

ISSN 1880-7925

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十一号

2016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

第十一号

二〇一六年三月

ANNUAL REPORT of the INTERNATIONAL RESEARCH INSTITUTE FOR ZEN BUDDHISM

No. 11

Table of Contents

Shokoku Isen and Enden Oshō's Annotated Collection of Historical Materials TACHI Ryushi	1
The History of Ryōmon-ji (Hichisō-chō, Kamo-gun, Gifu-ken) YOKOYAMA Sumio	93
Zen Master Sokuhi Nyo'itsu and Ogasawara Tadazane LIN Guanchao.....	125
Eleven-Headed Kannon; Inscription by Shūhō Myōchō (Shinju-an, Kyoto) HASHIMOTO Koshū.....	149
Letters of Dahui: Letters 27-45 Thomas KIRCHNER	(1)

March 2016

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十一号

目次

樵谷惟僊と塩田和尚の史料集成と注釈	1	館隆志
岐阜県加茂郡七宗町・龍門寺の歴史	93	横山住雄
即非如一禅師と小笠原忠真	125	林觀潮
宗峰妙超 著賛 十一面観音賛（真珠庵蔵）	149	橋本虚舟
執筆者一覽	171	
Letters of Dahui: Letters 27-45	(1)	Thomas Kirchner

樵谷惟僊と塩田和尚の史料集成と注釈

館 隆 志

はじめに

本論は、鎌倉中期から後期に活躍した信州塩田（長野県上田市別所）の樵谷惟僊と、同じく信州塩田で鎌倉中期に活躍した塩田和尚に関する史料を収集し、注釈を加えて研究者への便宜を図ることを目的とするものである。

樵谷惟僊は、鎌倉中期に入宋して天童山の別山祖智（一一九三～一二六〇）の法を嗣いで帰朝し、信州塩田の崇福山安楽寺を開山した僧として知られている。また、塩田和尚は、鎌倉中期に入宋し、渡来僧の蘭溪道隆（一一二二～一二七八）が来朝する際に同船にて帰朝し、その後も道隆と交流をもったことが道隆関係史料によつて知られている。この塩田和尚も信州で活躍した僧であったため、塩田とは信州塩田の地名に因んだ呼称と想定される。そして、入宋時期がともに鎌倉中期であり、信州塩田という活躍場所の一致、さらに樵谷惟僊も蘭溪道隆との交流があつたことから、樵谷惟僊と塩田和尚は別々の人物ではなく同一人物であると見る見解が玉村竹二氏によつて出されたのである。

その後、この玉村説（同一人物説）を否定する見解は一度だけあつたものの、基本的にはそれを肯定し踏

襲する形で研究が積み重ねられ、この二僧を同一人物とする見解は現在の通説となっている。この研究史については、拙稿「樵谷惟僊と塩田和尚に関する考察―信州塩田安楽寺の開山をめぐる―」（『駒澤大学禅研究所年報』二八、二〇一六年予定）にてまとめる通りである。

樵谷惟僊と塩田和尚は、鎌倉中期の入宋僧ではあるが一般的にはほとんど無名に近いと言ってよいだろう。しかしながら、渡来僧や入宋僧の少ないこの時代では、樵谷惟僊や塩田和尚の動向は、草創期の禅宗の展開を知る上で貴重な情報源であり、その解明は日本禅宗史においては重要な課題として扱われたのである。そして、この課題に関する研究は、日本禅宗史においては恐らくは最も論じられてきた回数が多い研究の一つとなり、玉村説を踏襲した形での研究は今なお積み重ねられ続けているのである。

この玉村説を中心とする同一人物説に疑問をもつに至り、提示された史料を詳細に読み下し、注釈を付して内容を精査した結果、活動年次に明らかな矛盾が見られた。考察の結果として、玉村説を踏まえた上で同一人物説は成り立たないことが判明したのである。この研究経緯については、前掲拙稿に示す通りであるが、この際の史料蒐集と注釈を提示し、その判断を仰ぐものである。

凡例

■本論で紹介する史料は、これまでの樵谷惟僊や塩田和尚に関連する論文に提示されたすべてのものとする。これらの先行研究の中で、新たに史料が提示されたものは以下の通りで、それぞれ『信濃史料』五卷（信濃史料刊行会、一九五四年九二―一〇九頁）は「信濃史」、太田博太郎「樵谷惟僊について」（『信濃』第十四卷第一号、一九六二年、六六―六九頁）は「太田一九六二」、玉村竹二「信濃別所安楽寺開山樵谷惟僊伝についての新見解」（『史学論集 対外関係と政治文

化』吉川弘文館、一九七四年、一三七—一六二頁）は「玉村A」、玉村竹二「信濃別所安楽寺開山樵谷惟僊伝についての私見」（『日本禅宗史論集』上、思文閣出版、一九七六年、五八三—六〇九頁）は「玉村B」、玉村竹二「蘭溪道隆と樵谷惟僊との交友関係の変遷—それを物語る二通の尺牘—」（『山田無文老師喜寿記念 禅学論攷』禅文化研究所、一九七七年、三二七—三四二頁）は「玉村C」、村上博優「塩田方丈樵谷惟僊禅師概考」（財団法人龍洞院保存会、二〇〇〇年）は「概考」、菅原昭英「江南における四川僧と日本僧の出会い（結）」（『宗学研究』第四十二、二〇〇二年、二〇一—二〇六頁）は「菅原二〇〇二」と略称を用いる。

■提示する順番は、研究に登場した順番ではなく、表記や意味内容を踏まえて項目を設け、「塩田和尚関係史料」「樵谷惟僊関係史料」「安楽寺方丈宛」「仙字を有す僧侶」「その他、並びに不明の史料」の順に配した。拙稿「樵谷惟僊と塩田和尚に関する考察」（『駒澤大学禅研究所年報』二八、二〇一六年予定。以下は「館二〇一六」と表記）を参照。

■最初に翻刻を載せ、次に語注を載せた。出典など細かい注については補注として最後に一括し掲載している。なお、注釈においては、花園大学国際禅学研究所所長の野口善敬先生のご指導を賜った。

■書誌情報は、それぞれの語注の冒頭に記した。最初に初出された先行研究を提示し、次いで当該史料を掲載する書籍を紹介する。主立ったものとして、『建長寺史』編年資料編第一巻（大本山建長寺、二〇〇三年）以下は「建長編」、『禅林墨蹟』は「禅墨」、『続禅林墨蹟』は「続禅墨」、『禅林墨蹟拾遺』は「禅墨拾」と略称を用いる。また、影印が掲載されている書籍がある場合にはその書籍名も記した。

■史料名の表記で、手紙は「書状」で統一した。所蔵先については個人所蔵の場合は、「個人所蔵」で統一した。

■使用する漢字は、常用漢字を基本とし、旧字体は新字体に直し、適宜、句読点訓点を付した。

■出典に用いた史料のうち、主立ったものの略称は以下の通り。大正新脩大藏経Ⅱ大正藏、卍統藏経Ⅱ統藏、蘭溪道隆禅師全集Ⅱ蘭溪全、五山文学全集Ⅱ五山全、五山文学新集Ⅱ五山新。

塩田和尚關係史料

「史料一」『蘭溪和尚語錄』卷下「普說」 塩田和尚至引座普說

覺空空覺之妙、妙在「變通」、明了了明之機、機先鑑徹。空不覺、覺不空、未為「至妙」。了不明、明不了、安足「呈機」。直須「空覺頓亡」、了明無所、然後、於無所有、垂「手接」人、拽將過來、自不「粘綴」。誠所謂、以「我之覺」而覺「他」、他無不覺、以「我之妙」而妙「彼」、彼無不妙。彼既妙而、他亦覺、宗旨法幢、何患「不立也」。到「這裏」、更說「甚等覺妙覺」、以為「至極」哉。塩田長老、夙有「靈骨」、安強為「之」。自「大宋」同帰、所「負非」淺。欲「以」浩然之氣「掃」去妖精、令「信心人」知「有」不「佞」之妙。只此不「佞」之妙、非「覺」奚知。若謂「有」覺有「知」、又匪「不佞」之妙。所以古人到「此」不「奈」其何。乃云、恁麼也不「得」、不恁麼也不「得」、恁麼不恁麼、總不「得」。建長与「塩田」各「拋」一「利」、或「百余衆」、或「五十衆」、皆是聚「頭」、要「学」佛法、学「禅学」道。有「道念」者、又被「佛法」禅道四字「障礙」窒塞、不「得」自由。無「道心」人、又如「觸」藩之羊、進不「知」前、退不「知」後、自「牽」自「絆」、掣斷不「行」。有者纔聞「人」拳「揚」此事、却不「審」其端倪、便來張「眉弩」目、抗論在「前」、此是此不「是」、彼非彼不「非」、不「決」一「疑」、千疑競起、徒成「鬪諍」、平白風波。末代叢林、斯者極盛。哀哉、自不「達」源而、話「彼源」之淺深矣。可「怜愍」、有來乞「示」其源、又不「知」其源之所在。過「歸」誰歎。上古達道之士、始「發」信心、繼聞「知識」拳「一言」半句、便向「這裏」、咬而復嚼、吐而又吞。至於吞不「得」、吐不「出」、咬不「破」、嚼不「爛」之時、忽然咬「破」舌頭、便知、此味具足。只這具足之味、非「世所」知。昔日、永嘉禪師道、若以「知」知「寂」、此非「無緣」知。如「手執」如意、非「無」如意手。若以「自知」知、亦非「無緣」知。如「手自捉」拳、

非_レ是不拳手_一。亦不知知_レ寂、亦不自知知、不_レ可_レ為_レ無知_一。以_レ性了然_一故、不_レ同_レ於木石_一。如_レ手不_レ執_レ物、亦不_レ自作_レ拳、不_レ可_レ為_レ無手_一。無手安然故、不_レ同_レ於兔角_一。後來、寂音尊者云、永嘉止說悟後之病。若拋_レ建長所見、不_レ悟之時、固有_レ多病、既悟之後、焉有_レ病乎。殊不_レ知、永嘉正為_レ後代人說_レ做工夫体究精微之語。自是時人、不_レ根而蹉過。諸人、在此巨福山中、居_レ彼塩田刹内_一者、咸欲_レ究_レ無上妙道_一。且妙道如何究。諸兄弟、若以_レ永嘉之語、坐臥經行處、返返復復、推而再思看、是甚麼語話。是与_レ自己_一相応耶、不_レ相応耶。恍然看得透時、永嘉之語俱為_レ剩言_一。雖_レ為_レ剩言_一、欲_レ覓_レ剩言_一而、了不可得。山僧、道德行解孤陋寡聞。若論_レ古時_一列刹相望稱_レ善知識_一者、予不_レ及_レ一。雖_レ不_レ及_レ一、然無_レ愧_レ於今時者、不_レ可_レ不_レ拳_一似諸人_一。十余年前、熱火燒_レ心、拋脫不下。一日、得_レ些半合之水_一澆_レ之、熱火稍滅。火稍滅已、便覺_レ四肢其氣通暢。或時要_レ坐、縮_レ足由_レ予、或時要_レ行動_一脚在我。所_レ以_レ伸_レ之縮_レ之、不_レ假_レ他力_一。到此、仁者見_レ之、必謂_レ之仁、智者見_レ之、必謂_レ之智、臨_レ期_一応用。是以、信_レ手_一写_レ將去、信_レ口_一道出来、不_レ涉_レ思惟、只憑_レ這箇。塩田長老、向日、雖_レ在_レ大唐中_一同出同入、然未_レ曾与_レ拳_一此伸縮之語。恐未_レ相信_一時、伊、別有_レ妙處_一。苟無_レ妙處_一、安得_レ信州一境、慕_レ其名_一而稽顙_レ哉。間有_レ執_レ筇荷負_レ遠遠來_レ歸者_一、不_レ知、是為_レ持_レ仏戒_一耶、是為_レ聽_レ說經_一耶、是為_レ求_レ玄妙_一耶。若為_レ求_レ玄妙_一而來、喚_レ何物_一為_レ玄妙_一。若為_レ聽_レ說經_一而來、吾祖道、不_レ立文字、直指人心、見性成仏。何說經_一之有。若為_レ持_レ仏戒_一而來、戒即是心、心即是戒。心無_レ形相、寧有_レ戒而可_レ持。信州一境内、或僧或俗之中、有_レ具_レ正信決烈之志者_一、聞_レ拳_一是事、忽然領_レ在_レ言前_一、撒_レ手還_レ家、笑示_レ眷屬。如_レ龐居士道_一有_レ男不_レ用_レ婚、有_レ女不_レ用_レ嫁。大家、団聚_レ頭、共說_レ無_レ生_レ話_一。到此田地_一了、便知、不_レ殺生中、有_レ弗_レ露_レ鋒鋌_一能斷_レ人命_一根底_一一著子。不_レ偷盜中、驅_レ耕夫之牛、竊_レ飢人之食。不_レ邪姪中、終日混_レ在_レ姪坊_一、何妨_レ放恣_一。不_レ妄語中、指_レ槐罵_レ柳、以_レ実_レ為_レ虚。不_レ沽酒中、槽粕雖_レ無、

遼天索。不說四衆過中、訐露他非、更不遮掩、令傍觀者趣向無門。不自贊毀他中、常自点胸、果無人及。不慳貪中、兩手把定、爭肯付伊。鬧市叢中、奪貧人物。不嗔恚中、仏来也打、祖来也打。生鉄面皮、無人近傍。不謗三宝中、不著仏求、不著法求、不著僧求。聞仏一字、嗽口三年。明得這箇道理、便知、法身者是衆生之性、報身者是衆生之智、応身者是衆生之行。性智行彰、無往不利。如是拏唱、人知是、持自己之戒、說自己之經。若要法界衆生平等利益、須是別施手段始得。且手段、如何施。只如吾宗旨有玄中之玄、妙中之妙、未說持以為人。畢竟如何吐露。莫是提起話頭、回光返照是玄妙麼。錯。莫是咬定牙関不起一念是玄妙耶。錯。莫是庭前柏樹子洞山麻三斤是玄妙耶。錯。莫是離心意識參、絕聖凡路学是玄妙耶。錯。只此四錯、有口難言。鄉談未曉、問取塩田。錯。記得、蒙庵嶽禪師、初領淨衆往持。道過鼓山、承竹庵珪禪師請為衆說法。竹庵引座云、鼓山三十棒、要打新淨衆。大衆、莫是未入門時、合喫此棒麼。咄。莫是已入門時、合喫此棒麼。咄。莫是鼓山盲枷瞎棒、胡打乱打麼。咄。咄。若是我臨濟兒孫、便請、单刀直入。下座。蒙庵便登座云、鼓山三十棒、要打新淨衆。大似話驢得驢、話馬得馬。淨衆、今日到来、要騎便騎、要下便下。而今、突出人前、未免弄真像假。拈拄杖云、今朝、暫借拄杖、与大衆、拔本去也。復放云、休休。將謂胡鬚赤、更有赤鬚胡。便下座。

師云、鼓山以杖探水、幾乎没身。蒙庵見義便為、何妨慶快。建長、不能与塩田橫挖倒拽、且要正視直行。聞知、瑩巖袈裟角上裹得些子塩田塩、来要使其信心人上識此厚味。沾此味、已令伊到大安樂处去。遂顧視大衆云、衆中、沾此味者、固不在言。如未知之、請塩田求此厚味。下座、請塩田和尚為衆拏揚。

「訓」塩田和尚至る、引座の普説。

覚空空覺の妙、妙は変通に在り、明了了明の機、機先に鑑徹す。空にして覺ならず、覺にして空ならずんば、未だ至妙と為さず。了するも明ならず、明なるも了せずんば、安んぞ機を呈するに足らん。直に須らく空覺頓に亡じ、了明するに所無くして、然る後、所有無きに於いて、手を垂れて人を接し、結び將も過ぎ来たりて、自ら粘綴せざるべし。誠に所謂る、「我が覺を以て佗を覺すれば、佗は覺せざる無く、我が妙を以て彼を妙にすれば、彼は妙ならざる無し」なり。彼既に妙にして、佗も亦た覺せば、宗旨の法幢、何ぞ立せざることを患えんや。這裏に到りて、更に甚の等覺妙覺を説いて、以て至極と為さんや。塩田長老、夙に靈骨有り、安んぞ強いて之を為さん。大宋より同に帰れば、負ふ所は浅きに非ず。浩然の氣を以て妖精を掃い去り、信心の人をして不伝の妙有るを知らしめんと欲す。只だ此の不伝の妙は、覺るに非ざれば奚ぞ知らん。若し覺有り知有りと謂わば、又た不伝の妙に匪ず。所以に古人は此に到りて其れを奈何ともせず、乃ち云く、「恁麼も也た得ず、不恁麼も也た得ず、恁麼不恁麼、総べて得ず」と。建長と塩田と各おの一刹に処り、或いは百余衆、或いは五十衆、皆な是れ頭を聚めて、仏法を學し禪を學し道を學せんと要す。道念有る者は、又た仏法禪道の四字に障礙塞せられて自由を得ず。道心無き人は、又た藩に觸るるの羊の、進むに前を知らず、退くに後を知らず、自ら牽き自ら絆ぎ、墮斷して行かざるが如し。有る者は纒かに人の此の事を拳揚するを聞かば、却つて其の端倪を審かにせず、便ち来たりて眉を張り目を弩りて、抗論、前に在り、此れは是なり、此れは是ならず、彼は非なり、彼は非ならずとし、一疑決せずして、千疑競い起こり、徒らに鬨諍を成して、平白に風波す。末代の叢林、斯くのごとき者極めて盛んなり。哀しい哉、自ら源に達せずして、彼の源の浅深を語る。怜愍すべし、有るいは来たりて其の源を示さんことを乞うも、又た其の源の所在を知

らず。過は誰に帰するや。上古達道の土、始め信心を發し、繼いで知識の一言半句を拳するを聞き、便ち這裏に向かつて、咬みて復た嚼み、吐きて又た呑む。呑み得ず、吐き出だせず、咬み破けず、嚼み爛げざるの時に至りて、忽然として舌頭を咬破し、便ち知る、此の味の具足せることを。只だ這の具足するの味は、世の知る所に非ず。昔日、永嘉禪師道く、「若し知を以て寂を知らば、此れ無縁の知に非ず。手に如意を執るが如し、如意の手無きに非ず。若し自知を以て知らば、亦た無縁の知に非ず。手に自ら拳を捉すが如し、是れ不拳の手に非ず。亦た不知にして寂を知り、亦た不自知にして知るも、無知と為す可からず、性了然たるを以ての故に、木石に同じからず。手に物を執らず、亦た自ら拳を作すが如きも、無手と為すべからず。無手にして安然なるが故に、兎角に同じからず」と。後來、寂音尊者云く、「永嘉は止だ悟後の病いを説くのみ」と。若し建長が所見に抛らば、悟らざるの時、固より多病有るも、既に悟るの後、焉んぞ病い有らや。殊に知らず、永嘉は正に後代の人々の為に做工夫の体究精微の語を説くことを。自是より時人、不根にして蹉過す。諸人、此の巨福山中に在り、彼の塩田刹内に居る者、威な無上の妙道を究めんと欲す。且つ妙道は如何んが究めん。諸兄弟、若し永嘉の語を以て、坐臥經行の処に、返返復復し、推して再び思うて看よ、「是れ甚麼の語話ぞ。是れ自己と相い応ずるや、相い応ぜざるや」と。恍然として看得透する時、永嘉の語は俱に剩言と為らん。剩言と為ると雖も、剩言を覺めんと欲するも、了に不可得なり。山僧、道徳行解は孤陋にして寡聞なり。若し古時の列刹相い望むときに善知識と稱する者を論ぜば、予は千が一にも及ばず。一に及ばずと雖も、然も今時に愧づること無き者、諸人に拳似せざるべからず。十余年前、熱火は心を焼いて、抛脱し下す。一日、些かの半台の水を得て之を澆ぐに、熱火稍や滅す。火稍や滅し已わりて、便ち四肢に其の氣通暢することを覺ゆ。或る時は坐せんと要して、足を縮むることも予に由り、或る時は行かんと要して

脚を動かすことも我れに在り。之を伸べ之を縮むる所以は、他の力を仮らず。此に到りて、仁者は之を見て、必ず之を仁と謂い、智者は之を見て、必ず之を智と謂い、期に臨んで応用す。是を以て、手に信せて写し將ち去り、口に信せて道い出だし来たり、思惟に渉らず、只だ這個に憑る。塩田長老、向日、大唐の中に在りて同出同入すと雖も、然も未だ曾て与に此の伸縮の語を拵せず。恐るらくは未だ相い信ぜざる時、伊別に妙処有らん。苟し妙処無くば、安んぞ信州一境、其の名を慕いて稽顙するを得んや。問、筇を執り荷負して遠遠として来帰する者有り、知らず、是れ仏戒を持するが為なるや、是れ説経を聴く為なるや、是れ玄妙を求むる為なるや。若し玄妙を求むる為にして来たらば、何物を喚んで玄妙と為す。若し説経を聴く為にして来たらば、吾が祖道く、「不立文字、直指人心、見性成佛」と。何の説経か之有らん。若し仏戒を持するが為にして来たらば、戒は即ち是れ戒なり。心に形相無ければ、寧んぞ戒として持つべき有らんや。信州一境の内、或いは僧、或いは俗の中に、正信決烈の志を具する者有りて、是の事を拵するを聞き、忽然として言前に領在せば、手を撒して家に還り、笑いて眷属に示せ。龐居士が「男有りて婚するを用いず。女有りて嫁ぐを用いず。大家、団かに頭を聚め、共に無生の話を説く」と道うが如し。此の田地に到り了らば、便ち知らん、不殺生の中に、鋒鋌を露わさずして能く人の命根を断ずる底の一著子有り。不偷盗の中に、耕夫の牛を驅り、飢人の食を竊む。不邪淫の中に、終日、姪坊に混在するも、何ぞ放恣なるを妨げん。不妄語の中に、槐を指して柳を罵り、実を以て虚と為す。不沽酒の中に、糟粕は無しと雖も、遠天に柶を索む。不説四衆過の中に、他の非を評露して更に遮掩せず、傍觀の者をして趣向するに門無からしむ。不自贊毀他の中に、常に自ら点胸し、果たして人の及ぶこと無し。不慳貪の中に、両手にて把定し、争でか肯えて伊に付せん。鬧市叢中に、貧人の物を奪う。不嗔恚の中に、仏来たるも也た打ち、祖来たるも

也た打つ。生鉄きやうてつの面皮めんぴ、人の近傍きやうぼうする無し。不謗ふぼう三宝さんぼうの中、仏に著つきて求めず、法ほふに著つきて求めず、僧そうに著つきて求めず。仏の一字を聞かば、口を嗽くすぐこと三年す。這個しやこの道理どうりを明あらめ得えば、便べんち知らん、法身ほふしんとは是れ衆生しゆじやうの性しやう、報身ほうしんとは是れ衆生の智ち、応身おうしんとは是れ衆生の行ぎやうなることを。性・智・行彰あられて、往ゆくとして利せざる無し。是かくの如ごとく拳唱けんじやうせば、人々、是れを知りて、自己じこの戒けいを持もち、自己じこの経きやうを説とかん。若ごとし法界ほふがいの衆生しゆじやうをば平等びやうどうに利益りやくせんと要ようせば、須すらく是れ別に手段しゆんぐわんを施せして始めて得よし。且かつ手段しゆんぐわんは、如何いかんが施せさん只ただ、吾わが宗旨しゆじに玄中げんちゆうの玄げん・妙中みやうちゆうの妙みやう有あるが如ごときは、未みだ説持せつぢして以もて人の為ためにせず。畢竟ひつぎやう、如何いかんが吐露とろせん。是れ話頭わとうを提起ていきして回光返照えくわうはんじやうするは是れ玄妙げんみやうなること莫なきや。錯さく。是れ牙関がかんを咬くはして一念いっぴん起おこらざるは是れ玄妙げんみやうなること莫なきや。錯さく。是れ庭前ていぜんの栢樹はくじゆ子し、洞山とうざんの麻三斤まさんぎんは是れ玄妙げんみやうなること莫なきや。錯さく。是れ心意しんい識しを離はれて参まじ、聖凡しやうぼんの路みちを絶つつて学まなぶは是れ玄妙げんみやうなること莫なきや。錯さく。只ただ此この四錯しやくは、口有くちゆうるも言いひ難がたし。郷談きやうだん未みだ曉あきらめざれば、塩田しんぢんに問取もんしゆせよ。錯さく。記得きとくす、蒙庵もうあん嶽がく禪師ぜんじ、初しゆめ淨衆じやうじゆを領りやうして住持じゆぢす。道だうのかた鼓山こくざんを過あぎり、竹庵ちやくあん珪けい禪師ぜんじの請しやうを承じやうけて衆しゆの為ために説法せつぽうす。竹庵ちやくあん、引座いんざして云いく、「鼓山こくざんが三十棒さんじゆぼう、新淨衆しんじやうじゆを打うたんこと要ます。大衆だいじゆ、是れ未みだ門もんに入いらざる時とき、合あひに此この棒ぼうを喫くすべきこと莫なきや。咄とつ。是れ已すでに門もんに入りし時とき、合あひに此この棒ぼうを喫くすべきこと莫なきや。咄とつ。是れ鼓山こくざんの盲枷瞎棒もうかかつぼう、胡打乱打こだらんだなること莫なきや。咄とつ。若ごとし是れ我が臨濟りんさいの児孫じそんならば、便べんち請しやうう、单刀直入だんたうぢくにならんことを」と。下座あざす。蒙庵もうあん、便べんち座ざに登のぼりて云いく、「鼓山こくざんの三十棒さんじゆぼう、新淨衆しんじやうじゆを打うたんことを要ます。大だいいに驢ろを話かたりて驢ろを得え、馬ばを話かたりて馬ばを得えるに似にたり。淨衆じやうじゆ、今日こんにち、到来たうらいして、騎からんと要ますれば便べんち騎かり、下おりんと要ますれば便べんち下おる。而に今こん前ぜんに突とつ出し、未みだ免めんれず、真まを弄ろうし便べんを像かたどることを」と。主丈しゆぢやうを拈ねじて云いく、「今朝けんぢやう、暫しばく主丈しゆぢやうを借かりて、大衆だいじゆの与よに拔本ばつぽんし去さらん」と。復またた放はなちて云いく、「休しゆみね、休しゆみね。将おほに謂いえり、胡鬚こしゆしやう赤せきと、更さらに赤鬚せきしゆしやう胡有こちゆうり」と。便べんち下座あざ

す。

師云く、「鼓山は杖を以て水を探り、身を没するに幾し。蒙庵は義を見て便ち為す、何ぞ妨げん、慶快なることを。建長、塩田の与に横に袈ぎ倒に結くこと能わず、且つ正しく視て直く行かんことを要す。聞知す、瑩巖は袈裟角上に些子の塩田の塩を裏み得て、来たりて信心を具する人をして此の厚味を識らしめんと要す。此の味に沾いて、已に伊をして大安楽の処に到り去らしむ」と。遂に大衆を顧視して云く、「衆中、此の味に沾う者は、固より言に在らず。如し未だ之を知らずんば、塩田に請い此の厚味を求めよ」と。下座し、塩田和尚に請い衆の為に挙揚せしむ。

○『蘭溪和尚語録』二卷は鎌倉中期に南宋で刊行され、鎌倉後期に覆宋五山版として再刊された。本論で用いているものは建長寺所蔵の覆宋五山版『蘭溪和尚語録』である。詳しくは、拙稿『蘭溪和尚語録』解題（『蘭溪全二』を参照されたい。初出「信濃史五・九五〜一〇二」、影印「蘭溪全二・八四b〜八八b」、掲載書籍「大正蔵八〇・七九b〜八〇c」。○蘭溪：臨濟宗大覚派祖の蘭溪道隆（一一二一〜一二七八）のこと「補1」。○塩田和尚全引座普説：「補2」。○塩田和尚：信濃（長野県）塩田の僧「補3」。○塩田：信濃（長野県）の地名「補4」。○引座：他寺の尊宿などが寺に来た際に高座に案内して説法を請うこと。○普説：普く人々に法を説く意。多数の僧衆を一堂に集め、略式で行なう説法。○覺空空覺：空を悟り、空にして悟る。空の道理を徹底し究める。○變通：情況に応じて自由自在に変化・適応してゆくこと。○臨機応変なさま。○明了了明：明らかに悟ること。悟りの明らかなこと。本来の自己を徹底して明らかにする。○機先：機前とも。物事の起こらない時。物事が起ころうとする直前。○鑑徹：しつかりと見貫いてしまうこと。○至妙：究極の妙処。この上ない悟りの境地。○呈機：はたらきを示す。自己の全力をはたらき出すこと。○空覺頓亡、了明無所：空も覺もすつかりなくし、了も明も所在がなくなる。悟ったという意識すら捨て切ったこと。○垂手接人：手を垂れて人のためにする。衆生済度すること。○粘綴：ねばりとどまる。滞ること。

○所謂、以我之覺く彼無不明：出典未詳。○宗旨法幢：仏法の旗印。仏法の根本の教えを建立すること。法幢は説法があることを知らせるために立てる。^幡。○等覺：仏の悟り。平等一如の悟り。大乘菩薩の五十二位の中の第五十一位の位。三賢・十聖の上。等正覺。○妙覺：眞の悟り。仏の無上の悟り。菩薩の修行最後の位、菩薩の第五十二位。等覺の上。○至極：極限・極致に達していること。この上ないこと。○靈骨：靈妙な骨相。非凡な姿。すぐれた精神的な修行力の意。○自大宋同帰：蘭溪道隆が寛元四年（南宋淳祐六年、一二四六）に渡来する際に塩田長老が南宋から同船で帰国したことをいう。○浩然之氣：天地の間に充滿している大きく強い氣。これが人間に宿ると何物にも屈しない道德的勇氣となるとされる「補5」。○妖精：怪しい精霊。人を惑わす怪しい化けもの。○信心人：仏の説いた三宝や因果の理法を信じて疑わぬ人。○不伝之妙：仏祖でさえ伝えることができない妙なる境地。○恁麼也不得、不恁麼也不得、恁麼不恁麼、總不得：「補6」。○建長与塩田各抛一刹、或百余衆、或五十衆：「補7」。○各抛一刹：蘭溪道隆が鎌倉建長寺に住し、塩田和尚が信濃塩田に存した寺院に住していたことを指す。○百余衆：この時、建長寺の修行者が百余人いたことを指す。○五十衆：この時、塩田に存した禅寺に五十余人いたことを指す。○聚頭：多くの修行僧が一カ所に集まること。○道念：道を思う心。仏道を求めようとする気持。○障礙：さまざまに害する。さまざまに上げる。○窒塞：塞がる。詰まる。○道心：悟りを求める心。菩提心。○掣断不行：引きちぎって行けない。動詞の後の不は不可能を表す。○此事：このこと。仏祖の大道。仏法の一大事。○拏揚：取りあげること。取りあげて人に示すこと。○端倪：物事の初めと終わり。事の始終「補8」。○抗論：対抗して屈することなく議論する。○閤諍：戦い争うこと。言い争うこと。○平白：理由なく。わけもなく。○末代：末世。末法の世。○叢林：樹木の繁茂する林。禅宗寺院。禅の修行道場。○怜愍：憐れむ。不憫に思う。○上古達道之士：往古に仏道に達した人。○知識：善知識のこと。正しい師匠。○一言半言：わずかな言葉。一言半辞。片言。隻句。○咬而復嚼：じつくり咬みこなす。文字を詳しく味わって読む。○吐而又吞：吐き出してまた吞み込む。じつくりと消化させる。○忽然：突然に。たちまち。○咬破舌頭：舌を咬み切る。言葉で表現するのを断ち切る。○具足之味：本来具わっていた味。本具の仏性にたとえる。○永嘉禅師道く故不同於兎角：「補9」。○永嘉禅師：六祖下の永嘉玄覺（六七五〜七一一）のこと

「補10」。○無縁：誰のためというような対象の区別がなく、すべて平等と観すること。絶対の慈悲の境地。○如意：僧の持つ道具の一つ。もともと孫の手として用いた。○自知：自分で知ること。真理を自ら知ること。○捉拳：作拳に同じ。握りこぶしをする。○了然：はつきりとよくわかるさま。○木石：木と石。心のないもの。○無手：手に何も持っていないこと。○安然：安らかで落ち着いているさま。○兔角：兔の角。現実には存在しないものたことえ。○寂音尊者云、永嘉止説悟後之病：「補11」。○寂音尊者：臨済宗黄龍派の覚範慧洪（一〇七一〜一一二八）のこと。「補12」。○悟後之病：悟道した後起こる禅病。○多病：多くの病。ここでは修行中における禅病の類。○殊不知：全く知らぬ。実はであった。○做工夫：工夫をなす。修行努力する。○体究：道理を体で会得する。まるごと究める。○精微：詳しく細かい。緻密なさま。○時人：その時代の人々。○不根：仏法僧を信ずる信根のないこと。○蹉過：すれ違ふ。うっかり見過ごすこと。○無上妙道：この上もない最もすぐれた道。仏道のこと。○坐臥経行：行住坐臥と同じ。坐臥は静止。経行は動作。日常の起居進退。○返返復復：何度も繰り返す。○恍然：うっとりするさま。ここでは精神が統一されて散乱せぬさま。○看得透：奥底まで見透す。見抜く。○剩言：無用の語。余分な言葉。剩語。○不可得：求めても得られないこと。○道德：仏道を修めて身についた徳。○行解：修行と理解。実践と理論。○孤陋寡聞：孤陋はひとりよがりで頑ななこと。寡聞は見聞が狭く浅いこと。卑下謙遜した表現「補13」。○列刹：諸寺院。連なる禅刹。○善知識：人々を仏の道へ誘い導く人。○拳似：話題を提示すること。○十余年前：蘭溪道隆が本師の無明慧性のもとで悟道したときのことか。あるいは、塩田和尚と共に明州（浙江省）の天童山に在ったときのことか。○半合之水：宋元代の一合は約〇・九五デシリットル。○熱火：熱い火。かつかと燃える火。○抛脱不下：投げ捨てられない。抛脱は放棄。抛捨。○四肢：両手と両足。また体のこと。○通暢：よく通ること。とどこおることなく行きわたること。○仁者見之必謂之仁、智者見之必謂之智：仁者はそれを見て必ずそれを仁だといひ、智者はそれを見て必ずそれを智だといふ「補14」。○仁者：憐れみ深い人。儒教の説く仁徳を備えた人。○智者：知恵のすぐれた人。道理に精通した立派な人。○臨機応用：時に応じて適宜に働かせ用いる。○信手：手にまかせて。手当たり次第に。○信口：口にまかせて。言い放題に。○思惟：考える。思量分別する。○向日：先の日。過日。○大唐

中：中国の中で。実際には大宋国であるが、あえて美称として表現する。○同入同出：一緒に出入りする。修行を共にしたことをいう。○伸縮：足を伸ばしたり縮めたりすること。○未相信時：互いに知り合いになる前。○妙処：きわめてすぐれた場所。すばらしい悟りの境地。細かく微妙なものたとえ。○信州：信濃（長野県）の異称。○稽顙：頭を地につけて敬礼する。稽首。○箒：竹の杖「補15」。○荷負：荷物を背負うこと。○遠遠来帰：遙かに遠くからやってくる。○仏戒：仏が制定した戒。『梵網經』に説く大乘菩薩戒。○説経：經典の意味や内容を説いて聞かせること。説教とも。○玄妙：奥深く微妙な道理。○吾祖道、不立文字、直指人心、見性成佛：「補16」。○吾祖：初祖達磨のこと。○不立文字：文字に依らない。真理は文字や言葉によつてではなく、体験を通して心で悟るものであるとする禪の立場。○直指人心見性成佛：人に直接に指し示し、自己の心性を徹見して仏と成らせる。○形相：姿・かたち。○正信：仏法を信じる心。正しい信仰。○決烈：堅固で毅然としたさま。○是事：一切事。いろいろなこと。○領在言前：言葉以前のところにとらえる。○撒手：手を即座に放すこと。○眷属：血筋のつながっている者。身内。○如龐居士道、有男不用婚、有女不用嫁、大家团聚頭、共説無生話：「補17」。○龐居士：馬祖下の龐蘊（？〜八〇八）のこと「補18」。○男：龐居士の息子。○女：龐居士の娘、靈照（靈昭）のこと「補19」。○無生話：生滅変化を離れた絶対の真理についての話。仏法の話。○田地：心境。境地。○不殺生：生きものを殺さない。○鋒鋦：刃物の切っ先。相手を追及する激しい気質・気性のたとえ。○命根：いのち。生命。○一著子：困碁などの一手。向上の一句。○不偷盜：盗みをしてない。人のものを盗まない。○驅耕夫牛、奪飢人食：農民の牛を追い払い、飢えた人から食べ物と奪い取る。人情に左右されない厳格な接化をあらわす「補20」。○不邪淫：男女の間の品行を正しく守る。不倫な性的行為をしてない。○姪坊：遊郭。遊女屋。○混在：入り交じる。交じりあつて存在する。○放恣：ほしいまま気ままでしまりが無い。○不妄語：うそを言わない。偽りの言葉を口にしない。○指槐罵柳：槐の木を指して柳の木をのしる。あてこすりを言う「補21」。○不沾酒：不酤酒。酒を売つて人々に飲ませない。○糟粕：かす。酒のしぼりかす。○遼天索衲：法外な値段を付ける。遼天は空一面。○不説四衆過：不説過に同じ。比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四衆の過失を言ひふらさない。他人の過ちを説かない。○計露：あばき出す。人の秘密を採り挙げてあば

く。○遮掩…さえぎり覆う。○傍観…かたわらで見ること。そばで何もせずに眺めること。○趣向…目的を定めてそれに向かう。○不自贊毀他…自分を誉め他人をけなし誇ることをしない。○点胸…胸を指で突く。自信があるときのしぐさ。○不慳貪…不慳法財に同じ。法施と財施を惜しまない。教えを垂れたり金銭物品を施すことを惜しまない。○両手把定…両手で握り締めて離さない。○鬧市叢中…鬧市叢裏とも。さわがしい市。町中。○仏来也打、祖来也打…仏が来ても打ち、祖師が来ても打つ「補22」。○不嗔恚…不嗔恚に同じ。怒りの心を起こさない。怒り憎しむことをしない。○生鉄面皮…非常に強固な面の皮のたとえ「補23」。○近傍…傍らに近づく。近づき寄り沿う。○不謗三宝…仏法僧の三宝を誇らない。○不著仏求、不著法求、不著僧求…「補24」。○聞仏一字、嗽口三年…「補25」。○法身…仏の三身の一。永遠不滅の真理そのもの。理法としての仏。ここでは人々本具の仏性を指す。○報身…仏の三身の一。因位における無量の願行に酬いて成れる万徳円満の仏。阿弥陀仏や薬師如来などがこれに当たる。○応身…仏の三身の一。化身。世の人を救うため、それぞれの素質に応じてこの世に姿を現した仏。世に出現した仏。○性智行…仏性と智慧と修行。○挙唱…口に出して唱える。古則や公案を提示し、唱える。○平等利益…一切衆生を平等に益する。○玄中之玄…臨済三玄の一。あらゆる相待分別を離れた玄妙なるありよう。真理そのもの。○妙中之妙…徹底した妙有の世界。悟りを経た上ですべてが肯定されるありよう。○吐露…心に思っていることを、隠さずうちあけること。○話頭…話のいとぐち。話題。古則公案。○回光返照…自己の智慧の光をめぐらし、自らを省みること「補26」。○咬定牙関…歯をくいしばる。牙関は奥歯のこと。咬定は歯を食いしばること。○不起一念…妄想分別の一念が起こらないこと。○庭前栢樹子…「庭前栢樹子」の公案「補27」。○洞山麻三斤…「洞山麻三斤」の公案「補28」。○洞山…雲門宗の洞山守初(九一〇〜九九〇)のこと「補29」。○心意識…心と思慮と認識。思慮分別。道元の『普勸坐禅儀』に、「停心意識之運転、止念想観之測量」とある。○聖凡…悟った人と迷っている人。智慧ある者と道理に暗い者。聖者と凡者。○郷談…それぞれの地方で用いられる言葉。ここでは、日本語のことを指す「補30」。○問取…問い掛ける。○記得…記憶すること。覚えていること。○蒙庵岳禪師…更有赤鬚胡…「補31」。○蒙庵嶽禪師…臨済宗大慧派の蒙庵思嶽(不詳)のこと「補32」。○浄衆…福州(福建省)龍溪県の浄衆寺のこと「補33」。○鼓山…

福州（福建省）龍泉の鼓山湧泉寺のこと「補34」。○竹庵珪禪師：臨濟宗楊岐派の竹庵士珪（一〇八三〜一一四六）のこと「補35」。○三十棒：師家が学人に対して与える棒打。徳山の棒。○新浄衆：新たに浄衆寺に開堂出世した蒙庵思嶽。○咄：叱咤する叫び。舌打ちをする音。○首枷瞎棒：でたらめに首かせをはめる。めちやくちやに棒で打つ。○胡打乱打：でたらめに打つ。胡乱はいい加減。むやみやたら。○臨濟児孫：臨濟義玄の法を受け継ぐ遠孫。○單刀直入：一人で敵陣に切り込む。直接に要点を突く。ずばりとけりを付ける。○話驢得驢、話馬得馬：驢馬の話をしたら驢馬が現われ、馬の話をしたら馬が現われた。○突出：突然に姿を現す。○弄真像仮：まことをうそに見せかける。逆は弄假像真。○抜本：元手をすつてしまう。ものごとの原因となるものを抜き除く。○將謂胡鬚赤、更有赤鬚：「補36」。○將謂：將に謂えりくと。とばかり思っていた。思い違いをしていた意を表す。○慶快：快ぶ。満足する。○横掬倒拽：横に引っぱったり、さかさまに引っぱる。好きかつてに使いこなす。○正視直行：正しくまともに見て正しく行なう。○聞知：聞き知る。○瑩巖：塩田長老の道号か「補37」。○袈裟角：袈裟のすみ「補38」。○些子：すこしばかりの。ちよつとの。○具信心人：仏法僧の三宝を信じて疑わな心を持った人。○厚味：濃厚な味。○大安樂処：大いなる安樂の境地。心に憂いがなく身も安穩である悟りの境地。○顧視：振り返って見ること。かえりみること。○挙揚：取りあげること。取りあげて人に示すこと。

「史料2」 「蘭溪道隆書状写」 川口市長徳寺所藏 『大覚禪師語録掌故』 冒頭 「道隆」

塩田和尚至引座云々。延宝伝灯録卷三（十三文） 宋明州天童別山祖智禪師法嗣、信州崇福山安樂寺樵谷惟僊禪師、航海南遊、方来四十余載。上堂、拳下曹山辞洞山因縁上曰、云云。又本朝高僧伝二十一（四文）大全云伝灯。育王觀物初贈偈曰、三応声中密意通、分明飯布裏春風、休論親切不親切、巨舶回程至海東。又有讚、云云。又伝灯録、有門人為樵谷和尚請拈香。又禪師和南呈似前塩田方丈之書、真蹟現在肥

前州小城円通禪寺什襲焉。書中可_レ見梗概。

道隆和南。自_レ至_二日本_一後、博多京城、於_二同衣中_一、聞_レ尽_二万千_一謗訕、見_レ尽_二多少_一是非、如_二不聞不見_一相似、已_レ經_二十五年_一。若不_レ依_二宿緣_一住_レ此_一刹、想道隆亦為_二蠢類之屬_一。今雖_レ在_レ此、同心合力者、眼底全無。此国之人、水土淺薄、無_レ久長意、遞相妬譏、以_レ無_レ実_一相伝、使_二人風波不_レ止_一。此乃眼見耳聞之事、令_二人退_レ志。此亦檀那信_レ不良者_一讒言_一之咎也。道隆望_二空發_一誓、念念只欲_レ於_二深山窮谷_一、畚_二一片田_一待_レ死而已。於_二此国中_一、与_レ人較_二何是非_一耶。只如_レ兄、同在_二長庚_一、道聚已_二二十年_一。一旦聽_二人不_レ実_一之語、掣_レ肘便行、更不_レ回顧。如_レ此有_二力量者_一、尚且如_レ斯、況他人乎。今雖_レ不_レ及_レ古以_二譬喻_一為_レ辭。巖頭雪峰、拳踢相交、何曾有_レ離散之說。始終道愛、彼此洞明。今時鬪_二合是非_一、妄造_二虚語_一、無_レ出_レ於_二扶桑之人_一。以_二大地_一作_レ紙、亦書不_レ能_レ尽。以_レ聞_二兄欲_レ下_二鎮西_一。不_レ知_二果否_一、若果_レ発_レ足、可_レ以_二一切無_レ実事_一、棄_二之肚外_一、訪_二来寺中_一。三五日却起程、亦無_レ害。何必抱_レ恨不_レ顧而去。以_レ出家人今日相打、明日如_レ然。道隆如_レ是_レ写呈。想亦不_レ慚_二高懷_一、非_レ以_二飾辭_一冒_レ洗、乞_二高鑑_一。仍以_二拙字_一奉_レ献、希_二恕責_一。

七月二十一日 道隆和南

前塩田方丈

○寧将_二熱鉄_一灌_二喉嚨_一、争使_二扶桑_一背後弓。二十余年_一傾蓋事、如何一旦_レ尽_レ成_レ空。

此一段書翰乃祖之真筆、在_二肥之三間山円通禪寺_一。

「訓」塩田和尚至引座と云々。『延宝伝灯録』卷三(十三丈)に「宋の明州天童別山祖智禪師の法嗣の信州崇福山安楽寺の樵谷惟僊禪師は、海を航_レりて南遊す。方来_二四十余載_一。上堂して、曹山、洞山を辞する因縁を挙_レして曰く、云云」と。又た『本朝高僧伝』二十一(四丈)は大むね『伝灯』に全_レじ。育王の観物初、偈を

贈りて曰く、「三応の声中に密意通じ、分明に飯布春風を裹む、論ずるを休めよ親切なるか不親切なるかを、巨舶の回程海東に至る」と。又た讚有りて云云と。又た『仏灯録』に、門人、樵谷和尚の為に拈香を請う有り。又た禪師和南し前塩田方丈に呈似するの書、真蹟肥前州小城円通禪寺の什襲に現在す、書中に梗概を見る可し。

道隆和南す。日本に至りて自り後、博多・京城にて、同衣中に於いて万千の誇訕を聞き尽くし、多少の是非を見尽くすも、不聞・不見の如く相い似て、己に十五年を経たり。若し宿縁に依りて此の一刹に住ざざれば、想うに道隆も亦た蠹類の属と為らん。今ま此に在りと雖も、同心合力の者、眼底に全く無し。此の国の人、水土浅薄にして、久長の意無く、遞いに相い妬讒し、無実を以て相い伝え、人をして風波止まざらしむ。此れ乃ち眼に見て耳に聞くの事、人をして志を退かしむ。此れ亦た檀那、良からざる者の讒言を信ずるの咎なり。道隆、空を望み誓を発して、念念只だ深山窮谷に於いて、一片の田を畚にして死を待たんと欲するのみ。此の国中に於いて、人と何の是非を較すや。只だ兄の如きは同じく長庚に在りて、道聚すること己に二十年。一旦、人の不実の語を聴きて、掣肘して便ち行き、更に回顧せず。此の如き力量有る者尚お且つ斯の如し、況んや他人をや。今、古えに及ばずと雖も譬喩を以て辞を為さん。巖頭・雪峰、拳踢相い交わるも、何ぞ曾て離散の説有らん。始終道愛せしことは、彼此洞明なり。今時、是非を闘合し、妄りに虚語を造ること、扶桑の人を出ずる無し。大地を以て紙と作すも亦た書きて尽くすこと能わず。以て兄の鎮西に下らんと欲するを聞く。果否を知らざるも、若果し発足せば、一切の無実の事を以て、之を肚外に棄てて、寺中に訪来す可し。三五日にして却つて起程するも亦た害無し。何ぞ必ずしも恨みを抱いて顧みずして去らん。以うに出家人は、今日相い打ち、明日も然るが如し。道隆、是の如く写し呈す。想うに亦た高懐に慚わざらんも、飾辞

を以て冒洗ぼうろうするに非ず、高鑑こうかんを乞こう。仍なほつて拙字せつじを以て奉獻ほうけんし、恕責じよせきせんことを希こいねがう。

七月二十一日 道隆和南

前塩田方丈

寧むじろ熱鉄ねつてつをもつて喉嚨こうろうに灌そそぐとも、争いいでか扶桑ぼくろの背後の弓を使わん。二十余年傾蓋けいがいの事、如何いかんぞ一旦いつたん尽つくくと成ならん。

此の一段の書翰は、乃ち祖の真筆なり、肥の三間山円通禪寺に在り。

○川口市の臨済宗建長寺派の長徳寺に所蔵される『大覚禪師語録掌故』は、第九冊目のみが残る零本であるが、「塩田和尚至引座普説」の注記として樵谷惟僊の記事を収め、樵谷惟僊の記事として「蘭溪道隆書状写」を収録している。初出「玉村c」、掲載書籍「建長編一・一一八〜一一九」。○塩田和尚至引座云々：「史料1」参照。○延宝伝灯録云云：「史料14」参照。ただし、本来は「航し海南遊也。於二別山智和尚輪下一罷三参詢二安楽寺一接三衲方来一、四十余載」とあるものが、「南遊」から「方来」までの間が省略されている。○本朝高僧伝：「史料16」参照。○育王観物初：「史料22」参照。○有讚：『本朝高僧伝』の樵谷惟僊章に正元師範による讚文が収録されていることを指す。「史料16」参照。○仏灯録：「史料6」参照。○禪師：ここでは蘭溪道隆のこと。○和南：「梵」vandanaの音写。目上の人に敬意を表してその安否を尋ねる語。口に唱えながら、深く首をたれて礼をすること。礼拝。敬礼。稽首。○肥前州小城円通禪寺：三間山円通寺のこと「補1」。○什襲：什襲。幾十にも包む。大切に秘蔵する。○梗概：あらまし。大略。○博多：博多の円覚寺のこと。蘭溪道隆は来朝から一年の間この寺に滞在した「補2」。○京城：京都東山の泉涌寺来迎院のこと。蘭溪道隆は来朝二年目にこの寺に滞在した「補3」。○誘誚：悪口をいう。○多少：どれほどの。多くの。○是非：紛糾。ごたごた。○十五年：蘭溪道隆が日本に来てからの年月。○宿縁：宿因。前世からの因縁。○蠹：蠹はきくいむし。食物や衣服を食う虫。悪害をなす人。○同心合力者、眼底全無：「補4」。

○同心：目的・志などを同じくすること。○合力：力を合わせて助けあうこと。○眼底：眼中。○水土：その地域の風土。国土。○浅薄：あさはかなこと。○久長：ひさしくながい。久遠。○遞相：遞も相もたがいに。○妬談：嫉妬ねたみそねむ。○無実：正味がない。実がない。○実相：すべてのものが真実の現れであること。○風波：世の中の争いごと。○檀那信不良者讒言之咎：「補5」○檀那：北条時頼（一二二七～一二六三）のこと「補6」。○讒言：人を落とし入れるための告げ口。○念念：いつも心に思い続ける。○深山窮谷：山里を離れた奥深く静かな山と谷。○較：くらべる。しらべる。ろんずる。○長庚：天童山景德禪寺のこと「補7」。○道聚：一緒に修行すること。○二十年：蘭溪道隆が塩田和尚と同参してからの年月「補8」。○掣肘：辞書的には「他人の管を傍らから引く。他人の行動を妨害する」の意味だが、ここでは「掣臂」と同じく「腕を振り切る」の意であろう。○回顧：後ろを振り返ること。○譬喩：たとえる。○巖頭：青原下の巖頭全歳（八二八～八八七）のこと「補9」。○雪峰：青原下の雪峰義存（八二二～九〇八）のこと「補10」。○拳踢相交：拳踢相応とも「補11」。○道愛：仏道を深く信じること。○洞明：明らかに知る。よくわかる。明らかに見通す。○虚語：うそ。虚言。○扶桑：中国の東方海上の島にあるという神木の名。日本を指す。○鎮西：九州の称。○発足：旅に出かける。旅立ち。○訪来：来訪。たずねて来ること。○起程：出発すること。旅立ち。○何必：何もくすると限ったことはない（する必要はない）。○飾辞：言葉巧みに飾り立てる。○冒洗：尊厳なものをはがすこと。○恕責：恕罪。罪をゆるす。○奉献：物をたてまつること。○熟鐵：熱した鉄。○喉嚨：のど。○傾蓋：初めて会って、旧友のように親しくなること「補12」。○一旦：わずかの時間に。○肥之三間山円通禪寺：肥前の三間山円通禪寺のこと。

「史料3」「蘭溪道隆書状」建長寺所藏 冒頭「雲緘」

雲緘到来、兼以佳茗一大箱為賜。感無可言。非面莫謝候。當時之様、如夜暗中行、不知何方所未委善後之計。何如。紙上難書候。近聞、再主塩田、重興宝社。即十方衲子所望候也。毫楮

不能_レ尽申。伏祈_三永亮_一。

十二月初六日

〔蘭溪〕_{〔方印〕} 道隆

〔訓〕雲緘_{らんかん}到来し、兼ねて佳茗_{かめい}一大箱を以て賜_{たま}と為す。感言_{げんご}う可_べき無し。面するに非_なずんば謝_{あや}すること莫_なく候。当時の様、夜暗_{やあん}の中を行_いくが如_{ごと}く、方所_{ほうじよ}を知らず。未_なだ善後_{ぜんご}の計_{けい}を委_つかにせず。何如_{いかん}。紙上_{しじやう}に書き難_{がた}く候。近_きごろ聞_きく、再び塩田_{しんでん}を主_{ぬし}り、重ねて宝社_{ほうしゃ}を興_{おこ}すと。即_{すなは}ち十方_{じつぽう}衲子_{なつす}の望_{のぞ}む所に候_{まじ}なり。毫楮_{ごうこ}にて尽_つく申_ます能_よわず。伏_ふして永亮_{えいりやう}を祈_{いの}す。

十二月初六日

〔蘭溪〕_{〔方印〕} 道隆

○建長寺所藏「蘭溪道隆書状」とされるものである。「信濃史五」の元徳元年（一二三九）七月条や「玉村A」でも建長寺所藏と明記している。ただし、現在、建長寺にはこの書状は見あたらない。「建長編一」では某氏所藏とあり詳しくは触れないため、現在の所藏先が不明である。初出「信濃史五・一〇三」、掲載書籍「建長編一・二二八」。○雲緘：手紙の別称。○佳茗：上等なお茶。○賜：恩恵。与えるもの。○方所：方初。場所。空間。○善後：失敗の後始末をする。後日のための良い計画。○塩田：塩田と称する寺院。安楽寺の前身寺院か。○十方：あらゆる方面。すべて。○衲子：衲衣（袈裟）を掛けた僧。禅僧。

樵谷惟僊関係史料

〔史料4〕「蘭溪道隆書状」冒頭「再留」

再留_三前堂首座_二上堂

拳、黄蘗在_二南泉会下_一作_二首座_一。一日持_レ鉢_二抛_二南泉位_一而坐。泉入_レ堂見、遂近前問訊云、長老幾年行道。蘗云、威音王以前。泉云、猶是王老師兒孫在。下去。蘗遂歸_二本位_一而坐。拈云、當時若是建長、見_レ蘗_二抛_二師位時_一、但持_レ鉢入、首座位中而坐、教_二這漢一生_一、轉動不_レ得。雖_レ然、饒人不_二是癡漢_一、有_二箇_一領子、拳_二似大衆_一、急流灘上按_二胡蘆_一、転_レ処難_二將入_二画図_一。試問_二福山樵谷_一看、却言好事不_レ如_レ無。

〔不明〕
〔蘭溪〕

〔訓〕再び前堂首座を留めるの上堂

拳す、「黄蘗、南泉の会下に在りて首座と作る。一日、鉢を持ちて南泉の位に抛りて坐す。泉、堂に入りて見、遂に近前し問訊して云く、『長老、幾年か行道す』と。蘗云く、『威音王以前』と。泉云く、『猶お是れ王老師の兒孫なり、下り去れ』と。蘗、遂に本位に帰りて坐す」と。拈じて云く、「当時、若し是れ建長ならば、蘗、師位に抛る時、但だ鉢を持ちて入り、首座位中に坐するを見るに、這の漢をして一生、轉動し得ざらしめん。然りと雖も、饒い人、是れ癡漢ならざるも、箇の領子有り、大衆に拳似せん、「急流の灘上にて胡蘆を按ぜば、転ずる処將て画図に入ること難し。試みに福山の樵谷に問うて看よ、却つて言う、好事も無きに如かず」と。

〔不明〕
〔蘭溪〕

○「蘭溪道隆書状」は、『本光国師日記』に収録された「蘭溪道隆書状写」として紹介されたのが初出である。『本光国師日記』は黒衣の宰相と呼ばれた以心崇伝（一五六九〜一六三三）の日記であり、以心崇伝が大覚派であったことから、道隆の書簡を書写蒐集していたらしく、同日記には道隆の書簡がいくつか収録されている。このうちの元和四年十一月八日条に収録された書簡の写しであるが、落款があつたことを記すのみで、蘭溪道隆の手紙であつたかを確定する記述はない。これを、内容から道隆のものではないかと推定して提示したのは、「玉村A」である。この書状

は「禪の美術」目録（京都国立博物館刊、一九八一、以下は禪の美術）に個人所蔵史料として収録され、「蘭溪」の落款が押されていることが確認される。初出「玉村A」、影印「禪の美術」、掲載書籍「建長編一・一二七」。○前堂「首座：前堂の修行僧を指導する首座のこと。○黄蘗在南泉く帰本位而坐：「補1」。○黄蘗：南嶽下の黄蘗希運（不詳）のこと「補2」。○南泉：馬祖下の南泉普願（七四八〜八三四）のこと「補3」。○首座：第一座。禅宗寺院で修行僧の首位に坐る者。六頭首の一つ。○鉢：心量器。○問訊：問い尋ねる。挨拶をする。一札して頭を下げる。○行道：仏道の修行をすること。○威音王以前：威音王仏の出現する以前。一切の分別相対が起こる以前のありよう。○王老師：南泉の自称。南泉の俗姓が王氏であるため、王老師と称した。○下去：下りてゆく。○拈：話題を取り上げること。○当時：あの頃。往事。○建長：建長寺。ここでは蘭溪道隆の自称。○転動：移動する。○癡漢：おろかな男。○拳似：話題を提示すること。○胡蘆：ヒョウタンの別名。○福山：巨福山で建長寺の山号。○樵谷：樵谷惟僊のこと。天童山から帰朝した樵谷惟僊が建長寺に寓居していたのだろうか。○試く看：ためしにくしてみなさい。○好事不如無：うまい話はないほうが良い「補4」。

「史料5」『秋潤和尚語録』巻下「偈頌」「至禅興翠雲亭、茶話之次、呈樵谷和尚」

到禅興翠雲亭、茶話之次、呈樵谷和尚

某、幸詣于函丈、聊沐高談、以忘塵穴也。古云、虚而往実而帰之言誠哉。不任感激之至、卒綴拙偈、以拜呈几下。俯希賜添削。

「訓」禅興の翠雲亭に到り、茶話の次、樵谷和尚に呈す。

某、幸いに函丈に詣り、聊さか高談に沐い、以て塵穴を忘るなり。古に云く、「虚にして往き、実にして帰る」の言、誠なるかな。感激の至に任えず、卒かに拙偈を綴り、以て几下に拝呈す。俯して希わくは添削を

賜たまわんことを。

○『秋澗和尚語録』三卷は、大休正念法嗣の秋澗道泉（二二六三〜一三三三）の語録で、もともと白石虎月氏が所藏しており、これを大正二年に東京帝國大学文学部史料編纂掛が書写したものである。白石氏所藏本が現在散逸しているため、東京大学史料編纂所が所藏している書写本が孤本となっている。詳しくは『五山文学新集』第六卷「秋澗道泉集解題」（東京大学出版会、一九七二年）を参照。初出「太田一九六二」、掲載書籍「五山新六・一一一」、「建長編一・二四六」。○禪興：鎌倉の禪興寺のこと「補一」。○翠雲亭：不詳。○茶話：茶を飲みながら話をする。○函丈：丈室のこと。住持の居室。維摩の居室が二丈四方あつた故事に基づく。○高談：思う存分話をする。高尚なはなし。○塵穴：塵芥か。ちりあくた。取るに足らないこと。○古云、虚而往実而帰：「補二」。○几下：机下とも。手紙で相手に対する敬意を表す脇付としてあて名の横に添えて書く語。○拝呈：謹んでお贈りする。つつしんでさし上げる。○添削：詩文の語句を直すこと。

「史料6」『仏灯国師語録』上「禪興禪寺語録」「門人為樵谷和尚請拈香」

門人為樵谷和尚請拈香。恩為根本、知恩必報。義為枝葉、見義勇為。一弁材珍、千金價重。拈来熱向炉中、重透遼天鼻孔。某人、昔年拶透万松関、太白峰頭識別山、藏裏摩尼親拾得、輝天鑑地夜光寒。四十余載、名翼横飛、六十余州、雷駆電馳。両鎮名藍弘大法、縦擒殺活在臨時。此固是樵谷平生得力处。又作麼生是涅槃後有底大人相。良久云、描不成兮画不象、千古叢林為榜樣。

「訓」門人、樵谷和尚の為に拈香を請う。「恩は根本為り、恩を知らば必ず報ゆ。義は枝葉為り、義を見れば勇ましく為す。一弁の材は珍しく、千金の価は重し。拈じ来つて炉中に熱向して、重た遼天の鼻孔を透る。某人、昔年万松関を拶透して、太白峰頭に別山を識り、藏裏の摩尼親しく拾得し、天に輝き地に鑑き夜光寒

し。四十余載、名翼めいよくにて横ほしに飛び、六十余州、雷か駆け電馳はせる。兩めいび名監もんを鎮しずめて大法を弘しめ、縦擒しやうきん殺活さつかつ、時に臨ぞのむに在り。此これは固もとより是これ樵谷平生へいせいとくりき得力の処なり。又た作麼生そまんか是これ涅槃ねはん後ご有る底だいの大人だいにんの相」と。良久して云く、「描えけども成ならず、画えけども象かたどられず。千古の叢林そうりん、榜ぼう様ようと為なす」と。

○『仏灯国師語録』二巻は、蘭溪道隆法嗣の約翁徳俊（二二四五〜一三二〇）の語録であり、文和元年（一三五二）の五山版が建長寺に伝来している。また、江戸期に三巻本として再刊されている。本論では、建長寺所蔵本を用いた。初出「信濃史五・一〇四」、掲載書籍「建長編一・三〇三〜三〇四」。○拈香：香をつまんで焚くこと。○知恩必報：「補1」。○見義勇為：「補2」。○一弁：一弁香のこと。ひとつまみの香。○熱向：熱向。熱は焼く意。香を焚くこと。向は助字。○遠天：空一面。○鼻孔：鼻。鼻のあな。○万松関：天童山に存した関「補3」。○拶透：拶は切り込む。透は通る。○太白峰頭：明州（浙江省）鄞県の太白峰天童山景德禅寺のこと「補4」。○摩尼：摩尼宝珠の略。竜王の鬚髭けいひつの中にあり、清浄で功德があるという玉。○拾得：拾い得る。○夜光：夜の光。月明かり。○六十余州：六十余りの国。畿内・七道の六十六か国に吉岐・対馬を合わせたものをいう。日本全国の意。○縦擒：許して逃がすことととらえること。○殺活：殺すことと生かすこと。○平生：いつも。つね日ごろ。○得力：力がつく。力量を身につける。○大人：徳の高い人。仏や菩薩のこと。○千古：遠い昔。太古から現在にいたるまでの。永遠。○叢林：樹木の繁茂する林。禅宗寺院。禅の修行道場。○榜様：標榜模様の略。模範。目じるし。

「史料7」木像惟僊和尚坐像の胎内銘

八句陀羅尼

跏趺他、唵阿那隸、吽舍提、鞞羅跋闍羅陀唎、槃陀槃陀你、跋闍羅誘尼泮、虎銜都嚧甕泮、莎婆訶。

嘉曆四年（己巳）七月造、大工兵部殿。

伏願香花燭不断、永到龍華三會曉矣。

〔訓〕八句陀羅尼

跢姪他、唵阿那隸、毗舍提、鞞羅跋闍羅陀唎、槃陀槃陀你、跋闍羅謗尼泮、虎鉞都嚧蘊泮、莎婆訶。

嘉曆四年（己巳）七月造る、大工兵部殿。

伏して願わくは、香花燭断えず、永く龍華三會の曉に到らんことを。

○木像惟僊和尚坐像は、安楽寺に所蔵されているもので、嘉曆四年（一三二九）に造像され、木像で像高七四・四cm、彩色、玉眼などの特徴を備えている。重要文化財に指定されている。初出「信濃史五・九二〜九三」。○八句陀羅尼…「楞嚴咒」の最末尾の陀羅尼「補一」。○龍華三會：弥勒三會とも「補二」。

〔史料8〕『空華日用工夫集刻楮抄』三

信州仙樵谷者、観物初集中掛し名、所謂藍田（題）乃其開基也。

〔訓〕信州の仙樵谷は、『観物初集』の中に名を掛く。所謂る、塩田は乃ち其の開基なり。

○『空華日用工夫集刻楮抄』は義堂周信（一三二五〜一三八八）の『空華集日用工夫集』を瑞溪周鳳が抄録したものであり、建仁寺両足院に所蔵されている。初出「信濃史五・一〇四」。○観物初集…『物初和尚語録』（続蔵一二一収録）のこと。○観物…臨濟宗大慧派の観物大観（一二〇一〜一二六八）のこと「補一」。

〔史料9〕『空華集』十九「疏」

別宗建首座住信州安楽諸山疏

円照一派、入_二于東海_一、而大者六。曰_レ仏光氏、曰_レ聖一氏、曰_レ雪巖氏、曰_レ環谿氏、曰_レ兀庵氏、曰_レ別山氏。是六者、子孫繁爾。星_二布乎天下_一。莫_レ之与京。惟_二嗣別山氏_一者、曰_二樵谷僊公_一。在昔、宋南渡景定間、公航_レ海南游、得_レ法於天童別山禪師。迨_レ歸_二本國_一、信陽僊府、披_レ榛_二荆_一宇、名曰_二崇福山安樂護聖禪寺_一、而自居焉。既而樵谷、出_二世相之万寿_一、未_レ大_二其施_一、遽爾_レ戢_レ化。人咸謂、樵谷之福、不_レ在_二其躬_一而、在_二其子孫_一乎。然後始將百年、其子孫皆以_レ道自晦、不_レ欲_レ炳_二耀于世_一。故罕_レ聞焉。今別宗、其所謂樵谷之福、所_レ在者歟。外如_レ枯而内充、跡欲_レ晦而名顯。人皆入_二宝山_一而空_レ手、公独衣_二錦綉_一而返_レ鄉。別山師祖、嘗有_レ言、莫_レ謂空来又空返。果然親到_二宝山_一歸。此非_レ為_二子孫_一今日預識者_レ邪。於是、凡在城諸山、喜_レ法社得_レ入、而作_レ疏胥慶曰、崇山月白、丹桂飄_二雲外之鄉_一、樵谷春回、幽蘭吐_二雪中之馥_一。歲云莫矣、行其時哉。

〔訓〕別宗建首座。信州安樂に住する諸山疏

円照の一派、東海に入りて、大なる者は六。曰く仏光氏、曰く聖一氏、曰く雪巖氏、曰く環谿氏、曰く兀庵氏、曰く別山氏。是の六は、子孫繁たるのみ。天下に星布す。之より京いなるは莫し。惟だ別山氏を嗣ぐ者、榎谷僊公と曰う。在昔、宋南渡の景定の間、公、海を航りて南游し、天童の別山禪師に得法す。本國に帰るに迨び、信陽僊府に、榛を披きて宇を荆め、名を崇福山安樂護聖禪寺と曰いて、自ら居す。既にして樵谷、相の万寿に出世す。未だ其の施を大いにせず、遽爾として化を戢む。人咸な謂う、「樵谷の福、其の躬に在らずして、其の子孫に在るか」と。然る後、殆んど將に百年にならんとするに、其の子孫皆な道を以て自ら晦まし、世に炳耀することを欲せず。故に聞くこと罕なり。今別宗は、其の所謂る樵谷の福、在る所の者か。外は枯れたる如くして内に充ち、跡晦さんと欲して名顯る。人皆な宝山に入りて手を空しくするも、公、独り錦綉を衣て郷に返る。別山師祖、嘗て言有り、「謂うこと莫かれ、空しく来て又た空しく返る」と。果然

として親しく宝山に到りて帰る。此れ子孫の為に今日あらかじ預め識する者に非ずや。是に於いて、凡そ在城の諸山、法社の入ること得るを喜びて、疏を作りて慶して曰く、「崇山は月白く、丹桂たんけい雲外の薺かおりを飄ただよわせ、樵谷は春回りて、幽蘭ゆうらん雪中の馥かおりを吐く。歳とし云ことに莫くる、行くに其の時なるかな」と。

○『空華集』は義堂周信(一三三五〜一三八八)の漢詩集であり、延文四年(一三五九)の中岩円月の序文、貞治七年(一三六八)の跋文を有し、南北朝に十八巻構成で刊行された。また、元禄九年に二十巻本として再刊されている。初出「信濃史五・一〇六〜一〇七」、掲載書籍「五山全一・五三〇〜五三二」。○別宗建首座：義堂周信のもとで首座を勤めた。もと、安楽寺の僧侶で、京都で参学の後故郷の安楽寺に戻って住持をするという。○信州安楽：信州(長野県)塩田の崇福山安楽寺のこと「補1」。○諸山疏：新たに住持となる僧侶に対して、近隣の諸山の住持が勧請したり、祝賀の意を表わしたりする文書。○円照：仏鑑円照禅師の略。臨済宗破庵派の無準師範(一一七七〜一二四九)の勅号のこと「補2」。○東海：日本。○仏光：臨済宗破庵派の無学祖元(一二二六〜一二六八)のこと「補3」。○聖一：臨済宗聖二派祖の円爾(一二二〇〜一二八〇)のこと「補4」。○雪巖：臨済宗破庵派の雪巖祖欽(？〜一二八七)のこと「補5」。○環溪：臨済宗破庵派の環溪惟一(一二〇二〜一二八二)のこと「補6」。○兀庵：臨済宗破庵派の兀庵普寧(一一九八〜一二七六)のこと「補7」。○別山：臨済宗破庵派の別山祖智(一一九三〜一二六〇)のこと「補8」。○察：あざやか。○星布：星のように数多く、ひろく散り敷かれたさま。○在昔：むかし。往古。○景定間：南宋の景定年間のこと。○南游：南遊。『華嚴經』で善財童子が法を求めて南方に遊歴したこと、求法のため旅することをいう。○天童：天童山景德禅寺のこと「補9」。○信陽：信州(長野県)の地名。○饜府：仙府。仙人のいるところ。○榛：むらがつてのびた樹木。やぶ。○宇：宇は空間。また宇は家屋の屋根。○相万寿：相州の万寿寺のこと「補10」。○出世：住持となること。○遽爾：にわかに。○炳耀：光りかがやく。○宝山：立派な寺院。○錦綉：美しい絹織物。ここでは美しく飾った袈裟の意。○別山師祖、嘗有言、莫謂空来又空返：「補11」。○果然：思ったとおりだ。○城：ここでは京城。天子がいる所。みやこ。○諸山：五十山刹

の下におかれた寺格。○法社：寺院のこと。○疏：禪院で用いる文書で、種々の儀礼に使用される。○胥：文のリズムを整える助字。○崇山：安楽寺の山号、崇福山のこと。○丹桂：桂の一種。葉は柏に似て、皮は赤色で、月中にあるという。○雲外：雲の外。雲上。空のはるか遠い所。○薜：穀物の香氣。かおり。○幽蘭：奥深い谷に生ずる蘭。蘭の別名。○馥：かおり。

〔史料10〕『空華集』九「七言八句」「送別宗首座帰住安楽、乃仙樵谷旧業也」

送別宗首座帰住安楽、乃仙樵谷旧業也。

老樵谷口尚遺蹤、帰去憑君起祖風。日暮莫嫌柴担重、天寒須念斧斤功。栽松翠長春千尺、折桂薜飄月一叢。但得嶺南消息在、伝衣何必学廬公。

〔訓〕別宗首座、安楽に帰住するを送る、乃ち仙樵谷の旧業なり。

老樵谷口尚遺蹤を遺し、帰去する君に憑りて祖風を起さん。日暮れ柴担の重さを嫌うこと莫かれ、天寒くして須らく斧斤の功を念うべし。栽松の翠は長ず春千尺、折桂の薜は飄ふ月一叢。但だ嶺南の消息在ることを得ば、衣を伝うるに何ぞ必ずしも廬公を学ばん。

○『空華集』…『空華集』については「史料9」参照。初出「信濃史五・一〇七〜一〇八」、掲載書籍「五山全二・二五九」。○別宗首座：義堂周信のもとで首座を勤めた。もと、安楽寺の僧侶で、京都で参学の後に故郷の安楽寺に戻って住持をするという。○安楽：信州（長野県）塩田の崇福山安楽寺のこと「補1」。○旧業：昔のなした業績。○帰去：帰去来。故郷に帰ろう。官職を退いて故郷に帰ろうとすること「補2」。○祖風：祖師の遺した訓をもとにする宗風。家風。○柴：老木。○担：量の名。○斧斤：おの。○栽松：前世に栽松道者と称された五祖弘忍

〔六〇一〜六七四〕を踏まえる〔補3〕。○千尺：非常に高いこと。○折桂：桂林一枝の故事を踏まえる〔補4〕。○郷：かおり。○一叢：一団。ひとかたまり。○嶺南：嶺南人無仏性のこと〔補5〕。○消息：状況、実態。○廬公：老廬。六祖慧能のこと〔補6〕。

〔史料11〕『仏祖正伝宗派図』永徳二年（一三八二）刊

天童別祖智日本安楽樵谷マダ性マダ仙

○『仏祖正伝宗派図』は、南北朝末期の永徳二年（一三八二）に刊行されたもので、京都南禅寺龍興庵と大東急記念文庫に所蔵されている。初出〔信濃史五・一〇五〕。

〔史料12〕『仏祖宗派図』応永二十五年（一四一八）刊

天童別祖智日本安楽樵谷マダ性マダ僊

○『仏祖宗派図』は、室町中期の応永二十五年（一四一八）に夢窓派の古篆周印によって編集された五山版があり、慶長九年（一六〇四）に再刊されて以降、元和三年（一六一七）、寛永十一年（一六三四）に再刊されている。初出〔信濃史五・一〇五〕。

〔史料13〕『塔銘写』安楽寺所蔵

塔（銘）名写

崇福山安楽禅寺開山樵谷伊遷禅師者、源朝臣木曾生縁也。憐（憐）寺之於常楽教寺、年齢到於拾六歳迄、成天

台之学。同十六歳之春、登洛陽、於東福、開山見聖一國師、依於教、師渡唐而唐之到於金山、掛錫拾四歳、天童無準之帶宗派。於歸朝之後、相州鎌倉將軍平時頼卿、令開滿此地、樵谷伊遷禪師与開基奉崇仰。以来到三百余歳仁而、信長一乱悉廢壞。今更雖為曹洞家一教、高山順京比丘、為中興開基而令住居此地畢。(中略)

于時文禄三(甲午)年三月十二日

鍛冶作衛門

大工源左衛門

崇福山安樂禪寺中興開山高山順京在判

作事奉行弊突

〔訓〕塔名写(秘)

崇福山安樂禪寺開山の樵谷伊遷禪師は、源朝臣木曾の生縁なり。憐寺(隱)の常樂教寺に於いて、年齢拾六歳に到る迄、天台の学を成す。同じ十六歳の春、洛陽に登り、東福に於いて、開山の聖一國師に見え、教えに依り、師、唐に渡りて唐の金山に到り、掛錫すること拾四歳、天童無準の宗派を帶す。歸朝の後に於いて、相苧鎌倉將軍平時頼卿、此の地に開滿せしめ、樵谷伊遷禪師を開基と崇仰し奉る。以来三百余歳に到るも、信長の一乱に悉く廢壞す。今、更に曹洞家の一教為りと雖も、高山順京比丘、中興開基と為りて此の地に住居せしめ畢んぬ。(中略)

時に文禄三(甲午)年三月十二日

鍛冶作衛門

崇福山安樂禪寺中興開山高山順京在判

作事奉行弊突

○安樂寺に所蔵される『塔銘写』で、安樂寺開山の樵谷惟僊の略伝を収録する。安樂寺を中興した曹洞宗の高山順京の手になる。初出「信濃史五・一〇五〜一〇六」。○崇福山安樂禪寺…信州塩田の崇福山安樂禪寺のこと「補1」。○源朝臣木曾…木曾義仲に連なる一族。信濃源氏の出身。○常樂教寺…信州塩田の天台宗の常樂寺のこと。安樂寺の隣に存する「補2」。○東福…京都東山に存する東福寺のこと「補3」。○円爾…臨濟宗聖一派祖の円爾（二〇二〜二二八〇）のこと「補4」。○金山…径山万寿寺のこと「補5」。○無準宗派…臨濟宗破庵派の無準師範（一一七七〜一二四九）のこと「補6」。○平時頼…鎌倉五代執権の北条時頼（一二二七〜一二六三）のこと「補7」。○開基…ここでは開山と同義。○崇仰…あがめ敬うこと。○廢壞…荒廢すること。○中興開基…中興開山と同義。一端衰えた寺院を再び盛んにした僧侶に対する称。

〔史料14〕『延宝伝灯録』卷三の樵谷惟僊章（大日仏一〇八・七二）

信州崇福山安樂寺樵谷惟僊禪師、航_レ海南遊。於_二別山智和尚輪下_一罷_二參詢_一。歸開_二安樂寺_一、接_レ納_二方來_一、四十余載。上堂、拳_下曹山辞_二洞山_一因縁_上曰、後來_二仏鑑和尚云_一、好大衆、田地穩密、血脈貫通、即不_レ無_二曹洞父子_一。檢点將來、俗氣猶在。師拈曰、山僧即不_レ然。曹洞父子、似_二田地穩密、血脈貫通_一、相似_二仔細点檢將來_一、仏法見解猶在。

〔訓〕信州崇福山安樂寺樵谷惟僊禪師は、海を航_レりて南遊す。別山智和尚の輪下に於いて參詢を罷む。歸りて安樂寺を開き、方來を接納すること、四十余載なり。上堂して、曹山、洞山を辞する因縁を拳して曰く、

「後来、仏鑑和尚云く、『好大衆、田地穩密、血脈貫通、即ち曹洞の父子を無せず。檢点し將ち来たれば、俗氣猶お在り』と。師拈じて曰く、『山僧即ち然らず。曹洞の父子、田地穩密、血脈貫通に似て相い似たるも、仔細に点檢し將ち来たれば、仏法の見解猶お在り』と。

○『延宝伝灯録』四十一巻は、卍元師蛮（二六二六〜一七一〇）が三十年にわたって諸方を歴遊して史料を蒐集して撰述し、延宝六年（一六七八）に完成した僧伝である。中国の灯史『景德伝灯録』にならって、選出時の年号を冠した『延宝伝灯録』と題している。宝永三年（一七〇六）に初めて刊行された。初出「信濃史五・九四」、掲載書籍「大日仏一〇八・七二」。○南遊：『華嚴經』で善財童子が法を求めて南方に遊歴したことから、求法のため旅することをいう。○別山智和尚：臨済宗破庵派の別山祖智（一一九三〜一二六〇）のこと「補1」。○輪下：会下とも。○參詢：參じて教えを請う。○安樂寺：信州塩田の崇福山安樂禪寺のこと「補2」。○方来：四方から集まってくる修行者。○接納：雲衲を接化する。修行僧を教え導く。○曹山辞洞山因縁：「補3」。○曹山：曹洞宗祖の曹山本寂（八四〇〜九〇一）のこと「補4」。○洞山：曹洞宗祖の洞山良价（八〇七〜八六九）のこと「補5」。○後來：後世の世の人。○举曹山辞洞山因縁く俗氣猶在：「補6」。○仏鑑和尚：臨済宗破庵派の無準師範（一一七七〜一二四九）のこと「補7」。○好大衆：好は親しみを込めた呼びかけの言葉。修行僧に対する親しみをこめた呼びかけ。○田地穩密：穩密は隱密。心境を隠すこと。不立文字の仏法が以心伝心して伝わるさまをさす。○血脈貫通：仏法の命脈が繋がりに通る。祖師から祖師へ、仏の命脈が繋がることを目指す。○檢点将来：点檢。調べあげる。将来は動作が現実化してくるさまを表す。○俗氣：世俗の気配のことか。○師拈曰く解猶在：「補8」。○仔細：子細。事細かに。詳細に。○点檢：調べあげる。○見解：ものの見方、考え方。解釈。

【参考】『扶桑禅林僧宝伝』巻四「安樂寺樵谷仙禅師伝」

禅師名惟仙、号樵谷。未詳何許人。志趣超邁、管航海南遊、得法於天童別山智和尚。歸住信州安樂

寺、為「開山第一祖」。上堂、拳「曹山辞「洞山」因縁」云、後來仏鑑和尚拈云、好大衆、田地穩密、血脈貫通、即不「無」曹洞父子。檢点將來、俗氣猶在。師拈云、山僧即不「然」。曹洞父子、似「田地穩密、血脈貫通」相似、仔細点檢將來、仏法見解猶在。厥後不「知」所「終」。

「訓」禪師、名は惟仙、樵谷と号す。未だ何許の人なるかを詳にせず。志趣超邁、嘗て海を航りて南遊し、天童の別山智和尚に得法す。帰りて信州安楽寺に住し、開山第一祖と為る。上堂して、曹山、洞山を辞する因縁を挙して云く、「後來、仏鑑和尚拈じて云く、『好大衆、田地穩密、血脈貫通、即ち曹洞の父子を無せず。檢点し將ち来たれば、俗氣猶お在り』」と。師拈じて曰く、「山僧即ち然らず。曹洞の父子、田地穩密、血脈貫通に似て相に似たるも、仔細に点檢し將ち来たれば、仏法の見解猶お在り」と。厥の後、終わる所を知らず。○『扶桑禪林僧宝伝』は、黄檗宗の高泉性敦（一六三三〜一六九五）の撰によるもので、延宝三年に四百人以上の僧伝を『本邦僧宝伝』（『扶桑僧宝伝』とも）二十卷としてまとめているが、そのうちの禪僧百十一人の伝記を取めた十卷を『扶桑禪林僧宝伝』と名づけて延宝三年（一六七五）に刊行したものである。掲載書籍「日仏全七〇・一四七」。

○志趣…心の動き。意気。○超邁…非常にすぐれていること。

〔史料15〕『延宝伝灯録』卷十八の秋澗道泉章

相州寿福秋澗道泉禪師、承証之後、依「樵谷僊和尚」、於「禪興」典「藏鑰」。結制秉弘、問答訖乃曰、前峰突兀、拶「出懸崖之機」。後池深沈、鼓「起滔天之浪」。進「前退」後、未「免」喪身失命也。英靈衲子、一踏々着、庭院日永、薔薇露清。喚作「円覚伽藍」也得、呼為「平等性智」也得。雖然「怎麼」、猶有「金鎖難」在。必竟如何安居取証。豎「起」弘子「云、因、這箇是上方弘子。出住「寿福」。

「訓」相州寿福秋潤道泉禪師は、承証の後、樵谷僊和尚に依り、禪興に於いて蔵鑰を典る。結制秉弘し、問答訖わり乃ち曰く、「前峰突兀として、懸崖の機を擲出す。後池深沈として、滔天の浪を鼓るい起こす。前に進むも後ろに退くも、未だ喪身失命するを免れず。英灵の衲子、一踏に々着せば、庭院の日は永く、薔薇の露は清し。喚びて円覚伽藍と作すも也。た得、呼びて平等性智と為すも也。た得。然も恁麼なりと雖も、猶お金鎖の難有り。必竟、如何が安居取証すや」と。弘子を竖起して云く、「因、者箇は是れ上方の弘子なり」と。出し寿福に住す。

○『延宝伝灯録』については「史料14」を参照。初出「太田一九六二、掲載書籍「大日仏二〇八・二四九」。○相州寿福：鎌倉の龜谷山寿福寺のこと「補1」。○秋潤道泉：臨濟宗仏源派の秋潤道泉（一二六三〜一三三三）のこと「補2」。○承証：証明を承まわる。印可証明を受ける。○禪興：鎌倉の禪興寺のこと「補3」。○蔵鑰：蔵主のこと。蔵殿の主管。禪宗寺院で経蔵を管理する役。六頭首の一つ。○結制：九旬安居の制を結ぶこと。○秉弘：住持が弘子をとること。のちに、住持に代わって法座を開き、衆のために説法することが行なわれた。○突兀：高く突き出ているさま。高く聳えるさま。○懸崖：高くきりたつがけ。○擲出：押し出す。圧力をかけて、じわりと押し出す。○深沈：奥深く静かなところ。おくぶかくおちつきがある。○滔天：水が天にとどくほどあふれはびこること。○喪身失命：命を落とす。○英靈衲子：すぐれた禅僧のこと。○踏着：踏みつける。着は動作の完了を表す助字。○庭院：門のなかで建物の無い場所の総称。○日永：ひがながい。○薔薇：ばら。いばら。○喚作：と呼ぶ。くと名づける。○円覚伽藍：円満なる仏の悟りを修する堂宇。仏法が満ちた寺院。○得：よろしい。それでよい。○平等性智：四智・五智の一。自己と他者とが平等であることを体現する智。○金鎖難：正しい教えがかえって人を拘束してしまうことのとえ。○在：句末の「在」は唐代の助字。強い断定の語気を表す。○必竟：畢竟。つまるところ。○安居：雨安居・夏安居のこと。四月十五日から七月十五日の雨季の間、外出せずに寺院で修行すること。○取証：証果を取得することを得ること。○竖起：まっすぐに立てること。○因：力。ワ。力（ちから）を出す声。○上方：都のある地方。

【参考】『秋澗泉和尚語録』中「秉弘」

禪興結夏

垂鉤。得_二連城壁_一、非_二但_三荊山_一。收_二拾怪石_一、誠琢磨看。

提綱。前峰突兀、擲_二出懸崖之機_一。後池深沈、鼓_二起滔天之浪_一。進_レ前退_レ後、未_レ免_二喪身失命去_一也。英灵衲子、一踏々着、庭院日永、薔薇露清。喚作_二円覚伽藍_一也得、呼為_二平等性智_一也得。雖然_二恁麼_一、猶有_二金鎖難_一在。必竟如何安居取証。豎_二起_三弘子_一云、因、這箇是上方弘子。

復拳。堂頭和向、拳_三曹山辞_二洞山_一。山云、子向_二什麼處_一去。曹山云、不變異處去。洞山云、不變異處、豈有_レ去耶。曹山云、去亦不變異得来。仏鑑禪師拈云、好大衆、田地穩密、血脈貫通、即不_レ無_二曹洞父子_一。檢点将来、俗氣猶在。拈云、禪興不_レ然、曹洞父子、似_二田地穩密、血脈貫通_一相似、子細点檢将来、仏法見解猶在。師拈云、仏鑑恁麼批判、蚶瓜徹帶蚶_一。堂頭恁麼注脚、苦瓠連根苦。秉弘上座、当_レ炉不_レ避_レ火、別通_二線路_一去也。只如_二不變異處_一、作麼生去。下_レ床立_三云_一、果然々々。

【訓】禪興の結夏

垂鉤。「連城の壁_一を得たり、但だに荊山なるのみに非ず。怪石を收拾す、誠に琢磨し看よ」と。

提綱。「前峰突兀として、懸崖の機を擲出す。後池深沈として、滔天の浪を鼓るい起こす。前に進むも後ろに退くも、未だ喪身失命し去るを免れず。英灵の衲子、一踏に々着せば、庭院の日は永く、薔薇の露は清し。喚びて円覚伽藍と作すも也た得、呼びて平等性智と為すも也た得。然も恁麼なりと雖も、猶お金鎖の難有り。必竟、如何が安居取証すや」と。弘子を竖起して云く、「因、這箇は是れ上方の弘子なり」と。

復た拳す。「堂頭和向、曹山、洞山を辞すを拳す、山云く、『子、什麼處に向かつてか去る』と。曹山云く、

『不変異の処に去る』と。洞山云く、『不変異の処、豈に去ること有らんや』と。曹山云く、『去るも亦た不変異にし得来たる』と。仏鑑禪師拈ねんじて云く、『好大衆、田地穩密、血脈貫通、即ち曹洞の父子を無せず。檢点けんてんし將ち来たれば、俗氣猶お在り』と。拈じて云く、『禪興は然らず。曹洞の父子、田地穩密、血脈貫通に似て相い似たるも、仔細に点檢し將ち来たれば、仏法の見解猶お在り』と。仏鑑恁麼いんもに批判するも、甜瓜てんか徹帶てつたい甜なり。堂頭恁麼いんもに注脚ちゅうかくするも、苦瓠くくわ連根れんこん苦なり。秉ひん拈ねんの上座、炉に当たりて火を避けず、別に一線路に通じ去らん。只だ不変異の処の如き、作麼そも生さんか去らん』と。床に下りて立ちて云く、『果然かね々々』と。

○『秋潤泉和尚語録』については、「史料5」を参照。掲載書籍「五山新六・五一」。○禪興：鎌倉の禪興寺のこと。

既出。○垂鉤：本意はつりをする意。中世の禪林で、学人に教え示すこと。垂語・鉤語に同じ。○連城壁：中国の春秋時代・戦国時代の故事にあらわれた名玉「補4」。○荆山：荆山からでる玉のこと「補5」。○琢磨：ときみがく。

○提綱：提唱。仏法の大要を説法すること。○堂頭和向：不明。『延宝伝灯録』にしたがえば樵谷惟僊のこと。○曹山辞洞山く解猶在：「史料14」参照。○仏鑑：臨済宗破庵派の無準師範（一一七七～一二四九）のこと「補6」。○

甜瓜徹帶甜、苦瓠連根苦：「補7」。○秉拈：住持が拈子をとること。のちに、住持に代わって法座を開き、衆のため説法することが行なわれた。○上座：有徳の僧。僧衆の第一座をいう。ここでは、秋潤道泉の自称。○通：道理。

○果然：思つたとおりだ。

「史料16」『本朝高僧伝』卷二十一の樵谷惟僊章（大日仏一〇二・二九六）

信州安楽寺沙門惟僊伝

積惟僊、号樵谷、不詳其姓里。建長末、渡海入宋、与本邦明南浦・儉約翁・照無象、同参虚堂愚・僊溪聞・介石朋・簡翁敬諸大老。後於天童別山智和尚輪下、頓罷参詢及告辞。育王山観物初贈偈曰、三

応声中密意通、分明飯布裏_二春風_一。休_レ論親切不親切、巨舶回程至_三海東_一。僊_レ帰国後、不_レ求聞達、隱_二逸信州_一、開_二安樂寺_一。不_レ踏_二紅塵_一、四十余載。而湖海包笠、憧憧旁午。上堂、拈_下曹山辞_上洞山_一因縁、後來仏鑑曰、好大衆、田地穩密、血脈貫通、即不_レ無_二曹洞父子_一。檢点将来、俗氣猶在。拈曰、山僧不_レ然。曹洞父子、似_二田地穩密、血脈貫通_一相似、仔細点檢将来、仏法見解猶在。僊後卒_二於住処_一。

贊曰、儉約翁拈香語曰、樵谷和尚、昔年拶_二透万松関_一、太白峰頭識_二別山_一、藏裏摩尼親拾得、輝_二天鑑_一地夜光寒。四十四載、名翼横飛、六十余州、雷驅電馳。両鎮名藍、弘_二大法_一、縦擒殺活在_レ臨_レ時。此是樵谷平生得力処、作麼生是涅槃後有底大人相。良久曰、描不_レ成兮画不_レ象、千古為_二叢林榜樣_一。繇_レ是觀_レ之、其為_二一世宗師_一也昭晰矣。只見_二其略_一而、未見_二其全_一、可_レ為_二嘆惜_一焉。

〔訓〕信州安樂寺沙門惟僊伝

釈の惟僊、樵谷と号す、其の姓里詳ならず。建長の末、海を渡りて入宋し、本邦の明南浦・儉約翁・照無象と、同じく虚堂愚・偃溪聞・介石朋・簡翁敬の諸大老に参ず。後に天童の別山智和尚の輪下に於いて、頓に参詢を罷む。辞を告ぐるに及んで、育王山の観物初、偈を贈りて曰く、「三応の声中に密意通じ、分明に飯布春風を裏む。論ずるを休めよ親切なるか不親切なるかを、巨舶の回程海東に至る」と。僊、帰国の後、聞達を求めず、信州に隱逸して、安樂寺を開く。紅塵を踏まざること、四十余載。而れども湖海の包笠、憧憧として旁午す。上堂して、曹山、洞山を辞する因縁を拈す、「後來、仏鑑曰く、『好大衆、田地穩密、血脈貫通、即ち曹洞の父子を無せず。檢点し將ち来たれば、俗氣猶お在り』と。拈じて曰く、『山僧は然らず。曹洞の父子、田地穩密、血脈貫通に似て相に似たるも、仔細に点檢し將ち来たれば、仏法の見解猶お在り』と。僊、後に住処に卒す。

賛に曰く、「儉約翁の拈香の語に曰く、『樵谷和尚、昔年万松関を拶透して、太白峰頭に別山を識り、葦裏の摩尼を親しく拾得し、天に輝き地に鑑きて夜光寒し。四十四載、名翼横に飛び、六十余州、雷駆け電馳す。兩び名藍を鎮めて大法を弘め、縦擒殺活、時に臨むに在り。此れは是れ樵谷平生得力の処、作麼生か是れ涅槃後有る底の大人の相』と。良久して曰く、『描けども成らず、画けども象られず。千古、叢林の榜様と為す』と。是に繇つて之を觀れば、其の一世の宗師為ること也た昭晰なり。只だ其の略を見るも、未だ其の全てを見ず、為に嘆惜す可し。

○『本朝高僧伝』七十五卷は、卍元師蛮（二六二六〜一七一〇）の撰であり、一六六二人の僧伝を編纂し、元禄十五年（一七〇二）に自序を撰し、宝永四年（二七〇七）に刊行したものである。卍元師蛮は『延宝伝灯録』も編纂している。初出「信濃史五・九四〜九五」、掲載書籍「大日仏一〇二・二九六〜二九七」。○建長末：建長年間の末年。建長八年（一二五六）に当たる。○明南浦：臨済宗大応派祖の南浦紹明（二二三五〜一三〇八）のこと「補1」。○儉約翁：臨済宗大覚派の約翁徳儉（一二四四〜一三二〇）のこと「補2」。○照無象：臨済宗松源派の無象静照（一二三四〜一三〇六）のこと「補3」。○虚堂愚：臨済宗松源派の虚堂智愚（一一八五〜一二六九）のこと「補4」。○偃溪聞：臨済宗大慧派の偃溪広聞（一一八九〜一二六三）のこと「補5」。○介石朋：臨済宗大慧派の介石朋のこと「補6」。○簡翁敬：臨済宗虎丘派の簡翁居敬のこと「補7」。○天童：明州（浙江省） 鄞県の太白峰天童山景德禪寺のこと「補8」。○育王山：阿育王山広利禪寺のこと「補9」。○觀物初：臨済宗大慧派の物初大觀（二二〇一〜一二六八）のこと「補10」。○三応声中密意通、分明飯布裏春風、休論親切不親切、巨船回程至海東：「史料22」参照。○聞達：名声が世に聞こえ高官に出世すること。○信州：信濃。長野県の異称。○隱逸：俗世を逃れて、人里離れた所に住む。○紅塵：立ち上る砂ぼこりのことで、繁華街のたとえ。○湖海：湖と海。世間。江湖。○包笠：網代笠をかぶった僧。修行僧のこと。○憧憧：往來の絶えないさま。○旁午：縦横に入り乱れること。往來の激しいこと。○

儉約翁拈香語、昭晰矣：「史料6」参照。○宗師：仏法の真義をきわめ人々にあがめられる師。尊敬すべき師。○昭晰：明白。あきらか。○嘆惜：なげき惜しむ。

安樂寺方丈宛

〔史料17〕「蘭溪道隆書状」建長寺所蔵 冒頭「先日」

先日観音贊、雖_レ蒙_レ仰候、行道々上、至_レ今失記候事、恐入候。又観音聖像、左右有_二韋陀・龍像侍衛_一。雖_レ未_レ拜_二其聖相_一。但、依_二所_レ示之語_一、讚呈、

慈威定慧、物々霑_レ恩、逆順縦横、塵々普心。提_二万有_一而不_レ墮_二於邪途_一、導_二群情_一而令_レ持_二步正信_一。韋陀護法、運_二莫_レ測之洪機_一、龍像森蔽、遵_二利生之大聖_一。世界有_レ尽、我願無_レ窮。鑑_二察賢愚_一、如_二大円鏡_一。妙用非_二唯觀世音_一、平公日（後訣）

（紙 継 目）

奉_二復_一 塩田安樂寺方丈

〔訓〕先日_一の観音贊、仰_二を蒙_レり候_一と雖も、行道々上、今に至るまで失記候こと、恐れ入り候。又た観音聖像、左右に韋陀・龍像の侍衛有り。未だ其の聖相を拝せずと雖も、但だ示す所の語に依つて讚呈す。

慈威定慧、物々に恩に霑い、逆順縦横、塵々に普心す。万有を提げて邪途に墮せず、群情を導きて正信を持ち歩ましむ。韋陀の護法、測ること莫き洪機を運らせ、龍像森蔽にして、利生の大聖に遵う。世界尽くること有りとも、我が願い窮まること無からん。賢愚を鑑察すること、大円鏡の如し。妙用唯だに觀世音のみに

非ず、平公日（以下闕く）

（紙 継 目）

塩田安樂寺方丈に奉復す。

○建長寺所蔵「蘭溪道隆書状」は、蘭溪道隆から塩田安樂寺方丈に宛てた書状とみられ、安樂寺方丈から観音像の讃文を頼まれていたらしく、この返信とみられる。道隆は観音像そのものを見てはいないようではあるが、観音像の左右に韋陀尊天と龍の姿が描かれているとの情報から、讃文を記して送ったものである。軸装されており、後半が闕け別紙が付けられており、そこに「奉覆 塩田安樂寺方丈」とある。包紙の宛先が貼り付けられたものか。初出「信濃史五・一〇二〜一〇三」、影印「建長編一・口絵」、掲載書籍「建長編一・一六七」。○観音：観自在菩薩のこと。観音菩薩、觀世音菩薩とも「補一」。○仰：おおせ。日本語的用法。○行道：仏道の修行をすること。○失記：忘れる。○韋陀：韋陀尊天のこと。もとはバラモン教の神でシヴァ神の息子。仏教の伽藍神の一となる。○龍像：仏法を護法する龍（梵：naga）。仏陀の説法教化をたすける八部衆の一。龍神。○侍衛：護衛する。○慈威：慈悲の功德。威は力や功德。○定慧：禪定と智慧。○逆順縦横：逆うと従うと、縦と横。自由自在なさま。○塵々：あらゆる事象。○万有：宇宙に存在するすべてのもの。○邪途：邪道。あやまった実践。八正道を實踐しないこと。○群情：衆生のこと。○正信：仏法を信じる心。正しい信仰。○護法：仏法を護持すること。○森蔽：おごそかなさま。○利生：衆生を利益すること。○大聖：偉大な聖者。仏のこと。○世界：世の中。過去・現在・未来の三世を世といい、上下四方四維の十方を界という。○鑑察：見別ける。○大円鏡：大円鏡智。仏の四智の一。○妙用：靈妙な作用。巧妙なはたらき。○奉覆：返信の丁寧な表現。○塩田安樂寺方丈：樵谷惟僊を指す。

「史料18」「蘭溪道隆書状」正木美術館所蔵 冒頭「前月」

前月参謁之時、両旬之間、伏蒙「芳志極厚。感悦良多。請違之後、四月三日晚、遂集「東光兄弟」以「実辞」

懇之、六日侵晨、同諸友皆往貴寺過夏。言未止、一衆闕然無有允旨。次日、道意直歲、又自龜谷來、示云、入信州事、上下皆涉唇吻。拙既備行色了、諸人皆一口同音相拒。不_レ得_レ已、隨衆之意。非_三心口不_三相_レ應也、三宝可_レ鑑。它國人、只得_レ從_三衆議。不_レ免_三忍苦。於_レ此過_三一夏了、秋初別作_三居処。建_三侍者等六_三七人、特_レ往_三瞻_レ觀。委_レ曲_レ可_レ有_三御_レ尋、諸事不_レ及_レ尽_レ申。皇恐不_レ備。

四月十日 道隆

安樂禪寺方丈几前

「訓」前月參謁の時、兩旬の間、伏して芳志の極厚なることを蒙る。感悅良に多し。違ること請うの後、四月三日の晩、遂に東光兄弟を集め、実辞を以て懇ろに云く、「六日晨を侵して、諸友と共に皆な貴寺に往きて夏を過ごさん」と。言未だ止まざるに、一衆闕然として允旨有ること無し。次日、道意直歲、又た龜谷自ら来りて、示して云く「信州に入る事、上下皆な唇吻に渉る」と。拙、既に行色に備へ了るも、諸人皆な一口同音に相い拒む。已むを得ずして、衆の意に隨うのみ。心口相い応せざるに非ず、三宝鑑みる可し。它國の人は、只だ衆議に従うを得るのみ。忍苦を免れず、此に於いて一夏を過し了わって、秋初に別に居処を作さん。建_三侍者等六_三七人、特_レに往_三きて瞻_レ觀せん。委_レ曲_レ御_レ尋有_レ可_レし。諸事申すこと尽くす及ばず。皇恐不_レ備。

四月十日 道隆

安樂禪寺方丈几前

○正木美術館所藏「蘭溪道隆書状」は、玉村氏によつて、東福寺靈雲院所藏『集古集』に収録される「蘭溪道隆書状写」として紹介されたものだが、その原本とみられるものが、正木美術館に所藏されている。初出「信濃史五

・一〇一〜一〇二、影印「禪墨拾・二六」、掲載書籍「建長編一・一四六〜一四七」。○参調：尊敬する人に対面する。○両旬：二十日間。○芳志：他人の親切なところを。おころぎし。○感悦：感動して喜ぶ。○請違：違は離れる。離れることを願う。○東光：中斐国の東光寺のこと。「補一」。○実辞：実語。まことの言葉。○夏：夏安居。四月十五日から七月十五日の期間。○允旨：まことの考え。○道意直歳：不詳。○亀谷：鎌倉の亀谷山寿福寺のこと。「補二」。○唇吻：唇と舌。○行色：旅にでる雰囲気。旅行する。○一口同音：多くの人がそろって同じことを言う。○相応：合致する。互いに応ずる。○三宝：仏・法・僧の三宝。○它国：他国。日本僧からみて道隆が中国僧である意。○衆議：大衆（修行僧）を集めた会議のことか。○忍苦：苦しみを忍ぶこと。○瞻覲：まみえ仰ぎみる。○委曲：込み入った詳しい内情。○皇恐：恐縮する。○不備：文意が十分でないという意で、手紙文の最後に添える語。不一。○安楽禪寺方丈：信州安楽寺の方丈。ここでは樵谷惟僊のこと。○几前：几下。机下とも。手紙で相手に対する敬意を表す脇付としてあて名の横に添えて書く語。

仙字を有す僧侶

〔史料19〕「泉涌寺委属語文」『泉涌寺清衆規式並十六観堂記』

一、以_二信州僧承仙_一為_二維那職_一。

右人知_二僧衣弟_一綱_二僧事_一令_二衆悦預_一。或為_レ衆点読。或首座・懺首無_二参堂_一時、領_レ衆経懺。若首座・懺首無_レ暇之時、坐_二禪椅_一布薩。〈禪椅可_レ立法堂正面西向〉若上三人亦有_二故障_一、若僧中上座、若知客、若僧中堪能者、並_二禪椅_一布薩也。〈但西堂則昇座布薩〉此職三年未滿、不_レ可_レ退也。

一、以_二同承仙_一為_二監作功德主職_一。

右人発志、励力奉行、当寺造営。可令成斯大事也。若三五年可相助歟。

(中略)

嘉禄三年丁亥三月十二日、当寺開山住持

入宋伝法比丘俊苾誌之病牀。

〔訓〕一、信州僧の承仙を以て維那職と為す。

右の人、僧衣弟を知り、僧事を綱し衆をして悦預せしめよ。或いは衆の為に点読せよ。或いは首座・懺首參堂無き時、衆を領して経懺せよ。若し首座・懺首暇無きの時、禪椅に坐して布薩せよ。禪椅、法堂正面西向に立つ可し。若し上三人、亦た故障有らば、若しは僧中の上座、若しは知客、若しは僧中の堪能なる者、禪椅を並べて布薩せよ。但だ西堂は則ち昇座布薩す。此の職は三年未滿、退く可からず。

一、同じく承仙を以て、監作功德主職と為す。

右の人、志を發し力を励みて、当寺の造営を奉行せよ。斯の大事を成さしむ可し。若しは三五年相い励む可きか。

(中略)

嘉禄三年丁亥三月十二日、当寺開山住持

入宋伝法比丘俊苾、之を病牀にて誌す。

○『泉涌寺清衆規式並十六觀堂記』は、泉涌寺の俊苾の手によるもので、この中に収録される「泉涌寺委屬詰文」は俊苾(一一六六―一二二七)が入滅する約一月前の嘉禄三年(一二二七)三月十二日に病牀にて記したものである。初出「玉村A」、掲載書籍は石田充之『鎌倉仏教成立の研究 俊苾律師』法蔵館、一九七二年。○信州僧承仙：不詳「補

1」。○維那：泉涌寺の役職名。悦衆ともいう。一寺の衆僧を治め衆僧を安慰ならしめる人であり、その居処は堂司と呼ばれる。なお、泉涌寺の役職については石田充之『鎌倉仏教成立の研究 俊仍律師』（法蔵館、一九七二年、四一―四三頁）を参照。○弟：序列。○僧事：僧侶の人事・役職。○悦預：悦豫か。喜ぶこと。○首座：泉涌寺の役職名。長老を除く衆僧の首位。ときに長老に代つて衆の開導をなす。○懺首：泉涌寺における役職。懺首は天台の実踐行儀、懺法の指導者であり、また期懺を主宰した。講經・説法・化導をなす長老・首座が上堂する暇のない時は、随時に昇座して布薩なども勤めた。住持長老・首座につづく要職の懺首と蔵主の一つ。○懺：懺摩の略。懺悔。○經懺：僧侶が經文を読みながら仏に懺悔する儀式。○禪椅：住持が坐する椅子。○布薩：戒律の条文を読み上げて罪を懺悔する。○法堂：法を説く堂。○上座：修行僧の上位。○知客：遠近の客人に接するもので、賓司はその居処。○堪能：すぐれていること。○西堂：他山で住持を勤めた人が、寺の賓客として居住している場合の職名。○監作功德主職：泉涌寺の役職名。詳しいことは解らないが、泉涌寺の造営を奉行する役職であつたらしい。○当寺：京都の東山泉涌寺のこと「補2」。○奉行：実行する。○俊苜：律僧の我禪房俊苜（二一六六―二二二七）のこと「補3」。

「史料20」『建撕記』「蘭溪道隆書状写」

道隆和南悚息、上啓大仏堂上禪師和尚。

揆序、金風普扇、玉宇高寒。恭惟坐鎮名利、驚悟人天、道体起居清勝。道隆、宋国晩生、謬無知者、蔵拙衆底、動止亡策。伏自累年、与仙国弟兄、太白同処、了無固必、作一家事。或一日齋余、寛妙房出示和尚法語并偈頌等、捧読過三、恍如面晤。雖路隔滄溟、大光明蔵中、了無間隔。春暮附舟抵博多。聞近年遷於深山窮谷、以此道開示後昆。不顧与朱門豪戸為友、可見存上古風規、使二人攀企不已。設有管中窺豹、論短言長者、何足与較。久久日消、伏望不倦植弘。庶瞿曇之風不墜、曹

洞之派永流。幸近聞京中文武擾攘、恐到_レ冬_レ尽。同諸兄_二樞衣、往_二丈室_一拜謁、未_レ問。切焉為_二大法_一崇重。不宣。

宋朝西蜀人事、寓_二大宰府博多、右謹呈。

円覚寺比丘道隆和南上啓。

「訓」道隆、和南悚息し、大仏堂上禪師和尚に上啓す。
挨拶、金風は普く扇ぎ、玉宇は高く寒し。恭しく惟るに、名利に坐鎮し、人天を驚悟し、道体起居、清勝なり。道隆、宋国の晩生にして、謬つて知る者無く、拙を衆底に蔵し、動止、策うつこと亡し。伏して累年自ら、仙国弟兄と太白に同処し、了に固必無く、一家の事を作す。或る一日の齋余、覚妙房、和尚の法語並びに偈頌等を出だし示す。捧読すること三過、恍として面晤するが如し。路は滄溟を隔つと雖も、大光明藏中に、了に間隔無し。春暮、舟に附して博多に抵る。聞くに「近年に深山窮谷に遷り、此の道を以て後昆に開示す」と。朱門・豪戸と友為るを顧みず、上古の風規を存することを見る可くして、人をして攀企せしめて已まず。設い管中にて豹を窺い、短を論じ長を言う者有るも、何ぞ与に較すに足らん。久久に日は消ゆ、伏して望むらくは槌払を倦まざらんことを。庶わくは瞿曇の風は墜ちず、曹洞の派は永えに流れんことを。幸いに近ごろ聞く、「京中の文武の擾攘、恐らくは冬に到つて尽く」と。諸兄と共に樞衣し、丈室に往きて拜謁せんとするも、未だ問あらず。切に焉に大法の為に崇重されんことを。不宣。

宋朝西蜀の人事、大宰府博多に寓し、右、謹しんで呈す。

円覚寺比丘道隆、和南して上啓す。

○『建擲記』は、永平寺の第十四世の建擲が、道元の伝記を集めてまとめたもので、通称で『建擲記』と呼ばれており、道元の基本的な伝記史料の一つ。成立については定かではないが、文明四年（一四七二）頃と想定されている。

『建擲記』について、詳しくは河村孝道『諸本対校永平開山道元禪師行狀建擲記』（大修館書店、一九七五年、以下は諸本建擲）を参照。この『建擲記』の中に「蘭溪道隆書状写」が収録されている。初出「菅原二〇〇二」、掲載書籍「諸本建擲・六四―六五頁」。○和南：「梵」*vandana*の音写。目上の人に敬意を表してその安否を尋ねる語。口に唱えながら、深く首をたれて礼をすること。礼拝。敬礼。稽首。○悚息：おそれあおぐ。○大仏堂上禪師和尚：曹洞宗の道元（一一〇〇～一二五三）のこと「補1」。○大仏：越前（福井県）の大仏寺。後の永平寺のこと「補2」。

○上啓：うえに申し上げる。上書。○揆序：揆は調べる、序は季節。「季節は」ほどの意味。○金風：あきのかぜ。○玉宇：皇帝のいる所。美しく立派な御殿。○名利：名高い寺。○坐鎮：いながらにしてしずめる。いながらにして人の心を得る。○人天：人々や天の神々。○驚悟：おどろいてめをさます。○道体：道の本体。○起居：立ったり座ったり。日常の動作。○清勝：健勝。手紙で、相手が健康で暮らしていることを喜ぶあいさつ。○晩生：後輩が先輩に対して自分をへりくだっている言葉。○動止：動いたり止まったり。日常の動作。○累年：年を重ねる。年々。○仙国弟兄：不詳。天童山で修行していた日本人の仙・国という二人の僧侶。○太白：太白峰の天童山景德禪寺のこと「補3」。○固必：必然。必ずそうなることと決まっていること。○覚妙房：不詳。天童山で修行していた日本人で、道元の法語や偈頌を蘭溪道隆に示した。○捧読：ささげ読む。両手でさしあげてうやうやしく読む。○面晤：会って話す。○滄溟：青く広い海。青海原。○大光明蔵：諸仏の正しい悟りの世界を光明の蔵にたとえる。正法眼蔵と同じ「補4」。○春暮：春の暮れ。三月。○深山窮谷：山里を離れた奥深く静かな山と谷。○後昆：後世の兄弟。後々の子孫。○開示：内容を明らかに示すこと。○朱門：朱塗りの門。高貴な人の門。○豪戸：資産家。○上古：太古。おおむかし。○風規：よるべき規則で、ここでは禪宗の清規。○攀企：たよりまちのぞむ。○管中窺豹：ごく一部をみて全体を推し量ることのたとえ「補5」。○論短言長：説長論短、説長道短とも。批判する。批評する。○久久：非常に長い年月にわたるさま。○槌弘：槌は上堂などの際に、たたいて音を出し修行僧に告報する法具。弘は弘子で、上堂説

法などに用いる法具。○庶幾…こいねがう。心から願う。○瞿曇…釈迦が出家する前の本姓。ゴータマ(梵: Gotama)のこと。○曹洞…曹洞宗のこと。○京中文武擾攘…北条時頼による宝治合戦の、京都における影響を指すか「補6」。○摠衣…衣のすそをかかげる。古の敬礼の仕方。拝趨(はいすう) (出向く) することを用いる。○丈室…一丈四方の狭い部屋。住持の居所を指す。○拝謁…身分の高い人に会うことをへりくだつていう語。○崇重…尊び重んじる。○不宣…手紙の末尾に添える言葉。書きたいことを十分に尽くしていない意。○西蜀…四川省の古称。○大宰府…博多の太宰府。○博多円覚寺…博多の円覚寺のこと「補7」。

【参考】『建誓記』『道元書状写』

道元咨目悚息、上_二復_一円覚堂頭和尚大禪師几前。
即辰孟冬輕寒、伏惟尊候、神相万福。道元、二十年前、曾到_二大宋_一掛_二錫太白_一。一瞬之間、未_レ歴_二叢林_一、旋_二来本国_一、蓋乃業風之所_レ吹也。行解俱闕、守_レ愚過_二日矣_一。近年庵_二于深山_一、閉_レ戸而欲_レ終_二殘命_一矣。去冬、詮慧・惠達両禪人、雲遊之次、敬_レ頌和尚書。薰_レ香拝見、欣感惶恐。宛是寒谷之温至也。本欲_二詣_レ寺拝謝_一、于_レ今未_レ遂_二鄙願_一矣。不_レ期、今年八月、被_レ檀越勾引、忽到_二相州鎌倉郡_一。東西山川、二千余里、嚮風之至、一日三秋。承聞、和尚既到_二王城_一。時之運也、人之幸也。迢迢万里、航_レ海而来、一如_二普通遠年之儀_一。祇園之風云扇、曹溪之流能伝。幸如草々、伏冀慈照。

宝治元年丁未孟冬、比丘道元悚息咨目上覆。

円覚堂上和尚禪師尊前。

〔訓〕道元、咨目悚息し、円覚堂頭和尚大禪師の几前に上復す。

即辰孟冬、輕寒なり、伏して惟れば尊候、神相万福ならんことを。道元、二十年前、曾て大宋に到りて太白に掛錫し、一瞬の間、未だ叢林を歴ずして、本国に旋り來たる。蓋し乃ち業風の吹く所なり。行解俱に闕き、愚を守りて日を過ぐす。近年、深山に庵し、戸を閉ざして残命を終えんと欲す。去冬、詮惠・惠達の兩禪人、雲遊の次で、和尚の書を敬領す。香を薫じて拜見するに、欣感惶恐す。宛も是れ寒谷の温至なり。本より寺に詣でて拜謝せんと欲するも、今に未だ鄙願を遂げず。期せず、今年八月、檀越に勾引せられ、忽ち相州鎌倉郡に到る。東西の山川、二千余里、嚮風の至り、一日三秋なり。承聞するに「和尚、既に王城に到る」と。時の運なり、人の幸いなり。迢迢たる万里、海を航りて來たること、一に普通遠年の儀の如し。祇園の風を云に扇ぎ、曹溪の流れを能く伝う。幸如草々、伏して冀わくは慈照せよ。

宝治元年丁未の孟冬、比丘道元、怵息咨目し、円覚堂上和尚禪師の尊前に上覆す。

○『建撕記』『道元書状写』は、『建撕記』『蘭溪道隆書状写』に続いて収録されている道元から蘭溪道隆に宛てた返状であり、鎌倉行化中の道元が、京都泉涌寺來迎院に滞在している蘭溪道隆に返信している。掲載書籍「諸本建撕・六五―六七頁」。○道元：曹洞宗の道元（一一〇〇～一一五三）のこと。既出。○咨目：手紙で相手に対する敬意を表す言葉。○怵息：おそれあおぐ。○円覚堂頭和尚大禪師：博多円覚寺の蘭溪道隆に対する敬称。○几前：几下。机下とも。手紙で相手に対する敬意を表す脇付としてあて名の横に添えて書く語。○上復：手紙の返信の丁寧な表現。○即辰：辰の月、十月のこと。○孟冬：冬の初め。初冬。陰曆の十月に当たる。○輕寒：少しのさむさ。○尊候：四季の時候において、身体に変調はないか尋ねる意。○万福：多くの幸福。礼を表すときの言葉で、「おかわりございませんか」に相当する。○道元二十年前：宝治元年（一二四七）から二十年前、道元が如浄に参ずる為に天童山に再び入山したのは南宋宝慶元年（一二二五）であり、安貞二年（一二二八）に帰国している。○太白：太白峰天童山景德禪寺のこと。既出。○掛錫：錫杖を掛けて僧堂に留まること。行脚の僧が入山修行することをいう。○叢林：樹木

の繁茂する林。禅宗寺院。禅の修行道場。○業風：業のはたらきを風にたとえたもの。○行解：修行と学解。○近年：道元が京都を去るのは、寛元元年（一二四三）のことで、大仏寺（後の永平寺）を建立するのは寛元二年（一二四四）、永平寺と改めたのは寛元四年（一二四六）のこと。○深山：山里を離れた奥深く静かな山。○去冬：寛元四年（一二四六）冬。蘭溪道隆が来朝して、博多の円覚寺に寓居していた。○詮恵：道元の弟子の一人「補8」。○惠達：道元の弟子の一人「補9」。○雲遊：行雲流水のように諸方に師を訪ねて修行を重ね歩くこと。○敬領：うやまつて受ける。○欣感：よここび感動する。○惶恐：おそれる。○寒谷：寒い谷。冬の谷。○拝謝：つつしんで礼を述べる。○鄙願：いやしいねがい。自分の願いをいう。○今年八月：道元が永平寺を出発したのが宝治元年（一二四七）八月三日「補10」。○檀越：永平寺檀越の波多野義重のこと「補11」。○勾引：ひきよせる。導く。○嚮風：したつてその風にならうこと。○一日三秋：一日会わないと、三年もの間会っていないような思慕の気持ちを持つこと。まちこがれること「補12」。○承聞：〜と聞く。○玉城：都。天子の住む都。○迢迢：遙かに遠いさま。恨みなどが永く絶えないさま。○万里：非常に遠い距離。きわめて遠いこと。○時運：時勢。時流。○普通遠年之儀：達磨が普通年間にインドより中国に渡った故事を指す。○一如：まったくのようである。同一である。○祇園：京都の祇園。○曹溪：六祖慧能（六三八〜七一三）のこと「補13」。○草々：手紙の最後に添える定型文。気持ちを十分に表してはおられませんの意。○慈照：慈悲をもって照覧ください。ご覧下さい。書状の最後に付す言葉。○宝治元年丁未孟冬：宝治元年（一二四七）十月のこと。

「史料21」「円爾書状」京都国立博物館寄託所蔵

仙郷人便帰、訥言草々、不敏之罪、尚冀原_レ之。

円爾再拜上覆。正茲特承_二下諭_一、合掌反復數過、心期_二豁然_一。揆序_二祁寒_一之初。敬審_二精心多暇_一、隱奧_二毘叶_一、四
大安穩、起居万福。円爾昔在_二径山座下_一、随_レ衆、六々時、与_二足下_一同处、蓋_二千万衆中_一、永隔_二清談_一。既足下、

蓋_二道德_一於_二千鈞_一重、脱_二利名_一於_二一羽_一輕、法駕遠臨。具詳_二躡_三先覺之階梯_一、為_二後昆之軌範_一、然後、解_二慈航之綵纜_一、泛_二苦海之洪波_一、接_二最上機_一、真善知識_上。且知、先師_二仏鑑_一、鄉誼不_レ薄、當_レ欲_二扨_三榻_一以俟_二也。果緣事相違、不_レ許_二過訪_一。独恨_二宿根淺薄_一、未_レ得_二占_三拜_一。仍仰_二仰_三無碍之慈_一、春間修刺、申_二起居_一。便沐_二回報_一。心目照_レ之、尤為_二点首_一。感激之私、銘_二篆肌臂_一。而今復承_二三示誨_一、特以隨喜。大檀守殿、於_二此段事_一、深信深行、是即靈山金言、不_レ墜_レ地者也。円爾、日夕願_レ保守殿長生寿算。又欲_二高識禪定殿下_一、為_レ法純実、志趣不凡_上。円爾、見同_二窺豹_一、愚甚_二刻舟_一、忝_レ分_二徑山之一灯_一、誠扇_二宋朝之遺風_一、敬慕_二足下道德_一、守殿力量_一、欲_二趨_三下風_一而行_中百丈之規式_上。如垂_二慈楨_一、為_レ法本志矣。近來執_二見乱_一道甚多。遵_二古人之確論_一、力行_二單提_一、自然匿伏矣。区々之情、不_レ能_レ得_レ尽_二短札_一、切冀_二為_レ道法_一自重。不宣。

十月二日 普門寺住持円爾 上覆

建長禪寺堂頭大和尚座下

「訓」仙郷人_二便_三ち帰_二らんとす_一。訥言_二草々_一、不敏_二の罪_一、尚冀_二わくは之を原_三されんこと_一を。
 円爾再_二拜_三上_一覆_二す。正に茲に特に下諭_二を承_三り、合掌_二反復_一すること數過、心に豁然_二を期_一す。揆_二序_一、祁寒_二の初め、
 敬_二んで、精心_二多暇_一、隱輿_二毘叶_一、四大安穩、起居_二万福_一なることを審_二らかにす。円爾、昔_二徑山之座下_一に在_二りて
 衆に隨_二い、六々時_一、足下_二と同_三処_一なるも、蓋_二し千万衆中_一なれば永_レく清談_二を隔_一つ。既に足下_二、道德_二を蓋_一うること
 千鈞_二より重_一く、利名_二を脱_一すること一羽_二より輕_一ければ、法駕_二を遠_レく臨_一まん。具_二さに先覺_二の階梯_一を躡_二み、後昆_二の
 軌範_二となり、然_レる後、慈航_二の綵纜_一を解_二きて、苦海_二の洪波_一に泛_二かべ、最上機_二に接_一する真善知識_二たらんこと_一を詳
 らかにす。且つ知る、先師_二仏鑑_一、鄉誼_二薄_一からず、當_二に榻_一を扨_二い_一以て俟_二たんと欲_一すべし。果縁_二の事_一と相違_二し、
 過訪_二するを許_一さず。独_二り宿根_二の淺薄_一にして、未_レだ占_二拜_一を得_二ざることを恨_二む。仍_二つて仰_一いで無碍_二の慈_一を伺_二り、

春間に修刺し、起居を申す。便ち回報に沐す。心目之を照らし、尤も点首を為す。感激の私、肌臂に銘篆す。而今、復た示誨を承り、特に以て随喜す。大檀守殿、此の段の事に於いて、深く信じ深く行ず、是れ即ち靈山の金言、地に墜ちざる者なり。円爾、日夕に守殿の長生寿算を保たんことを願う。又た、高識なる禪定殿下、法の為にすること純実にして、志趣不凡なることを欲す。円爾、見は豹窺に同じく、愚は刻舟より甚だし。径山の一灯を分かつことを忝くすれば、誠に宋朝の遺風を扇ぎ、敬んで足下の道德、守殿の力量を慕い、下風に趨きて百丈の規式に行なわんと欲す。如し慈撰を垂るれば、法の為にする本志なり。近來のみに執し道を乱すもの甚だ多し。古人の確論に遵つて、力めて单提を行なわば、自然に匿伏せん。区々の情、短札に尽くすことを得る能わず。切に冀わくは道法の為に自重せられんことを。不宣。

十月二日 普門寺住持円爾 上覆

建長禪寺堂頭大和尚座下

○京都国立博物館に寄託所蔵される「円爾書状」は、普門寺の円爾から建長寺の蘭溪道隆に宛てた書状である。内容からは、最初に円爾から道隆に書状を出し、この書状に対して道隆からの返信があり、これに更に返信したものがこの書状とみられる。書中にて九条道家に触れており、道家が建長四年二月二十一日に逝去するので、建長元年から建長三年の書状と判断することができよう。書中の九条道家に対する記述は、蘭溪道隆を通して北条時頼に伝えようとしたものか。初出「玉村c」、影印「禅墨拾・二二二」、掲載書籍「建長編一・五八〜五九」。○訥言：言葉の巧みでないこと。○草々：手紙の最後に添える定型文。気持ちを十分に表してはおりませんがの意。○不敏：賢くない。自己の謙称。○円爾：臨济宗聖一派祖の円爾（二二〇〜二二八〇）のこと「補一」。○再拜：再び礼する。丁寧に礼拝する。○上覆：手紙の返信の丁寧な表現。○下諭：ここでは、手紙を頂いたことのへりくだった表現。○心期：心中に期し望むこと。○豁然：からりと開くさま。迷いがとけひらく。さとするさま。○揆序：揆は調べる、序は季節。

「季節は」ほどの意味。○祁寒：はなはだ寒いこと。きびしい寒さ。大寒。○精心：心を立派なものにする。心を専一にする。○毘叶：連なり調和する。○四大：四大五蘊。四大は地・水・火・風。五蘊は色受想行識。我々の身心を成り立たしめているもの。○安穩：安らかでおだやか。○起居：日常の動作。安否を尋ねる言葉。○万福：多くの幸福。○径山：径山万寿寺のこと「補2」。○座下：貴下。足下。上位の人に対して尊敬の意をあらわす。○六々時：十二時。一日中。○足下：座下。貴下。上位の人に対して尊敬の意をあらわす。○千方衆中：多くの修行僧の中。○清談：高尚ななし。○道德：仏道を修めて身についた徳。○千鈞：非常に重いこと。鈞は重量の単位。一鈞は三十斤。七六八〇グラム。○利名：名利に同じ。名譽と利益。名聞と利養。利養は財を食り己を肥やすこと。名聞は世間的な評判名声。○法駕：尊宿の来訪を尊崇した語。○先覚：先だつて悟つた者。先学。○階梯：はしご。階段。物事の発展の過程。○後昆：後世の兄弟。後々の子孫。○慈航：慈悲の船。仏法や仏の慈悲をたとえていう。○綵纜：美しくいろいろどつたともづな。○苦海：苦しみの海。苦しみに満ちた人間世界。○洪波：おおなみ。○最上機：この上ないすぐれた機根。○善知識：善徳の智者。正法を説いて人を正しく導く師。○先師仏鑑：臨済宗破庵派の無準師範のこと「補3」。○郷誼：故郷のよしみ。○榻：椅子の一種。禅榻。○果縁：因果因縁のこと。○過訪：通りがかりに訪問する。○宿根：宿世の根性。○占拝：仰いで拝すること。○無碍：妨げのない。何ものにもとらわれない。○修刺：名刺を差し出すこと。○回報：返事の手紙。返信。○心目照之：心目相照。心と目が互いに照らしあう。○点首：点一頭。頷く。首肯する。○銘篆：篆書で銘を書く。心に深くきざみつける。○肌臂：肌と背骨。○示誨：教える示す。○随喜：仏法を聞いて心から喜ぶ。○大檀守殿：建長寺大檀越の相模守の北条時頼（一二二七〜一二六三）のこと「補4」。○靈山金言：靈鷲山で釈尊が国王大臣に仏法の護持を付嘱したことを指す「補5」。○長生：長く命を保つ。○寿算：寿命。○禪定殿下：九条道家（一一九三〜一二二二）のこと「補6」。○純実：まじりけがなくまことのあること。○志趣：心の動き。意気。○不凡：非凡。すぐれている。○高識：高い見識。○豹窺：管中窺豹のこと「補7」。○刻舟：刻舟覓劍、刻舟求劍のこと「補8」。○宋朝：南宋の王朝のこと「補9」。○下風：かざしも。人の支配下。○百丈規式：『百丈清規』のこと「補10」。○慈摂：慈悲をもって衆生を導くこと。○本志：まことの

こころ。本懐。○近来…ちかごろ。このごろ。○執見…心に固執して離れない見解。妄見。○確論…確かな議論。○力行…つとめはげむ。○单提…单伝。仏法の教えを相承する。○自然…人為の加わらないさま。真如法性の理。○區々…かくれひそむ。○区々…苦勞。努力するさま。あくせくする。○短札…短い手紙。○道法…さとの道。さとり。○自重…自らの身を大事にする。自愛。○不宣…手紙の末尾に添える言葉。書きたいことを十分に尽くしていない意。○普門寺…かつて京都東山の東福寺山内に存した普門寺のこと「補11」。○建長禪寺堂頭大和尚座下…建長寺住持の蘭溪道隆のこと。

〔史料22〕『物初和尚語録』偈頌「日本仙侍者帰国」

三応声中密意通、分明飯布裏「春風」、休論親切不親切、巨舶回程至「海東」。

〔訓〕三応の聲中に密意通じ、分明に飯布春風を裏む、論ずるを休めよ親切なるか不親切なるかを、巨舶の回程海東に至る。

○『物初和尚語録』は、臨済宗大慧派の物初大観の語録で、門人徳溥等の編による。臨安府（浙江省）法相禪院、安吉州（浙江省）顯慈禪寺、紹興府（浙江省）象田興教禪院、慶元府（浙江省）智門禪寺、大慈山（浙江省）教忠報國禪寺、明州（浙江省）阿育王山弘利禪寺における上堂説法を初めとして、小参、法語、頌古、偈頌などを収める。初出「信濃史五・一〇三〜一〇四」、掲載書籍「続蔵一二・九九b」。○三応声中…南陽慧忠の「国師三喚」の公案を指すか「補1」。○飯布…果州飯布のこと「補2」。○親切…ぴったり適合している。○回程…帰り道。

〔史料23〕「蘭溪道隆書状」上田市安楽寺所蔵

道隆和南。今朝忽聆、首座已有「它山之行」、使「人惊歎」不_レ已。繼於「維那処」詢「其詳曲」、乃云、昨因_レ巡諸寮、請寮暇者、令_レ促_二帰堂_一。此為「其中有」怠慢者、故欲_レ警_レ之、庶_二堂中不_レ改_二蕭索_一。首座等係_二大頭首_一、説_レ有_二疾、並不_レ預_二此数_一。豈期_二堂司一例報示改令_一。首座発_レ怒破夏而行、此是維那不_レ明_二子細_一之咎。伏望、首座以_二未代叢林_一為_レ念、勿_下以_二此小事_一繫_レ懷。今夕早々帰来。凡有_二所好_一、即当_二三面従_一。冗中不_レ及_二詳布_一。幸巧情察。

五月廿日

道隆和南

仙兄首座禪師

「訓」道隆和南す。今朝忽ち聆_レく、「首座已に它山の行有りて、人をして惊き歎かしめて已_レまず」と。繼いで維那処に於いて其の詳曲を詢_レわば、乃ち云く、「昨、諸寮を巡るに因りて、寮暇を請う者に帰堂を促_レがさしむ。此れ其の中に怠慢の者有るが為に、故に之を警_レめんと欲するも、堂中蕭索を改めざるに庶_レし。首座等は、大頭首に係れば、疾有りと説かば並びに此の数預らず。豈に堂司、一例に報示改令を期せんや」と。首座、怒りを発して破夏して行くは、此れは是れ維那、子細を明らめざるの咎なり。伏して望むらくは、首座、未代の叢林を以て念と為し、此の小事を以て懷に繫_レくること勿_レかれ。今夕早々に帰_レり来れ。凡そ所好有れば、即ち当に面従すべし。冗中詳しく布_レくに及ばず。幸いに巧_レう、情察せよ。

五月廿日

道隆和南

仙兄首座禪師

○「蘭溪道隆書状」は、道隆筆蹟のもので上田市安楽寺に所蔵される。年時は不明であるが、五月十日の夏安居中に
出されてお、蘭溪道隆台下の建長寺における首座と維那のやりとりと、それに対する道隆の対処が窺える貴重な書

簡である。初出「概考・三一九」、影印「墨美三二六」、掲載書籍「建長編一・一二六」。○和南：「梵」 vandana の音写。目上の人に敬意を表してその安否を尋ねる語。口に唱えながら、深く首をたれて礼をすること。礼拝。敬礼。稽首。○首座：第一座。禪宗寺院で修行僧の首位に坐る者。六頭首の一つ。○大頭首：六頭首（首座・書記・知藏・知客・知浴・知殿）のうちの上位の職。○維那：禪宗寺院の僧堂などで修行僧を監督指導し、堂内の衆務を総覧する役。六知事の一つ。○詳曲：くわしい状況。○怠慢：おこたりあなどる。なすべきことをおこたる。○蕭索：ものさびしいさま。すくないさま。○堂司：維那に同じ。転じて維那の居室をいう。○一例：一樣。○末代：末世。末法の世。○叢林：樹木の繁茂する林。禪宗寺院。禪の修行道場。○繫懷：思いをかける。○面従：人の面前のみでへつらいたがう。面従後言とも。○冗中：いそがしい中。○詳布：詳らかに述べる。○仙兄首座禪師：仙という名の首座。ここでは樵谷惟僊のことか。

その他、並びに不明の史料

〔史料24〕「蘭溪道隆書状」個人所蔵 冒頭「御札（善光寺上品花鉢）」
御札到来、委細謹承候了。老拙再入_二寿福_一事、雖_レ非_二本情_一、想漢家別有_二制度_一候。又杏仁一斗、善光寺上品花鉢一具、梨子給候事、難_レ有_二感悅無_レ極_一候。又前月約束大花瓶_二、香炉_一、依_レ命送上候。建仁羅漢事、別与_レ方有_レ書、甚_レ叮嚀候。諸事俟_二明春_一可_レ申候。恐悚謹言。

十一月廿四日

道隆（花押）

〔訓〕御札到来し、委細は謹んで承り候い_二了_一わんぬ。老拙再び寿福に入る事、本情に非ずと雖も、漢家別に制度有ることを想い候。又た杏仁一斗、善光寺の上品の花鉢一具、梨子給り候_二事_一、有り難く、感悦極り無

く候。又た前月約束の**大花瓶**二つ、**香炉**一つ、命に依つて送り上げ候。建仁の**羅漢**の事、別に方を与えるに書有り、甚だ**叮嚀**に候。諸事明春を俟ち申す可く候。恐悚謹言。

十一月廿四日

道隆（花押）

○「蘭溪道隆書状」は、個人所蔵史料であり、宛先不明の蘭溪道隆の書状。宛先の人が、「善光寺の上品の花鉢」を送っていることから、信州の僧侶と想定されるため、安樂寺の樵谷惟僊に宛てた書状と推定されている。蘭溪道隆が寿福寺に再住するのは示寂する前年であるため、建治三年（一二七七）十一月二十四日の書状と考えられる。初出「信濃史五・一〇二」、影印「続禅墨・一〇二」、掲載書籍「建長編一・一五七〜一五八」。○委細：詳細なさま。○寿福：鎌倉の亀谷山寿福寺のこと「補1」。○本情：本心。本音。○漢家：中国。○杏仁：杏子の核の中の肉。薬用にする。○善光寺：信州の定額山善光寺のこと「補2」。○花鉢：花をいける容器。○梨子：なし。○感悦：感動して喜ぶ。○花瓶：花をそだてたり、いけたりするつぼ。○香炉：香をたく器。○建仁羅漢事：羅漢は阿羅漢の略。悟りを得た聖者。ここでは、十六羅漢などの仏像、あるいは羅漢供などの法要のことか「補3」。○建仁：京都東山の建仁寺のこと「補4」。○叮嚀：注意深く念入り。○恐悚謹言：おそれながら謹んで申し上げますの意で、手紙の末に付ける言葉。

〔史料25〕『大休和尚語録』補遺「送語録与禅興塩田二老〈各一偈〉」

一 送語録与禅興・塩田二老一〈各一偈〉

伊蘭簷當_レ門種、毒藥醜_レ一處行。不_レ嗅_レ不_レ嘗俱_レ不_レ犯、等閑擲_レ地作_レ金声。
鶻具_レ衫子百雜碎、不堪_レ拈撥_レ轉_レ風流。而今颺_レ向_レ當_レ風樹、也要教_レ人掩_レ鼻頭。

〔訓〕語録を送りて禅興・塩田の二老に与う〈各おの一偈〉

伊蘭・簷蔔は門に当たりて種え、毒葉・醍醐は一処に行なう。嗅がず嘗めず俱に犯さず、等閑に地に擲てば金声を作す。

鶴具の衫子百雜碎するも、拈撥して風流に転ずるに堪えず。而今、颯向して風樹に当たり、也た要す人をして鼻頭を掩わしむることを。

○『大休和尚語録』は、渡來僧で臨濟宗松源派の大休正念（一一二五～一二八九）の語録。初出「太田一九六二」、掲載書籍「大日仏九六・二〇六」。○禪興：鎌倉の禪興寺のこと「補一」。○伊蘭：草花の名。○簷蔔：くちなしの木。○醍醐：乳製品。味の最高とされる。○等閑：あるがままにまかせ。○金声：鐘や鉦などの音色。美しい声。○鶴具杉子：鶴具布杉のこと。くさい体臭のついた衣「補二」。○百雜碎：こなごなにする。○拈撥：つまんでとりのぞく。○鼻頭：鼻。

「史料26」『幽貞集』「疏」「芳遠住万寿諸山疏」

芳遠住万寿諸山疏

茲審、前席信州安樂芳遠禪師、光庸閑東道元帥府嚴命、董莅乾明山護聖万寿禪寺。凡我同列、相互議曰、無準之道、光明盛大、雖云奴婢走卒、猶知天月之青且白者焉。迄于本朝、其鳴也遠。故東西州言禪之徒、大率系之。独彼安樂氏之伝、扼于北地、諸子相視貌焉。今茲聊公一挙、譬之水在防、決而導則湯々故海。豈可下以北東限之邪。於是遠齋公帖、併致賀辞云、

円照直下児孫、趨矣龍驤虎驟、大江以北風土、自然国疆民庇。誰為稟氣之陽、我将推仁者後。共惟、新命某、容貌魁壘、心胸坦夷。此客鎌城上游、某水犀川一曲。接梅以杏、強木尚存。食棗如瓜、古土難忘。

徴^ニ至音於黃鐘大呂、獲^ニ洪器于赤泉神州^一。矧^ニ乾明之精藍、輪乎英乎。而元戎之峻擢、公也。衆賓雜沓、縣^ニ鼓西応^一鼓東、華構罽罍、大木宋細木栂。胡為坐致、安能往從。

「訓」芳遠万寿に住する諸山の疏

茲に審らかにするに、前席^{ぜんせき}信州^{しんしゅう}の安樂^{あんらく}芳遠^{ほうえん}禪師^{ぜんじ}は、関東道^{かんとうみち}元帥^{げんすい}府^ふの嚴命^{げんめい}を光庸^{こうよう}し、乾明^{けんめい}山^{さん}護聖^{ごせい}万寿^{まんじゅう}禪寺^{ぜんじ}を董^{どう}莅^りす。凡そ我^{おぼ}が同列^{どうれつ}、相^{あひ}与^よに議^ぎして曰^{いは}く、「無準^{むじゆん}の道^{みち}、光明^{くわうめい}盛大^{せうたい}にして、奴婢^{ぬひ}走卒^{しゅうそつ}と云^いうと雖^{なほ}も、猶^{なほ}お天^{てん}月の青^{あお}く且^{かつ}つ白^{しろ}き者^{もの}を知るが如^{ごと}し。本朝^{ほんてう}に迄^{いた}るまで、其^{その}の鳴^なるや遠^{とほ}し。故^{ゆゑ}に東西^{とうせい}の州^{しゅう}の禪^{ぜん}を言^いうの徒^たは、大率^{おほなせ}之^のに系^かる。独^{ひとり}り彼^かの安樂^{あんらく}氏の伝^{でん}、北地^{ほくち}に坭^とまり、諸^{しよ}し相^{あひ}い視^みること貌^{ぼう}焉^んたり。今茲^{こんこ}に聊^{しか}か公^{こう}の一挙^{いつこ}するは、之^のを水^{みづ}の防^{ぼう}に在^あるに譬^{たと}う、決^{けつ}して導^{どう}びげば則^{すなは}ち故海^{こかい}に蕩^{とう}々^{とう}たり。豈^{いか}に北東^{ほくとう}を以^{もつ}て之^のを限^{かぎ}る可^べけんや」と。是^{こゝ}に於^おいて遠^{とほ}く公帖^{こうてつ}を齎^{もたら}し、併^あせて賀辞^{がじ}を致^{いた}して云^いく、
 円照^{えんしやう}直下^{ちくげ}の児孫^{こじゆん}、躋^いなるかな、龍驤^{りゆうじやう}虎驟^{こしゆう}す、大江^{たいかう}以北^{いほく}の風土^{ふうど}、自然^{じねん}に国疆^{こくきやう}く民彫^{みんてう}かなり。誰^{たれ}か稟氣^{りんき}の陽^{やう}と為^ならん。我^{われ}れ將^{まさ}に仁者^{にじや}の後^{のち}を推^おさんとす。共^{とも}しく惟^{おも}みるに、新命^{しんめい}某^{なにか}、容貌^{ようぼう}魁壘^{けいらい}にして、心胸^{しんきゆう}坦夷^{たんい}なり。此^{こゝ}の客^{かく}は鎌城^{れんじやう}の上游^{じやうりゆう}にして、某水^{みづ}は犀川^{さいがわ}の一曲^{いつこく}なり。梅^{うめ}に接^つぐに杏^{あん}を以^{もつ}てするも、強木^{きやうぼく}尚^{なほ}お存^{ぞん}す。菓^{くわ}を食^くうこと瓜^{うり}の如^{ごと}くなるも、古土^{こど}忘れ難^{がた}し。至音^{しおん}を黃鐘^{かうしゆう}・大呂^{たいりよ}に徴^{てい}し、洪器^{かうき}を赤泉^{せきせん}神州^{しんしゅう}に獲^えたり。矧^{いは}んや乾明^{けんめい}の精藍^{せいらん}、輪^{りん}たるかな、奂^{かん}たるかな。而^{しか}るに元戎^{げんじゆう}の峻擢^{しゆんてき}は、公^{こう}なり。衆賓^{しゆひん}の雜沓^{ざつたう}、鼓^こを懸^かけて西^{せい}し鼓^こに応^{おう}じて東^{とう}し、華構^{かこう}罽^き罍^{らい}罍^{らい}、大木^{たいぼく}は宋^{そう}とし細木^{さいぼく}は栂^かとす。胡^こ為^なぞ坐致^{ざち}し、安^{あん}ぞ能^よく往從^{わうじゆん}せん。

○『幽貞集』は、室町時代に活躍し、鎌倉円覚寺や京都南禅寺の住持を勤めた臨濟宗幻住派の一曇聖瑞の漢詩集。詳しくは『五山文学新集』四卷「幽貞集解題」参照。初出「信濃史五・一〇八〜一〇九」、掲載書籍「五山新四・二九二」。○芳遠：信州安楽寺の僧で、樵谷惟僊の法孫であり、これから万寿寺に住持として赴くところ。○万寿

…鎌倉の乾明山万寿寺のこと「補1」。○諸山疏：新任持のために祝賀の意を表わす漢詩文。○信州安楽：信州の崇福山安楽寺のこと「補2」。○関東道元帥府：関東の副元帥府。○光庸：立派に捧持する。○重澄：ただしのぞむ。○無準：臨済宗破庵派の無準師範（一一七七～一二四九）のこと「補3」。○光明：仏・菩薩の智慧を象徴する。○奴婢：奴隸。○走卒：はしりづかいするしもべ。○天月：天にかかっている月。○大率：大略。大概。○貌焉：孤独なさま。○蕩々：広大なさま。○公帖：官寺に任持する任命書。○円照直下児孫：無準師範法嗣の系統を受け嗣ぐ者。○樵谷惟僊の系統を指す。○題：ただし。よい。○龍驤虎驟：龍昇り虎はしる。○大江以北：長江より北。○粟気：気をうける。○仁者：憐れみ深い人。儒教の説く仁徳を備えた人。○魁壘：すぐれてたくましい。○坦夷：なだらか。○鎌城：鎌倉のことか。○上游：遊行。○犀川：長野県を流れる川。○棗：なつめ。○至音：美をつくしたこの上ない音楽。○黄鐘：中国古代の音楽における十二律の一。六律六呂の基本音。○大呂：中国古代の音楽における十二律の一。陰の六呂の第一。○洪器：大きな器。応量器をたとえている。○赤県神州：漢土（中国）の異称。○乾明精藍…：乾明山万寿寺のこと。○輪奐：壮麗なさま。○元戎：大勢の兵士。○峻擢：特別に抜擢される。○衆賢：多くの賓客。○雑沓：多くのものが入り乱れるさま。○華構：はなやかな構え。○罽毘：宮殿内の門。○菜：うつぱり。むなぎ。○柄：たるぎ。○胡為：どうして。なんのために。○坐致：いながらに致す。勞しないで得る。○安能：どうしてできようか。

〔史料27〕 木像恵仁和尚坐像

八句陀羅尼

踰姪他、唵阿那隸、毗舍提、鞞羅跋闍羅陀唎、槃陀槃陀你、跋闍羅誘尼泮、虎猊都嚧龜泮、莎婆訶。

嘉曆四年（己巳）九月十二日造之。

〔訓〕 八句陀羅尼

跡姪他、庵阿那隸、毗舍提、鞞羅跋闍羅陀唎、槃陀槃陀你、跋闍羅謗尼泮、虎舛都噓瓊泮、莎婆訶。
 嘉曆四年〔己巳〕九月十二日、之を造る。

○木像恵仁和尚坐像は、安楽寺に所蔵されているもので、嘉曆四年（一二三九）に造像され、彩色、玉眼などの特徴を備えている。重要文化財に指定されている。初出「信濃史五・九三」。○八句陀羅尼：『楞嚴咒』の最末尾の陀羅尼「補一」。

補注

〔史料一〕

(1) 蘭溪：臨濟宗大覚派祖の蘭溪道隆（一二一三～一二七八）のこと。西蜀涪州（重慶市涪陵区）の冉氏。無準師範・癡絶道冲・北磻居簡に歴参し、臨濟宗松源派の無明慧性の法を嗣ぐ。天童山景德禪寺に滞在中、日本僧から日本で禅が弘まっていないことを聞き、寛元四年（一二四六）に自らの意志で弟子数人と共に来朝。博多の円覚寺、京都の泉涌寺来迎院、鎌倉の寿福寺に寓居し、北条時頼によつて大船（神奈川県 常楽寺の住持として迎えられ、建長元年（一二四九）に鎌倉の建長寺の開山となる。その後、京都の建仁寺、松島の瑞巖寺、鎌倉の寿福寺に住し、示寂するまでの三十三年間、日本において禅を弘めた。示寂後に大覚禪師と諡されるが、これは日本最初の禪師号である。『蘭溪和尚語録』二巻が存する。

(2) 塩田和尚至引座普説：建長寺が開山されて間もなくしてやつて来た「塩田長老」を法座に拜請した際、塩田長老に先立つて蘭溪道隆が行なつた普説。この後、塩田長老が建長寺の修行僧を前にして法座に立つたものとみられる。

(3) 塩田和尚：塩田長老。信濃（長野県）塩田の長老。普説中に「建長与塩田各抛一刹、或百余衆、或五十衆」とあることから、建長寺に対して「信州」の「塩田」寺と呼称されていた寺の住持を勤めていたとみられる。

入宋経験があり、蘭溪道隆と同船にて日本に帰朝した。塩田長老が誰なのかは明確ではないが、長野県上田市塩田にある安楽寺開山で、入宋して無準師範法嗣の別山祖智（一一〇〇～一二六〇）の法を嗣いだ樵谷惟僊と同一人物であるとする説がある。しかしながら、塩田和尚と樵谷惟僊の活動年次に誤差を超える矛盾が確認されるため、「玉村A・B・C」を受けた上での同一人物説はなりたたない。詳しくは、「館二〇一六」を参照。

(4) 塩田：信濃（長野県）塩田のこと、塩田にある寺院のことを指す。蘭溪道隆が「建長」に対して「塩田」と呼称しており、さらに「諸人、此の巨福山中に在り、彼の塩田刹内に居る者」とあることから、単に地名というだけではなく、「塩田」寺とも呼称されていた寺院であつたらしい。塩田は「塩田庄」という地名で平安末期の文獻に初見される。建治三年（一二七七）に連署の北条義政が塩田城（上田市東前山）に居を構え、その子である北条国時、孫の北条俊時の三代にわたり塩田北条氏と称するなど、鎌倉との縁が強い地域である。後に樵谷惟僊によつて塩田に崇福山安楽寺が建立され、現存する国宝の安楽寺三重塔は北条義政の創建と伝えられる。信濃出身の無閑普門（一一二二～一二九一）が若くして塩田で参学しており、「大明国師無閑大和尚塔銘」には「却回信州、館於塩田、乃信州之学海、凡涉經論之学者、担簦負笈、自遠方来而皆至焉」とあり、遠方からも塩田で經論を学ぶために参学するなど、蘭溪道隆が日本に渡来する以前から仏教が盛んな地であつたことが知られる。

(5) 浩然之气：『孟子』「公孫丑章句上」に出る言葉。孟子（孟軻）は、弟子の公孫丑に対して、真の勇氣を養うために、自らが心掛けていることは、人の話を理解することと浩然の氣を養うことであると述べる。また、浩然の氣を養うことで何事にも動じない道德的勇氣を体得することはできるが、浩然の氣を身につけることが目的化しては無益なだけでなく、かえつて有害であるとも述べる。『孟子』「公孫丑章句上」に、「敢問、夫子惡乎長。曰、我知言、我善養吾浩然之氣。敢問、何謂浩然之氣。曰、難言也。其為氣也、至大至剛、以直、養而無害、則塞于天地之間。其為氣也、配義與道。無是餒也。是集義所生者、非義襲而取之也。行有不慊於心、則餒矣。我故曰、告子未嘗知義。以其外之也。必有事焉、而勿正心勿忘、勿助長也。

無_レ若_レ宋人_一然_上。宋人有_レ閔_レ其苗之不_レ長而擷_レ之者。芒芒然婦、謂_レ其人曰、今日病矣、予助_レ苗長矣。其子趨而往視_レ之、苗則槁矣。天下之不_レ助_レ苗長_一者寡矣。以為_レ無_レ益而舍_レ之者、不_レ耘_レ苗者也。助_レ之長者、擷_レ苗者也。非_レ徒無_レ益、而又害_レ之_一とある。

(6) 恁麼也不得、不恁麼也不得、恁麼不恁麼總不得：『聯灯会要』卷十九の葉山惟儼章に「直造_三石頭_二問、三乘十二分教某甲粗知、嘗聞_三南方指人心見性成仏_二、実未_三明了_二、伏望和尚慈悲指示。頭云、恁麼也不_レ得、不恁麼也不_レ得、恁麼不恁麼總不_レ得、汝作麼生。師竝思。頭云、子因緣不_レ在此、江西馬大師処去、必為_レ子説」(統藏一三六・三六九d)とある。

(7) 建長与塩田各抛一刹、或百余衆或五十衆：建長寺に百人、塩田寺に五十人の修行僧があつたことを示す。『蘭溪和尚語録』の康元元年(一二五六)の二月十五日(仏涅槃)から、四月八日(浴仏)までの間に行なわれた上堂(上堂48)では、建長寺の修行僧が百五十人であつたことが記されているから、これよりも前に行なわれた普説とみられる。宝治三年(建長元年、一二四九)一月十五日に行なわれた「元臂上堂」(上堂6)では、「常楽寺に一百衆の僧有り」とあり、すでに常楽寺の時点で百人の参学僧があつたことになる。したがって、建長寺が開山されてからそれほど時間を経ずに行なわれた普説であつたと推測される。「示_三承性西堂_二」(法語5)の法語では、建長寺の修行僧を「千百指人」として百十人と述べているので、「塩田和尚引座普説」はこれよりも以前か、ほぼ同時期に行なわれた普説と推察される。

(8) 端倪：物事の始めと終わり。事の始終。『莊子』「大宗師」に「仮_三於異物_一、託_三於同体_一、忘_三其肝胆_一、遺_三其耳目_一、反覆始終、不_レ知_三端倪_二」とある。

(9) 永嘉禪師道、故不同於兔角：『禪宗永嘉集』「奢摩他頌第四」に「若以_レ知_レ寂、此非_三無縁知_一。如_三手執_二如意、非_レ無_三如意手_一。若以_三自知_二知_一、亦非_三無縁知_一。如_三手自作_レ拳、非_三是不_レ拳手_一。亦不知_レ知_レ寂、亦不自_レ知_レ知、不_レ可_レ為_三無知_一、自性了然故、不_レ同_三於木石_一。手不_レ執_三如意_一、亦不_三自作_レ拳、不_レ可_レ為_三無手_一、以_レ手安然故、不_レ同_三於兔角_一」(大正藏四八・三八九c)とある。

(10) 永嘉禪師：六祖下の永嘉玄覺（？～七一三）のこと。温州（浙江省）永嘉県の戴氏。天台止観の法門に精通していた。韶州（広東省）曹溪山の六祖慧能に参じ、わずかに問答商量するや印可を受け、その法を嗣ぐ。一宿にして慧能の下を去ったことから、「一宿覚」と称される。温州永嘉に帰つて松臺山浄光寺などで大いに化を振つた。真覚大師といい、無相大師と諡する。著述に『禪宗永嘉集』や『証道歌』が存する。

(11) 寂音尊者云、永嘉止説悟後之病：覚範慧洪撰『林間録』卷下「永嘉禪師偈」の項に、「智覚之意、欲_レ偈兼_レ言明_レ悟、永嘉止説_二悟後之病_一。二老之言皆是也。然天下之理、豈可_下以_二一言_上尽_レ耶。永嘉之偈、不_二必奪_一亦可也（統蔵一四八・三二六c）とある。

(12) 寂音尊者：臨済宗黄龍派の覚範慧洪（一〇七一～一一二八）のこと。筠州（江西省）新昌県の彭氏。真浄克文の法を嗣ぐ。後に筠州の清涼寺などに住した。意見を異にする僧の讒訴により、四回投獄されたが、居士の張商英・郭天民らによつて助けられた。釈放後は、衡陽（湖南省）の南嶽南臺寺の明白庵に隠棲し、多くの著作を残した。代表的な著作に『林間録』『禪林僧宝伝』『石門文字禪』などがある。

(13) 孤陋寡聞：孤陋はひとりよがりて頑ななこと。寡聞は見聞が狭く浅いこと。卑下謙遜した表現。独学して切磋する友がいないと、学識が狭く見聞も少ない。『礼記』『学記第十六』に「雑施而不_レ孫、則壞乱而不_レ修。独学而无_レ友、則孤陋而寡_レ聞」とある。

(14) 仁者見之必謂之仁、智者見之必謂之智：『周易』（易経）「繫辭伝上」の語に「仁者見_レ之謂_二之仁_一、知者見_レ之謂_二之知_一」とある。また、『仏鑑禪師語録』卷一「焦山普濟禪寺語録」の入院上堂に「仏殿。你不_レ識我、我不_レ識你。狭路相逢、脳門著_レ地。仁者見_レ之謂_二之仁_一、智者見_レ之謂_二之智_一」（統蔵一二二・四三〇d）とあり、無準師範が鎮江府（江蘇省）の焦山普濟寺に入院した際の仏殿法語にも同じ表現が見られる。それぞれの分に応じて道のとらえ方は仁や智として表現される。

(15) 筇：筇竹。布袋竹・仏面竹ともいう。蜀（四川）に産する竹の一種で、杖を作るのに適する。細身ながら堅牢で潤いを持ち、節が九つある直線的なものが高級品とされた。『古尊宿語録』卷二十三の『葉泉広教省禪師語

録』の「勘弁語并行録偈頌」の「筇竹杖」と題する偈頌に「筇竹九節、縱横無_レ邪、大展_二長空_一、凡聖路絶」(統藏一一八・二三四a)とある。

(16) 吾祖道、不立文字、直指人心、見性成仏…『法演禪師語録』卷中「舒州白雲山海會演和尚語録」に「小參云、達磨西來、不立文字、直指人心、見性成仏」(大正藏四七・六五九b)とあり、『碧巖録』第一則「武帝問達磨」の本則の評唱に「達磨遙觀_三此土有_二大乘根器_一、遂泛_レ海得_レ而來、单_二伝心印_一、開_二示迷塗_一。不立文字、直指人心、見性成仏」(大正藏四八・一四〇a、b)とある。

(17) 如龐居士道、共說無生活…『龐居士語録』卷上に「有_レ偈曰、有_レ男不_レ婚、有_レ女不_レ嫁、大家團圞_二頭_一、共說_二無生活_一」(統藏一二〇・二八a)とある。息子は嫁を取らず、娘は嫁に行かず、一家でそろって仏法を語る。無生活とは仏法の空に関する論議をいう。

(18) 龐居士…馬祖下の龐蘊(?、八〇八)のこと。字は道玄。龐居士と呼ばれる。衡陽(湖南省)の出身。石頭希遷に参じて禅旨を会得し、次いで馬祖道一に参随した。更に丹霞天然・葉山惟儼・大梅法常など数多くの禅者との問答が残されている。一生涯、僧形を取ることとはなかったが、独自の悟境に達したため、中国の維摩居士とも称される。『龐居士語録』三卷が存する。

(19) 靈照…唐代、馬祖道一に参じた龐居士(龐蘊、?、八〇八)の娘の靈照(靈昭)のこと。禅機に優れていた女性として知られる。『龐居士語録』には靈照との問答が多く収録される。

(20) 馭耕夫之牛、竊飢人之食…「馭耕夫牛、奪飢人食」に同じ。農民の牛を追い払い、飢えた人から食べ物を奪い取る。人情に左右されない厳格な接化をあらわす。『聯灯会要』卷二十六の洞山守初章に「夫善知識者、馭_二耕夫之牛_一、奪_二飢人之食_一、方名_二善知識_一。即今天下、那箇是真善知識。諸人參_二得幾箇善知識_一來也、不_二是等閑_一。直須是參_二教徹觀_レ教透_一、千聖莫_二能証明_一、方顯_二丈夫兒_一。不_レ見、釈迦老子、明星現時、豁然大悟。与_二大地衆生_一同時成仏。無_二前後際_一、豈不_レ暢哉。雖然如是、若遇_二明眼衲僧_一、也好劈_二脊棒_一」(統藏一三六・四三三b、c)とある。この語は『古尊宿語録』卷三十八の『襄州洞山第二代初禪師語録』の上堂(統藏一一八・三三四c)にも

載せられる。

(21) 指槐罵柳：桑園は桑を植えた畑で、柳樹は柳の木。桑の木を指して柳の木をののしる。あてこすりをいう。

『仏海睦堂禪師広録』巻一「滁州龍蟠寿聖禪院語録」の上堂に「拳、保寧勇和尚示レ衆云、有ニ手脚、無ニ背面、明眼人看不レ見、天左旋地右転。拍レ膝云、西風一陣来、落葉両三片。師云、指ニ桑樹、罵ニ柳樹、用ニ官坊、作ニ醋坊」(統藏一二〇・四五一c)とある。

(22) 仏来也打、祖来也打：仏が来ても打ち、祖師が来ても打つ。いかなる事象にも絶対的な価値を置かない禪の立場を標榜したもの。『密庵和尚語録』『衢州大中祥符禪寺語録』の上堂に「徳山抛ニ条白棒、仏来也打、祖来也打、且不レ坐ニ在闊浩浩静悄悄処」(大正藏四七・九六〇c)とある。

(23) 生鉄面皮：鉄面皮と同じ。非常に強固な面の皮のたとえ。『五灯会元』卷十八の道場法如章に「尋常多説ニ十智同真、故叢林号为ニ如十同」也。水庵・円極皆依レ之。円極嘗贊レ之曰、生鉄面皮難ニ湊泊、等閑拳ニ歩動ニ乾坤、戲拈ニ十智同真話、不レ負ニ黄龍嫡骨孫」(統藏一三八・三四五b)とある。

(24) 不著仏求、不著法求、不著僧求：求那跋陀羅訳『仏説菩薩行方便境界神通变化経』卷下に「夫求レ法者、不レ著レ仏求、不レ著レ法求、不レ著レ僧求」(大正藏九・三一二c)とあり、『維摩経』「諸法言品第五」に「夫求レ法者、不レ著レ仏求、不レ著レ法求、不レ著レ衆求」(大正藏一四・五二六c)とある。また、これを受けたものとして『聯灯会要』卷七の黄檗希運章に「師在ニ塩官、殿上礼拝次、時大中帝為ニ沙弥、問レ師、不レ著レ仏求、不レ著レ法求、不レ著レ僧求、長老当何所求。師云、不レ著レ仏求、不レ著レ法求、不レ著レ僧求、常礼如ニ是事。弥云、用レ礼何為。師与ニ一掌。弥云、太麤生。師云、這裏是甚麼所在、説レ麤説レ細。隨後又掌」(統藏一三六・二七四d) (二七五a)とある。

(25) 聞仏一字、嗽口三年：仏ということばを一言声に出せば、三年もの間口を漱ぐ。『虎丘隆和尚語録』の「平江府虎丘雲巖禪寺語録」の「傳枢密請陞座」に「師乃云、仏語心為ニ宗、一切即一。無門為ニ法門、一即一切。是汝諸人高肩ニ拄杖、天下横行。還踏ニ著此門」也未。若也踏ニ著此門、年年是好年、月月是好月、日日是好日、時

時是好時。明如_二杲日_一、寬若_二太虛_一。三世諸仏、以_二此門_一生_レ凡育_レ聖、広利_二群品_一。歷代祖師、以_二此門_一以_レ心契_レ心、流_二通正統_一。天下宗師、以_二此門_一揭_レ示人天眼目、提_二持向上一路_一。乾坤以_二此門_一為_レ覆藏、日月以_二此門_一為_レ照臨、四時以_二此門_一為_レ寒暑、國王以_二此門_一治_二天下_一、百官以_二此門_一尽_レ忠尽_レ孝、庶人以_二此門_一治_二生産業_一、衲僧以_二此門_一撥_二転天関_一掀_二翻地軸_一。失口説_二著仏之一字_一、漱_レ口三年。雖然如此、事無_二一向_一。若或尚留_二門外_一、不_レ免露_二箇消息_一去也」(統藏一〇・三九九b-c)とある。『蘭溪和尚語録』卷下「小參」の因事小參(小參15)には、「豈不_レ見、雲門大師道、道_二仏一字_一、漱_レ口三年」とあるが、雲門文偃の言葉には見当たらない。ただし、『希叟和尚語録』の「法語」や『希叟和尚広録』卷四「法語」に収録された、希叟紹曇が北条時宗に与えた「日本温英_二禪人_一、持_二建長蘭溪和尚書_一、与_二平元帥_一求_レ語_一ないし、「示_二日本平將軍_一法語」に「道_二仏一字_一、漱_レ口三年、方有_二少分相応_一。若打_二祖師門_一下過、喫_二痛棒_一有_レ分」(統藏一二一・八九bと一二九a)とあることは参考になる。

(26) 回光返照：自己の智慧の光をめぐらし、自らを省みること。『臨濟録』「示衆」に「問、如何是西来意。師云、若有_レ意、自救不了。云、既無_レ意、云何_二祖得_レ法_一。師云、得者是不_レ得。云、既若不_レ得、云何是不_レ得底意。師云、為_レ爾向_二一切处_一馳_二求心_一不_レ能_レ歇、所以祖師言、咄哉丈夫、將_レ頭覓_レ頭。你言下便自回光返照、更不_レ別求、知_二身心与_二祖仏_一不_レ別、当下無事、方名_レ得_レ法」(大正藏四七・五〇二a)とある。

(27) 庭前栢樹子：「庭前栢樹子」の公案。趙州從諗が一僧の「祖師西来意」という問いに庭前の栢樹子と答えた公案。『古尊宿語録』卷十三の「趙州真際禪師語録」に「師上堂謂_二衆曰_一、此事的、没量大人出_二這裏_一不_レ得。老僧到_二滌山_一、僧問、如何是祖師西来意。滌山云、与_レ我将_二床子_一来。若是宗師、須_二以_二本分事_一接_レ人始得。時有_レ僧問、如何是祖師西来意。師云、庭前栢樹子。学云、和尚莫_レ將_レ境示_レ人。師云、我不_レ將_レ境示_レ人。云、如何是祖師西来意。師云、庭前栢樹子」(統藏一一八・一五四a-b)とあり、『聯灯会要』卷六の趙州從諗章(統藏一三六・二六四c-b)にも載る。一般には「無門関」第三十七則「庭前栢樹」(大正藏四八・二九七c)の公案によって知られる。

(28) 洞山麻三斤：「洞山麻三斤」の公案。麻三斤は布一着分が作れる麻糸。麻製の袈裟一着分の重さ。『無門関』

第二十則「洞山三斤」に雲門宗の洞山守初（九一〇〜九九〇）の問答として「洞山和尚、因僧問、如何是仏。山云、麻三斤」（大正藏四八・二九五b）とある。『古尊宿語録』卷三十八の『襄州洞山第二代初禪師語録』の上堂に「問、如何是仏。師云、麻三斤」（統藏一一八・三二三c）とあるのが初出である。詳しくは、入矢義高「麻三斤」（『禪学研究』六十二号、一九八三年）を参照。

(29) 洞山：雲門宗の洞山守初（九一〇〜九九〇）のこと。鳳翔府（陝西省）良原の傅氏。涇州（陝西省）で受戒して律を学ぶ。雲門文偃の法を嗣ぐ。乾祐元年（九四八）に請われて襄州（湖北省）洞山に住し、太平興国六年（九八一）に崇慧大師の徽号を受ける。「洞山麻三斤」の公案で知られる。『古尊宿語録』卷三十八に『襄州洞山第二代初禪師語録』一巻が存する。

(30) 郷談：それぞれの土地で用いられる言葉。ここでは、蘭溪道隆の言葉として「郷談未だ曉らめざれば」とあり、この時点で郷談がいまだ達者ではなかったため、塩田長老に問取するよう述べていることから、ここであるという郷談とは日本語のことと考えられる。『希叟和尚語録』『偈頌』の「日本玄志禪人語語」に「上人幼負「凌雲志」、十五為僧今廿二、鯨波不「怕嶮如」崖、遠涉要「明」西祖意。老松陰下扣「烟扉」、未「透」慈溪劈箭機。滿口郷談学「唐語」、帝都丁喚「那斯那」」（統藏一一二・九〇d）とあるように、中国僧にとって日本語は日本における郷談であった。「塩田和尚至引座普説」は建長寺が開山されて間もなく行なわれたと推定されるため、道隆はまだ日本語に精通していなかったとみられる。

(31) 蒙庵岳禪師、更有赤鬚胡：『叢林公語』に「之琰侍者、蒙里閑人也。丁未秋、自「育王」出訪「江涓」、清談款密。琰拳、蒙庵岳禪師、始応「浄衆辟命」、道過「鼓山」。竹庵珪禪師請為「衆説法」。竹庵引座云、鼓山三十棒、要「打」新浄衆、大衆莫「是未」入「門合」喫「此棒」麼。咄。莫「是已」入「門合」喫「此棒」麼。咄。莫「是鼓山」盲枷瞎棒胡打乱打「麼」。咄。若是我臨際兒孫、便請单刀直入。岳遂登「座」云、鼓山三十棒、要「打」新浄衆、大似「話」驢得「驢話」馬得「馬」。浄衆今日到来、要「騎」便騎、要「下」便下、而今突「出」人前、未「免弄」真像「仮」。

以_レ手取_二拄杖_一云、今朝暫借_二鼓山拄杖_一、与_二大衆_一拔本去也。復放云、休休、將謂胡鬚赤、更有_二赤鬚胡_一。遂下座。蒙徐謂_レ琰曰、語錄所_レ不_レ載、何從得_レ之。琰曰、拙庵和尚。蒙遂橫首。琰曰、実柏堂每_レ以_レ此_レ拳似。蒙曰、竹庵合_レ喫_二者庵棒_一（統藏一一三・四五三a〜b）とある。『叢林公論』は、南宋代の者庵恵彬の講義録であるが、この話は、恵彬が淳熙十四年（一一八七）に之琰侍者なる人物から聞いたもので、語録にも収録されていない話とみられる。

(32) 蒙庵岳禪師_三：南宋初、臨済宗大慧派の蒙庵思岳（不詳）のこと。江州（江西省）の人。大慧宗杲（一〇八九〜一一六三）の法を嗣ぐ。漳州（福建省）の浄衆寺に出世し、福州（福建省）の鼓山や東禪寺に住持した。『統古尊宿語要』巻五に『東禪蒙庵岳和尚語』が収録される。法嗣に蓬庵宗逮・石庵知昭・寓庵德澗がいる。

(33) 浄衆_三：福州（福建省）龍溪県にある浄衆寺のこと。蒙庵思岳も住持し、『筠溪集』巻二十に「請_二岳老住_三漳州浄衆_一疏」を収める。また、『福建通志』巻九には宋代の詩人郭祥正（字は功夫）が撰した「浄衆寺法堂記」を収め、「宋郭祥正、浄衆寺法堂記云、閩之八州、漳最在_レ南。民有_レ田以耕、紡_レ苧為布、弗_レ逼_二於衣食_一。樂_レ善遠_レ罪、非_二七州之比_一」とある。

(34) 鼓山_三：福州（福建省）閩県の海浜に立つ鼓山湧泉寺のこと。湧泉寺は鼓山の白雲峰の麓にある。湧泉寺は、会昌の破仏によつて荒廢したが、その後、雪峰義存の法嗣である鼓山神晏が住し、大いに化を振るつた。明末の永覚元賢が編集した『鼓山志』十二巻が存する。

(35) 竹庵珪禪師_三：臨済宗楊岐派の竹庵士珪（一〇八三〜一一四六）のこと。成都（四川省）の史氏。仏眼清遠（一〇六七〜一一二〇）の法を嗣ぐ。政和年間（一一一一〜一一一八）の末に和州（安徽省）天寧寺に出世し、和州褒禅寺・廬山東林寺・福州鼓山等に住持した。詔によつて温州（浙江省）の雁蕩山能仁寺の開山となり、紹興十五年（一一四五）に温州の江心山龍翔寺に住持する。『統古尊宿語要』巻六の『竹庵珪和尚語』（統藏一一九・六八a〜七〇d）や『東林和尚雲門庵主頌古』（統藏一一八・三九八a〜四一一d）が存する。大慧宗杲（一〇八九〜一一六三）・宏智正覺（一〇九一〜一一五七）・真歇清了（一〇八八〜一一五一）らと交流を持ったことが知

られている。

(36) 将謂胡鬚赤、更有赤鬚胡：「胡鬚赤」は胡人のひげが赤いことで、「赤鬚胡」は赤いひげをした胡人のこと。

「将謂」とは、思い違いをする、誤解するという意味。赤ひげの胡人は自分だけかと思っていたが、なんと他にも同類がいたの意。胡人は西域人またはインド人。ここでは達磨のことを指す。『雲門匡真禪師広録』巻上に「上堂云、我有二句語、不敢望爾會、還有三人拳得一麼。良久云、将謂胡鬚赤、更有赤鬚胡。便下座」(大正藏四七・五五二c)とあり、『無門関』第二則「百丈野狐」の本則に「師至晚上堂、拳前因縁。黄檗便問、古人錯祇對一転語、墮五百生野狐身。転転不錯、合作三箇甚麼。師云、近前來与伊道。黄檗遂近前、与師一掌。師拍手笑云、将謂胡鬚赤、更有赤鬚胡」(大正藏四八・二九三b)とある。

(37) 瑩巖：塩田長老の道号か。玉村竹二氏も「玉村B・六〇六頁」で「瑩巖といふのは道号で、蘭溪は、さりげなく之を法語中にはめ込んだ」という可能性を指摘し、その場合には「塩田和尚は樵谷とは別人であるという説に有力な手がかりを与えることになる」と述べている。いずれにしても、「瑩巖」は固有名詞として読むことが自然であり、文脈からはこれを僧名か道号に比定したい。詳しくは「箱二〇一六」も参照。

(38) 袈裟角：『聯灯会要』巻二十七の梁山縁觀章に「僧問、家賊難防時如何。師云、識得後不為冤。云、識得後時如何。師云、眨向無生国裏。云、莫是他安身立命处也無。師云、死水不藏龍。云、如何是活水龍。師云、興雲不吐霧。云、忽遇興雲致雨時如何。師下繩床把住云、莫教湿却老僧袈裟角」(続藏一三六・四四四b)とある。

〔史料2〕

(1) 博多：ここでは、博多の円覚寺のこと。蘭溪道隆は来朝から一年間この寺に滞在した。「蘭溪和尚行状」には「到博多上岸、初住筑之円覚精舎」とあるが、円覚寺滞在中に道隆が大仏寺(永平寺)の道元に出した書簡には「寓太宰府博多」や「円覚寺比丘道隆」と記し、住持と明記はしていない。道元は鎌倉滞在中に、京都に滞在中の道隆に対して「円覚堂頭」の道隆宛てに返信している。また、後には円爾が入宋前に滞在した寺院でもあ

る（『聖一國師年譜』天福元年条）。江戸期に再興され、現在は臨濟宗妙心寺派で、瑞松山円覚寺として聖福寺の塔頭寺院の一つである。

(2) **京城**…ここでは、京都東山の泉涌寺来迎院のこと。『元亨釈書』卷六「釈道隆」には「乃入都城、寓泉涌寺之来迎院」とあり、蘭溪道隆は来朝二年目にこの寺に滞在した。泉涌寺来迎院は、弘法大師が唐土で感得したとされる三宝荒神を奉安して開き、建保六年（一二二八）に月翁智鏡が堂宇を開削したと伝えられる。『律苑僧宝伝』卷十一「来迎院月翁鏡律師伝」に「有蘭溪隆公、禪門巨匠也。師与之道契如金蘭。後歸本邦、道化益盛、緇衲奔趨。寛元年中、隆公東渡、首寓来迎院。師念其異邦之客、待之甚善」（大日仏一〇五・一二九）とあり、道隆が京都に滞在するに際して月翁智鏡が尽力したことを記している。泉涌寺は当時は律宗であったが、現在は真言宗泉涌寺派の総本山。

(3) **十五年**…蘭溪道隆が日本に来てからの年月。蘭溪道隆の来朝は寛元四年（一二四六）であるから、弘長元年（一二六一）に当たることになる。一応、前後一年程度の誤差については想定しなければならないが、弘長二年（一二六一）は蘭溪道隆が京都滞在中であるのに書簡中に檀那（北条時頼）の近況についての言及があることから符合しない。文応元年（一二六〇）の書簡である可能性は残るが、書中に蘭溪道隆の味方が寺内に少なくなっていることが記されているため、兀庵普寧が建長寺に到着した文応元年十月以降の書簡ではないかと判断される。弘長元年の書簡である可能性がより高いことは、「箱二〇一六」も参照されたい。

(4) **同心合力者**、**眼底全無**…蘭溪道隆の周辺に協力者が少なくなっていた様を指すか。『蘭溪和尚語録』卷上「建長寺語録」の上堂（上堂197）に「上堂。睦州指臨濟去見黄檗。虎頭生角。德嶠辞龍潭而訪大滬。彪眼撐眉。建長不望諸人有此作略。只図三兄五弟、知道斧頭元是鉄、飯自米中来。衆中莫有不肯底麼。出来拽下唐僧、痛打一頓、也使惡声流布此国。若也不薦、你死我活」（蘭溪全一・五五a）とあって、特に「出で来たりて唐僧を拽き下ろし、痛く打つこと一頓し、也た惡声をして此の国に流布せしめよ」とあるのは厳しい物言いである。この上堂が弘長元年（一二六一）春の上堂であり、この頃に蘭溪道隆に対する惡声が当時あ

ったことを窺わしめるのである。また、『蘭溪和尚語録』巻下「法語」の「示円範藏主」（法語6）は、弘長二年（二二六二）に蘭溪道隆が建仁寺に選つてから無隱円範に与えた法語であるが、ここに「事を省せず理に達せざる者に逢う毎に、寸釘子を以て其の喙に錐す。是を以て、愈いよ相い従う者の少なきを見る」（蘭溪全一・九八a）とあり、当時の蘭溪道隆に付き従つた者が少なかったことを窺うことができよう。これらの記述は、年次的には、兀庵普寧の来朝と無関係だったとは考えにくい。

(5) 檀那信不良者讒言之咎：檀那である北条時頼が、「良からざる者の讒言」を聞いていたことを記す。恐らくその結果としてであるが、「同心合力の者」が「眼底に全く無」くなっていたらしく、蘭溪道隆の建長寺における立場が悪くなっていたらしい。この点、文応元年（二二六〇）十月以降に兀庵普寧が建長寺に入り、弘長二年（二二六二）一月以降に兀庵普寧が建長寺住持となり、蘭溪道隆が建仁寺住持として京都に赴いていることは注目されよう。この手紙を仮に文応元年七月二十一日に比定した場合、兀庵普寧来朝前から、蘭溪道隆の建長寺における立場が悪くなっており、それにも拘わらず、蘭溪道隆が兀庵普寧を中国から呼び寄せたことになってしまふのである。蘭溪道隆が来朝してから十五年目の書状である点なども一致することなどから、本書状は弘長元年（二二六一）七月二十一日と比定するのが自然であろう。

(6) 檀那：建長寺檀越の北条時頼（二二七〇～二二六三）のこと。北条泰時の孫であり、鎌倉幕府第五代執権。幕府当初よりの御家人である三浦氏を滅ぼし、また訴訟の公正迅速を目的として評定衆の下に引付衆を付設し合議制を進展させるなど、執権政治体制を強化した。さらに、渡来僧の蘭溪道隆を鎌倉に招き、本格的な禅宗寺院として建長寺を創建して道隆を開山に迎えた。自らも出家して最明寺殿道崇と称し、鎌倉における禅宗展開の礎を作った。高橋慎一郎『北条時宗』（人物叢書、吉川弘文館、二〇一三年）も参照。

(7) 長庚：天童山景德禅寺のこと。明州（浙江省）鄞県の太白峰天童山景德禅寺のこと。中国五山第二位。西晋の永興元年（三〇四）に義興により開創され、唐の至徳二年（七五七）に伽藍を現在地に移した。南宋代には宏智正覚・虚庵懷徹・長翁如浄らが住し、日本からも栄西・道元が来山受法したほか、寒巖義尹や徹通義介も掛搭し

た。榮西は天童山の虚庵懐敏のもとで禅旨を究め、臨済宗黄龍派を伝えた。また、蘭溪道隆も日本に赴く直前に天童山に居住していた。明代の『天童山志』五卷、清代の『新纂天童山志』十卷などが存する。

(8) 二十年：蘭溪道隆が塩田和尚と同参してからの年月。弘長元年（一二六一）をこの書簡が記された年時と比定した上で、仁治二年（一二四一）に当たると考えられる。道隆は塩田和尚と天童山にて「同入同出」であったことを述べているので、この年が二人の天童山に入山した年と考えられる。

(9) 巖頭：青原下の巖頭全藏（八二八〜八八七）のこと。全豁とも。泉州（福建省）南安県の柯氏。はじめは経律を学んでいたが、雪峰義存・欽山文邃と親交を持つてからは仰山慧寂の会下に参じ、青原下の徳山宣鑑の法を嗣ぐ。洞庭湖畔の鄂州（湖南省）の臥龍山（巖頭）に住する。賊の刃に切られて死す。清儼大師と諡する。

(10) 雪峰：青原下の雪峰義存（八二二〜九〇八）のこと。泉州（福建省）南安の曾氏。青原下の徳山宣鑑の法を嗣ぐ。福州（福建省）の雪峰山に住する。中和二年（八八二）には禧宗皇帝より真覚大師の号と紫衣を賜る。派下に玄沙師備、雲門文偃など多くの禅者を打出し、江南の地に独特の宗風を鼓吹した。『雪峰真覚禅師語録』二巻があり、巻末に年譜を付する。

(11) 拳踢相交：拳踢相応とも。絶妙に呼吸の合うことのとえ。『碧巖録』第十六則「鏡清草裏漢」の本則評唱に「子降而母啄、自然恰好同時。鏡清也好。可謂拳踢相応、心眼相照」（大正蔵四八・一五六b）とある。

(12) 傾蓋：初めて会って親しくなること。孔子が道で程子と合い、蓋（傘）を傾けて語り合った故事に因む。『孔子家語』「致思篇」に「孔子之郷、遭程子於塗、傾蓋而語、終日甚相親。顧謂子路曰、取束帛以贈先生」とある。

〔史料4〕

(1) 黄蘗在南泉、帰本位而坐：『聯灯会要』卷七の筠州黄蘗希運章に「師在_三南泉、為_二首座。一日捧鉢、向_三泉位_一上坐。泉入_レ堂、見乃問、長老甚年中行道。師云、威音王已前。泉云、猶是王老师兒孫在、下去。師使過_二第二位_一坐。泉休去」（統蔵一三六・二七四b）とある。『從容録』第七十六則「首山三句」の本則に「黄蘗為_二南

泉首座。一日占_二泉座位_一。泉至問、首座甚年行道。藥云、威音王仏以前。泉云、猶是王老師兒孫、下去。藥便退歸_二本位_一坐_二(大正藏四八・二七五b)とある。

(2) 黃檗_一…南嶽下の黄檗希運(不詳)のこと。福州(福建省)閩県の人。福州黄檗山で出家し、後に百丈懐海の法を嗣ぐ。相国裴休に請われて洪州(江西省)に黄檗山を開いて開祖となる。臨済宗の祖である臨済義玄を打出した。『伝心法要』が存する。

(3) 南泉_一…馬祖下の南泉普願(七四八〜八三四)のこと。鄭州(河南省)新鄭の王氏。馬祖道一の法を嗣ぐ。池陽(安徽省)の南泉山に住する。自ら王老師と称し、趙州從諗や長沙景岑など多くの弟子を接化した。

(4) 好事不如無_一…うまい話はないほうが良い。『古尊宿語録』卷十四「趙州真際禪師語録之余」(趙州録)に「師從_二殿上_一過、見_二一僧礼拝_一。師打一棒。云、礼拝也是好事。師云、好事不_レ如_レ無_一(統藏一八・九〇a)とあり、『碧巖録』第八十六則「雲門有光明在」の本則に「拳。雲門垂語云、人人尽有_二光明_一在、看時不_レ見暗昏昏、作麼生是諸人光明。自代云、厨庫三門。又云、好事不_レ如_レ無_一(大正藏四八・二二一b)とある。

〔史料5〕

(1) 禪興_一…鎌倉の禪興寺のこと。もとは鎌倉山之内に北条時頼を開基とし蘭溪道隆を開山とした最明寺と号した寺があった。『新編相模国風土記稿』では、この最明寺を時頼の亡き後に北条時宗が禪興寺と名を改めて再興したと伝えている。後には十利にもなる。禪興寺は廃絶してしまいが、臨済宗建長寺派の明月院が禪興寺塔頭寺院として存続している。

(2) 古云、虚而往実而帰_一…「虚往実帰」とも。心を空しくして行けば、道理をよく得られ満足して帰ることができるとある。また、学ばずに行つて、徳を得て帰ること。「莊子」「徳充符篇」に「立_レ不_レ教、坐_レ不_レ議、虚而往、実而帰」とある。

〔史料6〕

(1) 知恩必報_一…「一飯千金」の故事成語を踏まえた言葉。『史記』「淮陰侯列伝」に「(韓)信釣_二於城下_一、諸母漂

有_レ二母一見_レ信飢_レ飯_レ信。竟_レ漂_レ数十日。信喜、謂_レ漂母曰、吾必有_レ以重報_レ母。(中略)信至_レ国、召_レ所_レ從食_レ「漂母_上、賜_二千金_一」とある。

(2) 見義勇為_レ：『論語』「為政第二」に「子曰、非_レ其鬼_一而祭_レ之、諂也。見_レ義不_レ為_レ、無_レ勇也」とあるのを踏まえた言葉。

(3) 万松関_レ：石川県大乘寺所蔵『五山十刹函』によれば、「諸山額集」の「外山門額」に「万松関(天童)」とあって、天童山の山門額に「万松関」と掲げられていたことが記されている。『天童寺志』巻二には「入山之関有_レ三、一曰_二万松関_一、二十里松之始、在_二小白嶺外_一。二曰_二鉄蛇関_一、在_二小白嶺上_一、心鏡禪師築_二鎮蟒塔於此_一故名。三曰_二清関_一、在_二外万工池左_一有_二橋跨澗上_一」とあるから、天童山の最も外にあつた関であり、山門ということになるだろう。無学祖元の語録『仏光国師語録』巻二「台州真如寺語録」に「万松関到翠鎖亭前、妙高台到太白峰頂」(大正蔵八〇・一四一a)とあることから、天童山において最初に通過する場所であることが確認される。

(4) 太白峰頭_レ：太白峰天童山景德禪寺のこと。既出「史料2」。

〔史料7〕

(1) 八句陀羅尼_レ：『楞嚴咒』の最末尾の陀羅尼のことで、「唵」以下の八句で、八句陀羅尼という。日本の禅林で八句陀羅尼を唱える事例として、鎌倉期には蘭溪道隆の『弁道清規』、心地覚心の「誓度院條々規式」の「三時勤行事」(『鎌倉遺文』第二十三卷「二七八六七」)が確認される。また、永祿八年(一五六五)頃に撰述された『諸回向清規』巻四「諸葬礼法式之部」(大正蔵八一・六六四c)に、中陰の間の勤行として、後夜坐禪(五更)の後と、黄昏坐禪(初更)の前に「八句陀羅尼」の諷誦が規定される。他に、『小叢林略清規』巻上「日分清規」第二(大正蔵八一・六九三b)、毎日の晩課で「八句陀羅尼」を諷誦していることが確認される。

(2) 龍華三会_レ：弥勒三会とも。弥勒菩薩が五十六億七千万年の後、兜率天から下つてこの世に出で、華林園中の龍華樹のもとで成道し、三度法会を開いて人々を教化することから、「龍華三会」と呼ばれる。鳩摩羅什訳『弥勒下生成仏經』では三会の様子を「爾時弥勒仏於_二華林園_一、其園縦広一百由旬、大衆滿_レ中。初会說法、九十六億

人得_二阿羅漢、第二大会說法、九十四億人得_二阿羅漢、第三大会說法、九十二億人得_二阿羅漢。弥勒仏既転_二法輪度_二天人_一已_一（大正藏一四・四二五b）としている。

〔史料8〕

(1) 観物：臨済宗大慧派の観物大観（一二〇一〜一二六八）のこと。慶元府（浙江省）鄞県横溪の陸氏。北磻居簡の法を嗣ぐ。臨安府（浙江省）法相禪院、安吉州（浙江省）顯慈禪寺、紹興府（浙江省）象田興教禪院、慶元府（浙江省）智門禪寺、大慈山（浙江省）教忠報国禪寺、明州（浙江省）阿育王山広利禪寺に住した。咸淳三年（一二六七）に『古尊宿語要』が再刊された際に総序を撰している。語録として『物初和尚語録』、詩集として『物初贍語』八巻が存する。

〔史料9〕

(1) 信州安楽：信州塩田（長野県上田市別所）の崇福山安楽寺のこと。鎌倉後期に樵谷惟僊によって開山された。後に兵火を受け、天平年間（一五九六〜一六一五）に曹洞宗の高山順京が再興して、曹洞宗に改めた。開山の樵谷惟僊像、二世の幼年恵仁像が奉られ（ともに重文）、寺内には鎌倉後期に造塔された八角三重塔（国宝）が存する。

(2) 円照：無準師範の勅号、仏鑑円照禪師の略。臨済宗破庵派の無準師範（一二七七〜一二四九）のこと。劍州（四川省）梓潼県の雍氏。九歳で陰平山の道欽について出家し、紹熙五年（一一九四）に具足戒を受ける。その後、阿育王山の拙庵徳光（一二一一〜一二〇三）に参じ、蘇州（江蘇省）西華秀峰寺の破庵祖先（一一三六〜一二一一）に参じて法を嗣ぐ。明州（浙江省）清涼寺に住持し、鎮江（江蘇省）の焦山、明州の雪竇山・阿育王山を経て、径山の住持となり、理宗から仏鑑禪師の号を賜る。蘭溪道隆も宋地で無準師範に参じており、建長寺二世の兀庵普寧（一一九八〜一二七六）、建長寺四世で円覚寺開山の無学祖元（一二二六〜一二八六）が法嗣にいる。また、日本僧としては東福寺の円爾（一二〇二〜一二八〇）、松島瑞巖寺の性西法心などが入宋して無準師範の法を嗣いでおり、日本の禅界に与えた影響は極めて大きい。『仏鑑禪師語録』六巻が存する。

(3) 仏光：臨済宗破庵派の無学祖元（一二二六～一二六八）のこと。慶元府（浙江省）鄞県の許氏。径山の無準師範の法を嗣ぐ。杭州（浙江省）浄慈寺の北磻居簡について出家、径山の無準師範、靈隱寺の石溪心月、阿育王山の偃溪広聞・虚堂智愚、大慈寺の物初大観に歴参す。東湖の白雲庵、台州（浙江省）の真如寺に住し、元の戦乱を避ける為に温州（浙江省）能仁寺に移る。その後、天童山の環溪惟一の会下に有ったとき、日本の北条時宗から高僧を日本に招きたいとの書簡が届き、祖元は推されて至元十六年（一二七九）に来朝し、建長寺の住持となる。また、弘安五年（一二八二）には円覚寺の開山となり、建長・円覚寺を兼官した。『仏光国師語録』十巻が存する。

(4) 聖一：臨済宗聖一派祖の円爾（一二〇二～一二八〇）のこと。駿河（静岡県）の人。五歳で久能山に入り、天台教学を学ぶが、のちに上野（群馬県）長楽寺の栄朝に師事する。嘉禎元年（一二三五）に入宋して各地を歴参したのち、無準師範の法を嗣ぐ。仁治二年（一二四二）に帰朝し、建長七年（一二五五）に東福寺の開山となる。応長元年（一二二一）、花園天皇より聖一国師と諡される。

(5) 雪巖：臨済宗破庵派の雪巖祖欽（？～一二八七）のこと。婺州（浙江省）の人。径山の無準師範の法を嗣ぐ。溧州（湖南省）龍興寺、湖西（湖南省）道林寺、処州（浙江省）光孝禅寺、袁州（江西省）仰山禅寺に住す。『雪巖和尚語録』が存する。法嗣に靈山道隱（一二五五～一三二五）がおり、靈山道隱は後に来朝してその法を日本に伝えた。

(6) 環溪：臨済宗破庵派の環溪惟一（一二〇二～一二八一）のこと。資州（四川省）墨池の賈氏。径山の無準師範の法を嗣ぐ。建寧府（福建省）瑞巖寺、臨江軍（江西省）恵力寺、隆興府（江西省）宝峰寺・黄竜山崇恩寺、瑞州（江西省）黄巖山報恩光孝寺、袁州（江西省）仰山太平興国寺、福州（福建省）雪峰山崇聖寺、慶元府（浙江省）天童山景德禅寺に住する。天童山住持中に、北条時宗より禅僧を将来したい旨の書簡が届き、無学祖元を推した。その際、惟一法嗣の鏡堂覚円も随行させており、覚円は無学祖元と共に来朝しその法を日本に伝えた。

『環溪和尚語録』二巻が存する。

(7) 兀庵：臨濟宗破庵派の兀庵普寧（一一九八～一二七六）のこと。西蜀（四川省）の人。無準師範の法を嗣ぐ。

景定元年（文応元年、一二六〇）に来朝し、博多聖福寺、京都東福寺を経由して鎌倉建長寺に入る。弘長二年（一二六二）に蘭溪道隆が京都建仁寺に移ると、建長寺の第二世となった。道隆の後を受けて北条時頼を接化し、弘長二年に普寧は時頼に印可した。時頼が遷化すると、文永二年（一二六五）に帰国した。婺州（浙江省）の雲黄山宝林寺（双林寺）や、温州（浙江省）の江山龍翔寺に住する。至元十三年十一月二十四日に示寂。宗寛禪師と諡する。『兀庵和尚語録』二巻が存する。

(8) 別山：臨濟宗破庵派の別山祖智（一一九三～一二六〇）のこと。蜀果州（四川省）順慶の人。径山の無準師範の法を嗣ぐ。洞庭（湖南省）天王寺、湖州（浙江省）西余大覚寺、建康府（江蘇省）蔣山太平興国禪寺に住する。南宋宝祐元年（一二五三）に明州（浙江省）天童山景德禪寺が全焼したことから、その再建という大任を担って天童山の住持となり、以後、再建に努めながら示寂するまで天童山の住持であり続けた。日本僧の樵谷惟儼が入宋して、天童山の別山祖智に参じて法を嗣ぎ、帰朝してから信州（長野県）塩田に安楽寺を開いている。『別山和尚語録』はかつて存していたらしいが、現存しておらず、内容も伝わっていない。

(9) 天童：天童山景德禪寺のこと。既出「史料2」。

(10) 相万寿：相州の乾明山万寿寺のこと。かつて鎌倉（現在の神奈川県鎌倉市）にあった寺院で、関東十刹の一つ。現在は廢寺となっているため詳細はよくわからないが、弘安九年（一二八六）に北条貞時が時宗の供養のために創建した寺院で、無学祖元（一二二六～一二八六）が開山と伝えられている。『鹿山略志』「十刹諸山廢地之分」に「万寿寺、山号乾明、在鎌倉長谷郷、開祖勅諡円満常照国師。弘安九年丙戌、平元師貞時、為先考法光寺殿周諱追嚴草創当寺、請国師為開山第一祖、後陞十刹之位。中古罹災諸宇尽亡、今不知其寺基」。

（『鎌倉志料』第一巻、一四五頁）とある。

(11) 別山師祖、嘗有言、莫謂空来又空返：不詳。かつて、日本僧の俊侍者が入宋して、『別山和尚語録』の跋文を希叟紹曇に得ており（続蔵一二二・四六一c）、日本に別山祖智の語録が伝わっていたとみられる。恐らくは、

その語録の中に記されていた言葉かと想定されるが、『別山和尚語録』は現存していない。

〔史料10〕

- (1) 安樂…崇福山安樂寺のこと。既出〔史料9〕。
- (2) 帰去…故郷に帰ろう。東晋・宋の詩人陶淵明（陶潜、三六五〜四二七）が、官を辞して帰郷し、田園生活を送ろうとする心境を記した「帰去来辞」に因む言葉。
- (3) 栽松…道者栽松。前世に栽松道者と称された五祖弘忍（六〇一〜六七四）を踏まえる。五祖弘忍が前世で蕪州（湖北省）黄梅の破頭山（双峰山）の栽松道者であつて、四祖道信に法を聞こうとしたが、高齢のために許されなかつた。このため、道者は一人の女性に託胎して生まれ変わり、七歳で道信に謁したとする。この話は覺範慧洪の『林間録』巻上に「道者栽松」（統蔵一四八・二九五d〜二九六a）として詳しく載る。
- (4) 折桂…「桂林一枝」の故事。中国で科擧に合格すること。また、進士の試験に首席で合格すること。日本においては、律令制で官吏登用試験の策試に合格することを指す。『晋書』「郗詵伝」に「郗詵（中略）遷雍州刺史、武帝於東堂會送。問詵曰、卿自以為何如。詵對曰、臣拳賢良、對策為天下第一、猶桂林之一枝、崑山之片玉」とある。
- (5) 嶺南…「嶺南人無仏性」のこと。五祖弘忍が六祖慧能に示した言葉。『景德伝灯録』卷三の五祖弘忍章には「姓盧名慧能。自新州來參謁師。問曰、汝自何來。曰、嶺南。師曰、欲須何事。曰、唯求作仏。師曰、嶺南人無仏性。若為得仏。曰、人即有南北、仏性豈然」（大正蔵五一・二二二c）とある。
- (6) 廬公…老廬。六祖の曹溪慧能（六三八〜七二三）のこと。范陽（河北省）の盧氏。新州（広東省）に生まる。五祖弘忍の法を嗣ぐ。韶州（広東省）曲江県の曹溪山宝林寺（後の南華寺）で禅風を發揮した。大鑑慧能、六祖慧能ともいう。著作に『金剛経解義』が存する。門下には青原行思、南嶽懷讓、荷沢神会などがあり、後世にいたつて発生した五家七宗の禅はすべて慧能の法系から展開した。

〔史料13〕

(1) 崇福山安樂禪寺：崇福山安樂寺のこと。既出「史料9」。

(2) 常樂教寺：信州塩田（長野県上田市別所）に存する天台宗寺院の常樂寺のこと。金剛山照明院と号する。北向に観音で知られる。慈覚大師円仁（七九四〜八六四）が安鎮の法を修した際に、観音菩薩のお告げにより、北向きに開創したと伝えられる。古来、厄除観音として名高い。常樂寺は観音堂創建のとき三樂寺（常樂、安樂、長樂）の一寺として建立され、安和二年（九六九）に再興したと伝える。また、寿永元年（一一八二）に木曾義仲の戦乱により焼失し、源頼朝により再興された。

(3) 東福：京都の恵日山東福寺のこと。京都市東山に存し、後に京都五山の第四位となる。嘉禎二年（一二三六）に九条道家（一一九三〜一二五二）が発願し、無準師範の法を嗣いで帰国していた円爾を招き、開山として迎えた。伽藍は建長七年（一二五五）に完成する。東福寺の寺号は、東大寺と興福寺から一字づつとったもの。東福寺は円爾の系統（聖一派）のみが住持する一流相承刹の寺院である。東福寺は十方住持制である五山の第四位であったが、一流相承刹を維持したため、聖一派の中心道場となった。現在は、臨濟宗東福寺派の大本山。

(4) 円爾：円爾のこと。既出「史料9」。

(5) 金山：杭州（浙江省）余杭県の径山興聖万寿寺のことで、五山の第一位。天目山の東北の峰にあり、径が天目山に通づることから径山と名付けられた。唐の天宝年間（七四二〜七五六）に国一禪師法欽が庵を結び、代宗の命で大暦四年（七六九）に伽藍が建立された。南宋代に大慧宗杲（二〇八九〜一二六三）・無準師範（一一七七〜一二四九）・虚堂智愚（一一八五〜一二六九）などが住した。また、日本僧の道元や円爾もこの寺に参学している。元末に兵火によって焼け、洪武年間（一三六八〜一三九八）に重建されている。『径山志』十四巻が存する。

(6) 無準：無準師範のこと。既出「史料8」。

(7) 平時頼：北条時頼のこと。既出「史料2」。

〔史料14〕

- (1) 別山智和尚：別山祖智のこと。既出「史料9」。
- (2) 安楽寺：崇福山安楽寺のこと。既出「史料9」。
- (3) 拳曹山辞洞山因縁ノ俗氣猶在：『仏鑑禪師語録』巻四「普説」に「曹山辞洞山。洞山云、子向什麼処去。曹山云、不変異処去。洞山云、不変異処豈有去耶。曹山云、去亦不変異。師云、好大衆、田地穩密、血脉貫通、即不無曹洞父子。檢点将来、俗氣猶在」(続蔵一二一・二六二c)とある。
- (4) 曹山辞洞山因縁：『聯灯会要』巻二十二の曹山本寂章に「泉州莆田張氏子。謁洞山。山問師、名甚麼。師云、本寂。云、何不向上道。師云、不道。云、為甚麼不道。師云、不名本寂。洞山器之。師辞洞山。山問、甚処去。師云、不変異処去。洞云、不変異処。豈有去耶。師云、去亦不変異」(続蔵一三六・一九〇b)とある。
- (5) 曹山：曹洞宗祖の曹山本寂(八四〇〜九〇二)のこと。泉州(福建省)莆田県の黄氏。洞山良价の法を嗣ぎ、撫州(江西省)宜黄県の曹山崇寿院に住した。洞山の「五位顯訣」を伝承して大成させた。後代に編纂された『撫州曹山本寂禪師語録』二巻、『撫州曹山元証禪師語録』一巻などがある。
- (6) 洞山：曹洞宗祖の洞山良价(八〇七〜八六九)のこと。越州(浙江省)の愈氏。南泉普願や瀉山靈祐に歴参し、青原下の雲巖曇晟(七八二〜八四一)の法を嗣ぐ。筠州(江西省)洞山広福寺(普利院)に住する。法嗣に雲居道膺・曹山本寂らがいる。
- (7) 仏鑑和尚：無準師範のこと。既出「史料8」。
- (8) 師拈曰ノ解猶在：「史料15」の参考文献を参照。
- 〔史料15〕
- (1) 相州寿福：鎌倉の龜谷山寿福寺のこと。神奈川県鎌倉市扇ヶ谷に存し、後に鎌倉五山の第三位となる。正治二年(一二〇〇)に、源頼朝の夫人北条政子の発願によって伽藍が建立され、栄西を開山とした。道隆は京都から鎌倉に到着し、常楽寺に入寺する前に寿福寺の大歇了心のもとに寓居していた。後には道隆は寿福寺の住持にも

なっている。道隆の他にも円爾・心地覚心・大休正念などが歴任に名を連ねており、鎌倉における禅宗の展開に与えた影響は大きい。

- (2) 秋潤道泉：臨済宗仏源派の秋潤道泉（一二六三～一三二三）のこと。備中（岡山県）の人。大休正念の法を嗣ぐ。また、禅興寺の樵谷惟僊に参じて秉弘している。山城（京都）勝林寺、鎌倉大慶寺、鎌倉寿福寺の住持となる。『秋潤泉和尚語録』三巻が存する。

- (3) 禅興：鎌倉の禅興寺のこと。既出「史料5」。

- (4) 連城璧：連城璧。中国の春秋時代・戦国時代の故事にあらわれた名玉。中国の戦国時代、秦の昭王が十五の城と交換しようと申し入れた趙の恵王が秘蔵していた名玉（和氏璧）のこと。『史記』『廉頗伝』に「趙恵文王時、得_二楚和氏璧_一。秦昭王聞_レ之、使_三人遺_二趙王書_一、願以_二十五城_一請_レ易_レ璧」とある。

- (5) 荆山：荆山からでる玉。楚の国の下和が、楚の王に献上した名玉。厲王・武王に献上した際には雑石と鑑定され、その都度片足ずつ切られてしまったが、文王の際に名玉であることがわかり、その功績を称えられて下和の名を取り「和氏璧」と称せられた。荆山璧ともいう。『韓非子』『和氏』に「楚人和氏、得_二玉璞_一楚山中、奉而献_二之厲王_一。厲王使_二玉人相_レ之。玉人曰、石也。王以_レ和為_レ誑、而刖_二其左足_一。及厲王薨、武王即位。和又奉_二其璞_一而献_二之武王_一。武王使_二玉人相_レ之。又曰、石也。王又以_レ和為_レ誑、而刖_二其右足_一。武王薨、文王即位。和乃抱_二其璞_一而哭_二于楚山之下_一、三日三夜、泪尽而繼_レ之以_レ血。王聞_レ之、使_二人問_二其故_一。曰、天下之別者多矣、子奚哭_二之悲_一也。和曰、吾非_レ悲_レ別也、悲_二夫宝玉而題_レ之以_レ石、貞士而名_レ之以_レ誑、此吾所以_レ悲_一也。王乃使_二玉人理_二其璞_一而得_レ宝焉、遂命曰、和氏之璧」とある。

- (6) 仏鑑：無準師範のこと。既出「史料8」。

- (7) 甜瓜徹蒂甜、苦瓠連根苦：あまうりは蒂^{へた}まであまく、にがうりは根までにがい。本性は争えないことをいう。

『五灯会元』巻九の無著文喜章に「文殊嘗現_二於粥鉢上_一。師以_レ攪粥筯、便打曰、文殊自文殊、文喜自文喜、殊乃説偈曰、苦瓠連_レ根苦、甜瓜徹_レ蒂甜。修行三大劫、却被_二老僧嫌_一」（統藏一三八・一九三b）とある。また『碧

巖録』第八十七則「雲門葉病相治」の本則著語（大正蔵四八・二二四c）にも載る。
 「史料16」

(1) 明南浦：臨済宗松源派の南浦紹明（一一三三〜一三〇八）のこと。駿河（静岡県）の藤原氏。建徳寺浄弁に習い、後に建長寺の蘭溪道隆に参ずる。正元元年（一二五九）に入宋して、虚堂智愚の法を嗣ぐ。文永四年（一二二六）に帰国し、当初は道隆住持の建長寺で蔵主を勤める。筑前（福岡県）興徳寺、太宰府（福岡県）崇福寺に住すること三十三年、嘉元三年（一一三〇）に京都の万寿寺に住し、次いで嘉元寺の開山となる。その後、鎌倉の建長寺に住持する。大応国師と諡する。『大応国師語録』三巻が存する。

(2) 儉約翁：臨済宗大覚派の約翁徳儉（一一二四〜一三二〇）のこと。もと相模（神奈川県）鎌倉の路傍の菓子である。幼きときより建長寺の蘭溪道隆に預けられ、十六歳で東大寺にて受戒。道隆が建長寺から建仁寺へ移るに従って侍し、後に入宋して諸師参学する。帰国後に、鎌倉の長勝寺の開山となり、東勝寺、浄妙寺、禅興寺を歴住する。その後、京都建仁寺、鎌倉建長寺の住持となり、文保二年（一一三二）に後宇多上皇の請によつて、京都南禅寺の住持となる。仏灯国師と諡する。『仏灯国師語録』一巻が存する。

(3) 照無象：臨済宗松源派の無象静照（一一三三〜一三〇六）のこと。相模（神奈川県）鎌倉の北条氏。東福寺の円爾に参じ、諸師参学する。建長四年（一一五二）に入宋し、虚堂智愚の法を嗣ぎ、文永二年（一二六五）に帰国。山城（京都）平安山仏心寺、鎌倉の龍華山真際精舎、常陸（茨城県）興禅寺、鎌倉の浄智寺の開山となる。筑前（福岡県）聖福寺、相模（神奈川県）大慶寺に住する。比叡山からの排斥を受け、『興禅記』を著した。法海禅師と諡する。『無象和尚語録』二巻が存する。

(4) 虚堂愚：臨済宗松源派の虚堂智愚（一一八五〜一二六九）のこと。四明（浙江省）象山の陳氏。息耕叟と称する。臨済宗松源派の運庵普巖の法を嗣ぐ。諸刹を歴住した後、明州の阿育王山広利禅寺、杭州の南屏山浄慈寺、径山興聖万寿寺に住する。『虚堂和尚語録』十巻が存し、末尾に法嗣の閑極法雲が撰した「行状」を収める。智愚の法を伝えて日本に帰国した法嗣に南浦紹明（大応国師、一一三五〜一三〇八）と巨山志源が存し、とくに紹

明の流れである大応派は大徳寺派と妙心寺派を形成し、現今の日本臨濟宗の源流となる。智愚は淨慈寺の住持として『蘭溪和尚語録』を校勘し、景定四年（一二六四）二月に跋文を寄せているが、その一年後、咸淳元年（一二六五）三月に智愚は同じ淨慈寺の住持として道元の『永平元禪師語録』に跋文を寄せている。

(5) 偃溪聞：臨濟宗大慧派の偃溪広聞（一一八九～一二六三）のこと。福州（福建省）侯官県の林氏。浙翁如琰の法を嗣ぐ。慶元府（浙江省）の淨慈寺・香山智度寺・万寿寺、明州の雪竇資聖寺・阿育王山広利禪寺、杭州の南屏山淨慈寺・北山靈隱寺・徑山万寿寺に住する。仏智禪師と諡す。『偃溪和尚語録』二巻が存する。

(6) 介石朋：臨濟宗大慧派の介石朋のこと。閩県（福建省）の人。浙翁如琰の法を嗣ぐ。婺州（浙江省）雙林寺、杭州（浙江省）南屏山淨慈寺に住する。福建子と称した。

(7) 簡翁敬：臨濟宗虎丘派の簡翁居敬のこと。痴絶道冲の法を嗣ぐ。杭州（浙江省）南屏山淨慈寺、明州（浙江省）天童山景德禪寺天童山に住する。日本僧の約翁徳儉が入元して参じている。また、九州国立博物館に所蔵される「紙本墨画布袋図」は、牧溪筆とされる布袋図に、簡翁居敬が讃文を記したものであり、重要文化財に指定されている。

(8) 天童：天童山景德禪寺のこと。既出「史料2」。

(9) 育王山：明州（浙江省）阿育王山広利寺のことで、五山の第五位。東晋の安帝義熙元年（四〇五）に塔・禪室を作り、劉宋元嘉十二年（四三五）に人曇摩蜜多が寺塔を建立して広利寺と名づけ、梁の普通三年（五二二）に武帝が修復して阿育王の号を与え、宋の太平興国三年（九七八）に勅にて仏舍利を迎えた。治平三年（一〇六六）に雲門宗の大覚懷璉（一〇一一～一〇九三）が住持したことにより、禪寺として名を上げた。南宋代に大慧宗杲・拙庵徳光・無準師範・虚堂智愚などが住した。日本僧の栄西や道元もこの寺に参学している。『明州阿育王山志』十巻が存する。

(10) 観物初：観物大観のこと。既出「史料8」。

【史料17】

(1) 観音…観音菩薩のこと。アヴァローキテーシュヴァラ(梵: Avalokiteśvara)の漢訳であり、鳩摩羅什は観世音菩薩、玄奘三蔵は観自在菩薩と漢訳した。観世音は、世間の衆生が救いを求めているのを聞いて、直ちに救済するの意。観自在は、もろもろの存在を自由自在に観ることを意味する。観音の住処は、補陀落(梵: Potalaka)と云ふ。

〔史料8〕

(1) 東光…甲斐国(山梨県)の法蓋山東光寺のこと。文永年間(一二六四〜一二七四)に蘭溪道隆が禪宗に改めたと伝えられる。『甲斐国志』七十四「仏寺部第二」の山梨県万力筋の条に「一、法蓋山東光寺(東光寺村)臨濟宗妙心寺末、府中五山之一ナリ、(中略)開山大覚禪師、文永中ノ草創ナリ」とある。

(2) 亀谷…亀谷山寿福寺のこと。既出〔史料15〕。

〔史料19〕

(1) 信州僧承仙…不詳。『律苑僧宝伝』卷十一「思真、承仙、思敬、頼尊、四律師伝」に「思真、承仙、思敬、頼尊、四律師、皆正法国師之門人也。行解相貫、名声甚重。及国師主三泉涌、相与竭誠扶其化。国師擢之以高職」(大日仏一〇五・二五三)と立伝されているが、内容からは、かえって具体的には何も伝わっていないかっただろうことを印象づけている。

(2) 当寺…山城(京都)の東山泉涌寺のこと。平安初期に空海が創建した法輪寺を、平安中期に仙遊寺として再興し、さらに鎌倉時代初期に律宗の俊仍が泉涌寺として再興した寺院。当初は真言宗であったが、俊仍が再興したことにより律宗となり、現在は真言宗泉涌寺派総本山である。中興した俊仍は、十年以上も在宋して諸師参学していたことから、泉涌寺においても中国語も用いた修行生活が行なわれていた。また、皇室の菩提寺として知られ、「御寺泉涌寺」とも呼ばれる。

(3) 俊仍…律宗の我禅房俊仍(一一六六〜一二二七)のこと。肥後国(熊本県)飽田の人。正治元年(一一九九)に入宋し、径山の蒙庵元総に禅を、四明山の如庵了宏に律を、北峰宗印に天台教学を学んだ。建暦元年(一二二

一)に帰国。俊仍に帰依した宇都宮信房に仙遊寺を寄進され、泉涌寺と名を改めて再興した。不可棄法師、月輪大師ともいう。

〔史料20〕

(1) 大仏堂上禪師和尚：曹洞宗の道元(一一〇〇〜一二五三)のこと。山城(京都)の源氏。比叡山の公円について得度受戒し、園城寺公胤、建仁寺榮西に歴参し、比叡山を下りて建仁寺明全に参ずる。貞応二年に入宋し、曹洞宗の天童如浄の法を嗣ぐ。帰朝後、宇治(京都)興聖寺、越前(福井県)吉峰寺、越前永平寺の開山となる。

基本的には永平寺にあったが、宝治元年(一二四六)八月二日に檀越の波多野義重の請により永平寺をはなれて鎌倉に行化した。鎌倉では北条時頼をはじめ多くの人に法を説き、翌年三月十三日に永平寺に戻っている。語録として『永平広録』十巻が存し、『正法眼蔵』をはじめとした多くの著述が伝わる。

(2) 大仏：越前(福井県)の大仏寺。後の永平寺のこと。寛元二年(一二四四)、波多野義重は越前志比庄の山中の古寺を復興し、曹洞宗の道元を開山として招いた。七月十八日に開堂した当初は、傘松峰大仏寺と称したが、後の寛元四年六月十六日に寺号を永平寺と、宝治二年(一二四八)一月一日に山号を吉祥山と改めた。曹洞宗の根本道場としてその門流によって守られ、現在も曹洞宗の大本山として知られる。

(3) 太白：太白峰の天童山景德禅寺のこと。既出「史料2」。

(4) 大光明蔵：光明蔵とも。諸仏の正しい悟りの世界を光明の蔵にたとえる。正法眼蔵に同じ。また、自己の本心を指すこともあり、無明を破り真如の光を本心が収蔵していることからこう呼ばれる。六十巻本『華嚴経』卷三十「仏不思議法品」に「一切諸仏、悉有最勝無上光明莊嚴、皆悉普放大光明蔵。一一光明、悉有無數妙光明網」以為眷属、普照十方諸仏世界、除滅一切世間闇冥(大正蔵九・五九三b)とある。

(5) 管中窺豹：くだの穴から豹をうかがい見る。ごく一部をみて全体を推し量ることのたとえ。『晋書』「王羲之伝」に「此郎亦管中窺豹、時見一斑」とあり、『世説新語箋疏』中卷上「方正」に「王子敬数歳時、嘗看諸門生樗蒲。見其勝負、因曰、南風不競。門生輩輕其小兒、迺曰、此郎亦管中窺豹、時見一斑。子敬頓目

曰、遠慚「苟奉情」、近愧「劉真長。遂弘衣而去」とあるに基づく故事成語。

- (6) 京中文武擾攘：北条時頼（一二二七～一二六三）は寛元四年（一二四六）三月二十三日に執権に就任した後、寛元の政変で九条頼経（一二一八～一二五六）を鎌倉から追放し、宝治元年（一二四七）六月五日の宝治合戦を経て、反対勢力を鎌倉から掃した。京都においては、九条頼経の父である九条道家も関東申次職を罷免されている。道隆から手紙が出されたのは、宝治元年秋（七～九月）のことであるから、「京中文武擾攘」とは宝治合戦を中心とする一連の騒動のことであつたと考えられる。蘭溪道隆は、この騒動が収まるまで上京するのを控えていたようである。

- (7) 博多円覚寺：博多の円覚寺。既出「史料2」。

- (8) 詮恵：曹洞宗の詮恵のこと。近江（滋賀県）の人。道元の法を嗣ぐ。山城（京都）永興寺の開山となる。道元の『正法眼蔵』の注釈書である『正法眼蔵御聞書』十巻を著す。弟子に経家があり、詮恵の『御聞書』を根拠に注抄を加えた『正法眼蔵抄』を撰述した。

- (9) 恵達：曹洞宗の慧達のこと。道元の弟子の一人。『正法眼蔵法華転法華』の奥書によれば、「仁治二年辛丑夏安居日、これをかきて慧達禅人にさつく。これ出家修道を感喜するなり。たた鬢髪をそる、なほ好事なり。かみをそりまたかみをそる、これ真出家児なり」とあり、仁治二年（一二四一）に道元がその出家修道に歓喜して、『正法眼蔵法華転法華』一巻を授けたことが知られる。「道元書状」によれば、寛元四年（一二四六）に詮恵と慧達が博多円覚寺を訪れて、道隆よりこの書状を預かつたこととみられる。

- (10) 曹溪：六祖慧能（六三八～七二三）のこと。既出「史料10」。

- (11) 今年八月：『永平広録』巻三に「宝治二年（戊申）三月十四日上堂。云、山僧昨年八月初三日、出山赴相州鎌倉郡、為檀那俗弟子説法。今年今月昨日帰寺、今朝陞座」とあり、道元が永平寺を出発したのが宝治元年（一二四七）八月三日であることが知られる。

- (12) 檀越：永平寺檀越の波多野義重のこと。鎌倉中期の人で六波羅評定衆を勤めた。仁治三年（一二四二）十二月

十七日六波羅蜜寺の近くで道元の説法を聞き、以後、熱心な信者となる。寛元二年（一二四四）七月には所領の越前国志比荘の地に道元を招き、大仏寺（のち永平寺と改称）の開基となる。宝治元年（一二四七）に道元を鎌倉に招いた檀越であり、鎌倉にあつて道元を接待したと思われる。宝治元年（一二四七）十一月の鶴岡放生会に際して先陣随兵の筆頭に名がみえるので、时期的にも一致する。

(13) 一日三秋：一日会わないと、三年もの間会っていないような思慕の気持ちを持つこと。まちこがれること。

『詩経』「王風」「採蓮」の「彼采蕭兮，一日不見，如三秋兮」に基づく。

〔史料21〕

(1) 円爾：東福寺の円爾のこと。既出「史料9」。

(2) 径山：径山興聖万寿寺のこと。既出「史料13」。

(3) 先師仏鑑：無準師範のこと。既出「史料8」。

(4) 大檀守殿：建長寺大檀越の相模守の北条時頼のこと。既出「史料2」。

(5) 靈山金言：靈鷲山で釈尊が国王大臣に仏法の護持を付嘱したことを指す。たとえば『虚堂和尚語録』卷三に「黄面老漢、末上放乖、向_二靈山会上万百衆前、以_二仏法_一付_二囑国王大臣有力檀那_一」（大正蔵四七・一〇〇四b）などと禪録にしばしば説かれている。典拠としては南本『大般涅槃經』卷三の「如来今以_二無上正法_一付_二囑諸王

大臣宰相比丘比丘尼優婆塞優婆夷」（大正蔵一二・六二一a）があるが、国王大臣に限定されていない。より近い形としては偽経である『大梵天王問仏決疑經』巻上に「我滅後法付_二囑汝国王大臣_一。能護持、令_二仏意安_一」。時諸王言、唯然世尊、伏奉尊勅」（統蔵八七・三〇五c）とある。

(6) 禅定殿下：九条道家（一一九三〜一二五二）のこと。左大将九条良経の長男で、関白兼実の孫として生まれた。母は一条能保の娘で源頼朝の姪。九条良経の跡を継ぐ。摂政・関白を勤めた。北条時頼は宮騒動によって寛元四年（一二四六）七月に前將軍頼経を京都に送還し、十月には頼経の父で將軍派の背後にいた九条道家の関東申次職を罷免している。さらに建長三年（一二五二）には頼嗣の周辺に幕府顛覆の陰謀がおこり、翌四年、頼嗣は將

軍の地位を追われた。道家にもこれに関与した嫌疑がかかるが、同年二月二十一日に逝去してしまった。

(7) 豹窺：管中窺豹のこと。既出「史料20」。

(8) 刻舟：刻舟覓劍、刻舟求劍、刻舟尋劍ともいう。舟に目印を刻み劍を求めぬ。『呂氏春秋』「察今」に見られる寓話で、「楚人有_レ涉_レ江者、其劍自_レ舟中_レ墜_レ於水。遽契_レ其舟_レ曰、是吾劍之所_レ從墜_レ也。舟止、從_レ其所_レ契者、入_レ水求_レ之。舟已行矣、而劍不_レ行。求_レ劍若_レ此、不_レ亦惑_レ乎」とある。河を渡る際に舟中から劍を落とした者が、舟に目印を刻み、それを頼りに劍を探したという話。見当違いの努力をするたとえ。時勢の変化に気づかず、旧習を固守する愚者にたとえる。

(9) 宋朝：趙匡胤（太祖）が建てた宋の国。北宋期と南宋期に分けられるが、ここでは南宋を指す。南宋代は、建炎元年（一一二七）から禪興二年（一二七九）までの百五十三年間に栄えた王朝。靖康の変で北宋が金に攻められ、都を汴京（河南省開封市）から臨安府（浙江省杭州市）に遷し、徽宗の子の高宗が宋朝を再建した。その後、元（蒙古）に滅ぼされるまでをいう。禪宗は唐代末期から発展し、北宋代には政府との関わりを深め、南宋代の寧宗の時には五山十刹制度が制定された。このような政府との密接な関係により、禪宗は様々な特権を得て繁栄した。

(10) 百丈規式：『百丈清規』のこと、唐代の百丈懷海によって制定されたとされる最初の清規。清規とは禪宗独自の規律のこと。『百丈清規』は唐代・宋代にはすでに散逸したとされているが、実際には百丈山で形成された修行生活が後世の「清規」の基となったらしく、これを百丈懷海にまで遡ったものらしい。元代の東陽德輝が勅命によって再編した『勅修百丈清規』が存するため、区別のために『百丈古清規』とも称される。

(11) 普門寺：京都東山の東福寺に存した円爾の居所である普門寺のこと。京都市東山の東福寺は嘉禎二年（一二三六）に九条道家（一一九三〜一二五二）の発願によって建立されはじめたが、巨大な伽藍の建立には時間がかかった。そのため、寛元四年（一二四六）に普門院（普門寺）を建立して、円爾を住まわせた。東福寺が完成するのが建長七年（一二五五）になるので、それまでの期間は円爾は普門寺を中心として活動していた。後には十刹

の一つとなるが、現在は廃寺となり、名称のみが東福寺常楽庵に残っている。

〔史料22〕

(1) 三応声中…南陽慧忠(六七五・七七五)の「国師三喚」の公案を指すか。『景德伝灯録』卷五の南陽慧忠章に

「日喚三侍者、侍者応諾。如是三召、皆応諾。師曰、将謂吾孤負汝、却是汝孤負吾。」(大正蔵五一・二四四a)とあり、『無門関』第十七則「国師三喚」の本則に「国師、三喚三侍者、侍者三応。国師云、将謂吾辜負汝、元来却是汝辜負吾。」(大正蔵四八・二九五a)とある。

(2) 飯布…果州飯布のこと。『人天眼目』「禅林方語新增」に「果州飯布」(大正蔵四八・三三二b)とある。「果州飯布」は、『宗門方語』に「漏過不少」(『禅語辞書類聚』一、禅文化研究所、一六頁、無著道忠『禅林方語』に「漏過不少」(『禅語辞書類聚』一、禅文化研究所、五六頁)とある。少なからぬもれ、手ぬかり、の意。ただし、『希叟和尚広録』「真贊」に「嚴冷面皮、軟頑腸肚。对同参唱菩薩蠻、与行家説無義語。縦着鷹搏物機、關獅子翻身路。医衲僧病、下天王補心円。移觀史宮、換長庚大火聚。雖潛行密用处、鵲眼迷蹤。点檢将来、也是果州飯布」(統蔵一二二・九〇a)とあるように、希叟紹曇は果州出身の別山祖智を「果州飯布」と称していることが知られる。果州の出身の別山祖智に、「果州飯布」という言葉を当てたのであろう。希叟紹曇も物初大観も「果州飯布」に基づく言葉を用いていることから、「果州飯布」は別山祖智が自称していたか、少なくとも別山祖智を表す呼称としても用いられていたとみられる。

〔史料24〕

(1) 寿福…鎌倉の龜谷山寿福寺のこと。既出〔史料15〕。

(2) 善光寺…信州(長野県長野市)の定額山善光寺のこと。『扶桑略記』は欽明天皇十三年(五五二)に百济国から渡来した阿弥陀三尊像を、推古天皇十年(六〇二)勅命により信濃国に移したと伝え、善光寺古縁起などでは皇極天皇元年(六四二)の建立を記すが具体的な創建年時は不明。古くから特定の宗派に属することなく信仰を集めた。鎌倉時代に善光寺の再建が盛んに行なわれ、これをきっかけに中世を通じて善光寺信仰が弘まった。

(3) 建仁羅漢事…建仁寺の羅漢像のことか、あるいは羅漢供などの法要を指すのかは不明。ただし、蘭溪道隆は、建長寺所蔵『福山五講式』所収「羅漢講式」を著しているため、「与法」とあることからすれば、この「羅漢講式」などを指しているのかもしれない。

(4) 建仁…京都東山の建仁寺のこと。建仁二年（一一〇二）に明庵栄西を開山とし、源頼家（一一八二～一二〇四）によって開創された。はじめは比叡山の別院として台密禅兼修の道場であったが、弘長二年（一二六二）に蘭溪道隆が住持するに及んで、本格的な禅宗道場としての態様を持つようになった。後に京都五山の第三位になる。

〔史料25〕

(1) 禅興…鎌倉の禅興寺のこと。既出〔史料5〕。

(2) 鶯具衫子…鶯臭布衫のこと。くさい体臭のついた衣。『碧巖録』第十二則「洞山麻三斤」頌の評唱に、「拈却膩脂帽子、脱却鶯臭布衫」（大正藏四八・一五三b）とある。

〔史料26〕

(1) 万寿…鎌倉の乾明山万寿寺のこと。既出〔史料9〕。

(2) 信州安楽…信州の崇福山安楽寺のこと。既出〔史料8〕。

(3) 無準…無準師範のこと。既出〔史料9〕。

岐阜県加茂郡七宗町・龍門寺の歴史

横山住雄

目次

- 一、長良での創建と寺領
- 二、歴代各説・福光郷時代
- 三、歴代各説・神渚郷時代
- 四、妙心寺派時代

一、長良での創建と寺領

1 龍門寺の研究史

戦後の龍門寺研究史としては、昭和五十年に東大史料編纂所の玉村竹二氏が、『金沢文庫研究紀要』十二に、「中世前期の美濃国に於ける禪宗の発展」という論考を書かれ、その中で龍門寺も取り上げ、詳述されたことが端緒であろう。その中で、神渚山龍門寺は、古くは福光山ふくみつぎさんと称したとされた。これを受けて、昭和五十一年十二月の『岐阜史学』67号で、福井金弘氏が「神渚山龍門寺等疑考」を書き、岐阜市長良に在った福光山龍門寺が神渚郷へ移り神渚山龍門寺かぶらじりよんもんじとなったことを明らかにされた。

私が龍門寺に興味を抱いたのは、福井氏と同じ頃で、昭和五十四年十月に、『美文会報(↓)』に「龍門寺小史」を書いたが、前掲福井金弘氏論考を玉村説と混同するという誤りを犯したので、ここに深くお詫び申し上げる次第である。当初の龍門寺は長良に在ったとする説を打ち出したのは、福井氏であり、玉村氏は山号の変更のみに触れておられる。

その後平成五年にはこれらを集大成する形で『七宗町史』が書かれ、二十三頁に至って詳述されているので参照願いたい。このように、中世龍門寺史についてはほとんど書き尽されており、今回改めて取り上げることが少ないと思われる。それで、今回はこれら先学の業績を再確認しつつ、少ないながらも今までに把握した新事実なども織り込みつつ、述べてゆきたいと思う。

2 長良龍門寺の位置

龍門寺が長良の地に在ったことは福光山龍門寺と称していたことからわかる。しかしその具体的な場所となると、甚だあいまいであることがわかった。平成二十七年八月に、私は思い切って現地を訪れてみた。ところが戦後の耕地整理によって、旧区画割りや旧道は全く姿を消して、基盤目状の新しい区画道路に替っていた。さらに宅地化に伴う土地造成も在って、旧状を推定することは相当難しいと判断された。

それで家に帰って、家蔵で昭和十四年作成刊行の『岐阜市長良土地宝典』を見ることにした。何とこれには字龍門寺の名が記されていて、初めから宝典を見れば良かったとも思った。しかし、現地調査のおかげで、地元の人々の声が聞きとれて、旧六反田や堀田ほりたの位置がわかったのは、宝典と現在の地図を重ねて見ることが出来たおかげであった。やはり時代は変わろうと、一度は現地に立つて見る必要性を強く感じた次第である。

さて、そうした宝典と現在の地形図と合わせてみると、六社神社とそのすぐ西側の真福寺のあたりが龍門寺跡と重なると見ても良いことが判明した。

ただ、真福寺には奈良時代から寺があつたとされ、その十二坊跡を龍門寺と見るのには、何か根拠がほしい。たとえば宝篋印塔が五・六基分残るとかである。その確認のために翌日も車を走らせて、真福寺墓地を拝見してみたが、宝篋印塔は見当らず、二〜三基分の五輪塔が無縁塔群の中に見られたのみであった。五輪塔は、一帯の山麓に火葬墓として造立されることが多かつたので、禪寺が在つたという根拠になりにくい。つまり、龍門寺跡はもう少しズレているような気がするということである。第二回目の調査の折、真福寺の手前(南)二〜三百メートルの所に浄土真宗真龍寺があつたので飛び込みでお伺いしてみた。御住職は不在で、午後電話をいただいた。その話の中で真福寺の西側の付属墓地の隣に村の大きな共同墓地が在ると言われた。それこそ龍門寺跡に近いのではないかと思つた。

さて、真福寺は百々々峰南山麓にあり、南方の環状線から分かれて北進し、幅10mほどの市道を行くと徐々に登り坂となる。真龍寺の右手前西側の日吉神社の一角あたり一帯に龍門寺古墳群が在つたという。

昭和六十一年版『岐阜市の文化財』によると、市指定の「龍門寺古墳出土品」がみえる。出土品の三角縁獣文帯四神四獣鏡などから四世紀後半の築造とされている。これらの調査記録は岐阜大学図書館にあるという(真龍寺御住職による)。その龍門寺古墳の位置については甚だあいまいで、町史・福井論文・岐阜市の文化財など、正確に示されていないが、盗掘などを避ける為であろうか。地元の人々に聞くと、真龍寺の南方百米ほどの西側、アパート付近だと言われる。

さて、真福寺あたりに中世の龍門寺跡が重なる」とすると、真福寺の由緒が問題になる。文久三年(一八六

三)に、当時真福寺の本寺であった崇福寺から役所へ出した「真福寺興隆一統記」によれば、真福寺村の観音堂は、文武天皇の大宝年中に守屋大臣の次男真福が建立した寺で、七堂伽藍を全備していた。天台宗で、美濃守頼国よしくに公が寺領を寄進し、普光山真福寺と称してきた。子院に十二坊があつたが、しだいに衰微し、焼失もした。寛文六年(一六六六)の秋に、代官今村次郎兵衛が御廻村の時以来、堂守を置いてきた。境内四反歩と松林が昔から除地(免税地)で、ほかに堂付きの田畑一反四畝八歩は年貢地である。図面のと通りの境内であり、寛文以前のとおり普光山真福寺と称したく願い出るものであるとしている(崇福寺文書)。

要するに、中世から近世を通して、せいぜい小堂が在るのみの寺跡であつたことになる。中世ここに龍門寺が在つたとしても矛盾は無いが、寛文八年(一六六八)にはこのお堂に鱈口が架けられて、

寛文八年、岡本惣右衛門家次、岐阜市長良真福寺鱈口

との刻銘があると、昭和十年刊の『岡本家歴代記』(伊藤信著)にあるので、少なくとも寛文六年以降は真福寺と呼ばれたと言えよう。

ただ、大正四年の『稲葉郡志』(一三〇頁)では、真福寺十二坊などの「所伝はよし信ず事に足らずとするも、真福寺が大刹なりしは想像し得るし、然るに現今当寺付近に於ては古代を偲ぶ古瓦等は発見せられず、唯大門に亭々として老杉の曾比ゆるを見るのみ」と述べている。もしも中世に諸山としての禅寺の大寺が在つたとしても、ほとんどすべてカヤ葺きで瓦の使用はほとんど無く、廃寺ともなれば、礎石以外何も残らず、『郡志』の考察にも合致することになるだろう。

3 長良の兜卒寺について

龍門寺の長良時代に、その近くに在った兜卒寺とそつを龍門寺に合併したという（後述）⁽²⁾。その兜卒寺について見てみよう。今枝愛真の『中世禪宗史の研究』には兜卒寺の名が見えず、諸山以上の官寺になった寺ではないらしい。さらに、兜卒寺なる寺がどこに在ったのか定かでない。玉村竹二氏は玉村稿の中で、「美濃にあると思える兜卒寺」と書いておられる。夢窓疎石の法弟で、美濃大興寺開山の龍湫周澤の「隨得集」によれば、兜卒寺は美濃の龍門寺の近くにあり、太清宗渭が両寺を合併して、龍門新寺としたという記述がある⁽³⁾。中巖円月の「東海一漚外集」によれば、中巖円月が兜卒寺の狭い一房で、大風雨の一夜を過ごしたが、夜中に目醒めて一詩を作ったという⁽³⁾。太清と中巖は交流があり、太清が相模の東勝寺に住山した時、江湖疏を中巖が作っている（東海一漚集）。そして、「東海一漚外集」五に見えるもので、中巖自らが作ったという自曆譜（年譜）によれば、貞和五年（二三四九）の己丑正月、中巖が兜卒寺に在ったとされる。この時中巖は関東の利根へ向う途中と思われ、太清をたづねて兜卒寺に泊まったのであろう。

さて、兜卒寺は兜卒天すなわち弥勒菩薩を本尊に祀っていたと思う。とすれば、弥勒信仰が盛んであった平安時代から続く寺ではなかったか。そうすると、大宝年中に真福が建てた寺が兜卒寺という名で存続していたのかもしれない。そして至近の所に土岐氏が建てた龍門寺があり、同寺との合併に至ったという図式は考えられる。

4 龍門寺の創建

龍門寺は、岐阜県中部の飛驒川支流・神淵川かづがわの上流にある妙心寺派の禅寺で、山号も地名を取って神淵山

と称している。寺伝によれば、開創は古く南北朝時代にさかのぼり、一山一寧国師が土岐頼貞の招きによって開いたという。

一山一寧——雪村友梅——雲溪支山
└───┬───┘
太清宗渭

ところが、揖斐川町に大興寺を開いた龍湫周澤の詩文集「随得集」によると、一山国師の法孫に当る太清宗渭が兜卒寺に住持していて、その近くに在った龍門寺の住持にもなったので、兜卒寺を合併して龍門一寺にしたという。光巖寺（詳細不明であるが、諸山に列した官寺）もその近くに在ったらしい。「随得集」にありとして、次の一文が玉村稿にある。

寄渭書記并序

太清渭公記室、旧住兜卒、近以龍門合作一刹、光巖住持、宗説俱通、主伴勝会、不任欣悦、謾作山偈、以致慶賛云、

両山合作一禪宮、小大旧新無異同、兜卒向來慈氏仏、龍門今日主人翁、稍伸医国一隻手、已露在水千尺躬、興大雲分施法雨、文章載道老黄龍、

これは、「五山文学全集」二にも見えている。併合の法会には、近くの光巖寺の住持も参じて祝つたらしい。

ところで、龍門寺の開山は一山であるが、「一山国師行記」に一山の龍門寺開創などのことは全く見えず、一山は勧請開山であるかもしれないと玉村氏は述べている。むしろ、兜卒寺・龍門寺を合わせて新龍門寺とした太清宗渭を実質開山に充てるべきであろう。このことは町史・福井稿ともに述べているところである。

5 檀越・土岐氏

龍門寺の開山が一山一寧としても、また太清宗渭であったとしても、龍門寺を官寺である諸山に列せさせたのは、時に美濃で実力を有していた土岐氏であったことは疑いない。

現在の龍門寺では、開山を一山、開基(檀越)を土岐頼貞としている。しかし、学問的に見た場合、どうしてもしつくりしない。頼貞は足利尊氏のもとで美濃守護をつとめたが、長良の地もしくは神渕に勢力を布植していたかどうかとなると、否定的に見ざるを得ない。頼貞の自領ははまだ土岐郡内を主体にしていたと考えられるからである。特に長良の地に力を持つのは頼貞よりも少し降った時であろう。

そうした目で土岐系図を見ると、頼貞の嫡男に土岐小太郎頼直があり、「福光」と号したとある。尊卑分脈系図では、小太郎から左衛門藏人や藏人に進み、従五位下に叙されたという。「大乘院日記目録」の元享四年(一三三四)九月十九日条には、土岐左近藏人頼直が蜂起したことが見え、「花園天皇宸記」の同日条では土岐左近藏人頼員とある。また「武家年代記」元享四年九月二十日条では土岐小□郎・田志見二郎が誅されたとある。蜂起して誅されたのは頼直なのか頼員なのかはつきりしない。しかし、鷲見文書の建武三年六月二十五日付鷲見忠保軍忠状写には「土岐左近藏人」の名が見え⁽⁴⁾、頼直は制裁を受けてはいないらしい。そして観応元年(一三五〇)に土岐周済の乱に周済と共に六波羅焼野で斬首された周済の舍弟・左衛門大夫入道がこの頼直でないかといわれる(濃飛両国通史所引の谷口研語「美濃・土岐一族」福光氏条)。しかし、頼直は長兄であり、入道しておらず、周済の舍弟ではなくて別人と見るべきである。頼直は、むしろ前掲鷲見文書に見える左近藏人に当てたほうがよいと思う。

この見方が正しければ、頼直は周済の乱に深く関与していないことがわかる。これより前の正中の変にも

関わりなかったが、凡庸な性格ではなかったか。そのため弟の頼遠が頼貞から美濃守護を継承することになった。頼直は福光の地に龍門寺を建てて、太清を住職に招いた。諸山に列したのは兄や甥が美濃守護を勤めていることによるのだろう。

6 寺領 神瀨郷について

万里集九の「梅花無尽蔵」一に、文明八・九年頃、岸日向守入道浄璵が亡くなって、万里が悼偈を捧げた記事が見える。「弔弾月翁」との題が付されている。この人は尾張の人で、自宅に「泰枕亭」なる一室を設けて、「弾月」との扁額を掲げていたらしい(巻一、巻六)。

万里がどうしてこの尾張の武人と知り合ったかという点、「梅花無尽蔵」には何も書かれておらず、不詳という他は無い。しかし、文明前期にすでに知己の間柄であったということは、神瀨の龍門寺を介して知り合ったと考えるのが手つとり早い(万里は文明二年春に龍門寺へ入った(中川徳之助「万里集九」P54及び年表))。岸日向守の所領(地頭職をつとめる所)が神瀨あたりに在ったのではないかと思うのである。つまり岸日向守の地頭する所が神瀨近辺に在り、万里が龍門寺を訪れたときに知り合い、万里が尾張の本宅を訪れるようになったという図式が考えられる。

そして、この岸氏の残影として、七宗町神瀨寺洞の、神瀨神社所蔵の天正五年九月二十八日の棟札があげられる(「岐阜県史」史料編)。その文面は、

(表)

天正_丁五年九月廿八日

せんらう

当社牛頭天王上ふき 神主岸式部丞 忠秀

大工 七郎右衛門 いふか

くれかす 九十二

給木二左衛門

(うら)

あしはり七郎右衛門 彦七郎ゆきながいと

げんごしゆ 大徳久田大塚 井助清谷まいとうたの神田

おくち田上きぎよりあがる

である。これに神主として、「岸式部丞忠秀」の名が見えている。天正年間には神主として存続したが、それより七年前の元龜元年（一五七〇）には龍門寺本尊再興の開眼供養に際して、「檀那」として登場している。すなわち、関の梅龍寺文書の中に一枚物のメモが残されており、次のような記述がある。

○本国武儀郡神洲山龍門禪寺本尊開眼法語曰、

左輔右弼、文珠普賢、黃面老面皮厚、見星成道出人天、喝一喝、

現住妙心再興龍門 天猷叟玄光（花押）

檀那式部丞忠秀 願主 趙栄

仏師 信教 宗恩

元龜元壬午

天猷は龍門寺を再興し、ついでこの時、妙心寺に輪番住山中であつた。永祿十三年（元龜元年）から翌二年二月頃までの妙心寺住山であつたとみられる。天猷は妙心寺で仏日真照禪師（雪江）の百年忌を二月に行つて、一偈がのこる（豊橋市太平寺蔵「雪叟詩集」30丁）。これは元龜元年というよりは同二年二月のことであろう。前任は春国光新と思われ、妙心寺を退いて四月十九日に甲斐へ帰るため、いとまごいに内裏を訪れたことが「御湯殿の上の日記」に見えているからである。

このように、天猷が妙心本寺の住山中に天猷が開眼供養をしたということは、仏師信教も京都の人であろうし、京都での開眼供養であつたと思われる。そして京都から神洲へ運ばれて安置されたとみられる。

二、歴代各説・福光郷時代

1 太清宗滑

太清は、鎌倉時代末の元享元年（一二三二）に生まれた。元弘三年（一二三三）、鎌倉幕府の滅亡をきっかけに出家し、京都嵯峨の西禪寺の雪村友梅の室に入り、その後各地で点々と修行した。

文和三年（一二三四）三月、龍山徳見が南禪寺に住山するや、その会下^{えか}となつて後堂首座から前堂首座と

なり、やがて美濃龍門寺の公帖をうけた。『七宗町史』によると、太清宗渭が土岐頼直を檀越として新寺龍門寺を建てたのは観応元年（一三五〇）より前のことで、頼直は観応元年の周済の乱で敗死したとする。また『町史』は、

龍門寺は、新寺創建後間もなく諸山に列せられ、勅使開堂の儀は、太清宗渭を迎えて行われた。諸山に列されたのは延文元年（一三五六）以降康安元年（一三六一）以前である。としている。

太清はその後相模東勝寺（十刹）の住持となり、応安五年（一三七二）四月十一日に播磨宝林寺へ住山した。明徳二年（一三九二）六月十二日に示寂（町史以外は玉村稿による）。

2 晦谷祖曇

この人は夢窓の直弟である。比叡山の論客の一人・玄慧法印の真弟子（血縁の子で、しかも門弟）から夢窓の門下生に転じた人である。美濃龍門寺から山城臨川寺に住山して、延文三年（一三五八）六月十一日に示寂した（玉村『五山禅僧伝記集成』）。このような経歴から推定すると、太清が龍門を去ると同時に入れかわって入寺するぐらいでないかと説明がつかない。つまり観応二・三年の入寺か。龍門寺が諸山に列されたのも、町史の考えでは辻褄が合わず、観応年間の指定ということになろうか。義堂周信の『空華集』に、龍門の晦谷師兄に寄せた詩が見える⁵⁾。義堂は、観応元年（一三五〇）に帰朝した龍山徳見に隨身し、延文二年（一三五七）、三十三才で龍山を離れて天龍寺に帰錫した（玉村『五山禅僧伝記に集成』）。詩を寄せたのはこの頃のことである。

3 江西常松

『七宗町史』は、山門疏を書いた中巖円月の示寂年から一三七五年（永和元）以前に江西が入住したとする。玉村稿も、中巖の「東海一漚別集」に「江西住濃州龍門江湖疏」があるとする⁽⁶⁾。中巖が応安八年（一三七五）正月五日に示寂したので、それ以前の入寺疏であることは間違いないが、江西その人に關しては他にほとんど手がかりがない。

4 春巖祖玲

『七宗町史』が述べるように、中巖の「東海一漚別集」にその諸山疏が見えるが、中巖の寂年にかけて応安八年（一三七五）以前の住山とする以外には手がかりがない⁽⁷⁾。

5 玉巖□璋

玉村稿は、天境靈致の「無規矩」坤の疏の部に「玉巖璋首座住龍門山門疏」があると述べている。花園大学の今津文庫「天隱録」三や東大の「無規矩集」三にもこれが収められている⁽⁸⁾。天境は甲斐の人、正安三年（一三〇一）に生まれた。元から来朝した清拙正澄に師事したといわれ、京都五山のうち聖一派の東福寺を除く他の四山に住山し、永徳元年（一三八二）十一月十八日に示寂した。従つて玉巖に贈つた山門疏は永徳元年以前の作である。

6 晃首座

『五山文学全集』三の「業鏡台」（心華元棟の作品）に、晃首座住濃州龍門寺の疏が収められている⁹⁾。その道号を明らかにせず、疏文中の「土岐英産」という縁語によつて、土岐氏一族の出身と判明する以外何にもわからない。心華は生没年不詳ながら、応安元年（二三六一）に一時美濃に帰休したほかは各地で活躍し、南北朝時代を生きた人と言うことが出来る。晃首座とは同じ美濃出身ということで疏文を書いたのであろう。

7 香林□遠

『七宗町史』は、住山年代不詳、太清宗渭の直弟とする。玉村稿の一山派系図も同じ。太清は元享元年（三三二一）生まれで、明徳二年（一三九二）六月十二日に七十一歳で示寂した。語録一卷「太清録」がある（東大史編）。香林はその法嗣というのだから、貞和元年（一三四五）頃生まれの応永三十年（一四二三）示寂ほどの生涯ではなからうか。町史は史料など出典を明示していない。玉村著『五山禅林宗派図』では、一山派の太清宗渭の法嗣として香林遠を挙げている。また、玉村稿では注一三一―一二で

南江宗流の「漁庵小藁」の部に「遠香林住濃之龍門山門疏」が見える。

としている¹⁰⁾。南江は美濃の人で、応永末か永享初年頃に相国寺へ移り、永享四年以降主として泉南の地を本拠とした。文安二年（一四四六）寂だから、香林の龍門住山はそれ以前のことである。

8 化元真毓

化元は太清の門下生で（玉村稿）、応永二十六年（一四一九）に龍門寺へ入寺した¹⁰⁾。これを初めとして、

永享二年（一四三〇）には「前聖福」と称している（次掲文書）。十刹の博多・聖福寺への出世をとげて、尾張山田郡（瀬戸市赤津）の雲興寺（勝光寺）の住持職を曹洞宗叡山派の天先和尚に譲るといふ次のような証文を残している（雲興寺文書）。

尾張国山田郡飽津保内白坂雲興寺事、
本号 勝光

依有故、当知行無相違処也、然間、限永代而住持職并寺領等、段歩不残相副、譲与天先和尚申了、不可有他妨者也、

永享二年 庚戌十二月十二日、

前聖福真毓

（印二顆）

この十一年前の応永二十六年の諸山疏^①の中で、瑞溪周鳳が、「三身四身頓開、光巖仏界、東行跬歩、西咲何志」という詩を詠じ、その中に光巖という縁語を入れており、光巖寺近くの龍門寺に化元が住山すると言っているから見れば、龍門寺は未だ福光に在るといふことになる。

9 用谷□受

『七宗町史』『福井稿』ともに用谷の龍門入寺を応永三十年（一四三三）としている。瑞溪周鳳の「瑞溪疏」用谷受首座住龍門諸山疏の中に縁語として「光巖住持」が織り込まれており、いまだ福光に龍門寺が在る可能性が高い。玉村稿では、用谷受首座住龍門諸山との標題下に「応永癸卯」とあるとしていて、応永三十年

(一四二三)の入寺であると確認される。「瑞溪疏」は積萃文庫と東大に在り、私が見た東大本には応永癸卯の年紀は見当らなかつた。

10 寒潭□珠

同じく瑞溪周鳳の「瑞溪疏」(東大影写本)に、

万寿寒潭珠首座住濃之福光山龍門諸山

と題する疏がある(12)。京都五山の万寿寺に居る寒潭珠首座が福光山龍門寺へ出世したというもので、福光山と称しているからには、この時点でまだ神淵へ移転をしていないのではないかと思われる。『七宗町史』は、この移転の時期について、化元入住の応永二十六年以前と推定し、移転後の明徳元年春に崇福寺が福光に建てられたのではないかとする。『瑞溪疏』のこの諸山疏は、玉村稿・福井稿・七宗町史ともに収録されていない。

なお、瑞溪は、永享二年(一四三〇)に山城景德寺の住持となり、無求の真前に一香を献じて法を嗣ぎ、文明五年(一四七三)に示寂するまでの間に寒潭珠首座の諸山疏を作ったわけだから、化元の入寺より少し降った永享・嘉吉・文安・宝徳頃に寒潭は龍門寺に住山したのではなからうか。ただし、永享九年以降は、「陰涼軒日録」で入寺が或程度たどれるので、永享前期の入寺かもしれない。この説によれば、長良から神淵への龍門寺の移転は、従来説よりも四十年以上後であったことになる(大信□晟の条参照)。

11 東芳真詢

「蔭涼軒日録」の永享九年（二四三七）七月十九日の条に、

濃州龍門寺公帖、御判出矣、（中略）、龍門即真詢也、

とある。玉村『法系図』によれば、



とあつて、太清の孫弟子に当る。玉村稿のほか福井稿・七宗町史ともに歴代住持に挙げている。

12 宗讚

「蔭涼軒日録」の永享十二年（二四四〇）八月二十七日条に、

濃州龍門寺宗讚首座、吹嘘雲頂院彦軾、

とある。玉村氏は宗讚を太清派下の人と推定しておられる。なお町史は宗讚□□として、宗讚を道号ととらえているが、首座ら平僧の場合は諱で呼ぶので、□□宗讚とすべきかと思う。

三、歴代各説・神瀨郷時代

1 大信□晟

玉村稿・福井稿・町史ともに享徳元年（二四五二）十二月に大信が神瀨山龍門寺に入寺したとする。玉村稿によれば、「流水集」に「晟大信住濃之龍門并序」がみえる⁽¹³⁾。そして文中に、

享徳元年（一四五二）十二月如意珠日、榮膺大壇越釣命、住董濃州神瀨山龍門禪寺、……………、

との一文がある。これによつて、享徳元年には、龍門寺が神瀨に移つていたことが確認できる。龍門寺の移転は永享から享徳元年（一四五二）にかけての二十年ほどの間に行われた可能性がある。寺領は早くから神瀨郷であつたとみられ、寺領を保全するためと、長良福光で檀越の土岐氏が衰退したために、龍門寺の寺領の内に寺を移転させたということではなからうか。

あるいはまた、文安・宝徳の美濃内乱で、焼き打ちなどをのがれるために神瀨への移転が行われたかとも考えられる。

2 等椽

「蔭涼軒日録」長祿二年（二四五八）三月二十一日の条に、

美濃龍門寺等椽首座、（中略）、公文御判被遊、

とある。町史では、等椽□□として、等椽が道号であると見ているが、宗讚の条でも述べたように、諱である。「蔭涼軒日録」の長祿二年十二月十七日条に、濃州龍門寺領を（守護使）不入にするとの記事がみえる。

また同長祿四年（一四六〇）三月二十四日には龍門寺を諸役免除にするとの記事もある^{〔14〕}。これは龍門寺が京都相国寺雲頂院の末寺ということで、將軍家の尽力を得たゆえだろう。

3 有繁

「蔭涼軒日録」寛正二年（一四六一）三月十五日の条により、有繁が入寺したことがわかる。

美濃国龍門寺有繁首座、（中略）公文御判被遊也、

とある。

4 有法

「蔭涼軒日録」寛正五年（一四六四）三月二十七日の条によれば、有法の入寺を知る。同書に、

美濃国龍門寺有法首座、公文御判被遊也、

とある。

5 太初真肇

「蔭涼軒日録」寛正五年（一四六四）九月四日の条に、真肇住山の記事がある。同書に、

美濃国龍門寺真肇首座、（中略）、公文御判被遊也、

とある。また、これより二年前の寛正三年十一月八日には、この真肇首座が、三河国の長福寺の還付について將軍から御判をもらったが、これは上野中務大輔が真肇の弟という関係によるもので、大輔に御礼として

太刀を献上した⁽¹⁵⁾。

この人については、『五山禅僧伝記集成』（以下単に『集成』）にとり上げられている。これによれば、上野民部大輔（一に中務大輔）の弟という。ただ「蔭涼軒日録」では、真肇は大輔の兄に当る。『集成』では、上野氏の香火寺たる三河長福寺領同国宝飯郡松原村（現豊川市一宮町）を安堵してもらうことに成功したとあるが、角川日本地名辞典『愛知県』では山城国葛野郡の長福寺領とする。『集成』によれば、前述のように、真肇は寛正五年に龍門寺の公帖を受け、のち山城の十利真如寺の公帖も受けたらしい。のち相国寺雲頂院内に寄寓して、明応元年（一四九二）十二月二十一日に八十歳をもって示寂した。

6 寄寓万里集九

応仁の乱を避けて京都から万里が龍門寺へやってきた。万里は秉ひんぼう扠をとげているものの、將軍の許可を得ての正式な入寺ではなく、一時避難的な住山と思われる。

万里は近江の速水氏の出身で、京都五山禅林で修行を積み、応仁元年には相国寺雲頂院に居たが、戦乱で罹災したので、近江から美濃へ入り、文明元年（一四六九）から翌年まで龍門寺に寄寓した。文明二年には八百津町の天寧寺へ移った（五山禅僧伝記集成）。

その後尾張一宮の妙興寺を経て、文明三年に鵜沼に居を構えたという。文明三年から九年にかけて、自身の「梅花無尽蔵」に作品が見当らないのは、還俗して妻帯生活に入り、二子をもうけたことによると言われている。万里は龍門寺について「梅花無尽蔵」一に「龍門甚貧寺」と書いている⁽¹⁶⁾。貧寺なのは、土岐氏や奉行人・宇佐見丹波守たちが、東軍側の將軍の息がかかった同寺に対して寺領押領の挙に出ているからな

のであろう。

なお、万里が去つて後の文明五年（二四七三）四月二十二日には、龍門寺に留まっている僧の一人（會計係）劣侃集觀都寺が亡くなり、五輪塔が造立されている（拙著『岐阜県の石仏石塔』二二〇頁）。

7 看坊 明叔真晃

「蔭涼軒日録」長享二年（二四八八）正月十七条に、濃州龍門寺の看坊職と同寺領の神瀨郷の庄主職として明叔真晃首座を補任したとある。「蓋し化元和尚の旧例を以つてなり」とも書かれている。福井稿・町史ともこの記事を載せている。

同書の同年三月三十日の条には、次のような一文がある。

雲頂院末寺美濃国龍門寺并寺領神瀨郷之事、一乱以来守護方押領候、御還補奉書事、申御沙汰候者、寺家可為本望候、恐々謹言、

三月卅日、 名判

飯尾大藏大夫殿

後陣所

また、四月七日の条では、龍門寺と寺領神瀨郷について還補の御奉書が出されたこと、それに関して持是院（妙純）と天寧寺（美濃国加茂郡）へ蔭涼軒主が一文を出したこと、妙巖庵主の東瑛首座が天寧寺へ手紙を書き、明叔真晃に渡したことを書き留めている。

さらに同年六月二日、龍門寺と同寺領神瀨郷について守護へ導行状が出され、天寧寺・持是院（妙純）・

宇佐見丹波守にも一札が出され、龍門寺は保護されたようであるが、違乱停止がいつまで守られたのか疑問である。

8 祖庭敬教

看坊の明叔真晃の尽力によつて、龍門寺がどうにか成り立つようになり、延徳二年（二四九〇）閏八月九日に敬教首座の入寺が決まった¹⁷。翌延徳三年二月二十一日には、大源院主を勤める敬教西堂に祖庭との道号が贈られた¹⁷。大源院は岐阜市茜部の承隆寺内にあつたと推定される塔頭で、しかも承隆寺の開山塔院ではなからうか。

9 真洋

「蔭涼軒日録」延徳三年（二四九二）三月十五日の条に、真洋首座が美濃国龍門寺入寺が決まったという記事がある¹⁸。玉村稿では、真洋は一山派雲頂院門派の人で、中でも叔瑛宗播の派下に限定されるとしている。

10 亀仙東安

「蔭涼軒日録」の延徳四年（二四九三）三月二十七日の条に、東安首座が美濃龍門寺の公帖が出されたところ¹⁹。「鹿苑院公文帖」の南禅寺歴代の中に亀仙東安が見え、明応の頃に南禅寺へ出世したことを知る。

11 雪心宗安

『鹿苑院公文帖』の「諸山位次簿」永正七年（一五二〇）条に、

濃州龍門

雪心宗安

十一月十九日

とある。玉村稿・福井稿・町史ともにこれを取り上げている。雪心はその後、十刹位の播磨法雲寺へも入寺している。

12 その後

その後の龍門寺については、天文八年までの二十五年ほどの歴代住職名は判明しない。そのうち永正七年から十九年ほど経過した享禄二年（一五二九）に新調された絹本著色の涅槃図が龍門寺にあり、その軸裏に、

奉寄附濃州路武儀郡神淵山龍門禪寺者也、享禄貳年乙丑小春十六日、永寅書記命画師図之、画師西倉、

従享禄二丑年、今到元禄十二己卯八月彼岸日、一百七十年之後、再興修補之者也、現住龍門北湘潭叟記焉、

との墨書きがある（『七宗町史』通史編一二八頁）。

禅昌寺本「明叔録」に、天文二十四年（一五五五）の龍門寺再建化縁疏が見える²⁰。これによれば、龍門寺は天文八年（一五三九）に戦火に罹り、全焼したらしい。ただ、享禄二年（一五二九）の涅槃図などが残るので、蔵など焼け残った建物も在ったとみられる。当時看院をつとめていた光庵宗監座元が再興に尽力し、

ようやく天文二十四年にこれら諸堂が完成したので、同年十月二十三日に、美濃市大矢田^{おやだ}の道樹寺から妙心寺派の景聡興昂を導師に招いて、供養の法会を行ったのであった。

四、妙心寺派時代

1 景聡興昂

前述のとおり、下呂市の禅昌寺本「明叔録」（岐阜県史等では「明叔慶浚等諸僧法語雜録」）に収められた天文二十四年の景聡興昂による仮題「龍門寺再建化縁疏⁽²⁰⁾」によれば、龍門寺は、罹災後に看院の光庵宗鑒座元の尽力でようやく再建が成ったので、天文二十四年（二五五五）十月二十三日に、景綰を招いて再興の法会を催した。景聡は五山派僧と違って妙心寺派僧であったが、妙心寺派内では、尾張熱田の南溟紹化や伊勢の江南珠栄と並んで近隣にこの名が知られていたため、光庵座元が導師として招いたらしい。

2 天猷玄晃

第一章の6の「寺領 神渕郷」のところで述べたように、元龜元年（一五七〇）の龍門寺本尊開眼の法語には、

現住妙心再興龍門天猷叟玄光（花押）

とあったとある（梅童寺文書）。天猷は元龜元年には妙心寺に住山中であったが、その前に龍門寺を再興したという。それは永祿年間であつたらう。なお天猷玄光が玄晃と改諱するのは、天正十六・七年頃のことである。

天猷は尾張国水野（瀬戸市）で永正十五年（二五一八）に生まれた。妙心寺派で修行し、天文十八年に蘭らん庵あんの法を嗣ぐに至った。そして、永禄五年（二五六二）九月二十七日に犬山瑞泉寺へ輪番住山をした（瑞泉寺史）。その前後には前住妙心の称を得たと思う。諸山の格式を有する龍門寺へ入寺したのはそのあとのことで、「前住妙心」つまり紫衣僧として入寺したものとと思われる。永禄八・九年頃のことではなかったか。

3 春峰景立

景聡は天文二十四年の法会に龍門寺へ赴いたものの、導師をつとめたあと、すぐ自坊の道樹寺へ帰つたと思われる。そして、その後住として梅龍寺の天猷玄光が住山し、ついで、永禄十年前後頃に大圭門下の春峰が住山したらしい。鎌倉松が岡文庫の「禅林雜記」一に、

透過竜門関甘霜、鳥風黒雨是佳郷、胡為棄我急皈去、五月梅花嗅不香、春芳追悼、大圭

という悼偈が収められている。春峰が龍門寺に住山することおよそ二十年とこの偈に書かれている。そして某年五月に亡くなったという。師の大圭紹琢（天正二十年八月二十五日示寂）よりも早く亡くなり、大圭が悼偈をささげたということである。岐阜県川辺町比久見の龍洞寺では、開山の春峰が文禄二年二月十九日に示寂したと伝えられている。これでは大圭のあとに亡くなったことになるので検討の余地がある。

なお、この悼偈について、岐阜市乙津寺の「孤岫録」には次のように書かれている。

透過竜門関甘霜、鳥風黒雨（アキ） 棄吾何事急皈去、五月梅花嗅不香、保寧〔大圭〕悼春峰、

春峰の一周忌では、恐らく大圭が和韻しており、東大影写本「保寧語録」にその偈が見える。

變成大士焼香查、儒履道冠又积装、一夢一年三百六、不如只猷井中花、

4 近世妙心寺派の世代

昭和五十五年(1940)に龍門寺第二十六世田尻樹山が書き上げた世代表がある。開山は一山一寧、二世は雪村友梅、三世太清宗譜とし、第四世は文華、第五世は栢峯、第六世は春峯景立、第七世は梅磡宗鶴、第八世は天猷玄晃となっている。第九世以降をここに列記し、特記事項があれば注記することにする。

第九世、勅諭独園神秀禪師鉄松玄固大和尚

慶長十五年二月二十八日寂、

第十世、前任妙心北州祖秀和尚

寛永四年六月七日寂、清泰寺二世、

第十一世、前任妙心梁屋祖棟和尚

延宝二年十一月十五日寂、同三世、

第十二世、当山中興絶泉祖温和尚

元禄九年八月十二日寂、世寿八十二、本州武義郡谷口人、終焉居岫雲軒、

第十三世、湘薄祖北和尚

宝永二年八月廿二日寂、世寿六十二、本州宇多院人、

第十四世、再中興大顛癡絶和尚

延享三年二月四日寂、寿七十四、再住妙心、汾陽寺、

第十五世、前任妙心禹門禪啓和尚

宝暦十四年五月七日寂、寿六十七、犬山町生、

第十六世、前任妙心鶴洲祖林和尚

文化元年六月四日寂、寿七十一、

第十七世、前任妙心苟同癡完和尚

文化十三年六月十三日寂、飛驒高山生、

第十八世、前任妙心仙洲巨靈和尚

文政元年十二月十日寂、住山二年、

第十九世、前任妙心梵叟先陀和尚

同四年一月十七日寂、住山三年、

第二十世、瑞泉第一座閑翁座元禪師

同十三年二月五日寂、住山九年、

第二十一世、前任妙心泰瑞一爾和尚

嘉永五年六月八日寂、寿五十八、前任汾陽寺、住山十七年、

第二十二世、前任妙心荊叢文蘂和尚

万延元年五月十二日寂、寿三十七、泰瑞徒、住山六年、

第二十三世、当寺僧堂創建龍淵義超禪師

明治十二年五月十八日寂、寿五十、住山十五年、

第二十四世、前任妙心舜翁古範和尚

明治二十四年十二月二十四日寂、住山十二年、

第廿五世、前任妙心教道義訓和尚

昭和八年二月二十四日寂、住山四十三年、

第廿六世、贈再住妙心樹山奕童禪師

平成七年二月十八日寂、九十二歳、

第廿七世、田尻和光

注

(1) 拙稿「龍門寺小史」は、美濃文化財研究会の会誌・昭和五十四年十月二十八日の『美文会報』一四八号に一頁ほど書いたものである。

(2) 合寺の史料は「龍門寺の創建」の条に原文を玉村稿から転載したので参照のこと。

(3) 中巖円月が兜卒寺に泊まった記事は、『五山文学全集』二の「東海一漚外集」に見える。

兜卒寺ノ房、夜為大風雨、所擺揺、睡醒而作、

雨澎湃海雪浪、激々幡々侵柴牀、欄、建瓴ヲ演、盈庭、屋欲流兮動不停、中正禪子佳其中、至於此極未為窮睡受三禪天上樂、夢覺又御冷然タル風、

(4) 鷲見忠保軍忠状写は『岐阜県史』史料編古代中世一に見え、次のとおり、

鷲見忠保軍忠状写

美濃国郡上郡御家人鷲見藤三郎忠保、馳參洲侯、土岐左近藏人殿属御手、今月十四日森山合戦、同十六日宇治罷向候畢、同十七日・十八日・十九日西坂本中尾致合戦、忠節候畢、然者為後証、下賜御一見状、増弓箭勇、言上如件、

建武三年六月廿五日

進上

御奉行所

(5) 龍門の晦谷祖曇に寄せた詩は、次のとおり(空華集)。

又用前韻、寄龍門晦谷師兄、兼簡向念楷三侍者、

尋師擇友非無願、九到三登豈厭頻、鳥道山高難措足、龍門水急不通津、談鋒妙軼風雷舌、筆力能回造化春、煩問雪齋同宿夜、不知成道是何人、

(6) 『五山文学全集』^二の「東海一漚別集」に、江西住濃州龍門江湖疏は次のとおり。

江西住濃州龍門江湖疏

治国君有明不明、惟明者能得賢才贊佐、出世士有德否德、惟德者能得英檀掃依、不是強為、自然相合、某人、本色衲子、敦厚人材、絶待喜有克家、定中歡幸、牧護宜当繼業、門外喧呼、与其燕窠久劳而修、孰若龍門一躍而上、旧遊修好、交游毋忘、

(7) 『五山文学全集』^二の「東海一漚集」に見える春巖の龍門寺入寺諸山疏は次のとおり。

請春巖玲首座、住濃之龍門、諸山疏

本朝崇欽仏門、風行于上俗勵于下、総管撤去妄偽、試精於吏選詳於場、

有材俱収、無器不用、某人、洌懿内朗、雅譽外馳投機鹿山、三度便応三度呼、莫分負吾負汝、借仏龜阜、一喝不用一喝用、孰弁全全全資、明君詔董大明、列刹埃排行列、举出賢宰、議合公幹、靈鳳児出鳳城来、佇看呈祥呈瑞、臥龍子入龍門去、正好作雨作霖、直須飛揚、切勿或躍、臥龍乃師之塔也、

(8) 『統群書類従』13上に「天隠録」が見えるが、今津文庫本とは異なり、文明・明応頃のものである。

(9) 『五山文学全集』^三の心華元棣の作品を集めた「業鏡台」に、晃首座の龍門寺入寺疏がみえる。

晃首座住濃州龍門寺乃濃州人也、

心覚開法七閩、前輩豈忘父母之國、円悟旺化三蜀、後生孰在伯仲之間、温故知新、視今如古、裴林無秦無人之

(10) 歎、郷閭有楚有材之声、某玉雲親孫、土岐英産、機用太密、宗姓俱高、若浮山称遠録公、似睦州呼陳尊宿、
劉翁昔誇鳳將九子出、何復分狗虎龍、吾侪時慶魚上三級来、不可論兔馬象、宣以身而徇道、況当仁不讓師、青
銅万選之拳輕乎、黄金一諾之価重矣、法説警説因縁説、願調獅絃、戒香定香解脫香、好祝鳳曆、
東大史料編纂所の写本「漁庵小稿」(『五山文学新集』六に収)に次の一文がある。

遠香林住濃之龍門山門疏

紫微郎紫微花、仮我以九霄之勢、招提遊招提境、貽人有五字之題、欲登龍門、室待鸚鵡、某、父事甘露、祖承
大雲、香林十八年侍師、喜名慕古、仰山第二座元説法、迅辯生風、遂領板首於琴台、処拜詞頭於台幕、馱閑不
破、魚鳥猶畏簡書、朝衫有光、鷗鷺何知時様、久哉先庵可念、孰云化跡無方、人々具瞻、如北風雲溪之凶画、
永々多福、祝南閣浮提之聖人、

(11) 東大影写本「瑞溪疏」に、化元の諸山疏がある。

化元毓首座住龍門諸山 応永巳亥

八龍之出潁川、自慈明而為称首、五鳥之遷江左、□琅琊以竣中興、一門隱然、余子敬者、某、越檀逸□、吞艇
脩鱗、疏曹源於濫觴、清流可掬、起大雲於膚寸、利澤猶存、早牧久混稠人、奮飛俄分半座、一鼓再鼓大振、無
畏獅音、三身四身頓開、光巖仏界、東行跬妙、西咲何忘、天彰周公之勲、元子对魯、人美管仲之器、諸侯会齊、
東大影写本「瑞溪疏」に見える寒潭珠首座の龍門寺諸山疏は次のとおり。

(12) 万寿寒潭珠首座住濃之福光山龍門諸山

駱軻三年禪駿、皆帰洞野、駕龍十二飛騰、必到雲霄、豈争途哉、且試小步爾、某、面無喜愠、身任行蔵、靈雲
一株之桃花、不疑則待何悟、朔月十襲於藍縷、有実者得厥名、洗心乎曹源之流、染指于甘露之味、先宗所屬、
明命云臨、入如来至者如来衣、庶幾一音雷震、從招提遊宿招提境、想見四衆麀齋臻、居彼土游、際茲住運、南
鄭相北鄭相、天下服仁、東明公而明公、方隅增重、

(13) 「流水集」二(国立公文書館)

晟大信任濃之龍門并序

伝曰、信者国之宝也、民之所庇人而無信、不知其可也、故文王問太公曰、何如以為天下、太公曰、信蓋天下、然後能得天下云々、又曰、無一言而非信、無一吏而非信、然則信之為信、吁大矣哉、竈阜大信晟公禪師、今雲門大有大和尚寵弟也、執侍中瓶者、自六歲至今四十余年、而誦書者又澤忘罷、和尚結器之、凡偏歷尊宿者、夥周旋往還、激揚頻密上其堂入其室不窺、其奧者、就中双桂大禪伯文円之虎也、禪師袖韻語誦、深見賞識、其後江湖名鑑見禪師率曰、此双桂所資接者也、是蓋無他、以嚮之所謂信者国之宝也、云者也、享德元年十二月如意珠日、榮曰大檀越釣命、往薰濃州神瀨山竜門禪寺、於是乎、洛下列刹聞茲盛筵、靡弗歛抃膏率製疏、恁通厥□駕云、

龍門三月之浪、鯉魚上天鵬路、万里之鳳鷲鳩、控地緊達人、徇緣而忘世異味者、不学而送時、某瀾舌汪洋、虛懷宏大、乃翁旺化叢社、雲門三世生於王宮、是尤領職翰林、雪竇百則、謂之公案名字不入他人、夾袋文章、流出自己胸襟自賦、双桂牡丹、寧庶少林皮髓、恩綸新下晃々焉、虬扉三階、默稿幾渝哈々焉、虎溪五咲丕疏、曹源之脈、快豎宝覺之拳頭曰、雨而雨膺喝而喝、謁言以立信欲工而王、欲霸盟其勿更隸君成道之梅、□我不僧之柳、

(14) 「蔭涼軒日録」長祿二年十二月十七日条

(前略) 雲頂院末寺濃州龍門寺領不入之事、(中略)、書立之、

「蔭涼軒日録」長祿四年三月二十四日条

(前略) 濃州雲頂院末寺龍門寺、諸役免除之事伺之、

(15) 「蔭涼軒日録」寛正三年十一月八日条

真肇首座就三河国長福寺還付之事、頂戴御判、故今晨奉懸于御目、仍獻千疋也、

以上野中務太輔殿為其弟、披露其故、仍太輔殿為御礼、獻御太刀也、

(16) 「梅花無尽蔵」一

無晨炊、龍門甚貧寺、

雨氣連朝泥未消、後園菜葉似芭蕉、鳥声過牛無炊米、白酒門前借半瓢、其地菜葉大、

(17) 「蔭涼軒日録」延徳二年閏八月九日条

濃州龍門寺敬教首座、龍門寺事者、愚塔頭本寺之故、書之云々、

同書延徳三年二月二十一日条

自鹿苑、贈濃州大源院敬教西堂字祖庭來、

なお、敬教の龍門寺・安国寺への公帖については、今泉淑夫氏が『日本歴史』六〇〇号（一九九八・五）に、「祖庭敬教の場合」と題して、未乗弘で公帖を得たことの顛末を書いておられる。

(18) 「蔭涼軒日録」延徳三年二月二十四日条

美濃国龍門寺真洋首座、書立渡鹿苑侍衣、

「同書」延徳三年二月二十六日条

濃州龍門寺相計書之、

「同書」延徳三年三月十五日条

公帖御判七通被遊之（中略）、真洋首座美濃国龍門寺、（中略）、以上七通、

(19) 「蔭涼軒日録」延徳四年三月二十七日条

公帖三通御判出、（中略）、東安首座美濃龍門寺、

(20) 禅昌寺本「明叔録」龍門寺再建化縁疏

濃州路武義郡神洲山龍門禪寺、罹天文八年己亥之變、忽成瓦礫場、花開葉落斗軋星移、経歳月幾多哉、看院光庵宗鑒座元禪師、竭丹誠、再造仏像、建仏殿鑄鐘、続灯誦金剛經、奉回向三尊者一千卷、至方丈庫司之諸屋無不造畢、厥功至矣尽矣、今茲天文廿四良月廿又三、營弁宝殿再興之法会、拝請尊衆、令諷演白傘蓋神呪之次、小比丘興島、謹焚宝香、奉供養大毘盧舍那仏、左輔文珠、右弼普賢、依這勲力、国君諸司弥受丕徳、野老百姓共衆無為矣、共惟、光庵宗鑒座元、

分甘建立、生不數奇、

制度髣髴靈竺、機功依倚般倻、

式如玉或如金、層台聳而鳳凰翔下、

美哉輪美哉奐、大厦成而燕雀賀來、

是三寶興隆之地、即十方歸仰之基、

優曇跋華時到開、叢林有喜、

菩提道樹日益長、葛藟蔓之、至祝々々、伏惟々々、

天文廿四年乙卯小春廿三日 景聰書焉、

即非如一禅師と小笠原忠真

林 觀 潮

目次

- 一、即非如一禅師の事跡
- 二、小笠原忠真との出会い
- 三、小倉藩での引き留め
- 四、広寿山福聚禅寺の建立
- 五、小笠原忠真の参禅

一、即非如一禅師の事跡

即非如一（二六一六―一六七二）は黄檗宗の名僧で、黄檗宗広寿派の開祖であつた¹⁾。法號は即非で、法諱（内字）は如一である。明朝末期に興る臨濟宗黄檗派の禅僧として、黄檗派の開祖隠元隆琦（一五九二―一六七三）の法嗣で、日本に渡り、隠元の開いた黄檗宗の発展に尽力し、寛文五年（二六六五）四月に豊前国小倉藩で広寿山福聚禅寺（今福岡県北九州市小倉北区）を開いた。

即非は明の福建省福州府福清県の林氏の出身で、南宋の理学家の林希逸の末裔で、七歳より『孝經』などを誦した。父の林英と母の万氏は仏教をも篤く信じ、観音菩薩に祈って即非を懐妊したと言われる。十三歳の時、父を失い、母に孝行を尽くしてきた。

崇禎六年（一六三三）四月八日、母の許しを貰い、即非は福清県城内の龍山寺の西来灝公和尚に従って剃髪し、同年の冬に福清黄檗山萬福禪寺で費隱通容（一五九三—一六六〇）に従って沙彌の十戒を受け、崇禎八年（一六三五）の二十歳で、比丘戒を受けた。崇禎十年（一六三七）に、福清黄檗山萬福禪寺で隱元に従って菩薩戒を受けた。その後、一時黄檗山を離れ、諸方に行脚した。南明隆武二年（一六四六）春、黄檗山に戻り、隱元に師事して参禪を続けた。

南明永曆四年（一六五〇）十二月三十日、黄檗山で山火事を消しているうちに穴に落ちて焼かれ、幸いに救出された際に大悟を得た。永曆五年（一六五二）正月十五日、隱元に認められ、その付法を授けられ、臨濟宗の三十三伝となった。同年の夏、聖胎長養のために、福州府侯官県雪峰山崇聖禪寺に移って静住した。その人徳と文才は崇聖禪寺の化門和尚などに誉められた。

日本明曆三年（一六五七）二月、長崎崇福寺の檀越の王心渠（一五九四—一六七八）などに招かれ、また本師隱元に見えるために、即非は弟子千杲性佞（一六三六—一七〇五）らと共に長崎に渡来し、檀越らに請われて崇福寺に六年数ヵ月住して伽藍を整備し、その中興開山と尊ばれた。

寛文三年（一六六三）八月九日、即非は幕府の許しで長崎を発ち、京都黄檗山萬福禪寺に赴き、八月二十四日に京都黄檗山に入り、本師隱元を拜見し、山内の竹林精舎に住し、同年冬の結制の際に法兄の木庵性瑫（一六一一—一六八四）とともに首座を務め、十二月一日に始まる最初の黄檗三壇戒会において教授阿闍梨の

任を担った。

寛文四年（一六六四）九月四日、木庵性瑠は京都黄檗山に継席した際、即非は証明師の白槌を勤め、翌日に京都黄檗山を辞して長崎に赴いて帰国しようとした。しかし、帰国の途中で豊前國小倉藩を通った時、先日上槩の途中に会った藩主小笠原忠真に留められて、そこで広寿山福聚禪寺を創建してその開山となった。

寛文五年（一六六五）四月、即非は広寿山福聚禪寺で祝国開堂をした。寛文八年（一六六八）七月、法嗣の法雲明洞（一六三八―一七〇六）に住持の席を継がせて福聚禪寺を辞し、長崎に帰り、崇福寺に退隠した。法嗣の千杲性俊は崇福寺の住持を務めた。寛文十一年（一六七二）五月二十日、即非は崇福寺に寂した。

即非の法嗣は唐僧の千杲性俊、柏巖性節と日本僧の法雲明洞、翠峰明覚、桂巖明幢を合わせて五人いる。その門流は黄檗宗広寿派をなした。即非は法兄木庵と隠元門下の「二甘露門」と称され、京都黄檗山に「準世代」と尊ばれる。即非の語録には『即非禪師全録』などがあり、今日までに伝われる。

二、小笠原忠真との出会い

即非の生涯における一大事件は、小倉藩での広寿山福聚禪寺の創建であった。この福聚禪寺の創建は、即非の小倉藩主小笠原忠真（一五九六―一六六七）との特殊な因縁によることである。

小笠原忠真は徳川幕府の大名で、信濃国松本藩初代藩主小笠原秀政の次男として、松本藩の二代藩主（一六二五―一六二七在位）、播磨国明石藩主（一六一七―一六三三在位）を経て、豊前國小倉藩初代藩主（一六三二―一六六七在位）に移封された。母の登久姫は、松平信康の娘で、徳川家康の孫である。

小笠原忠真は徳叟居士とも呼ばれ、文人的な教養をも持ち、大名茶人でもあり、小倉藩の茶湯隆盛の基盤を築き、茶人の古市了和（？―一六五七）を召し抱えて小笠原家茶道古流を興した。しかも、小笠原忠真は仏教を篤く信仰し、深く禅を参じていた。晩年の五年間における、即非和尚との出会いは、彼の人生の最後を彩る喜ばしいことであった。

寛文三年（一六六三）八月九日、即非は長崎を発ち、京都黄檗山萬福禪寺に赴いた。その事前に消息を得た小笠原忠真は、僧の法雲明洞を遣わして黒崎まで出迎えた。法雲は小倉の出身で、九歳で京都大徳寺出家した。小笠原忠真はその才能を愛し、万治三年（一六六〇）に藩内に円通庵を建て法雲を迎えた。後の寛文五年（一六六五）一月二十五日に、法雲は小倉藩で即非の法を嗣ぎ、黄檗宗の僧となる³⁾。八月十五日、即非は法雲の案内で小倉藩を通り、藩の開善寺に宿した。その日、小笠原忠真は開善寺に行き、即非に禅を参じ、問答を交わし、敬意を尽くして別れた⁴⁾。この年、小笠原忠真は六十八歳で、即非は四十八歳である。この初会より二人は厚誼を結び始めた。当年の寛文三年（一六六三）十二月二日、小笠原忠真からの書信と贈物は、京都黄檗山萬福禪寺に居る即非の許に届けた。即非はそれを受けた後、感謝の返信を発した⁵⁾。

三、小倉藩での引き留め

寛文四年（一六六四）九月十九日、京都黄檗山を辞して長崎に赴いて帰国しようとした即非は、小倉藩を通った。その到来を待っていた小笠原忠真に留められて、藩の金栗園に住した。即非は最初、辞していたが、遂にその誠意に感動し滞在した。その時、即非は「駐錫吟、並序」を書き、その経緯を記した。

「駐錫の吟、並びに序」(駐錫吟、並序)

歳甲辰九月十九日、豊州の金粟園に至り、豊主源忠真大檀越の款留卓錫を承る。予固く辞して曰く…貴治の山水は九州に甲し、ただ瑞氣を鍾すのみならず、また以つて道氣を益すべし、敢えて忤んで従かわず。但し道行の微劣を愧じ、檀德に負くこと有るのみ。今既に公の敬法の心が誠かつ切なることを感じ、遂に偈を説いて命を答え、以つて夙縁の有在を志す。(歳甲辰九月十九日、至豊州金粟園、承豊主源忠真大檀越款留卓錫。予固辭曰…貴治山水甲九州、不惟鍾瑞氣、亦可以益道氣、敢不忤從。但愧道行微劣、有負檀德耳。今既感公敬法之心誠而且切、遂説偈答命、以志夙縁之有在云。)

擬辭聖壽返中原、聖壽を辞して中原に返らんと擬し、

無那延居摩詰園、おもわず摩詰園に延居す。

撥轉玄流朝海嶽、玄流を撥転し海嶽に朝わせ、

迸開慧日耀乾坤、慧日を迸開し乾坤を耀す。

微塵法裏王心裏、微塵法の裏に、王心の裏に、

舉國民崇佛道尊、挙国の民は佛道の尊を崇ぶ。

涼徳衲僧何所補、涼徳の衲僧は何の補う所か、

全提向上答深恩、向上を全提して深恩を答ふ。

これから当年の歳末までの間に、小笠原忠真は新寺創建のために、江戸の幕府に申請を出し、遂に許可を得たと思われる。新寺の場所は東山にある徳川家康を祀る東照大権現祠堂の前に選ばれた。山号は広寿山、

寺号は福聚禪寺と名付けられた(7)。

これについては、法雲明洞の撰した「広寿即非和尚行業記」に次のように記される。

「秋の九月の初、祖を辞して崎を下り、崇福を謝して唐に回らんと擬す。重陽の後、舟は豊州の界に次ぎ、豊主は洞および開善の長老月叟を遣つて出迎え、金粟園に錫を駐す。豊主は問候し、特に殊禮を加える。先の数日に、豊大夫人那須氏は夢す、一應真が宝華座に坐し、雙日を扇上に手捧することを。醒めて之を異とし、また人に告げず。師の至りに及んで、夫人は来礼し、師が狛床に坐して円扇を手握することを見る。冥に夢と符し、喜感に勝えず、帰つて豊主に告げる。主曰く…これ有るや。客秋に我は始めて師に面し、恍として旧識の若きなり。其の靈山話頭を挙げることを聞けば、覚えずに唯唯とす。今に法旆は既に降し、而して子の夢に符す。それあに偶然ならんや、実に堯天仏日の並照の兆なり。時は後れべからず。乃ち基を東山の東照大権現の祠前に扱ひ、蘭若を鼎建し、師を延つて開宗す。臘初に吉を消び、到つて城中に齋し、而して其の事を陳べる。因つて山を榜して広寿と曰く、寺を福聚と曰く。時に雙鹿有つて至り、人に逢つても驚かず、呦呦にして相い呼び、素より馴養する所の若きなり。豊主は合掌して曰く…師は言う、曾て佛光禪師の始めて円覚を創り、白鹿の臨筵を感じるを聞くことを。今師の広寿の榜を立つことに當つて、而してまた瑞を見、あに聖聖同揆の応ならんや。師は曰く…これ檀越の至誠の感ずる所なり。」(秋九月初、辭祖下崎、擬謝崇福回唐。重陽後、舟次豊州界、豊主遣洞及開善長老月叟出迎、駐錫于金粟園。豊主問候、特加殊禮。先數日、豊大夫人那須氏夢一應真坐寶華座、手捧雙日於扇上。醒而異之、亦不告人。及師至、夫人來禮、見師坐狛床、手握圓扇、冥與夢符、喜感不勝、歸告豊主。主曰…有是哉。客

秋我始面師、恍若舊識。聞其舉靈山話頭、不覺唯唯。今法旆既降、而符子之夢。夫豈偶然、實堯天佛日並照之兆矣。時不可後。乃擇基於東山。東照大權現之祠前、鼎建蘭若、延師開宗。臘初涓吉、到齋于城中、而陳其事、因榜山曰廣壽、寺曰福聚。時有雙鹿至、逢人不驚、呦呦相呼、若素所馴養者。豐主合掌曰…師言曾聞佛光禪師始創圓覺、感白鹿臨筵。今當師立廣壽之榜、而復見瑞、得非聖聖同揆之應耶。師曰…是檀越至誠所感。」

四、広寿山福聚寺の建立

寛文五年（一六六五）正月十五日、広寿山福聚禪寺の仏殿が立ち始めた。それに当って、即非は上樑の詩を詠じた。

「上樑（8）」

豎起撐天柱、	撐天の柱を豎に起こし、
橫安法界梁。	法界の梁を横に安く。
山川俱絢彩、	山川は俱に絢彩となり、
邦國現禎祥。	邦国は禎祥を現す。
鹿護傳燈鉢、	鹿は伝灯鉢を護り、
雲敷選佛場。	雲は選仏場を敷く。
春光開祖印、	春光は祖印を開き、

吾道永昌昌。 吾が道は永く昌昌なり。

福聚禪寺の伽藍造りに、小笠原忠真は沢山の人力を投入したようで、六十日の間に、仏殿、山門、方丈、禪堂、齋堂、浴室などを含んで、福聚禪寺の伽藍は完全に出来上がった。そして、三月十五日に、即非は請われて開山として新寺に進んだ。その時の感銘を、即非は次の一文に記した。

「錫を卓す、序有り(9)」（卓錫、有序）

豊光源大檀越は広寿山福聚禪寺を開創し、予を延つて錫を卓す。本年の正月十五日に、始めて梁棟をさだめ、六十日を閲し、乃ち厥の功を訖える。其の山門、方丈、禪堂、応供堂、浴室の各寮舎、及び諸莊嚴は、次第に俱に備える。四方の随喜の者は、恍として天降地涌と疑う。三月十五日、豊主は書幣を致し、躬ら進寺を請う。一たび望めば、万松と千峰は翠を合し、三門と宝構は雲を聯ぎ、儼然として一大梵刹なり。深く知遇の隆を感じ、誠に法道に光有り。これを賦して以つて謝す。（豊光源大檀越開創廣壽山福聚禪寺、延子卓錫。于本年正月十五日、始奠梁棟、閱六十日、乃訖厥功。其山門方丈禪堂應供堂浴室各寮舎、及諸莊嚴、次第俱備。四方随喜者、恍疑天降地湧焉。三月十五日、豊主致書幣、躬請進寺。一望萬松與千峰合翠、三門同寶構聯雲、儼然一大梵刹。深感知遇之隆、誠有光於法道。賦此以謝。）

蓬萊海國老賢侯、 蓬萊海國の老賢侯は、

不爽當年大道謀。 当年の大道の謀に爽かず。

摩詰掌中開世界、 摩詰の掌中に世界を開き、

遮那頂上現瓊樓。

遮那の頂上に瓊樓を現す。

閑抛日月為球輓、

閑に日月を抛げて球輓と為し、

震動乾坤笑點頭。

乾坤を震動して笑つて點頭す。

勘破世間三不朽、

世間の三不朽を勘破し、

深培萬樹蔭闊浮。

深く万樹を培つて闊浮をおおう。

因みに、三月十五日の晋山儀式の前、即非は小笠原忠真から進寺の請啓を受けて、允可の返事をした。次はその時の請啓と返書である。

「豊光源大檀越は広寿山福聚禪寺を創建す。法雲上座と進寺を請う啓¹⁰」

(「豊光源大檀越創建廣壽山福聚禪寺。同法雲上座請進寺啓」)

伏して以つて未だ宝林を離れざれば、人々は待つて恃怙と為す。既に豊国に臨めば、在在に倚つて津梁と作す。慈悲を捨てず、虔懇を俯応す。恭しく惟う、大知識の即翁大和尚は、人中の俊、法中の龍なるを。錫を振つて南に飛び、五三の知識を勘過し、折葦して東に渡り、四百餘州を載来す。炬韞を崇福堂中に開き、仏を煨え祖を鍊し、柱杖を広寿山頂に卓し、地を辟き天を開く。萬指は繞囀し、三縁は出現す。誠に雪峰の応世、臨済の重来なり。仰いで冀わくは大鑿後の龜鑿を掲げれば、三代の礼樂は重光し、貞宗前の禪宗を闡べれば、少林の春葩は再発す。祖道は中興し、治化に斉同す。枝繁華盛なり、源遠流長なり。法地は一たび安けば、邦国は大いに慶ぶ。今の三月十五日を涓(えら)び、恭しく法駕を

迎え、広寿山福聚禪寺に錫を卓す。ただ冀わくは惠然に許可す。忻怍の至に勝えず。

右を大知識即翁大和尚方丈に啓上す。

法弟子源忠真頓首し九拜す。

弟子明洞和南し百拜す。

〔伏以未離寶林、人人待為侍怙。既臨豐國、在在倚作津梁。不捨慈悲、俯應虔懇。恭惟大知識即翁大和尚、人中之後、法中之龍。振錫南飛、勘過五三知識、折葦東渡、載來四百餘州。開爐鞴於崇福堂中、煨佛鍊祖、卓拄杖于広寿山頂、辟地開天。萬指繞圍、三縁出現。誠雪峰之應世、臨濟之重來也。仰冀揭大鑿後之龜鑿、三代禮樂重光、闡貞宗前之禪宗、少林春葩再發。祖道中興、齊同治化。枝繁華盛、源遠流長。法地一安、邦國大慶。洎今三月十五日、恭迎法駕、卓錫広寿山福聚禪寺。惟冀惠然許可、不勝忻怍之至。右啓上大知識即翁大和尚方丈。法弟子源忠真頓首九拜。弟子明洞和南百拜。〕

〔豊主暨び法雲上座の請啓を復す(1)〕〔復豊主暨法雲上座請啓〕

福地は坦平すれば、喜んで金沙の嚴飾有り、法門は広博すれば、全く雲棟の撐持による。一会は新しく開き、付囑はなお在る。恭しく承る、豊主源忠真大檀越暨び大徳法雲上座が趙王転位、興化の再來なることを。正信を未遇の前に具し、至誠を道契の後に竭す。いわゆる如鏡照鏡、以心印心なり。但し山槩は世出の材に非ず、法檀の鼎豎の力を具すことを頼る。宝所は万指を包容し、香幢は千層に高接す。盛んに希逢を挙げれば、因縁は在有り。伏して願わくは仏祖の慧命を紹続し、永く金湯を固む。共に大事因縁を了え、用つて至化を補う。大海は瀾を回れば龍は法を護り、万松は漢に挿せば鶴は家に宜しく

なり。欣んで台命に従つて道を行い、以つて答えて謹んで復す。(福地坦平、喜有金沙嚴飾、法門廣博、全憑雲棟撐持。一會新開、付囑猶在。恭承豐主源忠真大檀越暨大德法雲上座、趙王轉位、興化再來。具正信於未遇之前、竭至誠於道契之後。所謂如鏡照鏡、以心印心者也。但山埜非世出之材、賴法檀具鼎豎之力。寶所包容萬指、香幢高接千層。盛舉希逢、因緣有在。伏願紹續佛祖慧命、永固金湯。共了大事因緣、用補至化。大海回瀾龍護法、萬松插漢鶴宜家。欣從台命行道、以答謹復。)

また、即非の晋山の後、小笠原忠真は小方丈を建て、即非の住所とした⁽¹²⁾。

寛文五年(一六六五)四月八日、即非は福聚禪寺で祝国開堂をした。その前、また小笠原忠真から開堂の請啓を受けて、允可の返事をした。次はその時の請啓と返書である。

「開堂の請啓⁽¹³⁾」(「開堂請啓」)

伏して以つてす、広寿山が宝王刹を現し、福聚海が正法輪を転ずることを。卷舒し手に在り、縦奪し時に臨む。其れ誰と為すかな、廻ち吾が師なり。恭しく惟う、大知識の即翁大和尚が宗乗の命脈、仏祖の権衡なるを。咳唾に珠璣を吐き、筆下に千層の雪浪を翻し、機変に雷電を捲き、胸中に五百の驍驪を藏す。忠真らは夙生に慶幸し、親ら法縁に預る。迷途の指南、衆星の維北と謂うべし。欽んで願わくは蚤めに宝座に登り、獅音を豊国に震え、高く祖印を掲げ、真風を桑邦に扇ぐ。万指は傾心し、十方は景仰す。謹んで啓す。(伏以廣壽山現寶王刹、福聚海轉正法輪。卷舒在手、縦奪臨時。其為誰哉、廻吾師也。恭惟大知識即翁大和尚宗乘命脈佛祖權衡。咳唾吐珠璣、筆下翻千層雪浪、機變捲雷電、胸中藏五百驍驪。忠真等夙生慶幸、

親預法縁。可謂迷途之指南、眾星之維北也。欽願蚤登寶座、震獅音于豐國、高提祖印、扇真風于桑邦。萬指傾心、十方景仰。謹啓。）

「開堂の請啓を復す⁽¹⁴⁾」(「復開堂請啓」)

恭しく惟う、大檀越の元勳世徳、仁勇温恭なるを。制令すれば言を出し、動ければ至道に合う。苟しくも夙に正因を具することに非ざれば、断じてかくの如く正信なることに能わず。昨に承る、卓錫を延つて、仏法を東流に推広することを。今また開堂を命じ、国人を至善に導かんと欲す。総に自己の福田を為さず、いわゆる大人は大見を具す。第し山野の道行荒疏を愧じ、既に大法を当興の日に荷われれば、仰いで顧命を切至の誠に答える。敢えて金湯に藉り、ふたたび鐵鼓を搗し、国典を宣揚し、永く山靈に祈る。謹んで復す。(恭惟大檀越、元勳世徳、仁勇温恭、制令出言、動合至道。苟非夙具正因、斷不能如是正信者也。昨承延卓錫、推廣佛法於東流。今復命開堂、欲導國人於至善。總不為自己福田、所謂大人具大見耳。第愧山野道行荒疏、既荷大法於當興之日、仰答顧命於切至之誠。敢藉金湯、重搗鐵鼓。宣揚國典、永祈山靈。謹復。)

又

上座は機先に脱穎し、天生の俊骨なり、句外に明宗し、聖養の前胎なり。自ら夙記重来に非ざれば、鮮なく全身担荷を能す。山僧の涼徳輜毛を愧じ、当に深く壁隱すべし、何んぞ明眼の畫堂に拉出することを期すや。濟北の宗風を承闡し、江西の祖令を勉振す。举唱は雪曲の知音が無しと雖も、頼つて雲門の針鉢相投有り。一灯は托有り、法輪は恒に転じ、邦国は昌隆す。謹んで復す。(又。上座脱穎機先、天生俊骨、明宗句外、聖養前胎、自非夙記重来、鮮能全身擔荷。愧山僧涼徳輜毛、當深壁隱、何期明眼拉出畫堂。承

關濟北之宗風、勉振江西之祖令。舉唱雖無雪曲知音、賴有雲門針鉢相投。一燈有托、法輪恒轉、邦國昌隆。謹復。）

この寛文五年（一六六五）四月八日に行われる祝国開堂は、仏教の内外に福聚禪寺の存在を正式に告げたのである。これより、福聚禪寺は黄檗宗の寺院として、また小倉藩主小笠原家の菩提寺としてその支持を受け発展していった。当日の即非の開堂法語に現れる拈香祝福の対象は、当今皇帝、本朝大將軍、文武官僚、大檀越小笠原忠真、黄檗宗の開祖隱元和尚の順番であった。これによっても、福聚禪寺の性格が窺われる。

「孟夏八日、請を受けて祝国開堂す。師は源太守の手中に請疏を接得し、衆に示して云く…佛祖は付囑し、王臣は流通す。公験は分明なり、仰いで披露を煩う。維那は疏を宣し畢る。師は法座を指して云く…超仏越祖は総に階梯に落る。看よ、広寿は空より放下し、平地より陸高し、諸仁者の為に向上一著を撥転す。遂に陸座し、拈香して云く…此瓣香は、根が空劫に盤え、葉が閻浮を覆う。金炉に熱向し、端に伸べて供養す、靈山会上の禪祖釈迦牟尼仏、及び西天東土の歴代祖師が開堂を証明し、龍天の八部が道場を擁護することを。伏して願わくは日が鷲嶺の風を新し、時が唐虞の治を邁える。また拈香して云く…此瓣香は、天地を統し以って根と為し、万物を会し一体と為し、端に為に当今皇帝の聖躬万福聖寿無疆を祝延し、飲んで願わくは生生に仏囑を忘れず、世世に人王と常現し、三教を興隆し、太平を坐享す。此瓣香は、明が日月の如き、秀が山河に麗し、奉じて為に本朝大將軍は位同地久なり、寿與天長なり。恭しく願わくは等閑に定邦手を伸出し、大いに靈山の正法輪を転じる。此瓣香は、四海に毓秀し、五嶽に鍾靈す。奉じて為に文武の官僚、列国の勳貴は、禄筭を増培し、儒仏を並肩す。此瓣香は、鷲嶺

に伝来し、龍宮に湧出す。奉じて為に豊生源大檀越は、出世の心を以つて治世し、有為に従つて無為を証し、法幢を建ち宗旨を立つ。炉中に熱向し、用つて檀德を酬い、恭しく願わくは福祿は巨海に深し、寿算は須弥に等しくなり。此瓣香は、賤に遇えれば則ち分文不值なり、貴に遇えれば則ち価重娑婆なり。第二回に拈出し、奉じて為に現に京畿黄檗山萬福禪寺に住す、開山の第一代、伝臨濟正宗第三十二世、七十五臘の上隠下元本師老和尚に、用つて法乳を酬いる。恭しく願わくは世間に常住し道樹と為し、千枝並秀し人天を蔭う。此瓣香は、深さが滄海を踰え、重さが丘山を越える。奉じて為に父母の養育の恩、師長の剃度の徳、十方檀那一切師友、或いは一言半句で我が慧命を資し、粒米寸絲で我が道業を成すものに、今日に普同に報謝す。伏して願わくは現在に金剛正因を植え、将来に菩提眷属と為す。遂に衣を斂めて就座す。⁽¹⁵⁾」(孟夏八日、受請祝國開堂。師于源太守手中接得請疏、示眾云…佛祖付囑、王臣流通。公驗分明、仰煩披露。維那宣疏畢。師指法座云…超佛越祖、總落階梯。看廣壽從空放下、平地陞高、為諸仁者撥轉向上一著。遂陞座、拈香云…此瓣香、根盤空劫、葉覆閻浮、熱向金爐、端伸供養靈山會上禪祖釋迦牟尼佛以及西天東土歷代祖師證明開堂、龍天八部擁護道場。伏願日新鸞嶺之風、時邁唐虞之治。又拈香云…此瓣香、統天地以為根、會萬物為一體、端為祝延當今皇帝聖躬萬福聖壽無疆、欽願生生不忘佛囑、世世常現人王、興隆三教、坐享太平。此瓣香、明如日月、秀麗山河、奉為本朝大將軍、位同地久、壽與天長。恭願等閑伸出定邦手、大轉靈山正法輪。此瓣香、四海毓秀、五嶽鍾靈。奉為文武官僚、列國勳貴、增培祿筭、儒佛並肩。此瓣香、鸞嶺傳來、龍宮湧出。奉為豐生源大檀越、以出世之心治世、從有為而證無為、建法幢立宗旨。熱向爐中、用酬檀德、恭願福祿深巨海、壽算等須彌。此瓣香、遇賤則分文不值、遇貴則價重娑婆。第二回拈出、奉為現住京畿黃檗山萬福禪寺、開山第一代、傳臨濟正宗第三十二世、七十五臘上隠下元本師老和尚、用酬法乳。恭願常住世間為道樹、千枝並秀蔭人天。此瓣香、深踰滄海、重越丘山、

奉為父母養育之恩、師長剃度之徳、十方檀那一切師友、或一言半句、資我慧命、粒米寸絲、成我道業、今日普同報謝。
伏願現在植金剛正因、將來為菩提眷屬。遂斂衣就座。）

五、小笠原忠真の參禪

晩年の小笠原忠真は參禪に励んでいた。即非禪師を引き留めて福聚禪寺を開いたことは、彼の生涯にとつて一大快事と思われる。寛文七年（一六六七）十月十八日の示寂まで、小笠原忠真はよく即非和尚に教えを請い、禪を追究していた。「三年に六たび府中の齋に応じ、道愛を相い忘れて雪は梅に映る。興すれば必ず庭に登つて君は榻を下り、果を嘗めれば親ら捧げて茗を同杯す¹⁶⁾」と即非が感銘して詠じるように、小笠原忠真の即非に対する尊敬と親切が想像される。

即非が滞在した寛文四年（一六六四）の秋、小倉藩では農作物が大収穫であった。小笠原忠真は適時に万石の粟を農民たちに賞与として分け、また地租を減らした。農民たちは感激して小笠原忠真と唐僧の即非を並んで二菩薩と呼んでいたようである。恐縮に思う即非は、十二月十五日に、小笠原忠真の徳行を纏めて「紀檀度、並序」の一詩を書いた。

「檀度を紀し、並びに序す¹⁷⁾」（「紀檀度、並序」）

豊主源檀越は清和帝の後裔と系す。積代に食禄し、向に仏法の金湯と為す。頗るに呂文公と類し、毎晨に拈香し必ず祝つて曰く…三宝を不信するものは、我が家に生む勿れ。後に子孫はみな貴顕なり。豊

主は金枝玉葉、源遠流長なり、不言の令を行い、無為の化を成す。路に拾遺せず、市に丐者無し、牢に罪人無し。常に放生し、採捕を禁じ、羽族は蔽江連野なり。悠悠洋洋たり、宛爾として唐虞の上世なり。今秋に予を延つて州畿に卓錫す。秋成の倍登に値い、豊主は稼穡の艱難を垂念し、乃ち有餘の庫藏を捨し、無尽の福田と成す。粟の万石を發し、農民を賞勞す。また新しく條例を給え、租賦を賜免し、十に其の三を蠲す。給公の再世に非ざれば、曷んぞ能く已になるや。農民は懷風詠徳し、祝頌して帰りを知り、城を望んで頂礼し、二菩薩の出世の言有り。予は聞いて愧じを益し、曰く…農民は知恩と謂うべし。予に何んぞ有るや。これは乃ち豊主が王者の身を現し、布施を以つて説法と為す。予の証明を得るのみ。これに因つて一偈を賛歎す。時は甲辰臘月の望に在り、是日に瑞雪は祥を呈し、異葩は彩を吐く。並びに之を識す。(豊主源檀越、系清和帝之後裔也。積代食祿、向為佛法金湯。頗類呂文公、每晨拈香必祝曰…不信三寶者、勿生我家。後子孫皆貴顯。豊主金枝玉葉、源遠流長、行不言之令、成無為之化。路不拾遺、市無丐者、牢無罪人。常放生、禁採捕、羽族蔽江連野、悠悠洋洋、宛爾唐虞上世。今秋延予卓錫州畿、值秋成倍登、豊主垂念稼穡艱難、乃捨有餘之庫藏、成無盡之福田。發粟萬石、賞勞農民。又新給條例、賜免租賦、十蠲其三。非給公再世、曷能已爾。農民懷風詠徳、祝頌知歸、望城頂禮、有二菩薩出世之言。予聞益愧、曰…農民可謂知恩矣。于予何有哉。斯乃豊主現王者身、以布施為説法。得予證明而已。因是讚歎一偈。時在甲辰臘月之望、是日瑞雪呈祥、異葩吐彩、並識之。)

積徳遺賢裔、徳を積んで賢裔に遺し、

治邦守不貪、治邦し守つて不貪らず。

年籌千及億、年籌は千及び億なり

賦免什之三。 賦免は什の三なり。

古國疑同趙、 古国は趙と疑い、

前身或姓藍。 前身は或いは藍と姓す。

佛臺呼欲震、 仏臺と呼ばれて震えんと欲し、

天為雨優曇。 天は為に優曇を雨る。

この「紀檀度、並序」に記されるように、「三宝を不信するものは、我が家に生む勿れ」と毎日祈願していた小笠原忠真は、敬虔な仏教信者であった。

寛文五年（一六六五）正月二日、小笠原忠真はまた即非に見え、参禅を尋ねた。その時の様子は即非が書いた次の詩に窺われる。

「豊主二日見謁、酬以道偈⁽¹⁸⁾」（豊主は二日に見謁す。道偈を以つて酬いる）

何事寒山子、 何事に寒山子は、

而今笑未休。 而今に笑つて未だ休まず。

郢工猶費斧、 郢工はなお斧を費し、

庖解未忘牛。 庖解は未だ牛を忘れず。

道向塵中悟、 道を塵中に向つて悟り、

禪非事外求。 禅を事外に求むことに非ず。

西江能一吸、西江を能く一たび吸えば、

千載兩風流。千載に兩風流なり。

寛文七年（一六六七）七月十五日、福聚禪寺での夏安居が円満に終わった頃、小笠原忠真は寺内の萬松軒で茶席を用意して即非を労わった。その時、即非はまた「末上の穎脱の一著を以って示し」（示以末上穎脱一著、解脫への一筋を提示していた¹⁹）。

寛文七年（一六六七）十月十八日、小笠原忠真は小倉藩で亡くなった。参禅における彼の心得は、その臨終の際、心を乱すことなく、禪定にひたすら依って正念を保つことに見えていた。彼の寂後、即非は悼んで次の詩と序を書き、彼の臨終の様子を述べ、その禪の境地を認めた。

「檀越徳叟源老居士を挽す、序有り²⁰」（「挽檀越徳叟源老居士、有序」）

小笠原の祖先は明徳正信なり、為に朝野の称する所なり。宏址深源なれば、その後を誕啓す。居士は祖武を壯齡の時に振繩し、所踐所言が允に可法と為す。それ舍衛城に、苟処せずと謂うべし。年は從心を踰えれば、寓世に意無し。歳丁未七月末、遽かに微疾を示し、一榻を掃空し、羶然にして危坐し、常時と異ならず。それ異なる所は、飲食を差減するのみ。（小笠原祖先明徳正信、為朝野所稱。宏址深源、誕啓厥後。居士振繩祖武於壯齡之時、所踐所言、允為可法。其于舍衛城、可謂不苟處矣。年踰從心、無意寓世。歳丁未七月末、遽示微疾、掃空一榻、羶然危坐、不異常時。其所異者、差減飲食耳。）

月中になお辱じる、惓惓にして存問し、五六たびにならずことを。中に高誼を感じ、曷んぞ能く口を

以つてす。十月の朔に至つて、使を遣わして致問し、曰く…弟子忠真は病に処し、七十餘日なり。四大は相い迫ると雖も、而して自ら身心泰然を覚え、了に一毫の苦惱相無し。向に吾が師の指示を蒙ることに匪ざれば、いづくんぞ能く此に臻らんや。思うに大限變故の時は、また当にかくの如きなるべし。未だ知らん、別に向上の工夫有ることを。山僧は答えて曰く…居士の云う所は、平日の学仏の驗を徴することに足る。ただこの泰然の心は、互古互今なり、了に變易無し、了に限量無し、何んぞ向上向下の云うべくこと有らん。この見に就けば、またすべからく放下し、また放下すべし、可なるや。居士は之を聞けば、一座の須弥山を積すことの如きなり。いづくんぞ有力の丈夫に非らんや。(月中尚辱倦倦存問不五六。中感高誼、曷能以口。至十月朔、遣使致問曰…弟子忠真處病七十餘日、雖四大相迫、而自覺身心泰然、了無一毫苦惱相。匪向蒙吾師指示、焉能臻此。想大限變故之時、亦當如是。未知別有向上工夫也無。山僧答曰…居士所云、足徵平日學佛之驗也。只此泰然之心、互古互今、了無變易、了無限量、何有向上向下之可云。就此之見、亦須放下又放下可也。居士聞之、如釋一座須彌山、寧非有力丈夫哉。)

嘗て左右に語つて曰く…久に広寿和尚を謁せず、大饅頭を備えて供と為すべし。山僧は飽きるに無涯に徳とし、そもそも福田の種有ることを知る。十八の早、病は当に革まれば、櫛沐し更衣し、正念を現前し、生死の路頭に、当下に看破す。恒に手を以つて自ら其の心を指し、云く…ただ広寿和尚は我を知る。また云く…当に法に如つて供養し、国家の為に植福す、云云。遂に安然に坐逝す。ああ!この臨末梢頭に當つて、十に有る五雙は心忙意乱なり。居士は能くかくの如く自在なり、所守を変えず、なお勤勤にして国家法門を以つて念と為す。靈山の記荊中より来ることに非ざれば、断じて能わずなり。(嘗語左右曰…久不謁広寿和尚、可備大饅頭為供。山僧飽徳無涯、抑知福田有種耳。十八早、病將革、櫛沐更衣、正念

現前、生死路頭、當下看破。恒以手自指其心、云…惟廣壽和尚知我。復云…當如法供養、為國家植福、云云。遂安然坐逝。噫！當茲臨末梢頭、十有五雙心忙意亂、居士能如是自在、不變所守、猶勤勤以國家法門為念、非靈山記蒞中來、斷不能爾也。）

ああ。哲人は往き、挽留に計無し。期頤に至れば、上に以つて斯道を扶け、下に以つて斯民を福す。憾と為すべし。所幸に諸賢孝は能く先志を継述し、庶くはこの心を慰める。雲上座及び專使は遺言を以つて山僧に拳似す。悲悼に勝えず、檀度を愧じて報いること莫し、德音の無聞を懼れ、故に敢えて黙らず、聊に梗概を述べ、以つて其の正信を闡し、並びに聲偈の三首を綴り、以つて奉じて挽す。（嗟嗟。哲人往矣、無計挽留、至於期頤、上以扶斯道、下以福斯民、為可憾耳。所幸諸賢孝能繼述先志、庶慰此心。雲上座及專使以遺言舉似山僧、不勝悲悼、愧檀度而莫報、懼德音之無聞、故不敢默、聊述梗概、以闡其正信、並綴聲偈三首、以奉挽云。）

那知夙障病交纏、 那んぞ夙障病の交纏を知らん、

看破身心愈泰然。 身心を看破しいよいよ泰然なり。

足驗平時心系道、 平時に心が道に糸ることを驗するに足り、

臨終不變蛻如蟬。 臨終不變して蛻し、蟬の如くなり。

空拳捏住三千界、 空拳は三千界を捏住し、

彈指聲消七二年。 彈指に聲は消し、七二年なり。

蓋代勳勞奚所羨、 蓋代の勳勞は奚ぞ羨う所ならんや、

芳名早已播青蓮。 芳名は早已に青蓮を播く。

百年身世類浮漚、

百年の身世は浮漚に類、

感激高情水乳投。

高情の水乳の投を感激す。

摩頂未伸金色臂、

頂を摩し未だ金色臂を伸ばさず、

謝君拈出鐵饅頭。

君の鐵饅頭を拈出することを謝す。

推窮劫數天何樂、

劫数を推窮すれば天は何んぞ樂しまん、

說到輪回地也愁。

輪回を說到すれば地はまた愁う。

一念圓明登正覺、

一念は円明すれば正覺に登り、

八功德水七重樓。

八功德水と七重樓なり。

三年六應府中齋、

三年に六たび府中の齋に応じ、

道愛相忘雪映梅。

道愛を相い忘れて雪は梅に映る。

興必登庭君下榻、

興すれば必ず庭に登つて君は榻を下り、

果嘗親捧茗同杯。

果を嘗めれば親ら捧げて茗を同杯す。

恩如滄海難為答、

恩は滄海の如き、答と為す難し。

軸展虛空一寫哀。

軸を虚空に展いて一たび哀を写す。

哀失法屏摧國棟、

法屏を失い國棟を摧すことを哀み、

願欽佛敕待重來。

願くは仏敕を欽し、重来を待つ。

小笠原忠真の寂後、その跡を継いだ三男の小笠原忠雄（二六四七—一七二五）は、父の遺志を受け継ぎ、即非を厚く遇した⁽²¹⁾。寛文十一年（二六七二）五月、即非が長崎崇福寺に寂した後、その遺骸を存する墓所は福聚禪寺に営まれた。この墓所は、以前に営まれた小笠原忠真の墓所と同じように、小笠原の代々によつて大事に守られてきた。今日にも全うされる⁽²²⁾。

以上見てきたように、即非禪師と小笠原忠真との出会いは、仏教信仰を基盤にして、海を越えた大陸の禪僧と日本の信者との、身分の差を越えた一大名と禪僧との因縁であつた。今日の目で見れば、この二人の間に結ばれた厚誼は、「日中両国人民の間に保っている、切つても切れない文化的淵源と歴史的連係を⁽²³⁾」示す一好例ではないかと思われる。

註

- (1) ①『新纂校訂即非全集』、全四巻、一五〇二頁、平久保章編纂、京都思文閣、一九九三年十二月。江戸時代各木刻本語録の影印版。②『廣壽即非和尚行業記』、『新纂校訂即非全集』一二九九頁。③『廣壽即非和尚行實』、『新纂校訂即非全集』一三二七頁。
- (2) ①『小笠原忠真』、『黄檗文化人名辞典』五十頁、大槻乾郎、加藤正俊、林雪光編著、京都思文閣、一九八八年十二月。② <https://ja.wikipedia.org/wiki/小笠原忠真>、二〇一五年十一月二十一日。
- (3) 「法雲明洞」、『黄檗文化人名辞典』三三〇頁。
- (4) ①「機縁」…「中秋寓開善寺、豐主源拾遺來參。師問云…靈山話頭還記得麼。主微笑。師云…一念圓明無古今。主云…秋夜長江雲自淨、滿天明月印波心。師云…且喜居士不忘付囑。主禮而退。」『新纂校訂即非全集』三四八頁。②『廣壽即非和尚行業記』…「癸卯秋八月、始得赴洛。路經豐州、館於開善寺、豐主源公出接。師曰…靈山話頭還

記得麼。公微笑。師曰：「一念圓明無古今。公曰：「秋夜長江雲自淨、滿天明月印波心。師曰：「且喜不忘付囑。公禮拜、設伊蒲供、盡敬而別。』『新纂校訂即非全集』 一三一頁。

(5) 「與豐光源忠真老居士…自開善道晤、隨即言別、不覺秋復冬矣。每想高誼厚款、何日而忘。仲冬二日、遠辱書物、愈添愧赧。居士治定元勳、奕葉貴重、為國為民、大展經濟。民樂其業、物遂其生、共登仁壽之域、坐享無為之化。此即不離世而超世也。溪山有異、雲月是同。肅此復謝、並候。』『新纂校訂即非全集』 八二一頁。

(6) 『新纂校訂即非全集』 一〇八九頁。

(7) 『新纂校訂即非全集』 一三二二頁、「廣壽即非和尚行業記」。

(8) 『新纂校訂即非全集』 一一二二頁。

(9) 『新纂校訂即非全集』 一一二二頁。

(10) 『新纂校訂即非全集』 八三頁。

(11) 『新纂校訂即非全集』 八四八頁。

(12) 「小方丈、有引…予三月十五日進山、偶指方丈後、曰：「此叢綠中宜夏、亦可安禪。豐主聞之、輒為建小方丈。前舒曲徑、磊石為山、下引瀑泉、以滋道韻。居民踴躍、不呼自至。不旬日工竣、人巧神速、妙奪天工、凝碧堆青、宛然圖畫。觀者勿作境會可也。因成三偈以志…幻出一樓臺、渾然天鑿開。豐君大手眼、拈出小蓬萊。體物須宗本、尋流貴得源。潑開新氣象、拓出古乾坤。石邊雲繪影、花外水生香。觸目皆禪意、步步大道場。』『新纂校訂即非全集』 一一三頁。

(13) 『新纂校訂即非全集』 八五頁。

(14) 『新纂校訂即非全集』 八四九頁。

(15) 『新纂校訂即非全集』 八六頁。

(16) 「挽檀越德叟老居士、有序…三年六應府中齋、道愛相忘雪映梅。與必登庭君下榻、果嘗親捧茗同杯。』『新纂校訂即非全集』 一一五三頁。

(17) 『新纂校訂即非全集』一〇九九頁。

(18) 『新纂校訂即非全集』一一〇二頁。

(19) 「廣壽即非和尚行業記」…「師早有厭繁之意、方丁未休夏、豐主就萬松軒請茶、師示以末上穎脫一著、而說及退閑、眾皆莫測其然。為豐主強留而止。入冬、豐主病矣。既大漸、安然曰…惟廣壽和尚知我。乃顧命嗣主以力護法門、為我報師之德。及豐主薨、師為盡死生之義。留一年。嗣主亦善繼述先志。」『新纂校訂即非全集』一一四八頁。

(20) 『新纂校訂即非全集』一一五三頁。

(21) 「答新豐主、有引」…「豐主十月十二日入城嗣位、是日行香、直上廣壽拜山僧像。國人見其殷勤盡禮、靡不欽其出忠入孝之篤、重法尊師之誠。因附驥瞻禮者眾。山僧聞之不勝惶恐。豐君頂禮山僧像、著地腦門光萬丈。海下因稱百谷王、宜乎一國歸仁讓。天龍恭敬不為喜、歸信侯王奚足齒。自愧山僧道力微、願如古德福台履。」『新纂校訂即非全集』一一六九頁。

(22) 二〇一五年七月二十八日、福岡県北九州市小倉北区広寿山福聚禪寺にての考察より。

(23) 習近平「日中友好交流大会にての講話」…「わたくしは、福建省に仕事をした時期に、既に十七世紀の中国の名僧である隠元大師が日本に渡したことを知りました。隠元大師は仏学経義を伝播し、また先進的な文化と科学技術を日本に齎し、江戸時代の社会発展に大きな影響を与えました。二〇〇九年、わたくしは北九州を訪ねました。その時、日中両国人民の間に保っている、切っても切れない文化的淵源と歴史の連係を、身を持って一層に感じました。」（「在中日友好交流大會上の講話」…我在福建省工作时、就知道十七世紀中國名僧隱元大師東渡日本故事。在日本期間、隱元大師不僅傳播了佛學經義、還帶去了先進文化和科學技術、對日本江戸時期經濟社會發展產生了重要影響。二〇〇九年、我訪問日本時、到訪了北九州等地、直接體會到了兩國人民割捨不斷的文化淵源和歷史聯繫。）『人民日報』客戶端、二〇一五年五月二十三日。

宗峰妙超 著賛 十一面観音賛 (真珠庵蔵)

橋本 虚舟

はじめに

宗峰妙超の十一面観音図に著した賛を読む機会を得た。この十一面観音賛図は『重要文化財』『秘寶Ⅱ新装版 大徳寺』『水墨美術大系』『大徳寺の名宝』『大徳寺墨蹟全集』『禅林画賛』『鎌倉仏教』『日本の美術』『聖地寧波』等に収載される。『大徳寺墨蹟全集』『柳田聖山、及び『禅林画賛』『横田忠司、『鎌倉仏教』『梶谷亮治、『聖地寧波』谷口耕生の各氏によつて翻刻され、賛は読まれる。なおこの賛は『大燈国師拾遺録』に、「観音大士賛」として収める。

本報では賛の原文を翻刻し、釈文を平仄・脚韻等を考慮して分かち書きし、次いでこの賛のテーマである十一面観音、観音と普門、善財童子等に関して依拠する仏教経典、典故、背景を求め、本讚の内容の解釈を試みる。

一 十一面觀音畫贊

原文



本画像は『秘寶』新装版 大徳寺』収載の画像をスキャナーを用いて取り込み、フォトショップを使って画像の鮮明化を図り判読に用いた。

賛の原文は、画面上部に描かれている光背の周りの余白に、「男」の一字を中心に左右ほぼ対照に文字が配列され、書き込まれている。このことから考えると、すでに十一面観音が描かれている図に、字配りを計算配慮し、著賛したことが伺われる。

まず、この原文を翻刻した。「隣」「意」「細枝」等の文字が当図版からは判読し難たかったが、脚韻から「隣」と、書体から「意」と、判読し、「細枝」は画像の不鮮明の為、判読しかね、『大燈国師拾遺録』(一)「観音大士賛」に従った。釈文を記す。

《釈文》

三十三變普門詎隣个

者應數力隨意振

威神船舫忽尔

漂覆青

衫童

男

親鎮

一人握

櫓揺団恰

如勵声千倫風

怙浪静之後怙惚藏全用

身奇哉觀自在似入細枝春

唳

妙超拜贊

この釈文について、平仄、脚韻等を考慮し、分かち書きをし、下段に読み下し文を記す。

《分かち書き》

三十三變●

普門詎隣。

个者應數力●

隨意振威神。

船舫忽尔漂覆●

青衫童男親鎮。

一人握櫓揺団●

恰如勵声千倫。

風怙浪静之後●

《読み下し》

三十三に變じ、

普門隣りに詎れり。

この者、數力に應じて、

隨意に威神を振う。

船舫 忽尔に漂わし覆えさんとせば、

青衫の童男 親から鎮む。

一人にて櫓を握り搖さぶり団し、

恰かも千倫を勵声するが如し。

風怙まり浪静まりし後、

悦惚藏全用身。

悦惚こころとして全用身を蔵す。

奇哉観自在、

奇なる哉観自在、

似入細枝春。

細枝の春に入るに似たり。

咦

咦

妙超拜賛

妙超 拜賛す。

押韻は○隣、神、鎮、身、上平声十七真韻、倫、春、上平声十八詢韻で、同用。

● 仄声

二 十一面観音画図

まず、此の画図に描かれている事柄について看る。画面中央に、岩盤上に蓮の花が描かれ、その上に十一面観音が立ち、頭部を三段に分ち十一面が、頂上部に仏面則ち阿弥陀が配され描かれる。左手に紅蓮花の軍持を持ち、右手に数珠をかけ、施無畏手をなし、全身瓔珞で飾られている。画面の左下隅には、善財童子とおぼしき童子が、蓮華の花弁上に蹲るようになり、十一面観音を仰ぎ見る。十一面観音像の左足下には、青い衣を着た勇ましい出立ちの青年が、荒波に漂っている船に乗り、力強く櫓を漕ぐ。観音は童子や童男に比べて背丈は格別に大きく描かれており、衣紋や波頭等の描写には、精緻、かつ力強い線が使われている。

この画図に描かれている十一面観音、善財童子に就いて、なぜ斯様に描かれているか、理解する為に、関係する經典を読み、注釈をつける。なお、經典のテキストは『新脩大正大藏経』に拠り、筆者が訓読したも

のを併記する。

○十一面観音の全身像

「十一面観音神呪心經」⁽²⁾に造像の方法について次の様であり、十一面観音の姿が詳しく記されている。すなわち、十一面観音は、栴檀を刻んで、高さ一搩手半いっぢょうしゅはん即ち一尺二寸（三十六センチ）とし、左手に紅い蓮の花の軍持をもち、右臂を展ばして数珠を掛け、施無畏手をなす。像の十一面は、前の三面は慈悲相とし、左辺の三面は瞋怒相とし、右辺の三面は白牙上出相とす。後に当る一面は暴悪大笑相とし、頂上の一面は仏面像とし、頭の冠は仏身とする。観音菩薩の身は、瓔珞等で飾る。

【訓読】

世尊、若し此の神呪を成立せんと欲さば、应当に先ず堅好な無隙の白栴檀香を以て、刻みて観自在菩薩像を作べし。長さ一搩手半にして、左手に紅蓮花の軍持を執り、右臂を展べて以て数珠を掛け、及び施無畏手を作す。其の像十一面に作り、前に當る三面は慈悲相を作し、左辺の三面は瞋怒相を作し、右辺の三面は白牙上出相を作す。後に当る一面は暴悪大笑相を作し、頂上の一面は仏面像と作し、諸頭の冠中に皆な仏身を作る。其の観自在菩薩の身上には、瓔珞等の種種の莊嚴を具えよ。

○善財童子

観音と善財童子の關係は「大方廣佛華嚴經」⁽³⁾に観音に見ゆる善財童子の章があり、兩者の關係をみるこ

とができる。善財童子が諸國の五十三人の菩薩を訪れ途中、光明山(普陀落山)に至り、山上を遍り、觀音菩薩に山の西で見えた。処処に流泉浴池たまが有り、林木鬱茂していた。金剛宝座に結跏趺坐し、おおくの菩薩が恭敬、圍繞していた。大悲經を説き、普く衆生を度した。その時、觀音菩薩は善財を見て、告げてた、「善くぞ来たな、童子よ。専ら大乘を求めて衆生を摂取しなさい。深く仏法を求め、大悲を長養し一切を救いなさい。悟りに入らず、衆生のなかで、菩薩行を實踐し、衆生を救済しようとする普賢の行を、大願を成満し、一切諸仏、一切法雲を聞き、受持しなさい。」を説かれた。

【訓読】

漸漸に遊行し光明山に至り、彼の山上に登り周遍、推求し、觀世音菩薩、山の西の阿に住するを見る。処処に皆な流泉浴池有り、林木鬱茂し地草柔軟なり。金剛宝座に結跏趺坐す。無量の菩薩恭敬、圍繞す。爲めに大悲經を演説し、普く衆生を摂す。見已りて、歡喜踊躍し自ら勝う能わず。合掌、諦觀し、目暫くも瞬かず、是の如きの念を作す。善知識は則ち是れ如來、善知識は一切法雲、善知識は諸もろの功德藏、善知識は十力の妙宝、善知識は見難く遇い難く、善知識は無尽の智藏、善知識は功德山の王、善知識は一切の智門を開発示導し、能く一切を薩婆さつぱ若の海に入りて、清淨の無上菩提を究竟せしむ。時に觀世音遙かに善財を見て、告げて言く、「善くぞ来れる、童子よ。専ら大乘を求め衆生を摂取せよ。直心深心に仏法を樂おがい求め、大悲を長養し一切を救護せよ。普賢の行おに向て、清淨に一切大願を成満し、一切諸仏、一切法雲を聞き、受持せんと欲せよ。善根を増長し厭足無し。善知識しよがに順したがい、其の教を違えず。文殊師利の智慧、功德の大海より起くる所、善根を成就し、仏の勢力、光明三昧を得て、懈怠の心を離れ専ら正法を求め常に諸ま仏に見えん。

衆悪を遠離し、諸もろの善行を修せよ。智慧成満し、淨なること虚空の如し。」

三 十一面観音贊

この贊が観音經の教義に基づいて、作られていることは明かであるが、観音經に依つてのみ、この贊を解釈することは困難である。そこで、各語句の依拠する經典を調べ、対応する個所を読む。

〇三十三變

「観音經」〔4〕に観音が身を三十三變し衆生を度す次の段がある。「衆生が仏身で度すことができる者には、観音菩薩は仏身を現わし説法し、辟支佛身を以て度すことができる者には、辟支佛身で説法する。声聞でできるなら、声聞となり説法しよう。梵王身なら、梵王身になろう。帝釈身でよければ、帝釈身に現らわれて説法しよう。応に自在天身を以て度すことを得べき者には、即ち自在天身を現じて為に説法す。かくかように、衆生の機に應じて度し得る姿に變じ、あらゆる衆生を救わねばならぬ。」と無尽意菩薩に説いた。

【訓読】

仏、無尽意菩薩に告ぐるに、「善男子よ、若し國土有りて衆生應に仏身を以て度すことを得べき者には、觀世音菩薩、即ち仏身を現わし為に説法す。應に辟支佛の身を以て度すことを得べき者には、即ち辟支佛身を現じて為に説法す。應に声聞の身を以て度すことを得べき者には、即ち声聞身を現じて為に説法す。應に

梵王の身を以つて度すことを得べき者には、即ち梵王身を現じて為に説法す。応に帝釈の身を以て度すことを得べき者には、即ち帝釈身を現じて為に説法す。応に自在天の身を以て度すことを得べき者には、即ち自在天身を現じて為に説法す。応に大自在天の身を以て度すことを得べき者には、即ち大自在天身を現じて為に説法す。応に天大將軍の身を以て度すことを得べき者には、即ち天大將軍身を現じて為に説法す。応に毘沙門の身を以て度すことを得べき者には、即ち毘沙門身を現じて為に説法す。応に小王の身を以て度すことを得べき者には、即ち小王身を現じて為に説法す。応に長者の身を以て度すことを得べき者には、即ち長者身を現じて為に説法す。応に居士の身を以て度すことを得べき者には、即ち居士身を現じて為に説法す。応に宰官の身を以て度すことを得べき者には、即ち宰官身を現じて為に説法す。応に婆羅門の身を以て度すことを得べき者には、即ち婆羅門身を現じて為に説法す。応に比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の身を以て度すことを得べき者には、即ち比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷身を現じて為に説法す。応に長者・居士・宰官・婆羅門・婦女の身を以て度すことを得べき者には、即ち婦女身を現じて為に説法す。応に童男・童女の身を以て度すことを得べき者には、即ち童男・童女身を現じて為に説法す。応に天龍・夜叉・乾闥婆・阿修羅・迦樓羅・緊那羅・摩睺羅伽・人・非人等の身を以て度すことを得べき者には、即ち皆な之を現じて為に説法す。応に執金剛の身を以て度すことを得べき者には、即ち執金剛身を現じて為に説法す。無尽意よ、是れ觀世音菩薩、是の如き功德を成就して、種種の形を以て諸國土に遊して衆生を度脱せしむ。」

○觀音と普門

吉藏の「法華義疏」⑤觀世音菩薩普門品第二十五に「觀音を名と為し普門を徳と為す。故に双べて名と徳

を標す。夫れ勝人は理として名有り徳有り。是の故に双べ標して以て観音普門品と名づく」と観音・普門について十対をあげて説いている。すなわち、普門はサマンタ・ムカの漢訳で、観音の神通力を示現し衆生を救済する働きである。

【訓読】

初めに双標中に凡そ十対有り。

一には人法の一雙。観音を人と為し、普門を法と為す。然も人法は是れ因縁の義なり。人に非ざれば以て法を御すこと無く、法に非ざれば以て人を成すこと無し。故に前に法を御す人を明かし、後に人を成す法を弁す。人法の一雙を謂う。

二には真応の一雙、觀世音は即ち是れ法身、普門は応身を謂う。前には法身を以て機を觀じ、然る後に迹を垂れて普く応ず。真応の一雙を謂う。

三には觀音は菩薩の意業を、普門は即ち身口の二業を謂う。前には意業を以て觀察し、然る後に身に神通を現じて、口業に法を説く。内外の一雙を謂う。

四には觀音は大慈もて苦を抜すき、普門は即ち大慈もて樂を與うを謂う。故に後に觀音の名を積し拔苦の義を明かし、普門を積し即ち樂を與う功を顯わす。所化の衆生は但だ苦有りて樂無く、能化の菩薩に大慈大悲有り。慈悲の一雙を謂う。

五には菩薩に二種の身有り。一は藥樹王身、二は如意珠王身。藥樹王身は根茎枝葉もて能く衆病を愈す。菩薩も亦た爾り。故に三業皆な能く物を濟う。如意珠王身は摩尼宝の如く能く一切の樂を與う。菩薩も亦た

爾り。其の見聞する者 益を蒙むらざる無し。觀世音の名を積し藥樹王身を嘆じ、普門の名を積し如意珠王身を明かす。故に珠藥の二王を一雙と為す。

六には觀音の名を積するに、衆生の感の義を顯わし、普門を標するに、菩薩の応の義を明かす。初の感に応無きに非ず、後の応に感無きに非ず。但だ初めに応を拏して以て感を成じ、後に則ち感を標して以て応を成ず。感応一雙を謂う。

七には觀音の名を標すは、菩薩能く衆生に世間の樂を与うを嘆じ、普門を標すは菩薩能く衆生に出世間の樂を与うを顯す。故に前文に七難を消除し二求の願滿ずを明かす。即ち是れ世間の樂と知んぬ。後に三十三身十九說法に皆な得度すと稱す。故に出世の樂を与うと知んぬ。此れ皆大判し言と為す。別相に説くに非ず。前に世樂を与え、後に出世樂を与う。此れは是れ次第の法門、世出世の一雙を謂う。

八には觀音を標するは、神通を明かし、物の音声を察するは即ち天耳通なるを以てなり。普門を題するは示現を謂う。六通の中、三は是れ神通にして示現に非ず。天耳・天眼・宿命を謂う。三は是れ神通にして亦た是れ示現なり。他心・神足・漏尽を謂う。漏尽是法を説き、神足は転変し、他心は機を知る。即ち事を以て人をして験を信ぜしむる故に示現と名く。神通と示現一雙を謂う。

九には觀音の名を標するは、密の利益を明かし、普門を標して顯の利益を明かすを謂う。後に身を現して説法すが故に顯と為し、前に身を顯して説法せずして能く物をして難を免がるが故に密益と稱す。菩薩物を濟うに顯密の二義を出でず。顯密の一雙を謂う。

十には觀音を標して菩薩の名を明し、普門を題して大士の徳を顯す。謂く名徳の一雙なり。然ども此の品内の義、十双具すと雖然も、今名徳を以て正と為す。

○詎

『大廣益會玉篇』に、「至」るがある。

○数力

「雜阿含經」力品(6)に、吾が身を深く顧みる力と説く。

【訓読】

二種の力有り。何等をか二と為す。謂く、数力及び修力なり。何等をか数力と為す。謂く、聖弟子 空閑林中の樹下に、是の如き思惟を作す。身悪行は、現法・後世に悪報を受く。我若し身悪行を行ぜば、我、当に自ら悔い、他をして亦た悔いせしめん。我が大師も亦た当に悔ゆべし。我が大徳梵行も亦た当に悔ゆべし。我れ法を以て我を責めん。悪名流布し、身壞し命終り、当に悪趣泥犁中に生まん。是の如く現法にも後に報ゆ。身悪行を断ぜば、身善行を修す。身悪行の如く、口意悪行も、亦た是の如く説く。是を数力と名づく。何等をか修力と為す。若し比丘、数力に学び、聖弟子、数力成就し已らば、随つて修力を得ん。修力得已らば、修力満足せり。

○全用身

「成唯識論」(7)に自性受用変化三身を説く中で、自受用身を法身に、他受用身を応身に对应させて、次のように説いている。

【訓読】

此(受用身)に二種有り。一には自受用、謂く諸もろの如来の三無數劫に無量の福慧の資糧を修集して、起くる所の無辺真実の功德と、及び極めて円浄常遍の色身となり。相續して湛然なり。未来際を尽して恒に自ら広大の法樂を受用す。二には他受用。謂く諸もろの如来の平等智に由て、示現する微妙の淨功德身なり。純淨土に居して、十地に住する諸もろの菩薩衆の為に、大神通を現して正法輪を転じ、衆の疑網を決して、彼をして大乘の法樂を受用せしむ。此の二種を合して受用身と名づく。

○細枝春

陸凱の「贈范曄」に「聊贈一枝春」があり、戴益の「探春」に「春在枝頭已十分」がある。一枝春とはすなわち梅のことをさす。小さな一輪の梅の花が枝頭に在つて已に十分であり、この自然の営みに、観音の法身をもつて機を觀じ、普門は応身をもつて垂迹して普く示現するを看ることができる。

贈范曄 陸凱

范曄に贈る 陸凱

折花逢驛使

花を折つて驛使に逢い

寄與隴頭人

寄せ与う 隴頭の人に

江南無所有

江南には 有る所無し

聊贈一枝春

聊か贈る 一枝の春

探春 戴益

春を探る 戴益

尽日尋春不見春

尽日春を尋ねて春を見ず

杖藜踏破幾重雲

杖藜踏破す幾重の雲

归来試把梅梢看

帰り来たつて試みに梅梢を看れば

春在枝頭已十分

春は枝頭に在つて已に十分

○宗峰妙超

「大燈國師行狀」(8)に、大燈國師宗峰妙超と密教系の十一面觀音の關係を知る手がかりがみえる。則ち十一歳にして書写山の戒信律師に仕え十分な天台の学業を学び、その後、出家以前に、不立文字、直指单伝の宗に入るに如かんと發心して、禪宗に入る。後に鎌倉後期の天台宗の僧で、儒家である洗心子玄慧法印との法戦に勝利し、弟子の礼を執らしめた事から判断すれば、妙超は天台の關して高い見識を持つていたであらう。天台にたいする造詣の深さを知らしめられる逸話である。

【訓読】

師諱は妙超、宗峰は其の号なり。播州の揖西県に生る。紀氏の子たり。父母本州の書写山、如意輪觀音に侍り、母夢みるらく、一僧手に白花の五葉開くを携さえて之を与うに、妊有り。妊みて後寐むるが如くにして寤めず。其の誕るる時に至るも、熟睡して知らず。保母俄に呱呱一声を聞き、往きて之を見るに、未だ澡浴せざるして肌体瑩潔なり。克く岐ぎに克く疑ぎに、頂骨聳え立ち、伏犀額を挿み、目光人を射る。面前の人に

随つて能く顔目を転ず。五歳の時、人の剛に刀を発せるを見て云く、何の為にか作す。云く、快利ならんと貴^{ほつ}図す。云く、快利なざる処に快利有り。你還た知るや。其の人測るなし。師呵呵大笑す。事に触れて言を以て人を折挫せしむ。若し此^{こゝ}に親族の諫めて之を住^{とど}めんと欲す者有らば、棒を拈じて便ち打つ。郷党称して神童と為す。十有一歳にして師、書写山の戒信律師に事う。毎に静処に屏坐して、志俗塵を厭う。經書目を過ぐれば誦を成す。一日慨然として云く、仮使い九流三蔵、百家異道の書を究むも、争でか不立文字、直指単伝の宗に入るに如かん。未だ剃染せざるに発足して、京城並びに相州に至り、諸尊宿に参問す。

〔中略〕

城北の紫野に徙居し、仏殿を立てず、唯だ法堂を樹つのみ。洗心子玄慧法印、儒者九人と偕に朝奏し、禪宗を破さんと欲す。禪宗に若し奇特の事有らば、吾が儕豈に敢て諸儒を徴詰せん。諸方の禪將、意に当る者有る無し。諸儒師の名を聞きて、特に來りて問うて云く、禪宗の手段如何ん。師云く、虚偽を以て真実を示さん。儒云く、聖人に虚言有りや。師云く、有り。云く、既に是れ聖人、甚の虚言か有る。師云く、見ずや、孟子に之有り。象已に舜を殺すと謂^い了えて宮に入り、舜の床に在りて琴するを見る。舜象の來るを見て喜ぶ。豈に是れ虚偽にあらざらんや。其の間、激揚鏗鏘、問答罷つて、儒却た師に問て云く、畢竟如何んが此の義を決断し去らん。師云く、舜却て象を殺し了る。諸儒皆な稽顙して弟子の礼を執る。就中洗心子、入室参禅し、造詣浅からず。崇信の至りに勝えず。

四 贊の解釈

本贊は密教の教義を踏まえ書かれているに、これ等の經典及び語録をふまえて、十一面觀音贊の意の解釈を試みた。

觀音菩薩は衆生が名号を称えるのを聞き取りになれば、その機に應じて三十三身に身を変じて、すぐさま衆生を濟度する為にお出ましになる。

そのありさまは、法華義疏に説くがごとく、觀音は人であり、普門は法である。人と法は因縁のことであり切つても切り離すことが出来ないもの。觀音は正に法身であり、普門はこれ応身。即ち觀音の本體が機縁に應じて衆生を濟度する為に変化して示現してきたもう。觀音は心の働きをなし、普門は口や身体の働きをなす。觀音は心の働きにより衆生をよく見、普門は身体に神通を示現し、口によつて法を説き衆生を濟度する。觀音は大悲を以て衆生の苦を取りのぞき、普門は大慈を以て衆生に樂を与える。斯くかように、觀音と普門の間には十の密接な連携をなすうちに衆生濟度を行ずる。法華經普門品はかく説いている。

正にこの菩薩は、衆生を濟度するに、その者の思慮の深さに應じて、思うがままに、方便を駆使し、威神力を奮う。

十一面觀音の方便面である瞋面が姿を示現し、心のよこしまな衆生を導く為に、突如として大海原に船を漂わし覆さんと、逆境に追い込むがごとくの方便を使うかと思えば、衆生が戒心したと見るや、青い偏衫を着た童男に変化し、自らが荒波の海を静めんと出づる。

ただ一人で櫓を握り、櫓を揺らし操りながら団と叫び船を進める。その声は、恰も千人の輩の漕ぎ手を叱咤激励するが如し。

やがて風は凧ぎ、荒波は静まりかえれば、それまでに示現していた菩薩の全ての変化身は何処ともなく、忽ちのうちに隠れてしまう。

ああ、なんと恐ろしきほどの素晴らしき働きある観自在よ。

今、突如隠れてしまった観音菩薩の法身が、まるであの細い梅の枝に入り込んだかの如く、戴益が梅の梢に見た一輪の春、その様な小さな蕾の姿で、普門はそこに示現している。

唳

妙超 拜賛す。

まとめ

この十一面観音賛の画図は、十一面観音、善財童子、童男、荒海をテーマとして描かれる。十一面観音は「十一面神呪心經」に述べられるが如く、造像の方法にしたがって描かれている。頭部には十面の方便面を三段に配し、真面とが描かれ、左手に紅蓮花の軍持を持ち、右手には数珠を掛け施無畏手をなす。全身は瓔珞で飾られる。善財童子は「大方廣佛華嚴經」入法界品の記述の如く、補陀落山にて観音菩薩に見える。童男、荒海は「妙法蓮華經」観世音菩薩普門品第二十五の述べるところである。観音菩薩像が善財童子、童男に比して随分に大きく描かれているが、「機に応じて観音像の身丈が決められる」ことによる。

画賛は『大徳寺』⁽⁹⁾、『大徳寺墨蹟全集』⁽¹⁰⁾、『禪林画賛』⁽¹¹⁾等に云うように、すでに完成していた十一面観音図に、のちに光背の上の余白に賛が書き加えられたものと考えられるが、バランスよく文字の配置を計算して、観世音菩薩普門品に説かれていた教義にしたがつて、難解な賛が書き入れたことであろう。

宗峰妙超は大灯国師行状にみるように、「父母本州の書写山、如意輪観音に禱り」、天台の下に、「若し女人有りて、設し男を求めんと欲さば、観世音菩薩を礼拝供養せば、便ち福德智慧の男生る」と観世音普門品にあるように、靈験あらたかにして、この世に生を受けてきた。「十有一歳にして師書写山の戒信律師に事え」ながら、「一日慨然として云く、仮使たとい九流三蔵、百家異道の書を究むも、争か不立文字、直指単傳の宗に入るにしかず。未だ剌染せざるに発足して、京城並びに相州に至り、諸尊宿に参問す」と禪宗に改める。

後に「城北の紫野に徒居し、仏殿を立てず、唯だ法堂を樹つのみ」のところに正中十二年（一三三五）に天台僧の「洗心子玄慧法印、儒者九人と偕に朝奏し、禪宗を破さんと」した正中の宗論において、宗峰妙超に敗れ、弟子の礼を取ることとなった。

これ等の事柄から、宗峰妙超はいかに天台に深く関わりがあったか、また、台教に粹しく、法華経を深く理解していたことであろうかが推し量ることができる。その知識を以て、この密教に深くかかわりのある十一面観音に著賛されたことであろう。『法華経』観世音普門品の教義が、まさにこの賛にうたわれている。

禅画といわれる画図に著賛する場合、いわゆる禅語という言葉がしばしば使われる。本賛には使われず、経典の文字のみで賛が作られていることに少しく奇異を感じる。

おわりに

贊、偈頌等を読むにあつたつて、四声等が理解しえぬ筆者にとつて、句読をうつことにしばしば困難を覚える。そこで、平仄、押韻を調べることにより、また対句・単対、隔句対等を考慮し、その難を避けている。西尾賢隆氏は、拈香、香語、鐘銘、祭文、法語、上堂および頂相贊等々を「駢賦」として読む⁽¹²⁾。そこで少しく駢賦なるものに就いて調べた。

駢賦については、林田慎之助氏は、「…賦と称せられる文体であつた。かぎりなく韻文にちかい散文といおうか、脚韻をふみ、対句構成に工夫をこらした華麗な長編散文詩ともいえる文体であつた。」⁽¹³⁾がみえる。小川環樹・西田太一郎氏は、「…六朝時代の詩がしだいに句末の平仄をととのえ、規律が嚴重になるに伴ない、賦もその影響をうけて規律化し、唐代に入つていわゆる律賦(駢賦)として規律が定まるに對して、」⁽¹⁴⁾とあり、鈴木虎雄氏は、賦を時代的に分類し、騷賦、辭賦、駢賦(俳賦)、律賦、文賦、股文賦(清賦)等に分類し、時代に從つて解釈をしている。その文中で、駢賦を「この時代の賦は對句と音調とを整ふることに於いて特色を表はす。」とし「對句を頻繁に用ゐ、又其の工麗ならんことを求めたり。」「律賦なる者は実に音律諧協・對偶精切を尙ぶものなり。單にこの點よりすれば俳賦と同性質を有す。」⁽¹⁵⁾とする。同様に、趙俊波氏も騷体賦、駢賦、律賦と分類しているが⁽¹⁶⁾、それぞれの文体に就いての、明確な定義はなされていない。

一方、小川環樹氏は「もう一つ、駢文に似ているが、脚韻をふむ点で詩とみるべきものに「賦」がある。賦の句形は長短さまざまであるが、対句を用いることが多い場合は、律賦あるいは駢賦とよばれ、句の平仄

の交替の規則は律詩および駢文とほぼ同様である。全然対句を用いない賦もあつて、それは律賦と区分して「古賦」とよばれる。蘇軾の「赤壁の賦」はこれである。ただ脚韻をかならず用いる点で、駢文とは別のジャンルになり、韻文に属する。陶淵明の「帰去来の辞」のごときは、実は古賦の一体と言つてよく、やはり韻がふんである。これらを合わせて「辞賦（詞賦）」とよぶことがある。（註としており、この十一面観音賛も又、「古賦」に属する一体であることがわかった。

この文体を理解することによつて、少しく賛の内容を解釈し得る詩文がえられたものと考ええる。

謝辞

この賛を読むに際し、十二年の永きに互り、語録、賛、祭文等のご指導を賜つた元花園大学西尾賢隆教授に、この賛を読む機会を下さつた国際禅学研究所元副所長芳澤勝弘教授に、『法華玄義』解説のご指導を賜つた元花園大学小林圓照教授に、校正のご指導を賜つた花園大学衣川賢次教授に、また、画像の解析にご助力戴いた国際禅学研究所員富増健太郎氏に末尾ながら感謝の意を表します。



注

- (1) 『大德寺禪語錄集成』「大燈國師拾遺錄」 觀音大士贊 法藏館 平成元年三月二十二日
- (2) 「十一面神呪心經」 大正 卷二十一 152a
- (3) 「大方廣佛華嚴經」 卷第五十一 入法界品第三十四之八 大正 卷九 718a
- (4) 「妙法蓮華經」 觀世音菩薩普門品第二十五 大正 卷九 56c
- (5) 「法華義疏」 卷第十一 觀世音菩薩普門品第二十五 大正 卷三十四 623c
- (6) 「雜阿含經」 卷第二十六 (六六一) 力品 大正 卷十一 184a
- (7) 「成唯識論」 卷第十 二十頌 大正 卷三十一 57c
- (8) 「龍寶開山特賜興禪大燈高照正燈國師語錄」 大燈國師 行狀 大正 卷八十一 222b
- (9) 田山方南 著 『秘寶』新裝版 大德寺』 講談社 昭和五十一年十一月三十日 三二七頁
- (10) 『大德寺墨蹟全集』 第一卷 毎日新聞社 昭和五十九年十一月三十日 九五頁
- (11) 島田修二郎・入矢義高監修 『禪林面贊』 毎日新聞社 昭和六十二年十月十日 三九頁
- (12) 西尾賢隆 『中世禪僧の墨蹟と日中交流』 吉川弘文館 二〇一一年二月十日 一一三・一一六・一一七・一二二・一四七・一八〇・一九二・二六六・二七三・三〇八・三二六頁
- (13) 林田慎之助 『史記・貨殖列伝を読み解く』 講談社 二〇〇七年七月十日 一六三頁
- (14) 小川環樹・西田太一郎 『漢文入門』 岩波全書 一九六五年二月十日 二九〇頁
- (15) 鈴木虎雄 『賦史大要』 富山房 昭和十一年四月十五日 九九頁
- (16) 趙俊波 『中晚唐賦文体研究』 中国社会科学出版社 二〇〇六年八月 五頁
- (17) 小川環樹 『小川環樹著作集第一卷』 筑摩書房 一九九七年一月二十日 三二頁

参考文献

- 「十一面神呪心經」 新国訳大藏經 十二 密教部二
「十一面神呪心經義疏」 大正新脩大藏經 卷三十九 1004b
「法華義疏」 国訳一切經 和漢撰述 經疏部 三
「法華玄論」 大正新脩大藏經 卷三十四 447a
『法華玄論』 卷第十天和三年龍集癸亥孟夏吉辰 中野宗左衛門 柳川武兵衛
『大方廣佛華嚴經』 卷第五十一 昭和新纂國譯大藏經 東方書院
平野宗淨編『大燈國師語錄』 思文閣 昭和六十一年十月二十二日
『大燈錄』 國譯禪學大成 第二十二卷 二松堂書店 昭和五年九月二十日
『重要文化財』 7 絵画 I 毎日新聞社 昭和四十八年一月三十日
『水墨美術大系』 第五卷 講談社 昭和五十四年三月二十日
『大徳寺の名宝』 編集 京都国立博物館 昭和六十年四月九日発行
『鎌倉仏教』 編集・発行 奈良国立博物館 平成五年四月二十三日
宮島新一『日本の美術』 20336 至文堂 一九九四年五月十五日
『聖地寧波』 編集・発行 奈良国立博物館 平成二十一年七月十八日
坂本幸男・岩本裕記注『法華經』 岩波文庫 二〇〇六年八月四日
平井俊榮『統法華玄論の注釈的研究』 春秋社 昭和六十二年二月二十八日
太田久紀編注『成唯識論』 中山書房仏書林 平成五年八月

執筆者一覽（五十音順）

館 隆 志

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

橋 本 虚 舟

花園大学国際禅学研究所客員研究員

林 一 觀 潮

廈門大学哲学系副教授

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

Thomas Kirchner

花園大学国際禅学研究所研究員

花園大学国際禅学研究所論叢 第十一号

二〇一六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 Dahui: Letters 27-45

Thomas Kirchner

Letter 27

Dahui's Letter to Zhang Tixing 張提刑 (Yangshu 陽叔)

老居士所作所為。冥與道合。但未能得因地一下耳。若日用應緣。不失故步。雖未得因地一下。臘月三十日。閻家老子亦須拱手歸降。況一念相應耶。妙喜老漢。雖未目擊觀其行事。小大折中無過不及。只此便是道所合處。到這裏不用作塵勞想。亦不用作佛法想。佛法塵勞都是外事。然亦不得作外事想。但回光返照。作如是想者從甚麼處得來。所作所為時。有何形段。所作既辦。隨我心意無不周旋。無有少剩。正恁麼時。承誰恩力。如此做工夫。日久月深。如人學射自然中的矣。眾生顛倒。迷已逐物。耽少欲味。甘心受無量苦。逐日未開眼時。未下床時。半惺半覺時心識已紛飛。隨妄想流蕩矣。作善作惡。雖未發露。未下床時。天堂地獄在方寸中。已一時成就矣。及待發時。已落在第八。佛不云乎。一切諸根自心現。器身等藏自妄想相施設顯示。如河流如種子。如燈如風如雲。剎那展轉壞。躁動如猿猴。樂不淨處如飛蠅。無厭足如風火。無始虛偽習氣因。如汲水輪等事。於此識得破。便喚作無人無我知。天堂地獄不在別處。只在當人半惺半覺未下床時方寸中。並不從外來。發未發覺未覺時。切須照顧照顧時亦不得與之用力爭。爭著則費力矣。祖不云乎。止動歸止。止更彌動。纔覺日用塵勞中漸漸省力時。便是當人得力之處。便是當人成佛作祖之處。便是當人變地獄作天堂之處。便是當人穩坐之處。便是當人出生死之處。便是當人致君於堯舜之上之處。便是當人起疲憊於凋瘵之際之處。便是當人覆蔭子孫之處。到這裏說佛說祖。說心說性。說玄說妙。說理說事。說好說惡。亦是外邊事。如是等事。尚屬外矣。況更作塵勞中先聖所訶之事耶。作好事尚不肯。豈肯作不好事耶。若信得此說及永嘉所謂行亦禪坐亦禪。語默動靜體安然。不是虛語。請依此行履。始終不變易。則雖未微證自己本地風光。雖未明見自己本來面目。生處已熟。熟處

已生矣。切切記取。纔覺省力處。便是得力處也。妙喜老漢。每與箇中人說此話。往往見說得頻了多忽之。不肯將為事。居士試如此做工夫看。只十餘日便自見得。省力不省力。得力不得力矣。如人飲水冷煖自知。說與人不得。呈似人不得。先德云。語證則不可示人。說理則非證不了。自證自得自信自悟處。除曾證曾得已信已悟者。方默默相契。未證未得未信未悟者。不唯自不信。亦不信他人有如此境界。老居士天資近道。現定所作所為。不著更易。以他人較之。萬分中已省得九千九百九十九分。只欠噴地一發便了。士大夫學道。多不著實理會。除却口議心思。便茫然無所措手足。不信無措手足處正是好處。只管心裏要思量得到。口裏要說得分曉。殊不知。錯了也。佛言。如來以一切譬喻。說種種事。無有譬喻能說此法。何以故。心智路絕不思議故。信知思量分別障道必矣。若得前後際斷。心智路自絕矣。若得心智路絕。說種種事。皆此法也。此法既明。即此明處便是不思議大解脫境界。只此境界亦不可思議。境界既不可思議。一切譬喻亦不可思議。種種事亦不可思議。只這不可思議底。亦不可思議。此語亦無著處。只這無著處底。亦不可思議。如是展轉窮詰。若事若法。若譬喻若境界。如環之無端。無起處無盡處。皆不可思議之法也。所以云。菩薩住是不思議。於中思議不可盡。入此不可思議處。思與非思皆寂滅。然亦不得住在寂滅處。若住在寂滅處。則被法界量之所管攝。教中謂之法塵煩惱。滅却法界量。種種殊勝一時蕩盡了。方始好看庭前柏樹子。麻三斤。乾屎橛。狗子無佛性。一口吸盡西江水。東山水上行之類。忽然一句下透得。方始謂之法界無量回向。如實而見。如實而行。如實而用。便能於一毛端現寶王刹。坐微塵裏轉大法輪。成就種種法。破壞種種法。一切由我。如壯士展臂。不借他力。師子遊行。不求伴侶。種種勝妙境界現前。心不驚異。種種惡業境界現前。心不怕怖。日用四威儀中。隨緣放曠。任性逍遙。到得這箇田地方可說無天堂無地獄等事。永嘉云。亦無人亦無佛。大千沙界海中漚。一切聖賢如電拂。此老若不到這箇田地。如何說得出來。此語錯會者甚多。苟未徹根源。不免依語生解。便道一切皆無撥無因果。將諸佛諸祖所說言教。盡以為虛。謂之誑惑人。此病不除。乃莽莽蕩蕩招殃禍者也。佛言。虛妄浮心多諸巧見。若不著有便著無。若不著此二種。種於有無之間搏量卜度。縱識得此病。定在非有非無處著到。故先聖苦口叮嚀。令離四句絕百非。直下一刀兩段。更不念後思前。坐斷千聖頂額。

四句者。乃有無。非有非無。亦有亦無是也。若透得此四句了。見說一切諸法實有。我亦隨順與之說有。且不被此實有所礙。見說一切諸法實無。我亦隨順與之說無。且非世間虛豁之無。見說一切諸法亦有亦無。我亦隨順與之說亦有亦無。且非戲論。見說一切諸法非有非無。我亦隨順與之說非有非無。且非相違。淨名云。外道六師所墮。汝亦隨墮。是也。士大夫學道。多不肯虛却心聽善知識指示。善知識纔開口。渠已在言前一時領會了也。及至教渠吐露盡。一時錯會。正好在言前領略底。又却滯在言語上。又有一種。一向作聰明說道理。世間種種事藝。我無不會者。只有禪一般我未會。在當官處。呼幾枚杜撰長老來。與一頓飯喫却了。教渠恣意亂說。便將心意識。記取這杜撰說底。却去勘人。一句來一句去。謂之廝禪。末後我多一句。爾無語時。便是我得便宜了也。及至撞著箇真實明眼漢。又却不識。縱然識得。又無決定信。不肯四楞塌地放下。就師家理會。依舊要求印可。及至師家於逆順境中示以本分鉗鎚。又却怕懼不敢親近。此等名為可憐愍者。老居士妙年登高第起家。所在之處隨時作利益事。文章事業皆過人而未嘗自矜。一心一意。只要退步著實理會此段大事因緣。見其至誠。不覺怛怛如許。非獨要居士識得這般病痛。亦作勸發初心菩薩。入道之資糧也。

Old Layman, your actions and conduct are in deep accord with the Way, it's just that you haven't yet experienced the final breakthrough.⁽¹⁾ However, even without this experience, if in your daily life you maintain your steady step-by-step progress on the Way then on the day of your death Old Yama, the judge of the dead,⁽²⁾ will have to fold his hands and yield to you. How much better, then, if in a single instnt you attain complete accord with the Truth!

Although I haven't witnessed your activities myself, they appear to strike a good balance between large and small, avoiding both excess and deficiency. This is precisely where you accord with the Way. Having reached this point, entertain neither deluded thoughts nor thoughts of the buddhadharma; delusion and the buddhadharma are both external matters. Nor must you entertain thoughts of them as being external matters. Simply turn the light of consciousness around and ask yourself: "Where does the one who produces such thoughts come from? When

acting, what form does he have? When this is accomplished there is nowhere one cannot go at will; there is no excess or lack. At just this time, whose power is one receiving?" If you practice in this way, as the days and months go by you will be like a person learning archery who naturally comes to hit the target.

Sentient beings have things backward—they lose the self and chase after externals. Giving themselves over to petty desires, they call boundless suffering upon themselves. Day after day, even as they lie in bed half asleep and half awake, their minds are already flying about in all directions, chasing after a torrent of deluded thoughts. Although they have yet to perform any good or evil acts, already heaven and hell are there in their hearts. By the time any such acts actually *are* performed it's already too late. Did not the Buddha say:

The sense organs are all manifestations of our own minds. The world, the body, and so forth are all forms manifested from the storehouse consciousness⁽³⁾ through deluded thought. The manifestations transform and decay from moment to moment, like a river, like a seed, like a lamp, like the wind, like a cloud. They are like monkeys never at rest, like flies that love filthy places, or like wind-fanned flames that never go out; they turn endlessly like waterwheels from the momentum of beginningless falsehood.⁽⁴⁾

If you thoroughly understand this you have attained the knowledge that there is neither individual nor self.

Heaven and hell are nowhere else than in the half-awake, half-asleep mind of the person who hasn't yet left his bed. They don't come from somewhere outside. When [your discursive thoughts] are just starting to stir, when your consciousness is just waking up, *then* is the time to watch carefully. When watching, however, you must not forcefully struggle with your thoughts; if you do, you will simply exhaust yourself. Doesn't the Patriarch say, "If you try to gain stillness by putting a stop to activity, the stillness gained is all the more active"⁽⁵⁾

When you become aware that gradually less effort is necessary in dealing with

the difficulties of everyday life, this shows that you are gaining strength in the practice. This is where you become a buddha and a master, transform hell into heaven, sit in restful repose, leave the realm of samsara, transcend the ancient sage-emperors Yao and Shun, rouse the weary people when they are exhausted, and bestow blessings upon your descendents. When one reaches this point it is superfluous to speak of buddhas and masters, of mind and nature, of the mysterious and the wonderful, of the noumenal and the phenomenal, or of good and bad. If even such things as these are superfluous, how much more should we avoid the dusts and defilements that are censured by the ancient sages! If we are not willing to do that which is beneficial, how can we then proceed to do that which is not beneficial?

If this makes sense to you then will realize that Yongjia⁽⁶⁾ was not speaking empty words when he said, “Walking is Zen, sitting is Zen; speaking or silent, active or still, the essence is not disturbed.”⁽⁷⁾ Please act in accordance with this, and if you maintain this through to the end then, even if you never realize the full view of your Essential Ground, even if you never clearly perceive your Original Face, nevertheless you will familiarize yourself with the unfamiliar and unfamiliarize yourself with the familiar.”⁽⁸⁾ Please keep this firmly in mind. When you notice that your practice involves less effort, this shows you are gaining strength.

This old monk always offers this guidance to those in our school, but most of them, seeing how frequently I repeat it, pay me no heed and make no attempt to act on it. But I urge you, Layman, to practice as I suggest.⁽⁹⁾ In about ten days you should see whether or not less energy is necessary, and whether or not you are gaining strength in your practice. It’s like drinking water and knowing for yourself whether it is hot or cold—you can neither explain it to other people nor impart the experience to them. An ancient sage said, “The matter of enlightenment is not something you can show to others; without enlightenment the matter of Truth cannot be grasped.”⁽¹⁰⁾ One must realize for oneself, grasp for oneself, attain faith for oneself, and awaken for oneself. To be in silent accord with this understanding one must have already realized, grasped, attained faith, and awakened; those who

have not yet realized, grasped, attained faith, and awakened will not only lack faith themselves but will also be unable to accept that other people have attained this realm.

Old Layman, you have a natural affinity for the Way. There is no need to amend your usual activity and behavior. Compared to other people you have already understood 9,999 parts out of 10,000. The only thing you lack is that one final breakthrough to enlightenment.

When educated laypeople study the Way they often fail to reach a sound understanding. Deprived of thought and discussion they're left adrift, with nowhere to place their hands and feet. Failing to realize that "nowhere to place their hands and feet" is actually a *good* place, they focus on getting somewhere through reasoning with their minds and elucidating with their mouths. They have no idea how mistaken this is.

The Buddha said, "The Tathagata uses all sorts of parables to explain various things, but there can be no parable to explain this Dharma, because this Dharma is ineffable and thus the path of intellectual knowledge is cut off."⁽¹¹⁾ Thinking and discrimination invariably obstruct the Way. If we can cut off past and future then the paths of conceptualization disappear of themselves. Once the paths of conceptualization disappear, then whatever you speak of is the Dharma. Once the Dharma is clear, this clarity is itself the realm of inconceivable great liberation. But this realm, too, is beyond conception. Thus all parables are beyond conception and things of all kinds are also beyond conception. This inconceivability, too, is beyond conception. Nor do these words on inconceivability refer to anything, and this "not referring to anything" is also beyond conception.

Investigating thoroughly in this circular fashion, we see that, like a ring with no starting point, everything—whether phenomena, Dharma, parables, or realms—is the inconceivable Dharma, without beginning and without end. Thus it is said that "bodhisattvas dwell in the inconceivable, in which conceiving occurs without end."⁽¹²⁾ When you have entered the inconceivable, thinking and nonthinking are both empty and unconditioned. But you must not linger in this empty,

unconditioned state—to do so is to confine yourself to the sphere of the Dharma Realm. The teachings describe this as “the affliction of Dharma defilement.”⁽¹³⁾ Only when the sphere of the Dharma Realm has been swept away and everything extraordinary has been exhausted is all finally right 始めて好し [this the 国訳 reading: 荒木 has something different].

If at a single phrase you can immediately penetrate [koans] like “The juniper tree in front of the garden,”⁽¹⁴⁾ “Three pounds of flax,”⁽¹⁵⁾ “A dry piece of shit,”⁽¹⁶⁾ “A dog has no buddha-nature,” “Swallow the waters of West River in a single gulp,”⁽¹⁷⁾ and “East Mountain walks on the water,”⁽¹⁸⁾ only then can you speak of the Infinite Merit-Transference of the Dharma Realm.⁽¹⁹⁾ When you see, act, and utilize in accordance with the way things truly are, then you can manifest the Jewel King’s realm on the tip of a single hair, sit in a mote of dust and turn the Great Wheel of the Dharma, and both create and destroy phenomenal dharmas just as you wish. You will be like an able-bodied man who needs no help from others when he extends his arm, or like a lion who seeks no companion as he strides along. Though marvelous realms appear before you, you are not filled with awe; though evil realms confront you, you feel no fear. In your everyday activities you will accord with circumstances in an open, uninhibited way and wander freely as your nature moves you. Upon reaching this stage⁽²⁰⁾ one can truly say such things as “there is no heaven or hell.”

Yongjia Xuanjue said, “There are neither people nor buddhas; the myriad worlds of the universe are bubbles in the sea. The saints and sages are all like flashes of lightning.”⁽²¹⁾ Yongjia had obviously attained to this stage; how could he have written these words otherwise? But many are those who misinterpret such statements. Those who have not penetrated right through to the source invariably interpret them in a conceptual way. Thus they end up claiming that all is nonexistent, negating cause and effect, and denouncing the teachings of the buddhas and masters as lies intended to deceive people. Unless this illness is removed, then [as Yongjia says], you will become one who, “in confusion, invites calamity.”⁽²²⁾

The Buddha said, “The false, groundless mind is full of artful views.”⁽²³⁾ If it

can't cling to being it will cling to nonbeing. If it can't cling to either one it will figure out something to cling to *between* being and nonbeing. And if it is aware of these problems then it is certain to arrive at the position of "neither being nor nonbeing." Thus the sages of old conscientiously admonished us to avoid the four propositions,⁽²⁴⁾ sever the one hundred negations,⁽²⁵⁾ cut straight through with a single stroke, think no more of the past or future, and sever the heads of the thousand sages.

The four propositions are: "being," "nonbeing," "neither being nor nonbeing," and "both being and nonbeing." If one thoroughly comprehends these four propositions, then, if one hears someone saying that all things are truly existent, one can conform with this and also speak of everything as existent yet not be hindered by this view. If one hears someone saying that all things are in fact nonexistent one can conform with this and also speak of everything as nonexistent, but not in the usual sense of nihilism. If one hears someone saying that all things are both existent and nonexistent one can conform with this and also speak of everything as both existent and nonexistent without this being mere rhetoric. If one hears someone saying that all things are neither existent nor nonexistent one can conform with this and also speak of everything as neither existent nor nonexistent without this being contradictory. This is what Vimalakīrti meant when he spoke of "following the six heretical teachers when they fall into error."⁽²⁶⁾

Scholar officials who study the Way tend to make their minds blank and pay no heed to the advice of good teachers. They think they understand their teacher's meaning the moment he opens his mouth and before they've even heard him out. But have them explain their understanding and it's clear they've missed the point. By jumping to conclusions in this way they limit themselves to superficial understandings.

There is another sort of scholar official, one who always strives to appear intelligent by holding forth on various ideas and acting as though there is no subject he is not familiar with. Only this one subject of Zen, he thinks to himself, he hasn't yet understood, so he summons a succession of untrustworthy teachers

to his offices, serves them a meal and, after they have satisfied themselves, allows them to expound to their heart's content on their misguided views. Using his discriminating mind he commits these views to memory. He then tests people by trading phrases with them, calling this "question-and-answer Zen." If in the end he has even a single phrase to which the other person has no reply, this he calls a victory. Someone like this wouldn't recognize a true clear-eyed person if he ran right into one. And supposing he did recognize him, he would be unable to drop his preconceived views since such people lack any kind of truly grounded faith. Yet he still tries to associate with teachers and receive certification for his understanding. However, when the teacher gets serious and in circumstances both good and bad starts wielding hammer and tongs, he gets frightened and doesn't dare come close. Such fellows are truly pitiable.

You, Layman, at a young age passed the examinations with honors and elevated your status in the world. Wherever you have been you have governed benevolently in accordance with the situation; in both grace and achievements you surpass ordinary people. Yet you remain humble, devoting yourself single-mindedly to continuing steadily in your quest to understand the One Great Matter. Seeing such sincerity, I couldn't help writing at such length. I did this not only so that you might be aware of the various problems I described, but also in order to encourage you, a beginning bodhisattva, and provide nourishment for your efforts to enter the Way.

Notes

- (1) "The final breakthrough" translates 因地一下, which, traditionally, signifies the shout a person makes at the moment of enlightenment.
- (2) For Old Yama, see Letter 7, note 1.
- (3) The storehouse consciousness (Skt., *ālaya-vijñāna*), the eighth consciousness of the Yogācāra school, is the basic consciousness in which the impressions resulting from an individual's karmic activities are stored and out of which the other seven levels of consciousness (sight, hearing, smell, taste, touch, conscious thought, and self-consciousness) arise to produce all samsaric existence.
- (4) From the *Avantamsaka Sutra* (T16: 487c)

- (5) The Patriarch referred to is Sengcan (d. 606?), the third patriarch of Chinese Zen. The text quoted is *Faith in Mind* 信心銘 (T48: 376b).
- (6) Yongjia Xuanjue 永嘉玄覺 (675–713) was a disciple of the Sixth Patriarch, Huineng. He became a monk while still quite young and studied the Tripitaka and Tiantai meditation. It is said that his understanding was so deep that he was recognized as a successor of Huineng after a single night at the master’s monastery.
- (7) From Yongjia’s *The Song of Enlightenment* 證道歌 (T48: 396a).
- (8) See Letter 7, note 9.
- (9) Mujaku: This refers to Dahui’s advice, “When [your discursive thoughts] are just starting to stir, when your consciousness is just waking up, *then* is the time to watch carefully...”
- (10) The ancient sage is Qingliang Chengguan 清涼澄觀 (737-838), the fourth Huayan-school patriarch. The passage is found in *Pointing at the Moon Record* 指月錄 2 (X83: 424c)
- (11) From the *Avatamsaka Sutra* 52 (T10: 277b)
- (12) From the *Avatamsaka Sutra* 30 (T10: 165a).
- (13) “The affliction of Dharma defilement” translates 法塵煩惱. 煩惱 is the Chinese translation of the Sanskrit *kleśa*, meaning “affliction,” or more specifically “hindrances,” those things that impede people’s search for complete liberation. In this case the hindrance is attachment to the Dharma Realm of the unconditioned Absolute; this attachment is regarded as 塵, literally “dust,” but in this case indicating a type of defilement.
Dahui refers to “the teachings” as the source of the term 法塵煩惱, but it appears in no sutra. The earliest mention of it appears to be by Baizhang Huaihai in *Records of the Ancient Masters* 古尊宿語錄 2 (X68: 10c).
- (14) See Letter 6, note 8.
- (15) A monk asked Dongshan Shouchu, “What is buddha?” Dongshan answered, “Three pounds of flax.”
- (16) A monk asked Yunmen Wenyan, “What is buddha?” Yunmen answered, “A dry piece of shit.”
- (17) See Letter 6, note 7.
- (18) A monk questioned Yunmen, “What is the place where all buddhas attain complete liberation?” Yunmen replied, “East Mountain walks on the water.”
- (19) “Infinite Merit-Transference of the Dharma Realm” translates 法界無量回向, which refers to the stage of wisdom in which the benefits from all of one’s meritorious acts

- are directed toward the liberation of other beings throughout the universe.
- (20) Mujaku: The stage when one has swept away the sphere of the Dharma Realm.
- (21) From *The Song of Enlightenment* (T48: 396c).
- (22) From *The Song of Enlightenment* (T48: 396a). The full passage says, “Clinging to emptiness and denying cause and effect—such confusion invites calamity.”
- (23) From *The Sutra of Complete Enlightenment* 大方廣圓覺修多羅了義經 1 (T17: 916a).
- (24) The four propositions, in addition to the explanation given in this paragraph by Dahui, are sometimes defined as identity 一, distinction 異, being 有, and nonbeing 無.
- (25) The one hundred negations comprise the sum total of the various ways in which the four propositions may interrelate. Each proposition may be affirmed, negated, both affirmed and negated, or neither affirmed nor negated, resulting in four. This applies to all four of the original propositions, resulting in sixteen. These sixteen exist in the three worlds of past, present, and future, resulting in forty-eight. These forty-eight have either arisen or are about to arise, resulting in ninety-six. To the ninety-six are added the original four, resulting in one hundred.
- (26) The full passage reads, “Subhuti, if without seeing the Buddha or listening to his Law you are willing to take those six heretical teachers, Purana Kashyapa, Maskarin Goshaliputra, Samjayin Vairatiputra, Ajita Keshakambala, Kakuda Katyayana, and Nirgrantha Jnatiputra, as your teachers, leave the household life because of them, and follow them in falling into the same errors they fall into, then you will be worthy to receive food.” (Watson 1997, p. 42; T14: 540b-c).

Letter 28

Dahui’s Letter to Wang Neihan (Yanzhang)

承。杜門壁觀。此息心良藥也。若更鑽故紙。定引起藏識中無始時來生死根苗。作善根難。作障道難無疑。得息心且息心已。過去底事。或善或惡。或逆或順。都莫思量。現在事得省便省。一刀兩段不要遲疑。未來事自然不相續矣。釋迦老子云。心不妄取過去法。亦不貪著未來事。不於現在有所住。了達三世悉空寂。但看。僧問趙州。狗子還有佛性也無。州云無。請只把閑思量底心。回在無字上。試思量看。忽然向思量不及處。得這一念破。便是了達三世處也。了達時安排不得。計較不得。引證不得。何以故。了達處不容安排。不容計較。不容引證。縱然引證得。計較得。安排得。與了達底。

了沒交涉。但放教蕩蕩地。善惡都莫思量。亦莫著意。亦莫忘懷。著意則流蕩。忘懷則昏沈。不著意不忘懷。善不是善。惡不是惡。若如此了達。生死魔何處摸搽。一箇汪彥章。聲名滿天下。平生安排得。計較得。引證得底。是文章。是名譽。是官職。晚年收因結果處。那箇是實。做了無限之乎者也。那一句得力。名譽既彰。與匿德藏光者。相去幾何。官職已做到大兩制。與作秀才時。相去多少。而今已近七十歲。儘公伎倆。待要如何。臘月三十日。作麼生折合去。無常殺鬼念念不停。雪峯真覺云光陰倏忽暫須臾。浮世那能得久居。出嶺年登三十二。入闔早是四旬餘。他非不用頻頻舉。己過還須旋旋除。為報滿城朱紫道。閻王不怕佩金魚。古人苦口叮嚀為甚麼事。世間愚庸之人。飢寒所迫。日用無他念。只得身上稍煖肚裏不飢。便了。只是這兩事。生死魔却不能為惱。以受富貴者較之。輕重大不等。受富貴底。身上既常煖。肚裏又常飽。既不被這兩事所迫。又却多一件不可說底無狀。以故常在生死魔網中。無由出離。除宿有靈骨方見得徹識得破。先聖云。瞥起是病。不續是藥。不怕念起。唯恐覺遲。佛者覺也。為其常覺故。謂之大覺。亦謂之覺王。然皆從凡夫中做得出來。彼既丈夫。我寧不爾。百年光景能得幾時。念念如救頭然。做好事尚恐做不辦。況念念在塵勞中而不覺也。可畏可畏。近收呂居仁四月初書。報曾叔夏劉彥禮死。居仁云。交遊中。時復抽了一兩人。直是可畏。渠邇來為此事甚切。亦以瞥地回頭稍遲為恨。比已作書答之云。只以末後知非底一念為正。不問遲速也。知非底一念。便是成佛作祖底基本。破魔網底利器。出生死底路頭也。願公亦只如此做工夫。做得工夫漸熟。則日用二六時中便覺省力矣。覺得省力時。不要放緩。只就省力處崖將去。崖來崖去和這省力處。亦不知有時不爭多也。但只看箇無字。莫管得不得。至禱至禱。

I understand from your letter that you have shut your gate and are sitting in meditation. This is excellent medicine for quieting the mind. However, if in addition to this you dig into the teachings it will undoubtedly awaken all sorts of samsaric roots and shoots latent in your storehouse consciousness from beginningless time, which can only hinder the cultivation of good karmic roots and obstruct your progress on the Way. When you gain some inner quiet, remain

that way for a while and do not think of anything, whether of past, of good or of evil, of boon or of bane. Those things of the present that can be eliminated, eliminate. Cut them off with a single stroke—have no hesitation. Then future concerns will naturally fade away.

Shakyamuni said, “The [bodhisattva’s] mind does not falsely cling to things of the past nor crave for things in the future, nor does it dwell on the present. It realizes that past, present, and future are void.”⁽¹⁾ Just examine the koan, “A monk asked Zhaozhou, ‘Does a dog have buddha-nature?’ Zhaozhou answered ‘No!’” Please take the mind occupied with useless thinking and direct it instead to this “No!”, and try occupying it with that. If, facing the place where thinking does not reach, you suddenly break through this very thought, you have penetrated the three periods of time. At that time there is no deliberation, no discernment, no intellectual understanding.⁽²⁾ This is because such things have no place in this experience—regardless of how much one researches, discerns, or deliberates, it has nothing to do with realization. Just let go and be open and at ease. Do not think “good” or “bad,” do not arouse the mind, do not silence the mind. When you arouse the mind it becomes excited; when you silence the mind it becomes dull.⁽³⁾ If you do neither of these things then good is not “good” and bad is not “bad.” If you understand in this way, to what can the demons of samsara adhere?

Your fame, Wang Yanzhang, fills the world. What you have gained in your daily life through deliberation, discernment, and scholarship are cultural refinement, reputation, and official status. When you sum it all up at the end of your life, what of this is real? After all of your endless literary efforts, is there a single phrase that has truly done you any good? How much difference is there between those who are famed throughout the land and those who hide their virtue and conceal their light? Is an official who has reached the highest ranks really any different from what he was as a student who hadn’t yet passed the examinations? You are now approaching seventy—what more are you hoping to accomplish through the exertion of your talents? How will you settle accounts on the day of your death? The killer-demons of impermanence do not halt for even an instant. As Xuefeng

Zhenjue⁽⁴⁾ said:

Our time is fleeting, in an instant it is gone;
How can one stay long in this ephemeral world?
I was thirty-two⁽⁵⁾ when I left the mountain;⁽⁶⁾
It has already been forty years since I came to Min.⁽⁷⁾
No use continually criticizing people's faults
Rather should one steadily remove one's own failings.
I humbly inform the palace officials dressed in vermilion and purple:
Old Yama is unawed by your golden emblems of rank.⁽⁸⁾

Consider well what Xuefeng is trying to tell us with these carefully chosen words.

The common people of the world are beset by hunger and cold, and can think of little else in their daily lives. They're satisfied if they can keep themselves reasonably warm and assuage the pangs of hunger. Since these two things are their only concerns the demons of samsara cannot trouble them. Compare them to prosperous people and we see that the two groups differ greatly in what they consider to be important. Prosperous people are always sufficiently warm and have enough to eat, and precisely because these two matters are not a problem for them they are beset by an excess of vague, inexpressible concerns. Hence they are always caught in the net of the samsaric demons, with no way to escape unless they possess the superior aptitude and awareness to see their way through.⁽⁹⁾

An ancient sage said, "Subtle arisings of deluded thought are the disease. Not continuing them is the medicine. Do not fear the arising of thoughts; fear the failure to be aware of them."⁽¹⁰⁾ "Buddha" means "aware" or "awake." It is because buddhas are continuously aware that they are known as "Great Aware Ones" or "Kings of Awareness." Moreover, all buddhas were awakened and came forth from among the ranks of ordinary people. "They were worthy practitioners; why cannot I, too, be like that?"⁽¹¹⁾

Even if you were to live one hundred years, how much time is that? Practice

from moment to moment as though trying to extinguish flames on your head! Even when engaged in good works we fear being unable to carry them through; how much more frightening, then, is it to be mired from one moment to the next in the dusts of delusion without ever attaining awakening?

Recently, at the beginning of the fourth month, Lu Juren sent me a letter in which he informed me of the deaths of Ceng Shuxia and Liu Yanli.⁽¹²⁾ Juren commented, “Once more I have lost several of my friends. This [transiency] is truly what we must keep in mind.” Juren has recently become quite serious with regard to resolving the Great Matter, and regrets that he was rather late in this change in his thinking. In the reply I wrote to him the other day I said, “Just take as true that final thought where you realized your error. Do not be concerned with ‘early’ or ‘late.’ The realization of your error forms the foundation of your becoming a buddha and a master, comprises a sharp instrument for cutting through the nets of the demons, and provides the path to escaping samsara.”

I hope that you, too, will practice in this way. As your practice throughout the day gradually matures you will notice a lessening in the effort it requires. With this realization do not slacken off. Just follow all the way through with this lessening of effort, remaining in accord with it whether coming or going. When you are no longer even aware of this lessened effort⁽¹³⁾ then indeed you are close. Just examine Zhaozhou’s “No!” Do not concern yourself with whether or not you will gain realization.

With my best wishes.

Notes

- (1) From the *Avatamsaka Sutra* (T10: 156b).
- (2) Mujaku: Dahui makes this comment because Wang was much attached to the intellectual study of Buddhism.
- (3) See also Letter 15.
- (4) Xuefeng Zhenjue is another name for Xuefeng Yicun (see Letter 9, note 10). “Zhenjue” is a posthumous title.
- (5) The year was 853.

- (6) Mujaku identifies the mountain as Feiyuan Peak 飛猿嶺 in Fujian.
- (7) Min 閩 was the ancient name for Fujian.
- (8) From *The Record of Xuefeng Yicun* (X69: 84b). A slightly different version of this verse is found in Case 22 of the *Blue Cliff Records* (T48: 163a).
- (9) Mujaku: The aptitude and awareness to see that the demons' net is composed of the five desires (the desires that arise as a result of sight, sound, smell, taste, and touch; or the desires for wealth, sexual pleasure, food and drink, fame, and sleep).
- (10) It is not known who the ancient sage was.
- (11) An early mention of this line is found in the *Infinite Life Sutra* 佛說大阿彌陀經 2 (T12: 340, a).
- (12) The identities of Ceng Shuxia 曾叔夏 and Liu Yanli 劉彥禮 are unknown.
- (13) Mujaku: "When you are no longer even aware of this" 亦不知有時 indicates a state of unity, where the distinction between subjective and objective no longer exists.

Letter 29

Dahui's Second Letter to Wang Neihan (Yanzhang)

伏承。杜門息交。世事一切闕略。唯朝夕以某向所舉話頭提撕。甚善甚善。既辦此心。當以悟為則。若自生退屈。謂根性陋劣。更求入頭處。正是含元殿裏問長安。在甚處爾。正提撕時是阿誰。能知根性陋劣底又是阿誰。求入頭處底又是阿誰。妙喜不避口業。分明為居士說破。只是箇汪彥章。更無兩箇。只有一箇汪彥章。更那裏得箇提撕底知根性陋劣底求入頭處底來。當知皆是汪彥章影子。並不干他汪彥章事。若是真箇汪彥章。根性必不陋劣。必不求入頭處。但只信得自家主人公及。並不消得許多勞攘。昔有僧問仰山。禪宗頓悟畢竟入門的意如何。山曰。此意極難。若是祖宗門下上根上智。一聞千悟。得大總持。此根人難得。其有根微智劣。所以古德道。若不安禪靜慮。到這裏總須茫然。僧曰。除此格外。還別有方便令學人得入也無。山曰。別有別無。令汝心不安。我今問汝。汝是甚處人。曰幽州人。山曰。汝還思彼處否。曰常思。山曰。彼處樓臺林苑人馬駢闐。汝返思思底。還有許多般也無。曰某甲到這裏一切不見有。山曰。汝解猶在境。信位即是。人位即不是。妙喜已是老婆心切。須著更下箇注脚。人位即是汪彥章。信位即是知根性陋劣。求入頭處底。若於正提撕話頭時。返思能提撕底。還是汪彥章否。

到這裏間不容髮。若佇思停機。則被影子惑矣。請快著精彩。不可忽不可忽。記得前書中嘗寫去。得息心。且息心已。過去底事。或善或惡。或逆或順。都莫理會。現在事得省便省。一刀兩段不要遲疑。未來事自然不相續矣。不識曾如此覷捕否。這箇便是第一省力做工夫處也。至禱至禱。

I hear that you have shut your gate, set aside your social interactions, and deferred all worldly concerns so that you can apply yourself morning and night to the koan I gave you earlier. This is good news indeed!

In cultivating your mind this way make enlightenment your standard. If, losing heart, you say that your natural capacities are inferior and thus seek some other way to gain awakening,⁽¹⁾ this is like being inside the palace and asking where the capital is. When focusing on your koan, ask “Who is it?” The one who thinks his capacities are inferior—“Who is it?” The one seeking to gain awakening—“Who is it?” I’ll explain it clearly for your sake, not sparing my words. It is *you*, Wang Yanzhang, and no one else. There is only one Wang Yanzhang. Where do you find “one who practices,” “one who thinks his capacities are inferior,” or “one who seeks enlightenment”? Know that these are all just shadows, and have nothing to do with the true Wang Yanzhang.⁽²⁾ Concerning the true Wang Yanzhang, it is certain that his capacities are not inferior and that he needn’t seek awakening. If you just have complete faith in your own inner Master there is no need for so many worries and concerns.

In olden times a monk asked Yangshan,⁽³⁾ “What, ultimately, is the true meaning of ‘entering the gate’ in the Zen school, with its teaching of sudden enlightenment?” Yangshan replied, “The meaning is very hard to define. When Zen students of superior capacities and outstanding wisdom ‘hear one they understand a thousand,’ and gain a thorough command of the teachings. However, such students are exceedingly rare. Regarding people of meager capacities and inferior wisdom, an ancient master said, ‘Unless one does dhyāna meditation, one is at a complete loss when coming here.’”⁽⁴⁾ The monk then asked, “Aside from this guideline, is there any other expedient to help students attain realization?”

Yangshan replied, “Whether there is or whether there isn’t, either way you’re simply disturbing your mind. What I ask now is, where are you from?” “From Youzhou,” said the monk. Yangshan asked, “Do you still think about that region?” “I think about it all the time,” replied the monk. Yangshan said, “In Youzhou there are many buildings, forests, gardens, people, and horses. Reflecting back upon that which thinks, are such things present or not?” The monk answered, “When I do so, I can see nothing existing.” Yangshan said, “Your understanding is still in the realm of the void.”⁽⁵⁾ This is fine for the stage of faith, but not for the stage of humanity.”⁽⁶⁾

Being one who tends toward grandmotherly kindness, I should add a few comments to what Yangshan says. The stage of humanity is *you*, Wang Yanzhang; the stage of faith is that which thinks its capacities are inferior and seeks to gain awakening. When attending to your koan reflect back on that which is attending: “Is *this* Wang Yanzhang or not?” At this point there is no gap even a hair’s-breadth wide. If you linger in thought and stifle your potential you’ll be confused by shadows. Please apply yourself to your practice. Do not neglect this!

Do you remember what I wrote in my last letter? “When you gain some inner quiet, remain that way for a while and do not think of anything, whether of past, of good or of evil, of boon or of bane. Those things of the present that can be eliminated, eliminate. Cut them off with a single stroke—have no hesitation. Then future concerns will naturally fade away.” Did you understand that this says just what I have said in this letter? This is the most important point for practicing in the most effortless way.

With my best wishes.

Notes

- (1) “Gain awakening” translates 入頭, which refers to gaining an initial experience of enlightenment.
- (2) Mujaku: Dahui is referring to Wang’s true Master 主人公.
- (3) Yangshan Huiji 仰山慧寂 (807–883) became a monk at the age of seventeen and studied the vinaya at Nanhua si 南華寺. After practicing under several of the greatest masters of his time, including Danyuan Yingzhen, he entered the temple of Guishan

Lingyou. To Guishan's style of Zen he added use of the circle-figures 圓相 he had received from Danyuan, and that became one of the characteristic teachings of the Guiyang lineage.

The passage that follows is found in the *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 景德傳燈錄 8 (T51: 283c).

- (4) The ancient master is Dazhu Huihai (n.d.), a disciple of Mazu Daoyi. The quote is found in the *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 景德傳燈錄 28 (T51: 441b).
- (5) "Void" translates 境, lit., "sphere," "realm," or "circumstances." Mujaku comments that in this case "the circumstances objectified by the monk are not his surroundings, such as mountains, rivers, etc., but rather the void of sunyata."
- (6) The stage of faith 信位 is the stage in which one seeks enlightenment; the stage of humanity 人位 is the stage in which one works to liberate all sentient beings. The essence of the Mahayana spirit is that one follows the Way and strives for enlightenment in order that one may then help save all sentient beings.

Letter 30

Dahui's Third Letter to Wang Neihan (Yanzhang)

伏承。第五令嗣。以疾不起。父子之情。千生百劫恩愛習氣之所流注。想當此境界。無有是處。五濁世中種種虛幻。無一真實。請行住坐臥常作是觀。則日日月深。漸漸消磨矣。然正煩惱時。子細揣摩窮詰。從甚麼處起。若窮起處不得。現今煩惱底。却從甚麼處得來。正煩惱時。是有是無。是虛是實。窮來窮去。心無所之。要思量但思量。要哭但哭。哭來哭去。思量來思量去。抖擻得藏識中許多恩愛習氣盡時。自然如水歸水。還我箇本來無煩惱無思量無憂無喜底去耳。入得世間。出世無餘。世間法則佛法。佛法則世間法也。父子天性一而已。若子喪而父不煩惱不思量。如父喪而子不煩惱不思量。還得也無。若硬止遏哭時又不敢哭。思量時又不敢思量。是特欲逆天理滅天性揚聲止響潑油救火耳。正當煩惱時。總不是外事。且不得作外邊想。永嘉云。無明實性即佛性。幻化空身即法身。是真語實語不誑不妄等語。恁麼見得了。要思量要煩惱。亦不可得。作是觀者名為正觀。若他觀者名為邪觀。邪正未分。正好著力。此是妙喜決定義無智人前莫說。

I hear that your fifth son has passed away from illness. The affection between father and son flows for a thousand lives and a hundred eons through the habitual forces⁽¹⁾ of human attachment, so I fear that there is nothing you can do about your present state of mind. But if in whatever you do you bear in mind that in this world of the five impurities⁽²⁾ all is illusory and nothing is true, then as the days and months go by these feelings will gradually fade away. When feelings of grief arise look closely into the source from which they emerge. If you are unable to reach this source, then examine where that which at this very moment is grieving comes from. Look constantly into whether this grieving is existent or nonexistent, whether it is empty or real, till the mind has nowhere left to go. If you want to think, just think; if you want to weep, just weep. Weep as much as you like, think as much as you like. Once one has shaken out⁽³⁾ and exhausted the many habitual energies of human affection found in the storehouse consciousness, one simply returns to the original state without affliction and without thought, without sorrow and without joy, like ice naturally returning to water when it melts.

To be truly in the world is none other than to have truly left the world;⁽⁴⁾ the law of the world⁽⁵⁾ is the Buddha-law and the Buddha-law is the law of the world. Father and child are by nature one. Is it possible that a father could lose a child and not grieve for or have thoughts of the child, or that a child could lose a father and not grieve for or have thoughts of him? If one forcibly prevents oneself from weeping or thinking when it is only natural to do so, then one is opposing natural law and harming one's inherent nature. It is like shouting at an echo to silence it, or pouring oil on a fire to put it out.

To feel emotions is not something separate [from enlightenment],⁽⁶⁾ so do not try to see it as something apart from you. Yongjia Xuanjue said, "The true nature of ignorance is Buddha-nature; the empty body of illusory transformation is the Dharma body."⁽⁷⁾ These words are true, not lies and deceptions. If you understood things in this way, you will not lose yourself in thought and emotions even if you try to. To see in this way is known as true contemplation; other types of seeing are

false contemplation. When you have yet to distinguish “true” from “false,” that is precisely the time to be diligent in your practice. This is truly the correct way as I have determined it. Do not speak of this in front of ignorant people.

Notes

- (1) “Habitual forces” translates 習氣, the “habitual energy” that continues to generate thoughts and images even after the original delusions that gave rise to the thoughts have been overcome.
- (2) The five impurities 五濁 are: 1) the impurity of the age 劫濁, 2) the impurity of view 見濁, 3) the impurity of desire 煩惱濁, 4) the impurity of sentient beings 衆生濁, and 5) the impurity of life span 命濁. That is, 1) when living in an impure age marked by warfare, disease, and natural disasters, 2) false views prevail, 3) the desires of craving, aversion, and ignorance are strong, 4) the bodies and minds of sentient beings are weak, and 5) life spans are short.
- (3) “Shaken out” translates 抖擻, which originally referred to the movement of a dog shaking water out of its fur. It became a translation for “dhūta,” practice or discipline.
- (4) Mujaku: To know the true nature of the world is to be free of the world; there is no leaving the world that is separate from being in the world.
- (5) That is, the law of birth-and-death, i.e., samsara. See also Letter 18.
- (6) Mujaku: the deluded passions and enlightenment are equally the function of Buddha-nature.
- (7) From *The Song of Enlightenment* 證道歌 1 (T48: 395c).

Letter 31

Dahui’s Letter to Xia Yunshi (Zhihong)

示論。道契則霄壤共處。趣異則覲面楚越。誠哉是言。即此乃不傳之妙。左右發意。欲作妙喜書。未操觚拂紙。已兩手分付了也。又何待堅忍究竟。以俟他日耶。此箇道理。唯證者方默默相契。難與俗子言。延平乃閩嶺佳處。左右能自調伏不為逆順關梘子所轉。便是大解脫人。此人能轉一切關梘子。日用活鱗鱗地。拘牽惹絆他不得。苟若直下便恁麼承當。自然無一毫毛於我作障。古德有言。佛說一切法。為度一切心。我無一切心。何用一切法。又

懶融云。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。非特懶融如是。妙喜與左右亦在其中。其中事難拈出似人前。所謂默默相契是也。

Thank you for your letter. You write, “If our paths accord, we may be as far apart as heaven and earth but it’s as though we’re together; if our intentions differ we may be standing face to face but we’re as far apart as Chu and Yue.”⁽¹⁾ How apt these words are! This is truly a mystery inexpressible in words. Even before you conceived of writing to me and dusted off your paper you’d already presented it to me with both hands. Why need you wait until you attain the stage of fortitude⁽²⁾ or the stage of the ultimate⁽³⁾ before meeting me? The truth of this Matter is mutually understood by all enlightened beings without a single word being said. But with deluded people it cannot be discussed.

Yanping is one of the most pleasant areas in the province of Min.⁽⁴⁾ If you skillfully regulate your own mind and are not controlled by adverse circumstances then you are truly a liberated man. Such people themselves control the circumstances around them and are vigorous and lively throughout the day. They can be neither confined nor provoked. Should you attain a direct understanding of this, then everything that obstructs you will quite naturally disappear.

An ancient master said,⁽⁵⁾ “The Buddha preached the various teachings to liberate all minds. In me there is no trace of mind, so what use have I of any teachings?”⁽⁶⁾ Lanrong said, “At the moment mind is used, just then there is no use of mind. Circuitous talk labors under names and forms; direct talk 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.”⁽⁷⁾ This state of mind applies not only to Lanrong, but to you and me as well. Its contents cannot be taken hold of and shown to others. This is what I meant when I wrote, “without a single word being said, it is mutually understood.”

Notes

- (1) Chu 楚 and Yue 越 were states in ancient China during the Zhou dynasty in first millennium BCE.
- (2) The stage of fortitude 堅忍[位] corresponds to the ten stages of devotion 十回向, the thirty-first to the fortieth among the fifty-two stages of bodhisattva practice. In these stages the bodhisattva sees the “non-arising, non-dwelling, and non-perishing” nature of existence and begins developing the buddha fruit of complete enlightenment.
- (3) The stage of the ultimate 究竟[位] refers to the final stage of bodhisattva practice, in which the full enlightenment of the Buddha is attained.
- (4) Yanping is a district in the present-day city of Nanping 南平市, Fujian; Min 閩 is the ancient name for Fujian Province in southeastern China.
- (5) The ancient master is Huangbo, who attributes the passage to “a patriarch.”
- (6) From the *Essentials of the Transmission of Mind* 傳心法要; T48: 381b.
- (7) For Lanrong and this passage, see Letter 23, notes 3-6, above.

Letter 32

Dahui's First Letter to Lu Sheren 呂舍人 (Juren 居仁)

千疑萬疑。只是一疑。話頭上疑破。則千疑萬疑一時破。話頭不破。則且就上面與之廝崖。若棄了話頭。却去別文字上起疑。經教上起疑。古人公案上起疑。日用塵勞中起疑。皆是邪魔眷屬。第一不得向舉起處承當。又不得思量卜度。但著意就不可思量處思量。心無所之。老鼠入牛角便見倒斷也。又方寸若鬧。但只舉狗子無佛性話。佛語祖語諸方老宿語。千差萬別。若透得箇無字。一時透過。不著問人。若一向問人。佛語又如何。祖語又如何。諸方老宿語又如何。永劫無有悟時也。

A thousand doubts, ten thousand doubts—all are really just a single doubt. If on a *huatou* you break through your doubt then all doubts are destroyed at a single stroke. If you can't break through then continue for a time to examine it from above. If you discard your *huatou* and start wondering about words, about sutras and sastras, about stories of the old masters, or about the problems of everyday life, then all of these become the minions of the devil.

The most important things to avoid are assuming you know what [the *huatou*] is pointing to and speculating with the thinking mind. Simply direct your awareness of that which cannot be thought. When the mind is left with nowhere to go, like an old mouse trapped headfirst in a hollowed-out ox's horn, then you will see delusion severed. If your mind is unsettled just take up the koan, "A monk asked Zhaozhou, 'Does a dog have buddha-nature?' Zhaozhou answered 'No!'" If you grasp Zhaozhou's "No" then you will at once see through the words—diverse though they may be—of the buddhas, bodhisattvas, and masters of the ten directions. It's useless to ask other people. If you do nothing but ask others about the words of the buddhas, the words of the bodhisattvas, and the words of the masters, then in all eternity you will never attain enlightenment.

Letter 31

Dahui's Letter to Senior Secretary Lu 呂郎中 (Longli 隆禮)

令兄居仁。兩得書。為此事甚忙。然亦當著忙。年已六十從官又做了。更待如何。若不早著忙。臘月三十日如何打疊得辦。聞左右邇來亦忙。只這著忙底。便是臘月三十日消息也。如何是佛。乾屎橛。這裏不透。與臘月三十日何異。措大家一生鑽故紙。是事要知。博覽群書高談闊論。孔子又如何。孟子又如何。莊子又如何。周易又如何。古今治亂又如何。被這些言語使得來。七顛八倒。諸子百家纔聞人舉著一字。便成卷念將去。以一事不知為恥。及乎問著他自家屋裏事。並無一人知者。可謂終日數他寶自無半錢分。空來世上打一遭。脫却這殼漏子。上天堂也不知。入地獄也不知。隨其業力流入諸趣並不知。若是別人家裏事。細大無有不知者。士大夫讀得書多底無明多。讀得書少底無明少。做得官小底人我小。做得官大底人我大。自道。我聰明靈利。及乎臨秋毫利害。聰明也不見。靈利也不見。平生所讀底書一字也使不著。蓋從上大人丘乙己時。便錯了也。只欲取富貴耳。取得富貴底。又能有幾人。肯回頭轉腦向自己腳跟下推窮。我這取富貴底。從何處來。即今受富貴底。異日却向何處去。既不知來處。又不知去處。便覺心頭迷悶。正迷悶時亦非他物。只就這裏看箇話頭。僧問雲門。如何是佛。門云。乾屎橛。

但舉此話。忽然伎倆盡時。便悟也。切忌尋文字引證。胡亂擲量註解。縱然註解得分明說得有下落。盡是鬼家活計。疑情不破。生死交加疑。情若破。則生死心絕矣。生死心絕。則佛見法見亡矣。佛見法見尚亡。況復更起眾生煩惱見耶。但將迷悶底心。移來乾屎橛上。一抵抵住。怖生死底心。迷悶底心。思量分別底心。作聰明底心。自然不行也。覺得不行時。莫怕落空。忽然向抵住處絕消息。不勝慶快平生得消息絕了。起佛見法見眾生見。思量分別。作聰明說道理。都不相妨日用四威儀中。但常放教蕩蕩地。靜處鬧處常以乾屎橛提撕。日日月來水牯牛自純熟矣。第一不得向外面別起疑也。乾屎橛上疑破則恒河沙數疑一時破矣。前此亦嘗如此寫與居仁。比趙景明來得書。書中再來問云。不知離此別有下工夫處也無。又如舉手動足著衣喫飯。當如何體究。為復只看話頭。為復別有體究。又平生一大疑事。至今未了。只如死後斷滅不斷滅。如何決定見得。又不要引經論所說。不要指古人公案。只據目前直截分明。指示剖判斷滅不斷滅實處。觀渠如此說話。返不如三家村裏省事漢。却無如許多糞壤。死也死得瞥脫。分明向他道。千疑萬疑只是一疑。話頭上疑破。則千疑萬疑一時破。話頭不破。則且就話頭上與之廝崖。若棄了話頭。却去別文字上起疑。經教上起疑。古人公案上起疑。日用塵勞中起疑。皆是邪魔眷屬。又不得向舉起處承當。又不得思量卜度。但只著意就不可思量處思量。心無所之。老鼠入牛角便見倒斷也。寫得如此分曉了。又却更來切切怛怛地問不知許多聰明知見向甚處去也。不信道。平生讀底書。到這裏一字也使不著。而今不得已。更為他放些惡氣息。若只恁麼休去。却是妙喜被渠問了。更答不得也。此書纔到。便送與渠一看。居仁自言。行年六十歲。此事未了。問渠。未了底。為復是舉手動足著衣喫飯底。未了若是舉手動足著衣喫飯底。又要如何了了他。殊不知。只這欲了知決定見得死後斷滅不斷滅底。便是閻家老子面前喫鐵棒底。此疑不破。流浪生死。未有了期。向渠道。千疑萬疑只是一疑。話頭若破。死後斷滅不斷滅之疑。當下水銷瓦解矣。更教直截分明。指示剖判斷滅不斷滅。如此見識與外道何異。平生做許多之乎者也。要作何用。渠既許多遠地。放這般惡氣息來熏人。妙喜不可只恁麼休去。亦放些惡氣息。却去熏他則箇。渠教不要引經教及古人公案。只據目前直截分明。指示斷滅不斷滅實處。昔志道禪師問六祖。學人自出家。覽涅槃經。近十餘載。未明大意願師垂誨。祖曰。汝何處未了。對曰。諸行

無常是生滅法。生滅滅已寂滅為樂。於此疑惑。祖曰。汝作麼生疑。對曰。一切眾生皆有二身。謂色身法身也（此乃居仁同道）色身無常。有生有滅。法身有常。無知無覺。經云。生滅滅已寂滅為樂者。未審是何身寂滅。何身受樂。若色身者。色身滅時四大分散。全是苦。苦不可言樂。若法身寂滅。即同草木瓦石。誰當受樂。又法性是生滅之體。五蘊是生滅之用。一體五用。生滅是常。生則從體起用。滅則攝用歸體。若聽更生。即有情之類。不斷不滅。若不聽更生。即永歸寂滅。同於無情之物如是則一切諸法。被涅槃之所禁伏。尚不得生。何樂之有（可與居仁一狀領過）祖師到這裏。不能臨濟德山用事。遂放些氣息還他云。汝是釋子。何習外道斷常邪見。而議最上乘法。據汝所解。即色身外別有法身。離生滅求於寂滅。又推涅槃常樂。言有身受者。斯乃執客生死耽著世樂。汝今當知。佛為一切迷人認五蘊和合為自體相。分別一切法為外塵相。好生惡死念念遷流。不知夢幻虛假。枉受輪回。以常樂涅槃。翻為苦相。終日馳求。佛愍此故。乃示涅槃真樂。剎那無有生相。剎那無有滅相。更無生滅可滅（到此請著眼睛）是則寂滅現前。當現前時。亦無現前之量。乃謂常樂。此樂無有受者。亦無有不受者（猶較些子）豈有一體五用之名。何況更言涅槃禁伏諸法令永不生。此乃謗佛毀法（居仁亦有一分子）聽吾偈曰（分疎不下）無上大涅槃。圓明常寂照。凡愚謂之死。外道執為斷。諸求二乘人。目以為無作。盡屬情所計。六十二見本。妄立虛假名。何為真實義（居仁要見實處但看此一句子）唯有過量人（未見其人）通達無取捨（居仁更疑三十年）以知五蘊法。及以蘊中我（居仁在裏許求出無門）外現眾生像（莫眼花）一一音聲相（賺殺人）平等如夢幻（救得一半）不起凡聖見。不作涅槃解（亦未見其人）二邊三際斷。常應諸根用。而不起用想。分別一切法。不起分別想。劫火燒海底。風鼓山相擊。真常寂滅樂。涅槃相如是。吾今彊言說。令汝捨邪見（只是居仁不肯捨）汝勿隨言解（居仁記[1]此）許汝知少分（只這少分也不消得）志道聞偈。忽然大悟（葛藤不少）只這一絡索。便是直截分明指示居仁底指頭子也。居仁見此。若道猶是經論所說。尚指古人公案。若尚作如此見。入地獄如箭射。

I have received two letters from your esteemed elder brother Juren, who has become quite anxious about the Great Matter. As well he should—he is already

sixty years old and has retired from his government position. What higher goal has he to aim for? If he hadn't become anxious how would he settle accounts when he reaches the hour of death?

I have heard that recently you, too, are feeling anxious. These feelings are tidings from the final day of your life. "What is the Buddha?" "A dry piece of shit!" If you haven't penetrated this koan, how is [today] any different from the day you face death?

Conceited fellows of humble gifts spend their lives delving into old texts, reading widely and holding animated discussions in an attempt to understand what they say. "What about Confucius?" "What about Mencius?" "What about Zhuangzi?" "What about the *Yijing*?" "How about the ancient and modern historical records?" Obsessed with such trivial concerns, they drive themselves to distraction. If they hear someone so much as mention one of the great sages of antiquity they straightaway recite his work and are overcome with shame if there's even a word they can't remember. But when asked about their own self-nature⁽¹⁾ not one of them has any understanding. This is what is meant by, "All day long counting someone else's treasure, without a farthing of one's own."⁽²⁾ Such people pass their lives in vain. When departing this husk of a body they know not whether they will ascend to heaven, descend to hell, or wander through the various realms of existence in accordance with the forces of karma. Yet ask them about the affairs of others⁽³⁾ and there's nothing, great or small, that they do not know.

Among the educated elite, ignorance is greater in those who have read much and lesser in those who have read little. Individuals whose rise in the ranks of officialdom is small have small egos; those whose rise in the ranks of officialdom is great have big egos. The latter say of themselves, "I'm so wise, I'm so perceptive," but the moment the least amount of national interest⁽⁴⁾ is involved their wisdom and perception are nowhere to be seen. Not a word of what they read every day is of any use. This is because ever since⁽⁵⁾ they have been on the wrong path, concerned only with gaining wealth and high rank.

How many are those who have actually been able to attain these things? You should turn your attention to investigating the very spot on which you stand. Where does that in you which seeks after wealth and rank come from, and, in the future, to where will it go? You are certain to feel confused since you don't know from where it comes nor to where it will go, but this state of confusion is precisely the place from which you should examine this *huatou*: "A monk asked Yunmen, 'What is the Buddha?' Yunmen answered, 'A dry piece of shit!'" Just bring up this exchange. When suddenly all of your stratagems are exhausted you will awaken.

Strictly avoid turning to texts for intellectual understanding or resorting in confusion to conjecture and interpretation. Even if you come up with interpretations that explain everything clearly and to your full satisfaction, this is nothing more than tallying accounts in a ghost house. If you don't break through your feeling of angst you simply extend the cycle of birth and death; if you do break through this feeling you cut off the mind of birth and death. When the mind of birth and death is cut off then conceptions of "Buddha" and of "Dharma" disappear; if even conceptions of "Buddha" and "Dharma" disappear, how much more unlikely is it that notions of "sentient beings" and "deluded passions" will arise?

Just take the confused, anxious mind and shift it onto the *huatou* "A dry piece of shit." Let it sit solidly there, and the mind that fears birth and death, the mind that is confused and anxious, the mind that thinks and discriminates, and the mind that waxes clever will naturally cease to arise.

When you realize that this is happening, don't be afraid of falling into nihilism. The mind, firmly seated on the *huatou*, suddenly ceases all its contrivances and everyday life becomes unsurpassably joyful. Once all contrivances have ceased, you are no longer hindered by conceptions of "Buddha" and of "Dharma," by notions of "sentient beings," by thinking and discrimination, by being clever, or by teaching the truth. Just be open and at ease in all the activities of your everyday life, and in places both noisy and quiet always keep in mind the *huatou* "A dry piece of shit."

As the days and months pass by the water buffalo⁽⁶⁾ will naturally purify and mature. The most important thing is not to entertain doubts about other, external

matters. When your doubt regarding the *huatou* “A dry piece of shit” is destroyed, then doubts as numerous as the sands of the Ganges will be destroyed at the same time.

Earlier I had occasion to say much the same thing to your brother Juren. When Zhao Jingming was here recently he gave me a letter from Juren, in which Juren questioned me again on this matter:

Is there, I wonder, anything other than this [*huatou*, “A dry piece of shit,”] to which I should direct my practice? Also, in [everyday] activities such as raising my hand, moving my feet, putting on clothes, and eating food, how do I engage in concentrated investigation? Should I limit my practice to the *huatou*, or are there other things I should thoroughly investigate?

Furthermore, I have not yet resolved the one great question that is always on my mind—how does one fully resolve an issue like “Do we, or do we not, suffer annihilation after death?” I don’t want explanations from the sutras or the sastras; I don’t want pointers from the stories of the ancient masters. I just want an immediate, direct, and clear explanation of the truth regarding whether or not we suffer annihilation following death.”

Seeing Juren talk in this way, I felt that even a simple rustic in a three-family village who dies an unthinking death without insight or concern is better off than he is. I therefore wrote to him as follows:

A thousand doubts, ten thousand doubts—all are really just a single doubt. If with a *huatou* you break through your doubt then all doubts are destroyed at a single stroke. If you can’t break through then continue for a time to examine it from above. If you discard your *huatou* and start wondering about words, about sutras and sastras, about stories of the old masters, or about the problems of everyday life, then all of these become the minions of the devil.

The most important things to avoid are assuming you know what [the

huatou] is pointing to and speculating with the thinking mind. Simply direct your awareness to that which cannot be thought. When the mind is left with nowhere to go, like an old mouse trapped headfirst in a hollowed-out ox's horn, then you will see delusion severed.

I wrote to Juren in this clear, understandable way, yet he came back once again questioning me at length. What became of his wisdom and knowledge? Does he still doubt that, when one gets to this point, not a single word in anything one has read is of any use? I have no choice than to direct more severe words his way; if I don't respond to his question he'll just say that "even Dahui is at a loss to answer me [regarding annihilation after death]." As soon as this letter reaches you please pass it on to Juren.

Juren himself has said that he is sixty years old but has yet to resolve this Matter. I ask him, "That which you don't understand—is it that which raises your hand, moves your feet, puts on your clothes, and eats food? If so, how do you intend to understand it? Don't you see that attempting to gain a decisive understanding of whether death is followed by annihilation is tantamount to standing before Old Yama and inviting the blows of his iron cudgel? If you do not destroy this doubt you will wander endlessly through the realms of birth and death."

Tell Juren that a thousand doubts, ten thousand doubts, are all just a single doubt. If he breaks through his *huatou* his angst regarding annihilation or no annihilation after death will dissolve like melting ice. To seek, above and beyond this, a clear-cut declaration on whether or not there is annihilation—this is nothing but the [eternalist and annihilationist] thinking of non-Buddhists. To what use is Juren attempting to put all the twiddle-twaddle he studies every day?

In any event, Juren has given me a good tongue-lashing from afar, so I suppose I can't just let it rest and will have to give him a bit of a tongue-lashing in return. He says that he doesn't want to hear passages from the sutras and the teachings nor stories about the ancients, but just wants "an immediate, direct, and clear explanation of the truth regarding whether or not we suffer annihilation."

[Nevertheless, there is a story he needs to hear.] Long ago Zen Master Zhidao said to the Sixth Patriarch:

“For over ten years now since my ordination I have studied the *Nirvana Sutra*, yet I still do not understand its deepest meaning. I beseech you, Teacher, to instruct me.” The Patriarch asked, “What is it that you do not understand?” Zhidao replied, “I am confused about the part that says, ‘All things are impermanent, being subject to generation and extinction. When generation and extinction are no more, quiescent cessation⁽⁷⁾ is joy.’”⁽⁸⁾

“What do you doubt?” asked the Sixth Patriarch.

Zhidao replied, “All sentient beings have two bodies, the physical body and the Dharma-body. (*This is just what Juren says.)⁽⁹⁾ The physical body is impermanent and is subject to generation and extinction; the Dharma-body is eternal and is without cognition or awareness. The sutra says, ‘When generation and extinction are no more, quiescent cessation is joy.’ I am wondering which body experiences quiescent cessation and which body experiences joy. One could say it is the physical body, but when the physical body experiences cessation the four elements⁽¹⁰⁾ disperse, which is nothing but suffering and cannot be called joy. If the Dharma-body were to experience cessation it would become [insentient] just like herbs, trees, tiles, and stones, so what would there be to experience joy? Furthermore, Dharma-nature is the essence of generation and extinction, while the five skandhas⁽¹¹⁾ are the functions of generation and extinction; there is one essence and five functions. Generation and extinction are everlasting—when generation occurs the functions activate from the essence, and when extinction occurs the functions return to the essence. If allowed to experience rebirth, then sentient beings will never undergo cessation or extinction; if not allowed rebirth, then they will permanently return to extinction and be the same as inanimate objects. If this were to happen all things would be stopped in extinction and unable to have life, so how could there be joy? (*Charge this

fellow with the same crime as Juren!)(¹²)

The Sixth Patriarch, unable to respond as Linji or Deshan would have [with their shout or staff], answered him with these words:

You are a disciple of Śākyamuni. How can you speak of the teaching of the Supreme Vehicle by repeating the false eternalist and annihilationist views of non-Buddhists? According to your thinking there is a Dharma body separate from the physical body and there is a quiescent cessation to be sought apart from life and death. Furthermore, you assume that there is someone who physically experiences the eternal joy of nirvana. Such assumptions constitute attachment to sensate existence and addiction to worldly pleasures. Now you should know that the Buddha saw that deluded people believe that the aggregation of the five skandas constitutes their own essential form; differentiate things and see them as material forms outside of themselves; crave life and abhor death; drift from thought to thought without ever realizing they are empty, illusory and unreal; vainly undergo the cycle of samsara; misconstrue the eternal joy of nirvana as suffering; and run about seeking throughout the day. Taking pity on them, he showed them the true bliss of nirvana, in which there is no sign of generation for even an instant and no sign of annihilation for even an instant. Nor, for even an instant, is there any generation-and-extinction to be extinguished. (*Focus your eyes on this!) This is the manifestation of quiescent cessation. Moreover, as it manifests there is no concept of manifestation and thus it is said to be eternal joy. There is no one to receive this joy and no one to not receive this joy. (*This is still no more than a bit.) How can there be labels like “one essence” and “five functions,” not to mention a statement like “all things would be stopped in extinction and unable to have life”? Such things slander the Buddha and defame the Dharma. (*Juren has some of this too.) Listen to my verse. (*He just can’t explain.)

Unsurpassable Great Nirvana
Is perfect illumination, always silently shining.
Deluded beings call it death;
Non-Buddhists hold it to be annihilation.
All who aspire to the Two Vehicles
Call it non-activity.
This is all intellectual contrivance,
The root of the sixty-two views.⁽¹³⁾
Useless propositions of empty names,
How could they constitute the truth? (*If Juren is seeking the real point, he
need only look at this one stanza.)
Only extraordinary people (*I have yet to see one!)
Fully understand, and neither grasp nor reject. (*Juren must continue
questioning for another thirty years.)
Because they know that all forms (*Juren mustn't see sky-flowers in his
eyes) and all sounds (*They deceive people.)
Manifested by the five skandas and by the self formed of the skandas
(*Even if Juren tries to escape these views he has no gate by which to
leave.)
Are equally like dreams and illusions,
They do not give rise to views of "sacred" and "mundane" (*Half-
liberated!)
Nor do they form conceptions of Nirvana (*Again, I have yet to see such a
person.).
They cut off the two extremes and three times;⁽¹⁴⁾
They always respond to the function of the five senses
But do not give rise to the concept of function;
They differentiate between all things
But do not give rise to the concept of differentiation.
Though the eonic fire were to burn through the ocean floor

And the wind were to blow mountains against each other,
The true and eternal joy, tranquility, and cessation
Of Nirvana would remain the same.
Out of necessity I have turned to explanation
To help you discard your false views. (*But Juren will not not try to
discard them.)
If you don't get caught up in my words, (*Juren, remember this!)
You may understand just a bit! (*He won't give this even the slightest
consideration.)
Hearing this verse, Zhidao suddenly experienced a deep awakening.
(*There were quite a few entangling words!)

This entire passage is like a finger clearly and directly pointing out the way to Juren. Juren may read it and say, “This is still just explanations from the sutras and sastras, still just pointers from the stories of the ancient masters.” If he continues to hold such views, he will fall into hell as swiftly as an arrow.

Notes

- (1) Mujaku: When you were born, from where did you come? When you die, to where do you go?
- (2) A saying from the *Avatamsaka Sutra*, “A Bodhisattva Asks for Clarification” chapter. The full couplet reads: “Like one who all day counts another’s treasure, without a farthing of his own; thus is the person who is learned but who doesn’t practice the Dharma.” (T10: 68a)
- (3) Mujaku: “Others” refers to Confucius, Mencius, Zhuangzi, etc.
- (4) “National interest” translates 利害, literally “profit and loss.” Mujaku comments that the profit and loss involved is not of the ordinary type (i.e., that of the individual), but that of the nation. Those officials with big egos—those who have not seen their Original Nature—are unable to discern what is truly advantageous for their ruler or their country.
- (5) “Started their schooling” translates 上大人丘乙己, the first part of an ancient sentence of uncertain origin that was used when children started their education to teach them

- the elements of Chinese calligraphy, as it was composed entirely of simple characters using basic strokes.
- (6) Zen often likens the mind in training to a water buffalo 水牯牛 or an ox, as in the Ten Oxherding Pictures. See also Chapter 35, note 9.
 - (7) “Quiescent cessation” translates 寂滅 (lit., tranquility and cessation). The term 寂滅 is also used to translate “nirvana.”
 - (8) From the *Nirvana Sutra 2* (T12: 951c1)
 - (9) Dahui periodically interjects his own comments into the passage he is citing from the *Platform Sutra*. I have placed these comments in parentheses and marked them with asterisks.
 - (10) Earth, water, fire, and air.
 - (11) The five skandhas are form (rūpa), feeling (vedanā), perception (samjñā), volition (saṃskāra), and consciousness (vijñāna).
 - (12) The same crime of getting caught up in “extinction” versus “nonextinction.”
 - (13) The term “sixty-two views” is applied to several sets of sixty-two views held by non-Buddhist philosophers views regarding the permanence or annihilation of the self.
 - (14) The two extremes of existence versus nihilism, and the three times of past, present, and future.

Letter 34

Dahui’s Second Letter to Lu Sheren (Juren)

承。日用不輟做工夫。工夫熟則撞發關捩子矣。所謂工夫者。思量世間塵勞底心。回在乾屎橛上。令情識不行。如土木偶人相似。覺得昏但沒巴鼻可把捉時。便是好消息也。莫怕落空。亦莫思前算後幾時得悟。若存此心。便落邪道。佛云。是法非思量分別之所能解。著即禍生。知得思量分別不能解者是誰。只是箇呂居仁。更不得回頭轉腦也。前此答隆禮書。說盡禪病矣。諸佛諸祖。並無一法與人。只要當人自信自肯自見自悟耳。若只取他人口頭說底。恐誤人。此事決定。離言說相。離心緣相。離文字相。能知離諸相者。亦只是呂居仁。疑他死後斷滅不斷滅。亦只是呂居仁。求直截指示者。亦只是呂居仁。日用二六時中。或臆或喜。或思量或分別。或昏沈或掉舉。皆只是呂居仁。只這呂居仁。能作種種奇特變化。能與諸佛諸祖。同遊寂滅大解

脫光明海中。成就世間出世間事。只是呂居仁信不及耳。若信得及。請依此註脚入是三昧。忽然從三昧起。失却孃生鼻孔。便是徹頭也。

I understand from your letter that in your everyday life you are diligently maintaining your practice. As your practice matures you will surely hit upon the essential point.

What practice involves is taking the mind occupied with the deluding dusts of the mundane world and directing it instead to [the *huatou*] “A dry piece of shit” so that such feelings are no longer active, as though you were a figure made of wood or clay. When you find that you’re at a complete loss and have nothing left to hold onto, this is a wonderful sign. Don’t be concerned that you’ll fall into emptiness; don’t think about this and that or wonder when you’ll attain enlightenment. If that’s your state of mind you’re certain to fall into false paths.

The Buddha said, “The Dharma is not something that can be understood through pondering or analysis.”⁽¹⁾ If you try to understand it in this way you invite misfortune. And who is it that knows it cannot be understood through pondering or analysis? None other than you, Lu Juren. Do not turn your attention away from this anymore.

Earlier, in my answer to your brother Longli’s letter, I spoke to him of your “Zen sickness” at some length. The buddhas and the masters haven’t a single thing to give anyone. Individual practitioners must entrust for themselves, must assent [to the practice] for themselves, must see for themselves, and must awaken for themselves. If one simply accepts the lip-service explanations of others, one is sure to end up misled. This Matter is definitely beyond all verbal explanations, beyond mental cognition, and beyond the written word. The one who knows that it is beyond all forms is none other than Lu Juren; the one who wonders about his continuation or annihilation after death is none other than Lu Juren; the one who seeks direct, to-the-point guidance is none other than Lu Juren; the one who throughout all the hours of the day is upset, or happy, or pensive, or analytical, or dejected, or uplifted—all of these are none other than Lu Juren. Just this Lu Juren

can effect various extraordinary transformations; can frolic in the Luminous Sea of Peace and Liberation, just as the buddhas and masters do; can bring to completion all mundane and supermundane affairs. The sole thing he lacks is sufficient faith. If you gain sufficient faith, please, enter samadhi as I have described. If when you emerge from samadhi you have lost the nostrils born of your mother⁽²⁾ then you have truly penetrated through.

Notes

- (1) From the *Lotus Sutra*, “Expedient Means” chapter (T9: 7a; translation follows Watson 1993, p. 31).
- (2) A synonym for one’s Original Face.

Letter 35

Dahui’s Third Letter to Lu Sheren (Juren)

令弟子育。經由出所賜教。讀之喜慰可知。無常迅速。百歲光陰如電閃。便是收因結果底時節到來也。乾屎橛如何覺得。沒巴鼻無滋味肚裏悶時。便是好底消息也。第一不得向舉起處承當。又不得颺在無事甲裏。不可舉時便有。不舉時便無也。但將思量世間塵勞底心回在乾屎橛上。思量來思量去。無處奈何。伎倆忽然盡。便自悟也。不得將心等悟。若將心等悟。永劫不能得悟也。前此答隆禮書。說盡措大家病痛矣。承只置在座右。若依此做工夫。雖未悟徹。亦能分別邪正。不為邪魔所障。亦種得般若種子深。縱今生不了。來生出頭現成受用。亦不費力。亦不被惡業奪將去。臨命終時亦能轉業。況一念相應耶。逐日千萬不要思量別事。但只思量乾屎橛。莫問幾時悟。至禱至禱。悟時亦無時節。亦不驚群動眾。即時怙怙地。自然不疑佛不疑祖。不疑生不疑死。得到不疑之地。便是佛地也。佛地上本無疑。無悟無迷。無生無死。無有無無。無涅槃無般若。無佛無眾生。亦無恁麼說者。此語亦不受。亦無不受者。亦無知不受者。亦無恁麼說不受者。居仁如是信得及。佛亦只如是。祖亦只如是。悟亦只如是。迷亦只如是。疑亦只如是。生亦只如是。死亦只如是。日用塵勞中亦只如是。死後斷滅不斷滅亦只如是。在朝廷作從

官亦只如是。宮觀在靜處亦只如是。住徑山一千七百眾圍遶亦只如是。編管在衡州亦只如是。居仁還信得及麼。信得及亦只如是。信不及亦只如是。畢竟如何。如是如是。如是亦只如是。

When your younger brother Ziyu stopped by he delivered your letter. Imagine how happy I was to read it! All is impermanent and passes quickly away. Even a hundred years is like a flash of lightning, and the time comes to settle accounts.

How is your work with the koan “A dry piece of shit” going? If you feel disheartened, with nothing to grasp and nothing to savor, then these are good tidings! The most important thing is not to jump to conclusions about the teacher’s pointers, nor to set the koan aside thinking “there’s nothing to do.” It mustn’t be that when you take up the koan you “have” it and when you don’t take it up it’s not there. Just take the mind occupied with thoughts of the deluding dusts of the mundane world and direct it instead to the *huatou* “A dry piece of shit.” Let the mind think as much as it likes; when it has exhausted all possibilities and has nowhere left to turn then you will naturally awaken. Don’t consciously anticipate awakening; if you do, you won’t attain enlightenment in all eternity.

Earlier, in my reply to the letter of your brother Longli, I wrote at length of the Zen sickness of “conceited fellows of humble gifts.” I hear that you’re keeping this missive always by your side. Practice in accordance with what it says and, even if you do not experience full enlightenment, you will be able to distinguish true from false, avoid demonic obstructions, and deeply plant the seeds of *prājñā* wisdom. Even if you are unable to attain enlightenment in the present life you will when reborn be naturally ready to utilize it, and this without expending effort. You will not be swept along by evil karma, and at the time of death you will be in control of the karmic forces. How much better, then, if in a single thought-moment you attain complete accord with the Truth!

Don’t fill your days with endless thoughts of other things, just keep your mind on the *huatou* “A dry piece of shit.” I implore you never to wonder when you will get enlightened. There is no set time for the moment of awakening, nor is

awakening the sort of occurrence that astounds the crowd and stirs the assembly. Rather, one is tranquil and quiet, and, in a quite natural way, does not doubt the buddhas, does not doubt the ancestors, does not doubt birth, and does not doubt death. To reach this stage of non-doubting is to attain the Buddha stage.⁽¹⁾ The Buddha stage is fundamentally without doubt; there is no enlightenment and no delusion; no life and no death; no being and no nonbeing; no nirvana and no *prājñā*; no Buddha and no sentient beings; and also no one speaking in this way. Furthermore, these words are not accepted, there is no one not accepting them, there is no one who knows they are not accepted, and there is no one who proclaims in this way that they are not accepted.

Juren, just entrust totally in this way. With the Buddha, too, just so. With the ancestors, too, just so. With enlightenment, too, just so. With delusion, too, just so. With doubt, too, just so. With life, too, just so. With death, too, just so. With being in the midst of deluded passions, this too, just so. With annihilation after death or non-annihilation after death, this too, just so. With being at the court and serving as a minister, this too, just so.⁽²⁾ With living in the quiet surroundings of a Taoist monastery, this too, just so.⁽³⁾ With living on Mount Jing in a community of 1,700 monks, this too, just so.⁽⁴⁾ With being defrocked and living in Hengzhou, this too, just so.⁽⁵⁾ Juren, do you entrust totally? With entrusting totally, too, just so. With not entrusting totally, too, just so. So, in the end, what is it? Just so, just so! Just so, too, also just so!

Notes

- (1) “Buddha stage” translates 佛地 (Skt., Buddha-bhūmi), the stage of buddhahood.
- (2) This refers to Juren’s years as a *zhongshu sheren* 中書舍人, a mid-level official at the legislative bureau
- (3) “Taoist monastery” translates 宮觀. After Juren’s retirement from government office he resided at the Taoist monastery Taipingguan 太平觀.
- (4) This refers to Dahui’s time at the monastery Nengren Chanyuan 能仁禪院 on Mount Jing 徑 in Zhejiang 浙江, where he resided from 1137 at the invitation of the prime minister, Zhang Jun 張浚.

- (5) In 1141 Dahui was defrocked and exiled to Hengzhou 衡州 in Hunan 湖南 on suspicion of supporting armed resistance against the Jurchen invaders in northern China.

Letter 36

Dahui's First Letter to Wang Zhuangyuan 汪狀元 (Shengxi 聖錫)

左右妙年自立。便在一切人頂顛上。不為富貴所籠羅。非百劫千生願力所持。焉能致是。又能切切於此一大事。念念不退轉。有決定信具決定志。此豈淺丈夫所能。老瞿曇云。唯此一事實。餘二則非真。請著鞭不可忽。世間事只是。先聖豈不云乎。朝聞道夕死可矣。不知聞底是何道。到這裏豈容眨眼。不可更引吾道一以貫之去也。須自信自悟。說得底終是無憑據。自見得。自悟得。自信得及了。說不得。形容不出。却不妨。只怕說得似形容得似却不見却不悟者。老瞿曇指為增上慢人。亦謂之謗般若人。亦謂之大妄語人。亦謂之斷佛慧命人。千佛出世不通懺悔。若透得狗子無佛性話。這般說話。却成妄語矣。而今不可便作妄語會。呂居仁比連收兩書。書中皆云。夏中答隆禮書。常置座右以得為期。又聞。嘗錄呈左右。近世貴公子似渠者。如優曇鉢華時一現耳。頃在山頭每與公說這般話。見公眼目定動領覽得九分九釐。只欠囫地一下爾。若得囫地一下了。儒即釋釋即儒。僧即俗俗即僧。凡即聖聖即凡。我即爾爾即我。天即地地即天。波即水水即波。酥酪醍醐攪成一味。餅盤釵釧鎔成一金。在我不在人。得到這箇田地。由我指揮。所謂我為法王於法自在。得失是非焉有罣礙。不是彊為法如是故也。此箇境界。除無垢老子。他人如何信得及。縱信得及。如何得入手。左右已信得及。已覷得見。已能分別。是邪是正。但未得入手耳。得入手時一分老少不在智愚。如將梵位直授凡庸。更無階級次第。永嘉所謂一超直入如來地是也。但相聽決不相誤。

From an early age you have been self-reliant and have stood over all others, yet you have not been seduced by wealth and high status. How could you have attained this if not for the power of vows maintained through a hundred eons and a

thousand lifetimes? You have been earnest and unfaltering with regard to the One Great Matter, you have unshakeable faith and a determined will. No ordinary man could be this way!

Old Gautama said, “[The buddhas appear in the world] solely for this One True Matter; the other two are not the truth.”⁽¹⁾ Please goad yourself on and do not be remiss in your practice. Our task in the world is only this. Didn’t Confucius say, “Hear of the Way in the morning, die content in the evening”⁽²⁾ What is this Way of which one hears [in the morning and can die content in the evening]? Reaching this point, can you afford to waste even an eye-blink of time? It is certainly not the occasion to be citing sayings like [Confucius’s] “My Way has one underlying principle.”⁽³⁾

You must entrust for yourself and awaken for yourself. That which is explained in words is ultimately unreliable. If you can see for yourself, awaken for yourself, and totally entrust for yourself, then not speaking or explaining is all right. Those who present a good show of preaching and explaining but who themselves have neither seen nor awakened are the ones to fear—Old Gautama called such people “persons of overbearing arrogance,”⁽⁴⁾ people who slander prajna wisdom, who tell great lies, and who sever the wisdom-life of the Buddha. Even if a thousand buddhas were to appear in the world such people would never repent. If they were to understand the koan “A Dog Has no Buddha-Nature” then it would no longer be necessary to say this, but being as they are now it’s true.

Recently I have received two letters, one after the other, from Lu Juren. In them he says that he always keeps with him the reply I wrote last summer to his brother Longli, and that his aim is to attain awakening. I have also heard that he transcribed the letter and presented it to you. Young aristocrats like him are in recent times as rare as the flowering of the udumbara tree.⁽⁵⁾

When you were at my temple a while ago I always spoke with you about how, though judging from the movement of your eyes you have grasped ninety-nine percent, you have yet to experience the final breakthrough. If you do attain this final breakthrough, Confucius is Sakyamuni and Sakyamuni is Confucius;

monastics are laypeople and laypeople are monastics; deluded people are sages and sages are deluded people; I am you and you are me; heaven is earth and earth is heaven; waves are water and water is waves. The power to mix butter and ghee into a single flavor or melt pitcher, platter, hairpin, and bangle into a single metal is one's own alone and not someone else's; it is through one's own guidance that this realm is attained. As the sutra says, "I am the Dharma King, free to do as I will with the Law."⁽⁶⁾ In this realm how could gain and loss, right and wrong possibly be hindrances? This is no exaggeration, but is fully in line with the Dharma. Aside from Old Man Wugou,⁽⁷⁾ how will anyone be able to put complete trust in this realm? Even if they could put complete trust in it, how would they make it their own?

You have already entrusted totally and have already caught a glimpse, and you are already able to distinguish between what is true and what is false. The only thing that remains is for you to make it your own. When you do, there will be no difference between young and old nor between wise and foolish; distinctions of rank and hierarchy will be no more, as though the status of the Brahma King were granted to the deluded. This is what Yongjia means when he says, "Enter the stage of the Tathagata in a single leap."⁽⁸⁾ Please put your trust in this—I am not deceiving you!

Notes

- (1) From the *Lotus Sutra*, "Expedient Means" chapter (T9: 8a). The "One True Matter" is the One Buddha Vehicle taught by Sakyamuni in the *Lotus Sutra*. The "other two" are the sravaka and pratyekabuddha vehicles.
- (2) From the Confucian *Analects*, Book 4 里仁, verse 8.
- (3) From the Confucian *Analects*, Book 4 里仁, verse 15. Dahui's point is that looking for the true meaning of "the Way" in the writings of Confucius or anyone else is to seek verification outside of oneself.
- (4) "Persons of overbearing arrogance" translates 增上慢人, from the *Lotus Sutra*, "Expedient Means" chapter (T9: 7a). The term refers to those who left the assembly when the Buddha started to preach the One Buddha Vehicle, feeling that they had

reached a sufficient degree of enlightenment and were therefore unwilling to go beyond this to the supreme perfect enlightenment of the One Buddha Vehicle. The full passage reads:

These persons had roots of guilt that were deep and manifold, and in addition they were overbearingly arrogant. What they had not attained they supposed they had attained, what they had not understood they supposed they had understood. And because they had this failing, they did not remain where they were. (Watson 1993, p. 30)

- (5) The udumbara is a mythical tree said to blossom only once every three thousand years.
- (6) From the *Lotus Sutra*, “Parables” chapter (T9: 15b; translation from Watson 1993, p. 72).
- (7) “Old Man Wugou” refers to Zhang Jiucheng 張九成 (1092-1159).
- (8) From the *Song of Enlightenment* (T48: 396a)

Letter 37

Dahui’s Second Letter to Wang Zhuangyuan (Shengxi) 答汪狀元 (聖錫)

某萬緣休罷。日用只如此。無煩軫念。左右分上欠少箇甚麼。在世界上。可謂千足萬足。苟能於此箇門中翻身一擲。何止腰纏十萬貫騎鶴上揚州而已哉。昔楊文公大年。三十歲見廣慧璉公。除去礙膺之物。自是已後在朝廷居田里。始終一節。不為功名所移。不為富貴所奪。亦非有意輕功名富貴。道之所在。法如是故也。趙州云。諸人被十二時使。老僧使得十二時。此老此說。非是彊為。亦法如是故也。大率為學為道一也。而今學者往往以仁義禮智信為學。以格物忠恕一以貫之之類為道。只管如搏謎子相似。又如眾盲摸象各說異端。釋不云乎。以思惟心。測度如來圓覺境界。如取螢火燒須彌山。臨生死禍福之際都不得力。蓋由此也。楊子云。學者所以修性。性即道也。黃面老子云。性成無上道。圭峯云。作有義事。是惺悟心。作無義事。是狂亂心。狂亂由情念。臨終被業牽惺悟不由情。臨終能轉業。所謂義者。是義理之義。非仁義之義。而今看來。這老子亦未免析虛空為兩處。仁乃性之仁。義乃性之義。禮乃性之禮。智乃性之智。信乃性之信。義理之義亦性也。作無義事。即背此性。作有義事。即順此性。然順背在人。不在性也。仁義禮智信在性。不在人也。人有賢愚。性即無也。若仁義禮智信在賢而不在愚。則聖人之道。有揀擇取捨矣。如天降雨擇地而下矣。所以云。仁義禮智信在性。而不在人

也。賢愚順背在人。而不在性也。楊子所謂修性性亦不可修。亦順背賢愚而已。圭峯所謂惺悟狂亂是也。趙州所謂使得十二時被十二時使是也。若識得仁義禮智信之性起處。則格物忠恕一以貫之在其中矣。肇法師云。能天能人者。豈天人之所能哉。所以云。為學為道一也。大率聖人設教。不求名不伐功。如春行花木。具此性者。時節因緣到來。各各不相知。隨其根性大小方圓長短。或青或黃。或紅或綠。或臭或香。同時發作。非春能大能小。能方能圓。能長能短。能青能黃。能紅能綠。能臭能香。此皆本有之性。遇緣而發耳。百丈云。欲識佛性義。當觀時節因緣。時節若至。其理自彰。又讓師謂馬師曰。汝學心地法門。如下種子。我說法要。譬彼天澤。汝緣合故當見其道。所以云。聖人設教。不求名不伐功。只令學者見性成道而已。無垢老子云。道在一芥則一芥重。道在天下則天下重是也。左右管升無垢之堂。而未入其室。見其表而未見其裏。百歲光陰。只在一剎那間。剎那間悟去。如上所說者皆非實義。然既悟了。以為實亦在我。以為非實亦在我。如水上葫蘆。無人動著。常蕩蕩地。觸著便動。捺著便轉轉地。非是彊為。亦法如是故也。趙州狗子無佛性話。左右如人捕賊已知窩盤處但未捉著耳。請快著精彩。不得有少間斷。時時向行住坐臥處。看讀書史處。修仁義禮智信處。侍奉尊長處。提誨學者處。喫粥喫飯處。與之廝崖。忽然打失布袋。夫復何言。

I have set aside all my worldly ties and am letting the days pass as they will. You, too, should not trouble yourself with anxious thoughts. In your position, what could you possibly lack? Anyone would say that in worldly things you have more than enough. Now if you could just throw yourself bodily into this gate of enlightenment then surely you would have “mounted a crane with a hundred thousand strings of cash in your purse and flown to Yangzhou.”⁽¹⁾

Long ago, when Yang Wengong Danian,⁽²⁾ at the age of thirty, encountered Yuanlian⁽³⁾ of the temple Guanghui, he felt that something caught in his breast had been cleared away. From that time on, whether serving at the imperial court or residing in the countryside, all was the same for him. Fame did not move him nor did riches and honor ensnare him, yet neither did he have any thought of disdaining fame, riches, or honor. This is how the Way is. Zhaozhou said,

“Everyone is used by the twenty-four hours, but this old monk *uses* the twenty-four hours.”⁽⁴⁾ This is not an exaggeration, but simply the way it was.

Study and the Way are essentially one, but scholars nowadays generally regard the proper topics of study to be the five Confucian virtues of benevolence (*ren* 仁), righteousness (*yi* 義), propriety (*li* 禮), wisdom (*zhi* 智), and sincerity (*xin* 信), and the proper topics of the Way to be “the investigation of the underlying principle of things” (*gewu* 格物)⁽⁵⁾ and “the sincerity and fairness” (*zhongshu* 忠恕) that is “the One which penetrates the Confucian Way.”⁽⁶⁾ It is as though they’re playing around with riddles or are blind men touching different parts of an elephant and arguing about what the animal is like. Does not the Buddha say, “Attempting to fathom the perfect enlightenment of the Tathāgata using discursive thought is like trying to illuminate Mt. Sumeru with the light of a firefly”?⁽⁷⁾ This is precisely why such people are left utterly powerless when they have to face the realities of life and death, fortune and misfortune.

Yangzi says, “Study is the means by which our nature⁽⁸⁾ is cultivated”;⁽⁹⁾ Yangzi is relating “nature” here to the Way. The Buddha says, “[Our own] nature is what achieves the Supreme Way.”⁽¹⁰⁾ Guifeng Zongmi writes, “That which performs righteous acts is the awakened mind; that which performs acts lacking in righteousness is the deluded mind. Since delusion is rooted in desire, at the time of death [the deluded mind] is controlled by karma. Since the awakened mind is not rooted in desire, at the time of death it controls karma. (The righteousness I refer to here is righteousness as a principle, not righteousness in the sense of virtue.)”⁽¹¹⁾

Looking at this now, it appears that Guifeng, like Yangzi, was unable to avoid differentiating nothingness into two separate parts. As I see it, benevolence is a quality of our nature, righteousness is a quality of our nature, propriety is a quality of our nature, wisdom is a quality of our nature, and sincerity is a quality of our nature. The righteousness of “righteousness as a principle” is also a quality of our nature.⁽¹²⁾ To “perform acts lacking in righteousness” is to go against our nature; to “perform righteous acts” is to accord with our nature. “Going against” and

“according with” pertain to the person, not to nature. Benevolence, righteousness, propriety, wisdom, and sincerity pertain to nature, not to the person. Intelligence and foolishness can be distinguished in the person, but there is no such distinction in nature. If benevolence, righteousness, propriety, wisdom, and sincerity existed only in the intelligent and not in the foolish, then there would be discrimination in the Way of the Sages. It would be as though Heaven’s rains chose to fall on some spots and not on others. Thus I say that benevolence, righteousness, propriety, wisdom, and sincerity pertain to nature, not to the person, and that “intelligent,” “foolish,” “going against,” and “according with” pertain to the person, not to nature.

Yangzi speaks of “cultivating our nature,” but our nature cannot be cultivated; only such qualities as intelligence and the ability to accord with our nature can be cultivated. The problem is the same with Guifeng’s talk of the awakened mind versus the deluded mind and with Zhaozhou’s comment on using the twenty-four hours versus being used by the twenty-four hours. If we know where benevolence, righteousness, propriety, wisdom, and sincerity arise in our nature, then we know wherein lies “the investigation of the underlying principle of things” and “the sincerity and fairness that is the One which penetrates the Way.” As Sengzhao writes, “To be a god or be a man [at will]—is such a thing possible for either god or man?”⁽¹³⁾ Thus I say that study and the Way are one.

Sages do not teach in order to seek fame or take pride in their achievements. Their teaching is, rather, like spring coming to the flowers and trees. In that season all those things possessing the nature of plants will, with the arrival of the proper time and conditions, spontaneously and in accordance with their individual natures, become large or small, square or round, long or short, green or yellow or red, fragrant or malodorous. It is not that spring itself causes them to become large or small, square or round, long or short, green or yellow or red, fragrant or malodorous. These things all happen owing to the innate nature of the plants encountering the proper conditions. Baizhang Huaihai said, “If you wish to know the import of the Buddha-nature, you must observe time and season, cause and condition; when the time arrives this principle will naturally manifest.”⁽¹⁴⁾ Nanyue

Huirang said to Mazu, “Your study of the teaching of the mind-ground is like sowing seed; my teaching of the Dharma essence is like moisture from the heavens. Because conditions have come together for you, you will surely see the Way.”⁽¹⁵⁾ Thus I state that sages do not teach in order to seek fame or take pride in their achievements, but only in order to bring the student to self-awakening and attainment of the Way. It is as Old Man Wugou says: “If the Way is in a mustard seed then the mustard seed is exalted; if the Way is in the world then the world is exalted.” You have entered Wuguo’s outer halls but not his inner chambers; you have seen his exterior but not his interior.

A hundred years are in just a single instant; awaken for an instant and none of what I say above is true, but awaken for good and it’s up to you to make it true or untrue. There’s nothing forced about this—it’s just the way things naturally are, like a gourd in the water, which floats quietly if no one touches it but moves when pushed and turns about when pressed down..

Regarding your practice of the *huatou* “Zhaozhou’s ‘A dog has no buddha-nature’,” you’re like someone who’s after a robber and knows where his hideout is, but hasn’t yet captured him. Please, waste no time in applying your full effort and don’t interrupt it even for a moment. Examine this *huatou* constantly in all of your activities. Always work on it, whether reading books, serving superiors, instructing students, eating porridge or rice, or practicing the five virtues of benevolence, righteousness, propriety, wisdom, and sincerity. If suddenly your heavy burden drops away, what more need be said?

Notes

- (1) This quote, which means basically “then you would have everything you could possibly want,” has its basis in an old Chinese story. A group of men were talking about what they would ask for if they were allowed to have one wish. One man said that he would like to become governor of Yangzhou, another that he would like to have plenty of money, and another that he would like to fly on the back of a crane. Thereupon another man said, “So if you put a hundred thousand in cash in your purse, got on a crane, and flew off to Yangzhou, then you would fulfill all of these wishes at once!”

- (2) Yang Wengong Danian 楊文公大年 (974-1030), also known as Yang Yi 楊億, was a government official who held a succession of posts, including prefect of Henan 河南 and Ruzhou 汝州 and Vice President of the Board of Works. A serious Zen practitioner, he was a Dharma successor of the Zen master Guanghai Yuanlian and one of the compilers of the *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp*.
- (3) Guanghai Yuanlian 廣慧元暉 (Kuang-hui Yüan-lien, Kōe Ganren; 951–1036; Case 137) was a native of Quanzhou 泉州, present-day Fujian 福建, with the family name Chen 陳. Ordained at the age of fifteen, he studied under more than fifty masters before finally attaining enlightenment under Shoushan Shengnian 首山省念 (926–993). He became priest of Guanghai yuan 廣慧院 in 1004. His honorary title is Zen Master Zhenhui 真慧禪師.
- (4) *Compendium of the Five Lamps* 五燈會元 4 (X80: 94a).
- (5) *Gewu* 格物 is a term that appears in a description in Confucius's *Great Learning* of how wise rulers cultivate wisdom and virtue: "Wishing to cultivate their persons, they first rectified their hearts. Wishing to rectify their hearts, they first sought to be sincere in their thoughts. Wishing to be sincere in their thoughts, they first extended to the utmost their knowledge. Such extension of knowledge lay in the investigation of things (格物). (Legge, *Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean*. Oxford: The Clarendon Press, 1893; pp. 221-22)
- (6) The term *zhongshu* 忠恕 is found in the *Confucian Analects*, "Li Ren 理仁," verse 15. Legge gives an interpretive translation of 忠 as "being true to the principles of our nature" and of 仁 as "exercising these principles benevolently toward others":

"The Master said, Shan, my doctrine is that of an all-pervading unity." The disciple Tsing replied, "Yes." The master went out, and the other disciples asked, saying, "What do his words mean?" Tsing said, "The doctrine of our master is to be true to the principles of our nature and the benevolent exercise of them to others." (Legge, *Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean*. Oxford: The Clarendon Press, 1893; pp. 169-70)
- (7) From the *Sutra of Complete Enlightenment* (T17: 915c).
- (8) In Chinese philosophy, the word *nature* (*xing* 性) refers to the qualities and dispositions that a living being is innately endowed with. The Confucians believed that this nature had to be cultivated in order for human beings to reach full maturity; Mencius saw such cultivation as the refinement of naturally occurring proclivities in human nature, and thus as the realization of what it means to be truly human. The Zen master and philosopher Guifeng Zongmi equated *xing* with "the Buddhahood that

exists inherently within all sentient beings as their intrinsically enlightened mind, which is identical with the one mind that underlies all phenomenal reality and is the ground of all experience” (Gregory, Peter N., *Inquiry into the Origin of Humanity: An Annotated Translation of Tsung-mi’s Yuan jen lun with a Modern Commentary*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1995; pp.13-14).

- (9) “Yangzi” 楊子 refers to the scholar and poet Yang Xiong 揚雄 (53 BCE–18 CE), known for his philosophical works and *fu* poetry. The quoted passage is from the first fascicle of his *Fayan* 法言 (Exemplary sayings). The full passage reads, “‘Study is the means by which nature 性 is cultivated. Looking, listening, speaking, manner, and thought are aspects of nature. With study, nature is refined. Without study, nature becomes warped.’”
- (10) From the *Surangama Sutra* 6 (T19: 131b). The translation is based on Luk 1966, p. 149. The full passage reads, “Ananda and all who are here should turn your faculty of hearing inward to hear your own nature, which alone achieves the Supreme Way.”
- (11) From the *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 13 (T51: 308b). “Righteousness as a principle” translates 義理; “righteousness in the sense of virtue” translates 仁義. According to Mujaku, Guifeng is relating 義理 to the Way 道, and 仁義 to study 學.
- (12) Literally, “benevolence is our nature’s benevolence, righteousness is our nature’s righteousness, propriety is our nature’s propriety, wisdom is our nature’s wisdom, and sincerity is our nature’s sincerity. The righteousness of ‘righteousness as a principle’ is also nature’s.”
- (13) From the *Zhao lun* 肇論, by Sengzhao 僧肇 (384-414). The full passage reads, “The Perfect Being, dwelling in the square is square, in the round is round. In Heaven he is a god, among men he is a man. To be god or man [at will], is that possible for either god or man? No. But because he is neither god nor man, he can be god as well as man.” (Walter Liebenthal, *Chao lun: The Treatises of Seng-chao*; Hong Kong: Hong Kong University Press, 1968; p. 67)
- (14) This passage is attributed to Baizhang (who quotes from “a sutra”) in the Guishan Lingyou chapter of the *Liandeng Huiyao* 聯燈會要 (*Essential Materials from the Successive Lamp Records*) (X79: 64a).
- (15) From the *Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 5 (T51: 240c-241a).

Letter 38

Letter to Zong Zhige 宗直閣

示論。應緣日涉差別境界。未嘗不在佛法中。又於日用動容之間。以狗子無佛性話。破除情塵。若作如是工夫。恐卒未得悟入。請於脚跟下照顧。差別境界從甚麼處起。動容周旋之間。如何以狗子無佛性話。破除情塵。能知破除情塵者。又是阿誰。佛不云乎。眾生顛倒迷已逐物。物本無自性。迷已者自逐之耳。境界本無差別。迷己者自差別耳。既日涉差別境界。又在佛法中。既在佛法中。則非差別境界。既在差別境界中。則非佛法矣。拈一放一。有甚了期。廣額屠兒在涅槃會上。放下屠刀立地便成佛。豈有許多切切怛怛來。日用應緣處。纔覺涉差別境界時。但只就差別處。舉狗子無佛性話。不用作破除想。不用作情塵想。不用作差別想。不用作佛法想。但只看狗子無佛性話。但只舉箇無字。亦不用存心等悟。若存心等悟。則境界也差別。佛法也差別。情塵也差別。狗子無佛性話也差別。間斷處也差別。無間斷處也差別。遭情塵惑亂身心不安樂處也差別。能知許多差別底亦差別。若要除此病。但只看箇無字。但只看。廣額屠兒放下屠刀云。我是千佛一數。是實是虛。若作虛實商量。又打入差別境界上去也。不如一刀兩段。不得念後思前。念後思前則又差別矣。玄沙云。此事限約不得。心思路絕。不因莊嚴本來真靜。動用語笑隨處明了。更無欠少。今時人不悟箇中道理。妄自涉事涉塵。處處染著。頭頭繫絆。縱悟則塵境紛紜。名相不實。便擬凝心斂念。攝事歸空。閉目藏睛。隨有念起。旋旋破除。細想纔生。即便遏捺。如此見解。即是落空亡底外道。魂不散底死人。溟溟漠漠無覺無知。塞耳偷鈴徒自欺誑。左右來書云云。盡是玄沙所訶底病。默照邪師埋人底坑子。不可不知也。舉話時都不用作許多伎倆。但行住坐臥處勿令間斷。喜怒哀樂處莫生分別。舉來舉去。看來看去。覺得沒理路沒滋味心頭熱悶時。便是當人放身命處也。記取記取。莫見如此境界便退心。如此境界正是成佛作祖底消息也。而今默照邪師輩。只以無言無說為極則。喚作威音那畔事。亦喚作空劫已前事。不信有悟門。以悟為誑。以悟為第二頭。以悟為方便語。以悟為接引之辭。如此之徒。謾人自謾。誤人自誤。亦不可不知。日用四威儀中。涉差別境界。覺得省力時。便是得力處也。得力處極省力。若用一毫毛氣力支撐。定是邪法。

非佛法也。但辦取長遠心。與狗子無佛性話。廝崖崖來崖去。心無所之忽然如睡夢覺。如蓮華開。如披雲見日。到恁麼時自然成一片矣。但日用七顛八倒處。只看箇無字。莫管悟不悟徹不徹。三世諸佛只是箇無事人。諸代祖師亦只是箇無事人。古德云。但於事上通無事。見色聞聲不用聾。又古德云。愚人除境不忘心。智者忘心不除境。於一切處無心。則種種差別境界自無矣。而今士大夫。多是急性便要會禪。於經教上及祖師言句中。搏量要說得分曉。殊不知。分曉處。却是不分曉底事。若透得箇無字。分曉不分曉。不著問人矣。老漢教士大夫放教鈍。便是這箇道理也。作鈍榜狀元亦不惡。只怕挖白耳一笑。

I received your letter in which you say that even while dealing with circumstances in the realm of discrimination you are always within the Buddhadharma, and that in the midst of your daily activities you use the *huatou* “A dog has no buddha-nature” to eliminate emotional defilements.

If this is the sort of practice you’re engaging in, I’m afraid you will never attain enlightenment. Please, look under your own feet! From where does the realm of discrimination arise? How do you use the *huatou* “A dog has no buddha-nature” to eliminate emotional defilements while going about your daily activities? Who is it that sees that emotional defilements have been eliminated?

Didn’t the Buddha say, “Sentient beings have things backward—they lose sight of the self and identify with external things.”⁽¹⁾ External things are intrinsically without self-nature; it’s just that people identify with things when they lose sight of the self. The world itself is intrinsically without discrimination; it’s just that people discriminate when they lose sight of the self.

You say that day by day you move in the realm of discrimination, and you also say that you stay in the Buddhadharma. If you are in the Buddhadharma, then it is not the realm of discrimination; if you are within the realm of discrimination, then it is not the Buddhadharma. Letting go of one just to pick up the other—when will there be an end to it?

At the Nirvana assembly the butcher Broad Forehead threw away his butcher’s

knife and immediately attained buddhahood.⁽²⁾ What need is there to go at such length? When in your daily life you realize that you are straying into the realm of discrimination, at just that point bring to mind the *huatou* “A dog has no buddha-nature.” Have no thoughts of elimination, have no thoughts of emotional defilements, have no thoughts of discrimination, have no thoughts of the Buddhadharmā. Simply contemplate the *huatou* “A dog has no buddha-nature,” raising this word “no” 無.⁽³⁾ Do not wait expectantly for enlightenment; if you do, then you differentiate the realm of discrimination, you differentiate the Buddhadharmā, you differentiate emotional defilements, you differentiate “A dog has no buddha-nature,” you differentiate interrupted practice, you differentiate uninterrupted practice, you differentiate “being unable to find peace owing to confusion by emotional defilements,” and you even differentiate the ability to distinguish all these different kinds of differentiation.

If you wish to rid yourself of this disease, just contemplate the word “no.” Just contemplate the butcher Broad Forehead throwing away his butcher’s knife and saying, “I am one of the thousand buddhas.” Is this fact or is this fiction? If you judge this as fact or fiction, then you’re back in the realm of discrimination. It’s best to cut straight through with a single stroke and think no more of the past or future. Think of the past and future and you’re discriminating again.

Xuansha Shibe⁽⁴⁾ said that this Matter is

beyond all limits, and thus transcends the pathways of the mind. It depends not on adornments and is by nature truly tranquil.⁽⁵⁾ Moving, acting, talking, or laughing—in every situation it is crystal clear and never lacks for anything. People nowadays, not realizing this truth, seek after things and sensations. Grasping everywhere, they bind themselves with this and that. Should they awaken to the unreality of names and forms and the chaos of the realm of sensations they try to silence thought by concentrating their minds and take control of things by reducing them to nothingness. They shut their eyes to darken their sight and stifle thoughts whenever they arise. When the

slightest cogitation stirs they immediately suppress it. People who respond in this way are non-Buddhists who have fallen into nihilism; they're dead men with unlaidd spirits. Their minds dark and clouded, they have neither wisdom nor intelligence. They're simply deluding themselves, like someone who plugs his ears when he steals a bell [thinking that this will prevent it from making a sound].⁽⁶⁾

What you speak of in your letter are just the sorts of errors that Xuansha warns us about. They are the pits in which people are buried by the false teachers of silent illumination. You must take due note of this.

When you contemplate a *huatou* do not employ various techniques. Simply allow no gaps in your contemplation whether walking, standing, sitting, or lying down. In joy, anger, sorrow, and pleasure do not discriminate. Just continue to bring the *huatou* to mind and continue to contemplate it. When the paths of thought are exhausted, when all flavor has disappeared, and the heart feels oppressed—this is precisely the time for practitioners to cast away their very lives. Keep this in mind! When you experience such states of mind don't shrink back—such states are the occasions when buddhas and masters are made!

Nowadays the false teachers of silent illumination present wordless silence as the ultimate principle, referring to it as “that which preceded the Primordial Buddha” or “that which preceded the kalpa of emptiness.”⁽⁷⁾ These teachers, not believing in the gate of enlightenment, regard enlightenment as a deception, as something secondary, as an expedient term, as a word to entice practitioners. Teachers of this ilk deceive others and deceive themselves, lead others into error and fall into error themselves. This, too, you should keep in mind.

When in the course of your daily activities you notice a lessening in the effort it requires to deal with the realm of distinction, this shows that you are gaining strength in the practice. To gain strength is to fully eliminate all strain;⁽⁸⁾ if you're straining even in the slightest this is definitely a mistaken approach and is not in accordance with the Buddhadharma. With an eternally patient mind just

contemplate the *huatou* “A dog has no buddha-nature.” Continue this contemplation at all times. When the mind no longer has anywhere to turn, suddenly it is like awakening from a dream, like a lotus flower blossoming, like seeing the sun when the clouds part. At this moment [the Buddhadharma and the realm of distinction] naturally become one. Through all the ups and downs of daily life just contemplate the word “no.” Don’t concern yourself with whether or not you will awaken or with whether or not you will break through. All the buddhas of the past, present, and future are simply people with nothing to do; all the generations of masters, too, were simply people with nothing to do.

An ancient master said, “In the midst of things continue in nothing-to-do-ness; seeing forms, hearing sounds, don’t be blind and deaf.”⁽⁹⁾ Another ancient master said, “The foolish eliminate the sense realms but do not forget the mind; the wise forget the mind but do not eliminate the sense realms.”⁽¹⁰⁾ If you are in no-mind wherever you go, all the realms of discrimination will vanish of themselves.

Scholar officials nowadays are usually in a hurry to understand Zen, and thus attempt to clarify it through logical explanations based on their conceptual understanding of the sutras, commentaries, and ancient masters’ sayings. They don’t realize that “clarifying” it in this way actually makes it less clear. If you just penetrate this word “No” you won’t have to ask anyone about “clear” or “unclear”! This is why I tell the educated elite to make themselves dull. Indeed, there’s nothing wrong with placing first in the “making yourself dull” exam. I’m just concerned that you may hand in a blank sheet of paper. Haha!

Notes

- (1) There is a similar, though not identical, line in the *Śūraṅgama Sutra* 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經 2 (T19: 111c). Luk translates it as: “All living beings, from the time without beginning, have disregarded their own selves by clinging to external objects, thereby missing their fundamental Minds.” (Luk 1966, p. 38). The line in its present form is found in *Blue Cliff Record* 46, Main Case (T48: 182b).
- (2) The Nirvana assembly was the gathering at the end of the Buddha’s life where he preached the *Nirvana Sutra*. See also Letter 15, note 2, above.

- (3) The 無 of 無佛性 (“no Buddha-nature”).
- (4) Xuansha Shibei 玄沙師備 (835–908), a native of Minxian 閩縣 in the province of Fujian 福建, was an illiterate fisherman until the age of thirty. Desiring to leave the world, he became a monk and later joined the assembly under Xuefeng Yicun, whose Dharma heir he became. Shibei was known for his strict maintenance of the precepts, simple lifestyle, and dedication to meditation. As the teacher of Fayan Wenyi (885–958), Xuansha was one of the forebears of the Fayan school 法眼宗.
- (5) Mujaku: “Truly tranquil” 真靜 is a quality that transcends the dichotomy between silences and noise.
- (6) From the *Extensive Record of Zen Master Xuansha Shibei* 玄沙師備禪師廣錄 2 (X73: 15b).
- (7) The primordial buddha—Buddha Awesome Voice 威音佛—was, according to the *Lotus Sutra*, the first buddha to appear in the universe. The kalpa of emptiness 空劫 is the last of the four-kalpa cycle of existence: a kalpa of formation, a kalpa of continuation, a kalpa of destruction, and a kalpa of emptiness. The kalpa of emptiness is thus the kalpa that lies between the destruction of one universe and the formation of the next. Both of these expressions—“that which preceded the Primordial Buddha” and “that which preceded the kalpa of emptiness”—are thus equivalent to the term “Original Face,” referring to that which precedes time and space.
- (8) Mujaku: Dahui is referring to the state of which Changqing Daan (793–883) spoke when he compared the mind to a white ox: “I have lived on Mount Gui for thirty years, eating Mount Gui rice and shitting Mount Gui shit. I haven’t been studying Mount Gui Zen, but just watching an ox. When it wandered into the grass by the side of the road I would pull it back; when it grazed in people’s fields I’d apply the whip to discipline it. Long it was that the poor beast had to obey my words, but now it’s transformed and become a ‘white ox on the bare ground’, always before me and clearly showing itself throughout the day. Even if I try to chase it off it doesn’t go away.” (*Jingde-era Record of the Transmission of the Lamp* 景德傳燈錄 9; T51: 267c)
- (9) The ancient master is Longya Judun 龍牙居遜 (835–923). The passage appears in *Biographies of Monks of the Chan School* 禪林僧寶傳 9 (X79: 510a). Mujaku: In the midst of phenomena don’t block your senses, but see forms and hear sounds in the spirit of practice, asking “What is this?”
- (10) The ancient master is Huitang Zuxin 晦堂祖心 (1025–1100), in *Essential Materials from the Chan School’s Successive Lamp Records* 聯燈會要 14 (X79: 123c). See also Huangbo’s *Essentials of the Transmission of Mind*: “Ordinary people all chase after

the [sensory] realms and generate the mind, so that the mind [has feelings of] enjoyment and detestation. If you would have there be no realms, then you should forget the mind. When the mind is forgotten, then the realms are empty, and when the realms are empty the mind is extinguished. If you do not forget the mind but only eliminate the realms, because the realms cannot be eliminated you will only increase your [inner] agitation.” (MacRae, p. 24; T48: 381b-c).

Letter 39

Letter to Li Shenzheng (Taifa) 李參政 (泰發)

示論。華嚴重重法界。斷非虛語。既非虛語。必有分付處。必有自肯處。讀至此嗟歎久之。士大夫平昔所學。臨死生禍福之際。手足俱露者。十常八九。考其行事。不如三家村裏省事漢。富貴貧賤不能汨其心。以是較之。智不如愚。貴不如賤者多矣。何以故。生死禍福現前。那時不容偽故也。大參公平昔所學。已見於行事。臨禍福之際。如精金入火愈見明耀。又決定知華嚴重重法界斷非虛語。則定不作他物想矣。其餘七顛八倒。或逆或順。或正或邪。亦非他物。願公常作此觀。妙喜亦在其中。異日相從於寂寞之濱。結當當來世香火因緣。成就重重法界。以實其事。豈小補哉。更須下箇註脚。即今這一絡索。切忌作寓言指物會。一笑。

I received your letter saying that the infinitely interrelating dharma-realms of the *Avatamsaka Sutra*⁽¹⁾ are definitely not just idle imaginings. That being so, there must be some basis for them that you can accept. Reading this far, I paused for a while, moved with emotion.

When scholar officials are faced with the challenges of death and misfortune, eight or nine times out of ten their learning fails them. Examining their lifestyles, we see that they don't measure up even to simple rustics in a three-family village whose minds remain unclouded by matters of wealth and status. Comparing the two, we see that often the wise do not equal the foolish and the elite do not equal the commoners. We know this because there's no faking it when faced with mortality or misfortune.

The quality of your learning is apparent in your behavior, which, like pure gold in a fire, shines ever brighter in times of misfortune. Now that you know for certain that the interrelating dharma-realms of the *Avatamsaka Sutra* are not just idle imaginings, you will surely avoid the notion that there are other dharmas outside [of the four dharma-realms]. All of life's sufferings, its weal and its woe, its good and its bad are not outside of the *Avatamsaka* dharma-realms.⁽²⁾ Please always view things in this way. I myself do so.

Some day in the future let's meet on some quiet shore and pledge to continue our Dharma friendship through future lives until we fully realize the truth of the infinitely interrelating dharma-realms. Surely that would be no small contribution [to manifesting the Buddhadharma in the world]!

We should continue this discussion. But you must avoid understanding what I've written as an allegory. Haha!

Notes

- (1) The dharma-realms (*dharmadhātu*) of the *Avatamsaka Sutra* are: (1) the realm of principle; (2) the realm of phenomena; (3) the realm of the unobstructed and mutual interpenetration of principle and phenomena; (4) the realm of the unobstructed and mutual interpenetration of phenomena and phenomena. The teaching of the interrelationship of all phenomena in the four dharma realms is central to the Huayan school:

The teachings of Huayan have as their point of departure the theory of causation by the universal principle, or dharmadhātu. According to this, all dharmas [phenomena] of the universe are dependent on one another and condition each other, and none can subsist on its own. All dharmas are empty: both aspects of this emptiness, the static (理, absolute) and the active (事, phenomena), interpenetrate each other unobstructedly; every phenomenon is identical to every other. (REEPR, p. 145)

- (2) At the time he wrote this letter Dahui was in exile in Hengzhou 衡州 in Hunan 湖南.

Letter 40

Letter to Ceng Zongcheng 曾宗丞 (Tianyin 天隱)

左右天資近道。身心清淨。無他緣作障。只這一段。誰人能及。又能行住坐臥。以老僧所示省要處。時時提撕。休說一念相應千了百當。便是此生打未徹。只恁麼崖到臘月三十日。閻家老子也須倒退三千里始得。何以故。為念念在般若中無異念無間斷故。只如道家流。以妄心存想。日久月深。尚能成功。不為地水火風所使。況全念住在般若中。臘月三十日。豈不能轉業耶。而今人多是將有所得心學道。此是無妄想中真妄想也。但放教自在。然不得太緊。不得太緩。只恁麼做工夫。省無限心力。左右生處已熟。熟處已生。十二時中自然不著枯心忘懷。將心管帶矣。雖未透脫諸魔外道。已不能伺其便。亦自能與諸魔外道。共一手同一眼。成就彼事。而不墮其數矣。除公一人可以語此。餘人非但不能如公行履。亦未必信得及也。但於話頭上看。看來看去。覺得沒巴鼻沒滋味心頭悶時。正好著力。切忌隨他去。只這悶處。便是成佛作祖。坐斷天下人舌頭處也。不可忽。不可忽。

You have a natural affinity for the Way. You are pure in body and mind and are unhindered by other circumstances. In this respect no one can match you.

Whether walking, standing, sitting, or lying down, always be sure to keep in mind the essential point I indicated to you. You mustn't say that attaining full accord [with the Truth] for a single thought-moment is to understand everything. The point is continuing your practice so that, even should you fail to break through in the present life, at the time of your death Old Yama will retreat three thousand leagues and you will finally get it. This is because by so doing you abide in prajna each and every moment with no interruptions and no stray thoughts. Even the Taoists, who focus the thoughts of their deluded minds, can in the course of long months of training successfully liberate themselves from the control of the four elements of earth, water, fire, and wind. How much more, then, is one who abides in prajna during every moment able to control the forces of karma at the time of death!

Many people nowadays study the Way with an acquisitive mind. This is the true delusion of a mind without delusion.⁽¹⁾ Just let it go and be free. But you must not be too tense, nor must you be too slack. To practice in this way is to be limitlessly relaxed in mind.

You have already familiarized yourself with that which was unfamiliar, so that the unfamiliar is now the familiar for you.⁽²⁾ Just be as you are throughout the day, and do not deaden your mind to stop thought or focus your mind to control consciousness. Although you haven't yet attained complete liberation the demons and heretics cannot mislead you, and although you may employ the same methods and views as they do in accomplishing the matter at hand you do not fall into their number.

You are the only one qualified to speak of these things. Other people have not practiced as you have, nor do they always have sufficient faith. Whether coming or going, just contemplate the *huatou*. When you find yourself feeling disheartened, with nothing to grasp and nothing to savor, that is precisely the time to be diligent in your practice! Be sure not to let yourself just give in to these depressed feelings. They are your opportunity to become a buddha or a master, to cut off the tongues of everyone on earth. Do not neglect your practice!

Notes

- (1) Mujaku: The desire for enlightenment, which can constitute a great obstacle to practice, is a subtle delusion that can occur in minds free of the usual gross delusions of love and hate, pure and defiled, etc.
- (2) See Letter 7, note 9.

Letter 41

Letter to Wang Jiaoshou 王教授 (Dashou 大受)

不識。左右別後。日用如何做工夫。若是曾於理性上得滋味。經教中得滋味。祖師言句上得滋味。眼見耳聞處得滋味。舉足動步處得滋味。心思意想處得滋味。都不濟事。若要直下休歇。應是從前得滋味處都莫管他。却去沒撈摸

處沒滋味處。試著意看。若著意不得。撈摸不得。轉覺得沒把柄捉把。理路義路心意識都不行。如土木瓦石相似時。莫怕落空。此是當人放身命處。不可忽不可忽。聰明靈利人。多被聰明所障。以故道眼不開。觸途成滯。眾生無始時來。為心意識所使。流浪生死不得自在。果欲出生死作快活漢。須是一刀兩段。絕却心意識路頭。方有少分相應。故永嘉云。損法財滅功德。莫不由茲心意識。豈欺人哉。頃蒙惠教。其中種種趣向。皆某平昔所訶底病。知是般事。颺在腦後。且向沒巴鼻處沒撈摸處沒滋味處。試做工夫看。如僧問趙州。狗子還有佛性也無。州云無。尋常聰明人。纔聞舉起。便以心意識領會搏量引證。要說得有分付處。殊不知。不容引證。不容搏量。不容以心意識領會。縱引證得搏量得領會得。盡是髑髏前情識邊事。生死岸頭定不得力。而今普天之下。喚作禪師長者。會得分曉底。不出左右書中寫來底消息耳。其餘種種邪解。不在言也。密首座宗某與渠同在平普融會中相聚。盡得普融要領。渠自以為安樂。然所造者。亦不出左右書中消息。今始知非。別得箇安樂處。方知某無秋毫相欺。今特令去相見。無事時試令渠吐露看。還契得左右意否。八十翁翁入場屋。真誠不是小兒戲。若生死到來不得力。縱說得分曉。和會得有下落。引證得無差別。盡是鬼家活計。都不干我一星事。禪門種種差別異解。唯識法者懼。大法不明者。往往多以病為藥。不可不知。

How have you been practicing in your daily life since the time of our parting? If, as before, you are finding satisfaction in logic, in the teachings of the sutras, in the words and sayings of the ancestors, in seeing with your eyes and hearing with your ears, in lifting your feet and walking, or in entertaining thoughts, then it's all useless. If you desire immediate peace then pay no heed to any of the things that previously gave you satisfaction, but instead try directing your awareness toward that where there's nothing to hold onto and nothing to savor. When you find that your awareness cannot be directed, that you cannot hold on, that you have no handle to grasp, and that your reasoning, understanding, and mental faculties are as inert as dirt, wood, tile, or stone, don't be afraid of falling into nihility. This is your opportunity to let go of your very life. Do not squander it!

Quite often highly intelligent people, hindered by that very intelligence, fail to open their Dharma eye and thus get stuck wherever they go. From beginningless time sentient beings, ruled by the thinking mind, have wandered in the realm of samsara and never been able to attain liberation. If you wish to escape samsara and live an enjoyable life, then with a single stroke cut off the paths of the thinking mind and you will surely attain some degree of accord [with the Way]. As Yongjia writes, “Loss of the Dharma treasure and the destruction of merit are all caused by the thinking mind.”⁽¹⁾ Would he say this to deceive people?

The various aims that you set forth in your recent letter are all expressions of the maladies I’ve been criticizing from the start. Whenever you become aware of them, toss them out of your mind and try practicing by directing your attention to where there’s no grasping, no holding, and no savoring.

The moment that intellectuals hear a *huatou* such as “A monk asked Zhaozhou, ‘Does a dog have buddha-nature?’ Zhaozhou answered ‘No!’,” they analyse and interpret it with the thinking mind, citing textual sources for support and seeking the master’s approval for their explanations. They don’t realize that citing sources, analyzing, and interpreting with the thinking mind will never be approved. Even the best citations, analyses, and interpretations are nothing more than the deluded workings of the conditioned mind; they’re of no help on the shores of life and death.

Nevertheless, the “clear understandings” of those regarded throughout the world as Zen masters and venerable monks don’t go beyond the sort of things you discuss in your letter. I needn’t even mention various other, false views. Head monk Chongmi,⁽²⁾ who was with me in the assembly under Purong Zhicang,⁽³⁾ was confident that he’d thoroughly grasped Purong’s intent and attained peace of mind. Yet his attainments were no more than what you speak of. He has now realized his error and found another level of peace, and knows for certain that I have never deceived him in any way. You should meet him sometime when you’re free from your duties—ask him to explain things and see if what he says accords with your outlook.

[This Matter] is like an eighty-year-old entering the examination room;⁽⁴⁾ it is

by no means child's play. If [your understanding] is of no help to you as you face death, then no matter how clear your explanations, how convincing your reconciliations [of various viewpoints], how precise your references, all are utterly useless, like tallying accounts in a ghost house.

In the Zen school there are a variety of differing views, but “those who know the law fear it.” It is those who are unclear about the Dharma who too often mistake the disease for the medicine. You must keep this in mind.

Notes

- (1) From the *Song of Enlightenment* 永嘉證道歌 1 (T48: 396b).
- (2) Chongmi 冲密, also known as Yishan Chongmi 伊山冲密 (n.d.), was a Dharma successor of Dahui. Nothing else is known of him.
- (3) Purong Daoping 普融道平 (n.d.) was a successor of Dagui Muzhe 大滄慕喆 (d. 1095).
- (4) Araki explains this to mean that, like an eighty-year-old facing his final chance to pass the civil service examinations after having failed them throughout his life, attaining enlightenment is a matter of putting one's life on the line.

Letter 42

Letter to Vice-Minister Liu 劉侍郎 (Jigao 季高)

示諭。臘月三十日已到。要之日用。當如是觀察。則世間塵勞之心。自然銷殞矣。塵勞之心既銷殞。則來日依前孟春猶寒矣。古德云。欲識佛性義。當觀時節因緣。此箇時節。乃是黃面老子出世成佛坐金剛座降伏魔軍轉法輪度眾生入涅槃底時節。與解空所謂臘月三十日時節。無異無別。到[9]這裏只如是觀。以此觀者名為正觀。異此觀者名為邪觀。邪正未分。未免隨他時節遷變要得不隨時節。但一時放下著。放到無可放處。此語亦不受。依前只是解空居士。更不是別人。

I received your letter saying that we must live every day as though the final day of December were already here. Truly, if we see things in this way the deluded,

worldly mind will naturally come to an end. Once the deluded mind has come to an end the days [following the final day of December] are, just as before, the cold days of January.

An ancient worthy said, “If you wish to know the import of the Buddha-nature you must observe time and season, cause and condition.”⁽¹⁾ This time and season—which is nothing other than what you, Layman Jiekong, refer to as the final day of December—is that of the Golden-faced Sage appearing in the world and becoming a buddha, sitting upon the diamond throne, scattering the demon hordes, turning the Wheel of Dharma, liberating sentient beings, and entering nirvana. Upon reaching this point just contemplate in this way. To see in this way is known as true contemplation; other types of seeing are false contemplation. When you have yet to distinguish “true” from “false,” you are unable to avoid being moved about according to the times and seasons of others.⁽²⁾ If you wish to escape being moved about like this, just let it all go at once. Letting it all go to the point where nothing remains to let go of, you will no longer need these words either. Just as before, you’ll simply be Layman Jiekong and no one else.

Notes

- (1) The ancient worthy is Baizhang Huaihai. For this quote see Chapter 34, where the quote is given as “If you wish to know the import of the Buddha-nature you must observe time and season, cause and condition; when the time arrives this principle will naturally manifest.”
- (2) Mujaku relates this to Zhaozhou’s statement, “Everyone is used by the twenty-four hours” (see Letter 37).

Letter 43

Second Letter to Vice-Minister Liu 劉侍郎 (Jigao 季高)

吾佛大聖人。能空一切相。成萬法智。而不能即滅定業。況博地凡夫耶。居士既是箇中人。想亦常入是三昧。昔有僧問一老宿。世界怎麼熱。未審向甚麼處回避。老宿曰。向鑊湯鑪炭裏回避。曰只如鑊湯鑪炭裏。作麼生回避。

日眾苦不能到。願居士日用四威儀中。只如此做工夫。老宿之言不可忽。此是妙喜得効底藥方。非與居士此道相契此心相知。亦不肯容易傳授。只用一念相應草湯。下更不用別湯使。若用別湯使。令人發狂。不可不知也。一念相應草。不用他求亦只在居士四威儀中。明處明如日。黑處黑如漆。若信手拈來。以本地風光一照。無有錯者。亦能殺人。亦能活人。故佛祖常以此藥向鑊湯鑪炭裏。醫苦惱眾生生死大病。號大醫王。不識居士還信得及否。若言我自有父子不傳之祕方。不用向鑊湯鑪炭裏回避底妙術。却望居士布施也。

Although our Great Sage, the Buddha, could empty all forms and manifest the wisdom of all dharmas, even he was unable to nullify fixed karma.⁽¹⁾ How, then, can ordinary people do so?

You, Layman, are already among [the committed followers of the Buddha],⁽²⁾ so surely you are always in the following state of mind. Long ago a monk asked an old master, “The world is so hot! Where can I go to escape?” The old master answered, “Escape into the burning coals under the boiling cauldron.” The monk asked, “How does entering the burning coals under the boiling cauldron allow one to escape?” “No sufferings can follow you there,” replied the master.⁽³⁾

I hope that you will practice this way in all of your daily activities—you mustn’t dismiss the old master’s words. Indeed, this is the medicine I prescribe to get results. I wouldn’t tell you about it so readily if we weren’t on the same path and weren’t familiar with each other’s minds. Drink down this “medicine” of a perfectly attuned thought,⁽⁴⁾ and take no other medications. Relying on other medicines can drive a person mad—one must be careful.⁽⁵⁾

Do not search elsewhere for this medicine of a perfectly attuned thought. It’s there in your daily activities, where what is bright is as bright as the sun and what is dark is as black as lacquer.⁽⁶⁾ Whatever comes to hand, just illuminate it with the ground of original nature and you cannot go wrong; with it you can give life and you can take life away. The buddhas and masters have always entered the burning coals under the boiling cauldron and employed the right medicine to heal suffering beings from the great illness of samsara. Thus they are called Great Healing Kings.

Is your faith in this sufficient? If you can tell me of some secret method, not even transmitted from father to son, by which it's possible to escape without entering the burning coals under the boiling cauldron, then I hope you'll kindly teach it to me!

Notes

- (1) Fixed karma 定業: "Also, immutable karma. The opposite of unfixed karma. Karma that inevitably produces a fixed or set result, whether negative or positive. *The Dharma Analysis Treasury* lists the four causes of fixed karma. They are (1) actions motivated by exceptionally strong earthly desires or by a profoundly pure mind; (2) actions, whether good or evil, done habitually; (3) actions, whether good or evil, performed in relation to such sources of benefit as the three treasures of Buddhism; and (4) actions causing harm to one's parents. Fixed karma may also be interpreted as karma whose effects are destined to appear at a fixed time." (*The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism*, p. 206)
- (2) Added according to Mujaku's commentary.
- (3) 五燈會元 13 (X80: 275a).
- (4) "'Medicine' of a perfectly attuned thought" translates 一念相應草湯, with 草湯 meaning "medicine" (literally, "herbal infusion," infusions being the usual way of preparing remedies in Chinese medicine) and 一念相應 referring to a thought-moment in perfect accord with nondual, undefiled wisdom.
- (5) Mujaku: the term "other medicines" refers to such "medicines" as discriminative thought, aversion and attachment, etc.
- (6) Mujaku quotes from the pointer of *Blue Cliff Record* 31 to explain this comment: "Let free 放行, and even rubble shines; repress 把定, and even true gold loses its color." The "medicine" of everyday activity can be appropriate or inappropriate for the disease of suffering; which is known by illuminating it with the ground of original nature, as in the following sentence.

Letter 44

Letter to Director Li 李郎中 (Sibiao 似表)

士大夫學此道。不患不聰明。患太聰明耳。不患無知見。患知見太多耳。故

常行識前一步。昧却脚跟下快活自在底消息。邪見之上者。和會見聞覺知為自己。以現量境界。為心地法門。下者弄業識。認門頭戶口。簸兩片皮。談玄說妙。甚者至於發狂不勒字數。胡言漢語。指東畫西。下下者以默照無言空空寂寂。在鬼窟裏著到。求究竟安樂。其餘種種邪解。不在言而可知也。冲密等歸。領所賜教。讀之喜慰不可言。更不復敘世諦相酬酢。只以左右向道勇猛之志。便入葛藤。禪無德山臨濟之殊。法眼曹洞之異。但學者無廣大決定志。而師家亦無廣大融通法門。故所入差別。究竟歸宿處。並無如許差別也。示論。欲妙喜因書指示徑要處。只這求指示徑要底一念。早是刺頭入膠盆了也。不可更向雪上加霜。雖然有問不可無答。請左右。都將平昔或自看經教話頭。或因人舉覺指示得滋味歡喜處。一時放下依前百不知百不會如三歲孩兒相似。有性識而未行。却向未起求徑要底一念子前頭看。看來看去。覺得轉沒巴鼻。方寸轉不寧帖時。不得放緩。這裏是坐斷千聖頂顛處。往往學道人。多向這裏打退了。左右若信得及。只向未起求徑要指示一念前看。看來看去。忽然睡夢覺。不是差事。此是妙喜平昔做底得力工夫。知公有決定志。故挖泥帶水。納這一場敗闕。此外別無可指示。若有可指示。則不徑要矣。

Scholar officials should not worry that they are not intelligent enough to follow the Way; rather, they should worry that they are *too* intelligent. They should not worry that they lack sufficient knowledge; rather, they should worry that they possess *too much* knowledge. Owing to this they always affix thought to consciousness, thus obscuring all signs of the joyous freedom right at their feet.

The least objectionable among those who espouse false views identify the self as a composite of seeing, hearing, and perceiving, and teach that direct, nondual perception is the Dharma gate of the mind-ground. Worse are those who give free rein to their deluded minds, flapping their lips with meaningless words, talking of mysteries and telling of wonders. Worse still are those who, like lunatics, blather on without restraint in words both foreign and Chinese, pointing to the east and pointing to the west.⁽¹⁾ The worst of the worst are those who, seeking ultimate peace, settle down in the empty stillness of a ghost cave and sit wordlessly in

silent illumination. Regarding the various other kinds of deluded views, I'm sure you'll understand even if I say nothing.

I received your letter and was delighted to read that Chongmi⁽²⁾ had returned. In your correspondence you no longer discuss secular matters but only your dauntless resolve to continue your efforts on your path. In Zen there are no basic differences between the teachings of Deshan and Linji or Fayan and Caodong. It's simply that students lack broad, resolute determination and that teachers lack wide, all-encompassing methods of guidance, so that distinctions occur in their approaches. But with regard to where they ultimately return there is not the slightest difference.

You write that you would like me to teach you the direct essentials by letter. With the very thought of seeking instruction in the direct essentials you've already stuck your head in a pot of glue. Nevertheless, though one shouldn't add frost to snow, when a question has been posed it shouldn't go unanswered.

I ask you to immediately abandon the pleasure you experience in studying sutras and contemplating *huatou* or in being enlightened or instructed by others. Instead, be once again utterly without knowledge or understanding, like a three-year-old child in whom consciousness is present but not yet active. Contemplate what was there before the thought arose to seek instruction in the direct essentials. Continue contemplating, and when, more and more, you find yourself left with nothing to grasp onto and no peace of mind, you mustn't slacken off. This is precisely the place where you cut off the heads of the thousand buddhas. Too often this is where students of the Way back off and give up.

If you have sufficient faith, then contemplate what was there before the thought arose to seek instruction in the direct essentials. Maintain your contemplation and suddenly you will awaken from your slumbering dream, make no mistake about it!

This is my regular practice for gaining strength [in the Way]. I know that you are possessed of resolute determination, so I performed this one-act flop for you. I have nothing else to teach you. If I did, it wouldn't be the direct essentials.

Notes

- (1) “Pointing to the east and pointing to the west” 指東畫西 is an expression found in the *Record of Linji*. Sasaki comments that it “seems to mean to indulge in quibbles and avoid giving direct answers.” (Sasaki, p. 176)
- (2) For Chongmi, see note 3, Letter 41.

Letter 45

Letter to Li Baowen 李寶文 (Maojia 茂嘉)

向承示論。性根昏鈍。而黽勉修持。終未得超悟之方。宗杲頃在雙徑。答富季申所問。正與此問同。能知昏鈍者。決定不昏鈍。更欲向甚處求超悟。士大夫學此道。却須借昏鈍而入。若執昏鈍。自謂我無分。則為昏鈍魔所攝矣。蓋平昔知見。多以求證悟之心。在前作障故。自己正知見不能現前。此障亦非外來。亦非別事。只是箇能知昏鈍底主人公耳。故瑞巖和尚居常在丈室中自喚云。主人公。又自應云喏。惺惺著。又自應云喏。他時後日莫受人謾。又自應云。喏喏。古來幸有恁麼勝樣。謾向這裏提撕看。是箇甚麼。只這提撕底。亦不是別人。只是這能知昏鈍者耳。能知昏鈍者。亦不是別人。便是李寶文本命元辰也。此是妙喜應病與藥。不得已略為居士指箇歸家穩坐底路頭而已。若便認定死語。真箇喚作本命元辰。則是認識神為自己。轉沒交涉矣。故長沙和尚云。學道之人不識真。只為從前認識神。無量劫來生死本。癡人喚作本來人。前所云借昏鈍而入是也。但只看能知得如是昏鈍底。畢竟是箇甚麼。只向這裏看。不用求超悟。看來看去。忽地大笑去矣。此外無可言者。

I have read your letter saying that, owing to the dullness of your root nature, you have never experienced a transcendent awakening in spite of your sustained efforts in spiritual cultivation. This is the same as the question from Fu Jishen⁽¹⁾ that I responded to some time ago when I was in Shuangjing.⁽²⁾

That which is aware of being dull is certainly not dull itself; exactly where else do you intend to look for transcendent awakening? In point of fact, scholar

officials who practice the Way should *utilize* dullness in order to enter the Way. However, if you *identify* with dullness and feel that you therefore lack the capacity for awakening, you will find yourself controlled by the demon of dullness.

As I see it, our ordinary understanding tends to objectify our intention to attain enlightenment and thus make it an obstacle that prevents a true understanding of ourselves. But this obstacle is not something from outside of ourselves or separate from ourselves—it is nothing else than the Master that is aware of one’s “dullness.” For this reason every day Master Ruiyan Shiyān⁽³⁾ would call to himself, “Master!” “Yes!” he would answer himself. “Be wide awake!” he would say. Again he would answer himself, “Yes!” Then he say, “Whatever the time, whatever the day, never be misled by others!” “Yes! Yes!” We are fortunate in having such models since times of old!

Try examining this in your own way. That which examines “What is *this*?” is none other than that which can recognize dullness. And that which can recognize dullness is none other than your own True Self.

In saying this I’m simply dispensing medicine according to the illness, having no other alternative; I’m just pointing out the way for you to return home and sit in peace. If you see these dead words as the truth expressing your True Self, then you will have taken the thinking mind⁽⁴⁾ for your self. If you do so you are way off. Thus Changsha Jingcēn⁽⁵⁾ said,

That those who study the Way fail to realize the truth
Is simply because they identify with their thinking mind;
Though this is the cause of endless eons of birth and death,
The foolish regard it as the Original Person.⁽⁶⁾

This is what I driving at above when spoke of utilizing dullness to enter. Just observe what exactly it is that can know dullness. Just turn toward this and look—you needn’t seek transcendent awakening. If, coming and going, you continue observing then suddenly you will break out in laughter. There’s nothing else to be said.

Notes

- (1) For Fu Jishen, see Letter 13.
- (2) Shuangjing 雙徑 was located in the region of Hangzhou 杭州 in present-day Zhejiang 浙江.
- (3) Ruiyan Shiyan 瑞巖師彥 (ca. 9th c.) was born in Minyue 閩越 in Fujian 福建, and was known as a strict follower of the precepts. He was a Dharma heir of Yantou Quanhuo; otherwise little is known of him.
- (4) “Thinking mind” translates 識神, the sixth consciousness, mind consciousness, set forth in the Yogacara school.
- (5) Changsha Jingcen 長沙景岑 (9th c.). Little is known of Jingcen’s life except that he was a Dharma heir of Nanquan Puyuan; that he founded the temple Luyuan yuan 鹿苑院 in present Hunan 湖南; and that he subsequently taught throughout the district of Changsha 長沙.
- (6) *Compendium of the Five Lamps* 五燈會元 4 (X80: 95a).