

ISSN 1880-7925

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十号

2015年3月

花園大学国際禅学研究所

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十号



# 目次

西谷啓治の空の立場(四)……………	清水大介……………	1
臨濟宗五山派・美濃如意輪寺と天福寺……………	横山住雄……………	55
齊雲道棟『活埋道人遺稿』標注……………	林 觀 潮……………	83
神秀の得度受戒と唐代公度制……………	千田たくま……………	129
『花園天皇日記(花園宸記)』正和二年五月記(二) —訓読と注釈—……………	花園天皇日記研究会……………	145
執筆者一覧……………	……………	195
日本の禪宗における女性観 —白隠禪師の場合— (2)……………	竹下 ルツジエリ・アンナ……………	(53)
Letters of Zen Master Dahui Pujue: Letters 13-26……………	Thomas Kirchner……………	(1)



## 西谷啓治の空の立場（四）

清水 大介

小稿は、西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）の最大の主著『宗教とは何か（一）』（「緒言」によれば大部分は一九五四年—五五年に発表）の註解の第四回である。難解で錯綜とした『宗教とは何か』を読解する手引きになれば、という思いから執筆されている。

前稿の「西谷啓治の空の立場（三）<sup>(2)</sup>」まででは、まず入門編として「空の立場」の枢要な洞察が挙げられ、さらに「空の立場」をめぐる、準備的な、あるいは外周的な事柄が論じられていった。いわば「空の立場」の本丸の位置を確定した上で、ひとまずその外堀を埋める作業が行われたのである。「空の立場」そのものの特性については、西谷の思索は試行的に様々な方向から事柄そのものへの切込みを試みている。今回の（四）では、「空の立場」そのものの特性について西谷が試行的に思索し、様々な理論化を試みた、仮説的な見方・論理・定式化の内、重要なものを中心に詳しく解説していくことにする。

### 1 「もの」の真に自体的なあり方（第三章第一〇節註解）

「もの」とは事物のことであり、存在論的には「或るもの」、「有るもの」、「存在するもの」とも呼ばれ、

ラテン語の *ens*、ドイツ語の *Seiendes* に当たる。西谷は典型的な具体例として、草木瓦石、火、水、松、竹などを挙げている。後期ハイデガールの *Ding* の概念に近い。Ding とは、英語の *thing* である。「真に主体的なあり方<sup>(3)</sup>」とは、そうした「もの」が『もの』自体のもとにある<sup>(4)</sup> ことであり、「もの」自体のもとにあるとは、「主観への隠れた繋りを全く脱している<sup>(5)</sup>」ことである。主観への繋りを全く脱しておれば、「もの」は自由であり、『もの』自身の主<sup>あるて</sup>となつていくという意味で「自主的」であり、「端的にそれ自身であり、それ自体として有る」ことになる。「もの」の「自体は『実体』でも『主体』でもない<sup>(6)</sup>」。そのように「もの」が「もの」自体で有ることができるのは、「松のことは松にならう」ように、自我閉鎖を起こした主観（主体）が脱せられた、主客未分の空の場においてである。

西洋の古典的な形而上学においては、「もの」の「自体的なあり方」は実体概念によつて考えられたが、実体は「我々に向つて現れている相<sup>7</sup>」にすぎず、そこでは暗に「主観—客観」の枠組と、その枠組においてものを対象として表象するというものの方が前提されていた。そうした主客の枠組と対象化作用を明瞭に俎上に載せ、理論化することに成功したのは、西欧近世哲学であり、とりわけカントの超越論的主観性の形而上学であつた。しかしながら、超越論的な主観性の立場は、さらに主客対立という人間の主体性の立場を極限まで歩み通した結果、必然的にニヒリズムの立場まで進まざるをえず、そうした主体性の極限としての虚無（ニヒル）の立場においては、主客の枠組と対象的表象の見方は遂に突破され、実体も主体も虚無の底なき深淵の内へ崩落・消散せざるをえないというところまで到ることになった。しかしそこでも虚無は、なお存在と対立して見られており、自己とは異なる他なるものとして表象されるところを残し、「主観への隠れた繋りを全く脱している」とはいえなかつた。存在と無の対立は、自他の対立と相即する。西谷に

よれば、主客の対立を根本的に解消し、無我となり、根源の働きと一体化した「もの」の真に自体的なあり方を示しうるのは、東洋的な「空の立場」においてである<sup>(8)</sup>。

「もの」の「真に自体的なあり方」とは、『もの』が『もの』自体のもとにある「こととして」、「もの」がその自己同一を保つところである。

しかし、実体も「もの」がその自己同一を保つところであった。例えば、火（燃焼）は、「我々に向つて現れている相」においては、まさにその盛んに燃えているというエネルギー（現勢）の相において、つまり「燃焼」という本質ないし実体において、自己同一を保っている。だが、そうした火の燃焼という実体は、認識主観に対して立てられ、認識主観から見られた客観という一つの表面相にすぎなかつた。

それに対して、認識主観という立場を捨てて、燃えている火の自体に踏み込み、観入し、じつと火の燃焼になりきるならば、火が燃えているそのこと自体に或る静けさが潜んでいることに気づかれる。激しく燃えていなければならないほど、その火には或る種の静寂・無が支配している<sup>(9)</sup>。しかも、この静寂・無が、火の燃える生命力なのである。对象的考察である科学やテクノロジーとは別の見方である。こうした火の静寂・無への気づきは日常性における否定性の気づきであり、「大死一番乾坤新たなり」における「万象之中独露身」という、自我（認識主観ないし行為主体）が脱自された、真の自己（本来の面目）の万象における現前<sup>(10)</sup>、リアライゼーション（現成即会得）という肯定的大悟の情況とは幾分異なる。もちろん真の自己の現前・リアライゼーションも、端的に静寂と無であり、むしろ静寂と無そのものに他ならない。それに対して、火の燃焼における静寂・無は日常的な個々三昧の地平における個別的事態なのであり、そこでは真の自己は端的に現前しているというよりはむしろ、否定的に現われていながらそれ自体としては隠れていると見做さざるを

えない。

「大死一番乾坤新たなり」という原経験の意義については、すでにこれまでの諸稿で度々論じられてきたが、ここで立ち止まって復習と纏めを行い、日常的な「もの」の真に自体的なあり方の立場へとつなげていくと思う。

「大死一番乾坤新たなり」とは、通常いわれる「大死一番絶後再蘇<sup>(1)</sup>」とほぼ同一の根本経験を名指している。この経験においては、まず『自己』というあり方<sup>(2)</sup>すなわち自我が「脱落」し、脱自する。それによって、

自己と共に事物の一切の根底から、「自己と事物一切の」それ自身〔すなわちそれ自体〕がリアリティとして現前する(…)。然もそのリアリティは自己と事物一切のリアリティ、即ちそれら〔自己と事物一切〕の如実な現前に外ならない。大疑を翻してその底から現れてくるリアリティであり、それ〔リアリティ〕が「本来の面目」〔すなわち無相の真の自己〕というものである。「乾坤新たなり」が自己本来の面目である<sup>(3)</sup>。

「大死一番乾坤新たなり」においては、自己と事物一切と一つになってそれらのリアリティたる無相の真の自己が現前するのである。だから、『乾坤新たなり』が自己本来の面目である」といわれる。また後になっても「大死一番乾坤新たなり」は「自己の本来の面目がそのまま現れてくるということである」と述べられている<sup>(3)</sup>。世界全体が無相の真の自己として世開するのである。

また「キリスト教の立場でも『大死一番乾坤新たなり』ということが言われる筈である」。それは「一切の被造物が神に息吹かれたものとして見られてくる」ことである。

神は世界のあらゆる事物に、絶対超越的として絶対内在的に遍在するリアリティとして（…）出会われる<sup>(14)</sup>。

西谷によれば、一切事物とともに現前する神は、「大死一番乾坤新たなり」における一切事物のリアリティとしての「本来の面目」（無相の真の自己）に比せられるべきものになる。このように見られた神は、キリスト教神秘主義の神であり、万有内在神論の系譜に属するといえる。

さらにまた、「真の自己」ないし「本来的な自己」は、「脱自的」であり、「無我」としての自己」であり、『大死一番乾坤新』たなるところ、世界が『世界する』ところに露わとなるものである」と述べられている。しかし「大死一番乾坤新たなり」において露現する「真の自己」は、日常性においても自我の働きのうちでいつもすでに現前しているのだが、自我自身には覆蔽されている。

本来的自己は、自我における一々の働きのうちに何時も既に現前している。眼は眼を見ずという仕方で見前している。（…）本来の自己が自我のうちに現前しているということは、自我が自我である限り自我自身には永久に隠される<sup>(15)</sup>。

日常性のうちで自我の下で覆蔽されていた無相の真の自己は、自我意識の破られた「大死一番乾坤新たなり」の根本経験において初めて露現する。しかし、再び日常性に舞い戻ると、このいったんは露現した無相の真の自己はどうなるのであろうか。西谷が明示的に論及していることではないのであるが、無相の真の自己は、日常性に舞い戻ると、かつて自我自身に永久に隠されていたように、再び何らかの仕方で見ることができるとはあるまいか。無相の真の自己は、無相といわれるようにそれ自身を脱去・覆蔽し、個々三昧において（自己ないし認識主観の面では）「眼は眼を見ない」とか（「もの」ないし認識対象の面では）「火

は火を焼かない」という空性の仕方で見られて働くことになるのではあるまいか。そうした日常性の立場が、西谷の論じている空の立場ではないだろうか。

日常の立場の世界は「本源的現実の世界」として、「一切の事実が無底的にそれぞれ自身のもとにあり、あらゆる原因や理由や目的（…）を絶して現成している世界」であり、

一切が真実に「如」なる世界、且つその「如」において「おのれの如く」出会われる世界<sup>16</sup>

である。無相の真の自己がそれ自身を覆蔽しつつも、一切の事物と自我に内在する仕方で働いているので、一切がおのれの如く出会われうるのである。「おのれの如く」の「おのれ」とは無相の真の自己である。ここでは、一切が三昧境において自分自身（真の自己）として出会われており、無相の真の自己が「眼は眼を見ない」とか「火は火を焼かない」という仕方で覆蔽された仕方で現じているといえる。そこにおいては、「もの」は「おのれの如く」、「親しさ」をもつて如実に現ずる。このように「もの」との親しさとして覆蔽されつつ現じている日常的な無相の真の自己の立場が、空性を強調する空の立場だといってよいと思う。

そうした一切事物と親しい世界を初めて明瞭に開くのが、「大死一番乾坤新たなり」という、一切が真の自己として明示的に現前する一切現成の原経験なのだということになる。それ故最後に、

世界がかかる（一切がおのれの如く出会われる）世界として成り立つ空の場が、「大死一番乾坤新たなり」の場、自己の蘇りの場に外ならない<sup>17</sup>。

と述べられているのである。

西谷は『宗教とは何か』において、特に無相の真の自己の覆蔽という事態を主題的に詳しく論究しているわけではない。しかし、非日常的な大死一番絶後再蘇における本来の面目の端的な露現が、どのようにして

日常的な、空も空じられた（二〇九頁、一一九頁）、仏向上的で事々無礙的な絶対空の立場に転化・変貌してくるのかを論ずることができるとともに、どうしても日常性における無相の真の自己の自己覆蔽・脱去という動性を入れてこなければならぬと思われる。

「大死一番乾坤新たなり」における「万象之中独露身」という本来の面目の露現は、世界全体と一体化した王三昧におけることである。それに対して、日常生活における諸行為は、禅の場合事々物々の個々三昧におけることである。日常的な個々三昧の境地は事々物々（個）を相手にする世界であるので、そこでは独露した本来の面目（超個）はそれ自身を脱去・覆蔽して働いているといえる。日常的な個々三昧は、人が「もの」（個）になり切つていく修行である。王陽明の「事上磨錬」に当たるのであろう。そして、そのような事実と事柄（個）になり切つていく修行を徹底的に続ければ結局、（超個を）悟つたという人（実存）は遂にはいなくなるのではないだろうか。日常性における個々三昧の修行をさらに突き詰めていくと、最終的には悟りも何もなくなった、事々物々（個）だけの絶対空の境地を帰結することになるといえるのではないだろうか。悟了は未悟と同じになるということである。空をも空じたところである。

西谷の『宗教とは何か』における空の立場は、「もの」の真に自体的な有り方と自己の本来の有り方との二つの問題領域を主題としている。この内、前者の「もの」の真に自体的な有り方という問題性は、「もの」に成り切る個々三昧の世界におけることである。個々三昧の個の世界の重視とそうした個々三昧の徹底的な実践が、結局のところ西谷の、空即有という、事柄（個）になり切つた絶対空の境涯を導いているといえるのではないだろうか<sup>(18)</sup>。

西谷が覆蔽について部分的に指摘しつつも主題的に論じなかったのは、様々に理由が考えられるのである

が、一つには、西谷がすでに自分が到達した絶対空の境域に立ち、来時の路をいわば忘却して（寒山）、論述を展開しているということが挙げられるであろう。西谷は一修行者として修道上の体験をクロノロジカル（時系列的）に語っているのではなく、思想家として絶対の境域に立つて絶対の境域を論じているのである。

以上、空の立場の問題性全体的見取り図を多少素描してみた。それでは再び燃える火の寂靜の問題に戻り、順序よく見ていくことにしよう。

禪修行の公案に、「河向こうの火事をどうして消し止めるか」というものがある<sup>(19)</sup>。公案体系としては「機関」に分類されるのであろう。西谷と同じ京都相国寺僧堂で修したリース・グレーニングに課せられた「鐘の音を止めてみよ」という課題も、同趣旨の方向かと思われる<sup>(20)</sup>。鳴っている鐘の音は止まっている。燃え盛っている火事は、消し止められている。

火の自体性は非燃焼というところにある<sup>(21)</sup>。

火の自体が非燃焼であることは、様々に表現されることが可能であろうが、その表現様態の一つが東洋では古来「火は火を焼かず」と言い現されてきた<sup>(22)</sup>。この定式は、必ずしも「無自性」一般についての包括的な表現であるとはいえないかもしれないが、少なくとも「無自性」を象徴的に代表した表現であるとは見做しうる。「火は火を焼かず」という定式は、「火自体のもとに於ける、いわば火自身にとつての、火の自己同一性<sup>(23)</sup>」を言い現わしている。火が火自体であり、火のもとにあり、自己同一を保つには、火が火自身を燃やしていないという最も深い静けさを必要とする。「自らを焼かず」というところに於てのみ、火は真に火自身のもとにある」。そうした火の真の自己同一性は、我々に向けられた本質相としての実体が含意するような客観的自己同一性ではない。もつと深い、「もの」自体の根源的な自己同一性であり、「燃えていな

い」として、「燃えている」という実体の客観的自己同一性を全く否定する、「もの」の真に自体的なあり方の最終的自己同一性である<sup>(24)</sup>。空の場における「もの」の自己同一性である。

火が真実に盛んに燃えているのは、認識・行為する仮想的な自我による支配が消え、主客の枠組が完全に取り払われ、対象的表象化もなくなった、火の自体、すなわち——後に「定在<sup>じじょう</sup>」といわれる——火の「定<sup>じょう</sup>」・「三昧（サマーデー）」におけることである<sup>(25)</sup>。

火が燃えているのは、その火自身が火定三昧のうちにあることともいえる<sup>(26)</sup>。

主客未分の三昧において、すなわち絶対自において火が燃えているという、そうした火の真に自体的なあり方において、火が燃えているのは、絶対自の主客未分の場における根源的な生起なのであり、実は、万象に現る無相の真の自己（本来の面目）といわれた当体、主観と客観が分かれる以前の世界の根源の働きが燃えているのである。火が燃えているのは、自己が燃えているのである。この自己は自我ではなく、世界の根源の働き（活き）としての無相の真の自己である。無相の真の自己が火の当体・自体である。無相の真の自己が火の燃焼の当体の非燃焼である。燃えている火が燃えていないのは、火の当体が主客未分の場における無相の真の自己であるからである。燃えていないところが無相の真の自己である。火の非燃焼、静けさとは、絶対的に超越する無相の真の自己の寂静だったのである。それは、柳は緑ならず、花は紅ならず、といわれた別次元の当体に他ならない。火が燃えるのは、火でないところから、燃えていないところからである。この世の時間的な未燃焼・燃焼・既燃焼を超えた絶対的な超越の次元、「非燃焼」からである<sup>(27)</sup>。

こうした火でない当処が、すなわち超越的な無相の真の自己が、日常性においては、主客を脱し、相対的な有無を絶対的に超越した「絶対空」と名付けられていく。「絶対空」とは、有無と生滅を絶対的に超えた、

寂靜の無相の眞の自己が、有無と生滅を生ぜしめるがそれ自身は無相・無底にとどまるといふ、宇宙の根源の生きた力の否定相に他ならない。絶対空が「眞の無」であり、「眞の無」とは「生ける無<sup>(28)</sup>」、すなわち世界の根源の働きである。無相の眞の自己とは宇宙の根源の生きた働きである。宇宙の根源の働きとは、主観と客観が分かれて生ずる以前の、絶対自の生きた働きに他ならない。宇宙の根源の働きといわれる当体は、通常の日常的な実存と世界にとつては、多様な「もの」を現じせしめることによつて、それ自身を覆蔽する。このような覆蔽された世界の根源が、その否定相（無底性）において、西谷では「絶対空」と呼ばれたのである。火は絶対空から燃え、有になる。火は、空からの有、空即有である。

空とは有のそとに、有とは別の「もの」として表象された空ではない。単なる空無ではない。むしろ、かかる表象された空をも空じた絶対空である。従つてまた、それはもともと有と一つである。有ももともと空と一つである<sup>(29)</sup>。

有と即一の空は、对象的に表象された空ではなく、燃えている火が自己であるような、火と自己との三昧における超絶的な寂靜、何も無い無底性である。ここでは火が燃えているだけである。

火が空即有として燃え出るのは、日常性において、世界の根源の無相の眞の自己が、それ自身は隠れるという仕方、不可得として、すなわち絶対空として、火となつて働き出、燃え出るのである。そのことが、後にいわれるように、絶対空からの有の「有化<sup>(30)</sup>」であり、同時に無我からの本来の自己の「性起<sup>(31)</sup>」であるに他ならない。火の燃え出ることは、自己が本来の自己になることである。そのようにして、「ものは眞に「もの」になり<sup>(32)</sup>」、柳は緑、花は紅となる。火は火でないところから燃え、火となる。火が火であることを保つ「火の眞実の自己同一」は、非燃焼の燃焼にある。

火の真実の自己同一は、燃焼に於ける「実体」的・「自性」的な自己同一に成立するのではなくして、却つてその自己同一の絶対的な否定、非燃焼、の上でのみ成立する。一層具体的にいえば、かの自性的な（有としての）自己同一とそれの絶対否定との自己同一が、真実の自己同一なのである<sup>(33)</sup>。

火の自己同一とは差し当たつて、「真に自体的なあり方」における自己同一であり、「或るものが真にそれ自身のもとにあり、それ自身のもとでそれ自体として」存在するという、火の「それ自体」についての「自己同一」であつた。つまり、火の自己同一とは、火が自体的に火であり続けるという自己同一であつた。そうした火自体の存在の自己同一は、ここでは、非燃焼と燃焼との、火の無自性と自性との、空と有との自己同一一性として再規定されるのである。火が火であり続けるためには、非燃焼と燃焼との、火の無自性と自性との、空と有との自己同一性が必要である<sup>(34)</sup>。火が燃えるということは、そういうことである。

この非燃焼・無自性・空は、「無い」ということであり、「無底」ということである。「無い」とか「無底」というところは現象と一体現成である。非燃焼ないし火の無自性のほうが、燃えるエネルギーから見られた、認識主観に対する対象的表面としての「これは火である」という定式化より、却つてリアルに真実なのである。

これは「火」でないと言うことが、却つて真実である<sup>(35)</sup>。

世界の根源の働きが火の燃焼として現ずるとともに、それ自身は「火でない」として隠れるということが真実・真理の事態である。真実・真理のギリシア語である「アーレーテイア（非―覆蔽）<sup>(36)</sup>」に含まれる「レーテー（覆蔽）」が真実・真理の根源になるのである。こうした真実・真理の解釈は、元々ハイデガーが初期ギリシア哲学のアルカイックな（元初的な）思想を解釈するに際して、真理を表す語である「アーレーテイ

「ア」に対して行ったものである。ハイデガーも真理の根源に覆蔽を見ていた。「アーレーティア (ἄρρητη verborghenheit)」に含まれている「レーテー (Verborghenheit)」がそれである。西谷は覆蔽と露現についての自身の禅経験から、ハイデガーの「アーレーティア」の解釈に積極的に賛同しているのである。

「これは火でない、故に火である」ということが、「これは火である」ということの真実である。(…)  
これが火であるという端的な事実は、「これは火ではない、故に火である」という逆説的な仕方によって、却って真実に言い現され得るのである。そしてそういう超絶的な場こそ、さきに絶対的な此岸としての「空」といった場に外ならない<sup>(37)</sup>。

「これは火でない、故に火である」とは、要するに、「柳は緑ならず、花は紅ならず」から、「柳は緑、花は紅」への転換に他ならない。このとき実存は、ひとまず自我意識を無にして「柳は緑ならず、花は紅ならず」の超越次元に成り切っていることが肝要である。この超越次元は生ける無である。そして成り切つたままで具体へ出て行く。止まっている鐘の音は鳴っているのである。消し止められた火事は燃え盛っている。

## 2 定在 (第四章第二節註解)

「これは火でない、故に火である」という表現は、一般的に「何々でない、故に何々である」と定式化される。「何々」をAと表わすとすれば、この定式は、「これはAでない、故にAである」と表現されることになるが、この一般的定式では、「有は空と一つにのみ有である」ことが謂われている。「Aでない」ところが空であり、「Aである」ところがAの有である。「もの」の実体性は「絶対空と一つに成り立つような実体

性」であり、「絶対的に非実体的な実体性」である。「もの」自体は「本来言葉では言い現せない」。そので  
きな「原事実の世界<sup>(38)</sup>」に対して、「実体」という言葉と概念を用いるとすれば、「もの」自体は「絶対  
的に非実体的な実体性」としか表現のしようがなく、そのことが「何々でない、故に何々である」という逆  
説的定式に他ならないのである。

空の場に於ては「もの」の自体は、単に「何々である」としては言い現され得ない。(…)強いて言い  
現そうとすれば「何々でない、故に何々である」という如き逆説によってしか言い現されぬものとし  
て頭わになる。有は空と一つにのみ有である。(…)「もの」が再び実体的に現れるといつても、その実  
体性は絶対空と一つに成り立つような実体性である。絶対的に非実体的な実体性である。(…)「もの」  
自体は(…)本来言葉では言い現せないのである。「もの」の「何」は、絶対に如何なる「何」でもな  
いとこに於て、初めて如実に「何」である。「もの」の形相は、絶対的な無形相と一つにのみ、真実  
に形相である<sup>(39)</sup>。

「これは火でない、故に火である」という表現は、「もの」の自体性としての「有が空と一つにのみ有であ  
る」ことを、火という実体に関して謂っている。古人は、同様のことを、「火は火を焼かず、刀は刀を切ら  
ず、眼は眼を見ず」などという逆説的な言葉によって表示した。しかし「もの」の自体性は、実体について  
言われるのみならず、属性に関しても言われうる。

例えば火が熱いという場合、熱さそのものは熱くない、と言えるところがある<sup>(40)</sup>。

「火が熱い」の「熱い」は、火に対して実体ではなくして、火の属性である。周知のようにアリストテレス  
は、範疇として実体以外に、量・性質・関係・所・時・状況・所持・能動・受動の九項目を挙げた<sup>(41)</sup>。「熱

い」というのは、この中では「性質」の範疇に入る<sup>(42)</sup>。「熱さそのものは熱くない」の「熱さ」は、形相として第二実体とも見做しうるが、火に対しては火の属性である。ここでは火の属性としての熱さは無熱だといっているのである。

熱いのは如何に高度に熱くても、その熱があるという事実そのものに即して、熱がないのである。その「熱がない」という時の熱は、「熱がある」の有と相対的な無ではない。そういう有と無との相対の場を全く超えた無である。(…)その無熱は、熱いという事実が感性の領域をも理性の領域をも超絶した絶対的な「無」の場所で現成しているということの表示に外ならない。(…)熱いという事実は、それがその事実自身であるところでは、性質や量の範疇では捉えられない一つの原事実である。火の熱さが「熱くない」ということは、(…)熱いという事実が質や量の範疇の彼方で(或はむしろ此方で、一つの原事実として脱体的に現成しているという意味である<sup>(43)</sup>。

燃えている火は熱くない。熱いという原事実は、熱くないという、感覚も質・量の範疇も超絶した絶対此岸の空において現成している。熱くないということは、火が熱く燃える場である絶対空を指し示している。そうした火の無熱の指し示す絶対空の「熱が無い」は、「熱がある」の有と同じレベルでの相対的な無ではない。「有と無との相対の場を全く超えた無」である。そうした「絶対的な『無』の場」は、相対的な有無のレベルを超絶した別次元の無であり、相対的な有無のレベルに対しては「絶対否定」を意味する。

しかも無熱という別次元の無においてしか、燃える火の熱さは現成しえないのであるから、火の熱さと別次元の無熱とは自己同一であり、一つの原事実である。別次元の無熱も、火の熱さを離れてそれ自身を保ちうるのではなく、火の熱さと同一である。先の超絶としての絶対否定面に対して、こちらの共属の方向は肯

定面と呼んでよいだろう。

相対的な有無のレベルを超絶した別次元の無とは、実は、大死一番絶後再蘇において体験される、脱底的な無相の真の自己（本来の面目）のことに他ならない。空の別次元性は、無相の真の自己の体験において初めて真実に納得される。何も無いというだけでは、納得は難しい。しかしここは、火が燃えるという原事実、脱落身心の実存が成り切っているという個々三昧（事三昧）の事例であるから、無相の真の自己は無相のままに、火が燃えるという主客未分の一原事実の内に隠れ去っている。それ故にここでは、世界の根源たる別次元の無相の真の自己は、何も無いこととして、絶対空として論じられているのである。

西谷の提出した「燃える火の熱さそのものは熱くない」という問題性は、禅のほうでは「洞山無寒暑」の話頭として知られている。

僧問う、寒暑到来す、如何が回避せん。師云く、何ぞ無寒暑の処に向つて去らざる。云く、如何なるか。是れ無寒暑の処。師云く、寒時には闍梨を寒殺し、熱時には闍梨を熱殺す<sup>(44)</sup>。

僧は暑さ寒さを回避する術を聞いている。暑さ寒さをあらゆる人生苦の象徴として聞いていると見てよい。それに対して洞山良价（八〇七―八六九）は、「無寒暑の処」に行けと答えている。「無寒暑の処」とは、西谷の所論を適用するなら、「絶対的な『無』の場」、絶対此岸の空の場のことである。洞山は同処を別の話頭で「万里寸草無き処<sup>(45)</sup>」とも表現している。しかしながら、寒暑のない空の場は、これまで論じられたように、寒暑と一体であり、寒暑と自己同一のところにはかありえない。寒暑を離れて空の場を対象的に表象し、希求するならば、そう表象・希求した瞬間に空の場は絶対此岸の真の空の場でなくなり、対向的に押し寄せる寒暑と同じレベルの、内外を分けた相対的無寒暑になってしまう。ちっとも無寒暑ではなく、自己とは別の

寒暑に執われてしまう境地である。真の「無寒暑の処」は寒暑と一体のところにはありえない。寒暑が真の自己でなければならぬ。それ故、僧に「無寒暑の処」を聞かれて、洞山は「寒時には圍梨を寒殺し、熱時には圍梨を熱殺す」と答えている。寒殺とか熱殺というのは、寒さに成り切る、暑さに成り切るという仕方。自我を脱自し、そういう意味で自我を殺し、押し迫る寒暑の状態に成り切ってしまうことを謂うのである。寒暑に成り切った主客未分の三昧状態が、寒暑を超絶した「無寒暑の処」である。禪から見た人生の要諦は、回避せず問題そのものに体当たりして、その問題になり切っていく、死にきっていく、そこに生死を超えた生死即涅槃の安心の境地を得る、ということになるであろう。

西谷は『宗教とは何か』の最終章の末尾で、アッシジの聖フランチェスコ（アッシジのフランシス、一一八二？—一二二六）が、晩年灼熱した鉄の棒で眼に外科手術を受けた話を紹介している。火の鉄棒は、手術を受ける聖フランチェスコにとって熱くなかった。何故なら、火の燃焼は非燃焼であり、火は火ではなかったからである。聖フランチェスコも、自我に死にきり、火へと脱自し、火になりきり、そのことよって本来の自己として性起し、火のほうも本来の火自体になり、燃えてはおらず、熱くはなく、フランチェスコ自身であり、かくしてフランチェスコと火とは空の場において相互に回互し、互いに兄弟になつて交わつていたのである。

医師がその灼熱した鉄棒を彼（フランシス）にあてて、耳元から眉根まで引いた時、彼は母親の手に撫でられる子供のように低く笑つた。そして逃げ去つた兄弟達が再び戻つて来た時、彼は言つた、気の小さい連中だ、何をそんなに怕わることがある、私は少しも痛みを感じなかつた、と。この話は、かの「心頭を滅却すれば火もまた涼し」を思い起させる。勿論、彼の場合でも、火は熱く、肉体は痛みを感

じたに違いない。併し火はその熱い当所で熱くなかったのであり、痛みはその痛む当所で痛くなかったのである。火はその燃焼しつつあるところで、燃焼せず、火ではなかった。彼は痛みを感じる自身において、痛みを感じず、自身ではなかった。そして火が火でなく彼が自己でないところにおいて、彼と火とは交わり、火は実際に兄弟として出会われたのである。ここでは火は、「火が火を焼かず」と曾て言ったところ、「火は火ではない故に火である」と言ったところで、その火自身のもとにあった。彼も「自己ならぬ自己」として真に自己自身のもとにあった。フランシスが火に対して十字を切つて祝福を与え、また火のみならず水や風、日や月、その他一切をも兄弟姉妹と呼んだのは、そういう場での出会いを意味したのではないであろうか<sup>(46)</sup>。

文中の「心頭を滅却すれば火もまた涼し」は、手近では「洞山無寒暑」の話に対する『碧巖録』第四三則の円悟克勤（一〇六三—一一三五）の「評唱」に出てくる。

安禪は必ずしも山水を須めず、心頭を滅却すれば火も自ずから涼し<sup>(47)</sup>。

本邦では、甲斐恵林寺の快川紹喜<sup>かいはんじょうき</sup>（？—一五八二）が、武田氏滅亡に際し、織田信長の兵に寺を焼かれ火中に禪定のまま死したときに、西谷の挙げる句を唱えたと言い伝えられることで著名である。

以上のように、西谷が論じている「火は火を焼かない」とか「火の熱さは熱くない」という主題は、一挙にインド仏教の般若空觀の教理に求められるというよりも、むしろひとまず禪的求道の実際に根ざしているのであり、またそうした根本経験は仏教や禪という特殊領域を越えて他宗教にも見出される普遍的な事柄であることが領かれるであろう。

さて、燃えている火の熱さは熱くないということは、「熱いという事実の端的」に他ならず、絶対此岸の

主客未分の三昧境においていわれることであり、そこが「原事実の世界」なのであるが、そうした熱さは熱くないという超絶的な無熱は、プラトン（前四二七―前三四七）の考えたアイデアの領域に近いといえる。「熱さ」ないし「熱」というアイデア自身も熱くないからである。ただの考えは熱くない。さらに、西谷は言及していないが、無熱と火の自己同一と、無熱の超絶性についても、プラトンではアイデアの現象への「関与（メテクシス）」と現象からの「離在（コーリスモス）」として考えられているといえる。そうであるなら、絶対此岸の三昧境の「原事実の世界」における「火は熱くない」ということと、アイデア論の「熱のアイデアは熱くない」ということは、どこが異なるのかということが問題となる。その違いはやはり、真実在としてのアイデアなるものが、「如実の相に於ける世界」である主客未分の三昧境、定の世界、真に熱くてちつとも熱くない生きた境地から離れて、主観と対立した対象的な、ある意味で冷たい客観界として表象されてしまっているところに存するのだと考えられる。

また、思惟と区別された、表層的・受動的な感覚能力にもつぱら依拠する「感性的世界」も、まさしくその表層性・受動性の故に、「原事実の世界」ではない。原事実が「感性的」な火の熱さでも、アイデアとしての熱さでもない。現実実は（このあと述べる「定在」として）能動的・能造的である。アイデア界と感性界を区別してしまうのは、理論的に観想する理性の立場におけることなのである。

超絶的な無熱のところに「熱」のアイデアなる「もの」を考え、感性的世界とは別な、真実在としてのアイデアの世界を考えるとこの「熱」のアイデアは、まだ観想する理性の立場に止まっているからである<sup>(48)</sup>。

「観想」とはアリストテレス的な「テオレーテイケー」であり、对象的に観察・考察し、理論化することである。「観想する理性の立場」は、本源の三昧境の定の世界を対象化することによって、その超越面を固定

してしまい、原事実的な無熱即熱の自己同一面を捨象してしまう。そうしてしまった上で、イデアの現象への「関与（メテクシス）」として自己同一面を取り戻そうとするのであるが、それはすでに真の如実な自身同一ではなく、すでに対立した「もの」同士の疎縁な関係にすぎない。

イデア論を創始したのは、プラトンであるというよりも、ソクラテスであるらしい。プラトンはむしろその後期においてイデア論の批判に向かっている。イデア論の源流は南イタリアにおけるパルメニデスらのエレア学派と隠遁的修道の特徴をもつピュタゴラス学派であるといわれる。ある種の（地中海的な）瞑想体験がイデア論の背景に存することが窺われるが、その瞑想体験の質が、西谷の禅的な三昧・定の経験とは異なるわけである。

同様に、イマヌエル・カント（一七二四—一八〇四）の「現象」と「物自体」という二つの世界の区別も、対象的な表象化が前提となっており、真に自己と世界とが一体化した自己能造的な「原事実の世界」から離れている。むしろ「超感性界」とかその他の世界が派生的に想定されるのは、定の世界である「原事実の世界」を基礎としてのみであるといえる<sup>(49)</sup>。

「もの」の自体は、「火は火を焼かず、眼は眼を見ず」などといわれる有り方をしており、「火は火でない、故に火である」という逆説的な仕方でのみ言い現される<sup>(50)</sup>。そのような自体的な有り方において、「もの」はそれ自身の位置に定まっており、（虚無の場におけるように）散乱せず、自らへ集中している<sup>(51)</sup>。「もの」は『もの』自身<sup>あるじ</sup>の「主」であり、それ自身を定立し、それ自身を肯定し、それ自身のポジション (Position) にある<sup>(52)</sup>。先にも触れたように西谷は、このように「もの」が自らの位置に定まり、自らに集中しているという自体的な有り方を、「精神集中の状態を表すといわれる『三昧』とか『定』<sup>じよう</sup>とかいう言葉をかりて」、

「じじょうぎ定在」と呼んだ。

「もの」の自体について、それが例えば火は火を焼かず、眼は眼を見ず、等と言われるような有り方であり、そして「火は火でない、故に火である」という逆説的な仕方でのみ言い現されると語った。また、そういう有り方を、精神集中の状態を表すといわれる「三昧」とか「定」とかいう言葉をかき、(53)「定在」とも呼んだのである。

個物ないし事物が「火は火を焼かず」とか「火は火でない、故に火である」という真に自体的な有り方をしてるのは、「絶対的に対象化され得ないところ」としての「塵々三昧(54)」、すなわち個々三昧においてであり、「定」においてである。「もの」の定在とは、個々三昧におけることである。火が燃えているのは、火が「火定三昧」にあることであつた。そのことは、火が燃えているのは真の自己が燃えていることであり、(55)「火定三昧」にあることを意味する。それによつて、火は「或る定、まつた (define) もの、ほかならぬ特定のもの」、「そのもの自身」になる(56)。「もの」が「もの」になるのである。

しかしながら、「もの」が定まつたもの、ほかならぬ特定のその「もの」になるということは、通常は第二次的かつ表面的に理性の立場において、その「もの」自身の外から定められる。すなわち「もの」は、形相として、「定義」(definition)によつて言い現される。或は形相と質料との結合として、且つ質料をいわゆる個別化原理として、此の特定の個体が成り立つと考えられる。それはいづれも外からの見方である(57)。このような理性からの第二次的かつ表面的な見方に対して、そのような見方を絶して第一次的かつ本源的に「もの」が「もの」自体として定まり、特定のものとして定在するということは、一過的な事柄であつても、「絶対的な事実」という独自性の意義をもっている。

そういう（理性の立場からの）見方を絶した「もの」の自体、そこに於ける端的な限定は、上に言ったような意味での定在として（定にある如き有り方として）言い現されるであろう。そういう有り方に於ては、或るものが有るということは、一つの絶対的な事実という意義をもつて成り立っている。今ここに成り立って直ぐに過ぎ去るような、例えば熱いという事実でも、事実としては絶対的である。いわば天地の間にそれひとりあるような事実である。それ故に「普天匝地に熱し」ともいわれる。それはまた、いわば底なき熱さである(57)。

「もの」の自体的な定在の事実は絶対的に独自であり、天地の間にそれだけが支配しているような事態である。暑さになりきったところでは、暑さだけが支配しており、世界中ひたすら暑いだけである。それが本源的な、内外の別のない主客未分の現事実であり、世界の他の場所、例えば南極やヒマラヤ山脈上では寒いというの、また別の局面での独自の主客未分の現事実にすぎない。また「底なき熱さ」といわれているように、その暑さは無実体的であり、空の無底性の内にある。すなわち、一切は無底の無相の真の自己として働いているということである。そこから、空の無底性ないし覆蔽された無相の真の自己という平等の場において、「もの」ないし事柄同士の融通無礙の相互連関が成り立つ。或る事柄の自体的な定在によって、その事柄が絶対的で独自の事実となり、主の位置に立っているときには、他の一切の事柄はその事柄に対して従となる。本源の空の場では、或る一つの事柄と他の一切の事柄とは、そうした主従の「相互的關係」の内に入る(58)。本源における「もの」の定在の絶対的な事実性という情況においては、たった一つの「もの」の變化が世界全体の変貌を告げ知らせる端的な生起になりうる。

また例えば「葉落ちて天下の秋を知るといわれるのも、詩の言葉の綾のみではない。一葉の落ちること

が絶対的な事実として見られるような、そういう場でのことである。落葉がその定相じようそうに於て感触されたのである(59)。

「定相」とは、三昧(定)における「もの」ないし自己の相、様態ということである。定相が現事実である。一落葉の(相対を絶した)絶対的な定相において、一落葉の置いてある世界全体が秋になる。そこでは自分が秋である。秋は素晴らしいと実感している。要するに、華嚴思想の「一即一切、一切即一」ということに他ならない。それが私たちの生き死にしている現実の世界のあり方なのである。永平道元も『正法眼蔵』「梅花」巻で「花開世界起けかいせいかいの時節、すなはち春到なり」といつている(60)。たった一輪の梅の花が開けば、世界は春になる。ハイデガーなら「ものがものになることは、世界が世開することである」と集約するところである。

### 3 仮ないし仮現(第四章第三節冒頭註解)

有は空即有として、空と一つに空から現ずる。有るものは空から、すなわち現ずるものなくして、現ずる。「もの」自体がそのまま現象である。

こうした有の空からの現成は、「仮現」という特性をもつ。空からの有の現成を空即有という。空即有は仮を帰結する。

有はその根底から「仮」の性格をもつ。  
もつとも、

仮現といつても、それとは別に実有なるものがあつて、それが仮りの姿を現じているというのではない。「もの」自体がそのまま現象である。「現するものなくして現する」のである<sup>(6)</sup>。

空から現ずるといつても、空という「もの」があつて、そこから「もの」が現ずるといふのではない。空というものも空じた絶対空、無というものも無になつた絶対無が、ここで意味されている空であり、一切の表象を排した絶対空から相即的に現する「もの」の有り方が、「仮」ないし「仮現」なのである。空をも空じ、有と相即する絶対空とは無底性ということであつた。無底性とは畢竟、徹底的な別次元性、超絶性ということに他ならない。無底的な空の場における「もの」の底なき、根をもたない現じかたは、仮現にならざるをえないことである。

事実は事実自身のもとにあるところでは、それは底なく事実である。そこではそれを背後から根拠づける如何なるものをも超脱している。(…) 事実は本源的事実としては、即ちありのままのリアルな事実としては、空の場において無底的にそれ自身である。(…) 然も空の場において無底的にとりかゝることは、仮現ということと別ではない<sup>(7)</sup>。

カントは「現象」と「物自体」を峻別し、「我々に現れた限りでの事物の有り方」が「現象」であり、「現象」とは異なる、「我々にとつて不可知な『もの』の有り方」を「物自体」と考えた。しかしながら、「もの」が「もの」自身のもとにあるその自体的な有り方は、カントの考えた「現象」の有り方でも「物自体」の有り方でもない。また、カントの批判主義から見て独断的な立場とされる、内に対して外に客観的實在が存するという有り方でもない。

本来の「もの」は表も裏もない、現れたままの「もの」それ自体である。

火は燃えているだけである。それは、「主観への隠れた繋がりを脱した」、「もの」自体の真実の有り方である。それが空と一如の有り方であり、「仮現」なのである。

「もの」の有は、空と一つなる有として徹底的に仮である。

この「仮」の意味は、カント以前の独断論においていわれた客観的実在に対する「仮象」でもなく、またカントの批判主義における、物自体と区別された「現象」なのでもない<sup>(63)</sup>。

ものはそれが真にも自体であるところに於て真に仮現的なのである。「鳥飛んで鳥の如し、魚行いて魚に似たり」といわれるが、飛ぶ鳥そのままの如実なる自体が、「鳥の如し」であり、行く魚それ自体が「魚に似たり」である。逆にいえば、鳥の如しが「真如」に外ならない<sup>(64)</sup>。

西谷は「鳥飛んで鳥の如し」の「如」（「真如」、「如々」）を「本原的事実」と呼び、ゲーテの「一切の移ろうものは（永遠なるものの）比喩である」という『ファウスト』第二部末尾「神秘合唱」の有名な句を出し、「移ろうもの」の「原型」である如き永遠なるものという様なものがない限り、比喩がそのまま本原的事実又は事実である」と述べている<sup>(65)</sup>。「比喩」がそのまま「本原的事実」であるところに、実体とか実有の有りを絶した仮現の有り方が示されている。

そうした「鳥飛んで鳥の如し」の「如」は、「自愛の絶対否定」すなわち無我における「おのれの如く」の「如」でもある<sup>(66)</sup>。空の場の「相互的体系として『一切が一つ』である如き世界」においては、「あらゆる他のものが一々『おのれの如く』に愛される」。「他のうちにおのれを見る」のである。先述のように、「おのれ」とは表層の自我意識のことではなく、世界の一切の万象とともに現する根源の無相の真の自己のことである。一切の万象とともに現する無相の真の自己を地盤（媒体）として、「一切が一つ」になること

ができ、一切の万象が回互的に相入できる。そのとき、一切は「鳥飛んで鳥の如し」のように如々・如実でありながら、「鳥飛んで鳥の如し」のように如幻・仮現である。一切は、自我の執着の対象として現ずる独立自存的な外的実体・物体ではなく、自由で能造的な心の、いわば仮初めの精神的な現われにすぎない。しかもその大きな心は、他ならぬ私の心なのである。世界は私の心である。世界心という。その心は、無我的心、無心である。そこにおける「もの」の現われは、如幻・仮現でありながら、「おのれの如く」として如実である。自分のことが最も如実な事柄である。「大死一番乾坤新たなり」の原経験において独露した「本来の面目」、すなわち無相の真の自己は、日常的な絶対空の場において「おのれの如く」として、自身を生死の場に返照させ、生死の場（世界）にまさしく生きているのである。

ところで、「もの」の仮現としての現われは、空の場においてのみならず、実は、虚無の立場においても「無常」としていわれている事柄である。

存在するものがすべて、本質的に仮現の相を現してくるということ、それが「無化」ということに外ならない(67)。

それでは、空の場における仮現と、虚無の立場における仮現とは、どこが異なるのであろうか。虚無主義は、実存の一立場である。虚無の場における有るものは、時間の流れの内で、深淵にかけられており、底なき底に消えゆく。有と対立した無のうちへ散乱・解体していくものである。虚無の場の仮現は、存在(有)と対立した、何も無いという虚無(相対的無)における現象である。何も無いという虚無は、一種の無底性であるとはいえるが、まだ突破されておらず、反転していない無底性である。そこに、これで行き着いたという実存の安心はない。それに対して空の場は、そうした相対的無を超越・超出し、その故に存在と相即できる

という絶対的空である。そこにおける「もの」の自体的な有り方は、散乱と解体ではなくして、定在である。集中した有り方であり、相互的相入における仮現である。そうした絶対空の内実・当体は、これまでの所論から首肯されるように、万象を超絶しつつ、万象に現ざる、底なき無相の真の自己に他ならなかった。それは世界の根源である。この境地においては、世界は私の心（自己）の現われであり、如幻にして如実である。しかし虚無の立場では、この無相の真の自己が実存において、根本的な自己閉鎖性（無明）が脱自されていないがために、すなわち根本的な我執のために、まだ自我の下に覆蔽されたままになっている。そのため、虚無の立場における一切の有るものの仮現は、ある種の緊迫感が支配的であるとはいえ、結局「もの」が跡形もなく底なき底の虚無へ消えていくという、虚しい仮現になっていかざるをえない。その場が、存在と対立した、何もないという虚無の場にすぎないからである。

### 3・1 『華嚴経』の「幻師の幻術」（第四章第八節中間註解）

西谷は、「鳥飛んで鳥の如し」の「如」に示されている如幻即如実をさらに説明して、『華嚴経』の「幻師の幻術」の譬えを紹介し、時間と時間内存在の如幻性と如実性にまで論及している<sup>(68)</sup>。

空の場においては、その時その時の一々の瞬間にすべての時が入るのである。「時」のかかる相互的相入、或はかかる相入としてのみ成り立つ「時」そのもの、即ち空の場における「時」の絶対的相対性においては、一切の時は如幻であり、時のうちに有るものの一切の「有」も如幻である。然もそれにも拘らず、空の場においては、それぞれの時は現実のままの、如実なるあの時この時なのである。むしろ、空の場においてそれぞれの時が底なく「時」である故に、それぞれの時に一切の時が入る。そして一切

の時の入り得る底なきものとしてののみ、それぞれの時は如実なる時として現に成り立つのである。如実と如幻とは一つでなければならぬ。「時」の本質はまさしくそこにある<sup>(69)</sup>。

空の場における時間も時間内存在も、無底の心の現われに他ならず、そこから時相互の回互的相入が成り立ち、さらに時間と時間内存在の如幻即如実性がいわれてくるのである。心の現われが現実なので、如幻即如実なのである。移ろう時が現実である。心のあり方から解されるこのような時間は、アウグスティヌスの時間概念に近いといえる。アリストテレスに概念的起源をもち、ニュートン以降主流となった物理学の客観的時間概念（時計時間）とは別である。

『華嚴経』は時<sup>とき</sup>についてのみならず、処<sup>ところ</sup>についても、「幻師の幻術」の譬えを用いて、一々のうちに一切が入るといふ回互的相入の思想を語っている<sup>(70)</sup>。時間のみならず、空間も絶対的に相対的である。時空間と時空間内存在の絶対的相対性は、多様な「もの」の相互相入において成り立つ。さらにまた、時空間と時空間内存在とを合わせて「世界」と呼ぶなら、一つの「世界」は「多くの『世界』との回互的相入において成り立つ」。私たちの住んでいるこの世界は、「一つの相対的世界」にすぎない。ライプニッツ（ゴットフリート・ヴィルヘルム、一六四六—一七二六）が論じたように、「他に多くの可能的な或は現実的な」世界が想定可能なのである<sup>(71)</sup>。空の場においては、「一々の世界はあらゆる世界をうつつし得るものでありながら、然もかかるものとしてそれぞれがリアルなそれ自身である」のである。

空の場の一心の働きである回互的相入から、「もの」、時間、空間、世界が如幻即如実のままに仮現して成り立つ。理性（独 Vernunft）が「理念（独 Idee）」や「理想（独 Ideal）」を理性自身から措定してくるのも、芸術活動において構想力（独 Einbildungskraft）が作品を創造するのも、根源的には空の場からである。空の

場は、受動的な場ではなく、如幻即如実に仮現するという心の能造性をもつ。西谷は後者の芸術的構想力の例として、芭蕉の「初しぐれ猿も小蓑をほしげなり」の句に対して、古参の門人の其角が『猿蓑』の序で讚した「幻術」という特徴付けを挙げている<sup>(72)</sup>。其角は次のように語っている。

只俳諧に魂の入たらむにこそとて、我翁行脚のころ、伊賀越しける山中にて、猿に小蓑を着せて、俳諧の神を入たまひければ、たちまち断腸のおもひを叫びけむ、あたに懼るべき幻術なり<sup>(73)</sup>。

俳句の言葉が、「たちまち断腸のおもひを叫びけむ」というような、現実無比すべき如幻なる如実を生み出し、それが俳諧に魂(神)を入れる幻術だというのである。俳諧の構想力が創造するものは、実有なき心の現われ、如幻即如実だということになる。

以上のように、『華嚴経』「十定品」で「幻師の幻術」の譬えで述べられている思想は、

要するに、世界のうちに有る一切のものも世界そのものも、空の場において底なく有としてあり、従つて一々のうちに一切が入るといふ回互的相入において、如幻即如実に有る。そこでは「鳥飛んで鳥の如し」が鳥の如実なのである<sup>(74)</sup>。

ということである。世界と世界内諸事物は空の場の無底性において存在し、一々のうちに一切が入るといふ空の場の回互的相入において如幻如実に存在する。

人間実存の「自体」も、『華嚴経』でいわれるように、虚空と世間との差別なきところ、すなわち「世間に住し亦虚空に住し」というところに成り立つ。「虚空と世間とは差別なし」とは、以前の稿で考究された般若空観の「生死即涅槃」の思想と別ではないであろう。西谷は、『華嚴経』の同一箇所から引用して、そのような人間の住し方が、「心に辺際なく、如来の如幻の智に住」することであり、「皆如実に知る」ことで

あり、「一切の法は皆無我なりと知る」ことに他ならないと論及している<sup>(15)</sup>。

以上が一般的に「もの」の自体が仮として現ずる有り方である。西谷はしかし、特に人間の人格が絶対の無から仮として現ずることを詳論している。付言すると、仮という特徴付けがいささかも貶める意味をもっていないことが、以下の記述からも理解されうる。

### 3・2 仮現としての人格（第二章第五節註解）

まず人格は次のように、平明に日常性の側から、「何もない」ところからの現象として説明されていく。その際留意しておくべきことは、日常性において絶対空とされる無相の真の自己が超個であるに對して、人格が個であるということである。

従来の考え方に於ては、人格は人格自身から見られてきた。それはいわば人格中心的な人格観であった。（…）併し人格中心的な人格把握は、決してそれほど自明なものではない。（…）人格というものはむしろ、それ自身としては人格的とも言えないようなものの現れ、一つの現象である。（…）人格はいわば現象するものなき現象ともいふべきものである。人格の背後には何もない。即ちこの「何もない」が背後にある。全き無、一物もなきところが背後にある<sup>(16)</sup>。

しかしながら、そこから個的な人格が現象するところの「何もない」、「全き無、一物もなきところ」は、個的な人格と絶対的に異なるものでありながら、個的な人格と相即しており、個的な人格と一つになって個的な人格を成立せしめている。

それ「何もない」、「全き無、一物もなきところ」は人格とは絶対に他なるもの、人格にとって絶対否定

を意味するものでありながら、然も同時に人格とは別な「もの」、別な存在ではない。人格と一つになつて人格という「もの」を成立させているのである。

つまり、人格がそこから現象するところの「何もない」という無は、「もの」や人格と一体でありながら、それらとは全く別次元的であり、無なる「もの」として有ることはできない。無が「もの」とされると、それは人格と一体になつて人格を現象せしめる根源にはなりえない。無なる「もの」として「考えられた無」は、結局虚無主義の虚無に陥るしかない。

むしろ無なるものも無いというのが真の無、絶対無である。

「無なるものも無い」という「絶対無」とは、空をも空じた絶対空ということと同じことである。絶対無、絶対空は、有と相即して生きて働く。真の無とか空は、「もの」として表象されることはできず、「もの」と相即して生きて働くのみである。人はそうした絶対無、絶対空を生きている。

無という「もの」もないという絶対無は、考えられた無ではなく、ただ生きられ得るのみであるような無でなければならぬ。

それでは、「考えられた無ではなく、ただ生きられ得るのみであるような無」は、如何にして人間実存にとつて自覚されるのであろうか。

さきに、人格の背後には何もない、即ち「何もない」が背後にある、と言つたことは、觀念の転換として成立し得ることではなくて、人格中心な人格のあり方からの実存的な転換としてのみ成立し得る(17)。

人格を現象せしめる絶対無の自覚としての「人格中心な人格のあり方からの実存的な転換」とは、「人格

中心主義の否定」、「人格としての人間自身の実存的な自己否定」を介して行われる。それは「大死」を意味する。この転換は、「人格中心的な自己把握」から「絶対無の現成としての自己開現」への移行であり、人間の「実存的な転換、一種の回心<sup>(78)</sup>」に他ならない。それは、これまで検討されてきたような虚無から絶対空への転換と同じ事態であり、人格中心的なあり方よりもつと此岸へと、主客未分の絶対此岸へと出ることである。そこでは「何もない」ということは「本来の自己自身」あるいは「端的な自己自身」として、すなわち無相の真の自己として開けてくる。

かかる実存的な転換とは、人格中心的なあり方を脱してそれよりも一層此岸に出ること、そのこちら側に出ることである。即ちその「何もない」が、自己の側に、或はむしろ本来の自己自身として、開けてくることである。人格の「背後」に何もないというのは、人格の側から見られるからであり、そこでは無は見られた無、考えられた無に止まる。人格的自己の一層こちら側に、端的な自己自身として、「何もない」が開ける時、無は如実に、リアルに、自己に実現してくる。そして自己に体認される。會て言った意味で自己存在が無の realization となる。(…) 真の無は生ける無であり、生ける無はただ自己証されるほかはないのである<sup>(79)</sup>。

空の立場における「真の無」、「生ける無」がリアライゼーション（現成即會得、悟り）における無であり、「本来の自己自身」あるいは「端的な自己自身」に他ならないということは、その主体が「大死一番乾坤新たなり」ないし「万象之中独露身」において現前する、別次元の「本来の面目」、無相の真の自己だということである。個的な人格が絶対の無と一つに、絶対の無の現成として現象するということを自覚することは、「大死一番乾坤新たなり」における「本来の面目」の現前という実存的な転換経験に負っているのである。

反復的に要約すれば、人格の背後の「何も無い」という無は、「無なるものも無い」という絶対無であり、「考えられた無」ではなく、「ただ生きられ得るのみであるような無」として「生ける無」である。それは大死一番絶後再蘇ないし一切現成において現前する無相の真の自己に他ならない。絶対無とか絶対空は但空ではなく、無相の真の自己として働き出す世界の根源の生ける何ものかなのである。そこから個としての人格も現ずる。

以上のような人格についての規定と解説を踏まえた上で、個的な人格が絶対無から仮として現ずることがさらに論じられていく。

人格は絶対の無と一つに、絶対の無の現成として成立する。無相の相として成立する。人格はその意味ではペルソナの觀念に於けるように、一つの「面」であるともいえる。ただいけば絶対の無がつけている面である。また仮面とすらいつてもよい。即ち「面」としてそれはどこまでも仮である。(…)絶対無と一つにその現成として成立する最も高い有だからである。人間は人格的なあり方の根源に於てそういう絶対的な無即有として成立するのである。仏教的にいえば、仮空の「中」として成立するといえるかもしれない<sup>(80)</sup>。

「絶対の無がつけている面」とは個としての精神的に生ける面であり、絶対無からの現成としての「最も高い有」とは、妙有ないし真有として、真に生ける有であり、リアルな個人的な「人格の生きた活動」でもある。それはもはや、人格中心の自己把握から見られた、自己閉鎖的な「主体性」ではなく、空の場において絶対的な自性として開現する活潑澁地の、根源的な主体性である。

このような仮としての、人の無からの現じ方を、日本曹洞宗発展の基礎を築いた峨山韶碩<sup>が さえじょうせき</sup>(一二七五?)—

一三六〇は「幻人心識、処々最親、自己靈妙、非吾非人」と描き出している<sup>(81)</sup>。

「幻人心識」ないし「幻人幻識」とは、人間実存の「人格や意識の諸活動、たとえば思惟、感情、意志などから感覚や行動などに至るまで、すべて等しく幻である」ことを謂う。それらは絶対の無から絶対の無と一つに現成するからである。

「幻」とはさきに仮といったのと同じ意味であり、全く非実在的ということである。それら（人格や意識の諸活動）はすべて、絶対の無と一つにのみそれら自身として現成するからである。併しまさしくそのことに於て、それらは最もリアルである。というのは、それらは絶対的自性の現成に他ならないからである。（…）此岸に絶対の無として開ける絶対的な自性は、幻人心識と全く一である。そこには全くの自己同一がある。その都度その都度の思惟や感情や行動は、全くの仮現、現象するものなき現象、幻人の幻識でありながら、然も絶対に時間を超えた絶対の無としての自性とその都度全く一つであり、自己同一である。それらは絶対の自性に立つ自己にとって、その都度「最も親しい」<sup>(82)</sup>。

人格や意識の諸活動は「絶対的自性の現成」に他ならない。「絶対的自性」はここでは絶対此岸に開ける「絶対の無」と同一視されている。絶対の無として絶対此岸に開ける「絶対的自性」とは「真の自己」<sup>(83)</sup>のことである。「大死一番乾坤新たなり」において「万象之中独露身」として万象とともに独露・現前する無相の真の自己のことである。それ故に、人間実存の人格や意識の諸活動、すなわち思惟、感情、意志、感覚、行動などは、絶対無の次元からの現成として「全くの仮現、現象するものなき現象、幻人の幻識」でありながら、一々「真の自己」に他ならないので、「その都度『最も親しい』」、つまり「処々最親」なのである。そして、一々真の自己として最も親しいところに、「最もリアルにして如実」<sup>(84)</sup>なることがいわれてくるの

である。

紙幅が疾づくに尽きているので、今回はこの辺で終了とする。あと残っている空の立場の特性としては、中、回互的相入、自己、などの問題があるが、ともかく今回までで、西谷の『宗教とは何か』における空の立場の基本的性格について、多少なりとも明らかにできたかと思う。終りに、これまで発表させてくださった国際禅学研究所のご好意に深甚の謝意を表します。

## 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(三)、花園大学国際禅学研究所論叢、第九号、二〇一四年、一〇三頁以下。
- (3) 「真に自体的なあり方」とは、「或るものが真にそれ自身のもとにあり、それ自身のものでそれ自体としての自己同一を保っているという、そのあり方」のことである(西谷啓治、宗教とは何か、三、虚無と空、一三〇頁)。
- (4) 三、虚無と空、一二九頁以下。
- (5) 四、空の立場、一五七頁。
- (6) 以上の部分の引用箇所は、四、空の立場、一四四頁以下。
- (7) 三、虚無と空、一二七頁。「我々に向って見えている形相」(同頁)。「『実体』は、我々に向って現れた限りの、そして我々から見られて限りの、『もの』の自体という有り方を脱しないのである。それは、『もの』が真にそのもの自身のもとにあるというような、そういう有り方に於けるそのもの自体を直示するとは言い難い」(四、空の立場、一三六頁)。「我々に向って現れた限りの有り方」(三七頁)。「主体としての我々に向って自らを示している」(一三八頁)。「我々に顔を向けた『もの』の相」(一四四頁)。「我々に向って現れた限りでの『もの』の相」(一四七頁)。「我々に向って顕わである限りの相」(一五一頁)。

(8) 以上の西谷による巨視的な思想史的展望については、有（実体）の立場、主観による表象の立場、虚無の立場、空の立場として、前掲拙論で主題的に取り上げられ、論じられた。西谷の実体概念はアリストテレスのそれである。しかし、別の実体概念も考えられ、哲学史上現に存在する。例えば、スピノザ（一六三二—一六七七）の実体の定義は、「それ自身においてあり、それ自身によって把握（概念化）される」というものである。この定義による限りは、西谷の絶対空も本来の面目も実体になるといわれても仕方ないところであるかもしれない。『*Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*』(Spinoza, Benedictus de, Die Ethik, Lateinisch und Deutsch, Stuttgart: Reclam 1977, Ethices Pars Prima De Deo, Definitiones III, S. 4).

スピノザの「汎神論的」思想は、キリスト教保守派から攻撃されつつ、ドイツ観念論のヘーゲルなどから絶讃されるところであつたが、西欧のスピノザ的な万有内在神論と東洋で主流の形而上学的思惟形態との間には、相当の親縁性が存すると見てよいであろう。

(9) 求道の詩人、ライナー・マリア・リルケ（一八七五—一九二六）もそのような燃える火の静寂に気づいた一人であろう。「騒音といえは、このようなものだ。だが、ここにはもつと恐ろしいものがある。静寂だ。そう、大仕事するときにはよくこのようなすさまじい緊張の瞬間があるだろう、水勢はおとろえ、はしごをのぼる消防夫の姿ももう見られず、だれも身じろぎひとつしない。くろぐろとした軒が頭上で音もなくのり出して来る。燃えさかる炎を背に、高い壁が傾きかける、しーんとした感じで。だれもかれも眉をつり上げ、目をこらして、轟然とくずれ落ちる瞬間を息をのんで待っている。ここの静寂はそういうものだ」（リルケ、マルテの手記、高安国世訳、講談社文庫、講談社、一九七一年、九頁、Rilke, Rainer Maria, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Frankfurt am Main: Insel 1973, S. 8)。

(10) 「大死一番乾坤新たなり」における「万象之中独露身」という真の自己の万象における現前は、「方法すすみて自己を修証す」とか「山河大地草木瓦石、皆是れ自己の本分なり」といわれている（西谷啓治、宗教とは何か、

三、虚無と空、一三三頁以下)。否定性が肯定性に転じた大悟である。「万法すすみて自己を修証す」(三、虚無と空、一二二頁、一二四頁、一三三頁以下、四、空の立場、一八四頁、五、空と時、二一六頁、二一八頁)は、永平道元の『正法眼蔵』現成公案巻中の有名な言葉である。本文の直後に「自己をわするるといは、万法に証せらるるなり」といわれているように、自我が脱自されることによって、真の自己が万象に現前することを謂っている。「山河大地草木瓦石、皆是れ自己の本分なり」(三、虚無と空、一二二頁、一二四頁、一三四頁、四、空の立場、一八四頁)は、夢窓疎石の『夢中問答』中巻第五七段「万事を放下せよと勸むる旨」の言葉である。佐藤泰舜校訂、夢窓国師夢中問答、岩波文庫、岩波書店、第一刷、一九七三年、一三四頁。また、川瀬一馬校注、夢中間答集、講談社学術文庫、講談社、二〇〇〇年、中巻第五七段「仏法と世法」、一六四頁。山河大地草木瓦石など万象が真の自己として現前する体験により、万象が自己の本分といえることになる。「万象之中独露身」も、すでに本拙論シリーズ(二)で論じられたように、万象が真の自己として現前することを謂う。「大死一番乾坤新たなり」における「万象之中独露身」は、「独露身」(アーレーティア、覆蔽からの露現)の端的において是非日常的な超越・根源経験であり、日常性においていつまでも続くものではない。

(11) 「大死一番絶後再蘇」の語の由来は、さしあたり『碧巖録』第四一則「趙州大死底人」本則評唱に求められよう。「須是らく大死一番し、却つて活して始めて得し。浙中の永光和尚道く、『言鋒若し差わば、郷関万里。直だ須らく懸崖より手を撒して、自ら肯つて承当すべし。絶後に再び甦らば、君を欺ることを得ず。非常の旨、人焉んぞ瘦さんや』」(入矢義高他訳注、碧巖録(中)、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九七年、一一〇頁)。

(12) 西谷啓治、宗教とは何か、一、宗教とは何か、二六頁。「無相の真の自己」という合成語使用の由来について付言しておく、「無相なる自己」は、六、空と歴史、二九〇頁に出てくる。「無相の自己」の語は、久松真一を中心とした現代禪運動の根源スローガンであった。「真の自己」は、二、宗教における人格性と非人格性、八四頁、五、空と時、二〇五頁、他。西田幾多郎の『善の研究』にもしばしば見出される。両者を合わせて「無相の真の自己」とし、術語として使用する。なお、( )内は註解者による補足である。また、(…)は引用文中の省

略箇所を示す。

(13) 三、虚無と空、一〇二頁。

(14) 一、宗教とは何か、四八頁。

(15) 以上は、五、空と時、二〇五頁。

(16) 西谷啓治、宗教とは何か、六、空と歴史、三二三頁。

(17) 六、空と歴史、三二三頁。

(18) つまり、梁山廓庵（臨済宗楊岐派、五祖法演の三世）の『十牛図』でいえば、第三見牛（見性）から第五牧牛を經由して第八絶対空に至る転換の説明が必要なのである。「大死一番乾坤新たなり」における「万象之中独露身」という真の自己（世界の根源、超個）の万象における露現は、『十牛図』の第三見牛に当たるであろう。牛とは無相の真の自己である。それに対して、日常性における個々三昧の世界は、第五牧牛の修行段階に当たる。

第五牧牛は、「動中の工夫」として個々三昧を修する。「宝鏡三昧、三年修せよ」といわれる、自我意識のなごりを捨てて対境になりきる訓練である。「随处に主となりて立処皆真」（臨済録）というところを修する。日常の個々三昧においては、本来の面目といわれる世界の根源（超個）は、端的に露現するというより、むしろそれ自身を覆蔽・脱去して「もの」（個）のレベルへと働いている。第五図で牛の姿が描かれているとはいえ、実際には事々物々の三昧において牛は隠れて働くのである。牛が描かれているのは、個々三昧の修行において、常に牛が顧慮される必要があるからである。西谷の空の立場は、そうした個々三昧の修練からさらに修行が純熟している、見牛の牛が抜け落ち、悟った人もいなくなった第八空円相（牛も人もいなくなった「人牛俱忘」）の段階をも含むと見ることができる。このような修道における境涯の段階的变化は、例えば青原惟信（宋代、臨済宗黄龙派）が上堂で「老僧三十年前未參禪時、見山是山、見水是水。及至後來、親見知識、有箇入處。見山不是山、見水不是水。而今得箇休歇處、依前見山祇是山、見水祇是水」（『五灯会元』卷一七）と述べているところにも窺われる。現代語訳としては「自分が三十年前に禪を始める以前には、山を見ればこれ山、水を見ればこれ水であつ

たが、その後入処があつてからは、山を見ればこれ山ならず、水を見ればこれ水ならずとなつた。しかし、今、  
休歇の処があつてからは、以前のように、山を見ればこれ山、水を見ればこれ水である。ここで第一段階の  
「老僧三十年前未參禪時、見山是山、見水是水」は見性以前の境地であり、第二段階の「及至後來、親見知識、  
有箇入處。見山不是山、見水不是水」といわれているのが、大死一番絶後再蘇における本来の面目の現前であり、  
「柳は緑ならず、花は紅ならず」とも表現され、『十牛図』の第三見牛に相当する。最後の第三段階の「而今得箇  
休歇處、依前見山祇是山、見水祇是水」が、『十牛図』の第八、九、十の最終的境涯（八、九、十の三図は一つ  
の境涯を三つの側面から描き出したもの）に相当し、空をも空じた絶対空として、西谷の空の立場にも該当する  
と解することができる。また、このような個々三昧から絶対空へという境涯の変貌は、雲門文偃（八六四—九四  
九）の次の表白にも認められる。「師、有る時云く、我尋常『一切声は是れ仏声、一切色は是れ仏色、尽大地是  
れ法身』と道いしも、枉しく箇の仏法中の見を作せるのみ。如今は拄杖を見れば、但だ喚んで拄杖と作すのみ。  
屋を見れば但だ喚んで屋と作すのみ」（山本喜義訳注、雲門匡眞禪師廣録、私家版、二〇〇九年、巻中、第一二  
七段、一一五頁。読み下しは入矢義高、増補自己と超越、岩波書店、二〇一二年、六一頁から採った）。もつと  
も、西谷の空の立場が、禅思想の発展史における意味で進んだ境涯の立場をも含んでいるからといって、西  
谷の禅思想が禅宗史において後代の特定の立場に立っているのだとはいえない。西谷の空の立場は般若空觀を基  
礎とすることによって、『二入四行論』などの初期禅運動の思想的氛圍にも驚くほど近似しているのである。逆  
に言えば、初期禅運動の思想は、後代の禅の思想的発展の萌芽を殆ど含んでいるともいえるのである。また西谷  
の場合でも、空は基本的には皆空ないし無一物であつて、それは大死一番絶後再蘇において現示される。例を挙  
げれば、西谷啓治、寒山詩、著作集第二二巻、創文社、一九八七年、一七六頁後半以下（世界古典文学全集版で  
は、西谷啓治・柳田聖山編、禪家語録二、世界古典文学全集第三六B巻、筑摩書房、一九七四年、七七頁上段、  
単行本では、寒山詩、筑摩書房、一九八八年、一九一頁の終り以下）を参照。こうした空が根本的に根底的な意  
義をもっているのであり、そこから見れば、空をも空じた絶対空という考え方は一種の付け足しのようなものと

も見做されうる。ところで、「覆蔽 (Verborgenheit)」という問題性に向かつて究明を試みた思想家としてよく知られているのは、マルティン・ハイデガーである。ハイデガーはこの問題を特にヘラクレイトスの「自然は隠れることを好む」という箴言に託して探究している。註解者がインターネット上に公開しているドイツ語拙論、「Das Sein selbst und das Seiende in Heideggers Denken nach 1936」を参照されたい。

(19) 秋月龍根著作集、第一巻「禪問答」、三一書房、一九七九年、二二六頁。

(20) グレーニング、リース、隻手の音なき声、筑摩書房、二〇〇五年。Groening, Lies, Die lautlose Stimme der einen Hand: Zen-Erfahrungen in einem japanischen Kloster, Düsseldorf: ECON-Taschenbuch-Verl. 1993.

(21) 「燃焼の力と働きのうちに火の自然的本性 (physis) があり、仏教的にいつて火の『自性』があるとするれば、火の自体はいわゆる『無自性』というところにある。実体概念がものの自体をその『自性』に於て(従って有として) 捉えたものであるに反して、真の自体は無自性である。火の自体性は非燃焼というところにある。勿論、その非燃焼は、燃焼と離れて別にあるというものではない。火は燃焼しつつあるそのことに於て非燃焼なのである。併しこの非燃焼(自らを焼かぬということ) を抜きにしては、燃焼ということも考えられない。燃えつつある火が自らを保っているということは、それが自らを焼かないということに外ならぬからである。この非燃焼の故に、燃焼は燃焼なのである」(西谷啓治、宗教とは何か、三、虚無と空、一三二頁)。

(22) 「或るものが真にそれ自身のもとにあり、それ自身のもとでそれ自体としての自己同一を保っているという、そのあり方が問題なのである。ところで、その問題に対する鍵は、東洋に於て古来注意されて来た一つの事態に含まれていると思う。それは、火は火を焼かず、水は水を洗わず、或は眼は眼を見ず等と言い現された事態である」(西谷啓治、宗教とは何か、三、虚無と空、一三〇頁)。「火は火を焼かず」の『宗教とは何か』における出典は、三、虚無と空、一三〇頁以下、二、宗教における人格性と非人格性、八五頁、四、空の立場、一四二頁、一七一頁、一八五頁、五、空と時、二二〇頁、六、空と歴史、(二八三頁)、三一四頁。西谷は「水は水を洗わず」についても次のように語っている。「水は水を洗わず、火は火を焼かずといわれるが、洗わぬ限り水は水で

はなく、焼かぬ限り火は火ではない。同時に併し、水が水を洗わないというのは、単に、水が実は水でないという事ではない。反対に水がリアルな水自身だということ、水の実相そのものである。『空』とは事実の実相そのものである。実相がそのまま『無相』なのであり、無相なるものとしてのみ、事実は真に事実として現成するのである。(二、宗教における人格性と非人格性、八五頁)。「実相がそのまま『無相』とは『無相の相』ということである。『火は火を焼かず』については、すでに古く龍樹(一五〇―二五〇頃)の『中論』巻第一観六情品第三(青目釈羅什訳)に對論者の言葉として出てくる。「問うて曰く、眼は自ら見ること能わずと雖も、而も能く他を見る。火の能く他を焼きて自ら焼くこと能わざるが如し」(三枝充恵、中論(上)、レグルス文庫、第三文明社、一九八四年、一五八頁以下)。その直前で、「眼は眼を見ない」が、頌において龍樹自身の論拠として使用されている。「是の眼は則ち自ら其の己体を見ること能わず、若し自ら見ること能わずんば云何んが余物を見ん」(同書、一五六頁)。チャンドラキールティ(月称)のサンスクリット中論註解書『プラサンパダー』からの本頌の現代語訳は、「実に、その見るはたらき(すなわち眼)は、ほかならぬ自分自身を見ることがない。自分自身を見ないものが、どうして、他のものを見るであろうか」(一五七頁)。「火が自分を焼かないが、他のものを焼く」という喩えは、『中論頌』では「火喩」と呼ばれている。この種の比喩は、古来インドで論争などでよく使用されていたと思われ、もつと起源を遡ることができると思われる。「火は火を焼かず」は実体に関係する言葉であるが、主体ないし認識主観に係る言葉である。「眼は眼を見ない」について例を挙げると、インド古代のウパニシャッドでは、ヤーージュニヤヴァルキヤ(生没年不詳、前六五〇―五五〇頃か)が、「卿は見の見者(≡視覚の主体)を見る能わじ、聞の聞者(≡聴覚の主体)を聞く能わじ、思考の思考者を思考する能わじ、認識の認識者を認識する能わじ。卿のその我はずなわち一切に内在す。その他のものは全て苦悩を齎すのみ」と述べている(辻直四郎、ウパニシャッド、講談社学術文庫、講談社、一九九〇年、六二頁以下)。ここで「我」といわれているのは、アートマンのことである。別訳では、服部正明訳、ウパニシャッド、世界の名著第一巻「バラモン教典・原始仏典」所収、中央公論社、一九六九年、六七頁。また、岩本裕訳、原典訳ウパニシャッド、

ちくま学芸文庫、筑摩書房、二〇一三年、「プリハッドIIアラヌヤカIIウパニシャッド」第三章第四節、二一八頁。

(23) 西谷啓治、宗教とは何か、三、虚無と空、一三〇頁。

(24) 「実体とは、火が現に燃えているそのあり方、火が現に火であるそのあり方、つまりその *energeia*（燃焼という仕事に於てあること）のうちに、その火の自己同一性が認められたものである。然るに火は火を焼かずと言われる時、火が「焼かない」ということが指摘されている。（…）火は薪を焼くものとしての自らを焼かず、自らを焼かぬものとして薪を焼きつつある。それが火の自体的なあり方であり、火の自己同一性である。自らを焼かずというところに於てのみ、火は真に火自身のもとにある。則ち、我々にとつての火の自体というだけでなく、火自身にとつての火の自体である。これは、燃えつつある *energeia* のうちのみ火の自己同一性を認めた『実体』とは全く別である」（二二二頁）。「火と薪」についての省察は、古くは龍樹が『中論』巻第一観燃可燃品第十（青目釈羅什訳）で行っている。西谷の考察の仕方とは異なる。

(25) 「もの」の「三昧」と「定在」については、後述の第二節「定在」を参照のこと。

(26) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四五頁以下。

(27) この「非燃焼」は、道元が『普勸坐禪儀』で引用する葉山の「非思量」と通ずるであろう。「師坐次有僧問。

元元地思量什麼。師曰。思量箇不思議底。曰不思議底何思量。師曰。非思量（『景德伝灯録』巻一四葉山章）。

(28) 「真の無は生ける無であり、生ける無はただ自証されるほかないのである」（西谷啓治、宗教とは何か、二、宗教における人格性と非人格性、八一頁）。「さきには、人間存在における脱自的な超越の方向において、虚無への超越よりも涅槃乃至は『空』への超越が真の超越であると語った。（…）併し今や（…）いわゆる涅槃ではなくして不住涅槃、生死即涅槃が真に真の超越、真の無限なのであり、その意味でまた真の涅槃なのである。ここに再び、涅槃は涅槃にあらず、故に涅槃なり、といわねばならぬところが現れる。即ち、真なるものにおいてそれが真に真なるところを追及して行くとき、その真の『真』は、普通に真と絶対的に矛盾すると見なされる逆説と

か不条理とかの形をとって現れてくる。(…)しかしかかる逆説、背理、無意味として現れるものは、真に絶対的なるリアリティそのものである。活漕澁地なる『生』そのものである。(…)かくして、真の涅槃の場は、涅槃ということに定着しないところ、涅槃は涅槃にあらずと転じたところに初めて現れる(五、空と時、二〇一頁以下)。「恰もエックハルトが神性の砂漠のうちに、不断に自ら(『みずから』そして『おのずから』)湧出する永遠なる生の源泉を見出して如くである」(二、宗教における人格性と非人格性、八四頁)。涅槃が生死即涅槃に転ずるところ、涅槃は「生ける無」として活漕澁地の生そのもの、自然湧出する生の源泉になるのである。截然と論理的に分別して考えるならば、涅槃が生死即涅槃に転ずるといふとき、生死のレベルが生命であり、涅槃自体は無生命だと分けて位置付けようとする人が出てくるかもしれないが、しかし、生死のレベルが生命でありうるには、その根源の涅槃が生命の湧出する泉として、(覆蔽された)いのちの根源、いのちそのものにならないければならないのではないか。体験上「無相の真の自己」は無底からの現前力そのものなのである。こういう説明をして思い出されてならないのは、西谷も挙げている、至道無難の「生きながら死人となりてなりはてて、思いのままにするわざぞよき」という道歌である。「思いのままにするわざぞよき」が生命力の活漕澁地の噴出であり、生命力噴出の源が「死人となりてなりはて」たところ、自我が滅したところ、無我、世界の根源としての無相の真の自己である。根本原則は簡明かと思う。ただ知行合一的な実体験と実行が難しい。

(29) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一三九頁。

(30) 四、空の立場、一四〇頁、一六四頁。

(31) 「空の場での現存在の有は」火が自らを焼かぬ故に火であるところ、柳が緑でない故に緑であるところ、時が時でない故に時であるところにおいて、それらと『即非的』に一つに性起するような自己である。それは『自己』ならぬ自己として、無我から性起する自己として、真に本来的な自己である(六、空と歴史、二八三頁)。

西谷は華嚴思想の「性起」という用語を、『宗教とは何か』では「もの」一般に関してではなく、人に関して使用しているようである。同時的な「もの」の「有化」と「本来の自己」の「性起」については、西谷が本書末尾

で紹介している聖フランチェスコの眼の外科手術の話が、理解するのに役に立つ。後述する。

(32) 「ものになる」という表現は一般に、人間が自分の能力を生かしきり、幾多の艱難を経て自分を磨き、次第に自分の周囲の世界と一体化し、無我になって世界に自己実現して社会の役に立ち、本当に自分らしい自分に大成するというような場合に使われるようである。人間の場合にそうであるように、竹でも松でも自然事物は、無自性で世界と一つに自己実現している。「もの」が真実に「世界」を体现するというところに、「もの」の真実のあり方がある。ハイデガーも「Das Ding dingt」と述べ、「もの」が「もの」になることは、「もの」が世界を集め、世界を体现することであると謂っている。「もの」が「もの」になることによつて、世界は世開する。世界が世開することが、「もの」が「もの」になることである。寒さの中で梅の花がたった一輪咲いて、世界中が春となる。

(33) 西谷啓治、宗教とは何か、三、虚無と空、一三三頁。「成立するのではなくして」は、テキストでは「成立するのではなくして」となっているが、明らかに誤植である。

(34) 「空と有との自己同一性」は、「火が熱い」という事例においては、「熱さそのものは熱くない」として、無熱と熱との自己同一性として解説されている。「無熱と熱とは自己同一的に一つの事実であり、その場との自己同一に於てでなければ、熱いという事実も成り立たず、その事実の場も成り立たない」（四、空の立場、一四三三頁）。

(35) 三、虚無と空、一三三頁。

(36) 真理のギリシア語である「アーレーテア」については、五、空と時、二一七頁、二一九頁、六、空と歴史、二七五頁。非日常性において「万象之中独露身」として露現する真実としての「無相の真の自己（本来の面目）」は、日常性で火が燃えることにおいては、空として、火の無自性として、それ自身を脱去・覆蔽する。しかし、火として隠れた仕方では常に覆蔽していることと観ずることもできる。真実とは、三昧においてなりきったところであるが、日常の個々三昧においては常に覆蔽ということを含んで成り立つ。

(37) 三、虚無と空、一三三頁。「これは火でない、故に火である」という表現については他に、四、空の立場、一

八五頁、六、空と歴史、三一四頁。

(38) 四、空の立場、一四四頁。

(39) 四、空の立場、一四二頁。最後の『『もの』の形相は、絶対的な無形相と一つにのみ、真実に形相である』とは、「無相の相」ということである。相即無相、無相即相である。「形相」という用語自体は、アリストテレスのエイドスから来ており、ラテン語では *forma* となる。

(40) 四、空の立場、一四二頁。

(41) アリストテレス、『カテゴリー論』、第四章一b二五—二a四。

(42) 「火が熱い」というのは感覚内容であり、存在論的には『性質』の範疇に属するといえる（西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四三頁）。

(43) 四、空の立場、一四三頁。「脱体」とは禪文献字では「そつくりそのまま」の義である。古賀英彦編、禪語辞典、思文閣出版、第五版、一九九九年、二九七頁。禪語の用例としては鏡清道愆（八六八—九三七）の「出身は猶お易かるべきも、脱体に道うは心に難かるべし」が著名（『碧巖録』第四六則「鏡清雨滴声」。入矢義高他訳注、碧巖録（中）、上掲書、一五〇頁）。しかし「脱体」を自我を空じた「脱自」の意味で、ないしその基になる三昧境の「主客不二」の意味で解する人もいる。「脱体」は悟りさえもない脱落身心の境地で、この場合でいえば、道元禪師のいわゆる『聞くままにまた心なき身にしあれば已れなりけり軒の玉水』で、主客不二に、ただポタリポタリと雨だれとなつて落ちてゐる現実そのものでしょう。垂示に『声色堆裏に坐し、声色頭上に行く』とあるのがそれでしょう。（西田幾多郎の）物となつて考え、物となつて行ふ創造的世界が「脱体」というものでしょうか（大森曹玄、碧巖録（上）、柏樹社、第七刷、一九八八年、三五四頁以下）。西谷はどちらかというと「脱体的」の語を後者の「脱自」の意味で考えているようだ。「自己の立つ場は」単に人格自身に自己内在的な人格の立場、意識に自己内在的な意識の立場ではない。人格や意識と全く一つということでは、全体的にその内にあるが、絶対の無ということでは、脱体的にその外にある」（二、宗教における人格性と非人格性、八三頁）。「幻

人の心識が、瞬間瞬間に生起しつつ全く時の世界にあり、全く時間的でありながら、同時にそのまま、その都度の瞬間に、『時』の外で脱体的である（同頁）。『吾にあらず人にあらず』といわれる絶対の自性は、『皮肉合成』せる人間としての自己、意識的・人格的なる現実的な存在そのものであり、その生ける活動そのものであると同時に、その活動の唯中において常に脱体的である。常に『身が黄泉に横たわって』いるのである（八四頁）。「生も死もそれぞれの瞬間に於て全く『時』のうちに成立する。むしろ徹頭徹尾本質的に時間的である。併し同時にそのまま瞬間瞬間に脱体的である」（同頁）。「然もかく底なく時のうちにあり生死のうちにある」といことが、脱体的に時のそとにあり、生死のそとにあるということである（四、空の立場、一七九頁）。

(44) 柳田聖山編、四家語録・五家語録、中文出版社、再版、一九八三年、「五家語録洞山章」一六丁、一三一頁。

柳田聖山編訳、禪語録、世界の名著第統三卷、中央公論社、一九七四年、「洞山録」七五段、三四七頁。入矢義高他訳注、碧巖録（中）、前掲書、第四三則「洞山の寒暑廻避」、一二二頁以下。

(45) 柳田聖山編訳、禪語録、前掲書、「洞山録」五九段三三七頁、七三段三四六頁。洞山の「万里寸草無き処」に対して、石霜慶諸（八〇七―八八八）は「門を出ずれば便ち是れ草」と答えている。

(46) 西谷啓治、宗教とは何か、六、空と歴史、三―三三頁以下。フランチェスコが「火のみならず水や風、日や月、その他一切をも兄弟姉妹と呼んだ」というのは、例えば彼の「太陽の歌」に出てる。Franz von Assisi, Die Werke: Sonnengesang, Ordensregeln, Testament, Briefe, Fioretti (Die Blütenlehre), Zürich 1979, S. 7 f.

(47) 入矢義高他訳注、碧巖録（中）、前掲書、一二三頁。訳注に元は杜荀鶴（八四六？―九〇四？）の詩「夏日題悟空上人院」（『唐風集』下）の句とある。

(48) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四三頁以下。

(49) 以上のプラトンのアイデア論批判とカントの「現象」と「物自体」の区別に対する批判については、四、空の立場、一四三頁以下。

(50) 四、空の立場、一八五頁。

(51) 四、空の立場、一四五頁。傍点は註解者による。以下も同様。

(52) 四、空の立場、一四七頁以下。『もの』自身の「主」については、一四四頁。また「肯定」の形容詞である「肯定的」も positiv と表わされる。ここでいう Position は大文字で始まっており、形容詞の positiv が後期シエリングに関係付けられていることから、恐らくドイツ語読みすべきなのであろう。

(53) 四、空の立場、一八五頁。『もの』の自体的な有り方とは、いわば『もの』がそれ自身の上に位置し、それ自身の位置に定まっていることである。自らへ集中し、散乱していかないことである。昔から、人間が自分の心を集申し、それによって普段の意識的・自意識的な心の場を一步出たような、その意味で『自我』を忘れたともいえる心的状態に入る時、それを『定』と呼んでいる。一応それは心的状態のことであるが、その言葉は、『もの』がそれ自身の位置に定まっているその自体的な有り方にも当嵌るであろう。そういう意味で、その自体的な有り方を『定在』と言い現すことができる。『もの』がそれ自身のもとにあるのは、それが『定』のうちにある如き相である」(四、空の立場、一四五頁)。「三昧」について参考になる西谷の言明を挙げれば、「根源の処は、無我が自己であるという処である。(…)それはいわゆる三昧でなければならぬ。その根源の処は曾て言つた如き『三昧中王三昧』の処である。無我が自己だというのもその処である。『三昧』には自己目的という意味はない。併しそれ故にこそそれが真に自己目的なのである。『無心』といわれるのもそういうことである。(…)遊びは、そういう意味のものでなければならぬ」(六、空と歴史、二七八頁)。

(54) 「絶対的に対象化され得ないところ、つまり、眼は眼を見ず、火は火を焼かず、柳は緑でなく花は紅でないと、然もそれ故にこそ眼は見、火は焼き、柳は緑なるところは、理性とそのロゴスを超出したところであり、身心脱落の実存としてしか開かれ得ない。火が火を焼かないものとして火であり、又火としてあるところ、柳の緑が緑であり、又緑としてあるということにおいて緑でないところ、それを曾て『定在』とか Position とか呼んだのであるが、それはいわゆる『塵々三昧』であり、畢竟して『三昧王三昧』である」(五、空と時、一一〇頁)。「塵々三昧」(『碧巖録』第五〇則「雲門塵々三昧」とは「個々三昧」(事三昧)のことであり、「もの」すなわち

個物と事柄の主客未分の三昧であり、その次に挙げられている、究極の全的な、世界全体と一体化する「三昧」王三昧」と対概念である。雲門は「塵々三昧」について、「鉢裏飯、桶裏水」と答えており、白隠も「畑のナスも、垣根の朝顔も」と和しているそうである。柳は緑、花は紅ということである。事々物々の世界に帰り、無相の真の自己が覆蔽されたところである。

(55) 四、空の立場、一四六頁。

(56) 四、空の立場、一四六頁。傍点は註解者による。

(57) 四、空の立場、一四六頁。「普天匝地」とは「天地にあまねくいきわたる」ことを謂う。代表例は『碧巖録』第二七則「雲門体露金風」の頌の著語に見出される。入矢義高他訳注、碧巖録（上）、ワイド版岩波文庫、岩波書店、一九九七年、三四四頁。この語句は支那のその他の代表的な禪録にも見出される通例の表現である。しかし「普天匝地に熱し」という表現となると、支那のかなりの数の、あまり知られていない諸禪録に発見されとはいへ、それらを西谷が見ていたとはもう一つ想定しにくい。同じ『碧巖録』第一九則「俱胝指頭禪」の本則の著語と評唱に「熱きときは即ち普天普地熱し」と出でるので、古典的用例としてはこちらの「普天普地熱し」のほうが「普天匝地に熱し」より適切かもしれない。入矢義高他訳注、碧巖録（上）、前掲書、二五二頁。ただし、「大死一番乾坤新たなり」もそうであるが、西谷が日本の禪者の書いた何らかの禪書を参照し、そこから引用している可能性もある。

(58) 例えば、四、空の立場、一六六頁参照。別稿で後述する。

(59) 四、空の立場、一四六頁。「一葉落ちて天下の秋を知る」の典故は、禪録では『景德伝灯録』卷二二「随州雙泉山師寛明教大師」の段に「問豎起杖子意旨如何。師曰。一葉落知天下秋」とあるに求められる。また『五灯会元』、『宗鏡録』等にも見出される。本邦では「桐一葉落ちて天下の秋を知る」としても人口に膾炙する。元は『淮南子』卷一六「説山訓」の「一葉の落つるを見て、歳の將に暮れんとするを知り、瓶中の氷を睹て、天下の寒きを知る。近きを以て遠きを論ずるなり」に由来する。楠山春樹、淮南子（下）、新釈漢文体系第六二卷、

明治書院、一九八八年、九四五頁。李子卿『秋虫賦』にも「一葉落つ天地の秋」とあるようだ。よく知られた同曲の表現に「一花開いて天下の春（を知る）」（『続古尊宿語要』等）がある。「一葉落ちて天下の秋を知る」はここでは定在の事例として出ているのであるが、定在とは別稿で論ずる「中」及び回互的相入ということであるので、「中」と回互的相入の事例として考えても適例である。

(60) 水野弥穂子校注、正法眼蔵（三）、ワイド版岩波文庫、岩波書店、第二刷、一九九八年、一六七頁。

(61) 以上は、西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一四六頁以下。「仮」は、「空・仮・中」の「仮」である。「空・仮・中」の思想の代表例は、伝統的には天台宗の「三諦」に求められ、さらには龍樹の『中論』に遡源する。別稿で後述する。

(62) 四、空の立場、一七七頁以下。

(63) 以上は、四、空の立場、一五六頁以下。

(64) 四、空の立場、一五六頁以下。「鳥飛んで鳥の如し」と「魚行いて魚に似たり」という表現は道元『正法眼蔵』「坐禪蔵」巻に見出される。水野弥穂子校注、正法眼蔵（二）、ワイド版岩波文庫、岩波書店、第三刷、一九九八年、二五一頁。こうした表現の原型は『中庸』の「鳶飛んで天に戻り、魚淵に躍る」に求められる。金谷治訳注、大学・中庸、岩波文庫、岩波書店、一九九八年、一五八頁。『中庸』はこの句を『詩経』大雅の早麓篇から引用している。本句に対しては、程子が「この一節は子思の喫緊に人の為にせし処、活潑澆地たり」と述べ、朱子が『語類』で「禪宗で『青蒼たる緑竹、真如に匪ざるは莫し、粲粲たる黄花、般若に非ざるは無し』というのと何ら異なることはない。ただ、云々」と論じているようである。島田虔次、大学・中庸（下）、中国古典選第七卷、朝日新聞社、一九七八年、六七頁以下。

(65) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一七七頁。「なべて移ろいゆくものは、比喩にほかならず。足らわざることも、ここにて高き事実となりぬ。名状しがたきもの、ここにて成しとげられたり。永遠の女性、われらを高みに引きゆく」（『神秘合唱』、手塚富雄訳、ファウスト悲劇、中央公論社、第六版、一九七四年、四一八頁）。

「永遠なるもの」の語は『ファウスト』第二部末尾「神秘合唱」には直接出てこないが、当然想定されてよい。手塚のこの部分への訳注（四三〇頁）に、「移ろいゆく無常のものは、永遠至高のものとの比喩、もしくは写し絵である。『ファウスト』第二部冒頭の場面の、虹のくだりを参照されたい」とある。原文は、Goethe, Faust: Der Tragödie erster und zweiter Teil mit Urfaust, herausgegeben und kommentiert von Erich Trunz, München: C. H. Beck 130. bis 149, Tausend 1972, S. 364 など参照のこと。S. 636 以下に有用な註がある。

(66) 西谷啓治、宗教とは何か、六、空と歴史、三〇八頁。

(67) 「虚無の場に於ては、普通に感性や理性の場で存在し実在するといわれるもの（物質性とイデア）は、すべてその根柢に虚無をもつもの、もともと根なきものとして顕わになる。すべて有るものが自らのうちへ自らを集めている集中、即ちその『有』は、深淵のうちに懸けられたものの如くなり、底なきところへ向って消えゆくものになる。散じゆき解体しゆくものの相が、すべてのものの根柢から浮び出てくる。如何に巍々たる山塊、強健なる人間、堅実なる人格であつても、それは同じである。虚無はすべて存在するものの本質に係わる問題である。存在するものがすべて、本質的に仮現の相を現してくるということ、それが『無化』ということに外ならない。すべてのものは、虚無に帰するとき跡形もない、古来無常ということが語られて来たが、すべてのものの跡形をも止めぬ虚無が、初めからすべてのものの根柢に横たわっている。そのことが無常ということである」（四、空の立場、一三九頁）。

(68) 四、空の立場、一八〇頁。「幻師の幻術」の譬えの原文は、「譬如幻師。善知幻術。住四衢道。作諸幻事。於一日中。一須臾頃。或現一日。或復現作七日夜。半月一月。一年百年。隨其所欲。皆能示現城邑聚落。泉流河海。日月雲雨。宮殿屋宅。如是一切。靡不具足。不以示現經年歲故。壞其根本。一日一時。不以本時。極短促故。壞其所現。日月年歲」（唐・実叉難陀訳、大方広仏華嚴經（略称『八十華嚴』）、十定品第二七、大正大藏経卷一〇、二一四頁上）。華嚴経で普通使用されるのは『六十華嚴』であることが多いのだが、西谷が引用しているのは『八十華嚴』である。『六十華嚴』には「十定品」がない。この譬えを西谷は説明して、「ここでは、

一須臾の頃、即ち『瞬間』において、一日や百年の時間的経過が如幻に示現され、然もその示現が現実のありのままの一年・百年であること、同時にまたそのうちにそれらが示現されるからといって今の瞬間が現実のこの瞬間であることを止めないことが語られている。つまり『一念万年、万年一念』ということである」と述べている。「一念万年、万年一念」は、一、宗教における人格性と非人格性、五八頁にも出てくる。出典は「万年一念、一念万年」として『碧巖録』第七〇則垂示に見出される。入矢義高他訳注、碧巖録(中)、前掲書、三三三頁。『五灯会元』にも出ている。「一念万年」とは、一須臾の一念に万年もの長い時間が入りうることを意味するのである。類似の概念に天台宗の「一念三千」(一念に三千世間が具足されていること)がある。「一念万年」はまた、二念を継がないという意味にも使われているようだ。

(69) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一八一頁。

(70) 四、空の立場、一八一頁以下。処についての「幻師の幻術」の譬えの原文はそれぞれ順に、「如有幻師隨於一處。作諸幻術。不以幻地故壞於本地」(『八十華嚴』、十定品第二七、大正大藏經卷一〇、二二四頁下)。「不以彼世界多故壞此一世界。不以此世界一故。壞彼多世界」(二二四頁中)。

(71) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一八二頁。ライプニッツの無数の可能的な世界と現実のただ一つの世界という考えについては、『モナドロジー』五三節が参考になる。「ところで、神のもっている観念のなかには、無数の可能な宇宙があるが、現実にはただ一つの宇宙しか存在することができないから、あれではなく、これを選ぼうと神が決心するためには、それなりの十分な(究極的)理由がかならずある」(下村寅太郎責任編集、スビノザ・ライプニッツ、世界の名著第二五巻、中央公論社、四五〇頁)。原文は、「53. Or, comme il y a une infinité des Univers possibles dans les Idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante de choix de Dieu, qui le determine à l'un plutôt qu'à l'autre.» (Leibniz, Gottfried Wilhelm: Philosophische Schriften, Bd. 1: Kleine Schriften zur Metaphysik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 462.)」の節に対する清水富雄と竹田篤司の訳注に、「『可能的な』 possible 宇宙は、内に矛盾をふくま

ない宇宙である。そういう宇宙は神の悟性のうちにいくつも考えられている。このうち、たがいに相いれる要素のもつとも多くふくまれた宇宙、『共可能的』compossible宇宙が神に選択され、現実化される。そこに現実の成立根拠、十分な理由が考えられる」（下村、前掲書、四五―頁）とある。「たがいに相いれる要素のもつとも多くふくまれた」というところが、西谷のいうさまざまな「もの」の回互的相入において世界が成り立つということに当たるのである。五四節も参照のこと。possibleとcompossibleについては、『事物の根本的起原』、下村、前掲書、四九―頁に出てくる。『華嚴經』は三界唯一心の思想を明瞭に打ち出した經典であり、ライプニッツもそのモナド論が示すように、典型的な唯心論的思想家である。専門家の言によれば、ライプニッツのモナド論は、若い頃のユダヤ教神秘主義の影響によるものではないか、ということである。支那の華嚴思想と西欧のライプニッツの思想との親縁性については、日本ではすでに早くから指摘されてきた。ライプニッツの当時、イエズス会の宣教師たちが、支那思想について西欧に報告している。ライプニッツはそれに接していたようだ。出自が異なるとはいえ、両思想は意外と現実に触れ合っていたのかもしれない。

(72) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一八二頁。西谷啓治、寒山詩、西谷啓治著作集、第二二卷、前掲書、一一九頁。『寒山詩』のこの箇所の前後を読むと、如幻について一層よくわかる。

(73) 中村俊定校注、芭蕉七部集、岩波文庫、岩波書店、第五刷、一九七〇年、一七三頁。

(74) 西谷啓治、宗教とは何か、四、空の立場、一八二頁。「一々のうちに一切が入るといふ回互的相入」とは、華嚴思想のスローガンともいえる「一即一切、一切即一」ということに他ならない。

(75) 四、空の立場、一八二頁。西谷の挙げる『華嚴經』十定品の原文は順に、「不於虚空外入世間。亦不於世間外入虚空。何以故。虚空世間。無差別故。住於世間。亦住虚空」。「心無邊際。如諸如來住如幻智」（大正大藏經卷一〇、二二四頁下）。「皆如實知」。「知一切法皆無我」（二二四頁中）。最後の「一切法皆無我」とは「諸法無我」ということであり、一切のものには実体的なものがないことを謂う。

(76) 西谷啓治、宗教とは何か、二、宗教における人格性と非人格性、七九頁以下。ここでは従来の考え方の「人格

中心的な人格観」から見て、人格の背後には「何もない」というのである。日常的なものの方からすれば、人格の背後には「何もない」。近代の哲学的な人格論の代表者はイマヌエル・カントだといわれるが、そのカントの人格概念の基礎となる道徳法則も単なる「理性の現事実 (Faktum der Vernunft)」であって、その背後には「何もない」のである。拙論『Freiheit und Zweck: Kants Grundlegung der Ethik in zwei Phasen, Wien 1997, 1. Die kognitiv-formalistische Grundlegung der Ethik als Exposition des Gesetzes und als Deduktion der Freiheit im Grundsätze-Kapitel der KpV』を参照のこと。ウィーンでの公刊以外に、元の体裁に戻したバージョンもインターネット上で公開されている。

(77) 以上の四引用は、二、宗教における人格性と非人格性、八〇頁。

(78) 二、宗教における人格性と非人格性、八〇頁。

(79) 二、宗教における人格性と非人格性、八〇頁以下。テキストの *realisation* の *s* は誤植。西谷は本書では「悟り」という語を用いる代わりに、リアライズとかリアライゼーションという英語を使用している。

(80) 二、宗教における人格性と非人格性、八一頁以下。「無相の相」とは、無相即相、相即無相ということであり、「実相がそのまま『無相』(八五頁)」ということである。白隠の「坐禅和讃」に見られる使用例がよく知られており、五、空と時、二二〇頁にも出てくる。「中」については別稿で後述する。西谷はまた「面」に関連して、ドストエフスキーも縷々「顔」ということを言っていたと注記している。現代ならレヴィナスも他者性に関して「顔」について語っていることが挙げられよう。さらに西谷はニーチェも「仮面 (Maske)」について深い洞察を示していることに触れている。

(81) 二、宗教における人格性と非人格性、八二頁。テキストの「峨山紹碩」は「峨山韶碩」のほうがよいであろう。また画賛中の「幻人心識」は「幻人幻識」かもしれない。西谷もこの後の解説で「幻人の幻識」といつている。

(82) 二、宗教における人格性と非人格性、八三頁。

(83) 「我々は通常、意識的・人格的な自己の立場に立っているから、自己と他人を『人間』として絶対に二つなる

存在としてみ扱えている。併し一層此岸から見れば、自己と他人とは『人間』として絶対に二でありつつ、同時に二なるままで、『人間』ならざるものとして絶対に不二である。幻人心識がそのまま『吾に非ず人に非ず』というのは、そういうところに立っているからである。それが絶対の自性の立場、真の自己の立場である」（八四頁）。「真の自己」とは「本来的自己」ともいわれ、「無我」としての自己のことである。「総じて我々の真の自己は、曾ていつた如き『自己ならざる自己』としてのみ自己である。我々が普通に自己と見なしている自己意識的、自己中心的な自己、即ちいわゆる自我は、もとよりして自我なのではない。自我の『もと』、自我における本来的な自己は、もともと脱自的である。自我の本質は自我的ではない。『自我』として性起している本性は非自我であり、『無我』としての自己である。曾て言つた如く『大死一番乾坤新』たなるところ、世界が『世界する』ところに露わとなるものである。かかる本来的自己は、自我における一々の働きのうちに何時も既に現前している。眼は眼を見ずという仕方で見前している」（五、空と時、二〇五頁）。「真の自己」の問題については、その他、二三七頁、二七六頁以下、二八三頁などを参照のこと。

（84） 二、宗教における人格性と非人格性、八三頁。



## 臨濟宗五山派・美濃如意輪寺と天福寺

横山住雄

### 一、はじめに

私が如意輪寺に興味を抱いたのは平成三年のことであった。それまで如意輪寺は所在不明とされて、昭和五十年の『金沢文庫研究紀要12』のなかで、「中世前期の美濃に於ける禪宗の発展」（以下玉村稿）を書かれた玉村竹二先生も「開山を詳かにしない」とされ、一般的に如意輪寺は美濃のどこに在ったのか定かでないと言われてきた。研究者の中には西濃に在ったのではないかと言う人もある。そうした中で、私が東濃にこだわるのは、延文四年（一三五九）にはすでに諸山に指定されており、美濃では定林寺や永保寺と並ぶ寺歴が在ることで、南北朝期土岐氏一族の精神的拠り処の一となっていた感がある。つまり、土岐氏が土岐郡の地に居て、本格的に揖斐郡方面へ拠点を移す前に建てられているので、如意輪寺は土岐郡内に限定されるの思いは、私が「瑞浪市に如意輪寺跡を求めて」を『郷土研究・岐阜』62号に書いた平成四年以来変わっていない。

次に天福寺については、その旧跡から一キロほどの所に近世の天福寺が在り、比較的良く知られている。

如意輪寺と違って、旧跡をたどることも出来る。当然昭和四十五年の『土岐市史』にも詳述されている。私は昭和五十一年の『郷土研究・岐阜』13号に「土岐肥田氏と天福寺について」を書き、また平成八年刊『肥田町史』に「天福寺」を書かせてもらった。定林寺や永保寺については、この紀要に載せていただいたので、今回は以上の二ヶ寺を書くことにする。いずれの稿も広く一般に流布したわけではなく、またその後新しく見つかった史料も限定されるので、ほとんど旧稿のまま載せる。新史料に基づくところは「追記」として挿入した。

## 二、普光山如意輪寺

### 心宗寺の跡

瑞浪市稲津町萩原の山の中に大きな寺跡があることを聞き及んだのは、同市明世町の明白寺を訪れて住職と雑談をしていた時のことである。最近私は土岐市肥田町に在った正覚山天福寺のことを調べていて、その住持をつとめた先覚周怙しゅうこ（夢窓国師の法嗣、周怙とは別人）が明白庵を開創したという記録に基づき、实地見分のため同寺を訪れたのである。定林寺（土岐市）・永保寺（多治見市）・天福寺（土岐市）などの大きな中世の禅宗寺院が、比較的近い地域に次々と建てられ、しかもみな土岐氏に関わる寺であったという事実から考えると、南北朝時代にすでに官寺である諸山に指定されていた如意輪寺も、恐らくは土岐氏と密接な関係を有しつつ、前述三ヶ寺とあまり離れていない所に存在していたとみるのが妥当と私は考えている（1）。

如意輪寺を土岐郡に求めるとしたら、前述三ヶ寺の位置的関係と、初期の土岐氏一族の分布状況から推定

して、瑞浪地域の土岐川以南かとの思いを有する私としては、明白寺住職の話は捨て置けないことと考えたのである。住職によれば、今から五十年も前の子供の頃に、京都の中野ソケイという学者から、「萩原に大きな寺の跡があり、しかも石垣などが残っているが、何という寺なのか明確に出来ない」と聞いたという。

そこで萩原の無住の普濟寺へ行ったところ、境内でゲートボールに興じていた老人グループがあり、寺跡のことを聞いたら、工藤政夫氏がその案内役を申し出て下さった。折からの小雨の中を約一キロほど離れた遺跡へと向った。寺跡は地区の文化財を守る会員の人達の奉仕で柴草が刈られ、遺跡には二ヶ所ほど手製のベンチまで置いてある。東方は山岡町境の標高七百メートルの峰々を控えてしだいに高くなる地形で、その山麓に南北に広がる寺跡であった。その北端にまず長径三十メートルほどの心字池が目に入った（地元で「心字池」と呼んでいる）。堤が決壊して水が無かったので、有志で堤を修補して今は幾分かの水が溜るようになっていた。堤の対岸（東側）には岩組みの跡がかなり残っているので、整備すればすばらしい池が復元出来ると思う。池の東側、岩組みの上手には座禪石と伝える大きな浮き岩が配置してある。さらに東南へ三メートルほど登ると修業道場（僧堂）跡という平地に出る。座禪石から南へ等高線に添って行き、僧堂跡の南方上手へ登ると本堂跡というかなりの広場に至る。その北端は南北直線の石垣で限って平地に造成してあるが、この平地には竹林が広がっていて、正確な広さは把握出来ないものの、一町歩（一ヘクタール）近い面積があると思う。この広場の南西角には何拾トンかの大石が二個と何トンかの岩多数とで岩組みが階段状になされ、地元ではカラ滝と伝えている。枯山水の大規模なもので、近くに昭和二十九年に有志が立てた小石柱には、

夢窓国師

## 心宗寺

### 並止静庵跡

と刻んである。また本堂跡東側上手の林の中に墓地があり、

寛保元年 慈宝祖印首座（石塔婆）

寛政十年 無外貞心尼首座（無縫塔）

（元禄十二年天心道雪禅定門（自然石碑）

享保九年 即応智心禅定尼

という石造物などがある。この寺跡に江戸中期になって尼寺が建てられていたことがあるようであるが、中世の寺とは直接なつながりは無いので残念である。

以上が寺跡の概要であるけれども、池や滝の構成から見ても、とうてい普通の規模の寺ではなくて、かなり名のある大寺であり、しかも夢窓国師開創という伝承のように禅宗寺院である可能性が高いと思う。

『瑞浪市史・歴史編』では、この寺跡について次のように記している。

普濟寺（廢寺）萩原、大牧止静庵、萩原真珠庵とともに夢窓国師の伝説を伝うるも詳細不明。

ここで市史が「止静庵」とするのは、地元では心字池と僧堂跡付近を指し、真珠庵は心宗寺しんじゅうじと呼び、本堂付近を指すという。真珠庵または心宗寺および止静庵というのは、本寺の名というよりは、塔頭の名が残ったものではなかるうかと思う。何らかのいきさつで本寺の名は地元で伝世しなかった可能性がある。

### 史料による如意輪寺

この寺の名が示すとおり、寺の本尊は如意輪観音であろう。「玉村稿」によると、美濃の如意輪寺は開山が誰であるか不詳という。開山どころか所在も創立年次も不明とされて、いる幻の寺である。

従つて今日に残された語録等によつてその往時の姿をたどる以外に解明の方法が無いのであるが、最も古い史料としては、『日本古印刷文化史』と『五山文学全集一』に収録の「鈍鉄集・序文」がある。それには、

「余觀鉄庵禪師鈍鉄集、禪師之石溪之孫大休之嗣、其所学有目来矣、嗣子如意輪長老石麟和尚、求予序、引以弁其首、余曰、貌絃一鼓、衆音絶響、雖然文章詩句、皆遊戯三昧耳、若曰正法眼、具在五会録中、雪峰樵隱跋于尾卷、甚為詩的、茲不多贅、尙延文四禩春暮、前住建長四明東陵永瑛、七十五歳書于西雲待一軒、」

とあつて、この序文を書いた東陵永瑛は曹洞宗宏智派の人で（玉村竹二著『五山禅僧伝記集成』道元文信の条、臨濟宗仏源派祖大休正念の法嗣の鉄庵道生の語録を、石麟仁球が編纂刊行した際、その序文を書くように石麟から頼まれたのである。延文四年（一三五九）は石麟が折から如意輪寺に住山中であつたことがわかる貴重な史料である。

石麟がこの寺へ入寺した時、臨濟宗大慧派の中巖円月（応安八年没）が、「球首座住濃州普光江湖疏」と題してその入寺を祝福しているが（東海一漚集）②、その入寺は前掲史料によつて、延文四年の少し前であることがわかり、しかもすでに如意輪寺は諸山に列せられていたことも判明する。ついで、聖一派の檀溪心涼が入寺してきた。『東福寺誌』応安七年（一三七四）の条に、

檀溪和尚伝

師開勢之正法寺、為第一世、住美濃普光山如意輪寺、山門疏、淬龍泉作（出于松山集）、師語不多伝、及住東福、構龍眼庵居、（中略）師勸法弟龍泉、令編海藏紀年録、応安七年八月八日滅、塔院在勢安国、曰長慶、在正法、曰鷄足、又曰勢州路丹生河高岡山正法寺ハ師入定処也、

とある。檀溪は因幡国の人。三重県員弁郡大安町に高岡山正法寺を創建してその開山第一世となり、応安七年に示寂した<sup>(3)</sup>。檀溪は如意輪寺にも入寺した。その山門疏は法弟の龍泉令淬<sup>りよせんりよすい</sup>が作っているが、「檀溪和尚伝」には「松山集」にその疏が収録されているとあるものの、五山文学全集の「松山集」には見当たらない。檀溪の如意輪在寺は貞治年間（一三六二〜六八）かと思われる。

檀溪に前後して住山したのは大虚□容である。玉村稿によれば、

「天境靈致の『無規矩』坤の疏の部に「大虚容首座住如意輪寺山門疏」が見え、疏中に「永元一株喬木」と愚極智慧の縁語「永元」「石田四世靈苗」と石田法薰四世の孫であることを示す縁語があるから、石田―愚極―大虚□容の如き相承を想定し得るので、この太虚容首座は大鑑派であり、夢窓直弟の太虚一容とは別人である。」

という。天境靈致は大鑑派清拙正澄の法嗣で、おそらくは大虚の法兄に当るので、そうした縁から山門疏をつくって祝福したのであろう。天境は文和三年（一三五四）に五十四歳で京都万寿寺二十四世となり、延文五年（一三五九）建仁寺四十一世、貞治五年（一三六六）南禅寺三十二世となるなど出世を重ね、永徳元年（二三八二）に示寂した。大虚の動向は不詳であるが、天境の活動時期と大虚のない生涯ではないかと思う。（追記）『五山文学新集』の別巻一に詩軸集成があり、その中に、永和四年（二五七八）七月二十三日の雲州安国一峯通玄の跋を有する「獅子紋」が収められており、

皇朝僧史定龍蛇、教義禪心都作家、不著一毫元字脚、経帰海蔵総河沙、前如意輪景東頓首、如意輪寺、在美濃位于諸山、とある。玉村先生は作者の景東に「日照」との注を付している。日照景東つまり日照明東は、円尔を派祖とする聖一派永明門派の人であり、永和四年の少し前に如意輪寺へ入寺したことになる。

つぎに、建仁寺定恵院の心華元棣の遺稿「業鏡台」に「能首座住如意輪寺」の諸山疏が収められているので、能首座の住山を知る。心華は美濃の人で、同郷の謙中善益（京都仏心寺住持）や雲溪支山（土岐氏）とも昵懇であつたので、能首座も美濃出身者かもしれない。心華は応永中期に定恵院で示寂しているので、それから推定すると、能首座の住山は応永初年かと思われる。

ついで、先述の龍泉令淬の法嗣月岩令在が入寺した。月岩は、先に住山した檀溪の法姪に当り、聖一派の人。建仁寺九十世となつた太白真玄の「峨眉鴉臭集」に、月岩の入寺を祝つた太白の山門疏があるのでその全文を掲げる。

在月岩住如意輪 有序

窃承、龍峯前一座月岩在公禪師、乃海蔵含飴之秀也、癸酉歲、相攸山左鼎建濟北祖塔、独力少助、而未僇功焉、是以鴉書屢薦、而謙々於躁進、豪效間不苟、以応世為心、唯土木之役是務、經之營之、輪奐翼然、今茲壬午、既落其成也、濃州普光山如意輪寺、適欠主席、准三宮頒賜鈞旨、起師以中其選、不峻拒而輒就命焉、於是友社同盟、慶扑欣躍、嘉其出処、適宜而惜遠去、儷詞製疏、以写繼繼、且臚云、越檢燕松、隆大廈之梁棟、殷瑚周簋、肅宗廟之几筵、故掄人材其難哉、而任国器亦重矣、某価高白璧、音絶黄鐘、胸次卷海蔵波瀾、眉間耀龍泉銚鏗、濟北一株大樹、蔭天下人、凶南万里扶搖、非池中物、名覆金甌也久、力提鉗斧而行、転如意輪、從聞思修入三摩地、坐普光室、融等妙覺十法門、振仏語之心宗、

儼禪儀於礼典、滄海珠雪山草、人傑地靈、秋樹色暮鐘声山長水遠、

これによると、月岩令在は東福寺派下の秀才で、南禅寺第一座に在った時の明徳四癸酉歲（一三九三）に、同寺が大火で焼失した。月岩はその再興に尽力し、虎関師鍊の塔「濟北院」を建てるとの工事を進め、応永九年（一四〇二）に至つてようやく成つた。同年に如意輪寺住持の公帖を受けたが辞退した。しかし督促厳しきにより拒み難くして入寺を決意したという。『南禅寺史』の月岩令在の条によれば、のち天龍寺六十七世となり、応永二十五年頃南禅寺九十四世になつて、応永三十二年五月十日に示寂した。序文のあとの本文中に、「転如意輪、……………坐普光室、……………」というように山号寺号を巧みに織り込んでいて、その次に続く「振仏語之心宗」の心宗も縁語とみれば、開山塔か又は主要な塔院として「心宗庵」が在つたとの見方が成り立つ。心宗庵が京都の五山禅林の間に知られている塔院であつて、太白もその疏に挿入したと見るのである。今日までに伝えられた「真珠庵」あるいは心宗寺をつなぐ唯一の手がかりと言つて良いだろう。つづいて応永十年代の頃に住山した人に秀岩座元がある。某人（おそらくは美濃正法寺の懶雲正融か）が山門疏をつくつてゐる（花園大学蔵「正法寺文書」正しくは正法寺歴代法語雜録ともいうべきもの）<sup>(6)</sup>。

その疏文中に、「久しく相の瑞峰に寓し、叢林全盛の風格を試尽す、洛の恵嶠に帰隸し、位を重望の高科に摺榮す」とある。長らく鎌倉の瑞鹿山円覚寺に学び、恵日山東福寺に帰つてしだいに昇格したという。どうやらこの人は聖一派の人らしく、そうすると派祖円爾の法嗣玉溪慧椿の法を嗣いだ秀巖九穎に当たるとみてよいのではないか。この人は応永十五年十月十一日に示寂している（五山禅僧宗派図）。

また惟宗□綱という鐘堂派下の人がその後住山したようである。聖一派信申明篤の「晦夫集」に「綱惟宗住濃州如意」とある（玉村稿）<sup>(6)</sup>。鐘堂派祖の鐘堂覚円は、無学祖元の法姪に当り、南宗の西蜀の人（中国人）で

ある。来朝して円覺寺（正応三年）浄智寺・建長寺・建仁寺などに歴任し、正安二年に示寂した。惟宗はその法系を引く人だというのが、法系上の位置は不詳である。なお疏をつくった信中は宝徳二年（二四五二）に没しているのので、惟宗の如意輪住山は永享年間（二四二九〜四二）以降かと考えられる。

### 如意輪寺の興亡と比定

このように、断片的ながらも幾人かの住持を把握できるのであるが、如意輪寺には大鑑派、聖一派、仏源派、鏡堂派など各派の人が来住していて、玉村竹二氏が玉村稿で指摘するように、十方住持制度が比較的励行されている寺とみてよいだろう。しかしながら、檀溪心涼、月岩令在、秀巖九穎というような聖一派の人の入寺が目立つことも事実であり、十方住持制度をとりつつも、比較的聖一派（東福寺派）寄りの寺ではなかったかと思う。

以上掲げた如意輪寺に関する史料からは夢窓派の人の住山が裏付け出来ないのであるが、萩原の心宗寺跡については、夢窓国師建立の寺と地元で伝えられていて、この点で大きな食いちがある。従って、月岩入寺の際の山門疏に心宗という縁語があつて心宗寺跡と結びつけ得るといつても、即断は出来ないのので、比定地の一つとしておきたい。

それにしても、萩原の地にこのような禅宗系寺院跡がありながら（心字池がある）、何らの史料裏付けが出来ないのは、不思議なことである。おそらくは、元龜・天正期の武田信玄による焼打ちよりはるか以前に廃寺となつて、地元に確実な伝承や記録が残らなかつたためであろう。とすると、応仁の乱中の文明五年に信州から斎藤妙椿征討軍が攻め入り、恵那郡を占領し、土岐郡の萩の島城を落した戦があり、その折に信

州勢によってこの寺が焼かれた可能性もある。「おわりに」のところで書くとおり、これよりももう少し前に廃寺になっているかもしれない。

はなはだ限定された史料による考察なので、如意輪寺のことも心宗寺跡のことも全面解明にはとても至らなかった。今は心宗寺跡を如意輪寺比定地として問題を提起し、大方の御教示を待つ以外に前進の余地は無さそうである。

### 三、正覚山天福寺

中世の五山派時代・天福寺について、本格的に調査研究を進めたのは大正時代の天福寺住職鬼頭誠巖師で、大正十三年に「天福寺編年史料」として稿本をのこしている。戦後では、昭和四十五年刊の『土岐市史』の中で、「土岐の天福寺外護」を田中静夫氏が書いた。これは恐らく鬼頭論文被閲の機会を得ず、「蔭涼軒日録」や「常光録」などに拠ったと考えられる。行きつく所は両者とも同じではある。私が「土岐肥田氏と天福寺について」という論考を『郷土研究・岐阜』に書いたのは昭和五十一年のことで、この時は「玉村稿」のみを参照し、鬼頭論文や『土岐市史』を参照出来なかった。平成に入って土岐市肥田町在住の史家・佐藤重造氏の紹介で『肥田町史』に関わり、平成八年に「天福寺」を書いたことは巻頭で述べたとおりである。鬼頭師が、「予、前に寺史を編纂せん」として史料を求むることここに年あり、其の容易ならざること、大洋中に一扁の落葉を拾ふ如し。（大正十三年）」と書き遺している。実に史料の探索は今でも苦勞の多いことで、一扁の史料が見つかって、それは寺史なら寺史の一断片に過ぎず、全体をつなぎ合わせるに至るまで

には、多くの苦難を乗り越えなければならない。誠巖師の研究は、当時のレベルでは最高のもので、今日にも大いに通用する。

### 開山・先覚周怙

寺の名を天福というのは、鎌倉時代前期に元号「天福」があり（一二三三〜四）、この元号に因んでその頃建てられたという説がある。この場合は、土岐氏一族がまだ肥田ひだの地に拠点を構えるようなことは考えられず、土岐氏とは関係が無い密教系寺院であった可能性が強い。従って、禅宗寺院としての天福寺の歴史は、南北朝時代に入ってからのことと思われる。

この天福寺の開山（初代住職）となったのは、夢窓疎石の法嗣（弟子）の先覚周怙とされている。夢窓国師の弟子に周怙しゅうこうという人（静室周怙）があるが別人である。

先覚は美濃の人で、文保二年（一二二八）に生まれた。従って夢窓が多治見市の虎溪山永保寺に在在中（正和二、一二三三〜文保元、一二三七）には先覚は生まれておらず、おそらくは建武年間（一二三四〜八）ごろに上洛してその門下生となったのであろう。先覚は夢窓国師のもとで頭角をあらわし、貞和元年（一二四六）に落成した京都の天龍寺で藏主ぞうすとなり、乗ひんぼつを逐おげ、ついで後堂首座ごどうのしゆざの職に昇進した。

在元四十五年に及んだ龍山徳見が観応元年（一二五〇）に帰朝し、足利直義によつて建仁寺住持となった。観応二年に夢窓国師が示寂するや、皆が先を争つて龍山の門下生になるのを見て、先覚も同寺に移籍した。

『絶海年譜』によれば、文和二年（一二五三）先覚が三十六歳の時、月舟げいぶね勲・天錫てんせきと共ともに天龍寺に在寺していたことがわかる。延文三年（一二五八）に龍山が示寂すると、先覚は美濃へ帰り、貞治四年（一二三六

五)に天福寺住職となった。そして、寺内には塔頭として藏密庵を建て、また天福寺の六境を定めるなど同寺の為に尽した。

「玉村稿」によれば、先覚はのちに明白庵を建ててここに閑居し、さらに上洛して京都東山の汁谷に證明寺を開創した。この證明寺のことは、「蔭涼軒日録」長享元年(二四八七)の条によるとして、同寺は先覚のあと、弟子の季英和尚・その弟子の味室西堂からさらに光信喝食へと引きつがれた。光信は、日録の筆者季瓊真薬の子息であるという。この光信は応仁の乱が起こるや焼亡を恐れて證明寺を万寿寺境内へ移し、どうか無事に大乱を乗り切った(今日では万寿寺・證明寺ともに廃寺)。

先覚は西山旧隠で応安六年(一三七三)一月二十日に五十六歳で亡くなった(7)。

## 明白庵について

先覚開創の美濃の明白庵は、「玉村稿」の中で玉村先生は、

この明白庵は何処にあつたか詳かでない。あるいは天福寺内の塔頭なのか、又は独立の庵居なのか、それも詳かでない。その庵中には、照碧軒・蟠龍池・座禪石・来雨瀑・望月亭の五境致があつたらしく、

鉄舟徳済はこれについて逐一偈頌をつくつている(閻浮集)。

と述べておられる。

ところでこの明白庵は天福寺内に在つたのではなくて、独立した寺院で、瑞浪市明世町山野内の明白寺付近に在つた。今は曹洞宗寺院となつている明白寺の下方(南方百メートル)の山門西側あたりだとされている。しかし、現在の明白寺堂宇近くには大型五輪塔(四尺塔、南北朝期以前)や五基もの宝篋印塔(南北朝期)室町

後期)があつて、むしろ現在の堂宇あたりに明白庵が在つたと考えても良いように思う。庵跡は中央道瑞浪インターの南西すぐ近くで、土岐川北岸の丘の上部に当る。上肥田の天福寺跡からは、北に三キロほどの所である。

なお「玉村稿」によつて掲げた明白庵五境は、明白庵のすぐ東に在る定林寺の五景(曹源川・一滴亭など)にならつて定められたものと思われる。「閻浮集」には、五境のほか「明白庵に題す」という鉄舟徳濟の一偈があるので次に紹介する。

#### 題明白庵

幽哉明白境、地僻啓仙居、山帯頻伽鳥、池藏摩竭魚、童敲巖罅磬、僧誦仏前書、

この鉄舟徳濟は夢窓疎石の法嗣であり、先覚の法兄に当る。鉄舟は康安二年(二三六二)に万寿寺へ昇住し、晩年は播磨瑞光寺に住した。また嵯峨に龍光院を構えて閑居し、貞治五年(二三六六)に同院で示寂した。この鉄舟は画蘭の名手として名高い人であるが、法兄弟のよしみをもつて、この明石庵を訪れたのだから。もしそうであれば、鉄舟は没年の貞治五年より前に美濃へ赴いたことになり、貞治四年に先覚が天福寺へ入り、退山してから明白庵へ移つていては間に合わなかつた。つまり、延文三年(二三五八)に美濃へ帰つた先覚は、初め明白庵に居て、八年後に天福寺へ住山したと見なければならぬ。

先覚は、この明白庵在住中に、鎌倉に居る法兄の義堂周信に剃刀を贈つた。義堂の語録「空華集」に、

#### 寄謝明白庵主先覚惠剃刀

吾が師の旧隠・虎溪の浜、聴くに君は恰も隣りを卜して居るといふ。短柄の杓は長柄の杓を兼ねたり。今時の人、是昔時の人、逃禪未だ黄独に耽らず、説法還し、須く紫宸に赴くべし。遙かに双刀を我に持

贈するを謝す。老来癩髪を剃らば銀の如し。

とある。夢窓国師の開いた虎溪山の近くに先覚が居り、先覚もさぞ大成することだろうという。義堂は、康暦元年（一三七九）に上洛するまで、長らく鎌倉に留まっていた。

定光寺の平心処齊（応安元、一三六八、十二、廿九寂）は、その法嗣悦山が明白庵の景色に和韻したのにして一偈をつくっている（平心処齊覚源禪師語録）。

## 天福寺と先覚

先覚は貞治四乙巳（一三六五）冬に、英檀に招かれて天福寺へ入寺した<sup>8)</sup>。檀越は證山忍公居士（土岐肥田氏か）であるらしく、のちに住山した空谷明応によつてその七周忌の導師がとめられている。先覚は二年間かの任を終え、寺内に藏密庵を構えて隠退した。ここでは弟子の宜首座（猷仲昌宣）の頼みという事で頂相に自賛している<sup>9)</sup>。

## 二世空谷明応

先覚が亡くなつて三年目の永和元年（一三七五）に、同じ夢窓国師の法嗣である無極志玄の法嗣・空谷明応が天福寺へ入寺してきた。空谷は近江浅井郡の出身で、先覚よりも十歳若い嘉暦三年（一三三二）の生まれである。はじめ京都の臨川寺で無極志玄に師事し、十七歳の時に天龍寺の夢窓の席下に転じた。そして再び無極のもとで修行し、ついにその法を嗣ぐに至った。

天福入寺の五年前、応安三年（一三七〇）、四十三歳にして清溪通徹の天龍寺住山に際して、同寺で二度目

の乗払を勤めた。その高德を聞いた細川頼之は、空谷を近江金剛寺住持に招請した。その时空谷ははじめて一山の主となった。

そして永和元年冬十二月、四十八歳の時に、天福寺に招かれた。その時の入寺法語によって、證山忍公居士の子息・土岐肥田右馬頭が招いたことを知る。また「諸山疏」が見えるので、すでに幕府から諸山の指定を受けていたこともわかる。空谷は住山中に證山忍公居士の七周忌法要で導師をつとめている。「曇仲遺藁」に方庵景垠の天福入寺疏があり、空谷が出世の第一歩として天福寺へ住山したことを知る<sup>10</sup>。

天福住山満二年の永和三年（一三七七）秋、室町幕府が臨川寺を十刹から五山に昇格させたのに反対して、一部の夢窓派僧が連署して幕府に訴えることがあった。この时空谷はその連署に加わることが出来なかつたので、美濃在住の香山仁与と諮り、別に美濃の門徒のみで連署状をつくり、天福寺を退いてその決意を示した。当時八百津を支配していた今峰氏は、この空谷を招いて天寧寺を建てて、その住持に迎えたのであった（玉村稿）。

その後、空谷は前述の臨川寺で香山のもとに首座をつとめ、また京都伏見の大光明寺に住山、至徳元年（二三八四）に等持寺、翌二年に相国寺鹿苑院主をつとめ、相国寺第三世住持などを歴任し、明徳三年（二三九二）には、仏日常光国師の号を特賜された。応永十四年（二四〇七）正月十六日に示寂。

### その後の天福寺

永和三年（一三七七）に空谷が退院したあと、続々と住持が入寺してきた。主として空谷一派の人たちであった。これを列記すると次のようであり、順を追って史料等の紹介をしようと思う。

- 3、英中□俊
  - 4、季璞梵珣 応永十六年示寂
  - 5、玉溪周温
  - 6、仲住□保
  - 7、方庵景垠 応永前半住山
  - 8、曇澤□瑞
  - 9、一源□帰 応永三十年頃の住山か
  - 10、曹源□裔
  - 11、大器□任
  - 12、澄初首座 永享八年入寺
  - 13、正球首座 永享十一年入寺
  - 14、文仲澄芸 長禄二年退院  
長禄二年八月十五日十刹位に昇格
  - 15、堯夫承勲 長禄二年入寺
  - 16、月航洪運 長禄四年入寺
  - 17、景宗西堂 寛正四年
  - 18、聡漚西堂 寛正五年入寺
- 3、英中□俊

『玉村稿』の註60に、

「無名疏」（建仁寺大中院本「諸師疎語集」所収）の「諸山」の部に「英中俊住濃之天福」とあり、某人の諸山疏が残っている。

とする。空谷の法嗣なのか何もわからないので、最初に掲げておく。

4、季璞梵珣

季璞が天福寺へ住山した時、岐陽方秀（応永三十一年叙）が山門疏で祝い、曇仲道芳（応永十六年叙）が諸山疏を贈った<sup>(12)</sup>。応永十年（一四〇三）頃の住山かと思われる<sup>(11)</sup>。季璞は清見寺にも住山した（曇仲遺藁）。

応永十五年四月二十一日に万寿寺へ昇住し、現住のまま翌年四月二十一日に示寂した。世寿六十四歳であった（五山禅僧伝記集成）。

5、玉溪周温

楊岐派の大覚派心華元棣の「業鏡台」によれば、心華が玉溪首座の天福寺入寺の山門疏をつくっている<sup>(13)</sup>。

「碧山日録」応仁二年（一四六八）三月二十六日条によると、美濃国可児郡伊岐津志の領主・藤原詮実が、亡父柏庭意公大居士の七周忌に当り、応永四年十一月二十日に可児郡熟田村の洞栄寺で法要を営んだ。その時清懶和尚と天福和尚を招き、また河内の永興禅寺から住持の心華を呼んで、宝塔の供養を行ったという<sup>(14)</sup>。この時の天福和尚が心華と親交のあった玉溪なのであろう。鬼頭師も、「此文ニ云フ天福和尚ハ按ズルニ玉溪カ」としている。

6、仲什□保

「玉村稿」が、曇仲道芳の「曇仲遺藁」に「保仲什住天福諸山」とあり、曇仲が保仲のために、住天福の

諸山疏を作ったとしている。曇仲は応永十六年（二四〇九）に示寂しているので、それ以前のことである。

玉村先生はこの人を保仲□什としておられるが、他の例から見ても保が諱だろう<sup>15</sup>。

#### 7、方庵景垠

応永十年（二四〇三）前後のことと思われるが、天福寺も秋の台風の被害を受け、また寺領も在地武士たちに数年来蚕食されて実収はごく少なくなつた。それで選ばれて方庵がこれを復旧すべく入寺してきたといふ<sup>16</sup>。曇仲作の法語で、方庵は、慈濟つまり無極志玄の法孫で、常光つまり空谷の法嗣であると言っている。

#### 8、曇澤□瑞

「玉村稿」の註六五に、

曇仲道芳の『曇仲芳禪師疏』（建仁寺両足院本「駢儷」所収）の法眷の部に「曇澤住天福法眷」とあり、曇仲はために法眷疏を製したことがわかる。なおこれは積翠文庫本の『曇仲遺藁』に「岩惟肖住栖賢同門」と題しても見えるが、「曇澤住天福法眷疏」を誤り題せるものである（文言にも多少の相違がある）。

とある。この法語については、『五山文学新集』一の「曇仲遺藁」を参照のこと。また、曇澤の天福住山は、季璞・玉溪・仲什・方庵らと同じ応永十年前後のことではなかつたかと思われる。

#### 9、一源□帰

この人も空谷の法嗣と推定される。「曇仲遺藁」に「帰一源住天福諸山」と題して諸山疏が収められていることで天福寺住山が確認される。

#### 10、曹源□裔

「玉村稿」の註67に次のようにある。

瑞溪周鳳の『瑞溪疏』（二名『竹郷集』）に「曹源裔西堂住濃天福江湖」とあり、瑞溪は曹源のために住天福の江湖疏を作成贈遣した。文の配列が大略作成年代順になっているから、それより推察すると応永三十年前後の作成ということになる。

11、大器□任

東沼周巖（寛正三年、一四六二寂）の「流水集」によって天福寺住山がわかる<sup>17</sup>。ただし、空谷下かどうかは不明である。

12、澄初首座

永享八年（一四三六）十二月十一日に澄初首座が天福寺の公帖を受けた<sup>18</sup>。

13、正救首座

永享十一年（一四三九）十月二十九日に正救首座が天福寺の公帖を受けた<sup>19</sup>。

14、文仲澄芸

「鹿苑院公文帳」（十刹位次簿）の美濃天福寺条に、

美濃 天福寺 長祿二年八月十五日位十刹、

文仲澄芸

とある。文仲は、かつて関市武芸川町の法泉寺に居て、関の春日神社神宮寺の大雄寺大極正易（鞍智氏）とも交流があった。大極は碧山日録を遺している（関市史）。こうした縁から文仲が天福寺の昇格を果したと言えるのではなからうか。なお、「玉村稿」では天福寺歴代に挙げられていない。

15、堯夫承勲

「蔭涼軒日録」長祿二年（二四五八）十一月十日の条に「濃州天福寺承勲西堂公文御判被遊矣」とある。西堂とあるからには、天福寺がすでに十刹位になっていたことを示している。

16、月航洪運

『五山文学新集』一の横川景三による「簷蔔集」に、月航の天福入寺山門疏が見える<sup>20</sup>。

17、景宗西堂

「蔭涼軒日録」の寛正四年（二四六三）十一月十四日の条に、景宗西堂が天福寺公帖を受けた記事が見える。18、聡熙西堂

同じく「蔭涼軒日録」の寛正五年（二四六四）九月三日の条に、聡熙西堂が天福寺住職に指名された記事が見える。

#### 四、おわりに

今回は如意輪寺と天福寺を取り上げた。両寺とも同じ土岐郡に在ったと思うが、如意輪寺は少くとも宝徳二年（一四五二）以降、当時の記録に現れなくなる。天福寺は、寛正五年（二四六四）を最後にやはり記録に現れなくなる。その滅亡については、『肥田町史』で私は「おそらくは文明五年（二四七三）十一月の信濃国軍勢の美濃侵入（応仁の乱）による兵火にかかった可能性がある」とした。しかし、よく考えてみれば、寛正五年から九年、宝徳二年から二十二年の歳月が流れており、その間両寺が健在であったならば、「蔭涼軒日録」に住職交替等の記事が現れなくてはならない。どうやら今まで思ってきた以外の衰亡原因があったの

ではなからうか。

宝徳二年というと、九月一日に京都の路上で齋藤越前守入道宗円が富島氏としまに討ち取られ、続いて美濃で大乱が始った時である。如意輪寺の檀越として考えられるのは土岐萩原氏である。

初代国衡は、光行の嫡男で土岐氏惣領でありながら、弟の光定が家督を継いで、彼は隅に追いやられるような扱いを受けている。

元来は父の光行が承久の乱の京方の中心人物の一人として、鎌倉から生まれたものの、妻方の千葉氏の骨折りで、斬罪を免れて土岐市浅野に隠棲した。また千葉氏の娘が生んだ光定に家督を嗣がせることが条件であったと考えられている。従って、承久の乱までは順調であった国衡一族は、主流からはづれて細々と代を重ねることになった。如意輪寺が諸山に列せられた時期は不明であるが、萩原家の再興の願いは強く、文安・宝徳の守護代をめぐる富島対齋藤氏



旧天福寺参道所用の敷石（平成4年）

の抗争に際し、富島方を萩原氏が支援し、家の再興を図ったものの打ち破れて、所領没収・追放の優き目に会ったのではないか。如意輪寺もこれに關つたとされて廃寺にさせられた可能性を持つ。

また、天福寺は全く別の事件で断絶した可能性があるが、詳細は霧の中ということになろう。なお、天福寺参道の敷石が、昭和五十八年からの圃場整備工事<sup>ほ</sup>で出土した。この敷石は、表面がほとんど磨滅しておらず、完成間もなく山崩れで埋没したと推定されている(肥田町史)。敷石が施工されたのは、長祿二年(二四五八)に十利位昇格を果したのを祝つてのことではなからうか。それから七年後の寛正六年(二四六五)頃に突然廃寺になってしまった。火災であつたのか、再建するにもすでに檀越の土岐肥田氏は無く、寺領も押領されたのであろう。

両寺とも、地元の庶民たちとはほとんど関りを持たなかつた。有力檀越や寺領が無い状況下での禅寺の運営は誠に至難であつたことを示している。

## 注

- (1) 正法寺は岐阜市にあり(今廃寺)七宗町の龍門寺は当初岐阜市長良に創建されるなど、諸山に指定された官寺でも中・西濃に建立された例があるけれども、如意輪寺は鎌倉時代末まで創建時期が遡る可能性があり、しかる時は北条氏の御家人として鎌倉に出仕し、禅宗に早くから帰依した土岐氏の本貫地である土岐郡内に限定されると思う。

- (2) 東海一漚集には次の疏が収められている。

球首座住濃州普光江湖疏

甚矣人材難得、青々者我在彼中阿、痛哉緇田多荒、楚々者茨言抽其棘、莫使鼠璞名濫、且看龍梭化飛、殺人

活人当面揮、食輪法輪如意転、某人、風標出格、俊骨空群、乃是藏六的孫、檀中十朋勿違靈兆、実為瑞応真子、天上五色可呈嘉祥、正好束肚篋三条、母念交肩藤七尺、

(3) 大安町の高岡山正法寺は廃寺となつてゐるが、同町丹生川の鴨神社には、檀溪上人あての繪旨写（応安二年七月十一日）や、正法寺に関する伊勢守護土岐頼康あて管領施行状写（貞治三年二月五日）などがのこり、檀溪和尚伝の記述が裏付けられる。なおこれらの文書は大安町史にも、写真で一点のほかは掲載されていない。

(4) 「五山文学全集」四収録の業鏡台による。

諸山能首座住如意輪寺代

広主昔命韶石、優雲億百千歳瑞花、樞府今屈満山、補陀三十二応宝地、時雖去聖、代不乏人、某靈祐的孫、上乘胃子、祢関西子、履真浄陀裙蹤、咲嶺南人、触老盧伝衣諱、居今行古、用晦養明久矣古寺間房、於焉拈槌豎仏、酒無曲巷、琴有知音、莫拒西家愚夫、忘年旧好、宜翫南溟健翮、擊水壯図、

(5) 「靈葉山正法寺文書」に収められている山門疏は次のとおり。

山門、濃州如意輪禪寺住持虚席、欽請秀岩座元禪師大和尚、以補其任、闡揚祖風、祝唱皇化者、住山論人、寄托可謂重矣、開堂祝囀、関繫豈為軽哉、既膺遴行、皆慶瑞世之初歩、各候光駕、須回盛観於今時、伏惟、某、痛快機鋒、如斧劔刀、円転妙用、似走盤珠、久寓相之瑞峰、試展叢林全盛之風格、掃隸洛之惠嶠、擢榮位重望之高科、分半座則一衆改観、眼其典刑、朔法社則四檀頑廩、次此宮幹、今亦人天推轂、蓋転大法於如意輪、况是雲水迷源、可激正派乎大智海、早捐謙柄、莫事異床、大振南宗、掲祖灯之冷燄、仰望北闕、祝聖寿之錦延、謹疏、乾坤、

(6) 玉村稿の註二六五には次のように書かれている。

「信仲明篤の『晦夫集』の山門の部に「綱惟宗住濃州如意」とあり、「鏡堂派下」と註記がある。「如意」は「如意輪」の不用意な略称であろう」

なお晦夫集は『統群書類従・二八下』に収められている。

(7) 先覚の示寂は義堂周信の「空華集」に見え、「玉村稿」でも註一〇一に掲げている。

「空華集」五七言絶句の部

追和先覚詩并叙

余頃与先覚法兄相從輦寺者殆十年、己亥歲秋、別去東遊、不見者又十年、忽先覚示滅於西山旧隱、春秋五十六、咸惜其戰化之早、実応安六年歲次癸丑正月二十日也、会庚申歲春、余自関左承府命、遷洛之東山、山中得其徒俗姪曰昌哲者、侍余賓、一日出茲卷請著語、謹閱卷中諸老倡和者八人、噫俛仰之間、其七者已歸於真矣、今巋然独存者、惟同門白眉大僧録普明国師一人而已、感歎存没、放涕次韻、些於卷尾而歸之、故家兄弟眼中稀、風急鵲鴿沙上飛、泣掩遺編三歎息、十年秋雨一鐙微、

(8) 先覚の天福入寺は春屋妙葩の「智覚普明国師語録」に記されている。

先覚老師出入同門、幾四十載矣、爰乙巳之冬、榮膺公選兼応相越請、開堂濃之天福、丙年之春、不忘旧因、問寂山中、喜不自勝、拜請表率於衆、一日出示先師和章拜誦則三十年前著一鞭作也、猶如今日敬倚、尊韻、

受師庭訓似公稀、果見一鞭千里飛、今夜相逢灯下夢、山風吹雨入希微、

(9) 先覚の頂相自贊は、岐阜県八百津町の大仙寺所藏「視篆」に収められている。

前天福先覚和尚為宜首座贊

峻巒如甘露滅多、智似遠録公但知、把挖逆水不解、張帆順風、恢興三會之家業、歌徹中峰之脱空、正覚山中、開基眼空寰海、藏密庵内高臥、氣吐長虹頼有衝樓、跳鼉子塵、宣説仏心宗、

(10) 方庵の天福入寺疏は次のとおり。『五山文学新集』一の「曇仲遺藁」による。

根咲岩住天福法眷 咲岩方庵旧号、

濃州路正覚山天福禪寺、廻江左具体之列刹也、慈濟一派、以甲乙而主焉、仏日常光国師、乙卯歲、瑞世茲山、実師之初歩也、故其徒登斯席者、咸謂白日而上仙、井々秩々、盛行叢規、牧衆之方、百色裕如、數年以來、罹歲大侵、寺產虚耗、官亦爾系于我、以故、日給幾乎不続、今茲秋、盲風怪雨、衆屋尽傾、上漏下

濕、無處寧居、僧侶惶々、相見末如之何而已、諸昆季在京師者、聞之、慨然相謀曰、先師抔土未乾、坐觀此頽圯、是我之咎也、而今主席見虛、擇一門老成勇于道者、以為住持焉、則其興復、可翹足而待也、於是、左袒右袒、吹噓其所知者、群議莫寢、有唱于列者曰、不如闔撰之公、輒於先師塔下、炷香以三名而拈之、天龍首座咲岩公禪師、適中其舉、於戲、可謂公矣、且亦師之靈鑑、豈可誣乎、仍聞于公、々帖亦降、恐其執志謙々、緩頰論之曰、禪師之在師之席下三十年、日夕參叩、聞道固先乎吾、寧安眼以如秦越之視肥瘠乎、義不可拒、興百廢凶一新、系于茲行、一日必葺之戒、子其恩之、禪師作而言曰、謹聞命矣、遂闔撰詞、以勸其賀、倍万恒情者也、

千里之馬常在、識者希哉、十朋之龜不違、疑則卜矣、此拳固天同神比、其狀況虎脊龍文、某、慈濟的孫、常光真子、拈翰林筆、直与隱之齊名、昇兜率宮、如同寂子說法、○故家之落莫、得奇土而作興、其稼如茨如梁、土肥田美、式歌美輪美奐、殿湧樓飛、牆壁瓦礫發機、鐘魚鼓板改響、某丘某水、有懷先人所遊、宜構宜堂、母墜古聖遺訓、洗光仏日、整頓宗綱、

(11) 岐陽方秀作の山門疏は次のとおり(『五山文学全集』三の不二遺稿)

季璞首座住肥田天福山門疏

田美而肥、雖象耕鳥耘、不可尚已、天錫之福、彼神呵龍護亦何有哉、須得大方碩師則觀二輪双運、共惟某人、春風肺腑、秋月襟懷、大族不居、孰屑藤原貴、首座出世、乃晒華林機運、既登正覺之場、母欽慈濟之手、詢彼輿論、頼以元宗、蕭也規曹也隨、敢敗乃公之事、顔之徒驥之乘、久知衲子所晞、注目長安、祝釐今上、曇仲道芳の諸山疏は『五山文学新集』一付録二の「曇仲遺藁」に見える。

季璞珣住濃州正覺山天福寺諸山

荆山璞世所宝也、然由琢磨之功、雲夢竹人其勁之、必見括羽而用、夫至人之修德、有美美而称名、某、法社奇才、宗門偉器、眉間劍抑逼仏祖、口角瀾鼓動風雷、籍甚（稱）声名、獲遺珠於滄海、凜乎門戶、瞻喬木於故家、眷茲正覺道場、似是洞天福地、岐陽翔千仞鳳、必覽德輝而來儀、玉井開十丈蓮、固知道香之藹著、憑此一举、

樹吾同盟、寺在土岐、地名曰玉井、

(13) 『業鏡台』に次のように書かれている。

玉溪首座住正覺山天福寺

后二千三百年、正覺山不妨再成道、諸八万四千法、空王座正好三転輪、与其目視雲霄、孰若身奉塵刹、某、  
狄門桃李、謝庭芝蘭、龍華伝肘合符、嚇殺神鬼、龜阜撒眉間、劔光射斗牛、假借文字禪、漏泄祖師意、吉甫  
清風之頌、波瀾独老成、惠休碧雲之詩、乾坤有清氣、俯徇衆望、仰祝、帝齡、

(14) 『統史料大成』20の「碧山日録」に次のように書かれている。

(応仁二年三月)

二十六日丙戌、(中略)、次冀、大檀越藤公詮実、孝子孝孫、不墜閻闍、蕃衍天下、外護法門、元隸学識暗淺、  
行業空疎、茲者叨応大檀越之嘉招、塵瀆諸仁者之尊聽、無任慚惶之至、便当下座致拜謝、伏乞衆慈昭亮、陞  
座之次、恭惟、本寺堂頭和尚、定光寧馨、桂光華胄、韜光靜退、長養聖胎、(中略)、次惟、清懶西堂和尚大  
禪師・天福堂頭和尚大禪師、禪道文章、共為四海僧望、利生說法、争開二甘露門、(以下略)、

(15) 『五山文学新集』一の「曇仲遺藁」に見える仲什に贈られた諸山疏は次のとおり。

保仲什住天福諸山

窃以、伯業之厖多良馬、下和之匱多美玉、宜乎宗匠之門、多玫瑰意琦行之士也、盖我金仙氏之徒、学無常師、  
道不苟合、必待針芥相投、以嗣其法、猶水伝器火伝薪、師門亦汲々於得人、々々而後、其道大振、若某、凛  
々機鋒、堂々儀表、遠續三會之統、親見一国之師、掲仏日於秋天、孰不仰止、勤慈濟於苦海、務莫先鳥、式  
瞻茲行、足慰衆望、周公拝前魯公拝後、父子専美於一時、季芳難弟元方難兄、東西相望于列刹、共張倚角、  
□ 壯輔車、

(16) 方庵に与えた曇仲の天福入寺法眷疏は次のとおり(五山文学新集一の「曇仲遺藁」より)。

根<sup>方庵</sup>咲岩住天福法眷 咲岩方庵旧号、

濃州路正覺山天福禪寺、廼江左具體之列刹也、慈濟一派、以甲乙而主焉、(宗朝也) 仏日常光國師、(口方) 乙卯歲、瑞世茲山、実師之初歩也、故其徒登斯席者、咸謂白日而上仙、井々秩々、盛行叢規、牧衆之方、百色裕如、數年以來、罹歲大侵、寺產虛耗、官亦爾系于我、以故、日給幾乎不統、今茲秋、盲風怪雨、衆屋盡傾、上漏下濕、無処寧居、僧侶惶々、相見末如之何而已、諸昆季在京師者、聞之、慨然相謀曰、先師抔土未乾、坐觀此頽圯、是我之咎也、而今主席見虛、扱一門老成勇于道者、以為住持焉、則其興復、可翹足而待也、於是、左袒右袒、吹噓其所知者、群議寔寔、有唱于列者曰、不如闢撰之公、輒於先師塔下、炷香以三名而拈之、天龍首座咲岩根公禪師、適中其拳、於戲、可謂公矣、且亦師之靈鑑、豈可誣乎、仍聞于公、々帖亦降、恐其執志謙々、緩頰論之曰、禪師之在師之席下三十年、日夕參叩、聞道固先乎吾、寧安眠以如秦越之視肥瘠乎、義不可拒、與百廢圖一新、系于茲行、一日必葺之戒、子其思之、禪師作而言曰、謹聞命矣、逐闔賀詞、以勸其實、(題) 倍万恒情者也、

千里之馬常在、識者希哉、十朋之龜不違、疑則卜矣、此拳固天同神比、其材況虎脊龍文、某、慈濟的孫、常光真子、拈翰林筆、直与(元重題) 隱之齊名、昇兜率宮、如同寂子說法、(口) 故家之落莫、得奇土而作輿、其椽如茨如梁、土肥田美、式歌美輪美奐、殿湧樓飛、牆壁瓦礫發機、鐘魚鼓板改響、某丘某水、有懷先人所遊、宜構宜堂、母墜古聖遺訓、洗光仏日、整頓宗綱、

(17) 『五山文学新集』三の「流水集」に見える諸山疏は次のとおり。

任大器住濃之正覺山天福 郷曰肥田、

白雲蚤年住山、昔聞其論、黃檗大乘法器、今遇若人、不頼老成之風、焉革旅進之弊、某、辞去枝葉、習離綺紈、処凡位超凡夫、初善中善後善、仰仏日入仏界、法身報身応身、既称堂裏座元、寧弄棚頭傀儡、麟千糸而擎角、毛群易知、鷹九秋而張翎、雛僧潛跡、拜帖於紅雲闕下、問路于白水田頭、敬彼仁祠、前以三鼻後以五鼻、忻厥同列、人有一天我有二天、雖日遐陬、靡愆欠素、

(18) 「蔭涼軒日録」の永享八年十二月十一日条に、

十一日、諸公文御判被遊、補陀寺中医首座・天福寺澄初首座・(以下略)。

(19) 「蔭涼軒日録」の永享十一年十月二十九日の条に、

廿九日、宝福寺御成、濃州天福寺新命正救首座・阿州補陀寺周観首座伺之、(下略)。

(20) 『五山文学新集』一の「簪蔔集」に次の山門疏が見える。

月航住濃天福山門 講運、庵名万足、

菩薩位月声聞位星、孰議仏日、化樂天兜率天白、争望慈雲、時哉龍華化儀、瞻彼烏曇発現、

某、晚節柏悦、古標水枯、寸陰分陰、置陶侃惜陰之論、千足万足、取老聃知足之言、既著黄袈袈於僧祇、寔

非黒豆子之和尚、旧業入夢、上長安作西都賓、昔人取菜、領岐州賜東生散、今袴昔襦<sup>重力</sup>温歌相待、朝鐘暮鼓礼

樂一新、玉井空伝十丈蓮、久称仙府、金輪統御三千界、仰祝聖図、

# 齊雲道棟『活埋道人遺稿』標註

林 觀 潮

## 解 題

『活埋道人遺稿』は黄檗宗の僧齊雲道棟（二六三七～一七一三）の詩偈集である。

齊雲道棟は豊後州府中の富成氏の出身である<sup>(1)</sup>。日本慶安三年（二六五〇）年十三歳で豊後にある臨濟宗南禪寺派の金猊山大智寺の雪徑正峰和尚に就いて出家し、法號の惟梁、法諱（内字）の道棟を受けた。承應三年（二六五四）、齊雲は長崎の崇福寺に道者超元（二五九九～一六六二）に参じ、同年七月に隠元の渡来を迎えて、長崎興福寺に入り、隠元に参じた。彼はよく唐話を解したために、隠元の侍者となり、道號の齊雲を受けた。爾来、寛文十三年（一六七三）四月の隠元の示寂までに、齊雲は侍者、訳者として、生涯無二の法友月潭道澄（一六三六～一七二三）と共に、隠元の傍に就き、その弘化を助けた。

萬治元年（二六五八）九月から十一月まで、隠元禪師は徳川幕府の命令に応じて、江戸へ参り、十一月一日に四代将軍徳川家綱に召見された。この隠元の江戸参府の際、齊雲道棟は侍者を務めたのである<sup>(2)</sup>。寛文三年（一六六三）十二月、隠元禪師の開いた京都黄檗山萬福禪寺の三壇戒会において、具足戒を受け、正

式に黄檗宗の比丘となった。

隠元の寂後、齊雲は遺命に従って京都黄檗山萬福禅寺内の舍利殿に住し、隠元の喪に籠って三年を終えた後、隠棲を願い、京都黄檗山を離れた。延寶三年（一六七五）、洛北修学院離宮の隣にある林丘寺楽只軒に住し、同五年（一六七七）春に江州の長福寺で療病した。

延寶六年（一六七八）四月、京都横井實徳居士の供養によつて、齊雲は洛西梅ヶ畑の善妙寺（梅山善妙精舎とも呼ばれる）に入り、これより自ら活埋道人と号した<sup>(3)</sup>。横井實徳が亡くなった後、その主人の片口瑞月居士の一家が齊雲の生活を支えていた。

元禄九年（一六九六）、片口瑞月の子である片口徹山は齊雲の健康に配慮し、梅ヶ畑より交通が便利になる雙が丘（雙峰、雙岡とも呼ばれる）に草庵を建て、齊雲を迎え入れた。この草庵に、齊雲は正徳三年（一七一三）八月の示寂まで住した。寶永四年（一七〇七）二月、齊雲はここに『讚觀音大土伽陀集』を編成し、その巻末に「寶永四年、仲春初六日、洛西雙峰住菴沙門道棟、仁和寺外の片口氏草堂に謹書す」（寶永四年仲春初六日、洛西雙峰住菴沙門道棟謹書於仁和寺外片口氏草堂）と記した<sup>(4)</sup>。これによつて、この草庵は仁和寺門外の近くにあり、また妙心寺と遠く離れていないことがわかる。

齊雲が雙岡の草庵に入った二年後、元禄十一年（一六九八）二月廿三日、妙心寺の無著道忠（一六五三〜一七四四）が初めて尋ねてきた<sup>(5)</sup>。この草庵を舞台として、齊雲は無著と長年の交流を展開したのである。二人の交流の内容は、無著道忠によつて『雙岡齊雲紀談』に記された<sup>(6)</sup>。

齊雲道棟は黄檗僧の中でも、独特の性格を持ち、独自の道を歩んでいた。彼は二十年も隠元の侍者をつとめたが、誰にも嗣法せず、黄檗宗の法系に入っていなかった。彼は生涯、隠棲の道を貫き、自分の寺を持た

ず、弟子も持たなかったが、その人徳によって、齊雲道棟は黄檗宗の内外から尊敬を集めていた。

正徳三年（一七二三）八月、齊雲道棟は雙が丘の草庵に寂した。月潭道澄の弟子たちは彼を月潭が住した洛西嵯峨翔鳳山直指庵に手厚く葬った。

正徳四年（一七一四）五月、月潭道澄の弟子孟蘭元壽は齊雲道棟の行由を撰し、またその詩偈を集め、並びにその交友の贈答の詩偈を付加して、『活埋道人遺稿』を編成した。享保八年（一七二三）、覺天元朗は法弟の孟蘭元壽の遺志を継ぎ、遂に『活埋道人遺稿』を刊行した。

京都黄檗山萬福禪寺文華殿に現存する『活埋道人遺稿』は、以下の部分、即ち香國道蓮「活埋道人遺稿序」、齊雲道棟「活埋道人遺稿」、「諸師贈答偈言」、「孟蘭元壽「齊雲棟老禪師行由」、覺天元朗「像贊」、「山頭佛事」、覺天元朗「跋」などによって構成される。

以下、この『活埋道人遺稿』の本文について、句読点（。）（、）（…）を標示し、段落を分け、また適当に註釈を加えて試みる。

字体は、原則として原本の漢字をそのままに写す。写せない字体は、日本の常用漢字に入れ換える。

### 活埋道人遺稿 齊雲道棟<sup>7)</sup>

#### 活埋道人遺稿序 香國道蓮<sup>8)</sup>

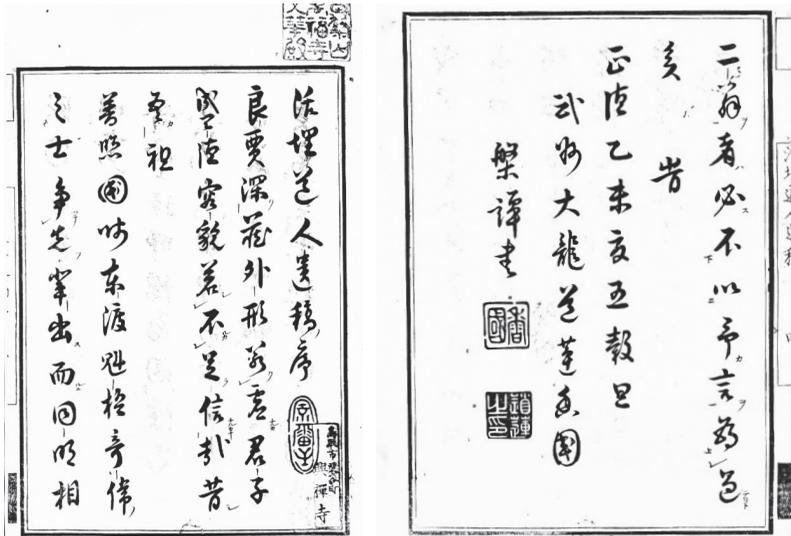
良賈深藏、外形若虚、君子盛徳、容貌若不足。信哉。昔吾祖普照國師東渡<sup>9)</sup>、魁梧奇偉之士、爭先輩出、而同明相照同類相求、不無人焉。何以言之。齊雲禪師棟翁同潭兄和尚<sup>10)</sup>、少事國師、前後二十餘年若一日。

世稱漢之王吉貢禹、言其取舍同也。國師戢化、心喪事畢、翁遁跡巖阿、自稱活埋道人。大方有羅而致之、奈鴻飛冥冥。何癸巳秋<sup>(1)</sup>、潭兄順世、翁亦繼亡、豈同明同類之相感乎。

予以忘年為交、翁三易居、無不過從。觀其為人、涼涼若鄙人、而孤風遠翮、殆不可企望。嘗謂余曰…詩有天格、非關書也。棟不長于律、故罕言之。然扣所蘊、則腹笥吻筆、亡適而非筠溪杼嶠<sup>(2)</sup>、正不謂良賈之深藏、容兒之若愚、蓋實錦也。

翁有弟曰曉山、素以孝聞。翁之友、較著者莫椿洲壽公若也<sup>(3)</sup>。其撰行由編遺稿質予、予閱之、誠崑山片玉、桂林一枝、不易多得、如先輩所批、非虛譽也。翁談潭兄、有嚴子羊裘君冕旒之句、符上王貢影呼之意也歟。予謂漢有三傑、蕭何子房韓信也。敢以潭兄比蕭何、擬齊翁以子房、二翁者必不以予言為過矣。

昔正德乙未夏王穀旦武州大龍道蓮香國槃譚書<sup>(4)</sup>。



(『活埋道人遺稿』の書影の一)

活埋道人遺稿 孟蘭元壽編

山居

元無俗事繁、物外一身輕。乘興吟常樂、避喧夢亦清。  
霜楓千萬樹、雲雁兩三聲。多病且疎懶、山間宜寄生。

客中書懷

東海路千里、卻憐風物新。寄蹤江上艇、拂面陌頭塵。  
日落異鄉客、花開故國春。浮生堪自咲、飄蕩百年身。

看紅葉有感

人生歲月去忽忽、春煥秋涼瞬息中。  
新綠滿園陰未了、又看葉葉映山紅。

答惟聞禪弟

摩訶般若波羅蜜、無所聞時惟我聞。  
大士圓通何處覓、塵塵刹刹不欺君。

僧問古德：如何是祖師西來意？德曰：牡丹花下睡貓。

諸師贈答偈言

送齊雲禪高

木庵和尚

妙高峰頂白雲齊、剎頭方知世界低。鳥道虛空無影  
像、橫行濶步不曾迷。

示齊雲禪士

印非和尚

脚踏生鐵鑊、頭角去雲遮。覷破轉身白、雙眸空月華。  
一贈惟深禪姪

學道由來惹個溪、藕絲推倒太須彌。三竿下日骨如  
洗、一月千江自有時。

贈齊雲禪姪

獨浩和尚

活埋道人遺稿

孟蘭元壽編

山居

元無俗事繁、物外一身輕。乘興吟常樂、避喧夢亦清。  
霜楓千萬樹、雲雁兩三聲。多病且疎懶、山間宜寄生。

客中書懷

東海路千里、却憐風物新。寄蹤江上艇、拂面陌頭塵。  
日落異鄉客、花開故國春。浮生堪自咲、飄蕩百年身。

看紅葉有感

人生歲月去忽忽、春煥秋涼瞬息中。新綠滿園陰未

兒。頌曰..

牡丹花下睡貓兒、祖意分明舉似伊。  
堪咲一言既漏洩、管教四馬亦難追。

古德元來太饒舌、也須劈面下針錐。  
西來妙旨有誰識、花下貓兒伴睡時。

徹見本來心

撥草參玄辛苦人、工夫費卻幾精神。  
忽然覷破風光處、滿目青山淨法身。

題御苑五首

菩提樹

誰道菩提本不樹、得天雨露見重新。  
吾皇敷設金剛座、請佛常恒轉法輪。

隣雲亭

亭與雲隣欲接天、萬峰翔集御簾前。  
此中半日遨遊樂、不換人間千百年。

御苑池

水頭突出一金山、楊子江流在此間。  
時看漁舟浮泛泛、今朝添我白鷗間。

窮邃亭

邃亭路向樹間穿、半是山邊半水邊。  
橋上經過人似畫、誰言景物不天然。

止止齋

果然此事妙難說、怪得鷲峰話更長。  
法令重新何處見、山青水綠自全彰。

樂只軒除夕

矮屋滿窓松葉煙、寒燈一卷舊詩篇。  
此年此夕此中送、明日明春何處天。

次韻贈高泉和尚

濟北曾編僧寶史、無人續得董狐文。  
鍊公今日逢知己、一部傳燈輸與君<sup>(16)</sup>。

庵中即事

溪北溪南流水環、庵前庵後白雲閑。  
經行坐臥無餘事、竟日開窓只對山。

竟日開窓只對山、是非得失不相關。  
松風水月為知己、許與吾人獨自閑。

月潭和尚攜蘭公見訪

定起從容運水回、隔溪喜見寂音來<sup>(16)</sup>。  
驚人佳句君三昧、添得阿慈更妙哉。

偶占

一瓶一鉢隨緣了、名不求兮禪不參。  
隔斷紅塵台麓水、水流盡處即吾庵。

過微妙橋

水自澄清橋自平、去來曾不礙人行。  
訛言昔日有難渡、七座浮圖記姓名。

謁高野大師

欲待當來阿逸多、全身猶自在那伽。  
妙燈點出亙今古、昨字光中度愛河。

訪道成居士

杖藜特地到南江、一路青原春色濃。  
今日訪君無別事、共傾茗碗話心宗。

丁巳春、住江洲長福寺養痾、京師妙山翁見問、有詩次韻<sup>(17)</sup>。

擊碎虛空頭上骨、不妨隨處占禪窟。

清光相照絕疏親、江國長安同一月。

六觀堂主人

六觀堂裏臥維摩、常轉此經空佛魔。  
魔佛今朝空盡處、堂中不見老維摩。

奉輓受業師雪徑和尚

萬里海山問疾來、那伽頓入挽難回。

心香聊向爐中爇、空對靈幃淚滿腮。

次韻辭世偈

積翠飽參檠祖禪、獅山久坐不知年。  
牛翁室內還鄉曲、鐵笛無聲誰敢詮。

次韻讀莊子

讀盡審議燒盡香、方知蝴蝶夢中忙。  
莊周散放無他事、直把無何作本鄉。

寄賀海福龍潭禪師

十載同參黃檗祖、喜公頭角獨崢嶸。  
而今及第心空也、海福堂中第一名。

戊午四月初二日入善妙寺<sup>(18)</sup>

客舍三春十字街、幾回羞見陸翁鞋。  
梅村喜有青山在、故向斯中甘活埋。

京城道華居士過訪

東林移向此煙巒、蓮社寥寥獨自安。  
昨日與君相別處、梅村今作虎溪看。

答峨山諸友

禪林走遍念頭灰、覷破幻花夢幾回。  
今入梅山梅未實、諸兄休說江西來。

諸兄休說江西來、印佛非心非我才。  
畫餅而今都放下、更將何物汗靈臺。

更將何物汗靈臺、困睡饑冷亦快哉。  
不管今時英傑輩、卻教明鏡惹塵埃。

偶成

百年黍一炊、貴賤同黃土。  
底事不山居、清風無有主。

應印覺庵齋、次直指照和尚韻（19）。  
印覺本無文字相、比量纔涉隔天涯。  
山前山后真如境、觸目分明得意時。

偶成

知識參來二十春、曾無一日道相親。  
今朝得意忘言處、始信師姑是女人。

次韻奉謝直指和尚

鳳山古佛德如春、默坐匡床群衲親。  
賜我伽陀高妙甚、慚非鹿苑匿蹤人。

但知道德富如春、誰覺心腸更可親。  
為物休言嫌曲說、本來直指在當人。

葵花一枝謝真山居士

臥疾毗耶城裏人、殷勤問我道情親。  
山中莫謂酬無物、一朵葵花顯法身。

印覺庵避暑

主賓同志又同年、誰識胸中別有天。  
爍石流金人苦熱、松風吹處快如僊。

峨山和尚得唐畫列祖像、賀以三絕。  
祖佛本來無面目、誰將五彩畫虛空。  
雖然不用色聲覓、鼻孔分明半幅中。

喜聞列祖降山門、屈指剛逢五百尊。  
從此蒼生增福慧、一瞻一禮沐深恩。

一隊祖師身外身、毫端描出各通神。  
神州不住今東渡、好作峨峰鎮刹珍。

贈含玉潭和尚

三應機鋒慚欠我、一生補處獨還君。  
倡來父子陽春曲、滄仰高風萬古聞。

哦句驚人甘露滅、傳心侍佛阿難陀。  
不知迦葉真三昧、開口何須問若何。

薦靈

化作南方無垢人、去年記得此時辰。  
濃茶一盞香一炷、清潔胸中運出新。

那波以文居士來訪、烹茗談論有詩和答。

我是豐州粥飯僧、曾無名字上傳燈。

今朝迎接李公處、瓶水青天喜共澄。

戊午除夕<sup>(20)</sup>

閒房古寺一間僧、獨坐安然對夜燈。

爆竹聲中開了眼、咲看世上幻花增。

水僊花送真山居士

金僊園裏水僊花、香色天然莫可加。

今日寄君無別事、病中相對慰生涯。

贈寬上人在洛學經史

無聲無臭個消息、聖聖相傳古到今。  
好是講堂重席手、當仁自不讓儒林。

寄贈竹隱主人

此君堂裏一詩僊、佳句驚人已有年。  
曾自竹窓同樂後、西山日讀妙山篇。

寄修齋處士

三十一言我國風、古來作者滿皇宮。  
今朝偶爾效顰處、恰似城南賣菜翁。

次韻謝那波以文居士雨中見訪、二首。

謝子今朝意、山中帶雨尋。  
沒弦彈得妙、奈我不知音。

認得非心物、何須向外尋。  
滿街聖賢者、勿道少知音。

約雲松律師不至

山花發已多、林鳥啼無歇。  
尊者幾時來、倚門又一月。

次韻謝以文居士惠糧、三首。

昔年漂母飯、今日以文金。  
風味相同處、令人見此心。

寄來詩兩絕、字字值千金。

風雅神仙福、賢哉好古心。

將我千家飯、比君萬兩金。

贏金時在念、鉢飯本無心。

黃檗開山國師七周忌書懷

昔年心外覓、百念未曾空。  
今日承師力、活埋古廟中。

悼香雲院長山榮壽尼

問疾行人欲到家、轉身聞說坐蓮花。  
當年相見御園處、一度思量一度嗟。

本是西方教主身、閒遊越國許多春。  
春風吹動香雲後、依舊蓮花臺上人。

夏日靜坐

一個蒲團一炷香、安居松屋勝華堂。  
清風拂拂來何處、吹得木人徹骨涼。

得北堂訃、似豐府曉山弟。

書值萬金吾亦云、詎期今日訃音聞。  
蒲鞋從此為誰織、空向豐山望白雲。

憶昔洛陽分手日、尚期時至再相逢。  
哀哀第五橋頭囑、流水未聞心早疼。

哭母詩

最苦西山哭母詩、一行千淚血成池。  
勸孃早覺閨浮夢、莫念繙門不孝兒。

夜坐有感

誦罷金經後、更深忽自叫。  
叫聲人不聞、明月時來照。

寄明山處士

村南村北古梅樹、此日花開香色奇。  
寄語孤山林處士、新詩題取莫教遲。

梅山絕句

遲日午窗經了時、起來獨自遠疏籬。  
春山觸目風光好、畫出現成無字詩。

吹面東風起碧漪、橫峰倒嶺動春池。  
倚筇欲聽黃鸝語、卻恐中庭梅影移。

獨倚欄杆春雨後、凝眸牆外古梅邊。  
江南消息知何處、一陣微風香氣傳。

幽居無事出山房、覓句幾回過短牆。  
應是梅花知此意、暗香和月十分香。

贈真休主人

無心可歇非真休、一念三千也外求。  
春對山花秋對月、誰將佛法掛心頭。

正覺法親王賜詩、恭賡尊韻奉答<sup>(2)</sup>。  
不見南宮皇太子、黃花何啻十秋開。  
有聲畫寄無聲雁、且喜靈山消息來。

我聞妙法非如是、誰說曇華今不開。  
江北江東文字客、從教入海筭沙來。

次真休主人元旦韻

峰頂臥雲恰十年、風光無歲不依然。  
春來那料隣山主、琢出新詩最妙玄。

人日作

活埋九歲又逢春、土面蓬頭粥飯人。  
人日門無人來訊、梅花咲慰病中身。

雪中看梅次永公韻

何處清香撲鼻奇、飄飄六出墜空時。  
芒鞋破笠衝寒覓、忽向隣園得一枝。

冰姿玉骨最神奇、雪色相爭月皎時。  
不是孤山化工手、人間那得見斯枝。

西山歌

西山女子賣薪歸、包米戴頭雨濕衣。  
不管山邊高下路、三三兩兩去如飛。

有感

我聞名跡能妨道、人說師承亦累人。  
人說我聞無了日、恐教滄海起紅塵。

南陽孫子上傳燈、何限馬駒八十僧。  
玉石俱焚今古恨、超群須信得人憎。

偶作

山間蕭寺適閒情、談咲何曾及利名。  
靜坐竹窓翻貝葉、迷雲不掃自然晴。

謝高泉和尚光訪<sup>(22)</sup>

十載安禪善妙家、清虛枯淡伴梅花。  
客來難設多般供、咲汲甘泉烹苦茶。

答雲松大德

現光宗主詩奇妙、應是杼山身後僧<sup>(23)</sup>。  
不信請看酬我句、繡腸錦口好才能。

春初客至

十年遯跡白雲岑、古廟荒涼花木深。  
惹得諸賢相會處、竹林風雅在梅林。

次韻三審大德

善妙村僧非道人、梅山深處養閑身。  
只將一片無求意、傲盡多年徹骨貧。

次韻答赤先生

說是無言卻有言、無言說處且評論。  
繇來憂樂為王事、有暇何妨日涉園。

黃巖開山國師二十三回諱燒香偈

侍者遠來謁祖堂、愧無一物獻禪床。  
焚香拜起真前立、祇是舊時譯語郎。

一乘法親王賜偈恭次尊韻

清香撲鼻洛西春、卻被大道著親。

久坐梅山花下寺、風流不似寄詩人。

賀月潭和尚六十

福如東海猶為淺、壽比南山也未高。  
無位真人超劫量、誰能增減一絲毫。

寄友梅居士

寥寥一室三禪樂、不換閻浮萬戶侯。  
想見越山松雪主、軒中聽雨世緣休。

除夕

守歲雙丘慰此生、草堂何似玉堂榮。  
寒燈對坐無餘事、靜聽巖松說法聲。

丙子元旦<sup>(24)</sup>

誰識御峰日月遲、元正未是立春時。  
竹窓喜有梅花發、拈作村僧祝聖詩。

示人

阿誰不是本來人、認著依然是識神。  
不見東君真面目、一枝蹉過十分春。

仁和寺看花

滿目粉雲滿目花、忽驚迷路入仙家。  
遊人若得劉郎趣、何用題詩各自誇。

聽鶯

黃鶯何處弄春陽、未覩全身毛羽光。  
不是從前幽谷調、花間堪聽奏笙簧。

雞足院主攜詩見訪次韻

樂道曾無世事侵、攜詩更見道情親。  
門前泥水將三尺、可是留君梅作霖。

普明院公主賜以手畫洛伽大士像(25)、回獻讚觀音伽陀集。  
萬金難博個真相、賜自聖明公主宮。

清淨摩尼應五色、入神妙伎化無窮。

一部讚揚淨聖篇、昔年集錄未嘗傳。  
自今請置觀音洞、苦海何妨添法船。

楓林夕輝

春色不如秋色奇、丹楓相照夕陽時。  
何人此處停車愛、世上今無小杜詩。

萬年別宗長老過訪有詩、次韻答謝。

蓋世閑名非我志、風騷那敢與君齊。  
灰頭土面青松下、卻誤高人入野蹊。

癸巳仲秋初五日潭和尚疾病、作此與訣<sup>(26)</sup>。

共登寶地舊仝友、巖子羊裘君冕旒。  
永訣禪床無別話、願輪再駕振宗猷。

輓潭和尚

前來問疾動秋波、那料今晨賦輓歌。  
倘記鷺峰常在願、峨山勝卻仰山多。

### 諸師贈答偈言

送齊雲禪雋 木庵和尚(27)

妙高峰頂白雲齊、到頭方知世界低。  
鳥道虛玄無影像、橫行闊步不曾迷。

示齊雲禪士 即非和尚(28)

腳跟生鐵鑄、頭角五雲遮。  
覷破轉身句、雙眸空月華。

贈惟梁禪侄 獨知和尚(29)

學道由來憑個漢、藕絲推倒大須彌。  
三年一日胸如洗、一月千江自有時。

贈齊雲禪侄 獨湛和尚(30)

高材成柱棟、豎起與雲齊。

有人懷巨志、豈肯污塵泥。

送齊雲公還里省親 獨照和尚

早立參玄志、脊梁似鐵堅。

忽思雙父母、不是小因緣。

孤錫路千里、毳袍雲半肩。

到家親一面、織屨莫留連。

送齊雲公還山省師 南源和尚<sup>31</sup>

知君有志與雲齊、伴我春山十載棲。

今日言旋何以贈、春風扶送一青藜。

江山滿目翠重重、包裹春光一氣中。

也喜歸家無別事、覲師欲紹古靈風。

池荷香處好歸來、莫向家山久活埋。

松隱堂開招夜月、是時勿爽共論懷。

贈齊雲公移舍利殿 獨吼和尚<sup>(32)</sup>

歷年苦志輔獅王、此日高居設利堂。  
一榻清風增意氣、半瓢明月鑒幽腸。  
宗燈續焰尋常樂、祖苑聯芳豈可忘。  
但得身心齊著力、庭前蘭桂永昌昌。

聯芳吟并序 高泉和尚

松隱齊雲棟公久侍開山老人、執巾匱、及開山遷化、遺命居舍利殿。蓋此殿為太上法皇祝延之所、其哲重可知。公與其弟正實俱以奉香燈、有墳簾之調、手足之親、亦世外一樂事也。詩以似之。詩曰…

多時晦跡始喬遷、且喜君家伯仲賢。  
或指或揮渾契理、一呼一諾總歸禪。  
乘分大小常全究、義有精粗每對詮。  
無著世親風尚在、誰言東震異西乾。

夏日偶入京訊齊雲禪德於寓所、作此志喜。

久遁西山學亮師、會追蹤跡難追。  
不因臥疾淨名室、爭得相看話片時。

齊雲禪德躬奉法皇御章禮開山國師拈香、有韻二首、依韻以贈。

侍祖廿年德日光、早知入室與陸堂。

而今學子多歧路、再四期君作法梁。

再四期君作法梁、水邊林下漫韜藏。

欲酬祖德皇恩處、盡在懷中一瓣香。

謝齊雲禪德惠大梅

遣使遙來特問安、遺余梅實勝金丸。

也知此物熟來久、只是當機下口難。

贈齊雲禪德

高臥西山松竹裏、聲名愈掩愈流光。

知君不是慵行腳、自是年來知見忘。

壽齊兄禪師 法雲和尚(33)

一室眼高掛雲漢、雙岡峰下遇稀誕。

羨君於世無所求、是真壽福長自滿。

戲贈齊兄 月潭和尚

齊公平日不言詩、几上陶泓廢幾時。  
偶向春風吟五字、筠溪句調自清奇。

善妙寺訪齊兄禪師

數里隔青峰、道人獨居住。茅屋兩三間、傍崖蔭綠樹。  
荒蹊少客蹤、庭際多雲霧。單提不為孤、密有善神護。  
舉世尚浮華、公獨甘清苦。糲食聊充飢、澹然絕營務。  
誠言粘壁間、價存風企慕。利名等粃糠、富貴輕鴻羽。  
心藏無價珍、身常披粗布。曾親古佛來、不學時人步。  
我仗舊交深、豈嫌來往屢。暫別覺思生、呼筇便訪晤。  
湊暉咲相迎、對榻傾情慄。論道又論文、共忘山日暮。

齊兄禪師分貺攝相殿下所寄哲炭一包、兼惠以佳什、賡韻酬謝。

賢相鈞音到磻房、為欽高柄久韜光。

分吾爐炭知芳賜、宜爇雞晨祝聖香。

讚觀音伽陀集新刻既成、雙岡齊兄禪師作偈志喜。茲見寄似、賡其芳韻云：

元是大悲手裏珠、分千萬顆寶光殊。  
和盤托出憑誰力、須返雙丘老賈胡。

訪齊兄禪師于樂只軒 香國和尚  
思君遙望北山陰、出路翻風雪轉巖。  
入敘寒溫更酌茗、推窓同看玉纖纖。

過梅村呈活埋道人

梅花村裏逐香塵、來訪僧中梅子真。  
丹竈鍊成金道骨、玄霜琢出玉精神。

乙酉秋陟雙岡訊齊兄禪師(34)

十年闊別訪雙岡、松竹猶存徑未荒。  
秀骨蒼顏無異芳、頤神我欲問靈方。

贈齊雲禪翁 正覺法親王

卜隱西山二十春、綠蔭深處白雲親。  
紅塵不到梅花裏、卻為梅花作主人。

季春訪雙岡齊雲禪翁、有詩次韻。

九重城西風水新、扣關對床話相親。

說禪說教老禪德、道是雙岡第一人。

齊雲禪師見惠薯蕷、兼有代東詩、次韻答謝。

一物投來從般若、鑿頭邊事屬君家。

盤飧匪啻厚風味、欲和新詩興更加。

戲畫劫石祝雙岡齊雲禪師七句

鏗彩韜光避世氛、崢嶸道骨自齊雲。

莫嫌畫此祝稀壽、槩社素公獨有君。

齊雲棟老禪師行由 孟蘭元壽(35)

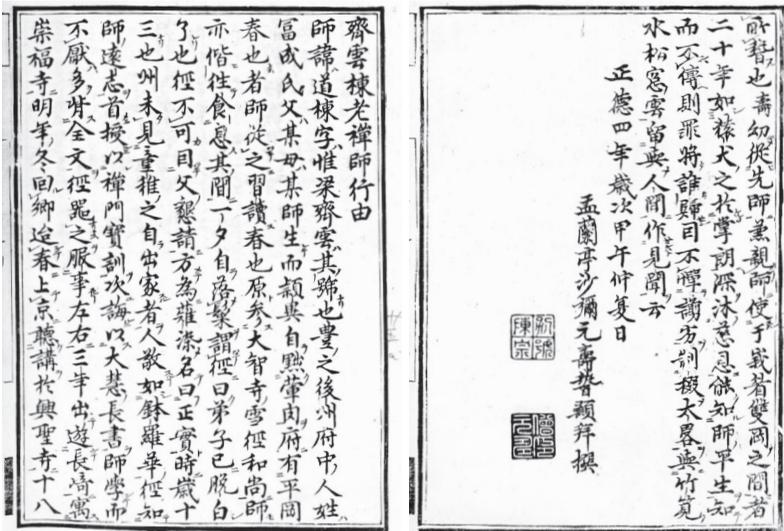
師諱道棟、字惟梁。齊雲其號也。豐之後州府中人。

姓富成氏、父某母某。師生而穎異、自黜葷肉。府有

平岡春也者、師從之習讀。春也原參大智寺雪徑和尚

師亦偕往食息其間。一夕自落髮、謂徑曰：弟子已脫

白了也。徑不可。因父懇請、方為薙染、名曰正實。



(『活埋道人遺稿』の書影の三)

時歲十三也。州未見童稚之自出家者，人敬如鉢羅華。徑知師遠志，首授以禪門寶訓，次誨以大慧長書。師學而不厭，多背全文。徑器之。服侍左右三年，出遊長崎，寓崇福寺。明年冬回鄉。迨春上京，聽講於興聖寺。

十八歲，再到長崎參道者元公<sup>36</sup>。夏六月，普照國師東渡，與眾迎入東明。初聞法音，心開意解。來往三四轉，甚懷夙志。國師見師俊朗，畧解唐語，留充灑掃，賜以今名。乃示偈云…

少小沙彌、亦解問道。從外求者、不是家寶。

念念回光、時時灑掃。內外淨潔、人天曰可。

頓悟本來、無小無老。力行吾言、大事可保。

師自幼常誦般若心經，因質所疑曰…但觀五蘊皆空，四大無我之理，開般若之智，明自己之性，我即佛也。如是受持，不審如何。國師曰…般若圓明，互古互今。佛亦如是，汝亦如是。師乃領教，頗覺省力。又著語古則數章呈國師。國師閱過，書其尾曰…衲僧家具一知半見，日用中行履尤宜謹密，取信于人。若掣風掣顛為解脫法門，恐有畫虎之誚。縱令見地如日月光明，機解如迅雷疾捷，亦不足觀也。自時不事諮決，克己實究。

及國師應請慈雲、開山泰和、命掌記室、轉充知浴。癸卯臘月<sup>37</sup>、國師初開戒場，師親稟受大戒。偶得般若通關法、背誦大本，一眾奇之。侍國師次，石雲和尚在傍，稱歎焉。國師曰…一紙心經尚未曉，徒背大部有何益哉。於是奮發、一從前教。

庚戌春<sup>38</sup>、木庵和尚開戒，迎師為引請阿闍黎、作偈申謝。其畧曰…

特贊毗尼不自疲、渾身是德廓風規。

宏標戒月全綱領、開導心光萬指師。

師常以受業師灑掃乏人為念，然身侍國師，不能如願，以時修問，或躬省覲以慰老懷。其師亦感實情，相為誨勵。猶不勝瞻戀，勸族弟祝髮，授以正實名，令其代躬灑掃，乃今曉山公也。此公賦性篤實，無刻讓命，出事老師，入養老孀，清苦自守，忘形如捨。

癸丑夏國師示寂<sup>(39)</sup>，受業師命曉公登櫟吊過。卒哭後，師往省且請侍左右，賽夙志。老師辭，任其自便。因歸寓舍利殿，服心喪三年。曉公亦從之。期滿下山，謂之曰：「我久霑祖德，多損福業。自今而去，晦跡林下，守分終生。直饒茅無覆頭，食不充肚，你曹無慮。只當回鄉事師兼養母，以全孝道。曉公稟命，潛然而去。師直入林丘樂只軒。軒乃普明法內親王之所構，傍台岳，隣御苑，流水一溪，隔世紅塵，實洛北清絕之勝概也。處之超然，如孤雲野鶴，無所留礙。」

居亡何，養痾於江之長福古寺閒房，任緣閣錫，頗有陳擔板之風，時人推重，以尊宿為稱。丁巳冬<sup>(40)</sup>，受業師示寂，預往看養，兼理喪事，繼回家省母。母時患眼，因攜上京，療養逾歲。迨春，醫治無效，竟失明，便命曉山公相伴還鄉。師亦送到第五橋頭，苦口叮囑，教願出離。母不勝悲憐，撫師背牽師衣，揮淚謂曰：「奈此別離何。師托開曰：『這漢癡殺於人，不有了日。言訖不顧，直回所寓。』」

時京師橫井實德居士，深欽道風，借梅山善妙精舍，迎師住靜。爾後檀信得人，四事不匱，蕭然山茨，甚稱素守，作偈述懷云：

客舍三春十字街，幾回羞見睦翁鞋。

梅村喜有青山在，故向此中甘活埋。

因自號活埋山人。母回鄉後，思師勇誨，課佛不怠者十年，無病而逝。師聞不勝慟哭，質書賣衣，追修冥福，倒厥篋篋而後已。一日打偈曰：

知識參來二十春、曾無一日道相親。

今朝得意忘言處、始信師姑是女人。

今見遺墨記厥尾日…延寶六年戊午五月初十日、書于梅村善妙阿蘭若。我祖照老人高其風韻、贈以偈云…

參侍先師二十春、喜公念念道相親。

直饒鏗彩此深隱、蜜漬荔枝贈有人。

寺不使水。師處之十餘年、夏不沐、動則逾月。人不堪其憂、師猶如忘矣。近衛攝相殿下聞隱棲苦寒、送炭

問安<sup>(4)</sup>。此時曉山公領院於桑梓、聞師老且病、謝事上京、請伴寂於梅山。堅拒不許、告以誠實、因始得執

侍。已而實德卒、其主人片口瑞月居士相繼供養。月亦亡。其子徹山傾誠歸崇、慮師居山年久、煙霞感疾、就

雙岡麓營一茅宇、延請住焉。修竹護門、鎖關兩重、遊者無自而入。其幽閒之風、比前梅山淺而深、真大隱之

所宜住也。

師初參國師、我先師亦前後執侍、同窓同志、盟堅金石、及師遁梅山、移雙岡、與峨眉相距皆僅一牛鳴。來

往密邇、肆意於雲山泉石之間、共為物外之遊矣。

仙洞太上皇詔堯門諸碩匠問國師東渡事蹟<sup>(4)</sup>。師亦與我先師被召入一乘法親王寓館、從容話舊、應制而

退<sup>(43)</sup>。既而辭、將避命、親王相繼降駕、或延譚論。師不得已而赴。蓋思天恩祖德也。

某年夏、徹山辭世。嗣子彌助繼祖父志、供事允謹。師力辭不可、且應植福之誠。黃檗千默悅山二和尚遞代

開戒、皆欲請師為尊證阿闍黎、臥而不起。

庚寅冬<sup>(44)</sup>、疝疾大作。普明法內親王為畫圓通大士像、禱師退齡、寄賜焉。因獲痊愈、不勝感激、以所編

讚觀音伽陀集進謝。親王悅之、不敢自秘、鏤梓以公叢社。其為大人所愛重如是。凡官府有志於護法者、每逢

槩門諸師、必先問師。其欽真風亦如是。道德之感人、非徒然也。

癸巳秋八月<sup>(45)</sup>、我先師病革。師往告別、有偈曰：

共登寶地舊全友、嚴子羊裘君冕旒。

永訣禪床無別話、願輪再駕振宗猷。

先師喜甚、殆如嵩禪師預輓如布衲。先師亦已作詩遣興、有常懷布衲臨行快、不誤同參詩一章之句。及去、目送其躡踵、曰：齊老亦不可久矣。越四日、為初七日。師蚤起謂曉公曰：夜來夢峨山、想已逝矣。言未訖、告訖。及晚趨帛、回庵而曰：我亦不日同他遊矣。人以為戲。未幾、遽示微恙、躬拊藥餌。至念四日朝、與曉公言別。曉公曰：老師今現大人相、無有末後句不。師掉頭微笑而已。入夜示寂。

正寢三日後、行闡維之法於岡西。片口氏整誠津送、與執紼之列。及到火滅、收骨回庵、過盡七後、奉之峨山、樹石浮圖於其上。師生於寬永丁丑年十一月十五日<sup>(46)</sup>、享壽七十有七、臘六十有三。

吁。普照國師應聘東渡、振起扶桑三百年來宗風。輔佐翼從者、皆是如麟如鳳、次第應世為人、各播化一方。唯師孤高、與世邈如、其名聲震驚不及掩耳。況片言纒吐、人皆領之。屢沾化育者、不可勝數。何待登門受教、始為得哉。皇詔之光室、王駕之臨門、相國之問安、官府之欽風、皆出德光之不可蔽。

其誘物也、不以老幼別謙讓、不以尊卑異顏面、皆隨性資而垂訓、不以一法繫綴於人。聞義能徙、見善樂從。博聞強記、好事抄錄。衣盂之外、積經論而為寶、不著餘長。每得檀施、舉以給貧者。及打點遺篋、得破布衲、千補百綴、不勝其重。曉公曰：是乃國師所賜、五十年來用不盡的。其節儉如是。至評論古今、則如身履其間、令聽者曉然如目覩。昔叢林稱萬庵曰：終身參學、不若一日聽師譚論為得。今世恭師、大率類此。故有志者無禪無教、爭先問道、不敢自拒、玄譚疊疊、苦茗一盞、畧露家風。間有中毒者、深知其味勝於黃蘗根。可謂冰

出水冷於水者也。於述詩章、不多留意、亦有超人之作。佛國高和尚見嘆曰…不謬為黃檗名人。居恒不存稿、今僅得若干首編以傳世。

吁。師既戡化、先師尚在、則設蘋蘩而為文、記道業而垂世。彼也逝此也逝、殆將失隱蹤。因附諸師贈答偈言於卷末。後之姓董人、想有所稽也。壽幼從先師、使于峨眉雙岡之間者二十年、如猿犬之於掌朔、深沐慈恩、能知師平生。知而不傳、則罪將誰歸。因不憚譴劣、制掇大畧、與竹篔水松窓雲、留與人間作見聞云。

正德四年歲次甲午仲夏日、孟蘭亭沙彌元壽稽顙拜撰<sup>(47)</sup>。

### 像贊 覺天朗<sup>(48)</sup>

師是豐之生緣、幼而受業大智、未何遊方到長崎地。值額珠叟西來、多載抄衣陪侍。大孝既全、叢社緬離。鏗彩林壑、異世蟲豸。逮於雙岡僑居、前後四十白矣。追擬清素高風久、弗吃蜜漬荔子、如同懶融、原由不厭百鳥啣花。至肩上伽黎、手中如意、自領出去、非他付示。誤入畫圖、無處回避。無端向人前、一任他祭祀。其是謂之活埋道人齊雲棟老宿禪也。

### 附 山頭佛事

秉炬

雙岡變作雙林色、白鶴聲悲風索索。打倒棟樑老大株、火雲堆裏便移植。恭惟雙岡峰下齊雲棟老禪師、天資超逸、行藏孤高。輔了槩翁一代宗綱、棲遲龍嶠三間茅屋。其間茹澹、廚下不儲儻石之陳、溫故知新、胸次廣容五車之籍。道光難掩、夙為王臣所識、聲價愈彰、遠令皂白趨風。語涉典章、慈溢教誨、已能具為人手、未

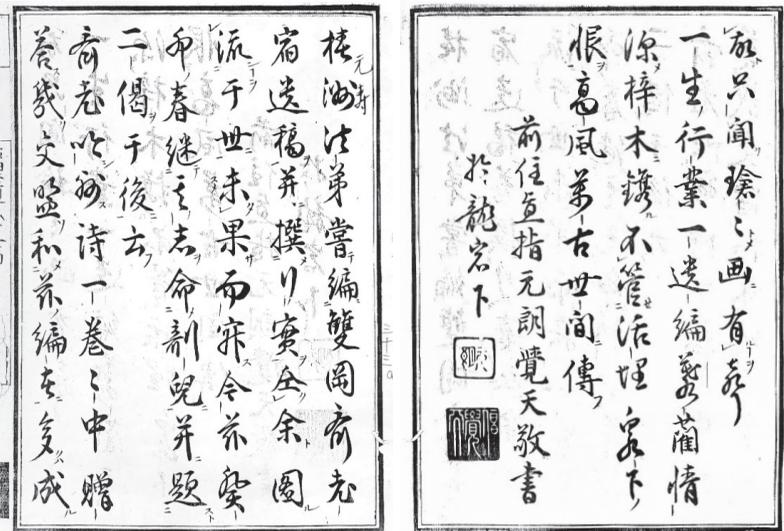
始懷應世心。活埋一生、雲間松光、消磨萬慮、月皎風清。永期保郝翁住世齡、詎料全寂子戡化歲。電光石火、未由追蹤、鳳質冰容、將無可覓。雖然與麼、末後轉大法輪、諸仁還見麼。舉炬云…三昧火中翻筋斗、虛空開口笑闍闍。便下。

入塔

齊老宿昨向火焰裏、與舜若多神共鬪額去、尚留這個堅固子、送入峨眉來。幸有好生觀地、堪令歸藏。況乎先師先入那伽、有待者老。且有曉山乃弟、瑞石檀波、造立無縫塔、湘南潭北好話無生。安骨云…即今送入、慶讚一句作麼生道？溪展廣長舌、山彰清淨身。禪師真面目、徹見幾千春。

跋 覺天元朗<sup>(49)</sup>

椿洲法弟嘗編雙岡齊老宿遺稿、并撰行實、全余圖流于世、未果而寂。今茲癸卯春<sup>50</sup>、繼其志、命剖兒。并題二偈于後云…



（『活埋道人遺稿』の書影の四）

齊老吟酬詩一卷、卷中贈答幾交盟。  
和茲編者多成故、只聞瑤瑤畫有聲。

一 生行業一遺編、廉藺情源梓木鐫。  
不管活埋泉下恨、高風萬古世間傳。

前住直指元朗覺天敬書於龍岩下。

拙稿は二〇一三年度中国国家社科基金項目『明清僧人著述流傳日本的考察研究』(13BZJ010)の成果之一である。

注

(1) 齊雲道棟の事跡は主に以下の資料によつて纏められる。其の一、『活埋道人遺稿』、一卷、齊雲道棟著、孟蘭元壽編、日本享保八年(一七二三)覺天元朗跋。京都黄檗山萬福禪寺文華殿存。卷末の附録に「齊雲棟老禪師行由」があり、孟蘭元壽の撰である。其の二、『雙岡齊雲紀談』No.189-446-3-58。無著道忠写本、花園大学禪文化研究所資料室所存復寫本。原本所存者は北苑文庫。

(2) 『雙岡齊雲紀談』三十七頁・「雲又曰・曾侍隱元往江戸時、肥後州細川丹後守、居于八代、掲所秘珍光佛照墨跡示之、其墨跡之幅中央上方有佛照禪師之印。今暗計紙之横二尺許、高一尺二三寸許。」

(3) 齊雲道棟「戊午四月初二日入善妙寺」・「客舍三春十字街、幾回羞見睦翁鞋。梅村喜有青山在、故向斯中甘活埋。』『活埋道人遺稿』九頁。

(4) 『讚觀音大士伽陀集』二卷、齊雲道棟集録。卷首に寶永四年(一七〇七)の月潭道澄の題讚。齊雲道棟の寫本、京都黄檗山萬福禪寺文華殿存。

- (5) 『雙岡齊雲紀談』 一頁…「元祿十一年戊寅二月廿三日、初訪齊雲師於仁和寺古御所之菴居、相遇。」
- (6) 『雙岡齊雲紀談』 No.189-46-3-58. 無著道忠写本、京都花園大学禪文化研究所資料室所存復寫本。原本所存者は北苑文庫。また、林觀潮「無著道忠と槩僧齊雲道棟との交渉——『雙岡齊雲紀談』を中心に——」（『花園大學国際禅学研究論叢』第一號・二〇〇六年）を参考されよう。
- (7) 原本にはこの總題が無く、今、加える。
- (8) 原本の標題に香國道蓮は無く、この序文の款記「崑正徳乙未夏王穀旦武州大龍道蓮香國槃譚書」によつて加ふる。
- (9) 普照國師、隱元隆琦（二五九二〜一六七三）、黄檗宗の開祖。明の福建省福州府福清縣萬安郷靈得里東林村林氏の出身で、福清黄檗山萬福禪寺で出家し、費隱通容に嗣法し、臨濟宗の第三十二伝となった。日本承應三年（一六五四、南明永曆八年）七月に長崎に渡り、長崎興福寺に住し、寛文元年（一六六一）八月に京都黄檗山萬福禪寺を開き、寛文十三年（一六七三）四月三日に寂した。その示寂の前日に、後水尾法皇より大光普照國師の號を贈られ、二十二年後の元祿七年（二六九四）九月、徳川幕府の許可によつて公開された。その後、普照國師とも称される。
- (10) 潭兄和尚、月潭道澄（二六三六〜一七二三）、黄檗宗の僧。江州彦根の出身、隱元の法子である獨照性圓の法嗣。元祿七年（一六九四）、洛西嵯峨翔鳳山直指庵（今京都市右京区北嵯峨北の段町三番地）の第二代住持になる。語録に『心華剩録』がある。京都黄檗山萬福禪寺文華殿存。
- (11) 癸巳、正徳三年（一七二三）、清代康熙五十二年。
- (12) 筠溪杼嶠、筠溪と杼嶠。筠溪、北宋の詩僧德洪の詩集『筠溪集』を指すだろう。德洪（一〇七一〜一一二八）、一名は惠洪、字は覺範、號は寂音尊者。北宋の臨濟宗禪僧。他に『石門文字禪』、『禪林僧寶傳』、『林間録』などがある。杼嶠、杼山のことと思われ、唐の詩僧皎然の詩集『杼山集』を指すだろう。皎然の唐の徳宗貞元年間（七八五〜八〇四）前後に活躍し、湖州の杼山に住し、詩集の『杼山集』を著す。宋の『高僧傳』卷二十九に

「唐湘州杼山皎然傳」が見える。

- (13) 椿洲壽公、孟蘭元壽を指す。この『活埋道人遺稿』巻末にある覺天元朗の「跋」に「椿洲法弟」とも呼ばれるように、椿洲は元壽の住まいの場所を指すだろう。『活埋道人遺稿』巻頭に「活埋道人遺稿 孟蘭元壽編」という表題が見え、また『活埋道人遺稿』巻末にある孟蘭元壽撰の「齊雲棟老禪師行由」に「正徳四年歲次甲午仲夏日、孟蘭亭沙彌元壽稽顙拜撰」という款記が見えることによれば、元壽は孟蘭亭に住しただろう。彼は「齊雲棟老禪師行由」に獨照性圓を「我祖照老人」、また月潭道澄を「我先師」と呼ぶことから、月潭道澄の剃髪の弟子と思われ、しかし月潭道澄に法を嗣いでなかったようである。覺天元朗の「跋」によれば、孟蘭元壽は正徳四年（二七一四）五月から、享保八年（二七三三）の間に寂したと思われる。

- (14) 正徳乙未、正徳五年（二七一五）。香國、香國道蓮（二六五二〜二七二三）、黄檗宗の僧。號は眉用老人。攝津近くの名門の生まれと思われるが、詳しくは不明である。明暦三年（二六五七）に攝津普門寺で隱元の許に出家し、延宝五年（一六七七）二月に京都黄檗山萬福禪寺で具足戒を受け、比丘となり、延宝八年（一六八〇）九月に隱元の法子である慧林性機の法を嗣いだ。元禄十六年（二七〇三）十月、武州に瑞雲山大龍寺を開いた。語録に『眉用老人内集』、『眉用老人外集』がある。また、『黄檗文化人名辭典』一一四頁所掲の「香國道蓮」をも参考されよう。『黄檗文化人名辭典』、大槻幹郎、加藤正俊、林雪光編著、京都思文閣出版、一九八八年十二月。
- (15) 鍊公、虎關師鍊（二二七八〜二三四六）、日本臨濟宗の僧、京都藤原氏の出身。著作に『元亨釋書』、『濟北集』などがある。

- (16) 寂音、徳洪（一〇七一〜一一二八）、一名は惠洪、字は覺範、號は寂音尊者。

- (17) 丁巳、延寶五年（一六七七）。

- (18) 戊午、延寶六年（一六七八）。

- (19) 獨照性圓（一一一七〜一一六九四）、黄檗宗の僧。江州富田氏の出身、寛永四年（一六二七）に近江州但馬郡出石の吉祥寺に出家し、後に臨濟宗妙心寺派の禪僧一絲文守（一六〇七〜一六四五）の弟子となった。承應三年

(二六五四) 秋に長崎興福寺で隠元に参じ、それから隠元の法化を助け、寛文十一年(一六七二)正月十九日に京都黄檗山萬福禪寺で隠元の法を嗣いだ。洛西嵯峨翔鳳山直指庵を開いた。語録に『直指獨照禪師語録』がある。(20) 戊午、延寶六年(一六七八)。

(21) 正覺法親王、一乘真敬親王(二六四九〜一七〇六)、一乘院宮真敬法親王、後水尾法皇の第十二皇子。南都興福寺一乘院宮尊覺法親王について出家し、法號を正覺、法諱を信敬とし、のち真敬と改めた。延寶三年(一六七五)夏、高泉性敦に嗣法し、黄檗宗の僧ともなる。また、『黄檗文化人名辭典』一四頁所掲の「一乘院宮尊覺法親王」をも参考されよう。

(22) 高泉和尚、高泉性敦(二六三三〜一六九五)、黄檗宗の僧。一名は高泉性激。明の福建省福州府福清縣東園村林氏の出身、隠元の法子である慧門如沛の法嗣。元禄五年(二六九二)正月に京都黄檗山萬福禪寺の第五代住持になる。示寂後、靈元天皇より大圓廣慧國師、佛智常照國師の號を贈られた。語録に『大圓廣慧國師廣録』がある。

(23) 杼山、唐の詩僧皎然を指す。皎然は唐の德宗貞元年間(七八五〜八〇四)前後に活躍し、湖州の杼山に住し、詩集の『杼山集』を著す。宋の『高僧傳』卷二十九に「唐湖州杼山皎然傳」が見える。

(24) 丙子、元禄九年(一六九六)。

(25) 普明院公主、光子内親王(一六三四〜一七二七)、後水尾法皇の皇女、名は光子、號は緋宮、後に普明院。延寶八年(一六八〇)十月十九日、嵯峨大覺寺性真法親王に従って落飾した。翌年高泉性激より法號の照山、法諱の元瑤を受けた。同年に比叡山御苑の傍に林丘寺を建てた。寛文十三年(二六七三)四月二日、後水尾法皇に隠元禪師への大光普照國師號の下賜を奏請した。これについては、高泉性激『洗雲集』卷二十二「上光殿下」に記事が見える。また、『黄檗文化人名辭典』五七六頁所掲の「普明院宮照山元瑤法内親王」をも参考されよう。

(26) 癸巳、正徳三年(一七一三)。

(27) 木庵和尚、木庵性瑄(二六一一〜一六八四)、明の福建省泉州府晉江縣吳氏の出身、黄檗宗の僧。隠元禪師の

- 法嗣。寛文四年（二六六四）九月に京都黄檗山萬福禪寺の第二代住持になる。語録に『木庵禪師語録』などがある。
- (28) 即非和尚、即非如一（二六一六〜一六七二）、明の福州府福清縣林氏の出身で、黄檗宗の僧。隠元禪師の法嗣。寛文五年（二六六五）四月に豊前小倉の廣寿山福聚寺（現在の福岡県北九州市小倉北区）を開いた。語録に『即非禪師全録』などがある。
- (29) 獨知和尚、慧林性機（二六〇九〜一六八一）、明の福州府福清縣鄭氏の出身で、黄檗宗の僧。隠元禪師の法嗣。最初の法號は獨知。延寶八年（二六八〇）正月に京都黄檗山萬福禪寺の第三代住持になる。語録に『佛日慧林禪師語録』がある。
- (30) 獨湛和尚、獨湛性瑩（二六二八〜一七〇六）、明の福建省興化府莆田縣黄石里の陳氏の出身、黄檗宗の僧。隠元禪師の法嗣。天和二年（一六八二）正月に京都黄檗山萬福禪寺の第四代住持になる。語録に『獨湛禪師語録』がある。
- (31) 南源和尚、南源性派（二六三一〜一六九二）、明の福建省福州府福清縣林氏の出身で、黄檗宗の僧。隠元禪師の法嗣。寛文八年（二六六八）に京都黄檗山萬福禪寺に塔頭華藏院を建てた。語録に『芝林集』などがある。
- (32) 獨吼和尚、獨吼性獅（二六二二〜一六八八）、明の福建省福州府福清縣朱氏の出身で、黄檗宗の僧。隠元禪師の法嗣。寛文十一年（一六七二）に京都黄檗山萬福禪寺に塔頭萬松院を建てた。語録に『獨吼禪師五雲集』がある。
- (33) 法雲明洞（一六三八〜一七〇六）、豊前小倉藩の出身で、藩士山路正次の第三子。正保三年（一六四六）四月八日、京都紫野龍寶山大徳寺の塔頭天瑞寺で隨倫宗宜和尚の許に出家した。後に即非如一に参じ、寛文五年（一六六五）五月に豊前小倉の廣寿山福聚寺で即非如一の法を嗣いだ。寛文八年（二六六八）八月に、隠退した即非如一の席を継ぎ、廣寿山福聚寺の第二代住持になる。語録に『法雲禪師語録』などがある。また、『黄檗文化人名辭典』三三〇頁所掲の「法雲明洞」をも参考されよう。

(34) 乙酉、日本寶永二年（一七〇五）。

(35) 原本標題無し、この文の款記「孟蘭亭沙彌元壽稽顙拜撰」によつて加える。

(36) 道者元公、道者超元（一五九九〜一六六二）、明の福建省興化府莆田県の出身、隠元の法弟である巨信行彌（一六〇三〜一六五九）に従つて出家した。日本慶安三年（一六五〇）、長崎に渡り、翌年長崎崇福寺に入り、明暦三年（一六五七）三月まで住した。万治元年（一六五八）に帰国した。清の康熙元年（一六六二）十一月二十日、莆田県の国歎寺に寂した。著作に『南山道者禪師語録』がある（京都黄檗山萬福禪寺文華殿存）。また、林觀潮「明僧道者超元の帰国について」（『花園大学国際禅学研究所論叢』第六號・二〇一一年）を参考されよう。

(37) 癸卯、寛文三年（一六六三）。

(38) 庚戌、寛文十年（一六七〇）。

(39) 癸丑、延寶元年（一六七三）。

(40) 丁巳、延寶五年（一六七七）。

(41) 近衛攝相殿下、近衛家熙（一六六七〜一七三七）、公卿近衛家第二十一代。父は近衛基熙、母は後水尾法皇の皇女である無上法院常子内親王。元禄六年（一六九二）右大臣、寶永元年（一七〇四）左大臣になる。また、『黄檗文化人名辭典』一二五頁所掲の「近衛家熙」をも参考されよう。

(42) 仙洞太上皇、靈元天皇（一六五四〜一七三二）、後水尾法皇の子。一六六三〜一六八七年在位する。仙洞、京都御所の雅號である。

(43) 黄檗宗の発展に伴い、仙人と尊ばれる北宋の陳搏（八七一〜九九九）は、隠元禪師の東渡に当たつて、扶此の仙人陳搏と名乗つて顕れ、隠元に送行の詩を贈り、東渡後の弘法の見通し及び靈元上皇の誕生、即位などを予言したと伝われる。隠退した靈元天皇は、このことについて大変関心を示し、皇弟の一乗真敬親王を介して令旨を下し、齊雲道棟、月潭道澄、千杲性佞、鉄牛道機ら隠元の法孫たち、並びに参議藤原韶光、左大臣近衛家熙、天台僧正堯憲などに書かせた文に、隠元禪師と高泉性敦との文を加え、寶永二年（一七〇五）に文集の『桃葉編』

を勅編され、尊皇の真意を強調した。また、林觀潮「隠元隆琦と日本皇室——『桃葉編』を巡って——」（『黄檗文華』第一二三號、京都黄檗文化研究所、二〇〇四年七月）を参考されよう。

(44) 庚寅、寶永七年（一七一〇）。

(45) 癸巳、正徳三年（一七二三）。

(46) 寛永丁丑、寛永十四年（一六三七）。

(47) 正徳四年歲次甲午仲夏、正徳四年（一七一四）五月。

(48) 覺天朗、覺天元朗（一六五七〜一七四五）、黄檗宗の僧。江州彦根の生まれ、洛西嵯峨翔鳳山直指庵で獨照性圓の許に出家したと思われ、元禄八年（一六九五）正月に月潭道澄の法を嗣いだ。正徳三年（一七一一）八月に直指庵の第三代住持となり、正徳八年（一七一八）十月に仙台両足山大年寺第七代住持となる。語録に『奥州仙台両足山大年寺語録』がある。『黄檗山知客寮須知』、『知客寮日録簿』（京都黄檗山萬福禪寺文華殿存）に關連記事が見える。また、『黄檗文化人名辭典』六十二頁所掲の「覺天元朗」をも参考されよう。

(49) 原本に標題が無く、この文の款記「前住直指元朗覺天敬書於龍岩下」によつて加える。

(50) 癸卯、享保八年（一七二三）。



## 神秀の得度受戒と唐代公度制

千田たくま

### 一 神秀は具足戒を重受したか

唐代の仏教の伝記資料を読んでいると、僧侶が具足戒を受けたあとに、さらにまた「度」せられる（または「隸」せられる）という文言を散見する。本稿で取り上げる神秀（？～七〇六）でいうと、彼の伝記が記載される『伝法宝紀』において、神秀は二十歳で受戒したが、数十年後に度されて玉泉寺に住したと記されている（一）。

神秀の事例をめぐっては、すでに先学が注目しており、ジョン・マクレー氏、ベルナルル・フォーレ氏、杜継文・魏道儒の両氏、伊吹敦氏が、これを具足戒を数度受けた事例として取りあげ、思想的に考察をくわえている（二）。本稿ではこのような数度具足戒を受けるのを「重受具戒」と名づけておく。

重受具戒を戒律の視点から考えると問題がある。出家者というのは戒律に準拠し、出家受戒も戒律にもとづいておこなわれる。そして具足戒を受けた時点で正式な僧侶とみとめられ、それ以降、法臘が加算され僧侶の序列が確定する。何度も具足戒を受けるのは、教団の序列を乱す行為になり、規則を破る行為である。

また出家は社会的には身分の変更であり、法制度（律令）にかかわる問題でもある。出家者は税制上の優遇措置をうけており、その証明となるのが具足戒の戒牒である。すると重受具戒には、どの受戒で身分変更を行なったのかや、同じ儀式と身分証明を何度も受けられるのか、といった問題があることになる。

先行研究においては、重受具戒を思想的問題ととらえ解釈しているが、今述べたように、出家受戒は戒律と律令にかかわる。そうであれば重受具戒を思想として読み解く前に、律令や戒律の問題として調査し、制度的背景が存するかどうかを考察する必要がある。

そこで本稿では、禅宗が台頭し始める七世紀末期から八世紀初頭の、唐王朝における出家者への規制つまり度僧制度と、重受具戒の問題について、さきほどの神秀を対象として考察し、重受具戒とはどのような現象で、どのような意味をもっていたかを明確にする。

## 二 『伝法宝紀』 神秀伝

神秀の主要な伝記資料は三つある。

- 1、『伝法宝紀』
- 2、張説撰『荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序』（以下『大通禪師碑』と略称）
- 3、『楞伽師資記』

である。これらの成立の前後関係は明確ではないが、『伝法宝紀』と『大通禪師碑』が先行し、のちに『楞伽師資記』が成立したとされている<sup>3)</sup>。そして先行する『伝法宝紀』と『大通禪師碑』との関係は、柳田

がいうように『伝法宝紀』は『大通禪師碑』の存在を知らないと推測できる<sup>(4)</sup>。逆に『大通禪師碑』は『伝法宝紀』に類似する行状を知っていると推測できる。『楞伽師資記』はこれら二資料より幾分遅れて成立しており、今回の調査ではひとまずおく。

ではまずは『伝法宝紀』について考察を加えよう。『伝法宝紀』の神秀伝には、

釈神秀、大梁人、姓李氏、在童稚時、清惠敏晤、特不好弄、即有成德。年十三、属隋季王世充擾乱、河南山東飢疫、因至滎陽、義倉請粮、遇善知識出家。(中略)二十受具戒、而銳志律儀、漸修定慧。至年四十六、往東山帰忍禪師。(中略)後随遷適、潜為白衣。或在荊州天居寺十所年、時人不能測。儀鳳中、荊楚大德數十人共举度、住当陽玉泉寺。(中略)久視中、則天、堯中使奉迎。洛陽道俗翻花、幢蓋充溢衢路、乘楫欄上、従登御殿。頂拜長跪瞻奉、潔齋受戒宮女、四会帰仰、有如父母焉。王公已下、欽然帰向、孝和累求。(中略)神龍二年二月二十八日、端坐怡然、遷化於洛陽天宮寺、帰於王泉建塔焉。而尊師重道、礼不問年。既随季出家、当寿過百歳矣。住居当陽玉泉時、当於所住蘭若、顧謂諸弟子曰、「吾死後、当安厝此」。及至将奄化前数日、遶其欲立塔所、平地周廻、生白蓮花数十莖。自後復於塔前櫛樹上、生菓子数枚、如李実甚有味。於塔所、孝和以置度門寺、尊曰大通和上。睿宗復出錢三十万、修崇焉<sup>(5)</sup>。

とあり、神秀の生年は不明だが、大梁(河南省商丘市)の出身とある。一三歳のとき、隋末(隋滅亡は六一八年)に王世充(？く六二一)が反乱をおこし、それをさけて滎陽(河南省鄭州市滎陽市)に逃れ、そこで善知識

にあつて出家した。そのあと諸国を歴参し、二〇歳で具足戒を受け、四六歳で東山にゆき弘忍に帰依した。そののち（五〇歳ごろか）「遷謫」にしたがい、ひそんで「白衣」となり、荊州の天居寺に一〇年ほどいたが、儀鳳中（六六七〜六七九）に荆楚の大徳數十人とともに挙して「度」せられ、当陽の玉泉寺に住した。そして久視中（七〇〇）に勅により洛陽にむかえられ、則天武后の帰依を受け帝師となる。神龍二年二月二八日（七〇六）に高祖（五六六〜六三五）の旧宅である天宮寺で、一〇〇歳あまりで遷化した。遺骨は玉泉寺におくられて、かつて住していた庵に塔が建てられ、中宗（孝和皇帝）により庵が度門寺と勅額せられ、大通和上と尊号されたとある。

『伝法宝紀』は、明確な年号がほとんどなく、年齢が基準にされている。内容は一介の無名僧侶が苦難にあいながら修業を重ね、晩年に認められて帝師となるという「成り上がり」である。

### 三 遷謫の制度的問題

『伝法宝紀』の神秀伝を要略すると、一三歳で出家して二〇歳で受戒する、そして四六歳で弘忍の教えを受けるが、「遷謫」で「白衣」となり、天居寺に一〇年ほどいて、儀鳳中（六六七〜六七九）に「度」せられ玉泉寺に住したとなる。

一三歳出家と二〇歳受戒は穏当な経歴である。問題は中年以後、弘忍に教えを受けたあと、「遷謫」にあり一〇年ほど「白衣」としてすごして「度」せられたという点である。

「遷謫」は白居易（七七二〜八四六）の「琵琶引并序」に例がある。

元和十年、予左遷九江郡司馬。明年秋、送客・浦口、聞舟中夜彈琵琶者。聽其音、錚錚然有京都聲。問其人、本長安倡女、嘗學琵琶於穆曹二善才、年長色衰、委身為賈人婦。遂命酒、使快彈數曲。曲罷憫然。自敘少小時歡樂事、今漂淪憔悴、叙徙於江湖間。余出官二年、恬然自安。感斯人言、是夕始覺有遷謫意。因為長句歌以贈之、凡六百一十二言、命曰琵琶行<sup>6</sup>。

この序によると、白居易は元和一〇年（八一五）に九江郡司馬に左遷させられ、明年の秋に船中で長安の倡女に遇つて、その夕方に「始めて遷謫の意有るを覚え」て、「琵琶引」を詠じたという。このことから「遷謫」は「左遷」を指すことがわかる。

では神秀すなわち僧侶が「遷謫」されるというのは、どのような状況なのであろうか。これには法制史と仏教制度史が関係する。神秀が出家修行したこの時期は、唐代公度制が確立した時期にあたる。諸戸立雄氏によると、唐代公度制の特徴は、度牒（告牒）と僧籍の制が整えられたところであり、官許を得た僧には度牒の携帯を義務付け、「公度僧」として僧籍に載せられ、徭役免除など種々の法制上の特典を与えられ、それ以外を「私度僧」として取り締まったという<sup>7</sup>。

ただ出家得度という行為を教団側から見れば、出家得度は律にのっとつてさえいけば、僧伽が自由に授戒できるはずであり、具足戒を受ければ「正式の僧侶」と見なされる。しかし国家側からみれば、この「正式の僧侶」は未だ「公式の僧侶」ではない。つまり国家の僧籍には記載されておらず、私度僧ということになる。

私度僧の中には僧伽による授戒をへずに、勝手に剃髪し僧衣をまとつた、「正式の僧侶」ですらない人物

もおり、それらが「偽濫僧」と呼ばれている偽装僧侶であろう。

ただ、そもそも公度には限りがあり、公度を得られない僧侶として、多くの私度僧が生み出されることになった。『不空三蔵表制集』に載せる祠部牒では

無名僧惠通、年五十五。絳州曲沃県。俗姓王、無籍。請住千福寺。

惠雲、年二十三。京兆府長安県。俗姓段、無籍。請住大興善寺。

僧惠琳、年三十。州・郷県方祥郷・郷里。俗姓何、名光王。兄拙為戸。請住大興善寺。

(中略)

右興善寺三蔵沙門不空奏。上件僧等、自出家来、常尋法教、不闕師資、戒行精修、実堪為器。比雖離俗、跡冒私名。今因陛下開降誕之辰、朝賀歡欣之日、伏請官名、以為正度、用資皇祚、以福無疆。如天恩允許、請宣付所司。

中書門下牒祠部

牒。奉勅宜依、牒至準勅。故牒。

広徳二年十月十九日(後略)

無名僧惠恒、年四十六。俗姓張、名景芒。貫鄭州滎陽縣檀山郷安信里。父壞道為戸、身無籍。誦菩薩戒經一卷。誦声聞戒一卷。誦法花經一部。念誦為業。住河南府広福寺毘盧舍那塔院并向龍門塔所。来往掃灑。

当院行者趙元及、年三十五。貫京兆府雲陽縣龍雲鄉修德里。父貞觀為戶、身無籍。誦法花經一部。

(中略)

童子李宝達、年十三。貫京兆府照應縣故壘鄉修文里。父守信為戶。誦法花經兩卷。誦大隨求真言。誦理趣般若經。住大興善寺。法名惠正。

右特進試鴻臚卿大興善寺三藏沙門大広智不空奏。前件無名僧等、先嘗奉事、故大和上。服勤香火、積有歲年。志性柔和、堅固無懈。請与正名、便送塔額、住彼掃灑。冀終罔極、獲展師資。行者童子等、並久習真言、兼誦經典。不離本院、業已成就。伏乞与度、俾勵修持。

中書門下牒。大広智不空牒。奉勅宜依、牒至准勅。故牒。

大曆三年六月十三日牒(後略)(8)

とあり、僧であつても公式に認められていない僧侶を「無名僧」といつている。それは僧侶名簿に記載がない僧という意味である。また国家によつて出家を公認されるのを「正度・正名」といつている。

このような公度を得られない私度僧・無名僧は、私寺に住しており、官寺に正式に住して官錢をもらうためには、公度僧になる必要があつた。またなかには官寺で「行者」や「童子」いわゆる「童行」でいて、そこから出家して官寺に住する場合もあつた。

『唐律疏議』には私度僧について、卷二二の戸五で、

諸私入道及度之者、杖一百。(若由家長、家長当罪。)已除貫者、徒一年。本貫主司及觀寺三綱知情者、与

同罪。若犯法、合出觀寺、經斷不還俗者、從私度法。即監臨之官、私輒度人者、一人杖一百。二人加一等。罪止流三千里。

疏議曰、私人道、謂為道士女冠僧尼等、非是官度而私人道。(中略)若犯法、還俗合出觀寺。官人斷訖、牒觀寺知。仍不還俗者、從私度法。斷後陳訴、須著俗衣。仍被法服者、從私度法。杖一百。(後略)(9)

とあり、中央官庁の許可無くして出家をし戸籍を変更したものには刑罰を与え、還俗させて寺院を追い出し、俗服を着させるとある。

神秀が「遷謫」されたというのは、僧侶としてすごしていた神秀が、取り締まりを受けて私度僧と認定され、「偽濫僧」の扱いで科刑追放を受けたということである。神秀は五〇歳前後に取り締まりを受け、俗服を着て行者や童子の身分で、荊州の天居寺に一〇年ほど身を潜める。そののち儀鳳中(六六七〜六七九)に荆楚の大徳数十人とともに挙して「度」せられる。この時に神秀はやつと公度僧として認められ、度牒を得て、僧籍に載せられたわけである。そして名刹玉泉寺に配属される。

以上のごとく、神秀は二〇歳で受戒するが、五〇歳前後に私度僧として取り締まりを受け、国家から僧侶資格を剥奪されたが、そののち六〇歳から七〇歳のころに公度を受け、国家公認の僧侶となった。このような事情のため、神秀の伝記では、一見したところ「重受具戒」したように読めるが、そうではなく、得度受戒の時期と公度の時期が異なっているだけなのである。

では次に『大通禪師碑』では、神秀の伝記をどのように記しているのか見てみよう。

#### 四 『大通禪師碑』 神秀伝

『大通禪師碑』は石刻資料で、碑と拓本が存するが両者ともに破損が激しい。しかしながらさいわいに柳田が『唐文粹』巻六四を底本として諸資料を校訂しているので、それを利用することにする。『大通禪師碑』の神秀伝には

禪師尊称大通、諱神秀、本姓李、陳留尉氏人也。心洞九漏、懸解先覺、身長八尺、秀眉大耳（中略）。速知天命之年、自拔人間之世。企聞蘄州有忍禪師、禪門之法胤也（中略）、乃不遠遐阻、翻飛謁詣（中略）。服勤六年、不捨晝夜。大師嘆曰、「東山之法、尽在秀矣」。命之洗足、引之平坐。於是涕辭而去、退藏於密。儀鳳中、始隸玉泉、名在僧錄。寺東七里、地坦山雄、目之曰、此正楞伽峯、度門蘭若（中略）。久視年中、禪師春秋高矣。詔請而來。跣坐觀君、肩輿上殿（中略）。遂推為兩京法主三帝國師（中略）。當陽初会之所、置寺曰度門、尉氏先人之宅、置寺曰報恩（中略）。神龍二年二月二十八日夜中、顧命跣坐、泊如化滅。禪師、武德八年乙酉、受具於天宮、至是年丙午、復終於此寺。蓋僧臘八十矣。生於隋末、百有余歲。未嘗自言。故人莫審其數也（中略）。時厥五日暇安闕塞、緩反葬之期懷也。宸駕臨訣至午橋、王公悲送至伊水、羽儀陳設至山龕（中略）。自伊及江、俠道哀候、幡花百輩、香雲千里。維十月哉生魄明、即旧居後岡、安神啓塔<sup>10</sup>。

とあり、神秀は隋末の生まれで、偉人の相があり、武德八年（六二五）に洛陽の天宮寺で具足戒を受け、「速

知天命之年、自拔人間之世」つまり五〇歳近くになって、世間を抜けた。そして蘄州の弘忍に参じ、服勤すること六年で東山法門を伝えられた。儀鳳中（六六七〜六七九）に「始めて玉泉に隸し、名、僧録に在」って、玉泉寺の東七里のところ庵を立てて修行すると、その場所には度門寺が置かれて、人々が雲集した。また兩京法主、三帝の国師となった。神龍二年二月二十八日（七〇六）に、受戒した天宮寺で遷化し、龍門に殯された。のちに度門寺に送られ塔が建てられた。年齢は一〇〇歳あまり、僧臘は八〇であったとある。このことから武徳八年（六二五）に洛陽の天宮寺で具足戒を受けたのは、二〇歳のころとなる。

『大通禪師碑』の特徴は、年号が明記されていることと、『伝法宝紀』に比べると、神秀が生まれながらの偉人物語として表現されている、という二点を挙げるができる。

『大通禪師碑』で問題となるのは、

- 1、武徳八年（六二五）に、二〇歳で洛陽の天宮寺で具足戒を受けた。
  - 2、のち五〇歳近くになって「速知天命之年、自拔人間之世」とあり、世間を抜けた。
  - 3、そして儀鳳中に「始めて玉泉に隸し、名、僧録に在った」。
- という三点の関係である。

まず一番の神秀の受具年と受業寺についてであるが、受具年は『伝法宝紀』でも二〇歳となっていたので問題は無い。だが受業寺のほうは、すでに柳田や伊吹氏が指摘しているとおり、洛陽天宮寺は武徳八年にはまだ立寺されておらず<sup>①</sup>、史実とは認められない。神秀が洛陽天宮寺で受戒したというのは、『大通禪師碑』の創作であり、受業寺と遷化寺を一致させようとする意図が見て取れる。

つぎの五〇歳近くになって「人間の世を抜ける」というのは、年齢からおしはかつて、『伝法宝紀』の遷

謫を受けて白衣になった事件に対応する。ただ「人間の世を抜ける」という文学的表現が、どのような意味をもっているのか、筆者にはわからないので、諸賢にご教示を乞う。

最後の儀鳳中（六六七〜六七九）に「始めて玉泉に隸し、名、僧録に在った」というのは、『伝法宝紀』の儀鳳中に数十人と共に挙して「度」せられ、玉泉寺に住したというのに対応する。「隸する」というのは、周知のように「隸属・配属」であるから、神秀は儀鳳中に官寺の玉泉寺に配属させられたのである。「名、僧録に在った」というのは、『伝法宝紀』のところで論じたように、国家の公式僧籍名簿に載せられ公度僧となり、法制上の特典を与えられたということである。

以上のごとく『大通禪師碑』の内容は、受業寺以外『伝法宝紀』と内容は一致している。

『伝法宝紀』と『大通禪師碑』の神秀の伝記をまとめると、神秀は一三歳のときに滎陽（河南省鄭州市滎陽市）で善知識にあい出家し、二〇歳で受戒した。そののち四六歳で東山（蕪州黄梅県）で弘忍の教えを受けるが、五〇歳頃に私度僧として国家より科刑追放（遷謫）にあい、仮に俗人となって荊州の天居寺に一〇年ほど潜んだ。やがて儀鳳中（六六七〜六七九）に、公度僧と認められ度牒を得、僧籍に載せられて玉泉寺に配属された。そして晩年に皇帝より帰依を受け帝師となり、神龍二年（七〇六）に洛陽天宮寺で遷化する、という人生になる。

## 五 私度と公度の二重受戒

さて以上のごとく、神秀の伝記にあらわれる重受具戒の問題を考察してきた。これにより以下の知見を得

られたので、まとめておく。

まず唐代公度制についてであるが、公度制は太宗の治世（六二六～六四九）に度牒と僧籍の制がととのえられ、公度を受けたもののみを正式の僧侶（公度僧）とすることにし、度牒の終身携帯が義務付けられた。そして公度を得た僧は官立寺院に配属されて、法制上の特典が与えられた<sup>12)</sup>。

これはいわば、それまでの民間資格であった僧籍が、国家資格に移行するという、資格規定の変更である。この当時の公度は、教団による推戴を受けた僧侶を、国家が再度選別して追認するというかたちであった。現在であれば制度移行にあたって、経過措置がとられるのであろうが、当時はそのような措置がとられず、大量の違法者が発生することになった。

その違法者が私度僧としてちまたにあふれ、神秀のような事例を生みだすことになる。神秀と同じような私度と公度のあいだにゆれる僧侶は、同時代資料にほかにも見ることができる。たとえば『伝法宝紀』法如伝、元珪碑、曇真碑、『曆代法玉記』無住伝、『六祖壇経』慧能伝などに見える。

このような公度制施行時期の伝記資料を調査することで、唐代公度制の施行状況を把握できるのではないかと考えられるが、それは今後の課題である。

おそらく唐代公度制は、安史の乱の際に、神会により香水銭による度牒の販売が行われたところからわかるように、一度はうやむやになるが、玄宗も度牒の見直しをしている。乱が平定され中央政権が安定すると再び整備され、武宗の法難まで続く。そのうち節度使体制が拡大するようになって、各地方それぞれで独自の度僧制度が行われるようになったと予測しておく。

## 六 唐代における受戒の問題

重受具戒は唐代公度制確立時期特有の現象であり、教団での受戒時期と、国家による認可時期が異なることに起因する現象であることがわかった。

この時代の資料を読むと、それまで許されていた僧籍が、突然に認められなくなり、色々な反応を惹起したことが読み取れる。神秀のように行者もしくは一般人となつて、寺院・山中・市井にひそみ、のちに公度を受けて出世する例、得度することさえ許されず、白衣・童行として修行を続ける例、さいわにも公度を受けて、それを明示する例などである。

従来、初期禅宗研究では、これらの事例を根拠として初期禅宗では受戒・戒律を軽視すると考えられてきた。しかし今回の考察からすれば、必ずしも戒律を軽視しているとは言えない。

むしろ今回の神秀伝の考察から見えてくる禅師像は、国家に翻弄されながらも山林や私寺で修行をつづけ、強制的に僧衣を剥奪され俗人となつても修行をやめず、中年以降になつてやつと公式に認められ、社会的に尊崇を受けたという人物像である。

初期禅宗においても、出家に際しては具足戒を受けており、戒律を軽視しているわけではないし、まして俗人のままであることに矜持があつたわけではない。八世紀の社会状況、つまり僧籍を否定される、出家できない、戒律を守ることができないという社会状況があつて、やむをえず捨戒したまでであり、やむをえず俗人であつただけである。

もちろん『六祖壇経』や『曆代法宝記』などにおいては、戒相の否定が明言されている。そこには禅宗に

おける戒相から戒体への問題意識の変化、つまり身体としての戒律から、精神としての戒律への問題意識の変化があり、これは思想的問題として考察されていかなければならない。

では初期禅宗期以後、禅宗において律はどのように理解されていくのか。この問題については、主に制度史からの考察が必要となる。先ほど行ったように九世紀以降の資料になると、戒にまつわる言及がなくなり、その後ほとんど問題にならない。対して律については、「清規」の整備がはじまって中国独自の教団規定が定まり、僧伽の規律は律と清規との二重構造となる。ここにさらに国家からの規制が加わる。このような国家の律令、教団の律と清規の三つを制度史的に考察していく必要があるが、これは今後の課題である。

#### 注

- (1) 柳田聖山『初期の禅史』(筑摩書房、一九七二年)三九六頁。
- (2) John R. McRae, *The Northern school and the Formation of Early Chan Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986, pp.48-50.  
Bernard Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*, Stanford: Stanford University Press, 1997, p.20.  
杜繼文・魏道儒『中国禅宗通史』(江蘇人民出版社、二〇〇七年)二二二頁。  
伊吹敦「東山法門」の人々の伝記について(中)、『東洋学論叢』六三、二〇一〇年)、同「神秀の受戒をめぐって」、『禅文化研究所紀要』三一、二〇一一年)。
- (3) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』(法蔵館、一九六七年)第二章 北宗に於ける灯史の成立。新版、柳田聖山集第六卷(法蔵館、二〇〇〇年)。
- (4) 柳田聖山『初期の禅史』(筑摩書房、一九七二年)三九八頁。

- (5) 敦煌文書、三五五九〜三六六四頁に基づく。また柳田聖山『初期の禪史1』前掲、三九六〜四〇七頁、参考。
- (6) 白居易『白氏文集』巻下、琵琶引并序。
- (7) 諸戸立雄『中国仏教制度史の研究』（平河出版社、一九九〇年）第二章第三節。
- (8) 『不空三蔵表制集』巻二（大正蔵五二、八三一頁上〜中、八三六頁上〜中）。
- (9) 『官版唐律疏議（影印版）』（汲古書院、一九七五年）一五九頁。
- (10) 以下『大通禪師碑』は、柳田『初期禪宗史書の研究』前掲、四九七〜五一六頁に基づく。ただし正字を新字体に改め、句読点を新たに打つなど一部に変更を加えた。
- (11) 柳田『初期禪宗史書の研究』前掲、五一〇頁。伊吹「神秀の受戒をめぐって」前掲、五四〜五六頁。
- (12) 諸戸立雄、前掲書、第一章参照。



# 『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年五月記（二）

## — 訓読と注釈 —

### 花園天皇日記研究会編

#### 例言

一、本稿は、花園天皇（永仁五年（一二九七）～貞和四年・正平三年（一二三四八））。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（一二三三）五月十六日条から三十日条の本文について、訓読・注釈を加えたものである。

一、日記本文の形式は以下の通りである。

ア 宮内庁書陵部編『花園院宸記 卷六』（思文閣出版、一九九四年）の自筆本コロタイプ複製（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』（統群書類従完成会、一九八二年）およびコロタイプ複製の付録積文を参照した。

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」「く」「く」を以て示した。

エ 欠損のある文字は、その字数を計って□記号で示した。

オ 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△記号を付した。また文字の

上に重ねて別の文字を書いた箇所は、後に書かれた文字の右傍に傍点を付し、訂正前の文字を左傍の「」記号の中に×を冠して注した。

カ 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。

キ 頭書および裏書は、その位置にもっとも近い本文の文字に\*記号（裏書は\*\*記号）を付し、日付ごと本文の末尾に移した。

ク 底本とする自筆本は、正和二年具注曆（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曆より分かち、便宜上本文には「十六日、乙巳」のように、日とその干支を加えた。

ケ 文字に関わる注は「」記号、参考・説明にわたる注は（）記号を以て示した。

コ 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。サ 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』（続群書類従完成会、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。初刊一九三〇年）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』、『日本史大事典』、『日本仏教人名辞典』、『平安時代史事典』、『有識故実大辞典』、『例文 仏教語大辞典』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、『○○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）。
- 一部の叢書（史料纂集・新訂増補国史大系・新訂増補故実叢書・神道大系・新日本古典文学大系・新編国歌大観・増補史料大成・増補続史料大成・続神道大系・大日本古記録・図書寮叢刊・日本古典文学大系）に収められた史料や漢籍・仏書については、原則として記載を省略した。なお、和歌の歌番号は新編国歌大観による。
- ・『阿婆縛抄』↓大正新脩大藏経图像部。大日本仏教全书も参照。
  - ・『医陰系図』↓国立国会図書館所蔵本（請求記号）WA一六一一五三
  - ・『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 本文・索引編』（風間書房、一九六四年）
  - ・『春日若宮神主祐春記』↓国立公文書館所蔵内閣文庫本（函号）一四二一一一八四
  - ・『金沢文庫古文書』↓『神奈川県史 資料編 二 古代・中世（二）』二二二八。『金沢文庫古文書 八 仏事篇上』五八六九（金沢文庫、一九五六年）、『鎌倉遺文』三五―二七三六四。
  - ・『龜山院崩御記（公衡公記）』↓宮内庁書陵部所蔵伏見宮本（函号）伏一五九八
  - ・『観智院本類聚名義抄』↓天理図書館善本叢書 和書之部
  - ・『北野宮寺縁起』↓続群書類従神祇部
  - ・『禁秘抄』↓群書類従雑部。尊経閣善本影印集成も参照。
  - ・『孔雀経御修法記自文永至元亨』↓続群書類従釈家部
  - ・『結縁灌頂記』↓『随心院聖教』四九―一一
  - ・『広義門院御産御記（後伏見天皇日記）』↓皇室制度調査室『広義門院御産御記 後伏見天皇宸記』翻刻（上）（下）（『書陵部紀要』六三―六四、二〇一二―二〇一三年）
  - ・『高野山文書』続宝簡集 八↓『大日本古文书 高野山文書』二―二〇六・『鎌倉遺文』三一―二三七四四、同続宝簡集 九↓『大日本古文书 高野山文書』二―二三七・『鎌倉遺文』三一―二三七四三・『宸翰英華』一―一八三
  - ・『後宇多院御灌頂記』（二種）↓続群書類従釈家部、『東寺文書』丙号外―一四―一（京都府立総合資料館ホ―

ホームページ「東寺百合文書WEB」[<http://hyakugo.kyoto.jp/>, 二〇一四年十二月四日アクセス]

- ・『国師僧正付法記』↓『仁和寺黒塗手箱聖教』甲下段二一一
- ・『五大成』↓宮内庁書陵部所蔵柳原本(二函号)柳一三二〇一)
- ・『五壇法記』↓『東寺文書』丙号外二二(前掲京都府立総合資料館ホームページ「東寺百合文書WEB」)
- ・『金剛福寺文書』↓『鎌倉遺文』三一―三三九〇一・三三九三三(重複)。
- ・『権法務相続次第』↓『東寺文書』観智院二八(前掲京都府立総合資料館ホームページ「東寺百合文書WEB」)
- ・『西南院文書』↓中田法寿編『高野山文書』六一―三〇五・三二三・三二七(高野山文書刊行会、一九四一年)、『鎌倉遺文』三六一―二八一五三・二八二四六・二八二五九。
- ・『寺門伝記補録』↓大日本仏教全書一二七
- ・『釈家官班記』↓群書類従釈家部
- ・『称名寺聖教』↓『金沢文庫資料全書 九 寺院指図編』一三三(便利堂、一九八八年)
- ・『常楽記』↓群書類従雑部。阪本龍門文庫所蔵本(善本書目番号)二二三。阪本龍門文庫ホームページ「阪本龍門文庫善本電子画像集」[<http://mahoroba.lib.nara-wu.ac.jp/505/html/213/>, 二〇一四年十二月四日アクセス]も参照。
- ・『諸祭文故実抄』↓帝国学士院編『帝室制度史 六』(帝国学士院、一九四五年)五三三―五三四頁
- ・『新儀式』↓群書類従公事部
- ・『真言付法血脉<sup>仁和寺</sup>』↓武内孝善『東寺観智院金剛蔵本『真言付法血脉<sup>仁和寺</sup>』』(高野山大学密教文化研究所紀要)六、一九九三年)
- ・『大覚寺文書』↓大覚寺史資料編纂室編『大覚寺文書 上巻』二二〇(二)(大覚寺、一九八〇年)
- ・『鶴岡八幡宮寺供僧次第』↓鶴岡叢書四
- ・『鶴岡八幡宮寺社務職次第』↓神道大系 神社編二〇 鶴岡

- ・『伝宣草』↓群書類従公事部
- ・『伝法灌頂血脈譜』↓園城寺文書編纂委員会編『園城寺文書七 教学・教義』（講談社、二〇〇四年）
- ・『東寺長者補任』↓続々群書類従史伝部。湯浅吉美「観智院に蔵する『東寺長者補任』の異本について」（『成田山仏教研究所紀要』一三三、二〇〇〇年）も参照。
- ・『東寺宝菩提院三密藏聖教』↓杉山巖「永福寺史料集成（稿）」（五味文彦編『二〇〇三（平成十五）年度〜二〇〇五（平成十七）年度 科学研究費補助金 基盤研究（B） 研究成果報告書 吾妻鏡と中世都市鎌倉の多角的 研究』二〇〇六年）三〇四頁。
- ・『仁和寺諸院家記（恵山書写本）』↓奈良国立文化財研究所編『仁和寺史料 寺誌編一』（奈良国立文化財研究所、一九六四年）
- ・『八幡宮結縁灌頂記』↓真福寺大須文庫所蔵本（〔函号〕四〇乙一六）。国文学研究資料館架蔵マイクロファイル（請求記号）二七八―三七一五）による。
- ・『秘鈔』↓葦原寂照校合『秘鈔』卷下（太融寺、一九〇八年）
- ・『伏見上皇御中陰記』↓群書類従雑部
- ・『文肝抄』↓村山修一編『陰陽道基礎史料集成』（東京美術、一九八七年）
- ・『本朝皇胤紹運録』↓群書類従系譜部
- ・『本朝伝法灌頂師資相承血脈』↓『大日本古文书 醍醐寺文書』一―二七九
- ・『曼殊院相承新譜』↓赤瀬信吾「曼殊院相承新譜（翻刻）」（『国語国文』五一―二、一九八二年）
- ・『三井統燈記』↓大日本仏教全書一一一 伝記叢書
- ・『室町第和歌打聞記（実隆公記別記）』↓高橋隆三校訂『実隆公記九』（続群書類従完成会、一九六七年）
- ・『門葉記』↓大正新脩大藏経図像部
- ・『類聚諸寺長官補任』↓国立歴史民俗博物館所蔵廣橋家旧蔵記録文書典籍類（〔資料番号〕H―六三一―一三）

一、注釈に類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）○巻△頁 Ⅱ 『尊卑』○—△、『公卿補任』 Ⅱ 『公補』、橋本政宣編『公家事典』（吉川弘文館、二〇一〇年） Ⅱ 『公事』、『建武年中行事』 Ⅱ 『建武』

一、注釈において、次の既発表の注釈に説明を譲るべき内容がある場合は、例えば「正月一日条注釈参照」などと記す。適宜参看されたい。

・花園天皇日記研究会編『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年正月記—訓読と注釈—（『花園大学国際禅学研究所論叢』四、二〇〇九年）

・同『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年二月記（一）（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）

・同『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年四月記—訓読と注釈—（『花園大学国際禅学研究所論叢』八、二〇一二年）

・同『花園天皇日記（花園院宸記）』正和二年五月記（一）—訓読と注釈—（『花園大学国際禅学研究所論叢』九、二〇一四年）

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、小橋慧子、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・中村である。また注釈の担当は、五月十六・十七・二十四日条が米澤、十八日条が坂口・長村・芳澤、二十一・二十二・三十日条が坂口、十九日条が小橋、二十・二十七日条が中村、二十三日条が坂口・米澤、二十五・二十六日条が花田、二十八日条が窪田、二十九日条が阿尾、である。各担当の原稿を数度の検討会において吟味し、坂口・中村・米澤が内容を加筆・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。

〔十六日、乙巳、〕天晴。入<sub>レ</sub>夜和哥会。

【訓読】

天晴る。夜に入り和哥会。

【注釈】

和哥会 四月十五日条注釈「内々哥会。短冊也」参照。

〔十七日、丙午、〕天晴。連句二座。五十。後和哥。依<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>深更<sub>一</sub>不<sub>二</sub>披講<sub>一</sub>。明日可<sub>二</sub>披講<sub>一</sub>。今日聞、去七日、於<sub>二</sub>石清水社<sub>一</sub>有<sub>二</sub>恠異<sub>一</sub>。鼯数百疋出来闘云々。武内前云々。又同社薬師堂本尊御手折云々。是十三日事也。

【訓読】

天晴る。連句二座。五十。後に和哥。深更に及ぶに依り披講せず。明日披講すべし。

今日聞く、去ぬる七日、石清水社において恠異有り。鼯数百疋出来し闘ふと云々。武内の前と云々。また同社薬師堂の本尊の御手折ると云々。これ十三日の事なり。

【注釈】

連句二座。五十 「連句を二座張行した（一方は五十

韻、他方は三十韻であつた。）」の意。正月九日条

注釈「連句」、二月十二日条注釈「三十韻」参照。

和哥 四月十五日条注釈「内々哥会。短冊也」参照。

依及深更不披講。明日可披講。「披講」については、

正月九日条注釈参照。花園は、和歌会が真夜中に

及んだために披講は翌日に実施すると記すが、十

八日条に披講のことは記されていない。

石清水社 石清水八幡宮寺のこと。二月九日条注釈

「御幸石清水社云々」参照。

恠異 不吉の予兆とされる異常現象。正月十三日条

注釈「変異」参照。本日条に記された恠異を受け

て、六月十三日に軒廊御卜がおこなわれた（『花

園』同日条）。

中世における石清水八幡宮寺の恠異については、

石清水八幡宮編『石清水八幡宮史 史料 四』（統

群書類従完成会、一九九四年。初刊一九三四年）に詳

しい（ただし、本日条に見える恠異については、関係  
記事がない）。

鼬いたち イタチ科の哺乳類。胴体が長く、四肢は短く、

太く長い尾を持つ。体毛は黄褐色で光沢がある。

平地や低山の水辺に多く、人家の近くにも棲息す

る。

中世の人々は、鼬の出現を人の死や呪詛など不

吉の予兆ととらえていた。植木朝子「今様の動植

物―鼬・檜を例として―」（院政期文化研究会編『院

政期文化論集 五 生活誌』森話社、二〇〇五年）参照。

武内たけのうちの 武内社。石清水八幡宮寺の摂社の一つ。八幡

宮寺の創建にたずさわった行教・安宗の祖先にあ

たる、武内宿禰たけのうちのすくねを祭神とする。八幡神の後見殿と

して本殿の内殿に祀られた（『八幡宮図』（『称名寺

聖教』二九七―一〇〇））。

八幡宮寺における社殿の位置関係については、

佐藤正彦「金沢文庫所蔵の八幡宮図の性格」（関

口欣也先生退官記念論文集刊行会『建築史の空間』中央公論美術出版、一九九九年）、八幡市教育委員会編集・発行『石清水八幡宮境内調査報告書』（二〇一一年）参照。

ら存在し、もとは「石清水寺」と称した。八幡宮寺の創建にあたって「護国寺」と改称され、神宮寺となった。貞観五年（八六三）に安宗が初代別当に補任された。

**薬師堂** 石清水八幡宮寺境内の北東にあつた護国寺

位置関係については、前掲佐藤氏論文および、

のこと。本尊は薬師如来。八幡宮寺の創建以前か

『石清水八幡宮境内調査報告書』参照。

〔十八日、丁未、〕<sup>〔別紙雑記〕</sup>天晴。自朝齒痛更発。兒聊瘡。不食物。自今夜五壇法也。中壇、聖護

院（又）助親王。降三世、慈順僧正。軍荼利、良重法印。大威徳、定蹟法印。金剛夜叉、蹟（又）誉法印。

奉行成隆也。<sup>（案）</sup>成隆申云、今夜中壇（又）中二立之間、自聴聞所（又）不レ見。然者、東端（又）可レ直歎如

何。然者、時刻（又）可レ経如何云々。予仰云、阿闍梨等未レ参。参集之程（問）、可レ改之由、予可レ仰。即

改レ之。又申云、自明日物忌也。聴聞如何。予云、明日、申（伏見天皇）合（藤原冬章）仙洞・関白等（藤原冬章）可レ定。丑刻（又）、

阿闍梨参集。着直衣（又）行直廬（是道場也）。入東端聴聞所。即親王入道場。道之間、殿上人指（又）脂

燭。諸壇之阿闍梨（又）、本自在道場。先是出御撫物。衣許也。御修法了後、中壇御加持。其後、（又）

及天明之間、予還本殿。其後、阿闍梨（所職）、参二間。御加持了退出。抑今日予精進也。（又）

持念珠一向聴聞所也。」

〔\*※裏書〕  
金剛夜叉者、殊秘法云々。」

【訓読】

〔別紙註〕  
天晴る。朝より齒の痛み更発す。兒いささか瘡る。物を食はず。

今夜より五壇法なり。中壇は、聖護院恵助親王。降三世は、慈順僧正。軍荼利は、良重法印。大威徳は、定顕法印。金剛夜叉は、顕誓法印。奉行成隆なり。成隆申して云はく、今夜、中壇を中に立つる間、聴聞所より見るべからず。しかれば、東端に直すべきか如何。しかれば、時刻経るべし如何と云々。予仰せて云はく、阿闍梨等いまだ参らず。参集の間、改むべき由、仰すべし。すなはちこれを改む。また申して云はく、明日より物忌なり。聴聞すること如何。予云はく、明日、仙洞・閔白等に申し合はせて定むべし。丑の刻、阿闍梨参集す。直衣を着して直廬これ道場なりに行く。東端の聴聞所に入る。すなはち親王道場に入る。道の間、殿上人脂燭を指す。諸壇の阿闍梨は、もとより道場に在り。これに先だちて御撫物を出だす。衣ばかりなり。御修法了りて後、中壇の御加持。その後、天明に及ぶ間、予本殿に還る。その後、阿闍梨、所職四人。二間に参る。御加持了りて退出す。そもそも今日、予精進なり。念珠を持ちて聴聞所に向ふなり。」

〔裏書〕  
金剛夜叉は、殊なる秘法と云々。」

【注釈】

齒痛 花園は幼少よりしばしば齒痛に悩まされ、口中の炎症が原因で顔面に腫れを起すこともあった。

現在確認できる歯痛の初見は、十五歳の延慶四年（二二二）二月の折であり、同月十六日に歯痛を発したため、和氣全成の治療を受け、石灰壇における毎朝御拝を取り止めている。この歯痛は十九日にいったん治まったが、二十一日の晩に再発した。翌二十二日には治ったようである（以上は、『花園』二月十六日～二十二日条、『園太暦』二月十六日・二十二日条）。

翌年の応長二年（二二二）正月にも、花園は「口熱」によって歯痛を発し、和氣全成が針を立てている（『花園』正月二十五日条）。これは、「口腔内の炎症に対して和氣全成が針をもつて湯血或は切開排膿の処置を施したものの」ようである（戸出一郎ほか「花園天皇の口腔疾患について」（『日本歯科医史学会誌』二二二、一九九五年、二三頁））。さらに、正和三年（二二四）二月にも、花園は歯痛によって右側の顔面に腫れが生じ、痛みが続いた。このため和氣仲景・同全成・丹波冬康ら

が召され、治療について意見が徴された。仲景・全成らは単なる口熱と診断して「不及取歯之由」を言上したが、歯痛と顔の腫れは一向に治まることなく、結局五月十七日に冬康が参上して拔牙することになった。花園は全く痛みを感じなかったので、冬康に対して「誠可謂達者。凡於齒名營醫師也」という贊辞を贈っている（以上は、『花園』二月五日～八日条、五月十七日条）。

ただし、花園はその後口熱・顔面の腫張に悩まされており、死去の二十日ほど前にあたる貞和四年（二二四）十月中旬には、顔面が腫れて耳が聞こえなくなっていたようである（『園太暦』十月二十日条）。戸出一郎氏は、「顔面の腫張は死の直前までくり返し起きたものと思われる」と述べる（同「花園天皇宸記」に表れる花園天皇の口腔並に顔面の疾病について」（『日本医史学雑誌』四二二、一九九五年、二八五頁））。

本日条に見える歯痛は数日間続き、二十日から

二十二日にかけて上気のため「心神頗違例」の状態であつた。花園は和気全成を召し、全成は薬を進上している（『花園』五月二十日～二十二日条）。

花園の歯痛やその病歴、『花園』の歯科治療史料としての価値については、前掲の研究以外に、桜井秀「室町以前の歯科医界について」（同『時代と風俗』宝文館、一九三二年。初出一九二五年）、服部敏良「花園院宸記に現われる花園天皇の病歴」

（同『鎌倉時代医学史の研究』吉川弘文館、一九六四年）も参照。

**更発**（さらたつ） おさまっていた病気や症状が、ふたたび起こること。この直前に花園が歯痛を患っていたことは、史料に確認できない。

**完**（かお） 「貌（顔）」のこと。和訓は、『観智院本類聚名義抄』仏中（五三ウ）参照。

**瘡**（はる） 皮膚が炎症などによって膨れ上がることを。和訓は、『観智院本類聚名義抄』法下（六〇オ）、『色葉字類抄』上ハ「人体」（前田本二四オ7、黒川本上一

九ウ4）参照。

**五壇法**（ごだんぽう） 密教修法の一つ。息災・増益・調伏などの

目的で修された。本尊は、五大明王（不動・降三世・軍荼利・大威徳・金剛夜叉）。中壇の不動法は大阿闍梨、その他の脇壇は藕次の順に他の阿闍梨によつて修され、中壇には八口、脇壇には各六口の伴僧が付くことが多かった。大規模な修法であるため、その阿闍梨は東密・台密の僧が混交した。

また、通例一つの場所に壇を並べる連壇の形をとるが、各壇がそれぞれ別の場所で行われることや、結願日を異にすることもあった。

承平・天慶の乱に際して鎮圧のために始められたのが初例とされ、撰関・院政期以降には、天皇・撰関らの病氣、后妃の御産、天変地異、兵乱に際して行なわれる祈禱として重要な位置を占めた。また、鎌倉幕府・室町幕府においても行われた。

五壇法の沿革については、速水侑『平安貴族社会と仏教』（吉川弘文館、一九七五年、八九～九二・

一〇八〜一一一頁）、森茂暁「五壇法の史的研究」  
『五壇法修法一覽』（同『中世日本の政治と文化』思  
文閣出版、二〇〇六年。初出一九九四、一九九八年）  
参照。また、五壇法関係の史料の読解にあたって  
は、萩谷朴『紫式部日記全注釈 上巻』（角川書店、  
一九七一年、三四〜六九頁）が参考となる。

このときの五壇法については、『五壇法記』、  
『五大成』、『門葉記』三七〔五壇法二・五壇法勸  
賞事〕などに詳しい。これらによれば、この五壇  
法は慧星御祈として行われたものであり、十八日  
より二十四日までの七日間、内裏において修され  
た。中壇の大阿闍梨は聖護院宮恵助法親王がつと  
め、前大僧正慈順・法印権大僧都良重・法印権大  
僧都定顕・法印権大僧都顕誉らが脇壇を勤仕した。  
また御祈奉行は、藏人民部大輔藤原成隆がつとめ  
た。

**中壇** 五壇法における中心的な壇。五大明王の中尊  
である不動明王を本尊として、大阿闍梨が不動法

を修する。不動明王（梵語Acalaṃāthaの訳）は、  
大日如来の教令輪身きょうりょうりんじん。忿怒の相をとり一面二臂。  
右手に劍、左手に繯索けんさくを持ち、背に火焰を負う。

このときの中壇の大阿闍梨は、恵助法親王が勤  
仕した。『五壇法記』、『五大成』によれば、伴僧  
は実印法印・実勝法印・乗伊・頼千律師・阿闍梨  
公慶・賢音・理乘・蓮信の八口、また用途を出す  
雑掌は永福門院であつた。

**聖護院**  
しよごいん

天台宗寺門派の門跡寺院。山城国愛宕郡  
（現京都市左京区聖護院中町）に所在。平安時代後期、  
増誉（長元五年（一〇三二）〜永久四年（一一一六）  
）によつて創建された。創建当初からほぼ現在地に  
相当する白河の中御門大路末に位置し、例えば  
『花園』正和三年（一二三四）二月十五日条に「成  
刻許、東方有火。聖護院近辺云々。即消了」と所  
見する。南北朝時代以降、数度の火災による移転  
を経て、延宝四年（一六七六）に現在地へ移った。

開基の増誉以来、園城寺長吏を出すとともに、

熊野三山検校となる人物もおり、特に室町期以降は聖護院門跡が三山検校をほぼ独占し、のちに本山派と称される修験道の本山として諸国の山伏を支配した。

聖護院の寺史全般については、首藤善樹『修験道聖護院史辞典』（岩田書院、二〇一四年）参照。

また、鎌倉後期の聖護院については、酒井彰子「中世園城寺の門跡と熊野三山検校職の相承―常住院から聖護院へ―」（『文化史学』四八、一九九二年）、三保サト子「十二月消息」（同『寺院文化圏と古往来の研究』笠間書院、二〇〇三年）に詳しい。

### 恵助親王

恵助法親王。正応二年（二二八九）〜嘉暦三年（二三二八）。天台僧（寺門派）。聖護院門跡。

このとき無品、園城寺長吏、熊野三山・新熊野検校職。桂園院と号する。二十五歳。伏見天皇の第三皇子。母は治部卿局（任快法印の女。のちに春日局と号す。『本朝皇胤紹運録』）。

永仁元年（二二九三）十二月二十五日、聖護院

門跡入室（『勘仲記』）。正安二年（二三〇〇）八月、出家。徳治三年（一三〇八）二月十六日、覚助法親王より伝法灌頂を受け、一身阿闍梨を宣下される（灌頂の道場について、『寺門伝記補録』一四（僧伝部戊・長吏高僧略伝下）は解脱寺、『伝法灌頂血脈譜』は園城寺唐院とする）。延慶三年（一二二〇）三月、園城寺長吏。正和初年、熊野三山検校（『寺門伝記補録』一四）。元応元年（一二一九）十二月、長吏を辞退。正中二年（一三三五）、新熊野検校（『類聚諸寺長官補任』（新熊野検校次第））。以上の経歴は、『三井統燈記』四〔長吏次第〕も参照。

正和二年（一三三三）七月、修行のため大峯山に入る（『花園』七月十一日条。同四年四月、覚雲法親王・慈道法親王らとともに祈雨祈禱の水天供を修する（『公衡公記』四月二十八日条。また、文保元年（一三二七）四月にも、寛性法親王・覚雲法親王・慈道法親王らとともに、水天供を修する（『花園』四月二十九日条）。同年九月三十日、父伏

見上皇の四七日追善仏事を沙汰した（『伏見上皇御中陰記』）。

正中三年（一三二六）三月、土御門万里小路殿（永嘉門院御所）において五壇法（中檀）を修し、皇太子邦良親王の病氣平癒を祈るが成功しなかった（『五壇法記』、『五大成』）。嘉暦三年九月九日に入滅（『寺門伝記補録』一四、『伝法灌頂血脉譜』）。

和歌の素養があつたようであり、『続千載集』と『続後拾遺集』に各一首、『風雅集』に二首入集する。

なお、『恵助法親王五十首』という典籍があり、のちに室町幕府の九代将軍、足利義尚が『打聞集』編集の際にこれを参考としたことが、『室町第和歌打聞記（実隆公記別記）』文明十五年（一四八三）十一月十三日条に見える（ただし現存せず、『続現葉集』に夏題一首を収めるのみ）。これについては、和田英松『皇室御撰之研究』（明治書院、一九三三年、六六二頁）参照。

恵助法親王の事蹟については、『伏見天皇実録二』（七六五〜七六八頁）参照。

### 降三世

降三世明王（梵語 Trailokyavajra の訳）。五

大明王の一。東方に配される。阿闍如来の教令輪身。三面八臂の忿怒の相をとるものが多く、足下に大自在天とその妃である烏摩を踏みつけ、剣や杵を手に持つ。

このときの降三世壇の阿闍梨は、慈順僧正が勤仕した。『五壇法記』、『五大成』によれば、伴僧は慈祐法印・実鑑僧都・良継律師・慈遍阿闍梨・維暹律師・覚海阿闍梨の六口、用途を出す雑掌は玄輝門院であつた。

### 慈順僧正

生没年未詳。天台僧（山門派）。曼殊院門

跡。このとき前大僧正・北野社別当。竹中と号する。『尊卑』一一一六八。父は左大臣洞院実雄。母は主殿司琉璃女。玄輝門院（花園の祖母）・顕親門院（花園の母）と姉弟。良覚僧正より東南院を、道救法印より曼殊院を相承する（『門葉記』一四二

〔雑決三・曼殊院〕。

曼殊院は青蓮院門跡の脇門跡の一つであり、その関係から、永仁二年（一二九四）十一月十日、愛宕坊において、青蓮院道玄より伝法灌頂を受ける（『門葉記』一二九（門主行状二））。また、正和元年（一二三二）十月、青蓮院慈道法親王より法性寺座主職を讓補される（『門葉記』一三〇（門主行状三））。正安三年（一三〇一）三月、北野社別に補任されるが、これに不満を持つ社僧との間で争いが生じた。その結果、後宇多上皇の勅裁が下り、慈順は事なきを得ている（『実躬卿記』同年四月五日条、『北野宮寺縁起』〔別当次第事〕）。

乾元二年（一三〇三）五月、東宮富仁親王（のちの花園）の護持僧となる。また、花園践祚後の延慶元年（一三〇八）十月にも護持僧に任ぜられた。さらに、正和三年六月、公仕に替って長日三壇御修法のひとつ如意輪法を担当した（以上、『門葉記』五三〔長日如意輪法五・護持僧補任〕）。さらに、

この間の応長元年（一二三二）八月、法務を宣下される。このとき前大僧正（『伝宣草』下〔下弁官部僧正〕所引『花園天皇口宣』、『権法務相続次第』）。

また、昭訓門院や広義門院の御産御祈をたびたび勤仕した（『昭訓門院御産愚記（公衡公記）』乾元二年四月二十三日条、『広義門院御産愚記（公衡公記）』延慶四年（一二三二）正月二十七日条、『門葉記』一七二〔勤行法補六・御産御祈目録〕）。

慈順は甥の花園と親しく、正和二年八月、累代相承の慈慧大師良源の影像を花園に献上している（『花園』八月二十八日条）。花園が信頼を置いていた慈敵（洞院実泰子、公賢弟）は、慈順の付法である。

歌人でもあり、『新後撰集』に一首、『玉葉集』に三首、『風雅集』に一首、『新千載集』に二首入集する。また、正和四年の『詠法華経和歌』に出詠した。京極派に近い位置にいた人物として注目される。

慈順の事績については、『曼殊院相承新譜』、大塚紀弘「曼殊院門跡の成立と相承」（五味文彦・菊地大樹編『中世の寺院と都市・権力』山川出版社、二〇〇七年）も参照。

**軍荼利** 軍荼利明王（梵語 Kumāra の音写）。五大明王の一。南方に配される。宝生如来の教令輪身。形象は、四面四臂、一面八臂など一定しないが、忿怒の相をとり火焰につつまれ、身体に蛇が絡みつく特異な姿で表現される。

このときの軍荼利壇の阿闍梨は、良重法印が勤仕した。『五壇法記』、『五大成』によれば、伴僧は経禅法印・重禅律師・乗慶阿闍梨・綱慶阿闍梨・賢信・慶信の六口、用途を出す雑掌は西園寺実兼であった。

**良重法印** 建長六年（一二五四）～嘉暦二年（一二三二七）。天台僧（寺門派）。常寿院・世尊寺と号する。六十歳。このとき法印権大僧都。『尊卑』一一三二七。父は左兵衛佐水無瀬仲兼。円満院宮円助法

親王の付法。

建治二年（一二七六）二月十日、園城寺唐院において、円助法親王より伝法灌頂を受ける（『伝法灌頂血脈譜』）。

持明院統の公請に応じて祈禱を勤仕することが多く、本日条の五壇法の勸賞として、正和五年（一二二六）五月、僧正に補される（『五壇法記』、『五大成』）。文保元年（一二二七）六月、伏見法皇の病氣平癒の五壇法において降三世壇を勤仕した（『五壇法記』、『五大成』）。また、同三年四月、北斗法を修し（『花園』四月二十一日条）、正中二年（一二三五）五月にも持明院殿において北斗法を修した（『花園』五月二十四日条）。

さらに、広義門院の御産御祈を幾度も勤仕した。まず、正和二年六月、一条亭で行われた五壇法において大威徳法を勤仕した。つぎに文保三年正月に不動法を勤仕し、元亨元年（一二三二）十二月にも今小路殿における五壇法の降三世法を勤仕し

た（以上は、『五壇法記』、『五大成』、『門葉記』一七二〔勤行補六・御産御祈目録〕）。

元亨二年十二月、二条富小路内裏において、慈道法親王らとともに天変（二星合）御祈の五壇法を修した（『五壇法記』、『五大成』、『門葉記』三九〔五壇法 四〕）。嘉暦二年二月、園城寺別当となる（『三井統燈記』四〔別当次第〕）。同年閏九月十五日、入滅。付法に経禪・公珍がいる（『伝法灌頂血脈譜』）。

### 大威徳

大威徳明王（梵語 Yamantaka の訳）。五大明

王の一。西方に配される。阿弥陀如来の教令輪身。六面六臂六足で、忿怒の相を表し、剣やその他の武器を振り上げ水牛に坐す。

このときの大威徳壇の阿闍梨は、定顕法印が勤仕した。『五壇法記』、『五大成』によれば、伴僧は覚宝大僧都・顕重僧都・真顕律師・乗秀大徳・円禪・財泉の六口、用途を出す雑掌は京極為兼であった。

### 定顕法印

康元元年（一二五六）〜元徳二年（一二三三

一〇）。天台僧（寺門派）。花台院と号する。五十八歳。このとき法印権大僧都。父は中納言坊城資平（『伝法灌頂血脈譜』）。実円の付法。

永仁元年（一二九三）十一月二十九日、岡崎上乘院において実円より伝法灌頂を受ける。のちに実円より花台院を相承した。同七年正月、永福寺別当覚乗より印信を得る（『三井統燈記』一〔僧伝 一之一 覚乗〕）。鎌倉に幾度も下向したことがあったようであり、『続現葉集』二五二番の詞書から、得宗北条貞時と和歌を介した交流があったことがうかがえる。

本日条の五壇法の勸賞として本年七月、権僧正に補される（『五壇法記』、『五大成』）。元徳二年正月二十四日、入滅（『常葉記』）。入滅日については異説があり、『三井統燈記』二〔僧伝 一之一 定顕〕は二月十四日とする。

付法は多く、四十九名を数える（『伝法灌頂血脈譜』、『鶴岡八幡宮寺供僧次第』上〔文恵坊〕〔永乗坊〕）。

その一部には鎌倉幕府の御家人の子弟と考えられる人物が含まれるという。

定顯とその付法については、平雅行「鎌倉寺門派の成立と展開」（『大阪大学大学院文学研究科紀要』

四九、二〇〇九年、一七四〜一七八頁）参照。

### 金剛夜叉

金剛夜叉明王（梵語 Vajrayakṣa の訳）。五

大明王の一。北方に配される。不空成就如来の教令輪身。五眼三面六臂で、忿怒の相を表し、右手に五鈷杵・箭・劍を、左手に金剛鈴・弓・輪宝を持つ。

このときの金剛夜叉壇の阿闍梨は、顯誉法印が勤仕した。『五壇法記』、『五大成』によれば、伴僧は頼証法印・宣雅大僧都・定宴大法師・教禪大法師・法橋行証・淨尊大法師の六口、用途は伏見院が沙汰し、雑掌は五辻基仲であった。

### 顯誉法印

建治元年（一二七五）〜正中二年（一二三二

五）。真言僧（広沢流）。このとき法印権大僧都、

仁和寺宝持院院主。三十九歳。『尊卑』二一一一

九。父は宮内卿葉室顯相。一族の権中納言葉室雅藤の猶子となる。仁和寺御室性仁法親王・真光院禪助の付法（『真言付法血脉仁和寺』、『本朝伝法灌頂師資相承血脉』）。

永仁二年（一二九四）三月二十八日、仁和寺北

院において禪助より伝法灌頂を受ける（『国師僧正付法記』本）。嘉元三年（一二三五）七月二十六日、重体の龜山法皇が死後の諸事を定めた際、顯誉は禪助とともに仏事をつとめる御前僧に指名され、龜山死後の同年九月十七日より光明真言護摩を修した（『龜山院崩御記（公衡公記）』九月十五日カ条所引「龜山法皇遺戒」、九月十七日条）。

禪助は後宇多法皇の信任あつく、後宇多の密教興隆を支える役割を担ったことから、門弟の顯誉は禪助とともに後宇多の公請に応じて多くの密教修法や法会などに参仕した。とくに、徳治二年（一二三〇七）正月に後宇多が石清水八幡宮寺に設けた結縁灌頂において、顯誉は幾度も小阿闍梨を勤

仕した（『八幡宮結縁灌頂記』、『石清水八幡宮寺結縁灌頂請僧交名』（『金沢文庫古文書』）、『結縁灌頂記』）。また、同三年正月、後宇多が東寺において禪助より受けた伝法灌頂において持金剛衆をつとめた（『後宇多院御灌頂記』）。

文保元年（一三二七）四月、東寺一長者に補され（『東寺長者補任』、『仁和寺諸院家記（恵山書写本）』上（宝持院）、同月十三日、花園の護持僧となる。また同二年十月、後醍醐天皇の護持僧となる（以上は、『門葉記』五三（長日如意輪法五・護持僧補任））。元応元年（一三二九）七月、禪助が後宇多の命を受けて修した孔雀経法で伴僧を勤仕し、その勸賞として大僧正に任ぜられる（『東寺長者補任』、『孔雀経御修法記自文永至元亨』）。また、元亨二年（一三三二）十二月、二条富小路内裏において、慈道法親王らとともに天変（二星合）御祈の五壇法を修した（『五壇法記』、『五大成』、『門葉記』三九（五壇法四））。

一方、持明院統の公請にも応じており、正和二年（一三二三）六月、広義門院御産御祈の五壇法において金剛夜叉法を勤仕し（『五壇法記』、『五大成』、『門葉記』一七二（勤行法補六・御産御祈日録））、同四年十二月、二条富小路内裏で行われた彗星御祈の五壇法でも大威徳法を勤仕した（『五壇法記』、『五大成』）。

正中二年（一三三五）七月、花園の命によって炎魔天供十座を修するが（『花園』七月十日条）、同年九月七日に入滅した（『東寺長者補任』文保二年条）。

#### 奉行成隆

葉室成隆。このとき正五位下、民部大輔

・藏人。二十五歳。二月十六日条注釈参照。この五壇法において、御祈奉行をつとめる。藏人による御祈奉行の職務については、『侍中群要』七（『御修法事』）に詳しい。

成隆申云、今夜中壇中立之間、自聽聞所不可見。

然者、東端三可直歎如何。然者、時刻可経如何云々。予仰云、阿闍梨等未参。参集之間、可改之由、可仰。

即改之 「成隆が申して言うには、『今夜、中壇を道

場の中央に立てたので、聴聞所から（中壇の様子）を見ることはできません。ですので、（中壇を）道場の東の端に立て直すべきでしょうか。ただそうしますと、時刻が過ぎてしまうでしょう。いかがいたしましょうか。』私は（成隆に）命じて言った。『阿闍梨はいまだ参っていない。参集する間に（中壇を）改めるように命じなさい』。ただちに中壇が改められた」の意。「聴聞所」は、天皇そのほか高貴の人々が、僧侶の説法や修法などを聴聞する場所。

ここで中壇を道場の東端に直すことが議されているのは、花園が渡御する聴聞所が東端であるので、修法の聴聞に都合が良いからである。なお、『阿婆縛抄』一一九〔五壇法〕には、「第四道場莊嚴事」として「近来一順立之。以御所方、為中壇左右／＼仮令如図。中壇未<sub>シ</sub>極<sub>メ</sub>以前、脇壇等不可<sub>レ</sub>極<sub>メ</sub>敷」として図を示している。

又申云、自明日物忌也。聴聞如何。予云、明日、申

合仙洞・関白等<sub>テ</sub>可<sub>レ</sub>定 「また、（成隆が）申して言うには、『明日より物忌です。（修法の）聴聞はどうなさいますか』と。私は言った。『明日、仙洞（伏見上皇）や関白（鷹司冬平）らと相談して決めよう』の意。

「物忌」については、三月十九日条注釈参照。

物忌の際は、修法を聴聞できないのが通例であった。伏見上皇や鷹司冬平の返答は、翌日の五月十日九日条に見えないが、物忌は行われているので、ともに聴聞を可とする意見であったのであろう。

丑刻、阿闍梨参集。着直衣行直廬。是道場也。入東端聴聞

所。即親王入道場。道之間、殿上人指脂燭。諸壇之

阿闍梨<sup>ハ</sup>本自在道場 「丑の刻（午前一時〜三時）になり、五壇法の阿闍梨五名が揃った。（そこで花園は）直衣を着して直廬（これは道場である。）に行った。（直廬の）東端の聴聞所に入った。すぐに恵助法親王も道場に入った。（直廬までの）道の間

は、殿上人が脂燭を指した。(中壇以外の) 諸壇の阿闍梨は、初めから道場にいた」の意。

内裏の別殿で修法が行われる際、天皇は道場に渡御する。渡御する時間帯は、天皇の意志で決められた。その日、天皇は魚味を止め、精進物を食する。また御湯殿で心身潔斎を行った。聴聞の際の装束は、御引直衣おひまのうしに張袴(または生袴)で、草鞋かひを着した(御引直衣の袴ごと草鞋を履く)。

天皇が道場に渡御するときは、清涼殿から道場のある別殿まで菴道を敷き、頭中将もしくは次将が昼御座の御剣を取って前を歩んだ。また、殿上人が脂燭を指した。

聴聞所には大宋屏風たいそうのびやうぶが廻らされ、天皇は念珠を持って着座する。御剣役は屏風の際に祇候した。

以上については、『禁秘抄』下(御修法)、『侍中群要』七(御修法事)などを参照。

### 阿闍梨 正月十四日条注釈参照。

### 直衣 二月十六日条注釈参照。

**直廬**是道場也 「直廬」については、二月十六日条注釈参照。このとき五壇法の道場に用いられた。修法

の道場は、水で洗ってこれを清浄にし、内部を衆目に晒さないために幕で囲繞するのが作法であった。

住宅建築に仮設される「壇所」や「道場」については、山岸常人「秘儀と建築空間―壇所の基礎的考察―」(院政期文化研究会編『院政期文化論集 四 宗教と表象』森話社、二〇〇四年)に詳しい。

**殿上人** 二月十六日条注釈「五位殿上人」参照。

**脂燭** 二月二十日条注釈「候脂燭」参照。

**本目** 「本目」とも。ここでは「初めから」、「以前から」の意。「唐代口語」(中国俗語文に使用される口語)に由来する語のひとつであり、日本では古く『日本書紀』に用いられ、下つて平安・鎌倉期の古記録・古文書に多く見られる。

堀畑正臣「唐代口語・本朝漢詩文から平安古記録へ流入した語をめぐって―登時・本目・奔波

（奔宮）・等閑の場合―」（同『古記録資料の国語学的研究』清文堂出版、二〇〇七年、四八四〜四八六頁。初出二〇〇四年）参照。

**先是出御撫物。**「撫物」は、祈禱の際に用いられる、願主の身代わりとなる単衣・小袖など。史料上では「御衣」と呼ばれることが多い。加持結願のちに願主はこれを身に付けた。

『秘鈔』作法 上〔御修法御加持作法（公家並院中作法）〕には、「於公家御修法者、雖為内裏若外壇所、開白以前、必御衣被渡之。（御使藏人。）」とあり、公家御修法においては、修法の開白以前に壇所（内裏の外は問わず）に御衣が渡され、その使者を藏人がつとめた。『侍中群要』七〔御修法事〕も参照。

**御修法了後、中壇御加持** 「御加持」は、「後加持」とも。修法において初夜・後夜の行法が終つたのちに、阿闍梨が願主を加持すること。御加持の訓については、萩谷朴『紫式部日記全注釈 上巻』に、「御加持は、ゴカヂと読むべきであつて、オ

ンカヂ・オホンカヂなどと読んでほならない。漢字をあてる場合に後加持とも表記するからである。全く同じ論理によつて後加持はゴカヂが正しく、ノチカヂというべきではない」（前掲、四六頁）と、いう的確な指摘がある。

御加持について、『秘鈔』作法 上〔御修法御加持作法（公家並院中作法）〕には、「御壇所、於禁中、若有出御者、於壇所可勤仕。若無出御者、於當時御在所可參勤。但其所、可相尋奉行。随彼命可參入。無左右、不可參乎。若御所、依神事不能參入之時、被渡御衣而於御壇所有御加持。（中略）雖有御衣、無憚之時者、必可參入當時御所。若無御衣、又參入有憚時者、不可勤仕之乎」とある。この記事を整理すると、阿闍梨による御加持は、以下のよう

①道場（＝壇所）が禁中の場合

（a）天皇が道場に出御。

↓壇所において御加持を勤仕。

(b) 天皇が道場に出御しない。

↓天皇の在所に参上して御加持を勤仕

(奉行人に場所を伺って参上すること)。

② 神事のため、禁中に参入できない場合

↓天皇の「御衣」(無物)を道場に渡し、「御衣」に御加持を勤仕。

③ 天皇の「御衣」が道場に渡されていても(天皇の在所への参入に)憚りがない場合

↓天皇の在所に参上して御加持を勤仕。

④ 天皇の「御衣」が道場に渡されず、また天皇の在所への参入に憚りがある場合

↓御加持を勤仕しない。

このときの中壇の御加持は、花園が道場に接した聴聞所にいたため、①(a)にあたる。大阿闍梨の恵助法親王がこれを勤仕した。

其後、**及天明之間、予還本殿** 中壇の御加持が終る

とともに夜明けを迎えたので、花園は「本殿」

(清涼殿)に戻った。『禁秘抄』下〔御修法〕に、

「御修法畢還御。又初鈴後、還本殿。在旧」とある。

其後、**阿闍梨、四人**。参二間。御加持了退出。『阿娑

縛抄』一一九〔五壇法〕の「第五行法事」には、

「後加持呪」として「各々呪。中壇後加持了退出。

次参。降三世阿闍梨退出。次々准之。皆説陀羅尼

也」と見える。すなわち、中壇の御加持が終ると、

続いて脇壇の阿闍梨による御加持が順番に行われるのが習わしであった。

花園はすでに直廬から清涼殿に戻っていたため、中壇の大阿闍梨を除く四人の阿闍梨らは、伴僧を率いて清涼殿の二間(正月十四日条注釈参照)に参上し、花園に御加持を勤仕した。二間で御加持を行なう際は、母屋の御簾を垂らし、第三間を阿闍梨の座とし、伴僧が石灰壇に控えた。また、御加持の最中やその終了後に、藏人頭が勸賞の内容を伝えたようである(『禁秘抄』下〔御修法〕)。

なお、『禁秘抄』上〔恒例毎日次第御修法御加持〕には、「藏人供燈楼。阿闍梨着座。伴僧着端疊。

無別作法」とある。

抑今日予精進也。持念珠向聽聞所也。「そもそも今

日は自分の精進日である。（だから）念珠を持つて  
聽聞所に向かった」の意。

「精進」は正月八日条注釈参照。「念珠」は数珠

のこと。仏を礼拝したり、念仏や陀羅尼を誦する  
時にその遍数を数えたりする時に手につま  
ぐる仏具。珠の数は百八を基本とし、材料には菩提

提樹の実や水晶などを用いる。

金剛夜叉者、殊秘法云々『阿婆縛抄』二二二（諸

法要略抄）の「不動法付五壇法」の項に「金剛夜  
叉法者、雖為淺蕩、知法者可修之。以瑜祇經、習

此法。彼經甚密之故也」とあるように、金剛夜叉

法は密教の秘經『瑜祇經』の所説であることから、  
事相に精通した僧がつとめた。

〔十九日、戊申、〕天晴朝間天晴。自未刻（密）雨降。物忌也。亥刻（密）、修法始。雖為物忌、為（密）三（密）仏

事。又依（密）蜜々儀内々聽聞。物忌不（密）可（密）依（密）密々也。然而先々物忌之時、無（密）何為（密）興遊（密）之。

不（密）重之（密）時、出（密）南殿等。准（密）之（密）聽聞。且（密）仏事之（密）故也。御加持、於（密）二間（密）有（密）之。無（密）聽聞（密）之（密）儀。

内々也。

〔（密）親王（密）參上（密）之時、殿上人指（密）脂燭。或（密）直衣、或（密）衣冠束帶也。〕



慈順僧正參之時、又（密）藏人少々令（密）指（密）脂燭。且（密）此僧正、玄輝（密）門院御舍弟也。仍（密）如（密）此。〕

【訓読】

朝間、天晴る。未の刻より雨降る。物忌なり。

亥の刻、修法始む。物忌たりといへども、仏事たり。また密々の儀に依り内々に聴聞す。物忌、密々に依るべからざるなり。しかれども先々物忌の時、何となく興遊をなす。重からざる時、南殿等に出づ。これに准じて聴聞す。かつがつ仏事の故なり。御加持、二間においてこれ有り。聴聞の儀無し。内々なり。

〔裏書〕今夜、親王参上の時、殿上人指脂燭を指す。或は直衣、或は衣冠の束帯なり。

慈順僧正参る時、また藏人、少々脂燭を指さしむ。かつがつこの僧正、玄輝門院の御舍弟なり。よつてかくの如し。】

【備考】

裏書について、増補史料大成・史料纂集・自筆本コロタイプ複製付録「解題 积文」は、いずれも十八日条の裏書とする。しかし、コロタイプ複製によれば、裏書の起筆部分は、十九日条の紙背にあたる。また、裏書の「親王参上之時、殿上人指脂燭」という記事は、十八日条の表に見える「道之間、殿上人指脂燭」と内容が重複し、十八日にかかるものとは認めがたい。以上の点から、十九日条の裏書と判断した。

【注釈】

修法 前日より行われている五壇法のこと。五月十

八日条注釈「五壇法」参照。

立たない形でひそかに修法を聴聞した。物忌中は

雖為物忌、為仏事。又依密々儀内々聴聞。物忌不可

密々の儀であつても聴聞をしてはいけないものだ」の意か。五月十八日条で、五壇法の修法と物

依密々也 「物忌ではあるが、仏事であるので、表

忌が重なる場合、聴聞はさしつかえないかが問題

なっていた。「物忌」については、三月十九日  
条注釈参照。

**先々物忌之時、無何為興遊之** 「無何」は、「何とな

く」「特に理由もなく」の意。たとえば三月二十二  
日条には、物忌中であるにもかかわらず、夜に  
「連句三十韻勝負」を行ったという記載が見える。

**不重之時、出南殿等** 「物忌が重くない場合には、

南殿（紫宸殿）のような公的な場所に出ることも  
あった」の意。『禁秘抄』下〔御物忌〕には、「又  
不重<sup>ニ</sup>、被破、常事也」「凡<sup>ハ</sup>、依物忌浅深、堅固時  
ハ殊重也。主上努々不出御簾外」とある。三月十  
九日条注釈「物忌」参照。また、「南殿」につい  
ては、二月二十日条注釈参照。

**御加持、於二間有之。無聴聞之儀。内々也。**「御加

持は二間において行われた。ただし私はその場に  
出向かなかつた。（御加持が）内々の事だからであ  
る」の意か。「御加持」については、五月十八日  
条注釈「御修法了後、中壇御加持」参照。「二

間」については、正月十四日条注釈参照。

**親王** 恵助法親王。五月十八日条注釈「恵助親王」

参照。

**殿上人** 二月十六日条注釈「五位殿上人」参照。

**脂燭** 二月二十日条注釈「候脂燭」参照。

**直衣** 二月十六日条注釈参照。

**衣冠束帯** いかんのそくたい 束帯（男子の正式装束）に代わる衣冠のこ

と。束帯を「昼装束」と呼ぶのに対して、束帯の

略装である衣冠は「宿衣<sup>しゆくえ</sup>」ともいう。

平安時代末頃、それまで正式に用いられてきた

束帯は、華麗かつ生地 of 硬いもの（強装束<sup>こわじょうそく</sup>）に変

化し、着用に手間がかかるようになる。よつて、

参内装束として、衣冠を束帯の代用とすることが

普通となった。これを「衣冠束帯」という。

鈴木敬三『有識故実図典―服装と故実―』（吉

川弘文館、一九九五年、六九〜七九頁。初刊一九五〇

年）、近藤好和『装束の日本史―平安貴族は何を

着ていたのか―』（平凡社新書、二〇〇七年、一四八

く一五二頁）参照。

慈順僧正 五月十八日条注釈参照。

讓の「令（シム）」（『青山学院女子短期大学紀要』一八、一九六四年）参照。

藏人少々令指脂燭 「藏人が少しばかり脂燭をお指

玄輝門院 藤原愔子。後深草天皇の妃。花園の祖母。

し申しあげた」の意。ここでの「令」は、謙讓の意。これについては、青木孝「吾妻鏡に見える謙

六十八歳。正月十五日条注釈参照。

〔廿日、己酉、〕天晴。聴聞儀御修法儀、如去夜。今夜上気。心神頗違例。令服蘇香円。纒落

居。即聴聞。慈順僧正参対面。良久退下。種々雑談之事等也。又親王参対面。暫退下。

【訓読】

天晴る。御修法の儀、去ぬる夜の如し。

今夜、上気す。心神すこぶる違例。蘇香円を服せしむ。纒かに落居す。すなはち聴聞す。慈順僧正参りて対面す。やや久しくして退下す。種々雑談の事等なり。

また親王参りて対面す。暫くして退下す。

【注釈】

御修法 十八日より行われている五壇法のこと。五

りすること。

月十八日条注釈「五壇法」参照。

心神頗違例 「心神」は、「こころ」「気分」の意。

上気 頭に血気が上って、のぼせたり目まいがした

「違例」は、原義は「普通の例と異なること」。転

じて「人の健康状態が常と異なること」の意となつた。

**令服蘇香円**

「蘇合香円を服用した」の意。蘇香円

は漢方薬の一種（丸薬）。正しくは蘇合香円というが、日本では蘇合、蘇合香、蘇合丸、蘇合円などの名で通行した。ソゴウコウ（マンサク科）の

樹皮から採取した蘇合香を主成分とし、これに沈香・丁子・木香・香付子などを加えて蜜で練り合わせる。痰を除く効用があるほか、氣付薬としても使われた。新村拓『日本医療社会史の研究―古代中世の民衆生活と医療―』第五章第一節「中世往来物と医薬」（法政大学出版局、一九八五年）参照。

なお、ここでの「令服」には使役の意味は含まれず、単に「服」というのに同じ（伊勢貞丈『安齋隨筆』五（和書）、佐藤進一『新版』古文書学入門）

〔法政大学出版局、一九九七年、二〇頁。初刊一九七一年〕。『花園』にはこのような「令服」の例が、

正和二年（一三三三）十月二十七日条、二十八日条、同三年二月二十八日条などに見える。

**纒落居**

即聴聞

「（上気が）なんとか落ちついたので、すぐに（御修法を）聴聞した」の意。「落居」

は、状態が落ちつくこと。

**慈順僧正**

五月十八日条注釈参照。

良久 「はなはだ久しく」の意。四月十日条注釈参照。

**雑談**

正月十二日条注釈参照。

**又親王参対面**

恵助法親王が、その日の五壇法勤仕

が終わったので、花園と対面したものの。恵助については、五月十八日条注釈「恵助親王」参照。

〔廿一日、庚戌、〕天晴。今日猶上気。又服蘇香円。入夜又心神頗違例。又服蘇香円落居。

即入<sup>(又行)</sup>聴聞所<sup>(又行)</sup>聴聞了。加持、於<sup>(又行)</sup>二間有<sup>(又行)</sup>之。如<sup>(又行)</sup>去夜。今日、順徳院人左記、返<sup>(又進)</sup>進<sup>(又進)</sup>仙洞<sup>(又進)</sup>。

【訓読】

天晴る。今日なほ上気す。また蘇香円を服す。夜に入りまた心神すこぶる違例。また蘇香円を服し落居す。すなはち聴聞所に入り聴聞し了んぬ。加持、二間においてこれ有り。去ぬる夜の如し。

今日、順徳院の人左記、仙洞に返進す。

【注釈】

上気 五月二十日条注釈参照。

蘇香円 五月二十日条注釈「令服蘇香円」参照。

心神頗違例 五月二十日条注釈参照。

落居 五月二十日条注釈「纒落居。即聴聞」参照。

聴聞所 五壇法の聴聞所。五月十八日条参照。

加持、於二間有之。如去夜 「加持」は「御加持」

のこと。二十日・二十一日ともに御加持が清涼殿二間で行われているのは、花園の体調不良と関係

があるか。なお、五月十八日条注釈「御修法了後、中壇御加持」参照。「二間」については、正月十

四日条注釈参照。

順徳院人左記、返進仙洞 順徳院とその日記「人左

記」については、四月十六日条注釈「順徳院」

「人左記一合<sup>順徳院御記也</sup>」参照。

花園は四月十六日に伏見上皇より「人左記一合」を賜わり、二十日に伏見の求めに応じてその

内の「承久元・二年巻」を返進している（『花園』

四月十六日条頭書、四月二十日条頭書）。この日に返進したのは、その残りであろう。

持明院統における、父院による天皇への日記の提供については、二月三日条注釈「一条院并後冷

泉院御記」参照。

〔廿二日、辛亥、〕天晴。入レ夜雨降。修法儀、如二先々。抑此薄暮、禅恵上人、密々参対面。

其所、藤大納言（京極為上）談三真言法文。又今日申刻許、上気。心神違例。暫落居。召三全成朝臣（和氣）。々々参上

進レ薬。又今日、自三持明院殿（伏見上皇）、給三神木託宣記。大概八月中、可レ有二帰坐（盛）。若不レ然者、天下大

乱。君も不レ可レ為レ君。関東も可レ失云々。又治世可レ替云々。又公家御惱云々。此（時之）等今月下旬、

来月上旬、関東ニ可レ在二不思議ニ云々。以其可レ為二指南ニ云々。又哥有二一首。

【訓読】

天晴る。夜に入り雨降る。修法の儀、先々の如し。

そもそもこの薄暮、禅恵上人、密々に参り対面す。その所、藤大納言三位の局なり真言の法文を談す。

また今日申の刻ばかり、上気す。心神違例。暫くして落居す。全成朝臣を召す。朝臣、参上して薬を進らす。

また今日、持明院殿より、神木託宣記を給ふ。おほむね八月中、帰坐（盛）有るべし。もししからざれば、天下

大いに乱れん。君も君たるべからず。関東も失ふべしと云々。また在位替るべしと云々。また公家御悩と

云々。今月の下旬、来月上旬、関東に不思議在るべしと云々。それを以て指南と為すべしと云々。また哥

二首有り。

【注釈】

修法儀 五壇法のこと。五月十八日条注釈「五壇

薄暮（はは） ゆうぐれ。くれがた。夕方。

法」参照。

禅恵上人 生没年未詳。了心上人。「禅恵」は恐ら

く法諱。真言僧。京都東岩藏寺の僧。

伏見上皇・永福門院のあつい帰依を受け、延慶二年（一三〇九）八月、永福門院の夢想によつて伏見が書写した紺紙金字「仁王経」二巻を高野山奥院にて供養し、伏見の自筆にかかる奉納状（伏見上皇宸筆仁王経奉納状）（『高野山文書』続宝簡集九）とともに御影堂に奉納した。このときの奉納記録には「禅恵」の署名があり、その裏書に「岩藏了心上人」と記されている（僧禅恵宸筆仁王経奉納記文）（『高野山文書』続宝簡集八）。このことから、「禅恵」は法諱であり、岩藏に住した僧侶であることがわかる。

永福門院の招きによつて、たびたび持明院殿に参上して説法を行ったようであり、『花園』元応元年（一三一九）十月二日条、元亨元年（一三二二）八月七日条、同二年七月十八日条などには、禅恵と思しき「石藏上人」、または「石藏僧」なる人物が、永福門院のもとで『大日経疏』の講釈

を行い、聴聞した花園から質問を受けたことが見える。

禅恵のいた「岩藏」については、岩佐美代子「永福門院の消息二通」（同『京極派和歌の研究改訂増補新装版』笠間書院、二〇〇七年。初出一九八二年）に考察がある。岩佐氏は、静嘉堂文库所蔵『古文書大手鑑』所収の「伝阿仏尼消息」なる仮名消息を紹介し、その内容が、伏見上皇の菩提料所として「いはくら」に寄進された伊勢国豊田御厨（長講堂領）を安堵するよう要望したものであることを指摘し、消息の発信者を永福門院、受信者を光厳上皇と推定した。さらに、岩佐氏は、先述した『花園』に見える「石藏上人」の一連の記事や、康永元年（一三四二）五月に亡くなった永福門院の遺体が生前の遺言にもとづいて「いはくらのてら」に移されたこと（『竹むぎが記』下）にも触れて、「いはくら（岩藏）」を北岩倉にあつた天台宗寺門派の大雲寺（現京都市左京区岩倉上藏

町）に比定している。

この「いはくら（岩藏）」は、大雲寺説は、岩佐氏の著書『永福門院―飛翔する南北朝女性歌人―』（笠間書院、二〇〇〇年、六二―六三頁。初刊一九七六年）や、同氏が担当した『新日本古典文学大系五一 中世日記紀行集』（岩波書店、一九九〇年）所収の『竹むきが記』の注釈、さらにはその近著『竹むきが記全注釈』（笠間書院、二〇一一年）などでもくりかえし提示されており、通説的な位置を占めている。

ところが、近年、細川武稔氏は、京都東岩藏寺の沿革を論じる中で、永福門院が帰依したのは、東岩倉山（大日山）に所在した真言宗の東岩藏寺（現京都市左京区粟田口大日山町）であると指摘した（「東岩藏寺と室町幕府―尊氏像を安置した寺院の実態―」（同『京都の寺社と室町幕府』吉川弘文館、二〇一〇年、九八頁））。

「面説の是非を決する上で鍵となるのは、岩佐氏

の紹介した仮名消息である。先述した通り、この消息には、長講堂領豊田御厨が「いはくら」に寄進されたとあるが、実は東岩藏寺の所領を書き上げた「東岩藏寺勅願次第・同寺領目録」（『大覚寺文書』）に豊田御厨の名を見いだすことができる。

また、細川氏が指摘した関係史料のひとつである『康富記』文安六年（一四四九）四月二日条には、東岩藏寺の僧等意房が、永福門院の年忌仏事で用いる論義表白の執筆を中原康富に依頼していることが見える。これらの点を踏まえると、細川氏の主張する「いはくら（岩藏）」は、東岩藏寺説が正鵠を射たものと見るべきである。

### 其所、藤大納言三位局也 「花園と禅恵が対面した」

その場所は、藤大納言三位の局であった」の意。

藤大納言三位は、藤原（京極）為子。京極為兼の姉で花園の乳母。四月二十八日条注釈参照。

### 談真言法文 「法文」は、仏語。経・論・釈など仏

法を説き記した文章。禅恵は花園に対して真言密

教の聖教を談義している。

申刻 午後三時〜五時。

上気 五月二十日条注釈参照。

心神違例 五月二十日条注釈「心神頗違例」参照。

落居 五月二十日条注釈「纒落居。即聽聞」参照。

全成朝臣 和氣全成。このとき典藥医師。二月九日

条注釈「和氣全成朝臣」参照。

又今日、自持明院殿、給神木託宣記。大概八月中、

可有<sup>(座)</sup>帰坐。若不然者、天下大乱。君も不可為君。関

東も可失云々。又在位可替云々。又公家御惱云々。

今月下旬、来月上旬、関東<sup>二</sup>可在不思議云々。以其

可為指南云々。又哥有二首 「また今日、持明院殿

(伏見上皇)より「神木託宣記」を賜わった。(そ

れによると)『おおよそ八月中に(神木は)帰座す

べきである。もしそうでなければ、天下は大いに

乱れるだろう。天皇もその権威に安住できない。

鎌倉幕府も消滅するであろう、『皇位の交替が起

きるであろう』、『天皇は病気になるであろう』、

『今月の下旬か来月の上旬に、幕府に異変が起こ

るだろう』などがある。この託宣記を目安としな

さい(との伏見の言つてである)。さらに(神木が詠

んだ)和歌二首も託宣記に載せられている」の意。

在京中の春日神木が託宣を下し、かつ和歌を詠

んだことは、すでに『花園』五月八日条に記され

た、高倉経康が花園に語つた談話にも見える。同

日条注釈「語云、此間、於神木有託宣事云々。

……」参照。

本日条に見える「神木託宣記」については定か

ではないが、春日若宮神主であった中臣祐春の日

記『春日若宮神主祐春記』本年五月十一日条に

「法成寺<sup>ニテ</sup>御託宣記<sup>トテ</sup>披露。在折帑」と見え、

「御託宣記」と称する記録が、本社の春日社にお

いて披露されたことが知られる。おそらく花園が

披閲した「神木託宣記」と同一であろう。

〔廿三日、壬子、〕<sup>\*</sup>天陰雨降。<sup>（惠助法親王）</sup>長吏宮可被參之由、申之間、暫被參対面。暫退出。慈順僧正參

対面。即入内後、女房対面。暫退下。戌時許、修法始。聴聞。今夜非物忌。仍聴聞也。加持

了還本殿。五壇阿闍梨、皆今夜於道場有加持之。

〔本頭書〕今日戌云々。今日戌時許□<sup>（趣）</sup>清清兼内経卿<sup>（二卷）</sup>可昇殿之由、仰之由申レ之。聞之由仰レ之。

〔又兼家人。〔又者一条關家人也〕敷。〕

【訓読】

天陰り雨降る。長吏宮参らるべき由、申す間、暫くして参られ対面す。暫くして退出す。

慈順僧正参りて対面す。即ち内に入る後、女房対面す。暫くして退下す。

戌の時ばかり修法始む。聴聞す。今夜物忌にあらず。よつて聴聞するなり。加持了りて本殿に還る。五壇

の阿闍梨、皆今夜道場において加持これ有り。

〔通書〕今日、戌と云々。清兼内経卿の昇殿すべき由、仰す由これを申す。聞く由これを仰す。〕

【注釈】

長吏宮 惠助法親王。五月十八日条注釈「惠助親 まま「内」に入つて女房と対面した。しばらくし

王」参照。 て（慈順は）辞去した」の意。「内（＝奥）」は、

慈順僧正参対面。即入内後、女房対面。暫退下 「慈 ハレ（儀式・政務）の場である「外（＝表）」に對

順僧正が参上して（私と）会つた。（慈順は）その して、ケ（日常生活）の場を意味する。内裏清涼

殿の「内」は、夜御殿・常御所・二間・台盤所・御湯殿上などであった。「内」に参入できるのは、天皇と緊密な関係を結んだ近臣・女房らに限られていた。秋山喜代子「台盤所と近臣・女房」(同『中世公家社会の空間と芸能』山川出版社、二〇〇三年。初出一九九三年)参照。

慈順僧正については、五月十八日条注釈参照。

慈順が「内」に参入できたのは、彼が玄輝門院や顯親門院の姉弟であるためと考えられる。慈順と対面した「女房」は、あるいは洞院家の一族か。

**戌時** 午後七時〜九時。

**修法** 五壇法のこと。五月十八日条注釈「五壇法」

参照。

**今夜非物忌。仍聴聞也。加持了還本殿** 物忌の場合には、修法を表立って聴聞することができなかった。また、修法後の御加持は、道場ではなく、清凉殿二間において行われた。五月十八日・十九日条参照。

この日は物忌にあたらなかったため、花園は、聴聞所に出御して修法を聴聞し、道場において御加持を受けたのちに、清凉殿に還御した。「物忌」については、三月十九日条注釈参照。「御加持」については、五月十八日条注釈「御修法了後、中壇御加持」参照。

**五壇阿闍梨** 五壇法を修した恵助法親王・慈順僧正

・良重法印・定顯法印・顯誓法印のこと。各人物については、五月十八日条注釈参照。「阿闍梨」については、正月十四日条注釈参照。

**道場** 五月十八日条注釈「直廬<sup>是道場</sup>」参照。

**清兼** 源清兼。生没年未詳。『尊卑』三―四五九。

醍醐源氏。父は土佐守親長。祖父は兼康。

代々撰閔家九条流に仕える諸大夫で、清兼は一条家の政所別当をつとめた(延慶三年(一一三二)二月日「一条内経家奉加状」(『金剛福寺文書』)。九条兼実・兼実北政所(藤原季行女)・宜秋門院らの菩提所であった高野山平等心院と料所の和泉国大

泉荘の支配について、一条内経の意思を奉じて発給した御教書が三通確認できる（『西南院文書』一）。

祖父、父はともに勅撰歌人であり、清兼自身の和歌も『新後撰集』『玉葉集』『統千載集』などに入集する。

### 内経卿

一条内経。正応四年（二二九一）〜正中二年（二二三二五）。このとき正二位、権大納言。二十三歳。『尊卑』一一一〇〇。『公補』正安二〜正中二（『公事』七七頁）。父は内実。母は一条実経女。

永仁七年（二二九九）正月、元服、従五位上。

徳治元年（二三〇六）十二月、権大納言。同三年九月、正二位。文保二年（二三二八）八月、内大

臣。同年十二月、関白・氏長者となる。元亨三年（二二三三）三月、関白を辞す。正中二年十月一日に三十五歳で死去し、東福寺に葬られた。法号は芬陀利華院。以上の経歴は、荒川玲子・詫間直樹・米田雄介編『新撰関家伝 第一』（統群書類従完全成会、一九九五年、二四六〜二四八頁）参照。

内経の訃報に接した花園は、四条隆蔭を使者と

して弔問させ、父内実と内経が二代にわたって早世したことを悼むいっぽう、酒におぼれ芸能の才は無かったと酷評している（『花園』正中二年十月二日条）。しかしながら、『文保百首』に出詠し、『玉葉集』以下二十三首の勅撰集入集があるなど、

相応の実力のある歌人であったと考えられる。なお、『文保百首』のうち内経の詠進分にあたる

『内経公百首』が伝存する。井上宗雄『中世歌壇史の研究 南北朝期 改訂新版』（明治書院、一九八七年。初刊一九六五年、二八九〜二九〇頁）参照。

### 可昇殿之由、仰之由申之。聞之由仰之

（源清兼）昇殿を許したという報告があった。（私は）承知したと言った」の意。

「昇殿」は、天皇の居住する内裏清涼殿の殿上之間に昇るのを許されること。昇殿を許された廷臣のうち、四位・五位を「殿上人」と称した（二月十六日条注釈「五位殿上人」参照）。殿上人は、天

皇の代替りごとに選定され、天皇の近臣として宿直や陪膳をつとめた。昇殿制は、上皇の院御所や女院・東宮にもあつたが、内裏の昇殿は特に名譽とされた。院政期以降、家格の成立にともなつて殿上人は社会的地位の一つとなり、昇殿制は近臣の制度から身分制度へと変化する。

ここで花園に源清兼の昇殿について言上した人物は明らかでないが、殿上人を管掌するのは藏人所であることから、殿上人の上首たる藏人頭（中

御門冬定か藤原俊言のいずれか）であろう。類例と

して、『伏見天皇日記』弘安十一年（二二八八）二月十六日条に、藏人頭の坊城俊定が鷹司宗嗣の昇殿について伏見天皇に言上したことが見える。

昇殿については、古瀬奈津子「昇殿制の成立」

（同『日本古代王権と儀式』吉川弘文館、一九九八年。

初出一九八七年）、秋山喜代子「中世前期の近臣の

番」（前掲『中世公家社会の空間と芸能』一一九頁。初

出一九九八年）参照。

〔廿四日、癸丑、〕降雨。修法聴聞如例。加持、於道場有之。阿闍梨等不退出。即後夜始。

後即日中云々。結願也。即自道場宮已下退出云々。今夜、前大納言為兼卿、參聽聞之。

藤大納言三位退出。

#### 【訓読】

降雨。修法の聴聞、例の如し。加持、道場においてこれ有り。阿闍梨等退出せず。すなはち後夜始む。後にすなはち日中と云々。結願なり。すなはち道場より宮已下退出すと云々。今夜、前大納言為兼卿、参りてこれを聴聞す。藤大納言三位退出す。

【注釈】

修法 五壇法のこと。五月十八日条注釈「五壇法」

参照。

加持 修法後の御加持のこと。五月十八日条注釈

「御修法了後、中壇御加持」参照。

道場

五月十八日条注釈「直廬是道場」参照。

阿闍梨等

五壇法を修した恵助法親王・慈順僧正・

良重法印・定顕法印・顕善法印のこと。各人物に

ついては、五月十八日条注釈参照。「阿闍梨」に

ついては、正月十四日条注釈参照。

阿闍梨等不退出。即後夜始。後即日中云々。結願也

「阿闍梨らは、（初夜の行法が終っても）退出しなかつた。そのまま後夜の行法が始められた。さらに

（後夜の行法が終った）後に日中の行法が行なわれ、

結願を迎えた」の意か。

密教修法では一日を三度、すなわち「初夜」

「後夜」ごちや「日中」にちちゆうに分かち、行法が行なわれる。

「初夜」は戌刻（午後七く九時）、「後夜」は寅刻

（午前三く五時）、「日中」は午刻（午前十一時く午後

一時）をいうが、儀軌によつて一定しない。「結願」けつげんは、日数を決めて行なつた修法・法会を終えることをいう。『五壇法記』、『五大成』によれば、

結願の際に脇壇の巻数かんずが中壇に送られた。

なお、この日、各壇に対して勸賞を与える旨の

綸旨が、中壇の阿闍梨である恵助法親王に下された。綸旨の全文を『五壇法記』、『五大成』より引用しておく（『鎌倉遺文』には脱漏）。

五壇法勸賞事、追可被申請之由、天氣所候也。

以此旨、可令申入長吏（御助法親王）宮給。仍執達如件。

五月廿四日

民部少輔（兼侍）成隆

謹上 大納言法印御房

追申

各壇可被仰勸賞候。各可被触仰之旨、

被仰下候。同可令得御意給候也。

宮 恵助法親王。五月十八日条注釈「恵助親王」参

照。

藤大納言三位 京極為兼の姉、藤原（京極）為子。

前大納言為兼卿 京極為兼。このとき、正二位。六

四月二十八日条注釈、五月二十二日条注釈「其所、

十歳。三月九日条注釈「前大納言為兼」参照。

藤大納言三位局也」参照。

〔廿五日、甲寅、〕物忌。天陰降雨。今日、玄宮北極祭。在冬勤<sup>(鼠夜)</sup>之。撫物并火取珠等出<sup>レ</sup>之。今

日諸事潔齋精進也。自<sup>二</sup>今日<sup>一</sup>三个日潔齋也。聖護院二品親王<sup>助</sup>参。予対面。暫退出。

【訓読】

物忌。天陰り降雨。今日、玄宮北極祭。在冬これを勤む。撫物并びに火取珠等これを出だす。

今日潔齋精進なり。今日より三个日潔齋なり。

聖護院二品親王<sup>助</sup>参る。予対面す。暫くして退出す。

【注釈】

物忌 三月十九日条注釈参照。

肝抄』（九八 北極玄宮）によれば「御精進三ヶ日。

玄宮北極祭 「北極玄宮祭」とも。陰陽師が行う祭

齋籠第三日曉祭之」とあり、本日条の「今日潔齋

の一つで、北極星を祀る。天変地異の兆しがあり、

精進也。自今日三个日潔齋也」との記述を踏まえ

異変が予測されるときに予防的に行われる。

れば、このときの玄宮北極祭は、三月二十七日の

玄宮北極祭は、朝廷が行うときは、陰陽師およ

暁に行なわれたのであろう。『本朝世紀』久安三

び蔵人が数日前より参籠潔齋して準備する。『文

年（一一四七）二月二日条には、近衛天皇が精進

を忘れ、幼少の天皇に代わって都状に御諱を書き入れる撰政藤原忠通も精進を忘れたため、賀茂憲榮が御諱を書き入れることになり、これが「頗不穩便事也」と評されている。

岡田莊司「陰陽道祭祀の成立と展開」（同『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、一九九四年。

初出一九八四年）、山下克明「陰陽道の呪術と祭祀」（同『陰陽道の発見』日本放送出版協会、二〇一〇年）参照。

**在冬** 賀茂在冬。このとき正四位下、陰陽助。三月二十七日条注釈「賀茂在冬」参照。

**撫物** 五月十八日条注釈「先是出御撫物。衣許也」

参照。ここでは玄宮北極祭に用いる鏡のこと。

『新儀式』五〔臨時下御属星并諸祭御禊等事〕に「星辰祭。賜御鏡」とあり、鏡が撫物として用いられることになっていた。

**火取珠** 「火精」とも。太陽の光線を集めて火を取るための玉。水晶の類。『文肝抄』（九八北極玄

宮）には、「御撫物」の左脇に「火取珠被<sup>具九</sup>□」と記されており、この注記が「御撫物」にかかるものか、次行の「神座廿一座」にかかるものか判然としないが、同じく『文肝抄』（一〇六五龍祭）に「御撫物鏡<sup>一面</sup>火取珠、可被相具。」とあるところからすれば、撫物の鏡に具したのであろう。

**潔斎精進** 精進潔斎に同じ。一定期間、言語・行為・飲食を制限し、不浄を避けて身を浄めること。

**聖護院二品親王助** 覚助法親王。宝治元年（一二四

七）〜建武三年（一二三六）。天台僧（寺門派）。聖護院門跡。聖護院宮と号す。このとき六十七歳。

後嵯峨天皇の第十皇子。母は刑部卿局（藤原孝時の女）。後深草天皇・龜山天皇・宗尊親王らの異母弟。

建長六年（一二五四）三月七日、着袴儀を行ったのち、前大僧正静忠の弟子として聖護院門跡に入室する（『百練抄』）。弘長二年（一二六二）十月六日に得度（『経俊卿記』）。文永五年（一二六八）

に園城寺長吏に任ぜられ(『寺門伝記補録』一四(僧

伝部戊・長吏高僧略伝下)、正安二年(一三〇〇)

五月に二品に叙せられる(『釈家官班記』上(二品

親王)。嘉元元年(一三〇三)に四天王寺別当(寺

門伝記補録』一四)。龜山・後宇多・伏見・後二条

・後醍醐天皇の護持僧をつとめた(『門葉記』五三

(長日如意輪法五・護持僧補任)。正中二年(一三二

五)十月十二日に一品に叙せられたが、仁和寺宮

寛性法親王がこれを不服として「密訴」したため、

叙品を辞退した(『花園』十月十二日・十九日条)。

鎌倉倒幕後の元弘三年(一三三三)九月、後醍醐

天皇より鶴岡八幡宮寺檢校職に補任された(関

東諸寺社別当事)〔『東寺宝菩提院三密藏聖教』一七九

九)、『鶴岡八幡宮寺社務職次第』。

二条派の有力歌人との交流が深く、そのパトロ

ンの存在であった。自身も『続拾遺集』に三首入

集したのを最初に、勅撰集に合計八十九首もの和

歌が入集するなど、歌人として活躍している。

覚助法親王の事績については、『後嵯峨天皇実

録二』(一一六六〜一一八〇頁)参照。また、覚助

法親王と歌壇との関係については、井上宗雄「文

保く元弘期(鎌倉最末期)の歌壇」(同『中世歌壇史

の研究 南北朝期 改訂新版』明治書院、一九八七年。初

刊一九六五年)、稲田利徳「草庵和歌集」の撰歌

資料考(一)―「聖護院五十首」―(同『和歌四天

王の研究』笠間書院、一九九九年。初出一九七九年)参照。

〔廿六日、乙卯、〕天陰雨降。<sup>(賀茂)</sup>在冬朝臣子息在<sup>(在長力)</sup>持參都状。予加諱字返賜了。夕毎日念誦外、

於二間觀音御前<sup>(又前)</sup>読経誦呪。了還入。藏人永広<sup>(高倉)</sup>輕服。他藏人等依障、撫物令五位殿上人出

出<sup>(又内)</sup>之。

【訓読】

天陰り雨降る。在冬朝臣の子息〔在実カ〕、都状を持参す。予、諱の字を加へ、返し賜ひ了んぬ。夕に毎日の念誦の外、二間の観音の御前において読経誦呪す。了りて還り入る。藏人永広軽服。他の藏人等障りにより、無物は五位殿上人をしてこれを出ださしむ。

【注釈】

**在冬朝臣** 五月二十五日条注釈「在冬」参照。

**在** 賀茂在実か。生没年未詳。このとき正五位下、

曆博士兼能登介。『医陰系図』（陰陽道 賀茂氏）。

在憲流。父は在冬。

曆博士、陰陽助を経て、元弘二年（一一三三）

には陰陽頭在任が確認できる。『花園』では、量

仁親王（のち光厳天皇）の御冠形造・元服雑事の

日時勘文を進上したことや、花園の身固番として

参上したこと、後伏見・花園兩上皇の御幸の際に

日時勘文を奏し、反問を奉仕した記事などがみえ

る（元徳元年（一一三三）十二月八日条別記・十二日

条、元弘二年（一一三三）正月十五日条）。

在実の経歴については、赤澤春彦『陰陽道史料

目録―院政期く鎌倉期篇―』全二冊（日本史史料

研究会、二〇一〇年）、同『鎌倉期官人陰陽師の研

究』（吉川弘文館、二〇一一年）参照。

**都状**しじょう 陰陽道の祭文の中でも特殊な形式をとるもの

の称。形式上は、目下署名の下に「謹状」「謹啓」

「謹白」などと付するものをいう。古代・中世で

は泰山府君祭や玄宮北極祭、天曹地府祭など少数

の陰陽道祭に限られた。ここでは玄宮北極祭の都

状をさす。

玄宮北極祭の都状に天皇が自署した実例は、

『諸祭文故実抄』一四（玄宮北極祭）に所見があ

る。

**諱字** 花園の諱は富仁とみひと。正安三年（一一三〇）八月

十五日の親王宣下の際に、菅原在嗣が撰申した

(『実躬卿記』)。なお、歴代天皇を始めとする皇子

女の命名については、帝国学士院編『皇室制度史

六』(帝国学士院、一九四五年、三八一〜五二二頁)、

橋本義彦「名字」雑考―皇子女の命名を中心と

して―(同『平安貴族』平凡社、一九八六年。初出

一九七九年)に詳しい。

**毎日念誦外、於二間観音御前読経誦呪** 花園が毎日

念誦を行っていたことは、正月六日条注釈「是自

去年七月毎日不闕。……」参照。それ以外に、し

ばしば二間において念誦もしている(三月一日条

注釈「毎日念誦不止之。……」参照。二間に天皇の

持仏である観音像が安置されていたことは、正月

十四日条注釈「二間」参照。

**藏人永広** 高倉永広。このとき六位藏人。三月十六

日条注釈「永広」参照。

**輕服** 軽い喪。またはその喪に服すること。

**撫物** 五月十八日条注釈「先是出御撫物。衣許也」

参照。

**五位殿上人** 二月十六日条注釈参照。

〔廿七日、丙辰、〕天晴雨降。連句二十韻。又連句卅。即遣<sup>(菅原)</sup>在兼卿宿所<sup>(船川)</sup>加<sup>(藤原)</sup>点。分<sup>(船川)</sup>三左右。左、

予・公躬朝臣・公時。<sup>(菅原)</sup>右、俊範朝臣・頭親・光繼。<sup>(藤原)</sup>予句六。点五。俊範朝臣十三。点八。公躬朝臣。

無点。頭親。点三。光繼。点一。公時。点無。公時者儒者也。又連句者也。然而今日不得<sup>(船川)</sup>日敷。予方、

五。負了。絵ヲ可<sup>(船川)</sup>レ令<sup>(船川)</sup>尋之由、定<sup>(船川)</sup>之了。今日、御撫物如<sup>(船川)</sup>二昨日<sup>(船川)</sup>。

【訓読】

天晴れ雨降る。連句二十韻。また連句卅。すなはち在兼卿の宿所に遣はし点を加ふ。左右に分かつ。左、予・公躬朝臣・公時。右、俊範朝臣・顕親・光繼。予の句六。<sup>点五</sup>俊範朝臣十三。<sup>点八</sup>公躬朝臣。<sup>無点</sup>顕親。<sup>点三</sup>光繼。<sup>点一</sup>公時。<sup>点無</sup>公時は儒者なり。また連句の者なり。しかれども今日は日を得ざるか。予の方。<sup>五</sup>負け了んぬ。絵を尋ねしむべき由、これを定め了んぬ。

今日、御撫物、昨日の如し。

【注釈】

**連句二十韻。又連句卅** 「連句を二座張行し、一方

健史論文参照。

は二十韻、他方は三十韻であった」の意。正月九

**公躬朝臣** 三条公躬。このとき正四位下、右中將。

日条注釈「連句」、二月十二日条注釈「三十韻」

二十四歳。二月十六日条注釈参照。

参照。

**公時** 菅原公時。このとき正五位下、大学頭。三十

**在兼卿** 菅原在兼。このとき従二位、勘解由長官。

歳。二月十二日条注釈参照。

六十五歳。四月二十六日条注釈「前左大弁在兼

**俊範朝臣** 藤原俊範。このとき正四位下、刑部卿・

卿」参照。なお、史料纂集および『和訳 花園天

右京大夫。花園の侍読・内御書所別当。正月九日

皇宸記一』の傍注に、「（京極）為兼」の誤りと

条注釈参照。

するのは非。中村健史「聯句の「勝負」につい

**顕親** 藤原顕親。このとき正五位下、民部大輔・蔵

て」（三月記付論）参照。

人。三十歳。二月三十日条注釈参照

**加点。分左右** 二月十日条注釈「加点」、前掲中村

**光繼** 堀川光繼。このとき前民部少輔。五月三日条

注釈 「前民部少輔光繼」参照。

絵ヲ可令尋之由、定之了（「負態として左方が」） 絵を

予句六点五 「花園が六句を出句し、うち五句に合

探してくることにした」の意。連句の負態とし

点を得た」の意。以下、小字の注記は合点の数を

て絵が用いられた例は、四月十八日条にも見える。

あらわす。

同日条注釈 「先日連句勝負、依負也」参照。

公時者儒者也。又連句者也 「公時は儒者であり、

今日、御撫物如昨日 二十六日と同じく、五位殿上

（漢学の素養が深く、）連句にも達者であった」の意。

人が撫物を役送したことをいう。

〔二十八日、丁巳〕天陰降雨。小徐目并僧事。上卿親房北息。執筆参議平惟輔卿。権僧正実海、任三僧

正元。去応長二年、広義藤原季子門院三御産御祈軍茶利法賞。任人济々有レ之。然而大略雜任也。物忌。今日、御撫物同三昨日一。

【訓読】

天陰り降雨。小徐目并びに僧事。上卿親房。執筆参議惟輔卿。権僧正実海、僧正に任ず。去ぬる 応長二年、広義元

賞利法。任人济々これ有り。しかれども大略雜任なり。

物忌。

今日、御撫物、昨日に同じ。

【注釈】

小除目 正月十六日条注釈参照。

上卿 正月九日条注釈参照。

僧事 二月六日条注釈参照。

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。

**執筆**（しゅひつ） 叙位・除目を記録する係のこと。ここでは、

小除目の執筆をさす。小除目の次第については、

二月六日注釈「参議不参。右少弁頼定書除目。

……」参照。『北山抄』六〔臨時除目〕や『江次

第』四〔臨時除目〕によれば、小除目では参議が

清書することが記されている。本日条で、参議の

平惟輔が執筆をつとめているのは、この例による

と考えられる。なお、除目の執筆は、進退挙措や

任官制度にも熟達している必要があり、除目の儀

式の中核を担っていた。

鎌倉・南北朝期の除目の故実をめぐっては、小

川剛生「除目説」（同『二条良基研究』笠間書院、二

〇〇五年）参照。

**参議惟輔卿** 平惟輔。このとき従二位、参議・備後

権守。四十二歳。三月九日条注釈「参議惟輔」参

照。

**權僧正実海** 五月十五日条注釈「実海僧正」参照。

**任僧正**（去応長二年、廣義門院  
御産御折軍茶利法賞） 実海が僧正に補任された

のは、去応長二年（一三二二）に行なわれた廣義門

院御産御折の五壇法で、軍茶利法を勤仕した賞で

あることを示す。ただし、御折が行われた年は、

応長元年とするのが正しい。

この御産御折の五壇法は、廣義門院が珣子内親

王を懐妊した折、延慶四年（去応長元年、一三二一）

正月十七日、常盤井殿にて行われたもので、中壇

不動法を前大僧正尊教（延暦寺妙法院）、降三世壇

を前大僧正雲助（延暦寺靈山）、軍茶利壇を權僧正

実海（仁和寺五智院）、大威徳壇を權僧正賢助（醍

醐寺三宝院）、金剛夜叉壇を法印權大僧都実弘（醍

和寺威徳寺）がそれぞれ勤仕している。

この五壇法の勳賞として、同年二月二十九日の

僧事で実弘が權僧正に任ぜられ、遅れて本日条の

ように、実海が僧正に任ぜられた（以上、『廣義門

院御産御記（後伏見天皇日記）』正月十七日条・二月二

十九日条、『五壇法記』、『去五大成』）。

広義門院は、西園寺寧子。二十二歳。後伏見上

さまをいう。古くは「せいぜい」とも。

皇の妃。二月十五日条注釈参照。「五壇法」およ

雜任 四月二十三日条注釈参照。

び「軍荼利」については、ともに五月十八日条注

物忌 三月十九日条注釈参照。

釈参照。

今日、御撫物同昨日 二十七日と同じく、五位殿上

任人<sup>せいざい</sup>濟々 除目で多くの人々が補任されたことをい

人が撫物を役送したことをいう。

う。「濟々」は、「多く盛んなさま」や「数が多い

〔二十九日、戊午、〕物忌。天陰雨降。近日霖雨過法。定洪水歟。為<sup>レ</sup>歎<sup>レ</sup>。凡天下不<sup>レ</sup>静。歎

入<sup>レ</sup>。今日、猶他藏人故障。令<sup>レ</sup>五位殿上人<sup>レ</sup>撫物令<sup>レ</sup>出<sup>レ</sup>之。

【訓読】

物忌。天陰り雨降る。近日の霖雨、過法なり。定めて洪水か。歎きたり<sup>レ</sup>。およそ天下静かならず。歎き入る<sup>レ</sup>。今日、なほ他の藏人故障す。五位殿上人をして撫物これを出ださしむ。

【注釈】

近日霖雨過法 「ここ数日の長雨は度を超してい

今日、猶他藏人故障。令<sup>レ</sup>五位殿上人<sup>レ</sup>撫物令<sup>レ</sup>出<sup>レ</sup>之 「今

る」の意。「霖雨」は長雨。「過法」については、

日も（高倉永広は軽服であり）ほかの藏人に支障が

五月三日条注釈「凡予好絵事、過法」参照。

あつたため、五位の殿上人に撫物を役送させた」

の意。五月二十六日条参照。

〔卅日、己未、〕天晴。今日、撫物同昨日。

入夜雨降。近日、霖雨及数日。梅霖過法、尤歎入。今日、自<sup>(伏見上皇)</sup>院給宝蔵絵一合。

【訓読】

天晴る。今日、撫物、昨日に同じ。

夜に入り雨降る。近日、霖雨数日に及ぶ。梅霖の過法、もつとも歎き入る。

今日、院より宝蔵の絵一合を給ふ。

【注釈】

今日、撫物同昨日 二十九日と同様に、五位殿上人

積参照。

に撫物を出させたことをいう。

宝蔵 五月三日条に「自院給蓮華王院宝蔵絵一合」

霖雨 五月二十九日条注釈「近日霖雨過法」参照。

と見えることから、蓮華王院宝蔵のことと考えら

梅霖過法、尤歎入 「梅霖（梅雨）が甚だしいのは、

れる。四月二十日条注釈参照。

まったく嘆息するしかない」の意。「過法」につ

絵 花園が伏見上皇より蓮華王院宝蔵の絵を賜わつ

いては、五月三日条注釈「凡予好絵事、過法」参

たのは、四月二十日・五月三日に続いてこれで三

照。

度目である。

院 伏見上皇。花園の父。四十九歳。二月三日条注

執筆者一覧（五十音順）

清水 大介            花園大学教授

千田 たくま            花園大学非常勤講師・花園大学国際禅学研究所客員研究員

Thomas Kirchner        花園大学国際禅学研究所研究員

竹下 ルツジエリ・アンナ    京都外国語大学准教授

林   観  潮            廈門大学副教授

横山 住雄            濃尾歴史文化研究所主宰・花園大学国際禅学研究所客員研究員

花園天皇日記研究会

花園大学国際禅学研究所論叢 第十号

二〇一五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

〒〒162-8601

京都市中京区西ノ京壺ノ内町八十一

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

# Letters of Zen Master Dahui Pujue: Letters 13-26

Thomas Kirchner

## Letter 13      First Letter to Privy Counselor Fu, Fu Zhirou 直柔, style Jishen 季申<sup>(1)</sup> (?)

答富樞密 (季申)

示論。蚤歲知信向此道。晚年為知解所障。未有一悟入處。欲知日夕體道方便。既荷至誠。不敢自外。據欵結案。葛藤少許。只這求悟入底。便是障道知解了也。更別有甚麼知解為公作障。畢竟喚甚麼作知解。知解從何而至。被障者復是阿誰。只此一句。顛倒有三。自言為知解所障是一。自言未悟甘作迷人是一。更在迷中將心待悟是一。只這三顛倒。便是生死根本。直須一念不生顛倒心絕。方知無迷可破。無悟可待。無知解可障。如人飲水冷煖自知。久久自然。不作這般見解也。但就能知知解底心上看。還障得也無。能知知解底心上。還有如許多般也無。從上大智慧之士。莫不皆以知解為儔侶。以知解為方便。於知解上行平等慈。於知解上作諸佛事。如龍得水。似虎靠山。終不以此為惱。只為他識得知解起處。既識得起處。即此知解。便是解脫之場。便是出生死處。既是解脫之場。出生死處。則知底解底當體寂滅。知底解底既寂滅。能知知解者不可不寂滅。菩提涅槃真如佛性。不可不寂滅。更有何物可障。更向何處求悟入。釋迦老子曰。諸業從心生。故說心如幻。若離此分別。則滅諸有趣。僧問大珠和尚。如何是大涅槃。珠云。不造生死業。是大涅槃。僧云。如何是生死業。珠云。求大涅槃。是生死業。又古德云。學道人一念計生死。即落魔道。一念起諸見。即落外道。又淨名云。眾魔者樂生死。菩薩於生死而不捨。外道者樂諸見。菩薩於諸見而不動。此乃是以知解為儔侶。以知解為方便。於知解上行平等慈。於知解上作諸佛事底樣子也。只為他了達三祇劫空生死涅槃俱寂靜故。既未到這箇田地。切不可被邪師輩胡說亂道引入鬼窟裏。閉眉合眼作妄想。邇來祖道衰微。此流如麻似粟。真是一盲引眾盲。相牽入火坑。深可憐愍。願公硬著脊梁骨。莫作這

般去就。作這般去就底。雖暫拘得箇臭皮袋子住便以為究竟。而心識紛飛。猶如野馬。縱然心識暫停。如石壓草。不覺又生。欲直取無上菩提到究竟安樂處。不亦難乎。宗杲亦嘗為此流所誤。後來若不遇真善知識。幾致空過一生。每每思量。直是叵耐。以故不惜口業力救此弊。今稍有知非者。若要徑截理會。須得這一念子曝地一破。方了得生死。方名悟入。然切不可存心待破。若存心在破處。則永劫無有破時。但將妄想顛倒底心。思量分別底心。好生惡死底心。知見解會底心。欣靜厭鬧底心。一時按下。只就按下處看箇話頭。僧問趙州。狗子還有佛性也無。州云無。此一字子。乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會。不得作道理會。不得向意根下思量卜度。不得向揚眉瞬目處探根。不得向語路上作活計。不得颺在無事甲裏。不得向舉起處承當。不得向文字中引證。但向十二時中四威儀內。時時提撕。時時舉覺。狗子還有佛性也無。云無。不離日用。試如此做工夫看。月十日便自見得也。一郡千里之事。都不相妨。古人云。我這裏是活底祖師意。有甚麼物能拘執他。若離日用別有趣向。則是離波求水。離器求金。求之愈遠矣。

Thank you for your letter. You say that from childhood you were drawn to faith in the Way, but that in your later years, hindered by discriminatory thought, you have not yet experienced the slightest awakening. Day and night, you desire to know how to embody the Way. Since you have put your trust in me so sincerely, I will not hold back in my advice to you. So as to suitably guide you in accordance with your appeal, let me begin with a few observations of my own.

Your desire to experience awakening has in itself become a discriminatory thought that hinders you in the Way. Apart from this, what other discriminatory thought is there that obstructs you? Ultimately, though, what is it that is called “discriminatory thought”? Where does such thought come from? Who is it that is being hindered?

This one statement of yours reflects three erroneous views. One is to regard discriminatory thought as an obstruction. Another is to regard yourself as unawakened and therefore identify yourself as deluded. Another erroneous view is in this confused state to aspire to enlightenment [as a way out]. These three errors

form the root of samsara.

This very moment just cease to entertain thought<sup>(1)</sup> and put an end to the mixed-up mind.<sup>(2)</sup> Then you will know that there is no delusion that need be destroyed, no enlightenment that need be aspired to, and no discriminatory thought that need be cut off. With time erroneous views will disappear of themselves, and you will be like a person drinking water and directly experiencing whether it is hot or cold. Simply observe the mind that perceives discriminatory thought; see if it can, in fact, be obstructed. See if there *are* various minds that perceive discriminatory thought.

Since times of old the wise have taken to discriminatory thought like dragons to water and tigers to mountains. They take discriminatory thought as their friend, employing such thought as *upāya*, and on the basis of discriminatory thought practice universal compassion and carry out infinite buddha deeds. For them, discriminatory thought is never a source of affliction because they understand its source. Once the source of discriminatory thought is fathomed it becomes the locus of liberation and of release from samsara. Becoming the locus of liberation and of release from samsara, both “discrimination” and “thought” are tranquil and empty just as they are. This being so, the one who has fathomed [the source of] discriminatory thought cannot but be tranquil and empty too. Bodhi, extinction, suchness, buddha-nature—all cannot be anything other than tranquil and empty. What else is there to cause obstruction? Where else is there to seek entrance into enlightenment?

The Buddha said, “All actions are born of the mind, thus the mind is like a master of illusion. If discrimination is cut off, then the three realms and six paths of existence are extinguished.”<sup>(3)</sup> A monk asked Dazhu Huihai,<sup>(4)</sup> “What is Great Nirvana?” Dazhu replied, “Not to engage in samsaric activity, this is Great Nirvana.” The monk asked, “What is samsaric activity?” Dazhu answered, “Seeking after Great Nirvana, this is samsaric activity.”<sup>(5)</sup> An ancient master said, “If students consider samsara for even a moment they fall into the path of demons. If for even a moment they entertain various views they fall into the path of the

non-Buddhists.”<sup>(6)</sup> Vimalakīrti said, “Demons crave the realm of birth and death; bodhisattvas, while in the realm of birth and death, do not reject it. Non-Buddhists crave various views; bodhisattvas remain unaffected by such views.”<sup>(7)</sup>

This is what is meant by the above-mentioned statement, “they take discriminatory thought as their friend, employ discriminatory thought as *upāya*, and on the basis of discriminatory thought practice universal compassion and carry out infinite buddha acts.” The bodhisattvas are able to do this because they have realized that the three asankhyeya kalpas of time are empty and that samsara and nirvana are equally still and quiet.

Prior to reaching this state, however, on no account allow the confused teachings of false teachers to draw you into the darkness of the devils’ cave, there to sit with knitted brow, closed eyes, and a mind full of deluded thoughts. With the recent decline of the Patriarch’s Way those who teach such things are as common as sesame and millet seeds. This is truly a case of the blind leading the blind straight into the pit of fire. How lamentable!

Please stiffen your spine against this kind of behavior. Those who engage in it may immobilize the body for a time and believe that this constitutes the ultimate state, but their minds remain as restless as wild horses. Even if they do succeed in temporarily silencing their thoughts it’s like flattening weeds with a stone—before you know it the weeds have sprouted again. Difficult indeed it is to proceed immediately to supreme enlightenment and realize ultimate peace and joy!

I myself was once misled because of such false teachers. If I had not subsequently encountered a true spiritual benefactor I may well have passed my life in vain; whenever I recall this I cannot bear the memory. Thus I am willing to create karma for myself by forcibly speaking out<sup>(8)</sup> against these harmful practices. At present there are people who are realizing the error of such teachings. If one aspires to immediate understanding one must this very thought-moment break through<sup>(9)</sup> and bring an end to birth-and-death. This, truly, is what is meant by attaining enlightenment.

However, you must not consciously anticipate a breakthrough. If you do, you

will not in all eternity experience one. Just bring to rest the mind of delusion and inverted thinking, the mind of calculation and discrimination, the mind that desires life and abhors death, the mind of opinions and views, the mind that seeks stillness and avoids commotion. In that state of rest observe this koan: “A monk asked Zhaozhou, ‘Does a dog have buddha-nature?’ Zhaozhou answered ‘No!’” This single word “no” is your weapon to dissipate all kinds of obstructive thoughts and views. Do not think in terms of “nonbeing” as opposed to “being”; do not formulate logical explanations; do not speculate with the thinking mind; do not get stuck analyzing the master’s teaching methods; do not generate verbal interpretations; do not set it aside as something useless; do not jump to conclusions about the teacher’s pointers; do not seek understanding in written texts.

Throughout the twenty-four hours of the day and whether walking, standing, sitting, or lying down, at all times continue your practice, at all times keep this word in mind. “A monk asked Zhaozhou, ‘Does a dog have buddha-nature?’ Zhaozhou answered ‘No!’” Without leaving your everyday activities, try practicing in this way and in a month or even ten days you will understand. None of your official duties throughout the imperial domain can obstruct you. An ancient master said, “Right here in me is the living essence of the Patriarch.”<sup>(1)</sup> What can possibly bind one? If in your search you abandon the activities of daily life, then this is seeking water apart from the waves and looking for gold apart from the [golden] vessel. The more you seek, the farther away you go.

## Notes

- (1) Harada: The goal is not to silence thought, but rather not to become attached to thoughts that arise, as in Linji’s comment, “Don’t continue thoughts that have already arisen and don’t let those that haven’t yet arisen be aroused. Just this will be worth far more to you than a ten years’ pilgrimage.” (*The Record of Linji*, p. 22)
- (2) “Mixed-up mind” translates 顛倒心, which can also be rendered as “topsy-turvy (upside-down, inverted, etc.) mind or thinking.” The mixed-up mind is one that sees permanence in that which is impermanent, substance in that which is empty, and truth

- in that which is false.
- (3) A passage from the *Avataṃsaka Sutra*, Chapter 29, “Ten Acceptances” (T10: 235b)
  - (4) Dazhu Huihai 大珠慧海 (n.d.) studied under Mazu Daoyi. Later, when Mazu read Huihai’s great treatise, the *Essentials of Instantaneous Awakening* 頓悟入道要門論, he reported said, “In Yuezhou 越州 there is a great pearl. Its perfect, bright light penetrates everywhere without hindrance.” From then on Huihai was known as Dazhu, “The Great Pearl.”
  - (5) T51: 247a.
  - (6) The ancient master is Huangbo Xiyun. The passage is from the *Essentials of the Transmission of Mind* (T48: 381b).
  - (7) *Vimalakīrti Sutra* (T14: 544c).
  - (8) “Creating negative karma for myself by speaking” translates 口業, literally, “mouth karma.” It is one of the three types of karma, i.e., karma of deed, word, and thought.
  - (9) “Break through” translates 曝地一破, the sound something makes when it smashes. Similar to [口+力]地一下, a voice sound associated with making a great effort, and thus associated in Zen with the final effort of breaking through to enlightenment.
  - (10) Attributed to Linji in the *Zongfan* 宗範 (Models for the Zen school) 1 (X65: 300b).

## Letter 14 Second Letter to Privy Counselor Fu

又。竊知。日來以此大事因緣為念。勇猛精進純一無雜。不勝喜躍。能二六時中熾然作為之際。必得相應也未。寤寐二邊得一如也未。如未。切不可一向沈空趣寂。古人喚作黑山下鬼家活計。盡未來際無有透脫之期。昨從來誨。私慮左右必已耽著靜勝三昧。及詢直閣公。乃知果如所料。大凡涉世有餘之士。久膠於塵勞中。忽然得人指令向靜默處做工夫。乍得胸中無事。便認著以為究竟安樂。殊不知。似石壓草。雖暫覺絕消息奈何根株猶在。寧有證徹寂滅之期。要得真正寂滅現前。必須於熾然生滅之中驀地一跳跳出。不動一絲毫。便攪長河為酥酪。變大地作黃金臨機縱奪殺活自由。利他自利無施不可。先聖喚作無盡藏陀羅尼門。無盡藏神通遊戲門。無盡藏如意解脫門。豈非真大丈夫之能事也。然亦非使然。皆吾心之常分耳。願左右快著精彩。決期於此。廓徹大悟。胸中皎然。如百千日月。十方世界一念明了。無一絲毫頭異想。始得與究竟相應。果能如是。豈獨於生死路上得力。異日再秉鈞軸。

致君於堯舜之上。如指諸掌耳。

I am greatly pleased to hear that, keeping ever mindful of the Great Matter, you are “practicing with single-minded devotion, pure and undistracted.”<sup>(1)</sup> Do you remain in accord with this practice throughout the day amidst the pressures of your position? Can you maintain it equally whether asleep or awake? If this is not yet so, then on no account should you abide in nothingness or cling to stillness, which an ancient master referred to as “living in a ghost’s house beneath the Iron Mountains.”<sup>(2)</sup> Doing so will never in all eternity lead to liberation.

Reading the letter I received from you the other day, I was concerned that you might be absorbed in the samadhi of empty stillness. After speaking about this with the official Zhige<sup>(3)</sup> I realized that it was just as I had thought. Generally speaking, those who have been especially involved in secular affairs are deeply mired in the cares of the world. Thus, should someone happen to teach them the practice of tranquil silence and enable them to attain inner quietude, they regard this as the state of ultimate peace. They fail to see that such temporary silencing of thought is like flattening weeds with a stone. Though they may succeed in suppressing thought for a time, unfortunately its roots still remain. How, then, can they ever fully realize enlightenment?

If you wish to experience true enlightenment, you must, right in the tumultuous midst of birth-and-death, leap to transcendence in a single bound. Then, without the slightest movement, you can churn a river and turn it to butter, transform the land and make it gold. You’re free as the occasion requires to give or to seize, to grant life or to take it away. Whether benefiting yourself or benefiting others, you cannot fail at whatever you do. The ancient sages spoke of these abilities as the functioning of the Inexhaustible Treasury of the Dharani<sup>(4)</sup> Gate, the Inexhaustible Treasury of the Free-and-Unobstructed-Play-of-Transcendental-Powers Gate, and the Inexhaustible Treasury of Liberating-at-Will Gate. These are surely the powers of a great man! Yet they are not something we acquire [from outside]—they are inherent to the mind.

I pray that you quickly give full play to your inborn capacities and resolve to make this the crucial juncture when you realize thorough enlightenment, clear your heart, illuminate the universe in a single instant with the light of a hundred thousand suns and moons, and eliminate the last hairtip of deluded thought. Only then can you be in accord with the Ultimate. If you can accomplish this, the power you gain will surely not be limited to just the pathways of samsara. When the time comes to once again assume your political position<sup>(5)</sup> you will, as easily as pointing to the palm of your hand, guide our emperor to an eminence exceeding that of even the emperors Yao and Shun.<sup>(6)</sup>

### Notes

- (1) Phrases from the Introduction to the *Lotus Sutra*: “practicing with single-minded devotion” 勇猛精進, T9: 3a; “pure and undistracted” 純一無雜, T9: 3c.
- (2) “Beneath the Iron Mountains” refers to the lightless realm between the low and high ranges of the Iron Mountains that encircle a Sumeru world system. It is regarded as the dwelling place of ghosts and demons. The ancient master is identified in the 國訊 as Fayun Yuantong 法雲圓通 (1027-1090). Daie’s words bring to mind several of the verses in the “Admonitions” of Wumen Huikai 無門慧開 (1183-1260) at the conclusion of the *Mumonkan*:

循規守矩無繩自縛	To obey the rules and follow the regulations: Tying oneself up without a rope;
縱橫無礙外道魔軍	To be unobstructed in all directions: An army of heretics and celestial demons;
存心澄寂默照邪禪	To keep the mind clear and still: The false meditation of silent illumination;
恣意忘緣墮落深坑	Indulging desire without regard to consequences: Falling into a deep pit;
惺惺不昧帶鎖擔枷	Remaining clear and alert: Bound with chains, yoked with a cangue;
思善思惡地獄天堂	Thinking of good, thinking of evil: Heaven and hell;
佛見法見二鏡圍山	Holding concepts of Buddha and Dharma: The two encircling ranges of Iron Mountains;

念起即覺弄精魂漢	Noting thought the moment it arises: Squandering spiritual energy.
兀然習定鬼家活計	Sitting immobile, cultivating stillness: Living in a ghost house;
進則迷理退則乖宗	To proceed is to lose the principle, to retreat is to betray the teachings
不進不退有氣死人	To neither proceed nor retreat: A breathing dead man
且道如何履踐	So tell me, what should you do?
努力今生須了却	Make efforts and be sure to finish in the present life
莫教永劫受餘殃	So that you will not suffer eternal misfortune.
	T48: 299a-b)

- (3) The official Zhige 直閣公: it is unknown who this individual is.
- (4) A dharani is a formula believed to provide various benefits, particularly protection, to those who recite it. The word *dharani* means all-retaining; a single character of a dharani is said to include infinite teachings and a single sound in a dharani is said to convey infinite merits.
- (5) Fu may have been out of office at this time.
- (6) Emperor Yao and Emperor Shun comprised, along with Emperor Yu, the legendary Three Emperors who are traditionally regarded as the founders of the Chinese nation and exemplars of the wise and morally perfect sage king.

## Letter 15      Third Letter to Privy Counselor Fu

又。示論。初機得少靜坐工夫。亦自佳。又云。不敢妄作靜見。黃面老子所謂。譬如有人自塞其耳高聲大叫求人不聞。真是自作障難耳。若生死心未破。日用二六時中冥冥蒙蒙地。如魂不散底死人一般。更討甚閑工夫。理會靜理會鬧耶。涅槃會上廣額屠兒。放下屠刀便成佛。豈是做靜中工夫來。渠豈不是初機。左右見此定以為不然。須差排渠作古佛示現。今人無此力量。若如是見。乃不信自殊勝。甘為下劣人也。我此門中。不論初機晚學。亦不問久參先達。若要真箇靜。須是生死心破。不著做工夫。生死心破。則自靜也。先聖所說寂靜方便。正為此也。自是末世邪師輩。不會先聖方便語耳。左右若信得山僧及試向鬧處看狗子無佛性話。未說悟不悟。正當方寸擾擾時。謾

提撕舉覺看。還覺靜也無。還覺得力也無。若覺得力。便不須放捨。要靜坐時。但燒一炷香靜坐。坐時不得令昏沈。亦不得掉舉。昏沈掉舉先聖所訶。靜坐時纔覺此兩種病現前。但只舉狗子無佛性話。兩種病不著用力排遣。當下怙怙地矣。日久月深纔覺省力便是得力處也。亦不著做靜中工夫。只這便是工夫也。李參政頃在泉南。初相見時。見山僧力排默照邪禪瞎人眼。渠初不平。疑怒相半。驀聞山僧頌庭前柏樹子話。忽然打破漆桶。於一笑中千了百當。方信山僧開口見膽。無秋毫相欺。亦不是爭人我。便對山僧懺悔。此公現在彼。請試問之。還是也無。道謙上座已往福唐。不識已到彼否。此子參禪喫辛苦更多。亦嘗十餘年入枯禪。近年始得箇安樂處。相見時試問渠。如何做工夫。曾為浪子偏憐客。想必至誠吐露也。

I received your letter maintaining that there are benefits to practicing quiet sitting for a beginner and saying that you will never adhere irresponsibly to quietistic views. [Such words remind me of] the Buddha's parable about the man who hopes that, if he plugs his own ears, no one will hear him shout;<sup>(1)</sup> you are simply deceiving yourself. Unless you break through the samsaric mind you will pass your days from morning till night like a corpse with a half-dead soul, stuck in the land of darkness and passivity. What other useless practices will you pursue in your attempt to understand stillness and understand action?

The *Nirvana Sutra* mentions a butcher named Broad Forehead who, upon throwing away his butcher's knife, attained buddhahood.<sup>(2)</sup> He had no need to practice silent meditation even though he was a complete beginner! Hearing this, you will no doubt say that it was not so, that surely Broad Forehead was actually the manifestation of an ancient buddha and that present-day people cannot do as he did. If you feel this way, this means you have no faith in your unsurpassable Original Nature and think of yourself as a person of inferior capacities.

In my approach to Zen, if you are seeking true stillness you must break through the samsaric mind. This applies equally to beginners, older students, veteran meditators, and instructors. Even without practicing [silencing] techniques, if you break through the samsaric mind you will naturally be still. The expedient

practices for stillness taught by the sages are all intended for this purpose. It is simply that the false teachers of this Latter Age of the Dharma<sup>(3)</sup> do not understand the sages' expedient words.

If you have faith in me, then try this: go to a busy place and take up the koan "A Dog Has no Buddha-nature." Without concerning yourself about whether you will or will not have enlightenment, when your mind becomes unsettled let it turn its attention to practicing [with the koan] and see whether it experiences quietude or whether it experiences increased awareness. If it experiences increased awareness, do not slacken your attention.

Should you wish to practice silent meditation, light a single stick of incense and sit quietly. While sitting, do not allow yourself to become either dull or agitated; the sages of the past have all condemned these two states. While practicing silent meditation, the moment you sense either of these two maladies appearing you should take up the koan "A Dog Has no Buddha-nature." Then, without any need to forcibly expel these two hindrances, right then you will attain a calm and settled state. As the days and months go by and you gradually become aware of lessening tension, this shows that you are gaining strength in your practice. Moreover, even if you do not engage in quiet sitting, your practice continues.

Li Han-lao and I first met not long ago in the Quannan region, where I was vigorously denouncing silent illumination as a false practice that left its followers blind. Hearing this, Li was at first quite upset and reacted with disbelief and anger. But the moment he heard me recite the koan "The Juniper Tree in front of the Garden" it was as though the bottom of a bucket of black lacquer had dropped out, and in a single laugh he understood everything. It was as though I had opened my mouth and he'd seen my guts, and realized that I had not deceived him in the least. He also saw that I don't set myself against others, so he apologized to me. Li is presently in Quannan, so I suggest that you pay him a visit and see whether what I have said is true or not.

My disciple Daoqian<sup>(4)</sup> is now on his way to Futang, and may have already arrived. He has made extraordinary efforts in his Zen training. In the past he spent

ten years practicing dead Zen,<sup>(5)</sup> and only in recent years did he find the place of true rest. When you meet him please ask him how you should practice. Since he himself was adrift for a time, he will surely empathize with your situation and offer you advice that is frank and sincere.

### Notes

- (1) From the *Śūraṅgama Sutra* (T19: 132a).
- (2) The butcher Broad Forehead 廣額 is mentioned in fascicle 17 of the Southern translation of the *Nirvana Sutra* (T12: 722b). The sutra actually says that Broad Forehead, a butcher who every day killed an innumerable number of sheep, encountered Śāriputra and received the eight precepts. After a day and a night he died and was reborn as the son of Vaisravana, the king of the northern heaven.
- (3) The Latter Age of the Dharma is the third and final age before the destruction of Buddhism. The first age, that of the True Dharma, which lasted 500 years or 1,000 years depending on the source, was the era immediately after the time of the Buddha when the true Dharma was practiced and many people were able to attain enlightenment. The second age, that of the Semblance Dharma, which also lasted 500 years or 1,000 years, was an era in which the Dharma became formalized and few people attained enlightenment. During the Latter Age of the Dharma, which will last 10,000 years and is the age we are presently in, the Buddhist doctrines still exist but there is no longer any practice or enlightenment.
- (4) Kaishan Daoqian 開善道謙 was a Dharma successor of Dahui.
- (5) That is, silent illumination Zen.

## Letter 16 A Special Letter to Li Han-lao

富樞密頃在三衢時。嘗有書來問道。因而打葛藤一上。落草不少。尚爾滯在默照處。定是遭邪師引入鬼窟裏無疑。今又得書。復執靜坐為佳。其滯泥如此。如何參得徑山禪。今次答渠書。又復縷縷葛藤。不惜口業。痛與剷除。又不知肯回頭轉腦。於日用中看話頭否。先聖云。寧可破戒如須彌山。不可被邪師熏一邪念。如芥子許在情識中。如油入麵永不可出。此公是也。如與之相見。試取答渠底葛藤一觀。因而作箇方便救取此人。四攝法中以同事攝

為最彊。左右當大啟此法門。令其信入。不唯省得山僧一半力。亦使渠信得及。肯離舊窟也。

When Privy Counselor Fu was in Sanqu recently he wrote to me inquiring about the Way, so I sent him a reply expressed in clear and simple terms. But it appears that he is still stuck in silent illumination Zen, drawn into the ghosts' cave, no doubt, by some false teacher. I just received another letter from him that shows he still adheres to silent illumination, regarding it as the best approach. In view of this attachment, I can only wonder why he seeks instruction in my style of Zen.

In my reply I once again wrote in great detail, without regard to any karmic consequences of my words, in a determined attempt to root out [Fu's erroneous views]. I wonder whether this will cause him to turn around, change his thinking, and apply himself to koan practice in everyday life.

The ancient sages said, 'Better you should break the precepts [on a scale] the size of Mount Sumeru than imbue one's mind with a single false view as small as a mustard seed. Like oil permeating flour, it is impossible to ever remove it.' This is what it's like with Privy Counselor Fu. If you should happen to meet him, please try to read the letters I wrote to him and then devise some means to help the fellow. Among the Four All-Embracing Virtues,<sup>(1)</sup> the fourth, sharing the sufferings of others and cooperating with them, is supreme. Please utilize this Dharma gate generously for his sake and bring him around to [the correct] beliefs. This will not only relieve me of half my burden, but will also give Fu sufficient faith to leave the cave he has long been dwelling in.

#### Notes

- (1) The Four All-Embracing Virtues are: 1) giving the gift of the Dharma or of material things; 2) speaking kind words; 3) acting toward others in a beneficial way; 4) sharing the sufferings of others and cooperating with them.

## Letter 17 A Letter to Chen Shaoqin

承諭。欲留意此段大事因緣。為根性極鈍。若果如此。當為左右賀也。今時士大夫。多於此事不能百了千當直下透脫者。只為根性太利知見太多。見宗師纔開口動舌。早一時會了也。以故返不如鈍根者。無許多惡知惡覺。驀地於一機一境上一言一句下撞發。便是達磨大師出頭來。用盡百種神通。也奈何他不得。只為他無道理可障。利根者返被利根所障。不能得啐地便折。曝地便破。假饒於聰明知解上學得。於自己本分事上。轉不得力。所以南泉和尚云。近日禪師太多。覓箇癡鈍人不可得。章敬和尚曰。至理亡言。時人不悉。彊習他事。以為功能。不知自性元非塵境。是箇微妙大解脫門。所有鑑覺不染不礙。如是光明未曾休廢。曩劫至今固無變易。猶如日輪遠近斯照。雖及眾色。不與一切和合。靈燭妙明非假鍛鍊。為不了故取於物象。但如捏目妄起空華。徒自疲勞枉經劫數。若能返照。無第二人。舉措施為不虧實相。左右自言根鈍。試如此返照看。能知鈍者還鈍也無。若不回光返照。只守鈍根更生煩惱。乃是向幻妄上重增幻妄。空華上更添空華也。但相聽能知根性鈍者。決定不鈍。雖不得守著這箇鈍底。然亦不得捨却這箇鈍底參。取捨利鈍在人不在心。此心與三世諸佛一體無二。若有二則法不平等矣。受教傳心但為虛妄。求真覓實轉見參差。但知得一體無二之心。決定不在利鈍取捨之間。則便當見月亡指直下一刀兩段。若更遲疑思前算後。則乃是空拳指上生實解。根境法中虛捏怪。於陰界中妄自囚執無有了時。近年以來有一種邪師。說默照禪。教人十二時中是事莫管。休去歇云。不得做聲。恐落今時。往往士大夫。為聰明利根所使者。多是厭惡鬧處。乍被邪師輩指令靜坐。却見省力。便以為是。更不求妙悟。只以默然為極則。某不惜口業。力救此弊。今稍有知非者。願公只向疑情不破處參。行住坐臥不得放捨。僧問趙州。狗子還有佛性也無。州云無。這一字子。便是箇破生死疑心底刀子也。這刀子把柄。只在當人手中。教別人下手不得。須是自家下手始得。若捨得性命。方肯自下手。若捨性命不得。且只管在疑不破處崖將去。驀然自肯捨命一下便了。那時方信靜時便是鬧時底。鬧時便是靜時底。語時便是默時底。默時便是語時底。不著問人。亦自然不受邪師胡說亂道也。至禱至禱。昔朱世英。嘗以書問雲菴真淨和尚云。佛法至妙。日用如何用心。如何體究。望慈悲指

示。真淨曰。佛法至妙無二但未至於妙。則互有長短。苟至於妙。則悟心之人。如實知自心究竟本來成佛。如實自在。如實安樂如實解脫。如實清淨。而日用唯用自心。自心變化把得便用。莫問是之與非。擬心思量早不是也。不擬心——天真。——明妙。——如蓮華不著水。心清淨超於彼。所以迷自心故作眾生。悟自心故成佛。而眾生即佛。佛即眾生。由迷悟故有彼此也。如今學道人。多不信自心。不悟自心。不得自心明妙受用。不得自心安樂解脫。心外妄有禪道。妄立奇特。妄生取捨。縱修行落外道二乘禪寂斷見境界。所謂修行恐落斷常坑。其斷見者。斷滅自心本妙明性。一向心外著空滯禪寂。常見者。不悟一切法空。執著世間諸有為法。以為究竟也。邪師輩。教士大夫攝心靜坐。事事莫管。休去歇去。豈不是將心休心將心歇心將心用心。若如此修行。如何不落外道二乘禪寂斷見境界。如何顯得自心明妙受用究竟安樂如實清淨解脫變化之妙。須是當人自見得自悟得。自然不被古人言句轉。而能轉得古人言句。如清淨摩尼寶珠置泥潦之中。經百千歲亦不能染污。以本體自清淨故。此心亦然。正迷時為塵勞所惑。而此心體本不曾惑。所謂如蓮華不著水也。忽若悟得此心本來成佛。究竟自在如實安樂。種種妙用亦不從外來。為本自具足故。黃面老子曰。無有定法名阿耨多羅三藐三菩提。亦無有定法如來可說。若確定本體實有恁麼事。又却不是也。事不獲已。因迷悟取捨故。說道理有若干。為未至於妙者。方便語耳。其實本體亦無若干。請公只恁麼用心。日用二六時中。不得執生死佛道是有。不得撥生死佛道歸無。但只看狗子還有佛性也無。趙州云無。切不可向意根下卜度。不可向言語上作活計。又不得向開口處承當。又不得向擊石火閃電光處會。狗子還有佛性也無。無。但只如此參。亦不得將心待悟待休歇。若將心待悟待休歇。則轉沒交涉矣。

I have read your letter, in which you say that you try to remain attentive to the One Great Matter, but that by nature you are exceedingly dull. If that is indeed the case, then you must consider yourself fortunate indeed. The reason that educated laypeople today cannot immediately grasp and directly penetrate this Matter is that they tend to be extremely sharp by nature and full of opinions, so that the moment the teacher opens his mouth and begins to speak they jump to conclusions

about what he means. Those of duller faculties, lacking various erroneous views and false insights, are much better able to attain immediate realization at a single word, phrase, action, or object.<sup>(1)</sup> It is precisely because they're without obstructive intellectualizing that they can't be misled, even if Bodhidharma himself were to appear and employ all of his many supernatural powers. It is those who are clever that end up hindered by their very cleverness and are thus unable either to "penetrate at a shout or break through with a laugh."<sup>(2)</sup> Although they may learn much in the way of brilliant understanding, they gain no power with regard to the Original Nature of the self. Thus Nanquan Puyuan<sup>(3)</sup> said, "Recently Zen masters are everywhere, but look for simpletons and they're nowhere to be found."<sup>(4)</sup> Zhangjing Huaihui<sup>(5)</sup> said,

The supreme principle is beyond words. People nowadays, having no clear understanding, go off to study external matters and consider this a great achievement. They fail to see that from the very beginning self-nature is not in the realm of the mundane. The subtle gate of great liberation is neither stained nor obstructed by the sense functions. Like a light that has never been extinguished, it has remained changeless from time immemorial. It resembles the sun, shining everywhere both near and far, illuminating all objects yet never merging with any of them. The light of this spiritual lamp shines wondrously bright without any dependence on training. Because people do not understand this they cling to phenomena, which are like the illusory flowers in the sky that appear when one presses [one's finger] against one's eyes. One simply wearies oneself to no effect and passes through endless time in vain. If only one would turn the light of the mind inward one would see that there is no "second self"<sup>(6)</sup> and that even in activity the tathata never wanes.<sup>(7)</sup>

You say that you are dull by nature. Try turning the light of your mind inward as Zhangjing suggests and see whether the one who clearly perceives that he is

dull is, in fact, really dull at all. If, without turning your own light inward, you continue to consider yourself dull and torment yourself over this, then you're simply piling illusion on top of illusion, sky flower on top of sky flower. Please have faith in what I say—the one who sees that his nature is dull is definitely not dull.

Although in your practice you mustn't obsess over dullness, neither must you ignore it. Accepting and rejecting, clever and dull—such things relate to people, not to Mind. This Mind is one and the same in essence with all the buddhas of the three periods of time; if it was separate from them the Dharma would not be universal. “Receiving the teachings” and “transmitting the mind” are both empty and unreal; to “seek the truth” and “search for reality” are even further off the mark.

Just realize that Mind, nondual and one in essence, has absolutely nothing to do with discriminatory thought. Then, truly, you will see the moon and not the finger that points at it, and with a single stroke immediately cut everything off. But if you continue to hesitate, thinking about the future and considering the past, then you will end up mistaking the empty fist and the pointing finger for that which is real. Fabricating strange things from the objects of the senses, you imprison yourself pointlessly in the realm of form, feeling, perception, volition, and consciousness, with no end in sight.

In recent years a certain stripe of false teacher has been promoting silent illumination Zen, urging people not to concern themselves with the Great Matter but rather to stop and be silent all day and never give voice to a sound. It seems they're just fixating on the present moment. Often officials, employed for their keen intellects, have an aversion to noise and thus readily accept the advice of false teachers to engage in quiet sitting. Experiencing a sense of relaxation, they regard this as sufficient and seek no further for true enlightenment. In their view, silence is the ultimate principle. I have no hesitation in speaking out in a forceful way to rectify this evil. Recently people are gradually awakening to the problem.

Please focus your practice on the very place that resists breaking through the

feeling of doubt, maintaining your attention in all of your activities. “A monk asked Zhaozhou, ‘Does a dog have buddha-nature?’ Zhaozhou answered ‘No!’” This single word “no” is your blade to cut through your questioning on the matter of birth and death. The hilt of this blade is in your hand. You cannot have someone else hold it for you; it is only of use when you hold it yourself. If you can give up your life to the practice then you can willingly employ this sword. If you cannot give up your life then for the time being focus attentively on where the questioning remains unbroken. Proceeding straight ahead, if once you willingly give up your life then it’s done. Believe me, at that moment stillness is truly activity and activity is truly stillness, speaking is truly silence and silence is truly speaking. Then, I assure you, you will naturally see through the nonsense purveyed by false teachers, with no need to seek the opinion of others.

In the past Zhu Shiyong<sup>(8)</sup> wrote to Zhen Jing<sup>(9)</sup> of Cloud Hermitage, “How does one apply the mind in everyday life to the utmost mystery of the Buddhadharma? How does one examine it thoroughly? Please be compassionate and teach me.” Zhen answered,

The utmost mystery of the Buddhadharma is nondual. If you have not reached the utmost mystery then there are relative degrees of attainment, but if you have reached it you are a person with an enlightened mind who knows that in reality your own true mind<sup>(10)</sup> is in essence already buddha; that in reality you are free; that in reality you are joyful; that in reality you are liberated; and that in reality you are pure. Thus in daily life simply utilize your own mind; grasp and employ the transformations of the mind and never judge them as “right” or “wrong.”<sup>(11)</sup> To engage in discriminative thinking is incorrect from the start. If the mind doesn’t discriminate then everything is spontaneous, everything is bright and wonderful, everything is like a lotus that rises out of the water. Indeed, the purity of the mind surpasses that of the lotus. When we lose sight of our own true mind we are ordinary beings; when we awaken to our own true mind we are buddhas. Ordinary beings are

therefore buddhas and buddhas are therefore ordinary beings—it is because of [the concepts of] delusion and awakening that there is the distinction of “this” versus “that.” Most students nowadays do not believe in their own true minds, do not awaken to their own true minds, do not utilize the clear and subtle functioning their own true minds, and do not discover the peace and liberation of their own true minds. Believing the Zen Way to lie outside themselves, they formulate strange notions and arbitrarily accept this and reject that. Though they may practice, they simply fall into the realm of quietistic extinction taught by the non-Buddhists and the Two Vehicles.<sup>(12)</sup>

The practice mentioned in the final line is based on the misguided views of extinction and permanence. Practice based on extinction entails extinguishing the luminosity of one’s true nature, clinging to an emptiness outside the mind, and stagnating in quietistic meditation. Practice based on permanence entails blindness to the nonsubstantiality of all dharmas and attachment to conditioned phenomena as the ultimate reality. False teachers teach their educated followers to suppress the mind, sit quietly, set all matters aside, and be still and silent. Isn’t this simply using the thinking mind to still the thinking mind, using the thinking mind to silence the thinking mind, and using the thinking mind to cultivate the thinking mind? Practicing in this way, how can one avoid falling into the realm of quietistic extinction taught by the non-Buddhists and the Two Vehicles? How can one possibly manifest the clear and subtle functioning one’s own true mind? How can one discover supreme peace, liberation, and the marvelous functioning of transformation? One must see for oneself and awaken for oneself; do not be mindlessly turned around by the words of the ancient masters, but rather be the one who turns the masters’ words around.

Just as the pure mani jewel cannot be defiled even if left in the mud for a hundred thousand years because its nature is essentially pure, so too the mind, though misled by the afflictions that arise when it is deluded, is in its essence never misled. It is like the petals of the lotus flower, to which water cannot cling.

When you suddenly realize that this very mind is in essence already buddha, you see that limitless freedom, true peace, and the various marvelous functions are not things that come from the outside but are innately present from the start.

Remember, though, that the Golden-faced One said, “[The Thus Come One] has never posited the existence of a particular dharma such as supreme and perfect enlightenment. The Thus Come One has never posited the existence of any dharma at all.”<sup>(13)</sup> If one assumes that the “marvelous functions” mentioned above are fixed characteristics of true essence, this is incorrect. This manner of speaking is employed only as an expedient for those who are not yet awakened, since it is unavoidable that ordinary people think in [the dualistic] terms of secular and holy, gain and loss. In fact there are no marvelous functions in original essence.

I implore you to apply your mind to practice. Do not spend your waking hours attached to “samsara” and “the Buddha Way” as substantive things, nor should you negate them and revert to nothingness. Just examine the koan, “A monk asked Zhaozhou, ‘Does a dog have buddha-nature?’ Zhaozhou answered ‘No!’” Do not speculate with the thinking mind; do not analyze with words. You cannot understand it by studying the sayings of the masters; you cannot grasp it in the leap of a spark or a flash of lightning.<sup>(14)</sup> “‘Does a dog have buddha-nature?’ ‘No!’” Simply investigate in this way. Do not wait in conscious expectation of enlightenment or cessation. If you do, then you are way off.

### Notes

- (1) “A single word, phrase, action, or object” translates 一機一境上一言一句下, a Zen expression referring to the various stimuli that traditionally precipitate awakening in Zen students: the words, statements, and actions of the teacher, or random objects like peach blossoms.
- (2) “To penetrate at a shout” and “break through with a laugh” are more or less literal translations of the expressions 啐地便折 and 曝地便破. The definitions of these terms that I have found are unclear, but according to the 国訳 both indicate the moment of enlightenment.
- (3) Nanquan Puyuan 南泉普願 (748–835) first studied the vinaya and the *Laṅkāvatāra*

and *Avatamsaka* sutras. After a time learning the teachings of the Sanlun school he became a disciple of Mazu Daoyi. In 795 he built a hermitage on Mount Nanquan and remained there for the next thirty years, then taught at the temple Nanquan-yuan in Xuancheng. Among his disciples were Changsha Jingcen and Zhaozhou Congshen.

- (4) The quote comes from the *Jingde-era Record of the Transmission of the* 景德傳燈錄 28 (T51: 445a).
- (5) Zhangjing Huaihui 章敬懷暉 (754-815) was a Dharma successor of Mazu Daoyi.
- (6) “Second self” translates 第二人. It indicates the self seen as an object separate from the one true self.
- (7) *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 7 (T51: 252b).
- (8) Zhu Shiyong 朱世英 appears in the *Layperson’s Transmission of the Lamp* 居士分燈錄2 (X86: 598c23-599a).
- (9) Zhen Jing is the posthumous title of Yun’an Kewen 雲庵克文 (1025-1102). He ordained as a priest at the age of twenty-four and, after a period studying the Buddhist doctrines, began practice under the Zen master Huanglong Huinan (1002-1069). After succeeding to Huanglong’s Dharma he founded the temple Baoning si 報寧寺. ( T51: 565a-567b)
- (10) “Your own true mind” translates 自心.
- (11) This is similar to Linji’s statement, “Followers of the Way, grasp and use, but never name—this is called the ‘mysterious principle’.”
- (12) From the *Essential Teachings of the Buddhas and Patriarchs* 佛祖綱目 37 (X85: 731b-c).
- (13) From the *Diamond Sutra* (T08: 749b). Translation by Burton Watson.
- (14) “The leap of a spark or a flash of lightning” signify a moment of time so short that dualistic thinking has no chance to occur, and thus indicate spontaneous, intuitive action or function. 国訳: the realization of truth is unrelated to “sudden” or “gradual” (p. 61).

## Letter 18 Second Letter to Chen Shaoqin

又。示諭。自得山野向來書之後。每遇鬧中禪避不得處常自點檢。而未有著力工夫。只這禪避不得處。便是工夫了也。若更著力點檢。則又却遠矣。昔魏府老華嚴云。佛法在日用處。行住坐臥處。喫茶喫飯處。語言相問處。所作所為處。舉心動念。又却不是也。正當禪避不得處。切忌起心動念作點檢

想。祖師云。分別不生。虛明自照。又龐居士云。日用事無別。唯吾自偶諧。頭頭非取捨。處處勿張乖。朱紫誰為號。丘山絕點埃。神通并妙用。運水及搬柴。又先聖云。但有心分別計較。自心見量者。悉皆是夢。切記取。禪避不得時。不得更擬心。不擬心時一切現成。亦不用理會利。亦不用理會鈍。總不干他利鈍之事。亦不干他靜亂之事。正當禪避不得時。忽然打失布袋。不覺拊掌大笑矣。記取記取。此事若用一毫毛工夫取證。則如人以手撮摩虛空。只益自勞耳。應接時但應接。要得靜坐但靜坐。坐時不得執著坐底為究竟。今時邪師輩。多以默照靜坐為究竟法。疑誤後昆。山野不怕結怨。力詆之。以報佛恩。救末法之弊也。

I have read your letter. You mention that, ever since receiving my earlier letter, you have been investigating yourself whenever you encounter occasions of unavoidable busy-ness, but that your practice still lacks intensity.

Those very occasions of unavoidable busy-ness *are* your practice. If on top of that you try to force awareness you end up distancing yourself from it. In former times Old Master Huayan<sup>(1)</sup> of Weifu<sup>(2)</sup> said, “The Buddhadharmā is in everyday life, in walking, standing, sitting, and lying down, in drinking tea and eating rice, in words and conversations, and in all sorts of actions and behavior. To arouse the mind and activate thoughts is wrong.”<sup>(3)</sup> It is precisely on those occasions of inescapable busy-ness that you must avoid the idea of deepening your investigation by “arousing the mind and activating thoughts.” An ancient master said, “Give rise to no discrimination, and [the mind] is clear, bright, and naturally luminous.”<sup>(4)</sup> Layman Pang said, “My daily activities are not unusual, I’m just naturally in harmony with them. Grasping nothing, discarding nothing, in every place there’s no hindrance, no conflict. Who assigns the ranks of vermilion and purple? The hills’ and mountains’ last speck of dust is extinguished. My supernatural power and marvelous activity—drawing water and carrying firewood.”<sup>(5)</sup> An ancient sage said, “All are dreams that the mind sees through the discriminative workings of consciousness.”<sup>(6)</sup> Keep these words firmly in mind.

Once again, on these occasions of unavoidable busy-ness you mustn’t try to

force your awareness. When the mind is free of such exertion, everything manifests just as it is. You needn't concern oneself with whether you are sharp or dull; this has nothing to do with sharpness or dullness, nor with stillness or commotion. If, on those occasions of unavoidable busy-ness, you suddenly drop your burden you will spontaneously clap your hands and break out in laughter. Remember this well!

If you attempt to attain realization of this Matter through even the slightest reliance on effort, it is like trying to catch hold of empty space with your hand—you will only tire yourself out.<sup>(7)</sup> When dealing with people simply deal with people; when you wish to sit quietly simply sit quietly. But when you sit, don't become attached to the form of sitting and regard it as the ultimate. False teachers nowadays are inclined to represent quiet sitting in silent illumination as the ultimate Dharma, thereby misleading the younger generations. I thus strongly condemn these teachings, without worrying that I may be criticized. Thereby I repay my debt to the Buddha and attempt to remedy the evils of the Latter Age of the Dharma.

#### Notes

- (1) "Old Master Huayan" refers to Tianbo Huaidong 天鉢懷洞 a Dharma successor of Xinghua Cunjiang 興化存獎 (830–888). Before turning to Zen he taught the doctrines of the Huayan (Flower Ornament) school.
- (2) The prefecture of Weifu 魏府 is present Daming county 大名縣 in Hebei 河北.
- (3) Tianbo's words are found in several texts, including the *Essential Teachings of the Buddhas and Patriarchs* 佛祖綱目 36 (X85: 717a).
- (4) The ancient master is Zhenjing Kewen 真淨克文 (1025–1102), also known as Letan Kewen 潞潭克文 or Baofeng Kewen 寶峰克文). The passage is found in the *Recorded Sayings of the Ancient Worthies* 古尊宿語 42 (X68: 274b).
- (5) From the *Recorded Sayings of Layman Pang* 龐居士語錄 2 (X69: 139a). Translation from Sasaki, Iriya, Fraser 1971, p. 46.
- (6) The ancient sage is Bodhidharma. The passage is from the "The Dharma Gate of Repose of Mind" 安心法門, one of the short treatises attributed to Bodhidharma (T48: 370b).

- (7) The simile of grasping at empty space with one's hand is found in the *Śūraṅgama Sutra* (T19: 132a).

## Letter 19 Letter to Zhao Daofu 趙道夫

示諭。一一備悉。佛言。有心者皆得作佛。此心非世間塵勞妄想心。謂發無上大菩提心。若有是心。無不成佛者。士大夫學道。多自作障礙。為無決定信故也。佛又言。信為道元功德母。長養一切諸善法。斷除疑網出愛流。開示涅槃無上道。又云。信能增長智功德。信能必到如來地。示諭。鈍根未能悟徹。且種佛種子於心田。此語雖淺近。然亦深遠。但辦肯心。必不相賺。今時學道之士。往往緩處却急。急處却放緩。龐公云。一朝蛇入布襪襠。試問宗師甚時節。昨日事今日尚有記不得者。況隔陰事。豈容無忘失耶。決欲今生打教徹。不疑佛不疑祖。不疑生不疑死。須有決定信具決定志。念念如救頭然。如此做將去。打未徹時方始可說根鈍耳。若當下便自謂。我根鈍不能今生打得徹。且種佛種結緣。乃是不行欲到。無有是處。杲每為信此道者說。漸覺得日用二六時中省力處。便是學佛得力處也。自家得力處。他人知不得。亦拈出與人看不得。盧行者謂道明上座曰。汝若返照自己本來面目。密意盡在汝邊是也。密意者便是日用得力處也。得力處。便是省力處也。世間塵勞事。拈一放一。無窮無盡。四威儀內。未嘗相捨。為無始時來與之結得緣深故也。般若智慧無始時來與之結得緣淺故也。乍聞知識說著。覺得一似難會。若是無始時來塵勞緣淺。般若緣深者。有甚難會處。但深處放教淺。淺處放教深。生處放教熟。熟處放教生。纔覺思量塵勞事時。不用著力排遣。只就思量處。輕輕撥轉話頭。省無限力。亦得無限力。請公只如此崖將去。莫存心等悟。忽地自悟去。參政公想日日相會。除圍碁外。還曾與說著這般事否。若只圍碁。不曾說著這般事。只就黑白未分處。掀了盤撒了子。却問他索取那一著。若索不得。是真箇鈍根漢。姑置是事。

I received your letter and carefully noted its contents. The Buddha said, "All beings possessing minds can attain buddhahood."<sup>(1)</sup> This mind is not the mind of worldly passions and fantasies, but the mind that emanates supreme bodhicitta.<sup>(2)</sup>

Having this mind, there is no one who cannot attain buddhahood. That educated people tend to create difficulties for themselves when studying the Way is because they lack decisive faith. According to the Buddha, “Faith is the source of the Way, the mother of virtue; it enhances all good practices, cuts through the net of doubt, frees us from the flood of desire, and reveals the unsurpassed ways of Nirvana.”<sup>(3)</sup> He also said, “Faith effectively increases wisdom and virtue; faith effectively assures arrival in the realm of the Tathāgata.”<sup>(4)</sup>

In your letter you say that owing to your dull capacities you have been unable to attain a thoroughgoing awakening, so for now you will plant buddha seeds in the field of your mind. These words seem ordinary, yet the meaning is profound. Just persevere with a willing spirit, and I will certainly never doubt you.<sup>(5)</sup>

Students nowadays are often strict on matters where one should be lenient, and lenient on matters where one should be strict. Layman Pang said, “One morning a snake got into my loincloth.”<sup>(6)</sup> I ask the master, “What is the occasion?”<sup>(7)</sup> There are those who, today, have already forgotten what happened yesterday—how could one possibly not forget former lives? If you are determined to follow through in the present life and do not doubt the buddhas, do not doubt the ancestors, do not doubt birth, and do not doubt death, then, maintaining a firm faith and resolve, practice from moment to moment as though trying to put out flames on your head. Only if you do all this and are still unable to break through can you honestly claim that your capacities are dull. But if without such practice you simply claim that your dull capacities prevent you from awakening and so for the time being you will plant buddha seeds to deepen your relations with the Dharma, this is like trying to arrive at your destination without starting the journey. It leads nowhere.

As I always say to those who follow this Way, when you gradually realize that your practice throughout the day is free of useless effort it means that your study of the Buddhadharma is deepening. This deepening cannot be known by someone else, nor can it be taken and shown to others. This is what is implied when Lay Brother Lu said to the monk Daoming, “If you turn your own light in upon

yourself and illuminate your own original face, the hidden meaning is within yourself.”<sup>(8)</sup> The hidden meaning is in your everyday power in the Way, and your everyday power in the Way is in your effortless practice.

The deluded passions of the mundane world—you pick up one and let another go, and there’s no end to it all. That we’re never free of these delusions in any of our actions is because from beginningless time our connection with them has been so deep. Conversely, from beginningless time our connection with *prājñā* wisdom has been shallow, which is why we have such a difficult time understanding when we suddenly encounter the teachings of a good teacher. If from beginningless time our connection with delusion had been shallow and our connection with *prājñā* wisdom had been deep, would it be so difficult to understand this wisdom? Therefore make shallow that which is deep, deepen that which is shallow, familiarize yourself with the unfamiliar, and unfamiliarize yourself with the familiar.<sup>(9)</sup> If you notice in yourself even the slightest deluded thought, don’t attempt to forcibly eliminate it but rather lightly replace the thought with your koan. To limitlessly let go of power is to limitlessly receive power.<sup>(10)</sup> Please proceed in this way. Don’t consciously aim for enlightenment—enlightenment will suddenly come of itself.

Every day you meet with the official, do you not? In addition to playing Go with him, do you discuss matters of this sort? If you’re just playing Go, then, where black and white<sup>(11)</sup> are not yet differentiated, upend the Go board, scatter the stones, and ask him to make a move. If he cannot make a move then he truly is a man of dull capacities.

I will leave it at this.

## Notes

- (1) Mujaku cites the *Nirvana Sutra* 27 (T12: 524c), where this concept is presented in more detail, and also the *Record of the Source Mirror* 宗鏡錄 39 (T48: 648a). The *Avataṃsaka Sutra* is often identified as the source for this line (Araki, 73), but I have been unable to locate any similar passage in that text.

- (2) “Bodhicitta” is the Sanskrit word for 菩提心, the supreme Mahayana mind that seeks enlightenment and strives for the liberation of all sentient beings.
- (3) From the *Avataṃsaka Sutra* 14 (T10: 72b).
- (4) From the *Avataṃsaka Sutra* 14 (T10: 72b).
- (5) From the *Admonitions of Zen Master Guishan Dayuan* 滬山大圓禪師警 1 (T48: 1043b).
- (6) According to Mujaku, this means to be thoroughly startled and confused.
- (7) This quote is not found in the extant version of the *Record of Layman Pang*.
- (8) “Lay Brother Lu” is the Sixth Patriarch. For the full exchange between Lu and Daoming see Letter 9.
- (9) See also the end of Letter 7.
- (10) This sentence is an attempt to translate 省無限力亦得無限力, where the verbs 省 and 得 are highly ambiguous. 省 in this case means “ease,” “reduce,” “curtail,” “eliminate,” etc., and 得 means “gain,” “obtain,” “receive,” etc. I am tempted to stretch the meaning of the sentence and translate it as “infinite surrender is infinite power,” based on Dogen’s famous statement in the “Shoji” chapter of the *Shobogenzo*: “Simply release and forget both body and mind, throw yourself into the house of the Buddha, and when functioning comes from the Buddha’s side and you accord yourself with it, then, with no force needed and no thinking required, you are free of birth and death and become a buddha.”
- (11) Dahui’s use of “black and white” plays on the concept of duality and on the fact that the round stones used in the game of Go are black and white.

## Letter 20 Dahui’s First Letter to Xu Shouyuan

黃面老子曰。信為道元功德母。長養一切諸善法。又云。信能增長智功德。信能必到如來地。欲行千里一步為初。十地菩薩斷障證法門。初從十信而入。然後登法雲地。而成正覺。初歡喜地因信而生歡喜故也。若決定豎起脊梁骨。要做世出世間沒量漢。須是箇生鐵鑄就底方了得。若半明半暗半信半不信。決定了不得。此事無人情。不可傳授。須是自家省發始有趣向分。若取他人人口頭辦。永劫無有歇時。千萬十二時中。莫令空過。逐日起來應用處。圓陀陀地與釋迦達磨無少異。自是當人見不徹透不過。全身跳在聲色裏。却向裏許求出頭。轉沒交涉矣。此事亦不在久參知識遍歷叢林而後了得。而今有多

少在叢林頭白齒黃了不得底。又有多少乍入叢林一撥便轉千了百當底。發心有先後。悟時無先後。昔李文和都尉參石門慈照。一句下承當。便千了百當。嘗有偈呈慈照云。學道須是鐵漢。著手心頭便判。直取無上菩提。一切是非莫管。但從腳下崖將去死便休。不要念後思前。亦不要生煩惱。煩惱則障道也。祝祝。

The Golden-faced Sage said, “Faith is the source of the Way and the mother of virtue.”<sup>(1)</sup> He also said, “Faith effectively increases wisdom and virtue; faith effectively assures arrival in the realm of the Tathgata.”<sup>(2)</sup> If you wish to travel a thousand *li*, you begin with a single step.<sup>(3)</sup> The bodhisattva of the Ten Stages, who has cut off delusion and attained the gate of the Dharma, entered from the Ten Degrees of Faith, since the Ten Degrees of Faith lead to the Stage of the Dharma-Cloud [the last of the Ten Stages] and the realization of true enlightenment; this is because the Stage of Joy [the first of the Ten Stages] is entered through faith.<sup>(4)</sup> If you’re determined to straighten your spine and become the sort of person who encompasses both sacred and mundane, you can only see it through to the end if you’re made of cast iron. If you vacillate between light and dark, faith and doubt then you’ll never accomplish anything.

The Great Matter is beyond human understanding and cannot be transmitted through words; only through your own investigation and insight can you turn in this direction. If you depend on the explanations of someone else, never in all eternity will you reach cessation. Do not pass the hours of your day in vain, and day by day as you respond to what arises you are full and complete and no different from Śākyamuni and Bodhidharma.

But if you yourself do not see all the way through nor penetrate to the end you will remain stuck forever within the realm of sounds and forms. Though you seek there for a way out, it is nowhere to be found.

The Great Matter cannot be resolved by simply training under a spiritual benefactor or making the rounds of the Zen monasteries. In the monasteries now many are the monks with white heads and yellow teeth who remain unenlightened,

and many are the monks new to the assembly who with a single shove are transfigured and understand completely. There is no order of rank in the attainment of the Way.

In times past the official Li Wenhe studied under Cizhao Yuncong.<sup>(5)</sup> At a single word from Cizhao he understood, and everything was finished and complete. He submitted the following verse to Cizhao: “To advance on the Way you must be a man of iron; with steady awareness of the mind you will understand; proceeding directly toward supreme enlightenment, accept no views of ‘right’ or ‘wrong’.”<sup>(6)</sup> Just investigate thoroughly from where you stand right now and persevere until death. Don’t worry about the past or future, don’t give rise to deluded passions. Deluded passions obstruct the Way.

I pray for your good health.

#### Notes

- (1) See Letter 19, note 3.
- (2) See Letter 19, note 4.
- (3) Based on a verse in chapter 64 of the *Daode jing*.
- (4) Mahayana Buddhism originally conceived of ten stages 地 (Skr., bhūmi) between the first arising of the will to attain enlightenment and the final realization of complete buddhahood. In China the number of stages was gradually increased by the various schools of Mahayana thought, reaching fifty-two in the Tiantai school. The stages are:

1. The Ten [Degrees of] Faith 十信
2. The Ten Abodes 十住
3. The Ten Actions 十行
4. The Ten Goals 十廻向
5. The Ten Stages 十地
6. Equivalent Enlightenment 等覺 (the initial stage of buddhahood)
7. Marvelous Enlightenment 妙覺 (the completed stage of Buddhahood)

The passage refers to the final Ten Stages (the stages of the sage) and the initial Ten Degrees of Faith (stages of the ordinary person, along with the Ten Abodes, Ten Actions, and Ten Goals). The Stage of Joy is the first of the Ten Stages; the Stage of the Dharma Cloud is the last of the Ten Stages.

- (5) Cizhao Yuncong 慈照蘊聰 (965-1032) was a successor of Shoushan Shengnian 首山省念 (926–993).
- (6) From the *Further Transmission of the Lamp* 續傳燈錄 4 (T51: 490b).

## Letter 21 Dahui's Second Letter to Xu Shouyuan

又。左右具正信立正志。此乃成佛作祖基本也。山野因以湛然名公道號。如水之湛然不動。則虛明自照。不勞心力。世間出世間法。不離湛然。無纖毫透漏。只以此印。於一切處印定。無是無不是。一一解脫一一明妙一一實頭。用時亦湛然。不用時亦湛然。祖師云。但有心分別計較。自心見量者。悉皆是夢。若心識寂滅無一動念處。是名正覺。覺既正。則於日用二六時中。見色聞聲。嗅香了味。覺觸知法。行住坐臥。語默動靜。無不湛然。亦自不作顛倒想。有想無想悉皆清淨。既得清淨。動時顯湛然之用。不動時歸湛然之體。體用雖殊。而湛然則一也。如析梅檀片片皆梅檀。今時有一種杜撰漢。自己腳跟下不實。只管教人攝心靜坐。坐教絕氣息。此輩名為真可憐愍。請公只恁麼做工夫。山野雖然如此指示公。真不得已耳。若實有恁麼做工夫底事。即是污染公矣。此心無有實體。如何硬收攝得住。擬收攝向甚處安著。既無安著處。則無時無節。無古無今。無凡無聖。無得無失。無靜無亂。無生無死。亦無湛然之名。亦無湛然之體。亦無湛然之用。亦無恁麼說湛然者。亦無恁麼受湛然說者。若如是見得徹去。徑山亦不虛作此號。左右亦不虛受此號。如何如何。

You are possessed of genuine faith and true aspiration. These are the foundations of becoming a buddha or master. I therefore give you the Dharma name Jinran 湛然 (Profound Clarity).<sup>(1)</sup> Like the still clarity of calm water, be “clear, bright, and naturally luminous, without exerting the mind.”<sup>(2)</sup> The dharmas of the mundane and supramundane realms are never separate from profound clarity and are always contained therein.

Once the seal of this profound clarity is impressed on everything there is no longer “right” and “wrong.” Everything is liberation, everything is bright and

wonderful, everything is true and forthright. Times of functioning are profound clarity; times of no functioning are profound clarity. The Patriarch said, “All are dreams that the mind sees through the discriminative workings of consciousness. If the mind is tranquil and unconditioned with no thoughts aroused, this is true awareness.”<sup>(3)</sup> When awareness is true there is nothing among your activities throughout the day that is not profound clarity, be it seeing forms, hearing sounds, smelling scents, tasting flavors, touching objects, or knowing things; be it walking, standing, sitting, or lying down; be it talking or staying silent, moving or remaining still. And since you are naturally free of inverted thought,<sup>(4)</sup> both thinking and nonthinking are pure. Once purity has been attained, when active you manifest the function of profound clarity and when inactive you revert to the essence of profound clarity. Although the function and the essence are different, the profound clarity is the same, just as when a sandalwood tree is cut up all of the pieces are sandalwood.

Recently there are a bunch of shams whose footing is unsure. They tell people to control their minds and sit quietly, and advise them to halt their breathing when they meditate. This bunch is truly pitiful.

I ask you to practice in the manner [of profound clarity I described above].<sup>(5)</sup> But though I advise you in this way, the truth is that I only do so because I have no other choice. If there were truly a “state” [of purity] to cultivate in the way I have described it would simply defile you. The mind has no essence; how then can it be deliberately cultivated into rest?<sup>(6)</sup> If cultivated into rest, where then would it be kept? Since there is no place to keep it, there is no time and no occasion, no past and no present, no sacred and no mundane, no gain and no loss, no quiet and no confusion, no life and no death. There is no name “profound clarity,” no essence of profound clarity, and no function of profound clarity. There is no one teaching thus of profound clarity and no one receiving this teaching of profound clarity. If you thoroughly understand this, then I have not bestowed the name Profound Clarity on you in vain, and you will not receive it in vain. What do you think?

### Notes

- (1) The image of the term 湛然 is one of a deep, clear pool of water.
- (2) This quote comes from the poem *Faith in Mind* 信心銘 (T48: 376c).
- (3) “The Patriarch” is Bodhidharma. This passage, from “The Dharma Gate of Repose of Mind,” is the sentence referenced in Letter 18, note 6, along with the succeeding sentence.
- (4) For “inverted thought,” see Letter 13, note 3.
- (5) The following passage is translated in accordance with Mujaku’s interpretation.
- (6) Mujaku: This is said to both counter the teachings of the sham teachers and destroy any attachments Xu might have to the notion of being “like the still clarity of calm water.”

## Letter 22 Dahui’s First Letter to Liu Baoxue 劉寶學 (Yanxiu 彥脩)

即日蒸溽。不審燕處悠然。放曠自如。無諸魔撓否。日用四威儀內。與狗子無佛性話一如否。於動靜二邊能不分別否。夢與覺合否。理與事會否。心與境皆如否。老龐云。心如境亦如。無實亦無虛。有亦不管。無亦不拘。不是聖賢。了事凡夫。若真箇作得箇了事凡夫。釋迦達磨是甚麼泥團土塊。三乘十二分教是甚麼熱盃鳴聲。公既於此箇門中。自信不疑。不是小事。要須生處放教熟。熟處放教生。始與此事少分相應耳。往往士大夫。多於不意中。得箇瞥地處。却於如意中打失了。不可不使公知。在如意中。須時時以不如意中時節在念。切不可暫忘也。但得本莫愁末。但知作佛。莫愁佛不解語。這一著子。得易守難。切不可忽。須教頭正尾正。擴而充之。然後推己之餘以及物。左右所得。既不滯在一隅。想於日用中。不著起心管帶。枯心忘懷也。近年已來禪道佛法衰弊之甚。有般杜撰長老。根本自無所悟。業識茫茫無本可據。無實頭伎倆。收攝學者。教一切人如渠相似。黑漆漆地緊閉却眼。喚作默而常照。彥沖被此輩教壞了。苦哉苦哉。這箇話。若不是左右悟得狗子無佛性。徑山亦無說處千萬捋下面皮。痛與手段救取這箇人。至禱至禱。然有一事。亦不可不知。此公清淨自居。世味澹薄。積有年矣。定執此為奇特。若欲救之。當與之同事令其歡喜心不生疑。庶幾信得及。肯轉頭來。淨

名所謂先以欲鉤牽。後令入佛智。是也。黃面老子云。觀法先後以智分別。是非審定不違法印。次第建立無邊行門。令諸眾生斷一切疑。此乃為物作則。萬世楷模也。況此公根性與左右迥不同。生天定在靈運前。成佛定在靈運後者也。此公決定不可以智慧攝。當隨所好攝。以日月磨之。恐自知非。忽然肯捨。亦不可定。若肯轉頭來。却是箇有力量底漢。左右亦須退步讓渠出一頭始得。比暉禪歸。錄得渠答紫巖老子一書。山僧隨喜讀一遍。讚歎歡喜累日。直是好一段文章。又似一篇大義。末後與之下箇謹對。不識左右以謂如何。昔達磨謂二祖曰。汝但外息諸緣。內心無喘。心如牆壁。可以入道。二祖種種說心。說性俱不契。一日忽然省得達磨所示要門。遽白達磨曰。弟子此回始息諸緣也。達磨知其已悟。更不窮詰。只曰。莫成斷滅去否。曰無。達磨曰。子作麼生。曰了了常知故。言之不可及。達磨曰。此乃從上諸佛諸祖所傳心體。汝今既得。更勿疑也。彥冲云。夜夢晝思十年之間。未能全克。或端坐靜默一空其心。使慮無所緣。事無所託。頗覺輕安。讀至此不覺失笑。何故。既慮無所緣。豈非達磨所謂內心無喘乎。事無所託。豈非達磨所謂外息諸緣乎。二祖初不識達磨所示方便。將謂外息諸緣內心無喘。可以說心說性說道說理。引文字證據。欲求印可。所以達磨一一列下。無處用心。方始退步思量。心如牆壁之語。非達磨實法。忽然於牆壁上。頓息諸緣。即時見月亡指。便道。了了常知故。言之不可及。此語亦是臨時被達磨拶出底消息。亦非二祖實法也。杜撰長老輩。既自無所證。便逐旋捏合。雖教他人歇。渠自心火熒熒。晝夜不停。如缺二稅百姓相似。彥冲却無許多勞攘。只是中得毒深。只管外邊亂走。說動說靜。說語說默。說得說失。更引周易內典。硬差排和會。真是為他閑事長無明。殊不思量一段生死公案。未曾結絕。臘月三十日。作麼生折合去。不可眼光欲落未落時。且向閻家老子道。待我澄神定慮少時。却去相見得麼。當此之時。縱橫無礙之說。亦使不著。心如木石亦使不著。須是當人生死心破始得。若得生死心破。更說甚麼澄神定慮。更說甚麼縱橫放蕩。更說甚麼內典外典。一了一切了。一悟一切悟。一證一切證。如斬一結絲。一斬一時斷。證無邊法門亦然。更無次第。左右既悟狗子無佛性話。還得如此也未。若未得如此。直須到恁麼田地始得。若已到恁麼田地。當以此法門興起大悲心。於逆順境中和泥合水。不惜身命不怕口業。拯拔一切以報佛恩。方是大丈夫所為。若不如是。無有是處。彥冲引孔子稱

易之為道也屢遷。和會佛書中應無所住而生其心為一貫。又引寂然不動。與土木無殊。此尤可笑也。向渠道。欲得不招無間業。莫謗如來正法輪。故經云。不應住色生心不應住聲香味觸法生心。謂此廣大寂滅妙心。不可以色見聲求。應無所住。謂此心無實體也。而生其心。謂此心非離真而立處。立處即真也。孔子稱易之為道也屢遷。非謂此也。屢者荐也。遷者革也。吉凶悔吝生乎動。屢遷之旨。返常合道也。如何與應無所住而生其心。合得成一塊。彥冲非但不識佛意。亦不識孔子意。左右於孔子之教出沒如遊園觀。又於吾教深入闔域。山野如此杜撰。還是也無。故圭峯云。元亨利貞乾之德也。始於一氣。常樂我淨佛之德也。本乎一心。專一氣而致柔。修一心而成道。此老如此和會。始於儒釋二教。無偏枯無遺恨。彥冲以應無所住而生其心。與易之屢遷。大旨同貫未敢相許。若依彥冲差排。則孔夫子與釋迦老子。殺著買草鞋始得。何故。一人屢遷。一人無所住。想讀至此。必絕倒也。

It is hot and humid today. I wonder if in your leisure time you are feeling peaceful and at ease, free and relaxed, whether the demons of delusion are leaving you undisturbed, whether in your daily activities you are remaining one with the koan “A dog has no buddha-nature,” whether you are nondiscriminatory with regard to stillness and action, whether you are united with dreaming and with wakefulness, and whether you are merged with principle and with phenomena. Are mind and circumstances all Thus for you?<sup>(1)</sup> Layman Pang said,

When the mind is Thus, circumstances also are Thus;

There is no real and also no unreal.

Give no heed to being,

Hold not to nonbeing.

This is to be neither saint nor sage,

But just an ordinary person who understands things.<sup>(2)</sup>

If you truly become “an ordinary person who understands things,” then what clods of dirt Śākyamuni and Bodhidharma are, and what meaningless noise the Three Vehicles’ twelve divisions of teachings are!<sup>(3)</sup>

It is no trifling matter that you have acquired unshakable faith in the path of

Zen. You must familiarize yourself with the unfamiliar and unfamiliarize yourself with the familiar,<sup>(4)</sup> for it is only then that you can come into some degree of accord with the Great Matter.

Educated individuals often catch glimpses of this Matter while suffering under adverse circumstances,<sup>(5)</sup> then lose sight of it when their situation improves. You must take due note of this. When things are going smoothly, always keep in mind what things were like during times of adversity and never allow yourself to forget this even for a moment.

“Just get to the root, and don’t worry about the branches.”<sup>(6)</sup> Just know you are a buddha; do not regret that you still lack a buddha’s eloquence. This point is easy to grasp but difficult to maintain, so do not neglect it! Remaining true from the beginning through to the end, you must extend and complete it so that later you can give forth from your own surplus to reach other beings. I feel that you have not rested content with your attainment, and have thus avoided [the two extremes of] arousing your mind to fixate consciousness and deadening your mind to stop thought.<sup>(7)</sup>

In recent years the Zen Way and the Buddhadharmas have declined terribly. Certain fundamentally unenlightened teachers with minds full of deluded thoughts,<sup>(8)</sup> having nothing sound to rely on and no skillful means for guiding students, cause everyone to mindlessly follow them in firmly shutting their eyes; this they call “continuous illumination in silence.” How bitter it is that Yanchong<sup>(9)</sup> has been misled by such teachers! I would never mention this matter to you if you had not penetrated the koan “A dog has no buddha-nature.” I implore you take him firmly in hand and save him from himself.

There is, however, one thing you must keep in mind. For years Yanchong has been simple in dress and indifferent to worldly gain, attached, no doubt, to the notion that this is the proper way to be. If you wish to help him you should go along with his inclinations,<sup>(10)</sup> make him feel supported, and don’t give him cause for mistrust. Hopefully this will lead him to heed your advice and change his way of thinking. This is what Vimalakīrti intended when he said, “First entice them

with desire, then cause them to enter the Buddha Way.”<sup>(11)</sup> The Buddha said, “[Bodhisattvas] observe the context of the teachings, analyze them wisely, determine right and wrong, accord with the Dharma seals [of impermanence, selflessness, and nirvana], and progressively set up boundless practical approaches, to cause sentient beings to cut off all doubt.”<sup>(12)</sup>

This is truly the universal model by which we direct our efforts to save sentient beings, and it is particularly the case with Yanchong, who is so different in nature from you. [To borrow the words of the poet Lingyun,]<sup>(13)</sup> we might say, “Yanchong will surely attain birth in heaven before you do, but he will undoubtedly attain buddhahood *after* you do.” You cannot possibly influence Yanchong through logic; you can only do it by assisting him according to his inclinations. With refinement over time he most likely will come to see his error, and, seeing it, might even drop it forthwith. If he is able to transform himself in this way then he is a man of true ability. This is only possible if you take a step back and let him take the lead.

Recently the monk Wei<sup>(14)</sup> has returned, bearing a copy of a letter from Yanchong to Zhang Deyuan.<sup>(15)</sup> I read this with great joy and for many days took delight in praising it. It was a truly marvelous piece of writing, like an essay submitted to a question on the civil service examination. We should append to it the phrase “I respectfully submit this answer.”<sup>(16)</sup> What was your impression?

Bodhidharma said to Huike, the Second Patriarch, “Outwardly, cease all attachments; inwardly, do not grasp with the mind. Make your mind like a wall, and you will certainly attain the Way.”<sup>(17)</sup> Huike attempted to explain mind and essential nature in various ways, but he was not yet in accord with the Way.<sup>(18)</sup> [Therefore Bodhidharma simply dismissed his explanations and did not speak of the mind essence beyond thought.]<sup>(19)</sup> One day, however, Huike suddenly awakened to the essential gate indicated by Bodhidharma. He exclaimed to the master, “Now I have finally ceased all attachments.”

Bodhidharma, seeing that Huike understood, did not press him further, but simply asked, “You haven’t fallen into nihility, have you?”

“I have not,” answered Huike.

“How is it with you, then?” asked Bodhidharma.

“Clear, clear, ever-present awareness—words cannot express it,” replied Huike.

Bodhidharma said, “This is truly the mind-essence transmitted from the very beginning by all buddhas and ancestors. You have now attained it. Have no further doubts.”

[I recalled this episode when] I read in Yanchong’s letter, “These past ten years I have been unable to fully overcome my nighttime dreaming and daytime musing. At times I just sit in tranquil silence intently emptying my mind, thinking without discrimination and not attaching to things. I find this a quite relaxed and pleasant feeling.” Reading this far, I couldn’t help but laugh. This is because if one is “thinking without discriminating,” is this not the same as Bodhidharma’s “Inwardly, do not grasp with the mind”? And if one is “not attaching to things,” is this not the same as Bodhidharma’s “Outwardly, cease all attachments”?

At first Huike, too, misunderstood the intention of Bodhidharma’s expedient teaching, thinking that if outwardly he ceased all attachments and inwardly he stopped grasping with the mind then he would be able to explain mind, essential nature, and principle. He sought Bodhidharma’s sanction by citing evidence from the teachings, and therefore Bodhidharma dismissed his explanations one by one. Only when there was nowhere left to apply his mind did Huike finally turn the light of his mind inside,<sup>(20)</sup> realizing that when Bodhidharma said, “Make your mind like a wall,” this did not express his true teaching. With that he immediately ceased all attachments to this wall and in that instant saw the moon and ignored the finger pointing at it. Thus he said, “Clear, clear, ever-present awareness—words cannot express it.” These words, moreover, were no more than a response prompted in response to Bodhidharma on that occasion and do not represent Huike’s true essence.

False teachers, lacking enlightenment themselves, devise one reason after another for people to practice stillness, even as their own minds are troubled day and night, like peasants who have not paid their taxes. Yanchong, though free of

various distractions and hindrances, has been deeply poisoned [by the teachings of false masters], and therefore dashes about outside talking of activity, talking of rest; talking of words, talking of silence; talking of gain, talking of loss. He also takes passages from the *Book of Changes* and the Buddhist scriptures and, comparing them, draws strained parallels. Such useless activities simply prolong ignorance, and show, more importantly, that Yanchong doesn't realize he has yet to resolve the fundamental koan of life and death. How will he settle accounts when he reaches the hour of death? As the light of his eyes is dimming he can't ask Old Yama to put off meeting him for a while until he clears his mind and quiets his thoughts. You can't just saunter in and talk to him like that. At the time of death he won't be able to employ his stirring eloquence, nor will having a mind [as still as] wood or stone<sup>(21)</sup> be of any use. The only thing that will make any difference is breaking through his own mind of birth-and-death. If he breaks through the mind of birth-and-death, then what need is there to speak of clearing the mind or quieting thoughts? What need is there to speak of stirring eloquence, or of Buddhist and Taoist texts? With one understanding all is understood. With one awakening all is awakened to. With one experiential realization all is experienced. It is like cutting a skein of yarn—with one slice every strand is cut. The realization of infinite Dharma gates is just like this—there is no sequential order.

You have understood the koan “A dog has no buddha-nature,” but have you seen this far? If not, then surely you will once you have attained this stage. Then by virtue of this Dharma gate you must give rise to the mind of Great Compassion and, in circumstances both favorable and adverse, enter the muddy waters of the world without regard for your life or fear of the use of speech<sup>(22)</sup> to liberate all sentient beings and thereby repay your debt of gratitude to the Buddha. This, truly, is the work of a true hero! To shirk this task is unthinkable.

Yanchong quotes the line “The teachings of *Yi* are marked by constant movement,”<sup>(23)</sup> from Confucius's commentary on the *Book of Changes*. Drawing a parallel between this and the *Diamond Sutra* passage “Give rise to the mind that

does not abide in anything,”<sup>(24)</sup> he says that both are the same in intent. He also cites the passage, “[In the *Yi*, there is no thought and no action.] It is calm and silent and imperturbable,”<sup>(25)</sup> then says this is no different from having a mind as still as wood or stone.<sup>(26)</sup> This is truly ridiculous. I would like to warn him that if he wishes to avoid infinite karmic retribution he should not debase the true Dharma teachings of the Tathāgata.” Does the *Diamond Sutra* not say, [just prior to the passage quoted by Yanchong,] “Cultivate a mind that is pure and clear; do not cultivate a mind that is attached to forms, nor a mind that is attached to sound, scent, taste, feeling, or things.”<sup>(27)</sup> In other words, this vast and ineffable mind of nirvana must not see via form nor seek via sound. [When the *Diamond Sutra* says, “Give rise to the mind that does not abide in anything,”] the second part, “not abiding in anything,” relates to the mind having no substantial essence, while the first part, “giving rise to such a mind,” relates to the fact that the mind is not located separate from truth, but that that location *is* the truth.

This is not what Confucius means when he comments that “the teachings of *Yi* are marked by constant movement.” Confucius’s phrase “constant movement” 屢遷 refers to the fact that the transformations of good fortune, bad fortune, distress, and anxiety are all born of movement; the true implication of what Confucius says is that one accords with the Way by accepting the fact of change. How can this be considered the same as “Give rise to the mind that does not abide in anything”?<sup>(28)</sup> Yanchong misunderstands not only of the intent of the Buddha but also the intent of Confucius.

You know your way around the teachings of Confucius as though you were strolling in your own garden, and have also penetrated deep into the teachings of Buddhism. Are the scribblings of this mountain monk correct or not?

Guifeng Zongmi<sup>(29)</sup> writes,

[In the *Yijing*,] the virtues of the fundamental creative force (*qian*) are “beginning” (*yuan*), “penetrating” (*heng*), “bringing into harmony” (*li*), and “firmly correcting” (*jeng*).<sup>(30)</sup> These virtues arise from the one primal energy.<sup>(31)</sup>

The fundamental virtues of Buddhism are “eternity” (*chang*), “happiness” (*le*), “self” (*wo*), and “purity” (*jing*).<sup>(32)</sup> These virtues are based in the one mind.<sup>(33)</sup> If you concentrate the one primal energy you become gentle and relaxed;<sup>(34)</sup> if you cultivate the one mind you achieve the Way.”<sup>(35)</sup>

In this venerable monk’s balanced comparison, these two teachings are from the outset approached with neither bias nor discrimination. However, Yanchong’s argument that the statement “Give rise to the mind that does not abide in anything,” signifies the same thing as “The teachings of *Yi* are marked by constant movement” is not something I can agree with. His interpretation works only if one demotes both Confucius and Śākyamuni to the level of sandal-wearing trainees still on pilgrimage, since one is “constantly moving” and the other “never abides.”

If you have read this far, you must be rolling in laughter.

#### Notes

- (1) “Thus” translates 如, which in this case, according to Mujaku, means tathā (suchness, the absolute).
- (2) From the *Recorded Sayings of Layman Pang* 龐居士語錄 1 (X69: 134a).
- (3) “Three Vehicles” (Skr., triyāna) refers to the three paths by which enlightenment is reached, as well as to the persons seeking salvation by these paths. The paths are: the Śrāvaka (“listener,” one who attains enlightenment by hearing the words of a buddha); the Pratyekabuddha (“individually awakened,” one who attains enlightenment through individual effort); and the Bodhisattva (“enlightening being,” one on the way to complete enlightenment and buddhahood through transcendent wisdom and compassion toward all beings). The twelve divisions of the teachings are divisions (e.g., sūtra, geya, gāthā) according to the form and content of those teachings ascribed to the Buddha himself.
- (4) See Letter 7, note 9.
- (5) Mujaku suggests that Dahui is alluding to a period of exile experienced by Liu in the year 1138.
- (6) From the *Song of Enlightenment* 永嘉證道歌 1 (T48: 396a).
- (7) See Letter 4, note 2. Mujaku: Activating the mind is harm through excess; deadening

the mind is harm through deficiency.

- (8) For “minds full of deluded thoughts” 業識茫茫, see Letter 5, note 7.
- (9) Yanchong was Yanxiu’s younger brother.
- (10) “Align yourself with him” translates 同事, the fourth of the four methods of leading beings to liberation 四攝法: 1) giving the gift of the Dharma or material things; 2) using kind speech; 3) benefiting through kind actions; 4) assuming the same form as the beings to be benefited.
- (11) From the *Vimalakīrti Sutra* 維摩詰所說經 2 (T14: 550b).
- (12) From the *Avatamsaka Sutra* 方廣佛華嚴經 18 (T10: 97a). Translation from Cleary 1984, p. 431.
- (13) Xie Lingyun 謝靈運 (385-433), an unconventional poet of the Southern and Northern Dynasties, was the son of a noble family and a lifelong Buddhist practitioner. In his youth he appeared headed for a successful official career, but was later forced into exile as a result of political intrigue and was finally executed. It is said that Xie once teased Governor Meng Yi, saying “To attain the Way is an act of wisdom. Although you will attain birth in heaven before I do, you will attain buddhahood *after* I do.” This is said to have been one of the things that led to Xie’s downfall.
- (14) The Zen monk Wei 暉 was a disciple of Dahui.
- (15) For Zhang Deyuan, see Letter 25, note 4.
- (16) “I respectfully submit this answer” translates 謹對, a stock phrase written at the conclusion of the long essays that were submitted in reply to questions on the ancient Chinese civil service examinations.
- (17) See note 1, Letter 6.
- (18) Revised in accordance with the *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 3: 道未契 instead of 俱不契 (T51: 219c).
- (19) Added from the *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 3: 師祇遮其非不為說無念心體 (T51: 219c).
- (20) 退步. See Letter 3, note 2.
- (21) Mujaku: “Having a mind [as still as wood or stone] refers to Yanchong’s statement, “At times I just sit in tranquil silence intently emptying my mind.”
- (22) See Letter 13, note 8.
- (23) “The Way of Yi is marked by constant movement” translates 易之為道也屢遷, with Yi being the 易 of the *Yi Jing* 易經 (Book of changes). The passage Dahui mentions is found in the “Xi Yi” 繫辭下 (Commentary on the appended phrases, part 2) chapter of the *Shi Yi* 十翼 (Ten wings), a commentary on the *Book of Changes* traditionally

- attributed to Confucius but almost certainly a later text. The *Shi Yi* (also known as the *Yi Zhuan* 易傳, “Commentary on the *Yi Jing*”) and the *Yi Jing* are together referred to as the *Zhou Yi* 周易.
- (24) T8: 749c.
- (25) Found in the “Xi Yi” 繫辭上 (Commentary on the appended phrases, part 1) chapter of the *Shi Yi*.
- (26) As in silent illumination. See note 21, above.
- (27) T8: 749c.
- (28) The “constant movement” in the *Yijing* refers to the fact that fortune and misfortune are the result of unceasing change—when yin reaches its extremity there is a shift toward yang, when yang reaches its extremity there is a shift toward yin, when good fortune reaches repletion there is a shift toward bad fortune, and so on. “Constant movement” thus expresses the fundamental dynamic of the mundane world. “Not abiding in anything,” however, is the functioning of the true nature of the mind, which is empty and without substance and thus does not attach to anything. “Not abiding” thus refers to the realm of the supramundane.
- (29) Guifeng Zongmi 圭峯宗密 (780-841) was the fifth patriarch of the Heze school of Zen and the fifth and final patriarch of the philosophical Huayan school. He had a classical Confucian education, but took up the practice of Zen at the age of seventeen after meeting a Zen monk who deeply impressed him. A year later he turned his attention to the teachings of the Huayan school, upon which he later lectured at the imperial court in Loyang. He wrote a number of influential works, and stressed the importance of both doctrinal studies and meditation leading to enlightenment.
- (30) The character *qian* 乾 (the title of the first hexagram in the *Yijing*) represents the vital creative activity of Heaven; it is translated in various ways, including “giving,” “strong action,” “force,” “god,” and “the key.” Its virtues, which describe the essence of Heaven’s activity in the phenomenal world, are expressed by the four characters  *yuan* 元, *heng* 亨, *li* 利, and *zhen* 貞, which together constitute the first line of the *Yijing*’s comment on *qian*. The precise meaning of these four characters has been argued since ancient times; I follow Levering (1978, pp. 115-16), who based her translation on Zongmi’s interpretation.
- (31) “The one primal energy” translates 一氣. *Chi* is the primal energy that generates the world of phenomena into existence through the interaction of positive and negative forces of yang and yin.
- (32) Eternity (*chang* 常), happiness (*le* 樂), self (*wo* 我), and purity (*jing* 淨) are the four

virtues of a Buddha. “These describe the true nature of a Buddha’s life, which is pure and eternal, and which manifests the true self and enjoys absolute happiness. Because ordinary people possess the Buddha nature, they too can develop the four virtues when they attain Buddhahood by fulfilling the Buddha’s teachings.” (*Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*, pp. 237-38)

- (33) The “one mind” 一心 is a central concept in the thought of Zongmi, for whom “the one mind... is equivalent to the tathāgatagarbha as the basis for both saṃsāra and nirvāna. Even though it is the ultimate source of all pure and impure dharmas, the one mind itself transcends all such dualities... The one mind is the underlying nature 性 from which all conditioned phenomena 相 arise 氣.” (*Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, by Peter N. Gregory; University of Hawai‘i Press: 2002; p. 178)
- (34) See chapter 10 of the *Tao Te Ching*: “Concentrating the energy, one becomes as relaxed as a newborn child.”
- (35) *Subcommentary on the Sutra of Perfect Enlightenment* 大方廣圓覺修多羅了義經略疏 1 (T39: 524a).

### Letter 23 Dahui’s First Letter to Liu Tongpan 劉通判 (Yanchong 彥冲)

令兄寶學公。初未嘗知管帶忘懷之事。信手摸著鼻孔。雖未盡識得諸方邪正。而基本堅實。邪毒不能侵。忘懷管帶在其中矣。若一向忘懷管帶。生死心不破。陰魔得其便。未免把虛空隔截作兩處。處靜時受無量樂。處鬧時受無量苦。要得苦樂均平。但莫起心管帶。將心忘懷。十二時中放教蕩蕩地。忽爾舊習瞥起。亦不著用心按捺。只就瞥起處。看箇話頭。狗子還有佛性也無。無。正恁麼時。如紅鑪上一點雪相似。眼辦手親者。一遑遑得。方知懶融道。恰恰用心時。恰恰無心用。曲談名相勞。直說無繁重。無心恰恰用。常用恰恰無。今說無心處。不與有心殊。不是誑人語。昔婆修盤頭。常一食不臥。六時禮佛。清淨無欲。為眾所歸。二十祖闍夜多。將欲度之。問其徒曰。此遍行頭陀。能修梵行。可得佛道乎。其徒曰。我師精進如此。何故不可。闍夜多曰。汝師與道遠矣。設苦行歷於塵劫。皆虛妄之本也。其徒不勝憤。皆作色厲聲。謂闍夜多曰。尊者蘊何德行。而譏我師。闍夜多曰。我不求道。亦不顛倒。我不禮佛。亦不輕慢。我不長坐。亦不懈怠。我不一食。亦不雜

食。我不知足。亦不貪欲。心無所希。名之曰道。婆修聞已發無漏智。所謂先以定動。後以智拔也。杜撰長老輩。教左右靜坐等作佛。豈非虛妄之本乎。又言。靜處無失。鬧處有失。豈非壞世間相而求實相乎。若如此修行。如何契得懶融所謂今說無心處不與有心殊。請公於此諦當思量看。婆修初亦將謂。長坐不臥可以成佛。纔被闍夜多點破。便於言下知歸。發無漏智。真是良馬見鞭影而行也。眾生狂亂是病。佛以寂靜波羅蜜藥治之。病去藥存。其病愈甚。拈一放一。何時是了。生死到來。靜鬧兩邊都用一點不得。莫道鬧處失者多。靜處失者少。不如少與多得與失。靜與鬧。縛作一束。送放他方世界。却好就日用非多非少。非靜非鬧。非得非失處。略提撕看。是箇甚麼。無常迅速。百歲光陰。一彈指頃便過也。更有甚麼閑工夫。理會得理會失。理會靜理會鬧。理會多理會少。理會忘懷理會管帶。石頭和尚云。謹白參玄人。光陰莫虛度。這一句子。開眼也著。合眼也著。忘懷也著。管帶也著。狂亂也著。寂靜也著。此是徑山如此差排。想杜撰長老輩。別有差排處也。咄且置是事。

Your older brother, Liu Baoxue,<sup>(1)</sup> has never concerned himself with either fixating the consciousness or silencing the mind,<sup>(2)</sup> yet wherever he lays his hand he touches the Original Nature. Although he has still to discern which of [the masters] of the four quarters are the legitimate and which are not, his foundation is solid and firm and thus he cannot be affected by the poison of false teachings. These teachings include fixating the consciousness and silencing the mind. If he *had* focused solely on these two practices without breaking through the samsaric mind, he would surely have been bound by the demons of form, sensation, perception, volition, and consciousness, and would inevitably have split [the primal] emptiness into two. In stillness he would have felt immeasurable ease, and in busy-ness he would have felt immeasurable suffering.

If one wishes to equalize suffering and happiness, one must not activate the mind to fixate the consciousness or suppress the mind to silence thought. Just be open and at ease throughout the twenty-four hours of the day. Should old habits happen to arise, do not consciously repress them. Rather, at the point of their

arising, just examine the koan “Does a dog have buddha-nature? No!” At that moment [the old habits] are like snowflakes on a hot stove. Those who are keen of eye and skilled of hand leap clear with a single jump. Only then do they understand the words of Lanrong:<sup>(3)</sup> “At the moment mind is used, just then there is no use of mind. Roundabout talk<sup>(4)</sup> labors under names and forms; straight talk<sup>(5)</sup> has no encumbrances. No-minded, just functioning; always functioning, yet no-minded. The ‘no-mind’ I speak of is no different than the active mind.”<sup>(6)</sup> These are not words meant to deceive people.

In ancient times Vasubandhu<sup>(7)</sup> ate only one meal a day, never lay down to sleep, and paid reverence to the Buddha six times a day. He was pure and without desire, and was venerated by the community of monks. Jayata, the twentieth Indian Zen patriarch, wished to liberate him. He asked Vasubandhu’s disciples, “Your teacher is a diligent monk who observes the rules for pure living, but will he gain the Buddha Way?” The disciples replied, “Our teacher practices earnestly, as you see. Why should he not attain the Way?” Jayata answered, “Your teacher and the Way are far apart. Even if he should practice for eons as numerous as the grains of dust, it will be no more than the source of delusion.” The disciples, flushed in face and unable to control their anger, loudly demanded of Jayata, “What virtues have you cultivated that qualify you to criticize our teacher?” Jayata responded, “I don’t seek the Way, nor am I deluded; I don’t worship the Buddha, nor do I disdain him. I don’t do long meditations, nor am I lazy. I don’t limit myself to one meal a day, nor do I overeat. I am not temperate, nor am I greedy. When the mind does not seek anything, this is called the Way.” Upon hearing this Vasubandhu realized undefiled wisdom. This is what the sutra means when it says, “First entice with samadhi, then liberate with prajna.”<sup>(8)</sup>

That pack of false teachers have you sitting quietly and waiting to become a buddha, but how could this be anything else than the source of empty falsehood? They also tell you that in tranquility there is no error, but in busy-ness there is error. Surely this is rejecting the “worldly” to seek the “real”! If you practice in this way, how will you ever come into accord with Lanrong’s words: “The ‘no-

mind' I speak of is no different than 'mind'”? I implore you to give serious thought to this matter. Vasubandhu, too, believed he could attain buddhahood through long meditations and never lying down to sleep, but the moment he heard the spot-on words of Jayata he saw the point and attained undefiled wisdom. This is what is meant by the saying, “A good horse runs at even the shadow of the whip.”<sup>(9)</sup>

The confusion of ordinary beings is an illness treated by the Buddha with the paramita of tranquility. If the medicine remains after the illness is gone then that will be an illness even more serious. If you continue to let one go and pick up another there will be no end to it.

As you lie on your deathbed the two poles of “silence” and “commotion” will be of utterly no use. Don't speak of there being much error in busy-ness and little error in tranquility. You should take “much” and “little,” “gain” and “loss,” “tranquility” and “busy-ness,” tie them all in a bundle and send them off to some other world. Far better it is to turn some of your attention to that which in your everyday life is neither much nor little, tranquil nor busy, plus nor minus and ask yourself “What is *this*?”

All is impermanent and passes quickly away; even a hundred years is gone in a snap of the fingers. What kind of useless practice is it that has you worrying about gain and worrying about loss, worrying about tranquility and worrying about busy-ness, worrying about “much” and worrying about “little,” worrying about silencing the mind and worrying about fixating consciousness. As the Zen master Shitou<sup>(10)</sup> said, “I implore you who investigate the Mystery, do not pass your time in vain!”<sup>(11)</sup> These words should be kept in mind whether asleep or awake, whether silencing the mind or fixating consciousness, and whether agitated or tranquil.

This is my advice. No doubt the false teachers have different advice to offer. Bah! Let's leave it at this for now.

## Notes

- (1) See Letter 22, above. Liu Baoxue was the older brother of Liu Yanchong, the recipient of this letter.
- (2) See Letter 4, note 2.
- (3) Lanrong 懶融 refers to Niutou Lanrong 牛頭懶融 (595-657), more usually known as Niutou Farong 牛頭法融. Lanrong was the first patriarch of the Niutou 牛頭 (Ox-head) school; though reputed to have been a disciple of Daoxin, the fourth Chinese Zen patriarch, the connection between them is tenuous. Lanrong is believed to be the author of the *Xin Ming* 心銘 (Mind Inscription) and the *Jueguan lun* 絕觀論 (On the Cessation of Notions).
- (4) Talk that does not go directly to the point; conceptual explanations, as in the Three Vehicles' twelve divisions of teachings.
- (5) Talk that goes directly to the truth.
- (6) From the *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 景德傳燈錄 8 (T51: 227c).
- (7) Vasubandhu (c. 4th century) was an Indian Buddhist monk who, together with his half-brother Asanga, was influential in the development of the Indian Yogācāra school. Born into a Brahmin family, he studied the teachings of the Sarvāstivādin school before turning to the Mahayana tradition and Yogācāra thought. He is the author of, among other works, the *Vimśatikā-vijñaptimātratāsiddhi* (Twenty Verses on Representation Only) and the *Trimśikā-vijñaptimātratā* (Thirty Verses on Representation Only), which explain Yogācāra doctrines. He is honored as the twenty-first patriarch of Indian Zen.
- (8) From the *Nirvana Sutra* 31 (T12: 548b).
- (9) The saying is that the best horse runs at even the shadow of the whip; a lesser horse runs at the touch of the whip; a still lesser horse runs when the whip strikes its flesh; and the worst horse runs only when the whip strikes its bones.
- (10) Shitou Xiqian 石頭希遷 (700–791) was one of the central figures in the development of Chinese Zen. He began his training at the age of twelve under the Sixth Patriarch, Huineng, after whose death he joined the assembly under Qingyuan Xingsi 青原行思 (d. 740). After receiving Qingyuan's sanction he resided at the temple Nan si 南寺, where he built a hermitage on top of a large flat rock to the east of the temple. There he sat in meditation, thus acquiring his name Shitou, meaning "on top of the rock." From Shitou's lineage arose three of the Five Houses of Chinese Zen: the Caodong 曹洞, Yunmen 雲門, and Fayan 法眼.

(11) From Shitou's poem "Cantongqi" 參同契 (In Praise of Identity) (T51: 459b)

## Letter 24 Dahui's Second Letter to Liu Tongpan

左右做靜勝工夫。積有年矣。不識於開眼應物處。得心地安閑否。若未得安閑。是靜勝工夫未得力也。若許久猶未得力。當求箇徑截得力處。方始不辜負平昔許多工夫也。平昔做靜勝工夫。只為要支遣箇鬧底。正鬧時却被鬧底聒擾自家方寸。却似平昔不曾做靜勝工夫一般耳。這箇道理。只為太近。遠不出自家眼睛裏。開眼便刺著。合眼處亦不缺少。開口便道著。合口處亦自現成。擬欲起心動念承當。渠早已蹉過十萬八千了也。直是無爾用心處。這箇最是省力。而今學此道者。多是要用力求。求之轉失。向之愈背。那堪墮在得失解路上。謂鬧處失者多。靜處失者少。左右在靜勝處。住了二十餘年。試將些子得力底來看則箇。若將椿椿地底。做靜中得力處。何故却向鬧處失却。而今要得省力靜鬧一如。但只透取趙州無字。忽然透得。方知靜鬧兩不相妨。亦不著用力支撐。亦不作無支撐解矣。

You have been practicing silent meditation now for a number of years. However, is your mind-ground calm when you open your eyes and engage with the world of things? If not, then your silent meditation has gained no depth. If this is the case after so much practice then you should immediately seek another way to deepen—only then will you not betray the extraordinary efforts you have made. The reason you are regularly practicing silent meditation is because you wish to eliminate commotion. But the fact of the matter is that if in times of commotion your mind becomes disturbed then you might as well have never meditated at all.

Truth is exceedingly close, never farther away than the eyes in your head. Open them and it pierces; close them and it doesn't diminish. Open your mouth and it expresses itself in words; close your mouth and it manifests of its own accord. If you try to understand it by arousing your mind and activating thoughts then it's already 108,000 leagues away. It's precisely when you have no way of employing the thinking mind that practice is most relaxed and natural.

Nowadays people training in the Way attempt to seek it through effort. Thus the more they seek it the more they miss it, the more they turn toward it the more they face away. Why do they fall into the discriminative paths of gain and loss? How can they claim that “those who err owing to activity are many, while those who err owing to silence are few”?

You have now abided in silent meditation for over twenty years. Why not try utilizing whatever power you may have gained? If you believe that silent meditation derives power from sitting still like a dead tree, why then do you lose your tranquility when active? If you wish now to effortlessly experience stillness and activity as the same, then just pass Zhaozhou’s “No!” koan. Once you have broken through you will surely see that the two sides of stillness and activity do not obstruct one another. This is not something you need strain to support, nor should it be seen as requiring no support.

## **Letter 25 Dahui’s Letter to the Mother of Zhang Jun**

謙禪歸。領所賜教。并親書數頌。初亦甚疑之。及詢謙子細。方知不自欺。曠劫未明之事。豁爾現前不從人得。始知法喜禪悅之樂。非世間之樂可比。山野為國太歡喜。累日寢食俱忘。兒子作宰相。身作國夫人。未足為貴。糞掃堆頭收得無價之寶。百劫千生受用不盡方始為真貴耳。然切不得執著此貴。若執著則墮在尊貴中。不復興悲起智憐愍有情耳。記取記取。

When my disciple Daoqian<sup>(1)</sup> returned I received the expositions and handwritten poems that you sent. At first I was quite doubtful [of what you wrote],<sup>(2)</sup> but when I heard the particulars from Daoqian I realized that you were not deceiving yourself. That which precedes beginningless time<sup>(3)</sup> suddenly appeared before you. This is not something that another person can give you. You have seen that the joy of Dharma-bliss and samādhi-delight is beyond comparison to any worldly pleasure. I was so happy for your sake that for several days I forgot to sleep and eat.

Your son<sup>(4)</sup> has been appointed prime minister and your status is now that of *guo furen*, “mother of a high official,” but this is not yet enough to ennoble you. True nobility is attained only when one embodies in this dung-heap carcass the treasure beyond all price that is never exhausted though used for a hundred kalpas and a thousand lives. However, you must never cling to this nobility. If you do, you will fall into veneration of the Absolute<sup>(5)</sup> and fail to arouse compassion, wisdom, and sympathetic concern for sentient beings. Keep this firmly in mind!

### Notes

- (1) See Letter 15, note 3.
- (2) Apparently her writings referred to her spiritual experiences and insights. Before hearing Daoqian’s explanation Dahui had difficulty believing that she had actually attained such realization.
- (3) “That which precedes beginningless time” translates 曠劫未明之事. According to the ZGDJT, this expression is the equivalent of “your original face before your parents were born” (309d).
- (4) Zhang Jun 張浚 (1097-1164; style Deyuan 德遠). As a Zen lay practitioner he was known as Layman Ziyān 紫巖居士. Zhang was a noted general and statesman, and was a staunch opponent of conciliation toward the Jurchen invaders who had driven the Song government from northern China. In 1137 he was banished to Yongzhou in Hunan as a result of the intrigues of Qin Hui (1090–1155), the leading proponent of peace with the Jurchen, but was reinstated as prime minister in 1161.
- (5) “Fall into veneration of the Absolute” translates 墮在尊貴, lit., “fall into veneration of the noble.” “Noble” refers to the nondual world of enlightenment, free of all delusion. Attachment to this aspect of the Buddhist Way (the side of the absolute) can cause one to lose sight of the other, and more important, aspect of the Way: compassion for sentient beings (the side of the relative).

## Letter 26 Dahui’s Letter to Zhang Jun 張浚 (Deyuan 德遠)

恭惟。燕居阿練若。與彼上人同會一處。娛戲毘盧藏海。隨宜作佛事。少病少惱。鈞候動止萬福。從上諸聖莫不皆然。所以於念念中。入一切法滅盡三昧。不退菩薩道。不捨菩薩事。不捨大慈悲心。修習波羅蜜。未嘗休息。觀

察一切佛國土。無有厭倦。不捨度眾生願。不斷轉法輪事。不廢教化眾生業。乃至所有勝願。皆得圓滿。了知一切國土差別。入佛種性到於彼岸。此大丈夫四威儀中受用家事耳。大居士於此力行無倦。而妙喜於此亦作普州人。又不識。還許外人插手否。聞到長沙即杜口毘耶深入不二。此亦非分外。法如是故。願居士如是受用。則諸魔外道。定來作護法善神也。其餘種種差別異旨。皆自心現量境界。亦非他物也。不識居士以為何如。

I envision you—free of illness, free of troubles, and in excellent spirits—dwelling peacefully in a quiet temple, sharing life with the sages there, playing in the land of Vairocana Buddha,<sup>(1)</sup> and doing the Buddha’s work in suitable ways. Thus it has been with all of the sages in times past. As the *Avatamsaka Sutra* says:

[All bodhisattvas and mahasattvas] enter in every moment the samadhi of the extinction of all things, yet they do not retreat from the bodhisattva path, they do not forsake the bodhisattva’s activities, they do not renounce the mind of great kindness and compassion. They ceaselessly cultivate the [six] paramitas and tirelessly investigate all buddha lands. They do not abandon their vow to liberate sentient beings, do not stop turning the wheel of the Dharma, do not cease educating sentient beings, [do not forsake the practice of revering all buddhas, do not forsake the gate of freely using all teachings, do not forsake their constant contemplation of all buddhas, do not forsake their constant listening to all the teachings. They know that all phenomena are equal and do not interfere with one another. They freely realize all buddhadharmas,]<sup>(2)</sup> and fully realize all of their excellent vows. They recognize the distinctions of all lands. They enter buddha-nature and reach the other shore.<sup>(3)</sup>

All of this is an ordinary expression of the everyday activities of a great person. You are striving tirelessly in this, and I am a fellow traveler on this path<sup>(4)</sup> (though I’m not certain if you want me tagging along!).

When you arrive in Changsha, you should, like Vimalakirti, keep your silence and maintain a deep nonduality. To do so would not be presumptuous, because this is fundamentally in line with the Dharma. I assure you, Layman, act in the

way [described in the sutra] and the demons and heretics will all transform into guardian deities of the Dharma. All of the various other teachings are fully understood in your own mind and are no different from this.

What do you think?

#### Notes

- (1) Vairocana Buddha represents the Dharmakāya, one of the “three bodies” of a buddha proposed by the Mahayana doctrine of the trikāya. The Dharmakāya represents the essential or absolute body of buddha: buddha as truth itself, as the essence of wisdom. The other two bodies are the Sambhogakāya, the “reward” or “recompense” body, typically represented by Amitābha Buddha; and the Nirmāṇakāya, the “emanation” body (the body assumed by a buddha when appearing in the world), typically represented by Śākyamuni.
- (2) The section of the quote in brackets is abbreviated by Dahui with the word 乃至, meaning something to the effect of “and so forth up to...”.
- (3) T10: 231c-232a.
- (4) The original reads 而妙喜於此亦作普州人, “And I, too, am a man of Fuzhou.” The men of the Fuzhou region were regarded as bandits, so Dahui, in line with Zen’s preference for startling language, is in effect calling himself a “comrade in crime” with Zhang.

# 日本の禅宗における女性観

## —白隠禅師の場合— (2)

竹下 ルツジェリ・アンナ

### はじめに

本論は「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合— (1)」(『論叢』第9号)の続きである。前論では白隠慧鶴禅師(1685-1768)の女性観について考察しながら、仏教と禅宗における女性観の背景および禅師の代表の女性弟子であるお察というテーマを扱った。今回は、恵昌尼に関わる情報を集め、さらに禅師の著作と禅画、墨蹟を分析し、本論を作成した。

前回と同様に、白隠禅師の作品を分析したうえで、このテーマについてすでに論じた論文を参考にした。特に今回のテーマを扱った学者は、町田瑞峰氏である<sup>(1)</sup>。それに加えて、白隠の生涯に関わる情報を得るには、白隠伝の代表研究者である陸川堆雲氏の『白隠和尚詳伝』および秋山寛治氏の『沙門白隠』も欠かせない参考書であった。

### 白隠門下についての記録

白隠禅師の門下の弟子たちは極めて多かった。居士大姉を加えると、その数はさらに増える。しかし、彼らの情報を記録する資料はそれほど多くない。そして女性弟子の場合には、さらに状況が悪くなる。白隠の遷化に近いものから記入すると、まず白隠の大高弟東嶺円慈(1721-1792)が著した『白隠和尚年譜<sup>(2)</sup>』(1820)及び白隠下四世の妙喜宗績(1774-1848)による『荊棘叢談<sup>(3)</sup>』(1842)という著作があげられる。後者には白隠門下の尼僧と大姉を合わせて五人女性が登場する。彼女らは、前論で扱ったお察

(阿察婆)、そして原駅の婆、恵昌尼、政女と茶店婆の五人である。『年譜』では、さらに大橋女（後に恵林尼）について書かれているが、原駅の婆と茶店婆の話は記されていない。『年譜』が口伝されたことは考えられないことから、この二人の消息がお察婆と紛淆していると町田瑞峰氏は推測する<sup>(4)</sup>。次にあげられるのは相国寺の荻野獨園による『近世禅林僧宝伝<sup>(5)</sup>』（明治23年、1890）である。ここでは白隠門下の法嗣の他に巻下に居士大姉伝も載せているが、『荊棘叢談』の孫引きのように見えるので、女性五人伝に関しては新たな情報がない。また、森大狂居士が著した『近古禅林叢談<sup>(6)</sup>』（大正8年、1919）という作品があるが、前記の五人女性と共に『年譜』で紹介された大橋慧林尼伝の話も見られる。そして、小畠文鼎による『続禅林僧宝伝<sup>(7)</sup>』（昭和13年、1938）には前記の女性伝は載せていない。

研究資料に関しては、状況はあまり変わらない。白隠伝の研究者の中で、町田瑞峰氏以外に、陸川堆雲氏や秋山寛治氏は、白隠門下の女性たちに興味を示すことなく、新たな情報を残していない。しかし、白隠は自分の様々な作品の中で、弟子の話をする事が多く、彼ら宛ての書簡も多数残している。白隠の墨蹟も含めて、このような門下の女性弟子に関わる資料を細かく分析してみた。実際に白隠に参禅した女性はもっと多く存在していたと思われるが、情報不足により研究が困難である。もしこれに関連する寺院や個人蔵に失念されている資料があれば、是非ご教示をお願いしたいところである。

## 恵昌尼について

今回話題にしている恵昌禅尼に関わる情報は、白隠門下を集めている『荊棘叢談』と『白隠和尚年譜』に見られる。さらに、『鶴林尺牘』に含まれている「恵昌尼に與ふ<sup>(8)</sup>」という書簡もある。『年譜』では、禅師の64歳（1748）の記に山梨治重（俗名平四郎、居士号了徹）という居士について書かれており、そこで恵昌尼も登場する。山梨平四郎は優れた修行者の例としてしばしば白隠の書物に登場するが、多くの場合に共に恵昌尼の名前も見られる。さらに、東嶺円慈の『年譜』に、東嶺の39歳（1757）の記に

も恵昌尼の話が記されている。

恵昌尼(?-1764)は江尻駅某氏の妻であり、夫の死後に出家した女性であった。興津清見寺九世陽春主諾(1666-1735)の弟子になり、師の死後に白隠禪師に参じた。そのきっかけは陽春と白隠の道友関係であろう。陽春は1735年<sup>(9)</sup>に示寂し、その時白隠は51歳(満年齢50歳)であった。清見寺は松蔭寺の本寺であったが、お寺の関係以外に、白隠と強い絆があったと思われる。陽春は『白隠年譜』に三回登場し、『荊叢毒蘂』には白隠が残した陽春のための弔偈が含まれている。その偈から陽春の死に対する深い哀惜の気持ちが伝わる<sup>(10)</sup>。

恵昌尼の示寂は、1764年(明和元年)10月18日に江尻海船寺であったということが知られている。それを示す資料は、町田瑞峰氏の現地調査によって興津清見寺で発見された。その年月日と場所が明らかになったが、その時に恵昌尼が何歳であったかは、不明である。後に三島円通山龍沢寺の過去帳にも清見寺と同様の記録が発見されたが、白隠の松蔭寺ではそのような記録は残されていないようである。ちなみに、海船寺のことであるが、現在は存在していないとのことである<sup>(11)</sup>。

「恵昌尼に興ふ」という白隠のお見舞いの手紙から恵昌尼は病気になっていたということが明らかになったが、この手紙が書かれた年も不明である。手紙の内容は次のようである。

尚々、急便故早々申進候。與右衛門殿御親子へ可然頼入申候。貴姉御不快の由、朝夕無心元案じ暮申し候。如何、此程ハ全快に候哉。便二書状待入申候。爰元、大會も殊之外首尾能、此廿四五日比ハ講了と相見申候。尼僧衆皆々達者二被相勤、隨分被出情候故、在出共二賞嘆致候事、拙夫も悦入申候。委細期後音候。恐々謹言。三月廿三日。白隠。恵昌上座蒲右<sup>(12)</sup>。

町田氏の推測によると、明和元年(1764年)に書かれたのであろう<sup>(13)</sup>。『年譜』によれば、その年の2月と3月にわたって、80歳(満年齢79歳)の白隠は松蔭寺にて『大応録』を提唱し、その会に病気で参加できなかった恵昌尼

に手紙を書いた、という推測である。同年の十月に恵昌尼が示寂するので、彼女の死の半年ぐらい前のことになる。実は、白隠の『大応録』の提唱に七百人ほどが参加し、最後の方に禅師が疲れて体調を崩し、弟子に交代された場面もあった。このような状態で白隠は大勢の参加者のなかで恵昌尼の欠席を気にかけ、彼女にお見舞いの手紙を書いたことから、師弟の強い関係が伺える。

### 恵昌尼と山梨平四郎了徹居士の関係

恵昌尼の名前は山梨平四郎了徹居士（1707-1762）の修行の話によく出てくる。例えば、『荊棘叢談』では、次のような話がかかれてい

る。恵昌尼が、白隠禅師の室内で山梨了徹居士と同席していた時のことである。恵昌尼は、「尼も年をとって、自分で起つことができぬ。どうか、手を使わずに尼を起たせておくれ」と、了徹居士に迫ったが、居士は返事ができなかった。すると恵昌尼は、「そなた、かように自由がきかなければ、これからは、白隠禅師に参禅したなどと言うではなりませんぞ」と、叱りつけた。居士は赤面の態であった。そばで見ている白隠禅師も大いに笑った。その後、了徹居士は悟るところがあり、恵昌尼もそれを認めたという<sup>(14)</sup>。

この山梨平四郎了徹居士といえば、『庵原平四郎物語<sup>(15)</sup>』の主人公であり、白隠の著作にしばしば登場する居士である。庵原の山梨家は豪農酒造家であり、平四郎治重はその二代目に当たる。彼の白隠からもらった号は了徹慈雲であった<sup>(16)</sup>。東嶺は『白隠和尚年譜』において禅師の64歳（1748）の記に紹介する<sup>(17)</sup>。平四郎了徹についての『庵原平四郎物語』および『年譜』の説明は、『荊棘叢談』のものと少し異なる。『庵原平四郎物語』では、平四郎は自分の見性体験を認めてもらうために、白隠の所を訪れ、禅師にそれを説明する内容を中心としている。最後に、白隠は「隻手の音声」の公案等を提起しながら、平四郎の体験を確認して認めた。この

ような参禅の終わりに次の場面が述べられている。

[白隠の問いに] 平四郎すなわち所見を述べる。予、徴々として笑う。平四郎、歓喜にたえず、恵昌尼の庵に走って行ってこの話をしたところ、恵昌尼がいうのに、「ちょっと分かったと思って満足してはいかん。私が点検しましょう。私は老いぼれて、人の助けがなければ立つことができません。どれ、片手を動かさずに私を立たせてください、よいかな」平四郎は保然としていると、尼がいわく、「早合点してはいけない。だから、ちょっとちょっと分かったぐらいで満足してはいかんと言ったのだ」平四郎はすっかり恥じ入って寺に帰って来た。後から恵昌尼もやって来て、この話をするので、二人して笑いしつつ、また平四郎の見性を賀したのであった。そこへ、平四郎がやってきていう、「先ほどやられました。どうかもう一度問うてみてください」尼即ちいわく、「居士、願わくは隻手を動かさずして、老尼をして起たしめよ」平四郎が所見を述べる。恵昌尼、これを聞いて大いに驚き、すっかり舌を吐いたのである。そこで、私は「青洲布衫」の公案を授け、「これは祖師から祖師へと伝えられて来た、宗門の公案というものである。謹んで子細に参究し工夫しなさい。けっしてゆるがせにしてはならない」ここで、平四郎は参拝して帰って行ったのである。これが庵原の平四郎がわずか一二夜で見性した話である。こんな話は『伝灯録』や『五灯会元』にもないことである。実は去る五月二十一日の夜のことである<sup>(18)</sup>。

『庵原平四郎物語』の細かく説明されている話によれば、平四郎はたまたま恵昌尼が同席していたのではなく、彼女のところへわざわざ走って行って、白隠との対面を語りに行ったということが分かる。平四郎と恵昌尼の間に以前から何かの信頼関係があったはずである。その時、恵昌尼はすでに「老尼」であった。また、書簡であるこの著作は白隠が平四郎に初対面した次の月に記されたという白隠自身の説明から実際の出来事に近い話と推測できる<sup>(19)</sup>。といっても、内容は実際の出来事と一致するのか、そ

れとも白隠自身が修行中の弟子を励ますためにある程度創作した話なのか、知ることは不可能である。白隠研究にとって基本資料の一つである『沙門白隠』の著者秋山寛治氏は「(省略)文に示される了徹参禅物語は、必ずしも了徹其人の歴史的眞実を語るものとは思われない<sup>(20)</sup>」と述べ、さらに「其処には、学人の参禅への奮起を促すための禅家一流の高い調子の文飾と誇張があり、作為がある<sup>(21)</sup>。」と説明する。特に平四郎の無常観を発生したきっかけの事情は、白隠の著作で見られる理由、つまり谷川の急流によってできた水泡が消える瞬間を見るのではなく、病気で幼い長男の死であったと考えられる<sup>(22)</sup>。平四郎にとっては子供の死でもあり、亡くなった幼い息子が唯一の男子であったことから、相続・後継者の死も意味していた。当時の封建的な社会では儒教の思想が一般化され、実際に儒教的な概念である三従や七去によって男尊女卑が現実であり、さらに仏教の五障の概念も社会に影響を広く与えていた<sup>(23)</sup>。このような社会で家族の相続には嫡男、つまり血筋を嫡流することが一般的であり、男子の存在は極めて重要であったと考えられる<sup>(24)</sup>。どんな理由で白隠の弟子になったかはともあれ、禅師とその門下の実際の関係は深く長く続いた。平四郎だけではなく、妻冨、二人の娘志賀と須磨、そして志賀の夫惟亮(居士号海翁)まで白隠の元で修行していた。この家族の修行に対する熱心さは『鶴林尺牘』にある「銀首座に與ふ」という白隠の興味深い書簡からも明らかになる。この手紙では平四郎の娘たちが『於仁安佐美』巻の上(1741)の宛てである姉妹の皇女浄照明院宮のために延命十句観音の尊像を作って、禅師を通して皇女に差し上げたかったと述べられている<sup>(25)</sup>。特にこの像を作る前に坐禅に打ち込む長女の決意が印象的である。後に平四郎の娘志賀は、詩人になり白隠の元で参究していた海翁居士と結婚し、海翁は平四郎の後継になる。彼は白隠がこの結婚のために推薦した相手であった。いかに白隠のカリスマ性が強かったかということが感じられる。偉大な宗教家でありながら、自分は世俗者の世界に深く関わり、当時の人々に強い影響を与えたと思われる。宗教の境地と世俗世界の間次元に生きていた白隠禅師の姿が浮かばれる。禅の眞理は平常心から離れないものであることを自分の生き方で教えているように感じられる。白隠自身の言葉で言うと、

「無念を学べば学ぶほど有念になり、無心を求めれば求めるほど有心になるのだ<sup>(26)</sup>」ということであろう。

また白隠は『荊叢毒藂』では、平四郎が手に入れた沢水禅師画に賛を書き、そこにも平四郎の修行に対する執念が感じられる。秋山寛治氏は『沙門白隠』でこの賛について次のように述べる。「治重は宝暦三年、旅の途次、武州を過ぎ、其地の慈源寺に投宿したことがあった。偶々同寺に治重がかねて探し求めていた沢水長茂和尚の肖像画があった。彼は歓喜してこれを住職に懇望して携へ帰った。そして早速表具して原に白隠を訪ねてこれを示した。白隠は彼の篤志を諒として、賛文を書いて与えた。白隠は多くの画賛をかいたが、恐らくこれは最も長文のものでろう<sup>(27)</sup>。」この文章からも白隠が平四郎了徹とその家族に深く関わり、彼を在家弟子として非常に大事にしていたことが感じられる。

平四郎了徹居士は1763（宝暦13年）に年57歳（満年齢56歳）で白隠より5年早く死去するが、彼の家族は白隠の元で修行を続け、白隠の生涯の最後の場面まで関わったとみられる。白隠の示寂後、海翁夫婦は禅師の弟子である松蔭寺住職を継いだ遂翁元盧（1717-1790）と参究を続けた。海翁は『白隠和尚年譜』によれば、白隠の遷化の直前に碁盤を持って禅師にお見舞いしに行く居士でもある<sup>(28)</sup>。そして彼の四男は有名な画家になったが、江戸で白隠と東嶺の弟子峨山慈棹（1727-1797）の元で実現しなった出家得度をする事まで考えていたようである<sup>(29)</sup>。

白隠禅師と深い関わりを持った山梨平四郎了徹およびその家族と本論の内容である恵昌尼との関係について詳しい情報がないということに対して残念に思われるが、恵昌尼が了徹の修行に関わったあり方が非常に興味深いと思われる。これについて本論の最後に考察した。

## 恵昌尼と東嶺円慈

恵昌尼に関わる情報は東嶺円慈の『年譜』にも表れている。恵昌尼は白隠の高弟東嶺と道友であったようである。『東嶺年譜』には東嶺の37歳（1757）の記において次のように書かれている。

路、江尻駅に到って恵昌尼を訪う。且つ告げて曰く、「我れ今ま逃去せり。帰杖期し難。自愛し道念を失うこと無かれ」。乃ち平昔所持の『普賢行願讃』を出して尼に与えて曰わく、「此れは是れ諸仏の本願。一たび此の願を具せざれば成仏を得る者有ることなし。今汝に授く。汝よく奉行せよ」と。復た和歌一首を写して曰く、「身於捨而、名亦比奈山尔見之者乎、何世乃中能浮島之原」と。尼涕泣して頂受す。是れ自ら晨昏誦誦して疲厭有ること無し。師信せて去る<sup>(30)</sup>。

東嶺はこの時、無量寺を出て、京都へ逃走するところであった。駿河から去る前に恵昌尼に会いに行った。東嶺は自分がいつ帰ってくるか分からないという事情を恵昌尼に伝え、大切にしていた『普賢行願讃』を彼女に与える。この仏典の元の名前は『普賢菩薩行願讃<sup>(31)</sup>』(梵: *Bhadracaryā-praṇidhānarāja*) であり、『華嚴経』にも見られる普賢菩薩が実践修行を願う賛である。

さらに、恵昌尼のために和歌を作るのである。「身を捨てて、名も比奈山に見しものを何、世のなかの浮島ケ原」と言う言葉は、東嶺のその時の激しい心の動きを表す言葉だと思われる。この時に恵昌尼は泣きながらそれを受け取った。

東嶺が無量寺を出て行ったという事情は白隠の晩年の後継問題に関連している。白隠は後継者としては、最初の時点では東嶺を考えていたはずであるが、他の弟子の妨害、そして悟後の修行を続けたかった東嶺の拒否という二重壁にぶつかったのである。『白隠和尚年譜』及び『東嶺和尚年譜』、そして白隠と東嶺のやり取りを表す書簡(『白隠和尚全集』第6-7巻)からこの事情の流れが明らかになる。まとめてみると、1750年に白隠は松蔭寺の後継者になることを拒否した東嶺に決して安定していなかった無檀家のお寺である比奈の無量寺の住職になることを命じた。それに反抗した東嶺が師と条件付きの約束<sup>(32)</sup>をしてもらってから住職の役を受けるが、1755年(宝暦7年)に無量寺を去って、京都に向かった。その時に、恵昌尼に会いに行っている。その後は、白隠は東嶺を呼びもどすために、何回も彼に手紙を書き、すぐに松蔭寺に戻るよう命じたが、東嶺は従わなかった。そ

の過程の中で、ますます感情的になる白隠は東嶺に執拗な書簡を書き続けた。特に、1755年8月の東嶺宛の手紙は印象的である。その追伸の内容は次のようである。

追而縦ひ如何様之存寄有之候共、先々此度ハ此状屈次第、必々歸錫被致可給候。左も無之候而ハ、老夫生涯之面目を欠き、評判も悪敷候由、何共ケ共難義千萬ニ候。左候者貴師も不孝之罪ニも盡く罷成可申候。何事も老僧がためと被存無分別ニ發足可給候。以上<sup>(33)</sup>。

ここまで情熱的な様子は白隠の文章のなかでそれほど多く見られないが、東嶺に対する後継に非常に強い意を表していたに違いない。これを読んだ東嶺はついに師白隠との再会を決定した。『東嶺年譜』によると翌年の春に美濃の瑠璃光寺に『碧巖録』の提唱をしに来ていた白隠に出会った。しかし、その時も師と松蔭寺に戻ることはなかった。翌年、白隠は京都に帰っていた東嶺にまた手紙を書いて、三島の龍沢寺という新たなお寺の買収を伝え、これの創建を頼んだ<sup>(34)</sup>。そして、1759年正月13日に新たな白隠の書簡もらった東嶺はついに白隠の元に帰ることを決意した。翌年2月に白隠は龍沢寺の開山式を挙げ、同年4月に東嶺はその住職になった。

このような複雑な師弟の関係の中で、最も悩んだと思われる無量寺からの逃走の際に東嶺は恵昌尼を訪れ、自分の心中を打ち明けるのである。恵昌尼の涙は東嶺との道友の深さを表すと同時に白隠が強く信頼できる弟子であったことを象徴するのである。

## 白隠禅師の「隻手のパラダイム」

ここまで紹介した恵昌尼に関わる主な情報は山梨平四郎に関連するものである。有名な経典である『勝鬘経<sup>(35)</sup>』（梵：Śrīmālā-devī-siṃhanāda-sūtra）の話と同様に女性弟子が師の代わりに仏法を教えるという場面は、恵昌尼に関わるエピソードにも見られる。『勝鬘経』では勝鬘夫人というコーサラ国の王の妃が、釈尊の代わり説法を説いて、釈尊の認めを得ると

見られる。実際に存在したシリーマーラ (Śrīmālā、勝鬘) という彼女はアヨーディヤ王国の王の嫁でありながら、自分の所に釈尊が現れたことに対してあまりの喜びで、釈尊に礼拝してその徳を讃える。釈尊は彼女が未来に必ず仏となりうるものであるということを予言し、そこで勝鬘夫人は十大受および三大願という誓いを立てる。出家修行者ではなく在家の人でさらに女性で釈尊の前に高度な仏法思想を自由に説かしめる場面は、大乘仏教の経典のなかでも珍しい内容である。それに対して恵昌尼は在家ではなく出家修行者であるが、シリーマーラのように師の代わりに語り、平四郎と禅風の間答を行い、彼に問いを提示する。この点において類似が感じられるのである。

恵昌尼の実際の人物について情報が少ないが、記録として残っている彼女が登場する場面は白隠の当時における修行方法を理解することにあたって様々な情報を与えてくれる。

『庵原平四郎物語』いわゆる「某居士に與ふ」の書簡で述べられた白隠による恵昌尼と山梨平四郎との間の問答においては、他の重要な点が含まれていると思われる。もう一度恵昌尼と山梨平四郎との間の問答を見てみよう。原文によれば、恵昌尼は平四郎に「願くは居士隻手を動かさずして、尼をして起しめ得てんや<sup>(36)</sup>」と語る。この場面は特に二点において重要性を表していると考えられる。まず、恵昌尼の問いは白隠の「隻手の音声」に何等かの関係を持つように見える。「音声」のところか、「動き」さえ無い状態から「行動」が求められている。さらにこの「行動」は「老尼今己に衰耄せり、人を得されは起つことを得す」のためである。片手さえ動かさずにこの目の前にいる老尼を「手伝う」ことができるのか。まさしく「上求菩提、下化衆生」にかかっている平四郎の答えは最初はないが、その後「尼大に驚きて舌を吐く<sup>(37)</sup>」ほどのものであった。

他の一点は原文の「少しきを得て足れりとすることなかれ<sup>(38)</sup>」という恵昌尼の発言にある。これは白隠が強調する「悟後の修行」に厳密に関連していると思われる。実は、白隠禅師はその後平四郎に次々新たな公案を与える。この場面は次のように述べられている。

そして、一旦、見性したとしても、その後が肝心である。坐禅の時だけではなく、日常生活の中、動中においても、正念工夫を続けていくことが肝要である。そして次の段階では、「灯笼跳って露柱に入り、仏殿走って山門を出づ」「人、橋上を過ぐれば、橋は流れて水は流れず」「南に向って北斗を見る」といった語が、掌を見るごとく分明に分からねばならない。そしてさらに最後に、向上の一著ということがある。これを法窟の爪牙、奪命の神符とも言う。いわゆる「疎山寿塔」「南泉遷化」「塩官犀牛の扇子」「翠岩夏末自示衆」「乾峰三種の病」こういう公案を逐一透過しおわって、万里の異郷で妻子に出逢うたような大歓喜を味わわなければ、真に参禅を終わったとは言えないのだ<sup>(39)</sup>。

上記の文章においては様々な公案の名前が挙げられ、それと同様に、白隠は他の自書においても様々な段階での公案工夫を強調している。しかし、まだ白隠の時期には現在の臨済禅の修行に使用されている公案体系というものは見られない。白隠以後、その門下によって確立されたのである。日本における最初の公案体系は、聖一国師では理致、機関、向上の三つに分類されていたものが、白隠門下ではまた法身、機関、言詮、難透、向上の五段階に分類された。さらに現在では五位、十重禁、末後の牢関を追加している。

白隠禅師はこのような細かく分類された体系化ということより修行の過程においていくつかの点を極めて重視し、強調していたと思われる。それはまず徹底的な見性の体験、その後は悟後の修行である。

白隠にとっては、修行によって可能になる生死（輪廻）の苦しみからの衆生の救済ということが、「生きとし生けるすべての衆生をことごとく悟らしめる<sup>(40)</sup>」ことである。しかし、「一切衆生を悟らせようと思うならば、まず自身が悟らねばならぬ<sup>(41)</sup>」のである。なぜならば、「自分が悟ることもできずして、人を悟らしめることなど永遠に不可能である<sup>(42)</sup>」からである。そして、「悟ろうと思うならば、まず何とんでも隻手の音を聞きとどけることである<sup>(43)</sup>」と白隠は述べる。「隻手の音声」は白隠が晩年に

創始し、遷化まで利用した独自の公案である。『隻手音声<sup>(44)</sup>』という書簡に白隠自身はそれについて説明し、手紙の冒頭と内容からその創造は彼の63歳（満年齢62歳）または64歳（満年齢63歳）、つまり延享4年（1747）か寛延元年（1748）の時である。それ以前に『遠羅天釜』の内容から浮かぶように特に「趙州無字」の工夫を強調していた。

これらの工夫によって、大疑の不安に対し「純一無難<sup>(45)</sup>」を向け、「見る我もなければ見られる物もない<sup>(46)</sup>」という領域である心の大死に到って再び蘇生すること、すなわち大歡喜によって「天地一指、万物一馬、宇宙と我とは別ではない<sup>(47)</sup>」という境地に到るのである。こういった公案修行を繰り返し、それが一通り済んだ後でも、ここに留まらずに、菩提心を円熟するために「悟後の修行」において他の公案を参究し、これによって根本無明である八識を超越し、すべての四智（大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智<sup>(48)</sup>）を円満し、すべての五位（正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到<sup>(49)</sup>）を透過するに到り、「色空不二」、「理事無礙法界」、「唯一乘」、「明暗双々」などのあらゆる「法の声<sup>(50)</sup>」を体得するのである。

さらに「下化衆生、上求菩提」という菩提心<sup>(51)</sup>の完成をさせるために「四弘誓願」を実現し、その実践に生きる。これが白隠禅師による衆生の救済である。これらは白隠自身が生涯を通して貫いた仏道であり、そしてこれを進めるための最も重要な方法論が、公案工夫なのである。

しかし、このプロセスのなかで白隠にとって「隻手の音声」は、かけがえのない役割を持ったと思われる。それによって禅師は徳川時代における新しいパラダイム、すなわち「隻手のパラダイム」を生じさせたと考えられる<sup>(52)</sup>。つまり、臨濟禅という限定された環境の中において白隠は、一般民衆や在家のレベルに禅と公案を広めたのである。それは禅の大衆化ということである。実際に、白隠の弟子の中に多くの在家の男女や子供がいたということが知られている。「隻手のパラダイム」においては、白隠禅師は僧侶のみに対してではなく、男性であれ、女性であれ、老人であれ、子供であれ、あらゆる人々のために適用された法の教えを広く与えたと見られる。

これは禅思想家である古田紹欽氏によって、次のように強調されている。

自らの持した出家仏教を、在家仏教との間に一線を画するものがあったが、白隠は在家仏教との間に、自らの出家仏教を一体化し、禪の民衆的広がりにも、禪の新しい時代があると考えた。ついては出家仏教の責任は、民衆仏教に対してあるということを痛感するものがあったのではなかろうか<sup>(53)</sup>。

白隠自身は、『於仁安佐美』巻之下でこの「隻手」の効果について自ら次のように述べる。

この「隻手」の方法は、古則公案を用いるよりも効き目がある、見だし難いけれども、入り易い方法である、こう思って、ひたすらこれをお勧めして来たのですが、明石では十九歳になる武士を初めとして、尼僧および在家の男女が七八人、備前岡山では、武士七八人、町人三四人、備中井山では、一五歳の女子、十九歳のご婦人を初めとして男女十人余り、京都でも同じ人数の人が透過することがありました<sup>(54)</sup>。

前回の論文にも紹介した文章であるが、極めて重要な点を示していると思われるので、今回も引用した。

東嶺円慈も『白隠和尚年譜』では禪師が遷化した年(1768)の正月の記においては、次の白隠の詩を残した。

師、八十四歳。龍沢に在って春を迎う。元旦、祝詞を唱えて曰く、「龍沢の最峰頂を逍遙して、今暁特に張る旧厚顔、八十の老僧歳正に逢う、生憎や隻手音声の閑」と<sup>(55)</sup>。

禪師の「隻手の音声」に対する賛美のように聞こえる。

## 最後に

恵昌尼に関わる僅かの情報を紹介しながら、本論を著することは筆者に

とって容易な作業ではなかった。宗教哲学・比較宗教を専攻しながら、今回思想的な内容を扱うところが少ないなかで本論を完成した。さらに、20年あまり白隠禅師の研究を続けているにもかかわらず、禅師とその門下についてまだまだ知るべきことが多く残存していることに気が付き、ますます白隠の研究に対する興味と共に重要性を感じた。

(続く)

## 注

- (1) 特に次の論文が参考になった。町田瑞峰「白隠門下の女性禅者の消息」*禅文化* 第103号、1982年、77-89頁。
- (2) 『白隠和尚全集』第一卷、龍吟社、1967年(初版発行1934年)、1-78頁。加藤正俊『白隠和尚年譜』、思文閣出版、1985年。
- (3) 『白隠和尚全集』第一卷、105-148頁。能仁晃道『白隠門下逸話選一荊棘叢談全訳注』、禅文化、2000年。
- (4) 町田瑞峰「白隠門下の女性禅者の消息」、87頁。
- (5) 荻野獨園『近世禅林僧宝傳』上・中・下巻、貝葉書院、1889年。『訓読・近世禅林僧宝伝』全二巻、能仁晃道訓注、禅文化研究所、2002年。白隠の女性弟子については、『訓読・近世禅林僧宝伝』第上巻、223-226頁。
- (6) 森大狂『近古禅林叢談』、藏経書院、1919年。森大狂『近古禅林叢談』、禅文化研究所、1986年、350-355頁。
- (7) 小島文鼎『続禅林僧宝伝』八冊、貝葉書院、1938年。その内容は『訓読・近世禅林僧宝伝』にも含まれている。
- (8) 『白隠和尚全集』第六巻、469頁。
- (9) 町田氏は1753年と記しているが、誤りである。同上86頁。
- (10) 「醜惡一雙怒眼光。別離骨肉凜吹霜。夜來何事涙如雨。佛法南方折棟梁。」『白隠和尚全集』第二巻、277頁。白隠と陽春の関係について、秋山寛治『沙門白隠』、秋山愛子、1983年、237-261頁。恵昌尼について触れる情報がない。
- (11) 同上、86頁。
- (12) 『白隠禅画墨蹟』解説篇、花園大学国際禅学研究所編、二玄社、2009年、167頁。また、『白隠和尚全集』第六巻、469頁。ただし、読み方に違いが見られる。書簡の写真は、『白隠禅画墨蹟』墨蹟篇、238頁。
- (13) 同上。町田氏は1746年と記しているが、1764年の誤りである。
- (14) 能仁晃道『白隠門下逸話選一荊棘叢談全訳注』、103頁。原文は、233頁。

また、『白隠和尚全集』第一巻、144頁。

- (15) 『白隠禪師法語全集』第十四冊、訳注・芳澤勝弘、禪文化研究所、2002年、67-109頁。『白隠和尚全集』では、「某居士に與ふ」の名前で載せている。『白隠和尚全集』第六巻、457-469頁。原本の存在は不明で、いつ書かれたか、記録されていない。
- (16) 白隠自身は『荊叢毒藥』のなかでこれについて説明する賛がある。『白隠和尚全集』第二巻、353頁。賛の内容は次のようである。「駿陽庵原住山梨氏治重。不看教誦經。況參禪工夫。專修陰德行。蓋六年于茲。常愛育老病。勤救人患難。或時訪親友。聞客讀草書。若人成佛道。火急須見性。見性在一氣。一氣進必得。爲勇猛衆生。成佛在一念。爲懈怠衆生。涅槃互三祇。聞得大歡喜。勃如憤發日。學道若如此。豈不加一鞭。歸來閉一室。凝然切齒坐。思魔戰不屈。通身皆白汗。夜未至五更。果大死一番。到曉漸蘇息。直來扣予室。學數段因緣。詰之無凝滯。古來僧史裏。如彼亦復希。先所讀草書。彼澤水法語。彼感他法恩。投武慈源菴。擇得他頂相。親袈裝持來。苦乞予贊辭。予隨喜不辭。遂記其大略。書以當贊辭。向數需安名。棄擲不顧久。法諱稱了徹。道字爲慈雲。願發不退誓。行菩薩大行。與法界有情。同共圓種智。」
- (17) 加藤正俊『白隠和尚年譜』、178-179頁。『白隠和尚全集』第一巻、57-58頁。
- (18) 『白隠禪師法語全集』第十四冊、80-82頁。原文は、102-104頁。また、『白隠和尚全集』第六巻、466頁。
- (19) この書簡は『白隠和尚全集』では「某居士に與ふ」という名で記されているが、誰に宛てている手紙ということは文章に書いていない。しかし、町田氏は庵原の柴田黙翁かと推測する。町田瑞峰「白隠門下の女性禪者の消息」、89頁。
- (20) 秋山寛治『沙門白隠』、209頁。
- (21) 同上。
- (22) 同上、217頁。この出来事について研究者の間に混乱が生じている。山梨家の家系を詳しく分析した秋山寛治氏は了徹の父政門が亡くなってから間もなく幼い長男も病死した。町田瑞峰氏は「妻と長子を失ない無常觀を抱き仏道に帰信し、白隠に参じ」と書く。町田瑞峰「白隠門下の女性禪者の消息」、89頁。ノーマン・ワデル氏は兄弟 (brother) の死の後に彼が参究を始めた。Hakuin Zenji, Norman Waddell (translated by), *Poison Blossoms from a Thicket of Thorn*, Counterpoint, Berkeley, 2014、431頁。

- (23) 五障三従について、竹下 ルッジェリ・アンナ「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合—(1)」、『花園大学国際禅学研究所論叢』第9号、2014年3月、48-50頁、を参照。
- (24) 多数の文献の中で、特に高橋敏『家族と子供の江戸時代—賤と消費からみる—』、朝日新聞社、1997年、を参照。
- (25) この手紙の内容は次のようである。「道中無恙京著被成候事と珍重此御事候。老夫次第に全快に趣申候、被勞法慮間敷候。然者御約束之荷物疾クに遣申管に候へ共、此方へ日頃出入參學之居士、庵原村山梨平四郎と申者之娘共兩人、常々信心成者に而坐禪も出精勤申候處に、當春此奈村より金剛塔を書立兩宮様へ指上入高覽候を、姉娘承及浦山敷存、乍恐延命十句觀音の尊像、針細工に致立兩宮様へ指上申度願望、密かに存立ち隨分精進潔齋いたし、清淨に仕立申候を見及、妹も亦同敷密かに存立、隨分清淨に有増出來寄申を平四郎も一見いたし驚入、二人の娘共に寸志難捨置候間、近頃以恐入候御事に候へ共、延命十句觀音にて候へば、作者は賤敷者に候へ共御取次申指上呉候様に申候。親實に願申候故、親子之者共の微志難默止指上申候。近頃勞煩成る箱に候へ共遣申候。」『白隠和尚全集』第六卷、479頁。
- (26) 『白隠禅師法語全集』第八冊、29頁。原文は以下の通り、「勤學無念皆有念。力求無心皆有心」。『白隠和尚全集』第五卷、470頁。
- (27) 秋山寛治『沙門白隠』、226頁。これについて、また Hakuin Zenji, Norman Waddell (translated by), *Poison Blossoms from a Thicket of Thorn*, 430-432頁。
- (28) 加藤正俊『白隠和尚年譜』、283頁。『白隠和尚全集』第一卷、75頁。
- (29) 秋山寛治『沙門白隠』、233-234頁。
- (30) 西村恵信著『東嶺和尚年譜』、思文閣出版、1982年、163頁。原文は、『白隠和尚全集』第一卷、304-305頁。
- (31) 大正新脩大藏經、卷10、大正新脩大藏經刊行会、昭和48年、880a-882b頁。
- (32) この条件は次の三点であつた。1) 松蔭寺にはもう入寺しないこと、2) 無量寺についての成敗や義を自分が決めること、3) 場合によって後輩にお寺を譲り、守ってもらう。西村恵信著『東嶺和尚年譜』、147頁。『白隠和尚全集』第一卷、299頁。
- (33) 『白隠和尚全集』第六卷、498頁。
- (34) 『白隠和尚全集』第六卷、499-500頁。龍沢寺の買収を実証する書類が二通あり、1759(宝暦9年)四月の年月を表す讓主心經寺が松蔭寺に出し

た譲渡証文および心経寺からの触頭役の天祥寺に松蔭寺への譲渡を承認するようお願い出ている書類である。詳しく、高橋敏『白隠 江戸の社会変革者』、岩波書店、2014年、166-169頁。

- (35) 大正新脩大藏經、卷12、217a-223b 頁。また、中村元、『維摩經』『勝鬘經』、東京書籍、2003年。
- (36) 『白隠禪師法語全集』第十四冊、103頁。また、『白隠和尚全集』第六卷、466頁。
- (37) 同上。
- (38) 同上、102頁。また、『白隠和尚全集』第六卷、466頁。
- (39) 同上、『白隠禪師法語全集』第十四冊、82-83頁。原文は、105-106頁。また、『白隠和尚全集』第六卷、468頁。
- (40) 『白隠禪師法語全集』第十冊、21頁。原文は以下の通り、「一切衆生の類ひ、若くは濕生、若くは卵生、若くは胎生、若くは化生、若くは有想、若くは非有想、若くは非無想。我皆無餘涅槃に入らむ」。『白隠和尚全集』第六卷、117頁。
- (41) 『白隠禪師法語全集』第十冊、21頁。原文は以下の通り、「汝若一切衆生をして無餘涅槃に入らしめんと欲せば、汝先須く無餘涅槃に入るべし」。『白隠和尚全集』第六卷、177頁。
- (42) 『白隠禪師法語全集』第十冊、21頁。原文は以下の通り、「汝入る事能はずして、人を無餘に入る事は、驢年にも能はず」。『白隠和尚全集』第六卷、177頁。『白隠禪師法語全集』にある原文は若干異なる。
- (43) 『白隠禪師法語全集』第十冊、21頁。原文は以下の通り、「汝若先無餘に入らんと欲ば、先須く謹で隻手無生の微妙音を聞くべし」。『白隠和尚全集』第六卷、177頁。
- (44) 『白隠禪師法語全集』では、「隻手音声（一名、藪柑子）」と題された。『白隠禪師法語全集』第十三冊、3-91頁。
- (45) 『白隠禪師法語全集』第四冊、68頁、を参照。『白隠和尚全集』第五卷、397頁。『法華經』序品の言葉である。
- (46) 『白隠禪師法語全集』第四冊、68頁。原文は以下の通り、「能見もなく、所見もなし」。『白隠和尚全集』第五卷、398頁。
- (47) 『白隠禪師法語全集』第四冊、69頁。原文は以下の通り、「天地一指、萬物一馬」。『白隠和尚全集』第五卷、398頁。
- (48) 白隠と四智について、ルッジェリ・アンナ「白隠の唯識観—『四智辨』を通して—」、花園大学国際禅学研究所『論叢』第2号、2007年、151-179頁、を参照。本論のテーマに関しては、本来論理的な分類の対象に

## 日本の禅宗における女性観

ならない四智のなかで特に平等性智が重要な役割を果たすと思われるが、ここではそれについて論ずる余裕がない。

- (49) 白隠と五位について、ルッジェリ・アンナ「白隠慧鶴における洞上五位の一考察」、『禅学研究』第9、2000年12月、199-221。また、アンナ・ルッジェリ「白隠と現代の公案の問題—『十牛図』および『洞山五位』を通して—」、大阪府大学大学院『人間文化学研究集録』第10号、2000年、59-69頁、を参照。
- (50) 『坐禅和讃』に出てくる言葉。『白隠和尚全集』第六卷、284頁。
- (51) 白隠と菩提心について、アンナ・ルッジェリ「白隠と菩提心思想」、花園大学国際禅学研究所『論叢』第3号、2008年、151-179頁、を参照。
- (52) 禅とパラダイム転換について、ルッジェリ・アンナ『禅公案の思想的研究—白隠慧鶴を中心として—』、大阪府立大学大学院人間文化学研究科博士論文（未公刊）、2001年、を参照。
- (53) 古田紹欽『白隠をよむ—その思想と行動』、春秋社、1991年、14-15頁。
- (54) 『白隠禅師法語全集』第二冊、90-91頁。原文は、289頁。『白隠和尚全集』にないものである。
- (55) 加藤正俊『白隠和尚年譜』、286頁。また、『白隠禅師法語全集』第一冊、73頁。

ANNUAL REPORT  
of the  
INTERNATIONAL RESEARCH  
INSTITUTE FOR ZEN BUDDHISM

No. 10

**Table of Contents**

---

The Position of Emptiness in Keiji Nishitani (4)	
	SHIMIZU Daisuke..... 1
Two Temples in the Rinzai-school Five Mountain System: Nyoirin-ji and Tenpuku-ji in Minō	
	YOKOYAMA Sumio ..... 55
Saiun Dōtō's Annotated Edition of the <i>Katsumai Dōjin Ikō</i>	
	LIN Guan chao..... 83
Shenxiu's Ordination and the Policy of State Ordination during the Tang Dynasty	
	SENDA Takuma ..... 129
The Diary of Emperor Hanazono: The Entry for May 1313(2); Translation into Japanese and Annotation	
	Hanazono Tenno Nikki Kenkyukai .... 145
Views on Women in Japanese Zen: The Case of the Zen Master Hakuin (2)	
	TAKESHITA Ruggeri Anna.....(53)
Letters of Zen Master Dahui Pujue: Letters 13-26	
	Thomas KIRCHNER .....(1)

---

March 2015