

ISSN 1880-7925

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十四号

2019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. 14

Table of Contents

A Comparison of Three Editions of the <i>Mumonkan</i> 無門関: From <i>dasu</i> 馳子 (hunchbacks) to <i>chisu</i> 馳子 (running children)	YANAGI Mikiyasu..... 1
A Compilation of Kamakura-era Tea Records from the Zen School: With Japanese Readings and Annotation (3)	TACHI Ryushi..... 15
Senmon Jōju's Annotated Edition of the <i>Bakushū Furyaku</i>	LIN Guanchao..... 135
<i>The Records of Baiten-Mumyō Oshō</i> : Japanese Readings and Annotation	SENDA Takuma 175
Annotated Translation of the Chapter on Huangbo in the <i>Tiansheng guangdenglu</i> , vol. 8 (Part1)	OGAWA Tairyu..... 219
Mindfulness and Buddhist Samatha/Vipassana Meditation: Characteristics and Problems (Transcribed Lecture)	MINOWA Kenryo (23)
The Situation of Contemporary Religion and the Mission of Traditional Japanese Buddhism (Transcribed Lecture)	TSUKADA Hotaka (1)

March 2019

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十四号

目次

『無門関』三本の比較分析——附「馳子」「馳子」考——	柳 幹 康	1
鎌倉期禅僧の喫茶史料集成ならびに訓註（下二）	館 隆 志	15
仙門浄寿『槃宗譜略』標註（卷中）	林 観 潮	135
梅天無明和尚行業記訓注	千田たくま	175
『天聖広灯録』卷八「黄檗章」訳注（一）	小川太龍	219
執筆者一覧		269
〈講演録〉		
仏教の止観と「マインドフルネス」——その特徴と問題点——	袁 輪 顕 量	(23)
〈講演録〉		
現代宗教の状況と伝統仏教の課題	塚 田 穂 高	(1)

『無門関』三本の比較分析——附「馳子」「馳子」考——

柳 幹 康

はじめに

拙文は『無門関』の版本三種を比較して文字の異同を示すとともに、現行テキストの誤字を訂正し、新たな解釈を試みに提示するものである。

『無門関』（詳らかに『禅宗無門関』は南宋の禅僧無門慧開（一一八三—一二六〇）が著した公案集である。中国では早くに散佚し、朝鮮でも流行した形跡はないが、日本では入宋して無門の法を嗣いだ覚心（一二〇七—一二九八）が将来した後、版を重ねて読み継がれた。周知の通り現在、臨済・黄檗両宗の修行の場で広く用いられており、二十世紀には英訳・独訳もされ、今日世界で最もよく読まれる禅籍のひとつとなっている。

『無門関』の訳注や研究は数多くあるが、その本文の詳細な校勘はこれまでなされていなかった。それに対し拙文では、正応本・寛永本・大正蔵本の三種を比較し、文字の異同を対照表に示すとともに、それに対する初歩的な分析を試みる。

1、版本について

『無門関』はこれまでに数多く出版されてきたが、今日の通行本（大正蔵本）に至る系統は以下のように示すことができる。

正応本↓応永本（現存せず）↓寛永本↓大正蔵本

祖本の正応本は、中国からもたらされた刊本を基に正応四年（一二九二）に刊行された五山版で、建仁寺大中院所蔵本が現存している（現、京都国立博物館寄託）。それに基づき出版されたと見られるのが、応永二年（一四〇五）の応永本であるが、これは現存しない。この応永本に基づき寛永九年（一六三二）に出版されたのが寛永本であり、これが今日の通行本である大正蔵本の底本となった⁽¹⁾。

もちろん『無門関』のテキストはこの四種以外にも数多くあるが、いずれもみな「正応本―応永本」の系統に属する⁽²⁾。したがって『無門関』の本文を校勘するうえで、散佚した応永本を除く三本（正応本・寛永本・大正蔵本）の比較対照が最も基本的な作業となる。なお三本のうち、正応本と余他二本（寛永本・大正蔵本）は全体の構成に若干の相違があるが⁽³⁾、各部の文字は以下の表に示すごく僅かな差異を除き、みな一致している。

二、対照表

8	7	6	5	4	3	2	1	
第二則評唱	第二則本則	第二則本則	第一則評唱	目録	目録	表文	習菴の序	
着、得一隻眼	將謂鬚、鬚赤、更有赤鬚、	師令維那白槌	法燭一点便着、	芭蕉柱、杖	鬚、子無鬚	叡算、	着、得這些哮	正応本（一二九二年）
（同上）	將謂胡、鬚赤、更有赤鬚胡、	（同上）	（同上）	（同上）	胡子無鬚	（同上）	（同上）	寛永本（一六三二年）
著、得一隻眼	（同上）	師令無、維那白槌	法燭一点便著、	芭蕉柱、杖	（同上）	叡算、	著、得這些哮	大正蔵本（一九二八年）

正応・寛永・大正蔵三本の文字の相違を列挙すると、以下の対照表のようになる⁽⁴⁾。なお三本のうち、正応本は椎名宏雄により先頃公刊された影印本を⁽⁵⁾、寛永本は花園大学図書館所蔵本（請求記号：W五四三五八）を用いた。

対照表では文字の異同箇所には1から60までの通し番号を附している。また異同のある文字には傍点を附した。

24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9
第十五則頌	第十五則評唱	第十三則本則	第十二則評唱	第十二則評唱	第十二則本則	第十一則本則	第十則本則	第六則評唱	第五則評唱	第五則評唱	第五則評唱	第四則頌	第四則評唱	第四則本則	第四則
當頭着、	着、到	鏗、未鳴	惣、是野狐見解	認着、	惺惺着、	泊、舡、処	清、源、白、家、酒	誑、鑿、	對、得、着、	亦、用、不、着、	惣、用、不、着、	鬍、子	鬍、子	鬍、子	鬍、子、無、鬚
當頭著、	著、到	鐘、未、鳴	(同上)	(同上)	(同上)	泊、舡、処	青、原、白、家、酒	誑、鑿、	(同上)	(同上)	(同上)	胡、子	胡、子	胡、子	胡、子、無、鬚
(同上)	(同上)	(同上)	惣、是野狐見解	認著、	惺惺著、	(同上)	(同上)	(同上)	對、得、著、	亦、用、不、著、	惣、用、不、著、	(同上)	(同上)	(同上)	(同上)

『無門関』三本の比較分析

39	38	37	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25
第三十一則本則	第三十則評唱	第二十八則評唱	第二十八則本則	第二十七則頌	第二十六則評唱	第二十五則本則	第二十五則本則	第二十三則評唱	第二十二則本則	第二十則頌	第二十則頌	第十九則評唱	第十九則本則	第十六則評唱
与你、勸過這婆子	着、仏衣	口似匾擔	向孤峰頂有、	滄海□、(美カ)、下に書入 れ「変トモ」	着、得一隻眼	乃起白樵、	尊者白樵、	送在你、口裏、只要作、嚙一嚙	刹竿着、	請統一句、	無処着、	更參五、十年	若真達不疑、之道	着、着、上妙
(同上)	著、仏衣	(同上)	向孤峰頂上、	滄海變、	(同上)	乃起白樵	尊者白樵、	送在你、口裏、只要你、嚙一嚙	刹竿著、	(同上)	無処著、	更參三、十年	(同上)	(同上)
与爾、勸過這婆子	(同上)	口似匾擔、	(同上)	(同上)	著、得一隻眼	(同上)	(同上)	送在爾、口裏、只要爾、嚙一嚙	(同上)	請統一向、	(同上)	(同上)	若真達不擬、之道	著、著、上妙

53	52	51	50	49	48	47	46	45	44	43	42	41	40
第四十四則本則	第四十二則本則	第四十二則本則	第四十二則本則	第四十一則頌	第四十一則評唱	第三十九則頌	第三十八則評唱	第三十六則評唱	第三十二則本則	第三十二則本則	第三十一則評唱	第三十一則評唱	第三十一則本則
你、無、挂、杖、子、我、奪、你、挂、杖、子。	你、有、挂、杖、子、我、與、你、挂、杖、子。	四、十、二、億、河、沙、國、土	繞、女、人、三、匝	元、來、是、你、	謝、三、娘、	貪、餌、者、著、	著、得、一、隻、眼	著、眼	見、鞭、影、向、行、下、に、書、込、み 「而、異、本、二、ハ」	拋、坐、	劫、塞、	著、賊	與、你、勘、破、了、也
(同上)	(同上)	一、十、二、億、河、沙、國、土	遶、女、人、三、匝	(同上)	謝、三、郎、	貪、餌、者、著、	著、得、一、隻、眼	著、眼	見、鞭、影、而、行	拋、坐、	劫、塞、	著、賊	(同上)
爾、無、挂、杖、子、我、奪、爾、挂、杖、子。	爾、有、挂、杖、子、我、與、爾、挂、杖、子。	(同上)	(同上)	(同上)	元、來、是、爾、	(同上)	(同上)	(同上)	(同上)	(同上)	(同上)	(同上)	與、爾、勘、破、了、也

三、分 析

先に掲げた対照表に鑑みて、以下の三点を指摘することができる。

第一に、元来「着」と「著」は使い分けがなされていたが、段階を経て最終的に全て「著」に改められた。

最古の正応本では「着」と「著」の使い分けがなく、「著」字は第四十八則本則中の「築著帝釈鼻孔」にのみ用いられ、それ以外はみな「着」字になっている。応永本が現存しないため、具体的にどの時点で改められたのかは不明であるが、寛永本の段階では十三箇所が「著」字に改められている(23・24・28・30・38・

60	黄龍三関	踏着、	踏着、	(同上)
59	禅箴	無碍、	(同上)	無礙、
58	後序	拳著、	拳著、	(同上)
57	後序	不従它、覓	(同上)	不従他、覓
56	第四十八則頌	着、着、在機先	著、著、在機先	(同上)
55	第四十八則評唱	惣、未識路頭在	(同上)	総、未識路頭在
54	第四十八則評唱	両箇馳、子相撞着、	両箇馳、子相撞著、	(同上)

41・45・46・47・54・56・58・60)。そして寛永本を底本として大正蔵本が作成される際に、残りの十箇所もすべて「著」字に改められ(1・5・8・13・14・15・19・20・25・34)、『無門関』のテキストから「着」字が姿を消すに至った。

第二に、当初あつた誤刻が寛永本の段階では以下のように訂正されている。

- ・ 「鬚」↓「胡」(3・7・9・10・11・12)
- ・ 「誑鑪」↓「誑諱」(16)
- ・ 「鏤」↓「鐘」(22)
- ・ 「謝三娘」↓「謝三郎」(48)

なお、必ずしも誤刻とは言えないものの、正応本にあつた「更参五十年」は、寛永本では「更参三十年」に改められている(27)。今日利用できるデータベースで禅籍を検索する限り、「更参五十年」とする例は見えず、その殆どが「更参三十年」とする(6)。寛永本に至る特定の段階で、禅籍に一般的な「三十年」の表現に改められたものと考えられる。

これと同様に数字を改めた例として、正応本の「四十二億河沙国土」を寛永本が「一十二億河沙国土」とすることが挙げられるが(52)、このように変更した理由は目下不明である。

第三に、後の出版時に誤つた顕著な例として、以下の三つを挙げることができる。

- ・ 正応本「馳子」↓寛永本「馳子」(54)
- ・ 寛永本「師令維那白槌」↓大正蔵本「師令無維那白槌」(6)
- ・ 寛永本「一句」↓大正蔵本「一向」(29)

うち後二例は一見して明らかな誤りであり、今日出版されている各種の訳注もともに元の形に改めている。それに対し最初の誤りは分かりにくく、また誤刻に気付いたものでも解釈には問題があった。そこで以下、節を改め「馳子^{だす}」と「馳子^{ちす}」について論じる。

四、「馳子」と「馳子」

表に示した通り、正応本が「馳」とする箇所を、寛永本は「馳」とする。これは「馳」字の右上の二画「亼」が磨減ないし不注意等の原因で見落とされ、寛永本の段階で「馳」に訛るにいたつたものと考えられる。

当該の文字を含む句は、以下のものであった。

両箇「馳／馳」子相撞著、世上応無直底人。

両箇の「馳／馳」子、相い撞著し、世上応に直底の人無かるべし。

これは第四十八則「乾峰一路」の評唱に見えるもので、その本則で取上げられる二人の禅僧、乾峰と雲門を評する一文である。本則では、涅槃に至る道の所在を尋ねられた乾峰が、杖を手に取りぐいと地に一線を引いて「ここにある」と言い、後にその話を承けて雲門が扇子を取り上げ、「扇子が飛び上がるや、三十三天まで上つて帝釈天の鼻を突く。東海の鯉がバシヤツと海面を打てば、バケツを引っくり返したような大

雨が降るようなものだ」と述べたとある。

この二人を評した「兩箇ふたりの「馳あ／馳あ」子、相あい撞でく著わし、世上まさ応じに直じ底ぎの人な無なかるべし」について、これまで概ね以下の二通りの解釈がなされてきた。

第一に、誤刻「馳子」に基づき、これを「馳はせる子」、すなわち「走る童子」と解するものである。これは少なくとも江戸期に刊行された各種の注釈書に遡れる解釈で、近年まで広く見られたものである。この類の解釈は、細部には若干の相違こそあるが概ね、乾峰と雲門の二人を、走って正面衝突した二人の童子に喩える点で一致する。後半の「直底の人」については、真正の見解を有する者や正直者などと解する。

第二に、「馳子」を「馳子」の誤刻と見、これを「駱駝らくだ」と解するものである（「馳」は「駝」の異体字）。これは五十年ほど前に提示された解釈であり、今日まで影響力を持つている。この解釈によれば、後半の「直底」は「直抵」の意であり、当該の文全体の意味は「二頭のラクダが正面からぶつかり合い、それに対抗できる人間はこの世にいない」である。しかしながら管見の限り、「馳」が「馳」の誤刻である根拠はこれまで示されていなかったようである。

それに対し小論では、祖本の正応本が元来「馳子」に作ることを先の対照表に明示した。また、これもこれまで指摘がないようだが、「馳子」を用いた同様の表現は、看話禅の大成者であり、無門にも多大な影響を与えた大慧宗杲だいゑそうごう（一〇八九—一一六三）の『語録』『普説』等にも見える⁽⁸⁾。それに対し「馳子」に作る例は、『無門関』の流布本以外に見えない。したがって「馳子」が正しく、「馳子」が誤りであることは間違いないと考える。

ただし「馳子」はラクダではなく、『漢語大詞典』等の辞典も記す通り、背骨が湾曲した人間のことであ

ろう。後世のものではあるが、『五灯全書』巻七六「廬山円通崇勝雪田耜禪師」の頌に「駝子哭すこと哀
哀、死して曲がりし棺材無し。株の曲がりし松樹有るも、那ぞ曲がりし踞もて開くを得ん」とあるのが、そ
の分かりやすい例である（Z一四一・五八二上）。また先に挙げた先行の解釈「二頭のラクダが正面からぶつ
かり合い、それに対抗できる人間はこの世にいない」に比して、「ふたりの背骨の曲がった人間がはつたり
出会って、世の中には（背の）真つ直ぐな人がいない（と思ひなす）」とする方が、自然な理解であるだろう。
以上から小論では、通行本の「駝子」は「駝子」の誤字であり、「両箇の駝子、相い撞著し、世上応に直
底の人無かるべし」という句は、自身の特殊で限られた知見に基づき、誤った推測を全体に当てはめること
の比喩であると考ええる。『無門関』の文脈に照らせば、二人の「駝子」（背骨の曲がった人間）とは、杖で地
線を引き「ここにある」と集約して見せた乾峰と、天を衝く扇子と世界に水しぶきをあげる東海の鯉に
よって作用の「発揮」を示した雲門の二人を喩えるのであろう。このような解釈を採用した場合、無門の評
唱も無理なく理解することができる。以下にその原文と訓読、ならびに試訳を示す。

一人向深深海底行、簸土揚塵。一人於高高山頂立、白浪滔天。把定放行各出一隻手、扶竖宗乘。大似兩
箇駝子相撞著、世上応無直底人。正眼観来、二大老惣未識路頭在（9）。

一人は深深なる海底に向いて行き、土を簸げ塵を揚ぐ。一人は高高なる山頂に於いて立ち、白浪天を滔
く。把定と放行と各の一隻手を出だして宗乗を扶竖す。大いに似たり、両箇の駝子の相い撞著して、世
上応に直底の人無かるべしとするに。正しき眼もて観来らば、二大老惣な未だ路頭を識らざる在。

一人は（人知れぬ）深い海の底で、土砂を巻き上げている。もう一人は（天下を見下ろす）高山の頂上で、天を衝く白波を巻き上げている。「集約」と「發揮」と、それぞれ片手をだして、ともに禪門を支えているが、それでもなお、背の曲がった二人が出くわして、「世間に真つ直ぐな人はいない」と誤解しているようなものだ。正しい眼で観察してみれば、おふたりとも（「集約」と「發揮」の一方しか具えておらず、真の）道が未だお分かりではないのである。

むすび

小論では『無門関』の通行本（大正蔵本）に至る「正応本↓応永本↓寛永本↓大正蔵本」のうち、散佚した応永本を除く三本の本文を比較し、その文字の異同を対照表にまとめた。そのうえで、(1)元来使い分けがなされていないかつた「着」と「著」が、後に日本において最終的に全て「著」に改められたこと、(2)当初あつた複数の誤刻が後に訂正されたこと、(3)それとは逆に、後に誤刻された例も若干あることを示した。また(3)のうち、内容に関するものとして「馳子」が「馳子」に訛つた例に着目し、試案として従来とは異なる解釈——馳子はラクダではなく背骨の湾曲した人間を指す——を示した。

以上はもとより初歩的な分析であり、不適切な箇所も少なくないものと危惧する。謹んで諸賢の御叱正を乞う次第である。

注

- (1) 椎名宏雄『五山版中国禅籍叢刊 第十二卷』（臨川書店、二〇一八年）解題「五『無門関』一巻一冊」六九四―七〇〇頁。
- (2) 椎名注1所掲解題六九四頁。なお『無門関』は応永本改版の後、慶長七年（一六〇二）、寛永元年（一六二四）、同八年、同九年、正保三年（一六四六）、寛文六年（一六六六）、同九年、延宝八年（一六八〇）、宝暦二年（一七五二）、同六年と、版を重ねている。平田高士『無門関』（筑摩書房、一九六九）「解説」二〇六頁。
- (3) 椎名注1所掲解題六九六頁。
- (4) 対照表は下記解題所収のものに通し番号を附し、若干の変更を加えて再録した。土屋太祐・柳幹康訳注『新国訳大蔵経・中国撰述部①―6（禅宗部）法眼録・無門関』（大蔵出版、二〇一九年）解題「無門関」（柳）。なお表の作成にあたり、今日の基準で異体字とされるものの異同は挙げていない。また寛永本は他二本と異なり「々」を多用するが、その差違も挙げていない。表では原則として常用漢字を用いたが、字形を比較する便宜上、「擔」（担の旧字）と「馳」（駝の異体字）のみ常用漢字を用いなかった。
- (5) 椎名注1所掲書。なお椎名は正応本影印の初めての出版について、『無門関』の「研究にまちがいはなく寄与する、まさに期を画する快挙である」と述べており、拙文もその恩恵に与るものである。その旨をここに記し、深謝の意を表す。
- (6) データベースはSAL大正新脩大蔵経テキストデータベース、ならびにCRETAを用いた。
- (7) 桜井秀雄監修・中尾良信編輯『禅籍善本古注集成 無門関』（名著普及会、一九八三年）二八八―二九〇頁。
- (8) 『大慧普覚禅師語録』巻一〇「頌古」（T四七・八五四中）、『大慧普覚禅師普説』巻三「張氏孺人請普説」（卍正蔵五九・九〇六下）に「両箇駝子相逢著、世上如今無直人」とある。「駝」は「馳」の正字。この語は『古尊宿語録』巻四七「東林和尚雲門庵主頌古」（Z二一八・八一八上）、『禅宗頌古聯珠通集』巻三〇「祖師機縁」（Z一一五・三八一上）にも録されている。また時代は若干下がるが、退谷義雲（一二五三―一三三三）の頌に「両

箇駝子相逢著、世上思量無直人」とあり（『禪宗頌古聯珠通集』卷二九「祖師機緣」、Z 一一五・三六四下）、楚石梵琦（一二九六―一三七〇）の語にも「両箇駝子相逢著、世上如今無直人」とある（『楚石梵琦禪師語録』卷一一「拳古」、Z 一二四・一八七下）。

(9) 正応本、椎名注Ⅰ所掲書五六二頁下段。ただし「着」字は通行本にならない「著」に改めた。

本研究はJSPS科研費（JP一七H〇〇九〇四）の助成を受けたものである。

仙門淨壽 『槃宗譜略』標註（卷中）

林 觀 潮

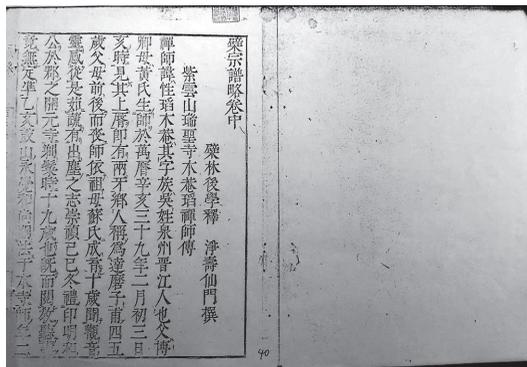
『槃宗譜略』卷中

槃林後學 釋淨壽仙門撰

●紫雲山瑞聖寺木菴瑄禪師傳⁽¹⁾

禪師諱性瑄、木菴其字⁽²⁾。族吳姓、泉州晉江人也。父博卿、母黃氏、生師於萬曆辛亥三十九年二月初三日亥時⁽³⁾。見其上唇即有兩牙、鄉人稱為達磨子。甫四五歲、父母前後而喪、師依祖母蘇氏成育。十歲、聞觀音靈感、從是茹蔬、有出塵之志。崇禎己巳冬⁽⁴⁾、禮印明和公於郡之開元寺剃髮⁽⁵⁾。時十九歲也。既而閱教聽講、竟無定準。乙亥⁽⁶⁾、鼓山永覺和尚開法于本寺⁽⁷⁾。師年二十五、受具參禪、知有宗門中事。次歲、出嶺遊方。路值兵戈、未曾退步。直到杭州接待寺、見雪關禪師、問以何方便得脫生死。雪云…汝但看箇藏身處沒蹤跡一句便得。師疑而未決。參密雲和尚于天童⁽⁸⁾、便問諸法從本來常自寂滅相。密一棒云…是什麼相。師流血淋漓、不契其旨。

未幾、永覺和尚來住苕溪真寂⁽⁹⁾、復往參之。明年丁丑⁽¹⁰⁾、完善薩大戒。結冬進堂、將本參沒蹤跡話頭請



（『槃宗譜畧』卷中「紫雲山瑞聖寺木菴瑢禪師傳」、一頁。復寫本、京都黃檗山萬福禪寺文華殿存。）

益。覺云：「話頭莫令須臾離，如大飢渴思飲食相似，直使浮氣消鎔，本有光明自然頓現。」師依教力提，十三晝夜，寢食俱忘。初二日昏昏屯屯，至第三日猛上加猛，忽覺四肢五臟輕澄，話頭與身心輒作一團，放捨不去。

第十三夜，隨眾經行，燈花迸燄，照見自身在光影裡行，廓然觸著舊物。因。元來是個枯机認作鬼作賊。斯時如放下千斤鐵枷，慶快難狀。乃作偈云：「奇哉奇哉甚奇哉，一朵燈花午夜開。靚露明明無向背，騰今耀古絕安排。」次早，上方丈通所見。覺云：「此事不可草草。應以偈云：一段靈通，無管無帶。鳥飛空而絕跡，水涵月以難蓋。師時二十七歲矣。從此通身洒落，不疑佛不疑祖。」
 戊寅⁽¹⁾、師到西湖過夏。歷參笠菴三宜石雨諸禪師⁽²⁾。每見知識，各有勘辨。是秋，費隱和尚應金粟請⁽³⁾，師往求單。因

呈世尊初生頌、費云：「唯吾獨尊、意旨如何。」師募豎拳。費云：「只如雲門一棒打殺、又作麼生。」師云：「若作本分商量、好與三十棒。」費云：「如何是本分事。」師答不得。費云：「且去明本分事了來。」師禮退。
 明春己卯⁽⁴⁾、職領副寺、頌本參話呈上。費看了問：「本分事作麼生。」師云：「徧界不曾藏。費云：「我不問汝徧界不曾藏、如何是本分事。」師云：「頭頂天腳踏地。費云：「我不問汝頭頂天腳踏地、如何是本分事。」師被拶、氣逼逼地、頭面俱發熱汗。忽明頭頭物物各住本位、各顯本機、靚體洞然、而不相濫、乃進語云：「石頭乾曝曝。費休去。」

庚辰、辭職歸省祖母。癸未、再登金粟。費問：汝離我數歲、還有新得麼。師云：無新亦無舊、中間亦不立。費云：本分事作麼生。師云：不勞再勘。費云：放汝三十棒。師於費背上打一拳、便走出。次日、命為司賓。翌年、轉綱維。時黃檗隱元和尚來、據第一座稟拂、師竊加嘆伏。

弘光乙酉改元⁽¹⁶⁾、辭而回鄉。順治丁亥、掩關于紫雲⁽¹⁶⁾。戊子秋⁽¹⁷⁾、聞費住天童、出關將參。途路荆塞、寄錫黃檗。謁隱、便問：一槌打就即不問、火燄橫身事若何。隱便打。師云：設使超佛越祖底來、又作麼生。

隱云：大家出雙手。師云：恁麼則十二峯巒齊點頭。隱云：汝行荒草裡、我又入深村。

明冬己丑、舉為西堂。庚寅春⁽¹⁸⁾、將赴斂石太平寺請⁽¹⁹⁾。隱豎拂子云：此是從上諸佛祖師用不盡底、汝作麼生行持。師云：脫殼烏龜頭戴角、只將一滴潤乾坤。隱云：逢人切莫錯舉。師云：不敢辜負。接拂子、拜辭而出。時四十歲也。

次年辛卯⁽²⁰⁾、隱延為首座、有偈與師、有雲斂也知山有骨、石頭迸裂頂門開之句。尋付大衣源流、特為立僧、分座說法。師在斂石三載。甲午⁽²¹⁾、隱有東應之舉、師先回溫陵、迎駕留齋紫雲數日⁽²²⁾、送至廈門而別。是冬、永春縣諸士紳、翰林確菴張公等、請師出世于象山慧明寺。明歲乙未、寺囑長嗣鐵山西堂、自回紫雲。夏六月、承召東來、蓋當本朝明曆皇帝改元也⁽²³⁾。先是己丑⁽²⁴⁾、蘊謙師弟東渡住長崎分紫山⁽²⁵⁾、及師登岸、相迎居之。

丙申⁽²⁶⁾、開堂結制。庚子冬、省隱於普門。寬文辛丑⁽²⁷⁾、從駕進新黃檗⁽²⁸⁾。癸卯結制、眾將五千指。師同即非法弟首眾于兩堂。臘月開戒、擢師為羯磨。翌年甲辰秋九月、繼席黃檗、稱第二代。

戊申、國主嚴有君賜白金及西域木等⁽²⁹⁾、特建大雄寶殿、繼而韋馱殿禪悅堂一時告成。庚戌夏五月⁽³⁰⁾、敕黃至山、特賜紫衣。是年、得法端山正居士奏上、為師開瑞聖寺基於東都、請為開山第一祖師、命名山為紫雲、

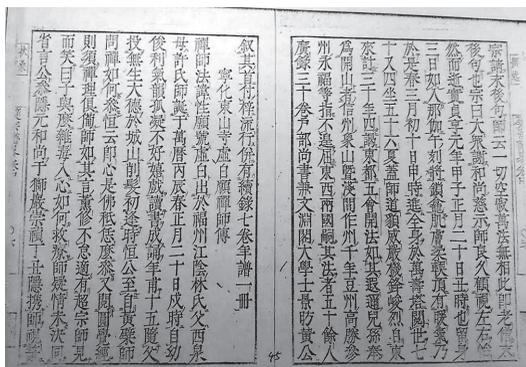
示不忘舊也⁽³¹⁾。

次歲辛亥⁽³²⁾、應請瑞世拈香、以答國恩。滿朝冠蓋問道無虛日、遂得管轄槩宗寺院。是秋、師命良寂西堂監督、遂回槩山。延寶癸丑、普照國師入涅槃。師伴龜致祭、以盡孝敬。甲寅、再住瑞聖。冬十二月、稟官開三壇大戒。仍以黃檗紫雲二山、定為日國三壇戒場⁽³³⁾。按師前後開戒四度、緇白受者不下三萬餘指、而在瑞聖則初會也。

明春乙卯、舉座元鐵牛機公補其席。及歸黃檗、建開山堂、以國師大祥之日、奉龜入塔、遵治命也。是秋、萬壽塔院成其壽塔。先是辛亥春、諸門弟子所營、而輔開山塔之右。師自銘其塔、有珊瑚枝撐月、瓊花石上栽二百餘年外、道法愈恢諧之句。

丙辰十月、悅山宗公請師開堂于南岳⁽³⁴⁾、作重興祖。戊午秋、黃檗大三門奏功。己未、端山居士為僧、建方廣寺、請師開山結期。是冬、黃檗大開爐龕、立兩堂版首。翌年庚申、師七十歲。自主席本山十有七春、王臣嚮化、龍象滿筵、以至殿堂門廡、煥然一新。

是春、功成身退、入紫雲院。清隱五載、猶一日也。甲子春正月、舊疾復起。師知期至、召南岳宗公預後事。十九夜、顧謂眾曰…老僧行期已逼、汝等不得遠離。宗哭留曰…願師少住世。師云…釋迦不現長年、況老僧乎。宗請末後句、師云…一切空寂、萬法無相。此即老僧末後句也。宗曰…大眾謝和尚慈示。師良久顧視左右、怡然而逝。實貞享元年甲子正月二十日丑時也。留身三日、如入那伽。午刻、將鎖龕、肌膚柔輒、頂有暖氣。乃是春三月初十日申時、進全身於萬壽塔。閱世七十四、坐五十六夏。蓋師道貌威嚴、機鋒峻烈。自東來計三十年、四謁東都、五會開法。如其遐邇兒孫奉為開山者、信州象山暨淺間、作州千年、豆州高勝、參州永福等、指不遑屈。東西兩國、嗣其法者五十餘人。廣錄三十卷、戶部尚書兼文淵閣大學士景昉黃公叙其首、付梓



（『槃宗譜略』卷中「寧化東山寺虛白願禪師傳」、一頁。複写本、京都黄葉山萬福禪寺文華殿存。）

流行。併有續錄七卷、年譜一冊。

●寧化東山寺虛白願禪師傳

禪師法諱性願、號虛白³⁵。出於福州江陰林氏。父西泉、母許氏。師誕于萬曆丙辰春正月二十日戌時。自幼俊利、氣韻孤凝、不好嬉戲、讀書成誦。年甫十五、隨父投無生大德於城山削髮³⁶。初逢時恒公至自黃檗、師問：「禪如何參。」恒云：「即心是佛、祇恁麼參。」又閱圓覺經、則須禪理具備。師如其言、薰脩不怠。適有超宗

師、見而笑曰：「子與麼雜毒入心、如何救療。」師疑情未決、同省言公參隱、元和尚于獅巖。

崇禎丁丑³⁷、隱攜師視篆黃檗、就受大戒。後登金粟、禮費隱和尚。費舉蚯蚓斬作兩段、佛性在那一頭話詰問之、及師遲擬、費便連棒趕出。師迷悶盈懷、寢食不安、礪志提究、要明此一著子。因看古錄、到一老宿見日影透窻因緣、忽然有省、遂打一頌：窻就日兮日就窻、現成一物露堂堂。房中有客好歸去、莫向渠農問短長。時玄密禪師在西堂寮、師乃呈似。玄云：「是甚麼物露堂堂。」師豎拳云：「見麼。」玄打云：「此一棒是賞爾是罰爾。」師便喝。玄云：「喝爾屋裡七代先靈。」未幾、玄回闍主席芙蓉³⁸、師從之。玄將垂終、與眾問答一場、師惟默然。玄示偈、有個裡本無元字腳、漫將筆墨走雲霓之句。

皇清一統初年、隱重住黃檗、師回山執侍餅錫、或入堂領眾。又住長樂德成巖。師自謂差別未明、住山無益、復歸侍寮、晨參夕究、大徹源底。庚寅結夏⁽³⁹⁾、舉為西堂。師出眾問：烹金琢玉、作者鉗錘、煅聖煉凡、尋常妙用、只如超宗越格漢子、作麼生相為。隱云：一隻眼睛明似日。師云：恁麼則各出手眼去也。隱云：半邊鼻孔吼如雷。師一喝。隱云：再喝看。師云：請和尚別道將來。隱便喝。是秋、親承囑累。時三十五歲也。

次歲辛卯⁽⁴⁰⁾、黃檗結冬、分為兩堂、師居舊職、立僧秉拂。甲午⁽⁴¹⁾、隱有日本之行。師卜居於松溪白雲菴、又住靜正和。不常厥居、將赴江西。途歷寧化、皂素留師重興東山古剎⁽⁴²⁾。既而募眾先造寺前長橋、堂宇畧備、遂為甲觀。師居六載、素志只欲深棲巖谷、隱遁過時。隱寄書云：第思檗山祖庭任重、繼之不易。此屈上座紹隆此席、以副四望、則從上列祖有光、方來衲子可賴而成大丈夫之志也、切不可推托。固辭、又囑以偈、有一片虛心天下望、千秋白業起吾曹之句。蓋以師號虛白也。

康熙三年甲辰冬十月⁽⁴³⁾、合縣檀越參藩從教陳公等、隨隱命請師住黃檗萬福禪寺。師開法結期、眾四千指、紳衿仰德、益整規條。隱聞之喜甚。己酉冬⁽⁴⁴⁾、專使良悟牧休二公遠來謝法。師薰席十年如一日。癸丑四月、示微恙、命製龕。六月、謂諸徒曰：吾滅後葬事不得從俗、塔不宜高廣。明日午時、可扶我進龕、警效一聲即行矣。至期、剃浴更衣、端坐語眾曰：無常迅速、各自努力。少焉又問：過堂也未。眾曰：已竟。遂呼毫書偈訖、微笑脫去。實康熙十二年六月十四日午刻也。神彩猶生、止瞑目耳。年五十八、夏四十四。師賦性端慈、重法辨魔。或有冒稱得法捏怪惑人之輩、驗其邪正、不避嫌怨。雖他久住耆舊、是非敗群者、擯斥出山。日常所獲鉢資、悉歸庫司、或濟貧乏。室中不畜長物、以其不墮時風、故諸方惟恐不及。

至丙辰夏、塔于本山之寶峯。泉州慧泉法弟超弘禪師撰師塔銘、畧曰：彈奏獅絃、百獸怖恐。假雞咿喔、莫售罔兩。祖印高提、眼空湖海。緣謝娑婆、寂光闋彩。窣堵無縫、寶峯之陽。法身永峙、巍巍堂堂。有錄二冊、

繡梓傳世。法嗣大願懷等七人。其第六位壁立、諱明逕、康熙癸酉間⁽⁴⁵⁾、繼住古槃云。時當國朝元祿皇帝六年也。

●廣壽山福聚寺即非一禪師傳

禪師名如一、即非其號也⁽⁴⁶⁾。福州福清縣林氏子、其先出於宋虜齋先生之裔。父諱英、母方氏、因禱大士有孕。將分娩、夢感授一朵白蓮。以萬曆四十四年丙辰五月十四日申時而誕。師釋齡穎敏、習書輒誦。甫十三歲喪父。一日、觀演目連傳奇、嘆曰…立身揚名、特世間孝耳。曷若出世法徧資恩有乎。遂同母茹素、有出俗之意。

崇禎庚午⁽⁴⁷⁾、師年志學、往禮密雲和尚於黃檗、方知有個事。後投本縣龍山寺西來灝公披削⁽⁴⁸⁾、時十八歲也。二十進具。丁丑冬⁽⁴⁹⁾、值隱元和尚繼主黃檗、得圓菩薩戒。

師為人莊懇、進止有度。自幼事母以孝聞、以其母老、不忍出嶺、隨受業師于奎山。嘗習磬梵二載。師謂古人說法感天雨華、尚未脫生死、況循行數墨邪。棄之參方、首抵長慶石雨禪師⁽⁵⁰⁾。問入路之要、兩示以狗子無佛性話。師單單推究三七日夜、目不交睫、心膺發痛、茫無所入。數蒙啟發、昏散稍退。夏滿、徧參朝宗萬如永覺巨信諸大宗匠⁽⁵¹⁾、所至少留、請益不已。就卜山菴、一味坐定、自謂得歡喜處。

有一耆舊論師曰…兄今欲依止誰。苟要發大機用、須參黃檗始得。於是再參隱和尚、問…如何得大徹大悟去。隱便棒。師云…看破了也。隱云…看破箇甚麼。師云…現成公案。隱噓一噓。師便進堂、克勤弗怠。未幾、方得喧寂一致。時結嶺古社、社友也懶中柱等三十餘位。師頌三十六則、混呈方丈、齊為點出。

癸未冬、制命為書記。國初丁亥⁽⁵²⁾、聞母病、即歸寧于玉融城。母喜曰…願子佗日度我、當如目犍連。明

春戊子⁽⁵³⁾、母病將死、趨侍湯藥、默禱佛天、自剝臂而進、母病立瘳。維時順治五年二月、諸縉紳驚嘆、議行旌舉。師堅辭以傷、有慙將心血壽坤元、出世何曾解報恩之句。是冬、充堂司。值時有警、眾司樵爨。師為法激勵、規約倍嚴、脇不到席者三年。一夕困甚、起行廊間、曳履而蹶。忽然夢想頓破、動靜俱忘。翌晨入室、隱纔見曰：住住。我早識得爾。師喝一喝、拂袖使出。

庚寅臘月三十日⁽⁵⁴⁾、後山火發、林木悉燒。師同眾救之、逆風返燄、無處回避、遂落坑莽中。和箇身心器界、化為一團活火。頭面手足、傷損不知。時僧智圓等躡後急呼、扶師引出、當機豁然大悟。直上方丈、隱迎師笑云：且喜汝大死活來。師自此慶快平生、若絕後再甦然。

次年辛卯正月⁽⁵⁵⁾、侍丈室次。隱命頌臨濟三玄趙州狗子二則、師應聲頌出、其語如流。隱云：今日瞞汝不得。師云：某甲不敢自瞞。隱云：卻是汝瞞我。師禮退。解制、隱付以拂子、師接得豎起云：借此威光、指揮佛祖、號令人天去也。再拜而出。時三十六歲也。尋為西堂。

是夏、移錫雪峯崇聖禪寺⁽⁵⁶⁾。隱送師偈云：半節烏藤掛雪峯、瑤花影裏定蛇龍。腳跟險處能平穩、萬壑千巖立下風。寺主化門公延居方丈。師不敢以師位自處、愈自韜昧、以頭陀稱。明年壬辰春二月⁽⁵⁷⁾、母無疾而終、壽八十歲。師復奔喪、事了後、回雪峯、有二十四詠詩。

翌年癸巳秋、隱染重恙、師省候于黃檗。轉第一位、分座說法。解冬、又返雪峯。甲午⁽⁵⁸⁾、隱遠應本邦。次歲乙未、重接召書、將航海。春至寧德縣、以路難通、上天台、度石梁、徧遊名山。見知識三十餘員、各有機語。末後、再返姑蘇、省觀費隱和尚於虞山⁽⁵⁹⁾。費問：善財參德雲比丘、七日不見、為甚向別峯相見。師云：踏翻滄海日、涌出碧峯頭。費頷之、留度夏。秋八月告別、費示偈曰：汝自閩南省觀來、語言對我亦恢諧。隨身七事臨時用、濟道從教不冷灰。又賜獅子吼三大字。師辭南還。

丁酉春二月、遂拉曇瑞等啓棹而東、未經旬而到嶠。當國朝明曆三年也⁽⁶⁰⁾。王何林魏諸公請住聖壽山崇福寺。萬治戊戌⁽⁶¹⁾、開法結冬。懷中瓣香、始為普照國師拈出。時木菴法兄主福濟、海外知音、唱拍相隨。世稱國師派下二甘露門云。

寬文三年癸卯秋、師省國師於新黃檗。路經豐州、客開善寺。豐主忠真源公⁽⁶²⁾、出小倉城接師、留齋問法、拜送而別。既上檠日、國師命居竹林精舍。冬期、與木法兄擢兩座元、秉拂上堂、分攝四海禪流。時值開戒、師為教授阿闍黎。

甲辰秋九月、師辭黃檗、擬回古雪峯。舟次豐州界、豐主特令開善長老及法雲洞公出迎、館于金粟園。繼開廣壽、建福聚禪寺、請師為開山第一世。乙巳夏四月、擇佛誕日為國開堂。住四年、大振化權、龍象輻湊。以戊申秋⁽⁶³⁾、舉長嗣洞公為補處⁽⁶⁴⁾、退隱崎之聖壽。合府哀留、師不顧。

庚戌秋、示微疾。明歲春二月、疾再發。五月初六日、親書遺囑、並規條六則。二十日黎明、師謂眾曰：汝等今日不要離者裡。瑞問⁽⁶⁵⁾：如何是今日事。師曰：日輪正當午。徐而又問：龜已成否。瑞乃進筆、求封龜字。師大書壽字。左右乞遺偈。師曰：我若無偈、終不得死乎。眾愈請不已、乃揮筆曰：生如是、死如是、坐斷生死關、觸破沒巴鼻。喝一喝。置筆啜茶、自開胸曰：快活快活。又曰：天已午否。左右曰：未也。正午起、坐香半炷間、泊然而逝。實寬文十一年辛亥五月二十日午時也。及翌午鎖龕、顏貌如生、頂門尚暖。火化于東山、白光上騰。火後頂骨不壞、收五彩設利羅。煙所及皆曇曇、恰如草上零露。合崎縉素爭取、灰土俱盡、不可勝數。師預囑不許造塔、門人不忍守其遺誠、分塔于三處、曰廣壽、曰聖壽、曰黃檗之瑞光院。其垂終靈異、載德感集。師享世壽五十有六、坐菩提位三十有九。東寓日國十五年、而尾州東輪、豫州千秋、攝州雪峯等奉為開山。有全錄二十五卷、佛祖道影贊一冊、傳至大清。以康熙甲戌夏⁽⁶⁶⁾、翰林纂脩官庭文沈公為序、壽梓

于嘉禾楞嚴寺、附藏流通。先是、內祕書院侍讀學士廖天宋撰開山塔銘、存于廣壽。師所出法嗣五人、曇瑞安、柏巖節係支那人。曇瑞別號千呆。元祿丙子承上旨⁶⁷、現住黃檗。戊寅秋、賜紫衣。了先師未了公案、而將興祖道于此時也。

●補山萬歲寺心盤橋禪師傳

禪師諱真橋、字上瞻、號心盤⁶⁸。閩之溫陵產也。立志不群、學出世法、披緇於福城萬歲寺⁶⁹。蓋與西來灑公祇園弁公為師兄弟⁷⁰。既而圓具、往參朝宗和尚、遂執巾瓶。後依隱元國師于古檗林中。崇禎十年、師預入室次。隱問：日出心光耀盤、在什麼處。師豎拳云：和盤托出。隱云：恁麼則兩樣。師一喝、隱便打出。師時四十七歲也。數歷職事、親近有年。

順治六年、鳳山也懶禪師復師啓云：位寄以堂兮、坐斷雄峯十二。機符于室也、渾融法界三千。肯埋頭之古佛座邊、曾撒手之懸崖頂上者、正謂此也。師在檗林、位居後版、與即非慧林二公有伯侄之誼。以即父師西來、慧受業於祇園。故三師聚會、莫不擊揚箇事。即早年、偶以本參無字請益、師激發曰：茫無所入、正好入處。何不向趙州未屙已前、猛著精彩、即直得進步。一日、慧質師曰：萬法歸一、一歸何處。師就几上拈塊墨為示、慧默會其意、禮謝而出。其機用多類此。

尋主三山雲門寺⁷¹。八年冬、師入山祝壽。明春壬辰⁷²、辭回萬歲舊居。隱乃授拂子並偈曰：白雲影裡路崔嵬、步步風高獨往回。接得檗山拄杖子、險崖敲出句如雷。十一年、隱觀此土緣熟、航海得得而來。十三年、師閉關萬歲、日增美譽。值無上尊公省覲國師而東、附呈其語稿。隱見而喜之。十五年春、寄付源流法衣、以為表信。師後就本寺為眾開法。

康熙乙巳四年⁽⁷³⁾、師已順世。即非禪師時在豐之廣壽、寄輓以偈：七十五年結祖冤、疇知原是古雲門。九重城裡留難住、應現他方補處尊。蓋末後實錄也。師生于萬曆辛卯十九年⁽⁷⁴⁾、至此享年七十又五、僧夏未詳矣。

●斂石太平寺三非徹禪師傳

禪師名性徹、三非其字也⁽⁷⁵⁾。泉州府人、未詳俗姓。以熹宗皇帝天啟辛酉元年而生、自得度後南遊、足蹟徧於閩浙。在隱元和尚輪下亦有年矣。壯歲寫其像來求讚、隱為題曰：老而倔僵、不成模樣。凡來聖來、一頓拄杖。擡起白牯狸奴、抹殺人天龍象。中華文物之邦、肯容這個和尚。果是知非漢子、方許展開供養。師雖未透露爪牙、已有印證之意焉。

順治甲午⁽⁷⁶⁾、隱將東應。春二月、師回溫陵。隱以拂子一枝付之、有偈曰：我向東兮汝向西、大家活弄一青黎。任教坐斷千峯頂、把住雲頭不放低。師時三十四歲也。未幾、主席斂石玉乳峯⁽⁷⁷⁾。

明曆丙申⁽⁷⁸⁾、隱在普門、與師書云：夏初接來札、知公住斂石。念先德舊業、遂檀信之心、益見孤風絕俗。雖未哮吼、聲徧大千。若今時野狐種類永夜亂鳴、聞者無不掩耳。嗟嗟吾老矣、再會奚期。後寄大衣源流、以表信焉。

戊戌、師退斂石、過浙。明春己亥、從江右道經汀之杭川⁽⁷⁹⁾、憩紫竹菴。庚子、移居觀音院。是年、舊檀婁上陳公擢為鳳翔令、親造菴門、稱方外友。

康熙壬寅改元、白砂里文學張素卿等重興乳峯禪庵、請師住之。一日、小參：達磨東來、二祖西去。一點水墨、成籠兩處。後代兒孫不唧溜、腳下茫茫無可據。逢人覓佛覓祖、向外說三說四。或道鉢囉娘為一大藏教、或指柏樹子作西來祖意、或拈白紙以示同風、或展兩手而稱大義。如斯之流、有甚巴鼻。忽有個漢出來、道乳

峯發無明也是。因閒事、山僧便向明窓下安排。何故、當仁若也不讓、便有超師之智。

癸卯冬、戶部莫穎脩公、偕闔邑諸紳士歸師道化、延住南塔寺⁸⁰。四眾旌崇、勉其出世。師云：「出世之舉、非佛天所推則不可矣。今夫神壇祠宇、鐘板高懸、朱門富室、乞憐接踵。使予落此群隊、其敢以名位累心乎。既而寺逼城衢、倦其應酬、未及兩載、辭回觀音舊隱。乙巳夏五月、作杭川記。付晦眉等諸徒。」

先是、眾問以禪教二門、師示有言：「禪即水也、經即波也、欲參禪而棄經、如撥波以求水。經即春也、禪即花也、欲持經而棄禪、如捨花以求春。捨花尋春、撥波求水、余知三尺童子、必聚口而笑之。然持經之士、只恐不求悟心、隨語生解、計偏數以為工程、何異入海筭沙、豈能有益於理乎。倘能口誦而心解之、解而證、證而忘、不取法相、不取非法相。到這裡、何者為經、何者為禪、而謂禪與經有二乎哉。參禪者所貴當機領畧、全身獨露。而此身周徧十方、山川草木、一切平沉。然亦不可守此景象、則施機發用、頭頭是道。無往而非禪、無往而非經。而謂經與禪有二乎哉。」

己酉春⁸¹、遠離上杭、再造黃檗。掃費隱和尚塔、有金爐篆起蟠龍舞、玉燭光勝彩鳳飛之句。師往返榕城⁸²。後以康熙十三年甲寅正月某日、坐脫于烏石山。壽五十四、法臘罔知。主盟廣超和尚特為進塔、有自由自在自安樂、不令人見更風光之句。師所著有語錄、並冷園初集各一卷、崑山徐元文製其序引。

●連江石門寺廣超宣禪師傳

禪師諱弘宣、字廣超⁸³。本貫興化府莆田人也。師生而超邁、志在塵表。稍長、剃染受戒、既而躡足湖海、參尋知識、受決于隱元國師。時甲午歲也。

先是、師住連江縣石門寺⁸⁴。隱過此紀錄、有可有知音者。共談格外宗之句。師後在萬福堂中領綱維職。

順治辛卯⁽⁸⁵⁾、隱六旬。結冬、眾將萬指。師為堂主、毘贊化風。隱題自像與師、末句謂…唯有頂門一點妙處、信手摸著、堪繼佛祖之燈。咄。師性謙讓守分、不欲取其榮觀。解冬、又歸舊棲。隱送以偈云…祖師心印人人具、也要經天緯地才。撐拄石門須鐵漢、虛空撲碎眼弘開。

癸巳秋、隱染恙月余、師特來問疾。冬轉西堂、歷二十載。康熙皇帝十二年癸丑十月、師在閩縣興林寺、受鄉紳陳魁宇郭文祥二公泊合寺請、視篆黃檗、聲光日熾。次年甲寅夏、普照國師訃書自扶桑至。及其開緘、既過小祥。師感嗟不已、設位拈香。其畧曰…去年四月初三、無角鐵牛生四足。今年四月廿一、哮吼一聲悲風切。遺音浩蕩真歸告、撼動天關並地軸。隻履已西歸、唱罷胡笳曲。仍為開喪、殷勤致祭。將使易菴首座奔喪于日東⁽⁸⁶⁾。易至溫陵、侯舟不果。

乙卯春、師慶誕。上堂有言…七十餘年前、即心即佛、鐵牛無骨。七十餘年後、非心非佛、空山突兀。正當七十餘年間、不是心、不是佛、不是物。顛顛倒倒強出頭、一度生辰一度老、不風流處也風流。所謂讚揚也得、貶駁也得。貶駁讚揚、各得一分功德。不見道、道吾惡者是吾師、道吾好者是吾賊。或有智主人、功德天黑暗女二俱不受。如是則不邀福而福自集、福滿大千界。不求壽而壽自遐、壽量等太虛。師住纔五載、以丁巳冬辭眾、舉法侄清斯淨公補席、晏休于逸老堂。

己未十月、忽思舊隱、出山養疴。未久、示滅于省中道山。乃康熙十八年己未十一月十九日也。師誕于萬曆三十二年甲辰正月、逮今瘞履、享壽七十六歲、坐若干夏。新命淨公聞訃、上堂特為掛真、有如今高掛祖堂中、一任千秋修供養之句。所遺黃檗錄三卷、得法門徒□□海濤、□□古奕、□□道化、□□宗標、書記道緒、□□普明、所同編也。

●福州獅子巖良照泉禪師傳

禪師名性泉，良照其字⁽⁸⁷⁾。福清龍澤人，父鄭姓，母林氏。父母俱有賢行，長齋誦佛，仁風布于閭閻。師釋年聰慧，讀書強記。既長，不甘處俗，依無住宓公于黃檗，得度納戒。晝則勤行公務，夜則定坐不倦。真操實履，期發明本有。

崇禎癸酉⁽⁸⁸⁾，費隱和尚來主黃檗。一日謂師曰：「良照爾已單刀直入了也。師默然不答。時隱元和尚在西堂寮，諸同參做頌古會。師先闕之，指其可否。及呈方丈，一如師言。同參信服，以為具眼。丁丑⁽⁸⁹⁾，自隱接席，師抽身輔佐。是冬，告香入室。隱問：「無頭無尾，無背無面，汝作麼生照。師驀豎拳。隱云：「豎拳即不無，意旨如何。師又豎拳，隱便打出。」

師事母至孝，每以時回里省侍。眾感其勞，遂各捐貲，置養母田以助之。乃廬於三官壟之側，離山不遠，迎母居焉。既而母臥病，三年不能起。師侍湯藥，治便利，槩不許弟子代其勞。母既逝，請隱和尚追薦上堂。故法語中有奉母以法，孝行塞乎天地，不待薦拔，必也往生。如是資身，草屋石牀常快樂，如是薦親，天堂佛國恣優遊之言。時人無不稱其真孝焉。

師在巖山、職領堂主。甲午⁽⁹⁰⁾，隱赴興福請，命師住獅子巖⁽⁹¹⁾。送以偈曰：「巖頭進步始稱賢，突出常光耀祖先。試向閭中聊屈指，幾人鼻孔迴遼天。先是，師在水月菴，呈所解一冊，隱默知見處精明。是冬，寄付塵拂一柄，以表法信。兼題真讚云：「無人無我，到處無非此老。匪相匪名，日照扶桑杲杲。看破東西兩眼睛，便是吾家真種草。師巖中一味枯禪，平居罕作偈頌，而等閒發語，莫不驚群，獅子吼者矣。與高泉法侄在法派有昆季之誼，泉偶與師立巖前，望北湖山曰：「異哉。恁麼高山之上，云何有水。師厲聲曰：「通身是水，說什麼山上。泉不覺點首。」

己亥冬⁽⁹²⁾、法兄慧門禪師延師于萬福、居第一座。師勉而應之。期滿、拂衣再入獅巖。辛丑、泉奉師命將東渡、特造告別。師送至巖下、且行且語曰…爾直速歸。泉曰…業師無住老人年餘七十、不敢稽留。師曰…老人尚可待、愚兄不及見矣。遂於松下一揖而別。是秋九月、師果然入無聲三昧。病中親付徒僧惟坦曰…鏗頭下火種、汝當為我續之。不日而坐逝。實順治辛丑十八年九月初九日戌時也⁽⁹³⁾。生平清直無諂、不喜攀緣、巖居晦跡、竟不知有人間世矣。壽六十餘。

●眠牛山鎮海寺常照燄禪師傳

禪師諱興燄、字常熙、其號曰玄朗⁽⁹⁴⁾。福州鎮東許氏子也。兄弟有四、師居其三。產于萬曆十年壬午九月十六日子時⁽⁹⁵⁾。幼時習儒典、風格不凡。詩禮傳家、世有善行。其父不茹葷、久脩淨業。嘗閱楞嚴經、師時方舞勺、傍見世尊勅羅睺羅撞鐘因緣、即心開意解、知有佛法中事、輒有脫白之志、無由頓捨。逮父西逝、決無意于榮達、其所笥契券等、悉付祝融。遂登鎮山菴、禮永菴大德為剃度師。時年二十七⁽⁹⁶⁾。聽講參禪、恒以本分未明為憂。一夕定坐、聞城中鑼鼓四震、忽悟十方俱擊鼓、十處一時聞之語、了從前未了底。又見千江有水千江月、萬里無雲萬里天偈、胸次蕩然、從斯言語、直截作得主宰。

年將不惑、適無異和尚入闈⁽⁹⁷⁾。師特往受具。隱于海南眠牛山⁽⁹⁸⁾。未幾、士庶歸心者益眾。至太師鄧公⁽⁹⁹⁾、平夷侯周公輩⁽¹⁰⁰⁾、咸以師禮尊之。既而大建鎮海寺。一日、有三山鄭羽士、能以符咒取桃枝⁽¹⁰¹⁾、作乩以降仙判人吉凶皆驗。仙即無煙氏陳博也。師請題山門等聯、仙作字云…不坐獅不坐象不坐蓮花牛背、長留今古跡、且看山且看水且看日月虎谿、何論實虛聲。齋堂云…展起鉢盂、飯裡有蟲堪仔細、拈來茶盃、水中無骨也難消。一揮而就、文不加點。觀者歎稀有。是雖符咒所致、非師德感、安能若是耶。

崇禎年間、密雲費隱及隱元三大師、紹芳于槩苑、重光祖道。師相續服勤、始終無懈。當隱興復未竣之際、與其徒一賢因公不顧身命、罄衣鉢助之、計前後不下四五千金。而處已澹薄、不嗜華侈。養母最孝、所供給不敢以常住物。為眾裹糧、亦不以遠途為勞。言動舉止、莫不合儀。

甲申⁽¹⁰²⁾、隱到鎮海上堂、有沒鼻眠牛橫海島、不須繩索再勾牽之句。順治辛卯、隱有為師祝古稀詞一篇、念其臘高德厚、任以都監院之職。甲午⁽¹⁰³⁾、隱東渡時、師率眾哭留、聲振泉石。隱預題其像、畧曰：備知黃檗苦心、終日為人不息。待我東遊歸來、與君一頓榔栗。蓋有囑累之意焉。隱約三日、而未回。至丙申秋⁽¹⁰⁴⁾、不違舊言、特寄拂子、囑以大法。師時七十五歲也。師年長隱者十歲、可謂一員耆宿矣。既得法已、葺宇于廻龍、以為韜晦之計、距槩山一拘廬舍。

明年丁酉冬制、堂頭慧門和尚舉為首座。師雖乖老、立稠人中、儼如泰岱之峙眾山之上。庚子秋、示微疾、不起者月餘。九月、逢師生日、預祝八十初度。慧過首座寮問疾、師云：來時不期然而來、去時不期然而去。和尚既到此、必定有言句。慧云：明破則不堪。師微笑。一夜、高泉維那問云：公病革矣、有何分付。師云：無可分付。逮中夜、索茶喫、頓起危坐、茶罷瞑目而逝。即順治十七年庚子九月二十九日子刻也⁽¹⁰⁵⁾。世壽七十有九、僧臘五十有三。遂以十月朔日進龕、手足綿軟、一眾感服。當其三七之晨、合山奠於影堂。

師雙耳垂肩、長寸許、宛似阿羅漢。素行杜多、不出俚言。問有孤恩負德者、亦待之如初時、人歎曰真大丈夫也。師嘗有偈曰：三千七百葛藤株、自古逮今尚未除。沒量漢子連根拔、掃向大洋一也無。其所作章句、一皆如此。平日慎許可、故未聞嗣其法者。

●摩耶山佛日寺慧林機禪師傳

禪師名性機、號為慧林⁽¹⁰⁶⁾。閩之福州福清人也。俗姓鄭氏、宋一拂先生介公之後⁽¹⁰⁷⁾、其世家皆有聲于鬻宮。父華斗、呂廩生、母邵氏。師以萬曆皇帝三十七年己酉九月初八日辰時而誕⁽¹⁰⁸⁾、性甚至直、顏面威嚴。幼習舉業、飽蘊詩書。長而入泮、處昆玉中、自有金翅始毛、麒麟方角。宗黨咸曰：吾家有若人、能不大先世之門者歟。然師視功名猶嚼蠟、慕佛法如投膠。每與諸釋氏遊、一聞宗乘中事、棲心物表。俄丁明鼎變移、卸青衿入緇流、從祇園卉公、受業于補山⁽¹⁰⁹⁾。時四十歲。蓋丹霞之流亞、選佛而不選官者也。既而歎曰：今已棄俗、當研明大法以報四恩。否則、寧不負出儒入釋之志乎。

順治己丑、直抵黃檗參謁隱元和尚。隱一見器許、即進僧堂、力究趙州布衫公案。屢就後堂心盤、維那即非二公請益。是冬、受比丘戒。一夜、攝心危坐、忽覩燈花撲落、身世俱如出生、不在閻浮世上也。乃舉似即維那、即曰：此是塵勞暫息、定力初成。楞嚴所謂光影邊事、非究竟也。師自是多所省發。值隱上堂、便問：未到黃檗、參黃檗禪。即今到也、疑黃檗禪。隱云：我這裡一字也無、汝疑個什麼。師云：紅爐點雪。隱云：如何是汝不疑處。師云：倚天長劍逼人寒。隱云：恁麼更少什麼。師云：謝師證明。便禮退。明春、隱以其出自儒門、閑于文翰、命掌記室。

甲午、隱應聘日本。時師年四十六、扶化而來。秋七月、舟到崎陽。當本朝承應三年也。隱初轉法輪於東明、次移象駕于聖壽。師領原職、或任綱維。迨入普門、隱行化之始、百務旁午、師處之夷然、參扣不敢少廢。適罹腹疾、愈加淬礪。忽打齏藥銚、通身汗下、乃曰：趙州布衫、今日看破了也。疾亦遂瘳。眾見師有遺病之功、殊不知正是放身命處。惟隱得知、舉為西堂。

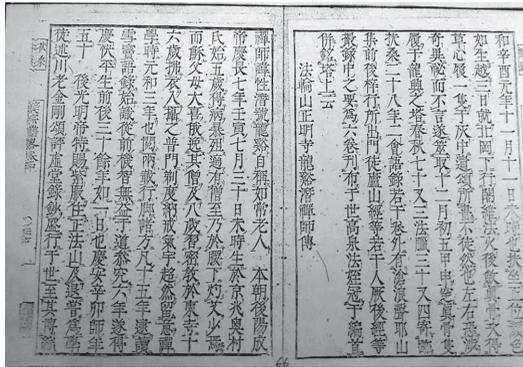
萬治戊戌、先大相國嚴有君延見隱和尚于東都、令師看守普門。至庚子冬、上賜太和地為新黃檗、隱命師交

領寺基。寬文辛丑改元、代隱謁東都謝恩。既回、聲光益著、法緣且熟。先是、青木太守端公創建摩耶山佛日禪寺于攝州、請隱和尚為開山結期。是夏起、師主之。及師應請、隱付以偈拂表信。偈曰…單提正印出獅林、豁爾雙眸互古今。白日青天轟霹靂、盡從陸地浪千尋。既而及第選佛之場、香積應供之堂、次第圓功、蓋一方大禪林也。

甲辰秋、師五十六歲。太守擇其誕辰、請開堂。乙巳解制、師特至松堂謝法。是春、黃檗新命木菴法兄開戒、請為羯磨。事畢回山。牧馭之暇、手書華嚴等諸經、設普觀堂、以安奉之。又為考妣業師減鉢資、以置腹田。延寶癸丑、省覲開山普照國師、親預鶴林之會。國師喜而書偈、有重重法脈流無盡、道義恩深不可忘之句。

可謂義最篤師親者矣。戊午、師七十歲。長嗣別傳經公剏大舟寺、以式廬名、請為開山。庚申春、承鈞旨、主席萬福、稱第三世。夏五月、嚴有君薨⁽¹⁰⁾。師慮檠山賜地建殿實係國恩、因病不能親造、遠差廓山監寺于東睿山致奠、就立神主於本山公祠。秋八月、元和法皇登遐。師特詣泉湧皇刹拈香。未幾、東行謁新國主、歸山嚴行清規。

師驅幹脩倬、臘踰從心、咸謂住世老應真也。次年、老病交作。自知報緣不久、造龍興院於山中、以為壽穴。是秋、開毘尼壇、七衆受者、無慮五千餘指。冬期結制、單滿兩堂。師雖在病牀、不倦槌拂。既而病漸、乃書法語並遺囑示之。四來問疾、殆無虛日。師精神如故、應接不異平常。仲冬初十、剃浴更衣、吉祥而臥。翌日、衆見師有去世之意力、請遺偈。師執筆漫書曰…來也錯、去也錯、一雙草鞋活如龍、打翻筋斗錯錯錯。適方廣端長老來、師顧視良久、奄然而終。實天和辛酉元年十一月十一日未時也。扶坐正位、顏色如生。越三日、就北岡下行闍維法。火後斂真骨次、得草心履一隻於灰中。遺頌所書、不徒然也。左右恐涉奇異、秘而不言。遂筮取十二月初五甲申、窆真骨隻履於龍興之塔。春秋七十又三、法臘三十又四、寄跡扶桑二十八年。二會語錄



（『槃宗譜略』卷中「法輪山正明寺龍谿潛禪師傳」、一頁。複写本、京都黄檗山萬福禪寺文華殿存。）

若干卷、外有滄浪聲、耶山集、前後梓行。所出門徒、廬山經等若干人。厥後經等撮錄中之要為六卷、刊布于世。高泉法侄冠于編首、併銘塔上云。

●法輪山正明寺龍谿潛禪師傳

禪師諱性潛、號龍谿、自稱如常老人⁽¹⁾。本朝後陽成帝慶長七年壬寅七月三十日未時、生於京兆奧村氏。始五歲得病暴殂、適有僧至、乃於腰下灼艾、少焉而蘇⁽²⁾。父母大喜、俄逸其僧。及八歲、習密教於東寺。

十六歲、拂衣入攝之普門剃度納戒。氣宇超然、留意禪學。時元和三年也。閱兩載、行腳諸方、凡十五年。逮讀雪竇語錄、始識從前機智無益於道。參究六年、遂得慶快平生。前後三十餘年、如一日也。

慶安辛卯、師年五十。後光明帝特賜紫服、住正法山。及退、嘗為學徒述川老金剛頌、評虛堂錄鈔、盛行于世。至其博綜群籍、辯才無礙、天下無不推讓焉。承應甲午、再住妙心。師恒以本邦三百年來、時風不古、禪道將頹、有躡海入明之志、係于國禁未果。忽聞隱元和尚折葦西來、竊為心喜。次歲乙未、有僧自長崎至、師問隱師有何言句。僧舉隱偈云：挑雲入市無人買、惱殺杖藜空自還。師遂與眾等相議曰：明眼宗師、非師而誰。乃稟官脩書、發竺印公聘請上都。

是秋、迎隱而住普門、一見如夙契。師雖衣紫望重、一時棄之、執弟子禮。時有粉骨碎身唯奉法、何期白首作沙彌之句。但化門肇啓之際、人緣未熟、是非蜂起⁽¹³⁾。師挺身佐法、不顧危亡。未幾、京尹羽林次將獨真源公至山謁隱、謙恭致禮、恨相見之晚。是冬十一月、同師請瑞世於普門。由是諸山碩德聞風而至。師日夜參詳、益入闢奧。隱示偈曰：棒頭落處解齏身、腦後加錐始切親。果是純鋼生鐵漢⁽¹⁴⁾、一回煅煉一回新。

丁酉夏、後水尾院法皇召師問法、奏答稱旨。自時厥後、寵恩優渥、近古無與同者。萬治戊戌、輔隱東行親謁國主。先是、師往返東都數回、為法殫盡心力、不憚飲冰嚼檠之艱。寬文辛丑、隱蒙上賜地、新開黃檗。癸卯春、承旨開法、併給莊田等、皆師翊贊之力也。是夏、法皇委師咨詢禪要於大光普照國師。奉對以法語併偈、有靈鷲枝華今再振、扶桑正脈永流芳之句。冬期、黃檗弘開爐鞴、分兩堂安禪、師領四堂、秉拂提唱。明春甲辰、應近州正明寺請。隱舉拂子云：只這一脈、從龍池流至黃檗。老僧三十年用不盡、今付於汝。汝能行持、如龍得水、如水得龍、只如興波不作浪一句、作麼生道。師接拂云：消得龍王多少風。隱云：接得龍池真正脈、為霖為雨徧山川。師便喝。隱云：一聲霹靂轟寰宇、驚起泥龍上九天。復囑以偈、有大器不孤天下望、正明弘法報洪恩之句。師時六十三歲也。蓋隱西來、經今十載、而于此土、稱師得髓。上達天聽、法皇大悅、勅諭云：隱老禪師即達磨、而龍谿乃二祖也。

是夏四月、詔入內院說法、賜梅檀香十斤、及黃金絹帛等。師以梅檀奉隱、永鎮檗山。亡何、勅賜正明寺額。師掛起、謝恩云：九重降賜金書額、八部欽崇魔外驚。寺係聖德太子手闢、古殿尚存。師住未久、構禪齋二堂、遂成叢社。諸檀屢請開堂、師不允。往寓慶瑞古蹟、又與其廢焉。

乙巳冬十月、皇太子金剛壽院薨。藤太妃請師於其正殿陞座。是月、法皇賜洛北幡枝山以為禪苑、御書天壽山資福禪寺二額。十一月、為皇女元瑤比丘尼宣戒法、闔宮天眷得聞未聞。又賜佛舍利等數種。翌年丙午三月

十九日、師進天壽山。即日、法皇遣金紫光祿大夫忠康平公、賜以御香等三品。後西上皇亦賜香幣。師述偈進謝、有不減龜山先聖風、別宮親捨作禪宮之句。法皇特問心經要義、師撰口譚一卷進上。戊申四月十五日、詔入內院、親受菩薩大戒。先是、法皇披剃有年、法諱圓淨。一日、師舉柏樹子公案、法皇頓除智解、洞徹心宗。師囑以大法。丁未冬十一月、親御宸翰、特謝法乳。至己酉歲、賜以大宗正統禪師之號、勅改所著請益錄為宗統錄、兼賜御製序文、刊版流通。其寵榮之加、今古罕聞。明年、師就正明寺結夏、蒙上慰問。後賜御藏及香積田、永為祝聖道場。夏滿、師謝聖恩、旋省國師。

中秋日、赴坂城請、臨行示眾、有蹈轉涅槃真正道、歸程唱行水調歌之偈。既到坂之九島菴、二十二日、應有司齋、舉揚法要、聳動群聽。次日、暴雨驟至、白晝無光、颶風刮地、鯨浪翻天、山海震動。諸人罔措、菴主拙道激等、促師逃避。師堅坐一室、曰：死生數矣、其可逃乎。汝等端心正念可也。諸子見其勢險、掣師起座。師厲聲警眾、如是者三、乃索筆書曰：三十年前恨未消、幾回受屈爛藤條。今晨怒氣向人噴、喝一喝、卻倒胥江八月潮。書已、祕諸篋中。霎時走石揚沙、浪漲屋裂、而師獨晏坐水中、夷然不動。即而視之、已脫矣。時寬文庚戌十年八月二十三日也。顏色不變、頂門如炙、黑白羅拜、哭聲徧野。迎歸慶瑞、遂為火浴。聞至法皇、嗟惜不已、特設祭於內殿。兼賜國金、造師之三塔、曰萬松院、以瘞真骨、曰法輪山、奉御賜像、曰祥雲山、藏其衣盃。皆覆以塔亭、示尊崇云。

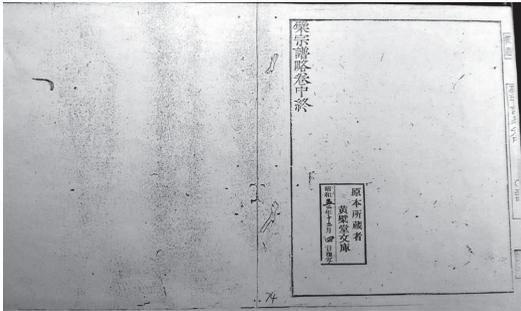
師享報齡六十有九、坐臘五十有四。狀貌魁偉、襟度寬弘、廣類豐頤、足有輪紋。蓋哲人應世、不可得而測識者也。遺錄三卷行世、別有鐵背錄、辨正錄各一冊。國師和師遺韻曰：忽見墨痕疑盡消、不孤生鐵鑄藤條。臨行一喝全賓主、湧起滔滔四海潮。

●初山賈林寺獨湛瑩禪師傳

禪師名性瑩，獨湛其字也。族姓陳氏⁽¹⁾。福建莆田人。有宋二丞相陳俊卿文龍之後裔⁽²⁾，明孝廉御史茂烈公雲孫也。世業儒，父翊宣，母黃氏，生師於崇禎戊辰年九月廿七日午時⁽³⁾。在襁褓，稟性慈和，天資卓絕。早歲讀書，過目成誦。每聽講，自疑別有個妙理，由是不務多聞，當鄉學會文之期，不甚留心。一日入城，見俗親扇頭所書心經，從是日誦不輟。或跌坐課佛，見婦女服飾等，厭惡避之。族人呼為和尚子。覺無常生死，果報酬償，心中警懼，汲汲不安。世間事物，無一可其意也。離世之念，無日無之。但未知求道之要。值母重病，即日斷葷。及母亡，師自念欲報親恩，無如出家。遂依衣珠老師，于梧山積雲寺剃染，年方十六。是日刺血書疏，佛前發誓曰：要洞明一大事因緣，不肯以小成微效而自滿足。居常閱法華楞嚴⁽⁴⁾，並高峯語錄，雲棲諸書，始明坐禪之要。日夜參究萬法歸一話。偶映佛燈，坐至四更，了然會得其旨，但不以此為了事耳。且厭其來客煩擾，夜半遁去，曉至壺山。居一年，又移石壁高絕之北。下臨萬丈深潭，其間人空境寂。經行長坐，手持一版，自策昏沉，頭破臂傷，勇銳如敵。從朝至暮，一片打成，欲覓俗慮塵心，不知向何處去也。

己丑冬⁽⁵⁾，東曦兄相訪，見師偈頌，嘉歡不已。相招往參互信法叔，遂與偕行。至泉州承天寺，便問萬法歸一，一歸何處。互以大念珠打一下。師云：只此更別有麼。互一喝，以手掩師口。師遂進堂。次年正月，縱步出堂，見風吹樹杪，忽覺天地間一時皆語句也。辛卯夏⁽⁶⁾，參本師隱元和尚于黃檗。復上鼓山，謁永覺老人。隱每每論以向上一路，明敲暗擊，甚費腕頭。此後凡見先佛法言古德遺行，一經耳目，莫不感激流淚。

癸巳冬⁽⁷⁾，登壇進具。一夜跌坐，忽起，因於城東老婆不欲見佛公案，豁然打破。平日之疑，大似十日並照，觸處放光，回觀自身卓立雲霄之上，喜不可量。衝口頌曰：同生不見，拳即是手。計較逃藏，將謂別有。隱頷之。復呈狗子頌，隱豎筆問：是有是無。師云：有。隱打出一拳云：打落汝牙齒。師當下得大機用，縱橫



『槃宗譜略』卷中末頁。複写本、京都黃檗山萬福禪寺文華殿存。

無礙、自證密護、人無知也。

二十七歲、隨隱應化此方、當國朝後光明帝末年也。既而羽翼化儀、激揚師道。隱默以大器期之。四遷法社、十易春秋。寬文皇帝癸卯御極⁽¹²⁾。是冬、隱立宗太和、師任西堂之職、分座秉拂。明年甲辰、應遠州檀越近藤語石居士聘。臨行、隱舉拂說偈曰：「一枝拂子重千斤、擱在和山待箇人⁽¹³⁾」。今日逢君聊舉似、再三持重莫因循。設若持得起、放得下、正好朝打三千、暮打三百。且道過在何處。師云：「直下承當、知恩有地。隱云：一泓湛水來明月、併作遠江一帶春。便付。師接拂云：豁開正眼昭寰宇、燈燄繩繩萬古隆。便行。」

夏六月、擇寺地于初山。蓋師幼時、以平生行履問神。神降籤云：「景是扶桑日、飛輪初山上。海天皆拱照、處處望團圓。後於他寺再問：亦同此一籤。初不論其意、今果得是山、信前緣之有在也。特奉普照國師為開山祖。」

乙巳冬十一月、以國師誕日、開法拈香。一住十八載、大興叢席。次赴上野州、開國瑞寺。至天和壬戌春⁽¹⁴⁾、承旨繼席于黃檗。就謁東都謝恩。董席十一年、開戒兩次。雖住持事繁、律身精嚴、兼脩淨土。元祿壬申、遂退隱于獅子林。舊檀語石居士數請回山、師不獲己、應之、寓永思塔。丁丑二月⁽¹⁵⁾、再開菩薩戒于初山、求受者約萬餘人。中有一男二女、為怨靈所惱、狂疾不痊、來受三歸、即時平復。一日：我今得離諸冤結矣。又一人云：我今解脫馬胎矣。同時合掌坐亡。眾人皆驚異、方信戒力不可思議也。前此、男女四人受無妄之災、至於沒命。怨

靈附人、求師薦偈、皆得解脫。但錄妙蓮信女一偈曰…是身無相受生緣、刀斧交臨總坦然。推究怨嗔何所有、回光徹證未生前。戒會畢、復歸獅林。是秋、師七十歲。諸師咸為師壽。龍興法任撰壽文、敘十事最勝。就中所謂、道德名位為第一者。蓋國師真子二十三位、皆已入滅、惟師獨存、若魯靈光、然其餘九勝、茲不暇舉。眾嘉其文、為廣錄後序。嗣法弟子圓通成等若干位、支那惟悅峯章一人。成章等編師語錄、計三十卷、法孫博雷音參訂焉。

『槃宗譜書』卷中終

註

- (1) 各表題前の記号の「●」は、底本にない。今、加える。
- (2) 木庵性瑫(一六一一—一六八四)、黄檗宗の僧、慧明国師。明の福建省泉州府晋江县吴氏の出身。明代崇禎二年(一六二九)に十九歳で泉州の開元寺で出家し、崇禎十七年に福清黄檗山萬福禪寺において隠元に師事し、南明永曆四年(一六五〇)に嗣法した。日本明暦元年(一六五五)七月、隠元の招書に応じて長崎に至り、寛文四年(一六六四)九月、京都黄檗山萬福禪寺の法席を継ぎ、二代住持となる。十七年間の住持において、京都黄檗山萬福禪寺の伽藍を整備し、黄檗宗の基盤を固めた。その功績を讃え、後の明治十四年(一八八二)、明治天皇は木庵に慧明国師という諡号を贈った。木庵の語録は生前から多く刊行されてきた。一九九二年版の『新纂校訂木庵全集』は影印本として江戸時代の各版本の集成である。

(3) 萬曆辛亥三十九年、一六一一年。

(4) 崇禎己巳、一六二九年。

- (5) 開元寺、今の福建泉州紫雲山開元寺。
- (6) 乙亥、明朝崇禎八年（一六三五）。
- (7) 永覺和尚、永覺元賢（一五七八〜一六五七）、明代曹洞宗の僧。福建省建寧府建陽縣蔡氏の出身で、南宋の儒者蔡元定の十四代目の孫。法號は永覺、字は元賢。幼年より儒典を熟読し、十八歳より佛典を読み始めた。明朝萬曆四十五年（一六一七）四十歳の時、建陽董岩寺の無明慧經（一五四八〜一六一八）に就いて出家し、後に嗣法した。江西信州博山能仁寺に無異元來（一五七五〜一六三〇）を参じ、具足戒を受けた。崇禎七年（一六三四）、福州鼓山湧泉寺に住持し、曹洞宗の禪風を扇ぎ、遠近に影響が及んだ。崇禎八年（一六三五）と崇禎十五年の二度、泉州開元寺に住持した。崇禎十年（一六三七）、杭州府瓶窰真寂禪院（今杭州市余杭區瓶窰鎮）に住持した。南明永曆十一年（一六五七）、鼓山湧泉寺に示寂、享年は八十である。その法嗣に為霖道霈がいる。永覺の著述は豊富にあり、『建州弘釋錄』、『永覺和尚廣錄』などがある。
- (8) 天童、明朝浙江省寧波府鄞縣の天童山景德禪寺、今の浙江省寧波市鄞州區の天童寺。崇禎四年（一六三一）四月から崇禎十四年九月まで、密雲圓悟（一五六六〜一六四二）はここに住持した。
- (9) 苕溪真寂、明の杭州府瓶窰真寂禪院（今杭州市余杭區瓶窰鎮）。真寂禪院は東苕溪の回龍渡口に臨むため、苕溪真寂禪院、回龍真寂禪院とも言われる。
- (10) 丁丑、崇禎十年（一六三七）。
- (11) 戊寅、崇禎十一年（一六三八）。
- (12) ① 箬庵、箬庵通問（一六〇四〜一六五五）、明朝臨濟宗の僧。法號は箬庵、字は通問。江蘇吳江松陵俞氏の出身。二十四歳、江蘇宜興府磬山禪院の天隱圓修の教えを受け、杭州府の南潤理安寺に行き、佛石和尚に礼して出家した。浙江嘉興府金粟山廣慧禪寺に行き、密雲圓悟に参じた。後に磬山禪院に帰り、天隱圓修に嗣法した。杭州南潤の理安寺、江蘇宜興府の磬山禪院などに歴住した。『箬庵通問禪師語録』十二卷、『續燈存稿』十二卷などが世に伝わる。② 三宜、三宜明孟（一五九九〜一六六五）、明朝曹洞宗の僧。法號は三宜、字は明孟、別號は愚

庵。浙江杭州府錢塘縣丁氏の出身。二十三歳、杭州府瓶窰真寂院で出家した。越州府紹興縣の雲門顯聖禪寺において湛然圓澄に參じ、天啟三年（一六二三）に嗣法した。崇禎十六年（一六四三）、雲門顯聖禪寺に住持した。

『三宜孟禪師語錄』十一卷が世に伝わる。③石雨、石雨明方（一五九三〜一六四八）、明朝曹洞宗の僧。法號は石雨、字は明方。浙江嘉興府陳氏の出身。二十二歳、于杭州府南高峰の榮國寺で出家した。嘉興の石佛寺において湛然圓澄に參じ、七年間修行した後、嗣法した。崇禎四年（一六三二）、紹興の象田禪寺に住持し、後に紹興の天華寺、紹興の雲門顯聖禪寺、杭州寶壽山光孝寺、福州怡山西禪寺、福州雪峰山崇聖禪寺、福建汀州靈山寺、福建建寧普明寺、建陽考亭靈峰寺、杭州龍門悟空寺、嘉興府東塔廣福寺、杭州皋亭山佛日寺、紹興蘭蕩山寺などに歴任した。『石雨禪師語錄』二十卷がある。

(13) 金粟、明朝浙江省嘉興府海塩縣の金粟山廣慧禪寺。今の嘉興市海塩縣澉浦鎮茶院村の金粟寺。崇禎十一年（一六三八）七月、費隱通容（一五九三―一六六一）はここに住持をした。

(14) 己卯、崇禎十二年（一六三九）。

(15) 弘光乙酉、南明弘光元年（一六四五）。

(16) 紫雲、明の福建泉州の紫雲山開元寺。

(17) 戊子、南明永曆二年（一六四八、清朝順治五年）。

(18) 庚寅、南明永曆四年（一六五〇、清朝順治七年）。

(19) 斂石太平寺、明朝福清縣斂石山太平寺。今の福清市鏡洋鎮下施村にある。

(20) 辛卯、南明永曆五年（一六五二、清朝順治八年）。

(21) 戊子、南明永曆二年（一六四八、清朝順治五年）。

(22) 紫雲、明の福建泉州の紫雲山開元寺。

(23) 明曆皇帝改元、日本明曆元年（一六五五）四月十三日より。

(24) 己丑、南明永曆三年（一六四九、清朝順治六年、日本慶安二年）。

- (25) 蘊謙、蘊謙戒琬（二六一〇—二六七三）、明代泉州開元寺の僧、長崎分紫山福濟禪寺の開山住持。泉州府南安縣安平鎮の林氏の出身、天啟六年（一六二六）に廣東の潮州において出家し、後に泉州開元寺に入り、木庵性瑄と法友となった。南明永曆三年（一六四九、日本慶安二年）六月、漳州龍溪縣出身の移民の懇請に応じて、長崎に渡り、分紫山福濟禪寺を創建した。南明永曆八年（二六五四）、隠元を招請することに参与した。日本明曆元年（一六五五）六月、木庵の長崎渡来を迎え、明曆二年（二六五六）七月、福濟禪寺の住持を木庵に譲り、退居した。寛文五年（二六六五）七月、木庵の江戸分紫山瑞聖禪寺弘法を助けた。寛文十三年六月、福濟禪寺に示寂した。語録に『分紫山適茲草』一卷がある。
- (26) 丙申、南明永曆十年（一六五六、清朝順治十三年、日本明曆二年）。
- (27) 寛文辛丑、日本寛文元年辛丑（一六六一）。
- (28) 新黄檗、京都黄檗山萬福禪寺、日本寛文元年（一六六一）の隠元禪師の開き。古黄檗、福建福清黄檗山萬福禪寺、唐代貞元五年（七八九）の正幹禪師の開き。
- (29) 國主嚴有君、嚴有院。嚴有院は江戸幕府の第四代将軍徳川家綱（二六四一—二六八〇）の諡号である。将軍在職は日本慶安四年（二六五一）—延寶八年（二六八〇）の期間である。
- (30) 庚戌、日本寛文十年（二六七〇）。
- (31) 瑞聖寺は、日本寛文十年（一六七〇）に創建された黄檗宗の寺院。今の東京都港区白金台三丁目にある。山号は紫雲山。本尊は釈迦如来。開山（初代住持）は木庵性瑄である。開基（寺院創設の経済的基盤を提供した人物）は攝津麻田藩（今大阪府豊中市）の二代藩主青木重兼である。青木重兼は黄檗宗に深く帰依し、晩年には家督を譲って出家した。瑞聖寺は江戸時代に東部の黄檗宗の中心寺院として「一山之役寺」と呼ばれていた。大雄宝殿および通用門一棟は一九八四年に東京都指定有形文化財に、一九九二年に国の重要文化財に指定された。
- (32) 辛亥、日本寛文十一年（二六七二）。
- (33) 黄檗紫雲二山、京都黄檗山萬福禪寺と江戸紫雲山瑞聖寺。

(34) 南岳、江戸時代の攝津州南岳山舍利尊勝寺(今の大阪生野區の舍利尊勝寺)。日本延寶三年(一六七五)秋、福建泉州出身の悅山道宗(一六二九—一七〇九)はここに住持した。『悅山禪師語録』四卷(江戸時代刊本)を参照する。

(35) 虛白性願(一六一三—一六七四)、明朝福建清縣江陰島林氏の出。十五歳で出家し、福清獅子巖に隱元に參じ、福清黃檗山萬福禪寺において具足戒を受けた。隱元に師事し、南明永曆四年(一六五〇)に嗣法した。清代康熙三年(一六六四)、福清黃檗山萬福禪寺に住持を担った。清代康熙十二年に円寂した。清代道光『黃檗山寺志』卷四「法」・「第六代超願虛白禪師」をも参照されよう。

(36) 城山、明朝福清縣の城山菴、今の福清三山鎮の城山寺。明朝崇禎十七年(一六四四)春、隱元はここで説法した。「師到城山庵、請上堂」(『新纂校訂隱元全集』三〇四頁)を参照されよう。

(37) 丁丑、明の崇禎十年(一六三七)。

(38) 芙蓉、明朝福州府候官縣芙蓉寺。芙蓉寺は現存しない。今の福州市晋安区寿山郷北峰芙蓉村内にあつたが、嘗て唐の雪峰義存や玄沙師備の出家の地であつた。

(39) 庚寅、南明永曆四年(一六五〇)、清朝順治七年。

(40) 辛卯、南明永曆五年(一六五一)、清朝順治八年。

(41) 甲午、南明永曆八年(一六五四)、清朝順治十一年)。

(42) 東山古刹、明朝福建省汀州府寧化縣の東山寺。今の三明市寧化縣東山寺、寧化縣城郊郷高塹村にある。前に東溪に臨み、波止場の東山古刹があつた。東山寺は明の永樂年間(一四〇三—一四二四)に開かれ、南明永曆八年(一六五四)、清朝順治十一年)―清朝康熙三年(一六六四)の間に、虛白行願(一六一三—一六七四)禪師はここに住持をし、伽藍を再建した。

(43) 康熙三年甲辰、清朝康熙三年(一六六四)。

(44) 己酉、清朝康熙八年(一六六九)。

- (45) 康熙癸酉、清朝康熙三十二年（一六九三）。
- (46) 即非如一（一六一六一六七二）、黄槃宗の僧。明の福建福清縣林氏の出身。崇禎六年（一六三三）四月に出家し、南明永曆五年（一六五二）正月、福清黄槃山萬福禪寺で隠元より付法を受けた。日本明曆三年（一六七）二月、長崎に渡来し、崇福寺に六年間住して伽藍を整備し、中興開山となった。寛文五年（一六六五）四月に豊前國小倉藩で広寿山福聚禪寺（今福岡縣北九州市小倉北区）を開き、寛文十一年五月、長崎崇福寺に寂した。法兄の木庵と隠元門下の二甘露門と称され、京都黄槃山萬福禪寺に準世代と尊ばれ、その門流は黄槃宗広寿派をなした。
- (47) 庚午、崇禎三年（一六三〇）。
- (48) 龍山寺、現存。今の福清市龍山街道にある。
- (49) 丁丑、崇禎十年（一六三七）。
- (50) 長慶、明朝福州長慶寺。今の福州西禪寺。
- (51) 朝宗萬如永覺亘信。①朝宗、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、江蘇靖江縣長生庵の獨知和尚に就いて出家し、浙江海塩縣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（一六三二）、密雲に従つて寧波府阿育王寺に入り、そこで法を嗣いだ。その後江蘇金陵祇陀林、浙江海塩縣靈祐寺、福建福清縣靈石禪院、莆田縣曹山上生寺、広東韶州曹溪南華寺、江西贛州龔公山寶華寺などに住持した。『朝宗禪師語録』十卷がある（明の嘉興大藏經所收）。②萬如、萬如通微（一五九四〜一六五七）、明の臨濟宗の僧。浙江嘉興府の張氏の出身。十九歳で嘉興府興善寺において出家し、具足戒を受けた。聞谷廣印（一五六六〜一六三六）などに参じ、また嘉興府海鹽縣金粟山廣慧禪寺で密雲圓悟に参じ、嗣法した。崇禎十三年（一六四〇）より、嘉興府如如禪院、福建興化府曹山上生禪寺、江蘇荆溪龍池山禹門禪寺に歴住し、十餘年間に禅風を扇いだ。『萬如微禪師語録』十卷がある。③永覺、永覺元賢（一五七八〜一六五七）。④亘信、亘信行弥（一六〇三〜一六五九）。明の福建省泉州府同安縣蔡氏の出身で、崇禎八年（一六三五）十二月八日、

福清黄檗山万福禅寺で費隱通容の法を嗣ぎ、隠元の法弟でもある。翌年泉州府南安縣羅山棲隱寺に住した。崇禎十四年（一六四一）から十七年まで、福州府侯官縣芙蓉寺に、崇禎十七年（一六四四）三月から翌年八月まで、福清黄檗山万福禅寺に、南明隆武二年（一六四六）から永曆三年（一六四九）まで、漳州府内南山報劬禅寺（南山寺）、漳浦縣岱山廣岩に歴住した。永曆四年（一六五〇）、泉州府内承天寺に、永曆七年（一六五三）夏より、南安縣九日山延福寺、惠安縣平山寺に住持した。永曆九年（一六五五）、福州府侯官縣芙蓉寺に再住した。永曆十年（一六五六）、福州府閩侯縣雪峰崇聖禅寺に、同年夏、福寧州寧德縣支提山華嚴禅寺に住した。永曆十一年（一六五七）、福州府内芝山慶城寺に住し、同十三年（一六五九）七月十六日、そこで寂した。亘信は明末の福建仏教において活躍し、特に閩南一円（福建南部）に教化を広め、二十年以上を経て、遂に漳州南山寺を本拠地として、自ら一法派、即ち臨濟宗南山寺派（南山派とも称す）を開き、今日まで法脈を保つ。亘信の南山派は、法兄隠元の黄檗派と美を競い、閩南仏教の主流を占める。亘信の伝記について、『新纂校訂隠元全集』、南明永曆『黄檗山寺志』巻四「法」・「互信彌禪師」、清代『雪峰如幻禅師瘦松集』、林觀潮「明末以来閩南仏教の諸流派について」（『花園大学国際禅学研究所論叢』第四号、二〇〇九年）などを参照されよう。

- (52) 丁亥、南明永曆元年（一六四七、清朝順治四年）。
- (53) 戊子、南明永曆二年（一六四八、清朝順治五年）。
- (54) 庚寅、南明永曆四年（一六五〇、清朝順治七年）。
- (55) 辛卯、南明永曆五年（一六五一、清朝順治八年）。
- (56) 雪峯崇聖禪寺、今の福州市閩侯縣雪峯山崇聖禪寺。
- (57) 壬辰、清朝順治九年（一六五二、南明永曆六年）。
- (58) 甲午、南明永曆八年（一六五四、清朝順治十一年）。
- (59) 虞山、明の江蘇省蘇州府常熟縣虞山維摩院。今の常熟市虞山維摩院。清朝順治十二年（一六五五）二月、費隱はここに住した。

- (60) 國朝明曆三年、日本明曆三年（一六五七）。
- (61) 萬治戊戌、日本萬治元年戊戌（一六五八）。
- (62) 豊主忠真源公、小笠原忠真（一五九六—一六六七）。徳川幕府の大名で、信濃国松本藩初代藩主小笠原秀政の次男として、松本藩の二代藩主（一六一五—一六一七在位）、播磨国明石藩主（一六一七—一六三二在位）を経て、豊前国小倉藩初代藩主（一六三二—一六六七在位）に移封された。母の登久姫は、松平信康の娘で、徳川家康の孫である。小笠原忠真は徳叟居士とも呼ばれ、文人的な教養をも持ち、大名茶人でもあり、小倉藩の茶湯隆盛の基盤を築き、小笠原家茶道古流を興した。仏教を篤く信仰し、深く禅に参じていた。寛文五年（一六六五）正月、小倉藩に広寿山福聚禪寺を建て、三月、即非和尚を開山として迎えた。『新纂校訂即非全集』、林觀潮「即非如一禪師と小笠原忠真」（『花園大学国際禅学研究論叢』第十一号、二〇一六年）などを参照。
- (63) 戊申、日本寛文八年（一六六八）。
- (64) 洞公、法雲明洞（一六三八—一七〇六）。豊前州小倉藩の出身で、藩士山路正次の三番目の子として、正保三年（一六四六）四月八日、京都紫野龍宝山大徳寺の塔頭天瑞寺において随倫宗宜和尚の許で出家し、後に即非如一（一六六一—一六七二）に参じた。寛文四年（一六六四）九月、即非は京都黄檗山万福禪寺を辞して長崎に赴いて帰国しようとする途中で、小倉藩を通った時、藩主小笠原忠真（一五九六—一六六七）に留められて、ここで広寿山福聚禪寺（今福岡縣北九州市小倉北区）を創りはじめた際、法雲は侍者として即非を扶助した。法雲は寛文五年五月に福聚禪寺で即非の法を嗣ぎ、寛文八年（一六六八）八月に、隠退した即非の席を継ぎ、福聚禪寺の二代住持となった。隠元が開立した黄檗宗の中、法雲は早期の日本僧として、文人的な教養も高く、四十年近く小倉藩に法をひろめ、近くの一円に大きな影響を与え、『法雲禪師語録』、『法雲禪師壽山外集』などがある。
- (65) 瑞、曇瑞、千杲性佞（一六三六—一七〇五）。黄檗宗の僧。法名（内字）は性安、また性佞、法号は曇瑞。明の福建省福州府長楽縣の陳氏の出身、即非如一の法嗣、隠元の法孫。南明永曆六年（一六五二）、福州雪峰山の崇聖禪寺で即非禪師に就いて出家し、日本明曆三年（一六五七）二月十六日、即非を伴って長崎に渡航した。寛

文三年（一六六三）八月、即非の後を継ぎ、長崎崇福寺の寺務を担った。寛文五年五月、小倉藩の広寿山福聚禪寺で即非の法を嗣いだ。元禄九年（二六九六）正月二十八日、京都黄檗山万福禪寺に晋山し、京都黄檗山萬福禪寺の第六代住持になる。『聖壽千呆和尚語録』十五卷、『黄檗賜紫千呆禪師語録』六巻などがある。

(66) 康熙甲戌、清朝康熙三十三年甲戌（二六九四）。

(67) 元禄丙子、日本元禄九年丙子（二六九六）。

(68) 心盤真橋（一五八九—一六六五）、明代福建泉州の出身。福州補山萬歲寺（今の福州于山報恩定光塔寺）において出家し、福清黄檗山萬福禪寺で隠元に師事し、明代崇禎十年（二六三七）、印可を受け、南明永曆六年（一六五二）、嗣法した。嘗て福州雲門寺、補山萬歲寺に住持し、清代康熙四年（二六六五）に寂した。

(69) 福城萬歲寺、今の福州于山報恩定光塔寺、福州市于山の西南側にある。寺内に白い磚塔があり、白塔寺と俗称される。唐の天祐元年（九〇四）、閩王王審知が創建し、正式名称は報恩定光塔寺であった。後梁の開平元年（九〇七）、朱温によって萬歲寺と改名された。報恩定光塔寺の東側に小山があり、補山と呼ばれる。

(70) 西來灝公祇園弁公、西來寺の灝公和尚と祇園寺の弁公和尚。西來寺、祇園寺は、今の福州附近の寺院と思われる。

(71) 三山、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。雲門寺、今の福州府長樂縣の雲門寺、今の福建省福州市長樂區航城街道洋嶼村にある鶴山雲門寺。南朝陳の武帝の永定初年（五五七）の創建と伝えられる。洋嶼村は閩江の入海口の南岸に位置し、閩江交通の要路である。南宋紹興十一年（一一四一）、大慧宗杲禪師は衡州（今の湖南衡陽）に左遷された途中、この雲門寺に寄って説法をした。明朝永樂十年（一一四二）、鄭和は船隊を率い、長樂に住した時、雲門寺に到って伽藍を再建した。その故、今の雲門寺になお鄭和の神位は祀られている。

(72) 壬辰、清朝順治九年（一六五二）、南明永曆六年。

(73) 康熙乙巳四年、一六六五年。

- (74) 萬曆辛卯十九年、一五九一年。
- (75) 三非性徹(一六一九―一六七四)、明代福建泉州の人。幼年に出家し、福清黄檗山萬福禪寺に隱元に参じ、南明永曆八年(一六五四)二月、嗣法した。福清縣斂石山太平寺、また汀州府上杭縣の紫竹菴、觀音院、乳峯禪庵、南塔寺などに歴住した。清朝康熙八年(一六六九)、福清黄檗山萬福禪寺に帰り、康熙十三年、福州烏石山に寂した。
- (76) 甲午、南明永曆八年(一六五四、清朝順治十一年)。
- (77) 斂石玉乳峰、斂石山太平寺、明の福清縣斂石山太平寺。今の福清市鏡洋鎮下施村斂石山玉乳峰の麓に現存する。
- (78) 丙申、南明永曆十年(一六五六、清朝順治十三年、日本明曆二年)。
- (79) 汀之杭川、明朝福建省汀州府上杭縣。今の福建龍岩市上杭縣。上杭の雅号には杭川、金杭、杭城がある。
- (80) 南塔寺、明朝福建省汀州府上杭縣南塔寺。南泉寺とも称される。その遺跡は今の龍岩市上杭縣第二中學(上杭縣臨江鎮南崗琴崗路)の校内にある。
- (81) 己酉、清朝康熙八年(一六六九)。
- (82) 榕城、福州の雅号。城中に榕樹が多くあるため。
- (83) 廣超宏宣(一六〇二―一六七九)、明代福建興化府莆田縣の出身。幼年に出家し、福清黄檗山萬福禪寺において隱元に参じ、南明永曆八年(一六五四)、嗣法した。福州府連江縣石門寺に住持した。清の康熙十二年(一六七三)十月、福清黄檗山萬福禪寺に住持し、康熙十六年の冬、法席を法侄清斯真淨に譲り、福清黄檗山萬福禪寺内の逸老堂に退隱し、康熙十八年に寂した。廣超の門流は閩南の地に現在まで伝わっている。当代の廣欽照敬(一八九二―一九八六)は、その門流を汲み、十二代目の法孫で、台灣で活躍した高僧である。
- (84) 連江縣石門寺、明朝福建省福州府連江縣石門寺。唐朝中和元年(八八二)に開かれ、連江縣城の南覆釜山の麓にあつたが、一九五九年に造られた南宮水庫に沈んだ。
- (85) 辛卯、南明永曆五年(一六五一、清朝順治八年)。

(86) 易菴、明謙惟吉禪師。易菴はその別号である。清代道光『黄檗山志』卷四「法」に、「第十代明謙惟吉禪師。派行道謙、號易菴、本邑逕江林氏。年十三、禮良治導師披剃。一日、治曰…昔僧問古德如何是清淨法身、德曰山花開似錦、澗水湛如藍。汝且道、那一句那一字是明法身邊事。師曰…總沒交涉。治曰…畢竟作麼生。師曰…只在舌頭邊。治頷之。甲辰夏、受囑隱於獅子巖。癸丑、充黃檗第一座。明年出使日本、奔奠祖喪。至溫陵、候舟五閩月不果、旋居福省台江之白龍菴。」と記される。

(87) 良照性杲(?—一六六一)、明代福建福清縣鄭氏の出身。福清黄檗山萬福禪寺において、無住隆宓和尚に従って出家し、隱元に参じた。南明永曆八年(一六五四)五月、隱元の命を受けて福清獅子巖に住した。その冬、日本から送られた隱元の印信を受け、嗣法の弟子となった。南明永曆十五年(清代順治十八年)九月、福清獅子巖に寂した。

(88) 丁丑、崇禎十年(一六三七)。

(89) 崇禎癸酉、崇禎六年(一六三三)。

(90) 甲午、南明永曆八年(一六五四、清朝順治十一年)。

(91) 獅子巖、明朝福清獅子巖。今の福清市石竹街道石竹山の西側にある。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(一六三二)春、隱元禪師は地元の信者に請ぜられて石竹山の西側にある獅子巖に住し、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、六年間そこで静修をした。『獅子巖志』(二卷、獨往性幽纂修、南明永曆八年(一六五四)獨往性幽序。江戸時代刊本、京都黄檗山萬福禪寺文華殿存)を参照。

(92) 己亥、清朝順治己亥十六年(一六五九)。

(93) 順治辛丑十八年、一六六一。

(94) 常熙興焰(一五八〇—一六六〇)、明代福建福清縣鎮東衛許氏の出身。明朝萬曆三十六年(一六〇八)に二十七歳で、福清鎮山菴に永菴大徳を礼して剃度し出家し、福州鼓山湧泉寺において無異元來(一五七五—一六三

○）に具足戒をうけ、福清黄檗山萬福禪寺に静修した。福清縣海壇島眠牛山に行き、鎮海寺（今の福州市平潭開発区敖東郷安海村の鎮海寺）を再建した。明代崇禎年間（二六二八―一六四四）に、前後に密雲、費隱、隱元の福清黄檗山萬福禪寺の住持を護り、衆望を深く得る。南明永曆十年（一六五六）に、隱元の日本からの印信を受けて、嗣法した。南明永曆十四年（一六六〇）九月、福清黄檗山萬福禪寺に寂した。

(95) 萬曆十年壬午、一五八二年。

(96) 時年二十七、明朝萬曆三十六年（一六〇八）。

(97) 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、別号は大驥。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。

(98) 眠牛山、明の福建省福州府福清縣海壇島眠牛山、牛脊山、北山とも言う。今の平潭開発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の現地調査より。

(99) 太師鄧公、鄧會と思われる。字は嘯庵、素庵。明末の福州の出身で、貢士である。明の滅亡後、抗清運動に参与し、鄭成功に随った。南明永曆四年（一六五〇）参軍に任じられ、永曆九年（一六五五）に中左所（廈門）の思明州に改名されたことに際して、正審理に任じられ、翌年に思明州知州に任じられた。永曆十二年（一六五八）、鄭軍の長江口への北伐に、糧餉を監督して後援した。後に清朝に降服し、清朝康熙二十四年（一六七〇）に太原知府を授けられた。隱元禪師と交誼を結び、隱元に「隱元禪師太和集序」（新纂校訂隱元全集）三一七三頁）を贈った。また、隱元に「復素庵鄧居士、壬寅冬」（『新纂校訂隱元全集』三二九〇頁）の書信、「復素庵鄧居士韻」（『新纂校訂隱元全集』三七五一頁）の詩が見える。

(100) 平夷侯周公、周雀芝、字は九元、また九玄。号は大昭。明の萬曆年間（一五七三—一六二〇）に生まれた、福

清縣海口鎮松潭村（今の福清市龍江街道松潭村）の人。海上貿易を行い、独立の船隊を擁し、福清縣海口城（今福清海口鎮）、鎮東衛城（今福清城頭鎮）、海壇島（今の福州平潭開發区）を拠点とした。北京明王朝の滅亡後、抗清運動に身を投じ、浙江に建てられた監國魯王政權を支持し、一六四七年二月に魯王に平虜伯と封じられた。

後に鄭成功と合流し、南明永曆王朝を擁護した。南明永曆八年（一六五四）二月、周雀芝は明朝遺民による忠臣の錢肅樂が福清黃檗山に埋葬されることに参与し、隠元禪師に褒められた。周雀芝は仏教を信仰し、福清黃檗山萬福禪寺を護り、隠元禪師、常煦、興焰禪師を支持した。福清縣海壇島の福興寺（今の福州平潭開發区の福興寺）、鎮海寺（今の福州平潭開發区の鎮海寺）などの再建に寄付をした。周雀芝は晩年に莆田縣南日島（今の福建莆田市秀嶼区南日鎮）で亡くなったと伝えられる。彼は民衆を愛護したために、海壇島の民衆に偲ばれて神霊として祭られ、今日まで「大昭公」と呼ばれている。以下の資料を参考されよう。①『周氏族譜』『周雀芝』。福清市龍

江街道松潭村周氏宗祠存。②隠元「祭希聲錢相國文」：「一死一生、交情乃見。余廁空門、愧有心無力、不能展肅乃敵呂葉君子器、共九元周公、毅然輸金、與獨往獨耀二徒、一為運棺、一為營葬、與夫人董氏合葬東阪、近於佛地、以遂先生在世茹素戒殺之志」（『新纂校訂隱元全集』一四七五頁）。③栢巖性節『聽月集』『行實』：「甲午正月失母、守喪三白。有鎮主平夷侯周公建福興寺、請受業師住持。余往輔之。戊戌秋九月、福興依蕭梁設無遮大會、延黃檗諸禪師主行法事。時間仁、高泉、晦巖諸師預焉。會滿、仁泉二師勸往黃檗參學」（日本貞享四年（一六八七）刊本、京都黃檗山萬福禪寺文華殿存）。④仙門淨壽『壁宗譜略』卷中「眠牛山鎮海寺常煦焰禪師傳」：「隱於海南眠牛山、未幾士庶歸心者益熾、至太師鄧公、平夷侯周公輩、咸以師禮尊之。既而大建鎮海寺」（日本元禄六年癸酉（一六九三）成書、愛知縣常滑市龍雲寺黃檗堂文庫存）。⑤明代翁州老民手稿『海東逸史』卷十一列傳八「周鶴芝」。『明代傳記叢刊』一〇八、臺北明文書局、一九八五年五月。⑥明黃宗義『海外慟哭記』『日本乞師』、臺灣文獻叢刊第一三五種。

(101) 三山、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。

- (102) 甲申、崇禎十七年（一六四四）。
- (103) 甲午、南明永曆八年（一六五四、清朝順治十一年）。
- (104) 丙申、南明永曆十年（一六五六、清朝順治十三年、日本明曆二年）。
- (105) 順治十七年庚子、一六六〇年。
- (106) 慧林性機（一六〇九—一六八二）、黄檗宗の僧。明の福州府福清縣鄭氏の出身で、崇禎十七年（一六四四）に明福州補山萬歲寺に祇園弁和尚に従って剃髪し、のち福清黄檗山萬福禪寺に至って隠元に師事した。南明永曆八年（一六五四）七月、隠元に従って長崎に渡り、その弘法を助けた。日本寛文元年（一六六一）二月、京都黄檗山萬福禪寺で隠元に嗣法し、攝津麻田摩耶山佛日寺（今大阪府池田市畑町佛日寺）に住した。延寶八年（一六八〇）正月、京都黄檗山萬福禪寺の三代法席を継ぎ、天和元年（一六八一）に塔頭龍興院を建て、十一月、病氣のために龍興院で寂した。慧林性機の著作に、『滄浪声詩偈』、『佛日慧林禪師語録』などがある。
- (107) 一拂先生介公、鄭俠（一〇四一—一一一九）。字は介夫、号は一拂居士、大慶居士、西塘先生。北宋の清官、福建福州福清の人。英宗治平四年（一〇六七）の進士で、河南光州司法參軍に任じた。著作『西塘先生文集』などがある。『宋史』卷三百二十一「列傳」八十二「鄭俠、字介夫、福州福清人。治平中、隨父官江寧、閉戸苦學。王安石知其名、邀與相見、稱獎之。進士高第、調光州司法參軍。安石居政府、民間不以為便。光有疑獄、俠讞議傳奏、安石悉如其請。俠感為知己、思欲盡忠。」
- (108) 萬曆皇帝三十七年己酉、一六〇九。
- (109) 補山、明朝福州補山萬歲寺。今の福州于山報恩定光塔寺、福州市于山の西南側にある。寺内に白い磚塔があり、白塔寺と俗称される。唐の天祐元年（九〇四）、閩王王審知が創建し、本名は報恩定光塔寺であった。後梁の開平元年（九〇七）、朱溫によって萬歲寺と改名された。報恩定光塔寺の東側に小山があり、補山と呼ばれる。
- (110) 國主嚴有君、嚴有院。嚴有院は江戸幕府の第四代將軍徳川家綱（一六四一—一六八〇）の諡号である。將軍在職は日本慶安四年（一六五一）—延寶八年（一六八〇）である。

(11) 龍溪性潛（一六〇二—一六七〇）、黄檗宗の僧。京都奥村氏の出身、日本元和三年（一六一七）十六歳で、攝津島上郡富田町慈雲山普門寺（今の大阪府高槻市富田町普門寺）の籌室玄勝に投じて出家し、宗琢と名づけられ、元和六年に普門寺の九代目の住持を継いだ。慶安四年（一六五二）九月に京都妙心寺の住持となり、承応三年（一六五四）に再び妙心寺の住持となった。明暦元年（一六五五）九月、龍溪は妙心寺住持の地位にあつて隠元を普門寺に迎え入れ、隠元を日本に引き留めるために、幕府に対して大いに奔走して、ついに新寺開立の政策を引き出した。寛文四年（一六六四）正月十九日、龍溪は京都黄檗山萬福禪寺で隠元に嗣法し、後水尾法皇の勅願寺である近江蒲生郡松尾山村の法輪山正明寺（今の滋賀縣蒲生郡日野町松尾に）に住した。寛文七年秋、後水尾法皇は龍溪に嗣法した。寛文九年（一六六九）九月に後水尾法皇から大宗正統禪師の號を受けた。龍溪は京都黄檗山萬福禪寺開立の第一功勞者と尊ばれ、その法脈は後水尾法皇を経て晦翁寶高によつて今日まで継承されている。その語録に『宗統録』、『大宗正統禪師語録』などがある。

(112) 蘇、底本・「蘇」。今、改める。

(113) 蜂起、底本・「鋒起」。今、改める。

(114) 純剛生鐵漢、底本・「純剛生鐵漢」。今、改める。

(115) 獨湛性瑩（一六二八—一七〇六）、明の福建省興化府莆田縣黄石里の陳氏の出身、隠元の第十八番目の法子。崇禎十六年（一六四三）に十六歳で莆田縣梧山積雲寺の衣珠和尚の許において剃髪し、南明永曆五年（一六五五）一夏、福清黄檗山萬福禪寺に入つて隠元に参じた。南明永曆八年（一六五四）七月、隠元に随従して東渡してから、終始、隠元の傍に居た。日本寛文四年（一六六四）五月、京都黄檗山萬福禪寺で隠元に嗣法し、その後遠江金指に初山寶林寺（今の静岡縣引佐郡細江町中川に）を開いた。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。元禄五年（一六九二）に塔頭獅子林院に退隠した後、再び初山寶林寺に住し、大いに法を弘めた。その著作に『獨湛和尚全録』三十卷、『永思祖德録』、『扶桑寄帰往生傳』などがある。

(116) ①『永思祖德録』卷上「大丞相陳俊卿」…「祖諱俊卿字應求、世居福建莆田。紹興中登第、累官侍禦史。疏言張

- 浚忠盡、効黜秦檜、不附其黨。」『永思祖德錄』、一卷。獨湛性警著。延寶五年（一六七七）獨湛序、京都黃檗山萬福禪寺文華殿存。また、『宋史』卷三三三「列傳」一四二「陳俊卿傳」。②『永思祖德錄』卷上「陳文龍」：「祖諱文龍。能文章、負氣節。咸淳年狀元及第、累官參知政事。益王入闕、以為閩廣宣撫使、討平漳州興化。胡元兵至、有諷其降者、祖曰：「諸君特畏死耳、未知此生能不死乎。後被執至杭州、不食卒。祖母病尼寺中、左右視之泣下。母曰：「幸與吾兒同日死、又何恨哉。亦自盡。讚曰：「丹衷正氣士、頂不戴異天。回天既無力、捐命亦宜然。人誰不死亡、貴乎得死所。生為父母身、死為國家事。胸中書萬卷、優入聖賢班。所用竟在此、無愧人世間。異哉太祖母、同日亦捐軀。忠孝出一家、氣節勝丈夫。丹心照千古、浩氣塞太虛。俾彼迎合者、失節愧有餘。」また、『宋史』卷四五一「列傳」二二〇「陳文龍」。
- (117) 崇禎戊辰年、一六二八年。
- (118) 居常、底本：「居嘗」。今、改める。
- (119) 己丑、南明永曆三年（一六四九、清朝順治六年）。
- (120) 辛卯、南明永曆五年（一六五一、清朝順治八年）。
- (121) 癸巳、南明永曆七年（一六五三、清朝順治十年）。
- (122) 癸卯、日本寛文三年（一六六三、清朝康熙二年）。
- (123) 摺在和山待簡人、底本：「摺在和山待簡人」。今、改める。
- (124) 天和壬戌、日本天和二年（一六八二、清朝康熙二十一年）。
- (125) 丁丑、日本元禄十年（一六九七）。

梅天無明和尚行業記訓註

千田たくま

解題

梅天無明禪師（一六〇七～一六七六）は、江戸時代初期の臨済宗関山派（妙心寺派）の禪師で、「愚堂下の三首座」の一人である。梅天禪師が生きた時代は、紫衣事件に象徴されるように、幕府により寺院法度が出され、寛文五年（一六六五）には「諸国寺院御掟」が制定されて、本末関係、住持資格、寺檀関係、身分が固定されていく時代にあたる。

梅天禪師は遅くに出家して、首座までしか法階を上げなかったため、正式な和尚としては認められなかったが、平易な言葉で仏法禅要を説いて、名を知られた。仏教や臨済禅の日本思想化（日本語化）と近世思想史という観点から、重要な人物と考える。

さて梅天禪師の資料集である『梅天禪師法語』は、木村静雄先生が昭和四四年出版の『梅天禪師法語』の解題で述べているとおり、そもそも梅天禪師が在世中の寛文一二年（一六七二）に、「かな法語」を集めた『梅天禪師法語』が版行されたのを始めとする。

その跋文には「寛文十二壬子曆九月良辰、於相樂、樵子撰」と、寛文十二年（二六七二）九月に、京都府相楽郡で樵子が撰したとある。寛文一二年（二六七二）というと、京都府相楽郡に梅天禪師が開山となつて妙法寺（現、廃寺）を建立したときである。そして妙法寺には寮舎として樵子軒があつたので、この「かな法語」は梅天禪師本人が撰述したと考えられる。

その後『梅天禪師法語』は、禪師没後の享保一〇年（二七二五）に、五〇年遠諱を記念して梅天禪師が再興した京都市山科区の白河寺（現、廃寺）から『重訂 梅天禪師法語 行業記共』（以下、享保一〇年版『梅天禪師法語』と称す）と題して再版され、この時に、団珪不遷禪師によつて梅天禪師の「行業記」が記されて、附録された。

さらに安永二年（一七七三）、百年遠諱に、同じく白河寺から『重訂 梅天禪師法語 附行状ひらかな』と題して三版される。これには「重刻序」が付されており、それによると「洛東山科白河劣孫大癡慧篤九拜書于青龍峰下」と、京都山科の青龍山白河寺で大癡慧篤禪師が版行したことがわかる。大癡禪師は梅天禪師の玄孫弟子で、法脈をしるすと「梅天無明―主山無住―団珪不遷―古菱円中―大癡慧篤」となる。

『梅天禪師法語』の出版は、その後、大正一五年（一九二六）に、二五〇年遠諱を記念して、正法寺一三世笹桂林師によつて田中東瑞編『梅天法語』が出版されており、この時には「かな法語」「行業記」とともに、漢文語録「梅天無明禪師語録」と、和歌集「常葉春抄（梅天禪師和歌集）」が収録された。

そして昭和四四年（一九六九）、戦災によつて焼失した正法寺の本堂が再建されたのに合わせて、落慶記念として木村静雄編『梅天禪師法語』（私家版、昭和四四年四月。以下、昭和四四年版『梅天禪師法語』と称す）が、正法寺一四世笹義昌師の編集発行により出版された。

この昭和四四年版『梅天禪師法語』では、各種写真とともに「かな法語、梅天禪師語録（漢文）、梅天禪師和歌集、梅天無明和尚行業記」が収録され、木村静雄先生による校訂と「かな法語」の現代語訳が行われ、解題が付された。

「梅天無明和尚行業記」の訓註は、本稿が初めてであり、「愚堂下の三首座」と言われ、中世から近世に変化する時代の一事象、中流層の教養や民衆への啓蒙的活動へと変化していく仏教や学問の一事象として、面白と思われる。

凡例

- 1、本文は、享保一〇年版『梅天禪師法語』所収の「梅天無明和尚行業記」を底本とし、諸本を参考にした。
- 2、本文は適宜分割し、「【】」（隅付き括弧）によって見出しをつけた。
- 3、内容解釈に基づいて句読点を新たに付けた。訓読は底本を参考にしつつ、新たに訓読した。
- 4、内容解釈に基づいて誤読と見られる漢字は訂正した。便宜的に漢字の異体字・旧字体を、新字体・常用字体に変更し、註記は省略した。

梅天無明和尚行業記

【出自家柄】

師諱無明、字梅天、豊後人、清和源氏多田満仲八世孫、須田為実後裔也。初称宅之。自幼篤実俊穎、覃思

群籍、尤長周易。

師、諱は無明、字は梅天、豊後の人、清和源氏多田満仲の八世の孫、須田すだ為実ためざねの後裔なり。初め宅之いえゆきと称す。幼きより篤実俊頼にして、覃ふかく群籍を思い、尤もつとも周易に長ず。

○多田満仲＝清和源氏初代源経基（？～九六一？）の子で、多田源氏の祖である源満仲（九一二～九九七）のこと。
兵庫県加西市の天台宗多田院（廃仏毀釈により多田神社に変更される）に葬られている。

『系図』によると、須田宅之＝つまり梅天禪師は、「清和天皇五代孫である左馬権頭頼信。その三男である乙葉入道頼季。その嫡孫である肥後守満実。その五男である須田左衛門尉為実。その末流である肥前守盛友。その二男である将監盛家。その四代目である（清和天皇五代孫左馬権頭頼信三男、乙葉入道頼季嫡孫、肥後守満実五男、須田左衛門尉為実末流、肥前守盛友二男、将監盛家四代）」とある。

清和天皇―貞純親王―清和源氏初代源経基―多田源氏初代満仲―河内源氏初代頼信―乙葉入道頼季：満実―為実：盛友―盛家：宅之（梅天禪師）。

○須田為実＝不詳。

○須田宅之＝梅天禪師の俗名。詳しくは須田弾左衛門宅之。『系譜』などによると、先祖は三河国加茂郡須田村出身で辻氏。父の与右衛門のとき、徳川四天王の本多平八郎忠勝（一五四八～一六一〇）に仕えたが浪人し、日向延岡藩（宮崎県延岡市）の藩主有馬左衛門佐康純（一六一三～一六九二）に仕えた。その後、父与右衛門は没したが、宅之（梅天禪師）は、寛永一二～一三年（一六三五～一六三六）頃に、豊前龍王藩（大分県宇佐市）の藩主になっていた松平丹波守重直（一六〇一～一六四三）に、御使番（伝令）として召し抱えられた。知行は二〇〇石であった。妻は坂部六右衛門三重の娘とある。

つまり梅天禪師は三十歳を手前にして、豊前龍王藩に召し抱えられた。

○覃思群籍、尤長周易。覃思は深考に同じ。覃は潭や湛に同じで、深い。周易は占いで知られる『易経』のこと。

【熊本での武勲】

仕于杵築太守。寛永丁丑歳、雑虜入寇肥州、割拠嶋城。東武節度、雖攻極百端、踰年不降。太守重直、鎮于一方、命公司軍。公雅寛度温仁、不縦威於拳止。故衆推為帥。於是破虐虜鍾賊豪。畢取其甲兵、恢安敵旨。重直感賞之、加賜祿四十鍾。後令胤重頼以礼下之、撰行政事。

杵築の太守に仕う。寛永丁丑のとうしの歳、雑虜、肥州に入寇して、嶋城に割拠す。東武の節度、攻極百端と雖も、年を踰こえて降らず。

太守重直、一方を鎮し、公に命じて軍を司らしむ。公、雅もとより寛度にして温仁、威を拳止ほしに縦ほにせず。故に衆推おして帥と為す。是に於いて虐虜を破り賊豪を鐘かねす。畢つひに其の甲兵を収めて、敵旨かひあんを恢安す。重直、之を感賞して、祿四十鍾を加賜す。後、令胤の重頼しげより、礼を以て之に下し、政事を撰行せしむ。

○杵築太守。松平重直の子、松平英親（一六二五〜一七〇六）のこと。豊前龍王藩（大分県宇佐市）藩主。父の松平重直は、島原の乱後の寛永一六年（一九三九）に豊後高田藩（大分県豊後高田市）へと移り、寛永一九年（一六四二）に没した。その後、長男の英親が家督を継ぐが、正保二年（一六四五）に杵築（大分県杵築市、国東市）に移封されて、杵築藩初代藩主となる。ちなみに杵築松平家は、愚堂国師の縁によつて京都市の聖澤院の檀家にもなつてゐる。

○寛永丁丑歳、雑虜入寇肥州、割拠嶋城嶋城。島原の乱のこと。寛永一四年（一六三七）一〇月二十五日から寛永一五年（一六三八）二月二八日にわたる、肥前の島原半島（長崎県雲仙市、島原市、南島原市）と、肥後の天草諸島（熊本県天草市）での一揆。嶋城はおそらく諸島の城の意味。

○東武節度、雖攻極百端、踰年不降東武は東都、武蔵で江戸のこと。節度は節度使。中国唐代の官職で、軍部総司令官。東武節度で江戸の大名、つまり江戸幕府。百端はいろいろな手口方法、数が多いこと。踰年不降は島原の乱が年をまたいで続いたこと。

○太守重直、鎮于一方『豊後遺事』『杵築史考』などによると、島原の乱が起こった時、豊後高田藩の藩主松平重直は江戸詰め中で、帰藩して出兵することを命じられた。そこで重直は急遽帰藩し、寛永一五年（一六三八）二月二日、一五〇〇人の軍勢で出兵、一〇日に島原着陣、二七、二八日の原城攻落に奮戦し、三月一〇日に帰藩した。

○公雅寛度温仁寛度は寛大で度量がある。温仁は他人に対して優しく情け深い。

○破虜虜鏖賊豪鏖は平らげる、ならず。

○恢安恢安は恢復し平定する。

○重直感賞之、加賜祿四十鍾感賞は感心して褒めたたえる。鍾は容量の単位だが、不詳。『系譜』によると、二〇〇石を増加されて、都合四〇〇石になったとある。

○後令胤重頼胤以礼下之、摂行政事。令胤重頼は、重直の長男で杵築藩初代藩主松平英親のこと。松平英親は直次重頼の英親と改名した。摂行政事は、代わりに職務を行うことで、梅天禅師（宅之）は杵築藩家老となった。

【大分県杵築市養徳寺での愚堂和尚への帰依参禅】

時請宝鑑国師於養徳寺敬礼之。公謁国師参禅詢請、其志不倦。

一日便呈見解曰、我聞風声識得従来無心。

国師即打地曰、何麼説有無。即今聞得去。

公曰、唯這箇是。

国師曰、如何乎是。

公曰、和尚打地、我早無心中聞了。

国師曰、未在、猶拳看。

公曰、和尚云未在、任他我不曾疑。

国師云、爾是輕慢人、万劫難得。若知非、歸家点檢而看。切忌涉分別。

時に宝鑑国師を養徳寺に請して之を敬礼す。公、国師に謁して參禪詢請し、其の志倦ます。

一日便ち見解を呈して曰く、我、風声を聞きて従来無心なることを識得す。

国師即ち地を打ちて曰く、何麼れぞ有無を説く。即今聞き得去れ。

公曰く、唯だ這箇、是。

国師曰く、如何なるか是。

公曰く、和尚、地を打てば、我早くも無心の中に聞き了る。

国師曰く、未在、猶お拳せ看ん。

公曰く、和尚、未在と云う、任他れ我は曾つて疑せず。

国師云く、爾は是れ輕慢の人、万劫にも得難し。若し非を知らんとせば、家に歸りて点檢して看よ。切忌む分別に涉ることを。

○時請宝鑑国師於養徳寺敬礼之。宝鑑国師は愚堂和尚（一五七七〜一六六一）。養徳寺は大分県杵築市の大心山養徳寺で、杵築松平氏の菩提寺。松平家が杵築に移封した正保二年（一六四五）に創建され、愚堂和尚を開山に招いた。

○参禅詢請。詢請は詢問請教で、問うて教えを受ける。

○我聞風声識得従来無心。風声は風の音。従来は以前から、今まで、これまで、ずっと。無心は「空」。

○何麼説有無。即今聞得去。何麼は、なぜ、どうして。「それならどうして『無心を識得した』と有無を説くのか」の意味。愚堂和尚は、有無の二項対立的発想を注意された。即今はただ今。聞得去は「聞（動詞）」＋「得（可能補語）」＋「去（方向補語）」で、得は肯定を表し、去は動作により基準点から離れることを表し、「聞ける、聞いた」。「今、聞いたか」。

○唯這箇是。ただこれがそれだ。這箇は「しゃこ」と読み、これ、この。是は、これ、それ、ただしい。

○我早無心中聞了。早は時間をおかずに、早急に。「無心中に聞いた」と意識しているということは、有心中もあるということ、いまだ二項対立的発想に留まっている。

○未在、猶拳看。未在はいまだ在らず、いまだして、まだ十分ではない。『碧巖録』八九則、雲巖問道吾手眼の頌評唱に「是の大悲話上に於いては、直に是れ未在（於是大悲話上、直是未在）」とある。

○偏是輕慢人、万劫難得。輕慢はおごる、思ひ上がる。万劫ははるか長い時間。

【開悟の問答機縁】

公退。来夜再参室。

国師示水牯牛話。

公着語曰、在途中不離家舍。

国師曰、何一刀両断不来。

公曰、作麼生兩断処。

国師吹滅火灯。公於直下大悟、即知始識、是某從來娘生面目。

国師曰、爾看得兩断処麼。

公曰、若為看得非娘生面目。

国師曰、如是如是堪珍重。

公礼拝退。

公退く。来夜再び室に參ず。

国師、水牯牛すいこぎゅうの話を示す。

公、着語して曰く、途中に在つて家舎を離れず、と。

国師曰く、何ぞ一刀に兩断し来らざる。

公曰く、作麼生そもえか兩断の処。

国師、火灯を吹滅す。公、直下に於いて大悟し、即知そくちに始めて識る、是れ某それがしが從來娘生にようしようの面目なることを。

国師曰く、爾なんじ、兩断の処を看得たるや。

公曰く、若し看得たると為さば娘生の面目に非ず。

国師曰く、如是如是、珍重するに堪えたり。

公礼拝し退く。

○水牯牛話Ⅱ『碧巖録』二四則、劉鉄磨台山の本則評唱などにある瀉山水牯牛の話。内容は、瀉山和尚が「私は百年後に、瀉山のふもとにある檀家の家畜の水牛に生まれ変わる。その証拠に、生まれ変わった水牛の左脇に『瀉山の僧のだれそれだ』と名前を書いておこう。さてまさにその時、その水牛を『瀉山和尚』と呼ぶかね、それとも『水牛』と呼ぶかね」と質問されたというもの。

原文は「瀉山道く、老僧百年の後、山下の檀越家に向いて一頭の水牯牛と作るに、左脇下に五字を書して云わん、瀉山僧某甲と。且く正当恁麼の時、喚んで瀉山僧と作すが即ち是なるか、喚んで水牯牛と作すが即ち是なるか（瀉山道、老僧百年後、向山下檀越家作一頭水牯牛、左脇下書五字云、瀉山僧某甲。且正当恁麼時、喚作瀉山僧即是、喚作水牯牛即是）」。

愚堂國師は昼に「何麼れぞ有無を説く」と、「有無」の両辺に分かれていることを注意されたが、それを今度夜には水牯牛話で、「瀉山の僧」か「水牛」かと、より具体的にわかりやすく教示された。

○在途中不離家舎Ⅱいまだ途中と家舎の両辺の発想に留まっている状態。『臨濟録』に「上堂。云く、一人有り、劫を論じて途中に在つて家舎を離れず。一人有り、家舎を離れて途中に在らず。那箇か合に人天の供養を受くべきといつて、便ち下座す（上堂。云、有一人論劫在途中不離家舎。有一人離家舎不在途中。那箇合受人天供養、便下座）」とある。

○何一刀両断不来Ⅱ一刀両断は「一刀もて、両つながら断つ」で、二項対立の区別を断ち切ること。「両頭俱に截断して、一劍、天に倚つて寒まじ（両頭俱截断、一劍倚天寒）」と同じ。その眼目は、主体の智慧のはたらきで、二つに分かれている比較分別の思慮状態を、一つの無分別智に戻すこと。ちなみに「一刀して、両つに断つ」と読むと、二つに断ち切ることで、二項対立に区別することになる。

○国師吹滅火灯、公於直下大悟Ⅱ梅天禪師の「作麼生か両断の処」の問いに対して、愚堂和尚はロウソクの火を吹き消すことで、質問するあなたと答えるわたしとの両辺がない黒漫々の一つたるべきを示された。

吹滅火灯は『無門関』二八則、久嚮龍潭に「龍潭、因みに徳山請益して夜に抵る。潭云く、夜深けぬ、子、何ぞ下

り去らざる。山、遂に珍重して簾を掲げて出ず。外面の黒きを見て却回して云く、外面黒し。潭乃ち紙灯を点じて度与す。山、接せんと擬す。潭、便ち吹滅す。山、此に於いて忽然として省有り。便ち作礼す（龍潭、因徳山請益抵夜。潭云、夜深、子何不下去。山遂珍重掲簾而出。見外面黒却回云、外面黒。潭乃点紙灯度与。山擬接。潭便吹滅。山於此忽然有省。便作礼」とある。

この機縁は、愚堂和尚が庸山和尚に証明を受けた時のはたらきと同じで、『宗統八祖伝』の愚堂寔禪師の段に、「一夜待坐する次で、山（庸山）、火灯を吹滅す。師（愚堂）、笑い起ちて火を点じ来る、山、呵々大笑す。授くるに印記を以てす（一夜待坐次、山吹滅火灯。師笑起点火来、山呵々大笑。授以印記）」とある。愚堂和尚は師の庸山和尚伝来のはたらきで、梅天禪師を導いた。

○即知始識是某從來娘生面目〓即知はその場ですぐに。從來はもとから。娘生面目は、母が産んでくれたときの容姿、生来未分の状態。娘は母親を指す。阿娘、娘親などともいう。

○若為看得非娘生面目〓もし梅天禪師が「見れた」といえば、見る主体と見た客体の両辺に分かれて、生来未分の状態ではなくなる。注意点は、未分には「未在（いまだあらず）」と「可在（あるべき）」の違いがあるということ。赤ちゃんのように、いまだ自分と他人などの区分ができない未分ではなくて、はつきりと区分ができたうえで、あるべき視点として未分に立つということ。

○如是如是堪珍重〓如是はそのとおり。堪はあたいする。珍重はめでたい、褒めたたえる。「堪珍重」で褒めるにあたいする。

【三重県伊勢市中山寺での出家】

国師既去栖遲華山中山二刹。公無顕微、親以書呈処見、研究揣摩、於茲有年矣。問答句義等具存記録。一日以謂、歴代伝灯仏祖不一在家成道。豈非方袍形胡為有了畢。

遂辞官截髻。維明曆乙未臘月二十八日、公年半百矣。遂拝瞻宝鑑国師於勢陽中山。

重頼聞之曰、吁非国器之欠乎、然強止衣則法中罪、曷拒之。

国師既にし去つて華山・中山の二刹に栖遲す。

公、頭微と無く、親しく書を以て処見を呈し、研究揣摩すること、茲に於いて年有り。問答句義等、具に記録を存す。

一日以謂らく、歴代伝灯の仏祖、一りも在家にして成道せず。豈に方袍の形に非んば胡為ぞ了畢するを有ること得んや。

遂に官を辞し髻を截る。維れ明曆乙未臘月二十八日、公の年、百を半ばなり。遂に宝鑑国師を勢陽中山に拝瞻す。

重頼、之を聞きて曰く、吁、国器の欠くるに非ざるや、然れども強いて衣を止めば則ち法中に罪たり、曷ぞ之を拒まん、と。

○国師既去栖遲華山中山二刹に栖遲は隠棲する、閑居する。華山は京都市山科区華山寺。中山は三重県伊勢市中山寺。○公無頭微、親に書呈処見、研究揣摩、於茲有年矣に頭微は意味未詳だが、明解なごとと微細なごとと思われる。揣摩は推察、推量する、おしはかる。於茲有年矣は、長年、この状況で年月を経る。唐の韓愈の「進学解」に「先生、余を欺かん。弟子、先生に事えて、茲に於いて年有り（先生欺余哉。弟子事先生、於茲有年矣）」とある。梅天禪師が愚堂和尚に初めて見えたのが、養徳寺創建の正保二年（一六四五）とすると、それから明暦元年（一六五五）に出家するまでの一〇年、在家のまま書簡などを持って指導を仰いだことを指す。

○豈非方袍形胡為得有了畢ハ方袍形は袈裟姿で僧侶の衣体。方は四角、真つ直ぐ、方形。袍は正服、正式なときに着る服。僧侶は正式な儀式では方形の袈裟を着ることから。了畢は大事了畢で悟ること。

○遂辞官截髻ハ截髻は、ちよんまげを切ることで、武士をやめて剃髪して出家すること。

○維明曆乙未臘月二十八日、公年半百矣ハ明曆乙未は明曆元年（二六五五）。臘月は二月。公年半百は、梅天禪師の年齢が百の半分なので、五〇歳。

○勢陽中山ハ三重県伊勢市中山寺。

○重頼聞之曰、吁非国器之欠乎、然強止衣則法中罪、曷拒之ハ重頼は杵築藩主松平英親の別名。国器は国を統括できる器で、老中のこと。

【熊野での山林修行】

於是公便、隠于熊野辞山、結蓬篲坐長養。山遠塵埃、門鎖雲霞。群鹿馴膝、孤猿解顔。氣象深淑与世邈如。其所養者只山毛海藻、或荷水搬柴以自給焉。其啖辛喫苦不可言。光顛白髮、人見之以為聖梵再誕。

是に於いて公便ち、熊野の辞ひやの山に隠れ、蓬篲ほうひを結んで坐して長養す。山、塵埃を遠ざけ、門、雲霞を鎖す。群鹿、膝に馴れ、孤猿、顔を解す。氣象深く淑しよやかにして世と邈はく如たり。

其れ養する所の者は只だ山毛海藻のみ、或いは水を荷い柴を搬んで以つて自ら給す。其の啖辛喫苦は言うべからず。光顛こうちん白髮、人、之を見て以つて聖梵の再誕と為す。

○於是公便隠于熊野辞山ハ熊野は三重県南部、和歌山県南部、奈良県南部一帯を指す。古来より山岳修行（山林頭

陀)の地であった。辞山の「辞」は「いや・ゆや」と読み「湯屋」のこと。「湯屋」は修行者がお堂や山での参籠修行の前後に沐浴するための施設、修行の前後にお風呂に入って身体を清める場所。臨済宗の僧堂で、摂心の前後に開浴して剃髪するのと同じ。「いや・ゆや」は「湯家、湯治、湯谷、祖谷」とも書き、また美辞的に「熊野」とも書いた。よって「熊野辞山」は熊野地方の熊野山を指す。ちなみにこの「ゆや」が後に温泉、銭湯へと発展する。熊野地方も古来より湯治場として有名。

○与世邈如||邈如は遠く離れている、茫漠、縹渺。

○山毛海藻||おそらく山の草や川の草の意味。

○啖辛喫苦||辛さを食い苦さを喫する。辛苦をなめる。

○光顛白髪||顛は頭。光顛で光るはげあたま。

○聖梵再誕||聖梵は神聖な人。

【中山寺への帰還寓居と愚堂和尚の道号授号】

居三年又還勢陽。道俗惜別涕淚載路。中山西南隅構第宇、扁曰独笑。居一年、国師授之印記、自書賦梅天号。

居ること三年にして又た勢陽に還る。道俗、別れを惜んで涕涙して路に載つ。中山西南の隅に第宇を構えて、扁して独笑と曰う。居ること一年、国師、之れに印記を授け、自ら書して梅天の号を賦す。

○居三年又還勢陽||明暦元年(一六五五)に出家剃髪し、熊野に隠れて三年後なので、一六五八年頃に伊勢市中山寺に帰った。

○中山西南隅構第宇、扁曰独笑。中山寺の西南に独笑庵を構えて一年。ちなみに伊勢市（旧、宇治山田）は、明治時代、廃仏毀釈が激しかった地域で、三〇〇ほどあった寺院のほとんどが廃寺に追い込まれ、一五ヶ寺を残すのみとなった。特に伊勢神宮（内宮外宮）一帯にあつた六〇数ヶ寺は、すべて廃却されている。これにより伊勢市の寺院の歴史は不明なことが多い。

○国師授之印記、自書賦梅天号。一六五九年か一六六〇年に愚堂和尚から道号を受ける。愚堂和尚の没年が一六六一年なので、この授記は最晩年になる。

ちなみに梅天禪師は、もとは「道乾無明」と言ったようだ。法名の「無明」は、先の「開悟の問答機縁」の段で述べたように、梅天禪師が灯火の明かりを吹き消す「久禪龍潭」の公案によつて悟つたので、明かりが無くなる「無明」を、法名として授かつたと思われる。道号の「道乾」の由来は不詳。新しい道号「梅天」の詳しい由来は、愚堂和尚が賦した道号偈があり、前二句が「梅」の説明で、後二句が「天」の説明で、

馥郁一枝自然別、馥郁たる一枝、自然に別なり、
氷肌玉骨色還鮮。氷肌玉骨、色還つて鮮かなり。

此兄何得在人世、此兄何ぞ人世に在るを得ん、

料識青霄都率辺。料り識る、青霄都率の辺。

とある。偈の意味は、苦勞して修行して、雪後の梅のように、鮮やかな悟りを咲かせた。この法弟子は、どうして煩惱の人間世界にとどまるだろうか、清浄な天上世界をわかつている、である。

【雪潭和尚による証明と授無相戒】

国師遷化後、雪潭和尚再証明梅子熟而曰、無明禪人曾見于宝鑑国師究明已事年尚矣。一日警爾到一念相應之地。他日随分開鋪席為人去。

又書無相依戒授之曰、唯要庶乎濟度迷者、可成仏法勝縁者也。

国師遷化の後、雪潭和尚再び梅子の熟せるを証明して曰く、無明禪人曾つて宝鑑国師に見えて己事を究明すること年尚し。一日警爾として、一念相應の地に到る。他日、分に随いて鋪席を開いて人の為にし去れ、と。

又た無相の依戒を書して之を授けて曰く、唯だ要かならず迷者を濟度して、仏法の勝縁を成すべきを庶ねがうものなり。

○国師遷化後||愚堂和尚が一六六一年に亡くなつて後。

○雪潭和尚再証明梅子熟||雪潭和尚は雪潭豊玉和尚（一六三三〜一七一七）。愚堂和尚の法嗣で、伊勢中山寺二世。

梅子熟は中国唐代の逸話。大梅法常禪師（七五二〜八三九）が、馬祖禪師に相見して「即心是仏」の語で開悟し、その後「梅子熟也」と証明を受けた故事に由来する。『景德伝灯録』巻七、明州大梅山法常禪師章（大正蔵五一、二五四頁下〜二五五頁上）。

○一日警爾到一念相應之地||警爾はサツと、迅速に。一念相應は両辺・二項対立から離れた境地と相應する智慧、悟りのこと。仏教教理学では、最初の発心の智慧（一念）が、修行後の悟りの智慧と契合（相應）することをいう。

○開鋪席為人||鋪席は店舗の座席で、説法や坐禅のための法席を開いて、利他行・為人度生をせよ。

○又書無相依戒授之曰||無相依戒は無相心地戒。白隠和尚も正受老人道鏡慧端禪師（一六四三〜一七二一）から無相心地戒と洞山五位を授かっている。この江戸初期には黄檗宗の伝来に伴い、曹洞宗臨済宗では授戒が問題となつているので、その影響であろう。ちなみに臨済宗白隠下では、出家のときに「三帰戒、三聚浄戒、十重禁戒」の有相の十六条戒を受け、公案の最後に「無相心地戒、三聚浄戒、十重禁戒」の無相の十六条戒を受ける。

○唯要庶乎濟度迷者、可成仏法勝縁者也。迷っているものを救って、仏法との優れた縁を結ぶようにしてください。勝縁は「すぐれた縁」。

【無住の入門と岐阜功德院への巡錫】

無住字主山、初聞其名來問法要。機撥投合而密担枢要。

又去卓錫於岐阜功德院、居磨蟻一匝焉。

無住、字は主山、初め其の名を聞きて来りて法要を問う。機撥して投合し而して密に枢要を担う。

又た去りて錫を岐阜の功德院に卓たつて、居ること磨蟻一いっさう匝す。

○無住字主山。主山無住。梅天禪師の一番弟子で、白河寺、岡本寺の二世。梅天禪師が前堂転位（前板転位）していないので、『妙心寺派宗派図』では、主山和尚は、雪潭豊玉和尚の法系に入っている。また主山和尚の弟子に慈峰義運と団珪不遷が記されている。梅天禪師は弟子の法名に「無」の系字を付けることが多いようだ。

○岐阜功德院。不詳。

○居磨蟻一匝焉。磨蟻は「ひき白（磨）」の上を逆回りする蟻のこと。循環すること、天候の廻り、季節が循環すること、一年。またあらがえない輪廻の上の衆生、世事に忙殺される衆生などの意味もある。白隠禪師にも「磨をめぐる蟻や世上の耳こすり」という世語がある。磨は磨石でひき白や轆轤。『晋書』天文志上が典拠「譬えば蟻の磨石の上を行くにおいて、磨左に旋りて蟻右に去く。磨疾くして蟻遅し、故に磨に随わずして以て左に廻るを得ず（譬之於蟻行磨石之上、磨左旋而蟻右去。磨疾而蟻遅、故不得不随磨以左廻焉）」とある。

【京都市山科区白河寺の再興】

万治庚子。住洛嶋本氏実心院景権道甫居士、並玄徳宗入居士、赴感乗化、帰敬篤信、捨資財興建青龍山白河寺。請師為中興開山。

是開済之法窟、後白河法皇靈廟也。宗入居士辞世之後、令嗣宗吾居士、修真相統而繕修之倍于前時。

万治庚子^{かみえね}。住洛の嶋本氏の实心院景権道甫居士、並びに玄徳宗入居士、感到赴き化に乗じて、帰敬篤信し、資財を捨てて青龍山白河寺を興建し、師を請じて中興開山と為す。

是れ開済の法窟、後白河法皇の靈廟なり。宗入居士辞世の後、令嗣の宗吾居士、真を修めて相統して之を繕修すること前時に倍せり。

○万治庚子 万治三年（一六六〇）で、梅天禪師が愚堂国師から「梅天」号を授かった直後であろう。

○住洛嶋本氏実心院景権道甫居士並玄徳宗入居士 嶋本氏（島本氏）は本家を京都市内に持ち、京都の聖澤院の檀家となっている。愚堂和尚の塔所山科の華山寺（山科区北花山河原町）にも島本氏の墓があるが、この墓は白河寺から改葬されたものである。

○赴感乗化 赴感は随縁赴感で、縁に随つて感到赴く。

○青龍山白河寺 白河寺は京都市山科区東野地域（東野門口町か？）にあつたが、明治七年に同じ山科の華山寺に合併された。寺号の白河は後白河法皇御影堂に由来する。山号の青龍は、四方を司る四獣の青龍が東を意味しており、京都の東に位置することから青龍山となつたか。

○是開済之法窟、後白河法皇靈廟也 白河寺は後白河院御影堂を改修したものとされる。後白河院御影堂の由来は、

そもそも後白河法皇（一一二七〜一一九二）が御所「山科殿」を、現在の山科区大宅地域に造営し、その建物と領地を、寵愛した母後局高階榮子に付与した。その後、高階榮子の子供の山科教成（公家山科家の祖、一一七七〜一二三九）が、後白河法皇追善のために山科殿の近くに御影堂を建立し、永代祠堂料として近くの田畑を寄進したのにはじまる。

○宗吾居士修真相統ニ宗吾居士は不詳。修真は頂相画像を修繕すること。

【京都市白河寺での接化】

師於茲領衆匡徒、道俗嚮化。其接客也、骨相嚴毅不可触、双眶瞪視不受瞞。知見豁如、言簡理明。

居常对有髮之尊卑、則温然猶掌珠玉。有真參禪徒入室、則惡辣手段不假他。故雖英靈雋流漢、口唾舌禿。

師、茲に於いて衆を領し徒を匡ただし、道俗嚮化きようけす。其れ客を接するや、骨相、嚴毅として触るるべからず、

双眶そうまう、瞪視とうしとして瞞を受けず。知見豁如として、言簡にして理明らかなり。

居常よのつね、有髮の尊卑に対するときんば、則ち温然として猶お珠玉を掌するがごとし。真參の禪の徒有つて入室するときんば、則ち惡辣の手段もて他を仮らず。故に英靈雋流しゆんりゆうの漢と雖も、口唾し舌禿す。

○骨相嚴毅不可触ニ骨相は姿、外形。嚴毅は嚴格で毅然としている。

○双眶瞪視不受瞞ニ双眶は両方の眼。瞪視は見張る。

○知見豁如、言簡理明ニ知見は理解力、正しい見解、知識、見識。豁如は不明。言簡理明は言葉が簡潔ではつきりしており、論理が明解でわかりやすい。

○居常对有髮之尊卑、則温然猶掌珠玉。居常は日常。有髮之尊卑は在家。温然は温厚、柔和。猶掌珠玉は「珠玉」「掌中の珠」「掌の珠」ともいい、大切なもの。中国三国時代の傳玄（二一七〜二七八）の短歌行に「昔、君、我を視ること、掌中の珠の如し。何の意か一朝、我をして溝渠に棄つるや（昔君視我、如掌中珠。何意一朝、棄我溝渠）」とある。

○有真參禪徒入室、則惡辣手段不假他。真摯に參禪をする学徒がいれば、親切で惡辣な手段で導き、まわりくどい他の手段で代用しなかった。

○故雖英靈雋流漢、口唾舌禿。英靈は英才に同じ、榮華秀靈。雋流は俊や秀に通じ、秀才。口唾舌禿は、發言することができない。

【黄檗僧との問答】

一日訪黄檗。問曰、於日用四威儀中、有無欠断底法否。

檗曰、莫涉造作。

師曰、什麼生無造作底。

曰、識得自己始知。

師曰、從來無自己、識得箇什麼。

檗曰、有仏處不得住、無仏處急走過、須到。

師曰、作麼生無仏處。

檗欲与杖。

師驀拗折曰、棒頭有眼不得、莫草々地。

衆咸做罔。槩婦方丈。

師曰、惜哉、雷声不雨。却偷得他、破覆桶裏水、出去焉。

一日、黄槩を訪ねて問うて曰く、日用四威儀中に於いて欠断無き底の法有りや否や。

槩曰く、造作に渉る莫れ。

師曰く、什麼生か造作無き底。

曰く、自己を識得して始めて知る。

師曰く、従来、自己無し、箇の什麼をか識得す。

槩曰く、有仏の処に、住まることを得ず、無仏の処、急に走り過ぎれば、須らく到るべし。

師曰く、作麼生か無仏の処。

槩、杖を与えんと欲す。

師、暮ちに拗折して曰く、棒頭に眼有るを得ずんば、草々地にすること莫かれ。

衆咸な做罔す。槩、方丈に帰る。

師曰く、惜しいかな、雷声するも雨ふらず。却つて他を偷み得て、桶裏の水を破覆す、といいて出で去る。

○この段は昭和四四年版『梅天禪師法語』の「寛文中卯春行脚之時」の条（八四頁）に、同文が著録されており、寛文中（二六六一〜一六七二）のこととされる。

○一日訪黄槩。問曰、於日用四威儀中、有無欠断底法否。『梅天禪師法語』「寛文中卯春行脚之時」には、「黄槩山木庵和尚のところにとり、便ち問う、向上の事、説示すと雖も、某甲、眼無く、見聞すること能わず。日用四威儀中に

於いて、欠断無き底の法有りや否や（到黄檗山木庵和尚、便問、向上事雖説示、某甲無眼、不能見聞。於日用四威儀中、有無欠断底法否）」とあり、この黄檗派の僧は、渡来僧で黄檗三筆として知られる木庵性瑫（一六一一〜一六八四）和尚となつている。木庵和尚は、一六六一年（寛文元）に宇治の萬福寺に入り、一六六四年（寛文四）に晋山しており、この頃の間答になる。

於日用四威儀中は、日常の立ち居振る舞いの中、生活でのほたらきの中で、有無欠断底法否は、一部が欠けたり途中で中断することがない悟りのはたらき（法）はあるでしょうか。

○槩曰、莫涉造作〓造作は、意識し作り出す、組み合わせる、手を加える。涉は、ある範囲に及ぶ、続ける。

○師曰、什麼生無造作底〓什麼生は、何。無造作底の底は、体言化名詞化で「〜のもの」。

○曰、識得自己始知〓識得は見極める、わかる。自分を理解できたら、「そこ」がはじめてわかる。

○師曰、従来無自己、識得箇什麼〓従来は、元来、もともと。もともと自己が無いのに、その何を理解するというのか。「寛文中卯春行脚之時」には「従来我無自己」、識得箇什麼」と「我」が入っている。

○槩曰、有仏処不得住、無仏処急走過、須到〓仏の悟りの境地に居住せず、凡夫の煩惱世界に執着せずに過ごせば、理解に到るだろう。「有仏処不得住、無仏処急走過」は、唐代の趙州和尚（七七八〜八九七）の言葉。『景德傳灯録』卷二六（大正蔵五一、四三七頁上）や『碧巖録』九五則、長慶有三毒、垂示などに出る。また『十牛図』第八の人牛俱忘の序に「有仏の処、遨遊することを用いず、無仏の処、急に須らく走り過ぐべし（有仏処不用遨遊、無仏処急須走過）」とある。

○槩欲与杖〓「寛文中卯春行脚之時」には「庵、便ち打す（庵便打）」とある。

○師纂拗折曰、棒頭有眼不得、莫草々地〓良否を判断して警策を振るうべきでないし、かといつて適当に警策を振るうべきでもない。拗折はへし折る。「棒頭有眼不得、莫草々地」は、文意が取りにくい。「棒頭有眼、不得莫草々地」とも区切れる。実際、『碧巖録』七五則、烏白問法道、本則には「棒頭有眼、不得草々打人（棒頭に眼有り、草々に人を打つことを得ざれ）」（大正蔵四八、二〇二頁中）とある。ただ「寛文中卯春行脚之時」には「明云、有眼棒頭不

得、而莫草々」とあるので、ここから「棒頭有眼不得、莫草々地」と区切った。「棒頭有眼」は、見分ける眼識がある。「草々地」は、適当に、いい加減に、ぞんざいに。手紙の「草々」と同じ。「地」は形容詞について連用修飾語を作る助詞。ちなみに「棒頭有眼、不得莫草々地」と区切ると、「棒頭に眼有り、草々地にすること莫きを得ざれ」と読める。これだと警策をへし折って、警策が無い状態を作り出して、その上で「(古来より)棒頭に眼識が有るといわれるが、ではその警策を適当に振るってみろ」となる。

○衆咸敞罔。爰婦方丈。敞罔は失意する、残念がる。『漢書』司馬相如伝下に「敞罔靡徒」とある。「寛文中卯春行脚之時」には「庵休(庵、休す)」とのみある。

○師曰、惜哉、雷声不雨。却偷得他、破覆桶裏水。出去焉。『寛文中卯春行脚之時』には「明便出去(明、便ち出て去る)」とのみある。

雷声不雨は、掛け声だけで実際の行動がともなわないこと。却偷得他は、そこでそれをひたたくつて。破覆桶裏水は、桶の水をひっくり返してやった。代わりにため込んだ水を開放してやった。

【南禅五山僧との問答】

南禅有匡徒之力、望高四裔。一日訪。

禅曰、箇老漢甚处来。

師曰、紅日已丁午。

禅、呵々大笑。

師曰、不許個老有個機要。又拏前話。

禅曰、久遠劫至未来際無欠断。上座錯作欠断。

師云、即今道。

禪、豎起麈尾。

師曰、少壳弄。

禪曰、没滋味。

師曰、舌頭不是。

禪即喝。

師亦喝。

禪云、争奈忿怒那吒須喫棒。

師云、大有巨靈擘太華之威、全無蒼龍奪明珠之力、即出矣。

南禪、徒を匡ただすの力有りて、望、四裔に高し。一日訪ぬ。

禪曰く、箇の老漢、甚いずこ処ところより来たる。

師曰く、紅日すで已うまに午あに丁たる。

禪、呵々大笑す。

師曰く、個の老に個の機要有るを許さず。又た前話を拏す。

禪曰く、久遠劫より未来際に至るまで欠断無し。上座、錯つて欠断を作す。

師云く、即今道え。

禪、麈尾しゆみを豎起しゆきす。

師曰く、少売弄しょうらいろう。

禪曰く、没滋味もつじみ。

師曰く、舌頭不是。

禪即ち喝す。

師も亦た喝す。

禪云く、争奈いかんぞ忿怒ふんぬの那吒なたも、須らく棒を喫すべき。

師云く、大いに巨靈、太華つぎを擘つぎくの威有つて、全く蒼龍、明珠を奪うの力無し、といいて即ち出ず。

○この段も前段に続き、昭和四四年版『梅天禪師法語』の「寛文中卯春行脚之時」の条（八四頁）に、同文が著録されている。

○南禪有匡徒之力、望高四裔。一日尋禪じゆんぜん。『梅天禪師法語』「寛文中卯春行脚之時」には「又到南禪寺。現西堂便如前問」とある。匡徒は匡徒領衆で、学徒を教正し大衆を領導していくこと。『碧巖録』一一則の本則に「只だ如諸方の徒を匡し衆を領するが如きは、又た作麼生（只如諸方匡徒領衆、又作麼生）」とある。望高はおそらく声望が高い、人望が高い。望は人氣、良い評判。四裔は四方、四辺に同じ。国の四方のはしまで。『書経』舜典が典拠。尋禪は南禪寺を訪ねた、の意。

○曰、箇老漢甚処来こゝろ。南禪寺の和尚が、梅天禪師にどこから来たかと訪ねた。

○師曰、紅日こうにち已すで丁午ていご。紅日は真紅の太陽。丁午の丁は当に同じ、正当。午は「うまのこく」つまり正午で昼、午後零時。太陽が正午で真上にあり、はつきりと眼の前に居るのが見えているはず。

○禪、呵々大笑かかたう。呵々は「ハツハツハ」という笑い声。

○師曰、不許個老有個機要。又拏前話こゝろ。老は老師、老大和尚などと同じで敬称。機要は、はたらきのかなめ。又拏前

話は、黄檗のところでも問うた「日用四威儀中に於いて欠断無き底の法有りや否や（於日用四威儀中、有無欠断底法否）」を同じように「ここでも問うた。

○禅曰、久遠劫至未來際無欠断。上座錯作欠断〓久遠劫は、はるか遠いむかしの時間（劫）から。未來際は、未來の尽きるさわ（際限）まで。無欠断は、一部が欠けたり途中で中断することは無い。上座は、梅天禪師に向かつての敬称。錯作欠断は、自分で勝手に誤解して欠断を設定しているだけだ。

○師云、即今道〓説明解説や批評批判はひとまず脇において、端的に表現すればどうか。

○禅、竖起塵尾〓塵尾は払子。払子を立てた。

○師曰、少壳弄〓壳弄を少なくせよ。壳弄は自慢する、ひけらかす、他人を褒めそやす。少は「少なくする」から転じて「するのをやめる」という禁止。つまり禪師つぼく振る舞うのはやめる、禅機を見せびらかすな、の意。

○禅曰、没滋味〓滋味没し。味が無い、面白くない。つまり禅機がだめだと、味が無い、面白くない、の意。

○師曰、舌頭不是〓舌頭、是しからず。舌が過ちを犯している。間違いを言っている。舌頭は舌。不是は不正に同じで、間違い、過ち。

○禅即喝〓このように問答の最後に喝を吐くというのは、しばしば見られる。言葉を超えた、文字外のことを提示するとき用いる。

○禅云、争奈忿怒那吒須喫棒〓なぜ私も喝を受ける必要があるのか。どうして怒れる那吒太子でさえも、警策を受ける必要があるのか。

忿怒那吒は、那吒という名前の天部。那吒は、もとはインドの天部の一人であったが、一一世紀頃から、那吒太子と呼ばれ信仰されるようになる。那吒太子は普段は少年の姿をしていて、怒ると三面六臂や八臂の異形になって悪者を折伏するとされた。

須喫棒は、『景德伝灯録』卷二二、鎮州宝寿章に、宝寿和尚と趙州和尚との末期の問答で「問う、万里、片雲無き時、如何。師曰く、青天も亦た須らく棒を喫すべし（問、万里無片雲時如何。師曰、青天亦須喫棒）」（大正蔵五一、

二九四頁下）とあるのが有名で、これを五言対句に省略して「万里雲無き時、青天も須らく棒を喫すべし（万里無雲時、青天須喫棒）」とする。

○師云、大有巨靈擊太華之威＝山を引き裂くほどの威勢は大いに有るが。巨靈は黄河のことで黄河の水神。太華は五岳の一つ陝西省の華山。東晋の『搜神記』に、巨靈が黄河の流れをよくするために、華山を引き裂いたとある。『楊岐方会和尚語録』に付される『潭州雲蓋山会和尚語録序』にも「若し巨靈神、太華と首陽とを劈開せば、河流迅急にして曾て凝滞無し（若巨靈神劈開太華首陽、河流迅急曾無凝滞）」（大正蔵四七、六四六頁上）とある。「抜山蓋世」に同じ。

○全無蒼龍奪明珠之力＝龍の洞窟にある宝珠を取ってくるような実行力はまったく無い。『続伝灯録』巻二九、潭州大瀉月菴善果禪師章に「猛虎領下の金鈴を解つて群を驚かし衆を動かし、蒼龍穴裏の明珠を取つて天を光かがやかし地を照らす（解猛虎領下金鈴驚群動衆、取蒼龍穴裏明珠光天照地）」（大正蔵五一、六七二頁下）とある。蒼龍は青い龍。明珠は寶石。

大有巨靈擊太華之威、全無蒼龍奪明珠之力で、威勢は大いにいいが、実行が全くともなわない。

【大阪府高槻市岡本寺の開創】

寛文己酉、讓白河寺於主山。撰嶋上大塚無休宗無二居士、嘗婦篋下、親炙誨勵。

昔訴官相攸開一基於岡本翠微、備師韜晦居。且於其頂刈茅夷崖、巧構精藍、是即白山鎮護地而多聞靈場也。

故山号多聞、寺名岡本。背層巒面大江而松樹鬱密。

丁成褫之日、称信檀功德而乃拳文珠大士挿草因縁。

垂示開堂会畢、師告居士曰、宜哉此山極有洞仙之趣。古人曰、山水之秀可居、益人道氣矣。

寛文己酉、白河寺を主山に譲る。撰の嶋上の大塚無休と宗無の二居士、嘗つて篋下に帰して、誨励に親炙す。

昔、官に訴え攸を相て一基を岡本の翠微に開き、師、韜晦の居に備えり。且つ其の頂きに於いて茅を刈り崖を夷らげ、精藍を巧構す。是れ即ち白山鎮護の地にして多聞の霊場なり。

故に山を多聞と号し、寺を岡本と名づく。層巒を背にし大江を面にして松樹鬱密たり。

成禰するの日に丁たりて、信檀の功德を称え而して乃ち文珠大士挿草の因縁を拏す。

垂示開堂会畢りて、師、居士に告げて曰く、宜きかな此の山極めて洞仙の趣有り。古人曰く、山水の秀居すべし、人の道気を益す、と。

○寛文己酉、讓白河寺於主山〓寛文己酉は寛文九年（一六六九）。白河寺は京都市山科区東野地域にあつた。主山は海天禪師の一番弟子の主山無住和尚。

○撰嶋上大塚無休宗無二居士〓撰津国嶋上郡で、現在の大阪府高槻市と三島郡島本町一帯。大塚無休と宗無は不詳。

○嘗篋下、親炙誨励〓篋下は師家の持つ竹篋のもとで。誨励は教え励ます。

○昔訴官相攸開一基於岡本翠微、備師韜晦居〓訴官は幕府に要請して。相攸は建設によい場所を探すこと。岡本は現在の大阪府高槻市岡本町、南平台、群家本町、大蔵司あたり。翠微は山の中腹。韜晦は隠居、隠棲。

○且於其頂刈茅夷崖、巧構精藍、是即白山鎮護地而多聞霊場也〓山の中腹に海天禪師の居所を、山の上に白山権現と毘沙門天の鎮守社を作つた。高槻市岡本町二四に白山神社が現存しており、毘沙門天（多聞天）、弁財天を祀っている。おそらく白山神社は、神社の北面にある岡本山古墳、弁天山古墳を祀る神社で、祭神の毘沙門天（多聞天）は岡本山、弁財天は弁天山を指すであろう。ちなみにこの岡本町の白山神社から一一五号線を一キロほど北上した霊仙寺町にも、同じく白山神社と霊仙寺があり、両者を含むこの一帯は古墳群地帯となっている。

○背層巒面大江Ⅱ層巒は神社の北にある岡本山古墳、弁天山古墳と、連なる山々。現在は白山神社の北側に名神高速を挟んでいる。大江は神社の南にある女瀬川。

○当成褌之日Ⅱ入山式晋山式の日。成褌は「肌脱いで助ける、扶助して成す、事をなす。褌は衣服を脱ぐ、奪う。また転衣する、除幕する。事褌とも書く。

○文珠大士挿草因縁Ⅱ「世尊指地」の公案。ある時、釈尊がある場所を指差して「寺院を建てよ」と言うと、文珠菩薩が一本の茎を地面に挿して「建ちました」と言つた説話。『五灯会元』世尊章に出る。

ちなみに『從容録』四則では「世尊、衆と行く次いで、手を以て地を指して云く、此処に宜しく梵刹を建つべし。帝釈、一茎草を將て地上に挿んで云く、梵刹を建て已んぬ。世尊微笑す（世尊与衆行次、以手指地云、此処宜建梵刹。帝釈將一茎草挿於地上云、建梵刹已。世尊微笑）」とある。

『碧巖録』六〇則、雲門拄杖子の評唱では、「永嘉亦た云く、是れ形を標して虚しく事褌するにあらず、如来の宝杖親しく蹤迹す。如来、昔、然灯仏の時に於いて、髪を布いて泥を掩い、以て彼の仏を待つ。然灯曰く、此処に当に梵刹を建つべしと。時に一天子有り、遂に一茎を標して云く、梵刹を建て竟んぬと。諸人且く道え、這箇の消息、那裏従り得来たる（永嘉亦云、不是標形虚事褌、如来宝杖親蹤迹。如来昔於然灯仏時、布髮掩泥、以待彼仏。然灯曰、此処当建梵刹。時有一天子、遂標一茎草云、建梵刹竟。諸人且道、這箇消息。從那裏得来）」とある。

○古人曰、山水之秀可居、益人道氣矣Ⅱこの句、典拠不明。

【經典註釈】

或贈宝鑑国師自書金剛經寿春石刻本。師自加和訓集註於其冠、誌後跋以録粹。又註水鏡法語刊粹流世。

師居茲之間註解般若心經信心銘証道歌、又註弥陀經、名「直解真諦。著「現邪集」「長養用心記」「十魔記」等。

或るとき宝鑑国師自ら『金剛經寿春石刻本』を書して贈る。師自ら和訓を加え其の冠に集註し、後跋を誌して以つて梓を鍍む。又た水鏡法語に註して刊梓し世に流る。

師、茲に居るの間に、『般若心経』『信心銘』『証道歌』を註解す。又た『弥陀経』を註し、「直解真諦」と名づく。「現邪集」「長養用心記」「十魔記」等を著す。

○金剛經寿春石刻本＝寿春（安徽省淮南市寿县的旧名）という場所にあつた石刻の『金剛經』。どうも有名な筆跡であつたらしい。宋代の敖陶孫（一一五四～一二二七）に「謝蓋晞之餉筆乃酬以古寿春石刻金剛經」という五言三六句の古体詩がある。

○又註水鏡法語刊梓流世＝水鏡法語はおそらく一休和尚の法語集。

○この段によれば、梅天禪師には經典註釈として、『金剛經』和訓冠註、『般若心経』註解、『信心銘』註解、『証道歌』註解、『阿弥陀経』註の「直解真諦」があり。その他に「現邪集」「長養用心記」「十魔記」等の著作があることになる。

【般若智慧の問答一】

偶臘八陸座。挙大覚世尊見星成道公案、垂誠犀顛。

有一僧出問般若智慧之二字。厥略曰、古人説智用惠体。我見師所註金剛経、削古説為智体惠用。是何意也。

師答曰、我不削古説、只改記差耳。

偶臘八陸座。なつたま大覚世尊見星成道の公案を挙し、犀顛さいろに垂誠す。

一僧有りて出でて般若智恵の二字を問う。厥の略に曰く、古人、「智用恵体」と説く。我、師註する所の『金剛經』を見るに、古説を削りて「智体恵用」と為す。是れ何の意ぞと。師答えて曰く、我、古説を削らず、只だ記差を改むるのみ。

○この段と次の段では、般若智恵が話題になるが、そもそも梅天禪師の師である愚堂和尚が般若を重要視しており、それを受けたものと考えられる。

○偶臘八陞座。挙大覚世尊見星成道公案。臘八接心での講座提唱での出来事。大覚世尊はお釈迦様。見星成道公案はお釈迦様が十二月八日に金星を見て悟りを開かれた、その意味を問う公案。

たとえば『続伝灯録』巻三五の明州瑞岩壽禪師章に「因みに僧問う、世尊、臘月八日、正覚山前に、夜、明星を觀て悟道す。此の意、如何。師答うるに偈を以て曰く、明星現ずる処、眼皮穿ち、漢語胡言万万千。暴富の乞児、夢を説くことを休めよ、誰が家の竈裏にか火の煙無からん（因僧問、世尊臘月八日正覚山前夜觀明星悟道。此意如何。師答以偈曰、明星現処眼皮穿、漢語胡言万万千。暴富乞児休説夢、誰家竈裏火無煙）」（大正蔵五一、七〇八頁下）とある。

○垂誠犀顛。犀顛は、サイの角が突出していること。顛は、顛頂でひたい、あたま。犀顛玉頬で非凡の人をいう。修行者たち。

○古人説智用恵体。我見師所註金剛經、削古説為智体恵用。是何意也。古人は恵（慈悲）を本体とし、智（悟り）をはたらき・行いとする。慈悲は大乗利他、悟りは小乗自利で、どちらを仏教の本質とするかという議論。古人が説いたとする「智用恵体」説は突き止められなかった。

恵は「智恵」と熟語の時は、かしこし、さといの意味だが、「恵」と一字だと、かしこいとともに、めぐむ、慈しむ、情けをかける、慈悲の意味がある。

体用は『肇論』（四世紀）などから続く議論。体用（寂体と照用）とは本質と現象、実体と作用行為、内面化と外面化などの意味。

○師答曰、我不削古説。只改記差耳。古徳の解釈を否定したのではなくて、ただ記述の食い違いを改めただけ。

【般若智慧の問答2】

僧曰、御製心経又壇経等、般若訳智恵、不論体用。適金剛集解釈之曰、智用恵体。或智論説恵即般若波羅蜜。然則般若、恵之惣名、而智助字乎。

師曰、心経壇経等、雖不論体用、分明説行般若。備試道、曾無指所。恵一隅而已、如何得行耶。或古徳説般若智、説般若呪、説般若三昧。当知何限恵一名耶。

元來無智無恵、体用不二。而為主為伴、誤以名字。

勿失理。至行般若、斯分体用。然則須為智体恵用也。

「六祖口訣」曰、体若有恵、用智不愚云々。

古註所謂如智用恵体、為恵若有恵、智智不愚。如是則理義難分。以是明知、智用恵体相違。

備誤認名認句、憑文字上、意度仏法、故不弁是否。恰如論空潭之月。時々宜著精彩云々。

僧曰く、『御製心経』又た『壇経』等にも、般若は智恵と訳し、体用を論ぜず。たまはた適『金剛集解』に之を積して「智は用、恵は体」と曰う。或いは『智論』に「恵は即ち般若波羅蜜」と説く。然るときんば則ち般若は恵の惣名にして智は助字ならんか。

師曰く、『心経』『壇経』等にも、体用を論ぜずと雖も、分明に般若を行ずることを説く。爾、試みに追え、曾つて指す所無くんば、恵の一隅のみにして如何が行ずるを得んや。

或いは古徳、般若の智と説き、般若の呪と説き、般若の三昧と説く。当に知るべし何ぞ恵の一名に限らんや。

元来、智も無く恵も無く、体用二つならず。而るに主を為し伴を為して、誤りて名字を以てす。

理を失する勿れ。般若を行ずるに至りて、斯に体用を分かつ。然らば則ち須らく「智は体、恵は用」と為すべし。

『六祖口訣』に曰く、体若し恵有らば、智を用いて愚かならず云々と。

古註の謂う所の「智は用、恵は体」の如きんば、恵若し恵に有らば、智、智として愚かならずと為す。是の如きは則ち理義分ち難し。是を以て明らかに知んぬ、「智は用、恵は体」というは相違すること。

爾、誤りて名を認め句を認めて、文字上に憑りて、仏法を意度す、故に是否を弁せず。恰も空潭の月を論ずるが如し。時々宜しく精彩を著くべし、云々。

○僧曰、御製心経又壇経等、般若訳智恵、不論体用||経典では般若を智恵と訳すだけで体用(本質論)を論じてはいない。

御製心経は、明の朱元璋が『般若心経』『金剛般若経』『楞伽経』の古註を集めて、全室禪師季潭宗渤(一三一八〜一三九一)と太璞如圻(一三二〇〜一三八五)に命じて註解させ、それに朱元璋が序を付して、洪武一年(一三七八)に刊行したもののうちの『般若心経』註のこと。壇経は、六祖慧能の伝記である『六祖壇経』のこと。

○適金剛集解釈之曰、智用恵体。或智論説恵即般若波羅蜜。然則般若、恵之惣名、而智助字乎||般若というのは、恵

〔慈悲〕がすべてであって、智（悟り）は恵を熟語にするための助字で、意味がないのではないか。

金剛集解は、南宋の楊圭が編集した『金剛經集解』別名『金剛經一七家註』のことだろう。もしくは明代に編纂された『金剛經百家集註大成』か。智論は『大智度論』のことで、『大品般若經』の注釈書。

○師曰、『心經』『壇經』等、雖不論体用、分明說行般若。『心經』は『般若心經』。『壇經』は『六祖壇經』。說行般若とはたとえば『般若心經』の最初に「觀自在菩薩、深般若波羅蜜多を行ぜし時（觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時）」などとある。

○備試道、曾無指所、恵一隅而已、如何得行耶。曾無指所は、指月の喩えにあるように、月という本体を指し示す指の作用がなければ、本体がわからないという意味。

恵一隅而已は、恵の片方だけ（で智がない）ならば。一隅は片方だけ。如何得行耶は、どのように外に向かつて行為作用することができるだろうか。

○或古德說般若智、說般若呪、說般若三昧。当知何限恵一名耶。般若智、般若呪、般若三昧が、何の經典法語にあるかは特定できなかった。

○元來無智無恵、体用不二。而為主為伴、誤以名字。元々は無心であり一念不生なのだから、智慧という言葉も無いし、体用が分かれるわけでもない。それにもかかわらず主客や主従を分けて、誤って記号（名）や言葉（字）で区別している。

○勿失理。至行般若、斯分体用。然則須為智体恵用也。道理・原理を見失ってはいけない。般若が作用するとき、もしくは般若を行うときになって、はじめて体と用が分かれる。そうであれば「智体恵用」で、智（悟り）を自分の基礎として、恵（慈悲）で他にはたらきかけるのが当然ではないか。

○六祖口訣曰、体若有恵、用智不愚云々。六祖口訣は『金剛經解義』の別名。六祖慧能が『金剛經』に注釈したもの。古来より禪宗では重要視された。その序に「何をか般若と名づく。般若是れ梵語、唐には智恵と言う。智とは愚心起きざる、恵とは其の方便有るなり。智是れ恵の体、恵是れ智の用。体若し恵有れば、智を用いて愚かならず、体若し

惠無くんば、愚を用いて智無し（何名般若。般若是梵語、唐言智惠。智者不起愚心、惠者有其方便。智是惠体、惠是智用。体若有惠、用智不愚、体若无惠、用愚無智」とある。

○古註所謂如智用惠体、為惠若有惠、智智不愚。如是則理義難分。以是明知智用惠体相違（もしも古徳の註で言うように「智用惠体」だとすると、惠は惠を体とし、智が智を用いることになり愚がなくなってしまう。これでは原理や意味が判然としない。これによつて「智用惠体」が間違ひであることが明確になる。以是は因此、所以と同じで、これをもつて、そのために、それによつて。前節を受けて、後節で結論をのべる。相違は、間違ひ。）

○備誤認名認句、憑文字上、意度仏法、故不弁是否。恰如論空潭之月。時々宜著精彩云々（意度は想像する、空想する。空潭之月は、澄み切つていて水がないかのような池に、月影が浮かんでいるさまで、その水面に映る月影を、本物の月と間違えて語ると同じように、本末転倒である。精彩は活気にあふれる、活き活きしている、鮮やかである。著精彩で活き活きととりくむ、しつかりやる。）

【京都府相楽郡妙法寺の創建】

十二年癸丑、巨海居士之謂、趣相楽郷。居士原信仏法精修白業、讚仰之誠不薄。

以故欲師居于茲、求地邑北。別岨鑿歲、遂鳩劉木陶土之工、梵宇草成、名弥釈迦山妙法寺。境有樵子軒露信泉。

十二年癸丑（みづのうし）、巨海居士の謂に應じて、相楽郷に趣く。居士、原より仏法を信じ白業を精修し、讚仰の誠薄からず。

以故（このゆゑ）に師をして茲（こゝ）に居らしめんと欲し、地を邑の北に求む。岨（けがれ）を剔り歳（ぞ）を鑿（たく）き、遂に劉木陶土（たくりず）の工を鳩（あつ）め、

梵宇革成し、弥积迦山妙法寺と名づく。境に樵子軒露信泉有り。

○十二年癸丑応巨海居士之謂、趣相楽郷_ニ年号と干支にズレがある。寛文一二年(一六七二)は、干支が壬子であり、癸丑は寛文一三年(一六七三)になる。巨海居士は不明。相楽郷は京都府相楽郡で、京都府の最南端に位置する。

○居士原信仏法精修白業、讚仰之誠不薄_ニ白業は在家の修行。僧侶が黒衣を着るのに対していう。

○以故欲師居于茲、求地邑北剔咀罽遂鳩劉木陶土之工、梵宇革成、名弥积迦山妙法寺。境有樵子軒露信泉_ニ剔咀罽歳は傾斜を削り、雑草を除く。劉木は木を切る彫るで木工のこと。陶土は焼き物を作るで陶工のこと。弥积迦山妙法寺は明治一一年(一八七八)に妙心寺の長慶院と合併して、妙心寺に移築される。さらに明治三八年に長慶院に改名される。樵子軒と露信泉は不明だが、樵子軒は恐らく梅天禪師の居室。

【滋賀県湖南市妙感寺の修建】

時宝鑑国師正当忌月。兼賦一頌有「打地不驚仙洞睡、焚香仰徳露肺肝」之句。

改元甲寅、徂湖東修妙感古刹。是国師中興地也。

時に宝鑑国師正当忌の月なり。兼ねて一頌を賦して、「打地すれども驚かず仙洞の睡り、焚香して徳を仰いで肺肝を露す」の句有り。

改元甲寅、湖東に徂_ゆきて妙感の古刹を修す。是れ国師中興の地なり。

○時宝鑑国師正当忌月、兼賦一頌有「打地不驚仙洞睡、焚香仰徳露肺肝」之句_ニ宝鑑国師は愚堂和尚。愚堂和尚は寛

文元年（一六六一）一〇月一日に示寂。

打地不驚仙洞睡は、万治三年（一六六〇）に、死期を悟った愚堂和尚が後水尾上皇を仙洞御所に訪ねて、今生の別れと法談を行った際に、そのまま眠ってしまったこと。

焚香仰徳露肺肝は、梅天禪師が、香を焚いて讃仰したこと。肺肝は心底、心奥。

○改元甲寅、徂湖東修妙感古刹。是国師中興地也。改元甲寅は齟齬がある。改元だと延宝元年（一六七三）癸丑になり、甲寅だと延宝二年（一六七四）になる。徂湖東修妙感古刹は、滋賀県湖南市三雲の妙感寺。妙心寺二祖微妙大師授翁宗弼の塔所。愚堂和尚が中興した。

【三重県度会郡慈眼寺の再興】

功竣又往勢州。内山玄寿特信施捨財物、再興慈眼廢。參禪緇素恐晩。

功竣おえて又た勢州に往く。内山玄寿、特に信施して財物を捨て、慈眼の廢れるを再興す。參禪の緇素しそ、晩なるを恐る。

○内山玄寿特信施捨財物。内山玄寿は内山八良大夫という名のほかは不詳。

○再興慈眼廢。參禪緇素恐晩。慈眼は三重県伊勢市船江にあった慈眼庵。明治二年（一八六九）に廢寺となり、本尊等は伊勢市勢田町の中山寺に移された。

【滋賀県大津市地福寺の創建】

又婦自勢因憩松本望湖上。坊長某見其不凡延而求法要。師不得止示入路。

某如醉夢醒。悲喜交生。里正亦傾心、相謀創建松本山地福寺、請師為開祖。

又た勢より帰りて困つて松本に憩い湖上を望む。坊長まぢしよの某、其の凡ならざるを見て延べて法要を求む。師、止むを得ず入路を示す。

某、酔夢の醒むるが如く、悲喜交々こしじも生ず。里正しよやうやも亦た心を傾け、相い謀りて松本山地福寺を創建して、師を請うて開祖と為す。

○憩松本望湖上松本は、現在の滋賀県大津市松本や石場付近。

○坊長某見其不凡延而求法要坊長は寺伝によると扇屋藤五郎という。

○里正亦傾心、相謀創建松本山地福寺、請師為開祖里正は寺伝によると原田治郎左衛門といい、彼を開基とする。
松本山地福寺は滋賀県大津市石場に存する。

【遺教法語の編纂】

居未幾令江南司之師便去。

或言我集師所示之語今分為二卷。願伝之後葉修道、便請名焉。

就不止至再師不獲已遂命以「修道要門」及「相似說」之名、乃遺教法語也。

居ること未だ幾ばくならざるして江南に之を司らしめ師便ち去る。

或るひと言わく、我、師の示す所の語を集めて、今分ちて二巻と為す。願わくば之を後葉の修道に伝えんと。便ち焉に名づけんことを請う。

就て止まず再に至つて師已むを獲ず遂に命ずるに「修道要門」及び「相似説」の名を以つてす。乃ち遺教の法語なり。

○居末幾令江南司之師便去。江南は弟子の湖南無誰禪師で地福寺二世。

○後葉修道。後葉は後代で子孫のこと。

○師不獲已遂命以「修道要門」及「相似説」之名、乃遣教法語也。梅天禪師には「修道要門」と「相似説」という法語集があつた。

【遷化と立塔】

一日遽感微恙。

四方衆徒問尊候如何。

師曰、不異平日。

其応接之礼、略無所欠。

瀨寂報衆曰、吾將行。汝等宜如法努力莫負初志。言訖示滅。

実延宝丙辰歲五月初二寅刻也。世寿七十、坐夏二十。

門人、奉全身窆慈眼東北隅。收遺髮塔于龍山焉。

一日遽に微恙を感ず。

四方の衆徒問う、尊候如何。

師曰く、平日に異ならず。

其の応接の礼、略欠くる所無し。

寂に瀕づいて衆に報じて曰く、吾、将に行かんとす。汝等、宜しく如法に努力して初志に負く莫るべし。

言訖りて滅を示す。

実に延宝丙辰の歳五月初二寅の刻なり。世寿七十、坐夏二十。

門人、全身を奉じて慈眼の東北隅に窆り、遺髪を収めて龍山に塔す。

○実延宝丙辰歳五月初二寅刻也。世寿七十、坐夏二十。延宝丙辰は延宝四年（二六七六）。五月二日。寅刻は午前四時前後。

○門人、奉全身窆慈眼東北隅。収遺髪塔于龍山焉。梅天禪師の遺体は三重県伊勢市船江の慈眼庵の東北に葬られ、遺髪は京都市山科区東野地域の青龍山白河寺に葬られた。現在、慈眼庵は伊勢市の中山寺に、白河寺は京都市の華山寺に吸収され、両寺院ともに廃寺となっている。

【梅天和尚の人となり】

師天賦淳朴、痛厭華飾、常披繡麻、不服繭綿。平昔垂示不隔親疎、以一終十。

然於一知半解之徒慎不輕、許可受帰戒。請法諱者不可枚挙。応人請不虛罅棄、隨機弄巴鼻。摂州坂府、越州福井、賀州金沢等、蒙化者甚多。

師、天賦淳朴にして、痛く華飾を厭い、常に纏麻を披して、繭綿を服せず。平昔の垂示、親疎を隔てず、一を以つて十に終わる。

然も一知半解の徒に於いても慎んで軽んぜず、帰戒を受くることを許可す。法諱を請う者枚挙すべからず。人の請うにに応じて虚しく罽棄せず、機に随いて巴鼻を弄す。摂州坂府、越州福井、賀州金沢等、化を蒙る者甚だ多し。

○師天賦淳朴、痛厭華飾、常披纏麻、不服繭綿。天賦は天から賦与されたで、生まれつき。淳朴はおそらく淳朴で、飾り気がなく誠実。纏麻は麻布で、身分が低いものが着る素材。繭綿はシルクで、身分が高いものが着る素材。

○平昔垂示不隔親疎、以一終十。平昔垂示は、平生の法話。不隔親疎は、親近のものも疎遠のものも隔てることなく。以一終十は不詳だが、一から十まで丁寧に見える、の意味と思われる。

○然於一知半解之徒慎不輕、許可受帰戒。一知半解之徒は、無学文盲なものをいうか。帰戒は三帰戒で仏法僧の三宝に帰依すること。仏教徒の最初の戒律。

○請法諱者。法諱は法名戒名。受戒をして戒名をもらうこと。

○応人請不虛罽棄、隨機弄巴鼻。罽棄はあまり見ない熟語だが、おそらく棄却などと同義であろう。隨機は相手の機根に応じて。弄はもてあそぶ、まどわせる。玩弄、弄言など。哂とも書く。巴鼻は要点、本質、根拠、由来。弄巴鼻は本来説明できないところを、あえて説明する、多言を弄する。

○摂州坂府、越州福井、賀州金沢。摂州坂府は摂津国大阪。越州福井は越前国福井。賀州金沢は加賀国金沢。

【大分県清水寺の勸請開山】

師順世後、須田三宅居士於豊陽清水寺剋基以師為始祖。凡修廢興絶称中興者頗多。咸是道德緒余也。

師、順世の後、須田三宅居士、豊陽清水寺に於いて基を剋めて師を以つて始祖と為す。凡そ廢を修して絶を興して中興と称する者頗る多し。咸な是れ道德の緒余なり。

○師順世後〓梅天禪師が亡くなつたあと。

○須田三宅居士〓須田三宅居士は、『系譜』に「実は坂部六右衛門三重の二男、家督四百石無役」とある。坂部三重は梅天禪師の妻の父、つまり義父にあたる。よつて梅天禪師が「おじ」で、坂部三宅が「甥」となり、そこから須田家の養子となり家督を継いだと思われる。

○於豊陽清水寺剋基以師為始祖〓豊陽清水寺は現在廃寺で、大分県杵築市杵築清水にあつた。杵築清水には、今でも清水寺の坂という地名が残っている。おそらくは梅天禪師の屋敷を寺としたのではないか。

【三十三年忌の前堂首座職の追贈と五十年忌の法会】

宝永戊子歳、列籍於華園第一座。緇素皆歎服焉。

茲年居諸既五十霜、法孫某等就龍山將四衆設法会諷經、隆哉。厥德子枝孫葉弥盛転多。

宝永戊子の歳、籍を華園第一座に列す。緇素皆な歎服す。

茲の年居諸、既に五十霜、法孫某等、龍山に就いて四衆を將つて法会を設け諷經す、隆きかな。厥の徳、子枝孫葉、弥々盛ん転た多し。

○宝永戊子歲、列籍於華園第一座。宝永五年（一七〇八）。梅天禪師が没して（一六七六）から三二年後なので、三十三回忌の年に当たる。華園第一座は妙心寺の前堂首座を指す。妙心寺の江戸時代の法階制度では、後堂首座までが修行僧（平僧）で、前堂首座に転位（前板転位）して以後を和尚（单寮）とした。

○茲年居諸既五十霜。居諸は『詩經』に「日居月諸」とあり、日月、光陰、時間をいう。霜は星霜で年月。この年「既に五十霜」というので、梅天禪師が没してから五〇年の月日がたったということで、享保一〇年（一七二五）を指す。

○法孫某等就龍山將四衆設法会。法孫某は、後段に出る孫弟子の団珪不遷。龍山は京都市山科区東野地域にあった青龍山白河寺。法会は五十回忌を行ったこと。

【団珪不遷の後序】

於虜予雖斗筭不文、侍師震良、其言也染耳、其行也銘肝。

又得諸老口碑、識其大較。此所謂存十一於千百者。非敢行于大方。冀子孫者当自備考。云爾。

享保乙巳歲五月己亥日

法孫比丘団珪不遷焚香九拜謹識

洛東山科白川禪寺藏板

於虜、予、斗筭にして不文なりと雖も、師の震良に侍して、其の言や耳に染まり、其の行や肝に銘す。

又た諸老の口碑を得て、其の大較を識す。此れ所謂ゆる十一を千百に存するものなり。敢えて大方に行われるに非ざる。冀はくば子孫の者は当に自ら考を備らかにすべし。云爾。

享保乙巳きのとみの歳、五月己亥つちのとひの日

法孫の比丘、団珪不遷、香を焚き九拝して謹しるんで識しるす

洛東山科白川禪寺蔵の板

○雖斗筭不文斗筭は度量が狭いこと、器でないこと。不文は学問がないこと、文章が下手なこと。

○侍師震良、其言也染耳、其行也銘肝震良は身体、起居、消息、生死。八卦で震は起きる、初め、春の初め。良は止まる、終わり、成る、冬の終わりを表す。

○識其大較大較は大略、大概で、あらまし。

○所謂存十一於千百者多くのものが失われて、残っているものは少ない。千に十、百に一ほどしか残っていない。唐の韓愈の「与孟尚書」に「其の大経大法は、皆な亡滅して救われず、壊爛して収まらず。所謂、十一を千百に存す。安んぞ其の能く廓如たるに在らんや（其大経大法、皆亡滅而不救、壊爛而不収。所謂存十一於千百。安在其能廓如也）」とある。

○当自備考。云爾自分で考察を詳細にすべきである。云爾は、しかいう、上述のとおり。文末に置く結びの句。

○享保乙巳享保乙巳は享保一〇年（一七二五）。

○法孫比丘団珪不遷焚香九拝謹識。団珪不遷は、主山無住の弟子。主山無住は梅天禪師の一番弟子で白河寺の二世になつている。『妙心寺派宗派図』によると、団珪不遷の下から五人の和尚「古菱円中、千方楚牛、系巖東必、完翁中理、寛堂楚諱」が出ている。

○洛東山科白川禪寺蔵板京都市山科区東野地域にあつた白河寺。

『天聖広灯録』卷八「黄檗章」 訳注（一）

小川太龍

【前言】

一 『天聖広灯録』と黄檗の語録

『天聖広灯録』は、その序によれば北宋の景祐三年（一〇三六）に成った禅宗史書である⁽¹⁾。

本書は景德元年（一〇〇四）に成立した『景德伝灯録』を承けて南嶽下・青原下の分類を踏襲し、それぞれ九世・一二世までを増補した三〇巻から成っている。撰者は鎮国軍節度使・駙馬都尉の李遵勗^{ひじゆんきやく}（九八八―一〇三八）であり、彼は臨済下七世にあたる谷隱蘊聰（九六五―一〇三二）に居士として参じ、また『景德伝灯録』の校訂を行った楊億（九七四―一〇二〇）とも親交があつた。このような撰者の事情から本書は南嶽下の記述に詳しく、とりわけ臨済下の禅僧に多くの紙幅を費やしている⁽²⁾。

本書の現存最古本は東寺・醍醐寺・高野山に現存する福州東禅寺版大蔵経（二一〇八一―二一〇九）所収本であるが⁽³⁾、二〇一九年三月現在未公開であり、現在参照可能である最古本は、東禅寺本から四〇年後に成つた、知恩院・金沢文庫・書陵部・本源寺等に所蔵される福州開元寺版大蔵経所収本（二一四八）である⁽⁴⁾。

その内の知恩院所蔵本が一九七五年、中文出版社より禅学叢書之五に影印刊行されており、本稿でも底本として用いている。

また、本書巻一〇「臨濟章」が臨濟宗宗祖の臨濟義玄（？—八六六／八六七）の思想を分析する上で重要であることは、すでに衣川賢次氏が指摘するとおりであり、同氏は本章の記述が臨濟の語を記す禅籍の中でも古形を残すとも指摘している⁽⁵⁾。

かかる本書の重要性は臨濟に限ったことではなく、その師であり本訳注稿の対象者である黄檗希運（？—八五〇頃）についても同様である。前述の最古本に位置する東禅寺本・開元寺本『天聖広灯録』の特筆すべき特徴の一つとして、両本ともにその巻首に『伝心法要』『宛陵録』を附録していることが挙げられる（高山藏東禅寺本は欠く）。『伝心法要』『宛陵録』は、宰相を務めた裴休（七九一—八六四）の記録を中心として構成される黄檗の語録であり、後述のように黄檗の思想のみならず唐代禅思想史の流れを知る上で重要なテキストである。

その『伝心法要』の裴休序には大中十一年（八五七）と見え、さらに『景德伝灯録』諸本の中には巻九末に『伝心法要』の一部を附録したものがあり（『宛陵録』は含まない）、その跋文には慶曆戊子（一〇四八）に南宗の天真（生没年未詳）なる人物が附録したとある。しかし、裴休が作成した序や『伝心法要』の原本は散佚しており、また現存最古本の『景德伝灯録』である東禅寺版にはこれは見えず、附録されるのは開元寺版『天聖広灯録』より後の出版となる金版大藏経所収『景德伝灯録』（一一四九—一一七八）である。つまり、序中の年号やテキストとしてまとめられたとされる年次に古いものが見えるものの、まとまったかたちで世に出たことが確認できる現存最古のテキストが、本書巻首の『伝心法要』『宛陵録』ということになる⁽⁶⁾。

また、黄檗を分析するにあたっての『天聖広灯録』の価値は、巻首に『伝心法要』『宛陵録』を収めることだけでは不十分。後述のように、本稿で訳注を行う本書卷八「黄檗章」も彼の思想と祖師像の変遷を分析するために重要となる。

つまり『天聖広灯録』は、唐代禅思想史上に黄檗・臨済の師弟を位置づけるため、引いては唐代禅思想史の展開の一斑を明らかにするために、重要な禅籍なのである。

二 『天聖広灯録』黄檗章

黄檗は臨済の師として広く知られているが、その独自の思想や禅思想史における位置についてはこれまでほとんど注目されることがなかった。すなわち、臨済を起点とした視点から主に法を伝達した祖師として位置づけられ、その思想に特異性を認められず、特段の注意が払われることなく宗祖の師として評価されてきたのである。しかし詳細に検討すると、その思想には臨済との異同が確かめられ、その祖師像も一般に知られていないようなものではなかった。

まず黄檗の思想について概略すると、彼は中国禅の実質的開祖である馬祖道一（七〇九―七八八）の禅思想を踏襲しながらも『首楞嚴経』の一節を換骨奪胎して独自の思想を打ち出している⁽⁷⁾。さらに、臨済の思想と比較検討すると、臨済の思想は黄檗を経ることなくしては到達し得ないものであった⁽⁸⁾。すなわち、黄檗の思想は馬祖禅から臨済禅へと続く禅思想の流れの中で重要な役割を果たしていたのである。

また、その祖師像に眼を向けると、黄檗と時の宰相や禅僧たちとの機縁話は、時間の経過によりその評価

が変化している。すなわち、彼の祖師像は柳田聖山氏が指摘するように、宗祖の師としての要請から変化していたのである⁽⁹⁾。

以上から、唐代禅思想史の展開を分析する上で、黄檗の思想分析と機縁話の評価の変化を把握することが欠かせない作業であると言えよう。

しかし、これまで黄檗の思想分析は、『伝心法要』『宛陵録』における思想展開を中心としたものであり、現存する黄檗の説法を網羅したものではなかった。そして、黄檗が関わる機縁話についても総合的に分析されることはなかった⁽¹⁰⁾。

そこで、前述のとおり『天聖広灯録』巻八「黄檗章」の記述が重要になる。ここに見える記載は上述の問題を解く鍵となるものである。その内容は全三一段から構成されており、前後に大きく二分することができ。すなわち、前半が黄檗と他との機縁話、後半が黄檗の説法と問答である。分量としては前半が全体の四分の一度、後半が残りの四分の三程度となる。

まず前半は一三段から構成されており、その内訳は、一段が禅僧や裴休との機縁話、残り二段が行歴(第一段)と上堂説法(第一段)である。これらの機縁話は、初出のものも多く、さらに既出のものであっても黄檗に対する評価が少なからず変化しているものが見える。そして、黄檗の機縁話はこれ以降にほぼ増補されることはなく、『天聖広灯録』において黄檗の評価が固まると言える。つまり、ここに見える機縁話は黄檗の祖師像の変化を分析する上で不可欠な資料なのである。

続く後半は一八段から構成されており、その内訳は、質問者未詳の問答一五段、説法二段(長(第一四段)、短(第二八段))、そして最終三二段の示寂・諡号・塔についての記載である。その説法や問答の性質は、『伝

心法要』『宛陵録』と同じく比較的論理的な語り口で、「一心」を中心に説くものだが、その内容は『伝心法要』『宛陵録』とは重ならない上に、まとまったかたちとしては初出となる¹¹⁾。この点から本訳注は、黄檗の思想の全容解明への基礎作業となるのである。

以上のように『天聖広灯録』卷八「黄檗章」は、黄檗の思想・祖師像を分析する上でも、唐代禅思想史の潮流を考える上でも重要なのである。ところが、これまで本章はあまり重要視されず訳注がなされることがなかった。そこで、ささやかな試みとして本訳注稿の作成に着手した次第である。

ただ、筆者の学力不足により、誤読や誤訳も多々あることと思われる。慎んで読者諸賢の忌憚のない御叱正を乞う次第である。

註

- (1) 時代は下るが、元代の『釈氏稽古略』卷四（T四九・八六四b）、『釈氏資鑑』卷九（Z一三二・一七三a）には天聖七年己巳（二〇二九）に本書を上進したと見える。
- (2) 尾崎正善『天聖広灯録』に関する一考察』（『印度学仏教学研究』三七―一、一九八八）において、李遵勗の禅僧との交渉状況や『天聖広灯録』に立伝される禅僧の宗派・地域の異同を分析している。
- (3) 福州東禅寺版『天聖広灯録』の書誌情報については、椎名宏雄『宋元代の大蔵経と入蔵禅籍』（『駒沢大学仏教学部論集』一六、一九八五）二五二―二五三頁参照。
- (4) 福州開元寺版『天聖広灯録』の書誌情報については、前注論文、二六二―二六四頁参照。
- (5) 衣川賢次『臨濟録の形成（改稿）』（『臨濟録』研究の現在——臨濟禅師一一五〇年遠譚記念国際学会論文集）、禅文化研究所、二〇一七）二三四頁、二三七―二三九頁参照。

- (6) 入矢義高『伝心法要・宛陵録』禅の語録八(筑摩書房、一九六九)も底本として開元寺版『天聖広灯録』巻首のテキストを用いている。
- (7) 拙論『「伝心法要」に見る唐代禅の思想展開——ありのままの馬祖禅から空に回帰する黄檗の禅へ——』(『印度学仏教学研究』六六一—二〇一七)参照。
- (8) 拙論『唐代禅の思想展開——空に回帰する黄檗の禅から既に空なる臨済の禅へ——』(『禅学研究』九六、二〇一八)参照。
- (9) 柳田聖山『語録の歴史——禅文献の成立史的研究——』(『東方学報』五七、一九八五)五六四頁参照。また、須山長治『黄檗希運の語録 百丈懷海との機縁』(『印度学仏教学研究』三三—二、一九八五)において部分的な分析がなされている。ただし、柳田・須山両氏は黄檗の機縁話の全てを分析していない。
- (10) この点については拙論『黄檗希運研究——思想とその祖師像の変遷——』(博士論文、花園大学、二〇一八)において分析を行った。
- (11) 『宗鏡録』にも重複箇所が数ヶ所見える。また、『古尊宿語録』『四家語録』ではこのテキストを『天聖広灯録』巻首の『宛陵録』に組み入れ全体を『宛陵録』と呼んでいる。

【略号・凡例】

- 一、底本には、柳田聖山主編『宝林伝・伝灯玉英集 附録、天聖広灯録』(禅学叢書之五、中文出版社、一九七五年、知恩院蔵、福州開元寺版)所収の『天聖広灯録』を使用する。
- 一、本訳注稿では以下の略号を用いる。
- C…『禅の語録』シリーズ 筑摩書房、一九六九—八一年、二〇一六年増補再刊、全三〇巻三三冊。
- G…柳田聖山主編『宝林伝・伝灯玉英集 附録、天聖広灯録』、禅学叢書之五、中文出版社、一九七五年。
- J…『嘉興大蔵経』 新文豊出版、一九八七年刊、全四〇冊。

K…『基本典籍叢刊』シリーズ 禅文化研究所、一九九〇—一九九五年、全二二卷一五冊。

T…『大正新脩大藏経』 大蔵出版、一八八七—一九一〇年・一九六〇—七九年再刊、全二〇〇冊。

Y…柳田聖山・椎名宏雄編、『宗門統要集、続集宗門統要、仏祖宗派総図』禅学典籍叢刊卷一、臨川書店、一九九九年。

Z…『大日本統藏経』 蔵経書院、一九〇五—一九二二年、全二五一套七五一冊。なお、巻数のみ『出統蔵経』(新文豊出版影印本)の巻数を用いる。

その他の引用文献については、それぞれの箇所ので依拠した書物の名称、頁数を原文の後に注記する。

一、漢字は原則として当用漢字を用いる。ただし、「余」と「餘」、「辨」と「辯」など書き分けの必要な文字、および所引の文献に特徴的な用語や禅籍一般に慣用の字体を残す場合もある。なお、黄檗の「檗」を「藥」に作るテキストがあり、原文引用では底本のままの表記を用いたが、本文中では「檗」に統一した。

一、以下の訳注は原文・訓読・現代日本語訳・語注の順に並べ、原文末に底本の該当頁数を記した。

一、訓読、解釈にあたり先行の訳注等を適宜参照したが、最終的な解釈は自身の判断による。また、訓読は取意を主とし、ため、伝統的な訓読法とは必ずしも一致しない。

一、現代語訳において必要と思われる場合は「〜」で適宜ことばを補う。また、語注における「〜」は原文を示す。

【目次】

一、行歴

二、怪異僧との機縁話——急流と彼岸——

三、帰宗下の僧との機縁話——五味禅と一味禅——

四、沙弥時の宣宗との機縁話——仏法と巖行——

五、南泉との機縁話(一)——席次と修行歴——

- 六、南泉との機縁話 (二) —— 笠と世界 ——
- 七、南泉との機縁話 (三) —— 定慧等学と無事の徹底 ——
- 八、南泉との機縁話 (四) —— 扱菜と賓主 ——
- 九、新到僧との機縁話 —— 禅僧のありかた ——
- 一〇、裴休との機縁話 (二) —— 初相見、高僧のありか ——
- 一一、上堂 —— 酒糟喰らいの漢 ——
- 一二、裴休との機縁話 (二) —— 安名 ——
- 一三、裴休との機縁話 (三) —— 呈偈 ——

【一】 行歴

《原文》

筠州黄檗鷲峰山断際禅师者、閩中人也。幼於本州黄檗山出家。眉間隆起如珠。音詞暢潤。志意冲澹。

(G 四一 a)

《訓読》

筠州黄檗鷲峰山の断際禅师は、閩中の人なり。幼くして本州の黄檗山に於いて出家す。眉間隆起すること珠の如し。音詞は暢潤にして、志意は冲澹なり。

《現代日本語訳》

筠州（江西省高安市）の黄檗鷲峰山の断際禪師は、閩中（福建省）の人である。幼くして本籍地の〔福州〕黄檗山において出家した。眉間が隆起して珠のようであった。言葉は良くとおりにめらかで、心持ちはわだかまり無くあつさりしていた。

《語注》

○筠州黄檗鷲峰山断際禪師：「筠州」は現在の江西省辺にあり、治所は高安市に置かれた。黄檗の呼称は彼が江西の洪州寄りである高安県に黄檗山を開創したことによる。この山号は『景德伝灯録』には以下のように、彼が出家をした郷里の福州黄檗山の名を慕って付けたとある。「師の酷よほた旧山を愛するを以て、還また黄檗を以て之に名づく」へ（師酷愛旧山、還以黄檗名之）（『景德伝灯録』卷九「黄檗章」K一三七a）。しかしこの記述は、宛陵（安徽省宣城）を治めていた裴休が黄檗山を洪州（江西省南昌）に建立したという文脈中に見えるものであり、裴休の履歴や『伝心法要』裴休序と矛盾が生じる。「鷲峰山」は黄檗山の別名。『方輿勝覽』卷二〇「瑞州章・黄檗山」に「新昌県の西のかた百里に在り、一に鷲峰山と名づく」へ（在新昌県西百里、一名鷲峯山）（『方輿勝覽』中文出版社、一九八二年、一二九a—b）と見える。「鷲峰山」の名の由来は、次に引くように西天より来た僧の言葉とされる。『元一統志』卷九「州の西北九十里の広賢郷に在り。一に鷲峰山と名づく。世に伝うらく、昔し一僧有りて西土より来りて謂わく、「此の山は吾が仏国の靈鷲山に似たり」と。故に名づく」とへ（在州西北九十里広賢郷。一名鷲峯山。世伝、昔有一僧自西土来謂、此山似吾仏国靈鷲山。故名）（『元一統志』中華書局、一九六六年、六三八—六三九）。また、唐代には「靈鷲」といい、宋代には「報恩光孝寺」と名づけられた（『江西通志』卷一一「黄檗寺」、「即ち報恩光孝寺なり。新昌県の広賢郷に在り。唐名は靈鷲。断際禪師希運の道場なり。宋の紹興九年（一一三九）、名、報恩光孝禅寺を賜る」へ（即報恩光孝寺。在新昌県広賢郷。唐名靈鷲。断際禪師希運道場也。宋紹興九年、賜名報恩光孝禅寺）（四庫全書本、卷一一一、二八丁表）。「断際禪師」は、宣宗（在位八四六—八五九）より下賜されたとされる黄

榮希運の諡号。黄檗は、百丈懷海（七四九—八一四）の法嗣、臨濟義玄（？—八六六／八六七）の師。黄檗の生年は未詳であるが没年については以下の表（一）に示すように諸説ある。最も多い大中年間という記載と『伝心法要』序の記述から推定すると卒年は八五〇年頃となる（裴休が宛陵に黄檗を迎えたのが大中二年（八四八）、『伝心法要』序が著わされたのが大中十一年（八五七）・『伝心法要』序G三四一a）。なお、本章最終段【三一】には「大中中終于本山」と見える。

表（一） 書籍別黄檗没年

	寂年	記載書籍名
1	記載無し	『祖堂集』、『宗門統要集』、『建中靖国統灯録』、『宗門聯灯会要』、『禪宗正脈』、『教外別伝』、『祖庭指南』
2	大中年間（八四七—八五九）	『宋高僧伝』巻二〇（T五〇・八四二c）、『景德伝灯録』巻九（K一三八a）、『天聖広灯録』巻八（G四一八b）、『五灯会元』巻四（Z一三八・六一a）（『五灯厳統』巻四（Z二二九・一〇一d）も同じ）、『新修科分六学僧伝』巻七（Z一三三・二七六c）、『指月録』巻一〇（Z一四三・一一三b）
3	大中二年（八四八）	『宗統編年』巻一三（Z一七・一〇六b）
4	大中三年（八四九）	『仏祖歴代通載』巻一六（T四九・六三八c）
5	大中四年（八五〇）	『隆興仏教編年通論』巻二六（Z一三〇・三四〇b）
6	大中四年（八五〇）八月	『歴代編年积氏通鑑』巻一一（Z一三一・四八七b）、『积氏稽古略』巻三（T四九・八三九a）、『仏祖綱目』巻三三（Z一四六・二七六b）
7	大中九年（八五五）	『仏祖統紀』巻四二（T四九・三八八b）

○閩中人也。…現在の福建省の出身であることを指す。『祖堂集』卷一六「黄檗章」では、「福州閩県」（K六一一）とあり、現在の福建省福州市閩侯県の出身であることが記されている。

○本州黄檗山：黄檗の出身地にほど近い福州黄檗山を指す。福州黄檗山は、現在の福建省福清市漁溪镇聯華村西北に位置する。山名は、ミカン科キハダ属の落葉高木であるキハダ（黄檗）を多く産出すること由来する（「以て山多く黄檗を産する故に名づく」）（以山多産黄檗故名）（花園大学蔵小西堂本『古今圖書集成』「方輿彙編」第一〇三六卷「職方典・福州府部彙考四・福州府山川考・黄檗山」四之六丁裏）。キハダは染料・生薬として利用される。

○眉間隆起如珠：黄檗の額の間に肉珠があったということは各史伝に記される。これは【二三】の裴休（七九七―八七〇）の偈にも、身長が七尺あったことと合わせて見える。なお、この額の肉珠について今日の日本では「礼拝だこ」であったとしばしば言われるが、この説の初出は未詳である。

○音詞暢潤：「音詞」は「音辭」にも作り、「ことば」のこと。「暢潤」はよく通りのびやかな様。『楞嚴經合論』卷一〇に「詞音暢潤」（乙一八・九五）と見える。また、『景德伝灯録』では「音辭朗潤」に作る。

○志意冲澹：「志意」は「こころざし」。「冲澹」は「冲淡」にも作り、「心にわだかまりなく、あつさりしていること」と「潔白で無欲なこと」。『宋高僧伝』では、「豪快で志が高く、束縛されないこと」を指す。「倜儻不羈」とあらわされ、「祖堂集」では、「開闔（＝志が高く）は天生（＝生まれつき）にして、小節（＝些細なこと）に拘わらず」（開闔天生、不拘小節）と表現される。

【二】 怪異僧との機縁話——急流と彼岸——

《原文》

後遊天台、逢一僧、如旧識。乃同行。属澗水瀑漲、師倚杖而止。其僧率師同過。師云、「請兄先過。」其僧却浮笠於水上便過。師云、「我却共箇梢子行、悔不一棒打殺。」

《訓読》

後に天台に遊ぶに、一僧に逢い、旧識の如し。乃ち同行す。澗の水の瀑漲するに属い、師、杖に倚りて止まる。其の僧、師を率いて同に過らんとす。師云わく、「請う兄、先に過れ」と。其の僧却つて笠を水上に浮かべ、便ち過る。師云わく、「我れ却つて箇の梢子と共に行く、一棒に打殺せざることを悔ゆ」と。

《現代日本語訳》

〔黄檗は〕後に天台山に遊学し、一人の僧と出会い、昔なじみのようであった。そこで同行した。谷川の荒々しい流れに出くわし、黄檗は杖をついて立ち止まった。その僧は黄檗と共に川を渡ろうとした。黄檗は言った、「兄弟子よ、どうぞ先に渡って下さい」。するとその僧は笠を水の上に浮かべ、さっさと渡った。黄檗は言った、「私はこんな小物と一緒に歩いていたとは、殴り殺しておくべきだったものを」。

《語注》

〇この話は、『祖堂集』巻二六「黄檗章」(K 六一一)、『景德伝灯録』巻九「黄檗章」(K 一三六 b)、『宋高僧伝』巻二〇「黄檗章」(T 五〇・八四二 b c)等にも収録される。

〇後遊天台、逢一僧、如旧識。…黄檗は天台山に行脚した際に一人の僧と出会った。「天台」は浙江省台州市天台県にある天台山。陳の宣帝太建七年(五七五)に天台大師智顗(五三八―五九七)が修禪寺を開創したため、中国天台宗の聖地として知られる。『祖堂集』では、「初め二三の時流と天台山に遊ぶ」〈初与二三時流遊天台山〉と二、三の

道友と一緒にであったとある。僧については、尋常ではなかったことを『宋高僧伝』では、「運、偷に之を窺うに、其の目つら閃爍（「きらめき耀く）し爛然（「鮮やかに耀く）」として人を射る」（『運偷窺之、其目時閃爍爛然射人』）。『景德伝灯録』では、「之を熟視するに、目の光人を射る」（『熟視之、目光射人』）と表現している。人を射る目の輝きは才気をたたえた鋭い眼光の形容。例えば、『嘉泰普灯録』卷二「浮山法遠（九九一—一〇六二）章」に「目の光人を射る。且つ之を異として曰わく、『汝当に剌染し……』と」（『目光射人。且異之曰、『汝当剌染……』』）（Z一三七・二七c）と見える。

○師倚杖而止。：黄檗は増水した川の前で杖によりかかり立ち止まった。『宋高僧伝』では「是くの如く笠を捐て杖に倚りて止まる」（『如是捐笠倚杖而止』）。『景德伝灯録』では「乃ち笠を捐て杖に植りて止まる」（『乃捐笠植杖而止』）とある。

○其僧却浮笠於水上便過。：僧は黄檗を尻目に神通力を用いて荒れる河を渡った。『祖堂集』では、「其の僧、衣を斂めて波を躡んで渡る。彼の岸に至り已わりて、廻り顧みて手を招き、師をして焉を渡らしめんとす」（『其僧斂衣躡波而渡。至彼岸已、迴顧招手、令師渡焉』）とあり、『景德伝灯録』では、「彼即ち衣を褰けて波を躡むこと、平地を履むが若し。廻り顧みて云わく、『渡り来たれ、渡り来たれ』と」（『彼即褰衣躡波、若履平地。迴顧云、『渡来渡来』』）。『宋高僧伝』では、ほぼ『景德伝灯録』と同じ表現であるが、「曾て沾湿なし」（『曾無沾湿』）と、僧が濡れなかったことをいう。以上の表現は、他の灯史類にも共通するものであり、つまり僧が川を渡った方法は、「衣をかかげて平地を行くが如く、波の上を歩いた」というものである。笠を浮かべ、それに乗り川を渡ったという表現は、後の『五灯会元』等も受けておらず、『古尊宿語録』卷四八「仏照禪師奏对録」（Z一八・四一七d）や、『虚堂録』卷八（T四七一—〇四四b）に見える程度である。なお「水の上を平地を履むが如く」という行為は、①阿含経典によれば仏など聖者が發揮する神通力の一種として挙げられるが、②むやみに人前で行うべきではないともいう。

①『増一阿含経』卷一五「高幢品二四」に、「是の時、迦葉及び五百の弟子往きて河の所に至る。爾の時世尊水上に在りて行くに、脚水の為に漬けられず。是の時、迦葉遙かに世尊の水上に在りて行くを見る」（『是時迦葉及五百弟子

往至河所。爾時世尊在水上行、脚不為水所漬。是時迦葉遙見世尊在水上行」(T二・六二一c)と見える。

②『長阿含經』卷一六に、「若し功德有らば、当に自ら覆藏すべし。……云何が神足と為すや。……若し水上を行かば、猶お地を履むが如し。……」(若有功德、当自覆藏。……云何为神足。……若行水上、猶如履地。……)(T一・一〇一c)と見える。

○師云、「我却共箇梢子行、悔不一棒打殺。」…黄檗は神通力を用い、ただ一人彼岸に至った異僧をなじる。「梢子」は用例が少なく、これ以外に『建中靖国続灯録』卷二八「福州大中智德章」に、「梢子、爾未だ人に遇わざるなり」と(梢子、爾未遇人在)(Z一三六・八一四b)と見え、別本では「梢郎子」(『五灯会元』卷一三Z一三八・二五五c)と見える程度である。他の灯史類は、「賊漢」(『祖堂集』)、「自了漢」(『景德伝灯録』『宋高僧伝』)に作ることから、「梢子」は「取るに足らない小物」の意。「悔不一棒打殺」は、僧を見抜くことのできなかつた黄檗の後悔の言葉であるが、他の灯史類では、「知つていれば、足を斬つてやったのに」という表現が用いられる。いづれにせよ、この語は神通力を發揮して一人彼岸に渡った同行の僧を小乗の徒と批難するものである。『祖堂集』では、以下のよう
に黄檗の言葉に対する僧の讚嘆の言葉と、僧が消え去る顛末までが記され、ここでは黄檗を大乘の徒と形容しており、その意図が明示されている。「師乃ち呵して云わく、『この賊漢、預め知らざりしことを悔ゆ。若し知れば則便ち打ち脚を折りしならん』と。其の僧嘆じて曰わく、『大乘の器なる者かな。吾輩及ばざるなり』と。言い已わりて、忽然として隠る」(師乃呵云、「這賊漢、悔不預知。若知則便打折脚。」其僧嘆曰、「大乘器者哉。吾輩不及也。」言已、忽然而隱)。なお、『景德伝灯録』『宋高僧伝』にも同様の表現が見える。

【三】 帰宗下の僧との機縁話——五味禪と一味禪——

《原文》

有僧辞帰宗。宗云、「往甚処去。」云、「諸方学五味禪去。」宗云、「諸方有五味禪、我者裏祇是一味禪。」僧云、

「如何是一味禪。」宗便打。僧云、「会也、会也。」宗云、「道、道。」僧擬開口、宗又打。其僧後到師処。師問、「什磨処来。」云、「帰宗来。」師云、「帰宗有何言。」僧遂拳前話。師乃上堂、拳此因縁云、「馬大師、出八十四人善知識、問著、箇箇厠漉漉地。祇有帰宗較些子。」

(G四一—a—b)

《訓読》

僧有りて、帰宗を辞す。宗云わく、「甚^い処^ずに往^{むか}いてか去^ゆく」と。云わく、「諸方に五味禪を学び去^ゆかん」と。宗云わく、「諸方に五味禪有るも、我が者^こ裏^こは祇^ただ是^れ一味禪なるのみ」と。僧云わく、「如何なるか是^れ一味禪」と。宗便^{すなわ}ち打つ。僧云わく、「会せり、会せり」と。宗云わく、「道え、道え」と。僧口を開かんと擬^{ぼつ}すや、宗又^また打つ。其の僧後に師の処に到る。師問う、「什^い磨^ず処^くよりか来たる」と。云わく、「帰宗より来たる」と。師云わく、「帰宗に何の言句か有る」と。僧遂^かて前話を拳す。師乃ち上堂し、此の因縁を拳して云わく、「馬大師、八十四人の善知識を出だすも、問著せば箇箇厠^{あづ}漉^く漉地なり。祇^ただ帰宗のみ有りて些^さ子^しを較^へつ」と。

《現代日本語訳》

一人の僧が帰宗に暇を請うた。帰宗は言った、「どこに行くのだ」。「僧は」言った、「別の場所に五味禪を学びに行きます」。帰宗は言った、「そこには五味禪があるうが、ワシの処はただ一味禪のみだ」。僧は言った、「一味禪とは如何なるものですか」。帰宗はすかさず打った。僧は言った、「分かりました、分かりました」。

帰宗は言った、「ならば」言え、言え。僧が口を開こうとするやいなや、帰宗はまた打った。その僧は後に黄檗の下に到った。黄檗は問うた、「どこからやって来たのか」。(僧は)言った、「帰宗より来ました」。黄檗は言った、「帰宗にはどのような教えがあるのか」。僧はそこで先の話を取り上げた。師はそこで上堂して、そのいきさつを取り上げて言った、「馬祖大師は八十四人の宗師家を打ち出したが、問いただせば、いつでもこいつも口先だけだ。ただ帰宗のみがなかなかだな」。

《語注》

○この話は、『五灯会元』卷三「帰宗章」(Z一三八・七六a)にも収録される。なお『景德伝灯録』卷一八「龍冊寺道愆章」(K三六三a)では、帰宗と僧のいきさつをとりあげるのは道愆(八六四―九三七)であつて黄檗ではない。これを黄檗とするのは『天聖広灯録』が最初である。なお、道愆章では、帰宗の「どこへ行くのか」という問いに対し、僧は「曰わく、『百丈に五味禪を学び去く』と」(曰、「百丈学五味禪去」と答え、「帰宗語らず」(帰宗不語)とある。

○有僧辞帰宗。：「帰宗」は馬祖道一(七〇九―七八八)の法嗣である帰宗智常(生没年未詳)、『宋高僧伝』卷一七、『祖堂集』卷一五、『景德伝灯録』卷七。元和中(八〇六―八二〇)に廬山帰宗寺に住した。帰宗の下を辞した僧について後代の一部資料は高安大愚(生没年未詳)とする。『聯灯会要』卷四「帰宗章」(Z一三六・四三a)、『聯灯会要』卷七「黄檗章」(Z一三六・二七四d)等にそれが見える。

○云、「諸方学五味禪去」……僧云、「如何是一味禪」。：僧は帰宗に対して様々な禪を学ぶために行脚することを申し出るが、帰宗は禪に分類などないと言う。「五味禪」という言葉自体の初出がこの話であり、その内容について言及した例は見えない。しかし、禪を分類する考えは同時代の圭峰宗密(七八〇―八四一)に見え、その著『禪源諸詮集都序』では禪を「外道禪」「凡夫禪」「小乘禪」「大乘禪」「最上乘禪(如来清淨禪)」の五種に分けている(T四

八一三九九り)。各種の禪を学び出たいと申し出た僧に対し帰宗は、一味禪という分類不可能な禪を提示した。

○宗便打。僧云、「会也、会也。」：帰宗は馬祖譲りの一味禪を示すも、僧は表面的な理解にとどまる。そこで「打つ」という作用により一味禪を端的にあらわした。打つことで修行者を悟らせた例は以下に示すように、帰宗の師である馬祖の接化にしばしば見える。「洪州の水老和尚、初めて馬祖に参じて問う、『如何なるか是れ西来的の意』と。祖云わく、『礼拝せ著』と。老纒わづらかに礼拝するや、祖便すなわち一蹋あたを与う。老大悟す」(洪州水老和尚、初参馬祖問、如何是西来的意。祖云、礼拝著。師纒礼拝、祖便与一蹋。師大悟。(『馬祖の語録』C八三)。「便」は前の行為に密着して次の行為が出現することを示す。僧は「これこそが、一味禪なのです」という意を込めて「分かりました」と答えた。

○宗云、「道、道。」僧擬開口、宗又打。：表面的理解が露呈し、僧は帰宗に打たれた。口を開こうとして打たれるということは以下にしばしば見える。『景德伝灯録』卷九「福州大安寺章」に「師云わく、『向上事、何ぞ道取せざる』と。僧口を開かんと擬すや、師便すなわち打ちて云わく、『この野狐精。出で去れ』と」(師云、「向上事何道取。」僧擬開口、師便打云、「這野狐精。出去。」(一四〇b)と見える。僧は一度目の「打」により悟れず、なおも分別の次元において口を開こうとした。そのため帰宗に打たれてしまった。言葉で答えるのではなく、一棒の下に悟るべきであることについて、後代のものであるが、『古尊宿語録』卷九に以下のようにある。「妙用臨機差互無し。口を開き舌を動かし交渉すること勿かれ。棒下分明に須らく薦取すべし」(妙用臨機無差互。開口動舌勿交涉。棒下分明須薦取)(Z二一八・一三四d)。

○馬大師出八十四人善知識……祇有帰宗較些子。：僧の話から黄檗は、帰宗が馬祖下において最も優れた禅僧であったと評価した。馬祖下に八十四人あったことを言うのは二例ある。一つは、『天聖広灯録』卷八「百丈章」等の瀉山靈祐と仰山慧寂の著語において、次のように見える。「瀉山云わく、『馬祖、八十四人の善知識を出す。幾人か大機を得、幾人か大用を得る』と」。(瀉山云、「馬祖出八十四人善知識。幾人得大機、幾人得大用。」(四〇九b)。もう一つは、後述の東禅寺版『景德伝灯録』卷九「黄檗章」に見える記述である。なお、『景德伝灯録』の四部叢刊本・高

麗本では、「八十八人」に作り、『祖堂集』の当該箇所にあたる卷一六「黄檗章」でも「八十八人」とする。「問著」は「問う」「問い詰める」。「箇箇」は「どれもこれもみな」。「厠漉漉地」は、言葉をいたずらに吐くさま。「厠」は、「言葉」を吐き出す。「漉漉」は、タラタラと流れるさま。「地」は副詞語尾。音通で「阿鞞鞞地」（ゴロゴロと転がるさま）にも作る。『五家正宗贊』卷一「馬祖章」に「八十四人阿鞞鞞、団を成すこと破鑪（一驢）脊上の蒼蠅の如く」（八十四人阿鞞鞞、成団如破鑪脊上蒼蠅）（Z一三五・五七八a）と見える。なお「縦横無尽に説く」と高い評価として用いる場合もある（『碧巖録』第五三則「百丈野鴨子」本則評唱、T四八・一八八a等）。

「此子」は「少し」「ちよつと」。「較」は「差がある」。「較此子」でマイナスの側面から見ると「少し足りない」とする場合と、プラスの側面から見て「完全ではないが、なかなか良い」とする場合がある。後段【一三】にも同じ表現が見える。また、黄檗が帰宗を高評価したとする他の記述に以下のものがある。『景德伝灯録』卷九「黄檗章」、「馬大師下に八十四人有りて道場に坐す。馬師の正眼を得し者は、三兩人に止む。廬山和尚は是れ其の一人なり」（馬大師下有八十四人坐道場。得馬師正眼者、止三兩人。廬山和尚是其一人）（K一三七b）（傍点筆者）。

【四】沙弥時の宣宗との機縁話——仏法と麤行——

《原文》

師在塩官会裏。大中帝為沙弥。師於仏殿礼仏。沙弥云、「不著仏求、不著法求、不著衆求。長老礼拜、当何所求。」師云、「不著仏求、不著法求、不著衆求、常礼如是事。」沙弥云、「用礼何为。」師便掌。沙弥云、「大麤生。」師云、「者裏は何磨所在、説麤説細。」隨後又掌。沙弥便走。

（G四一一b）

《訓読》

師、塩官えんぐんの会裏えりに在り。大中帝だいちゅうてい、沙弥と為る。師、仏殿に於いて仏を礼す。沙弥云わく、「仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず。長老の礼拝するは、当た何所いづくにか求む」と。師云わく、「仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず、常に是の如き事を礼す」と。沙弥云わく、「礼することを用いて何をか為す」と。師、便ち掌てうぢつ。沙弥云わく、「大に麤生あまりあろし」と。師云わく、「者裏こころ是れ什磨なんの所在すなわにしてか、麤いと説いい細こと説いう」と。随後に又た掌てうぢつ。沙弥、便ち走る。

《現代日本語訳》

黄檗は、塩官の門下にあつた。「そこで」宣宗は沙弥となつていた。黄檗は、仏殿において仏を礼拝していた。沙弥は言う、「『仏に対して求めない、法に対して求めない、衆に対して求めない』というのに、和尚様は一体どこに求めるのですか」。黄檗は、言つた、「仏に対して求めない、法に対して求めない、衆に対して求めない、常にこれらの事を礼拝しているのだ」。沙弥は言つた、「（では、）礼拝して何をしようというのですか」。黄檗は、すかさず平手打ちを食らわした。沙弥は言つた、「荒つぽ過ぎます」。黄檗は言つた、「ここをどこだと思つて、荒い細かいなどと言うのか」。〔黄檗は〕すぐさま、また平手打ちを食らわした。沙弥はたちまち逃げ去つた。

《語注》

○この話は、『天聖広灯録』が初出であり、他に『五灯会元』卷四「黄檗章」(Z一三八・六一b—c)、『聯灯会要』

卷七「黄檗章」(Z二二六・二七五a)。「碧巖録」第一一則「黄檗酒糟漢」頌評唱(T四八・一五二c)等に収録される。『碧巖録』等ではこの話を黄檗の諡の由来とし、以下のように記す。「大中、後に国位を継ぎ、黄檗に賜りて『麤行沙門』と為す。裴相国、朝に在り、後に奏して『断際禅師』と賜わる」(大中後継国位、賜黄檗為麤行沙門。裴相国在朝、後奏賜断際禅師)(T四八―一五二c)。

○師在塩官会裏。大中帝為沙弥。…黄檗と後の宣宗である沙弥が塩官下で出会った。「塩官」は、馬祖道一(七〇九―七八八)の法嗣、塩官齊安(?―八四二)。元和末年(八二〇頃)法楽寺に住し、後に杭州塩官鎮国海昌院に住持した。『全唐文』卷七三三「塔銘」、『祖堂集』卷一五、『景德伝灯録』卷七、『宋高僧伝』卷一一に立伝される。「会裏」は門下の意。「大中帝」は唐朝第一九代皇帝である宣宗(在位八四六―八五九)のことであり、「大中」は宣宗治世の年号。「沙弥」は見習い僧。宣宗の出家の理由は、武宗から逃れる為であるとされる(『宋高僧伝』卷一一「塩官章」T五〇・七七六c―七七七a)、(早稲田大学所蔵本『中朝故事』卷上、一丁裏―二丁表)。この話は『碧巖録』では、黄檗は「首座」、宣宗は「書記」に作る。ただしこの話は、塩官・黄檗・宣宗三者の行歴に鑑みて、史実とは考えられない。

○師於仏殿礼仏。…黄檗は仏殿で礼拝をしていた。「礼仏」は、『緇門警訓』卷二に、「礼仏とは、仏の徳を敬うなり」(「礼仏者、敬仏之徳也」)(T四八―一〇五三a)とあり、後の沙弥の言葉にあるように、具体的には仏を礼拝することである。後注に引く弘辯の言に見えるように、仏僧であれば当然の作法である。

なお、当時の具体的な礼仏の様子が円仁(七九四―八六四)の『入唐求法巡礼行記』卷一「開成三年(一八三八)一二月二九日(大晦日)」に以下のように見える。「礼仏の時、衆皆な床を下り、地上に座具を敷く。礼仏し了らば、還り床座に上る」(「礼仏之時衆皆下床、地上敷座具。礼仏了、還上床座」)(小野勝俊『入唐求法巡礼行記の研究』、鈴木木学術財団、一九六四年。卷一、三三五)。

○沙弥云、「不著仏求、不著法求、不著衆求。長老礼拝、当何所求。」…沙弥は何ものも求めないはずの禅僧がなぜ礼拝するのかを問うた。『維摩経』卷二「不思議品」の「夫れ法を求むる者は、仏に著いて求めず、法に著いて求めず、

衆に著いて求めず」(夫求法者、不著仏求、不著法求、不著衆求)(T一四一五四六a)の引用。この語は黄檗の『宛陵録』にも次のように引かれている。「夫れ法を求むる者は、仏に著いて求めず、法に著いて求めず、衆に著いて求めず。應に求むる所無かるべし。仏に著いて求めざるが故に仏も無く、法に著いて求めざるが故に法も無く、衆に著いて求めざるが故に衆も無し」(夫求法者、不著仏求、不著法求、不著衆求。應無所求。不著仏求故無仏。不著法求故無法。不著衆求故無衆)(G三五一a)。なお引用文中の「應に求むる所無かるべし」も同じく、『維摩経』卷二の後段「若し法を求むる者は、一切法に於いて、應に求むる所無かるべし」(若求法者、於一切法、應無所求)(T一四一五四六a)に基づく。「長老」は、住持・和尚に対する敬称。

○師云、「不著仏求、不著法求、不著衆求、常礼如是事。」沙弥云、「用礼何為。」…黄檗は、「何ものにも求めない」ということについて常に礼拝しているのだと答える。しかし沙弥は、黄檗の意図が分からず、「仏を求めめるのではないければ、何を求めめるのか」と、「礼仏」に別の意味を求めて問い直す。

なお、議論の出発点は違うが、宣宗には礼拝をめぐつての大薦福寺弘辯(七八二―八六五)との問答が、『景德伝灯録』卷九「大薦福寺弘辯禪師章」に次のように見える。「帝曰わく、『禪師既に祖意を会せしに、還た仏を礼し経を転ずるや』と。对えて曰わく、『沙門は釈子なれば仏を礼し経を転ず。蓋し是れ住持の常法にして四報有ればなり。然らば仏戒に依りて身を修め、知識を参尋し、梵行を漸修し、如来の行ぜし所の迹を履踐す』と」(帝曰、「禪師既會祖意、還礼仏転経否。」対曰、「沙門釈子礼仏転経。蓋是住持常法有四報焉。然依仏戒修身、参尋知識、漸修梵行履踐如来所行之迹」)(一四四a)。

また以下の資料からも、礼拝の是非をめぐる問答が当時の禪門においてしばしば行われていた事が窺える。『趙州録』にも「師殿上従り過ぎ、一僧の礼拝するを見る。師打つこと一棒す。云わく、『礼拝也た是れ好事なり』と。師云わく、『好事は無きに如かず』と」(師從殿上過、見一僧礼拝。師打一棒。云、「礼拝也是好事。」師云、「好事不如無。」)(『古尊宿語録』卷一四乙一八・一六六c-d)。

○師便掌。沙弥云、「大羸生。」…黄檗は打つことで議論を断ち切った。しかし沙弥は、黄檗の打つという行為の意図

が分ならず、あまりにも荒っぽいと抗議した。『五灯会元』巻一一（Z一三八・一九六b）、『碧巖録』第一一則「頌評唱」では、「太麤生」（T四八・一五二c）、『指月録』巻一〇では「太粗生」（Z一四三・一一五c）に作る。「大」「太」は「あまりにもうだ」の意。「生」は形容詞につく接尾辞で実義はない。

○師云、「者裏は何磨所在、説麤説細。」隨後又掌。沙弥便走。：黄檗は、「今この瞬間も仏法が現前しないとわはなく、そこには粗いだの細かいだのではない」と言う。『天聖広灯録』巻一〇「臨濟章」に見える、臨濟義玄（？一八六六／八六七）と普化（生没年未詳）との次の問答における普化の言葉が参考になる。

師、一日普化と同じに施主家の齋に赴く次、師、普化に問う、「巨海を呑み、芥は須弥を納る」と。為は神通妙用なりや、本体如然なりや」と。普化、飯牀を踏倒す。師云わく、「太に麤生」と。普化云わく、「者裏は是れ什麼の所在にしてか、麤と説い細と説う」と。師来日、又た普化と同じに齋に赴く。師云わく、「今日の供養は昨日に何似ぞ」と。普化、依前として飯牀を踏倒す。師云わく、「得きは即ち得きも、太に麤生」と。普化云わく、「瞎漢、仏法に什麼の麤細と説わん」と。師乃ち舌を吐く。（傍点筆者）

〈師、一日同普化赴施主家齋次、師問普化、『毛吞巨海、芥納須弥。』為是神通妙用、本体如然。』普化踏倒飯牀。師云、「太麤生。」普化云、「者裏は何磨所在、説麤説細。」師来日又同普化赴齋。師云、「今日供養何似昨日。」普化依前踏倒飯牀。師云、「得即得、太麤生。」普化云、「瞎漢、仏法説什麼麤細。」師乃吐舌（四三六a）。

なお、この話が初出するのも『天聖広灯録』であり、『臨濟録』勘辨（T四七・一五〇三b）にも収録される。「隨後」は、「すぐに」「おつかおせて」。一度目の掌を理解できず、「大に麤生」と統ける沙弥の分別を断ち切る掌を黄檗は沙弥の言葉も終わらぬうちに放つが、沙弥はそれを理解せず逃げ去った。

【五】南泉との機縁話（一）——席次と修行歴——

《原文》

師行脚時到南泉。一日齋時、捧鉢向南泉位上坐。南泉下来、見便問、「長老什磨年中行道。」師云、「威音王已前。」南泉云、「猶是王老師孫在。」師便移下座。

(G 四一 b)

《訓読》

師、行脚の時南泉に到る。一日齋時、鉢を捧げ南泉の位上に坐す。南泉、下り来り、見て便ち問う、「長老は什磨れの年中としにか行道せる」と。師云わく、「威音王已前」と。南泉云わく、「猶お是れ王老師の孫ぞ在」と。師、便ち下座すなわに移る。

《現代日本語訳》

黄檗は、行脚して南泉に至った。ある日の昼食時、「黄檗は」鉢をささげ持つて南泉の席に座った。南泉は、「食堂へ」下り来て、「それを」見るや尋ねた、「貴公は何時から修行しているのか。師は言った、「威音王よりも前です」。南泉は言った、「それでもまだ王老師わしの孫しんに過ぎんぞ」。黄檗はすぐさま下座しもざに移った。

《語注》

○この話は、『祖堂集』巻一六「南泉章」(K 五九八)、『景德伝灯録』巻八「南泉章」(K 一一七b—一一八a)、『宗門統要集』巻四「黄檗章」(Y 九〇b)、等にも収録される。なお、『宗門統要集』では、滄山靈祐(七七—八五三)と仰山慧寂(八〇七—八八三)、雪竇重顕(九八〇—一〇五二)、雲峰文悅(九九八—一〇六二)による評価が加えられる。なお、【五】から【八】までが南泉との機縁話である。

○師行脚時到南泉。：黄檗は行脚して南泉を訪れた。「南泉」は馬祖道一（七〇九—七八八）の法嗣の南泉普願（七八一—八三四）。その名は、貞元二年（七九五）に池陽南泉山（安徽省池州市貴池区）に住山したことによる。鄭州新鄭（河南省鄭州市新鄭市）に出生し、馬祖下では西堂智藏（七三五—八一四）・百丈懷海（七四九—八一四）とならび「三大士」と称され、俗姓により「王老師」と自称した。黄檗の立場について、『宗門統要集』では「師、南泉の会に在りて、首座（衆僧の首位にある者。第二座、上座）と為る」（師在南泉会、為首座）と見える。なお、行脚して南泉の下に到つたと記すのは『天聖広灯録』のみである。

○一日齋時、捧鉢向南泉位上坐。：一介の修行僧にすぎない黄檗が、本来一山の住持たる南泉が座すべき席に座つた。「齋」は昼食。「鉢」は僧侶の食器。後代のものであるが、『勅修百丈清規』卷五「大衆章・辦道具・鉢」に「梵（インド）に云わく、『鉢多羅』、此に云わく、『応量器』と。今略して『鉢』と云う」（梵云、「鉢多羅」、此云、「応量器」。今略云「鉢」（T四八・一一三九a）と見える。齋時であることを記すのは『天聖広灯録』のみであるが、『景德伝灯録』『宗門統要集』にも「捧鉢」の語が見え、『祖堂集』のみ問答が行われた状況が記載されない。

「南泉の位上に坐す」とは、以下に見えるように、律に規定された不遜な行為である。『十誦律』卷四八「下座、上座の処に在りて坐す。上座呵責す、『云何が下座、上座の処に在りて坐すや』と。是の事もて仏に白す。仏言わく、『下座上座の処に坐するを得ざれ。若し坐すれば、突吉羅（懺悔を要する軽犯）なり。下座比丘、応に坐処を見て臘数を見るべし、応に坐すべき処に坐すべし』と」（下座在上座処坐。上座呵責、「云何下座在上座処坐」是事白仏。仏言、「下座不得坐上座処。若坐者、突吉羅。下座比丘看坐処看臘数、応可坐処坐」（T二三・三四九c）。

○南泉下来、見便問、「長老什摩年中行道」。：南泉は黄檗の境涯を探ろうと修行歴を問うた。「長老」は「四」注を参照。「行道」は、仏道を修行すること。なお、『祖堂集』は「長老什摩れの年中にか受戒せる」（長老什摩年中受戒）と見え、直接出家した年を聞くことで法臘により決まるべき席次を意に介しない黄檗をたしなめる語となっている。

なお、「行道」をめぐる問答が『景德伝灯録』卷一六「太原海湖和尚章」にも以下のように見える。「時に雲渉なる

座主有りて問うて曰わく、「和尚、什麼れの年にか行道せる」と。師曰わく、「座主、近前し来れ」と。涉近前す。師曰わく、「僑陳（＝釈迦最初の弟子五比丘の一人）の只如し、是の如きは什麼れの年にか行道せる」と。涉、茫然たり。師咄して曰わく、「この尿状鬼」と。（時有雲涉座主問曰、「和尚什麼年行道。」師曰、「座主近前來。」涉近前。師曰、「只如僑陳、如是什麼年行道。」涉茫然。師咄曰、「這尿状鬼」）（K三二四a）。

○師云、「威音王已前。」…黄檗は仏という概念が生ずる前から修行していたと答える。「威音王」は、「威音王仏」を指し、『妙法蓮華経』卷六「常不輕菩薩品」に説かれる、「過無量無辺不可思議阿僧祇劫」（T九・五〇b）と表現される最初の仏。黄檗はその威音王仏の前から修行していたと言う。『景德伝灯録』では「空王仏の時なり」と見える。空王仏も、『妙法蓮華経』卷四、「授記無字人記品」に説かれ、釈迦が過去世において阿難等とこの空王仏の下で菩提心を起こし修行したという（T九・三〇a）。また、『祖堂集』では「威音王仏同時受戒」と見える。

○南泉云、「猶是王老師孫在。」…南泉は最古の仏たる威音王でさえワシの孫でしかないと、黄檗の見解の上を示した。「王老師」は南泉の一人称の自称、前注を参照。なお、『景德伝灯録』『宗門統要集』では南泉の語に「下去」が加えられ、『祖堂集』では、「黄檗、却つて和尚に問う、『和尚は什麼れの年中にか受戒せる』と。師云わく、『この後生礼莫し』と」（黄檗却問、「和尚什麼年中受戒。」師云、「這後生莫礼」と黄檗が重ねて問いかけ南泉に叱責される。「在」は句末について強調をあらわす助詞。

○師便移下座。…黄檗は上下を論じ続ける南泉を相手にせず、自ら下座に移ることで永遠と続く議論を断ち切った。この問答は『天聖広灯録』を境に、黄檗が南泉をやり込めた話へと評価が変化している。『祖堂集』では「黄檗対うる無し」、『景德伝灯録』では先の南泉の言葉でこの問答は終わっており、ともに黄檗の力量不足が描かれる。この話が黄檗に分があることは、以下の『宗門統要集』に記される瀉山・仰山・雪竇・雲峰悦のそれぞれの著語が参考になる。

瀉山云わく、「敵を欺る者は亡ず」と。仰山云わく、「然らず。須らく黄檗に虎を陥いるるの機有ることを知るべし」と。瀉山云わく、「子が見処、恁麼も長ずることを得たり」と。

雪竇云わく、「惜しむ可し、王老師、只だ錐頭の利なるを見るのみ。我れ当時若し南泉と作らば、伊の『威音王已前』と道うを待ちて、即便ち第二位に坐し、黄檗をして一生起ち得ざらしむ。此くの如くなりと雖然も、也た須らく南泉を救取すべし」と。

雲峰悦云わく、「後來の叢林中に多く商量有り。或るいは道く、『黄檗に虎を陥いるるの機有り、南泉に虎を殺すの威有り』と。若し与麼く説話を作さば、誠実に苦なるかな。殊に知らず、這の老賊の年有りて徳無きことを。飯を喫し坐する処、也た本分に依らず。若し雲峰門下に、甚の『威音王已前』と説かば、王老師更に大いに直須らく棒を喫し了わつて趣い出すべし」と。

〈瀉山云、「欺敵者亡。」仰山云、「不然。須知黄檗有陥虎之機。」瀉山云、「子見処得与麼長。」雪竇云、「可惜王老師只見錐頭利。我当时若作南泉、待伊道『威音王已前』、即便於第二位坐、令黄檗一生起不得。雖然如此、也須救取南泉。」雲峰悦云、「後來叢林中多有商量。或道、『黄檗有陥虎之機、南泉有殺虎之威。』若作与麼説話、誠実苦哉。殊不知、這老賊有年無徳。喫飯坐処、也不依本分。若雲峰門下説甚『威音王已前』、王老師更大直須喫棒了趣出。」

〔六〕南泉との機縁話 (二) —— 笠と世界 ——

《原文》

師一日出次、南泉云、「如許大身材、戴箇些子大笠。」師云、「三千大千世界惣在裡許。」南泉云、「王老師吟。師戴笠便行。」

(G四一b)

《訓読》

師、一日出ずる次、南泉云わく、「如許の大身材なるに、箇の些子の大笠を戴る」と。師云わく、「三千大世界、物て裡許に在り」と。南泉云わく、「王老师吟」と。師、笠を戴りて便ち行く。

《現代日本語訳》

黄檗が、ある日出立する際、南泉は言った、「そんなに大きな身体なのに、小さな笠を被るのだな」。黄檗は言った、「この世界はすべてこの笠の内にございます」。南泉は言った、「なら、王老师はどこにおるのだ」。黄檗は笠を被るや立ち去った。

《語注》

○この話は、『祖堂集』卷二六「南泉章」（K五九五―五九六）、『景德伝灯録』卷九「黄檗章」（K一三七a）、『宗門統要集』卷四「黄檗章」（Y八九b）等にも収録されるが、『天聖広灯録』以降に成立したものはすべて『景德伝灯録』の話を承けている。なお、『祖堂集』では長慶慧稜（八五四―九三二）・保福從展（？―九二九）が代語を付けている。

○師一日出次、…黄檗が南泉下を離れようとした日のこと。『祖堂集』では、南泉の「笠子太に小生」（笠子太小生）という問いかけで唐突に問答が始まり、『宗門統要集』では、「師、困みに普請の次（師困普請次）」と衆が集まり業務中の話であると記す。『景德伝灯録』では、「師、南泉を辞するに、門送し師の笠子を提起して云わく、…」（師辞南泉、門送提起師笠子云、…）とあり、黄檗が南泉の下を離れる最後の問答として記載されている。ここでは状況を特定せず、黄檗が外出時の問答であったとする。

○南泉云、「如許大身材、戴箇些子大笠。」…南泉は出立する黄檗に、黄檗の堂々たる体軀と笠の小ささを対比して問

答を仕掛ける。「如許」は、「くほど」「くばかり」の意。黄檗の身体について、『祖堂集』に「身長七尺」（六一一）とあり、『宋高僧伝』では、「身量王商に減すること裁に一尺所なり（身量減王商裁一尺所）」と、八尺あったと伝えられる前漢の王商（蠡吾・？―前二五）（中華書局本『漢書』第一〇冊、三三六九―三三七〇）より、一尺低かったと表現されている。【一三】の裴休の偈にも「七尺身」の語が見える。「此子」は「小さい」、【三】注を参照。「大笠」は『祖堂集』『景德伝灯録』等では「笠子」、『聯灯会要』巻七「黄檗章」では「大笠子」（Z一三六・二七四a）に作る。「笠」は時代が下るが『禪苑清規』巻一「辨道具」に、「將に叢林に入るに先ず道具を辨ずべし。所謂る山笠……」（將入叢林先辨道具。所謂為山笠……）（Z一三一・四三九b）と見えるように、禪僧が行脚をする際の必需品である。

○師云、「三千大千世界總在裡許。」…全世界すべてが笠の内にある。「三千大千世界」は仏教の世界観による全宇宙の意味。「裡許」は、「裏許」にも作り、内側、なか。『宛陵録』にも「三千世界都來是汝が箇の自己。何れの処にか許多般有らん」（三千世界都來是汝箇自己。何処有許多般）（G三五一a）と見える。全ては一心に集約されるといふ「伝心法要」『宛陵録』に見える黄檗の説を現実世界において体现したものである。

○南泉云、「王老師除。」…お前は全てを包み込むと言いが、その中にワシはいるのか。「王老師」は【五】注参照。「除」は現代中国語の語気助詞「呢」にあたり、「名詞的語句」＋「呢」の形で提示した人物や物がどうかを問う。『祖堂集』は「你」、『景德伝灯録』は「除」（七七a）、『五灯会元』は「灑」（Z一三八・六一b）に作る。

○師戴笠便行：黄檗は物質的な存在論をもって反駁する南泉との問答を打ち切り去る。全ては仏たる一心に集約されるといふ黄檗は、個別の相を問う南泉を相手にしないことで自身の境界を示した。同様の命題からなされた問答が、『景德伝灯録』巻一五「投子大同章」に以下のように見える。「雪峰侍立す。師、庵前の一塊の石を指して曰わく、『三世の諸仏総て裏許に在り』と。雪峰曰わく、『須らく裏許に在らざる者有るを知るべし』と。師乃ち庵中に帰りて坐す」（雪峰侍立。師指庵前一塊石曰、「三世諸仏総て裏許。」雪峰曰、「須知有不在裏許者。」師乃帰庵中坐）（K二九一b）。

なお、『祖堂集』での黄檗の評価は異なり、笠を被り行く姿は記載されず答えに窮する姿が描かれ（「黄檗、対うる無し」）、さらに以下のように黄檗の不徹底なるを補う長慶と保福の代語が加えられる。「後に人有りて長慶に拳似す。長慶代わり云わく、『敵を欺る者は亡ず』と。保福代わりて曰わく、『泊く和尚の此間に到らざらんとす』と」（後有人拳似長慶。長慶代云、「欺敵者亡」。保福代曰、「泊不到和尚此間。」）。

【七】南泉との機縁話（三）——定慧等学と無事の徹底——

《原文》

師一日在茶堂内坐。南泉下来問、『定慧等学明見仏性』、此理如何。師云、「十二時中不依倚一物。」泉云、「莫便是長老見処磨。」師云、「不敢。」泉云、「漿水錢且置、草鞋錢教什磨人還。」師便休。

滄山後拳此因縁、問仰山、「莫是黄檗構他南泉不得磨。」仰山云、「不然、須知黄檗有陷虎之機。」滄山云、「子見処、得与磨長。」

（G四一—b）

《訓読》

師、一日、茶堂の内に在りて坐る。南泉、下り来りて問う、『定慧等しく学んで明らかに仏性を見る』と、此の理如何」と。師云わく、「十二時中一物にも依倚せず」と。泉云わく、「便ち是れ長老が見処に莫ず磨」と。師云わく、「不敢」と。泉云わく、「漿水錢は且く置く、草鞋錢は什磨人をしてか還せしめん」と。師、便ち休す。

瀧山、後に此の因縁を挙げて、仰山に問う、「是れ黄檗の他の南泉を構じ得ざるに莫^あず磨^や」と。仰山云わく、「然らず、須らく黄檗に虎を陥^{おとし}いるるの機あることを知るべし」と。瀧山云わく、「子^{なんじ}が見処、与^か磨も長ずることを得たり」と。

《現代日本語訳》

黄檗はある日、茶堂で坐っていた。「そこへ」南泉がやって来て問うた、「『禪定と智慧を等しく学んで明らかに仏性を見る』と言うが、これはどのような道理だ」。黄檗は言った、「一日中、何ものにも依拠しませぬ」。南泉は言った、「それが貴公のつかんだ見解なのだ」。師は言った、「恐れ入ります」。南泉は言った、「飲み食いの費用は仕方がないとして、これまでの行脚の費用は誰に払ってもらおうというのだ」。黄檗は黙った。

瀧山は後にこのいきさつを取りあげて仰山に問うた、「さすがの黄檗も南泉をやり込めることが出来なかったのではないか」。仰山は言った、「そうではありません。黄檗に虎を陥れるほどの優れた力量があることを知るべきです」。瀧山は言った、「そなたの力量は、かくも成長していたか」。

《語注》

○この話は、『祖堂集』卷二六「南泉章」(K五九八)、『景德伝灯録』卷八「南泉章」(K一一八a)、『宗門統要集』卷四「黄檗章」(Y九〇b)等にも収録される。『祖堂集』『景德伝灯録』等では、南泉の言葉で話は締めくくられ、『五灯会元』でもこれを承ける。

○師一日在茶堂内坐。…黄檗は茶堂で坐っていた。「茶堂」は茶を喫する場所。禪門においては、いかなる場所も真理を参究する実践の場とされ、茶堂も例外ではない。例えば法眼文益(八八五―九五八)の言葉として、「師曰く、『寮舎内にも商量し、茶堂内にも商量せよ』と」(師曰、「寮舎内商量、茶堂内商量」)(『景德伝灯録』卷二四「法眼文益禅師章」K四八一a)とある。

○南泉下来問、「定慧等学明見仏性、此理如何。」…南泉は黄檗に問答を仕掛けた。「定慧等学」は、『涅槃経』(『大般涅槃経』卷三〇「師子吼菩薩品」北本T二二・五四七a)の語で、禅定と智慧を等しく修めることで仏性を明らかにする意。

なお、禪門においては荷沢神会(六八四―七五八)がこの語をもとの語義と無関係に用い(「不可得なる自己の「体」を「定」、その「体」の常に寂靜にして無限の妙用であることを見ることを「慧」、坐禅により悟りを得るといふ従来の実践観を事実上否定している。そして、この思想が初期禅から馬祖禅への展開において重要な転機となっている。詳細は小川隆『神会』(臨川書店、二〇〇七年)一〇二―一四五頁を参照。

○師云、「十二時中不依倚一物。」…黄檗は智慧や禅定は言うに及ばず何ものにも依拠しないと述べた。「十二時中」は、「一日中」「いつも」の意。「十二時中不依倚一物」とは、「常にいかなる概念にも依らない」こと。黄檗の『伝心法要』には、「你、如今一切時中、行住坐臥、但だ無心をのみ学べば、久久にして須らく実得すべし」(你如今一切時中、行住坐臥、但字無心、久久須実得)(G三四八a)とあり、常に無心であれば真実を得ることが出来ると説いている。また、『天聖広灯録』卷一九「廬山慶雲禅師章」に、「但だ十二時中に於いて一物にも依倚せず、但だ自ら無事なるのみにして……」(如今奉勸諸人、但於十二時中不依倚一物、但自無事……)(G五二六b)とあり、一物にも依倚しないことを「無事」と言い換えている。

○泉云、「莫便是長老見処磨。」師云、「不敢。」…南泉は黄檗にそれが自己の見解であるのかを確認し、黄檗は自信を持ってそうであると答えた。「莫磨」(磨)で、推量「〜ではないか」の意。「長老」は、出家者に対する敬称。「見処」は、見解。「莫便是長老見処磨」とは、黄檗がつかんだ見解である「常に何ものにも依らない」という理解が、

「自分でつかんだものなのか」と確認する語。それに対する「不敢」は、「恐れ入ります」という謙讓の語であるが、往々にして自負の意が込められる。

○泉云、「漿水錢巨置、草鞋錢教什磨人還。」…南泉はそのような見解では、今までの行脚は全く無駄であったと断じらる。「漿水」は、水、飲料、汁のことであり「漿水錢」は、飲みもの代。草鞋錢はワラジ代。日々の飲食代はひとまづ置くとして、無駄に行脚して履きつぶしたワラジ代はどうするのか。ワラジ代を返せとは、無駄に行脚したことをなじる常套句。『臨濟録』示衆に「檐子を檐却いて天下に走り、草鞋錢を索めらるること日有らん在」(檐却檐子天下走、索草鞋錢有日在)(T四七・五〇一a)と見える。「何ものにも依らない」という黄檗の解答は馬祖禪の模範的表現であり(『馬祖の語録』C四二)、南泉はそれを見解と述べる黄檗を批判する。

○師便休。…黄檗は南泉の語を聞き黙りこんだ。「休」は「黙りこむ」の意。この語は一般にやり込められて言葉に窮した状況を形容するのに用いられるが、これに続く瀉山と仰山のコメントでは、これを問答を打ち切る高次の沈黙と読み取っている。

○瀉山後拳此因縁、問仰山、…瀉山云、「子見处、得与磨長。」…瀉山と仰山は黄檗の沈黙を高次のものとして高く評価する。「瀉山」は、瀉山靈祐(七七一一八五三)、百丈の法嗣、黄檗の同参。「仰山」は、仰山慧寂(八〇七—八八三)、瀉山の法嗣。「構」は陥れる。「陥虎之機」は、虎を陥れるほどのはたらき。並外れた力量。瀉山は、黄檗が南泉に対して敗北したのではないかと仰山に問いかける。仰山は、黄檗には並外れた力量のあること。つまり、この話は、しなくてもよい問答を仕掛けた南泉ではなく、徹底して無事を示し、問答を打ち切った黄檗に分があることと仰山が答え、それを瀉山が認める。これは、『宗門統要集』に収録される【五】の話に加えられる瀉山と仰山の評言とほぼ同じである。【五】注参照。この瀉山と仰山の評言により、黄檗と南泉の評価は一転する。そのことについて、『宗門統要集』において保福從展(？—九二九)の語として、「保福展云わく、『若し瀉仰無くんば、黄檗を埋没す』と」(保福展云、「若無瀉仰、埋没著黄檗。）」と見える。なお、この話の評価は、『天聖広灯録』を境に「師便休」が加えられ、また瀉山と仰山が評価を加えることにより、【五】の話と同様に変化している。

【八】南泉との機縁話（四）—— 扱菜と賓主 ——

《原文》

一日普請。南泉問、「什磨処去。」師云、「扱菜去。」泉云、「将什磨扱。」師竖起刀子。泉云、「祇解作賓、不解作主。」師扣刀三下。

(G 四一—b—四二—a)

《訓読》

一日普請。南泉問う、「什磨^{いず}処^こにか去^ゆく」と。師云わく、「菜^{えら}を扱^とびに去^ゆく」と。泉云わく、「什磨^{なに}を将^{もつ}てか扱^とぶ」と。師、刀子を竖起す。泉云わく、「祇^ただ賓^なと作る^よを解^よくするのみにて、主^なと作る^よを解^よくせず」と。師、刀を扣^{たた}くこと三下す。

《現代日本語訳》

ある日、大衆が作務をした。南泉は「黄檗に」問うた、「どこに行くのか」。黄檗は答えた、「野菜の収穫に行きます」。南泉は言った、「何によつて穫るのか」。黄檗は刀をもちあげ立てた。南泉は言った、「それでは、ただ客になるのみで、主人になることは出来ていないな」。黄檗は刀をカン、カン、カンと叩いた。

《語注》

○この話は、『祖堂集』卷二六「南泉章」(K 六〇—一六〇二)、『景德伝灯録』卷九「黄檗章」(K 一三七 a)、『宗門

統要集』巻四「黄檗章」(Y九一a)、等にも収録される。『祖堂集』のみ南泉章に収録され、加えて長慶慧稜(八五四—九三二)と龍冊寺鏡清道愆(順徳大師・八六八—九三七)による、僧とこの話を題材とした商量を収録する。

○一日普請、南泉問、「什磨処去。」師云、「扱菜去。」：作務の際、南泉は黄檗に問答を仕掛けた。「普請」は本来、大衆を呼び集め一事に当たることであったが、大衆を集め作務することを指すようになった。「扱菜」は、ここでは、野菜を選び分け収穫する意。

○泉云、「将什磨扱。」師竖起刀子。：南泉は、何を使って野菜を収穫するのかと問い、それに対して黄檗は刀をもちあげ示した。刀を持ち上げるのは、文字通り「刀を使って収穫する」ともとれるが、刀をもちあげ示す「はたらき」を示しているとも解することができる。

○泉云、「祇解作賓、不解作主。」：南泉は、黄檗の言う「包丁が選ぶ」という答えでは、それを使う主人公が不在であると批判する。『祖堂集』ではこの話はあくまでも賓主を示すことを問題にした話であり、主人公を示すことの出来なかった黄檗が南泉に敗北を喫したと評価し、それを前提として長慶と順徳はこの話を題材に商量している。しかし、『景德伝灯録』以降では、「師扣刀三下」の語が加えられることにより、賓主に囚われる南泉を黄檗が下した話として評価が変化する。黄檗が包丁を叩くことは、徹底して現実に生きてはたらく作用の主張であり、そこには賓主という分別はなく、包丁を挙げるのも叩くのも、現前する事実を示唆している。

この話は、同じく「扱菜」から「賓主」を問題とした『龐居士語録』に見える、次の話を踏まえていると考えられる。

居士、一日松山と行く次、僧の菜を扱ぶを見る。山曰わく、「黄葉は即ち去き、青葉は即ち留す」と。土曰わく、「黄青に落ちざるは、又た作麼生」と。山曰わく、「道取せば好し」と。土曰わく、「互いに賓主と為ること也た大いに難し」と。山曰わく、「却つて此間に來たつて、強いて主宰と作る」と。土曰わく、「誰か与麼ならざる」と。山曰わく、「是り、是り」と。土曰わく、「青黄に落ちざる、中に就いて道い難し」と。山笑いて曰わく、「也た解くか与麼く道う」と。土、大衆に珍重す。山曰わく、「大衆、你的落機の処を放す」と。

「居士一日与松山行次、見僧拈菜。山曰、「黄葉即去、青葉即留。」士曰、「不落黄青、又作麼生。」山曰、「道取好。」士曰、「互為賓主也大難。」山曰、「却来此間、強作主宰。」士曰、「誰不与麼。」山曰、「是、是。」士曰、「不落青黄、就中難道。」山笑曰、「也解与麼道。」士珍重大衆。山曰、「大衆放你落機处」（『龍居士語録』C一三一一一九）。

○師扣刀三下。…黄檗はあくまでも徹底した現実にはたらく作用を主張し、賓主に囚われる南泉を断じた。黄檗は包丁を叩き、「これです、これです」と、現実にはたらく作用を南泉に見せつける。なお、『景德伝灯録』の四部叢刊本・高麗本では南泉の「祇解作賓、…」の語はなく、「泉曰わく、『大家菜を^ま扱^はび去^け』と」（『泉曰、「大家拈菜去。」（『禅学叢書之六『景德伝灯録』中文出版社、一九八四。七七a、四一二b）と、この話は締めくくられる。これでは問答の主題が置き去りにされ、ただ黄檗を賞賛する話となっている。

〔九〕新到僧との機縁話——禅僧のありかた——

《原文》

一日五人新到、同時相看。四人礼拜、一人不礼拜、以手画一円相而立。師云、「還知道好隻獵犬磨。」云、「尋羚羊氣来。」師云、「羚羊無氣、汝向什磨处尋。」云、「尋羚羊蹤来。」師云、「羚羊無蹤、汝向什磨处尋。」云、「与磨則死羚羊也。」師便休。

来日昇座、退問、「昨日尋羚羊僧出来。」其僧便出。師云、「老僧昨日後頭未有語在、作磨生。」其僧無語。師云、「将謂本色衲僧、元来祇是義学沙門。」

（G四二二a）

《訓読》

一日、五人新たに到り、同時に相看す。四人は礼拝し、一人は礼拝せず、手を以て一円相を画き而して立つ。師云わく、「還た好き隻の獵犬を知道る磨」と。云わく、「羚羊の氣を尋し來たる」と。師云わく、「羚羊に氣無し、汝じ什磨処にか尋す」と。云わく、「羚羊の蹤を尋し來たる」と。師云わく、「羚羊に蹤無し、汝に什磨処にか尋す」と。云わく、「与磨なれば則ち、死せる羚羊なり」と。師便ち休す。來日昇座、退きて問う、「昨日、羚羊を尋せし僧、出で來れ」と。其の僧、便ち出ず。師云わく、「老僧、昨日、後頭に未だ語有らざる在、作磨生」と。其の僧、無語。師云わく、「本色の衲僧かと將謂いしに、元來と祇だ是れ義学の沙門なりとは」と。

《現代日本語訳》

ある日、五人の僧が新たにやつてきて同時に相見した。四人は礼拝をしたが、一人は礼拝せず手で一円相を画いて立った。黄檗は言った、「良い獵犬を知っているか」。(僧は)答えた、「カモシカの氣を探して來ました」。黄檗は言った、「カモシカに氣はない、お前はどこを探すのか」。(僧は)答えた、「カモシカの足跡を探して來ました」。黄檗は言った、「カモシカに足跡はない、お前はどこを探すのか」。(僧は)答えた、「そうであるならば、それは死んだカモシカでしょう」。黄檗は黙りこんだ。次の日、「黄檗は」上堂の後、下りて問うた、「昨日、カモシカを探して來た僧よ、出て參れ」。その僧は、すぐさま(前に)出てきた。黄檗は言った、「ワシは昨日あの後、何も言わなかつたぞ。どうだ」。その僧は言葉がなかつた。黄檗は言った、「本物の禪僧だとばかり思っていたが、なんだ単なる頭でつかちの坊主でしかなかつたな」。

《語注》

○字句の異同が見えるが、『宗門統要集』卷五「黄檗章」(Y八九b)にも収録される。

○一日五人新到、同時相看。四人礼拝、一人不礼拝。以手画一円相而立。…五人の新入りの僧のうちの一人は、型どおりの挨拶をせず円相を画き真理を体現した自己を見せた。「相看」は、「相い見えること。相見すること」。時代は下るが、『禅苑清規』卷一「掛搭」(Z一一・四三九d—四四〇d)に見える様に、「新到相看」とは儀礼的なものであり、住持に対しては当然として各所において礼拝することが通例であったことが窺える。しかし、時として禅門ではそこで和尚と修行者が真理を求め問答がなされる。ここでは、四人は通常の「新到相看」を行ったのに対して、一人が黄檗に問答を仕掛けた。「一円相」は、一般には、余すところなく、欠けることのない円満である形相から、真如、仏性などの象徴とされる(『祖庭事苑』卷二「雪竇瀑泉集・円相」Z一一・三三二a—b)。

○師云、「還知道好隻獵犬磨。」云、「尋羚羊氣來。」師云、「羚羊無氣、汝向什磨處尋。」云、「尋羚羊蹤來。」師云、「羚羊無蹤、汝向什磨處尋。」…黄檗は、獲物を求める獵犬と追われるカモシカになぞらえて、真理と修行者のあり方を問うた。僧は手がかりにより、真理を求めることを答えるが、黄檗にことごとく否定される。黄檗によれば、真理とは気も跡も絶した無相なものである。「羚羊」はカモシカ。夜ねる時に角を木の枝に掛けて脚を地から離して痕跡を断つという伝説があり、禅門では、いかなる痕跡も残さぬ優れた禅僧のはたらき、真理を体現した姿を指す。雲居道膺(？—九〇二)は、そのようなカモシカの居所は優れた獵犬といえども突き止めることができないと以下のよう
に言う。「如えは好き獵狗、只だ解く蹤迹有る底を尋し得るのみ、忽と羚羊の角を挂くるに遇わば、跡は追う莫く、気も亦た識らず」(「如好獵狗、只解尋得有蹤迹底、忽遇羚羊挂角、莫道跡、氣亦不識」)『景德伝灯録』卷一七「雲居道膺章」K三二八b)。

○云、「与磨則、死羚羊也。」師便休。…僧は気も跡も絶した羚羊とは死んでいると断じ、黄檗は黙り込む。

○師云、「老僧昨日後頭未有語在、作磨生。」…黙りこんだのは、僧にやり込められたのではなく、気も跡も絶した姿であり、何も発しない姿にこそ真意があったことを示唆した。「後頭」は「以降、あとで」。

○其僧無語。師云、「將謂本色衲僧、元來祇是義学沙門。」…黄檗は言葉に窮した僧を机上の教理学者とののしった。「將謂」は、事実にして「くかと思いなす」の意。しばしば「元來」と呼応し、「將謂…元來く」で、「…とばかり思つていたら、実はくだったとは」という意外性をあらわす。「本色衲僧」は、本来の面目を得た禪僧で、禪僧のあるべき姿である（「須らく是れ本色の衲僧にして始めて得し」〈須是本色衲僧始得〉『建中靖国統灯録』卷四「浮山巴鑑禪師章」Z一三六・四一b）。それに対する「義学沙門」は、頭だけで仏法を解する教理学者。なお、『宗門統要集』では新到は六人で、最後に黄檗が杖で僧を打ち出す姿が加えられる。

【二〇】 裴休との機縁話（二）——初相見、高僧のありか——

《原文》

師曾散衆、在洪州開元寺。裴相公、一日入寺行次、見壁画乃問寺主、「者画者是什磨。」寺主云、「画高僧。」相公云、「形影在者裏、高僧在什磨処。」寺主無对。相公云、「此間莫有禪僧磨。」寺主云、「有一人。」相公遂請師相見、乃拳前話問師。師召云、「裴休。」休応喏。師云、「在什磨処。」相公於言下有省、乃再請師開堂。

(G四二一a)

《訓読》

師、曾て衆を散ち、洪州の開元寺に在り。裴相公、一日寺に入り行く次、壁画を見て乃ち寺主に問う、「者の画ける者は是れ什磨ぞ」と。寺主云わく、「高僧を画くなり」と。相公云わく、「形影は者裏に在るも、高僧は什磨処にか在る」と。寺主、对うる無し。相公云わく、「此間に禪僧有るに莫す磨」と。寺主云わく、

「一人有り」と。相公、遂かくて師に相見しょうけんを請い、乃ち前話を挙して師に問う。師召よびて云わく、「裴休」と。休、応諾す。師云わく、「什磨いずく処にか在る」と。相公、言下に於いて省有り、乃ち再び師に開堂を請う。

《現代日本語訳》

黄檗は、以前に大衆を解散し、洪州(江西省南昌)の開元寺にあった。裴休宰相は、ある日、その寺に行つた時、壁画を眼にして寺務長僧に問うた、「これは何を画いたのですか」。寺務長僧は答えた、「高僧を描いたものです」。裴休宰相は言った、「姿はここにありますが、高僧(ご本人)はどこにいますか」。寺務長僧は答えられなかった。裴休宰相は言った、「ここに禅僧がいるのではないですか」。寺務長僧は言った、「一人おります」。裴休宰相は、そこで黄檗に相見を請い、前のいきさつを取りあげて黄檗に問うた。黄檗は「裴休」と呼んだ。裴休は「ハイ」と返事をした。黄檗は言った、「どこにいるか」。裴休宰相は、その言葉においてハッと気づくところがあり、改めて黄檗に入寺し教化することを請うた。

《語注》

○この話は、『景德伝灯録』卷二「裴休章」(K二二一a・b―二二二a・b)にも収められる。ただし、寺院名を含め文字に異同がある上に内容に矛盾がある。なお、【二二】【二三】も裴休との機縁話である。

○師曾散衆、在洪州開元寺。…黄檗は大衆を捨て、洪州の開元寺に入った。洪州は、現在の江西省南昌市一帯を指す。開元寺は、唐の玄宗(在位七二―七五六)が開元二六(七三八)年に各州に建立した官寺であり、洪州開元寺は、馬祖道一(七〇九―七八八)開法の寺で、現在「佑民寺」と称し江西省南昌市東湖区にある。

○裴相公、一日入寺行次、見壁画、乃問寺主、「者画者は何磨」。寺主云、「画高僧」。…裴休は開元寺の人物壁画が眼

に入り、寺務長僧と問答を行った。「裴相公」は、裴休（七九一—八六四）、黄檗の説法を記録して『伝心法要』にまとめられたほか、圭峰宗密（七八〇—八四二）、鴻山靈祐（七七一—八五三）等に師事した。「相公」の敬称は、宣宗（在位八四六—八五九）下で大中六（八五二）年に宰相に就任したことによる。ただし、『伝心法要』序によれば黄檗から説法を受けたのは、宰相に就任する以前である。『旧唐書』巻一七七「列伝」一二七、「新唐書」巻一八二「列伝」一〇七に立伝される。詳細は吉川忠夫「裴休伝」（『東方学報』（六四）一九九二年）参照。「寺主」は、寺の寺務運営を司る寺務長、知事（『大宋僧史略』巻中「雜任職員」T五四・二四四c—二四五a）。

○相公云、「形影在者裏、高僧在什磨处。」寺主無对。：裴休は壁画に画かれる高僧と、高僧そのものありかになぞらえ、真如のありかを問うた。作用こそが真如であると示唆するこの話を理解する上で、以下の『景德伝灯録』巻七「盤山宝積章」が参考になる。

師將（まき）に順世（なみか）らんとするに衆に告げて曰わく、「人の吾（わ）が真を遡（かたど）り得る有り否（や）」と。衆皆な写し得たる真を將（もつ）て師に呈するに、師皆な之を打つ。弟子普化出でて曰わく、「某甲（せいか）し遡り得たり」と。師曰わく、「何ぞ老僧に呈（ま）せざる」と。普化乃ち筋斗（とんぼがえり）を打て出す。師曰わく、「この漢向後ち風狂の如く人を接し去かん在（ぞ）」と（師將順世告衆曰、「有人遡得吾真否。」衆皆将写得真呈師、師皆打之。弟子普化出曰、「某甲遡得。」師曰、「何不呈似老僧。」普化乃打筋斗而出。師曰、「這漢向後如風狂接人去在」）（K一〇七b）。

○師召云、「裴休。」休応喏。師云、「在什磨处。」相公於言下有省、乃再請師開堂。：黄檗による馬祖禪の典型的な接化により裴休は気づきを得た。呼ばれて答えるなどの作用に即して悟らせる手法は、以下のように馬祖に特徴的な接化方法（小川隆『語録の思想史』岩波書店、二〇一一年。五五—五六頁、六六頁参照）。『祖堂集』巻一四「馬祖章」に、「師、『座主』と召ぶ、汾州頭を廻らし応喏す。師云わく、『是れ什磨ぞ』と。汾州、当時（たまた）便（な）省（す）」（師召座主、汾州迴頭応喏。師云、「是什摩。」汾州当時便省）（五二四）と見える。

黄檗は、呼びかけにより思わず「ハイ」と答えるのはたらきに注意を促すことで、それこそが真の高僧のありかであると気づかせた。【一二】も黄檗が裴休の名を呼び裴休が応諾する問答である。「開堂」は、入寺し弘法説法を行

うごと。

【二一】 上堂——酒糟喰らいの漢——

《原文》

上堂云、「汝等諸人尽是唾酒糟漢。与磨行脚、笑殺他人。総似与磨容易、何処更有今日。汝還知大唐国裏無禪師磨。」時有僧問、「祇如諸方匡徒領衆、為什磨却道『無禪師』。」師云、「不道無禪、祇道無師。」後瀉山拈此因縁問仰山云、「意作磨生。」仰山云、「鶯王捩乳、素非鴨類。」瀉山云、「此実難辨。」

(G 四二一 a — b)

《訓読》

上堂云わく、「汝等諸人尽く是れ酒糟を唾う漢なり。与磨く行脚せば、他人を笑殺す。総て与磨く容易なるに似たらば、何処にか更に今日有らん。汝ら還た大唐国裏に禪師無きことを知る磨」と。時に僧有りて問う、「祇如ば諸方は徒を匡し衆を領すに、為什磨にか却つて『禪師無し』と道う」と。師云わく、「禪無しとは道わず、祇だ師無しと道うのみ」と。

後に瀉山此の因縁を拈して仰山に問うて云わく、「意は作磨生」と。仰山云わく、「鶯王乳を捩ぶ、素より鴨の類に非ず」と。瀉山云わく、「此れ実に辨じ難し」と。

《現代日本語訳》

〔黄檗は〕上堂説法して言った、「お前たちは皆すべて酒糟喰らい野郎だ。そのように行脚するならば、他人をひどく笑わせる（おおかしくてたまらない）。「かねてより」皆なかくも容易だったなら、どうして今日があるのか。お前たちは大唐国に禪師がいないことを知っているか。その時、一人の僧が問うた、「諸方（の禪僧のところ）では大衆を接化し率いておりますのに、どうして『禪師がいない』と言うのですか」。黄檗は言った、「禪が無いとは言っていない、ただ師がいないと言っただけだ」。

後に瀉山がこのいきさつを取りあげて仰山に問いかけて言った、「黄檗の上堂の」そのころはどうだ」。仰山は言った、「鷲王は〔水から〕乳を選りわけて飲む、もとより鴨のたぐいではありません」。瀉山は言った、「これは実に分けがたいぞ」。

《語注》

○この話は『祖堂集』卷一六「黄檗章」（K六二二一六一五）、『景德伝灯録』卷九「黄檗章」（K一三七七b）等にも収録され、『碧巖録』第一一則に「黄檗酒糟漢」（T四八・一五一b—一五二c）として収められる。ただし、字句の異同が大きく、『天聖広灯録』収録のものは、簡略化されている。

○「汝等諸人尽是唾酒糟漢。……汝還知大唐国裏無禪師磨。」：黄檗は外在的知識に頼る修行者を「酒糟を唾う漢」と喩え批判し質問を投げかけた。「唾酒糟漢」は、先人の言葉や行動に囚われている者をなじる語。『莊子』に、役に立たない古人の言説を「古人之糟魄（粕）」（岩波文庫『莊子』第二冊、「天道篇」一七四）と喩えていることを踏まえている。時代は下るが、『大慧禪師語録』卷二四に、「酒糟を唾うとは便ち是れ言語を咬む。言語は乃ち古人の糟粕なり」（唾酒糟便是咬言語。言語乃古人糟粕也）（T四七・八七〇c）とある。「笑殺」の「殺」は動詞の後に補語として用いられ、動作の程度がはなはだしいことを示す。なお、『天聖広灯録』に記述はないが、『祖堂集』や『景德伝

灯録』では前提として、真如を外に求める大衆を棒で打つことが記される。

○時有僧問、「祇如諸方匡徒領衆。為什磨却道『無禪師』。」…僧は黄檗の語を受け、どうして諸方に実際に禪僧がいるにも関わらず「禪師」がないと言ったのかと反駁した。

○師云、「不道無禪、祇道無師。」…禪がないのではない、知識に囚われる修行者の目には師が映らないのだ。『祖堂集』では、黄檗は修行者を「酒糟を唾う漢」である学問に傾倒する批判されるべき者（「只だ熟闇を因る」。「但だ言語を念み皮袋裏に学ぶを知るのみ」と、明眼を具えた理想的な者（「草根下に今の老漢有るに遇著せば、便ち頂額上従り一下の錐を啄し看る」）に分け語つたと記す。「不道無禪、祇道無師」とは、禪はあるが、お前たちのように知識にとらわれる明眼でない修行者ならば、師がいないのと同じだの意。韓愈の『雜説』に「世に伯樂有り、然る後千里の馬有り。千里の馬は常に有るも、伯樂は常に有らず」〈世有伯樂、然後有千里馬。千里馬常有、而伯樂不常有〉（中華書局『韓愈文集彙校箋注』第一冊「雜説四首」一〇七）と言うに同じ。

○仰山云、「鷲王扱乳、素非鴨類。」…仰山は、黄檗の上堂の意図は明眼の修行者であることを要求するものであり、そうであるならば、鷲王が水から乳のみを飲むように、善し悪しを見て取る事ができ、師を見つけ出すことができる。と答えた。「鷲王扱乳、素非鴨類」とは、ものの邪正、凡聖を弁じることという。『正法念処經』卷六四「身念処品七」に「譬えば水と乳と共に二器に置き、鷲王之を飲むに、但だ乳汁のみを飲み、其の水は猶お存すが如し」〈譬如水乳同置一器、鷲王飲之、但飲乳汁、其水猶存〉（T一七・三七九c）とあるによる。

○漏山云、「此実難辨。」…仰山の言葉は、二通りの意味に解することができるため、並の人間には「分かり難い」と仰山を褒めながら読者に注意を促した。これは、仰山の答えは修行者のあり方についてのものであるが、一方で黄檗を「鷲王」に喩え賞賛したともとれることによる。

【二二】 裴休との機縁話 (二) —— 安名 ——

《原文》

裴相一日托一尊仏於師前、踟跪云、「請師安名。」師召云、「裴休。」休応喏。師云、「与汝安名竟。」相公便礼拝。

(G四二二b)

《訓読》

裴相一日、一尊仏を師の前に托し、ひざまず踟跪きて云わく、「請う師、安名せよ」と。師、召よびて云わく、「裴休」と。休、応喏す。師云わく、「汝が与ために安名し竟おわんぬ」と。相公、便すなわち礼拝す。

《現代日本語訳》

裴休宰相はある日、黄檗の前に一体の仏像を奉り、跪いて言った、「願わくは師よ、法名をお授けください」。師は「裴休」と呼んだ。裴休は「ハイ」と返事をした。師は言った、「お前のために名づけ終わったぞ」。宰相はただちに礼拝した。

《語注》

○この話は『天聖広灯録』が初出であり、後に『五灯会元』巻四「黄檗章」(Z一三八・八八c)等にも収録される。
○裴相一日、托一尊仏於師前。踟跪云、「請師安名。」：裴休は黄檗に法名を請うた。「裴相」は裴休が宰相を務めていたことによる呼称、【二〇】参照。「尊」は神仏の像を数える時の量詞。「安名」は、戒を受けて仏門に入る者に法

名を付け与えること。

○師召云、「裴休。」休応喏。：黄檗の呼びかけ裴休は「ハイ」と答えた。

○師云、「与汝安名竟。」相公便礼拝。：黄檗は呼ばれて答えるというはたらきに即して、他ならぬ自己こそが仏であり本来仏である自己に気づくことこそが、仏門に入ることであると示唆した。裴休はその教導に感謝し礼拝した。同趣旨のものに【一〇】がある。

【二三】裴休との機縁話（三）——呈偈——

《原文》

相公二日上詩一章。師接得便坐却乃問、「会磨。」相公云、「不会。」師云、「与磨不会、猶較些子。若形紙墨、何有吾宗。」

詩曰、「自從大士伝心印、額有円珠七尺身。掛錫十年棲蜀水、浮杯今日渡漳滨。一千龍象随高歩、万里香花結勝因。願欲事師為弟子、不知将法付何人。」

師答曰、「心如大海無辺際、口吐紅蓮養病身。雖有一双無事手、不曾祇接等閑人。」

(G四二二b)

《訓読》

相公、一日詩一章を^{たま}上る。師、^{うけと}接得るや^{すな}便ち坐し却つて乃ち問う、「会^あす磨」と。相公云わく、「会^あせず」と。師云わく、「与^か磨く会^あせずんば、猶^{なほ}お此^ま子を^あ較つ。若し紙墨に^あ形わさば、何ぞ吾が宗有らん」と。

詩に曰わく、「大士の心印を伝えて自從^より、額に円珠有り七尺の身。掛錫^{かしゃく}すること十年蜀水に棲み、杯を浮かべ今日漳浜を渡る。一千の龍象高歩に随い、万里の香花勝因を結ぶ。願わくは師に事^{つか}え弟子^たを為らんと欲す、不知法^{はた}を將^{もち}て何人にか付せん」と。
師答えて曰わく、「心は大海の如く辺際無し、口に紅蓮を吐き病身を養う。一双の無事の手有りと雖も、曾て等閑の人を祇接せず」と。

《現代日本語訳》

裴休宰相は、ある日、詩一篇を〔黄檗に〕献上した。〔しかし、〕黄檗は受け取るや坐り、そして問うた、「分かるか」。裴休宰相は言った、「分かりません」。黄檗は言った、「そのように分からないならば、なかなかだ。もしも文字にしたならば、どうして我が教えであろうか」。

〔裴休は〕詩に言った、「達磨大師の心が伝えられてから、額には円珠、身は七尺〔の黄檗和尚がおられる〕。〔黄檗和尚は〕蜀水〔＝錦江〕に臨む〔黄檗山に〕住山すること十年、〔杯渡和尚が〕さかずきを浮かべて渡つたように今日、漳水〔＝贛江〕を渡つた。一千人の高僧が堂々と付き従い、遠方から師の門に参じた者たちはすぐれた縁に結ばれる。私は黄檗和尚に仕え弟子となることを願うのであるが、さて、師はその法を誰に伝えるのでしょうか」。

黄檗は答えて〔詩に〕言った、「心は大海のように広大無辺である、口から舌を吐き病身を養う。〔私には〕手ぶらの両手があるけれども、これまで等閑の人の相手などしたことがない」。

《語注》

○この話は『景德伝灯録』卷九「黄檗章」（K二三七a）、『五灯会元』卷四「黄檗章」（Z一三八・六一d）等にも収録される。しかし、どれも黄檗による唱和詩は収められない。なお、『宋高僧伝』卷二〇「黄檗章」（T五〇・八四二c）には問答部分を除き、裴休の詩のみ収録され、『全唐詩』にも「贈黄檗山僧希運」（卷五六三「裴休章・中華書局本『全唐詩』第一七冊、六五三〇）と題し収録される。

○相公一日上詩一章。……相公云、「不会」……黄檗は裴休の呈した詩をまったく見ず、それが何を意味するのかを問うた。しかし、裴休はその意図が理解できなかった。「相公」は裴休が宰相を務めていたことによる呼称、【一〇】注参照。『景德伝灯録』では「師、接りて坐に置くも略く披き闔す。良久して云わく」〈師接置於坐略不披闔。良久云〉とある。

○師云、「与磨不会、猶較些子。若形紙墨、何有吾宗」……禅法とは文字を立てることができず、裴休の言う「分からない」ということは、文字にあらわせないということであるから、黄檗はなかなかだと評価した。『伝心法要』序において裴休は「独り最上乘、離文字の印を佩びる。唯だ一心を伝うるのみにして、更に別の法無し」〈独佩最上乘、離文字之印。唯伝一心更無別法〉（G三四一a）と、黄檗の法は文字を離れたものであったと言う。「較些子」は【三】注参照。

法眼文益（八八五―九五八）と羅漢桂琛（八六七―九二八）との次の問答にも同じ意図が見える。「琛、問うて曰わく、『上坐、何にか往く』と。師（＝法眼）曰わく、『遡迥（＝あちこちに）に行脚し去く』と。曰わく、『行脚事作麼生』と。師曰わく、『知らず』と。曰わく、『知らざるは最も親切なり』と。師、豁然と開悟す」〈琛問曰、「上坐何往。」師曰、「遡迥行脚去。」曰、「行脚事作麼生。」師曰、「不知。」曰、「不知最親切。」師豁然開悟〉（『景德伝灯録』卷二四「法眼文益章」K四七九b）。

○自從大士伝心印、額有円珠七尺身。……達磨の法が伝えられてから後、一心を受け継ぐ黄檗禪師がここにおられる。「自從」は「〜してから」。「大士」は菩薩を意味し、ここでは達磨。『伝心法要』に「達磨大師、中国に到りて自り、

唯だ一心を説き、唯だ一法を伝うるのみ」(自達磨大師到中国、唯説一心唯伝一法)(G三四四a—b)とある。「額有円珠」は、【一】注参照。「七尺身」は、【六】注参照。円珠と七尺身は黄檗の特徴を述べたもので、黄檗そのものを指す。

○掛錫十年樓蜀水、浮杯今日渡漳浜。…黄檗が長年住した黄檗山から、裴休の赴任した洪州に赴いたことを指す。「掛錫」は錫杖を道場の壁に立て掛けること。行脚の時に身に携える杖である錫杖を掛けることは、一ヶ所にとどまり安居することを示す。「蜀水」は高安の黄檗山が臨む贛江の支流「錦江」の別称(『江西通志』卷八、一四)。「浮杯」は常に木杯に乗って川を渡つたという杯度和尚(生没年未詳)の故事(『高僧伝』卷一〇「杯度章」T五〇・三九〇b)を踏まえる。「漳浜」は漳(＝章)水のほとり。章水は贛江の別称で江西省を南北に流れ洪州(＝南昌)を通る。

○一千龍象隨高歩、万里香花結勝因。…黄檗に多くの弟子が付き従い、また遠方より多くの人が黄檗の法を求めて集まった。「龍象」は象のうちで優れたもの(僧肇『注維摩詰經』卷六、T三八・三八三b)。転じて高僧を指す。「高歩」は闊歩の意。「万里香花」は、『高僧伝』卷一三「釈僧護章」に「其の四遠の士庶、並みな香華を提挾(＝手に持つ)し、万里来り集まり…」(其四遠士庶並提挾香華、万里来集…)(T五〇・四一二b)とあるに同じく、遠方より黄檗を慕い大衆が集まったことを指す。「勝因」はすぐれた因縁。

○心如大海無辺際、口吐紅蓮養病身。…仏心とは無辺であり、病み苦しむこの身を平常無事にありのまま養い過す。黄檗の教説に心を大海に喩えたものは見えないが、『伝心法要』において、心は虚空のように無辺であると以下のように説く。「諸仏と一切衆生と、唯だ是れ一心のみにして、更に別の法無し。…猶お虚空に辺際有ること無く、測度すべからざるが如し」(諸仏与一切衆生、唯是一心、更無別法…猶如虚空無有辺際、不可測度)(G三四一a—b)。なお、無辺であるたとえとして虚空と大海をあわせ用いた例に以下のものがある。『華嚴經』卷四四「十忍品」、「虚空、大海の辺際無きが如き故に」(如虚空大海無辺際故)(T一〇・二三四c)。「紅蓮」は舌の意。『金光明最勝王經』卷五「蓮華喻讚品」に「舌の相、広長にして極めて柔軟なるは、譬えば紅蓮の水中を出するが如し」(舌相広

長極柔軟、譬如紅蓮出水中」(T一六・四二二c)とある。舌を吐くのは、ありのままの作用にこそ仏性が発露するということを示す手法。他の作用と同列に挙げられる例に以下のものがある。『嘉泰普灯録』卷三〇、「舌を吐き身を退く・眸ひとみを擡もちげること一瞬・拳を挙げ指を撃つ・払を撃し床を敲く・手を又くみ胸に当つ・双掌を展開す……」(吐舌退身・擡眸一瞬・拳拳豎指・撃払敲床・叉手当胸・展開双掌……)(Z一三七・二一九a)。

○雖有一双無事手、不曾祇接等閑人。…黄檗は「無事」を主眼とする自身の接化手法を述べる。「無事手」は、から手。時代は下るが明末の『宗宝道独禪師語録』卷四に、「人人、一双の無事の手、分に随い花を拈じ柳を折る」(人人一双無事手、随分拈花和折柳)(Z一二六・七〇b)とある。『大慧普覺禪師語録』卷七、等では、「一双の窮相(一貧相な)の手」(T四七七・八三七c)に作る。「有一双無事手」で、平常無事に過ごす黄檗自身の姿を示す。「祇接」は「祇対」に同じ、応対する意。

「等閑人」の意は以下、二種の可能性があり、目下確定しがたい。第一に、いいかげんな者。時代は下るが、『吹方禪師語録』に「十箇の指頭、両隻手、看来たらば等閑人に不是あはず」(十箇指頭兩隻手、看来不是等閑人)(J二九・四七五c)とある。第二に、「等閑」は「普段どおり」「特別でない」という意もあり、「閑道人」と同様に平常無事の人を指すことが考えられる。『宛陵録』に「等閑無事なれ。強いて他境を辯ずること莫かれ」(等閑無事。莫強辯他境)(G三五〇b)、「我れ汝に向かつて道う、『等閑無事なれ。謾りに心を用うること莫かれ。真を求めることを用いず、唯だ須らく見を息むべし』と」(我向汝道、「等閑無事。莫謾用心。不用求真、唯須息見」)(G三五〇b—三五一a)とある。以上から前者の立場では、「いいかげんな者の相手などしない」。後者であれば、「平常無事の人を導くことはない」となる。なお、裴休、黄檗どちらの詩も平仄が整えられている。

執筆者一覧（五十音順）

小川 太龍

花園大学文学部専任講師・国際禅学研究所兼任研究員

千田 たくま

花園大学国際禅学研究所客員研究員

館 隆志

花園大学国際禅学研究所研究員

塚田 穂高

講演時・日本学術振興会特別研究員（PD）

現在・上越教育大学大学院学校教育研究科助教

蓑輪 顕量

東京大学大学院人文社会系研究科教授

柳 幹康

花園大学国際禅学研究所副所長

林 観潮

廈門大学哲学系副教

花園大学国際禅学研究所論叢 第十四号

二〇一九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

現代宗教の状況と伝統仏教の課題

塚田 穂高

私は宗教の研究をしており、そのなかでも宗教社会学という学問分野が専門になります。宗教を社会的に見る、もう少し平たく言うと宗教と社会との関わりを見る、という姿勢です。現代宗教、現代日本宗教を中心に、宗教と政治、政教分離、宗教が社会問題化するような局面——いわゆるカルト問題の研究なども含めて、幅広く追っています⁽¹⁾。

このように、社会との関わりの中での宗教というところに主眼を置いているので、みなさんを前にしてありがたいとか、ためになるとか、心が温まるような話は、ほぼできないのではないかということもあらかじめ言っておきます。社会構造や社会背景、文化・歴史との関わりの中かで宗教を見るというスタンスですので、今日の話も、あくまでもデータや調査などに基づいてものを言いたいと考えています。

今日の方向性としては、まず、世界の「宗教と社会」の動向（一節）という大きいところから入り、その後、われわれの多くが暮らしている日本の「宗教と社会」の動向（二節）を見ていきたいと思います。さらに、そのなかで仏教は、臨済宗——妙心寺派はどうか、どう見られているのか、どういうことができるか（三節）といったところに話を進めていきたいと考えています。

一、世界の「宗教と社会」の動向

では、まず「世界」という大枠から入っていききたいと思います。世界人口は約76億人（2017年）です。

次に、宗教人口を見ていくと、キリスト教が31.2%で23億人、イスラームが24.1%で18億人となっています（2015年、ピュー・リサーチ・センター）。

すなわち、世界の3人に1人がクリスチャン、4人に1人がムスリム（イスラーム教徒）、だということです。その次に、「特定の信仰なし」が16.0%で12億人、その次に来るのが、ヒンドゥー教で15.1%の11億人です。その後、ようやく仏教が6.9%で5億人、約14人に1人くらいです。こういった分布になりますが、もちろんこの数や割合が「宗教の正しさ」に直結するわけではありません。社会との関わりという点では、どうしても人口との関わりが大きくなるわけです。インドのヒンドゥー教の場合は、当然インドの人口が多い（2011年国勢調査で約12億1千万人）からですし、イスラームのさまざまな国々もかなり人口が増えており、これはこの先も同様の傾向のようです。つまり、こうした宗教人口とは、主には人口の動きにリンクしているわけです。

次に、こうした分布を世界地図上に落とし込んでみるとどうなるでしょうか。ヨーロッパ・南北アメリカ・ロシア・オセアニア・アフリカ南部などはキリスト教が多く塗られます（もちろんカトリック、正教会、プロテスタント諸教派にさらに分かれてはいます）。中東・西アジア・アフリカ北部・インドネシアはイスラームです。さて、仏教はというと、どうしても少なく見えてしまっていますが、基本は東南アジアと東アジアが中心ということになります。日本、韓国、台湾、また中国の現代仏教も国家統制下にありますが、それぞれ独特の展開があります。東南アジアは上座部仏教が主です。なお、世界地図を色塗りする仕方だとなかなか見えないものですが、坐禅、禅は、「ZEN」というかたちで——「瞑想」文化と言ってよいかは議論もあると思いますが——ヨーロッパやアメリカに広まっている側面があります。また日本仏教は、戦前からの移民の関係でブラジルなどに行っているケースもあります。こうした面を踏まえれば、ワールドワイドな、グローバルな流れが仏教、また日本仏教のなかにもあるかと思います。

さて、いきなり世界人口や宗教人口や分布といった大きな話から始まり戸惑われるかもしれませんが、もう少しこうした大きな枠組の話から入ることを続けましょう。こうした世界の「宗教と社会」の動向をうまくつかむには——さまざまな論者によってさまざまな言い方で指摘されてきていることを総合すると——、以下の3つのキーワードになるかなと考えます。

それは、「見直し」・「拡散」・「越境」、です。

「見直し」についてです。かつては、近代化が進み、科学が発達すれば、迷信・呪術からの解放、あるいは人は宗教をあまり信仰しなくなるのではないか、宗教の社会的影響力が弱まるのではないか——世俗化論——という見方がある程度ありました。しかし、それはどうやら違い、単純にそうとは言えない。宗教の根強さ・根深さがかなり見直されています。もっとも、見直されているならよかったとなるかということ、見直されているがゆえに、その在り方、例えば政治にどう関わるか、といったことが出てくる⁽²⁾。つまり、世界各地での宗教復興や原理主義などの動きも含め、あるいは「公共宗教」「宗教の公共性」などとも言われていますが、社会のなかに宗教が積極的に関わってくるという状況がある。日本社会も例外ではないわけです。いずれにしても、さまざまな意味で見直されているというのが大きな状況としてあります。

それとも関連しますが、次に「拡散」という考え方です。欧米では、Diffused Religion (拡散宗教) という言い方がなされてもいます⁽³⁾。宗教はどんどん社会的な力を失っていきだろうとみなされていたのが、いや単純にそうでもない。確かにキリスト教であれば教会に行く、その出席率が低下するという傾向はある。でも宗教が無くなるわけではなく、かたちを変えているのではないかということです。教団、〇〇教、〇〇教団といったのとは別のかたちで、あるいは個人化したようなかたちでの「宗教性」というものが幅広く、根深くあるのではないかということです。それを拡散宗教と言ったり、スピリチュアリティと言ったりするわけです。

さらに「越境」ということで、これは「拡散」ともつながっていると思います。世界全体でグローバル化が進むなかで、人の往来、文化・宗教の往来が活発になるということです⁽⁴⁾。従来は国境を基準として、この国では〇〇教、民族宗教といった国独自の固有のものというかたちでしたが、そういう境、ボーダーを越えてくるということが一つの大きな流れとしてあるわけです。

大げさな言い方かもしれませんが、日本の宗教、日本の仏教、あるいは世界の仏教、そして臨濟宗妙心寺派も、やはりこれらの大きな流れのなか

にある、という認識から出発したいと思います。

二、日本の「宗教と社会」の動向

(一) 日本の社会状況と宗教状況

次に、「日本」というレベルに進んでいきたいと思います。もちろん早く「宗教」の話をしたいわけですが、ここでもやはり社会状況から入っていきましょう。こうした(本山住職)研修会の場で総務省の資料が出てくることはあまりないと思いますが、やはり人口減少社会、という状況があり、それが進んでいくだろうことは否めません。日本の人口はピークを過ぎ、最近のニュースでも流れていたかと思いますが、いよいよ減り始めたというところに来ています。2018年1月の概算値で、1億2,659万人です。ここにはさまざまな世代の方がいると思いますし、われわれ自身があと何十年生きるかはわかりませんが、日本社会、日本という国の単位で見ると、これから人口減少が進み、2040年から50年くらいには1億人を割ると予測されています。これがどのくらいで止まるか、はたまた加速するのかわかりません。これは日本の歴史上、未曾有の状況であり、対応策が簡単には出てこない、模索されている状況だということです。

さらには、ただ単に人口が減るというよりも、高齢化、少子高齢化ということです。具体的な数字を挙げれば、2005年には20.2%だった65歳以上の人口が、2050年には39.6%にのぼるとも予測されています。また、その過程では、特に団塊の世代、層が厚い世代の人々が多く亡くなっていく「多死社会」も通過することが確実です。年間に百数十万人にものぼると見られます。お葬式、法要ということでいえば、当然日本仏教・伝統仏教にはいろいろな意味で他人事ではない事態が迫ってきているということです。

さらにもう一点、大きな背景として少し違った角度からおさえておきましょう。日本社会の多様化・多元化、グローバル化・国際化の進展です。日本で暮らす在留外国人は238万人超(2016年末)であり、これは中長期的に日本で暮らしている人々の数として今までにない水準にあり、だんだん

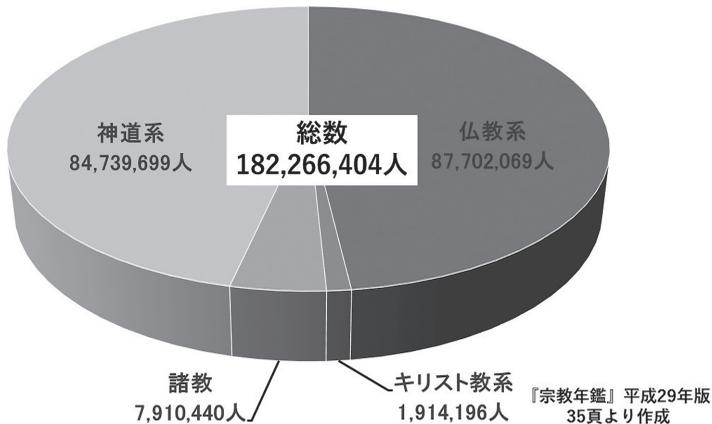


図1 我が国の信者数 (2016年末)

上がってきています。さらに、伝統仏教にとっても無視できないこととしては、観光客です。訪日外客数は2,403万人超 (2016年末) と、こちらも過去最高レベルです。観光立国と言われているなかで、2020年東京オリンピックも含め、多くの外国人が日本へ、そしてそのなかで日本のお寺や神社を訪れるということも加速度的に、国として、社会としてそれを進めていこうということが起こっているわけです。こうした社会状況のなかに、日本宗教、伝統仏教もあるということをおさためにおさえておきたいと思えます。

では、日本宗教の現況に入っていきます。日本社会の宗教の信者数がどうなっているか、これも有名なネタ的な話ではありますが、日本の宗教の信者数は「約1億8,227万人」です (2016年末・図1)⁽⁵⁾。「あれ?」と思いませんか。というのも、先ほど人口が1億2,659万人と言ってきているわけですので、総人口を超えています。しかしこれは、「国」が出している、宗教法人関係の業務を行う文化庁が出している数字なのです。普通の統計ですと、人口を100%として、宗教人口もそれを超えない、100%を各宗教で割っていくというかたちを取ります。アメリカでも、お隣の韓国でもそうです。では、なぜそうした「異様」な統計になるのでしょうか。

ひとつは、宗教法人の自己申告によるものだという事です。国民一人ひとりに聞いたり、一定数のサンプルのなかの割合を示したのではなく、各宗教法人が申告した信者数を全部足していったら総人口を超えてしまったということです。いい加減なものもあるでしょうし、なかには多く盛ったり、かつて報告した信者数から体面上減らせないなどの事情もあるでしょう。そうした数字を足してしまっているということです。

一方で、この数字は正確ではないにしても、日本で暮らす人々の宗教との関わり方を反映しているとも言えるのではないのでしょうか。端的に言えば、複数の宗教ないし宗教文化への重複所属・重複関与といった姿勢です。海外の場合、キリスト教とイスラームの両方に所属し、数えられるというのは、基本的には考えにくいでしょう。しかし、日本社会での関わりとなると、神道と仏教の両方、あるいは新宗教にも関わっています、となります。新宗教については、後でもまとめて述べますが、新宗教に入ったからといって神社の氏子や寺院の檀家を辞めるということは多くの場合ありません。むしろ熱心に関わったり、神社仏閣の掃除をしたりということすらあります。そうすると、三重に関わっている、人によっては1人が3回・3人としてカウントされていることもあるわけです。こうした関わり方の重層性が、「いい加減」な統計になり、先ほどの「1億8千万超」になっているのです。

さらにポイントは、この「いい加減」な総人口を超えてしまっている数字ですら減っている、ということです。数年前ですと「日本の信者数は2億人近い」と説明していました。しかし、それが減ってきている。もちろんその数字自体が正確とは言えないわけですが、それでも従来と同じような集計方法でありながらそれが減少傾向にある、人口減少社会と歩調を合わせているという状況はやはりおさえておかなければなりません。

次に、日本社会において何らかの「信仰あり」と答える、認識している人の割合です。これもさまざまな調査がありますが、1割から2割くらいかと思います。これは、「信仰している宗教がありますか」「信仰を持っていますか」「宗教的な行いをしていますか」など聞き方によってかなり左右されるもので、「入っていますか」だともう少し少なくなります。また、

「家の宗教はある」という選択肢も含めるなら、さらに上積みされます⁽⁶⁾。大学生の場合は、「現在、信仰をもっている」が10.2%くらいです⁽⁷⁾。なお、国際比較ですと、やはり海外諸国と比べると低いです。ただし、上述の通り、低いからといってまったく関わっていない、関係ない、ということではありません。

続いて、みなさん宗教法人であるところのお寺の住職さんであるということに関わる話ですが、日本にある宗教法人の数です。181,098法人です(2016年末)⁽⁸⁾。先ほどの信者数1億8千万人はいい加減な数でしたが、こちらは書類上登記があるものですから、正確な数です。これもよく言われるネタですが、日本の宗教法人はだいたいコンビニの4倍あると言われます。あのセブンイレブンとあのセブンイレブンの間に宗教法人が4つくらいあるという計算になります。18万のうち、神道系≒神社がだいたい8万5千、仏教系≒寺院がだいたい7万7千、あとはキリスト教系が約5千、諸教系が約1万4千です。補足すると、この「諸教」イコール新宗教というわけではなく、神道系法人のなかには普通の一般的な神社と神道系の新宗教が含まれています。仏教系法人のなかには伝統仏教寺院と仏教系の新宗教が含まれています。キリスト教系も同様です。いずれにしても、1神社、寺院、教会が、それぞれ1法人におおむねなっていることもあり、宗教法人が多い社会だと言えるかと思います。

(二) 日本の宗教伝統ごとの状況

日本の宗教状況を把握するために、宗教伝統ごとにもう少し見ていきたいと思います。

神道(系)のところでは、神道系法人が約8万5千のうち、だいたいは神社です。神社といってもさまざまなものがあります。祠しかない、山の中腹や山頂にポツンとある、ケースバイケースですがそうしたもので宗教法人になっていることもあります。神社庁の方々が現地調査をして、竹藪や草木に覆われているが一応宗教法人○○神社とされているという、非常に把握・管理が大変な状況のものから、神主さん・神職さんが社務所あるいは隣に家があり常駐しているようなもの、そして伝統的な大神社等ま

でが入ってきます。その大部分、7万9千社ほどが包括宗教法人である神社本庁に所属している被包括法人です。神社本庁の信者として報告されているのは、7,461万人ほどです(2016年末)⁽⁹⁾。これも何の数字かは議論があるところですが、伊勢神宮の神宮大麻(御札)はそこまで頒布していませんから、さまざまな神社ないし各地の神社庁からあがってきた数を総合すると一応これだけの数になるということです。ただし、この数ですらここ10年20年で、減ってきています。かつては9千万を超えていました。いい加減な数字ではあっても、ある基準で算出をし続けてきたわけです。それが減ってきていることは、やはり注目されるべきでしょう。

神社神道というのは、基本は氏子≒地域住民、地域社会に基盤を置く宗教です。大きなところなどでは、その神威ないし知名度などから、各地から崇敬者を集めるものもあります。いずれにしても、神道界全体としては厳しい状況にあります。大きな神社、放っておいても人が集まる、やっつけいける、つないでいける、継承していける神社もあれば、地方の小神社では、後継者、高齢化や過疎化の問題も含めて、地域社会が崩壊・衰退していくと立ちゆかなくなっていくものもあります。兼務社というかたちで、地方に行くほど1人の神主さんがいくつも神社をかけもちしていて、多いと数十、70というのも聞きました。そういった大きな格差があるようです。地域社会に基盤を置いているため、人口減少・少子高齢化といった社会変化を、とりわけ地方でまともに受けるのが神社神道であると言えます⁽¹⁰⁾。

次に仏教(系)のところですが、7万7千法人で、仏教系新宗教も含みますが、多くは伝統仏教寺院です。宗派で見ると、もちろん臨済宗も含めて、大小157くらいがあります。基本は、——いわゆる祈祷寺院もありますが——檀家さんとの関係、寺檀関係を基盤としています。地域社会ともつながっていますが、やはり「家の宗旨」「〇〇家先祖代々」といったところで、家が基盤です。よって、社会の変化、大家族で何世代も同居するところから、核家族化があって、現在は家族の個人化、そして晩婚化・未婚化、少子高齢化があるので、影響を受けないわけがありません。ただ、前述の神道の話と似ているところで、大きなお寺、歴史的建築あるいは伝統・文化のあるところとそうでないところ、大寺院と地方小寺院の格差とい

うところは、二極化が進んでいると言えるかと思います⁽¹¹⁾。また、仏教の場合ですと、——もちろん神道にも神葬祭はありますが多くはありません——、墓・葬儀等への関わりのこれまでの大きさということで、仏教独特の強みにもなり、向かい合うべき問題にもなるのかなと思います。

神道や仏教を見る上で一つ注目すべきなのが、観光です。日本の世界遺産では、寺社や宗教関係のものも多くあります。パワースポットブーム、御朱印集めのブームなども注目を浴びてきています⁽¹²⁾。パワースポットについては、京都市なども観光の中で飛びついて、冊子やパンフレットを用意しています。パワースポットと呼ばれるものの対象になりやすいのは、寺院もなくはないですが、神社系と自然系（岩、山、滝など）が多いです。こういうかたちでの関わり方もあり、注目され、そして実際に人が動き、集まる。例えば、伊勢神宮の場合です。2013年が20年に一度の式年遷宮でしたけれど、参拝者が過去最高の1,420万でした（内宮と外宮の合計、伊勢市観光統計）。これはこれまでの遷宮のなかでも、ずば抜けていました。当然遷宮が終われば下がりますが、それでも高止まりしており、過去の遷宮の年と同じくらいの水準で推移しています。これをただ「観光」「レジャー」にすぎないとみなせるのか、「観光」と「信仰」、「観光」と「宗教」とを、スパッと切り分けられるのか、ということです。いずれにしても、そういったかたちでの神道・仏教、寺社への「集客」があり、人々の関わりがあるわけです。

次に、キリスト教ですが、日本社会では非常に少ない。ずっと1%くらい、百数十万人くらいと言われてきました。ただし、文化・教育・医療・芸術などの面での社会的浸透度は高いと言えるでしょう。キリスト教系の新宗教も、外来系のもの（エホバの証人、モルモン教など）を中心にいくつかあります。それらを加えたとしても、非常に少ないです。また伝統的なキリスト教教団・教会の現状は、神道や伝統仏教でも同じような面がありますが、高齢者が多い、牧師さんも高齢者ということが多く見受けられます。教会に通い続けるだけでもきつい。確かに一部の福音系と言われるような、あるいは新宗教的な団体・教会のなかには活発に布教しているところもありますが、全体としてはやはり少数で、伝統的なキリスト教として

は少子高齢化で信仰継承も難しい、維持していくのが非常に困難という状況にあります。

最後に、新宗教です。結論から言うと、新宗教も頭打ち、伸びているところはほとんどない、という状況です⁽¹³⁾。最大の例としては、創価学会で827万世帯です。毎年活動報告が出されますが、2005年から全く変わらず827万世帯のままです。もし減っていたとしても、そうは書けないのかと思います。さまざまな国政選挙における公明党の得票数を見れば、それでも数百万人の信者がいることは確かでしょう。その創価学会ですら現状維持あるいはちょっとずつ減少というのが正直なところだと思います。日本の新宗教には他にも、戦後に信者が何十万人、何百万人と展開した教団もいくつもあるわけですが、それらも現状は非常に厳しい。立正佼成会も大きいところですが、273万人（2016年末）・約114万世帯（2018年、立正佼成会ウェブサイト）で、毎年減らしています。毎年減っているということを『宗教年鑑』やウェブサイトで正直に報告し続けています。幸福の科学のように「公称1,100万人だ」などと非常に目立って見えるものはありますが、全く実態にそぐわず、増えているとは言えません。例外的に、真言密教系の真如苑は、ここ数十年着実に伸ばしてきており、93万人（2016年末）と最新の数字も一応増えてはいます。よって、私が「真如苑は唯一、ほぼ例外的に伸ばしてきている」と書いたりするのですが、そうすると関係者には「そんなに伸びてないですよ」と言われたりする。実態に近い数字ではあり、着実に人はいて集まりますが、爆発的あるいはどんどん伸びていくという地点は通り過ぎたようです。また、他の新宗教が著しく伸張しているということもほぼないというのが正直なところかと思います。

以上で概観してきた状況をまとめると、非常に悲観的に聞こえるかもしれませんが、教団、宗教法人、組織ベースで成長しているというような状況はほとんど見られない。宗教界・宗教伝統ごとに、神道・仏教・キリスト教・新宗教と見てきましたが、事情や程度に差はあるものの、ほぼ一貫して少子高齢化、信者減少、「教団」離れという共通の「危機的状況」にあると言ってよいかと思います。

(三) 日本の宗教状況を多角的に捉える視点

それでは、「どこも厳しいですね」という話で終わってしまうのではなく、そうではないところ、違う視点がないかというところで考えていきたいと思います。

今、教団ベース、組織ベースと言いましたが、それはある種「狭い」見方です。宗教研究という立場から見ると、「狭い」宗教認識・宗教観であるわけです。もう少し「広い」見方、違うところまで視野に入れて見るにはどうしたらよいのでしょうか。

一つの方法として、分けて考える、分類するという仕方があると思います。類型論、タイポロジーと言いますが、日本宗教の場合、別図のように「組織宗教」「制度宗教」「個人宗教」「文化宗教」という類型で捉えるのはどうでしょうか(図2)⁽¹⁴⁾。

横軸は、「古い」と「新しい」と考えてもおおむねかまいません。伝統なりエスタブリッシュ、確立されたということで古い、他方でその度合い

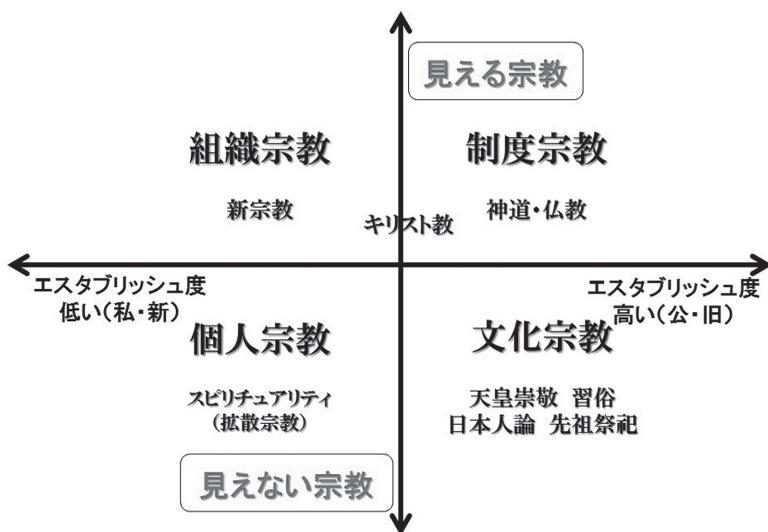


図2 日本宗教を捉えるための類型論

が低いということはできて間もない、新しいとなります。特に重要なのは、この縦軸です。「見える」か「見えない」か、この指標は重要だと思います。ここまでの議論は、どちらかというところ、この上半分のことだったわけです。「見える宗教」には、「組織宗教」という組織がしっかりした宗教としての新宗教があり、「制度宗教」という伝統があり制度化した神道・仏教の存在があります。キリスト教は中間くらいになるでしょう。やはりこの「見える宗教」の部分ですと、教団、宗派といったレベルでは、人口は減っていくし教団や組織に所属するところからは離れていくという流れはどうしてもあるため、そうすると厳しく見えてしまう、というのがここまでの議論でした。

ここで注目したいのは、下半分の「見えない宗教」のところとその存在感です。この部分もグラデーションになっており、新しさというところでは個人が好みで宗教的なものを選択したり消費したりする「個人宗教」と、習俗とか伝統、日本文化や皇室崇敬、先祖供養といったところにつながっている「文化宗教」と言えるような部分があります。伝統仏教一臨済宗妙心寺派のみなさんの立ち位置は「制度宗教」となるわけですが、「見えない宗教」である「個人宗教」「文化宗教」の部分をどうくみ取るか、向き合うか、ということがカギになってくると思います。この点が、ここで一番伝えたいところかもしれません。宗教心、広い意味で宗教的なものを求める心・性（さが）は、無くなるわけではありません。宗教が無くなるのではなくて、姿かたちを変えていくのではないのでしょうか。その部分をどう、日本仏教が、みなさんがつなげていけるかということがポイントになるのではないかと思うのです。

この「見えない宗教」、とりわけ「個人宗教」は、冒頭に出てきたキーワードの「拡散宗教」とつなげて考えてみる必要があります（図3）。従来はこの狭い意味での「宗教」、〇〇教とか宗派・教派、教団を基準に見ていたわけであり、そうするとその「信者数」は減っていく、組織としては厳しいとならざるを得ないです。しかし、もう少し広い視点で見ると、すなわち拡散した、ないし遍在する宗教性≒スピリチュアリティとして見ると、見え方が異なってきます。確かに、拡散した分だけ、薄まる感じ、

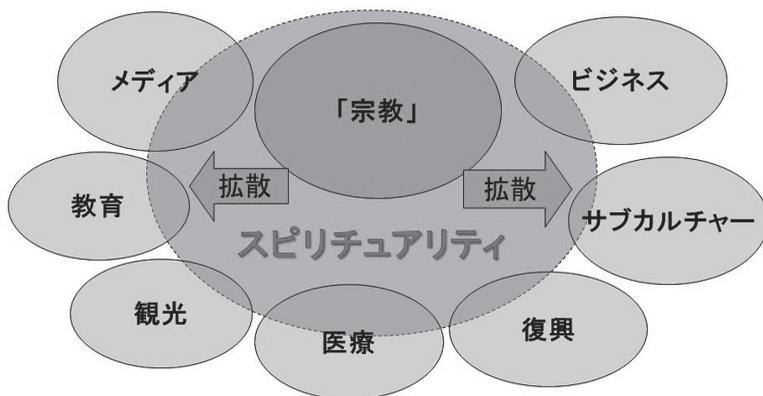


図3 スピリチュアリティー拡散宗教の他領域への関わり

境界線がぼやけてくる感じはあるでしょう。しかし、その分だけ社会のなかの他のさまざまな領域に関わってくるのです。例えば、観光の場合はわかりやすいでしょう。もちろん、そもそも観光と宗教とが結びついてきた面もありますが、特定宗教と密接・濃厚に結びつかなくても、先ほどのパワースポットブームとか、お遍路や伊勢参りなどの人と注目を集める現象が理解しやすくなります。医療領域におけるターミナルケア、スピリチュアルケアというのも、特定宗教に依拠することに限られず、非常に注目されています。学校教育における「いのちの教育」なども射程に入ってきます。このように、「個人宗教」というと個人が好き勝手に選んで消費している面のみに注意が向きがちですが（もちろんそういう在り方もあります）、「拡散宗教」と接続して考えると、「見えない宗教」が実は社会のさまざまな領域とつながってきている、その様子が見えてくるのだということを強調しておきたいと思います。

次に、「文化宗教」です。ここには、習俗的・文化的・伝統的などとされるものがいろいろ関わりますが、神道・仏教などの「制度宗教」は、そこに下から支えられている面があります。身近な例としては、まずは初詣です。大学生に対する調査でも6割くらいは行きます⁽¹⁵⁾。初詣の行き先

は、寺院・神社であるわけで、単に年中行事にすぎないと考えるのではなく、「制度宗教」と社会との重要な接点の一つとして考えるべきです。さらに、伝統仏教の場合で重要なのは、先祖供養、先祖祭祀、お墓・葬儀に関わる場所です。お盆のお墓参りには、大学生でも6割近くが行きます⁽¹⁶⁾。また、墓と葬送については、お墓はいらないとか、葬式はいらないとか煽る人もいますが、なくなるわけではありませんし、依然としてかなりの割合で仏式でというニーズが（現在のところ）あります。やはりこうした「文化宗教」に支えられたニーズの変わらざる部分を「制度宗教」、伝統仏教がどうすくい上げていくかというところがポイントかなと思いますし、その自覚が必要です。

最後に、「文化宗教」と「越境」との関連です。世界的なグローバル化、そして前述の通り、在留外国人が238万人超、訪日外客数が2,403万人超という日本社会のグローバル化も否応ない状況で、日本宗教もまたそのなかに当然いるわけです。一つは、多様な人々とともに、その宗教文化も外から日本社会にやってくる、という面です。ここには、日本宗教、伝統仏教（界・者）がそれをどう受け止めるか、向き合うか、迎え入れるかという課題が出てきます。一方で、日本の文化、宗教文化、仏教文化がよりグローバルな人々に注目される状況が生まれてくる、という面もあります。ここには、日本の宗教文化、仏教文化を外に向かってどう発信していくかという課題が出てきます。

さて、以上のような状況を踏まえた上で、何が具体的にできることになるでしょうか。

三、日本仏教—臨済宗—妙心寺派は

ここでは、どんなことができるだろうかという可能性について、ヒントになるのではないかという点をいくつか挙げてみたいと思います。もちろん全部つながってはいますが、主体の次元を腑分けしながら論じたいと思います。「日本の宗教として」という次元と、「仏教として」という次元と、「妙心寺派として」という3つの次元です。

一つ目の、「日本の宗教として」という次元では、まずは社会の持つ宗教イメージを知ってもらいたい、ということです。自己イメージ分析と言ってもよいです。

例えば、「宗教団体が行う活動として、どのような活動を期待しますか」という調査の結果です（庭野平和財団・第3回「宗教団体の社会貢献活動に関する調査」、2016年6月）⁽¹⁷⁾。「期待する活動」というのを聞いてみると、どの選択肢もあまり多くないです。半数を超えて期待する項目というのは出てこない。そのことも、日本社会における宗教を考えるときに知っておく必要があります。多くはないですが、それでももっとも多いのは「平和の増進に関する活動」です（36.8%）。宗教と平和という問題関心は高い、ある程度期待されているということです。あとは、「災害時のボランティア活動」（32.1%）、「医療や福祉に関する活動」（27.8%）なども比較的期待があるものです。他方で、「政治への積極的な参加や発言」（4.0%）はたいへん期待されていない。

大学生に対する同様の調査でも、比較的多いのは、「平和運動」「死を迎えようとする人の心の支え」「病に苦しむ人の心の支え」「被災者・被害者の心のケア」などになっています⁽¹⁸⁾。平和運動以外の3つは、いずれも「心の支え」「心のケア」というところが共通点です。一般に、「宗教は心の問題」「宗教者は心の専門家」という認識は強くあります。だからといって、心理専門職、カウンセラーと同じ地平に立つべきなのか、宗教者だからこそその期待があるのかは気になりますが、いずれにしても「心」はキーワードです。

2011年の東日本大震災以降は、確かにそういった面に関わる宗教団体・宗教者への期待も確実に強まったと言えます。前述の第3回「宗教団体の社会貢献活動に関する調査」でも、大規模災害時の期待する活動について、「避難場所や支援物資の集積所となる」（41.3%）、「災害時の支援物資を保管し提供する」（31.5%）、「義援金を集める」（25.5%）、「亡くなった人の葬儀や慰霊を行う」（21.9%）などが目立ちます。葬儀や慰霊というのは、メディアで取り上げられることもあり、一目で僧侶だ、宗教者だとわかるわけです。宗教者の独自性が問われる、見えやすいところ、関わ

りうるところなのかと強く思います。

以上のような、社会の宗教観、宗教イメージについて知るということですが、もっとも、ここで社会が望んだ通りにやる方が良いことなのか、「正解」なのかは、また別の問題だとも思います。それでは単なる迎合になってしまいます。そこはバランスが必要であり、他方で私が／われわれが本当に伝えたい、知ってほしいのはこういう点なのですという打ち出しも欠かせません。しかし、それでも知っておくことは必要だと思います。

その点では、この後の論点である「カルト問題」についても関わってきますが、宗教に対するネガティブなイメージについてもまた知っておくことが大切です。読売新聞が2005年に実施した宗教団体に対する評価についての調査では、「どういう活動をしているのかわからない」(48.5%)、「人の不安をあおるなど強引な布教をする」(45.6%)、「高額のお布施や寄付を集めている」(44.8%)などが多い回答でした(『読売新聞』2005年9月2日付)。要は、その逆を意識すること、そうではない在り方を徹底していく、ということにつながります。

その点で、日本社会ないし日本宗教に現実に起きている「カルト問題」についても注意を払う必要があると思います。「カルト問題」というと、オウム真理教や統一教会(現・世界平和統一家庭連合)のこと、新宗教のことではないか、われわれは全く関係ない、と思われるかもしれませんが、ところが、これは私が研究し、主張・発信してきたことでもあります、そうではありません。「カルト問題」とは、主に宗教に関わるが多い(実際には自己啓発セミナーやマルチ商法、政治団体やスポーツなどのサークル等にも「拡散」しています)、さまざまなかたちで現れる「社会問題」とか「人権侵害の問題」のことです。よって、いわゆる「新宗教」特有の問題とは言えず、伝統仏教も決して他人事ではない問題なのです⁽¹⁹⁾。

実際に、日本の伝統仏教でも、さまざまな問題、社会問題、人権問題と言えることは起きているわけです。最近ですと、例えばある宗派で「残業代」の未払いの問題が注目を集めました。これはもちろん難しい問題だということはわかります。それまでは、宗教活動、「聖なる仕事」に従事しているのだから「残業」ではない、「残業代」など発生しないということ

を通例・慣例にしてきたわけですが、それがあつた種の強制力ないし暴力性を持つ、それによって実際に心身の健康を損ねるといふ結果を生んだりした際に、その今までの「聖なる」論理で社会的に通用しうのかといふことです。等閑視はできないと思ひます。

また、「修行と暴力」の問題もあつます。もちろん仏道の修行には厳しさが必要だといふことはあつますが、修行堂のよふなところで、閉鎖的な環境と人間関係のなかで、激しい暴力が振るわれ、それで亡くなつたり傷を負うケースは現実には伝統仏教でも、禅仏教でもあつるわけだつす。こうした点の改善・是正に、伝統仏教がどれだけ本腰を入れて取り組むかは、比較的外からも注目されていふところかと思ひます。

あとは、「開運商法」問題といふのがあつます。これは、週刊誌等の雑誌広告で、このお守りやブレスレットを買つると運が開けます、宝くじが当たりますなどと煽つて、注文をさせます。届いて着けていふても不満があつたりして問い合わせの電話をする、すると「わかる先生に聞いてみます」と言つて、そこから「あなたの場合、運気を改善していかないとまずいですよ」などと徐々に脅していくわけだつす。実際に、大きな金銭的被害が集団的に出ていふます。さらに問題なのは、そのブレスレットやグッズを伝統仏教の寺院で御祈禱などしてお墨付きを与えて送つていたのです。なかには口座や名義を貸していたケースもあつました。やつていたのは末端寺院・住職ではあつますが、その包括法人である宗派（複数）も監督責任を問われて訴えられたのです。もちろん責任の有無は争われるところだつますが、伝統仏教の寺院・住職が関わつていたこと自体はまちがひありません。最近の現実に起きた問題でもあつますので、みなさんそういうところに事情があつらうとも決して関わらないでほしいといふことを、こういう問題を見てきた者として強く思ふところだつす。

要は、こうした実際に起きた問題の具体相を知りつつ、いかにそういうものと決然と距離を取れるか、取つていふ、対策をしていふことを示せるか、といふことが、日本の宗教界として、仏教界として、宗派としても肝要なのだと思ひます。

次に、「仏教として」といふ次元だつす。例えば、仏教（寺院）に対する

イメージを聞いた調査では、「伝統行事・冠婚葬祭」48.4%、「心・精神的」44.8%、「伝統文化」33.9%という回答の順に多くなっており、神道(神社)にも近いところがありますが、日本宗教のなかでは相対的には信頼度・好印象度が高いと言えそうです⁽²⁰⁾。

そのなかでまずは、「冠婚葬祭」ともありますが、やはり葬儀に関わってきたという歴史的背景は、しばしば「葬式仏教」などと揶揄されることもあるわけですが、そこは逆に強みではないかと思えます。「終活」「ゼロ葬」「葬式はいらない」などの言葉がメディア等では踊って情報が氾濫し、「イオンのお葬式」「Amazon お坊さん便」などが注目され、明らかにビジネスの論理が入り込む領域であるからこそ、いつそう葬儀、供養、法要等、死とそして生きている人に向き合うことができる、「見直し」がなされる可能性が伝統仏教には根強くあるのではないかと、当たり前のことかもしれませんが、強く思います。

なお補足的に触れておくと、前述の「心のケアの専門家」の期待に対応するところでは、「臨床宗教師」の取り組み、養成・資格制度が注目されます⁽²¹⁾。こちらは東日本大震災後に本格化した取り組みで、被災した人々、病や死別に悩み苦しむ人々に寄り添い、耳を傾け、心のケアを行う宗教者であろうというものです。もちろんこの資格制度は一つの方途にすぎませんが、こうした領域が仏教者が社会と積極的に関わりうる接点の一つだということは言えます。また、詳しく触れる余裕はありませんが、仏教系宗派・教団の最大の連合体としての全日本仏教会(全日仏、公益財団法人)の活動内容と存在感というのも、見逃すことはできません。多くの宗派での統一見解というものはなかなか難しく、またときには「政治的」に見える声明とならざるをえないこともありますが、さまざまな社会問題に対して「スルー」しないという姿勢が持つ意味は大きいのだと思います⁽²²⁾。

さて、最後に、「妙心寺派として」というレベルです。といっても、おおむねはこれまで述べてきたことと重なります。例えば、自宗派の社会的イメージを知ることです。一般の人々は、どのようなかたちで妙心寺派のことを「知る」「触れる」でしょうか。大本山妙心寺のかなり整ったサイト、あるいは臨済禅・黄檗禅合同の「臨黄ネット」といったサイトもあり、

それぞれの各地域の寺院についても情報が掲載されています⁽²³⁾。見たことがあるでしょうか。こういうところを活用し、かつサイトを見た人が必要な情報を得られるようなかたちで改善していくというのは、伝統仏教、宗門がどう見られているかということ把握するわけでもあるので、まずは必要な作業でしょう。

また、妙心寺派は、各種の社会問題に対して宗派声明・総長談話を比較的好く出しています（と私は認識しています）。一般的にはあまり注目されていない、つまり一般の新聞などでは必ずしも取り上げられないかもしれませんが、この出し続けるということは（前述の全日仏の場合と同様）非常に重要なことだと思います。他宗派ですと、真宗大谷派や曹洞宗なども比較的好出していますが、妙心寺派も見る人が見れば同じくらい発信しているというのがわかります。もちろん総長談話というかたちなので、必ずしも宗内で全会一致の見解というわけにはいかないでしょう。しかし、社会との接点ということでは、（一般的には忌避される傾向にある）「政治活動」とは異なったかたちで重要な側面であり、続け、広げていく方向性はあるのかと思います。

花園大学の存在というのも、非常に貴重ではないかと思います。特にアカデミズムの領域や、教育の領域などにおいてです。中学高校の一貫教育も含め、禅研究や教育においてグローバルな取り組みを次々としているという点は比較的好く知られていると思います。人材育成という意味でも、社会との接点という意味でも、大きな役割があると言えるでしょう。

最後に、禅のグローバル化という点もあらためて触れておきます。曹洞禅の取り組みもかなり活発かと思いますが、臨済禅においても、具体例を挙げるならば、龍門寺の河野太通住職の幅広い活動や、妙心寺霊雲院の則竹秀南住職のグローバルな活動などは比較的好く知られているように思います。前述のように、海外において禅、禅文化が受け容れられる状況があり、その意味では妙心寺派も含む禅仏教は、日本仏教のなかでも一歩アドヴァンテージがあるとも言えます。それをどう活かしていくかということです。

以上、駆け足での概観となりました。確かに社会状況・宗教状況としてはかなり厳しいところばかりを言いましたが、それでも日本仏教として、

臨済宗妙心寺派としてできること、「見直し」がなされるその潜在的な可能性というのはまだまだ高くあると思います。もちろん、究極的には人と人（自身、他者）、仏、教え、禅に向かい合うことが根本だとは思いますが。しかし、それでもこうした世界と社会の大きなうねりのなかに、自身もいるということもまた確かなのだと考えます。私自身も、妙心寺派のこれからをよりじっくり見ていきたいと思っています。何かヒントになる視点などがあれば幸いです。

〈付記〉

本稿は、2018年2月14日に京都・花園会館で行われた臨済宗妙心寺派平成29年度本山住職研修会において行った同名の講演内容を文字起こししたものに、当日説明の足りなかった内容・情報を補筆したものである。なお、『文化時報』2018年2月21日付には同講演内容を伝える記事が掲載されており、「塚田氏は…「…新宗教は急激に信者が集まったので、崩れ方が激しい…」と話した」とあるが、当日の講演においてそのような内容を話した事実はない。本稿の内容を参照されたい。

注

- (1) 塚田穂高『宗教と政治の転軸点—保守合同と政教一致の宗教社会学—』（花伝社、2015年）、塚田穂高編著『徹底検証 日本の右傾化』（筑摩選書、2017年）、高橋典史・塚田穂高・岡本亮輔編著『宗教と社会のフロンティア—宗教社会学からみる現代日本—』（勁草書房、2012年）、寺田喜朗・塚田穂高・川又俊則・小島伸之編著『近現代日本の宗教変動—実証的宗教社会学の視座から—』（ハーベスト社、2016年）、宗教情報リサーチセンター編・井上順孝責任編集『情報時代のオウム真理教』（春秋社、2011年）、同編・同責任編集『〈オウム真理教〉を検証する—そのウチとソトの境界線—』（春秋社、2015年）、などを参照されたい。
- (2) 西村明責任編集『いま宗教に向き合う2 隠される宗教、顕れる宗教 国内編Ⅱ』（岩波書店、2018年）、などを参照されたい。
- (3) Cipriani, R., 2017 *Diffused Religion : Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan.
- (4) 李元範・櫻井義秀編著『越境する日韓宗教文化—韓国の日系新宗教 日本の韓流キリスト教—』（北海道大学出版会、2011年）、三木英編『異教のニューカマーたち—日本における移民と宗教—』（森話社、2017年）、

などを参照のこと。

- (5) 文化庁編『宗教年鑑 平成29年版』(文化庁、2017年)、35頁。
- (6) 石井研士『データブック 現代日本人の宗教 増補改訂版』(新曜社、2007年)、31頁を参照のこと。
- (7) 井上順孝編集責任『第12回学生宗教意識調査報告』(國學院大學日本文化研究所、2015年)、2頁。
- (8) 前掲文化庁編、34頁。
- (9) 前掲文化庁編、54-55頁。
- (10) 拙稿「政教分離訴訟の宗教社会学—北海道砂川市有地上神社問題のフィールドから—」前掲寺田・塚田・川又・小島編著、217-248頁、などを参照のこと。
- (11) 日本の仏教と後述するキリスト教の現況については、川又俊則「人口減少時代の教団生存戦略—三重県の伝統仏教とキリスト教の事例—」前掲寺田・塚田・川又・小島編著、249-289頁、などを参照のこと。
- (12) 岡本亮輔『聖地巡礼—世界遺産からアニメの舞台まで—』(中公新書、2015年)、ほかを参照されたい。
- (13) 拙稿「新宗教の展開と現状」前掲高橋・塚田・岡本編著、23-43頁、拙稿「日本の〈新宗教運動=文化〉研究の課題と展望」『國學院大學研究開発推進機構紀要』8 (2016年)、1-35頁、などを参照のこと。
- (14) 以下の類型論の議論については、井門富二夫『神殺しの時代』(日本経済新聞社、1974年)、131-161頁、ならびに拙稿「「宗教の右傾化」はどこにあるのか—現代日本「宗教」の類型的把握から—」前掲塚田編著、361-382頁、などを参照されたい。
- (15) 前掲井上編集責任、4頁。
- (16) 前掲井上編集責任、5頁。
- (17) 同調査の報告書 (http://www.npf.or.jp/pdf/2016_research.pdf) を参照のこと。
- (18) 井上順孝編集責任『第11回学生宗教意識調査報告』(2012年度科学研究費補助金(基盤研究B)「宗教文化教育の教材に関する総合研究」・國學院大學日本文化研究所研究事業「デジタル・ミュージアムの運営と関連分野への展開」、2013年)、9頁。
- (19) 藤田庄市『宗教事件の内側—精神を呪縛される人びと—』(岩波書店、2008年)、同『カルト宗教事件の深層—「スピリチュアル・アビュース」の論理—』(春秋社、2017年)、拙稿「「カルト問題」にどう向きあうか?—カルト、偽装勧誘、マインド・コントローラー—」大谷栄一・川

現代宗教の状況と伝統仏教の課題

又俊則・猪瀬優理編『基礎ゼミ 宗教学』（世界思想社、2017年）、76-84頁、などを参照されたい。

- (20) 前掲石井、99頁。
- (21) 一般社団法人日本臨床宗教師会サイト (<http://sicj.or.jp/>)、などを参照のこと。
- (22) 全日本仏教会サイト (<http://www.jbf.ne.jp/>)、などを参照のこと。
- (23) 臨済宗妙心寺派大本山妙心寺サイト (<https://www.myoshinji.or.jp/>)、「臨黄ネット」サイト (<http://www.rinnou.net/>)。

仏教の止観と“マインドフルネス”

—その特徴と問題点—

蓑輪 顕量

ただいま御紹介に預かりました、蓑輪と申します。「仏教の止観とマインドフルネス、その特徴と問題点」と題しまして話をさせていただきます。今日の話の要旨を最初に挙げたいと思います。

【要旨】

苦しみの原因は何か。それは、人間の認識機能のあり方に原因がある。仏教における瞑想は止観と呼ばれる。止は心の働きを静めることに、観は観察することに重点を置いた名称である。釈尊の瞑想は当初、サティパターンナ（念処）と呼ばれた。それは対象に注意を振り向けることであり、言語機能を用いるものと用いないものとの双方の認識機能を援用しながら対象を観察することであった。片方は「無分別」につながる観察であるが、現在、マインドフルネスと呼ばれる観察は、言語機能を離れた方の認識と推定される。ただ運用の仕方によっては問題点もあることに注意が必要。

そもそも私達の日常生活の中で誰もが感じている苦しみの原因は何か、という疑問が最初に存在します。それは人間の認識機能の在り方に原因がある、と捉えたのが仏教だと思います。それを解決するために仏教は瞑想を発展させました。それが「止観」と呼ばれます。「止」は心の働きを静めることに、「観」は観察することに重点をおいた名称です。釈尊の心の観察は当初はサティパターンナ、念処と呼ばれていますが、それは対象に注意を振り向けること、というように紹介されることが多いと思います。その対象に注意を振り向ける時に、言葉を用いているかどうかというのが

一つポイントになるのではないかと考えています。仏教の悟りはよく無分別だと言われますが、観の観察の時に、しかも対象に注意を振り向ける際に言葉を使わないでいる時に、その無分別の世界が生まれてくるのではないのかと考えています。現在、マインドフルネスという名前で呼ばれていますものは、言葉を使わないで対象を捉えている働きに注目しているようです。そのような観察の仕方をマインドフルネスと呼んでいると捉えることができます。

以下、(一)悩み苦しみの起こる原因、(二)言葉の意味、(三)名色の分離、(四)無分別、(五)観察の効果、(六)中国天台宗の実践、(七)『摩訶止観』の主張、(八)マインドフルネス瞑想、そして(九)その問題点についてご紹介したいと思っています。

1. 悩み苦しみの起きる原因は

まず、悩み苦しみの原因は何かというと、実は私達の心が作り出したものだという理解が仏教には存在しています。認識が引き金になる、というように考えます。どういうことかと言いますと、感覚機能を通じて外界の対象を捉えます。捉えられる対象が心の中に描かれ、それに対する認識が起こります。そこから自動的に様々な働きが生じていきます。悩み苦しみもそのひとつであると捉えています。

このように抽象化してしまいますと、分かりにくいところがありますので、ここで平易な例を出したいと思います。まず、目の前にケーキがあるとします。私達には一瞬にしてケーキだ、という判断が働きます。そうすると美味しそうだ、食べたいな、でも食べたら太るなとか、糖尿病が悪化するな、と色々な悩みが生じてしまいまして、苦しみになります。若い学生さんたちの場合でしたら、例えば親御さんから、「何しているの!? 勉強しなさい!」と言われて、それを瞬時に理解して、「今はそんな気分じゃない、いやだな、うるさいな」なんていう感じで、イライラや怒りの感情が生じてくる……このように展開していきます。ですから私達は、感覚機能を通じて外の世界を捉えて、すぐさま理解して、それが引き金になっ

て様々なものを起こしているという捉え方は何となく理解できるのではないかと思います。

2. 言葉の意味から

さて、次の図をご覧ください。



パッと見て皆さんどのように捉えられましたでしょうか。大体の方はこれを見てまず漢字の「大」だと捉えます。「大」と捉える方と、これは人間が手を広げて立っている姿をデフォルメして描いたものだと捉える方と、だいたい二通りに分かれます。皆さんの中で、漢字の「大」だと思われた方、どのくらいおられますか。では、これは人間が手を広げた姿をデフォルメしたものだと思った方は。ありがとうございます。手を広げた方と理解した方がちょっと少なかったですが、それなりの人数の方が手を広げている姿だと捉えられました。

しかし、これ、本当は何かといいますと、白地の所に黒い線が描かれているだけなのです。それを私達は文字を知っていますから、一瞬にして目の中に飛び込んできた映像に対して、ある方は漢字だと思って「大」という判断をし、ある人は手を広げている模様だと思って、人間の模様だと判断したわけです。これは外界の刺激を受け止めて認識の対象になるものを心の中に描き、それを認識しているという良い例だと思います。

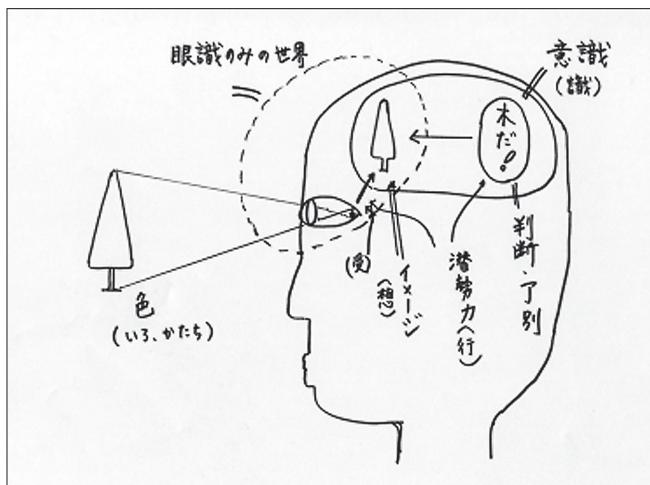
仏教の中では人の心には次のような働きが備わると分析しています。

- ・外界からの刺激を受け止め、認識の対象になるものを心の中に描き、それを認識する
- ・ちなみに、仏教では、人の心には次のような働きが具わると分析
 - ①分別（他のものと区別立てする）
 - ②名言（名称または名前）
 - ③尋思（あれこれと考え、思いを馳せる）

心に生じる働き、それが分別・名言・尋思という名前では呼ばれるものです。他のものと区別立てをする、名称または名前を付ける、あれこれと考え思いを馳せる、これらの働きが私達の心に備わっているのだと位置づけています。中国仏教の世界では、これらの働きは戯論という名前で呼ばれます。法相宗の資料の中に「戯論とは、分別・名言・尋思なり」という言い方が出て参ります。もともと、戯論という言葉自体はインド仏教の中に既にありまして、私達は外界の刺激を受け止めて判断をして、それが基になって次から次へと働きを起こしていくことを、本来は戯論と呼んでいました。先程のケーキの例ですね。ケーキだ、美味しそう、食べたい、でも太るな……というように心が動いていくことを戯論と、初期の仏教では呼んでいたようです。中国に入りまして、法相唯識の中では分別・名言・尋思が戯論だと言っていますから、少しニュアンスが変わってきているかと思えます。

次の図は、私達が外界の刺激を受け止めた時に、どのような働きが心の中に起きているのかというのを簡単に図にしたものです。実は私が描いたものでして、少々、下手で御座いまして、誰か上手な人に描いて貰えばよかったと後悔しています。

まず外側にある物、これは木のつもりです。色と呼ばれる物質的な色形を持ったものがあります。それを私達は目という感覚器官を通じて捉えます。視覚という感覚機能が働き、頭の中にイメージとしての木の姿が描かれます。それに対して私達はすぐに「木だ」という判断を生じさせていま



す。これは非常に短い時間の中に起きています。私達の日常生活の中では、心に描かれたものに対して〇〇だ、という判断を瞬時に起こしています。対象と感覚機能と判断の働きの3つがあれば大体私達の心に起きる働き、というのは捉えられてしまいそうな気がしますが、実はよく考えてみますと、決してそういうわけではありません。捉えられる対象としてのイメージが描かれる時に、見たままに描かれているかという視点からみれば、そうではないことを体験しているからです。

例えば皆さん道を歩いていて、友人の後姿を発見して、友達の誰々だと思つて「誰々さん」と声を掛けたら全然別人だったという経験があるのではないかと思います。これは何を意味しているのかと言いますと、私達の視覚機能は、見たままに心の中に映像を描いているわけではない、ということなのです。昔はそれを説明するために、道端に落ちていた縄を蛇と間違えるという例がよく使われました。落ちていたものは縄に過ぎないはずなのですが、その縄を見た瞬間に蛇と見間違えるわけですから、様相として心の中に描かれたものは、最初は蛇のはずなのです。蛇でなければ蛇だ!とは思わないはずですから。とすれば、私達の心の中に何か外界の光

刺激が入って来て、そうして何かを描かれる時に既に何らかの力が働いていて、そのものズバリで描いているわけではないということ、インドの人達は気付いていたようです。捉えられる対象としてのイメージが描かれる時にも、既に何らかの力が働いていると考えていました。それから、例えば木だという判断が生じる時には、その物が木だということを知っていなければ判断できません。ですので、やはり何らかの力が働いていて、認識が生じていると捉えました。それを心の中に潜んでいる力と考えて、潜勢力なんて訳したりしますけれど、漢訳すると「行」と言いますが、そういう働きがあると気づいていました。

それからもうひとつ、この図だと上手く現わせていないところがありますが、「受」という、これは初期の仏典の中では、私達が認識を起こした時には必ず苦という感受、楽という感受、または苦でも楽でもない感受、というのが一緒に生じてくると考えていまして、それがあると見ていました。ですから私たち人間というものは、外側に存在している物質的なもの、また身体を構成している物質的なもの、それから精神的な働きとしての感受の作用とか、心の中に描かれるイメージ、これは「想」というふうに言われます、それから判断をしているところの「識」、それから潜勢力の「行」。これらが伝統的に「五蘊」という名前と呼ばれるものになります。この五蘊から私たち人間は出来上がっているにすぎないのだ、という認識が初期の仏教には存在しました。

3. 名色の分離

では、どうすればこの「識」や「想」だけではなく、「行（潜勢力）」とか「受」だとかいうものが分かるようになるのでしょうか。実は仏典の中では「名色の分離」というのですが、捉えられている対象と捉えている心に分離することができれば、そこからこの五蘊がわかるようになって考えていました。そして、いずれとしましても、外界を受け止めるところから始まり、悩み苦しみは心が作り出すものと捉えたのです。つまり、外界を認識して、次から次へと心が自動的に働きを起こして悩み苦しみが生じる、

これが日常の在り方だ、というわけです。では、どのようにそれを解決すればよいのでしょうか。その道筋は以下ようになります。

- ・悩み苦しきは、心の働きであることを自覚すること。
- ・それに囚われないようになること（＝流せるようになること）。
- ・そのためには、まずそれに気づくようになること。
- ・悩み苦しみが生じなくなるというのが理想的だが、普通には無くならない。
- ・でもそれでもよい、こだわらずに受け流せるようになれば。

悩み苦しきは心の働きであると自覚すること。それに囚われないようになればいい、その為にはまず気づく事が大切だと捉えました。そして、そのような働きが心に生じてても、囚われることなくこだわらないで流せるようになれば良いとしました。

さて、原始仏教における観察法を見ていきましょう。心の働きを静めていく観察の仕方に、「三昧」(samādhi【pāli, 以下、断らない限り pāli で記入】)と「禪那」(jhāna)があります。この三昧と禪那の特徴は、心を一つの対象に結び付けるところにあります。このような観察の仕方をしていくと次第に心の働きが静まっていくと、体験の中から見つけ出しました。心を何か一つの対象に結び付けていると、他の働きが起きなくなってくるのです。ですから、対象をいつも一つのものにずっと結び付けていると、他の余計な働きが起きないという状況が出現して来て、やがて心の働きそのものが静かになっていく方に展開していきます。そのような観察の仕方が「止」と呼ばれます。

もう一つの観察の仕方が「観」です。これは複数の意味を持っていると捉えて頂きたいのですが、心の中に生じてくる様々な情動、感情的なものや、それから私達の身体が動いていますので、その動きも観察の対象になります。それらを、ありのままに見つめていくのが「観」ヴィパッサナー(vipassanā)です。ありのままに見つめていく、あるいは気づいていくと言っても良いでしょう。この観察方法が、パーリ聖典の中では一般にサテ

イパッターナ (satipaṭṭhāna) と呼ばれて登場します。これは「念処」と訳されています。細かくは念を置くとか、注意を振り向ける、というように翻訳されています。

ところが、この念という言葉が曲者といえますか、理解が難しいところでもあります。このサティパッターナを説いている経典から考えていきますと、実はもうちょっと詳しい気づき方をしているような感じがいたします。その典型は『大念処経』(Mahāsatipaṭṭhānasutta) といわれる経典に伝わっています。パーリ聖典の中で、瞑想に関する経典というのは本経と、*Ānāpānasatisutta*、*Kāyāgatānusatisutta* の大体三つぐらいが大事だと言われます。入る息出る息を観察する『入息出息観経』と訳されているものと、もう一つが『身体に対する注意』と訳されている経典です。

私はこの『大念処経』がとても重要な資料ではないかと思えます。駒澤大学に片山先生という方が居られまして、片山先生はこのパーリ聖典を全部一人で翻訳しようと発願され、大法輪閣からずっと出版を続けておられるのですが、御一人の方が訳しておられますから、訳語がとても安定してしまっていて、とても良いシリーズになっているのではないかと思います。ですから今日は片山先生の現代語訳『パーリ仏典にブツダの禅定を学ぶ—『大念処経』を読む』(大法輪閣、2012年)を使わせていただきます。

その『大念処経』の最初を見ますと、次のようにあります。

比丘たちよ、この道はもろもろの生けるものが清まり、憂いと悲しみを乗り越え、苦しみと憂いが消え、正理を得、涅槃を目の当たりにするための一道です。すなわちそれは四念処です。4つとは何か。ここに比丘は、身に於いて身を観つづけ (anupassī)、熱心に、正知をそなえ (sampajāno)、念をそなえ (satimā)、世界における貪欲と憂いを除いて住みます。

この冒頭の文章が実はとても大事なところですよ。何のために修行すなわち心の観察をするのかというと、憂いと悲しみを乗り越え、苦しみと憂いが消えて、正理を得、涅槃を目の当たりにするため、とその目的が明確に

示されているからです。目的が実はしっかりと掲げられているわけです。私達が日常生活の中で感じる悩み苦しみ、それを超えるためだと言うのがあります。そのための方法が「すなわちそれは四念処です。4つとは何か。ここに比丘は、身に於いて身を観つづけ、熱心に、正知をそなえ、念をそなえ、世界における貪欲と憂いを除いて住みます」と、このように出てきます。熱心に、正知をそなえ、念をそなえ、と言っているところが実は凄く大切な部分ではないかと思います。正知と念によって、対象を気づいている、ということなのです。これは後の記述の中でも同じように出てきます。

もろもろの受において受を観つづけ、熱心に、正知をそなえ、念をそなえ、世界における貪欲と憂いを除いて住みます。心において心を観つづけ、熱心に、正知をそなえ、念をそなえ、世界における貪欲と憂いを除いて住みます。もろもろの法において法を観つづけ、熱心に、正知をそなえ、念をそなえ、世界における貪欲と憂いを除いて住みます。

四つの範疇に分けられるものを、正知をそなえ、念をそなえて、きちんと見ていく、気づいていく、ということを言っています。この四つというのが一般に四念処という名前で呼ばれるものです。身体の動き、それから心に生じてくる感受の働き、これは苦だとか楽だとか、そのどちらでもないもの、という三つが挙げられます、それから「心」というのは心の働きで、心に生じてくる様々なもの、怒りだとか悲しみだとか、そういうものが「心」の中に入ります。最後の「法」と言っているのは、実は心の観察を始めると、誰もが必ず心の中に感じる働き、生じさせてしまう働きがあると言っているのですが、例えば一つが「疑い」です。なんでこんなことしなければいけないだろう、という気持ちが必ず起こるそうです。あるいは心がざわついてしまう、心が跳ね上がってしまうという訳語をつけていらっしやる人もおられますが、心が少し浮ついてしまう。こういう気持ちも必ず生じさせます。そしてもう一つは心が暗く沈み込んでしまう。そ

仏教の止観と“マインドフルネス”

ういう気持ちも必ず生じさせて、誰もが体験しますよ、と言っています。これが法の中の具体的な内容になっていて、一般には五蓋と呼ばれます。

これらを観察することが四念処になるわけですが、まず呼吸、動きから入っていきます。次のように言います。

比丘たちよ、ここに比丘は森に行くか、樹下に行くか、空屋に行つて、跏趺を組み、身を真っ直ぐに保ち、全面に念を凝らして坐ります。彼は、念をそなえて出息し、念をそなえて入息します。また、長く入息するときは、「私は長く入息する」と知ります (pajānāti)。あるいは長く出息するときは、「私は長く出息する」と知ります。

このように途中から、「知る」という言葉が中心になってきまして、次のように続きます。

また、短く入息するときは「私は短く入息する」と知ります。あるいは短く出息するときは、「私は短く出息しよう」と学びます。「私は身行を静めつつ出息しよう」と学び、「私は身行を静めつつ短く入息しよう」と学びます。

それから行住坐臥、その通りに知るといのが出て来ます。

さらにまた比丘たちよ。比丘は行っている時は「私は行っている」と知ります。あるいは立っているときは「私は立っている」と知ります。坐っているときは「私は坐っている」と知ります。そしてかれは、その身が存するおりにそれを知ります。……そして彼に「身がある」との念が現前します。

「さらにまた比丘たちよ。比丘は行っている時は「私は行っている」と知ります」という中の「行く」とは、歩くということです。歩いている時には「歩いている」と知り、立っている時は「立っている」と知り、坐つ

ている時は「坐っている」と知り、臥しているときは「臥している」と知る。そして彼には、「身がある」との念が現前すると言います。

つぎにまた、比丘たちよ、比丘は進むにも、退くにも、正知をもって行動します。真っ直ぐ見るにも、あちこち見るにも、正知をもって行動します。曲げるにも、伸ばすにも、正知をもって行動します。大衣と鉢衣を持つにも、正知をもって行動します。食べるにも、飲むにも、嘔むにも、味わうにも、正知をもって行動します。大小便をするにも、正知をもって行動します。行くにも、立つにも、坐るにも、眠るにも、目覚めるにも、語るにも、黙するにも、正知をもって行動します。……このようにまた比丘たちよ、比丘は身において観つづけて住むのです。

このように、途中から正知の方がずっと出て参りまして、念が落ちてくるのですが、どうも大事なのは正知のほうなのです。これは、どのような心の働きを「知る」と表現しているのかがポイントになるのだと思うのですが、それはどうも言葉を使わずに自分の動きや感情などの対象をきちんと捉まえている心作用のことを、「知る」と呼んでいるようなのです。

実は、上座部系のお坊さんに長いこと瞑想の指導を受けているのですが、ある時にハタと、そのお坊さんがいつもやっていることが腑に落ちた時があります。例えば、歩く瞑想をする時に、自分の歩みがきちんと捉まえられるように、歩く動作を細切れにしています。まず足を上げて、ここで1回止まって、下ろす。次に足を上げて、止まって、下ろす。この時に、大事なのは自分の足の動きをきちんと了解して（捉まえて）、それを確認するように言葉も一緒に入れて、「上げて」そして「下ろす」というようにします。自分の動きをきちんと捉まえて、それを確認するかのように入れて、歩くという練習から始まりました。やがてこの動きがもう少し細切れになってきまして、次は前に出したところで足を止めます。足を上げて、前に出して、下ろす。上げて、出して、下ろす。というような感じになります。自分の動きをきちんと捉まえている心の働きがあつて、

それを言葉があとから追いかけるように確認していきます。ところが、集中してできるようになってきますと、言葉が無くなってきまして、自分の動きを捉まえている心の働きだけが存在するような状態が出て参ります。

恐らく『大念処経』が述べている「正知をそなえ、念をそなえ」と言っているのは、最初の時には実際の動きをきちんと了解している心の働きがあつて、それをあとから確認するかのように言葉で捉まえて、それでまた次の動作に移っていく、ということをやっているのだとハタと気が付きました。大事なのは自分の様々な動きを、きちんと捉まえている心の働きのほうが大切なのです。そして、この働きが「正知」と表現されているようなのです。言葉で捉まえているような感じもしますが、言葉はそんなに重視されていないような気がいたします。

基本は入る息出る息の観察からなのですが、これも同じような感じで出来ます。入る息の時には「入る」、というふうに言葉で確認して、出ていくときには「出る」と確認することが出来ます。でも大事なのは言葉で確認することではなくて、実際に空気の流れみたいなものが入ってくるのを、きちんと捉まえることなんです。出ていく時には、それをきちんと捉まえることです。確認するかのように言葉が後から追いかけて、「入る」、「出る」、という感じです。そのような言葉で確認しているのがサティ (sati, skt. では smṛti) という言葉、「念」と訳されています。もともとサティというのは英語ですと memory とか remember と訳せるところがありまして、記憶するというニュアンスがあります。ですから言葉が介在しているのがサティのほうです。

ところが途中から「知る」と言っている方はパジャーナーティ (pañānāti) という言葉で表現されます。対象をちゃんと弁別しているような時に、このパジャーナーティは使われています。これは、言葉が入らないニュアンスで捉えられるんだと思います。言語機能は入らないけれども、対象をきちんと捉まえている心の働きが意識されているのだと言うこともできると思います。

さて、そのような対象を捉まえる働きの中で、言葉を使って捉まえている、先ほどの五蘊で言えば viññāna (識) にあたりますが、その「識」の

働きがある時に実は苦しみが生じるのだ、という言い方が『スッタニパータ』の中に出て来ます。

およそ苦しみが生ずるのは、すべて識別作用によって起こるのである。識別作用が消滅するならば、もはや苦しみが生起するということはありません。

(中村元訳『ブツダのことば—スッタニパータ—』岩波文庫、734偈)

苦しきは識別作用に縁って起こるのである。」と、この禍を知って、識別作用を静ませたならば、修行者は、快をむさぼることなく、安らぎに帰しているのである。」

(同、735偈)

つまり、様々な悩みの元になっているのは、この訳語では識別作用と訳されていますけど、実は捉まえられる対象になったものが、心の中に生じた時に、それを捉まえている私達の心の働き、すなわち最初に言ったところですと「木だ」「ケーキだ」というような判断が一番のもとになっているのだということが、『スッタニパータ』の中には述べられています。

4. 無分別

ここで重要なのが、言葉の介在という視点ではないかと思います。言葉が介在しないなら、それで無分別になるのかと言いますと、残念ながら、どうもそうでもなさそうです。言葉を介在させなくても対象を分別してきちんと捉えているのが *sampajāno* (サンパジャーノ) 【※原形は *sampajāna*】という言葉で『大念処経』の中には出てきていましたので、捉える働きがあることがわかります。ですので、言葉が介在していなければ無分別であると言えるのかというと、ちょっとまだ一歩手前なのだろうという気が致します。

言葉や分別機能を使用しないで対象を認識するのが本来の無分別だと思っています。つまり、先程の歩いている時の正知だけになっても、対象はちゃ

んと捉まえているのですよね。ということは何らかの形の分別が入っているのだと言わざるを得ません。ですから、「正知」は言語機能を伴わない「分別」であると位置づけられるような気がします。その正知によって捉まえている時から進んで、分別作用すらも無くなってしまったら、これが本当の無分別の状態なのでしょう。とはいえ、まず確認できるのは、先程の『大念処経』の中に登場した「正知」という言葉は、どうも言葉によって知っているという意味ではなくて、対象をありのままに領解している、捉まえているというような感じのものであることです。

これは言葉で説明しても、なかなか分かり難いところでありまして、たぶん皆さん坐っていらっしやって実感できるのは、手を動かした時に、「手を上げている」とか、「下げている」という言葉が入らなくても、自分の手の動きをちゃんと捉まえることが出来ますよね。ちょっと皆さん、やってみますか。御自分のお腹のところに手を当てて、その自分の手を上の方にあげてみて下さい。今度は下の方にさげてみて下さい。手を上にあげた時に「上げている」、下げる時に「下げている」というふうに言葉も一緒に入って確認することは出来ますが、言葉を付けなくても自分の上げている感覚、自分の手が下りている感覚、わかりますでしょうか。たぶんそのように言葉が入らないで捉まえている心の働きが「正知」であると思います。実際に正知の働きというのが、心の観察、仏教の観察の中では一番大事なものになってくるのだと思います。ちょっと脇道に逸れてしまいましたが、無分別というのは、そのような捉える心の働きさえもなくなった、対象をまったく分別することなく、でも「ぼやっ」と捉える心の働きというふうに位置づける事もできるかと思えます。

「念」と「知」というふうに対比させて考えてみると、先の方は言語機能が常に働いている状態だと言うことが出来ると思います。対象を言葉によって限定している。この時には動きも限定の対象になります。

sampajāno (サンパジャーノ) というのが、先程言いました『大念処経』のなかで「正知をそなえ」と訳されている単語ですが、この「正知」は、多分、paññā (prajñā [skt.]) とかに関連していく言葉だと思います。基本的には心の観察に関連したものとして使われている特殊な言葉ではな

いかという感じが致します。一般の理論的な知識とは異なっていて、「止」や「観」を実践している時に生じる、対象を、言葉を使わないで認識している時の働きが多分「知」なんだと思います。ですから、何と訳すのかというと、「知る」の下に「日」をつけて「智」だとか「慧」だとか「智慧」だとか、あるいは「領解」という訳語も付けられていることが分かってきています。

そうすると、この「知」と「念」というのは、お釈迦様の時代から、おそらく様々な対象を観察する時に、すでに意識されていた心の働きで、「念」は言葉を使って確認する方だと思います。そうすると、言葉を使って確認していくという働きが、いろんなものに対してなされるようになっていきますと、やがて「五位七十五法」という、聞いたことがあると思うのですけれども、心の働きを、様々な名前を付けて分類する方向に展開するのではないかと思います。つまり、唯識思想に繋がっていくものは、「念」の方の働きが注目されて、それによって対象を認識していくと、「これでもか」というくらいに心の働きを細かく弁別していくことになるのだと思います。

もう一つの方の「知」と訳されている方は、こちらの方は対象をただ捉まえているだけの心の働きですので、言葉が介在していません。そうするとあらゆるものをただ捉まえていくだけの方向に行き、全てのものが実体を持たないという方向にいくのだと思います。所謂「空」の方に展開して、こっちは中観思想の方に繋がっていくのではないかと思います。そうしますと、修行の中に存在している二つの心の働きが、実は大乘仏教の二つの流れを作っていく元になるのではないかという推定が成り立つような気が致します。これは全く証明されていませんので、勝手な私の推定なのですが、そういう可能性があるのではないかと考えています。

5. 観察の効果

では次に観察の効能に移ります。観の観察によって心の反応がそこで止まるようになっていきます。ですから、幼少の頃から身に付いた馴染みの

心の反応から脱却することが可能になっていきます。それは「念」によっても「知」によっても、両方とも可能だと思います。言葉を使って全部捉えていくということでも可能ですし、言葉を使わないでただ眺めるように捉まえていくだけでも、両方ともその先に進む反応がなくなっていくですよ、と言えます。いずれの場合も、その先の反応、すなわち「認識から悩み苦しめへ」が生じないように変わってきます。

そのような認識の仕方が身についてくれば、つまり「心に回路ができれば」、この言い方は、今の心理学の先生方がよく使う表現です、心に回路が出来れば、日常に戻っても、その先の反応が生じにくくなりますよと言っています。今、マインドフルネスという言葉で実践されているものは、ここのところを強調しているのだと思います。

繰り返しになってしまいますが、仏教者たちは言語機能をきちんと意識していたということが言えるのではないかと思います。

ブツダの修行法の中では、今、実際に体に起きていることを対象として気づくことが目指されて、「知」と「念」とに分けて説かれていたと考えられますので、言語機能をきちんと意識していたのだろうと思います。そして、実際の観察をしていて最初に生じる智慧というのが、「名色の分離の知」と言われます。nāmarūpapariccheda- ñāna (ナーマルーパ パリッチェーダ ニャーニャ) と呼ばれていますが、ナーマとルーパは「名称」と「形態」と翻訳されることがありますので、少しわかりにくくなっているように思いますが、瞑想の文脈の中では、対象として捉まえているものと、捉まえている心の働きという二つに分かれるということです。具体的な例は、呼吸の観察の時に自分の呼吸を気づいて下さいと言われてたら、入ってくる息を「入る」、出る息を「出る」というふうに気づきますけど、暫くしているうちに、捉まられている対象としての風の動きのようなものと、捉まえている心の働きがあるんだなあというように思える瞬間がやってくるのですね。これが最初の悟りだと言われていまして、それを「名色の分離の知」と呼んでいます。その「名色の分離の知」ができますと、少しずつ心の中に起きている他の働きも同じように捉まえることが出来るようになっていきます。その他の働きは、「苦」だという感受とか「楽」

という感受から、心の奥底に眠っていて判断をする時に裏で働いているような「行」とわれるようなものとか、そういったものもやがて見つけれらるようになっていきます。ですから、五蘊を認識するというのは名色の分離が出来るところから始まっていくと考えていいのだと思います。この時の「名」は明らかに言語機能だと思しますので、言葉を使ってきちんと確認しているというのも大事なやり方であるのだなという気が致します。

この名色が無くなるとどうなるかというのは、『ダンマパダ』の中に以下のような面白い記述があります。

怒りを捨てよ。慢心を除き去れ。いかなる束縛をも超越せよ。名称
(nāma) と形態 (rūpa) とにこだわらず、無一物となった者は、苦悩
に追われることがない。
(中村元訳、221偈)

このように「名」と「色」という言葉が出てきていますが、気づいている対象が、名と色とに分離されたとき、先程の入息出息の観察のことを申し上げましたが、捉まえられている対象と捉まえている心の働きとに分けることが出来れば、両者にこだわる事がなくなって、苦悩に追われることがないというように出てくるわけであります。名色にこだわらない、それでもいいのだよ、という言い方をしていると考えられます。つまり、無分別の状態にいかなくても、名色から私たちの認識が成り立っているのだ、捉まえられている対象と捉まえている心の働きに分けることが出来れば、もうそれで悟りのようなものなのだよという言い方が、実際にされているわけです。

この「名」と「色」に分離するという言い方は、時代も地域も大変変わってしましますが、日本の禅宗のお坊さんで、有名な道元禅師の中にも見出すことができます。道元禅師は中国に行きまして、如淨禅師のところである時に「心塵脱落」という言葉を聞いて、それが元で悟りを開いたと伝わります。それでご自身では、身体の「身」と「心」と書いて「身心脱落」という言葉をもって同じ境地を表現されたと考えられます。如淨禅師の「心」と「塵」と表わされたものも、道元禅師の「身」と「心」と表わ

されたものも、「名色」の別の表現という可能性を考えてもいいのだと思います。そうすると、悟りの境地に入られた最初のところが繋がるような気が致します。

「念」も「知」もどちらでも苦悩の解決に向かって、名色の分離から五蘊の把握へ、そして無分別へというように進んでいきます。無分別の説明はまだしていませんでしたが、無分別の状態は、最後の「識」が生じない状態であるということになるわけですが、観察において言葉で気づかない、感じ取るように注意を振り向けている、ありのままに見つめているとも言えると思うのですが、そのような状態でも、ありのままに見つめている時にも、実は言葉の介在しない分別が入っているのですよね。ところがですね、気づきの対象を複数ものにして気づき続けていくと、分別の働きそのものまでもが起きないような状態が生じてくるのです。

どうということかと申しますと、心の容量を超えると無分別になるようなのです。実際に今、上座系の人たちがしている瞑想、坐って呼吸の観察をするというのはよくやってらっしゃいますね、「入る」「出る」と捉まえています、呼吸の観察だけですと、心の働きが静まる方に入りますが、観察の対象をもう少し増やしまして、「入る」「出る」から、例えば「座っている」を気づきの対象にします。今、皆さん座っていますから、呼吸に集中して「入る」「出る」と捉まえて、その次に「座っている」と捉まえることも出来ます。つまり、「入る」「出る」「座っている」、「入る」「出る」「座っている」、というのを気づきの対象にしていきます。気づく感じで捉まえていきます。それに慣れてきましたら、今度はもう一つ、皆さん座っていますから、お尻が座面に触れている感覚分かりますか。それも気づきの対象にして下さい。そうすると今度は、「入る」「出る」「座っている」「触れている」という四つものを気づきの対象になります。それにも慣れてきたら、身体のどこかに痛みがあるとか、時々音が聞こえてきたりとかするでしょうから、そうしたものも全部、気づきの対象にしていきます。そうすると、短い時間の間に複数ものをずっと気づき続けるような、ちょっと心が忙しいような状態が実現できるようになってきます。たくさんものを気づき続けていますと、心が防御反応を起こすとも言うのでし

ようか、いつのまにか、心が容量オーバーになって分別の働きすらも止める瞬間が出てくるのです。そうすると、見たり聞いたりはそのままで、でも分別が生じていない無分別の状態が生じてきます。このように説明されているのであります。

無分別というのは、所謂資料の上だけの話ではなくて、実際の体験の中できちんと経験できるものなのです。歴史上そういうことを記録している人たちは沢山いらっしゃると思うのですが、身近なところでは、鈴木大拙先生が、そのような境地を経験していらっしゃるようです。鎌倉の円覚寺の境内を歩いておられる時に、判断・了別がなくなって、世界が、全てが一体化したような、そういう境地に入られたということを自伝の中で書き残されています。でも、ものは見ているのです。音は聞いているのです。私たちは普通に見ていると、判断、分別が働いていますから、それぞれ一つ一つが別物として理解されていますが、これが全部一つの繋がった世界のように見えてくるそうです。音が聞こえてきても、私たちは普通、音を聞きましたら、すぐにこの音は車の音、電車の走る音とか、一瞬のうちに判断が入りますけれど、そういう判断が入らずに、ただ純粹に音だけが聞こえている状態を体験することが出来るのだと思います。そのような状態を体験すると、どういう効能がもたらされるのかというのが、『身体に向けた注意』(Kāyaḡatānusatisutta) というパーリ語の経典に出てきます。

比丘たちよ、身体に向けた注意を習い、養い、強化し、操り、基本とし、実行し、繰り返し、完全に習熟すると、次の十の利益が期待される。十とは何か。

1. 好き嫌いを克服できるようになる。彼は嫌悪感をものともせず、生じてくる嫌悪感を打ち負かし続ける。
2. おそれと怖じ気を克服できるようになる。彼はおそれと怖じ気をものともせず、生じてくるおそれと怖じ気を打ち負かし続ける。
3. 寒さ、暑さ、飢え、渇き、虻、蚊、風、熱、蛇との接触や辛辣で不愉快な発言に耐え、身体に生じる苦しい、激しい、ひどい、つらい、嫌な、不快な、死にそうな感覚をこらえられるようになる。

4. 現世で気持ちよく過ごすことのできる、雑念を離れてすっきりした4つの禅定を思うままに得、難なく得、苦勞なく得られるようになる。
5. 多種多様な不可思議力を行使する。(神足通)
6. 澄み切った超人的な天の聴覚で、遠くであれ、近くであれ、神々と人間たち両方の声を聞く(天耳通)
7. 他の生物や他の人々の心を心で捉えて知る。(他心通)
8. 前世での多種多様な生活を思い出す。(宿命通)
9. 澄み切った超人間的な天の眼で、生き物が死んだり生まれ変わったりするのを見る。(天眼通)
10. 煩惱を尽くして、煩惱のない心の解脱と智慧による解脱を現世において自らはっきりと知り、直ちに見、そこに達してとどまる。(漏尽通)

(中村元監修シリーズ『原始仏典』第七巻、中部経典IV、春秋社、189-191頁)

十個の利益が期待されると出てくるのですが、「好き嫌いを克服できるようになる。彼は嫌悪感をものともせず、生じてくる嫌悪感を打ち負かし続ける。おそれと怖じ気を克服できるようになる。彼はおそれと怖じ気をもものともせず、生じてくるおそれと怖じ気を打ち負かし続ける。寒さ、暑さ、飢え、渇き、虻、蚊、風、熱、蛇との接触や辛辣で不愉快な発言に耐え、身体に生じる苦しい、激しい、ひどい、つらい、嫌な、不快な、死にそうな感覚をこらえられるようになる。」とあります。ここの記述は大変面白いと思うのですが、日常生活の中で修行をしていたら、嫌悪感とか苦しい思いがなくなるのかというと、「無くなる」とは言っていないのですよね。克服できるようになる、と言っているのです。つまり、いくら修行したからといって、日常では嫌悪感とか色々なものが生じ続けるということです。でもそれを打ち負かし続けるとか、あるいは堪えられるようになると言っているのです。無くならないと言っているところが、人間の心をよく分析しているような感じが致します。

実際に「観」の効能という点から考えてみます。観察をしていると、次

の心が起きないように心が変わっていくと体験的には言われているのですが、どういう作用機序があつてそうなるのかというのは分かっていないようです。これは心理学や脳科学の世界で解明してくれると有り難いと思う点です。なぜそのような状況になっていくのかというのは、体験的にはそうなるけれど理屈がよくわからないという感じだと思います。でも、間違いなく苦悩や執着から離れられるということですね。

また、細かく見るができるようになると、自然に他者に対する慈しみの気持ちが生じてくるという言い方もされています。

では、最初の方の「止」(samatha)の役割は何かというのを考えていきたいと思います。仏教の瞑想は「止」と「観」という二つに分けられていますから、「止」の方は一体何なのかということになります。心の働きを静めていくことは集中力を高めることになります。つまり観察をしやすくするのです。

最近の研究なのですが、有り難いなと思うのですが、東大におりますと若手の学生さん達が博士論文をまとめていって下さるのですが、優秀な方たちが続いておりまして、おかげさまで、最近も韓国の留学生の方が、初期仏典の研究で学位をとられました。彼女は、パーリ文献の中に登場する七聖者の研究をされました。この七聖者というのは随信行者・随法行者・信解脱者・見至者・身証者・慧解脱者・俱解脱者という名前で呼ばれるのですが、修行の階梯に合わせて名前がついているというのが分かってきて、今までは対立しているように見られていたものが、実はそうではなくて、階梯の上で修していくものが修し終えているかどうか、というところで名前が付けられているというのが分かってきました。

最終的な解脱者は俱解脱者という名前で呼ばれていまして、心の働きが非常に静かになった状態を「無色界禪」といいますが、そのような境地を体験していて、且つ、先程から言いました「観」の方の観察、見たり聞いたりはいつもの通りなのだけれど、判断が生じていないような状態の、その双方をきちんと経験している人が最高の解脱者であると、すなわち俱解脱者と呼ばれていたことを明らかにしてくれました。

これが何を意味しているのかと言いますと、心の働きを静める行法とい

うのは、インドのヴェーダからウパニシャッドの伝統の中で生まれてきたもので、仏教から言うくと外道の産物になるのですが、ヨーガ行者さん達の中で既に存在していた、心の働きを静めていく方の観察の仕方も、大事にされていたということです。お釈迦様もお悟りを開かれる前に、お二方の仙人について修行していらっしやったというのは皆さんも聞いたことがありますね、お一方の仙人からは無所有処、すなわちこの世界には何も無いんだなと思われる、心の働きだけが生じている状態というのを体験なさって、その先にもまだ何かあるみたいだと思われて、最後に体験した境地が非想非非想処でした。言葉で考えると、非想ですから「思うのではない」、非非想ですから「思わないのでもない」、そういう境地と訳されますが、そうするとなんだか分からなくなります。でもこれは、捉まえることもできないくらい微かな働きしか残っていない状態のことだと説明されます。これが無色界禪の最高の境地だとされていました。ですから、パーリの典籍を幅広く調査された研究の結果、お釈迦様のサンガの中では、心の働きを静かにさせた、無色界禪の最高の境地を体験し、且つ「観」の方で見たり聞いたりはいつもと同じだけど、分別が入らないような状況を体験している人、両方とも体験している人が最終的な解脱者だという認識があったことを明らかにしてくれました。つまり、「止」を行う上で無色界禪を体得し「心解脱」をし、その上で「観」も行つて「慧解脱」している人が、もつとも優れていると捉えられていたのです。慧解脱という言い方がされていますが、これは無分別の境地に繋がると考えられます。

さて、ちょっと余計なことかも知れませんが、観察の対象の中には言葉も入ってきます。先程気づいていく対象というのを四念処で四つに分けましたが、実は気づかれる対象には言葉も入るとというのが初期の段階からあります。「随念の修習」という名前と呼ばれているのですが、仏様に世尊・阿羅漢・調御丈夫など、色々な名前がありますが（仏の十号と呼ばれます）、それを心の中にずっと思い浮かべて確認していくというやり方が登場します。つまり言葉も観察の対象になります。これは中国に入りますと新しい展開を生んでいきますが、天台大師のところでも、少し触れたいと思います。「仏随念の修習」というものがあって、「阿羅漢とも言い、等

正覚とも言い、世尊とも言う」というように心の中で、「阿羅漢、等正覚、世尊……」というようにずっと繰り返していくやり方というのがあるのですね。あと、「死念の修習」というのもあります。「死が起こるならん、命根が断絶するならん、または死、死……」というように考えていく。これを「死念の修習」といいます。

ところで、これは余談ですが、ある時、ある方から相談を受けたことがありまして、小学生の頃に身近な所での死を経験して、死がすごく気になってしまったというのです。そこで、学校も全部休んで一週間「死」について考えたいと思って、なんと小学生で、一週間休んで「死」について朝から晩まで考え続けたということを知りました。その時、それは仏典に出てくる「死念の修習」だと思ひまして、まったく何の教えを受けることもなく、自分の関心で一つのをずっと考えて続けてしまうという方がいらっしやって、ある境地を開かれています。そうした方に接した時に、私はブツダ以外に自分で悟りを開いてしまう、所謂「縁覚」とか「独覚」と言われる人は、やはり現代の世の中にもいらっしやるのだなと思ひました。

6. 中国天台宗の主張

次に大乘仏教と天台宗の実践に移りたいと思ひます。中国天台宗の智顛によりまして、捉まえられる業処の分類が新しくされます。天台宗の中では「歴縁」と「対境」という名称で捉まえられる対象がきれいに二つに分類されます。歴縁というのは、行・住・坐・臥・作・作・言語です。行は「歩く」です。住は「とどまっている」今風に言うと「立っている」でしょうね。坐は「坐っている」。臥は「横になっている」。作は「様々な動作をしている」です。先程、皆さんに手を上げて下さいと言ひましたが、これも動作の一つで作作に入ります。ちなみに今、東南アジアでは、足の不自由な人のために、歩く瞑想が出来ない人のために、手を動かしてその動きを観察しましょうという工夫が出てきています。言語というのは先程の「仏」「仏」とか「死」「死」とか、言葉を対象にして集中していくものです。これは文章になっても構ひません。文章ですと例えば、「狗子に仏

性有りや、無し」みたいなものも、心の働きを一つのものに結びつけるための工夫として使われるようになってきます。中国仏教の中で、心の働きを結びつける対象に文章が使われるようになってくるのが、一つの展開なのではないかと思います。それは宋代の大慧宗杲あたりが大成者で、そのころから始まっていくのだと思います。

実際に大慧の書いた資料の中では、心の中に様々な浮ついた気持ちとか、暗く沈み込んでしまう気持ちが生じた時に、文章（実際には「話頭」と表現されますが）を心の中に抱き続けなさいと出てきます。そうすると心は一つの文章の方に向いていきます。「狗子に仏性有りや、無し」、「狗子に仏性有りや、無し」、という感じで心の中に抱き続けていますと、他の働きが起きなくなるわけです。ですから、浮ついた心や暗く沈み込んだ気持ちが生じなくなってきます。それは非常に良い工夫ですよ、ということが大慧宗杲は述べています。公案と呼ばれるようになる前、つまり文章ではない形のものが、天台の時には既に言語として分類されていて、それは遠くインドの世界の「随念の修習」のところから展開してきているものだと思います。

対境というのは、色・声・香・味・触・法です。これは私たちの感覚機能を通じて捉えられるものを対象としています。色というのは色形あるものが色です。ですから、目によって捉えられているものに集中していくというのが色です。声は音です。外から聞こえてくる音があったら、その音を気づきの対象にしています。聞いていること自体に気づくのが本当はいいようですが、聴覚が働いて音を聞いていることを気づきの対象とします。音を注意して聞いて下さいと言うと、大体皆さん、注意して聞きますので、それが現実的に音を対象として気づいているという感じになってきます。香は香りです。これは鼻によって気づいていく場合です。味は味（あじ）ですから舌によって気づきます。触の場合には、皮膚によってです。私たちの皮膚は、例えば痒いとか痛いとかもそうですけど（痒い、痛いというのはすでに判断が入っています）、判断が入る前の触れられている感覚だけをきちんと捉まえていくことが出来るというのが、実際には少し難しいです。最初、最初は、痒い時には「痒い」というように言葉を使って捉まえて

もいいと思います。痛い時には「痛い」というように気づいてもいいと思います。でも痛みと気づく前に、本当は判断が入る前の何らかの形のものがあるわけですから、それをきちんと気づくようにしていくといいのですね。ですから言葉を使わずに、痛い時には痛みだけを感覚的に捉まえていくような感じが触になるかと思います。

実際に痛みと気づくという例をお話ししましょう。先程、バングラデシュのお坊さんから瞑想を教わっていますという話をしましたが、その方と一緒に、韓国に調査旅行に行った時の出来事です。空港で彼がカートを押していたのですが、たまたま急いでいる人が居て、その人の押すカートの車輪が彼の足に当たったのです。バングラデシュのお坊さんですから、靴を履いていませんでした。いわゆるチャップルというサンダルだったので。そしたら運悪く足の親指にカートが当たりまして、親指の爪が剥がれてしまいました。その時に、彼がどういう態度をとったかという、一瞬、ワッと声を上げましたが、その後はずっと自分の痛みを気づき続けていました。心の中で痛みを感覚的に捉まえることだけをされて、痛いとかほとんど言わずに、ぶつけられた方と一緒に病院に行きました。さすが修行している人はなかなか偉いな、とその時思った次第です。

次に、大乘と上座の瞑想の異なっている点に考えてみましょう。仏を観察するというのは上座系の中になかったものだと思います。ここが先ず違うところ。言葉を使う時にも、仏様の名前や経典の名前を繰り返すというやり方は、初期の聖典の中には出てきません。ですから、そのような方法が取り入れられている所が違うのではないかと思います。

あと『修習止観坐禅法要』（一般に『天台小止観』と呼ばれます）には次のようにあります。

云何にか声を聞く中に観を修すや。応に是の念を作すべし。所聞の聲の空にして無所有なるに随えば、但だ根と塵と和合し、耳識を生ずるに従うのみ。次に意識生じれば、強いて分別を起す。此に因り即ち一切の煩惱、善悪等の法有り、故に聞声と名づく。反て聞声の心を観て、相貌を見ず。当に知るべし、聞く者、及び一切法、畢竟空寂な

り、是を観を修すと名づく。 (『修習止観坐禅法要』大正46、468c)

「但だ根と塵と和合し、耳識を生ずるに従うのみ」とあるのですが、言っていることは同じであります。「声を聴く心を観察してすがたかたちを見ない」ともありますが、これは少し解釈が難しいように思います。でも、これは「すがたかたち」と言っているものは、おそらく判断によってできあがったものであると思います。ですから、判断が生じた後を気づくのではなくて、判断が生じる前の所をきちんと気づきなさいと主張しているのではないかと思います。多分これは「念」ではなくて「知」で気づくということを行っているのだと思います。

7. 『摩訶止観』の主張

次に、皆さんよくご存知の『摩訶止観』を見て参りましょう。

止観を開いて十となす。一つには陰界入、二つには煩惱、三つには病患、四つには業相、五つには魔事、六つには禅定、七つには諸見、八つには増上慢、九つには二乗、十には菩薩なり。此の十境は、通じて能く障を覆う。陰の初に在るは二義なり、一には現前、二には経に依る。大品に云わく、「声聞の人は四念処に依り道を行い、菩薩は初めに観色乃至一切の種智」と。章章。皆、爾るが故に、経に違わず。又、行人の受身、誰ぞ陰、入のみにあらずや。

(『摩訶止観』巻5、大正46、49a-b)

これは巻五「正修止観章」の最初に出てくるところです。最初に挙げられるのは「陰界入」です。五陰（五蘊）と十八界と十二入（十二処）なんです。五陰というのは、色・受・想・行・識の五蘊ですし、界の十八界というのは、感覚機能と感覚の対象とそれを認識している心の働きですし、十二処は六根と六境のことです。ですから、そういうものを観察の対象にしなさいと言っていることになります。つまり、やっていることは何かと

いうと、原始仏教の時代に *Satipatṭhānasutta* で、感覚やその対象を捉えていくというのが出てきていましたけど、まったく同じ事をやっているのです。ですから大乘仏教の修行が、原始仏教の修行と違うのかというと、実は違わないのです。全く同じ事をしていて、『摩訶止観』には「煩惱」とか「病患」とか「魔事」とか新しいものが表現されていますが、皆、心に生じる働きですから、基本は一緒です。

この十種の法を大乘の観と名づけ、この乗を学ぶ者を摩訶衍と名づく。如何が大乘なるや。法華に云うが如し。おのおの諸子に等一の大車を賜う。……止観の大乘もまたこの如し。念念の心を観ずるに法性、実相にあらざることなし、これを「等一の大車」と名づく。一々の心において即空、即仮、即中なる、これを「おのおの大車を賜う」と名づく。(同100a)

同じように「摩訶止観」の中の記述ですけれど、「念念の心を観ずるに法性、実相にあらざることなし」と言っています。一瞬一瞬の心の働きを観ていくのが、「法性、実相にあらざることなし」と言っていますので、一瞬一瞬の心を観察していくことが実相なのだと言っているわけです。

今、法性の地に行道の雨を得れば善悪の業の芽、一念に競い起こる、業を法界と名づく。諸法のすべてなり、ゆえに不思議の境と称するなり。(同51a)

あともう一つ、興味深いなと思いましたが、「初めの所観の境は、もし足を挙げ足を下げるに、足はこれ色法にして、色は心によって運び、云々」というように出てきますが、足を挙げていく動作とか下ろす動作というのを観察の対象にしています。

『隨自意』の中に説くごとし。……略して其の相を弁ずれば、前に例して十となす。初めの所観の境は、もし足を挙げ足を下げるに、足は

これ色法にして、色は心によって運び、此より彼に至る、この心が色に依るはすなわちこれ色陰なり。この行を領受するはすなわち受陰なり。行において我を計するはすなわち想陰なり。或いは善行、悪行はすなわち行陰なり。行の中の心はすなわち行陰なり。行の中の心はすなわち識陰なり。行の塵が意に対すればすなわち界、入有り。乃至眼の色、意の法もまたこのごとし。この陰、界、入は挙げ下げ間においてことごとく皆具足す。……行の縁はすでにしかり、住も坐も臥も作も、前に例して解すべし。

(同100c)

今の東南アジアの仏教界に存在している足を挙げて止まって、出して止まって、下ろしていく。うんと細かくなりますと、踵があがって、全体があがって、前に出して、半分下ろして、つま先下ろして、踵を下ろすというように感じて六つくらいに分けて観察しています。でも、外から見てみるとゆっくり歩いているだけにしか見えません。けれども、実は一つ一つの動きを全部気づきの対象にしているというところが大事なのです。

止観を読誦すること甚だ利なれども、心に行じて用いざれば無生は終に現前せず。……観行もし明らかなれば、よく縁に歴て、境に対し、所に触れて用いることを得ん。もしこの如くならざれば、魔群は何に由って破すべきや。煩惱の重病はなにによって除くべけんや。法性の深義は何によって顕すべけんや。

(同101c)

これは日本の禅宗の中でも、伝わっていることのようにです。私は残念ながら僧堂に入ったことがありませんので、ある方からの伝聞に過ぎませんが、僧堂の中でも歩く観察の時には足を少しずつあげて前に出していくのだよということを教えて下さった方がおられました。それも実は、自分の動きを気づきの対象にするために、頻繁に、何回も途中で止めることによって、気づきやすくしているのだと思います。ですから、現在の東南アジアで行われている歩く瞑想と、日本に、おそらく中世の時代のものだと思いますが、伝わってきているものには共通性があるなと感じました。同じ

ようなことは、「住も坐も臥も作も前に例して解すべし」とあります。

日本の中世の時代に入りますと、臨済宗の中で出てくる理致・機関・向上という区分があります。この向上の公案というものを出しそびれてしまいましたが、「山是山 水是水」(山はこれ山、水はこれ水)というのが向上の公案だと言われています。これはそのまま、実際に自分が気づいて見ているものを、その通りにただ捉えていると言うことを象徴的に表わしたものでないかと思っています。

8. マインドフルネス瞑想

最後にマインドフルネスです。「今、この瞬間の体験に意図的に意識を向け、評価をせずに、とらわれない状態で、ただ観ること」。これは、日本マインドフルネス学会というところで出している定義です。「今この瞬間の体験に」といっていますけど、これは動きのこともあれば、心の中に生じてくる感情的なもの、様々なものが「体験」という言葉で表わされています。「それに意図的に意識を向け、評価をせずに」、つまり、それがいいものだとか悪いものだとかそういう評価をしないで、とらわれない状態でただ観ることだと定義しています。

これは何を言っているのかというと、実は仏教の中の vipassanā 「観」が、対象をそのまま捉えています、それも「知」で捉えている場合と全く同じです。それはその通りでありまして、何故かと言いますと、このマインドフルネスを始められた方、アメリカのお医者さんなのですけど、実は日本の曹洞禅を学んでいらっしやいました。参禅体験が長い方でして、その参禅体験の中から心の観察のポイントを取り出されて、それに「マインドフルネス」という名前をつけて、ストレスの軽減法として世の中に出されたからです。言葉を正面に出さずに、心を一つの対象に振り向け、今の状態を対象化して次々と気づいていることに他なりません。これは、sammāsati (正念)ではなく、sampajañña (正知)に他なりません。

今、此の瞬間に体験していることを、ただ気づくというのは、体に起きていることであれば呼吸だとか姿勢だとか動き、心に起きているものは感

情、様々な想いだとか記憶だとか意志だとか、いろんなものがありますが、これが対象として気づかれればOKです。「観ること」と言っていますが、今風に言えば、「気づく」とか「覚知する」とか「捉まえる」というような言い方でもいいと思います。一番分かりやすいのは多分「気づく」こと。「気づく」という表現がいいのだと思います。

ところで、実際に「気づいて下さい」と言われた時に、例えば「今から呼吸の瞑想、観察をします。入ってくる息、出る息を気づいて下さい」と言われたら、多分皆さんのうちの多くの人が、目をつぶってでもいいですし半眼でもいいですけど、鼻の所に気持ちを持って行って、入ってくる息を「入る」、あるいは出て行く息を「出る」というように、言葉で捉まえる方が多分3割くらいはいらっしゃるのではないかと思います。そうではなくて、観察する時には、鼻の所を空気が入ってくるのをただ感じ取るような感じで捉まえる人も7割くらいはいらっしゃると思います。実はどちらも正解です。言葉を使っているのは多分「念」の方が正面に出て捉まえていることで、入ってくるのを感覚的にきちんと領解しているような捉まえ方をしている方は「知」で気づいていると言うことができると思います。

でも最終的にはどっちが大事かという、やはり言葉を使わないできちんと領解すること、すなわち「知」による気づきの方ですので、そっちに行って頂けると有り難いと思いますが……。でもいきなり「気づいて下さい」と言われても、なかなか難しいみたいですね。最初はなかなか捉まえられませんが、確認するかの如くに言葉を使用する段階というのが最初にあってもいいのだと思います。

でもちょっとやっていると、きちんと「知」の働きが分かるようになりますので、そうすると言葉を離れてきちんと気づくことが出来るようになっていきます。それがマインドフルネスと言われているものであり、それは仏教の中で言っている vipassanā（「観」）と全く同じものになります。

別の日本語に直すと、「注意を振り向ける」とか、「しっかりと把握する」とか「観る」というふうに言えるのだと思います。そして言葉を離れていくことが次第に出来ていきます。なぜそのように今の一瞬一瞬を観ていく、気づいていくことが大事かという、私たちの悩み苦しみは分別や

判断から生じると考えていたからです。

煩悩は分別起と俱生起とに分けられることがあるのですが、私たちの悩み苦しみは、判断、分別から生じてきています。ですから、その判断、分別のところできちんと止まって、次の働きを起こさないように、私たちの心に回路を作っていくましようというのが、vipassanā（「観」）がやっていることであり、またマインドフルネスが、やっていることなのだと思います。

最後にその無分別の状態というのは、脳科学的には「意識の分割」という名前で呼ばれています。ただ私は、短い時間の間に沢山のものに気づこうとする点で、「意識の多極化」といった方が分かりやすいのではないかと思います。

マインドフルネスの世界で有名な方に熊野宏昭先生がいらっしゃいます。熊野先生は、脳科学の世界から入られた方なのですが、マインドフルネスについて非常に分かりやすい言葉で説明して下さっています。熊野先生は、実は東大の医学部で教鞭を執られておられたのですが、しばらく前に早稲田大学に移られ、今はそちらで活躍されています。その著書『実践！ マインドフルネス—今この瞬間に気づき青空を感じるレッスン』では、「ヴィパッサナー瞑想のように、いろんなものを感じ取りながら、それをずっと続けようとする、もう心が動かなくなるのですね。考えないようにするのではなくて、いろいろなものに気を配って注意を分割した結果、思考が動かなくなり、それ以上うまれなくなるんです」と述べられています。短い時間の間に沢山のものを気づく方向にいくと、ある段階で思考が動かなくなってしまう。そうすると、ただ世界を捉えているだけで止まるようになって、判断、領別が生じない様な状態が生じてくるのですよと仰っておられます。これが無分別の状態なのだと思います。

もう一つ、考えなければならないのは、無分別の状態でも、色と形は分かってベターッと世界が繋がって見えているということです。でもその時の状態を、普通の状態に戻った時に、きちんと覚えているのですよね。ということは、何らかの形で観ているのです。そういうような時の心の働きは一体何なのか、という疑問が湧きます。そこは、私たちの心がものを認

識している時に、どうも多層構造になって捉えているのではないかと考えることで解決がつきそうな気が致します。これは多分、脳科学の世界や心理学の世界で実験的に確かめてくれる時代が来るのではないかと期待しているのですが、体験的には確かめられています。だからといって、これは科学的にきちんと説明されているかという、そうではないのが現在の状況です。

ところで、実はマインドフルネスの起源は三つあります。

第一がジョン・カバット・ジン (Jon Kabat-Zinn, 1944.6.5～) です。この方はマサチューセッツ大学医学大学院の教授で、マインドフルネスセンター創設時の所長さんでした。国際観音禅院の崇山行願という方に師事して、ケンブリッジ禅センターの創設メンバーとなって、仏教の修行法と教理を学び、それを西洋科学与統合させた、と説明をされます。この国際観音禅院で何を学んでらっしゃったかという、曹洞禅だったそうです。道元禅師の禅を学んだということをおっしゃっておられまして、一番ジョン先生がお気に入りの資料は道元の『正法眼蔵』だそうです。1991年くらいから本を世の中に問われておられまして、『マインドフルネスストレス低減法』が2007年に、春木豊先生という早稲田大学の先生によって翻訳されました。これが、マインドフルネスが日本に紹介されていく一番の契機になりました。

第二が、ベトナム人僧侶のティク・ナット・ハン (釈一行、1926.10.11～) です。アメリカで最初にマインドフルネスを弘め始めた方は、この方です。師も実はご自身の禅法を「マインドフルネス」という名前で呼んでいらっしゃいました。この方はベトナム戦争の時に反戦運動をされていまして、フランスに亡命していらっしゃるのですが、ダライ・ラマ14世と並んで、20世紀の代表的なお坊様の一人であります。行動する仏教または社会参画仏教の命名者でもありまして、アメリカとフランスを中心に、仏教及びマインドフルネスの普及活動を行っている方です。

この人の特徴は、マインドフルネスは大乗の世界にきちんと伝わってきたものだと言われているところにあります。マインドフルネスは大乗仏教の中にきちんと流れていて、それを、慈悲を大切にしながら広めていらっ

しゃいます。ベトナムの方ですから、拠り所になっているのは大乘仏教なのです。

ベトナムは半分大乘仏教、半分上座部仏教の影響下にあると言われますが、ハーン師は大乘仏教の影響を受けてお坊さんになられた方です。ですから、その心の観察の仕方は大乘の世界に伝わってきたものを、そのまま実践していらっしゃって、それに「マインドフルネス」という名前を付けたというわけです。「マインドフルネスを通じて—それは、自分自身および世界における両方であるが、真に平和を発展させることが出来る唯一の道である」。と、こんなふうにおっしゃっていて、この教えは大乘の中に伝わっていたのだ、決して上座の世界から取ってきたものではないよ、ということを述べておられます。

もう一人、マインドフルネスで注目される方が、ローシ・ジョアン・ハリファックス (Roshi Joan Halifax, 1942~) です。最初のローシというのは、中国語の「老師」なんだそうでして、名前かなと思っていたらそうではなくて、ローシ (老師) だそうです。平和運動家として有名な、先のティク・ナット・ハンに師事して、ニューメキシコ州にある Upaya 禅センターの指導者として活躍している方です。大変に注目されている一人だと言われています。

この方は、compassion (慈悲) を行動まできちんと落とし込まなければだめだということを主張してまして、「GRACE」という標語を立てていらっしゃいます。これは以下の五つの頭文字をとったものです。

- ・ Gathering attention (注意を向けること)
- ・ Recalling intention (目的を思い出すこと)
- ・ Attuning self/other (自己／他者に順応すること)
- ・ Considering what will serve (尽力したいことを考えること)
- ・ Engaging (実際に取り組むこと)

簡単に訳するのであれば、「慈しみ」になると思います。

9. 問題点

マインドフルネスはオールマイティーのような感じが致しますが、実は現在、色々と問題点も指摘されるようになってきています。

何かというと、止観の瞑想の中では、妄想や幻覚が生じることが既に指摘されています。ところがマインドフルネスの実践の中ではそういうのが生じるということをあまり意識していないみたいでありまして、注意を払っていません。ですので、臨床心理の世界ですけれども、実際にマインドフルネスの指導を受けて、治療を受けている人たちの中に症状が悪化するという例が出てきています。ですからマイナス部分に対する注意みたいなものが、マインドフルネスの世界ではあまり意識されていないと考えられます。

それからもう一つは、心の観察がテクニックとしてのみ、一人歩きしているような気が致します。仏教の中では禅定体験は、八正道の中のの一つとして表わされるようなこともありますし、あるいは戒・定・慧といわれるように、戒と智慧と一緒に説明され、実践されているところです。

大事な点としては、慈悲の実習が大事なものとして組み込まれていますが、マインドフルネスの場合にはそれがありません。テクニックとしてだけでは、単に悩み苦しみを起こさないで、何でも行えるようにするだけで、問題を孕む可能性あるかと思います。その悪い例みたいなものなのですが、無心で人を殺せるようになる可能性がありますね。例えば、殺人を犯せば、誰もが普通は後ろめたさや後悔の念を起こすものですが、あるいは PTSD みたいな状態を起こすことが多いと思うのですが、それを起こさないようにするために、軍隊でマインドフルネスが応用されてきています。殺人を犯せば誰もが普通は後ろめたさや後悔の念を起こすものですが、それを起こさないようにするためにマインドフルネスを利用するそうです。

これはやはり問題のある使い方なのではないかと思うのですが、方向性を間違えると少し問題のあるテクニックにされてしまう可能性があります。実際に、そういう方向に行かないように注意をしながら、自分の感情をきちんとコントロールすることが望めます。また、学校教育の中

で応用しているところがあります。

今、インドでは、このような Samatha-vipassanā (「止観」) を学校教育の中で取り入れているところがあります。また、それから世界中のいろんな所で、刑務所の中で罪を犯した人たちの再教育の中で Samatha-vipassanā (「止観」) が応用されて、マインドフルネスという名前が入っていますが、死刑囚の方も含めてだと思いますが、罪を犯した人たちの更正のために、ということ使われている例もあります。

「摩訶止観」が注意する点を次に挙げたいと思います。十乗観法の中で記述されています、煩惱・病患・魔事などという境です。観察をしていると、どんな状態が出てくるかということは、既に細かく記述されています。

・十乗観法のなかに煩惱・病患・魔事として表現される魔

- ①幻覚が現れる。
- ②人間の顔や体が現れたり消えたりする。
- ③耳、目、鼻に小さい穴が空いたり何かを抱え込んだような感じがするが何もない。
- ④老若男女や動物が現れる。

それに対してどう対処したらいいかというのもし示されています。ですので、このあたりの知識というのは、現在のマインドフルネスの中にもう少し入ってくれるといいのではないかなという気がします。心の観察をしていると、思わぬものが心の中に現れてきます。どうもこれは文化的な伝統みたいなものもあって、現れてくるものに相違があるような気がするのですが、そのような点について、臨床心理の方面のマインドフルネスでは「症状の悪化」というような言い方しかしていません。しかし、実は、心の観察を始めるとそういう事を起こす人が自然に居るよ、と述べているのが『摩訶止観』なのです。

『摩訶止観』の中では、人によってはそのような働きが生じますよということをきちんと指摘していて、具体的にどう対応していったらいいかというのも述べています。「症状の悪化」というだけでは済ませてはいけな

仏教の止観と“マインドフルネス”

いのではないか、そんな感じが致します。

ということで、マインドフルネスが持っている問題点というよりも、まだ気づいていない点。仏教の中であれば、八正道等と一緒に実習し、常に慈悲の気持ちとセットになって実習されるという伝統がありました。その中で私たちの心を整えていって、悩み苦しみを超え、他者に対して、どのようにあるべきかということをしちんと示していた、というところが仏教の伝えてきたところとして大事なのではないかと思います。

ちょっと時間が超過いたしました、ご静聴有り難うございました。

質疑応答

質問 1 足の指を怪我されたベトナムのお坊さんにつきまして、この方が痛み以上に心の動きを続けさせずにおられたということは、普通の我々であるかどうかを考えた、というふうにしてしまったりするのでしょうか？

質問 2 三点お伺いしたいと思います。第一に、マインドフルネスの起源について三人の方をご紹介いただきましたが、三種のマインドフルネスにはどのような違いがあるのでしょうか？ 第二に、マインドフルネスを弘めた三人について、今回ご紹介いただいた順番にマインドフルネスを弘めていったと考えていいのでしょうか？ それとも、ティク・ナット・ハンの方が早いのでしょうか？ 第三に、マインドフルネスという名のもとに行われている瞑想と、上座部で行われているサマタ・ヴィパッサナーの瞑想とは、別のものと考えてよろしいのでしょうか？

質問 3 念仏を唱えるということと、心の観察と、御仏の姿を観仏することは、念仏宗派である天台宗で言われてきましたが、その関係についてご教示いただけないでしょうか？

質問 4 公案禪と最初に教えていただいた瞑想の「知」と「念」の関係に

ついて、どのように関係づければよいのかご教示ください。

回 答

まず、最初の痛みの対応ですけれども、バングラデシュのお坊さんと一緒に調査をさせていただいていました。私が教わったのはその方からなのですけれども、バングラデシュはイスラム国だと思っている方、多いと思うのですが、実は東側の方が丘陵地帯となっていて、ミャンマーとの連続性みたいなものがあって、結構仏教徒の方がいらっしゃるんです。細々と約200万人の仏教徒がいるって言われているのです。200万人いればとても細々とは言えないですよ。

そこのお坊さんと一緒に調査で朝鮮半島の韓国に行ったときに、そのような事態になってしまいました。彼がどうしたかという、最初はですねびっくりしたみたいで「あっ」というような声をあげましたが、その後どうしていたかという、ずーっと痛いわけですから、それを心の中でずっと気づき続けていて、言葉を使って「痛み、痛み」っていうように見ていたとも後で話してくれました。

本当は、ただ単に気づき続けていくだけで、ズキンズキンとくるのだと思うのですが、それを眺めているだけで痛みそのものを、痛みというのは後から私たちの心が判断として起こしたものであると捉えられていますから、その痛みの原因となっている事態、状況を、痛みとして捉えられる前の状況を気づこうとしていたようです。でも実際には、言葉で確認しながら、「痛み、痛み」と気づくことで、パニックになることを防いでいたと思うのです。

普通の人ですと、「痛いよ、痛いよ、何とかして助けて」という感じになると思うのですが、そうならないで、ずーっと状況を見つめていた、という状況でした。多分そこが違うのだと思いました。私たちは、痛いときに「痛いよー」と痛みに支配されてしまうと思うのですが、それに支配されないように、客観的に対象化して眺めるといえることができる。「でもやっぱり痛いでしょ」って聞くと、「うん、そりゃ痛いよ」って言っていました。でも、大声をあげたりだとか、大泣きをしたりとか、そういうこと

はなく、普通にしておられました。

それから、大乘仏教の瞑想との違いですが、先ほどおっしゃられたように、ここに少しばかり出ささせていただきましたが、業処というのは意識を振り向ける対象のことをいいます。業処の典型が四念処というもので表されておりますように、私たちの動き、体の動きです。この体の動きの中には、細かい動きも入ってまいります、一番は歩くのと立っているのと座っているのと横になっているもの。それから、作作で様々な動作なのですが、この動作が気づきの対象になっているのです。この部分は、工夫されて、日本の文化伝統の中に入っていると思うのです。何かと言いますと、茶道です。

一休宗純さんに教わったと言われているのですけれども、茶道の祖になります村田珠光という方がいらっしゃいますが、村田珠光は一休宗純に参禅されていて、お茶の作法も修行の一つになるよって言われて、お茶の世界に禅が入ったという言い方で伝えられています。

それはどういうことかという、茶器を手にとるとき、茶を点てる時、全部一つ一つを気づきの対象としていきます。ただし、気づきの対象という言い方をしないで、気を連続させて点てるという言い方で表現しています。気を続けて点てるというので、気続点て（きぞくだて）という言葉が残っているのです。そういうやり方が侘茶道の中に入っています。

ですから、作作に相当する動作は、どんな動作でもよかったようですね。手を挙げて下す、足を挙げる足を下すだけでもいいですし、何でも対象にすることが出来ました。そういう意識を振り向ける対象のことを、インド世界では業処といいますが、中国に入ってきますと、先ほど対境という言葉を出しましたが、「さかい」という字を書いて境（きょう）と言いますが、境と業処は、瞑想関係の資料の中では、まったく同じに使われています。

大乘仏教では、仏の姿そのものが眼前に立ち現れるということを認めてきます。なぜ、そのようなことが出てくるのか、私自身最初はよくわからなかったのですが、心を集中させていく、いわば「止」の働きなのですが、瞑想の中で心の働きを静めていくというのは、一般に「止」という言葉で呼ばれましたが、元の言葉は「サマタ」です。その「止」の練習の時に使

われる対象に、どのようなものがあつたのかと言いますと、先ほど、ご紹介しました『清浄道論』*Visuddhimagga* (ヴィスッディ・マग्ガ) という資料の中には、40種類のもので出てきます。その中に「遍による三昧」というものが出てくるのですが、それは何かに集中していくという練習の仕方なのです。

インドの世界ではどうしていたかという、大地を表すものとして象徴的に使ったと思うのですが、土の円盤を作って、それを目の前において、それを「地・地・地」という感じでずっと見つめ続けていくという集中方法があつたそうです。このやり方は、現在でも東南アジアに残っていると言われてはいるのですが、調査では出くわしたことがありませんので、まだよく分からないところがあります。しかし、一つのをずーと見つめ続けていくと、その形が心の中に、目の中に焼き付くようになるというのです。そうするとですね、土の円盤を目の前から外しても、そこに円盤があるかの如くに見えるぐらいになるというのです。そこまで集中することが大切だって言っています。

上座系の人たちは、相(ニミッタ)を取るという言い方で表現しています。「相」という字は、木編に目とかいて、「すがた」という意味ですが、相を取ると言っています。集中してくると、そのように相が取れる状態になってくるのだそうです。ということは、自分の目の前に仏像を置いて、ずーと仏像を見続けていて、心が一つのものに集中してくると、きちんと相が取れるようになってきて、仏像が無くても仏さまがあるように、すなわちきちんと現れるようになってくるということだと思います。

ここでしたら、ちょうど今、木魚がありますから、木魚をずーと見つめ続けていきますと、木魚が無くなくても、そこに木魚があるかの如くに見られるようになってきたら、木魚の相が取れたことになるのでしょうね。

そのように、集中の仕方の練習として、仏様が立ち現れるというのはありうるのだと思います。そう考えますと、仏の姿そのものが眼前に立ち現れます。昔は、仏像はなかったと思います。上座系の初期の段階では、仏像はなかったというのは皆さん、ご存じの通りだと思います。ですから、初期には、仏を対象にするというのは、言葉の上で、世尊である、阿羅漢

である、人間の師である、……と確認するように繰り返すことを意味していました。心を一つの対象、すなわち言葉に結び付けていきました。

それがある時期に、姿形がある物を目の前において見つめ続けていく、本当は地や水みたいなものを使っていましたのが、仏像を対象として使うようになって、それをひたすら見つめ続けることによって、集中力を養っていき、心の働きを一つのものに結び付けていく練習に、仏像を利用したんだと思います。それが、修行方法の一つとして認められていくというのが大乘の中で行われたのだらうと想像しています。そして、修行方法の新しいパターンの一つとして入ったのだらうと想像しています。

そしてもう一つ、大乘の世界で認められたと思われるものがあります。それが、同じ言葉、仏の名前や経典名を声に出して長く引いて、歌うがごとく繰り返す方法です。これも初期の段階では、言葉を使っているのですが、声に出さずに確認しているようなのです。心の中で、「仏、世尊、阿羅漢、人間の師」、ここでは説明するために声に出していますけどね。それが、音声を伴ってようがいまいが、言葉で確認しているという点は変わりません。それに音声が伴って、一つのものに集中していき、心の働きを他に行かせないようにします。このようにして集中していきやり方が始まるのだと思います。

なお、言葉を唱える時には大事なものは、唱えるスピードです。ある時に気づいたのですが、現在の日本に伝わっている様々な念仏の中に、ものすごくゆっくりしているものがあるのです。奈良に伝わっているのですが、唐招提寺の釈迦念仏会、参加されたことのある方いらっしゃいますか？釈迦念仏会の念仏は、13世紀の初頭に始まったことが文献資料の上からも確認できる、とても伝統的な行事なんです。そこで唱えられている釈迦念仏は、どのくらいのスピードかという、信じられないくらいゆっくりなのです。南無釈迦牟尼仏と唱えるだけでも何分も掛かるのです。ものすごくゆっくり唱えているのです。ですから、念仏を唱えるときにゆっくりと唱えることで、実は心の働きが静まっていきます。お念仏の唱え方にしてもお題目にしましても、他のいろいろな方法にしましても、ゆっくり唱えていくことによって心は一つのものに集中し、他の働きを起こさないよう

に変わっていきます。または起きてもすぐに気づけるようになっていきます。

ところが、これが早くなっていくと精神的な高揚をもたらすようになってきます。たとえば日蓮宗の中に伝わっているお題目の唱題行というものがあるのですが、あるやり方ですと拍子を取りながら約小一時間、「南無妙法蓮華経」と唱え続けます。唱えるスピードが徐々に速くなり、それにとまって心のテンションも高まり、一心不乱の集中状態に入っていきます。これも一種の宗教的な体験だと思います。何か心が高揚して、何かと一体になっているような体験をすることができます。仏教の目指していたところは、おそらく心の高揚ではなくて、心を静めていく方に本来はあったはずですので、原則から考えれば、ゆっくりと唱えることが大切です。でも、一つのこと集中して唱えていれば、他の働きが起きなくなってしまうので、結果は似ているようなところが有ります。

ところで、いつの時代でもそうだったと思うのですが、身近な方が無くなれると悲しいですよ。自分の親が亡くなったり、子供さんが亡くなられたりしたときには、なお一層そうであったと思います。親御さんにしてみれば大変な悲しみに打ちひしがれると思います。そういう時に、お寺のお坊さんたちが一生懸命お念仏唱えましょうね、お題目唱えましょうね、という指導をしていたと思うのですが、すごく効果があるのです。

つまり、一つのこと集中していつも唱えるようにしていると、他の働きが起きなくなるように心が変わってくるのです。お念仏唱えたからと言って、お題目唱えたからと言って、何が変わるわけでもないでしょ、という人がいるかもしれません。でも実際に、一生懸命唱えていると、他の働きが起きなくなってくるから、たしかに、悲しみや苦しみの気持ちを少しずつ乗り越えることが出来るのだと思います。ですから、ぜひお寺の方々もお檀家さんに、お念仏でもお題目でも釈迦念仏でも、お釈迦様の法語でも、楞嚴咒でも、一生懸命唱えなさい、と自信を持って伝えてください。そうすることによって、悲しみの心が起きないように少しずつ変わっていくと思います。そう考えますと、同じ言葉を声に出しまして、長く引いて歌うがごとくにする方法が、大乘の中にはたくさん存在していますの

で、そういう新しい工夫が入ったのではないかと位置づけられます。

それから、マインドフルネスの起源を三つ、といっても基本は二つ、あげさせていただきました。一番古いのは、ティク・ナット・ハン師だと思えます。それらは違うのかと言いますと、やっていることは基本的に同じです。ジョン・カバット・ジン先生の場合には、まったく宗教性を抜いてストレス低減法として世の中に出しました。でもやっていることは心を一つの対象に結び付けて気づいていくことです。気づいていくときに、言葉を使わないでただ眺めるように気づいていくというのと、言葉も入って気づいていくのと両方があると思うのですが、その辺の区別が、ジョン・カバット・ジン先生のマインドフルネスを紹介している人たちの中では、区別ができていない気がします。

言葉を使わないで気づく、いわゆる「知」を大事にして対象を気づいていくときは、英語で言うところの awareness (アウェアネス) の方がいいのではないかという考え方があります。実は、言葉を使って気づいていくのが mindful (マインドフル) で、言葉を使わないで対象をとらえていくのは aware (アウェア) っていう単語の方がいいのだという考え方です。気づきは、aware (アウェア) と mindful (マインドフル) と二つがあるという説明の仕方もあります。

たしかに仏教の典籍からみていくと、mindful (マインドフル) と aware (アウェア) に相当するものが、念と知だと思えます。大事なのは、知の方ですから、awareness (アウェアネス) といった方がいいのかもしれないですね。その辺が、今、マインドフルネスの場合、話をする人によって、あまり意識されていないような気がします。

ティク・ナット・ハンは、言葉を使わずに気づくということに重きを置いておりますが、ジョン・カバット・ジン先生のストレス低減法を紹介している方々の中に、ときおり言葉の問題について、あまり注意を払っていない人がいらっしやる感じがします。

それから、ヴィパッサナーと同じかという点、基本的にはマインドフルネスとヴィパッサナーは同じです。対象をきちんと気づいていくという点で、ヴィパッサナーと全く同じであると言っていいと思えます。

ただ、ヴィパッサナーと呼ばれる場合には、仏教の中で呼ばれる名称です。慈悲の練習であるとか、戒を守るとか、そういうものと一緒になって、総合的なものの一つとして受け止められていると思いますが、マインドフルネスって言うと、本当にストレス低減法として、一つのテクニックみたいな感じで紹介されていますので、そのところが違うと言えるかもしれません。

念仏との関係は先ほど申しあげました。心の働きを静めていくためのサマタの実践の一つとして考えていけばいいと思います。「念」と「知」の働きとはどう関係するのですかと言われると、声に出して唱えているときに単に集中しているような感じですね。集中のための瞑想でサマタの部分だけが強調されていると思います。でも、自分の喋っていることとか声に出していることを耳でも聞いていますから、それを一つ一つ確認するような感じで聞きながら唱えていけば、マインドフルネスと同じようになると思います。

ですから、普通に念仏を唱えていると、心の働きを静めていく「止」の働きになると考えていいと思います。ですから、お題目も一緒ですね。心の働きを静めていくやり方と考えていいと思います。その時に、実際唱えているといろんな音が聞こえてくることがあると思いますが、そうすると聞いていると捉えることもありますし、何か心の働きが生じてそれに気づくことも起きてきますね、つまりその時には、ヴィパッサナーのようにきちんと気づいていくこともできます。ですから、どこをどう強調するかの違いではないかなあと思います。

最後の公案禪についてです。公案禪の典型的なものは何かって言うと、「狗子に仏性ありや、無し」がありますが、これは心の中に抱き続けていく対象として使いなさいというのが、宋代の中国から日本に伝わってきた公案禪の最初の使い方だったと思います。つまり、公案禪を何のためにやっているかという、心の中に抱いていく対象、先ほど天台宗の中では気づいていく対象を「歴縁」と「対境」というふうに分けられると言いましたが、「歴縁」の中の「言語」に相当します。「歴縁」は、実際に自分の身体が起こしているものを対象として意識を結び付けていく。その時に、言

葉が意識を結び付ける対象となっています。

これは初期仏教の段階では、随念の瞑想という言い方がありましたが、随念という言葉で表現されていました。それは、仏の十号や死というものを対象にして、心を一つのものに結び付けていくものでした。同じように公案も、一つの文章ですが、そこに自分の心をいつも結び付けていくようにします。例えば、「仏とは何か、麻三斤」とあったら、「仏とは何か、麻三斤」「仏とは何か、麻三斤」と、答えを出すのではなく、ずっと抱き続ける対象として使っていきます。つまり公案を拈提していくということになると思うのですが、ずっと抱き続ける対象として使っていけば、心はいつも一つのものに結びついていて、他の働きを起こさないように変わっていきます。つまり、静かな状態をもたらすことが出来るようになっていくというのが宋代の公案の使い方だと思います。

実は、禅宗の研究で注目される小川隆先生によりますと、唐の時代にできた公案というものは、あることに気づかせるための公式問題として登場したものであったようです。唐代の公案で一番有名なものは「祖師西來の意」だと伺っています。達磨大師はなぜ西からやってきたのか。答えが常に用意されていたと言います。それは、「私たちの心こそ仏に他ならない」ということをあなた自身に気づいてもらうために作られた問題だったのだと。「祖師西來の意」とか、「仏とは何か」と言ったときに、「庭前の柏樹子」とか「麻三斤」とか「乾屎橛」など有名なものがありますが、そのようなものです。

この中では「麻三斤」が一番わかりやすいと思います。麻布2キログラムですよ。仏とは何かといわれて、麻布2キログラムと答えた。何故「仏とは何か」と聞かれて、答えが麻布2キログラムなのか。当時答えた方はお年を召しておられて、特有の症状かと言ったら怒られてしまいますが、決してそんなわけではないですよ。それは、麻布2キログラムというのは、唐の時代は出家しようとしたら自分で衣を用意しなければいけなかったのだそうですけど、一人分のお坊さんの衣を作るのに麻布2キログラムが必要だったのだそうです。それがわかって、「仏とは何か、麻三斤」という回答を聞くことによって、当時のお坊さんは、「麻布2キログ

ラムって、お坊さんの衣を作るときの布の量じゃないか、じゃあ仏とはその衣を着ている人のことか。あ、私も着ている。あ、なんだ、私自身のことか。」少々、回りくどいかもしれませんが、そういうふうに本人に気づかせることがとても大事なことでとされたのです。それを可能にしようと工夫された問題が、唐の時代の公案だったと言われています。

それが、時代が下りますと、文脈が無くなり意味が解らなくなります。わからなくなってしまった文章を、答えを出すのではなくて、心の中に抱き続けて、心の働きを静めていくための道具として使うというやり方が出てくるのです。これが、宋の時代の公案だと思います。日本はもう少し展開がありますが、時間になってしまいましたので、申し訳ありませんがこれで終わりにさせていただきたいと思います。

ご清聴有り難うございました。

参考文献

- ・ K. Phrapongsak 「nikaya における止観の研究」(『龍谷大学大学院研究科紀要』29、龍谷大学大学院文学研究科紀要編集委員会、2007年)
- ・ 同 「〈止行者と観行者〉と〈定〉について」(『パーリ学仏教文化学』23、パーリ学仏教文化学会、2009年)
- ・ 同 「現代タイ仏教における止観の実践法」(『パーリ学仏教文化学』24、パーリ学仏教文化学会、2010年)
- ・ 同 「後代パーリ文献における止観の実践法」(『仏教学研究』65、龍谷仏教学会、2011年)
- ・ 小川隆 『語録の思想史—中国禪の研究』(岩波書店、2011)
- ・ 同 『神会 敦煌文献と初期の禪宗史 唐代の禪僧Ⅱ』(臨川書店、2007)
- ・ 同 『語録のことば 唐代の前』(禪文化研究所、2007)
- ・ 同 『続・語録のことば 「碧巖録」と宋代の禪』(禪文化研究所、2010)
- ・ 片山一良 『パーリ仏典にブッダの禪定を学ぶ—『大念処経』を読む』(大法輪閣、2012)
- ・ 蓑輪顕量 『仏教瞑想論』(春秋社、2008)
- ・ 同 監修 『仏教瞑想ガイドブック』(サンガ、2014)
- ・ 山辺能直 「大乘仏教の禪定実践」(高崎直道監修、シリーズ大乘仏教3 『大乘仏教の実践』春秋社、2011)
- ・ 池田魯山 『詳解 摩訶止観』(大蔵出版、1996)

仏教の止観と“マインドフルネス”

- ・ 貝谷久宣（編集）、熊野宏昭（編集）、越川房子（編集）『マインドフルネス 基礎と実践』（日本評論社、2016）
- ・ 熊野宏昭『実践！ マインドフルネス—今この瞬間に気づき青空を感じるレッスン』（サンガ、2016）
- ・ Phra Dhamma Theerarach Mahamuni: *Path To Nibbana an Introduction To Insight Meditation*, (Mahadhatu Monastery, 1989.)
- ・ Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, (Motilal Banarsidass. 2000)
- ・ Gyana Ratna Thera, *The Way of Practicing Meditation in Theravāda Buddhism*, (Sankibobusshorin, Tokyo, 2001)

(以上は2017年10月14日に開催された特別講演会「仏教の止観と“マインドフルネス”——その特徴と問題点——」の講演録である。講演会は臨済宗妙心寺派教化センターおよび花園大学国際禅学研究所の共催により開催された。)