

花園大学国際禅学研究所

論叢

第八号

目次

後世における大慧宗杲の評価	野口善敬	1
臨濟宗五山派としての美濃国の瑞龍寺	横山住雄	23
西谷啓治の空の立場(二) — 道元の上堂説法における時 —	清水大介	51
『香積南英禪師語録』について	堀川貴司	91
費隱通容の徑山萬寿禅寺住持について	林 觀潮	115
『五燈会元』「釈迦牟尼仏」章を読む(四)	本多道隆	139
明初の護法論(その3) — 『尚直編』を中心に —	森 宏之	177
傳大士と菩薩戒思想	中島志郎	203
『花園天皇日記(花園院宸記)』正和二年四月記	花園天皇日記研究会	241
— 訓読と注釈 —		
執筆者一覧		315

欧米における白隠禅画の受容

—鈴木大拙による禅画解釈とその影響—

..... ヤン・C・ベッカー………(1)

後世における大慧宗杲の評価

野口善敬

はじめに

宋代の禅僧である大慧宗杲（一〇八九～一二六三）は「臨濟宗を中興した（妙喜中興臨濟宗）」（『南石文瑒禅師語録』巻三・偈頌上・賀益仲虚住江陰光孝・Z1242030）と称され、南宋以降、元代から明清代に至るまで、中国において高い評価を受け続けた。その声望は、後世の禅僧を賞讃する際に彼の名前が比較対象される人物の例として挙げられていることによっても知られる。たとえば、万曆三三高僧の一人である雲棲株宏（一五三五～一六一五）は元の高峰原妙を評して、「近代では慈明（石霜楚円）や妙喜（大慧宗杲）の風貌があるし、遠くは徳山宣鑑や臨濟義玄といった諸老宿に負けない（近有慈明妙喜之風、遠之不下徳山臨濟諸老）」（『高峰原妙禅師語録』・元高峰大師語録序・Z1223270）と言い、明末の文人として「博物君子」と称された竹懶居士こと李日華（一五六五～一六三五）は、株宏同様、万曆三三高僧の一人とされた紫柏真可（一五四三～一六〇三）を評して「近代（の尊宿）には匹敵する者がいない。〔もし〕昔に探すならば妙喜（大慧宗杲）や幻住（中峰明本）が似通っているだろうか（近代未見其儔。求之於古、妙喜幻住、庶或近之）」（『紫柏尊者全集』・紫柏大師集序・Z1203100）と述べている。大慧の名前は、並外れた禅僧として人々の頭に焼き付けられていたのである。

ただ、上記引用文で大慧と共に名前が挙げられている臨済・徳山・石霜の三人と中峰とは、家風を異にしており、大慧がどの様な観点から彼らと並べられ、名僧として賞讃されていたのか、明らかではない。臨済と徳山は「徳山の棒、臨済の喝（徳山棒臨済喝）」（『円悟仏果禪師語録』巻一四・示張持滿朝奉（法語、T4775c）と称された様に激烈な機用が特徴であるが、臨済は別に三玄三要・四料揀・四寶主などの宗旨の提出を行なっており、石霜はその臨済の機用と宗旨とを挙揚して、楊岐・黄龍の二派を打出した臨済宗中興の祖として知られる。一方、中峰は元朝という異民族国家にあつて五山十刹に背を向け隠遁の生涯を送った禅僧であり、儒仏一致の唱道や浄土への傾倒など、多岐にわたる禅風であつた。そして、大慧の禅には、このような異なつた家風の禅僧と並列され得る、様々な要素が具わつていたのである。

明代末期に吹万広真（一五八二—一六三九）という蜀（四川省）の禅僧が、大慧派を中興したとして問題となり、当時の禅門における宗旨論争とも絡みあつて、大慧の存在が大きく取り上げられることになる。吹万については、別論で取り上げるが（拙稿「明末における大慧派出現の意味」Ⅱ『吉田公平先生退休記念論集』所収、研文出版・二〇一三年三月出版予定）、以下、明末清初まで続いた「大慧」という禅僧の名前に伴うイメージを明らかにするために、大慧の後世における評価に関わる要素を十項目に分類整理して紹介したい。

（一） 看話禅の提唱

大慧の禅における最大の特色とされるのは、言うまでもなく看話による禅接化の確立とその唱道である。それまでの公案参究の方法を、「無字」「乾屎橛」など、文脈や論理に沿つた理解が通用しない「無義味」と

される特定の話題に限定特化したもので、動静一貫の工夫によって必ず悟道できるといふ、悟りの存在を主眼としていた。

その具体的な参究方法については、『大慧書』『大慧法語』に詳しいが^①、「工夫とは、世間の^{煩わしい}尽^つ勞^いに思いをめぐらしている心を、『雲門の』「乾屎橛」^{（という話題）}の上に振り向けて、土や木でつくった個人^{人形}のよ^{うに}、情識^{感情の心}がはたらかないようにさせることだ（所謂工夫者、思量世間塵勞底心、回在乾屎橛上、令情識不行、如土木偶人相似）」（『大慧禪師語錄』巻二八・答呂舍人第一書・14793c）とあるように、散乱している意識を、与えられた特定の話題に集中させることが要点とされる。大慧は言つ、

ただ、日頃、「あれこれ」疑問が起こつた所で、「話題を思い起こして」つねに奮起させ、つねに目覚めさせなさい。たとえば、ある僧が雲門禪師に質問した、「仏とは何ですか」。雲門は言つた、「乾屎橛」と。ただ、他人のことを疑い、仏や祖師のことを疑い、「なぜ」生まれて死ぬのかと疑っている心を、「乾屎橛」の上に移しかえて見てみなさい。「話題をいつも」看つづけて、いま述べた「そういうた」疑いが、にわかに「乾屎橛」の上で消息が途絶えたら、「そこが」とりもなおさず一番最後のところ（＝悟り）なのだ。

但於平昔所疑処、時時提撕、時時拳覓。如僧問雲門、如何是仏。門云、乾屎橛。但將疑他人、疑佛祖、疑生死底心、移來乾屎橛上看。看來看去、如上所說之疑、驀然向乾屎橛上絶消息、便是徹頭処也。（『大慧禪師普說』巻四 付録・示妙徳居士法語・M59-971b）

これ以後の中国禪門における接化方法は、大慧の看話指示を超えるものではない。ただ、大慧においては、本邦の白隱慧鶴のように、段階を踏む公案の体系化は行われておらず、「一悟一切悟」（『大慧禪師語録』巻二

七・答劉玉學・T47-925c 『大慧禪師普說』卷一・妙円居士張検点祖燈請普說・MS9-791a、卷二・方敷文請普說・MS9-854b)と繰り返し述べているように、一つの話頭参究による一悟を目指したものであった²⁾。とはいえ、悟道へ至る確実な手段として今日に至るまで使用されている修行方法であり、臨濟禅における一大変革を成し遂げたと言えよう。

(二) 黙照禅批判

大慧は、看話禅の唱道と同時に、「近年このかた、一種の邪師がいて、黙照禅を説いている(近年以来、有一種邪師、説黙照禅)」(『大慧禪師語録』卷二六・答陳少卿・T47-923a)などと再三にわたって述べ、黙照禅を批判したことも知られる。

彼が批判する黙照とは、具体的には「今時の邪師たちは、ともすれば黙照^{じま}つて静坐^{じやうざ}のを究極^{きうごく}の法^{ぽう}だとしている(今時邪師輩、多以黙照静坐為究竟法)」(『大慧禪師語録』卷二六・答陳少卿第二書・T47-923c)と言っている様に、静かに坐ることだけを勧める輩を指している。禅宗では、『六祖壇経』の「禅門でいう坐禅とは、…ジツとしていることではない(此門坐禅…亦不是不動)」(坐禅第五・T48-335b)という言葉や、南嶽懷讓が馬祖道一に向かって「坐禅して仏になろうとするのは、塼^{たわ}を磨^ひいて鏡にしようとするものだ」と言った有名な「磨塼作鏡」(『景德伝燈録』卷五・南嶽懷讓禪師条、T51-240c)の話に見えるように、静坐を否定的に扱った表現も見られるが、達磨の「九年面壁」に代表されるように、実践においては当然、静坐の工夫を行なっている。大慧自身も、「雲門は日頃、人^{ひと}に静かなところ^{じやうかなところ}で坐禅して工夫をさせていないわけではない(雲門尋常不是

教人坐禪向静如做工夫」(『大慧禪師語録』卷二五・答會侍郎第三書・T47918b)と述べている。しかし、動静一貫の工夫を重視する看話禪を主張する大慧は、達磨の「九年面壁」について、次の様に言っている。

老胡が達磨大師「少林寺で」九年「間ひっそりと坐っていた」という話ふまけた話を、残念なことに当時見逃してしまっ達磨大師たから、黙照の徒をやかい鬼窟で長年坐り込ませることになったのだ。

老胡九年話墮、可惜當時放過、致令黙照之徒、鬼窟長年打坐。(『大慧禪師語録』卷六・上堂・T47936b)

では、なぜ大慧は静坐を重視する黙照禪を批判したのであるうか。大慧の黙照批判は、静坐そのものに対してではなく、「まったく妙悟を求めない(更不求妙悟)」「大慧禪師語録』卷二六・答陳少卿・T47923a)という点に向けて行なわれたものであった。

今、黙照の邪師たちは、ただ黙って何も言わないのを極則最高真理だとし、威音那畔仏が出る前の状態の事と喚び、また空劫以前天地開闢の事と喚んで、悟門があるのを信じないで、悟りをうそだとし、悟りを第二義手段だとし、悟りを方便として誘導の言葉だとし、悟りを接引のための言葉だとしている。

而今黙照邪師輩、只以無言無説為極則、喚作威音那畔事、亦喚作空劫已前事。不信有悟門。以悟為誑、以悟為第二頭、以悟為方便語、以悟為接引之辭。(『大慧禪師語録』卷二八・答宗直閣・T47933c)

大慧の看話禪は、「仏道を学ぶのに他の手立てではない。」「瀉山警策』にもあるように」悟ることが則本質なのだ(学道無他術。以悟為則)」「大慧禪師語録』卷二〇・示真如道人・T47895a)と述べたように、「悟」が必須であり、黙照禪批判は看話禪の唱道と表裏をなすものだったのである。

ところで、黙照禪として大慧が批判したのは、具体的には誰だったのであるうか。大慧と同時代、天童山に住していた禪僧に洞門の宏智正覚(一〇九一〜一一五七)があり、宏智には「黙照銘」(『宏智禪師広録』卷

八・Tab-10a)の著があつて、「黙照」を唱えていた。そのため、従来、大慧が批判した「黙照禪」は、宏智を指すものだと考えられていたが⁽³⁾、近年、大慧が指揮したのは、宏智の師兄である真歇清了(一〇八八〜一一五二)であつたことが明らかにされている⁽⁴⁾。

(三) 竹 篋

問答接化の際、大慧は棒喝機用を多用しており、大慧の禪は決して看話一辺倒だつたわけではない。棒喝の使用は臨済の末裔としては当然のことであろうし、『大慧禪師語録』の「上堂」「示衆」には「喝一喝」の使用例が五十個所以上見えており、頻度が高い。棒打については「上堂」「示衆」には三例だけだが、大慧において特徴的なのは、室内における竹篋の多用であつた。大慧の竹篋が、臨済下第五世の首山省念(九二六〜九九三)の「首山竹篋」の公案(後に『無門関』第四三則に入れられる)との関わりで使用されていたことは、「師(大慧)は室内で常に竹篋を持ち上げて、修行者に、『竹篋と呼ぶなら(執着の罪に)触れるし、竹篋と呼ばないなら無視することになる』と質問し、弟子たちは下語下語したが、誰も認めてもらえなかつた(師室中常拳篋問學者曰、喚作竹篋則触、不喚作竹篋則背。衆下語皆不契)」(『大慧禪師語録』卷一〇・頌古・Tab-856a)とあることから知られるが⁽⁵⁾、単なる竹篋の公案の使用だけでなく、竹篋による棒打を実行していた。大慧の「室中機縁」二十二条中、最終条に「師(大慧)は言葉を言い終わってから竹篋で一発打なぐつて言った、『答えてみる、これはお前を賞めたのか、お前を罰したのか』と(師隨後打一竹篋云、且道、是賞爾是罰爾)」(『大慧禪師語録』卷九・856a)とあり、その他、竹篋を使用したと明記されていないものの「打」の場面が十

六個所出ている⁽⁶⁾。

また、「自讚」の中で、大慧自ら次の様に述べており、室内における竹篋による棒打の多用が窺われる。この粗野な和尚は、「恐ろしくて」近寄れる人が少なく、黒漆の粗末な竹篋で、仏がやって来ても一棒くわす。

這箇村和尚、少人能近傍。黒漆麈竹篋、仏来也一棒。『大慧禪師語録』卷二・吳提刑讀・T47:860b)

後代、大慧の禪における竹篋の存在が著名であったことは、明末臨済宗の漢月法蔵(一五七三〜一六三五)が、「日頌、大慧禪師の竹篋の話で修行者を接化していた(師生平以大慧禪師竹篋子話接人)」(『三峰清涼寺志』卷二・潭吉弘忍撰「三峰藏禪師行状」・136)とされ、その法孫に当たる晦山戒頭(一六一〇〜一六七二)が「竹篋は、首山から始まり、大慧で盛んに行われ、三峰(漢月)で再興された(蓋竹篋起自首山、盛行於大慧、再興於三峰)」(『禪門鍛鍊說』垂手鍛鍊第五・Z112496d)と評していることから窺える。

(四) 『碧巖録』の棄板

『碧巖録』百則は、大慧の嗣法師である圓悟克勤の著として名高いが、『碧巖録』の序文に拠れば、大慧はその板木を焼却廃棄したとされる⁽⁷⁾。この事情について、南宋・黄龍派の心間曇貴(生卒年不詳)は次の様に述べている。

教外別伝の道は、至って簡要であり、もともと説くべきことはない。先輩方は疑うことなく「教外別伝を」実行し、変えることなく守ってきた。「ところが」天禧年間(一〇一七〜一〇二二)、雪竇重頭は雄弁

博学の才能によつて、善意から考えをめぐらせて、新たな指導法を求め、汾陽善昭のあとを継いで頌古をつくつて、当世の修行者を丸め込み、禅宗の特色がこれによつて一変してしまつた。「北宋最末期の」政和・宣和(8)年間(一一二一〜一二二五)になつて、圓悟克勤が更に自分の考え(で雪竇の頌古に評釈)を付け、別に『碧巖集』とした。その頃、開福道寧・死心悟新・靈源惟清・仏鑑慧勲といった、古人を超えるほどの純然たる禅僧たちがいたが、だれもその説を変へることができなかつた。そこで若い修行者たちは、その言葉を珍重して、朝から晩まで読み習ひ、この上ない学問だと思つて、その非を悟るものがいなかつた。痛ましいことではないか。修行者の心配りがダメになつてしまつたのである。紹興年間(一一三一〜一一六二)の初めに、仏日大師(≡大慧)が閩(福建省)に入り(9)、修行者が「圓悟の『碧巖集』の評唱に」引きずられて引き返せず、日に日にかげずり回り、しみ込んで弊害となつてゐるのを目にし、その板木を破砕し、その説を退けた。

教外別伝之道、至簡至要、初無他說。前輩行之不疑、守之不易。天禧間、雪竇以辯博之才、美意變弄、求新琢巧、繼汾陽為頌古、籠絡當世學者、宗風由此一變矣。逮宣政間、圓悟又出己意、離之為碧巖集。彼時邁古淳全之士、如寧道者・死心・靈源・仏鑑諸老、皆莫能迴其說。於是新進後生、珍重其語、朝誦暮習、謂之至學、莫有悟其非者。痛哉。學者之心術壞矣。紹興初、仏日入閩、見學者牽之不返、日馳月驚、浸漬成弊、即碎其板闢其說。(『禅林宝訓』卷四・T48-1036b)

大慧の『碧巖集』毀板による評唱禅の否定が、「言句ばかり学んで、言句の中で奇特な想像を起こす(多学言句、於言句中作奇特想)」(『大慧禅師語録』卷二〇・示真如道人・T47-895b)という知解の弊害に向けられていたことは言つてもない。ともあれ、毀板という派手な手段を用いた示威行動は、大慧の禅風を示すものと

して、後世、広く知られることになる⁽¹⁰⁾。

その一方で大慧は、唐宋の上堂・示衆・問答を集めた『正法眼蔵』六卷⁽¹¹⁾を編輯している。評唱を主とした『碧巖録』とは性格を異にするものの、その一部の条には簡単な著語が加えられており、単なる無意味の公案集ではなく理致的な側面も備えている⁽¹²⁾。

ただ、大慧はこの書物編纂の意図について、次の様に述べており、その目的はあくまで修行者を悟道に向かわせることであり、知解の弊害をもたらす危険性を孕んだ評唱とは一線を画したものであったと言える。

思うに、衆生の根器^{能カ}が異なっているから、祖師方はそれぞれ独自の手だてを立てて、衆生の機根^{資質}に「合わせて」準備をし、機根^{資質}にしたがって教化したのだ。…だから『正法眼蔵』を編集するのには、雲門・臨濟・曹洞・滄仰・法眼の各宗を問わず、人を悟入させることができる正しい知見があるものは、すべて収載したのだ。

蓋衆生根器不同故、從上諸祖、各立門戶施設、備衆生機、隨機攝化。…所以集正法眼蔵、不分門類、不問雲門臨濟曹洞滄仰法眼宗、但有正知正見、可以令人悟入者、皆收之。〔大慧禪師語録』卷一九・答張侍郎・147-937b)

尚、この『正法眼蔵』は、日本の道元禪師が、それに対抗もしくは踏襲して同名の書物を出したことで知られている⁽¹³⁾。

(五) 流 罪

順風満帆の人生より、苦しく長期間にわたる受難とその超克は劇的であり、一つの見せ場となる。大慧も

法難に遭遇して、配流の辛酸を嘗めている。

大慧は事に連座して紹興十一年（一一四二）五月、径山住持を解かれ、追牒されて七月に衡州（湖南省）に貶され、九年後の紹興二十年（一一五〇）には梅州（広東省）に移され、ここで五年間、紹興二十五年（一一五五）冬に恩赦を蒙るまで、都合十五年の流謫生活を送っている（『大慧普覺禪師年譜』当該年条参照）。特に梅州は瘴癘の地として知られ、随行した弟子の中で「梅州に死するもの六十有三人（其死於梅州六十有三人）」（『雲臥紀譚』巻下付録・雲臥庵主書・21483c）という状況であったという。ほぼ同時代に活躍した覚範慧洪（一〇七〇～一一二八）も、讒訴などにより四度の入獄を経験し（『続伝燈録』巻三・T5162a-c）、その三度目の政和元年（一一一一）には海南島に流されているが、三年で赦免を蒙っており（同上・『仏祖歴代通載』巻一九・T49683b）、期間の長さから言えば大慧とは比較にならない。

大慧の流罪の直接の原因は、仏教そのものに対する弾圧ではなく、政局との絡みによるものであった。大慧が活躍した時代は、金の南下により宋王朝内で金に対する主戦派と講和派が対立していたが、大慧は張浚（一〇九七～一一六四・字は徳遠）や張九成（一〇九二～一一五九・字は子韶）といった主戦派の士大夫と深いつながりを持っており、『宋史』は張九成との関係で講和派の秦檜（一〇九〇～一一五五）から疎まれたための流謫であったとしている（巻三七四・列伝・張九成・p.11579）。流罪になった紹興十一年といえ、六月に秦檜が尚書左僕射（≡左丞相）に特進し、十一月に金国との和議が成立し、十二月に主戦派の岳飛（一一〇三～一一四一）が誅殺された年である（『宋史』巻二九・p.549～551）。

僧侶で政治事件に連座して投獄された僧侶は数多いが、明初、胡惟庸の獄に連座して処刑された見心來復（一一三九～一一三九）や、明末、皇太子冊立に関わる怪文書事件に絡んで罪に問われて獄中死した紫栢真可

(一五四三〜一六〇三)とは違い、大慧は赦免後に宗門のトップに返り咲きを果たしており、そのことも彼の評価に大きな影響を与えたと考えられる。

(六) 士大夫との交流

禅僧に限らず、護法としての国王・大臣・官僚との関わりは仏教では珍しくないが、大慧においては特に顕著であり、『大慧書』や『大慧法語』の題目に並べられた数多くの居士の名前によっても知られるように、幅広い士大夫と交流を持っていた。特に流罪から赦免されて径山に返り咲いて後、主戦派・講和派を問わず、高位高官との交流が広がっていた。大慧は遷化に当たって講和派であった左僕射(≡左丞相)の湯思退(？〜一二六四・字は進之)と、右僕射(≡右丞相)であった主戦派の張浚(一〇九七〜一二六四・字は徳遠)との二人に外護を嘱したという(『大慧禪師年譜』92)。この無節操とも言える大慧の態度について、南宋の朱熹(一一三〇〜一二〇〇)は批判的な立場から、次の様に述べている。

大慧宗杲は中央政界の高貴な権力者と仲が良く、湯思退と張浚の二人は水と火のように相容れない間柄だったのに、宗杲は両者どちらとも仲が良かった。

如果老、与中貴權要及士夫皆好。湯思退与張魏公、如水火、杲老与湯張皆好。(『朱子語類』卷二二六、和刻本・33b)

大慧が孝宗から「大慧禪師」の号を特賜されたのも、この頃のことである(『大慧禪師年譜』92a)。動中の工夫を主眼とする看話禅が、士大夫への接化に威力を発揮したことも忘れてはなるまいが、このような士大

夫への接近こそが、投獄や流罪などの危険性と表裏をなしているものであり、清初、雍正帝から大慧が嫌悪される原因ともなったのである⁽¹⁴⁾。

(七) 儒仏一致・三教一致

前項と深い繋がりがある項目だが、士大夫を始めとする在俗の倫理規範である儒教や、世俗宗教として強大な力を持つ道教との宥和を図るために、儒仏一致・三教一致を唱えたことも、大慧の特色として良く知られている⁽¹⁵⁾。大慧は、「世間儒教と出世間仏教とは、もともと行き着く先はいっしょだ(世出世間初無二致)」(『大慧禪師普說』卷四・湯丞相請普說・488c)と言ひ、「三教の聖人は教えの立て方は異なっているが、その道の帰着するところは同じである(三教聖人立教雖異、而其道同歸)」(『大慧禪師語錄』卷二・示張太尉・147-96b)と述べた。その三教一致の根拠は、次の資料に見えるように、禪の悟りによって明らかとなる万人本具の仏心に置かれていた。

この「人生の」一大事因縁は、生まれることもなく滅することもなく、出てくることもなく無くなることもない、すべて各人の広大な寂滅せとじりの妙こころ心の中からあふれ出たものである。まだ「この」世界がない時に、すでにこの性は存在あやうしており、円満で動揺変化することはなかった。「この世界が」混沌とした状態から出来上がったから、上には君主が、下には臣下がおり、親子は家で仲良く暮らし、尊卑は位を異にし、士農工商もそれぞれその人の根性にしたがって、皆な「それぞれの立場を」受用うけすることになった。だから、大地が「万物を」生み育てるのには陰陽や寒暑があり、立派な王の治世には生殺や賞罰があり、

仏法が行われるのには権実や頓漸があり、孔子が教えを敷くには礼や楽があ「るなど、それぞれに違いが生じ」るのである。後世の学者はこれらに依拠して実践するわけだが、一家がこれに依拠すれば一家は無事だし、一国がこれに依拠すれば一国は安泰となる。これ「らの作用」も外から来るのではなく、すべて各人それぞれの「心に具わった」般若の妙用なのである。とはいえ「その」用処には、万物を生みだす春というものに姿形が無いように、痕跡がない。姿形は無いけれども、紅い桃の花や白い李の花や、草木が生い茂ったところを目にするなら、それが春の影子なのである。士大夫が、仁義礼智信（の五常）について「靈妙なはたらきを」受用するのも同様であり、一切の生靈を生かす鍵が、「公文書を作成する」筆先でひとりで開いて、不可思議な利益（「が手に入る」）事柄が成就されるのである。「また」出家した士が、もし戒定慧という三無漏の学を具えたならば、それでこそ本物の衲僧であるし、道家の人たちなら、一に慈悲、二に儉約、三に「人々の」先頭には立たない（という『老子』第六十七章に見える「三宝」）を實踐できれば、「第三十七章にある」無為なる道に造ることができる。「儒教にしろ、仏教にしろ、道教にしろ」そうなつてこそ、一「なる心が」即ち一切「の世界」であり、一切「の世界」が即ち一「なる心」であり、すべて吾が心の常分であつて、別の術を借りてゐるわけではないことが分かるだろう。

当知此一段大事因縁、不生不滅、無去無來、尽從各各当人广大寂滅妙心中流出。未有世界、早有此性、円陀陀地、不動不變。及乎混元剖判之後、上則有君、下則有臣、父子親其居、尊卑異其位、以至士農工商、一一隨其根性、皆得受用。是故大地造化、有陰有陽、有寒有暑。明王治世、有生有殺、有賞有罰。佛法流行、有權有実、有頓有漸。孔老設教、有礼有楽。後之學者依而行之。一家依之則一家無事、一国依之則一国寧肅。此亦不從外來、皆是

各各当人般若妙用。然用処亦無迹、如春行万物本無形模。雖無形模、但觀桃紅李白、草木榮茂処、即是春之影子也。士大夫於仁義礼智信得受用、亦復如是。能活一切生靈閑様子、自然向筆頭上転、成就不思議利益之事。出家之士、若具戒定慧三無漏学、方為本分衲僧。道家者流、行得一慈二儉三不敢為天下先、可以造無為之道。然後知一即一切、一切即一、皆吾心之常分、非假於他術。〔『大慧禪師普說』卷三・楊撫幹請普說・MS9-922b〕

大慧には、明教契嵩（一〇〇七～一〇七二）の『輔教編』三卷などのような、儒仏一致などに関する纏まった著述は残されていないが、その考えの一端を窺うことができよう。

この様な融合思想が、行き着く先は、大慧に帰依していた孝宗が著した「正道弁」に見える、「仏教で心を修め、道教で命を養い、儒教でこの世を修めれば良いのだ（以仏修心、以道養生、以儒治世、則可也）」〔『鄮峰真隱漫録』巻一〇・奏議回奏宣示御製原道辨・2b〕といった言葉となるのであろう。

（八）愛国心

大慧の儒仏一致思想は、表面的な論理の主張だけでなく、その裡面には、「私は仏教を学ぶ〔出家者〕ではあるが、主君を愛し国家を憂える心は、忠義の士大夫と同じだ（予雖学仏者、然愛君憂国之心、与忠義士大夫等）」〔『大慧禪師語録』巻二四・示成機宜・T47-912c〕という熱い愛国心があった。大慧は、禅の一悟の世間に対する威力について、「もしこの様に〔悟ることが〕できたならば、生死〔輪廻〕の道筋の上で力を得られるだけでなく、他日、再び鈞軸取柄を乗とって、君主を〔古代の聖人である〕堯や舜より立派にするのも容易たやすいことである（果能如是、豈独於生死路上得力。異日再乘鈞軸。致君於堯舜之上。如指諸掌耳）」〔『大慧禪師語録』巻二六・答

富樫密第一書・T47(922a)と併で豪語していた。

大護法であった張浚は、大慧について、「師（＝大慧）は方外仏教の士ではあつたが、君臣・親子の義理に篤かつた。時事に「話が」及ぶごとに、君主を愛し時勢を憂え「る気持ちが」、語気に示されたが、その論議は甚だ正確であつた（師雖為方外士而義篤君親。每及時事、愛君憂時、見之詞氣。其論甚正確）」（『大慧禪師語録』卷六付録・張浚撰大慧普覺禪師塔銘・T47(837a)）と称賛している。だが、言つまでもなく世事に容喙することは、出家者の行ないとして論議の存するところであらう。大慧が配流になつた原因は、彼が「力を尽くして権勢を持つた臣下を批判し、豪快な気性で屈服しない（妙喜力詆權臣、剛氣不屈）」（『蒲室集疏』元叟和尚住徑山杭諸山疏・305c）という正義感に溢れた性格の持ち主であつたことも影響したであらうが、「人前では非を論じるのが好きだつた（愛向人前説是非）」（『大慧禪師年譜』紹興十一年条・41a、張昭遠の偈語）と揶揄された様に、儒教的な倫理意識に裏打ちされた発言を行なつていたからなのであらう。後に朱子が大慧を評して「禪家の俠（＝義侠心を持った人物）」（『朱子語類』卷二二六、和刻本・338）と述べたのも、類似した観点からだと思われる。

（九） 語録入蔵

大蔵経はもともとインド撰述にかかる経・律・論の集大成であるが、後世、中国で撰述された経論の疏鈔や各宗派の著述が入蔵されることになる。禅宗も例外ではなく、宋代以降、次々と入蔵の榮譽を得ることになる。その嚆矢となつたのが『大慧禪師語録』であり、大慧の名を高からしめた大きな要素であつた。

『大慧禪師語録』の巻頭に付された「進大慧禪師語録奏劄」(T4781a-b)に拠れば、大慧の法嗣の一人である蘊聞は¹⁶⁾、大慧示寂八年後の孝宗の乾道七年(一一七二)三月に入蔵の上奏を行い、福州東禪報恩光孝禪寺で十冊三十巻が刊刻入蔵されることになる。いわゆる東禪寺版大蔵経への入蔵であり、『福州東禪大蔵経目録』に「御降大慧語録」としてその名前が見えている(『法宝総目録』第三冊・p.690)。翌年正月、蘊聞は入蔵を謝する「謝降賜大慧禪師語録入蔵奏劄」を上奏している(『大慧禪師語録』卷末付録T4793a~d)。語録入蔵が如何に名誉なことであったのかが窺われよう。以後、官版である明代の「南蔵」「北蔵」の大蔵経にも『大慧普覚禪師語録』三十巻として入蔵されている(『法宝総目録』第二冊・「大明三蔵聖教北蔵目録」296b、「大明三蔵聖教南蔵目録」354a)。但し、大慧を批判した雍正帝の発願になる「乾隆大蔵経(龍蔵)」からは除外されている(同前・「大清三蔵聖教目録」386a)。

(十) 名刹への住持

大慧は名刹である径山能仁禪寺、後の径山興聖万寿寺¹⁷⁾に住持したことも知られている。大慧が径山に住していたのは、紹興七年(一一三七)七月から同十一年(一一四一)四月までの四年近くと、紹興二十八年(一一五八)正月から隆興元年(一一六三)八月に遷化するまでの四年余の、二回、計九年ほどである(『大慧禪師年譜』当該年条参照)。

杭州の径山は、唐代、牛頭宗の国一大師法欽(七一四~七九二)が天宝三年(七四四)に結庵した場所であり(『釈氏稽古略』卷三・T49830a)、そこに建てられた寺院が径山寺である。僖宗の乾符六年(八七九)に乾符

鎮国院と改められ、宋の大中祥符元年（一〇〇八）に承天禪院の名前を下賜され、更に政和七年（一一一七）に径山能仁禪寺に改められている（『径山志』巻二・二〇）。大慧が住持したのはこの時期であり、大慧の住持期には千僧閣が建てられ、「優れた修行者が馳せ集まり、夏安居に参加した者、千七百有余人であった（龍象駢集坐夏者一千七百有奇）」（『大慧年譜』紹興九年己未条）と、その盛況ふりが伝えられている。そして、以後「大慧以来、名徳が次々に出た（大慧以来、名徳継起）」（『攻媿集』巻五七・径山興聖万寿禅寺記、四部叢刊本・二〇）と言われた通り、密菴咸傑（淳熙四年・一一七七住持）や仏照徳光（紹熙四年・一一九三住持）など著名な禅僧が住持する。この様に歴代にわたる隆盛が続いた結果として、径山は、寧宗の嘉定年間（一一〇八〜一二二二）、五山十刹制度が確立された際に、五山の第一位に置かれることになる¹⁸。つまり、南宋以降、径山を禅刹の最上位に押し上げた最大の功労者であり、そこに住持していたのが「径山杲」（『仏祖歴代通載』巻二〇・T49-689c、『仏祖統紀』巻五四・T49-473b）と呼ばれた大慧宗杲なのである。

結 び

以上の十項目で、大慧の特徴は、ほぼ網羅されているかと思う。第一〜四は大慧の禅接化そのものに関する要素、第五〜八は儒教倫理を背景とした当時の社会や在家士大夫との関わり、第九〜十は大慧遷化後に関わる事柄である。これらのイメージが混ざり合って後世の大慧像が形成されているのである。一言で表現することは難しいが、ともかくいろいろな意味で突出した「やり手」だったわけである。

尚、大慧の後世におけるイメージを固めた要素として、朱熹による一連の批判があるが、先論があるので、

そちらを参照されたい⁽¹⁹⁾。

注

- (1) 和訳本として、『大慧書』には、荒木見悟訳『大慧書』（筑摩書房・禅の語録17・一九六九）があり、『大慧法語』には、石井修道訳『大慧普賢禪師法語』（中央公論社・大乘仏典12・禅語録・一九九二、所収）がある。大慧の看話禅については、両書の「解説」に詳しい。また、近年、小川隆氏が、圓悟から大慧への流れの中で、大慧の看話禅について論じている。小川隆著『語録の思想史―中国禅の研究』（岩波書店・二〇一〇）、『鉄酸鉛―問答から公案へ 公案から看話へ』（『臨済宗妙心寺派教学研究紀要』第八号・二〇一〇）などを参照されたい。
- (2) 古くは市川白弦『大慧』にも、「大慧は…今日の看話禅のやうに、系統的に多数の話題を看させたのではなく、これらのうち只一つを徹底的に究明させた」（禅叢書4・弘文堂書房・一九四一、p.176）と述べられている。
- (3) 例えば、忽滑谷快天著『禅学思想史』も、大慧の黙照批判を宏智に向けられたものと解し、「宗」果は黙照禅を曲解して、枯木寒灰の禅とし、黙黙冷坐の禅とし、二乗のそれと同視す。然れども〔宏智〕正覚が人に教ふる所は、即ち大に之に異なる」（下巻・p.382）と述べている。
- (4) 大慧の黙照禅批判については、柳田聖山「看話と黙照」（『花園大学研究紀要』第六号・一九七五）、石井修道「大慧宗果とその弟子たち（六）」―真歇清了との関係をめぐって」（『印度学仏教学研究』第三卷・第一号・一九七四）、同「大慧宗果とその弟子たち（八）」―真歇清了との関係をめぐって（承前）」（『印度学仏教学研究』第二五卷・第一号・一九七六）などを参照。
- (5) 大慧自身も、『所以に妙喜^{たし}、室中常に禅和子に問う、『喚んで竹篋と作さば則ち触れ、喚んで竹篋と作さずんば則ち背く』と。下語するを得ず、無語なるを得ず、思量するを得ず、卜度するを得ず、払袖して便ち行くを得ず。一切総て得ず（所以妙喜室中常問禅和子、喚作竹篋則触、不喚作竹篋則背。不得下語、不得無語、不得思量、不得卜度、不得払袖便行。一切総て不得）』（『大慧禅師語録』卷一六・傳經幹請普説・T47.87c）と述べている。

- (6) 『大慧禪師語録』卷一七「錢計講普說」にも、竹篋で打った次の様な話が出てくる。「晩間に至り来て入室す。乃ち他に問う、『今年幾歳なりや』と。曰く、『六十四』と。又た問う、『爾六十四年前、甚麼処かた従り来たるや』と。渠口を開き得ず。我に竹篋をもつて劈脊に打出し去らる。(至晩間來入室。乃問他、今年幾歳。曰、六十四。又問、爾六十四年前、從甚麼処來。渠開口不得。被我將竹篋劈脊打出去。)(747-885c)
- (7) 『碧巖録』巻頭の方回序に「雪竇・圓悟の老婆心切、大慧已一炬もて之を丙く(雪竇・圓悟、老婆心切、大慧已一炬丙之矣)」(大徳四年・一三〇〇撰、788-1396)とあり、同じく三教老人序にも「圓悟は子を顧み孫を念するの心多し。故に重ねて雪竇の頌を拈す。大慧は焚を救い溺を拯うの心多し。故に立ちどころに『碧巖集』を毀つ(圓悟顧子念孫之心多。故重拈雪竇頌。大慧救焚拯溺之心多。故立毀碧巖集)」(大徳八年・一三〇四撰、748-139c)と489c。
- (8) 原文「宣政間」は、徽宗皇帝の年号である政和(一一一一〜一一一八)・宣和(一一一九〜一二二五)を併称したものである。北宋の最晩年に当たり、宣和が終わった翌年、靖康の変が起こり、徽宗は長子の欽宗と共に捕虜となり満州に連れ去られる。『碧巖録』の巻頭に付された普照の「碧巖録序」が撰述された「建炎戊申(二年・一一二八)」(748-139a)はその二年後に当たる。
- (9) 大慧が福建に入ったのは、『大慧禪師年譜』に拠れば、紹興四年(一一三四)のことであり(27b)、同七年、徑山に移るまで、洋嶼庵・天宮庵・雲門庵に住している(28b-34b)。
- (10) たとえば、明末臨濟宗の密雲円悟(一五六六〜一六四二)は、大慧による『碧巖録』の焼毀を、「大慧はその板木を焼毀しようとしたが、それは恩をわきまえて恩に報いたと呼べよう。どうして仏果(圓悟克勤)を欺馬鹿にしたりしたであろうか(大慧欲毀其板。是則名為知恩報恩者。又何嘗欺庄仏果來)」(『關妄救略説』卷七・五祖法演③・164b)と賞讃し、曹洞宗の評唱禪を批判するに際して、この大慧毀板の事実を援用して次の様に述べている。「祖師(圓悟)西來して、教外単伝・別行一路を乗るも、仏果(圓悟克勤)、『碧巖集』を作りて自ら、大慧、『宗門』、此に至りて一大変す」と謂う。故に特に其の板を毀つ。後の曹洞宗の人、少室に入るも、

本分の、人の為にする無くして、提唱評唱す。少室に絶えて本分の衲僧の出る者無きこと、天下共に之を知れり。(祖師西來、秉教外単伝・別行一路、自仏果作碧巖集、大慧謂宗門至此一大変。故特毀其板。後曹洞宗人、入少室、無本分為人、而提唱評唱。少室絶無本分衲僧出者、天下共知之。)(『天童直説』巻一・七書・与漢月上座・5a~b)

(11) 『正法眼蔵』は三巻だが、各巻が上下に分かれており、都合六巻となる。紹興十七年(一一四七)、衡州(湖南省)に配流中の編纂であり、福建で『碧巖録』を毀板してから十年ほど後のこととなる。

(12) 柳田聖山は大慧の『正法眼蔵』の性格について、次の様に述べている。「衡梅配流の間に、唐より宋初の代表的な示衆を集大成するのが、大慧の『正法眼蔵』である。『正法眼蔵』の名は、先という臨濟遷化の話をつまえる。大慧の胸裏に、強烈な道統意識が働いていることは明らかだ。『正法眼蔵』は編集であって、著作の書ではないけれども、大慧はすでにそうした編集によって、臨濟正宗の立場をあらわすのである。大慧が特に唐宋の示衆を選ぶのは、先という理致の意を含むけれども、一方で数百人に及ぶ門下の士大夫たちに、趙州無字の工夫をすすめる、多数の手紙を残していることを考えあわせると、むしろ理致と機関を共に工夫させることで、文字通りに正法眼蔵の再編をねらい、円悟の期待に答えたといえるかも知れない。」(『語録の歴史』p.581、『東方学報』第五七冊・一九八五)

(13) 松岡由香子「古仏道元の思惟」(花園大学国際禅学研究所『研究報告』第三冊・一九九五)の第二部・五章「大慧宗杲への評価」(p.371)参照。

(14) 拙稿「雍正帝と仏教」(『町田三郎教授退官記念 中国思想史論叢』一九九五、所収)参照。

(15) 既に久保田量遠著『中国儒仏道三教史論』第二章「宋代に於ける儒仏二教調和論」(東方書院・一九三一、p.556)の中で、宗杲の「三教帰一説」が紹介されている。また、荒木見悟『大慧書』の「解説」参照。

(16) 蘊間は、燈史類に「福州雪峰崇聖普慈蘊聞禪師」として出ている。洪州(江西省)の出身で、号は普慈、『大慧禪師語録』の各巻頭の上進者名として「慧日禪師臣蘊」と記してあることから、皇帝より「慧日禪師」と賜

号されていたと考えられる。長く大慧に参じ、嗣法後、信州（江西省）の懷玉山に出世する。その後、福州（福建省）の雪峰山崇聖寺に移り、勅旨により径山に第二十三代住持として入り、後に致仕して雪峰に戻ったとされる。『聯燈公要』巻一八（Z136-362a）、『径山志』巻二（76）等を参照。

(17) 径山興聖万寿寺の賜額について、『径山志』は「開禧年間（一一〇五〜七）、孝宗御書額、賜径山興聖万寿寺」（巻二・2a）とする。『武林梵志』巻六（四庫全書本・22a）、『浙江通志』巻二七（四庫全書本・17a-b）も同様であるが、開禧という年号は孝宗より後の寧宗の時のものであり、孝宗（在位一一六二〜一一八九）は紹熙五年（一一九四）に既に逝去している。南宋の楼鑰撰『径山興聖万寿禅寺記』には、「孝宗皇帝書興聖万寿禅寺、又賜以円覚経解」（『攻媿集』巻五七、四部叢刊本・2c）と孝宗と明記されており、ここに言う『円覚経解』とは、『円覚経御註』二巻（Z一五所収）のことを指し、趙希弁撰『郡齋讀書志』巻五上の「御注大円覚了義経二巻」条に「右孝宗皇帝賜径山興聖万寿禅寺僧宝印者也」（四部叢刊本・54b）とある。密菴成傑の「臨安府径山興聖万寿禅寺語録」には孝宗の「淳熙四年（一一七七）正月初七日、師（即密菴成傑、在常州華感受請」（T47-965c）とあり、『釈氏稽古略』巻四には孝宗と寧宗の間の「光宗紹熙四年（一一九三）正月二十六日、詔（仏徳）光住臨安府径山興聖万寿寺」（T49-84c）という記載があるから、『径山志』などに見える「開禧年間」という記述は明らかに誤りである。孝宗は宗杲の最晩年に「大慧禅師」の号を特賜しているが（『大慧禅師年譜』紹興三十二年壬午条、径山への賜額は恐らくこの賜号と一連の動きだったのであろう）。

(18) 五山十刹制度の確立については、今枝愛真『中世禅宗史の研究』（東京大学出版会・一九七〇）第二章第二節収載の「中国禅林の官寺制度」（p.141）、石井修道「中国の五山十刹制度の基礎的研究（一）〜（四）」（駒沢大学仏教学部論集・第一三〜一五号・一九八二〜八五）、西尾賢隆『中世の日中交流と禅宗』（第七章・日中の五山之上、吉川弘文館・一九九九）を参照。拙稿「元代における五山十刹の位次」（『元代禅宗史研究』禅文化研究所・二〇〇五、所収）も参考になる。

(19) 朱熹の大慧批判については、荒木見悟『仏教と儒教』第三章「朱子の哲学」第一節〜第二節（平楽寺書店・一

九六三)、柳田聖山「仏教と朱子の周辺」(『禅文化研究所紀要』第八号・一九七二)などを参照。また、資料の口語訳として、『朱子語類』卷一二六「釈氏」(『東洋古典学研究(広島大学)』26〜33・二〇〇八〜二〇二二)も参考になる。

臨濟宗五山派としての美濃国の瑞龍寺

横山住雄

目次

- 一、五山派を目指した頃の瑞龍寺
- 二、十刹寺院への指定と十方住持制度の採用
- 三、五山派からの住山僧
- 四、まとめ
- 五、付録 瑞龍寺紫衣輪番世代喋写の紹介

一、五山派を目指した頃の瑞龍寺

岐阜市の中、心部・寺町（江戸期は上加納村）に在る金宝山瑞龍寺は、臨濟宗妙心寺派のうちの東海派祖・悟溪宗頓が開いた寺として、現在まで法灯が続いている。『岐阜市史』史料編・近世一収録の貞享四年（一七八七）十月、瑞龍寺御朱印願書に、

開山（悟溪）滅後より今に到るに、一派中紫衣の人、一年づつ輪番住持相い勤め申し候、とあり、妙心寺派の中核寺院として存続してきた。この瑞龍寺が美濃国守護職の土岐成頼の菩提寺として創

建されたのは、応仁元年（一四六七）から二年にかけてのことと見られる。『岐阜市史』通史編は応仁元年とし、『瑞龍寺誌』は応仁二年としている。開山には雪江宗深を勧請し、創建開山は悟溪宗頓となっている。雪江が悟溪に印可状を与えたのが応仁元年六月のことであったから（一）、瑞龍寺の創建はその後のことであるろう。そして、美濃の執権・斎藤妙椿や土岐成頼の尽力で、文明二年（一四七〇）三月十四日付で、後土御門天皇から瑞龍寺を十刹に準ずる旨の綸旨が出された。その文面は、悟溪宗頓の語録「虎穴録」上の巻頭に掲げられており、次のとおりである。

金宝山瑞龍寺者、紫野大徳寺之門徒也、先院御時草創之刻、被下勅額上者、早以準十刹之例数、可奉祝万歳之宝祚者、天氣如此、仍執達如件、

文明二年庚寅三月十四日 権右中弁兼頭

宗頓上人禅室

なお、『美濃国史料』を引用した『岐阜市史』史料編や『岐阜市史』史料編・古代中世では、「紫野大徳寺之門徒也」と文明二年の次の「庚寅」が消されている。この三十九年後の永正六年（一五〇九）に妙心寺派は大徳寺から独立をしており、それ以降大徳寺の末寺であるような表記は、妙心寺派にとつては全くタブーとなった。それでこの部分を削除することになったのであろう。綸旨によれば、先院（後花園天皇、文明二年十二月二十七日没。在位は寛正五年まで）が勅額（山号の金宝山）を下げ渡したといい、同時に十刹位の指定がなされた『岐阜市史』も見ている。

ともかくも、瑞龍寺が十刹に準ぜられたということは、この寺が五山派に所属し、なおかつ十方刹でなければならぬ。例外として南北朝末からは度弟院（ついで）であることも特別に認められてきており、瑞龍寺はこれが

準用されたのであろう。

また、五山十刹の制度は、元来は室町幕府の所管であり、朝廷が準十刹に指定する例が有ったかどうか。足利義満による準十刹六ヶ寺が配されたのは、康暦二年（一三八〇）正月二十六日頃のこととされる²⁾。準十刹というのは、等持院以下の六ヶ寺（十ヶ寺を超えた分）に付されたもので、十刹と同等の意味があった。ところが、瑞龍寺は五山派の諸山に列せられているわけでもなく、林下の妙心寺派の寺でありながら、天皇から「準十刹」に指定してもらった。全くの制度外のことなので、幕府の制度に準ずるといふ意味になろうか。それで十方住持制度をとらず、徒弟院で良かったのであろう。事実、悟溪宗頓存命中に、他派の人が瑞龍寺に住山したという記録は全く見られない。

ただ、準十刹になった以上は、何かをしなければならぬという発想のものと、瑞龍寺でも五山版「圓悟碧岩集」五冊の開版刊行がなされた。文明十八年（一四八六）に各務原市鵜沼の承国寺（諸山）から聚分韻略が刊行され、延徳三年（一四九二）には岐阜市下川手の正法寺（諸山）から臨濟録が刊行された。瑞龍寺での刊行もこの頃のことであろう。現在の御茶の水図書館に所蔵の善本を解説した『成實堂善本書目』によれば、次のように書かれている。

仏果圓悟禪師碧巖集

寛永三年刊古活字印本。双辺。十行二十一字。序跋のみ整板を用ふ。朱墨点書入を施せり。卷末に、「寛永三年丙寅暮秋中旬、洛陽於押小路新刊」の刊記あり。本書は「本朝濃州路瑞龍寺新刊」室町時代刻本の覆刻なり。「雲祥藏書」印記あり。

なお、『土岐氏の時代』³⁾には、岐阜市歴史博物館所蔵としてその巻頭の写真を載せている。西尾市の岩

瀬文庫にも、この寛永三年刊本が所蔵されている。しかし、文明く延徳の頃にカ瑞龍寺で刊行された原本は伝来していないらしい。

二、十刹寺院への指定と十方住持制度の採用

江戸中期の無著道忠による「正法山誌」⁽⁴⁾によれば、

瑞龍寺古へ行^二西堂^一

瑞龍寺悟溪和尚時、賜^二準十刹繪旨^一、見^二悟溪録^一（虎穴

集^上、凡^{およそ}十刹^ノ西堂、黒衣^{ニシテ}而著^二綵袈裟^一、

これに依つて、古瑞龍寺は、西堂を行う。よつて黒衣に

して綵袈裟を著す。皆未だ伝法せざる人にして平僧也。

故に其の位は、妙心の前堂の下に在り。

尾州源敬公（徳川義直）の時、諸寺年の礼あり。源敬

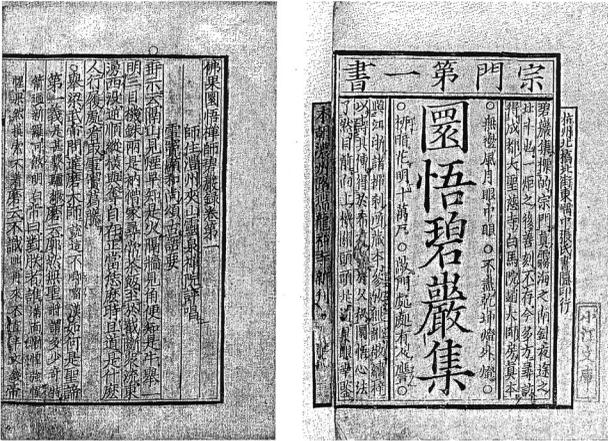
公、黒衣にして綵掛絡^{いろから}を著する者が前堂の下に在るを見

て、怪しんでこれを問うに曰く、瑞龍寺の西堂なり。公

は悦ばずしていうに、聞くに江都唯今大徳・妙心の紫衣

の事を糾明すと。此の般にまたこれを罷^{おろ}むべし。これに

より瑞龍西堂衣を罷めたり。



圓悟碧巖録（岐阜市歴史博物館蔵）

禅局和尚云く、古者瑞龍を魏阜ぎふの瑞龍寺と称す。故に年の礼を名護屋城主に修む。その後瑞龍は加納瑞龍寺と称す。ゆえに今は年の礼を加納の主に修む。しかして名護屋の礼を罷む。

とある。十刹に準じた瑞龍寺が、江戸初期までも旧例を守ってきたのである。中世の瑞龍寺については、岐阜県八百津町の大仙寺に「瑞龍寺紫衣輪番世代幞写」があり、それによれば、悟溪下の東海派僧による一年一夏の輪番で住職をつとめており、他派の人が住山した形跡は見られない。しかし、実際には五山派僧を受入れて、形式的にせよ十方住持制度がとられていた。このことに最初に触れられらるのは玉村竹二氏で、昭和五十年の『金沢文庫研究紀要』12号に載せた、「中世前期の美濃国に於ける禅宗の発展」と題する論考の中であつた。少し長いがここに紹介する。

美濃の十刹として第三（筆者注「定林寺と天福寺の次に」）には金宝山瑞龍寺を挙げなければならぬ。

同寺は後花園天皇治世に齋藤利藤によつて、土岐成頼追薦せんのために創建され、妙心寺派下関山派の雪江宗深の高弟悟溪宗頓を開山（一説に雪江を開山としたともいう。）に請じた寺院である。齋藤氏は概して関山派に帰依しているから、その手に成る寺院が、同派の人を招請して開山とする事は当然であるが、本来は林下の寺院であるべきものが、文明二年に至つて、後土御門天皇の綸旨を受けて、十刹に準ぜられるのである。真正の十刹は室町幕府によつて列位されるのであるが、当寺は朝廷の綸命によつてから、純粹の十刹ではない。よつて「準十刹」といつているのである。しかしこれは林下が五山派に対して、一種の羨望と競争意識があるのを端的にあらわしている事象で、当寺の場合も純粹の十刹に極力近づけようとする努力があつたようである。妙心寺側としては、関山派一色の度弟院ちえんにしたい所を、檀那齋藤氏の意志によつてか、創建当初は十方住持制度の実を挙げようと尽力したらしく、五山派のうち大覚寺

派の月江寿訓という人とか、法灯派の靈葉山正法寺出身の春岳寿崇（春蘭）とかが、当寺住持に任せられているらしく、入寺疏が見られる。入寺疏があっても、必ずしも入院住山したかどうかは疑わしい場合が多いが、とにかく、これら他派の人の住持任命のあったことは注目すべきことであろう。しかし永正以後にもなれば、美濃の五山派は、殆ど絶滅してしまうから、当寺も名実共に関山派の度弟院となり、妙心寺の有力な末寺になり、その後のこの派の美濃国中への発展の本拠となるのである。

玉村氏はこのように述べ、瑞龍寺が創建当初から十方住持制度を守ろうと努力したとされるが、少なくとも明応九年（一五〇〇）に悟溪が示寂するまでは、他派の人が瑞龍寺へ入寺した形跡は見られない。十方住持制度を導入したのはそれ以降のことである。悟溪が存命中は独住を守るといような不文律が存在したのかもしれない。

三、五山派からの住山僧

悟溪示寂後の早い時期の入住者としては、永正期の春蘭寿崇・安渚□保・大邦□治・月江元脩が挙げられる。この四名の山門疏が常庵龍崇の「寅闇和尚疏藁」^⑤に見えている。

春蘭寿崇 この人は、土岐成頼・政房の執権・斎藤妙純の実弟^⑥で、主として革手の正法寺で活躍し、万里集九とも親交があった。この人については、玉村竹二氏の『五山禅僧伝記集成』に詳しく、また私も平成二十二年の当論叢第五号に詳述したので参照いただきたい。その中で、瑞龍寺への入寺時期については、常庵龍崇の「寅闇疏」に「東旭住正法并序」があり、

今茲丁卯夏、前席春蘭禪師、將移錫於太方、乃聞于官府、拳堂中第一座東旭牧公、……

とあることから、永正四年（一五〇七）夏の住山と推定できるとした。永正四年七月〜八月頃には、妙心寺派悟溪下の興宗宗松が瑞龍寺へ入寺したというので、春蘭の住山は同年四月から七月にかけての短期間であったかもしれない。

安者□保 山門疏に、「桃園山仏心寺開山無象法海禪師、嗣仏海」との注記があり、大覚派蘭溪道隆の流れを汲む人と推定される。また「二月已破三月来」と見えて、某年三月の入寺であったように思われる。常庵は天文五年（一五三六）九月五日の示寂だから、それ以前であるものの、いつ頃の住山であったか特定は難しい。

大邦□治 山門疏に、「夢想領旨凌霄」との語があり、夢想派の人であろうと思うが、詳細は不明。

月江元脩 この人の山門疏に、「月江住瑞龍大覚派」と注があり、大覚派蘭溪道隆の法系を引く人とわかる。『五山禅僧伝記集成』に収録されており、建長寺に昇住し、永正五年十二月五日に示寂したという。瑞龍寺への入寺は永正初年頃であろうし、坐公文であったかもしれない。

東明□果 その山門疏によって、永正十年十月の入寺であると確認出来る。ただ、何派に属する人なのかは読みとれない。玉村竹二氏の『五山禅林宗派図』によれば、夢想派下に東明梵果、一山派雪江派下に東明宗果の名がみえる。東明梵果は『五山禅僧伝記集成』に見え、明応年間から大永年間にかけての人で、のち山城真如寺（十刹）の公帖を受け、西堂位に昇進したとある。また、東明宗果は同じく集成に見え、一山派の人で、相国寺住持少蕙梵結の令下にあり、後堂の首座の位に拠って、大永七年（一五二七）に乗拏ひんばらを遂げ、同寺玉龍庵に移籍、九峰宗成に師事して法を嗣いだ。永禄四年（一五六二）七月一日示寂という。山門誌に

は、「妙喜は孟軻（孟子）と冥合す」との句があるので、中巖円月の大慧派下の人のようにも思われる。

梅精□研 これまでは永正前半の入寺者のように思われるが、永正後半〜大永前半入寺の人としてこの梅精が挙げられる。このことは、鎌倉・松ヶ岡文庫の「法語偈頌」⁽⁸⁾の中に、

尾州春日井郡山田印庭莊万安山良福寺

開山 無翁和尚 初三日寂

前住当山 月舟暁禪師

前住当山 梅精研禪師

自贊

元来無相々、喚底作真空、吞却乾坤去、黒蛇師手中、

大永甲申^(四)中秋^(八)初三、前瑞龍寺精叟書、

とあることで判明する。この頂相は今日良福寺に伝来していないようである。贊は梅精自贊のものであるから、多分示寂直前のものかと思う。梅精は示寂前に瑞龍寺に入寺を果し、東堂位（西堂位）を得たものと思われる。梅精は無翁（東福寺円爾^{えんに}四世の孫）の法系を引き、聖一派の人であったとみられる。

東英□暹^{せん} 聖一派の彭叔守仙の「猶余昨夢」に、東英□暹の瑞龍寺入寺山門疏がみえる。その標題に、

東英住濃州瑞龍寺山門 天文四乙未三月、仏日有縁

とある。聖一派の仏日禪師了庵桂悟に縁が有るといっているので、了庵の孫弟子に当るのだろうか。五山派としては末期的状況の中での入寺であった。

惟信西堂 東大影写本「葛藤集」に次のような惟信西堂寿像贊が見えるので、全文を掲げる。

贊

惟信西堂、無準派下之白眉而韜晦日久矣、俄有濃之瑞龍請、不獲固辭、時乎命乎、不亦榮哉、徒弟写寿像、就予索贊、賦祇夜一篇、塞其命云、

一派烏頭千聖蹤、軒闥友竹起先宗、非僧大士老禪叟、又震威雄住瑞龍、

天文乙未臘月吉日、前妙心勝岩叟書、

この贊を書いたのは妙心寺派の東海派仁濟門派の勝岩宗殊であるが、惟信西堂は無準派下の人であるという。天文六年以降、勝岩は稲沢市の禪源寺に住山したようであるが、その前住が惟信なのであろう。禪源寺は、嘉慶の初め（一三八七）一山派の太清宗滑が中興した寺であるが⁽⁹⁾、他派の無準派下（おそらく聖一派）の人が特別に入寺したのであろうか。天文四年をさかのぼること四十四年前の延徳三年（一四九二）に、尾張知多郡生道村の常照庵に惟信という禅僧が居たので⁽¹⁰⁾、この人と同じかと思う。惟信は瑞龍住山一年後の天文五年十二月に示寂し、葬儀の導師は勝岩がつとめた。その下火語^{あこのご}は次のとおりである。

△前任瑞龍惟信西堂和尚秉炬之法語 天文五丙申十二月廿六日

受請花開春泰和、何曾辞去界娑婆、倒騎鉄馬泥丸路、不是蓬萊販卒陀、

烏頭末派、龍淵甲科、參詩參禪、指花為伝家屈□布、有名有美、除松呼瑞世優鉢羅、叢社忽零落、法施何遷俄到這裡、着力於腕頭拶出泥犁黃達磨、開口於舌上罵倒浄土紅釈迦、井底蝦蟆跳出、海上蚯蚓抹過、孤迥々悄巍巍々、說甚麼、我相人相衆生相、清寥寥白滴々、論甚麼、陰魔死魔煩惱魔、芳草綠場、泥牛触雲鉄、狗吠月青松翠竹、石女成舞木人唱歌、這個葛藤三昧且置、即今惟信西堂、穩坐道場底如何、擲火把云、黄金鑄出崑崙鉄、紅焰炉中激白波、^(勝岩)同

四、まとめ

以上見てきたように、瑞龍寺へ入寺した五山派僧は、玉村氏が紹介した二名に加えて六名を掲げることが出来た。この八名はいづれも坐公文もしくは短期の住山であったように思えるが、それでも瑞龍寺としては準十刹として十方住持制を積極的に取り入れた結果であろう。ただ、天文中期以降については史料が見られず、恐らくは実行されなくなったのではないか。天文十三年（一五四四）以降、美濃の各地で戦乱が続き、五山派寺院の存続も危くなってきた。永禄期に入ると、信長の侵入などで焼失する寺院が相ついで。瑞龍寺は戦火の都度再建されたので、今日まで法灯が存続することになったが、檀越土岐・斎藤氏の支援を失った五山派の寺は再建されなかった。

さて、瑞龍寺の中世の歴代については、このあとに掲げる「瑞龍寺紫衣輪番世代幞写」を参照願いたい。その中に五山派の人が入寺したことは全く記載されていない。記載されていない方が正しいのではなくて、寺の都合で改変されたのである。棒頭に掲げた文明二年の論旨も同様である。版本虎穴録に見られたものが、瑞龍寺の写文書では消されている。お寺としての体裁を整えることと学問とは別と考えて、あえて一文を草した次第である。

<p>後土御門院準十刹例 論旨</p>	<p>金害山瑞龍禪寺者紫</p>	<p>野太徳寺之門徒也</p>	<p>先院御時草創之刹被 <small>（自寛政前中元後十一年）</small></p>	<p>下教額上者早以準</p>	<p>十刹之例數可奉祝</p>	<p>萬歳之害祚者 天氣如此仍執違如件</p>	<p>文明二年庚寅三月 <small>（自寛政前中元後十一年）</small></p>	<p>十四日 權右中辨兼 宗頤上人禪室</p>
-------------------------	------------------	-----------------	--	-----------------	-----------------	-----------------------------	---	-----------------------------

享保6年開版の「虎穴録」収録の論旨

五、収録 瑞龍寺紫衣輪番世代牒写の紹介

(表紙)

「瑞龍寺紫衣輪番世代牒写

紀綱寮」

(二丁才)

明応九庚申年九月六日、悟溪和尚示寂後、瑞龍寺徒弟輪番住世牌

文龜元年辛酉

塔頭瑞雲院
創建席田慈雲寺

天縱宗受和尚

二年壬戌

塔頭龍徳院
創建池田龍徳寺

西川宗洵和尚

三年癸亥

塔頭龍振院
創建蜂屋瑞林寺

仁濟宗恕和尚

永正元年甲子

塔頭息耕院
創建山県大智寺

玉浦宗珉和尚

二年乙丑

塔頭龍岡院
創建一色天衣寺

瑞翁宗縉和尚

(二丁ウ)

三年丙寅

七年忌 塔頭鶴樓院
創建長良崇福寺

特秀乾才和尚^(独)

四年丁卯

塔頭開善院
創建岐陽大宝寺

興宗宗松和尚

五年戊辰

再住天縱和尚

六年己巳

再住瑞心和尚

七年庚午

再住仁濟和尚

八年辛未

再住玉浦和尚

九年壬申

十三年忌

再住独秀和尚

(二丁才)

十年癸酉

再住興宗和尚

十一年甲戌

筵田慈雲寺二世大宗宗弘和尚

天

十二年乙亥

春湖宗范和尚

西

十三年丙子

十七年忌

三住仁濟和尚

天

十四年丁丑

代雪岫和尚

三住玉浦和尚

天

十五年戊寅

崇福寺二世仁岫和尚

特德

十六年己卯

希文建和尚

玉

(二丁ウ)

十七年庚辰

三住興宗和尚

大永元年辛巳

当国妻木崇禪寺桂峯玄昌和尚

仁

二年壬午

二十三年忌

瑞雲院二世春岳祖泰和尚

天

三年癸未

再住春湖宗范和尚

西

四年甲申

二十五年忌

雪岫宗秀和尚

玉

五年乙酉

七月十六日雪岫和尚退院
自八月朔日大乱故無住

六年丙戌

大乱無住

臨濟宗五山派としての美濃国の瑞龍寺

(三丁才)

七年丁亥

当山松源院

一溪宗統和尚

特

享祿元年戊子

信之松源寺

文淑(叔)和尚

玉

二年己丑

尾之妙光寺

笑溪闇和尚

寿

三年庚寅

清林勤和尚

独

四年辛卯

友峰益和尚

寿

天文元年壬辰

三十二年忌

信淑(叔)紹允和尚

特

二年癸巳

尾之禪源寺

勝高宗珠和尚

仁

(三丁ウ)

三年甲午

大成韶和尚

興

四年乙未

自八月十七日
大乱炎上無住

五年丙申

無住

六年丁酉

無住

七年戊戌

無住

八年己亥

自信州以職
錢勤之

大極初和尚

玉

九年庚子

勢州白子龍源寺開山
遷化瑞雲院

江南殊栄和尚

天

(四丁才)

十年辛丑

仁岫和尚被勤之
代天瑞座元

乾三玄稜和尚

特

十一年壬寅 趙庵諲和尚 興

十二年癸卯 瑞林三世 剛岳玄確和尚 仁

十三年甲辰 自尾州以 熱田龍珠寺 南溟紹化和尚 玉

十四年乙巳 職錢勤之 春莊眺和尚 端

十五年丙午 開善院二世 邦叔宗禎和尚 興

十六年丁未 當山對月院 又住甲之東光寺 岐秀玄伯和尚 天

(四丁ウ)

十七年戊申 〔坂方丈再興、酉三月 廿二日作事初〕 徹堂祖透和尚 仁

十八年己酉 五十年忌焼 大宝寺 泰秀宗幹和尚 興

十九年庚戌 香有法語 北溟渭和尚 西

二十年辛亥 明伯宝和尚 西

廿一年壬子 松峯永和和尚 寿

廿二年癸丑 默宗瑞淵和尚 玉

廿三年甲寅 大運宗章和尚 寿

(五丁才)

弘治元年乙卯 代雲外和尚 甲之慧林 快川紹喜和尚 特

二年丙辰 尾之政秀 澤彦宗恩和尚 興

三年丁巳 南農宗瑠和尚 玉

(六丁ウ)

二年甲戌

崇福寺

柏堂景森和尚

特

三年乙亥

乙津寺

蘭叔玄秀和尚

特

四年丙子

当国上有知清泰寺

天心智寛和尚

玉

五年丁丑

奥州仙台寛範寺

大圭紹琢和尚

玉

六年戊寅

当国粟野大竜寺

虎哉宗乙和尚

天

七年己卯

当国粟野大竜寺

淳高玄朴和尚

特

八年庚辰

当国津保天正寺

灯外宗普和尚

仁

九年辛巳

崇福寺

了庵日了和尚

玉

十年壬午

崇福寺

虚庵慧洪和尚

特

(七丁オ)

十一年癸未

笑山宗忻和尚

仁

十二年甲申

大円智円和尚

興

十三年乙酉

梅船善法和尚

玉

十四年丙戌

玉堂宗琨和尚

興

十五年丁亥

越前法泉寺

海晏道陸和尚

特

十六年戊子

大坂安住寺

功澤宗勲和尚

興

十七年己丑

無住

臨濟宗五山派としての美濃国の瑞龍寺

(七丁ウ)

十八年庚寅

十九年辛卯

文禄元年壬辰

二年癸巳

三年甲午

四年乙未

慶長元年丙申

(八丁オ)

二年丁酉

三年戊戌

四年己亥

五年庚子

六年辛丑

七年壬寅

八年癸卯

(八丁ウ)

九年甲辰

説嵩和尚

大林紹偉和尚

策甫宗勝和尚

物外紹播和尚

西院瑞竺和尚

天叔宗瑞和尚

一亩東黙和尚

仁宿周寛和尚

菊潭祖采和尚

趙室常有和尚

仙林禪彭和尚

九岳紹桓和尚

湖南宗化和尚

水庵宗掬和尚

尾州稻場禪源寺

奥州興禪寺

日州大光寺

本山蟠桃院

岐阜大宝寺

予州曹溪院

本山大通院

本山養徳院

百年忌

当国上有知清泰寺

鉄松玄固和尚

玉

十年乙巳 尾州一宮妙興寺 鰲山景存和尚 特

十一年丙午 遠州山崎安寧寺 南州宗薰和尚 玉

十二年丁未 天竺派江南下大虫七世有一嶽 一岳和尚 特

十三年戊申 宗端非乎妙心第一座乎 大樹玄玕和尚 特

十四年己酉 甲州慧林寺 末宗瑞曷和尚 特

十五年庚戌 高屋紹岫和尚 特

(九丁才)

十六年辛亥 春龍玄濟和尚 仁

十七年壬子 天長(長)元長和尚 興

十八年癸丑 本山智勝院 单伝士印和尚 特

十九年甲寅 無住

元和元年乙卯 定山祖慧和尚 特

二年丙辰 尾州城下白林寺 蘭叟紹秀和尚 特

三年丁巳 信州飯田長久寺 蒲礪宗陳和尚 特

(九丁ウ)

四年 覚堂宗筠和尚 玉

五年 龍雲宗珠和尚 特

六年庚申 南源宗薰和尚 特

臨濟宗五山派としての美濃国の瑞龍寺

	七年辛酉	本山亀仙庵	海山元珠和尚	特
	八年壬戌		丈林宗規和尚	特
	九年癸亥	信州伊那聞善寺	球山宗温和尚	特
	寛永元年甲子	若州 泰雲寺	月岑宗貯和尚	特
(十丁才)				
	二年乙丑		南宋玄策和尚	特
	三年丙寅	越前福井華藏寺	龍洲宗真和尚	興
	四年丁卯	勢州山田常勝寺	別山紹禎和尚	玉
	五年戊辰		回高玄登和尚	特
	六年己巳	遠州保六島宝珠寺	龍澤宗級和尚	仁
	七年庚午	本山鳳台院	輝岳□噉和尚	興
	八年辛未			
(十丁才)				
	九年壬申			
	十年癸酉	無住		
	十一年甲戌	阿州定恵山大安寺	泰雲□峻和尚	特
	十二年乙亥	崇福寺	慶甫玄賀和尚	特
	十三年丙子	遠州伊井谷龍潭寺	昊天宗建和尚	玉

十四年丁丑

因州 安禪寺

梁山宗棟和尚

興

寛永十五年戊寅

尾州城下政秀寺

槐山宗三和尚

興

(十一丁才)

十六年己卯

妙心 養徳院

周室紹盛和尚

特

十七年庚辰

尾州 稻場禪源寺

清高宗源和尚

仁

十八年辛未

興禪寺

渭川周瀏和尚

玉

十九年壬午

奥州仙台瑞鳳寺

清岳宗拙和尚

天

二十年癸未

妙心 長寿院

圭瑞周封和尚

特

正保元年甲申

奥州松島瑞品寺

雲居希膺和尚

特

二年乙酉

本山 長寿院

堅室元因和尚

特

(十一丁ウ)

三年丙辰

一燈宗多和尚

特

四年丁亥

豊後

回天法旧和尚

特

慶安元年戊子

因州 広徳寺

江外宗禹和尚

興

二年己丑

百五十年忌 代焼香
同派梁塵和尚香語首尾

松屋玄貞和尚

玉

三年庚寅

越前田谷大安寺

大愚宗築和尚

特

四年辛卯

(当国山泉大智寺勸
化帳二八江戸心宗寺

了堂宗歇和尚

玉

承応元年壬辰

遠州伊井谷竜潭寺

万亀宗鑑和尚

玉

(追記) 「夫室和尚東海正保二年ノ日単ニアリ」

臨濟宗五山派としての美濃国の瑞龍寺

(十二丁才)

二年癸巳

播磨姫路慶雲寺

南室東隣和尚

興

三年甲午

尾州城下白林寺

喝堂全用和尚

特

明暦元年乙未

因州 玄高寺

滅山玄崇和尚

興

明暦二年丙午

本山 桂春院

桂南守仙和尚

特

三年丁酉

若州小浜常高寺

龍天宗登和尚

特

万治元年戊戌

木曾富田山長福寺

槐堂周虎和尚

特

二年己亥

木曾富田山長福寺

江安紹和尚

(十二丁ウ)

三年庚子

備前 蔭涼寺

潜龍宗沕和尚

興

寛文元年辛丑

筑前博多聖福寺

三高祖益和尚

特

二年壬寅

当園上有知清泰寺

梁屋□棟和尚

玉

三年癸卯

妙心 麟祥院

靈峰元弊和尚

特

四年甲辰

因州鳥取 龍峯寺

提宗全和尚

興

五年乙巳

江戸浅草海禅寺

雲溪宗碩和尚

天

六年丙午

阿州徳島慈光寺

香南禅慧和尚

特

(十三丁才)

七年丁未

信州木曾興禅寺

桂岳祖昌和尚

特

八年戊申 妙心寺 海福院 鶺鴒山宗俊和尚 特

九年己酉 雲州松江 天輪寺平 唯道玄識和尚 特

十年庚戌 妙心 鳳台院 洌室玄長和尚 興

十一年辛亥 妙心 大雄院 快翁玄活和尚 特

十二年壬子 奧之仙台 瑞鳳寺 生鏡以清和尚 特

延宝元年癸丑 徹宗宗源和尚 天

(十三丁ウ) 江戸 麟祥院 洞院玄澤和尚 玉

二年甲寅 当国長良崇福寺 物堂宗接和尚 特

三年乙卯 土佐 明源院 大牛永覚和尚 特

四年丙辰 江州彦根龍潭寺 喝岩玄震和尚 玉

五年丁巳 肥後 見性寺 三級玄省和尚 特

六年戊午 淡州 江国寺 藍岫宗□和尚 特

七年己未 天岑禅理和尚 興

八年庚申 (十四丁才)

天和元年辛酉 尾州城下政秀寺 徹源祖侃和尚 興

二年壬戌 阿州 慈高寺 默宗禅宜和尚 特

三年癸亥 遠州 貞永寺 大宙全宝和尚 玉

臨濟宗五山派としての美濃国の瑞龍寺

			貞享元年甲子	丹波	東山寺	旭峰宗寔和尚	仁
			二年乙丑	妙心	大通院	顕宗宗密和尚	特
			三年丙寅	大坂	大仙寺	南江慧昌和尚	玉
			四年丁卯	筑后久留米	梅林寺	方室玄泉和尚	特
		(十四丁ウ)					
			元禄元年戊辰	奥州松島	瑞岩寺	鵬雲東搏和尚	特
			二年己巳	阿州徳島	慈光寺	南山祖団和尚	特
			三年庚午	尾州城下	白林寺	檀溪通徹和尚	特
			四年辛未	江戸谷中	南泉寺	江岩祖吸和尚	特
			五年壬申	江戸	長徳院	碧雲智岫和尚	天
			六年癸酉	紀州由良	興国寺	瑞峰紹□和尚	玉
			七年甲戌	尾州	政秀寺	江天景屋和尚	興
		(十五丁才)					
			八年乙亥	妙心	大通院	湖山祖浄和尚	特
			九年丙子	遠州山崎	永安寺	十劫慧通和尚	玉
			十年丁丑	尾州熱田	龍珠寺	大州紹覚和尚	玉
			十一年戊寅	備後三次	鳳源寺	璘溪片玉和尚	特
			十二年己卯	妙心	麟祥院	鰲雲元什和尚	特
				二百年忌			

十三年庚辰 奥州仙台 保春院

十四年辛巳 当国比良竜福寺

(十五丁ウ)

十五年戊午 江戸谷中天眼寺

十六年己未 豊后臼杵月桂寺

宝永元年甲申

二年乙酉 遠州伊井谷龍潭寺

三年丙戌 讃州丸亀玄要寺

四年丁亥 越前福井華蔵寺

五年戊子 江州奈良崎高源寺

(十六丁才)

六年己丑 当国高洲禅海寺

七年庚寅 九月祖忌焚香

正徳元年辛卯

二年壬辰 阿州 金蓮寺

三年癸巳 江戸牛込済松寺

四年甲午 阿州 臨江寺

五年乙未 妙心寺中智勝院

烟水自樵和尚 天

達堂玄通和尚 玉

越叟甫格和尚 玉

鍊帚宗州和尚 特

徹叟法珍和尚 玉

鋼峰周良和尚 特

凍雲季先和尚 特

粹岩祖純和尚 玉

默隠禅宣和尚 仁

仏鑑祖円和尚 特

雪溪志鍊和尚 特

湘山楚潭和尚 興

暁山祖舜和尚 特

明岩普聰和尚 特

湛海如然和尚 特

瑞堂紹本和尚 特

臨濟宗五山派としての美濃国の瑞龍寺

(十六丁ウ)

享保元年丙申	江州	龍潭寺	藍溪慧湛和尚	玉
二年丁酉	江戸	麟祥院	伝外祖竺一和尚	玉
三年戊戌	日州	二巖寺	柏岩宗茂和尚	特
四年己亥	奥州仙台	瑞鳳寺	桂林宗琛和尚	天
五年庚子	江戸谷中	天眼寺	嵩禪全峻和尚	玉
六年辛丑	江戸谷中	南泉寺	曇溪願和尚	特
七年壬寅	阿州徳島	瑞岩寺	龍南智徳和尚	興

(十七丁オ)

八年癸卯	土州	明源院	峻嶺玄昌和尚	玉
九年甲辰	筑後	梅林寺	岱堂全和尚	特
十年乙巳	勢州	龍津寺	物道禪超和尚	特
十一年丙午	奥州	瑞岩寺	夢庵幼和尚	特
十二年丁未	讃州高松	慈恩寺	月潭祖桂和尚	特
十三年戊申	江戸駒込	養源寺	実禅朴和尚	
十四年己酉	甲州	法泉寺	天圭東愚和尚	興
(十七丁ウ)			天嶺性空和尚	特

十六年辛亥 妙心 隣華院 大溪玄乘和尚 特

十七年壬子 妙心後住江戶 蟠桃院 荊山楚璉和尚

十八年癸丑 淡州 江国寺 一洞慧音和尚

十九年甲寅 越前田谷 大安寺 関道希芸和尚

二十年乙卯 江戸 海禅寺 愚溪頑和尚 天

元文元年丙辰 勢州刑部禪藏寺 培□唯然和尚 特

(十八丁才)

二年丁巳 若州小浜 常高寺 百癡亢和尚 特

三年戊午 淀 養源寺 則堂玄軌和尚

四年己未 阿州徳島 慈光寺 提河慧祥和尚

五年庚申 豊后臼杵 月桂寺 絶冲悦和尚

寛保元年辛酉 遠州 安泰寺 篁谷宗貞和尚

二年壬戌 阿州徳島 瑞岩寺 大淑紹悦和尚 玉

三年癸亥 珪峯智脱和尚

(十八丁ウ)

延享元年甲子 大願和尚住妙心、当山依例發請疏、

二年乙丑 依京本山東海、以新記録差留大願和尚之遷住之爭論起、自七月無住

三年丙寅 自正月東海惣代来下、大願和尚遷住一件不相濟、二月当山惣代官訴ノ為出府、依之無住
大願和尚遷住一件、公命降、本山当山惣代上京、自正月本山推判故実矣、二月四日大願和尚遷化訃音来、于京師東

光三級座元・竜門禹門座元・護国大溪座元、受本師大願和尚末上遺命以連署云、拳次籍輪差住持之和尚遷住云令不違開祖遺命、正瑞竜古格矣。

四年丁卯

十月廿七日、公驗分明、当山復古規、雖然公命逼塞故、每事不能執行

(以下欠)

注

- (1) 雪江が悟溪に与えた印可状は、明和二年可山禅悦編の「仏日眞照禅師語録」(雪江和尚語録)や東大印度哲学教室の「異本葛藤集」に収められている。
- (2) 今枝愛真『中世禅宗史の研究』一七一頁による。
- (3) 『土岐氏の時代』はA4版一二二頁立で、平成六年(一九九四)に特別展・土岐氏の時代の際に岐阜市歴史博物館から刊行された。
- (4) 『正法山誌』は延享元年(一七四四)に九十二歳で亡くなった無著道忠の著作である。本稿は昭和十年に翻刻したものを昭和五十年に思文閣から再刊したものによった。
- (5) 「黄閨和尚疏藁」は、東大史料編纂所所架のものに拠った。
- (6) 春蘭寿宗が斎藤持是院妙純の実弟であることは、「蔭涼軒日録」の長享二年(一四八八)正月二十九日条に、「持是院弟崇書記、正法寺禪聯芳院塔主也」とあることによる。
- (7) 永正四年(一五〇七)の瑞龍寺輪番当住者は「瑞龍寺紫衣輪番世代帳写」によれば興宗宗松であった。
- (8) 「法語獨頌」は、平成十一年(一九九九)の『松ヶ岡文庫研究年報』13号の松ヶ岡文庫所蔵禅籍目録(二)には見出しがない。
- (9) 尾張の瑞松山禅源寺を太清宗渭が中興したことは、五山文学全集の「峨眉鴉臭集」に見える瑞松山禅源寺修道

化縁疏による。

(10) 万里集九の「梅花無尽蔵」第六巻による。この延徳三年（一四九二）の記事の少し前かと思われる記事が同じ第六巻にあり、美濃国各務郡蘇原郷の前田巨寺住職として惟慎禅師の名が見える。発音が同じで、これも参考に掲げる。

西谷啓治の空の立場（二）——道元の上堂説法における時——

清水 大介

小稿は、西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）の難解をもって鳴る主著『宗教とは何か——宗教論集一（一）』（一九六一年）の註解である。初学者がテキスト読解のコンパニオンとして利用できるようにという願いから叙述されている。西谷は本テキストにおいて、東洋的な「空の立場」を提示し、それが如何なる立場であるかを究明している。前稿の「西谷啓治の空の立場（一）^①」が「空の立場」に入るための入門的な概説を行ったのに対し、今回の（二）から「空の立場」そのものについての註解を試みる

空の立場の世界構造は主伴の回互的関係である。これを論ずるためには、まずその前提として、無相の真の自己に自己決定し、根源的時間を時熟せしめる脱落身心の実存について明らかにしておかなければならない。そうしておかなければ、回互的相入という空の立場の世界構造を、対象的に理解してしまい、西谷の描き出した世界を全く正反対に誤解してしまうことになりがちだからである。

前稿では、『存在と時間』のハイデガーの時間性が、空の立場に比して、未だ無や死に対立するところの残る時間性であることが指摘された。ハイデガーの思索は、西洋文明圏における形而上学の終結点と見做されうると同時に、新しい人類文明への思惟の始まりの可能性を開いており、人類文明の一極である東洋思想への大きな接近可能性を蔵するものであった。特に一九三六年以降の後期ハイデガーは、超越論的主観性か

らではなく、対象化を許さない此岸の本源それ自身のほうから存在と時間を思索しようとした。それによって彼の思索は、一層主客未分の現実的生の東洋的思惟に近づくのである。それに対して西谷の説く東洋的絶対此岸としての空の立場においては、無とか死ということと対立しない根源的な存在と時間は、どのように考えられているのだろうか。空の立場における存在と時間、就中時間について論述されたのは、本テキストでは第五章「空と時」、特に第四節と第五節（二〇六頁―二二二頁）である。私たちはその前の第三節（一九九頁以下）から検討を始めることにしよう。

1 生死即涅槃

『宗教とは何か』における大きな主題の一つは、苦の源泉である死とか虚無を真に乗り越えるものとしての、大乘仏教的な「生死即涅槃」の概念であった。乗り越えるといっても、無とか死を他として対象化しないという仕方、すなわち無とか死と対立しないという絶対自化の仕方であり超えるのである。西谷は「生死即涅槃」を、永平道元（一一〇〇―一一五三）の『正法眼蔵』「生死」巻からの引用を手懸りに究明を始めてゐる。

生死すなはち涅槃とこゝろえて、（…）はじめて生死をはなるゝ分あり。（…）この生死はすなはち仏の御いのちなり⁽³⁾。

有無の対立、生成と消滅、生と死の相克からの真の離脱・超越は、生死即涅槃という実存において初めて可能である⁽⁴⁾。西谷はここで、生死から涅槃へという離脱・超越において両者の区別・対立が示されてい

るにもかかわらず、何故生死と涅槃は切り離せず、涅槃は生死と分離して自存しえないのかという「生死即涅槃」の成り立ちについて明示的に語っているわけではない。しかし、私たちは、前稿の「絶対的此岸への道」で検討したことに基づいて、次のように説明を試みることができよう。

この離脱・超越は、修行的には絶対の自己を有無・生滅・生死上の別次元として自覚することによって遂行される。絶対の自己は、有無・生滅・生死に対しては寂滅・不生として経験される。だが、その絶対の真の自己なる寂滅の別次元は、まさしく有無・生滅・生死とびつたり一つ（一如）であり、有無・生滅・生死の内実をなしており、有無・生滅・生死と異なるものなのである。そうでなければ、実際に別次元への最終的な、従って真で本當の離脱・超越ということは成就しない。何故なら、一如でなく、他なるものとして知的に表象され、対象化された別次元への離脱・超越には、それが無への超越であっても、他と自の区別が残ってしまうので、他と自の区別を乗り越えるために、必ず再度の離脱・超越が必要となるからである。生死という自己の自性そのものが超越にならなければならない。すなわち、生死自体に絶対の真の自己は寂滅・不生として現前している。この一如・一体の事態は最終的には、そうなっているからそうなのだと言いようのない現事実の事態である。現実的に本源は本源から出てきたものと一つなのである。そこでは有が寂滅即妙有として回復されている。

ヨーロッパ形而上学の祖であるプラトンのアイデア論は、現象界とアイデア界を峻別し、現象（仮象）とその超越者であるアイデア（真実在）との関係をコーリスモス（分離）とメテクシス（関与）の二つの面から考察した。ここには、それと意識されずに対象化による思惟が働いている。前稿で論じられたように、ヨーロッパ古代哲学の実体概念が実は主観によって対象化されたものであるということを見破ったのが、ヨーロッパ近

世以降の主観性の形而上学、とりわけカントの認識論であった。しかしヨーロッパ近代以降の哲学でも、対象化・客観化的思惟は、抜き難く働いていた。真に根源的主観性へと、すなわち絶対此岸へと取って返せば、現象とその超越者との関係は、第一次的には一如として認識される。ヨーロッパの思想潮流でそのことに気づいていたのは、キリスト教神秘主義の流れである。ただ、現象と超越者の一如という思想は、一神論の教義からは汎神論 (Pantheismus) であると誤解・排斥されることが多かった。この嫌疑を避けるために登場したのが、「万有内在神論」 (Panentheismus) という考え方である⁽⁵⁾。超越者が離在して自存するという認識は、対象化・客観化の見方によるのである。

対象化された超越的普遍概念の世界に逃げ込み、そうした超越界に依拠して現実界を説明し現実界で行動する、ということをしてないのであれば、現実のリアリテイ、すなわち三昧における主客未分の真実在にとどまる他はない。そのことが時に^とどまるといふことであり、時になるといふことである。「生死即涅槃」とは、時となることである。

苦としての生死を乗り越えんとし、苦なる生死とは別の安心の涅槃を求めて出発したはずの「己事究明」は、涅槃とは生死であったと自覚するところ、言い換えれば「生死即涅槃」が真の涅槃、真の超越、真の無限に他ならなかったと自覚するところに帰ってくるのである⁽⁶⁾。

真の涅槃は涅槃ではなく生死そのものであるのだから、ここにも「涅槃は涅槃にあらず、故に涅槃なり⁽⁷⁾」という、『宗教とは何か』に特徴的な、事象Aについての「AはAでないからAである」という定式が現われる。

「AでないからAだ」と主張するのは、通常の対象的な分別論理からすると背理であり、逆説・不条理・

無意味に他ならない。しかし、真に絶対的な、すなわち相對（繫縛）を絶した端的なりアリティ、要するに活発な「生」そのものは、対象化以前の主客未分における動性であるので、通常の対象的な分別論理を超え、あらゆる意味を超えた無意味において現示されるしかない。エックハルトの説いた *Leben ohne Warum*（何故なしに生きる）に該当する⁽⁸⁾。

誰かが生に向かつて「お前は何故に生きるのか」と千年もの間問い続けるとしても、もし生が答えることが出来るならば、「私は生きるが故に生きる」と答えるのみであろう。それは、生がそれ自身から、それ自身の固有の根底から生きるからであり、それ自身から滾々と湧き出るからである。その故に、生は、それがそれ自身を生きるまさにそのところにおいて「何故なしに」生きているのである⁽⁹⁾。

本質的な「生」を追求すると、「生」を超えた「生」の非本質が現われる。非本質が真の本質である。科学技術時代における私たち東洋人の日常生活をも支配する「本質」の観念は、ヨーロッパ哲学の、「これは何であるか」と問う場合の「何である」の「何性」という、事物の表層的な、対象化された「本質」概念から強い影響を受けている。この本質概念は、プラトンの対象化的思惟によるイデア（見られた原型）という共通普遍概念から出発し、アリストテレス（前三八四―前三二三）の「本性上先なるもの」としてのト・ティ・エーン・エイナイ（「何であるか」の「何性」⁽¹⁰⁾、すなわちデウテラ・ウーシア（第二の「存在するもの性」、第二実体）の概念にまで固められ、ヨーロッパ中世スカラー学に *essentia*（存在するもの性、本質）として受け継がれた概念である。ヨーロッパ哲学においては「もの」の「何であるか」の「何性」が本質である。また、古来からの日本人の本質をめぐる諸観念にも、主客未分の三昧境に立脚する日本的な修道論、武道論、芸道論を別にすれば、平板な生活の日常性において流通してきた対象化的理解の仕方が、西洋文明におけると同

様に働いていることであろう。しかし、そのような対象化的思惟による本質概念によっては真の生の本質は捉えられない。真の生の本質は、対象化以前の主客未分において現示される。真の生の本質は、対象化された面にすぎない西洋文明の「本質」ではなく、その意味で非本質である。永遠にしてかつ時間的な真の生は、本質性は本質的に非対象的な非本質であると言えるところに成り立つ⁽¹¹⁾。「AでないからAだ」という定式は、一切の意味を超えた非本質、非対象的な真の本質を指示しているのである。対象化された客観的な本質(essentia)を成り立たしめる手前の、根源的な絶対此岸の場が非本質の場である。

生死についても、涅槃と同様の定式化が可能である。「生死は生死にあらず、故に生死なり⁽¹²⁾」というのが真の生死である。生死と涅槃が一体であるので、涅槃についても生死についても、それぞれに「AはAに非ず、故にAである」という定式化が可能となるのである。生死即涅槃について纏めると、

生死即涅槃が真の生死であり真の涅槃であり、真の「時」であり真の永遠である。生死的な生がそのまま寂滅現前の当所でなければならぬ⁽¹³⁾。

ということになる。その際、涅槃は生死の無底性になる。生死の無底性、すなわち涅槃という無底性が生死の真の有限性である。対象化以前の主客未分の情況において、涅槃という無底性から、生死のその時その時が底なき無相の自己として現成する。道元の「生死はすなはち仏の御いのち」といわれるところである。生死即涅槃においては、

底なきものとして現成してくるその時その時が、(…)仏の生命としてリアライズ(現成即会得)される⁽¹⁴⁾。

そこから真の「時」の時熟する無底性が、脱落身心の実存の立つ「時の発生の初め⁽¹⁵⁾」であり、禅の用語

では「父母未生以前」である。後述する。

身心脱落、脱落身心の実存は、

時の一つ一つの瞬間において底なく時のうちにあり、果てしない過去と果てしない未来とを無底的に包括しつつ、その時その時に「時」を時熟せしめる⁽¹⁶⁾。

後で述べるように、身心脱落、脱落身心の実存とは、万象に現前する絶対の眞の自己として、すなわち万象の主として、自己決定した実存である。それは、全時間を現在（瞬間）において包括・総持し、底なき時を瞬間毎に時熟せしめる実存である。

「空と時」第三節の残りの大部分の「「こころ」と「いのち」」について論じられている箇所（二〇〇頁—二〇六頁）については、ここでは紙幅の都合から註解を掲載しない。直接第四節（二〇六頁以下）に入ることにする。

2 道元の上堂説法「任運に且らく時を延ぶる」

生死即涅槃とこころえて初めて生死を離れる分がある。しかし身心脱落（身心が脱落）が即脱落身心（脱落したところが身心）といわれるように、生死を離れたところは生死の身心の直下である。そついわれてくるのは、只管打坐の身心が、そのまま三昧王三昧であるところにおいてである。仏の御いのちは生死を離れてはない。生死即涅槃、生死即ち仏の御いのちということは、王三昧としての身心脱落の実存に帰着する⁽¹⁷⁾。王三昧としての身心脱落の実存が、眞実なる「時」の時熟としての実存になる。

西谷は道元の『永平広録』巻一から次のような上堂説法をもってきて、真実なる「時」の時熟としての実存の解明を試みている。

山僧叢林を歴ること多からず、ただこれ等閑に天童先師に見えて、当下に眼横鼻直なるを認得し、人の瞞を被むらず、すなわち空手にして郷に還る。所以に一毫も仏法なく、任運に且らく時を延ぶ。朝々日は東に出で、夜々月は西に沈む。雲収つて山骨露わに、雨過ぎて四山低し。畢竟如何。良久して曰く。三年一閏に逢い、鶏五更に向つて啼く⁽¹⁸⁾。

2・1 眼横鼻直と空手還郷

2・1・1 眼横鼻直

「眼横鼻直^{がんのうびちやく}」とは自分の顔の当たり前の様子を言い表している。すなわち「本来の面目」を意味しているといつてよい。だから、眼横鼻直は王三昧の場での身心、色でも識でもない脱落の身心をいわんとしていると見ることが出来る。眼横鼻直であることが、「生死すなわち仏の御いのち」という場、生死をはなれた場での実存である⁽¹⁹⁾。眼横鼻直は身心脱落、脱落身心の実存を象徴した表現なのである。

西谷は、身心脱落、脱落身心の実存を「万象之中独露身」の実存と結び付けている。西谷がそう規定するのは、『正法眼蔵』「生死」巻の古い註解が、「生死即涅槃とこころえて初めて生死を離れる分がある」という箇所⁽²⁰⁾にこの語を付けていることに依っている。前稿で説明されたように「万象之中独露身」とは、世界が世界し、方法が自己を修証する「乾坤新たなり」において、方法が「本来の面目」（無相の眞の自己）として独露・現前することであった。それ故、徳川時代の独庵玄光（一六三〇—一六九八）が眼横鼻直について

「天地を即席に破蕩し、三祇を弾指に跨越す」と喝破しているのも、もっともなことなのである²¹。それは主客未分の自受用三昧の世界である。自受用三昧の自受用性においては、「自己が絶対的に自己自身」であり、「一切が真にわが『屋裡』²²」の『家珍』²³」であり、要するにその世界は、万象に本来の面目が独露する絶対自の世界である。そこでは身心脱落の実存は、仏祖からも「瞞を被むらず」、独立無依である。そのことが生死すなわち仏の御いのちなのである²⁴。仏のいのちの真髓は主客未分の三昧経験において現われる。「万象之中独露身」は無相の真の自己の露現として実存の真理（アーレーティア、非一覆蔽）であった。

身心脱落、脱落身心の実存は究極の三昧状態の実存である。究極の三昧とは、事三昧ないし個々三昧に対する王三昧のことである。事三昧が個別的な三昧（集中）を謂うのに対し、王三昧の集中は全的であり、ここでは自己は一切・万象と一如となり、自己即世界全体となる。王三昧はここで「三昧王三昧」、「自受用三昧」、「塵々三昧」と呼ばれている。万象が自己である主客未分の三昧状態においては、万象は「絶対的に対象化され得ない」。ここでは「眼は眼を見ず、火は火を焼かず、柳は緑ではなく花は紅でない」が、「然もそれ故にこそ眼は見、火は焼き、柳は緑」である²⁵。西谷はこの根本事態を「定在」とか position と名付けて概念化している。次稿の課題とする。

2・1・2 空手還郷

先の道元『永平広録』の引用に戻ろう。次の「空手還郷」とは差し当たり、何も持たないで故郷に帰ってきたということの意味する。元来得るものは何もなく、元々具わっていたからである。しかし西谷の論究は、「空手」よりも「還郷」のほうに着眼している。道元が「生すなわち不生」と述べているところから、西谷

は還郷を「不生の郷に還る」ことであると解する。道元はもともと支那にも渡らず、日本にも帰らなかった。そういう脱落身心の不生の生に、西谷の眼差しは向けられている。

空手還郷の生は眼横鼻直の生でもあるから、西谷は眼横鼻直に対する独庵玄光の先のコメントを引いて、任運に時を延ぶる平常な生活は、同時に、涯知れず広い空間を即座に破りはらい、数えきれぬ長い時間を一瞬に跨ぎ越えるところの、今此処での三昧王三昧の実存〔である〕⁽²⁶⁾。

と解説を付けている。主客未分の場における、任運に時を延ぶる「生すなわち不生」の王三昧の平常生活は、その時その時の「今此処」、「瞬間」に成り立っている。その時その時の不生の「瞬間」に、無限に広がる生の空間と時間は包括・総持される。真の時は普通に考えられた対象的時間ではない。真の時は三昧（集中）における時間、自己が世界と一致した時間である。それは流れ行くとされる時間の現在の頂点において成就されている。時間の現在とは集中である。それは不生としての生の瞬間、西谷の用語でいえば「永遠性のモナド」である。時間の本質・根源は、生としての時間ではない不生の瞬間である。その意味で、時は時でないから時である。「任運に時を延ぶ」生とは、王三昧の——すなわち自己が世界と一体化した主客未分の全体状況での——瞬間瞬間に成り立つ真の「時」としての生である。ここでは、空手還郷、眼横鼻直にして、一毫の仏法もない。従って、そこには「禅」もない。そこにあるのは王三昧の集中生活だけである。それは時と一体化し、時となった実存の生である。時とは、真実の生においては三昧における自己即世界の、すなわち無相の真の自己の現在化する瞬間瞬間である。自己が日々の世界瞬間であり、この瞬間から本来的時が流れ、時熟する。こうした真実の「時」の時熟における脱落身心の実存を、西谷は「真実なる『時』の時熟としての実存⁽²⁷⁾」と呼んだ。

2・2 永遠性のモナド

西谷は、王三昧の生における一々の不生なる時の瞬間を、キルケゴール（一八二三—一八五五）の「永遠のアトム」という周知の用語と、ライプニッツ（一六四六—一七二六）の「モナド」（单子）という古典的用語とを借り合わせて、「永遠性のモナド」と表現する。「不生」といわれる事態と「永遠」といわれる事態とは、ここでは同じ事柄である。

その時その時の「生すなわち不生」は、時のうちにおける永遠性のモナドともいうべき「瞬間」に成り立つ。それは（…）脱落身心の生である。ここでは、時は一々に「瞬間として」時ではない、それ故に時である。（…）「任運に時を延ぶ」とは、そういう「時」における生であるといえる。（…）一毫の仏法も無くして任運に時を延ぶるその生活は、「朝朝日東出、夜夜月落西、云々」という平常生活の外にはない。そしてそれが「王三昧」なのである²⁸。

「生すなわち不生」、生死即涅槃の時間性は、不生にして永遠の瞬間に成り立つ。不生すなわち永遠からの時間性は、例えば至道無難（二六〇三—一六七六）の道歌に「生きながら死人しびととなりてなり果てて、思いのままにするわざぞよき²⁹」²⁹といわれるように、脱落し、不生・永遠に入った身心の「死人」としての生である。不生の瞬間は現在の瞬間として、過去・現在・未来より成り立つ現世的な通常の時間を超えている。その意味で、一々の不生としての瞬間は、時ではない。しかし、そのような不生・永遠としての瞬間において時が成り立つ以上、時は（瞬間としては）時ではないが故に、時となる。「任運に時を延ぶ」脱落身心の実存の生は、不生永遠なる瞬間から流れ出る時となった実存の生である。瞬間としての無相の真の自己の現前（現在）が「時」となる。そこには、仏法も「禅」も「悟り」もない。ましてや、対象化された絶対的超越

神のようなものもない。ただ、四圍の自然の移り行きの時と一体化した実存の平常生活があるのみである。そのような平常生活は、坐禅を基礎とする三昧境から開けてくるのである。

要するに、生死即涅槃とは不住涅槃であり、日常生活の主客未分の三昧の一々の瞬間（永遠）から時熟する真の生死の時に他ならないのである。それが「真実なる『時』の時熟としての実存」である。

2・3 大龍「山花開いて錦に似たり、澗水湛えて藍の如し」

大龍智洪（生卒年不明、宋代徳山系）が「色身は敗壞す、如何なるか是れ堅固法身」と問われて、「山花開いて錦に似たり、澗水湛えて藍の如し」と自然の情景をもって答えたとき³⁰、そこでは「万象之中独露身」の万象に示される「独露身」、アーレーテア（露現）が直指されている。「独露身」とは前稿³¹で説明されたように、万象における真の自己の現前であった。任運に時を延ぶとは、万象に現ざる真の自己をもって生き抜くということである。無相の真の自己自体は概念的に取り出すならば、不生であり、永遠であり、金剛である。だがそれは、あくまで現象、生滅、生死、敗壞と一如に現ずる。その外に堅固法身と見做されるような不滅の靈魂とか靈知があるわけではない³²。真の自己とは万象である。脱落身心の実存の生滅が即永遠であり、生滅の身体がそのまま金剛の身体である。瞬間瞬間において万象が絶対自として現前していくことが、世界の時が流れることである。金剛即生滅である。このような事態は対象化されて客観的に見られた世界ではない。主客未分、自他不二の三昧の実存の世界である。西谷が、对象的に理論化されることを嫌って、「山花開いて錦に似たり、澗水湛えて藍の如し」といわれる「こと」（言にして事）が、その「こと」の出でくる「もと」の脱落身心の主客未分・生死即涅槃の実存の境域においては、「堅固法身」に関わる別

種の無限の妙味を含むと婉曲に述べ、この世界は「山花潤水がそのまま堅固法身であるというように理論的に口ゴス化して理解してはならない」世界であるといっているのも、そのためである³³⁾。

2・4 万象の主

2・4・1 万象の主

先の上堂において道元は最後に「畢竟如何」と問い、暫く沈黙した後「閏年は三年の間を置いてめぐり、鶏は夜の明け方に鳴くものだ」と述べ、任運に時を延ぶる実存の情景として直前に描出した自然の景觀よりさらに時間的法制性の強い表現を提出している³⁴⁾。ここでは時間性における存在の法制性が例示されている。任運に時を延ぶる実存とは、「真実なる『時』の時熟としての実存」であった。それは脱落身心の実存、空手還郷の実存、「生すなわち不生」の実存ともいわれた。それは王三昧の平常生活である。すなわち、万象が「法爾として自然」であり、如法であるといわれるのは、主客未分の王三昧の実存においてのことである。万象の如法性とは、「あるがままに」ということが「空」において「あるべきように」と一つになっていることである³⁵⁾。「あるべき」といわれるのは、そうであるしかないからである。そうした空の場における「あるべきよう」が「あるがまま」であるような万象の如法性は、脱落身心・王三昧の実存が、空の場における真実の時の時熟として、万象をそれぞれそれ自体として現成せしめるとともに、万象を包括・総持する³⁶⁾という仕方、万象を統べている根源の法制性である。それは本源の場所における存在そのものの生成にかかわる法制性である。そうではかありえない法制性である。根源の法制性においては、「あるがまま」と「あるべきように」とは一如である。王三昧の実存は、一切の「もの」を集めて空の場、世界を形成

する。それによって万象は世界のうちにあるものたらしめられる³⁷⁾。存在生成の法則性とは、「もの」と世界の生成に関する根源の場の法則性である。

西谷はここで、あるいはハイデガーの「世界と物」の思索を念頭に置いていかもしれない。ハイデガーの思索と異なるのは、ハイデガーが「エアアイクニス」(Ereignis)の「それ」(Es)へと帰趨するに對して、西谷が脱落身心の実存、真の自己としての「万象の主」に主軸を据える点にある。万象の包括・総持と世界形成という本源の場とその働きが、即、放下し、決定した「人」の実存となっている。そうした立場が、西谷と道元の「王三昧」の立場であり、臨済の「随处に主となる」立場である³⁸⁾。「随处に主となる」とは、主客未分の三昧境にあつて、「もの」(「随处」)が真の自己(「主」)になっていることである。要するに、脱落身心・王三昧の実存は、随处に主となり、万象を包括・総持する立場として「万象の主」に他ならない。あらゆるものは、(…)空手還郷の実存に総持されているのである。その実存は万象の如法性として、また如法なる万象として、(…)万象の主である³⁹⁾。

「空手還郷の実存が万象の如法性にして如法なる万象として万象の主」となるには、一切を放下し無我となつた実存が、万象に現ざる無相の真の自己そのものだと——言い換えれば無相の真の自己と同体の万象そのものだと——決定して生き抜くことが前提となる。この点が一番肝心である。修行の要するところである。無相の真の自己をリアライズした人は、リアライズしたものを対象的に表象しがちである。それでは認識主観と客観が離れて、かえって自我中心性が復活する。自己がリアライゼーションの当体である無相の真の自己になり切ってしまうなければならない。そのことが脱落身心の実存の決定であり、それによってこの実存は万象の主となり、時となるのである。

西谷は、『正法眼蔵』『生死』巻の古註で脱落身心が「万象之中独露身」といわれるのも、空手還郷の実存、すなわち脱落身心の実存が、あらゆるものを総持する万象の主である故であろうと述べている⁴⁰。万象の主とは、万象に現ざる無相の真の自己に他ならない。上堂で道元の示唆している万象の如法性とは、空の場において、万象の主としての王三昧の実存の行使する、万象に現ざる王法の法則性なのである。そこで、万象の主の統べる法則性が如何なる万象の法則性なのかが、次に詳論される。

2・4・2 存在の口ゴス（理法）

第五章「空と時」第五節の最初の長い段落（二二四頁二行目から二二六頁三行目まで）は錯綜としており、論旨が掴みにくい。速読する限り、ほとんどとりとめもないように見え、読者は茫然とさせられる。しかし、著者は一つひとつの着想を順に陳述しているのだから、着想された一小思想が段落内でどこからどこまでであるか区切りを入れることができれば、著者の諸着想全体をめぐる論旨は判然としてくる。こうした区切りを入れるという作業は、哲学のテキストを読解する際に必要な手続きの一つである。落ちついて取り組めば、論旨は判然としてくる。試みに本段落に区切りを入れてみよう。（一）「」上に、存在論的な秩序とか口ゴスとか……「もの」が説法するのである」（二二四頁二行目―二二四頁最終行）。二行目から四行目までの「通常、かかる口ゴスは……捉えられないと語ったのである」も、一纏まりとして読んでおかなければならない。（二）「併しそこに、自ら無説にして……（なほ後にも触れる）」（二二四頁最終行―二二五頁一行目）。この短い部分が強調されて独立した主張になっている。（三）「」ところで、さきに『空』における……存在の如法性である」（二二五頁一行目―二二五頁三行目）。（四）『もの』が法を説くといへばをかく……全く一つだからで

ある」(二二五頁一四行目—二二六頁二行目)。以下順次、この区分けに従って註解する。

鶏が夜明けに啼くというところに現われる存在論的な根源レベル、絶対此岸での法則性を、西谷は「存在のロゴス」と呼んでいる。存在のロゴス(理法)はここでは二通りの意義がある。第一には、古代ギリシア由来の理性認識の対象としての法則性であって、特にヨーロッパ近世以降では科学的法則の性格をとってきた。しかし、理性認識の対象としての法則性と理解されたロゴスでは、絶対此岸における根源的な「もの」の自体は捉えられない。「もの」の自体を捉えるには、対象的なものの見方が廃されていなければならない。根源のレベルでの存在のロゴスとは、脱落身心の実存が三昧境において万象を自体的に総持する仕方に現われる如法性(「あるがまま」が「あるべきよう」であること)である。それが第二の西谷の「存在のロゴス」の意味である(41)。

ここでは、ロゴスは理法の意味とともに、言葉の意味をも帯びてくる。すなわち、脱落身心の実存のレベルにおいては、ロゴスとは窮極的な「こと」であり、事にして言である。西谷がこのように論ずる背景には、古代ギリシアのロゴス(理法)も、レゲイン(語る)という動詞から成立してきたという事情がある。古代ギリシアでも、存在の理法は語ることから考えられてきたのである。そして古代ギリシアのロゴスから、近代以降の「論理」(英語ではロジック)も発展してきた。さて、存在のロゴスは、万象の主、無相の真の自己の声なき言葉、説法である。事は言である。理法そのものが言葉なのであり、「もの」そのものが説法するのであるから、その説法は沈黙の説法であり、何も説かない説法として無説の説法である(42)。このような「もの」そのものの説法ということでは、禅でよくいわれる「無情説法」が考えられているのである(43)。万象に万象の主、無相の真の自己が現前しているということが、万象すなわち「もの」の説く説法

であり、無情説法である。

「もの」が法を説いているので、人は「もの」から聞くことができる。人が存在の理法を知るのは、根源的に「もの」が語っていることを聞くことになってのである⁽⁴⁶⁾。そのことが、松尾芭蕉（二六四四—一九四）が「松のことは松に習へ、竹のことは竹に習へ」⁽⁴⁵⁾と述べていることの意味である。それは、人が通常の自己中心的な（即ち自我中心的な）有り方を抜け、对象的に「もの」を見ることを止め、「もの」が自得しているところに転入し、自分自身も「もの」の自体的な有り方になって、「もの」を会得することによって行われる。

事にして言としてのロゴスは、「あるがまま」と「あるべきよう」が一如であるところに現われる。「もの」が法を説くとは、「あるがまま」の「もの」が「あるべきよう」に万象の主の命法に従い、聴従することである。ハイデガーの「Gehets」⁽⁴⁶⁾にも、「もの」の従う命法に近い趣きがある。「あるべきよう」の如法性は脱落身心の実存という万象の主の命法であり、「もの」が原本的に現成する本源の場における根源的事態なので、カントの用語を借りるならば、「定言的命法」⁽⁴⁷⁾ (kategorischer Imperativ) と名づけてよいほどの「べし」の絶対性をもつ。そこでは、「もの」は自らを言い現わすとともに、自らをあらしめている万象の主、無相の眞の自己を「あかし」（明・証）している。法を説くとは自らを言い現わすことであり、命法に従うことが万象の主を「あかし」することである。この両面が一如であることが、西谷のいう根源的な存在のロゴス（如法性）である⁽⁴⁸⁾。

以上を、第五節最初の長い錯綜とした段落の論旨としてよいと思う。

2・4・3 「これわがいま尽力して現成するなり」

存在のロゴスという「もの」の如法性において、「もの」は自らを原始的に存在せしめている。「万象の主」を言い現わし、「あかし」している。「もの」によって言い現わされ、「あかし」される「万象の主」とは、「空」の場になり、時になった脱落身心の実存であった。それは、「万法すすみて自己を修証する」、すなわち一切の「もの」が真の自己を証ししつつ現前するといわれるときの無相の真の自己、「無我」としての自己である。また、随处に主となるものとしての真の自己である。無相の真の自己は、三年たつて閏年に逢うとか鶏を夜明けに聞くというような法爾自然な時の時熟において、「もの」を「あるべきよう」にあらしめる立法者としての「人」、根源的な人格として現われる。すべてのものが、一切理法が、この根源的人格によって総持され、現成せしめられる⁽⁴⁹⁾。道元の「これわがいま尽力して現成するなり⁽⁵⁰⁾」といわれるところである。一切の「もの」の現成に尽力する「われ」とは「無我」としての自己であり、立法者である根源的人格、万象に現する無相の真の自己としての脱落身心の実存である。個的身体の中に存在すると仮想された心において、対象的に仮想化・実体化されて、執着される自我(エゴ)ではないことはいうまでもない。万象の主としての脱落身心の実存の時の時熟において、一切は現成する。

2・4・4 ロゴスとアレーテア

「もの」の原始的な如法性が存在のロゴス(理法)であるのだが、「もの」の原始的な如法性とは、別の見方をすれば「もの」がその「もの」自身として「ありのまま」に「露わになっていること」であり、ハイデガーのいう、真理の根源の意味である「アーレーテア」(非—覆蔽性、Un-Verborgenheit)と別のことでは

ない。「もの」の如法性とは、「もの」の如実性であり、「真如」なのである⁽⁵¹⁾。「もの」の如実・如法の現われとは「もの」が真に「露わになっていること」である。ロゴスとはアレーテシアと別のことではない。一九三六年以降の後期ハイデガーは、ヘラクレイトス（前五三五頃―前四七五頃）の箴言を手懸りにロゴス論とアレーテシア論を展開した⁽⁵²⁾。西谷が後期ハイデガーの所論を下敷きにして、自分のロゴス論とアレーテシア論を提出していることは、ほぼ間違いない。そこには、両者の思索の親縁性が窺われる。

さらに、「もの」がありのままに「露わになっている」ところには、一切の「もの」の主である無相の真の自己が露現している。それは本源の場における人格的な立法者であり、万象の主である。それが脱落身心の実存なのである。この根源の無相の真の自己が、根源の絶対的真理、即ち、アレーテシア、非―覆蔽性、露、である⁽⁵³⁾。これまで何度も指摘されたように、無相の真の自己とは「万象之中独露身⁽⁵⁴⁾」（長慶慧稜）として万象に独露している本源の当体であった。無相の真の自己が露現しているということが、「もの」がありのままに「露わになっている」ことである。無相の真の自己が露現していなければ、「もの」はありのままに露わになっていない。要するに、超個と個の即非的一如ということである⁽⁵⁵⁾。

2・5 真実なる「時」の時熟としての実存

道元の最初の上堂説法における「三年一閏に逢い、鶏五更に向って啼く」という表現は、「山僧叢林を歴ること多からず、ただこれ等閑に天童先師に見えて、当下に眼横鼻直なるを認得し、人の瞞を被むらず、すなわち空手にして郷に還る」といわれるような遍歴の末に到り着いた、道元の王三昧の境涯を示している。これまでの叙述から明らかのように、本表現は万象を総持する実存を意味する。万象を総持する実存とは、

「もの」を自らの「もと」に集める実存である⁽⁵⁶⁾。それは他の箇所でも実存ないし現存在の「向自性」、「真実の自己中心性」といわれている⁽⁵⁷⁾。実存ないし現存在は一切のものを自らの「もと」に集め、一切のものの絶対的中心として随処に主となる。自己中心性といっても、「自己ならぬ自己」、「無我である自己の自己中心性」である。

「自己ならぬ自己」、無我である自己とは、一切のものに現ざる無相の真の自己であり、「万象之中独露身」に他ならなかった。無相の真の自己が万象に現することを基礎として、万象相互の回互的相入が可能になる。脱落身心の実存ないし現存在は万象の一個であるとともに、即無相の真の自己である。万象の一個でありながら無相の真の自己である実存の「もと」に、回互的相入により万象が集められていることが、実存の向自性、真実の自己性である。

反面、この実存は無我である自己として、回互的相入において一切のものを主とし、一切のものに従い、一切のものを有らしめるという向他性、他者中心性の面をもつ⁽⁵⁸⁾。

回互的相入におけるこうした脱落身心の実存のもつ向自性と向他性のうち、ここで上堂説法が示しているのは、一切のものを自己の「もと」に集中させる実存の向自性の面であろう。もちろん、描かれた自然の情景において向他性の面も表裏一体になって現われているといえようが、しかし、「任運に且りく時を延ぶ」という表現が示しているように、ここでは脱落身心の実存による万象の総持・包括という向自性の面のほうが強く出されている。

また、「三年一閏に逢い、鷄五更に向つて啼く」といわれるように、ここでは万象が生成流転の相の内にすなわち時の相の内に現することが強く示されている。万象の回互的相入というだけなら、まだ静態的であ

り、空間的な見方に終わりかねない。万物のありのままの有り方は、動的な生成流転の相において見られなければならない。こうした面から見ると、そうした生成流転する万象をあるがままに総持する脱落身心の実存は、『時』としてある「こと」になる^{⑤⑥}。脱落身心の実存は、無相の真の自己として「時」なのである。「永遠性のモノド」という絶対の現在が「時」になる。脱落身心の実存が無我から性起する自己であるように、「時」は底なき底から時熟する。流れ出てくる源は無底である。分別による根拠・理由が無いのである。そのことが「時は時に非ず、故に時なり」とも定式化される。涅槃からの生死である。そうした脱落身心の実存が「真実なる『時』の時熟としての実存^⑥」といわれる。

「三年逢一閏、鶏向五更啼」というようなことが、生成流転の世界のうちにある万象をそれらのあるがままに（その如法性において）総持する如き立場としての実存を意味し、それぞれ自身の「もと」にある「も」をすべて自らの「もと」へ集める実存の立場を意味するとすれば、かかる脱落身心の実存は、また真に「時」のうちに、或はむしろ「時」として、あることをも意味するのである。それは「生すなわち不生」として、底なく時熟する「時」のうちに、或はむしろ「時」として、底なく有る。さきに行ったように、時は時に非ず、故に時なり、という如き「時」として有る。それはかかる真実なる「時」の時熟としての実存である。「朝々日東出、夜々月沈西、雲収山骨露、雨過四山低」という世界のうちに、「時」としての世界のうちに、然もその「時」を時熟せしめつつ生きている実存である。それは時のうちに生きつつ、然もその一步一步に「生すなわち不生」である。即ち、任運に且らく時を延ぶる生活である^⑥。

道元の到り着いた実存の境涯は、この平常の「時」として生きるころにあつた。そのことが「任運に且

らく時を延ぶ」と表現されてきている。「朝々日は東に出で、夜々月は西に沈む。雲收つて山骨露わに、雨過ぎて四山低し」とは、世界の時と一体化した自己実存に他ならない。世界が「世界する」ことと時が時になる（時熟する）ことは同一の事柄である。道元の四囲の世界は時であり、時とは道元自身である。道元自身とは脱落身心の実存であることは、述べるをまたない。時を持續せしめ、時熟せしむるのは、無我から性起した自己、「本来的な自己」⁶²なのである。それが万象の主⁶³に他ならない。こうした「時」そのものは、アリストテレス的な「今」継起として対象化された、直線的な数値化される時間ではない。主客未分の次元におけるより根源的な時である。

時間が人間の心と深く結びついたものであることを明らかにしたのは、アウグスティヌス（三五四―四三〇）である⁶⁴。さらに、カントが「時空の観念性」に着想して批判的観念論を樹立していったとき、時間は人間の心の超越論的な有り方と切り離せない世界の枠組であった。ここでは、ニュートンの自然科学的時間概念を打破する真の時間理解への地平が開かれていた。一九三六年以前の前期ハイデガーが『存在と時間』で構想した現存在の時間性⁶⁵ (Zeitlichkeit) は、アウグスティヌス的なないしカント的な時間概念の系譜に属するといえようが、ここで西谷の究明している「時」と比べれば、まだまだ個人的に主観的である。個人の表層の心と結びつき、「気遣い」⁶⁶ (Sorge) を介して人間学的に表層の心の動きから説明された時間概念は、超越論的に論じられていても、無や死と対立せざるをえない。それに対して、そこから脱落身心の実存の「時」の流れるところの根源の無相の真の自己は個的な主観性を超えており、通常の表層の心ではない。無も死も包み込まれている。しかもそれにもかかわらず、万物と一体化して現する無相の真の自己は、その名の通り真の自己、本当の自分なのであり、ある意味では華嚴で「三界唯心」といわれるような宇宙の根源

の心といつてよく、脱落身心の実存はこの真の自己なのである。本当の自分とは、万物に現ずる真の自己に他ならない。それが私の時となる。一九三六年以降の後期ハイデガーは、時間を「それ」(Es)が「与える」(geben)という仕方で論じ⁽⁶⁶⁾、西谷の宇宙的な「時」の立場に接近する。しかし、存在と時間を与える「それ」が端的に真の自己、すなわちこの私だとはいわれたい、従って、「四方界」(Gewelt)においての人が「死を能くする者」(die Sterblichen)として至道無難の「死人」の立場に近づくとはいえ⁽⁶⁷⁾、脱落放下した実存が世界の時となるというほどまでに、「万象之中独露身」の無相の真の自己に成り切っているとはいえない。要するに、道元のような絶対自の境涯とは微妙に異なるといわれねばならない。

2・6 時の始め

脱落身心の実存は、「生死」として時のうちにありつつ、「即涅槃」として時の始めにある⁽⁶⁸⁾。

実存の「もと」(当下)は時の始め(初め)であり、時そのものの生成の源である。時の始め、時の生成(発生)の源は、あらゆる過去よりも以前であり、あらゆる未来よりも以後である。このように言われるのは、時の始めがそもそも時とレベルを異にするからである。時の始めは、時とはレベルを異にするという意味で、時以前、時間発生の以前である。時の始めは、時の生成の源として、過去から未来に流れる生死の時とはレベル・次元が異なる。時の始めは、即涅槃として、生死の時を次元的に超えた超越面に存する。脱落身心の実存の「もと」は涅槃であり、生死を離れている。

時の始めが涅槃として生死の時とは次元の異なる超越的な時以前であることは、禅では「父母未生以前」と呼ばれている⁽⁶⁹⁾。「父母未生以前」とは、自分が未だ生まれていないときよりも遙かに以前という意味で

このような表現となっているが、単に自分の父母が生まれていない前ということではなく、「天地未分以前」ということであり、「時」そのものの以前ということである。アウグスティヌスが「天地を創造する以前、神は何をしていたか」という問いに答えて、時も世界とともに神から創られたのだと答えたが⁽²⁾、脱落身心の実存の立つ「父母未生以前」とは、そういう世界創造の以前、アウグスティヌスでいえば神の永遠の現在のことである。

他方、生死（輪廻）すなわち無限なる有限性は、脱落身心の実存の「もと」としての涅槃を離れない⁽¹⁾。生死即涅槃といわれる所以である。涅槃にも住まないということが真の涅槃であるということであり、そのような問題性については先に小稿の第一節において論じられたことであった。

脱落身心の実存においては、生死のうちにあることと生死を離れていること（涅槃）とが一つになっている。生死と涅槃が一如であるということが、この実存が時としてありながら時の初めに立っているということである。

いかなる過去の出来事も未来の出来事も、すべてこの時の始めに集められており、この時の始めから時熟する時そのものに総持されているといわれるとき⁽²⁾、そうした時の始めとは、先に論じられた「永遠性のモナド」としての絶対現在に他ならない。それはアウグスティヌスでいえば「神の永遠」、「今日」、「現在」に相当する。絶対現在としての時の始めから時そのものが時熟するということが、脱落身心の実存が生死のうちにあつて生死を離れているという生死即涅槃ということの時間論的意味である。その実存はあらゆる時において、そのつど時の時熟する時の始め、絶対現在に立っており、生死を離れている。三昧（集中）の絶対現在において「AはAでない」という「非A」が現れている。「非A」を底なき底とする三昧集中の現在

に、時のうちの過去と未来のすべての出来事が集められ、世界が「世界し」、時が時になる。

2・7 三昧の行

2・7・1 時と行

時の時熟は主客未分の三昧の行におけることであり、端坐依行の三昧境と切り離せない。西谷はこのことを示すために、まず「時」の時熟が脱落身心の実存の事柄であったことを振り返り、「行」についても「時」と同様に論じられるとする。

その実存は、万法進みて自己を修証すると上にいわれたような意味での「自己」の実存であり、「時」としての世界のうちに、然も恒に「時」が時熟し世界が「世界する」その初めから、生きる自己の実存である。かかる意味での実存は、その本質的な「時」と別ではない⁽⁷⁾。

すでに何度も言及されたように、万法に証せられた「自己」とは、表層の自我意識ではなく、表層の自我意識には覆蔽された無相の真の自己であった。無相の真の自己は万象に現じるものであったから、そのことが万法進みて自己を修証するといわれた。脱落身心の実存は、こうした無相の真の自己になりきる実存であった。それ故に、この実存は、世界の万象に現する自己の実存として、万象世界の实存であり、従って世界の時の実存になったのである。西谷は、かかる意味での実存は、本質的な「時」と別ではないと結論し、「行」についても同じ仕方論じていく。

実存が時と別でないことのかなめとなるのは、万象における無相の真の自己の現前（万象之中独露身）という事態であり、万象に即しての自己の現前ということがなければ実存が世界の時となることもない。だが、

万象に眞の自己が現ずるといふことが起こるのは、端坐依行、すなわち坐禪して修行するところにおいての他にはない。自己が「万法に証せられる」ところとは、「自受用三昧に端坐依行する」ところ、「王三昧を結跏する」といわれたところに他ならないのである。

身心脱落の実存のものは、あらゆる「もの」があるがままの如法性において集められて世界が「世界する」ところ、即ち自己が「万法に証せられる」ところであり、そこが諸祖ならびに諸仏の「ともに自受用三昧に端坐依行する」(『弁道話』既出二〇八頁)とことである。(…)自己が万法に証せられるといふこと、即ちそういう仕方の世界が「世界する」といふことが、「王三昧を結跏する」といわれたことであり、そこにまた万法がすんで自己を「修証する」のである⁷⁴。

「自己が万法に証せられる」ところとは、万象において無相の眞の自己が現前する事態であり、生死即涅槃、生即不生、滅即不滅の事態である。またそれは、世界が根源的に「世界する」ことである。だがそれは、行による王三昧におけることであり、自受用三昧に端坐依行するところにおけることなのである。自己即万象として世界が世間することが、王三昧を結跏することである。この主客未分の根源の事態において、身心脱落・脱落身心の実存は「時」となる。

端坐依行とは、万象の中に露堂々と独露せる無相の眞の自己へ、すなわち絶対的な「真理」(アーレーテイア)へと帰ってくることである。万象が進みて「本来の面目」を証し、そのことによつて世界が「世界する」初め(不生)に帰ってくることである。面目現前のところとは、自らの宝蔵を開く「自受用三昧」のところである。実存は王三昧において無相の眞の自己と一致するのである。こつしたことは、主客未分・自他不二の三昧集中の行における事柄に他ならない。実存が「時」になることは実存の「行」と密接に連関し、

「行」を前提する。

2・7・2 無相の行

行において実存が時となるには、実存に対象的に表象する態度が入っていないといけない。

もし対象的に表象する態度が入ってくれば、直ちに、自己の外なる或るものとしての「相」が生じ、自らの宝蔵でないもの、自己の自由に受用し得ぬものが現れてくる⁷⁵。

万象・万事になり切る三昧の行は、とどのつまり万象・万事に現する無相の真の自己と一つであり、それから離れない自他不二の行である。しかし私たちは、万象之中独露身をリアライズしたといっても、リアライズされた無相の真の自己をすぐに対象的に表象しがちである。そうするとたちまち、一つであったものが二つになり、ただ単に表象しているだけにすぎなくなる。個々の行において、復活した表層の自我意識に自己の行為の中心が置かれ、無相の真の自己すらもそれに対立する抽象的な表象・思い浮かべになる。他が無くなったはずの絶対自にその外部ができ、主観と客観が分離する。自我とそれに抵抗する外物が成立し、その結果自我は自受用三昧を失い、不安に陥る。生死即涅槃が生死だけになってしまふ。しかし、主客未分の三昧を離れ、対象的に表象するという傾向は、非本来的とはいえず、人間存在の活動において避けられぬ宿命である。それ故、一々の行においてそのつど三昧が保持されるように気をつけ、対象的表象化に執しないように注意しなくてはならない。

こうした注意について西谷は、白隠慧鶴（二六八五—一七六八）の『毒語心経』の「行」に対する著語を引用して説明している。

著語の意味は大体、手足を動かしたり食ったり飲んだり、雲が行き水が流れ葉が落ち花が飛んだりすることはどつだ、もしそこに一毫でも相を著けることがあれば、それは『莊子』にある寓話のように、「混沌」を割って眼睛をつけてやったら却って混沌が死んだというのと等しい結果になるぞ、ということである。(…)そこに特に「行」というものを表象的に見るならば、それは既に「相」に著することである。(…)手足を動かす動作や、行雲流水、墜葉飛花も、「行」が真に「行」であるところでは、無相である。それらの「相」は「無相の相」である(76)。

「相」とは「形相」ということであり、対象化された表象のことである。「相」に著するとは、対象的表象に執着することである。「もの」を対象化して反省・分別するということであるから、混沌に目鼻をつける、即ち主客未分の絶対自に傷をつけることである。それに対して真の行は、「もの」と世界になり切った、従って真の自己(万象の主)になり切った三昧の行である。その行は、対象的表象が成立する以前の行であるから、元来無相である。そうした行には、「手足を動かす動作」だけでなく、「行雲流水」や「墜葉飛花」も入りうる。

西谷は『毒語心経』の「深般若波羅蜜多」と「時」に対する白隱の著語を解説して、

ことさらに「般若」といい「時」といって、そういうものが特別にあるかの如く考えるのは、渾然とした無傷の肉に傷をつけるにも等しいといふのである(77)。

と述べている。「般若」とか「時」といっても、対象的に表象してしまうならば、実存はその当体から逸脱してしまう。対象的表象化による当体からの逸脱ということは、「無相の真の自己」にも「生死即涅槃」にも同様に当て嵌る。どんなに貴重でかけがえのない経験や知的直観でも、対象化して主観に対して立ててし

まえば、只の思い浮かべになる。気がつかなければいつまでもそれに執着している。日常生活の具体的な個々の行為に直面して、そのつど主客未分の三昧集中に心がけ、無相の真の自己の当体とびったり一致して生きていくように工夫しなければならぬ所以である。それによって、貴重だった対象的表象や思い浮かべは却って「相」を失い、消失していくのである。道元も「眼横鼻直」、「空手還郷」、「所以に一毫も仏法なく」と述べていたところである。

〔続く〕

注

- (1) 西谷啓治、宗教とは何か——宗教論集一、創文社、一九六一年。
- (2) 清水大介、西谷啓治の空の立場（一）、花園大学国際禅学研究所論叢、第七号、二〇二二年三月、九五頁以下。
- (3) 道元、水野弥穂子校注、正法眼蔵（四）、生死、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九三年、二刷、一九九八年、四六七頁。西谷啓治、宗教とは何か、空七時、二〇〇頁。
- (4) 西谷啓治、宗教とは何か、空七時、二〇一頁。
- (5) 万有内在神論 (Pantheismus) は、近世ドイツの哲学者クラウゼ (Karl Christian Friedrich Krause) 一七八一—一八三三) によって唱えられた。論争中の事柄を弁別・精密化して、教会権力による悲劇的な弾圧を排除した考え方になっている。カトリック教会当局から非難される「汎神論」(Pantheismus) では、万有の一つひとつが実体的な神（いわゆる八百万やっぴゃんまんの神）であるとされる。それに対して、万有内在神論は神の内に万有が内在し (All-in-Gott-Lehre)、神は万有に超越するとともに万有に内在するという見方をとる。恐らくこのような見方が、汎神論者として攻撃された人々における神秘主義的経験の内実であったのではないだろうか。ともかく万有内在神論の提出は、汎神論と唯一神論の和解を試みたものであった。正統とされる神学思想でも、万有内

在神論として解釈されうるといわれる。

- (6) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇二頁。
- (7) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇二頁。
- (8) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇二頁、二七八頁。
- (9) 上田閑照、エックハルト、講談社学術文庫、講談社、一九九八年、説教三、四〇二頁。Quint, Josef, Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Trakate, München 1963, 4. Auflage 1977, Predigt 6, S. 180.

- (10) アリストテレス、分析論後書、八二b三八、形而上学、九八三a二八、一〇一七b三三。
- (11) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇二頁。
- (12) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇三頁。
- (13) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇三頁。生死即涅槃が真の「時」であると定式化されているところが、小稿の時間論にとって大事な点である。

- (14) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇三頁。
- (15) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一八頁。
- (16) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇三頁。
- (17) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇八頁。
- (18) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇九頁。西谷は流布本の卍山本に依っている。例えば、伊藤俊光、永平広録註解全書、上巻、永平広録註解全書刊行会、一九六一年、三頁参照。それに対して門鶴本（祖山本）では次のようになっている。「上堂。云。山僧是歴叢林不多。只是等閑見先師天童。然而不被天童謾、天童還被山僧謾。近來空手還鄉。所以山僧無佛法。任運且延時。朝朝日東出、夜夜月落西。雲收山谷靜、雨過四山低。三年必一閏。鷄向五更啼」(鏡島元隆校註、道元禪師全集第三卷、永平広録上、道元和尚広録第一、三四頁)。卍山本とは異同があるが、文意がより明瞭な箇所も見られる。

- (19) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇九頁以下。
- (20) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二〇八頁。正法眼蔵註解全書刊行会編、正法眼蔵註解全書第九卷、正法眼蔵註解全書刊行会発行、一九五七年、四五三頁参照。道元のテキスト「ただ生死すなはち涅槃とこころえて、生死としていとふべきもなく、涅槃としてねがふべきもなし、このとき、はじめて生死をはなる分あり」に対して、「私記」とはいとふべきもなく、ねがふべきもなしとは、參本の圓頓章をひく、これを萬象之中獨露身といふ」とある。「私記」とは安心院あんしんいん蔵海撰述の『正法眼蔵私記』の略称。また、永平正法眼蔵宛書大成刊行会、永平正法眼蔵宛書大成、第十九卷、註解・研究篇（九）、正法眼蔵傍註、正法眼蔵私記、大修館、一九七七年、八五一頁に、写真版にて「コレヲ萬象之中獨露身トイフ」という文字が見える。以上よりして、西谷のいう『正法眼蔵生死』の古い註解」とは、安心院蔵海（雜華蔵海、一七三〇—一七八八）の正法眼蔵註解書『正法眼蔵私記』（一七八五年完結）のことであると推定される。
- (21) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一一頁。独庵は江戸前・中期の曹洞宗の僧。明僧道者超元に参じ、長崎皓台寺の住持となる。独庵のこの文の出典として西谷は『独語稿』を挙げているが、独庵の詩文集として集大成された『独庵玄光護法集』（一六九七年）中の「独庵藁第四」に「永平道元禪師画像讚」と題された文章があり、そこにこの「破蕩天地於即席、跨越三祇於彈指」という文は見出される。鏡島元隆監修、独庵玄光護法集、至言社、一九九六年、二二〇頁参照。「藁」は「稿」に同じ。『独庵藁』自体は一六八六年に編まれている。
- (22) 「屋裡」とは「自分の家、おのれ自身」ということ。用例として挙げられるのは例えば「爾要與祖佛不別、但莫外求。爾一念心上清淨光、是爾屋裡法身佛。爾一念心上無分別光、是爾屋裡報身佛。爾一念心上無差別光、是爾屋裡化身佛。此三種身、是爾即今目前聽法底人」（臨濟録）。柳田聖山編、禪語録、世界の名著続三、中央公論社、一九七四年、臨濟録、二二四頁。柳田聖山、臨濟録、佛典講座三〇、大蔵出版、一九七二年、七四頁。
- (23) 「門より入る者は、是れ家珍に非ず」（碧巖録二二則本則評唱、雪峰語録）。「門より」とは「他から」ということであり、絶対自ではないということである。従って「屋裡の家珍」とは「自家の宝蔵」（二二〇頁）と同様の

意味である。

(24) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二〇頁。

(25) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二〇頁。

(26) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二一頁。

(27) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二一頁、二二二頁、二二七頁。「時熟」(sich zeitigen)の語は、差し当たりハイデガー『存在と時間』第六五―七二節における時間論の用語法に由来する。時が時となることであり、時間の生成を意味する。

(28) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二一頁。「生すなわち不生、滅すなわち不滅といわれたように、『時』の瞬間が永遠性のモナドであるといわれ得る。そこにおいては、限りなく遡り得る如何なる過去の時点も、一々猶お現在と同時的であり、また限りなく展望し得る如何なる未来の時点も、一々既に現在と同時的である。現在の瞬間は、いわばそのうちにあらゆる可能な過去と未来を映すものとしてのみ現成する。(…)『瞬間』は、あらゆる過去とあらゆる未来とをすべて現在のものとに総持しつつ成立する。(キエルケゴールの『永遠性のアトム』という概念の代わりに、永遠性のモナドといったのはその故である。)(…)現在はいくまで『時』の現在でありつつ、しかもあらゆる過去と未来における時点の二々と同時的である。(…)その同時性において現在には、あらゆる過去と未来とを包括し総持するのである」(西谷啓治、宗教とは何か、空と歴史、二九三頁以下)。「無始無終なる限りなき『時』の一瞬一瞬は、その限りなき『時』のすべてを現在にうつす『永遠性のモナド』であり、かかる『時』として性起する現存在は、限らない世界連関のうちに現れるありとあらゆる他のものを限りなく荷う無碍の『行』において、自己自身であり、自己を自己自身になし、また自己自身になる」(空と歴史、一九九頁)。「永遠性のモナド」はその他、空と歴史、二七七頁、三〇〇頁にも出てくる。大元のキルケゴールは、「瞬間はもともとと時間のアトムではなくて永遠のアトムなのである。瞬間は時間における永遠の最初の投影である」と述べている(キルケゴール、田淵義三郎訳、不安の概念、第三章。榎田啓三郎責任編集、キルケゴール、世界の名著

第四〇巻、中央公論社、一九六六年、二八九頁）。西谷が「アトム」を「モナド」と改めたのは、モナドが可能的に内容豊かな全体としての一単位であり、ここでの「あらゆる過去とあらゆる未来とをすべて現在のもとに総持しつつ成立する」という「瞬間」の義と合致するからであろう。それに対してアトムには、それ以上分割される極小単位という原義があり、抽象的で内容を欠いているくらいがあるので、内容全体を含意する「瞬間」には厳密には不適切であるのであろう。

(29) 「即心記」。公田連太郎、至道無難禅师集、春秋社、一九五八年、三一頁。西谷啓治、宗教とは何か、空と歴史、三〇九頁。

(30) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二二頁。碧巖録第八二則「大龍堅固法身」。

(31) 拙論「西谷啓治の空の立場（一）」。

(32) 拙論、西谷啓治における真の自己——長沙景岑の偈頌の解釈、第二節「セーニカの靈知の立場」参照。花園大
学国際禅学研究所論叢、第五号、花園大学国際禅学研究所、二〇一〇年、二一四頁以下。

(33) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二二頁。西谷は続いて「西田哲学において歴史的身体といわれるものも畢竟かかるものでなければならぬ」（二二二頁）と付言する。そこから歴史も形成される。西谷のいう真実の時としての脱落身心の王三昧の実存も、西田の「歴史的な身体」も、万象と一如の無相の真の自己以外の何ものでもないからである。

(34) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二二頁。

(35) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二二頁以下、二二五頁、空と歴史、二八六頁。「あるべきように」ということを強調した日本の仏教僧としては梅尾の明恵上人高弁（一七三—二二三）が著名である。『遺訓』冒頭参照。久保田淳・山口明穂校注、明恵上人集、岩波文庫、岩波書店、一九八一年、二〇一頁。また、「空」における「あるべきように」には、ハイデガーの *Es lässt Sein* の *Lassen* の働きと近い響き合いがある。*Lassen* の働きは、後述される *Geheiß* の働きと別でなす。Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen

1969, S. 40. Heidegger, Martin, Vier Seminare, Frankfurt am Main 1977, S. 101–103.

(36) 「一切がそれぞれ自体であるところのことが直ちにそれが集められていることである」(西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二三頁)。

(37) 「身心脱落、脱落身心といわれる実存は、一切のものがそれぞれ自身のもとにある場の無限の開けを含んでいる。(…)それは、一切のものは同じ一つの『世界』を形成するように集められるところである。一切のものが『世界のうちにある』ものたらしめられるところである。道元はそこに『王三昧』の立場を見た」(西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二三頁)。

(38) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二三頁、二二六頁、空と歴史、二八七頁。「隨處作主、立處皆真」については、臨濟録示衆參照。柳田聖山、臨濟録、佛典講座三〇、九六頁、二〇頁。柳田聖山編、禪語録、世界の名著続三、臨濟録、二二三頁、二四二頁。

(39) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二三頁。「万物の主」としては一八〇頁、ただの「主」としては二一五頁に、「立法者」としては二二六頁に出てくる。西谷が『禪の立場』で取り上げた長沙の「四海五湖皇化の裏」においても、「万象の主」が問題になっているといえよう。西谷啓治、禪の立場、創文社、一九八六年、一三二頁以下参照。如法性の主伴の構造は、他のところで述べられるように回互的關係として示されることになる。脱落身心の実存が万象の主になっていく事態については、窪田慈雲(一九三二年生)の次のような解説が相応しいかもしれない。「一度体験した悟りの粕が次第にとれていくと、(…)仏と我と一体、自他一如であるが、そのまんなま仏は仏、我は我、他は他として独立無伴の存在であることがわかってくる。宇宙はただ自分一人きりという世界である。すなわち自分の他に誰もいない世界である。従って自分一人きりと言う必要もない。そこには悟った自分はいない。仏もいない。他もいない。言うならば自分一人きりの世界である」(窪田慈雲、悟りなき「悟り」への道、春秋社、二〇〇二年、一七五頁)。敢えて解釈を付けると、「自分の他に誰もいない世界」とは絶対自の世界である。「従って自分一人きりと言う必要もない」というのは、自他不二だからである。「悟った自分」

とは自我である。そうした悟った自分がないのは、無相の真の自己と一体化しているからである。「仏もいな
ら」とは、無相の真の自己と一体化して生きていけば、そのような概念的構想物はなくなるということである。
「他もいなら」とは、万象が自であるからである。

(40) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二三頁、二二九頁、二〇八頁。

(41) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二四頁。

(42) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二四頁以下。

(43) 「無情説法」とは「無生物が法を説く」こと。大乘涅槃經の「一切衆生悉有仏性」の「衆生」の範囲が、生物のみならず山川草木、松風溪声、土石にまで及ぶという解釈の立場をとり、さらにそうした山川草木、松風溪声、土石が法を説いているとする。南陽慧忠（？―七七五）が著名。古賀英彦、訓注祖堂集、花園大学国際禅字研究所、二〇〇三年、巻第三、六六頁、六九頁以下参照。洞山良价（八〇七―八六九）はこの話頭に疑著して最初の見性を遂行した。「師〔洞山〕云く、無情説法は何の典教をか該う。雲巖云く、豈に見ずや、弥陀經に云く、水鳥樹林悉く皆な仏を念じ法を念ず」と。師、此に於て省有り、乃ち偈を述べて云く、也大奇、也大奇、無情説法、不思議なり。若し耳を將つて聴かば終に会し難し、眼処に声を聞きて方て知ることを得ん」（柳田聖山編、禅語録、世界の名著続三、洞山録、二九六頁。柳田聖山編、四家語録・五家語録、禅学叢書之三、中文出版社、再版一九八三年、二二四頁以下）。

(44) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二五頁。

(45) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二五頁、空の立場、一四五頁、一五八頁。「松のことは松に習へ、竹のことは竹に習へ」は、土芳の『三冊子』中の「あかさうし」に見出される。頼原退蔵校訂、去来抄・三冊子・旅寝論、岩波文庫、岩波書店、二五刷、一九七五年、一〇一頁。

(46) Heidegger, Martin, Was heißt Denken?, Tübingen Dritte Auflage 1971, S. 102 ff., S. 151 ff.

(47) カント、イマヌエル、人倫の形而上学の基礎づけ、第二章。野田又夫責任編集、カント、世界の名著第三二巻、

中央公論社 一九七二年 二五七頁、二六五頁、二七三頁。Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik

der Sitten, Hamburg: Meiner 1965, S. 34, S. 42, S. 50.

(48) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一五頁。

(49) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一六頁。

(50) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一六頁。正法眼蔵第二十「有時」巻。道元、正法眼蔵(二)、ワイド版
岩波文庫、岩波書店、二刷、一九九八年、五三頁。

(51) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一六頁以下。

(52) Heidegger, Martin, Heraklit, Gesamtausgabe Band 55, Frankfurt am Main 1979. Heidegger, Martin,
Vorträge und Aufsätze, Ffilingen 1. Auflage 1954, S. 207 ff, S. 257 ff, 3. Auflage 1967, Teil III, S. 3 ff, S. 53 ff.

(53) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一七頁。

(54) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一七頁。その他の「万象之中独露身」の出典箇所は、二〇八頁、二一〇
頁、二二三頁、二二九頁。なお、本段落後半(五行目―九行目)の註解は省略する。繰り返し念押しにすぎな
いからである。

(55) 見方を変えれば、無相の真の自己が露現するときには「もの」は背後に回り、「もの」が「もの」として現す
るときには、むしろ無相の真の自己は覆蔽される、という面も成り立つ。しかし、こうした超個と個の相反の面
は、超個と個の相即なしでは成り立ちえず、超個と個の相即に基づいている。

(56) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一七頁。

(57) 西谷啓治、宗教とは何か、空と歴史、二八七頁、二九〇頁。

(58) 西谷啓治、宗教とは何か、空と歴史、二八六頁、向他性、他者中心性についての西谷のたぎる思いは、三〇三
頁―三一四頁で述べられている。

(59) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二一七頁。

- (60) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二七頁、二二二頁。
- (61) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二七頁。
- (62) 西谷啓治、宗教とは何か、空と歴史、二二三頁。
- (63) アウグスティヌス、告白、一巻二〇章—三三章。Augustinus, Confessiones, München:Kösel 1955, p. 620-670.
- (64) ハイデガー、存在と時間、第一部第二篇「現存在と時間性」。Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Erste Hälfte, Halle a. d. S. 2. Auflage 1929, S. 231 ff.
- (65) ハイデガー、存在と時間、三九—四五、五七、六三—六五節。Heidegger, Martin, Sein und Zeit, S. 180-235, 274-280, 310-331.
- (66) Heidegger, Martin, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, Zeit und Sein, S. 10-17.
- (67) Heidegger, Martin, Vorträge und Aufsätze, 1. Auflage, S. 171, S. 177, 3. Auflage, Teil II, S. 45, S. 51. Heidegger, Martin, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 5. Auflage 1975, S. 22 f. ㊦ 問題 ㊧ Ereignis ㊨ 構造において改めて問題とされねばならぬ。
- (68) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二七頁以下。
- (69) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二八頁。禅の公案としては「父母未生前における本来の面目如何」というように与えられる。法身の則であり、初閨の則として用いられる。解説として優れているのは大燈国師（二二八—二二三七）『仮名法語』中の「萩原上皇の后に示す」である。現代語訳では、平野宗浄、大燈、日本の禅語録第六巻、講談社、一九七八年、五二頁参照。現代の解説としては、伊藤探玄、禅の一本道、明治書院、一九六八年、八二頁以下、竹村牧男、禅の哲学、冲積舎、二〇〇二年、一三頁以下などを参照。「本来の面目」（無相の真の自己）とは「父母未生前」のことなのである。同公案は『無門関』に、「父母未生前」の語を付けることなく第三則「不思議」として載っている。また、『宗門葛藤集』第二則「六祖衣鉢」にも挙げられている。

梶谷宗忍訳注、宗門葛藤集、法蔵館、一九八二年、五頁。

(70) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二八頁。アウグスティヌス、告白、一一卷二一章——四章。「私は大胆に断言いたします。『天地を創造する以前、神は何事をもしておられなかった』と」(山田晶訳、告白、世界の名著一四卷、中央公論社、一九六八年、四二二頁)。「まさに時間そのものを、あなたはお造りになったのですから、時間をお造りになる前に、時間が過ぎさるなどということはありようはありません。だが、天地の存在する以前には時間も存在しなかったとすると、『そのとき、あなたは何をしていたか』などと、どうしてたずねるのでしょうか。時間がなかったところには、『そのとき』などもなかったのです」(四一三頁)。「あなたは時間に先立ちますが、時間において時間に先だつたではありません。さもなければ、あなたが『すべての時間に先だつ』ことはできないはずで、そうではなくて、あなたがすべての過ぎさつた時間に先だつたのは、常に現在である永遠の高さによるのです。それによってあなたは、すべての来たるべき時間を追いこしておられます」(同頁)。「ですからあなたは何かをお造りになるのに、時間においてお造りになったのではなく、なぜならば時間そのものも、あなたがお造りになったのですから」(四一四頁)。

(71) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二八頁。

(72) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二八頁。

(73) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二八頁。

(74) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二八頁以下。原文で「自己が『万象に証せられる』ところが、あり」とあるのは、「自己が『万象に証せられる』ところであり」の誤植であろう。また、本文割注に「『弁道話』既出二〇七頁」とあるのは、「二〇八頁」の誤りである。なお、「結跏」とは「結跏趺坐」の略であり、坐禅で両足ともに組み上げる坐り方をいう。これに対し、片足だけ組むのを半跏趺坐という。結跏のほうが定に入り易いといわれる。参禅において「万法に証せられる」身心脱落・脱落身心の経験について、西谷はここで道元の「現成公案」中の有名な文句「仏道をならふといふは自己をならふなり、自己をならふといふは自己をわするるなり。自己を

わするるといふは方法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり」を引用している。西谷はここでは道元に従い、主客未分の三昧を成就する行を坐禅・参禅に絞って論じているが、他宗教においても同様の行の存することは顧慮されてよい。

(75) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二〇頁。

(76) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二〇頁。『毒語心経』の相当箇所については、山田無文、白隠禪師般若心経毒語註、禅文化研究所、第二版、一九八四年、八一頁などを参照。「無相の相」で西谷の念頭にあるのは、恐らく、臨済系坐禅会でよく唱えられる「白隠禪師坐禅和讃」中の文句ではなからうか。芳澤勝弘訳注、白隠禪師法語全集、第十三冊、禅文化研究所、二〇〇二年、二六七頁参照。

(77) 西谷啓治、宗教とは何か、空と時、二二〇頁。また二三七頁も参照。山田無文、白隠禪師般若心経毒語註、九頁。「渾然とした無傷の肉」とは「好肉」の説明。元々「好肉」とは「美しい肌」の義。

『香積南英禪師語録』について

堀川 貴司

はじめに

本書は南英周宗（一三六二—一四三七、諸辞典等一三六三—一四三八とするのは誤り）の語録で、刈谷市中央図書館村上文庫所蔵の五山版であるが、川瀬一馬『五山版の研究』にも著録はなく、管見の範囲ではこれまで特に研究の対象となつてこなかつたようである（ただし後述する天龍寺蔵本の転写本は『大日本史料』応永二年九月七日条（白崖宝生示寂の記事）に引用されている）。稿者も高木浩明氏からの御教示を得て始めてその存在を知つたのであり、取り敢えず概要の紹介を行うこととした。今後中世禅宗史の一資料として活用されることを願っている。

一、書誌と概要

香積南英禪師語録不分巻 南英周宗撰・〔長杲編〕〔室町前期〕刊 大本一冊

刈谷市中央図書館村上文庫 W238

改装茶色無地表紙（二七・四×二〇・一糎）、外題後補題簽墨書「□珠」〔ほとんど剥落〕。

前付「香積南英禪師語録刊行化縁疏有序」二丁あり。末尾「永享丁巳十一月 日幹縁比丘某疏」。九行一八字、版心「南疏 一（二）」。

本文冒頭「香積南英禪師語録ノ示衆ノ觀音生日師打一圓相云山河大地是普門境界ノ……」。版式、四周双边有界一〇行二〇字（一八・六×二・四糎）、版心単黒魚尾中黒口、中縫部分、第一丁および第一〇七丁（本文最終丁）のみ黒菱形四個を並べた記号、他は「南語」、下部丁付「一（百七）」。下象鼻黒口内に喜捨者名を陰刻（後掲）。

後付「香積南英禪師行狀」一九丁あり。末尾「永享九年十月十ノ六日長泉謹狀」九行一八字、版心、第一丁および第一九丁のみ黒菱形四個、他は「南狀」、下部丁付「一（十九）」。「一才」「貞」字闕筆。

ノド部分に前後の丁の一部が墨付きになっているものがあり、それによって版木が片面三丁掛けであると判明する。

前付・本文・後付にわたって詳密な朱句点・朱引、墨返点・送仮名・豎点を付し、ままた欄上等に語注等を墨書する。一部を除き、室町中期以前のものと思われる（あるいは刊行間もない頃か）。また、本文第二丁から第八丁にかけて袋綴の折り目を切り、内側白紙部分（第六丁から第八丁までは版面余白にも）に大徳寺関係の偈頌等を墨書する。これらは室町後期の書き入れであろう。印記「常」（黒陽方一・九糎、冊首）「幡」（朱陽円双边、二・八糎、冊首、野口道直）。

版心の喜捨者名は以下の通り（カッコ内は丁付を示す。破損や印刷不鮮明のため難読・不読箇所あり。字体は原本に近似したものをういた）。

祖甚(？)(1・2) 祖端(7・8) 長怱(9) 順珎(10) 鉄品(11) 聖有(12) 得霖(13) 祖潭
(14) ㊦(重偏のみ見える)(15) 立敏(16) 信敷(17) 亭英(18) 長杲(19・20) 杲誓(21) 理誓(22・23)
明幸(24・25) 幸應(26) 福梁(27) 性希(28・29) 見聡(30) 見志(31) 見喜(32) 見富(33) 見仿
(34) 理競(35) 瑞鶻(36) 永恣(？)(37) 明鑒(38) 栄本(39) 元知(40) 免好(41) 理有(42・48) 灵照
(43) 正的(44) 妙祐(45) 壽聲(46) 道壽(47) 中義(49) 智哲(50) 良禎(56) 理豊(57) 西蔵(あるいは
茂か)(58) 権宥(59) 瑤明(60) 宗賀(61) 友仙(62) 士㊦(下部破損)(69) 宗訢(？)(70) 順及(？)
(71) 見泰(72) 元祐(73) 慶澤(74) 智壽(107)

第一一・二二・二六・二七丁は複数の人名を一文字ずつ列挙したものであろう。第一九・二〇(及び二一の半分もか) 丁の長杲は行状の著者であり、本書の編纂および刊行に関わった弟子である。従って他の人名も、弟子および教えを受けた在俗の人々などであろうか。

内容は、次のように分類され、原則としてそれぞれ改訂して始まる。

示衆 一〜三

偈頌 四〜十一

真讚 十二〜十三(オ一行目まで)

自讚 十三(オ二行目から)

拈香 十四〜廿七

慶讚 廿八〜卅

秉炬 三一〜四十

題銘 四一〜四二

頌古 四三〜四九（「無門閥禪師四十八段機縁」を含む）

下語代別附 五十〜六八（「永嘉大師證道歌」下語を含む）

傳燈録諸方雜舉徴拈代語 六九〜八十

有僧學碧巖集一百則公案請益師隨問下語 八一〜九五

問答 九六〜九九

法語 百〜百七

五山僧の語録では入寺法語および住持としての説法が中心であるのに対して、本書には全く収めない。逆に下語・代語・別語といった、公案に対するコメントのようなものは、五山僧の語録ではほとんど見られないもので、臨濟宗では大心派や幻住派の特徴である（近年の網羅的研究には安藤嘉則『中世禪宗における公案禪の研究』（国書刊行会、二〇一一）があるが、本書には言及がない）。著者南英周宗は、後掲の行状を見ればわかるとおり、幻住派であり、隱遁的態度を貫いた僧であった。地方寺院における彼の接化は懇切丁寧であり、相手の力量に応じてさまざまな方法を取ることが出来、その一つとして公案へのコメントを与えることもあった。それらが弟子によって丁寧に記録されていたのであろう。

なお、本書は国文学研究資料館にマイクロフィルムが収められている（30-892-1）。

また、伝本にはもう一本、東京大学史料編纂所に天龍寺蔵本の「大正一〇年転写本が蔵される（2016-57）」外題・扉題とも「香積南英禪師語録一名南英和尚録」とし、前付・後付とも本文同様一〇行二〇字で書写されている。詳細な比較はまだ果たしていないが、収録作品には異同がない模様である。しかし、後掲するよ

うに疏および行状の本文には異同があり、特に行状（編纂所本は「行録」とする）には、転写時の誤写とは考えにくい異同が多く存する。原本の天龍寺蔵本は、版本そのもの（あるいはその転写本）ではなく、刊行直前の稿本であつた可能性があろう。

二、疏および行状

本稿では、疏と行状を紹介する。南英の伝は『延宝伝燈録』卷二七および『本朝高僧伝』卷四〇に収められているが、次の部分を除き、この行状を節略したものである。

御史台中原実齋居士、創建香積寺、師為開山。上堂、「拳、仏眼禪師曰、趙州不見南和泉、山僧不識五祖、甜瓜徹蒂甜、苦瓜連根苦」。師曰、「仏法根蒂甚処得来、喝一喝、瞎驢不受靈山記」。一日遊山次、地上画円相、内著花片曰、「作麼生会」。衆無語。師掃去花片、以靴抹却円相。僧問、「如何是本来面目」。師曰、「洗面摸著鼻」。「如何是香積境」。師曰、「臘雪連天白」。「如何是境中人」。師曰、「怕寒懶剃鬚鬆髮、愛暖頻添檜杵柴」。「人境俱奪時如何」。便打。師見僧來便喝。僧禮拜。師又喝。僧亦喝。師便打。
（『延宝伝燈録』による）

後半生を送つた近江多賀神社近くの香積寺は現在浄土真宗寺院となつている同名の寺院の場所（多賀町八重練）にあつたものか。外護者の「中原実齋居士」は多賀氏だと思われるが、詳細は不明である。

翻刻に際しては、現行の字体を用い、底本書き入れを参照して句読点・カギ括弧等を付し、内容によつて段落分けを行った。また、*を記した字句について、史料本との異同（異体字同士の場合も一部採用した）お

よび底本の様態について注記した。

香積南英禪師語録刊行化縁疏有序

香積開山南英禪師、受業於福山 古天和尚、得法於 普覺円光禪師。而後痛自韜晦、影不離山殆五十年。然而道化所召歸者如市、遇其不獲已、對機之語甚結矣。師皆塞一時之需、不許収録。侍者慮其逸、或竊記一二。今之存者、蓋太山之毫芒也。其徒相謂曰、先師平生施設、皆是無味之談、雖非時之所好、後生倘有文王屈到（一才）之流、蜚吻於芟角、涉舌於昌歎、而自得其味、以忘其物、非惟有補於道、亦不負其不収録之意也。若覆瓿而止、罪不在吾輩乎。乃謀鏤諸棗以壽其伝。而費用浩繁、資力綿絶。故持短疏徧干同道有識、他家名徳、宰官居士、長者士民、不問豊儉、不拘多寡、無心而施、無心而受、則幸同成勝縁焉。

右必以、香林録詔石説、爛尽紙衾、護国読翠岩詞、打破漆桶。豈先師無此語、庶諸人參得禪。至（一ウ）理絶詮、雖以指喻指非指、微言難泯、*必大書屢書特書。無量三昧之門、尽是一法所印。南地竹*兮北地木、要示本分鉗鎚、相州纈*兮鄂州花、笑無今時綺藻。不妨因人成事也、胡云雕文喪徳乎。屢寄尺書、欲招青錢学士、允重一諾、勿化烏有先生。式植福田、*宜破慳袋。謹疏。

永享丁巳十一月 日、幹縁比丘某疏（2才）

*必大書屢書特書—心大書特書屢書、*兮—子、*兮—子、*宜—空

香積南英禪師行*状

師、*俗姓秦氏、諱周宗、字南英、自称懶雲叟、晚更号嬾牛。*貞治元年壬寅七月、生於武州入西郡。出胎之初、母屢夢、有一道光明、自州之*比其巖戸、往來于産室内。巖戸蓋白衣大士垂化靈場也。疑々之質、既見提孩、殆匪凡人。父母平居崇釈、飭水雲。師六七歲、每見僧來、則喜自延之。応安二年、師八歲、其親携徙仏寺、以驗其志、動止云為、皆有出塵之儀。遂以四年辛亥、命依建長(1才)古天和尚、以受業。師將詣其室、道拾得画松扇子。天祝曰、「此嘉兆也、宜扇揚宗風」。因名以宗。

*狀一録、*俗姓秦氏一ナシ、*貞治一世族秦氏貞治、*比其一比金

永和三年、師歲十六、從天以雜髮受具。不幾擢侍客。既長穎敏邁人、經史子集之說、莫不通習。周旋福鹿之間、從珍蔵海・登大年・快古劍等諸老、以究所業。嘉慶戊辰、掌蔵鑰於福山伯英会下、結制秉弘。師謂、「秉弘以提綱為眼、不可胡說乱道、須求名公指画」。連成三語、就大慈蔵海受教。海素難許可、一読盛歎美之。至其登座説法、堂(1ウ)頭伯英、上堂以賛揚焉。

古天化後、其徒因事議挾入雜專使。師膺其選。投京師、歷游瑞龍・靈龜・万年之三刹、留半年、一時名勝如鹿王・勝定二国師、慈氏・慈聖二天老、皆講叔姪之好。觀師所述、拊髀称佳。有「樓前飛絮春無力」之句、特為勝定師褒歎。事成、諸老挽留、以為帝畿僧宝、師不可、還相以通復命。是後叢社繚群、倍加推奨、有「琉璃燈籠」・「賛目連尊者」等偈頌、時為奇作。

嗜学不怠、仍發重痼、伏枕三年。暨其革、熟念生死大(2才)事、来味来処、去味去処。續息在須臾、前路茫茫。至是平生所学、一字不能敵之。且泣且誓云、「如吾疾愈、決発無上菩提心、*斷断生死根株」。疾復後、不復從事外書*文筆、偏留心於仏祖言教。明德二年辛未、師歲而立、嫌処衆之*憤悶、將入山以專禪寂、預自閑其勤苦。剋期一百日、長坐不臥、向畢期、半睡半醒之際、見天龍正覺師親坐床旁、与偈一篇、有督

送以出寺之意。寤後記其偈云、「本來面目沒遺踪、惱亂梅花度雪中、耳（2ウ）辺遮莫曉声鐘」。而遺忘第三句。乃潛脫身出寺。自謀謂、「凡撥草瞻風、非已悟之勘驗、則為求初入之路頭也。我已事未明、既無勘驗分、且初心入路者、一切時中受誰恩力、現成*太疑、非就人求、宜先謝事緣、塵妄識、飽喫尽辛苦、做尽工夫、見有一分欄柄、乃可出訪尋知識決休咎、不可漫去他一千五百人处、随人俯仰、徒過時光也」。

* 剿—底本、正確二八「菓（旧字体）十斤」、* 文筆—文華、* 憤鬧—憤鬧、* 太—大

遂誓死入武之清水山、去人寰可五里、凌險而陟。時属雪後、生縛茅梢為龕、掃雪敷蒲团、危（3才）坐者三日夜。里人游山、見師以為異、為屋一間、以居焉。僅蔽風日而已。凡齋糧、非有施者、不敢往而乞。自煮菜根喫、或収山果、以供*午孟、聊取支命。不見濁漿、動七八日、而曰、「我打成一片、更無雜用心、故不食而不饑矣」。偶有同志者、來分半間、見其清苦、皆望崖而退。攻苦食淡不下山者三年、屢有千手觀音之状、影現於彷彿之中、衣服端麗、瓔珞鏗鏘、雍々微笑。師謂、「百千諸仏、皆出無相三昧、而不離一心内、焉有真底觀音（3ウ）之是者哉、蓋魔來撓我耳」。不肯目成、而後不復現矣。四年冬之孟、夢有二僧、闍維師全身而拾骨、師亦偕拾焉。自謂、「吉夢也。焚燒父母汙肉、發露天真妙体、我功漸于茲乎」。師素提持自心是仏話。

* 午孟—于孟

於是稍々疑端生。有參歷之志。有一老僧云、「而今洞上一派、蔓延東西、真偽胥半。欲知濟北正宗、在野州泉龍白崖生公」。師乃問其派源。僧对云、「生公者、太宋仏鑑七世孫、稟承大拙能、能稟千巖長、々稟中峰本、々稟高峰妙、々稟雪（4才）巖欽、々師乃無準也」。師欣然相将下山、入白崖翁室。翁詰其從來、師具陳筌心始率、山居日用处、与自心是仏公案、挨去挨來。翁前席側聽、愕然曰、「恁麼痛着得他二三十年死工

夫。且其自心是仏話、大拙先師所每示人也。暗符耳。且住我会裏、不久有入処。仍命寓止真牧菴。々乃泉龍山中也。師益發大勇猛心、屹々不止。暮夜以木頭或畳紙、当牙咬定、握兩拳支膝上、強豎脊梁、目不交睫。至旦、則木頭畳紙皆糜爛焉。翁見（4ウ）師悟緣已近、翻転旧話頭曰、「且看即今上人性、在什麼処」。師念茲在茲、至忘飲食。有僧夢、師在深井中坐、翁於井上、与一拶曰、「明眼人落井時如何」。師突然跳出。会裏皆伝説之。翁復夢、有人患虎子、養之不幾、頓長威獐、有食翁之氣、自原曰、「宗藏主生歳直寅、吾其難養耶」。一日因鑿入真牧菴、診師脈、駭曰、「脈有死候、中無患乎」。師曰、「無患」。翁聞以為死尽中心之驗。翁又作偈兩句贈師、請続後句。蓋激勵以進之也。

是歳臘月二（5才）十五日、晚參罷、菴僧施食唱呪。師不下床而和之。和訖、不轉身与衆背坐。旁僧知其忘坐底、取師転而面单位。五更聞僧鳴尺漱口吐水声、礙膺之物枳然。黎明詣方丈、欲通所得。翁預知開室待至。問曰、「前日所与兩句、続得否」。師索筆書而呈之。翁接取未覩便問、「者箇是消息底、如何是宗」。師云、「仏語心為宗、無門為法門」。翁云、「猶有者在」。師云、「万里一条鉄」。翁笑而頷之。師口占以見意曰、「多年騎得一頭牛、今日抛鞭笑點頭（5ウ）、八角磨盤空裏走、不風流処也風流」。及致拜下去。翁便示以牛過窓櫺公案。師提掇三曰、及晚如廁、有物鈎留衣袖、回顧則柴籬之曲枝也。忽然打破翁所示公案、便入呈翁。々称善若曰、「夫參禪以悟為則、直饒雖一回悟了、從上列祖闕捩子、其難透、古人譬之過荆棘林。若止一悟、而無透関手脚、不言非一仏、不可言向上衲僧」。師奮発究伝灯録一千七百則機緣、及其余雜拳一々參決、無遺漏者。惟至德山托鉢話、所疑未（6才）快解、以請益於翁。々曰、「是宗門末後牢関也。我於此公案、用尽平生精力、消磨歲月。曾住菴時、因煮粥喫、忘其已熟、為薪不止、見粥然成火炭。方得見徹。公須猛着手、始抓山僧痒処去」。師雖纒泥此一句、*機辯不讓、動有超師之作。翁每有垂示、大衆不契其意、則召師

以下語。々一出輒定旨。翁以同門之請董野州宝林之席。師從而輔之、主綱維。居亡何、翁退而回泉龍、師亦入旧山。恬養者一年、復出依翁於泉龍。翁移武州延（6ウ）福、命師以樵泉龍。師固辞不獲、住止者一夏、宮僧堂三門、切乞去其職、往入延福以從翁。

*機辯—機辨

応永五年戊寅、越州織田大隱居士、遣使延師、以牛山畊雲。師備問、得其山寺閑適之狀、甘心而許焉。是歲八月辞翁赴越、戻止牛山。清修益進、晝夜靜坐、出堂則商確祖仏法要、口不說世事、衆肅如也。一日因居士請、講棧嚴經。先有一僧、不知其何來、佯狂於街市、乞食自供。時來陪師講、至二十五大士、說所証円通処、講未畢、慕撫掌（7才）高声乱叫、設礼走出。退語人曰、「畊雲師古仏也、講經有益」。其後失所之。是時泉龍法席甚盛、衆常余半千、*耆衲宿德及新進有頭角者、多不遠千里、來越從師、以探其頤、親炙獲利而去。翁或指以依師。如長善云者、氣識才量、翁所深期也。命而嗣師、々搗謙不受其礼。善蚤世、翁歎曰、「孔門之回也乎」。

*耆衲—者衲

十年癸未、衆益尋至。師逃去、隱江州西湖朽木山中。八月吾先君中原公及一二信士、聞師道風、渴望不已。發使屈師入*洛。館而（7ウ）居之三月余。時白崖翁、以檀門之請、且赴河内、取道於*洛。師就逆旅、呈德山托鉢話。翁從頭肯首、至巖頭密啓処云、「非無会処、但道得未十成。昔張天覺疑此公案者久矣。一夕遭真寂大師激發、憤悶不能寢、夜將五鼓、失脚趨翻溺器、大得省発。看他經甚時節、公且從我去、徹所恐在旦夕」。師云、「我不欲促迫、任運牧将、待*醇自至角之時也」。翁曰、「真大器也。大法無私、若其自悟自証至透徹処、不必待我印之。往欽哉」。師從此留（8才）眼一処、造次拳々。後幾年、一旦豁然忘所解、頌以発

揮之云、「托鉢来*兮托鉢帰、烏鷄夜半貼天飛、岩頭密啓聞天下、不許称成未後機」。是歲冬大隱居士命*冢子入都、以請再領牛山。師愍其懇而回越。十一年、白崖翁臥疾於泉龍。以付法未有人、特發使抵書以招師。々曰、「我不往矣。翁必無恙也」。使云、「翁疾病、僉曰不起。師何以識之」。師曰、「天鑑無私」。使回則翁愈。人皆服其先知之明焉。翁即示衆云、「宗藏主在千里外、為什麼知（8ウ）我疾安否」。大衆各下語。翁皆不肯曰、「待諸仁者無私始得」。

*洛—雫 *洛—雫 *醇—純 *兮—子 *冢子—冢子

九月先君又請師入*洛、以講心要。居二百日、源礼部屈躬就師、詢以即心即仏旨。赤松公通問、以決挾所疑。二公皆朝臣之豪酋也。時先君除御史、日接政務。約師云、吾今官職不閑、公務無暇。不能專私意。數年後、乞骸致仕、為蓮社之陶陸也必矣。吾有近江之食邑。有民人、有山村。願師挾其可意者、而居之。師唯々焉。明年三月又還越。十二年九月、白崖翁於泉龍辨（9才）大拙師三十三回忌齋。師以是歲三月、預赴野州、既至、解包上方丈、乃問翁曰、特來拜和尚意如何。翁曰、賊無空手。師曰、者老賊。翁曰、賊識賊。至其祖忌、事無大小、翁拳以委師、々統之、成禱者多矣。

*洛—雫

月末辭而赴江、以先君之約也。乃相攸於多賀。其東、小巒隆起、四顧団円。南靡以遠、北走以止。西有脩嶺偃然、其東南最深邃、有澗截山、小流可掬。雖去人村不遠、而徑術繁紆、山勢鬱茂、別一乾坤也。師喜曰、「可栖」。躬尋入山、々足（9ウ）有竹林、々中有遺址。々之平卑、有一茅菴。毀敗甚矣。師入居之、時從者十余人、徐問山中故事。里人对云、「小巒之隆然、狀如覆盂者、名曰鉢伏。山足遺址者、曩中原氏之先、所廬也。村僧即其址以卓菴。僧去菴尚遺耳。東南之深邃、而有澗水涓々者、昔之曰深谷、今俗不呼之、故無識

者。我會聞之父老。去山西一二里、杉檜森々者、当境鎮主多賀大明神祠所也」。待僧聞皆有駭異之色。初師在越、夢有峨冠束帶之馬騎、從執事（10才）者数人、白衣或黄衣也。下馬門前、從者持馬、主者徑到方丈。師見其有貴人之象、引之上席。主者曰、「師有移居入深之意、吾有一佳山。師如允許、吾為外護也」。蓋師近頃有去此之志。心許之。送至門首、問所說地名、对云、「深谷」。既竟以語衆、遍問諸人、皆曰、「州中無此地。時以為妄夢也」。於是皆說前夢、以成奇哉之歎。其冠帶貴人者、当境之神乎。今之事神者、皆用黄白衣執事者豈是乎。因遂駐錫。庚戌正月、以所菴之汙下無曠（10ウ）達之勝、扱所謂覆孟之腰、佳於面勢者、欲始經營。遠邇者、不期相哀。斫榛莽、斬崖巖、舂錘之下易成厥功。梁棟構櫨之材、如鬼輸神運而至。蛇豕之栖、化為梵刹。実師之力也。遂号山曰鉢孟、寺曰香積。

十八年、先君以討飛州逆賊、免御史職。軍功告成、亟求勇退之策。蓋欲從師以償前志也。仍占居於山北一里、日夜相從請益。將欲增其宏構、以安広衆。師剛制之曰、「吾以孤寂辨道為雅志。華居稠衆、非所欲也。多衆則多事縁（11才）、易妨諸徒之修練。或修証無障、而獲一真実人、則誠過獲千百衆。万不以為多、一不以為少。我主於道已。若增其制、以奪老僧志、決焉攀蘿又上去也」。先君不能強之。而雖寺不大、衆不広、進退折旋之儀、鍾鼓香燈之規、儼乎抗衡大方巨刹。至其衆之精進、則有倍于在越時者。人指以為一方禪窟。初師之未至、有和州人善占相者、經歷之次、警茲山曰、「震者崇以巖、坎者虚而遠。左右翼蔽、有龍蟠鳳逸之象、実靈區焉。俗居之（11ウ）不祥也、利于建梵宇」。至是如其言。類百丈之司馬頭陀焉。先君居三年、以元戎之薨、遺言託其孤、奉板還*洛。甲午秋有疾、招師以入都。臨*其已呈和歌一首、以據訣別之意。師和而答之。既卒師回江。

*洛—雫 *其已—易實（底本ミセケチ墨書「易實」トアリ）

九月七日、白崖翁告寂於延福。至十月交訃至。師以繼席難拒、不能自往、遣僧以伸弔慰之礼。先是翁一再寄書曰、「我求嗣法人、無如公。々悟処才器、實不恥為先師之孫。我有青松老漢法衣一頂、切欲付公」。師曰、「吾宗不可妄受（12才）授、自眷任重力乏。不若晦跡巖穴、与草木之俱腐矣。且拋美論、則以心伝心、尚為剩法。何況衣孟耶。吾祖臨濟、得断際禅板几案、便欲火之。作家機格可見矣。我其庶幾乎」。辞而不受其衣。翁曰、「我既得斯人、何必用伝信」。遂命留衣於延福塔下。翁滅後徒弟及泉龍施主那波大江氏、以翁之遺意延師以補処。專使往還者凡十有四回、而師堅臥不起。其後福山同門并其旧識、惜師之通才、而不施用於世、屢寄書疏偈頌、擬羅（12ウ）而致之。先以師之素聞於副元帥源公。々亦聞而欽之。故欲招取以尸福鹿両山、以举揚正宗也。師答所招偈云、「人天福報住持事、不似林間半日閑」。而不赴矣。戊戌間、源氏適源居士、依師每*扣教外之旨、斗仰不慊、創寺於宅之北、奉師為開山。丁未夏那波江捨州、奉関東副元帥使通命於相公。其経江、將幣入山、以講道義。永享四年秋、今礼部郎源公屢扣籌室參問道要。

*扣一招

丁巳春師既有去世之意。以群信所施、遍頒与扣（13才）謁之人、殆無虚去者、至室内罄然。故旧隣好之厚者、皆輿至而歎語。既而至四月初、從容謂其徒曰、「夏首不寒不暑、宜老病者行脚之秋也。仏之禁網、豈能羅籠我乎。我去矣、送終之礼、勿敢厚。大方葬礼、典章詳見禅苑古規。而随处制礼、由人用儀、如我菴居、不在此例。且死生無二、何存異想。死宜用生礼。我五十年以冷淡為家風、慎莫做未俗奢侈諸色繁多。皆非我志也。纔死了、別不用龕棺。便載平日坐物、拽出焚成一坑（13ウ）之灰。事貴簡易也。已焚了、以骨投河、勿瘞存遺臭。此仮合幻化之物、既壞無用、不可尚生執矣。又勿作塔堂。我塔遍河沙、我堂塞天地。不勞故安排焉。而後勿宮辨忌斎、勤修法事。韶陽遷化後、命徒摩巴陵三転語、以充供養。実古道榜樣也」。復曰、「吾

雖不忘本師之慈麻、而知宗門有過量事者。白崖翁之貺也。吾留遺書、汝等贈於泉龍塔院、以示嗣承之意焉、而自若無恙」。衆以為戲譚矣。

是月十五日結制講禮之人、終日懂々。(14才)師皆對*談如常。至晚人事罷、巡警山中、勉諭諸徒、乃示有疾。其徒驚進湯藥。師擲掄不受。至夜分後、跣趺泊然而逝。体特温軟、惟瞑目絕氣耳。弟子奉以平生交椅、*稟葬於寺之北溪。遵治命也。人如喪其考妣。慟哭之声、相答於途。世寿七十六、臘六十一。度弟子若干人。

*談—譚 *稟葬—稟塋

師豐顛電眸、眉長二寸、音吐如洪鐘。性剛毅、聰瞭甚。語直少裱飾、外雖莊重、內实灑落。处事精通、而水鏡無痕。以慈為先、周於人急。而至其不可、万牛挽不回(14ウ)首。風化之所及、縑素奔波、爭捨信財。師一視以侷土泥。人或供衣帛、便脱与寒者。凡其所為、皆非人所測矣。每謂、「法如巨海、隨入隨深。得其一漚*一滂、以為滿腹之意者、皆易知足之魔也」。是以脇未嘗沾席、晝夜如枯株。見凡愚之人、則無識不識、憫然諭云、「離苦得樂之法、無如安心。一失今生、更期何劫。雖一刹那、回光返照、我為汝生大歡喜也」。对可發之機、說法要、則委曲精切、触物引類、諄々憐撫、如*護嬰兒。暮語或達旦、不(15才)見有倦色。人為投親之思、以不忍其去。

*一滂—一滴、*護—讓

至四來參禪則曰、「我是一員無事僧耳、懶聞禪道之名」。便閉門趕出。石頭路滑、蹶倒皆退。有三到九登、橫身*虎口者、得入其室、則迅機閃電、*峻辯建領、如触*太阿劍、似向猛火聚、略不可犯。要於一棒一喝下、辨其邪正、点鉄成金。纔涉言句、皆有斬釘截鉄之氣。而為其未悟者、不立階級、一向撒手、趁逼至冷水火火、頓得活句。為已悟者、痛与主文、剥尽從前活路頭、眨向二鉄困山。為出格(15ウ)者、照用同時、賓主互換、

却來緊把定封疆、有不犯鋒鏑、隨賊擒賊之行。以要言之、入体入用、入淨入染、左轉右轉、橫說豎說、妙底無碍、變通自在。古人愛皮殼漏子禪、笑琉璃瓶裏搗糍餅者。蓋師之意与。其作用、大率類此。

*虎口—遁口、*峻辯—峻辨、*太阿—大阿

師曾依一二講師、涉獵天梯教乘。復從密宗達者、染指秘觀悉地之法、旁闖悉曇書。故其对揚談論、旁午汪洋、不見涯涘矣。師雖臥而不出、以臨濟正宗、自為己任。不落今時膚淺、法令森嚴、如見金科玉条（16才）自成一家機杼。痛罵鉄炉步之徒、打開鋪席、玷汙法門者、以為市頭商賈、*疾之如讐。又極詞默照邪禪輩、使其向阿屎放尿处、以作活工夫、每論法道之陵夷、慨然發浩歎至泣下。凡讀先哲語錄、至其打之遶处、即唾而投地、不再手卷。一日有僧來参。問答激揚之次、師讞其所解。僧云、「我已有印可之師、不欲復呈師」。云、「若有実詣、不妨拈出。其或瞞人自瞞、以無眼為有眼。恐不免其報、*已後有喪你眼去」。其僧憤悻不肯辞去（16ウ）游都、不数月忽失明。嘗有患怪疾者、聞師演法要、或竊頂拜法衣、其疾立愈。般若*靈功、如此者夥矣。師昔在定中、自觀前身、聞空中歷々有声唱云、「楊柳一瓶甘露滴」。時不知何謂也。後於中峯広録得斯句。乃自題其真之語也。識者以為幻住国師後身也。実不誣矣。

*疾—底本左傍墨書「女」（嫉）二訂正、*已後—他後、*靈功—靈驗

平生撰述、碧巖集一百則、証道歌一編下語、無門四十八闋頌古、其余法語・偈頌・代・別・問答、不可枚舉。皆一時吐出、不敢收録。或見人抄記、則怒詬取而燒之。侍（17才）者剽竊記其万一。嘗因僧問三玄三要旨、以頌揭示云、「畊翻大地種虛空、日月星辰没暗中、無孔鉄椎重下槩、壳花人恨夜來風」。又有僧請益趙州狗子話、答以偈云、「老倒趙州眼没睛、道無道有墮人情、泥牛吼落天边月、狗子堦前眠不驚」。衲子輿誦焉。

師懷茲宏器、深潛不出世。湖海之士評云、「近江臥龍也」。設使有能移師之意者、出以当世、拈椎豎拄、拳

揚宗乘、必克振祖綱於已墜、追還万古也、亦吾道之光華焉。師聿確乎（17ウ）不貳其操、無乃法門之不幸乎。竊以、至人之處世、必有用於道。其出処頭晦、一徇時之機宜、以得移風易俗。否、則不見其所以為處世之益也。故群迷溺空、則仏出以說*有。万類膠有、則祖來以談空。以至通代聖賢、皆視弊而後出、非居然而來焉。而法道之汗隆、係乎出世領徒、名位當局者。苟非其人、則吾道為之輕、吾法為之賤。魔外之群、覘以為得計、而遂致法道易破壞。*經所謂、師子身中虫、自食師子肉者耶。罪在我而不（18才）在彼也。仏法流化之盛、莫若本邦。而代降時下、不能無斯弊矣。今葦備于内、自欺以貪位趨名者、比々皆然。法道之不衰、能幾時哉。師方茲時、不備非常之才、屢却諸方之聘、而以力微而不堪荷法為辭、終身不出。於是乎、汲々於進取者、始圖視重足、相謂曰、「嘻乎斯人而然。法道之難荷、名位之難当如茲。得不恐而畏乎」。乃知高風清德、能廉彼貪。移風易俗、所以為益者大焉。凡推師處世之迹、初罔不以此。然則其隱晦、法門（18ウ）之大幸、而非其不幸也。

*有—甘、*經—仏

*果以父執、自幼從師、中間游学於都下、及長益有希顏之志。徠往師之門、前後二十許年、每侍左右、聞師自說行道顛末。其未詳者、質於相從之久於予者、尽獲之。故*以記焉。或曰、以俗例、積公之*狀不避師諱何也。曰、儒礼不云乎、一名不偏諱。永享*九年十月十六日長杲謹*狀。（19才）

*果—長果、*以記焉—録其大略以詒後之修僧史者焉、*狀—録、*九—元元九、*狀—録

三、大徳寺関係偈頌等の書き入れ

本書は室町後期に大徳寺派関係の寺院の所有となつたらしく、本文第二丁から第八丁にかけて、主として裏面（袋綴じの内側）に書き入れがある。ただし第七・八丁は表面（版面）余白にも連続して記される。一筆と見られる。最も新しい年記が27の永禄一二年（一五六九）であり、その頃のものとしてよいだろう。春浦宗熙（9・12）が最も古く、判明する作者はいずれもその法系に属する僧侶で、特に小沢紹愆およびその会下が多数を占める。19〜25は小溪の弟子清庵宗胃への追悼の偈とその次韻である。

翻刻に際しては、漢字は通行字体、前書・後書部分は改行二字下げに統一、作品に通し番号を付した（前書のある場合はその冒頭、ない場合は作品冒頭）。返点・送仮名は原文通り（豎点は省略）、句点は私意。

1 我^レ其^レ非^レ渠^{カミ}、洒^レ々落^レ々、渠^レ其^レ非^レ我^ミ、^ガ黙^々痴^々、破^レ砂^レ盆^レ兮^{シヤウ}嘗^ニ過^レ溲^レ沱^レ水^レ味^ラ、^ソ麈^竹篋^兮慢^ニ着^レ魏^府風^ノ
規^キ、分^ニ資^主於^一一^喝、立^ス照^用於^同時^ニ、一^擒一^縱魔^外無^レ測^一、大^機大^用仏^眼難^レ窺^一、伝^衣肩^痛、付^鉢
力^垂、這^レ老^古錐[、]々々々々、他家^ニ自^有通^宵路^一、父^攘羊^而子^隱之[、]咄^々々々咄[、]機^輪通^變難^レ人^到、
正^法還^他五^逆児[、] 囑

春林俶長老写予幻質請讚、書以塞白耳

天文十三年甲辰季秋朔日御使者威主俯而御持参ニテ三拜、有湯

前大徳徹岫叟宗九（2才）

（頭注「黙ハ痴心也」、脚注「慢（アナトル義也）」、「魏府」左傍注記「ハ興化ナリ」）

2 不^レ墮^レ世尊底^ニ、豈^ハ云^セ迦葉^ノ禪^マ、鍛^シ鍊^シ衲子^ヲ、罵^シ倒^シ聖賢^ヲ、五湖^ノ四海^ノ、八蛮^ノ百川^ノ、松源^ヲ猶^ラ其^ノ暗^ク黑豆^ト、林際^ニ未^ク是^レ白牯^ノ賊^ノ攀^ニ、累^ニ々^ノ囁^ク々^ノ、密^ニ々^ノ綿^ニ々^ノ、若^シ木^ノ枝^ノ頭^ノ紅^ク日出^ル、扶^シ桑^ノ震^シ旦^ト又^シ西^ニ天^ノ、囁^ク

右九禪者写余幻質請贊、書以塞白焉

天文五祀丙申林鐘上浣日

前大德小溪叟紹愆老謬

(「攀」左訓「ツラナル」)

3 這^コ痴^ク頑^ク漢^シ、形^カ槁^カ耳^ハ重^シ、齒^ハ豁^ク顛^ク髻^シ、嘗^シ過^ク溥^ク陀^ク小^ノ味^ヲ、滅^ス却^ス臨^シ濟^ノ正^ノ法^ノ眼^ノ藏^ヲ、慢^キ着^キ魏^ノ府^ノ風^ノ規^ヲ、說^セ与^ス興^ク化^ノ安^ク樂^ノ法^ノ門^ヲ、將^シ謂^フ是^レ生^ノ苕^ノ帚^ヲ、元^ニ來^ニ唯^ク破^ク沙^ノ盆^ヲ、開^テ大^ノ(2ウ)鏡^ヲ照^シ破^ク祖^ノ弘^ノ肝^ノ膽^ヲ、荷^テ千^ノ斤^ヲ制^シ斷^ス人^ヲ天^ノ脚^ノ跟^ヲ、伝^シ衣^ノ肩^ノ更^ニ痛^シ、付^テ鉢^ノ力^ヲ何^ノ論^シ、描^キ兮^ヲ兮^ヲ寫^シ兮^ヲ兮^ヲ無^シ輔^ノ車^ノ禍^ヲ、遠^ク者^ノ大^ノ者^ノ誰^カ使^レテ^シ盤^ノ礴^シ存^ス、鬱^{タル}乎^シ屋^ノ裡^ニ一^ノ株^ノ樹^ト、覆^フ蔭^ス大^ノ干^ト及^ヒ後^ノ昆^ト、

参学之緇素写余幻質請贊、書以塞白焉

天文五祀丙申仲春上浣日

前大德小溪紹愆自許

4 金^ノ縷^ヲ伝^シ來^シ鷄^ノ足^ノ山^ヲ、牛^ノ皮^ヲ六^ノ世^ヲ又^シ何^ノ顏^ヲ、横^ニ眠^シ倒^シ臥^シ無^シ猶^ヲ預^シ、龍^ノ宝^ノ楼^ノ台^ノ春^ノ昼^ノ閑^ク

右仏照大鏡禪師肖像、嗣法小比丘紹愆拜贊(3才)

天文五載夷則仲浣日

5 三^ノ尺^ノ吹^キ毛^ノ光^ノ照^シ天^ヲ、破^ク扉^ヲ在^リ手^ニ、扞^レ塵^ノ縁^ヲ、真^ニ容^ノ難^ク写^シ僧^ノ絲^ノ筆^ヲ、当^レ軒^ノ大^ノ坐^ス勢^ノ凜^ク然^ト

浅井備前守教外宗護居士小像

前大徳徹岫叟宗九一

6 豊州居住之信士、就于野釈需法諱并道称、不獲辞、諱曰宗盛、字曰雪溪、仍矢レ小偈アラ旌ハス其ノ義ノ了

六出積テ過レ膝ヲ、神光活眼加カ、看ヨ安心ノ一着、月ハ落ッ礪カ之阿ア

天文十三歳甲辰重陽日

前大徳徹岫宗九迅毫（3ウ）

（冒頭右傍「高畑（「昌」ミセケチ）新衛門豊州、「信」右傍「仁」、脚注「阿ハ潤ノアイノ心ソ」）

7 歎禪者写シテ余カ夢影ヲ需ニ賛辞ヲ、夢影元来不レ借ニ丹青ヲ、迢テウ々ニ十万里、如下絵エカ雪而不レ絵セ其ノ清ヲ、芥子ニ

納ニ須弥ヲ、如下絵エカ花而不レ絵セ（4才）其ノ馨馨カ、石ハ従リ空裡ニ立、如下絵エカ泉ヲ而不レ絵セ其ノ声ヲ、不レ涉ニ洒々

落落ニ、何認レ昭々ニ靈々ニ、一箇ノ烏龜子ウキシ解ス真要ヲ、三尺ノ黑虺蛇ホウケイ尽ニ法刑ヲ、漕溪ノ波浪難レ人到、滴々ク酌ニ来テ

分ニ漕涇ヲ

右葛藤不レ克ス峻拒スルニ書ニ以ニ応スル懇請ニ而已

天文五禩丙申林鐘上浣日

前龍宝山主小溪叟紹怱漫書（4ウ）

（「迢」左訓「ハルカ」、「拒」左訓「フセク」）

8 機先棒喝、袖裡ノ鉗鎚ケンツイ、取ト晒シテ平格外ニ鬱鬱ウツウツ、起コソシ訕シ平諸方ニ参差、天蓋地載、雲行キ雨施ホトコ、龍驤アガ虎驟ウコツ

電卷雷馳、白髮忽チ易カ（5才）容貌ヨウバウ、丹青豈ニ染シ鬚眉、何似生習禪者習禪者、元来正宗無等匹也、太奇也

太奇 唳

天文五禩丙申林鐘上休日

前龍宝山主小溪叟紹愆漫題

〔也〕右傍ヨリ補入

9 岐庵和尚入牌之語

茅亭坐看片雲孤、罵倒諸方瞻氣鹿、拳似同參家裡話、玉梅已破羯盧都
共惟

前住当山岐庵和尚大禪師、道遍四海、名蓋九区、挑起靈光之余焰、明殺群生之昏衢、喝如青天轟霹靂、機似赤手縛於菟、捧牌云、直下來也、豁開戶牖坐毘盧、瞎驢隊裏抽身去、列聖叢中位不殊、敲牌云（5ウ）、牌中數箇字清風、何処無連喝兩喝

文明十七禩仲春廿一日前大徳春浦宗熙書

10 文殊贊

五台山月照天台、大聖文殊添一枚、得勺欲題無紙筆、風前拍手咲哈々
11 描而不就鉄、心腸、拈竹篋來辨短長、東海兒孫大興起、看々朝日上扶桑

朝公首座写予幻質求贊語、乃書之

永正丁卯五月十三日 前大徳陽峰老拙宗韶（6才）

12 我不是渠々不我、丹青紙上錯担胡、竹篋在握機峰峭、何許人來將虎鬚

宗韶藏主写予陋質求贊語、書之云

文明二祀仲冬日 春浦宗熙

13 新田寂明質理光大姉、稟生貞潔、胸次柔剛、久入山野室洗除弊垢衣、參古徳閑語見処太諦当、信又常

不淺、其功豈消亡、殺鬼不待時、俄然歸無常、唱迦陀一遍、餞行作色粧

古來理窮一時彰、心徑若生情謂忘、看々涅槃三昧火、火星迸散發靈光 喝一喝

天文廿三歲四月廿七日（6ウ）

〔進〕右傍注記「放力」、「四」、「五」に上書

14 大仙（三ウ）巨岳辞世 天文十七年戊申六月廿四日

拄杖覓末後句、倒擲万仞龍峰、請你試卓破看、滅却臨濟正宗

一衆珍重 六月廿四日 宗巨在判（6ウ版面）

15 殺仏打祖、遊戲神通、末後句響、猛虎展翅舞碧空

一衆珍重、弘治二丙辰四月十三日 宗九在判

16 同春林悼者

叮嚀稅与老禪那、活眼睛難逢作家、大用現前真記剎、瑞峯薰爇国師花

三浦子（二ウ）（7才版面）

17 花庵号

万紫千紅帶露新、馨香各自賞芳辰、拳頭不用趙州老、与奪從横分主賓

天文廿年亥八月上浣日 徹岫叟宗九

18 淨叟号

碧潭月影照胸天、雪鬢銀髭公案円、截断塵根無一物、神仙秘夫不伝々

豊州清田左衛門紹清浄叟号（7才）

19 今茲永祿五夷則晦余師叔 正受堂頭大和尚俄然唱無生曲、露柱七顛、燈籠八倒、余亦不覺肝飛空眼落地、憾概罔措、卒述追悼一絕奉呈 真前、以燒香三拜、兼平素聞法之冤讐、伏惟尚饗
踢倒牢關擊電中、黯然驚殺太虛空、唯（フウ）余一喝白拈賊、向瞎驢辺滅正宗

春林野釈頓首

〔正受〕右傍注記「上二挙書也」、「憾概罔措」右傍ヨリ補入、「法之」「冤讐」間「恩云」ミセケチ、「黯」、「忽」ミセケチ

20 有興臨東堂大和尚追悼之尊偈、予其高韻者一絶、奉呈正受和尚大禪師影前、以酬法叔之懇請云、昭鑑

昨夜藏身北斗中、燈籠淚前眼睛空、大機（フウ版面）大用大禪仏、震日扶桑興濟宗

21 獨寄全身万象中、掀天地踏翻空、平生這老大機、南北東西與我宗 此頌不用

22 謹奉依興臨堂頭和尚見悼悼清庵老漢嚴押

欲酬恩乳探囊中、子細看来物色空、仏法胸襟無一点、扶桑（8才版面）国裡滅吾宗

宗用合爪

23 漫奉依興堂頭老師追悼正受大和尚之嚴韻、靈鑑

呵風罵雨話機中、曲順人情歸太空、七尺烏藤縱拗拆、兒孫何敢隱綱宗

笑嶺老拙拜

24 謹奉依興臨大和尚尊韻哭別正受老禪之示寂 宗佐九拜

久待巾瓶笏室中、嘔拳熱喝斷心空、多年曲（8才）録禪床上、罵倒五家兼七宗

25 正受堂頭清庵大和尚、今茲永五孟秋晦日既戢化、有興臨大和尚見追悼尊偈、予亦豈可默止乎、拙和一

章以助諸徒哀云、昭鑑

化縁已畢刹那中、伝法得人名不空、直是作家相見処、吹毛劍截断真宗

如意野納宗順和南

26 八十光陰昨夢中、一機転処呼心空、自今枝葉蔭天下、凜々威風百世宗

宗巨（8ウ）

27 末後一句、縦吐金言、輝天輝地、只死タハコト讒言

大歇辞世 永禄十二己巳四月廿一日午刻興臨仰作ノ時（9才版面）

〔讒〕左傍「セン」

おわりに

南英は鎌倉・京都両五山の中心にひとたび接近しながらも、大病をきっかけに山中の修行へと回心し、幻住派の嗣法を得て隠遁的生活を送った。その語録が周囲の人々の努力により刊行され、それが戦国時代には大徳寺派の僧侶の手に渡った。大徳寺すなわち大応派も下語・代語等を好んで行う派であり、そのような共通性が伝来に関わっているように思われる。内容的検討は今後の課題として、ひとまず蕪雜な紹介を終える。

〔付記〕

本書の存在を御教示頂いた高木浩明氏に深謝申し上げる。また、幻住派の特徴に関しては飯塚大展氏の御教示を得た。あわせて謝意を表す。

費隱通容の徑山萬寿禪寺住持について

林 觀 潮

目 次

- 一、徑山と日本の禪宗
- 二、費隱の弘法生涯
- 三、費隱の徑山住持
- 四、徑山住持の業績
- 五、著述伝道の努力
- 六、臨済宗徑山派の流伝

一、徑山と日本の禪宗

徑山は、中国浙江省西北部に連なる天目山の北東の峰で、今の浙江省杭州市余杭区徑山镇にある。唐代天宝元年（七四二）、法欽禪師（七一四―七九二）は、その山麓に寺を創建した。法欽は吳郡昆山（今の江蘇昆山）の朱氏の出身である（一）。二十八歳の時、牛头山禪の鶴林玄素の許に剃髪し、後にその法を嗣いだ。唐の代宗の大暦三年（七六八）、御詔に応じて入内して法を弘め、朝廷の篤い尊敬を得、代宗より国一禪師の号を賜

った。翌大曆四年（七六九）、径山の法欽が住する寺に径山禅寺の額を賜った。その後の歴史の中、径山禅寺は興廢を繰り返しながらも、多くの高僧を輩出した⁽²⁾。

北宋政和七年（一一一七）、宋の徽宗より、径山能仁禅寺の名を賜った。南宋の紹興七年（一一三七）、臨済宗の名僧である大慧宗杲（一〇八九―一二六三）は径山能仁禅寺の法席を主し、紹興十一年（一一四一）に配流の罪で退席した。紹興二十八年（一一五八）、大慧は径山能仁禅寺に再び住した⁽³⁾。この大慧の住持によって、径山能仁禅寺は一層天下の名寺となり、臨安（今の杭州）に都を定めた南宋皇室より特別の禮遇を受けた。乾道二年（一一六六）、宋の孝宗は径山能仁禅寺に径山興聖萬寿禅寺という新しい寺額を送った。それ以後、この寺額は、清代まで用いられていた。

南宋寧宗の嘉定年間（一二〇八―一二三四）、朝廷は内政の安定を図ろうとした政策で、都の臨安の周辺にある径山興聖萬寿禅寺を首位に置き、景福靈隱寺、南屏山淨慈寺、天童山景德寺、阿育王山広利寺を合わせて禅寺の五山とし、また五山の次に十刹を選び、鎮国の道場として特別に保護した⁽⁴⁾。この五山十刹という官寺制度は、日本の鎌倉時代後期にも禅宗の普及に伴って広まった⁽⁵⁾。宋日両国の禅僧の往来によって、径山興聖萬寿禅寺は日本の禅宗に影響を与え、日本文化との関係が深くなりつつあった⁽⁶⁾。

南宋の紹定五年（一二三三）、臨済宗破庵祖先の法嗣である無準師範（一一七七―一二四九）は勅命を奉じて径山興聖萬寿禅寺の住持の席に就いた⁽⁷⁾。宋代禅林中の巨匠として、無準の門下である、蘭溪道隆、兀庵普寧、無学祖元などが渡日し、また円爾弁円をはじめとして日本から参じた僧は多かった⁽⁸⁾。

南宋の西蜀の出身である蘭溪道隆（一二三三―一二七八）は、嘗て径山興聖萬寿禅寺に上り、無準師範に学んだ。その後、松源崇岳（一一三三―一二〇二）の法嗣である無明慧性の法を嗣いだ。南宋淳祐六年（日本寛

元四年、一二四六)、入宋した泉涌寺の僧月翁智鏡との縁により渡日し、筑前円覚寺、京都泉涌寺の来迎院、鎌倉寿福寺、常楽寺などに寓居した。日本建長五年(一二五三)、執権北条時頼の帰依を受け、鎌倉に建長寺を創り、開山となった。また京都建仁寺、寿福寺、鎌倉禅興寺などでも住持をした。蘭溪道隆は宋風の本格的な臨済宗を広め、純粹禅を唱え、日本禅宗の独立発展の基礎を築いた。

南宋端平二年(日本嘉禎元年、一二三五)、日本僧の円爾弁円(一二〇二—一二八〇)は、宋に渡航して、徑山興聖萬壽禪寺に上り、無準師範に参じて臨済宗の法を嗣ぎ、日本仁治二年(一二四二)、日本へ帰国し、その後博多に承天寺を、京都に東福寺を開山した。

南宋の開慶元年(日本正元元年、一二五九)、鎌倉建長寺で蘭溪道隆に参禅した南浦紹明(一二三五—一三三〇)は入宋して、徑山興聖萬壽禪寺において虚堂智愚(一一八五—一二六九)の法を嗣いだ。日本文永四年(一二六七)日本に帰国して鎌倉建長寺に戻り、また博多崇福寺、京都万壽寺の住持を務め、後宇多上皇から円通大応の国師号が贈られ、弟子の宗峰妙超(大灯国師)、孫弟子の関山慧玄を有し、日本臨済宗の応灯関の法系を開いた。

南宋の景定元年(日本文応元年、一二六〇)、無準師範の法嗣である兀庵普寧(一一九七—一二七六)は、蘭溪道隆と円爾弁円の招きにより渡日し、博多聖福寺に入り、その後鎌倉幕府執権北条時頼の尊敬を得、建長寺二世となった。日本文永二年(一二六五)に帰宋し、晩年に温州の江心山龍翔寺に住んだ。

南宋滅亡の当年(元の至元十六年、一二七九)、無準師範の法嗣でもある無学祖元(一二二六—一二八六)は、鎌倉幕府執権北条時宗の招きに応じて渡日した。蘭溪道隆遷化後の鎌倉建長寺の住持となり、時宗を始め、鎌倉武士の篤い信仰を受けた。日本弘安五年(一二八二)、鎌倉円覚寺を創り、開山となった。

以上見てきたように、南宋の径山興聖萬寿禪寺に住持をした無準師範の門流は日本禅林との関係が最も深く、最も強い影響を与えていた。無準師範の法脈は日本禅宗に滔々と流れると同時に、大陸にも綿々と伝わっている。

清朝の順治七年（一六五〇）十一月、無準師範の十六代法孫である費隱通容（一五九三—一六六二）は、径山興聖萬寿禪寺の法席を司った。費隱は遠祖無準師範の徳風を慕い、衰微していた径山興聖萬寿禪寺の復興に尽力した⁹⁾。

二、費隱の弘法生涯

費隱通容（一五九三—一六六二）は明の福建省福州府福清県の何氏の出身で、七歳の時父を亡くし、十二歳の時母を亡くした。萬曆三十四年（一六〇六）、十四歳で福清の三寶寺の慧山和尚に就いて出家し、翌年慧山に伴って福州華林寺に住した。その後、諸方に行脚し、浙江会稽の雲門寺で湛然円澄（一五六—一六二六）に、江西新城の寿昌寺で無明慧経（一五四—一六一）に、江西信州の博山で晦台元鏡（一五七—一六三〇）など、当時の曹洞宗の大徳に歴参した。萬曆四十四年（一六一六）、二十四歳で浙江蕭山の湛然円澄が講じる楞嚴会に参加して具足戒を受けた。

泰昌二年（一六二三）、費隱は浙江の吼山で臨濟宗の僧密雲円悟（一五六—一六四二）を拜謁し、問答の中、密雲から厳しい激発を受け、悟りを開いて法源を透徹した。その後、福建に帰って、茶洋山や鼓山に庵を構えて坐禅を続け、六年以上も静養をした。

崇禎四年（一六三二）三月、福清の信徒の要請に応じ、密雲円悟は福清黄檗山萬福禪寺に入って住持をした。その際、費隱は密雲円悟に侍して法席を助けた。当年七月十五日、伝法の証しとして、密雲より源流と拂子及び袈裟を受け、密雲の法を嗣ぎ、臨済宗の第三十一伝となった¹⁰⁾。

崇禎六年（一六三三）十月、故郷の僧俗の要請に応じ、費隱は福清黄檗山萬福禪寺の住持を継席し、黄檗山に師の密雲が始めた臨済宗の禅風を扇いだ。その間、弟子の隠元隆琦（一五九二—一六七三）や亘信行弥（一六〇三—一六五九）などに付法した。その後、崇禎九年（一六三六）七月、建寧府建安縣蓮峰院に、同年八月、浙江省温州府永嘉県法通寺に、崇禎十一年（一六三八）七月、浙江省嘉興府海塩県金粟山広慧禪寺に住持した。

清代に及んで、順治三年（一六四六）十月、費隱は浙江省寧波府鄞県天童山景德禪寺に、順治五年（一六四八）十月、江蘇省松江府華亭県超果寺に、順治七年（一六五〇）四月、浙江省嘉興府崇徳県福嚴禪寺を巡り、住持説法をした。順治七年（一六五〇）十一月、費隱は杭州府余杭県徑山興聖万寿寺の住持に就き、順治十一年（一六五四）四月退席した。順治十二年（一六五五）二月、蘇州府常熟市虞山維摩院に錫を移し、順治十四年（一六五七）四月、嘉興府崇徳県福嚴禪寺に戻り、順治十八年（一六六〇）三月、福嚴禪寺において寂した¹¹⁾。

三、費隱の徑山住持

費隱禪師の弘法生涯の中、徑山興聖萬寿禪寺の住持は足掛け五年間で、重要な一時期であった。

順治七年（一六五〇）四月以後、嘉興府崇德縣福嚴禪寺に在住する費隱は、徑山住持の要請を受け入れ、上堂し説法を行なった。

「師は福嚴寺に、浙江杭州府余杭縣徑山寺の請を受け、座前に至り、諸郷紳の請啓を拈じて云わく…祥雲紙を襯し、墨海文を騰ぐ。錦心繡口、鉤章棘句は、佛祖の眼目を讚歎し、知識の洪範を維持する。此れは徑山の山僧を請う公扨なり、既で是れ遠く来れば、ただ従命を得る。恐くは大衆、聞けんと思せば、仰いで煩ふ、書記衆に対して宣讀することを。宣して畢り、法座を指して云わく…明かに目前の機を取れば、便ち格外の句を了る。乃ち座を升つて云わく…宝王刹に坐り、大法輪を転じる。因縁の分は定め、これ強為に非ず。即ち山僧、年将に六十なり、七処に住持し、多く機感に系り、曾て心想無し。如え徑山の名藍は、素より法窟と称し、龍象居る所なり、虚席は已に久し、未だ主盟有らず。意わざりき、浙直の檀越と本山の禅徳は、書を修めて遠く来、山僧を敦請し、彼に到つて正法眼蔵を弘揚し、臨濟真宗を提持す。此れ重任と雖も、承領し易しくせざれば、其の実に法門、已に瑞氣を増やし、而して山僧に在ればまた光施有る。ただ符到奉行の如し、また作麼生？十萬里の鵬は才かに翼を展べれば、一千年の鶴は便ち高く翔ぶ。拄杖を卓し下座す。」（師於福嚴寺、受浙江杭州府余杭縣徑山寺請、至座前、拈諸郷紳請啟云…祥雲襯紙、墨海騰文。錦心繡口、鉤章棘句、讚歎佛祖眼目、維持知識洪範。此是徑山請山僧底公據、既是遠來、只得従命。恐大衆欲聞、仰煩書記對衆宣讀。宣畢、指法座云…明取目前機、便了格外句。乃升座云…坐寶王刹、轉大法輪。因縁分定、非是強為。即山僧年将六十、七處住持、多系機感、曾無心想。如徑山名藍、素稱法窟、龍象所居、虚席已久、未有主盟。不意浙直檀越同本山禅徳、修書遠來、敦請山僧到彼弘布正法眼蔵、提持臨濟真宗。

此雖重任、不易承領、其實法門已增瑞氣、而在山僧亦有光施。祇如符到奉行、又作麼生？十萬里鵬才展翼、一千年鶴便高翔。卓拄杖下座。(12)

この説法が示すように、費隱は徑山興聖萬壽禪寺を祖師輩出の名刹と仰ぎながら、臨濟宗弘布の使命感を抱き、徑山住持を決意した。

順治七年（一六五〇）十一月二十七日、費隱は徑山興聖萬壽禪寺に入り、入院の儀式を行なった。その後、徑山で初めての上堂説法をし、その提唱には次のような内容が見える。

「乃ち云わく…高く祖印を掲げば、須く名藍を藉るべし、正眼を流通すれば、要く人有りて帰すべし。此の山は江南の首刹と為り、天下の人聞けば、仰止せざること莫れ。蓋し五峰有りて天に插し、萬松屋を覆い、両徑天衢に走り、三門龍沢を鎖す。況や八十餘代の祖師有り、此に大法幢を建て、無上道を弘む。宗風遐邇に振ひ、光明古今を照す。龍章は聿に降し、鳳詔は頻に臻る。代に人は乏しくせず、珠聯璧合し、赫赫然にして祖室は伝灯し、峨峨爾にして山は龍象を蔵す。盛んなるや当年、壯麗可觀なり。山僧は今日此の主席に到れば、大いに鼠尾統貂に似、如何なるか相い似ることを得んや？…遂に拂子を以つて円相を作つて云く…者頼明珠を拾得すれば、特持に持つて来、要く列代の祖師と等間に一たび賽すべし。蓋し仏と仏は、道同くなり、祖と祖は異ならず、且て道ふ、此頼の明珠と歴代の祖師、是れ同くなり、是れ異なるか。若し道、是れ同くなれば、古今に相い隔て、作麼生、個の同の道理を説くや。若し道、是れ異なるれば、仏と仏は、道一なり、作麼生、個の異の差別を説くや。挙揚して此に到れば、

大いに機輪転処に似、難く回互と為す。直ちに八字打開を得れば、縦横無碍なり。閑に三句を將つて、権に人天を接す。四喝は頻に施し、龍象を敲磕す。料揀して將つて来れば、耕夫の牛を駆け、飢人の食を奪う。照用は同時なり、海岳を掀翻す。別に知音を覓め、家具を抛出すれば、賓主は相い看る。更に三玄三要を喚して破沙盆と為す。臨済の家風を追回し、列祖の鼻孔を振転す。法海に遊ぶが如し、了いに涯岸無し。同く覺苑を登り、光輝は目に満たす。正に恁麼時に当たれば、覲瞻上刹の一句は、また作麼生道ふ？尊宿は当年宝集の如し、無窮の三昧は空を潑して流る。」(乃云：高提祖印、須藉名藍、流通正眼、要有人歸。此山為江南首刹、天下人間、莫不仰止。蓋有五峰插天、萬松覆屋、兩徑走天衢、三門鎖龍澤。況有八十餘代祖師、於此建大法幢、弘無上道。宗風振遐邇、光明照古今。龍章聿降、鳳詔頻臻。代不乏人、珠聯璧合、赫赫然祖室傳燈、峨峨爾山藏龍象。盛哉當年、壯麗可觀。山僧今日到此主席、大似鼠尾續貂、如何得相似去？…。遂以拂子作圓相云：捨得者顆明珠、特特持來、要與列代祖師等閒一賽。蓋佛佛道同、祖祖不異、且道此顆明珠與歷代祖師、是同是異。若道是同、古今相隔、作麼生說個同底道理。若道是異、佛佛道一、作麼生說個異底差別。舉揚到此、大似機輪轉處、難為回互。直得八字打開、縱橫無礙。閑將三句、權接人天。四喝頻施、敲磕龍象。料揀將來、驅耕夫之牛、奪饑人之食。照用同時、掀翻海嶽。別覓知音、拋出家具、賓主相看。更喚三玄三要為破沙盆。追回臨濟家風、振轉列祖鼻孔。如遊法海、了無涯岸。同登覺苑、光輝滿目。正當恁麼時、覲瞻上刹一句、又作麼生道？尊宿當年如寶集、無窮三昧潑空流。)(13)

この説法において、費隱は八十餘代の祖師を有する徑山興聖萬壽寺の栄光の歴史を強調し、祖道を重光するために徑山の再興を勘案していた。

四、徑山住持の業績

「一条の白棒は天地を掀し、萬古に臨濟宗を弘揚す」(一條白棒掀天地、萬古弘揚臨濟宗)と高唱して氣迫に満ちていたように⁽¹⁴⁾、足掛け五年の住持の間、費隱は苦心して徑山復興に努め、戒律清規を整え、禪林の制度を回復して僧材を育成し、また伽藍を再建し、寺産を増やした。彼の経営によって、徑山興聖萬壽禪寺は再び活気を呈するようになった。

費隱の徑山住持の業績は、次のいくつかの面から見られる。

第一に、費隱は東西兩序の執事を新設した。

禪寺における東西兩序の執事の職務は、費隱が「蓋し兩序の設けは、衆の為に事を并し、而して交わつて相い肘臂となり、互いに屏藩を作り、以つて可大可久に宗猷を黼黻する。」(蓋兩序之設、為眾辦事、而交相肘臂、互作屏藩、以黼黻宗猷於可大可久。)⁽¹⁵⁾と言つように、衆力を集めて寺務を運営することである。

嘉興府海塩県金粟山広慧禪寺に在住した崇禎十二年(一六三九)、費隱はそれまでの寺院住持の経験を活かし、『百丈清規』を参考にしながら、『叢林兩序須知』を撰して、寺院の西序における首座、西堂、書記、藏主、知客、浴主、圍頭、方丈侍者、東序における監寺、維那、副寺、典座、直歳などが担うべき職務を明確に規定した⁽¹⁶⁾。

徑山入院の当日、費隱は東西兩序の執事を確立し、上堂説法をした。

「兩序を立て、上堂す。師は座を升つて云く…挙一明三なれば、目機鉢兩なり。山を隔て煙を見れば、

便ち是れ火を知り、牆を隔て角を見れば、便ち是れ牛を知り、此れは衲僧の本分の伶俐なり。若し恁麼に本分の伶俐を具えれば、則ち法幢を処処に建立し、宗旨を在在に弘通し、克符や普化と把臂共行することに堪え、また懶安や滂仰と一鼻出氣す。同く向上の宗猷を顕し、共に祖庭の龜鏡を維つ。長河を攪して酥酪と為し、信手に拈來し、大地を変えて黄金と作り、満口に道出す。故に曰わく…人は能く道を弘め、道は人を弘むに非ず。ただ永遠奉重の一句の如し、また作麼生？信に仏法無多子を知り、荷任して久長なれば難く人を得る。拄杖を卓して下座す。」(立兩序、上堂。師升座云…舉一明三、目機鉢兩。隔山見煙、便知是火、隔牆見角、便知是牛、此是衲僧本分伶俐。若具恁麼本分伶俐、則法幢處處建立、宗旨在在弘通、堪與克符普化把臂共行、亦與懶安滂仰一鼻出氣。同顯向上宗猷、共維祖庭龜鏡。攪長河為酥酪、信手拈來、變大地作黄金、満口道出。故曰…人能弘道、非道弘人。祇如永遠奉重一句、又作麼生？信知佛法無多子、荷任久長難得人。卓拄杖下座。)(17)

第二に、費隱は清規を整え、古制を復し、悪い徒衆を教化し、有徳の僧侶を引き上げた。

順治七年(一六五〇)十一月、費隱が徑山に入院した際、徑山興聖萬壽禅寺は既に住持の空席が長く続いており、修業を怠る僧侶の戒律は弛んでいた。その故、費隱は戒律や清規の整頓をした。これについて、費隱の年譜には次の記録が見られる。

「順治七年庚寅。師五十八歳。…蘇杭の当道の紳士は師を請つて徑山に住せしむ。内翰の範公周は疏を撰し、其の略は云わく…脈は広慧の微伝に接し、心は曹溪の正印を握る。風を敲き雨を打てば、任

せて玉麟を撃碎せしむ。飯を吃し衣を穿けば、是れ処に鐵馬を倒騎す。大司空の豈凡金公は疏して云わく…徹地通天すれば、百萬の魔嬖は影を戢す。拖泥帶水すれば、大千世界は恩を知る。師は其の請を允し、十一月二十七日に入院す。徑山は祖庭と為ると雖も、いかんぞ法席は久しく虚しくなり、荒乱は相い仍なり、僧規は雕弊し、百廢は未だ挙げず。師は住した後、駢聚して数千指なり、清規を肅整し、古制を興復し、頑を駈して徳を植し、煥然として改觀す。時に諸方は混濫なるとも、師は独りに孤峰に卓立し、法道は頼つて以つて砥柱し、四方の品行が超越する者はみなここに趨向す。」（順治七年庚寅。師五十八歳。…蘇杭當道紳士請師住徑山。内翰範公周撰疏、其略云…脈接廣慧微傳、心握曹溪正印。鼓風打雨、任教撃碎玉麟。吃飯穿衣、是處倒騎鐵馬。大司空豈凡金公疏云…徹地通天、百萬魔嬖戢影。拖泥帶水、大千世界知恩。師允其請、於十一月二十七日入院。徑山雖為祖庭、奈法席久虚、荒亂相仍、僧規雕弊、百廢未舉。師住後、駢聚數千指、肅整清規、興復古制、驅頑植徳、煥然改觀。時諸方混濫、師獨卓立孤峰、法道頼以砥柱、四方品行超越者咸趨向焉。）¹⁸

第三に、費隱は対機説法を続け、法嗣を育成し、臨濟宗の禪風を弘布した。例えば、新しい方丈が建てられた時、費隱は次のように説法した。

「兩序の耆舊と大衆は師を請つて新建の大方丈に進む。師は据立して云わく…衆木は林を成し、衆鐵は釜と為す。方丈は成ると雖も、多く諸昆仲を頼つておのおの只手を出し、以つて規模を就す。老僧は者裏に坐れば、祖道を恢弘し、人天を指点し、正脈を流伝し、後賢を接続することに過ぎず。昔日に風雲は多く際会し、今朝にまた好因縁を見る。遂に一喝を喝し、坐に就く。」（兩序耆舊同大眾請師進新建大

方丈。師據立云…厭木成林、厭鐵為釜。方丈雖成、多賴諸昆仲各出口手、以就規模。老僧坐在者裏、不過恢弘祖道指點人天、流傳正脈、接續後賢。昔日風雲多際會、今朝復見好因緣。遂喝一喝、就坐。(19)

日常の説法以外でも、費隱はまた問題を出して参学の僧を勘驗し、在家の居士に詩偈を贈つて啓発を与えた。彼の年譜には、次の記録が見られる。

「順治八年辛卯。師五十九歳。鐵舟濟に付す。時に飢饉に値ふ、師は徑山の最峻僻に居し、跋渉し易しくせず、而して僧供は缺罔し、兵革は縦横し、而して叢社は奠安し、みな師の道力が致す所なり。室中に五問を垂らす。一、水既無筋、為什麼長流不斷。二、仏祖公案猶空中紙鶴、向何処收取線索。三、鵬搏峰与晏坐峰相交、且道說個什麼。四、風扇大野、畢竟作何形色。五、望江亭上垂機、誰是知音。一時に酬語すれば、機に契する者は罕なり。偈を以つて寄つて橋李の譚公埽庵を候し、筆騰水月三千頃、舌吐河沙萬斛奇の句有り。」(順治八年辛卯。師五十九歳。付鐵舟濟。時值饑饉、師居徑山最峻僻、跋渉不易、而僧供罔缺、兵革縦横、而叢社奠安、皆師道力所致。於室中垂五問。一、水既無筋、為什麼長流不斷。二、佛祖公案猶空中紙鶴、向何處收取線索。三、鵬搏峰與晏坐峰相交、且道說個什麼。四、風扇大野、畢竟作何形色。五、望江亭上垂機、誰是知音。一時酬語、罕契機者。以偈寄候橋李譚公埽庵、有筆騰水月三千頃、舌吐河沙萬斛奇之句。)(20)

四つ目に、費隱は寺産を護り、新しい伽藍を建て、また官府を説得して寺の賦役を免除した。これについて、費隱の年譜には次の二則の記録が見られる。

「順治八年辛卯。師五十九歳。∴。徑山の晏坐峰は乃ち大殿の左脈、下は即ち張九成建てる所の無垢軒なり。前の主僧は事に困つて房僧に券質した。師は常住に贖歸し、重ねて室に無垢軒を榜し、古跡はふたたび頭れ、山は樵采の累無し。∴。冬、徐觀周は七秩なり、師は偈を作つて贈祝す。祖堂は混雜し、寶主は分らず。師は殿右に列祖堂を建て、以つて本山の歴代の開法住持を祠り、凡そ八十一代なり。殿左に方來名宿堂を建て、以つて諸方の觀光流寓の者を奉じる。不動軒の後に方丈を建て、凡そ五楹なり。祖席の規模は大略に具備す。臘月、古灯伝の為に雜染し、偈を以つて示す。宋の無準範禪師は徑山の四十二代住持と為り、臨濟二十四世孫を嗣ぎ、師の十七世祖なり。暮年に張堰に退居し、雲水を接待し、頃ニ叢席を成し、規制は壯麗なり。仁宗皇帝は御書して額の萬年正統を賜う。示寂の後、全身は寺傍に塔す。師は塔を修めて祀掃せんと欲す。故址は湮没し、徘徊して傷悼し、偈を作つて感を志す。徑山の一席は、衰を積んで既に久し、兼ねて兵燹を以つて交訖す。師は独りに艱険を避けず、權衡して靜鎮し、寬敞は並びに濟み、力を竭して主持し、魔外は困つて冰積し、祖制は得て重煥を以つてす。」（順治八年辛卯。師五十九歳。∴。徑山晏坐峰、乃大殿左脈、下即張九成所建無垢軒。前主僧因事券質房僧、師贖歸常住、重榜無垢軒於室、古跡復顯、山無樵采之累。∴。冬、徐觀周七秩、師作偈贈祝。祖堂混雜、寶主不分。師建列祖堂於殿右、以祠本山歴代開法住持、凡八十一代。建方來名宿堂於殿左、以奉諸方觀光流寓者。建方丈於不動軒後、凡五楹。祖席規模、大略具備。臘月、為古燈傳雜染、示以偈。宋無準範禪師為徑山四十二代住持、嗣臨濟二十四世孫、師十七世祖。暮年退居張堰、接待雲水、頃成叢席、規制壯麗。仁宗皇帝御書賜額萬年正統。示寂後、全身塔於寺傍。師欲修塔祀掃。故址湮没、徘徊傷悼、作偈志感。徑山一席、積衰既久、兼以兵燹交訖。師獨不避艱險、權衡靜鎮、寬敞並濟、竭力主持、魔外因而冰釋、祖制得以重煥云。）(21)

「順治九年壬辰。師六十歲。…。徑山旧に上高地に山田を置き、方はおのおの五十餘畝なり。嘯聚の後、賣主佃戸は構結して已まず、息を得る所無し、徒に為に餉を輸す。師は償を責めず、竟に其の業を還す。費令公に書を致し、查收して冊を入れる。數載の陰霾は、一旦に廓清す。時に有司は僧綱の職を以つて、強いて各房の僧をこれに任じる。房僧は其の役を艱とす。師は令公に書を致して之を免れる。師は本寺の人境参差を見、其の弊を清めんと欲し、乃ち云わく…山僧は今よりまた荆染の徒衆を受けず、汝等は当に矜式有るべし。時に合山は肅然にして稟型す。列祖名宿二堂方丈は俱に告成す。師は記を作つて以つて其の事を紀し、語は徑山隨應録中に載せる。」（順治九年壬辰。師六十歲。…。徑山舊置山田於上高地、方各五十餘畝。嘯聚後、賣主佃戸構結不已、無所得息、徒為輸餉。師不責償、竟還其業。致書費令公、查收入冊。數載陰霾、一旦廓清。時有司以僧綱職、強各房僧任之。房僧艱其役。師致書令公免之。師見本寺人境参差、欲清其弊、乃云…山僧從今亦不受荆染徒眾、汝等當有矜式。時合山肅然稟型。列祖名宿二堂方丈、俱告成。師作記以紀其事、語載徑山隨應録中。）²²

以上の記録によれば、費隱は徑山に宋代の遺跡無垢軒を回復し、新しい列祖堂、方來名宿堂、方丈を建て、また十七世祖の無準師範の塔墓を探し、再建しようとした。

五、著述伝道の努力

五つ目に、費隱は著述伝道を重視した。

徑山在住の中、費隱は『禪宗漁樵集』を編成し、『五灯嚴統』を刊行し、また徑山の寺志を撰述しはじめた。

順治九年（一六五二）八月、当時の禪林に表れる無原則な師資授受、無原則な開堂説法の混乱を糾正するため、費隱は歴代における真の修業に励み、世俗の虚名や利益に溺れない高僧の事跡を集め、彼らの徳風を讃えて、『禪宗漁樵集』を編成した²³。その序に、費隱は次のように言った。

「かの叢林秋晚、法道凋傷を慨す。多く見る、諸方は法器を扱はず、接受を濫觴することを。致す、斯等の人、才かに禪社を出でば、便ち心世為人せんと欲すことを。全く操踐行持無し、随処に依草附木す。神宇路廊は都て開堂の地と作し、以つて宗を建てて旨を立つ。自古の風範は之を較べれば、甚だ先覺を玷す。吾は知る、教外の具瞻、此の一変を出でば、何時にして底止を得るを知らざることを。∴。是を以つて漁樵の中に向つて高流を採集し、僧宝を蒐羅し、輒ち一たび評贊す。以つて四海の禪徒に勸む、必ずしも剛腸の志を將つて、浮名の上に没汨せざるを。∴。順治壬辰年の中秋、徑山費隱容老僧識す。」（慨夫叢林秋晚、法道凋傷。多見諸方不擇法器、濫觴接受。致斯等人才出禪社、便欲應世為人。全無操踐行持隨處依草附木。神宇路廊、都作開堂之地、以建宗立旨。自古風範較之、甚玷先覺。吾知教外具瞻、出此一變、不知何時而得底止。∴。是以向漁樵中採集高流、蒐羅僧寶、輒一評贊。以勸乎四海禪徒、不必將剛腸之志、没汨於浮名之上。∴。順治壬辰年中秋徑山費隱容老僧識。）²⁴

順治十年（一六五三）閏六月、費隱は法嗣百痴行元や居士の徐昌治、李士材らの助力で、金粟山広慧禪寺

に住していた崇禎十五年（一六四二）より編修し始めた禅宗史伝の『五灯厳統』を刊行した²⁵。『五灯厳統』は南宋の『五灯会元』を引き継いだ南宋以後の僧伝を掲載し、禅林の乱れを食い止め、嗣法伝承の正常化を目指した。その序に、費隱は次のように言う。

「今や遍地に弥漫し、統を乱れて稽ふこと莫し、稻麻竹葦の如し、到る処に混擾す。致す、満世間の人がみな知覚せず、恬として怪と為さずことを。意わざりき、禅宗の一事、重さが単絲系鼎の如し、延びて今に到り、此くの如く濁惡せんとは、其の淵源を掬すべからず。ああ惜しい哉！教外別傳、直指の道は將にいづくぞ奇らんとす？容や、密雲先師に機契する自り以來、此の事を主盟して、已に二十餘春。此の歴來の訛偽を覽、並びに斯世の混淆を見、毎に捫臆痛心し、自ら安んずることは能わず。故に始めて一たび宗門中の事有るを知り、便ち願を發して一たび筆を展べんと欲す。」（今也彌漫遍地、亂統莫稽、如稻麻竹葦、到處混擾。致滿世間人皆不知覺、恬不為怪。不意禪宗一事、重如單絲系鼎、延到於今、如此濁惡、莫可掬其淵源。於戲惜哉！教外別傳直指之道、將安寄焉？容也自機契密雲先師以來、主盟此事、已二十餘春。覽此歴來訛偽、并見斯世混淆、每捫臆痛心、不能自安。故始一知有宗門中事、便發願欲一展筆。）²⁶

『五灯厳統』の刊行と同時に、費隱は径山寺志の編纂に着手しはじめた。彼の年譜に、「順治十年癸巳。師六十一歳。…。閏六月、五灯厳統成。…。本山の旧志は紊亂訛雜し、師は古灯伝を命じて重修し、計つて八卷なり。」（順治十年癸巳。師六十一歳。…。閏六月、五燈嚴統成。…。本山舊志紊亂訛雜、師命古燈傳重修、計八卷。）²⁷と記されている。

以上見てきたように、費隱は徑山興聖萬壽禪寺の復興に情熱を燃やし尽力した。しかし、『五灯厳統』を巡る訴訟が起こり、順治十一年（一六五四）四月、費隱も徑山興聖萬壽寺を退出せざるを得なくなった²⁸。そのため、彼の徑山復興の事業は挫折した。

『五灯厳統』は当時曹洞宗の名僧である晦台元鏡（一五七七—一六三〇）、永覚元賢（一五七八—一六五七）の法は伝承されておらず、無明慧経、湛然円澄の嗣法は不明確であると主張した。これに対して曹洞宗の三宜明孟（一五九九—一六六五）、遠門浄柱（一六〇一—一六五四）などは激しく反発し、その流通を阻止するため浙江省府に訴訟をした。当時の浙江省府の官員が曹洞宗の僧侶と親交を持ち、彼らに偏る実情があった故、費隱は敗訴し、『五灯厳統』の板木も焼毀処分となつてしまつた。その後、順治十四年（一六五七）五月、新任の浙江省府官員は以前の『五灯厳統』の処分に翻案を加え、費隱が徑山住持に戻ることを許したが、費隱は二度と徑山に住する気がなかつた。その一方、日本明暦三年（一六五七）、日本に渡つた費隱の法嗣隠元隆琦は摂津普門福元寺（現大阪府高槻市普門寺）において『五灯厳統』を重刻した。この故、『五灯厳統』は日本で広く読まれ、その覆刻本が大陸にも回流した²⁹。

六、臨済宗徑山派の流伝

順治十八年（一六六〇）三月二十九日、費隱は嘉興府崇徳県福嚴禪寺において示寂した。その生涯に、費隱は三十年近く法を弘め、十箇所以上の道場で住持を務め、隠元隆琦や巨信行弥を含め、六十四名の法子を育てた³⁰。本師密雲円悟の開いた臨済宗天童派の中で、費隱の門流が盛んとなり、今日に至る。

費隱の寂後、その弟子たちは、彼の生涯の事跡を次のように纏めて讃えた。

「嗣法の弟子隆琦らは六十四人。他に偈を与えて語を示し、及び参叩して得有る者の如し、名公巨儒は、指屈に勝てず、要はみな身ら爐鞴に入り、法味を染指し、厚德遂養し、大受用を得る者なるや。師は天童の重任を担荷し、至敬至孝し、道を行って三十餘載、諸方に表冠し、八極に麾斥す。直心直行し、虚公して我無し、奪食馭耕し、鉗錘は毒辣し、機用は全提す。稍に枝葉差互すること有れば、痛く弾斥を与える。学徒は参叩し、日に玄奥に臻り、之を拒んでもますます来、之を懲らしでもますます親なり、獅子が象を捉つて兔を捉まることの如し、俱に全力を用い、擒縦して自由なり、ただ衲僧を以つて性命と為す。上に宸宸公卿より、下に閭閻負販に逮び、情と無情は尊仰すること莫れ。即ち平時に指摘を受けて毀つて且つ忌む者は、また鉗喙結舌し、歎息追悔して自ら已まず。其の損化する所は、委積して雲の如し、誠心して樂施し、ただ或後を恐れる。此れはみな法雨広潤、慈雲弘被の大較なるや。ああ！師の道は大なり、故に撰する者は衆なり。師の門は峻なり、故に登る者は難くなり。師の法は嚴なり、故に聞く者は懼れる。師の徳は尊なり、故に詭る者は遠れる。筆舌は能く其の萬一を絵く所に非ず。謹んで歲月時日を按じ、編次を約略し、こいねがわくは天下後世、当に標準有るや。師の世寿は六十九、法臘は五十六なり。四十一歳に黄檗に開法すること自り、蓮峰、法通、金粟、天童、超果、徑山、維摩、堯峰に歴遷し、最後に福嚴に示寂す。十たびに名刹に坐り、力めて頼宗を挽く。説法の語録は四冊十四卷、及び祖庭鉗錘録、心経断輪解、漁樵集、掛瓢集、別集、世に並行す。」（嗣法弟子隆琦等六十四人。他如偈偈示語、及参叩有得者、名公巨儒、指不勝屈、要皆身入爐鞴、染指法味、厚德遂養、得大受用者也。師擔荷天

童重任、至敬至孝、行道三十餘載、表冠諸方、麾斥八極。直心直行、虛公無我、奪食驅耕、鉗錘毒辣、機用全提。稍有枝葉差互、痛與彈斥。學徒參扣、日臻玄奧、拒之益來、徵之益親、如獅子捉象捉兔、俱用全力、擒縱自繇、惟以衲僧為性命。上自宸宸公卿、下逮閭閻負販、情與無情、莫不尊仰。即平時受指摘而毀且忘者、亦鉗啄結舌、歎息追悔而不自已。其所攝化、委積如雲、誠心樂施、惟恐或後。此皆法雨廣潤、慈雲弘被之大較也。嗚呼！師之道大、故攝者眾。師之門峻、故登者難。師之法嚴、故聞者懼。師之德尊、故詒者遠。非筆舌所能繪其萬一。謹按歲月時日、約略編次、庶天下後世當有標準云爾。師世壽六十九、法臘五十六。自四十一歲開法黃檗、歷遷蓮峰、法通、金粟、天童、超果、徑山、維摩、堯峰、最後示寂福嚴。十坐名刹、力挽頽宗。說法語錄四冊十四卷、及祖庭鉗錘錄、心經斷輪解、漁樵集、掛瓢集、別集、並行於世。³¹⁾

徑山興聖萬壽禪寺の住持の実績によって、費隱は時に「徑山費隱容老僧」と自称し³²⁾、また、信徒より「徑山」とも敬称を付けられた³³⁾。この故、費隱の門流は臨済宗徑山派とも呼ばれる。

費隱の法子の中で、隠元隆琦（一五九二—一六七三）は臨済宗黄檗派、巨信行弥（一六〇三—一六五九）は臨済宗南山派を開き、本師費隱の臨済宗径山派の中、二大支流となり、今日まで伝わる。

隠元は福州府福清県林氏の出身で、崇禎七年（一六三四）一月、福清黄檗山萬福禪寺で費隱の法を嗣ぎ、崇禎十年（一六三七）から同十七年（一六四四）までの初住と、南明隆武二年（一六四六）から永曆八年（一六五四）の再住との二回にわたって、足掛け十七年で黄檗山を経営し、黄檗山教団を作り上げ、臨済宗黄檗派を成した。南明永曆八年（一六五四）七月、長崎に渡り、日本寛文元年（一六六一）五月、江戸幕府や日本皇室の支持を得、京都黄檗山萬福禪寺を創り、日本黄檗宗を開立した³⁴⁾。

巨信は泉州府同安縣蔡氏の出身で、崇禎八年（一六三五）十二月、福清黃檗山萬福禪寺で費隱の法を嗣ぎ、その後泉州府南安縣羅山棲隱寺、福州府侯官縣芙蓉寺、福清黃檗山萬福禪寺、漳州府南山寺（南山報効禪寺）、漳州府南平縣山廣岩、泉州府承天寺、南安縣九日山延福寺、惠安縣平山寺、福州府閩侯縣雪峰崇聖禪寺、福寧州寧德縣支提山華嚴禪寺、福州府内芝山慶城寺などの寺院に住した。巨信は特に福建南部の一円（閩南）に禪風を弘め、二十年以上経て、遂に漳州南山寺を本拠地として、臨濟宗南山寺派（南山派とも称す）を開き、閩南仏教の主流となった⁽³⁵⁾。

法脈の伝承について、費隱は嘗て福清黃檗山住持中の隱元に、「上座は既に黃檗を主席し、当に煅煉衲子を以つて懐と為し、須臾に放過すべからず。ただ左敲右激し、挑剔成材し、法系をして直ちに虚空と相い終始せしむ。永遠に聯芳し、断絶を致さず。是れは老僧の素望なるや。」（上座既主席黃檗、當以煅煉衲子為懐、須臾不可放過。惟左敲右激、挑剔成材、使法系直與虚空相終始。永遠聯芳、不致断絶。是老僧之素望也。）⁽³⁶⁾と囑託をした。今日まで伝承している臨濟宗黃檗派や南山派の有様は、正に費隱の希望が実ることだろう。

注

- (1) [宋] 贊寧『宋高僧傳』卷九「唐杭州徑山法欽傳」。大正蔵五十冊No.二〇六一。
- (2) 徑山寺志の二種：『徑山集』、[明] 釋宗淨集、三卷、萬曆七年（一五七九）原刻本、二〇〇六年版中國佛寺志叢刊一輯七八冊所收。『徑山志』、[明] 宋奎光撰、十四卷、天啟四年（一六二四）原刊本、一九九四年版中國佛寺史志匯刊一輯三二冊所收。

(3) [宋] 蘊簡編『大慧普覺禪師語録』、三十卷。大正蔵四十七冊No.一九九八。

(4) [宋] 宋濂『宋學士集』卷二十五『翰苑別集』卷五「天界善世禪寺第四代覺原禪師遺衣塔銘」…『浮圖之為禪學

- 者、自隋唐以來、初無定止、唯借律院以居。至宋而樓觀方盛、然猶不分等第、唯推在京巨刹為之首。南渡之後、始定江南為五山十刹、使其拾級而升。黃梅曹溪諸道場反不與其間、則其去古也益遠矣。』『宋學士集』卷四十『翰苑別集』卷十「住持淨慈禪寺孤峰德公塔銘」：「古者住持各據席說法、以利益有情、未嘗有崇卑之位焉。逮乎宋季、史衛王奏立五山十刹、如世之所謂官署。其服勞於其間者、必出世小院、候其聲華彰著、然後使之拾級而升。其得至於五名山、殆猶仕宦而至將相、為人情之至榮、無復有所增加。縑素之人、往往歆豔之。然非行業迥出常倫、則有未易臻此者矣。」四部叢刊初編本、上海商務印書館、一九二六年。また、「明」田汝成『西湖遊覽志余』卷十四「方外玄蹤」：「杭州內外及湖山之間、唐已前為三百六十寺、及錢氏立國、宋朝南渡、增為四百八十、海內都會、未有加於此者也。為僧之派有三、曰禪曰教曰律。今之講寺、即宋之教寺也。嘉定間品第江南諸寺、以余杭徑山寺、錢唐靈隱寺、淨慈寺、寧波天童寺、育王寺、為禪院五山。錢唐中天竺寺、湖州道場寺、溫州江心寺、金華雙林寺、寧波雪竇寺、台州國清寺、福州雪峰寺、建康靈谷寺、蘇州萬壽寺、虎丘寺、為禪院十刹。以錢唐上天竺寺、下天竺寺、溫州能仁寺、寧波白蓮寺、為教院五山。錢唐集慶寺、演福寺、普福寺、湖州慈感寺、寧波寶陀寺、紹興湖心寺、蘇州大善寺、北寺、松江延慶寺、建康瓦棺寺、為教院十刹。杭州律院、則昭慶寺、六通寺、法相寺、菩提寺、內外靈芝寺、不在五山十刹之列。」上海古籍出版社、一九八〇年。
- (5) 玉村竹二『扶桑五山記』、京都臨川書店、一九八三年。
- (6) 伊吹敦『禪の歴史』、法蔵館、二〇〇一年。
- (7) 「宋」宗會等編『無準師範禪師語録』、五卷。新纂卍續藏經七十冊、番號一三三二。
- (8) 福嶋俊翁『大宋徑山佛鑑無準師範禪師』、京都佛鑑禪師七百年遠諱局、一九五〇年。
- (9) 『費隱禪師語録』、十四卷、附「費隱禪師紀年録」二卷。隱元隆琦等編。影印明版嘉興大藏經第二六冊所收、台北新文豐出版公司、一九八七年四月。
- (10) 費隱通容墨蹟…「從上承領本源、六祖下、南岳讓、馬祖一——百丈海、黃檗運、臨濟玄——興化獎——南院顥——風穴沼——首山念——汾陽昭——石霜圓——楊岐會——白雲端——五祖演——圓悟勤——虎丘隆——應菴華——密菴傑——破菴先——無準範——

雪巖欽—高峰妙—中峰本—千巖長—萬峰尉—寶藏持—東明岳—海舟慈—寶峰瑄—天奇瑞—絕學聰—月心寶—禹門傳—密雲悟、崇禎十年住蓮峰院費隱通容山僧手書付隱元琦禪人。」京都黄檗山文華殿存、崇禎十年（一六三七）七月、福建省建安縣蓮峰院に住する費隱の直筆。また、平久保章『隱元』三三頁に所掲（吉川弘文館、一九六四年九月）。

- (11) 『費隱禪師語録』、十四卷。
- (12) 『費隱禪師語録』卷六「上堂」。
- (13) 『費隱禪師語録』卷六「上堂」。
- (14) 『費隱禪師語録』卷六「上堂」。
- (15) 『叢林兩序須知』卷頭「総引」。『叢林兩序須知』、一卷、明費隱通容述。崇禎十二年（一六三九）成書。新纂卍續藏經六十三冊、番号二二五一。
- (16) 『叢林兩序須知』、一卷、明代費隱通容述。崇禎十二年（一六三九）成書。新纂卍續藏經六十三冊、番号二二五一。
- (17) 『費隱禪師語録』卷六「上堂」。
- (18) 『費隱禪師語録』卷十五「費隱禪師紀年録」卷下。
- (19) 『費隱禪師語録』卷七「上堂」。
- (20) 『費隱禪師語録』卷十五「費隱禪師紀年録」卷下。
- (21) 『費隱禪師語録』卷十五「費隱禪師紀年録」卷下。
- (22) 『費隱禪師語録』卷十五「費隱禪師紀年録」卷下。
- (23) 『禪宗漁樵集』、一卷、費隱通容編纂、清の順治九年（一六五二）成書。日本寛文五年（一六六五）刻本、愛知県黄檗堂文庫藏。
- (24) 『禪宗漁樵集』の「序」。

- (25) 『五燈嚴統』、二十五卷、費隱通容編。順治十年（一六五三）成書。新編卍統藏經第一三九冊、台北新文豐出版公司、一九九五年七月。
- (26) 費隱「五燈嚴統序」、『五燈嚴統』巻頭。
- (27) 『費隱禪師語録』巻十五「費隱禪師紀年録」巻下。また、徑山寺志の二種：『徑山集』（明）釋宗淨集、三卷、萬曆七年（一五七九）原刻本、二〇〇六年版中國佛志叢刊一輯七八冊所收。）、『徑山志』（明）宋奎光撰、十四卷、天啟四年（一六二四）原刊本、一九九四年版中國佛志史志匯刊一輯三一冊所收。）なお、管見によれば、費隱編纂の徑山寺志は、今日にまだ見付からないようである。
- (28) 『費隱禪師語録』巻十五「費隱禪師紀年録」巻下：「順治十一年甲午。師六十一歳。春、作解惑篇、並答吳越諸縉紳書、以息群囂。四月、師拽杖辭五峰、作三眞法喜之遊。」
- (29) 拙稿「費隱通容『五燈嚴統』についての考察」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第三号、京都花園大学国際禅学研究所、二〇〇八年三月。
- (30) 『費隱禪師語録』巻末刊記：「嗣法門人隆琦、行璣、行彌、行元、行密、行定、行鑿、行成、行盛、行己、行宗、行敏、行真、寂坦、寂桴、行舟、行廣、規權、大全、行觀、行古、行宏、行端、行雪、行法、行立、行謙、行然、行潛、行朗、行淨、行明、行臻、行濟、行仁、行中、行敬、行高、行鏡、行湛、行琛、行備、行省、行凌、寂泰、元順、寂乾、湛鑿、寂定、行志、行蔭、行孚、智經、行潤、行會、如信、行俊等、居士王毅、嚴大參、李中粹、嚴行達、徐昌治、董行證、尼行皓全稽首刊行。」
- (31) 『費隱禪師語録』巻十五「費隱禪師紀年録」巻下「順治十八年辛丑」。
- (32) 『禪宗漁樵集』の「序」。
- (33) 三非性徹墨蹟、隱元隆琦への書信：「天童法道首推徑山、徑山法道獨推黃檗。」京都黄檗山存。『旅日高僧隱元中土往来書信集』、陳智超、韋祖輝、何齡修編、五一―頁所掲。北京中華全國圖書館、一九九五年三月。
- (34) 『新纂校訂隱元全集』、平久保章編、東京開明書院、一九七九年十月。

- (35) 拙稿「明末以来閩南仏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。
- (36) 「復隱元上座」、『費隱禪師語録』卷十一「書問」。

『五燈会元』『釈迦牟尼仏』章を読む（四）

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四回目である。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 大日本統蔵経』第八〇冊、新文豊出版公司『明版 嘉興大蔵経』第二四冊所収の『五燈会元』を用いた。凡例は、（一）（二）（三）に掲載済みであるので省略する。

（二七） 文殊仗劍

世尊因靈山^①會上、五百比丘得四禪定^②、具五神通^③、未得法忍^④。以宿命智通^⑤、各各自見過去世殺父害母、及諸重罪、於自心内各各懷疑、於甚深法^⑥不能證入。於是文殊承佛神力、遂手握利劍、持逼如來。世尊乃謂文殊曰、住^⑦、住。不應作逆^⑧。勿得害吾。吾必被害、爲善被害。文殊師利、爾從本已來^⑨無有我人^⑩。但以内心見有我人、内心起時、我必被害、即名爲害。於是五百比丘自悟本心如夢幻、於夢幻中

無有我人乃至能生所生⁽¹¹⁾父母。於是五百比丘同讚嘆曰、文殊大智士、深達法源⁽¹²⁾底、自手握利劍、持逼如來身。如劔佛亦爾。一相無有⁽¹³⁾。無相⁽¹⁴⁾無所生。是中云何殺。

*

世尊、因みに靈山會上、五百の比丘、四禪定を得て、五神通を具するも、未だ法忍を得ず。宿命智通を以て、各各自ら過去に父を殺し母を書し、及び諸もろの重罪を見て、自心の内に於いて各各疑を懷き、甚深の法に於いて證入すること能わず。是に於いて文殊、佛の神力を承けて、遂に手に利劔を握り、持して如來に逼る。世尊、乃ち文殊に謂いて曰く、「住みね、住みね。應に逆を作すべからず。吾れを書することを得ること勿かれ。吾れ必ず書せらるれば、爲に善く書せられん。文殊師利、爾、從本已來、我人有ること無し。但だ内心に我人有りと見て、内心起る時、我が必ず書せらるるを以て、即ち名つけて書と爲す」と。是に於いて五百の比丘、自ら本心の夢の如く幻の如く、夢幻の中に於いて我人、乃至、能生所生の父母有ること無きを悟る。是に於いて五百の比丘、同に讚嘆して曰く、「文殊大智士、深く法源の底に達し、自ら手に利劔を握り、持して如來の身に逼る。劔の如く佛も亦た爾り。一相にして二有ること無し。無相なれば所生無し。是の中、云何が殺さん」と。

*

世尊〔に關して次のような話がある〕。靈鷲山での會座において、五百人の僧侶たちは〔離生喜樂・定生喜樂・離喜妙樂・非苦非樂の〕四種の禪定〔に入ること〕を得て、〔天眼通・天耳通・他心通・神足通・宿命通〕の五つの神通力は具わっていたが、〔無生〕法忍〔不生不滅の理に徹底した悟り〕の境地〕はまだ得ていなかった。〔過去世で何をしていたかを明らかにする神通力である〕宿命智通でもって、それぞれ自らが

過去世で父を殺したり母を傷ついたり、その他、重罪「を犯しているの」を見て、「彼らは」みずか「自らの心の中に各々（殺生などの罪のために、無生法忍の境地が得られないのではないかという）疑念を懐き、」懐いた「仏が悟った微妙で」深遠な法に悟入することができなかつた。そこで、文殊が仏の神通力を受けて、遂に鋭利な剣を手に握り、「これを」携えて如来に迫った。世尊は、そこで文殊に向かって言った、「やめなさい、やめなさい。罪を犯してはならない。私に危害を加えてはならない。」私の話を聞いたうえで「私がどうしても危害を受けなければならないということなら、甘んじて「その」危害を受けよう。文殊師利よ、おまえには、本来、「実体として捉えらるべき」自己「我も人も存在しない。しかし、内心に「実体としての」自己「我と人が存在するなど」と見て、内心が生起するとき、自己「我が必ずや危害を受けることを、『書』と名づける」と。そこではじめて、五百人の僧侶たちは、本来の心「と捉えていたもの」が夢や幻のようなものであり、「この」夢幻のなかでは、「実体としての」自己「我と人や、」他者「心に」生じたり生ぜられたりといった「関わりのもとに捉えらるべき」父母など存在しないということをし、自ら悟った。かくして、五百人の僧侶たちは、一斉に讚歎して言った、「文殊大智士は、諸法の根源（の蘊奥）に達し、進んで鋭利な剣を手に握り、「これを」携えて如来の身に迫られた。「その鋭利な」剣のように、絶対平等「仏（の対応ぶり）」もまたそのよう「に鋭いもの」であった。「あらゆる事物象は、如何なる区別もない」差別対立「一相であつて二がない。「固定的で実体的な差別の相など持たない」無相であるから生まれるものもない。こうしたなかで、どうして「父母を」殺せようか「殺すことができる父母などそもそも存在しないのだ」と。

*

※世尊因靈山會上：是中云何殺。『大宝積經』卷一〇五「神通証品第九」（T11-500b-c）に基づく話。『大慧語

録』卷一三 (T47-866c) や『祖庭事苑』卷六 (X64-396a) などに引かれている。また、『臨濟録』「示衆」にも「菩薩や羅漢も、全て手枷足枷のような人を縛る代物だ。さればこそ、文殊は、剣に手をかけて瞿曇を殺そうとし、鶻掘〔摩羅〕は刀を手にして、釈尊を殺めようとしたのだ(菩薩羅漢、尽是枷鎖、縛人底物。所以文殊仗劍、殺於瞿曇、鶻掘持刀、書於釈氏) (T47-502c、岩波文庫本・p.137) とある。「父を殺し母を傷つける」「仏に危害を加える」といった罪業は、所謂「五無間業」(注8) に相当するが、例えば、同じく『臨濟録』では、「おまえたち、まずはその場その場で主人公となれば、自分のいる場が全て真実の場となり、如何なる境(外的条件)も、その場を取り替えることはできない。たとえ、過去の煩惱の名残りや、五無間の罪業があるうとも、自ずと解脱の大海となるのだ(你且随处作主、立处皆真。境来回換不得。縦有從來習氣五無間業、自為解脱大海)」(示衆) (T47-498a、岩波文庫本・p.50) と説かれている。

(1) 靈山＝靈鷲山のこと。インド・ビハール州のほぼ中央に位置する、かつてのマガダ国の首府ラージャグリハ(王舎城)にある小高い山。サンスクリット語、あるいはその俗語形から「耆闍崛山」とも音写され、「鷲峰」とも訳される。頂上は僅かに平らになっており、鷲峰の名はその頂上の形に由来するとも言われている。釈尊の説法地の一つとして知られ、特に『法華経』『無量寿経』などは、ここで説かれたとされる。『岩波』(p.105) 参照。禅門では、釈尊が摩訶迦葉に付法した場所とされてきた。(三五)「拈花微笑」参照。

(2) 四禪定＝色界の四種の禪定。「四禪」「四静慮」ともいう。色界は三界のうち欲界を超えた清浄な世界であるが、無色界より下で、未だ物質性が残っている。「初禪」は欲望から離れることによる喜び(離生喜楽)、「二禪」は禪定から生ずる喜び(定生喜楽)、「三禪」は通常の喜びを超越した真の喜び(離喜妙楽)、「四禪」は苦楽を超越した境地(非苦非楽)をそれぞれ特徴とする。四禪のそれぞれを修して到達される世界が「四禪天」である。

『岩波』「四禪」条 (p.432) 参照。

(3) 五神通＝(一五)注(1)参照。

(4) 法忍＝(二八)注(9)参照。

- (5) 宿命智通⇨五神通・六神通の一つである宿命通のこと。過去の出来事を知る超人的な智慧。自他の過去世の寿命や生存がどのようなか全て知悉する能力。『中村』(p.670) 参照。
- (6) 甚深法⇨「甚深微妙法」の略。深遠で微妙な教え。『中村』「甚深微妙法」条(p.793) 参照。例えば、『伝燈録』巻一〇「長沙景岑禪師」章に「摩訶般若照、解脱甚深法、法身寂滅体、三理田常、欲識功齐处、此名常寂光」(T51-274c)とある。
- (7) 住⇨『禪語』に「やめる、停止する」(p.203)とある。用例としては、『碧巖録』第六五則・本則評唱の「眼云、住住。你擬向良久処会那」(T8-195c、岩波文庫本Ⓞp.294、末木訳Ⓞp.386)など。
- (8) 作逆⇨逆罪を作すこと。逆罪には、父を殺す・母を殺す・阿羅漢を殺す・仏身より血を出す・僧団を破壊するといった五種がある。無間地獄に落ちる五種の悪業。これを「五逆罪」「五無間業」という。『中村』「五逆」条(p.357)、「五無間業」条(p.376)などを参照。ここに所謂「逆」は、四つめの「仏身より血を出す」罪に相当する。
- (9) 従本已来⇨「本来」の意。「已来は、「以来」に同じ。『大乘起信論』の「従本已来、色心不二」(T32-579c)を、『大乘起信論義記』が「本来色心不二」(巻下本・T44-276a)と書き換えているように、「本来」と同じ意味である。經典類に幅広く用いられている用語であるが、禪録の用例としては、『円悟語録』巻一四の「既逢師指或因自己、直下發明従本已来元自具足妙円真心、触境遇縁、自知落著、便乃守住」(T47-779b)、『碧巖録』第六五則・頌評唱の「機乃千聖靈機、輪是従本已来諸人命脈」(T8-196a、岩波文庫本Ⓞp.298、末木訳Ⓞp.383)など。
- (10) 我人⇨実体として捉えられた「自己」(我相)と、同じく実体として捉えられた「他者」(人相)のことであろう。用例としては、『碧巖録』第九七則・本則評唱の「士云、無我相、無人相。既無我人相、教阿誰講、阿誰聽」(T48-220b、岩波文庫本Ⓞp.233、末木訳Ⓞp.286)など。
- (11) 能生所生⇨能動の主体を「能」とし、受動の客体を「所」とし、「能」「所」を冠して様々な仏教用語の対

語を作る。たとえば、認識主体ないし認識そのものは「能観」「能縁」「能取」であるのに対し、認識対象は「所観」「所縁」「所取」となり、經典の文句は「能詮」であるのに対し、その言わんとする道理は「所詮」となる。『岩波』「能所」条(p.813)参照。「能生所生父母」とは、前後の文脈から判断して、「心のうちに生じる主体としての父母も、生ぜられる客体としての父母も存在しない」という意味であろう。

(12) 法源¹¹諸法の根源・真如。『禅学』(p.1128)参照。用例としては、『禅源諸詮集都序』巻下の「心是法源、何法不備」(T.48-412d^r 岩波文庫本・p.156)など。

(13) 一相無有¹²。「相無二」、すなわち「差別も対立もない絶対平等の真如の相。共通した一つのすがた」という意味であろう。「一相無二」については、例えば、『法苑珠林』巻九に「了義經者 説生死涅槃一相無二」(T.53-1014b^v 中華書局校点本⑥ p.2844)とある。

(14) 無相¹³。「相」は、特徴・属性などの意味。物事には固定的・実体的なすがたというものはない、という意味。そのため、実相は無相であり無相が実相である、などといわれる。『中村』(p.138)参照。例えば、釈尊が摩訶迦葉に付法した際の言葉として、『会元』(一)などには「吾以清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法、将付於汝」(9a, X80-28c)とある。

(二八) 世尊布髮

世尊因地¹布髮掩泥、獻花於然燈²。然燈見布髮處、遂約退衆、乃指地曰、此一方地、宜建一梵刹³。時衆中有一賢于長者⁴、持標於指處挿曰、建梵刹竟。時諸天散花、讚曰、庶子⁵有大智矣。

*

世尊、因地¹に髮を布きて泥を掩い、花を然燈²に獻す。然燈、髮を布く處を見て、遂に約して衆を退け、乃ち

地を指さして曰く、「此の一方の地に、宜しく一梵刹を建つべし」と。時に衆中に一の賢于長者有り、標を
持して指さす處に挿して曰く、「梵刹を建て竟われり」と。時に諸天、花を散らし、讃えて曰く、「庶子、大
智有り」と。

*

世尊は、「前世で菩薩として」修行していたときに、「自らの」髪を敷き延べて泥（の地面）を掩い、然燈
仏に献花した。然燈仏は髪が敷き延べられた所を見て、「周囲を取り囲んでいる」人々に退がるよう言いつ
け、そして「その」地面を指差して言った、「この一画に「悟りを得た人が居ることを示す」幡竿を建てな
さい」と。そのとき、人々のなかに賢于長者という人がおり、目印になるものを手にとつて「然燈仏が」指
差した所に「それを」挿して言った、「幡竿を建ておりました」と。「これを見た」天界の神々は花を散ら
して、「賢于長者を」ほめたたえて言った、「この」庶子は大きいなる智慧を具えている」と。

*

※世尊因地布髮掩泥：有大智矣。『六度集経』卷八「明度無極章 第六」(378b-c)に見える。ただし、『六度集
経』では、然燈仏は別称「定光如来」に、前世での釈尊の名は「儒童」に、賢于長者の名は「賢乾」になってい
る。『大唐西域記』卷二「那揭羅曷国」章には、城の東一里のところにストウパーがあり、ここは、釈尊が前世
で然燈仏に会い、鹿の皮衣と自分の頭髮を布いて泥を覆った場所であると記され(378b-c)、城の西南十余里
から更に東へ行ったところにあるストウパーは、釈尊が然燈仏に供養するため、五茎の花を買った場所であると
記されている(同上)。禅籍では、釈尊の前世譚に重点を置く『天聖広燈録』卷一「天竺釈迦牟尼仏」章に、類
似の話が見える。『広燈録』では、釈尊の前世の名は「雲童」となっており、雲童が然燈仏に華を捧げ、泥の上
に髪を敷き延べた経緯や、然燈仏が雲童を踏み渡り、彼に授記したことが記されている(X78426c-427a)。また、

『碧巖録』第六〇則・本則評唱には「如来は、昔、然燈仏の時に、髪を布き泥を掩つて、以て彼の仏を待う。然燈曰く、『此処に当に梵刹を建つべし』と。時に一天子有り、遂に一莖草を標てて云く、『梵刹を建て竟わんぬ』と（如来昔於然燈仏時、布髮掩泥、以待彼仏。然燈曰、『此処当建梵刹』。時有一天子、遂標一莖草云、『建梵刹竟』」(T48-192c、岩波文庫本④ p.258、末木訳④ p.336)とある。更に、『宏智広録』巻二にも「世尊、衆と行く次いで、手を以て地を指さして云う、『此処に宜しく梵刹を建つべし』と。帝釈、一莖草を將て、地上に挿して云う、『梵刹を建つること已に竟われり』と。世尊、微笑す（世尊与衆行次、以手指地云、『此処宜建梵刹』。帝釈将一莖草、挿於地上云、『建梵刹已竟』。世尊微笑）」(T81-8c)とあって、ここ(二八)の話の後半部分と類似の話が見られる。これらの話の眼目について、明代末期の憨山徳清は、

「憨山が」憶つに、昔、世尊が帝釈天と歩いていたとき、「世尊は」たまたま地面を指さして「次のように」言った、「ここに」悟りを得た人が居ることを示す「幡竿を建てなさい」。「ここは」私が昔「菩薩として修行していた前世において」然燈仏のために、「自らの」髪を敷き延べて泥「の地面」を掩つたところである」と。ちょうどその時、長者が即座に一本の草を摘みあげ、それを「その場に」挿して言った、「幡竿を建ておわかりました」と。「これを見た」天界の神々は、「長者を」ほめたたえた。仏弟子たちよ、このことから見ると、その場その場で修行するところは、全て如来「になるため」の修行の階梯であり、その場その場の行為によって、すぐさま「そこに」道場が建つのだ。(憶昔世尊、与帝釈行次、偶指其地曰、『此処宜建梵刹。乃我昔、為然燈布髮掩泥之所』。時長者即拈一草挿之曰、『建梵刹竟』。諸天讚歎。諸仏子、由此觀之、随所行処、皆是如来因地、随所施為、即建道場。)(『憨山老人夢遊集』卷三・X73-677a)

と説いている。あらゆる場でのあらゆる行為が仏となるための修行の場であり、仏となるための行為となり得るといっている。

(一) 因地 Ⅱ 『金元』の和刻本は、「因地」を熟語として訓んでおり、この場合、「仏となるための原因としての修行の階梯。修行の段階」(『中村』p.71)という意味になる。ここでは、和刻本の解釈に従った。用例としては、

『広燈録』巻一の「此是第二阿僧祇劫最初發菩提心之因地」(X78-47a) など。ちなみに、『從容録』第四則では「世尊因布髮掩泥…(世尊、因みに髪を布き泥を掩い…)」となっており、「地」字がない。

(2) 然燈||然燈仏のこと。「定光如来」ともいう。過去仏の一人であり、前世の釈尊に成仏の記別(予言)を授けたのは、然燈仏であった。『仏本行集経』によれば、前世において「雲童子」という名の青年であった釈尊は、然燈仏に優鉢羅華(青蓮華)を捧げ、仏の通り道の泥土に自らの髪を布き、然燈仏に踏み渡らせた。これにより、然燈仏から、「汝、摩那婆、未来世に於いて僧祇劫を過ぐれば、当に仏と作つて、釈迦牟尼と号し、十号(仏の十種の称号) 具足するを得べし(汝、摩那婆、於未来世、過僧祇劫、当得作仏号釈迦牟尼十号具足)」(巻四・T3-668b) という記別を授かつたとされる。

(3) 梵刹||「仏教寺院」という意味もあるが(『中村』「梵刹」条・p.1272)、ここでは「刹竿」の意味であろう。刹竿は、寺院の門前に立ててある長い竿で、寺の標識としたもの。『中村』「刹」条(p.826)参照。『釈氏要覽』巻上「梵刹」条に『梵』とは清浄という意味である。梵では「刹瑟致」と言い、此では「竿」と言う。いまは「梵刹を」略して「刹」と名づける。すなわち、「幡柱」のことである。『長阿含経』に言う、『もし出家者がこの寺で勤め励み、一法を得れば、すぐに幡を立てて四方の遠方に(次のように)告げなければならぬ、「いま少欲知足の人がここに居る」と(梵者清浄之義。経音云、梵云刹瑟致、此云竿。今略名刹。即幡柱也。長阿含経云、『若沙門於此寺中勤苦、得一法者、便当竖幡告四遠、今有少欲知足人居此』』(T54-262c-263a)とある。ここでは、『釈氏要覽』の記載を参考にして訳を試みた。

(4) 賢于長者||賢于長者の詳細については不明である。この話を載せる『六度集経』には「時に長者の子有りて、名づけて『賢乾』と曰う(時有長者子、名曰賢乾」(T3-48b)とあり、また、『仏説未曾有正法経』巻六(T15-47b)や『文殊支利普超三昧経』巻三(T15-426c)などには「賢天」とあること、「乾」は「天」の意味であることを根拠に、臨濟宗の学僧、無著道忠は、「賢天」が正しいだろうと指摘している(『犁耕』巻一八「賢于長者至己竟」条・p.51)。

(5) 庶子¹¹ 一般的には、適子(嫡子・長男) 以外の子の総称。ここでは「仏弟子」と解釈した。例えば、澄観『大方広華嚴經疏』卷七に「仏子に三有り。一は外子なり。諸もろの凡夫、未だ仏家の事を紹継すること能わざるを謂うが故なり。二は庶子なり。諸もろの二乗、如来の大法従り生ぜざるを謂うが故なり。三は真子なり。大菩薩、大法喜従り正に生ずる所なるを謂うが故なり(仏子有三。一者外子。謂諸凡夫未能紹繼仏家事故。二者庶子。謂諸二乘不従如来大法生故。三者真子。謂大菩薩従大法喜正所生故)」(T35-55C-556a) とある。

(二九) 七賢女遊屍陀林

世尊因七賢女⁽¹⁾遊屍陀林⁽²⁾。一女指屍曰、屍在這裏、人向甚處去。一女曰、作麼⁽³⁾、作麼。諸姉諦觀、各各契悟⁽⁴⁾。感帝釋散花曰、惟願聖姉有何所須。我當終身供給。女曰、我家四事⁽⁵⁾七珍⁽⁶⁾、悉皆具足。唯要三般⁽⁷⁾物。一要無根樹子一株。二要無陰陽地一片⁽⁸⁾。三要叫不響山谷一所⁽⁹⁾。帝釋曰、一切所須、我悉有之、若三般物、我實無得。女曰、汝若無此、爭⁽¹⁰⁾解⁽¹¹⁾濟人。帝釋罔措⁽¹²⁾。遂同往白佛。佛言、橋尸迦⁽¹³⁾、我諸弟子大阿羅漢不解此義⁽¹⁴⁾、唯有諸大菩薩乃解此義。

*

世尊、因みに七賢女、屍陀林に遊ぶ。一女、屍を指さして曰く、「屍は這裏に在り、人は甚れの處にか去る」と。一女曰く、「作麼、作麼」と。諸姉、諦觀して、各各契悟す。帝釋を感せしめ花を散じて曰く、「惟だ願わくは聖姉よ、何の須むる所か有る。我れ當に身を終えるまで供給すべし」と。女曰く、「我が家に四事七珍、悉く皆な具足す。唯だ三般の物のみを要す。一には無根の樹子一株を要す。二には無陰陽の地一片

を要す。三には叫べども響かざる山谷一所を要す」と。帝釋曰く、「一切の須むる所は、我れ悉く之れ有るも、三般の物の若きは、我れ實に得ること無し」と。女曰く、「汝、若し此れ無くんば、争でか解く人を濟わん」と。帝釋、措くこと罔し。遂に同に往きて佛に白す。佛言つ、「橋戸迦よ、我が諸もろの弟子、大阿羅漢も此の義を解せず。唯だ諸もろの大菩薩のみ有つて乃ち此の義を解す」と。

＊

世尊「に關して次のような話がある」。七人の賢女が墓場に出かけた。「そのうちの」ある賢女が屍を指さして言った、「屍はここにあります。人はどこに行つたのですか」と。「別の」もう一人の賢女が言った。「それがどうしたの」と。「その言葉を聞いた」賢女たちは「真理を」はつきりと見きわめて各々悟つた。「この出来事は」帝釈天を感激させ、「彼は」花を散らして言った、「ただお願いなのですが、尊き大姉がたよ、何か必要とされるものではありませんか。私は必ずや一生涯「あなた方に対してそれを」提供致しましょう」と。賢女が言った、「我が家には「衣服・寝具・飲食物・医薬の」四事と七珍が全て揃っています。ただ「今から言つ」三種の物だけを所望します。一つめには根のない樹を一株所望します。二つめには陰陽「の氣」が「巡ら」ない土地を一角所望します。三つめには叫んでも反響しない山谷を一個所望します」と。帝釈天が言った、「この世で」求められるあらゆるものについては、私は全て持っておりますが、「いま所望された」三種の物の類については、私は本当に手に入れることができませぬ」と。賢女が言った、「あなたにもこれら「三種の物」が無いなら、どうして人々を救済することなどできましょ」と。帝釈天はどうすることもできなかつた。そのまま「賢女たちと」一緒に「仏のもとに」行って「これまでの経緯を」申し上げた。仏が言った、「橋戸迦（帝釈天）よ、私の諸々の弟子たちや「修行を完成させた」偉大な阿

羅漢たちも、この義を^{道理}理解できない。ただ諸々の偉大な菩薩たちだけが、この義を^{道理}理解できるのだ」と。

*

※世尊因七賢女…乃解此義…支謙訳『仏説七女経』(T4・No.556)に見える話に基づく。「世尊因七賢女」から「各各契悟」までの前半部分は、道吾円智と漸源仲興が弔問に出かけた際のやりとりを取りあげた『碧巖録』第五五則、その本則評唱(T48・139b、岩波文庫本④ p.225、末木訳④ p.291)のなかでも言及されている。圓悟克勤は、この評唱のなかで、

道吾と漸源がある家に弔問にやって来た。漸源は棺を叩いて言った、「生きているか、死んでいるか」と。道吾が言った、「生きていても言わない。死んでいるとも言わない」と。もしこの言句で直ちに悟入するところがあり、帰着するところを知るならば、これは生死を超越する関鍵(最も肝要なところ)である。

(道吾与漸源、至一家弔慰。源拍棺木云、「生邪死邪」。吾曰、「生也不道、死也不道」。若向句下便入得、言下便知帰、只這便是透脱生死底関鍵。)

と述べ、道吾の「生とも道わじ、死とも道わじ」という言葉に、生と死を超越した道吾の境涯を見てとっているが、賢女たちの悟りも、恐らくこれと同様のものであろう。また、『大慧普覚禅師宗門武庫』に、

師(…大慧宗杲)は、ある日、明月庵にやって来て、壁に觸骸の絵が描かれているのを目にした。(同行していた)憑済川が頷を付して言った、「屍はここにある。その人はどこに行つたのか。〔屍になつた身体には、もはや〕一霊が〔宿つて〕いないことが分かる」と。師は「この頷を」認めず、別の頷を作つて言った、「とりもなおさず、この形骸こそが、その人にほかならない。一霊が皮袋であり、皮袋が一霊である」と。(師一日到明月庵、見壁間画觸骸。憑済川有頷云、「屍在這裏。其人何在。乃知一靈、不居皮袋」。師不肯、乃作一頷云、「即此形骸、便是其人。一靈皮袋、皮袋一靈。」(T47・952b)とあるのも参考になる。

- (1) 賢女Ⅱ「有才徳的女子(才能と徳行を兼ねそなえた女性)」(『漢語』④ p.607) のことをいう。『七女経』によると、彼女たちは、機惟尼なる国王の娘、王女であった。
- (2) 屍陀林Ⅱ『中村』に「寒と漢訳する。いわゆる寒林。死屍を捨てたる所。尸陀林ともいう」(p.542) とある。なお、尸陀林について、西脇常記氏は、「野や林に死骸を棄て鳥や獣にまかせていたのが、やがて一定の場所を設けてそこに死骸を置く葬法となった。そしてその場所を尸陀林あるいは寒林と呼び、その葬法を尸陀林葬あるいは単に林葬、また鳥葬と呼んだ。これはもと西域の葬法であつたらしく、元來仏教とどのような関係を持っていたかは明らかにかたい。しかし中国では、火葬と違い、比較的早くから俗人の間に広まったようである」とし、中国においては、尸陀林法が僧家の一葬法として既に陳の時代までに確立していたことを指摘している。詳細については、西脇常記『唐代の思想と文化』の第一章「唐代の葬俗―特に葬法について」(創文社・二〇〇〇・p.207) を参照。
- (3) 作麼Ⅱ『禅語』に「句頭に來る場合には常に反語。どうしてそんなことがあるのか、そんなはずはない、の意。また句末に來る場合には、非常に強い詰問の語氣を示す。吐き捨てるような口調になることも多い。どうしようというのだ、つまらんことはするな、といったほどの意」(p.263) とある。ここでは「作麼、作麼」と単独で用いられているが、意味としては、恐らく後者のニュアンスに近い。『筠州洞山悟本禅師語録』に「雲巖共師鋤薑地次、巖就先徳事。師問、此人什麼処去也。巖良久云、作麼作麼。師曰、太遲生也。師問雲巖、未有陰界時、還道得否。巖云、爾今還有否」(T47-517a) とあるが、これと同じ用法であろう。
- (4) 契悟Ⅱ「契」は心性にかなう、「悟」はさとる、の意。道をさとること。真理に契かなひ、悟ること。自己の胸中の分別妄想を脱却して真理を悟ること。『中村』(p.168) 参照。
- (5) 四事Ⅱ修行僧の日常に必要な四種の品。飲食と衣服と臥具と湯薬(医薬)の四つ。『中村』(p.513) 参照。
- (6) 七珍Ⅱ七種の宝。経論によつてその種は様々であるが、例えば、『法華経』「授記品第六」には「以金・銀・琉璃・車磔・馬腦・真珠・玫瑰七宝合成」(T9-21b) とある。『中村』「七宝」条(p.587) 参照。

- (7) 般Ⅱ『中国語』に「量詞。種類を示す」(p.88)とある。用例としては、『碧巖録』第四三則・頌評唱の「洞下有此石女・木馬・無底籃・夜明珠・死蛇等十八般」(T8-180c, 岩波文庫本④ p.129, 末木訳④ p.163)など。
- (8) 無陰陽地一片Ⅱ『易』に代表されるように、中国的世界観では、気の二側面を陰陽で表す。陰と陽の交合が万物を生成し、その消長が気候や季節を形成するとされる。「一片」の「片」は、『中国語』に「量詞。比較的大きな面積や範囲に用いる。地面、水面を指すときに多く用いる」(p.2319)とある。
- (9) 一要無根樹子一株Ⅲ三要叫不響山谷一所Ⅱ賢女が帝釈天に求めた「無根樹子」「無陰陽地」「叫不響山谷」とはいずれも二項対立的な思慮分別が通用しないものの象徴である。賢女が帝釈天に対して言った「汝、若し此れ無くんば、争でか解く人を済むん」という言葉は、思慮分別を超越した境涯がなければ、人々を救済することなどできないということを意味しており、仏(釈尊)によれば、これを会得しているのは、諸々の偉大な菩薩たちだけであるとされる。
- (10) 争くⅡ「イカデカ」と訓んで、反語の文を作る。『禅語』「争解」条に「争でか解く…せん」とあり、「…できるはずがなう」(p.266)とある。小川環『唐詩概説』では「助字としては反語の辞、どうして」と解説され、用例として、権徳輿「玉台体」の「争でか敢えて階を下りて看ん(争敢下階看)」という一節が引用されている(岩波書店・一九五八・p.177)。
- (11) 解くⅡ「…できる」という意味。文語の「能」や口語の「会」に同じ。『禅字』(p.100)参照。用例としては、『朱子語類』卷一九「論語一語孟綱領」の「如喫飯様、喫了一口、又喫一口、喫得滋味後、方解生精血」(中華書局校点本・p.433)など。
- (12) 罔措Ⅱ『禅語』に「何かなんたか解らないで、自分自身をどう据えていいか、手足の置きどころのないさま」(p.448)とある。用例としては、馮子振による『碧巖録』跋文「世尊拈花宗旨、諸人罔措」(T8-225a, 岩波文庫本④ p.283, 末木訳④ p.350)など。
- (13) 橋戸迦Ⅱ帝釈天が人間であった時の姓。『中村』(p.239)参照。

(14) 解此義ニ注(11)の「解」とは異なり、こちらの「解」は、文字通り「理解する」という意味である。「義」は様々な意味を持つ語であるが、ここでのそれは、「道理。真理。文・教に対してその表す意義」(『禪字』p.191)のこと。

〔三〇〕 調達誘仏

世尊因調達(一)誘佛、生身(二)入地獄(三)。遂令阿難問、你在地獄中安否。曰、我雖在地獄、如三禪天樂(四)。佛又令問、你還求出否。曰、我待世尊來使出。阿難曰、佛是三界大師(五)。豈有入地獄分。曰、佛既無入地獄分、我豈有出地獄分。

*

世尊、因ゆゑみに調達ぢやうたう、佛を誘まねり、生身しやうじんもて地獄に入る。遂に阿難をして問わしむ、「你なんじ、地獄の中に在つて安らかなり否や」と。曰く、「我れ地獄に在りと雖も、三禪天さんぜんてんの樂の如し」と。佛、又た問わしむ、「你なんじ、還また出づるを求む否や」と。曰く、「我れ、世尊の來たるを待つて便ち出でん」と。阿難曰く、「佛は是れ三界の大師なり。豈に地獄に入る分有らんや」と。曰く、「佛、既に地獄に入る分無くんば、我れ豈に地獄を出づる分有らんや」と。

*

世尊「に關して次のような話がある」。調達ぢやうたう（提婆達多）は、仏を誘まねり、生きながら地獄に入った。そこで（仏は）阿難に質問させた、「あなたは、地獄のなかにいて（身心は）安らかですか」と。「調達が」言った、

「私は地獄にいるけれども、「安樂の感受である」三禅天の禅定「に入っているか」のようだ」と。仏は、さらに「阿難に」質問させた、「あなたは、「この地獄から」出るのを望んでいますか」と。「調達が」言った、「私は、世尊が「この地獄に」来るのを待ってから、すぐにでも「ここから」出よう」と。阿難が言った、「仏は「欲界・色界・無色界の」三界の「衆生を導く」大導師です。どうして地獄に入る分可能性がありましか」と。「調達か」言った、「仏にもはや地獄に入る分可能性がないのならば、私にどうして地獄を出る分可能性かあろうか」と。

*

※世尊因調達：豈有出地獄分Ⅱ『大方便仏報恩經』卷四「悪友品第六」(C11a9~18C)などに基づき、禪家が改変した話であろう。『大慧語錄』卷七の示衆(147889C)で取り上げられるほか、『虚堂録』卷五にこの話に対する頌古が見られる(1471019C)。「仏、既に地獄に入る分無くんば、我れ豈に地獄を出る分有らんや」という提婆達多の言葉は、阿難の「仏は是れ三界の大師なり。豈に地獄に入る分有らんや」という言葉に対する反論であり、仏もまた「地獄に入る分」たり得ることを示唆している。大慧宗泉は、

「地獄を」出る分可能性「などというもの」はないうえに、さらに「地獄に」入る分可能性「などというもの」もない。「そうなる」と、何をお釈迦さんと呼び、何を提婆達多と呼び、何を地獄と呼ぶのか。さて「これはどういう理屈か」分かるか。「所謂」（「自ら瓶を携え去きて村酒を沽い、却つて衫を着け来たつて主人と作る（来る客のために、使用人となつて、自ら瓶を携え行つて地酒を買い求め、褌衫を着用し「正装」して来て主人とな（り、客人を接待す）る）」というやつだ）（既無出分、又無入分。喚甚麼作釈迦老子、喚甚麼作提婆達多、喚甚麼作地獄。還委悉麼。「自携瓶去沽村酒、却著衫来作主人。」）(839C)

と述べ、客人のために使用人にも主人にもなり得る自在な境地を表現する句でもって、この話が示唆するところ

について教示している。釈尊の名にも、提婆達多の名にも、地獄の名にも執とらわれな無礙の境地であつてこそ、地獄への出入如何に拘わらず、つまり、どのような状況下にあるとも、常に安樂たり得るといふことである。愍山徳清もまた、この話を取り上げ、「地獄と天上来に何の違いがあるか。深い恩恵を受けたところこそ（帰るべき我が）家である。人が生まれて〔執着を離れ〕思うがままになれば〔どんな場所でも〕安樂となる。どうして世間一般の情識を用いて彼を量れようか（地獄天堂有甚差。受恩深処便為家。人生適意即为樂。何用間情檢点他）」（愍山老人夢遊集）卷三六・X73723b）と説いている。「多聞第一」とされた阿難ではなく、「三逆罪」（注一）を犯したとされる提婆達多によつて、かかる真理が語られていることは興味深い。

（一）調達トウダツ『翻梵語』卷二に「提婆達は、『提婆達多』とも言い、『調達』とも言う（提婆達、亦云提婆達多亦云調達）」（T54-93b）とある通り、提婆達多（タイバダツタ・デーヴァダツタ）のこと。觥飯コウハン王の子で、阿難の兄とも釈尊の従いとこ兄弟とも言われる。釈尊に従つて出家をするが、釈尊を妬んでことごとく敵対し、三逆罪（出身血・殺阿羅漢・破和合僧）を犯したとされる。『岩波』（p.675）参照。『大方便仏報恩経』や『六度集経』などによれば、その悪行のために地獄に入ったという。

（二）生身シヤウシン『中村』に「生まれながらの身体。父母から生まれた身体」（p.709）とある。ここでは「生身の身体のまま」という意味である。

（三）地獄ジゴク『大方便仏報恩経』では「阿鼻地獄」となっている。阿鼻地獄は、八大地獄の一つ。諸地獄の中の最も苦しい場所であり、五逆・謗法の重罪を犯した者が墮おちる所とされる。ここに生まれた者は激しい苦を受けて絶えず叫喚けうわんするから、阿鼻焦熱地獄ともいう。その境界は広く、平凡な力では脱出できない場所であるため、阿鼻大城ともいう。『中村』「阿鼻」条（p.8）参照。

（四）三禪天樂サンゼンテンラク一般に「三禪楽」といふ。色界の禪定に四段階があるが、そのうちの第三の段落である第三禪に存する快楽（安樂の感受）。そこには、行捨（平静な心）・正念・正慧・受樂・定の五つがあるとされる。最高の享樂にたとえられる。『中村』「三禪楽」条（p.480）参照。

(5) 三界大師＝三界（欲界・色界・無色界という三つの迷いの世界）の衆生を導く偉大な人。仏のこと。『中村』
「三界の大導師」条（p.458）参照。

〔三二〕 文殊起見

世尊因文殊忽起佛見法見、被世尊威神(一)攝(二)向尊威神攝向二鐵圍山(三)。

*

世尊、因みに文殊、忽ち佛見・法見を起こすや、世尊の威神に二鐵圍山に攝せらる。

*

世尊「に関して次のような話がある」。文殊が、ふと仏や法についての見（観念）を起こしたところ、世尊の優れた威力によって「文殊は」二鉄圍山（の間）に挟まれてしまった。

*

※世尊因文殊：攝向二鐵圍山＝出典は『諸仏要集経』卷下（T17-763a）であり、『祖庭事苑』卷二「仏見法見」条が、『諸仏要集経』の当該箇所を簡潔に纏めている（X64328b～c）。『会元』〔七〕に見られる「女子出定」の話が下敷きにした件りのなかの一部であるが、「七」と同じく改変されている。『歴代法宝記』卷一は、『楞伽経』に云う（楞伽経云）として、「仏を見、法を聞くといっても、全て自分の心が分別したものに過ぎない。見るという心すら起らない人を真に仏を見た人という（見仏聞法、皆是自心分別。不起見者、是名見仏）」（T51-89b、柳田訳・p.200）と説く。また、『宛陵録』に見られる次の問答も参考になる。

〔問うて〕「言った、「いまちようど妄念が起ったとしますと、仏は何処にいますのでしょうか」と。師（＝黄

槃希運が「答えて」言った、「おまえがいま妄念が起つたと覺つたとき、「その」覺りこそが仏にほかならないのだ。もし妄念がなければ、仏もありはしない。どうしてそうなのか。おまえが一念を起こして仏という見（観念）を作ると、成るべき仏があると思ひ込み、衆生という見（観念）を作ると、濟度されるべき衆生があるのだと思ひ込む。心を生じ思念をはたらかせると、全ておまえの見処になつてしまふ。もし一切の見（観念）がなければ、仏には如何なる居場所もない。文殊にしても、仏についての見（観念）を生じたとなん、たちまち「鉄圍山（の間）」に追放されることになつたわけだ」と。（云、「今正妄念起時、仏在何処」。師云、「汝今覺妄起時、覺正是仏。可中若無妄念、仏亦無。何故如此。為汝起念作仏見、便謂有仏可成。作衆生見、便謂有衆生可度。起心動念、總是汝見処。若無一切見、仏有何処所。如文殊纒起仏見、便貶向二鉄圍山」。〔48-385c、入矢訳・p.118〕

(1) 威神ニ不思議な力。優れた力。不思議なはたらき。超人的な力。『中村』(p.34) 参照。

(2) 攝ニ「摂」は様々な意味を持つ語であるが、大鉄圍山と小鉄圍山が二重になっていることから「二鉄圍山」と呼ばれることを踏まえ（次注参照）、この両山に「挟まれる」という意味で解釈した。『漢語』「摂」条の⑨に「夾処」(⊕ p.3792)とある。用例としては、『論語』「先進第十一」の「千乗之國、摂乎大國之間」(岩波文庫本・p.153)など。

(3) 二鐵圍山ニ須弥山を中心とする九重の山の第九で、大鉄圍山・小鉄圍山の二重になっているともされているところから「二鉄圍山」ともいう。『禅字』(p.984) 参照。

〔三二〕 城東一老母

城東有一老母、與佛同生而不欲見佛。每見佛來、即便回避。雖然如此、回顧東西、總皆是佛。遂以手掩面、

於十指掌中亦總是佛。

*

城東に一老母有り、佛と同生なるも佛を見ることを欲せず。佛の來たるを見る毎に、即便ち回避す。此くの如しと雖然も、東西を回顧すれば、總て皆な是れ佛なり。遂に手を以て面を掩うも、十指掌中に於いて亦た總て是れ佛なり。

*

城の東に一人の老母があり、仏と同じ「年の」生まれであったが、「老母は」仏「の姿」を見たがらなかつた。仏がやって来るのを見る度に、すぐに避けた。そのようであったが、東西を振りかえつて見ると、全て仏であった。「そこで」とうとうと手で顔を覆ったが、十本の指と掌の中もまた全て仏であった。

*

※城東有一老母…亦總是佛 Ⅱ 『仏説觀仏三昧海經』卷六「觀四威儀品 第六之一」(T15676a) などに見られる話に基づく。『田悟語錄』卷二にこの話を取り上げた問答があり (T47-766b~c)、『虛堂錄』卷八などにも確認できる (T47-1044a)。「三」と同じ意味合いで捉えるなら、いくら仏を避けたところで、妄念を起して自分の心で分別している以上、仏を見るということからは逃れられないことを示唆する話となる。一方、圓悟克勤は、問答のなかで、「老母は立派な男の心持ちを具えている (他具大丈夫意氣) (T66b) とし、「尽十方世界は、全て真実の自己の身体である (尽十方世界、都盧是箇真人體) (T66c)」という言葉を持ち出しているが、圓悟の教示に従うなら、衆生のこの一身こそが、世界に満ち溢れる仏そのものにほかならないことを示唆する話といふことにならう。

（三三） 婦人分免

歿摩羅^①因持鉢至一長者門。其家婦人正值^②産難、子母未分。長者曰、瞿曇弟子、汝爲至聖。當有何法能免産難。歿摩羅長者曰、我乍入道、未知此法。待我回問世尊、却來^③相報^④。及返、具事白佛。佛告歿摩羅、汝速去報言、我自從賢聖法來、未曾殺生。歿摩羅奉佛語疾往告之。其婦得聞、當時^⑤分免^⑥。

*

歿摩羅、因みに持鉢して一長者の門に至る。其の家の婦人、正に産難に値い、子母、未だ分かれず。長者曰く、「瞿曇の弟子よ、汝は至聖爲り。當た何の法有つてか能く産難を免る」と。歿摩羅、長者に語つて曰く、「我れ、乍に道に入れば、未だ此の法を知らず。我れ回つて世尊に問い、却來して相い報するを待て」と。返るに及んで、事を具にして佛に白す。佛、歿摩羅に告ぐ、「汝、速やかに去つて報して言え、『我れ、賢聖の法自従り來、未だ曾て殺生せず』」と。歿摩羅、佛語を奉じて疾やかに往きて之に告ぐ。其の婦、聞くことを得て、當時に分免す。

*

歿摩羅は托鉢をしていて、ある長者の〔家の〕門までやつて來た。その家の婦人が、ちょうど産難に苦しんでおり、胎兒と母体が未だ離れずにいた。長者が言った、「瞿曇の弟子よ、あなたは、このうえなく優れた方です。いったいどのような方法でうまく産難から免れさせてくださいますか」と。歿摩羅は、長者に語つて言った、「私は出家したばかりですから、まだこの方法を知りません。私が〔世尊のもとへ〕戻つて世尊に質問し、歸つて來て〔世尊の指示を、あなたに〕報告するまで待つていてください」と。〔歿摩羅は、

世尊のもとへ」戻って来ると、事の詳細を仏に申しあげた。仏は、歿に告げた、「おまえは、すぐに「長者の家へ」行って「これ」報告しなさい、『私は、賢聖の法「たる仏法に帰依して」以来、一度も殺生をしていません』と。歿は、仏の言葉を謹んで受け、速やかに「長者の家に」行って「これを」彼に告げた。その婦人は、「歿のこの言葉を」聞いて、すぐさま子供を出産した。

＊

※歿摩羅因持鉢至一長者門…當時分免Ⅱ『仏説鶡掘摩經』(T2509c-510a) などに見える話。禪籍では、『大慧語錄』巻一〇 (T4785b) などで取りあげられている。宋代の贊元覺海(石霜楚円の法嗣)は、この話に対し、「歿摩羅は、九十九人を殺めてきたが」聖なる法「に帰依して」以来、殺生をしておらず、そもそも、生も殺も、明白な「区分をもって捉えられる」ものではない。諸々の人我(自己に対する執着)は全て「実体がなく」空相であり、一切の冤も悉く仮名だからである。甘露(仏の教え)が潤うやいなや、熱惱は取り除かれ、玉の蓮と黄金の果実が二つながらに開くのだ(聖法從來不殺生、本無生殺巨精明。是諸人我皆空相、一切冤親尽仮名。甘露纔霽除熱惱、玉蓮金子兩敷栄)。「禪宗頌古聯珠通集」巻三・X6549a) という頌古を付けている。釈尊の指示を受けた歿摩羅を介し、もとより執られるべき生も殺もなく、生殺を抜け出ることを悟った婦人は、無事に子供を出産したのである。

(1) 歿摩羅Ⅱ歿摩羅の伝は、『仏説鶡掘摩經』(T2・No.28) に詳しい。当初は拘薩羅国舍衛城の婆羅門学者のもとで学ぶ、学問・技術・体力に優れた容姿端麗の門人であったが、妻の讒言を信じた学者の奸計により、町の四辻に立つて通行人を殺し、一人殺すごとに一本の指を切り取り、それを糸に通して指鬘(指の首飾り)を作るよう指示され、それを実行した。九十九人を殺したところ、百人目に釈尊が通りかかり、その方便・教訓によって釈尊に帰依した。その後、熱心な修行によって阿羅漢となる。『禅学』(p.26) 参照。『仏説鶡掘摩經』によると、釈尊に帰依する以前に九十九人を殺めてきた自分が「一度も殺生をしていない」と言えば、それは嘘に

なるのではないか、と躊躇う。殃岷摩羅に対し、釈尊は、「出家する」以前と「出家してからの」今とでは違っており、嘘をついたことにはならない。彼女を災厄から救ってあげなさい」と諭したとされ、そこで、彼は再び妊婦のもとへ向かったとされる（T2-509c~510a）。

(2) 値Ⅱ『漢語』に「遇到・碰上（遭遇する・ぶつかる・会う）」（Ⓔ p.16）とある。用例としては、『瑞州洞山良价禅师語録』の「游方首謁南泉。值馬祖諱辰修齋」（T47-519b）など。

(3) 却來Ⅱ「きやらい」と訓んで「かえり来る」（『禪語』p.83）という意味。用例としては、『碧巖録』第八七則・本則評唱の「文殊一日令善財去採菓云。不是菓者採將來。善財偏採、無不是菓。却來自云、無不是菓者」（T48-212b、岩波文庫本④ p.144、末木訳④ p.175）など。

(4) 相報Ⅱ「相」につづいて、『中国語』に「動作は一方的であっても、一定の対象をもつ場合には接辞的に加えられる」（p.3365）とある。この場合は、世尊から聞いたことを殃岷摩羅から長者に報告するといふこと。

(5) 當時Ⅱ「その時」という意味と、「即座に」「ただちに」という意味とがある。『禪語』（p.332）参照。ここでは後者の意味。用例としては、『大慧語録』卷二五の「某嘗問之曰、公怕落空、能知怕者是空耶、是不空耶。試道看。渠仔細、欲計較祇对、当時便与一喝。至今茫然、討巴鼻不著」（T47-917c、荒木訳・p.14）など。

(6) 分免Ⅱ「免」は、「婉」の音通（『漢語』④ p.851）。子供を産むこと。

(三四) 覺而不見

世尊嘗在尼俱律樹（1）下坐次、因二商人問、世尊還見車過否。曰、不見。商人曰、還聞否。曰、不聞。商人曰、莫禪定否。曰、不禪定。曰、莫睡眠否。曰、不睡眠。商人乃嘆曰、善哉、善哉。世尊覺而不見。遂獻白麈兩段（一・二）。

【校注】(一) 段Ⅱ底本・嘉興藏本は「段」に作るが、統藏本に拠って「段」に改める。

世尊、嘗て尼俱律樹下に在って坐する次いで、因みに二商人問う、「世尊、還た車の過ぐるを見る否」と。曰く、「見ず」と。商人曰く、「還た聞か否」と。曰く、「聞かず」と。商人曰く、「禪定すること莫し否」と。曰く、「禪定せず」と。曰く、「睡眠すること莫し否」と。曰く、「睡眠せず」と。商人、乃ち嘆じて曰く、「善きかな、善きかな。世尊、覺するも見ず」と。遂に白氈兩段を獻ず。

*

世尊が、かつて尼俱律樹の下で坐禅していた際に、二人の商人が質問した、「世に尊きお方よ、車が通り過ぎるのをご覧になられましたか」と。「世尊が」言った、「見ていない」と。商人たちが言った、「車が通り過ぎる音を」お聞きになられましたか」と。「世尊が」言った、「聞いていない」と。商人たちが言った、「禪定に入っておられたのではないですか」と。「世尊が」言った、「禪定に入っていない」と。「商人たちが」言った、「眠っておられたのではないですか」と。「眠っていない」と。商人たちは、そこで感歎して言った、「善哉 善哉。世尊は、目覚め〔た状態にあり〕つつも、見ることはない」と。そうして二人の商人は、世尊に「白い綿織物二反を献上した。

*

※世尊嘗て尼俱律樹下坐次…遂獻白氈兩段Ⅱ『長阿含經』卷三「遊行經 第二中」(T-19a)に見られる話などを

踏まえるのであろう。この「覚而不見」の話が、各種禪録で取り上げられた形跡は少なく、管見の限りでは、万如通微（一五九四〜一六五七）の語録『万如禪師語録』巻六（56 to 58a）をはじめ、明清代の幾つかの語録に散見される程度である。眼で見ても見えていないかのようであり、耳で聞いても聞いていないかのようであってこそ、真の見、真の聞であり、しかも、それが、禅定や睡眠に入った特殊な状況下での作用^{作用}ではないことを示唆する話であろう。例えば、『碧巖録』第八八則・本則評唱に「雪竇（重顕）が言う、『私は（視力が非常に優れた）離婁にもならず、（聴力が非常に優れた）師曠にもならない。何も無い窓辺に独り坐って、葉が落ちたり花が咲くのは時節のまま、というほうがましだ』と。もしこの境地に至れば、見ても見えないようなものであり、聞いても聞かないようなものであり、説いても説かないようなものであるが、飢えれば飯を食い、眠くなれば眠る（と）いうあるがままの平常のありかたでいられる」（雪竇道、『我亦不作離婁、亦不作師曠。争如独坐虚窓下、葉落花開自有時』。若到此境界、雖然見似不見、聞似不聞、説似不説、飢即喫飯、困即打眠。』（T88213c、岩波文庫本① p.159、末木訳① p.133）とある。

ところで、『会元』に先行する燈史に『宗門聯灯会要』（X79・No.1557）がある。石井修道「大慧宗杲とその弟子たち（三）」によれば、『会要』に収められた古則・公案は、大慧宗杲『正法眼蔵』（X67・No.1309）の影響を承けるとされる（『印度学仏教学研究』第二〇巻・第三号・一九七二）。一方、『会元』『釈迦牟尼仏』章に見える（二）から（三八）までの古則・公案は、『会要』所収のそれらと重複するが、注目すべきは、唯一この（三三）「覚而不見」の話だけが『会要』に採録されておらず、『会元』のみ採録されているという事実である。そもそも『正法眼蔵』がこの話を採録していないことから、同様に『会要』にも見られないのであろうが、それは、『会元』『釈迦牟尼仏』章のこの話は、如何なる文献に基づいたものなのか。

北宋期に成立し大きな影響力を持った公案集に『宗門統要集』がある。大慧の『正法眼蔵』は、『統要集』を典故とし、『会要』は、基本的に『統要集』に拠りながら、『正法眼蔵』をも併せ踏まえて成立したということが、既に、石井修道『宗門統要集』と『碧巖録』によって指摘されているが、『印度学仏教学研究』第四六巻・第

一号・一九九七)、実は、「覺而不見」の話は、この『統要集』「大覺世尊釈迦文仏」章に収録されているのである(巻一・禪字典籍叢書本・p. 8)。つまり、『正法眼藏』と『会要』が何らかの理由で採録しなかったこの話を、『会元』は、『統要集』に基づいて「釈迦牟尼仏」章に採録したということになる。

(1) 尼俱律樹ニヤグロダ。インドの無花果の樹。バナヤン樹。長大な喬木で、枝葉がよく繁茂し、樹陰では烈しい炎日避けることができる。葉は柿に似る。インドでは、この樹を道端などに植えて並木とし、また旅行者の休息所としている。修行者が、この樹の下に止住することもある。『中村』(p. 1040) 参照。

(2) 一段『中国語』に「事物や時間の一区切りを数える」とあり、「長いものを幾つかに分けた部分を数える」とある(p. 785)。用例としては、『北山録』巻一の「譬如一金杖分為五段、段段皆金」(152-580c) など。

(二三五) 拈花微笑

世尊在靈山(1)會上、拈花示衆。是時衆皆默然。唯迦葉尊者破顔微笑(2)。世尊曰、吾有正法眼藏(3)、涅槃妙心(4)、實相無相(5)、微妙法門(6)、不立文字(7)、教外別傳(8)、付囑(9)摩訶迦葉。

*

世尊、靈山會上に在つて、花を拈じて衆に示す。是の時、衆皆な默然たり。唯だ迦葉尊者のみ破顔微笑す。世尊曰く、「吾れに正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙の法門有り、不立文字、教外別傳、摩訶迦葉に付囑せん」と。

*

世尊は、靈鷲山での会座において「説法した際、一本の花を拈み、その場に居合わせた聴衆に示し

た。このとき、人々は皆な「世尊の真意が分からずに」黙っていた。ただ迦葉尊者だけが顔をほころばせて微笑んだ。「そこで」世尊が言った、「私には正しい法の眼目、涅槃の妙なる心、「あらゆる事物の」ありのままの相は差別の相を越えているという奥深くてはかりしれない法門がある。「これは」文字に依らず、「あれこれの説示による」教えの外に別に伝える「ものであり」、摩訶迦葉に委ねよう」と。

＊

※世尊在靈山會上…付囑摩訶迦葉…禪門では、「正法眼蔵（仏法の真髓）」が釈尊から摩訶迦葉に伝えられたと伝承している。特に「不立文字、教外別伝」は禅の宗旨を表明しているとされ、最も重視されてきた。この「拈華微笑」を取り上げた禅籍としては、『無門関』第六則「世尊拈花」（48-293c、岩波文庫本・p.43）が有名であるが、それ以前にも、『天聖広燈録』巻一「摩訶迦葉尊者」章などに見られ（X78-428c）、更に、五祖法演・圓悟克勤の語録のなかでも、しばしば話題になってくる（『法演禪師語録』巻下T47-665c、『碧巖録』第一五則・頌評唱T48-155c）。例えば、大慧宗杲に次のような言葉がある。

「大いなる覺りをひらいた世尊は、最後に涅槃に入るに臨んで、百万もの天と人の前で華を手にとつて普く示したところ、ただ金色の頭陀（摩訶迦葉）だけが顔をほころばせて微笑んだ。そこで、「世尊は」言われ、た、「私には正しい法の眼目、涅槃の妙なる心がある。「それらを今」お前に分け与えよう」と。これ以後、西天の二十八祖、東土の六祖（以下）、天下の老和尚たちは、それぞれ心から心へと伝え、「その法脈は」相續して断ち切れていないのである。（末後臨臨般涅槃、於人天百万衆前、拈華普示。唯金色頭陀、破顔微笑。遂云、「吾有正法眼蔵、涅槃妙心、分付於汝。自是西天四七、東土三三、天下老和尚、各各以心伝心、相續不斷。」）（『大慧語録』巻一・T47-813a~b）

ところで、「拈華微笑」の話は、インドの經典類には見られず、禅宗が宋代に偽作した『大梵天王問仏決疑經』（以下『問仏決疑經』と略記）に初出するとされる。『問仏決疑經』には一卷本と二巻本とが現存し、一卷本

では「拈華品第二」(X142a・42c)に「二巻本では「初会法付囑品第一」(X1418c)に、それぞれこの話を確認することができる。

石井修道氏は、「拈華微笑」の話が燈史のなかで如何なる成立過程を経てきたかを検討し、ほぼ『伝燈録』(一〇〇四年成立)から『広燈録』(一〇三六年成立)に至る三十数年の間に成立し、特に臨濟宗の禅僧たちによって伝承された、ということを示している。「拈華微笑」の成立をめぐる平井俊榮博士古稀記念論文集『三論教学と仏教諸思想』春秋社・二〇〇〇所収)。

また、石井氏によれば、王安石(一〇二一〜一〇八六)や仏慧法泉(生卒年未詳)が『問仏決疑經』を見たという記録はあるもの(晦巖智昭『人天眼目』巻五「宗門雜錄」T8325)、それを、現存の『問仏決疑經』一巻本と二巻本のいずれかとみなすことには慎重を要するという。この続藏經所収の一巻本・二巻本については、共に中国において成立したという積極的な説はなく、両書が江戸期の日本で撰述された可能性が高いと指摘している。石井修道『大梵天王問仏決疑經』をめぐる(『駒澤大学仏教学部論集』第三二号・二〇〇〇)参照。

(1) 靈山(二七)注(一)参照。

(2) 破顔微笑(顔をほころばせほほえむこと。禅家では默識心通の状態をいう場合に用いられる。『禅字』(p.1012)参照。『碧巖錄』第一五則・頌評唱に「世尊拈花、唯迦葉独破顔微笑、余者不知是何宗旨」(T48-155c、岩波文庫本①p.215、末木訳②p.270)とある。

(3) 正法眼藏(仏法の真髓のことをいう。「正法」は正しい仏の教え。「眼」はその眼目のこと。「藏」はその全てを含み持っているという意味。『右波』(p.545)参照。『臨濟錄』「行録」に「師臨遷化時、抛坐云、吾滅後、不得滅却吾正法眼藏。三聖出云、争敢滅却和尚正法眼藏。師云、已後有人問你、向他道什麼。三聖便喝。師云、誰知吾正法眼藏、向這瞎驢边滅却。言訖、端然示寂」(T47-506c、岩波文庫本・p.210)とある。

(4) 涅槃妙心(一)注(49)参照。

(5) 實相無相(一)注(50)参照。

- (6) 微妙法門ニ凡夫の思議を超越した仏の深い教え。『禪字』(p.1185) 参照。この言葉自体は古い經典類にも見える。鳩摩羅什らによって訳出された『禪秘要法經』(T5-267c) などに見える。
- (7) 不立文字ニ法が師から弟子へと伝わる際には文字や経論によるのではなく、心から心へ伝わっていくというところ。菩提達摩の著とされる『血脉論』において、「以心伝心」とともに用いられており、恐らくこれが禪門における最も早い用例であろう。(X63-2a)。例えば、『禪源諸詮集都序』巻上に「以心伝心、不立文字」(T48-400b、岩波文庫本・p.28)、『碧巖録』第一則・本則評唱には「不立文字、直指人心、見性成仏」(T48-140b、岩波文庫本④ p.39、末木訳④ p.28) とある。『禪思』(p.429) 参照。
- (8) 教外別傳ニ禪宗には経論や文字の外に別に伝えた一心の法があるということを述べたもの。仏日契書『伝法正宗論』巻下には、
又た経に曰く、「始めに鹿野苑よ従り終わりに跋提河に至るまで、中間あいたの五十年、未だ曾かて一字も説かず」と、
斯れ固とより其の教外の謂いなり。然れば此の極・此の奥密は、經に載すと雖も亦た但だ説くのみ。聖人は此を驗けす。故に命じて心を以て相い伝えしむ。而ち禪者の所謂る「教外別傳」乃ち此れなり。(又経曰、「始従鹿野苑終至跋提河、中間五十年、未曾説一字」。斯固其教外之謂也。然此極此奥密、雖載於經亦但説耳。聖人驗此。故命以心相伝。而禪者所謂教外別傳乃此也。)(T51-782b)
- とある。「教外別傳、不立文字」と成語で用いられることが多い。『祖庭事苑』巻五「拳揚般若」条や同巻八「心印」条には「教外別傳」「不立文字」「直指人心」「見性成仏」の四句がセットで記されている(X64-377b・424c)。『禪思』(p.167) 参照。(三十七) も併せて参照。
- (9) 付囑ニ「一九」注(4) 参照。

〔三二六〕 多子塔前

世尊至多子塔⁽¹⁾前、命摩訶迦葉分座⁽²⁾令坐、以僧伽梨⁽³⁾圍之⁽⁴⁾、遂告曰、吾以正法眼藏⁽⁵⁾密付⁽⁶⁾於汝。汝當護持、傳付將來⁽⁷⁾。

*

世尊、多子塔前に至り、摩訶迦葉に命じて座を分かちて坐せしめ、僧伽梨を以て之を圍み、遂に告げて曰く、「吾れ正法眼藏を以て密に汝に付す。汝、當に護持して、將來に傳付すべし」と。

*

世尊は多子塔の前までやって来ると、摩訶迦葉に命じて「自身が」座「ついているところ」を半分譲って坐らせ、僧伽梨衣で囲んで「人の目を憚り」、そうして告げて言った、「私は、正しい法の眼目を、おまえに密かに付与する。おまえは、「これを」護り持って、未来に伝え授けていかなければならない」と。

*

※世尊至多子塔前：傳付將來Ⅱ二卷本『大梵天王問仏決疑經』卷上「梵王決疑品第二(又二)」に見え、從來この書が出典であるとされてきたが、「三二五」の注でも触れた通り、『問仏決疑經』自体が、成立過程において様々な問題を抱える文献であるため、本書を出典とみなすことには慎重を要する。釈尊が摩訶迦葉に半座を譲った伝承は諸經典に散見されるが、例えば、『雜阿含經』卷三三に、

〔優波崛多は〕次に復た摩訶迦葉の塔を示し、「阿育」王に語りて言う、「此れは是れ摩訶迦葉の塔なり。應當に供養すべし」と。王問いて曰く、「彼は何の功德有るか」と。答えて曰く、「彼は少欲知足にして、頭陀第一なり。如來、施すに半座及び僧伽梨衣を以てす。衆生を愍念し、正法を興立せり」と。(次復示摩訶

迦葉塔、語王言、「此是摩訶迦葉塔。応当供養」。王問曰、「彼有何功德」答曰、「彼少欲知足、頭陀第一。如來施以半座及僧伽梨衣。愍念衆生、興立正法。」(T2-168a)

とあり、僧祐『釈迦譜』巻五「阿育王造八万四千塔記第三十一」にも、『雜阿含經』を典故とする同じこの話が見える(T56-79c)。また、『雜阿含經』巻四一には、

我れ出家し已わり、王舎城と那羅聚落の中間の多子塔所に於いて、世尊に遇値う。正身端坐し、相好奇特、諸根寂靜、第一息滅にして、猶お金山の如し。我れ時に見已わりて、是の念を作す、「此れは是れ我が師なり。此れは是れ世尊なり。此れは是れ羅漢なり。此れは是れ等正覚なり」と。我れ時に一心に合掌し敬礼し、仏に白して言つ、「是れ我が大師なり。我れは是れ弟子なり」と。(我出家已、於王舎城那羅聚落中間多子塔所、遇値世尊正身端坐、相好奇特、諸根寂靜、第一息滅、猶如金山。我時見已、作是念、「此是我師。此是世尊。此是羅漢。此是等正覚」。我時一心合掌敬礼、白仏言、「是我大師。我是弟子。」)(T2-303b)

とあり、更に、

仏、迦葉に告ぐ、「汝は当に我が糞掃衣を受くべし。我れは当に汝の僧伽梨を受くべし」と。仏、即ち自ら手もて我れに糞掃納衣を授け、我れは即ち仏に僧伽梨を奉る。(仏告迦葉、「汝当受我糞掃衣。我当受汝僧伽梨」。仏即自手授我糞掃納衣、我即奉仏僧伽梨。)(T2-303b)

とあって、「分座」という表現そのものについては確認できないものの、多子塔において、釈尊が、自らが着用していた糞掃衣を、摩訶迦葉が着用していた僧伽梨衣と交換したという話が見える。「多子塔前」の話は、これら諸説を踏まえて創作されたものであろう。

ところで、柳田聖山氏が、「多子塔前」の話を『広燈録』の創唱であると指摘するように(『初期禅宗史書の研究』《柳田聖山集・第六卷》法蔵館・二〇〇〇・p.393)、この話は、既に『広燈録』巻一に収載されているが(X78-428a)、『広燈録』には、僧伽梨衣で困んだという記述がないこと、「法は本と無法を法とす、無法の法も亦た法なり今ま無法を付する時、法法何ぞ曾て法ならん(法本法無法 無法法亦法 今付無法時 法法何曾法)」の

伝法偈が確認できること、といった違いが見られる。汾陽善昭・仏日契嵩・圓悟克勤、そして、『広燈録』のいずれもが、「多子塔」という名の塔の前での付法については述べるものの、「僧伽梨衣で囲んだ」ことについては触れていないことを考えると、恐らく、『僧伽梨衣』云々の記述は、『広燈録』よりも後に付加されたものである。『統要集』所収の「多子塔前」の話は、『金元』のそれと全く同じ内容であるから、現在知られる「多子塔前」の話の定型化は、『広燈録』が成立する景祐三年（一〇三六）以降、そして、『統要集』が既に成立していた元祐八年（一〇九三）の間のことと考えられる。

- (1) 多子塔 Ⅱ 『雜阿含經』によると、王舎城と那羅聚落のあいだにあった塔のこと（巻四一・12:303b）。また、『祖庭事苑』によると、辟支仏道を得て涅槃に入った王舎城大長者のために、彼の眷族（親族）が建てた塔廟のことであり、青蓮目が「摩訶迦葉を顧視した場所である（青蓮目顧視迦葉処也）」（巻八・X647b8c）とされる。「多子」とは、王舎城大長者が男女各三十人を生育したことに因んだ名であろう。詳しくは、『辟支仏因縁論』巻下「王舎城大長者悟辟支仏縁」（732.476c-477b）参照。

- (2) 分座 Ⅱ 「座を分かちて」と訓んで「座つてゐるところを半分譲つて」と訳した。岩井昌悟氏は、「半座を分かち」というインドの伝統的行為について、これを釈尊と摩訶迦葉の伝承において見た場合、そこには単に「客に席のもう一方の半分を提供して大きな敬意を示す」というだけにとどまらない重要な意味が含まれているとし、「釈尊から半座を分かれたれた摩訶迦葉は釈尊と容姿が等しく、同等の権限を有し、同一であつて等しい能力を有していたことになる」と指摘している。詳細については、岩井昌悟「半座を分かち」伝承について（『中央學術研究所紀要』モノグラフ篇・No.9・二〇〇四）参照。後に、禅門においては、「首座が堂頭和尚に代わつて接化するごと」（『禅学』p.1102）とつう意味で用いられるようになる。「分席（席を分かち）」という同じ意味の表現もあり、例えば、『田悟語録』巻一四に「隆公知蔵、湖湘投機、還往北山十余年、真探蹟精通、本色衲子。遂拳分席、訓徒已三載」（747-777b）とある。

- (3) 僧伽梨 Ⅱ 「一」注（56）参照。

- (4) 以僧伽梨圍之¹付法の際のこの描写は、例えば、『六祖壇經』にも見られる。『六祖壇經』「行由」は、五祖弘忍から六祖慧能への伝法の状況について、「惠能は即ち祖意を会す。三鼓に室に入るに、祖は袈裟を以て遮圍し、人をして見せしめず、為に『金剛經』を説き、『心無所住而生其心』に至る。惠能、言下に一切万法の自性を離れざることを大悟す（惠能即会祖意。三鼓入室、祖以袈裟遮圍、不令人見、為説金剛經、至『心無所住而生其心』。惠能言下大悟、一切万法不離自性）²」と記す。ただし、この話は、政和六年（一一一六）の序文を持つ大乘寺本以降に見られるものであり、したがって、伝法の際に弘忍が袈裟で囲んだという伝法の記述は、元祐八年（一一〇九三）以前に編纂された『統要集』所収の「多子塔前」の話に影響を受けたものと考えられる。
- (5) 正法眼藏³（三五）注（3）参照。
- (6) 密付⁴『臨濟録』の馬防の序に「面壁未幾、密付將終」（T74906）とあり、例えば、入矢義高氏は、「かくて壁に面して年を経ぬとき、ひそかな法の伝授はやがて終わった」と訳す（岩波文庫本・p.12~13）。一方、道元『正法眼藏』「密語」には、「いはゆる密は、親密の道理なり。無間断なり」（岩波文庫本⁵ p.56）とあり、永平道元は、「密」字を「親密に」とか「びたり」といったニュアンスを持つ語として解釈していたようである。

〔三七〕 一字不説

世尊臨入涅槃、文殊大士請佛再轉法輪¹。世尊咄²曰、文殊、吾四十九年住世、未曾説一字³。汝請吾再轉法輪。是吾曾轉法輪邪。

*

世尊、涅槃に入るに臨んで、文殊大士、佛に再び法輪を轉ぜんことを請う。世尊、咄して曰く、「文殊、吾

れ四十九年世に住まるも、未だ曾て一字をも説かず。汝、吾れに再び法輪を轉ぜよと請う。是れ吾れ曾て法輪を轉ぜしや」と。

*

世尊が涅槃に入る段になって、文殊大士が、仏にもう一度法輪を説くよう請うた。世尊が「文殊を」叱つて言った、「文殊よ、私は〔成道以来〕四十九年のあいだ世にとどまってきたが、これまで一字すら説法したことがない。おまえは、私にもう一度法輪を説いてくれと請うているが、私はこれまで法輪を説いたことがあったか」と。

*

※世尊臨入涅槃：轉法輪邪二積尊が悟りを得てから涅槃に入るまでの四十九年間、一字も法を説かなかつたという話。もともとは、『瑜伽師地論』卷二六「真実善品第四」の「一切の存在は、言語表現を越えたものである（一切法、離言自性）」(T30.86C) という説に基づく思想であり、唯識思想・如来藏思想を信奉する人々によって重視された。やがて、「教外別伝」「不立文字」の立場をとつた禪宗において、求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅宝經』(『楞伽經』) 卷三「一切仏語心品之三」に説かれる「大慧は復た仏に白して言つ、『世尊の所説の如きは、我れ某の夜に最正覚を得て従り、乃至、某の夜、般涅槃に入る。其の中間に於いて、乃至、一字も説かず。亦た已に説くことも当に説くべきこともせず。不説は是れ仏説なり…』と…』と(大慧復白仏言、『如世尊所説、『我從某夜得最正覚、乃至某夜入般涅槃。於其中間乃至不説一字。亦不已説言説。不説是仏説…』』(T6.496C) という説が、その思想的根柢として注目されるようになった。『楞伽經』については、高崎直道『楞伽經』(《仏典講座17》大蔵出版・一九八〇)などを参照。

(1) 轉法輪二(1)注(45)参照。

(2) 咄うた||叱おののしと同じで、人を呵おののしり罵ののしる際に発する語。『禪字』(p.955) 参照。訳語の一例としては「ちうちう」など。「叱おののしる」という動詞の意味で使用される場合も多い。『漢語』に「呵叱おののし（激しく詰責する）」(p.1575)とある。ここは「叱おののしる」の用法であろう。

(3) 吾四十九年住世、未曾説一字二「四十九年住世」については、「二」注(46)を併せて参照。例えば、『祖堂集』巻一「釈迦牟尼仏」章に「是かくの如く説法して世に住とどまること四十九年、後ち拘尸那城の熙連河側の娑羅双樹の間に於いて涅槃に入る。寿齡は七十九に当たれり（如是説法住世四十九年、後於拘尸那城熙連河側娑羅双樹入涅槃。寿齡当七十九矣（中華書局校点本・p.15）とあるように、いずれの燈史も、成道から涅槃に至るまでの釈尊による教化期間は、四十九年間であったとする。すなわち、三十歳で成道し、七十九歳で涅槃に入るのである。「未だ曾かて一字をも説かず」というこの「一字不説」は、禅僧たちのあいだで頻繁に話題になった。例えば、『宛陵録』には「所以ゆえに一切の声色は是れ仏の慧目なり。法は孤ひとりり起たりて、境に仗たりて方はめて生はず。物の為の故に、其の多智有り。終日説くも、何ぞ曾かて説かん、終日聞きくも、何ぞ曾かて聞かん。所以ゆえに釈迦は四十九年説くも、未だ曾かて一字をも説かず（所以一切声色是仏之慧目。法不孤起、仗境方生。為物之故、有其多智。終日説、何曾説、終日聞、何曾聞。所以釈迦四十九年説、未嘗説著一字）」(T.838c)、入矢訳・p.118)とあり、『碧巖録』第二八則・頌評唱には「釈迦老子出世して四十九年、未だ曾かて一字をも説かず（釈迦老子出世、四十九年、未曾説一字）」(T.8168c、岩波文庫本① p.354、末木訳① p.452)とある。

〔三八〕 世尊入滅

世尊於涅槃一會上、以手摩賀、告衆曰、汝等、善觀吾紫磨金色二之身。瞻仰取足三、勿令後悔。若謂吾滅度四、非吾弟子。若謂吾不滅度、亦非吾弟子。時百萬億衆、悉皆契悟。

世尊、涅槃會上に於いて、手を以て智を摩し、衆に告げて曰く、「汝等、善く吾が紫磨金色の身を觀ぜよ。瞻仰して足ることを取り、後悔せしむること勿かれ。若し吾れ滅度すと謂わば、吾が弟子に非ず。若し吾れ滅度せずと謂わば、亦た吾が弟子に非ず」と。時に百萬億の衆、悉く皆な契悟す。

*

世尊は、入滅に際しての会座（説法の集）において、手で胸を撫で、人々に告げて言った、「おまえたちよ、紫磨金色の〔光を放つ〕私の身体をよく觀察しておきなさい。仰きみて自足し、「みずからを」後悔させてはならない。もし私が死んでいなくなると言つならば、「おまえたちは」私の弟子ではない。もし私が死んでいなくなるのではないと言つたとしても、やはり私の弟子ではない」と。そのとき、「その場に居合わせた」百萬億の（數えきれないほど）人々は、一人残らず悟つた。

*

※世尊於涅槃會上…悉皆契悟 〓 『大般涅槃經後分』卷上「遺教品第一」(T12.903c~904b)などに基つき、禪家が改変した話であろう。『虚堂録』卷九(47-1056b)などで取りあげられている。臨終を迎えた釈尊は、弟子たちに対し、滅度するでもなく滅度しないでもない、すなわち、「滅度」「不滅度」を超えたところを見きわめるよう説いた。大慧宗果は、「たとえ、昔日の『生(生ずる)』が本よりいまだかつて生じたためしがなく、今日の『滅(滅す)』が本よりいまだかつて滅したためしがなくということを見通しても、「自ら体得すること」がなければ、それは「やはり夢は」実体が「ないのに夢について説く」(みづな)ことに過ぎない。なせなら、『生ずるも生ぜず』というのは、鏡の中の「映しだされた姿」形「のようなものであり」、『滅するも滅せず』というのは、水中の月である「かのようなものだ」からだ(縦饒如実見得、昔日之生本不曾生、今日之滅本不曾滅、亦

は無夢説夢。何以故。生而不生、鏡裏之形。滅而不滅、水中之月」(『大慧語録』卷一六・T4780a-b)と述べ、このところを究明しようとしている。

(1) 涅槃⇨煩惱の火が吹き消された状態の安らぎ、悟りの境地をいう。三毒(貪欲・瞋恚・愚癡)を止滅した状態を涅槃の第一義とする。また、生命の火が吹き消されたということで、入滅・死去をいう。「寂滅」「滅度」「円寂」と漢訳される。完全な涅槃を「般涅槃」といい、特に釈尊の入滅を大いなる般涅槃(大般涅槃)、あるいは大円寂という。『岩波』(p.807) 参照。

(2) 紫磨金色⇨紫磨金は紫色を帯びた金で、黄金のなかの最高のものとされる。仏の身体についていう。『中村』(p.546) 参照。無著道忠は、「純度の高い金を紫磨金とする(上金為紫磨金)」(『犁耕』巻二四・p.46)と解説している。

(3) 取足⇨「自ら満足する。自足する」という意味であろう。用例としては、『四十二章経』の「受道法、去世資財、乞求取足、日中一食、樹下一宿、慎不再矣」(T1722b、岩波文庫本・p.20・p.22)や『出三藏記集』巻一〇の「於是振錫取足者、仰玄風而高蹈、禅思入微者、挹清流而洗心」(T5573a)など。

(4) 滅度⇨「涅槃」と同様に様々な意味があるが、ここでは、具体的には「釈尊が亡くなること。仏滅。入滅」(『中村』p.1358)としよう。例えば、『法華経』「如来寿量品第一六」に「衆生を度わんが為めの故に、方便して涅槃を現わすも、而も実には滅度せずして、常に此に住して法を説くなり(為度衆生故、方便現涅槃、而実不滅度、常住此説法)」(T943b、岩波文庫本④ p.30)とある。

明初の護法論（その3）——『尚直編』を中心に——

森 宏 之

はじめに

空谷景隆（一三九三〜一四七〇）の手になる『尚直編』二巻は、太原の王中（伝記未詳）、字は克平なる人物との問答形式で著された護法書である。該書は嘉興蔵に入蔵することもなく、歴史的にあまり顧みられることは無かつたようである⁽¹⁾。その理由は朱熹（一一三〇〜一二〇〇）の仏教批判が心病による等のあまり品の良いとはいえないエキセントリックな発言もさることながら、空谷の生きた明初の思想界そのものが低調とされてきたことが大きいように思われる⁽²⁾。勿論、空谷に関する研究が全くないわけではない。彼には、『尚直編』『尚理編』といった護法書だけではなく語録も残されており、明末万曆の三高僧の一人、雲棲株宏（一五三五〜一六一五）に先行する禅浄一致論の提唱者として、毒峰本善（一四一九〜一四八二）と合わせて空谷の思想に対する分析及び思想史的位置付けが行われている⁽³⁾。ただし、この時代に関する評価は、思想的に発展や変化に乏しいというものであったといつてよいであろう。この時代に対するこのような評価に対し疑義を差し挟む余地はない。しかし、空谷の在世時が『三大全』成立により洪武期からの儒・仏・道三教一致的時代思潮が崩れ朱子学一尊化が進み、独創性には乏しいものの篤実な朱子学信奉者が出現したのと

重なるのを考え合わせる時、『尚直編』には、前時代の護法書とは異なる、若干の注目すべき点を見出しうるように思われるのである。そこで、小論では『尚直編』に見える朱子学批判の論理を検討し、陽明学成立以前の思想界を見ていくための手立てとしたい。

一

まず『尚直編』の特徴として採り上げるべきことは、空谷の歴史——彼の信じる所の歴史的事実——に対する絶対的な信頼であろう。該書は、一般的に正史・野史・燈史に残された資料を駆使して著されている⁴。それは、人の行動は原則的に確かめることのできる原因によって決められているといった因果論に基づいていると思われる。

さて、彼は優れた史書として、正史・野史を問わず、『春秋』・『史記』・『漢書』・『後漢書』・『三国志』・『晋書』・『南北史』・『隋書』・『旧唐書』・『資治通鑑』・『通志』・『文献通考』・『宋史』・『李燾』・『宋鑑』・『史略』・『元史』を列挙し、『尚直編』⁵『上』・86頁、逆にこれらの史書よりも劣るものとして、『唐書』・『五代史』・『陳子経』・『宋鑑』の三書を挙げる(同上・139-140)。これらの史書の優劣は、『戦国策』の劉向の序文にある「^{歴史家}史氏が〔守るべき〕^{決ま}法は、具々にその時々^{決ま}の出来事と言葉を記録することである。善悪については必ず書き、初めから〔自己の〕判断で選択することはない(史氏之法、具記一時之事。善悪必書、初無所決扱)」という語を引用し、「劉向は『春秋』の意図を理解しているというべきだ(劉向可謂知『春秋』之意焉)」と述べるように、記載された内容に記録者の主観が混入することなく、純粹に客観的な事実が記されたか否かにある

（同上・150）。先ほど列挙した優れた歴史書は、「すべて天地の心を心としている。是を是といい、非を非といい、私意を（心に）留めることをしない（皆以天地之心為心。是曰是、非曰非、不存私意）」（同上・96）ものであることから、空谷によって高く評価されたのである。ということは、『唐書』・『五代史』・陳桎『宋鑑』の三書が劣っているとされる理由は、その逆ということになるであろう。空谷の見解に沿って具体的に述べると、『唐書』・『五代史』は、排仏論者として知られる欧陽脩（一〇〇七〜一〇七二）に拠って編纂された。空谷は『釈子資鑑』巻七に掲載されている欧陽脩の『韓子別伝』の跋文を根拠に、欧陽脩は契嵩（一〇〇七〜一〇七二）に出会った後、排仏論者から一転し仏教擁護者へと変わったという⁶⁰。しかし、『唐書』・『五代史』は、欧陽脩が契嵩に出会う以前、即ちまだ「仏を敬う意が無（無敬仏之意）」（同上・151）かつた時に編纂された史書であるため、客観性に欠くとするのである。また陳桎『宋鑑』は、同じく宋代の歴史を扱った『宋史』・李燾『宋鑑』・『史略』等には記載されている「宋朝には十六人の皇帝がいて、合計三百七十七年間天下を保ち、^{歴代皇帝は}聖々仏を尊んだ。身は帝王でありながら、心は仏祖（と同じ）だった（宋朝一十六主、合三百七十七年之有天下、聖々尚仏。身為帝王、心為仏祖）」（同上・151）といった事実が意図的に削除されているとする。陳桎（生没年未詳）がそうしたことについて、空谷は『宋鑑』の姜漸（生没年未詳）の手になる序文に、「子経（陳桎の字）は晦庵（朱熹）の『通鑑綱目』の〔筆〕法に則った（子経取法乎『晦庵綱目』）」（同上・151）とあるのを引用し、「彼もまた晦庵（朱熹）（と同様）の罪人（此又晦庵之罪人）」（同上・151）だったからであると述べる。

さて、史書は編纂過程に於いて、何重もの主観的価値観が入り込む可能性がある。なぜなら、残された史料を編纂し、著述する者の価値観が史書に介在する可能性があるからである。それについては、先ほどの欧

陽脩や陳桎の例で確認した。では史家が扱う資料そのものはどうであろうか。ある出来事の当事者、または目撃者、伝聞者が無意識に記録したものが、または意識的に記録し周囲及び後世に何らかのメッセージを残そうとしたものかによって内容が大きく変わってくるであろう。そのことは空谷にも強く意識されていた。例えば、唐・貞観中にあつた出来事として、傅奕（五五五〜六三九）が西域からやって来た人の生死を自在に操ることのできる怪僧と対決したという話がある。『資治通鑑』卷一九五の記事であるが^①、空谷は、「好事家が曲解した言葉だ（好事者曲為之辞）」と断言し、そう判断した三つの根拠として、①記事に書かれているような邪術を用いるのは、真の僧ではない。②仮に記事に書かれているような術が事実であれば、怪僧は自己防衛する術も身に付けているはず。③当時、長安には慧乘（五五五〜六三〇）或いは六三二・玄琬（五六三〜六三七）・法琳（五七一〜六三九）或いは六四〇・明瞻（五五九〜六二八）或いは六二九といった高僧がおり、偽僧が戒律を破つて人を死なせるような術を用いるのを黙って見過ごすはずがない。ということを挙げる。そして、司馬光が『資治通鑑』を編纂するのに資料批判が不徹底なことについて次のように指摘する。

惜しいことだ。温公（司馬光）は「資料を」悉に検討することなく誤伝を聞き文籍に筆録した。後世「史料を」点検すれば、「誤伝は歴史の」理により見逃されることはないのだ（惜乎。温公不加詳審輒聽訛伝筆文籍。後世檢点理不可逃也）（同上・27b-28a）

空谷が歴史書について多く言及したのは、要するに、「宋人で仏教に疎いのは、ただ横渠（張載）から晦庵（朱熹）に至るまでの数人だけ（宋人昧仏者、惟横渠以至晦庵数人而已）」（同上・下・12b）であることを明らかにし^②、『春秋』から『元史』に及ぶまで、古今万世に渡ってこれ（＝仏）を敬い仰（『春秋』以遠『元史』亘古今窮万世敬之仰之）（同上・上・9a）ぎ、過去に仏教が大眾にもてはやされ、「よく帝王の政（治や教）化

を助けた（克輔帝王政治之化）」（同上・序・㉔）という歴史的事実——空谷自身が信じるところの——を確認することにあった。それは、孔子の「吾れ衆に従う（吾從衆）」という語を根拠に、「いままで一個人の偏見に従うということを開いたことがない（未聞從於一己偏意也）」（同上・上・㉘）と述べ、大衆が仏教を支持していたのに一部の仏教批判者に従ってはならないとするからである。空谷がこのような見解を持ったのは、彼自身の在世当時の朱子学信奉者が多数を占める思想界を鑑みてのことである。空谷に拠れば、仏教が中国に伝来したのは、「漢儒は文学文学の字に勤しめするも、道学「に關して」はほとんど「顧みることが」な（漢儒雖典文学、而道学微矣）」く、經書の訓詁に徹する余り、「明心・見性に至り、よく本源の道を明らかにする（至于明心・見性、克証本源之道）」といった工夫を欠いたからであった（同上・序・㉓）。すなわち、仏教が中国に伝来し繁栄したのは、中国にとって不可欠だったからであり、歴史の偶然ではなく、必然だったとして捉えているのである。だとすれば、朱熹や朱子学信奉者等の仏教批判は、歴史の必然ではなく偶然ということになり、当然理によつて是正していかなければならないだろう。しかし、空谷の歴史観に従うのであれば、その偶然も何らかの原因で生じた出来事である。では、何故仏教批判が起こったのであろうか。空谷の儒教の道統論に対する見解を確認することにより、その問題に対し彼が如何に考えていたかを見ていくことにしよう。

二

儒教の道統論は、韓愈（七六八〜八二四）の「原道」にその雛形があり、それを継承した朱熹によつて成立する。彼の道統論は「中庸章句序」等に見られ、「周子太極通書後序」が著される前後で、孟子によつて途

絶えてしまった絶字の継承者が二程か周敦頤（一〇一七〜一〇七三）かで異なる⁹⁾。しかし、それについては一先ず置くことにし、ここでは、「中庸章句序¹⁰⁾」に注目することにしよう。堯・舜より伝えられた「人心惟れ危く、道心惟れ微なり、惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ（人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中）」の十六字、所謂「十六字心法」が子思から孟子、そして二程によって「千載不伝の緒」が継承され、異端の誤りが批判されるまでの経過を述べた後、次の一文に続く。

子思は時が経つにつれますますその（一堯・舜より伝えられた道の）真相が失われていくことを懼れた。

そこで、堯・舜より相伝えられた「道の真」意を推し量り、普段間かされていた父（一孔鯉）師（一曾参）の言葉によって検討し、かわるがわる「両者の言葉を」つきあわせて「真義を」引き出し、この書（一中庸）を著し、後世の字者に示した。思つに、彼の憂いは深刻であつたからこそその言葉は切実であり、彼の思慮は遠大であつたからこそその論説は詳細なのである。…この後再伝し孟子が現れた。「孟子は」この書（一中庸）を深く究明し、先聖の説を継承した。彼が没すると遂にその伝承は失われることとなった。そのため吾が「聖人の」道が託されているのは、ただ言語文字の間だけに限られ、異端の説は日ごと月ごとに新しくなり盛んになって、やがて老・仏の徒が現れると、いよいよ理に近いため「却つて」大いに真「の道」を乱すことになった。しかしながら幸いにもこの書（一中庸）は滅びることはなかつたため、程夫子兄弟が現れると、「その書（一中庸）を」考察してその千載不伝の緒を継承し、その「書（一中庸）を」根拠としてあの「老・仏の」二家の似而非「の主張」を排斥したのである。思うに、子思の功績もこのことよつて偉大なものとなった。そして程夫子が現れなかつたならば、彼（一子思）の語を手掛かりに彼の心を得ることは出来なかつたであらう（子思懼夫愈久而愈失其真也。於是

推本堯・舜以來相傳之意、質以平日所聞教師之言、更互演繹、作為此書、以詔後之學者。蓋其憂之也深。故其言之也切。其慮之也遠。故其說之也詳。…自是而又再傳、以得孟氏。為能推明是書、以承先聖之說。及其沒、而遂失其傳焉。則吾道之所寄、不越乎言語文字之間、而異端之說、日新月盛、以至於老・仏之徒出、則弥近理而大乱真矣。然而尚幸此書之不泯。故程夫子兄弟者出、得有所考以統夫千載不傳之緒、得有所規、以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是為大。而微程夫子、則亦莫能因其語、而得其心也。

ここで朱熹が述べていることは、一つは、もともと「十六字心法」のみで道を伝えることができたのが、子思の時代になると異端が跋扈し、それが出来なくなったため、『中庸』という長文の書物を著さなければならなくなったことである。換言すれば、墨家や道家といった異端との弁証によって道——「十六字心法」の意味——がより明確になったことである。もう一つは、孟子以後道統が断絶し、二程によって絶学が継承されたという、道の伝承形態である。すなわち仏・老の二教が、朱熹によって道統から排除されたことを意味する。二程にしる周敦頤にしる彼らを絶学の継承者として位置付けるならば、孟子以来、道統に千四百年余の空白期間があることになる。

さて、朱熹が「中庸章句序」の中で述べている二点は、前者については空谷によっても強く意識されており、後者については彼には到底容認できるものではなかった。前者については後述することにし、先に後者について述べていくことにしたい。

禪に於ける道の伝承は、禅匠の接化によって行われる。学修行者人は悟境に達したことが認められると、禅匠によって印証されることになる。それは師家から弟子へと脈々と続き、途絶えることはない。空谷は仏教の始祖である仏陀や、また儒教側の孔子・黄帝・堯・舜・禹・湯・文・武・周公でさえもその例外ではなかった

とする。従って、孟子より途絶えた絶学を千四百年余の時を経て周敦頤が継承したという朱熹の道統論は、因果の道理を否定するものとなる。空谷からすれば、朱熹の道統論に見える発想は、まさに東陽玄策（生没年未詳）のいう「師無くして自ら悟ることができるとする者は、天然外道だ（本来靈妙なる自然を具有しているから、接化を受けることなく自然に悟ることが出来るとする異端者）（無師自悟者、天然外道也）」というのに相当しよう（『尚直編』巻上・266）。では、空谷の考える道統とはどのようなものなのだろうか。

道学は、周敦頤以前から、国一禪師（六四三〜七一〇）、寿涯禪師（生没年未詳）、麻衣（生没年未詳）、陳搏（八六七〜九八四）、种放（九五五〜一〇一五）、穆修（九七九〜一〇三〇）と継承され、穆修は道学を李挺之（生没年未詳）に伝え、道学と「太極図」を周敦頤に伝え、李挺之は更に道学を邵雍（一〇一〜一〇七七）に伝えた⁽¹¹⁾。周敦頤は、更に「道学を黄龍・仏印・東林三禪師に従って究明し（窮究道学於黄龍・仏印・東林三禪師）」（『尚直編』巻下・23a）、穆修より伝わる『太極図』は、「東林禪師のところで易学を伝えられ、合わせて「太極図」の意旨を説明された（於東林禪師処、得伝易学、并説明「太極図」之意旨）」（同上・23e）。すなわち、周敦頤のオリジナルではないとする⁽¹²⁾。

そして、周敦頤によって『太極図』が授けられたとされる二程も、「（程頤は）深く『華嚴合論』を理解し、自ら心融意会心に通じあはむものがあつたと謂（深味於『華嚴合論』、自謂、有所心融意会）」（下・十五丁裏）⁽¹³⁾、「（程頤が）たびたび靈源の室（内）」に出入り（程頤）多入靈源之室⁽¹⁴⁾」し、「道を靈源禪師に問うた（問道於靈源禪師）」（同上・180）ことを指摘する⁽¹⁵⁾。また、張載（一一三三〜一一八〇）も周敦頤と共に「道を東林に問うた（問道於東林）」（同上・巻上・5e）ことを挙げる。つまり、北宋の諸子すべてが僧と交わり、彼らの思想形成に仏教が大きく関与していることを主張するのである。これは、すでに述べたとおり、突如として絶学が復活すること

はあり得ないとする空谷の論理に基づく。

更に、空谷は仏教の影響を受けたのは北宋諸子のみに留まらず、朱熹においても同様にそれが見られるとする。空谷は「晦庵（朱熹）は若くから延平李先生（李侗）に従学したが、長い間〔経書に〕新しい意見を見い出すことが出来なかった。長者を訪ねると、みな彼に禅学を指し示した。そこで遍く禅老に謁見し（晦庵早従学於延平李先生、久之恨不發明。及詢長者、咸指之禅学。已而遍謁禅老）、呂祖謙（一一三七～一一八一）、張栻（一一三三～一一八〇）らと共に大慧宗杲（一〇八九～一一六三）の接化を受け、更に大慧の接化に關し、書簡でもって開善道謙（一〇九三～一一八五）に問い質したことを指摘する（同上・卷下・206）。そして、朱熹が排仏論者として有名な韓愈の文集を編纂しつつも、韓愈が大顛（七三三～八二四）に宛てた書簡三通を敢えて文集に残したり¹⁴、「久雨齋居誦經」「寄山居僧詩」等の詩を詠んでいることを挙げ¹⁵、それらのことは、朱熹自身が自らの思想形成に於いて、仏教からの影響があることを自覚していた根拠とする。すなわち、漢唐訓詁学から新たに宋代性理学へと発展したのは、すべて禅学に源流があったとするのである。

宋儒は仏学に没頭し書を著し発言しているが、「それらは」皆な仏理を用いているのだ。だから儒学が宋に至って大いに變化し、六経や四書（「といった経書」）に新しい意味を見出したのである（宋儒潛心仏学著書立言、皆用仏理。所以儒学至宋大變、變為道学、發明六経・四書也）（同上・296）

従って、朱熹が仏教を批判した理由を、「晦庵（朱熹）は、思うに広く仏意を用いた為に、仏学の徳を覆い隠したいと思ひ、「更に」すべて自己の功績とするために排仏を唱えたのだ（晦庵蓋為汎用仏意、欲掩仏学之徳、全歸自己之功、故立排仏之言）」（同上・306-9）と述べる。空谷は、このような朱熹の態度を心病とした。

以上述べてきたことが、空谷の指摘する北宋諸子や朱熹らの思想形成、それらの伝承、すなわち儒教の道

統論であつた。かかる道統論に対し、永寛元賢（一五七八〜一六五七）は、

もし「諸儒が悟つたものは、とりもなおさず釈子の道だ」と謂うのであれば、「空谷は」ただ儒教を知らないというだけでなく、仏教すら知らないということだ（若謂、「諸儒之所得、即釈氏之道、則非独不知儒、且自不知釈矣」）

と批判する。その理由は、周敦頤の『太極図』は、もとより儒家の要旨「を描いたもの」（『太極図』、原是儒家要旨）であるとし、また『尚直編』に於いて程頤が仏教の影響を自覚した論拠とする語についても、「伊川（程頤）は僧が「整然と」堂を出て行くのを見て、感嘆して『夏・殷・周の』三代の礼楽は、ことごとくここにある』と言つたとされるようなことも、それは伊川（程頤）が「堂を出て行く」僧「の姿」を見て、「そこに」彼の「思い描く」礼楽を見たのである。どうして我が釈氏の学を盗んだとするのか（如伊川見僧出堂、歎曰、『三代礼楽、尽在此矣』、此乃伊川因見僧而自見其礼楽。豈為窃我釈之学哉）」といい、空谷の朱熹批判も、「事実無根。勝手に彼（朱熹）の考えを推測しただけに過ぎない（事無実拠。不過私揣其意）」という（『永寛元賢禅師博録』巻一「寢言」Z125-381d）。

雲棲株宏（一五三五〜一六一五）は、空谷が「儒教と仏教の違いをとことんまで論じている（極談儒釈之際）」としつつも、「晦菴先生（朱熹）が裏では仏法を借用しながら表面では仏教を排斥していると手厳しく非難している。愚が思つに、晦菴には恐らくこうした気持ちにはなかつただろう（并晦菴先生暗用仏法而明排之。愚意晦菴恐無此心）」という。そして『朱子語類』に於いて述べている朱熹自身の発言を根拠に、

昔、ある老先生の座席に侍っていた時、ある僧の議論を聞いて、すっかり気に入った。その後、科挙の試験会場場屋科挙の試験会場に行き、科挙の試験会場巻中に「それを」書き込んだところ、『試験官は某「の解答」に共鳴し、遂に合格することが出

来た。延平先生（李侗）にお会いすることになって、はじめて聖賢の学問があることを知った」と。このことから晦菴（朱熹）が仏教を学んだのは、今の人が「仏教を」文章の飾りとするようなものに過ぎなかったのであり、もともと深い道理は理解していなかったことがわかる。空谷が彼（朱熹）を批難するのは、言い過ぎのようだ（昔於某老先生坐中、聽一僧議論、心悅之。後進場屋、便写入卷中、試官被某哄動、遂中式。及見延平先生、方知有聖賢学問。以是知晦菴之学仏、不過如今人用資文筆而已。原不曾得仏深理。其排仏是見解未到。空谷責之、似為太過）」（『雲棲法臺』巻一二所収、『竹窓隨筆』初筆「尚直尚理編」133-29a-b）と述べる。

空谷の北宋諸子や朱熹の仏教に関わる指摘は彼の捏造ではなく、概ねそれぞれ典拠が示されている。しかし、永覚や雲棲の指摘するように、史的事実に対する誤解や史料批判に不備があることは否めず、思想史としての蓋然性は認められない。それは、明初の書物の流通不全に伴い、『尚直編』が精細な史料批判が行えない中で執筆であったからなのかもしれないが¹⁶、彼が信じているところの道統を、客観性があるものとして描いたのであろう。

ただし、永覚や雲棲の空谷批判は、空谷にのみ向けられるもののだろうか。空谷は、北宋の諸子や朱熹が仏教思想との関連や僧との交流をさまざまな資料から引用しているが、それらは彼が世に現れる以前に既に『仏祖歴代通載』・『釈氏稽古略』・『仏法金湯編』等の燈史にも収録されているものである。それらの燈史は空谷のように激しい論調で述べたわけではないにしても、北宋諸子の思想や、それを集大成した朱子学が、仏教を盗用して成立したということをオブラートに包んで主張したものだったのではないだろうか。それは仏者の側に潜在的にあった思考だったようにも思われるのである。実際、『道余録』には、はっきりとその

ことが述べられているが⁽¹⁷⁾、雲棲は道衍(姚広孝・一三三五〜一四二八)に言及しつつも、それについては何も触れない。

要するに、空谷が『尚直編』に於いて主張した儒教の道統論は、空谷以前から仏教側にあったそれを具体的に述べたものだったのである。

三

空谷が北宋諸子の思想や朱子学の成立に仏教が大きく関与していたと主張することについてはすでに述べた。ただし、空谷の在世時の思想界の問題に対し、仏教が如何なる解答を与えうるかを述べない限り仏教の意義を明らかにしたとはいえないだろう。では、当時の思想界とはどのようなものだったのだろうか。

明初の思想界を概略すると、洪武から永楽初期にかけての儒・仏・道三教一致論的思想風潮は、成祖の『聖学心法』の出版、『三大全』の成立により一変し⁽¹⁸⁾、空谷の在世時はまさに思想界が朱子学一尊主義的風潮へと変わった頃であった。それに伴い、曹端(一三七六〜一四三四)・薛瑄(一三八九〜一四六四)・呉与弼(一三九一〜一四六九)らが新たな思想界の担い手として登場する。彼らは一樣に博学多識を求めず、内省的に聖賢の道を悟得していこうとした⁽¹⁹⁾。彼らのそのような思想的傾向は、薛瑄の「朱熹考亭以降、斯道(聖人に至るための道)はすでに大いに明らかになっているのだから、著作に煩わされることは無い。ただ必ず身をもって〔朱子学的道に沿って〕実践するだけだ(自考亭以還、斯道已大明、無煩著作。直須躬行耳)」(『明史』⁽²⁰⁾ 卷二八二「薛瑄伝」)という語に象徴されよう。彼らは朱子学に対し信仰にも似た感情を抱き⁽²¹⁾、激しい異端

弁別意識を持つようになった。

すなわち空谷の課題は、かかる思想的風潮に対してどう向き合い、どう克服していくかにあったといえよう。そこでは、程頤の「上達（形而上の真理を達すること）はあるが、下学（形而下の学問）がない（仏学有上達、無下学）」という批判に対する反論を見てみることにしよう。「下学」「上達」の二語は、いつまでもなく『論語』憲問に由来する語であるが、空谷は前掲の引用文に対し、「伊川（程頤）の発言は正しくもあり誤りでもある（伊川之言亦是、亦非也）」という。なぜなら、

吾宗は悟道を要としており、「悟道は」学問に「よつて為されるものではない。仏は仰つている、「千日の学恵は、一日の学道に如かず」と。従上の祖師「たち」は、参禅するものが經典・教・語録の文字を読むことを許さず、ただ心一つにして参究悟道させた。実に上達（形而上の真理を達すること）だけである。この点に関していえば、伊川（程頤）の発言は正しいといえる（伊川之言亦是、亦非也。吾宗以悟道為要、不在学問。仏言、『千日学恵、不如一日学道』。従上祖師、不許参禅人看經・教・語録文字、惟令一味参究悟道。実惟上達也。以此論之、伊川之言、可謂是矣）（『尚直編』巻下・8）（傍点筆者）

からである。仏教に下学がないとする点については、「吾が仏世尊は、諸々の經卷を説（吾仏世尊、説諸經卷）き、「彼ら（漢・唐以来の祖師たち）の「語っている」道は果位の地に到（つた感がある）り、彼らの「文才は、孔・孟の文章（と同じ趣）がある（其道則到果位之地、其才則有孔・孟之文章）」ことから、「どつて下学（形而下の学問）が無いだろうか。この点に関していえば、伊川（程頤）の発言は誤っている（豈無下学也。以此論之、伊川之言、可謂非矣）」と述べ、程頤の発言を否定する（同上・8~9）。

ここから分かることは、空谷のいう「下学」は、一般的な意味とは明らかに異なっているとらうことであ

る。例えば、薛瑄は、「下学とは人事を学ぶことであり、上達とは天理を達することである。人事とは父子・君臣・夫婦・長幼（仁・義・別・序・信の所謂「五常」）の類である（下学学人事、上達達天理也。人事如父子・君臣・夫婦・長幼之類是也）」（『讀書録』卷四）と述べている。彼のいう「下学」は、『論語正義』に見える孔安国（生没年未詳）の注、「下に人事を学び、上に天命を知る（下学人事、上知天命）」を具体的に述べたもので、『小学』の内容の実践といえ、伝統的な解釈である。しかし、空谷の定義する「下学」は、『小学』の内容のみならず、読書や著作、すなわち学問そのものを指すようである。それは格物致知といった朱子学に於ける「上達」へと連なる最も重要な工夫を「下学」に位置付けていることを意味する。前掲の引用文の傍点部、「悟道は」学問に「よって為されるものではない」とすることから、「下学」と「上達」は完全に切り離されて考えられているのである。このような空谷の見解は、参究悟道参といった上達の工夫さえすれば、読書といった下学の工夫など必要ないということになるだろう。換言すれば、心さえ貫通するなら方法を一举に会得できるとする宋代以来の禅家の主張が念頭にあることは否めない²³。しかし、前掲の引用文はあくまでも「仏教には下学がない」とする程頤の批判に対し、仏教にも下学があると述べたものであった。要するに、儒・仏が一致することを述べているのである。

もう少し別の視点から空谷の儒・仏一致論を見ていくことにしよう。空谷は「仏は大道を教えとし、天地にある（儒・仏・道）三教の究極の（教）祖なのだ（仏以大道為教、統天地三教之極祖也）」（『尚直編』卷上・²⁴）と述べるように、儒・道二教に対し、あくまでも仏教の優位性を説きつつも、儒・仏一致を唱える。しかし、それは単純な一致ではなく、綱常を先にするか、道を明らかにすることを先にするかで儒・仏には相違があるとする。

儒宗は綱常を先「務」とし、道を明らかにすることを兼ねている。釈宗は道を明らかにすることを先「務」とし、綱常を兼ねている（儒宗以綱常為先、明道兼之。釈宗以明道為先、綱常兼之）（同上・66）

ここにいう「綱常」とは、『大学』の明明徳・新民・止至善の三つと、仁・義・別・序・信の五常を指し、すなわち空谷の定義した「下学」に属する内容である。すると「明道」は、「上達」を指すことになるであろう。呉与弼は「大抵聖賢が受け継いできた緊要は、ただ敬の一字にある。人は衣服や冠をきちんと身につけ、言動には威厳があり、「それらを」礼でもって自制していけば、この心は自然に収斂していくものだ。読書しなくても少しずつ「聖人に向かって」進んでいく。ただし読書して理を明らかにしそれを涵養すれば、更に良い（大抵聖賢授受緊要、惟在一敬字。人能衣冠整肅言動端嚴以礼自持、則此心自然收斂。雖不讀書亦漸有長進。但讀書明理以涵養之、則尤佳耳）（『康齋先生文集』²⁴）卷二「与友人書」と述べるように、読書窮理よりも朱子学的理に沿う実践を重視していた。空谷が前掲の引用文の傍点部、「儒宗は綱常を先「務」とする」としたのは、まさに彼の在世時代を反映したものといえる。この文によって——仏教と儒教との対比に於いて——、空谷が仏教では「上達」から「下学」という順序になっていると考えていたことが確認できる²⁵。

朱熹が仏教を「虚無寂滅」の学とするのは、彼の仏教批判の常套文句であるが、空谷は、『老子』・『易经』・『礼記』・『中庸章句』を踏まえ²⁶、「儒・仏・道の」三教の「宗」旨は、すべて真常寂滅、真空不空であり、初めから少しも異なることはないのだ（三教聖賢之旨、皆是真常寂滅、真空不空、初無少異）（『尚直編』卷上・76）と述べ、「虚無寂滅」という境地が、儒・仏・道三教でも説かれているとする。しかし、妄情を空にする工夫に於いて仏教が最も優れていると主張する。

仏は「生滅滅し已り、寂滅を樂と為す」と説いている。「それは」ますますその妄情を空にしよと

ていたからだ（仏説「生滅滅已、寂滅為樂」。益令空其妄情也）（同上）

空谷がこう主張するのは、仏教（禪宗）には「参究悟道」があるからであろう。参禅で求められていることは、己事究明であり、明心・見性である。禅匠は学人修行者を接化する際、綱常といった定型化した何かを伝えたりするのでもなければ、己事究明がどのようになされるか、明心・見性が如何なるものであるかを言葉を尽くして説明したりはしない。王中の「仏〔教〕を排斥するものは、道学を伝えていると謂っています。〔彼らは〕何の道を伝えているのでしょうか（排仏者、謂伝道学。不知所伝何道）」という問いに対し、空谷が「もう〔それ以上〕言つでない。汝は沢山の書を読んでいるが、まだ見破れずにおり、なお〔私に対する〕疑いを〔心に〕留めている（勿復言矣。汝読許多書、猶識不破、尚滞狐疑）」（同上・三三）と述べるように、一見はぐらかしたような答えをするのは、道が言葉によつて形状することができないものではないからであろう。なぜなら、目まぐるしく変化し、比類無き一回性の現実の中に身を置く学人がその説明に固執したならば、内面に妄心や執着を介在させることになるからである。もし参禅と学問——思弁や議論——とを同一視するのであれば、祖師たちの接化の記録である語録を読むだけで十分であり、読書によつて個別的理を集積し、豁然貫通に至るとする朱子学の格物致知論とは大差はなくなってしまうだろう。「参究悟道」は「学問」とは異なることを述べた空谷の主張とも矛盾することになる。参究悟道とは学問では到達することの出来ない極めて個人的な宗教体験であり、それらは最終的には自分自身でなされなければならない。禅匠が学人に對してできることは参究参禅できる機会を与え、明心・見性した後には印証することなのである。

ここに仏教の優位性を導き出すことができるのではないだろうか。空谷に拠れば、儒教は綱常を先務していたが、そうであれば、綱常を急ぐ余り、内面に妄心が入り込む余地ある。外面においては綱常が実践され

ていても、網常の理と内面の性とが一致しているという保証は何処にもない。それは孔・孟でさえも例外ではないと空谷はいう。

孔・孟は情に溺れ志を汨すことはないが、真（空）と妄（情）とが混淆（ごうまぜ）になっている（孔・孟非溺情汨志亦真妄混淆）（同上・66）

彼は、朱熹の「性即理」説を追求し、

〔朱熹の〕理に関する「発」言は、どうして性の道を尽くすことができようか（理之一言、豈能尽性之道哉）（同上・29a）

と批判したが、それは、今まで述べてきた論理のもとで理解しなければなるまい。個別的な理を如何に追求し、如何に実践したところで、主体に於けるその行動（の動機）とその主体に内在する性とが合致したとする保証は何処にもないのである。では仏教に於ける保証とは何かということが問題になる。空谷が道統に法脈が介入することを強調することから、その保証は禅匠より与えられる印証ということになるのであるろうか。勿論、印証は修行、参究（さんじゅう）悟道（ごどう）に裏打ちされているものではあるもの、もしそういうことであれば、や他律的な感があるのを否めない。空谷が禅浄一致論を唱えるのも頷けるのである（27）。

四

朱熹が異端との弁証によって道——儒教に於ける理——をより明確にすると考えていたことについてはすでに述べた。では、空谷にとっての外道との弁証は、如何に考えられていたのだろうか。この問題を解くた

めに次の引用文に注目したい。空谷が「晦庵（朱熹）が「儒経の」書に多く註釈を施したため、後学は彼の

ことを尊敬したのだから、ましては彼の心病を分かるはずもない。だから彼（朱熹）の発言に採す採ぶことなく、

みな「盲目的に」彼（朱熹）の説に従うのだ（晦庵多註書故後学敬之、矧不識其心病。故不挾其言、皆従其説也）」と述べ、朱子学が流行した理由を朱熹が経書の注釈を多く残したためだとした後の、空谷と王中の問答である。

〔王中が〕言う、「六経や孔・孟等の書は、道・仁・心・性を論じたものです。晦庵（朱熹）の註釈は、

聖賢の心と一致してないのでしょうか（王中）曰、「六経、孔・孟等書、論道論仁処、論心論性処。晦庵所註、契於聖賢之心否（）」

〔空谷が〕言う、「朱熹が」仏法を曲解し排斥した発言について、「おまえの」為に「それらのうちの」

一、二を弁明しただけだ。その他については「いちいち」論じる暇はない。ましては各家の注釈書はそれぞれの所見によっているのだからなおさらだ。『易』繫辞上傳に「仁者は之を見て之を仁と謂い、

智者は之を見て之を智と謂う」「とある」。後「世の」人は或いはこれを宗とせび、或いはあれを宗とせぶ。「そ

れは」各々時氣運時の変化が原因なのであり、「氣運時の変化は」人の氣量知によって受け取られたものに随つう

のだ（空谷）曰、「曲排仏法之言、輒為弁明一二而已。自余未暇論之。況各家註書各拠所見。仁者見之謂之仁、智者見之謂之智。後人或宗於此、或宗於彼。各因氣運變化、隨人氣量之所取也（『尚直編』卷上・二a）」

ここから、人の知的理解はそれぞれ人の持つ知性と同質なものであり、大多数の人の知的理解が時氣運時、す

なわち社会通念を形成すると空谷が考えていることが分かる。すなわち、大多数の士大夫の朱子学に対する支持には、経書の解釈といった論理的な確実性、朱子学への知的理解が背景にあったが、士大夫の朱子学への

態度は、その流行により知的理解から盲目的信仰にも似たものへと変わっていった。空谷に拠れば、朱子

学の流行、それに伴う仏教批判は歴史の例外であり偶然であった。それを歴史の理ことわりに戻すことを、彼の使命と感じていた²⁸。

そもそも朱子学の構造は、格物致知（読書窮理）及び居敬の工夫といった下学を続けることにより、いざ上達（豁然貫通）するといふものであった。空谷は、仏教に於いて、上達を参究悟道、下学を学問——読書、思弁、議論や徳目の実践——とし、儒経の語を使用して仏教の構造を明らかにし、下学と上達の連続性を認めなかった。つまり、儒・仏一致を唱えながらも、上達——空谷の云うところの——があることから、仏教の方が儒教よりも悟道——儒教で云えば、聖人到達または豁然貫通——に於いて卓越していることを唱えた。

しかし、いくら仏教の悟道は、儒教でいう聖人、或いは豁然貫通といった到達点を凌駕すると声高々に主張しても、果たして篤実な朱子学信奉者が耳を貸さだろうか。薛瑄はいう、「孔子は『述べて作らず』。聖賢の道を学ぶのに、聖賢の言葉を述べて自ら新奇の説を立てようとするのは、道を遠く離れてしまっている。（孔子述而不作。学聖賢之道、不述聖賢之言而自立新奇之说、去道遠矣。）」（『読書録』続録巻四）当時の篤実な朱子学信奉者は、新たな学説を構築しないことを決して羞じるわけではなく、寧ろ朱子学の教説を墨守することに誇りを感じていた。あたかも信仰のようなものであったことはすでに述べたが、そのことは、前掲の薛瑄の発言からも看取される。そうであれば、儒・仏のうちどちらを信じるかを議論したところで不毛なだけであろう。王中が「師は謂う、『仏書を読めば晦庵（朱熹）の心病が分かる』と。師は人を籠絡して仏〔教〕に〔引き〕入れようとしているのではないかと秘かに疑っています。そうなのですか（師謂、『読仏書便識晦庵心病』。窃疑、師欲籠絡人入仏之意。不知然否）」（『尚直編』巻下・296）と述べるように、あらぬ疑いまで掛けられかねま

い。

そこで空谷が目を付けたのが、朱子学の格物致知説、すなわち読書窮理である。彼は当時の時代思潮に反し、敢えて多読し博字であることを求めた。

我が心宗禪宗の学は、あまり文義を用いることなく、道理に貫通するだけだ。おまえは沢山の経書を読むことで、はじめて世間一般に通じる事理に精通した士人物となるのだ（我輩心宗之学、微用文義貫穿道理而已。

子読万卷経書、始為通方達士）（同上・巻上・26）

それは、儒・仏の悟道の内容、その高さ、または儒・仏のどちらを信仰するかについては一先ず置き、儒教（朱子学）との弁証を知的理解、すなわち信仰から学問レベルに落とす必要があったことを意味する。そして、士大夫が読書窮理を通して、その過程で朱熹の仏教批判が誤りであることを士大夫自身に気付かせ、仏教の外護の任を求めるか、あわよくば参禅し、悟道を目指す仏道の修行者となることを求めたのである。空谷の考える外道との弁証は、士大夫を知的レベルの論争から仏教への信仰へと昇化させようとしたことを意味し、要するに布教であったのである⁽²⁹⁾。

結 語

以上述べてきたように、『尚直編』は、宋学の成立に仏教が関わっていたことを指摘し、儒・仏一致を主張しつつも、仏教の優位性を確保する形で論じられていた。儒教（朱子学）の徳目の実践に於いて妄心が介在しかねないとの指摘や、朱子学の鬼神論では居敬の工夫が成立しないといった指摘は、すでに『続原教

論』にも見られるものであり、その書の方が『尚直編』よりも朱子学に深く切り込んだ議論がなされている³⁰⁾。そうであるのは、沈士來が『統原教論』を著作する契機となったのが太祖との会見であり、太祖の意向を大きく反映してのものだったからなのだろう。また『尚直編』では、当時の時代思潮に反し博学多識を求め、朱子学の読書窮理の実践を強く促しているが、『道余録』も朱熹の読書窮理が仏典に対しては不徹底であったことを主張しており³¹⁾、そこに幾分共通性が見られる。ただし、仏教を参究悟道と学問との二重構造とし、士大夫自らが読書窮理を通じて仏教への関心を喚起するよう働きかける点は、『尚直編』にのみ見られる特徴だったのではないだろうか。

『尚直編』に見られる儒教の道統論は思想史としての蓋然性は認められない。ただ一つだけ興味深いことは、羅鶴（生没年未詳）が「宋儒は、多くは周・程の学に基づいているが、その始めは皆な釈子（の学）から〔発想を〕得ている（宋儒多以周・程之学、其始皆得於釈子）」（『応庵随録』³²⁾ 卷二「周程性字自」）、「朱子は〔経〕書に註釈するのに多く仏書を用いている（朱子注書多用仏書）」（同上「朱子用仏書」と述べ、ほぼ『尚直編』と同様のことが論じられていることである。道統を国一禪師から周敦頤までの流れで説明するのは、管見では『尚直編』以前にはなく、恐らく羅鶴は『尚直編』を見ていたと推測できる。また、更に興味深いことには、羅鶴は、莊昶（一四三七〜一四九九）から字を付けられたことから（『定山集』³³⁾ 卷六「羅鶴子心字序」）、莊昶と親しい間柄にあったと思われることである。因みに、莊昶は明代新思想の成立に大きく貢献したとされる陳献章（一四二八〜一五〇〇）の友人で、陳献章同様、無相太虚（生没年未詳）と深い交わりがあった³⁴⁾。明代新思想の特徴の一つに儒・仏・道三教の枠組みに囚われなれないというのが挙げられるが、その成立に『尚直編』の影響があったとは思えないが、朱子学的思惟に対する反省から、『尚直編』に描かれたような内容

を辿ることはあったのかもしれない。

注

(1) 『帰原直指集』巻下 (Z108-144b-150b) に、以下に示すように、『尚直編』の一部の条にトピックを付け再編纂され、大変読みやすくなっている。

『帰原直指集』巻下

寛永十八年和刻本『尚直編』

「弁明異端 三八」(Z108-144b)

上・一七条〜一八条

「弁明楊墨 三九」(Z108-144d)

上・五条上・二八条

「弁明虚無寂滅 四十」(Z108-145a)

上・六条

「弁明鬼神情狀 四一」(Z108-145d)

下・十条

「弁明天誅雷擊 四二」(Z108-146b)

下・三条下・四条

「君臣名儒学仏 四三」(Z108-146d)

上十条下三四条

「儒宗参究禅宗 四四」(Z108-147c)

下・一六条

「学仏谤仏 四五」(Z108-149b)

下・二一条

「従人傍仏 附己見谤仏 四六」(Z108-150b)

下・二四条

また、『解惑篇』巻二に、『尚直・尚理編』中吳沙門空谷景隆述」(J35-468a)として、『尚直編』が抄録されている。

(2) 荒木見悟『仏教と陽明学』第三章「明代前期仏教界の動向」(第三文明社・一九七七)、参照。

(3) 野口善敬『元代禅宗史研究』(Ⅲ) 2「明代前期禅門に於ける禅浄一致の一断面——毒峰本善と空谷景隆——」(禅文化研究所・平成十七)、参照。

(4) 間野潜龍氏は、『尚直編』が多くの史書を挙げて自己に有利な形で利用したことを述べ、空谷が蘇州出身であ

- ることから、蘇州の史学思想の発達を媒介としたのではないかと推測する。（間野潜龍『明代文化史研究』「第五章・儒道仏三教の交渉・第一節・三・景隆の三教思想」（同朋社・昭和五四）、参照。
- (5) 『近世漢籍叢刊思想四編』第五冊所収・寛永十八年和刻本、使用。
- (6) 相国韓公琦・侍郎歐陽脩・張端明・秘書閔彦長・章表民・員外郎陳舜俞等、未読仏書、未知敬仏、逮乎明教高禪師并『鐸津集』一出、無不欽枉。迭称讚曰、「不意、僧中有此郎。非惟空宗通、亦乃文格高。良史之筆、大公之道也。」（『尚直編』卷上・二〇）
- (7) ちなみに、この記事の元は、『劉賓客嘉話録』（道光十一年跋本『学海類編』所収）四九条に見える。
- (8) 朱子学が仏説を盗用して構築されたものだとするならば、朱熹が仏教に疎いとするのは、明らかに矛盾となろう。この点については後述する。
- (9) 土田健次郎「伊川易伝の思想」（宋代史研究会編『宋代の社会と文化』汲古書院、一九八三）、「道統論再考」（鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化）、大蔵出版、一九八八）、「宋代思想史上における周敦頤の位置」（『東方学界創立五十周年記念東方学論集』、一九九七、参照。また前掲の諸論文で展開されている内容は、小島毅『宋学の形成と展開』「III・道」（創文社、一九九九）に、要領よく纏められている。
- (10) 『中庸章句』（『朱子全書』六卷所収、版本説明）
- (11) 『尚直編』巻下に、「国一禪師、以道学伝於寿涯禪師、涯伝麻衣、衣伝陳搏、搏伝种放、放伝穆修、修伝李挺之、李伝康節邵子也。穆修、又以所伝『太極図』授於濂溪周子、已而周子扣問東林総禪師、『太極図』之深旨、東林為之委曲剖論。周子、広東林之語、而為『太極図説』。周子長於禪学工夫、是以工夫之道、過於邵子。邵子長於天時・曆数、是以数理之道、過於周子。至於道学、則一也。初無二致」（二〇）とある。ただし、ここに書かれた「太極図」及び『太極図説』の伝承は、空谷の独自の見解のようである。空谷以前では、『仏法金湯編』巻一六「胡長孺」に、「周子之伝、出於壯固竹林寺寿涯禪師。程子四伝而得朱氏文公。文公後得張欽夫講究此道、方覺脱然处」（Z148-494b）とあるだけで、国一禪師から寿涯禪師への伝承は、典拠不明。

- (12) 周敦頤の「太極図」については、吾妻重二「太極図の形成」（『日本中国学会報』四六、一九九四）、参照。
- (13) 朱熹は、程頤と靈源惟清の關係について、中華書局校点本『朱子語類』卷二六・一三五〜一三六条で言及している。しかし、朱熹の見解も明確な根拠があるわけではなく、朱熹自身も空谷同様、史料の検討に不備があることは否めない。「野口善敬・廣田宗玄・本多道隆・森宏之『朱子語類』卷二六「釈氏」訳注（八）・一三五」（『二二六』）（『東洋古典学研究』第三三集、二〇二二）も、合わせて参照されたい。
- (14) 有若韓子見大顛後、所有敬仏之辞、後人刪而去之。晦庵、校韓文、尚留「韓子上大顛」三通書、後人再刊、又將此三通書、一併刪去。（『尚直編』卷上・17b）
- (15) 晦庵於竹林小軒誦仏經、作詩曰、「端居独無事、聊披釈氏書、暫息塵累牽、超然与道俱、門掩竹林幽、禽鳴山両余、了此無為法、身心同晏如」【出『朱子大全集』并『道余録』】。晦庵有書啓国清禪師曰、「寒山子詩刻成、日幸早見寄」【字蹟「見日本寒山詩後」】。晦庵「寄山居僧詩」曰、「方丈翛然屋数椽、檻前流水自清漣、蒲團竹几通宵坐、掃地焚香白昼眠、地窄不容揮塵客、室空那許散花天、箇中有句無人薦、不是諸方五味禪」【出『事文類聚』】。（同十・21b）
- (16) 朱子学關係の書物の出版流通に関しては、馬淵昌也「明代前期における士大夫の思想——書物流通との關係に ついてのノート——」（伊原弘・小島毅編『知識人の諸相——中国宋代を基点として』所収、勉誠出版、平成十三年）、参照。
- (17) 伊川言、「使其道不合於先王、固不願学。如其合於先王、求之六經足矣、奚必仏」。《逃虚（道衍）》曰「斯言是已、如何却又偷仏説為已。使如此、則求之六經亦不足矣。程夫子何其謬哉。（『道余録』二三条・120-332）
- (18) 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）、参照。
- (19) 拙稿「陳白沙と明初の思想界」（九州大学中国哲学研究会「中国哲学論集」二七、二〇〇一）、参照。
- (20) 中華書局校点本『明史』、使用。
- (21) 『世界宗教史叢書10儒教史』（山川出版、一九八七・三三〇〜三三二頁）に、「明初から弘治・正徳に至る間の

道学の秀囲気は、形骸化どころか新教に奔る殉教者のふうすらしのばせる」とある。

- (22) 正誼堂全書本『薛文清公詒書録』、使用。
- (23) 荒木見悟『仏教と陽明学』第三章「明代前期仏教界の動向」（既出、参照）。
- (24) 明嘉靖五年序刊『康齋先生文集』、使用。
- (25) 少し付け加えておかなければならないことは、野口善敬氏によれば、空谷が参禅悟道のみではなく、看經の必要性を説く教禅一致を主張していたことである。尤も、彼の教禅一致は、一悟を前提とした補完作業としての悟後の修との関わりで捉えるべきであろうと指摘する。（野口善敬『元代禅宗史研究』〔Ⅲ〕2「明代前期禅門に於ける禅淨一致の一断面——毒峰本善と空谷景隆——」（既出）、参照）。従って、前掲の引用文、「吾宗以悟道為要在学問」（『尚直編』巻下・8a）の中の「学問」は、一般的な意味での学問で、朱子学の格物致知論を想定していると思われる。
- (26) 『老子』の「道可道、非常道。名可名非常名。無名天地之始、万物有名之母。常無欲以觀其妙、常有欲以觀其微」（第一章）、孔子の「易無思也。無為也。寂滅不動、感而遂通天下之故。非天下之至神、其孰能与於此」（『易經』繫辭上伝）。『礼記』にある「無為而物成、是天道也」（『礼記』哀公問）、子思の「上天之載無声無臭」（『中庸章句』第二十三章）等を引用する。（『尚直編』巻上・7a-b）
- (27) 『皇明名僧輯略』「示円鑑堂」に、「但以信心為本。一切雜念都不随之。如是行去。綏然不悟、沒後亦生淨土。」（Z144-207）
- (28) 『尚直編』（巻上・9a）に、「梅屋常禪師曰、『周武宗廢教。沙門犯顔抗爭、殆數十人。唐高祖時、傳奕排仏。惠乘法師等、皇皇論爭、引義慷慨、亦不失法王・真子之識。唐武宗廢教而力爭者、惟知玄法師、一僧而已』。仏運數否。難莫可免、凡釈子者、処变故之際、無一辭可紀。仏法尊博如天、亦吾徒失学之罪也」とあり、朱子学の欺瞞を博学でもって暴き、自らを犯顔、惠乘、知玄に続く法難を救う傑僧と位置付けていたのであろう。
- (29) 空谷は、『小学』の「形既朽滅、神亦飄散、雖有剉燒磨、且無所施」を引用し、『書經』「金縢」の例を挙げ、

「非惟不契仏経。抑亦深悖『書経』之旨」と述べる（『尚直編』巻上・135）。因みに、沈士栄のように、儒経と仏経の矛盾を、中世の中土論争を持ち出し、仏経の方が真理を語っていると述べるが、空谷はその点については全く言及しない。

- (30) 拙稿「明初の護法論——沈士栄『続原教論』を中心に——」（九州大学中国哲学研究会「中国哲学論集」三〇、二〇〇四）、参照。
- (31) 拙稿「明初の護法論（その二）——『道余録』を中心に——」（花園大学国際禅学研究所「論叢」第七号、二〇一二）、参照。
- (32) 明万曆間刻本、使用。
- (33) 明・隆慶五年序刊本、使用。
- (34) 荒木見悟『明代思想研究』二、陳白沙と太虚法師（創文社、昭和四七）、参照。

傅大士と菩薩戒思想

中島志郎

1 問題の所在 傅大士の評価

六朝仏教の特異な居士として知られる傅大士（傳翁、傅弘、四九七～五六九）は禪宗成立以前の禪者と評され、天台宗にあつては南岳慧思（五一四～五七七）に先立つ位置に置かれる伝説的な人物として知られる。その著述として『善慧大士語録』を始め『梁朝傅大師頌金剛經』『心王銘』等が残され、寶誌（四一八～五一四）と共に禪宗の一淵源とみなされて、後世の禪宗にあつても崇敬の念を集めた¹⁾。

伝記資料としては、菩薩戒弟子、東海徐陵が傅大師寂後四年の太建五年（五七三）、宣帝の勅で撰した碑文「東陽雙林寺傅大士碑」（『全上古三代秦漢三國六朝文』全陳文卷十一三四六二頁、『善慧大師語録』巻四）、「致武帝書」「心王銘」（『同』全梁文三三三五頁）が第一で、次いで『続高僧伝二十五感通上』『廣弘明集』『禪源諸詮集都序』『宗鏡録』を経て、唐の樓穎編『善慧大士録』（八巻本 早佚「序」存）の抄本とされる北宋の編本『善慧大師小録』（九八五）があつたとされ、『傳燈録』巻二十七、そして南宋の紹興十三年（一一四三）に、婺州宝林寺の住持定光大師（元湛）の依頼で資政殿字士左朝奉大夫知紹興軍府事充兩浙東路、安撫使の樓炤が八巻本を再編し『善慧大師語録』四巻本（一一四三、続蔵本N20）として刊行された。徐陵撰の碑文と、唐

の元稹が撰した『還珠留書記』（八二六／八三八）が収められる。

傳大士という存在には多分に伝説的な部分もあって、歴史的には仮託の要素も大きいが、『楞伽師資記』では四祖道信の語としてが「守一説」は傳大士に依ると記され、初期禅宗以来、思想的関連の深い重要な存在である⁽²⁾。

禅宗史の上からは傳大師は「師承を持たぬ在俗の仏教者」禅宗以前の禅者として禅思想の先駆者的位置づけがなされるのが常であるが、先行研究の論旨の中心は、主に禅宗に継承された「心王銘」等の詩文から禅宗に通じる思想を探り、その根柢に首楞嚴三昧を見ろという禅觀修道者としての傳大師像であった。近年の張勇氏『傳大士研究』他に継承される研究にあっても、その視点は変わらない⁽³⁾。

しかし、現存資料から傳大士の歴史的な実像や真説、仮託の腑分けをおこなうことは極めて難しい。そこで本稿は傳大士の厳密な歴史的事実は保留して、傳大士の特異な仏教に込められた当時の思想的課題を問題とした。つまり六朝義学以来の『涅槃經』研究の更なる展開という文脈の上で、傳大士を居士仏教という概念には収まらない特異な菩薩戒思想の運動として考察する。つまり『梵網經』『菩薩瓔珞本業經』（以下『瓔珞經』）の影響下に、傳大師とその周辺の仏教集団による菩薩戒の運動であり、さらにその淵源は『涅槃經』の教義にあることを展望する。

2 六朝の菩薩戒經の登場と流布状況

菩薩戒は「大乘戒がかの小乘戒のように単なる廢惡の律条の規定を守るに終わるものではなく、…一切の

生活が戒であるべきことを顕は⁴⁾し、後期大乘經典の中で、大乘戒と小乘戒の相違が明確にされて行き、やがて大乘經典には大乘戒の小乘戒に対する思想的優位性も主張されるようになった⁵⁾。

中国にあつても大乘仏教の浸透と共に菩薩戒への関心が高まり、菩薩戒經の訳出に至るが、小乘律と大乘律を対立的に捉え、菩薩戒の思想的優位を主張する鳩摩羅什訳『清淨毘尼方廣經』、曇無讖(二三八五〜四三三)訳『涅槃經』、また求那跋摩訳『菩薩善戒經』も「重樓四級次第」思想の上で徹底した小乘戒批判をなす等、これら菩薩戒經典の訳出が小乘戒批判の起点となった。中でも『梵網經』はその中心經典であつた。

一方、菩薩戒は『地持經』『梵網經』が道俗通戒を旨とするが、『瓔珞經』は出家戒と見られて、「重受」(小乘と菩薩戒)の意味がない。『瓔珞經』は単受出家の戒で、在俗には通じない、と解釈されてきた⁶⁾。

大乘菩薩戒經の登場は歴史的には南朝梁天監十八年(五一九)四月八日「梁武帝菩薩戒受戒」(『南史』卷六 梁本紀上)と記録される武帝の菩薩戒受戒以降、南朝における菩薩戒流行(『梵網經』中心)は本格的な潮流となつたとされる⁷⁾。

中国における菩薩戒經の登場と流布は先のようにあつたが、以後いかなる影響を及ぼして行くか、菩薩戒經各經の思想も流布状況も複雑で、その分類は本稿の課題ではない。

ただ関心を引くのは、梁代にはすでに従来の三字のあり方に異を唱える主張として、寶誌『十四歌頌』善惡不二「声聞執法坐禪、如蚕吐糸自縛」「三毒本自解脱、何須損念禪觀」「触目会道」等、小乘具足戒に根拠をもつ因位の修道(從因至果)を否定し顛倒する不二論、或いは凡聖不二といった本覺門的な思想(本来成仏説)の先駆例が見いだせることである。

また慧思撰とされる『受菩薩戒儀』「菩薩戒有八種殊勝」(Ziōpō 2a)も『瓔珞經』等の影響を受けて二乘、

声聞戒に対する菩薩戒優位説を提示している⁽⁸⁾。

かくして「六朝期は菩薩戒が擡頭し複雑な様相をしめす重要な時代である。…梵網戒は後代になると菩薩戒の主流となるが、五九四年に編集された法経録によると疑経あつかいされる。…ところが法経録の編集に先んずる七十五年(五一九)のこの写本(ベリオ本「出家人受菩薩戒法」)に、梵網経が地持経以上に扱われていることは注目されてよい。」といふ⁽⁹⁾。

六朝以来の『涅槃経』を中心とする大乘仏教思想研究の中から菩薩戒の思想的優位を主張する思想と運動の系譜が誕生したと考えられる。

いま菩薩戒をめぐる新たな思想原理の提案と実践の一例として、傳大士の仏教にも菩薩戒優位思想が見られることを指摘し、その影響を考察してみたい。

3 傳大士の菩薩戒優位思想

現存する『善慧大士語録』から傳大士の真説を確定することは困難といえるが、しかし思想の基本的骨格に沿って、核心部分を推測することは不可能ではない。菩薩戒優位思想というのはその基本原理の一である。先ず『善慧大士語録』巻二の形出家と心出家、事出家と理出家の対比を以下に示してみる。理戒と心出家の一節は張説では、『法華経』によって大乘の世間出世間への無執着を説いたもので、決して解義の徒ではないが、大士の居士仏教的色彩を現したに過ぎない、とするが、大乘戒思想の特徴である理念主義(理戒)の宣揚⁽¹⁰⁾は、当然、理戒中心、心出家優位を導くのであり、すなわち菩薩戒の思想的優位性を表明するだ

る。

『語録』卷二にいう「心出家、理出家」とは、

出家之法有二。一形出家、二心出家。形出家者、所謂剃除鬚髮、同於法身。心出家者、出一切攀緣諸有結家。若就即世而論、形出家勝。何以故。不為公私所引、獨脫無累、蕭然自在。若就理而論、則無有二。形出家がいわゆる僧形だとすれば、心出家は一切所縁を離れることである。一見、形出家が出家の本義に見えるが、理から考えれば別ではないと、心出家の意義を高く評価し、次いで事出家と理出家の相違をいう(1)。

事出家者、出慳家、出貪家、出瞋家…出三界家、出一切有為諸結家。是名事出家。…

理出家者、出八聖道家、出十力四無所畏家、…出大悲大慈家、出平等家、出覺知悉達智家、出佛法僧家、是名理出家。

形出家に対応する事出家も世間三界の否定であるとすれば、理出家は世間出世間、否定肯定の対立すらも越えてしまう一層高次な出家である。心出家が理において形出家と不二であるのは、この理出家が事出家を越えた次元の出家の意義を形成するからである。

次いで、出家と入家を説いて、

或曰、既有出家。復有入家不。今略説入家。入遍寂家、入大動家、入現色身家、入無住家。若如是者、即是大乘。

何以故。若以無生妨生、是人遠離無生。若無滅妨滅。是人遠離無滅。是故經言、生死是涅槃、無退無生故。何故無退無生、為來無所從故。何為來無所從、為去無所至故。何為去無所至、為遠離三世有故。

何故遠離三世有、為隨順諸法性故。何故隨順諸法性、為教化羣生。等至涅槃故。是故雖得佛道、轉于法輪、不捨菩提之道。何以故。不虛本願故。

いづれもいわゆる出家僧形を越えた高次の出家を唱え、その意味で出家という概念も克服されて入家を唱えるに至る。それが大乘の次元であるのだが、後述するようにそれが理戒、性戒としての菩薩戒の立場である。続けて、

問曰、如上所説。斷絕攀緣、究竟無染。不為結使所牽、是即解脫者。何用坐禪、繫念數息耶。

答曰、坐禪數息者、乃是入道初門。正為眾生習氣剛強、深愛五欲、煩惱熾盛、折挫不調。是以諸佛菩薩方便、令繫念數息、廢其心慮。

不緣世間麤惡之事、又令觀身過患、厭離生死、精勤修習。累日經年、修習既久、攀緣稍靜、心得調柔、乃能斷慳貪瞋等、有為一切諸行。諸行既盡、心會實相、證寂無為、是名得道。若人雖復坐禪、繫念數息、不斷瞋等、有為諸行者、終不得道。

と、この一段の「坐禪數息者、乃是入道初門」は張勇によれば「当然了所謂守一不移、在大士那裡、不過是入道初門罷了」（張勇三七〇頁）なのであるが、ただちに道信の禪觀を想起させる。すでに、論理的には頓悟漸修の修道（累日經年…證寂無為、是名得道）を意味しているといえるが、後世の禪宗に見られるような頓漸を分かつ修道論にはまだなっていない。その直後でただちに有為諸行にとらわれる坐禪の非をいい、「三乘及外道魔業」即ち第一声聞乘、第二緣覺乘、第三大乘者、さらに外道業…と「第三大乘者」以下に大乘の定義が展開される。

修行一切法、而離諸法相。是故非世間。非不世間。非涅槃。非不涅槃。不縛不脫。永為三界父母。廣濟

羣生。盡未來際、是名大乘。

理出家、入家は「修行一切法、而離諸法相」する一切超脱の大乘に一致するのだが、それはそのまま声聞戒を越えた大乘戒の、禁戒（事戒||声聞戒）に対して性戒（理戒||菩薩戒）に優位を認める大乘の菩薩戒優位思想である。

形出家と心出家の対比から大乘の定義への展開には、後世の南宗禅的加筆があるかも知れず、直ちに傅大士の真説とするには慎重になるべきだが、心出家や理出家の根底にある禁戒（事戒||声聞戒）に対する性戒（理戒||菩薩戒）の優位、つまり菩薩戒優位思想は古層として理解できる。なぜなら菩薩戒と声聞戒の対立と菩薩戒優位という主題は傅大士から初期禅宗でこそ重要課題だったのであり、後世の禅宗では自覚的な課題としては背後に退いて、二項対立を超越する南宗禅的言説が主流となるからである¹²。

以下の一段も、菩薩戒の優位を主張する、即ち、

大士又謂人曰、夫人何故常被五痛五燒之苦、盍由自造五痛五燒之因。譬如有人五百鉄壯刺於身上、舉身晝夜痛楚。不可嬰當。今欲為諸仁德拔除此壯。

令身心安樂、無復苦惱。於意云何。欲得階梯拔、欲得併拔。何謂階梯拔。

有人受持 佛三歸一。不殺戒。月持六齋。齋日菜食。喩拔一百壯。

有人受持 佛五戒。月持六齋。齋日菜食。喩拔二百壯。

有人持 佛十善戒。月持六齋。年三長齋。齋日菜食。喩拔三百壯。

有人受持 佛聲聞戒。一切諸惡不作、諸善奉行、長中菜食、六時行道。喩拔四百壯。

有人受持 佛菩薩戒。一切諸惡不作、諸善奉行、長中菜食、六時行道、愛護正法、不惜軀命、崇弘聖道、

廣化羣生、共同解脱。喻拔五百壯、是為併拔。

今諸仁徳。何故恣心造惡。死入三塗地獄、受苦無量。若能一制心為善、壽終之後、上生天上、七寶宮殿之中、姿容端正、相好殊特、尊豪富貴、無為自在。

以上のように『善慧大士語録』には、大乘菩薩戒を優位に措く明白な菩薩戒優位の思想が表明されている。菩薩戒経は一般に菩薩戒に思想的優位を認めているが、『菩薩善戒経』が、『優婆塞戒、沙彌戒、比丘戒、菩薩戒の「譬如重樓四級次第」(30.1030)を説くに對し、『梵網経』『瓔珞経』は小乘戒を否定し大乘菩薩戒の単受を唱える。この一段も、階梯拔と併拔を對比して佛菩薩戒こそ併拔であるといい、若し能く一に心を制して善をなせば、ついに上生天上できるといっているのであり、菩薩戒の絶対優位を説く後者の影響下にあると見られる。

それは宝誌『十四歌頌』『律師持律自縛…』や『大乘讚』にも共通する小乘戒や持戒それ自体の批判の論理でもあり、梁武の時代(五〇二〜五四九)、菩薩戒思想の昂揚によく対応する⁽¹³⁾。では『語録』に見られる菩薩戒優位思想の淵源はどこに求めることができるか。

4 『瓔珞経』と傳大士の仏教

傳大士は「無師独悟」の人と評される。後に考えるように、僅かに嵩頭陀の語に従って仏道修行に赴いた以外、それ以前に師僧もなければ出家受戒の経歴も見られない。にもかかわらず自ら修道を深めて「雙林樹下當來解脱善慧大士」と称するに至り、やがて弥勒仏の下生と讃えられて、多くの僧俗を弟子とした。無師

独悟の人が、僧俗を弟子とし、大士と称され、しかもある場面では「持戒修禪」を説いたとは、いかなる事情を想定するべきか。

すでに樓頴の語録序に「以持戒為守禦。以金剛為鋒刃」といい、語録に一貫する菩薩戒に思想的優位を認める立場からいって、そこに菩薩戒と菩薩戒思想が前提となっていることは明白である。しかも解脱を実現したという以上、なにがしかの受戒という与件を満たしていることも前提となる。それは菩薩戒以外ではないだろうが、傅大師は如何なる菩薩戒を如何に得たのであるか、さらにそこから解脱は如何に可能であったのか。

鳩摩羅什(三四四～四一三)直後の宋(四二〇～四七九)齊(四七九～五〇二)の時代には、『梵網經』『瓔珞經』を始めとする菩薩戒経諸本が知られるようになったが⁽¹⁴⁾、傅大師に思想的影響を及ぼしたのも、この菩薩戒経の思想であった。

傅大師と『瓔珞經』の思想的関連を最初に明言したのは天台宗で、教理面から天台の四運推検と三観一心説に傅大師の思想的影響があることが注目された⁽¹⁵⁾。それを最初に指摘した荊溪湛然(七一―七八二)の『止観義例』巻下(T464523a)には傅大士「独自詩」を引用して高い評価を与えて、智顛に先立つ天台の祖師に加えて顕彰した⁽¹⁶⁾。

『止観義例』巻下は、傅大士の「三観一心」説が『瓔珞經』によるとしているが、『瓔珞經』の三観説とは、『瓔珞經』賢聖學観品に云つ、

復次十観心所觀法者：初地已上、有三観心、入一切地。三観者、從假名入空三諦觀。從空入假、名平

等觀。是二觀方便道。因是一空觀。得入中道第一義諦觀⁽¹⁷⁾。(T24-1014ab)

という一段であるが、この『瓔珞經』には三觀思想に留まらなくつもの思想的特性（三聚淨戒 五十二位説心法戒体説 自誓受戒 從他受戒 頓覺説等）があることも周知のところである¹⁸⁾。

傳大師の『語録』に見える菩薩戒優位思想も南宗の改竄以前の古層に属すると見る理由に、この菩薩戒經の登場と流布の影響を挙げることができる。『瓔珞經』は『梵網經』と共に当時、慧約に代表される菩薩戒研究の中心經典であり、後世、『瓔珞經』自身が影響力を失ってゆき、禪宗自身も菩薩戒を自覺的に問題とすることは見失われて行く（それが決定的要素であるにも拘わらず）のに対し、傳大師にその思想的影響が強くと及んだと見られるからである。以下、傳大師の伝記資料の内からいくつかの影響関係を推測してみたい。

1 傳大師の自誓自受と伝記的事跡

傳大師は補処菩薩とも弥勒化身とも称されるが、無師独悟の居士とされ、修道の経歴も不明である。

碑文は、

有懷栖遁、仍隱居「松山雙林寺」、棄捨恩愛。非梁鴻之竝遊。拜辭親老、如蘇耽之永別。自修禪遠壑、絕粒長齋。非服流霞。若浪朝沅。太守王休、言其詭詐、乃使邦佐、幽諸後曹。迄至兼旬。曾無段食。於是州鄉媿伏。遠邇歸依。逃迹山林、肆行蘭若

と松山雙林寺から太守王休との因縁を経て逃迹山林までを実に簡略に記すだけである。

嵩頭陀と傳大師の因縁は、碑文では記載がなく、現存資料では「還珠留書記」（八二六）に「年二十四、猶為漁。因異僧嵩謂曰、爾彌勒化身、何為漁。遂令自鑿於水、迺見圓光異狀。夫西人所謂為佛者。」とあるに始まる。また唐代九世紀の『善慧大士語録序』（樓穎撰）に「如大士之時。比丘僧則有智者（慧約）、頭陀」

とあるが、嵩頭陀との明言はない。

それが『善慧大士語録』巻一では、

普通元年（五二〇）、年二十四、沂水取魚於稽停塘下。遇一胡僧、號嵩頭陀。語大士曰、我昔與汝於毗婆尸佛前、發願度眾生。汝今兜率宮中、受用悉在。何時當還。大士瞪目而已。頭陀曰、汝試臨水觀影。大士從之、乃見圓光寶盃。便悟前因、乃曰、鑪鞴之所多鈍鐵。

良醫門下足病人。當度眾生為急。何暇思天宮之樂乎。於是棄魚具。携行歸舍。因問、修道之地。頭陀指松山下、雙檣樹曰、此可矣。即今雙林寺是。大士於此結菴。自號雙林樹下當來解脫善慧大士。

一般に流布した諸録の伝記では、傅大士は梁天監十一年（五二二）、十六歳で妙光を娶り、普建、普成の二子があつた。普通元年（五二〇）二十四歳のとき、漁をしていたが、「一胡僧 号嵩頭陀」と遭遇し、前世の因縁を知らされ、それより松山下雙檣樹に結庵して仏道修行の道に入る。

それが嵩頭陀との因縁譚となつて定着して行き、『語録』巻四で「法師名達摩、不知何國人」として嵩頭陀の立伝となる。九世紀には嵩頭陀（達摩）と傅大士の因縁は広く知られたが、ともあれ傅大士はそれ以降、隱居松山雙林寺の修道生活に入るのであり、現存文献中では傅大士の唯一の師に当たるが、嵩頭陀の下で得度、修行があつたわけではない。

嵩頭陀は菩提達磨（？～五二八？）とは區別される（仏祖統記）のだが、『語録』巻一では、嵩頭陀入滅を天嘉五年（五六四）のこととして、

嵩頭陀入滅。大士心自知之。乃集諸弟子曰、嵩公已還兜率天宮待我。我同度眾生之人、去已盡矣。我決不久住於世、乃作「還源詩」十二章。

傳大士は高頭陀の遷化を感知して、下生菩薩である高頭陀が兜率天宮に還り、自らも同様であることを暗示して、還源詩を作ったとする。

すでに妻子もあつた彼が、修道生活に入り 解脱善慧大士と称するに至る経過をどう理解するか。『語録』巻一では、

大士於此結菴。自號雙林樹下當來解脱善慧大士。種植蔬果。為人傭作。與妻妙光、畫作夜歸、敷演佛法。苦行七年、一日、宴坐次、見釋迦、金粟、定光三佛。來自東方、放光如日。復見金色自天而下、集大士身。從是身常出妙香。每聞空中唱言、成道之日、當代釋迦坐道場。

高頭陀の語に従つて結庵して、すぐに「自號雙林樹下當來解脱善慧大士。」とあり、その後に「苦行七年、一日宴坐之間、見釈迦金粟定光三佛、…」(『仏祖統記』卷第二十二)という記述になるが、碑文では梁武に致書を呈する段に至つて「雙林樹下當來解脱善慧大士」と名乗るのであり、成道後のことと理解できる。

『語録』(及『仏祖統記』)は苦行七年を経て、釈迦等三仏を見るのだが、碑文には修道期間の如き記述もない。しかし『語録』『仏祖統記』はこのときを「成道之日」としており、傳大士を無師独悟の解脱者と見なすには、何より菩薩戒自誓受戒を前提としなければ成り立たない。即ち菩薩戒の授受、或いは自誓受戒があったとしなければならぬ。

これが『梵網經』自誓自受にいう好相の出現である。先の『梵網經』では最長一年を云うだけだが、慧皎『高僧伝』第一曇無讖第七「沙門道進」(150-336c)は弟子道進が三年を要して好相を得て菩薩戒を受戒できたという例もある。

『梵網經』卷下第二十三輕戒也、

若佛子、佛滅度後、欲心好心受菩薩戒時、於佛菩薩形像前、自誓受戒。當七日佛前懺悔、得見好相便得戒。若不得好相、應一七三七乃至一年、要得好相。得好相已、便得佛菩薩形像前受戒。若不得好相、雖佛像前受戒不得戒。(T24-100c)

と、仏滅度後の仏菩薩形像前の自誓受戒を仏前懺悔と見好相を条件に認めている(同經四十一輕戒では懺悔が好相の条件となっている)⁽¹⁹⁾。

碑は続けて、

逃迹山林。肆行蘭若。又自敘云、七佛如來、十方竝現、釋尊摩頂。願受深法、每至犍槌應節。

ここに云う「釋尊摩頂」とは好相の意味である。『梵網經』第四十一輕戒の懺悔を説く段に、

好相者、佛來摩頂、見光見華、種種異相。便得滅罪。

とある。傅大士は好相を得たのであり、自誓受戒は可能となったといえる。しかも菩薩戒自誓受戒とは仏位に昇った成道の日を意味することにもなる⁽²⁰⁾。

先の『語録』は苦行七年を経て、釈迦等三仏を見るのだが、これも『梵網經』自誓自受にいう好相の出現と見なせる。

傅大士は自誓自受の菩薩かふさわしいのだが、しかし、ここに高頭陀の存在という問題が生じる。高頭陀は記録からは授戒の記録は無く、傅大士に授戒を与えたと理解できるだけだが、『梵網經』卷下第二十三輕戒は続けて、

若現前先受菩薩戒法師前受戒時、不須要見好相。何以故。以是法師師相授故、不須好相。是以法師

前受戒、即得戒。以生重心故、便得戒。若千里内無能授戒師、得佛菩薩形像前受戒、而要見好相。

(174-1006c)

とあって「師師相授した先受菩薩戒法師の前」で受戒すれば、好相を見ずとも可能になるといふ⁽²¹⁾。

高頭陀と傳大士の因縁も、『梵網經』(第三輕戒)のこの一段を想定すると、傳大士の自誓受戒に対し、高頭陀との嗣法關係(從他受戒の菩薩戒の授受)という性格も否定できない。しかもそのような傳大士は、「師相授した菩薩戒法師」として弟子たちへの授戒も可能になるといえる。傳大士の三帰依、七年修道は出家受戒とは異なる菩薩戒を前提とせねば理解できないが、傳大士は好相を得た仏菩薩形像前の自誓受戒か、高頭陀と傳大士の間の菩薩戒授受か。諸記録から高頭陀は傳大士の唯一の師となるのだが、高頭陀が最初に登場して授記をなし、次いで傳大士は自誓自受の菩薩戒を得たのか、それとも高頭陀から受戒した(從他受戒)なのか。

高頭陀と傳大士の因縁は、「還珠留書記」(八二六)に「年二十四、猶為漁。因異僧嵩」とあるのが最も古く、『語録』巻一に、「遇一胡僧。號高頭陀」となる。九世紀には高頭陀と傳大士の因縁は定着したようだが、高頭陀は随所で兜率天、弥勒信仰の因縁を語っているが、高頭陀の登場が碑文以降の付加であるとすれば、弥勒信仰も傳大士の弥勒説を遡行させたのであり、高頭陀(達磨)は禅宗の菩提達摩と混同されつつ、高頭陀の授記は後世の付加という可能性も否定できない⁽²²⁾。

いずれにせよそれを機に傳大士は修道に入るのだが、傳大士が「雙林樹下當來解脱善慧大士」と称した記録は、碑文に依れば、中大通六年(五三四)のこととして、

以正月十八日。遣弟子傳陞、奉書於梁武帝。曰雙林樹下當來解脱善慧大士。

とあるのが初出であり、伝記的には自誓受戒か依他受戒か、『瓔珞經』か『梵網經』かは何れとも決定はできな

きない。自誓受戒を『瓔珞經』に即して言を加えるなら『瓔珞經』卷下「大衆受學品第七」にいう、

仏子、受戒有三種戒。一者諸佛菩薩現在前受、得眞實上品戒。

二者諸佛菩薩滅度後、千里内有先受戒菩薩者、請爲法師、教授我戒、我先禮足、應如是語。請大尊者、爲師授與我戒。其弟子得正法戒。是中品戒。

三佛滅度後、千里内無法師之時、應在諸佛菩薩形像前、胡跪合掌、自誓受戒。應如是言、我某甲白十方佛及大地菩薩等、我學一切菩薩戒者。是下品戒。第二第三亦如是說。

…若一切佛一切菩薩、不入此法戒門、得無上道果虛空平等地者、無有是處。(T24-1020c)

『瓔珞經』が三聚淨戒を説き、三種戒の内、諸佛菩薩形像前の自誓受戒を説く一段である。ここでは自誓受戒は下品戒の位置づけである。『大乘法苑義林章』卷第三も『瓔珞經』云、若千里内無戒師時、方得自受者。令尊重戒千里尋師。非要定爾。如一女人身不自在。或貧病身欲受菩薩戒。豈要千里。故知但是一相之語。瑜伽不論処近遠、故但許自受。」(T45-306c)。

『瓔珞經』では自誓受戒は下品戒の位置づけであり、まだ菩薩戒優位を納得することは困難かも知れない。それは『瑜伽師地論』「若不相遇具足功德補特伽羅…」(T30-51b)も同様である。しかし自誓受戒の位置づけは經典の所説であり、『梵網經』の第二十三輕戒(自誓受戒)も併せて考えるとき、中国仏教の現実の場面では上中下三品分類が実際に意味を持ったかは疑われる。つまり菩薩戒の自誓受戒は充分機能したと思われる。

2 傳大士と菩薩戒弟子集団

天監十一年（五一二）、同十八年（五一九）慧約（智者大師 四五一〜五三五、善慧語錄 卷四）が梁武帝（四六四〜五四九）に菩薩戒を授けた。また後の智顛も開皇十一年（五九二）晋王に菩薩戒を授けたように、高僧が菩薩戒を授戒した記録は特別ではない。先の慧約は傳大士とも梁武帝への「致書」（五三四）を契機に接触があったが、慧約自身も『梵網經』に依拠して独自の菩薩戒布教を展開していたと見てよい（『語錄』卷四智者大士 松「南朝仏教に」）。『梵網經』に依って文字通り四衆の在家二衆にむけた菩薩戒授受も当然あったらうから、菩薩戒の性格の判断は難しいが、少なくとも傳大士は沙門ではないから、その彼の弟子とはいかなる存在か。

『瓔珞經』の独自の主張を挙げてみる。『瓔珞經』は傳大士自身の場合に想定したように自誓自受を認める立場だが、先の三種戒に「請大尊者、爲師授與我戒。其弟子得正法戒。是中品戒」（124.1020c）と從他受戒を正法戒とする。しかし菩薩戒の授受にも特異な形を承認する。即ち、

其師者、夫婦六親、得互爲師授。其受戒者、入諸佛界菩薩數中。超過三劫生死之苦。是故應受。有而犯者勝無不犯。有犯名菩薩。（124.1021b）

というように、『瓔珞經』は教誡法師を律師（出家）に限らなくても、「夫婦六親、得互爲師授」と親族縁者への授戒は可能であるとした。

吉蔵も『勝鬘寶窟』卷上末（37.20c）に「夫婦六親、得互爲師授」に言及しているが、他經に見ない『瓔珞經』独自の見解で、その意図は道俗区別の打破を打破して在家者優位の仏教運動を推進することにあつたか。それを佐藤説では吉蔵は「損受正法有二。一者損行、…二者損縁…皆得悟道入正法中」（37.34c）とい

い、大乘思想と菩薩戒とを会通せしめた、とする⁽²³⁾。

この『瓔珞經』の一段を念頭に、先の傅大士周辺の人々の行実を見ると、碑には「大士亦還其里舍、貨買妻兒、營締支提」とあり（「大智度論」第十二 布施有上中下 頭目血肉、國財妻子の布施を上とする）、『語録』卷一には「大士欲導群品、先化妻子、令發道心」とあり、最初の弟子とされるのは妻妙光、子の普建、普成であつた。

それ以後も傅姓の親族たちが「信服的信徒」となつた。即ち、同宗傅姓の人士、同里傅昉、傅子良、傅重昌、傅僧舉母、傅暄、其叔、從祖孚公、傅大士同族の者が帰依し、さらに僧俗多数の弟子が生まれた。そのような集団を可能にするのは菩薩戒授受による師弟關係の形成をおいて他にはないと見なければならぬ。自ら投じた沙門として慧集、比丘僧朔とその仲間、比丘智颯、優婆夷錢滿願（依碑文）が見えるが、彼ら沙門は「重受」となるが、やはり菩薩戒の思想的優位を想定しなければ理解できない。

その他、『語録序』¹² 大建四年（五七二）九月十九日。弟子沙門法璩、菩提、智瓊等、中でも、傅普敏、沙門慧和、慧集上人、昌居士の四人は中心人物であつた⁽²⁴⁾。

先の傅暄は、すでに徐陵「碑文」に記すところ、

中大通六年（五三四）正月二十八日。遣弟子傅暄出都、致書高祖。其辭曰、雙林樹下當來解脫、善慧大士、白國主救世菩薩、今條上中下善。希能受持。其上善、以虛懷為本、不著為宗、妄想為因、涅槃為果。其中善、以治身為本、治國為宗。天上人間、果報安樂。

其下善、以護養眾生、勝殘去殺、普令百姓俱稟六齋。夫以四海之君。萬邦之主。預居王土、莫不祇肅。爾時、國師智者法師（慧約 四五二―四五三五）與名德諸眾僧等。言辭謹敬。多乖釋遠之書。文牒卑恭。

翻豫山公之啟。

大士年非長老、位匪（非）沙門。通疏乘輿、過無虔恪。京都道俗、莫不嗟疑。咍至都、投太樂令何昌、并有弘誓。誓在御路、燒其左手。（『語錄』卷一）

梁武帝に致書して上中下三善を説いたが、沙門ではない傳大士は世に認められなかった。この期に使者の傳咍は「燒其左手」で誓約した。時に応接に当たったのが智者（慧約）である（『統高僧傳』卷25傳大士伝も同様）。また、太清二年（五四八）のこととして傳大士自らの捨身供養の誓願に対し、弟子たちが誓願して、

至四月八日。弟子留堅意。范難陀等十有九人。各請奉代師主。持不食上齋、及燒身供養三寶。又弟子朱堅固、燒一指為燈。陳超捨身自賣。姚普薰。智朗等備賃。各以得直供養師主。普願一切捨身。受身常值諸佛。聞法悟道。竝證無生。是月九日。弟子留和睦。周堅固二人、燒一指燈。弟子樓寶印刺心。葛玄果割左右耳。比丘菩提。優婆夷駱妙德二人割左耳。比丘智朗。智品等二十二人割右耳。（『語錄』卷一）
また「碑文」は、

紹泰元年（五五五）四月二十日。大士告眾曰、我聞大覺世尊曠劫以來、捨頭目財寶、利安六道。又聞經言、佛法欲滅、先有眾災雲集。人民困苦、死亡者多。次有水災。如今所見、次第當至。誰能普為一切眾生。不惜身命。

といい、この時をきつけかけにして傳大士の身代わりとなつてさまざまな供養を献じている。

於是學眾悲號。山門踊叫。弟子居士徐普拔。潘普成等九人。求輸己命。願代宗師。其中或誡耳而刊鼻。或焚臂而燒手。…大士乃延其教化。更住閻浮。弘訓門人、備行眾善。於是弟子居士范難陀、弟子比丘法曠、弟子優婆夷嚴比丘、各在山林、燒身現滅。次有比丘寶月等二人、窮身繫索。挂錠為燈。次有比丘慧

海、菩提等八人、焼指供養。次有比丘尼曇展、慧光、法織等四十九人、行不食齋法。次有比丘僧拔、慧品等六十二人、割耳出血。用和名香、奉依師教、竝載在碑陰、書其名品。〔語録〕卷四 碑文

焼身現滅（居士范難陀、比丘法曠、優婆夷嚴比丘）、焼指供養（朱堅固、比丘慧海、菩提、法解、居士普成等）、行不食齋法（比丘尼曇展、慧光、法織等四十九人）、割耳出血（比丘僧拔、慧品等六十二人）という焼身、焼指、行不食齋法、割耳出血等を以て供養とする特異な記録もあり、同様の記述は、「陳永定元年（五五七）二月十八日。：時有比丘慧海、菩提、法解、居士普成等八人謹奉命。比丘法如。居士賣月（比丘）二人鈎身懸燈。²⁵⁾」と続く。彼らの信仰は、歴史的事実としての信憑性はともあれ、「三宝供養」の意で心立誓焼手、削鼻焼指、焼身現滅、鈎身懸燈といった激烈なものとして記録（語録七〇九）され、それはただちに『梵網經』第十六輕戒の若不焼身臂指供養諸佛、非出家菩薩。や、法華經第六の藥王菩薩本事品「若有発心、欲得阿耨多羅三藐三菩提者、能燃頭指」を連想させる（張勇も法華經の同品を引く）が、単なる篤信な帰依者の集団では済まない傅大士を中心とした教团的性格を見せる。このような結社的性格をもった傅大師の集団は、いかなる原理で傅大士と弟子たちは結束したのであるか²⁶⁾。

先ず慧集法師（四九二―五三八）『語録』卷四、『高僧伝』卷八に録される釈慧集とされる場合を見ると、天台山に隠れて出家し、諸国遊歴の頭陀行者であった。常に官事を避け、一所に留まらなかつた。

「逃匿天台山。髻髮為偈。頭陀苦行。精勤佛法、既避官事、不恒一處」「既避官事、不恒一處。」

『卷第一』に、「時有沙門慧集、來至雙林。大士為説、無上菩提。慧集願為弟子。」とあり、慧集法師は、

既に出家であったが、傳大士を尋ねて改めて弟子となり解脱法門を学んだ。「大士與解脱法門、遂朗然開悟」（語録 四八）するが、しかし沙門である慧集が在家居士（白衣）傳翕に帰依することへの非難が記される。即ち、『同書』巻第四に、

（慧集）後得還山、道俗謂、大士是白衣人、却（而）有沙門弟子、多生疑惑、及興毀謗（甚至加以毀謗）とある。出家沙門が白衣の傳大士に帰依する事態は容易には理解されない。更に都に上つて慧集が大士の行願を布教しようとした際にも「因被呵責」（語録）とあり、そもそも、碑文には、

太守王倬、言其詭詐、乃使邦佐。幽諸後曹、迄至兼旬、曾無段（飲）食。於是州鄉媿伏、遠邇歸依。逃迹山林。肆行蘭若。

とあり、『語録』巻一に、傳大士の苦行七年（五二〇〜五二六？）後の成道も、「郡守王倬謂、是妖妄囚之數旬」というほどであったから、傳大士の仏法とその僧俗弟子集団に対する批判者も存在したのである。

また梁武への致書（五三四）の際も慧約からは「大士年非長老。位匪（非）沙門」と指摘された。一貫して傳大士は居士として認識されていたのであり、傳大士は崇拜される一方で社会的な認知が得られない側面を持っていたのである。慧集法師に対し、「白衣人却有沙門弟子、多生疑惑 甚至加以毀謗」（『語録』巻四）という意味も、傳大士とその集団の信仰形態を特異な菩薩戒思想と、菩薩戒授受（從他受戒）において形成された僧俗一体の菩薩戒集団であったことに求めることができる。そして彼らに対する批判もまさに菩薩戒授受の集団である点にあった²⁷。

そのような傳大士が慧集を「大士與解脱法門、遂朗然開悟」（『語録』巻四）させたというのはどのような意味か。語録巻四の一段は歴史的に古層を留めているか疑念は否めないが、しかし傳大士仏教の特徴が他の

いかなる教説でもない「解脫法門」の教授によって「朗然開悟」させることにあったのは、大きな特徴として古形を留めると認めてよいであろう。それこそ先の「佛菩薩戒」が「共同解脫」を可能にする「併抜」の戒であり、たとえば『梵網經』の仏性戒が受戒者を仏位に上らせるように、理の頓悟成仏を認めることで可能となる教説であったからである²⁸⁾。

次に慧和法師（『語録』巻四）について、見てみよう。

沙門慧和、是我解義弟子、亦是聖人、然行位不高。慧集上人、是觀世音。與我作弟子昌居士、是阿難。昌在世形容行業、還示闇劣。世人不免輕之。

法師俗姓馬氏。本扶風茂陵人。遠祖以衣冠世族。晉永嘉年中。隨五王南遷蘭陵。子孫居焉。法師年數歲時。舉家不在。獨處私室。忽見有一人金色。與之共戲。

爾後行遊。金人輒與出入。至十餘歲。遊興皇寺。志公見之。旋繞三市。歎伏久之。年二十得度。居敬愛寺。於是考論經律微妙奧義。靡不周究。時有雲法師者。法門博瞻。道俗所歸。一見法師。深相賞遇。

『語録』に依ると、慧和は二十歳で得度し、三十歳前に頭陀寺隱法師（曇智）に師事した。そこで首楞嚴三昧（依『首楞嚴三昧經』を修したことが知られるが、隱法師の遷化に及んで当時、梁武の下にあった傅大士に参ずることを指示される。

又講大乘義一百二十遍、大涅槃五十遍、首楞嚴四十餘遍。在廣陵誦出大乘義六十九科。諸學徒共執筆錄出、為十八卷。名教一卷。并序一卷。合二十卷。法華義疏十卷、傳於世。

と解義弟子と称される所以だが、『語録』末部に、

為人受戒得嚵。悉還世尊曰、受此戒者是佛、慧和奉述而已。豈可受施。

の記事が見える。授戒を行ったようだが、授受戒者のいずれが仏なのか、疑問も残るが、この戒が菩薩戒であることは明白だろう。また慧和自ら、傳大士に対して弟子（菩薩戒弟子）の礼をとったのは、そこに菩薩戒授受が存在したと見ることが出来る。

以上、傳大士には僧俗を問わず弟子や帰依者があつたが、妻子を化したり、「大士與解脫法門、遂朗然開悟」（語録 四八、慧集）といった教化には菩薩戒の授受を想定しなければ、理解できないことである。具足戒教団仏教に対して菩薩戒に思想的優位を認める僧俗を包摂した集団が形成されたことが推測される²⁹⁾。

傳大士の自誓自受や依他受戒の所依經典は『瓔珞經』が中心と見られるが、高頭陀との遭遇に授記の意味を認めれば『梵網經』の影響も否定できず、いずれか決定し難い。慧思撰『授菩薩戒儀』（Z105p1）でも『梵網經』『瓔珞經』他諸經を引用して「全心是戒、全戒是心」（Z105p1）を根拠づけるから、諸菩薩戒經の一体的理解は特異ではなかったといえる。

この傳大士下の集団の行為には慧皎（四九七く五五四）『梁高僧伝』巻第十二「亡身」編とも親近性が伺える。特に亡身末尾の「論」に、

然聖教不同、開遮亦異。若是大權爲物、適時而動。利現萬端、非教所制。故經云、能然手足一指迺勝國城布施。若是出家凡僧、本以威儀攝物、而今殘毀形骸、壞福田相。考而爲談有得有失。得在忘身。失在遠違戒。

故龍樹云、新行菩薩不能一時備行諸度。或滿檀而乖孝。如王子投虎。或滿慧而乖。如檢他斷食等。皆

由行未全美不無盈缺。

単に具足戒を墨守する「出家凡僧」よりも「大權爲物」の行為が評価されるのであり、道宣（五九六～六七）『続高僧伝』慧皎伝では慧皎に『梵網経疏』があつたとすると、慧皎には菩薩戒とその思想への共感があつたことも推測できる。またその前段には「皆灰燼形骸棄捨物。或以情祈安養。或以願生知足。」その亡身供養が知足（兜率天）往生であるという。

さて、徐陵碑に「自叙元系、則云補処菩薩、仰嗣釈迦、法王眞子、是号彌勒」といい、嵩頭陀から彌勒の授戒を得たことに始まって、當來解脱、彌勒仏と証されるまで、傅大士と彌勒信仰に深い因縁があることは随所に説かれ、「彌勒下生説」を堅持したとする³⁰。

この彌勒は授戒儀にあつては三師七証の三師の内の一者である。同時代の慧思作『授菩薩戒儀』の授戒儀にあつても三師は維持されている。彌勒仏は教授阿闍梨を勤め、五門授戒儀の形式の中で當來彌勒尊佛、作教授阿闍梨といい、彌勒仏を授戒師とする三師（釈迦、文殊、彌勒）の配置は後の湛然の『授菩薩戒儀』（710pp.10-11）と変わらない。教授阿闍梨は実際に戒を授ける役割がある上に、大乘菩薩戒の從他受戒は、小乗戒受戒の三師七証を要せず、伝戒師一人で可能であつた。菩薩戒の授戒儀は相当の可変性を持つていたことも知られるところであるが、傅大士が彌勒仏として崇拜された背景には彌勒仏たる菩薩戒の授戒師として理解されたという推理は無理ではないだろう。傅大士が菩薩戒授戒を行った記録はないが、傅大士と帰依者との間に強固な集団が形成された理由を考えると、慧思撰『授菩薩戒儀』に先行するかたちで『梵網経』『瓔珞経』の直接的な影響下に傅大士の菩薩戒授受は存在したのではないかと考えられる。彌勒仏と菩

薩戒の關係がこのようであるなら、伝記や説話の中で傳大士が彌勒仏として登場する理由が推測できるだろう。菩薩戒授受にあつて傳大士自身は、彌勒下生仏としての授戒師の振る舞いに重なる⁽³¹⁾。

5 『心王銘』と戒体論

大乘戒の戒体論は智顛『菩薩戒疏』が『梵網經』を中心に本格的な考察が開始されるのが最初というのが通説である⁽³²⁾。一方、同系統の『瓔珞經』は六朝期には伝播の形跡が見えないとされるが、その特徴的な教説は傳大士を考える上でいくつかの手掛かりを与える。

『瓔珞經』「大衆受字品第七」に云う、

故知菩薩戒、有受法而無捨法。有犯不失、盡未來際。若有人欲來受者、菩薩法師、先爲解說讀誦、使其人心開、意解生樂著心、然後爲受。… (T24-1021b)

といい、「一得永不失」(慧思『菩薩戒儀』も⁽³³⁾)とされ、三聚淨戒の内容充填の外に、「菩薩戒有受法而無捨法。有犯不失、盡未來際」(T24-1021b) 小乗戒の形式的な律条遵守の危脆なるものと違つことを告げ⁽³⁴⁾、『瓔珞經』同品は、この直後に三聚淨戒を説き、次の一段で、

一切菩薩凡聖戒、盡心為體。是故心亦盡、戒亦盡。心無盡故、戒亦無盡。六道衆生受得戒、但解語得戒不失。佛子、三世劫中一切佛、常作是説⁽³⁵⁾。(T24-1021b)

即ち「一切菩薩凡聖の戒は尽く心を以て体と為す」「心為戒体」の心法戒体説であるが、中国仏教は『梵網經』(仏性戒)、『瓔珞經』(心即体)の所謂「心法戒体説」が主流となつた⁽³⁶⁾。

ここでは、心を体とするばかりでなく、「但解語、得戒不失」とは、授戒の場で授受の次第（身口業）を了解さえすれば受戒が成立し、戒体が獲得できるのであり⁽³⁷⁾、その意は「あらゆる人間に受戒の機を解放した」と共に「三聚浄戒」や「有受法而无捨法」や「相互戒師」の説と共に『瓔珞経』特有の説とされる。今は『瓔珞経』が「心法戒体説」を唱えることに留意して智顛に先行する傅大士『心王銘』の課題を考えてみたい⁽³⁸⁾。

傅大士作とされる『心王銘』は、後の禅宗にも広く知られ、達磨『略辨大乘入道四行』より優位に置かれるほどであった。すでに松本文三郎「善慧大士小録並心王論」及び椎名論文「傅大師と心王銘」では「心王論」と「心王銘」を比較検討し、「明らかに『論』は『銘』に先行する」とする⁽³⁹⁾。

椎名論文に依ると、『善慧大師小録』は、その奥書に依れば北宋の擁熙二年（九八五）の編である。「八世紀以降に及ぶや、大士の作とされる歌頌の類が天台や禅宗の文献の上に続々と登場して来る」が、「今日伝えられる著述の類の殆んどが後世仮託せられたものと推察せられるが、『心王銘』も『心王論』の南宗的に改竄された一作品として把捉出来るのではないか。「在家の居士たる傅大士に対するそれは、むしろ禅思想的要請に基づくものである」⁽⁴⁰⁾。

この心王論から心王銘への変更は、論から銘が単に北宗から南宗への思想的展開を意味するという解釈で、確かに改竄の可能性は極めて高いが、それに留まらない禅思想の根幹の問題が伏在する。『心王銘』『心王論』（心王頌）を貫く心王は、心體性清浄、體與佛同という菩薩戒の根本原理であると同時に、菩薩戒授受において生ずる戒体の性格を帯びるからである。

その菩薩戒は仏性戒（『梵網經』）であり、心即体（『瓔珞經』）でもあるが、これを更に「心王」と同義に理解できる例を傳大士の別説に求めることができる。「心王」という体は、菩薩戒思想から見れば「戒体」に他ならない⁽⁴¹⁾。

心王は後の北宗大安淨覺禪師碑（全唐文三二七）に「心王之四履」といい、『宗鏡錄』九十八龍牙和尚示衆が「今言法者」に始まる「衆生体性」の同義語として真如解脱や菩提涅槃と共に挙げられる⁽⁴²⁾。それはすでに心王・心所の教学的意味を失って、「百千異号皆是假名」⁽⁴³⁾であるような仏性、法性の意であり、慧忠の批判対象となるような性格だが、それは『瓔珞經』以来の一得永不失といった戒体の性格が反映されているといえる⁽⁴⁴⁾。

『心王銘』が「水中鹽味 色裡膠清 決定是有 不見其形 心王亦爾 身内居停 面門出入」というのは、菩薩戒の授受において誕生する「不見其形」だが「決定是有」の戒体であり、「戒心自律 淨律淨心 心即是佛 除此心王 更無別佛」と心法戒体説の菩薩戒を指していると理解できる。何れも『梵網經』仏性戒と同様、性徳本有の戒の性格を述べている。「是心是佛 是佛是心」（即心是佛、即佛即心）は単なる教説（思想）に留まらず、菩薩戒の授受という行為を前提として始めて生じる戒体論に他ならない⁽⁴⁵⁾。菩薩戒受戒から戒体（仏性＝心王）発得を経て、ようやく見仏性は可能になるからである。

「了本識心 識心見仏」という見仏は、すでに好相觀仏、念仏ではない。傳大士は仏性や見仏性の語は見えないが、心即戒体説では「即心是佛、即佛即心」であり、受戒に於いて「即入佛位」（『梵網經』序説）という理の本覺（本来成仏）が実現されるのである。

椎名論文の結論は、心王銘には後の南宗的仮託が考えられるというものだが、しかし心王銘（論）の本来

の主題は「心法戒体説」に依拠した「心王亦爾 身内居停 面門出入 應物隨情」：「除此心王 更無別佛」や「即心是佛 即佛即心」の宣揚にあり、「是故今勸 好自防心 剎那惡念 還却瓢沈」といった「論」の主題は、道信（五八〇～六五二）の守一説に始まり東山法門にまで継承される「持戒」主義、菩薩戒 \parallel 見仏性の論理に近いと理解できる。

戒体の発得⁽⁴⁾とは、『梵網經』の冒頭頌の仏性戒のように戒体を根拠に仏位を認める、理戒、性戒の立場である。受菩薩戒儀の実行を通して戒体の発得を確信するのであり、理の本覚、本来成仏の立場は、受戒において頓悟 \parallel 解悟 成仏を認めることになる（『梵網經』の仏位、『瓔珞經』仏母品第五の「頓覺」「頓覺如來」説等）。しかしこの理の本覚は、必ず事の始覚に翻展して、そこから修道の問題が不可避となるのが中国仏教の常である。仏教は修道を必要とするという認識は一般的であるから、後世、頓漸修証をめぐって頓悟漸修説が生まれる所以でもある。従ってそれは後世の南北禪宗における思想問題ではなく、菩薩戒が受戒において戒体発得（仏位 \parallel 理の本覚）を実現する以上、論理的に生ずる問題といえ、六朝期に菩薩戒が流布して行く歴史状況と別の問題ではない起源の古さを物語る。菩薩戒の理戒としての本来成仏から、事戒として修道の問題をどのように理解し実践し実践していくか、それがその後の菩薩戒仏教の課題として、理と事、性戒と禁戒、本覚と始覚、解悟と証悟まで含むようさまざまな論理と実践の試みに展開して行くのである。傅大士の仏教において後世の南宗禪との類同を見ることができるとは、この六朝期の菩薩戒思想の運動が到達していた菩薩戒受戒に於ける頓悟成仏の思想、見性成仏の修道にこそ求めることができる。

後世、南禪宗は心（心王）を戒体として理解する菩薩戒の自覚的な把握が後退して行き、戒としての意味は失われて、仏性や心といったより抽象的な唯心説に変容してゆく。その変容は禪宗の成立過程と別の軌跡

ではないし、そのような変容にも拘わらず、心即戒体論は南宗禅の思想表現の根拠として機能し続ける。ここに傳大士心王銘(論)と道信(五八〇～六五二)東山法門の守、心守一との継承関係が看取できるのだが、それはこの戒体としての自性清浄心の墨守とでもいうべき、自性戒(心法戒体説)による菩薩戒優位思想の継承こそ禅宗の根本原理を成すことを意味するのである。

かくして傳大士と『梵網經』『瓔珞經』等菩薩戒經との思想的関連を指摘した。

傳大士の仏教は、菩薩戒經の所説に多くを負う「菩薩戒仏教」とでも呼ぶべき運動であり、そこに菩薩戒仏教集団が形成された可能性を提案した。禅的と称される諸特徴は『梵網經』『瓔珞經』の心法戒体論(性戒)を根拠として、非相に向かう菩薩戒思想の特性として理解できるのである。

6 結語—傳大士の菩薩戒優位思想の淵源—

『梵網經』と『瓔珞經』と、両經は類縁関係にある以上、傳大士の菩薩戒思想としては菩薩戒教典が全体として一体的に理解されていたとまでしか云えない。

ペリオ本「出家人受菩薩戒法」に「今所撰次 不定一經 隨經所出 採以為証」という例があるように、菩薩戒思想といつても所依經典が『梵網經』か『瓔珞經』か、菩薩戒思想としての徹底ぶりでは『瓔珞經』に特徴があるのだが、いずれかに直接の影響関係を断定することはできない。

ではなぜ菩薩戒なのか。菩薩戒に絶対的な思想的優位を認め、かつ禅觀を通して解脱に至らしめる論理は、どこに源泉があるのか。

湯用彤は北方禪の影響を四つあげて、一番目に慧思や智顛の東趨や、慧可以降璨や道信の入山が南地に禪が盛んになる理由であり、しかも北方の大禪師は「兼立義学」「定慧双修」であつたことを三つめに挙げてゐる⁽⁴⁵⁾。しかし、傅大士(四九七〜五六九)に限つて云えば、慧思はほぼ同時代であるが、智顛(五三八〜五九七)は傅大士より後代に属する。嵩頭陀(達磨)との遭遇も説話的であるし、禪宗の菩提達磨(？〜五二八?)とは明確に区別されている(後世の仮託の可能性)。それらは傅大士の「頓證的」悟達の源流とするには難しい。傅大士には別の思想的源泉が考えられるのではないか。

梁代に先行する『涅槃經解義』において「見性成仏」(僧亮)の語は登場したが、それは義字に終始していたといえ、その後、この「見性成仏」説が南地で深められた形跡はたどれない。

しかし菩薩戒絶対優位説の背後には菩薩戒經と共に『涅槃經』の存在を想定しなければならず、とりわけ『涅槃經』獅子吼品の菩薩戒思想は注目できる。

次の一段は菩薩戒と見仏性の一体関係、まさに戒禪関係を端的に説き明かす。

戒復有二種。一声聞戒。二菩薩戒。從初發心乃至、得成阿耨多羅三藐三菩提、是名菩薩戒。若觀白骨、乃至証得阿羅漢果、是名声聞戒。若有受持声聞戒者、当知是人不見仏性及以如来。若有受持菩薩戒者、当知是人得阿耨多羅三藐三菩提、能見仏性如来涅槃。

獅子吼菩薩言、世尊、何因緣故、受持禁戒。…(T12-774a)

獅子吼品の主張は、小乘声聞戒(禁戒)は、仏性及以如来を見ない。菩薩戒だけが阿耨菩提を得て、見仏性を可能にする、というのであり、菩薩戒優位思想のさらなる淵源は、『涅槃經』にあつた。

『涅槃經』は続けて、一切衆生有仏性とはいえ、持戒によって、然る後にようやく仏性を見ると説く。し

かも見仏性を可能にするのは、菩薩戒である。その戒は声聞戒ではなく、菩薩戒でなければならない。菩薩は性戒を自覚し修戒にはげむが、声聞比丘は修戒だけで、性戒への自覚がないからである⁴⁶⁾。

このような見仏性を導く方法が『涅槃經』獅子吼菩薩品では首楞嚴三昧と呼ばれる。そしてこの首楞嚴三昧は傳大士の禪定思想の特徴として記されるところである。従来の研究は『語録卷一』の記述(故知大士は住十地菩薩)に従って、羅什訳『首楞嚴三昧經』(25)にその根拠を求めるのが定説であった。しかしこれは『首楞嚴三昧經』が十地菩薩の三昧と規定するのに影響された結果である。湯用彤も指摘するが⁴⁷⁾、首楞嚴三昧はまた『涅槃經』獅子吼品が「佛性者即首楞嚴三昧」(1276b)と説くところでもある(但し涅槃經に詳説は無い)⁴⁸⁾。

『涅槃經』にあつて「首楞嚴三昧」は、何か特定の三昧のというより仏性と同義であり、しかも十住菩薩は十分中に一分の仏性を見るだけだが、諸仏世尊の首楞嚴三昧は完全に仏性を見るので、畢竟という。つまり諸仏の三昧であるから見仏性なのである。

菩薩戒優位思想のすべての構成要素は『涅槃經』獅子吼品にあり、『梵網經』『瓔珞經』と『涅槃經』はいわば共通の菩薩戒思想圏(菩薩戒と受戒⇨見仏性⇨首楞嚴三昧の一体論理)を作っている。

傳大士語録が仏性と仏性戒に直接言及した段は見られない。しかし、傳大士の小乘声聞戒に対する絶対的な菩薩戒優位の主張は、傳大士の首楞嚴三昧についても、『首楞嚴三昧經』の「三乗調和的傾向」⁴⁹⁾とは異なつて、『涅槃經』の菩薩戒優位思想と見仏性、見仏性のための首楞嚴三昧という強固な関連のうちに根拠を求めるべきであろう(天嘉五年(五六四)二月には法華經と共に「轉涅槃經一部」(語録卷一)という記録も見える)。

確かに仏性(見仏性)の用例は見えないが、心王論や心王銘がいう心王は戒体(心即戒体)を意味する以上、

それは仏性と仏性戒に他ならない⁽⁵⁰⁾。詳細は別稿を準備したいが、この『涅槃經』の新たな側面への関心を背景に、その起点となる菩薩戒の授受獲得が、本稿で考えた傳大士の自誓自受と、從他受戒（彌勒授戒）である。傳大士には六朝義學の一定の克服という意味で、次の隋唐期には断絶してしまう六朝涅槃學の最終的到達点であったと理解できる。

實誌、傳大士等六朝散聖の思想は、多くが後世の南宗禪の特徴を彼らにまで逆行させ、仮託したとする理解が支配的だが、むしろ彼らは南宗禪の原理を先取りしていた側面があり、その核心が菩薩戒思想に他ならない。傳大士の思想的特性の多くは菩薩戒經に依る僧俗一貫の理戒の立場、僧俗を問わない菩薩戒受戒による成仏（理の本覺＝解悟）説に根拠がある。しかし六朝仏教の中で展開されたこの菩薩戒思想は、次世代の智顛（五三八～五九七）、吉藏（五四九～六三三）、道宣（五九六～六六七）といった隋唐教学仏教の隆盛の中で変容を遂げてゆく。菩薩戒思想の本質は一端、隱蔽、修正されて出家教団仏教に収斂してしまう。しかしまさに傳大師に仮託されるような菩薩戒思想の核心部分、菩薩戒による成仏（解悟にして頓悟）説こそ、道信と東山法門に復活し継承された中心課題である。さらに傳大士と道信の段階ではまだ菩薩戒思想として「理の本覺」だけが中心課題であったが、次の南北禪宗に見られるように頓漸修証をめぐる立場の分化（傳大士自身は頓悟漸修と理解できる）として先鋭化して行く。禪宗の宗派的形成とは、菩薩戒仏教として出発した集団が、歴史的に具足戒出家教団に収斂したことであり、南朝菩薩戒仏教が隔世的に継承されたのである。それらすべて菩薩戒思想の文脈として提案できるのである。

注

- (1) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』(宝蔵館一九六九)二六三頁。八世紀後半の禅詩文の登場に言及がある。
- (2) 道信が傳大士の守一説を承けるという『楞伽師資記』の記述を承認するのが通説だが印順『中国禅宗史』(第二章第二節 中華書局二〇一〇 六四頁)は、「伝大師所説」と読むが、説得的な根拠はない。石井公成『金剛三昧経』の成立事情(一九九八印仏四二〜三三四頁)に指摘がある。杜継文・魏道儒『中国禅宗通史』(江蘇人民出版社二〇〇七)一二八頁、張勇『傳大士研究』(四川大学一九九五法蔵文庫 中国仏教学術論典24。台北仏光山二〇〇一)三九〇頁。いずれも傳大士継承説をとる。
- (3) 湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史卷下』第十六章 竺道生 六〇一〜七一七頁、第十九章 八二一〜八二四頁、忽滑谷快天『禅学思想史』上巻 三三五〜三四三頁、関口真大『達磨の研究』(岩波書店一九六七)『達磨大師の研究』(春秋社一九六九)等。松崎清浩には資料と研究を総括した「傳大士像の一展開」(駒澤大学仏教学部論集第十四号 一九八三)を始め一連の論考がある。

忽滑谷快天『同書』三三五〜三四三頁に、傳翕を論じて、「傳翕無師自悟、自ら彌勒の化身と信じ、∴其説六祖慧能以後の禅者の説に近似す。∴即心即仏の語は達磨に始まるにあらず。梁代の一思想たるのみ。」と括る。印順『中国禅宗史』七一頁、張勇『傳大士研究』一三七頁及び「實際上在南朝已有可能出現、並不是到南宗方始具有」一五五頁、蔡日新『中国禅宗的形成』七〇〜九〇頁「在竇公 便已見雛形了。」等いずれも南宗禅との言説の類似を指摘するに留まる。
- (4) 大野法道『国訳一切経 律部十二』『菩薩瓔珞本業解題』(大蔵出版一九三〇)一頁c、道端良秀『中国仏教史全集 第七巻』(書苑一九八五)二九頁。
- (5) 恵谷隆戒『円頓戒概論』(大東出版一九三七)二〇〜二二頁。
- (6) 境野黄洋『支那仏教史講話卷下』六一四頁、平川彰『解説大乘戒経』『国訳一切経 律部十二』三三三頁。
- (7) 六朝期の菩薩戒流布状況については、船山撤「六朝時代における菩薩戒の受容過程―劉宋・南齊期を中心

に―(『東方学報』第六十七冊 一九九五)、諏訪義純『中国南北朝仏教史の研究』(法蔵館 一九九七) 八八〜九五頁等参照。

(8) 関口真大『達磨の研究』(岩波書店 一九六七) 二九九頁。後の禅宗系菩薩戒儀との類似性が推測されているが、それは当然であって、思想史的にはこの菩薩戒を原理とする仏教こそ禅宗の前段階的運動である。

(9) 土橋秀高『戒律の研究』(永田文島堂 一九八〇) 八四一頁、諏訪義純『前掲書』九八頁。

(10) 張勇『前掲書』三七八頁参照、水野弘元「南山道宣と大乘戒」―「ただ具足戒を受けて比丘になるためには、小乗戒によらねばならない…大乘戒はむしろ理念的のもので、…具体的ものではない」(一九七二『戒律の世界』所収 五〇五頁) というのが中国仏教の事実であるが、理念的な大乘戒が、そのまま現実化される可能性(それは極少数だが事実として存在した)こそ大乘戒の本領である。

(11) 佐々木憲徳『漢魏六朝禅観発展史論』(一九三五/一九七八 ビタカ) 二二九〜三三三頁。実相無相の第一義絶対の境(理出家)と入家では、出家が従因至果であるに對し、入家は従果降因の辺で、大乘の真面目」と大乘の定義に言及するが、過激に過ぎて宛然立川流の口吻に似たる…禅觀的歸結として…在俗生活の…根本原理たるなり。これらの大乘的態度は在家的生活が即ち大乘菩薩」となると、禅宗(居士禅)の特徴(在家への回帰)として理解している。張勇も『菩薩善戒經』…蓋以菩薩戒為具戒行之極巴、卷三且有「勸諭詩」以明持戒、破戒的不同歸趣(参見本書第九章第三節)〔『前掲書』二三八頁〕と、『菩薩善戒經』を引いて菩薩戒を極則と認めるが、その思想的意味を分析するには至っていない。

(12) 池田魯山「菩薩戒思想の形成と展開」(『戒律の世界』所収)が概観している。四五二頁参照。

(13) 蔡日新『仏学叢書』中国禅宗的形成 八〇頁は、坐禅の執らわれを否定する主張、石頭希遷『参同契』への影響例、賈晋華『古典禅研究』(オックスフォード 二〇一一) 後世、馬祖下の仮託とする。

誌公和尚十四科頃の「不二法門」中「解縛不二」に、維摩居士を規範として掲げる。

律師持律自縛、自縛亦能縛他。外作威儀恬靜、心内恰似洪波。不駕生死船筏。如何渡得愛河。不解真宗正理、

邪見言辭繁多。有二比丘犯律。便卻往問優波。優波依律說罪。轉增比丘網羅。方丈室中居士。維摩便即來呵。優波默然無對。淨名說法無過。而彼戒性如空。不在内外娑婆。勸除生滅不肯。忽悟還同釋迦。(景德傳燈錄 卷29)

(14) 『瓔珞經』(四二六) 竺仏念訳『梵網經』(四二六) 鳩摩羅什訳は中国撰述戒經と理解されている。大野法道『前掲書』解説「宋(四二〇) 四七九 齊(四七九) 五〇二」の成立：『梵網經』は四五〇年頃には存在した。境野黄洋『支那仏教史講話下巻』六一二頁、平川彰『国訳一切経 律部十二』「解説大乘戒經」三五三〜三五六頁。中国における『菩薩地持経』の流行に対抗した『梵網經』『瓔珞經』の連結と『瓔珞經』の流行を分析している。佐藤哲英『天台大師の研究』『瓔珞經』は南齊(四七九) 五〇二)の時代(七〇三頁)等それぞれ言及がある。

竹田暢典「自誓受戒の意義」(『勝又俊教博士古稀記念論集 大乘から密教へ』一九八一春秋社) 一一六七〜一八〇頁。

(15) 佐藤哲英『前掲書』六九九〜七〇三頁、関口真大『達摩大師の研究』三八八頁、多田孝正「傳翕と荆溪について」(印仏研二八一〜二二一六頁、一九八〇) 参照。

(16) 傳大士を天台の相承に組み入れるのは、湛然の相承においてである。しかし、湛然が独自詩二十章を傳大士作とするのは左溪玄朗の影響かという指摘がある。多田孝正「前掲論文」参照、佐藤哲英『前掲書』七〇三〜七〇七頁、智顛は「三觀名出瓔珞」と云う。湛然「止観義例」巻下(746-452c3a)の該箇所は、

十九問。有人問云、此土真詮稟承有緒。雖教科開広而本味仍存。尋求宗源自可會本。何須復立一心三觀。四運推檢涵我清流。答澹流本清撓之未濁。真源體淨混也詎妨。設使印度一聖來儀。未若兜率二生垂降。故東陽大士、位居等覺、尚以三觀四運、而為必要。故「独自詩」云、独自精、其真離声名。三觀一心融萬品、荆棘叢林、何処生。独自作、問我心中何所着。推檢四運併無生。千端萬累何能縛。況復三觀本宗纒絡、補処大士、金口親承。故知一家教門、遠稟佛經。復與大士、宛如符契。(746-452c3a)

及び『止観輔行伝弘決』巻一一三 (746-197bc) 、四 (746-208b) 等に傅大士言及箇所がある。

『賢聖学観品第三』冒頭 (102b) には一切諸仏皆な、六明焰三三昧を説くが、三三昧とは、空、無相、無作の三昧門 (三解脱門) である。佐藤哲英『天台大師の研究』(七一七頁) 関口真大『達磨大師の研究』共に同様の指摘をしている。その『瓔珞経』を承けて傅大師が登場するのであるが、湛然『止観義例』に「独自詩」の一節を引いて、「三観一心融万品」の三観は本と「瓔珞」を宗とす、と記す。

元曉『金剛三昧経論』経曰、大力菩薩言、何謂存三守一、入如来禅、佛言存三者、存三解脱。守一者守一心如。入如来禅者、理観心如、入如是地、即入实际 … 故言守一、如本業经 (734.987b) と瓔珞の三一論理を引いている。

(17) 本経の天台智顛への影響は重要で、『梵網経』と共に本経を大乘戒思想の根幹に位置つけたのも智顛に始まる。とされ、『梵網経義疏』は菩薩戒法の一として『瓔珞経』と授戒儀を挙げる (740-565c)。

(18) 佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』(木耳社 一九八六) 四〇四頁に吉蔵が『瓔珞経』大衆受字品の自誓受戒を高く評価している指摘がある。

(19) 竹田暢典「前掲論文」一一七頁、『仏典講座 梵網経』一八七頁参照。

(20) 池田魯山「菩薩戒思想の形成と展開」『戒律の世界』所収 四四一〜四五六頁。

「菩薩戒の立場は…持経がすなわち持戒」であるが、「慧光一法上一慧遠などの僧制は、むしろ菩薩戒の立場に對立する思想の系譜にある」と指摘。同書四六三頁、註74参照。また、道端良秀『前掲書』第四章 大乘菩薩戒と在家仏教 五『梵網経』と在家菩薩 一八一〜一八三頁、「具足戒を受けない、菩薩戒だけの出家菩薩がいたであろう」ことは、傅大士の仏教も例外ではなく、六朝菩薩戒思想の一特徴と云える。それは次世代において反省され、出家身分の厳格化が中国仏教の主流となる。

徳田明本「南山律師の戒律観について」(『佐藤密雄博士仏教思想論叢』五四五〜五四九頁) は、道信 (五八〇〜六五一) の同時代者慧旻 (五七二〜六四九) の記録として、

『統高僧伝』巻22 明律下。唐蘇州通玄寺釈慧旻伝九。…当時無得遂埋神於地。故世中迷字其流四焉。試略拳之。想当迷責染大乘者、志尚浮虚、情專負附。故有排委戒綱、捐縱威儀。見奉律者、輕為小乘。毀淨戒者、重為大道。…謂捧鉢為鈍丁。号持瓶為駁子。半月說戒、惟列鹿言。(150-621b-22a)

道宣『比丘尼鈔』上之上に『涅槃經』を引いて「欲見仏性證大涅槃、必須深心修持淨戒。若持是經而毀淨戒、是魔眷属非我弟子。我亦不聽受持是經」(正統6426)と持戒の意義を説き、「此四分宗義当大乘。戒本文云有自為身欲求当尊重正戒、及迴施衆生共成仏道」(『行事鈔』受戒縁集篇第八、正統79178)と、律蔵こそ大乘相應の律である、という立場を指摘している。

(21) 佐藤達玄『前掲書』四〇七頁、『瓔珞經』の自誓受戒は好相を条件とせず、『梵網經』が「好相」を条件とするのと違って…単に心で受戒を決意するだけで、得戒できる云々」とやがて戒体の問題に發展する。

(22) 張勇『前掲書』四六七〜四七五頁参照。一方、湛然は達磨に対抗する傳大士を賞賛するのであり、禪への対抗意識が顕著である(多田孝正「前掲論文」三二六頁)。湛然の天台優位説からする禪批判とも取れる傳大士宣揚に、禪宗が反応して高頭陀(達磨)が登場した可能性も考えられる。

これは傳大士六代孫といわれた左溪の碑(七九五?)が、達磨を菩薩僧と記すことも関連して、禪宗の達磨と混同されて行く問題が残る。

(23) 佐藤達玄『前掲書』(吉蔵と大乘戒一四〇五〜四〇六頁)『普賢觀經』と『瓔珞經』の重視の一方で「安易な受戒形式が認められていた」という評(『同書』三六〇〜三六二頁)にもなる菩薩戒の危うさは傳大士の仏教にも常に同様の誤解はあり得たという意味で菩薩戒の本質的な問題といえる。

(24) 『語録』巻一「如弟子傳普敬則是文殊。沙門慧和、是我解義弟子、亦是聖人、然行位不高。慧集上人、是觀世音。與我作弟子昌居士、是阿難。昌在世形容行業、還示闇劣。世人不免輕之。」張勇『前掲書』二八頁、四六〜四九頁参照。

(25) 張勇『前掲書』四七七頁、佐々木憲徳『前掲書』一二五頁参照。

- (26) 張勇『前掲書』「焼身考」(三三〇～三三六頁、四八八頁参照)で、『法華経』(To-54a)に依って「焚身は小乗の破戒、大乘の菩薩持戒とする」道生『法華疏』の無上功德を指摘する。また水尾現誠「戒律の上から見た捨身」(印仏研究十四―二・一九六六)、船山撤「捨身の思想―六朝仏教史の一断面―」(『東方学報』第七十四冊二〇〇二)三一一～三五八頁も参照。
- (27) 前注24参照。南北朝の居士については佐藤哲英『天台大師の研究』(一五六頁)に廬山慧遠の白蓮社の居士に言及がある。
- (28) 『梵網経』の受戒即仏位、『瓔絡経』の頓覚如来説(仏母品第五)等、菩薩戒経の複合的な影響が考えられる。注②③道端良秀『前掲書』「中国仏教と大乘戒壇」五九四頁参照。戒壇は律に従っても、堂宇を必要とせず、屋外で結界を標示すれば設置が可能であった。
- 横超慧日『法華思想』九四頁、佐藤達玄『前掲書』一九五頁に、戒体説の分析がある。徳田明本「南山律師の戒律観について」『佐藤密雄博士仏教思想論叢』五四五頁、張勇『前掲書』四七八頁、松崎清浩「傳大士における禅観思想の考察」(曹洞宗研究員研究生研究紀要 第十六一九八四 曹洞宗宗務庁)一一七～一四一頁等参照。
- (29) 後の智顛『法華玄義』巻一上「若観心人、謂即心而、是已則均佛。都不尋經論、墮増上慢。此則抱炬自燒。行牽惡道、由不習聞也」(86a)、或は吉蔵の『百論疏』巻上に見られる菩薩戒に対する慎重な態度も、前世代の傳大士集団のような菩薩戒集団と菩薩僧に対する批判的意識と理解できる。佐藤達玄『前掲書』四〇六～四〇八頁参照。
- (30) 松本文三郎『仏典批評論』四七七頁、「小録」では、弟子の慧集が「我師彌勒心身」と讃えることを許さなかったとあることから、傳大士自らが弥勒と公言したことは否定される。
- しかしまた寶誌『十四歌頌』「斷除不二」にも、身中の弥勒を云う、
- 五欲貪嗔是佛。地獄不異天堂。愚人妄生分別。流浪生死猖狂。智者達色無碍。聲說無不マ工惶。法性本無瑕翳。衆生妄執青黃。如來引接迷愚。或説地獄天堂。彌勒身中自有。何須別處思量。

(31) 『瓔珞經』の授戒儀 (T24-1020c) について、佐藤達玄『前掲書』三六〇～三六二頁。

慧思撰『受菩薩戒儀』の一段は、奉請、釋迦牟尼佛、作和尚。奉請、文殊師利龍種上尊王佛、作羯磨阿闍梨。奉請、當來彌勒尊佛、作教授阿闍梨。奉請、十方現在諸佛、作證戒師。奉請、十方諸大菩薩、作同學等侶。已上三説。(Z102-3a)

道端良秀『前掲書』三二頁、仏典講座『梵網經』(大藏出版)二四二頁、四十一輕戒解説参照。

(32) 平川彰『前掲書』解説参照、恵谷隆戒『円頓戒概論』三二頁、「仏母品」の頓漸問題? 頓覺如來

(33) 恵谷隆戒『前掲書』二四四～二四六頁、佐藤達玄『前掲書』四〇四頁、また同書(四一五頁)は、「智顛の智所讚戒は、十戒中の第七番目に位置づけられていて、…智顛は『梵網經』が…(菩薩戒Ⅱ仏性戒)最上至極の地位を与えようとするのに対して、それより低い次元でとらえようとしている…。『法華玄義』卷第三下において、十種戒を藏通別円の四教判に分類して…梵網戒は、別教の摂として、…対立的差別觀を強調したものとみており、円教には遠く及ばないものと考えている…『梵網經』が極端なまでに小乘戒を否定する立場を堅持していることからみれば、智顛の戒学を導き出す思想的流れを、『梵網經』に求めることは不可能となる。」と指摘しているが、この点こそ隋唐仏教に至って菩薩戒の意味が変容するという視点で検討する必要がある。

(34) 大野法道『前掲書』解題二頁参照。佐藤哲英『前掲書』七〇二頁、道端良秀「中国仏と大乘戒壇」『前掲書』三二頁参照。

(35) 恵谷隆戒『前掲書』二四七頁。

(36) 土橋秀高『戒律の研究第二』五四頁。

(37) その「戒体」について、後に智顛『菩薩戒義疏』二卷

第二出体に「戒体とは起さずんば已みなん。起さば即ち性なる無作の仮色なり」(T40-565c6a)と云う「性無作の仮色を戒体とする」『戒疏第二』(色心不二の色法戒体説Ⅱ發得戒体)の「色法戒体説」を唱える。吉蔵『法華義疏』卷二に三戒(三聚淨戒)並以止惡為体(四〇一頁)といひ、自らの戒律觀を展開した『勝鬘寶窟』でも

「無尽の心」を三聚淨戒の戒体とみていた。佐藤達玄『前掲書』四〇八頁。

(38) 平川彰『前掲書』解説 三五四頁、「八萬威儀戒、盡名輕。有犯、得使悔過對首、悔滅」(T24-1021b)

惠谷隆戒『前掲書』七二頁、二四三～二四六頁、小寺文穎『天台円戒概説』一六頁参照、『瓔珞經』(心法戒体説)は性戒ニ仏性戒(性徳本有戒、金剛宝戒、虚空不動戒)である。

『摩訶止観』四上「大(智度)論云、性戒者是尸羅身口等八種…」36a、「性戒者莫問受与不受、犯即是罪…」36b、『次第法門』480c等『瓔珞經』「心無尽戒無尽」の心法戒体説を承ける。

惠谷隆戒『前掲書』六九頁、三歸五戒二百五十戒等の戒法は皆遮戒にして、総べてこの性戒を根本とする…正戒の本質的なものを戒体と呼び、小乗は無策作を以て戒体とするが、大乘は心法を以て戒体とする…「更に大乘戒は他律的に規定した条目では決して無く、人心の中に戒体あることを示して、「一切菩薩凡聖の戒は盡心為体…」の戒体説を唱えている。(大野法道「解題」一九三〇二頁)

佐々木憲徳『前掲書』二二三～二二四頁。淨律淨心の三学実践を成仏の要契と見たり。

寶誌「大乘讀」十四歌頌の小乗戒批判も軌一である。後の禪宗史書『歷代法宝記』(筑摩本 二九五頁)でも保唐寺無住が戒体をめぐって律師と論争する。戒は衆生の本性とする思想が継承される。

(39) 松本文三郎「善慧大士小録並心王論」『仏典批評論』一九二七 弘文堂 四六二～四八二頁。

これを承けて椎名宏雄「傅大士と『心王銘』」(印度学仏教学研究 一六一—一九六八 一三〇～一三二頁)が論と銘の背景を分析した。張勇『前掲書』二一九～二二一頁参照。

(40) 松本文三郎「前掲論文」は、心王銘との異同を整理している(『前掲書』四八三～四八四頁)。

傳燈録卷三十の『銘』と『語録』は同文(傳燈録が原形か)。今、戒や心王に拘わる銘と論の異同を一部だけ示す。心王銘の現行本(心王論)の順に示す。

爲大法將、心戒傳經(持戒傳經)、了本識心(了々識心) 識心見佛(惺惺見佛) 欲得早成戒心自律(戒心以律)、淨律淨心(淨戒淨心) 心即是佛(淨心即佛)、除此心王 更無別佛欲求成佛(欲求妙法) 莫染一

物：是故相勸（是故今勸） 好自防慎（好自防心） 剎邦造作（剎邦惡念） 還復漂沈（還却瓢沈）

張勇『前掲書』一四五頁参照。

松本、椎名論文に指摘するように特徴的な変更はいくつかあり、『心王論』から『心王銘』への変更には南宗禅による後世の付加も十分あり得るが、張説は「但並不闕宏旨」と理解して、論と銘に趣旨の大きな断絶は認めない立場をとる（張勇『前掲書』一五五頁）。筆者は根本原理である菩薩戒思想（戒体説）の継続という意味で張説を支持したい。

(41) 菩薩戒授受と戒体発得については、佐藤達玄『前掲書』四〇七頁参照。

(42) 柳田聖山『前掲書』が「心王銘」と淨覺碑の親しさに言及している（一六六、五一七頁）。

心王について後の元暉（六一七〜六八六）『金剛三昧經論』は「心王菩薩者、從體立名。然心王之義、略有二種。一者八識之心、御諸心数故名心王。二者一心之法、総御衆徳故名心王」（T3497bC）と両説を併記している。

(43) 荊溪『止観義例』（T5452C）にも引かれる『還源詩十一章』（五六八年頃）の次の句節、

還源去 心性不浮沈、安住王三昧、万行悉円収（語録卷二 宗鏡T8568a）
還源去 何須次第求 法性無前後 一念一時修（語録卷二）

も同趣旨である。関口真大『達磨大師の研究』三八八頁、佐々木『前掲書』二二八頁参照。

張勇『前掲書』一四六頁は、心王、心所の意で、精神作用の主体と理解し、心王論の核心を「是仏是心、是心是佛」として華嚴經に依るとする。さらに「心王論」が極重戒律を説くが、それは傳大士開山祖の双林寺僧志鴻の所補とする（同書一三六〜一三八頁）。しかし元暉『金剛三昧經論』がいうように心王はまた「一心之法」として「総御衆徳」（T34973C）するのであるから、仏性と同義となる。このような心王はまた心法戒体説として菩薩戒經と『涅槃經』の菩薩戒思想の文脈で理解できるだろう。

(44) 土橋秀高『戒律の研究』（永田文島堂 一九八〇）八四七頁。

(45) 湯用彤『前掲書』卷下 七九七頁。

(46) 古藏『勝鬘寶窟 卷上之末』「涅槃經云 要持戒然後見性。戒即是引出仏性」(T37-206)と、持戒の後の見仏性をいうが、しかし「菩薩戒の故に」という論点は伏せられている。土橋秀高『前掲書』「仏性戒」二四四～二四五頁参照。

(47) 湯用彤『前掲書』卷下 七六九頁。

(48) 境野黄洋『支那仏教精史』(一九三五／一九七二 国書刊行会) 八九二～九〇五頁「首楞嚴三昧」参照。

『涅槃經』獅子吼品他の首楞嚴三昧とは、

佛性者即首楞嚴三昧。性如醍醐、即是一切諸佛之母。以首楞嚴三昧力故、而令諸佛常樂我淨。一切眾生悉有首楞嚴三昧、以不修行故不得見、是故不能得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子、首楞嚴三昧者、有五種名。一者首楞嚴三昧、二者般若波羅蜜、三者金剛三昧、四者師子吼三昧、五者佛性。隨其所作處處得名。善男子、如一三昧得種種名、如禪名四禪、根名定根、力名定力、覺名定覺、正名正定、八大人覺名為定覺、首楞嚴定、亦復如是。…善男子、首楞者名一切畢竟、嚴者名堅、一切畢竟而得堅固、名首楞嚴、以是故言、首楞嚴定名為仏性。(T12-0769b-70b)

(49) 常盤大定『首楞嚴三昧經』解題(国訳一切経集部七 大東出版社 一九三二)二頁。

(50) 『瓔珞經』の「心即戒体説」もやはり「仏性」(仏性妙果[*nyaio*]の一例だけ)の語を取らないことと関連があるか? 『涅槃經』獅子吼品的一段、即ち菩薩戒に見仏性、そして仏性⇨首楞嚴定という構成要素は傅大士仏教の背景と思われ、六朝涅槃学の新たな局面として論点となるだろう。

※校正段階で、池田魯山『国清百録の研究』(八八頁)に徐陵の詳しい伝記があることを教示いただいた。



円悟碧巖錄 (岐阜市歴史博物館蔵)

<p>後土御門院準十刹例 論旨</p>	<p>金雲山瑞龍禪寺者紫</p>	<p>野太德寺之門徒也</p>	<p>先院御時草創之刻被 下 教額上者早以準</p>	<p>十刹之例數可奉祝</p>	<p>萬歲之害祚者</p>	<p>天氣如此仍執達如件</p>	<p>文明二年庚寅三月 十四日 權右中辨兼顯</p>	<p>宗頭上人禪室</p>
-------------------------	------------------	-----------------	--------------------------------	-----------------	---------------	------------------	--------------------------------	---------------

『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年四月記

— 訓読と注釈 —

花園天皇日記研究会編

例言

一、本稿は、花園天皇（永仁五年（一一二九七）～貞和四年・正平三年（一一三四八）。以下、花園と略す）の日記である『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年（一一三二一）四月記の本文について、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（便利堂製造）を底本とした。なお、翻印にあたっては、村田正志校訂『史料纂集 花園天皇宸記 一』（続群書類従完成会、一九八二年）およびコロタイプ複製の付録釈文を参照した。

イ 字体は、原則として常用漢字を用いた。

ウ 私意を以て句点（。）・読点（、）・並列点（・）・返り点を付し、くりかえし記号は「々」を以て示した。

エ 塗抹による判読不能の文字は、記号を以て示し、抹消された文字は、左傍に \times 記号を付した。また文字の上に重ねて別の文字を書いた箇所は、後に書かれた文字の右傍に傍点を付し、訂正前の文字を左傍の「 \sim 」

記号の中に \times を冠して注した。

オ 原本において、挿入記号を以て文字を補った部分や、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、日付ごとに本文の末尾に移した。

キ 底本とする自筆本は、正和二年具注暦（上下二巻、間明き三行）に記入したものであるが、本稿では日記の

本文を具注暦より分かち、便宜上本文には〔四月小建訂〕〔二日、辛酉〕のように、日とその干支を加えた。ク 文字に関わる注は（一）記号、参考・説明にわたる注は（二）記号を以て示した。

ケ 一部の人名に付した注は、新訂増補国史大系『公卿補任』を参照し、便宜上、後世の家名を記したものがあ

る。コ 記事を検出しやすくするため、日付については、ゴシック体を使用した。

一、訓読は、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』和田英松註解・所功校訂『新訂 建武年中行事註解』（講談社学術文庫、一九八九年。初出一九三〇年）を始めとして、『朝日 日本歴史人物事典』『岩波 仏教辞典』『角川古語大辞典』『鎌倉・室町人名事典』『国史大辞典』『国書人名辞典』『古語大鑑』『大漢和辞典』『日本国語大辞典 第二版』『日本史大辞典』『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、『〇〇天皇実録』のよ

うに略する。なお、引用史料中の改行は、／記号を以て示した。

一、注釈に示した史料は、以下のものに拠った（五十音順。他に参照した写本・刊本などの情報も適宜付記した）。

- ・『医心方』↓日本古典全集
- ・『医心方』↓石原明氏所蔵本。『大日本史料』一一二、永観二年十一月二十八日条
- ・『色葉字類抄』↓中田祝男・峰岸明編『色葉字類抄 研究並びに索引 影印篇・索引篇』（風間書房、一九六四年）
- ・『院司補任』↓宮内庁書陵部編『皇室制度史料 太上天皇』（吉川弘文館、一九七九年、二四二～二五〇頁）
- ・『右近衛中将某日記』↓湯浅吉美「天理図書館蔵『元亨三年具注曆』調査報告―未紹介『右近衛中将某日記』を付す―」（同『暦と天文の古代中世史』吉川弘文館、二〇〇九年、初出一九九二年）
- ・『臼杵三島神社記録』↓林陸朗「『三島宮御鎮座本縁』解説」（国学院大学日本文化研究所編『大山祇神社史料 縁起・由緒篇』大山祇神社社務所、二〇〇〇年）
- ・『衛生秘要抄』↓続群書類従雑部。石原明解説『衛生秘要抄』（大東急記念文庫、出版年不明）も参照。
- ・『大山祇神社本社及摂末社明細図書』↓国学院大学日本文化研究所編『大山祇神社史料 縁起・由緒篇』（前掲）
- ・『大山積神社文書』↓景浦勉編『伊予史料集成 五 大山積神社関係文書』（伊予史料集成刊行会、一九七七年）第九号。『鎌倉遺文』三二―二四五六三も参照。
- ・『暇服事』↓東京大学史料編纂所所蔵影写本（請求記号）三〇五七一―一五）
- ・『官務家勘要古文書』↓『図書寮叢刊 壬生家文書』一一―二三
- ・『翰林五鳳集』↓大日本仏教全書
- ・『禁秘抄』↓群書類従雑部
- ・『繼塵記』↓歴代残闕日記 一六

- ・『外記日記(新抄)』↓続史籍集覽一
- ・『劍璽渡御記』↓群書類從雜部
- ・『広義門院御産御記(後伏見天皇日記)』↓皇室制度調査室「伏見宮本」『広義門院御産御記 後伏見天皇宸記』翻刻(上)、『書陵部紀要』六三、二〇二二年)
- ・『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―六九ノコノ一貴)
- ・『御鎮座本縁並立宝基伝後世記録』↓国学院大学日本文化研究所編『大山祇神社史料 縁起・由緒篇』(前掲)
- ・『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―二八、『鎌倉遺文』三五―二七、二〇九も参照。
- ・『古来風体抄』↓阪本龍門文庫所蔵本(善本書目番号)二二〇)
- ・『職事補任』↓群書類從補任部
- ・『拾珠抄』↓『天台宗全書』二〇 法則類聚・故実類聚』。山崎誠「三井寺流唱導遺響―「拾珠抄」を繞って―」(同『中世学問史の基底と展開』和泉書院、一九九三年。初出一九九〇年)も参照。
- ・『駿牛絵詞』↓群書類從雜部。宮内庁書陵部所蔵伏見宮本(函号)伏―四九八)も参照。
- ・『白川家文書』↓會根研三『伯家記録考』(西宮神社社務所、一九三三年)
- ・『夕拝備急至要抄』↓群書類從公事部。京都大学附属図書館所蔵菊亭文庫本(請求記号)菊ノセノ七)も参照。
- ・『尊性法親王消息集(翻摺法華経紙背文書)』↓『鎌倉遺文』七―四四六〇/四六二八。『向日市史 史料編』中世 尊性法親王消息集二四・七三(京都府向日市、一九八八年)も参照。
- ・『大徳寺文書』三八八八↓『大日本古文書 大徳寺文書』二一―三〇六二、同三八九〇↓『大日本古文書 大徳寺文書』二一―三〇六四。
- ・『丹波氏系図』↓群書類從系譜部、続群書類從系図部
- ・『柱史抄』↓群書類從公事部

- ・『塵袋』↓大西晴隆・木村紀子校注『塵袋』全一卷（平凡社東洋文庫、二〇〇四年）
- ・『天祚礼祀職掌録』↓群書類従帝王部
- ・『典藥頭補任次第』↓改訂史籍集覽二四
- ・『春宮坊官補任』↓続群書類従補任部
- ・『日中行事』↓和田英松註解・所功校訂『新訂 建武年中行事註解』（前掲）
- ・『仁和尚寺本』系図 ↓関口力「仁和尚寺本『系図』の研究・翻刻（二）」（『仁和寺研究』五、二〇〇五年）
- ・『後常瑜伽院御室日記』↓村山修一「後常瑜伽院御室日記 仁和寺蔵」（同『古代仏教の中世的展開』法蔵館、一九七六年。初出一九六五～一九六六年）
- ・『伯家部類』↓『神道大系 論説編 伯家神道』
- ・『宝積経要品』↓財団法人前田育徳会編『国宝 宝積経要品 高野山金剛三昧院奉納和歌短冊』（勉誠出版、二〇一一年）
- ・『北条顕時十三廻忌諷誦文』↓永井晋「北条顕時十三回忌諷誦文とその紙背文書」（同『金沢北条氏の研究』八木書店、二〇〇六年。初出二〇〇〇年）
- ・『妙法蓮華経卷第四紙背文書』↓羽田秀典「鳥取大雲院蔵 伏見天皇宸翰に就いて」（『史林』二七一、一九四二年）
- ・『明月記』↓国書刊行会叢書。冷泉家時雨亭叢書も参照。
- ・『八雲御抄』↓片桐洋一編『八雲御抄の研究 正義部作法部』（和泉書院、二〇〇一年）
- ・『柳原家記録』↓東京大学史料編纂所蔵謄写本（請求記号）二〇〇一—一〇〇
- ・『和歌書様』↓川平ひとし「定家著『和歌書様』『和歌会次第』について―付・本文翻刻―」（『跡見学園女子大学紀要』二二、一九八八年）
- ・『和気氏系図』↓群書類従系譜部

一、注釈に頻出する典拠の表示には、以下の略号を用いた。勅撰集の書名については略称した。

『花園天皇日記』Ⅱ『花園』、『尊卑分脈』(新訂増補国史大系)○卷△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)(二)——「訓読と注釈」(『花園大学国際禅学研究所論叢』五・六、二〇一〇～二〇一一年)

・同『花園天皇日記(花園院宸記)』正和二年三月記「訓読と注釈」(『花園大学国際禅学研究所論叢』七、二〇一二年)

一、本稿は、本研究会の輪読の成果を踏まえたものである。研究会の会員は、阿尾あすか、窪田頌、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)。

執筆の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、四月一日・二十五日条が花田、四日・五日・六日・七日・十日(部分)条が窪田、八日・二十三日条が横澤、九日・十日(部分)・十一日・十三日・十四日・十八日(部分)・二十日・二十六日条が坂口、十日(部分)・二十二日(部分)・二十四日条が米澤、十二日・十八日(部分)・二十一日・二十二日(部分)・二十八日条が阿尾、十五日・十七日・十九日条が中村、十六日条が長村、十八日条(部分)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、阿尾・坂口・中村が内容を加筆・調整した。また、校正の取りまとめは坂口が行った。

一、本研究会の運営や本稿の発表にあたっては、花園大学国際禅学研究所ならびに同研究所の芳澤勝弘氏、富増健太郎氏より格別のご高配を賜った。記して深甚の謝意を表する。

〔四月小建巳〕

〔一日、辛酉、〕天晴。^{*}改冬御装束、供夏装束了。亥刻、平座。上卿土御門中納言^{〔中院〕}通顯。参議

雅康、同刻奏見参。今日、依神事無勸盃。

〔^{〔水頭書〕}又有小除目。任人六人。荣爵一人。梅宮祭。内侍遠子。〕

〔^{〔水頭書〕}今日、朕有小雜熱。仍召^{〔和氣〕}全成朝臣付菓。〕

【訓読】

天晴る。冬の御装束を改め、夏の装束を供し了んぬ。

亥の刻、平座。上卿土御門中納言^{通顯}。参議雅康、同刻に見参を奏す。今日、神事に依り勸盃無し。

〔^{〔水頭書〕}また小除目あり。任人六人。荣爵一人。梅宮祭。内侍遠子。〕

〔^{〔水頭書〕}今日、朕、小雜熱あり。よつて全成朝臣を召し、菓を付く。〕

【注釈】

改冬御装束、供夏装束了 ^{ころもをかえ} 更衣のこと。季節に応じ、同様に、十月一日には冬装束に改めた〔建武〕

衣服や調度品・敷物を改めること。宮中では、四 ^{〔更衣〕}。

月一日に御帳台の御帳を夏物にかえ、壁代を撤し、 亥刻 午後九時〜十一時。

灯籠にかけた蘇芳の綱や畳も新しくするなどした。 平座 ^{ひらざ} 天皇が紫宸殿に出御して行すべき儀式・節会

などを、天皇が出御せず略儀に行うこと。勅命により公卿以下侍臣が宜陽殿西廂の平敷の座に着して行ったため、平座と呼ばれる。天皇の居処が里内裏にある時は、陣座が用いられた。

ここでは、四月一日の旬政(孟夏旬)が平座で行われたことをさす。旬政は本来毎月一日・十一日・十六日・二十一日に天皇が紫宸殿に出御して政を聴く儀式で、その後に宴が行われ、禄を支給した。平安中期以降は四月一日の孟夏旬と十月一日の孟冬旬の二孟旬だけが恒例となり、天皇の出御もほとんどなく、平座の形式で行われた(『建武』〔旬〕)。

上卿土御門中納言通頭 中院通頭。このとき正二位、権中納言。二十三歳。二月六日条注釈「権中納言源通頭朝臣」参照。

参議雅康 壬生雅康。このとき、従三位、参議。二十八歳。二月七日条注釈「参議雅康卿」参照。

奏見参 孟夏旬の列席者、つまり禄を賜る者の交名

を奏する意。

依神事無勸盃 ここでいう「神事」とは、梅宮祭の当日に行われる心身潔斎をさす(『禁秘抄』上「神事次第」)。「勸盃」は、盃を差し出して酒を勧めること。

小除目 春秋の定まった除目のほか、臨時に行われる除目。正月十六日条注釈参照。

任人 小除目で任官の対象となつた人。なお、この日はあわせて叙位も行われた。

栄爵えいしやく 従五位下の別称。律令制下では、五位以上は六位以下と身分上の隔たりがあつたため、栄誉ある位の意で栄爵と称した。平安中期以後は買官や成功の対象とされた。弘安十年(一二八七)には、栄爵料は諸国権守や衛門尉の任料と同じ最高額の千五百足とされている(『勳仲記』五月十一日条、『外記日記(新抄)』五月二十四日条)。

竹内理三「成功・栄爵考」(『竹内理三著作集 五 貴族政治の展開』角川書店、一九九九年。初出

一九三五年）参照。

梅宮祭 （うめのみやのまつり） 梅宮社（現京都市右京区梅津フケノ川町）の

例祭。四月・十一月の上の酉の日に行われた。梅宮社は天子の「外家神」、橘氏氏神として尊崇されたが、橘氏の栄枯に応じて祭も停廢を繰り返し、寛和二年（九八六）に至って旧に復し、以後は藤原氏の是定により執行された。

内侍遠子 高階遠子（女房名は「兵衛督」）。このとき勾当内侍。二月二十日条注釈「遠子」参照。「内侍」については、正月七日条注釈、二月七日条注釈「掌侍」参照。

（二日、壬戌、）天晴。（如縁房阿一） 如円上人参。授（又授）五戒。

【訓読】

天晴る。如円上人参る。五戒を授く。

【注釈】

如円上人 如縁房阿一。西大寺流律僧。このとき河

朕有小雜熱。（そうわつ） 仍召全成朝臣付薬 「雜熱」は、腫物

・できもの、の意。「小さな腫物ができたため、和気全成を召して患部に膏薬を塗布した」と解釈するのが正しい。四月九日にも花園は「雜熱」により沐浴を止めるよう、和気全成に進言されており、四月十一日には和気英成・全成兩人が花園の「腫物」に針を立てて治療を行っている。位藤邦生「小さな語誌―「雜熱」について―」（『国文学攷』一五六、一九九七年）参照。

全成朝臣 和気全成。このとき典薬医師。二月九日条注釈「和気全成朝臣」参照。

内教興寺長老。二月八日条注釈参照。

五戒 二月八日条注釈参照。

〔三日、癸亥、〕天晴。子刻、(鷹司冬平)関白参上。丑刻、退出。

【訓読】

天晴る。子の刻、関白参上す。丑の刻、退出す。

【注釈】

子刻 午後十一時～午前一時。

十二日条注釈参照。

関白 鷹司冬平。このとき従一位。三十九歳。正月 丑刻 午前一時～三時。

〔四日、甲子、〕天晴。広瀬・龍田祭。大神祭使立
~~~~~

【訓読】

天晴る。広瀬・龍田祭。

【注釈】

ひろせ広瀬・たつたのまつり龍田祭「大忌・風神祭」とも。大和国広瀬

神社の祭礼。四月四日・七月四日に行われ、風水

郡（現奈良県北葛城郡河合町）にある広瀬神社と、

の難を鎮め、五穀の豊穰を祈る。この際、朝廷は

大和国平群郡（現奈良県生駒郡斑鳩町）にある龍田

広瀬・龍田両社へ使者を派遣して奉幣を行う。ま

た、この日は廢務であり、諸司の事務は行わない

（『建武』（広瀬・竜田の祭））。

〔五日、乙丑、〕大神祭使立。終日冷然無極者也。

【訓読】

大神祭の使立つ。終日冷然極まり無きものなり。

【注釈】

大神祭使立「大神祭」については、四月七日条注

おわみのまつり

釈参照。大神祭は、四月・十二月に行われる。そのうち四月は卯の日の暁に行われるため丑の日に使いを立て、十二月は卯の日の夕に行われるので

寅の日に使いを立てる。使いが立つ日には、天皇

は心身潔斎を行う（『禁秘抄』上〔神事次第〕、『建

武』（大神の祭））。

終日冷然無極者也。「冷然」は、物憂い、退屈であるといった心情を表す。「徒然」とほぼ同義。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、五二―五三頁）参照。「徒然」の語義・読みについては、四月六日条注釈「徒然無極」参照。

『花園』における「冷然」の用例は、例えば、元応二年（一二三〇）九月十三日条の「今夜良辰。明月不晴。空望陰雲。無人無極。今日供花無人。冷然無極」に見られ、「物憂いさま、退屈なさま」を表す語句として用いられている。

〔六日、丙寅、〕今日、如円上人参。受三印・真言少々。又受五戒。物忌。徒然無極。終日

【訓読】

今日、如円上人参る。印・真言少々を受く。また五戒を受く。  
物忌なり。徒然極まり無し。

【注釈】

如円上人 如縁房阿一。二月八日条・四月二日条注

积参照。

印 仏語（梵語 *mudrā* の訳）。「印契」「印相」とも。

本来、封印または標識の意。彫刻・絵画にあらわされた仏像類の手の指の屈伸による特殊な形（手印）を指す。密教では、行者が本尊に印相を結ぶことによりその尊格と一体となる身密行が重視された。

真言 仏語（梵語 *mantra* の訳）。「呪」「陀羅尼」とも。

本来は『リグ・ヴェーダ』を形成する神聖な呪句であり、バラモン僧に誦唱された。この呪句の誦持の習俗が密教に取り入れられ、さまざまな災い

を除き、功德を得る靈験が期待された。

五戒 二月八日条注釈参照。

物忌 三月十九日条注釈参照。

徒然無極 「退屈きわまりなかった」の意。「徒然」は、何かをして取り除かれることが期待される心情、永続性のない不安定な心情を示す。「つれづれ」「冷然」と同義。元来、漢語において「いたずらに」「むなし」などの意味であったが、平安中期以降、新たに「つれづれ」の意が生まれた。

「徒然」の語義や読みについては、遠藤好英「和化漢語「徒然」の意味変化」（同『平安時代の記録語の文体史的研究』おうふう、二〇〇六年。初出

一九九九年）、尾崎雄二郎・島津忠夫・佐竹昭広

月五日条注釈前掲、四九〇五三頁）参照。

『和語と漢語のあいだ―宗祇疊字百韻会読―』（四

〔七日、丁卯、〕今日、大神祭矣。物忌。終日徒然無<sub>レ</sub>極。

【訓読】

今日、大神祭なり。

物忌なり。終日徒然極まり無し。

【注釈】

大神祭 おおみけのまつり 大和国城上郡（現奈良県桜井市三輪）に所在

行われたが、室町時代以降、使いなどの参向は廢

する大神神社の例祭。四月・十二月の上の卯の日

絶した（『建武』（大神の祭））。

に行われる（月に三度卯の日があれば、中の卯の日）。

物忌 三月十九日条注釈参照。

天皇のほか、中宮・東宮も使いを遣わして奉幣が

徒然無極 四月六日条注釈「徒然無極」参照。

〔八日、戊辰、〕晴。灌仏如<sub>レ</sub>例。公卿權中納言通頭（中納言）・参議（左大臣）雅康。今日、有<sub>二</sub>僧事<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>円上人参<sub>一</sub>。受<sub>二</sub>

五戒<sub>一</sub>。七日・今日精進也。灌仏以前、非<sub>二</sub>神事<sub>一</sub>。仍如<sub>レ</sub>此。

【訓読】

晴る。灌仏、例の如し。公卿権中納言通頭・参議雅康。

今日、僧事あり。

如円上人参る。五戒を受く。

七日・今日、精進なり。灌仏以前は、神事にあらず。よつてかくの如し。

【注釈】

灌仏かんぶつ 灌仏会。「仏生会ぶつしょうかい」「誕生会」「降誕会」とも。

釈迦の誕生日の四月八日に、誕生釈迦仏に香水を注ぎかけて洗浴し、その誕生を祝う法会。釈迦が誕生した際、帝釈天・梵天が香水で洗浴したという逸話に基づく。日本では、承和七年（八四〇）、内裏清涼殿で行われたのが確実な初例である（『続日本後紀』同年夏四月癸丑条）。以後、年中行事となり、諸院宮や摂関家でも行われた。

内裏の灌仏会では、清涼殿の昼御座を徹して仏台や誕生仏などを設置し、導師の僧、参仕の公卿や蔵人・女房らが、五色の香水を用いて順番に灌仏を行う。この次第は、『建武』（灌仏）に詳しい。

『花園』では、応長元年（一一三二）や文保元年

（一一三二）各四月八日条に詳細な記事があり、後者では、在位中の花園自身も杓を取り、灌仏を行ったことが見える。また、花園は讓位後も院御所の南殿で灌仏会を実施し、自身でも灌仏を行っている。このとき自ら灌仏を行うことについて、「此事旧例不詳。然而近代流例也」と述べている（『花園』元亨元年（一一三二）四月八日条）。なお、四月は諸社の祭が多いため、八日に諸社に使者を發遣する際は、灌仏会は行われない（『建武』（灌仏））。

灌仏会については、山中裕『平安朝の年中行事』（塙書房、一九七二年）、三橋正『平安時代の信仰と宗教儀礼』第二篇第一章「平安時代の仏教信

仰」・第三篇第一章「日本的信仰構造の形成―神  
仏関係論―」（続群書類従完成会、二〇〇〇年）参照。  
権中納言通頭 中院通頭。二月六日条注釈「権中納  
言源通頭朝臣」、四月一日条注釈「上卿土御門中  
納言通頭」参照。

参議雅康 壬生雅康。二月七日条注釈「参議雅康  
卿」、四月一日条注釈参照。  
僧事 二月六日条注釈参照。

如円上人 如縁房阿一。二月八日条・四月二日条注  
釈参照。

五戒 二月八日条注釈参照。

七日・今日精進也。灌仏以前、非神事。仍如此。「昨  
日七日と今日八日は、精進を行った。（今月は賀茂  
祭により精進を行うべきではないが）灌仏会以前は、  
（賀茂祭の）神事にあたらないので、このようにし  
た」の意。「精進」については正月八日条注釈参  
照。

ここでの「神事」がいかなる神祭に関わるのか

は明記されていないが、『禁秘抄』上（神事次  
第）の「賀茂祭」の割書が参考となる。これによ  
れば、①賀茂祭の神事は通例一日より行うが、八  
日の灌仏会がある年には九日より行うこと（或  
説）では、灌仏会の有無に関わらず九日より神事を行  
う）、②神事は神今食と同様に行われること、③  
神事は一日より行われるが、天皇は賀茂祭の前日  
の申の日に念入りに心身潔斎を行うこと、などが  
分かる。以上から、本日条の「神事」は、賀茂祭  
の神事と考えられる。『花園』四月二十三日条に  
も「今月中、祭以前不精進也」とある。

なお、『花園』によれば、四月一日に神事が行  
われているが、これは同日の梅宮祭の「当日神  
事」（『禁秘抄』上（神事次第））である。八日に灌  
仏会があったことから、賀茂祭の神事は、『花  
園』に記事を欠くものの、翌九日に始められたの  
であろう（ただし、九日に雑熱によって沐浴を避けた  
こと、また十二日に雑熱が理由で梅宮祭などの御禊が

行われなかったことを考慮すると、賀茂祭の神事は、九日から十二日の間に全く行われず、十三日から行われた可能性もある。

ちなみに、『禁秘抄』と同様の内容が、藤原忠実の談話録『中外抄』上三六・六四にも見える。

これによれば、灌仏会の有無に関わらず九日より

〔九日、己巳、〕晴。今日、依<sub>レ</sub>朕<sub>ニ</sub>雜熱、不<sub>レ</sub>可<sub>シ</sub>沐浴<sub>ニ</sub>之由、全成申之間、自<sub>レ</sub>今日<sub>ニ</sub>止<sub>レ</sub>之。又全仍  
毎<sub>日</sub>之<sub>拜</sub>、止<sub>レ</sub>之。毎<sub>日</sub>・二間念誦、同止<sub>レ</sub>之。

【訓読】

晴る。今日、朕雜熱に依り、沐浴すべからざる由、全成申す間、今日よりこれを止む。

毎日の拜、これを止む。

毎日・二間の念誦、同じくこれを止む。

【注釈】

雜熱 四月一日条注釈「朕有小雜熱。……」参照。

沐浴 髪を洗い、からだを洗うこと。湯浴み。天皇

は、毎朝早朝に清涼殿の御湯殿において、湯浴み

神事を行うという「或説」は、白河法皇の説であったことがわかる。また、忠実の日記『殿曆』天仁二年（一一〇九）四月五日条には、白河が「故院」、すなわち後三条天皇の所説としてこれを忠実に語ったとある。

を行うのを例とした。まず、釜殿から湯が運ばれ、御槽一つと桶二つを備え、内侍が垢すりを奉仕する。湯浴みが終ると、典侍（あるいは上臈女房）が

湯帷と河薬（米糠を袋に入れたもの。あるいは香薬と

も）を奉る。さらに、典侍が河薬を入れた土器を

板に投げて音を立て、それを合図として外では蔵

人が邪氣を払う鳴弦を行った（『禁秘抄』上〔恒例

毎日次第〕、『日中行事』、『侍中群要』四〔御湯殿事〕）。

ここでは、雑熱（腫物）によつて沐浴すべきで

はないという和気全成の意見により、花園は沐浴

を止めている。

全成 和気全成。このとき典薬医師。二月九日条注

釈「和気全成朝臣」、四月一日条注釈「全成朝

臣」参照。

毎日之拜、止之。毎日・二間念誦、同止之。「毎日

之拜」については、正月一日条注釈「毎日拜」参

照。また、花園の念誦については、正月一日条注

釈「念誦」、正月六日条注釈「是自去年七月毎日

不闕。……」、三月一日条注釈「毎日念誦不止之。

又其外念誦」参照。

ここでは、花園は雑熱（腫物）によつて、毎日

拜・毎日念誦・二間念誦を止めている。

〔十日、庚午、〕晴。権中納言（中納言）通頭、令（中納言）冬定朝臣奏（中納言）伊与国（伊与）社内上津宮造（上津宮造）日時文。今日（今日）廿八

日。来月（来月）十二・十三（十二・十三）又同朝臣、令（同朝臣）冬定奏（冬定）賀茂一社奉幣（賀茂一社奉幣）日時文、同奉幣使（同奉幣使）定文。参議（参議）雅康。五位

一人。又良（又良）久奏（久奏）除目。従（従）二位通輔（通輔）・清雅（清雅）。少将（少将）隆蔭。今日、物忌。依（依）貴布禰（貴布禰）恠異事（恠異事）一也。

【訓読】

晴る。権中納言通頭、冬定朝臣をして伊与国（伊与国）社内の上津宮の造宮の日時文を奏せしむ。今日（今日）廿四日・廿

・廿三日・廿七  
・廿八日。

また同朝臣、冬定をして賀茂一社奉幣の日時文、同奉幣使の定文を奏せしむ。参議雅康。五位一人。  
またやや久しくして除目を奏す。従二位通輔・清雅。少将隆盛。  
今日、物忌なり。貴布禰の恠異の事に依るなり。

【注釈】

権中納言通頭 中院通頭。二月六日条注釈「権中納言源通頭朝臣」、四月一日条注釈「上卿土御門中納言通頭」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。

伊与国伊予国 社内上津宮 伊予国越智郡大三島にある

一宮・大山祇神社おほやまのみじんじま（三島社、現愛媛県今治市大三島町宮浦）の摂社である上津宮のことか。

社伝によれば、保延元年（一一三五）、三島社が

新たに雷神・高禰神たかのみのかみを合祀した。その後、康治元

年（一一四二）八月に下津宮を造営して高禰神を

祀り、続いて久安三年（一一四七）六月に上津宮

を造営して大雷神を祀ったという。このことから、

院政期には上津宮が既に存在していたことが窺え

る。「上津姫宮」とも呼ばれるように、この神は姫神であるともされ、神事に関しては大祝家の女子のみがこれを執り行った。

建保五年（一一二七）・貞応元年（一一三二）の

二度にわたって大山祇神社は焼亡したが、この際

に摂社の上津宮もまた焼亡したと思われる。この

後、大山祇神社は長く仮殿が置かれた。応長二年

（一一三二）三月、「院宣・国宣・関東御教書并六

波羅殿御施行」に基づいて、造営料が一国平均役

として伊予国内に充てられた（伊予大山積神社造

営段米支配状」（『大山積神社文書』）。本日条に見え

る上津宮の「造営日時文」は、この応長の再建の

一貫であると考えられる。

大山祇神社については『白杵三島神社記録』、

『御鎮座本縁並宝基伝後世記録』、『大山祇神社本社及摂末社明細図書』など参照。

造宮日時文「日時文」は、日時勘文のこと。二月十二日条注釈参照。ここの「造宮日時文」とは、上津宮の造宮を行うべき吉日・吉時について陰陽道の諸家より上申された文書をいう。

賀茂一社奉幣日時文、同奉幣使定文（たためかみ） 賀茂社は賀茂

別雷神社（上賀茂神社）と賀茂御祖神社（下鴨神社）の総称。前者については、正月十五日条注釈「賀茂社」、後者については、二月十五日条注釈「幸賀茂・北野社云々。……」参照。

「奉幣」は、神社に幣帛を奉ること。この奉幣の経緯は未詳。「日時文」については、二月十二日条注釈参照。「奉幣使」は、朝廷から神社に幣帛を奉献する使者。「定文」は、公事の執行日時、諸官の担当割当て、執行の順序、雑務の指示・規定などを取り決めた文書のこと。冒頭に「定文」「定」「定……事」などと記す形式をとる。相田二

郎『日本の古文書上』（岩波書店、一九四九年、三五五～三五六頁）参照。

参議雅康 壬生雅康。二月七日条注釈「参議雅康卿」、四月一日条注釈参照。

五位 五位藏人のこと。

良久 相当な時間が経過したさま。『塵袋』一〇―七一に、「ヤ、ヒサントハ、良久ノ二字也。ハナハダヒサシキヲ云也」と見える。

奏除目 藏人が大間書を天皇に奏覧すること。三月九日条注釈参照。

従二位通輔 松殿通輔。初名兼輔。生没年未詳。このとき左中将。『尊卑』一一八三。『公補』正安二（元亨三）『公事』九九夏。父は兼嗣、母は藤原実春女。

弘安六年（一二八三）十二月、叙爵。延慶三年（一二三〇）四月、左中将。正和二年（一一三三）四月、従二位。『公補』によれば、前年二月に源親平が通輔を超越して臈次に乱れが生じたため、

同日位記を賜ったとある。同年八月、参議。左中将を兼帯。

正和四年（一三二五）四月、春日社における詠法華経和歌に出詠（『公衡公記』四月二十四日条所引「覚円僧正注送記」）。同月、衣笠殿の如法経十種供養に琵琶の所作を所望するが、許されなかった（『公衡公記』四月十一日条）。ただし、元応元年（一三一九）八月に衣笠殿において行われた如法経十種供養（伏見天皇三回忌）では、琵琶の所作人として召されている（元応元年八月十四日「後伏見上皇書状」〔『後伏見院御文類』〕）。

清雅 鷹司清雅。生没年未詳。このとき前参議。

『尊卑』一一一九九。『公補』延慶元く正慶二・元弘三（『公事』三〇一〜三〇二頁）。父は花山院定長。母は、中将忠雅女（『尊卑』）とも、院女房宰相局とも（『公補』）。花山院家雅の甥。『公補』によれば、弘安七年（一二八四）生まれだが、父定長の没年が弘安四年であるため、未詳とした。

弘安十年正月、叙爵。永仁六年（一二九八）七月、左中将。正安三年（一二〇一）八月、富仁親王（のちの花園）の春宮権亮となる。延慶元年（一三〇八）八月、花園の即位にともない内昇殿を許される。同年九月、藏人頭（『職事補任』〔花園院〕）。同年十二月、従三位・参議。同四年五月、参議を辞す。正和二年（一三二三）七月、本座を許される。花園に近侍した様子が、『花園』に散見する。

乾元二年（一三〇三）と嘉元三年（一三〇五）、持明院殿で催された歌合に参加（『歌合 乾元二年五月』、『歌合 嘉元三年三月』）。また、『玉葉集』と『風雅集』に各二首ずつ入集している。嘉元元年の『伏見院三十首歌（散逸）』の詠者にも加わっており、前期京極派歌壇の歌人として活躍した。岩佐美代子「京極派歌人一覧」（同『京極派歌人の研究 改訂新装版』笠間書院、二〇〇七年。初刊一九七四年）参照。

少将隆蔭 四条隆蔭。永仁五年（一二九七）〜貞治

三年（一三六四）。このとき、従四位下。この日、左少将となる（『公補』）。十七歳。四条家の支流油小路家の祖。『尊卑』二二二七。『公補』元弘元（正慶二）、建武元（貞治三）（『公事』六〇一頁）。父は隆政。母は家女房。

隆蔭は四条家の庶流に属したが、一門の要である善勝寺長者をつとめた（『尊卑』）。同じく四条家の隆資が大覚寺統の側であったのに対して、隆蔭は持明院統に属し、兄の隆有とともに後伏見上皇の院庁年預であった（『院司補任』）。

元徳二年（一三三〇）四月、東宮量仁親王（のちの光厳天皇）の春宮亮となり、元弘元年（一三三三）九月の量仁践祚とともに、藏人頭となる（『職事補任』（光厳院））。同年十月六日、六波羅探題に赴き、鎌倉幕府が後醍醐天皇から回収した神璽・宝剑を受け取った（『剣璽渡御記』、『花園』）。正慶元年（一三三三）には、後伏見上皇の使者として関東に下向し、践祚・政務・政道興行・諸国興行

・関所などに関する幕府の返事を持ち帰っている（『花園』六月三日条）。元弘三年（一三三三）の後醍醐還京に際して、元弘の乱以前の官位に復された。

南北朝期には北朝に仕え、建武三年（一三三六）十一月に参議に再任された。同四年七月、権中納言。康永元年（一三四二）十二月、検非違使別当を兼ねる。貞和三年（一三四七）十一月、権大納言。光厳上皇の信任厚く、評定衆・伝奏として雑訴沙汰に関与した。また、正平一統後の後光厳親政においても引続き伝奏の任にあり、議定衆や神宮伝奏もつとめた。森茂暁『増補改訂 南北朝期 公武関係史の研究』第三章「北朝の政務運営」（思文閣出版、二〇〇八年。初刊一九八四年）参照。

貞治三年（一三六四）二月二十一日、病によって出家。戒師は光厳法皇がつとめた。法名は観乘（『師守記』）。同年三月十四日、死去。出家以前に一品を所望したが、光厳の推挙にも関わらず、勤修寺経頭の反対によって叶わなかった（『後愚昧

記』三月十四日条。

『花園』では持明院統に奉仕する姿が随所に見え、後伏見・花園の御幸の供奉人や、行事の奉行をつとめている。若年時代は故実に疎かつたようであり、賀茂祭の儀式の際に舞踏を忘れ、兄隆有の咳払いで慌てて舞踏したことが『花園』文保元年（一一三七）四月二十五日条に見える。また、四条家は包丁道の家であったことから、隆蔭は後伏見や花園の前でしばしば料理の腕を振っている（『花園』文保三年四月十六日条、元亨二年（一一三二）四月十日条・九月五日条、同三年十月十八日条、元弘元年（一一三三）十一月二十三日条）。

日記に『後伏見院御除服記』、『広義門院御産記』、『劔璽渡御記』などがあり、前二者は古写本

〔十一日、辛未、〕晴。英成朝臣・全成朝臣、和名朕腫物針立。血多出。後痛頗休。今日、物忌。

## 【訓読】

が宮内庁書陵部に所蔵される（伏見宮本）。

今日、物忌。依貴布禰きぶね恠異事也。「物忌」については、三月十九日条注釈参照。「貴布禰」は、貴布禰神社（現在の貴船神社）のこと。山城國愛宕郡（現京都市左京区鞍馬貴船町）に所在。二十二社の一つ。祭神は、高たか霧かみ神。雨乞・止雨の神として崇敬を受けた。炎旱霖雨のあるごとに、奉幣使が派遣された。

「恠異」は、不吉な予兆を示す異常現象。「変異」と同義。時候の異常、火災、陵墓の鳴動などについて言われる。正月十三日条注釈「変異」参照。本日条に見える貴布禰神社の恠異については不明。

晴る。英成朝臣・全成朝臣、朕の腫物に針を立つ。血、多く出づ。後に痛みすこぶる休む。  
今日、物忌なり。

【注釈】

英成朝臣 和氣英成。生没年未詳。このとき典薬医師。『医陰系図』『医道和气氏』、『和氣氏系図』。父は夏成。

『医陰系図』『医道和气氏』に「院昇殿、修理権

大夫／正四下／医博士」とある。また、『広義門

院御産愚記（公衡公記）』延慶四年（一二三二）三

月二十五日条に「医師英成」と見えるので、これ

以前に典薬医師に補任されたようである。英成の

官歴については、新村拓「中世の典薬寮補任官人

の検討」（同『古代医療官人制の研究―典薬寮の構

造―』法政大学出版局、一九八三年、三八三頁）参照。

『花園』では本日条が初見であり、この後、花

園の発病や体調不良の際に召されて診察・治療し、

あるいは薬を進めたことが散見する。とくに、正

和三年（一二三四）閏三月、花園が上気によって

「心神悩苦」となった際に召されて診察し、花園の本復後に石清水八幡宮守護の武士のみた霊夢を語っている（『花園』閏三月二十九日条）。

また、正和三年二月、丹波長直とともに後伏見

上皇の疱瘡の治療にあたった。このとき、英成と

長直との間で治療に関して相論が発生したが、英

成の主張が認められ、英成には勸賞以外に馬・女

房装束が与えられた（『花園』二月三日・六日条）。

元応元年（一二三九）八月には、丹波尚康と共に

衣笠殿に召されて永福門院の病気について評定し

（『花園』八月三日条）、同年十一月にも、後伏見の

皇女の病状を診察して薬を進めている（『花園』十一月二十一日条）。

なお、後伏見上皇宛と考えられる「伏見上皇自

筆消息」（鳥取県大雲院所蔵『妙法蓮華経卷第四紙背

文書』第十三紙)には、後伏見の腹痛を診察した英成がその病状を伏見に言上したことが見える。

全成朝臣 和氣全成。このとき典薬医師。二月九日条注釈「和氣全成朝臣」、四月一日条注釈参照。

腫物 花園は四月一日に「小雑熱」(腫物)を患い、

和氣全成の診察を受けた。このため九日には沐浴

・毎日拝・毎日念誦・二間念誦などを止め、十二

日にも梅宮祭・松尾祭・平野祭・平野臨時祭など

の御禊を行わなかった。この日、和氣英成・全成

が針治療を施したが、病状は全快しなかったよう

で、二十二日に丹波長直が、二十四日に同行長が

召されて蛭飼の治療法の相談が行われている(以

上『花園』)。

針立「針」はここでは針治療に用いる道具。日本

古代・中世前期における針治療は、中国に比べる

と技術が低水準であり、疼血(悪血)を取り出す

刺絡(瀉血)や、膿汁を排出する腫物の切開など

の外科的な処置に用いられることが多かった。経

穴に針を刺入し経絡の異常を調整するような高度

な針治療は、中世後期を待たねばならない。

鎌倉時代には、赤く焼いた針で腫物を刺して排

膿する「火針」という過渡的な針治療が行われ、

『花園』にも京極為兼や後宇多法皇がこれを受け

たことが見える(正和二年(一一三三)六月四日条、

元亨二年(一一三二)九月十二日・十五日条)。

新村拓「医師の開業と診療」(同『日本医療社会

史の研究—古代中世の民衆生活と医療—』法政大学出

版局、一九八五年、一〇六—一〇九頁)参照。

物忌ものいみ 三月十九日条注釈参照。

(十二日、壬申、)晴。梅宮祭。内侍名子(藤原)。松尾祭。内侍遠子。平野祭并同臨時祭也。然而依ニ雜

「熱事、無<sub>二</sub>御禊<sub>一</sub>。権中納言通頭、奏<sub>レ</sub>宣命<sub>一</sub>如例。丑刻、関白参入。

【訓読】

晴る。梅宮祭。内侍名子。松尾祭。内侍遠子。平野祭。同じく臨時祭なり。しかれども雑熱の事に依り御禊無し。権中納言通頭、宣命を奏すること例のごとし。

丑の刻、関白参入す。

【注釈】

梅宮祭 四月一日条注釈参照。既に四月一日（辛酉）条の頭書に「梅宮祭。内侍遠子<sup>（高種）</sup>」とある。同日条と本日条のいずれかは記載の誤りか、もしくはこの日に延引したものが。不審。

内侍名子 「内侍」については、正月七日条注釈、

二月七日条注釈「掌侍」参照。

「名子」については、不明。『花園』正和二年（一一三三）十一月十五日条に「内侍藤名子」が園韓神祭に参行し、同三年二月一日条にも「掌侍藤名子」が大原野祭に参行したことが見える。

「藤名子」に該当する人物としては、日野資名

女で西園寺公宗室の日野名子（生年未詳、『竹むきが記』作者）がいるが、延文三年（一一五八）没、

正慶二年（一一三三）結婚の経歴から逆算すれば、正和二年（一一三三）は一く十歳ごろに相当し、内侍を勤めるには無理が生じる。従って、別の人物と考えるのが妥当か。なお、松蘭齋「中世女房の基礎的研究―内侍を中心に―」（『愛知学院大学文学部紀要』三四、二〇〇四年）も不明とする。

松尾祭<sup>（まののおまつり）</sup> 山城国葛野郡にある松尾神社（現京都市西京区嵐山宮町）の例祭。四月の上の申の日に行われ、後に十一月の上の酉の日にも行われるようになっ

た。弁・内侍・官外記が参仕し、上卿の参向はない（『夕拝備急至要抄』上〔四月 松尾祭〕）。

内侍遠子 高階遠子（女房名は「兵衛督」）。二月二十日条注釈「遠子」、四月一日条注釈参照。

平野祭<sup>ひらのまつり</sup> 山城国葛野郡にある平野神社（現京都市上

京区平野宮本町）の例祭。四月・十一月の上の申の日に行われた。上卿・弁・官外記・内侍が参向し、近衛将監が見参を取り奏上する（『建武』〔平野の祭、『夕拝備急至要抄』上〔四月 平野祭〕）。

同臨時祭 平野臨時祭のこと。平野祭と同じく四月・十一月の上の申の日に行われるが、全くの別の儀式である。天皇が御禊を行った後、上卿によって宣命が奏上され使いの五位殿上人に下される。

使いが社頭に参向して奉幣ののち、宣命が読み上げられ、近衛の舞人による歌舞（東遊）や走馬が奉られる。一脚の案に御幣を二本置く点などは、賀茂臨時祭と同様である（『江次第』六、『建武』

〔平野 臨時祭〕）。

依雑熱事、無御禊 「雑熱」は、四月一日条注釈

「朕有小雑熱。……」参照。前日の腫物の治療による出血により、梅宮・松尾・平野祭、平野臨時祭などの御禊ができなかったことを言う。なお、

『禁秘抄』上〔神事次第〕参照。

権中納言通頭 中院通頭。二月六日条注釈「権中納言源通頭朝臣」、四月一日条注釈「上卿土御門中納言<sup>通頭</sup>」参照。

奏宣命如例 「宣命」は、天皇の勅命を記した文書。漢文体で書かれた詔・勅に対し、和文体の宣命書きで書かれる。文案は通常、内記が起草した。相田二郎『日本の古文書 上』（岩波書店、一九四九年、一七三〜一七八頁）参照。

平野臨時祭においては、上卿が陣に着し、内記に宣命を持たせ、弓場殿にて藏人に付して奏上させる。そののち上卿は殿上に候し、藏人より宣命を受け取り、小板敷にて使いに宣命を与える（『江次第』六、『柱史抄』上〔四月 上申日平野祭〕）。

丑刻 午前一時〜三時。

十二日条注釈参照。

関白 鷹司冬平。このとき従一位。三十九歳。正月

〔十三日、癸酉、〕晴。無事。依<sub>二</sub>神事<sub>一</sub>不<sub>二</sub>精進<sub>一</sub>。先々依<sub>二</sub>虚空蔵縁日<sub>一</sub>、自<sub>二</sub>幼少<sub>一</sub>毎月精進也。

【訓読】

晴る。無事なり。神事に依り精進せず。先々虚空蔵の縁日に依り、幼少より毎月精進するなり。

【注釈】

依神事不精進 「神事」は、神祭に先だつて天皇が行う心身潔斎のこと。ここでは賀茂祭の神事をいう（四月八日条注釈「七日・今日精進也。……」参照）。  
「精進」については、正月八日条注釈参照。神事では僧尼や重軽服の人の参内、または仏経は憚られるので、花園は仏事の精進を避けている。

先々依虚空蔵縁日、自幼少毎月精進也 「前々より（十三日は）虚空蔵菩薩の縁日であるので、（花園は）幼少より毎月精進をしてきた」の意。虚空蔵菩薩については、正月十三日条注釈「虚空蔵」参照。「縁日」も同日条注釈参照。

〔十四日、甲戌、〕晴。物忌。是依<sub>二</sub>稻荷社恠異事<sub>一</sub>也。  
〔又令〕此間所々<sub>二</sub>奇恠<sub>一</sub>、  
〔又恠〕連々変異、尤可<sub>レ</sub>驚。諸事

謹慎。依<sub>二</sub>神事<sub>一</sub>不<sub>二</sub>精進<sub>一</sub>。

【訓読】

晴る。物忌なり。これ稻荷社の恠異の事に依るなり。この間、所々の奇恠、連々の変異、もつとも驚くべし。諸事謹慎す。

神事に依り精進せず。

【注釈】

物忌 三月十九日条注釈参照。このときの物忌は、本日から十七日まで行われている。

稻荷社いなりしや恠異 「稻荷社」は、現在の伏見稻荷大社のこと。山城国紀伊郡稻荷山に所在（現京都市伏見区深草）。祭神は、下社が宇迦之御魂大神、中社が佐田彦大神、上社が大宮能売大神で、のちに田中大神、四大神が加え祀られた。祈雨の神として朝廷の崇敬を受け、のちに二十二社の一つに列せられた。東寺の鎮守神としても知られる。

「恠異」については、四月十日条注釈「今日、物忌。……」参照。稻荷社は、正和元年（一一三一）に京都五条以南の祭礼敷地役をめぐって東大寺と争論を起こし、同年十二月、東大寺衆徒が稲

荷社旅所を閉門して稻荷祭の開催を妨害するなど、混乱状態にあった。本日条の「恠異」についても、この騒動との何らかの關係が想定される。小島鉦作「京都五条以南の稻荷社祭礼敷地役と東大寺―祭礼敷地役に関する十通の『東大寺文書』を中心として―」（『小島鉦作著作集 三 神社の社会経済史的研究』吉川弘文館、一九八七年。初出一九七四年）参照。此間所々奇恠、連々変異、尤可驚。「こここのところ、あちこちで不思議なことがあり、絶えず異常現象が起きているのは、たいへん驚くべきことだ」の意。「奇恠」は、「人知では思いもよらない怪しいこと」や「不思議なこと」の意。「連々」は、「引き続いて絶えることのないさま」の意。「変異」

については、正月十三日条注釈参照。

正和二年は、恠異や変異が頻繁に起きた年であった。『花園』では本日条以外にも、五月五日条や九月二十九日条に同様の記事が見える。

依神事不精進 前日に引き続いて賀茂祭の神事のた

めに仏事を避けている。「精進」については、正月八日条注釈参照。

〔十五日、乙亥、〕晴。今日、猶物忌。今日、如法内々哥会。今日、如法内々哥会。短冊也。密々披構。梵網経不<sub>レ</sub>読<sub>レ</sub>之。依<sub>二</sub>神事<sub>一</sub>也。

【訓読】

晴る。今日、なほ物忌なり。

今日、如法内々の哥会。短冊なり。密々の披構。

梵網経、これを読まず。神事に依るなり。

【注釈】

物忌 三月十九日条注釈参照。

如法 ここでは「いつものように」の意。正月九日

条注釈「如法密儀」参照。

内々哥会。短冊也。「内々哥会」は、天皇と内々の近

臣が行う歌会。公卿が出席し、晴儀として行われ

る「御会」とは別種の性格を持つ。藤原定家『和歌書様』では「中殿」（清凉殿で行う晴儀の御会）とは別に「内々常之御会」という項目を立てており、これに相当する。

「短冊也」は、短冊によって歌を提出する略式

の歌会であつたことを示す。歌会では懐紙を用い

披構ヒカウ 正月九日条注釈参照。

るのが正式だが、鎌倉時代中頃からは短冊で代用

梵網經不讀之。依神事也。「神事であるため、日課

する場合もあつた。なお、早い時期の短冊の遺品

の梵網經読誦を行わなかつた」の意。ここでの

として、光明上皇以下二十六人のものが尊經閣文

「神事」は、前日と同じく賀茂祭のそれを指す。

庫所蔵『宝積經要品』(国宝)の紙背に存する。

正月十五日条注釈「梵網經、如恒誦之」参照。

〔十六日、丙子、〕今日、又物忌也。今夜、俊言朝臣語云、今日、院御(伏見上皇)幸六条殿之間、花山院

大納言宿所前(師信)三、御牛飼(七主丸)追牛云々。即顛倒。三町牛走行。御牛飼共、更留不(レ)得。是

実躬卿所(二奉)預御牛云々。件卿牛飼童、取(二)牛鼻。仍無為。此童高名也。

〔\*願書〕今日、自(伏見上皇)仙洞(順徳院)給一人左記一合。御記也。〕

### 【訓読】

今日、また物忌なり。

今夜、俊言朝臣語りて云はく、今日、院、六条殿に御幸する間、花山院大納言の宿所の前にて、御牛飼七主丸牛を追ふと云々。すなはち顛倒す。三町を牛走り行く。御牛飼共、さらに留むるを得ず。これ実躬卿

預かる所の御牛と云々。件の卿の牛飼童、牛の鼻を取る。よつて無為。この童の高名なり。

〔願書〕今日、仙洞より人左記一合を給はる。順徳院御記なり。〕

【注釈】

物忌 三月十九日条注釈参照。

俊言朝臣 藤原俊言。このとき正四位下、藏人頭・

右中将。正月一日条注釈参照。

院(仙洞) 伏見上皇。花園の父。四十九歳。二月三

日条注釈参照。

六条殿 六条大路北・西洞院西。寿永二年(一一八

三)十二月、平業忠の邸を後白河法皇が御所とし、

域内に持仏堂として長講堂を建立。三月十三日条

注釈「長講堂」参照。後伏見・花園は、後白河・

後深草院の忌日に六条殿に参ることが多かった。

花山院大納言 花山院師信。文永十一年(一一七四)

く元亨元年(一一三二)。このとき正二位、大納言。

四十歳。『尊卑』一一二〇〇。『公補』正応四く元

亨元(『公事』三〇〇頁)。父は内大臣師繼。母は家

女房(大江季光女。『尊卑』四一一〇五)。

弘安四年(一一八二)十二月、叙爵。正応四年

(一一九二)三月、藏人頭(『職事補任』(伏見院))。

同年七月、参議。嘉元元年(一一三〇)三月、十月、権

大納言。元応元年(一一三九)十月、内大臣。そ

の間、尊治親王(のちの後醍醐天皇)の春宮大夫

(『春宮坊官補任』)や乳父(『繼塵記』文保二年(一一三

一八)三月二日条)、邦良親王の皇太子傳(『公補』

をととめる。

若年より後宇多上皇に近侍し、第一次・第二次

後宇多院政期に伝奏をつとめた。持明院統でも重

んぜられ、その死没時には花園も「和漢之才、不

恥於時輩。可謂良佐。尤可惜々々。依之、明日舞

并今夜内々可有御遊之由、雖有沙汰、被止之」

(『花園』元亨元年十一月一日条)と記している。和

歌では、『新後撰集』以下に一七首入集し、『文保

百首』に出詠した。また、漢学に独自の見識を有

した(『園太暦』延慶四年(一一三二)二月五日条)。

なお、生年・年齢は『公補』正和二年以降の尻

付によるが、嘉元二年(一一三〇)以前の尻付に

は建治元年（一二七五）生まれとなる年齢が記載される。

宿所 本日条から、花山院師信の宿所は、当時の伏見上皇御所である持明院殿から六条殿に至る経路上に存したことになる。次の史料所見から、師信の宿所は大炊御門堀川に位置し、伏見の御幸には堀川小路が用いられたと考えられる。

『妙槐記』文応元年（一二六〇）四月十八日条には、師信の父師繼（一二三三～一二八二）の宿所に「大炊御門蓬屋」があつたことが見え、『暇服事』所引『妙槐記』文永三年（一二六六）七月二十六日条にも、師繼の宿所が「大炊御門北、堀河東」にあつたことを記す。師繼の死後、弘安十年（一二八七）八月に龜山上皇の院宣によつて師信が管領した（『勘仲記』八月六日条）。

牛飼うし飼 牛飼童。「牛童」とも。牛車の牛を引く小者。狩衣や水干を着用するが、老齢に及んでも髪は垂髪のまま、童名で呼ばれるのが通例であつた。網

野善彦「童形・鹿杖・門前―再刊『絵引』によせて―」（同『異形の王権』平凡社ライブラリー、一九九三年、六〇～六六頁。初出一九八四年）参照。

丹生谷哲一「中世牛飼童の存在形態―『看聞日記』を中心に―」（同『身分・差別と中世社会』塙書房、二〇〇五年。初出一九九七年）は、『看聞日記』を用いて、牛飼と貴人の主従関係や牛飼の諸方兼参を論じる。

七王丸 『後伏見院御幸始記（公衡公記）』正安三年（一二三〇）二月八日条に、後伏見上皇の御牛飼として所見。やや時期は遡るが、大炊御門頼実の孫が鎌倉後期に著した『駿牛絵詞』に、「角総河内牛七王丸／……／常盤井入道大相国、仙洞へ進せらる。……後には女院へ進せらる」とあるのも、同人か。

実躬卿 三条実躬。文永元年（一二六四）く？。このとき正二位、前権中納言・按察使。五十歳。『尊卑』一一一四〇。『公補』永仁六く文保元『公

事』一八三〜一八四頁）。父は権大納言公貴。母は権中納言吉田為経女。

文永二年（一二六五）正月、叙爵。右兵衛佐・左少将・右少将・右中将を経て、永仁三年（二二九五）六月、藏人頭（『職事補任』（伏見院））。同六年六月、参議。嘉元元年（二三〇三）十月、権中納言となるが、同三年三月に辞す。正和五年（一一三六）七月、権大納言。文保元年（一一二七）二月、出家。法名は実円。

大覚寺統の龜山上皇の近臣であるが、伏見天皇の藏人頭をつとめ、両統に奉公した。『花園』文保三年（一一二九）二月十九日条、元応二年（一一三〇）三月三日条、元亨元年（一一三二）三月三日条によれば、実躬は伏見の子と思われる若宮を養っていた。

装束故実に通曉し、日記に『実躬卿記』がある。今江広道「実躬卿記―嘉元四年五月巻―」（『書陵部紀要』二九、一九七七年）、菊地大樹「実躬卿

記」紙背文書と鎌倉時代の羽林家」（鎌倉遺文研究会編『鎌倉遺文研究 Ⅲ 鎌倉期社会と史料論』東京堂出版、二〇〇二年）など参照。

無<sup>ぶい</sup>為<sup>い</sup>「フ」は漢音。無事平穩の意。

人左記一合順徳院御記也順徳天皇の日記。「人左」は佐渡

院（「順徳」と追号される前の呼称）の「佐」字の偏と旁を分けて後人が名付けた称。「一合」とあることから、複数巻であったことが窺える。四月二十日条、五月二十一日条に伏見上皇への返却の記事が見える。『花園』文保元年（一一二七）六月七日条裏書に、「建保仏名出居相論時」の先例を「順徳院御記」に確認したとある。同記は、大覚寺統の万里小路殿文庫にもあった（『花園』元弘元年（一一三三）十月十五日条別記）。

現存の逸文は、和歌・芸能に関するものが多い。

和田英松編『御記纂』（『列聖全集 宸記集上』。のち『増補史料大成 歴代宸記』）、藤本孝一「『順徳天皇御記』建保六年八月十三日条―中殿和歌管絃御

会」(『国書逸文研究』二五、一九九二年)、辻浩和

「天理図書館蔵『蹴鞠記』抄出—『順徳院御記』

逸文と成通説話—」(『日本史研究』五五二、二〇〇

八年)に所収。

和田英松『皇室御撰之研究』(明治書院、一九三

三年)、『歴代宸記』解題、米田雄介『歴代天皇の

記録』(統群書類従完成会、一九九二年)参照。

順徳院 諱は守成。建久八年(一一九七)〜仁治三

年(一二四二)。在位は承元四年(一二二〇)〜承

久三年(一二三二)。父は後鳥羽天皇。母は藤原範

季の女、修明門院重子。

在位中は後鳥羽院政の下で政務にあずからず、

有職故実の研究や和歌・詩・管絃など芸能の修練

に傾倒した。著作に故実書『禁秘抄』、歌集『順

徳院御集』、歌論書『八雲御抄』がある。父後鳥

羽が承久の乱に敗北したことにより、佐渡に流さ

れ、同地で没した。建長元年(一二四九)七月、

佐渡院を改め順徳院と追号。

藝林会編『順徳天皇とその周辺』(臨川書店、一

九九二年)、『明月記研究』七「特集・順徳院」(二

〇〇二年)参照。

〔十七日、丁丑〕猶物忌。今日、内々哥会。只短冊也。当时詩詠会、為練習也。更不及

レ広者也。此間、殊為神木御在京之間、仍詩会雖内々止之。於哥者、不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>懷帝、只短

冊也。仍不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>止之。

### 【訓読】

なほ物忌なり。

今日、内々の哥会。ただ短冊なり。当時の詩誦会は、練習のためなり。さらに広むるに及ばざるものなり。この間、殊に神木御在京たる間、すなはち詩会は内々と雖もこれを止む。哥においては、懐帟に及ばず、ただ短冊なり。よつてこれを止むるに及ばず。

【注釈】

物忌 三月十九日条注釈参照。

内々哥会。只短冊也 四月十五日条注釈「内々哥会。

短冊也」参照。

当時詩誦会、為練習也。更不及広者也 「現在の詩会・歌会は、詩作・歌作の練習を目的とするものであるから、作品を披露（披講）するには及ばない」の意。「詩誦会」は詩歌合を指す場合もあるが（四月十八日条注釈「詩誦会」参照）、ここでは、

「詩会は行わないが、歌会は行つ」とする後文との関係から、「詩会と歌会」と解す。

此間、殊為神木御在京之間、仍詩会雖内々止之。於哥者、不及懐帟、只短冊也。仍不及止之。「このところ、（春日社の）神木在京のため、（これをばかつて）詩会は内々のものでも中止したが、歌会に

ついては懐紙ではなく、短冊の略儀によるものである。だから、中止するには及ばない」の意。

『花園』正和三年（一三一四）六月十三日条にも同様の記事が見える。また、元亨元年（一三二一）八月十五日にも、同じく神木在京を理由として、後醍醐天皇が管絃の御会を行わず、内々の歌合のみを催したことが『増鏡』一三「秋のみ山」に記される。

「懐帟」（懐紙、会紙）は和歌などを正式に詠進する際に用いる紙。室町時代中期ごろの歌会では、兼日題を懐紙、当座題を短冊で提出する形が一般的であった（山本啓介「和歌会の様相」作法書から見た和歌会の場と行為を中心に）（同『詠歌としての和歌』和歌会作法・字余り歌』論考篇第一章六、新典社、

（二〇〇九年）。したがって「不及懐帝、只短冊也」

を「兼日題はなく、当座題のみの歌会であった」

と解釈できなくもないが、たとえば『花園』正和

三年（一一一四）三月三日条には「入夜密々詩会。

只短冊也。是依大分宮・香椎社等事也。雖内々、

懐帝依有憚也」とあって、懐紙を用いること自体

に憚りがあるという認識が示されている。これに

よれば、やはり「懐紙による正式の歌会を行うこ

とは憚られるので、短冊を用いた」と理解するほ

うが穏当であろう。

〔十八日、戊寅、〕晴。今日、依賀茂祭神事、毎月二間観音供無<sup>レ</sup>之。於真言院修<sup>レ</sup>之。今日、

和哥会。其後又有<sup>二</sup>詩誦会<sup>一</sup>。短冊。参議資栄卿、俊言朝臣、公躬・資清・為基等朝臣、顕親。又

女房少々読<sup>レ</sup>之。

〔\*願書〕今日、資栄卿持<sup>二</sup>参杜甫影<sup>一</sup>。唐絵也。有<sup>二</sup>山水<sup>一</sup>。先日連句勝負、依<sup>レ</sup>負也。〕

〔\*願書〕依<sup>二</sup>神事<sup>一</sup>不<sup>二</sup>精進<sup>一</sup>。〕

### 【訓読】

晴る。今日、賀茂祭の神事に依り、毎月の間観音供、これなし。真言院においてこれを修す。

今日、和哥会、その後にもまた詩誦会有り。短冊。参議資栄卿、俊言朝臣、公躬・資清・為基等の朝臣、顕

親。また女房少々、これを読む。

〔願書〕今日、資栄卿、杜甫の影を持参す。唐絵なり。山水有り。先日の連句の勝負、負くるに依るなり。〕

〔遷世〕神事に依り、精進せず。〕

【注釈】

賀茂祭かものまつりの神事

賀茂祭の神事については、四月八日条

注釈「七日・今日精進也。……」参照。この年の

賀茂祭は、四月二十五日に行われた（『花園』同日

条）。

二間ふたのま観音くわんおん供

「二間」については、正月十四日条注

釈参照。「観音供」は、毎月十八日、天皇の観音

像を本尊とする仏事。「十八日観音供」とも。東

寺長者が勤仕し、天皇護持の仏事として重視され

た。本日条のように、神事の際には場所を大内裏

真言院に移した。

本来は内裏仁寿殿において行われ、「仁寿殿観

音供」と称された。延喜十六年（九一六）七月に

観賢が勤修したのが初見であり、十世紀後半には

定例化する。当初の本尊は十二面観音であったが、

度々の内裏焼亡によって、新造の聖観音や如意輪

観音が本尊とされることもあり、その尊格は一定

していなかった。院政期には、仁寿殿観音供は清

涼殿二間で行われることもあったため、「二間観

音供」という呼称が現れる。また、後三条天皇の

代には、仁寿殿の観音像とは別に、二間でも天皇

の観音像が安置された。これらの諸現象は絡み合

い、観音像や観音供についての正確な理解を妨げ

る原因となる。

承久元年（一二一九）七月、仁寿殿の観音像は

焼失した（『花園』文保元年（一三二七）四月二十七

日条）。観音供は、新造の観音像を本尊として続

けられたが、後嵯峨天皇の代に別の観音像新造の

沙汰があり、康元元年（一二五六）八月に至って、

造立された（『経俊卿記』八月八日・十四日条）。そ

の後、観音供は二間において行われる（『伏見天皇

日記』正応三年（一二九〇）正月十八日条など）。元

弘の乱の際、二間観音は持明院殿に移されたが、

盗難に遭う。ただし、程なく発見された（『花園』

元弘元年（一一三二）十月十四日条別記）。

東密・台密においては、観音像・観音供に関する多くの秘説が生み出され、とくに、二間の観音像は内侍所神鏡（≡天照大神）と団体視された。

伊藤聡「二間観音と天照大神―天皇の念持仏との習合―」（同『中世天照大神信仰の研究』法蔵館、

二〇一一年。初出二〇〇一年）、齋木涼子「仁寿殿観音供と二間御本尊―天皇の私的仏事の変貌―」

（『史林』九一―二、二〇〇八年）参照。

真言院

大内裏の西南、中和院の西、朝堂院の北に

位置する修法道場。承和元年（八三四）十二月、

空海の奏請によって造営されたとされる。翌二年

正月、後七日御修法が始められ、以後年中行事と

して定着した。また、観音供、祈雨・息災修法、

天皇の元服祈禱なども行われた。大風や火災など

によって度々被害を受けたが、そのつど修造され

た。鎌倉・南北朝時代においても、破壊が起こる

たびに修造されている。

栗本徳子「平安時代の宮中真言院と五大尊・十

二天画像―大治二年画像焼失以前を中心に―」

（『文化史学』四一、一九八五年）、齋木涼子「後七日

御修法と「玉体安穩」―十一・十二世紀における

展開―」（『南都仏教』九〇、二〇〇七年）参照。

和哥会 四月十五日条注釈「内々哥会。短冊也」参照。

詩国会 ここでは、詩歌合の会を指すか。四月二十

二日条に「詩哥合会」と見える。

詩歌合は、漢詩と和歌を番えて優劣を争う文芸

形式。同題によって一方が漢詩を、一方が和歌を

詠み、判を行う。長承二年（一一三三）成立の『相

撲立詩歌合』（ただし先人の詩歌を改めて詩歌合のか

たちに番えたもの）を嚆矢とし、和漢兼作の流行し

た鎌倉・室町時代に隆盛を迎え、『元久詩歌合』

（藤原良経催行、元久二年（一一〇五）など優れた作

品を残したが、江戸時代には衰退した。

花園が加わった詩歌合としては、康永二年（一

三四三)の『五十四番詩歌合』(花園は詩方)が現存する。詩歌合の歴史については、峯岸義秋『歌合の研究』(バルトス社、一九九五年、初刊一九五四年)参照。

短冊 四月十五日条注釈「内々哥会。短冊也」参照。

参議資栄卿 源資栄。このとき従三位、参議。二月

四日条注釈「参議資栄」参照。

俊言朝臣 藤原俊言。正月一日条・四月十六日条注

釈参照。

公躬 三条公躬。このとき正四位下、右中将。二十

四歳。二月十六日条注釈「公躬朝臣」参照。

資清 白川資清。正応二年(一二八九)〜元徳二年

(一二三〇)。このとき正四位下、右中将。二十五

歳。『尊卑』三一五五二。『公補』文保元〜元徳二

『公事』七四三頁)。父は業頭。

白川家(伯家)は、鎌倉前期に資清の曾祖父資光を祖とする資光流と、資光の叔父資宗を祖とする資宗流に分かれ、両流は神祇伯の地位と摂津国

広田社領の管領をめぐって対立していた。資光流は持明院統に、資宗流は大覚寺統にそれぞれ親近した。両流の対立は、永仁六年(一二九八)と推定される四月十一日「白川資邦訴状」(『白川家文書』。『鎌倉遺文』には脱漏に詳しい)。

資清は花園在位期の延慶三年(一二三〇)九月に右中将となったため、『花園』では儀式の記事にしばしば登場する。文保元年(一二二七)正月、神祇伯(『花園』正月九日条。同年十二月、非参議・従三位。同二年四月、神祇伯を辞す。

正中二年(一二三五)閏正月、花園の命によって、院政期の藤原頼時の日記である「頼時卿記」合」を進上している。花園が同記を召したのは、「院中事記之故」であり、資清は「外家之故」に相伝していたという。資清の室は、頼時の同族の子孫葉室長隆の女であり(『尊卑』二一一〇)、この関係から資清は『頼時卿記』を伝領したのであろう。ただし、資清所持の日記は、正本ではなか

つたようである（『花園』閏正月六日条）。

正中二年閏正月、量仁親王（のちの光厳天皇）の蹴鞠に祇候する（『花園』閏正月十九日条。また、元徳元年（一一三二）十一月、量仁親王の加冠の儀に参仕した（『花園』十一月二十九日力条別記）。

同二年正月、正三位。同年五月十一日、死去。

資清の所領には、先祖仲資が西園寺公経の要望によつて洛北北山の家地と交換して得た尾張国松枝荘があつた。松枝荘は一時違乱が生じたが、元亨三年（一一三三）二月、後醍醐天皇の勅裁によつて違乱が停止された（『右近衛中将某日記』二月十六日条、元亨三年二月二十二日「式部卿宮久明親王令旨」（『大徳寺文書』三八八八。『鎌倉遺文』には脱漏）。正中二年（一一三五）四月、資清は次男業清を「嫡子」とし、「三代記録已下家之文書」と松枝荘を譲与している（正中二年四月九日「白川資清讓状」（『大徳寺文書』三八九〇。『鎌倉遺文』には脱漏）。

資清の記録に、文保元年（一一三一）二月十一

日の神祇官庁始・拝賀の次第を記した『庁始並伯拝賀等之事（神祇伯資清土記）』（『柳原家記録』八一、『伯家部類』（神祇官之事）にも所収）がある。

なお、資清の妹で養女の資子は、花園の典侍であり（『花園』正和三年（一一三四）四月十二日条、光厳・光明両天皇の即位式の褰帳女王をつとめた（『天祚礼祀職掌録』）、

會根研三『伯家記録考』（西宮神社社務所、一九三三年）、久保田収「伯家の成立と分流」（同『神道史の研究 遺芳編』皇學館大学出版部、二〇〇六年。初出一九七五年）、松原誠司「中世白川家の職掌と系譜」（『中世内乱史研究』一七、一九九六年）参照。

為基 一条為基。生没年未詳。このとき正四位下、内蔵頭。『尊卑』一一二八二・二九八。『尊卑』では父を俊言とするが、『公補』正和二年条（一一三三）の俊言の尻付に、「左馬頭為言朝臣男」や<sup>（同）</sup>「二三三、去内蔵頭（讓舍弟為基）」とあることから、俊言は兄で、父は為言と考えられる。俊言と同じ

く伯父為雄の養子となり、後に京極為兼の養子となる。

為基は京極派歌人で、勅撰集は、『風雅集』にのみ二首入集する。正和四年（一三二五）四月の為兼の南都下向にも同行した。為兼が失脚すると、これに連座して官を解かれ籠居した。この籠居は、文保・正中年間（一三一七～一三二六）にまで及んだ（『風雅集』一八七三番、『古来風体抄』正和二年奥書）。正慶二年（元弘三年、一三三三）、出家遁世（『風雅集』一六二・一九〇六・一九〇七番）。法名は玄哲（玄誓とも）。『風雅集』撰集の際には、和歌所寄人として、校合作業に加わった。観応元年（一三五〇）四月二十一日披講の『玄恵法印追善詩歌』を最後として、以後事跡が見えなくなる。為基と花園の関係は親密であり、正中二年（一三二五）六月に『古来風体抄』を花園より借りて書写し（同書奥書、また和歌について談じたことが『花園』同年十二月十九日条に見える。元弘元

年（一三三二）のころ、宥免されて和泉国にいた為兼のもとへ、花園の「近年以来詠哥一卷」を届け、その添削を求めた（『花園』元弘二年三月二十四日条）。花園の長福寺御幸の折にも同行して歌に唱和するなど（『風雅集』二〇七四番）、花園近臣の一人であったとみられる。しかし、出家遁世していたためか、歌壇の中央で大きな活動を行うことはなかった。

『花園』には、他にも正和二年（一三三三）六月一日条、七月十七日条、十月十三日条、十二月二十二日条、同三年二月十一日条などに所見がある。なお、『尊卑』によれば、女に今出河実尹室（公直母）がいるが、実尹室ではなく、実尹の父兼季の妾であった可能性も指摘されている（岩佐美代子「竹むきが記作者と登場歌人達」〔同』京極派歌人の研究 改訂新装版』笠間書院、二〇〇七年。初刊一九七四年）。

井上宗雄『京極為兼』（吉川弘文館、二〇〇六年）

二四二〜二四四頁）、同「和歌の家の消長―鎌倉末期〜室町初期―」2（同『中世歌壇と歌人伝の研究』

笠間書院、二〇〇七年）、川添昭二「今川了俊の教養形成」（同『中世九州の政治・文化史』海鳥社、二〇〇三年、七八〜八二頁。初出一九六三年）参照。

顕親 藤原顕親。このとき正五位下、民部大輔・蔵人。三十歳。二月三十日条注釈参照。

杜甫 中国盛唐時代の詩人。先天元年（七一二）

大暦五年（七七〇）。字は子美、少陵・杜陵とも呼ばれる。河南の出身。齊・呉・越を渡り歩き、洛陽で科擧の進士の試験に失敗し、その後も官職を求め苦心する。至徳元年（七五六）、安祿山の乱に遭遇し、捕まり幽閉される。その後、肅宗への士官が叶うが、乾元元年（七五八）、華州に左遷された後、妻子とともに流浪漂泊の旅をつづけた。律詩に優れ、「詩仙」李白に対して「詩聖」と称された。

唐絵 平安時代以降、近世まで用いられた絵画用語。

第一には中国から輸入された舶来の絵画（唐物の一部）、第二には日本製の中国風絵画をも指す。

後者は大和絵に対する呼称。定義は時代によって異なり、中国の故事・人物・風俗を題材とする絵画、宋元の水墨画技法に基づく絵画様式などをさす。鎌倉時代以降、とくに宋元の絵画が珍重され、徽宗皇帝や馬遠・李迪・牧溪らの作品が人気を博した。

公家社会での唐物の受容は盛んであり、花園も廷臣からたびたび唐絵の進上をうけた。二条資藤からは虎一对の唐絵を、『花園』正和二年（一一三三）十一月二日条）、二条道平からも唐絵一对を（『花園』元応元年（一一三一九）七月二十九日条）、日野俊光からは岩石の唐絵を献上された（『花園』元亨二年（一一三三）十二月二十二日条）。

山水 山水画。人物画・花鳥画と並ぶ、中国に始まる東洋画の主要画題。人物よりも山岳河水などの景観が中心に描かれるのが最大の特徴で、送別図

・訪友図・書齋図などに分類される。北宋では山水画専門の画家が多く登場し、文人官僚などを中心に受容され、元代には一種の理想郷・心象風景として確立した。

本日条の「山水」は、あくまで杜甫影像の背景画だったと考えられる。室町時代の禅僧の漢詩文を集成した『翰林五鳳集』や、漢画の画題集『後素集』などには、「杜甫騎驢像」、「杜甫九月正冠図」など、漂泊の姿を描写した画題が見え、これらの画題は大半が杜甫の実際の詩句に基づいて形成されたようである。山水を伴う本日条の杜甫影像も、詳細は不明だが、同様の画題だったと推測される。

先日連句勝負、依負也 「連句」については、正月

〔十九日、己卯〕晴此間朝毎日拜依雜熱事止之尤所恐也未及起居仍拜所止也如此之間此十余日  
雜熱。起居不<sub>レ</sub>叶。仍毎日拜不<sub>二</sub>奉仕<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>無力之次第<sub>一</sub>、尤可<sub>レ</sub>恐<sub>レ</sub>。和哥会。又詩哥会。

〔又動任〕

九日条注釈参照。当時の連歌や連句勝負に賭博が付随していたことについては、酒井欣『日本遊戯史』（第一書房、一九八三年、初刊一九三三年）第三編第一章に指摘がある。賭物には扇や小箱など様々あった（『徒然草』第八九段）。

花園主催の連句・歌合・文字合・囲碁勝負における賭物には、絵画が多かった。これについて、荻野三七彦「花園天皇と御絵画（下）」（『歴史と地理』二六―四、一九三〇年）は、花園の絵画鑑賞の欲求に理由を求めている。

依神事不精進　ここでは、賀茂祭の神事のために仏事を避けている。四月八日条注釈「七日・今日精進也。……」参照。また「精進」については、正月八日条注釈参照。

皆短冊也。

【訓読】

この十余日、雜熱。起居叶はず。よつて毎日の拜、奉仕せず。無力の次第たりと雖も、もつとも恐るべし。

和哥会。また詩哥会。皆短冊なり。

【注釈】

此十余日雜熱。起居不叶。仍毎日拜不奉仕。雖為無力之次第、尤可恐く、「この十日あまり雜熱（腫物）

……」参照。「毎日拜」は正月一日条注釈参照。

のため、起きあがることができなかつた。したが

和哥会 四月十五日条注釈「内々哥会。短冊也」参照。

つて、毎日の拜を行わなかつたが、病のためとは

詩哥会 ここでは詩歌合の会を指す。四月十八日条

いえ、畏れ多いことである」の意。花園が四月に

注釈「詩哥会」参照。

入つて「雜熱」を患つたこと、また「雜熱」の語

皆短冊也 「短冊」については、四月十五日条注釈

義については、四月一日条注釈「朕有小雜熱。

「内々哥会。短冊也」参照。

〔廿日、庚辰、〕天晴。連句。如法内々。資采卿・冬定朝臣・公躬朝臣・顯親・公時。執筆。廿韻也。

又昨日、自仙洞所給之絵、蓮花王院。宝蔵第十七。握翫之。予自幼年之時好絵者也。仍抛万事見

レ之。殊勝者也。

又予也先年

~~~~~

然而神木

~~~~~

左道事

也

自<sup>〔宗頭書 伏見上皇〕</sup>院被<sup>レ</sup>召<sup>二</sup>順徳院御記<sup>一</sup>。左記<sup>号三人</sup>承久元・二年卷、即進<sup>レ</sup>之。

【訓読】

天晴る。連句。如法内々。資栄卿・冬定朝臣・公躬朝臣・顕親・公時。執筆。甘韻なり。

昨日、仙洞より給はる所の絵、<sup>蓮花王院の宝蔵の第十七</sup>これ握翫す。予、幼年の時より絵を好むものなり。よつて万

事を抛ち、これを見る。殊勝のものなり。

院<sup>〔宗頭書〕</sup>より順徳院御記を召<sup>二</sup>さ<sup>一</sup>る。人左記と号<sup>号す</sup>す。承久元・二年の巻、すなはちこれを進らす。

【注釈】

連句 正月九日条注釈参照。

釈参照。

如法内々 ここでは「いつものように内々である」

公躬朝臣 三条公躬。二月十六日条注釈「公躬朝

の意。「如法」については、正月九日条注釈「如

臣」、四月十八日条注釈「公躬」参照。

法密儀」参照。

顕親 藤原顕親。二月三十日条・四月十八日条注釈

資栄卿 源資栄。二月四日条注釈「参議資栄」、四

参照。

月十八日条注釈「参議資栄卿」参照。

公時 菅原公時。このとき正五位下、大学頭。三十

冬定朝臣 中御門冬定。正月一日条・四月十日条注

歳。二月十二日条注釈参照。

執筆しゅひ 連句・連歌などの席で、参会者の出す句を懐

紙に記入して披露する役。執筆は、故実・作法に通じ、出された句の採否や規則違反の指摘などを行った。能勢朝次『聯句と連歌』第五章「王沢不渴抄に見える鎌倉中期の聯句」、『能勢朝次著作集七 連歌研究』思文閣出版、一九八一年。初刊一九五〇年 参照。

ここで執筆に選ばれた菅原公時は、「連句者」『花園』正和二年五月二十七日条）と称され、連句を得意としたようである。

仙洞（院） 伏見上皇。花園の父。四十九歳。二月三日条注釈、四月十六日条注釈「院（仙洞）」参照。

絵 蓮華王院宝蔵に収蔵された絵。卷子か。

蓮花（蓮）王院 後白河上皇の院御所である法住寺殿の一郭に造営された御堂。「三十三間堂」とも。長寛

二年（一一六四）、平清盛が造進し、同年十二月に供養が行われた（『愚管抄』五）。付属施設に宝蔵や惣社があった。

のちに後白河より後鳥羽天皇に伝領され、歴代の治天の君によって管領された。建長元年（一一四九）三月、蓮華王院は焼失したが、後嵯峨上皇が再建事業を進め、文永三年（一一六六）四月、後嵯峨・後深草両上皇、大宮院臨席のもと供養が行われた（『外記日記（新抄）』四月二十七日条）。

田中教忠『蓮華王院三十三間御堂考』全三卷（私家版、一九三二年）、三崎義泉編輯・赤松俊秀監修『三十三間堂』（三十三間堂奉賛会、一九六一年）参照。

宝蔵 蓮華王院の付属施設の一つ。鳥羽勝光明院の宝蔵と並んで王家の重宝を納めるクウとして重要な位置を占め、後白河上皇秘蔵の重宝が納められた。とりわけ典籍や絵巻の収蔵品については、質量を兼ねた。

蓮華王院は建長元年（一一四九）三月に焼失したが、宝蔵はその被害を免れた（『増鏡』六（煙の末々）。宝蔵はたびたび盗賊の難に遭った（『勤仲

記』正応二年（一二八九）十月二十九日条など）が、代々の治天の君の命によって出納や整理が行われ、多くの重宝が利用されている（『実躬卿記』嘉元三年（一二〇五）五月二十三日条など）。宝蔵は鎌倉後期まで続いたが、南北朝期に入ると廃絶し、重宝の一部は仁和寺の宝蔵に移された（『後常瑜伽院御室日記』応永九年（一四〇二）四月二十一日条）。

両統分立期における蓮華王院宝蔵の管領主体については、研究者によって見解の相違を見るが、勝光明院宝蔵とともに治天の君に相伝される「渡物」的な性格を持っていたとする、松園齊『日記の家—中世国家の記録組織—』第二部第六章「天皇家」（吉川弘文館、一九九七年。初出一九九二年）の意見を是とすべきであろう。さきに『花園』二月五日条において、伏見上皇が花園に勝光明院宝蔵の沈香を与えたことが見えたが、それと同様に本日条の蓮華王院宝蔵の絵も、伏見が治天の君として花園に与えたものと推察される。

池田亀鑑『古典の批判的処置に関する研究一』（岩波書店、一九四一年、二二～四〇頁）、小野則秋『日本文庫史研究上』（大雅堂、一九四四年、四六四～四七七頁）、竹居明男『寺院の宝蔵（経蔵）と院政期の文化』（同『日本古代仏教の文化史』吉川弘文館、一九九八年。初出一九九三年）、田島公「中世天皇家の文庫・宝蔵の変遷—蔵書目録の紹介と収蔵品の行方—」（同編『禁裏・公家文庫研究二』思文閣出版、二〇〇六年。初出二〇〇一年）、美川圭「後白河院政と文化・外交—蓮華王院宝蔵をめぐって—」（『立命館文学』六二四、二〇二二年）参照。

第十七 絵を収納した櫃の番号。蓮華王院宝蔵の絵巻は、櫃に入れて保管され、「第〇櫃」など種類別に通し番号が付されていた（『民経記』天福元年（一二三三）五月二十二日条、貞永二年（一二三三）三月二十二日「尊性法親王消息」・天福二年三月十日「尊性法親王消息」〔尊性法親王消息集（翻摺法華経紙背文書）〕）。田島公「中世天皇家の文庫・宝蔵の

「変遷―蔵書目録の紹介と収蔵品の行方」(前掲  
五〇〜五二頁) 参照。

握翫<sup>あくぐだ</sup> 詩文や絵などを大切にし、握るように愛好する  
ること。

予幼年之時好絵者也。仍抛万事見之。花園の絵画  
に対する関心の深さを示す一文。この他にも『花  
園』には、「予好絵事過法」(正和二年(一三三三)  
五月三日条)や「余自幼年好画」(元亨二年(一三三二  
二)八月二十三日条)などの記事がある。

このころの花園は、絵巻を鑑賞することが多か  
った。本日条以外にも、五月三日と三十日にそれ  
ぞれ「宝蔵<sup>ほうざう</sup>絵一合」を伏見より賜わり、六月二十  
一日には「年中行事絵」を平経親から進献された。  
さらに、十一月二日にも二条資藤より「唐絵  
虎<sup>とら</sup>」の進覧を受けている(以上、『花園』)。

このような絵巻の鑑賞に留まらず、花園は自ら  
筆を取って絵を描くことを好んだ。その画技の一  
端は、『花園』応長二年(一三三二)二月十八日条

裏書に見える神璽宮の図や、正慶元年(一三三二)  
十月二十八日力条別記に収められた光厳天皇大嘗  
会御禊行幸の見物指図などに窺うことができる。

この他にも、讓位後にしばしば仏画などを描いた  
ことが『花園』に散見する。なお、職人歌合の逸  
品である『東北院職人歌合絵巻』は、花園によっ  
て描かれたという説もある(荻野三七彦「曼殊院の  
『東北院歌合絵巻』」(同『日本古文書学と中世文化史』  
吉川弘文館、一九九五年。初出一九三四年)。

花園の絵画に対する趣味やその造詣の深さにつ  
いては、荻野三七彦「花園天皇と御絵画(上)  
(下)」(『歴史と地理』二六―三、四、一九三〇年)参  
照。また、『花園』における絵画関係記事の検出  
には、徳川義宣『歴代宸記』・伏見天皇宸記・  
『花園天皇宸記』に見られる美術・工芸・芸能史  
料の検討「美術・工芸・遊芸関係記事抜萃」「項  
目索引」(『金鯨叢書 史学美術史論文集』一六、徳川  
黎明会・思文閣出版、一九八九年)が有用である。

殊勝 いちだんと優れていること。格別。

順徳院御記号人左記 四月十六日条注釈 「人左記一合

順徳院御記也」参照。

承久元・二年卷、即進之 花園は四月十六日に伏見

上皇より「人左記一合」を借りたが、ここでは伏

見の求めに応じて、承久元年・同二年の巻を返している。五月二十一日にも返却の記事が見える

（『花園』同日条）。

『順徳院御記（人左記）』の承久元年（一二一九）

・同二年の巻は伝存しないが、詩歌に関する記事を抄出した『順徳院御記詩歌事』に承久元年正月

二十七日条、同二年二月十三日条、七月二十三日

条・三十日条、八月十五日条の逸文がある。また、

『春除目略抄』によれば、承久元年十月二十日条

の記事があったようである。

〔廿一日、辛巳〕天陰雨降。詩哥会。題年中行事也之中、可<sub>レ</sub>然之公事<sub>ヲ</sub>為<sub>レ</sub>題。或詩、或哥也。

予一向哥。詩未練無<sub>レ</sub>極故也。人数、公躬朝臣<sub>（三卷）</sub>・為<sub>レ</sub>基朝臣<sub>（二卷）</sub>・仲定<sub>（平）</sub>・公時等也。此裏召<sub>二</sub>加醫師

全成<sub>（和悉）</sub>。歌等、比興也。

【訓読】

天陰り雨降る。詩哥会。題は年中行事の中、然るべき公事を題となす。或いは詩、或いは哥なり。予は一向に哥。詩は未練極まりなき故なり。人数は、公躬朝臣・為基朝臣・仲定・公時等なり。この裏に医師全成を召し加ふ。歌等、比興なり。

【注釈】

詩哥会 四月十八日条注釈「詩哥会」参照。

題年中行事之中、可然之公事<sup>ヲ</sup>為題 年中行事のうち、節会・神祭などの重要な朝儀を、詩歌会の題としたことをいう。

公事を題とした詩歌は、早く『永久百首』や『六百番歌合』の季題に見え、『正治後度百首』においても、禁中・宴遊・公事の三部が設けられている。ただし、本日条の詩歌も含めて、これらはいくまで歌題の一素材であり、貞治五年（一一三六）十二月二十二日催行の『年中行事歌合（公事五十番歌合）』のように、公事を網羅して有職学的に取り上げたものとは性質を異にするという。

しかし、朝儀の復興に意欲をもった後鳥羽上皇や龜山上皇、後醍醐天皇の治世下において、故実の問答・談義が行われたり、『建武年中行事』が編纂されたりしていることからすれば、本日条の詩歌会も、花園の意欲の現れかと思われる。『花園』本年六月二十一日条には、平経親が花園に

「年中行事絵」を進献したことが見え、やはり花園の公事への強い関心の表れを窺わせる。

小川剛生「有職学と古典学―年中行事歌合―」

（同『二条良基研究』笠間書院、二〇〇五年。初出一九九九年・二〇〇三年）参照。

或詩、或哥也 参加者が詩歌いずれかを選び出詠したことをいう。

予一向哥。詩未練無極故也 「一向」は、「ひたすら」の意。「未練」は、未熟であること。花園は、翌二十二日条の詩歌合の記事でも、「詩未練也」という謙辞を記している。詩作が未熟なので、いづれの題でも詩は選択せずに歌ばかり詠んだことをいう。

公躬朝臣 三条公躬。二月十六日条注釈、四月十八日条注釈「公躬」参照。

為基朝臣 二条為基。四月十八日条注釈「為基」参照。

仲定 平仲定。このとき正五位下、勘解由次官・少

納言・藏人。二月十二日条注釈参照。

公時 菅原公時。二月十二日条・四月二十日条注釈

参照。

裏うち ここでの「裏」は、「(詩歌会の参加者)のなか

に」の意味(黒川本『色葉字類抄』巻中参照)。一座

に和気全成を加えたということであろう。

医師全成 和気全成。二月九日条注釈「和気全成朝

臣」、四月一日条注釈「全成朝臣」参照。

比興ひきよ 「非興」とも。つまらない、とるに足らない

こと。『花園』本年九月十九日条にも「今日、侍

臣等蹴鞠。皆以比興也。……上手無一人」とあり、

下手の意味で用いている。ここでは、全成の歌が

下手だと言っている。「比興」については、佐藤

喜代治『日本の漢語―その源流と変遷―』(角川

書店、一九七九年、三三四〜三三七頁)参照。

〔廿二日、壬午〕天晴。天陰雨降。今日、帝範談義也。資栄卿・冬定朝臣已下也。其後、有詩

哥合会。内々中内々也。衆儀判也。予哥方也。詩未練也。仍如此。今日、成隆申曰、明後日、

伊勢一社奉幣也。而御拜有無如何。仰云、明後日、猶沐浴不可叶。然者、拜難叶也。是依

雜熱下△△雖大略雖癒、沐浴可憚之由、醫師等申之故也。又今日、丹波長直參。令見雜熱、

仰合蛭飼事。尤可然之由、同申于英成・全成、退下了。

【訓読】

天晴る。天陰り雨降る。今日、帝範の談義なり。資栄卿・冬定朝臣已下なり。その後、詩哥合の会有り。

内々の中の内々なり。衆儀判（議）なり。予哥方なり。詩は未練なり。よってかくの如し。

今日、成隆申して曰く、明後日、伊勢一社奉幣なり。しかるに御拜の有無如何。仰せて云はく、明後日、なほ沐浴叶ふべからず。しかれば、拜叶ひ難きなり。これ雑熱大略癒ゆと雖も、沐浴憚るべき由、医師等申す故なり。

また今日、丹波長直参る。雑熱を見せしめ、蛭飼の事を仰せ合はず。もつともしかるべき由、同じく英成・全成に申し、退下し了んぬ。

### 【注釈】

帝範 二月十二日条注釈参照。

談義 二月十五日条注釈参照。

資栄卿 源資栄。二月四日条注釈「参議資栄」、四

月十八日条注釈「参議資栄卿」参照。

冬定朝臣 中御門冬定。正月一日条・四月十日条注

釈参照。

詩哥合会 四月十八日条注釈「詩哥会」参照。

内々中内々也 「全く内輪のことだ」の意。四月十

五日条注釈「内々哥会。短冊也」参照。

衆儀判（議） 歌合・詩歌合で左右双方の歌人が、和歌の

優劣について論じ判を下すこと。特定の判者や主

催者がおり、最終的に人々の意見をまとめ評定を下す場合は「難陳」といい、区別される。康和二年（一一〇〇）の『源宰相中将家国信和歌合』、

『備中守仲実朝臣女子根合』で確立したとされる。

歌合の文芸性が強くなるとともに、院政期から鎌倉時代にかけて盛んにおこなわれるようになった。

京極派内部の歌合も、衆議判もしくは衆議の形式をとるものが多く、前者では『正安元年五種歌合』、『歌合（乾元二年五月四日）』が、後者では

『三十番歌合』、『仙洞五十番歌合（乾元二年閏四月

二十九日）』、『光厳院三十六番歌合』等がある。峯

岸義秋『歌合の研究』（四月十八日条注釈前掲）、萩谷朴『平安朝歌合大成 増補新訂』全五巻（同朋舎一九九五〜九六年）、石村雍子「歌合の衆議判について」（『文学』二九—四、一九六一年）参照。

予哥方也。詩未練也。仍如此。「私（花園）は歌方である。詩は未熟だからである」の意。四月二十一日条注釈「予一向哥。詩未練無極故也」参照。

成隆申曰、明後日、伊勢一社奉幣也。而御拜有無如何。「成隆が申すには『明後日は伊勢一社奉幣ですが、御拜はなされますか』」の意。奉幣については、四月十日条注釈「賀茂一社奉幣日時文 同奉幣使定文」参照。

成隆 葉室成隆。このとき正五位下、民部大輔・蔵人。二十四歳。二月十六日条注釈参照。

仰云、明後日、猶沐浴不可叶。然者、拜難叶也。是雜熱大略雖癩、沐浴可憚之由、医師等申之故也。「花園が）仰せて言うには、『明後日は、まだ沐浴できない。したがって、御拜もできない』と。これ

は、『腫物が大方治癒しても、沐浴は控えるべきだ』と、医師等が申したからである」の意。

花園は四月初旬から雑熱（腫物）を患っており、医師の診断により、御拜のための齋戒沐浴ができないため、伊勢一社奉幣は、いったん五月五日に延期された（『花園』同日条）。しかし、この日、犬死穢が生じたため、再び延期され、五月十二日に実施された（『花園』同日条）。伊勢一社奉幣の理由は未詳だが、柳原紀光編『続史愚抄』正和二年五月十二日条は、「若彗星御祈歟」と推測する。彗星については、『花園』三月十九日・二十九日条に見える。

「雑熱」については、四月一日条注釈「朕有小雑熱。……」参照。「沐浴」については、四月九日条注釈参照。

丹波長直 建治三年（一二七七）〜康永元年（一三四

二）。このとき正四位下、宮内大輔。三十七歳。

『医陰系図』（医道 丹波氏）、『丹波氏系図』。『公

補』元弘元〜康永元（『公事』八七六頁）。父は篤基。はじめ長高・長職と名乗る。

『医陰系図』（医道 丹波氏）に「内蔵頭／施薬使／従三位／典薬頭」。正応二年（二二八九）二月、典薬権助（『勤仲記』二月二十四日条。永仁四年（一二九〇）正月から二月にかけて『医心方』を書写し、同六年、父篤基から医道の秘説を授けられた（『医心方一本奥書写』。嘉元三年（一三〇五）五月、父篤基が龜山法皇の治療にあたり、その賞として、長高（長直）が従四位下に叙された（『実躬卿記』五月七日条。正和元年（一三二二）正月、伏見上皇の治療の賞として、正四位下に叙され、丹波忠守を超越（『公補』）。同三年二月、後伏見上皇が瘡に罹患した際、その治療方法をめぐり、和氣英成と対立した（『花園』二月三日・六日条。四月十一日条注釈「英成朝臣」参照。元弘元年（一三三二）五月、後醍醐天皇が病氣となった折（『増鏡』一五〔むら時雨〕）にその治療に当たり、六月十二日、

療治賞として従三位に叙された（『公補』、『玉英記抄』（官位部）元弘元年六月十五日条。明応元年（一四九二）八月日「壬生晴富申状案」（『官務家勘要古文書』）によれば、医陰兩道で三位となったのは長直が最初であった。

なお長直は、『花園』正和二年〜正中二年（一三二五）条に散見し、しばしば花園らの治療にあっている。

長直の経歴については、新村拓「中世医療体制の構造」（同『古代医療官人制の研究―典薬寮の構造―』法政大学出版局、一九八三年）参照。

蛭飼むしぐい「蛭食」とも。蛭を用いて瘡腫の悪血を瀉血させる治療法。『医心方』一五「治癰疽未膿方」に施術法が記されている。この治療法は、鎌倉時代半ば以降、ほとんど用いられなくなった。新村拓「古代医療における蛭食治・針灸治・湯治」（前掲『古代医療官人制の研究』。初出一九七四年）参照。英成 和氣英成。四月十一日条注釈「英成朝臣」参

照。

四月一日条注釈「全成朝臣」参照。

全成 和氣全成。二月九日条注釈「和氣全成朝臣」、

〔廿三日、癸未、〕晴。<sup>\*</sup>今日、無殊事。毎日拝、此間久不<sub>二</sub>奉仕<sub>一</sub>。尤<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>恐者也。今夜、警固<sup>〔堅〕</sup>召仰

事有<sub>レ</sub>之。只二府云々。中将資清朝臣、藏人右兵衛尉永広也。又有<sub>二</sub>小除目<sub>一</sub>。任人十余人也。皆

雜任也。上卿權中納言親房。<sup>〔北島〕</sup>参議雅康。<sup>〔壬生〕</sup>

〔有精進於二間念誦<sup>〔水頭書〕</sup>〕

〔<sup>〔水頭書〕</sup>今日、依<sub>二</sub>神事<sub>一</sub>不<sub>二</sub>精進<sub>一</sub>。猶今月中、祭以前不<sub>二</sub>精進<sub>一</sub>也。〕

【訓読】

晴る。今日、殊なる事無し。

毎日の拝、この間久しく奉仕せず。もつとも恐れをなす者なり。

今夜、警固の召し仰せの事、これ有り。ただ二府と云々。中将資清朝臣、藏人右兵衛尉永広なり。

また小除目有り。任人十余人なり。皆雜任なり。上卿權中納言親房。参議雅康。

〔<sup>〔水頭書〕</sup>今日、神事に依り精進せず。なほ今月中、祭以前は精進せざるなり。〕

【注釈】

毎日拝、此間久不奉仕。尤為恐者也 「毎日拝は、最近久しく行っていない。たいへん恐れ多く思っ

ている」の意。「毎日拝」については、正月一日  
条注釈参照。この当時、花園はしばらく雑熱（腫  
物）が続いて体調がよくなかったため、毎日拝を  
行わなかった（『花園』四月九日・十九日条など）。

警固召仰（けいごめしやうせ） 賀茂祭の直前にあたる中の未（または申）

の日、内裏にて上卿が六衛府（左右近衛府・左右衛  
門府・左右兵衛府）の佐以上（不在の場合は尉）各一  
人を召し、名詔（なたいめん）を行った後、諸衛府に内裏の警固  
を始めるよう命じる儀式。「召仰」とは、朝廷で  
公事を行う際、あらかじめ諸臣を召して、当日の  
役職などを命じることをいう。『建武』（賀茂の  
祭）に「未の日、上卿陣の座につきて、六府をめ  
してけいごのよしを仰す」とある。この警固召仰  
の儀の後、諸衛府は内裏所々に帷を立てて警固を  
始めた。そして中の酉の日に賀茂祭が行われた後、  
中の戌の日に再び六衛府が召され、警固の陣を解  
くよう命じる解陣（げじん）の儀が行われた。今回は二十六  
日に行われている（『花園』同日条）。

警固の召仰や解陣の儀の次第については、『内  
裏式』中「賀茂祭日警固式」、『江次第』六「賀茂  
祭警固」などに詳しい。

二府 この日、警固の召仰にあたり上卿のもとに参  
仕したのが、右近衛府・右兵衛府の二府のみであ  
ったことを指す。

中将資清朝臣 白川資清。四月十八日条注釈「資  
清」参照。

藏人右兵衛尉永広 高倉永広。このとき六位藏人。  
三月十六日条注釈「永広」参照。

小除目 臨時除目を指す。正月十六日条・四月一日  
条注釈参照。

雑任（ざうじん） 律令官制で、四等官や品官（特殊技能を要する  
専門職）より下位の下級職員を総称している。官  
掌・史生・舍人など。

上卿権中納言親房 北畠親房。このとき従二位、権  
中納言。二十一歳。正月九日条注釈「権中納言親  
房」参照。

参議雅康 壬生雅康。二月七日条注釈「参議雅康

卿」、四月一日条注釈参照。

今日、依神事不精進。猶今月中、祭以前不精進也

「今日は（賀茂祭の）神事によって精進を行わなかつた。なお今月中は、賀茂祭以前は精進を行って

いない」の意。実際には、灌仏会が行われた八日までは精進を続け、翌九日からこれを止めている。なお、「賀茂祭神事」については四月八日条注釈「七日・今日精進也。……」、「精進」については正月八日条注釈参照。

〔廿四日、甲申、〕晴今日勾当内侍奏

~~~~~

此宣命明日賀茂祭宣命也
~~~~~  
又丹波行長参。仰合蛭飼事。申云、飼も

不<sub>レ</sub>飼も不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>苦云々。長直<sup>(丹波)</sup>・行長、依<sub>二</sub>院仰<sub>一</sub>所<sub>レ</sub>参也。

【訓読】

また丹波行長参る。蛭飼の事を仰せ合はす。申して云はく、飼ふも飼はざるも苦しかるべからずと云々。長直・行長、院の仰せに依りて参るところなり。

【注釈】

丹波行長 生没年未詳。このとき施薬院使。『医陰

系図』〔医道 丹波氏〕、『丹波氏系図』。父は尚長。

『医陰系図』〔医道 丹波氏〕に「典施兼帯<sup>(朱)</sup>／左<sup>(石)</sup>

京大夫／穀倉院別当／施薬院使<sup>三ケ</sup>度<sup>補之</sup>／正四下／

典薬頭／院内昇殿<sup>(朱)</sup>とある。弘安元年（一二七八）六月、父尚長の譲りにより、施薬院使となり、正応元年（一二八八）二月まで在任。

祖父の経長以来、西園寺家との関係が深い家系。

正応三年（一二九〇）五月、父尚長が大宮院姞子

（西園寺実氏女、後嵯峨天皇中宮）の治療にあたり、

その賞として、行長が刑部権少輔に任じられた

（『実躬卿記』五月一日条）。後二条天皇の即位にと

もない、正安三年（一二三〇）五月、後二条の降

誕賞として、施薬院使に還補し、嘉元元年（一二三

〇）七月までつとめる。この間、昭訓門院瑛子

（西園寺実兼女、亀山法皇妃）の懐妊に際し、管領医

師として祇候した（『昭訓門院御産患記（公衡公記）』

嘉元元年五月九日条ほか）。また、嘉元三年五月、

亀山法皇の不例に際し、管領医師として治療にあ

たった（『実躬卿記』五月七日条）。

広義門院寧子（西園寺公衡女、後伏見上皇女御）

の管領医師でもあり、延慶三年（一一三〇）の広

義門院の懐妊に際し御産管領医師となるが、無官

が問題視され、同年十月、「希代之例」ながら、

三たび施薬院使に補任された（『広義門院御産御記

（後伏見天皇日記）』九月一日条、『広義門院御着帯記

（公衡公記）』十月二十三日条）。正和二年（一二三三）、

広義門院が再び懐妊した際、仙沼子を献じている

（二月二十二日条注釈「御着帯」参照）。同三年三月、

典薬頭を兼帯するが、直後に出家し、辞官した。

行長の施薬院使・典薬頭の在任については、

『典薬頭補任次第』参照。また、新村拓「悲田院

と施薬院」（同『日本医療社会史の研究—古代中世の

民衆生活と医療—』法政大学出版局、一九八五年。初

出一九七六年）、同「中世医療体制の構造」（四月二

十二日条注釈前掲）、小川剛生「医道と歌道のあい

だ—丹波忠守の事蹟を考証し、徒然草第一〇三段

の解釈に及ぶ」（『芸文研究』一〇〇、二〇一一年）

も参照。

著書に、正応元年（一二八八）八月、西園寺公

衡の求めに応じて家の秘説を抄出編纂し、撰進し

た『衛生秘要抄』がある。石原明「衛生秘要抄」

（続群書類従完成会編『群書類題 八 雑部』続群書類従

完成会、一九八二年。初刊一九六一年）、同解説『衛

生秘要抄』（大東急記念文庫、出版年不明）参照。院 伏見上皇。二月三日条注釈、四月十六日条注釈

蛭飼 四月二十二日条注釈参照。「院（仙洞）」参照。

長直 丹波長直。四月二十二日条注釈参照。

〔廿五日、乙酉〕晴。賀茂祭也。使国資朝臣、参於弓場所。于<sub>時</sub>未<sub>終</sub>。予即内々於東对之妻見之。

職事・殿上人等、門辺徘徊不居。は無北陣之儀也。暫冬<sub>中御門</sub>定朝臣申云、四足門番衆与<sub>又</sub>小舍人

下人<sub>又</sub>有喧嘩事。小舍人下人被刃傷云々。同刻、使渡。次典侍高階典子給<sub>又</sub>禄。藏人<sub>又</sub>説綱懸

轅。女官取<sub>又</sub>之。命婦・藏人等不<sub>又</sub>参。

【訓読】

晴る。賀茂祭なり。使国資朝臣、弓場に参る。時に未の終すなはち内々に東対の妻においてこれを見る。職事・殿上人等、門の辺に徘徊して居らず。これ北陣の儀無きなり。暫して冬定朝臣申して云はく、四足門の番衆と小舍人下人と喧嘩の事有り。小舍人下人、刃傷せらるると云々。同刻、使渡る。次に典侍高階典子、禄を給ふ。藏人説綱、轅に懸く。女官これを取る。命婦・藏人等参らず。

【注釈】

賀茂祭 かもまつり 賀茂別雷神社（上賀茂神社）と賀茂御祖神 対して「北祭」ともいい、古来葵の葉を「かざ

社（下鴨神社）の祭。石清水八幡宮の「南祭」にし」として用いたことから「葵祭」ともいう。祭

日は、四月の中の酉の日、もしくは下の酉の日。

路頭の儀、社頭の儀、還立の儀（翌日）が行われる。とくに路頭の儀が盛大であり、多くの見物人が集った。

使国資朝臣 源国資。初名信資。生没年不詳。このとき従四位上、右近中将。『尊卑』三一五三〇。『公補』嘉暦元く建武二（『公事』六六三く六六四夏）。父は参議親平。

『花園』では、応長元年（一一三二）十二月二十一日条に右少将から左中将に転じたこと、正中二年（一一三五）正月二日条に御薬儀で役送をつとめたこと、同年六月三十日条に六月祓の陪膳をつとめたことが記される。本日条では、右中将として賀茂祭の近衛使をつとめている。なお、嘉暦二年（一一三七）正月の白馬節会に参仕したことが『増鏡』一四「春の別れ」に見える。

弓場 紫宸殿の西、清涼殿の南。殿上の沓脱より降りて、神仙門を過ぎ、小庭から無名門を出たところ

ろにある。

未終 未刻は午後一時から三時。したがって、ここでは午後三時前ごろ。

東対之妻<sup>ひがしのたいのつま</sup> 「東対」とは、寢殿造において正殿である寢殿に対して東にある対屋のこと。対屋は、東

対・西対・北対などと呼ばれ、渡殿によって寢殿と結ばれる。「妻」とは、棟の方向（建物の正面）に対して直角な面（側面）のこと。東対は南北棟

なので、妻は東対の南側と北側にあたる。

北陣之儀<sup>きたのじん</sup> 「北陣」とは、朔平門の内、縫殿陣のこと。祭使やかざり馬が北陣を渡る際に、これを天皇が観覧した。

皇が観覧した。

冬定朝臣 中御門冬定。正月一日条・四月十日条注釈参照。

申云、四足門番衆与小舎人下有喧嘩事。小舎人下

人被刃傷云々 「四足門」は、扉筋の本柱の前後に

二本ずつの控柱（副柱）を立てた門。四脚門ともいう。ここでは二条富小路内裏の四足門のこと。

二条富小路内裏のモデルとなった閑院内裏では東西両面に四足門・棟門が配置されたが、二条富小路内裏は東面が洛外に面するため、四足門が配置されたのは西面のみであったと考えられている。

川上貢「二条富小路内裏について」（同『日本中世住宅の研究（新訂）』中央公論美術出版、二〇〇二年、一〇二頁。初刊一九六七年）参照。

「番衆」は、四足門を警固する大番役勤仕の御家人のこと。『花園』には、延慶四年（一二三二）正月十六日条・正和元年（一二三二）八月二十五日条・本日条・同三年三月十七日条・同年閏三月四日条・同六年正月十一日条・文保元年（一二三一）七月二十三日条・同年五月九日条に、内裏大番役を勤めた番衆の記事がみえる。木村英一「鎌倉幕府京都大番役の勤仕先について」（『待兼山論叢史学篇』三六、二〇〇二年）参照。

中御門冬定の報告では、番衆と小舎人の下人とが喧嘩し、小舎人の下人が刃物で傷を負わされた

という。この騒動により北陣の儀がなかった。使渡・近衛使以下が北陣を通過し、一条大路を渡ることをせず。

次典侍高階典子給禄。藏人説綱懸なげ。女官取之・典侍は祭使として賀茂社に参向する前に参内して禄を賜る。禄は内藏寮が沙汰し（『夕拝備急至要抄』上（四月賀茂祭）、藏人が轅（車の前面左右から水平に出ている二本の棒）に懸け、女官がこれを取った（『建武』（賀茂の祭））。

典侍 二月二十日条注釈参照。

高階典子 花園の典侍。三月九日条注釈参照。

藏人説綱 藤原説綱。このとき六位藏人。二月十六

日条注釈「説綱」参照。

命婦・藏人等不参「命婦」は、四位・五位の無官の中級女官のこと。典侍と同じく、命婦・藏人も祭使として賀茂社に参向する前に参内して禄を賜るが、この日は命婦・藏人の参内はなかった。

〔廿六日、丙戌〕解陣也。上卿権中納言親房。(北畠)近衛伊家朝臣、兵衛家高。(菅原)前左大弁在兼卿参。(菅原)連句。三十。在兼卿・資栄卿已下也。次又有「詩哥合会」。左衛門督公賢卿・資栄卿等也。天明之後、衆議判了。抑是如法内々儀也。

【訓読】

解陣なり。上卿権中納言親房。近衛伊家朝臣、兵衛家高。前左大弁在兼卿参る。連句。三十。在兼卿・資栄卿已下なり。次いでまた、詩哥合の会あり。左衛門督公賢卿・資栄卿等なり。天明くる後、衆議判じ了んぬ。これ如法内々の儀なり。

【注釈】

解陣げじん 朝儀・踐祚・行幸などの儀式、および雷鳴などの変事に際して、六衛府が行った警固の体制を解くこと。ここでは、四月二十五日の賀茂祭にあたり、二十三日から始まった警固の解除をさす。

賀茂祭では、祭の翌日にあたる戌の日の早朝に、上卿が六衛府を召して解陣の旨を通達した。次第は警固の召仰とほとんど同じであり、弓箭を帯した六衛府の将佐らが日華門より入って軒廊の南に

並び、上卿が「陣解け」と仰す(『江次第』六「賀茂祭警固」、『明月記』建暦三年(一一二二) 四月十五日条)。この日の解陣では、右近衛府と左右いずれかの兵衛府の二府が参っている。

上卿権中納言親房 北畠親房。正月九日条注釈「権中納言親房」、四月二十三日条注釈参照。

近衛 召された藤原伊家が右中将であるので、ここでは右近衛府のことを指す。

伊家朝臣 藤原伊家。三月十五日条注釈参照。このとき正四位下、右中将。

兵衛 召された菅原家高がいかなる官途についていたかは不明であるため、左兵衛府・右兵衛府のいずれかに特定できない。

家高 菅原家高。生没年未詳。このとき正五位下。

『尊卑』四一六六。『尊卑』は父を在経とするが、

「実祖父之子云々。可尋決之」と注する。『新訂増補国史大系』の校勘記に「按前田本系図上文在兼

卿子」とあることや、室町時代の書写にかかる

『仁和寺本』系図』菅原氏の項に在兼の子とすること

ことも勘案すると、実父は在兼と考えられる。

延慶元年（一三〇八）十一月十六日、花園の即位式において擬侍従をつとめる。このとき少納言

（『後伏見天皇日記』）。同四年二月、正五位下。正和

二年（一三三三）十二月、右兵衛佐（『花園』十二月

二十八日条）。同四年三月一日、後伏見上皇が開いた三席御会に文人として参仕（『後伏見天皇日記』）。

元亨三年（一三三三）六月二十日、後醍醐天皇が開いた中殿作文に参仕し（『花園』）、さらに同四年正月十九日、後醍醐が開いた作文の年始会にも参仕した。このとき大学頭（『冬平公記』）。

花園・後醍醐二代の侍読をつとめた。『御侍読

次第』（菅儒侍読臣之年譜）に、「○花園院徳治三年

閏八月廿六日、加侍読。于時散位従五下

受禪夜昇殿。／＼後醍醐院文保三年二月日、被仰侍

読。于時勘解由長官従四下」とある。また、花園

・光厳両天皇の東宮時代に、その東宮学士をつと

めた（『御侍読次第』（立坊学士））。

以上の経歴は、永井晋『式部省補任』（八木書店

二〇〇八年、三三一〜三三三頁）参照。

家高は、花園の詩会において詩題を献じ、ある

いは聯句や『貞観政要』、『論語』、『尚書』などの

談義に頻繁に参仕した。花園にとつて家高は気の

置けない存在であったようであり、酒に酔った際

に家高・菅原公時・日野行氏らの文章を批評し、

傍にいた家高に向かつて「汝得文骨過兩人。但字猶不至。能々可勵」と述べたエピソードがある。『花園』元亨四年（一二三四）二月十日条。文保三年（一二二九）正月、花園は自身の御給を以て家高を従四位上につけようとしたが、家高に超越されることを懸念した同族や同輩の反対によってこれを止めた（『花園』正月五日・七日条）。また、家高は、花園の甥量仁親王（のちの光厳天皇）の教育にも力を注ぎ、『千字文』を授ける（『花園』文保三年正月十九日条）ほか、花園が量仁のために催した聯句の会にも参仕した。

貴頭の求めに応じて文章を作成したことも多く、元亨二年（一二三二）十月、後伏見上皇が行った西園寺実兼供養において願文を草した（『花園』十月十三日・二十一日条）。また、同三年十二月、坊城定資が亡父俊定の供養を行った際にも願文を草し、これは『拾珠抄』九に収められている。

前左大弁在兼卿 菅原在兼。初名在緒。建長元年

（一二四九）元亨元年（一二三二）。このとき従二位、勘解由長官。六十五歳。『尊卑』四一六五。『公補』乾元元々元亨元（『公事』七七七頁）。父は在嗣。

正応二年（一二八九）三月、御書所別当（『伏見天皇日記』三月二日条）。同三年二月、大学頭を兼ねる。同四年十二月、文章博士を兼ねた。乾元元年（一二〇二）正月、非参議従三位。正和五年（一二一六）十二月、正二位。元応二年（一二三〇）九月、式部大輔。元亨元年（一二三二）三月、参議となるが程なくこれを辞し、六月二十三日に死去。最晩年は、菅原氏長者（北野長者）であった（『花園』六月二十三日条）。以上の経歴は、永井晋『式部省補任』（前掲、三二七〜三一八頁）参照。

伏見・後伏見・後二条・花園・後醍醐五代の天皇の侍読を務めた。『御侍読次第』（菅儒侍読臣之年譜）に、「○伏見院（兼兼、以在朝）弘安十年十一月七日、加侍読。于時散位従四位上（兼兼、以在朝）受禪日、聴（兼兼、以在朝）／＼後伏見院永仁

六年七月廿五日、奉授文選。……／＼後一条院正

安四年二月 日、加侍読。……／＼○花園院延慶二

年五月、加侍読。……／＼○後醍醐院文保二年三月

廿五日、被仰侍読。於昼御座、奉授五帝本紀。

……とある。また、伏見・後伏見両天皇の東宮

時代に、東宮学士を務めた（『御侍読次第』（立坊学

士）、『春宮坊官補任』）。

在兼は伏見天皇の信任厚く、御書所作文や詩宴

に幾度も列した。伏見の皇子である花園にも重用

され、『史記』や『貞観政要』などを伝授するほ

か、詩会への出題や、聯句の点者を頻繁につとめ

た。花園は在兼の訃報に接した際、「文之衰微、

道之陵夷、歎而有余。嗟乎命哉々々」と哀悼の意

を表した（なお、この文辞は『論語』雍也篇の一節を

意識したものであろう）。その悲嘆は止まず、翌日

にも「猶在兼卿事、悲歎無極。風月文遊之席、以

誰為師乎。思慕無止。仍止興遊、不臨遊逸。慟哭

（有余者也）」と記している（以上、『花園』元亨元年

六月二十三・二十四日条）。

文藻に秀で、貴顕の求めに応じて諷誦文・願文

・祭文を起草した（一部は『本朝文集』六九に収載）。

また、改元の際して年号勅文を撰進すること五度

に及び、延慶四年（一一三二）四月の改元では、

在兼の勘申案のうち「応長」が採用された（『伏

見天皇日記』四月二十七日条。森本角蔵『日本年号

大観』（目黒書店、一九三三年、四三五頁）参照。

なお、在兼は、鎌倉幕府の要人であった金沢貞

顕と親密であり、正和二年（一一三三）三月に行

われた貞顕の亡父顕時の十三回忌に諷誦文を草し

た（『北条顕時十三廻忌諷誦文』）。さらに、貞顕が修

造した京都東山常在光院の撞鐘銘を草したことが、

『徒然草』一三八段に見える。

連句。三十 「三十」は三十韻のこと。正月九日条

注釈「連句」、二月十二日条注釈「三十韻」参照。

資栄卿 源資栄。二月四日条注釈「参議資栄」、四

月十八日条注釈「参議資栄卿」参照。

詩哥合会 四月二十二日条注釈参照。

衆議判 四月二十二日条注釈「衆儀判」参照。

左衛門督公賢卿 洞院公賢。このとき従二位、権中

是如法内々儀也「これはいつものように内々の儀

納言・左衛門督。二十三歳。二月十四日条注釈

である」の意。「如法」については、正月九日条

「左衛門督公賢朝臣」参照。

注釈「如法密儀」参照。

〔廿七日、丁亥、〕天晴。物忌。

【訓読】

天晴る。物忌なり。

【注釈】

物忌 三月十九日条注釈参照。

〔廿八日、戊子、〕天陰雨降。（藤原為子）藤大納言三位参。（自院）御所也。此程哥合結構、令判之。如法内々也。

其後聊有詩会。（短冊）

【訓読】

天陰り雨降る。藤大納言三位参る。（院の御所よりなり）この程の哥合の結構、これを判ぜしむ。如法内々なり。その

後、いささか詩会あり。（短冊）

【注釈】

藤大納言三位 藤原（京極）為子。建長元年（一二四九）？～元亨二年（一二三二）以後。このとき、從三位。父は為教。母は三善雅衡女。弟に為兼がいる。

文応元年（一二六〇）頃、後嵯峨上皇中宮の大宮院姑子に出仕。文永二年（一二六五）成立の『続古今集』に入集。弘安末年（一二八八）頃までの称呼は、「大宮院権中納言」。正応元年（一二八八）には、大宮院の女房から転じて伏見天皇の中宮鐘子（永福門院）に出仕（女房名は「中宮藤大納言」）。同二年四月以後、同三年九月以前に、中宮女房から伏見の典侍に補せられたと推測される（岩佐美代子氏後掲論文）。典侍在職中は、「藤大納言典侍」と称す。伏見や永福門院の申次として重用された。延慶元年（一二三〇）十一月十六日、花園即位式の際には褰帳典侍を勤め、この功績により從三位に叙せられる。また、花園の乳母でもあった。正

和三年（一二三四）正月、從二位（『花園』正月二十四日条）。持明院統宮廷で、弟の為兼とともに権威を振るつた（『花園』元弘二年（一二三二）三月二十四日条）が、為兼の二度の失脚には、処遇を問題にされながらも二度とも縁座を免れている。

『玉葉集』に六〇首、『風雅集』に三九首入集。

若い頃より歌才を認められ、為兼とともに祖父為家より三代集を伝授されている。阿仏尼とも交流があった。前期京極派歌壇の中心的メンバーであり、主要な歌合・歌会には殆ど参加している。

永仁勅撰の議の際にまとめられた家集『為子集（藤大納言典侍集）』がある。『玉葉集』撰定の際には、独撰の為兼を助けたとされる。嘉元元年（一二三三）八月二十八日に、為兼が伏見・後伏見両上皇に『古今集序』を伝授した際には、これを聴聞した永福門院に祇候しており、弟とともに御子左家の血をひく歌人として持明院統から別格視さ

れていたことが窺われる。

花園もその才能を認めており、「為和哥之堪能」（『花園』元弘二年三月二十四日条）と評している。また、花園の内裏に局を与えられ、花園がその局を使ったことが『花園』正和二年五月二十二日条に見える。

為子の事蹟については、櫻井秀「大納言典侍為子考（上）（下）」（『国学院雑誌』一九一九・二一、一九二三年）、小屋洋子「從二位為子年譜考」（『立教大学日本文学』一八、一九六七年）、小原幹雄「藤原為子年譜小考」（『島大国文』九、一九八〇年）、岩佐美代子「大宮院権中納言―若き日の從二位為子―」（森本元子編『和歌文学新論』明治書院、一九八二年）、井上宗雄『京極為兼』（吉川弘文館、二〇〇六年）参照。なお、生没年については、小原・岩佐・井上三氏の推定による。

また、歌風研究については、小原幹雄「玉葉集所載藤原為子の歌―叙景歌を中心として―」（『島

大国文』一三、一九八四年）、内田麻子「從二位為子の生涯とその歌」（『連』三、一九八四年）、村尾美恵『十六夜日記』の阿仏と若き日の為子―阿仏・為子贈答歌、『弘安百首』を中心に―（『武庫川国文』六四、二〇〇四年）などがある。

院御所 伏見上皇の居住した持明院殿を指す。三月二十八日条注釈「仙洞」参照。

此程哥合結構、令判之「このたびの歌合に出詠された歌の出来の良し悪しについて、（為子に）加判させた」の意。為子は正和三年（一三二四）正月十五日の歌合でも判者をつとめている（『花園』）。京極派歌壇の長老として、後進の指導に当たったものか。

『八雲御抄』（作法部）に「女房為判者事、非普通事」とあるように、女房が判者をするのは希で、内々の女房歌合ぐらいに限られるものであった。渡邊裕美子「女の歌詠み」の存在形態―『八雲御抄』に探る―（『明月記研究』七、二〇〇二年）

参照。

一方、京極派歌壇では、永福門院が判者を務める（『花園』元応元年〔一三一九〕六月二日・三日条）など、内々の歌合では、女性でも判者を務めた。

岩佐美代子「永福門院の後半生―花園宸記から竹むきが記へ―」（同『京極派歌人の研究 改訂新装

版』笠間書院、二〇〇七年。初出一九六六年）参照。

如法内々也「いつものように内々である」の意。「如法」については、正月九日条注釈「如法密儀」参照。

短冊 四月十五日条注釈「内々哥会。」短冊也参照。

〔廿九日、己丑〕陰雨降。和哥会。毎月梵網経読之。又念誦等如常。

【訓読】

陰り雨降る。和哥会なり。

梵網経、これを読む。また念誦等、常の如し。

【注釈】

和哥会 四月十五日条注釈「内々哥会。」短冊也参照。念誦 四月九日条注釈「毎日之拜、止之。……」参照。

梵網経 正月十五日条注釈「梵網経、如恒読之」参照。

照。



執筆者一覧（五十音順）

清水 大介 花園大学教授

中島 志郎 花園大学教授

野口 善敬 花園大学教授

林 観潮 廈門大学副教授

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 花園大学国際禅学研究所客員研究員・花園大学非常勤講師

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

ヤン C・ベッカー テュービンゲン大学アジア地域文化研究所日本学科研究員・

花園大学国際禅学研究所研究員

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

花園天皇日記研究会

花園大学国際禅学研究所論叢 第七号

二〇一三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

〒八〇〇六八

京都市中京区西ノ京靈ノ内町八一

花園大学内

電話 〇七五—八二三—〇五八五

FAX 〇七五—八一—九六六四

印刷 河北印刷株式会社

# 欧米における白隠禅画の受容

## —鈴木大拙による禅画解釈とその影響<sup>(1)</sup>—

ヤン C. ベッカー

### はじめに

白隠慧鶴（1686—1769）は一般的に臨済宗の中興の祖と見なされている。白隠の影響については、この白隠とその弟子達抜きでは、臨済宗の今日の発展は語れないほど重要なものであるとされている。十年ほど前に私が白隠に対して学問的な興味を持ちはじめた頃は、西洋において、白隠について詳しく研究した学術的な書籍はほとんどなかった。例えば、図書館やインターネットで白隠に関する文献を検索しても、検索で出てくるのは、主に白隠の禅画についての本だった。そのほとんどの本においても、白隠のことはあまり詳しく書かれておらず、白隠の自伝から一般的な情報だけを繰り返し述べているものばかりだった。白隠については、質素な生活をおくったこと、彼が臨済宗の公案を新しく体系化したこと、民衆にも分かりやすいような言葉で仏の教えを広めたこと、それから禅画の有名な描き手であったこと、というような決まった記述にとどまっていることが多いのだ。このような見方は基本的には間違っていないが、しかしそれは白隠の多面的な人物像のほんの一部であるにすぎず、真の白隠の人物像をすべて伝えているとは言えない。

白隠の主な著作、例えば『遠羅天釜』、『辺鄙以知吾』、『壁生草』などは、最も古いものはすでに40年以上前に英語に翻訳されているが、欧米の研究者は、白隠のテキストを分析することは今まであまりなかった<sup>(2)</sup>。また、それらがどのような社会的、政治的、歴史的な文脈において書かれたのか、つまり、白隠がどのような時代背景のもとで生き、書物を書き残したのかということが考えられることはなかった。白隠についての詳しい欧米の文

献が少ないので、日本語で書かれた白隠についての文献であれば絶対あるはずだと思って探してみたが、残念ながら、日本語で書かれた学問的な文献も実は少ないということが判明した。その代わりに、日本では特に白隠の伝記についての本や、健康を増進する内観法を説明する一般読者向けの本は多い。そして、欧米と同じように、白隠の禅画についての文献も多い。

白隠を学問的な研究対象として取り上げた幾つかの重要な文献が現れ始めたのはつい最近のことであり、その中には、数年前に出版された芳澤勝弘による書籍も含まれることは言うまでもない<sup>(3)</sup>。これ以前には、1963年に陸川堆雲によって書かれた『考証白隠和尚詳伝』が学術的に耐えうるものであると言える<sup>(4)</sup>。日本において白隠の生涯とその著作をその時代背景に沿って考察した学問的な文献が少ないのであれば、欧米ではなおさら学問的な白隠に関する文献が少ないということは納得できる。

このように白隠についての情報が比較的少ない状況であるにもかかわらず、欧米において、とりわけ白隠の禅画に関する書籍が大変多く出版されていることは驚嘆に値する。これはおそらく、日本においてまず、白隠が一般に知られるようになったのは明治時代以降であり、その時点においても白隠への関心は主にその禅画に限られていたからだと言えるだろう。それゆえ、欧米においても白隠への関心はまずその禅画にあらわれ、1950年代のいわゆる「禅ブーム」に始まった。この傾向は、現在もなお健在である。

## 欧米における「禅ブーム」

ここで、なぜ欧米では白隠の禅画が人気なのか、また、欧米で白隠の禅画がどのように見られて、どのように解釈されているのかを説明したい。それにはまず、欧米において禅と禅画がどのように受け入れられてきたかを簡単に述べる必要がある。というのも、白隠とその禅画が欧米における禅の理解のために果たした役割を理解するには、まずこのような背景について知ることが重要であるからだ。

禅ブームの最盛期、つまり1960年代の初めには、欧米において禅は一般

の人々はかなり浸透していた。以下の記述にその当時の状況がよく表れている。

その広がり、例えば、駅のキオスクで、禅の入門書が安い文庫本で売られ、大学都市の中心地の大きな書店では、ショーケースや棚いっぱいに禅についての、ドイツ語、英語、フランス語の本が並べられていた。このような禅ブームに乗ったのは、書籍出版社だけではなく、ポストカードやリトグラフなどの出版社も、日本や中国の禅画あるいは墨絵の複製を大量に売り出していた。当時すでに、禅はヨーロッパやアメリカにおいて、哲学、心理学、精神療法に大きな影響を与えていたこともあり、欧米において禅の広がりはかなり重要な位置を占めていた<sup>(5)</sup>。

このような禅ブームについて、批判的な目を向けたのが、1950年代から1960年代において、禅を論理的に論じるだけでなく、日本人の禅僧のもとで個人的に修行を積んだ日本人や欧米人達であった。彼らの著作を読むと、欧米における禅は、もはや日本の禅とは全く異なったものである、つまり、欧米における禅はもはや宗教と見なされていないという批判的な見解がなされている。欧米ではむしろ、禅が心理主義的で異国趣味を感じさせる経験の一種として見なされてしまい、もとの禅のもつ日本での宗教的、歴史的、社会的な文脈から離脱し、全く関係がないものになってしまったといっても過言ではないであろう。今日においても、欧米では禅に対して心理主義的で異国趣味的な感じを抱く人々が少なからず存在しており、この批判は今でも妥当である。そして、禅に対するこのような見方は、禅画の解釈にも用いられているのが実際のところでもあるのだ。

一方で、そもそもなぜこのような禅ブームが20世紀の半ばに急に起こったのか、という疑問が湧く。第一次世界大戦後、西洋が東洋の精神世界を発見し、それに対する大きな関心が人々の間で起こったが、禅もその中に含まれていたと考えられる。しかし、その時には中国哲学とインドの精神世界に対する関心が高く、日本の仏教はそれらの単なる模倣であり、上座

部仏教の垂流であると見られていた。上座部仏教の瞑想法が仏教の正統な瞑想であるのに対して、日本の禅は単に邪道なものであると見られていたのは非常に特徴的である<sup>(6)</sup>。このような日本の禅仏教に対する見方は、日本の仏教者と欧米の学者の間の親密な関係が生まれることによって変わり始めた。例えば、自ら禅仏教についての理解を得るために日本に来日したドイツ人の学者が何人かいた。

第二次世界大戦前に来日したドイツ人の学者の中で、おそらく最も有名なのは、宗教学者ルドルフ・オットー（1869—1937）と哲学者オイゲン・ヘリゲル（1884—1955）だろう。ヘリゲルの著作『弓術における禅』は、日本語をはじめ多くの言語に翻訳され、今日においても少なくとも欧米諸国ではベストセラーになっている<sup>(7)</sup>。この著作は今日の研究者によって、ヘリゲルの禅に対する解釈があまりにも神秘主義的であって十分に学問的ではないとの批判がなされているものの、それでもこの著作は今も多くの人々によって読まれているため、欧米における禅の理解の仕方に強い影響を与えている<sup>(8)</sup>。この著作はその後に続く1950年代の禅ブームの最初の発端であったと言ってもよいであろう。

### 禅ブームの火付け役としての鈴木大拙

第二次世界大戦後において、禅ブームの火付け役として有名であるのが、鈴木大拙（1870—1966）である。鈴木は戦前から既に主に米国において禅の伝道者として活動しており、禅学に関する様々な文献を英語に翻訳していた。当時、言語知識が不足していた欧米の研究者達にとって、重要な禅学の文献を読むことができるようになったことは、鈴木の大拙の翻訳の仕事のおかげであるといつてよい。しかしながら、そのことが結果として、鈴木の大拙の禅に関する解釈が西洋における禅の理解に独占的な影響を及ぼしたことは否めない。これについては、例えば、当時仏教学の分野で有力な研究者であったライス・デヴィズによる次のような見解に見られる。“A Manual of Buddhism”において彼女は、「鈴木は最近、楞伽經りょうがきょうの英訳を出版した[...]。これがとりもなおさず [西洋においては] 禅仏教として知られてい

るものであり、主にこの經典に基づいているのである。」と書いている<sup>(9)</sup>。また、著名な仏教学者であるエドワード・コーンズも、鈴木がもたらした西洋の禅の理解に対する影響について、「1930年代に鈴木は禅という研究テーマをもたらしたが、長い間、彼は西洋で我々がいわゆる禅と考えているものの唯一の情報源であった」と述べている<sup>(10)</sup>。

鈴木の影響は西洋において、大衆文化に至るまで浸透していた。1950年代において、禅仏教に関する書籍は、米国および西欧で幅広い一般大衆に読まれていた。とりわけ、いわゆる「ビート・ジェネレーション」は鈴木の禅に関する本に多大なインスピレーションを受けている。アレン・ギンスバーグ（1926—1997）、ジャック・ケルアック（1922—1969）、ウィリアム・バロウズ（1914—1997）などが、その前衛的な文学運動の主唱者として活躍した。彼らは自ら、自由を求めるために中国の禅僧である寒山や拾得が辿った道に従う者であると主張した。同様に、鈴木の禅解釈に大きな影響を受けたのは、作曲家のジョン・ケージ（1912—1992）である。彼は前衛的芸術運動の創始に加わり、西洋の音楽界において最も議論を呼び起こし影響力を持った人物のうちの一人である。彼の初期の作曲においてすでに、東洋に対する一般的な関心が見てとれるのだが、後に彼は禅仏教に深い関心を寄せた。まず、1940年代後半にケージは日本にいる鈴木を何度か訪れ、鈴木のもとで禅を学んだ。ケージの出版した書籍の中には、鈴木から学んだ何人かの老師の話や、日本で出会った日本人の学者達との個人的な経験について書かれている。ケージの美学的視点の核となる部分は、主に、鈴木の書籍に関する彼の解釈に基づいている。このことについて、かつてケージは自ら、「私が禅にかかわること（すなわち、アラン・ワットや鈴木の講演に赴き、禅に関する書籍を読むこと）がなかったら、私が今までやってきたような成果をあげていたかどうかは分からない」と述べている<sup>(11)</sup>。

一方で、鈴木の禅仏教に関する叙述に対しての批判は幾つかあった。当時の研究者達によって、鈴木の禅についての見解は、非歴史的で、非学問的で、神秘主義的であると批判されたのである<sup>(12)</sup>。とりわけ辛辣な批判を行ったのが、著名な作家でジャーナリストであるアーサー・ケストラーである。鈴木が読者に、論理と理性的な思考を続けることによって、理性

## 欧米における白隠禅画の受容

を超えるある一点に到達するように言っていることが、ケストラーにとって耐え難い矛盾に思えたのである。ケストラーは、1960年に“The Lotus and the Robot”を出版し、一連の記事において、鈴木 of 禅に関する叙述に対して激しい論駁を繰り広げた<sup>(13)</sup>。

しかし、このような激しい批判にもかかわらず、鈴木 of 禅に関する書籍は人気を博し、鈴木自らが有る種のカリスマ的存在にまでなり、米国や西欧の数々の名立たる大学で招聘されるに至った。

## 鈴木大拙の禅画に対する考え

禅画についての鈴木 of 解釈も、その後の西洋における禅画がどのように受容されたかに大きな影響を与えた。鈴木によれば、禅画は、「無」に関する禅的な経験の自明の具現化であり、暗示や非対称（不均整）、即興性などを表すものである。また、禅画は、欧米における意味での芸術ではなく、むしろその「無芸術性における完全性」が重要なのであって、禅画を描く時には、論理や熟考によってではなく、芸術的なインスピレーションによって即興で紙に描き表すものである。したがって、禅画を見る時にも、集中して合理的に解釈するのではなく、直観的に捉えることが必要になる。書き手と筆が一体になって、まるで筆がひとりでに紙の上を動くように、すなわち書き手の意思が入らないように描くことが重要で、「形の無いものに形を与える」ことに努めるように鈴木は言った<sup>(14)</sup>。

## 欧米におけるアンフォルメル運動（1940年代～1960年代）

始めに述べたように、欧米では白隠は主に禅画家として知られている。とすると問題になるのは、白隠のどのような絵が欧米で特に人気であるのか、そしてそれはなぜなのか、ということである。1960年代末までの禅ブームの間、西洋人から見て、「抽象的」で「暗示的」な禅画が特に好まれた。漢字を書いた書や円相などである。これは、当時「抽象絵画」、すなわちアンフォルメルがモダンアートとして西洋を席卷していた時と重な

る。アンフォルメル運動は、1940年代から60年代にかけてパリで起こり、特に西欧に広がった。この絵画の特徴は、形式が無く、無意識的に絵を創作することが挙げられる。それに対し、いわゆる「具象絵画」はナイーブで時代遅れと見なされた。これは逆に言えば、人物を色で描いた絵画など、白隠も多く描いた具象画を無視する理由ともなる。

同時に、当時一般的に広がっていた、鈴木とその後継者達による、禅画において「直観」と「無意識」を重視する、または「形の無いものに形を与える」という解釈が、ちょうどアンフォルメル運動の主義主張と合致した<sup>(15)</sup>。鈴木によるこのような禅画に対する価値判断が、西欧や米国の多くの芸術家によってこぞって取り上げられ、西洋芸術の中に統合されてしまった。白隠のような禅画の描き手は、直観的で、すべてのドグマから解放された絵を創作した芸術家と考えられ、しかも、西洋よりも数百年も先にそれを成し遂げた先駆者と見なされてしまったのだ。禅画は西欧においてより高度な個人の自由と精神的な完成度を表すものと見なされたのだ。

### 鈴木大拙の禅画の見方の問題点：「脱文脈化」

私は鈴木の前画に対する考えに全く反対するのではない。もちろん、いくつかの前画や白隠の前画には、見る人にその描き手の即興性と表現力を印象付けるものはある。また、幾つもの前画の高い表現力は、西洋美術に見ることができない非常に特殊な芸術性をもつものである。このような性質が、おそらく西洋人の視点から見た前画の魅力であり、西欧や米国で前画が人気である所以でもあるのだ。

しかし、鈴木の前画に対する考えに対して一点だけ批判するとすれば、前画を直観的に理解するという主張についてである。というのも、それによって、絵のモチーフやシンボルやメタファーを読み解いたり、実際に多くの前画にある画賛を理解したりすることはそれほど重要ではないと欧米人が誤解する危険性があるからである。前画の解釈において「直観的な理解」があまりに強調されると、これらの前画が描かれた宗教的および文化的な背景が抜け落ちてしまう。すなわち、前画がその宗教的、文化的背景

から「脱文脈化」されて西洋に伝えられてしまうのである。このような禅画の「脱文脈化」の土台においては、禅そのものが、西洋において各人が自らの思い描く理想像や自由への希求を投影する対象となり、本来の禅のもつ本質が失われていると言ってもよいだろう。

禅画を正しく解釈しようと思うなら、このような背景を理解することは必要不可欠である。これは特に白隠の禅画では、物を対象にした絵に当てはまる。このような絵は、西洋人による、審美的な絵の見方のみでは見ることができないのである。白隠は芸術のために絵を描いたのではない。つまり、有名なフランスの芸術家マルセル・デュシャンが20世紀の始めに主張した「芸術のための芸術」といった言葉にみられるような西洋芸術における概念によって描いたのではないのだ。

鈴木は生涯にわたって、禅および禅画において「直観」が重要な位置を占めるということを確信していたが、彼自身はこのことが、欧米人にしばしば誤解されていることを認識していた。1958年に書かれた批判的な論説の中で鈴木は、「いまや禅は、音楽、絵画、文学、意味論、宗教哲学、精神分析など、西洋文化の様々な分野において予想もしなかった反響を引き起こしている。しかしながら、禅はしばしば非常に間違っただけで叙述され解釈されているので、私はここで（この論説において）、禅が何を目指しているのか、現代において禅はどのような意味をもっているのか、について言葉が許す限り、簡単に説明しようと思う。これをするのはとりもなおさず、禅が戯画化されてしまうのを防ごうという期待があるからである。」と述べる<sup>(16)</sup>。

残念ながら、鈴木による上記のような批判的な見解が出されたのは、鈴木晩年においてであり西洋において知られることはほとんど無かった。

## 白隠禅画における研究の現状

1980年代に入ってようやく、それまでの禅画の直観的な理解の仕方は一面的なものであって、禅画の歴史的、宗教的な背景がより重要な意味をもつということが理解され始めた。そして、このような背景について、少し

ずつ、学問的な考察がなされるようになって来た。特に、物を対象とした白隠の絵について理解するのが難しいのは、白隠の著作をもとにして白隠の思想について深く知ることがなければ理解できないからだ。というのも、白隠は、絵にして描いたものは、白隠の著作の中でもよく述べている。つまり、絵は常にテキストといっしょに、その「文脈」の中で読み取る必要があり、別々に見て解釈すべきではないのである。

また、白隠にとって禅画は、人々が禅の教えに関心を抱くよう、仏教の教えを幅広い民衆に広めるための手段であった。白隠の絵はすなわち、仏教では「方便」と言われているように、人々に仏教を教えるための適切な手段である。それらは仏教の教えの内容と密接に関わっており、このような背景を知ることなしにそれらを理解することはほぼ不可能なのだ。白隠の禅画では、例えば、本来ならばテキストに書かれている仏教の教義の中心である概念が、絵で視覚的に表現されている。

白隠の絵を読み解くのは、西洋人だけではなく日本人の研究者にとっても大きな問題である。というのも、白隠の著作を読んで理解する際の言語的な難しさに加えて、仏教の経典などに由来する背景を把握したり、その当時の様々な日常生活の側面について述べられていることを理解したりしなければならぬからだ。それゆえに、白隠の全著作および白隠の豊かな知的遺産の全容を理解するには、できるだけ多くの異なる分野の研究者が協力して研究することが必要ではないか。白隠学はまだまだこれから発展する分野として大いに期待できる。

#### 注

- (1) 本稿は2011年12月の「白隠フォーラム」での講演「欧米人の視点から見た白隠」に訂正・加筆したものである。
- (2) 例えば次の文献を参照のこと。Shaw, R.D.M. "The Embossed Tea Kettle: Orate Gama and Other Works of Hakuin Zenji" (Allen & Unwin, 1963)  
Yampolsky, Philip B. "The Zen Master Hakuin: Selected Writings" (Columbia University Press, 1971)
- (3) 芳澤勝弘『白隠禅師法語全集』全14巻、(禅文化研究所、1999-2003)

欧米における白隠禅画の受容

- 同上『白隠 禅画の世界』（中公新書、2005）  
同上『白隠禅画墨蹟』全3冊、（二玄社、2009）
- (4) 陸川堆雲『考証白隠禅師詳伝』（山喜房仏書林、1963）
  - (5) Benz, Ernst “Zen in westlicher Sicht” (Barth, 1962), p.5より引用意訳
  - (6) 同上 p.6
  - (7) Herrigel, Eugen “Zen in der Kunst des Bogenschiessens” (Weller, 1948)
  - (8) 例えば次の文献を参照のこと。Yamada, Shôji “The Myth of Zen in the Art of Archery” (Japanese Journal of Religious Studies 28 (1-2), 2001), p.1-30所収  
同 上 “Shots in the Dark: Japan, Zen, and the West” (University of Chicago Press, 2009)
  - (9) Davids, C. A. Rhys “A Manual of Buddhism” (Sheldon Press, 1932), p.33より引用翻訳  
Suzuki, D.T. “The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text” (Routledge & Kegan, 1932)
  - (10) Conze, Edward “Thirty Years of Buddhist Studies: Selected Essays” (University of South Carolina Press, 1968), p.27より引用翻訳
  - (11) Cage, John “Silence” (Wesleyan University Press, 1961), p.xiより引用翻訳
  - (12) 例えば中国の哲学者胡適の著作を参照のこと。
  - (13) Koestler, Arthur “The Lotus and the Robot” (Hutchinson, 1960)
  - (14) Suzuki, D.T. “Zen and Japanese Culture” (Pantheon Books, 1959), p.17, 31-36より引用翻訳  
同 上 “Essays in Zen Buddhism” (Rider & Co., 1949-53), p.307-309, 315より引用翻訳
  - (15) 例えば日本の哲学者久松真一の著作を参照のこと。
  - (16) Suzuki, D. T. “Zen in the Modern World” (Japan Quarterly 5, 1958), p.452より引用翻訳