

花園大学国際禅学研究所

論叢

第六号

目次

臨濟宗五山派・美濃大円寺の興亡史	横山住雄	1
『覆篋集』解題と翻刻	堀川貴司	37
白隠墨跡和歌考③	千坂英俊	63
— 白隠慧鶴と夢窓疎石 —		
明僧道者超元の帰国について	林 觀 潮	87
『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章を読む(三)	本多道隆	117
明・太祖と成祖の仏教観	森 宏 之	155
『花園天皇日記(花園院宸記)』正和二年二月記(二)	花園天皇日記研究会	175
— 訓読と注釈 —		
執筆者一覧		223
九世紀の日本における信仰の多様性	ヒラリー ピーダセン	(1)
— 神護寺五大虚空蔵菩薩像と五行説の関係を中心に —		

臨濟宗五山派・美濃大円寺の興亡史

横山住雄

一、大円寺の概要

大円寺は、美濃国の東端・恵那郡に在った。過去形なのは、廃寺となって久しく、今は跡が残るのみだからである。ただ、美濃国内の多くの五山派寺院と異なり、妙心寺派として再興されながらも廃亡したという特殊な歴史を有している。

さて、大円寺の歴史を見る時に、恵那郡の山中に忽然と寺が建ったのではなくて、恵那郡の地頭であった遠山氏の支援があったとみるのが自然であろう。昭和三十六年刊の『岩村町史』もそのように見ている⁽¹⁾。しかしながら、遠山氏は初代を加藤次景廉じゆめんとといい、源頼朝から恵那郡の大半を占める遠山荘ほかの地頭職を拝領したことに始まり、その子景朝が遠山荘を相続し、以後岩村・明知・苗木その他に分与相続されていた。『岐阜県史』史料編古代中世補遺に、年月日不詳の「近衛家所領目録」が見え、恵那郡では岩村郷・苗木郷・手向郷とうけ（明知など）が近衛家領であったことがわかる。この三郷を主体とする遠山荘の成立が平安時代までさかのぼると見れば、この荘園に対して景廉が地頭職を拝領したことになる。

『岩村町史』でも諸系図を比較して種々検討されているが、景廉・景朝以降の中世前期の遠山氏の確実な



大円寺跡（恵那市岩村町）

から多数の遺物が出土するという。次のように述べられている。

鎌倉の初め遠山庄の中心として岩村に城が置かれ、遠山氏がここに住んだということは、ここが要害の地であったということの外に、この地に文化的、経済的に或程度の発達がなされて居り、聚落があったに違いない。

伝説によると山上村の邑長が景廉を迎えたと伝えられるが、山上村にそれだけの基盤があったかどうか、考古学的に見て、極楽寺の遺跡、そしてその地続きである山上地方の集落に、その関係を明らかにしてみたい。極楽寺という寺はいつ創立された寺か明らかでないが、遺物から考察すると平安末期頃から存在し、室町初期頃まで存在した寺と考えられる。その夥たしい出土品から見て相当繁栄した民衆

ことは、ほとんど把握できなかった。その後、昭和五十三年に名古屋の蓬左文庫で発見された「諸士系図」に、良質な「加藤遠山系図」があり、網野善彦氏が平成三年刊・小川信編『中世古文書の世界』に「加藤遠山系図について」と題して発表されたことにより、大円寺創建期に重なる建武期の遠山氏についても大略わかるようになった（末尾掲載）。これによれば、岩村遠山氏のその頃の当主は、景明（左衛門尉、大和守）かその子景秀（太郎左衛門尉、大蔵少輔）の頃とみられる。景朝から景員・景資・景茂・景明と五代ほどを経たことになろう。景明・景秀の代に大円寺が創建されたとなると、それ以前の遠山氏は何を信仰していたのであろうか。『岩村町史』によれば、岩村町北部に極楽寺遺跡があり、こ

寺であったことが想像される。大円寺の遺物と比較して遙かに豊富であるから、大きな寺でありこの寺を中心とした山上部落も優勢な聚落であったことを思い、そういう力が岩村に城を築き、遠山庄たる恵那郡全円の中心本所としたものと考ええる。

この文からも読みとれるように、鎌倉初期に景廉もしくは景朝が、現在の岩村城の地に城を築いたとされていて、何の疑いも持たれていないようであるが、こうした天嶮の山に城を構築するようになるのは、少なくとも南北朝の動乱期に入ってからのことと思われる。景廉・景朝が岩村へ入部した頃は、極楽寺の近くの山上村に居館を構えた可能性が強い。そして、常陸国の佐竹氏が領下の極楽寺に帰依したように、遠山氏も分根の丘陵に極楽寺を招いたのではなからうか。

大円寺の創建

大円寺は、大応派祖・南浦紹明の直弟・峰翁祖一を開山としている。岩村の地に創建された。本来の関係は、京都南禅寺栖真院の末寺として大円寺があり、大円寺の末寺として但馬の大明寺・伊予の善昌寺と大通寺がある。大明寺の末寺に岐阜県各務原市鷺沼の大安寺があった⁽²⁾。

『岩村町史』は、建武年間に峰翁が大円寺を創建したというが⁽¹⁾、『峰翁和尚語録』⁽³⁾を良く検討してみると、実際の創建は十数年新しく、貞和三年（一三四七）頃のことであったとみられる。いずれにしても、南北朝前期の開創であることにはかわりがない。恐らくは現在の城地に岩村城を築いたと思われる遠山景明が景秀の寄進建立であっただろう。

また、大円寺は岩村・明知・苗木など遠山氏全体の寺であったとされるが⁽⁴⁾、苗木家は中津川市福岡町

植苗木に菩提寺として智源山広惠寺（廢寺）があり、夢窓疎石の弟子枯木紹榮が開山となつて、観応元年（一三五〇）十月十七日に入寺したといわれる⁽⁵⁾。明知家についても恐らくは領内に菩提寺を建てていたと推定されるので、大円寺を遠山氏全体の菩提寺とするには無理があると思う。

官寺の指定へ

開創から六十年以上を経た応永十七年（一四一〇）に、將軍足利義持が、進叟性勝を大円寺住職に任命するという職状が出されていて、この時すでに室町幕府の官寺である諸山に指定されていたことを知る。いつの指定かはわからないが、この少し前のことと推定される。岩村遠山氏では太郎景興か六郎太郎景重の代に当るのではないか。指定に当っては、遠山氏のほか美濃守護の土岐頼益あたりも尽力したのであろう。

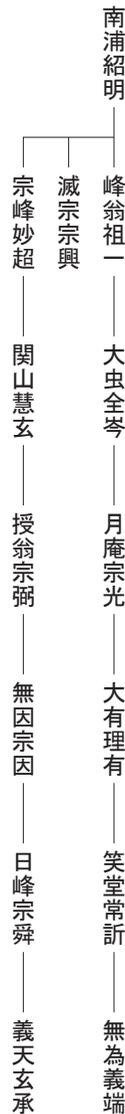
妙心寺派となる

大円寺は、天文初年かその少し前に兵火に罹つたという。このことは、『岩村町史』には見えないが、内閣文庫本『明叔録』に、

東濃大円禅寺、蓋正宗大暎禅師挿草也、寺罹兵火、而礼楽亦廢矣、不忍齊国寺僧、瑞吟蔵司、一日謀于衆、欲再興、欽墜典因矯檀越命、天文甲午^{三年}六月中、幹、俾山僧、刷視篆羽儀、……、

とあることよつて判明する。ただ誰が岩村に攻めて来たのかなど詳しくはわからない。衰亡した大円寺を再興するため、可児郡御嵩町の愚溪寺から、妙心寺派の明叔慶浚が招かれたのである。妙心寺派は南浦紹明を派祖とする大応派の一分派には相違ないが、林下とされて大円寺のような官寺には入寺できない。しかし、

室町幕府が衰退した天文年間では、將軍の公帖なしで、檀命のみで入寺することも可としたのであろう。



希庵玄密と大円寺の廢亡

希庵は明叔の法嗣で、天文二十一年（一五五二）の明叔示寂をうけて大円寺中興二世となった。二十年後の元龜三年（一五七二）十一月二十六日に武田信玄の兵に殺され、寺は放火されて廢寺となった。創建以来二百余年を経ており、岩村城主遠山景任の死去断絶と同じ年のことであった。

二、開山峰翁祖一

その略歴

相模国の人で、一説に北条高時の子という。永仁六年（一二九八）に二十四歳で出家し、三年を経て（正安二年）二十六歳で下野国那須の雲岩寺へ行って高峰顕日に参じ、また筑前国太宰府の崇福寺で南浦紹明の室に入り、左右に侍すこと六年、三十歳の峰翁は重病にかかった。南浦との問答で大悟すると共に、病も一瞬のうちに癒えたという⁽⁶⁾。大悟した時、峰翁は次のような一偈を詠じたという。

大暁禪師投機

一踏々飄曠劫眼、駢腮馬面眼皮穿、清風明月法王法、不識斯時向執伝、

(愚溪寺本『明叔録』)

その後、峰翁は南浦の法を嗣ぎ、間もなくの延慶元年(一二〇八)、峰翁三十四歳の時に南浦が亡くなった。そして太宰府崇福寺の三世になったという。福岡県岡垣町海蔵寺にも住山したと伝える。南北朝時代を迎えて、暦応元年(一二三三)には、弟子の大虫全岑に頼まれて頂相に自賛している。頂相は現存せず、その賛のみが伝えられている。

真影自賛

空断毘盧、堯開万戸、入水如龍、倚山似虎、擊石火間、逼塞今古、閃電光中、定奪旗鼓、鬼面神頭、西天東土、末後一句、付岑藏主、(元年) 暦応壬午臘月八日、先住崇福峰翁祖一、

(『峰翁和尚語録』末尾)

伝承などによれば、暦応元年(延元三年、一二三三)に美濃国の大禪寺へ峰翁が住山したという⁽⁷⁾。また、暦応二年(一二三九)に峰翁が三河国渥美郡老津の真言宗太平寺を改宗して第一祖となったという⁽⁸⁾。興国四年(一二四三)には、美濃国で大通寺・吉祥寺に住山したという⁽⁹⁾。これらの寺々を筆者が調査したものの、確実な史料は得られなかった。貞和年間(一二四五〜五〇)には、峰翁が伊予国大通寺の開山になったという⁽⁹⁾。松山市北条の大通寺には南北朝時代の峰翁の木像がある⁽¹⁰⁾。

『峰翁和尚語録』によって大円寺の住山を十二年間と見ると、貞和三年(一二四七)頃大円寺へ住山し、その開山となったらしい。住山四年目の観応三年(一二五〇)には、信道上人に黙翁(もくおん)との道号を授け、次のような頌をのこしている。

孤立大方堪結舌、貪生逐日心如拙、人間天上無知音、笑殺清風与明月、
右賦黙翁号与信道上人、

観応第三十月 日 大円叟（朱印）

（妙興寺文書）

住山十年目の文和四年（二三五）頃の三月、大円寺を出て某所の大宝寺へ入寺し、翌年大宝寺で上堂の語をのこし、三月に大円寺へ帰った（『峰翁和尚語録』）。

そして同年（延文元年、文和五年、一三五六）十月二十四日を期して尾張国妙興寺へ住山した。語録に、

尾州長島山妙興報恩禅寺語録

侍者 （月庵）
宗光編

師延文元年丙申十月二十四日入寺

（本文略）

とある。妙興寺を開いた法弟の滅宗宗興に請われての入寺で、妙興寺開山の称号を付与された。妙興寺での峰翁の塔院は耕雲庵である。峰翁の妙興住山は短期間であつたらしく、入寺法語には、南浦紹明の年忌（十二月二十九日）の香語、歳旦の語などがみえるので、年明けには大円寺に戻つたのであろう。一年後の延文三年三月に示寂した。八十四歳という¹⁾。中興二世の希庵玄密は天文二十二年頃にか峰翁の二百年忌法要を行っている（後述）。

三、第二世以後の世代

大虫全岑

生国・俗姓は不詳というが⁽¹²⁾、『北条市の文化財』の大虫倚像解説では宋の人とある。峰翁門下の嫡嗣であつたらしい⁽¹³⁾。前述のように、早くも暦応元年（一三三八）に峰翁の頂相に自贊をしてもらっているのが、実質的には大虫が開いたということにならう。文和二年（一三五三）六月に、大虫は宗昌寺で宗昌寺家訓を書いており⁽¹⁴⁾、この頃は伊予国で活動していたとみられる。そして延文三年（一三五八）に峰翁が示寂したのをうけて、嫡嗣である大虫が大円寺第二世として住山した可能性がある。『北条市の文化財』では、大虫は貞治元年（一三六二）七月十九日に但馬国の大明寺で示寂したとある。三年忌の貞治三年に、宗昌寺では木造倚像と石造宝篋印塔が造立されたというが、大虫の倚像の頭部内割りに「康安二年（一三六二）……」の朱書がある（同書）。玉村竹二『五山禅僧伝記集成』では応永十八年七月十九日示寂とあるが誤りだろう。永徳二年（一三八二）に月庵の尽力で大証禅師と勅諡された⁽¹⁵⁾。寿八十八歳であつた⁽¹⁶⁾。

玉林宗璩^{そつさん}

『岩村町史』は南浦から月庵に至る法系図を掲げ、玉林に「大円寺二世」と注記している。玉林竹二氏は『五山禅僧伝記集成』月庵宗光の条で、延文三年（一三五八）に玉林が大円寺に嗣住したとする。玉林は筑前国の崇福寺二十二世に挙げられており、南堂宗薫（十三世）よりも後の住山である。崇福寺は暦応四年（一

三四一)に十刹の第三に挙げられているので、玉林もしかるべき諸山に住山したのち崇福寺へ入寺したのであろう。

玉林は応安五年(一三七二)に五山版「大応国師語録」を編纂出版した五人の内に、

前崇福禪寺住持法孫比丘宗璨同助

という名で見えている(『岩村町史』)。この時すでに崇福寺住山を果していたことを知る。『月庵和尚語録』に、大興開山玉林和尚と題する一詩がみえるが、因幡国の大興寺開山は同語録によって心王とあるので、玉林は伊予国の大興寺であろうか。

心王しんのう

この人は、玉村竹二『五山禪林宗派図』の大応派の条に、峰翁祖一の法嗣として進叟・大虫の次に大興心王として挙げられている。しかし大興は因幡国の大興寺のことで、心王の道号では無いと思われる。宝蔵館『日本仏教人名辞典』でも、心王について、因幡大興寺の初祖となり、宗興寺を開いたとあるのみである。『岩村町史』は心王性守としているが、『五山禪林宗派図』では定庵性守を挙げて、峰翁の法嗣であるものの別人になっている。

松が岡文庫の『月庵和尚語録』上に、大興寺開山心王和尚の十三回忌拈香語が収められ、大明寺の月庵が某年六月一日に、その十三回忌に当って香語きやうごを述べたとある。これだけではどこの大興寺かわからないが、文を読み進むと、「一旦縁を因州に契あはつて……」とあるので、因幡国の大興寺と判明する。月庵は康応元年(一三八九)に示寂しており、それから十三年前というと、応安の頃(一三六八〜七五)の六月一日に心王は示

寂したとみられる。峰翁の法嗣なので、大虫に続いて大円寺へ住山したのであろう。

定庵性守ほか

この人については妙興寺二世に挙げられ、伊予国に大興寺を創建したこと以外不明である。同じく峰翁の法嗣である的伝宗冑・梵才口俊・鈍庵口剣・雪心玄可・本逸・徳岩保誉についてもよく分からない。ただ峰翁示寂後、これら法嗣たちの輪番制のような形で大円寺住持を継承していったものと思われる。

月庵宗光

月庵は、嘉暦元年（一二三六）四月八日に京都で生まれた⁽¹⁷⁾。のち父母の出身地・美濃へ帰り、幼くして岩村の大円寺で峰翁祖一に入門し、峰翁から宗光との諱を授けられたという⁽¹⁷⁾。前述のように峰翁の大円寺入寺は貞和三年（一二四七）頃のことなので、大円寺での入門ではなかったかもしれない。

峰翁は暦応元年（一二三八）、月庵十五歳の時に、京都等持寺の古先印元に参じたのち、暦応四年（一二三四）南禅寺の竺仙梵僊に師事した。貞和三年（一二四七）竺仙が鎌倉建長寺に住すると、宗光もこれに従った。竺仙の寂後、観応二年（一二五一）二十六歳になった月庵は、大円寺に戻って峰翁に師事し、文和四年（一二三五）に至って印可を得たと玉村竹二氏は『五山禅僧伝記集成』で述べている。

延文三年（一二三八）に峰翁が示寂するや、常陸の法雲寺（復庵宗己）、美濃大円寺（峰翁の高弟・玉林宗璩）、出雲雲樹寺（孤峰覚明）、山城龍翔寺、伊予宗昌寺（大虫全岑）などを遍歴し、三十六歳の時の康安元年（一二三六）に大虫から印可を与えられた。そして、貞治六年（一二三六）に至って、但馬国黒川に大明寺を開いた。

月庵は伊予の最明寺（応安七年再興と伝える）、摂津の禪昌寺（永徳元年、禪昌月庵叟書の頂相あり）、但馬円通寺（永徳三年の頂相あり）などの開山になつてゐる。嘉慶二年（一三八八）に、大明寺住山中の月庵は、山名時義主権の亡父十三回忌法要で導師をつとめた⁽¹⁸⁾。その翌年の康応二年（一三八九）三月二十三日に大明寺で示寂した⁽¹⁹⁾。

この生涯の間に、月庵も大円寺へ住山したと思われるが、その年月を確定できない。『月庵和尚語録』上に、次のような一文がある。

先師大円開山尊像 円芳首座請

此地無二、両金俗人、沽三升酒、喫、用尽自己心、笑彼佗人口、

これは、大円寺の子院の住僧であろうか円芳首座という人が、月庵に峰翁の頂相贊を求めたので一文を書いたものである。恐らくこの時月庵が大円寺の住持をつとめていたものと思う。十人ほどの峰翁の法嗣による大円寺住山が一とおり終わったあと、月庵が孫弟子の最初に住山したのであろう。一人当たり二年（三年二夏）として、峰翁示寂後二十年ほど後（永和四年、一三七八）が月庵の大円入寺の目安になるだろう。

南山口薫

筑前崇福寺の十三世に挙げられている人に南堂宗薫がある。崇福寺歴代であるものの大応派の人ではなく、中国伝法の虎丘派靈石如芝の法嗣である。『岩村町史』はこの南堂宗薫に「大円住（祖一人）」と注を入れている。寛永十七年版『正法山大祖伝』の養源日峰舜禪師の条では、

（日峰は）また無文を辞して、濃陽に之て、遠山大円寺の薫南山に見ゆ。

とある。無文元選は遠江の方広寺で明德元年（一三九〇）閏三月二十二日に亡くなったので、その直前のことと思われる。その時の大円寺住持は南山口薫といい、南堂宗薫と相違する。南山の法系は不詳である。

宝林清円

『月庵和尚語録』の末尾に収録の行実は、応永十三年（一四〇六）八月に月庵法嗣の茂林興樹が書いたもので、それに「嗣法の上首は円通の理有、大円の宝林」とある。月庵第二の法嗣宝林が応永十三年頃大円寺に住山していたことを知る。『大雲山誌稿』に峰翁下の法系図が見え、月庵の法嗣に、大有理有・宝林清円・禅海明灯・宝林祖印・大蔭西堂・香林宗簡・茂林興樹を挙げている。そして宝林のところに、

正誤宗派、作宝輪、住大円寺

との注がある。また宝林の法嗣には斧山宗持が書かれている。

進叟性勝

『一宮市史』資料編五・妙興寺文書に応永九年（一四〇二）の妙興寺天祥庵規式があり、三十五人の僧が名を連ね、花押がある。その付箋に開山（滅宗宗興）の直弟子三十五人の連判と書かれている。その中に性勝の名があり、進叟性勝は『五山禅林宗派図』に峰翁祖第一の法嗣として掲げられているが、峰翁の法弟・滅宗宗興の法嗣とみられる。性勝首座は、応永十六年には峰翁の妙興寺での塔院である耕雲庵主をつとめており⁽²⁰⁾、応永十七年（一四一〇）八月六日には次のような足利義持の公帖を得て大円寺へ住山した。

美濃国大円寺住持職事、任先例可執務之状如件、

応永十七年八月六日 (花押)

性勝首座

(『一宮市史』資料編五・妙興寺文書)

前述したように、これによって大円寺がすでに諸山の指定を受けていたことがわかる。住山は応永十九年夏までであろう。西堂位を得た性勝は、応永二十一年(一四一四)に鎌倉寿福寺へ出世した²¹⁾。応永二十五年(一四一八)には再び妙興寺耕雲庵に居ることが確認される²²⁾。永享五年(一四三三)に進叟性勝は弟子のために遣戒を書き残し、同年五月九日に、田地一町一反を法嗣の瑞尊祖慶侍者に譲るとの一札を「耕雲庵主性勝」の名でのこしている²³⁾。その後も嘉吉元年(一四四一)まで妙興寺文書にその名をとどめ、同年八月三十日に示寂した²²⁾。

絶照口晃

『五山文学新集』別巻一に「心田播禅師疏」が収められ、その諸山の部に「絶照晃首座住大円寺」の疏がみえる。その標題下の注に、

嗣鈍庵、錦屏境致、大蔭西堂昆弟、虚堂悟処社、天河詩云、縦被微雲掩、終能永夜清之句云々、

とある。これで峰翁下の鈍庵口剣の法を嗣いだことや、月庵下の大蔭宗松と共に修行したことを知る。また東大史料編纂所の『九鼎重禅師疏』にも「東山第二座絶照光公住錦屏山大円」の疏がみえるが、これからは嗣法などのことは読みとれない。『中世前期の美濃国に於ける禅宗の発展』(以下玉村論考)では、『心田播禅師疏』のほか瑞巖龍惺の『蟬閣外集』の疏の部の「同門」の項に「絶照住大円」の同門疏があると述べている。

無言

『玉村論考』の大円寺の条で無言宗翰の注一七五には、次のように書かれている。

瑞巖龍惺の「蟬闇外集」の疏の部の「諸山」の項に「無言住大円」の諸山疏が見える。無言とは、恐らく大徳寺第二十四世の無言宗翰であろう。この人は河内金剛寺の日山の法嗣で、河内の如意山禪福寺（二に善福寺）に住した人。日山は宗峰妙超の直弟子であり、大徳派下としては傍流に属する異色の人で、五山派に接近した人として、五山派の寺院への出住を遂げたものと思われる。したがって大円寺には、同じ大円派下以外の人も入住していることとなる。

中怡西堂

この人は、『大日本古記録』の「建内記」五に、

（嘉吉三年五月）

六日庚申、天晴、……、

大円寺中怡西堂入来、同香嚴院并鹿苑院便路云々、

とある。そして中怡西堂に（悦林）との注が付してある。編者は中怡西堂を夢窓派の人と見ているようである。大円寺歴代がほとんど大円派の人で占められている中で、事実なら八方住持制によつての入寺であったのか、他の史料の出現を待つ以外になさそうである。夢窓派下の悦林に至る法系図を次に掲げる。

夢窓疎石

—— 青山茲永

—— 柏庭清祖

—— 悦林中怡

—— 心田清播

宗才首座

『蔭涼軒日録』の寛正二年（一四六一）三月二十日の条に、

濃州大円寺宗才首座、遠州安国寺光虔首座、公文御判被遊也、

とあり、宗才首座の住持就任がわかる。この五年前の康正二年（一四五六）三月は大暁禪師峰翁の百年忌に当り、これに景南英文が和している。豊橋市の太平寺蔵『雪叟詩集』に、

大暁百年忌

虚堂托出大円鑑、仏現祖来捻是塵、照見道人真面目、遠山無限碧鱗^{しゆん}、景南

とある。景南は聖一派の人で享徳三年（一三五四）に亡くなっているので⁽²³⁾、数年早めて百年忌法要が行われたらしい。

了室宗縁

『蔭涼軒日録』の寛正五年（一四六四）五月二十九日条に、

美濃国大円寺宗縁首座、（中略）公文御判被遊也、

とある。宗才が三年の任期を終え、了室に交替したらしい。了縁は応永二十一年（一四一四）生まれの五十歳での入寺であった（逆算による）。

その後了縁は大円寺の孫末^{まご末}（大明寺の末寺）に当る各務原市鶉沼の大安寺へも歴住したらしく、延徳二年には大安寺の子院慈徳（院か）に居た⁽²⁴⁾。延徳二年夏に京都から自院へ戻り、すぐまた秋に上洛するというので、大安寺の諸徒が寺内の子院らしい蔵春軒に集って祖筵の会^えを設けた⁽²⁴⁾。そこへ万里集九も招かれて、

一偈を上呈した。その注に、了室は七十七歳であると万里が書いている⁽²⁴⁾。

竺華

『梅花無尽蔵』七に、「前住禪興竺華和尚祭文」がみえ、竺華は明応九年（一五〇〇）十二月の末に、三日間床に伏して翌正月一日に大円寺で亡くなったことなどが述べられている。この竺華はこれより前の文明年間頃には大円寺住持をつとめた人なのであろう。これ以後五山派としての記録は見られず、兵火で全焼し、妙心寺派の時代を迎えることになる。

四、中興・妙心寺派時代

明叔慶浚

明叔は、飛騨国益田郡の人で三木直頼の兄といわれている⁽²⁵⁾。しかし、下呂市中呂の禪昌寺蔵『明叔慶浚等諸僧法語附録』（以下禪昌寺本『明叔録』と略称する）の三木良頼幼子・岩鶴公についての明叔の一文のはじめに、「余の外戚藤原氏三木良頼翁」とあって、兄でも良頼の妻の兄で、義兄に当るものと思われる。ただし、その俗姓や生年は不詳である。

明叔は若くして妙心寺派の龍泉派景堂玄訥に師事したらしく、永正十七年（一五二〇）の龍安寺西源院の敷地定書に、妙心寺当住玄訥と共に、「侍衣慶浚」の名で署名している⁽²⁶⁾。それから八年後の大永八年（一五二八）四月には妙心寺へ入寺した⁽²⁷⁾。建仁寺の月舟寿桂による同門疏⁽²⁷⁾に、「前第一座明叔法兄禪師」と

あつて初住と判明する。月舟の同門疏は『続群書類従』十三上「幻雲稿」にも収められているが、年月を欠く。ただ、末尾に、

公嗣大心院主景堂訥、頃居岐陽、妙心号正法山、院曰拈華、祖塔曰洋嶼、

とある。また、愚溪寺本『明叔録』には、「明叔和尚正法山妙心禪寺入寺法語」があり、標題下に、

享祿二夷則十二日、於愚溪寺開堂、此時山門境盤石、始而壘焉、

という注記がみえる。明叔は大永八年に妙心寺住持職の綸命を拝したものの、何らかの都合で入寺式が遅れ、一年三ヶ月ほど後のこの時、妙心寺での奉勅入寺式ではなく、愚溪寺で居成りの儀式臨んだとみられる。同時にまた愚溪庵の復興も成り、愚溪寺として再出発することになった。

同じく新建成った八百津町の正宗寺では、明叔の師・景堂が、享祿三年の歳旦に当り偈を唱えたのに、明叔も和韻をした²⁸⁾。この年十月頃、明叔は三木氏に招かれて南飛の龍源山興聖寺へ移り、これを賀して景堂が河北（木曾川の北側）の正宗寺から手紙を出したのに、明叔が答礼の手紙を出している²⁸⁾。明叔は享祿四年には愚溪寺へ戻り²⁸⁾、同年十月、南飛中呂の円通寺へ住山した²⁸⁾。住山は三年に及んだかどうか確認出来ない。天文三年（一五三四）六月、明叔は大円寺へ入寺した。入寺の法語が愚溪寺本『明叔録』にみえる。法語では、前住妙心現居正宗の景堂の法を嗣いだ明叔が、大檀越藤の景前公の支援によって入寺した²⁸⁾となどを述べている。内閣文庫本『明叔録』では、天文三年六月中旬に明叔が大円寺へ入寺し、ゆえあつて十日余りで弟子の悦岡に後事を託して愚溪寺へ帰つたという。大円寺住山中に明叔は瑞嶺藏主に香長²⁹⁾、宗羊上司に仙甫³⁰⁾との道号を与えた。

その後、明叔は大円寺（天文五年）、南飛の禪昌寺（天文六年）、大円寺（天文六年冬〜七年秋）、禪昌寺（天文

七年秋（八年春）、大円寺（天文八年夏（秋）、愚溪寺（天文八年）、禅昌寺（天文九年）、大円寺（天文十年）と、三ヶ寺を兼務往来していた。

天文十年（一五四二）四月に至って、明叔は駿河の今川義元に招かれて、駿府の臨濟寺へ入った⁽³¹⁾。そして同年秋に明叔は甲州河内に至り、領主穴山信友のすすめで天輪寺に数日留まった。そして信友に法諱・劍江義鉄を付与し、「劍江」の道号頌を書いている⁽³²⁾。明叔はこの時甲州恵林寺へ入寺する途次でのことであったらしく、住山を終えた明叔は、天文十一年三月に再び臨濟寺に至り、今川氏輝（臨濟寺殿用山玄公）の七周忌法要で副導師をつとめた⁽³³⁾。この法要を終えて明叔は大円寺へ戻ったらしく、ついで同年十二月に大山の瑞泉寺へ一年間の輪番住山をした。住山中の天文十二年（一五四三）五月に、訶輝^{きんき}所撰の清規^{しんぎ}の講義を瑞泉寺で行った。これを毎回聴講した泰秀宗韓は、二十年前に妙心寺で親しく交際したことを思い、明叔に一偈を上呈した⁽³⁴⁾。同年秋に瑞泉寺を退いた明叔は、以後大円寺に長養した。天文十八年には病を得て、同年八月中旬から九月末まで下呂の湯之島で湯治をしたが、そのうちの七・八日間は近くの禅昌寺に泊った。法嗣で禅昌寺開山となった泉天恵紹の七周忌（天文十八年九月二十九日正当）を目前にして、急用のため明叔は美濃へ帰った。帰るに当り、禅昌寺後住の仁谷（明叔の法嗣）に一縷^{びん}と一偈を贈った⁽³⁵⁾。養生しつつ大円寺で活動していた明叔は、ついに天文二十一年（一五五二）八月七日に示寂した。

希庵玄密

大円寺中興二世となったのは、明叔の法嗣の希庵玄密である。希庵は京都の人といい、夢窓派下の月谷光岫について学び、また月谷の法兄弟である雪嶺永瑾に師事した。月谷・雪嶺ともに美濃の安国寺へ住山して

いるので、希庵も美濃へ来て明叔に師事するようになったのであろう。希庵は永祿七年（一五六四）に六十三歳だと言っているので⁽³⁶⁾、文亀二年（一五〇二）の生まれである。

雪嶺が示寂した天文九年（一五四〇）以後に明叔のもとに移籍したのではなく、希庵はそれよりも相当前に明叔のもとで修行したのであろう。希庵が明叔から自賛頂相をもらったのは天文十六年（一五四七）二月のことで（愚溪寺所蔵）、この頃に明叔の法嗣と認められたとみられる。

明叔から嗣法したのは、杲天恵紹・悦崗宗怡・希庵玄密・仁谷宗腆の順と思われ、杲天は天文二年に南飛萩原の禅昌寺開山となつて法灯を守り、天文十二年九月二十九日に示寂した。その後住は仁谷がつとめている。天文二十一年（一五五二）に明叔が亡くなった時、悦崗は三木氏に招かれて興聖寺に住山中で、希庵が大円寺を看ることになつたらしい。天文二十一年冬に大円寺で入寺式を済ませた希庵⁽³⁸⁾は、翌年八月七日に明叔の一周忌法要を行った。版本の『頌文雜句』五六十丁に、

肝腸狼毒舌龍泉、罵倒諸方社撰禪、贏得無^(4,4) 風清月白法堂前、

との偈が見え、玄怡（悦崗宗怡か）らの二十四句ほどの和韻も収められている。『雪叟詩集』ではこの明叔の偈を悦崗作としている。

そして、おそらくは引き続きいて天文二十二年九月二十一日に大円寺開山大暁禪師（峰翁祖一）の二百年忌をとり行った。延文三年（一三五八）三月と言われる示寂から数えて、正当は弘治三年（一五五七）三月であるが、これを四年早めたのではなからうか⁽³⁹⁾。天文二十三年（一五五四）六月、南飛の雄族・三木大和守直頼が亡くなり、希庵も一偈をささげた⁽⁴⁰⁾。この年冬、希庵は北伊勢桑名の自坊・隣松院から妙心寺へ出世した⁽⁴¹⁾。隣松院は景川宗隆の法嗣春江紹蓓を開山とする寺で⁽⁴²⁾、桑名城下に在り、希庵が住山してから弘



希庵殺害の場所（恵那市飯羽間）

治二年（一五五六）で十五年を経たという⁴³。中世末にか廃寺となり、桑名の地誌類・市史等にも全く登場しない。

妙心寺出世後の希庵は、大円寺に留ることが多く、弘治二年（一五五六）一月下旬には、大円寺に武田晴信（信玄）の制札を掲げてもらった⁴³。

弘治三年夏、希庵は請われて、亀年の引退をうけて妙心寺へ再住した⁴⁴。再住の定めによって、希庵は妙心寺に実住した。そして引き続いてか永禄元年（一五五八）七月には三住中であることが確認される⁴⁵。つづいて四住・五住をつとめ、永禄五年（一五六二）春までの五ヶ年ほどを妙心寺で過ごした希庵は、隣松院へ戻った。そして希庵に替わって

大円寺へ住山していた悦崗のあとをうけて大円寺へ移っていたが、永禄六年十二月に至って、武田信玄から恵林寺入寺の招請状が来た。希庵は、高齢でもあり（六十三歳）、翌年暖くなったら必ず恵林寺へ入ることを信玄に報じた⁴⁶。入寺の際の「甲州乾徳山恵林禅寺入寺法語」が、東大『快川希庵等語録』や『異本葛藤集』に見える。

希庵は永禄七年十月頃には大円寺へ戻り、代って快川紹喜が恵林寺へ再住した。希庵は大円寺で長養しつつ、隣松院にも時折訪れている⁴⁷。七十四歳を迎えた最晩年の希庵は、元龜三年（一五七二）十一月に、伊勢へと旅立った。岩村城は、弘治元年以来武田信玄の支配下にあったが、信長輩下の河尻秀隆らがこの年十月に占領してしまった。激怒した信玄は奪回を秋山伯耆守らに命じた。守将の織田信広（信長の庶兄）が弱

腰だったためであろう。十一月十四日頃、城は簡単に落されてしまった。そして信玄は希庵を恵林寺に招いたという。希庵はこれをきらい、十一月二十六日に僧二人を伴って伊勢へと出発した。これを知った武田兵は、一里も行かないうちに追いつき、三名を殺してしまった⁴⁸。その場所は希庵橋といい、遺体は村人によって百メートルほど離れた山の中腹に葬られた。今でも希庵塚と称して飯羽間^{いばま}の人々が管理している。事件が起きた時、快川は次のように飯田市の開善寺・速伝宗販に申し送っている。

謹んで啓上する。大円寺希庵和尚は、勢州^{せしゅう}発軫^{はつしん}途中賊難の旨、去る九日に彷彿としてこれを聞くに、驚愕に堪えず。飛脚をもつて承るべきところ、十日午の時、天輪寺より御遷化の改具は一書をもつて告報あり。寔に宗門滅却はこの時に在り。言端語端を絶やせり。ああああ、御心底推してこれを察せり。それについて、長禅寺と円光院と談合せしめ、大円寺の義は、異義なく法嗣の諸和尚が住院あるの様^{よう}、太守（信玄）の檀命を得られ、偏^{ひとへ}に外護を頼み奉る由、穴山金吾連署をもつて啓達せり。この旨、貴寺より慥^{たしか}に大円寺へ仰せ達せらるべし。定めて陣下^{じんか}より直に判形をもつて仰せつけらるべし。もしまたこの方の返書の次に、仰せ越させらるにおいては、ここより進献すべし。恐惶敬白。

臘月十二日 紹喜 快川也

進上開善寺 侍衣闈下

快川はこのように、大円寺の相続も信玄に頼んだので安心してほしいと述べたが、結局大円寺の再興は叶わなかった。秋山伯耆守によって焼かれ、徹底的に破壊されたという⁴⁹。

このため、希庵の自賛頂相は伝来しておらず、江戸時代のものが下呂市金山の玉龍寺にある。記録では、

『葛藤集』一五一丁に、

金襴黒竹紫袈裟、伝受還佗老克家、真相元来は無相、儼然面目趙昌花、

希庵和尚肖像自賛

とあるのを知るのみである。

五、大円寺の伽藍等

山号について

大円寺は山号を明覚山と称したことは一般に良く知られている。ところが前述の『心田播禪師疏』の諸山の部に「絶照晃首座住大円寺」疏があり、標題下の注に、

嗣鈍庵、錦屏境致、大蔭西堂昆弟、……、

とあり、『九鼎重禪師疏』にも「東山第二座絶照光公住錦屏山大円」との標題があつて、この頃の大円寺の山号は明覚山ではなくて錦屏山と称したことがわかる。『峰翁和尚語録』に、月庵宗光編「濃州明覚山大円寺語録」がみえ、開創当初は明覚山であつたとみられ、途中の一時期に錦屏を山号としていたのではないかと思われるが詳細は不明である。

伽藍について

大円寺跡については、発掘も一部なされて井戸跡なども検出されているが、具体的な伽藍配置を確認するまでには至っていないようである。愛知県犬山市の徳授寺にある本尊は、木造玉眼の聖観音菩薩坐像で、湛

慶の作と伝え、「濃州岩村大淵寺山門の本尊」との伝承がある。大淵寺は大円寺の誤伝であろう。また山門に仁王像以外の仏像を安置するかどうかもわからないが、ともかくもこのような言い伝えを有している。

十境

愚溪寺本『明叔録』の天文三年六月の明叔による「明覚山大円禅寺入寺法語」の末尾に、

無門関、十境ノ一也、

とある。また『葛藤集』一一丁に、

大吉書来新蔵經、一香三復祝朝廷、豁開衆宝蔵蔽城、山自水晶峰錦屏、

遠山大円寺十境内、有水晶山・錦屏峰、

とあり、水晶山や錦屏峰も十境の内であることが判明する。同じ『葛藤集』一二丁にも、

聖代祇今逢太平、一香祝望帝王城、新年便作万年計、花自長松嶺上栄、

長松嶺者、大円十境其一也、 希

とあり、長松嶺が十境の一つに入っていることがわかる。このあと塔頭・栽松庵のところで紹介する龍門関をあわせて、今のところ、六つを知る。このほかに、『雪叟詩集』一八丁に、

遠山截流橋頌

不進鏡兮不題柱、往来人具截流機、希庵

という一文がみえ、『乙津寺おつしじ歴代偈頌』には、

通天橋 希庵

柴竈横空紋彩霞、紅蜺截流跨洪波、一条活路須弥頂、日月還從脚下過、

とある。大円寺門前を流れる川に架かる截流橋について、希庵が通天橋と名付けていたのであろう。

六、塔 頭

大聖院

『岩村町史』は、海蔵寺文書によるとして、峰翁が崇福寺内に大聖庵を開基したとする。大円寺には大聖院または大聖軒が在った。内閣文庫本および愚溪寺本『明叔録』に文叔古公首座禪師予修下火法語があり、文中で、大聖軒宰の文叔古公座元が罹病したので葬儀を予修するといひ、導師を明叔がとめたとある。享祿五年（一五三二）八月のことで、明叔はまだ大円寺に入寺する前のことであった。文叔のあとには桂天が院主をつとめたらしく、禪昌寺本『明叔録』に、

昌々嫩桂蓋乾坤、識得西来直下孫、八十趙州行脚事、倒騎仏殿出山門、

大聖院主宰桂天堅昌蔵主

（明叔）同

とある。また、前大聖院の文叔座元七周忌法要を天文七年八月十七日に紹得外史が催し、明叔が導師をつとめたようである⁽⁵⁰⁾。

裁松庵

愚溪寺本『明叔録』の天文三年六月、明叔による「明覚山大円禅寺入寺法語」の末尾に、明叔が峰翁祖塔

の前で諷経し、一偈を述べたとある。その次に、

龍門関、十境ノ一也、栽松庵、開山隱者ノ場也、

とあり、開山塔院・大聖院とは別に峰翁の隠居していた建物を栽松庵と呼んでいたらしい。

綱宗院

『梅花無尽蔵』七の「前任禅興竺華和尚祭文」によれば、明応十年（一五〇一）正月一日に大円寺で亡くなった竺華を弔うため、万里集九が二月十九日の大円寺綱宗院での四十九日忌法要に出席した。

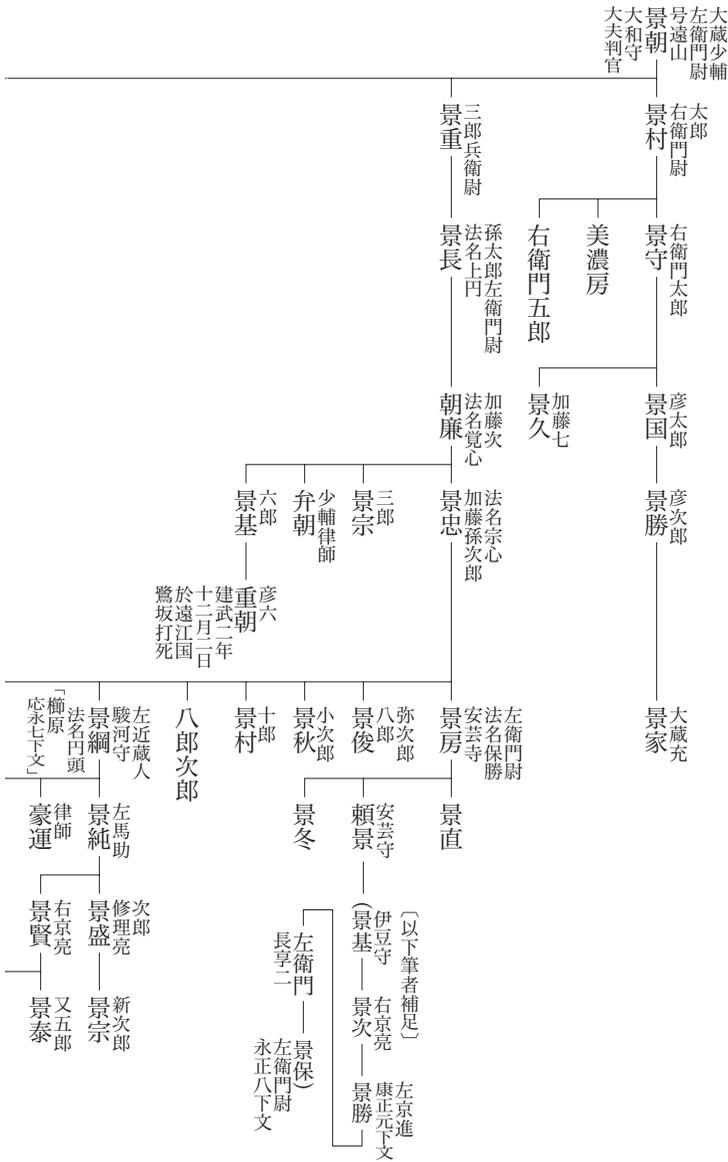
正法

『葛藤集』に、天文三年（一五三四）明叔が明覚山正法主宰の宗羊上司に仙甫との道号を授けた一文がある⁽³⁰⁾。また、禅昌寺本『明叔録』に久嶽禅定門悼偈がみえ、正法主宰の某僧のために悦岡宗怡が唱えたらしい。排列から見るとこれは永禄元年（一五五八）頃のことのように思われる。

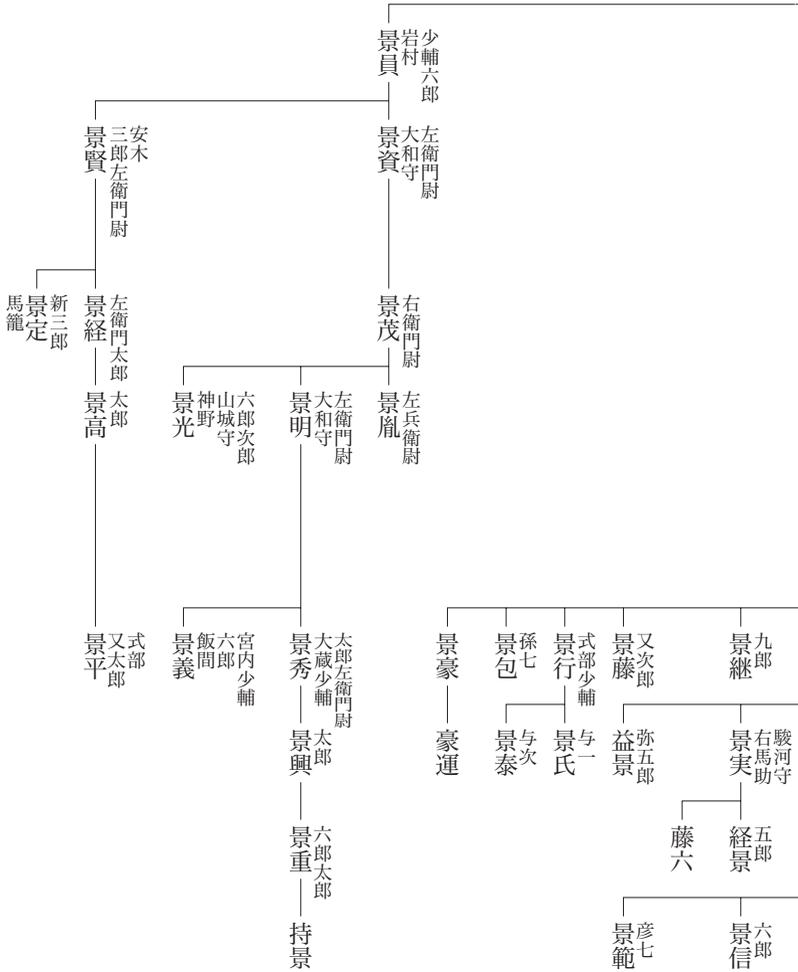
倚松軒 いしちげん

永禄三年（一五六〇）と推定される十二月十三日、瑞泉寺当住中の岐秀と推定される人が大円寺へあてた手紙に、「倚松主盟へも手紙を出したいが、多忙ゆえにあなたから伝えてほしい」と言い、悦岡宗怡の瑞泉寺あて十二月十九日付けの返書がみえる（禅昌寺本『明叔録』）。

加藤遠山系図 蓬左文庫所蔵

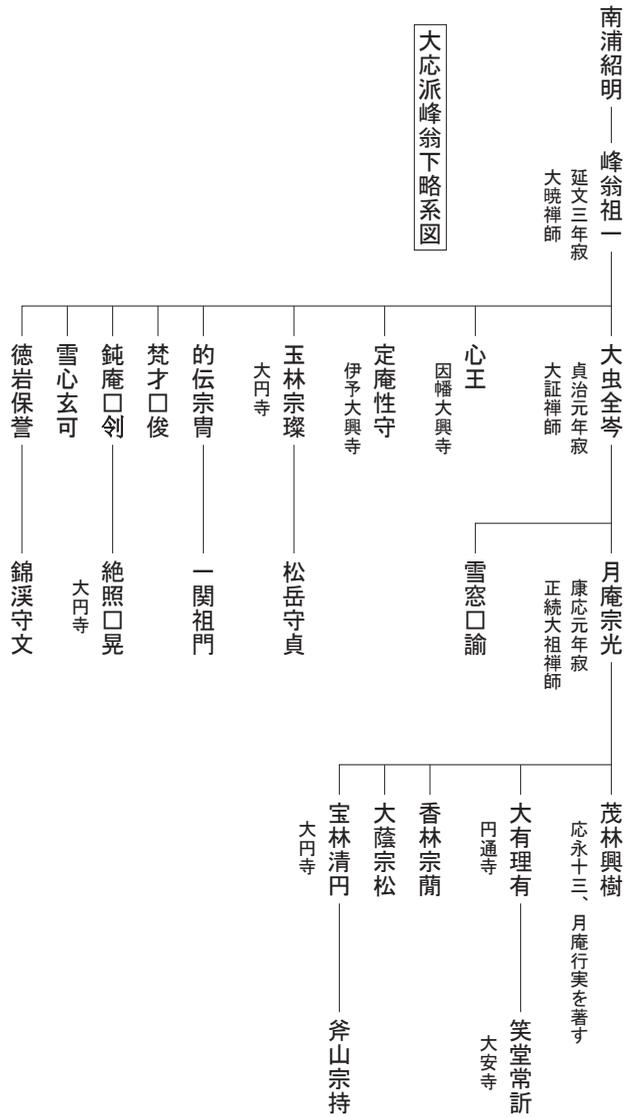


臨濟宗五山派・美濃大円寺の興亡史

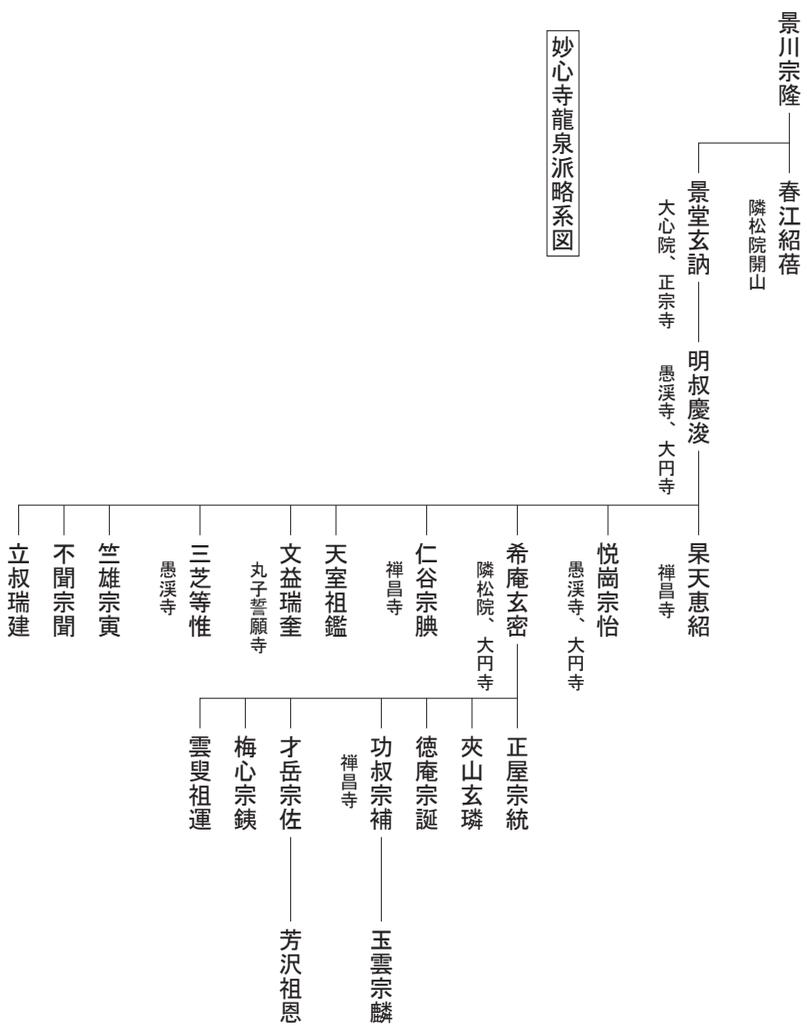


七、大円寺雑感

大円寺の興亡について、もう少し明らかにしようと思つて取組んだが、甚だ粗雑な論考になつてしまった。大円寺が岩村の地で輝いた二百年間の歴代住職も、伽藍の状況についても史料不足の壁の前には何ともならなかつた。たとえば、心王の因幡大興寺について、何か手がかりをと思つて鳥取県史編纂室に問い合はせたり『鳥取県史』を見たりしたが、ほとんど何もわからないというような有様であつた。しかし、今後ともに史料の探索を続けるつもりなので、大方の支援をお願いする次第である。また本論考の執筆に当り、多くの著書や多くの方からの助言をいただいた。伏して御礼申し上げる。



妙心寺龍泉派略系圖



注

- (1) 昭和三十六年刊『岩村町史』一一三頁に、大円寺は地頭遠山氏の菩提寺で、南北朝建武の頃、臨濟宗の高僧峰翁祖一禪師の開創である。
- (2) 『金沢文庫研究紀要』12の、玉村竹二「中世前期の美濃に於ける禅宗の発展」大円寺の条による。
- (3) 『峰翁和尚語録』は、愛知県一宮市の妙興寺に伝来し、博多崇福寺にその写本が在ったのを、辻東山が筆写した本が松が岡文庫に所蔵されている。筆者は崇福寺本（現在不明）を昭和五十四年に電子複写した博多妙楽寺本を同寺住職の好意で拝見した。
- (4) 『岩村町史』一一五頁に、明知遠山氏も大円寺を菩提寺としているようであるから、大円寺は遠山氏全部の菩提寺とし、遠山氏総力によって建立したものかと思われる。遠山氏系譜がこの時代不明なのでこれ以上のことは分からぬとある。
- (5) 広恵寺については、昭和六十二年刊、岸上耿久『苗木城』に詳しい。また『福岡町史』所載の「福岡村諸事留書帳」の広恵寺の記事が紹介されている。
- (6) 玉村竹二『五山禅僧伝記集成』峰翁祖一の条。
- (7) 『岩村町史』一一八頁に、峰翁禪師は大円寺開基の外、延元三年に武儀郡富野村大禅寺、興国四年に大通寺、吉祥寺を開創すとある。
- (8) 『豊橋市史』第一卷五三四頁参照。
- (9) 『愛媛県史』中世七一九頁参照。
- (10) 『北条市の文化財』木造大暁禪師倚像（県文化財）参照。

(11) 玉村竹二『五山禅僧伝記集成』峰翁祖一の条では示寂の日を記していない。

(12) 玉村竹二『五山禅僧伝記集成』大蟲全岑の条では、生国・俗姓不詳とする。

(13) 『岩村町史』一一二五頁参照。

(14) 『愛媛県史』史料編古代中世および『岐阜県史』史料編古代中世補遺に収録。家訓二十三ヶ条のうちで、大虫は「私が濃州遠山へ行く時は、留守中の規矩など別紙に書いてあるので、これに順したがうこと」としており、文和二年（一三五三）の段階では、当然のことながら大円寺に住持していないことがわかる。

(15) 宗昌寺所蔵の次のような論旨が、昭和七年の『伊予史談』白石虎月「勅諭正統大祖禅師に就て」に見える。

上卿 中院中納言

永徳二年二月一日 宣旨

宗昌寺開山大虫和尚者、為正宗大暁禅師上足、発明心源、開曉眼根、爰依月庵和尚之拳、謚大證禅師之号而巳、

藏人左少弁平知輔奉

(16) (15)の論文の中で、白石氏は宗昌寺所蔵の大虫の遺詔を紹介していて、大虫の寿齡が判明する。

大虫和尚遺詔

咄々我何物、八十八春秋、転身端的底、火裡大虫咬鉄平、

(17) 岩瀬文庫本『月庵和尚語録』の「行実」による。

(18) 松が岡文庫本『月庵和尚語録』上に法語がみえる。

(19) 玉村竹二『五山禅僧伝記集成』月庵宗光の条による。

(20) 『一宮市史』資料編五・妙興寺文書に、応永十六年に妙興寺耕雲庵性勝首座に売渡した三通の田地売券と服部宗直らの田地寄進状一通がみえる。

(21) 『一宮市史』資料編五・妙興寺文書による。

- (22) 『一宮市史』資料編五・妙興寺文書の進叟頂相慶応三年修補記による。
- (23) 『五山禅僧伝記集成』景南英文の条による。
- (24) 万里集九の『梅花無尽蔵』三上「灯下話旧」による。
- (25) 『岩村町史』一三六頁参照。
- (26) 『大雲山誌稿』十五に西源院敷地定書写がみえる。
- (27) 『妙心寺派語録』二の「愚溪寺本明叔和尚語録」に、月舟寿桂による次のような同門疏が見える。
- 同門茲諗、正法山妙心禅寺、欽奉 綸命、敦請 前第一座明叔法兄禅師、住持本寺、播揚大教、於是茅茹干法系者、聞斯盛舉、靡勝忻慰、駢儷其詞、致推穀之忱云、瑞巖論拈華於雜錄、服宋太史究書、率庵因落梅而上堂、咲林処士詠句、經苑尚駐春色、紫泥忽承天恩、共惟、新命妙心明叔法兄大禅師、奪驪頌珠、提兔角杖、洋嶼五百活馬、魔外難觸四蹄、林際九万大鵬、生仏親遭一口、密在汝付正法眼、見過師伝大仙心、襟宇明月清風、機関丹崖翠壁、岐陽嘯歌山水、何必待文王、而復興漢宮、整頓乾坤、咸謂為劉氏者左祖、悠哉前朝古寺、奈此兩京兵塵、积之色空、儒之陰陽、其則不遠、法為弟昆、義為朋友、吾宗大興、
- 大永八年戊子四月日疏、建仁桂月舟製焉、
- (28) 愚溪寺本『明叔録』による。
- (29) 内閣文庫本『明叔録』による。
- (30) 東大影写本『葛藤集』一三五丁に次の一文がある。
- 明覚山正法主宰宗羊上司、号曰仙甫、述一偈為其証云、
- 頑石起来頭角新、真人妙処絶九塵、宗門亦有安心菓、分作青山不老春、
- 天文三^甲午^申歲林鐘如意珠日
- 前妙心現住大円明叔叟慶浚 印
- (31) 『妙心寺派語録』二の「明叔慶浚等諸僧法語雜録」(以下禅昌寺本『明叔録』と略す)に見える。

(32) 山梨県の南松院所蔵、永禄十年希庵作武田信友画賛による。

(33) 『葛藤集』一〇二丁に、今川氏輝七周忌法要の小拈香がみえ、円覚寺の和尚が導師をつとめ、臨濟寺住持の慶浚が副師をつとめたことがわかる。禅昌寺本『明叔録』にも今川氏輝七周忌陸座語(一偈)が見える。

(34) 愛知県犬山市の永泉寺蔵『永泉余滴』下二四丁による。その一偈は次のとおり、

大智海寛僧有龍、克興礼楽又弘宗、老禅方丈靈山会、天雨曼陀午講鐘、

(35) 禅昌寺本『明叔録』参照。

(36) 大仙寺蔵『日峰希庵悦岡等法語雜録』の「希庵惠林寺入寺法語」による。

(37) 禅昌寺本『明叔録』に愚溪寺再興中の明叔が、これを手伝うように命じた弟子あての手紙があり、宛名が「悦崗・希庵・仁谷和尚・天室・文益・三芝」の順になっている。

(38) 『葛藤集』一〇二丁に次のような希庵書状が見える。

先師御戡化之砌、一円不存、不呈一香、相似于忘、恋々之故意、山長水遠恕察、愚也壬子之冬、依檀望着獅皮作狐鳴、取笑於傍人者不鮮矣、和尚出世、何晏乎哉、愚所愧者在盧前者也、亦復雖僭越之儀候、此孔方式緡四百文加運實而都合貳貫六百四十文進献、妙心佐首座方へ以便商的伝所庶幾也、快川法兄甲府御寓居、近日投便書岐秀仁甫諸老、同途同轍、実夷狄之君子也、惜哉々々、何日再万風雨床而碩倒肝膽乎哉、恐惶敬白

夷則晦日 玄密判

進上 崇福堂上 侍衣閣下

礼紙 行人倉卒、心緒紛冗、泰山一毫也、此地累卵而已、豈苟息十二碁子云乎哉、佐子方へ一札与孔方兄把手俱行則珍重、小刀巻ツ、聊表不空云、

(39) 東大印哲の『異本葛藤集』上六三丁に、

謹言上、尊体起居億福、開山大暎禪師^(三)一百年拈香、大称祖意者天幸、尊偈可驚動衆聽、希有々々、将又赴和州太守請、可有祝象興雲寺之由、至祝至禱、東漸仏法再西者乎、至祝、諸山欽喜者必矣、随而木棉一段進上、聊

抽寸丹、採納多幸、濃州破却、今即果然、太守帰国時至者乎、唯願再対風雨床慰、此長齟齬、此旨奏達所希、恐惶敬白、

進上大円寺

快川

とある。

(40) 『葛藤集』六五丁による。

(41) 『葛藤集』五七丁に次の一文がある。

謹依 尊韻、奉賀 正法山入寺之視篆云、伏望 慈削、

伝得金欄擲木棉、釈迦後也逸多前、仰高今仏出於世、天上人間誰此肩、

天文甲寅廿又三冬至後三日 殊栄九拜

拝覆 隣松堂上老師 尊前

(42) お茶の水図書館『禅林無尽蔵』の松岳宗繕による春江頂相贊にみえる。

(43) 禅昌寺本『明叔録』による。

(44) 『禅林無尽蔵』に弘治三年の希庵の「正法山妙心寺解夏上堂の語」がある。

(45) 禅昌寺本『明叔録』による。

(46) 『異本葛藤集』上六二丁に次のような信玄あて希庵の書状がみえる。

芳墨薫閱、不耐快然、就中、惠林・継統両寺可領主席之懇請、年来耳濡感激々々、雖然老懶衰墮^{ふだ}閑退、不可入、且亦寒天旅泊、惟小根劣機之所堪、必来年乘春暖、可応敵命也、黄太史曰、百書不如一見面矣、昔聞此句、今得其意者也、猶曲折長禅東光両和尚并使僧、吐露可有啓達候、恐惶誓首、

臘月十三 玄密

徳栄軒 貴報

上書云、甲州太守 閣下 玄密 大円寺

(47) 永祿九年七月に、尾張熱田の海国寺叔栄の弟子・禅公知蔵に「碧鷗齋」の号を授けて一文を書き（『異本葛藤集』下二四丁）、同年十一月に熱田の商人加藤氏の夫人の肖像画に希庵が賛を書いているので、この頃にも隣松院往復の途次熱田を通ったものと思われる。

また、元龜三年（一五七二）八月には、熱田の瑞光院で犬山瑞泉寺の建章瑞貞に「夢梅齋」の号説を書き与えていて（大仙寺「日峰悦岡希庵等法語雜録」）、この頃も隣松院へ出かけたと思われる。

(48) 『甲陽軍鑑』によれば、希庵殺害の刺客は伊奈の松沢源五郎・小田切与介・林勘介の三人という。三人ともに、殺害後十五日以内に気が狂ったり落馬して死んだという。

(49) 『けいなん』一五七号岩村町・樹神弘「ふるさとの歴史と史蹟をたずねて・大円寺最後の住職希庵禅師殺害の謎（一）」。

(50) 内閣文庫本『明叔録』による。

『覆篋集』 解題と翻刻

堀川 貴 司

書誌を簡略に記す。

所蔵 慶應義塾大学附属研究所斯道文庫 請求番号 091-725-1

書名 覆篋集 元和一〇年(寛永元年、一六二四)写 大本一冊

体裁 改装栗皮表紙 二五・六×一八・九糎 袋綴 全丁全裏打(補修前の虫損多し)

外題 なし

内題 序・巻首・巻尾に「覆篋集」とあり。

写式 無辺無界九行一六字。詩句は二字アキで分かち書き、一行二句。注一字下げ。字高二〇・四糎、墨に

よる返り点・送り仮名・堅点、朱による句点・朱引・合点を付す。一部別筆による墨の注記・訂正あり。

内容 序一丁(天文一一年(一五四二)閏三月守貞性愚)・本文二五丁、計二六丁。遊紙なし。

書写奥書 「元和拾年(甲子) 帰鳥下旬」

印記 「月明荘」(朱陽長方印、巻末)(反町茂雄)ただし弘文荘関係の目録に見えず。

序文によると、学ぶべき詩が多く途方に暮れている小童に対して、一昨年の天文九年(一五四〇)、秉弘の

ため上京したときに見た詩五〇首を書き与えたが、更にこれに注を付けてくれと言われ、注を付したのが本書だという。著者守貞性愚については生没年、法系等未詳であるが、序文の内容からすると、地方寺院の住持であろうか。

所収の詩は四六首で、ここでいう五〇首に四首足りない。単に概数を記したとも取れるが、別の可能性としては、本文中第二丁ウラと第三丁オモテのつながりが不自然で、ここに四首分（二丁程度か）落丁があると考えることもできる。

本書は他に伝本を知らないものである。これが室町後期の五山禅林における、五山詩に対する標準的な評価を反映しているかどうか不明であるが、序文に書かれた成立の経緯からすると、当時五山においてある程度流布していた五山詩の集成ということは言えそうである。また、簡略ながら注が付いているというのは、『花上集鈔』『中華若木詩抄』くらいしか類例がなく、その点でも貴重な資料であることは間違いない。この両書や『翰林五鳳集』との関係など、内容の分析については今後の課題として、ともかく全文の紹介を行いたいと考えた次第である。

〔凡例〕

- * 体裁…詩ごとに一行アキとし、題に通し番号を振る。詩は句ごとに分かち書き、注は一字下げとする。
- * 用字…通行字体を用いる。虫損のため推読したところも多く、難読部分は「□」で示す。
- * 訓点…原文の訓点のうち、返り点・送り仮名はそのまま翻刻、句点は内容に応じて句点・読点・ナカグロに振り分け、適宜添削する。豎点・朱引は省略する。

* 翻刻注：本文に書き入れられた訂正・注記等の箇所、翻刻上注記すべき箇所には*を付し、末尾に翻刻注として一括して掲げる。なお、訂正の場合、本文は訂正後のものを採用する。
 *その他：読みやすさを考えて、注における典籍の引用部分をカギ括弧で括る。面替わりを「(1才)」のごとく表示する。

〔本文〕

覆篋集序

夫詩者到^{マテ}于天地之造化、古今之興亡、風俗之消長、山川草木禽獸鱗介昆虫之屬、無^シ不^レ知^ル矣。
 魯人曰、不^レ學詩無^レ以言^テ也。良有^レ以哉。傍^ヨ有^レ童、問^テ愚之斯言^ヲ而嘆^{シテ}曰、吾性天然魯^{ナリ}也。欲^{トモ}學^シ詩不^レ成^ラ。毛詩三百五篇、李杜蘇黃或^ハ廿或^ハ廿五卷、以^テ吾魯^{ナルヲ}學^シ之、唇^ヲ盡^ラ命^ヲ終^ラ。請^フ夫謂^レ之^ト。而愚曰、誠哉^{カナ}子之言^{コト}矣也。愚天文九之夏、秉^ル弘^ノ之時、在^テ京師^ニ而所^レ看^ル之詩五十首、書^テ以^テ授^ク之。目^ヲ曰^テ覆篋集。覆^ハ(1才)篋者、語曰「譬^ハ如^ク平地^ノ。雖^{トモ}覆^ニ一篋^ヲ進^マ吾^モ往^ル也」。杜甫詩「一篋^ノ功盈^レ尺^ニ。爾思^レ之^ヲ矣。童珍重^{シテ}而去^ス矣。後^テ庚^ニ又^リ來^リ曰、雖^モ所^レ受^ル之詩編^ト、難^シ到^ル其理^ニ。願^フ為^レ予註^ス之。愚又^レ為^レ之註^ス。延君註^{シテ}堯典^ニ二字^ヲ、至^テ三十余^ノ萬言^ニ而人^ノ譏^ニ其繁^ニ。子襄註^{シテ}周易^ニ一書^ヲ、纒^カ二三萬言^ニ而人^ノ恨^ニ其略^ヲ。註^{シテ}解古今^ノ所^レ難^シ也。杜預有^レ左^ノ傳^ノ癖^ニ而註^シ子夏有^レ三毛^ノ詩^ノ癖^ニ而序^ス。豈^ヤ夫謾^ニ註^ス乎哉。雖^{トモ}然^ラ爾^カ言^ヲ難^シ拒^シ。遂^ニ註^ス之^ヲ。他^ノ君子嘲^リ為^レ爾蒙^ル而已。于時天文十一壬寅閏三月^ノ中澣守貞性愚序。(1ウ)

覆實集

1 進学軒

家号也。如高君素頤軒。進学字、退之有進学ノ解曰、「国子先生晨入ニ大学ニ招テ諸生ニ立ラハ館下ニ誨レ之曰、業精ニ于勤ニ荒干嬉」云々。又大学曰「王宮国都、以テマテ閭巷、莫レ不レ有レ学」。学者学館也。 江西

少年易レ老学難レ成 杜牧「昨日少年今白頭」。本朝 九淵和少年ノ試筆詩「苦レ心須学少年時」矣。江西与ニ九淵「阮咸阮籍口。(2才)

一寸光陰不可輕 陶侃曰「大禹 聖人惜ニ寸陰、至ニ於凡人ニ当レ惜ニ分陰」。淮南子「聖人重ニ分寸之陰ニ而輕ニ尺璧」。論語「学ニ而時ニ習レ之」。王肅曰「時 者学者以レ時誦習、誦習以レ時、学無レ廢業」矣。

未覚池塘芳草夢 堦前ノ梧葉已ニ秋声

三句曰「春、四句曰「秋。光陰早也。宋、謝惠連十歳ニ能レ属レ文。靈運云、每有ニ篇章、对ニ弟恵連ニ得ニ佳語。嘗於永嘉西堂ニ思レ詩不レ就、忽夢見ニ恵連、即得下「池塘生ニ春草」句上。大以(2ウ)高宗夢得レ説、使レ百工當ニ求ニ諸野ニ得ニ諸傳岩。又云、若歳大旱 用レ汝作ニ霖雨。

2 寿昌葉レ官

寿昌、姓朱、字康叔、揚州人。七歳 父出ニ其母劉氏。寿昌行ニ四方ニ求レ之、得レ焉。

坡曰「朱寿昌郎中少不レ知ニ母所在、刺レ血写シテ経ニ求レ之、五十年、去歳得ニ之蜀中、以レ詩賀レ之曰、嗟君七歳 知レ念レ母、憐君壮大 心愈苦。羨君臨レ老得ニ相逢、喜極無レ言 涙如レ

雨」云々。

繼天

血_ニ写_レ仏_ノ經_ヲ人_ノ姓_ハ朱_ハ 棄_レ官_ヲ求_レ 母_ヲ古今無_{（3才）}

老_テ逢_テ孝_子有_ニ慚_色 流_ニ落_{シテ} 民_家見_ニ兩_夫

3 賈_釣翁 賈_吾晏_切、不_直也。 万里

蔽_糸易_レ動_キ 呂_竿危_シ 開_闢未_レ聞_ス真_釣磯

猶_酒姓_名煙_浪上_ニ 白_鷗一_片棹_レ頭_ヲ飛_フ

蔽_子釣_ヲ垂_ニ七_里灘_ニ、雖_レ然_出光_武朝_ニ。呂_望釣_ニ渭_水、起_ニ文_王召_ニ共_ニ非_真釣_機。雖_レ真_釣如_レ此_。

況_ヤ酒_ニ賈_釣姓_名、白_鷗不_レ狎_ニ此_釣者_、棹_レ頭_ヲ飛_去。白_鷗能_知人_機者_{。列}子_ニ海_上之_人好_レ鷗_者。每

旦_ニ之_海上_ニ從_ニ鷗_鳥遊_ニ。鷗_之至_者百_數而_不止_{。其}父_曰、吾_聞鷗_{（3ウ）}鳥_皆從_レ汝_{。好}取_レ來_。

吾_玩之_{。明}日_海上_鷗舞_不下_。温_庭筠_磻溪_詩「呂_公榮_達子_陵歸_{。万}古_煙波_繞釣_磯一_橋上_一通_ニ

名_利路_{、至}今_江鳥_肖人_飛」。

4 莫_摘花_果 海_録碎_事云_ク「惜_春鳥_其、声_曰莫_摘花_果。人_謂之_護山_鳥」。 月翁

桑_字帝_王仙_李家_、紅_鈴曾_綴護_ニ紅_霞」

玄_宗雖_ニ五_十年_太平_ノ天_子、四_十八_ニ死_ス矣_{。或}時_有一_枚鏡_、裡_有桑_字。占_者曰_、桑_字四_十八_也。玄

宗_四十_八而_薨。遂_然矣_{。益}（4才）部_耆旧_伝曰_{、「}何_祇夢_ニ桑_生井_之中_{。趙}直_占曰_、桑_字四_十八_、

君_寿恐_不可_レ過_レ此_、祇_四十_八而_卒也_。玄_宗榮_花余_学仙_道、廢_ニ帝_道、依_ニ李_氏為_ニ李_老君_仙

人祖。天宝七載老君降於朝元閣。改曰降聖閣。雖學長生、四十八。薨。春野禽恐踏後苑、

組紅糸為繩、綴金鈴繫花梢上、以驚鳥鵲。号護花鈴。如此雖拒、狎虛空鳥鵲、難拒鹿

山乱矣。蕭水崖花上金鈴詩「摇曳金鈴日幾回、不教紅紫委蒼苔、誰知鳥鵲驚飛（4ウ）去、

別有銜花野鹿來」。本朝茂彦「山禽野鳥雖難到、又奈滿城風雨時」。

芳魂化作人間鳥。猶叫春山莫摘花。

芳魂謂玄宗在人間時、綴紅鈴護上花。薨猶其有。余習作惜春鳥、居春山、喚莫摘花々々々。

唐雍裕之宮人斜詩「幾多紅粉委黃泥、野鳥如歌又似啼、応有春魂化為燕、年々飛入未央樓」。

5 茅舍燕 齊曰燕、梁曰乙。化作巢避白日。吟詠「旧時王謝堂前燕、飛入尋常百（5才）

姓家」。鄂隱

燕子不嫌茅舍低 孤村煙雨帶芹泥

不入金殿玉樓、只安茅舍低。孤村字謂茅舍。本朝村菴「村舍主人情不淺、為君留護旧巢、

痕」。委見下註。

王公第宅遂時變 一度尋巢度迷

明茅舍來義。王公今日金殿玉樓、明日變灰、旧巢難認。故來茅舍也。坡驪山詩「幾變雕牆、

幾變灰」云々。

6 坡仙泛潁 圖 東坡、姓蘇、諱軾、字子瞻。(5ウ)眉州眉山景人也。景祐三年丙子十二月十九日卯時生。六十六死矣。潁湖在潁州。方輿勝覽「杭州西湖注、蘇子瞻云、杭有西湖、潁亦有西湖。皆為遊賞之勝」矣。又潁州西湖詩「未覺杭潁誰雌雄」、又「西湖雖小亦西子」注「先生在杭州有詩、若把西湖比西子、淡粧濃抹總相宜」。今言、西湖雖小、亦西子即指潁州。

玻璃拭出潁湖波 意匠經營清氣多 謙岩

潁湖之清如玻璃。季見題下註。臨潁水(6才)、則意匠清氣多。坡泛潁詩「我性喜臨水、得潁意甚奇」。又云「流水有令姿」。

只合水中身 化百 由來天地一東坡

潁水之清閑處、合有身化百、熙豐之間出聽是非。坡詩「乱我鬚与眉、散為百東坡」矣。或曰「熙豐以來是非万端」、此即為百東坡也。雖然畢竟唯一東坡也。蓋山谷贊所謂「是亦一東坡、非亦一東坡、吁百是非、都歸一東坡」。以百字加二名上二者多矣。東都事略列伝子駿伝云「蘇軾(6ウ)曰、子駿、福星也。京東人困甚、且今子駿救之、安得百子駿、布之天下乎」。翰墨全書「韓珂德多、歐陽修亦有德。上曰、累百歐陽修、何敢望韓公」。後漢孔融伝云「孔融薦稱衡曰、鸞鳥累百、不如此一鴉」矣。百歐陽・百子駿・百東坡、皆自孔融伝百字出歟。

7 煨栗 横川

山居收栗 過秋風 老去懶於煨芋翁

衡岳寺、僧明瓊禪師、性懶而食芋、号懶(7才)殘。所言煨芋翁是也。

昨夜炉辺心未^レ足^タ 野猿盗^テ入^ル白雲^ノ中^ニ

李洞「雲深猿盗^シ栗^ヲ」。

8 西山采^ニ薇^ヲ 図

素士青雲天^ノ一涯 西山其^ノ下老^{タリ}煙霞^一

坡詩「古來西山与^ニ東丘^ニ」注「西山伯夷、東丘盜跖也。伯夷死^ス名^ニ於西山之上、盜跖死^ス利^ニ於東陵之

到^レ今^ニ人食^ム干戈^ノ粟^ヲ 春雨^ニ蕨肥^テ依^ル野花^ニ

9 曙灯 梅溪（フウ）

盞油漸^ク尽影青熒 一点猶挑^ク欲^レ曙^{ント}櫺

对^{シテ}卷^ニ不^レ知朝日出^ル 孤光^ニ淡々^{トシテ}似^リ秋蛩^ニ

10 宮鶯 蘭坡

雨過禁花紅更妍^{ナリ} 為^ニ誰^カ百轉^{シテ}訴^フ流年^ヲ

鶯見^ニ禁花^ノ妍^{ナルヲ} 今日雖^{シテ}開花[、]明日可^ニ落花^ノ 千万轉^{シテ}惜^ム流年[、]人無^ニ此^ノ心^{。然^{ルニ}為^レ誰^カ頻^リ訴^ガ。雍}

陶詩「春風堪^レ賞[、]還^{タリ}堪^レ恨[、]纔^ニ見^ニ開花^ヲ又落花^{」。}

曉來慎^テ勿^ク呼^{コト}春夢^ヲ 板築^ノ遺賢^ノ属^ス枕^ニ鳥^ニ

「驚声訴_レ流年_ニ而譁_シ。殊_ニ宮中_ニ也。莫_四帝王之_レ(8才)夢_ノ呼_レ覺_{如_ニ殷湯_ノ之夢_ノ。可_レ有_ニ呼覺_ニ則_シ如_ニ傳説_ノ賢人難_レ出_、不_レ出_ニ天下_ノ危_ヲ矣。板_ト与_レ飯同_シ。布縮反。板_ハ函也。高宗夢_ニ得_レレ説_ヲ、覺_テ尋_ニ群臣_ノ之内_ニ、既無_ニ其人_ノ。使_ニ百官_ヲ以_テ所_レ夢_ノ之形象_ヲ經營_{シテ}、求_ニ之_ヲ於_ニ野外_ニ、得_ニ于_レ傅氏_ノ岩_ニ。説築_ニ傳岩_ノ野_ニ、出_テ佐_ニ殷王_ニ而治_ニ天下_ノ。本朝香竹禁鐘_ノ詩_ニ「撞破_ス宮雲_ヲ万朵_ヲ、紅_、春鐘曉動_ニ画樓_ノ風_、館_々恐_、徹_ニ君王_ノ枕_ニ、板築_ノ遺賢_ノ殘夢_ノ中_ニ」。九淵贊_ニ傳説_ニ「鐘殘_テ龍寢_ノ夢_ノ回_ル晨_、社稷安危_ヲ繫_ク野人_ノ、閑_ニ展_ニ新函_ヲ認_ニ顔色_ヲ、霜鬢雪髮_ノ(8ウ)老_レ於_ニ眞_ニ」。}

11 海棠

明皇沈香亭_ニ召_ス妃子_ヲ、時_ニ卯酒未_レ醒_、鬢_乱釵_横。上_ノ曰_ク、眞_ノ海棠花_ノ睡未_レ足_矣。自_レ此謂_ニ海棠_ニ而比_ニ楊妃_ノ。坡詩_ニ「只恐_ル夜深_ニ花_ノ睡_リ去_、高烧_ニ銀燭_ヲ照_ニ紅粧_ヲ」。本朝_ノ村菴明皇貴妃並笛_ノ函_ノ詩_ニ「只因_ニ偏愛海棠_ノ睡_ニ落_ニ尽_{スルモ}、梅花_ヲ也_ノ不_レ知_ラ」。

杜甫_カ吟_行錦水_ノ春_、海棠_処々馬蹄_ノ塵_ノ

杜甫_ノ一世_ニ不_レ作_ニ海棠_ノ詩_ヲ、母名_ニ海棠_ニ故_ニ不_レ侵_ニ名_也。故_ニ雖_ニ海棠佳_ニ不_レ吟_、空_ク作_ニ馬蹄_ノ塵_ト(9才)王軒海棠_ノ詩_ニ「梅_ハ太清癯_{桃_ハ太肥_、不_レ濃_{不_レ淡_ニ此花_ノ宜_シ、何人_ノ筆_下有_ニ香字_ヲ、為_ニ杜陵翁_ノ補_ニ逸詩_ヲ」。}}

對_{シテ}花_ニ不_ニ是_レ無_ニ佳句_ニ、只恐_ル呼_レ名_ヲ觸_ニ太真_ニ。不_レ無_ニ海棠佳句_ニ、如_シ作_ニ海棠_ノ詩_ヲ、觸_ニ太真_ニ、此_ヲ以_テ不_レ作_レ言_{。平生恐_ニ我母諱_ノ不_レ作_{。爰曰_ニ不_レ恐_ニ我母名_ヲ、只恐_レ觸_ニ太真_ニ」。}}

12 扇面海棠梅松

憶着^{フキシ} 黃岡蘇王棠 為^レ花秉^レ燭照^ス紅粧^ヲ

松風夜自^ル梅辺^リ過^ク 人道^ハ海棠吹^ト暗香^ヲ (9ウ)

竹樓記 黃岡之地多^ニ竹^ニ矣。東坡在^テ黃州^ニ作^ス棠照^ニ紅粧^ニ事^ヲ、見^リ上註^ニ。

13 松鷗 宜竹

乾濤吹^テ月似^ニ江湖^ニ 是^レ我^カ庭前松^ニ株^ニ

夜聽^テ風聲^ヲ閑擁^レ被^ヲ 不^レ知夢^ニ作^ニ白鷗^ト無^キ

山谷「晨鷄催^ト不^レ起^キ、擁^レ被^レ聽^ニ松風^ヲ」。又「夢^ニ作^ニ白鷗^ト臥^ス秋江^ニ」。

14 十月白牡丹 東坡冬日牡丹詩「花開^ク時節雨連^{シテ}風^ヲ却^テ向^ニ霜余^ニ染^ニ爛紅^ヲ、漏^ス泄^ス春光私^ノ一物^ヲ、

此^ノ心未^レ信出^ニ天工^ニ矣。詩林広(10才)記冬^ノ字作^ニ秋^ノ字^ニ。玄宗之朝^ニ舉^ニ賞^ニ牡丹^ノ、多^ク比^ニ貴妃^ニ。「一

朶能行^ク白牡丹^ニ、此言^レ妓也。明皇沈香亭前花繁開^ク、曰^フ賞^ニ名花^ニ、对^ニ妃子^ニ焉。又民間^ニ貢^ス牡丹^ヲ、為^ニ野

鹿^ノ銜^ミ去^{ラル}、応^ニ祿山^ノ之乱^ニ。本朝村菴白牡丹詩「堂後新開^ク冰玉姿、却^テ疑^テ夜雨^ヲ洗^ニ臙脂^ヲ、豪家争^イ買^フ紅

兼^ト紫^ト、一種^ノ風流人不^レ知^ル」。

換^ス尽^ス姚黃魏紫^ノ霞^ヲ 白^キ於^リ雪者^ノ数枝加^フ

姚家^ノ牡丹黃也。魏家^ノ牡丹紫也。村菴詩「黃^ハ買^ニ姚家^ニ紫^ハ魏家^ニ、此^ノ心非^ス是^レ競豪花^ニ云。 (10ウ)

猶疑^フ十月温湯^ノ水 洗出^ス沈香亭下^ノ花

坡冬日牡丹詩「一朶^ノ妖紅翠欲^レ流、春光回照^{シテ}雪霜羞^{ハツ}」矣。地理志「太宗貞觀十八年、營^ニ建御湯^ヲ、

名^ク湯泉宮^ト。高宗咸亨二年、名^ク温泉宮^ト。明皇天宝六年、改為^ニ華清宮^ト。王建「内園分^ニ得温湯^ノ水^一、二月
中旬已進^レ瓜^ヲ」。

15 瀑布灯 灯名也。

千尺 飛流灯万枝 影如^ニ瀑布^一掛^ニ天涯^一

余光移 向^ニ我窓下^一 不下為^ニ除疑^一照^中惡詩^上

坡詩「端門万枝灯」。瀑布之事、見^ニ廬山詩注^一。(11才)

16 二月進^レ瓜 唐置^ニ温湯監^ヲ種^レ瓜隨^レ時貢^ニ奉^瓜瓜。夏熟者、二月^ニ而進^ム。蓋^シ譏^ル明皇違^レ時及^レ物、

求^ニ口体奇巧之奉^一、以^テ悅^中婦人^上。實二月不^レ進也。或曰、此佳、二月非^ニ瓜時^一。答曰、驪山温湯地

煖、可^ニ人力為^レ之。按^{スル}秦始皇密^ニ令^{シテ}人種^中瓜驪山口谷中^上。実成^ル使^レ人上書^{シテ}曰、瓜冬有^レ実。乃^チ

詔^ニ諸生^一往視^テ因坑^テ之。然則温瓜方^レ冬已熟^ス矣。

聞^ク昔内園春進^レ瓜 華清^ノ風雨野人家

温湯^一物山河潰^ル *クハイタリ 万里橋^ノ西二月花^一(11ウ)

誇^テ本^ト姪乱^ニ紛^ル帝道^ヲ、肖^テ時物^ヲ而求^ニ口体奇^一故早滅^フ。万里橋、在^ニ蜀成都^一。劉禹錫家^ハ在^ニ成都^一。万

里橋。曾原^一楊妃襪詩^ニ「万騎西^方行^テ駐^ニ馬嵬^一、凌波曾^テ此墮^ス塵埃^一。誰知^一掬香羅^ノ小、蹈^ニ軋^シ開元^ノ宇宙^一

来^ル」。

17 古寺愛^ス楓^ヲ

光岳

寺古^テ東山^ト地不^レ塵^セ 滿庭紅葉賦^{シテ}詩^ヲ新^{ナリ}

主人安樂^{ナレハ} 竹知氣^ヲ 楓亦如花別^ニ置^レ春^ヲ

長安^キ京城門、唐喜宗^ノ時^リ有^ニ于^ク祐^ニ。晚^ニ步^ム禁衢、流^ニ一紅葉^ヲ。上^ニ有^レ句曰^ク「殷勤^ニ謝^ス紅葉、好^ニ（12才）去^テ到^ニ人間^ニ」。祐復^タ題^ク曰^ク「曾聞^ニ葉上^ニ題^ニ紅怨^ヲ、葉上^ニ題^レ詩寄^ニ与^ス誰^ニ」。後^ニ娶^ニ宮人韓氏^ヲ。即^テ題^ニ詩紅

葉^ニ者也。其後又云「今日却成^テ鸞鳳友、方^ニ知紅葉^ハ是良媒」。山谷「主人安樂^{ナレハ} 花竹^ニ和氣^ヲ」。杜牧「霜葉紅^ハ於^ニ二月^ノ花^ニ」。

18 同 英甫

從^レ師尋^レ寺共^ニ忘^ス還^ル 落日停^ム車^ヲ 楓樹間

三百年來張繼^ノ後 題^ニ詩此^ノ地^ニ亦^モ寒山

谷詩「從^レ師學道魚^ノ千里」。杜牧「遠^ク上^レ寒山^ニ石徑斜、白雲生^ル處^ニ有^ニ人家^ヲ、停^テ車坐愛^ス楓（12ウ）」。林晚、霜葉紅^ハ於^ニ二月^ノ花^ニ」。張繼詩「姑蘇城外寒山寺、夜半鐘聲到^ル客船^ニ」。

19 公子春遊^ノ 天隱

不^レ業^ニ詩書^ヲ 業^ト酒杯^ヲ 醉顏日々玉山頽^{クツル}

笙歌雲熱^ス 宿^レ花^ニ夜^ニ 路^ニ有^ニ貧民^ノ瘦^{タリ}似^レ梅

20 壇浦 中岩

晚浦煙横日影斜ナリ 漁歌送恨落ス蘋花ヲ

封侯能有ク幾人ニ得ル 戰骨乾枯シテ堆ニ白沙ニ

曹松詩「憑君莫話ル封侯事、一將功成テ万骨枯」。杜牧赤壁詩「折戟沈沙ニ鉄未ス銷」。本（13才）

朝野夫詩「昨日英雄今ハ白骨、春風原上草青々」。横川扇面竹詩「江湖骨白シ戰場月、乱後無人截ル

釣竿ヲ」。

21 桃花茶 梅溪

桃花ハ蓋シ茶ノ名也。茶名ニ桃花ト之謂ハ、未詳。但見ル坡詩ヲ海録曰ク「仙人掌茶出ツ荊州、玉泉寺、其状如レ平、故号ニ仙人掌茶ト。玉泉、真公采テ而食レ之、年八十餘歲、顔色如ニ桃花ニ」云々。依テ是ニ謂フ歟。坡大

治、長老乞ニ桃花茶ヲ。栽東坡詩「周詩記ニ苦茶ニ、茗飲出ツ近世ニ」云々。又云ク、「他年雪堂品、尚記ニ

桃花ノ喬ヲ」。李白答ニ族姪僧中孚贈ニ玉泉仙人掌茶ヲ曰ク「余聞ク荊州、玉泉寺、近ニ清溪諸山ニ、々洞往々ニ有ニ乳

窟ニ、々中多シ玉泉ニ交流。其中有ニ白蝙蝠ノ、大如レ鴉。仙經、蝙蝠一名ハ仙鼠、千歲之后体白シテ如レ雪。蓋シ

飲ニ乳水ニ而長生ス也。其水辺処々有ニ茗草ノ、羅生シテ枝葉ニ如ニ碧玉ニ。唯玉泉、真常ニ来テ而飲レ之、年八十四

歲、顔色如ニ桃花ニ。而竹茗清香滑熟ニシテ異リ於レ他者、能還童扶ニ人壽ニ也。謂ル茗生ニ此ノ中ニ、石泉流テ不レ

歌ニ云々。（14才）

龍団雀舌各何珍ソト 別有ニ桃花ニ味最真ナリ

龍団・雀舌謂ル茶。谷詩「喬雲從レ龍小蒼壁」。

兩地、風光俱一。 武陵、紅雨建溪、春

晉、大元中、武陵、漁人溪行、忽逢桃花林、窮林得一山、從小口入、行數十步、土地平曠、屋舍儼然、田地桑竹悉如外人。見漁人大驚云、先世避秦亂來、絕境、問今何世、乃不知有漢晉。漁人辞去、詣大守、即遣人隨往、迷不得路矣。杜句「桃花乱落若紅雨」。建溪、茶地也。(14ウ)

22 楓橋夜泊 楓橋在蘇州吳縣、西十里。有楓樹、故名。 嚴中

月落姑蘇城外天、一篷霜白宿江煙。

寒山鐘似與愁約、不到官船到客船。

張繼「月落烏啼霜滿天、江楓漁火對愁眠、姑蘇城外寒山寺、夜半鐘聲到客船」。

23 山市晴嵐 景南

一刻千金春夜月、寸陰尺璧暮山嵐。

市人唯競日中利、豈識奇珍在不貪。

宜竹「市中、有虎無虛語、人面獸心爭利時」。(15才)

24 雁足灯 漢宣帝製 綿谷

雁足灯前迎上元、僧房無事隔端門。

坡上元過、祥符僧可久房、蕭然無灯火詩。「門前歌舞鬪分朋、一室清風冷欲冰、不把琉璃」

閑照^ト上^ル 仙^ハ、始^テ知^ル無^レ尽^ル本^ハ無^レ灯^ト。端門^ハ、宣德門也。元夕^ニ 皇帝登^ル端門[、]以^テ宴^ス群臣^ニ。元祐七年壬申、坡自^ニ揚州^ニ召^{サレ}還^ス、侍^ニ上^ノ元^ノ宴^ニ。明年至^ニ惠州^ニ。「前年侍^ニ玉輦[、]端門万枝灯^ニ」。

深更試^ニ 剔^ニ 殘心^一看^ヨ 影似^ニ平沙月一痕^ニ (15ウ)

25 識^レ字^ヲ憂患^ノ始^ト 坡詩^ニ 「人生識^ハ字^ヲ憂患^ノ始^ト、姓名但記^ス可^シ以^テ休^ス」。項籍少時学^レ書不^レ成、其父怒^レ之。籍曰、書足^ニ以^テ記^ス姓名^ニ而已[、]不^レ足^レ学^ス。

老杜^ハ三洲蘇^ハ八州 何人世上不^レ多^レ憂^イ

杜流^ニ三洲^ニ故憂^ニ耳也。謂^ク杜甫^ハ生憂^ト。坡作^ニ八州^ノ督^ト。詩^ニ「蚤謀^ニ項田[、]莫^シ待^ニ八州^ノ督^ニ」。謂^ク八

州密^ハ・除^ハ湖・登^ハ杭・潁^ハ・揚^ハ・定也。

夜船莫^レ泛^レ巴江^ノ 聞説^ク春波学^レ字^ヲ流^ル

26 昭君出^レ塞^ノ圖 西京雜記「漢^ノ元帝^ノ宮人^ハ(16才)欲^ス幸^シ者、披^テ圖^ヲ以^テ召^ス。宮人多^ク賄^ニ画工^ニ。昭君無^レ

之。工毀^ニ其^ノ状^ヲ。匈奴求^ニ美女^一。以^テ昭君^ヲ行^シ。召^シ見^シ、帝悦^シ之。而名字已^ニ去^ニ、不^レ復^レ留^ス。帝怒^テ殺^ス画工

毛延寿^一

掩^テ淚^ヲ遲^ク々^ト 出^テ帝城^ヲ 胡山積雪与^レ天平^{ナリ}

琵琶^ハ不^レ似^ニ君恩^ニ 蒲^ハ 馬上慇懃^ニ慰^ム妾情^ヲ

許忱甫詩「馬背^ハ東風去路^ノ幾^ク多^ク 幽意^ヲ寄^ニ琵琶^ニ。妾身若是能^ク傾^ク国^ヲ 尽^ク捲^ニ胡沙^ヲ入^ニ漢家^ニ」。

僧季潭「玉貌^ハ風沙^ノ勝^ニ画^ノ圖^ニ、琵琶難^レ写^シ 旧恩^ヲ疎^ク 宮中咫尺如^シ千里[、]況復^シ如今^(16ウ) 万里余^ヲ」。

王之渙「夢裡分明」入漢宮、覺來、灯背錦屏空、紫台月落、関山曉、腸斷君王信「画工」。本朝村菴「画図非是」妾顔色、惹得虚名万里行。

27 売花声 村菴

紅音紫韻語高低 春色於人価不齊
似識貧家多 酒債 教声唱過画楼西

28 雪裡芭蕉 筆谈话評「王維画多不問四時。以桃李芙蓉蓮同画。袁安臥雪。図有雪裡芭蕉。」

得「心」応「手」、意到便成。 懶室（17才）
凍雨霏々 白雪飄 何人持「呪保」芭蕉
昔年自「入」王維筆 無「限」春風吹 不「揺」

29 移蘭 江西

新開「九畹」剪「榛菅」 扶「以」小「筩」困「以」欄
寄語「三閭」宗「國」主 養「賢」何「似」養「花」難
三閭在「楚」官「也」。漁父「辞」「屈原」既「放」游「於」江「潭」、行「吟」「沢」畔「顔」色「憔悴」、形「容」枯「高」。漁父「見」而「問」之曰、「子非「三閭」大夫「与」、何「故」至「於」斯「矣」。離「騷」「屈」原「紉」秋「蘭」為「佩」。

30 雪裡海棠 月舟 (17ウ)

海棠臘雪色交加。要下向寒梅定中。等差上。
 知是天上聚其類。不香花伴不香花。
 雪与棠同不香花也。王子信詩「宴罷瑤池方熟睡、燕脂臉上白雪香」。本朝村菴雪詩「霏々未霽
 已春鴉、數片隨風入帽斜、莫比人間桃杏李、飛來天上不香花」。

31 王維雪裡芭蕉圖 事見上 月舟

自上古芭蕉不耐秋。輞川画取四時留。
 王維字摩詰、別墅在輞川。秦太虚云「予臥病。高符仲携輞川圖示予曰、閱此可(18才)以
 愈病。予喜甚、恍然若与摩詰入輞川中。數日病愈」。東坡曰「味摩詰之詩、々々中有画、
 觀摩詰之画、々々中有詩矣」。謂無声詩、則画謂有声画、則詩也。

牡丹紅簇藍関雪 韓若比レ公輸一籌

* 韓湘愈之姪孫也。自言、能開頃刻花。愈曰、子豈能奪造化而開花乎。湘乃聚土以盆
 覆之、俄而拳盆、有碧牡丹二朵、葉有小金字云、雲横秦嶺家何在、雪擁藍関馬不前。
 愈后謫潮州至藍関遇雪、乃(18ウ)悟。今退之集中示姪孫湘詩。韓湘唐元和中者也。

32 雪後洛山 月舟

洛山晴雪向人誇 秋月春花蔑以加

三十六峯天一色 朝来不^ル白只寒鴉

33 蟾蜍水滴 広川王麿家得^ニ玉蟾蜍、容^ニ五合^ノ水、以^テ為^ス書滴。谷「不見龍蛇筆、新乾硯滴^ノ」。

天上銀蟾千里明 吸^イ河漢^ヲ尽^{シテ}酒^ク陶泓^ニ

月中有^ニ蟾蜍、背黒^シ。寿三千歳者、頭有^レ角、(19才)領下丹書^ニ八字。羿妻切^カ葉奔^ル月、為^ニ蟾蜍^ト矣。

毛穎与^ニ絳人陳玄・弘農陶泓相友善也。陳玄墨、陶泓硯也。

兔毫亦是月中物 共向^ニ書窓^ニ尋^ニ旧盟^ヲ

兔視^ハ月^ヲ而生^ス、故曰、明視^ニ兔^ノ居^ニ月^ノ之腹、而天下之兔望^レ焉。咀嚼者九竅、胎生^ニ。独^リ兔八竅^{ナル}者、五

月^ニ而吐^レ子。兔口有^レ缺、吐^レ而生^ス子。五月^ニ而吐^レ子、故^ニト^ニ秋月之明暗、以知^ニ兔之多寡^ヲ也。左

伝「哀十一年、魯公会^レ吳、々請^フ尋^ル盟。子貢曰、盟弗^レ可^レ改也。若^シ可^レ尋^ル(19ウ)也、亦可^レ寒也」。

兔、吐也。缺、呼尺反、器破也。

34 画^レ雪^レ字^レ字

過^レ午^ヲ階前雪始收^ル 鳥藤信^テ手^ニ写^ス銀鈎^ヲ

春風明日消^{シテ}成^{ラハ}水^ト 又^タ入^テ巴江^ニ学^テ流^レ字

鳥藤杖也。坡詩「莫把^ニ山林^ヲ笑^{コト}朝市、老夫手裡有^リ鳥藤^ニ」谷「書成^シ薑尾銀鈎^{ハチ}」云々。謂^ニ字勢^ト。

巴江見^レ上。

35 對_レ花_ニ無_レ詩

棠_ハ恨_ミ唐人_ヲ梅_ハ楚人_ヲ

胡_ナ為_ス緘_レ口_ヲ送_ル殘_ル春_ヲ

野僧_不是_レ無_キ吟興_ニ

若_シ入_ル惡_ク詩_ニ花_亦塵_ニ

唐_ノ杜甫_不作_ル海棠_ノ詩_ヲ義_見上_ニ楚_ノ屈原_見 (20才) 離騷_經廿五篇_、無_レ梅_之字_ニ然_ル離騷_云「梅伯受_レ醢_ヲ箕子_詳狂」。注「梅、音_ハ洩_ハ、詳、音_ハ伴。梅伯_紂諸侯也。數_諫紂_、怒_乃殺_レ之_、醢_{其身}」

云々。柳文_{十四}「梅伯受_レ醢_ヲ箕子_伴狂」。註「梅、音_ハ洩_ハ。對_云、醢_レ梅_奴箕_{」云々}。本朝_{万里}曰_ク「雖_レ非_ニ梅花_之梅_、而其_ノ音_ハ洩_ハ。離騷_{之中}有_ニ梅_之字_ニ証也。韻會_{上平}梅_字注_{、「}姓也。殷_有梅_伯、為_紂

所_レ醢_」。用_ニ韻會_之義_、則_其音_ハ梅花_之梅_而上_平也。用_ニ離騷_及柳文_對之_{義、}則_其音_ハ每_而上_声。蓋_梅有_ニ兩_音歟」。趙_(20ウ)君_実梅_詩「靈_均不_ニ敢_テ輕_ク題_品、誰_カ道_レ離騷_忘却_梅」。曾_蒼山_{海棠}詩_ニ「少_陵忘_却渾_閑事_、更_有離騷_忘却_梅」。愚_謂、雖_レ有_ニ離騷_梅字_、非_ニ梅花_之梅_{」。本朝}江西_{梅船}詩_ニ「猶_有

離騷_遺恨_在一_風吹_不到_レ汨_羅江_」。村_菴梅_詩「忘_却姓名_{千古}恨_、一_生手_未觸_レ離騷_」。

36 夢_ニ遊_ニ廬_ニ山_ニ

北_窓和_レ夢_到南_康 五_老峯_前六_月涼

今_日若_編輿_地志_{廬山}唯_在黑_甜鄉

黑_甜睡_也。事_見房_山瀑_布詩_下。(21才)

37 六_月売_レ氷_図

六月清風価不_レ輕 午窓忽聽_ク 売水_ノ 声

团々琢出_ス 荊山_ノ 壁 一掬_ノ 些涼十五城

西征記 「陵台_ノ 氷井六月猶堅_シ 矣」。趙得_ニ 和氏璧_ヲ 秦_ノ 昭王_ノ 之曰_ク、願_{クハ} 以_ニ 二十五城_ヲ 易_レ 璧_ニ。遣_{シテ} 相如_テ 秦_レ 璧入_レ 秦_、 相如_レ 視_テ 秦_{無_レ 意_{償_ニ 趙_{城_ヲ}}」。乃前_テ 曰_ク、璧_ニ 有_レ 瑕_、 請指_ニ 示_{セン} 王_ニ。因_テ 持_レ 璧_{却_テ 立_。} 怒髮上衝_レ 冠_{曰_ク}、王_ニ 必欲_レ 殺_レ 臣_、 々頭与_レ 璧俱碎_{柱_ヲ} 矣。遂使_ニ 人_ヲ 以_テ 璧_ヲ 歸_{趙_ニ}。}

38 范蠡泛_レ 湖_ニ 図 越_ノ 范蠡_{滅_レ 吳_{變_ニ 姓_{名_ヲ}} 為_ニ (21ウ) 鴟夷子皮_ト 耕_ニ 於_ニ 海岸_{致_レ 産_{数_{千_{万_ヲ}}。齊_{人_{聞_ニ 其_ノ}}}}}

賢_、 以_テ 為_レ 相_ト。蠡_{曰_ク}、久受_ニ 尊名_{不_{祥_{ナリ}}。乃_{ナリ} 歸_ニ 相印_ヲ 尽_ク 散_ニ 其_ノ 財_ヲ 与_ニ 知友_、 問_ニ 行止_ヲ 於_ニ 陶_、 号_ニ 陶朱公_ト 矣。}

周礼 「即大湖_ハ、其派有_レ 五_、 故名_ニ」。又曰、「周_ノ 五百里_、 故名_ニ」。蘇州_ノ 図経 「大湖接_ニ 蘇_・ 常_・ 湖_・ 秀

四州_{界_ニ}」。范蠡泛_ニ 五湖_、 当_ニ 在_ニ 此_ニ。

古来好_テ 色_ヲ 国皆亡_。 范蠡忠_{心_{日_{月_ノ}} 光}

若_シ 載_ニ 西施_ヲ 不_ニ 歸_{去_ラ}。越王依_テ 旧_ニ 是_レ 吳_{王_ト}

寰宇記 「西施_、 々其姓也。会稽諸暨_{県_{有_ニ 東施_{家_{西施_{家_ト}}}。会稽_{県_{東_{六_{里_{有_ニ 土城_(22才) 山_、 勾踐得_ニ 諸暨_ヲ、採薪_ノ 二女_{西施_・ 鄭旦_{令_レ 習_ニ 礼_ヲ 於_ニ 土城_{山上_、 以_テ 獻_ス 吳_{王_ニ}}。山_{辺_ニ 有_レ 石_、 是_レ 西施浣_{紗_{石_{ナリ}}。張衡曰_ク、淑性窈窕_{秀_{色_{美_{艷_{矣_」}}。図経 「苧羅山_{在_ニ 諸暨_{県_{南_{五_{里_ニ}}。吳越春秋_、 越王_{謂_ニ 大夫_{種_{曰_ク}、孤聞_ニ 吳_{王_{淫_ニ 而好_レ 色_、 惑乱_{沈_{酒_{不_レ 顧_ニ 政_{事_、 因_レ 此_{而_{謀_ヲ 可_レ 乎_{。吳_{王_{淫_ニ 而好_レ 色_、 唯_{王_{選_ニ 挾_{美女_ヲ 進_ニ 之_{越_{王_ニ}}}。乃於_ニ 苧羅山_{得_ニ 鬪_レ 薪_{之_{女_ヲ 曰_ク 西施_・ 鄭旦_{。飾_ニ 以_ニ 羅縠_ヲ、教_ニ 以_ニ 行步_、 習_ニ 於_ニ 土城_、 臨_{於_ニ 都巷_、 三年_{学_{服_{而_{獻_ニ 於_ニ 吳_{一_{矣_{。齊_(22ウ) 賢_{曰_ク}、吳_{王_{都_ニ 蘇州_{有_ニ 桂苑_・ 姑蘇台_・ 春霞宮_・ 海靈館_・ 々娃閣_、 以_ニ 宮妓_千}}}

人、為長夜、飲、造千石酒、鍾作天池、々中作青龍舟、々中盛陳妓樂、日与西施為水戲矣。
呂仲見詩、「一戰功成早製身、釣竿輕動五湖雲、宮中拾得娥眉斧、不獻吾君是愛君」。

39 詠杜牧集

赤壁英雄遺折戟 阿房宮殿後人悲

風流獨愛樊川子 禪榻茶煙吹鬢糸

杜牧赤壁詩「折戟沈沙鉄半銷、自將磨(23才)洗認前朝」。又阿房宮賦「蜀山兀、阿房出」。

覆庄三百余里、隔離天日。卒句「秦人不暇自哀、而後人哀之而不鑑之。亦使後人而復」。

哀後人也。又醉後題僧院詩「今日鬢糸禪榻畔、茶煙輕颺落花風」。詠集之二字着眼。

40 松間、桜雪 大白

桜雪可看松可聴 両株雜色映窓櫺

明朝若有洗花雨 瘦鶴飛辺様青

41 華清宮 岳隱(23ウ)

驪山温泉宮太宗所建。玄宗天宝六載改名華清宮。天宝十四年六月一日、華清宮為貴妃作生日。

其年十一月祿山反幽陵。平原太守顏真卿遺李平間道奏。時帝在華清、反書聞失色。

湧殿飛樓煙靄間 花驕鳥喚報龍顏

明皇天寶六年改_テ為_ニ華清宮、北_ノ方_ニ向_ニ正門、曰_ニ津陽、東曰_ニ開陽、西曰_ニ望京、南曰_ニ昭陽。其中有_ニ瑤光殿・飛霜殿・九龍殿・宜春亭・朝元閣・長生殿・羯鼓樓・重明閣・芳風閣(24才)、凡_ニ十八名_ノ龍顏_ヲ謂_ニ玄宗_{。ヲ}以_テ天子_ニ比_ス龍_{。ニ}

蛾眉一作_ニ馬嵬_ノ土_ニ 贏得_リ驪山風月_ノ日

樂極則悲生_{。ス}「漁陽鼙鼓動_シ地_ヲ來_ル 九重城闕煙塵生_{。ス} 西_ノ出_ニ都門_ニ百_ノ余里、六軍不_レ發無_ニ奈何_{。ニ}。貴妃殺_ニ馬嵬坡下_、自_レ此驪山_ノ風月閑。坡詩_ニ「功成雖_レ欲_ニ善_ク待_レ盈_、可_レ嘆前王_ノ恃_{。ニ} 太平_、辛若驪山々下_ノ土_、阿房纔_ニ廢_、又_ニ華清_{。」}

42 牡丹蝶_ノ画_、唐_ノ穆宗禁中千葉_ノ牡丹開_{。ク} 有_ニ黃白_ノ蝶_ノ萬類_、飛_ニ集_ル花間_、張_テ網_ヲ得_ニ數百_、乃_ニ金玉也_{。イ}

天与_{*(}24ウ)

待_{コト}花_ヲ日久見_レ花纔_、無_レ雨無_レ風滿意_ニ開_ク

一夢沈香亭下_ノ宴_、春魂為_レ蝶又_ニ飛來_ル

沈香亭下_、牡丹在所也_{。ナリ} 詳見_ニ上_{。ニ}

43 美人撲_ツ螢_ヲ 図

秋夜闌寒_、御幸稀_{ナリ}

流螢觸_レ扇_、影輝々

多情最好_シ臨_テ風撲_、恐_ク帶_ニ恩光_ヲ別院_ニ飛_ル

王建「銀燭秋光冷_ニ画屏_、輕羅_ノ小扇撲_ニ流螢_{。」}注「撲_レ螢_以戲写_ス憂_也」。

44 魚苗

漁家租稅似_レ農家_一 種_二得魚兒_一百感_口 (25才)

陶朱公養_レ魚、以_二六畝_一地_ヲ為_レ池、々有_二九口_一。求_二懷_レ子鯉魚長三尺者_一二十頭、牡鯉四頭、二月上旬_ノ日、納_二之池_一、令_レ無聲。凡魚遠_ク行_ク則_レ肥。池聚_レ石作_二九島_一、魚繞_レ之_ヲ日行_ク千里。

若_シ有_二熙寧王宰相_一 青苗_ノ法_ハ及_二水梭花_一

宋_ノ王安石行_二青苗_一法_一矣。僧家謂_レ魚_ヲ為_二水梭花_一。坡詩_ニ「疲民尚作_二魚尾_一赤_一」。注_{「詩、魴魚鱗尾。注、魚勞則_ハ尾赤_一。坡此_ノ詩注_ニ「此詩_ハ譏_三朝廷行_二青苗助役_一法_一」。}

45 九折 珍簾 (25ウ)

不_ス与_二蕪州_一八尺_一同上 簾紋九折自_ラ含_レ風

人間平地羊腸_ノ路 望_ハ断_フ青雲_ノ避暑宮

坡詩_ニ「余香在_二蕪竹_一」。注_{「蕪竹_ハ簾也。自_二蕪州_一出也_一」。}韓詩_{「捲_テ送_レ六尺_ノ含_レ風漪_一」}矣。趙俛塞名、山頭屈辟如_二羊腸_一。潞_口長安_ノ太原_ノ嵐州_ノ上党_ノ壺関_ノ、皆有_二羊腸坂_一。

46 書帶草 鄭玄教授山下_ニ生_レ草如_二薤葉_一、因_テ名_二書帶草_一。

何_ノ草_{々々}如_二薤_一 窓前曾伴_フ鄭康成

秋來若是化_レ蛩_去 又照_二殘書_一換_二短檠_一 (26才)

月令_{「腐草化_レ作_レ蛩_一」}矣。車胤家貧、以_二紗囊_一盛_レ蛩_ヲ照_レ書_ヲ。杜詩_ニ「案頭乾死_ス、讀_レ書_ノ蛩_一」矣。韓曰、

「長檠^ハ八尺、短檠^ハ二尺」。

覆篋集

〔翻刻注〕

- (1ウ) *編…言十扁に見えるが虫損のため不明。仮に意を取って編とする。
- (2才) * (空白) …何か書きかけてやめたような墨付きがある。闕字ではないだろう。 * □…虫損。「也」などの助字か。
- (3才) *母^マ…送り仮名・返り点とも不要か。
- (3ウ) * (空白) …不明。
- (4ウ) *部…都の誤写か。 *何祇…上欄に「何祇^カ」と注記。 *鳥鵲…鳥鵲の誤写か(三箇所とも)。 *鹿山…禄山の死字か。
- (5才) *茂彦…策彦の誤写か。 *巢避…右傍に「戊」と注記、二字の間へ補入か。正しくは「巢避戊巳」となるべきか。
- (5ウ) *村菴…「□菴」二字抹消、右傍訂正も抹消し、上欄に「村菴」と注記する。 *遂…遂の誤写か。
- (6才) *惣…もと「総」。下欄に「惣^上」と注記。 *季…委の誤写か。
- (7才) *珂…琦の誤写か。 *称…禰の誤写か。 *鷲…左傍に「撃也」と注記。 *横川…原文では前行末尾にあるが、翻刻者の判断でこの位置に移動させた。
- (8才) *漸…句末より補入。 *鳥…辺(邊)の誤写か。
- (8ウ) *殷…「湯」をミセケチ、上欄に「殷^下」と注記。 *香竹…宜竹の誤写か。

- (9ウ) *着…上欄に「昔_下敷」と注記。
- (11才) *除疑…徐凝の誤写か。*見…左傍より補入。
- (11ウ) *奇…「□」(奇と寿の中間のような字)の右傍に「奇」と注記。*□…右扁に利と書く。硯の誤写か。*潰…下に「散也」と注記。
- (12才) *奇…「□」(奇と寿の中間のような字)の下に「奇」と注記。*京…右傍より補入。*喜…僖の誤写か。*殷勤…左傍に「慇懃」と注記。
- (13才) *未…半の誤写か。
- (14才) *其…「□」右傍に「上」、上欄に「其_下」と注記。*羅…羅の誤写か。
- (14ウ) *晋…右傍に○、上欄に「秦敷」と注記。*遺…遣の誤写か。
- (15才) *鳥…鳥の誤写か。
- (16才) *三洲…三川の誤写か(二箇所とも)。*除…徐の誤写か。
- (16ウ) *悦…惜の誤写か。*蒲…上欄に「薄_下敷」と注記。*縣…除の誤写か。*家…「宮」をミセケチ、右傍に「家」と注記。
- (17ウ) *揺…ほとんど欠損。残画および韻により推定。*腕…全体にやや不明瞭、右傍に「腕_下」と書き直し。*宗…右傍に「宋」と注記。*高…「稿」の誤写か。
- (18才) *秦、太虚…太虚は秦觀の字なので、「ノ」衍字か。
- (18ウ) *韓…旁やや不明瞭、上欄に「韓」と書き直し。
- (19ウ) *陶…旁やや不明瞭、行末に「陶_上」と注記。
- (20才) *鳥…鳥の誤写か。*鉤…右傍に「鉤」と注記。*鳥…右傍に「鳥」と注記。*鳥…鳥の誤写か。
- (20ウ) *醢…上欄に「○醢 六海／肉醬／也口醢肉／牛炙云々」と注記。*浼…上欄に「○浼 母罪切」と注記。*非…同行二字目の「梅」字下より補入。

(21才) *房…右傍に「廬」と注記。

(21ウ) *蠹…行末右傍より補入。

(22才) *人…「為」を墨滅して右傍に「人」と注記。 *又…右傍より補入。 *姓…右傍より補入。

(22ウ) *服…成の誤写か。

(23才) *英…「莫」をミセケチ、右傍に「英」と注記。

(23ウ) *卒…右傍に○、上欄に「末歟」と注記。 *茶…「茶」と「恭」の中間のような字の左傍に「茶」と注記。

*大…太の誤写か。

(24ウ) *若…左傍に「苦」と注記。 *与…欠損多いため推読。隠の誤写か。

(25才) *口…加か。

(26才) *鄭…右傍に「玄字康成」と注記。

白隠墨跡和歌考③

——白隠慧鶴と夢窓疎石——

千坂英俊

はじめに

筆者は拙稿「白隠墨跡和歌考①」「白隠墨跡和歌考②」において、白隠の墨跡和歌と、その出典となる和歌とを比較考察してきた。

本稿で取り扱うのも前稿で取り扱った墨跡のツレで、その和歌の出典は『正覚国師集』③に求められる。正覚国師夢窓疎石（建治元〔一二七五〕年～観応二〔一二三五一〕年）は、鎌倉時代中期から室町時代初期にかけて活躍した臨済宗の僧で、その門弟は当時の一大門派を築いた。その法系を記すと以下の様になる。

…密庵咸傑—破庵祖先—無準師範—無学祖元—高峯顕日—夢窓疎石…

夢窓の伝記については、甥であり高弟でもある春屋妙葩による『天童開山夢牕正覚心宗普济国師年譜』などがあり、またそれらを元に玉村竹二氏がまとめ上げた、『夢窓国師』④によりかなり詳細に辿ることができるので、そちらを参照願いたい。本稿においては、この夢窓から約四百年後の人である白隠が、夢窓の和歌を引くことによって伝えようとしていたことは何なのかということを中心に考察していこうと思う。

まず、本稿において取り上げる墨跡和歌を以下に挙げる。また、当該する墨跡の、『白隠禅画墨蹟』（墨蹟篇）⁽⁵⁾における掲載番号を付す。

- ① さくと見しまよひよりこそちるはなお風のとかともかこちける哉（286）
- ② 世をそむくのちはなかめぬならは月にはしはしよをおしまし（288）
- ③ 世の中をいとふともなきすまひしてなかなかすき山かつのいほ（272）
- ④ うかれいつる事をうらみとおもふなよありとてもまたあきはつへきかわ（279）

これらの和歌を、その出典となる『正覚国師集』の歌と比較してみると、両者の間には相違が見られ、それは単に「てにをは」の類の相違に留まらず、白隠の墨跡和歌において、かなり大胆に語句の置き換えがなされているのを看取することができる。

この、語句の相違について、まず考えられるのが、証本の有無、即ち、『正覚国師集』が手元になかった為、記憶に頼って記したこれらの歌は語句が違ってしまったとする考え方である。しかし、前稿でも触れたが、白隠が生存していた頃に流布していた『正覚国師集』の版本は『仏国禅師集』との合綴で、両家集が一冊に併せて収録されていた。したがって、白隠が目にしていたのも合綴であった可能性が高い。紙面の関係上、本稿では取り上げないが、『仏国禅師集』を典拠とする白隠の墨跡和歌には、ほとんど異同が見られない。これは、白隠が『仏国禅師集』を座右において和歌墨跡を作成したことを表しており、『仏国禅師集』と合綴であった『正覚国師集』についても同様ということになる。

故に、『正覚国師集』を典拠とする墨跡和歌で異同が多いことの因由を、証本の有無に求めることはできないのである。とすると、当該歌に見られる語句の相違は、白隠が意図的に行った書き換えであるというこ

とになる。

コトバとは情報を伝達する手段である。この場合、情報とは詠者の思想に他ならない。即ち、当該歌にそれぞれ見られるコトバの相違は、典拠歌の詠者夢窓と、コトバを改変した白隠との思想の違いを表しているのである。

それでは、この二人の禅僧が云わんとしていたことは何か。以下に見ていきたい。

1

①さくと見しまよひよりこそちるはなお風のとかともかこちける哉(286)

この歌は『正覚国師集』に

又華をみ給ひて

さくと見るまよひよりこそちる花を風のとかとぞおもひなれぬる

(正覚国師集)(6)

とある歌に拠っている。

古来、花(桜)は春を代表する景物であると同時に、その散る様が世の無常であることを想起させ、

題しらず

惠慶法師

さくら散るはるの山辺はうかりけり世をのがれにとこしかひもなく

(新古今集・春歌下・二七)

などのように、その様は「憂し」と捉えられることが多かったようである。また、その花を散らせる物としては、「雨」「風（嵐）」が多く取り上げられており、

題しらず

赤人

春雨はいたくなふりそ桜花まだみぬ人にちらまくをし

（新古今集・春歌下・二〇）

見山花といへる心を

大納言経信

やまふかみすぎのむら立見えぬまで尾上の風に花のちるかな

（新古今集・春歌下・一二二）

百首歌たてまつりし春歌

二条院讃岐

山たかみ嶺のあらしにちる花の月にあまぎるあけがたの空

（新古今集・春歌下・一三〇）

などの詠がある。

しかし、仏教的立場からいうと、全てのものは「諸行無常」であり、そのことを悟ることによって、「涅槃寂靜」の境界が得られるのであり、それを「憂し」と捉えることはない。釈教歌における、「散る花」のイメージは、

法花経序品のこころをよめる

藤原伊綱

春ごとになげきしものをのりにはちるがうれしき花もありけり

（千載集・釈教歌・一二三九）

のように、「佛説此経已。結跏趺坐。入於無量義處三昧。身心不動。是時天雨。曼陀羅華。摩訶曼陀羅華。曼殊沙華。摩訶曼殊沙華。而散佛上。及諸大衆。普佛世界。六種振動。㊦」という法華経序品の、釈尊が教えを説いたときに天が華を雨らせたという経文から、「うれし」と捉えられることが多い。

また、「心外無別法」などといわれるように、咲いたと見るのも、それが散ってゆくとも見るのも、どちらも心の迷いから来るものである。それを風の所為にしてしまっている、というのが墨跡和歌、及び『正覚国師集』所収歌の大体の歌意である。

さて、夢窓の和歌と白隠の墨跡和歌と、語句の相違は三か所に見られる。即ち一句目の「さくと見る」「さくと見し」、四句目の「風のとがとぞ」「風のとかとも」と五句目の「おもひなれぬる」「かこちける哉」である。

この三か所の相違のうち、一つ目については詠作主体が想定している花の状態に拠る相違である。つまり、「華をみ給ひて」という詞書を有する夢窓の和歌では、

さくと見るまよひよりこそちる花

とあり、この場合、夢窓が目にしてきたのが、咲いている状態の花か、それとも散りゆく花なのか、判然とはし難い。歌の主題となっているのはあくまで「ちる花」であるように思われるので、それを眼前にしての詠と捉えるのが妥当であろうが、一方で、現在満開の花を目にし、それが散ってゆく姿を想定しての詠と捉えることも不可能ではあるまい。

これに対して、白隠の墨跡和歌においては、

さくと見しまよひよりこそちるはな

とあるので花の盛りを見ていたのは過去のことであって、詠者が想定している花の状態は散ってしまった（あるいは散りつつある）花である。そのことが「し」（過去の助動詞『き』『し』）に込められているといえよう。

また四句目の「風のとがとぞ」と「風のとかとも」の違いについては、夢窓の和歌が係助詞「ぞ」によって、「風のせいぞ」ということを強調しているのに対して、白隠の方は並列を表す係助詞「も」によって、風以外にも花を散らせる要因（例えば雨とか）を想定している。夢窓の歌については、『正覚国師集』に、

鎌倉亜相并武衛直義朝臣、臨川寺の前にて会のありけるに來臨、法談の後、嵐山の花を見て、当座の人
人歌よみける次に（正覚国師集₃詞書）

征夷將軍尊氏、西芳寺の花のさかりにおはして、法談之後歌よみける次に（正覚国師集₆詞書）

などであるように、夢窓が詠じた「花」の歌のほとんどが、晩年に住した臨川寺あるいは西芳寺、つまりは嵐山で詠まれたものだということがわかる。ちなみに、『正覚国師集』所収の「花」の歌数は全体の25%を超えており、晩年の夢窓がなぜこれほど積極的に「花」の歌を詠じていたかについては考察が必要であろうが、本稿には直接関係しないので、それについては別の機会に譲ることとする。ともあれ、夢窓が詠じていたのは「嵐山」の花（桜）であり、その地名との縁により、散る際は「風（嵐）」によるものと強調されたのであろう。実際、夢窓が詠じた「花」の歌を見ていくと、

又華をみ給ひて

ちる花をこずゑのよそにふきたててあらしぞしばし枝となりける

（正覚国師集₄）

のように、風（嵐）による「ちる花」の歌が多く見られる一方で、その他の要因による「ちる花」の歌は皆

無である。

これに対して白隠の場合は、夢窓の和歌を下敷きに行っているとはいえ、白隠自身が想定しているのは「嵐山」の花（桜）ではないのだから、「ちる花」の要因として特に「風（嵐）」にこだわる必要はない。それが「も」という並列の係助詞に表れているのである。わずか一文字ではあるが、両者の相違を読み解いていくと、以上のようなことがいえるのである。

次に、五句目の相違についてであるが、『正覚国師集』には「おもひなれぬる」とある。この句は複合動詞「おもひなる」の連用形に完了の助動詞「ぬ」の連体形「ぬる」（直前にある係助詞「ぞ」によって結びが変化した形）が接続したもので、「おもひなる」は「思ひ慣る」、つまり「そう思っていることが習慣となってしまう」ということである。つまり、『正覚国師集』における一首の解釈は、

（花が）咲くと見るのは迷いであり、その迷いがあるから散る花がある。（つまり、迷いがなければ咲く花も散る花もなく、落花に心を痛めることもない）それなのに、花が散るのを風の罪だとして思うことが習慣となってしまうものだ。

ということになる。一方で、白隠の五句目は「かこちける哉」であり、現代語の「かこつける（他のせいにする）」の意の「かこつ」の連用形に、過去の助動詞「けり」の連体形「ける」、詠嘆の終助詞「かな」が接続した形となっている。したがって、墨跡和歌の場合は、

（花が）咲いたと見たのは迷いからそう見えたので、その迷いがあつたから今花が散っていると見えるのである。それなのにそれを風の罪としてかこつけていたのだなあとなる。

この両者の違いについて考えてみよう。白隠が用いた「かこつ」の語であるが、原歌である夢窓の、「本当はそうではないのに」ちる花を風の罪だと思ふ」という表現に既に「他のせいにする」意が含まれており、わざわざ「かこつ」を用いて改変する必要性がないように思われる。この改変の意図はどのような所にあるのであろうか。

「かこつ」という語は、

「この二月ばかりになむ。例に似ず悩ましく侍れば、それにかこちてなむ。『今しばし。一度にまかだよ。』と仰せのたまへれど」と申したまふ。『うつほ物語』「嵯峨の院」(8)

のように、古くから用いられているが、和歌においては

(恋歌の中に)

自性法師

恋しさをたがとてかかこつべきうきをば人のうきになすとも

(玉葉集・恋歌四・1675)

のように、比較的新しい時代の詠に多く見られる語である。

一方で「おもひなる」という複合動詞は、勅撰集においては、

(建仁元年三月歌合に、逢不遇恋の二ころを)

寂蓮法師

うらみわびまたじいまはの身なれどもおもひなれにしゆぶぐれの空

(新古今集・恋歌四・1302)

また、私家集においても、

よしの山花にあはれは思ひなれぬ色づく野べに春風の吹く

(拾玉集3402)

などにわずかに散見されるのみで、一般的な用語とは言い難い。むしろ、

むろのやしまをよめる

藤原頭方

たえずたつむろのやしまの煙かないかにつきせぬおもひなるらん

(千載集・雑歌上・1041)

のように、「思ひ」に助動詞「なり」が接続した形や、「思ひ成る」という複合動詞の方が用例としては多く見られるのである。

勿論、白隠の時代に「思ひ慣る」という意味が取れなかったということはあるまいが、一般的な用語とは言い難く、ほかの語と混同しやすい「おもひなる」よりは、現代まで一般的な語として在り続けた「かこつ」を用いた方が親切であるといえよう。

2

②世をそむくのちはなかめぬならいは月にはしはしよをおしまし (288)

この歌は『正覚国師集』の

題しらず

世をそむく後はながめぬことならば月にやしはし身ををしまし

(正覚国師集46)

という歌に拠っている。

「世」という言葉は「男女の仲」「夫婦の仲」を指すこともあるが、この場合は「俗世」と捉える。「世をそむく」は出家を表す表現として古くから用いられてきた。

故按察大納言は、世に亡くて久しくなりはべりぬれば、えしろしめさじかし。その北の方なむ、なにがしが姉妹にはべる。かの按察隠れて後、世を背きてはべるが、このごろわづらふことはべるにより、かく京にもまかでねば、頼もし所に籠りてものしはべるなり」と聞こえたまふ。〔源氏物語〕「若紫」(9) 和歌においても、

いその神といふてらにまうでて、日のくれにければ、夜あけてまかりかへらむとてとどまりて、この寺に遍昭侍りと人のつけ侍りければ、ものいひ心見むとていひ侍りける

小野小町

いはのうへに旅ねをすればいとさむし昔の衣を我にかさなん

返し

遍昭

世をそむく昔の衣はただひとへかさねばうとしいざふたりねん

のように、比較的古い時代から使用が認められる表現である。

ところで、

八月、つきにあそびし心

むしのねもさやけき月もなならずいまはこのよをそむくべければ

(後撰集・雑三・1196)

(四条宮主殿集73)

などの歌を見ると、出家の後は花鳥風月に心を留めないものだという当時の感覚を汲みとることができよう。しかし、このような感覚はおそらく日本的なものであって、中国的・大陸的な性質の強い禪宗においては希薄な感覚である。それは例えば、『無門関』十九話の頌に、

春有百花秋有月 夏有涼風冬有雪

若無閑事挂心頭 便是人間好時節⁽¹⁰⁾

などとおるように、これら各季節の風物は、それがそのまま真如なのである。またこれを別の言葉で表すと、『溪聲便是廣長舌、山色豈非清淨身』(『碧巖録』三七則評唱)⁽¹¹⁾ということになるのであろう。

また、上句と下句を接続する「ば」は順接の仮定条件をあらわす。「もしくならば」の意である。つまり、上句の「世をそむく後はながめぬこと」というのは、夢窓が仮に想定した状況であって、実際はそうではない。

次に問題となるのは、下句の解釈であろう。五句目に「をしままし」「まし」は反実仮定の助動詞とあるので、下句では事実と反することを言っているのがまず了解される。

『正覚国師集』にある「身を惜しむ」という表現は元々、

かくてももぎえやはてむとしらつゆのおきどころなきみををしむかな

(秋篠月清集296)

などのように、慣用的な語であったが、当該歌においては、「出家となったわが身を惜しいと思う」ということになる。また、「月にやしばし」の「や」は疑問や反語を表す係助詞であるから、『正覚国師集』の解釈

としては、

もし出家した後は眺めないのならば、月（が出ている状況）に、暫しの間、出家をしたわが身を惜しいと思うだろうか。（いや、そのようなことはあるまい。）
ということになる。

一方、白隠の墨跡和歌は、三句目が「ならひならば（ば）」に、四、五句目が「月にはしはしよをおしまし」となっており、相違がみられる。

三句目、『正覚国師集』で「ことならば」とあった部分を「ならひならば（ば）」とした改変は「出家した後」は「月をながめない」ことについて、いわばより強制力を持たせた表現ということができよう。また、五句めの「よををしまし」については、「月」との縁から「夜」が導かれたということもあろうが、

だいしらず

正三位知家

つひにゆくみちのわかれのあるものをいつまでとてかよををしむらん

（続古今集・哀傷歌・1479）

などに見られる如く、仏教的な「諸行無常」を詠じた和歌に既に用例を見て取ることができる表現である。前述したようにここでの「世」は俗世のことを表しているのので、墨跡和歌においては「俗世を惜しいと思う」の意になる。

以上を踏まえ、墨跡和歌を解釈すると、

もし出家した後は眺めないしきたりであったならば、月（が出ている状況）には、暫しの間、俗世を惜しいと思うだろうに。

となる。『正覚国師集』の解釈と比較してみると、これまで考察して来た三句目及び五句目の異同は、実際はそれほど大きな違いではないことが判るであろう。むしろ問題となるのは四句目の「月にやしばし」(『正覚国師集』)と「月にはしは(ば)し」(墨跡和歌)との相違である。

前述したように、夢窓の歌に見られる「や」は疑問や反語を表す係助詞で、「さダロウカ(イヤ、デハナイ)」の意になる。一方で墨跡和歌の方は、ある事柄を他と区別する係助詞「は」を用いているので、原歌にあった疑問・反語の意は解消しているのである。この点に、夢窓と白隠の思想的相違が表出しているといえよう。

上句の「出家した後は眺めない」ということについては両者とも仮定条件で繋いでいるので、あくまで仮に想定した状況という立場に相違はない。しかし、夢窓は「もしそのような状況になったとき、出家した我が身を惜しいと思うだろうか、いや思うまい」という自問自答であり、白隠は「もしそのような状況になったら、俗世を惜しいと思うだろう」という独白である。もちろん実際はその条件はあり得ないし、「俗世を惜しいと思う」こともないのである。

例えば花園院の御製に、

居一切時不起妄念

院御歌

雁のとふたかねの雲のひとなびき月いりかかる山のはのまつ

(風雅集・釈教歌・2062)

があり、これは正見によって妄念に捉われずに、ありのままに眼前の風景を見た、所謂「現成公案」の詠歌である。従来、釈教歌の世界では「月」は釈尊をはじめ様々なものに喩えられてきたが、この御詠にはその

ようなイメージは付されておらず、「月」はあくまで「月」でしかない。これと同様、出家しようが在家のままであろうが、変わらず月は月で在り続ける。出家した前後で月の価値が変わるのであれば惜しいと思うのかもしれないが、実際はそのようなことはないのだから、俗世を惜しむことなどない、というのが、白隠の墨跡和歌の歌意であろう。

ところで、「俗世」とは何か。一般的には出世間に対する俗世間として捉えられることが多いようである。しかし、白隠の家集である『藻塩集⁽¹²⁾』には、

人々山居の事そこよこよと物語などありしを聞つけ玉ひて

山居せばよしのゝ奥よそれよりは隻手の聲やふかきかくれ家

とあって、たとえどんなに静謐な山奥に隠遁したとて、見性しない限りは俗世間なのであって、それ故、白隠は吉野の山奥に隠遁するよりも隻手の聲を聞くことに取り組む方を勧めているのである。「大隠隱朝市、小隠隱山林」の語が示す如く、これは白隠のみならず、臨濟禪に共通の考え方といえよう。

極言をすると、白隠にとつて「隻手の聲を聞く」こと、即ち見性することこそが一大事なのであって、出家するとかしないとか、月を眺めるとか眺めないとか、そのようなことにこだわってはいけないうことになろう。それは、例えば『於仁安佐美』(巻之上一九丁)⁽¹³⁾に

夫レ成佛作祖底ノ大事ハ、疑團打破、開佛智見道ノ一刹那ニアリ。見性悟道セズシテ成佛ヲ遂ル事ハ、

馬蛭ノ口ニ白象芽ヲ生ジ、石女ノ腹ヨリ黒牝牛ヲ産シ、鷓鴣口ヲ張ツテ、嘉州ノ大像ヲ含ミ去リ、蚊虻

背ヲ鳴シテ陝巫ノ鐵牛ヲ啄破シタリトモ、成佛ハ存ジモ依ラザル事ナリ。

とある部分と一致する思想なのであった。

③世の中をいとふともなきすまひしてなかなかすきき山かつのいほ (272)
この歌の元となったのは、

相模国にそてくらといふ温泉にくだり給ひける時、その山のおくの人里もつづかぬ谷のそこ、岩のはざまに、山賤の庵のさびしくすみなせるを見て、おなじくすまば世をすてこそとよめる古歌思出でられける時、うちかへしておもへば、世をすてたるひとは、いかにも世をすてがほなる心のけがれもあり、この山がつのありさまは、中法理にもかなへる心ちして、よみ給ひける

世のなかをいとふとはなきすまひにてなかなかすきき山がつの庵

(正覚国師集(一))

である。『正覚国師集』の詞書にある「そてくら」の地名は管見の及ぶ限りでは確認することができなかったが、あるいは「そこくら」を指すのであろうか。『大日本地名辭書』の「底倉」の項には「蘆湯の北にあり、早川の谷に在り」云々とあるので、詞書の「温泉」「山のおくの人里もつづかぬ谷のそこ」とある部分にも合致する。引用されている古歌についても未確認であるが、「同じくすまば世をすてこそ」の句から察するに、「木こりも出家も、人里離れた山中に住むのであるが、どうせ山中に住むのであれば出家して隠棲するべきだ」という意の歌であったのだろう。その古歌を思い出しながらも「うちかへして」即ち逆に思うことは、「世をすてたるひとは、いかにも世をすてがほなる心のけがれもあり」ということであった。前述したように、いくら人里離れた山中に籠っても、見性しないかぎりそこは俗世と変わりはない、という

のが臨濟禪に共通する考え方であった。俗世を離れることに促われていること自体が迷いなのである。それを表しているのが詞書の「世をすてがほなる心のけがれ」ということであらう。

ところで、『正覚国師集』にはこの「世をすてがほ」を詠み込んだ一首が存する。

仏身無為にして諸趣に墮せずと云ふ心を

わすれては世をすてがほにおもふかなのがれずともかずならぬ身を

(正覚国師集58)

この歌の詞書にある「仏身無為にして諸趣に墮せず」というのは、『維摩經』「弟子品第三」にある、

諸如来身即是法身非思欲身佛爲世尊過於三界佛身無漏諸漏已盡佛身無爲不墮諸數如此之身當有何疾(傍

線部筆者)

という部分のことである(14)。

また、『正覚国師集』には、

題しらず

世にすむとおもふころをすてぬれば山ならねども身はかくれけり

(正覚国師集73)

のように、同様の趣旨を詠じた歌があり、当時の隱遁思想に警鐘を鳴らしているのを見てとることができるといえる。

さて、和歌の解釈であるが、如上の反隱遁思想に基づいて詠じられている。「世の中」は前述したように俗世間を表すが、「山のおくの人里もつつかぬ谷のそこ、岩のはざまに」あった山賤(木こり)の家は、「世のなかをいとふとはなき」様子であった。勿論、「山賤」は遁世しようとして山に居るのではない、彼らは

生活の為に山に住しているのであるから、「世のなかをいとふ」様子が無いのも当然であろう。しかしそれが却って夢窓には好ましく感じられるのである。「すし」とは、ある物事に接した時に衝撃を受ける感覚のことで、この場合は「たいへん趣がある」といった意であろう。

夢窓は、決して山奥に棲むことを戒めているわけではあるまい。夢窓自身も、

濃州虎溪と云ふ山中に棲み給けるころ、一すぢの道だにもさだかにふみつたへぬ山のおくなれど、

参学の志あるたぐひ訪来たりけるをいとひ給ひて

世のうさにかへたる山のさびしさをとはぬぞ人のなさけなりける

(正覚国師集59)

とあるように、あまりにも多く参集する修行僧に辟易して、人里遠い山奥に移り住んでいた(夢窓が美濃虎溪山に隠居したのは正和二(一三三三)年、三九歳の時)のである。夢窓が問題としていたのは、山奥に隠遁した人々の「世をすてがほなる心のけがれ」の方であった。

総州の退耕庵に棲みたまひける時、ある人来て、このすまひのめづらしさに心とまるよしを歌に

よみたりし返しに

めづらしくすみなす山のいほりにもこころとむればうき世とぞなる

(正覚国師集71)

右の歌にもあるように、山奥の庵に棲んでいても、そのことに心を留めてしまうとそこは浮世になってしまう。山奥に棲むことは結構だが、そのことに囚われてはいけない、ということこそ夢窓は云っているのである。

一方で白隠の墨跡和歌の方はどうであろうか。語句の改変が見られるのは、「いとふとはなき」と「いと

ふともなき」、「すまひにて」と「すまひして」の二か所である。

一つ目の相違については、特に一つのことを取り立てていう意の「は」と、並列を表す「も」との違いであり、『正覚国師集』では「世のなかをいとふ」ことを取り立てて、そのことがない、と云っているのに対し、墨跡和歌では「世のなかをいとふ」ことの他にも色々な状況を想定し、それら全てに囚われることがない、と云っているのである。

また、二つ目の相違については、前者が「すまひ」に断定の助動詞「なり」の連用形と接続助詞「て」が付いて「住居であつて」とするのに対し、後者は「すまひ」にサ変動詞「す」を接続させて再び動詞化し、「住んでいて」となるので、前者は下句の「庵」についての説明、後者は下句の「山がつ」についての説明ということになる。

とりたてて俗世を厭うということはない住居であるのに、かえって趣がある（法理にかなった）木こりの庵であるなあ。『正覚国師集』

俗世を厭うということもない（何にも心を囚われない）生き方をしているから、かえって趣がある木こりの庵であるなあ。（墨跡和歌）

云わんとしていることは、前節で述べたこととほぼ同じで、山奥に隠遁して隠者づらをしている人々への警鐘である。とくに夢窓の方は、「俗世を厭う」という点が強調されており、当時「俗世を厭う」て隠遁する人々が多かったことを窺わせる。しかし、大切なのは俗に在って俗に染まらぬことなのである。一方で白隠の方は、「俗世」云々に拘泥せず、何事においても心を囚われないように、ということであるから、両者の間には語句の相違によってもたらされた微妙な思想の違いを看取することができる。

④うかれいつる事をうらみとおもふなよありとてもまたあきはつへきかわ(279)
この歌は、

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

うかれいづることをうらみとおもふなよありとても又ありはてんかは

(正覚国師集64)

とあるのに拠っている。この歌の詞書に「又」とあるのは、その前に挙げられた詞書に連続している事を示している。以下に挙げると、

相州三浦のよこすかと云ふ所に、いり海にのぞみて、泊船庵とてすみ給ひけるころ、中納言為相卿訪来られたりけるを、舟にておくりいだし給ひけるとき、よみたまひける

である。この後に、夢窓と冷泉為相との贈答が収録されているが、省略する。これによると、当該歌詞書にある「三浦の庵」とは、横須賀の湾口に面した泊船庵を指す。夢窓の伝記によると、三浦の泊船庵に住したのは元応元(一三一九)年夏のこと、上総千町庄に退耕庵を建てて移り住んだのが元亨三(一三二三)年のことであった。夢窓四十年代後半のことである。泊船庵から退耕庵へ移り住む際に、泊船庵の檀那であった人物に贈ったのが当該歌で、「うかれいづ」は、「あてもなく家を出る」の意で、泊船庵を出て、上総に移ったことを指す。また、「あり」は泊船庵に住することの他に、「生存する」ということも含意されていようから、

泊船庵をでて余所に移ることを恨みに思わないで下さい。たとえ今回泊船庵にそのまま居たとしても、最後までそこに居続けることができましょうか、いや（この世は諸行無常であり、）いつまでもそこに居続けることはできないのです。

という歌意となろう。

さて、白隠の墨跡和歌に目を転じてみると、両者の間に異同が見られるのは五句目「ありはてんかは」（正覚国師集）と「あきはつへ（へ）きかわ（は）」のみである。

この両句をさらに細かく比較すると、以下のようになる。

正覚国師集…あり「自う変」「あり」連用形「はて」「補助」「はつ」「未然形」ん（む）「助動」「む」連体形「かは」「係助」「かは」

墨跡和歌 …あき「自力四」「あく」連用形「はつ」「補助」「はつ」「終止形」へ（へ）き「助動」「へし」「連体形」かわ（は）「係助」「かは」

傍線部のように、『正覚国師集』の「あり」（在り）が墨跡和歌では「あき」（飽き）に、『正覚国師集』の「ん（む）」が墨跡和歌では「へ（へ）き」にそれぞれ置き換えられているのが見て取れる。

この、「あり」と「あき」、「ん（む）」と「へ（へ）し」の相違の内、後者については、前稿で少し触れたように、共に推量の意味を有する「む」と「へし」であるが、「はてん（む）」と、原歌のままの表現を使わず、「はつべき」と書き換えた白隠の意図として、推量の「む」を用いた「はてん（む）」の表現が、白隠の時代には解りにくい表現であったため、わざわざ書き換えを行ったと考えられる。

問題となるのは、前者の方である。「あり」（在り）を「あき」（飽き）とすることによって、和歌の解釈に

どのような変化が生じるのであろうか。

「あく(飽く)」は「満足する」の意であり、それに補助動詞の「はつ」が付属して「あきはつ」で「完全に満足する」「満足しきる」という意味になる。ここにおいて、「最後まで在り続けることができましようか、いや、在り続けることはできないのです」という『正覚国師集』から、「完全に満足することができましようか、いや、満足しきることはできないのです」という墨跡和歌への変貌を確認することができる。

前述したように、『正覚国師集』の「ありとても又ありはてんかは」の部分は、三法印で云うところの「諸行無常印」を表していると考えられる。一方で、墨跡和歌「ありとてもまたあきはつへ(へ)きかわ」が表しているのは「諸法無我印」の方である。つまり、そこに居つづけたとしても、最後まで満足することはできない、その満足する主体が「我」であり、それをなくして「無我」とならない限り満足というものは得られないのである。『句双葛藤抄』などの句集には、

無我無人無所住金剛正體露堂堂

の句があり、これは『禪語字彙』⁽¹⁵⁾では「無我無人、無處住の時は、佛性現前、露堂々として目前にありの意」と説明されているが、正に白隠の云わんとしていることがこの「無我無人無所住金剛正體露堂堂」ということであろう。

おわりに

「足早に四首について考察を試みた。」

筆者は、夢窓疎石について、その和歌詠者としての面から、もう少し高く評価しても良いのではないかと考えている。和歌を用いて大衆を教化しようとする「導歌」でありながら、夢窓の歌は勅撰集に十一首も入集しているのである。白隠が夢窓の和歌を引用したのも納得のいくことであろう。

ところで、白隠の絵画・墨跡といえは、達磨図に代表されるような、豪放で迫力のあるものを思い浮かべる人も多いだろう。

しかし、近年芳澤勝弘氏が多く指摘しておられるように⁽¹⁶⁾、例えば軸中軸の仕掛けや、富士大名行列図、渡唐天神図のように、綿密に計算された絵画・墨跡もまた白隠の魅力の一つである。一連の墨跡和歌は後者にあたるといえよう。そこには白隠によって綿密に施された言葉の仕掛けが存在する。

白隠は単に歌の雰囲気鑑賞させようとしてこの墨跡を遺したとは思えない。なぜなら、これらの歌を綿密に読み解いていくと、当時の学人を叱咤激励する、白隠の生の声が聞こえてくるからである。

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) 花園大学国際禅学研究所論叢 第五号 二〇一〇年三月
- (3) 前稿同様、種々の標題を持つ高峯顕日・夢窓疎石の家集については、「仏国禪師集」「正覚国師集」の名称で統一する。
- (4) サ―ラ叢書10『夢窓国師』一九五八年 平楽寺書店
- (5) 花園大学国際禅学研究所編 監修・解説芳澤勝弘 二〇〇九年三月 二玄社
- (6) 『仏国禪師集』『正覚国師集』を始めとする和歌の引用は、角川書店『新編国歌大観』により、引用の際その歌

番号を付した。

- (7) 『法華經』本文は岩波文庫本（坂本幸男・岩本裕訳注）による。
- (8) 『うつほ物語』本文は小学館新編日本古典文学全集（中野幸一訳注）による。
- (9) 『源氏物語』本文は小学館新編日本古典文学全集（阿部秋生・秋山虔・今井源衛・鈴木日出男訳注）による。
- (10) 『無門関』本文は岩波文庫本（西村恵心訳注）による。
- (11) 『碧巖録』本文は岩波書店本（末木文美士編）による。
- (12) 「白隠禅師法語全集」第十三冊（芳澤勝弘訳注）
- (13) 「白隠禅師法語全集」第二冊（芳澤勝弘訳注）
- (14) この部分について、『維摩經講話』（加藤咄堂著 史籍出版）は、諸の如来の身は之れ法身、思欲身にあらず、思は肉身の思行、欲は即ち煩惱、此の思欲、煩惱の身に於てこそ生死もあり、老病もあれ、佛の身は不生不滅の法身、何の病かあるべき、佛は世尊たり、三界に過ぎたまへり、三界は之れ病の境なれど、已に三界を過ぐ、三界の中は有漏とて迷ひの境なれど、三界を過ぐれば無漏とて煩惱のあるべきはない。僧肇は註して「夫れ法身は虚微にして妙に常境を絶し、情累も染む能はず、心想も議る能はず、故に諸漏已に盡くといふ」といふ、次ぎの佛身は無爲にして諸數に墮せずとあるも同義で、佛身は無爲即ち悟りの境で、有爲とて迷ひの境でないから、五陰十二處十八界などといふ諸數に墮せないのである。
- と説いている。

(15) 中川壯助著 昭和一〇年 柏林社書店

(16) 『白隠禅師の不思議な世界』（ウエッジ選書33 二〇〇八年七月）など。

明僧道者超元の帰国について

林 観 潮

目次

はじめに

一、生涯と語録

二、檀越との軋轢

三、道者嗣法の問題

四、巨信付法の真否

五、告発の波紋

六、隠元の惜しみ

おわりに

はじめに

明末仏教の日本伝来に関して、道者超元（二五九九―一六六二）の功績は大いに認められる。黄檗宗の祖隠元隆琦（二五九二―一六七三）より、四年先に渡来した道者は、足掛け九年間、日本に法を広めた。彼は早くから明の禅風を齎し、多くの日本僧と交渉を持ち、尊敬を集め、臨濟宗の盤珪永琢（一六三二―一六九七）や、

曹洞宗の独庵玄光（一六三〇—一六九八）のような優れた弟子を得、江戸仏教の復興に影響を与えた。ある意味で、仏教伝来の港町長崎を発信地として、隠元の臨済宗黄檗派を受容する環境を整えたのは、道者の功に負うところが大きいと言える（一）。

しかし、万治元年（一六五八）に突然、日本より離れたことにより、道者の事業は挫折した。道者帰国の原因について、盤珪や独庵などは、隠元一門の黄檗派僧の排斥によると言う。独庵は、「此土外侮を絶ち、兄弟徒に鬪牆す（二）」と詠じ、黄檗派僧を非難した。また、盤珪の行業には、「明暦元、乙未。師、歳三十四。春、禅侶四五輩を領して、再び航して崎陽に抵りて道者禅師を訪ふ、禅師欽待するに優礼を以てす。時に大明黄檗の宗師東来し、その徒属屢牆に鬪ぎ、各各門戸を立て、彼此牛角相容れず。圓悟、高庵の党の如し。遂に道者禅師をして席を崇福に散ぜしめ、大明に還すの議を構成す（三）」と記す。

このように、隠元一門の排斥説は現在も一般に認められている（四）。しかし今まで、その排斥の経緯については充分な検討がなされておらず、特に道者と唐人檀越との関係は見落とされている。拙稿は主に道者と崇福寺檀越、また剃度の師巨信行弥との関係を分析し、その帰国の原因について解明を試みる。

一、生涯と語録

道者には、伝記がなかったようである。彼の生涯に不明な点が多く、俗姓も明記されていない。幸いにも、今日まで二種類の道者語録、『道者超元禅師語録』と『南山道者禅師語録』が残っている。

『道者超元禅師語録』は承応元年（一六五二）壬辰、松浦鎮信が編纂したもので、巻頭に楊啓綸の序を附

す⁽⁵⁾。楊啓綸は福建出身の儒士で、渡来以前の道者の親友でもある。その序に、出家以前の道者の姿が描かれて⁽⁶⁾いる。平戸藩主の松浦鎮信（一六二一—一七〇三）は、師と仰ぐ道者の平戸教化を中心に記録した。この語録は後年に補修されている。例えば、その中に、「附。徑山上費下隠師翁和尚贈。丁酉年二月十六日寄回語録。偈云…道者いかにぞ説けん、騰騰にして運に任せて行く。」（附。徑山上費下隠師翁和尚贈。丁酉年二月十六日寄回語録。偈云…道者如何説、騰騰任運行。）⁽⁷⁾という箇所が見られる。これは丁酉の明暦三年（一六五七）、道者が故国の費隠通容（一五九三—一六六一）に自分の語録を送った記事である。

『南山道者禪師語録』は、道者寂後、二十四年経った貞享三年（一六八六）、独庵玄光によって慧極道明（一六三一—一七二一）が以前に記した道者語録を選別し、刊刻されたものである⁽⁸⁾。独庵と慧極は共に道者に参じた同学であった。独庵編の語録は松浦編の内容をほぼ取り入れるが、楊啓綸の序を外し、その代りに、独庵の序を置いた⁽⁹⁾。

実に、道者の生涯において、数年間侍した剃度の師亘信行弥（一六〇三—一六五九）との関係は、非常に重要なことである。ここに、亘信の事跡を参考にしながら、道者の足跡を尋ねてみる。

亘信は泉州府同安県蔡氏の出身で、泰昌元年（一六二〇）同安県梅山の止安和尚に従って出家し、崇禎八年（一六三五）十二月八日、福清黄檗山万福禪寺の費隠通容の法を嗣ぎ、隠元の法弟でもある。翌年泉州府同安県羅山棲隱寺に住した。崇禎十四年（一六四一）から十七年まで、福州府候官県芙蓉寺に⁽¹⁰⁾、崇禎十七年（一六四四）三月から翌年八月まで、福清黄檗山万福禪寺に、南明隆武二年（一六四六）から永曆三年（一六四九）まで、漳州府内南山報劬禪寺（南山寺）および漳浦県岱山廣岩を歴住した。永曆四年（一六五〇）、泉州府内承天寺に、永曆七年（一六五三）夏より、南安県九日山延福寺、惠安県平山寺の住持をした。永曆

九年（一六五五）、福州府候官県芙蓉寺に再住した。永曆十年（一六五六）、福州府閩侯県雪峰崇聖禪寺に、同年夏、福寧州寧徳県支提山華嚴禪寺に住した。永曆十一年（一六五七）、福州府内芝山慶城寺に住し、同十三年（一六五九）七月十六日、そこで寂した⁽¹¹⁾。

亘信は明末の福建仏教において活躍し、特に閩南一円（福建南部）で教化を広め、二十年以上を経て、遂に漳州南山寺を本拠地として、自ら一法派、即ち臨済宗南山寺派（南山派とも称す）を開き、今日まで法脈を保つ。亘信の南山派は、法兄隠元の黄檗派と美を競い、閩南仏教の主流を占めた⁽¹²⁾。

道者は亘信の剃度弟子である。彼は福建省興化府莆田県の出身で、万曆二十七年（一五九九）に生まれ、儒学をよく修め、嘗て福州府に官吏を務めた。崇禎十四年（一六四一）以後、福州府候官県芙蓉寺で、亘信に従って出家した。その後、亘信の福州府福清県黄檗山万福禪寺、漳州府内南山寺、また泉州府内承天寺の住持に、道者は随従して参学を続けた⁽¹³⁾。日本慶安三年（一六五〇）、道者は長崎に渡り、翌年崇福寺に入り、明曆三年（一六五七）三月まで住した。承応元年（一六五二）、平戸藩主松浦鎮信の帰依を得、平戸に教化を広めた。日本在留期間、多くの日本僧を接し、万治元年（一六五八）に帰国した⁽¹⁴⁾。清の康熙元年（一六六二）十一月二十六日、莆田県の国歡寺に寂した⁽¹⁵⁾。

今日残る二種の道者語録を読めば気づくように、長崎崇福寺は道者の日本在留の根拠地であったにもかかわらず、崇福寺に関する内容が殆ど見られない。独庵はその序に、「俄に其の中に梓行すべし者を揀んで一巻と為し、劄劂氏に付し、世に公とす」（俄揀其中可梓行者為一巻、付劄劂氏、公於世）と説いた。彼は慧極の記した道者語録のある内容を故意に省いた。道者と崇福寺との関係記事はその省いた内容の一部だろう。独庵らは崇福寺の関係記事を避けていた。崇福寺では、道者とその弟子たちを傷つけた事件が起こったのである。

二、檀越との軋轢

実に、崇福寺檀越との間に生じた軋轢は、道者帰国の遠因となった。

鎖国体制の下、長崎唐寺の運営は長崎奉行の緊密な注視の下に置かれ、唐通事を中心とする檀越に任せられた。渡来の唐僧は生活を檀越に頼り、その往来去就は檀越の斡旋で長崎奉行の許可を得ずにはおこなえない。この故、唐僧の在留には檀越の支持が必要であった。

京都黄檗山に現存する崇福寺檀越の王引が隠元に送った書信は、道者が檀越の支持を失うことを示している。この書信は次のようである⁽¹⁶⁾。

弟子王引、頓首百拜して上聞す、老和尚の起居萬福を。引、遠陬に在ると雖も、榮慰に勝へず、但し朝夕に崇福の親几の一遭を忘れず。然るに客冬、小兒をして老和尚を奉覲せしむ、恩盼を荷蒙し、屋を愛し烏に及ぶ。崎に回って備に述し、感戴に勝へず。引、幾ばく趨履し、普門に抵つて稽首せんと欲す。いかにぞ俗冗の羈絆に因つて、未だ如願を得ず、これは歎やむ所なる。(弟子王引頓首百拜上聞、老和尚起居萬福。引雖在遠陬、不勝榮慰、但朝夕不忘乎崇福親几一遭也。然客冬令小兒奉覲老和尚、荷蒙恩盼、愛屋及烏。回崎備述、不勝感戴。引幾欲趨履、抵普門稽首。奈因俗冗羈絆、未得如願、是所歎也。)

茲に即非和尚は崇福に主席し、諸居士善信は傾誠踊躍し匍匐贊揚せず無し、則ち祖道を東興すること、必ず期有り。独りに道者及び大衆、これ誠に何心なり、あに摧正輔邪を知らんや、係るに三月廿六日尽く結散を行い、ただ梁燕瓦塵を存するのみ。其の寂寞の事、痛すべし傷すべし、所以に寺中、故に当家

の調理院務を少なし。ただ引並び性崇は朝夕に離れず、崇福に在つて佛事を助化す。また將就に小兒を挙して知事と為す、乃ち共に和尚の左右に侍す。但し在家は長く此くの如きなれば、便せず所有り、常に懷に墜つて益々深く且つ切なり。若し普門に能く監寺の上人有れば、老和尚の法諭を懇乞し、撥下して速やかに責せしむ、暫く借りつて、或いは半載或いは数月、以つて接衆を待つ。執事を安んじて定妥すれば、即ち上用を譬とす。慈炤を萬祈し、片箋を薰修し、宥罪不宣す。(茲者即非和尚主席崇福、諸居士善信無不傾誠踊躍、匍匐贊揚、則東興祖道必也有期。獨道者及大厭、是誠何心、詎知摧正輔邪、係三月廿六日盡行結散、只存梁燕瓦塵而已。其寂寞之事可痛可傷、所以寺中故少當家調理院務。第引並性崇朝夕不離、在崇福助化佛事。亦將就舉小兒為知事、乃共侍和尚左右也。但在家長如此、有所不便、常聖懷益深且切。若普門有能監寺之上人、懇乞老和尚法諭、撥下速責、暫借或半載或數月、以待接厭。安執事定妥、即譬上用。萬祈慈炤、薰修片箋、宥罪不宣。)

即非の長崎渡来は明暦三年(一六五七)二月十六日で、王引らの崇福寺檀越が長崎奉行の許可を得て直ちに崇福寺に迎え入れた。崇福寺の住持を務めた道者は、隠元が明暦元年(一六五五)五月二十三日に崇福寺に晋山した時、監寺となつて、隠元の法化を助けた。同年八月九日、隠元が摂津普門寺へ発つた後、道者は再度住持を務めたと思われる。今回即非の入院に際しても、王引の書によれば、道者がまた監寺になつたようである。しかし、道者とその徒たちはこの待遇に不平を感じ、ついに三月廿六日で「尽く結散を行い」、崇福寺を去つた。

王引の書は明暦三年(一六五七)三月以後の作で、この時、隠元は摂津普門寺に居た。即非は既に「崇福

を主席して、住持をしていた。この書によれば、道者の徒衆が去つたため、崇福寺は急に人手が足りなくなり、日常の仏事にも支障が出た。その故、王引、性崇ら朝夕を問わず、寺に居て即非を助け、また慌てて王引の子を寺の知事に充てた。王引は隠元に能力のある僧を監寺として派遣するように嘆願した。

王引（一五九四—一六七八）は、心渠を字とし、福建省福州府の出身で、唐年行事である。性崇は何高材（二五九八—一六七二）の法号で、福州府福清県出身の唐通事である。この二人は共に崇福寺開創の有力者で、同じく福清県出身の林大堂（一六一〇—一六九四）、魏之琰（一六一七—一六八九）と四大檀越として称えらる（17）。

崇福寺を去ることは、道者にとって日本在留の経済的基盤も、人脈的基盤も失うことを意味する。長崎奉行ら権力者と深い関わりを持つ唐通事たちの怒りを買った彼は、予想以上に厳しい境地に陥った。

明暦三年（一六五七）三月に崇福寺を離れ翌年の帰国までの道者の境遇は不明であるが、盤珪や松浦鎮信の支援活動の無効さを見れば、その困難ぶりが想像される。盤珪は松浦の支持を得て、道者を平戸藩普門寺に招請しようとしたが、叶わなかった。これについて、盤珪の行業に、「師、州の平戸に渡り、藩主松浦肥前守鎮信と、禪師を郡の普門寺に延請せんことを議し。加うるに加賀金沢に抵り、天徳院の鉄心禪師と相議して、二公と親しく道者禪師に見ゆることを以てす。一再月の間、千里を跋渉して事の済らんことを要したるも、此土の福薄くして、道者は遂に明に回る。」と記す¹⁸⁾。日本の鎖国体制の中、長崎以外の土地において、渡来人の在留は困難であった。

さて、崇福寺の檀越たちはなぜ、隠元や即非が渡来した後、直ぐに道者の住持の席を替えたのか。その原因には少なくとも次の二つがある。

まず、道者は崇福寺の檀越に重要視されていなかった。彼は隠元や即非のように崇福寺の檀越に尊敬されていなかった。彼は日本僧に新鮮な影響を与えていたが、唐人檀越の心を掴んではいなかったようである。道者と崇福寺檀越との間は疎遠であるようで、彼の語録に両者の交流を示す記事が見られない。

次に、崇福寺の檀越が道者を住持に任じたのは、臨時の策であった。

道者の出身地が興化府莆田県であるのに対して、崇福寺檀越の出身地は福州府であった。同じく福建にあると言っても、両地はなまりも風習も違う。長崎の各唐寺は大陸東南沿海の各出身地の団体によって建てられた。地元出身の住僧を招請するのは、檀越の好みで、慣例となっていた。興福寺の場合でも、福建出身の隠元が一時招請されて、住持になったが、隠元が離れて以後、杭州出身の逸然性融（一六〇一—一六六八）が再度住持に復帰した。その後も代々江南出身の僧が寺を司った。当時、興福寺を南京寺、崇福寺を福州寺、福濟寺を漳州寺と呼んでいたのは、恰も各寺の地域的な性格を示している。道者渡来の経緯は不明であるが、彼は隠元、即非のように、崇福寺檀越の招請に応じて渡来したのではなかった。

隠元渡来以前、崇福寺の檀越は嘗て隠元の法子である、福清県出身の也懶性圭（？—一六五二）を招請した。也懶は日本慶安四年（一六五二）六月、福建の中左所から出発したが、不幸にして海難に溺没した¹⁹。これは道者が長崎へ渡った翌年に起こった事件である。也懶の渡来が失敗した後、崇福寺の檀越が臨時の策として、道者を住持に任じたのではないかと思われる。

総じていえば、道者に対して、崇福寺檀越の支持は本来弱かった。崇福寺檀越と不調に袂を分けたことは、道者の日本在留の基盤を揺るがした。

三、道者嗣法の問題

巨信行弥より臨済宗の法を嗣ぐかどうかは、道者の説法資格に関わる問題であった。この問題は、やがて彼の日本在留の是非に結んだ。

長崎唐寺は本来、幕府のキリスト教弾圧に従い、邪宗門でないことを証明するために、唐人が航海守護神の媽祖祠堂から切り換え、媽祖を祀り、日常の佛事や葬儀を行う、普通の寺院であった。しかし、明末臨済宗の法脈を荷う隠元が承応三年（一六五四）七月興福寺で、翌年五月崇福寺で住持説法をし、また隠元の法子木庵性瑫（一六一一—一六八四）が明暦元年（一六五五）七月福濟寺で住持説法をしたことにより、唐寺は明末臨済宗の法脈に入れ込まれ、伝法の寺院として、その機能が一層発達した。これに従って、唐寺は住僧に対する要求を高め、臨済宗の法を嗣ぐ資格を求めようになった。その後、興福寺、崇福寺、福濟寺では、各住僧の出身地が違って、次第に隠元の法脈を接ぎ、隠元の開いた臨済宗黄檗派ないし後の黄檗宗に属した。唐人社会及び長崎奉行の強い支持を得た隠元の臨済宗黄檗派は、大陸仏教の代表として、遂に唯一の主流となった。

しかし、道者には、禅宗の法を嗣いでいない問題があった。彼は崇福寺に住した期間、法脈を持たない普通の僧であった。当時大陸禅宗の規範によれば、法を嗣いでいない僧は、一寺の住持をし、開堂説法をする資格がなかった。

独庵編『南山道者禪師語録』の「示衆」の文頭に、「師謙謙にして師の位に居らず、所以に上堂小参入室等の語無し。今隨機応縁垂示の一言半句のものを録し、而して示衆と曰く。」（師謙謙不居師位、所以無上堂小

參入室等之語。今録隨機應緣垂示一言半句者、而曰示厭。」と記録者の説明、また「平戸集雲庵安期」の文に「衆随つて礼を作る。師云く…未だ師の囑を稟けず、なんぞ位を据えることを容せんや。」(厭随作禮。師云…未稟師囑、奚容據位。)(20)という表現が見られる。その場合に、道者は「未だ師の囑を稟けず」、法を嗣いでいない故に、「師の位に居らず」、法師の座位に拠つて上堂説法をしないと云った。法を嗣いでいない道者自身の欠点は、時に彼に参じる僧にも問われる。ある時、「僧問う、師杖払を棄たず、將に何んぞ人と為す。師默然にする。」(僧問、師不秉杖払、將何為人。師默然。)(21)

法を嗣いでいない道者の欠点は、隠元や木庵が渡来して唐寺で開堂説法を行った後、次第に表面化した。彼はこの問題に悩み、福建にいる巨信行弥の法嗣で、同郷の時学隆鑿に書信を送り、嗣法のことを相談したのである。次のように時学書信は当時の往来を語る。

「福廬の時学禪師、道者に寓する書」(福廬時学禪師寓道者書)(22)

道駕は昔日岱山自り別れて莆城に帰れば、即ち渡江を聞す。広く願行を布し、坦然にして無畏なり、みな仁風福力に由るの致す所なり。且つ公は品行嘉すべし、見理如法す、当に暫く唐に帰して親しく従上来の事を承るべし、再び復た彼処に行化すれば、亦未だ遅れず。諒に高明は必ず此の見有り、山野は応に筆尖に喋喋とすべからず。旧臘初十日、盛儀を接することを得、遠意殷誠し、何を以つて克く当たるや。山野の才徳涼薄を愧じ、濫りに祖庭の末に廁すと雖も、累りに顛沛に遭う。幸いに客春暫く福廬の請を応じ、冬期に至つてまた百衆を得て同居し、時に乗つて結制す、今已に満を告げる。壬辰冬、長安禪人の兄に寄つて来、後に因つて果たさず、一併に附聞す。臨楮不尽、耑此謝悚す。(道駕昔日岱山

別歸青城、間即渡江。廣布願行、坦然無畏、皆由仁風。福力之所致也。且公品行可嘉、見理如法、當暫歸唐親承從上來事、再復彼處行化、亦未遲也。諒高明必有此見、山野不應喋喋於筆尖矣。舊臘初十日、得接盛儀、遠意殷誠、何以克當。愧山野才德涼薄、雖濫廁相庭之末、累遭顛沛。幸客春暫應福廬之請、至冬期亦得百眾同居、乘時結制、今已告滿矣。壬辰冬寄長安禪人乃兄來、後因不果、一併附聞。臨楮不盡、崑此謝悰。

時学は「当に暫く唐に歸して親しく従上来の事を承るべし」と言い、道者に一時帰国して、嗣法のことが済んだ後、「再び復た彼処に行化すれば、亦未だ遅れず。」と勧めた。文末の句によれば、時学のこの書は、「壬辰冬」、即ち承応元年（一六五二）冬以後の作と判る。しかし、何らかの実情もある故、時学の意見は実現されなかった。その一方、道者は松浦鎮信編の『道者超元禪師語録』を時学に送り、師の巨信行弥に呈して法を嗣ぐことを頼もうとした。このことは、この後時学のもう一通の書信によって確認が出来る⁽²³⁾。

又⁽²⁴⁾。

彼國の英賢は傾心して敬慕し、諸方を蓋覆し、能く過ぎること有る無し、悉く因地に從るの由来する所なり。今幸いに吾が師は其の間に卓錫し、生を利して尽くこと無し、室籌は測る莫れ、またこれは夙縁の有る所を待つや。鑒は老拙無能を愧じ、寒岩に休隠し、以って時事を避け、以って暮年を待つ。而して従上の風規を收来することを、公に属望して浅くせず。乙未夏に至って、鑒は芙蓉に住し、兩番の遠惠を受け、深く至情を荷い、並びに佳作一冊を接し、連日に神領し、即ち書を修し寄回するを擬る。南山和尚忽然に上山することに因って、内外の寺務を、師に還って衆を安んずる。其の佳作一冊を、ま

た代つて呈覽する。今に延びて二載、未だ付来を見ず、容して後に奉報す。更に承聞し、以有何居士公の意氣の詞を叙するを、ますます佩感を加える。茲に為に滄波遙隔し、音問通じ難し、日積の私を、申謝する処無し。近くたまたま萬安の星楊居士は素性孝悌し、航海して来、これに由つて盥手し、謹んで此れに候を致す、ただ祈つて、遅遲を謂わざれば、榮施は侈くなり。忙中に草勤し、乞宥不恭す。(彼國英賢、傾心敬慕、蓋覆諸方、無有能過、悉從因地之所由來也。今幸吾師卓錫其間、利生無盡、室籌莫測、亦是夙縁之所有待也。愧鑒老拙無能、休隱寒岩、以避時事、以待暮年。而收來從上風規、屬望於公不淺矣。至乙未夏鑿住芙蓉、受兩番遠惠、深荷至情、並接佳作一冊、連日神領、擬即修書寄回。因南山和尚忽然上山、内外寺務、還師安歇。其佳作一冊、亦代呈覽。延今二載、未見付來、容後奉報。更承聞以有何居士敘公意氣之詞、益加佩感。茲為滄波遙隔、音問難通、日積之私、無處伸謝。近偶萬安星楊居士素性孝悌、航海而來、由是盥手謹此致候、惟祈勿謂遲遲、榮施侈矣。忙中草勤、乞宥不恭。)

時学のこの書は、日本の明曆三年(一六五七)の作である。二年前、即ち明曆元年(一六五五)乙未の夏、時学が福州府芙蓉寺に住した期間に、二回、道者からの贈り物を受け、また道者の語録、「其の佳作一冊」を受け、師の亘信行弥に「亦代つて呈覽す」とした。しかし、亘信行弥の反応について、時学は「今に延びて二載、未だ付来を見ず」と言い、二年も過ぎて何の返事もない実情を道者に説明し、「容して後に奉報す」と言つて道者を慰めた。この書によれば、少なくとも明曆三年(一六五七)という時点で、亘信行弥が道者に付法をしていないことは明らかである。

四、巨信付法の真否

明暦三年（一六五七）、即ち道者帰国の先年まで、道者は法を嗣いでいない僧であった。しかし、道者を慕う信徒たちは、彼を嗣法の禅僧と信じた。『道者超元禅師語録』の巻頭に置かれる、承応元年（一六五二）の楊啓綸の序は、そのような宣伝をした。

この序に楊啓綸は道者について、「一日巨信和尚を慕い、謁して之を悦び、遂に家人の愛を割って無生心を矢う。園蔬して春し、苦行は飴の如きなり。梅熟し米精すれば、因って衣鉢を承り、及んで以って灯宗を伝えつて度世の法を開く。」（一日慕巨信和尚、謁而悦之、遂割家人愛而矢無生心。園蔬春、苦行如飴。梅熟米精、因承衣鉢、及以傳燈宗而開度世法。）²⁵と記し、即ち既に巨信に嗣法したと書く。これは明らかに事実に反する虚飾である。前文に触れた時学の書によれば、松浦鎮信編の『道者超元禅師語録』は明暦元年（一六五五）巨信に呈された。もし楊序がこのまま載せられ、巨信に読まれれば、彼の不快を買うことになるだろう。時学の書に示されるように、巨信は二年過ぎても何の返事も道者にしなかった。このような巨信の反応にも、意味があるだろう。

さて、明暦三年（一六五七）時学の書が道者に送られた時点より、翌年道者の帰国まで、巨信は道者の嗣法要求にどのように対応したのか。

独庵編『南山道者禅師語録』には、巨信付法の証として、巨信の偈、それに和す道者の偈、及び巨信の書と法語が録される。

「雪峰巨信和尚付道者偈⁽²⁶⁾」

雪峰巨信和尚、道者に付する偈

一燈分續百千燈、

一灯分かれて百千の灯を續ぎ、

還我宗門有道人。

また我が宗門、道人有り。

從此光輝充宇宙、

此れ従り光輝、宇宙に充ち、

頭頭物物は家珍。

頭頭物物、これ家珍なり。

「奉和本師付偈次韻⁽²⁷⁾」

本師の付偈に奉和する次韻

傳衣表法偈傳燈、

伝衣表法の偈、伝灯し、

權實標名照本人。

權實、名を標して本人を照らす。

同見同行符正眼、

同見同行、正眼に符し、

和光接物盡家珍。

和光接物、家珍を尽くす。

「巨信和尚囑道者書並法語」(巨信和尚囑道者書並法語)⁽²⁸⁾

衣乃ち信を表し、法乃ち心を印し、行道の者に付し、耀古騰今なり。所以に祖師云く…解行雙全すれば、之を名づけて祖と曰く。果してかくの如くを得れば、善く古今を知る。密雲老和尚自り、大いに濟臨濟正宗を興す。近く道徳未だ全うせず、また出世し人と為すこと有るに因つて、以つて縑流の疑信相半を致し、みな師輕易に付囑する。山僧大弘願を立て、力めて祖道を行し、実修実證の者を知れば、先に衣笠を付し、四衆と為つて受戒する。而して冬夏の結制に、開示の法語有る所は、正法眼蔵と為すべ

し。乃ち書の源流並び拂子、吾を代つて宗旨を提持する。ただ諸徒共に之を遵依する。(衣乃表信、法乃印心、付行道者、耀古騰今。所以祖師云…解行雙全、名之曰祖。果得如是、善知古今。自密雲老和尚大興臨濟正宗、近因道徳未全、亦有出世為人、以致緇流疑信相半、皆師輕易付囑。山僧立大弘願、力行祖道、知實修實證者、先付衣盃、為四眾受戒。而冬夏結制、所有開示法語、可為正法眼藏。乃書源流並び拂子、代吾提持宗旨。惟諸徒共遵依之。)

又法語一章…拈花微笑の後より、世尊は正法眼藏、不立文字、教外別傳、付囑摩訶迦葉を謂う。乃ち達磨初祖、神光二祖に至つて、外に諸縁を息み、内心に喘無し、心牆壁の如き、以つて入道すべし。また各言所得を問うことに困つて、ただ三拜を得、之を謂つて髓を得る。我が臨濟大師に辿んで、三度佛法の的大意を問ひ、三度棒を被る。所以に此の事、語言可通に非ず、寂默可造に非ず、一たび知解に落とせば、便ち法障と為り。徹底承當、行解相應に在るを貴ぶ、方に出世して人と為すべし。乃ち偈を説いて云く…心を以つて心を印し、元より法有る無し。凡聖の情尽くせば、これ眞の解脱なり。珍重す。(又法語一章…自從拈花微笑之後、世尊謂正法眼藏、不立文字、教外別傳、付囑摩訶迦葉。乃至達磨初祖、神光二祖外息諸縁、内心無喘、心如牆壁、可以入道。又因問各言所得、只得三拜、謂之得髓。迨我臨濟大師、三度問佛法的大意、三度被棒。所以此事非語言可通、非寂默可造、一落知解、便為法障。貴在徹底承當、行解相應、方可出世為人。乃説偈云…以心印心、元無有法。凡聖情盡、是眞解脱。珍重。)

しかし実に、この「雪峰巨信和尚付道者偈」は、以前の松浦鎮信編『道者超元禪師語録』に既に収められ、詩題が「雪峰上巨下信和尚偈」である²⁹⁾。この偈を以つて、巨信付法の証とするのは、疑わしいのではな

いかと思う。

また、「巨信和尚囑道者書並法語」は、同時代の禅録に見られる法嗣を認定する付嘱の書と法語に比べると、性格と内容がやや違う。とはいえ、この文は、「諸徒」に与える通用の文書らしく、特定の法嗣を指してその証悟を褒め、付法理由の説明をしない。この文に、道者の名も提起されない。

五、告発の波紋

道者が嗣法の証を偽造したと告発されたことが、彼の帰国の主因である。

「巨信和尚囑道者書並法語」の真偽について、ここでは判断を避けるが、当時、巨信の名義で、道者嗣法の証として、大陸から源流と拂子などの信物も送られてきたようである。しかし、この出来事は、その信物が長崎奉行に偽造と告発されるため、遂に道者が日本から追い出される結果を招いた。当時の情況は、独庵が書いた痛々しい詩により察せられる。

「謙禅人の送道者禅師帰大明に次韻す」(次韻謙禅人送道者禅師帰大明)³⁰

時言に、道者の本師巨信禅師、遙かに衣拂を贈り、商舶に附して来る。而して同門の師、道者を妬む有り、横に衣拂を奪い、執政に諷して之を逐す。(時言、道者之本師巨信禅師、遙贈衣拂、附商舶來。而有同門之師妒道者、横奪衣拂、諷執政而逐之。)

大庾嶺頭爭未了、大庾嶺頭に争い、未だ了らず、

又因閑事困盧能。 又因閑事に困って盧能を困しめる

信衣遮莫君將去、 信衣、遮に君將去する莫れ、

無物何妨繼祖燈。 物無ければ何ぞ妨げる、祖灯を継ぐことを。

雲拂長空天婉淨、 雲、長空を拂し、天、淨を婉じ、

風休萬頃海推激。 風、萬頃を休め、海、激を推す。

歸舟更駕驚濤峻、 歸舟、更に驚濤を駕し、峻なり、

不奈人間擅愛憎。 いかんともせず、人間愛憎を擅することを。

この詩に見られる「同門の師」は、同じく費隱通容の門流の僧という意味である。巨信は費隱の法子で、隠元の法弟である。

この「同門の師」は、辻善之助氏の説によれば、木庵性瑠のことである。辻氏は、「万治元年に、道者の道大いに日本に行はるるの報を得て、その師巨信より、二僧を差して、印記白払を送って長崎に来たところ、木庵之を取って道者に渡さず、是れ謬物の承書なるべしとて、其筋に誣告したので、二僧を糾問に及んだところ一僧は実を曲げたが、一僧は刀鋸も辞せなかつたと言ふ。或人がこれを道者に告げたが、道者は、われ未だ此土に縁あらざるのみとて微笑したといふ。」と書いた⁽³¹⁾。

このように、独庵らの説によれば、木庵あるいは他の隠元直系の黄檗派禅僧は、道者の嗣法の証である衣払などを奪って、謬物として「執政に諷し」、つまり長崎奉行に告発した故、道者は偽造の罪に問われ、遂に駆逐された。木庵性瑠は泉州の出身で、明暦元年（一六五五）七月、隠元の招書に応じて長崎に至り、福

濟寺に入って住持をし、萬治三年（一六六〇）十月、撰津普門寺に上り、翌年隠元に従って京都黄檗山に移った。寛文四年（一六六四）九月隠元の退隠に伴い、木庵は京都黄檗山の法席を継ぎ、二代住持を務めた。

道者帰国の責任者として、黄檗派禅僧は非難されてきた。しかし、当時の唐寺は、唐通事を通じて長崎奉行の厳密な注意の下に置かれ、管理されていた³²。在留未定の渡来僧よりも、寺の檀越でもある唐通事は、来船舶を検査する権限を活用し、長崎奉行に告発できるのではないかと思われる。告発が現実に発生したとすれば、檀越の唐通事に責任を問うのは妥当である。

道者帰国の後、彼に参じた慧極道明、潮音道海などは木庵に従って嗣法し、黄檗宗の龍象となった。慧極は承応元年（一六五二）、二十二歳で独庵玄光と一緒に道者に参じた。二人は生涯の親交で、道者を師匠と共に仰いでいた。一方、慧極は木庵も生涯の師として尊敬していた。彼は寛文四年（一六六四）京都黄檗山へ登り、木庵に従い、寛文十一年（一六七二）嗣法した。宝永元年（一七〇四）、慧極は本師木庵の創った塔頭萬壽院を守るため、老躯を持って大いに奔走した³³。このように、慧極の木庵に対する尊敬を考えれば、道者の衣払を奪ったという憎まれるはずのことに、木庵は関係ないと思われる。

巨信の名乗りで道者への嗣法の証をめぐって、真偽の問題や、告発の是非に関して、不明な点は多いのであるが、この事件は遂に道者帰国の結果につながり、しかも黄檗派僧に排斥されたと見られた。その波紋は広がり、撰州普門寺の隠元の関心と呼んだ。

この後、隠元は浙江省嘉興府崇徳県福嚴禅寺に居る師の費隠通容に、道者のことを確かめた。清の順治十七年（一六六〇）六月、費隠は隠元への返書に、「数年間、吾が徒書物を寄来し、其の人を得ず。而して書を見ると雖も、物みな沉魚する。此れは之を付いて問ず。……庚子六月初七日、径山費隠老僧福嚴に寓

して合十し、首座隠元公に復して之を知す。巨信公、讓庵公は旧歳に俱に已に円寂す。前に言う所の道者の説は、俱に假冒に属す。巨公此事無し。今後若し書物が有れば、切に寄来すべからず、当に身边の人を発して自ら来るべし。」(數年間、吾徒書物寄來、不得其人。而書雖見、物皆沉魚。此付之不問。……。庚子六月初七日、徑山費隱容老僧寓福嚴合十、復首座隠元公知之。巨信公、讓庵公舊歲俱已圓寂。前所言道者之説、俱屬假冒、巨公無此事也。今後若有書物、切不可寄來、當發身邊人自來。)と書く。費隱が言う巨信に関係する道者假冒の内容について、隠元の原書が未だ見つからない限り、判断を控えるが、嗣法問題に関わると思われるだろう。

巨信法嗣の中、如幻超弘(一六〇五—一六七八)は、同門の法兄弟と親交を結び、詩文集『瘦松集』を著し、巨信一門の事跡を多く記す。『瘦松集』に現る巨信の法嗣は、如幻超弘、体真超定、重眉超況、惟誠道仁、参唯超炯、逸然超頂、笨翁超極、時学隆鑿などが居る。しかし、『瘦松集』には道者超元の名が見られない。何らかの原因で、帰国した道者は、巨信一門の僧との交渉が薄かったようである。

道者帰国の翌年、剃度の師巨信は寂した。費隱の六十四名の法嗣の中、巨信は法兄の隠元と最も交誼が深かった。隠元はその語録に、巨信のことをよく提起した⁽³⁴⁾。崇禎十七年(一六四四)三月より翌年八月まで、巨信は隠元の要請で福清黄檗山の住持をし、浙江へ行く隠元の帰りを待ち、黄檗山を守った⁽³⁵⁾。南明永曆八年(一六五四)前後、隠元の渡航を案じて、巨信は嘗て長崎の道者に次の書信を送った。

「延福巨信和尚、道者に与える書」(延福巨信和尚與道者書)⁽³⁶⁾

南山に別れる後、泉に回り延福に在って夏を度す。金鷄橋断つを見、洪りを病って日久し、願を発して修復する。復たまたま黄檗の元法兄、行遊有り、住する所の邦國に請を応じる。到る時に心を尽くし

て帰依し、法二味無し、これ囑する所なり。外に縁簿一本を附し、縁に随つて助を題し、以つて広済を成る。縁就れば、的当の者に寄つて来る。弥山僧手写し道者禪人に与える。(南山別後、回泉在延福度夏。見金雞橋斷、病洪日久、發願修復。復適黄壁元法兄有行遊、應請所住邦國。到時盡心歸依、法無二味、是所囑也。外附縁簿一本、隨縁題助、以成廣濟。縁就、寄的當者來。彌山僧手写與道者禪人。)

亘信は道者のことを配慮して、隠元に「心を尽くして帰依し、法、二味無し」と道者を囑した。実に彼は隠元に従つて法を嗣ぐよう道者に暗示した。当時、盛んなる費隠門下の法兄弟の間で、剃度弟子が別に嗣法するのは、普通のことであつた。例えば、良義と時学隆鑿は隠元の剃度弟子で、亘信に法を嗣いだ³⁷。しかし、亘信の期待は実現されなかつた。

六、隠元の惜しみ

以上見てきたように、道者の崇福寺退去ないし日本離れは、檀越との軋轢に原因を問うべきである。しかし、これらの出来事は、隠元一門の黄壁派禪僧、特に即非如一が渡来して崇福寺に入つてから発生した。表面的に、道者は隠元一門に排斥されたように見える。その故、長崎に居る木庵や即非などの黄壁派禪僧は、無理にも非難を受けた。

道者の境遇に、隠元は心を痛めて嘆き、「心有り物を濟えは、物齊しくする難し、空林に幾鳥啼くを累及する。赫赫の中華に寸土無し、片雲帰去すれば何に棲むと欲せんや。」(有心濟物物難齊、累及空林幾鳥啼。赫赫

中華無寸土、片雲歸去欲何棲⁽³⁸⁾。」と詠じ、その不運を惜しんだ。彼は道者を助けたが、効がなかった。一方、道者は終始隠元を尊敬していた。帰国の際でも、門徒の慧極に隠元に参じるように教えた⁽³⁹⁾。

即非の場合、彼は登岸の日、明暦三年（一六五七）二月十六日、崇福寺に入り、萬治元年（一六五八）十一月七日、王何林魏らの檀越に請われて、開堂説法をし、正式に住持となった⁽⁴⁰⁾。崇福寺における道者のことについて、木庵語録と同じく、即非語録も関連記事を避けた。

即非は道者退去の責任者ではないが、道者の次に崇福寺住持の席を据える彼は、やはり不安もあったのである。師の隠元に、即非は「不肖の此の行、原より省観の為に來、崇福の為に至らず。たまたま機縁偶合し、意外に出ることに似る。今既に前進を獲ず、ただ杜門行道を得、以って師恩を答えるのみ。本寺檀越の護衛の心、至深且つ切なり。旧唐の諸君、信向また誠なり。四方の善信、また旧唐の如きなり。此れみな座下の化力到る所なり、いかんぞ幸いななり。」（不肖此行、原為省観而來、不為崇福而至。適機縁偶合、似出意外。今既不獲前進、只得杜門行道、以答師恩耳。本寺檀越護衛之心、至深且切。舊唐諸君、信向亦誠。四方善信、亦如舊唐。此皆座下化力所到、幸也如何⁽⁴¹⁾。）と書き、自分の渡來の本意は本師を見舞うため、崇福寺に住持するためではないと説明した。隠元は即非に理解を示し、その崇福寺住持を肯い、法衣と源流を送った⁽⁴²⁾。

また、道者に参じた曹洞宗の僧雲山愚白（一六一九—一七〇二）は、即非にも理解を示した。雲山は寛文四年（一六六四）から肥後大慈寺に住し、即非、木庵などと親交を結んでいた。雲山は嘗て、寛文五年（一六六五）四月、即非が広寿山福聚寺（今福岡県北九州市小倉北区）を開いた後、以下の詩を贈った。道者のことを明確に指さないが、雲山の慈しみを読みとることができる⁽⁴³⁾。

「寄廣壽即非禪師」

広寿の即非禪師に寄る

大道湛然似掌平、

大道湛然にして、掌平に似、

何須委曲勞身形。

何ぞ委曲して身形を勞うすべけんや。

是非得失從他辨、

是非得失、他に從つて弁じ、

但有虛空作證明。

但し虛空有りて証明と作す。

おわりに

帰国の後、道者が身を寄せた国歡寺は、今福建省莆田市涵江区国歡鎮塘西村にある。

涵江は莆田に流れる木蘭溪の入口、また東海を繋ぐ興化湾の西側に位置する、昔から栄える港町である。明清時代、興化湾を通つて、莆田の人たちは海に出、多く海上貿易に身を投じ、日本の長崎に渡つた。道者の詩によれば、彼の侄もその中の一人であつた⁴⁴。南明永曆十二年（一六五八）、道者は故郷の親戚の温かい守りの中、興化湾の涵江に上陸し、国歡寺に迎えられたらう。涵江の辺りに、黄巷里（今莆田市涵江区国歡鎮黄霞村）を中心として、唐の聖曆元年（六九八）の進士である黄岸（六七四―七五六）を始祖とする黄氏一族は繁栄し、名門の望族であつた。楊啓綸「道者和尚語録序」にある「師は閩の莆邑に家とす、席世に素より封なり」の句を連想すれば、道者も黄氏の子孫だらうと思う。

国歡寺は、唐の大順元年（八九〇）、僧の涅槃妙応が自分の住宅を寺にした古刹である。明の萬曆四十年（一六一二）、給諫の黄起龍は住僧を命じて大雄宝殿を建て、藏経を請うて納めた。清の康熙八年（一六六九）、

住僧の超旻は伽藍を再建した。最初の寺額を国権院とし、清の乾隆年間前後、国権崇福禪寺とした⁽⁴⁵⁾。

道者は、国歡寺の建設に力を注いだらう。清の康熙八年（一六六九）、寺の伽藍を再建した住僧の超旻は、「超元」の内字を持つ道者と同輩で、道者の法兄弟ではないかと思われる。一方、道者は長崎に往来する地の貿易者を通じて、日本に便りを送り、彼を慕う弟子たちに音信を伝えたのである。道者寂後の七年目、雲山愚白はなお師を思い、次の詩を詠じた⁽⁴⁶⁾。

「道者元禪師七周忌」 道者元禪師の七周忌

諱景正當在此年、 諱景、正當に此の年に在り、

低頭合掌向真前、 低頭合掌し、真の前に向かう。

霜天白月清風面、 霜天白月、清風の面、

一點靈光觸處圓。 一點の靈光、触処に円す。

莆田の地方資料に、道者の名が見られないようである。清の乾隆中期以後、大陸佛教ないし社会文化の衰微に伴い、国歡寺の資料も散逸した。道者の事跡は、歲月の塵に封されてきた。二十世紀八十年代より、日中交流が高まる気運の中、日本からの資料に基づき、莆田地方の人は、道者の大きな存在に注意した。政府の新聞紙でも、日本伝法の事績を以って、道者を故郷の誇りと称える⁽⁴⁷⁾。

嘗て栄えた国歡寺は、境内に現存する山門、大雄宝殿、観音殿などの建物は、少し古びて見える。住僧は一、二人だけで、寺を守り、常に山門を閉めている。境内の空地に、草木が乱雑に茂る。しかし、寺の周辺

は頗る賑わっている。新しい道路、工場、また高層ビルは四面から寺を包圍し、寺の空地を蚕食しつつある。所謂経済開発の時代流れの中、国歡寺はこの大陸にある多くの寺と同じく、厳しい運命に直面する⁽⁴⁸⁾。港町函江の秋風の中、国歡寺の門前に立てば、道者禪師の寂しさを感じるような気がする。

注

※本稿は中国国家社会科学基金项目『臨濟宗黃檗派與日本黃檗宗的研究』(096ZJ007)の助成を受けたもの。

(1) 道者の生卒年については、山本悦心『黄檗東渡僧宝傳』の説に従う。参考：1、吉永繁驢檪「道者超元禪師の渡来と其禪風」、『禅宗』第三三八号、三十一頁、京都貝葉書院、一九一八年四月。2、山本悦心『黄檗東渡僧宝傳』、日本愛知県黄檗堂、一九四〇年十二月。『黄檗東渡僧宝傳』卷下「道者和尚」…「師諱は超元、字は道者と云ふ、支那國福建省興化府莆田縣の人。雪峰の互信和尚を禮して師事す。…。明の永曆四年揚帆して我長崎の地に至る、本朝の慶安三年庚寅なり。崇福寺に晉みて住持となる、時に年五十有二。…。萬治二年の春故山に還る、越て清の康熙元年十一月二十六日、興化府の国觀寺に於て寂を示さる。實に本朝の寛文二年壬寅なり。師道德高大にして、化を受くるの縑素、法像を書き語録を刊行して、皆其徳行を仰ぐ。師又書を克くす、筆蹟存するもの多し、南山道者禪師語録一卷あり世に行はる。」³、『黄檗文化人名辞典』「道者超元」…「道号道者、法諱超元。福建省興化府莆田県の人。万曆三十年出生。…。康熙元年十一月二十六日、興化府の国觀寺に於いて示寂した。世寿六十一。」『黄檗文化人名辞典』、二六三頁、大槻幹郎、加藤正俊、林雪光編、京都思文閣、一九八八年十二月。「説明」…山本悦心氏は「国歡寺」を「国觀寺」と誤記する。『黄檗文化人名辞典』もこの誤記に従う。

(2) 「送道者和尚歸明」…「祖道久陵夷、禪林狐兔場。惟南山有節、四眾將知方。道非干棒喝、微微笑禪狂。糴無著米粒、禪悅供什邡。行踐不輕跡、謙謙如橋梁。磬音響空谷、幽夜仰太陽。此土絶外侮、兄弟徒闌牆。佛諭尚在耳、獅虫能自傷。苦哉無諍法、叔世變威揚。我師忍辱鎧、兵沒所投鉞。舟處逐浪轉、無心時行藏。商飈吹枯葉、飄然

理歸橋。滄溟元匪廣、不可隨師杭。但願贖土璞、早發連城光。離思不可卷、卒爾著此章。」獨庵玄光『經山独庵聖護法集・独庵彙一』。『曹洞宗全書』語録の部。曹洞宗宗務庁、一九三一年四月。

(3) 山堂智常編「大法正眼國師盤珪琢大和尚行業曲記」。鈴木大拙編校『盤珪禪師語録』、第二二二頁。岩波書店、一九四一年八月。

(4) 参考：1、古田紹欽「道者超元（独庵の師）に就いて」、『印度哲学と仏教の諸問題』、岩波書店、一九五一年。2、辻善之助「黄檗の開立・道者超元」、『日本仏教史』（近世篇之三）第十章「江戸時代」第十二節「江戸時代中期における佛教の復興」其一、第二九六頁。岩波書店、一九五四年四月。3、長井政之「独庵玄光と中国禪」ある日本僧の中国文化理解」。鏡島玄隆編『独庵玄光と江戸思潮』、第六十七頁。ペリカン社、一九九五年十一月。(5) 『道者超元禪師語録』、一卷、松浦鎮信編、承応元年（一六五二）松浦鎮信序。昭和八年（一九三三）山本悦心氏写本、播州網干町龍門寺に存する原本より、京都黄檗山文華殿存。

(6) 楊啓綸「道者和尚語録序」…「無言者道之祖也、有言者教之興也。凡屬含氣、皆具生前之寶。未經指示、或迷衣内之珠。古之聖人以廣長舌為後人接引者、蓋亦與人為善之意耳。余昔業儒行且貪佛、與道者禪師有方外交。師家閩莆邑、席世素封。生喜茹素、晨暮誦經、雅好施舍、邑中待舉火者不下千餘人。亦嘗為福州掾、未聞枉受一文。困園饑而蒙活者、不知多少。郡人咸稱再世于公也。一日慕巨信和尚、謁而悅之、遂割家人愛而矢無生心。園蔬春、苦行如飴。梅熟米精、因承衣鉢、及以傳燈宗而開度世法。一箇身直擔法界、三昧水遍洗河沙。參方雲遊、中原士大夫悉以得親棒喝為幸焉。昔日師曾謂余曰…化人今有口、報佛古來恩。時有僧曰…扶桑明日月、光放給孤園。余今浮海避人、復暗師於長崎、景海國之機緣、悟前因之不苟。適肥之前島主圓惠、捨身妙追梁武護法、欲普閻浮。於師接引機緣、編而付之劄劄。蓋欲以有言之教、而廣無言之道也。余嘉其樂善不倦之意、適動余兼善天下之心、更喜師與人為善之事可以有成也。為之序而頌之…一唱聲獅子、乾坤久夢回。化身空萬乘、運掌轉三才。口寄毫端字、津通水上杯。千年東島表、佛國演西來。壬辰歲冬杪古閩楊啓綸編題。」「道者超元禪師語録」山本悦心氏写本卷頭。

(7) 『道者超元禪師語録』山本悦心氏写本九七頁。

(8) 『南山道者禪師語録』、一卷、獨庵玄光、慧斑、禪貞編。日本貞享三年（一六八六）獨庵玄光序、貞享三年（一六八六）刊本、京都黃檗山文華殿存。

(9) 獨庵玄光「南山道者禪師語録序」…「一時之所是未必是、蓋一時之所是者、是其所是、而非我輩之所謂是也。一時之所非未必非、蓋一時之所非者、非其所非、而非我輩之所謂非。但逢千載之下有知者、而後是非之實方判。所以、燕石在當時、則得革匱十重之尊重。和璧在當時、則逢再別之毀辱。豈燕石可寶、和璧可罪乎。不知者之顛倒錯亂而已。行道應世者、何以異是乎。提婆達多而受五百釜之供養、達磨大師而受六次之毒藥。以一時觀之、則提婆達多可尊、達磨大師可卑。愚夫之所羨豔者、知者之所不取也。昔年有支那之禪師超元道者者、抱道遊化乎此土。而其不遭遇也、如和璧之再別、如達祖之六毒。師去國後廿餘歲、予因閒遊來攝州、訪昔年同侍奉道者慧極禪師。夜話及道者禪師、而得慧極所記錄道者語録二冊。焚香捧讀、恍然如再聆道者之警欵於今日。俄揀其中可梓行者為一卷、付劄剛氏公於世、而教世知紙傳拂傳之外、更有真參實悟之禪師來化此土、此土福薄、栖栖去國也。嗚呼、予依附道者八九年、其間無一語之洪於玄妙理性、無一行之流於有漏生滅。令予至今日發足乎陰界之表、遊佛祖之藩籬者、皆師左提右攜之所致也。粉身碎骨未足酬也。師不讀書、不長文字、而應求卒然說偈作頌、而自然有古道之顏色。蓋山韜玉而艸木艷、川抱珠而波浪媚也。如題世尊拈華之像云…家常這箇冷茶飯、切莫教壞人家好。示念佛參禪云…四三三四、不作方便、又無漸次。與禪林作點眼藥而可也。皆貞享丙寅七月廿九日。獨庵叟玄光 and 南拜書。」「南山道者禪師語録」卷頭。

(10) 芙蓉寺は現存しない。今福州市晋安区寿山鄉北峰芙蓉村内にあった、唐の雪峰義存や玄沙師備の出家地。

(11) 参考…1、永曆『黃檗山寺志』卷四「法」…「互信彌禪師。入院法語三則。上堂三則。小參一則。書一則。」永曆『黃檗山寺志』、隱元、独往編修、南明永曆六年（一六五二）隱元序。江戸時代刊本、京都黃檗山文華殿存。2、『五燈全書』卷七十「南嶽下第三十五世隨録」・「福州雪峰互信彌禪師」、新纂卍續藏經一四一冊。3、『雪峰如幻禪師瘦松集』、八卷、如幻超弘撰、「清」照拙録、海印重編。康熙二十一年（一六八二）龔岸齋原序。

- 一九五八年再刊本、釋妙燈校對、林子青序。新加坡龍山寺、一九五九年。4、『南山道者禪師語録』。5、『新纂校訂隱元全集』、十二卷、平久保章編、東京開明書院、一九七九年十月。6、『雪峰志』卷五「紀当山」…「第一百四代瓦信彌禪師。同安蔡氏子。大清順治丙申年當山、兼任持慶城寺。至己亥七月十六日示寂、建塔於櫻洋、後改移於漳州。」『雪峰志』、崇禎五年（一六三二）編纂、清乾隆十九年（一七五四）釋寶松重刻。江蘇廣陵古籍刻印社影印、一九九六年八月。中國佛志志叢刊第一〇三冊。7、『支提寺志』卷三「僧」…「瓦信禪師。師諱行彌、漳州人。幼業儒、長就南山剌染、納戒于樵雲律師。法嗣黃檗贊和尚。丙申夏從雪峰入支提、畱留結夏、師因檢藏三闍月。至冬、畱復請結制開戒。適山寇剽掠、師遂往福州固山。即募師道德、請住慶城寺。己亥示寂。」『支提寺志』、明謝肇淛陳希拯修輯、清釋照微增補。清同治十一年（一八七二）刻本。
- (12) 拙稿「明末以来閩南佛教の諸流派について」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第四号、二〇〇九年三月。
- (13) 根拠…1、「雪峰百信和尚題自像遥寄道者曰」…「芙蓉黃檗又南山、幾度相逢只舊顏。今踞雪峰獅子座、毘兒輓出大家看。全機展演誰堪荷、唯許超方道者攀。」『南山道者禪師語録』二九頁。2、「文珠照徹法兄和尚來書」…「承天一會數載、于茲雲海迢遙、此懷耿耿。」『道者超元禪師語録』山本悅心氏写本九十八頁。
- (14) 宮田安『崇福寺論考』第三節「崇福寺住持世代 三代道者超元」、長崎文献社、一九七〇年八月。
- (15) 道者の寂地国歎寺について、山本悦心『黃檗東渡僧宝傳』の説に従う。
- (16) 王引墨跡、京都黄檗山文華殿存。陳智超等編『旅日高僧隱元中土往来書信集』、四一―頁掲載、中華全国図書館文献縮微複製中心、一九九五年三月。
- (17) 宮田安『唐通事論考』第三十四章「王心渠（三官）を祖とする王氏家系」、第十七章「何毓楚（高材）を祖とする何氏家系」、第十五章「林楚玉を祖とする林氏家系」、第四十九章「魏之琰を祖とする巨鹿氏家系」。長崎文献社、一九七九年十二月。
- (18) 山堂智常編「大法正眼国師盤珪琢大和尚行業曲記」。鈴木大拙編校『盤珪禪師語録』、第二一二頁。
- (19) 仙門浄寿『槃宗譜略』卷上「鳳山報国寺也懶圭禪師傳」。日本元祿十二年（一六九九）刻本、京都黄檗山文華

殿存。

- (20) 『南山道者禪師語録』 四頁。
- (21) 『南山道者禪師語録』 八頁。
- (22) 『南山道者禪師語録』 廿六頁。
- (23) 『南山道者禪師語録』 廿八頁。
- (24) 『南山道者禪師語録』 廿八頁。
- (25) 『道者超元禪師語録』 山本悦心氏写本巻頭。
- (26) 『南山道者禪師語録』 廿九頁。
- (27) 『南山道者禪師語録』 卅一頁。
- (28) 『南山道者禪師語録』 卅頁。
- (29) 『道者超元禪師語録』 山本悦心氏写本九八頁。
- (30) 獨庵玄光 『経山独庵叟護法集・独庵臺一』。
- (31) 辻善之助 『日本仏教史』(近世篇之三)、第二九八頁。岩波書店、一九五四年四月。
- (32) 例えば、『唐通事会所日録』によれば、寛文八年(一六六八)小倉から長崎に帰った即非は、崇福寺住持を弟子の千呆に譲り退隠したが、そのことを知らなかつた奉行松平甚三郎隆見は非常に怒った。『唐通事会所日録』
- 大日本近世史料、東京大学出版会、一九五五年二月。
- (33) 『瑞聖慧極禪師語録』、十卷、享保七年(一七二二)刊本、京都黄檗山文華殿存。また、李家正文『黄檗三傑慧極道明禪師伝』、大蔵出版社、一九七六年三月。
- (34) 例えば、隠元「懷羅山法弟」…「弟兄千里外、注想目悠悠。法愛如山重、道情若水週。夢中頻做夢、愁上更添愁。南北互相憶、恐驚盡白頭。」『新纂校訂隱元全集』一〇七一頁。
- (35) 永曆『黄檗山寺志』卷四「法・巨信弥禪師」。

- (36) 『南山道者禪師語録』 廿五頁。
- (37) 隱元「復良義上座」…「特書至囑、所贖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。然公既受互弟之囑累、須具衲僧氣宇、當以大法為任。……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。」、『新纂校訂隱元全集』二三五九頁。また、「復朗玄亦曠二法侄孫」…「目公等書、為學公另造、入塔二事為重務、餘皆牽扯閑文矣。今當言其重者、餘可略之。蓋學公前有功於山門、須山門禮葬之。後受法于南山、以南山之禮祭之、可謂兩當矣。又聞開法於岱山、福廬、芙蓉等處、偶歸寂于黃檗。若重其法、宜於說法處建塔藏真、以表一代典型、是重法之正理也、亦不混法系。……且吾剃度弟子別受法嗣者歟、不得不正名位而規之。』『新纂校訂隱元全集』二三六一頁。
- (38) 「旧住僧還国有懷」、『新纂校訂隱元全集』二八〇三頁。
- (39) 『慧極禪師年譜』万治元年…「先ず須らく関を閉じて後來たりて隱元和尚に参すべし、者和尚慧斑上座回帰の偈に示して云う。」また、『慧極禪師年譜』寛文三年…「者和尚遺訓を追憶して数らく関を閉ず、徒子二十余輩を領して黄檗に登る云々」。李家正文著『黄檗三傑慧極道明禪師伝』、六二頁。
- (40) 「戊戌年十一月初七日、本寺檀越王引何高材林守慶魏之瑛林繼受潘啓祚顧肇基何興楚何元吉何高楨盧國棟林春茂王儀等、請師就當山開堂。』『新纂校訂即非全集』三三三頁、平久保章編、京都思文閣、一九九三年十二月。
- (41) 「上黄檗本師和尚、』『新纂校訂即非全集』七二六頁。
- (42) 「謙監寺齋座下所賜法衣一頂、源流一幅、手誨一函、俱已拜登、即時於人天眾前橫披直搭、無異天蓋地擎、曷勝感佩之至、東向投五、肅復不縷。』「上黄檗本師和尚、』『新纂校訂即非全集』七二七頁。
- (43) 雲山愚白『雲山愚白語録』、『続曹洞宗全書』第三卷語録一、第二〇一頁。『続曹洞宗全書』、曹洞宗宗務庁、一九七三年十二月。
- (44) 「贈江達卿吳甯老陳宅谷汝器諸居士同侄航游」…「花事紛紛樂聚頭、言名言利遠方求。通身至寶阿誰少、滿眼明珠那個收。道誼情關難含嘿、天倫性篤每相籌。乾坤日月呵呵露、者裏同遊般若舟。』『道者超元禪師語録』山本悅

- (45) 参考…1、清『莆田縣誌』卷四「建置・寺觀」…「國權院、在延壽里。涅槃舊宅、後捨為院。其父母雙墓在院東、明萬曆壬子給諫黃起龍命僧等募建佛殿、兼請藏經。國朝康熙八年僧超旻重修。」清『莆田縣誌』、乾隆二十三年廖必琦、宮北麟、宋若霖纂修、光緒五年潘文鳳補刻本、民國十五年重印本。台北成文出版社影印、一九六八年十二月。2、江春霖「募修國權崇福禪寺序」…「國權崇福禪寺者、唐大順元年涅槃妙應禪師捨舊宅創建者也。邑志原題國權院。崇福之名、傳自敕賜、未詳所起。明嘉靖燬于倭、萬曆壬子給諫黃公起龍、令僧如忍募建佛殿、為請藏經。至清康熙八年、僧超旻又重修之。乾隆中葉以後、邑志失修、興廢蓋不可考。今大殿、法堂、三門僅存、右廂猶有方丈、僧房、左則一片瓦礫。失今不修、後難為力。性蓮上人見而傷之、將募於眾、以復其舊。」『江春霖集』下冊、第二五四頁。『江春霖集』、上下冊、江春霖著、朱維幹、林鏗、程履詠編校、馬來西亞興安會館總會文化委員會、一九九〇年三月。江春霖（一八五五—一九一八）、莆田の人、光緒二十年（一八九四）進士。この序は民国年間に書かれた。

(46) 雲山愚白『雲山愚白語録』、『統曹洞宗全書』第三巻語録一、第一九七頁。

- (47) 例えば、施國龍「遊覽國歡寺」…「我們在寺中漫步、只見寺中存有元代雕刻的釋迦牟尼佛像、其刻工細膩、線條清晰、頗為傳神。在大殿的側案上還供奉著超元的佛像。據說、超元是莆田僧人出國傳教的第一人、他是明末清初時國歡寺的住持、字道者、為雪峰互信禪師弟子。明永曆四年（一六五〇）、他東渡日本弘法、住持長崎崇福寺、傳盤珪派、日本佛教著名的盤珪派就是他所創。日文『盤珪禪的研究』一書對他的生平行狀和禪風、均有評介推崇。現在東京、長崎等寺有法裔數千人。可見、超元為中日文化交流作出了卓越的貢獻。」『湄州日報』（海外版）二〇〇〇年一月十九日、中共莆田市委主辦、刊號0335-0045。「説明」…誤りの多い文章であるが、参考として引いて置く。

- (48) 二〇〇八年八月二十八日、二〇一一年一月十七日、二回の現地調査より、山門に、懸かる寺額の「國權寺」と赤い紙で貼られる対聯の「國運亨通天王殿奠、歡心喜慶彌勒尊居」がある。

『五燈会元』『釈迦牟尼仏』章を読む（三）

本 多 道 隆

本稿は、『五燈会元』巻一「釈迦牟尼仏」章に対する訳注の試みの第三回目である。訳注の意義や本章の構成については、第一回目（『国際禅学研究所論叢』第四号・二〇〇九）及び第二回目（同・第五号・二〇一〇）冒頭の序文で説明した。前稿同様、底本には、廣文書局影印の宝祐刻本を使用し、中華書局校点本（中国仏教典籍選刊）を参照した。校本には、国書刊行会『新纂 大日本統藏経』第八〇冊、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）（二）に掲載済みであるので省略し、補足分のみを以下に記しておく。

《凡例補遺・2》

○語注で引用した資料のうち、次のものについては、訳注本の該当所の頁数を明記することとした。

荒木見悟『大慧書』（『禪の語録17』筑摩書房・一九六九）

石井修道『大慧普覚禅師法語』（『禅語録』《大乘仏典 中国・日本篇》中央公論社・一九九二）

入矢義高『伝心法要・宛陵録』（『禅の語録8』筑摩書房・一九六九）

入矢義高『馬祖の語録』（『禅文化研究所』一九八四）

柳田聖山『六祖壇経』（『禅家語録I』《世界古典文学全集》筑摩書房・一九七二）

〔一四〕 外道問仏（一）

世尊因外道問、昨日説何法。曰、説定法^{（一）}。外道曰、今日説何法。曰、不定法^{（一）}。外道曰、昨日説定法、今日何説不定法。世尊曰、昨日定、今日不定。

*

世尊、因^{ちか}みに外道問う、「昨日、何の法をか説く」と。曰く、「定法を説く」と。外道曰く、「今日、何の法をか説く」と。曰く、「不定法」と。外道曰く、「昨日は定法を説き、今日は何ぞ不定法を説く」と。世尊曰く、「昨日は定、今日は不定なればなり」と。

*

世尊「に關して次のような話がある」。外道^{異教徒}が「世尊に」問うた、「昨日はどのような法を説かれたのか」と。「世尊が」言った、「常住不変の」定法を説いた」と。外道^{異教徒}が言った、「今日はどのような法を説かれたのか」と。「世尊が」言った、「常に變化して定まらない」不定法を説いた」と。外道^{異教徒}が言った、「昨日は定法を説き、今日はどうして不定法を説かれたのか」と。世尊が言った、「昨日は定で、今日は不定だからだ」と。

*

※世尊因外道問…今日不定 Ⅱ『圓悟語録』卷一（T47-762a）や『虛堂録』卷六（T47-1024b）などに見られる。

無著道忠は、この話の出典を「経説未詳」（『犁耕』巻一七「拳世尊因外道問、昨日説何法」条・p. 3）とする。釈尊の教えが、相手の素質に応じて説かれる所謂「対機説法」であったということも前提にあるのが、それが、執着の対象となり得るような定式化された教えではないということ、説法そのもののありかたに一定のかたがたないということを示す話として捉えることができる。すなわち、「定法」にも「不定法」にも偏らず執われない、これらを超えた説法である。例えば、『伝心法要』に「ただ明らかに知りさえすれば、惑わされることはない。絶対にしてはならないことは、ある境地やある教えについて言葉に執わられて知解をなすことだ。なぜこう言うかといえは、定まった法として、如来によって説かれたものは、何もないからだ（但能了知、即不被惑。第一不得於一機一教辺守文作解。何以如此、実無有定法如来可説）」（T48-382c.333a² 入矢訳・p. 61）とある。

（1）定法／不定法Ⅱ「定」は「一定の。不変の」（『中国語』p. 736）という意味。「定法」については、『禪字』に「常住不変の教え」（p. 585）とあり、「不定法」については、「一定しない法のこと。無常法。差別法」（同・p. 1075）とある。

〔一五〕 如何是那一通

世尊因五通仙人⁽¹⁾問、世尊有六通⁽²⁾、我有五通。如何是那⁽³⁾一通。佛召五通仙人。五通應諾⁽⁴⁾。佛曰、那⁽⁵⁾一通、你問我⁽⁶⁾。

*

世尊、因みに五通仙人問う、「世尊に六通有り、我れに五通有り。如何なるか是れ那^かの一通」と。佛、「五通仙人」と召ぶ。五通、應諾す。佛曰く、「那^どの一通をか、你、我れに問う」と。

*

世尊「[に関して次のような話がある]。五通仙人が「世尊に」問うた、「世尊には六つの神通力があり、私には五つの神通力しかありません。そのもう一つの神通力とはどのようなものでしょうか」と。仏は、「五通仙人」と呼んだ。五通仙人が「すかさず「ハイ」と」応答した。仏が言った、「どの神通力について、私に問うたのか」と。

*

※世尊因五通仙人問：你問我 出典不明。『大慧語錄』卷二〇「示空慧道人」(147-896a、石井訳・p.129)などに見られる。大慧宗杲は、この問答を取りあげたうえで、「近頃、泥をこね回す者がおり、もう一つの神通力という点において、しばしば根本から誤りを犯している(今時有一種弄泥団漢、往往多在那一通処、錯認定盤星)」と指摘している。この話が示唆するところについては、注(4)参照。

(1) 五通仙人 天眼通・天耳通・宿命通・他心通・神足通の五通を得た仙人のこと。「天眼通」は、衆生の転生の状態を知る能力。または一切のものを見通す能力。「天耳通」は、一切の音を聴く能力。「宿命通」は、過去世の生存の状態を思い出す能力。「他心通」は、他人の考えていることを知る能力。「神足通」は、どこにでも自由に往来できる飛行や変身などの不思議な力の総称。『中村』「五神通」条(p.370)、「五通仙」条(p.372)、『岩波』「六神通」条(p.1070)参照。

(2) 六通 通常、神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通を「六神通」という。これに基づいて解釈するなら、「もう一つの神通力」とは、五通仙人が持つとされる「五神通」には含まれない「漏尽通」ということになろう。「漏尽通」とは、自己の煩惱が尽きたことを知る能力のこと。この話は、一見すると、六つめの神通力「漏尽通」が、五通仙人にも本来的に具わっていることを示唆する問答であるかのようにあるが、「仏、『五通仙人』と召よぶ。五通、応諾す」というやりとりに着目すれば、禅的な意味合いを持つ問答であることが明らかに

なる。注(4)参照。

(3) 那Ⅱ『禪語』に「①その、あの、近称の『這』に対して遠称」(p.355)とあり、「②疑問詞。どうして。どの」(同上)とある。「如何是那一通」の「那」字については①の意味で解釈し、「那一通、你問我」の「那」字については②の意味で解釈した。後者を①の意味でとる場合については、後の注(5)を参照。②の用例としては、『伝燈録』巻二「陳尊宿」章の「三門俱開、從那門而入」(T51-291b、入矢訓注④ p.368)など。

(4) 應諾Ⅱ『漢語』に「亦作『応諾』。古代男子之礼、口出『喏』声以示敬順。多用以对尊長」(『応諾』に作る場合もある。古代男子の礼で、『喏』という声を出して「相手を」敬い従うことを示す。大抵は目上の人に対して用いる)④(p.438)とある。相手(普通は目上の相手)から質問や命令を受けたとき、まず発する「ハイ」という応答の音が「喏」である。『禪語』「応喏」条(p.36)参照。名前を呼ばれて咄嗟に「ハイ」と返事をする、そこにこそ自己の自分の事が丸ごと顕現していると、そのことを学人に気づかせようとする問答であり、相手と向き合っている自己そのものが仏にほかならないということを自覚させる方法である。「呼べば答える」という、このやりとりのなかに仏性のはたらしきを見ろという話は、禪の語録のうちに数多く確認することができる。例えば、『会元』(二二)「世尊七仏儀式」(Ta' X80-30a)や『無門関』第二二則「迦葉刹竿」の話(T48-295b、岩波文庫本・p.36)なども、これに類する問答である。小川隆『語録のことは―唐代の禪』「八、呼時歴歴応」(禪文化研究所・二〇〇七・p.68~79)などに詳しく。

(5) 佛曰、那一通、你問我Ⅱ「那」を「どの」という疑問詞として捉え、「どの神通力について、私に問うたのか」と訳したが、訳し方については、なおも検討の余地がある。「那」を遠称の代名詞として捉えるなら、「那の一通、你、我れに問えり」と訓み、「かの神通力について、おまえが私に問うた」が、その答えは、きちんと出ている「という訳も可能であろう。また、『伝燈録』巻一「仰山慧寂禪師」章に「又僧問禾山云、仰山插鐵、意旨如何。禾山云、汝問我」(T51-282b)とあり、「一五」のこの個所と類似の表現が見られるが、入矢訓注『伝燈録』は、「汝、我に問う」と訓み④(p.174)、その語注で「待考。一考として『それはお前の問題だ、わ

しには問題にならぬ』(同・p. 176)としている。これを参考にするなら、「もう一つの神通力は、おまえの問題だ」ということになろう。いずれにせよ、五通仙人が「ハイ」と返事をしたそのはたらきこそが、もう一つの神通力だと示唆する釈尊の発言である。

〔一六〕 普眼見普賢

〔世尊因普眼菩薩⁽¹⁾欲見普賢⁽²⁾、不可得見。乃至三度入定、遍觀三千大千世界⁽³⁾、覓普賢不可得見、而來白佛。佛曰、汝但於靜三昧中起一念、便見普賢。普眼於是纔起一念、便見普賢向⁽⁴⁾空中乘六牙白象^{(5)・6}。〕

*

世尊、因みに普眼菩薩、普賢を見んと欲して、見ることを得可からず。乃至、三度定に入り、遍く三千大千世界を觀て、普賢を覓むるも見ることを得可からず、而して來たつて佛に白す。佛曰く、「汝、但だ靜三昧の中に於いて一念を起せば、便ち普賢を見ん」と。普眼、是に於いて纔かに一念を起せば、便ち普賢の空中に向いて六牙の白象に乗るを見る。

*

世尊〔に關して次のような話がある〕。普眼菩薩が普賢〔菩薩〕を見ようとして、見ることができなかつた。結局、三度禪定に入り、三千大千世界を広く見渡して、普賢を捜し求めたが〔普賢の姿を〕見ることができず、そこで、「世尊のもとに」やって來て〔これまでの経緯を〕仏に申しあげた。仏が言った、「〔全て

の煩惱を断じ尽くして心安らかな」寂靜の三昧（禪定）「の境地」のなかで一念を起こせば、すぐさま普賢を見るであろう」と。普眼が、そこで一念を起こすやいなや、空中で六「本の」牙を持つ白い象に乗った普賢を見た。

*

※世尊因普眼菩薩欲見普賢…乘六牙白象二『華嚴經』（八十卷本）卷四〇「十定品」（T10-21c, 212b）に基づく話である。この話に関する解釈の一例を取りあげておく。明代末期の憨山徳清によるそれである。憨山と弟子広智とのあいだに、次のような問答がある。

「広智の」第二の質問。『華嚴經』に「普眼菩薩には普賢菩薩「の姿が」が見えなかった。このように三度禪定に入り、三千大千世界を広く見渡したが「普賢菩薩の姿は」見えなかったので、「仏のもとに」戻って来て「これまでの経緯を」仏に申しあげた。仏は『寂靜の三昧「の境地」のなかで一念を起こせば、すぐさま「普賢の姿が」見えるだろう』と教え、普眼が一念を起こすやいなや、「普眼菩薩は」空中に「普賢菩薩の姿を」見た」とあります。もし普賢菩薩の身体が「一切の諸法が收斂される」唯一真實の法界であるなら、「普眼菩薩は」三昧「の境地」のなかで「その姿を」見るはずですが、なぜ見えなかったのですか。もし普賢菩薩「の身体」が「視覚で捉え得る」姿形を持つ身体であるなら、禪定に入る前に「その姿を」見るはずですが、なぜ仏は一念を起こしてはじめて「普賢菩薩の姿が」見えると教えたのですか。

「憨山の」答え。「真理そのものとしての身体である」法身は「固定的・実体的な姿を持たない、絶対的な」無相である。たとえその普眼菩薩であっても、「普賢菩薩の法身を」見ることはできない。禪定中に「その姿を」求めても見えなかったのは、法身には、彼方あちらから此方こちらから此方から互いに見え「る相対的な姿というものが」ないからである。「普賢菩薩の姿を」見ることができたのは、つまり第二義門あちらこちらに即したからだ。だから一念を起こしてはじめて「普賢菩薩の姿が」見えたのだ。（二問。華嚴經中、普眼不見普賢。如是三度入定、徧

観三千大千世界不見、却來白仏。仏教靜三昧中、起念便見。普眼纔起一念、即見在虛空中。若普賢之身、是一真法界、応在三昧中見、何故不見。若普賢是色相身、未入定時応見、何故仏教起念方見耶。答。法身無相。饒他普眼、亦莫能覷。於定中求而不見者、以法身無彼此迭相見故。是知可見者、乃就第二門頭。故起念方見耳。〔愍山老人夢遊集〕卷一一「西堂広智請益教乘六疑」X73-535a)

愍山は、普賢菩薩の無相の法身は感覺や意識として捉えることができないが、「第二門頭に就く」、すなわち第二義門に即したから、その姿を捉えることができたのだとする。愍山の教示を手がかりとするなら、これは、普賢菩薩を通して法身の普遍性や自在さを示す話であり、さらに、認識の対象は、一念を起すことで立ち現れることを示す話であるということになろう。第二義門とは「向上の第一義から向下の差別門に退き、種種の方便によつて衆生の迷妄を破り、さとりへの道を示すこと」〔中村〕p.933。注(6)も併せて参照。

- (1) 普眼菩薩は文脈から判断すると、一切のものを普く見る能力を持った菩薩のようであるが、詳細は不明である。『華嚴経』のほか、『円覚経』(T1794b、柳田訳、p.6)や、菩提流支訳『仏説仏名経』巻五(T14208a)、同巻一一(T14183b)などにその名が見える。『華嚴経』(六十巻本)巻四四「入法界品」には、普賢菩薩と文殊師利菩薩を上座とする五百の菩薩大士のうちに、普眼菩薩の名を確認することができる。『華嚴経』によると、これらの菩薩大士は、普賢菩薩の実践修行を成就しているとされ、その理由について、次のように記されている。これら諸々の菩薩たちは、いずれも皆な普賢菩薩の行を「成就して現し」出だしている。「なぜなら、その境地は「自由自在で」障りがなく、一切の諸仏の国土に充滿しているからである。無量の身を持ち、いずれも一切の諸仏のもとに赴き詣でることができからである。「自由自在で」障りのない清浄な眼を具足し、一切の諸仏を見ること明瞭自在だからである。如何なる処に至らうとも、一切の諸仏が悟りを成就される時には、いずれも目の前に赴き詣でて仏を見てやまないからである。無量の智慧の光でもって、普く一切の諸法の海を照らすからである。〔その説法は〕無限の時間のなかで説きつくすことができず、弁論は清浄だからである。〔一切万物を包括する〕虚空界を究めつくし、智慧の対象はことごとく清浄だからである。

〔何かに〕依存する所がなく、「衆生に」応じて色身（目に見える姿）を現すからである。愚痴の障りを除滅し、うまく見分けて衆生界を了知するからである。虚空の（如き広大な）智慧は大いなる光を放ち、普く一切の諸々の世界を照らすからである。（此諸菩薩、皆悉出生普賢之行。境界無礙、充滿一切諸仏刹故。持無量身、悉能往詣一切仏故。具足無礙淨眼、見一切仏明自在故。至無量處、一切諸仏成正覺時、悉能往詣現前見仏、無休息故。無量智光、普照一切諸法海故。於無量劫、説不可尽、辯清淨故。究竟虛空界、智慧境界悉清淨故。無所依止、隨其所応現色身故。除滅痴瞋、善分別知衆生界故。虛空智慧放大光網、普照一切諸法界故。）（T9-676b⁶）

（2）普賢菩薩普賢菩薩のこと。原語は「その姿や功德を全ての場所に遍く示す者」の意。「遍吉菩薩」と漢訳されることもある。文殊菩薩とともに、釈迦如来の一生補処の菩薩として協侍に配される。また、『法華経』では、この経を深く信奉する者のために、白象に乗った普賢菩薩が現れて守護すると説き、『華嚴経』は、この菩薩を讃嘆し、善財童子が五十余人の善知識を訪れた後に普賢菩薩を訪れて求道を全うしたことを説く。『岩波』(p. 859) 参照。

（3）三千大千世界は古代インド人の世界観による全宇宙。須弥山を中心としてその周囲に四大洲があり、そのまわりに九山八海がある。これが我々の住む「一須弥世界」で、上は色界の初禪天から、下は大地の下の風輪にまで及ぶ範囲を指す。この一つの世界を一〇〇〇集めた世界を「小千世界」という。この小千世界を一〇〇〇集めた世界を「中千世界」といい、中千世界を更に一〇〇〇集めた世界を「大千世界」という。この大千世界は、大・中・小の三種の千世界から成るので、「三千大千世界」（三つの千世界から成る大千世界）、略して「三千世界」「三千界」とも呼ばれる。したがって、三千大千世界は一〇〇〇の三乗、十億の須弥世界から成り、これが一仏の教化する範囲であるとされる。『岩波』(p. 392) 参照。

（4）向々場所などを表す名詞を伴う場合、文語の「於」に同じ。禪録に多出する用法。『禪語』(p. 127) 参照。用例としては、『臨濟録』「示衆」の「如円頓菩薩、入法界現身、向淨土中、厭凡忻聖」(T47-498b、岩波文庫

本・p.56) など。

(5) 六牙白象＝普賢菩薩の乗物。悪魔や羅刹が『法華經』の行者を悩ますようなときは、六牙の白象に乗って普賢菩薩が現れるとされる。『岩波』(p.1067) 参照。

(6) 普眼於是纒起一念、便見普賢向空中乘六牙白象＝「一念」とは、一つの意念。極めて短い時間に起こる心の作用。『禪学』(p.34)、『禅思』(p.105) 参照。『宛陵録』に「たとえはチラリと一念を起こしたとすれば、それがもう境(認識の対象)になる。もし一念がなければ、そのまま境は忘却されることになり、心は自ずと滅び消えて、探し求めようもなくなるのだ(且如瞥起一念、便是境。若無一念、便是境忘、心自滅、無復可追尋)」(T48-386a、入矢訳・p.132) という教示が見られる。ここの意味は、普眼菩薩が一念を起こしたことにより、その眼前に境としての普賢菩薩の応身すがたが立ち現れたということであろう。憨山徳清は、これを「第二門頭」(第二義門)と捉えた。

〔一七〕 百千万億文殊

世尊因自恣(1)、日、文殊三處過夏(2)。迦葉欲白椎擯出(3)、纒拈(4)椎、乃見百千萬億文殊。迦葉盡其神力、椎不能舉。世尊遂問迦葉、汝擬擯那箇(5)文殊。迦葉無對。

*

世尊、因みに自恣じしの日、文殊、三處に夏を過くす。迦葉、白椎びやくいして擯出せんと欲するに、纒わすかに椎を拈ひじて、乃ち百千萬億の文殊を見る。迦葉、其の神力を盡くすも、椎を擧ぐるあること能わす。世尊、遂に迦葉かじやくに問う、「汝いずれ、那箇いずれの文殊をか擯ひんせんと擬ます」と。迦葉、對こたうること無し。

世尊「〔に關して次のような話がある。〕〔夏安居（雨季の修行期間）の修行中のことを互いに反省しあう〕自恣の日、〔この日まで〕文殊は三個所で一夏（夏安居の九十日間）を過した。〔その集まりに参加していた文殊を摩訶〕迦葉が槌を打って追いつき出そうとしたところ、槌を手にとるやいなや、百千万億の文殊〔の姿〕を見た。迦葉はあらん限りの神通力を駆使したものの、槌を挙げる事ができなかった。世尊は、迦葉に問うた、「おまえは、どの文殊を追い出さつもりなのか」と。迦葉は「世尊の問いに」答えられなかった。

*

※世尊因自恣日…迦葉無對Ⅱ『大方広宝篋經』卷二（T474a, b）の話に基づくが、公案として短く纏められている。「一六」の直後に配されている点を踏まえれば、文殊菩薩を通して、法身が自在で執とわれないことを示唆する話ということになる。『汾陽無德禪師語録』卷中（T47619a）や『宏智広録』卷三（T4827c）などに見られる。摩訶迦葉が舍利弗に語ったところによると、この出来事は、釈尊が悟りを開いて未だ久しからざる時期のことであったとされる（『大方広宝篋經』卷二・474a）。

- (1) 自恣Ⅱインドの仏教教団では雨季の三カ月間、修行者たちは外出を避け、一個所に定住して、修行に専念した。これが「安居」「夏安居」である。九十日間の夏安居の最終日は、普通、陰暦の七月十五日に相当し、この日は参加者全員が集まって、修行中のことを互いに反省し、自発的に罪を告白懺悔した。『岩波』(p. 425) 参照。
- (2) 三處過夏Ⅱ「夏」は夏安居（雨安居）のこと。雨期の間、遊行をせずに一個所にとどまって修行すること。一夏九旬の安居。インドの僧徒は雨期（四月十五日、または五月十五日から三カ月間）に外出すると、知らずに草木・小虫を踏み殺すおそれがあるとして、洞窟や寺院に籠もって修行に専心した。これを安居という。『中村』(p. 307) 参照。したがって、本来なら一個所に留まって安居の修行を行なうべきところ、三個所で夏を過した

たとえられる文殊菩薩は、この規則に違反したことになる。『大方広宝篋經』によると、文殊菩薩は、最初の一カ月を「舍衛大城の波斯匿王の后宮」で、次の一カ月を「童子の学堂」で、最後の二カ月を「諸々の姪女の舎」で過ごしたとされる(卷二・二二・174b)。迦葉は数えきれないほどの文殊を見たとのみ記される(「一七」の文脈だけによるなら、文殊は同時に三個所の場に姿を現し、それぞれの場で一夏を過ごしたとも解釈できよう)。

- (3) 欲白権擯出||「白権」とは、一般には、大衆を静肅にさせる際に、あるいは、釈尊による説法の前後に、小さな木槌で木台を打つことを意味するが(『中村』p.113)、(三)注(4)、(二)では、文殊を追い出すことを目的として槌が打たれている。迦葉が文殊を追い出そうとした理由の一つには、本来なら一個所に留まっているべき安居中に三個所で一夏を過ごした違反を咎めたということもあるが、その最大の理由は、『大方広宝篋經』に「我れ是を聞き已わり、心甚だ悦ばざれば、即ち是の念を作すに、『云何ぞ当に是の不浄の人と共に自恣を作すべき』と。我れ即ち堂を出でて、便ち榿槌を撃ち、文殊師利童子を擯せんと欲す(我聞是已、心甚不悦、即作是念、云何当共是不浄人而作自恣。我即出堂、便撃榿槌、欲擯文殊師利童子)」(卷二・二二・174a)とあり、安居中に姪女たちと過ごした文殊菩薩を、迦葉が「不浄の人」であるとみなし、自恣を共にすることはできないと判断したからである。

- (4) 拈||物をつまみ上げること。『金元』[三五]「拈華微笑」の話「世尊在靈山会上、拈花示衆…」(8b, 9a, 200-31a) なまじい見える「拈」に同じ。

- (5) 那箇||『禪語』に「①それ、あれ。その、あの。②どれ。どの」(p.365)とある。ここは、②の意味であろう。用例としては、『臨濟録』「上堂」の「時麻谷出問、大悲千手眼、那箇是正眼。師云、大悲千手眼、那箇是正眼、速道速道」(T47-496c、岩波文庫本・p.19) なまじい。

〔一八〕 長爪梵志索論義

世尊因長爪梵志⁽¹⁾索論義、預約曰、我義若墮⁽²⁾、我自斬首。世尊曰、汝義已何爲宗。志曰、我以一切不受⁽³⁾爲宗。世尊曰、是見受否。志拂袖⁽⁴⁾而去。行至中路、乃省⁽⁵⁾。謂弟子曰、我當回去、斬首以謝世尊。弟子曰、人天衆前、幸當得⁽⁶⁾勝。何以斬首。志曰、我寧於有智人前斬首、不於無智人前得勝。乃歎曰、我義兩處負墮⁽⁷⁾。是見若受、負門處麤⁽⁸⁾。是見不受、負門處細⁽⁹⁾。一切人天二乘、皆不知我義墮處。唯有世尊諸大菩薩知我義墮。回至世尊前曰、我義兩處負墮。故當斬首以謝。世尊曰、我法中無如是事。汝當回心向道⁽⁹⁾。於是同五百徒衆、一時投佛出家、證阿羅漢⁽¹⁰⁾。

【校注】（一）已||嘉興藏本は「以」に作る。

*

世尊、因みに長爪梵志、論義を索め、預約して曰く、「我が義、若し墮さは、我れ自ら首を斬らん」と。世尊曰く、「汝が義、何を已てか宗と爲す」と。志曰く、「我れ一切不受を以て宗と爲す」と。世尊曰く、「是の見、受くるや否や」と。志、拂袖して去る。行きて中路に至り、乃ち省す。弟子に謂いて曰く、「我れ當に回りに去き、首を斬りて以て世尊に謝すべし」と。弟子曰く、「人天衆の前、幸いに勝つことを當得す。何を以てか首を斬らん」と。志曰く、「我れ寧ろ有智の人の前に於いて首を斬らんとも、無智の人の前に於いて勝つことを得ず」と。乃ち歎じて曰く、「我が義、兩處に負墮す。是の見若し受けば、負門の處は麤なり。是の見受けずんば、負門の處は細なり。一切の人天二乘、皆な我が義の墮處を知らず。唯だ世尊と諸もろの大菩薩のみ有って我が義の墮することを知る」と。回^{かえ}つて世尊の前に至つて曰く、「我が義、兩處に負

墮す。故に當に首を斬つて以て謝すべし」と。世尊曰く、「我が法中には是の如きの事無し。汝、當に回心向道すべし」と。是に於いて五百の徒衆と共に、一時に佛に投じて出家し、阿羅漢を證す。

*

世尊「に關して次のような話がある」。長爪梵志が世尊に問答議論することを求め、「世尊に」あらかじめ約束して言った、「もし私が議論に負けたなら、私は自ら「自分の」首を斬ろう」と。世尊が言った、「おまえの教義は、何を根本の考えとしているのか」と。「長爪梵」志が言った、「私は「何もものにも執着しないという」一切不受「の見解」を根本の考えとする」と。世尊が言った、「「おまえは」この見解に執われているのではないか」と。「すかさず、長爪梵」志は、袖を払って立ち去った。「しかし、道すがら」途中まで来て、そこで「はたと」気がついた。「そして」弟子に言った、「私は「今来た道を」引き返し、「自分の」首を斬つて、世尊に「対し、誤りを認めて」詫ひなければならぬ」と。弟子が言った、「師は」人天衆のまえで、幸いにも「世尊との問答議論で」勝ちを収められました。どうして「ご自分の」首をお斬りなさろうとされるのですか」と。「長爪梵」志が言った、「智慧のない人々のまえで勝つよりも、いっそ智慧のある人のまえで首を斬つたほうがよい」と。そこで、「長爪梵志は」溜息をついて言った、「私の議論は二つの点で矛盾している。この見解に執われているとするなら、「議論における」敗北「のポイント」は粗く「てはつきりしているが」、この見解に執われていないとするなら、「議論における」敗北「のポイント」は細か「くてはつきりしていない」。人天衆と天上界のうちの声聞・縁覚である」あらゆる人天二乗「の人々」は、皆私が議論に負けていることを分かっていることではない。ただ世尊と諸々の大いなる菩薩たちだけは、私が議論に負けていることを分かっていることと」。「長爪梵志は、すぐに今来た道を」引き返し、世尊の前にやって来

て言った、「私の議論は、「受(執着する)と不受(執着しない)という」二つの点で矛盾しています。ですから、「自分の」首を斬って、「世尊に」お詫びしなければなりません」と。世尊が言った、「私の法のなかには、「議論に負けたから首を斬るなどという」このような取り決めなどない。おまえは、「真理を求め」心を発して道に向かわなければならぬ」と。そこで、「長爪梵志は」五百人の弟子たちとともに、一度に仏のもとに身を投じて出家し、阿羅漢「の境地」を悟った。

*

※世尊因長爪梵志索論義…證阿羅漢Ⅱ『大智度論』卷一「序品」(125-62a)などに見える話に基づく。『法苑珠林』などにも『大智度論』からの引用があるが(巻五五・T53-97b)、いずれも、禅録のうちに確認される「一八」のような話(大慧宗杲『正法眼蔵』卷二・X67-590b、など)とは相違がある。「不受(執着しない)」という立場そのものもまた、「受(執着する)」にほかならないことを示唆している。ちなみに、明代末期の陽明学者である王畿に、この話を踏まえたと思しき発言があつて興味深い。詳しくは、吉田公平・小路口聡他『龍溪王先生会語』訳注 其の五【9】(『東洋古典学研究』第二九集・二〇一〇)参照。

(1) 長爪梵志Ⅱ「長爪」は名。「梵志」は梵行を志す外道。『大智度論』によれば、舍利弗の叔父俱絺羅のこと。出家して梵志となり、南インドに入って十八大経(婆羅門の十八種の経典)を読む。悉く読み尽くすまでは爪を切らないと誓い、人々は、その長い爪を見て「長爪梵志」と称した。姉の子である舍利弗が釈尊の弟子になったことを聞き、釈尊のもとに赴いて問答を挑んだが、逆に感化されて出家し沙門となった(巻一・125-61b, 62a)。

(2) 我義若墮Ⅱ「義墮」という語がある。「義墮」とは、議論に打ち負かされること。「話墮」に同じ。自ら表明した趣旨が自らの足をすくう始末になること。自分の述べた言葉自体が破綻を露呈すること。自己矛盾。『禪語』(p. 82)、入矢訳『伝心法要』(p. 88)、入矢訓注『伝灯録』④の語注(p. 382)参照。また、『祖庭事苑』卷一「斬頭截臂」条には「西域の法では、一般的に議論になって打ち負かされると、「自らの」首を斬って腕を切り、「そ

ポイント」と訳した。「麤」は「粗」に通じていて「粗雑」という意味であり、「細」は、文字通り「きめ細か」という意味である。要は、敗北のポイントが、前者は分かりやすいが、後者は分かりにくいということであろう。(9) 回心向道⇒心を回めぐらせて道に向かうこと。「回心」は「心を仏法に転向する。正法に対する信心を得ることをいう」(『禅学』p.98)。用例としては、『大慧語録』巻二六「答江給事」の「能知慚愧、回心向道、学出世間脱生死法」(147-920c、荒木訳・p.44)、『幻住庵清規』「開甘露門」の「或不回心向道、罔有出期」(X63-588c)など。

(10) 阿羅漢⇒(113)注(2)参照。

〔一九〕 魔王誓願

世尊昔欲將諸聖衆、往第六天(1)説大集經(2)、勅他方此土、人間天上、一切癡惡鬼神(3)、悉皆輯會、受佛付囑(4)、擁護正法。設有不赴者、四天門王(5)飛熱鐵輪追之令集。既集會已、無有不順佛勅者。各發弘誓、擁護正法。唯一魔王(6)謂世尊曰、瞿曇、我待一切衆生成佛盡、衆生界空、無有衆生名字、我乃發菩提心(7)。

*

世尊、昔、諸もろの聖衆しょうじゆを將ひまいて、第六天に往き、『大集經』を説き、他方此土、人間天上の一切の癡惡ちやくあくの鬼神に勅して、悉く皆な輯會し、佛の付囑を受け、正法を擁護せしめんと欲す。設し赴かざる者有らば、四天門王、熱鐵輪を飛ばして之を追って集めしむ。既に集會し已おわり、佛の勅に順わざる者有ること無し。各おの弘誓おんせいを發し、正法を擁護す。唯だ一魔王のみ有って、世尊に謂いて曰く、「瞿曇よ、我れ、一切衆生の

成佛し盡くし、衆生界空にして、衆生の名字有ること無きを待って、我れ乃ち菩提心を發さん」と。

*

世尊は、昔、諸々の聖衆弟子たちを率いて、「六欲天の最上層である」第六天に行き、『大集經』を説き、他の世界やこの世界、「あるいは」人間界や天上界の凶悪なあらゆる鬼神たちに命じて、一人残らず集會させ、正法を護持せよという仏の付囑を受けさせた。もし「この説法會に」赴かない者がいれば、四天王たちが熱鉄輪を飛ばして鬼神たちを追い集めた。集會し終わって、仏の勅教えに従わない者はいなかった。「鬼神たちは」それぞれ正法を護持しようという広大な誓願を發した。「數多の鬼神たちのうちで」ただ一人の魔王だけが世尊に「向かつてこう」言った、「瞿曇ゴータマ(仏陀)よ、私は、一切衆生が残らず成仏し、衆生の世界が「絶対かつ無限定な」空となつて、衆生という名字が「この世から」なくなるのを待って、はじめて菩提さとりの心を發し「て涅槃に入り」ましょう」と。

*

※世尊昔欲將諸聖衆…發菩提心〓出典不明。『正法眼蔵』卷一(X67-573b.0)で取りあげられたり、『密庵和尚語録』(T47-963b)で言及されている。単に正法を護持する誓願を發すにとどまらず、「一切衆生の成仏し尽くし、衆生界空にして、衆生の名字有ること無きを待って、我れ乃ち菩提心を發さん」と述べた魔王の決意は、衆生救済のために自らの意志で成仏しない大悲闍提の菩薩(觀音菩薩や地藏菩薩など)のそれに等しい。「大悲闍提」については、高崎直道『楞伽經』第一四節(《仏典講座17》大蔵出版・一九八〇・p.26)などを参照。仏道の妨げを為すとされる魔王が大乗菩薩道の実践を志向したという点が、ここ「一九」を読む際の一つの要点となる。

(1) 第六天〓欲界の「他化自在天」のこと。仏教では衆生の世界を六道に分けるが、そのなかの一つに天界がある。

天にも欲界・色界・無色界の三界があるとされ、そのうちの欲界にある六天を「六欲天」と呼び、六欲天の第六層、すなわち最上層の他化自在天を「第六天」と呼ぶ。「天魔波旬」とか「魔王」と呼ばれる天のことで、常に多くの眷属を率いて人間界で仏道の妨げを為すとされる。『岩波』(p. 681) 参照。

(2) 大集経Ⅱ一般的には、『大方等大集経』六十巻本のこと。現在、『大正蔵』第一三冊(Mo. 397)に収録されている。ただし、ここに所謂『大集経』とは、六十巻本以前に既に成立していたとされる曇無讖訳部分、すなわち六十巻本の前半部分である可能性も考えられる。大正蔵本では巻一から巻二六に相当する。六十巻本は、隋代の僧就が、北涼の曇無讖訳『大集経』全二十九巻(あるいは三十巻)に、那連提耶舍訳『月蔵経』全十二巻、及び『日蔵経』全十五巻などを合わせて一経としたもの。菩薩のために無礙の教えを説くことを標榜し、正法の守護を宣揚するが、全体として密教的色彩が濃厚である(『岩波』p. 662)。「仏書解説」第七巻「大方等大集経」条(p. 477・483) 参照。

(3) 鬼神Ⅱ変化自在の力を有し、仏法・国土を守護し、または凶悪を振って人畜等を悩ます怪物。前者に梵天・帝釈・地祇・龍王・十六善神等の善鬼神があり、後者に夜叉・羅刹等の悪鬼神がある。『禪学』(p. 200) 参照。

(4) 付嘱Ⅱ「嘱累」ともいう。広義には「授与する」という意味。『法華経』巻四「授学無学人記品」(岩波文庫本④ p. 122) までは、声聞・縁覚の二乗に対する成仏の保証として授記が説かれるが、同巻「法師品」(岩波文庫本④ p. 116) からは、大乘の菩薩が説き明かされ、その菩薩に対して仏の後を継いで布教の使命が付与される。『岩波』(p. 865) 参照。

(5) 四天門王Ⅱ四天王のこと。須弥山の中腹にある四天王の主。帝釈天に仕え、仏法の守護を念願とし、仏法に帰依する人々を守護する護法神。それぞれ東・南・西・北を守護する。東方の持国天・南方の増長天・西方の広目天・北方の多聞天(毘沙門天)をいう。『中村』(p. 527) 参照。

(6) 魔王Ⅱ第六天の主である天魔波旬のことであろう。『岩波』「魔王」条に「六欲天の第六天、他化自在天の主のことで、『天魔波旬』とも呼ばれる。彼は多くの眷属をもつとされる。釈尊の成道直前の降魔は、心のなかに住

むこの魔王の軍勢を降伏させたとされている」(p. 952)とある。

(7) 發菩提心ニ無上の悟りに向かおうという心を起こすこと。悟りを求める心を起こすこと。発心と同じ。『中村』(p. 1257) 参照。

〔二〇〕 世尊見一古仏塔

世尊嘗與阿難行次、見一古佛塔(一)。世尊便作禮。阿難曰、此是甚麼人塔。世尊曰、此是過去諸佛塔。阿難曰、過去諸佛是甚麼人弟子。世尊曰、是吾弟子。阿難曰、應當如是。

*

世尊、嘗て阿難と行く次いで、一古佛塔を見る。世尊、便ち作禮す。阿難曰く、「此れは是れ甚麼人の塔ぞ」と。世尊曰く、「此れは是れ過去の諸佛の塔なり」と。阿難曰く、「過去の諸佛は是れ甚麼人の弟子ぞ」と。世尊曰く、「是れ吾が弟子なり」と。阿難曰く、「應當に是の如くなるべし」と。

*

世尊は、かつて阿難と歩いていたとき、一基の古い仏塔を見つけた。世尊は、すぐさま礼拝した。阿難が言った、「これはどういう人の塔ですか」と。世尊が言った、「これは過去の諸佛の塔である」と。阿難が言った、「過去の諸佛はどういう人の弟子ですか」と。世尊が言った、「私の弟子である」と。阿難が言った、「きつてさうなのでしょう」と。

*

※世尊嘗與阿難行次：應當如是。出典不明。『大慧語録』卷三（747-823c）や『希叟紹曇禪師語録』（70-405b）

などに見られる。大慧宗杲が「若し話の円ならんことを要すれば、世尊の『是れ吾が弟子なり』と道うを待ちて、便ち向かつて道わん、『更に須く某甲を礼すること三拜して始めて得し』と。世尊、若し『甚に困ってか吾をして汝を礼せしむる』と問えば、却って向かつて道わん、『応当に是の如くなるべし』と（若要話円、待世尊道は吾弟子、便向道、更須礼某甲三拜始得。世尊若問因甚教吾礼汝、却向道、応当如是）と説き、希叟紹曇が「過去の諸仏、是れ世尊の弟子なるは則ち故より是なり。且く道え、世尊は是れ誰の弟子ぞ（過去諸仏、是世尊弟子則故是。且道世尊是誰弟子）」と問いかけるように、禪門では、過去の諸仏が世尊の弟子であるなら、それでは、世尊は誰の弟子なのかという問答が行なわれていたようである。大慧の教示を手がかりにすれば、世尊は阿難の弟子ということになる。学人に対し、師をも超える絶対自由な境地の体得を促す公案として用いられたのである。

（一） 佛塔（佛塔）に仏舍利を安置するところ。仏教における塔（ストウーパ）崇拝の起源は、釈尊の死後、その遺骨（舍利）を祀るストウーパが建立されたことに求められる。『禪字』（p. 091）、『岩波』（p. 747）参照。ここでは、釈尊以前の過去仏の舍利を収めた塔という設定になっている。

（二） 外道問仏（2）

世尊因有外道問、不問有言、不問無言^{（1）}。世尊良久^{（2）}。外道讚歎曰、世尊大慈大悲、開我迷雲、令我得入^{（3）}。乃作禮而去。阿難白佛、外道得何道理、稱讚而去。世尊曰、如世良馬、見鞭影而行^{（4）}。

*

世尊、因みに外道有つて問う、「有言を問わず、無言を問わず」と。世尊、良久す。外道、讚歎して曰く、「世尊の大慈大悲、我が迷雲を開いて、我れをして得入せしむ」と。乃ち作禮して去る。阿難、佛に白す、「外道は何の道理を得てか、稱讚して去る」と。世尊曰く、「世の良馬の、鞭影を見て行くが如し」と。

*

世尊「に関して次のような話がある」。外道が「世尊に」問うた、「言葉で示すことも問いませんし、言葉で示さぬことも問いません」と。世尊は暫くじっと黙ったままでいた。「すると」外道が讚歎して言った、「世尊の大きいなる慈悲が、わが迷いの雲を開き、私を悟りの世界に入らせてくださった」と。そうして「世尊に」礼拝して去った。阿難が仏に申し上げた、「外道はどういった道理を得て、稱賛して去ったのですか」と。世尊が言った、「世間の名馬が鞭の影を見ただけで「走り出して」行くようなものだ」と。

*

※世尊因有外道問：見鞭影而行。この話の典故に関して、柳田聖山氏は、「禅の伝」のなかで「経律的な典故を見出し難い」とし、「恐らく摩訶止観二の下に、快馬見鞭影即到正路（T46-T9a）と云い、弘決二之五に之を注して、『雑阿含に云く、仏、比丘に告ぐ、四種の馬有り、一者は鞭影を見て即便ち驚悚し御者の意に随う、二者は毛に触れて便能く上の如し、三者は肉に触れて然る後に乃ち驚く、四者は骨に徹して然る後に方に覺す』（212a）とあるものなどに基づくのであろう」と指摘している（『印度学仏教学研究』第一三巻・一九六五）。このように厳密な意味での典故については判然としないものの、この話は、既に『祖堂集』に収録されており（p. 15）、禅門にあつては比較的早い時期に定着していたようである。『碧巖録』第六五則（T49-195b, 196^a、岩波文庫本④ p. 291^a、末木訳④ p. 382）や『無門関』第三二則（T48-297a^b、岩波文庫本・p. 132）でも取りあげられており、「三五」「拈華微笑」などととも、禅門で重視された公案であった。「三」も併せて参照。

(1) 不問有言、不問無言〓事物のありかたを分ける四種の範疇「有」「無」「亦有亦無」「非有非無」を「四句」という（『中村』p.51）。外道は、この「四句」の論理形式でもって釈尊に問答を挑んだのであろう。『碧巖録』第七三則・頌に「四句を離れ百非を絶す、天上人間、唯だ我れのみぞ知る（離四句絶百非、天上人間唯我知）」（149-201b、岩波文庫本④ p.25、末木訳④ p.23）とある。

(2) 良久〓禪録においては、「しばらくの間の沈黙」を意味する場合が多い。師家が説法の場で行なった問題提起に対して学人に解答を見いだす間を与えるときや、説法のはじめや結びに聴衆の注意を喚起するために用いられるが（『禪思』p.495）、ここでは、「良久」そのものが外道の問いへの釈尊の答えとなっている。このように、沈黙をもって答えとする問答のうち、最も有名なものの一つが、『維摩経』巻二「入不二法門品」の維摩居士の黙である（T14-550b, 551c）。この話は、『碧巖録』第八四則でも取りあげられており、ここでは、その本則評唱の一部を引用しておく。

維摩詰、諸もろの大菩薩をして、各おの不二の法門を説かしむ。時に三十二の菩薩、皆な二見の、有為と無為と、真と俗との二諦を以て、合して一見と為し、不二の法門と為す。後に文殊に問う。文殊云く、「我が意の如きは、一切の法に於いて、無言無説、無示無識、諸もろの問答を離る。是を不二の法門に入ると為す」と。蓋し三十二人は、言を以て言を遣り、文殊は無言を以て言を遣るが為に、一時に掃蕩して総て要せず。是を不二の法門に入ると為す。殊に知らず、靈亀尾を曳き、迹を払えば痕を成すを。又た掃箒もて塵を掃うが如くに相似したり、塵は去ると雖も、箒の迹は猶お存し、末後依前として蹤跡を除く。是に於いて文殊、却つて維摩詰に問うて云く、「我れ等、各自説き已むる。仁者、当に自ら説くべし。何等か是れ菩薩、不二の法門に入るとは」と。維摩詰、黙然たり。（維摩詰、令諸大菩薩、各説不二法門。時三十二菩薩、皆以二見、有為無為、真俗二諦、合為一見、為不二法門。後問文殊。文殊云、如我意者、於一切法、無言無説、無示無識、離諸問答。是為入不二法門。蓋為三十二人、以言遣言、文殊以無言遣言、一時掃蕩総不要。是為入不二法門。殊不知、靈亀曳尾、弘迹成痕。又如掃箒掃塵相似、塵雖去、箒迹猶存、末後依前除蹤跡。於是

文殊、却問維摩詰云、我等各自說已。仁者各自說。何等是菩薩、入不二法門。維摩詰默然。(148-209c、岩

波文庫本④ p. 117、末木訳⑤ p. 137)

- (3) 世尊大慈大悲、開我迷雲、令我得入。機が熟していたのであろう。外道は、釈尊によって示された「良久」という端的な指示により、有無を超えた妙旨に目覚めた。このことを表現して、「世尊の大慈大悲、我が迷雲を開いて、我れをして得入せしむ」と述べたのである。圓悟克勤は、「世尊は会く風を見て帆を使い、病に応じて薬を与う。所以に良久し、全機提起す。外道、全体会し去つて、機輪便ち阿輪轉地に転じ、亦た転じて有に向かわず、亦た転じて無に向かわず、得失に落ちず、凡聖に拘らず、二辺一時に坐断す(世尊会看風使帆、応病与薬。所以良久、全機提起。外道全体会去、機輪便阿輪轉地転、亦不転向有、亦不転向無、不落得失、不拘凡聖、二辺一時坐断)、『碧巖録』第六五則・頌評唱、148-196a、岩波文庫本④ p. 298、末木訳⑤ p. 393)として外道を評価したうえで、「如今の人は多く無に落在し、然らずんば有に落在して、只管有無の処に在いて両頭に走る(如今人多落在無、不然落在有、只管在有無処両頭走)」と言ふ。すなわち、「今の人は、多く無に転落しているか、さもなくば有に転落しており、ひたすら有・無についてそのいずれかに向かっている」として、当時の修行者たちを批判するのである。

- (4) 如世良馬、見鞭影而行。『雜阿含經』卷三三の「爾の時、世尊、諸もろの比丘に告ぐ、『世に四種の良馬有り。良馬有り、駕するに以て平乗すれば、其の鞭影を顧みて馳すること駛く、善能く御者の形勢を觀察し、遅速左右御者の心に随う。是を比丘世間良馬第一の徳と名づく。』』と(爾時世尊告諸比丘、世有四種良馬。有良馬、駕以平乗、顧其鞭影馳駛、善能觀察御者形勢、遅速左右隨御者心。是名比丘世間良馬第一之徳。…) (12-234a) という記述を踏まえたものであろう。また、『大智度論』巻一にも「爾の時、長爪梵志、好馬の鞭影を見て即ち覺り、便ち正道に著くが如く、長爪梵志も亦た是の如く、仏語の鞭影心に入るを得て、即ち貢高を棄捐し、慚愧低頭して、是の如く思惟す(爾時長爪梵志、如好馬見鞭影即覺、便著正道、長爪梵志亦如是、得仏語鞭影入心、即棄捐貢高、慚愧低頭、如是思惟)」(12-62a) ニ々と、類似の表現が見える。

〔二二〕 七仏儀式

世尊一日勅阿難、食時將至。汝當入城持鉢⁽¹⁾。阿難應諾。世尊曰、汝既持鉢、須依過去七佛儀式⁽²⁾。阿難便問、如何是過去七佛儀式。世尊召阿難。阿難應諾⁽³⁾。世尊曰、持鉢去。

*

世尊、一日、阿難に勅す、「食時、將に至らんとす。汝、當に城^{まち}に入って持鉢すべし」と。阿難、應諾す。世尊曰く、「汝、既に持鉢すれば、須く過去七佛の儀式に依るべし」と。阿難、便ち問う、「如何なるか是れ過去七佛の儀式」と。世尊、「阿難」と召ぶ。阿難、應諾す。世尊曰く、「持鉢し去れ」と。

*

世尊は、ある日、阿難に命じた、「食事の時間になろうとしている。おまえは街に入つて托鉢に行きなさい」と。阿難は「ハイ」と応答した。世尊が言った、「おまえは托鉢するからには、必ず過去七仏の作法に依らなければならない」と。阿難がそこで問うた、「過去七仏の作法とは、如何なるものですか」と。世尊が「阿難」と呼んだ。阿難が「ハイ」と応答した。世尊は言った、「托鉢に行きなさい」と。

*

※世尊一日勅阿難…持鉢去〓『仏本行集経』卷四一「迦葉三兄弟品」(13-836)に基づく話である。『密庵和尚語録』(147-968a)などに見られる。清代の『百丈清規証義記』卷七「分衛」は、この話を取りあげたうえで、「仏、禅機を以て托鉢の儀式と為すこと明らかなり。今の道に志有る者、托鉢の時に当たりて、果たして能く遵守し力行し、儀、仏世に同じなれば、何ぞ参禅を礙げん(仏以禅機為托鉢儀式明矣。今之有志於道者、当托鉢時、果能

遵守力行、儀同仏世、何礙參禪也」(X63-492a⁷)と記している。

- (1) 持鉢^ニ行乞・托鉢。城市に鉢を持って乞食すること。『禪字』(p.459) 参照。用例としては、『碧巖録』第三八則・本則評唱の「穴云、和尚大似持鉢不得、詐道不飢」(T48-176b、岩波文庫本[⊕]p.82、末木訳[⊕]p.98)、『大慧語録』巻二「示徐提刑」の「紹興初、予住徑山、因持鉢吳門、再得一見」(T47-900a⁷、石井訳・p.153)など。

- (2) 須依過去七佛儀式^ニ「過去七仏」とは、釈迦牟尼仏とそれ以前にこの世に現れたとされる七人の仏。毘婆尸仏・尸棄仏・毘舍浮仏・拘留尊仏・拘那含牟尼仏・迦葉仏のこと(『中村』p.155)。「儀式」とは、仏事などを行なう作法や式典(『禪字』p.188)。名前を呼ばれて咄嗟に返事をするはたらきにこそ、自己の本分の事(仏性)が丸ごと顕現している。托鉢するにあたって、そうしたはたらきを十全に發揮させよというのが、「須く過去七仏の儀式に依るべし」と指示した釈尊の真意である。そして、それが、毘婆尸仏から釈迦牟尼仏に至るまで、途切れることなく伝えられてきた法であるということであろう。

- (3) 應諾^ニ「一五」の注(4)参照。

〔二三〕 比丘問仏

世尊因有比丘問、我於世尊法中、見處即有⁽¹⁾、證處未是⁽²⁾。世尊當何所示。世尊曰、比丘某甲⁽³⁾、當何所示。是汝此問⁽⁴⁾。

*

世尊、因みに比丘有^らって問う、「我れ、世尊の法中に於いて、見處は即ち有るも、證處は未だ是ならず。世

尊、當^はた何の示す所ぞ」と。世尊曰く、「比丘某甲、當^はた何の示す所ぞ。是れ汝、此^はく問う」と。

*

世尊「に關して次のような話がある」。「ある一人の」僧侶が「世尊に」問うた、「私は、世尊の法^教について、「自身の」見^{けん}処^ちはありますが、証^{しょう}処^{じょ}はまだ十分ではありません。世に尊きお方よ、「このような私に対して」いったいどのようにお示しにられますか」と。世尊が言った、「比丘某甲よ、『いったいどのようにお示しにられますか』と、「ほかならぬ」おまえが、こう問うている」と。

*

※世尊因有比丘問：是汝此問。出典不明。密庵下四世、石溪心月(？〜一五四)の『石溪心月禪師語録』卷中(X71-53a^b)などで取りあげられている。問うている自己がそのまま仏であることを示唆する話であろう。『碧巖錄』第九則・頌評唱などには「問いは答えのうちにあり、答えは問いのうちにある(問在答処、答在問処)」(T88-150a^c、岩波文庫本① p. 151、末木訳② p. 179)という表現が見られる。詳細については、注(4)参照。

(1) 見處即有「見處」とは、把握しているところ。見識・見解のこと。ここは、釈尊の教えを完全なものにはできていないが、理解しているという程度の意味であろう。「見處」の語は、禪録において様々な文脈で用いられるが、一例としては、『碧巖錄』第二二則・本則評唱に「巖」頭云、你若実如此、擬你見處、一一通來。是処我与你証明、不是処与你割却」(T48-162c、岩波文庫本① p. 291、末木訳② p. 368)とある。

(2) 證處未是「証」とは、明らかにすること。前注で触れた通り、ここは、釈尊の教えを自らの身心^{みん}において実現するまでには至っていないという程度の意味であろう。「証處」の用例は、『大慧語録』卷二五「答曾待郎の「悟則須直到古人親証處、方為大休歇之地」(T47-916b、荒木訳・p. 4)など。

(3) 某甲「漢語」に「①称人的代詞。多用于避諱、設言或失名等。②自称之代詞」(① p. 2522)とある。一人称

と三人称の両方の意味を持つ言葉で、そのいずれであるかは文脈によって決定される。①の場合は「なにがし」となり、②の場合は「それがし」となる。ここは前者の意味である。

(4) 世尊曰、比丘某甲、當何所示。是汝此問^は「^は当た何の示す所ぞ」と問いかける行為そのものに既に仏性の妙用が顕現しているということを、比丘の問いかけの言葉を繰り返すことによつて気づかせようとするのが、釈尊の真意であろう。「問うている汝自身が仏なのだ」という問答は、禅録に多く見られる。例えば、大珠慧海が馬祖道一に「阿那箇^{いずれ}か是れ慧海^{それがし}が自家の宝蔵(阿那箇^{いずれ}は慧海自家宝蔵)」と問うたのに対し、馬祖の答えは、「即今、我れに問う者、是れ汝が宝蔵なり。一切具足して、更に欠少^かる無く、使用^{もち}うること自在なり。何ぞ外に向かいて求^{もと}覓^とむるを仮らん(即今問我者、是汝宝蔵。一切具足、更無欠少、使用自在。何仮向外求覓)」(『馬祖道一禪師広録』X69-3c、入矢訳・p.55)というものであった。かかる類の問答を圓悟克勤の思想的立場とともに論じたものに、小川隆『続・語録のことば―『碧巖録』と宋代の禅』第三章「一、如何なるか是れ仏」(禅文化研究所・二〇一〇・p.108~120)がある。

〔二四〕 商人供養仏

世尊成道後、在逝多林^①中一樹下跏趺^②而坐。有二商人、以五百乘車經過林畔、有二車牛不肯前進。商人乃訝見之。山神報言、林中有聖人成道、經逾四十九日未食。汝當供養^③。商人入林、果見一人端然^④不動。乃問曰、爲是^⑤梵王^⑥邪、帝釋^⑦邪、山神邪、河神邪。世尊微笑、擧袈裟^⑧角示之^⑨。商人頂禮^⑩、遂陳供養^⑪。

*

世尊、成道の後、逝多林せいたりん中の一樹下に在って跏趺して坐す。二商人有つて、五百の乗車を以て林畔を經過するに、二車の牛有つて肯えて前進せず。商人、乃ち訝しゆふつて之を見る。山神、報じて言つ、「林中に聖人有つて成道し、四十九日を経けい逾ゆするも未だ食せず。汝、當に供養すべし」と。商人、林に入り、果たして一人の端然として動ぜざるを見る。乃ち問いて曰く、「爲は是た梵王か、帝釋か、山神か、河神か」と。世尊、微笑して、袈裟の角を擧げて之に示す。商人、頂禮して、遂に供養を陳のぶ。

*

世尊は成道した後、逝多林のなかの一樹の下で結跏趺坐して坐禅していた。二人の商人が五百台の車輛で「逝多」林のそばを通り過ぎたとき、二台の車の牛が前へ進もうとしなくなつた。商人たちが不審げに牛を見てみると、「そこに」山の神が「現れて、商人たちに」告げて言つた、「成道して四十九日を過ぎたのに、まだ食事をとつていない聖人が、「この逝多」林のなかにおられる。おまえたちは「この聖人に食事を」供養しなさい」と。「かくて」商人たちは、「逝多」林に入り、果たして一人の人が端然として「精神を乱さず」に動かないでいるのを見た。そこで、「商人たちは、その人に」問うて言つた、「あなたは」大梵天ですか、それとも帝釈天ですか、それとも山の神ですか、それとも河の神ですか」と。世尊は、微笑んで、「身に纏まとっていた」袈裟の端を「摘つまみ」挙げて彼らに示した。商人たちは、「世尊の足もとにひれ伏して」礼拝し、そして供養「する食事」を「世尊の目のまえに」並べた。

*

※世尊成道後…遂陳供養Ⅱ『方広大莊嚴經』卷一〇「商人蒙記品」(T3-601c, 602a) に基づく話である。『北山録』卷八の慧宝の注釈には「仏、初め成道するに、帝履富婆長者、將に五百の乗車もて買販せんとして山下に至

るに、風雨甚だし。山神、之に告ぐ、『如来、成道す。往きて供養す可し』と。遂に山に至るなり（仏初成道、帝履富婆長者、将五百乘車賈販至山下、風雨甚。山神告之。如来成道。可往供養。遂至山也）（152-622c）とある。他に『大唐西域記』卷八「摩揭陀国」章に類似の話が見られ、ここでは「麁蜜」を供養したとされる（151-917c）。禅録では、無準師範の法嗣、西巖了慧（一一九八〜一二六二）の『西巖了慧禅师語録』巻上（X70-489c）なごび、この話を取りあげられている。

(1) 逝多林ニ祇陀林。祇樹給孤独園。給孤独（孤独者に食を施す者）と呼ばれた須達長者が買いとり、釈尊の教団に精舎用地として提供した場所。拘薩羅国の舍衛城南部にあり、初期教団の中心拠点の一つとして栄えた。『禅学』「逝多林」条（p. 647）、「祇樹給孤独園」条（p. 199）参照。

(2) 跏趺ニ坐法の一つで、結跏趺坐の略。足の甲を交わらせ、互いに反対の足の腿の上に乘せること。足を結んだような形をした状態をいう。左右の足の上下の違いによって意味が異なる。右足で左足を圧する形は悟りを開いた者の坐で「吉祥坐」といい、その反対の形は修行中の者の坐で「降魔坐」という。吉祥坐は「蓮華坐」ともいう。『中村』「跏趺」条（p. 154）、『岩波』「結跏趺坐」条（p. 275）参照。

(3) 供養ニ原語は、敬意をもって懇ろにもてなすこと。特に神々・祖霊や動植物の霊・尊敬すべき人などに対し、供糧や供物を捧げること。また、それによって敬意を表すことを意味する。仏教では仏・法・僧の三宝や父母・師長・亡者などに、香華・灯明・飲食・資材などの物を捧げることがいう。『岩波』（p. 260）参照。

(4) 端然ニ『漢語』に「莊重整肅貌（端正で落ち着きがあつて嚴肅なさま）」とある（㊥ p. 4894）。

(5) 爲是ニ『中国語』に「爲是…爲是…と連用して）…か、それとも…か」（p. 3196）とある。蒋礼鴻『敦煌變文字義通釈』は、「爲当 爲復 爲是 当爲」について『還是』用在选择問句中的連詞」と解説する（上海古籍出版社・一九八八・p. 479）。

(6) 梵王ニ梵天の王。初禅天の王である大梵天のことで、帝釈天とともに護法神とされた。『中村』「梵王」条（p. 1270）、「梵天」条（p. 1272）参照。『勅修百丈清規』巻二「仏成道涅槃」条の仏伝に「梵天と帝釈が〔釈尊

に対し、悟るところを広く開示するよう」懇ろに三たび請うたので、そこで「釈尊は」鹿野苑ろくやえんに出向き、「声聞・縁覚・菩薩のための」三乗教でもって大いなる法輪おんを説いた（梵天帝釈殷勤三請、乃詣鹿苑、以三乗教転大法輪）（T48-2160）とあるように、成道後の釈尊に対し、帝釈天とともに、衆生に広く教えを説き示すよう懇請したことも知られている。これを一般に「梵天勧請」と称する。

(7) 帝釋ていせきインドラ神。ヴェーダ神話における最も有力な神であったが、後に仏教に取り入れられて梵天とともに仏法を守護する神とされた。忉利天の主で、須弥山頂の喜見城に住むとされる。『中村』(p. 904)、前注(6)参照。

(8) 袈裟けさ出家した僧侶が着用する衣服のことで、釈尊もこれを身に纏っていた。僧侶の衣は、元來、塵埃の集積所や墓地などに捨てられた布の断片を縫い合わせて作る糞掃衣くんぼうい（衲衣）が原則であったから、衣服に対する欲望を制するために、一般の在家者が願みない布の小片を綴り合わせて染色したものが用いられた。縫い合わせた布片の数によって、五条・七条・九条・十一条・十五条・二十五条等に区別され、九条以上を大衣（僧伽梨、七条を上衣（鬱多羅僧）、五条を內衣（安陀会）と称して三衣に区別する。『岩波』(p. 271)、『禅学』(p. 268)参照。後世、禪門においては、袈裟は単なる制服ではなく、嗣法の象徴という重大な意味が付与されることになる。例えば、六祖慧能に対して頓悟の教えと衣（袈裟）・鉢（食器）を授けた際の五祖弘忍の言葉のなかに、「昔、達磨大師、初めて此の土に來たるに、人未だ之を信ぜず。故に此の衣を伝えて、以て信体と為し、代代相承せしむ。法は則ち以心伝心して、皆な自悟自解せしむ。古より仏と仏と惟だ本体を伝え、師と師と密に本心を付す（普達磨大師、初來此土、人未之信。故伝此衣、以為信体、代代相承。法則以心伝心、皆令自悟自解。自古仏仏惟伝本体、師師密付本心）」（『六祖壇經』T48-349a、p. 77）という件が見られる。袈裟の詳細については、井筒雅風『法衣史』（雄山閣出版・一九七四）、『高僧と袈裟』（京都国立博物館・二〇一〇）などを参照。

(9) 擧袈裟角示之きよげさかくしの袈裟の角を摘みあげるといふ所作については、「玄沙到県」の話に見える小塘長老のそれが広く知られる。例えば、『従容録』第八一則・本則に「玄沙、蒲田県に到るに、百戯して之を迎う。次日、小塘長

老に問う、『昨日の許多の喧鬧、甚麼処いざこに去るや』と。小塘、袈裟の角を提起す。沙云う、『顛挑まじはすれく没交涉』と（玄沙到蒲田県、百戯迎之。次日問小塘長老、昨日許多喧鬧、向甚麼処去也。小塘提起袈裟角。沙云、顛挑没交涉）（748-279b）とあるが、この話に所謂「袈裟の角を提起す」という行為は、「昨日の喧騒は今日の静けさとなつて、いま・ここに現れている」といった意を無言の所作によつて表したものであるとされる（秋野孝道『従容録講話』丙午出版社など）。こゝ〔二四〕の場合は、釈尊が、自らみづかが出家者であるということをして「袈裟の角を挙げ」という無言の所作のうちに込め、商人たちに示唆したものと捉えることができよう。同じ所作に込められた意そのものは異なるものの、玄沙の問いに対して間髪をいれずに袈裟の角をつまみあげ、玄沙が言葉のうえでは「全く見当はずれ」だとしながらも小塘長老を認めたことと、何者であるかと問われた釈尊が微笑して袈裟の角をつまみあげ、これに対して商人たちが礼拝し供養の食事を並べたこととは、言葉を超えて互いの心が通じ合ったやりとりであるという点で共通している。

(10) 頂禮ニ古代インドにおける最高の敬礼法で、尊者の足下にひれ伏し、頭の先を地につける。仏教でも仏の両足に頭をつけることを「頂礼仏足」といい、両手・両足・頭を地につける五体投地は最上の敬礼法とされる。『岩波』(p. 721) 参照。

(11) 陳供養ニ「陳」は「並べる。陳列する」(『中国語』p. 38) という意味。無著道忠『左麟』巻四「鋪陳供養」条には「古解曰、香華・燈燭・茶湯等也」と解説されているが、「鋪陳」の個所には「シキツラヌ」という振り仮名が見える (p. 63)。

〔二五〕 耆婆別音響

世尊因耆婆(一)善別音響。至一塚(二)間、見五髑髏、乃敲一髑髏問耆婆、此生何處。曰、此生入道(三)。世尊又

敲一曰、此生何處。曰、此生天道⁽³⁾。世尊又別敲一問、此生何處。耆婆罔知生處⁽⁴⁾。

世尊、因みに耆婆、善く音響を別つ。一塚間に至り、五の鬮體を見て、乃ち一の鬮體を敲きて耆婆に問う、「此れ何れの處にか生ず」と。曰く、「此れ人道に生ず」と。世尊、又た一を敲きて曰く、「此れ何れの處にか生ず」と。曰く、「此れ天道に生ず」と。世尊、又た別に一を敲きて問う、「此れ何れの處にか生ず」と。耆婆、生ずる處を知ること罔し。

世尊「に関して次のような話がある」。耆婆は音の響きをうまく識別することができた。「世尊は」一墓の墓の間に入り、五つの鬮體を見て、「そのうちの」一つの鬮體を敲き、「耆婆に向かつて、こう」言った、「これは何処に生まれかわったか」と。「その響きを聞いて、耆婆が」言った、「これは人間界に生まれかわりました」と。世尊は、再び「別の」一つ「の鬮體」を敲いて言った、「これは何処に生まれかわったか」と。「耆婆が」言った、「これは天上界に生まれかわりました」と。世尊は、さらに別の一つを敲いて問うた、「これは何処に生まれかわったか」と。耆婆は、「その響きを聞いても、それが」生まれかわったところが分からなかった。

*
※世尊因耆婆善別音響…罔知生處 II 『増一阿含經』卷二〇「声聞品」(72-650c-652a) に基づく話。ただし、『増一阿含經』では、「耆婆」ではなく「鹿頭梵志」となっている。永明延寿『心賦注』卷四(63-14b)や、大慧下三世、北磻居簡(一一六四〜二四六)の『北磻居簡禪師語錄』(X69-663a)などで取りあげられている。

(1) 耆婆は長寿の神として知られる。「耆婆天」のことか、『翻訳名義集』巻二・154-1078a、名匠として知られた「耆婆」のことであろう。耆婆は、頻婆娑羅（ビンビサーラ）王と娼婦奈女との間に生まれ、無畏（アバヤ）王子の庇護のもと育てられた。後に、タキシラ（パキスタン北東部にあった古代都市）で寶迦羅（ビンガラ）について医道を学び、名匠として有名であったが、仏教信者として篤く釈尊を外護した。『捺女祇域因縁経』『大正藏』第一四冊・No. 533）などを参照。

(2) 塚に『漢語』に「墳墓」(④ p. 1240)とある。高く盛り上げた墓のこと。

(3) 人道／天道にそれぞれ六道・三善道の一つ。六道とは、衆生が業によって赴くところの生存状態。その業によって生死を繰り返して流転する六つの世界で、地獄道・餓鬼道・畜生道・修羅道・人間道・天道をいう。三善道とは、そのうちの修羅道・人間道・天道をいう。『中村』「三善道」条(p. 480)、「六道」条(p. 145)参照。

(4) 罔知生處に理由については、出典である『増一阿含経』巻二〇「声聞品」に、

爾の時、東方の境界普香山の南に優陀延比丘有り、無余涅槃界に於いて般涅槃を取れり。爾の時、世尊、臂を屈申する頃に、往きて彼の觸體を取り、来たりて梵志に授与し、梵志に問いて曰く、「男なるや、女なるや」と。是の時、梵志、復た手を以て之を撃ち、世尊に白して言う、「我れ此の觸體を観るに、元本と亦復た男に非ず、又復た女に非ず。然る所以は、我れ此の觸體を観るに、亦た生を見ず、亦た断を見ず、亦た周旋往来を見ざればなり。然る所以は、八方上下を観るに、都て音響無ければなり。我れ今、世尊よ、未だ此の人は是れ誰の觸體なるかを審らかにせず」と。世尊、告げて曰く、「止みなん、止みなん、梵志よ、汝、竟に是れ誰の觸體なるかを識らず。汝、当に之を知るべし。此の觸體は、終わり無く、始め無く、亦た生死無く、亦た八方上下に適く可き所の処無し。此れは是れ東方境界の普香山の南の優陀延比丘にして、無余涅槃界に於いて般涅槃を取れり。是れ阿羅漢の觸體なり。(爾時、東方境界普香山南有優陀延比丘、於無余涅槃界而取般涅槃。爾時世尊、屈申臂頃、往取彼觸體、來授与梵志、問梵志曰、男耶、女耶。是時梵志、復た手撃之、白世尊言、我觀此觸體、元本亦復非男、又復非女。所以然者、我觀此觸體、亦不見生、亦不見断、

亦不見周旋往來。所以然者、觀八方上下、都無音響。我今世尊、未審此人是誰髑髏。世尊告曰、止、止、梵志、汝竟不識是誰髑髏。汝當知之。此髑髏者、無終、無始、亦無生死、亦無八方上下所可適処。此是東方境界普香山南優陀延比丘、於無余涅槃界取般涅槃、是阿羅漢之髑髏也。」(12-651c)

とある。髑髏の響きを聞いても生まれかわった先が分からなかったのは、それが、涅槃に入つて「生死（輪廻）」を脱した阿羅漢の髑髏であつたことによる。

〔二六〕 放下著

世尊因黑氏梵⁽¹⁾志運神力、以左右手拏合歡⁽²⁾梧桐⁽³⁾花兩株、來供養佛。佛召仙人、梵志應諾。佛曰、放下著⁽⁴⁾。梵志遂放下左手一株花^(校)。佛又召仙人、放下著。梵志又放下右手一株花^(校)。佛又召仙人、放下著。梵志曰、世尊、我今兩手皆空。更教放下箇甚麼。佛曰、吾非教汝放捨其花^(校)。汝當放捨外六塵⁽⁵⁾、內六根⁽⁶⁾、中六識⁽⁷⁾。一時捨却、無可捨處。是汝免生死處⁽⁸⁾。梵志於言下悟無生忍⁽⁹⁾。

【校注】(一) 花 || 嘉興藏本は「華」に作る。

*

世尊、因みに黑氏梵志、神力を運らし、左右の手を以て合歡と梧桐の花兩株を拏げ、來たつて佛に供養す。佛、「仙人」と召ぶや、梵志、應諾す。佛曰く、「放下著せよ」と。梵志、遂に左手の一株の花を放下す。佛、又た「仙人」と召び、「放下著せよ」と。梵志、又た右手の一株の花を放下す。佛、又た「仙人」と召び、「放下著せよ」と。梵志曰く、「世尊、我れ今、兩手皆な空なり。更に箇の甚麼をか放下せしむ」と。佛曰く、

「吾れ、汝をして其の花を放捨せしむるに非ず。汝、當に外の六塵、内の六根、中の六識を放捨すべし。一時に捨却して、捨つ可き處無し。是れ汝が生死を免るる處なり」と。梵志ほんし、言下に無生忍を悟る。

*

世尊〔に關して次のような話がある〕。黒氏梵志は、神通力を駆使し、左右の両手で合歡と梧桐の花を二株捧げて仏に供養しに來た。仏が「仙人」と呼ぶと、梵志は、「ハイ」と応答した。仏が言った、「手放しなさい」と。梵志は、左手に持った一株の花を下に置いた。仏が、再び「仙人」と呼び、「手放しなさい」と言った。梵志は、再び右手に持った一株の花を下に置いた。仏が、さらに「仙人」と呼び、「手放しなさい」と言った。梵志が言った、「世に尊きお方よ、私は今、両手に何も持っていない。さらに何を手放させようとされるのですか」と。仏が言った、「私は、おまえにその花を手放させるのではない。おまえは、「自己の」外〔側に存在するところ〕の六塵と内〔側に具わるところ〕の六根、「そして自己の」中〔で作用するところ〕の六識を手放さなければならぬ。一度に捨ててしまつて、もう捨てる余地がない。これこそおまえが生死〔の苦しみ〕を免れるところにほかならない」と。梵志は、言下に、「一切のものが固有の性質を持たずに空であり、生滅変化を超えているという〕無生法忍〔の境地を〕を悟つた。

*

※世尊因黒氏梵志：悟無生忍二『仏説黒氏梵志經』(『大正藏』第一四冊・No.583)に基づき、禪家が改変した話であろう。『虛堂錄』卷九に見え(741-1057c)、『犁耕』卷二八「拏合歡梧桐花」条(p.56,57)に詳しい解説が見られる。

(1) 黒氏梵志二梵志は婆羅門。黒氏はその姓。黒姓を名乗る婆羅門。『禪学』(p.334)参照。

- (2) 合歡Ⅱ合歡木。一般に「ネムノキ」として知られる。無著道忠は、『本草綱目』卅五下 三丈に曰くとして、「合歡、この樹の葉は、早莢及び槐（さいから及びえいけい）」の樹の葉（の樹の葉）に似ていて極めて細い。五月に花が咲き、紅白色をした絲茸（ほそいも）のような雄しべ（おしべ）がある。秋に実をつける莢（さや）を作り、「その」子は「扁平で」極めて薄く細い。所在の山谷（この山）に生えている（合歡、此樹葉、似早莢及槐極細。五月花発、紅白色上有絲茸。秋実作莢、子極薄細、所在山谷有之）〔『犁耕』卷二八「合歡」条・p.57〕と記す。
- (3) 梧桐Ⅱ『中国語』に「アオギリ。吉祥の象徴ともする」(p.3265)とある。水野実「梧桐所懐」〔『陽明学』第二一号・二〇〇九〕参照。
- (4) 放下著Ⅱ「放下」は「置く。下ろす」〔『禅語』p.423〕という意味。仏教語としては、「身心にまつわる一切の執着、またその原因となる全てのを捨離すること」〔『岩波』p.306〕。以下、釈尊が発する「放下」という言葉には、この二つの意が込められている。「著」は「動詞の後に用いてその動作の完成を示す」助詞〔『禅語』p.305〕である。
- (5) 六塵Ⅱ「六境」ともいう。眼・耳・鼻・舌・身・意識、これら六種の感覚器官の対象となる色（色や形あるもの）・声（音声）・香・味・触（触れられるもの）・法（思考の対象・概念）のこと。『中村』(p.145)参照。
- (6) 六根Ⅱ眼・耳・鼻・舌・身・意のこと。視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚の五つの感覚器官と、認識し思考する心のこと。『中村』(p.1462)参照。
- (7) 六識Ⅱ眼・耳・鼻・舌・身・意の六根を依りどころとして、色・声・香・味・触・法の六境に対し、見・聞・嗅・味・触・知の別作用をするところの眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識をいう。『中村』(p.1452)参照。
- (8) 汝當放捨外六塵：是汝免生死處Ⅱ例えば、嚴陽善信と趙州從諗とのあいだに、次のような問答がある。
初め趙州に参じて問う、「一物も將（も）ち来たらざる時は如何」と。州曰く、「放下著せよ」と。師曰く、「既に是れ一物も將（も）ち来たらず。箇の甚麼をか放下せん」と。州曰く、「放不下ならば、擔取し去れ」と。（初参趙州問、一物不将来時如何。州曰、放下著。師曰、既是一物不将来。放下箇甚麼。州曰、放不下、擔取去。）

「無一物で」何一つ持っていない時というのはどうでしょうか」と問うた蔽陽に対し、趙州は、「放下せよ」と答え、さらに、「何一つ持っていないのに、何を放下するのですか」と再び問うた蔽陽に対し、趙州は、「放下できないなら、「その無一物を」担いでいけ」と答えている。また、圓悟克勤は、「諸縁をめぐるあれこれの知解を放下し、きれいさっぱりとさせて思い量りのない境地に到達し、まっしぐらに悟入して、自己の庫蔵〔たる仏性〕を開き、自己の家財を運び出〔す、すなわち、悟後の妙用をはたらか〕さなければならぬ（要須放下諸縁雑知雜解、令淨尽到無計較処、慕爾得入、即打開自己庫蔵、運出自己家財也）」（『圓悟心要』巻三・X69-478a）と説き、「もし思い量りや是非の判断を一気に放下し、分別意識からする考えを取り除いてしまえば、自然にとことん明らかになろう（若計較是非、一時放下情尽見除、自然徹底分明）」（『碧巖録』第六五則・本則評唱、T48-196a、岩波文庫本④ p. 295、末木訳④ p. 388）と説いている。

- (9) 無生忍Ⅱ「無生法忍」ともいう。一切のもの（Ⅱ法）が空であり、それ自体の固有の性質を持たず、したがって、生滅変化を超えている（Ⅱ無生）という道理を受け入れること（Ⅱ忍）をいう。『岩波』⑥. 90）参照。無著道忠は「無生法忍は、再び退くことのない位である（無生法忍、即不退転地）」（『犁耕』巻二八「無生法忍」条・p. 57）とす。

明・太祖と成祖の仏教観

森 宏 之

はじめに

洪武及び永楽期の仏教政策に対する従来の見解は、主にその統制に目が向けられ、仏教を厳しく取り締まったとされている⁽¹⁾。しかし、その一方で、洪武・永楽期は、教理的には見るべきものはないことわつた上で、仏教は太祖(二三二八～二三九八)、成祖(二三六〇～一四二二)の尊信を得て再興の気運が高まつていたという指摘もある⁽²⁾。実際、太祖は洪武南蔵の編纂や、『般若心経』『金剛経』『楞伽経』に註釈を施すよう命じ、成祖は未完成であつた南蔵の編纂を継続させ、また新たに北蔵の編纂を命じ、『諸仏世尊如来菩薩尊者名称歌曲』を自ら編纂し、多くの仏教經典に序文を寄せた。これらのことからすると、両者は単に現前に存在する仏教勢力を抑制することに努めたわけではなく、仏教そのものに何かしらの期待を寄せていたことがわかるのである。そこで小論では両者の仏教観について確認した上で、その相違点を明らかにし、明代初期思想上に与えた影響について述べていくことにしたい。

太祖の仏教観の特徴を窺うために、『般若波羅蜜多心經註解』『金剛般若波羅蜜經註解』『楞伽阿跋多羅寶經註解』を中心に述べていくことにする。これらの註解は、洪武十年（一三七七）十月、宗泐（一三一八～一三九二）・如玘（一三二〇～一三八五）らが詔を受け、翌年の三月に『心經』『金剛經』二經の註解が完成し、同年七月に『楞伽經』の註解が完成した³⁾。そもそも、太祖がこの三經に興味を持った切っ掛けは何か。

まず『楞伽經』であるが、それに関しては、宋濂（一三二〇～一三八一）の記すところに拠ると、太祖は宋濂に、

卿^{あなた}（宋濂）は『楞伽經』は達磨氏の印心の經典である」と言ったが、朕は「これを」取って読んだところ、そうであることを信じるに至った。（卿言、『楞伽』為達摩氏印心之經。朕取而口之、信然。」〔芝園

前集⁴⁾』卷五「新刻『楞伽經』序」

と云い、更に、

〔楞伽〕經に書かれていることは、「操存制伏之道」であり、実に儒家の言葉と変わらない。（經言、「操存制伏之道」、実与儒家言不異）（同上）

と述べ、僧侶のみならず、士大夫にもそれを読むことを求めた。

諸侯・卿・大夫らにこれ（『楞伽經』）を知らしめることにより、たとえ仏の智慧にまで到達できないとしても、邪思や貪欲を断ち、皆な賢人・君子の帰^{目歸}となりえよう（使諸侯・卿・大夫、人咸知此、縱未能上齊仏智、其禁邪思、絶貪欲、其不胥為賢人・君子之帰）（同上）

『金剛經』に関しては、同じく宋濂に拠れば、太祖は、

『金剛經』は専ら堅く身を修め「煩惱を」抑制することについて述べてあり、『心經』『楞伽經』の二經の意義は、ほぼ同じである。それらは最も切実に心学を標榜した經典である（『金剛經』專言住修降伏、与

『心經』『楞伽』二經大旨略同。其拳揚心学最切）（『芝園統集』卷二「新注『楞伽經』後序」）

と考えたようである。また、宋濂は太祖の儒仏に対する態度を次のように述べる⁽⁵⁾。

皇帝はすでに帝位に即き、儒典を広め、仏教も「それと」併せ用いて、天下を教化し、また「般若心經」及び「金剛」「楞伽」の二經でもって心学を發明し、道に迷った際の日月道標とし、苦海の中の「助け」舟とした（皇帝既御宝曆、丕弘儒典、參用仏乘、以化成天下。且以『般若心經』及『金剛』『楞伽』二經發明心学、実為迷途之日月、苦海之舟航）（同上）

『心經』に関しては、太祖自ら序文を寄せているが、『心經』に興味を持った経過について書かれていない。ということは、太祖は僧侶出身ということもあって、もともと『般若心經』に関しては独自の見解を持っていたと思われる。そして、宋濂の進言により『楞伽經』を読み、佛教思想と同意義のものであると見なし、更に『金剛經』も他の二經と同様の内容を持つ經典であると考え、宗泐・如玘らに註釈を施すよう命じたのである。

さて、仏教が儒教を補完する教えであるとするのは、次に示すような考え方に基づく。太祖に拠れば、聖賢の聖賢たる所以は、三綱五常の道を天下に顕示し、それを守ったことによる。しかし、中国では、中古以降、その道を守る人々が少なくなったことにより、天が西方（インド）に聖人（釈尊）を生み、その聖人は因果報等の説を併せてその道を広め、王度を助けた。だから儒仏はもともと異なる教えではないという⁽⁶⁾。

この考え方は、おおよそ宋濂の影響によるものであろう。彼に拠れば、仏道二教はどちらも孔子に関わる教えであることを主張し⁽⁷⁾、また「西方の大聖人が果報の説を説かなかつたならば、どうして容易に〔人々に〕非心〔を起こすこと〕を恐れさせることができようか。柳子厚^{柳宗元}のいう陰で王度を助けるとは、このことなのである（非西方大聖人演為果報之説、豈易懼其非心哉。柳子厚所謂陰翊王度者是已）」〔芝園前集〕巻八「重興太平万壽禪寺碑銘」と述べているからである。

次に、三経の註解の序文を通して、太祖が仏教に何を求めたのか確認していくことにしよう。すでに述べたように、太祖が自ら序文を寄せたのは、『心経註解』のみである。その序はいわば三経の註解すべての序でもあるといえ、その序文に、彼は次のように述べる。

今時の人は、仏が「教えを垂れた」理由を知ることなく、常に「仏教の」法は空虚^{教え}であり、実「体」がないとし、どうやって君子を導き、小人に訓^教えるのかと言う。朕からすると、そうではなく、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^{衆生}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、残つたものは本性である（今時之人、罔知仏之所以、每云法空虚而不実、何以導君子、訓小人。仏之教、実而不虚。正欲去愚迷之虚、立本性之実、特挺身苦行、外其教而異其名、脱苦有情。昔、仏在時、待徒聽從者皆聡明之士。演説者、乃三綱五常之性理也。既聞之後、人各獲福。…如『心経』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』⁸⁾『卷一五「心経序」])

太祖が仏教を棄てて虚ではないというのは、朱熹の仏教批判を踏まえ、それに反論したものである。朱熹は虚を説かないわけではなかったが、虚を説く時には、それは専ら心についてのみであり、性はあくまでも実体があるとした⁹⁾。従って、朱熹に拠れば、仏教は全てを虚、または空とするため、倫理の実践の方針を明確に示すことのできない学問であり、そのため朱熹は仏教を激しく批判した。しかし、太祖は、『般若心経』の説く「空」、或いは仏教の修行によって至る空の境地は、人の内面に具わる性、もしくは理である三綱五常を顕在化させることであるという。実際、宗泐らは『心経』の経題の注釈では、心について次のように述べる。

心は、般若心である。この般若心は、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来の状態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、顕発本性故也) (『般若波羅蜜多心経註解』)

また、「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では、

菩薩は五蘊が空寂であることを照見したため、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、理に外れ常(「道」)を乱し、不忠不孝、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、衆生に修習させ、解脱させることができたのである(菩薩由照五蘊空寂、離生死苦。復関在迷衆生、顛倒妄想、悖理乱常、不忠不孝、十悪五逆到受衆苦。故説此般若法門、令其修習、皆得解脱也) (T33-569c)

と述べる。すなわち菩薩が救われるのは、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、空を悟らないが為に、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。

本来、仏教に於いて述べられることがない「不忠」を十悪五逆と併せて挙げているが、それは忠が五常の中の徳目の一つだからであろう。つまり、太祖が『心経』を五常の顕在化させるための工夫を説いた経典としたことから、「不忠」を罪の一つとして挙げたのである。また「空相とは、即ち真空実相である（空相者、即真空実相也）」(T39-570a)と解説するのは、太祖が空を實體視していた感があるため、幾分太祖の序文での空の解釈を従来の仏教的空観に修正したものであろう。ただし、心を妄心と般若心——太祖のいう三綱五常の性理——とに分け、重層化したものとするところなど、宗泐が太祖の意向に沿うよう工夫して註釈を施し、いわば儒教的（朱子学的）心性論に近づけていることが分かるのである。

では、『楞伽経註解』や『金剛経註解』はどうであろうか。宗泐の『楞伽経註解』序に拠れば、仏がこの経典を説いた理由は、衆生の妄心を除き、真正の道に帰らせようと願ったからであった。太祖もまた、天下後世の人が皆妄心を捨て真正の道に帰り、悪を除き善に従い、仁寿の域に登ることを願っており、それは仏の心と一致しているという。更に、

此の經典の要は、五法・三自性・八識・二無我を出るものではなく、「また」真妄・修性・聖凡・因果を「全て」掩い、「これらは」みな一心に外ならない（此経之要、不出五法・三自性・八識・二無我、而該乎真妄・修性・聖凡・因果、皆不外乎一心）(T39-343a)

とする。そして、この経典に沿って修行するものは、

悪を畏れ善に移り、妄「心」を捨て真「正の道」に帰り、正智を自覚する「境」地に至ることができ

のである。この心を究めることができない者は、情欲を恣にし、「情欲に」流されて「真正の道に」返るのを忘れ、忠・孝を忘れ、「風」俗を駄目にし常「識」を乱し、甘んじて刑罰に処せられ、水火「の苦しみ」を履むようなことに至るのである。これらは吾仏が大悲心を起しこれらの者を救おうとした理由である（畏悪而遷善、捨妄而帰真、得至自覚正智之地。不能究此心者、則縱情肆欲、流而忘返、至于失其忠孝、敗俗乱常、甘蹈刑辟、如履水火。此吾仏所以興大悲心而拔濟之）（『39-342a～b』）と述べる。すなわち、『楞伽経註解』——太祖の意向——に沿った修行をすれば、現世で功德を得られ、そうでなければ社会秩序を乱し、刑罰を受けることになる」と述べるように、もっぱら俗世の人間に向けられたものであるように思われる。

宗泐の『金剛経註解』序は、経名に対する解説を加えた後、本経の主題は、「実相を「本」体とし、無住を宗とし、断疑を「作」用とし、大乘を教相とする（実相為体、無住為宗、断疑為用、大乘為教相）」（『33-228a』）というように四つあるとし、更にそれらについて次のように述べる。

二、実相を「本」体と弁じることである。すなわち実相と理とを一つにすることである。経に云う、「若し人のこの經典を聞くを得ば、即ち実相を生ず」である。三、無住を明らかにすることを宗とすることである。宗は要である。経に云う、「応に住する所無し」である。経中、多く無住によって「執」著「する心」を破るため、無住を宗とするのである。四、「仏教に対する」疑惑の断ち方を論じるのを「作」用とすることである。経「典」の「持つ」力の「作」用によって妄執を断つことができるため、疑惑を断つことを「作」用とするのである。五、大乘を判別し教相とすることである。経に、「最上乘を発する者の為に説く」とあるため、大乘を教相とするのである（二、弁実相体者。即一実相理也。経云、

「若人得聞是經即生実相」。三、明無住為宗者。宗者要也。經云、「応無所住」。經中多以無住破著、故以無住為宗也。四、論斷疑為用者。由經力用能斷妄執、故以斷疑為用也。五、判大乘為教相者。經云、「為發最上乘者說」、故以大乘為教相也。

『金剛經註解』序は、実相を理とし、さらにそれを体としてるところに特徴がある。そもそも、仏教は、個人の主体としての自我はその構成要素たる五蘊によって解体されるとし、更に客観界のあらゆる事物に実体を認めない立場にある。だからこそ『金剛經註解』に於いて理というものが明確に定義されず、また「無住」を強調する。従って、『金剛經註解』に於ける理は、朱子学でいう格物窮理のように、既得の知識に基づいて客観界から得られるというものではなく、主体によって無媒介的に把握されるものであるといえ、直ちに朱子学（儒教）的理と同一視するわけにはいかない。ただし、すでに述べたように、心は妄心と般若心——三綱五常の性理——との重層的な構造を持ち、更に心を空にする工夫は心に内在する般若心——三綱五常の性理——を顕在化させることであるとしていることから、太祖の仏教観は、儒教を中心に据えた儒仏一致論であったということができるのである。

さて、儒仏一致論（三教一致論）は、明以前にも見られるものであり、決して太祖の独創的な見解とはいえない。しかし、従来の儒仏一致論（三教一致論）は南宋の孝宗（一一二七—一一九四）の「仏」[教]で心を修め、老（道教）で身を治め、儒「教」で世を治める（以仏修心、以老治身、以儒治世）（『雲臥紀談』卷下〔2148—2152〕・『三教平心論』卷上〔152—181b〕）という語に代表されるように、三教を棲み分けすることによって、はじめて併存することが可能であるというものであった¹⁰⁾。従って太祖の、儒仏一致論とは異なるものであるといえよう。太祖のそれは、儒教の修己治人のうち、修己に仏教の工夫論を持ち込むという儒仏一致論

であり、そこに獨創性を見ることができると思われるのである。

では、太祖がこのような儒仏一致論を主張することになった背景とは何か。それは当時の士大夫の腐敗であろう。特に地方官として江南付近に配属される官僚は、同郷的・血縁的癒着が顕著であり、それが腐敗を増長させていた。太祖は、洪武六年（一三七三）二月に科挙を廃止（十七年に再開）するが、その表向きの理由は、科挙合格者が年少であるのと、文詞に長じてはいるものの実務能力に欠けるということであったが、実際は先に述べた背景があったものと思われる⁽¹¹⁾。しかし、科挙の廃止は深刻な官僚不足を生み出すことになる。そこで太祖が眼を付けたのが、僧侶を官僚として採用することであった。僧侶は、その教義から俗人よりも先ほど述べたような癒着が少なくと考えられるからである。換言すれば、太祖は、官僚に僧侶の誠実さを求めたのであろう⁽¹²⁾。実際、還俗して官吏となった華克勤は、その職務の忠実さから太祖の賞賛を得ることになった⁽¹³⁾。ただし、いかに僧侶を官僚として採用するにしても限度がある。そこで、従来の儒教的倫理に修正を加える理論が必要となろう。なぜなら、郷里の一族郎党の期待を一身に背負って出仕してくる士大夫に対し、血縁による親親関係を拡充させていくことを主とする儒教的名分論では、綱紀肅正が困難であったと考えられるからである。ここに、太祖が『般若心経注解』『楞伽経註解』『金剛経註解』の編纂を命じ、更に僧侶のみならず士大夫にもそれを読むよう求めた理由があった。すなわち、仏教理論を儒教の修己の工夫論に持ち込むことにより、純粹な儒教理論とは異なる理の獲得方法を示し、仏教を新たに統治理論に組み込んだのである。

成祖の仏教観について確認していく前に、まず道衍（姚広孝）（一三三五～一四一八）について述べていくことにしよう⁽¹⁴⁾。太祖の仏教観に大きな影響を与えたのは宋濂であったが、成祖の仏教観に大きな影響を与えたのは道衍であったと思われるからである。道衍は、いうまでもなく靖難の変第一の功労者であり、その後還俗して太子少師の高官にまで登り、元朝の劉秉忠（一二一六～一二七四）に比される人物であった。従来の道衍の論考では、道衍が明初の恐怖政治の中で天寿を全うしたことを理由に、その狡猾さのみが強調されているように思われるが——勿論、彼の狡猾さを否定するわけではないが——、彼と成祖との絆は非常に強く、それは道衍の死後にまで及んだ⁽¹⁵⁾。道衍と成祖の絆の深さは、道衍の成祖に対する誠実さから来たものであろう。では、なぜ道衍は成祖に仕えることにしたのであろうか。

そもそも道衍は、成祖に仕える以前にも、洪武四年（一三七二）と洪武八年（一三七五）に二度出仕の機会を得たが、一度目は病気を理由に断り、二度目は単に出仕を願わないということを理由に拒んだ。出仕の拒否は僧として当然の判断といえるが、道衍のその判断には、僧としてというよりは別に理由があったように思われる。それが次に示す詩である⁽¹⁶⁾。

譙櫓年来戦血乾　　譙櫓 年来戦いて血乾き

烟花猶自半凋残　　烟花 猶お自ら半ば凋残す

五洲山近朝雲乱　　五洲山 近く朝雲乱れ

万歳楼空夜月寒　　万歳楼空しく夜月寒し

江水無潮通鉄甕、 江水に潮無くして鉄甕に通じ

野田有路到金壇、 野田に路有りて金壇に到る

蕭梁事業今何在、 蕭梁の事業今ま何くにか在らん

北固青青眼倦看、 北固青青として眼看るに倦む

この詩は、道衍が二度目の出仕の要請を拒否した直後に詠まれたとされるが、旁らでこれを聞いていた宗泐は、「これが釈子の言葉といえようか。斯道、斯道、おまえは南朝を軽んじている（此豈釈子語耶。斯道、斯道、汝薄南朝矣）」『釈鑑稽古略統集』巻三「建文帝」(Taisho)と云ったという。しかし、宗泐のこの語は文字通りの意味であろうか。太祖の仏教保護のもと、僧録司左善世として栄華を極める自身への批判と取ったのではないだろうか。だとすれば、七句目の「蕭梁」（梁の武帝）は太祖を指し¹⁷、当時の仏教界が本来の様相から外れて何処へ向かっているのかと歎じたものと取れる。三句目の「五洲山」や八句目の「北固〔山〕」は、武帝の所縁の地であることから、三句目は、当時の仏教界の墮落を指し、八句目は、そのような仏教界から目を背けたくなるといった意味となろう。五句目・六句目の、「江水無潮」は僧としての純粋性を、「野田有路」は出仕することなく在野にすることを、「通鉄甕」「到金壇」は悟りへと通じることを意味し、従って、この二句の意味するところは、在野にて僧としての純粋性を保つことが悟りへと通じるということになる。すなわち、この詩は道衍自身の志を詠んだものであり、それと同時に太祖の政策や太祖のもとで権勢を振るう宗泐を批判したものだと思われるのである。

矛盾することになるが、ここに道衍が成祖に出仕することになった動機が隠されている。道衍は僧としての純粋性を保つことを強く意識すると同時に、下根や、僻地に住み、師や書の導きがない庶民の救済を強

く願っていた⁽¹⁸⁾。成祖に出仕する前年の洪武十四年（一三八一）、彼は『諸上善人詠』や『浄土簡要録』といった浄土教系の書を著しているが、それは末世の衆生を救うには浄土教以外にはないと考えたからである⁽¹⁹⁾。しかし、道衍の誓願は、衆生の来世に於ける救済に留まるものではなく、現世に於いても救済しなければならぬというものであった⁽²⁰⁾。だからこそ成祖に出仕したのであり、太祖の政策に不満を持っていた道衍は、成祖のもとであれば、自己の理想を実現できると考えたと思われるのである。

三

成祖は、永楽八年（一四一〇）三月九日の日付がある「永楽御製藏経讚」（『大明太宗文皇帝御製序贊文』）を皮切りに、ほぼ毎年仏教に関する著述を発表している。「藏経讚」の序の部分に於いて、如来が一大事因縁のためにこの世に出現して教えを垂れたものの、それを引き継ぐ者が殆どいないことを述べた後、次のように云う。

そもそも心を治め身を修めるのは成道するための手段なのである。心というものは極めて靈妙で、はつきりして煥然洞徹、はつきりして広く万理を貫き余すところがないものである。だから必ず藏海に基づいて広く多聞^学び、万法の本を窮め、一心に帰属させ、この修証でもって円妙を超えれば、動揺することなく常住不動、蔽^{おほ}われることがない。これが本当の末世での「歩むべき」道であり、道に迷った際の灯火なのだ（夫治心修身所以成道。心也者虚靈明妙、煥然洞徹、該貫万理而無所遺也。是故啓多聞必由於藏海、原万法本、歸於一心、以是修証、超乎円妙、常住不動、無有所蔽。此誠末世之津梁、迷途之明炬也）（『乾隆大藏經』152・p.157）

心が万理を具えていることを踏まえ、蔵海（如来蔵）に沿って知識を習得していくことを主張していることなどから、幾分太祖の仏教観を継承していることが窺える。しかし、その後の成祖の仏教に関する著作の中には、ここで語られた内容を深めていくことはなかった。ただ、各種如来や菩薩の功徳を称え、更には本来仏教にはない忠・孝といった徳目を羅列するばかりで、これといった特徴を見出すことができない。

そもそも成祖は前掲の「蔵経譜」を著す前年、『聖学心法』を発表していた。本書は、君道・父道・臣道・子道の四項目に分け、経・史・子・集より採録した文に註釈を附し、更に「心学に曰く」という形で自らの意見を挿入する体裁をもつものである。本書には、

吾が心が既に明らかであれば、天地万物の理はみな吾が心に具わっており、吾が心が明らかでなければ、理は天地万物に散見している（吾心既明、天地万物之理、皆具於吾心、吾心不明、此理散見於天地万物）（『聖学心法』²）卷二）

正大の心は内面より発するものであり、もともと我^主にあるものである。邪僻の心は外から入ってくるものであり、もともと我^主にあるものではない（正大心自内而発、在我本有。邪僻之心由外而入、在我本無）（同上）
といった、心に対して大きな関心を払った発言が散見され、明代朱子学の持つ特徴が、曹端（一三七六―一四三四）等、明代朱子学を代表する思想家に先んじて窺うことができる。そして、「心学」という太祖——もしくは宋濂——の発言にも見られる語を次のように述べる。

君主は、正学を明らかにしたいと思うのあれば、必ず先ず俗学・異学の誤りを知らなければならぬ。心学は実であるが、異学は虚であり、心学は大であるが異学は小である（人君、欲明正学、必先知俗学・異学之非。心学実、異学虚、心学大、異学小）（同上）

ここにいう正学は儒教を指し⁽²²⁾、心学という修養論から仏教を外したことを意味する。これは明らかに「蔵経讚」に示された立場や太祖の仏教観とは矛盾するものであろう。では、この矛盾をどのように理解すればよいのだろうか。

『実録』には、成祖の仏教に対する批判的な言説が数カ所記録されているが——尤も、『実録』は儒臣によって編纂されるものであり、成祖の仏教に対する好意的な発言は一切記録されていないが——、その一つに、「世の人で、仏・老に対しては力を尽くして崇め奉るのに、先祖を奉る礼（い）に対しては簡略（い）であるのは、思うに、禍福の説に溺れ、「根」本を分かたていないのだ（世人於仏・老竭力崇奉、而於奉先之礼、簡略者、蓋溺於禍福之説、而昧其本也）」（『実録』⁽²³⁾ 卷六七「永樂五年五月二十日癸酉の条」というものがある。成祖は仏教の持つ神秘的側面である禍福の説に民衆が溺れることを禁じた。それは為政者の立場から儒教的名分論を護るためであったのだろう。また、南京入城後、新たに成祖のもとに参じた解縉（一三六九—一四一五）等朱子学信奉者に配慮したことも大きな原因だったと考えられる⁽²⁴⁾。しかし、その一方で成祖は大変迷信深い——ある意味では、信仰深い——側面を持っていた。道衍に初めて会見した際にも次のような逸話が残されている⁽²⁵⁾。

或るひとが、文武に異才のある人物として道衍を「燕王（成祖）に」推薦した。燕王は「道衍を」招き質問した、「おまえは占うことができるか」と。道衍は呉の方言を交えて答えた、「ちよつとできます」と（或薦道衍文武異才。燕王召見問曰、「爾能卜乎」。道衍、操吳音連对曰、「会会」）（『逃虚子詩集補遺』「少師姚広孝事蹟」）

成祖は靖難の変による皇位篡奪もある意味では奇跡だったと考えていたのではないだろうか。『第一希有

大功徳経』という經典の偽作は、単に儒教的名分論から外れた成祖の即位を正統化し、仏教を統治理論に据えることを目的としただけでなく、皇位篡奪は、成祖自身、実際に仏教の功徳によるものと信じていたのかもしれない。成祖が編纂を命じた『如来菩薩尊者神僧名経』は、靖難の変の立役者、道衍の『諸上善人詠』や『浄土簡要録』の影響が見られるものである。成祖が修養の工夫から仏教を外すことを決意したことについてはすでに述べたが、成祖は、その一方で仏教を自らの信仰から外すことはできなかった。つまり、仏教を統治理論から切り離しはしたものの、自己の個人的保護下に納め、信仰したのである。そして、仏教を奉ずる者に対しては、妄信ではなく、儒教の徳目である忠・孝を含める修養を強く求めた。『聖学心法』と『蔵経讚』の発表は前後しているものの、成祖の仏教観は以上の様なものであったと考えられるのである。

結 語

太祖と成祖の仏教観の相違が明初の思想界にいかなる影響を与えたのか、その見通しについて簡単に述べることにより結語にかえたい。太祖は個人的信仰や自身が僧侶出身であったこと——尤も、それを恥じてはいたが——、宋濂の影響もあって、特に心性論に於いて、儒教を機軸としはするものの儒仏一致を主張した。それは士大夫の腐敗を防止するという意図を込めてのものであった。このような方向性は沈士榮（生没年未詳）等に引き継がれるものの²⁶、一方、儒教的な名分論を破壊しかねないと、一部の士大夫に危機感を募らせることになった。方孝孺（一三五七―一四〇二）が師、宋濂とは異なり、激しい異端弁別意識を持つに至ったのはこのためである。だが、その異端弁別論の論拠となったのは儒教的（朱子学的）心性論ではなく、

儒教的宗族の考え方であった。すなわち「親親」関係を拡充することにより、あらゆる社会の矛盾を克服しようとしたのである⁽²⁷⁾。この考え方は、永楽初期に成祖の政策に強い影響力を持った解縉や胡広（一三七〇～一四一八）、楊士奇（一三六五～一四四四）等に引き継がれてゆく。彼らが族譜の序を多く著したのはそのためであった。

さて、成祖であるが、彼は個人的信仰や道衍の影響、また儒教的名分論にそぐわない自らの皇帝への即位もあって、はじめは仏教を政治の中心に据えようと考えたようである。しかし、解縉一派の擡頭もあって、その目論見は、道衍の願いも虚しく、あえなく潰えてしまう。成祖は仏教を個人的に保護し、信仰しはするものの、統治理論からは切り離してしまふのである。そして、『聖学心法』を著し、太祖の儒仏一致論的心性論を、従来の朱子学よりも心を重視することにより、内面化した朱子学的心性論に転化した。これは曹端、薛瑄（一三八九～一四六四）、呉与弼（一三九一～一四六九）等の、朱子学信奉者に先んじた思想的傾向でもあった。

ところが、成化年間に入ると、従来の文教政策に対し公然と批判する士大夫が現れ、また明初（洪武帝）に帰れともいうべき、一種の復古運動が起こった⁽²⁸⁾。陽明学を中心とする明代新思想の斬新性は仏教との思想的距離が一つの基準となるが、静坐を工夫論の中心に据え、仏教に寛大な態度を示した陳献章（一四二八～一五〇〇）が思想界に登場するのもこの頃であった。無論、この頃になって、太祖の儒仏一致論の影響を受けた士大夫が現れたとはいえないまでも、洪武帝と類似した傾向を持つ思想家が現れたのは注意を要する。以上、述べた明代初期の思想界の動向については、いずれ稿を改めて論じていくことにしたい。

注

- (1) 間野潜龍「洪武期の仏教政策」『永楽期の仏教政策』(『明代文化史研究』所収、同朋社、一九七九年)、滋賀高義「明の成祖と仏教——為政者としての一面について——」(『日本仏教学会年報』第三七号、一九七二年)等、参照。
- (2) 久保田量遠『支那儒道仏交涉史』(大東出版社、一九四三年、三二二頁)、参照。
- (3) 洪武十年冬十月、詔天界禪師臣宗泐、演福法師臣如矩重加箋釈、明年春三月、『心経』『金剛経』新注成、已徹睿覧。秋七月、『楞伽』注又成。(『芝園統集』卷二「新注『楞伽経』後序」)
- (4) 『宋濂全集』(浙江古籍出版社、一九九九年)所収本、使用。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。
- (5) 「心学」という語は、現存する太祖の著作の中には見られない。しかし、太祖が、宋濂の唱える「心学」を支持していたのは確かであろう。この時代に唱えられた「心学」は、陽明学成立後に見られるような高度に概念化されたものではないが、朱子学のように客観的な事物の理の集積により聖人に至るといようなものではなく、相対的に主体を重視する立場にあるものであった。明初の心学の変遷に関しては、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)参照。
- (6) 古今通天下、居民上者聖賢也。其所得聖賢之名称者云何。蓋謂善守一定不易之道、而又能身行而化天、不愚頑者也。故得称名之。其所以不易之道云何、三綱五常是也。是道也、中国馭世之聖賢、能相繼而行之、終世而不異此道者、方為聖賢。未嘗有舍此道而安天下、聖賢之称、未之有也。……斯道自中古以下、愚頑者出、不循教者広、故天地異生聖人於西方、備神通而博变化、談虚無之道、動以果報因縁、是道流行西土、其愚頑聞之、如流之趨下、漸入中国、陰翊王度、已有年矣。斯道非異聖人之道而同焉。其非聖賢之人、見淺而識薄、必然以為異、所以可以云異者、在別陰陽虚実之道耳。……所以天下無二道、聖人無兩心。(『高皇帝御製文集』卷一〇「宦釈論」)
- (7) 拙稿「宋濂思想に於ける仏教の位置」(花園大学国際禅学研究所「論叢」第五号、二〇一〇年)参照。

- (8) 明嘉靖十四年刻本『高皇帝御製文集』、使用。
- (9) 例えば、朱熹は、虚について、「性雖虚、都是実理。心雖是一物、却虚。故能包含万理」（中華書局校点本『朱子語類』卷五・四五条）と述べる。
- (10) 『三教平心論』等に見られる三教一致論については、野口善敬「禪と儒教・道教の思想」（大法輪）第七一巻第六号、二〇〇四年）、同上『三教平心論』解題」（和刻影印近世漢籍叢刊・思想四編・五『三教平心論』所収）参照。
- (11) 壇上寛「明朝政権の成立とその政策」（『明朝先生支配の史的構造』所収、汲古書院、一九九五年）参照。
- (12) 過度の仏教の保護は、僧侶の質を落とし腐敗が生じる原因となるため、僧侶の数が制限されることになる。仏教の取り締まりに関しては、間野潜龍「洪武帝の仏教政策」（既出）、滋賀高義「明の成祖と仏教——為政者としての一面について——」（既出）参照。
- (13) 蔭木原洋「洪武帝の仏教政策——宋濂と季潭宗泐に焦点を当てて」下（『東洋史訪』第六号、二〇〇〇年）参照。
- (14) 道衍に関する研究は、牧田諦亮「道衍小稿——姚広孝の生涯——」（『東洋史研究』第一八巻・第二号、一九五九年）、「道衍禪師の概き」（『禪文化』六二号、一九五四年）、「道衍の『蓮室集』について——明初の浄土宗研究の一資料——」（『仏教文化研究所年報』二号、一九八四年）上野忠昭「道衍（姚広孝）の信仰」（『仏教大学大学院研究紀要』第一六号、一九八八年）、松木民雄「北京・姚広孝墓塔——歴史と伝説——」（『北海道東海大学紀要』人文社会学系第二〇号、二〇〇七年）などがある。
- (15) 道衍死後、成祖は自ら道衍の神道碑を書き、また道衍の養子姚継（一三八四？〜一四二五？）を追放したものの（仁宗の時に呼び戻される）、道衍の弟姪を相城より北京に呼び寄せ厚く保護したという。拙稿「明成祖と道衍」（『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』第九号、二〇一一年）参照。
- (16) 『明史』巻一四五「道衍伝」に、「洪武中、詔通儒書僧試礼部。不受官、賜僧服還。經北固山、賦詩懷古。其儕

宗泐曰、『此豈釈子語耶』。道衍笑不答」とある。

(17) 查繼佐(一六〇一〜一六七六)は、『罪惟録』巻一六「姚広孝」評語において、「蕭梁」は北京を指すと推測し、道衍が将来成祖に仕えることを予言した詩とする。查繼佐の道衍評価は、一部事実誤認があるものの、示唆に富んだものであるといえる。

弥勒が降生し明王が「世に」現れ、はじめ皇覺寺(太祖が得度した寺)に至り、次に覺林寺(道衍が得度した寺)に至った。思うに、天禧が北平にて諷経していた時、老仏は雲南にて面壁していた(洪武十五年、道衍は北平慶寿寺の住持になるが、この年、雲南平定の詔が出される。実際の雲南征伐はその前年であり、しかも親征した記録がないため、事実誤認と思われる)。その当時、「太祖は」金陵において高座を尊重していたのに、「道衍が」膝を揺り動かして詠んだ「万歳楼空」とは、何を指しているのだろうか。どうして謙したのだろうか。燕壁成祖に仕える時を直指すようである。「蕭梁」の二字を見ると、北京の地を指しているようであり、京口が偶然、爾嘉靖を怒らせたわけではないことがわかる。白帽を燕(王)に献上したのは、まったく王法に則ったものではなく、『道余録』の著作はまた聖(人の行為)ではない。嘉靖中、宣尼孔子の祀典が正され、「成祖の廟庭に」配享されていたのを斥けられ、「道衍の」像は大興隆寺に収められた。ああ、皇覺太祖(の威光)に預かることができなかつたのであろうか(自弥勒降生而明王出、皇覺寺為初造、覺林寺為再造。蓋天禧諷經北平、而老仏且面壁雲南矣。時金陵尚高座、而揺膝之吟所云「万歳楼空」何所指。豈預為其讖耶。抑侍燕壁時直指也。觀「蕭梁」二字、已似為北京地、知非京口偶然拈弄爾矣。白帽猷燕已属無王、『道余』著録又復非聖。嘉靖中、正宣尼祀典、而斥其侑享、存像大興隆寺。嗟、不得分灯皇覺矣夫)、『罪惟録』巻十六「姚広孝」)

(18) 今、夫窮郷絶嶋、善友良導之不過、片言一字之不違、縦有学者無師可問無書可証、其不驚於邪僻繆妄之塗者、蓋幾希矣。……大方之家、上達之士、豈足收覽焉。若窮郷絶嶋無師可問、無書可証者、得此觀之、抑亦可謂少資云爾。(『浄土簡要録』自序)(Z108-100a~b)

(19) 末世衆生、根性昧滓、能各々從其化而同歸於道者、未千百無一二焉耳。故仏乘大願力、興大慈憫於方等会上、特起演說西方弥陀教法。(和刻影印近世漢籍叢刊・思想四編・五「諸上善人詠」自序)

(20) 拙稿「明・成祖と道衍」(既出) 参照。

(21) 永樂七年内府刻本、使用。

(22) 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) 参照。

(23) 民国五十一年刊本、使用。

(24) 拙稿「明・成祖と道衍」(既出) 参照。

(25) その他、成祖の迷信深さを示す資料に、以下のものがある。

時建文帝尊賢礼士、慕行古道、皆悅之。王密語以人心所向。衍対曰、「天之所造何論民心」。

〔燕〕王亦聞〔袁〕珙名、召珙至燕、使者与飲於酒肆。王易服雜衛士中、亦入肆。珙一見即趨、拜王前占其為他日太平天子。王大喜。

道衍共謀語、未幾簷瓦飄墮地而碎。王以為不祥。衍曰、「此祥也」。王罵曰、「汝何妄言。此烏得為祥」。衍笑

曰、「天意欲殿下易黃瓦耳」。王乃喜。(以上、『逃虚子詩集補遺』「少師姚広孝事蹟」)

是日、暴風雨王不寧。衍曰、「飛龍在天、風雨從之。元吉」。王兵南行。〔罪惟録〕卷十六「姚広孝」

(26) 拙稿「明初の護法論」——沈士榮『統原教論』を中心に——(『中国哲学論集』三〇、二〇〇四年) 参照。

(27) 壇上寛「方孝孺の理想的國家観——前近代中国の連帯の位相——」(『明朝先生支配の史的構造』所収、既出) 参照。

(28) 間野潜龍「大学衍義補の成立」(『明代文化史研究』所収、既出) 参照。

『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年二月記（二）

—訓読と注釈—

花園天皇日記研究会編

例言

一、本稿は、花園天皇（永仁五年〔一二九七〕～貞和四年・正平三年〔一二四八〕。以下、花園と略す）の日記である『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年（一二三三）二月十一日から三十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、左傍にと記号を付した。また文字の上に重ねて別の文字を書いた箇所は、後に書かれた文字の右傍に傍点を付し、訂正前の文字を左傍の「」

記号の中に×を冠して注した。

才 原本において、挿入記号を以て文字を補った部分や文脈上本文に挿入すべき傍書は、すべて本文に入れ込んだ。

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「十一日、辛未、」のように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。また、村田正志『和訳 花園天皇宸記 一』（統群書類従完成会、一九九八年）を参照した。なお〈用言連体形十之十体言〉の句形については、小林芳規「花を見るの記」の言い方の成立追考」（『文学論藻』一四、一九五九年）に代表される国語学の研究に従い、「之」字を不読とする。

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』、『公家事典』、『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、『後伏見天皇実録 一』のように略する。

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・新訂増補改実叢書・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

た史料や漢籍・仏書については、原則として記載を省略した。なお、和歌の歌番号は新編国歌大観による。

・『園太曆』↓岩橋小弥太・斎木一馬校訂『園太曆』全四巻（続群書類従完成会、一九七〇年〜一九七二年。初版一九三六年〜一九四〇年）

・『王沢不渴鈔』↓国文学研究資料館編『真福寺善本叢刊一 漢文学資料集』（臨川書店、二〇〇〇年）

・『大館記 書札礼』↓阿波谷伸子ほか『大館記（一）』（『ヒブリア』七八、一九八二年）

・『飭抄』↓群書類従装束部

・『勝尾寺文書』寅一―五中↓『鎌倉遺文』三二―二四一七五、三六―二七八六七

・『貫首抄（藏人頭口伝）』↓所功『平安朝儀式書成立史の研究』（国書刊行会、一九八五年。初出一九七九年）

・『勤仲記』弘安九年九月記↓村井章介・勤仲記の会『勤仲記』弘安九年秋記―翻刻と注釈―（『鎌倉遺文研究』二六、二〇一〇年）

・『吉口伝』↓続群書類従公事部

・『禁秘抄』↓群書類従雑部

・『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。

・『元徳二年三月日吉社並叡山行幸記』↓川端善明『日吉社叡山行幸記』（岡見正雄博士還暦記念刊行会編『室町ころ―中世文学資料集―』角川書店、一九七八年）

・『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）

・『広義門院御産御祈記別記（隆有卿記）』↓『京都御所東山御文庫記録』甲一三八（東京大学史料編纂所所蔵謄写本、『請求記号』二〇〇一―一―一三〇）。宮内庁書陵部編『皇室制度史料 儀式 誕生一』（吉川弘文館、二〇〇一年、二〇一頁）も参照。

・『光明天皇日記』↓『大日本史料』六一七、康永元年十月二十二日条所引

- ・『御侍読次第』↓京都大学附属図書館所蔵清家文庫本（請求記号）一―六九ノコ／一貴）
- ・『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。
- ・『後伏見院御文類』↓宮内庁書陵部所蔵伏見宮本（〔函号〕伏―七五四）。『宸翰英華』一―二二六、『鎌倉遺文』三五―二六七九四も参照。
- ・『細字法華経』↓『重要文化財』編纂委員会編『解説版 新指定重要文化財 八書跡・典籍 古文書Ⅱ』（毎日新聞社、一九八三年、一〇二頁）。
- ・『実躬卿記』徳治二年七月記↓宮内庁書陵部所蔵柳原本（〔函号〕柳―五六五）
- ・『山王絵詞』↓妙法院史研究会編『妙法院史料 五 古記録・古文書一』（吉川弘文館、一九八〇年）
- ・『職事補任』↓群書類従補任部
- ・『寺門伝記補録』↓大日本仏教全書一―二七
- ・『釈家官班記』↓群書類従釈家部
- ・『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―二三）も参照。
- ・『夕拝備急至要抄』↓群書類従公事部
- ・『僧官補任』↓群書類従補任部
- ・『大覚寺文書』二―『兵庫県史 史料編 中世一』（兵庫県、一九八三年）。『鎌倉遺文』補四―一九四八、尼崎市教育委員会編『兵庫県指定重要有形文化財 大覚寺文書保存修理事業報告書』（大覚寺、二〇〇八年）も参照。
- ・『醍醐寺所蔵大手鑑』↓『宸翰英華』一―一〇〇、『鎌倉遺文』三二―二四八―一九。
- ・『醍醐寺文書』第三函三四―（七）↓『大日本古文書 醍醐寺文書』二―三七四―（八）、『鎌倉遺文』四六―五

一九七四

・『朝儀諸次第』六三↓冷泉家時雨亭文庫編『冷泉家時雨亭叢書 五四 朝儀諸次第三』（朝日新聞社、二〇〇一年）

・『伝宣草』↓群書類従公事部

・『天台座主記』↓渋谷慈鑑編『校訂増補 天台座主記』（第一書房、一九七三年。初出一九三五年）

・『依法灌頂血脉譜』↓園城寺文書編纂委員会編『園城寺文書 七 教学・教義』（講談社、二〇〇四年）

・『東北大学附属図書館所蔵秋田家史料 蒐集文書』↓『青森県史 資料編 中世二 安藤氏・津軽氏関係資料』（二〇〇五年）

・『俊光卿記』↓改定史籍集覧二四。歴代残闕日記一七も参照。

・『俊光卿集』↓冷泉家時雨亭文庫編『冷泉家時雨亭叢書 八四 古筆切拾遺（二）』（朝日新聞社、二〇〇九年）

・『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

／Ⅲ（一）

・『年中行事絵巻』↓日本絵巻大成

・『花園院御脱履記（資朝卿記）』↓宮内庁書陵部所蔵伏見宮本（函号）伏―四二二。歴代残闕日記一七も参照。

・『日吉十禪師冥助記』↓宮内庁書陵部所蔵伏見宮本（函号）伏―六二九。佐藤真人『山王絵詞』と『広義門

院御産日吉十禪師冥助記』（菅原信海編『神仏習合思想の展開』汲古書院、一九九六年）も参照。

・『弁官補任』↓飯倉晴武校訂『弁官補任』二（統群書類従完成会、一九八二年）

・『万一記』↓新田英治『西園寺家所蔵『万一記』（『朝廷儀式と公家の生活―日本史科学の基礎研究―』学習院

大学史料館、一九九八年）

・『三井統燈記』↓大日本仏教全書一一一 伝記叢書

・『門葉記』↓大正新脩大蔵経図像部

・『類聚諸寺長者補任』→国立歴史民俗博物館所蔵廣橋家旧蔵記録文書典籍類（資料番号）H—六三—一—一三）

・『和名類聚抄』→日本古典全集

一、注釈に類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』、橋本政宣編『公家事典』（吉川弘文館、二〇一〇年）Ⅱ『公事』、『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）

・同『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年二月記（一）—訓読と注釈—（『花園大学国際禅学研究所論叢』五、二〇一〇年）

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、坂口太郎、中村健史、長村祥知、花田卓司、横澤大典、芳澤元、米澤隼人である（五十音順）。坂口・芳澤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、二月十一日・十二日・十五日・十六日・十八日・二十日条が坂口、十四日・二十一日・二十五日条が長村、十七日条が阿尾、二十二日・二十七日・二十九日・三十日条が芳澤である。各担当の原稿を数度の検討会において吟味し、坂口・中村・長村・花田・横澤・芳澤・米澤が内容を加筆・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「高配」を賜った。また訓読について熊本大学教育学部教授堀畑正臣氏より御教示いただいた点がある。記して深甚の謝意を表す。

〔十一日、辛未、〕今日、密々連句。俊光卿（日野）已下祇候。

【訓読】

今日、密々の連句なり。俊光卿已下祇候す。

【注釈】

連句 正月九日条注釈参照。

俊光卿 日野俊光。文応元年（一二六〇）→嘉暦元年（一二三六）。このとき正二位、前権中納言。五十四歳。『尊卑』二―二三七。『公補』永仁三→嘉暦元（『公事』四一六頁）。父は資宣。母は賀茂神主能継の女、後嵯峨院讚岐局。

伏見天皇の股肱の臣であり、伏見親政・院政期に伝奏として政務を支えるほか、伏見・後伏見・花園三院の院庁別当を歴任し、特に後伏見の院執権をつとめた（『後伏見院御幸始記（公衡公記）』正安三年〔一二三〇〕二月八日条）。さらに、後伏見・花園・豊仁親王（のちの光明天皇）の乳父として、持明院統に重きをなした（『即位大嘗会等記（公衡公記）』永仁六年〔一二九八〕十月十三日条、『花園天皇

御即位記（公衡公記）』延慶元年十一月十六日条、『花園』正和二年〔一二三三〕十一月十六日条・元亨二年〔一二三二〕三月二十六日条。

文保元年（一二一七）六月、日野家で始めて権大納言となり、世人に「いみじきこと」と騒がれた（『師守記』康永四年〔一二四五〕九月八日条、『増鏡』一六〔久米のさら山〕）。

元亨元年（一二三二）十月、量仁親王（のちの光厳天皇）の立坊を促すため、鎌倉に下向して幕府に交渉。また、正中二年（一二三五）六月、再び勅使として鎌倉に下り、立坊の件について幕府に働きかけたが失敗し、十月に帰京。後伏見に「今度俊光卿無面目而上洛」といわれた（『花園』十二月十日条裏書）。嘉暦元年（一二三六）年四月（三月

とも)にも勅使として鎌倉に下向するが、五月二十一日、同地において死去した(『常楽記』)。法名は澄寂。日記に『俊光卿記』がある。

なお、『公補』は、俊光の死没日を五月十五日とするが、俊光の子資朝は、元徳三年(一三三一)

五月二十一日に亡父供養のために『法華経』を書写しており(新潟県妙宣寺蔵『細字法華経』)、その日から『常楽記』を是とすべきである。

俊光は、伏見天皇の歌会・歌合にも度々参加し、前期京極派歌人の一人として相応の位置を占め、後伏見・花園・後醍醐三代の大嘗会和歌を詠進し

た。大覚寺統の嘉元百首・文保百首の作者にも列

なる。勅撰入集は計三三首。自撰家集に『俊光卿集』がある。岩佐美代子『京極派歌人の研究 改訂新装版』(笠間書院、二〇〇七年。初出一九七四年、三六二〜三六三頁)参照。

子に恵まれ、男子には資名・資朝・柳原資明・三宝院賢俊ら、鎌倉後期から南北朝期の激動の政局に活躍した人物が多く、また女子には京極派歌人である伏見院中納言典侍・後伏見院中納言典侍がいる。

〔十二日、壬申、〕今日、又連句。三十韻。俊光卿・在輔卿已下祇候。在輔卿候御読。又読帝

範。俊光卿・在輔卿・冬朝臣俊範朝臣・冬定朝臣・仲定・公時等、申儀。戌刻、権中納言

源朝臣親房、令冬定朝臣奏日時文二通。一通忘却不記之。一通豊受大明神心柱、未下条々事。忘却自余忘。

【訓読】

今日、また連句なり。三十韻。俊光卿・在輔卿已下祇候す。在輔卿、御読に候す。後漢書。

また帝範を読む。俊光卿・在輔卿・俊範朝臣・冬定朝臣・仲定・公時等、儀（禮）を申す。

戌の刻、権中納言源朝臣親房、冬定朝臣をして日時文二通を奏せしむ。一通は忘却してこれを記さず。一通は豊受大明神の心柱、いまだ下さざる

条々の事。自余は忘る。

【注釈】

連句 正月九日条注釈参照。

五二、九五頁）参照。

三十韻 連句では、原則として偶数句に韻を踏み、

俊光卿 日野俊光。二月十一日条注釈参照。

二句を以て一韻とする。三十韻の場合、六十句を

在輔卿 菅原在輔。このとき従二位、式部大輔。六

続けることになる。『花園』の連句記事では、

十七歳。正月七日条注釈参照。

「韻」を省略して「三十」（二月十三日条）、「二十」

後漢書 二月九日条注釈「漢漢書第八」（後力）参照。

（二月十四日条）などと記す場合がある。宮廷にお

帝てい範はん 漢籍。唐の貞観二十二年（六四八）正月、太

ける連句では、二十余韻が多く用いられた（『玉

宗が自ら撰して太子（後の高宗）に与えた訓戒の

葉』文治三年（一一八七）二月二十七日条）。

書。上下二巻を君体・建親・求賢・審官・納諫・

また、建治二年（一一七六）成立の詩文作法書

去讒・誠盈・崇謙・賞罰・務農・閱武・崇文の十

『王沢不渴鈔』によれば、連句の会では、一人が

二編に分ち、帝王たるものの模範とすべき修身治

二句・四句などの偶数句を作るのが普通であり、

国の要を説く。『貞観政要』、『群書治要』と並ん

一句・三句などの奇数句は作らなかつたようであ

で帝王学の教科書として知られる。日本において

る。能勢朝次『聯句と連歌』（『能勢朝次著作集 七

も、平安時代以降、広く読まれた。

連歌研究』思文閣出版、一九八二年。初出一九五〇年、

『帝範』は、花園の愛読書であつたようであり、

『花園』正中元年（一二二四）十二月三十日条所載「凡所読経書目録」の「外書」にも見える。花園は、本日の*二月十二日以降、同十五日、三月六日、同十七日、同三十日、*四月二十二日の六度に涉つて『帝範』の談義を催している（五月六日には、『帝範』に代えて『孝経』の談義が行われた）。

以上の所見事例は、酒井茂幸『花園天皇宸記』書名索引」（『研究と資料』五四、二〇〇五年）を参照し、脱漏のある事例については*を付した。

花園が甥の量仁親王（のちの光厳天皇）に与えた『誠太子書』は、『帝範』を意識したものと考えられ、その内容や文辞について『帝範』との共通性が指摘されている。

日本における『帝範』の受容や、花園と『帝範』との関係については、坂本太郎「帝範と日本」（『坂本太郎著作集 四 風土記と万葉集』吉川弘文館、一九八八年。初出一九五六年）参照。

俊範朝臣 藤原俊範。このとき正四位下、刑部卿・

右京大夫。内御書所別当。正月九日条注釈参照。

冬定朝臣 中御門冬定。このとき正四位上、右兵衛

督・藏人頭。三十二歳。正月一日条注釈参照。

仲定 平仲定。生没年未詳。このとき勸解由次官・

五位藏人。『尊卑』四一〇。父は仲親。

正応元年（一二八八）四月、尾張守（『勸仲記』

四月七日条。延慶四年（一二二一）正月、藏人。

同年二月、少納言を兼ねる。正和三年（一二三二）

九月、右少弁となり、藏人を辞す。同年十一月、

左少弁。同四年二月、権右中弁。同年三月、從四

位下。同年四月、右中弁・右宮城使。同年九月、

從四位上。同五年七月、左中弁、正四位下。同年

八月、服解。以上の経歴は、『職事補任』（『花園

院』、『弁官補任』正和三年〜同五年条を参照。

伏見上皇の院司（判官代）をつとめた（『公衛公

記』正和四年四月二十五日条）。また、近衛家平の側

近でもあつた（延慶四年正月二十三日「近衛家平御教

書」、元亨元年（一二三二）九月二十二日「近衛家平御

教書」（ともに『勝尾寺文書』頁一―一五中）。

『花園』には藏人としての活動が散見する。

公時 菅原公時。初名公兼。弘安七年（一二八四）

く康永元年（一二三二）。このとき正五位下、大学

頭。三十歳。『尊卑』四―七二。『公補』正慶元く

康永元（『公事』七九三頁）。父は公業。菅原在兼の

猶子。

持明院統に密着した儒家であり、花園が主催した漢籍談義・詩歌会・連句などに出席し、賦詩の出題を行っている。特に、元亨二年（一二三二）

二月より同四年三月にかけて、花園が勧学のために催した『尚書』談義には欠かさず登場する。

『花園』正和二年（一二三三）五月二十七日条には、

「公時者儒者也。又連句者也」とあり、連句を得

意としたようである。

また、花園の甥である量仁親王（のちの光厳天皇）の教育にも深く関わった。嘉暦元年（一二三二

六）八月、量仁の東宮学士となり、光厳即位後の

元弘元年（一二三二）十月には侍読に任ぜられた。

南北朝期には北朝に仕え、建武三年（一二三六）

九月、光明天皇の侍読に任ぜられる（以上は、『御

侍読次第』（菅儒侍読臣年譜）〔立坊学士〕参照）。

康永元年（一二三二）九月、所労によつて官職

を辞し、同年十月二十二日、死去。公時の訃報に

接した光明天皇は、公時を偲んで、日記に「当世

之儒宗、而頗有才名。加之昼夜之格勤、又以超等

倫。兼官学之両道、為朝家之要樞。就中、朕自幼

少之昔、数受経史之訓説。至登極之初、即居帷幄

之重職。数年之間、頻蒙切磋琢磨之教焉。残生之

中、争忘一字千金之恩乎。嗚咽而悲泣、頻令傷心

襟者也」と記し、花園・光厳と相談した上で、三

日のあいだ宮中の「興遊物音」を停止した（『光

明天皇日記』康永元年十月二十二日条く二十四日条）。

権中納言源朝臣親房 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「権中納言

親房」参照。

日時文 日時勘文のこと。日時勘文は、事を行うべき吉日・吉時を陰陽道の諸家に諮問し、これを用いて上申される文書。「風記」とも。祭祀・奉幣使発遣・遷宮・殿舎造営・御産・元服・立太子・入内・立后など、さまざまの事柄について勘申された。相田二郎『日本の古文書 上』（岩波書店、一九四九年、七七一頁）参照。

豊受大明神心柱、未下条々事 「豊受大明神心柱」は、伊勢神宮の外宮正殿の床下の中央に半ば埋められている神聖な柱をいう。古代では「忌柱」、中世では「心御柱」とも、「天御柱」ともいった。内宮の正殿にも立てられる。外宮の心柱の長さは五尺（地上三尺・地下二尺）、径は四寸。五色薄衣

布や麻などが巻かれた。二十年ごとの式年遷宮の際に立て替えられるが、朽損や顛倒が生じた際には上奏を経て修復し、仮殿遷宮が行なわれた。牟禮仁『大嘗・遷宮と聖なるもの』第二篇第六「心御柱の奉建」、第七「正殿心柱の性格」（皇學館大學出版部、一九九九年。初出一九九四年、一九九九年）参照。

本日条の内容は、本年二月二十一日、伊勢外宮の心柱の巻絹・巻布が損じたため、仮殿遷宮が行われたこと（『師守記』貞和五年（一三四九）八月五日条所引「伊勢外宮心御柱御榊飭改例・正殿仮遷宮例注進状」と関係があらう。神宮司庁編『神宮史年表』（戎光祥出版、二〇〇五年、七九頁）参照。

〔十三日、癸酉、〕自昨日降雨。未霽。今日、又連句。三十。精進・念誦。

【訓読】

昨日より雨降る。いまだ霽れず。

今日、また連句なり。三十。

精進・念誦す。

【注釈】

連句。三十

「三十」は三十韻のこと。正月九日条注

精進・念誦 身をきよめて誦経すること。二月八日

釈「連句」、二月十二日条注釈「三十韻」参照。

条注釈「精念誦」参照。

〔十四日、甲戌、〕晴。午刻許、風。連句。二十。

戌刻許、（鷹司冬平）関白参。子刻、退出。（大炊御門）権中納言冬氏朝

臣・（通院）左衛門督公賢朝臣等参入。数刻（又也）暫退出。

【訓読】

晴る。午の刻ばかり、風。連句。二十。

戌の刻ばかり、関白参る。子の刻、退出す。

権中納言冬氏朝臣・左衛門督公賢朝臣等、参入す。暫くして退出す。

【注釈】

連句。二十

「二十」は二十韻のこと。正月九日条注

権中納言冬氏朝臣 大炊御門冬氏。弘安五年（二二

釈「連句」、二月十二日条注釈「三十韻」参照。

八二）〜元亨四年（一三三四）。このとき正二位、

関白 鷹司冬平。このとき従一位。三十九歳。正月

権中納言。三十二歳。『尊卑』一一二〇九。『公

十二日条注釈参照。

補』永仁六〜元亨三『公事』三〇七頁。父は良宗、

その早世後は祖父信嗣が養父となる『花園』元亨四年八月十六日条。母は修理亮朝氏の女。

元応二年（一一三二〇）四月、左大将を止め従一位に叙されるが、所存にあらざるとして閉門蟄居。

元亨二年（一一三二二）六月、内大臣に至るが、同年八月に辞す。同四年八月十五日、出家するが、

翌日に死去。光福寺と号した。『花園』同日条に

「上表辞職後、籠居偏耽酒色、為長夜飲。因茲諸病競起、氣力^{〔弱〕}枉弱。兩三日病惱霍乱云々。……公無才^{〔弱〕}翰之誉。唯伝家業、学和琴、每宸遊必応其

撰」と記される。

左衛門督公賢朝臣 洞院公賢。正応四年（一二九一）

〜延文五年（一一三六〇）。このとき従二位、権中納

言兼左衛門督。二十三歳。『尊卑』一一一七〇。

『公補』延慶元〜延文四（『公事』一四〇頁）。父は

実泰。母は小倉公雄の女、季子。

元徳二年（一一三三〇）三月、内大臣。建武二年

（一一三三五）二月、右大臣。同年三月、養女阿野廉

子の産んだ皇太子恒良親王の東宮傳を兼ねるが、

翌延元元年（一一三三六）十月、恒良の北国下向に

伴い東宮傳を停止。南北朝期には北朝に仕え京都

にとどまり、康永二年（一一三三三）四月、左大臣。

貞和四年（一一三四八）十月、太政大臣。観応元年

（一一三五〇）三月、太政大臣を辞す。

南朝の後村上天皇からも重んぜられ、京都奪還

時の南朝のもとで、正平六年・観応二年（一一三五

一）十一月に左大臣・後院別当、正平八年・文和

二年（一一三五三）六月に太政大臣、同年七月に後

院別当。延文四年（一一三五九）四月、出家して法

名元空。その翌年四月六日に死去。公賢の事蹟は、

林屋辰三郎『内乱のなかの貴族―南北朝と「園太

曆」の世界―』（角川書店、一九九一年。初出一九七

五年）参照。

『園太曆』の記主で、学識深く、『皇代曆』、『歴

代至要抄』、『魚魯愚鈔』、『魚魯秘伝別鈔』、『叙位

次第』を著し、『拾芥抄』を増訂する。公賢の編

んだ故実書に関しては、細谷勘資『中世宮廷儀式書成立史の研究』第三編「南北朝期における洞院公賢の儀式書」所収諸論文（勉誠出版、二〇〇七年）参照。

花園の母顕親門院（洞院季子）は、公賢曾祖父実雄の女。『園太暦』貞和四年（一三三八）二月十

三日条に花園が勤修した顕親門院十三回忌の記事があり、公賢を始めとする洞院家の一門が顕親門院を重んじていたことが記されている。応長・正和年間（一三二一〜一三二七）の『花園』には、公賢が儀式の上卿をつとめ、陣定や連句会等へ参加する姿が記される。

〔十五日、乙亥、〕晴。今日、又連句。甘韻。読帝範談義。俊光卿・在輔卿已下祇候。終日文談。

精進・念誦也。梵網経如レ恒。

〔*裏書〕十五日、今日、院・新院自石清水社還御。幸賀茂・北野社云々。但新院無御参云々。

〔藤原季子〕
〔後伏見上皇〕
広義門院依御懷妊、未雖無御着帯、已及六个月、故云々。〕

【訓読】

晴る。今日、また連句なり。甘韻。

帝範の談義。俊光卿・在輔卿已下祇候す。終日、文談す。

精進・念誦なり。梵網経、恒の如し。

〔裏書〕
去日、今日、院・新院、石清水社より還御。賀茂・北野社に幸すと云々。ただし新院は御参無しと云々。

広義門院御懷妊、いまだ御着帯無しと雖も、すでに六ヶ月に及ぶ故と云々。」

【注釈】

連句。廿韻 正月九日条注釈「連句」、二月十二日条

注釈「三十韻」参照。

帝範 二月十二日条注釈参照。

談義 だんぎ ものごとの道理を説き聞かせ、その意義を説

くこと。古典などの講義・解説や、問答・討論などにいうことが多い。

俊光卿 日野俊光。二月十一日条注釈参照。

在輔卿 菅原在輔。正月七日条・二月十二日条注釈

参照。

文談 ぶんだん ある書物を講釈・談話し、難解な部分について説明を加えること。

精進・念誦 二月八日条注釈「精念誦」（進念力）参照。

梵網經 ぼんもうきやう 正月十五日条注釈「梵網經、如恒誦之」参

照。

院 伏見上皇。花園の父。四十九歳。二月三日条注

釈参照。

新院 後伏見上皇。諱は胤仁。弘安十一年（二二八

八）〜建武三年（二三三六）。在位は永仁六年（一

二九八）〜正安三年（一三〇二）。二十六歳。父は

伏見天皇。母は参議藤原経子の女、准三宮経子。

養母は永福門院藤原鐔子。光厳・光明両天皇の父。

花園の異母兄。

正応元年（一二八八）八月、親王宣下。同二年

四月、立太子。永仁六年（一二九八）七月、伏見

の讓位により踐祚。同年十月、即位。十一月に大

嘗祭が行われた。

後伏見の在位期には父伏見が院政を行ったが、

正安三年（一三〇一）正月、鎌倉幕府の要請によつ

て、後伏見は大覚寺統の東宮邦治親王（後二条天

皇）に讓位した。讓位後は、冷泉富小路殿を院御

所とし、猶子である弟の富仁親王（のちの花園）

と同居した。

徳治三年（一一三〇八）八月、後二条が早世すると、花園が踐祚し、再び伏見が院政を行った。正和二年（一一三一一）十月十四日、伏見は後伏見に政務を譲り、後伏見は花園との擬制的な父子関係に基づいて院政を行うことになる。ただし、引退した伏見は政務に干渉することが多く、後伏見は政務を謙退する意思を示すこともあった。

やがて皇位と治世をめぐって両統間で鎌倉幕府を巻き込んだ数度の交渉が行われるが、持明院統は文保元年（一一三一一）九月の伏見の死去によって劣勢となり、同二年二月、花園は退位を余儀なくされ、後伏見院政は終わりを迎えた。

後伏見の院御所であった持明院殿には、新院となった花園が同居した。後伏見・花園の兄弟の關係は、時に緊張を生ずることもあったが、大体において親密であり、「いさゝかも隔てなくきこえさせ給」（『増鏡』一三「秋のみ山」）と言われた。

花園の讓位をうけて踐祚した後醍醐天皇は、討

幕計画を進めるが、正中の変で失敗する。これに乗じて、後伏見は皇子量仁親王の立太子を幕府に働きかけ、嘉暦元年（一一三二六）七月、幕府の後援をうけて量仁は立坊を遂げた。やがて元弘元年（一一三三一）八月、後醍醐が出京して山城笠置山に立て籠もると（元弘の乱）、同年九月、量仁が踐祚して光厳天皇となり、後伏見は再び院政をとった。

しかし、後醍醐側の巻き返しによって、正慶二年・元弘三年（一一三三三）五月、六波羅探題が陥落する。北条仲時に擁された後伏見・光厳・花園は関東に向かうが、近江国番場において後醍醐側の五辻宮宗覚に阻まれ、仲時らは自害、後伏見らは京都に戻された。同月二十五日、後醍醐によって光厳は廢位され、後伏見の院政も停止された。同年六月二十六日、出家。法名を理覚と称した（のちに行覚）。

建武新政期には、西園寺公宗らが後伏見を仰いで謀反を企てたが失敗し、建武三年（一一三三六）

四月六日、後伏見は持明院殿で死去した。深草法華堂（のちの深草北陵）に葬られた。

後伏見は、父伏見の書風を受け継ぐと共に、持明院統において帝王学の一つと目された琵琶への関心が深かった。日記に『後伏見天皇日記（心日御記）』があり、その一部が伝存する。

後伏見の事蹟については、『後伏見天皇実録一』参照。また、その政治的位置については、辻彦三郎「後伏見上皇院政謙退申出の波紋―西園寺実兼の一消息をめぐって―」（同『藤原定家明月記の研究』吉川弘文館、一九七七年。初出一九六九年）に詳しい。

石清水社 石清水八幡宮寺。二月九日条注釈参照。還御 天皇・上皇・三后が、出かけた先から帰ること。公卿について用いる場合もある。

伏見・後伏見両上皇は、二月九日より十五日まで石清水八幡宮寺に参籠し、十五日午刻に還御した（『繼塵記（実任卿記）』二月九日条・十五日条、『広

義門院御産御祈記別記（隆有卿記）』二月十五日条）。幸賀茂・北野社云々。但新院無御参云々 石清水八幡宮寺より還御した伏見上皇は、続いて賀茂・北野両社に御幸した。ただし、後伏見上皇はこれに同道しなかった（『繼塵記（実任卿記）』、『広義門院御産御祈記別記（隆有卿記）』二月十五日条も参照）。

賀茂社は、賀茂別雷神社（上賀茂神社、略称上社）と賀茂御祖神社（下鴨神社、略称下社）の総称。賀茂別雷神社については、正月十五日条注釈「賀茂社」参照。賀茂御祖神社は、山城国葛野郡、賀茂川と高野川との合流点近くに位置する（現在京都市左京区下鴨泉川町）。賀茂別雷神社とともに二十二社の一つで、山城国一宮。祭神は賀茂建角身命・玉依姫。四月の中の酉の日に賀茂祭（葵祭）が行われた。

北野社は、山城国葛野郡に所在（現在京都市上京区馬喰町）。「北野聖廟」、「北野宮寺」とも。二十二社の一つ。祭神は菅原道真。相殿に中将殿・

吉祥女を祀る。八月五日に北野祭が行われた。

広義門院 名は寧子。正応五年（一二九二）〜延文二年（一三五七）。二十二歳。父は西園寺公衡。母は左馬頭藤原光保の女、兼子。後伏見上皇の女御。花園の准母。

嘉元四年（一三〇六）四月、後伏見の女御。延慶二年（一三〇九）正月九日、従三位に叙され、同月十三日、花園の准母として准三宮と広義門院の号を宣下される。

後伏見との間に、延慶四年二月に珣子内親王、正和二年（一三一三）七月に量仁親王（のちの光厳天皇）、同四年十二月に景仁親王、文保三年（一三一九）四月に皇女某、元亨元年（一三二二）十二月に豊仁親王（のちの光明天皇）を生む。嘉暦二年（一三二七）、広義門院が病となった際、後伏見が日吉社に奉納した願文には、「凡借老之芳契、每人雖不等閑、齊体之懇志、（後伏見）当身猶為殷勤。自幼少昔迄長年今、無一事之依違、送多歳之春秋。若有

不慮事者、存命何有益哉」とあり、広義門院に対する深い愛情が窺える（同年三月一日「後伏見上皇願文案」〔後伏見院御願文類〕三、『鎌倉遺文』には脱漏）。建武三年（一三三六）二月二十五日、出家。

広義門院は、光厳・光明の母であるのみならず、花園在位の時代にも准母として朝覲行幸の儀があったため、北朝において「三代の国母」として仰がれた（『竹むきが記』下）。貞和三年（一三四七）九月二十五日、西園寺無量光院において、亡父公衡の三十三回忌仏事を修する（『園太暦』、『竹むきが記』下）。

親応二年・正平六年（一三五二）十一月、正平一統によって北朝は一時的に廃され、光厳・光明・崇光三上皇および皇太子直仁親王（花園皇子）は、南朝の大和賀名生行宮へと連れ去られた。幕府は弥仁王（光厳皇子）を皇位につけることを決したが、治天の君による伝国の詔宣が必要であったため、広義門院を治天の君の代行者とする案が

立てられた。観応三年六月、足利義詮は、弥仁王

踐祚と聴政の件を申し入れたが、広義門院はこれを拒否。しかし、たび重なる幕府の懇請によって、洪々領状した。治天の君の代行者となった広義門院は、関白二条良基に政務を執らせ、八月十七日、弥仁王が踐祚した（後光厳天皇）。この一件については、今谷明「観応三年広義門院の「政務」について」（同『室町時代政治史論』塙書房、二〇〇〇年初出一九九七年）参照。

この時期の広義門院は、光厳上皇に代わって持明院統の重要な所領であった長講堂領を管領している（『園太暦』文和元年（一三五二）九月八日条）。

最晩年は伏見殿に住み、延文二年（一三五七）閏七月二十二日、死去した。

広義門院の事蹟については、『後伏見天皇実録

二』（四五九〜五六七頁）参照。

なお、『花園』には複数の女院が登場するが、特定の院号を記さず「女院」とのみ記載する場合、その人名比定には慎重な判断を必要とする。史料纂集は、『花園』に見える「女院」を概ね広義門院に比定するが、その大部分は永福門院に比定し直すべきこと、岩佐美代子「花園天皇宸記の「女院」」（『日本歴史』六三九、二〇〇一年）に指摘がある。

御懐妊、未雖無御着帯、已及六个月故云々 『継塵記（実任卿記）』本日条には「依広義門院御着帯、新院不可幸賀茂云々」とあるが、『花園』の記事から着帯はなかつたことが分る。広義門院の着帯については、二月二十二日条注釈「広義門院御着帯」参照。

〔十六日、丙子、〕晴。^{*} 別殿行幸也。丑四刻、着_二直衣一行_二直廬_一。公躬朝臣取_二御劍_一前行。冬_{（十部門）}定朝

臣在^レ後。五位殿上人冬俊一人、六位説綱一人候。（中御門）今夜職事、冬定期臣一人候。甚奇恠。但成隆還御之間参入。依^二所勞^一遅参云々。

「今夜、着^二直衣、着^二草鞋、乍^レ袴踏入也。」（* * 宸記）

【訓読】

晴る。別殿行幸なり。丑の四刻、直衣を着し直廬に行く。公躬朝臣、御剣を取りて前行す。冬定期臣、後に在り。五位の殿上人は冬俊一人、六位は説綱一人候す。今夜の職事、冬定期臣一人候す。はなはだ奇恠。ただし成隆、還御の間に参入す。所勞に依り遅参すと云々。

「今夜、直衣を着し、草鞋を着す。袴ながら踏み入るなり。」

【注釈】

別殿行幸 べつどうぎょうこう 正月一日条注釈「幸別殿」参照。天皇は、

〔臨時 別殿行幸〕。

内裏清涼殿を本殿とし、方違のためにしばしば他

丑四刻 午前二時半ころ。

の諸殿舎に行幸した。別殿行幸には、御剣役の次

直衣 のうし 公家の日常服。天皇の直衣は、御引直衣おひきのうし（御

将（近衛中将・少将）、藏人頭、五位・六位藏人、

下直衣さひのうしとも）といわれる。御引直衣の構成は、冠・

脂燭役の殿上人が祇候する。天皇は本殿から別殿

長袴・単ひとえ・雑袍ざうぼうを基本とし、袷あこめや打衣うちぎぬが加わるこ

の間に敷かれた筵道えんどう（貴人が歩く時、道に敷く筵）

ともあった。臣下の直衣との相違点は、長袴の使

の上を歩む。行幸先の方忌などについて、あらか

用と着用法であった。天皇は日常では御引直衣を

じめ陰陽師に諮問があった『夕拝備急至要抄』下

着用したが、一部の行事においては、臣下と同じ

く指貫袴を着用した、御上直衣おあけのうし（短御直衣たしかのちのしとも）

の姿となった。近藤好和『装束の日本史』（平凡社新書、二〇〇七年、一五三～一五七頁）参照。

直廬じきよ 「ちよくろ」とも。摂関が内裏内に与えられた宿所。休息・宿直・私的な会合に用いられた。

また、ここで叙位・除目を行ったり、政務上の諸事を定めたりした。天皇はしばしば方違のために直廬に行幸した。

直廬については、飯淵康一「閑院直廬について」（『日本建築学会大会学術講演梗概集 計画系』五三「建築歴史・意匠」、一九七八年）、藤田勝也「公卿議定の場」（同『日本古代中世住宅史論』中央公論美術出版、二〇〇二年、初出一九八八年）に詳しい。

公躬朝臣 三条公躬。正応三年（一二九〇）～暦応五年（一二三四）。このとき正四位下、右中将。二十四歳。『尊卑』一一一四二。『公補』文保元々暦応五（『公事』一八四頁）。父は実躬（実父は実仲）。母は権中納言藤原経俊の女（『公補』文保元年条）。

文保元年（一一三二）二月、花園の蔵人頭となる。元弘元年（一一三三）十月、正三位。この時、前年正月五日の位記を給わる（『花園』十月二十八日条）。『公補』同年条に「八月已後、官位被止了」とあるのは、同月の後醍醐天皇による笠置挙兵と何らかの関係があるか。

花園在位期の公躬は近衛中将であったため、しばしば昼御座の御剣を持って花園に近侍している。また、文保元年に蔵人頭となったことから、『花園』には公躬が頭中将として宮中の諸儀式について奏聞し、あるいはこれを奉行している姿が頻出する。

このような公的な関係以外に、公躬は花園の行った私的な連句や詩歌会、『尚書』談義に参加することも少なくなかった。正和二年（一一三三）では、四月十八日・同月二十一日・六月一日の詩歌会、四月二十日・五月三日・四日・二十七日の連句への参加が確認される（『花園』）。

南北朝期には北朝に仕えた。暦応五年（一三四二）二月、出家して法名を頓空と号する。同年四月に死去。

取御劍せきけん前行 御劍は昼御座の御劍のこと。正月一日条注釈「候御劍」参照。別殿行幸の際には、近侍する次将が御劍役として前行した。『徒然草』一七八段、安良岡康作『徒然草全注釈 下』（角川書店、一九六八年、二二四～二三〇頁）参照。

冬定朝臣 中御門冬定。このとき蔵人頭。正月一日条・二月十二日条注釈参照。

五位殿上人 殿上人は、清涼殿の殿上の間に昇ることを許された四位・五位の人。内裏における諸々の雑事に奉仕した。天皇の側近として代替りごとに選定される。勅勘を受けると資格を奪われ、除籍された。

冬俊 中御門冬俊。生没年未詳。このとき五位殿上人。『尊卑』一一二五四。父は宗冬。冬定の弟。

『花園』には本日条のみ登場する。

六位 六位蔵人のこと。重代の諸大夫の中から補される。毎日交替で内裏の雑事や天皇の御膳の給仕に当たった。補任の順序で席次を定め、第一臈を極臈、第二臈を差次、第三臈を氏蔵人、第四臈を新蔵人という。六年勤続すると五位に叙されるのが慣例であるが、五位蔵人に欠員がない場合、退職して蔵人五位と呼ばれる。

説綱 藤原説綱。生没年未詳。このとき六位蔵人。

高藤流説藤の猶子（『尊卑』二一四一）。内廩流行綱（あるいは資有）の子に同名の人物がいるが、同一人か（『尊卑』二二〇八）。

正和二年（一三二二）十二月二十四日の内侍所御神楽において、蔵人と蔵人所の出納・小舎人との間で相論が起こった。この時、説綱は六位蔵人を率いて列訴に及び、「今夜小舎人不禁獄者、不可隨所役。蔵人皆悉可退出」と言い放った。「説綱殊有兴趣」とあることから、平素より出納・小舎人と反目していたようである（『花園』）。貞和四

年（一三四八）四月、從四位上（『園太曆』四月十二日条）。

今夜職事、冬定朝臣一人候。甚奇恠きかい。「今夜の（別殿行幸に参仕した）職事は、冬定朝臣一人である。

これはたいへん不埒だ」の意。「職事」は、藏人頭と五位・六位藏人の呼称。「奇恠」は、「きつかしい」とも。ここでは「けしからん」「不埒」の意。「奇恠」の語義については、尾崎雄二郎・島津忠夫・佐竹昭広『和語と漢語のあいだ―宗祇畳字百韻会読―』（筑摩書房、一九八五年、一一七―一九頁）参照。

なお、正和二年（一三一三）五月十三日の別殿行幸では、職事三人が参仕した（『花園』）。

成隆 葉室成隆。正応二年（一二八九）→元徳二年（一三三〇）。このとき正五位下、民部大輔・藏人二十四歳。『尊卑』二一一―二一。『公補』元応二→元徳二（『公事』四九五頁）。父は頼藤、母は按察二位（『弁官補任』正和三年条、『公補』同年条の兄長隆

の項）。

延慶四年（一三二一）正月、左衛門権佐に補され、使宣旨を蒙る。正和元年（一三二二）十月、五位藏人、民部大輔（『花園』十月十二日条、『公補』は、延慶二年十一月に民部大輔に補されたとするが、誤りか）。

成隆は、花園の藏人として種々の行事を奉行した。文保元年（一三一七）には二条富小路内裏造営の行事并をつとめ、その功によって同年四月十九日に正四位下に、続いて六月二十一日に正四位上に叙された（『花園』）。また、同二年二月二十六日、讓位直後の花園の院庁別当に補された（『花園院御脱履記（資朝卿記）』）。

成隆は広義門院判官代であり（『広義門院御産愚記（公衡公記）』延慶四年二月二十三日条）、正和四年の広義門院の御産（景仁親王）に際しては毎事これを奉行した（『公衡公記』同年六月二十七日条、〔同年〕十一月八日「葉室成隆奉書」〔『醍醐寺文書』第三

函三四一（七七）。また、文保二年の広義門院の御産（皇女某）においても、後伏見は当初成隆を御産奉行とする考えを西園寺実兼に示している（同年十月二日）「後伏見上皇自筆消息」〔後伏見院御文類』一）。

なお、後醍醐の藏人頭であった元応元年（二三一）八月、成隆は先祖の藤原為房が編纂した『貫首抄（藏人頭口伝）』を書写している（同書奥書）。『貫首抄』は藏人頭の心得を十八の項目に分けて述べた書物であり、成隆の故実への関心を窺うことができる。

〔十七日、丁丑、〕晴。園并韓神祭。内侍仲子^{（五十七）}。上卿不_レ参。々議雅康参行。又国忌^{（五十七）}。免者有_レ之。奉行仲定^{（平）}。上卿権中納言親房^{（北條）}。免者二人。

【訓読】

晴る。園并に韓神祭。内侍仲子。上卿参らず。参議雅康参行す。

また国忌^{（後嵯峨）}。免者これ有り。奉行仲定。上卿権中納言親房。免者二人。

草鞋^{（草）}「挿鞋」とも。天皇が履く上履用の浅沓。表を纏綱錦^{（うんけんにしき）}で貼り包み、内を白綾で貼る。つま先の部分が鼻のように高く反り返るのが特徴である。乍袴踏入也。御引直衣の長袴ごと草鞋を履いたことを意味する。正和元年（二三一）九月十八日、

花園が方違のための別殿行幸を行った際、職事が御引直衣で草鞋を着用する作法を知らず、花園もこれを記憶していなかったため、草鞋を着用しなかった。これについて後日非難があり、花園は日記に「朕不覚也。後日引勘之処、乍袴踏含着也」と記している（『花園』）。

【注釈】

園并韓神祭 そのからかみのまつり 大内裏宮内省内に鎮座する園韓神社の

例祭。園韓神社は『延喜式』神名帳に「宮内省坐神三座」として見え、園神一座は大物主、韓神二座は大己貴命・少彦名命を祭神とする。鎌倉末期には、造営料所が付されながら長年その沙汰も無かったため、破損甚だしく神体までが雨雪にさらされるという状態であった。文保三年（一三一九）正月、後宇多法皇の院評定によって修造が決定されている（『万一記』正月十三日条）。

祭の式日は、二月の春日祭の後の丑の日と、十一月の新嘗祭の前の丑の日。上卿・弁・外記・（勾当）内侍が参行して行われる（『建武』）。祭儀は、神祇官が祝詞を述べ、歌舞を奏した後、神饌を供する。また、馬寮による神馬の引き回しがあった。この日の祭では、神木在京（正月七日条注釈「神木事」参照）のため、和舞は中止された（『師守記』曆応四年〔一三四一〕二月八日条）。

内侍仲子 五辻仲子。生没年未詳。父は五辻基仲（『花園』正和三年〔一三一四〕三月三十日条。『尊卑』四一―四六には見えず）。

『花園』には、内侍として各種例祭や宮中の諸行事に奉仕している記事（正和二年六月十一日・同年四月一日・文保元年〔一三一七〕二月六日・同年六月二日の各日条）が見えるが、文保二年正月七日条以降は、その名が見えない。

参議雅康 壬生雅康。このとき従三位、参議。二十歳。二月七日条注釈参照。

国忌 に「こくき」とも。本来は、天皇及び母后の忌日に、追善供養の齋会を行うことをいう。延暦以後は、国忌の対象者の加入と廃止が度々行われ、中世以後、制度の衰退により次第に行われなくなった。

平安時代以降は、天皇・皇后の忌日に寺院で行われる法華八講の法要をも国忌と称するようになる

り、本日条の国忌はこれに相当する。国忌については、中村一郎「国忌の廃置について」（『書陵部紀要』二、一九五二年）、遠藤珠紀「中世の行事曆注に見る公事情報の共有」（『日本歴史』六七九、二〇〇四年）などを参照。

後嵯峨 後嵯峨天皇。諱は邦仁。承久二年（一二二〇）～文永九年（一二七二）。在位は仁治三年（一二四二）～寛元四年（一二四六）。父は土御門天皇。母は源通宗の女、通子。

誕生翌年の承久の乱によって、土御門上皇が土佐へ配流された後は、母方の叔父源通方、祖母承明門院に養育される。仁治三年（一二四二）正月、四条天皇の夭折により、鎌倉幕府の推挙を受けて踐祚した。寛元四年（一二四六）正月、皇子久仁親王（後深草天皇）に譲位。さらに正元元年（一二五九）十一月には、後深草天皇をその弟の恒仁親王（龜山天皇）に譲位させ、二代にわたって院政を行った。文永五年（一二六八）八月に、後深草

の皇統をさしおいて、龜山天皇の皇子世仁親王（のちの後宇多天皇）を皇太子としたことや、死後の治天の君の決定を鎌倉幕府に一任したことは、後の皇統分裂の要因となった。後嵯峨は、院評定制の設置や宮廷諸行事の復活などにつとめ、『続後撰和歌集』、『続古今和歌集』という二度の勅撰集撰集を行い、鎌倉中期の歴史に足跡を残した。文永九年（一二七二）二月十七日に死去。浄金剛院法華堂（のちの嵯峨南陵）に葬られた。

後嵯峨の事蹟については、『後嵯峨天皇実録』、橋本義彦「院評定制について」（同『平安貴族社会の研究』吉川弘文館、一九七六年。初出一九七〇年）、佐藤恒雄「後嵯峨院の時代とその歌壇」（同『藤原為家研究』笠間書院、二〇〇八年。初出一九七七年）、小林強「後嵯峨院の詠作活動に関する基礎的考察」（『中世文藝論稿』一六、一九九三年）、安田徳子「後嵯峨院年譜（上）」（『岐阜聖徳学園大学 国語国文学』二一、二〇〇二年）など参照。

二月十七日は後嵯峨の忌日に当り、毎月十七日の月忌とともに、その時の治天の君によって法華八講が営まれた。持明院・大覚寺兩統間の対立が熾烈になるにつれて、兩統の祖たる後嵯峨の追善仏事は重視されるようになり、各皇統は仏事催行によって自統の正統性を主張した。布谷陽子「承

久の乱後の王家と後鳥羽追善仏事」(羽下徳彦編

『中世の地域と宗教』吉川弘文館、二〇〇五年) 参照。

免者^{めんしや} 朝廷に慶事・凶事があった時や功德・追福などのために、罪人の罪を許すこと。または、その許された者をいう。ここでは、後嵯峨国忌に伴つての赦免。

免者の手続きの次第は、上卿が検非違使別当の

時は、職事が清涼殿小板敷において別当に「囚勘文」を下す。「囚勘文」は、事前に別当から上進され、内覧・奏聞が行われる。天皇はこれに勅点の御爪点を施し、職事とその傍らに墨点を加え合書した上で、上卿に下され、赦免が決定する(『夕拝備急至要抄』下〔臨時免者〕)。

なお、鎌倉後期の免者の様相を知る上で、『公

衡公記』正和四年(一一三五)八月八日条所引「官

人章房記」^(中原)が参考となる。

仲定 平仲定。このとき五位藏人。二月十二日条注

釈参照。

権中納言親房 北畠親房。正月九日条・二月十二日

条注釈参照。

〔十八日、戊寅、〕晴。廿日可_レ参_ニ内侍所_一之故、自_ニ今日_一始_ニ神事_一。洗_レ髮。今日、依_ニ神事_一不_ニ精進_一。

【訓読】

晴る。廿日に内侍所に参るべき故、今日より神事を始む。髪を洗ふ。
今日、神事に依り精進せず。

【注釈】

内侍所 「賢所」とも。三種の神器のひとつ神鏡を奉安する祭祀施設。また、神鏡そのものの別称。

里内裏における内侍所の所在は一定せず、院政期では主要殿舎から離れた中門南廊などに仮設的に設けられた。院政期の内侍所は、「神殿」（神鏡安置の空間）・「御拝座」（御拜・御神樂見物の空間）・「女官候所」（女官の詰め所）よりなり、この空間構成が近世まで続く。

中世後期に入ると、内侍所は春興殿に常置される。その端緒は鎌倉後期の文保元年（一一三二）に造営された二条富小路内裏とされるが、鎌倉前期の閑院内裏に遡らせる見解もある。

内侍所はたびたび修理が行われ、その都度神鏡は別殿に遷された。花園の代には、延慶二年（一一三〇）七月、同三年八月に修理が行われた（『師

守記』暦応三年（一一三三）三月三日条裏書所引「中原師右勘状」。

内侍所については、帝国学士院編『皇室制度史五』（吉川弘文館、一九七九年、一四九～二三五頁。初出一九四二年）、藤田勝也「宮中祭祀施設としての内侍所」（同『日本古代中世住宅史論』中央公論美術出版、二〇〇二年。初出一九八九年）、岸泰子「室町後期・戦国期の内侍所」（『日本建築学会計画系論文集』五八三、二〇〇四年、一四五頁）参照。

自今日始神事。洗髪 ここでいう「神事」は、内侍所に行幸するための心身潔斎。
今日、依神事不精進 「精進」については、正月八日条注釈参照。ここでは神事のために仏事を避けられている。

〔十九日、己卯、〕晴。今日、如円上人参。受五戒。法文等暫談也。退出。

〔廿日、庚辰、〕晴。自今夜参内侍所。三个夜。亥刻、装束了参内侍所。経清凉殿南并南殿西、降し自西階、経陣座・宜陽殿前。

冬定朝臣取裾。(中御門)俊言朝臣取劍前行。(藤原)昇賢所之後、冬定朝臣取草鞋。同朝臣献笏。次襄

御簾。予入内着座。刀自取御幣。伝内侍遠子。々々伝典侍蔭子。(高階)典侍予取之兩段再拜。

懐了返給御幣之後、刀自振鈴。三个度。後暫予還来。于時刻。四位・五位殿上人候脂燭。

【訓読】

晴る。今夜より内侍所に参る。三个夜。亥の刻、装束了りて内侍所に参る。清凉殿の南并びに南殿の西を経て、西の階より降り陣の座・宜陽殿の前を経

冬定朝臣、裾を取る。俊言朝臣、劍を取り前行す。賢所に昇る後、冬定朝臣、草鞋を取る。同朝臣、笏を献

る。次に御簾を褰ぐ。予、内に入り着座す。刀自、御幣を取り内侍遠子に伝ふ。遠子、典侍蔭子に伝ふ。予、

これを取り兩段再拜す。予、内に入り着座す。刀自、御幣を取り内侍遠子に伝ふ。遠子、典侍蔭子に伝ふ。予、

これを取り兩段再拜す。笏を懐中にす。了りて御幣を返し給ふ後、刀自、鈴を振る。三个度。後に暫くして予還り来る。

【注釈】

参内侍所。三个夜。内侍所行幸のこと。二月十八日条。内侍所に行幸して神鏡を拝した。兩統迭立期の内

注釈「内侍所」参照。天皇は、讓位や天変地異な。侍所行幸は、通例三箇夜行われる〔花園〕正和三

どの異変が起こった際や、特別な祈願がある場合、年〔一三二四〕四月十日条。帝国学士院編『帝室

制度史五』（二月十八日条注釈前掲、三三三～三三四頁、三五九～三六六頁）参照。

内侍所行幸の流れについては、『朝儀諸次第』六三〔内侍所行幸可存知条々〕に詳しい。また、兩統送立期における内侍所行幸については、寛雅博『日本の歴史 一〇 蒙古襲来と徳政令』（講談社、二〇〇一年、二四三～二四六頁）に言及がある。

装束 ここでは衣冠・束帯・直衣などを着装し、身支度すること。

清涼殿 内裏の殿舎。「中殿」とも。天皇の日常の居所。紫宸殿の北西、仁寿殿の西、校書殿の北にあり、東面して建つ。四方拝・小朝拝・叙位・除目・官奏などの儀式や、御遊が行われた。

南殿 内裏の殿舎である紫宸殿の別称。内裏のほぼ中央に南面して位置する。南廂において即位・節会などの公的な儀式が行われる。北西の清涼殿とは長橋と称される廊下で通じている。東の宜陽殿とは南廂の東階下から通じる軒廊、また北廂の東

階下から通じる左近陣座でつながる。

陣座「仗座」とも。ここでは左近衛陣の公卿の座。

紫宸殿北廂から東の宜陽殿に通じる廊にある。

宜陽殿 内裏の殿舎。紫宸殿の東、綾綺殿の南、春興殿（内侍所）の北にある。紫宸殿とは軒廊・宣仁門でつながり、南には日華門が接して春興殿とつながる。

冬定朝臣取裾「冬定朝臣」は、中御門冬定。このとき藏人頭。正月一日条・二月十二日条注釈参照。「裾」は、束帯着用のとき、背部にひく下襲のすそ。正月一日条注釈「候裾」参照。

内侍所行幸において天皇が出御する時、藏人頭二人が祇候し、上首が天皇の裾を取り、下臈が天皇の草鞋を献じた。五位藏人がつとめる時もある（『朝儀諸次第』六三〔内侍所行幸可存知条々〕）。また、関白が祇候したときは、関白がつとめた（『花園』延慶四年〔一三二一〕四月十三日条、『吉口伝』正中三年〔一三二六〕三月二日条〔御裾取様事〕）。

俊言朝臣取劍前行 「俊言朝臣」は、藤原俊言。こ

のとき正四位下、右中將・藏人頭。正月一日条注
釈参照。「劍」は屋御座の御劍のこと。二月十六
日条注釈「取御劍前行」参照。

御劍役である頭中將は、清涼殿の階の間に祇候
した。天皇が出御すると、御劍役は長押を昇つて
御劍を取る。そして、天皇が草鞋を着すと、御劍
役は長押を降りて立ち上がり前行した。内侍所御
拜の間、御劍役は御劍を持って祇候する。天皇が
清涼殿に還御する際、御劍役は出御の時と同じく
階の間に祇候し、天皇が奥の妻戸に入った後に御
劍を屋御座に置いて退出した(『朝儀諸次第』六三
〔内侍所行幸可存知条々〕)。

内侍所行幸の御劍役については、『花園』正和
二年(一三三三)十二月二十四日条に「不謂上下
藹、清華人可取御劍也」、また同三年四月九日条
に「往古者不撰清華、依上首候御劍歟。中古已來
撰人歟」とあり、清華の人が命ぜられたようであ

る。

昇賢所かしたけいしよ 「賢所」は、内侍所の別名。内侍所の出入

口は、北面の妻戸であった(藤田勝也「宮中祭祀施
設としての内侍所」〔二月十八日条注釈前掲、二〇六
頁〕参照)。

冬定朝臣取草鞋 「草鞋」については、二月十六日
条注釈参照。天皇が内侍所に入るときは、藏人頭
の一人が天皇の草鞋を取り、藏人頭が祇候しない
時は、五位藏人が草鞋を取った(『朝儀諸次第』六
三〔内侍所行幸可存知条々〕)。

天皇の草鞋役については、五位藏人と六位藏人
との間で古くより相論があった。『勘仲記』弘安
九年(一二八六)九月十日条に「貫首不祇候、五
位藏人一人之時、於御前、六位可伝之。五位藏人
人数有之者、罷向自内豎之手可取之。相互不可有
確論之由、先年被定下了」とある。『花園』応長
元年(一三一一)十二月六日条・正和二年(一三一
三)八月十二日条にも関係記事があり、これらに

よると、『勸仲記』の「先年」とは弘安年間（一二七八～一二八八）のようである。この相論については、寛雅博『蒙古襲来と徳政令』（前掲）参照。同朝臣献笏けんしやく「笏」は、朝儀や神拝において、手に持つ細長い薄板。『和名類聚抄』一四〔調度部中服玩具〕には、「長一尺六寸、闊三寸、厚五分也」とある。

天皇の笏の形状は、上下ともに方形であり、神事の際は上円下方であった（『飭抄』下〔礼服牙笏〕）。藏人頭が笏を天皇に進める時は、笏には手を触れず、笏の入った笏筥を横に持って持参する（『吉口伝』正中三年〔一二三二六〕三月二日条〔進御笏事〕）。次襄御簾「御簾」は、宮殿・神殿や貴人の邸宅の簾。天皇が内侍所に入御するときは、藏人頭の上首が御簾を掲げて開いた（『朝儀諸次第』六三〔内侍所行幸可存知条々〕）。

刀と自じ 女官の職名。元来は女性一般の呼称であった。内侍所・系所・御匣殿・上下の御厨子所・御膳宿おんものどり

などに置かれる。

内侍所の刀自は、神物を供え祝詞を奏すことを職掌とし、内侍所の渡御に際しては神鏡を捧げ持った。また、内侍所行幸では御幣を伝献し振鈴に奉仕した。帝国学士院編『皇室制度史 五』（二月十八日条注釈前掲。四七六頁、五〇七～五一五頁）参照。

御幣 幣束の敬称。幣束は、紙や布を切つて木に挟んで垂らし、神前に供えるもの。神祇に祈願をする時や、祓の料に用いられた。

内侍ないし 正月七日条注釈、二月七日条注釈「掌侍」参照。内侍は、典侍に次ぐ内侍所の中心的存在であった。内侍所が他所に遷御する際には女官を率いて随従し、内侍所に神物を供える際は女官よりこれを受けて伝献した。また、神鏡を納めた唐櫃の錦覆や紐を取り替える内侍所御擲おんらぬに奉仕し、内侍所行幸には、女官より御幣を受け、これを天皇に伝献した。帝国学士院編『皇室制度史 五』（二

月十八日条注釈前掲。四七四〜四七五頁、四九一〜四九九頁）参照。

遠子 高階遠子。女房名は「兵衛督」。生没年未詳。父は遠経。花園の女房。掌侍の第一である勾当内侍をつとめた（『花園』正和二年〔一三一一〕五月十三日条・十四日条）。

正和元年十一月七日、松尾・梅宮祭に使として参向（『花園』）。その後も宮中の神事や諸社への祭使に参仕している。また、旬儀や白馬節会に際し、剣璽を捧持して花園に供奉した（『花園』文保元年〔一三二七〕六月二日条別記・同二年正月七日条）。正和二年五月七日、花園は遠子所持の本を以て『大鏡』を読んでいる（『花園』）。

讓位後の花園にも仕え、花園や永福門院が持明院殿において催行した歌合・続歌にたびたび参加している。後に洞院公賢との間に女子（比丘尼理明）をもうける（『尊卑』一一一七三）。

遠子の和歌は、『玉葉和歌集』に「掌侍遠子」

の名で一首、『続千載和歌集』に「新院兵衛督」の名で一首、『風雅和歌集』に「院兵衛督」の名で八首、『新千載和歌集』に「花園院兵衛督」の名で一首入集する。旧来の伝統的な歌風に属し、さほど京極派的特色を帯びるものではないと評される。

遠子とその歌風については、岩佐美代子「花園院宸記をめぐる歌人達」（同『京極派歌人の研究 改訂新装版』笠間書院、二〇〇七年。初出一九七四年）参照。

典侍なみのり「てんじ」とも。後宮十二司の一つ内侍司の二等官。大中納言・諸大夫の女がこれに任じた。鎌倉時代前期に尚侍が廃絶すると、典侍が女官の最高の地位となった。天皇に近侍して陪膳や御湯殿に奉仕するほか、即位式の裏帳命婦や祭使をつとめた。また、内侍所に神物を供える際は掌侍よりこれを受けて伝献し、内侍所御擲には掌侍とともにこれを奉仕した。内侍所行幸において、掌侍

の奉る御幣を天皇に献じることもあった。帝国学
士院編『帝室制度史 五』（二月十八日条注釈前掲、
四七四～四七五頁）参照。

蔭子 藤原蔭子。女房名は「中納言」（『花園』文保
元年（一一三二）四月十九日条別記）。生没年未詳。

父は日野俊光か。花園の女房。このとき典侍。

応長二年（一一三二）二月十八日、朽損した神
璽の篋の裏絹・結緒を取り替える神璽御擲を奉仕
した（『花園』）。讓位後の花園にも仕え、たびたび
陪膳役を務めるほか御幸の際に牛車に乗り合わせ
るなど、親昵の女房であった。

元応二年（一一三二）十一月二日、広義門院の
催行した歌合で勝を収める（『花園』。これ以後「従
三位蔭子」と見える）。元亨三年（一一三三）十月五
日、後伏見上皇は広義門院の居所において、蔭子
の知音の白拍子を召し出し箏を弾かせている（『花
園』）。蔭子は持明院殿の女房の束ね役であったよ
うであり、蔭子の局に女房が会合して年始を祝つ

たことが『花園』正中二年（一一三五）正月十七
日条に見える。

兩段再拜 「再拜兩段」・「四度拜」とも。拜礼のひ
とつ。再拜（二拜）を二度行うことをいう。拜礼
のうち、最も鄭重なもの。

刀自振鈴。三個度。天皇が内侍所神鏡に兩段再拜した

直後、女官が鈴を三度振るのが通例であった（『花
園』正和二年（一一三三）十二月二十四日条・同三年
三月二十七日条）。内侍所に鳴る鈴の音は、素晴ら
しく優美なものとされた（『徒然草』二三段）。安良
岡康作『徒然草全注釈 上』（角川書店、一九六七年、

一一七～二〇頁）参照。

子一刻 午後十一時ころ。

四位・五位殿上人 二月十六日条注釈「五位殿上
人」参照。

候脂燭 「脂燭」は「紙燭」とも。小形の照明具。

松の細木を、長さ一尺五寸ほどに切り、太さ直径
三分ほどに丸く削った上で、先端を焦がして油を

塗り、手もとには紙を細く巻いて持つ。

あらかじめ蔵人から殿上人に参仕を命ずる御教書

内侍所行幸において天皇が清涼殿と内侍所を往

が下された『実躬卿記』正応五年（一二九二）三月

還する際は、脂燭を持った殿上人が下臈から前行

一日条。

する（『朝儀諸次第』六三（内侍所行幸可存知条々））。

〔廿一日、辛巳、〕晴。子刻、参_二内侍所_一如_二去夜_一。職事冬定朝臣・俊言朝臣_{（藤原）}・仲定等也。暫還来。

于_レ時丑
一点

【訓読】

晴る。子の刻、内侍所に参ること去ぬる夜の如し。職事冬定朝臣・俊言朝臣・仲定等なり。暫くして還り来たる。時の一点。
の一点。

【注釈】

参内侍所 二月二十日条注釈「参内侍所_三个夜_一」参照。仲定 平仲定。このとき五位蔵人。二月十二日条注

冬定朝臣 中御門冬定。このとき蔵人頭。正月一日

釈参照。

条・二月十二日条注釈参照。

丑一点 午前一時頃。一点は一時_{（いっしゅう）}を四等分したうち

俊言朝臣 藤原俊言。このとき蔵人頭。正月一日

の最初の時刻。

条・二月二十日条注釈参照。

〔廿二日、壬午、〕国忌。後鳥羽院。天陰雨降。免者。上卿（北高親勇力）權中納言。又今夜、日吉社大宮上殿造當日時定。亥刻、参内侍所一如去夜。今日巳刻、（藤原寧子）広義門院御着帯云々。今月令当五月一給云々。

【訓読】

国忌。後鳥羽院。天陰り雨降る。免者。上卿權中納言。
また今夜、日吉社大宮上殿造當日時定。

亥の刻、内侍所に参ること去ぬる夜の如し。

今日巳の刻、広義門院御着帯と云々。今月五月に当らしめ給ふと云々。

【注釈】

国忌 二月十七日条注釈参照。後鳥羽上皇の追善仏事は、もとは修明門院（後鳥羽の妃、順徳天皇の母）の四辻殿で開かれたが、文永二年（一二六五）以降、後嵯峨上皇の主催となり、龜山殿大多勝院で行われるようになった（『深心院関白記』同年二月六日・二十二日条）。花園在位中にも応長元年（一一三二）の例が確認される（『園太曆』同年二月二十二日条）。

後鳥羽は承久の乱に敗北し、隠岐に配流されたことから、死後にその怨霊が恐れられた。鎌倉中期から後期にかけて後鳥羽怨霊による託宣事件がしばしば起こり、託宣記が作成されている。花園も、元応二年（一一三〇）十二月二十日に後伏見上皇から「後鳥羽院文永御託宣記七卷」を下賜された（『花園』）。後伏見自身は、元亨二年（一一三二）閏五月二十二日の後鳥羽忌日に、持仏堂にお

いて「後鳥羽院宸筆名号三尊一幅」を供養している（『花園』）。同四年以降、忌日には「懇懃御遺誠」「遺誠之旨」に基づき、持明院殿において密教修法である行法が行われた（『花園』同年二月二十二日条・正中二年〔一二三二〕二月二十二日条）。

託宣記・遺誠の流布からも、鎌倉後期における後鳥羽怨霊の影響力の大きさが看取される。中村直勝「後鳥羽院」（『中村直勝著作集 六 歴代天皇紀』淡交社、一九七八年。初出一九三四年）、徳永誓子「後鳥羽院怨霊と後嵯峨皇統」（『日本史研究』五一、二〇〇五年）参照。

後鳥羽院 諱は尊成。治承四年（一一八〇）〜延応元年（一二三九）。在位は寿永二年（一一八三）〜建久九年（一一九八）。父は高倉天皇。母は七条院殖子。

建久九年（一一九八）正月、土御門天皇に譲位し、以後土御門・順徳・仲恭の三代にわたり院政を敷いた。承久三年（一二二二）五月、北条義時

追討を命じて挙兵したが敗北（承久の乱）、七月に出家し、隠岐に配流された。延応元年（一二三九）二月二十二日、配所にて死去。当初顯徳院を諡号されるが、のち後鳥羽院に改められた。遺骨は、仁治元年（一二四一）二月に大原法華堂（のちの大原陵）に安置された。

和歌にすぐれ、元久二年（一二〇五）、『新古今和歌集』を勅撰するなど、諸々の芸能にも長け、また武芸も嗜んだ。日記に『後鳥羽天皇日記』がある。著書が多く、故実書の『世俗浅深秘抄』、歌論書の『後鳥羽院御口伝』などがある。

目崎徳衛『史伝後鳥羽院』（吉川弘文館、二〇〇一年）、鈴木彰・樋口州男編『後鳥羽院のすべて』（新人物往来社、二〇〇九年）、谷昇『後鳥羽院政の展開と儀礼』（思文閣出版、二〇一〇年）参照。

免者 二月十七日条注釈参照。
上卿権中納言 不明。北畠親房か。
日吉社 近江国志賀郡（比叡山の東麓坂本）に所在す

る一宮。古代は「ひえ」、中世以降は「ひよし」と呼ぶ。当社の神社群は日吉山王二十一社と総称され、二宮と大宮の本殿を筆頭に、上・中・下各七社と神域内外にある百八社から構成される。神仏習合のもと、当社の神々は延暦寺の護法神とされ、本地仏も設定された。社頭では山王礼拝講をはじめ、法華八講や一切経会などの仏事が行われた。

大宮上殿造営日時定「大宮」は山王七社の西本宮・大比叡のこと（祭神は大己貴神、本地は釈迦如来）。山王二十一社では上七社の一。山王七社の各本殿には、下級僧侶や乞食非人らが参籠する下殿と呼ばれる床下祭場が存在し（黒田龍二「日吉七社本殿の構成―床下祭場をめぐって―」〔同〕『中世社信仰の場』思文閣出版、一九九九年。初出一九八二年）、ここでいう「上殿」とは下殿に対して本殿床上の建築空間とおぼしい。

今回の神殿造営の背景には、徳治三年（一三〇

八）以来の本覚大師諡号をめぐる東寺と山門との相論がある。この相論は、同年二月、後宇多法皇の伝法灌頂伝受の賞として益信（八二七〜九〇六、真言僧）に大僧正を追贈し、本覚大師号を勅賜したことに端を発する。これに不満を抱いた山門側は、朝廷に対して諡号の撤回を要求し、一方、東寺を始めとする東密諸寺もこれに対抗する動きを見せた。

事態は二転三転するが、延慶二年（一三〇九）七月と十二月、山門衆徒は二度の神輿入浴を強行した。これに加えて鎌倉幕府の介入もあり、同三年十一月、東寺は大師号を辞退する。しかし、騒ぎはなお収束せず、十二月、不満をもつ一部の衆徒が日吉社大宮に閉籠し楼門に放火、四面の廻廊・侍所まで焼失した。

以来、神殿修造と神輿造替は懸案となっていたが、正和元年（一三一一）八月十五日、伏見上皇の院宣により、朝廷の沙汰と決定した。今回の造

當日時定はこれを受けたものである。また、神殿の造営料足として近江国戸津関の升米（船の積載する米にかけられた関税）が寄進された。同三年三月二十日には大宮の造営が開始され、同年四月二十六日に遷宮が行われた（『天台座主記』〔百四世前大僧正公什〕）。

以上の経緯は、『元徳二年三月日吉社並叡山行幸記』律四、官幣大社日吉神社社務所編『官幣大社日吉神社大年表』（一九四二年）に詳しい。大師号相論と山門噺訴については、辻善之助『日本仏教史 中世篇之一』（岩波書店、一九四七年、六〇、七四頁）、永村眞「寺院と天皇」（永原慶二ほか編『講座・前近代の天皇 三 天皇と社会諸集團』青木書店、一九九三年）、永井晋「本覚大師諡号事件にみる中世国家の意思決定―延慶年間の山門噺訴の分析から―」（『日本仏教総合研究』六、二〇〇八年）など参照。また、山門衆徒の閉籠については、下坂守「中世延暦寺の大衆と「閉籠」―『元徳二年三月

日吉社并叡山行幸記』に見える大衆の動向―」（『武蔵野文学』四九、二〇〇二年）参照。

参内侍所 二月二十日条注釈「参内侍所。三（今夜）参照。

広義門院 西園寺寧子。二月十五日条注釈参照。

御着帯 「着帯」は婦人が懐妊して五力月目（六・七カ月とも）に帯をしめる儀式。着帯者の在所で行われるのが一般的であった。皇后・女御の場合は内裏、女院の場合は院御所を使用した。帯は多くは着帯者の近親が調進し、その長さは概ね一丈二尺であった。宮内庁書陵部編『皇室制度史料儀制 誕生一』第二章「着帯の儀」（吉川弘文館、二〇〇一年）参照。

今回の広義門院の着帯では、葉室頼藤・同長隆が奉行をつとめた。早朝、左少弁日野資名が西園寺家の常盤井殿に向かい、西園寺実衡調進の帯を賜わり院御所である持明院殿に持参した。帯は女院披見ののち、常住院道昭の僧房に運ばれて加持

が行われ、資名により持明院殿に戻された。その後、施薬院使の丹波行長から長隆を通じて仙沼子という菓が献上された。女院は持明院殿の昼御座に移り、配偶者の後伏見上皇が帯を結んだ。以上の流れは、『広義門院御産御祈記別記（隆有卿記）』本日条参照。

広義門院の着帯とともに、持明院統は多くの御産祈禱を行わせている。『門葉記』一七二〔勤行法補六・御産御祈目録〕によれば、道昭僧正が金剛童子法を、禅助僧正が愛染王法・六字供を、公什僧正が薬師護摩を、正遍法印が愛染王供を、俊禅法印が訶利帝・十五童子供を修した。また、三月九日、伏見上皇は春日社に願文を捧げ、自身の重厄の無為無事とともに広義門院の御産平安を祈っている（「伏見上皇願文案」〔醍醐寺所蔵大手鑑〕）。

広義門院の父西園寺公衡は、応長元年（一一三一）の広義門院御産で生まれたのが皇女（珣子内親王）であったことを無念とし、二月二日、日吉社に安居院法印覚守を遣わして皇子降誕を祈請せしめる（『日吉十禅師冥助記』、『山王絵詞』）ほか、撰津尼崎大覚寺の琳海上人（律僧）にも祈禱を依頼している（『西園寺公衡書状写』、『大覚寺文書』二二）。広義門院は、七月九日に量仁親王（のちの光厳天皇）を出産する（『花園』）。

以上の御産祈禱については、中村直勝「量仁親王の降誕」（『中村直勝著作集 三 南朝の研究』淡交社、一九七八年。初出一九二八年）、近藤喜博「山王靈驗記とその成立年代（続）」（『国華』六五―七、一九五六年）、佐藤真人『山王絵詞』と『広義門院御産日吉十禅師冥助記』（菅原信海編『神仏習合思想の展開』汲古書院、一九九六年）参照。

〔廿三日、癸未、〕 精進也。念誦。

【訓読】

精進なり。念誦す。

【注釈】

精進也。念誦 二月八日条注釈「〔進脱乙〕精念誦」参照。

〔廿四日、甲申、〕

〔廿五日、乙酉、〕 今日、〔如縁房阿一〕如円上人参。受二五戒一。法談。

【訓読】

今日、如円上人参る。五戒を受く。法談す。

【注釈】

如円上人 如縁房阿一。西大寺流律僧。このとき河 法談 仏法の要義を説き聞かせること。また、その

内教興寺長老。二月八日条注釈参照。 談話。説法。

五戒 二月八日条注釈参照。

〔廿六日、丙戌、〕

〔廿七日、丁亥、〕陰雨降。如円上人參。受_レ戒。又俊幸僧都參。加持了退出。

【訓読】

陰り雨降る。如円上人參る。戒を受く。

また俊幸僧都參る。加持了りて退出す。

【注釈】

如円上人 如縁房阿一。二月八日条・二月二十五日

条注釈参照。

受戒 ここでの「戒」は、前後の例から五戒と考えられる。

俊幸僧都 生没年未詳。常住院門跡（天台宗寺門派）

の山伏。父は侍頭春法眼。「越前僧正」と号した

（『大館記 書札礼』（『修学者進退事』）。

『花園』には、「雖非護持僧、自幼年參來之者

也」（延慶三年「一三一〇」十月三十日条）、「是自朕

幼少時參之間、雖非御持僧、以別儀、令參入者

也」（正和三年「一三一四」閏三月十七日条）などとあり、花園の幼年時から祇候して加持を行ったことがわかる。本年三月十八日・二十日にも加持のため参内している。

『実躬卿記』徳治二年（一三〇七）七月三日条にみえる伏見上皇の病氣平癒の験者「春幸阿闍梨」と同一人物と考えられ、同月五日条に「常住院僧正門弟也」とあることから、道昭僧正の弟子であることが判明する。

元亨元年（一三二一）三月、春宮量仁親王（のち

の光厳天皇)の病氣平癒の祈禱に際しても、駿者

当次第)。

として功があり(『花園』三月二十七日・二十八日条)、

加持かじ 仏語(梵語 *adhi-sthana* の訳)。元來は仏・菩薩

同月二十九日、法印権大僧都から権僧正に昇進す

が衆生を加護する意。のちに仏の加護を願って、

る(『砂巖』六(宣旨第四 僧官部)「後醍醐天皇口宣案」。

病氣や災難を除き心願の成就を祈る祈禱の意に転

『鎌倉遺文』には脱漏)。正慶元年・元弘二年(一三

じた。加持の際には印を結び真言陀羅尼を唱える。

三二)、新熊野別当(『類聚諸寺長者補任』(新熊野別

〔廿八日、戊子、〕

〔廿九日、己丑、〕晴。如円上人参。受三五戒。法談。暫退出。

入_レ夜、道昭僧正参加持。

【訓読】

晴る。如円上人参る。五戒を受く。法談す。暫くして退出す。

夜に入り、道昭僧正、参りて加持す。

【注釈】

如円上人 如縁房阿一。二月八日条・二月二十五日 五戒 二月八日条注釈参照。

条注釈参照。

法談 二月二十五日条注釈参照。

道昭僧正 弘安四年（一二八二）〜文和四年（一三三五）
六。天台僧（寺門派）。常住院門跡。このとき熊野三山・新熊野檢校。三十三歳。『尊卑』一一九八。父は一条家経。行昭の付法。

正安元年（一二九九）十二月、長乗より伝法灌頂を受ける。乾元二年（一三〇三）正月・徳治三年（一三〇八）八月・元亨三年（一三三三）五月の三度、熊野三山檢校に就任（『類聚諸寺長者補任』〔熊野山檢校次第〕）。また、延慶二年（一三〇九）七月と元徳二年（一三三〇）三月の二度、新熊野檢校に補任される（『類聚諸寺長者補任』〔新熊野檢校次第〕）。嘉元三年（一三〇五）・文保二年（一三一八）・元亨三年（一三三三）の三度、平等院執印となる。元応元年（一三一九）十二月、園城寺長吏。建武三年（一三三六）十二月、准三后（『釈家官班記』上〔准三宮〕）。暦応四年（一三四一）四月、四天王寺別当（『玉英記抄』〔官位部〕同年条）。貞和三年（一三四七）十月、園城寺長吏に再任。以上の

経歴は、『伝法灌頂血脈譜』、『寺門伝記補録』一四（僧伝部戊 長吏高僧略伝 下）、『三井統燈記』四（長吏次第）、『僧官補任』も参照。

持明院統の信頼厚く、延慶三・四年の広義門院御産（詢子内親王）では、祖師常住院良尊が寛元元年（一二四三）の大宮院御産（久仁親王（のちの後深草天皇））に参仕した先例に基づいて着帯加持と験者を兼ねた。着帯加持は、常住院本坊（大炊御門河原に所在）で行われた（『広義門院御着帯記（公衡公記）』延慶三年十月二十三日条）。延慶四年二月二十三日の出産当日には、産所の常盤井殿において実讚僧正（新熊野別当）・実静法印と共に験者として参仕した（『広義門院御産愚記（公衡公記）』）。その後も広義門院の御産祈禱（量仁親王（のちの光厳天皇）・景仁親王・皇女某・豊仁親王（のちの光明天皇））では、毎度着帯加持を勤仕した。

一方、大覚寺統の御産においても、乾元二年（一三〇三）五月九日の昭訓門院瑛子（龜山法皇妃、

西園寺実兼女)の恒明親王出産に際し、験者とし

て実讚法印と共に祇候した(『昭訓門院御産愚記(公

衡公記)』)。網野善彦「ある貴族が記録した出産」

(『いまは昔むかしは今 五人生の階段』福音館書店、

一九九九年) 参照。

御産祈禱の他にも、文保元年(一一三二)六月、

伏見法皇の病氣平癒の五壇法で中壇をつとめた

(『五大成』、『五壇法記』)。また、暦応元年(一一三三

八)七月、光厳上皇の瘡病を祈禱で平癒し、禄を

賜っている(『中院一品記』七月二十五日条)。道昭

の一族である一条経通は、道昭を「天下之老宿、

一門之管長」と評している(『玉英記抄』〔雑類〕文

和二年(一一三五四)三月八日条)。

なお、年は不明であるが、「以前和談、可遵行

之由」を伝えるに東使が上洛した際、伏見上皇は

「早速落居」を念願して道昭に祈禱を命じた(十

月二十日「伏見上皇自筆消息」(『東北大学附属図書館

所蔵秋田家史料 蒐集文書』。『鎌倉遺文』には脱漏)。

和歌も得意で、『玉葉和歌集』から『新統古今

和歌集』までの勅選集に入集する。修行のついで

に大峰の花を見たことを、後年に追憶して詠んだ

歌がある(『続後拾遺和歌集』九九六)。

加持 二月二十七日条注釈参照。

〔卅日、庚寅、〕晴。今日、所勞之後、(藤原) 顯親初參。奏_二吉書_一。

如_二円上人參_一。受_二五戒_一。法談。暫退出。七瀬祓等、如_レ例。梵網經、如_レ恒誦_レ之。

【訓読】

晴る。今日、所勞の後、顯親初めて參る。吉書を奏す。

如円上人参る。五戒を受く。法談す。暫くして退出す。

七瀬祓等、例の如し。

梵網經、恒の如くこれを読む。

【注釈】

顕親 藤原顕親。のち顕高・房高と改める。弘安七年（一二八四）〜康永二年（一三三三）。このとき

詩会を奉行していたためである（『花園』）。

正五位下、民部大輔・藏人。三十歳。『尊卑』二

なお、『伝宣草』上〔武官〕、下〔僧都以下〕に

一〇七。『公補』文保元〜康永二（『公事』五〇

顕親が奉行した花園の口宣が引かれる。

九頁）。父は顕家。

初参 「顕親が、（所勞から回復した後に）初めて参つた」の意。

延慶四年（一三二一）正月、花園の五位藏人と

吉書 年始・改元・代替り・政始・任官など、事が

なる（『花園』正月十七カ日条、『職事補佐』（花園院）。

改まったときに初めて奉る文書。または吉日を撰

同年二月、禁色勅許を受ける（『伝宣草』上〔禁色

んで奏覽する文書。儀礼的なもので内容に乏しい。

事）所引同年二月六日「花園天皇口宣」。

田中稔 「儀礼のために作られた文書」（同『中世史

『花園』には職事としての活動が多く見えるほ

料論考』吉川弘文館、一九九三年。初出一九九〇年）

か、花園主催の連句・詩会にもたびたび登場する。

参照。

正和二年（一三三三）十月八日には、すでに職事

如円上人 如縁房阿一。二月八日条・二月二十五日

を辞していたにもかかわらず、来たる十三日の詩

条注釈参照。

会の奉行となっている。これは彼が職事するとき、

五戒 二月八日条注釈参照。

法談 二月二十五日条注釈参照。

七瀬祓 正月二十九日条注釈「七瀬祓等」参照。

梵網經 正月十五日条注釈「梵網經、如恒讀之」参

照。

執筆者一覧（五十音順）

千坂 英俊 中央大学大学院

ヒラリー ピーダセン 神戸大学国際文化学部

堀川 貴司 慶應義塾大学附属研究所斯道文庫教授

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

林 観潮 廈門大学副教授

花園天皇日記研究会

花園大学国際禅学研究所論叢 第六号

二〇一一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

九世紀の日本における信仰の多様性

—神護寺五大虚空蔵菩薩像と五行説の関係を中心に—

ヒラリー ピーダセン

はじめに

八、九世紀を通じて、唐から帰国した日本の僧侶が多くの密教経典や図像を請来し、新しい仏のあり方が日本の仏教界にもたらされた。それに伴って、新たに導入された密教儀式に用いる仏像が必要になったため、請来されたこれらの経典や図像は、日本の仏教絵画や彫刻が新しい時代に入るきっかけとなった。この新しい密教仏像の一つが、虚空蔵菩薩 (Skt. Ākāśagarbha) である。彫像形式の虚空蔵菩薩像の最もよく見られる形式は一尊形式だが、九世紀の中頃に五大虚空蔵菩薩 (五尊形) が登場する。本論文では、京都の神護寺五大虚空蔵菩薩像を中心に論じ、この五尊形がこの時期に特有の意味をもっていたという解釈を提示したい。

日本製の五大虚空蔵菩薩彫刻像は、京都にある神護寺にしか現存しない⁽¹⁾。しかし、諸史料や現在東寺の観智院に置かれる五大虚空蔵菩薩の存在から、九世紀には安祥寺と貞観寺にも五大虚空蔵菩薩像が存在したことがわかる⁽²⁾。これらの例によっても、九世紀における五大虚空蔵菩薩像の重要性が知られるだろう。現存の研究においても、神護寺五大虚空蔵菩薩の造像や制作年代については、屢論じられてきた⁽³⁾。しかし、この五尊形の図像的な特徴 (当初の配置、肌の色、持ち物) や、九世紀の多様な宗教背景に関する論文は少ない。本論文では、五大虚空蔵菩薩と関係がある図像、彫刻、そして文献を検討し、神護寺の五大虚空蔵菩薩像の図像的な特徴と、日本の九世紀の多様な宗教環境との関係を明瞭にしたい。ここでは、最初に造像された神護寺像を中心に、九世紀の五大虚空蔵菩薩彫刻像がどのような役割を担ったのか考えてみたいと思う。特に、空海

(七四四—八三五)の弟子達、そして朝廷との関係を中心に考察したい。

具体的に、中国から伝来した信仰要素と日本の九世紀の神護寺五大虚空蔵菩薩像の図像的な要素との関係を明らかにしたいと思う。例としてあげられるのは、八、九世紀には、虚空蔵菩薩の一尊形と天体崇拜とは深い関わりをもつ。それは、九世紀の五大虚空蔵菩薩像の配置や肌の色にも現れている。後に述べるように、この表現が中国の五行説や天体崇拜にも見える。このような信仰要素が、日本の十二、十三世紀の宗教環境に出てくることは、既に指摘がある。しかし、本論文では、天体崇拜や五行説などが日本の九世紀の宗教環境でも重要視され、朝廷やその周辺の僧侶達に王権を強化、そして鎮護国家のための儀式に用いられたと提案する。つまり、本論文では、神護寺五大虚空蔵菩薩像と日本の九世紀の宗教の多様性の関係を指摘したい。



図1 神護寺五大虚空蔵菩薩像

1 現在の神護寺の五大虚空蔵菩薩像

現在、五大虚空蔵菩薩像は神護寺の宝塔院の多宝塔の奥の壁に一行に安置されている(図1)。五菩薩の尊名や、色、持物は經典によって多少異なるが、神護寺像の尊名は一般に次のように比定されている。左より、金剛虚空蔵菩薩、業用虚空蔵菩薩、法界虚空蔵菩薩⁽⁴⁾、蓮華虚空蔵菩薩、宝光虚空蔵菩薩⁽⁵⁾である。各菩薩の色と持ち物は以下の図2のようである。

金剛 虚空蔵 菩薩 右手：金剛 左手：三鈷鉤 黄色	業用 虚空蔵 菩薩 右手：羯磨 左手：三鈷鉤 紫色	法界 虚空蔵 菩薩 右手：茎に 乗る蓮華 左手：三鈷鉤 白色	蓮華 虚空蔵 菩薩 右手：三弁 蓮華 左手：三鈷鉤 赤色	宝光 虚空蔵 菩薩 右手：蓮華座 に乗る如意宝 珠 左手：三鈷鉤 青色
--	--	--	--	--

図2 神護寺五大虚空蔵菩薩の配置、右、左手の持ち物、肌の色

後に述べるように、本来、像は曼荼羅の形に配置され、宝界虚空蔵菩薩を中心とし、他は四方守護の位置にあるようである。およそ承和七年（八四〇）から承和十二年（八四五）の間に製作されたと考えられるこれらの像の像高は約百 cm、ヒノキ（或いはカヤ）の一枚から頭部と両足部までを彫出し、全体に乾漆を盛り、その上に彩色を施している⁽⁶⁾。像はそれぞれ蓮華座上に結跏趺座する。様式的には、観心寺如意輪観音像や東寺講堂の五大菩薩像など、他の九世紀の密教彫刻と類似する。丸い顔、顔の下半にある細長く伸びた目。首は短く、三道のモデリングが柔らかくなされている。身体は筋肉の筋を強調せず柔らかく見えるが、腰は絞られている（図3）⁽⁷⁾。さてこの五体の菩薩は、どうやって神護寺に安置されたのであろうか。像の色、配置は、何の意味を持つであろうか。そして、この五尊形は、よく知られている一形尊との関係は何であろうか。この疑問を中心に、日本の九世紀における多様な宗教背景を検討していく。

2 八、九世の神護寺：空海、真済と仁明天皇

まず、五大虚空蔵菩薩像の安置された神護寺に考察を移したい。神護寺は、真言宗の高野山系の寺院で京都の北西、高雄山に位置している。現在の神護寺の伽藍がある一帯は、八世紀からの複雑な歴史をもっている。八世紀末頃には、ここに高雄山寺という寺があった。最澄（七六六—八二二）と空海は高雄山寺に滞在し、灌頂を行っている。八二四年（弘仁三）に、高雄山寺は神願寺という和気氏の氏寺と合併された。神願寺は、一説には



図3 法界虚空蔵菩薩像

現在の近畿周辺にあったとされている⁽⁸⁾。その時に、神護国祚真言寺という新しい名前が付けられ、その後、神護寺と略され、神願寺の「定額寺」の地位も神護寺に移された。現在神護寺の金堂に安置されている一木造り薬師如来像は複雑な歴史を持つが、少なくとも、八世紀からこの薬師如来像は「悔過」という鎮護のための儀式に使われた可能性が高いとはいえる⁽⁹⁾。長岡龍作氏が示すように、『続日本後記』によると、八三七年（承和四）に神護寺で悔過が行われているが⁽¹⁰⁾、これは仁明天皇が神護寺

の多宝塔建立の命を発した年（八三六年）の一年後だったといわれている⁽¹¹⁾。このように、五大虚空蔵菩薩像が造像された当時、神護寺には鎮護国家儀式的行われる場としての要素が存在していたことは明らかである。

多宝塔は当初も、そして現在も五大虚空蔵菩薩像の安置場所なので、その建立の状況を理解することは重要な課題である⁽¹²⁾。九〇一年に書かれた『日本三代実録帳』によると、空海の弟子真濟（八〇〇—八六〇）が一重宝塔を建て、その中には五大虚空蔵菩薩像が安置されたと記されている。

（略）真濟表請。一重宝塔於高尾岑神護寺建。五大虚空蔵菩薩像造。置塔中安。七口僧及度年分三人置。春秋二季。法会永設。虚空蔵十輪等經轉読。以鎮護国家也。（略）⁽¹³⁾

更に、九三一年に書かれた『神護寺承平實録帳⁽¹⁴⁾』によれば、仁明天皇が八三六年（承和三）に多宝塔建立を発願し、八四五年（承和一二）に建設が終わったということが記される⁽¹⁵⁾。つまり、神護寺の多宝塔に安置されている五大虚空蔵菩薩像は、八三六～四五年の間に造像された可能性がある。しかし、神護寺像と空海の思想に基づく東寺講堂五大菩薩像（八三九）様式と図像的な特徴を比較すると、五大虚空蔵菩薩像の制作年代は、

早くても八四〇年以降となる可能性が高い⁽¹⁶⁾。上に述べたように、このとき既に神護寺は定額寺であり、五大虚空蔵菩薩像が造像された時、神護寺と天皇を中心とする貴顕との間に密接な関係があったことは確かである。

なぜ仁明天皇が多宝塔の建立を発願したのかは、よく分かっていない。しかし、一般的な仏教の教えでは、仏像やお寺の伽藍の建物を発願することによって、徳を得るといわれる。そのため、密教に詳しい真言僧真済と相談し、何が適切なのかを一緒に決めたのであろう。また、五大虚空蔵菩薩像そのものの造立を発願したのが仁明天皇であったかどうか不明だが、この時期、最も仏像造像を発願したのは朝廷なので、その可能性は高い。『日本三代実録』によれば、国家鎮護のために、毎年春と秋には「虚空蔵十輪経」がこの像の前で暗唱されたという⁽¹⁷⁾。つまり、仁明天皇が国家鎮護のために五大虚空蔵菩薩像を発願した可能性は十分にある。さらに、後に述べるように、五大虚空蔵菩薩は星、そして陰陽道と関係があると思われる、仁明天皇はそのような菩薩（又は星）と自分とを関係付けることで、支配者としての自らのイメージをさらに強めようとしたということがいえるかも知れない。しかし、このことを確かめるには、今後、星、そして日本の陰陽道などについての研究が必要である。

仁明天皇が多宝塔の建立を命じた時に、空海の弟子真済が神護寺に滞在していたので、五大虚空蔵菩薩像を神護寺に安置することを決定する際、影響力を持ったであろう。真済は八三二年（天長九）に神護寺に来て、八四〇年神護寺の別当となった。空海の弟子である真済は、『空海僧都傳』の著者として知られており、空海をよく理解した人物といえる。後にも述べるが、佐々木守利氏が指摘するように、『五部肝心記』の中で空海は、高雄山寺は五大虚空蔵法にふさわしい場所であり、そして真済は自分の跡を継ぐべき人物であると述べている⁽¹⁸⁾。よって、真済が空海の思想を実行し、神護寺に五大虚空蔵菩薩像を仏師と相談し、像を造ってもらったという可能性も考えられる。

現在、多宝塔は金堂の後ろにあるが、九世紀の頃の本来の位置は分らない。一般的に、平安時代においては仏像が安置されている多宝塔が建られることは比較的珍しいことである。しかし、藤井患介氏によれば、平安

時代初期には、真言の寺の伽藍には多宝塔が建立され、その中に大日如来像、五智如来像、又は五大虚空蔵菩薩像を安置する場合がいくつかあるという。例として、神護寺、金剛峯寺、貞観寺などである⁽¹⁹⁾。こうしたことの理由としては、五大虚空蔵菩薩が五智如来の化身と考えられたことが挙げられるだろう⁽²⁰⁾。五大虚空蔵菩薩像と関連のある他の寺院も合わせて考察すると、この菩薩の特徴や役割がより明らかになる。

五大虚空蔵菩薩の図像として最初のものは、真言僧が一二九〇年に編集した『図像鈔』に見られる⁽²¹⁾。また、『別尊雜記』という図像集にも見られ、これも平安後期の編集である⁽²²⁾。よく知られている十二世紀末～十三世紀初の『覚禪抄』にも見ることができる⁽²³⁾。経典についてはおそらく空海の時代から存在するが、同時代の図像はまだ確認されていない。しかし、空海は、唐から帰国した時に、五大虚空蔵菩薩の画像を持って帰ったということが文献上知られる⁽²⁴⁾。空海作とされる『性靈集』の「四恩奉為二部大曼荼羅造願文」がそれである⁽²⁵⁾。弘仁十二年（西暦八二一）という日付が書かれている。願文の内容は、朝廷の支援で、空海が仏像の何体かを寄贈することができたという。空海が八〇六年（大同元）に請来した絵画（両部曼荼羅など）が、以来、様々な儀式に用いられたので、絵の損傷が激しくなった。そのため、描き直すことになった。続いて尊格について述べる。

（略）奉図大悲胎蔵大曼荼羅一鋪八幅。金剛界大曼荼羅一鋪九幅。五大虚空蔵菩薩。五忿怒尊。金剛薩埵。仏母明王。各四幅一丈⁽²⁶⁾。（略）

残念ながら、この絵画は現存せず、どのような絵だったかは不明である。しかし、空海の願文に記されていることが、日本における最初の五大虚空蔵菩薩像についての証拠であることは間違いないであろう。この願文に登場する絵画は、図像と経典に基づいたものであろう⁽²⁷⁾。以下に説かれる『瑜伽經』という経典との関係がある可能性は高いと言えるであろう。

3 『瑜伽經』、圖像、そして『五部肝心記』

五大虚空蔵菩薩は九世紀中頃に登場しており、空海が請来した經典や圖像から伝わったのが最初だと思われる。五大虚空蔵菩薩像は、空海によって伝えられた不空（七〇五—七七）訳『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』いわゆる『瑜伽經』にも基づいている⁽²⁸⁾。この經典は、日本で制作された偽作と思われるが⁽²⁹⁾、九世紀に制作されても、空海や弟子達に重要視されたであろう⁽³⁰⁾。これは、空海の『請来目録』に記載されている⁽³¹⁾。この文献は、空海が唐から日本へ帰国した時に天皇に献上した中国の經典、仏具、圖像などが載っている目録である。

この經典は、密教仏教によく利用されている金剛界曼荼羅と胎蔵界曼荼羅は「兩部不二」であるということを語っている。その中に、五大虚空蔵菩薩は、虚空蔵菩薩が五つに分かれたものでもあり、又は金剛界曼荼羅の中の成身会に表れている五智を表す菩薩でもあると書かれている⁽³²⁾。続いて、五大虚空蔵菩薩に関する文に、儀軌が記され、そして本尊の作り方も載せている。

(略) 行者應畫五大金剛虚空蔵。於一圓明中。等自身量畫之。於一圓中。更分為五。於中圓畫白色虚空蔵。左手執鉤右手持寶。前圓中畫黃色虚空蔵。左持鉤右執寶金剛。右圓中畫青色虚空蔵。左執鉤右持三辦寶。放大光明。於後圓中畫赤色虚空蔵。如前左持鉤右持大紅蓮華。左圓中畫黑紫色虚空蔵。如前左持鉤右持寶羯磨。是名五大虚空蔵求富貴法。若畫此像。於青色或金色絹上畫之。其菩薩衣服首冠瓔珞。皆依本色。跏趺坐。畫此像已。對於壇前。無問時方。但誦五字明一千萬遍。即得富貴成就。時時護摩。速獲大悉地次當口印相。(略)

ここに説かれている虚空蔵菩薩の名前、持ち物、肌の色そして配置を圖像にする以下(図4)のようである。

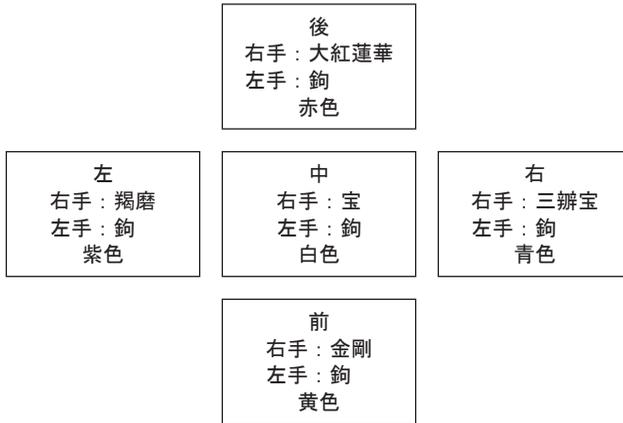


図4 『瑜伽経』による五大虚空蔵菩薩像

この一節の内容は、曼荼羅の描き方の説明であるが、彫刻のケースにも合っているのではないだろうか。例えば、赤い像は「上」黄色像は「下」ではなく、それぞれが「後」「前」となっている。これが、建物の中の祭壇の上に置いてあるように記されているので、彫刻の場合にも（特に神護寺五大虚空蔵菩薩像）この説明に合っていると考えられる。九世紀には、神護寺の五大虚空蔵菩薩も、このように配置されたのではないかと考えられる。

伝真濟作の『五部肝心記⁽³³⁾』も五大虚空蔵菩薩と同時期の八四〇年ごろ、神護寺に滞在した時に制作された文献である⁽³⁴⁾。真濟がこの時期に、五大虚空蔵菩薩像を神護寺の多宝塔に安置したと記す史料が現存する⁽³⁵⁾。『五部肝心記』は、仏具、そして金剛界曼荼羅、舎利、如意宝珠に関わる儀式での注意を説いている。儀式の内容は、後に述べる虚空蔵菩薩が中心である福德法と類似する内容である。如意宝珠や舎利は王権を表す象徴なので、朝廷、そして鎮護国家と関わる儀式であるといえるであろう。

次に、「五仏」の図像が記されているが、『瑜伽経』に説かれる五大虚空蔵菩薩の図像（像の色、配置、持ち物）とほぼ同内容である。

(略) 中方尊身色白色ナリ。東方尊身ハ黄色ナリ。南方尊身ハ青色ナリ。
 西方尊身ハ紅色ナリ。北方尊身ハ黒紫ナリ。(略)

つまり、九世紀に神護寺多宝塔に安置されている五大虚空蔵菩薩像は、鎮護国家に関わる儀式に用いられたとみることができよう。

残念ながら、九世紀の神護寺像の安置法を表す図像は現存しない。しかし、十一、十二世紀の図像(『別尊雜記⁽³⁶⁾』、『図像抄⁽³⁷⁾』、そして『曼荼羅集⁽³⁸⁾』など)にも、上記の『瑜伽経』と同じような五大虚空蔵菩薩像の置き方が記されている。最も詳しいのは、十三世紀の『覚禅鈔』にある「高雄塔」の図像である⁽³⁹⁾。高雄塔というのは、以上に説かれたように、神護寺(旧高雄さ山寺)の宝塔のことであり、以下のように記されている。

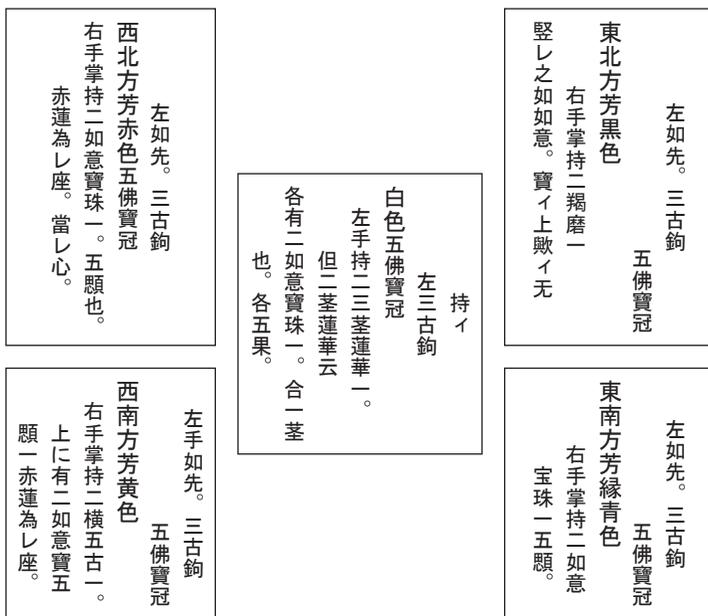


図5 『覚禅鈔』より「高雄塔」(略)⁽⁴⁰⁾

『瑜伽經』と比べてみると、中央の白い虚空蔵菩薩の一位は変わらないが、その他の色の虚空蔵菩薩の配置は、異なっている。ほとんどの図像には、他の四つの像の配置が変わっても、五行と違って、中央に黄ではなく、白菩薩が安置されている。この入れ違いは、八、九世紀の日本における虚空蔵菩薩（一尊形）の重要性であるからであろうか。しかし、この特徴は何に基づいているのであろうか。以下では、五尊形の九世紀の独特な意味を知るために、インド、中国そして日本における一尊形の虚空蔵菩薩を検討する。

4 インド、中国の虚空蔵菩薩像の一尊形：朝廷と天体の関係

ここからは虚空蔵菩薩の一尊形式の背景を説明し、この菩薩と関連する経典や図像を明らかにしたい。この菩薩は、日本仏教の儀式において様々な役割を持った。虚空蔵菩薩は特に鎮護国家や天体との関連儀式に用いられ、八世紀以来、これに応じて様々な一尊形式と複数尊形式虚空蔵菩薩像が登場した。日本では、この形式が求聞持法と福德法という儀式に利用された。この発展を明らかにするため、インド、中国、そして日本での、この菩薩の一尊形式の信仰の様相を示唆したい。さらに、八世紀から九世紀初期かけて、日本における、虚空蔵菩薩の朝廷（さらには転輪聖王）と天体との関係を明らかにしたいと思う。つまり、この菩薩像がどのように政治的及び宗教的環境の中に登場したのかということと、八世紀にこの二つの分野はどういう関係があったのかを検討していく。

ここからはインドと中国における初期の虚空蔵菩薩に関する経典や図像を説明したい。サンスクリット語では、虚空蔵菩薩は Ākāśagarbha と呼ぶ。Ākāśa は「空」、garbha は「蔵」という意味である。『大方等大集経虚空蔵品⁽⁴¹⁾』や『虚空蔵菩薩経⁽⁴²⁾』などで説明されているように、虚空のごとく無量の知恵や功德を蔵する菩薩である。

虚空蔵菩薩に関するもっとも古い文献は、五世紀から八世紀にかけてインド人や中央アジアの僧侶が翻訳した経典である。しかし、偽作の可能性があり、注意すべき文献もある。本稿で用いる虚空蔵菩薩と天体について

の記載がある古い經典は、五世紀に漢訳された、以下の經典で、内容はほとんど同じである。

表 1 五世紀に訳された虚空蔵菩薩に関わる經典

經名	『虚空蔵菩薩經』	『大方等大集經虚空蔵品』	『虚空蔵菩薩神呪經 ⁽⁴³⁾ 』	『觀虚空蔵菩薩經』
『大正新脩大藏經』	卷十三、四〇五	卷十三、三九七	卷十三、四〇七	卷十三、四〇九
制作年代	四〇三～十三年	五世期	四二四～八一年	四二四～八一年
作者・役者	仏陀耶舎訳	曇無讖訳	曇摩密多訳	曇摩密多訳

六世紀に、中国天台僧智顛（ちぎ、五三八―九七）『法華文句』の序文には、虚空蔵菩薩が天体を表す仏像の一つとして含まれている。この文章には、

（略）名是寶吉祥月天子。大勢至應作。普香是明星天子。虚空蔵應作。寶光是寶意日天子。觀世音應作⁽⁴⁴⁾。(略)

とされる。この文書には、虚空蔵菩薩は明星（金星）を表す仏像と記され、このことは本論文に関連する非常に重要な点である。

インドと中国で、七世紀から八世紀にかけて虚空蔵菩薩の文献や画像が多くみられる。密教系の教えが広がり、画像や彫刻に影響が与えられ、唐時代に数多く經典が訳され、集められた。そのうち、本論文のテーマと関連するのは以下の表 2 の五經典である。

そして、特に関連する經典は『虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法』である。これは修法虚空蔵菩薩が中心となる求聞持法の儀軌であり、『求聞持軌』と略される場合もある。儀軌は中央アジア僧、善無畏（六三七～七三五）によって唐首都長安の西明寺で訳された⁽⁴⁵⁾。

八、九世紀インドでは、虚空蔵菩薩が一尊形式ではなく、中央の仏像（大日如来、又は阿弥陀如来）の脇侍（二体か八体）として見られる。例えば、現在インドのラトナギリ博物館に安置されている九世紀の石の彫刻パネル

表2 八世紀に訳された虚空蔵菩薩に関わる経典

経名	『虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼』(『求聞持軌』)	『大日經』	『大虚空蔵菩薩念誦法』(「福德法」含む)	『八大菩薩曼荼羅經』	『大集大虚空蔵菩薩所門經』
『大正新脩大藏經』	卷二〇、一一四五	卷十八、八四八	卷二〇、一一四六	卷二〇、一一六七	卷十三、四
制作年代	七一七年	八世紀	七六六年	八世紀	八世紀
作者・役者	善無畏訳	一行と不空訳	不空訳	不空訳	不空訳

にみられる⁽⁴⁶⁾。中尊は大日如来坐像で、左右に八体の菩薩像がある。向かって左上にある蓮華の茎を持つ坐像は虚空蔵菩薩像と認められる⁽⁴⁷⁾。他の作例はインドのオリッサ州のウダヤギリ遺跡にある⁽⁴⁸⁾。この旧仏教遺跡には、八世紀半ばの四面の石塔があり、南面には与願印の宝生如来坐像(いわゆる五如智来の一つ)と脇侍として二体の立像の菩薩が彫刻されている。中尊から向かって右側に蓮華からのびる剣を持つ像がある、このことにより、虚空蔵菩薩像であると複数の学者が認めている⁽⁴⁹⁾。

中国では、甘肅省・榆林窟第二五窟の唐時代半ば(約七八〇—八五〇年)に描かれた虚空蔵菩薩像を含む八大菩薩曼荼羅が例としてあげられる⁽⁵⁰⁾。現存するのは中尊の大日如来像と向かって左側の四体の菩薩のみで、右手に剣を持ち、上に向けられた左の手のひらが肩の高さにかまえられている菩薩像の右側に「虚空蔵菩薩」という銘が書いてある⁽⁵¹⁾。上に挙げた諸作例や『大日經』、『八大菩薩曼荼羅經』といった経典にみられる虚空蔵菩薩は、中央の仏の脇侍としての性格をもつものである。

大日如来は密教仏教の最も中心的な如来で、仏の世界の王とされている。密教仏教の教えがインドから広がったのち、如来は慈悲深い仏として知られている。この概念が人間界の政治の支配構成にも至った。このような宗教と政治の両世界につうじる理想的な支配者は「転輪聖王」と呼ばれる。転輪聖王の概念はインドから、中国、そして日本に広まった。経典、絵画、そして彫刻では虚空蔵菩薩は大日如来の脇侍として表されているので、こ

こでの菩薩は王権の脇侍だと言える。このように、インドと中国では虚空蔵菩薩は政治と宗教の両領域に関連があると言える。この関係は日本にも伝えられ、天体との関係と相俟って、更に強まった。日本では虚空蔵菩薩に関して資料は他の地域に比べ多く残されている。次に八、九世紀の日本において、虚空蔵菩薩像がどのような宗教環境に受け入れられたのかを検討したい。

5 八世紀の日本における陰陽道、天体崇拜、五行説

八世紀に虚空蔵菩薩に関する文献や図像が日本に登場したころ、仏教はすでに日本の国家宗教として受け入れられ、宗教が国家体制に組み込まれていた。八世紀、現在の奈良市がこの仏教を基とした天皇中心の政府を拠点であった。

仏教の教え以外、他の信仰の要素も八世紀日本の宗教の環境に取り込まれた。天体や自然の動きが、人間世界に影響を与える複雑な占い制度となった。例として、中国の道教の要素の一つである天体崇拜である。それ以外、中国の信仰に基づくほかの要素は、陰陽説や五行説も日本の多様な宗教背景に受け入れた。陰陽説や五行説は現在、中国の宗教史学ではよく知られている。そして、日本の平安時代の十一世紀から陰陽師として活躍した安倍家、加茂家についても、よく研究されてきた⁽⁵²⁾。しかし、八、九世紀の日本において天体や五行説が、王権に正当性を与えるために用いられたことについては比較的新しい研究分野である。

例えば、インドと中国のモデルに基く天体崇拜や占星術は、早くとも七世紀に日本に伝わっていた証拠が存在する⁽⁵³⁾。八世紀には、これが日本の朝廷の権力を確認するためのとても重要な役割を担った⁽⁵⁴⁾。例えば、八世紀には、日本の天皇が北斗の化身となる儀式がある⁽⁵⁵⁾。

唐時代に漢訳された経典も天体との関係を表す⁽⁵⁶⁾。例えば空海に請来された不空訳の『宿曜経』が挙げられる⁽⁵⁷⁾。この経典は、二八宿と九曜との対応関係を述べている⁽⁵⁸⁾。密教の儀軌を行う適切な日を選ぶために、空海、円珍（八一四—九一）と円仁（七九四—八六四）などの密教僧侶がこ

九世紀の日本における信仰の多様性

の經典を用いた⁽⁵⁹⁾。妙見菩薩や北斗いわゆる天体崇拜と密教に関わる儀軌も説かれている⁽⁶⁰⁾。後で述べるように、八世紀から九世紀にかけてこうした要素は、日本の政治と宗教にも受容されている。唐にも伝わり、このような知識をモデルとして、道教の天体の崇拜や神仙、陰陽説、暦学や自然と五行との相互関係などの制度が構成された。

天体崇拜の他、日本の八、九世紀の信仰要素のなかでも本稿で特に注目したいのが、五行説である。五行説とは、一般的には、占いなどに用いられたようである。遅くとも七世紀までに日本に請来されたと思われる『五行大義』等に、この説が詳しく説明される⁽⁶¹⁾。林温氏の研究によると、「五行とは五つの本質的な要素（木・火・土・金・水）によって万物の生成と消滅を説明しようとするもの」である⁽⁶²⁾。これら五要素はそれぞれ色と方位に関係づけられ、「相生」や「相克」といった関係を相互にもっている⁽⁶³⁾。

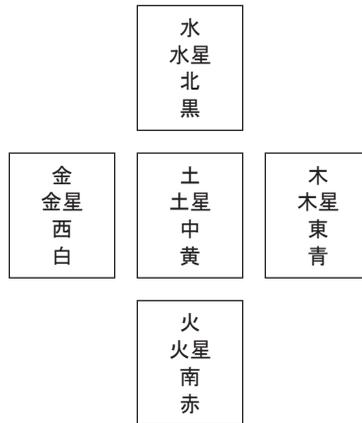


図6 五行と関与する星、方位、色⁽⁶⁴⁾

五行説の起源はよく解明されていないが、少なくとも中国では紀元前二〇〇年～西暦二二〇年の間に朝廷において用いられ⁽⁶⁵⁾、季節や王朝の変遷も五行説によって説明された⁽⁶⁶⁾。また幸運か運が悪い日、政府の行

為、個人的な出来事、または健康の診断のような現象を予測することに使用された。これらの要素は、中国と日本の陰陽道に関わる活動に用いられた。

しかし、中国と日本の陰陽道制度を比較すると、異なるところが明瞭である。九世紀の日本の僧侶、支配者や陰陽師はこの要素から日本には特に役に立つと思われる部分を選び、実施した。例えば、中国の道教における複雑な天体崇拝に用いられた神々は、日本では受け入れなかったが、他の天体崇拝（明星や北斗などに関わる）が受け入れられた。また、日本の七世紀に制定された陰陽療の中で、陰陽師や暦学は全部一つの部になったが、中国ではそれぞれ別の部である⁽⁶⁷⁾。吉野裕子氏が、現在「神道」に分別される要素は、陰陽道・五行説に基づくことが多いとされ、千田稔氏も神道と道教においては、同じ五色が使われているとする⁽⁶⁸⁾。このように、仏教、道教、陰陽道、そして五行相互に関連しながら展開したといえる。

九世紀の日本では、五行が様々な仏教に関わる場合に利用された。事例としては、御所の真言院で行われた密教儀式にも、火、風などの自然の要素を支配する神が登場したという。それらの儀式は中国の自然信仰から影響を受けたものとみられる⁽⁶⁹⁾。真鍋俊照が指摘するように、九世紀、そして現在の真言密教の儀式にも、五行で利用されている五色の糸、旗、瓶そして花を飾る祭壇に見られる⁽⁷⁰⁾。空海が記した史料を検討すると、彼にとっての色と密教の関係が明瞭になる。晩年に書かれたと思われる⁽⁷¹⁾『声字実相義』には、「顕色」、「形色」、「表色」の三組の色が記されている。「顕色」というのは『大日経』にも載っており、空海の「五大」の色に一致する。この「五大」と「五色」は土・黄色、水・白、火・赤、風・黒、空・青である⁽⁷²⁾。これらの五色が『瑜伽経』による神護寺五大虚空蔵像の色と一致するが、中国の五行による自然の要素とは一致しない。なぜこの相違があるのかということは、はっきり分かっていないが、空海が自分の密教的な五行（五大）を固守したからであろうか。空海が神護寺の五大虚空蔵菩薩像を計画したと言う証拠が現存しないが、おそらく彼の書いた文書（『声字実相義』等）が弟子達（特に神護寺の別当真濟）にかなりの影響を与えたと考えられる。

6 虚空蔵菩薩と関わる儀式：自然智宗や求聞持法、福德法

他に、八世紀に取り込まれた「自然智宗」に、中国の道教の要素を見ることが出来る。この非公式な「宗派」では、政府に支えられた僧侶も独立した僧侶も山深き寺で座禅修行で「自然智」（回りからではなく、自分から得る知識）を得ることが目的であった⁽⁷³⁾。藺田香融氏が指摘するように、奈良県の山にある吉野の比蘇山寺は自然智宗の修行場であり、元興寺や大安寺からの僧侶達を受け入れた⁽⁷⁴⁾。この山のある地域は天界と人間界の間だと思われていた⁽⁷⁵⁾。自然智宗の修行を行った僧侶達は、自然から出る荒々しい力強さを吸収し、呪術的な力を授かったと思われていた。特に政府に支えられた僧侶が、政府のためにこの特別な力を利用したとされる。

自然智宗の儀式の一つは求聞持法で、前に述べたようにこれに関わる儀軌が『虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法⁽⁷⁶⁾』であり、『求聞持軌』と略される。この義軌の目的は、「一經耳目文義俱解。記之於心永無遺忘」とされる。つまり、求聞持法を行うことによって、いったん耳に聞いたことは永久に忘れない、勝れた記憶力の獲得ということである。この精神的身体的に苦しい儀式は虚空蔵菩薩を中心とし、この儀軌によって日本に虚空蔵菩薩が紹介された。七一七年に善無畏によって中国語に訳され、七一八年に入唐した日本の僧侶道慈（六七五—七四四）によって請来された⁽⁷⁷⁾。さらに道慈以降、善義（七二九—八一二）、勤操（七五八—八二七）や護命（七五〇—八三四）などの様々の奈良仏教の僧侶が求聞持法を修得したという⁽⁷⁸⁾。求聞持法の内容をみると、まず、虚空蔵菩薩像の本尊を作る。

（略）當於絹素白或淨板上。先畫滿月。於中畫虚空蔵菩薩像。其量下至不減一肘。或復過此任其力辦。菩薩滿月增減相稱。身作金色。寶蓮華上半加而坐。以右壓左。容顏殊妙作熙怡喜悅之相。於寶冠上有五佛像。結加趺坐。菩薩左手執白蓮華。微作紅色。於華臺上有如意寶珠。吠琉璃色黃光發焰。右手復作與諸願印。五指垂下現掌向外。是與願印相。畫像了已。（略）

この説明によると、白い絹又はきれいな板に、月輪を描き、この中央に金色の虚空蔵菩薩半跏趺坐像を描く。虚空蔵菩薩の冠に、結跏趺坐をする五仏像が飾ってある。菩薩は左手に如意宝珠が載る白い蓮華の茎を持って、右手は与願印を表す。次に、静かな隔離された修行場を見つけ、道場の西壁に虚空蔵菩薩の絵をかける。曼荼羅の壇を造って、虚空蔵菩薩を迎えるために、花、香、食物、そして燈明を供養する。虚空蔵菩薩が行者の前に現れるまでに、同じ真言を百日間で百万遍繰り返す。菩薩が出現したときに、真言の文字が虚空蔵菩薩から出て、行者の頭頂にふりそそぎ、再び口から出て菩薩の足もとへ帰ってゆく、と想念する。息を整えて、菩薩を送り出し、行事が終わる⁽⁷⁹⁾。

八世紀の終わり以降、求聞持法は明星との深い関わりが見られるが、これは、明星を神格化した明星天子が、虚空蔵菩薩の化身であると考えられたためと思われる。しかし、儀軌を注意深く検討すると、「明星」という言葉は記されていない。泉武夫氏が述べるように、虚空蔵菩薩と明星の関係は經典には記されていないが、日本の文化においては長い歴史がある⁽⁸⁰⁾。この関係は、具体的にどのように形成されたのか。

最も古い文献は、上記のように、智顛の六世紀の『法華文句』に記されている。次の記録は二四歳の空海が書いた七九七年（延暦十）『三教指帰』の序に記されている⁽⁸¹⁾。ここに、自分の求聞持法の経験を表し、最後の念通を行ったときに、明星が空に見られた記述している⁽⁸²⁾。

（略）爰有一沙門呈余虚空蔵求聞持法。其経説。若人依法誦此真言
一百万遍、即得一切教法文義暗記。於焉、信大聖之誠言、望飛燄於鑽
燧。躋攀阿国大瀧嶽、勤念土州室戸崎。谷不惜響く、明星來影す。
（略）

この資料によると、空海がある「一沙門」に求聞持法を習い、土佐（現在の高知県）の室戸で求聞持法を修めた後に、「明星來影」と記され、「虚空蔵菩薩の応化とされる明星が、大空に姿を現した」と解釈される⁽⁸³⁾。

この表現は求聞持法の結果で明星が出たという意味ではなく、むしろ求

聞持法が済んだ時点で明星が見えたということである。このことは、明星と虚空蔵菩薩との間に関係が発生したということを示す。

藺田氏が示しているように、十七世紀末の『弘法大師弟子伝』には奈良の僧、道昌（七九八—八七五）の八三三年（天長九）の求聞持法の経験によって虚空蔵菩薩と明星との関係が示めされている。

（略）[天長]九年依大師教。於法輪寺修聞持法。五月感明星来影虚空蔵現衣袖。⁽⁸⁴⁾（略）

また、ここでも虚空蔵菩薩と明星とが関連している。求聞持法を行って、明星が空に出て、虚空蔵菩薩像が道昌の袖に映った。空海と道昌の経験により、八世紀の終わりから九世紀初期までには、虚空蔵菩薩と明星が関係づけられたと言える。上に述べたように、この関係は経典や儀軌に記されていないが、空海と道昌のころから、虚空蔵菩薩を中心とする求聞持法と明星の関係が流行したと言える。インドと中国ではこの菩薩と星との関係はほとんど記されていないので、空海やその天皇政権に支えられた密教関係の僧侶達が、虚空蔵菩薩と王権との関係やさらに天体とのつながりを強調した可能性が考えられるだろう。

求聞持法は、八、九世紀の僧達が自身の記憶力を高めるための儀式だけではなく、王権にも利益を与えた。仏教が日本に来て最初の数百年間で、経典の暗誦又は暗記は、解義と同じことであると藺田氏が示している。経典を読めない朝廷から見ると、経典を解義できるということが僧侶たちに力を与えているように見えた⁽⁸⁵⁾。王権が僧侶達の求聞持法の修行活動を援助し、求聞持法を行った僧侶が宗教的な力で王権を支えた。このように、求聞持法は個人的な利益だけではなく、政治的な目的でも行われたと言える⁽⁸⁶⁾。虚空蔵菩薩、明星、そして王権との関係は日本の七世紀から九世紀までの天体崇拜の例といえよう。

虚空蔵菩薩と関係のある儀式としては、他に福德法がある（又は、虚空蔵法ともいう）。この修法は、前述したように、空海によって伝えられた不空訳『大虚空蔵菩薩念誦法』の第一巻に記されている。この修法では、虚

空蔵菩薩以外、如意宝珠と関連する金剛宝菩薩も用いられる⁽⁸⁷⁾。如意宝珠は仏舎利の化身と考えられており、この宝珠を持つ人に、力や王権を与えたといわれる。福德法は、増益、息災、富貴、を願う儀式であるので、一般的には 鎮護国家のために行われた儀式とすることができる⁽⁸⁸⁾。菩薩が個人に「徳」を与えるより、全国民が徳を得るように行われたという。

泉氏は、福德法に用いられる虚空蔵菩薩像は宝珠を持つことを指摘しているが、現存する福德法の義軌を見る限りでは、図像は記されていないため、福德法においてどのような形で本尊が使われていたかは不明である⁽⁸⁹⁾。このように、虚空蔵菩薩は、星を利用する儀軌との関係、また、増益、息災、富貴、そして鎮護国家を目的とする儀式との関係が明確である。現段階では、福德法が具体的にはどのような形で朝廷に対する重要性を担ったのかを論じる物証は少ないが、虚空蔵菩薩像は福德法においても、鎮護国家にとって重要な役割を持ったといえるのではないかと推測される。

なぜ九世紀には、鎮護国家が必要であったのかということ、日本の平安初期の状況を検討すると分かる。この時期、飢饉や疫病のため、総人口が著しく減少した⁽⁹⁰⁾。これら災害の原因は、怨霊だと思われていた。民の信仰や道徳が廃れた結果、怨霊が現れたと信じられていた⁽⁹¹⁾。虚空蔵菩薩の力を生かすことによって、民に徳与えられ、国家が蘇る（いわゆる利益、富貴を得る）と思われていた。

7 日本における初期の虚空蔵菩薩像（一尊形）

佐々木守俊氏、紺野敏文氏、そして佐野賢治氏の研究によって、虚空蔵菩薩像の様々な形式が知られるようになった。例えば、円珍が九世紀後半に請来した『胎蔵旧図像』系と、空海による様々な図像、いわゆる『現図胎蔵界曼荼羅』系である⁽⁹²⁾。これは現在の胎蔵界曼荼羅の根本である。これらの図像について複雑な問題もあり、描かれている虚空蔵菩薩像は様々な形式があるが、これについては、多くの虚空蔵菩薩像が図像形式の定着する以前に登場したためとする説がある。しかし、一般的には、如意宝珠を載せた蓮華の茎を握る像と、剣を持つ像の二つの形式が知られる。

田辺氏や紺野氏が、蓮華を持つ像は求聞持法の本尊として用いられ、そして剣を持つ像は、福德法の本尊であった可能性を指摘する⁽⁹³⁾。しかし、八、九世紀の仏教図像や彫刻はまだ様々な尊形や利用があり、彫刻の像が図像や儀軌に説かれている形と一致しない場合が多い。それに、福德法の儀軌には、虚空蔵菩薩の様子は記されていない。つまり、どのような像がどのような儀式に使われていたことを、確認することは困難である。

八世紀から九世紀半ばにかけて、奈良は宗教と政治の中心だったので、この地域に安置された虚空蔵菩薩像を検討したいと思う。現存する虚空蔵菩薩像のうち、最古作例と思われるものは、現在、奈良県の大和郡山にある額安寺に安置されている⁽⁹⁴⁾。像底には弘安二年（一八二二年）の銘文があり、これによると、道慈の求聞持法の本尊であったという⁽⁹⁵⁾。道慈自身がこの像を崇拜したということを確認することはできないが、しかし、遅くとも八世紀までには、額安寺は額田氏の氏寺とされており、『続日本記』によると、道慈も額田氏の一人だったと記されている⁽⁹⁶⁾。このことは、道慈と額安寺像の関係の深さを物語っているといえるだろう。像高は約51.5cmで、左足を踏み下げて蓮華座の上に座る木心乾漆像である。漆が後の時代より厚みがあるので、八世紀の像と判断される⁽⁹⁷⁾。左手は与願印のように表し、右手には小さな蓮華の茎（現在のものは複製）を執る。手の様子は求聞持法の儀軌の説く形に比べると逆になっているが、平安時代以前に造像され、求聞持法の本尊とされたというのが定説となっている⁽⁹⁸⁾。

現在、福島県の能満寺にも虚空蔵菩薩像が安置されている⁽⁹⁹⁾。確かに、その様式、形式的特徴には、奈良の官営工房で造像された仏像との類似性がみられる。能満寺像の像高は62.5cm、比較的小さい像である。制作時期は八世紀に比定され、カヤ材の上に木屎漆を塗った木心乾漆のやや早い時期の作例である。結跏趺坐し、左の肘を曲げ、掌は上に向ける。右腕も同様に臂を曲げ、五指を軽く握って持物を執る姿を示しており、現状では右手には剣を持っている。本間紀男氏のX線による調査を参照すると、両手ともに後補であり、本来の姿は不明であるが⁽¹⁰⁰⁾、しかし、本来、右手に剣、左手のひらに如意宝珠を持つとすれば、『胎藏旧図像⁽¹⁰¹⁾』の虚空

蔵菩薩像と一致する。能満寺像は八世紀の像と判断され、『胎蔵旧図像』より先行する作例といえ、この形式の虚空蔵菩薩像は八世紀既に日本に伝わっていたと考えられる⁽¹⁰²⁾。

また、同様の形式の作例が奈良県の山林にある矢田寺の北僧坊に安置されている⁽¹⁰³⁾。蓮華座上に左足を踏み下げて半跏し、右手は肘を曲げて能満寺の像のように持物を執る姿に表し、左手は膝上で掌を上に向ける。足の位置は異なるが、手の位置と持ち物は能満寺像と、『胎蔵旧図像』の像と類似する。矢田寺像は、体の肉体的な表現や翻波式に刻まれた衣文などから、造像時期は九世紀と考えられる。この像の高さは86.3cm、やや小さい。上記の額安寺像と同じ様子だが、矢田寺像の右手は蓮華の茎のような細い物を持つようには見えず、おそらく剣を持ったというのが一般的な学説である⁽¹⁰⁴⁾。現状では、右手に剣を持ち、左手のひらに宝珠をのせる姿である。矢田寺像について、岩田茂樹氏は、求聞持法の本尊と異なる形式を持つものの、奈良の山林にある矢田寺は求聞持法の道場と知られるため、同像も求聞持法の本尊であった可能性があるとしている⁽¹⁰⁵⁾。しかし、『求聞持軌』に記されているように、虚空蔵菩薩は剣ではなく、蓮華を握るとされる。

像、図像、そして儀軌に説かれる形が一致しないため、これらの像の機能を判断するのは困難である。しかし、求聞持法でも、福德法でも、鎮護国家のために利用されたと考えられる。天体の力を持つ明星との関係と、求聞持法で自然の力を得る僧侶との関係で、この虚空蔵菩薩像が八世紀から九世紀にかけて、日本の朝廷の王権を正当化する重要な役割を担ったと考えられる。すなわち、上記に述べた像は、もし求聞持法との関係があれば、天体と王権と関係のある明星と、行者の得た宗教的な力とが関連するので、日本の朝廷の王権に関しては重要な像であったということができよう。

8 空海と虚空蔵菩薩

先に述べたように、虚空蔵菩薩が日本の宗教的な環境に広まるに当たっ

ては空海が一定の役割を担った。空海は求聞持法の行者として知られ、これについては、この修業と明星との関係を述べた。空海が初期には道教を学習したこと、又智顛の書物を学んだことの影響が見て取れるかもしれない。さらに、『請来目録』をみれば、『大集大虚空蔵菩薩所門経』、と福德法儀軌を示す『大虚空蔵菩薩念誦法⁽¹⁰⁶⁾』といった虚空蔵菩薩に関連する経軌が確認される。本論文では、虚空蔵菩薩像の特徴として、王権との関わりを見てきたが、これについても、空海との関係が明らかである。

前述したように、仏教国では、虚空蔵菩薩像は宗教と王権との関連をもっていた。インドと中国では、虚空蔵菩薩が王権と関係つけられ、大日如来、又は、阿弥陀如来を中央に配した形式に如来の脇侍として見られる。この像の具体的な機能は知られていないが、こうした王権との関係は日本にも伝来した。

日本では、虚空蔵菩薩像に関する文献が現存するので、朝廷の王権と関連する儀式に利用されたと知られる。求聞持法の本尊は天体と関連されたので、さらに行者、儀式、そして朝廷に正当性を与えた。この関係は儀軌に記されているわけではないが、むしろ、空海や道昌といった九世紀の僧侶の事跡から推測することが出来るだろう。福德法に崇拜された像は増益、息災、富貴、を願う儀式の本尊であり、つまり、鎮護国家の関係を示す像である。空海が両界曼荼羅も請来し、この中の胎蔵曼荼羅の中央の大日如来像の近くに、虚空蔵菩薩が他の仏像より大きく描かれている⁽¹⁰⁷⁾。この曼荼羅が朝廷、僧侶達の灌頂に用いられたので、虚空蔵菩薩の重要性を示す。すなわち、八世紀から九世紀にかけての虚空蔵菩薩像は日本の朝廷を支える重要な役割があった。後の時代には、このような朝廷を支える役割は、単独尊形式だけでなく、空海の『声字実相義』、『五部肝心記』等の史料の内容を応じ、弟子達が神護寺の五大虚空蔵菩薩像を構成したと考えられるであろう。

9 神護寺五大虚空蔵菩薩像の配置

さて、以上に述べたように、八、九世紀の日本においては、五大虚空蔵

が登場する以前、虚空蔵菩薩の一尊形が朝廷や鎮護国家との関わりのなかで制作された。求聞持法には、虚空蔵菩薩が明星と結び付けられ、福德法には、国のために徳を得て、守ることができた。以下に述べるように、この役割は、五尊形にも受け継がれることになる。

空海は虚空蔵菩薩の一尊形、五尊形とも深い関わりがあった。八、九世紀の宗教環境を検討してきたように、仏教には天体崇拝や五行説がよく用いられた。このような背景に、空海が求聞持法の修業者の一人であり、弟子達にも虚空蔵菩薩と明星の重要性を伝えたであろう。一尊形の虚空蔵菩薩が明星と関係があり、中国の五行では明星（金星）は白と関わる。この関係が、五大虚空蔵菩薩にも関与すると考えられる。そして、空海の八二一年の願文で、彼にとっては五大虚空蔵菩薩の重要視が分かる。

空海の弟子真済が、五大虚空蔵菩薩像を神護寺の多宝塔に安置されたことが、空海に影響された可能性が高い。『五部肝心記』が、真済、空海、そして神護寺の五大虚空蔵菩薩の密接な関係を語っている。真済が、五大虚空蔵菩薩像を多宝塔に安置した際、密教と共に中国の五行に影響されたと考えられる『声字実相義』がこれらの像とその配置に反映された。

『瑜伽経』に基づいて五大虚空蔵菩薩像の九世紀配置と肌の色を、中国の五行と比較すると、日本の宗教の多様性が明らかになる。五大虚空蔵菩薩の配置と五行説とは完全に一致しないが、その違いが重要である。すなわち、中国の五行では、白（明星・金星）が西に安置され、黄（土星）が中央におかれている。しかし、『瑜伽経』、五大虚空蔵菩薩関係の図像では、法界虚空蔵菩薩（白）は必ず中央に置かれ、黄は南西などの違う配置である。空海とその弟子達にとっては、虚空蔵菩薩、明星、そして白の関係はとても重要とされ、白い法界虚空蔵菩薩像が西ではなく、中央に置き換えられたと思われる。中国の色・方位と一致する五行に基づきつつも、日本の宗教環境、そして朝廷の必要としているもとを考え、空海の弟子達が、神護寺五大虚空蔵菩薩の図像的な要素を決めたであろう。九世紀には、五大虚空蔵菩薩像がどのような儀式に用いられたのかは不明であるが、本論文で指摘したいことは、五大虚空蔵菩薩像が鎮護国家との関わりがあったと考えられることである。このことによっても、八、九世紀の日本におけ

九世紀の日本における信仰の多様性

る信仰の多様性が明瞭になろう。

おわりに

以上みてきたように、九世紀に、空海の弟子達や朝廷と関わる寺に、五大虚空蔵菩薩像を安置したということから、九世紀という限られた時期に、五大虚空蔵菩薩像と朝廷との間に関係があるということはいえるだろう。両者が星宿に関わる信仰、仏教、五行説など様々な思想を背景とし、鎮護国家にも関わって発展した可能性が高い。九世紀に造像された五大虚空蔵菩薩像に関しては明らかにされていない部分が多い。例えば、神護寺、安祥寺、そして貞観寺の五大虚空蔵菩薩像のそれぞれの造像理由についても、現段階では明確な結論を出すことは出来ない。これらの問題は今後の課題としたいが、本論文では、まずはこの像の九世紀における重要な役割を検討をつうじて、九世紀の日本の宗教の多様性を少しでも明瞭になったではないかと思う。

注

- (1) カラー付きの写真は、久野健 編『神護寺と洛西・洛北の古寺 日本古寺美術全集 九』（集英社、一九八一年）図二、三、四を参照。
- (2) 九世紀の神護寺、安祥寺、貞観寺における五大虚空蔵菩薩像と空海の弟子達、そして「三輪身説」との関係については、Hillary Pedersen, “The Five Great Space Repository Bodhisattvas: Lineage, Protection, and Celestial Authority in Ninth-Century Japan” (Ph. D. diss., University of Kansas, 2010) を参考。
- (3) 神護寺五大虚空蔵菩薩像を直接論じた先行研究は数多く、本論文に関わる主な参考文献として次の論考を挙げる。
 - ・春山武松「神護寺の仏像」（『東洋美術』三、一九二九年）一三～三五頁。
 - ・東伏見国英「神護寺の薬師と五大虚空蔵に就いて」（『宝雲』七、一九三三年）一九～二九頁。
 - ・足立康「神護寺五大虚空蔵菩薩像の造願年代」（『建設史』一、六、一九三九年）五三六頁。

- ・辻晋堂「神護寺五大虚空蔵菩薩像」(『仏教芸術』一八、一九五三年)四八～五四頁。
 - ・上原昭一「神護寺多宝塔五大虚空蔵菩薩坐像」(『国華』八四八、一九六二年)五〇五～五〇七頁。
 - ・毛利久「五大虚空蔵菩薩像」(丸尾彰三郎ほか編『日本彫刻史基礎資料集成 平安時代重要作品編 二』中央公論美術出版、一九七六年)。
 - ・上原昭一 編『密教の美術:東寺、神護寺、室生寺 日本美術全集 六』(学習研究社、一九八〇年)。
 - ・久野健 編『神護寺と洛西・洛北の古寺 日本古寺美術全集 九』(集英社、一九八一年)。
 - ・伊藤史朗、「真言密教彫像論」(伊東史朗、大田博太郎、山根有三、米沢壽圃、斎藤望、加須屋誠、編『神護寺と室生寺 新編名宝日本の美術 八』小学館、一九九二年)一〇〇～一四一頁。
 - ・泉武夫『日本の美術三八〇 虚空蔵菩薩像』(至文堂、一九九八年)四九～五〇頁。
 - ・佐々木守俊「神護寺五大虚空蔵菩薩坐像の図像について」(『美術史』一四七、一九九九年一〇月)一～一四頁。
- (4) 佐々木守俊氏は、法界虚空蔵菩薩像は右手に何も持たないが、本来は蓮華を執っていたとされる。この形が、「理趣経十八会曼荼羅」に基づいていると指摘する。佐々木守俊前掲論文(注3参照)一〇～一一頁。
 - (5) 史料や経典によっては、宝光虚空蔵菩薩は摩尼虚空蔵菩薩ともよばれることもある。九世紀に、京都の山科の安祥寺にも五大虚空蔵菩薩像も安置され、それに関わる八六九年の『安祥寺資材帳』に、「摩尼虚空蔵」と記されている。斉藤孝『日本古代と唐風美術』(創元社、一九七八年)二〇五頁。
 - (6) 像の現存彩色は、昌泰二年(八九九年)の修理された際のままであろうと判断される。『承平實録帳』より。毛利久前掲論文(注3)一二、二八頁参照。
 - (7) 九世紀に作られた密教彫刻の造品として、他に、観心寺如意輪観音像(九世紀中頃)、安祥寺五智如来像(九世紀中頃、現在京都国立博物館に安置される)、東寺講堂にある五大菩薩(八三九年)、そして広隆寺阿弥陀如来像がある。この同じような彫刻様式は同じ工房の作品、または仏師達における連絡を示す可能性がある。水野敬三郎編『日本仏像史』(美術出版社、二〇〇一年)七二頁。

九世紀の日本における信仰の多様性

- (8) 長岡龍作「浄行僧と交感した山寺の霊像」(『神護寺 薬師如来の世界』朝日新聞社、一九九九年) 十三頁。
- (9) 多くの悔過の儀式は俗人でも僧侶でも天皇の命によって行われ、自らを清めるために行われただけではなく、国家の罪を悔い改め、そして清めるためにも行われたという。Ryuichi Abe, *The Weaving of Mantra: Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse* (New York: Columbia University Press, 1999) 163-2、中野玄三『悔過の芸術』(法蔵館、一九八二年) 第三章、長岡龍作「悔過と仏像」(『鹿園雑集: 奈良国立博物館研究紀要 八』、二〇〇六年) 一~二九頁。
- (10) 長岡龍作「浄行僧と交感した山寺の霊像」(『神護寺 薬師如来の世界』(朝日新聞社、一九九九年) 七頁。
- (11) 『神護寺最略記』によると、承和三年(八三六)仁明天皇が神護寺の多宝塔の建立を発願。毛利久前掲論文(注3参照) 一二、二八頁。
- (12) 現存の神護寺の多宝塔は、一九三五年に建てられた複製である。毛利久前掲論文(注3) 四八頁に参照。
- (13) 『日本三代実録』貞観二年二月二五日条。
- (14) この文献は、十三世紀に書かれた『神護寺最略記』に記載される。
- (15) 『神護寺最略記』によると、「承和十二年神護寺多宝塔完成。」とされる。毛利久前掲論文(注3参照) 一二頁。
- (16) 五大虚空蔵菩薩像と五大菩薩像の図像的な類聚する点については、Hillary Pedersen 前掲論文(注2) 第二章に参照。
- (17) 『日本三代実録』貞観二年二月二五日条。
- (18) 佐々木守俊前掲論文(注3参照) 九頁。
- (19) 藤井恵介『密教建築空間論』(中央公論美術出版、一九九八年) 四九頁。
- (20) 山本勉『日本の美術三七四 大日如来像』(至文堂、一九九七年) 二八頁。
- (21) 『大正新脩大蔵経図像』三、『図像鈔』卷第四、一五頁。
- (22) 『大正新脩大蔵経図像』三、『別尊雜記』卷第二六、図像一〇六。
- (23) 『大正新脩大蔵経図像』五、『覚禅抄』卷第六三、参考図像四〇、四一、四二、卷第六四、図像二〇七~二二四。
- (24) 泉武夫前掲論文(注3参照) 四九頁。
- (25) 『遍照發揮性靈集卷第七』(『日本古典文学大系 七一』[岩波書店、一九六〇年] 三一〇~一一頁所収)。
- (26) 一鋪は約七六 cm。一文は約三〇三 cm。
- (27) Cynthea Bogel, *With a Single Glance: Buddhist Icon and Early*

- Mikkyō Vision (Seattle: University of Washington Press, 2009), 229.
- (28) 『大正新脩大藏經』卷一八、八六七。佐々木守俊前掲論文（注1参照）一頁。
- (29) Pol Vanden Broucke, “The Twelve-armed Deity Daishō Kongō and his Scriptural Sources,” in *Tantric Buddhism in East Asia*, ed. Richard Karl Payne (Boston: Wisdom Publications, 2006), 150.
- (30) 現在、『瑜祇經』は真言宗の五つの基本な經典の一つであるが、天台宗、立川流にも用いられる。Vanden Broucke, “The Twelve-armed Deity Daishō Kongō and his Scriptural Sources,” 149.
- (31) 『請来目録』（『弘法大師全集 一』[同朋社、一九七八年] 八二頁所収）。
- (32) 多くの仏教辞典、事典による、各五大虚空蔵菩薩が、各五智と一致する。密教辞典編纂会『密教大辞典』（法蔵館、一九八三年）六一六頁、中村元『岩波仏教辞典』（岩波書店、一九八九年）二七七頁、などを挙げられる。
- (33) 『大正新脩大藏經』卷七八、二四六七。
- (34) 上原氏によると、空海の弟子の中に、真済が一番五大虚空蔵菩薩に関わる人物であった。上原昭一前掲論文（注3参照）五〇五頁。
- (35) 毛利久前掲論文（注3参照）二七～三一頁（『神護寺最略記』）と一四頁（『日本三代実録』）。
- (36) 『大正新脩大藏經図像』三、『別尊雜記』卷第二六、図像一〇六。
- (37) 『大正新脩大藏經図像』三、『図像抄』卷第四、一五頁。
- (38) 『大正新脩大藏經図像』五、『曼荼羅集』（種子）図像二四〇。
- (39) 『大正新脩大藏經図像』五、『覚禅鈔』卷第六四、図像二六五。
- (40) 毛利久前掲論文（注3参照）一三頁。
- (41) 『大正新脩大藏經』卷十三、三九七。
- (42) 『大正新脩大藏經』卷十三、四〇五。
- (43) 『虚空蔵菩薩經』とほぼ同内容。小野玄妙、丸山孝雄編、『仏書解説大辞典 三』（大東出版社、一九六四—八八年）、二四〇頁。
- (44) 『大正新脩大藏經』卷三四、一七一八、二四頁。Lucia Dolce, “The Worship of Celestial Bodies in Japan: Politics, Rituals and Icons,” *Culture and Cosmos: a Journal of the History of Astrology and Cultural Astronomy* 10, no. 1, 2 (2006) : 7に参考。
- (45) Abe, *The Weaving of Mantra*: 116, 156-57.
- (46) 画像は、Bimal Bandyopadhyay, *Buddhist Centres of Orissa: Lalitagiri*,

九世紀の日本における信仰の多様性

- Ratnagiri, and Udayagiri (New Delhi: Sundeep Prakashan, 2004), plate XXに参考。
- (47) 朴亨國『ヴァイローチャナ仏の図像学的研究』（法蔵館、二〇〇一年）一二四頁。
- (48) 画像は、Thomas E. Donaldson and Indira Gandhi National Centre for the Arts, *Iconography of the Buddhist Sculpture of Orissa*, 2 vols. (New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts: Abhinav Publications, 2001), vol. 2, fig. 128に参照。
- (49) Donaldson et al, *Iconography of the Buddhist Sculpture of Orissa*, vol. 2, fig. 128. 頼富本宏『密教仏の研究』（法蔵館、一九九〇年）九頁、泉武夫前掲論文（注1参照）二二頁などを挙げられる。
- (50) この作例は八世紀に制作されたと思われる。Denise Patry Leidy and Robert A. F. Thurman, *Mandala: The Architecture of Enlightenment* (New York, Boston: Asia Society Galleries: Tibet House; Shambhala, 1997), 27.
- (51) 画像は、段文傑「榆林窟」（『敦煌石窟芸術』二五、江蘇美術出版社、一九九三年）一五四頁に参照。
- (52) 山下克明『平安時代の宗教文化と陰陽道』（岩田書院、一九九六年）第三、四章。川合章子『陰陽道と平安京 安倍晴明の世界』（淡交社、二〇〇三年）などを挙げられる。
- (53) 村山修一「古代日本の陰陽道」（『陰陽道叢書 古代』名著出版、一九九一年）一七～三一頁。
- (54) David Bialock, *Narrative, Ritual and Royal Authority from “The Chronicles of Japan” to “The Tale of the Heike”* (Stanford: Stanford University Press, 2007), 48-64.
- (55) 佐野賢治『虚空蔵菩薩信仰の研究：日本的仏教受容と仏教民俗学』（吉川弘文館、一九九六年）二五一頁。
- (56) Dolce, “The Worship of Celestial Bodies in Japan: Politics, Rituals and Icons,” 9-12.
- (57) この経典の正式的な名前は『文殊師利菩薩及諸仙所説吉凶時日善惡宿曜經』（『大正新脩大藏經』卷二一、一三〇四）。空海の『請来目録』に記載されている。『弘法大師全集 一』（注31）八〇頁を参照。『宿曜儀軌』の内容は、様々な仏教の仏や菩薩（虚空蔵菩薩含む）と星との儀軌が説かれている。この経典のインド、中国、そして日本におけるの歴史と伝来については、矢野道雄『星占いの文化交流史』（勁草書房、二〇〇四

- 年) 一二八～四八頁を参考。
- (58) 日本における『宿曜経』については、山下克明前掲論文(注52参照) 三一九～三五八頁を参照。
- (59) 佐野賢治「日本星神信仰史概論：妙見、虚空蔵信仰を中心にして」『星の信仰・妙見、虚空蔵』(溪水社、一九九四年) 一六頁。
- (60) 佐野賢治前掲論文(注59参照) 一四頁。
- (61) Bialock, Narrative, 84、中村璋八、古藤友子『五行大義 上、下』(明治書院、一九九八年)に参考。
- (62) 林温『日本の美術三七七 妙見菩薩と星曼荼羅』(至文堂、一九九七年) 二三頁。
- (63) 中国の初期における五行説について、Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), 77-82に参照。
- (64) 川合章子前掲論文(注52参照) 六二頁。
- (65) Bialock, Narrative, 41; Stephen Little and Shawn Eichman, eds., *Taoism and the Arts of China* (Chicago, Berkeley: Art Institute of Chicago, University of California Press, 2000), 140; Howard Weschler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the Tang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), 14.
- (66) Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism*, 78.
- (67) Felicia G. Bock, "Classical Learning and Taoist Practices in Early Japan with a Translation of Books XVI and XX of the Engi shiki," Center for Asian Studies, Arizona State University Occasional paper no. 17 (1985) : 9.
- (68) 吉野裕子「陰陽道五行により日本民族の皇族的把握」(『民族学研究』第四五、一九八〇) 一三五頁。千田稔「日本における中国道教」(蔡毅編『日本における中国伝統文化』(勉誠出版、二〇〇〇年) 六一頁。
- (69) Bogel, *With a Single Glance*, 262.
- (70) 宮坂宥勝、金岡秀友、真鍋俊照編『密教図典』(筑摩書房、一九八〇年) 九四頁。
- (71) 密教辞典編纂会、密教大辞典再刊委員会、密教学会編『密教大辞典三』(法蔵館、一九六九年)、五四頁。
- (72) 勝又俊教編『弘法大師著作全集 一』(山喜房佛書林、一九六八-七三年) 六八～九頁。

- (73) 八世紀における山林修業に関しては、藺田香融『平安仏教の研究』（法蔵館、一九八一年）二七～五二頁を参考。
- (74) 奈良仏教に関わる僧侶も自然智宗に参加したと指摘されている。神叡（？～七三七）、道慈（六七五～七四四）、道璿（七〇二～六〇）、護命（七五〇～八三四）そして道昌（七九八～八七五）などを挙げられる。藺田香融前掲書（注73参照）三一～四六頁。
- (75) 千田稔氏の初期日本における道教の要素についての研究によると、山林の吉野には、御殿の別荘が建立された理由は、ここで仙人が生活し、天皇が死んでも、ここで仙人になれると思われたからである。千田稔前掲論文（注68参照）五九頁。
- (76) 『大正新脩大蔵経』巻二〇、一一四五。
- (77) Abe, *The Weaving of Mantra*, 151.
- (78) Abe, *The Weaving of Mantra*, 151. 藺田香融前掲書（注73参照）四二～四三頁。藺田氏が、護命が空海に求聞持法を伝来したという。しかし、空海に求聞持法の伝来に関する史料には、護命という名前が見えず、ある「沙門」が伝えた」と記されているので、護命との関係は確認出来ない。『三教指帰』巻の上、序（『日本古典文学大系 七一』[岩波書店、一九六〇年]所収）。
- (79) 『大正新脩大蔵経』巻二十、一一四五、六〇一～〇三頁。Yamasaki Taikō, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism* (Boston; New York: Shambhala Publications, 1996), 182.
- (80) 泉武夫前掲論文（注3参照）六八頁。
- (81) 『三教指帰』巻の上、序（注78参照）。Abe, *The Weaving of Mantra*, 74; Yoshio S. Hakeda, *Kūkai: Major Works* (New York: Columbia University Press, 1972), 102に参考。
- (82) 藺田香融前掲論文（注73参照）四二頁。『三教指帰』（注75参照）。
- (83) 『三教指帰』巻の上、序（注78参照）。藺田香融前掲書（注73参照）四二頁。
- (84) 藺田香融前掲論文（注73参照）四五頁。「弘法大師弟子伝 巻下」天長九年辛卯条。（『弘法大師弟子伝 十』[ピタカ、一九七七年]所収）。
- (85) 藺田香融前掲論文（注73参照）四九～五〇頁。
- (86) これが鎮護国家と関与である。
- (87) 泉武夫前掲論文（注3参照）四二～三頁。
- (88) 泉武夫前掲論文（注3参照）四二～三頁。
- (89) 泉武夫前掲論文（注3参照）三九～四三頁。

- (90) William Wayne Farris, "Famine, Climate and Farming in Japan, 670-1100," in *Heian Japan, Centers and Peripheries*, ed. Mikael S. Adolphson, Edward Kamens, and Stacie Matsumoto (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007), 294, 296.
- (91) William Wayne Farris, *Japan to 1600: A Social and Economic History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009), 62.
- (92) 例えば、十二、十三世紀の『別尊雜記』、『阿婆縛抄』、『覚禪抄』等。佐々木守俊前掲論文（注3参照）一～十四頁。
- (93) 田辺三郎助、紺野敏文『日本の仏像大百科二 菩薩』（ぎょうせい、一九九〇年）一七七頁、八〇頁。
- (94) 泉武夫前掲論文（注3参照）図二に参照。
- (95) 現代日本語訳と画像は、泉武夫前掲論文（注3参照）三〇頁を参照。
- (96) 『続日本記』天平十六年冬十月辛卯条には、「律師道慈法師卒。法師俗姓額田氏」とされる。
- (97) 本間紀男「X線による能満寺虚空蔵菩薩坐像及び額安寺虚空蔵菩薩半跏坐の研究」（『東京芸術大学美術学部紀要』一五、一九八〇年）六八頁。
- (98) 泉武夫前掲論文（注3参照）三二頁；奈良国立博物館編『古密教：日本密教の胎動』（奈良国立博物館、二〇〇五年）一六二頁。
- (99) 泉武夫前掲論文（注3参照）図五三を参照。一九四五年から能満寺に安置されているが、元々奈良の東大寺に安置されたという説もある。奈良国立博物館編『国宝重要文化財 仏教美術Ⅰ（北海道・東北）』（奈良国立博物館、一九七二年）二一五頁。しかし本間敏夫氏によると、東大寺にあったかどうかことはまだ不明である。本間紀男前掲論文（注97参照）三四頁。
- (100) 本間紀男前掲論文（注97参照）四九頁。
- (101) 『大正新脩大藏経図像』二、『胎像旧図像』図像九六。
- (102) 田辺三郎助、紺野敏文前掲論文（注93参照）一七八頁。
- (103) この寺は、「矢田山金剛山寺」とも知られている。
- (104) 泉武夫前掲論文（注3参照）三頁、岩田茂樹「矢田寺の仏像」『矢田寺の仏像』（仏教美術協会、二〇〇一年）五頁。
- (105) 岩田茂樹前掲論文（注104参照）五～六頁。
- (106) 泉氏が述べるのは、この経典は空海により請来され、福德法の儀軌も含まれている。泉氏前掲論文（注3参照）四一頁。
- (107) 空海が請来した「両界曼荼羅」は現存しないが、東寺の西院には、九世紀の複製が安置されている。

