

ISSN 1880-7925

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十三号

2018年3月

花園大学国際禅学研究所

ANNUAL REPORT  
of the  
INTERNATIONAL RESEARCH  
INSTITUTE FOR ZEN BUDDHISM

No. 13

Table of Contents

---

Guchū Shūkyū's <i>Rinmyōshō</i> and the <i>Zongjinglu</i> YANAGI Mikiyasu.....	1
A Compilation of Kamakura-era Tea Records from the Zen School: With Japanese Readings and Annotation (2) TACHI Ryushi.....	21
An Annotated Transcription of the <i>Retsugaku Meishō Sekitoku</i> : Letters from Zen monks to Mori Daikyō in 1913 HORIKAWA Takashi.....	143
The Nanshan Vinaya School's Criticism of Chan "Mind is Buddha" Thought YAMAMOTO Genryu.....	157
Senmon Jōju's Annotated Edition of the <i>Bakushū Furyaku</i> LIN Guanchao.....	189
The Death Penalty, Death with Dignity, Genetic Engineering, and Brain Death: Current Issues in Buddhist Applied Ethics (Transcribed Lecture) ISSHIKI Daigo.....	(1)

---

March 2018

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十三号



# 目次

愚中周及『稟明抄』と『宗鏡録』……………	柳 幹 康 ……	1
鎌倉期禅僧の喫茶史料集成ならびに訓註(中)……………	館 隆 志 ……	21
森大狂来簡集『列岳名匠尺牘』 解題と翻刻……………	堀 川 貴 司 ……	143
南山律宗の「即心是仏」批判……………	山 本 元 隆 ……	157
仙門浄壽『槃宗譜略』 標註(巻首巻上)……………	林 観 潮 ……	189
執筆者一覽……………	……………	233
〈講演録〉		
仏教応用倫理の現状と課題……………	一 色 大 悟 ……	(1)



# 愚中周及『稟明抄』と『宗鏡録』

柳 幹 康

## はじめに

本論文は愚中周及（一二三三—一四〇九）が編んだ『宗鏡録』の撮要本『稟明抄』の構成に着目し、同書一書中において『宗鏡録』が果たしている役割に対し考察を加えるものである。

『宗鏡録』は東アジア全域に伝播した禅宗の思想を考えるうえで極めて重要な書物である。同書は五代十国時代の中国の禅僧永明延寿（九〇四—九七六）により編纂された百巻にもおよぶ大部の書で、その内容は禅宗所伝の一心を核に唐代以前の多元的な仏教思想を一元的に統合するものとなっている。宋が中国を統一し強大な皇権が確立すると、皇帝の勅許のもと仏教の正統説と公認されて大蔵経に編入され、禅と浄土を主軸に諸宗融合の道をたどる宋代以降の中国仏教に対し、その理論的根拠を提供し続けた。それに伴い『宗鏡録』の評価は急速に高まっていき、清朝第五代皇帝の雍正帝（在位一七二二—一七三五）により「震旦（＝中国）宗師の著述中第一の妙典」と絶賛されるに至る（一）。

また本書は早くから朝鮮・日本にも伝わり、両地の仏教思想にも多大な影響を及ぼした。すなわち朝鮮で

は第四代高麗国王クワアジジョンの光宗（在位九四九—九七五）が『宗鏡録』を読んで延寿に弟子の礼をとったほか、当時多くの僧侶が延寿のもとに留学して法を嗣ぎ、近年では曹溪宗チョクシヨウの宗正ソウテイ（代表）を歴任した性徹ソウテツ（二九二—二九九三）が戦後の仏教復興にあたり、『宗鏡録』を用い、それを「竜樹以降最も偉大な著述」と高く評価している<sup>(2)</sup>。一方日本では栄西（二四一—二二五）・円爾（二〇二—二八〇）・夢窓疎石（二七五—三五一）など鎌倉・室町期の臨済宗の禅僧を中心に諸宗で広く受容され、江戸期には日本臨済宗中興の祖とされる白隱（一六八—一七六九）が悟後の修行を明かす重要な書物として『宗鏡録』の名を挙げている<sup>(3)</sup>。このような『宗鏡録』の受容状況を分析することは、日中韓の仏教思想の展開を理解するうえでも、また東アジア全域に展開する禅宗の思想を展望するうえでも、ともに重要な作業だと考える。

愚中周及は室町時代に活躍した臨済宗の禅僧である。一三三三年（元亨三）に美濃（現岐阜県）に生まれ、七歳より教院に学ぶ。十三歳の時に夢窓疎石のもとで出家して沙弥となり、夢窓の俗甥で弟子の春屋妙葩しゅんおくたうは（二三二—一三八八）より教えを受ける。十七歳にして比叡山で受戒し、翌々年建仁寺に掛錫するも同所の接化に満足せず、天龍寺造宮の資金捻出のために夢窓が発案した貿易船に乗り元へ渡る。潤州（現江蘇省鎮江市）金山の即休契了しつぎゅうけりりょう（二二六—一三五二）に参じ、一三四七年（至元七）二十五歳の時に大悟しその法を嗣ぐ。一三五一年（観応二）帰国、出家の師である夢窓に参じて即休より嗣法したことを告げ、その許しを得る。同年のうちに夢窓と即休が相次いで亡くなり、愚中は夢窓の三年の喪に服した後、南禅寺の書記となるが、即休からの嗣法を快く思わなかった者から迫害を受けたため同寺を出、その後播磨・丹波・丹後など各地に寓した。一三六五年（貞治四、四十三歳）大中臣那珂宗泰おおなかとみなかむねやすに請われて丹波金山天寧寺の開山となり、一三九七年（応永四、七十五歳）には小早川春平こばかわはるひらに招かれ即休（佛通禅師）を勤請開山として安芸あきに御許山佛通寺

を開く。一四〇八年(応永十五、八十六歳)足利義持と面会し、翌年五月に紫衣を受けて足利義満の一周忌の法要を執り行う。同年八月二五日に結跏趺坐して遷化、僧臘七十一、世寿八十七。佛徳大通禪師と諡される。その靈骨は天寧寺と佛通寺の塔に納められ、その門下は両寺を中心に各地へ教線を伸ばした<sup>(4)</sup>。

愚中を直接の研究対象とした論考は少なく、管見の限り以下の三者のものがあるのみである。

- 一、蔭木英雄「一九七八」、愚中の伝記と詩作を紹介・分析。
- 二、柴田章延「二〇〇二」「二〇〇四」、愚中の伝記とその門下の動向、ならびに愚中が中国より伝えた当時の発音(佛通寺読み)を紹介・分析。
- 三、千葉正「二〇一四」、『稟明抄』を分析。

このような研究状況のなか、拙論が『稟明抄』における『宗鏡録』の援用状況に焦点を絞り分析するのは、以下の三つの理由による。

第一に、当時夢窓門下において『宗鏡録』が盛んに用いられていたことである。たとえば夢窓の法嗣では無極志玄(一二八二—一三五九)が『宗鏡録』の撮要本『色塵集』三〇巻を編んだほか、春屋妙葩が一三七一年に『宗鏡録』を開板し、義堂周信(一二三三—一三八八)は『宗鏡録』を閲覧・書写している。また夢窓に学び無極志玄の法を嗣いだ空谷明応(一二三二—一四〇七)は『宗鏡録』の講義を行っている<sup>(5)</sup>。愚中は法こそ即休に嗣いだ、夢窓のもとで出家し春屋妙葩に学んだ経歴の持ち主で、愚中より嗣法し一三五一年に帰国した後も、春屋を始め夢窓派との交流は続いている<sup>(6)</sup>。愚中が『宗鏡録』の撮要本『稟明抄』を編ん

だのは、このような夢窓門下における『宗鏡録』の盛行を承けたものと思しく、おそらくは愚中が見た『宗鏡録』も春屋妙葩が開板したものであつただろう。かかる愚中の『宗鏡録』援用を分析することは、当時の禅門における『宗鏡録』受容を理解する上で重要な作業だと言える。

第二に、『宗鏡録』は愚中自身にとつても重要な典籍であつたことである。その年譜に記される典籍の名は少なく、わずかに(1)『法華経』普門品(T八一・九四a)、(2)『信心銘』(同九四c)、(3)『宗鏡録』(同九七c、九八b)、(4)『十牛訣』(同九九a)、(5)『金剛経』(同九九c)の五種が見えるのみである。余他への言及が一度のみであるのに対し、『宗鏡録』は二度言及されている。ひとつめが一三七五年(永和元、五十三歳)の条に見えるもので、愚中は臘月十四夜に『宗鏡録』を閲覽していたおり迅雷を聞き二首の偈を作つたという。ふたつめが一三九三年(明德四、七十一歳)の条に見えるもので、『宗鏡録』を閲覽しその撮要本『稟明抄』を編んだと記されている。愚中が二首の偈のみならず撮要本をも作つた書物は『宗鏡録』の他に例がなく、愚中が『宗鏡録』を重視していたことが窺える。

第三に、『稟明抄』に対する研究には既に千葉正「二〇一四」があるが、以下に見る重要な問題——『稟明抄』というひとつの書物において『宗鏡録』が如何なる役割を果たしているのか——については、まだ十分に論じられていないことである。

そこで拙論では以下、『稟明抄』全体の構成を視野に収めつつ、そのなかで『宗鏡録』が果たしている役割について分析を加える。

## 本論

先述の通り『稟明抄』は、愚中が一二三九三年（明徳四）七十一歳の時に編んだ『宗鏡録』の撮要本であり、その書名は『宗鏡録』（巻九九、T四八・九五―b）に引かれる『提婆菩薩伝』の語「我れ明を心に稟<sup>う</sup>け、外に仮らざるなり」（T五〇・一八七a）に由る。『宗鏡録』は百巻にも及ぶ浩瀚の書であるが、愚中はそこから要文を抜粋し僅か一卷にまとめている。その文章はごく一部の例外を除き、ほぼ全てが『宗鏡録』の引用から成る。

その例外のうち、注目すべきが巻頭と巻末の部分である。うち巻頭には、以下の一段が記されている。これは『宗鏡録』からの引用ではなく、愚中が自ら加えたものであり、いわば『稟明抄』の冒頭にあつて、その主題を提示する一段と見ることができるといえる。

初祖菩提達磨円覚大師梁普通元年十月一日至金陵。武帝問曰、「朕即位已来造寺写经度僧不勝記。有何功德。」師曰、「並無功德。」帝曰、「何以無功德。」師曰、「此但人天小果有漏之因。如影随形、雖有非実。」帝曰、「如何是真功德。」答曰、「淨智妙円、体自空寂。如是功德不以世求。」帝又問、「如何是聖諦第一義。」師曰、「廓然無聖。」帝曰、「对朕者誰。」師曰、「不識。」帝不領悟。

噫。師亦不識、帝亦不領。可謂函大蓋大。

（L一a・一）

初祖菩提達磨円覚大師、梁の普通元年十月一日金陵に至る。武帝問うて曰く、「朕即位して已来、寺

を造り経を写し僧を度すこと記するに勝えず。何の功德か有る」と。師曰く、「並に功德無し」と。帝曰く、「何を以てか功德無き」と。師曰く、「此れ但だ人天の小果、有漏の因なるのみ。影の形に随うが如し、有りとも雖も実には非ず」と。帝曰く、「如何か是れ真の功德」と。答えて曰く、「淨智妙円にして、体は自ら空寂なり。是の如き功德は、世を以て求めず」と。帝又た問う、「如何か是れ聖諦第一義」と。師曰く、「廓然無聖」と。帝曰く、「朕に對する者は誰ぞ」と。師曰く、「識らず」と。帝領悟せず。

噫。師も亦た識らず、帝も亦た領らず。謂つ可し、函大なれば蓋大なりと(一)。

これは『景德伝灯録』(卷三「第二十八祖菩提達磨」、T51・219a)等に記される有名な達磨と梁武帝の問答であり、禪宗初祖の達磨がインドから中国に來た際に梁の武帝と次のような問答をしたと伝えられる——武帝が達磨に尋ねる、「朕は即位してから数多の寺院を建立して度々写経し、無数の人々を出家させてきた。どのような功德があるだろうか」。達磨はにべもなく答える、「功德など何らありはしない」。武帝は驚き尋ねる、「なぜか」。達磨、「それはいずれも人・天の來生という取るに足らぬ果報を得るだけのこと、結局のところ輪廻をまたらす原因に過ぎぬ。それはあたかも身体に寄り添う影のごとく、実体の無い虚妄なものだ」。そこで武帝は尋ねる、「では真の功德とは一体どのようなものか」。達磨は答える、「清らかな智慧は円満であり、その体はもとより空寂である。このような真の功德は、世間的な行為によつて求めることはできない」。武帝は尋ねる、「究極の聖なる真理とはどのようなものか」。達磨は答える、「がらりとして」「聖」などというものも無い」。武帝、「では今朕の目の前にいる者は誰なのか」。達磨、「識らぬ」。武帝はその意を悟ることがなかった。

一般にこれは世俗的な有相の次元に留まる武帝が、空なる無相の立場から達磨が発した言葉を終ぞ理解することができなかつた問答として理解される。ところが愚中は、このような理解を反転し次のようにコメントしている——ああ、達磨も識らず、武帝も悟らず。これぞ箱が大きければフタも大きいというものだ——。達磨の「識らぬ」という高次の接化により、たとい武帝はそうとは知らずとも、「悟らない」という高次の結果を引き出すことができたと言うのである。

ただしここで注目したいのは愚中のコメントではなく、この問答において達磨が「功德無し」「有りと雖も実には非ず」「体は自ら空寂」「廓然無聖」「識らず」など「空」を説き示す否定的な物言いに終始しており「心」の字は見えないことである。

これに対し『稟明抄』の末尾に記される願文には「空」を明かす表現はなく、それとは対照的に「心」が端的に提示されている。以下のように言う。

仰惟 大日本国誉田天王八幡大菩薩 靈鏡普照之理徳、神劍摧破之智用、理智一体、本地法身大牟尼尊、伏願 益和其光、加護斯抄、開示末学、悟入本心。  
(L一九a—b・一二)

仰ぎて惟れば、大日本国誉田の天王八幡大菩薩、靈鏡普照の理徳、神劍摧破の智用、理智一体にして、本地法身大牟尼尊、伏して願わくは、益す其の光を和して斯の抄（『稟明抄』）を加護し、末学に開示して本心に悟入せしめたまえ。

ここではいわゆる本地垂迹説に基づき、日本の地に八幡大菩薩として迹<sup>あと</sup>を垂れた本地法身の釈迦牟尼仏に對し、智慧の光を和らげて『稟明抄』を加護し、人々に本心を悟らせるよう祈っている。つまり『稟明抄』の目的は人々に本心（本源の心）を悟らせることにあると明言しているのである。

このように冒頭で主題を提示する部分では「空」を明かす表現のみで「心」への言及はなく、末尾で本書の目的を示す部分では「心」のみが提示され「空」への言及はない。そしてその中間に記される『宗鏡録』からの引用に目を転じると、この「空」と「心」を結びつける文章が多く見られることに気が付く。ここでは煩を避け、その全てを列挙するのではなく、端的で見易いものを五例のみ挙げる。

まず第一の例が、上に見た達磨と武帝の問答の直後に引かれる以下の二段である。

華嚴經出現品云、「仏子、如来成正覺時於其身中普見一切衆生成正覺。乃至普見一切衆生入涅槃。皆同一性。所謂無性、無何等性。所謂無相性、無尽性、無滅性、無我性、無非我性、無衆生性、無非衆生性、無菩提性、無法界性、無虛空性、亦復無有成正覺性。知一切法皆無性故、得一切智、大悲相續、救度衆生。仏子、譬如虛空、一切世界、若成若壞、常無增減。何以故。虛空無生故。諸仏菩提亦復如是。一切衆生於一念中悉成正覺与不成正覺等無有異。何以故。菩提無相故。若有相則有增有減。」

釈云、「此品文旨宏奥、能頓能円。窮衆生之本原、罄諸仏之淵海。根本法輪之内更処其心、生在金輪種中、復為嫡子。妙中之妙、玄中之玄、並居凡類之心。小功而能速証、安得自欺不受。……」

(L1b1a・1)

華嚴經出現品に云く、「仏子よ、如来成正覺の時、其の身中に於いて普く一切衆生の成正覺を見る。

乃至普く一切衆生の入涅槃を見る。皆同一性。所謂る無性、何等の性か無き。所謂る相性無く、尽性無く、滅性無く、我性無く、非我性無く、衆生性無く、非衆生の性無く、菩提性無く、法界性無く、虚空性無く、亦復た成正覚性有ること無し。一切の法の皆な無性なることを知るが故に、一切智を得、大悲相統して、衆生を救度す。仏子よ、譬は虚空の如し、一切の世界、若しくは成り若しくは壞れて、常に増減無し。何を以ての故に。虚空の無生なるが故に。諸仏の菩提も亦復た是の如し。一切衆生、一念の中に於いて悉く正覚を成ずると正覚を成ぜざると等しくして異なり有ること無し。何を以ての故に。菩提は無相の故に。若し相有らば、則ち増有り減有らん」と（『華嚴經』卷五二「如來出現品」、T一〇・二七五a—b）。

「釈に云く、「此の品の文旨宏奥にして、能く頓能く円なり。衆生の本原を窮して、諸仏の淵海を罄くし、根本法輪の内に更に更に其の心を処す。生じて金輪種の中に在りて、復た嫡子為り。妙中の妙、玄中の玄、並に凡類の心に居す。小功にして能く速やかに証す、安んぞ自ら欺いて受けざることを得ん。……」と。

前段と後段はそれぞれ『宗鏡録』卷一四（T四八・四八八c）と卷四一（六五八c）から引かれたものであるが、後段が「釈に云く、此の品……」というように前段に引く出現品を受けていることから、明らかに一続きのものとして録されたものである。また両段の冒頭を『宗鏡録』では「華嚴經云」「古釈華嚴出現品云、此品……」としていたのを、『稟明抄』では「華嚴經出現品云」「釈云、此品……」に変え、両段の連関を明示する形になっている。

その内容について見ると、前段では如来の成正覺・入涅槃と同時に一切衆生もまた正覺を成じ涅槃に入ると説き、その理由として「一切の法」が「皆な無性」であり、世界が「虚空の如」く「菩提」も「無相」であることを挙げる。そして後段ではそれに対する注釈として、これが「衆生の本原（心）を窮して、諸仏の淵海を罄く」すものであり、「妙中の妙、玄中の玄」が凡類（一切衆生）の心に具わっているのだと述べている。つまり愚中は「無性」「無相」という空を説く前段と「心」について説く後段を一続きのものとして引用することで、「空」と「心」を結びつけているのである。

第二の例が以下のものである。

……心法本来無有形相。心法本来無有住処。一切如来尚不見心、何況餘人得見心法。一切諸法從妄想生。以是因緣、今者世尊為大衆說三界唯心。心懷染著從妄緣現。緣無自性、心性本空。如是空性、不生不滅・無來無去・不一不異・非斷非常、本無生処、亦無滅処。心法之体、本不可得。非心法者、亦不可得。如是悟者名見真諦。悟真諦者名為賢聖。

(L四b―五a・三)

……心法本来形相有ること無し。心法本来住処有ること無し。一切の如来すら尚お心を見ず。何に況んや餘人の心法を見ることを得んや。一切諸法は、妄想從り生ず。是の因緣を以て、今者世尊、大衆の為に三界唯心と説きたまう。心に染著を懷うことは、妄緣從り現ず。緣に自性無し、心性本と空なり。是の如くの空性は、不生不滅・無來無去・不一不異・非斷非常にして、本と生処無く、亦た滅処無し。心法の体、本より不可得なり。非心法の者も亦た不可得なり。是の如く悟る者を真諦を見ることが名づ

く。真諦を悟る者を名づけて賢聖と為す。

この一段は『宗鏡録』卷一一（T四八・四七六a—b）に引かれる『大乘本生心地觀經』（卷八「觀心品」、T三・三二七b—c）を節略転引したものであり、心が本来無相・空であることが端的に述べられている。なお千葉正「二〇一四、一八二」は「愚中が見ていた『宗鏡録』は全百卷そのものを全て読んでいたのか、或は抜萃本（例えば『冥枢会要』）であつたのか」と疑問を呈するが、『冥枢会要』には傍線部「心懷染著徒妄縁現」以下の後半部分が録されていないことから、少なくともこの箇所が『冥枢会要』からの転引でないことは明らかである。おそらく愚中は、抜萃本ではなく『宗鏡録』そのものを読んでいたのだろう。

第三の例が以下のものである。

普賢觀云、「觀心無心、法不住法、我心自空、罪福無主。」即是無心無數、名為正觀。文殊当真空無礙之理、普賢当離相無尽之行。諸大菩薩所表、人皆有之、不離一心、悟之即是。世人聞道諸仏皆伝心法、將謂心上別有一法可証可取、遂將心覓法。不知心即是法、法即是心。不可將心更求於心。歷千劫終無得日。不如当下無心便是本法。乃至出家、皆不出一念心地。（L六a—b・四）

普賢觀に云く、「心を觀て心無く、法は法に住せざれば、我が心は自ら空にして、罪福に主無し」と（『普賢觀經』、T九・三九二c）。即ち是れ無心無數を、名づけて正觀と為す。文殊は真空無礙の理に当たり、普賢は離相無尽の行に当たる。諸の大菩薩の表す所、人皆な之れ有り、一心を離れず、之を悟れば

即ち是なり。世人、諸仏皆な心法を伝うと道うことを聞きて、將に心上に別に一法の証す可く取る可き有りと謂いて、遂に心を將て法を覺む。心は即ち是れ法、法は即ち是れ心なることを知らず。心を將て更に心を求む可からず。千劫を歴とも終に得る日無し。当下に無心にして便ち是れ本法なるには如かず。乃至出家も、皆な一念の心地を出でず。

この一段は『宗鏡録』卷二四（T四八・五五〇a—b）からの節略引用である。ここでは心の空を明かす『普賢觀經』の經文を引いた後に、かかる心が一切衆生に悉く具わっていること、ただし世の人々は本来空である心そのものを見ず、その上に「法」という相を作り出すため迷っていること、そのような相に執われず無心に回帰することが肝要であることを明かしている。

第四の例が以下のものである。

觀和尚於一心門立十淨土、成十種如來、坐十種道場、說十種法門。一金剛如來在於金剛道場能說金剛法門。以自心智見我心性、此心從本來永無諸相、猶如虛空湛然不動。明見之心、名金剛如來。所說金剛法門者、如經偈云、「菩薩智慧心、清淨如虛空、無性無依處、一切不可得。」所云十淨土者、如經云、「十方國土、皆如虛空。」……  
(L7b・四—五)

觀和尚、一心門に於いて十淨土を立て、十種の如來の十種の道場に坐して十種の法門を説くことを成ず。一に金剛如來、金剛道場に在りて、能く金剛の法門を説く。自心の智を以て我が心性を見るに、此

の心本もとよ従り来た永く諸相無くして、猶お虚空の湛然として動ぜざるが如し。明らかに之の心を見るを、金剛如来と名づく。所説の金剛法門とは、経の偈に云うが如し、「菩薩智慧の心、清淨にして虚空の如く、性無く依処無く、一切不可得なり」と（『華嚴経』卷五九「離世間品」、T一〇・三一五a）。云う所の十浄土とは、経に云うが如し、「十方の国土、皆な虚空の如し」と（『維摩経』卷下「香積仏品」、T一四・五五二b）。

これは『宗鏡録』卷二七（T四八・五六八c）所引の観和尚の説を転引したものである。観和尚（未詳）は一心を十種の浄土にわけ、それぞれの浄土（＝道場）において特定の如来がおのおの法を説くと論じる。すなわち(1)金剛如来は金剛道場において金剛法門を、(2)解脱如来は無著道場において無著法門を、(3)般若如来は無住道場において無住法門を、(4)摩訶衍如来は無礙道場において無礙法門を、(5)菩提如来は無相道場において無相法門を、(6)實際如来は無際道場において實際法門を、(7)真如来は常住道場において常住法門を、(8)法界如来は法界道場において法界法門を、(9)法性如来は法性道場において法性法門を、(10)涅槃如来は寂滅道場において寂滅法門を説くという。つまりこれは一心という真理を十の側面から分析したものであり、そのうち(1)金剛如来とは、己の「心」が本来「諸相無く」、「虚空の湛然として動ぜざるが如」く、「一切不可得」であることを看取することだという。つまりここでも「心」が「空」であると端的に示されているのである。

第五の例が以下のものである。

仁王經云、「能起一念清淨信者、是人超過百劫千劫無量無辺沙劫一切苦難、不生惡趣、不久當得無上菩提。」是以了心無作、即悟業空。觀業空時、名為得道。其道若現、何智不明。心智明時、於行住坐臥四威儀中法爾能現自利・利他之力。

(L一五b・九)

仁王經に云く、「能く一念清淨の信を起こす者は、是の人、百劫千劫無量無辺沙劫一切の苦難を超過して、惡趣に生ぜず、久しからずして當に無上菩提を得べし」と(卷上「菩薩行品」、T八・八三八b)。是を以て心の無作なることを了れば、即ち業の空を悟る。業の空を觀る時を、名づけて得道と為す。其の道若し現げば、何の智か明ならざらん。心の智の明なる時、行住坐臥四威儀の中に於いて法爾として能く自利・利他の力を現す。

この一段は『宗鏡錄』卷一〇(T四八・四六九b)からの引用である。ここでは『仁王經』の經文を根拠とし、心に作すところが無く一切の行為もまた空であることを看取すれば、悟りを得て心の智慧が顯現し、自利・利他の力を自ずと發揮できるようになるのだと述べている。

以上に見た五例はいずれも「空」と「心」を結びつけるものであった。『稟明抄』の全体の構成——巻頭と巻末にそれぞれ「空」を示す達磨の問答と「心」を提示する願文を配すること——に鑑みれば、『宗鏡錄』が『稟明抄』という一つの書物において、最初の「空」と最後の「心」を結びつけるという重要な役割を果たしていることが見て取れるだろう。

もちろん『稟明抄』における『宗鏡錄』の援用はこれのみに限定されるものではない。たとえば仏道修行

における宗鏡の重要性<sup>(8)</sup>や禪の頓悟の立場<sup>(9)</sup>、『宗鏡録』の要となる円信円修など<sup>(10)</sup>、『稟明抄』に引用される『宗鏡録』の内容は多岐に亘っている。しかしながら『稟明抄』を単なる引用文の寄せ集めではなく、ひとつのまとまりを持った作品と見る時、巻頭の「空」と巻末の「心」を結びつけることこそが、同書において『宗鏡録』が果たしている重要な役割であると言いうことができる。

なお『稟明抄』の序文において愚中は、「心」と達磨の「不識」を関連させて、以下のように述べている。

夫宗鏡録一百卷、先德讚曰、「迴出衆典、金山独輝於九天。」予雖在此中学浅力乏竟不識山之真面目、然猶不能自己或遇親切著明易曉者、援筆録出、名曰稟明抄。是乃但欲每鑑自心耳。豈敢備乎胡来漢現者哉。

(L序一a—二a・解説二〇)

夫れ宗鏡録一百卷、先德讚じて曰く、「迴はにかに衆典を出で、金山は独り九天に輝く」と。予、此中に在りて学は浅く力は乏しく竟つひに山の真面目を識らずと雖も、然れども猶お自己或は親切・著明にして読み易く曉さとり易き者に遇うこと能わず、筆を援たすりて録出し、名づけて稟明抄と曰いう。是れ乃ち但ただだ毎つねね自心に鑑かんがんと欲するのみ。豈に敢えて胡の漢に來たり現す者を備えんや。

愚中はいう——『宗鏡録』百巻について、先德は讚歎して次のように仰つた。「教多ある典籍を压倒して廻かに響え立つ様は、金山が独り世界に輝いているようなものだ」。私はここにおり浅学非才の身でその山の真面目を識しらないが、それでも簡潔かつ明晰で理解しやすい書物がないので、自ら『宗鏡録』から文章を

抜き書き本書『稟明抄』を編んだ次第である。これはただ自心に照らし合わせようとしてのこと。どうかの胡人が中国に来て示したものを備えているなどと言えようか。

これは愚中が『稟明抄』に寄せた自序であり、ここで愚中は謙遜して自分が金山に喩えられる仏法の真面目を「識らない」こと、ただ自身の「心」に鑑みるために『稟明抄』を編んだのであり、かの胡人の達磨が中国に来て示したものを備えているなどと敢えて言う気がないことを記している。だがこれはあくまで序文における謙遜であり、その「識らない」という言辞は達磨の「不識」に通じていると見るべきであろう。実際この直後に達磨と武帝の間答が引かれ、達磨の「不識」と武帝の「不領」について愚中は「函大なれば蓋大なり」——達磨の偉大な「識らず」と同様、武帝の「不領」も偉大だ——と述べていた。これに鑑みれば愚中の「不識」には、謙遜のみならず達磨に通じるという自負の念も込められていると見ても、あながち的外れではないだろう。その当否はいずれにせよ、愚中は序文においても「心」と達磨の「不識」を密接に関連させて用いているのである。

## むすび

拙論では『稟明抄』の全体の構成に着目し、同書において『宗鏡録』が担っている役割について考察を加えた。

『稟明抄』は『宗鏡録』から要文を抄出した撮要本であり、その大部分は『宗鏡録』からの引用より成るが、冒頭と末尾には独自に加えられた一段が録されている。すなわち、冒頭には専ら「空」を明かす達磨と

武帝の問答が録され、末尾には悟入すべき対象として「心」を提示する願文が収められている。そしてその間を結ぶ本文の部分には、「空」と「心」を結びつける数多くの文章が『宗鏡録』より引用されていた。つまり『宗鏡録』は『稟明抄』において、巻頭の「空」と巻末の「心」を結びつける役割——換言すれば一書にひとつのまとまりを与える重要な働き——を担っていると言うことができよう。

注

本研究はJSPS科研費（J P 一六H〇七三三六・一七H〇〇九〇四）の助成を受けたものであり、拙論の内容は国際シンポジウム「東アジアにおける禅思想の諸相」の報告（同題、二〇一七年十二月十六日、東洋大学白山キャンパス）に若干の補訂を加えたものである。また拙論執筆にあたり小林圓照先生（花園大学名誉教授）より貴重なご意見・ご指導を頂戴した。ここに深謝申し上げる。

- (1) 拙著「二〇一五」。
- (2) 拙論「二〇一八a」。
- (3) 拙論「二〇一七」。また白隠は『勸発菩提心偈 附タリ御垣守』において「伝灯・会元・広統灯、碧巖・虚堂・宗鏡録、及び一切諸経論の中、何ぞ専ら悟後の修を示さざる」と述べ、悟後の修行を示す代表的な典籍のひとつとして『宗鏡録』の名を挙げています。原文は後藤光村「一九三四、四七一―四七二」、芳澤勝弘「二〇〇〇、一五一―一五二・三〇九」を参照。
- (4) 愚中の伝記を記すにあたり『佛徳大通禪師愚中和尚語録』「年譜」（丁八一・九三c―一〇〇c）に基づいたほか、蔭木英雄「一九七八、二二七―二二五」、玉村竹二「一九八一、七一―七二」、柴田章延「二〇〇二、一九三―二〇一」「二〇〇四、五六〇―五六一」を適宜参照した。
- (5) 拙論「二〇一八b、二七三」。

(6) 一三七六年(永和二)に愚中は丹後の雲門庵に退居していた春屋妙葩に招かれ偈の贈答をしたほか、翌年にも同所を訪れ春屋と偈のやりとりをしている(T八一・九七c)。このほかにも愚中は龍湫周沢(二三〇八一—三八八八)・古劍妙快(生没年未詳)・絶海中津(二三三六—一四〇五)・黙庵周論(二三一八一—一三七三)・空谷明応ら夢窓派の禅僧と交流があった。蔭木英雄「二九七八」参照。

(7) 『粟明抄』を書き下す際には、原則として刊本の訓点に基づく。ただし刊本の訓点に示される理解を出ない範囲において、読みやすさを考慮して若干の変更を加えた。以下同様。

(8) 『粟明抄』(L一〇b・六)は宗鏡を仏道修行の要とする『宗鏡録』(巻一六・T四八・五〇〇b)の文章を用いている。「此の宗鏡に入れば、語を出だすに過無く、念を挙げれば皆な真なり。……宗鏡に達せざれば、凡そ見解有るは尽く謗仏・謗法・謗僧と成り、任い万慮千思するも、未だ曾て相應の日あらず」。

(9) 『粟明抄』(L一一b—二a・七)は禅の頓悟の立場を示す『宗鏡録』(巻一七、T四八・五〇四b—c)の問答を引用している。「夫れ成仏の理は、或は一念と云い、或は三祇と云う。未審し定て何の文を取りて以て印せん。答う、……若し頓に真性を見れば、即ち一念に成仏す。故に知りぬ、利鈍同じからず、遅速我に在りと」。

(10) 『粟明抄』(L一九a・一一)は「円信円修」に言及する『宗鏡録』(巻八一、T四八・八六四b)の文章を用いている。「……此れ乃ち西來の的旨、諸仏の正宗、円信円修、権漸に同じからず」。「円信円修」のうち「円信」(円かな信)が完成したものが「頓悟」、「円修」(円かな修行)が「頓修」であり、この「頓悟頓修」こそが「正に宗鏡に当たたる」『宗鏡録』の要である。拙著「二〇一五、二一九・二三二・二三四」参照。

## 略号一覧

L…『粟明抄』、「L丁数・頁数」と表記。丁数は『佛徳大通禪師愚中和尚附録 粟明抄』(佛通禪寺藏版、一八四四年の跋文あり)、頁数は『禅学体系』祖録部 第四卷(一喝社、東京、一九一二年)。

T…『大正新脩大藏經』、大藏出版、東京、一九二四—三四年刊行、一九六〇—七九年再刊。

キーワード

愚中周及 『稟明抄』 『宗鏡録』

参考文献

蔭木英雄

「一九七八」 「愚中周及の人と作品」、『相愛女子大学相愛女子短期大学研究論集』二六、頁二一八―二〇五。

後藤光村（編纂代表）

「一九三四」 『白隠和尚全集 第五卷』、龍吟社、東京。

柴田章延

「二〇〇二」 「愚中周及と「佛通寺読み」の起源について」、『仏教学仏教史論集——佐々木孝憲博士古稀記念論集』、

山喜房仏書林、東京、頁一九三―二二二。

「二〇〇四」 「愚中周及と「佛通寺読み」の起源について」、『印度学仏教学研究』五二二、頁五六〇―五六二。

玉村竹二

「一九八二」 『日本禅宗史論集 下之二』、思文閣出版、京都。

千葉 正

「二〇一四」 「愚中周及『稟明抄』考——『宗鏡録』受容の一考察」、『曹洞宗総合研究センター学術大会紀要』一

五、頁一七七一―一八一。

柳 幹康

「二〇一五」 『永明延寿と『宗鏡録』の研究——一心による中国仏教の再編』、法藏館、京都。

「二〇一七」 『宗鏡録要処』解題、『中世禅籍叢刊』第十卷 稀覯禅籍集、臨川書店、京都、頁六三一―六三四。

「二〇一八a」 「禅が伝える心の鏡 第10回 朝鮮における『宗鏡録』の受容」、『花園』六八一、頁一一―一三。

「二〇一八b」 「夢窓疎石と『宗鏡録』」、『東アジア仏教学術論集』六、頁二七一―二九三。  
芳澤勝弘（訳注）

「二〇〇〇」 白隠禪師法語全集 第八冊 『さし藻草・御垣守』、禅文化研究所、京都。

## 森大狂来簡集『列岳名匠尺牘』 解題と翻刻

堀川貴司

前号、上村観光来簡集の紹介を行ったのに引き続き、観光とともに近代における禅宗史研究の先駆者である森大狂（慶造、一八六七〜？）来簡集を紹介する。

卷子本一軸、印籠造桐箱の蓋表中央打付墨書「列岳名匠尺牘」、同裏「乙亥七月 大狂拜題（朱陰方一・八糰印記「大／狂」）。萌葱色地唐花織出裂表紙二四・五×二六・七糰、外題なし。牙軸、軸長二六・一糰。見返、薄灰色無地金砂子散らし。稿者架蔵。

冒頭に徳富蘇峰題字「文／肖／其／人／蘓叟」（引首印「外適内和」朱陽長方二・八×一・三糰、落款印「徳富／猪印」朱陽方二・四糰「蘇／峯」同前ただし陰刻）二〇・七×六五・〇糰あり。以下墨書書簡九通（いずれも封筒を表裏見えるように開いて貼付）およびペン書葉書二通（表裏二枚に剥ぐ）を台紙に貼り継ぐ。末尾に「昔者、南禅義堂和尚收拾師友尺牘、題曰義堂家宝。松南氏収他家宝為自家宝。不問自他、裝潢珍襲、則可喜也。今者更一覽了、不堪今昔之感、乃題一言。昭和十年夏五月十三日大狂居士題房州客寓中」（「士」字上に「大／狂」朱陽方二・二糰印記あり）との跋文があり、蓋裏の乙亥も同年なので、大狂自ら現在の形に誂え、箱に収めて愛蔵していたものであろう。

全一一通はすべて、成簀堂叢書中の一冊として大正二年（一九一三）一〇月二〇日付で刊行された自筆本

複製『白隠和尚垂示』寄贈に対する礼状であるので、内容はそれほど豊富とは言えないが、蘇峰および大狂と当時の禅僧との交流を偲ばせる一資料としての意味はあろう。なお、4・6・9は侍者名で差し出されているため、代筆と考えたが、筆跡については知見がなく、筆者を特定できなかつた。ご教示を乞う。

翻刻に際しては、句読点を補い、現行字体を用いた。消印については文中の日付と異なる場合のみ言及した。差出人名等印鑑によるものは「」で括った。

1 坂上宗詮書簡〔大正二年〕一〇月三日付 一八・三×三九・三

一八四二〜一九一四。号、真浄。妙心寺五八四世、大徳寺四七七世。

(封筒表) 東京市京橋区日吉町二〇、国民新聞社 森慶造殿

(裏) 「緘之印」 十月廿三日 「駿河興津／清見寺」

如尊朝夕冷氣相催候処、益御健全被為在候条奉<sup>取出</sup>上賀候。本日貴社々長徳富先生御出版に被成候白隠禪師之垂示御惠贈被下、正二拝受仕候。永く清見寺保存珍重可仕候間、社長前江宜敷御礼申上可被下候。近年数度珍書御配分被下、密々保存致し居候。先ハ御礼迄。早々頓首

十月廿三日 清見寺坂上宗詮

森慶造様

又来月末より十二月初旬出京仕居事ニ御坐候。

2 菅原時保書簡〔大正二年〕一〇月二四日付 一七・九×六四・五 押界二・〇

一八六六〜一九五六。号、寿仙。建長寺二三六世、第三代管長。

(灰色封筒表) 東京、京橋区日吉町二十番 国民新聞社内 森慶造様座右

(裏) × 十月廿四日 建長寺内 菅原時保 九拜

覚

一白隠和尚垂示 一冊

右欽而拝受仕候。

十月廿三日 建長寺内菅原時保

国民社御中

更に陳者、尊士不相交御清榮之段大賀不斜候。不肖幸に無事、乍恐御安神被下度候。茲に白隠和尚垂示一冊御患与被下、難有拝受仕候。右之珍書は永く宝物として保存可仕候。御礼如斯御座候。尚為国家玉体隨時御加養奉祈上候。 艸々敬具

菅原時保

森大狂様座右

3〔横田慈教〕書簡〔大正二年〕一〇月二四日付〔消印三五日〕一七・九×九一・八

一八五四〜一九二四。号、天真。円覚寺二二一世、第四代管長。

(封筒表) 東京々橋区日吉町 国民新聞社 森慶造殿

(裏) 「嚴緘」 「相州鎌倉円覚寺／本光窟」

謹復 辱貴翰奉謝候。如來示秋爽之候、伏惟老居士愈御清穆、国光無量ニ奉賀候。扱今般御社発行正宗国師垂示叢書御恵送被成下、道情之度盛謝之至ニ奉存候。就而八直ニ拝読致候処、良ニ天下之宝典、為人之首位者、不論緇素、座右不可欠、信心之銘ニ御座候。謹而存蔵可致候。先者取不敢御挨拶迄可得貴意候。他者為国家御保寿奉祈候。早卒敬具

十月廿四日 天真衲

森老居士閣下

二伸 乍憚、御清話之序、徳富社長并阿部様方へ宣布御鳳声煩度候。

#### 4 見性宗般書簡(侍者代筆) [大正二年] 一〇月二五日付 一七・二×五〇・六 二枚繼

一八四八〜一九二二。号、宗般。諱、玄芳。大徳寺四八六世、第五代管長。円福寺は京都府八幡市にある臨済宗妙心寺派寺院。

(封筒表) 東京市京橋区日吉町 国民新聞社 森慶造殿

(裏) 「不明封印」 十月廿五日 「円福寺／見性宗般」侍者

例文省之謝罪平に御海容被成下度候。陳者、白隠禪師垂示老部御送納被成下、忝く拝受仕候。不取敢茲に厚謝迄得貴意候。早々不宣

十月廿五日

見性宗般侍者

森慶造殿貴下

5 蘆津実全書簡

大正二年一〇月二七日付（封筒） 一八・〇×六六・七

一八五〇〽一九二一。号、石蓮。永源寺一四〇世、第九代管長。

（封筒表）東京市京橋区日吉町廿番地 国民新聞社 森慶造殿拝答

（裏）× 大正二年十月廿七日 近江国愛知郡高野村 永源寺 蘆津実全（×と年月日の数字以外は印刷）

朶雲拝読、益御清勝奉賀上候。平素ハ意外御疎闊謝候。偕ハ今回蘇峯居士御発願ニテ天下叢書御発刊之内、白隠和尚垂示一冊御恵贈、難有奉拝謝候。該書ハ曾て板本ニテ閲読候へ共、和尚之真跡ハ始て拝見、（墨）筆力適勁、使人不尽凜々生寒底之感ありて、生機活躍、希世之逸品と奉存候。緩々拝読相楽み居候。何卒居士へ分て宜御礼申上候。先ハ不取敢拝復まで。草々敬具

十月念八

蘆津実全

森慶造様玉几下

6 〔東海玄達〕書簡

（侍者代筆）〔大正二年〕一〇月二八日付 一五・八×六九・四

一八三九〽一九一七。号、猷禪。室号、三生軒。妙心寺五六四世。

(封筒表) 東京市京橋区日吉町 国民新聞社 森慶造殿侍史

(裏) 緘 十月廿八日 「筑後久留米市／梅林寺／三生軒侍者」

謹復上 維時晚秋之節、先以尊台震良倍御清穆被為涉候段、珍重之儀奉恭賀候。扱て過日白隱和尚垂示壹册御惠贈を辱ふし、御厚志之段老漢深く感謝被致候。依命崑而修短牘拜謝申上度、蕪辞如斯御座候。稽首謹白

十月廿八日 三生軒侍者

森慶造先生台下

7 河野霧海書簡 大正二年一〇月二七日付 一七・二×四七・八

一八六四～一九三五。諱、古亮。室号、南針軒。南禅寺三二八世、第五代管長。

(封筒表) 東京市京橋区日吉町 国民新聞社 森慶造様

(裏) 封 京都南禅寺派宗務本所 南針軒 大正二年十月廿七日(封、南針軒、年月日数字以外は印刷)

拝復 御尊書忝拝見仕候処、愈々御清安之由為那家恐悦至極ニ奉存候。書陳ハ貴社長御発刊の叢書一本御惠贈被成下、御厚志幾重ニも難有拝受仕候。先生へも宜敷御厚礼御伝願上候。先ハ御挨拶迄如此御座候。敬具

十月廿七日 河野霧海

森慶造様侍下

8 佐竹龍水書簡 大正二年一〇月二八日付(封筒) 一七・七×一〇六・〇

一八五七〜一九三四。諱、英堯。国泰寺五七世、第二代管長。

(封筒表) 東京市京橋区日吉町二十番地 国民新聞社内 森慶造殿貴報

(裏) 緘 富山県氷見郡太田 国泰寺 佐竹龍水 大正二年十月廿八日

謹復 先者本月廿三日受之白隠禪師垂示老册并ニ御案内旁御丁重ナル貴翰ヲ辱フシ、御厚志之程深く奉拝謝候。近来文明之利器益々発達、今回之如キ見事ナル写真版之精華恐入次第二御座候。実ニ禪師之真筆目前ニ髣髴タリ。誠ニ難有拝見仕候。今後大切ニ保存ヲ致シ、不朽ニ伝ヘ可申候。卒々尊下之三寸上ヨリ社長へ厚ク拝謝之旨御伝達奉希上候。右不取敢以略書一筆拝謝申述度迄如斯御座候。草々敬具

十月廿七日

国泰寺龍水

国民新聞社内 森慶造君貴下

9 (蜻州守拙) 書簡 (侍者代筆) (大正二年) 十一月三日付 一七・三×四三・二

一八四九〜一九二一。室号、東海軒。妙心寺五七一世。

(封筒表) 東京市京橋区日吉町廿番地 国民新聞社御中 森慶造殿机右

(裏) 封 堺市南宗寺東海軒侍者拝投 十一月三日

拝啓 前略御仁恕被下度候。過日者白隠和尚遺著御惠贈被成下候段、難有拝読仕候。乍略儀御礼申述度少箋如此御坐候。恐々頓首

十一月三日

東海軒侍者九拜

森慶造殿玉机下

10〔竹田〕黙雷葉書〔大正二年〕一〇月二十六日付 一四・二×八・七〔官製〕

一八五四〜一九三〇。諱、宗淵。建仁寺三六九世、独住五世。

〔表〕東京々橋区日吉町廿番地 国民新聞社 森慶造様

〔裏〕白隠和尚垂示 壹册 右御寄贈被下、当今適當ノ垂示、追々拝読可致、不取敢多謝申上候。

十月廿六日 京都建仁内 黙雷

11宮路宗海葉書〔大正二年〕一〇月二十六日付 同前

一八五六〜一九二三。号、函応。円覚寺二二〇世、第三代管長。白山道場は現在の文京区白山にある龍雲院に設けられた僧俗のための座禪道場。

〔表〕京橋区日吉町二十番地 国民新聞社ニテ 森慶造殿

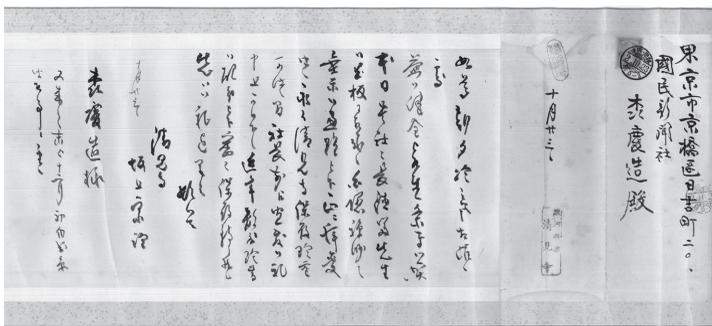
小石川区白山道場 宮路宗海

〔裏〕謹啓 其後愈御多祥奉賀候。偕テ今回、白隠和尚垂示一冊御惠贈被成下、奉謝候。岩代若松市エ巡錫仕居候テ、昨夕扁院仕候テ、未ダ披読ノ暇ナク候得共、何レ其中熟読ヲ遂ゲ、又言上可仕候。徳富社

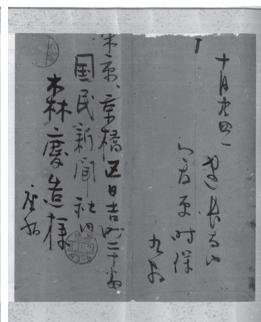
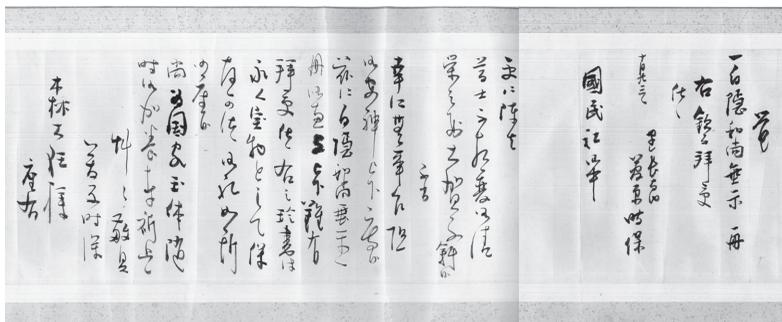
十月廿六日  
長工宜ク御致声可被下候。 敬具



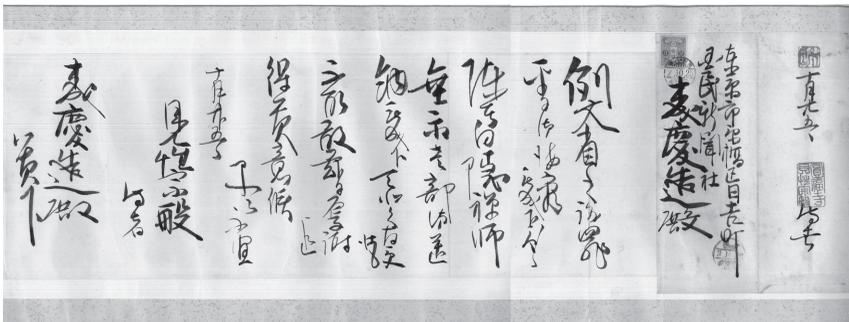
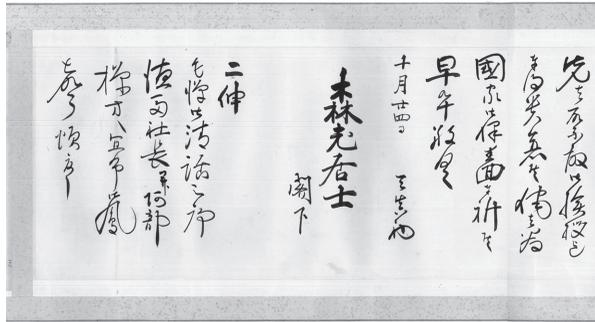
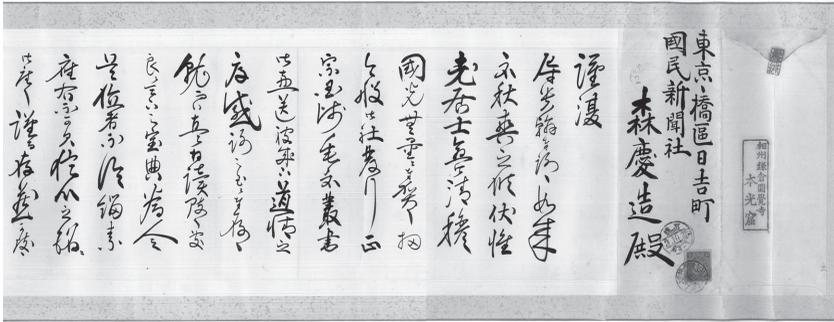
1

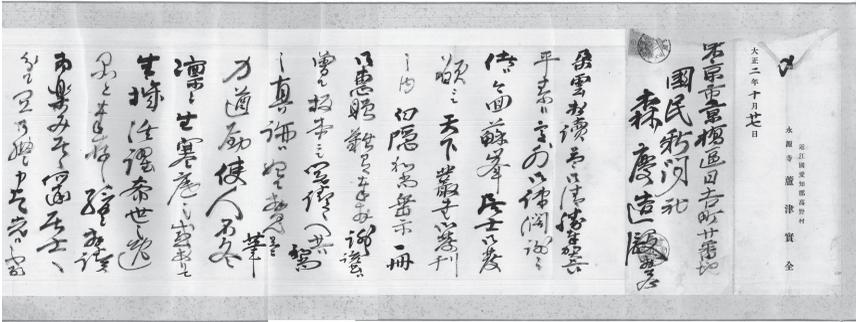


2

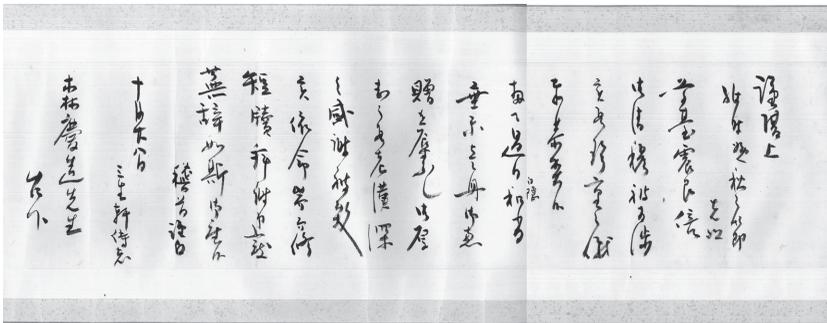
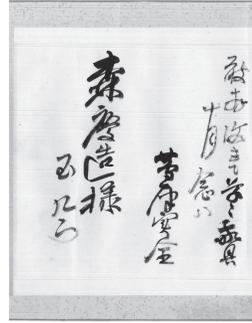
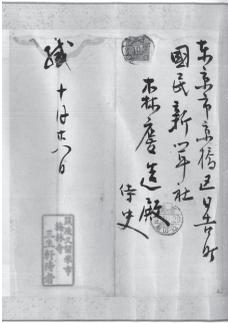


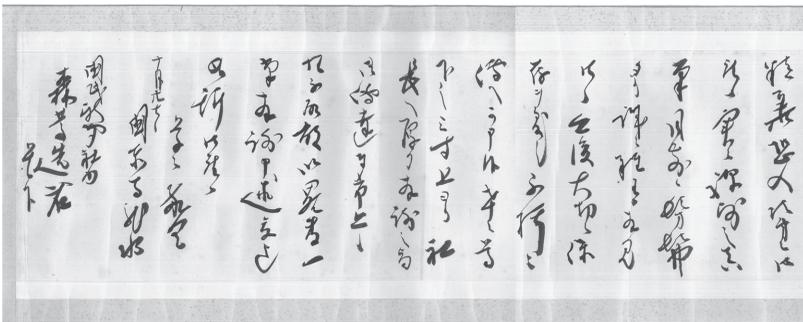
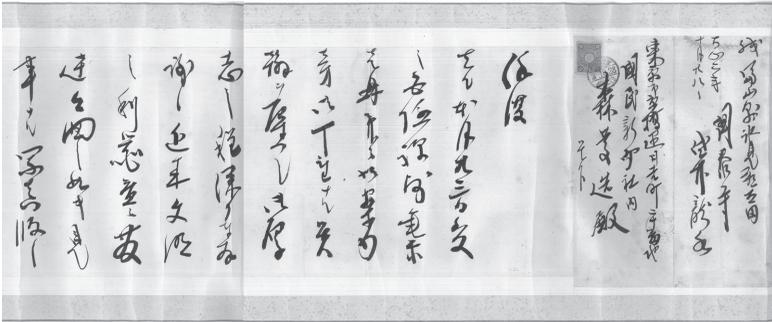
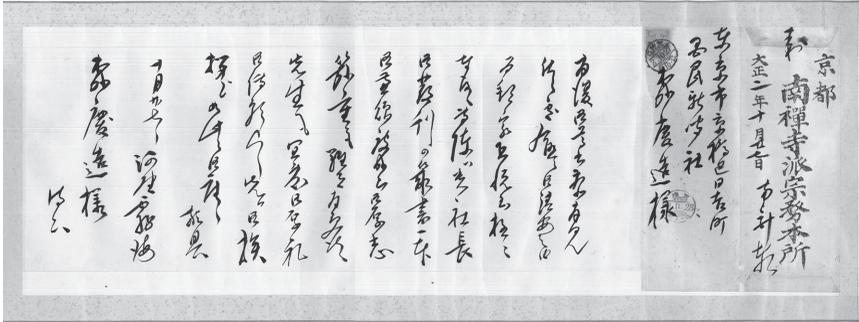
152

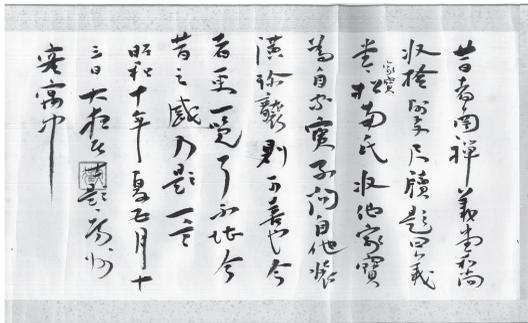
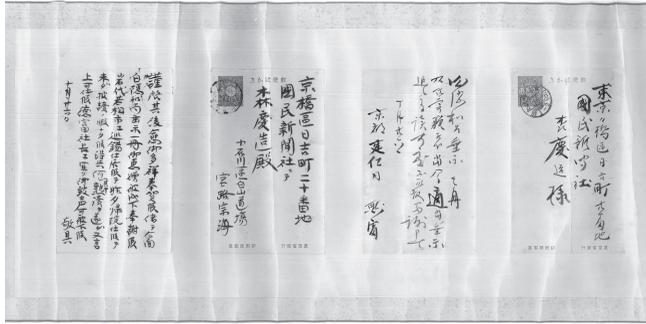
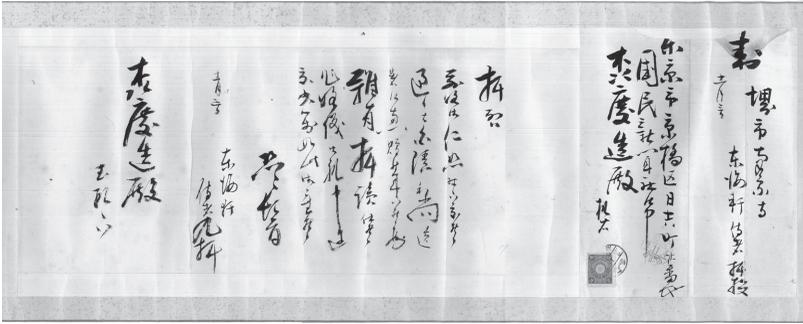




6







## 南山律宗の「即心是仏」批判

山本元隆

### 一 おしめし

馬祖禪の基調たる「即心是仏」、その主張は次の記述に端的に示されている。

馬祖大師、云く、「汝若し心を識らんと欲せば、いまま 祇今語言するもの、即ち是れ汝が心なり。此の心を喚んで仏と作す、亦た是れ実相法身ま 仏なり、亦た名づけて道と為す。…今の見聞覚知は、元より是れ汝が本性にして、亦た本心と名づく。更に此の心を離れて別に仏有らず。此の心は、本より有り今も有りて、造作を仮らず。きよ 本より浄く今も浄くして、瑩拭を待たず。自性涅槃、自性清浄、自性解脱、自性離るるが故なり。是れ汝が心性は、本自より是れ仏にして、別に仏を求むるを用いず。」（入矢義高編『馬祖の語録』一九八頁、禪文化研究、一九八四年）

いま「語言」「見聞覚知」するモノ、それこそおのが「本性」「本心」であり、それを「仏」という。その

教説を根幹で支えるのが、「本有今有」以下の説示、すなわち、仏たる心性は本来的に具わり、いかなる環境下にも無垢清浄であると馬祖が透徹した「真理」である。あらゆる人為をも必要とせず、今ここに「即心是仏」としてある。馬祖は別の示衆で「本より有り今も有りて、修道坐禅を仮らず」とさえいう<sup>(1)</sup>。清浄無瑕なるがゆえに、その心仏のあり様がすべて道にかなうのである。ありのままの「心」を「仏」と連結せしめた馬祖の言には、「作仏」になんらかの修行を課するような窮屈さは感じられない。しかし、一切の修行を用いずとも、そのまま「仏」——即心是仏——とし得るのであるのか。

斯様な疑念を抱いたのは、北宋期の南山律宗を代表する靈芝元照（一〇四八〜一一一六）である。南山律宗は道宣（五九六〜六六七）を宗祖とし、曇無徳部所伝『四分律』をはじめ大小乗の経律に示された修道の実践を宗の枢要とする。かの「即心是仏」を宣揚した馬祖道一（七〇九〜七八八）は、道宣より一世紀ほど時代をくだる。それゆえ、道宣は馬祖の「即心是仏」を見聞したことはない。道宣以後、南山律宗ではその主著『四分律行事鈔』（以下『行事鈔』）の注釈研究が盛んにおこなわれたが、唐末五代にかけて禅門の修行で中心的テーマとなった「即心是仏」に言及する注釈家はいなかった。北宋期になると、心性の仏なるを了悟すればいかなる修道も必要としないと主張した僧徒を痛烈に批判するものが現われた。のちに「南山中興の祖」と称された元照である。『行事鈔』の注釈書『四分律行事鈔資持記』（以下『資持記』）をはじめ多くの戒律研究書を著した元照は、南山律宗の教学および行持の再興につとめたことで知られる。ただ、数多ある元照の著作で「即心是仏」という語を用い、禅宗教団を名指しで批判した箇所は、一つも存在しない。しかし、後述するように、同類の問題意識を呈する五代の禅僧・永明延寿（九〇四〜九七五）の説示と読み合わせてみると、元照が「即心是仏」を曲解する禅僧らを批判したと思えてならない。

禅宗における「即心是仏」思想の変遷やそれに依拠した実践体系については、先学により詳細な考究がなされてきたが<sup>(2)</sup>、南山律宗との関連を考察したものは皆無である<sup>(3)</sup>。この点を明らかにすることは、「即心是仏」を基調とする中国禅の大きな流れを俯瞰するうえで、一つの観点を与えるものと思われる。宋代期の仏教は、教・禅・律・浄の各宗が思想面においても、また、実践面においてもしだいに融合へと向かうその過程にある。本論では、元照の著作に見られる「即心是仏」「不仮造作」と関連する記述を手がかりとし、宋代南山律宗が禅宗の「即心是仏」思想をどのように捉えていたかを考えてみたい。

## 二 元照の「即心是仏」批判

『咸淳臨安志』によれば、元照が戒律研究の拠点とした靈芝崇福寺は、太平興国元年（九七六）に西湖東岸にあった呉越王の故苑に立てられ、元符（二〇九八〜一一〇〇）の初め、元照により重修された<sup>(4)</sup>。その西湖周辺には、靈隱寺や永明寺（のちの淨慈寺）をはじめとする名だたる禅林が堂宇を構え、五代北宋期には多くの禅匠を世に輩出した。戒律の実践とともに浄土教を信仰した元照は、浄業を通じた禅僧との交流も少なくない。ことに円照宗本（一一〇二〜一一〇九九）や長蘆宗曠（一一〇四〜一一〇九？）との交流は親密であった。「即心是仏」の思想やそれに基づく禅僧の行履も、そうした交流を通して直接的に見聞していたと思われる。「作用即性」「平常無事」こそ「即心是仏」のあり様と唱導した禅宗の修道は、南山律宗の元照にどのような修道として映り、いかなる修正を求められたのか、以下に検討していこう。

〔1〕元照『芝園集』卷二「論慈愍三藏集書」（新纂統藏五九卷六六三頁上）

近世、慧林孝本・法雲大秀は皆な釈門の豪傑なり。宗風を挙揚し、修奉を激励して、天下の緇儒、雲奔草偃し、率て其の化に従う。是より其の徒、稍く頓悟漸修の門・藉教悟宗の理を知る。但だ古今の学者、自ら宗に覚る蔽曲の淨有り、①了心見性、何ぞ修行するを仮らんや」と謂い、②放蕩を認めて通方と為し、持守を嚙いて執相と為す。正教を残毀して、来蒙を譬罔す。故に慈愍三藏、文集もて是に於いて作るなり。

まずは元照により批判された「古今の学者」の修道に注目したい（傍線②）。彼らは放蕩なるを「通方」と吹聴し、持戒を事相への執着と嘲笑すると、元照は批判的に記述する。「通方」と自讃するあり様について⑤、『資持記』にも「杯嚮を嗜むを自ら通方と謂い、姪怒を行ずるを言いて達道と称す」（大正四〇卷一八四頁下）とある。肆恣にふるまい酒肉を喫する破戒的行為をもつて「通方」と吹聴した僧徒である。具足戒の受持が出家の証として必須とされているにもかかわらず、受具後はかえつて持戒を蔑ろにする様子は、元照の著作に散見する⑥。この一段もその一例である。

破戒をも畏懼せず、放蕩なる斯様な修道をも肯定的に是認せしむるのが、「了心見性」という教説であろう（傍線①）。この語自体は、元照の著作にしか見られないのだが、同類の表現は、禅の語録にしばしば見られる。「悟心見性」「明心見性」「識心見性」という表現である⑦。これらは、仏道におけるおのが本性（本心）への参究―いわゆる参学の一大事「己事究明」―を斯く示したものと理解される。禅修行の眼目を簡潔に表詮したこれらの語をもつて、元照が見聞した「了心見性」と同義と見るかは慎重を要するが、いずれにせよ、この「了心見性」という教説には、放蕩なさまにも仏のあり様としてその意義を積極的に認め、伝統

的修道を不要なものと棄却せしむる可能性が包含されることが窺い知れる。

こうした僧徒に対比して示されたのが「釈門の豪傑」と称賛された慧林宗本・法雲法秀各禅師の修道である<sup>(8)</sup>。元照はその接化を「修奉を激励」すと評するように、学人に実践修行を強く促したと記す。宗本の行業録『慧林宗本禅師別録』は、その臨終に際して「歲月、把玩もてあそぶべからず。老病は人に期を与えず。唯だ勤修するのみ、怠ること勿れ」(新纂統蔵七三卷九〇頁下)と述べたと伝える。元照がその場にいたか定かではないが、学人を修行に策励する宗本の接化は、元照もよく知っていたと思われる。心性を了悟してもなお戒律に順じた実践にいそしむことが「釈門の豪傑」の真の修道であると、少なくとも元照は見ている。

ところで、放蕩にして持戒をあざ笑い、「了心見性」と高唱して修行の不要を吹聴したのは、いかなる一団なのか。おそらく、対比して宗本の名を挙げたことを踏まえれば、元照の批判対象は一部の禅僧であろう。それは、この記述が記載される「論慈愍三蔵集書」の撰述の意図からも窺える。この書は、元照により開版された慈愍三蔵慧日(六八〇〜六八一)の『浄土慈悲集』が、雲門系の大梅法英(？〜一二三二)らの抗議に遭い、官命により廃版となったため、その取り消しと再版の許しを申し出た嘆願書である。そもそも『浄土慈悲集』は、慧日が禅宗の誤謬を斥け、浄土念仏の優越性を示した書であり<sup>(9)</sup>、慧日により批判された禅僧らは、禅定のみが絶対的な「無為」の修行法であり、禅定以外の修行法(持戒・精進・念仏・写経等の行)はすべて「有為」「虚妄」と主張したという。慧日はそれら実践を欠いた禅僧のあり様を「懈怠懶惰」と評した<sup>(10)</sup>。その慧日に追隨するように、元照も当世の「学者」のあり様を「放蕩」と批判した。その「学者」とはほかでもない「禅宗の学人」と見てよからう。

続けて同類の事例を呈示しよう。修行を不要とし、その放蕩なるさまをも肯定的に捉える僧は、次の記述

にも見られる。

(2) 元照『四分律行事鈔資持記』卷二(大正四〇卷二八五頁下)

仏と称して蘭を犯すに二義有り。一つは、世間は一仏のみ、更に第二無きが故なり。二つは、相好を具足して、世人と異なり、人の信受無きが故なり。①今時、「即ち仏とは便ち己れこそ是れなり、復び進求せず」と謂うは、此の犯に準同す。經に云く、「一切衆生、皆な仏性有り」と。此れは理の同なるを指すも、須らく事の異なるを知るべし。②氷は即ち水の如くなるも、氷は豈に流れを成ぜんや。鉢は即ち金の似くなるも、鉢には金の用無し。豈に上聖を潜えて同じくし、彼の下愚を惑わすを得んや。③懶慢を恣にし以つて無修と謂い、鄙穢を作して妙用と言う。此の若き「即仏」、何ぞ汝が徒を止めんや。

この一段は、『行事鈔』「随戒积相篇」の「大妄語戒」に対する元照の注釈である。傍線①には、元照在世時に「即仏」とはおのれ自身であると高唱し、修行を不要とする僧徒の主張が見える。周知のとおり、すぐれた禅定あるいは阿羅漢果などの証果を得ていないのに、それら「上人法」を得たと言い、在家から供養や尊敬を得ようとすることは、「大妄語戒」(妄説上人法)として厳しく禁止される。「即ち仏とは便ち己れこそ是れなり」と説く者に対し、元照は、如来の諸好相を具足せず、信施を受くる功なき者がみずから「仏」と称することは、本戒を犯すと釈す。彼らに犯戒の意識があつたかは別にして、僧徒らはみずからその修道について「懶慢無修」「鄙穢妙用」と吹聴したという(傍線③)。「妙用」という語について、『資持記』の別の個所では、「放蕩任情」を「妙用」と称した僧徒らが批判される。彼らは、「聖像を礼拝せず、仏経をも読

まず、戒律を破棄して酒肉を嗜喰する」あり様であったという<sup>(11)</sup>。「懶慢無修」のみならず、斯様な営みをもふくめて「妙用」とし、「仏とはおのれなり」と宣揚したのであろうか。いずれにせよ、修道の一切を放棄し、放蕩なる自己をも「仏」とする短絡的な考えは、元照にとつて看過し得ぬ謬見であつたと言える。

元照はその誤謬を正さんとして、仏性における「事」「理」の同異について比喩をもつて説明する(傍線②)。ここでは、「氷と水」「鉢と金」の比喩が挙げられ、〔4〕でも「鉢と金」とともに「血乳と醍醐」の比喩が引かれる。これらは、道宣「淨心誠観法」の所謂「欲見仏性略説十種<sup>(12)</sup>」に典故が求められる。道宣の解釈にもとづけば、「氷と水」「鉢と金」「血乳と醍醐」は、その「性」(性質)の面ではそれぞれ同一であるが、縁により現れ出る「事」(作用)は異なるという。「氷」「鉢」「血乳」が衆生の仏性、「水」「金」「醍醐」が仏の妙用にあたる。道宣はその比喩を実際の修道に押し広げ、それぞれ「仏性を顕わさんと欲せば、慧火もて氷を融かし、禪定もて波を息めよ」「衆生の仏性も煩惱の如し、戒・定・慧の火もて真性を練出す」「衆生の仏性も煩惱の為に合すること、雜血乳の如し、縁を仮りて修治し、漸く仏果に至る」と説き、内在する「仏性」を仏の「妙用」として顕現させる關鍵は、三学など具体的修行にあると明示した<sup>(13)</sup>。元照がこうした道宣の考えを踏襲しているのは間違いない。「懶慢無修」「鄙穢妙用」をもつて「仏」と自称し、具体的実践(進求)を求めざる者は、製鍊を経ざる「鉢」でしかない。元照がこうした比喩を多用することを踏まえれば、内在する心性(鉢中の金)を仏の妙用(精金の用)として顕現させるうえで、いかに具体的な修道(精鍊)を重要視していたか理解されるであろう。

次に、〔1〕①「了心見性」という句について、より具体的に示した記述が見られるので以下に参照したい。長文であるため、以下二段に分けて引用する。

〔3〕元照『芝園遺編』卷二「授大乘菩薩戒儀」(新纂続藏五九卷六三二頁中一下)

或は曰く、「①了心即仏、豈に他に求むるを仮らんや。②本淨無瑕、何ぞ受戒するを勞せんや」。

答う、「仏に三世有り、混同すべからず。遠古の諸仏は、過去仏なり。十方の刹土は、現在の仏なり。法界の衆生は、当來の仏なり。故に『戒本偈』に舍那仏の云く、「我は是れ已成の仏、汝は是れ当成の仏なり」<sup>〔14〕</sup>と。又た下に云く、「常に須らく自ら知るべし、我は是れ未成の仏、諸仏は是れ已成の仏なり」<sup>〔15〕</sup>

と。「仏」と言うは是れ同なるも、「已成」と「未成」とは則ち異なる。③若し「凡夫は即ち果仏と同じ」と謂い、頓かに進修するを廢めれば、便ち上慢を生じ、未だ得ざるに「得」と謂わば、是れ大妄語なり。自ら陥ち、他を陥としめ、過の不淺と為す。…

わが心はすなわち仏であり、その清淨たる心仏は、修行や受戒を必要としない(傍線①②)。冒頭の問いはこのような主張であろうか。また、傍線③前半部「凡夫即因果仏、頓廢進修」も傍線①と同様の主張と見られる。これらをさきの「1」①「了心見性、不仮修行」「2」①「即仏便謂已是、不復進求」と比べてみれば、語句の相違こそ見られるものの、前後句の関係やその意図するところは一致している<sup>〔16〕</sup>。先述したように、「1」①は禅宗の学人による主張と見られる。さらに、傍線②「本淨無瑕」は、「即心是仏」思想の基底にある「自性清淨」とも同義と言える。こうした点を踏まえると、この冒頭の問いは、禅宗の「即心是仏」思想を念頭においてなされたものと考えられる。

さて、傍線①「了心即仏」と修行の関係を論じるうえで、元照は『梵網經』を引用して「仏」を「已成」と「未成」とに分けて整理する。元照によれば、凡夫と果仏を混同して一体と見做す謬見は、仏の已成と未

成とを峻別しないことに問題があると言う。ただ、ここでは双方の同異点について理由は示されていない。この点について、『梵網經』の当該箇所を引用した元照『阿弥陀經義疏』に対する弟子・戒度（生没年不詳）の注釈書『聞持記』に具体的に言及した注釈が見られる。すなわち、「已と未の仏は、是れ一なりと雖も、「修」と「性」は不同なり」（新纂統藏三卷五三二頁上）という解説である。未成仏と已成仏は、仏としての「性」は同一であるが、仏としての「修」に相違があると言うのだ。戒度は続けて「一切諸仏、「性」を全うして「修」を起し、「修」極めて「性」顕われ、秘藏に安住し、大涅槃を証す」とも言う。未成仏（衆生）はおのが「性」を究尽し、それにより生起した「修」を極めることで「性」は顕現し、已成仏の証果（大涅槃）を得ると、元照の意図を解説する。つまり、自己のうえに已成仏を証し得るには、心性の体得とともにおのが修道を極めるか否かが求められるのである。

こうした考え方は、「本淨無瑕」と受戒の関係にも当てはまる。元照は「授大乘菩薩戒儀」の別の個所で「菩薩の戒体は、受くる者に方めて有り。受けざれば、則ち無し。∴性は本有なりと雖も、修に非ざれば、発せず」（新纂統藏五九卷六三二上）と述べ、衆生本具の仏性は、ありのままでは「菩薩の戒体」は生起しないと言う（17）。これを「已成」「未成」の仏に置き換えれば、「本淨無瑕」な未成仏の「性」は、「受戒」という「修」を求め究めたところに已成仏としての妙用（戒体の作用）が顕現するということになる。『本淨無瑕』であるからとて受戒が不要となるわけではないことは、元照の一貫した主張である。

すでに「已成」「未成」の区分が明示されているにもかかわらず、「性」のみを見て凡夫（未成仏）を果仏（已成仏）と見做し、「修」を求めず放棄することは、「2」同様に「不妄語戒」を犯すことにほかならないと元照は訓告する（傍線③）。少なくとも元照には、「3」①②のような主張をなす者が、已成仏としての証果

を具現し得ていると認めることはできないのである。

では、未成・已成の「性」と受戒・修行の「修」の関係性を元照はどのように捉えているのか。〔3〕に続く後段を見てみよう。

〔4〕元照『芝園遺編』巻二「授大乘菩薩戒儀」（新纂統藏五九卷六三二頁下）

…涅槃に云く、「衆生の仏性は、雑血乳の如し」と。豈に醍醐と比べんや。又た円覚中「に云く」、「衆生の覺性は、金の鉢に在るが如し」と。豈に精金と比べんや。祇だ心は本よりは是れ仏なるに由るが故に、意を發して勤求すべし、祇だ心は本より清淨なるに由るが故に、須らく誓を立て受戒すべし。当に知るべし、菩薩戒とは、直に是れ心を識りて本に達す、成仏菩提の要術なり。此れを戒法と謂うなり。

この一段で注目すべきは、心は本来的に仏であるがゆえに、発心して勤求し、心は本来的に清淨であるがゆえに、立誓して受戒するという記述である（傍線部）。ここで注意を要するのは、元照が「心本是仏」等の教説そのものを否定しているわけではない点である。受戒を成就し、発心を円満とする前提条件が「心本是仏」「心本清淨」にあるという。「心本是仏」等の語句は、〔3〕①「了心即仏」と同様の性格を持つ言葉と理解される。つまり、元照が問題としているのは、「心」と「仏」と等号で結ぶ「心本是仏」「了心即仏」という考え方でなく、「性」と「修」とを切り離し、殊更に修道を不要なものに見做す謬見なのである。

この「修」と「性」の相即不離の関係は、たとえば元照『阿弥陀経義疏』にも「祇だ心は本よりは是れ仏なるに由り、故に彼仏を専念せしむ」（大正三七卷三六二頁上）とある。これは、『観経』「一觀無量寿経」に云

く、是れ心は仏と作し、是れ心は是れ仏なりと。何ぞ他仏を念ずるを須もちいんや」（大正三七卷三六二頁上）という発問に答えたものである<sup>(18)</sup>。ここでも元照が問題としているのは、「是心作仏」「是心是仏」といった教説自体ではない。その教説によつて念仏などの修行に疑念を抱く安易な理解である<sup>(19)</sup>。「性」のあり様を表証したこうした教説は、学人を修行という束縛から解き放ち、さらには一切の実践を棄却せしめる可能性を過分に秘めていた。それゆえ元照は〔3〕①「了心即仏」②「本淨無瑕」といった教説に安坐し、修道を不要とする謬見に陥ることを殊更に問題視しているのである。冒頭の二つの比喩に付けられた元照の反語は、仏性顕現の関鍵となる修行を強く求めたものであることは、言うまでもない<sup>(20)</sup>。

総じて言えば、おのが心性の仏なるを頓悟したとしても、具体的実践を仮らずしては、依然として未成仏の分際を脱し得ないのである。もちろん「心本是仏」に裏付けられたおのが心性を已成仏の妙用として顕現させるのは、「懶慢無修」「鄙穢妙用」なるあり様ではない。元照が期すのは、みずから心（三心・至誠心・深心・回向発願心）を発して授かった戒律に順じ、おのが立てた誓い（三誓・断悪・修善・度衆生）にもとづく実践であり、それこそが「心本是仏」を具現したおのが心仏の修証なのである<sup>(21)</sup>。このように、元照は具体的実践を重んじる南山律宗として、「修」をともなわない「仏性顕在論」を謬見として斥け、「修」を「性」の顕現とする「仏性修現論」へと導き正さんとするところに、一連の批判のねらいがあったと言える<sup>(22)</sup>。

### 三 元照の「即心是仏」批判の背景を求めて—永明延寿の説示を手がかりとして—

さきに参照した元照の批判は、それ以前の南山律宗の戒律研究書には見られないもので、その歴史におい

て特異な事例と言つてよい。しかし、元照をして斯様な批判を加えるに至らしめた背景は、一体どこにあるのか。この問題を考えるうえで、延寿の見解にその関連性を求めてみたい。延寿の著作には、元照の見解と酷似する記述が見受けられ、延寿の見解を確認する必要があると思われる。延寿の「即心是仏」理解とその修道については、すでに柳氏により考究がなされ、本論文での考察もその成果によるところが多い。ここでは、『万善同帰集』から一つの事例を取り上げ、以下に検討を試みる。記述が長文であるため、三段に分けて示す。

〔5〕延寿『万善同帰集』卷一（大正四八卷九五九頁下）

先徳、問うて云く、「①即心是仏、何ぞ修行を仮らんや」。

答う、「②祇だ是のみの為の故なり、所以に修行す。如し鉄に金無ければ、鍛錬を経ると雖も、金の用を成さず。…

冒頭の問い（傍線①）に注目すると、修行の要不要を問う前に「即心是仏」の語が呈されていることが一見して分かる。この問いの含意と前後句の関連性は、すでに参照した〔1〕「了心見性、何仮修行」〔2〕「即仏便謂已是、不復進修」〔3〕「了心即仏、豈仮他求」と完全に一致しているように思われる。その問いに対して延寿は、「即心是仏」（＝是）であるがゆえに修行すると明示する（傍線②）。この記述もまた「祇だ心は本より是れ仏なるに由るが故に、意を発して勤求すべし」と主張した元照の見解と近似性を見出すことができる。「即心是仏」であるから具体的修道が不要となるのでなく、斯くなるがゆえに修行をするとい

うのが、この一段における延寿の基本的な立場である。

さて、「即心是仏」と修行の関係について、延寿は『中論』から「鉄と金」の比喩を示す。『中論』では、衆生に成仏の性がなければ、修行しても成仏し得ないと、「鉄と金」の比喩をもつて説明する<sup>(2)</sup>。しかし、延寿が「即心是仏」を論じるうえで、その前提となる「本有今有」の心性に、成仏の性を見ないはずがない。なければ修行（鍛錬）は不用となる。鉄中に金性（仏性）が確然としてあればこそ、鍛錬（修行）して精金（果仏・已成仏）の用を発露し得るので。つまり、延寿は「鍛錬」という強い表現を含んだ『中論』の比喩を逆説的に示し、馬祖が「修道坐禅を仮らず」とした「即心是仏」にあえて修行の必要性を強調したのである。このような比喩の用例は、元照の記述（<sup>(2)</sup>）（<sup>(4)</sup>）とも重なる。

延寿がその「即心是仏」に「修行」を求めた論拠が続く一段に次のように記される。

〔6〕延寿『万善同帰集』巻一（大正四八巻九五九頁下）

：賢首国師の云う「が如し」、①今仏の三身、十波羅蜜、乃至は菩薩の利他等の行は、並て自法に依り、融転して行ず。即ち衆生の心中に真如の体大有り、今日の修行は、法身を引出す。心中に真如の相大有るに由り、今日の修行は、報身を引出す。心中に真如の用大有るに由り、今日の修行は、化身を引出す。②心中に真如の法性有り、自ずから慳貪無きに由り、今日の修行は、法性の無慳に順いて、檀波羅蜜等を引き出す。③当に知るべし、三祇の修道は、曾て心外にて一法を得、一行を行ずるにあらず。何を以つての故に。但だ是れ自心のみ、自らの浄行の性を引出し、而して之を起し修す。：

この一段は、法蔵(六四三〜七二二)の教説(①真如の体・相・用と三仏、および②真如と修道の関連)と、③延寿の解説からなる(24)。まず、法蔵説とした①②だが、それに合致する記述は見当たらず、おそらく法蔵『大乘起信論義記』と『大乘起信論』の大意を延寿が要約したものであろう(25)。とりあえず『大乘起信論』では、真如の「体・相・用」の大なる所以が示され、法蔵は、「体・相」が法身仏に、「用」が報身・化身の二仏にあたるかと解説する。ここで注目すべきは、延寿が「真如の所依」として「衆生の心中」と加筆してその所在を明示していることである。同様の記述が見られる『宗鏡録』では「衆生の心中」が「自<sup>おの</sup>が心中」となる(注記(24)参照)。こうした記述は、法蔵の著作にも見られない。これらの加筆によって、「真如」という抽象的概念が他ならぬ自分自身のこととして具体化され、衆生(おのれ)の「心」(真如)と「仏」(三仏)とが明確に等号で結ばれることとなる。

さらに注目すべきは、傍点を付した「今日の修行」という一句である。これも延寿が独自に挿入したものであり、この一句が「即心是仏」と修行の関連を探るうえで、極めて重要であると思われる。すなわち、心性に大いなる「体・相・用」を具有した自分自身と、そのうえに証得される三仏および六波羅蜜を結びつけるのが、今日この日のこの修行にあると云うのだ。こうした加筆によって、「心」「仏」という抽象的概念を「今日の修行」という具象的修道を通して一体化を鮮明にし、「即心是仏」をより日常底に即した参究へと導かんとする延寿の意図を読み取ることができよう。

その「修行」を引き出す基因が③以下に示される。一法を得、一行を行じるのは、ほかでもないおのが一心(心性)にある。ただ、その一心を会得しさえすれば「即心是仏」のすべてが結実するわけではない。①②に込められた延寿の意図を踏まえれば、その一心が淨行の性徳を引出し、それを修徳として起し修めると

いう末尾の一文が、より重要な意味を持つ。ここにいう「淨行の性」とは、『大乘起信論』（注記(25)）、(6)②(参照)に説かれる「真如の法」の本来的な様相、すなわち、慳貪・五欲の過・瞋惱・懈怠・惑乱・無明の相を離れたあり様である。斯様な「真如の法」を引き出すのは、おのが一心(自心)であると同時に、一心が「淨行」という形で三仏の妙用として具体的に現れ出るのである。

そして、〔5〕②「即心是仏、何仮修行」に対する回答として、延寿は次のような説示をもって結ぶ。

〔7〕延寿『万善同帰集』卷一(大正四八卷九五九頁下—九六〇頁上)

…故に知りぬ、摩尼、泥に沈めば、宝を雨らすこと能わず、古鏡、垢を積めば、焉ぞ能く人を鑑みん。心性は圓明にして、本来より具足すと雖も、若し衆善もて顕発し、万行もて磨治し、方便もて引出し、其の妙用を成ぜざれば、則ち永く客塵に翳われて長く識海に淪み、妄生死を成じて淨菩提を障らん。是れ以つて祖教は分明に理事相即せり。偏拋して見河に溺るべからず。

摩尼宝珠と古鏡の喩えは、さきの「鉄と金」と同じく理解されよう。すなわち、輝きの「性」はうちに秘めているとはいえ、それが「用」として発露し得るかは、「修」(縁)の問題なのである。延寿は『心賦注』でも同じ比喩を引いて「猶お衆生の心は久しく塵勞を積むは、真性を障るに似たり。今、明達すと雖も、要ず真修を仮るべし」と述べる(26)。真性(心性)を頓悟明達したとしても、やはり「真修」を用いることが強調される(27)。ここにいう「真修」が「頓修」「漸修」の何れを指すかは明示されていないが、衆生の蒙昧たる心性のあり様に次いで説かれたことを踏まえると、上根に対する「漸修」を想定した発言と見られる(28)。

そして、本具の心性（性）と具体的実践（修）の関連は、傍線部に端的に示される。すなわち、円明なる本具の心性は、「衆善・万行・方便」<sup>(29)</sup>を「顕発・磨治・引出」することによって、おのが三仏のうえに「妙用」として成就する。本具の心性（理）と衆善万行の修道（事）の關係性を延寿は「事理相即」と言った。そのいずれか一方を欠けば、客塵におおわれて苦海にしみ菩提をさえざる。そこに「即心是仏」としての「妙用」はない。だからこそ延寿は「理」（一心）への参究と「事」（淨行）の実践をあわせ求めたのである<sup>(30)</sup>。

以上、「即心是仏、何仮修行」という問いに端を發した延寿の説示を見てきた。「此の理を見て真正」ならざる者に対して、「修道を仮らず」とした馬祖の「即心是仏」にあえて修道を求め、「修」を「性」の顯現として「即心是仏」を参究させようとする延寿の老婆心切を垣間見ることができたであろう。勿論、この一段をもつて、延寿の「即心是仏」修証觀と見做すつもりはない。ただ、その限りにおいて、清淨なる本具の心性が「戒行は薰を増し、淨業を積まん」仏の妙用として即今の修道のうえに顯現しているか否かが、延寿にとって「即心是仏」の真偽を見究める一つの指標<sup>(31)</sup>となっていたと言える。その延寿が指し示す「即心是仏」参究——「修性無二」をその参究の観点とする立場<sup>(32)</sup>——の延長線上に、南山律宗の元照を位置づけることができるはずだろうか。

#### 四 おわりに

延寿の行業を記した『永明智覺禪師方丈実録』には、次のように接化が記録される<sup>(32)</sup>。

；或は睡に耽るを見れば、則ち厳しく誠約を加え、広く睡眠の過を説く。

因りて頌有りて云く、「懈怠と精進の人、身と心、各殊異す。或は勤めて精進する有り、能く大志を弘む。或は懈怠の人有り、空しく信施を消す。懶りては無明の坑に墮し、勤めては諸仏の地に居す。一等ひとしく是れ出家なるも、賈あきないを同じくして利を同じくせず」と。

「眠らんと要せば即ち眠り、坐らんと要せば即ち坐す(33)」としてもあるいは「即心是仏」を体現したことになるうか。しかし、延寿は睡眠に耽りうつつをぬかす懈怠な修行僧に対し、誠約を加えて身心の精進を促す。この厳しい延寿の接化は、のちに元照によつて編集されたものである(34)。元照が修学期に師事した天台の神悟処謙(35)（一〇一一〜一〇七五）の「塔銘」（元照撰）にも、威儀を放蕩にして修道を怠る禪宗の徒を叱責した行業が見える(36)。元照はその処謙を「真の吾が師」と仰ぎ慕う(37)。延寿に対してもその序で「実に吾が門の真の善知識」と讃えるように、処謙同様に深信を寄せていたと容易に推測される。さらに、修道を策励し「釈門の豪傑」と元照に称賛された宗本は、延寿の『宗鏡録』を再発見して世に紹介しひろめた功績があると言う(38)。今回参照した『万善同帰集』の記述も、一部『宗鏡録』とも重複しており、元照が親交をもつた宗本から直接的に延寿の禅風を見聞していたと見て間違いない。元照が禅門にいう「即心是仏」思想の問題点として、具体的実践の欠如を痛烈に批判したのは、禅（延寿・宗本）と南山律（元照）の少なからぬ関係がその背景にあつたと思われる。

無論、元照と延寿の残した著作は膨大であり、双方の思想的関連についてはさらなる検証が必要である。しかも、今回の検討はあくまでも「即心是仏」を曲解した僧徒に向けられた一方にすぎず、必ずしもそれ

それが期す核心的修証観に沿うものでないかもしれない<sup>39)</sup>。ただ、元照は「了心即仏、豈仮修行」と、延寿は「即心是仏、何仮修行」と問われ、ともに正しい実践のうえに本具の心性が仏の妙用として顕現すると説いた。これら一連の議論を見るに、「即心是仏」への問題意識と、その弊風に対する修正すべき方向性は、両者に共通する点が多いように思われる<sup>40)</sup>。少なくとも、二人に投げられたこうした問いは、南山律宗と禪宗という垣牆を越えて元照と延寿が共有した命題であったと言い得よう。

## 註

(1) 『景德伝灯録』卷三〇「江西大寂道一禪師語」(大正五一卷四四〇頁中)

本より有り今も有りて、修道坐禪を仮らず。修せず坐せず、即ち是れ「如来清淨禪」なり。如今、若し此の理を見て真正ならば、諸業を造らず、分に随いて生を過ごし、一衣一衲、坐と起と相随い、戒行は薰を増し、淨業を積まん。

心が仏であるがゆえに、さらに作仏を求める修行は不用である。この理を正しく見て取ることができれば、戒行と淨業をおのずとそなえたおのが行住坐臥こそが仏行となる。馬祖はみずからの心仏のあり様をこのように表現した。ただ、斯くならしめるには、本具の心仏を了悟するうえで、その「真正」か否かが、ひとつの条件として問われているように思われる。

(2) 禪宗の「即心是仏」を論じた数多の先行研究のなかで、小川隆『語録の思想史』(岩波書店、二〇一一年)と、柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究』(法蔵館、二〇一五年)の成果を本論文では特に参照した。小川氏は馬祖禪の特徴について、次のように述べる。

馬祖禪の基調は「即心是仏」「作用即性」「平常無事」の三点に要約できる。その中核は「即心是仏」であり、他の二点はその具体的な展開である。ひとことではいえば、自己の現実態の即自的是認、つまりありのままの

自己のありのままの肯定、それが馬祖禪の基本思想であった。だが、こうした主張は、その単純明快な力強さゆえに、反面、平板な口号に墮しやすく、人を安易な現実肯定に導きやすい。それゆえ、馬祖自身にせよ、その門下にせよ、その本来の生命力の保持のために馬祖禪は、不断の自己否定と度重なる更新を必須とした。（八七頁・傍線山本）

元照が批判の標的とするのは、小川氏が指摘するところの「即心是仏」が生みだした「安易な現実肯定」に安座した僧徒であると思われる。また、本論で取り上げる延寿の説示（〔5〕〔7〕）は、柳氏が図式化した延寿の修証論（一八七頁）の「上根」もしくはそれに至らぬ対機を想定した「頓悟漸修」にあたると思われる。

- 〔3〕 禅僧の戒律観などを論じたものは、王翠玲「永明延寿の戒律観」（『印仏研』第四十九巻、第二号、二〇〇一年）などであるが、南山律と禪の思想的関連を考察したものは、皆無と言える。ちなみに、南山律宗と禪宗の「戒律・清規」面での関係性については、拙論『律苑事規』に見られる禪宗清規の受用（『宗学研究』第四九号、二〇〇七年）、『禪苑清規』に対する元照の評価——「長蘆墮禪師文集序」を手がかりとして——（曹洞宗総合研究センター第十五回学術大会紀要、二〇一四年）などがある。

- 〔4〕 『咸淳臨安志』巻七九（『宋元方志叢刊』第四卷四〇七二頁上）参照。

現在、靈芝崇福寺址には、「表忠観」という呉越王銭氏を祀る廟がある。場所は西湖の東岸、古湧金門の南に位置する。「銭王祠」の額を掲げた門をくぐり、朱塗りの伽藍を抜けると「五王殿」の額を掲げた一際大きな堂宇に出る。その向かいの石碑「重修表忠観碑記」には「嘉靖三十九年、総都督御史・胡宗憲、乃ち湧金門外の靈芝廢寺故址に遷建し、呉越時の西園と為す、即ち今の重修の地なり」と刻され、この表忠観がかつて元照が南山の律学を高らかに宣揚した靈芝崇福寺であったことが知られる。表忠観は熙寧十年（一〇七七）に西湖の南にある玉泉山に立てられたが、嘉靖三十九年（一五六〇）、当時すでに廢寺となっていた崇福寺址に移されたと石碑は記録する。

- 〔5〕 「通方」という語意を特定する事例は、元照の著作に求められないが、延寿『万善同帰集』序には「迷う者、

文を按じて教に滞る、豈に通方と謂わんや」（大正四八卷九五七頁下）とある。「教相事に滞ることなく、真如に通達した自在無礙なさま」を意味すると思われる。

(6) 戒律を学ぶことを小乗の徒と輕視し、持戒を執着と看做す者への批判は元照の著作に多々見られる。その特徴的な記述を以下に二つ引いておこう。

元照『四分律行事鈔資持記』卷一（大正四〇卷一八四頁下）

今時、纔かに戒品を需すのみにして、便乃ち聽教參禪して、僧の行儀と為すも、一として所曉無し。況や復た戒檢を輕陵し、毘尼を毀咎し、恥めて學律を小乗と為し、怒りて持戒を執相と為す。是に於いて荒迷塵俗して肆恣兇頑とし、杯襍を嗜むを自ら通方と謂い、姪怒を行ずるを言いて達道と稱す。未だ聖旨を窮めずして真乗を錯解す。

元照『芝園遺編』卷三「為義天僧統開講要義」（新纂統藏五九卷六四四頁中）

出家の人、若しくは禪、若しくは教も、房居に至るを以つて、所習は殊なると雖も、未だ登壇受戒せざる者ならず。多くの偏學は、律を学ぶ者を見れば、薄んじて小乗と為し、持戒する者を見れば、斥けて執相と為す。而るに觀ずや、己が身もて削髮染衣するを。復た思わざるや、自らが心もて登壇納具するを。且く受くるも持たざるは、受くと雖も、何の益かあらん。

(7) 「了心見性」と類似する語句の用例は、元照以後のものであるが、参考までに挙げておく。なお、それぞれを比較しやすいよう当該句は訓読せず、傍点を付す。

『僧宝正統伝』卷三「龍門遠禪師」（新纂統藏七九卷五六頁上）

悟心見性は当に雪峰・玄沙の如し。履實踐真是當に南泉・趙州の如し。今時の學者、但だ古人の方便を以つてのみ禪道と為し、古人と同參するを知らざるなり。

『圓悟仏果禪師語録』卷十八（大正四七卷七九七頁下）

大凡善知識は一語を挙し一機を垂れ、生死の根源を明かさんと要して、一切人をして明心見性し去る。

『大慧普覺禪師語録』卷三（大正四七卷八一三頁中）

若し路を錯らんと要せば、須是く識心・見性して始めて得し。且く那箇か是れ識底の心、那箇か是れ見底の性。

(8) 慧林宗本（一〇二〇〜一〇九九）は、雲門宗の人、雪竇重顯（九八〇〜一〇五二）「天衣義懷（九九三〜一〇六四）の法灯を嗣げ、円照禪師と号す。元照とは浄土教を通じて親交があり、元照撰「送衣鉢書」には、元照が病床に臥したおり、冥路（浄土）の資助とすべく、みずからの衣鉢を宗本に託したとある。「書」が送られた年月は不明であるが、元照は「書」で宗本を「浄慈円照禪師」とよんでいることから、宗本が浄慈寺に住した熙寧六年（一〇七三）から元豊五年（一〇八二）のころには親交があったことになる。また、「一」では「慧林宗本」と記しており、宗本が慧林禪寺に止住した晩年期まで、元照は宗本に尊敬の念を寄せていたことが分かる。

法雲大秀は、同じく義懐の法嗣・東京法雲寺の法秀（一〇二七〜一〇九〇）のこと。神宗御前で説法し円通禪師の号を賜る。義懐に同参した滄山懷秀（黄龍慧南法嗣・生没年不詳）と区別するため、法秀を「大秀」、懷秀を「小秀」と称す。元照との関連は未検。

(9) 『浄土慈悲集』の廃版直前、一本が高麗の義天（一〇五五〜一一〇二）に送られていたため、朝鮮では開版・流通した。大正八五巻に収録される『略諸経論念仏法門往生浄土集』は、一九二五年に小野玄妙氏らにより朝鮮桐華寺にて発見された残欠本。『浄土慈悲集』を送られた義天は、求法入宋のさいに元照に参じ、南山律の講義を受ける。その内容は「為義天僧統開講要義」（『芝園遺編』（新纂統蔵五九巻）に収録される）。

(10) ある一部の禅僧の修道は、慧日三蔵の眼には次のように映ったようである。

『略諸経論念仏法門往生浄土集』卷上（大正八五巻一三三六頁中）

余「慧日三蔵」、頗る三蔵を尋ね、事理を推求して彼の向來を觀るに、禅師の所見、錯謬たること弥甚し。

違経反理して仏意に乖背す。豈に凡夫有りて但だ空門のみに住し、不断不修・懈怠懶墮にして解脱を得んや。

慧日三蔵『浄土慈悲集』と禅宗の關係については、中山正晃「慈愍三蔵の禅宗批判」（『印度学仏教学研究』第十九号、一九六二年）、伊吹敦「禅宗の登場と社会的反響―浄土慈悲集に見る北宗禅の活動とその反響―」（『東

洋学論叢』第二十五号、二〇〇〇年）を参照。

(11) 元照のいう「妙用」とは、放蕩任情にして聖像を礼拝せず、仏経をも読まず、戒律を破棄して酒肉を嗜喰する愚者のあり様を意味する。

元照『四分律行事鈔資持記』卷二（大正四〇卷三五頁中）

今時の愚者、仏乘を錯解す。皆な謂えり、理觀すれば、寂爾として思無く、空然として境も無く、取舍し得ざる能所、俱に亡ず。頑然として寂住なるを、便ち是れ真如なりとし、放蕩任情を即ち妙用と為す。是れに由りて聖像を礼さず、真経を読まず、毀戒破齋して酒を嗜み肉を噉い、誇りて大道と為して人に佞化す。

(12) 守一『律宗会元』は、道宣の解釈を転載し、それを「欲見仏性略説十種」（新纂続蔵六〇卷二七頁中）と表題する。

(13) 道宣『浄心誠観法』卷二（大正四五卷八三二頁中）

一つに、生死の煩惱は眞性より起る、喩えば大水の本浄にして湛然たるが如し。風に因るが為の故に、遂て波の動ずるを生じ、後には大寒に因み、乃ち氷を結成す。衆生の仏性も本浄なるは水有るがごとし。風を覚観するに由りて波浪生死・貪愛堅固は、煩惱の水を成す。仏性を顕わさんと欲せば、慧火もて氷を融かし、禪定もて波を息めよ。氷、液となり、波、止めば、水は即ち清浄にして、仏性も影現す。

二つに、金の鉢に在るが如し、塵弊、堪うるごと無し。後に於いて融銷して、金、始めて顕現す。室中の最上、能く嫌う者無し。衆生の仏性も煩惱の鉢の如し、戒定慧の火もて眞性を練出す。法界の中にて最上にして無比なり。

三つに、牛の未だ産せざるが如し、乳と血、和雜す。縁、成じて始めて停む。煎煖するを構取して、乃ち醍醐の明浄を生ず。器に随い色を変ずるは、自性を守らざるなり。衆生の仏性も煩惱の為に合すること、雜血乳の如し、縁を仮りて修治し、漸く仏果に至る。神通を發起し、衆生に随つて変じ、同じく救苦を願うは、自性を守らざるなり。

「水」「鉢」「雜血乳」(内在の仏性)が「水」「金」「醍醐」(仏の妙用)として顕現するには「修治」の有無が必要不可欠と道宣は説く。それぞれの典故は未検。

(14) 『梵網經』卷一(大正二四卷一〇〇四頁上)

汝は是れ当成の仏、我は是れ已成の仏なり。常に如是な信を作せば、戒品、已に具足す。一切の心有る者、皆な応に仏戒を撰むべし。衆生、仏戒を受くれば、即ち諸仏の位に入る。位は大覺と同じくし已る、真に是れ諸仏子なり。

(15) 『梵網經』卷一(大正二四卷一〇〇七頁中)

自ら「我は是れ未成の仏、諸仏は是れ已成の仏なり」と知らば、菩提心を発し、念念に心を去らざるなり。若し一念すら二乗・外道の心を起せば、軽垢罪を犯す。

(16) 「了心即仏」という語は、元照以前には澄観および延寿の著作にのみ次のようにある。なお、比較しやすいよう当該句は訓読せず、傍点を付す。

澄観『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』卷八六(大正三六卷六七〇頁下)

了・心・即・仏・と・言・う・は、經「華嚴經」に云く、「如心仏も亦た爾り。如仏衆生も然り」と。応に知るべし、仏と心とは、体性は皆な無尽なり。既に境は即ち是れ心なれば、心も即ち是れ仏なり。

延寿『万善同帰集』卷一(大正四八卷九六七頁上)

唯心念仏、唯心觀を以つて、遍く方法を諉ぬ。既に了境唯心なれば、了心即仏なり。故に所念に隨いて仏に非ざること無し。

延寿『心賦注』卷一(新纂続藏六三卷一〇四頁中)

若し心外にて法を行ずれば、是れ世俗家に生ず。若し了心即仏なれば、是れ如来家に生ず。此の一心の法は、諸仏の本宗なり。語黙卷舒、常に一真の道に順い、治生産業、実相の門と違わず。施為を運用するに、念念に未だ法界と離れず、行住坐臥、歩歩に常に其中に在り。

(17) 「戒体」とは、戒を受けた者に「防非止惡」の作用をもたらし「当体」をいう。元照は、清淨にして本具する「本性」と、戒律受持の根本となる「戒体」とを以下のように明確に区別する。

元照『芝園遺編』卷二「授大乘菩薩戒儀」(新纂統藏五九卷六三二頁上)

南山、云く、「此の要期の心を以つて、彼の妙法と相応し、彼の法上に於いて、縁起の義有りて、領納して心にあるを、名づけて戒体と為す」は是れなり。或は云く、「衆生は本よりある仏性は、即ち菩薩の戒体なり」と。今、然らずと謂う。本有の性とは、變動翺飛するもの、一切に皆な具すも、菩薩の戒体は、受くる者に方めて有り。受けざれば、則ち無し。此れは則ち因縁の構造、修起の法なり。性は本有なりと雖も、非修なれば発せず。摩尼珠に衆宝を具足するが如し、縁を仮りて求めざれば、終には出現せず。

(18) 『觀無量壽經』では、衆生が仏を念想すること、如来の法界身が衆生の心に編入するとし、その意味において、仏を念想する心が仏であるとす。

『仏說觀無量壽佛經』卷一(大正十二卷三四三頁上)

仏、阿難、及び韋提希に告ぐ、「此の事を見已りて、次に當に仏を想うべし。所以は何ぞ。諸仏如来は是れ法界身なり。一切衆生の思想中に遍入す。是の故に、汝等の心、仏を想う時、是の心は即ち是れ三十二相八十隨形好なり。是の心、仏と作り、是の心こそ是れ仏なり」。

ちなみに、『楞伽師資記』には四祖道信が『觀無量壽經』を引用し、「當知仏即是心、心外更無別仏也」と語を付したと言う。小川前掲書八九頁、注記(8)参照。

(19) 「心本是仏」とは、「汝が心仏(＝未成仏)」をもって「他の弥陀(＝已成仏)」を念じ求めることにあると、元照は念仏実践の必要性を強調する。

元照『阿弥陀經義疏』卷一(大正三十七卷三六二頁上)

問う、「觀經」に云く、是れ心は仏と作し、是れ心は是れ仏なりと。何ぞ他仏を念ずるを須いんや」。

答う、「祇だ心は本よりはれ仏なるに由り、故に彼仏を專念せしむ。『梵網戒』に云く、「常に須らく自ら知

るべし、我は是れ未成の仏、諸仏は是れ已成の仏なり」と。汝が心仏は、未成の仏なり。弥陀の仏は、已成の仏なり。未成の仏、久しく欲海に沈み、煩惱を具足し、杳かに出期無し。已成の仏は、久しく菩提を証し、威神を具足し、能く物の為に護る。是れ故に諸経は勸めて念仏せしむるは、即ち是れ己が未成の仏を以つて、他の已成の仏を求め、而して救護と為すのみ。是れ故に、衆生、若し念仏せざれば、聖凡、永く隔たり、父子、乖離し、長処に輪廻して、仏を去ること遠し。

(20) 『円覚経』では、金性（＝仏性）は熔解という作業の有無を問わず、鉢中にも確固として存することが示され、『涅槃経』では、「雑血乳」（＝衆生の仏性）が「醍醐」（＝無上菩提）の基因であると説かれる。ただ、これらは、「修治」による仏性の顕現を強調した道宣の解釈（注記（13）参照）とは、異なる。元照がこの比喩を用いるうえで、道宣の解釈を踏まえていることは言うまでもない。参考までにそれぞれの原典を挙げておく。

『大方広圓覚修多羅了義経』卷一（大正十七卷九一五頁下）  
善男子、金鉢を銷すが如し、金は銷して有るに非ず。既已に金を成ずれば、重ねて鉢と為らず。無窮の時を  
経ても、金性は壞れず。心に本より成就せるに非ずと説言すべからず。

『大般涅槃経』卷三五（大正十二卷五七二頁中—下）  
衆生の仏性は雑血乳の如し。〈血〉とは即ち是れ無明行等の一切煩惱なり。〈乳〉とは即ち是れ善五陰なり。是れ故に我は「諸煩惱、及び善五陰より阿耨多羅三藐三菩提を得る」と説く。衆生の身は皆な精血より成就を得るが如し。仏性も亦た爾り。

(21) 道宣により確立された南山律宗の戒体思想は、大乘の唯識思想によつて戒体を「本藏識中の種子」とし、『四分律』の受戒により大乘の戒体が得られるという斬新な戒体思想を世に打ち出した。元照はこの道宣の大乘化をさらに推し進め、『四分律』を機縁として結実した種子戒体は、三誓（斷惡・修善・度衆生）とともに三心（至誠心・深心・回向発願心）を期すことにより「仏種子」となり、法華「一仏乘」の修証に趣至すると解釈した。元照の戒体思想の特徴については、拙論「元照の戒体思想」（『駒澤大学仏教学部論集』第四十号、二〇〇九年）

を参照いただきたい。

(22) 元照は「仏性」の顕現について、「心は本より是れ仏なるに由るが故に、意を発して勤求すべし」と説いたことを承け「仏性修現論」と表した。この表現自体は、仏性（如来蔵）と修道の関係性を論じた松本史郎氏の研究『禅思想の批判的研究』大蔵出版、一九九三年、五八九―五九四頁）に基づく。

(1) 仏性内在論（如来蔵思想①） ↓修行必要論

(2) 仏性顕在論（如来蔵思想②） ↓修行不要論 ※元照の批判対象

(3) 仏性修現論（如来蔵思想③） ↓修行必要論 ※元照の見解

(23) 『中論』巻四「四諦品」第三十二偈（大正三〇巻三四頁上）

「復た勤めて精進し、菩提道を修行すと雖も、若し先に非仏の性ならば、応に成仏を得べからず」。

先に無性なるを以つての故なり。鉄に金性無く、復た種種の鍛錬すと雖も、終に金を成ぜざるが如し。

(24) 「6」と同様の見解として、次のような記述が挙げられる。記述中の①～③は、「6」のそれに相応する。

延寿『宗鏡録』巻四五（大正四八巻六八三頁下）

然るに、万行もて磨練すと雖も、皆な是れ自法の所行なり。①先徳の云うが如し。一切の仏事、無辺の化門は、皆な自法に依りて融転して行ず。即ち自が心中に真如の体大有り、今日の体解、法身を引出す。心中に真如の相大有り、今日の了達、報身を引出す。心中に真如の用大有り、今日の修行、化身を引出す。②乃至、十波羅蜜、一切塵沙の万行、但だ是れ心中より引出す。③未だ曾て心外に一法を得、一行を行するにあらず。若し更に外より新たに得る者有りと言わば、即ち是れ魔王外道の説なり。

〔6〕では、「今日の修行」となる部分が、ここでは、真如の体に対して「今日の体解」、相に対して「今日の了達」となる。この記述は、「一切衆生と一切諸法は、皆な一法界と同じく、二相有ること無し。理に拠れば、但だ応に真如を正念するのみ、何ぞ復た一切善行を修し、一切衆生を救うことを仮らんや」という発問に対する回答の一部である。真如への参究と、善行・救済の修行の要不要を論じたもので、〔5〕の発問とも類似性を見

い出すことができる。

(25) (6) ①②は、法蔵の言とされるが、それに相当する記述は確認できない。おそらく以下の『大乘起信論』と法蔵『大乘起信論義記』の大意を延寿が集約し、さらに「衆生の心中」「今日の修行」という句を挿入したと考えられる。

(6) ①『大乘起信論』卷一(大正三三卷五七五頁下―五七六頁上)

摩訶衍とは、総説するに二種有り、云何んが二と為す。一には法、二には義なり。

言う所の〈法〉とは、衆生心を謂う。：言う所の〈義〉とは、則ち三種有り。云何んが三と為す。一に体大とは、謂わく、一切法は真如平等にして、増減せざるが故なり。二に相大とは、謂わく、如来蔵は無量性功德を具足するが故なり。三に用大とは、能く一切世間と出世間の善因果を生ずるが故なり。

(6) ②『大乘起信論』卷一(大正三三卷五八二頁上)

真如の法の中に於いて、深解現前して、所修は相を離る。法性の体は無慳貪なるを以つての故に、随順して檀波羅蜜を修行す。法性は無染にして、五欲の過を離るを知るを以つての故に、随順して尸波羅蜜を修行す。法性は無苦にして、瞋惱を離るを知るを以つての故に、随順して毘梨耶波羅蜜を修行す。法性は身心の相無く、懈怠を離るを知るを以つての故に、随順して毘梨耶波羅蜜を修行す。法性は常定にして、体は無乱なるを知るを以つての故に、随順して禪波羅蜜を修行す。法性は体明にして、無明を離るを知るを以つての故に、随順して般若波羅蜜を修行す。

(6) ①は、真如(法性・衆生の心性)の本体(体)とすがた(相)とはたらき(用)は本来的に広大無辺であることが説かれ、それを「体大」「相大」「用大」と表現する。法蔵はこの一節を『大乘起信論義記』で「用大」とは、謂わく、随染業幻たる自然の多用、報化二身の麁細の用、諸衆生をして始めに世善を成じ、終に出世を成ぜしむが故なり(大正四四卷二五一頁上)、「用大」の中、仏の受用を弁ずるに二身に變化する以つて、是れ故に体と相の二大は自ら是れ法身なり(大正四四卷二四七頁下)と注釈して、(6)に引かれるように「体・

相・用」に法身・報身・化身の三仏をもって解釈する。ただし、法蔵が「体大」「相大」を法身、「用大」を報身・化身の二仏とするのに対し、延寿は「体大」を法身、「相大」を報身、「用大」を化身とする。

〔6〕②は、その真如の法には、本来的に慳貪・惑乱の相はなく、五欲・瞋惱・懈怠・無明の相を離れていることが示される。六波羅蜜等の修行がなされるのは、その真如の法に随順するためだと言う。

(26) 延寿『心賦注』巻四（新纂統藏六三卷一五一頁中一下）

『華嚴經』に云く、「是の如き一切は悉く自心に由る。是れ故に善男子よ、応に善法を以つて自心を扶助し、応に法水を以つて自心を潤沢とし、応に境界を以つて自心を淨治し、応に精進を以つて自心を堅固とし、応に忍辱を以つて自心を坦蕩し、応に智証を以つて自心を潔白とし、応に智慧を以つて自心を明利し、応に仏自在を以つて自心を開發し、応に仏平等を以つて自心を廣大にし、応に仏十力を以つて自心を照察すべし」と。故に知りぬ、摩尼、泥に沈めば、焉ぞ能く宝を雨らさん。明鏡、垢を匿せば、曷ぞ以つて人を照ら

さん。猶お衆生の心は久しく塵勞を積むは、真性を障るに似たり。今、明達すと雖も、要す真修を仮るべし。

(27) 延寿は修行を對機に應じて「真修」と「縁修」の二つに区分けし、「真修」も上上根の頓修と、上根の漸修に分け、それぞれの修道体系を整理した。「真修」の実践については、柳前掲書二二六―二三一頁に詳説されているので、そちらを参照されたい。

(28) 延寿『万善同帰集』巻二には「九層の台を見るが如きは、則ち頓見とすべし。要す須らく階を躡み、而して後に昇るを得る。頓了心性、即心是仏も、性の具わざること無し。而して須らく功を積み、遍に万行を修すべし」(大正四八卷九七五頁中)と、澄觀『大方広仏華嚴經疏演義鈔』の「頓悟漸修」の言を引いた箇所がある。九層の台を見てただちに「九層」と判ずるのが頓悟、九層に一步一步のぼりゆくのが漸修となる。傍線を引いた澄觀の見解に対して、延寿は、「九層の台も始躰より成り、千里の程も初歩に託し、滔滔の水も濫觴より起り、森森の樹も毫末より生ず。道、小行を遺<sup>す</sup>でず。暗なれば初明を拒むこと無し」(大正四八卷九七五頁下)と、「頓悟漸修」にも肯定的な解説を付す。この説示は、暗闇におおわれ、灯明を求める「上上根」とは言えない修行僧を

対機としていていると思われる。そうした者へは、延寿もまた「即心是仏」を頓悟したとしても、九層の台をのぼるがごとく万行の実践を勧めたのであろう。

(29) 柳氏は延寿が「頓修」における具体的実践の特徴として「慈悲」「持戒」「万善」の三つの修道を見出し出しており、「(7)」にいう「浄行」「衆善」「万行」「方便」も同様の意を含んでいるのであろう。柳前掲書一九一—一九九頁参照。

(30) 柳氏は「自性清浄」「即心是仏」と具体的実践の関連について、次のように述べる。

延寿の理解によれば、諸仏が悟った一心とは、自利と利他の行をとにも成就する仏心なのであった。三世の諸仏はみなこの一心を悟り、この一心のままに仏として行為するのである。もしも「ありのままの心は悪を為す」と思うのであれば、それは「ありのままの心」を正しく理解していかないのである。延寿が言う「ありのままの心」とは、慈悲の心であり、自ずと戒律に順じつつ一切の善行を実践する行為主体としての心である。かかる延寿の解釈は、「即心是仏」(心はありのまま仏である)という頓悟の内容を、実際の行為にまで推し進めたものと言えよう。(二〇七頁)

(31) 以下の記述には、「事理相即」と同類の概念として「修性無二」という語が見える。冒頭の問いは、無漏清浄の「性徳」は本来的に具足するがゆえに、「外修」(修徳)を用いることへ呈された疑念である。延寿は、火と木の比喻をもつて「修」と「性」の関係を説明し、「性」のみでは「用」は現われず、「修」を成してはじめて「用」が顕現するとした。「自性清浄」「清浄無瑕」に対する「修」の位置づけは、元照にも共通するものと思われる。

延寿『万善同帰集』卷三(大正四八卷九八四頁上)

問う、「無漏の性徳、本より具足せり、何ぞ外修を仮りて、而して内善を虧かかんや」。

答う、「自らに、「修」と「性」の二徳、内と外の二縁有り。若し性徳本具すれば、木中の火の如し、事用を成ぜず、須らく修徳を仮るべし。因縁に遇て、方めて能く顕現するが如し。是れ以つて「修」に因りて

「性」を顕わし、「性」を以って「修」を成ず。若し本より「性」無ければ、「修」も亦た成ぜず。「修」と「性」は無二なり、和合して方<sup>性</sup>めて備わる。

(32) 『永明智覚禪師方丈実録』の翻刻と訳注については柳前掲書三八五―四二九頁参照。元照はその序で延寿を「実に吾が門の真の善知識、末世の四依大士なり」と評す。

(33) 『景德伝灯録』卷十「湖南长沙景岑禅师」（大正五一卷二七五頁上）

(34) 柳氏は、元照により編まれた「実録」に次のような特徴を指摘する。

『実録』には、念仏をはじめ、印施や造塔、放生や受戒など多岐にわたる延寿の仏教活動が記されている。これらのことから元照の関心が、禅僧としての延寿というよりは、むしろ、念仏をうちに含む「万善」の実践者としての延寿に向けられていたことが窺える。（三三五頁）

元照の関心が斯様なものであればこそ、「即心是仏」に実践の重要性を重ねて説いた延寿の教説に対し、元照がことさらに共感したことは、容易に推測される。

(35) 神悟処謙は、四明知礼（九六〇〜一〇二八）「神照本如（九八二〜一〇五二）の法系を汲む天台の学僧。処謙に参じた元照は、所習の戒律研究を放棄し、処謙に師事する決意を伝えると、処謙は「近世の律教、中ば微う。汝他日、必ずや宗匠と為す。当に法華を明かし、以て四分を弘むべし」（新纂統蔵八七卷一六頁上）と諭し、法華の教学による南山律学の再興を元照に託した。元照は処謙の言によつて広く諸宗の学を究め、南山律学の研鑽と再興に打ち込むこととなる。

(36) 元照『芝園集』卷上「杭州南屏山神悟法師塔銘」（新纂統蔵五九卷六五二頁下）

晩年に山を出で銭唐に闡化する。而して東吳の禅講、頗る盛んなり。或は文字の学に馳騁し、或は身口の事を放蕩にし、浸り以つて俗と成すこと、朝夕に非ざるなり。師「『処謙』、独り能く奮然として其の頹綱を整え、其の余焰を摘む。其の徒、往往に末を捨て本を務め、謬<sup>あた</sup>を革め正に従う者、多し。

(37) 曇秀『人天宝鑑』卷十九（新纂統蔵八七卷一六頁上）

時に処謙法師、深く天台の道を得る。師「元照」、之れに見え、「真の吾が師なり」と曰い、坐下に居すとを請う。風雨寒暑、日に行くこと数里なり。「処」謙、毎講に必ず師の至るを待つ。或は少なき後衆、過時を以て請を為すに、「処」謙、必ず曰く、「聴講の人、未だ至らず」。其れ、之を愛でること此の若し。

(38) 柳前掲書二五六頁参照。

(39) 元照にしる、延寿にしる、その実践において一貫して「漸修」を主張したわけではない。たとえば、柳氏の言葉借りれば、延寿は「上上根の者は「頓悟」の瞬間に一切の煩惱を除き、「頓修」と称される仏としての行為（「慈悲・持戒・万善をいう）を行うことができる」（一八八頁）とし、馬祖禪を「頓悟頓修」として再評価したという。また、元照にしても戒体の発得を論じるなかで「是の如き心（「断悪、修善、度衆生」もて受くれば即ち円体を発し、是の如き心もて持すれば即ち円行を成ず」というように、「三誓」を心に兼ね備えれば、すべての円行が即時的に成就すると言う。それゆえ、ここで取り上げた批判的言及は、あくまでも「即心是仏」を曲解し、具体的実践の有用性に疑念を呈した者を対機とした場合に限り、「頓悟漸修」の修証が有効となる。

(40) 「即心是仏」の問題にとどまらず、禪（延寿）と南山律（元照）はとくに修道に対して共通する部分が少なくない。たとえば、以下の記述のように、「即今の仏」を問われ「戒心自律、淨戒律心、淨心即仏」と示した延寿と、「戒律の元宗」を「淨戒即自心」とした元照には、「戒」「心」「仏」それぞれに共通する思想が見え隠れする。

延寿『宗鏡録』卷二十三（大正四八卷五四〇頁中）

若し能く如是に一念にして達すれば、則ち念念に相応し、念念に成仏し、凡と聖と悉く等しく、今も古も皆な齊しくなれり。故に云く、「了了に心を識れば、惺惺に仏と見えん」と。是れ仏は是れ心なり、是れ心は是れ仏なり。念念に仏心なるには、心に心を念ずるなり。早成を得んと欲せば、心を戒めて自ら律し、淨戒もて心を律せよ、心を淨むるは即ち仏なり。此の心王を除きて、更に別の仏無し。

元照『芝園遺編』卷三「為義天僧統開講要義」（新纂続蔵五九卷六四五頁上）

当に知るべし、即ち是れ諸仏子等に現前する三業所造の悪業なり。業、無量なるが故に戒も亦た無量なり。

業、無尽なるが故に戒も亦た無尽なり。是の如き無辺の律儀は二百五十を出でず、二百五十は四根本を出でず、四根本は三業を出でず、三業は一心より起こる。是れ知りぬ、即ち我が自心の流變して諸業と為すことを。今、諸業を翻するを以つて淨戒と為す。当に知るべし、此の戒、還つて即ち自心なり。更に他法無し。此れ乃ち戒律の元宗、奉持の要術なり。

# 仙門浄壽 『槃宗譜略』 標註 (巻首巻上)

林 觀 潮

## 目次

### 一、解題

二、『槃宗譜略』標註

三、『槃宗譜略』の複写本(巻首)

## 一、解題

『槃宗譜畧』は黄槃宗の僧である仙門浄壽が開祖の隠元禪師(一五九二—一六七三)の事績と隠元の法嗣二十三人の略伝を集めて撰した書物である(一)。

仙門浄壽は元禄年間(一六八八—一七〇三)に活躍した。法号は仙門、法諱(内字)は浄壽、別号は茂泥子である。信濃国の森氏の出身で、信濃国の象山恵明寺に、黄槃宗の僧である龍山元騰に就いて出家し、元禄十二年(一六九九)二月十八日に法を嗣いだ。その法脈の源流は、「隠元隆琦↓木菴性瑠↓良寂道明↓龍山元騰↓仙門浄壽」であり、隠元の四代目の法孫となる(二)。

仙門浄壽は宗祖の隠元禪師に嗣いだ法子二十三人の事績が未だに纏められないこと、特に隠元法子の中で日本へ渡航しなかつた禅僧たちの伝記が遺漏されることを歎じて、長年に亘つてその事績収集に努め、遂に『槃宗譜畧』を撰した。『槃宗譜畧』巻末に仙門浄壽の「跋」があり、「時元禄癸酉夏四月初三日、後學沙門浄壽稽首敬跋」と記す。これによれば、『槃宗譜畧』の初稿を完成したのは元禄六年癸酉（二六九三）四月である。また、『槃宗譜畧』巻首にある獨湛性瑩（一六二六—一七〇六）の贈偈は「皆元禄己卯六月上浣」と記す。これによれば、『槃宗譜畧』の刊行は元禄十二年己卯（二六九九）六月以後のことと推定される。

仙門浄壽の努力は、黄槃宗の禅僧たちに大いに賞賛されていた。隠元の法子である獨湛性瑩は詩偈、また隠元の法孫たる鐵牛道機、千杲性安、廓山道昭は序文を贈った。廓山道昭は「槃宗譜畧後序」に、「余は元禄年間に紫雲に席を董し、仙禅は来て法化を扶ければ、命して記室を掌す。彼は黄槃宗系が崇禎己後の諸師を遺漏することを以つて嘆きと為す。ここに年有りや。因つて東問西尋し、吾が祖普照国師の兒孫を收及し、哀集して巻と為し、これを目して槃宗譜畧と曰く。廻に先賢の秘光を発し、後学の青眼を開くことと謂うべくや」（余元禄年間董席紫雲、仙禅來扶法化、命掌記室。彼以黄槃宗系遺漏崇禎己後諸師為歎。茲有年矣。因東問西尋、收及吾祖普照国師兒孫、哀集為卷、目之曰槃宗譜畧。可謂迴發先賢之秘光、開後學之青眼也）と書き、仙門浄壽の苦勞を褒めた。確かに、明の崇禎年間（一六二八—一六四四）以後に大陸に居た隠元の法子たちに関わる記録は、他所にあまり残されていないようである。初期黄槃宗を理解するために、『槃宗譜畧』は欠かせない史料となつたのである。

京都黄槃山萬福寺文華殿に現存する『槃宗譜畧』は、愛知県常滑市龍雲寺黄槃堂文庫所存の原本からの、一九七七年の複写本であり、封面に「扶桑撰述 槃宗譜畧」と題し、巻首に「賜国師號宸翰、序文、西天列



祖嗣名、東土正派源流、黄槃法派、大光普照國師東渡年次、古黄槃齒髮塔記、新黄槃開山塔銘」という内容を附し、巻上に法嗣七人の略伝、巻中に法嗣十一人の略伝、巻下に法嗣五人の略伝、巻末に廓山道昭の「槃宗譜畧後序」、仙門浄壽の「跋」があつて構成される。

以下、この『槃宗譜畧』の本文について、句読点（。）（、）（…）を標示し、また適当に註釈を加えて試みる。その次に原本からの複写本の写真を付しておく。字体は、原則として原本の漢字をそのままに写す。写せない字体に、日本の常用漢字を入れ換える。なお、読み取れない字は、□の記号で表示される。

## 二、『槃宗譜略』標註

### 巻面題名<sup>(3)</sup>

扶桑撰述 槃宗譜畧

### 槃宗譜畧巻首<sup>(4)</sup>

### 大光普照國師道影

### 先朝元和法皇敕<sup>(5)</sup>

朕聞臨濟之道徧行天下、至天童雙徑光輝益盛<sup>(6)</sup>。唯我日域久乏宗

匠、幸黃檗隱元琦和尚受請東來、重立綱宗、闡揚濟道、大光於國、功不可磨。朕屢沾法乳、簡在朕心。故特賜大光普照國師之號、以旌厥德。欽哉故論。寬文十三年四月二日(7)。

### 祈願牌(8)

皇圖鞏固、帝道遐昌。佛日增輝、濃輪常轉。

### 獨湛性瑩示偈(9)

閱檗宗譜畧、偈示仙門曾侄孫

妙齡曾孫壽仙門、慧性靈通善屬文。

焜耀吾宗揚淨業、管教海國盡歡聞。

峇元祿己卯六月上浣、震旦獨湛瑩書于黃檗獅子林(10)。

### 檗宗譜畧序 鐵牛道機(11)

蓋人但觀江之汪洋漫漭、而不知水之發自濫觴、經流沫而來焉。今時浮遊禪海之徒、但觀祖波滔滔於江湖、而不知其源流所自來。派脈不分、出入頗多。老僧為之慨歎久矣。一日、仙門禪人袖此卷本呈予、兼請題數語於其首。予披覽之、乃吾黃檗一派和漢諸師傳承宗系也。蓋仙子亦有老僧歎而作此。本其補道之志、為人之心、真可愛也。令後學者尋其源、泝其流、逐其派、知其脈之功、豈淺鮮耶。因書此以助喜之。峇元祿十年丁丑秋七月念六日、臨濟正宗第三十四世七十翁鐵牛機書於弘福方丈(12)。

槃宗譜畧序 千呆性安<sup>(13)</sup>

少林之道、六傳至曹谿而分為五宗。臨濟雲門曹洞為仰法眼、是號五家宗派。就中惟臨濟一宗為最盛、嗣是遞相傳授、至於汾陽昭、及慈明圓、宗風丕振、光明盛大。自慈明圓二十四傳至天童悟、微而復起、不帶枝葉、單提白棒、驗正摧邪、湖海衲子、翕然從之。尋常重大法、不妄許可、未後接得十二箇善知識、各據一方、大興宗旨、克紹前烈。而嚴其宗統者、惟徑山容大父而已。大父師表一世、道鳴天下。而能絕出其門者、則吾祖普照國師隱老人也。首居唐黃檗、繼往開來、恢張門庭。未幾應聘東渡、起扶桑三百年已墜之宗緒。未嘗誰何而諸方服化、不動聲氣而萬僧循規。豎大法幢、流通正脈、故稱為臨濟宗中興之祖焉。自其支那、逮于扶桑、傳法者二十有三人。而多在支那、東來諸老居三之一。繇斯日國兒孫、但聞其聲名、而至出處行藏、不能詳知矣。茲有比丘名仙門者、齒少氣豪、好學不倦、博採別傳遺編、加以耆年老宿之論、特為之傳、命曰槃宗譜畧。屢來乞予題、壽諸文梓、與邦人覽之。其志可嘉矣。抑知我八閩山川之勝、人物之壯、間出賢哲之士、千古之所宗仰。況夫宗門諸大老、道德聲光播揚于天下、而勒碑於人口者。尚矣。奚俟予序而後傳哉。請而不已、姑書之以弁其首云。 崑元祿十二年歲在屠維單闕孟秋中元日、黃檗山萬福寺第六代支那賜紫沙門安千呆敬題於頤指丈室<sup>(14)</sup>。

槃宗譜畧總目

卷首附

賜國師號宸翰

序文

西天列祖翻名

東土正派源流

黃檗法派

大光普照國師東渡年次

古黃檗齒髮塔記<sup>(16)</sup>

新黃檗開山塔銘。未梓行

卷上

臨濟正傳三十三世

黃檗普照國師法嗣

玉象山龍華寺無得寧禪師傳

寧德縣雲門寺玄生珠禪師傳

法華寺西巖光禪師傳

圭峯報親寺慧門沛禪師傳

鳳山報國寺也懶圭禪師傳

旗山寺良治樂禪師傳

聖泉寺中柱砥禪師傳

卷中

紫雲山瑞聖寺木菴瑫禪師傳

寧化東山寺虛白願禪師傳

廣壽山福聚寺即非一禪師傳

補山萬歲寺心盤橋禪師傳

斂石太平寺三非徹禪師傳

連江石門寺廣超宣禪師傳

福州獅子巖良照杲禪師傳

眠牛山鎮海寺常熙燄禪師傳

摩耶山佛日寺慧林機禪師傳

法輪山正明寺龍溪潛禪師傳

初山寶林寺獨湛瑩禪師傳

卷下

法王山正宗寺大眉善禪師傳

祥鳳山直指菴獨照圓禪師傳

天德山國分寺南源派禪師傳

五雲峯漢松院獨吼獅禪師傳

永壽山海福寺獨本源禪師傳

後序

總目完

## 西天東土歷代正派

畧出翻名、未及詳記。有所闕者、俟後考證。

摩訶迦葉。此云大龜氏、迦葉或翻飲光。

阿難。此云慶喜、舊曰歡喜。

商那和脩。此云自然服。

優波鞠多。此云近護、亦明無相好佛。

提多迦。此云通真量、初名香眾。

彌遮迦。

婆須蜜。此云世友。

佛陀難提。

伏馱蜜多。

脅尊者。脅、梵名波濕縛。本名難生。

富那夜奢。

馬鳴。梵言阿濕縛婁沙、別名功勝。

迦毗摩羅。

龍樹。梵言那伽阿周那、別名龍勝。

迦那提婆。提婆、翻天。出眼與神、遂得今名。

羅睺羅多。

僧伽難提。

伽耶舍多。

鳩摩羅多。此云童受。

闍夜多。

婆脩盤頭。此云徧行。

摩拏羅。亦號大力尊。

鶴勒那。勒那梵語、鶴即華言。

師子。梵言僧伽彼。

婆舍斯多。此云別業泉眾。

不如蜜多。

般若多羅。初號瓔珞童子。

菩提達磨。此云覺法義、翻大通量。諡圓覺大師。乃居西天四七之末、而稱東土三三之始。

鄴都慧可大祖。

舒州山谷僧璨鑒智。

蕪州雙峯道信大醫。

蕪州黃梅弘忍大滿。

韶州曹谿慧能大鑒。

衡州南嶽懷讓大慧。

洪州寶峯道一大寂。  
洪州百丈懷海大智。  
洪州黃檗希運斷際。  
鎮州臨濟義玄慧照。  
魏府興化存獎廣濟。  
汝州寶應南院慧顥。  
汝州廣慧風穴延沼。  
汝州首山省念。  
汾州太子無德善昭。  
潭州石霜慈明楚圓。  
袁州楊岐方會。  
舒州海會白雲守端。  
蘄州東山五祖法演。  
東京天寧佛果克勤。  
蘇州平江虎丘紹隆。  
明州天童應菴曇華。  
明州天童密菴咸傑。  
夔州臥龍破菴祖先。

杭州徑山無准師範。

袁州仰山雪巖祖欽。

杭州天目高峯原妙。

杭州天目中峯明本。

婺州伏龍千巖元長。

蘇州鄧尉萬峯時蔚。

蘇州鄧尉寶藏普持。

杭州東明虛白慧岳。

金陵翼善海舟普慈。

金陵高峯寶峯明瑄。

竟陵荊門天奇本瑞。

隨州龍泉無聞明聰。

北京善果笑巖德寶。

常州龍池幻有正傳。

明州天童密雲圓悟。

杭州徑山費隱通容。

福州黃檗隱元隆琦。

## 黃檗法派

祖法志懷、德行圓融。福慧善果、正覺興隆。

性道元淨、衍如真通。弘仁廣智、明本紹宗。

一心自達、超悟玄中。永徹上乘、大顯主翁。

### 特賜大光普照國師隱元琦和尚東渡年次 仙門淨壽<sup>(16)</sup>

按東渡諸祖傳<sup>(17)</sup>、自唐及元僅十五位、厥後三百餘載、未聞東渡者焉。師生於明季、渡於清初、蓋世祖皇帝順治甲午十一年也<sup>(18)</sup>。先是日、東請書數至。師將應之時、因木巖洞真仙陳博降筭、師問曰：近受日本之聘請、不知此方佛法可行否。仙作字答曰：可。師去正遇新天子出世、他日法道必大行于世。遂有送行偈：嚼盡黃根齒不寒、可知機下有禪關。三千桃藥初生日、以待真人共對餐<sup>(19)</sup>。又曰：若東渡、則當令規涯子護送、此乃北海金鼉龍也。言訖、便見鉢中清水湧騰、散于席上。既而五月辭眾、六月二十一日啟棹而東、適有巨鱗數萬附舟而行、一帆順風、直抵長崎。時當國朝後光明帝承應三年七月初五日也。是夏五月太子聖誕、後經十年寬文癸卯正月受禪、即今仙洞上皇是也。是春正月、師開法於新黃檗、以報國恩、則陳仙讖語、果有其驗矣。師自開山來、後水尾院法皇御賜不一、永鎮祖山。臨末前一日、特賜大光普照國師之號。至於元祿乙亥、國師二十三年遠忌、以其宸翰顯揚于世。是故未載前傳、今此補述。

### 臨濟正宗三十二世重興黃檗隱元琦大和尚齒髮塔記<sup>(20)</sup> 如幻超弘<sup>(21)</sup>

古今聖賢出興于世、必因時節。或深棲巖竇、積厚流光。或隨緣普應、流通正眼。雖顯晦不同、而示眾生以

正知見、攝歸薩婆若海、其揆一也。自明中葉、祖席荒寥、邪涎肆熾、非有哲人繩祖武而起、其如慧命何哉。惟隱元大和尚、信其人矣。師諱隆琦、隱元其號。本邑林氏子、生有靈徵、長絕婚娶。因仰觀天象、遂興出塵之想、禮本山鑿源大德為師。徧扣諸方、心光燦發。參密雲和尚于金粟<sup>(22)</sup>、始露圭角、機鋒迴出。和尚甚加器重。迨應黃檗請、師亦同返舊山。龔夔友夏象普二孝廉創獅子巖<sup>(23)</sup>、延師居之。費隱和尚繼住槃山、特延師領眾、遂嗣其法。費和尚受別請、侍御林公汝翥泊合山請師繼席、師始出世<sup>(24)</sup>。鞭龍策象、轟雷掣電、座下英靈胼集、于是黃檗道風振於天下矣。歷應浙之福嚴、閩之龍泉<sup>(25)</sup>。龍泉乃百丈大智禪師發祥之地。值世變、眾迎還舊山、聲光溢揚。萬里扶桑、梯航申請。而師於彼土、似有宿緣、揚帆破浪、海若奉命、遂至長崎。傾國欣迎、萬眾雲擁。住興福崇福二刹<sup>(26)</sup>、法雨所灑、罔不沾溉。國主大將軍尤加致敬、寵錫隆重。師視之漠然、惟思流通正法、仰答佛恩。常有故山之念。國主審師意、則于太和山建大利、仍名黃檗、以慰師心、亦由裴相國之於運祖也。又以師年尊、為建壽塔焉。師一日告眾曰：老僧托鉢行腳去也。侍者云：與和尚一文錢。師呵呵大笑、即示微疾。國主大將軍慰問再四。師裁偈酬謝、端坐說偈而逝。實癸丑年四月初三日未時。溯生年萬曆壬辰年十一月初四日戌時、世壽八十有二、僧臘五十有三。剃度弟子自性常等六十餘人、嗣法門人自海寧等二十三人、法孫自寂晟等五十餘人、各化一方。七會語錄、久播諸方。師相貌魁偉、秉性剛嚴、說法不帶枝葉、為人絕諸廉纖。其于倫常大節、尤所克敦。本山神宗皇帝寵錫龍藏<sup>(27)</sup>。遭世變、師登壇為衲子說戒、追念國恩、淚應聲落、四眾咸為飲泣。力復祖山、靡愛厥身、卒俾黃檗重光、祖道復振。四十年間、風行草偃。奔走天下宿衲、嚮往一世鴻儒。道滿神州、名揚外國。及夫慧日停輝、慈雲斂彩、四方聞訃、如失所生、萬里臨哭、有同孺慕、則皆師生平教澤所被、至行所感、久已家諭戶曉矣。本山以不獲靈蛻、還窆故土、乃建塔為齒髮之藏。嗚呼！師往扶桑廿有餘載、貽書教戒、如耳提面命。今在常寂光中、其眷念在茲、亦必爾也。超弘

承師法孫真淨為今黃檗住持<sup>(28)</sup>、洎合山勤舊命撰塔記。憶師東渡時取道溫陵<sup>(29)</sup>、得一瞻拜相好、優曇一現、再覩未由。既承歎命、誼不敢辭、強擲寸管、塗抹虛空、節錄梗概、及建塔始末、勒貞石以垂永久。至於行履之詳、備在年譜、不復縷述。

住泉州府南安縣慧泉寺法侄超弘和南百拜撰文。

康熙辛酉歲仲秋吉旦、嗣法門人行砥性炤性機性瑩性圓性派性獅性源、剃髮徒性謙、繼席法孫真淨等、仝稽首百拜勒石<sup>(30)</sup>。

### 特賜大光普照國師塔銘<sup>(31)</sup>

賜進士出身光祿大夫禮部尚書上柱國太子太師中極殿大學士燕山杜立德拜撰<sup>(32)</sup>

夫乾坤未啟、佛性難明、混沌既開、常光顯露。但聖凡懸隔、迷悟頓殊、苟非無位真人一片婆心、具大辯才、伸廣長舌、則苦海茫茫、誰登覺岸、不幾萬古如長夜哉。自迦文出世七十九年、談經三百餘會、自覺覺他、無非欲人明心見性、悟出本來面目、方脫生死輪回之苦。由是西乾四七、東土二三、一燈相傳、萬象皆朗。迨南嶽青原而下、分為五宗。唯臨濟一宗、獨得其傳、具正法眼、歷代以來、廢興不一。始于唐、盛于宋、至明則少衰焉。及三十四傳密雲悟禪師、闡揚宗風、濟北重振、再傳而為費隱容禪師。二師道覆虛空、名尊海嶽、如獅子一吼、百獸震驚、語錄流傳、入藏久矣。而隱元老和尚早升密雲之堂、暮入費隱之室、乃容之嫡子、為悟之統孫。超凡入聖、一面擔當。翻千百年未了之公案、發億萬人本地之風光。智珠在手、縱橫無礙、兩開黃檗、應化西東。現身說法、四十載間、上自皇朝宰相、遠暨東國王臣、下及士庶工商僧俗男女、罔不景仰瞻依、傾心向化。自唐宋以來、未有若斯其盛、奚啻達磨東渡、斷際重來也。今師示寂十四年矣。曩因海氛梗塞、兩國

未通。茲聖天子崇儒重釋，四海為家，異域殊方，同仁一體。康熙丙寅春<sup>33</sup>，其嗣法門人南源、附商船便、齋廣錄年譜詣京師，求余為塔上之銘。余觀師道法高深，德澤弘大，巍巍莫擬，蕩蕩難名。姑述其大略，聊見其一斑。按師諱隆琦，號隱元，閩之福清人。姓林氏，為八閩望族。世守詩書，簪纓濟美。父名德龍，母龔氏，有賢行好施。生子三人，師其季也。甫六歲，父客于楚，未遑攻讀。九歲入學，迥異凡兒。因父久客未歸，家道式微，遂業耕樵，以供母承歡，以孝聞。常靜夜坐臥松陰，仰觀天文星月有感，因萌學佛之心。比壯，母欲為聘，堅執不從，惟以尋父為念。於是繭足直抵豫章，至金陵。歷覓三載，杳無蹤跡。附香船，至南海普陀山，朝禮大士，陰求尋父之願。至其地，見佛境殊勝，凡心冰釋。以為人生巧名富貴，如太空浮雲，唯成佛作祖，方了大丈夫事。即投潮音洞為茶頭，日供萬眾，略無難色。歸後省母，勸母奉佛茹蔬。及母終，子道已盡，出家之念益決。閩中黃檗賜紫鑒源禪師，知師慧性夙具，遂度剃落。時年二十九歲也。自是矢志精修，光揚佛道。凡天下勝刹名山知識耆宿，有一德可師者，莫不歷參請益，究徹玄微。時密雲悟和尚、費隱容和尚父子，同時名震海內。適密開法金粟，龍象畢集，不下萬餘指。遂往參依，日契玄機，歎為異目。閱六載辭歸，住靜獅子岩。及費主席黃檗，擢居版首。於是道益高德益厚，親承記囑，遂得臨濟正傳。會黃檗虛席，眾延師補之。以多年荒圯之道場，一旦重興，儼然東南一大禪林，皆師之力也。後之浙、省覲費和尚于金粟，留主崇德福嚴、移長樂龍泉，再回黃檗。前後十七年，所至之地，縑素雲集。凡名公鉅卿耆英碩德，參叩問道無虛日。師不立奇異，隨機導化。無論賢愚高下，得一言半語，皆能了悟自心。誠禪宗之指南、救時之藥石也。迨大清順治癸巳冬<sup>34</sup>，扶桑國長崎興福住持逸然會公，特奉王命，差僧古石、聘師東渡。師念乾坤一體，大道無私，疆域雖殊，佛性不異，遂于甲午夏六月<sup>35</sup>，航海而東。時波濤洶湧，舵工失色。師從容書免參二字，浪遂平。海族數十萬，附舟而行。七月五日登岸，則瑞光燭天，咸言乃師入國啟化之徵。於是首開法興福，越明年，移崇

福。秋、應攝州普門賜紫龍溪大德等請、說法當寺。蓋日國禪宗、自宋蘭溪隆倡起之後、數百年間寥寥不振。及聞師至、如撥開雲霧、皎日當天。舉國感激加歎、以為古佛重臨、菩薩再世也。六七年間、隨機普化、咸渴歸誠。萬治戊戌冬<sup>(36)</sup>、之江都。大將軍延見、寵遇異常。而酒井空印閣老、暨列州牧伯參謁、皆恨相見之晚。既而大將軍傳命、留師行化、賜地洛南太和、建立梵刹、費金鉅萬。丹碧輝煌、何異珠宮寶殿。復捨莊田為齋糧、以垂永久。師仍以黃檗山萬福禪寺為名、不忘本也。辛丑秋進寺、禪林儀制、燦然一新。會太上法皇晏居之暇、留念南宗、嘗詔問法。師即奏聞、皇情大悅。朝士京尹、時預法會。居四載、頗倦椎拂、乃退休松隱堂。法皇尋以佛舍利、並御香黃金等、親灑宸翰、為制讚曰賜隱元禪師。迄延寶癸丑三月下旬<sup>(37)</sup>、示微疾。四月二日、法皇降詔慰問、特賜以大光普照國師之號。師遙為頂謝。越明日未刻、乃書偈坐化。世壽八十有二、法臘五十加三。生於明萬曆二十年壬辰歲十一月初四日戌時也。東住凡二十年。塔全身于本山萬松岡之下、坐癸向丁。嗣法龍華海寧等二十三人。廣錄三十卷、年譜二卷、隨大藏流行。嗚呼！佛教自入中華、二千餘年矣。歷代祖師相承、中間善知識大宗師、不過度化一時、或倡和一方、未有如師出群拔萃。傳臨濟三十二世之正脈、為扶桑百千萬年之宗祖。十方瞻仰、三代楷模。故道非佛不明、法非王不尊。從來天子國王宰官、皆為靈山一會。倘非師道德高深、安能以心傳心、如水投水、無感而不應哉。互古一人、於今莫比、猗歟盛哉。銘曰：天生真人、無位而尊。為黃檗祖、乃臨濟孫。壯遊湖海、洞徹法源。須彌芥納、巨浸毛吞。既而瑞世、主張法門。化綱總握、玄要掀翻。鞭撻龍象、變化鯨鯢。迅機電掃、熱喝雷奔。大哉師也、名震帝闈。東來開化、澤被三根。既週能事、疾入泥洹。去來無住、生死曷論。松岡一座、蒼翠惟繁。浮圖永鎮、正體長存。瞻之仰之、孰不懷恩。恩光萬古、普照乾坤。

寶永六年歲次己丑四月穀旦<sup>(38)</sup>、東堂道宗現住道章等謹立<sup>(39)</sup>。

榮宗譜畧卷上

榮林後學 釋淨壽仙門撰

●玉象山龍華寺無得寧禪師傳<sup>(40)</sup>

禪師名海寧、無得其號也。閩之玉融方氏子<sup>(41)</sup>。自幼穎悟、稟質不凡。及長離塵、三學該練。食辛喫苦、糜憚寒溫。皇明崇禎元年戊辰<sup>(42)</sup>、博山無異和尚匡席鼓山<sup>(43)</sup>。是冬、師往受毘尼、時二十三歲也。三年庚午<sup>(44)</sup>、金粟密雲和尚應黃檗請。春三月、師與玄生師弟至大義渡口<sup>(45)</sup>、從駕進山。時木陳忞石奇雲、暨隱元琦諸和尚亦在輪下。師不勝隨喜、矢志參扣。六年癸酉、黃檗請費隱和尚主席。十年丁丑冬<sup>(46)</sup>、隱元和尚繼武開堂。師皆與會、黼黻叢林。十三年庚辰、大雄寶殿已成。結冬、擢為西堂。解制、隱閱藏圓滿上堂<sup>(47)</sup>。師出問、閱藏三年滿、禪期百日終。個中事則不問、末後一著、請師證據。隱云：急須禮拜。崇禎十六年癸未、潮州有王氏檀越重師道風、是春延主鳳棲寺。臨行、隱付以大法。自時厥後、師轉座元。應請萬安、隱送以偈曰：雲孕澄潭幾曉昏、養成頭腳始驚群。掀翻白浪三千尺、噴出驪珠炤海門<sup>(48)</sup>。清朝順治七年庚寅秋<sup>(49)</sup>、師回福寧州寧德縣、住龍華寺、愛其山水之勝、重脩而居。未幾、邑侯志誠劉公自蒞任來臥疾、為崇魅所惱者二載。或見袍冠之相、或聞惋嘆之聲、遂請師於署內、懺悔解冤。師登座執拂、演一偈曰：是相非相、是法非法。夢幻空華、絕無影響。公輒平復如本、相亦不現。合邑感師德化、稱聖僧焉。九年壬辰冬十月<sup>(50)</sup>、明府金光緒等請師出世、懷中瓣香始酬隱和尚。就結冬期、古樵古微二公領知浴。時玄生禪師視篆雲門<sup>(51)</sup>、一日請上堂、其畧曰：檀拍板、無孔笛、妙鈞天、非金石。伯牙與子期、不是閒相識。一曲無生太古音、高山流水誰端

的。九十日內不等間、洗面終須摸著鼻。謾自嬉嬉昂半邊、須來與汝通消息。要試真金火裡看、棒頭有眼明如日。如是墮麈互奏、一時聳聽。是冬開戒、七眾登壇。可謂回長溪八百春於已墜、開龍華第一會與當今者也。有僧問：一年八節從今始、三百六句此日新。師云：我聽不真、爾再念看。僧禮拜云：如何是此日新一句。師云：卻是爾聽得真。僧云：請和尚下一句。師云：又是爾聽不真。十二年乙未、師值五十初度、西堂白漚、及平水頂峯兩後堂、各請上堂。既而過支提山、或寓古田安寧寺度夏。嘗居西巖太白峯、到處縉紳延留問道。廣文蔡世宏敘師語錄、有言：復登支提、天燈下現。錫過西林、山鹿馴化。吾師以正法眼視之、燈還燈光、鹿歸鹿所耳。余平日侍立左右、見而知吾師之本來無物、物來則應、物往則寂。噫。如以語言文字之高妙、意旨之深遠、以及所遇之幻境、而求吾師者、何殊乎隔靴搔癢矣。十三年丙申<sup>(52)</sup>、師在棲林、自知世緣不久。後至楊源告辭。明歲期至、歸寂圓通。實順治十六年己亥也。邇生於萬曆三十四年丙午二月十八日、享世壽兩朝五十有四、法臘若干<sup>(53)</sup>。闍維、獲舍利無算。後以康熙丙午五年、融堅鰲峯二徒迎師舍利、分葬於黃檗窰堵。特請現住虛白禪師上堂、有今日得兄重示現、群峯聳翠愈增光之句。凡普照國師出二十三位善知識、蓋以師為槩林第一枝、而實無愧于嫡骨兒矣。有龍華錄傳世、嗣法門人大行所編。行字白漚、即國師長孫、而相次有古微不昧等若干人。

### ●寧德縣雲門寺玄生珠禪師傳

禪師諱海珠、玄生其字也。福州福清縣江陰人<sup>(54)</sup>。族姓姚氏、父名宗龍、母林氏信佛甚篤。師在襁褓、隨母持素、或試以葷、即吐。稟性溫和、寡言笑。六歲喪父。既而入學、品異群兒。萬曆壬子夏<sup>(55)</sup>、一夜忽聞蛙聲、自覺身世平沉。師時八歲也。明秋、鄰舍有魏氏請廬院僧明達轉經。達聞師孝讓過人、乃邀相見、母許

出家。遂禮達為受業師、隨入廬院<sup>(56)</sup>。師質弱善病、達撫育之、策以生死事大。次年回家省母、有家兄欲奪師志、百計強留。母謂兄曰：渠佛子、而今非汝弟也。兄即送師歸山。十四歲薙染、習學經典。崇禎戊辰<sup>(57)</sup>、師年二十四、與無得師兄素稱莫逆。是冬、同投鼓山無異和尚納戒。異示人云：念佛底是誰。師傍聞、默領其旨。明春己巳、徑造古縣塔寺聽講<sup>(58)</sup>。至是法平等、無有高下處、師問云：如何是法。講主云：我不是宗師。庚午春<sup>(59)</sup>、參密雲和尚于黃檗、遂進僧堂。密陞座、師出眾問：世尊拈華、迦葉微笑、意旨如何。密直以拄杖擲退、師無言可對、無理可伸、禮拜歸位。秋八月、師回故山、日夕參究、如喪考妣。辛未冬<sup>(60)</sup>、再登鼓山參六雪和尚、途遇良圭禪友得病而回。圭謂師云：鼓山瘟病、死者頗多、不可行。師云：吾為生死事大而來、胡怕乎。即日禮謁、語意甚投。將解制、雪竊召師云：汝當與我掩關於博山。師時胸中積痛初發、竟以疾辭。同堂有一僧號悟心、警發曰：觀師氣象、非曹洞子、是臨濟兒孫也。今隱元和和尚住靜獅子巖、當往依之。師默而弗答。解制之後、回山遣疾、將及三載。甲戌冬<sup>(61)</sup>、胸痛稍寬。幸逢費隱和尚主席黃檗、參請進堂。同參妙峯公、令參萬法歸一一歸何處話。師便依之、堅豎脊梁、目不交睫、始覺話頭成片。費上堂、良久、云：聲前一句子、欲要大家知。便下座。後師出問：如何是聲前一句。費云：百草未萌芽。師云：某甲即不然。費云：汝又作麼生。師云：春至百花香。費便打師、拂袖歸眾。時三十歲也。是年、隱元和和尚巖居孤峻、衲子望崖而退。龔夔友居士勸師親近。次歲乙亥春、直抵獅巖、決志瞻侍。夜則坐禪、晝則習文。凡所諸益、未脫口而胸中了然、隱甚器之。丁丑冬、隱視篆黃檗、師侍左右<sup>(62)</sup>。一日、隱數珠線斷、低頭拾珠。師代拾云：更有一箇不在。隱云：在即在、是爾摸不著。師云：設摸得著、堪作甚麼。隱休去。後告香入室、師進。隱問云：終日侍奉山僧、且道山僧腳跟在什麼處。師奮豎拳、隱云：錯認定盤星。師一喝、隱便當頭一棒。師直得所參話頭、七花八裂、震聲連喝兩喝。隱云：我直下疑汝這兩喝。師云：和尚猶嫌少在。隱打云：未是我侍者。

明冬、互信禪師來、為首座、鳩諸昆仲結頌古社。師之所頌、首點者多。互云：我在獅子巖、見汝一言弗吐、而今如斯猛利、句意甚奇。師云：水漲船自高。嘗疑東坡悟道偈。雨後隨隱至大溪、忽聞水聲、其意釋然、不覺失笑。隱云：笑箇甚麼。師云：八萬四千偈、如何舉似人。己卯春、朝宗和尚到山<sup>(65)</sup>。隱與宗遊九龍樹下、師在傍。宗問師云：子韶格物、妙喜物格、汝作麼生會。師云：一條拄杖兩人扶。宗微笑而休。是冬、師轉綱維。辛巳冬、同麗寰無得二兄遊于外拱橋。得云：我與汝同條生、不與汝同條死。師云：著甚死急。麗大稱賞。一夕、諸兄弟侍室中次、論一人發真歸元、十方虛空悉皆消殞之語。隱云：此是當人自證自悟底境界。師時頓證、流出通身白汗、大地平沉、默自首肯、而不呈其悟由、歸堂調養。有僧問：如何是佛。師云：東倒西歪。如何是法。師云：東語西話。如何是僧。師云：東廊上西廊下。僧云：向上還有事也無。師云：禮拜著。僧禮拜。師云：如何是向上事。僧擬議、師便喝。如此機語、率以為常。甲申<sup>(64)</sup>、隱經詣天童金粟諸剎。冬十月、應福嚴請。次年乙酉回闔。師皆隨侍、服勞往返闔山浙水、遂為病魔所困、暫辭隱和尚。春三月、隱住長樂龍泉。是秋、師亦到寺。隱執拂說法、其畧云：山僧構關獅子巖、玄生上座侍奉三載。及山僧開堂黃檗、上座又隨十年。佛法大有據、山僧不敢埋沒、一枝拂子、付與表信、幸當流布。師自知退讓不得、領受三拜。時四十一歲也。國初順治丙戌春<sup>(66)</sup>、隱獲斂石太平寺<sup>(66)</sup>、命師主之、付以法衣源流。先是、隱為師題自真云：值彼玄生、減其半德。順行逆行、人天莫測。其推重如此。僧問：如何是斂石境。師云：五乳峯頭千古翠。如何是境中人。師云：閒拖竹杖探溪清。居四載、如一日也。己丑冬<sup>(67)</sup>、再詣檗山、領西堂職。臘月開戒、隱舉師為羯磨、遂留度歲。偶與虛白諸弟浴次、白云：本師記老兄曰是瞌睡虎。師云：者老漢是甚麼心行。庚寅春<sup>(68)</sup>、過海壇<sup>(69)</sup>、訪常熙師叔于眠牛山<sup>(70)</sup>。隱送以偈云：竟日敲推一字無、者回相見又廬都。雖然個事離情謂、翻轉舌頭解罵吾。是歲黃檗結夏、隱將立師充第一座。熙苦留師、即復書免之。暮年、住寧德縣雲門寺。

癸巳春三月、因公事、寓陳鄉紳鐸夏昌胤府第。將歸前一日、忽索香湯沐浴、整衣端坐、囑侍者肩木曰：吾當以某時歸、汝曹勿驚動。密付法衣源流。其身後事、黃檗遙阻、悉稟無得法兄而行、如吾在日。遂辭陳公、公謂師欲歸寺、不允。師曰：欲謝世矣。公曰：然則何時。師曰：只在旦夕間。公竟留之。師至期晏然而寂、定力所感、顏色猶生。公及邑宰大為駭異、遂具旛蓋香華送歸雲門。合邑四眾、哀慕不已、設香几、焚楮幣、匆匆載道、望塵而拜。門弟子奉其遺體、龕于雲門。龕乃爾秉左居士所供。全身不散、今尚存焉。師生於萬曆乙巳三十三年、以順治癸巳十年坐化<sup>(7)</sup>、俗齡四十有九、僧夏三十有六。龍華無得禪師至山、為師挂真、遂以拂子指真云：大眾見麼、耀後光前、千古榜樣。千古榜樣則且置、如何是耀後光前的意。承吾弟遺囑、付與古樵禪人供養。師容貌奇而短小、白而如玉、髮長不剪、語爽服人。素患脾疾、且嗜禪定、或有疾作、即就禪牀、長坐不起。如其禪定之功、到末梢頭、果然可觀矣。

### ●法華寺西巖光禪師傳

禪師諱明光、字非日、西巖其別號也。福州長樂人。嘗參隱元和尚於獅子巖、為侍者。一日侍坐次、因有僧舉寶覺問夏倚判官情與無情共一體話、隱提起念珠問師云：汝道、者個是一體兩體。師云：和尚自道取。隱便掌。師云：謾某甲不得。隱云：一體兩體。師擬答、隱便啐、良久云：山僧自道去也。便轉身。崇禎甲戌<sup>(7)</sup>、隱在古檗、受費老和尚鈞斧子、回舊巖。師乞開示、隱以偈曰：一點光非日、區區瞥未曾。剎那不返炤、辜負碧巖僧。師研究有年、既而從黃檗之行。至癸未春、重示偈云：看破福城光侍者、追予踪跡十餘秋。今朝始信無尋處、大似蚊蟲錐鐵牛。弘光皇帝乙酉春<sup>(7)</sup>、隱住長樂龍泉寺。冬期、師同慧門法弟為兩西堂師、室中密受記荊。順治丁亥、慧卜隱于遼天居<sup>(7)</sup>。師往訪、有偈：半鏤家風舊、群峯入翠鮮。高談生草木、幽夢徹山

川。痛憶蒿枝放、恩懷石乳懸。遼天鷲一問、誰敢答當前。師年來住靜法華、厥後不知所終<sup>(75)</sup>。

### ●圭峯報親寺慧門沛禪師傳

禪師名如沛、號慧門、俗姓康氏、泉州同安人也。以神宗皇帝萬曆四十三年乙卯八月十五日生、稟性溫良、幼肄儒業。崇禎辛未、師十七歲、應郡試。路經南安報親寺<sup>(76)</sup>、觀其寺額、欣然乃曰：出世間法、亦能報親、何必世榮乎。遂投禮時明和尚、明年得度。因雪峯互信師叔激發、使明心要。自是服膺、勤於參究。一日病中、聞僧舉三不是話、有省、往質互師叔。互曰：此非汝放身命處也。師後隨落髮師參隱元和尚於黃檗、受具足戒。隱問：來自何方。師云：泉州報親。隱云：欲為何事。師云：欲求佛法。隱云：我者裏一法也無。師云：正好著力。隱云：參堂去。師在堂中、千鎚百鍊、廢寢忘食。一日、問南泉斬貓、話聲未絕、隱一踏踏倒。師直得前後際斷、礙膺之物、一時冰釋、不覺大笑趨出。隱默器重之、令侍丈室。時二十四歲也。辛巳春<sup>(77)</sup>、隱到圭峯。甲申<sup>(78)</sup>、省覲費隱和尚於金粟。師竟不離左右。是冬、隱住崇德縣福嚴寺、命師欲領堂眾。師固辭、且願為眾擔飯桶教化。時當嚴寒、不憚其勞、芒履踏雪、足皆龜裂、四眾無不以金牛稱之。因有知音若會金牛旨、信手拈來徹底親之句。明春乙酉、隱瑞世于龍泉古剎。結冬<sup>(79)</sup>、舉為西堂。師問：就地開爐、妙在密契。只如上下機底人、以何相接。隱云：無孔鐵鎚。師云：恁麼則平出去也。隱云：夜深打殺街頭鼠。師便喝。隱云：路上行人若個知。師云：和尚證明。解冬、隱付拂子云：一剛一柔、剛者一任剛、柔者一任柔。師接得、便打一拂云：將此深心奉塵刹、是則名為報佛恩。隱云：將謂報恩也。師使禮拜。時三十二歲也。辭還溫陵、晦跡誌公洞。次年丁亥<sup>(80)</sup>、遷居獅子巖。丁時艱難、烽煙四起、師益韜光、刀耕火種、晏如也。己丑冬期<sup>(81)</sup>、隱立師秉拂首眾、海會悅服。期完、又回舊巖。辛卯<sup>(82)</sup>、隱與師偈云：僧風紊亂祖庭衰、何事藏牙萬石堆。

趁出峯頭獅子子、遼天哮吼一聲雷。是冬、師復出、領前職。明秋、隱登獅巖。師禮意殷重、特請小參。先是、太史霞丞葉公迎師說法<sup>(83)</sup>、請就府第過夏、師不可。因答以為僧只合居巖谷、國士筵中甚不宜之句。居獅子巖、前後八載、不知世鼎變革、可謂別占一洞天者矣。順治甲午夏<sup>(84)</sup>、隱應聘桑國、起師補席。年方四十、辭讓至再、始從其命。時閩海多警、師坐鎮如山、為法忘軀、重興殿宇、不振洪規。雖極荒歉之歲、山門得以無虞者、出自師力。隱之所推、果不謬也。辛丑夏<sup>(85)</sup>、師命高泉曉堂二法子東渡、代祝隱和尚七十壽於太和是冬、迎福嚴費老和尚設利羅。以十月二十六日、瘞于本山壽塔、全老和尚預造之功云。康熙癸卯<sup>(86)</sup>、師卸担退隱。翌年、回泉省候受業師祖於圭峯、檀護銓部樸園周公懇留住山。秋九月、師臥疾、謂諸門人曰…吾十餘年撐持法道、不敢少怠、思報祖宗、畧酬素志。自後大數、付之造物、汝等切勿憂慮、各自勉力為囑。是時、眾等延醫診視、師卻之。十月初、大眾詣榻前求師開示、師拍掌一下云…是開示、不是開示。一僧云…末後句。師索筆疾書云…死奚憂、生奚悅。誰是知音、清風明月。遂命侍者取湯、沐浴淨髮、期至趺坐而逝。時康熙三年甲辰十月初六日子時也。閱世五十歲、僧臘三十二又三。越丙午冬十月<sup>(87)</sup>、主席虛白禪師與諸法侄、移師靈骨、窆于黃巖之左麓、仍置祭田。賜進士朝議大夫陳從教、為師撰塔上之銘。師所得門徒十一人、就中繼席古巖者天池晟、清斯淨、渾古洽也。高泉敦東渡後、以元祿壬申五年<sup>(88)</sup>、承旨住新黃巖、後賜樞服。蓋師雖未西來、而其道東流者、高泉禪師一脈而已矣。師平日提唱、有語錄又錄共八卷、泉為序梓、行于世<sup>(89)</sup>。

### ●鳳山報國寺也懶圭禪師傳

禪師諱性圭、字也懶、出福唐光賢里陳氏<sup>(90)</sup>。幼而失母、其父客于京都<sup>(91)</sup>。師豐標孤迥、無嗜俗意。十八歲、隨表親脫白于本州黃巖。及見博山瓶窠二大老<sup>(92)</sup>、猶未諳向上一著、惟以課佛誦經為長。崇禎庚午、密

雲和尚視象壁山、師時參禮。無何、密回金粟。師竊念言：出家兒貴乎打徹生死、何故滯執外求。就掩關於前薛之龍福寺<sup>(93)</sup>。因閱永嘉集後、疑悶轉熾、而不知下手處。適提三不是話、昏昏如醉、咬定齒關、以悟為則。一夜、忽見屋上兩鼠相咬墮地、直得話頭脫落、身心稍寧。癸酉冬<sup>(94)</sup>、馬峯費隱和尚開法黃檗。師出關往問：不是心、不是佛、不是物、畢竟是個甚麼。費震威一喝云：是個甚麼。師拂袖便行。一日、費伸腳云：我腳何似驢腳。師便走出。費云：亂走。師呈偈曰：亂走亂走、一石十斗。賣放人間、供給老朽。費目之一笑。師參學有年、嘗謂平生所得力處、蓋從黃檗始也。後因出坡染病、而缺藥餌、師辭往省調理。舊檀薛迎熏居士延留開元古刹、教師看藏<sup>(95)</sup>。越二年、師自念大丈夫何溺於此、遂為住靜之計、居連江盤谷<sup>(96)</sup>、作懶菴歌、以述其志：懶家貧、懶骨瘦。懶參經理、懶持神咒。不時懶下破禪牀、伸腳橫眠消白晝。禱懶年、祝懶壽。日午正三更、面南看北斗。杖頭八十一文錢、顛倒數來是九九。弘光乙酉元年<sup>(97)</sup>、隱元和尚主龍泉。秋八月、自龍峯至盤谷、為有留題。是冬、師詣龍泉、掌記室。結制日、出問：一槌打就、八面生輝。似鐵牛機、羅籠不住。敢問和尚、今日作麼生結。隱云：未舉槌時、答汝了也。師云：怎麼則互古互今活卓卓、大千無處可遮欄。隱云：錦上謾添花。明春丙戌<sup>(98)</sup>、隱退院、上堂云：杖挑日月閒之遶、天上人間不我欺、還有相隨來麼。師云：從教花柳放、且作太平人。隱云：相隨即不無、畢竟向甚麼處去。珍重龍泉泉水、爾歸滄海我歸山。繼而再住黃檗。是夏、師回盤谷、隱遂付衣拂。冬領西堂職、師拈衣法語、有曾嘗黃檗連根苦、誰信今朝苦到來之句。明秋丁亥、值世紛紜、避亂于岐山<sup>(99)</sup>。未幾、採隱於高峯。隱送以偈：自入林中孰其斑、完全毛羽拍空還。一飛直上高峯頭、五彩文明昭世間。蓋高峯為眾山之最、而下臨滄海、境風孤絕、築一小庵、翛然居焉。傍有一石、名宜獨臺、目視雲霄、壁立千仞。閱兩載後、己丑秋七月<sup>(100)</sup>、受羅源縣請、瑞世於鳳凰山<sup>(101)</sup>。一香為隱國師拈出、上堂：適扶拄杖出高峯、高峯猶在鳳山頂。彼此山峯共一天、舉世無人呼不醒。喝一喝。下座。

自時名翼高飛、聲徹日東。順治八年辛卯夏<sup>(10)</sup>、師應聘崎之崇福、將東來開化、特造古磬拜辭。隱舉為座元、乘拂提唱、一會改觀。既而揚帆、離中左江口未遙<sup>(10)</sup>、海中有巖、船投於其上、摧破殆危、船主別備小舟、催師回避。師堅忍不動、而曰…吾緣盡於此、爾等各宜免厄。乃披僧伽黎端坐。少焉、風浪如山、忽覆其船、遂示寂于水中。蓋當本朝慶安四年六月某日也。逮風浪稍斂、而師遺骸儼在沙洲上、船主與侍者劔文銳公等、集柴薪閣維于其所、收骨石回中左。後崎陽檀信寄金、建塔于古磬。是秋聞訃、眾皆駭然。隱悼以偈曰…悶來窻底嘆離騷、眾角何殊鳳一毛。不忍唾餘混細壑、通身手眼出洪濤。先是、隱所謂爾歸滄還我歸山者、至此冥符、亦一奇也。甲午<sup>(10)</sup>、隱赴日國時、有書上徑山費老和尚云…日本所請、原為也懶首座弗果其願、再請於某、似乎子債父還也。云云。及其東渡、一夜舟經彼所、隱夢師領千餘眾參謁。便問…如何是末後句。隱云…前三三、後三三。師作禮而退。後數日、鯨浪大作。隱書免參二字貼船頭、其浪遂平。隱登岸後、船主魏元明不忘所自、為師請上堂。厥後國師法化大行、一段因緣、實基於師者歟。師春秋□□、坐夏□□。鳳山語錄六卷、東閣大學士劉白雲敘其首。外有偈語一卷、籌山以文劉公序之、並行于世<sup>(10)</sup>。

### ●旗山寺良冶樂禪師傳

禪師法諱性樂、號曰良冶、福之福清某氏子。為童神志高遠、無心于世。崇禎辛未<sup>(10)</sup>、師年三十二、與良哉師兄等披削、參隨隱元和尚於獅子巖。種蔬採樵、清淡自守、四來無不敬慕、而六經寒暑猶一日也。丁丑<sup>(10)</sup>、隱主黃檗、師歷掌職務、翊贊久之。弘光年間辭去、屏跡于遼天居。皇清順治丙戌夏<sup>(10)</sup>、省觀槃山、隱立師為西堂。迨夏滿、師出問…聖制九句今日滿、頂門突出一輪秋。如何是一輪秋。隱便打。師云…好個一輪秋、某甲不與麼。隱云…打破鳳雛卵、一任潑天飛。師云…與麼則驚天動地去也。隱云…切忌撞破虛空。丁

亥春<sup>(10)</sup>、師受請住旗山<sup>(11)</sup>。隱付拂子並偈、曰：「忽然一擊破三關、信步峻嶒氣象閑。掣得勝旗峯頂豎、龍蛇影裡走千山。師時四十八歲也。前後所住、超山圓谷白雲旗山妙峯金峯諸剎、各有陸座、大唱師道。長嗣「白樂」庵昇公錄其語、東吳社法弟屠宇生夢破有弁言。甲午、隱行化轉桑。後數載、師寓棲玉田。庚子夏、誕日上堂、其徒謙易庵問：「世尊示生、九龍吐水、和尚出世、有何祥瑞。師云：「泉披瀑布彈長舌、風鼓松濤奏梵音。謙云：「恁麼則學人得聞所未聞。師云：「若將耳聽終難會、眼裡聞聲方始知。謙云：「謝師指示。師云：「指示爾甚麼。謙云：「有水皆含月、無山不帶雲。師云：「那裡學得者虛頭來。謙便喝。師云：「學得呱呱會罵爺。是冬、回槩山。康熙三年甲辰夏六月<sup>(12)</sup>、師臨末前二日、手持衣拂囑謙云：「吾將從上大事、今付於爾、爾當受持、體吾未了之事。謙云：「不肖雖不敏、敢不勉力。及時至、跏趺而寂、實是歲六月初八日申時也。茶毘後、謙等心喪三年、以丙午冬十一月壬寅、實師遺骨殖葬本山梅福庵祖塔。師生于萬曆庚子二十八年<sup>(13)</sup>、報齡六十五、僧臘若干。有語錄六卷、謙易庵刊行<sup>(14)</sup>。謙字惟吉、出于迚江林氏。按其錄、則蓋康熙朝二十七年戊辰夏四月、補席古槩、以了乃師未了因緣云。

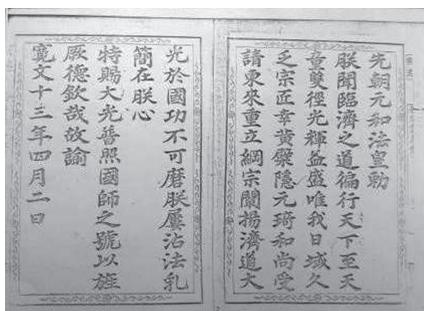
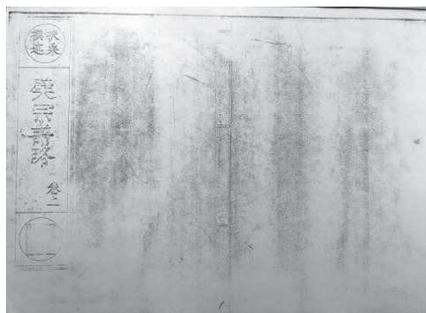
### ●聖泉寺中柱砥禪師傳

禪師名行砥、字中柱、福州萬安人<sup>(15)</sup>、不詳其姓氏。自祝髮稟戒之後、徧扣諸方。始在天童密雲和尚座下、領知賓職。又參費隱朝宗二和尚。後依普照國師於黃槩、請益聿有年矣。師偶題香爐峯偈、有分明一段難藏隱、撥著氤氳徧大千之句。順治戊子<sup>(16)</sup>、為西堂。結冬、陸座。師問：「銅頭鐵額滿山中、爐鞴大開匝地紅。煅得渾淪金彈子、一槌便就出良工。未審向上還有事麼。隱云：「腦後看。師云：「只如超宗異目的、又作麼生。隱云：「觸處圓陀陀。師云：「恁麼則謝師去也。解制、入室受印記。隱為師讚自像云：「端坐柴牀、懶更談禪。拈條

拄杖、擬欲撐天。細嘗黃檗苦中苦、直透西河玄上玄。問著驀頭便棒、臨濟一會儼然。己丑<sup>16</sup>、師往三山住聖泉寺<sup>17</sup>。高峯也懶法兄贈師偈曰…久戰沙場姓字高、贏來三箭足英豪<sup>18</sup>。而今宴息干戈定、勒馬榮歸賽綠袍。既而下居蓮池、後移龍山寺。康熙辛酉秋<sup>19</sup>、古黃槃慕其國師全身塔于桑東、胥議特建齒髮塔。時法嗣存者惟師一人、故石上所勒、師為上首。是冬、遂寂于龍山丈室、即康熙二十年辛酉十月晦日也。次歲壬戌夏、訃至槃山。新命天池法侄拈香、有言…昔向聖泉翻巨浪、蓮華池內鼓波濤。今朝浪息波平也、驚聽龍山永訣歌。師生於大明萬曆間、逮今示寂、世壽八十又餘。說法三會、所惜本錄未東。傳其法者、奕燈元等若干人。

槃宗譜畧卷上終

三、『榮宗譜略』の複写本（巻首）









註

(1) 『槃宗譜畧』、三卷、仙門淨壽著、日本元禄六年癸酉（一六九三）成書、元禄十二年己卯（一六九九）刊刻。隠元禪師と彼の二十三人の法嗣の伝記である。巻首にある獨湛性瑩の贈偈…「閱槃宗譜畧、偈示仙門曾侄孫。妙齡曾孫壽仙門、慧性靈通善屬文。焜耀吾宗揚淨業、管教海國盡歡騰。昔元禄己卯六月上苑、震旦獨湛瑩書於黃檗獅子林」。巻末にある淨壽の跋文に、「元禄癸酉夏四月初三日後学沙門淨壽稽首敬跋」と記す。京都黄檗山萬福禪寺文華殿所存複写本。愛知県常滑市龍雲寺黄檗堂文庫所存の原本より。複写本巻上の末頁に「原本所藏者黄檗堂文庫。昭和五十二年十二月四日複寫」と記す。

(2) 『黄檗文化人名辭典』、四六六頁の条目「仙門淨壽」、五七一頁の条目「仙門淨壽」。大槻幹郎、加藤正俊、林雪光編、京都思文閣、一九八八年二月。

(3) この表題、原本に無い。今、加える。

(4) この表題、原本に無い。今、加える。

(5) 先朝元和法皇、後水尾法皇（一五九六―一六八〇）。天皇として在位する期間は一六一一年から一六二九年まで、その中に一六一五から一六二三年までの年号は元和である。敕文は京都黄檗山萬福禪寺に現存する。また、『新纂校訂隠元全集』五四六―一頁に掲載される。『新纂校訂隠元全集』、全十二巻、五四八―六頁。平久保章編、東京開明書院、一九七九年十月。

(6) 天童雙徑、隠元の師祖密雲圓悟（一五六六―一六四二）、本師費隱通容（一五九三―一六六一）を指す。天童、明の浙江省寧波府鄞県天童山景德禪寺、今の寧波市鄞州区天童寺。明の崇禎四年（一六三二）四月から崇禎十四年九月まで、密雲はここに住持した。雙徑、明の浙江省杭州府餘杭県徑山興聖萬壽禪寺、今の杭州市餘杭区徑山寺。清の順治七年（一六五〇）十一月から順治十一年四月まで、費隱はここに住持した。

(7) 大光普照國師號は後水尾法皇より寛文十三年（一六七三）四月二日に下賜された。しかし公開されたのは、元禄八年（一六九五）九月である。時に京都黄檗山萬福禪寺の五代住持高泉性激は、將軍徳川綱吉（在位一六八

- 〇一七〇九）の許可を得て、後水尾法皇の敕文を公開した。高泉年譜『佛國開山大圓廣慧國師紀年録』に、「元禄八年乙亥。四月三日、**值開山國師二十三年忌**、拈先皇敕書並謝恩上堂。其末云…譬若龍王如意寶、多年深祕在驪宮、而今時至親拈出、直使祥光曜太空。黄檗家聲從此起、各各含恩謝九重。時弘福黑瀧等諸和尚二十餘位、**雁行座下**、雲歎溢堂。泊一乘法親王臨筵證明、法會之盛、近代罕聽。」と記す。『佛國開山大圓廣慧國師紀年録』二卷、**嗣法門人道祐編録**。寶永四年丁亥（一七〇七）刊本、京都黄檗山萬福禪寺文華殿存。
- (8) この表題、原本に無い。今、加える。
- (9) この表題、原本に無い。今、加える。獨湛性瑩（二六二八一七〇六）、明の福建省興化府莆田縣黃石里の陳氏の出身、隠元の第十八位の法子。日本天和二年（一六八二）正月に京都黄檗山萬福禪寺の第四代住持になる。著作に『獨湛和尚全録』三十巻、『永思祖徳録』、『扶桑寄帰往生傳』（京都黄檗山萬福禪寺文華殿存）などがある。
- (10) 右上に印、白底朱文…「臨濟正傳三十三世」。左下に印の一、朱底白文…「黄檗四代」。印の二、白底朱文…「性瑩之印」。
- (11) 鐵牛道機、原本に無い。今、加える。鐵牛道機（二六二八一七〇〇）、長門国（今の山口県西北）須佐の益田氏の出身で、寛文七年（一六六七）四月十五日に京都黄檗山萬福禪寺で木庵性瑢に法を嗣ぎ、隠元の法孫となつた。初期黄檗宗の禅僧として、多大な業績を遺した。元禄十三年（一七〇〇）八月二十日に寂し、正徳二年（二七二二）に靈元上皇より大慈普応禅師の號が下賜された。著作に『鐵牛禪師七會語録』十五巻、『鐵牛禪師自牧摘稿』十五巻（京都黄檗山萬福禪寺文華殿存）などがある。
- (12) 左下に印の一、朱底白文…「鐵牛機印」。印の二、白底朱文…「槃宗再興」。元禄十年丁丑、一六九七年。
- (13) 千杲性安、原本に無い。今、加える。千杲性安（二六三六一七〇五）、明の福建省福州府長楽県の陳氏の出身、即非如一の法嗣、隠元の法孫。性安とも名のる。元禄九年（二六九四）正月に京都黄檗山萬福禪寺の六代住持になる。著作に『聖壽千杲和尚語録』十五巻、『黄檗賜紫千杲禪師語録』六巻（京都黄檗山萬福禪寺文華殿

存) などがある。

(14) 左下に印の一、朱底白文…「口字千獸」。印の二、白底朱文…「性佞曇瑞」。

(15) 古黄檗は唐の貞元五年(七八九)に正幹禪師が開いた、福清黄檗山萬福禪寺を指す。これに対して、新黄檗は、日本寛文元年(一六六一)に隠元が開いた京都黄檗山萬福禪寺を指す。

(16) 仙門淨壽、原本に無い。今、加える。仙門のこの文を作る背景は次のようである。文にある「是夏五月太子聖誕」の太子は、後水尾院法皇の皇子である靈元天皇、後の仙洞上皇を指す。隠元が渡航のために古黄檗を離れた一六五四年五月は、恰も靈元上皇が誕生した時であり、また、隠元が京都黄檗山萬福禪寺に祝国開堂を行った一六六三年正月十五日後の、同月二十六日に、靈元天皇は即位をした。なお、隠元の在世中、後水尾法皇は彼と親交を結んだ。黄檗宗の発展に伴い、黄檗宗の禪僧はこれらのことを強調し、黄檗宗と皇室との関係をさらに結びつけた。この中、隠元禪師の東渡に当たって、扶此の仙人陳博が贈った「寄贈黄檗和尚扶桑之行…嚼盡黄根齒不寒、可知機下有禪關。三千桃蘂初生日、以待真人共對餐」という詩は、隠元東渡後の弘法の見通し及び靈元天皇の誕生、即位などを予言していたと言われる。隠退した靈元天皇は、この詩に関心を示し、皇弟の一乘真敬親王を介して令旨を下し、齊雲道棟、月潭道澄、千杲性佞、鉄牛道機ら隠元の法孫たち、並びに参議藤原韶光、左大臣近衛家熙、天台僧止堯憲などに書かせた文に、隠元と高泉との文を加え、寶永二年(一七〇五)に文集の『桃蘂編』を勅編され、尊皇の真意を強調した。『桃蘂編』、三巻。靈元上皇敕序、藤原韶光編、日本寶永二年(一七〇五)成書。愛知県常滑市龍雲寺黄檗堂文庫所蔵無名氏筆写本。巻頭に「寶永二年十月二十三日」と記す「太上天皇御製桃蘂編序」がある。巻内に「参議正三位臣藤原朝臣韶光奉敕撰、直指臣僧道澄、佛国臣僧道龜同校訂」と記す。

(17) 『東渡諸祖傳』、二巻、高泉性激著。日本延寶四年(一六七六)高泉序、江戸時代刊本、京都黄檗山萬福禪寺文華殿存。

(18) 甲午、南明永曆八年(一六五四)、清朝順治十一年。

- (19) この詩は『三籟集』巻末「附乱筆」に最初に見え、「寄贈和尚扶桑之行」と題する。『三籟集』、隠元編、江戸時代刊本、日本萬治三年（一六六〇）隠元の序、寛文十二年（一六七二）梅嶺道雪の跋、京都黄檗山萬福禪寺文華殿存。
- (20) 「臨濟正宗三十二世重興黄檗隠元琦大和尚齒髮塔記」は、底本巻頭の「槃宗譜畧總目 巻首附」に「古黄檗齒髮塔記」と記す。
- (21) 如幻超弘、原本に無い。今、加える。如幻超弘（一六〇五—一六七八）、明の福建省泉州府惠安県劉氏の出身で、儒生として優れた文才を備え、南明隆武二年（一六四六）、惠安県平山寺に出家した。漳州南山寺へ参り、巨信行弥（一六〇三—一六五九）に参じ、南明永曆十一年（一六五七）、福州慶城寺で巨信に法を嗣いだ。清の康熙四年（一六六五）、泉州府南安県の楊梅山雪峰寺に住し、同十七年そこに寂した。著作に『瘦松集』があり、福建仏教を語る貴重な資料である（一九五八年新加坡龍山寺再刊本）。
- (22) 金粟、明の浙江省嘉興府海塩県金粟山広慧禪寺（今の海塩県澉浦鎮茶院村金粟寺）。
- (23) 獅子巖、福建福清石竹山の西側に位置する。獅子巖とも言う。その南側に福清黄檗山がある。明の崇禎四年（一六三一）春、隠元は獅子巖に住し、遼天居などを建て、のち崇禎十年（一六三七）十月の福清黄檗山萬福禪寺の晋山までに、六年間そこに静修をした。
- (24) 林公汝羲、林汝羲（一五六九—一六四七）、明代福清の人、拳人であり、江蘇沛県の知県を務め、天啓二年（一六二二）御史となり、同四年六月、宦官魏忠賢に嫌われ、官を辞めて帰郷した。南明永曆元年（一六四七）十二月、清軍に捕られて屈せず死す。『明史』巻二七七「列傳」一六五、清代乾隆『福清縣志』巻十三「人物志 風概」に伝あり。
- (25) 浙之福巖、明の浙江省嘉興府崇徳県福巖禪寺（今の桐郷市鳳鳴街道天中山福巖寺） 閩之龍泉、明の福建省福州府長楽県龍泉禪寺（今の福州市長楽區龍泉寺）。
- (26) 興福崇福二刹、長崎興福寺と崇福寺。一六五四年七月六日、隠元は興福寺に進んで住持をし、一六五五年五月

二十三日、請われて崇福寺の住持を兼任した。明の晩期、長崎に定住した長江下游からの移民は一六二三年に興福寺、福建南部泉州漳州からの移民は一六二八年に福濟寺、福州府からの移民は一六二九年崇福寺を建てた。文齋信春『長崎土産』廿六頁…「唐寺は興福寺（東明山と號して、元和九癸亥年建、開山唐僧真圓として、南京寺なり）、崇福寺（聖壽山と號して、寛永六己巳年建つ、開山唐僧超然として、福州寺なり）、福濟寺（分紫山と號して、寛永五戊辰年建つ、開山唐僧覺悔として、漳州寺なり）之三個寺。」日本弘化四年（一八四七）刊本。愛知県常滑市龍雲寺黄檗堂文庫存。

(27) 本山神宗皇帝龍錫龍藏とは、明の萬曆四十二年（一六一四）に神宗から福清黄檗山萬福禪寺に藏經を下賜した事。『黄檗寺志』卷一「藏經閣」…「月臺之前、高三丈五尺、廣七丈、深六丈左右、列大櫺四、珍崇御藏。有神廟賜藏敕書、額于上。云…敕諭。福建福州府福清縣黄檗山萬福禪寺住持僧人正圓及僧人等。朕發誠心、印造佛大藏經、頒施在京及天下名山寺院供奉。經首護教、已諭其由。爾住持及僧人等、務要虔潔供安、朝夕禮誦、保安眇躬康樂、宮壺肅清、懺已往愆尤、祈無疆壽福、民安國泰、天下太平。俾四海八方、同歸仁慈善教、朕成恭己無為之治道焉。今特差御馬監太監王舉、賫請前去彼處供安、各宜仰體知悉。欽哉故諭。廣運之寶。大明萬曆四十二年月日。」『黄檗寺志』、三卷、林伯春、釋行璣、釋行元等編修、明朝刊本、崇禎十一年（一六三八）王志道序。原日本内閣文庫藏本、番號「漢一四八七二」。京都黄檗山萬福禪寺文華殿存複写本。

(28) 真淨、清斯真淨（一六二九—一七〇五）、明の黄檗宗の僧。福建省漳州府海澄縣林氏の出身、十七歳で福建省興化府仙遊縣宝幢山龍華寺に剃髮し、福清黄檗山萬福禪寺に登り、慧門如沛（一六一五—一六六四）に参じ、その法を嗣いだ。南明永曆十四年（一六六〇）泉州府同安泉真寂寺に住し、清の康熙十六年（一六七七）福清黄檗山萬福禪寺に住持を担った。清代『黄檗山志』卷四「第八代明淨清斯禪師」に伝あり（京都黄檗山萬福禪寺文華殿存本）。

(29) 溫陵、福建泉州の雅号。

(30) 康熙辛酉、清朝康熙二十年（一六八二）。

- (31) 「特賜大光普照國師塔銘」、底本にはない。但し、巻頭の「槃宗譜畧總目 巻首附」に「新黃檗開山塔銘。未梓行」と記す。今、『普照國師年譜』巻頭にある「塔銘」を写し、表題を「特賜大光普照國師塔銘」と改めて加える。寶永六年（一七〇九）、京都黃檗山萬福禪寺は隱元開山塔の東側に「特賜大光普照國師碑」と題する石碑を建て、今でも現存する。その碑文は、『普照國師年譜』巻頭にある「塔銘」の内容である。『普照國師年譜』、二巻。南源性派、高泉性激撰。隱元の大光普照國師の号が公開された元禄八年（二六九五）以後の刊本。京都黃檗山萬福寺文華殿存。
- (32) 杜立德（二六一二—一六九二）、字は純一、明代直隸寶坻（今天津市寶坻區）の人。崇禎年間の進士。清代順治元年、中書科中書となり、康熙九年（二六七〇）、保和殿大學士、禮部尚書、太子太傅となる。『清史稿』第三部「列傳」三十七に伝あり。『清史稿』、趙爾巽主編、中華民国十六年編成。北京中華書局本出版、一九七七年。
- (33) 康熙丙寅、清の康熙二十五年（一六八六）。
- (34) 順治癸巳冬、清代順治十年（二六五三）。
- (35) 甲午夏六月、南明永曆八年、清代順治十一年（二六五四）六月。
- (36) 萬治戊戌冬、日本萬治元年（二六五八）。
- (37) 延寶癸丑、日本延寶元年（一六七三）。
- (38) 寶永六年歲次己丑、一七〇九年。
- (39) 東堂道宗、悅山道宗（二六二九—一七〇九）、黃檗宗の僧。明代泉州府晉江縣孫氏の出身、南明永曆五年（一六五一）十二月八日、泉州彌陀岩の近雲和尚について出家し、漳州南山寺の互信行彌に参じた。永曆十一年六月一日、木庵性蹈に従って長崎に渡り、福濟寺に入った。日本寛文十年（二六七〇）、京都黃檗山萬福禪寺に塔頭の慈福院を開き、寛文十二年九月一日、木庵に法を嗣いだ。寶永二年（二七〇五）二月、京都黃檗山萬福禪寺七代住持を担った。著作に『悅山禪師谷雲集』六巻、『悅山禪師慈福集』一卷などがある（京都黃檗山萬福禪寺文

華殿存)。現住道章、悅峰道章(一六五五—一七三四)、黄檗宗の僧。明代浙江省杭州府錢塘吳顧氏の出身。十歳で杭州姚園寺に出家し、清の康熙二十五年(一六八六)五月七日、長崎に渡航し、興福寺に入った。日本元禄七年(一六九四)三月、独湛性瑩に法を嗣いだ。寶永四年(一七〇七)五月、京都黄檗山万福禅寺八代住持を担った。享保元年(一七一六)五月、黄檗山万福禅寺の塔頭真光院に隠退した。著作に『悦峰禪師語録』三卷がある(京都黄檗山万福禅寺文華殿存)。

(40) 各表題前の記号の「●」は、底本にない。今、加える。

(41) 閩之玉融、閩は福建の略称、玉融は福清の雅号である。

(42) 崇禎元年戊辰、一六二八年。

(43) 無異和尚、無異元來(一五七五—一六三〇)、明代曹洞宗の僧。法号は無異、内字は元來、别号は大驥。廬州(安徽省)舒城沙氏の出身。十六歳で五臺山靜安和尚に就いて出家し、無明慧經(一五四八—一六一八)に参じ、法を嗣いだ。明朝萬曆三十年(一六〇二)、信州博山能仁寺(今江西省上饒市廣豐縣洋口鎮博山村)に住持をし、その後建州董岩寺、福州鼓山湧泉寺、金陵天界寺などに住持をした。著作に『博山無異禪師廣録』三十五卷、『博山無異大師語録集要』六卷がある。

(44) 庚午、明代崇禎三年(一六三〇)。

(45) 大義渡口、今の福建省福州市閩侯県青口鎮大義村の義溪の南側にあつた船場。清代林楓『榕城考古略』…「大義坊、以宋陳愷典郷郡、更名榮繡、今地名坊口。有渡口大義渡。」

(46) 丁丑、明代崇禎十年(一六三三)。

(47) 「隱閩藏圓滿上堂」中の「隱」、底本のまま。隱元を指す。仙門淨壽は『槃宗譜畧』に隱元を指す場合に、よくこの略称を用いた。

(48) 萬安、明の福建省福州府福清県萬安所、今の福清東瀚鎮萬安村にあつた。萬安所の福善堂は、福清黄檗山萬福禅寺を復興した中天正圓和尚(一五四二—一六一〇)が住した道場であつた。『黄檗隱元禪師年譜』…「永曆三

年己丑。師五十八歳。是年、製中天祖萬安福善堂碑記、重其所自出之地也。斂香燈五十五金、置田黄檗、毎歳給穀壹千觔屬福善主人以助春秋之需。立石于堂之左楹、用酬祖德、俾世祀不衰云。『新纂校訂隱元全集』五一七七頁。

- (49) 七年庚寅、清朝順治七年(一六五〇)。
- (50) 九年壬辰、清朝順治九年(一六五二)。
- (51) 雲門、明朝福建省福寧州寧德縣雲門寺。今の寧徳市周寧縣咸村区洋中郷雲門村にあり、唐の咸通二年(八六一)に開いたと言われる。
- (52) 十三年丙申、清朝順治十三年(一六五六)。
- (53) 順治十六年己亥、一六五九年。萬曆三十四年丙午、一六〇六年。
- (54) 福州福清縣江陰、明の福建省福州府福清縣江陰島、今の福清市江陰開發区。
- (55) 萬曆壬子、萬曆四十年(一六一二)。
- (56) 廬院、未詳。明の福清縣江陰島にあつた寺か。
- (57) 崇禎戊辰、明代崇禎元年(一六二八)。
- (58) 古縣塔寺、明の福建省福寧州古田縣の城内にあつた吉祥寺。吉祥寺に石塔あり、北宋太平興國四年(九七九)に建てられた。一九五八年、古田溪水電站の蓄水庫を建設するため、新しい古田縣城の獅公山に遷され、現存する。石塔は八角九級の樓閣式で、二十五メートルの高さである。二〇〇七年十月二十一日現地調査。
- (59) 庚午、明代崇禎三年(一六三〇)。
- (60) 辛未、明代崇禎四年(一六三一)。
- (61) 甲戌、明代崇禎七年(一六三四)。
- (62) 丁丑冬、明代崇禎十年(一六三七)。
- (63) 朝宗通忍(一六〇四―一六四八)、明代臨濟宗の僧。江蘇省常州毗陵陳氏の出身。二十二歳、江蘇靖江県長生

庵の獨知和尚に就いて出家し、浙江海塩県金粟山広慧禪寺に登り、密雲圓悟に参じ、侍者を務めた。崇禎四年（二六三二）、密雲に従つて寧波府阿育王寺に入り、そこに法を嗣いだ。その後江蘇金陵祇陀林、浙江海塩県靈祐寺、福建福清県靈石禪院、莆田県曹山上生寺、広東韶州曹溪南華寺、江西贛州龔公山寶華寺などに住持をした。著作に『朝宗禪師語録』十卷あり（明の嘉興大藏經所收）。

(64) 甲申、明代崇禎十七年（一六四四）。

(65) 國初、清朝初年。順治丙戌、順治三年（一六四六）。

(66) 斂石太平寺、今の福清市鏡洋鎮下施村斂石山に現存する。

(67) 己丑、清朝順治六年（一六四九）、南明永曆三年。

(68) 庚寅、清朝順治七年（一六五〇）、南明永曆四年。

(69) 海壇、明の福建省福州府福清県海壇島、中華民国に平潭県と建てられた。今の福州市平潭開發区。

(70) 眠牛山、明の福建省福州府福清県海壇島眠牛山、牛脊山、北山とも言う。今の平潭開發区敖東郷安海村にあり。東側に鎮海寺あり、西院寺、北山西院寺とも言う。元代に開いたと言われ、現存する。二〇一七年十月二日に現地調査より。また、一六五六年に隱元の法子となった常熙興焰（一五八〇—一六六〇）は、福清県鎮東衛許氏の出身で、長年にこの鎮海寺を経営した。『槃宗譜畧』卷中「眠牛山鎮海寺常熙燄禪師傳」、「與常熙上座」（『新纂校訂隱元全集』二二四九頁）をも参考されよう。

(71) 萬曆乙巳三十三年、一六〇五年。順治癸巳十年、一六五三年。

(72) 甲戌、明代崇禎七年（一六三四）。

(73) 弘光皇帝乙酉、南明弘光元年（一六四五）、清朝順治二年。

(74) 遼天居、今の福清石竹山西側の獅子巖にあり、現存する。明の崇禎四年（一六三二）春からの六年間に、隱元禪師は獅子巖に住し、遼天居などを建てた。

(75) 法華、法華寺、今の福州市晋安区鼓山鎮園中村聖泉寺と思われる。聖泉寺は唐代景龍元年（七〇七）に開かれ、

初めに法華寺と名のり、開元元年(七一三)に聖泉寺と改名した。清代林楓『榕城考古略』に、「聖泉寺、在東山、舊名法華」と記す。

(76) 南安報親寺、明の福建省泉州府南安縣圭峰山報親寺。今の泉州市南安市霞美鎮金山村にあり、一九九七年に再建されて現存する。

(77) 辛巳、明の崇禎十四年(一六四二)。

(78) 甲申、明の崇禎十七年(一六四四)。

(79) 結冬、禪寺における十月十五日から翌年正月十五日までの修業期間。

(80) 丁亥、南明永曆元年(一六四七)、清朝順治四年。

(81) 己丑、南明永曆三年(一六四九)、清朝順治六年。

(82) 辛卯、南明永曆五年(一六五一)、清朝順治八年。

(83) 太史霞丞葉公、葉進晟、福清黃槃山萬福禪寺の外護である明朝内閣首輔葉向高(一五五九―一六二七)の曾孫。字は子器、号は霞丞、また枝南。清代乾隆『福清縣志』卷十「選舉志 恩蔭」:「葉進晟、子器、益蕃長子、承蔭改翰林院待詔。見文苑傳。」隱元「復太史霞丞葉居士」:「出山航海、不覺三閱青黃矣。每懷梓里、實切瞻依。況槃山乃令祖先大人所式靈而擁衛者哉。承割召歸、道愛諄諄。」(『新纂校訂隱元全集』二三〇六頁)

(84) 甲午、南明永曆八年(一六五四)、清朝順治十一年。

(85) 辛丑、南明永曆十五年(一六六一)、清朝順治十八年。

(86) 癸卯、清朝康熙二年(一六六三)。

(87) 丙午、清朝康熙五年(一六六六)。

(88) 元禄壬申五年、日本元禄五年壬申(一六九二)。

(89) 現に『黄檗慧門禪師又録』四巻が見える。日本寛文二年癸卯(一六六二)刊本。巻末刊記:「法光禪院僧性微捐資、謹刻黄檗慧門和尚又録壹部共肆巻流行。伏願法雷普震、醒諸國之瞶聵、祖焰長明、破眾生之昏暗。專祈如

意者。歳在癸卯端陽日謹識。」愛知県常滑市龍雲寺黄壁堂文庫存。

(90) 光賢里、今の福清市新厝鎮の辺り。

(91) 其父客于京都、この京都は明朝南都の南京と思われる。陳父は当時に海上貿易の商人であるか。

(92) 博山瓶窯二大老、博山は明の江西信州博山能仁寺に住した無異元来（一五七五—一六三〇）を指す。瓶窯は明の杭州府瓶窯真寂禅院に住した聞谷廣印（一五六六—一六三六）を指す。聞谷は浙江省携李嘉善（今の嘉興市）周氏の出身。十三歳で杭州開元寺に出家し、その後杭州雲棲寺の蓮池株宏に参じ、菩薩戒を受けた。明の萬曆四十六年（一六一八）、杭州府瓶窯真寂禅院（今杭州市余杭区瓶窯鎮）に住持をした。真寂禅院は東苕溪の回龍渡口に臨むため、苕溪真寂禅院、回龍真寂禅院とも言われる。聞谷は後に杭州淨慈寺にも住持をし、崇禎九年（一六三六）真寂禅院に寂した。明の錢謙益『牧齋初學集』卷六十八『聞谷禪師塔銘』、永覺元賢『永覺和尚廣録』卷十八『真寂聞谷大師塔銘』などを参考されよう。

(93) 前薛、今の福清市三山鎮前薛村。

(94) 癸酉、明代崇禎六年（一六三三）。

(95) 開元古刹、今の福州開元寺。唐の開元年間に開いた。

(96) 連江盤谷、明の福建省福州府連江県盤谷寺。今の福州市連江県琯頭鎮覆釜山盤谷洞の近くにあった。現存せず。

(97) 弘光乙酉元年、南明弘光元年（一六四五）。

(98) 丙戌、南明隆武元年、清朝順治三年（一六四六）。

(99) 岐山、今の福州市連江県蓼沿郷岐山と思われる。

(100) 己丑、南明永曆三年（一六四九）、清朝順治六年。

(101) 鳳凰山、今の福州市羅源県中房鎮の東部にあり、海拔は一〇四八メートル。現に炊雲寺あり、千年の古刹と言われる。也懶が住した鳳凰山報国寺は未詳で、或いはこの炊雲寺であるか。

- (102) 順治八年辛卯、一六五一年。
- (103) 中左、明朝福建省泉州府同安縣中左所、今の廈門。
- (104) 甲午、南明永曆八年（一六五四）、清朝順治十一年。
- (105) 也懶の語録六卷、偈語一卷が現存する。『也懶禪師語録』、六卷。日本慶安四年（一六五二）十一月刊本。巻末刊記：「慶安四年辛卯曆星月吉辰、中村長兵衛新刊。」長崎博物館存。『鳳山也懶禪師偈語』、一卷。日本萬治二年（一六五九）五月刊本。巻末刊記：「萬治二年歲次己亥仲夏吉旦、釋僧性覺捐資謹刻。」愛知県常滑市龍雲寺黃檗堂文庫存。
- (106) 崇禎辛未、明朝崇禎三年（一六三二）。
- (107) 丁丑、明朝崇禎十年（一六三七）。
- (108) 丙戌、南明隆武元年、清朝順治三年（一六四六）。
- (109) 丁亥、南明永曆元年、清朝順治四年（一六四七）。
- (110) 旗山、今の福州市閩侯県南嶼鎮にあり。旗山の麓に明代以前の古剎石松寺があり、現存する。良治の旗山に住した寺はこの石松寺と思われる。
- (111) 康熙三年甲辰、一六六四年。
- (112) 萬曆庚子二十八年、一六〇〇年。
- (113) 謙易庵、明謙惟吉（一六三四―一七〇六）。清代康熙二十七年戊辰（一六八八）四月、福清黃檗山萬福禪寺の住持を任じた。清代道光年間編『黃檗山寺志』巻四「法」の「第十代明謙惟吉禪師」に伝あり（京都黃檗山萬福禪寺文華殿存）。
- (114) 福州萬安、今の福建省福州府福清県萬安所、今の福清市東瀚鎮萬安村にあり。
- (115) 順治戊子、清朝順治五年（一六四八）、南明永曆二年。
- (116) 己丑、南明永曆三年（一六四九）、清朝順治六年。

(117) 三山聖泉寺、三山は福州の雅号で、福州城内に于山、烏山、屏山があることに因んで呼ばれた。聖泉寺は今の福州市晋安区鼓山鎮園中村聖泉寺である。唐代景龍元年（七〇七）に開かれ、初めに法華寺と名のり、開元元年（七一三）に聖泉寺と改名した。清代林楓『榕城考古略』に、「聖泉寺、在東山、舊名法華」と記す。

(118) 嬴來三箭足英豪、底本に「嬴來三箭足英豪」と為す。今、訂正してみる。

(119) 康熙辛酉、清朝康熙二十年（二六八二）。

執筆者一覽（五十音順）

一色 大悟

東京大学特任助教

鶴見大学短期大学部非常勤講師

館 隆志

花園大学国際禅学研究所研究員

堀川 貴司

慶應義塾大学附属研究所斯道文庫教授

柳 幹康

花園大学国際禅学研究所専任研究所員

山本 元隆

曹洞宗総合研究センター講師

花園大学国際禅学研究所客員研究員

林 觀潮

廈門大学哲学系副教授

花園大学国際禅学研究所論叢 第十三号

二〇一八年三月三十一日発行

編集兼  
発行者

花園大学国際禅学研究所

〒〒162-8601 京都市中京区西ノ京壺ノ内町八十一

花園大学内

電話 〇七五―八二三―〇五八五

FAX 〇七五―二七九―三六四一

印刷 河北印刷株式会社

## 〈講演録〉

# 仏教応用倫理の現状と課題

一色 大悟

## はじめに

以下は2017年7月3日、花園大学国際禅学研究所において行われた臨済宗妙心寺派教学研究委員会主催の講演会の記録である。発言者は下記の通り。

一色大悟（講師、東京大学特任研究員・鶴見大学短期大学部非常勤講師）

廣田宗玄（臨済宗妙心寺派教学研究室長）

本多道隆（臨済宗妙心寺派教学研究委員会委員長）

丸毛俊宏（臨済宗妙心寺派教学研究委員）

小川太龍（同上）

柳 宗鑑（同上）

記録は、まず柳が録音から初稿を作成し、それに一色が補訂を加えたうえで、各人からの修正意見を集約し、最終的に一色が確認して定稿とした。

**柳宗鑑**：講師の先生の紹介をさせていただきます。一色大悟先生は1980年、愛媛県のお生まれで、2005年に東京大学文学部を卒業、2007年に同大学院修士課程を修了、2014年に同博士課程を単位取得退学されました。その後博士学位取得論文『『順正理論』における法（dharma）の認識』を提出され、2016年に博士（文学）の学位を取得されました。駿河台大学心理学部や埼玉医科大学保険医療学部の非常勤講師、東京大学特任研究員、ブリストル大学名誉研究員を経て、現在東京大学の特任研究員、鶴見大学短期大

## 仏教応用倫理の現状と課題

学部非常勤講師をなさっています。

ご専門はインド仏教思想、説一切有部の教理学（アビダルマ）で、共著に『『俱舎論』を中心とした五位七十五法の定義的用例集』『瑜伽行派の五位百法』（齊藤明他共編著、山喜房仏書林、2011・2014）、論文に『『俱舎論』の〈大地（-mahābhūmika）〉説の特色』（『仏教学』56、2015）、『『順正理論』における引果と取果』（『インド哲学仏教学研究』19、2012）などがございます。

今回の会議に際しまして、インド仏教とくにアビダルマの立場から何かお話をうかがえないかという野口善敬教学部長のお話があり、この度一色先生をお招きすることになった次第です。本日は「仏教応用倫理の現状と課題」という題目でお話させていただきます。どうぞよろしくお願いします。

**一色大悟：**ご紹介に与りました一色です。この度お招きくださり、まことにありがとうございます。先ほどご紹介いただいた略歴にはございませんでしたが、私は名前こそ「大悟」と申しますもののご覧の通り在家者です。これまでもつぱら学問の視点から仏教を研究してまいりました。今回ご出席の方々はみな、出家者として様々な仏教実践に関わってこられているとお聞きしております。仏教のいわば「現場」に向かっておられる方々に、仏教実践の経験のない私が倫理のお話をすることにつきましては、僭越と思われる方もいらっしゃるかもしれませんが、何卒ご海容いただきますようお願い申し上げます。

## 題目と問題設定

私はもともとインド仏教古典の思想を専門としてきたのですが、今回お話をさせて頂く機会をいただきまして、あらためて応用倫理の問題を勉強いたしました。ここでは現時点で私が考えた限りのことをご報告いたしますが、まだまだ至らない点もあろうかと思えます。皆様からご教示を賜りますれば幸いです。今回のお話はお手元にお配りした私の勉強ノートに沿って進めますが、分量が多いですから、かいつまんでご説明いたします。

まず今回の講義にあたり私がいただきましたお題は、「尊厳死・死刑・

脳死移植・原発・iPS細胞・遺伝子操作などの諸問題についてインド仏教（アビダルマ）の見地から何が言えるのか、どこまで言えるのかについて、典拠を明確にしつつ、解説してほしい」、でした。ただテーマが些か広範にすぎ、また曖昧な点もあるように思います。そこでまずテーマを三点から限定いたしたいと思います。

まず一つ目ですが、今回扱う倫理問題は人命に直結するものに限定いたします。原発の問題となりますと、たとえば人間の科学技術の環境に対する介入ですとか、確率とかといった問題を扱わなければならないでしょう。それだけの内容は時間内に収まらないと判断しまして、今回は割愛いたします。なお、話す順序も内容の関連に合わせまして（1）死刑、（2）尊厳死、（3）iPS細胞と遺伝子操作、（4）脳死移植、にいたします。

二つ目は現代の問題を倫理の側面に絞って考察するということです。我々が現実起こっている問題に対処するときには、倫理的側面だけではなく法的側面ですとか、科学技術的側面などもあわせて考慮する必要があります。しかしながら私の能力ではそれらをカバーできませんから今回は倫理の側面に限定し、それをインド仏教（アビダルマ）の見地から考えてゆくことにします。

つまり今回お話しする内容は、インド仏教あるいはアビダルマの価値観に照らすとき現代の倫理問題をどのように解釈できるか、という一種の思考実験となるでしょう。現代日本と古代のインドとが、社会制度や科学技術などの多くの点で異なっていることは言うまでもありません。そうでありながら今回の発表では、現代の倫理問題に対する回答を千年以上も前のインドで書かれた古典文献の中に探すわけですから、得られる結論が現在の法制度や科学技術などと相容れないこともありえます。従いまして、今回はインド仏教の見地から倫理問題に対して提言する可能性を模索しますが、そこで得られた結論は現代社会にそのまま適用できないかもしれない、ということをご留意いただきますようお願い申し上げます。しかしたとえばそれを直接適用できなくとも、私がいただいたテーマ「インド仏教（アビダルマ）の見地から何が言えるのか、どこまで言えるのかについて説明する」に対し、十分応答しているものと了解しております。

三つ目は、聞き手に関してです。今回の提言の聞き手は「仏教徒としての明確な自覚を持っていない現代日本人在家者」であると想定したいと思います。なぜ聞き手を限定する必要があるか、と申しますと、一般に仏教では一人ひとりに応じた提言がなされるもの（対機説法）だからです。

仏教の倫理が個別的であることは、啓示宗教であるキリスト教やイスラム教と比較すれば理解しやすいでしょう。愛知学院大学の木村文輝先生は、仏教とキリスト教を対比し、仏教倫理では各人の判断が重視されること（自灯明）、つまり仏教における倫理規範は人間すべてに画一的なものでないことを指摘しました（木村 [2007 : 153-154]）。この木村先生のご指摘を参考に、啓示宗教と仏教で設定される聞き手の違いを考えてみましょう。例えばモーセの十戒では「汝殺すなかれ」と言われるそうです。このルールは、唯一神が被造物である人間に与えたもので、人間すべてが守るべきものなのでしょう。これに対し仏教では「人間すべてが〜するべきだ」という話をなかなか見出すことができません。あとで詳しく説明しますが、声聞に対しては理由のいかんによらず殺生を禁止する一方で、菩薩に「利他のためには殺生もやむをえない」とも言われることもあるわけです。そうしますと、聞き手に応じて仏教が説く内容が変わってくるわけですから、倫理問題についての提言を考えてゆく上でも、聞き手の設定を無視できません。

聞き手を限定しなかったために議論が空回りしてしまった例は、臓器移植問題に関する過去の議論に見出すことができます。臓器移植問題が日本の仏教学界で論じられた際、複数の仏教者から「仏教の理想の死は自然死であり、臓器移植はそれに反する」という意見が寄せられました。これに対し岡田真美子先生は、このように言いました。「しかし、全てのレシピエントが仏教者であるわけではない。自分が仏教者として、慇懃として死に就くことは一向に構わないが、それを世間一般に対して強いるのはどうであろうか」（岡田 [2000 : 156]）と。つまり特に現代日本では、仏教者が何かを提言する場合に、聞き手全員が仏教的価値を認めているとは限りません。そして今回のテーマでは現代日本で仏教側から提言することが想定されているでしょうから、必ずしも仏教を生きていない人をも視野に入れ

る必要があるだろうと思いました。そこで、このように問題を限定させていただいた次第です。

以上三点の限定を踏まえ改めて問題を設定しますと、以下のようになります。

死刑・尊厳死・iPS細胞と遺伝子操作・脳死移植という倫理問題について、インド仏教（アビダルマ）の見地から、仏教徒としての明確な自覚を持っていない現代日本人在家者に対して、何が言えるのか、どこまで言えるのかについて、論拠を明確にしつつ、解説する。

この問題設定のもとで、これからお話しさせていただこうと思います。

なおインド古典資料の扱い方について、一言補足致します。私の専門がアビダルマであることから、今回のお話ではアビダルマ論書を主に参照しています。しかし仏教倫理を論じるほとんどの先行研究は、インド大乘仏教経典・初期経典・律といった資料も用いて議論を組み立てております。従いまして、仮にアビダルマ論書だけに資料を絞ってしまいますと、ほとんどの先行研究の成果を用いることが難しくなってしまいます。そこで今回は、私が参照した先行研究が使用しているインド仏教一般の資料も、議論に用いることにしました。このような対応をしましたので、今回の議論は文献考証の厳密さという点では難があると思います。ただし、たとえそうであっても、倫理問題をインド仏教（アビダルマ）の視点から考える、という全体のテーマを外れていないことを期待しています。

さて、聞き手を在家者に決めて対機説法するからには、発言の方針が次の問題となるでしょう。どういうことかと申しますと、聞き手を在家者に限定して対機説法する場合には、出家者に対して説かれたものをそのまま転用できなくなるわけです。

たとえば具足戒を考えてみましょう。具足戒は仏が出家者に示した生活方針とされ、仏教的に認められる行為について一定の指針を与えてくれます。しかし「具足戒を守るべし」という教えを日本人一般に説くことは、律そのものに期待されているでしょうか。そもそもすべての人間が具足戒

という厳密な戒を守ってしまうと、人間社会が成立しないのは明らかです。またアビダルマを見ましても、やはり戒律はすべての人が守るべき教えであるとは書かれていません。たとえば『大毘婆沙論』(T27.2a)には、経典は善根を植えるためにある。律蔵というのは植えられた善根を成熟するためにある。アビダルマは解脱するためにある、とあります。つまり経典は初心者のもの、律蔵はある程度仏教を学んだ人のためのものと考えられているのです。

また聞き手の在家者にしても、具足戒を守ることは彼自身の価値にそぐわないことは明らかです。彼はあくまでも世俗生活の中で仏教に接しようとしているわけですから、世俗生活を否定する言葉は彼の価値観に合わず、空回りしてしまうでしょう。

要するに、インド仏教から得られる情報を現代の日本人に語る場合、聞き手の価値観を考慮しなければならないわけです。誤解がないよう申しますと、インド仏教古典の中に生命・倫理・行為に関わる様々な記述はたしかにあります。ですが、現代日本の仏教者がインド文献からそのような記述を取り出してきて、発言方針を吟味することなくそのまま日本人一般に説いたならば、聞き手に受け入れられないことになりかねないでしょう。

もしかすると皆さんの中には、経典の中から非仏教徒や在家者を対象とした生活規定に関する仏説をそのまま取り出してくれば、現代の倫理問題への回答になるのではないか、と思われる方もいらっしゃるかもしれません。この考え方もたしかにもっともです。しかし今回私が経典を探した限りでは、有効な例はなかなか見つかりませんでした。たとえば「シンガーラ訓戒経」(DN 31、『長阿含経』第16経や『中阿含経』第135経などに対応。高木[1983]参照)というものがあり、ここには「在家者の律(gihivinaya)」(DN-a III 959, 5)と呼ばれるものが説かれています。ところがその内容は家庭道徳などに留まり、現代日本で議論されている生命倫理の問題については触れていません。人間が現実生活で直面する問題は、それぞれの時代と場所に固有の特徴を持っている、ということなのでしょう。

では、どのような発言方針をとるべきなのでしょう。今はインド仏教の立場から考えているわけですから、この発言方針もインド仏教の記述か

ら抽出されるべきでしょう。これまでに私が先行研究とインド仏典を調査してきた限りでは、三種類の方針が考えられると思います。

一つ目は、次第説法です。これは、配布資料に挙げた天野〔2007：163〕の表現を借りますと、「施論・戒論・生天論を順次説くことによって説法対象者の心を柔和にした後、仏陀たちのすぐれた法の教えであるという苦・集・滅・道の四聖諦説を簡略に示し、法眼を得させるもの」です。具体例は森〔1995：187-189〕に詳しく紹介されています。

そしてダライ・ラマ14世殿下の法話は、本人は明言していないのですが私の見る限りでは、次第説法になっているようです。たとえばダライ・ラマ〔2012〕では、第一部が「世俗の倫理への新たなヴィジョン」となっており、我々が世俗においてどのように生きていくべきかという話になっています。そして第二部の「心の訓練によって精神性を高める」で三昧の話などをされるわけです。要するにこの本の構成は、生活規定を守って正しく生きることで素晴らしい世界が現われる。なおかつその上で仏教について修行する、という次第説法を背景としているように思われるのです。

この次第説法を一般化しますと、「世俗生活について仏教が許容できる範囲の助言を示しながら、さらなる仏教理解への道を開く」という発言方針だと表現できるでしょう。

二つ目が願智です。願智とはアビダルマに出てくる概念で、仏と不時解脱の阿羅漢が持つとされる、願いによって発動する智のことです（『大毘婆沙論』T27.895a-898a; AKBh 417, 17-428, 6など）。つまり何かを知ろうとすると、過去・現在・未来のあらゆることを知ることができるという智です。まだ起こっていない未来についてどのようにして知るのかというと、以下のように説明されています。

願いが前提となつてすぐれた智の生起を引き起こす。願いの通りに了解するので、願智と名付ける。この智の本質と〔それが属する瞑想〕段階と身体については、無諍（＝智の一種）と同じであるが、ただし認識対象は別である。すべての法（存在構成要素）が認識対象であるから。どのようにして願智によって未来を知ることができるのか。過

去と現在とを詳細に観察して、推測して知るのである。たとえば〔人が現在までの〕農業の盛衰を観察して、田の良し悪し（=将来の収穫高の可能性）を推測して知るといふものである。

（『順正理論』 T29.750b、引用者訳）

要するに未来を知ろうとするとき、まず現在と過去をよく観察し、そこから推測して未来がどうなるかということまで予知できるというわけです。そしてこの智は、在家者に質問されて未来を予知する場面で経典や論書の中に登場することが知られています。例えば『大毘婆沙論』（T27.895b-c）によれば、カシミール王がバクトリア王に攻められた時、彼は応戦するかどうかで迷ったので、阿羅漢に聞いたそうです。そこで阿羅漢が願智を発揮して、カシミール王は戦うと負けると言った。それを聞いてカシミール王は眷属をつれて逃げた、と記されています。

余談ですが、この話を讀むと、なぜ国王が領地を守らず眷属をつれてすぐに逃げるのか、という素朴な疑問を持ちます。あくまで私の想像なのですが、遊牧民の王の話をしているのかもしれませんが。当時のカシミールには月氏などの遊牧民が入っていたと聞きます。

話を戻しますと、経典・論書のなかに見出すことができる願智とは、一種のシンクタンク的な知といって良いかと思います。特に未来予知の場合には、現在を分析して将来の見通しを示しているからです。ですので、願智の立場での提言を一般化して表現するなら、「現在起こっている問題を分析して仏教的に位置づけ、それがもたらす帰結を推測して聞き手の行動の指針を示す」となるでしょう。

最後に三番目は、誓願です。たとえば四弘誓願の中には、皆さんもご存じの通り「衆生無辺誓願度」という一句が入っております。このように、菩薩たらんとする者はすべての有情を救うと誓い、その使命を持っているわけです。管見によれば、特に現代の倫理問題の文脈では、有情の苦しみを取り除くため既存の教理をひとまず度外視した行動をするときの根拠として、仏教者によって菩薩の誓願の立場が言及されるように思います。たとえば、ダライ・ラマの先ほど挙げた本の中では、ダライ・ラマが菩薩の

誓願を根拠として、仏教の教理に取まらないとしても世俗倫理を説くべきだと言います。以下の通りです。

…（前略）…しかし今日、道徳の欠如という問題に、なんらかの宗教に基づく回答を与えても普遍的な、適切なものとはなり得ません。今日の私たちに必要なのは宗教的な源をもたない倫理への切り口であり、宗教を信じる者、信じない者の双方に等しく受け入れられる世俗の倫理なのです。ごく幼いときから僧衣をまとって生きてきた者がこのような発言をするのは奇妙に思えるかもしれませんが、私自身はとくに矛盾を感じてはいません。私は自らの信仰にうながされるままに、一切衆生の幸福と利益のために精進しています。ならば、チベット仏教徒のみならず、他宗教の信者や無神論者の幸福を思うのはごく当然のことではないですか。（ダライ・ラマ [2012: 20-21]）

ここに込められたダライ・ラマの論理は、次のようにまとめられるでしょう。

私は一切有情を救わねばならない。一切有情の中には、仏教を信じない者もいる。私は仏教以外の手段も用いなければならない。

まさに衆生無辺誓願度が、仏教の枠を越え出る根拠になっております。

先に紹介しました木村文輝先生も、対機説法や中道という言葉を使って、ここでいう誓願の立場に類似する理解を示しておられます（木村 [2007]）。木村先生は、脳死などの判断困難な問題に仏教教理をつかって「二者択一的回答」を出すのではなく、人々の苦しみを除くことに専念すべきだ、と仰います（同149-155）。この木村先生の意見を私なりに噛み砕きますと、教理的に少々矛盾が生じてもいいので、一人ひとりの心の支えになることを言うべきだ、という趣旨になろうかと思えます。そうすると仏教教理が恣意的に用いられるのではないか、と懸念されるかもしれません。ですが、そのように融通して教理を用いることについて木村先生は、それこそ

が対機説法で中道だとお考えのようです（同184）。木村先生は誓願という言葉を使っておられません、有情を苦悩から救うことを優先する点でドライ・ラマと共通しているでしょう。

以上を整理しますと、誓願という発言方針とは、「有情を苦悩から救うことを目的として臨機応変に発言することであり、ときにそれが仏教教理に準じていなくてもやむを得ない」というものになるでしょう。

さて今回のお話の中では、これらの三方針の中で「次第説法」と「願智」を採用して、「誓願」を用いることは控えたいと思います。

誤解が無いように申しますと、勿論「誓願」は、倫理問題に対する仏教側からの有効な対応だと思います。けれども今回については、あえて違う方針の場合を考えてみるほうが有意味だと思うのです。と申しますのも「誓願」を採用するならば、すでに結論が出てしまっていてこれ以上議論する必要がないわけですね。つまり菩薩として有情に起こった苦悩のケアだけが問題となり、そのケアのためには教理上の許容範囲を一旦度外視できるわけです。そうしますと今回頂いたお題のように「何が言えるのか、どこまで言えるのか」を考える必要性そのものが曖昧になってしまいます。

また私個人としては、仏教が苦悩のケアに特化すべきかどうか、判断に迷います。と申しますのも特に木村先生のように、「誓願」を根拠にケアのための提言をするという立場は、過去に対してしか有効でないかもしれないからです。つまりすでに起こった苦をケアするわけですから、将来起こる何かについては判断を保留しているわけです。強い言葉で言い換えるなら、全て手遅れでしか対応できない、とも言えるでしょう。実際木村文輝先生も、この趣旨のことを上で紹介したご著書のあとがきで率直に述べておられます。

けれども、正直なところ、私自身は自分や家族が脳死状態に陥った時、それを「死」とみなして臓器の提供に同意するか否か、あるいは臓器の移植が必要になった時に、それを受け入れるか否かについて、未だに考えがまとまっていない。そのような事態に直面してから判断するのは遅すぎることを十分に承知しながらも、やはり、その時になっ

てみなければ、結論は出せないような気がするのである。

(木村 [2007 : 238-239])

おそらく木村先生の立場を取る限り、こういう回答にならざるをえないの  
でしょう。ただ、起こってしまったことへのケアだけを、倫理上最善の対  
応とすべきなのでしょうか。私は未だに結論を出せていません。

そういうわけで「誓願」はもちろん可能な形ではあるのですけれども、  
今回は一旦保留します。そしてあえて「次第説法」と「願智」を用いて、  
これから起こる事柄に提言をする可能性を模索してゆこうと思います。

それでは具体的な検討に入る前に、今回採用する発言方針をまとめてお  
きましょう。今回は「現状を仏教の視点から分析することで来たるべき将  
来を推測しつつ、世俗生活について仏教が許容できる範囲の助言を示して、  
なおかつ更なる仏教理解へ道を開く」という方向で倫理問題への提言を考  
えてゆきます。

## (1) 死刑について

まず死刑問題から検討してゆきます。日本における死刑問題の現状を知  
るため、今回は間柴 [2009] を参照しました。お手元の資料にまとめたよ  
うに細かい論点は色々あるようです。けれども倫理の観点から総括すれば、  
問題は、多数者の利益のために一人を殺してもいいのか、というこの一点  
に尽きると思います。つまり死刑を残したいという人たちは、重大な犯罪  
者を処刑すれば、国民と被害者が満足して、なおかつ我々日本人全員に平  
和な日常を送ることを保証してくれると言い、反対派は人命を手段とする  
危険性を指摘しているわけです。

ではインド仏教の立場では死刑をどのように評価するのでしょうか。ま  
ず、人命を奪うことは仏教の基本的な立場である不殺生に抵触しそうだ、  
ということにどなたでもすぐ思い至るでしょう。それでは死刑のような特  
殊なケースで、人命を奪うことにインド仏教はどのような立場を取ってい  
るのでしょうか。今回先行研究をもとに調べました限り、勿論、一般論と

して仏教は人命を奪うことに反対なのですからけれども、許容できる殺人があるかないかということに関しましては、インド仏教各派の中で価値対立があるように思われます。

第一に、殺生・殺人をおしなべて悪業とする立場があります。アビダルマや律文献では概して、目的の如何によらず殺生を悪業、あるいは破戒とします。たとえば以下のようにいいます。

殺生とは、〔殺そうと〕考えて、他者をあやまらず死なせることである。  
(AKBh 243, 12、引用者訳)

つまり目的に対する限定はなく、おしなべて全て悪業であると言います。おそらくその理由は、不善の心による殺生しか認めないからでしょう。『俱舍論』(AKBh 240, 15-19; 242, 7-8など)によれば、殺生は貪瞋痴によって準備段階が起こって、完遂される時には瞋の心によると言っており、例外を認めていません。要するに善心によって殺せるとは認めていないわけです。ですので死刑の執行・復讐・安楽死・家畜屠殺もおしなべて殺生であり不善の行為ということになります。次は『俱舍論』からの引用です。

その〔貪瞋痴から生じる不善業道の〕中、貪から生じる殺生とは、たとえば身体の一部を目的として、財物を目的として、娯楽 (kriḍa, cf Hirakawa index) を目的として、自分と友人を救うために生類の生命を奪うことである。瞋から生じる〔殺生〕とは、たとえば敵を悲しませることを目的として〔生類の生命を奪うこと〕である。痴から生じる〔殺生〕とは、たとえば〔バラモン教の〕諸祭官が〔ヴェーダの〕法だと認識するので、また諸王が法律家の権威に依拠して殺す (? , hiṃsatām AKBh) ことである。伝承するに、王たちが犯罪者を解体しようとするとき、心地よさを感じるという。またペルシア人たちにとって〔のように〕。というのも、彼らは「父母は、病気になったあるいは老衰したときに殺されるべきである」とこのように言っている。また他のある人々は「蛇・サソリ・蜂などは人々に害を与えるもので

あるから、殺されるべきである。鹿・家畜・鳥・水牛などは食用であるから〔殺されるべきである〕とこのように言っている。また邪見によって発動した殺生も〔痴から生じる殺生〕である。

(AKBh 240, 19-241, 1、引用者訳)

更に『大毘婆沙論』を見ますと、殺生を王から命じられた時に殺しているかどうかという問いについて、自殺しても殺さないほうがいいと答えています。さらに、王が前の王によって決められた法によって処刑する場合どうなるかという、やはり処刑を命じた王などが殺生をしたことになると言っています。

問う。もし王などに殺害を行うことを強要された場合、殺生という罪を受けるのか。ある者は言う、「受けない。理由は何か。他者の力によって強制されたのであり、彼の願いではないからである。」如是説(正統説)者は〔言う〕、「〔その場合〕も殺生という罪を受ける。自ら求める心を除きいっそのこと己の命を捨てるとしても、最後まで他者を害してはいけない。このようであるならば、罪がない。」問う。もし先代の王が制定した法律によって過失のある者に対し刑罰を〔執行させた〕ならば、殺生という罪を受けるのか。答える。「受ける。王と法官が他の者に殺害させたならば、〔王と法官は〕殺生無表罪(表面的に見えない殺生の罪業)を受ける。彼らに派遣された人と、もし〔王と法官が〕自身で殺害する場合は、殺生表罪と殺生無表罪とをも受ける。」

(『大毘婆沙論』 T27.617c、引用者訳)

律蔵でも同じように、殺人は基本的に目的や理由を問わず重罪とされています。先行研究(平川 [1993]・杉本 [1999]など)を参照して例を示すなら、重病の比丘に殺してくれるよう頼まれ殺すこと(『摩訶僧祇律』 T22.253c)、自殺の道具を与えること(『五分律』 T22.7c)、重病の比丘に対し慈悲(kāruṇā)をもって死を勧めること(Vin III 79)、瀕死の人とその親族の意志を聞き入れ瀕死の人に致命的な薬を処方すること(Vin III 86)、あとは

刑場において罪人が苦しまないよう一撃で殺すように死刑執行人に指示すること (Vin III 86) も全て破戒、波羅夷罪ということになるそうです。なお、「慈悲をもって殺す」という項目の解釈は現代の研究でも意見が別れているようですが、Gethin [2004] によれば、「慈悲で殺人した」と言っても実際は慈悲で殺人を遂行できないとパーリ註釈文献では解釈されるそうです。

ただしアビダルマや律において、意図しないで命を断ってしまった場合は、殺生・殺人と見なされない、ということに注意する必要があります (AKBh 243, 23-244, 5 など、また稲垣 [1958] 参照)。また心神喪失状態の人が他人の命を断った場合も戒律上不犯だそうです (小池 [2012])。

以上のように人命を立つことを目的理由の如何によらず悪業、あるいは破戒とする考えがある一方で、大乘文献・密教文献のなかには悪心によらない場合殺生が許されるという説がしばしば見いだされます。たとえば杉本 [1999: 40-57]・浅田他 [2012] の先行研究によりますと、その趣旨の記述は『大般涅槃經』ですとか『瑜伽師地論』『金剛頂經』『大日經』などに見られます。とくにその極地と言われますのが、『心障清淨論』です。これは8世紀ごろアールヤデーヴァという人によって書かれたもので、よく紹介されます。該当箇所、山田龍城先生によるインパクトの強い訳文を、以下に紹介します。

老いたる比丘の 我が父は「疾くわが生命<sup>いのち</sup> 断つべし」と  
命じて寿命<sup>いのち</sup> 終わるとも (殺意なき) 我 墮獄せじ (11)  
阿羅漢病<sup>やまひ</sup> 厚くして「締めよ」と首を 差し伸ばす  
看病<sup>みまも</sup>る比丘は 阿羅漢を 死に就かして 過失なし (12)  
他の意思受けて 他の者が 死すとも人に 責<sup>せめ</sup>無しと  
毘奈耶<sup>びなや</sup>に説けり 明らかに 実に善心<sup>とが</sup>に 過<sup>とが</sup>はなし (13)  
古墳<sup>ずつぼ</sup>を発掘<sup>あほ</sup>く 悪業も 修理の為には 過失なし  
無間の業を 集むとも ただ福德の 聚とはなる (14)  
一雙の履<sup>り</sup>を 好意<sup>むね</sup>もて 牟尼<sup>むに</sup>〔聖者〕の頭に 上<sup>ひと</sup>ぐる者  
履<sup>くつ</sup>を取り去る 者<sup>ひと</sup>もまた とともに王位の 果を受けむ (15)

よく知られているように、仏教では一般に父母や阿羅漢を殺害することは無間業という最も重い罪業と見なされます。ですので上の引用文では、その最も重い無間業をなそうとも心さえ清浄であれば罪はないという立場が表明されていることとなります。そしてこの立場から推せば、心さえ清浄ならば父母阿羅漢以外の人命を奪うことも罪とはならないということになるでしょう。ただし一つだけ気をつけなければいけないのは、上の引用文だけをもって、『心障清浄論』の作者らが安楽死を本当に実行していたと即断できない、ということです。上の文章はあくまでも心構えを述べただけで、実際は老いた阿羅漢も臨終まで看取っていたのかもしれませんが。実際に何が行われていたかを知るには、他の史料も参照した研究が必要でしょう。

では死刑問題についてインド仏教の立場から提言をまとめる前に、以上の議論を整理しましょう。人命を奪うことについて二つの立場を述べましたが、通則として、「煩惱のある心で殺生してはならない」ということは全ての文献が言っていると思います。つまり大乘菩薩の心をもてば殺人もやむなしとする文があったとしても、煩惱を持つ悪の心で殺してはいけないということはやはり認められているわけです。

そして、この「煩惱のある心で殺生してはならない」という通則を用いれば、インド仏教の立場からは死刑を認めることができなくなるでしょう。理由は二つあります。

第一の理由は、死刑残置論が瞋恚の心に基づいていると言わざるを得ないことです。死刑を残す意見は一殺多生という考えを根本としているだろう、と先ほど述べました。もう少し詳しく言いますと、配布資料に挙げましたように「国民感情・国民の法的確信」、「犯罪抑止力」、「被害者（遺族）感情の鎮静」、「凶悪犯罪者の再犯の可能性除去」（間柴 [2009 : 3-4] から抜粋）などが死刑残置論の根拠になっているようです。これらの理由は要するに、悪いことをした人間は害されるべきだ、排除されるべきだと考えるわけですから、インド仏教教理上は瞋恚の心に基づいていると言わざる

るをえないでしょう。そうすると死刑が如何に現代日本の法律や一般の感情で認められているとしても、死刑囚の処刑を願うことは不善、と教理上評価されるでしょう。

また死刑を執行した刑務官、あるいは裁判員として死刑判決を下した人が、自身の行ったことに苦悩しているという報道があることも、死刑という行為を不善と評価する理由になろうかと思えます（大塚 [1993]・遠藤 [2010]）。仏教の因果論に立てば、不善業の結果は苦です。死刑を執行した人に苦悩が生じているということは、原因となった死刑執行を煩惱に基づく不善業として位置づける理由になるでしょう。また同じ理由で、死刑執行活動を菩薩行と解釈することも困難でしょう。

第二の理由は、仏教者、特に出家者の立場から死刑を積極的に肯定することは、破戒になる可能性があることです。たとえば先程紹介しましたパーリの律蔵の記述では、死刑を命じることも破戒となっていました。

以上を踏まえすと、インド仏教教理上は、死刑を仏教の側から肯定することは困難でしょう。もちろん定方 [2012] が指摘しているように、死刑問題を考えるとき被害者感情ももちろん考慮しなければならないでしょうし、現代社会では犯罪を憎むことは一般に認められているかもしれませんが、ですが上に見たように、インド仏教の教理から死刑を肯定する論理を導き出すことは困難であるように思います。この意見を、次第説法と願智という方針でまとめますと、次のように言えるのではないのでしょうか。

被害者（遺族）の苦しみは痛ましく、日本国民の犯罪を憎む気持ちは現在の法制度上尤もである。しかしながら憎しみからかれては、さらなる苦悩を生み続けてしまう。憎しみと苦悩の連鎖を一層熟慮し、死刑のないあり方を模索することが求められる。

この提言では、死刑がさらなる苦を生むという未来に対する推測を示した点で願智を、現代社会のあり方を一旦受け入れた上で、なおかつ苦を減す道を示す点で次第説法を用いています。

## (2) 尊厳死について

次に尊厳死の問題に進みます。私が今回調べたところでは、1994年以来日本において尊厳死は次のように解釈されているそうです。つまり尊厳死とは「助かる見込みがない患者に延命治療を実施することを止め、人間としての尊厳を保ちつつ死を迎えさせること」であって、これ自身は「過剰な延命治療の不開始・中止」にすぎず、「自殺でもなければ医師による殺人でもない」（甲斐他〔2012：第一章（執筆：谷田憲俊）4〕参照。この表現は1994年日本学術会議「死と医療特別委員会」報告書にもとづくという）。

そして尊厳死について現在問題になっているのは、家族の判断で尊厳死を決定することの是非だそうです。尊厳死を選ぶか否かが切迫した場面では、昏睡しているなどの理由で患者本人の意志が確認できないことがしばしばあります。そのような場面で、家族が患者本人に代わって尊厳死を選んだものの、それが殺人と見なされ刑事の問題になってしまった、という事例が実際に起っているのだそうです。そこで、家族の判断で尊厳死を行うことが制度化できるかどうか議論になっていると聞きます（甲斐他〔2012：「第七章（執筆：甲斐克則）」参照）。

ではこのような現代の議論を踏まえ、インド仏教の観点から尊厳死にどういう問題があるのかを考えてみます。便宜上、家族が判断する場合と本人が判断する場合に分けましょう。

まず家族が尊厳死を判断する場合についてです。これまでの研究（小池〔2012〕など）で、重病の比丘を積極的に殺すこと（積極的安楽死）の禁止や、介護放棄の禁止といった記述が律蔵にあることが知られてきました。患者の周囲が尊厳死を判断するという状況が、律蔵におけるこれらの禁止に抵触しているかどうかを吟味してみましょう。

結論から言えば、尊厳死と律蔵にいう介護放棄を同一視することには疑問があります。と言いますのも、律蔵にいう介護放棄は全く何も手を付けないで放置することを言います。ですが、現代の尊厳死の場合、末期患者さんに人工延命治療は行われなくても、古代インドで可能であった程度の看護は行われていると思います。であるならば、今日の日本の事例は、

あくまでも別の医療の選択であり、仏典に説かれる介護放棄にはさすがに当たらないように思われるのです。

さらに言いますと、現代の尊厳死は律蔵にあった末期患者の積極的殺害の事例とも違うでしょう。末期の患者さんに毒物などを処方して積極的に殺してはいけないという規定が律にあることについては、先程触れたとおりです。このような延命停止方法は、現在では安楽死（積極的安楽死）に分類され、人工延命治療の不開始・中止である尊厳死とは区別されています（甲斐他 [2012：第一章（執筆：谷田憲俊）]）。

従いまして、現代の尊厳死について律蔵の記述を適用して解釈しがたいことがわかりました。では律蔵を離れて一般的に考え、患者の家族が尊厳死を選択することが広義の殺生となるかどうかを考えてみましょう。これも先程触れましたが、『俱舍論』で殺生は「意図して死なせること」と定義されていました。現代の尊厳死も、家族が患者の寿命を短縮することを承知の上で人口延命治療以外の医療を選択していると言っているでしょう。であるならば、やはり家族による尊厳死の選択は殺生という不善の行為に当たる可能性があると思います。もしかすると菩薩行と解釈する可能性もあるかもしれませんが。

以上を総括しますと、家族が患者の尊厳死を選択した場合、律規定に抵触しないとしても、アピダルマの教理によれば、不善の行為と解釈されるでしょう。ただし、これは現代の法制度上殺人に当たるか否かとは全く別問題です。

次に、患者本人が尊厳死を選択する場合について考えてみましょう。このケースでは患者さんが自分の死につながる選択をするわけですから、これは一種の自殺・自死ということになるでしょう。そこで以下では、インド仏教で自殺・自死がどう扱われているのかを見ていきます。

インド仏教における自殺に関しては、Poussin [1921] 以来百年近く研究者の関心を集めてきました。特にヨーロッパでは多数の先行研究があり、仏が自殺を是認したかどうかを中心に議論が積み重ねられています。ですが私の知る限りでは、この問題はいまだ未決着のようです。その最大の理由は、律や經典中で仏は時に自殺を是認し、時に叱責しているからだと思

います。このように自殺の仏教的評価について意見が割れている以上、ここではいきなり結論を出すのではなく、まず先行研究（杉本 [1999] など）が紹介している資料を概観してみましよう。

第一に挙げられるのは律蔵の規定ですね。律蔵（『五分律』 T22.7c）では殺人禁止の規定の一部で自殺をするならば「偷蘭遮」罪になるとする部分があります。ただし他の一般的な殺人が波羅夷（教団追放）になるのと同じには扱われていないということに注意すべきでしょう。また因縁譚で自殺の問題に言及しながら殺人関係の条文では自殺に言及しない戒律も多いです（Vin III 73；『四分律』 T22.576b-c など）。また末期患者の比丘が回復を諦めて食事や薬を口にしないとしても無罪、という例外規定がパーリ律註釈にあるそうです（Keown [1999 : 267-268]・Koike [2001-2002 : 182-185] 参照）。

第二に、自殺あるいは自殺未遂によって解脱した比丘、自殺をして解脱を確定した比丘の話がしばしば経典の中に見られます。たとえば瞿低迦（Godhika）比丘は、六回解脱して六回退転してしまい、七回目に解脱した後に自殺してしまいました。その後仏が「瞿低迦は般涅槃した」と宣言するという話が経典にあります（『雑阿含経』 T2.286a； SN I 120-122；『別訳雑阿含経』 T2.382c-383a； Dhp-a I 431-434）。さらに闍陀（Channa）比丘は重病になって自殺したんですけれども、解脱していたため過失なしと仏が言うシーンがあります（『雑阿含経』 T2.348a； MN III 263-266； SN IV 55-60）。最後に跋迦梨（Vakkali）比丘は、自殺した瞬間に苦を感じて、その苦を観察することで解脱しました。その後仏は「跋迦梨比丘は解脱した」と宣言したそうです（『雑阿含経』 T2.346b-347b； SN III 119-124。平行話・関連記述は、Dhp-a IV 117-119； Ap 465-468； Divy 30；『増一阿含経』 T2.642b-643a；『増一阿含経』 T2.819a；『分別功德論』 T25.46c；『分別功德論』 T25.37a-b）。アビダルマでは、このように自殺して悟りを確定する阿羅漢が「思法」阿羅漢と呼ばれ教義体系に含められています（AKBh 373, 19など）。

第三に、仏・阿羅漢は利他のために自殺しないとする記述があります（DN II 330-332；『長阿含経』 T1.46b など）。つまり人を救わなければいけないので、さっさと般涅槃してはいけないというわけです。

第四に、仏と阿羅漢は自分の意志で死を選ぶという記述があります。生命力のことを寿行（アーユサンスカーラ）というのですが、仏や阿羅漢はこの寿行を捨てて般涅槃すると考えられていました（『長阿含経』 T1.16c; 『大般涅槃経』 T1.191c など）。これを捨多寿行といいます。仏典の各所で、仏を始めとする多くの解脱者が寿行を捨てて般涅槃したと言われています。

第五に、論書を見ますと、殺生というのは他に対するものだけであって、自分自身を害するのは殺生罪ではないという記述があります。『大智度論』 (T25.149a) や『弥勒菩薩所問経論』 (T26.249c)、『大毘婆沙論』 (T27.617c) などです。

第六に、菩薩の捨身に関しまして、捨身飼虎（『金光明経』 T16.353c-356c）など有名な例が沢山あります（岡田 [2000] も参照）。

ここまでで概観してきた記述だけでも、仏教の自殺・自死についての考えは、単純に割り切れるものではないことがわかるでしょう。阿含経典や律によれば、仏は時に比丘の自殺を禁止する一方で、時に阿羅漢の自殺を承認しています。また仏や阿羅漢は利他行のために自殺しないと言いつつも、彼らは自らの意志で死期を決めますし、また菩薩であった過去世においてたびたび命を投げ出したとされます。さらに律の記述では、自殺は禁止されているとしても殺生、殺人と同列ではないといい、有部論書や『大智度論』などでは自殺を殺生から除外します。自殺・自死に関する考え方は資料によって様々ですから、それをもとに歴史上の人物としてのシャカムニ仏が自殺を認めたかどうかを推論しても、なかなか一律の答えは出ないでしょう。

ただし以上の記述を総合すれば、インド仏教において自殺は、キリスト教やイスラム教のように絶対的に禁止されていたわけではない、とは言えるでしょう。ここまでで挙げた仏典の記述を概観すれば、通常の人生を生きる上では自殺をしない方が良いものの、成道解脱と比べれば場合によっては自殺もやむを得ないこともある、という価値観が一般的に見られると言えるのではないのでしょうか。

先ほど紹介しました木村文輝先生も、仏教の価値観では自殺・自死は一定の条件のもとで認められる、というご意見を発表しておられます（木村

[2008])。ここで私がお話したことと関係すると思いますので、参考までにご紹介しましょう。木村先生は、仏教において自殺・自死が認められる条件を次のように一般化してまとめておられます。

まず、その当事者が周囲の人々とのつながりを自らの意志で事前に断ち切っているか、さもなければ、自らの死の選択を周囲の人々に認められていなければならない。  
(木村前掲161)

そして、上のことを前提として、次の三条件のいずれかを満たす場合は自殺が是認される、と木村先生は仰っています。

1. 「何らかの重大な苦しみを抱いている者が、自らの人生の中で為すべきことをすべて為し終えたと実感している場合」
2. 「自らの生命を犠牲にしても他者を救おうとする場合」
3. 「自らの人生の目標の実現のために、自己の全存在をかけようとする場合」  
(三項目いずれも木村前掲161より抜粋)

それでは話を戻し、ここまでの議論を整理しましょう。第一に家族が患者の尊厳死を選択することは、現代の法制度上は殺人でないと考えたとしても、アピダルマの殺生定義に従えば、意図して死なせている以上、やはり殺生に分類するべきと考えられるでしょう。第二に、本人が自分の意志で選択する場合、それは自殺となるでしょう。しかし他人を殺す一般的な殺人に比べれば、自殺は一律に否定されるものではないようです。つまり尊厳死をするケースを想定したとき、本人が選択する場合のほうが、家族が選択する場合よりも、教理上いわば「罪が軽い」ことになっていると言えないでしょうか。

一方で現代の医療状況に鑑みれば、病死や老衰の場合、延命医療の不開始をどこかの時点で選択することなく死を迎えられる人は、むしろ稀かもしれません。たとえば、病院で家族に看取られて心臓が停止した人の場合を考えてみましょう。そこに医者が来て AED で刺激を与えます。一回や

っても効果がないので、もうこれ以上は薬石効なしと思って、二度目のAEDの使用をやめてしまったとします。さてここで改めて考えますと、AEDを一回使った時点で、今後の治療が無意味だということは確定していたのでしょうか。もしかするとAEDをもう一度使えば蘇生したかもしれません。もしそうだとすると、二度目をやめるという判断をしたのは当然ながら医者や家族ですから、彼ら医者や家族は仏教の教理的な意味で殺生を選択したかもしれないでしょう。この想定事例から分かるのは、現代の医療技術のもとでは、周囲の人間が患者の医療の不開始・中止を決断しなければいけない時がどこかで来る可能性があること、そして不開始・中止を選択した場合、殺生である可能性があることです。

以上のインド仏教の殺人観・自殺観と現代の医療技術とに鑑みますと、本人が延命の限度を明言している方が、周囲が治療停止の判断を迫られる場合——つまり仏教的な殺生を犯すかもしれない場合——に比べれば、悪業の全体的な量は少なくなるように思います。悪業が減れば果報の苦悩も減ることになるでしょう。上で言ったAEDのケースなら、患者本人がAEDは一回までと決めておけば、家族が「もう一回AEDすべきだったのでは」と後で思い悩みにくくなるかもしれません。従いまして、本人か家族かのどちらかが尊厳死を選ばなければならない二者択一の状況に置かれているとすると、本人が選ぶほうがインド仏教の教理にかなっているだろう、というのが私の解釈です。

ただ忘れてはならないのは、仏教の側から「尊厳死を選ぶべき」と積極的に勧める場合、破戒となる可能性があることでしょう。死刑問題に関連して述べましたように、病人に死を讃歎することも波羅夷罪です。としますと、今回私が頂きました「仏教側から提言する」という状況設定のもとでは、尊厳死を積極的に勧められないと考えるべきでしょう。

以上を頭に入れて、インド仏教の立場から次第説法と願智という方針で言えることを、次のようにまとめてみました。

老病死は生あるものの必然であり、不可避である。各人、いずれ訪れる死をよく見据え、家族とも語らい、覚悟して、常に準備に怠らない

ようにするべきである。そうすれば末期に及んで、苦悩を減らすことになるだろう。

この提言では、臨終への対処を示しつつ生者必滅の理を述べる点で次第説法、現状を分析して将来の苦悩の軽減を述べる点で願智を適用しております。

### (3) iPS 細胞と遺伝子操作について

続きまして iPS 細胞と遺伝子操作へと話を進めさせていただきます。

まず現在指摘されている問題を概観してみましょう。iPS 細胞を用いた医療はまだ完全には確立されておりませんので、それで何ができるようになり、どのような問題が起こるかは、まだ予想でしかありません。先行研究(霜田他 [2012: 第三章(執筆: 奈良哲龍)、第四章(金村米博)、第五章(岩江荘介)]・島菌 [2016] など)を参照した限りでは、血液をつくったり、輸血をしたり、新薬を検証したりということが可能になる一方で、様々な問題が指摘されています。特に倫理問題に限って、次の三点にまとめてみました。

第一に、人間の「尊厳」という概念の適用範囲の問題です。iPS 細胞の技術を使うとしても、初期化された細胞を時に破壊したりすることが想定されます。またキメラ生物や生殖細胞を造ったりすることも想定されます。つまり人間になれるかもしれないものを壊したり、人間とそれ以外の境界が判然としない生物が作られるかもしれないわけです。このような事態を想像しますと、私たちは人命がないがしろにされているとも、されていないとも言い難いまま立ち往生してしまいます。つまり、どこまでが人間かということが、倫理・法律上の問題になるのです。

第二に、この iPS 細胞を研究するためには、胚を破壊して造られる ES 細胞によって検証しなければならないそうです。胚は、法律上人間でないとしても、人間のもとになるものです。そうしますと iPS 細胞それ自身が胚を破壊して作られないとしても、見方によっては胚の破壊の共犯となっ

てしまう可能性があり、人倫に照らしてそれが認められるかどうかが問題となるわけです。

第三に、私はこれを特に重要だと思うのですが、エンハンスメント (enhancement) という問題が指摘されています。つまり新たな技術で人間の品種改良が可能になると、優生学的な思考が復活して、障害を持つ人が排除されたりするのではないかということです。島藺 [2016 : 131-158] によりますと、この問題をまとめたのはハーバード熱血教室で有名なマイケル・サンデル氏だそうです。サンデル氏によれば、iPS 細胞によって人体や生命が操作可能になると、「人間にはなしえないことがある」あるいは「いのちは授かりものだ」(被贈与性 giftedness) という考え方が失われてしまう恐れがある。その結果として、謙虚さの喪失、責任の増大、不幸などについての連帯感の喪失がもたらされる、つまり人間が寛容でなくなってしまうことが懸念されているそうです。

ではインド仏教の観点に立てば、これらの iPS 細胞の倫理的問題点はどうのように考えられるのでしょうか。

まず第一と第二の論点に関して言えば、これまでの議論ですでに結論が出てるように思います。これらの二論点は、人間の定義が揺らぐことで起きた問題、と総括できるでしょう。人間に近い何かは新たに生まれることで、これまで「人間」とそれを区別して成り立ってきた倫理や法律に齟齬が生じているわけです。ES 細胞との共犯問題にしても、人間の胚というボーダーライン上のものの扱いに関わる問題だと言って良いのではないのでしょうか。ここで仏教の生命観をふりかえるならば、人間とそれ以外の生命の価値が厳密に区別されてはいないように思います。たとえば、先に引用した『俱舍論』では、人を殺すのも、家畜を屠殺するのも、害虫を駆除するのもすべて殺生という悪業とされていました。牛は食べ物だから屠殺して良い、人間だから殺してはいけない、という区別はないわけです。ですので教理上は、キメラ生物などについても受精卵が誕生した瞬間から平等に生物とみなしてゆく他ないでしょう。

そうしますと、考察が必要な問題点は第三のエンハンスメントに絞られてきます。ここからは、このエンハンスメントを考える準備として、イン

ド仏教が説いている世界と生命の成り立ちについて見てゆきます。なお、管見によれば、インド仏教文献をもとにエンハンスメントを論じた先行研究が見当たりませんでした。ですのでここからは、私の専門であるアビダルマの知識にもつばら依拠してお話いたします。

まず劫初に世界が成立する物語についてご説明しましょう。インド仏教文献中には、劫初に世界がどうやって成立したのか、どうやって人間の種族が生まれて、シャカ族の王統がどうやって始まったのかを述べる記述が、複数の部派の経律論にわたって広く見られます（杉本 [1999: 173-194] など）。文献ごとに内容の異同があるのですけれども、基本的には人間が墮落して様々な煩惱を生じてゆく、その過程で環境世界、人間の姿かたち、社会が形成されていったという物語です。

一つの例として、『順正理論』（T29.525c-526a; AKBh 286.19-287.18 に対応）の説をご紹介します。長いので概略をまとめますと、次のようになります。まず劫初の人間に食欲が生じた。そうすると食事するようになった結果、あらゆるものが重くなって明暗と天体が生じた。さらに食べていたものが段々無くなって行って、野生の稲を食べるようになる。そうすると稲が極めて粗大なものだから、排泄するようになった。排泄することによって生殖器が生まれ、姪欲と性行為が生まれ、加えて稲を貯蓄するようになった。稲の貯蓄が始まると所有欲が生まれて、稲を採りつくしてしまった。そこで今度は土地を所有するようになった。そうしますとお互い所有意識が生まれて窃盗するようになる。ならば窃盗から守らなければならないので、王族が生まれて、王族の世界のなかで修行していく婆羅門が生まれ、それによって刑罰と殺害というものができて、刑罰から逃れようとして虚言が生まれた、と。

『順正理論』は、この順番で世界の成り立ちを説明するのですが、この話の要点は、劫初の人間に欲が生じ、行為したことこそが、世界に天体が生じるとか、あるいは人間の形が変化するとか、あるいは社会が成立するとかといったことの原因と見なされていることにあるでしょう。

この考え方は、「Karmajaṃ lokavaicitryam（世界の多様性は業から生じる）」（『俱舍論』「業品」第1a偈）という一言に要約されるでしょう。つまり

世界と生命のありかたは、有情の意志と行為が原因となって連鎖的に作り出されてゆくとアビダルマでは考えられていました。以下の例はこのことをより詳しく説明したものです。

もし諸世間の〔有情〕内外の差異がすべて有情の行為の増上〔力〕によって生み出されたものであるならば、いかなる縁によって青蓮華や優曇華などの色と香りは美妙となるが、有情の身体は美妙なものとなっていないのか。〔答える。〕諸々の有情の共業（共通行為）と不共業（共通でない行為）によって生み出された果報には、差異があるからである。つまり、諸々の有情が作り出した共通の清浄な業は、蓮華などの美妙な色と香りを生み出し、共通の不浄な業は毒棘などを生じさせる。共通でない業が影響する有情の身体は入り混じった意志の業に生み出されるものであるので、〔有情の身体には〕清浄な部分と汚れた部分があり、蓮華などとは同一事例とすることができない。道理は必ずこのようであるはずだ。諸々の天人などは、純粹に清浄な行為が影響するものであるので、彼の身体内と外部の物資は全て同様に美妙である。  
（『順正理論』 T29.529c、引用者訳）

つまり有情の行為の中でも共通のものは環境世界の中で蓮の花や毒刺のような結果をもたらし、共通でないものは一個の有情の体に美醜さまざまな果報をもたらす、ということです。

有情の意欲が世界のあり方に影響するもう一つの例を示しましょう。先に説明しました劫初の世界生成の物語は、三界（欲界・色界・無色界）の中でも一番下の欲界に関するものです。それより上の禪定の世界（色界）の有情についてみれば、逆の説明がなされています。つまり、食欲や性欲は欲界に固有のものですから、色界の有情にはそれらがありません。従いまして、色界の有情には食欲・性欲が無いので、色界には味と臭いも無く、性別も無い（AKBh 21-22）と言われます。

ここまでで紹介しました例によれば、アビダルマの世界観のもとでは生き物の身体だけではなく、それを取り巻く環境世界さえも有情の意欲と行

為を原因としている、ということが分かります。それでは、このような世界観の中で仏教徒はどのように生きるべきなのでしょう。もちろん第一義的に言えば、苦悩から解脱することを目的としていると言って良いでしょう。ですが、そのみならず善行を積んで天に生まれること、つまりは来世における自身の身体と環境の改善も否定されてはいませんでした。これは「生天思想」と呼ばれます。

生天思想については藤田宏達先生のまとめが参考になります（藤田[1971]）。それによれば阿含経典の中ですでに、在家であっても出家であっても、できるだけ徳目を積むことで死後天に生まれたほうが良いという思想があったそうです。そして在家の場合ですと、信・戒・聞・施・慧の五財、五戒、八齋戒、十善業道が生天と結び付けられて語られています。出家の場合ですと四禅四無色定あるいは四沙門果も生天と結び付けられています。四沙門果はご存じの通り預流果になると天と人間の世界を七回往復して解脱する、一來なら一回だけ、不還になると色界に行ったり帰ってこずにそのまま解脱するというわけですから、生天思想と密接に結び付いているのです。

このような生天思想があった理由は、想像するに、できるだけ善い行為をして楽な所に生まれたほうが、修行はしやすいし、少なくとも損は無いという発想があったからかもしれません。

さて以上の要点をまとめた後に、iPS細胞と遺伝子操作の倫理問題、特にエンハンスメントについて考えてゆきましょう。

第一に、これまでに参照した有部アビダルマ文献中では、世界と生命は授かりもの (gifted) とは考えられていない、と言って良いでしょう。全ては過去の行為の結果であり、有情は自業自得の摂理の中で生きていますと考えられています。やはり授かりものというのは、マイケル・サンデル氏の念頭にある世界観から導き出された発想だと思います。それはキリスト教に根ざした世界観なのかもしれません。

第二に、アビダルマの世界観を前提に考えますと、iPS細胞や遺伝子操作という先端医療技術により弱肉強食の優生思想が生まれるのですとか、生命の介入によって giftedness が失われるだろう、というわけではなくて、

むしろ人間世界に本来的にあった問題が顕現する、と解釈するほうが理解しやすいのではないのでしょうか。つまり、この世界ではもとから弱者は排除されがちで、生命や世界は意図的に作り変えられてきたものの、技術的限界があったため見えてこない問題があった。それがiPS細胞のような技術が生まれたことで表面化した、というようにアビダルマの教理に照らせば問題が解釈されるということです。

なぜなら先に紹介しましたアビダルマの世界観によれば、この世界（欲界）で生き物は食欲・性欲・所有欲に突き動かされ、それゆえに他を害し自己を利するような悪業を重ねる。そして、世界はますますそれに適したように構築されてきた、と評価されるわけです。であるならば、iPS細胞によって誰かを生かすために他の生命の可能性が断たれる、自己責任が徹底され寛容さがなくなる、というのはアビダルマ仏教で洞察されていたこの世界のあり方をまさに具象化しているように思います。

第三に、生天思想のもとでは、在家・出家を問わず、善業を積むことで来世の生まれをよくする、つまり自己と世界を改良することは否定されていませんでした。したがって生命に介入して世界を改良するとしても、それは天与の自然への冒瀆であるというような理由では否定されないでしょう。

もう一つだけ付け加えますと、アビダルマの世界観のなかで、あらゆる生まれが自己責任の結果となるからといって、他人に対して情け容赦なく振る舞うことをアビダルマ論師たちが推奨していたかということ、そうではないと思います。悪趣に生まれたものを差別冷遇することは、やはり悪業と解釈されていたでしょう。例えば先ほど挙げた『俱舍論』の文章にも、「蛇・サソリ・蜂などは人々に害を与えるものであるから、殺されるべきである。鹿・家畜・鳥・水牛などは食用であるから〔殺されるべきである〕」（AKBh 前掲）というのは誤った考え方だと言われていました。畜生に生まれているから殺して良い、という発想はないわけです。

アビダルマ論師がどういう考え方をしているか私は想像するしかありませんが、もしかすると自業自得が徹底された結果、むしろ他者迫害を認めない論理が形成されているのかもしれないかもしれません。たとえば過去の悪業によつ

て現在畜生に生まれているとしても、その畜生を迫害するなら、今度は迫害した側が情状酌量の余地なく報いを受けるわけです。この因果応報観の下では、現在の不運が過去の悪業の結果だとしても不運にある人を迫害してはいけない、という論理が生まれる可能性があるでしょう。

話を iPS 細胞の問題に戻し、次第説法と願智の方針でアビダルマの立場から言える限りの内容をまとめてみます。

新たな医療技術により、さらに多くの人々が病苦から救われることは望ましいことである。ただし、あらゆる病苦から解放されても、諸行無常の理はこの世界の必然であり、苦悩は終わらないだろう。病苦から救われた者は、不幸にも救われなかった者への慈しみを保ちつつ、さらに内省し自覚することが求められる。

iPS 細胞によって病苦から解放されることを否定することなく、諸行無常の理を示し内省を促す点が次第説法に、諸行無常ゆえに人間の苦悩が将来においても終わらないと言うところが願智になっております。

#### (4) 脳死移植について

最後に脳死移植問題を見てまいります。脳死移植問題では死刑・尊厳死・iPS 細胞で考えてきた論点が複雑に絡み合っております。今回、死刑などを先に取り上げましたのは、脳死移植を扱うために準備するという理由もありました。

まず脳死移植の現状について、倉持他 [2012：第一章 (倉持武)] をもとに整理したいと思います。

日本の制度の現状についてみますと、脳死移植法というのが2009年に改正されました。その結果として本人の提供意思が不明な場合でも、家族・遺族の書面による同意があれば移植が認められるようになったそうです。また親族優先提供が認められるようにもなりました。ただ、脳死を人の死と一律に定義するには至っていないようです。

さらに今後の見通しとして臓器移植希望者が増加することが予想されているそうです。といいますのも、移植された臓器はそのまま一生もつわけではなく、おおよそ10年後に再移植しなければいけないらしいですね。ということは、移植が成功し続ける限り移植希望者の数は常に増え続けていくことになります。この事情を踏まえ、心臓停止後24時間を経っていない人の臓器を移植する制度整備が模索されているそうです。もちろん心臓の場合はまた動き出すことがありますので、その実現はまだ難しいそうです(以上、倉持他[2012:第一章(倉持武)]による)。

これに加えて、脳死判定基準も問題になっているようです(倉持他[2012:第三章(小松美彦)]参照)。と申しますのも本家本元のアメリカで脳死が人の死と言えるかどうかについて議論が決着していないからだそうです。そもそも何故脳死が人の死と言われるようになったのかというと、1981年のアメリカ大統領委員会報告で使われた次のような論理が大本になっているそうです。まず、人の死とは有機的統合性の消失である、と定義します。そして、有機的統合性の唯一無二の器官は脳である、と規定して、有機的統合性を脳の機能とみなします。そうすると、脳が停止することは有機的統合性の消失を意味しますから、脳死は人の死だといえるわけです。ところがこの論理が発表された後、長期脳死の例がしばしば見られるようになったそうです。たとえばある子供は脳死後20年半生き、彼の体は大人まで育った、などというものです。そうしますと、脳が本当に有機的統合性を司っているのかが疑問になります。そこで最近のアメリカでは、脳が有機的統合性を司っているわけではないけれども、脳死状態では人間の動因たる強欲求が失われているので、脳死状態ではやはり生命体としての統合性が失われていると考え、脳死を人の死とする方向になっているそうです。ただし、このように脳死が人の死であるかどうかについて現在議論の余地があるとしても、脳死(完全脳停止)は「予後絶対不良」の状態だとは考えられております。

以上の現状を踏まえた上で、インド仏教から見た脳死移植の倫理問題をまとめてゆきます。ここで参考になるのは、1990年に発表された日本印度学仏教学会臓器移植問題検討委員会の委員長報告(前田[1990])と、それ

と同時に発表された諸論文（『印度学仏教学研究』39-1, 1990収録）です。この一連の論文の中では様々な論点が指摘されているのですが、私が特に重要と思うものを、「臓器提供者」「移植の受け手」「医者と家族」という、移植医療に関わる三つの行為者に分けて、整理したいと思います。行為者で分けるのは、インド仏教の視点から臓器移植の倫理問題を考える場合、当事者の行為や意志の善し悪しに焦点が当たると思うからです。

第一に臓器提供者については、臓器提供を布施と見なせるかどうかがいさば議論に登ります。臓器提供を布施だとする見方は梅原猛先生によって提出されたそうですが（梅原 [1992] 参照）、これに対して上の委員長報告では疑義が呈されています。

また生前に本人の臓器提供の意志の表明があったとしても、それだけでは布施は完成しない。布施が理想的に正しく行われるには三輪清淨（三輪空寂ともいう）の条件が揃わなくてはならない。三輪とは布施をする人、布施を受ける人、それに布施をする物、今は臓器である。この三者がいずれも煩惱を離れ、清淨でなくては仏教の説く布施行とはならない。臓器移植を布施と結びつけることは、単純にはできにくいのである。（前田 [1990 : 299]）

他にも小川一乗先生によって仏道修行と関係しない臓器提供は布施ではない、という意見も出されています。

臓器の提供を受けなければ死んでいかなければならない患者がいれば、その人に臓器を提供したいと思うのは人情として当然である。それはヒューマニズム（人類愛）であるが、それと仏教における慈悲の心とを混同すべきではない。仏教における慈悲とは厳しいものである。苦しんでいる人の苦しみを単に取り除くのではなく、その苦しみの意味を問い、苦しみの原因を明らかにし苦しみを解放することが本当の意味での仏教の慈悲の精神である。（小川 [1990 : 342]）

特に、菩薩行・布施行としての捨身ということは、自らの命をかけて  
仏道を求め、仏道のために自らの身命をも捨てるということである。  
仏道の為という目的のない捨身は単なる自殺でしかない。 (同343)

第二に、移植の受け手に注目するならば、受け手の生存欲を是認できる  
か、あるいは生き残る可能性が高い者を脳死者の臓器で生かす弱肉強食を  
肯定可能かという問題がしばしば取り沙汰されます。以下は前田恵學先生  
の発言です。

例えば、臓器の布施を受ける人が、自分の延命を願って、他人の臓器  
提供を求めることは、人間の欲望、煩惱の最たるもので、煩惱、執着  
を離れるところに価値を認める仏教から見れば、不浄な心である。ま  
た臓器が金銭で授受されるようなことがあれば、これも不浄である。  
(前田 [1990 : 299])

あと恵學先生は「煩惱の修羅の世界」という表現もされています (前田  
[1990 : 300])。

また松長有慶先生は「人間の欲望の充足を安易に容認する危険性である」  
(松長 [1990 : 329])、「弱肉強食の論理がひそんでいる」(同330)とい  
うような表現をされています。

第三に、医者と家族についてです。先にご紹介しました脳死移植の現状  
に鑑みますと、この立場の人の行為が今問題となっていると思われます。  
といいますのも、そもそも脳死が人の死かどうかについて、現代人も合意  
に至っていません。であるならば、臓器を取り出す作業を行う人の行為が  
殺生になるかどうかが問題になるでしょう。そして近年では家族も臓器移  
植の判断を行うことが可能になりました。であるならば、判断する家族も  
殺生に関わる可能性が出てきます。

実は、この医者や患者の殺生業の問題は、1990年の時点で松永先生が指  
摘しておられます。以下に引用いたします。

脳死をもって死と主張する人は、なぜそれが死なのか明確にする必要がある。やがて死ぬということと、死とは別なことがらであるはずである。「脳幹を含む全脳（髄）の不可逆的な機能の喪失」を脳死と定義するならば、脳死から必然的に起こる心臓死にいたる間に、たとえ外部からの刺激に反応する能力を失ったとしても、内的な意識も失われているのか、どうか、医学的に説明されねばならない。内的な意識がわずかでも残存しているならば、脳死者から臓器を摘出する行為が殺人に当たらぬであろうか。疑問は残る。 (松長 [1990 : 325])

ではここから、以上の三論点について考えてゆきましょう。

第一の、臓器の提供が提供者の布施となるかどうかということを考えるとき、まず問題になるのは臓器提供の受け手の質でしょう。彼らは通常仏や菩薩ではないでしょうし、それどころか仏教徒でもないかもしれません。ならば上で見たように、移植の受け手には生存欲という煩惱があつてしかるべきです。このような受け手を想定するとき、三輪清浄のもののみを布施とするならば、臓器の提供は布施にはならないでしょう。

ですが三輪清浄を根拠に臓器提供を布施としないという説に対し、すでに様々な方面から反論が出ています (例えば木村 [2007])。それらの中でも岡田真美子先生が *Rāṣṭrapālapariṣcchā* という本生譚の集成を用いて行った反論は重要だと思います (岡田 [2000])。先生によりますと、この文献の中には前生譚50話があつて、そのうち22話が捨身の話になっている。さらにそのうち10話は、菩薩が「トラ」、「羅刹」、「飢えて我が子を食べてやうとした人」、「自分を殺そうとした獵師」、「忘恩の人」(同155) に対して、受け手の質を考慮せず捨身している、と指摘されています。つまり岡田先生は、仏教文献に現れる捨身の布施が、煩惱の無い人間だけを対象として行われているのではないということ、*Rāṣṭrapālapariṣcchā* から例証しておられるわけです。

さらに岡田先生は、*Rāṣṭrapālapariṣcchā* で説かれる捨身の多くが仏道修行を意図せず純粹に相手を救う利他的行為として描かれていることも指摘しておられます (同155-156)。この指摘によれば、上で紹介した、仏

道修行でなければ布施でないという小川一乗先生の意見も文献の実例にそぐわないでしょう。

付け加えますと、岡田先生の論文の結論に当たる内容は、アピダルマを参照しても見出すことができます。以下は『俱舎論』からの引用です。

もし善田 (suksetre, cf. Hirakawa index) に〔植えられた〕布施の行為という種子が望ましい果報を持つならば、それではその田に望ましくない果報があるだろうか。悪田においても望ましい結果がある。果報は種子とは逆でないから。悪田においても果報は種子とは逆でないことが観察される。ぶどうの種からは甘いぶどうの果実のみが生じ、ニンバの種からは苦いニンバのみが〔生じる〕。同様に悪田においても利他の意欲によって発動した布施という種子には、好ましい果報のみが発現し、望ましくない〔果報は発現し〕ない。しかし田の過失故に、その種は果報が少ない、あるいは果報が無い。

(AKBh 272, 18-273, 1、引用者訳)

さらに阿含経典でも、次のように言われています。

アーナンダよ。十四私施によって大福・大果・大功・大広報を得ることとはどのようなか。信仰のある良家の男、良家の女が如来に布施し、独覚に布施し、阿羅漢に布施し、阿羅漢向に布施し、… (中略) …、預流向に布施し、離欲した〔仏教〕外の仙人に布施し、精進している人に布施し、精進していない人に布施し、動物に不施する。アーナンダよ。動物に布施するならば、百倍の福を得、精進していない人に布施するならば、千倍の福を得、… (中略) …、独覚〔に布施するならば〕数え切れない〔福を得る〕。まして如来・無所著・等正覚ならなおさらである。これが、十四私施によって大福・大果・大功・大広報を得ることである。

(『中阿含経』 T1.722b、引用者訳)

この文献では、動物に布施する、あるいは精進していない人、つまりは仏道

修行していない、煩惱のある人に対して布施することも一定の果報をもたらす、と言われていました。

以上をまとめますと、臓器提供の受け手に煩惱があるとしても、提供行為そのものは布施と言わざるをえないでしょう。たしかに、仏道修行のために行われる「三輪清浄」の布施は、理想的な布施であるのかもしれませんが。しかし、三輪清浄のものしか布施でないというなら、現実に行われている布施行為の多くが実は布施でないことになり、上に見た様々な文献とも齟齬が生まれてしまいます。三輪清浄の場合のみが布施というのは、一種の極論であるように思います。

第二に、移植の受け手の生存欲、弱肉強食を肯定可能かについて考えます。結論から言えば、木村文輝先生が「受容者の立場を正当化する拠り所を見出すことは難しい」（木村 [2007: 169]）と言い表すように、この問題はインド仏教思想上解釈困難と見なさざるを得ません。そもそもこの問題を語ったインド撰述文献を、私は寡聞にして聞いたことがありません。たとえば、前生譚中に菩薩の捨身の話はいくらでもありますが、捨身の布施を受けた普通の人や動物がどうなったかについて詳しく語る例は、今回先行研究を参照した限りで、見出されていないようです。

ただし、受け手の生存欲を許容するための論理としては、木村先生の説が有効であるかもしれません。木村 [2007: 158-159] によれば、出家と在家を分けて考えるべきだそうです。と言いますのは、当然のことながら普通に生活しては、畑を耕すにせよ何にせよ、殺生しないで生きていくことは事実上難しいわけです。ですが、仏教が一切の在家者に対して完全に殺生をやめろと言って、世俗生活を放棄させているということもありません。であるならば、こと世俗生活に限って、殺生はある程度許容されているとも解釈できる、と木村先生は仰っています。この解釈が敷衍適用できるならば、在家者の生存欲を肯定することも可能かもしれません。

第三の、医者や家族が脳死者から臓器を摘出することは殺生か、という問題も、回答が困難だと思われます。

そもそも、脳死は人の死かという問いさえも、初期経典やアビダルマ論書の記述に照らして回答困難です。確かに経典や南伝北伝のアビダルマで

は、三つの条件によって人の死を確定するという話はしばしば見られます（『中阿含経』T1.791c など、藤田 [1988b : 70-73] 参照）。三つとは、寿命が尽きること、暖かみがなくなること、意識がなくなることです。このような基準は一応あるのですが、よく考えてみると、この三基準をどう適用しても脳死を人の死と断定することはできないでしょう。

まず暖かさについてですが、暖かいことは生きていることの必要条件・十分条件のいずれでもでないという議論がアビダルマ文献に見られます（『順正理論』T29.404b）。暖かなくても生きているものもいる一方で、暖かなくても生きていないものもあります。たとえば湯たんぽとかでしょうか。それゆえ、暖かさの有無だけで生死を決められないことになります。

次に識の有無についてですが、そもそも昏睡している状態の人について意識の有無を間違い無く判定できるのでしょうか。現代でも色々検査して脳死かと思われた人があとで意識を取り戻し、しかも昏睡状態のまま周囲の状況を記憶していた例もあるといえます（倉持他 [2012 : 第一章（倉持武）10]）。そうしますと、現代の医学でも昏睡している人に意識があるかどうかを完全に判定するには至っていないということでしょう。

さらに言うまでもなく、寿命の有無は直接観測できません。観測できるのは仏とかだけです（ADV 85-86参照）。

そうしますと、この三基準を用いたとしても、脳死が仏教徒にとって人の死かどうか判断するのは現実的に困難と思われれます。

ただし脳死が人の死として確定していないとしても、医師や家族の行為は殺生でないと解釈する可能性が無いわけではないでしょう。と言いますのも、先に触れた通り、生き物を意図して殺した場合のみ殺生と考えられていたからです。であるならば、「脳死は人の死である」と医者と家族が確信しきっている場合、脳死者に生命があると仮定し、また脳死者を臓器摘出で死に至らしめたとしても、医者と家族の行為は殺生ではないでしょう。ただし、このような考え方を制度化できるかどうかは疑問です。また法律上許されるのかも定かではありません。あくまでも、この行為が殺生か否かと仏教教理上考える場合に限り、殺生でないと解釈できる可能性を示すにすぎません。

では、ここまでの話を整理します。

第一に、三輪清浄の布施を理想と見なしたとしても、三輪清浄でない布施も認めざるをえないでしょう。

第二に、移植の受け手の生存欲を積極的に肯定する方法は見出されていません。ただし、木村説にいうように在家ならば許される範囲もあるかもしれません。

第三に、脳死が人の死かどうか、アビダルマにある死を判定する基準を用いても定められません。

第四に、ただし仮に脳死者が生存していると仮定しても、周囲が死んでいると確信していれば、臓器を摘出しても教理に言う「殺生」ではないでしょう。

さらにもう一点、尊厳死などの場合に鑑みますに、仏教の側から「臓器を提供すべし」「臓器を摘出すべし」というとそれ自体が戒律にそぐわない可能性があるでしょう。

以上を勘案して、次第説法と願智の方針から言える内容をまとめますと、次のようになるのではないのでしょうか。

臓器の提供は、布施と言われるべきである。移植手術によって命の危険を免れた人は、その生命で良き生を生きるよう励むとともに、臓器移植手術が苦悩の根本的解決ではないとよく心得、一層の内省をするべきである。臓器提供者、その家族・医師・受け手の間で、脳死が人の死であると思うかどうかをよく確認しておくことが望ましい。

私が今回のために準備した内容は以上です。ご清聴ありがとうございます。

**小川太龍**：一色先生ありがとうございます。それではもし質問がありましたら挙手のうえ宜しくお願いします。

**丸毛俊宏**：脳死じゃない移植の場合はどうでしょうか。腎臓片方を移植す

るなど生体移植は、インド仏教の観点からどう評価されますか。

**一色**：少なくとも殺生は犯していませんし、肉体の一部を与えることも布施でしょうから、脳死移植に比べれば問題なく是認されるのではないのでしょうか。

**丸毛**：介護が行き詰まった際に家族を殺し、その後に自分も死んでいくというケースが現実にあると思うのですが、その場合自殺者の扱いはどうなるのでしょうか。

**一色**：死刑と尊厳死に関係して申し上げたように、少なくともアビダルマなどの考え方による限り、積極的に手を下すならば、介護疲れの場合でもやはり殺生になると思います。その後に自殺したことも肯定的には評価されないでしょう。仮にそういう事態に対して提言するならば、可能な限りそういう事態に至らないようにする内容で考えてゆくほうが良いのではないかと思います。

**丸毛**：危険が及びそうなとき、自分が救われる為に人を殺すという殺人はどうなのでしょう。

**一色**：それは、現代の法律の下では正当防衛になるのでしょうかけれども、アビダルマのなかでは殺生になると思います。先に紹介しましたように、王から処刑を命じられたとき、自殺してでも殺さないほうが良い、というぐらいですから。

今の私の理解では、アビダルマの世界観では情状酌量を認めないことで、一面では平等になっていると思うのですが、一面では許容される殺生が見出し難くなっているのでしょうか。それがおそらく大乘思想との違いではないのでしょうか。

**柳**：大乘だと正当防衛は認められるのですか。

**一色**：どうなのでしょう、申し訳ありませんが明言はできません。ただ利他のために清浄な心で行うならば、殺生が悪業とならないと見なすわけですから、正当防衛を許容する可能性はあるように思います。

**丸毛**：殺生が悪業となるかどうかの判断は、行う人の倫理観によるのですか。

**一色**：そうですね。

ただ付け加えますと、人間の認識力に制限があることに鑑みますと、仏教者が行為の善悪を判断する方法には二つあると思います。一つは、生じた結果によって原因である行為を評価することです。我々は仏じゃないですから、今自分がやっていることは何なのか、ある行為がいかなる結果をもたらすかを、行為しているときに完全には判断できないでしょう。むしろ行為の後に苦を受けたら、あれは悪業だったと理解することになるわけです。やった瞬間にそれが悪業だなどと確実に観察できる者がいるとするなら、それは仏だけでしょう。第二に、仏以外の人々がまだ行っていないことを吟味し、これからの行為を選ぶときには、自身の倫理観で推定してゆく他ないでしょう。

**柳**：快樂殺人犯はどうなるのでしょうか。現世で楽しか感じていなくても、地獄に墜ちて苦しむことで検証されるのですか。

**一色**：それに関連する議論はパーリ註釈文献の中にあるそうです（Gethin [2004: 175]）。パーリの中ですと、王が権力を享樂しつつ喜んで処刑する場合、それは自分自身では気付いていないだけで、実は苦しんでいると言われるそうです。やはり、楽しい心持ちで殺せるということは認められてないし、それを説明する論理は用意されていないのでしょう。ただ、その王が殺生の果報と言えるほどの苦しみを受けず、一生楽しく暮して死んだとすると、その果報は来世にあると説明せざるをえないと思います。

**丸毛**：我々は僧侶なので来世観という発想でとらえますけれども、一番の大前提が仏教者を度外視しているという話でしたので、今生の話に限定されますよね。そうなりますと、何とも言えないですよね。

**一色**：仰る通りです。来世を信じない人には説明になっていないでしょう。残念ながら今回十分に吟味できませんでしたが、現代人が来世を信じていないということを仏教倫理にとって所与の前提とすべきかどうか、という問題こそが、仏教と倫理を考えてゆく上で重要なトピックであることは確かです。極めて難しい問題ですが。

**柳**：伝統的な仏典とか古いアビダルマの議論のなかで、来世を信じないものに対しては、どういう対応をとるのでしょうか。

**一色**：断善根というしかないかもしれません。

**柳**：どうにもならない、ということですか。

**一色**：因果関係を認めない見解を持つならば断善根になる、と言いますから（AKBh 249）、来世という果報を認めないのはその要件を満たす可能性がります。もしそうなら、その見解を捨てるまでは、仏教的な善と関係を持ってないと解釈されるのでしょうか。

**丸毛**：仏教徒以外に来世を説いている部分を経典から抽出することはできるのですか。

**一色**：もちろん仏教を誹謗する人に説法する部分、来世の果報を説く部分は経典に見られます。しかし、はっきりとお答えできないのは恐縮ですが、それを見ると現代人でも来世の存在を納得するような内容があるとは思えません。

**廣田宗玄**：先生、どうも長時間ありがとうございました。経典には出ていない現代の問題にも拘わらず、たいへん詳細かつ綿密にまとめてくださり、まことにありがとうございます。一点自殺について私自身疑問に思っていることがございまして、他者との関係性について、経典から見ると自殺は全体的に禁止されているわけではなく、どちらかという個人立場から考えているようではありますが、本人が自殺することによって他者に大きな悲しみを与える、それはやはり悪業を積むことになるんじゃないかということがまず一点。それともう一点、木村文輝さんだけが他者との関係性について言及されておられまして、「まず、その当事者が周囲の人々とのつながりを自らの意志で事前に断ち切っているか、さもなければ、自らの死の選択を周囲の人々に認められていなければならない」とありますが、これは消極的な形では黙認という形になるのでしょうか。今回死刑の問題で「重病の比丘に対し慈悲 (kāruṇā) をもって死を勧めること」と挙げておられたように、自殺を勧めることは認められていないとお話でしたが。

**一色**：第一点目に関しましては、先程のお話で説明を省略してしまっていたのですが、配布資料で一部触れておりました、いわゆる捨多寿行に関係する話だと思います。木村文輝先生も、シャカムニ仏の捨多寿行に関して他者との関係のお話をされております (木村 [2008])。

先程、仏と阿羅漢は捨多寿行して般涅槃すると申し上げましたが、彼らはいきなり予告なく寿行を捨てるのではなく、その前に周囲を確認するんです (Poussin [1921 : 25])。仏がアーナンダに般涅槃してもいいかどうか聞いて、アーナンダが気付かなかったので、仏が般涅槃してしまったという話は、皆さんもよくご存知だと思います。他方、阿羅漢の場合は、寿行を捨てる前に仏に聞くようです。そろそろやることも終わったので般涅槃したいと思います、と。そこで仏が承認すると般涅槃するわけです。

この例を見ても、また阿羅漢は利他行のために自殺しないという話があったことを見ても、一方的に自殺してしまうと周りに苦をもたらすという考えが当時もあったのでしょう。というわけですので、死を選ぶ場合はそれなりの配慮をしないと周りを苦しめる、そうならないように配慮すべき

だ、というのは仰る通りだと思います。以上が一点目のご質問についてです。

では第二点目について、そうやって自殺を承認した場合、仏が死を勧めたことになるのかとのご質問だったと思いますが、これについては私もはっきりした答えは出せていません。実は私も、今回例に挙げた跋迦梨 (Vakkali) 比丘が自殺して解脱した話が心に引っかかっていました。その話の中では、仏が跋迦梨比丘に対し「汝にとって死は決して厭わしいものではない」と授記します。そうしたところ跋迦梨比丘は自殺したという話になっています。仏がとったその行為は、たしかに戒律に適わないようにも見えます。もしかしたら、仏がむしろ戒律をつくる側ですから、仏自身は戒律を守らなければいけないというわけではなかったのでしょうか。あるいはこのケースは特殊事例で、通常は仏がアーナンダに気付かれない程度にしたように、はっきり言わないまでも「そろそろどうかなあ」みたいな話をして (笑)、お互い阿吽の呼吸で決めてゆくということなのでしょうか。私の考えが及んでおらず申し訳ありません。

**小川：**緊急避難の場合、たとえばたくさん溺れていた人がひとつの船につかまる場合、先につかまっていた人は譲れば死んでしまうし、後からつかまろうとする人は先の人を殺さないと助からない、という場合はどうなるのでしょうか。

**一色：**本当に助かろうとしかしてなくて、意図しない結果として相手が死んだというのであれば、多分それは殺生にならないと思います。

あと、今回は詳細には申し上げませんでした。配布資料には「多くの人を殺そうとしている盗賊を、彼が地獄に落ちないようにするため、菩薩が墮地獄を覚悟の上であらかじめ殺した場合、菩薩は功德を得る」という例 (『瑜伽師地論』T30.517b; 『大宝積経』T11.604b-605a; 『大方便広報恩経』T3.161b-162a。浅田他 [2012: 77-80] 参照) を挙げておきました。これは菩薩の心で殺すのは問題ないという話です。ですので、緊急避難のような場合では、菩薩の心で殺すのであれば悪業でないことになると思います。

申し添えますと、緊急避難であっても悪業とする見解が、『根本説一切有部律業事』(T24.94b) のなかに見られます(浅田他前掲76参照)。それによりますと、私が過去世において船を守るために、船を沈めようとした人を殺した。そうしたらその結果、現代においてデーヴァダッタの破僧の時に何かしら足にケガをしたというそうです。つまり根本有部律では、菩薩の緊急避難であっても、殺生は殺生と見なされているのでしょう。

**小川**：では有部のふたりの論師がそのような状況に陥った場合はどうしたらいいのでしょうか。お互いに譲り合うべきでしょうか。二人とも死ぬのが正解でしょうか。

**一色**：そうですね。あくまで想像ですが、その有部論師が教理に忠実に生きようとするのであれば、意図して殺害することはおしなべて殺生になるわけですから、殺生を避けてむしろ自分で手を離して死ぬことを選ぶのかもしれないですね。

**小川**：そうなるとうたりとも手を離して誰も助からないということになってしまいませんか。

**一色**：そういうことになりますよね。輪廻を前提とすれば、来世でふたりとも幸せに生まれて仲良く暮らす、という果報を考えられるのかもしれないけれども。

**廣田**：生きる死ぬのぎりぎりの状態だと、煩惱のある状態で殺生してはならないという条件に当てはまるのでしょうか。ぎりぎりの状態だと本能的な問題になって、煩惱はないということになるのでしょうか。

**一色**：そのような場合で気付かないうちに殺してしまったとなると、おそらく殺生にはならないと思います。無我夢中でまったく意図が介在してなかったということですから。

**小川：**心神喪失状態だったということですか。

**一色：**そうですね。心神喪失者は人命を断つても破戒にならないとも言う  
そうですし（小池 [2012]）。

**本多道隆：**とても面白く拝聴いたしました。ありがとうございます。も  
っとざっくりしたことをお聞きしたいのですが、三つの観点を最初に挙げ  
ていただきました。次第説法と願智と誓願ですね。おそらく今の仏教者の  
スタンスとしては、皆さんが実践する上で一番根拠となっているのは、衆  
生無辺誓願度という誓願だと思います。なぜかといえば、今回お話しし  
てくださったように、誓願の為なら何をしても何を言っても良いということ  
になりますので。おそらくそこで仏教の教理とか教義とかを超えていける  
のだと思います。一方で今日お話ししてくださった次第説法と願智の話  
をするうえで、やはり前提となるのは輪廻と業の問題ですよね。これがその  
前提にないと、なかなか議論にならない。現在の仏教徒も含めて一般の人  
たちに輪廻と業がどれくらい信じられているのか、とういことがそもそ  
の問題になるのだと思いますけれども。その点を踏まえて次第説法や願智の  
アプローチはどれくらい有効なものだとお考えでしょうか。

**一色：**私もその点に関しましては、安易に輪廻の話を持ち出してしまうと  
最初の発言対象を仏教に関心のない人とした条件設定に矛盾してしまうと  
思っていました。ですので、今回用意してみた可能な提言のなかでは、敢  
えて輪廻に触れないようにしていました。その条件のもとで次第説法と願  
智を行う可能性を考えてみたわけです。そうやっても、仏教的因果論を来  
世なしに示してみせることはある程度可能だと思います。たとえばドライ  
・ラムがいうように、皆が心を修めてお互いに宥和すれば良い社会が生ま  
れると言ったり、あるいは臓器移植によって一時的には苦しみを逃れるこ  
とができたとしても、後にまた移植を受けなければいけないので苦悩の終  
わりではないと言ったりするようなものです。このように現世で現状から  
推測される結果を示すことで、ある程度の願智や次第説法ができるのでは

ないでしょうか。

ただ先ほどのご質問とも関係しますが、輪廻を認めない条件のもと仏教の倫理を説くのは、大変難しい問題だと思います。

**柳：**仰る通り輪廻と因果は本当に大きな問題だと思います。いまもし視点を変えてアビダルマの教理を離れ歴史に眼を向けるとすると、輪廻や因果が通用しない土地に仏教が伝わった際に仏教が経験した衝突で、何か思い浮かぶものはございますか。私ですと思ひ浮かぶのが中国に仏教が伝わった当初、中国人が一番驚いたのがやはりこの輪廻と因果説であり、その後儒教側から「輪廻や因果は所詮迷信に過ぎず、一般の民衆をだまして善行をさせるための方便に過ぎない」と批判されるようになることです。もし歴史を見た際にこのような仏教が直面した困難な事例を集めることができるなら、そこから何か学ぶことができないのかとふと思った次第です。おそらく今の日本仏教が様々な難局に直面しているのも、輪廻や因果を信じられない時代に日本が入りつつあるからでしょうから。

**一色：**歴史的事例ということで私が思いつくのは、キリスト教の宣教師の事例ですね。日本でも耶蘇書と排耶蘇が戦国時代から江戸時代の初期に書かれていますよね。また日本に限らずとも、仏教徒とキリスト教宣教師との対論は参考になるのではないのでしょうか。キリスト教では一般に輪廻を認めませんから、論争も各所で起こっていたと思われまます。

**本多：**柳さんが仰ったことにつきまして。宗教間の衝突でも確かに仏教の因果と輪廻が取り上げられるのでしょう。ですが宗教はその前提に死後の世界や生まれてくる前の有り様について思想を持っているものです。だからこそ、仏教と他宗教で議論が成り立つわけです。ところが現代の人たちは、そういう生まれる前のことや死んだ後のことに対していまいち意識が希薄なところがあるので、そういう現代人と宗教との対論はとても難しいだろうなと個人的には思います。儒教にしても気の理論で説明し、それにより死生観や道德的なものを構築していきます。朱子学の祖である朱熹な

## 仏教応用倫理の現状と課題

どは本当に緻密に構築しています。キリスト教もやはり来世というものをもっていたりしますし。ですが、来世とかの前提を全くなしにして議論するととなると、なかなか難しいですよ。

柳：たしかにそうですね。

廣田：日本に限らず世界的な情勢で、どの宗教も同じようにもがいていますからね。

本多：そうですね。

廣田：まだまだ議論は尽きないと思いますが、残念ながら時間となりましたので、これで終了とさせていただきたいと思います。一色先生、本当にありがとうございました。我々は普段は、先生が今回外された誓願の立場からものを見がちでして、こういった先生のような立場から考えることはなかなかできないと思いました。そして我々が見落としていたことを細かくご説明いただき、ありがたく思っています。とくに禅宗のお坊さんというのは、仏教の教理をひとまず度外視した行動をするというところがありまして、そういう意味では今回このようなお話を教えていただけ、本当に勉強になりました。どうもありがとうございました。今後の糧にさせていただきます。

一同：(拍手)

### 略号

ADV *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, ed. by P. S. Jaini. Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1959.

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan. Tibetan Sanskrit Works Series 8, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1967.

Ap *Apadāna*, ed. by M.E. Lilley. PTS, London, 1925–1927.

- Dhp-a *Dhammapada-aṭṭhakathā*, ed. by H.C. Norman. PTS, London, 1906–14.
- Divy *Divyāvadāna*, ed. by P.L. Vaidya. Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga, 1958
- DN *Dīghanikāya*, ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. PTS, London, 1890–1911.
- DN-a *Dīghanikāya-aṭṭhakathā*, ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. PTS, London, 1886–1932.
- MN *Majjhimanikāya*, ed. by V. Trenckner and R. Chalmers. PTS, London, 1887–1902.
- Hirakawa Index 平川彰他『俱舍論索引』全三卷，大藏出版，東京，1973–78.
- SN *Samyuttanikāya*, ed. by, L. Feer. PTS, London, 1884–98.
- T 『大正新脩大藏經』
- Vin *Vinayapīṭaka*, ed. by H. Oldenberg. PTS, London, 1879–83.

#### 参考文献

Attwood, Michael

- [2004] “Suicide as A Response to Suffering,” *The Western Buddhist Review: A Journal for Buddhist Inquiry* 4, [http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/suicide\\_as\\_a\\_response\\_to\\_suffering.html](http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/suicide_as_a_response_to_suffering.html), (最終閲覧日2018/ 2 /12).

Delhey, Martin

- [2006] “Views on Suicide in Buddhism: Some Remarks,” *Buddhism and Violence*, Lumbini International Research Institute, Lumbini, pp.25–63.
- [2009] “Vakkali: A New Interpretation of His Suicide,” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 13, pp.67–108.

Ferry, Wisemans and Mills, Laurence C. R.

- [1992] “The Case of the Murdered Monks,” *Journal of Pali Text Society* 16, pp.71–75.

Gethin, Rupert M. L.

- [2004] “Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The analysis of the act of killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries,” *Journal of Buddhist Ethics* 11, pp.167–202.

Harvey, Peter

- [2000] *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hughes, James J.

- [1995] “Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographic Introduction,” *Journal of Buddhist Ethics* 2, pp.105–124.

Keown, Damien

- [1995] “Are There “Human Rights” in Buddhism,” *Journal of Buddhist Ethics* 2, pp.3–27.
- [1999] “Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and Commentary,” *Journal of Buddhist Ethics* 6, pp.260–270.
- [2010] “Buddhism, Brain Death, and Organ Transplantation,” *Journal of Buddhist Ethics* 17, pp.1–34.
- [2016] “On Compassionate Killing and the Abhidhamma’s “Psychological Ethics”,” *Journal of Buddhist Ethics* 23, pp.45–82.

Koike, Kiyoyuki

- [2001–2002] “Suicide and Euthanasia from a Buddhist Viewpoint — On Nikāya, Vinaya Piṭaka and the Chinese Canon,” *Journal of Indian and Tibetan Studies* 5/6, pp.144–190.
- [2006] “The Philosophical Argument against the Right to Die, from a Buddhist Viewpoint,” *Journal of Philosophy and Ethics in Health Care and Medicine* 1, pp.27–42.

La Vall’ee Poussin, Louis de

- [1921] “Suicide (Buddhist),” *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, T. & T. Clark, Edinburgh, pp.24–26. Reprint in 1980.

Silva, Padmasiri de

- [1996] “Suicide and Emotional Ambivalence: An Early Buddhist Perspective,” *Pāli Buddhism*, Curzon Press, Richmond, pp.117–132.

Wiltshire, Martin G.

- [1983] “The “Suicide” Problem in the Pāli Canon,” *The Journal of International Association of Buddhist Studies* 6–2, pp.124–140.

浅田正博・他

- [2012] 「大正新脩大藏經の学術用語に関する研究——仏教における「善き生き方」の探求——」、『龍谷大学仏教文化研究所紀要』51、pp.70–87。

天野 信

[2007] 「パリー文献が記す anupubbikathā の意味」、『印度学仏教学研究』55-2、pp.(163)-(167)。

新井俊一

[2000] 「仏教における倫理の構造」、『印度学仏教学研究』48-2、pp.(169)-(175)。

伊藤道哉

[1990] 「誰のため、何のための移植か?」、『印度学仏教学研究』39-1、pp.331-337。

稲垣真我

[1958] 「仏教と自殺の問題」、『仏教大学研究紀要』35、pp.1-30。

梅原 猛

[1992] 「脳死・ソクラテスの徒は反対する——生命への畏怖を忘れた傲慢な「脳死論」を排す」、梅原猛編『脳死と臓器移植』、朝日新聞社、東京、pp.207-236。初出『文藝春秋』1990年12月号。

遠藤達雄

[2010] 「裁判員裁判における死刑判決についての会長談話」(新潟弁護士会 声明・意見書)、<http://www.niigata-bengo.or.jp/shikeihanketsu/> (最終閲覧日2018/2/12)。

大塚公子

[1993] 『死刑執行人の苦悩』、角川書店、東京。

岡田真美子

[2000] 「捨身と生命倫理」、『印度学仏教学研究』48-2、pp.(153)-(158)。

小川一乗

[1990] 「脳死・臓器移植についての一仏教徒の視点」、『印度学仏教学研究』39-1、pp.338-344。

甲斐克則・谷田憲俊・他

[2012] 『シリーズ生命倫理学 第5巻 安楽死・尊厳死』、丸善出版株式会社、東京。

柏原信行

[2000] 「パリー仏教と生命倫理」、『印度学仏教学研究』48-2、pp.(148)-(152)。

神谷正義

[2000] 「共生思想(1) 他者存在の意味」、『印度学仏教学研究』48-2、pp.354-359。

## 仏教応用倫理の現状と課題

北塔光昇

[2006] 「尊厳死について」、『印度哲学仏教学』21、pp.261-271。

木村文輝

[2007] 『生死の仏教学』、法蔵館、京都。

[2008] 「「自殺」を是認する仏教の立場——「人間の尊厳」の具現と安楽死問題——」、『生命倫理』18-1、pp.158-165。

草間法照

[1980] 「釈尊の死と捨多寿行」、『印度学仏教学研究』29-1、pp.242-247。

倉持 武・丸山英二・他

[2012] 『シリーズ生命倫理学 第3巻 脳死・移植医療』、丸善出版株式会社、東京。

小池清廉

[2012] 「初期経典における通悩者への対応」、『仏教学研究』68、pp.29-55。

笹森行周

[2008] 「仏教では自殺をどう見るか」、『印度哲学仏教学』23、pp.212-225。

定方 晟

[2012] 「死刑制度と仏教」、『東方』27、pp.93-102。

佐藤密雄

[1969] 「戒の解釈について」、『福井博士頌寿記念東洋文化論集』、早稲田大学出版部、東京、pp.531-546。

澤井 努

[2017] 『ヒト iPS 細胞研究と倫理』、京都大学学術出版会、京都。未見。

島藪 進

[2016] 『いのちを“つくって”もいいですか?』、NHK 出版、東京。

霜田 求・虫明 茂・他

[2012] 『シリーズ生命倫理学 第12巻 先端医療』、丸善出版株式会社、東京。

釋 恒清

[1986] 「論仏教的自殺観」、『哲学論評（台湾大学）』9、pp.181-197。

積 徹宗

[2000] 「比較文化的視座からの生命倫理」、『印度学仏教学研究』48-2、pp.(159)-(164)。

城福雅伸

[2000] 「仏教と倫理」、『印度学仏教学研究』48-2、pp.338-343。

陣内由晴

- [1990] 「原始仏典に説かれた自殺について」、『東洋哲学研究所紀要』6、pp.81-106。
- 菅沼信彦・盛永審一郎・他
- [2012] 『シリーズ生命倫理学 第6巻 生殖医療』、丸善出版株式会社、東京。
- 杉本卓州
- [1999] 『五戒の周辺——インダ的生のダイナミズム』、平楽寺書店、京都。
- 関 稔
- [1989] 「自殺考」、『藤田宏達博士還暦記念論集 インダ哲学と仏教』、平楽寺書店、京都、pp.255-274。
- 高木神元
- [1983] 「初期仏教と社会倫理」、『日本仏教学会年報』47、pp.1-20。
- 田代俊孝
- [1990] 「死の受用と臓器移植について」、『印度学仏教学研究』39-1、pp.302-308。
- ダライ・ラマ
- [2012] 『宗教を越えて——世界倫理への新たなヴィジョン』、株式会社サンガ、東京。三浦順子訳。
- 中野東禅
- [1990] 「脳死・移植医療・生命倫理における「解脱」」、『印度学仏教学研究』39-1、pp.309-315。
- [1998] 『中絶・尊厳死・脳死・環境』、雄山閣出版株式会社、東京。
- 奈倉道隆
- [2000] 「仏教と近代思想の生命倫理」、『印度学仏教学研究』48-2、pp.375-380。
- 鍋島直樹
- [2007] 『親鸞の生命観——縁起の生命倫理学』、法蔵館、京都。未見。
- 西元宗助
- [1962] 「仏教と自殺」、『京都府立大学学術報告』14、pp.59-67。
- 濱 弘道
- [2007] 「人間を見つめる仏教、人間に寄り添う医療——生命の世紀と医療技術者教育」、『保険医療技術学部論集』1、pp.41-46。
- 平川 彰
- [1993] 『二百五十戒の研究 I (平川彰著作集14)』、春秋社、東京。
- 藤田宏達

## 仏教応用倫理の現状と課題

- [1971] 「原始仏教における生天思想」、『印度学仏教学研究』19-2、pp.901-909。
- [1988a] 「原始仏教における生死観」、『印度哲学仏教学』3、pp.38-63。
- [1988b] 「第二章 原始仏典にみる死」、『仏教思想 10 死』、平楽寺書店、京都、pp.55-105。
- 古田紹欽・他（監修）
- [2000] 『現代日本と仏教Ⅰ 生死観と仏教——人の死とは何か』（編著）、平凡社、東京。
- 前田恵學
- [1990] 「臓器移植問題検討委員会の歩み」、『印度学仏教学研究』39-1、pp.291-301。
- 間柴泰治
- [2009] 「死刑をめぐる論点——死刑存置論と死刑廃止論——」、『調査と情報——Issue Brief——（国立国会図書館）』651、pp.1-11。
- 松長有慶
- [1990] 「臓器移植問題への杞憂」、『印度学仏教学研究』39-1、pp.324-330。
- 水尾現誠
- [1966] 「戒律の上から見た捨身」、『印度学仏教学研究』14-2、pp.680-684。
- 森 章司
- [1995] 『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』、東京堂出版、東京。
- 山田龍城
- [1936] 「心障清浄論（梵文・邦訳・藏文）」、『文化』3-8、pp.1-67。
- 吉田実盛
- [2000] 「仏教の教えと生活実践」、『印度学仏教学研究』48-2、pp.344-350。
- 李 薇
- [2014] 「律と自殺——断人命戒条文からの考察」、『南都仏教』99、pp.71-87。