曇章〉と言う。敦煌写本テキストの中にも数種の〈悉曇(談)章〉類がある。例えば『般若心経悉談章(仮題)』、『俗流悉談章』、あるいは、今回テーマに採り上げた『禪門悉談章』などがある。これらの特色は、一般の〈悉檀章〉とは異なり、字母全体に互る論述ではなく、とくに『鳩摩羅什法師通韻』や『涅槃経悉曇章』を素材的な根拠として、母音字音(摩多〈mātr<sub>□</sub>kā〉・母、韻)の十六韻のうち、頻度の少ないr<sub>□</sub>、r<sub>□</sub>、l<sub>□</sub>、l<sub>□</sub>の四韻(魯・留・魯・樓の〈別摩多〉、他の十二は〈通摩多〉と呼ぶ)をひとくみの基礎となる頭首の音として論述を展開していることである。この特異性は、今回テーマとして採り上げた『禪門悉談章』においても同様である。

さて『禪門悉談章』は、正式には『佛説楞伽經禪門悉談章』と呼ばれ、定慧禪師の翻出とされる。敦煌本としては、(A) P2212, (B) P2204, (C) P3099, (D) P3082, (E) S4583v, (F) BD00041-1, (G) 俄 Dx00492などの七本の写本ならびにトルファン断片(G)がある。大正新脩大蔵經82巻には、(A) 本を定本とし(B) 本によって校訂したものが入蔵されている。これらに依り、『楞伽經』との関連、「禪門」と称される思想的な背景、あるいは「歌謡」的な展開をも検討して、『禪門悉談章』の校訂テキスト作成を目標にしたい。

(Resume)

“Siddham” (悉曇、悉檀、悉談·Xitan) is the general name for a type script used for writing Sanskrit. “Siddham Chapters” (悉曇章 Xitan Zhāng / S.C) are texts that describe the styles of Sanscrit writing, present tables of characters, discuss the special meanings of Characters, and describe spelling, grammar, and pronunciation. Several varieties of Siddham Chapters are seen in the Dunhuang manuscripts, among them the “Prajñāpāramitā-hr̥ idaya-sūtra / S.C” <般若心經悉談章>, the “Chan men / S.C” <禪門悉談章>, the “Lay-person’s / S.C” <俗流悉談章>.

These chapters do not discuss all sixteen of the Siddham mātr̥ ikās, but only four relatively rarely used vowels 𑖀, 𑖁, 𑖂, 𑖃 (魯·留·廬·樓) <four mātr̥ kās 別摩多>, as distinguished from the twelve more commonly used vowels <twelve 通摩多>. The compilers of the Siddham chapters relied extensively on authoritative texts such as the “Kumārajīva’s syllables” <鳩摩羅什法師通韻> and the “Mahāparinirvāṇ a-sūtra S.C. <涅槃經悉曇章>”. These characteristics apply to the Chan-men. S.C (禪門悉談章), the Subject of this presentation. The full title of this text is the “Siddham Chapter of Zen Teaching of the Laṅkāvatāra-sūtra” <佛說楞伽經禪門悉談章> translated by Zen master Din-hui 定慧禪師 of the temple Kuai-shan-si 會善寺 on Mount Song 嵩山. There are seven extant texts of Chan-men in the Dunhuang manuscripts, namely Pelliot 2204, 2212, 3082, and 3099 ; Stein 4583 ; BD 00041, 俄 Dx00492.

This presentation addresses following issues : 1) the relation between Laṅkāvatāra-Sūtra and the Chan-men. S.C. 2) the back ground of the Zen thought “Chan-men” : and 3) the poetic expression of Zen thought and the manner in which this expression developed through the use of popular songs 歌謠. The final goal of my research to produce a fully revised text of the Chan-men, S.C.

[報告本文]

## 禪門悉談章の成立

I. (a) この悉談章の成立経過については、写本冒頭に付された「并序」によって明らかとなる。その序の全文をここに紹介する。( )内は異本に依る。

佛説楞伽經禪門悉談章 并序

仏説楞伽經禪門悉談章 並びに序

諸佛子等合掌至心聽。

諸仏子等よ。合掌して至心に聴け。

我今欲説大乘楞伽悉談章。

我れ、いま大乘楞伽の悉談章を説かんと欲す。

悉談章者、昔大乘（慧）在楞伽山、

悉談章とは、むかし大乘（慧）、楞伽山に在り

因得菩提達摩和尚、

菩提達摩和尚、

於宋家（元嘉）元年從南天竺（竹）國、

宋家（元嘉）元年、南天竺（竹）国より

將楞伽經來至東都、

楞伽經を將ちて東都に來たり至るを得るに因り、

跋陀三蔵法師奉詔（詔）翻譯。

<求那>跋陀三蔵法師詔を奉じて翻譯す。

其經總有五卷、合成一部。

其の經総じて五卷あり、合して一部をなす。

文字浩渾（汗）、意義難知。

文字浩瀚にして、意義知り難し。

和上（尚）慈悲、廣濟群品（生）

<達摩>和上（尚）慈悲もて群品（生）を廣濟せんと、

通經問道、識攬懸（玄）宗、

通經、問道して玄宗を識攬し、

窮達本原、皆蒙指受。

本源を窮達して、皆な指受を蒙る。

敦煌写本<悉曇章>類の特異性

又嵩山會善沙門定慧翻出悉談章。      また嵩山の会善（寺）の沙門定慧、悉談章を翻出す。

廣開禪門、不妨慧學。      広く禪門に開きて、慧学を妨げず。

不著文字、並合秦音。      文字に著せず、並に秦音に合す。

彼(又)與(以)鳩摩羅什法師通韻、      かの(又た)鳩摩羅什法師の通韻を以て、  
魯・留・盧・樓爲首。      魯・留・盧・樓を首となす。

(以上の文は、(A)、(B)、(C) 写本と (G) 断片によって構成)

(b) この禪門悉談章の成立の因縁は、菩提達摩大師の楞伽經将来譚から始まる。大乘が南天竺国の楞伽山に広まっていた頃、宋家元年に、達摩は楞伽經を持って東都にやって来たという。そこで達摩の諮請を受けて、求那跋陀羅が翻訳することになる。ここでは「奉諮」の訳業で「奉詔」ではないであろう。跋陀三蔵の訳が五巻一部となったと言うが、通常、跋陀訳は「四巻楞伽」といって、五巻とはされないの、ここにも問題がある。この経は、文章も浩漭で意義深く、理解が困難であった。そこで達摩大師は、慈悲をもって広く衆生を救済しようと、この経を会通して禅道を問い、広い見識をまとめて宗旨に懸けていた。そして遂に経の本質にまで窮達し、人々にその教えを授けて、指導することが出来たという。これは一貫して、「楞伽經に基づく達摩禪門」が内容になっている。ここまでの資料段階からは、「達摩から跋陀へ」とか「跋陀から達摩へ」といった祖統説や唐土の初祖説など、あるいは更に、禪門悉談章の内容が北宗禪系に属するとか、南宗にも通ずる処があるなどの議論を持ち込む必要はないであろう。ただ定・慧平等のバランスを意識していることは明らかである。

(c) この達摩禪門をより広く宣布しようとする意図のもとに『禪門悉談章』が作成されることになる。翻出者は、嵩山の会善寺の沙門・定恵(定慧) 禪師である。その目的は、「楞伽思想に基づく達摩禪門」の公開であり、

その内容は、禅理を研究する「慧学」の障礙にもならないし、よりそれを進めることに資し、しかも不著文字を旗印とする禪本来の「定学」にも違反しない。その上インド悉曇音を本にしてその形式は秦音（中国音韻）にも調和している。なぜなら鳩摩羅什法師の〈通韻〉の中の魯・留・廬・樓の四流音を頭首の音として、この悉談頌曲が編成されているからである。以下、二十句前後で唱われた全八首の構成とその内容を検討する。

## Ⅱ. 各首の構成とその検討

### (a) 第一首 捨縁清浄座 の構成とその内容

(本文)

頗邏墮	頗邏墮	頗邏墮！ 頗邏墮！	(3音 + 3音)
			○○○ ○○○
第一捨縁清浄座	第一 捨縁の清浄座		(2音 + 5音)
			□□ + □□□□□
萬事不起眞無我	萬事不起なるは眞の無我、		□□□□□□□
直進菩提離因果	菩提に直進して、因果を離る。		□□□□□□□
心心寂滅無殃過	心心寂滅して、殃過なく、		□□□□□□□
念念無念當印可	念念無念にして、当に印可すべし。		□□□□□□□
			(7音)
摩底利摩 魯留廬樓	摩底に摩を利す、魯 (r) 留 (r̄) 廬 (l) 樓 (l̄) !		(4音 + 4音) ○○○○ △△△△
頗邏墮	頗邏墮！	(3音)	○○○
諸佛(弟)子、	諸仏子よ！	(4音)	□□□□
莫懶墮自勸課	懶墮なる莫れ、自ら勸課せよ。(6音)		□□□□□□
			(7音)
愛河苦海須度(渡)過	愛河・苦海を須らく度(渡)過すべし。		□□□□□□□
憶食不飡常被餓	食を憶うも飡せず常に餓を被る、		□□□□□□□
木頭不攢不出火	木頭攢せずんば火を出ださず。		□□□□□□□
□□□□□□□	—————<欠>—————		
□□□□□□□			

敦煌写本<悉曇章>類の特異性

				(3音 + 2音)
耶羅邏 (羅) 端座	耶・羅・邏!	端座せよ!	〇〇〇	□□
娑訶耶	莫臥	娑訶耶	臥す莫れ!	〇〇〇 □□

(以上の文は、(A)、(B)、(C)の写本の校訂により構成)

第一首の構成を検討する上で、一応、全体を初部・中部、後部に分けるとして、前部は、「頗邏墮 (ha-ra-da)、頗邏墮」の悉曇 (梵) 音 (〇表示) による第一句と第二句とし、次いでタイトルの漢音 (□で表示) を第三句、頌を形成する第四句から第七句までと、悉曇音の「摩底利摩 (ma-ti-li-ma)」を第八句、母音の流音四音 (ra, ra, la, la) を第九句とした。中部は、「頗邏墮」の第十句と「諸仏子」と呼びかけ、教示をする句を第十一句とし、頌を形成するのを第十二句から第十五句とした。後部は悉曇音「耶羅邏 (ya-ra-la)」を第十六句、続く漢音二音を第十七句とし、同じく悉曇音「娑訶耶 (sa-ha-ya)」を第十八句とし、最後の漢音二音を第十九句とした。中部の第四句は欠落したものと見なした。二つの頌の第七音は同韻である。よって墮、座、我、果、禍、可、摩、課、過、餓、火、座、臥が押韻されている。

第一首のテーマは、「諸々の雑縁を捨離して清浄に座す」のであるから、第一頌は、禪門に入る基礎である。妄念起らざる処が真の無我であり、菩提心を発して、覚悟を目指し、まっすぐに進めば、自然に輪廻流転から離脱できる。心心寂滅ならば何の過失なく、一念一念、無念であれば、達摩禪門の心印に契合するのである。第二頌は第一頌を実践する上での教誡である。愛憎と苦難の河海を無事にわたるには諸々の欲望の記憶と追求に終始しては、そこから解放されるべきもない。木切れも摩擦しなければ点火しないのだから、煩惱の火を燃え立たせないよう思念を鎮静すべきである。後部は、清浄の端坐を保って、臥すなかれと叱咤する警句である。

さて悉曇音は、意味なくしてただの音響のみとは考えられない。なんら

かの宗教的な意味ないし意義を含んでいるのではないか。特に耶羅邏 (ya-ra-la) は、悉曇表では遍口声 (口中の全機能を使用する発声) の三連音である。また娑訶耶 (sa-ha-ya) は、全首の結句となると考えられ、サンスクリット語の “sahāya” <助伴・同事> を含意して、みなともに！と促して、唱和の呼びかけと理解することが可能となる。章全体に及ぶ梵漢調和の別の視点として、あるいはインド音楽の七音階の Sa, Re, Ga, Ma, Pa, Da, Ni のように音階を選んで発声するのであろうか。研究の余地がある。

(b) 第二首 住心常看淨 の構成とその内容

(本文)

只 (質) 領盛 只領盛

只領盛！ 只領盛！

第二 住心常看淨

第二 住心して常に看淨す

亦見亦聞無視聽  
生滅兩亡由 (猶) 未證  
從師授語方顯定  
見佛法身無二性

又た見、又た聞くも視聽なく、  
生・滅を両つながら亡ずるも由お未だ証せず。  
師の授くる語に従って、方めて定を顕し、  
佛法身の無二の性なるを見る。

性頂領徑 魯留廬樓

性頂に徑を領す、 魯・留・廬・樓！

只領盛

只領盛！

諸佛子 莫瞋佞□□□

諸佛子よ！瞋佞なる莫れ！

三毒忽起無佛性  
癡狂心亂惱賢聖  
眼貪色塵耳縛聽  
背却天堂 (道) 向惡境 (徑)

三毒忽ち起こらば佛性なく、  
癡狂心乱し、賢聖を悩ます。  
眼に色塵を貪ぼり、耳は聴に縛され、  
天道に背却して、惡境に向かう。

盈令今 (令) 修定

盈令令！ 定を修し、

娑訶耶 歸正

娑訶耶！ 正に帰せ。

## 敦煌写本<悉曇章>類の特異性

(以上の文は、(A)、(B)、(C) 写本の校訂により構成)

第二首の構成の基本は、第一首と同じである。第二頌も四句あり、整っている。ただ中部分の教誡が、第一首が六音に対して、三音「莫瞋佞」と短いので、押韻が最後に来る三音が欠落した可能性がある。悉曇音に関しては、「只領盛」< si-ryo-jo >には「質領盛」< situ-ryo-jo >の異字がある。また「性頂領徑」は他の首の例句と音韻上から「性頂領性」< syo-cho-ryo-syo >であったと言えよう。令を今とする異字もあるが「盈令令」< ei-rei-rei >を採った。この句も首全体で十九句となる。

第二首の基本となる内容は、住心・看淨であり、禪門での初歩であるが、のちこの点が強調されると、いわゆる北宗禪の立場ということになる。ただ佛法身に無二の性を見るというのは、まさに「見性」に当たり、むしろ南宗系と言うことにもなる。南北別なく、達摩禪門、一般のことともいえる。実践面では瞋佞の妄念からの脱却を意図し、向上に違背することを警告している。修定の句は必ずしも修定主義ではあるまい。

### (c) 第三首の有(看)心須併儻(摒當)の構成とその内容

(本文)

夏(復)浪養 夏浪養

夏浪養! 夏浪養!

第三 有(看)心須併(摒)儻(當) 有心は須く摒当すべし。

掃却垢穢除災障  
即色即空會無想  
妄想分別是心量  
體上識體實無謗

垢穢を掃却し、災障を除き、  
即色即空ならば會(かならず)無想なり。  
妄想分別はこれ心量、  
體上に体を知るは実に謗なし。

謗底利(裏)謗 魯留廬樓

謗底利の謗! 魯・留・廬・樓!

夏浪養

夏浪養!

諸佛子 莫毀謗

諸佛子よ! 毀謗するなかれ、

一切皆有罪業障  
他家聞聲不相放  
三寸舌根作没向  
(道長説短惱心王  
心王不了説短長)

來世業道受苦殃

羊良良 併當

(浪擗儻) 淨掃 {堂中} !

(堂中) 須供養!  
<娑訶夜 須供養>

一切、皆な罪業の障あり。  
他家の声を聞いて相放たず、  
三寸の舌根は作没に向かう、  
長と道い、短と説きて、心王を悩ます、  
心王了(さと)らずして、短長を説く。

來世の業道に苦殃を受く。

羊良良! 併當!

浪擗儻! (堂中を) 淨掃せよ!

(堂中) 須く供養せよ!

(以上の文は、(A)、(B)、(C)、(D)の写本の校訂のより構成)  
[内容の検討] 四句・五句は挿入か。

第三首の構成での問題点は、第二頌に二句が加わって六句となること、第四・第五句が一連の挿入句と考えられ、韻も一致しない。次いで中部と後部との間に「羊良良併當」の五音の一句があり、また先述した如く、全ての首にある「娑訶耶」の悉曇音定句が例外的に「堂中修」となっている。便宜的に一応、淨掃と供養との二つの踐行として分けてみた。よって第三首は都合、二十二句となっている。

第三首の主要テーマは、心を観察して「併儻」することすなわち心を等しく合わせて、余裕を持ち拘りを無くすることであり、それが垢穢や災障を除く元である。色即空、空即色の無相の根本を体得できれば、他に誹謗すべきものは何もない。実践面では、「毀謗」(他への悪口・非難)を避け、心の淨掃と供養とを勧める。四卷楞伽では誹謗(apavāda)の悪見と呼ぶ。

敦煌写本<悉曇章>類の特異性

(d) 第四首の「八識合六七」の構成とその内容

(本文)

拂粟質(栗只) 拂粟質

拂粟質! 拂粟質!

第四 八識合六七

第四 八識は六・七と合す。

看心心本是禪室  
法身身法智非一  
五眼六通光(廣) 慧日  
言下便悟實無密

看心、心本とは是れ禪室、  
法身と心法、智は一に非ず、  
五眼、六通、慧日を光(かがや)かす、  
言下に便ち悟れば実に密なることなし。

實(密) 底利(領) 密  
魯留廬樓

実(密) 底利の密  
魯・留・廬・樓!

拂粟質

拂粟質!

諸佛子! 莫放逸!

諸仏子! 放逸なる莫れ。

無始已來居暗室  
生死流轉不得出  
只爲愚迷障慧日  
□□□□□□

無始より已來、暗室に居り、  
生死流轉して出ざるを得ず。  
只だ愚迷なるが為に慧日を障す。

---

逸粟(粟) 密 逸粟密

逸粟密! 逸粟密!

娑訶(耶) 直(眞) 實

娑訶耶! 直実なれ!

(以上の文は、(A)、(B)、(C) 写本の校訂により構成)

(e) 第五首の「実相門中照」の構成とその内容

(本文)

曉燎(了) 曜 曉燎曜

曉燎曜! 曉燎曜!

第五 實相門中照

一切名（利・色）妄呼召  
如己等息貌非貌  
非因非果無瞋笑  
性上看性妙中妙

要底裏要 魯留廬樓

曉燎曜

諸佛子 莫瞋笑

憂悲瞋笑是障道  
此道門中無瞋笑  
澄心須看内外照  
眼中有翳須磨曜  
銅鏡不磨不中照

遥燎料 作好

娑訶耶 莫惱

第五 実相門中の照

一切の名色を妄りに呼召し、  
己の如く等しく貌と非貌とを息せよ。  
非因非果にして瞋笑なく、  
性上に性を見るは妙中の妙なり。

要底裏の要 魯留廬樓

曉燎曜！

諸仏子よ！瞋笑する莫れ

憂悲瞋笑はこれ道を障うるなり。  
（此の道門中に瞋笑なし）、  
澄心して須く見て、内外を照らすべし。  
眼中に翳あらば須く磨曜すべし。  
銅鏡も磨せざれば、照に中らず。

遥燎料！ 好を作（な）し

娑訶耶！ 悩む莫れ

（以上の本文は、(A)、(B)、(C)、(D)、(E)、(F) 写本の校訂により構成）  
[内容の検討] 後頌の第二句は挿入か。

(f) 第六首「心裏禪門看」の構成とその内容

(本文)

按頼畔（額崖）按頼畔

按頼畔！ 按頼畔！

第六 心離（裏）禪門觀

心裏の禪門觀

不來不去無崖畔  
覺上看覺除定亂

不來不去にして崖畔なく、  
覺上に覺を看て定乱なし。

敦煌写本<悉曇章>類の特異性

佛與衆生同體段  
本原（元）清淨塵垢散

佛と衆生とは体段を同（とも）にし、  
本原は清淨にして塵垢を散ず。

歎（散）底利歎（散） 魯留廬樓  
按頼畔

歎底利歎！ 魯留廬樓！  
按頼畔！

諸佛子 莫漫看（慢侃）

諸佛子よ！漫りに見る莫れ

道上大有羅刹喚  
愚人來去常繫絆  
染著色塵心繚亂  
行住坐臥無體段  
在於衆中漫叫喚  
得他勸鍊即厥難

道上大いに羅刹の喚あり、  
愚人は來去して常に絆に繋がる。  
色塵に染著して心を繚亂し、  
行住坐臥に体段なし。  
衆中に在って漫りに叫喚し、  
他の勸鍊を得て、即ち厥難す。

耶羅邏 茶灌

耶羅邏！ 茶を灌げ

娑訶耶 鈍漢

娑訶耶！ 鈍漢なり。

（以上の本文は、(A)、(B)、(C)、(D)、(E)、(F) 写本の校訂により構成）

(g) 第七首の「圓明大慧悟」の構成とその内容

(本文)

普路喩 普路喩

普路喩 普路喩

第七 圓明大慧悟

圓明なる大慧の悟

四門十八離名數  
生滅妙有懸通度  
三界大師實難遇  
生死涅槃不合渡  
愛河逆上不留任（住）  
即心非心魔自去

四門十八の名数を離る、  
生滅と妙有は通度に懸かる。  
三界の大師、実に遇い難し、  
生死・涅槃、渡るべからず。  
愛河逆上して留任せず。  
即心非心にして魔自ずから去る。

去底利去 魯留廬樓

去底裏の去！ 魯・留・廬・樓！

普路喩

普路喩！

諸佛子 常覺悟

諸佛子！ 常に覺悟せよ！

一念淨心無汚染

一念の淨心に汚染なく、

一切魔軍自然去

一切の魔軍自然に去る。

□□□□□□

\_\_\_\_\_

□□□□□□

\_\_\_\_\_

閻閻婁 專注

閻閻婁！ 專注せよ

娑訶耶 大悟

娑訶耶！ 大悟す。

(以上の文は、(A)、(B)、(C)、(D)、(E)、(F)、(G) 写本の校訂により構成)

[内容の検討] 前頌と同じく六句、後頌は二句を欠く。

(f) 第八首の「禪門絶針(斟)酌」の構成とその内容

(本文)

夏略薬 夏略薬

夏略薬！ 夏略薬！

第八 禪門絶針酌

禪門は斟酌を絶す。

不高不下無樓閣

不高不下にして樓閣なく、

不出不入無城郭(廓)

不出不入にして城郭なし。

示(是)想顯(現・原)聲即初学

想を示し [(是)の想の] 声に顯るは即ち初学、

生心动念勿令著

生心动念して著せしめる莫れ。

久坐要功作無作

久しく坐して功を要(もと)むるは、作の無作、

無楽可樂是常樂

楽の楽とすべき無きは是れ常樂なり。

慧燈一照三千廓

慧燈一たび照らさば、三千の廓、

定水常清八万鑠

定水は常に清くして、八万鑠

十方諸佛同開覺

十方の諸佛同じく開覺す。

覺底利博(覺) 魯留廬樓

覺底利博 魯留廬樓！

## 敦煌写本<悉曇章>類の特異性

夏略樂

諸佛子 自在作、莫制約

夏略樂

諸佛子よ！ 自在に作して、制約する莫れ

四維上下不可度

住寂涅槃同門廓

四維・上下、渡るべからず。

寂涅槃に住して、門廓（開覺）を同じくす。

甚安樂 無著

娑訶耶 等覺

甚安樂！ 著するなく、

娑訶耶！ 等覺す。

（以上の文は、(A)、(B) (C)、(D)、(E)、(F)、(G) の七写本の校訂により構成）  
〔内容の検討〕 頌の九句とのちの二句はアンバランスである。開覺の境地は相対・斟酌を超えている。

## 結 語

以上、禪門悉談章の全八首の構成とその内容について検討することが中心となったが、ほぼその内容の概略を把握できたと思う。現段階では、現在写本から完全なテキストの復元は不可能であるが、この章が「楞伽思想を基礎とした達摩禪門」を高揚・宣布するための頌曲であったことが認められる。なお定慧禪師は百丈下の大慈寰中（780～862）とする説がある。今後、この章の編成者の定慧禪師と歌謡的な展開についても論じたい。

なお参照した敦煌写本資料と参考にした諸文献について提示したい。

### I. 基礎資料

（『佛說楞伽經禪門悉談章 并序』の敦煌写本・六種とトルファン断片・一種）

A、P（伯） 2212号

B、P（伯） 2204号

C、P（伯） 3099号

D、P（伯） 3082号

D、P（斯） 4583v号（背面）

F、BD 00041号…（千田たくま氏・新提示・滝瀬尚純氏採用）

G、俄 Dx 00492号（断片）…（小林圓照・新提示）

## II. 研究参考文献

- (1) 佛説楞伽經禪門悉談章并序（大正藏・85巻）
- (2) 任半塘編『敦煌歌辭總編』（上海古籍出版社）1987年
- (3) 周広栄著『梵語〈悉曇章〉在中国的伝播与影響』（宗教文化出版社）2004年
- (4) 滝瀬尚純『『仏説楞伽經悉談章』について』（「花園大学国際禅学研究所論叢」第三号）2008年3月

### [注記]

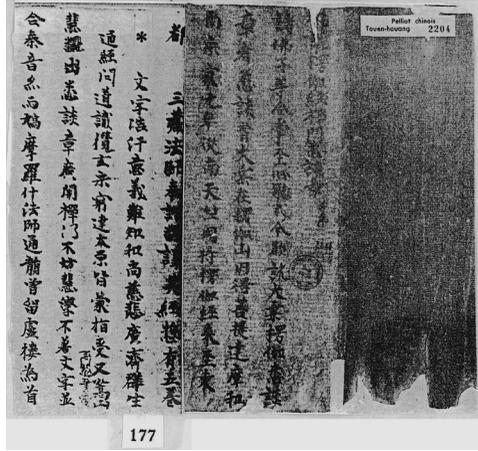
この研究報告は2009年3月20日、高麗大藏經研究所の主催による奎章閣・国際学術会議に、国際禅学研究所を通じて、招待された機会を頂いて発表したものである。その後、一部訂正および追加をした。今後、さらに内容を検討し、研究論文として発表することを期したい。なお解説に関しては衣川賢次氏に、参考文献については千田たくま氏に、先行研究に関しては滝瀬尚純氏に、写本写真のアレンジメントには富増健太郎氏に、それぞれご教示を得たことを謝したい。

敦煌写本〈悉曇章〉類の特異性

〈序〉

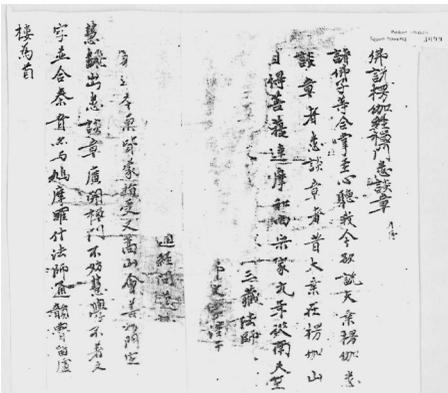


序并章談悉門禪經伽楞說佛 號二一二二伯 (A)



序並章談悉門禪經伽楞說佛 號四〇二二伯 ▼

(B)



序并章談悉門禪經伽楞說佛 號九九〇三伯 ▼

(C)



佛 Dx00492 〈B〉  
佛說楞伽經禪門悉談章并序

(G)

<第一首>

願離塵第一捨緣清淨塵万事不起真  
 善提離因果心斷滅光缺拂念形身自可  
 摩底利摩曾留慮樓願運諸佛子莫願  
 自勤課愛河苦海均度是博含不敵木頭不撥  
 不出火既運地地安訂耶莫卧

(A)

第一捨緣清淨塵万事不起真無我直進苦隨提  
 離因果心心淨滅光缺拂念念无念書印可摩底  
 利摩曾留慮樓願運諸佛子莫願運自勤  
 課愛河苦海均度過慮食不食常被餓木頭  
 不撥不出火既運地地安訂耶莫卧

(B)

願離塵第一捨緣清淨塵万事不起  
 真無我直進苦隨離因果心心淨滅光缺拂念  
 念无念書印可摩底利摩曾留慮樓願運  
 諸佛子莫願運自勤課愛河苦海均度過慮食  
 不食常被餓木頭不撥不出火既運地地安訂  
 耶莫卧

(C)

<第二首>

只傾成第一住心常者淨亦見亦聞亦視聽生滅兩  
 自由未證從師授捨方體中九法身无二性之頂領  
 便東留慮樓只傾成諸佛子莫願俟三喜急起無佛  
 住康壯心流騰警靈懸陰色塵耳矣無臂何天堂  
 向卷障安全：請定安訂耶耶

(A)

第二住心常者淨亦見亦聞亦視聽生滅兩之自由未  
 證從師授捨方顯定見佛法身无二性性頂領俟三  
 喜急起無佛住康壯心流騰警靈懸陰色塵耳矣無臂何天堂  
 向卷障安全：請定安訂耶耶

(B)

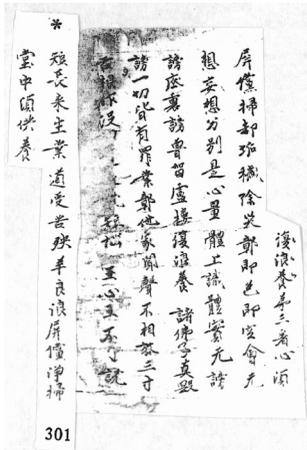
\* 願離塵第一住心常者淨亦見亦聞  
 九法身无二性性頂領俟三喜急起無佛  
 住康壯心流騰警靈懸陰色塵耳矣無臂何天堂  
 請佛子莫願俟三喜急起無佛住康壯心流騰警  
 靈懸陰色塵耳矣無臂何天堂  
 請定安訂耶耶

(C)

<第三首>



(B)



(C)



佛說楞伽經禪門悉曇章  
號二八〇三伯▼

(D)

〈第四首〉

柳宗元 卷四 觀合六七 著心本  
 柳宗元 卷四 觀合六七 著心本  
 法智壯一五服六通竟息日其便附  
 刺穿會留廢樓掃葉剪 諸少更  
 是隨堂先流轉不得出 為聲迷  
 妙句取真寶

(A)

柳宗元 卷四 觀合六七 著心本  
 是禪堂法身法智壯一五服六通  
 恆常兀齊安底頓安夢留聲掃  
 放逆元始 春歸去聲安生元流轉不得出 為聲  
 真近却慧曰 宗 堂 經 句 真 寶

(B)

柳宗元 卷四 觀合六七 著心本  
 心心本是禪堂法身法智壯一五服六通  
 廣慧言下彼掃葉無聲 密衣頓聲響  
 掃掃葉也 諸少更放逆元始 春歸去聲  
 安生元流轉不得出 為聲真近却慧曰  
 真近却慧曰 宗 堂 經 句 真 寶

(C)

柳宗元 卷四 觀合六七 著心本  
 柳宗元 卷四 觀合六七 著心本  
 柳宗元 卷四 觀合六七 著心本  
 柳宗元 卷四 觀合六七 著心本

(D)

〈第五首〉

曉燦爛 第五 禪相門中照一切名利  
 息良非只非因非果不壞安陸上者性  
 是動道持此道門無味淡心須看  
 賢道摩囉銅鏡不塵不中照  
 莫怪

(A)

第五 禪相門中照一切名利  
 非若元重吹性上者性妙中妙要底裏  
 持就燦爛諸佛不壞安陸上者性  
 中九服安陸心須看內外照服中  
 不塵不中照 遠條新條好發 阿龍  
 敬中條

(B)

看內外照服中看橫源喜  
 菩提摩囉銅鏡不塵不中照  
 遠條新條好發 阿龍

(C)

色色位明若如以芽色白  
 無味吹性上者性妙中妙要底裏  
 陣道於此道門無味淡心須看內外照  
 有驗頭摩囉銅鏡不塵不中照  
 菩提摩囉銅鏡不塵不中照

柳宗元 卷五 學相門中  
 照一切名利  
 息良非只非因非果不壞安陸上者性  
 是動道持此道門無味淡心須看  
 賢道摩囉銅鏡不塵不中照  
 莫怪

(C)

柳宗元 卷五 學相門中  
 照一切名利  
 息良非只非因非果不壞安陸上者性  
 是動道持此道門無味淡心須看  
 賢道摩囉銅鏡不塵不中照  
 莫怪

(D)

詩禪  
 面背號三八五四斯

(E)

BD 00041. 1  
 楞伽經禪門  
 悉曇章 (3-1)

(F)

<第六首>

第六首 第六心離淨觀不來去  
 月崖畔曉上者無光陰之亂 仏と眾生同體  
 身隨海廣法散敷舍利教會當齊樓栴檀呼詰  
 仏子莫傍道看上大有罪刹受惡人來去常聚許  
 染著色聲心儀亂行住坐卧之體段在於塵中汚  
 \* 叫喚得他勸諫即擬難取罪過 染著法前取鉢漢

第六心裏禪門觀不來不去無塵畔曉上者覺除定  
 亂佛分而眾生同體段本无妨淨塵垢散敷舍利教會  
 留塵樓類塵畔 請佛子莫傍看道上下有罪刹受  
 惡人來去常聚許染著色聲心儀亂行住坐卧  
 无復改法在染中深則受持他栴檀栴檀華香  
 遍香灌染許取鉢漢

門觀不來不去无塵畔曉上者覺除定  
 第六心裏禪  
 \* 亂佛与眾生同體段本无清淨塵垢散敷  
 底領教會當齊樓栴檀呼詰佛子莫傍看  
 道上下有罪刹受惡人來去常聚許染著  
 色聲心儀亂行住坐卧无體段在於塵中汚  
 叫喚得他勸諫即擬難取罪過 染著法前取鉢漢  
 取鉢漢

(A)

(B)

(C)

第六心裏禪門觀不來不去无塵畔曉上者覺除定  
 亂佛分而眾生同體段本无妨淨塵垢散敷舍利教會  
 留塵樓類塵畔 請佛子莫傍看道上下有罪刹受  
 惡人來去常聚許染著色聲心儀亂行住坐卧  
 无復改法在染中深則受持他栴檀栴檀華香  
 遍香灌染許取鉢漢

第六心裏禪門觀不來不去无塵畔曉上者覺除定  
 亂佛分而眾生同體段本无妨淨塵垢散敷舍利教會  
 留塵樓類塵畔 請佛子莫傍看道上下有罪刹受  
 惡人來去常聚許染著色聲心儀亂行住坐卧  
 无復改法在染中深則受持他栴檀栴檀華香  
 遍香灌染許取鉢漢

門觀不來不去无塵畔曉上者覺除定  
 第六心裏禪  
 \* 亂佛与眾生同體段本无清淨塵垢散敷  
 底領教會當齊樓栴檀呼詰佛子莫傍看  
 道上下有罪刹受惡人來去常聚許染著  
 色聲心儀亂行住坐卧无體段在於塵中汚  
 叫喚得他勸諫即擬難取罪過 染著法前取鉢漢  
 取鉢漢

(D)

(E)

(F)

<第七首>

普路喻 第七圓明大慧悟四門十八離名教生妙  
 有懸通度三界大師實難過空无辺盤不合渡愛  
 河送上不留住心非心魔自去去依利去會留虛樓  
 普路喻 諸仙子常覺悟一念淨心无染汚一切魔  
 軍自然去聞一摩專住空訶耶大悟

(A)

普路喻 第七圓明大慧  
 四門十八離名教生妙有懸通度三界大師實難過  
 空无辺盤不合渡愛河送上不留住心非心魔自去去  
 依利去會留虛樓普路喻 諸仙子常覺悟一念淨心  
 无染汚一切魔軍自然去聞一摩專住空訶耶大悟

(B)

普路喻 第七圓明大慧悟四門十八  
 離名教生妙有懸通度三界大師實難過  
 \* 生无斯不合渡愛河送上不留住心非  
 心魔自去去依利去會留虛樓普路喻  
 諸仙子常覺悟一念淨心无染汚一切魔軍  
 自然去聞一摩專住空訶耶大悟

(C)

普路喻 第七圓明大慧悟四門十八離名教生妙  
 有懸通度三界大師實難過空无辺盤不合渡愛  
 河送上不留住心非心魔自去去依利去會留虛樓  
 普路喻 諸仙子常覺悟一念淨心无染汚一切魔  
 軍自然去聞一摩專住空訶耶大悟

(D)

普路喻 第七圓明大慧悟四門十八離名教生妙有懸通度三界大師實難過  
 空无辺盤不合渡愛河送上不留住心非心魔自去去依利去會留虛樓  
 普路喻 諸仙子常覺悟一念淨心无染汚一切魔軍自然去聞一摩專住空訶耶大悟

(E)

佛宮總 第七圓明  
 大覺悟四門十八離名教生妙有懸通度  
 三界大師實難過空无辺盤不合渡愛河  
 送上不留住心非心魔自去去依利去會留虛  
 樓普路喻 諸仙子常覺悟一念淨心无染  
 汚一切魔軍自然去聞一摩專住空訶耶大悟

(F)

常覺悟一念淨心无染  
 汚一切魔軍自然去聞一摩專住空訶耶大悟

(G)

