

ISSN 1880-7925

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十五号

2020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. 15

Table of Contents

An Annotated Translation of the Chapter on Huangbo in the <i>Tiansheng guangdeng lu</i> , vol. 8 (Part2)	OGAWA Tairyu..... 1
A Compilation of Kamakura-era Tea Records from the Zen School: With Japanese Readings and Annotation (4)	TACHI Ryushi..... 41
A Reprinting of Kanshi Bonkaku's <i>Mumonkan sage</i>	TATSUYA Kodo..... 157
An Annotated Translation of the <i>Sitianwang zongzhuàn</i> : Fifth Report of the "ChongBianZhuTianZhuan"	LIN Mingyu 189
The Background and Intention of Kokan Shiren's <i>Genkōshakusho</i> , with a Focus on Tōfuku-ji	JUNG Meekyung 225
An Annotated Text of Senmon Jōju's <i>Bakushū Furyaku</i>	LIN Guanchao..... 255
An Annotated Translation of Yungi Zenhong's <i>Zhenge ji</i>	SHIRAKAWA Kunioki 279
The Spread of the <i>Ren Wang Sutra</i> and the Establishment of the Ren Wang Ritual in East Asia	PEI Changchun (177)
A Study of the Ujjhāpanakasikkhāpaḍaṃ Section of the Pācittiya	LI Wei (161)
The Chan Thought of Nanquan Puyuan: A Continuation and Development of Mazu's Chan Thought	WU Jingan (Jie Fa) (135)
Dahui Zonggao's Criticisms of Contemporary Chan: With an Emphasis on the Chan Thought of Cizhao Ziyuan	YANG Teukchi (109)
The Circulation of Buddhism in East Asia, Fujian, Taiwan, Guangdong, and Vietnam in the Ming and Qing Dynasties: With a Focus on the Reissue of Shi Hongzan's <i>Shami Liuyi Yaoliue Tzeng</i>	CHEN Yuhneu (73)
The Importance of Chinese Documentation in Expanding the Study of Buddhism in the Ming and Qing Dynasties: Taking Kongyin Zhencheng as an Example	CHIEN Kaiting (59)
Views on Women in Japanese Zen: The Case of Zen Master Hakuin (4)	TAKESHITA Ruggeri Anna..... (45)
A Buddhist View of the Dignity of the Human Being: A Basis for Considering Modern Issues of Life (Transcribed Lecture)	KIMURA Bunki (1)

March 2020

花園大学国際禅学研究所

論叢

第十五号

目次

『天聖広灯録』 卷八「黄檗章」 訳注（二）	小川太龍	1
鎌倉期禅僧の喫茶史料集成ならびに訓註（下二）	館隆志	41
貫之梵鶴『無門関鎖解』 翻刻（上）	龍谷孝道	157
『四天王総伝』 訳注記	林鳴宇	189
虎関師錬『元亨釈書』の成立背景とその意図——東福寺をめぐって——	鄭美景	225
仙門浄壽『槩宗譜略』 標註（卷下）	林觀潮	255
雲棲株宏『正訛集』 訳注（中）	白川邦與	279
執筆者一覧		311
『仁王経』の流伝と東アジア仁王会の成立	裴長春	(177)

波逸提法嫌罵戒における因縁譚と条文の関係について	李 薇	(161)
南泉普願の禅思想——馬祖禅の継承と展開	吳 進 幹 (戒法)	(135)
大慧宗杲・邪禅批判の周辺——慈照子元との関連性を中心に	梁 特 治	(109)
明清時期東亞閩臺粵越地區的佛典流通 ——以釋弘贊的《沙彌律儀要略增註》重刊刻為主	陳 玉 女	(73)
略談傳統文獻學對拓展明清佛教研究的重要性——以空印鎮澄為例	簡 凱 廷	(59)
日本の禅宗における女性観——白隠禅師の場合——(4)	竹下 ルツジエリ・アンナ	(45)
〈講演録〉 仏教は現代的課題にどう対峙するべきか	木村文輝	(1)

『天聖広灯録』卷八「黄檗章」訳注（二）

小川太龍

本稿は、『天聖広灯録』卷八「黄檗章」に対する訳注の第二回目である。

本訳注稿は、「黄檗章」全三一段中、機縁話を中心とする前段一三段（前号『花園大学国際禅学研究所論叢』第一四号（二〇一九年）所収）に続く、説法・問答を収録する後段一八段中の、さらに前半部分の四段を対象としている。分量としては、「黄檗章」全体の三分の一程度、後段の約半分にあたる。

前号収録の拙論『『天聖広灯録』卷八「黄檗章」訳注（一）』の【前言】（二一九―二三三頁）で述べた通り、本章に収録される説法・問答は、同じく黄檗希運（？―八五〇頃）の『伝心法要』『宛陵録』の内容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。すなわち、黄檗の思想分析、ひいては唐代禅の思想展開を考える上で重要な基礎作業となる。

なお、『天聖広灯録』ならびに『黄檗章』の位置づけの詳細は前号の【前言】を、略号・凡例については前号の【略号・凡例】をそれぞれ参照されたい。

目次

一四（一）、道の学び方

- 一四(二)、あらゆる見解を離れよ
- 一四(三)、有無を超える真理
- 一四(四)、一切は本来空であり迷悟などない
- 一四(五)、一心はあらゆる概念を絶す
- 一四(六)、六根に囚われぬ
- 一四(七)、コダマを求める者
- 一五、王庫内の剣
- 一六、迦葉は語に執着する者か
- 一七、文殊の剣

【一四】(一)

《原文》

夫学道者先須併却雜学・諸縁。決定不求、決定不著。聞甚深法、恰似清風屈耳、瞥然而過、更不追尋、是為甚深。入如来禪、離生禪想。從上祖師唯伝一心、更無異法、指心是仏。頓超等妙二覺之表、決定不流至第二念、始似入我宗門。如斯之法、汝取次人到者裏、擬作磨生学。所以道、「擬心時、被擬心魔縛、非擬心時、又被非擬心魔縛、非非擬心時、又被非非擬心魔縛。」魔非外来、出自你心。唯有無神通菩薩足跡不可尋。

(G四二二b)

《訓読》

夫れ学道は、先ず須らく雑学・諸縁を併却せよ。決定して求めず、決定して著せず。甚深の法を聞くとは、恰も清風の耳に届くが似く、瞥然として過ごし、更に追尋せざる、是れを甚深と為す。如来禪に入り、禪の想を生ずるを離れよ。従上の祖師、唯だ一心のみを伝え、更に異法無し、心是れ仏なるを指す。頓に等妙二覚の表を超え、決定して第二念を流至せずんば、始めて我が宗門に入るが似し。斯くの如きの法なるに、汝ら取次の人、者裏に到りて、作磨生が学ばんと擬す。所以に道わく、「擬心の時、擬心の魔に縛せられ、非擬心の時、又た非擬心の魔に縛せられ、非非擬心の時、又た非非擬心の魔に縛せらる」と。魔は外より来たるに非ず、出ずるに你の心自りす。唯だ無神通菩薩のみ有りて、足跡を尋ぬるべからず。

《現代日本語訳》

そもそも道を学ぶならば、まず諸々の知識や、あらゆるしがらみを捨てなければならない。決して求めてはならず、決して執着してはならない。最上の法を聞くとは、どこ吹く風で意に介さず、さっとやり過ごし、全く追い求めない、これこそ最上というものだ。如来の禪に入り、「禪」という分別を生ずるな。これまでこの祖師は、ただ一心を伝え、その他に異なつた教えなどなく、心こそが仏であると指し示したのだ。時間にならずに「妙覚・等覚」というような二種の悟りを超えて、決してそれに後続する分別におちいらなければ、それでようやく我が宗門に入ったということになる。このような教えであるのに、お前たちいいかげんな者は、ここにやつて来て、何を学ぼうというのか。だから言うではないか、「心に思いを凝らす時は、『心に思いを凝らす』という魔に縛られ、心に思いを凝らさない時は、『心に思いを凝らさない』という魔に

縛られ、心に思いを凝らさないのである。『心に思いを凝らさないのである』という魔に縛られる」と。魔とは外から来るのではなく、お前の心から出るものなのだ。ただ無神通菩薩のみが、足跡を探し求めることができない（＝跡を尋ねることができるような跡を残さないのだ）。

《語注》

○【一四】から【三〇】の黄檗の説法は、『天聖広灯録』が初出であり、『古尊宿語録』卷三「黄檗断際禅师宛陵録」(Z一八・九六b—九九c)にも収録される。なお、時代が下る明代の『指月録』卷一〇「黄檗章」や『楞嚴経宗通』『楞嚴経疏解蒙鈔』『金剛経宗通』などに収録される段もある。

○この一段【一四】は長文のため、便宜上(一)から(七)に分けた。

○**夫学道者……決定不著** 仏道を成就するには、外在的知識を捨て去らねばならない。「学道」は、仏道を学び修行すること。黄檗は『伝心法要』においても「学道」という語を多用する。「併却」は、とり除く、かたつける。「雑学」は雑多な知識。「諸縁」は、諸々の因縁、しがらみ。この一文は、黄檗が『伝心法要』『宛陵録』においても主張する説であり、以下に同旨の例を挙げる。「学道の人、若し成仏せんと欲得せば、一切の仏法総て学ぶを用いず。唯だ無求無著のみを学べ」(学道人若欲得成仏、一切仏法総て不用学。唯学無求無著)(『伝心法要』第三段、G三四三b)。「従前有る所の一切解処、尽く須らく併却して空ならしめ、更に分別すること無かるべし」(従前所有一切解処、尽須併却令空、更無分別)(『伝心法要』第八段、G三四七a)。「如今まだ無心を学び頓に諸縁を息め、……」(如今但学無心頓息諸縁、……)(『宛陵録』第一六段、G三五三a)。

○**聞甚深法……是為甚深** 真理を得るには、徹底して求めてはならない。「瞥然」は、ちらりとよこぎる。「聞甚深法、如清風屈耳。瞥然而過」という語は、『宗鏡録』卷四四に「瞥然而過」を除く語(T四八・六七二b)が見え、『嘉泰普灯録』卷二五「諸方広語・西蜀仁王欽禅师(未詳法嗣)章」(Z一三七・一七b)にも同文が見える。「清風屈耳」

とは、清風が耳を過ぎるのと同様に、たとえ最上の教えが耳に入っても概念化しないという意。後代のものであるが、『無異元来禪師広録』巻一七「示本宗禪人」に「諸方の五味禪を学ばず、清風耳に過ぎ自から悠然たり」〈不学諸方五味禪、清風過耳自悠然〉(Z一二五・一一六a)とある。

○入如来禅……指心是仏 祖師が指し示したものは「即心是仏」の一点である。「如来禅」は最上の禪。同時代の圭峰宗密(七八〇―八四二)が「是最上乘禪。亦名如来清淨禪」(『禪源諸詮集都序』T四八・三九九b)と言う。なお、ここでの用例は後代に「祖師禪」と比較されるものではない。黄檗は『伝心法要』第三段(G三四八a)において『誑道歌』の「一超直入如来地」(T四八・三九六a)を引用している。「禪想」は禪という分別。『金剛三昧経』に「禪の性は無生にして、禪の相を生ずるを離る」(禪性無生、離生禪相)(T九・三六八a)とあり、『六祖壇経』(T四八・三五八a)もこれを引く。また、『天聖広灯録』巻九「百丈語」に「問う、『如今此土に禪有り」と説くは如何」と。師云わく、『不動不禪は是れ如来禪。禪の想を生ずるを離る』と「問、『如今説此土有禪如何』師云、『不動不禪は如来禪。離生禪想。』」(G四二五b)とある。「従上祖師唯伝一心、更無異法、指心是仏」は『伝心法要』『宛陵録』中に見える主張であり以下に同旨の例を挙げる。「所以に達摩、西天従り来り、唯だ一心の法のみを伝え、一切衆生、本来是れ仏なるを直指す」(所以達摩従西天来、唯伝一心法、直指一切衆生本来是仏)、『宛陵録』第一六段、G三五二b)、「諸仏と一切衆生とは、唯だ是れ一心のみ、更に別法無し」(諸仏与一切衆生、唯是一心、更無別法)、『伝心法要』第一段、G三四一a)。

○頓超等妙二覚之表……擬作磨生学 一切の分別、何かを学ぶということとは不用である。「等妙二覚」は、菩薩修道の五十二位中の最高位である「妙覚」と次に位する「等覚」。黄檗は『伝心法要』第三段において、「饒たごい你、三賢四果十地の満心を学得するも、也たた祇だ是れ凡聖の内に在りて坐するのみ」(饒你学得三賢四果十地満心、也祇是在凡聖内坐)(G三四八a)と、概念化された階位における悟りの無意味さを説く。なお、臨済義玄(？―八六六/八六七)の示衆にも、「等妙の二覚は担枷負鎖の漢」(等妙二覚担枷負鎖漢)、『天聖広灯録』巻一一「臨済語」G四四〇a)とある。「流至第二念」は、最初の分別に後続する概念におちいること。『大慧普賢禪師語録』巻二二「示曾機

「宜」に「纒かに第二念を起こせば、則ち比量に落つ」(纒起第二念、則落比量矣)(T四七・九〇六b)とある。なお『林間録』には「黄檗毎に曰わく」(Z一四八・三〇〇c)と字句の異同があるも「……我宗門」まで引かれている。「取次」は、いいかげん。臨済の示衆に、「道流、取次に諸方の老師に面門を印破せられ、『我れ禪を解し道を解す』と道うこと莫かれ」(道流莫取次被諸方老師印破面門、道『我解禪解道。』)(『天聖広灯録』巻一一「臨済語」G四四一b)と見える。

黄檗は、『伝心法要』においても以下のように繰り返し、修行者が知的に学ぶことが禪宗における学道でないことを説く。「如今ま学道人、此の心体を悟らず、便ち心上に於いて心を生じ、外に向かつて仏を求め、相に著し修行す。皆な是れ悪法にして、菩提道に非ず」(如今学道人不悟此心体、便於心上生心、向外求仏、著相修行。皆是悪法、非菩提道)(第一段、G三四一b—三四二a)、「我が此の禪宗、上従り相承して已来、曾て人をして知を求め解を求めしめず、只だ学道と云うすら早に是れ接引の詞なり。然して道も亦た学ぶべからず」(我此禪宗従上相承已来、不曾教人求知求解、只云学道早是接引之詞。然道亦不可学)(第八段、G三四六b)。

○擬心時……又被非擬心魔縛 心が対象に向かうとたちまちそれに縛られる。出典未詳。「擬心」は、心向ける。『伝心法要』第三段に「心を擬すれば即ち差う」(擬心即差)(G三四四a)とある。『景德伝灯録』巻一〇「趙州章」において南泉普願(七四八—八三四)は、以下のように、何か特定のものを志向するとそれが執着となり分別においてしまつて言う。「異日南泉に問う、『如何か是れ道』と。南泉曰わく、『平常心是れ道』と。師曰わく、『還た趣向す可き否』と。南泉曰わく、『向かわんと擬すれば即ち乖く』と。師曰わく、『擬せざる時は如何か是れ道なりと知らん』と。南泉曰わく、『道は知と不知とに属さず。知は是れ妄覚、不知は是れ無記なり。若し真に不疑の道に達すれば、猶お太虚の廓然として虚豁なるが如し、豈に強いて是非すべけんや』と。師言下に理を悟る」(異日問南泉、『如何是道』。南泉曰、『平常心是道』。師曰、『還可趣向否』。南泉曰、『擬向即乖』。師曰、『不擬時如何知是道』。南泉曰、『道不属知不知。知是妄覚不知は無記。若是真達不疑之道、猶如太虚廓然虚豁、豈可強是非邪。』師言下悟理)

(K一五三a—b)。

このような主張は『二入四行論』にも、「若し一法の貴ぶ可く重ず可き者有れば、此の法は最も能く你を繫殺し、有心の中に墮在せしめん。此は是れ頼るべからざる物なり。世間の凡人の名字に繋がる者は天下に無数なり」(「若有一法可貴可重者、此法最能繫殺你、墮在有心中。此是不可頼物。世間凡人被名字繫者天下無数」(『達摩の語録』C二一二)とある。「く縛せられ」という表現は、荷沢神会(六八四―七五八)の『壇語』にも以下のように見える。「心、作して涅槃に住せば涅槃に縛せられ、淨に住せば淨に縛せられ、空に住せば空に縛せられ、定に住せば定に縛せらる。此の用心を作せば、皆な是れ菩提道を障ぐ」(「心作住涅槃、被涅槃縛、住淨被淨縛、住空被空縛、住定被定縛。作此用心、皆是障菩提道」(唐代語録研究班編『神会の語録 壇語』禪文化研究所、二〇〇六年、五六頁)。また、臨済の示衆にも類似表現が見える(『天聖広灯録』卷一一「臨済語」G四四四a)。

求めることも、それを否定することも同じく間違いであることを、『伝心法要』第一段は「心を持つて心は無ならしめば、心却つて有と成る。默契するのみ」(「將心無心、心却成有。默契而已」(G三四二b)と表現している。このような表現は、師である百丈懷海(七四九―八一四)の語にも以下のように確認出来る。「仏は是れ求むる無きの人、之を求むれば則ち乖く。理は是れ求むる無きの理、之を求むれば則ち失す。若し求むる無きに取すれば、復た求むる有るに同じ」(「仏は無求人、求之則乖。理は無求理、求之則失。若取於無求復同於有求」(『祖堂集』卷一四「百丈章」K五五四)。

○魔非外来……不可尋 魔とは自身を作り出すものであり、何ものにも依拠しない無神通菩薩たるべきであると示す。師の百丈はあらゆる拘束を受けず、それに固執しない者を「無神通菩薩」と呼び、仏を超えた人であると言う。「ただ如今ま但だ一切有無の諸法に礙げられず、亦た不依住の知解も無し、是れ神通と名づく。此の神通を守らざる、是れ無神通と名づく。無神通菩薩、足跡尋ぬべからずと云うが如きは、是れ仏向上の人にして最も不可思議の人なり」(「祇如今但不被一切有無諸法礙、亦無不依住知解、是名神通。不守此神通、是名無神通。如云無神通菩薩足跡不可尋、是仏向上人最不可思議人」(『天聖広灯録』卷九「百丈語」G四三二b)。ここでの黄檗の説は百丈の用法と同じである。

【一四】(二)

《原文》

若於一切時中心有常見、即是常見外道。若觀一切法空作空見、即是斷見外道。所以「三界唯心、万法唯識」、此猶是對外道邪見人說、若說「法身為極果」、此對三賢十聖人言。故仏地斷二愚。一者微細所知愚、二者極微細所知愚。仏既如是、更說什麼等妙二覺。所以一切人但欲向明、不欲向暗、但欲求悟、不愛煩惱。便道、「仏は覺、衆生是妄。」若作如是見解、百劫千生輪迴六道、更無斷絶。何以故、為謗諸仏本源自性。故他分明向你道、「仏且不明、衆生且不暗、法無明暗故。仏且不強、衆生且不弱、法無強弱故。仏且不智、衆生且不愚、法無愚智故。」是你出頭總道「解禪」。開著口便病癡。不說本祇說末、不說迷祇說悟、不曾說体祇說用。總無你話論處。

(G 四一二b—四一三a)

《訓読》

若し一切時中に於いて心に常見有らば、即ち是れ常見外道なり。若し一切法、空を觀て空見を作さば、即ち是れ斷見外道なり。所以に「三界唯心、万法唯識なり」とは、此猶お是れ外道邪見の人に対して説き、「法身以て極果と為す」と説く若きは、此三賢十聖の人に対して言う。故に仏地二愚を斷つ。一つは微細所知の愚、二つは極微細所知の愚なり。仏、既に是くの如くなれば、更に什磨の等妙二覺をか説かん。所以に一切の人、但だ明に向わんと欲し、暗に向かわんと欲せざるのみ、但だ悟を求めんと欲し、煩惱を愛さざるのみ。便ち道う、「仏は是れ覺、衆生は是れ妄」と。若し是くの如き見解を作さば、百劫千生、六道に輪迴し、更

に断絶無し。何を以ての故に、諸仏本源自性を誇る為なり。故に他れ分明に你に向かつて道えり、「仏は且つ明ならず、衆生は且つ暗ならず、法に明暗無きが故に。仏は且つ強ならず、衆生は且つ弱ならず、法に強弱無きが故に。仏は且つ智ならず、衆生は且つ愚ならず、法に愚智無きが故に」と。是れ你、出頭して総て「禪を解す」と道うなり。口を開著かば便ち病を発す。本を説かず祇だ末をのみ説き、迷を説かず祇だ悟のみ説き、曾て体を説かず祇だ用を説くのみ。総て你的話論する処無し。

《現代日本語訳》

もし常に心に常見があるならば、常見外道であり、もしすべては空であるとみて、空見をなすならば、断見外道である。それゆえ、「世界は心の産物、万物は意識の現成である」と言うも、これもなお誤った見解を持つ外道に対して説いたものにすぎず、また、「法身が最上のさとりである」とは三賢十聖に説いたものにすぎない。そして仏は、二つの煩惱を断つたのである。一つめは細かな煩惱、もう一つは極めて細かな煩惱である。仏でさえこのようであるのだから、どうして等覚・妙覚といったものを説く必要があるか。それなのに、すべての人は、ただ明(＝悟り)のみを欲して、暗(＝煩惱)を欲せず、ただ悟りのみを求め、煩惱をのぞまない。そして「仏はさとりであり、衆生は迷いである」と言うのだ。もしこのような見解を持つのなら、永遠に六道を輪廻して、(輪廻を)断ち切ることができない。どうしてか、それは諸仏の本源自性をそしめるからだ。だからヤツもハッキリと言うではないか、「仏は明ではなく、衆生は暗ではない、真理に明・暗がないからである。仏は強ではなく、衆生は弱ではない、真理に強・弱がないからである。仏は智ではなく、衆生は愚ではない、真理に愚・智がないためである」と。なにお前は、顔を見せると「禪がわか

つた」とばかり言う。口を開けばたちまち病にかかるぞ。本を説かずにとだ末のみを説き、迷いを説かずにとだ悟りのみを説き、本体を説かずに作用のみを説いておる。お前が話せる余地などないのだ。

《語注》

○若於一切時中……即是斷見外道　あらゆる見を生じさせることを否定する。「常見」は常住不変であると執着すること。「斷見」は、因果を認めず虚無であると執着すること、「空見」とも。「外道」は、異教徒。「常見」、「斷見」ともに真理から外れた偏った見解であり、およそ見解（分別）は人を束縛する迷いである。黄檗は『宛陵録』第七段において以下のように説いている。「若し見処有らば即ち外道と名づく。外道は諸見を樂しみ、菩薩は諸見に於いて動ぜず、如来は即ち諸法如の義なり。……纔かに仏見有らば便ち衆生見と作る。有見・無見、常見・斷見、便ち二鉄圍山と成り、見に障えらる」〈若有見処即名外道。外道者樂於諸見、菩薩於諸見而不動、如来者即諸法如義。……纔有仏見便作衆生見。有見無見常見斷見便成二鉄圍山、被見障〉（G三五〇b—三五一a）。

○三界唯心……此对三賢十聖人言　經典に見える相違した見解は方便に過ぎない。「三界」は欲界・色界・無色界のことであり、この世界の意。「万法」は、あらゆる存在。「三界唯心」は、『楞伽阿跋多羅宝経』卷二（T一六・四八九c）、『華嚴経』等見えるが、「三界唯心、万法唯識」という句は、『祖堂集』卷三「慧忠国師章」（K一二〇）、臨済の示衆（『天聖広灯録』卷一一「臨済語」G四四四b）等、唐代以降に見える唯識思想を要約した語。「伝心法要」『宛陵録』にも「万法唯心、心亦た不可得なり」〈万法唯心、心亦不可得〉（『伝心法要』第四段、G三四四b）、「万法尽く心に由り変ず」〈万法尽由心変〉（『宛陵録』第五段、G三五〇a）、「一切諸法皆な心に由り造らる」〈一切諸法皆由心造〉（『宛陵録』第一六段、G三三三a）と同意の語が見える。「法身」は、真理そのもの。「極果」は最上のさとり、仏果の意。法身について『伝心法要』第一三段には、「法身、古従り今に至るまで仏祖と一般じ」〈法身従古至今与仏祖一般〉（G三四八b）とある。「三賢十聖」は、菩薩の修行階位である五十二位のうち、妙覚、等覺の下位に

位置する三賢(十住(十一位)二十位)・十行(二十一位)三十位)・十回向(三十一位)四十位)と、十地(聖)(四十一位)五十位)のことであり、高位の菩薩の意。

○故仏地断二愚……更說什麼妙二覺 仏でさえ細かな分別を断つており、分別を離れなければならない。『天聖広灯録』卷九「百丈語」にも「智障・地障・行障の為が故に、自己の仏性を見るは、夜に色を見るが如し。仏地の二愚を断つを云うが如し。一つは微細所知の愚、二つは極微細所知の愚なり」(為智障・地障・行障故、見自己仏性、如夜見色。如云仏地断二愚。一微細所知愚、二極微細所知愚)(G四一九b)と見える。「所智愚」は「所知障」のこと、知らるべきものに対するさまたげの意であり、煩惱と同義。『大乘本生心地観経』卷二「報恩品」に「爾の時、菩薩金剛定に入り、一切の微細所知、諸煩惱障を断除して、阿耨多羅三藐三菩提を証得す」(爾時菩薩入金剛定、断除一切微細所知諸煩惱障、証得阿耨多羅三藐三菩提)(T三・二九八c)とある。「微細所知愚」、「極微細所知愚」は、細かな煩惱、非常に細かな煩惱であり、悟境に至る最後まで残る煩惱ということになる。時代は下るが、『金剛経宗通』卷一に「初地の菩薩、真如を分証するを得るも、尚お俱生の我執を余す。八地に至り蔵を捨つるも、尚お俱生の法執を余す。此の二種の執は、各おの微細所知愚、極微細所知愚有り。等覺の位に至り方めて断つ」(初地菩薩得分証真如、尚余俱生我執。至八地捨蔵、尚余俱生法執。此二種執、各有微細所知愚、極微細所知愚。至等覺位方断)(Z三九・一c)とある。なお後段【二二】では、「微細」のみでも細かな煩惱の意で用いられている。「等妙二覺」は、【二四】(一) 語注参照。仏でさえ「微細所知愚」、「極微細所知愚」と表現される細かな概念、分別を断つたのであるのだから、等覺・妙覺といった概念分別に執着してはならない。なお、「所智愚」という用例は『景德伝灯録』卷二八「南泉和尚語」に「大徳、心を認め仏を認むること莫かれ。設い認め得るも是れ縛なり。他に喚びて所知愚と作さる」(大徳莫認心認仏。設認得是境。被他喚作所知愚)(K五八九b)と見えるのが初出となる。

○所以一切人但欲向明……不愛煩惱 明や悟という、のぞましいと考えられるものも、暗や煩惱に対して立てられた分別に過ぎず、共に退けられる。黄檗の師の百丈も地獄と天堂の二項対立を共に退けている。「問う、『如何なるか是れ心解脱』と。師答えて曰わく、『仏を求めず知解を求めず、……亦た地獄の縛を畏れず、天堂の業を愛さず。一切

の法に拘らざるを、始めて名づけて解脱無礙と為す。……』と〈問、『如何是心解脱。』師答曰、『不求仏不求解、……亦不畏地獄縛、不愛天堂乘。一切法不拘、始名為解脱無礙。……』〉(『祖堂集』卷一四「百文章」K五五四)

○便道、「仏是覺、衆生是妄。」仏と衆生を対比し、それぞれ覺・妄と分別するもの言い。

○若作如は見解、……為謗諸仏本源自性 わずかでも分別すれば、仏性に背くことになり、迷いに陥る。「百劫千生」は、永遠ともいえる長い時間(『瀉山警策句釈記』卷下Z一一・一七四d)。「伝心法要」第一段には、「学道の人若し直下無心ならざれば、累劫修行すれども終に成道せず(学道人若不直下無心、累劫修行終不成道)」(G三四二a)とあり、「無心」にならなければ、永遠に成仏することは出来ないという。「本源自性」は、もともと悟りそのものである意で、『梵網經』卷二に見える語(T二四・一〇〇三c)。

○故他分明向你道、……法無愚智故 出典未詳。法は明暗、強弱、智愚などの分別を絶している。『宛陵錄』第三段にも同じ説が見える。「師云わく、『法には凡聖無く亦た寂に沈むことも無し。法は本と有ならず無の見を作すこと莫れ。法は本と無ならず有の見を作す莫かれ。有と無とは尽く是れ情見にして、猶お幻翳の如し……』と」(師云、『法無凡聖亦無沈寂。法本不有莫作無見。法本不無莫作有見。有之与無尽是情見。猶如幻翳……』)(G三四九b)。

○是你出頭總道「解禪」……總無你話論處 分別の次元で、「禪が分かった」と慢心する修行者をなじる。同様の例は弟子の臨済の示衆にも見える。「道流よ、取次に諸方の老師に面門を印破せられ、『我れは禪を解し道を解す』と道うこと莫れ。弁は懸河に似たるも、皆な是れ地獄を造る業なり」(道流、莫取次被諸方老師印破面門道、『我解禪解道。』弁似懸河、皆是造地獄業)、『天聖広灯録』卷一一「臨済語」G四四一b)とある。

【一四】(三)

《原文》

他一切法日本不有、今亦不無。縁起不有、縁滅不無。本亦不有、本非本故。心亦不心、心非心故。相亦非相、

相非相故。所以道、「無法無本心、始解心本法。」法即非法。非法即法。無法無非法故、是心本法。忽然瞥起一念、了知如幻如化。即流入過去仏、過去仏且不有。未來仏且不無、又且不喚作未來仏。現在念念不住、不喚作現在仏。仏若起時、即不擬他是覺是迷、是善是惡、輒不得執滯他、斷絶他。如一念瞥起、千重閑鎖鎖不得、万丈繩索繫他不住。既若如是。争合便擬滅他止他。分明向你道「爾談識。」你作磨生擬斷他。喻如陽燄。你道近、十方世界求不可得。始道遠、看時祇在目前。你擬趁他、他又轉遠去、你始避他、他又來逐、你取又不得、捨又不得。既若如此。故知一切法性自爾、即不用愁他慮他。

(G 四一三 a - b)

《訓読》

他の一切法は且つ本と有ならず、今亦た無ならず。縁起は有ならず、縁滅は無ならず。本と亦た有ならず、本、本に非ざるが故に。心も亦た心ならず、心、心に非ざるが故に。相も亦た相に非ず、相、相に非らざるが故に。所以に道わく、「法も無く本心も無くんば、始めて心、心の法を解す」と。法、即ち法に非ず。非法、即ち法なり。無法無非法の故に。是の心、心法なり。忽然と一念を瞥起せば、了知、幻の如く化の如し。即ち過去仏に流入せば、過去仏且つ有ならず。未來仏且つ無ならざれば、又た且つ喚びて未來仏と作さず。現在念念不住ならば、喚びて現在仏と作さず。仏若し起る時、即ち他の是れ覺、是れ迷、是れ善、是れ惡なるを擬さざれば、輒ち他を執滯し得ず、他を断絶す。如し一念瞥起せば、千重閑鎖、鎖し得ず、万丈の繩索、他を繋ぎ住せず。既に是くの若し。争でか合た便ち他を滅し他を止めんと擬す。分明に你に向かつて道えり、「爾談の識なり」と。你作磨生が他を断ぜんと擬す。喩えば陽燄の如し。你近しと道わば、十方世界に

求むるも不可得なり。始めて遠しと道うや、看る時は祇だ目前に在るのみ。你、他を趁わんと擬せば、他又た転た遠く去り、你、始めて他を避けんとせば、他又た来り逐い、你、取らば又た得ず、捨つるも又た得ず。既に此くの若如し。故に一切法性自から爾りて、即ち他を愁し他を慮ることを用いざるを知れ。

《現代日本語訳》

一切の真理とは本来「有」ではなく、また「無」でもない。縁が起ることは「有」ではなく、縁が減することは「無」ではない。本来性とは「有」ではない、本来性は本来性でないからだ。心も心ではない。それは心とは心ではないからだ。相（＝かたち）もまた相ではない。相とは相ではないからだ。だから言うではないか、「真理も本性もなければこそ、真理を悟るのだ」と。真理は真理ではない。真理で無くてこそ真理だ。それは真理などなく、また真理が無いことも無いからだ。このような「心」こそが真理である。ちらりとも妄念が生ずれば、悟りは幻である。すなわち、過去仏に当てはめれば、過去仏は「有」ではない。未来仏が「無」でなければ、また、「未来仏」とさえ呼ぶことはない。現在において一念一念に執着しなければ、「現在仏」と呼ぶことさえない。「仏」という念が生じる時、その迷悟、善悪という分別を行なわなければ、その概念に固執することなく、概念を断ち切ることができる。もし妄念がちらりとも起これば、「その妄念を」これ以上無い頑丈な錠前でも閉じ込めることができず、どこまでも長い縄でも縛り上げることができない。このようである以上、どうして妄念を滅し、妄念が生ずることを止めようとするのか。『楞伽經』に「ハッキリと説かれてはいないか、「妄念は」認識することにより生じる」と。お前は何を断絶しようとするのだ。喩えるなら陽炎のようなものだ。お前が「真理は」近いと言えば、この世界中を求めて

も得ることはできない。遠いと言つてはじめて、世界を観る時、「真理は」現前にあるのだ。お前が真理を追おうとすれば、真理はどんどんと遠ざかり、お前が真理を避けようとする、真理は「自ら」来て「お前を」追いかける。お前が取ろうとすれば得ることは出来ず、「反対に真理を」捨てようとしても捨てることはできない。このようである以上、一切の真理はそのままであり、愁うれい、思い巡らすことが不必要であることを知らねばならぬ。

《語注》

○他一切法且本不有……是心心法 一切の真理(＝悟り)が二項対立にないこと、すなわち分別によらないことを述べる。これは『伝心法要』『宛陵録』に通底する主張であり、特に『伝法要』第一段(G三四八b)、『宛陵録』第三段(G三四九b)、同第八段(G三五一a)に類似した説法が見える。その中でも「無法無本心、始解心心法」は、『宛陵録』第八段にも同文が見え、後代の引用を除きこの二箇所にしかこの語句は見えない。この語は、『祖堂集』(巻一「弥遮迦尊者章」K四一)をはじめ、灯史類に見える第六祖弥遮迦尊者の伝法の偈である「若了心非心、始解心心法」による。また入矢義高氏は、「無法無本心」は第四祖、優婆鞠多尊者の偈「非心非本心」をアレンジしたものと指摘する(『伝心法要・宛陵録』C一一五―一一六)。なお、「Aが非AであるのはAが非Aであるからだ」という表現は、『金剛経』に見える以下のような表現を踏まえたもの。「言う所の一切法とは、即ち一切法に非ず、是の故に一切法と名づく」(《所言一切法者、即非一切法、是故名一切法》(T八・七五一b))。

○忽然瞥起一念……断絶他 『伝心法要』第一段に「拳心動念即乖法体」(G三四一b)と云うように、妄念がちらりとでも起こると、真理から遠ざかる。ここに見えるように過去仏・未来仏・現在仏を例に挙げる、ほぼ同じ文意のものが『宗鏡録』卷二三に以下のように見える。「如今一念纔かに起らば、了不可得にして、有処の所無し。是れ過去去仏ならば、過去、有ならず。未来亦た空ならば、是れ未来仏なり。即今、念念不住ならば、是れ現在仏なり。但だ

一念起る時、執する莫く断ずる莫く、取らず捨てざらば、則ち三際蹤無し」(如今一念纔起、了不可得、無有処所。是過去仏、過去不有。未來亦空、是未來仏。即今念念不住、是現在仏。但一念起時、莫執莫断、不取不捨、則三際無蹤)(T四八・五四〇b)。なお、「警起一念」は禅籍において用例が少ないが、後段【二〇】にも見え、また『宛陵録』第一四段(G三五二b)にも見える。

○如一念警起……方丈繩索繫他不住 強固な錠前と長い繩の比喩を用いて、妄念が生じてしまうと、どのようなことをしても抑えることができないことを言う。時代は下るがこれ以上無い頑丈なものの譬えとして「閑鎖」を用いたものに「万重閑鎖」(『碧巖録』第八七則、本則評唱T四八・二二二b等)という用例が見える。

○分明向你道「爾談識」……喻如陽燄 『楞伽經』の記述を引用し、認識すること自体が妄念を生じることになると言う。「爾談(炎・焰)」は、Jīeyaの音写。認識の対象「所知」「境界」と漢訳される。『楞伽阿跋多羅宝經』卷二「一切仏語心品」には、「妄想は爾炎の識なり」(妄想爾炎識)(T一六・四九六b)、『大乘入楞伽經』卷三「集一切法品二」には、「分別は爾炎の識にして滅するを名づけて涅槃と為す」(分別爾炎識滅名為涅槃)(T一六・六〇五c)とある。また「如陽燄(炎・焰)」は、一切諸法が無相である喩えとして広く經典に用いられる比喩であり、これも『入楞伽經』と『大乘入楞伽經』にそれぞれ六箇所ずつ見える。

○你道近……即不用愁他慮他 真理に対して「不即不離」であらねばならない。『伝心法要』『宛陵録』に繰り返し説かれており、例えば『伝心法要』第一段に次のように言う。「但だ見聞覚知の処に於いて本心を認めよ。然れども本心は見聞覚知に属せず、亦た見聞覚知を離れず。……即せず離せず、住せず著せずんば、縦横自在にして、道場に非ざることを無し」(但於見聞覚知処認本心。然本心不属見聞覚知。亦不離見聞覚知。……不即不離。不住不著。縦横自在無非道場)(G三四二b―三四三a)。また、「取又不得、捨又不得」は永嘉玄覺の『証道歌』、「覺則知君不可見。取不得捨不得」(『景德伝灯録』卷三〇、K六二四b)の引用。「法性自爾」は後段【一四】(四)にも二箇所見える。「それ自らがそれ」「真理はそのものとして真理である」こと。

【一四】(四)

《原文》

如言、「前念是凡、後念是聖。」如手翻覆一般、此是三乘教之極也。抛我宗門中、前念且不是凡、後念且不是聖。前念不是仏、後念不是衆生。所以一切色是仏色、一切声是仏声。拈著一理、一切理皆然。見一事、見一切事。見一心、見一切心。見一道、見一切道。一切処無不是道。見一塵、十方世界山河大地皆然。見一滴水、即見十方世界一切性水。又見一切法、即見一切心。一切法本空。心即不無、不無即妙有。有亦不有、不有即有。即真空妙有。既若如是。十方虚空世界、不出我之一心。一切微塵国土、不出我之一念。若然説什磨内之与外。如蜜性甜、一切蜜皆然。不可者箇蜜甜、余底苦也。何処有与磨事。所以道、「虚空無内外、法性自爾。虚空無中間、法性自爾。」故衆生即仏、仏即衆生。衆生与仏元同一體。生死涅槃・有為無為元同一體。世間出世間乃至六道四生、山河大地、有性無性亦同一體。言同者、名相亦空、有亦空、無亦空、尽恒沙世界元是一空。既若如此。何処有仏度衆生、何処有衆生受仏度。何故如此。万法之性自爾故。若作自然見、即落自然外道。若作無我無我所見、墮在三賢十聖位中。

(G 四一三 b | 四一四 a)

《訓読》

「前念是れ凡にして、後念是れ聖なり」と言うが如きは、手の翻覆するが如くに一般くして、此は是れ三乗教の極なり。我が宗門中に抛らば、前念且つ凡に不是ず、後念且つ聖に不是ず。前念、仏に不是ず、後念、衆生に不是ず。所以一切の色はれ仏色にして、一切の声はれ仏声なり。一理を拈著ぐれば、一切の理、皆

な然かり。一事を見れば、一切の事を見る。一心を見れば、一切の心を見る。一道を見れば、一切の道を見る。一切処、道に不是あざるること無し。一塵を見れば、十方世界山河大地皆な然かり。一滴水を見れば、即ち十方世界一切性の水を見る。又た一切法を見れば、即ち一切の心を見る。一切法本と空なり。心は即ち無ならず、無ならざるは即ち妙有なり。有は亦た有ならず、有ならざるは即ち有なり。即ち真空妙有なり。既に是かくの若ごとし。十方虚空世界、我が一心を出でず。一切の微塵国土、我が一念を出でず。若し然らば什磨なんの内の外と説かん。如もし蜜の性、甜たれば、一切の蜜皆な然かり。者箇この蜜、甜可べからざれば、余の底もは苦なり。何処いずかにか与磨かの事有る。所以ゆに道いう、「虚空に内外無く、法性自じから爾しか」と。故に衆生は即ち仏にして、仏は即ち衆生なり。衆生と仏と、元もと同一の体なり。生死涅槃・有為無為、元と同一の体なり。世間出世間、乃至六道四生、山河大地、有性無性も亦た同一の体なり。同じと云うは、名相も亦た空、有も亦た空、無も亦た空にして、尽く恒沙世界元もと是れ一空なり。既す若でに此かくの如し、何処いずかにか仏の衆生を度する有らん、何処いずかにか衆生の仏の度を受くる有らん。何が故に此かくの如し。万法の性、自じから爾しかるが故なり。若し自然見を作なさば、即ち自然外道に落つ。若し無我、無我所の見を作なせども、三賢十聖の位中に墮在おす。

《現代日本語訳》

「一念は凡で、後念は聖である」と言うのは、同じ掌を翻すようなものであつて、仏教における方便の至言である。しかし、我が禪門においては、迷は凡でなく、悟は聖でない。「そうかと言つて」迷は仏ではなく、悟は衆生ではない。だから、一切のモノは仏であり、一切の音は仏の声である。一つの真理を解き明かせば、

すべての真理が明らかとなり、一つの現象を見れば、すべての現象を見たことになる。一つの心を見れば、すべての心を見たことになる。一つの道理を見れば、すべての道理を見たことになる。あらゆる処で仏道でないところはない。一つのチリを見れば、全世界が現前する。一滴の水を見れば、全世界の水を見たことになる。すべての真理を見れば、それは「一心」を見たことになる。「その」一切の真理とは本来空である。「しかし」一心とは無ではない。無ではないとは、真実の有である。しかし有は有ではなく、有でなくてこそ有である。これこそが「真空妙有」である。このようである以上、この空なる世界は我が一心を出ることはない。一切の国土は我が一念を出ることがない。そうであるならば、どうして内だ外だと言うことがあるうか。蜜の性質が甘みであれば、すべての蜜がそうである(＝甘い)。「しかし」この蜜(の性質)が甘みでなければ、他の蜜は苦いことになる。どこにそのようなことがあるうか。だから言うではないか、「虚空に内も外も無く、法の本性は自ずからそうなのだ。虚空には中間など無く、法の本性は自ずからそうなのだ」と。だから衆生はそのまま仏であり、仏はそのまま衆生である。衆生と仏は、本来同じである。輪廻と涅槃、作られたものとそうでないものは本来同じである。俗と聖、または、輪廻におけるあらゆる生まれ、山河大地、有る無しというのも本来同じである。同じと言うことは、名称も空であり、有るということも空、無いということも空であり、ありとあらゆる世界すべてが本来空なのである。こうである以上、どこに仏が衆生を救うということがあろうか。どこに仏の救いを受ける衆生があろうか。どうしてこのようであるのか。それは、あらゆるものの本質が、そうであるからだ。「そうかと言って」もしも「あるがままで良い」という見方をすれば、たちまちに「因果を信じない」自然外道になってしまう。もしも、自己も無い、自己に所属するものもないと見たとしても、「未だ仏にならざる」菩薩の階位に陥ってしまう。

《語注》

○如言……一切声是仏声 迷と悟は掌の表裏であるが如くに一体であるという仏教一般の立場を引き合いに出しながら、禪門はその迷悟さえないと提示する。「前念是凡、後念是聖」は、僧肇(三三四・三八四―四一五)の『宝蔵論』「本際虚玄品」に「迷の故に即ち異、覺の故に即ち一の若きは、經に云わく、『前念是れ凡、後念是れ聖なり』と。……是れを以て一即一切即一なり」(若迷故即異覺故即一。經云、『前念是凡後念是聖。』……是以一即一切即一)(T四五・一四八c)と見えるが、典拠となる經典は不明。また、『六祖壇經』にも「前念迷わば即ち凡にして、後念悟らば即ち仏なり」(前念迷即凡、後念悟即仏)(T四八・三四〇a)と見える。なお、掌と拳の違いはあるが、馬祖道一(七〇九―七八八)は汾州無業(七六〇―八二二)に対して以下のように提示している。「即ち汝の了らざる所の心、即ち是れなり、更に別物無し。……迷わば即ち是れ衆生、悟らば即ち是れ仏道なり。衆生を離れて別に更に仏有らざるなり。亦た手の拳と作り、拳の手と作るが如し」(即汝所不了心即是、更無別物。……迷即是衆生、悟即是仏道。不離衆生別更有仏也。亦如手作拳、拳作手也)(『祖堂集』卷一五「汾州無業章」K五七九)。「三乗」は、衆生を導く方便である、声聞乘・縁覺乘・菩薩乘を指す。『伝心法要』『宛陵録』を通し、三乗の教えでは悟りに至ることがないことを繰り返して主張している。また、『伝心法要』『宛陵録』は一貫して、凡・聖への偏重を除くことが「即心是仏」の体現であると言っており、例えば『伝心法要』第九段に次のように言う。「汝但だ凡情と聖境とを除却せば、心の外に更に別仏無し」(汝但除却凡情聖境、心外更無別仏)(G三四七a)。「一切色は仏色、一切声は仏声」は師である百丈の語録にも見え(『天聖広灯録』卷九「百丈語」G四二八a)、また『宛陵録』第一〇段に「一切声色是仏之慧目」(G三五二a)とも見える。

○拳著一理……即見一切心 一つのが一切であり、一切のものが一つであることを言う。『宛陵録』第一一段では水銀を喩えに挙げ、「一即一切、一切即一」と具体的に語を用いて説いている(G三五二a―b)。

○一切法本空……即真空妙有 先の「一即一切」を広げ、一切は空であり、空を体として一切が存在する「真空妙有」を説く。神会の語に「用にして有ならず即ち是れ真空、空にして無ならずれば便ち妙有と成る。妙有即ち摩訶般

若、真空即ち清淨涅槃なり」(用而不有即是真空、空而不無便成妙有。妙有即摩訶般若、真空即清淨涅槃)、『景德伝灯録』卷三〇「荷沢大師顕宗記」K六二〇b)とある。

○十方虚空世界……不出我之一念 すべてが一心に集約されることを言う。『宛陵録』第一〇段に同旨の表現として、「山河大地・日月星辰、総て汝が心を出でず。三千世界都来て是れ汝が箇の自己なり」(山河大地・日月星辰、総不出汝心。三千世界都来是汝箇自己) (G三五二a) と見える。なお、後段【二五】【一九】にも同様の表現が見える。

○如蜜性甜……何処有与磨事 蜜の甘みという性質を例に挙げ、以上の説が揺るぎないことを述べる。蜜の甘みという性質を喩えに『宗鏡録』卷二三には以下のように述べる。「一法既に実なれば、万法皆自然かり。則ち一実一切実なり。如し蜜の性の甜たるを知らば、則ち一切の蜜皆な甜たり」(一法既実、万法皆然。則一実一切実。如知蜜性甜。則一切蜜皆甜) (T四八・五四六a)。また、同じく永明延寿(九〇四―九七六)の『心賦注』にも「一蜜甜、遍天下之蜜皆甜」(Z一一一・一〇一b)と見える。

○虚空無内外……有性無性亦同一体 虚空の無相なることを示す偈を引き、仏と衆生の差異が本来実在しないことを示す。「虚空無内外……」は出典未詳であるが、以下の第八祖、仏陀難提尊者の偈によると考えられる。「虚空に内外無く、心法も亦た是くの如し。虚空を了するが若きの故に、是れ真如の理に達す」(虚空無内外、心法亦如是。若了虚空故、是達真如理) (『祖堂集』卷一「仏陀難提尊者章」K四三三)。また心を虚空に喩えることは、『伝心法要』『宛陵録』に通底している。「法性自爾」は前段【一四】【二三】語注参照。「六道四生」は、六道(天・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄)における四種の生じ方(胎生・卵生・湿生・化生)。すなわち輪廻におけるあらゆる生まれ。

○言同者……墮在三賢十聖位中 一切は空、すなわち無相である以上、そこに如何なる見解をも立てることはできない。「恒沙(＝恒河沙)」は、ガンジス川の砂の意で、無数のたとえ。「何処にか仏の衆生を度する有り……」は、『金剛經』の「実に衆生として如来の度する所有る無し」(実無有衆生如来所度) (菩提流支訳T八・七六一a、真谛訳T八・七六五c)とあるによる。これは『宛陵録』第五段でも「実無衆生如来度者」(G八五〇a)と引いている。「自然見」は因果律を無視した見方。「無我所見」は一切のものが我に属さないという見方。「無我」「無我所」とは執着

を絶した見解であり、本来至るべき境界とされる。『景德伝灯録』卷五「司空山本淨和尚章」にも道に適う見解であると見える（浄名経に云わく、「四大主無し、身も亦た無我」と。今即ち無我所の見、道と相応す。〈浄名経云、「四大無主、身亦無我。」今即無我所見与道相応〉K八一a）。しかし黄檗は、一切は無相であるから、そのような見解であつても立てることはできないと言ふ。「三賢十聖」は【一四】(二) 語注参照。

【一四】(五)

《原文》

你如今云、「何将一尺一寸、便擬度量虚空。」他分明向汝道、「法法不相到。」法自寂故当处自住、当处自真。以虚空故名法空。以心空故名性空。身心総空故名法性空。乃至千途異説、皆不離你之本心。如今説「菩提涅槃・真如仏性・二乗菩薩」者、皆指葉為黄金拳掌之説。若也展手之時、一切大衆、若天若人、皆見掌中都無一物。所以道、「本来無一物、何処有塵埃。」本既無物、三際亦無所有。故学道人单刀直入、須見者箇意始得。故達磨大師從西天来至此土、經多少国土、祇覓得可大師一人。密伝心印、印你本心。以心印法、以法印心。心心不異。心既如此、法亦如此。同真際等法性。法性空中、誰是授記人、誰是成仏人、誰是得法人。他分明向你道、「菩提者不可以身得、身無相故。不可以心得、心無相故。不可以性得、性即便是本源自性天真仏故。」不可以仏更得仏。不可以無相更得無相。不可以空更得空。不可以道更得道。本無所得。無得亦不可得。所以道、「無一法可得。」祇教你了取本心。當下了時、不得了相、無了無不了相亦不可得。

《訓読》

你、如今ま云う、「何ぞ一尺一寸を將て、便ち虚空を度量せんと擬す」と。他れ分明に汝に向かつて道えり、「法と法と相い到らず」と。法、自ずから寂なる故に当処に自ずから住し、当処自ずから真なり。身、空を以ての故に法空と名づく。心、空を以ての故に性空と名づく。身心総て空なる故に法性空と名づく。千途異説に乃至るまで、皆な你的本心を離れず。如今、「菩提涅槃・真如仏性・二乗菩薩」と説くは、皆な葉を指し黄金と為す拳掌の説なり。若也し手を展ぶるの時、一切大衆、若しくは天、若しくは人、皆な掌中を見るも都て一物も無し。所以に道わく、「本来無一物、何処にか塵埃有る」と。本と既に物無し、三際も亦た有る所無し。故に学道人、单刀直入に、須らく者箇の意を見て始めて得し。故に達磨大師西天従り来たりて此土に至り、多少の国土を経るも、祇だ可大師一人のみを覓め得。密かに心印を伝え、你的本心を印す。心を以て法を印し、法を以て心を印す。心と心と異ならず。心既に此くの如く、法も亦た此くの如し。真際に同じく法性に等し。法性空中にして、誰か是れ授記の人、誰か是れ成仏の人、誰か是れ得法の人ならん。他れ分明に你に向かつて道えり、「菩提は身を以て得るべからず、身、無相なる故に。心を以て得るべからず、心、無相なる故に。性を以て得るべからず、性、即便ち是れ本源自性天真仏なる故に」と。仏を以て更に仏を得べからず。無相を以て更に無相を得べからず。空を以て更に空を得べからず。道を以て更に道を得べからず。本と無所得なり。無得も亦た不可得なり。所以に道う、「一法の得べきなし」と。祇だ你をして本心を了取せしむるのみ。当下に了する時、相を了することを得ず、無了、無不了の相も亦た不可得なり。

〔しかしながら、〕お前は今、「どうして一尺一寸というような基準をもって、虚空を測ろうとしましょうか」などと言う。〔そのような〕お前に向かってヤツもハッキリと言うではないか、「法と法とが互いに至ることはない」と。法とは自ずから無相で静まりかえっているから、ここに最初からあり、ここにおいて最初から真である。この身が空であるから法空と言うのである。この心が空であるから性空というのである。心身すべてが空であるから法性空と言うのである。あらゆる教説は、すべてお前の一心を離れない。今、「菩提涅槃（＝悟り）・真如仏性（＝あるがままの仏性）・二乗菩薩（＝三乗・悟りに入る三種の教え）」と言うのは、すべて、木の葉を黄金だと言う、手が拳と掌となるような例え話である。もしも手を広げる時、一切の衆生、天であつても人であつても、だれが見ても掌の中に何も無い。だから言うではないか、「本来、一物もない。どこにチリ一つあるうか」と。本来、実体がない以上、過去・現在・未来、何もない。だから修行者は、ずばりとこの真意を見てやつと理にかなうのだ。だから、達磨大師はインドより我が中国にやつて来て、幾つもの土地を経るも二祖慧可のみを求め得ることが出来たのだ。密かに心印を伝えて、お前の本心を証明したのである。心をもって法を証明し、法をもって心を証明するのである。証明する仏の心と証明される自己の心は異なる。心がそうである以上、法もまた同様である。真理の世界と同じく仏性に等しい。法の本性が空である中で、そもそも授記する人、仏となる人、法を得る人とはどのような人であろうか。だからヤツもハッキリと言うではないか、「悟りはこの身をもって得ることは出来ない、〔なぜかと言うと〕この身は無相であるから。心でもって得ることができない、〔なぜかと言うと〕この心は無相であるから。本性でもって得ることは出来ない、〔なぜかと言うと〕性の本性はそれでそのまま仏であるのだから」と。〔だから、〕

仏でもって仏を得ることはできない。無相をもって無相を得ることができない。空でもって空を得ることはできない。道をもって道を得ることはできない。本来、得るものなどない。得ることが無いということも得ることが出来ない。だから言うではないか、「一法たりとて得るものはないのだ」と。ただお前に本心を悟らせようとしてのこと。直ちに悟る時、悟るといふ姿もない。悟らない、悟らないことがない、という姿をとらせることは出来ない。

《語注》

○你如今云……当处自真 本来すべては空、すなわち無相である以上、個別に法を切り出し個別限定的に法を論ずることなどできない。質問者は、「測らない」という概念をすでに立てている。当箇所は、空という語は見えないものの、内容的にも、同じ六祖偈を引用している点においても『宛陵録』第一〇段(G三五一b)の説法と通じる。他とは釈迦を指し、「法と法と相い知らず」は、追い求める法もすでに得ている法も同じであることを指す。このままの形では見えないが、『放光般若経』卷一五「嘱累品」に次のようにみえる。「諸法無対、法と法と無等、法と法と相い見ず、法と法と相い知らず。……」(諸法無対、法法無等、法法不相見、法法不相知。……)(T八・一〇五c)。『宗鏡録』卷七九にも「則ち法と法と相い知らず。法と法と相い待たず。法と法と相い借らず。皆な性、自から爾るの故なり」(則法法不相到。法法不相知。法法不相待。法法不相借。皆性自爾故)(T四八・八五四a)とある。後段【二二】には「法法不異」という表現が見える。

○以身空故名法空……身心總空故名法性空 身と心、二つの空から心身が「法性空——諸法の本性は空——」であることを導く。このような表現は他に例を見ない。

○乃至千途異説……須見者簡意始得 あらゆる教説は本心(一心)を出るものではなく、その一心の性は空である。「千途異説」は、何千もの異なる教えという意味であり、文脈から仏教の八万四千の法門を指す。【二二】の「千経万

「論」も同意。「二乗菩薩」は三乗のことであり、「拳掌の説」は一つの手が拳となり掌となること。共に【二四】(四)語注参照。「葉を指し黄金と為す」は、『涅槃経』「嬰兒行品」(曇無讖訳、卷九T二・四八五c、慧嚴等訳、卷一八T二・七二九a)に見える方便で、父母が泣く子をあやすために楊樹ゴアラの葉を金だと言うもの。「伝心法要」第一四段(G三・四八a-b)、『宛陵録』第一六段(G三・五三b)にも同じ引用が見える。「若也し手を展ぶるの時……」の出典は未詳であるが、同様の表現が『伝心法要』第一二段に以下のように見える。「手を撥はなつて君に似ずも一物無し徒らいたずらに謾りに数千般を説くを勞す」(撥手似君無一物。徒勞謾説数千般)(G三・四七b)。「本来無一物、何処いづくにか塵埃有らん」は、六祖慧能の偈。前注で指摘したように『宛陵録』第八段にも引用が見える。「無一物」は後段【二〇】にも見える。

○故達磨大師從西天來至此土……同真際等法性 達磨の心も印可された慧可の心も共に真理に合致しており異なることとはない。「心心不異」は、証明する達磨の心と証明される自己の心は異なることがないということ。この表現は、後段【二二】にも見え、【二〇】では「心心別異」、【二六】では「念念不異」とある。また、『伝心法要』第六段に二箇所(G三・四五b)、『宛陵録』一〇段に一箇所(G三・五一b)見え、さらに、これを承け臨済も使用している(『天聖広灯録』卷一一「臨済語」G四・四三b)。以下に挙げる『宛陵録』のものは、ほぼ同意である。「祖師西來し唯だ心仏を伝え、汝等の心、本来是れ仏なるを直指するのみ。心と心と異ならず故に名づけて祖と為す」(祖師西來唯伝心仏、直指汝等心本來是仏。心心不異故名為祖)。なお、達磨(生没年諸説あり、五世紀頃)の法を慧可(四八七―五九三)のみが得たことは、『宛陵録』第四段(G三・四九b)にも見える。

○法性空中……無了無不了相亦不可得 これまで説いて来たように、真理とは虚空であるから、二項対立に陥ることではなく、規定することはできない。ただこの無相たる一心を体得するのみであることを提示する。「誰は授記人、誰は成仏人、誰は得法人」は、【二四】(四)に「何処いづくにか仏の衆生を度する有り、……」と同様の反語的表現が見える。当該語注参照。「菩提者不可以身得」は『如来莊嚴智慧光明入一切仏境界経』卷二(T二・二四五c)、『大方等大集経』卷二(T二・二二a)、『維摩経』「菩薩品」(鳩摩羅什訳T一・四・五四二b)に見える語。『宛陵録』第一〇

段でも次のように引いている。「菩提に是の処無し。仏も亦た菩提を得ず。衆生も亦た菩提を失わず。身を以て得べからず。心を以て求むべからず」(菩提無是処。仏亦不得菩提。衆生亦不失菩提。不可以身得。不可以心求)(G三二五二a)。「本源自性天真仏」は、衆生の自性(≡本性)は本来的にそのままで仏そのものであるという、『証道歌』に見える語(T四八・三九五c)。なお、【二四】(二)には、「諸仏本源自性」と見える。該当語注参照。「不可以無相更得無相……不得了相」は、以下の『伝心法要』第四段の説に集約される。「心を以て更に心を求むべからず。仏を以て更に仏を求むべからず。法を以て更に法を求むべからず。故に学道人、直下無心にして默契する已。心を擬すれば即ち差う」(不可以心更求於心。不可以仏更求於仏。不可以法更求於法。故学道人直下無心默契而已。擬心即差)(G三四四a)。なお、「不可以a更Va……(aをもつてaをVするべからず)」という構文を繰り返し畳み掛ける手法は、『伝心法要』にも見えるように黄檗の語に特徴的であり、後段【一七】【一八】にも見える。「無一法可得」は、『入楞伽經』卷三「集一切仏法品」(T一六・五二八c)、『大宝積經』卷七二(T一一・四一三a)等に見える語であり、『伝心法要』に一箇所、『宛陵録』に二箇所引かれている。また後段【二四】にも見える。

【二四】(六)

《原文》

如此之法、得者即得。得者不自覺知、不得者亦不自覺知。如此之法、從上已來有幾人得知。所以道、「天下忘已者有幾人。」如今於一機二境、一經一教、一世一時、一名一字、六根門前領得、与機関木人何別。忽有一人出來、於一名二相上作解者、我說此人、「尽十方世界覓者箇人不可得。以無第二人故、繼於祖位。」亦云、「釈種無雜純一故。」

(G四一四a—b)

《訓読》

此くの如きの法、得る者は即ち得。得る者は自ら覚知せず、得ざる者も亦た自ら覚知せず。此くの如きの法、從上已来、幾人か有りて知り得たる。所以に道う、「天下に己を忘るる者、幾人か有る」と。如今ま一機一境、一經一教、一世一時、一名一字に於いて六根門前に領得せば、機関木人と何ぞ別れん。忽し一人有りて出で来たり、一名二相上に於いて解を作さば、我れ此の人に説く、「尽十方世界、者箇の人を見むるに不可得なり。第二の人、無きを以ての故に、祖位を継ぐ」と。亦た云わく「釈種、雜無く純一なる故に」と。

《現代日本語訳》

このような教えは、得る者はたちまちに得る。得る者は自ら得たと自覚せず、得ない者もまた自覚しない。このような教えは、これまで、どれだけの者が知り得たであろうか。だから言うではないか、「天下に己を忘れる者は、どれだけいるであろうか」と。今、それぞれの機会、それぞれの教え、それぞれの瞬間、それぞれの言句において、六感でそれを理解するのであれば、カラクリ人形とどうして違おうか。もしもある者が、あれこれの相の上に見解を出すならば、ワシはそいつに、「この世界の果てまで求め回つてもコノ人を得ることなど出来ない。「自己以外に」もう一人など無いからこそ、祖師の位を嗣ぐのである」と言つてやる。または、「釈迦族とは、混じりつ気なく、純血であるから」と。

《語注》

○如此之法……与機関木人何別 本来空、すなわち無相なる法を箇々に切り分け分別する形で理解することはできず、

見聞覚知によつてはならない。当箇所の理解は『宛陵録』第一〇段の次の説が参考となる。「此の一心の法体、虚空を尽くし法界に遍ねし。名づけて諸仏の理論と為す。者個の法、豈に是れ汝が言句上に於いて他を解得するものならんや、亦た一機一境上において他を見得するに不是ず。此の意は唯だ是れ默契するのみ」(此一心法体尽虚空遍法界。名為諸仏理論。者個法豈是汝於言句上解得他、亦不是於一機一境上見得他。此意唯是默契)(G三五一b)。「天下忘己者有幾人」は出典未詳。「忘己」は、『莊子』「外篇・天地十二」に「己を忘るるの人、是れを之天に入ると謂う(忘己之人、是之謂入於天)」(『莊子』岩波文庫本、第二冊、一一六頁)とある、真理を体得した理想の人間像。「六根門」は、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根のことであり、見聞覚知する感覺器官。「機関木人」はカラクリ人形。ここでは特定の対象に対して一定の応答しかできない、生きた働きを持たない機械的な対応に終始する様を指す。『証道歌』に「機関木人を喚取して問え、仏を求めて功を施せば早晩か成ぜん」(喚取機関木人間、求仏施功早晚成)(T四八・三九五c)と見える。

○**忽有一人出来……無雜純一故** 箇々の相の上に分別を行わないことで、祖師の位を嗣ぐことができる。『宗鏡録』卷一〇〇には、黄檗の語とは明記していないが、「古徳云うが如し、『尽十方世界、一人を覓め伴と為し得ず』と。又た云わく、『只だ一人有りて祖位を承紹するに、終に第二の人無し』と」(如古徳云、『尽十方世界、一人を覓め伴と為し得ず』。又云、『只有一人承紹祖位、終無第二人。』)(T四八・九五五c)と当箇所の引用が見える。「積種」は釈迦の出身部族である釈迦族のこと。ここでは、何ら分別の介在しない純一清浄なることを積種(『大悲経』卷四「以諸譬喻付嘱正法品」、「我れ積種に生まるる故に種姓清浄なり」(我生積種故種姓清浄)T二二・九六三c)に喩える。なお「於一名一相上作解者」は、原文では「不於一名一相上作解者」に作る。これでは、「相の上に見解を出さない者」となり、前後の文脈と合わない。また、当該箇所に類似した、以下の『伝心法要』第三段の内容を踏まえ「不」を削除した。「言う所の定慧鑑用歴歴、寂寂惺惺たる見聞覚知とは、皆な是れ境上に解を作すもの、暫く中下根の人の為に説くことは即ち得し。若し親証せんと欲せば、皆な此くの如きの見解を作すべからず」(所言定慧鑑用歴歴、寂寂惺惺見聞覚知、皆是境上作解、暫為中下根人説即得。若欲親証、皆不可作如此見解)(G三三四四a)。

【二四】(七)

《原文》

言、「王若成仏時、王子亦隨出家。」此意大難知。祇教你莫覓。覓便失却。如痴人山中叫一声、響從谷出、便走下山、趁及乎覓不得。又叫一声、山上響又応、亦走上、山上趁。如是千生万劫、祇是尋声逐響人、虚生浪死漢。汝若無声、亦無其響。涅槃者無聞・無知・無声・絶跡・絶蹤。若得如是、稍与祖師隣房也。

(G 四一四 b)

《訓読》

言わく、「王、若し成仏する時、王子も亦た隨いて出家す」と。此の意大いに知り難し。祇だ你をして覓むること莫からしむのみ。覓むれば便ち失却す。如えば痴人の山中に一声を叫び、響、谷從り出で、便ち走り山を下り、趁ぎ及ぶも覓め得ず。又た一声を叫び、山上の響に又た応じ、亦た上に走り、山上に趁く。是くの如く千生万劫するも、祇是だ声を尋ね響を逐う人、虚生浪死の漢なり。汝若し声無くんば、亦た其の響無し。涅槃は無聞・無知・無声・絶跡・絶蹤なり。若し是くの如きを得ば、稍か祖師と隣房なり。

《現代日本語訳》

「王が成仏する時、王子もそれに従い出家した」と言うが、この意味はとても難しい。ただお前が求めるのを止めさせるだけだ。求めればたちまちに失つてしまう。たとえば、愚か者が山の中で一声叫び、そのコダマが谷から聞こえたことにより、「その声を求めて」たちまち山を下り、谷底に着いて探してみても得られ

ない。また一声叫び、「今度は」山の上のコダマに応じて、また山の上に走り、山の上に至る。このようであれば未来永劫生まれ変わったとしても、ただただ「実体のない」声やコダマを追い求める人であり、虚しく生き死にして輪廻するだけの輩だ。もしもお前が声を出さなければ、そのコダマというものもない。悟りとは、聞くことも知ることも出来ず、音も痕跡もない。もしこのように会得できれば、少しは祖師の隣人となれよう。

《語注》

○言王若成仏時……稍与祖師隣房也 外に求めることは、実体のないコダマを追い求めるようなものであり、徹底して求めず一切の分別を断つことが仏道に適う。「王若成仏時、王子亦随出家」は、『法華経』卷一「序品」(T九・三 c—四 a)に見える、日月灯明仏が成道したことをその八人の息子が聞いて出家し、後にそれぞれ成仏したという話。黄檗がこの意が難しいと言ったのは、黄檗の教説と表面上矛盾するため。つまり、日月灯明仏の成仏というコダマを追って王子が出家し成仏したと読み取ることが可能であるため、この意は難しいと言う。「覚便失却」と言うように、求めるのとちまちまちに失つてしまうということは、『伝心法要』第一段にも「但是衆生、相に著して外に求め、之を求むるに転た失す」(但是衆生著相外求、求之転失)(G三四一 b)と見える。「痴人山中叫一声……虚生浪死漢」の喩えは、以下の『大智度論』卷六「序品」の説を踏まえる。「響の如し」とは、若しくは深山狭谷の中、若しくは深絶澗の中、若しくは空大舎の中、若しくは語声、若しくは打声、声従り声有り、名づけて「響」と為す。無智の人は謂いて有人の語声と為すも、智者は心に念う、『是の声人の作す無し、但だ声を以て触れ、故に更に声有り。名づけて響と為す』と。響の事は空なり。能く耳根を証かす(「如響」者、若深山狭谷中、若深絶澗中、若空大舎中、若語声、若打声、従声有声、名為「響」。無智人謂為有人語声、智者心念、『是声無人作、但以声触、故更有声。名為響。』響事空。能証耳根)(T二五・一〇三 a)。「虚生浪死漢」は虚しく輪廻を繰り返す輩。

〔一五〕

《原文》

問、「如王庫藏内、都無如是刀、伏願誨示。」師云、「王庫藏者、即虛空性也。能損十方虛空世界、皆總不出你心。亦謂之虛空菩薩。你若道是有是無、非有非無、總成殺羊角。殺羊角者、即你求覓者也。」問、「王庫藏中有真刀否。」師云、「此亦是殺羊角。」云、「若王庫藏中本無真刀、何故云、『王子持王庫中真刀出至異国。』」何得言無。」師云、「持刀出者、此喻如來使者。你若言『王子持王庫中真刀出去』者、庫中応空去也。本源虛空性。不可被異人將去。是什磨語。設你有者、皆名殺羊角。」

(G 四一四b—四一五a)

《訓読》

問う、「な如えば王庫藏の内に、す都て是かくの如き刀無し、伏して願わくば誨しせよ」と。師云わく、「王庫藏とは、即ち虛空性なり。能く十方虛空世界を損そめ、皆まな總まて你的心を出でず。亦た之を虛空菩薩と謂いう。你、若もし是れ有、是れ無、有に非ひず、無に非ひず道いわば、總まて殺こ羊やうの角と成なす。殺こ羊やうの角とは、即ち你的求もと覓みする者なり」と。問う、「王庫藏中に真刀有あり否や」と。師云わく、「此まも亦また是れ殺こ羊やうの角なり」と。云わく、「若もし王庫藏中に本と真刀無なければ、何なが故ゆにか、『王子、王庫中の真刀を持ち出いでて異国に至いたる』と云いう。何なぞ無なしと云いうを得えんや」と。師云わく、「刀を持ち出いでずとは、此これ如に來のの使者を喻よう。你的『王子の王庫中の真刀を持ち出いで去ゆく』と云いう若もきは、庫中こに空そろろに去ゆるべし。本源虛空の性、異人い人に將もち去ゆらるべからず。是れ什磨なの語ごぞ。設たいないなに有あるとも、皆まな殺こ羊やうの角と名なづく」と。

《現代日本語訳》

問い、「王の蔵の中にそのような刀はないと言いますが、この点についてご教示下さいませ」。師、「王の蔵とは、虚空である。この空なる世界を包みこんでおり、お前の心から出るようなものは一つもない。またこのことを虚空菩薩とも言う。もしもお前が、有だ無だ、有ではない無ではないと言え、カモシカの角だ。カモシカの角とは、お前が求めることを言うのだ」。問い、「それでは、王の蔵の中には真の刀はあるのでしょうか」。師、「それもカモシカの角だ」。問い、「もし王の蔵の中に最初から真の刀が無いのならば、どうして『王子が王の蔵の真の刀を帯び異国に行っている』と言うのでしょうか。どうして無いなどと言えませうか」。師、「刀を持ち出すとは、仏の方便である。お前の『王子が王の蔵の中の真の刀を持ち出し行つた』というような物言いこそ、まさに蔵の中を空っぽにせねばならない。本来虚空の性質である。他人が持ち去ることなど出来なのだ。お前は何を言っているのだ。お前に何があるうとすべてカモシカの角だ」。

《語注》

○問、**如王庫蔵内、都無如是刀。伏願誨示**。質問者は『涅槃經』の寓話になぞらえ、**真実の法のありかを問う**。王庫蔵内の刀とは、『大般涅槃經』卷八「如来性品」（北本T一二・四一二b―c、南本T一二・六五三b―c）に見える以下の寓話による。

王子と親友であつた貧者が、王子の美しい刀を見て欲しいと執着をした。王子がその刀を帯びて他国に行つてゐる際に、その男は宿泊した家で「刀、刀」と寝言に言つたために、捕らえられ王に刀がどこにあるか問われる。男は事情を話し盗んでいないと述べる。そこで、王はどのような刀を見たのか問う。それに対して男は「カモシカ（＝殺羊）の角のようであつた」と答える。王は王庫にそのような刀はないと答える。王が替わり四代にわたり家臣も見つ

というカモシカの角のような刀を王庫に探すも得られなかった。他国に行っていた王子が王位に就き、家臣に刀について尋ねると、皆な各々異なった色・形状を答える。それを聞いた王は、皆な刀の真の実相を見ていないと笑う。

○師云、王庫藏者……皆名殺羊角 黄檗は一貫して一切諸法が本来空なることを示す。質問者が提示した寓話は、真の刀と殺羊の角に似た刀に喩えて、真の実相を識らず種々の分別による妄念を实相と見なす邪見を戒めた話であるが、黄檗は本来空であることを示す話と解釈する。黄檗は、質問者が「藏の中が空だ」という話を持ち出し出しながら、真実の法を有るとして求める矛盾をたしなめる。『伝心法要』第八段（G三四六b—三四七a）においても「空如来藏」という語を用いて同様の趣旨でこの寓話が用いられている。また「能摂十方虚空世界、皆総不出你心」は、前段【一四】（四）や『宛陵録』に同様の表現が見える。【一四】（四）語注参照。

【一六】

《原文》

問、「迦葉受仏心印、得為伝語人否。」師云、「是。」云、「若是伝語人、応不離得殺羊角。」師云、「迦葉自領得本心。所以不是殺羊角。若以領得如来心、見如来意、見如来色相者、即属如来使、為伝語人。所以阿難為侍者二十年。但見如来色相。所以被仏呵云、『唯観救世者、不能離得殺羊角。』」

(G四一五a)

《訓読》

問う、「迦葉、仏の心印を受く、伝語の人と為るを得る否」と。師云わく、「是なり」と。云わく、「若し伝語の人ならば、応に殺羊の角を離れ得ざるべし」と。師云わく、「迦葉、自から本心を領得す。所以に殺

羊の角に不是^{あら}ず。若し如来の心を領得するを以て、如来の意を見、如来の色相を見ば、即ち如来の使に属し、伝語の人と為る。所以に阿難、侍者と為ること二十年なるも、但だ如来の色相を見るのみ。所以に仏の呵して、『唯だ救世を觀ずる者のみにして、殺羊の角を離れ得ること能わず』と云うを被る』と。

《現代日本語訳》

問い、「摩訶迦葉が仏の心印を受けたというのは、語を伝える者となつたということでしょうか。師、「そううだ」。問い、「そうであれば、まさにカモシカの角から離れられないということになってしまいますね」。師、「摩訶迦葉は自ら本心を得ている。だからカモシカの角ではない。仏心を得て、仏の意や仏の相を見るならば、仏の使者となり、語を伝える者となる。阿難は二十年も仏の侍者をしていながら、ただ仏の肉親を見るのみであつた。だから仏に、『ただ世を救うことのみを願う者であり、カモシカの角を離れることができない』と叱られたのだ」。

《語注》

○問、迦葉受仏心印、得為伝語人否 質問者は、言葉を発するたび、すべて妄念（＝殺羊の角）だとたしなめられた黄檗との先の問答【一五】を踏まえ、迦葉が仏の言葉伝える者かどうか問うた。迦葉は、仏に嗣法した第二祖の摩訶迦葉 (Mahākāśyapa)。仏と迦葉が心印により伝法したことは、『伝心法要』第五段にも、「如来の法を迦葉に付して自り已来、心を以て心に印す」(自如来付法迦葉已来、以心印心) (G三三四五b) と見える。なお原文では、「迦葉受仏心印」とあるが、『伝心法要』、『古尊宿語録』卷三 (Z一八・九七c) のそれぞれの記述から「迦葉受仏心印」と改めた。

○師云、是云、若是伝語人、応不離得殺羊角。質問者は、迦葉が仏の語を伝える者であったと黄檗が認めたため、それでは迦葉は、語に執着をしていること（＝殺羊の角）になるのではないかと反論する。

○師云、迦葉自領得本心……不能離得殺羊角。質問者の問に対して黄檗は、迦葉は形相に惑わされず本心を得ているからこそ仏の言葉を正しく伝える者となれたと答える。迦葉と対比して阿難が長年仏の侍者を務めていながら、悟りを得られなかったということは、『楞嚴経』に見え、『伝心法要』第一四段にもこれを取り上げた問答が見える（G三 四九a）。「観救世者」は、『華嚴経』卷一六「須弥頂上偈讚品」に見える語（八十華嚴、T一〇・八一c）であり、『天聖広灯録』卷九「百丈語」にも同趣旨の発言が、求めることが仏に背くことであるというこの言い換えとして以下のように見える。「久しく仏に親近するも、仏性を識らず、唯だ救世を観ずる者のみにして、六趣の中に輪廻す」（久親近於仏、不識於仏性、唯観救世者、輪廻六趣中）（G四二六b）。

〔一七〕

《原文》

問、「文殊執劍於瞿曇前者、如何。」師云、「五百菩薩得宿命智、見過去生業障。五百者、即你五陰身是。以見此宿障故、求仏求菩提涅槃。所以文殊將智解劍。害此有見仏心故。故言、『你当善害。』」云、「何者是劍。」師云、「解心是劍。」云、「解心既是劍、断此有見仏心。祇如能断見心、何能除得。」師云、「還将你無分別智、断此有見分別心。」云、「如作有見、有求仏心。將無分別智劍断、争奈有智劍在何。」師云、「若無分別智、害有見無見。無分別智亦不可得。」云、「不可以智更断智。不可以劍更断劍。」師云、「劍自害劍。劍劍相害。即劍亦不可得。智自害智。智智相害。即智亦不可得。母子俱喪。亦復如是。」

（G四一五a）

《訓読》

問う、「文殊、劍を瞿曇の前に執るとは、如何」と。師云わく、「五百の菩薩、宿命智を得て、過去生の業障を見る。五百とは、即ちあなたが五陰身、是れなり。此の宿障を見るを以ての故に、仏を求め菩提涅槃を求む。所以に文殊、智を將て劍を解す。此に仏を見る心有るを害するが故に。故に言わく、『你、当に善く害すべし』と」と。云わく、「何者か是れ劍」と。師云わく、「心を解る是れ劍なり」と。云わく、「心を解る既に是れ劍なれば、此に仏を見る心有るを断ず。祇如えば能く見る心を断ず、何もて能く除き得ん」と。師云わく、「還た你的無分別智を將て、此に分別を見る心を断ず」と。云わく、「見有りと作す如きは、仏を求むる心有り。無分別智の劍を將て断つが如き、智の劍有る在とは争奈何せん」と。師云わく、「無分別智の若きは、有見・無見を害す。無分別智も亦た不可得なり」と。云わく、「智を以て更に智を断ずべからず。劍を以て更に劍を断ずべからず」と。師云わく、「劍、自から劍を害す。劍と劍と相い害す。即ち劍も亦た不可得なり。智、自から智を害す。智と智と相い害す。即ち智も亦た不可得なり。母子俱に喪す。亦復た是くの如し」と。

《現代日本語訳》

問い、「文殊菩薩が仏の前で劍を執った、というのはどういうことでしょうか」。師、「五百人の菩薩が過去を見通す神通力を得て、過去世の悪行を見た。五百とは、他でもない五蘊（色・受・想・行・識）からなるお前自身を指す。過去世からの悪業からなることを知ったため、仏を求め悟りを求めた。そこで文殊は、智慧により劍を使いこなしたのだ。それは、仏を實體視する心を斬り捨てるためである。だから『そなたよ。

良く斬り捨てることができてる』と私は仰ったのだ。問い、「では剣とはなんでしようか」。師、「分別心を斬り捨てるのが剣である」。問い、「分別心を斬り捨てるのが剣であるならば、仏を実体視することを断つということになりますね。では、実体視することを断つという断つことについて、何によつて取り除くということでしょうか」。師、「お前の無分別智によりこの実体視する分別心を断つのだ」。問い、「実体視するということは、仏を求める心があるということになります。無分別智の剣をもつて断つと仰いますが、「斬る方の」智の剣が有るといふ点はどうなさるのでしようか」。師、「無分別智とは、実体視・非実体視という見方〔分別そのもの〕を破る。無分別智は得ることができない〔対象化できない〕」。問い、「そうは言つても」智で智は断てない。剣は剣で斬れないのではないでしようか」。師、「ワシが言う」剣は剣自らを斬り捨てる。剣は剣を斬り捨て合う。だから剣もまた得ることができない〔対象化できない〕。「ワシが言う」智慧は智慧自らを破る。智慧は智慧を破り合う。だから智慧もまた得ることができない〔対象化できない〕。「主体客体の」親子共々になくなつてしまふ。このようなものだ」。

《語注》

○問、**文殊執劍於瞿曇前者、如何** 質問者は『大宝積經』卷一〇五「神通証說品」(T 一・五九〇a―五九一c)に見える以下の説話を踏まえその意味を問うた。

五百人の菩薩が宿命通(＝過去を見通す神通力)を得て、自身の過去世の悪業を知り深く悔悟し、それに囚われ悟りへ至ることができなかった。そこで仏は菩薩たちの分別心を除くため、文殊と意を通じる。仏の意を得た文殊は利劍をもつて仏に斬りかかる。仏はそれを止め、善く斬れと言う。善く斬るとは、我見・人見なく、一切空と見ることであり、また、本来、一切諸法に実体はなく空であり、斬る主体も斬られる客体もないと説く。

この話は、しばしば禅録でとりあげられており、百丈の語(『天聖広灯録』卷九「百丈語」G四二八b)や臨済の示衆(『天聖広灯録』卷二「臨済語」G四四九a)にも見える。

○師云、五百菩薩得宿命智……断此有見分別心 黄檗は『大宝積経』の説話を踏まえながら、劍とは、分別心を斬り捨てる無分別智であると説く。五百人の菩薩が五蘊からなる自己身体であるとす解釈は黄檗独自のものである。

○云、如作有見……亦復如是 黄檗の教示に対して質問者は、無分別智が断つ主体となり、実体として存在することになるのではないかと問う。それに対して黄檗は、自身が主張する無分別智とは主体自らを断つことが出来ることと説く。つまり、質問者は主客という分別に陥って質問を発しており、それに対して黄檗は主客を絶した徹底した空性なる無分別智を説く。有見は、固定的実体を認めること。「争名(何)」で、どうしたものかの意。「母子俱喪」は客体を生む主体も、主体から生じる客体も共に相殺して空に帰するを言う。『天聖広灯録』卷九「百丈語」に未悟・了悟を絶した境地を示す語として以下のように用いられている。「未だ悟らず未だ解せざる時は母と名づけ、悟り了らば子と名づく。亦た悟解・知解無きこと無き、是れ母子俱に喪すと名づく」(未悟未解時名母、悟了名子。亦無無悟解・知解、是名母子俱喪)(G四三〇a)。

貫之梵鶴『無門関鎖解』翻刻(上)

龍谷孝道

はじめに

鎌倉時代に日本にもたらされた『無門関』は、参禅の必携書として今日に至るまで参究され続けているが⁽¹⁾、特に中世から近世にかけては、臨済宗のみならず、曹洞宗においても講義・註釈が屢々行われており、その記録としての抄物も数多く現存している。

本稿で翻刻する『無門関鎖解』(駒澤大学図書館所蔵、以下、『鎖解』)とは、戦国期の曹洞宗僧侶である貫之梵鶴(一五〇五〜一五九〇、以下梵鶴)による『無門関』の提唱を仮名書きで筆記したものであり、当時の曹洞宗僧侶がどのように『無門関』を解釈し、そして講義・提唱していたかを知ることができる文献である。

梵鶴は、曹洞宗の天真自性(二四一三寂)を祖とする天真派に属する僧である。天真派は、北信越や関東を中心として曹洞宗の教線を拡大した一大門派であるが、梵鶴は同派の大溪龍察の法を嗣いで上野金龍寺(群馬県太田市)の七世となり、さらに上野瑞岩寺(群馬県太田市)や上野鳳仙寺(群馬県桐生市)を開山している。まさに戦国期の天真派を代表する僧の一人として位置づけられる人物であるが、宗師家としても名声が

高かつたものとみえ、梵鶴には『鎖解』に加えて、さらに三種の抄物が残されている(2)。

『鎖解』で提唱の対象となっているのは、『無門関』本文のうち、「習庵序」、「表文」、「自序」、「本則四八則」(狗子仏性く乾峰一路)、そして「後序」までであり、「禅箴」以下の追補分に関する抄は存しない。末尾の四八丁裏には、原識語と考えられるものと、書写者による識語が存する。

まず、原識語と考えられるものは次の如くである。

貫之鶴憐後生小子而和泥合水抄之。不可容他見。若是有眼／人、吐唾而抛擲舂者也。

〈貫之鶴、後生の小子を憐みて泥に和し水に合わせて之れを抄す。他見を容るるべからず。若し是れ有眼の人ならば、唾を吐きて舂を抛擲せんものなり。〉

(『鎖解』四八丁裏、句読点筆者、／は原文の改行箇所を示す)

後生の者達の為に敢えて『無門関』を抄したものであるから、有眼の人であればこれを抛擲すべき旨が記されている。また、書写者による識語は、右の一文から一行分を空け、さらに一字下げて次のように記されている。

昔寛政九年丁巳林鐘七日、換懶臥地藏坊大亨謄写之畢。

〈昔に寛政九年丁巳林鐘七日、懶臥を換えて地藏坊大亨之れを謄写し畢る。〉

(『鎖解』四八丁裏)

これによれば、寛政九年(一七九七)六月七日に、「地藏坊大亨」なる僧が書写したことが判明する。この「地藏坊大亨」が如何なる人物かは不明であるが、金田弘氏はこれを他宗の僧と推察している(3)。

書写年代は梵鶴の時代よりも二〇〇年ほど降るものであり、原本とどれ程の相違が存するか、また伝来の

経路は如何なるものであつたかなど、種々の点で問題が存することになるが、現時点では異本の存在は確認できないため今後の課題とせざるを得ない。ただし、『鎖解』の内容を通読すると、その提唱形態や講述の傾向などには一貫したものがあり、一人の人物による提唱が記録されたものであることは間違いないであろう。

『鎖解』の提唱形態は、『無門関』本文の語句を適宜区切りながら、それぞれに語彙の注釈を加えたり、境界の捉え方を明らかにするものとなつてゐる。興味深いのは、中世曹洞宗の公案禪における常套手段であつた「代語」が一切用いられていない点である。梵鶴には、代語による提唱を収録した『貫之梵鶴代語抄』も残されているため、『鎖解』において代語を用いていないのは意識的なものであつたとも考えられる。

『鎖解』の提唱からは、梵鶴が臨済と曹洞の別を意識している点も見受けられる。梵鶴は、時に曹洞宗の解釈を「曹洞ノ宗旨」・「洞上ノ宗旨」と称しつつ提唱し、また臨済宗の解釈を強張する際には、「楊岐門下」・「楊岐ノ一宗」の見解であることを付説している。このように、梵鶴は洞済における解釈の相違を提示するのであり、特に曹洞宗としての立場から提唱を行つてゐることが理解される。本書の情報からは、戦国期における曹洞宗僧侶の公案理解の一端が明らかにできると同時に、洞済の別がどのように把握されていたかという点も知り得ることができる。

なお、梵鶴の属する天真派では、比較的多くの『無門関』に関する抄物が現存しており、既に先行研究においても同派と『無門関』との関係性が論じられてゐる⁴⁾。『鎖解』を考察する上では、このような天真派という法脈における思想的な影響も念頭に置く必要が存するであろう。

『鎖解』の内容に関する詳細な検討は別稿に譲りたいが、本書の存在は、梵鶴という僧侶の思想のみなら

ず、曹洞宗内における『無門関』解釈の異同・相違、そして臨済・曹洞における『無門関』解釈の比較を行う上でも重要な意義を有するものと言えるであろう。

註

- (1) 『無門関』に関する訓註や講述・提唱録は枚挙に暇が無く、現在でも新たな研究成果が発表され続けている。近年の重要な成果としては、柳幹康氏による『無門関』の訓註研究が挙げられるであろう（土屋太祐・柳幹康氏注『法眼録 無門関』〈新国訳大藏経中国撰述部①—6〉、大藏出版、二〇一九年）。
- (2) 梵鶴には『鎖解』の他に、『真州長蘆了禪師劫外録抄』（岸沢文庫所蔵）、『碧巖録抄』（瑞岩寺所蔵）、『貫之梵鶴代語抄』（瑞岩寺所蔵）という三種の抄物が存する。梵鶴の抄物に関する先行研究としては、金田弘「天真派貫之梵鶴の抄」（『浅野信博博士古希記念国語学論叢』〈桜楓社、一九七七年〉所収）、同「天真自性派と『無門関抄』（『洞門抄物と国語研究』〈桜楓社、一九七六年〉所収）、飯塚大展「『貫之梵鶴代語抄』について」（『宗学研究』第三八号、一九九六年三月）等が存する。
- (3) 金田弘一九七六、三二九頁参照。
- (4) 金田弘一九七六、拙稿「中世曹洞宗と『無門関』—京都大学谷村文庫所蔵『無門関抄』を中心として」（『印度学仏教学研究』第六五卷二号、二〇一七年三月）参照。

【貫之梵鶴『無門関鎖解』翻刻】

Ⅱ 凡例 Ⅱ

一、本稿は駒澤大学図書館に所蔵される『無門関鎖解』を底本として翻刻したものである。本稿では、『無

門関』全四八則中、第二〇則「大力量人」までの部文を収録した（本文二丁表から二四丁裏に該当）。

一、『無門関』の本文に該当する部文はゴシック体で示し、貫之梵鶴の抄文に該当する部文は明朝体で示して両者を区別した。

一、翻刻に際して、旧字や異体字等は原則として常用字に変更し、合字は開いて記した。また、判読が困難な文字は□で表記した。

一、踊り字は可能な限り原文の表記に準じて表記した（、々、くなど）。

一、便宜上、本文に読点を付加し、各本則のはじめに（1）、（2）、として番号を付加した。

一、本文中の返り点には誤字・脱字が散見するが、これらは原文のまま記した。また、本文中の誤字が塗りつぶされた箇所は二重線（Ⅱ）によって示した。（例：妙悟ハ要窮ヲ心路ヲ不絶コトヲ）

一、各丁の文末には、（1オ）、（3ウ）などのように丁数と表・裏を記した。

Ⅱ本文Ⅱ

無門関、此三字ヲ先ツ習菴陳垣ト云儒家ノ者序ヲ書テ收藏也、説道無門尽大地人得入、実ニモ足ニ碍ル者有テ杜ソ、説道有門無阿師分、阿ハ大也、大師トワ開無門ヲ指シテ云也、関ノ字ヲ云ントテ有門ト云エバ已ニ無門関ト云ゾ、建立シテ云デ無イゾ、第一ヲ強テ添ニ幾箇ヲ注脚ヲ大ニ似リ、第一ニト云ワ末迄ヲ云ン為ナリ、強トワ注セズトモト云義也、祖師禪ノ活句ニ注脚ヲ無用ナリ、大一笠上ニ頂ニ笠ヲ、古人ノ話頭ニ頭ニ無門ノ批判頌古ガ至極ノ注脚タゾ、亦此ノ習菴ガ序ヲ添タワ笠上之笠ナリ、硬ク要スル習翁ガ贊揚、習翁トワ習菴吾ガ事ヲ云ナリ、硬トワ辞退スルノ意ナリ、去レトモ黙止得ズシテ一言モ吐キ出シテ贊揚シタワ又是乾竹絞レ汁

ニ透入セズンバ生死透過ノ禪和子トワ云ワレマイ、扱テ如何ガ透過スヤ、豈ニ不道見、古人ノ語ニ証拠ノ有
 ヲ（2オ）バ見ヌカトナリ、從門入者不是家珍縁、從得者始終成壞、此語ノ事ヨ、門トワ六根門ナリ、縁ト
 ワ見聞ノ縁也、見テ心ニ得聞テ承当底ワ皆是心所ノ法トテ生死ノ業根ナリ、成壞ワ生死也、家珍トワ自知底
 ノ自性ノ心ヨ、是レハ生死成壞ニ不レ干シテ歷劫不尽ナリ、扱自己ノ家珍デワ無イヅカ、恁麼說話大似無
 風起波好肉上刺瘡、ト云ワ自性ノ心ニ契当シテ看ヨ、可聞理モ無イゾ、說話スレバ風波トナリ瘡ト成
 ルゾ、何況滯句言竟解會、掉棒打月隔靴爬痒、有何交涉、勞シテ功無キ事ヨ、祖師禪ノ活機
 ワ解會ニ落セバ白雲万里タゾ、依テモ付ヌゾ、慧開、トワ吾名ヲ拳シテ云、紹定戊子夏首衆于東嘉龍
 翔、東嘉ワ処ノ名ナリ、龍翔寺ニ首タリ、一夏頭首シテ在夕其時趙州無ヲ始テ一則ツノノ學者ニ扣クナリ、
 因衲子請益ス、無門ヲ明白ノ宗師ト見テ衲子請益ス、遂古人ノ公案將、ト云ワ此四十八則ノ事タゾ、作
 敲門瓦子、以瓦敲門内エ入ル（2ウ）ノ義用処ナリ、内裡エ入レバ用処ワ無イゾ、修多羅教ワ教皆古人
 ノ言句敲門瓦ト云、此四十八則ヲ瓦子トナシテ自性心宗ノ無門ニ透入セシメンガ為ナリ、透入シテ見ヨ、四
 十八則ニ用処ワ無イゾ、隨機引導學者、人ノ根機ニ上中下在リ、夫レノ応根機ニ接人アルゾ、竟
 爾、トワ終ニワト云ノ義、抄録不覺成集、不覺トワ兼テヨリ是レヲ記取シテ無門関ノ録ト成サントワ
 思ワ子トモ一則宛批判シ頌古ヲ抄録シテ如レ此ナリ、初以前後叙列、トワ必ズ趙州無ヲ初メニ置キ乾峰
 一路ヲ終ニ置キトワ思ワヌゾ、自然ニ學者ノ尋向スルニ任セテ扣之ヲ、叙ワ次第、列ワ連也、共成四十八
 則通曰無門関、是レワ只一夏ノ法話デ杜ソ有レ開無門ノ一生涯ノ法門商量ワ是レニ涯ラン、若是此漢ト
 トワ靈俐ノ衲僧ヲ云、不顧危亡單刀直入、トワ学道ワ譬バ百軍ノ裏ニ入ガ如ク直ニ向鋒前決勝負トト
 云、臆病ノ者ワ叶ワヌゾ、不顧危亡シテ杜ソ此（3オ）無門関ニ直入スベケレ、八臂那吒攔他不住、

譬バ八臂八面ノ阿修羅デモ有レ此無門関ニ透入シ関ヲ破ル時節ニワ手ヲ付ラレマイゾ、**縱令西天四七**、達摩ヨリ二十八代ノ祖師ヲ云、**東土三三只得望風乞命**、二三トワ惠可ヨリ六祖迄ヲ云、歴代ノ祖師モ無門関ニ透入ノ人ノ威勢ニ逢テワ乞命ト云ノ義、威風ヲ云ナリ、**設或躊躇**、臆病者ノ直入シ得タ躰ヲ云、**也**、**似隔窓看馬騎**、**眨得眼**、**来早**、**已蹉過**スト云ワ思量ト度シテワ此関ニ透入セラレマイゾ、非思量ノ処ヲ早クトワ云タゾ、馬騎ワ早イ消息ヲ云ン為ナリ、**眨得眼**トワ擬ギスルヲ云タゾ、蹉過ワ千里万里蹠ミ差フタト也、宗門ノ法門エワ不及也、**頌曰**、**大道無門**、大道ト見ヨ、無門ニシテ堺ワ無イゾ、大道トワ心宗ノ事ヨ、無門ニシテ疆無イトワ生死迷悟因果善惡ノ二法不レ于ナリ、**千差有路**、トワ迷エバ差路多ク無門ニ透入スレバ大道一路ノ禅ナリ、**透得此関**、**乾坤**ニ**独歩**(3ウ)、此無門ノ関ヲ透得底ノ人ワ乾坤ニ独歩ストワ自由三昧ヲ云也、更ニ第二人無イゾ、心法ニ契当シテ見ヨ、一切処尽ク同眼一体タゾ、**扱テ唯我独尊**デワ無イカ、

(一) **禅宗無門関**、**参学比丘**、**弥衍**、編ワアム義、趙州和上、二ツニ見ベカラズ、一仏性ト見ヨ、同根一体タゾ、趙州和尚ワ南岳四世ノ孫、観音院之徒、説禅師ナリ、南泉ノ嫡子平常心是道ニ契当有テヨリ一生涯平常ノ言語ヲ以テ示人ナリ、如是ト理ヲ著ベカラズ、**扱テ杜ソ**人如何トモスルナシ、**因僧問**、**狗子**ニ**還有**、**仏性也無**、**州曰無**、因トワ折節庭上ニ狗子ノ臥シタルヲ見テ狗子ニ因テ人々具足底ノ此仏性ノ理ヲ問タゾ、底意ガ広大ナル一問ナリ、狗子斗リヲ不レ問ナリ、亦有時ワ無ト云イ無ノ時ワ亦有トモ云ゾ、**扱テコソ**実処無ケレ、此話ニ不レ限趙州ノ言語ニワ理ワ付ケラレヌゾ、**無門云**、**参禅須透祖師関**、参禅トワ生死透脱ヲ云、無ノ一字ガ祖師ノ関ナリ、**妙悟**ハ**要窮**、**心路**ヲ**不絶**(4オ)、妙悟トワ脱体ノ入派也、承当底ワ心路ト云イ意路ト嫌ナリ、意路不到底心路承当底杜ソ無ノ字契当ノ妙悟ヨ、**仏性**已ニ分明デワ無イカ、**祖関**不レ透心

路不絶尽ク是依草附木ノ精靈、心路ヲ絶セ子バ生死ノ根切セヌニ依テ魂魄守ニ古塚ヲナリ、且ク道如何是祖師関、トワ大衆エ問イカケテ自ラノ手ノ開キ羊ナリ、只者一箇コト無字、一箇トワ有無ノ無ワ比倫ガ有ルニ依テナリ、宗門ノ第一関ナリ、宗門トワ祖師門下ヲ云、第一関トワ無門解脱ノ関門ダゾ、此関門ヲバ無意之道人ニ成リ得レバ透過スルゾ、遂ニ因テ之ニ曰ク禪宗無門関ト云、当則ニ限ラズ一千七百則ノ公案ワ皆以テ無門関ダゾ、扱テ杜ソ宗門ノ一関ヨ、透得過者、トワ此一関サエ透得有レバ、非但親見趙州便可トシ与ニ歷代ノ祖師把テ手ヲ共行上、此一仏性ヲ明ル事ワ趙州一人ニ不限義也、眉毛厮結ト一眼見同一耳聞ト、トワ実ニモ此一仏ニ契当シテ見レバ三世歴代ノ祖師ニ不レ限一切ノ衆生共ニ（4ウ）同根一鉢ヨ、豈快慶ニ不レ、扱テ大衆ワ此関ヲバコク口好ク無クテワサ、莫レ有ニ要ニ透関ヲ底上麼、ト云イ掛テ置テ此関ヲ透ント思ワバ只尋常デワナルマイゾ、曾猛心ヲ発シテ、将ニ三百六十ノ骨節ヲ八万四千ノ毫竅ヲ、云ワ一年三百六十日ノ陰陽ノ氣ヲ受ケテ生ズルニ依テ骨折如レ此有リ、貪瞋癡瞞之四ツ二万一千ツノ煩惱有ニ依テ毫竅如レ此ナリ、通身ニ起ニ箇ノ疑團ニ參ニ箇ノ無ノ字一、無門モ此話ニ六年ノ辛苦功ヲ積デコソ有レ、何ゾ通身ニ疑團ヲ起サザランヤトナリ、昼夜提撕シテ、ト云ワ十二時中心ニサシ置ナトナリ、莫レ作ニ虚無ノ會ヲ勿レ作ニ有ノ會一、云ワ己レト心ニ嫌イ道ヲ立テ胸ニキザスホドノ事トモヲ扱ヒ捨ヨトナリ、如ニ吞ニ了ニ箇ノ熱鉄丸ノ相ニ似ト吐レ又吐レ不レ出一、工夫一片疑團一三昧ノ時ノ体ヲ云、心頭ニ如レ是納得セラレズ又語ニモ吐キ出サレヌゾ、蕩ニ尽ニ從前ノ惡知惡覺一、一ノ括ヒ尽サデワナリ、久ク純熟セバ、トワ只仮リソメニ五十日百日乃至一年（5オ）半年デワ此ノ無ノ一関ヲ透ラレマイゾ、自然ニ内外打成一片トシ、五年モ十年モ心ニサシ置ススレバ内外打成一片胸膈大虚ノ如クニナル時節有ランゾ、夫レガ無ノ契当此関透過ナルベシ、如ニ啞子ノ得ルカ夢ヲ只許ス自知トスルト、契当シテモ向レテ人如レ此云可キ道リワ無イゾ、焉然トシテ打セバ驚レ天動レ地ヲ、ト云ワ契當時節ヲ云也、爰ニ譬在リ、引レ之ヲ云、如ニ奪ニ得ニ関將軍ノ大刀ヲ

入^レカ^レ手^ニミ、トワ蜀ノ関將軍隣國ノ顔良ト戰フ事久シ、其後関羽悉ク武器ヲ脱捨テテ刀ヲモ捨赤髀ニ成テ驀直ニ飛入テ顔良ガ太刀ヲ奪即時ニ頸ヲ打落シタゾ、我が武器ヲ捨テ奪ト云字ノ心ガ肝要ジヤゾ、其場ニ向敵ワ無イゾ、逢^レ仏殺^レ仏逢^レ祖殺^レ祖、奪ト云字ヲ以テ見ヨ、吾レ仏ナレバ別ニ在テコソ敵対シテ殺タト見ルワカイナイ事ヨ、殺^レ祖^ヲ亦如リ、於^ニ生死岸頭^ニ得^ニ大自在^ヲ向^テ六道^{四生}中^ニ遊^戯三昧^{セシ}、云ワ此一仏性ヲ明レバ生死ニ於テ自由ダゾ、六道ワ地獄餓一畜一修一皆頭書ニ有リ、此内何ニ成テモ遊（5ウ）戯ト見ヨ、苦ワ無イゾ、且ク作麼生カ提擲、云ワ猶モ子細ニ指示シタゾ、是レワ慈悲ノ余リニ如レ此ナリ、平生尽^{シテ}氣力^ヲ拳^ニ箇^ニ無^レ字^ヲ、平生ノ氣力トワ凡夫ノ識情ノミニ不^レ限參得底ノ仏祖ノ機識ヲモ弘ヒ尽サデワ也、若^シ不^レハ^レ間斷^ニ好^シ似^シ法燭ノ一点スレバ便^チ著^クミ、大疑團^ニ井^ニ工夫ノ功純熟シテ肚裏ノ習氣ガ乾イタラバ石火ノホクチニ着如クヒヤツト發明スル時節有ルベキゾ、頌曰、狗子仏性、趙州狗子無仏性ダゾ、取り離シニ見マイゾ、全提正令、云ワ奪^レ得^ル大刀^ヲ活手段ヨ、直ニ無ニナラデワ、纔涉^ニ有^無ニ、喪身失命、是レワ嫌イ道ナリ、臆病デワナラヌゾ、有ト云イ無ト云ガ不^レ涉^レ端的透^レ関底ナリ、爰ガ大道無門ダゾ、

(2) 百丈野狐、此話モ百丈野狐ニ面ニ見ベカラズ、百丈和尚^{號ニ有リ}凡參次、トワ朝參晚參ノ次ヲ云、有^ニ一老人^{常ニ隨^レ衆聽^レ法^ヲ}、是レワ百丈ノミ見テ大衆ワ見付ヌ、衆人退^ハ老人^{モ亦退^ク}、是レヲ御不審ニ思シメ（6才）ス処ニ、忽一日不^レ退師遂^ニ問、云ワ兼テヨリ何人ゾト問度思シメシタ処ナリ、面前^ニ立^テ者^復は何人^ト、ト問タ、老人云、諾、賓客ノ對^ニ主人^ニワ諾ノ字ヲ書ルナリ、主人對^ニ賓客^ニワ喏ノ字ヲ書也、語声別ナリ、某甲非人^{ナリ}、トワ人問デワ無イト懺悔スルナリ、於^テ過去迦葉^佛ノ時^ニ、是ワ過去七^七佛ノ摩訶迦葉ニワ非ズ、曾住^ニ此山^ニ、ト云ワ百丈山ノ前生ニ住持シタ人ナリ、因^テ學人問大修行人還^テ落^ニ因果^ニ也無^ヤ、大修行トワ教位デ

五十二位ヲ歴尽シテ妙覺ノ境ニ入ルヲ云、大修行底ナラバ修行果滿セデワナリ、畢竟善知識ヲ指シテ云々
 ゴ、某甲對シテ云、不落因果、其時学人ニ對シテノ答話ナリ、此意ワ凡夫杜ソ因果ニワ落ベケレ、善知識ナラ
 バ因果ニワ落マジトツク子物ノ羊ニ窠窟ニ依テ云々、五百生墮野狐身二十劫ヲ云、云ワ生々世々野狐身ニ墮
 シテ野狐身ヲ離レ得タゾ、今請和上代ニ一転語ヲ貴ク脱野狐、トワ不落因果ト某甲答タ語ヲ転ジテ新(6ウ)
 タニ答話ヲ取ナシ玉カエトシタ、遂問、云ワ如何ナル明眼ノ知識モ此ノ百丈山ニ住セラレヨカシ、此ノ不審ヲ
 ハラサント思タニ依テ昔ノ学人ノ答話ヲ踊シテ問タゾ、大修行底人還テ落因果ニ也無也、師曰、不昧因果、此
 答話ワ落マジキト持タセタ極ヲ抜クデ有ル、扱野狐ノ窠窟ヲ破レヌカ、老人於言下ニ大悟、何ント大悟シテ
 前ノ不落果ト因以タワツク子得タ出身ノ一路ナリ、不落昧因果ト答ル処、大悟トワ前ノ見解ヲ捨タゾ、脱躰
 ノ道ナルカ、作礼云、深ク答処ニ承当シタジヤニ依テ礼ヲナシタ、此レヨリ貴言ヲ云ゾ、某甲已脱野狐身ヲ
 住ニ在ニ山後ニ、トワ当寺ノ山ノ後ニ野狐屈有リ、此ニ栖ムナリ、敢告ニ和尚ニ乞依ニ亡僧ノ事例、トワ形杜野狐
 ナレトモ大悟シタル上エワ一句承当ノ僧ノ如クセヨト云事、師令ニ維那ニ白槌告レ衆、白槌ワ大衆ニ普ク披露ス
 ルヲ云義、維那モ亦衆ニ告ルノ義、食後ニ送亡僧ヲ、如此衆ニ告タ、大衆言議、依リ合テ各々(7オ)不
 審ヲナシタ、一衆皆安涅槃堂ニ又無人ノ病、何故如是、涅槃堂トワ延寿堂ヲ云、寺中更ニ病者モナシ、亡僧
 モ亦有ラジ、不審ナ事ヲ被レ仰者哉ト皆々言議ス、食後ニ只見ルニ師ノ領レ衆至ニ山後若下ニ以杖挑出一死ノ野
 狐ヲ、乃依ニ火葬ニ、老人ノ遺言ノ如クニ葬式ストナリ、師至レ晩ニ上堂シテ拳ニ先ノ因縁ヲ、此時始テ大衆知得タ、
 黄檗便問、古人錯祇對一転語、墮五百生野狐身ニ、古人ワ前百丈ヲ云、後百丈ノ此上堂ワ出格ノ道ヲ見ン
 ガ為ナリ、扱コソ、転々不レ錯合箇甚麼、転々トワ前百丈一転語ワ錯ナリ、後百丈ノ此一転語ワ錯ラヌ
 ト云、此ニツクノ転語ナリ、師曰、近前来与伊道、百丈ワ一釣竿ヲ抛タゾ、黄檗師ニ勝ルノ見在ルニ依テ、

黃檗遂近前与師一掌、這野狐精ト一掌シタジヤ、当則ノ爰ガ骨髓ナリ、師拍レ手笑曰、拍レ手ヲ処ヲ見ヨ、独掌ワ不鳴ナリ、墮ガ脱不落ガ不味ダゾ、是ヲ正因正果ト云ゾ、百丈当機ニシヤニ依テ活レ快ノ笑ジヤ、將謂胡鬚赤更有赤鬚胡在、是ワ（フウ）証明ノ語ナリ、随分黃檗ヲ怪カソウト思タラ活句シテ黃檗ニ怪カサレタト也、実ニ超師ノ作略ヨ、無門云、不落因果為甚麼隨野狐身、不味因果為甚麼脫野狐身、此ニ途ヲ立テく大衆ヲ一責シテ責タ、是モ野狐精ジヤ、若向這裡着得一隻眼ヲ、前百丈ノ不落ト見タモ一隻眼、後百丈ノ不味ト見タモ一隻眼、隨脱ヲ兩般ニ見タ眼ナリ、此レ一隻眼ヲ着得シタ時カ、便知得前百丈贏得風流五百生、墮脱ヲ兩般ニ見バ輪回ノ業ヨ、夫レワ未一隻眼ニ見バ即正因正果ニシテ風流ナリ、是ワ生死透脱ノ公案ナリ、容易ニ承当シ難カルベシ、頌曰、不落不味、兩責一彩、双六賽ナリ、前百丈ノ抛タ賽目モ後百丈ノ抛タ賽目モ只一ツナリ、不味不落、千錯万錯、後百丈ノ不味ワ脱シタ呈ニ優シ、前百丈ノ落不ワ墮シタ呈ニ劣タト節角ヲ分ケテ見バ千差万別錯ヨ、墮脱ノ兩門扇ヲ押シ立テく此ヲ透過スル杜ソ大道ノ無門ヨ（オオ）、

(3) 俱胝一指、俱胝和尚ワ南岳五世ノ孫、師ノ諱ヲ知ル人無キナリ、余ワ頭書ニ有リ、凡有詰問唯拳一指、百千ノ法問ヲ分テ問ニ別ニ提唱ナシ、依テ之詰問トワナジルノ義ナリ、不審ナキ事ヲモ答シタゾ問タゾ、唯ガ肝要ナリ、後有童子、因外人問、和尚說何法要、童子亦豎指頭、童子ワゲニニ横様斗ヲ似セタゾ、俱胝ノ真実ノ一指ワ見付ヌ、胝聞遂以刃断其指、遂ニトワ真実ノ指頭ヲバ見付ヌ指頭斗リヲ見タルゾト胝ノ思召ニ不叶指頭ヲ切ラレタナリ、童子負通号哭而去、胝復召之童子迴首、召サレタ意ワ好時節ゾト見テ指ヲ豎ラレタ、是実ニ真実ノ指刀、胝却豎起一指、是レ何ゾくくト豎タ、童子忽然領悟、乾坤

大地百千ノ法問唯一指ノ理ニ契当シタ、**胛**將順世謂衆云、**胛**ニ限ラズ諸方善知識ワ無_レキ_レ不_レ于_二生死_一此四大合成ノ色身ワ出生入滅シテ順世間ノ相ニ順ウゾ、**吾天龍**得_二一指頭_一、**禪**一_レ生受用不_レ尽_一、**言訖**示_レ滅、**吾**レ天龍一指（8ウ）指頭ト見ヨ、他物ワ有マイゾ、扱テ杜ソ百千ノ三昧一指頭ノ受用ゾ、**無門**曰、**俱胛并童子**、**悟**処不_レ有_二指頭上_一、指頭ワ纔ニ一寸斗リヨ、夫ワ切_レ底ノ指ヨ、俱胛ノ立タモ童子ノ悟処モ久遠今時モ唯一指ヨ、**若向**這裡_ニ見得セバ**天竜**ト**同俱胛并童子**与_レ自己一_レ串_ニ穿却_一セン、自己トワ無門我が事ヲ云、是レハ一指頭ヲ明ラメタ人ト斗思テワ窄イゾ、一串ニ穿却一指頭ヲ好ク見得スレバ大地有情非情共ニ一指ヲ以テ穿却スゾ、**頌**云、**俱胛鈍置**ス**老天龍**、此一指ワ人_レ具足底ノ物ナラン、吾レ天竜ノ一指ヲ得タトワ天竜ヲ鈍置ノ漢ニシナシタゾ、利刃单提シテ勘_二小童_一、童子ワ此一指ヲ立タカ有相ノ指ヲ立タカ、**豎接**ノ徹処ヲ勘弁シタ利刃单底一指タゾ、**巨靈**擡_レ手無_レ多子、**胛**ノ切タ処ヲ譬エテ云タ、無_レ多子トワ本来無_レ一物ノ契当ジャ、○童子ノ立タ時ワ疑情如_レ山ノ処ヲ**胛**ノ切タワ疑情ノ華山ヲ劈破シタゾ、凡有_二詰問_一豎_一一指タワ是関タゾ、童子ノ（9オ）如クニ契当シテ見レバ無門大道一指タゾ、○千分破花山、
千萬重

(4) **胡子無鬚**、天竺ノ人ヲバ総ジテ胡子ト云タゾ、達摩ヲ云ン為ナリ、達摩ヲ云ワ活祖ヲ知ラシメン為ナリ、**或菴**曰、**西天胡子**因_レ甚無_レ鬚、先ヅ西天ノ胡子ト達摩ヲ引向ケテ於_レ甚麼無鬚ト云或菴ノ機ワ单伝直指ノ活祖トワ娘生ノ面皮ヨ、扱達摩ノ鬚ヲバ何ントシテ剃ゾト見籠タ初生ノ孩兒ニワ鬚ナク三十四ニ成レバ鬚ノ有ルガ直指ノ面皮タゾ、宗旨ノ唱エヲ鬚ト云邪解ナリ、**無門**曰、**參須**ニ**実參**、**実參**ニ參ワ無イゾ、**悟須**ニ**実悟**、**実悟**ニ又悟ワ無ゾ、**者箇**胡子、トワ活祖ノ事ヨナ、活祖トワ悟モナク迷モ無ク産タ肚裏ニ成リ得タルヲ云ナリ、乍_レ去、**直**ニ**須親見**一回始_レ得、何ント親見一回シテ了_二不可得_一ト二祖ワ相見シ元来無_レ多

子マ臨齊マワ親見シタゾ、是ヲ無形無相ノ処ヲ活祖ト見レバ僻事ナリ、夫レ杜ソ皴面トワ云タレ、親見ト説モ早マ成マ兩箇、トワ無門非常ノ手段カ全体当人（9ウ）ニナレバ沙汰ワ無イゾ、弁別スレバ早く成マ兩箇トワ（傍カ）人ニナルト云ノ義ナリ、頌云、癡人面前ニ不可説夢、癡人ト□娘生癡く、兀くタル処活祖ヨ、無鬚ヨ、出世西来以後ノ唱エワ皆夢タゾ、不レ可レ説之ノ癡人デ置ケヨ、胡子無鬚、トモ唱エ沙汰スレバ直指ノ面皮ニキズガ付クゾ、惺々マ添マ槽、惺く夢ノサメルヲ云、夫レヲ惺サウくトスレバ結句シテ次第マくくニモヤくくニナル、扱杜ソ添マ槽タデワ無イカ、槽ノ字ワ毛詢ニ心ノ乱ルく也、因マテカ什麼、無マ鬚一関ユリスエタゾ、此活祖ニ親見スレバ無門ノ大道ヨ、別人云、直指ノ面ヲ散くニナシタト云ナリ、

（5）香巖樹上、本分事ノ契当ヲ樹下ノ道ト心得マ、香巖和上マワ南岳五世ノ法嗣ナリ、卅年沈吟シテ擊竹悟道生下未分ノ得知ヲ以テ此話ヲ建立有タ、本分ノ事ヲ樹上ニシテ接マ学者ヲナリ、曰、如マシハ人上マツカ樹ニ口ニ脚ニ樹枝ヲ手ニ不マ攀マ枝マ、道將シ来ルモ横様シ来ルモ皆ソデ無ゾ（10オ）、脚不マ蹠マ樹、樹下有人問マ西来意、進退前後佇立横走垂下躡倒ワ皆以テ嫌処ノ道ナリ、樹上ハ如来禪、樹下ワ祖師禪ナリ、扱杜ソ爰ガ西来ノ意ヨ、不マ对即違マ他所問マ、樹上樹下他マ不对、夫レガ死漢ヨ、若マシ対マセバ又喪身失命、正与麼時作麼生对、ト押シツメテ置テ学者ヲ合シテ吾ガ祖師禪ヲ一機ノ処ヲ見セシメタ、無門云、縦有マルモ懸河ノ弁マ總マ用不着、実ニモ口ニ樹枝ヲ含マセタ程ナリ、説得マモ一大藏教マ亦用不着、大藏七千余卷ワ教意ヨ、祖師意エワ依テモ付ヌ、若向這裏对得着セバトワ香巖ノ接処下デ対不对ニ不マ涉直ニ对得シテ香巖ノ乞処ナラバ、従前ノ死路頭マ活マ却マ死マ却活路頭マ、云ワ殺活自在与奪縦横ノ活柄僧ナルベキトナリ、其或未マ然、トワ此接処デ一機発転セスンバト云ノ義ナリ、直マ待マ当来マ問マ弥勒マ、トワ五拾六億七千万歳ヲ歴テ弥勒ノ出世ニ逢タリトモ叶マイゾ、頌云、

香嚴真ノ杜撰、杜撰ヲバ尋常ワ嫌エトモ爰デワ取り処ガ有ゾ（10ウ）、□陽經ニ云、天ワ鬱々トシテ広シ、此ノ鬱ノ字ヲ杖道士ト云者在テ注スルニ、林四郎ト一字ヲ注シタ、其如ク香嚴ノ接処□口ニ含樹枝□口ヲ引裂タゾ、手ニ不_レ鬱_レ枝ト手ヲ引接イタ、脚不_レ踏_レ樹ト脚ヲ引ハナシタゾ、真ノ杜撰トクツガイヲ皆引離シテ接シタゾ、扱コソ、惡毒無_ニ忌限_一、大惡辣ノ毒手デワ在レ如此、啞却衲僧ノ口、如何ナ活衲僧モ口頭ヲ聞得マジキゾ、通身迸_ニ鬼眼_一、通身鬼眼トワ人ノ頭ヲ切ル者眼睛ヲ見ダシタヲ云、是レ香嚴ノ接処ヲ云ゾ、作麼生力対ント一聞対得スレバ無門ノ大道ヨ、

(6) 世尊拈花、世尊昔在靈山上、拈花示衆是時衆皆默然、是レ迺ワ經說ニワ有ラズ、仏惠泉禪師ノ語ナリ、故ニ昔シト置タゾ、此時代迺ワ諸叢林ニ花拈ノ本則出処ヲ不知ナリ、唯迦葉尊者破顔微笑、衆默然ト眉ヲ皺メタゾ、迦葉独リ破顔トワ眉ヲ開キ展テ笑タゾ、世尊云、有_ニ吾正法眼藏_一、トナリ、是自性天真（11オ）ナリ、他ニ向テ竟得ラレヌ宗旨ヨ、涅槃妙心、不生不滅ノ堅固法身、妙ト云ガ心ヨナ、真相無相、真実ノ相トワ無相三昧ナリ、微妙ノ法門、四拾九年ノ說法モ只箇微妙ノ正法ヲ顯ワサン為ナリ、不説ノ処故ニ、不立文字教外別伝、一言モ吐キ出シテコソ紙墨ニモ書ベケン、拈処ニ言説ノ教有テコソ自知迺トク／＼、付_ニ屬摩迦葉_一、摩訶ワ大也、正法眼ヲ開イタニ依テ大迦葉ト云エリ、大人ノ相ヲ具スルナリ、無門云、黃面ノ瞿曇、釈迦ヲ黃面トワ金色ノ如來ナルガ故ニ云ナリ、瞿曇ワ沙弥ナリ、又有ル說ニワ中天竺ノ迦毘羅国ヲ黃面ト翻ズ故ニ黃面ト云トモ申ス、開無門仏ヲ抑下ノ辭ナリ、故ニ迦毘羅国ヲ瞿曇ト云カ、傍若無人、是レワ故事有リ、晋ノ王猛ト云モノト又桓温ト云者於_ニ人前_一捏_レ虱、此時王猛呵噴シテ傍ニ若_レ無人ト云タゾ、此処エ無門ノ引タワ吾有_ニ正法_一法門ニ迺デ置可キヲ何ゾヤ付屬迦葉スト云ワレタワ人無イト云事ヨ（11

ウ)、**庄良**ヲ為**賤懸**ニ**羊頭**ヲ**売**ヲ**狗肉**ヲ、トアツタラ事ヲト云羊ヲ狗肉ニ売リナシタゾ、味イガ悉ク違フタ事ヨ、**將**ニ謂多少ノ**奇特**、奇特モ有フカト思タラト世尊ニ当テノ辭ナリ、**只如**ニ**當時**大衆都ニ**笑**ガ**正法眼藏**作**麼生**伝、**扱**迦葉ノ**微笑**シタニ依テ迦葉ニ付属ス、大衆同時ニ咲ワバ如何ニ付属スベキカ、**設使**ニ**迦葉**不ニ**笑**正法眼藏又作**麼生**ガ**伝**、トワ扱迦葉ノ**微笑**シタニ依テ付属ス、若不咲世尊一代正法眼藏ワ断絶ス可キカト云ワ咲タニモ**笑**ヌニモヨラヌノ義ナリ、**若道**ニ**正法眼藏**有レ**伝授**黄面**老師**誑ニ**諱**閻閻ヲ、人家ノ男女ヲタブラカスナリ、**若道**無ニ**伝授**ニ為ニ**甚麼**ニ**独許**迦葉ニ、トワ畢竟伝ニモ不伝ニモ落子バ杜ソ別伝ノ旨ヨ、心く相印シ機く相通ズルノ義ナリ、横様ニモ言葉ニモ一向ニ取り合ヌ義ナリ、**頌云**、**拈起花**ニ**来**尾**巴**已**露**、トワ大梵王ノ仏ニ奉レ献タル**金波羅花**ヲ急度拈起シ来ル処デ宗旨劫外ノ一花ノ始末ガ露レタゾ、尾巴ワ始末ナリ、**迦葉**(12オ) **破顔人天** **罔措**、トワ迦葉独リ杜ソ此花ノ尾巴ヲバ知ツタレ、天上人間八万ノ大衆ワ黙くトシテ罔措トトワ不審ガ暗レヌトナリ、亦一説ニワ迦葉一人ニ不限天上人間皆此一花不持人ワ無ゾ、世尊ノ拈処ワ一関ナリ、迦葉微笑ワ無門大道ヨ、大衆ワ透過シ得タゾ、**蔣山**仏惠泉禪師ワ万卷ノ書ヲ曉得也、故ニ叢林ニ号ニ**泉万卷**トナリ、五千四拾八卷ノ内ニ拈花ノ本則無キナリ、不審ノミ七千余卷從ニ**天竺**ニ**三藏法師**二千余卷引キ分ケテ内裡ノ**文庫**ニ**秘藏**シテ更ニ不流布ナリ、其時翰林学士**王荊公**ニ尋問ス、々仏決疑經三卷ノ内ニ所載甚詳、**泉闕**シテ之ヲ**大梵王**請レ**仏**ニ**金波羅花**ニ為ニ衆生ノ令ニ**說法**登レ坐ニ拈レ花ヲ示レ衆ニ、人天百万ノ衆悉ク皆罔措、**独**大藏七千余卷ノ内ニ千余卷ワ帝王**文庫**ニ**秘藏**シテ世ニ不漏ナリ、

(7) **鉢盂洗** **趙州**、是レモ**趙州**鉢ト見ヨ、脱体平常ニ口肚裡洗イスマシテ空鉢タゾ、**仏味**モ**法味**モニジマヌゾ、**趙州**因僧問、**某甲**乍入**叢林**、**乞師**指示、是レワ(12ウ)久參ノ上士モ差置一問ナレトモ此僧ワ真箇初心

ノ僧ナリ、生死透脱ノ為ニ參ジテ問タ、州云、喫粥了未_レ也、趙州一生不_レ行_ニ棒喝_ヲ只平常ノ言語ヲ以テ人ヲ接シタ呈ニ喫粥了也未_レヤト示シタゾ、此答下ニ脱体ノ道有レトモ、僧云、喫粥了也、此僧有リノ俚ニ云タ、州云、洗_ニ鉢盂_ヲ去、鉢盂ヲ能ク洗ワデワ也、其僧有省、若納得承当有ラバ乍入ノ其僧デワ有ルマイゾ、亦凡夫ノ俚ナラバ省処デワ有マイゾ、平常脱体ノ入り派皆以如_レ是大事ジャ、無門曰、趙州開口膽_ニ見露_ニ出心肝_ヲ、云ワ脱体平常ニシテ洗鉢ノ如クジャニ依テ一言半句吐出モ内外無イゾ、心肝ト云テ五臟迺_レ見抜クト云ノ義ナリ、心ニ奧ワ無イノ義、者_レ聰_ト事_ヲ不_レ真、是レ杜ソ実聞ヨ、浅ク聞テ悟_レ深_ク聞テ不_レ悟トワ此事ヨ、若シヲトシ付子バ亦、喚_レ鐘作_レ甕、鐘甕カト問タ処ガ脱体ノ道ヨ、叶フタゾ、此時ニ生死透脱シタゾ、扱_テ省有デワ無イカ、頌曰、只_レ為_ニ分明_ニ極_ニ、多クワ分明ニ極_メ(13オ)タカリ如此落着タカルソ、依之_ニ翻_テ令_ニ所得_ヲ遲_ク、趙州平常脱体之道_ニ契イ難イソ、其証拠_ニ、早_ク知_ラ火_ハ是_レ火_{ナル}ト、灯ヲ火ト知ツタハ分明ニ極_クトヨ、飯_熱ト_{コト}已_ニ多_ク時、早朝喫粥午時喫飯トテ飯ハ昼タソ、火ヲ火ト早ク知_タト云モ如_レ此落着_レハ喫粥ノ話エハ七零八落タソ、ノビタ事ヨ、喫粥了也ト一関其僧有_レ省無門大道_ニ叶_タソ、

(8) 奚仲造車、奚仲ハ軒轅王之臣下也、始テ車ヲ造リ立也、三皇ノ内伏羲軒轅黄帝也、月庵和尚、楊岐宗ノ人也、開福寧法嗣也、善旻禪師ノ事ナリ、問_僧ニ、トハ常ニ_ニ拳_ニ此_事ヲ_示衆_僧ニ義也、奚仲造_レ車_ヲ一百_輻、輻トハ三十_ノ矢也、帝王ノ車ニハ此輻ノ矢在_リ、諸侯之車ニハ二十九在_リ、一百輻トハ始テ造ル故_ニ洩_ル処ヲ削_リ除ケキシル処_ヲ削除_テ打ウナツイテハ造_ク々_々タソ、扱_テ杜ソ(13ウ)、拈_却ノ_二兩_頭ヲ_去却_{シテ}軸_ヲ、兩頭トハ兩輪ヲ云也、軸ハ兩頭ニ拘ラスシテ而モ兩頭ヲ不_レ欠物也、拈却モ取除ケタコト也、去却モ取捨タコトヨ、是ハ奚仲力造リ立ルトキ之様子也、月庵ノ拈提シテ示_タハ南岳派ノ尊宿ナホトニ南岳車ノ話ヲ以テ建立シタ

ソ、両頭ハ生死ノ二ツ也、是ハ凡夫ニ在ソ、生死透脱タソ、両頭ヲ拈却シタコトヨ、軸トハ生死ニ不_レ于一心法ヨ、夫レヲモ去却シテ杜ソ祖師禪ノ車ハ轟タ事ヨ、ドコテモ在_レ爰カ肝要ト落着カ在_ラハ活機活法テハ無イソ、扱コソ、明_ニ甚麼_ニ邊事_ヲ、明_メカ在_テハ車ノ涉タ事ヨ、南岳ノ於_ニ無位_ノ法_ニ不_レ可_レ取捨ト被_レ仰モ是也、生死ニモ涅槃ニモ不_レ住コソ專_ニ轉_レ処_ヨ、無門云、若_シ也_ヲ直下_ニ明_メ得_ハ、直下カ肝要タソ、逆ヲ逆ト知ラス順ヲ順ト知ラスカ直下ノ明メ羊タソ、是ヲ杜宗門テハ早イトハ云タレ、扱コソ、眼似_ニ流星_ニ機如_ニ掣電_ニ、衲僧家ハ十二時中ノ作用如此タソ、頌云、機輪轉_{スル}處、機トハ人々ノ機輪ヨ、輪ハ善惡生死ノ二途逆順ノ動作也、達者猶_ヲ迷_フ、達者トハ一切ニ不_レ滯人也、爰_ヲ全提スルヲ達者ノ迷ト云タソ、所以_ニ口者何トナレハ滯ルマジイト轉_レ処ニシトムル呈ニ也如_レ此削テコソ(14オ) 四維上下南北東西、ト十方へ通達シテ推シタエ方へ車ヲ飛セタソ、生死岸頭大自在六道四生遊戲三昧ナルヘシ、明_ニ什麼_ニ邊事_ヲト一関ヲスヘタソ、此へ契當シテ車ヲ飛スレハ無門ノ大道ヨ、

(9) 大通智勝仏、法華經三卷ニ在_レ之、興陽讓和尚、瀉仰宗也、芭蕉清之法嗣也、因_ニ僧問、大通智勝仏、大ニシテ無_レ外大通トハ人々自己ノ靈性カ万法無生無相ノ理ニ達ヲ云也、智勝トハ於_ニ一切_ニ不_レ疑大智也、仏トハ心清淨ニシテ光明透_{スル}徹_ニ法界_ニヲ云也、畢竟ハ自性天真ニ契タ杜ソ大通智勝仏ヨ、十劫坐道場、トハ十波羅蜜ノ修行ヲ自ラ具足シタル仏也、一劫々ノ修行テ十波羅蜜ノ行ハ果滿ルナリ、仏法不現前、トハ仏ハ本不生也、法ハ不滅也、故ニ現前セヌソ、不得成_レ仏道、仏力成仏スル物カ、凡夫ニ杜成仏ハ在_レ、時如何、ト問ホトニ其外ニハ、讓云、其_ノ問_ニ甚_ニ諦當、別ニ答話スヘキコトハ無イソ、キラリツト明ニ聞タト也、僧云、既_ニ是座道場_ヲ為_レ什麼_ニ不得成_レ仏道_ニ、トハ此僧ハ口デハ云タレトモ自性天真ノ(14ウ) 仏ヲ不_レ知故ニ再問シ

タソ、有相ノ道場有相ノ仏ヲ問タソ、經文ニ斗リ取付テ、讓云、為ニナリ伊カ不成仏ナルカ、面向キハ伊トハ此僧ヲ云
 タソ、仏ヲ知ヌ故ヨト落シ語也、底意ハ伊トハ自性天真仏ヲ云也、伊ニ成仏ノ沙汰ハ無イソ、無門云、只
 許シテ老胡ノ智ヲ不レ許レ老胡ノ會ラ、老胡トハ釈迦ヲモ云タレトモ達摩ノコトタ、老胡ノ智トハ祖師禪不可得ノ智
 ヲ、是カ大通ノ智タソ、許トハ取ミチ也、會トハ承イナリ、得処也、夫レヲ不許トハ取ラヌソ、扱コソ達磨
 ハ不会禪トハ云タレ、不会ノ時大通智勝仏ヨ、凡夫若シ知ハ即是レ聖人ニ、縦イ凡夫ナリトモ知ラハトハ此ノ大
 通ノ知ニ契タラハ聖人ヨトハ達磨ヨ、聖人若シ會ハ即是レ凡夫、縦イ達磨テモアレ如レ此承当シ會得セハ凡夫ヨ、
 許智不レ許レ會ギソ、頌云、了レヨリハ身ヲ何ヲ似ニ了レ心ヲ休ハ、會得ハ了レ身コトヨ、是ハ如来禪ヨ、不知ノ知ハ
 了レ本心ヲタソ、扱コソ不現前不得成仏ナレ、是ハ祖師禪也、不可得ノ心ソ、成仏ハ有相ノ身ヲ了シタ也、是
 ハ化身仏也、天真仏ニ非ス、了レ心ヲ得心ヲ并身ヲ不レ愁、サテ何ト了レ得心ヲシタソ、不可得ト了得スレハ自知也、
 是コソ老胡ノ知ヨ、如レ是本心ニサヘ叶ハハ自相ニ造作ハ無イソ、任レ有タソ、若シ也ヲ身心俱ニ了レタラハ、トハ
 了レ身モ心ヲ了シタラハ是コソ大通智勝仏ヨ、神仙何ソ必シ更ニ封ラレレ候、封レ候ニ其人ノ勲功ニ依テ官位ヲ増
 ウスゾ、大功ニハ更ニ恩賞無キ也、神仙トハ仙術ヲ行テ不老不死ノ妙薬ヲ(15オ)服シテ仙人トナルソ、三
 生道士無ニ仙骨トト能ク仙薬ヲ服スレハ仙骨モ脱シテ無ゾ、宗門下ハ生死透脱ノ知ヲ仙人トモ云也、爰ハマ
 ダ成仏ナリ、不現前不成仏トハ仙骨モ無イソ、シキノ仏ハ仏臭クハ無イソ、此僧ノ問答ハ関タソ、不得成仏
 ニ契当スレハ無門大道ヨ、不会契当ヲ大難ト云タソ、

(10) 清税孤貧、清ハ氏也、税ハ名也、孤貧トハ世ニ比倫無キ貧者ヲ云タソ、洞上ニテハ心機泯絶色空共ニ
 忘シタ知也、濟下テハ棒下喝下ノコト也、曹山和尚、青原六世洞山价ノ法嗣也、本寂禪師之事ナリ、因ニ僧問

云々、清税孤貧乞師賑濟シマヘ、清税ハ此一問ノ僧也、曹洞ノ宗旨テハ貧処トハ極位向上ヲ透過シタル行履也、此僧ノ高曠ノ問意也、吾カ肚裡ヨリ見レハ曹山ノ処ハマタ富貴ナソト抑下ノ意也、賑ハ富也、トミルソ、何ニヲモ貧僧ニモテナシ玉ヘト也、山云、税關梨、曹山元ヨリ頂門ノ正眼ヲ具タ人ナ呈ニ深く此僧ノ弁シ來機ヲタソ、口斗リテ貧ト云カト探竿シテ喚ナリ、税庇テ嗜ス、徹底孤貧ニシテ肚裡ニ一星事無ニ依テ答也、奇特也、古老云、虚谷伝レ声最モ可也、清源白家ノ酒、三盞喫了テ猶ラ道ヲ未レ沾サ唇ヲ、曹山モ此僧ヲ徹底孤貧トハ看届タレトモ細密ノ家風ナル故許サヌソ、清原トハ清州ニ一郡在リ、酒店百家在リ、四百州ニ用ル名酒也、ヨツト云嗒下ハ一滴ノ沾モ無レトモ削テ云也、夫レ呈ニ三盞喫シテ置テ空腹ナト云ヨトヲサエル也、是ハ(15ウ)抑下ノ拙ト云テ底意ハホメタソ、ヨツト云口裡エハ如何ホト酌ミ入レタリトモ底力在テコソツマ郎ストナリ、無門云、清税輸メ機ヲ、トハ曹山ニ喚レテヨツト云タル機ヲ打マケテ見ルニト云心ナリ、物ヲ（移カ）シテ見タルナリトソ、是何ノ心行ト、更ニ比倫セラレヌソ、真ノ孤貧タソ、曹山具眼ニシテ深ク弁シ來メ機ヲ、曹山ナレハコソ難レ弁此僧ノ処ヲ弁タソ、雖モ然モ如シ是且道那裡カ是税關梨喫レ酒処、ト無門吾カ会裡ノ僧ニ扞タソ、洞上テコソ貧処ヲ高ク用ウレ、無門ノ家テハ棒下喝下ニモ在ルソ、頌云、貧ハ似ニ范丹ニ氣ハ如ニ項羽ニ、トハ孤貧ト見レハ実ニ比量ハナケレトモ若モ比倫セハ范丹ヨ、昔范紫雲菜蕪ト云テ兄弟在リ、震旦第一ノ貧者ナリ、釜中ニ生レ魚范菜蕪ソウ中ニ生レ塵范紫雲ト云タソ、一物モナケレトモ心ノケナゲサハ楚ノ項羽漢ノ高祖ト戦テ七十五度勝タ如ナソ、范ハ氏ナリ、紫雲ハ名也、菜蕪ト云処ノ令官也、二人ノ名ニハアラス、活計雖レ無ト敢テ与シ鬪シム富ム、曾我ノ五郎十郎モ貧者ナニ依テケナゲテ有タ、宗門テハ貧所ニ到得ヌ時ハ鬪シンダ、徹底孤貧ナレハ無門大道タソ、(頭注部に「云巴鼻無一問談トモ是ヲ云ソ」とあり)

(11) 州勘菴主、古人ハ埋_レ名蔵_レ跡_ヲ本トスルニ依テ此庵主ノ名ハ誰モ知ラヌソ、庵主マガイト云テ世間ヲ
 能_ク休歇シテ居_ニ小庵_ニ人モ在リ、又生得不_レ叶_{シテ}渡世独庵坊主モ在ソ、依_レ之趙州能_ク行テ勘弁シテ見タソ、
 趙州到_テ一菴主_ノ処_ニ問、有麼々々、見聞々難イ大事ノ問タソ、世法ヲ問タカ仏法ヲ問タカ又主人ヲ問タカ何
 ノ事ソ（16才）、主豎_ニ起拳頭_ヲ、扱_マタ此拳頭ノ堅羊ハ仏法ノ令カ世間義カ何トシタ拳頭ソ、難見処_ヲ、鉄槩
 子ヨ、州云、水浅_ニ不_レ是_レ泊_レ舡_ニ便_チ行_ク、水浅トハ先ツ菴主ノ処ヲ抑下ノ巴鼻浅イタト云イ掛テ見タソ、
 不_レ泊_レ舡_ニ処_ニトハ趙州ハ深处ニ浮_レ船也、又到_テ一菴主_ノ処_ニ云々、有麼々々、亦タ一菴主ト云テ二人在ルコト
 テハ無イソ、趙州ノ意ニイカナリトモ再問セハ別ノ働キ在ルヘキト思テ亦タ到テ有麼々々ト問也、趙州ノ意
 ニ二菴主ニシテ問タソ、主亦豎_ニ起拳頭_ヲ、亦如前豎_ニ起拳頭_ヲ処テ趙州モ如何トモ見届ヌソ、是ハ作家向上
 ノ勘弁ナリ、大事ノ相見タ、老趙州ナホトニ、州云々、能_ク縦_ニ能_ク奪_レ能_ク殺_レ能_ク活_ト便_チ作_レ礼_ス、サリトテハ全機大用
 殺活自在ノ作家テ有ケルヨト証明シカケテ更チトハ一寸作礼ヲシテ帰タ、底ハシラレヌソ、無門云、一般_ニ
 豎_ニ起拳頭_ヲ為_シ甚麼_ト肯_ニ一箇_ハ不_レ肯_ニ一箇_ハ、水浅ト抑下シ或ハ能_ク殺_レ能_ク活_トホメタソ、且_テ道_ハ請_レ訛_レ在_ル甚_ニ処_ニ、
 トハ無門会裡ノ僧ニ扣タソ、底意ハ菴主ノ処ニモ趙州ノ処ニモ諦訛ハナイソ、若_ク向_テ者_ノ裡_ニ下_ニ得_ハ一_ハ轉語_ヲ便_チ
 見_ニ趙州舌頭_ニ無_レ骨_ト、トハ云タイ俣_ニ云タソ、ホメテモ扶起シテモ真箇扶起テモ才_ヲ無ク抑下シテ放倒テモ
 無イソ、口ニマカセテ云タソ、扱_テコソ、扶起放倒得_テ大自在_ト、トハ趙州ノ処ヲ無門ノ見込ミ羊也、雖_ニ
 然_モ如_ト是_レ争_ナ奈_カ趙州却_テ被_ニ一菴主_ニ勘破_セ、二菴主ヲ勘破スルトテ却テ（16ウ）菴主ニ趙州ノ勘破セラレタソ、
 サテ何ト勘破セラレタソ、老々大々トシテ人ヲ探頭ノ心カ有テ来タヨト勘破シタソ、菴主居ナカラ成敗ヲ見
 タソ、若_ク道_ニ一菴主_ニ有_リト優劣_ニ未_レ具_レ参学_ノ眼_ヲ、若_ク道_ハ一菴主_ニ無_レト優劣_ニ未_レ具_レ参学_ノ眼_ヲ、トハ優劣ノ有ル
 ニモ無イニモ落シ着ヌソ、爰杜祖師ノ眼ヨ、頌云、眼流星機掣電、トハ趙州ノ問処有麼々々ト云眼底豎_ニ拳

頭ヲ菴主ノ機概ヨ、殺人刀活人劍、トハ趙州ノ処ヲ云ナリ、扶起放倒ニツニ見ヘカラス、殺人刀カ活人劍タソ、趙州菴主ノ本位ニ付キエ子ハ関タソ、趙州菴主ニ成リ得テ見レハ無門大道ヨ、

(12) 瑞岩主人、是モ瑞岩主人公ト見ヨ、瑞岩彦和尚、青原下岩頭ノ法嗣ナリ、毎日自喚主人公ト復テ自応喏、主人公カ肝要タソ、三世ヲ了達シ十界ヲ領スル眼カ無クンハ主人公テハ無イソ、諸人只主人公ニナレト示タソ、多ハ作レ客タソ、乃云、惺惺着喏、喚ヲモ精魂ソト惺シ応スルモ識神ソト惺セト云イ喏シタソ、他時異日、トハ後日ト云義ナリ、莫レ受_レ^レト人ノ瞞_レ^レ喏々、二字跳タハ喏スルモ瞞ヲ受タソト喏タソ、後ノ喏ハ前ノ喏ノ捨テ羊也、能主人公ニ成得レハ喚タモ不レ喚モ不レ喏モ別ノ事_テハナイソ(17才)、無門云、瑞岩子自買_レ自売_ル、トハアイテモ無クテ独リシテ商量シタソ、弄_ニ出_ス幾多神頭鬼面_ヲカ、太夫ハ独リテ色々ノ面具ヲ掛換ヘテ出タソ、何_ニカ故_ヲ誓_ス、々ハ是ソト直ニ指テ見セタ事也、一箇ハ喚底一箇ハ応_スル底、一箇ハ惺々底一箇ハ不_レ受_レ三人ノ瞞_ラ底、是ハ扱_レテ色々ノ面具ヲ掛ケタコトヨ、認着_スハ依前_ニシテ還_テ不_レ是、何レヲモ私イ除ケテ不_レ受_レ三人ノ瞞_ラトモ認着_スレハ不_レ是トハ精魂ノ客作ヨ、若也_ヲ、働_レ他_ニ是_レ野狐ノ見解、他トハ瑞岩ノコトヨ、夫レハ主人公ナニ依テ俛ニ動タソ、夫ノマ子ヲシタラハ天下一ノ化者_テ在郎スソ、頌云、学道之人不_レ識_レ真只為_ニ從前_ノ認_ルカ識神_ヲ、真実ノ主人公トハ精神識魂ヲ離レタ時ヨ、識神ヲ認レハ客作ノ漢ト成テ苦勞ヲスルソ、無量劫来生死ノ本、トハ円成ノ妙理也トモ認着_スルカ生死輪廻ノ業因也、在ルヲ、痴人ハ喚作_ニ本来人_ト、世間ノ鈍感カ胸臆ニ記取シテ肝要ト持ツ也、扱_レコソ地獄ノカストハナレ、是ハ長沙岑ノ頌ヲ其俛開無門ノ頌ニシテ置タソ、古人ノ動キハ奇特ナソ、主人公ニ成リ得_レ又時ハ関タソ、成得レハ無門ノ大道ヨ、○私云、愚痴ナ者ハ識神ヲモ喚テ本来人トナスナリ、此羊ナヤツメハ無量——本ト地獄ノ業タソ、

(13) 徳山托鉢、是モ徳山托鉢ト見ヨ、紙燭吹滅ノ処テ空鉢ニ成タソ、即心是仏ト見レハ応量器タソ(17ウ)、
 徳山一日托鉢^{シテ}下^レ堂、竜潭ノ法嗣宣鑑禪師也、下堂トハ自^ニ方丈^ニ下^ニ僧堂^{タツ}、見^テ雪峰^ヲ問、此鉢裡ヘハ鉄眼
 銅睛モ難窺^ル処ナヲ見テトハ雪峰ハの子ナル故ヨ、者^{コノ}老漢鐘未^ダ鳴鼓未^ダレ響^ト鉢^{シテ}向^ニテカ甚^ク処^ニ去^ル、齊^ノ時^ハ
 鐘ヲ三ツキ大鼓ヲ鳴シテコソ鉢ヲハ行ヘ、此老漢ハホレラレタケナヨト知音シタソ、山便^テ回^ル方丈^ニ、雪峰
 ニ云レテサテハト云タフリシテ方丈^ノへ^カ的^カタソ、爰ハ更ニ見難^ク処也、同道者ハ可^ク知也、峰拳^ニ似^ス巖頭^ニ、是
 モ徳山ノの子也、何モ一鉢ノ内ナレハ外ヘハモラサヌソ、頭云、大小徳山未^ダ会^セ末^ツ後^ノ句^ヲ、大小ノ人ナレ
 トモマダ其羊ナ動キヲセラル、ハ末後ノ句ヲ不^レ会^テ故ヘ走^ナ、山間^テ令^ム侍者^ヲ喚^ニ来^ラ巖頭^ヲ、巖頭雪峰法眷ノ
 長老達ノ衆寮テ住持ノ背後ヲ仰セラル、ヲハ何者カ方丈ヘハ告走ソ、告テハ在^ルマイソ、扱テ何ントシテ徳
 山ハ聞タソ、縦ヒ千里ナリトモ一鉢ノ内ナラハ同道ナ者ナ呈^ニ、山問云、汝^ニ不^レ肯^ル老僧^ヲ那^ナ、ト以ノ
 外逆鱗ノ様躰ハソラケンキヤウナソ、巖頭密^ニ啓^ス其意^ヲ、密ト云字ハ祖師凡夫共ニ知ラ子ハコソ密ヨ、徳山
 ノ耳辺ヘ指シ依テ何ヤラ云羊ニモテナシタソ、云タ事カ云サル事カ面白キ振舞也、山乃^チ去^ル、嗚呼サテハ
 ト聞キ分ケタ底ニシテ無興ヲ休タソ、師弟三人ノ振舞ハ更難^ク承^当ニソ、大難々々、明日^ニ陞^座当^座果^ニ与^ト尋常^ニ
 不^レ同^ナ、徳山ノ陞堂与^ト尋常^ニ不^レ同トハサテ何ントシタ振舞ソト令^ム人^ノ悩^乱ニタソ、岩頭至^テ僧堂^前ニ拈^テ掌^大
 笑^{シテ}云、得^テ且^喜ハ老漢^会ニスルコトヲ、末^後ノ句^ヲ、岩頭ノ大(18才)笑ノ口裡ヲヨク看ヨ、^唇向^レ日^ニ咲^ク如^クナソ、
 会末後句ト云前ハ不会ト云タモ更ニ人ノ難^ク会^旨也、手^ニ把^テ花枝^ヲ半^ハ遮^ル面^ヲ不^レ見^セシテ令^ム人^ノ転^テ風流^ヲ他^後天^下
 下人不^レ奈^イ伊^レ何^トモ、後日^ニ伊^トハ徳山ヲ云也、不^レ奈^イ伊^レ何^ト堆^ク云ナシテ置^タソ、黄金関鎖百^千重、無
 門云、若^シ是^レ末^後句^ヲハ岩頭^{徳山}俱^ニ未^ダ夢^ト見^ニ在^リ、徳山ノ処ヲ岩頭ノ未^レ会^ト云イ亦ハ会^タト云モ悉皆
 チクナソ夢ニモ見ヌ杜道理在^事ヲコソ見レ、揆^点シ^テ将来^レ好^シ似^{タリ}一^棚ノ傀儡^ヲ、師弟^兩三人ノ動キヲ別ニ見テ

ハ扱コソタソ、一鉢ノ内糸一筋ノ動シタト見タソ、**頌云、識得スレハ最初ノ句ヲ便チニ末後ノ句ヲ、宗門ノ唱ヘニ最初在リ末後在リ、楊岐宗ナホトニ一句ニ見タソ、最初末後二ツニ見ルハ便ト云字カ余ルソ、是ハ最初ノ無端故タソ、末後ト与ニ最初ニ是者一句ニ、如是云タレハトテ末後カ最初ナテハ無イソ、是モ無門関ノスエ羊タソ、当則ハ不妨難関ヨ、彼ノ鉢裡ヘ入ヌレハ無門ノ大道ニシテ自由ナルヘシ、**

(14) **南泉斬猫**、提起シテ猫児ヲ斬ニハ在ラス、南泉ハ大衆ノ争フ猫児ヲ切タソ、**南泉和尚**、池州ノ普願禪師馬祖ノ法嗣ナリ、**因ニ東西ノ両堂争フ猫児ヲ**、僧堂ニ鼠力在テ袈裟坐具ヲ喰ンスル故ニ猫ヲ一疋餉タソ、**兩(18ウ)堂互ニ争トハ前堂ノ猫ト云後堂ノ猫ト云テ一疋ヲ論シ争フニ依テ彼猫児跳テ南泉ノ上堂ノ因ニ上ニ三ツ法堂ニ、是ヲ則今日ノ示衆ニセハヤト思テ此ヲ第一機ト云タソ、泉即チ提起シテ云、以ニ識情ヲ争ハ九鼠ノワサヨ、猫児テハナイソ、南泉ノ提起シタハ即意路不到ナ処コソ猫児ヨ、○私、爰ヲ見セタソ是、**大衆**、ト喚ヒ向フニ置テ、**道得ハ即チ救、道不レハ得斬却也**、猫児ヲ道エノト責タソ、在レトモ、**衆無对**、以意路測度シ争フ計テ南泉ノ提起シタ猫児ヲ道得ヌソ、**泉遂ニ斬之**、遂ニト云字ハ兼テヨリ大衆ハ不レシテ道得ニ必此猫ヲ可レキ斬ヨト思フ也、**晚ニ趙州外ヨリ帰ル**、**泉拳似ス州ニ**、貴方ノ他行ノ問ニ如レ此子細力在タニ大衆不レ叶シテ斬セタソ、**道得ハ救ン汝作麼生ト一機ヲ心見タソ、州乃脱シテ草履安シ頭上ニ而出**、是コソ意路不到ノ動ヨ、猫児儼然タソ、扱コソ、**泉云、子若シ在シカハ即チ救得ン猫児ヲ**、貴方ノ居タラハ今日ノ猫児ヲ斬ルマシイヲト証明ナサレタソ、**無門云、且道ハ趙州頂ニ草鞋ニ意作麼生**、無門会裡ノ僧ニ扣イタソ、南泉提起ト何ソ有ニ尚般ニヤ、既ニ意路不到タソ、何ノ意力在ン、**若向ニ者裡ニ下得ハ一転語**、トハ猫児ヲ道イ得タラハト云義ナリ、何ント云タモ争底ノ猫児ナルホトニ斬却セラルレコソ、**便見ニ南泉ノ令不レト行レ虚**、趙州ノ動キハ兀ノ入派也、可レ斬処ヲ**

ハ斬リ斬ルマシキ処ヲハ斬ラヌソ、扱コソ虚ニ令不_レ行テコソアレ（19オ）、其_レ或未_レ然_レ險_ニ、險ハ危也トハ趙州ノ動キヲ見付タラハ南泉ノ刀子ニハカ、ルマシイソ、爰ヲ道イ得スンハ險_ニ斬却了也、頌云、趙州若_シ在_ハ倒_ニ行_シ此_レ令_ヲ、トハ頂_ニ草鞋_ヲ出_テ器用_ヲ見ルニ其時趙州ノ居合セタ郎ニハ結句南泉ヲ可_レ接、超師ノ見アルソ、奪_ニ却_ニ刀_子南泉_モ乞_レ命_ヲ、倒_ニ令_ノ行_シ羊也、泉手裡ノ刀子ヲ引タクツテ咽喉ニ指シ付テ一句被_レ仰走エト云タラハ無_レ限南泉_モ許サセ玉ヘト可_レ乞_レ命ソト見ル也、猫児ヲ道エ_クト一関ヲスエタソ、如_シ趙州ノ働キヲスレハ無門ノ大道ニシテ関鎖ハ無イソ、

(15) 洞山三頓、雲門三頓ト可_レ置ヲ洞山ト云タカ此話ノ眼タソ、雲門因_ニ洞山_參次、洞山守初禪師雲門ノ法嗣也、門問云、近離甚_レレ_レ処_ヲ、雲門ノ宗風ハ閃機電転ニシテ頭々拔_レ釘_ヲ着_テ々_々抽_レ榘_ヲ其コ_ノテ近離シタソ、山云、查渡、洞山ハ問意ヲ不_レ會シテ世間義ト心得テ此_ノ呈ノ居住ノ境地ヲ答タソ、爰テ先ツ一頓アヒセタイ処タソ、在_レトモ洞山ヲ法器ト見テ雲門モ方便タ、門云、夏在_ニ甚_レレ_レ処_ニ、ト重テ勘弁シタソ、処ニ用処ハナイ、山云、湖南_ノ報慈、湖南ノ報慈寺ニテ夏中ヲ過シタニ依テ如是云タソ、ヤレマタ近離セヌヨト爰テ亦一頓与エタイ処ナソ待シハシ、門云、幾_ク時_カ離_レ彼_ヲ、ト慈悲ノ余リニ再三勘弁シタソ、近離シタ跡ヲシタウ事勿レト問タソ、山云、八月二十五（19ウ）、七十日残暇イタシテ八月二十五日彼コヲ立テ參テ走ト終ニ近離ニハ承当セヌソ、爰テ亦一頓与可_キ処タソ、扱コソ三頓トハ云タレ、門云、放_レ汝_三頓_ノ棒、ヤレ棒ヲアヒセ可_キ事カ三度アレトモ汝カ羊_ノ鈍漢ニハ中々手カ付ラレヌホトニ許ソトナリ、山至_テ明日_ニ却_テ上_テ問_訊ス、洞山ノ靈性カス子タ人タニ依テ辞打ニ散タニコナサレタヲ一段無念ニ思フテ曉ル夜ヲ待兼タソ、昨日蒙_レ和尚_ニ放_ニ三頓_ノ棒_ヲ不_レ知_ラ過_レ在_ニ何_レ處_ニ、トハ問ル、呈ノコトハ在_レノ俣_ニ答ル也、トコニ答力在_レハ可_レ打トモ許ト

ハ仰ラル、ソトギスヲカキ掛ケタソ、門云、飯袋子漢、トハ罵語也、世話ニマクライタクナト云義ナリ、江西湖南便チ恁麼ニ去、トハ江西ヲモ湖南ヲモ便チ恁麼ニ去レ、己レハ近離セヌヤツカナト罵著シタソ、山於レ此大悟、何ント大悟シタソ、嚙扱テハ初門ヨリ近離ヲ胸ニ以テ問レテ在タヨ、扱テハ雲門ハ近離ニ窠窟シタヨト心ニ打ニ雲門ニナリ、無門云、雲門當時ニ便与ニ本分ノ草料ヲ使シテ洞山ヲ別ニ有ニ生機ノ一路、雲門ノ洞山ヲ接シ羊ハ随分ナレトモ楊岐ノ一宗ヨリハモドカハシク思タソ、本分ノ草料トハ棒ヲ云タソ、辞ハテ可レ打レトモ打ヌト云ンヨリ無門ハ吾ナラハ直ニ打テクレウスモノヲ、家門不致ニ寂寥ニ、トハ汝ニ放三頓ノ棒ヲ云レテ洞山ハ終夜不レ眠答ノ在ヲ杜打可キハ是也、無レ咎可レ打ト云ハ非道也、取ツ置ツ思案シタソ、著到シテ直ニ待テ天明ヲ再来シ、トハ何ント思案シタモ去リトテハ在リ事斗リ(20才)答タニ我ニ咎ハ無イヲ棒ヲ放ストハ非分ソト看到シテ来タソ、又与レ他ノ注破セシ、トハ他ハ洞山ノ事ヨ、前ノ三頓ヲ放ノ注破トハ後ニ江西ヲ湖南ヲモ去レト云是ナリ、洞山直下ニ悟去ルモ、昨日ノ事ヲ今日契当カ何トテ直下ニ悟タテハ在ソナレハ雲門ニ棒ヲ許スト云レテヨリ一夜心ニ指置スシテ他事無シテ天明ヲ待テ悟タハ直下ヨ、未是レ性燥ニ、燥ハハシヤグト云字也、根性ノシメツタ者ハ鈍漢也、性燥ノ漢トハ靈利ヲ云タソ、洞山ノ智ヲ抑下シテ云也、且ツ問フ諸人、トハ無門会裡ノ徒ニ是ヲ扣イタソ、洞山三頓棒合レキカ喫不レサルカ合レラ喫、ト無門モ近離ヲ以テ扣イタソ、若シ道ハ合レ喫草木叢林皆合レ喫棒ヲ、トハ近離ト打タ棒ナホトニ松テ松ヲ離レ竹ハ竹ヲ離レヨト打タ棒ナソ、サテ草木叢林モ免レマシイソ、抜ニ釘概ヲタソ、若シ道ハ合レ喫ニ雲門又成ニ誑諠ヲ、放汝許三頓ノ棒ト云タハ誑諠綺語哉ナト也、向テ者裡ニ明メ得、喫シタトモ喫セヌトモ落着スレハ釘概トナルト扣タソ、方ニ与洞山ニ出ニツ一口ニ氣ヲ、トハ此ノ近離ニ契当セハ能出ニツ一口ノ氣トハ同根同躰ヨトナリ、頌云、獅子教レ兒迷子ノ訣、雲門モ洞山ヲハツ、ト来ルヨリ獅子兒ト見タソ、再三ニ問タハ迷子ノ訣サスカ惜サニ慈悲ノ故ヘヨ、初問ノ

処テ嶮岨ニ躍落ス可キヲ翻躍シ羊ヲ教ヘタソ、擬ス前ニ跳躑ヲ早ク翻身ス、洞山大悟ノ意氣カ翻擲ノ眼タソ、無端再ヒ叙シテ頭著ク、再叙タハ来日ナレトモ近離ニ(20ウ)契当スレハ無端当頭著タソ、前箭ハ猶ラ輕ク後箭ハ深ク、雲門ハ一句ノ禪ナ呈ニ筋矢ヲ放サヌソ、再三問タレトモ近離ト放タ一鏃タソ、任麼ニ去レト云ハレテ深クの二当タソ、後箭トハ洞山受ケ羊ヲ云タソ、楊岐門下ハ大機ヲ前箭ト云大用ヲ後箭ト云ソ、キツカト一手矢也、○近離セヌ間ハ関タソ、契当シテ見レハ無門大道ナリ、叶ハ子ハ前箭ハ怪イコトヨ、

(16) 鐘声七条、是モ鐘声七条タソ、雲門云、世界怎麼ニ広闊タリ、因レカ甚向テ鐘声裡ニ披ル七条ヲ、袈裟トハ無相福田衣也、此袈裟ハ失ニ我相ヲ時被得タソ、鐘声七条トハグワウト撞ク境イ、アツト失ニ我相ヲ、此時遍界難レ藏、比丘ノ相テ無相福田衣ヲ引掛タソ、此ノ理ハ世界任麼ニ広闊タリ、何ニノ上テモ有ルモノヲ鐘ヲ撞ク時ハカリ七条ヲ掛ルハ手窄スガイソト示ス也、雲門ハ折却ノ当頭此七条ヲ披テヨリ著々披タソ、扱テコソ任麼ニ広闊タリテハ在レ、無門云、大凡ソ參禪学道ハ切ニ忘ム隨ヒ声ヲ逐ル色ヲ、參禪学道ハ生死透脱ノ為ナルニ声色ニ転感スセラルレハ地獄ノ業ヨ、縱ッ聞声悟道見色明心ナルモ也ト是レ尋常ナリ、トハ如来禪ナル故ニ拳テ取ラヌソ、色ヲ見テ明メ声ヲ聞テ悟ルハ二ツニ成タソ、グワウト鳴ル境イハ物我一如何ノ明メ悟リカ在ン、殊ニ不レ知衲僧家騎リ声ニ蓋レコトヲ色ヲ、衲僧家トハ祖師ヲ云タソ、殊ニ不知トハ教意ヲ以知ラレマシイソト也、聞時ハ騎リ声ニ聲ハナイソ、見ル時ハ蓋レ見々ハ無イソ、通身全寐声ニナリ全身色ニナツタソ、無相ノ袈裟ハ如此披ル也(21オ)、頭頭上ニ明著ク上ニ妙ナリ、トハ頭々物々ノ上此ノ袈裟ヲ掛ルコト分明也、然ニ雖モ如ク是レ且ク道ヘ声来ルカ耳畔ニ往リ声イ辺ニ、且道トハ会裡ノ徒ニ扣タソ、是モ物我一如何ノ理ヲ為レ令レ会也、直饒イ響寂双忘ナルモ到此ニ如何カ話会シ、響寂双忘トハ鐘子ノ鳴ルヲモ不知叙ナヲモ寂ト知ラス、又教意ニ漸々修行ノ功績テ諸漏已尽ノ行

履ヨ、至^レ此如何カ話会セン、依テモ付カヌソ、若^ク将^テ耳^ヲ聴^ハ心^ハ難^クル会^シ、眼^ハ處^ニ聴^ク声^方ニ始^テ親^シ、グワウト鳴ル境イハ眼^ハ處^テ聞^タソ、通身耳ナレハ也、此時無相ヲ掛^タソ、雲門ノ禪ハ物我一如ナリ、自己目前一枚也、**頌云、会^ル則^ハ事^ハ同^シ一家、**無相ノ端^的ヲ会スレハ見聞^覺知^拳手^動足^力総^ニ此ノ袈裟^タソ、同一家ヨ、不^レ会^セ則^ハ万^別千^差、無相ノ端^的ヲ会セシハ色ニサハラレ声ニ碍^ラレテ差別^カアルソ、○不^レ会^ニマカ^イ在^リ、不^レ会^則事^同一家、是ハ一ノ句ノ注也、不会カ無相^端的ノ会シ羊也、**会^則万^別千^差、**是ハ二ノ句ノ注也、会得^ニ落ヌカ端^的ヲ会セヌコトタソ、因^ニ什麼^ト一閃^タソ、鐘声ヲ聞得^テ無相^ナラハ無門^大道^ヨ、

(17) **国師三喚、**三喚ト云ニ眼在^リ、一ツ音声一ツ心持^テ喚^タラハ百声喚^テモ一喚^ヨ、国師ハ法ヲ六祖ニ嗣也、**国師三喚ヲ侍者^ヲ々々^ニ三^ヒ心^ス、**世ニ国師号ハ多イソ、是ハ南陽惠忠国師也、侍者号モ多ケレトモ是ハ耽源寺ノ応真侍者也、是ハ三十年国師ノ煅煉ヲ受ケテ(21ウ)飽參ノ侍者也、在^レトモ国師ハ侍者ヲ勘^弁シテ一喚シタソ、侍者不^レ肯^テ鼻^ニノセタソ、声ヲ高クシテ亦一喚シテ看^タソ、侍者亦声ヲ高シテ不^レ肯^ソ、至極侍者ノ見^處ハ聞エタレトモ若シヘリマクレカ生ス郎ト天地モ崩ル呈^ニ一喚^シタソ、侍者亦尚^不肯^應シ羊也、終二居ナカラ返答シテ侍者寮ヲ出ヌソ、不重^己靈機概^イタソ、**国師云、**将^ニ謂^ハ吾^辜負^ヌ汝^シ元^來却^テ是^レ辜^ニ負^ヌ吾^ニ、汝若^ク吾ヲ肯^ワハ汝ニ辜^負ント將^謂テ三喚シテ見^レハ三心^トモ二鼻^ニノセタハ元ヨリ汝ハ吾ヲ不^レ肯辜^負シテ居^タヨト印証シ羊タソ、**無門云、**国師三喚舌頭^墮地、無門モ三喚ノ意氣ノ惡辣^ナヲハ能ク心得^タレトモ三喚ハ舌頭^墮地舌長^ナト楊岐ノ一宗ヨリ見^込羊タソ、一喚シテ立^チ上^ラスハ棒ヲ与^エ可^キソ、侍者三心和^シ光^吐出[、]三心ノ音声ハ次第^ニ肯^ヌソ、扱^テ侍者ノ意氣飽參ノ靈光ヲ露^シタソ、**国師年^老心^孤、**按^シ牛頭^ノ喫^シム草、是モ三喚ヲ抑^下シテ云^タソ、老倒^ナ侍者^ニ肯^レヌカ笑^止サニ如^シ喚^タソ、老^テ子^ナキ^ヲ孤

ト云イ幼シテ無レ父ヲ独ト云タソ、侍者ノ処ヲ見ルニ水草ニ飽タ牛ニ草ヲ与ル羊ナソ、三喚シテ喫スルヤト見タソ、侍者未^{ロクテ}肯承当^セ、チツトモ肯ヌソ、国師ノ与ル草ヲカイテモ見ヌソ、美食不^レ中^ラ飽人^ノ冷^シ、ケニモ廿年卅年食入テ肚裡ニ不足カ無イニ依テナリ、且^ク道^ハ那裡^ヲ是他^タ辜負^ノ処、且道トハ侍者ノ国師ニ辜負スル羊ヲ云ヘト会裡ノ徒ニ扣キ羊タソ、国清^シ才子^貴（22オ）家富^テ小兒^嬌、国師ノ国家カ清ク富タニ依テ侍者ニ能モ付キ腕ヲモコクソ、夫レハ畢竟国師ノ竹篋ノ恩ヨ、侍者ノ自力テハ無イソ、頌云、鉄枷無孔要^ニ人擔^ト、鉄枷トハ一大事因縁ヲ云タソ、クビカセハ人ニ掛ヌ時ハ頸ノ穴カアイテ有ソ、人ニ掛レハ無孔也、辜負ヲ印可シタソ、累及^テ兒孫^ニ不等閑^ナ、嫡々相承シテ子々孫々迄ノ累イテハ無イカ、欲^レ得^ニ撐^ヘ門^ヲ拄^{コト}、トハ門風ノ繁茂ヲ云タ事タソ、更^ニ須^ク赤脚^ニ上^リ刀山^ニ、赤脚ハチン足^トノ草鞋ヲ踏切テ仏祖ノ難^レ至田地ニ至ルヲ云タソ、此ニ不限劍樹刀山鑿湯焮炭トハ仏祖凡夫ノ至リ得ヌ処ヲ云テ走ソ、爰ヲ踏散ラサテハ衲僧トハ云レマイソ、国師ノ喚タハ一関タソ、侍者三応ノ肚裡ニ契当スレハ無門ノ大道ヨ、

(18) 洞山麻三斤、碧岩ニ邪説ヲ立テ嫌ウタソ、洞山和尚、是ハ守初禅師雲門ノ法嗣也、因^ニ僧問^ク、如何カ是^レ仏、仏ト云ハ家々ニテ扱イ替^カルソ、雲門ノ宗風テハ非思量ノ処ヲ仏ト見タソ、山云、麻三斤、此ノ答話ニハ理カ付ケラレヌソ、何ト云タモ千里万里ヨ、切り字ノ扱イ在リ、唇喉舌ノ三字ヲ以テ云タソ、三字ヲ連テ見可カラス、総別活句ト云ニモ羊子多^スシ、雲門ニテハ如此也（22ウ）、無門云、洞山老人參^{シテ}得^シ些^キ蚌蛤^ノ禪、楊岐ノ一宗ヨリ抑下シテ云タソ、ハマクリノ開^レ口呈^ノコトヨ、纔開^テ兩片皮^ヲ露^ニ出^ス肝腸^ヲ、麻三斤ト開タ大口ハ更ニ辺表無イソ、纔ニ開タト見タソ、扱亦内外ハ無イソ、雖^ニ然^モ如^レ是^レ且^ク道^ハ向^テ甚^ク麼^ク処^ニ見^ル洞山^ヲ、ト会裡ノ徒ニ扣イタソ向^テ——洞山^トトハ答^ル処^ニ酬^イ羊^ヨ、○別会酬^ヘハ同一眼一耳ヨ、頌云、突出^ス麻

三斤、洞山モ不知突出シタソ、言ハ親ク意口更ニ親シ、宗門下テハ思量分別カ疎ナ事ヨ、非思量ニ突出シタ杜ソ親イ意口言ハヨ、來說ク是非ヲ者便是々非人、説ニ是非ハ思量ト度ヨ、洞山ノ答処ヘハ依テモ付ヌソ、以ニ思量ニアテカエハ関タソ、洞山ノ答話ヘ答キ非思量ナラハ無門ノ大道ヨ、

(19) 平常是道、平常トハ空有ノ二ツ打成一片ナルヲ云タソ、○本有ノ大道ノコトヨ、南泉因ニ趙州問マ、如何カ是レ道、道トハ大道ヨ、道躰無心也、人ノ無心ニ成タ時道ト相応スルソ、故ニ無心ナルヲ道人ト云、○私云、智慧ヲ離レタルヲ兀ト云也、泉云、平常心是レ道、平常ト云ヘハトテ只平白地上ノ凡夫心カ道ニテハナキ也、廿年卅年參尋ノ功積テ凡聖ノ情尽キテ表裏洞然タル行履ニ越シタルヲ返レテ常合レ道ト云タソ、此時(23才)肚裡如ニ初生ノ孩兒ノ痴々兀々ツルカ亦狸奴白牯ノ如ク根本智ニ契当スルソ、州云、還テ可ニ趣向ニ否マ、泉云、擬レ向ト即乖マ、無心ノ道ニ擬レ向トサテ乖ムカテ、州云、不レハ擬テ争カ知シ是道ニナルトマ、トハ契当ノ理カナクテハ方処モ無イソ、泉云、道ハ不レ属知ニモ不レ属不知ニモ、此ノ二途ニ落ヌカ平常ノ心タソ、知ハ是レ妄覺不知ハ是レ無記、知ハ忘覺トハ仏祖ノ肯イ也、不知ハ無記念トテ凡夫ノ何ニヲモ知ラヌ云タソ、凡聖ノ心ヲ離レタカ平常心也、若シ眞達不擬之道猶如シ大虚ノ廓然洞豁ツルカ、トハ肚裏ニ一点ノ疑情モナク如シ大虚ノ廓然トシテ知ノ無記モナク聖知ノ忘覺モナクンハ平常ノ心ヨ、豈ニヤ可ニ強テ是非マ也、是ヨリ外ニハ云可キ羊ハ無イソ、州於ニ言下ニ頓悟マ、頓トハ早イ事タソ、若承イニ落サハヌルノトシタ事ヨ、平常ノ心ニ契当ナラハ頓悟テナクテハ電光モ猶是レ鈍タソ、無門云マ、南泉被レテ趙州発問ニ直ニ得テ瓦解氷消ノ分疎不下ナルコトヲ、趙州ニ押ツメク、問イ掛ラレテ無限南泉モ瓦解氷消シタ羊ニトロノト大汗セラ流シテ分疎不下トシタハ更ニ路チヤリノ無サニ長タトクトイテ聞セタソ、抑下シタソ、趙州縦饒イ悟去ルモ更ニ參セヨ三十年ニシテ始テ得、トハ趙州ノ悟ル

ト云処エモ当タソ、扱テ亦底意ハ平常ノ心契当頓悟ト云ニ悟リハ無イソ、**頌云**、春有^リ百花、秋有^リ月夏有^リ涼風冬(23ウ)有^リ雪、此理ハ七仏以前ヨリ如此天地開闢以來ノ義平常タソ、年々差ヌソ、這箇ノ風花雪月ヲ面白トモ見事トモ何ントモ心頭ニ留レハ閑事ト成テ平常ノ心ニ違フソ、若無^シ閑事ノ掛^ル心頭ニ便是人間ノ好時節、識情忘塵ハ云ニ不及話頭公案ヲモ捨了テ風花雪月也トモ心頭ニ置ケハ閑事也、此等ノ閑事ナケレハ人間世ナレトモ好時節平常ノ道躰ヨ、此ノ平常トハ擬^シ向即乖^テ関ヨ、如^ク趙州ノ頓悟スレハ無門ノ大道ヨ、

(20) **大力量人**、古老ノ云、樵夫笠破戴天掃破笠スル当頭テ五天ヲ笠ニ披テ本位ヘ帰タソ、五天カ笠大地カ履ナ時大人ヨ、**松源和尚**、楊岐宗也、密菴傑也、法嗣崇岳禪師也、云、**大力量人**因^レ何^ニ擡^テ脚不^レ起^サ、凡夫ノ力ハ不^レ及^シ云仏祖ノ力量モ微力タソ、大力量トハ惡辣ノ手段ナル正師家ニ被^レ接テ一句ニ越^レ凡^ヲ越^ル聖^ヲ人ヲ云タソ、力量トハ地獄ヲモ破リ天堂ヲモ破タソ、衆生界ヲモ仏界ヲモ破ツタソ、扱テ大力量テハ無イカ、因^テ什麼^トト一ト不審立テ、承当セシメン為也、凡夫モ脚ヲハコンテ成仏スルソ、仏祖モ亦タ仏祖位中ヲハ一度超越セテハ大力量ノ人ハ此ニ途ヲ超越シタ呈ニ此外エハトコエ足ヲ移スヘキ地力有テ杜ソ爰^テ四稜踏地掀捨ツスルトモ不^レ動セト云也、又云、**開^レ口不^レ舌頭上^ニ**、三寸ノ舌頭ヲ以テ開クハ蝦蟇ノ口タソ、扱大力量ノ人ノ開タ大口ナニ依テ舌頭ハ入ラヌソ、○私云、開合ノ沙汰無也、**無門云**、**松源可^レ謂傾^レ腸倒^レ腹^ヲ**、トハ扱テモ吾家ノ肝要ヲ心腹ヲ不残有リホウタイ仰ラレタ者哉ト云義ナリ(24オ)、只是欠^テ人ノ承当、トハ但シ此エ承当スル底ノ大力量ノ人カ世間ニ有テコソ、**縦^ク直^ク下^ニ承当^ス正^シ好^シ来^ニ無門処^ニ喫^テ痛棒^ヲ**、直下承当シテ大力量ノ人ニ成得タリトモ無門ハ与^テ痛棒ヲ接シテ見テハ也、**何故暫^ク**、トハ古人ノ語ヲ以テ証拠ニ引タ、**要^レ識^ニ真金^ヲ火^ヲ看^ニ**、ト云ハヌカ金ハ火ヲ以テ試ミタソ、真金力造リ金カハ見ヘケレ、只置テハ底

カ知レヌソ、**頌云、擡^{モクケテ}脚^レヲ蹈^ラ翻^ス香水海、**香水海トハ竜宮海也、底コノ底ヲ云ン為也、大力量ノ人ノ脚頭ハ金輪水際ノ下迄蹈詰メタソ、若此人カ擡^レ脚^ニハ大海モグハラリトナルヘキソ、**低頭^{セハ}俯視^{フシ}四禪天、**此大力量ノ人ノ眼ハ有頂天上ニ著タソ、低頭セハ四禪天ヲモ目下ニ視ヘキソ、**一箇^{ツクルニ}ノ渾身無^レ処^レ著、**トハ天外地下マテ独尊タソ、何ント著到スヘキソ、是レハ意氣ヲコソ如此云タレ、無形無相ニシテ充^{ミテ}三十虚ニタ羊ニ云ハ邪説也、**請^フ続^ケニ句^ヲマ、**四ノ句ヲハ会裡ノ衆続ケト云カ接シ羊タソ、爰カ肝要タソ、開口不^ニ舌頭上^ニ何ントモ云ハ、大力量ノ人テハ無イソ、因^ニ什麼^ニト一関也、大口ヲ開得テ大力量ニナレハ無門大道ヨ、

『四天王総伝』訳注記

林 鳴 宇

◎凡 例◎

- 一、本稿は、『重編諸天伝』の「四天王総伝」の訳注研究である。
- 一、内容の構成は、原文・原文の現代語訳・注・記の順とした。
- 一、底本は、筆者所蔵『重編諸天伝』二卷（中野是謙、寛文元年刊）を用いた。
- 一、底本では、一部の旧字や異体字を用いるが、本訳注は常用漢字や正字に統一した。
- 一、原文読解の便宜のため、底本の読点を参考し、あらたに原文に標点を施した。
- 一、現代語訳は、基本的に底本の句読訓点をもとに訳出したものである。しかし、稀に見られる難解な箇所や不明の語句については、訳文前後の呼吸にそうように、その訳を増広また省略することがあり、増広する場合は〈 〉で増補した部分を示し、省略する場合には注にてその旨を記した。
- 一、各段の諸天の賛としての詩偈は、それぞれの伝記を略述したもので、伝記の現代語訳と重複することを避け、便宜上、書き下し文のみを以て訳した。
- 一、各段の語句の注は、原則として、難解であると思われる人名・地名・仏教教理用語、そして引用された經典の所出に限っておきたい。

一、各段の記は、主に『重編諸天伝』を開講した平成一八〇九年の「仏教特講Ⅲ」の講義の中で示した問題意識や感想などによる。さらに智顛『金光明経文句』、知礼『金光明経文句記』、從義『金光明経文句新記』、宗曉『金光明経照解』の四書を参考し、天台教学に関わるもので、各段において注意すべき箇所を記し、天台教学における『重編諸天伝』の位置づけを示した。

一、『重編諸天伝』の「序叙」の訳注研究は、『駒澤大学仏教学部論集』三八号に、「息總別位次之諍」の訳注研究は、『駒澤大学仏教学部研究紀要』六六号に、「帝釈天伝」の訳注研究は、『駒澤大学仏教学部論集』四〇号に、「大梵天伝」の訳注研究は、『駒澤大学仏教学部研究紀要』六九号に、それぞれ掲載された。

◎訳注記◎

四天王総伝

『起世経』云、「須弥山半、四万二千由旬。有四天王天所居宫殿。」此即六欲界之初天也。

『楞嚴』云、「諸世間人不求常住、未能捨諸妻妾恩愛。於邪淫中、心不流逸、澄瑩生明。命終之後、鄰於日月。如是一類、名四天王天。」

『増一阿含経』云、「須弥山半、有四種天、在彼居止」、「初生乃自然化現、在天膝上、自然宝器、盛天百味、食已長大。與餘天等、入池浴訖、詣香樹下、香樹曲躬、取香塗身。復詣劫貝衣樹、取種種衣著。復詣莊嚴樹、鬘樹、器樹、果樹、栴樹、隨意受用。視東忘西、視西忘東、無量快樂」、「身長半里、衣重半兩」、「寿以人間五十年為一晝夜、三十日為一月、十二月為一年、以人間一万八千年為一歲、如是滿五百歲。」

『俱舍』云、「住欲界初天、依妙高山四面第四層級、去地万踰繕那。四面背山、日月星辰皆是所部封邑。」

四天王の総伝

『起世因本経』に、「須弥山の中腹、(麓から)四万二千由旬の高さに、四天王の眷属たちが起居する宮殿が見える」という。ここは(人間界にもっとも近い)六欲界の第一天(すなわち四天王天)である。

『首楞嚴経』に、「人間界の人々は、心を静める禅定を目指していないため、家庭への執着からなかなか離れられない。しかし、(彼らは)乱れた環境の中に於いても、心は常軌を逸することなく、邪念を清め、正しい行動が取れるのであるならば、命が尽きたあとには、日月に近い天界に生まれ変わることができる。彼らが転生する場所は、四天王天と言われている」という。

『増一阿含経』に、「須弥山の中腹に、四種の天神がここで住んでいる」という。(『長阿含経』に、)「四天王が」生まれた当初では、天神の膝の上に(風のように赤ん坊の姿となって)現れて、自ら天界の珍羞を器に盛り、食べ終わると、たちまち大人となった。ほかの天神たちとともに池に入って沐浴し終わり、香樹の下に近寄ると、香樹は敬意を表しお辞儀をし、そこで香樹より香を手にして身を清めた。そして劫貝衣樹に近寄り、種々の衣を取って身に付けた。さらに次々と莊嚴樹、鬘樹、器樹、果樹、樂樹などにも近寄り、様々な品物をほしひままに取って使った。(ここから)立ち去り難くて(本心に)戻るのを忘れるほど楽しく遊んだ」と、(四天王の)身長は半里、着ている法衣の重さは半兩である」という。(『増一阿含経』に、)「(四天王の)寿命は、人間界の五十年は彼の二昼夜に相当し、三十日を一月にし、十二ヶ月を一年にすれば、人間界の一万八千年はちょうど一歳となり、このように(四天王の)寿命は五百歳までに至る」という。

『俱舍論』に、「六欲界の初天に住み、麓より方踰繕那の高さほどの妙高山第四層の四方を占める。四围は山をうしろにして、周りの日月星宿はすべて（四天王の）領地である」という。

○『起世經』云：『起世因本經』卷一「閻浮洲品第一」に、「諸比丘、須弥山半四万二千由旬中、有四大天王宮殿。諸比丘、須弥山上有三十三諸天宮殿、帝釈所住」とある。「由旬」、梵語 *yojana*（ヨーヅナ）の音写、ほかに「由延」、「踰繕那」などの異訳があり、古インドにおける長さや高さを計量する最大の単位。具体的な長さについては諸説あり、定説はない。

○六欲界之初天 〓 「六欲界」、六欲天のこと。李師政『法門名義集』「世界品法門名義第七」に、「欲界六天。第一四天王天、第二忉利天、第三夜摩天、第四兜率陀天、第五化樂天、第六他化自在天」とある。「初天」は「第一四天王天」を指す。

○『楞嚴』云：『首楞嚴經』卷八に、「諸世間人不求常住、未能捨諸妻妾恩愛。於邪姪中、心不流逸、澄瑩生明。命終之後、鄰於日月。如是一類、名四天王天」とある。子璿集『首楞嚴義疏注經』卷八之三に、「不求常住、即不修正覺也。無定力故不能捨愛、有善戒故心不流逸、善根力故心澄身明。此則澄瑩欲心、發生明性。此人命終、生須弥半、鄰日月宮」と説明する。

○鄰於日月 〓 『首楞嚴經』卷二に、「我與如来、觀四天王勝藏宝殿、居日月宮」と、子璿集『首楞嚴義疏注

經』卷二之一に、「四天堂殿與日月齊」とある。

○『増一阿含經』云：『増一阿含經』の原文は「有五種天」に作る。卷三四に、「須弥山上、有五種天、在彼居止。皆由宿緣、而住彼間」とある。『増一阿含經』に書かれた「五種天」は、細脚天、尸利沙天、歡悅天、力盛天の四天と毘沙門天王、毘留博叉天王、毘留勒叉天王、提頭賴吒天王を含む四天王天である。ここで、行霆は、四天王の数に合わせるために、便宜上『増一阿含經』の原文を改編したと思われる。

○初生乃自然化現：『長阿含經』卷二十「第四分世記經初利天品第八」に、「或有衆生身行善、口言善、意念善、身壞命終、生四天王。此後識滅、四天王識初生。因識有名色、因名色有六入。彼天初生、如此人間一二歲兒。自然化現、在天膝上坐。彼天即言、此是我子、由行報故、自然智生。即自念言、我由何行、今生此間。即復自念、我昔於人間身行善、口言善、意念善、由此行故、今得生天。我設於此命終、復生人間者、當淨身口意、倍復精勤、修諸善行。兒生未久、便自覺飢。當其兒前有自然宝器、盛天百味自然淨食。若福多者、飯色為白。其福中者、飯色為青。其福下者、飯色為赤。彼兒以手探飯著口中、食自然消化、如酥投火。彼兒食訖、方自覺渴。有自然宝器、盛甘露漿。其福多者、漿色為白。其福中者、漿色為青。其福下者、漿色為赤。其兒取彼漿飲、漿自消化、如酥投火。彼兒飲食已訖、身體長大。與餘天等、即入浴池、沐浴澡洗。以自娛樂、自娛樂已。還出浴池、詣香樹下、香樹曲躬、手取衆香、以自塗身。復詣劫貝衣樹、樹為曲躬、取種種衣、著其身上。復詣莊嚴樹、樹為曲躬、取種種莊嚴、以自嚴身。復詣鬘樹、樹為曲躬、取鬘質首。復詣器樹、樹為曲躬、即取宝器。復詣果樹、樹為曲躬、取自然果。或食或含、或漉汁而飲。復詣樂器樹、樹為曲躬、

取天樂器、以清妙聲和絃而歌。向諸園林、彼見無數天女鼓樂絃歌、語笑相向。其天遊觀、遂生染著、視東忘西、視西忘東。其初生時、知自念言、我由何行、今得生此。當其遊處觀時、盡忘此念」とある。ほかに『経律異相』巻一「四天王天」にも類似な内容が見える。

○劫貝衣樹Ⅱ底本では「吉貝衣樹」に作る。今、『長阿含経』に依りて改める。『摩訶僧祇律』巻二八「明雜誦跋渠法」に、「衣者有七種、一欽婆羅衣、二劫貝衣、三芻摩衣、四俱舍耶衣、五舍那衣、六麻衣、七驅牟提衣、是名衣法」とある。

○身長半里Ⅱ『長阿含経』巻二十「第四分世記経四天王品第七」に、「四天王身長半由旬、衣長一由旬、広半由旬、衣重半兩」とある。ここで行違は『長阿含経』の「半由旬」に従わず「半里」とした根拠は、唐代玄奘の新訳による再解釈にあると見られる。玄奘訳『瑜伽師地論』巻四に、「四天王衆天身量、如拘盧舍四分之三。三十三天身量復増一足。帝釈身量半拘盧舍。時分天身量亦半拘盧舍」と記し、四天王の身量は拘盧舍の四分の一であるという。唐・栖霞『法華経玄贊要集』巻二十六では、「潞云、業力勝故。其三十三天身量、更加一足、即九百上更加四百〈五〉十尺、通計二百七十歩、一千三百五十尺。四天王身含有二足、九百尺。三十三天人有三足。帝釈身四足、與三十三天分臣差別、故〈加〉一足。通計帝釈身長半俱盧舍、即是一里、三百六十歩、一千八百尺。時分天身量與帝釈同」とする。この潞府義忠法師の説によれば、四天王の身量は「半里」になる。

ちなみに、玄奘『大唐西域記』では「踰繕那者（中略）聖教所載唯十六里」と記し、また、玄奘訳『大毘

婆沙論』卷一三六では、「八俱盧舍成一踰繕那」と記したことから、拘盧舍の四分の一である四天王の身量を「半里」と算出することもできる。

さらに、澄観『華嚴経随疏演義鈔』卷十九に、「身量者、頌云、欲天俱盧舍、四分一一増。色天踰繕那、初四増半半。此上増倍倍、唯無雲滅三。釈曰、俱盧舍即二里、踰繕那即十六里。以八俱盧舍為一踰繕那故、則四天王天身長半里、至第六天身長三里、以半里半里増故。有引『三法度経』云、忉利天身長一由旬、衣二由旬、廣一由旬者。以彼誤訳里為由旬、不知彼失、故妄引耳。四天王天半里、忉利天則一里。餘可例知」と、玄奘の『俱舍論』卷一一の訳に基づき、一部の經典では「里」を「由旬」と誤訳した経緯を指摘した。

なお、四天王の身量の説明について、行霊は『義楚六帖』卷一七「天」部「四大王天」条をも参照したと見られる。『義楚六帖』卷一七「四大王天」条に、「俱舍云、四天王住弥盧半、及七金山。日月星等、東西背山、身長半里」とある。

○衣重半兩 、『長阿含経』卷二十では「半兩」に作るが、四天王の衣の重量について、『大樓炭経』では「二兩半」とし、『起世経』「二迦利沙」即ち「一兩」とする様々な説が存在する。ちなみに、宋代天台の史伝書、志磐の『仏祖統紀』は、行霊の『諸天伝』の説を擁護した。

○寿以人間五十年 、『増一阿含経』卷四三に、「比丘当知、閻浮地五十歳、四天王中一日一夜。計彼日夜之数、三十日為一月、十二月為一歳、四天王寿命五百歳」とある。『中阿含経』卷五五に、「若人五十歳是四王天一昼一夜、如是三十昼夜為一月、十二月為一歳、如此五百歳是四王天寿」とある。『義楚六帖』卷一七

「天」部「四大王天」条に、「為人間五十年為一晝夜、三十日為月、十二月為年、壽五百歲」とある。

○『俱舍』云：『俱舍論』卷一一「分別世品第三之四」に、「論曰、蘇迷盧山有四層級。始從水際盡第一層、相去十千踰繕那量。如是乃至從第三層盡第四層亦十千量。此四層級從妙高山傍出圍繞盡其下半、最初層級出十六千、第二第三第四層級、如其次第、八四二千。有藥叉神名為堅手住初層級、有名持鬘住第二級、有名恒憍住第三級、此三皆是四大天王所部天衆。第四層級四大天王及諸眷屬共所居止。故經依此說四大王衆天、如妙高山四外層級、四大王衆及眷屬居。如是持雙持軸山等七金山上亦有天居、是四大王所部封邑、是名依地住四大王衆天。於欲天中此天最広」とある。行靈は『義楚六帖』卷一三「天王」部の「天王有四」条を引用したと見られる。『義楚六帖』卷一三「天王」部「天王有四」に、『俱舍』云、住欲界初天、依妙高山四面第四層級、去地万踰繕那。四面背山。日月星辰皆是所部封邑。東方名持国、南方号增長、北方多聞天、西方広目」とある。

※ ※ ※

其王有四。『光明經』内、毘沙門天王主北方也、提頭賴吒天王主東方也、毘留勒叉天王主南方也、毘留博叉天王主西方也。仏言、「過去已曾供養恭敬尊重讚歎無量百千万億諸仏、於諸仏所、種諸善根、説於正法、修行正法、以法治世、為人天王」、「若有人王、能供養恭敬『金光明經』及説法者、隨是經典所流布処、而作擁護、令無留難。亦護國王及其人民、除其患難、悉令安穩、他方怨賊、亦使退散。」「乃至日月星宿、不失常度、風雨隨時、無諸災殃、人民豐実、自足於財、心無貪吝、亦無嫉妬、等行十善。其人壽終、多生天上。」

又云、「我等四王二十八部諸鬼神等、及無量百千鬼神。以淨天眼、常觀擁護此閻浮提、是故我等名護世王。」
仏與四王、対揚文広、略挙一二矣。

王たるものは四名いる。『金光明経』には、毘沙門天王は北方を、提頭頼咤天王は東方を、毘留勒叉天王は南方を、毘留博叉天王は西方をそれぞれ統治するという。世尊は（四天王に）仰がせられた、「汝等四人は過去世に於いて、すでに無量無数の諸仏を供養し恭敬し尊重し讚歎してきた。諸仏の所で、さまざまな善根を種え、正しい教えを述べ、正しい教えを修行し、これらの教えに従い世を治め、このゆえ人界天界の王となったのである」と、「若し人間界の王が、『金光明経』及びそれを宣説する者を丁重に供養するならば、（汝等四人は）この『金光明経』の流布する所に現れ、彼の地をさまざまな災難から守りなさい。同時にその国王及びその人民たちをも憂苦から遠離させ、平和安定な生活環境を与え、彼の地を侵犯しようとする隣国の兵賊を退けなさい」と、「汝等の守護によつて、日月星宿も常に欠けることなく、風雨が順時にして、災害が起こることなく、人民は和睦して裕福になり、心に貪りや嫉妬などの様々な妨げもなく、十の善行を分別することなく勤められる。人間界の人々は寿命を全うときに、天上界に転生できる」という。『金光明経』にはさらに、「我々四天王、及び統率する二十八部の鬼神衆、並びに無量無数の鬼神衆は、淨天眼をもつて常にこの人間界を觀察して鎮め守っている、このような因縁があるため、我々を護世の王と呼ばれてゐた」と（四天王の答えを）示した。

『金光明経』に見られる世尊と四天王の対話は、実際には長く、ここでは抜粋した内容を紹介しただけである。

○毘沙門天王主北方：ここに出了四天王の名称は、『金光明經』の言い方に従う。『金光明經』「四天王品」に、「毘沙門天王、提頭賴吒天王、毘留勒叉天王、毘留博叉天王、俱從座起、偏袒右肩、右膝著地、胡跪合掌」とある。智顛『仁王護国般若經疏』、『法華文句』、『金光明經文句』などは一貫して『金光明經』の四天王の名称を踏襲した。湛然『法華文句記』卷二下に、「東提頭等者、名在『金光明』第二四天王品。爾時提頭賴吒天王、毘留勒叉天王、毘留博叉天王、毘沙門天王。始自東方終于北方」とある。

○仏言：「亦使退散」、底本では「立使退散」に作る。今、『金光明經』に依りて改める。『金光明經』卷二「四天王品」に、「時世尊讚歎護世四天王等。善哉善哉。汝等四王、過去已曾供養恭敬尊重讚歎無量百千萬億諸佛、於諸佛所種諸善根、説於正法、修行正法、以法治世、為人天王……若有人王能供養恭敬此金光明微妙經典、汝等正應如是護念、滅其苦惱、與其安樂……常當隱形、隨其妙典所流布処、而作擁護、令無留難。亦當護念聽是經典諸国王等及其人民、除其患難、悉令安隱。他方怨賊、亦使退散……日月星宿、不失常度。風雨隨時、無諸災橫。人民豐實、自足於財、心無貪吝、亦無嫉妒、等行十善、其人壽終、多生天上」とある。

○十善：『長阿含經』卷九に、「謂十善行。身不殺、盜、姪。口不兩舌、惡罵、妄言、綺語。意不貪取、嫉妬、邪見」とある。從義『金光明經文句新記』卷二に、「不殺不盜不姪是身三善、不妄語攝口四善一不妄語二不兩舌三不惡口四不綺語、不飲酒攝意三善一不貪欲二不嗔恚三不邪見、惡既乖理、善則順真、故云十善也」とある。

○又云：『金光明經』卷二「四天王品」に、「我等四王二十八部諸鬼神等、及無量百千鬼神、以淨天眼過

於人眼、常觀擁護此閻浮提。世尊、是故我等名護世王」とある。

※ ※ ※

『毘婆沙論』云、「仏初下生、四天王以天繪接太子身置宝几」、「逾城之時、四天王捧馬四足。」

『本行經』云、「仏初成道、欲受食故。四天王各獻其鉢、仏総受之。按令成一、四楞如旧。」

『西域記』、「有寺多宝物收藏、以修其寺宇、塑四天王以護之。有突厥王、貪其宝故、率衆來取。夢見天王、以戟刺心、其心大痛、至明而卒」、「于闐國王無子、求於天王、志誠無怠。感於自額裂而生一子、地生其乳、王收養之。」

『高僧伝』、「杯度持一葦圖、至其齋家、当路而放。主人嫌之、数人拳之不動。乃見四小兒在內。問之、答曰、四天王也。食畢杯度自拳而去、其輕如毛。」

『分陀利經』、「海濟婆羅門欲供養仏、時四天王令諸藥叉取旃檀為薪、及諸上味、助營七日之供。」

洎乎諸經弘護、其文非一。然四王所統、或云各統八部、或云各主二部。

『四天王經』云、「有三十二輔臣。」

『靈威要略』云、「四王共有三十二將。」

『孔雀經』中、「四王各領二十八將。」

『金光明經』乃云、「我等四王各各有五百鬼神。」又云、「及諸眷屬、有無量百千鬼神。擁護四方、令無災禍。」

是知鬼神部類、開合有殊、皆四王所統。於四方崇善之所、悉來守護、令其安穩。暴惡之所、悉皆遠離。由

遠離故、致興災害。其於賞善罰惡、護国利民、可謂至矣。

『毘婆沙論』に、「世尊がこの世に生まれた時、四天王は天界の錦で太子を受け取り、法座に寝かせた」と、「出家を志している時に、四天王は神力で馬の四足を捧げ持つてカピラ城から脱出した」という。

『本行経』に、「世尊がはじめて悟りを開いたあと、齋食を頂く時、四天王がそれぞれの鉢を献上し使わせようとした。世尊はすべて受け取り、(神通力でそれらを)合わせ握つて一つとされ、その形は四方であり、それぞれ献上した鉢はちようど四天王が各自に管轄する方位に嵌められていた」という。

『大唐西域記』に、「(縛喝国には) たくさん宝物を所蔵する寺院がある。それ故、寺を建てる当初から、(宝物を) 守護するために四天王の像が安置された。突厥の王が大軍を率い寺院の宝を奪おうと駆けつけてきたが、その夜、王の夢に天王が現れ、その戟で王の心を突き通つた。その激痛で目覚めた王は、夜が明けたときについて命を落とした」といい、また「于闐国の王は、後継者がいないことを心配し、(毘沙門) 天王に誠心誠意に祈願したところ、天王は感応を受け、額が割れて赤ん坊が出てきて、地面には飲ませるための乳も湧出した。王はこの子を自分の後継ぎとして大事に育てた」という。

『高僧傳』に、「杯度禪師は、芦で編んだザルを背負つて、齋食を施している家に入った。ザルは通り道のど真ん中に置かれていたため、家主は邪魔だと思つて、(動かすようと) 数人がかりで持ち上げたが、まったく動かなかった。ザルの中を覗いてみると、なんと四人の子供が中に見えるのが見えた。その訳を尋ねると、「四天王だよ」と(杯度禪師は) 教えた。食事を済ませ、杯度禪師はこれを背負つてまた立ち去つた。(ザルは) 羽毛のように軽く全然重くなかつた」という。

『分陀利經』に、「海済婆羅門は、仏を供養しようとする時、四天王は諸々の藥叉神を遣つて旃檀香を取つてきて薪たきにして、様々な珍羞をも献上して、七日間の供養を行った」という。

諸々の經典による四天王の仏法弘護の記録は、数えられないほど多かつた。しかし四天王の統率について、それぞれが八部の衆を率いているとする説もあり、それぞれが二部の衆を指揮するとする説もある。

『四天王經』に、「三十二の輔臣がいる」という。

『靈威要略』に、「四天王は、配下に三十二の神将がいる」という。

『孔雀經』に、「四天王は、それぞれ二十八の神将を統率する」という。

『金光明經』に、「我々四天王は、それぞれ五百の鬼神を率いる」と、また「五百の鬼神の眷属と合せて、無量百千の鬼神衆を統率し、四方を守護し、国土の災禍を防ぐ」という。

上述のように、鬼神衆に関する解釈は、諸説あるものの、鬼神衆はいずれも四天王の管下に属している。〈四天王と鬼神衆が〉あらゆる仏法を尊崇する国に降臨して国を守り、安寧をもたらす。極悪非道を行う国からは遠く離れ、〈四天王と鬼神衆が〉近づかないために、その国では様々な災害が起きてしまうのである。四天王は善悪に対して賞罰をはつきりさせ、国を護り民に利益をもたらす。それぞれの役割を最大限に發揮したと言わなければならない。

○『毘婆沙論』云：『毘婆沙論』にこの記載はない。『過去現在因果經』卷一に、「時四天王、即以天繪接太子身、置宝机上。釈提桓因手執宝蓋、大梵天王又持白拂、侍立左右。難陀龍王、優波難陀龍王、於虚空中、吐清淨水、一温一涼、灌太子身。身黄金色、有三十二相、放大光明、普照三千大千世界」とある。ほかに僧

祐『釈迦譜』卷二「降生積種成仏縁譜第四」にも見える。

○四天王捧馬四足 、『過去現在因果経』や『釈迦譜』などは、「四天王」ではなく、「諸天」に作る。『過去現在因果経』卷二に「於是諸天、捧馬四足、并接車匿。釈提桓因、執蓋隨從。諸天即便令城北門自然而開、不使有聲。太子於是從門而出、虚空諸天讚歎隨從」とある。また『大智度論』では、「四天王使者」に作る。『大智度論』卷五十に「是時車匿雖先受淨飯王敕、而隨菩薩意自牽馬至、四天王使者接捧馬足踰城而出」とある。

○『本行経』云：『義楚六帖』卷一三「天王」部「各奉其鉢」条に、『本行経』云、仏初成道、欲受食故。四天王各獻其鉢、仏総受案令成一、四楞如旧、新色多黒」とある。ちなみに『仏本行経』卷四「転法輪品第十七」には、「四王即来、奉献四鉢、仏即時以、神变之力、左受右按、合成一器」とあり、『過去現在因果経』卷三には、「爾時有五百商人、二人為主。一名跋陀羅斯那、二名跋陀羅梨。行過曠野、時有天神而語之言、有如来応供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師仏世尊、出興於世、最上福田、汝今宜應最前設供。時彼商人聞天語已、即答之曰、善哉如告。又問天言、世尊今者為在何許。天又報言、世尊不久当来至此。於是如来與無量諸天、前後導從、到多謂婆跋利村。時彼商人、既見如来威相莊嚴、又見諸天前後圍繞、倍生歡喜、即以蜜麩、而奉上仏。爾時世尊、心自思惟、過去諸仏、用鉢多羅、而以盛食。時四天王、知仏心念、各持一鉢、来至仏所、而以奉上。於是世尊、而自念言、我今若受一王鉢者、餘王必当生於恨心。即便普受四王之鉢、累置掌上、按令成一、使四際現」とある。『大唐西域記』卷八「摩揭陀国」に、「長者獻麩側有

牽堵波、四奉鉢処。商主既献麩蜜、世尊思以何器受之。時四天從四方來、各持金鉢而以奉上。世尊默然而不納受、以為出家不宜此器。四天王捨金鉢奉銀鉢、乃至頗胝琉璃馬腦車渠真珠等鉢、世尊如是皆不為受。四天王各還宮奉持石鉢、紺青映徹重以進献。世尊斷彼此故而總受之、次第重疊按為一鉢。故其外則有四隆焉」とある。「四楞」は、「四稜」、「四稜」ともいう。四方、四角の意。『一切経音義』卷五二に、「稜、又作楞」とあり、卷五三に、「木四方為稜」とある。

○『西域記』：『大唐西域記』卷一「縛喝国」に、「城外西南有納縛僧伽藍、此国先王之所建也。大雪山北作論諸師、唯此伽藍美業不替。其佛像則瑩以名珍、堂宇乃飾之奇宝、故諸国君長利之以攻劫。此伽藍素有毘沙門天像、靈鑿可恃冥加守衛。近突厥葉護可汗子肆葉護可汗、傾其部落、率其戎旅、奄襲伽藍、欲圖珍宝。去此不遠、屯軍野次。其夜夢見毘沙門天曰、汝有何力、敢壞伽藍。因以長戟、貫徹胸背。可汗驚悟、便苦心痛。遂告群屬、所夢咎徵。馳請衆僧、方申懺謝。未及返命、已從殞歿」とある。

この例は、宗曉『金光明経照解』「八箋釈事相」に、

「八問、四王於此『経』中、六番白佛、流通大教、自誓護国。不知自古已來、果有守護之神驗否?。」

釈曰、四王発誓護国、其於冥密守護、人固不得而知。今姑録其顯者二事。一如舊『西域記』説、古有一寺、多藏珍宝、以期營葺、乃塑四王以鎮之。時有突厥王、貪其財宝、將欲伐之。忽夢天王以戟刺其心而崩。二唐天宝十三年、西蕃大石康居三国來寇西京、時玄宗詔不空三藏為救。空誦咒請四王護国、上忽見人神五百許在殿上。上問空答曰、毘沙門子領兵救安西也。及得安西奏、果是日雲霧中、有神兵現、蕃部驚潰。又有金鼠咬弓、弩弦皆斷。又有天王現於門樓上、蕃師大奔。上大悅、敕天下宮寨城樓、置像供事之」と『金光明経』に

説かれた天王護国の靈驗事例として引用された。

なお、この文は『義楚六帖』卷一三「天王」部「護寺藏宝」条を引用したものと見られる。『義楚六帖』卷一三に『西域記』云、有寺多宝物藏之、擬修其寺天王塑像護之。有突厥王貪其宝、故率衆來取。夢見天王以戟刺心、其心大痛、至明而卒矣」とある。

○于闐国王無子 、『大唐西域記』卷一二「瞿薩旦那国」に「其王遷都作邑建国安人、功績已成、齒耄云暮、未有胤嗣、恐絶宗緒。乃往毘沙門天神所、祈禱請嗣。神像額上、剖出嬰孩。捧以回駕、国人稱慶。既不飲乳、恐其不寿。尋詣神祠、重請育養。神前之地、忽然隆起、其狀如乳、神童飲吮、遂至成立。智勇光前、風教遐被。遂營神祠、宗先祖也。自茲已降、奕世相承。伝国君臨、不失其緒。故今神廟、多諸珍宝。拜祠享祭、無替於時。地乳所育、因為国号」とある。

なお、この文は『義楚六帖』卷一三「天王」部「列額生子」条を引用したと見られる。『義楚六帖』卷一三に『西域記』云、于填者、彼国昔君無子、求於天王、志誠無怠。天王感之、於自額列而生子、地生其乳、王收養之、于填即乳地、因以名国」とある。

于闐国の天王祠について、慧琳『一切経音義』卷十一「于闐」条に、「此国令即貫屬安西四鎮之城、此其一鎮也。於彼城中有毘沙門天神廟、七層木樓、神居樓上、甚有靈驗」とある。

○『高僧伝』：『高僧伝』卷十「杯度伝」に、「杯度者、不知姓名、常乘木杯度水、因而為目：或徒行入市、唯荷一蘆圖子、更無餘物：遇村舍有李家八關齋、先不相識、乃直入齋堂而坐、置蘆圖於中庭。衆以其形

陋、無恭敬心。李見盧圖当道、欲移置牆邊、數人拳不能動。度食竟、提之而去。笑曰、四天王李家。于時有一豎子、窺其圖中、見四小兒、並長數寸、面目端正、衣裳鮮潔。於是追覓、不知所在此」とある。

なお、この文は『義楚六帖』卷一三「天王」部「持之在圖」条を引用したものと見られる。『義楚六帖』卷一三に「高僧伝」云、杯度持一葦圖、至其齋家、当路放下。主人嫌之、令拳之余処。數人不可拳、中見四小兒。問其故、曰、四天王也。食畢自舉而去、猶如輕毛矣」とある。

「葦圖」、あし草でできたザルのような円形の容器のこと。「圖」は、「箒」と通じる。『一切経音義』卷一四に、「許叔重注莊子云、圖、窺也。『集訓』云、倉也。『説文』云、以判竹圓以盛谷、曰圖也」と、卷六八に、「箒倉、箒窺也。『説文』織竹圓器可以盛谷也。或作圖窺」とある。

○『分陀利経』：「七日」、『分陀利経』には「七年」に作る。「四天王」、『分陀利経』には「毘沙門大王」に作る。『大乘悲分陀利経』卷二「勸発品第五」に、「毘沙門大王曰、諸賢善聽、汝等樂求菩提者、樂求福德者、日日可往海彼岸、取海此岸牛頭栴檀香來給海濟婆羅門、為如來設食、并比丘僧。九万二千夜又同聲唱言、我等大士、於此七年。当取海此岸牛頭栴檀香來、以給海濟婆羅門、為如來設供、并比丘僧。四万六千夜又作如是言、我等取種種香來。五万二千夜又作如是言、我取種種華來。二万夜又作如是言、我等当取種種諸味之精來、著如來比丘僧衆食飲之中。七万夜又作如是言、我等大士為世尊造作飯食并比丘僧」とある。

なお、この文は『義楚六帖』卷一三「天王」部「助供宮齋」条を引用したと見られる。『義楚六帖』卷一三に「分陀利経」云、海濟婆羅門欲供養宝藏仏、時四天王令諸藥又取栴檀為薪、及諸精味、助食七日供仏」とある。

○『四天王經』云：「智嚴、宝雲、『仏説四天王經』に「輔臣三十二人」とある。

○『靈威要略』云：「『靈威要略』、佚書。唐代道宣の作。『重編諸天伝』卷下に「唐高宗乾封歲、京師淨業寺道宣律師、因睹韋天嘗問律相等事。律師述『靈威要略』并『律相感通』二傳、備載其実」とある。道宣『律相感通伝』に、「一王之下有八將軍、四王三十二將、周四天下、往還護助諸出家人」とある。

○『孔雀經』中：「『仏説大孔雀呪王經』卷下に、「持国天王與健達婆主二十八將、增長天王與俱槃荼主二十八將、広目天王與龍主二十八將、多聞天王與藥叉主二十八將」とある。

○『金光明經』乃云：「『金光明經』卷二「四天王品」に、「世尊、我等四王、各各自有五百鬼神、常當隨逐是説法者而為守護」、「汝等四王及諸眷属、無量無辺百千鬼神、若能護念如是經者、即是護持去來現在諸仏正法」とある。卷三「鬼神品」に、「護世四王、無量鬼神、及諸力士、晝夜精進、擁護四方、令無災禍、永離諸苦」とある。

○暴悪Ⅱ地獄に墮ちるほどの極悪非道な行いのこと。玄奘訳『毘婆沙論』卷一七二に、「由彼先時造作增長増上暴悪、身語意惡行。往彼生彼、令彼生相統、故名奈落迦」とある。

○賞善罰悪Ⅱ四天王が「崇善」の国（仏法や『金光明經』を尊崇する国）、「暴悪」の国（仏法や『金光明經』を輕

視する国) に対する賞罰。『金光明経』「四天王品」に、「若諸国王以天律治世、復能恭敬至心聽受是妙經典、并復尊重供養供給持是經典四部之衆。以是因縁、我等時時得聞如是微妙經典、聞已即得增益身力、心進勇銳、具諸威徳。是故我等及無量鬼神、常當隱形、隨其妙典所流布処、而作擁護令無留難。亦當護念聽是經典諸国王等及其人民、除其患難悉令安隱。他方怨賊亦使退散」と、「若有人王、於此經典心生捨離不樂聽聞、其心不欲恭敬供養尊重讚歎。若四部衆有受持讀誦講説之者、亦復不能恭敬供養尊重讚歎。我等四王及餘眷屬無量鬼神、即便不得聞此正法、背甘露味、失大法利、無有勢力及以威徳、減損天衆增長惡趣。世尊、我等四王及無量鬼神、捨其国土。不但我等、亦有無量守護国土諸舊善神、皆悉捨去。我等諸王及諸鬼神既捨離已、其國當有種種災異、一切人民失其善心」とある。

※ ※ ※

歴観其意、專在護法、欲説聽流布。蓋由居民若不安、正教難敷闡。自非大權、安能若示。至乎獻如來鉢於成道之後、持杯度闡於齋主之家。敗突厥之貪、生于闡之子。助營仏供、持護法門。則四王之功可謂大矣。故晋唐已來、立像崇奉、良可尚也。

四天王の行いをあまねく注目し、そのほとんどは、仏法を守るためのものであり、その目的は、ただひたすらに仏の教えを広く伝える点にある。思うに、民衆に安定した生活がなければ、仏の教えを広めることもできない。さまざまな方便に依らなければ、上手に教示することも容易ではない。それ故、《四天王は》世尊が成道した後にすぐに鉢を献上し、杯度禪師のザルを信者の家に持ち込み、突厥王の貪りを見破り、于闐

の王子として誕生して、宝蔵仏への供養に助力し、仏教を護持することに尽力した。その功績は堂々と主張されるべきものであるから、晋唐時代以降は、四天王の像が〈各地に〉安置せられ、民衆に奉られ、代々に亘り伝承すべき風習となった。

○歴観Ⅱ底本では「力観」に作る。「力」を「つとメテ」と訓むが、ここでは文意に従い、「力」を同音の「歴」と改め、「ことごとく」と訓む。

○安能若示Ⅱ「示」、底本では「示サン」と訓むが、前後の文脈から見て、「示」は誤字の可能性が高く、「此」、「是」、「斯」などに改めるべきであると考えられる。『旧唐書』卷七五「張玄素伝」に、「非其忠直、安能若此」とある。契嵩「與關彥長秘書書」に、「非篤好其道相知之深、安能若此耶」とある。宋・黃庭堅「吉州隆慶禪院輻輪藏記」に、「彼非有大才智鼓舞斯人、安能若是」とある。宋・鄭俠「答歐陽孚仲表」に、「非有殊常異世之見、其安能若斯」とある。

○晋唐已来Ⅱ：賛寧『大宋僧史略』卷下によれば、唐の天宝年以降、勅命による風習とされる。「城闔天王」条に「凡城門置天王者、為護世也。唐天宝元年壬子歲、西蕃大石康居五国来寇安西。其年二月十一日奏請兵解援。玄宗詔發師、計一萬餘里、累月方到。時近臣言、且可詔問不空三藏。帝依奏詔入内、持念請天王為救。帝秉香爐、不空誦仁王護国經陀羅尼二七遍。帝忽見神人可五百員、帶甲荷戈在殿前。帝驚疑問、不空對曰、此毘沙門第二子独健領兵、是必副陛下意。往救安西、故來辭耳、請設食發遣。其年四月、安西奏云、

去二月十一日已後、城東北三十里、雲霧晦冥、中有人衆、可長丈餘、皆被金甲。至酉時、鼓角大鳴、聲振三百里、地動山傾。經二日、大石康居等五国、當時奔潰。諸帳幕間有金毛鼠、齧斷弓弩弦及器仗、悉不堪用。斯須城樓上有光明天王現形、無不見者。謹因天王様、隨表進呈。帝因勅諸道節度所在州府、於城西北隅、各置天王形像部從供養。至於仏寺、亦勅別院安置。迄今朔日、州府上香華食饌動歌舞、謂之樂天王也。所號毘沙門者、由此天王與于闐国最有因縁、偏多応現于闐国。是毘沙部、故号毘沙門天王。如言于闐国天王也。亦猶觀音菩薩所在現形、而偏曰宝陀落山、觀音同也」とある。贊寧『宋高僧伝』卷一「不空伝」にも同じ内容が見える。

※ ※ ※

讚曰、

我仏成道受食時、四王取鉢争献持。

是時一鉢化為四、各各将奉釈迦師。

我仏手按還成一、令其所願各無違。

此天住在須弥半、第四層中分四圍。

生者化形来膝上、自然香樹及泉池。

身相脩長各半里、輕鮮半兩以為衣。

人世百年為兩日、積之五百寿希奇。

日月星辰皆所統、四方護世闡靈威。

二十八部皆統領、咸令降福免災危。
可使国民常富樂、流通正法布祥禧。
突厥懷貪心忽痛、于闐無嗣額生兒。
高僧圖內形雖小、海濟家中供倍滋。
爰自晉唐咸俯仰、每彰靈應赴虔祈。

此分、此四天王壽量身品及靈迹護法之功不可分、故先總錄之。今乃各列其事而為別伝。

讚歎していわく、

我が仏、成道して食を受くる時、

四王、鉢を取りて争ひて献持す。

是の時、一鉢化して四と為り、

各々將いて釈迦師に奉ず。

我が仏、手づから按おして還た一と成し、

其の所願ねがをしてみな違ちがうこと無なからしむ。

此の天、須弥の半に住す在し、

第四層の中に四圍を分つ。

生とは形を化して膝の上に来たり、

自然に香樹及び泉池あり。
身相脩長にしてみな半里、
輕鮮の半両以て衣と為す。
人世の百年、兩日と為し、
之を五百に積みて、寿は希奇なり。
日月星辰、皆な統する所なり、
四方護世して靈威を聞ひらく。
二十八部皆な統領して、
咸く福を降くだし災危を免かれしむ。
国民をして常に富樂ならしむべし、
正法を流通して祥禧を布く。
突厥、貪りを懷むねいて心忽ち痛み、
于闐、嗣無くして額より児を生ず。
高僧の圖ざるの内、形小なりと雖も、
海済の家の中、供え倍ます滋し。
爰ここに晋唐より咸こころごとく俯仰し、
毎ごとに靈應を彰あわして虔けんま祈きに赴く。

この章を設けた理由は、四天王の寿量や化身の説明、靈迹や護法の功績について、別々に述べるよりも、前もつてまとめて解説した方が分かりやすいからである。次の章では、〈四天王の〉それぞれの事績に従い、〈四天王の〉別伝を立てて述べる。

○輕鮮〓輕くて薄い。「輕尠」ともいう。『一切經音義』卷一七に、「尠、薄。仙剪反。『爾雅』云、尠、寡也。古今正字』、尠、罕也。從甚正體。從是從少作尠。或從魚從羊作鮮」とある。唐・范攄『雲谿友議』卷下に、「安邑李相公吉甫、初自省郎為信州刺史。時吳武陵郎中、貴溪人也、將欲赴拳、以哀情告於州牧、而遺五布三帛矣、吳嫌輕鮮以書讓焉」とある。

〔記〕

四天王と『金光明經』の護国思想

行靈は、四天王の功績について、曇無讖訳『金光明經』の「四天王品」に書かれた「四天王が世尊の前にて、『金光明經』を受持し供養する国々のために、その国王や民衆及びその国の安泰を守護すると誓う」場面¹の記述を引用して、四天王の守護によって、「日月星宿は常に欠けることなく、風雨が順時にして、災害が起ることなく、人民は和睦して裕福になり、心に貪りや嫉妬などの様々な妨げもなく、十の善行を分別することなく勤められる。人間界の人々は寿命を全うときに、天上界に転生できる」と高く評価した。

この『金光明經』は、仏教東伝の後に東アジアで最も普及した大乘經典の一つであり、護国三部經の一つ

であるとも言われている。

天台教団をはじめとする寺院における護国祈祷の流行、捨身供養思想の誕生および発展、民衆の四天王崇拜、天王寺の建立、放生会の流行なども、『金光明経』の信仰に基づいていると考えられ、『金光明経』の与えた影響は、仏教思想の発展にとどまらず、国家政治や民衆の日常生活にまで及ぶものである。

漢訳『金光明経』に掲げた、そして後世に伝わった護国思想の特徴は次の二点にある。

四天王の地位確立

一つには、護国する主な天神を、四天王と断言し明確にした点である。

唐代の費長房の『歴代三宝紀』及び靖邁の『古今訳経図紀』、智昇の『開元釈教録』などによれば、曇無讖三蔵が中国で『金光明経』を訳出する以前に、中インドの僧侶、迦葉摩騰（生没年不詳。約一世紀前後に活躍したといわれた）が、既に、西インドのある小国において、『金光明経』を講じ、さらには「地神王護国法」という祈祷法を行い、兵火から国を守ったという。

ここに取り上げた「地神王」は、「堅牢地神」のことを指す。「堅牢地神」は、大地を豊饒させ、民衆に安樂をもたらす神であり、「護国」の性質をもつ神であるとも言える。本来、梵語では *Prthivi*（プリティヴィー）といい、大地の女神を意味する。この神は、東アジアに伝わったのちに、男性神となり、世尊の転法輪を衆生に宣告したことがあるため、後世では護法諸天の一人と言われた。

唐・実叉難陀訳とされ、いまでは偽経と見られる『地藏菩薩本願経』「地神護法品」にも、「閻浮土地、悉

蒙汝護」（南瞻部州の土地の安泰は、すべて堅牢地神の守りによる）と、地神の国土護衛を宣説する。

しかし、曇無讖が『金光明經』を訳出する際には、とりわけ四天王による護国を高く掲げ、堅牢地神をただ「旧善神」の一員と示し、堅牢地神の護国行為を否定しないものの、強く主張することもしなかった。

『金光明經』「四天王品」に、『金光明經』を供養しない諸国に対して、四天王は、

世尊よ、われわれ四天王及び配下の無量無数の鬼神衆は『金光明經』を供養しない国から離れ、われわれだけではなく、無量無数のかの国を守ってきた旧善神も共に離れる。

世尊、我等四王及無量鬼神捨其国土、不但我等、亦有無量守護国土諸旧善神皆悉捨去。（『金光明經』「四天王品」）

との誓言を立て、諸天の陣頭に立て、「護国」できる条件を明示した。

このように、『金光明經』は、四天王を護国諸天の代表格として確定した。さらに諸經典ではじめて、四天王を「護世の王」と名付けた因縁を次のように明らかにした。

世尊よ、われわれ四天王および配下の二十八部の諸鬼神ないし無量無数の鬼神衆は、いつも清らかな優れた天眼によって、この人間界を見回り守護してきた。世尊よ、このことからわれわれは護世の王と呼ばれた。

世尊、我等四王二十八部諸鬼神等及無量百千鬼神、以淨天眼過於人眼、常觀擁護此閻浮提。世尊、是

故我等名護世王。（『金光明経』「四天王品」）

これらの経文に従い、天台智顛は、

四天王は『金光明経』を宣説する国を守り、大弁天は『金光明経』を宣説する師を守り、功德天は『金光明経』を聞く衆を守り、堅牢地神は『金光明経』を宣説される場所を守り、散脂大将は外敵や災害などを防ぐのである。

天王護其国、大弁護其師、功德護其衆、地神護其地、散脂禳其災。（『金光明経文句』卷五）

『金光明経』に登場した諸天の役割を再定義し、「天王護国」の思想を一層具体化した。

宋代に至り、乾興元年（一〇二二）、杭州の天竺寺に対し、国のために「金光明懺法」を行うようにと、当時の章懿太后から命ぜられた。この旨を受け、天台宗の遵式は、智顛から伝えられて来た「金光明懺法」を『金光明天王護国道場儀』と新たに名づけて、朝廷に献上した。この『金光明天王護国道場儀』には、智顛の「金光明懺法」をさらに、嚴治浄室、清浄三業、香華供養、召請持呪、讚嘆述意、称名奉供、礼敬三宝、修行五悔、旋繞自帰、唱誦經典の十項目に細かく分け、さらに内容を増補した。その中の「讚嘆述意」では、義浄訳『金光明最勝王経』の「四天王護国品」に記した四天王が世尊を讚歎する偈文を取り入れ、この讚嘆偈を唱え終えた後、修行者は四天王のように、仏に対して誓約を述べ懺法を続けようと説明した。現在京都の泉涌寺で行われている「金光明懺法」の法要には、四天王の讚嘆偈を含めたこの遵式が定めた作法が今で

も実修されている。

護国思想の確立

二つには、四天王の庇護を得るための人王治国の理論、即ち『金光明経』の政治性を主張し確立できた点である。

『金光明経』「正論品」は、国王が国を治め衆生を安養するためには治世の正論が必須であると述べた。世尊は堅牢地神に対し、自分の過去世では、信相太子であり、父の力尊相王から、国王が「天子」と呼ばれるのは、諸天が護持するからであり、国王は、国及び国民の安泰のために自ら正法を以て治世、治国しなければならず、また国王が仏法を護持することは、諸天が国土や国民を護持することにつながる」と説いた。

「正論品」の内容は、後世の僧侶に、『金光明経』を政治的に解釈することができると示唆し、後の中国の各王朝に大きな影響を与えた。『金光明経』自身も護国経典の一つとして非常に重視されるようになった。この中では、特に天台智顛の護国思想が注目すべきである。

『金光明経』の冒頭に「是金光明、諸経之王」と述べ、当経は諸経を統治できる「帝王」意識を有したと表明した。

この点に対し、智顛は、真諦三蔵の説を引き、「金光明帝王経」と訳出した真諦説を高く評価した。

真諦三蔵は、この経を梵語では「修跋拏婆頗婆鬱多摩因陀羅遮闍那修多羅」と言い、「修跋拏」は

「金」、「婆頗婆」は「光」、「鬱多摩」は「明」、「因陀羅」は「帝」、「遮闍那」は「王」、「修多羅」は「經」とそれぞれ中国語に訳することができる。梵語では「修多羅」の後ろに「仏陀羅」も加えられているが、中国ではこの三字を「仏經」と訳出されていない。經題には「帝王」の二文字を省き、「金光明」の三文字のみで名付けた理由は、略訳が好きな訳經者の仕業にすぎないと言った。經名の訳については真諦訳ほど周到なものなかった。

真諦三蔵云、具存外国音、応言「修跋拏婆頗婆鬱多摩因陀羅遮闍那修多羅」。「修跋拏」此言「金」、「婆頗婆」此言「光」、「鬱多摩」此言「明」、「因陀羅」此言「帝」、「遮闍那」此言「王」、「修多羅」此言「經」、外国又称「仏陀羅」、此間所無。又略「帝王」兩字、但存三字者、漢人好略訳者省之、但翻為『金光明經』也。餘師翻不及此委悉也。（『金光明經玄義』卷上）

智顛は、「帝王」二字を入れた經名がもつとも經典の本旨に適うとの主張にとどまらず、『金光明經』を解するに、政治色が濃厚な「帝王釈」をも生み出した。

「帝王」の二字には三つ意義が有り、すなわち「帝、慧、王」の三義である。「帝」は高い地位を表し、「慧」は豊かな知性を表し、「王」は深い包容力を表す。この三つは「帝、慧、王」と言われ、『金光明經』も三つの特徴を持っている。

「帝王」応具三義、謂「帝、慧、王」也。「帝」則貴極至尊至重、「慧」則神謀聖策、「王」則万国朝会。備此三義、称「帝、慧、王」、此『經』亦爾。（『金光明經玄義』卷下）

智顛は、帝王の世間統治と『金光明経』の諸経統制の両者について、方針や理念が近いと見ている。また「帝王釈」の撰述によつて、智顛は、意図的に仏法と世間法の距離を縮め、さらに「なにを、どのようにに統攝するか」の真意が分かれば、『金光明経』がなぜ経王と言われた理由も分かるはずである」（統攝之義既明、経王之義顛矣）と『金光明経玄義』にまとめた。

『金光明経』が、護国する主な天神を四天王であると断言した点について、智顛は「観心釈」を通して『金光明経文句』に、次のように説明した。

観心釈の立場から言えば、東西南北の四方は苦集滅道の四諦に対応し、四諦が次第に生起する理由は四方を決められた天理常道に一致し、四諦の玄妙を確かめるのが四天王であり、この四種の真理を守ることは国を守ることと同様で、それぞれの真理が表したさまざまな働きを正しく導くことは、国の衆生を正しく指導することと同じである。世間のために真理の働きを宣説することは、国に生活している人々を守ると同じである。

観心釈者、東集南苦西道北滅、四諦理是四天、観四諦智為四王、護四諦境名護国、護心数是護衆生。世者、他也。為他說心数名護他衆生。（『金光明経文句』巻五）

智顛は、すでに『法華文句』巻二下に、「本迹釈」を通して、仏の教えは本来、常、楽、我、淨の四徳によつて守られ、その証として、あたかも四天王が世間を守ると同じであると示した。また「観心釈」の立場では、四諦の玄妙を確かめるのが四天王であると示した。これ故、『金光明経文句』に見られた「天王護

国」と天台観心思想の結合は、単なる偶然によって生まれたものではなく、智顛思想の一貫性を物語るものである。

『金光明經文句』は引き続き「観心釈」を通して、「護国思想」を教理的に展開しようと試みた。

心がもし苦集滅道の四諦の真理に対応しないならば、見惑や思惑などさまざまな煩惱が心を妨害し、苦集滅道の四諦の教えを毀す。心が機能しないことは国家が減びるに等し、国民も国から離れ、四諦の教えも働きもすべて煩惱に妨げられる。心が苦集滅道の四諦の教えによく従い、煩惱を制御できれば、これは国や民衆が安泰していることと同じである。さらに世間のために四諦の教えを宣説すれば、これは世間の国家を鎮護していることと同じである。よく煩惱を防ぎ、人々や国家に安定をもたらし、これこそ「観心釈」に説いた「天王護国」の意義である。

若不照四諦理、見思二惑、侵害心王、毀損境界。心王亡境国敗、心数人民迸散、境智俱為鬼神所惱。能觀苦集、控作見思、則国安民寧。能為他說四諦、是護他国土。遮彼見思、使得安樂、是為觀心護世四天王也。（『金光明經文句』卷五）

以上のように、智顛は先ず理論において『金光明經』の政治性を新しく解釈した。続いて『金光明經文句』巻五は具体的な行動について、「二種護国」の説を提唱した。

二種護国の説

一つには「以法護国」、すなわち天台教学の観心釈に基づき、『金光明経』に書かれた四天王の「以淨天眼過於人眼、常觀擁護此閻浮提」（清らかな天眼をもって常にこの人間界を観察して鎮め守っている）の行為を実践する。智顛はこれを「天眼護国」とも言い、つまり統治者を始めとするすべての衆生は、四天王に習い、正しい観心の実践を通して、自身そして国家の安定を維持しなければならないと言う。

二つには「以策護国」、すなわち統治者は「以法護国」のほか、時勢に合うような政策を作り、民衆や国家の安定を維持しなければならないと言い、その中をさらに三項目に分け、細かく説明を行った。

「以策護国」の第一項は、正しい仏教政策の制定と、統治者の強い仏教信仰についての説明である。国家に危機が迫った時、統治者は積極的各地に僧侶を派遣し、護国經典の『金光明経』を宣説する一方で、意見などを言いに来た僧侶にも丁寧に耳を傾け、僧侶に対しさらに協力しなければならない。

智顛はここで、「一人有慶、頼及萬方。王身與国、安穩無患」（統治者の堅い仏教信仰は、天下の安定に繋がる。統治者も国家も民衆も、世の中がみな治まり平和になる）と述べ、統治者の「仏法の護持」は「国家の鎮護」に深く関連し、その責任も重大であることを指摘した。

仏法の興隆や国家の安定の責任は統治者にあるという教えは、他に羅什訳の『仁王護国般若経』にも見える。

仏は波斯匿王に告げた、「将来私が入滅して、自らは教えをみなさんに伝えられない時には、あなたは

この般若波羅蜜を受持して、積極的に私の教えに従い行動すれば、国土も衆生もみな安寧になり、私の教えはすべて般若波羅蜜によつて後世に伝わる。このため、般若波羅蜜を護持する大役は、あなたをはじめとするもろもろの国王に任せられ、比丘、比丘尼、信男、信女には任せられない。なぜならば、彼らは国王の力を持っていないからであり、護持の大役を頼む必要がないからである。あなたは、しっかりと經典を受持し誦誦し、私の教えを理解したまえ。」

仏告波斯匿王、我當滅度後法欲滅時、受持是般若波羅蜜、大作仏事、一切国土安立、万姓快樂、皆由般若波羅蜜。是故付嘱諸国王、不付嘱比丘、比丘尼、清信男、清信女。何以故、無王力故、故不付嘱。汝当受持誦誦、解其義理。（『仁王経』受持品）

智顛が晩年、晋王広（後の隋の煬帝）に与えた遺書（『国清百録』卷第三に収録）の中で、如来滅度の後、国王が仏法流伝の大役を担わなければならない（如来滅度、法付国王）と進言したのも、『金光明経』や『仁王経』のこれらの教えによるものであると思われる。

「以策護国」の第二項は、民衆に徳政を施行する政策についての説明である。『金光明経文句』では、王は仏法護持のために、社会の基盤である民衆に対し、よりよい福利厚生政策を実施することが不可欠の条件の一つとなり、民衆の安定にもたらした福德は、必ず王に還元され、王もこれによりさらに仏法を護持し続けることができる」と説明した。

この点について、智顛は晋王広に与えた遺書の中でも、「そもそもこの国はあなたの国家であり、ここにいる万民もあなたの民衆である。あなたは慈悲の心で民衆に徳政を行わなければならない。畜類すら養われ

たことを覚えており、民衆は絶対にあなたの徳政を忘れない」（国是王国 民是王民。加修慈心、撫育黎庶。犬馬識養、人豈忘恩）と示した。

「以策護国」の第三項は、統制者の一言一行に対する行動指針についての説明である。『金光明経文句』では、『老子』三九章の「高貴になつたというのは、もともと賤微や卑下がその土台であつたことを忘れてはいけない」（貴以賤為本、高以下為基）を引用しつつ、王は護法護国のために、身口意の三つの務め、すなわち相手を供養恭敬する身業、相手を尊重する意業、相手を贊嘆する口業を勤行しなければならないと言う。この項の主旨は『金光明経』「四天王品」に記した統制者が四天王に対し、供養・恭敬・尊重・贊嘆を行うべきであるとする内容と関連する。

統制者が行うべき三業の相手について、仏教護持の場合では、『金光明経』、四天王及び僧侶が相手になり、国家鎮護の場合では、臣下、民衆及び隣国が相手になる、と『金光明経文句』は指摘した。

以上のように、智顛は『金光明経文句』の中で、『金光明経』に説かれた護国理論を現世の政治と連携させ、天台一流の護国思想にまで展開した。さらに統制者にも積極的に進言を行い、末法時代における統制者の護法・護国の役割を明らかにした。

智顛は、統制者に対し、できる限り率先して仏法や国家護持するよう求める一方、自分自身をはじめとする仏教徒に対しては「三つの為め」（三為）を以て精進すべきであると『遺書與晉王』の中で提唱した。

いままでの私が行った仏道修行は、すべて仏法のため、国家のため、衆生のためである。仏法の弘恩の御陰で、この三つの為めは悔いなくやり遂げた。私の身体の主な機能は水がとけるように消えていく、

この命が尽きたあと、もし天地より神異の力が生ずれば、誓って必ず側にいて王の国家を守り、仏法を興隆させ、王の恩徳を報い、私の本望を遂げたい。

生來所以周章者、皆為仏法、為国土、為衆生。今得法門仰寄、三為具足。六根釈矣、命尽之後、若有神力、誓當影護王之土境、使願法流行、以答王恩、以副本志。（『遺書與晉王』）

智顛は、「三為」をどのような仏教徒であっても仏事の祈祷発願を通して実行できるものであると、『発願疏文』の次の一文で指摘した。

明日は恵みの日であり、王の徳政の御陰と檀信徒たちのご尽力のもとで、この法要にご臨席の人々と一緒に、三尊の仏像のご開帳を披露させていただきたい。第一は三世の仏法興隆のためであり、第二は大隋国土を守護するためであり、第三は法界の一切の衆生のためである。再建した仏塔や仏像は立派で厳かなため、これからも礼拝する者が絶えず、仏の弘恩に感謝する。このように各所の寺院が隆盛なれば、国家も当然ながら安泰になり、王の徳政はますます擁護される。

幸値明時棟梁仏日、願頼皇風、又承衆力、將勸有縁、修治三処。先為興顛三世仏法、次為擁護大隋国土、下為法界一切衆生。若塔像莊嚴、則紹隆不絶、用報仏恩。若処処光新、国界自然、殊特妙好、則報至尊水土之沢。（『発願疏文』）

智顛の記録によれば、この「三為」の願文は、以前、天台山の修禪寺の金光明道場の法要で唱え始めたも

のであり、その後、各地の寺院のご開帳法要でもこの願文を唱えていたという。

智顛のこのような、僧侶が「仏法のため、国土のため、衆生のため」の使命を以て世に生まれ、命尽きても王の恩に答え、王の国土を守りたいと誓う「護国」思想の実践は、他に先例がなく、智顛自身の考案である可能性が高い。このような実践は王の仏法援護や国家の安定に伴うものにほかならない。これにも、智顛が『金光明経』より展開した「二種護国」説と思想上の一貫性が現れている。

(了)

虎関師鍊『元亨釈書』の成立背景とその意図

——東福寺をめぐつて——

鄭 美景

【抄録】

日本最初の総合的僧伝でありながら、紀伝体の仏教史書として名高い、『元亨二年（一二三二）成』『元亨釈書』三十巻が、東福寺の学僧虎関師鍊（東福寺第十五世）によつて撰述されたのは周知のとおりである。近來直林不退は『元亨釈書』について、当時主流であつた南都仏教伝統の教学と異なる、禅宗中心の思想を抱いていると指摘した。

本稿では、『元亨釈書』に含まれている禅宗中心の仏教史観が、南都仏教のみならず東福寺の草創期における宗旨とも異なる、北宋の仏日契嵩の思想を受け継いだものであることを述べる。つまり、当時の東福寺をめぐる時代背景を探った上で、『元亨釈書』の撰述が宋朝禅、すなわち南宗の正統性を立たせ、五山官寺制度の発足の根幹となる思想を提供したことや、東福寺が最澄の円・禅・戒・密の四種相承に基づく総合仏教寺院から、臨済宗楊岐派の無準師範をつなぐ禅宗寺院に変貌したこととも関連があることを明らかにする。結局、日本において禅宗は、外来の仏教として止まっていた南宗を『元亨釈書』の入蔵により、公式的に正

統な宗派として認められるようになったと言える。

- 一、はじめに
- 二、虎関師鍊『元亨釈書』の成立背景
- 三、東福寺と虎関師鍊
- 四、おわりに

キーワード…虎関師鍊、元亨釈書、東福寺、仏日契嵩、

一、はじめに

日本最初の総合的僧伝でありながら、紀伝体の仏教史書として名高い、元亨二年（二三二）成『元亨釈書』三十巻が、東福寺の学僧虎関師鍊（東福寺第十五世）によって撰述されたのは周知のとおりである。従来『元亨釈書』研究は、『碧山日録』や『不二遺稿』に見られる『元亨釈書』凝然原撰説に反論し、当書が虎関の独自の著書であると主張することに焦点が当てられてきた⁽¹⁾。ここで、直林不退の研究は、『元亨釈書』が「日本には戒律に先行して禅がもたらされた」という虎関一流の歴史観に基づいていると、『元亨釈書』研究に新たな方向を提示している⁽²⁾。とりもなおさず、直林は、凝然の応長元年（一三一）成『三国仏法伝通縁起』三巻（以下、『伝通縁起』と略称する）との比較を行い⁽³⁾、虎関が禅宗を中心とする三学受容史を

叙述しようとする意図をもって『元亨釈書』を書いたという、虎関の著述意図に目を向けたのである。

さらに、このような虎関の新たな思想的淵源に関しては、北宋初期禅宗の正統的な思想を確立したとされる仏日契嵩（一〇〇七〜七二二）が挙げられている。実に虎関の著した「上元亨釈書表」の中に契嵩に関する言及が見える。

師鍊生^二無為之清世^一、属^三空門之斐文^二。僧史才疎、恥^三刪手於^四照黙^一。宗記氣儒、謝^三透爪於^四永安^一。寔縮田之稗梯、禅林之樸楸者也。

『元亨釈書』の撰述に当たり、宗記を書く決意として契嵩を取り上げている右記は、虎関の契嵩による思想的影響が窺えるところである。日本の五山禅僧に及ぼした契嵩の思想的影響は、元の渡来僧一山一寧（一二四七〜一二二七）により伝えられ、彼に近づいた夢窓派およびその派下、また、虎関、中岩円月等より始まるとされる⁽⁴⁾。

契嵩という人物は、北宋初期欧陽脩らが儒教を信奉し仏教を排斥する科挙官僚たちの批判に対して、儒仏一致思想や禅宗の正統的な思想を確立させることにより、江南の仏教に大きな影響を与えた禅僧である。虎関の言及する契嵩の宗記は、嘉祐六年（一〇六一）に成り、翌年仁宗より入蔵を勅許された『伝法正宗記』九卷（以下、『正宗記』と略称する）を指す。北宋初期「教外別伝」の思想を標榜する禅宗が藉教に立脚する天台により異端とされる状況の下で禅宗非難に応えたもので⁽⁵⁾、その内容は仏陀跋陀羅訳『達磨多羅禅経』や智炬『宝林伝』に基づき、初祖摩訶迦葉から第三十三祖慧能にいたる教外別伝の法脈を強調している。

このような契嵩の著述活動を含む四、五十歳代に行われた一連の運動は、北宋初期の士大夫による排仏運動と、天台による異端の扱いとの二つの法難に対する抵抗運動であったとまとめられる⁽⁶⁾。まさに虎関の

『元亨釈書』の撰述及び入藏運動は、『正宗記』といった契嵩の行跡に倣ったものであると考えられ、他にも虎関の『宗門十勝論』や『病儀論』をも契嵩の『伝法正宗論』や『輔教編』中「教論」にそれぞれ対応される⁽⁷⁾。つまり、虎関は契嵩の主な二大運動に似通った活躍を見せており、彼にも禅宗の正統性を要する時代的情況があつたと推察することができる。

したがって、本稿では東福寺をめぐる時代背景を探った上で、それまでの南都仏教中心の伝統的仏教史観から離れ、日本に新たに渡来した宋朝禅を中心とする僧伝史を著す意図を論ずることとする。つまり、虎関のいう禅宗とは、旧来日本に根付いた北宗と区別される宋朝禅、すなわち南宗であり、新たな時代を迎え芽生える五山官寺制度や、東福寺の禅宗寺院への変貌において南宗の正統性を確立することが不可欠であつたことを明らかにする。

二、虎関師鍊『元亨釈書』の成立背景

虎関が日本において僧伝史を著述するようになった発端については、元僧一山一寧（建長寺第九世）に自国の事に無知なことを咎められたことが知られている。この一山に拘る話は、『海威和尚紀年録』徳治二年（一二〇七）条に記されている。

一山寧 山因問虎関師鍊師于国朝高僧之遺事、師或泥焉、山期期斬之曰、公之弁涉外方事、皆章々可悦、而至此本邦、頗似涉于应对何哉、师有慚色、縁此深概念、異日必当博考国史并雜記等、以作皇朝积氏之

一経上

他に虎関が『元亨釈書』を撰述する直接的要因としては、南都東大寺戒壇院の僧凝然の『三国仏法縁起集』著述が刺激を与えたという記録が応永十年（二四〇三）成「上正印老人」に見える。

戒壇院秀秀 秀聞、戒壇凝然嘗述『三国仏法縁起集』、然迺使虎関撰『釈史』、而編『十科列』五格者、而余願『觀』此書。数季、茲蒙『正印老人』少室通量 惠、及『各部三冊』、欣然披而読之、雖立言不明、而皇朝竺支伝法宗祖可『以概見』、（中略）応永癸未九月晦日書於鷲峰慈恩精舎（8）

右記は、岐陽方秀（東福寺第八〇世）が正印庵主少室通量（東福寺第六三世）に送ったもので、凝然により著された『三国仏法縁起集』というものが虎関を僧伝史の撰述に没頭させたという記述である。『三国仏法縁起集』は現存しないものの、ただそれと書名が似通った『伝通縁起』二巻が伝わっている。ちなみに『伝通縁起』は、応永元年（一二三二）凝然が七十二歳の時に執筆し花園天皇に献上したものである。

さらに、それから約半世紀後に書かれた東福寺僧太極の『碧山日録』長祿三年（二四五七）二月二十七日条には、『元亨釈書』の撰述過程を知らしめる逸話が述べられている。元亨のはじめ凝然が僧伝を集め、和文の巨冊が完成されたという、南禅寺塔頭東禅院主景南英文からの伝聞を伝えているものである。

南京戒壇院之徒凝然律師、元亨之始、摠緝『碩師名衲之履歴』、以成『巨冊』、而其字皆和也、竟遺之於『固山』、々々翻草以呈『海蔵師』、々々欲之作『資治表諸志及贊』、而会粹成『大編』、此説予曾聽之。東禅、景南英文 『而書』之、今又於『故紙堆』得之、因恐『逸』之重書也

その凝然の巨冊を固山一鞏（東福寺第三二世）が海蔵師虎関に呈し、さらに虎関は資治表（『元亨釈書』巻第二〇（二六）、諸志（『同書』巻二七（三〇）および贊を加え、『元亨釈書』をなしたという凝然原撰説を詳細に伝えている。取りも直さず、僧伝に当たたる伝智、慧解、淨禅、感進、忍行、明戒、檀興、方応、力遊、願維の

十科は、『元亨釈書』巻第一から巻第十九に該当し、すなわちそれらの全十九巻は凝然の和文の僧伝を漢文に直し収録したことになる。

また、『碧山日録』寛正元年（一四六二）九月一日甲戌条にも、南都の高僧凝然の行跡を一々列挙する中で、同様な記事が窺える。

然^{凝然}咲日、余自作^レ之也、相^{其相好}大驚有^レ出藍之美^一、又據^三本朝諸高僧之履歷^一、以作^三大冊^一、呈^三慧草^一海藏師^一、師

潤飾以号^三元亨釈書^一、蓋其始出^三於然手^一也、又作^三八宗綱要・三国伝通縁起^一、見今行^三於世^一

以上、『不二遺稿』や『碧山日録』より始まる『元亨釈書』凝然原撰説は、鷲尾順敬以来、大屋徳城、釈大賢、大久保道舟、今枝愛真に至るまで否定され、現在『元亨釈書』は虎関の独自の著作であることが定説となつている⁽⁹⁾。よつて、聖一派の僧の間に伝わってきたこれらの記述は、大屋徳城や今枝愛真により聖一派内の派閥の軋轢に起因するものと見做されてきた⁽¹⁰⁾。

しかし、大屋より始まる聖一派内における門閥間の軋轢説は、玉村竹二により『碧山日録』の著者太極が栗棘門派ではなく、桂昌門派に属する僧侶であることが明らかに、その論拠が薄弱となつた⁽¹¹⁾。また、『元亨釈書』に桂昌門派の派祖双峰宗源（東福寺十二世）の伝がないことを指摘し、虎関に対する批判的感情があつたという今枝による派内の軋轢説も、双峰の寂した没年が建武二年（一三三五）であることにより、元亨二年（一三三二）に成る『元亨釈書』に双峰の僧伝が載つていないことはむしろ当然なことと考えられた。ちなみに東福寺の歴代住持職を司つた円爾弁円の十三人の高弟は、聖一派内において主な門派をなしている。そして、その中で『元亨釈書』が完成される元亨二年にまで生きていた人物は、双峰宗源（東福寺第十二世）、直翁智侃（東福寺第十世）、南山土雲（東福寺第十一世）、潜溪処謙（東福寺第十三世代）、天柱宗旻（東福

述した『日本高僧伝要文抄』三巻があるのを取り上げ、『元亨釈書』がそれを全く典拠していない点を提示することからはじめ、『延暦僧録』、『扶桑略記』、『法華驗記』等の僧伝や靈驗記との関連性がない点などがある⁽¹³⁾。そして、こういった僧伝集類との比較から離れ、凝然の直接著した仏教史書『伝通縁起』を挙げ、それぞれの著述意図を分析した研究があり、注目に値する。

まず、石川力山の研究は、『元亨釈書』に見られる善無畏三蔵の日本国渡来説や欽明天皇十三年壬申十月説、南都六宗及び天台真言二宗の相承問題に対し、虎関が捨捨選択した蓋然性に言及した⁽¹⁴⁾。取りも直さず、凝然原撰説の蓋然性を認めた研究として、虎関の捨捨選択による凝然原撰説の余地を残したと言える。さらに石川に続き、『伝通縁起』を検討した直林不退の研究は、当時主流を占めていた南都仏教伝統の教学とは異なる、新たな思想を『元亨釈書』が抱いていることを明らかにした⁽¹⁵⁾。つまり、『元亨釈書』では「日本には戒律に先行して禅がもたらされた」という禅宗中心の虎関一流の歴史観に基づき、三学受容史を叙述しようとする意図が看取されると、虎関の独自の歴史観に注目したのであった。

要するに、『元亨釈書』凝然原撰説が否定されるのは、『元亨釈書』の表す仏教史観が伝統の律宗中心の歴史観とは異なっている点であって、むしろ宋朝禅、すなわち南宗中心の歴史観に基づき凝然の伝記集より取捨選択されたのではなからうか。もしそうであるならば、元亨のはじめに完成した凝然『三国仏法縁起集』から取捨選択をへた上で、虎関が資治表、諸志および賛を加え元亨二年に『元亨釈書』を著したのも、聖一派内の『不二遺稿』、『碧山日録』といった文献に伝わることも、不思議ではない。むしろ、これらの文献に登場する人物たちが虎関と関係深い永明門派、桂昌門派、また虎関の高弟龍泉令淬、性海靈見（東福寺第四世）との親近であった門派の僧侶たちであり、派閥間の軋轢とは程遠く、『元亨釈書』凝然原撰説に説得

力がある。

そこで、虎関が凝然『三国仏法縁起集』から取捨選択し撰述した『元亨釈書』を通して南宗の正統性を位置づけしようとしたのであれば、虎関の活躍以前における禅宗の位置付けはどのようなものであつたのかを検討する必要がある。南北朝以後展開していく禅宗において、幕府の統制の下で五山を中心に発展していく叢林の中軸となつたのは、夢窓派と聖一派であり、とくに聖一派の本山東福寺は密教的色彩の濃厚な教乗禅であるとされる⁽¹⁶⁾。これは、従来東福寺の宗風を兼修禅、あるいは顕密禅と見なす見解であり、よつてここでは聖一派の宗風を虎関の活躍期を起点とし、その推移を察する。つまり、『元亨釈書』に顕される新たな思想が律宗から禅宗中心に変わったのみならず、禅宗に対しても北宗から南宗中心に変わりつつあつたことを論じることにする。

まず、東福寺の草創期における宗風に触れる前に、『伝通縁起』に見られる禅宗に対する見方を踏まえておく。『伝通縁起』巻下の巻末に禅宗の項目が次のように略記されている。

然震旦国弘通禅法、是達磨大師所_レ伝宗旨也。道璿律師伝_二北宗禅_一授_三之大安寺行表和尚_二。行表授_三之_{最澄}伝_二教大師、伝教受_レ之弘_三于叡山_一。南宗禅法昔未_レ伝_レ之。近代禅師或従_レ唐而来、此或従_レ此而往還、皆此南宗。其事甚多。非_レ可_二数尽_一。

凝然は禅宗に関し、道璿、行表、最澄につながる日本における北宗の伝持を述べる一方、南宗については、近來その数が計り知れないほど増していると現状を述べているに過ぎない。こういった北宗中心の書き方は、『伝通縁起』巻上の中国の禅宗においても同様である。

道璿は、唐代中期北宗の二祖嵩山普寂より禅を受けた律僧で、天台・華嚴にも通じ、入唐僧栄叡らにより

戒師として招請され、天平八年（七三六）日本に渡り奈良大安寺で律・禪・華嚴を教えひろめた高僧として知られている。道璿により日本に伝わった唐代の北宗は、他派と協調し教線を拡張するために禪律一致思想を基にした、戒律重視に転じられていたものであった¹⁷⁾。よつて、奈良時代戒師が求められていた情況からしても、禪律一致を主張する北宗は南都奈良に根を下ろしやすかつたにちがいない。

一方、『元亨釈書』の場合は、達磨から聖徳太子、慧滿から道昭、普寂から道璿という、奈良朝以前の日本への仏教移入として禪宗が先んじて受容されたことを主張するため、北宗の法脈に触れているのみである¹⁸⁾。実に『元亨釈書』において達磨、道昭を伝法僧の項目「伝智」に分類しながら、道璿を渡來僧の項目「力遊」に、行表を「願雜／古徳」に分類するなど、北宗系の僧侶を禪僧として位置付けしないことが目立つ。しかしながら、栄西の場合、南宗の伝法僧として位置付けられ「伝智」に分類する傍ら道元、円爾などを禪僧の項目「淨禪」に分類し分けるなど、南宗を伝持している僧侶を禪僧として扱っている。

では、東福寺草創期における開基九条道家（一一九三～一二五二）のもつ禪宗というのはいかなるものであつたのだろうか。建長二年（一二五〇）道家の遺命を伝える「沙弥行惠」「藤原道家」家領処分状案（以下、「惣処分状」と略称する）があり、当寺の創建趣旨から道家の禪宗に対する認識を窺うことができる。

是以偏模^二天然^一・震旦叢林開堂之風俗、殊定^二置^一一食長齋之衲僧、可^レ令^レ受^三字戒定惠之三門^一、以^二大小顯密戒律^一為^二惣躰^一、以^二真言止觀宗門^一為^二專宗^一、是^レ傳教大師素願也、所謂安然和尚教時諍論云、夫我日本固有^二九宗教^一揚已^レ貶^レ他、未^レ謂^二弘道^一、今依^二仏説^一八宗皆道、檢^二傳教大師所^レ承^一血脈内証^二仏法^一、乃有^二三譜^一、一達磨付法、二天台相承、三真言血脈、宝林伝、列^二禪門付法^一次第、以加^二八宗^一、今為^二九宗^一、禪門天台真言、備^二此三法^一、唯我一山、印度斯那、未^レ聞^二斯盛者^一也¹⁹⁾

右記によると、大小・顕密・戒律の一切宗派を総体とし、真言・天台を兼修する道場であり、それが伝教大師最澄の素願であることが明示されている。それから安然の『教時諍論』によると、日本では全九宗が伝持されていると言うけれども、いまだ九宗は広がっていないと、当時の状況を語る。そして現在仏説による八宗すべてが、最澄の所承血脈の内証仏法、すなわち達磨付法・天台相承・真言血脈の三譜を法度になっていると言及した上で、唐の智炬『宝林伝』のいう「禪門付法」を八宗に加え、九宗となり、さらに禪門・天台・真言の三法を兼備することになったと述べる。このような宗風はただ東福寺のみであり、印度・中国においても前代未聞であることを自負している。

殊に最澄の血脈相承から窺える内証仏法というのは、現在弘仁十年（八一九）成『内証仏法相承血脈』の平安時代に書写された写本（東京国立博物館蔵）が遺っており、その血脈相承を確認し得る。これは最澄が南都の僧綱から反論を受けた時、天台宗の正統性を明らかにするために書いたもので、その中には「達磨大師付法相承師々血脈」、「天台法華宗相承師々血脈」、「天台円教菩薩戒相承師々血脈」とその他に「胎藏金剛両曼荼羅相承師々血脈」、「雜曼荼羅相承師々血脈」の五種類の血脈が記されている。ここで「達磨大師付法相承師々血脈」というのは達磨付法のことであり、道躋、行表につながる北宗の法脈を指している。かつて最澄は唐の禪林寺儵然禪師より牛頭禪をも授かったものの、禪宗の伝統を北宗に認めていたさまが分かる。また、唐の貞元十七年（八〇二）成『宝林伝』は、初期禪宗史伝の一つであり、六祖慧能の南宗の由来を説き、西天二十八祖・東土六祖の伝灯を主張したものととして知られている。ちなみに、のちの契嵩『正宗記』は『宝林伝』に基づいている。

要するに、道家のいう「達磨付法」と「禪門付法」というのは、それぞれ北宗と南宗とを指していること

にほかならない。ここで注目すべきは、東福寺の創建当時の宗旨は、最澄による達磨付法、天台相承、真言血脈の三譜を法度にする上での禪門・天台・真言の三法を兼備するものであったことである。

つづいて、道家の薨後、東福寺の宗旨は開山円爾によつてどう維持されていたかを探ろう。「惣処分状」から三十年後の弘安三年（一二八〇）九月に円爾が檀越一条実経に送った「公家関東大檀那御祈祷等注進文」（以下、「注進文」と略称する）があり、円爾の晩年に残した東福寺の宗風が窺える。

一、毎月祖忌、毎年天台大師忌、仏誕生、仏成道、仏涅槃等、径山無師範仏鑑無師範禪師忌者、向後往持人不可有退転一矣

一、毎年四節礼数、毎月五々上堂、三七入室、毎日四時坐禅、三時諷経「已上見年中行事」

此外円爾、毎日於常楽庵閣上仏祖宗派北条顯頼前20、奉_下為_上歴代祖師「転讀金剛般若経三卷」

釈迦仏前梵網経一卷、奉_レ為_レ最明寺殿北条顯頼「遠忌、月忌、年中行事」並諸位檀那、愚之祖考等、毎夜鶏鳴

於_三両界諸尊前_二供養法一座、此条任_三当寺本願仏記文_一、以_三大小頭密戒律_二為_三總躰_一、以_三真言止観宗門_二為_三専宗_一、是_{最澄}伝教大師素願也云々21

右記は、「注進文」に収められている全十二カ条のうち第十一条と第十二条、そして第十二条の後ろにつづく文である。天台大師智顛、仏鑑禪師無準師範などの忌を東福寺住持職に任されるという第十一条と、「大小・頭密・戒律をもつて総体となし、真言・止観宗門をもつて専宗となす。これ伝教大師の素願なり」といった道家の遺言が目立つ。また「注進文」の中には第一条の「今上帝聖寿無疆」、第九条の「関東御祈祷」などのような国利としての面貌を顕す条項と、第十二条の「上堂」・「入室」・「坐禅」の礼のような南宗の特徴を顕すもの、さらに「両界諸尊前」等といった語は、まさに道家の創建趣旨が円爾により具体的な規

式の条項になつてゐることを示す。

ただ、「注進文」に見られる大悲神呪、消災神呪、首楞神呪などの神呪、金剛・胎藏界諸尊前の供養法一座といつた、東福寺の規式は、当時どのように受け入れられていたかに疑念を抱く。幸いなことに円爾に参じ、天台の灌頂や秘密灌頂等を受けた、無住一円の著した嘉元三年（一三〇五）成『雑談集』があり、円爾の生前の東福寺の状況を窺うことができる。

「故開山常ノ禪院ヨリモ事ノ行ヲホシ。朝楞嚴呪、日中尊勝陀羅尼七反」。此事ヲ渡宋ノ老僧ノ中ニ難ジ申ケル。「唐様ヲ令レ行給ハ、如_レ宋朝_レベシ。事ノ行多候」。ト。開山ノ返答ニ、「宋朝ノ僧ハ坐禪ヲ如法ニシテ有_レ限。四時ノ坐禪ノ外カニ常坐スル僧ナドモ有リ。大方国ノ風坐禪在家出家多分行_レ之。仍事ノ行スクナシ。日本ノ僧ハ、坐禪ノ行疎略也。事ノ行神呪等ナクハ、何ヲモテ信施ヲ消シ侍ルベキ。如_レ宋朝_レ坐禪スベクハ可_レ止」。ト申サレケレバ、無_レ言_{（22）}

右記には、東福寺では他の禪院より事相の行や神呪が多く、中国の法度（唐様）にのつとるならば、宋朝の法度にしたがうべきであるという所見を述べる老僧の問いと、それに応える円爾の返答がある。宋朝では坐禪が如法になつており、在家と出家ともに坐禪を行なうわけで、事相の行が少ない。一方、日本の場合は坐禪修行が疎略であり、事相の行や神呪等を行ぜなければ、信者の布施に報いるものがないという、宋朝と日本との禪風を比較しながら円爾自らの所見を返している。

それでは、北宗と南宗に対する円爾の見解はいかなるものであつただろうか。これまでの円爾に拘る研究は、円爾の兼修禪と蘭溪道隆の純粹禪との対比・比較の研究と、円爾の密教的特徴を指摘する研究とに概ね分けられる_{（23）}。しかしながら、本稿では聖一派の本山である東福寺の開山としての面貌に焦点を当て、北

宗と南宗に対する円爾の考え方を探ることにする。

東福寺に伝わる円爾の法系図としては、無準師範からの臨済宗楊岐派の法脈を示す南宋淳祐元年（一二四一）成「師範「無準」授円爾附法宗派図⁽²⁴⁾」のみならず、虚庵懷敏、明庵栄西、釈円栄朝をつなぐ臨済宗黄龍派の法脈を示す「禅門菩薩大戒相承血脉譜⁽²⁵⁾」、さらに道璿、行表、最澄、円仁、（中略）千命、栄西、荣朝につながる北宗の法脈を示す「菩薩戒血脉⁽²⁶⁾」（東福寺栗棘庵所蔵）が認められる。また、毘盧遮那如来から最澄、円仁、それから栄西、荣朝につながる胎金両界各流の血脉を表す「荣朝「釈円坊」授弁円「円爾」密宗伝法血脉總図⁽²⁷⁾」が現存している。

要するに、これらの種々たる血脉は、円爾が九宗を兼学していた当時の東福寺に相応しい人物であったことを現している。言い換えれば、円爾は最澄の達磨付法・天台相承・真言血脉の三譜をも伝持したのほもちろん、南宗の黄龍派や楊岐派の禅門付法をも伝持していたのである。それは、まさに最澄以来のあり方であり、栄西においても同様である。

元久元年（一二〇四）栄西の六十四歳時に著した『日本仏法中興願文』の中には、「小比丘栄西此れを救はんが為に身を忘れ異朝に遊び、如来の戒蔵を学び、菩薩戒律を伝持し、先づ門徒に勤め漸く諸人に及ぼんことを望む⁽²⁸⁾」と記されており、栄西が律宗中心の伝統仏教史観をもっていたのを疑う余地はない。円爾の場合も彼の血脉の多くが栄西より伝わったものであり、また円爾の歴任していた東大寺大勧進職も重源、栄西、行勇の流れを組んでおり、伝統的な南都仏教中心の史観を引き継いでいたと推量に難くない。

しかしながら、虎関の場合、北宗と南宗に対する見解は、円爾と全く異なるものであった。『济北集』巻十八の「通衡ノ三」には虎関が禅宗をいかなるものとして考えていたかが分かる記述がある。

智証大師教相同異曰、禪宗教相如何、答唯以_二金剛般若維摩經_一而為_三所依_二、以_三即心是仏_一而為_レ宗(中_四略)我禪門不_レ然、如來命_{摩訶迦葉}飲光_{摩訶迦葉}伝_二心印_一爾來師々衣鉢授受以為_二法信_一、何暇_レ求_二所依_一而取_レ金剛維摩_乎、若_二有所依_一非_二仏心宗_一、

智証大師円珍のいう禪宗は『金剛般若経』と『維摩経』を所依經典とする宗派を指すけれども、我が禪門は、如來が迦葉以來、師々衣鉢の授受をもつて法信を証明するものであると、北宗と南宗を区別している。さらに所依經典を有することは、禪宗としてはあり得ないと述べ、虎関は師資相承による教外別伝の南宗を禪宗として認めていることが解る。

實際、こういった虎関の考え方は『元亨釈書』の僧伝の分類においても目立っている。繰り返すことになるが、従来禪宗伝来の祖師である道躋は渡來僧の項目「力遊」に、また行表は履歴が詳細ではない僧の項目「願難／古徳」に分類されている。それに比べ、栄西の場合は伝法僧の項目「伝智」にその名を載せる一方、栄朝、円爾、そして円爾の直弟東山湛照、無関普門、白雲慧雲、藏山順空等は禅僧の項目「浄禅」に取り上げている⁽²⁹⁾。

要するに、虎関の仏教史像の中心をなす禪宗とは南宗を指すのであり、東福寺の草創期における宗風とは異なる新たな考え方であったにちがいない。つまり、虎関の南宗中心の仏教史観は円爾によるものでなく、契嵩の思想の導入によるものであろう。

このような契嵩の思想の影響の下で、建武の新政(一二三三～三三六)をへて、五山制度が官寺制度として日本に定着していくにつれ、総合仏教寺院であった東福寺が禅宗寺院に変わったと考えられる。また、北宋において南宗が籍教に立脚する、あるいは西天二十四祖説を主張する天台側と対立関係にあったのと同様に、

のちの東福寺と天台側との対立関係をも予定されるものであったかも知れない。

原田正俊「高野山金剛三昧院と鎌倉幕府⁽³⁰⁾」(二〇〇三年)は、行勇の金剛三昧院や、俊昴の泉涌寺といった大陸様の寺院組織を採用し、禅・教・律などの諸宗を兼修する寺院が鎌倉幕府と密接な関係をもつていたと指摘した。そして、鎌倉幕府の滅亡とともに建武の新政や、南北朝時代を経ながら、次第にそれぞれ真言密教寺院や律宗寺院に変わっていくのと同様に、僧侶たちも「禅僧」から「律僧」への分化が認められると言及した。その中で主に東福寺と聖一派の門流は禅宗寺院に変わっていく現象をも指摘している。

以上をまとめると、虎関により聖一派内に受け入れられた契崇の思想は、円・密・禅・戒の四宗を総合する天台宗を日本に開創した最澄の思想にのっとり創められた東福寺が、鎌倉幕府の滅亡とともに禅宗寺院へ変わる思想的基盤を提供したと認められる。また、契嵩が儒家の士大夫からの排仏運動と天台側からの批難との二大法難に遭い、著述活動や入蔵運動を行ったことから照らし合わせると、虎関の『元亨釈書』撰述および入蔵運動においても檀越であった鎌倉幕府の衰退や、他にも聖一派の存立的危機に拘る何かがあったからこそ禅宗寺院に変わったのではなからうか。次節では、虎関をめぐる当時の東福寺の情況を探ることにする。

三、東福寺と虎関師鍊

虎関師鍊(一二七八〜一三四六)は、東福寺第二世であった三聖門派東山湛照の法嗣であり、円爾の法孫の

中で最初に東福寺（第十五世）に入寺した、聖一派の中でも象徴的人物である。ちなみに虎関の法弟性海靈見（東福寺第四十三世）も、聖一派第四世代曾孫の中で最初に東福寺に入山した人物であり、彼らが東福寺の復興上の問題に深く拘っていたのは否めない事実であろう。

虎関の五山の住持履歴としては、まず正慶元年（二三三二）九月二十日東福寺の住持天桂宗昊（東福寺第十四世）の示寂により、東福寺に入寺することから始まる。翌々建武元年（二三三四）十二月辞し白河済北庵に退いており、その後建武四年（二三三七）四月八日足利直義が因幡古海荘を寄進し、断ることができず、東福寺に再住することになる。翌暦応元年（二三三八）八月に退いて三聖寺内に如意庵を建て退去したが、また同二年（二三三九）には、光厳上皇の勅により元僧清拙正澄の後を継ぎ、南禅寺第十五世に入住する。暦応四年（一三四二）南禅寺に起きる内紛で退き東福寺塔頭海蔵院に退閑したが、彼の最後の五山の住持履歴である。すなわち、虎関が東福寺や南禅寺といった五山に入院していた時期は、建武の新政から南北朝の初期に至る、五山官寺制度³¹と室町幕府とが出帆する時期に当たると見られる。

虎関の東福寺初住の時は、元弘三年（二三三三）十月一日後醍醐天皇が大徳寺を五山に列することを始めとし、京都を中心とする五山制度が萌芽する。翌建武元年（二三三四）一月二十八日には南禅寺と大徳寺を同格に五山の第一となし、それからまもなく建仁寺につき、東福寺も初めて五山第三位として列されることになる。しかし一年も経たぬうちに建武二年（二三三五）五月二十八日東福寺を五山より外そうとした際に、虎関は当時の東福寺住職双峰宗源（東福寺第十二世）や、南山土雲（東福寺第十一世）とともに参内諫争し、五山より除かれることを防いだ³²。これにより、五山第三位より第五位に押し出されるようになった。東福寺では、当初から円爾の定めた「東福寺壁書³³」に依拠し、聖一派のみが住持になる度弟院が実施されて

きたが、その度弟院という制度が十方住持制に基づく五山官寺制度に適合しないことであった。

例えば、建仁寺の場合、蘭溪道隆（建仁寺第十一世）が入院してからいち早く宋朝風に変わっている³⁴。

おそらく東福寺の場合は、宋朝風になるのを恐れた円爾が度弟院を定めたと推量に難くない。実に室町幕府が暦応四年（一三四二）八月二十三日五山位次の評定を行い、五山から外される³⁵大徳寺を除けば、明徳五年（一三九四）に絶海中津（相国寺第六世）の住山を始めとし度弟院になる相国寺を考えるならば、当時東福寺の度弟院はかなり早いものである。ちなみに大徳寺は元弘三年（一三三三）八月二十四日、五山に定められる前すでに後醍醐天皇により本朝無双の禅苑とし、宗峰妙超の度弟院（一流相承刹）となしていた³⁶。

また、足利尊氏が光明天皇を立て政権を握ってから二年後の暦応元年（一三三八）元僧清拙正澄（一二七四～一三三九）に次いで、虎関は南禅寺の住持となる。清拙は、後醍醐天皇による五山制度が始まるや、勅により上京し、元弘三年（一三三三）十月二十日に五山第二の建仁寺に就任入院した人物であり、また建武三年（一三三六）には五山第一の南禅寺に遷住した。つまり、虎関は清拙とともに京都五山の草創期において活躍した主要人物であったのは確かである。

それでは、東福寺が度弟院を固守しながらも五山に生まれ変わろうとした理由は何であっただろうか。度弟院を固守するということは、南都中心の伝統的仏教観に基づく聖一派の宗風を守ることであって、禅宗寺院に変わることに対峙される。つまり、聖一派一門の分裂を収めながら官寺の頂点になる五山になろうとしたことを意味する。まず、こういった状況を理解するためには当時東福寺の直面した周辺情勢を理解する必要がある。

東福寺は、元応元年（一三二九）二月七日に起きた第一回目の伽藍全焼³⁷により始まった、巨大な伽藍の

再建⁽³⁸⁾が当時の主な事業であったことに注目する必要がある。その後東福寺伽藍は、度重なる火災により全伽藍が復興するまで百三十九年という長期間を要している⁽³⁹⁾。巨大な伽藍の再建には経済的負担や時間がかかるのは当然なものの、伽藍の再建において思わぬ異例の長い年月が掛かったという点に注意する研究はあまり見当たらず、太田博太郎『中世の建築』（二九五七）や川上貢「東福寺の伽藍と塔頭の変遷」（二九七九）といった建築史側から研究がなされている⁽⁴⁰⁾。これによると、百三十九年という期間や、正長元年（一二二八）四月五日に上棟される法堂の造営の遅れなどからすると、五山官寺制度の萌芽する以前から僧録を頂点とする五山派教団体制が定立されるまでの約一世紀に及ぶ長い期間、東福寺は伽藍の焼失を繰り返しつつ、まだ禅宗寺院においてもつとも重要な伽藍を揃えていないことになる。

東福寺の再建は初めから困難の連続であった。元亨三年（一二三三）夏伽藍の再建費用を充てるために出航した東福寺船が沈没してしまい、最初に上棟する仏殿すら正慶元年（一二三二）虎関が入山するまで未完であった⁽⁴¹⁾。状況が「無価軒記」に記されている。

壬申秋季、予移^{東福寺}慧嶠^{正慶元年}寺^{未火}、未^関、矧^{諸堂乎}、又^况函^{丈乎}⁽⁴²⁾

この頃の東福寺の状況を簡略にまとめてみると、こういった仏殿すら完成されなかった伽藍は、翌々建武元年（一二三四）正月四日にその仏殿が再び焼かれ、さらにその二年後の建武三年（一二三六）には、仮仏殿を焼く三回目の火災で、再び伽藍全体が烏有に帰した⁽⁴³⁾。こうした情況の中で、元弘三年（一二三三）十月一日に後醍醐天皇により五山が始まり⁽⁴⁴⁾、その翌年には東福寺が五山第三位に列される。それから一年も経たぬ建武二年五月二十八日に東福寺の度弟院の問題が提起され、暦応四年（一二四一）八月二十三日に五山第五位に押し出されたことになる。

ちなみに、永徳二年（一三八二）に相国寺が創建され、五山位次が新たに評定されるに至ってはじめて、至徳三年（一三八六）東福寺は南禅寺を「五山之上」とする五山教団体制の中で五山第四位に昇ることになる⁽⁴⁵⁾。これは、天龍寺と相国寺とが五山に新たに入り、教団管理体制が強化された以降の第四位次であった、東福寺の位相が一層高くなつたとも言えよう。

建武三年（一三三六）に起きた三回目の火事で再び全伽藍が消失した東福寺は、建長三年（一二五二）と同様の造営注文および造仏注文を、同年十二月に発注した⁽⁴⁶⁾。全伽藍の各堂の再建状況に関しては別稿に譲ることにし、ここでは代表的に仏殿と法堂を触れることにする。仏殿は、伽藍の造営注文より十一年後の貞和三年（一三四七）ようやく上棟され、延文元年（一三五六）大道一以（東福寺第二十八世）の時になつてようやく大仏に貼金をなすことができた。さらに、法堂の場合はかなり遅れて、永徳年間（一三八一〜八四）先山素璿（東福寺第四九世）の時に「東福法堂再興化縁疏」一卷が制される⁽⁴⁷⁾もの、化縁疏の制作から約半世紀が経った正長元年（一二二八）ようやく上棟される。こういった状況から照らし合わせると、五山官寺制度が萌芽し成立するに至るまで、東福寺は大半の伽藍を揃えていないことになる。つまり、続く火災による再建運動が、東福寺を一世紀以上の長い歲月経済的危機に陥れたことは確かであろう。

要するに、虎関の『元亨釈書』撰述は、歴史的に後醍醐天皇の倒幕運動により鎌倉幕府が衰退していくなかで、東福寺としては伽藍全体を失った時期に行われた。虎関の五山住持職としての活動は、禅宗史的に京都を中心とする五山官寺制度の草創期に、東福寺としては深刻な経済的困難に見舞われていた時期に行われたと考えられる。ここで、虎関をはじめとする聖一派は、総合仏教を目指す国家寺院という立場から禅宗寺院に変えようとしながら、皮肉にも本来の宗風を守るためであった度弟院を固守しようとした理由を掘り下

げる必要がある。

まず、東福寺を創建しようとした道家の意図を探ろう。道家が最初に南都の東大寺と興福寺とに倣い、平安城の東南地に大伽藍を創めようと志すようになった嘉禎二年（一二三六）四月二日付の瑞夢が『聖一国師年譜』に載せられており、東福寺の創建趣旨を窺うことができる。

藤丞相道家「光明峰寺殿」帰_レ仏崇_レ法、古今寡_レ匹、嘗_レ蓄_二建_レ寺度_レ僧_レ之志、四月二日夜、感_二瑞夢_一、翌日便自製_二発願文_一一千四百余言、於_レ是關_二平安城東南地_一、建_二大伽藍_一、（中略）僧亦五十員、如_レ寺産_レ稍豊、則_レ当_レ増_二五百員_一、僧衆則日夜孜孜、当_レ下_レ学_二顯密性相大小権実等教_一、以_レ祈_二国家安寧_一、復_レ祝_二君臣寿福_一、寺名_二東福_一、即_レ垂_二洪基_一於_二東大_一、取_二盛業_一於_二興福_一、丞相所願如_レ此_{（48）}

この瑞夢によると、道家は南都に東大寺と興福寺があるように、京都にも諸宗兼学のできる道場として、または国家安寧や君臣寿福を祈る国家寺院としての大伽藍を創めようとしたのであった。そして、その僧員数はしばらく五十員とするけれども、のち寺産が豊かなれば五百員に定めたいという所望が記されている。ちなみに、ここで五百という数は、『法華経』「寿量品」に釈迦の成道の久遠の時間を「五百塵点劫」とするこ

とから来ている_{（49）}。その他、「惣処分状」の東福寺項の最後に道家が子孫に戒める記述があり、九条家一門における東福寺の位相を推察することができる。

次家長者以下子孫、可_レ守_二護之_一譬如_レ守_二眼睛_一、此寺興復者、我家可_レ繁昌、此寺衰微者、一門可_レ陵遲、歟、更違_二犯_二三宝_一、諸天可_レ垂_二証明_一者也

すなわち、東福寺を守ることを自らの眼を守ることのようにすべきで、もし東福寺が衰微するならば、我が

一門も衰敗すべきであると、東福寺が長い年月が過ぎてても守られるように子孫に強く警戒している。

実際、こういつた東福寺に対する道家の創建趣旨や子孫への戒めは、東福寺僧侶たちや、一家家によつて守られてきたと考えられる。東福寺の住持職に任ぜられる聖一派の僧は、必ず最澄の三譜、すなわち、達磨付法・天台相承・真言血脈を揃えていたと認められ、約一世紀半にわたる東福寺の復興運動は、一家家もあきらめず持統的に努めてきたと言えよう。

例えば、東福寺第二世東山湛照は、円爾により「禪教的伝血脈」を授かっているし⁽⁵⁰⁾、東山の高弟で東福寺第十五世虎関師練は、弟子達に密教について語ることは全くなかったと伝わる⁽⁵¹⁾もの、虎関自らも嘉元二年(一一三〇四)冬醍醐寺に東密の実賢についてその法流を学んだ⁽⁵²⁾。また、虎関の高弟で東福寺第四十三世性海靈見は、そして清拙門下から転派した人だが、清拙の会下で請客侍者を勤めている時から、往々南都で華嚴の宗旨を学び、また叡山に登り天台円頓の教学を習ったことも知られている。

僧員数に関しては、五山の禅宗寺院に定められていた僧員数が暦応年間(二二三八〜四二)には三百五十人であり、また貞治年間(二二六二〜六八)には義満により増やされ、五百人になったのである⁽⁵³⁾。東福寺の場合、応安五年(一一三七二)にはこれらの僧員数を守らず、かなり超えて六百三人になっている⁽⁵⁴⁾。また、応永七年(一一四〇〇)五月の在先希議(東福寺第六二世)の上堂語に「仏法凋零、莫甚今日、七間僧堂裏、二時坐禪、除頭首纔四五輩而已⁽⁵⁵⁾」と、莊園の早魃により年貢が上らず僧員数が一時的に四、五人という深刻な時期もあつたであろう。しかしながら、その後七年も経たないうちに僧員数が五百人に回復されているし、伽藍の完成以来、永正二年(一一五〇五)に成る「東福寺伽藍図」(雪舟筆、東福寺蔵)に「了庵桂悟(東福寺第一七二世)の筆になる東福寺伽藍記の冒頭に「僧衆当安三五百員以祈国家安寧祝君臣寿福」と、

道家の東福寺を創建する趣旨が写されており、九条家や東福寺僧衆がその旨を守ろうとしたと見なされる。

最後に、国家の安寧を祈り、君臣の寿福を祝う国家寺院という役目を東福寺僧衆はどう受け入れていたかを辿る。円爾の「注進文」の中には、第一に「今上皇帝聖寿無疆」、第三に「布薩奉_レ為_二公家関東大檀那御家門_一」、それから第九に「関東御祈祷」等、言うまでもなく道家の趣旨に則っている。実際、円爾自らも後嵯峨天皇、龜山天皇、北条時頼に授戒するなど、宮廷や武士の帰依を得ているし、殊に時頼は東福寺の檀那となっており、檀那九条家は言うまでもなく、天皇と幕府とも関係深かったと言えよう。

それでは、鎌倉幕府の衰退とともに、東福寺僧衆が東福寺を禅宗寺院への変貌を図ったのはなぜであろうか。当時五山になるのは、先述したように、後醍醐天皇と室町幕府によつて成立する五山官寺制度の主軸になることを意味する。実に、東福寺は五山になることによつて、聖一派は五山・十刹・諸山という禅宗官寺に住持を出しうる資格をもち、夢窓派とともに官寺の止住、幕府の文化・外交の顧問として機能した。つまり、虎関師鍊をはじめとする東福寺僧衆は、到来する新たな時代の要求する国家寺院としてのかたちへの変化を模索したではなからうか。

要するに、東福寺が総合仏教寺院から禅宗寺院に変わったのは、なによりも契嵩の思想に影響を受けた虎関という人物が聖一派内に重要な位置を占めていたことと、九条家としては道家への誓いや、聖一派としては円爾への主盟心によるものであったと言えよう。つまり、東福寺を新たな時代にも寺格高い国家寺院として存続させるという強い意志があつて、それが五山という制度であつたと考えられる。よつて、諸宗を兼学できる道場として、あるいは真言・天台を兼修する東福寺の宗風を守ろうとする一種の下限線として、少なくとも度弟院を守るべきであつたと察する。

おわりに

以上の考察により、鎌倉時代に入ってきた宋朝禪、すなわち南宗は、契嵩の思想的影響を受けた虎関が『元亨釈書』を撰述することにより、日本において初めてその正統性を立たせる思想的根幹が設けられたことが解った。言い換えれば、『元亨釈書』は、北宋において『正宗記』のように、籍教によらず師資相承して「教外別伝、不立文字」の法を伝える南宗中心の仏教史観を基にし、日本における南宗の法脈を証明するものであった。つまり、虎関は南宗を正統の禪宗として位置付けようとしたのにちがいない。

従来日本に根付いていた禪宗とは、道璿より伝わった北宗であり、日本八宗と同じく所依經典による宗派でありながら、律宗中心の仏教史観をもっていた。東福寺は当初から最澄の円・禪（北宗）・戒・密の四種相承に基づいた総合仏教を兼学できる道場であり、なお鎌倉幕府との密接な関係をもっていた禪（南宗）・教・律を兼修する寺院のかたちでもあった。しかしながら、鎌倉幕府の滅亡とともに禪・教・律を兼修する寺院が次第に真言密教寺院や律宗寺院に変わっていくなかで、東福寺は無準師範の法をつなぐ臨済宗楊岐派の禪宗寺院に変わる。虎関をはじめとする東福寺僧衆は全伽藍の消失や鎌倉幕府の滅亡といった深刻な困難に立ち向かって、新たに出帆する官寺制度の主軸となる五山への変貌を通じて当寺を守ることができたと見なされる。

要するに、『元亨釈書』に含まれている契嵩の思想は、南宗の正統性を立たせ、五山官寺制度の根幹をなす思想になっているの言うまでもなく、入蔵により日本において南宗を公式的に正統ある宗派として認められるのに大きな役割を果たした。また、『元亨釈書』に見られる禪宗を中心とする仏教史観は、南宗系の

禅宗寺院をもつて官寺制度をなすという時代の要請に相応しい、あるいは不可欠であったにちがいない。

注

- (1) 鷲尾順敬「日本仏教史籍解題二」(『宗粹雜誌』八(8)、一九〇四年)、大屋徳城「元亨釈書の非難に就いて」(『日本仏教史の研究』卷三、一九二八年)、積大賢「元亨釈書の著者に就いて」(『臨濟宗大学学報』二、一九一八年)、大久保道舟「元亨釈書の成立と其の流伝」(『第一義』三〇(1)、一九二六年)、今枝愛真「元亨釈書―その成立と原本及び貞治槧本をめぐって―」(『国史大系書目解題』上、吉川弘文館、一九七一年)。
- (2) 直林不退「日本仏教事始め(上)―仏教史書の原点『元亨釈書』―」(『大法輪』七九(8)、二〇一二年)一三六頁。
- (3) 最初に『元亨釈書』と『伝通縁起』との比較を中心に検討を行った研究は、石川力山「『元亨釈書』考」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』七、一九七三年)と原著「『元亨釈書』考(続)―『釈書』編纂の素材をめぐって―」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』八、一九七四年)であり、直林は石川の研究を引き継いだ。
- (4) 荻須純道「宋僧契嵩の五山禅僧に及ぼせる思想的影響」(『龍谷学報』三三〇、一九四一年)七五〜七七頁、竹中玄鼎「契嵩の我国への受容について」(『印度学仏教学研究』九(1)、一九六一年)一七三頁。
- (5) 安藤智信「仏日明教契嵩伝私考」(『大谷大学研究年報』二九、一九七七年)一一九頁。
- (6) 安藤前掲、一一七〜一二二頁。
- (7) 竹中前掲、一七三頁。
- (8) 「上正印老人」『不二遺稿』(上村觀光編『五山文学全集』三、思文閣、一九七三年)四二二頁。
- (9) 注(1)参照。
- (10) 大屋前掲、五七二〜五七四頁、今枝前掲、六一三頁。
- (11) 玉村竹二「『碧山日録』記主考」(『歴史地理』八八(2)、一九五七年)五三三頁。

- (12) 『海蔵和尚紀年録』建武二年五月条。
- (13) 直林不退「元亨釈書」の先行史書観」（『龍谷史壇』一〇〇、一九九二年）三四八頁と三五五頁、直林前掲「日本仏教事始め（上）―仏教史書の原点『元亨釈書』―」一三四頁。
- (14) 石川は「釈書」は「伝通縁起」の説を承けながらも、これを虎関一流の歴史眼によって再評価しながら採用している」と、『元亨釈書』凝然原撰説を認めている（石川前掲『元亨釈書』考（続）―『釈書』編纂の素材をめぐって―」一五二―一五四頁）。
- (15) 直林前掲『元亨釈書』の先行史書観」、直林前掲「日本仏教事始め（上）―仏教史書の原点『元亨釈書』―」。
- (16) 今枝愛真『禅宗の歴史』（至文堂、一九三六年）二四頁、赤松俊秀「第三章 中世仏教の展開（その二）」『日本仏教史Ⅱ 中世篇』法蔵館、一九六七年）一四五―一五五頁、黒田俊雄『黒田俊雄著作集 第二巻 顕密体制論』（法蔵館、一九九四年）一七六頁。
- (17) 伊吹敦「北宗における禅律一致思想の形成」（『東洋学研究所』四七、東洋学研究所、二〇一〇年）、九二頁。
- (18) 直林前掲、一三六頁。
- (19) 「惣処分状」東福寺項（『東福寺文書』第九号、または『九条家文書』第五号）。
- (20) 『東福寺文書』第四号。現、東福寺蔵。円爾が帰朝に際し、無準より与えられたものである。
- (21) 「公家関東大檀那御祈祷等注進文」（白石芳留『東福寺誌』東福禅寺、一九三〇年）一四〇頁。
- (22) 「事理ノ行事」『雑談集』（『中世の文学 雑談集』、三弥井書店、一九七三年）、二七六頁。吉原健雄「円爾における修行不要論」（『季刊日本思想史』六八、二〇〇六年）は、円爾は禅において修行不要論というラディカルな立場をとり、顕密仏教を原理とする社会体制の枠内における存在であったと指摘している。このような吉原の指摘は、当時無住の書き残した伝聞と相通するものである。
- (23) 市川浩史「圓爾辯圓の自己認識―他宗観をめぐって」（『群馬県立女子大学紀要』二六、二〇〇五年）は、円爾に関する従来研究の問題点として概ね二つの問題点に絞り詳論した。第一は、円爾の禅が「純粹禅」か否か、と

いう問題。第二は、九条道家によって円爾に付属されたときされる東福寺との関連である。円爾に拘る研究の方向もこれらの問題点と関連があると見なされる。

- (24) 『東福寺文書』第五号。
- (25) 虎関の曾孫弟子に当たる三聖門派の邵外令英に伝わったものである（『東福寺誌』、九一頁）。
- (26) 文永五年（一二六八）九月十四日に円爾が弟子爾真に与えたものである（『東福寺誌』、九六頁）。
- (27) 『東福寺文書』第十七号。
- (28) 山本勇夫『高僧名著全集』第十八卷（平凡社、一九三一年）九三頁。
- (29) 石川も淨禪科は他と異なり、全く禪僧のみで占められており、禪宗を特別扱いしていると指摘した（石川前掲『元亨釈書』考、二七～三〇頁）。
- (30) 原田正俊『高野山金剛三昧院と鎌倉幕府』（『仏法の文化史』吉川弘文館、二〇〇三年）。
- (31) 日本における五山は、鎌倉時代の禪宗の普及に伴い、正安元年（一二九九）北条貞時が淨智寺を五山とすることから始まる。五山としては、鎌倉の建長寺、円覚寺、寿福寺および京都の建仁寺の四ヶ寺が知られている。しかしながら、それ以後室町時代に成立する五山派教団管理機構体制としての五山官寺制度が出帆するのは、元弘三年（一三三三）十月一日後醍醐天皇が京都大徳寺を五山に列することから始まるとされる（『大徳寺文書』第一四号）。
- (32) 『海蔵和尚紀年録』建武二年五月二十八条。
- (33) 『東福寺壁書』（『東福寺誌』、一三六頁）。
- (34) 「持律坐禪ノ事」『雑談集』には、「中比建仁寺ノ本願、入唐シテ、禪門・戒律ノ儀伝ラレシモ、只校床ニテ事々シキ坐禪ノ儀無リケリ。国ノ風儀ニマカセテ、天台・真言ナドアヒナラベテ、一向ノ禪院ノ儀式、時至テ仏法房ノ上人、深草ニテ如三大唐、広牀ノ坐禪始テ行ズ。其ノ時ハ坐禪メズラシキ事ニテ、有信俗等拜シ貴ガリケリ。其ノ時ノ僧ノカタリ侍シ。其ノ後東福寺ノ開山度宋し、径山ノ下ニ久住し、坐禪等ノ作法、被レ行ケリ。

コトニ隆老唐僧ニテ、建長寺、如_二末朝ノ作法、行ハレシヨリ後、天下ニ禪院ノ作法流布セリ」(『中世の文学雑談集』、一五七頁)とある。

- (35) 竹貫元勝『日本禅宗史研究』(雄山閣出版、一九九三年)四八頁。
- (36) 竹貫前掲、一二二頁。
- (37) 『武家年代記』元応元年二月七日条。
- (38) 東福寺の伽藍は、規模面や七堂伽藍の具備的側面においても他の五山や十刹より圧倒的に大きい(川上頁「東福寺の伽藍と塔頭の変遷」『禅文化』九四、禅文化研究所、一九七九年、八二頁)。
- (39) 建武三年に出された「東福寺造営注文」による諸堂は、長祿二年(一四五八)浴室の完成を終わりに完成されたと見なすのである(川上前掲、八一頁)。
- (40) 太田博太郎『中世の建築』(彰国社、一九五七年)と、川上前掲。
- (41) 伽藍の建築において、仏像を安置し、礼拝供養する仏殿は、仏教寺院においてもつとも重要な建物で最初に建てられる。一方、禅宗寺院においては、生き仏たる住持が須弥壇に上り説法する法堂がまず建立される。しかしながら、のちには法堂を建てずに方丈を先に建てている場合が多い。
- (42) 「無価軒記」『济北集』卷七(上村觀光『五山文学全集』一、一九七三年)一六九頁。
- (43) 『慧日規箴』建武三年丙子条(『東福寺誌』、二九五頁)。
- (44) 『大徳寺文書』第一四号。
- (45) 『円覚寺文書』第二九四号。
- (46) 『東福寺誌』、九二〜九三頁と二九六〜二九七頁。仲村研「東福寺大工関係の新資料」(『史林』四三(2)、一九六〇年)は、東福寺の大工職は血縁関係を中心に相伝されており、九州の建築工を指揮していたのを示している。よって、前例にのつとり同様な注文が発注されたと見なされる。
- (47) 「自肖贊附記」(『東福寺誌』、四七五頁)。

- (48) 『聖一国師年譜』嘉禎二年四月二日条。
- (49) 鄭美景「聖一派と明兆筆「五百羅漢図」の史的意義」(『禅学研究』第九七号、二〇一九年)二〇三頁。
- (50) 「万寿寺文書記」(『東福寺誌』、一〇九頁)。また、邵外令英の「禅門菩薩大戒相承血脉譜」は、栄西より伝わった黄龍派の法脈が東山より虎関に伝わったことを示す(『東福寺誌』、九一頁)。
- (51) 「凡師有「異迹」、多是密修之感現也、非「其素」矣、匿而弗「出」於「口」、故我譜録中僅「二密事」(『海蔵和尚紀年録』)。
- (52) 市川浩史「虎関師練の思想」(『日本思想史学』一九、一九八七年)三八頁。
- (53) 『円覚寺文書』第二五六号。
- (54) 「禅院法則条々」『花営三代記』応安五年四月十五日条。
- (55) 『在先和尚語録』応永七年五月且上堂条(『東福寺誌』、五一五頁)。また、同年七月の上堂語に「諸庄園為「官役所」費、果粒不「取輸」、山門旧例事々闕絶」とある。また応永十三年七月の「解夏小参語」(『東漸和尚語録』)に「今夏東福門下五十余州、人事五百余員、雲水兄弟道聚、無仏可「選」、無法可「学」(『東福寺誌』、五二九頁)とあり、東福寺僧堂が七年前の四、五員から五百余の大衆となつてゐることが分かる。

仙門淨壽『槃宗譜略』標註（卷下）

林 觀 潮

『槃宗譜略』卷下

槃林後學 釋淨壽仙門撰

●法王山正宗寺大眉善禪師傳

禪師諱性善、號大眉、別字良者。溫陵晉江許氏子也。神宗皇帝四十四年丙辰二月十四日生。父瑞宇、家衰客遊于日東⁽¹⁾。師事母李氏孝謹、及母卒、乃依舅氏遷居玉融⁽²⁾。與龍田良冶禪師締方外交⁽³⁾、長齋熏脩淨業。因聞隱元和尚居岳之獅子巖⁽⁴⁾、徑往投之、時十七歲。隱見師眉宇、甚器許。尋為落髮、號以大眉。先是、隱墜拄杖於巖下、覓之烏有。及師登山、偶拾之。隱竊謂：他日能助吾一臂之力、必此兒也。巖中數載、所有重務人所不能為者、師皆力行。

崇禎十年、隱出世槃山。重興祖席、紛然百為。師無不與俱、持磨徧募、殿宇竟成。乃領監寺、一眾賴之。以故方來黑白、潮陽世族王氏等⁽⁵⁾、信師道化。以至識與不識、莫不知有黃槃眉監寺之名。

順治九年夏、徑山費隱和尚六十。時閩兵戈未寧、隱令師趨祝。費素知師名、一見喜甚、贈以偈。途歷三吳

兩浙名刹⁽⁶⁾、徧參具德百癡孤雲諸老⁽⁷⁾。旋福省、謁永覺互信二宗師⁽⁸⁾、各有機語。

十一年、隱應日國請。師先啓行、預為區畫。雖乾坤鼎革之秋、如入無人之境。夏六月、隱蒙仙巖藩主備舟護送⁽⁹⁾。水陸坦平、直到長崎者、蓋師扶助之力也。首自興福崇福、次遷福元、皆任維那之職。整理禪規、綽有體裁。

本朝寬文改元、隱承上賜太和山、新開萬福禪寺。師轉都寺、督造梵宇、極力經營。禪林禮樂、內外肅然。二年秋、師自揣居眾多載、四大衰頹、辭職結茅于山中極幽邃處、榜曰東林菴。鑿池栽蓮、日脩禪誦、自有廬山之致焉。

次年八月望夜、師晏坐庭際、忽見明月東昇、豁然證入、覺得身心世界打成一片、應口說偈曰：中秋月上夜沉沉、一段靈光互古今。無角石牛鼻孔露、從茲更不別追尋。師既得意、愈自退藏。

是冬黃檗結期、舉任西堂、師以疾辭。五年中秋日、侍松隱丈室、隱舉拂云：只這一著子、提起愈相親。汝能提得起、用得去。師接得、云：和尚何得真賈賤賣。隱云：真金自有真金價、終不和沙賣與人。師云：與麼則穿過諸佛鼻孔、觸瞎金剛正眼去也。隱云：真獅子兒、善能哮吼。師便禮退。時五十歲也。師以法自重、一切利名、視之淡如、常以十願為誓。十年、黃檗開三壇戒、請師為羯磨阿闍黎。

延寶元年、普照國師戡化。師伴龜百日、衣不解帶、食不下咽。每舉首瞻像、悲淚滿目。蓋師資機感、出於天性。自是、師亦厭世矣。七月末、偶染河魚之疾。是秋、師念當山大藏之板、鐵眼禪師所募刻、而未有鎮藏之區、乃捨東林為寶藏院、以貯藏板。其地師自開基十餘年、山深林秀、隣柳神宮、帶青龍澗、遂為太和十二景之一矣⁽¹⁰⁾。是故今之寶藏、即古之東林也。高泉法侄贈以同德吟曰：眉相展開昭日月、眼光迸出耀乾坤。兩翁作用天然別、林下何人不仰尊。識者謂知言矣。

十月初祖忌、梅嶺雪公入室⁽¹¹⁾。師自知病不可起、以國師所傳衣拂親付。既而病勢沉重、面諭諸徒曰…吾火後將骨灰水葬、不得留指甲許造塔。占常住地、費世間財、無益於事也。火滅煙飛、吾之能事畢矣。乃書撒骨偈云…天也空、地也空、一把骨灰撒水中。水晶宮殿琉璃界、任我逍遙趣不窮。一日、華藏南源法弟問疾、謂師云…吾兄四十餘年服勤先老人、曲盡孝心、無愧師資之義、只如末後一句、如何分付。師豎拳。源云…離了拳、又作麼生。師云…虛空無向背、縱橫得自由。源云…須是吾兄始得。十八日、師命具觚翰、書偈云…住世五十八年、了卻人間報緣。而今撒手歸去、大千世界坦然。擲筆趺坐。少頃、泊然而蛻。維時延寶歲在癸丑、十月十八日午刻也。坐僧夏四十有二、山居十二載。著東林夢語、以傳于世。剃度弟子唐山惟易等若干人。雪繼住新東林、建師昭堂。未幾、應請近州、啟創法王巖藏二山⁽¹²⁾、及攝之清源等⁽¹³⁾。皆奉師為開山祖、其孝義可見矣。自是東林會玄、徧於江湖。雪雖有遺命、不忍盡從、造爪髮塔于正宗禪寺⁽¹⁴⁾。高泉法侄為師作塔銘、畧曰…遺囑火浴、撒骨深淵。有弟知本、念德弗捐。恭將爪髮、樹塔山川。以彰師範、以蔭後賢。吾知自此、師道弗遷。克昌厥後、瓜瓞綿綿。

●祥鳳山直指菴獨照圓禪師傳

禪師名性圓、獨照其字。出自富田氏、以國朝元和丁巳春三月三日⁽¹⁵⁾、生於近州。三歲喪父、隨叔氏移居但之出石郡⁽¹⁶⁾。十一歲、投郡之吉祥寺雜髮。十三歲、知有個事。十八歲、決志參方、依澤菴和尚于泉之祥雲數年⁽¹⁷⁾。適一絲禪師至⁽¹⁸⁾、師呈以竹篋頌。絲拈起枕头問…喚作枕头則觸、不喚作枕头則背、汝喚作甚麼。師奪卻枕头、絲劈面一掌、師便出。二十二歲、竊謂生死事大、況我多病、豈可悠悠過時乎。遂徼高峯⁽¹⁹⁾、立三年死限、一味提本參無字。次年、得個入頭處、有偈述懷。庚辰限滿⁽²⁰⁾、再參絲於丹波州大梅山⁽²¹⁾、通

所證。絲問：汝年多少、師云：二十四。絲拈竹篋云：者個年多少。師應喏。絲使打。且慮師之病身不堪預眾、命居棲雲菴。是歲荐饑、師得米十升、糝山茶料葉、當一夏糧食。纔接氣、一日大梅以皇太后所施帑金頒及于師、師卻之曰：此係大梅現前眾物、某在界外、敢當分受邪。其廉潔若此。

辛巳夏⁽²²⁾、徧閱佛祖機語、未免有隔礙處。因起大疑團、忘食廢寢。偶見南泉茅鑿子因緣、胸中如放下塊石相似、不覺歡躍而出、矯首看山、一笑而已。丙戌春⁽²³⁾、絲戢化於近州永源寺⁽²⁴⁾、師力疾奔喪、復旋神洛⁽²⁵⁾。乃就洛西選勝於嵯峨細谷、卓直指禪菴、以為終焉之計。時年而立、有身世兩俱遺此地、一生應不負初心之句。

慶安己丑冬⁽²⁶⁾、師靜坐。衝口記誦、禪禪無聲無臭⁽²⁷⁾、非方非圓、遠在河沙國、近則口皮邊之語。遂述偈曰：求心歇處便安然、更抖精神參八年。豈料威音那畔事、而今現在口皮邊。

承應甲午⁽²⁸⁾、隱元國師應化東明。師喜曰：是吾師也、不可後也。率月潭等直抵長崎⁽²⁹⁾、參謁國師。錄呈所解。隱有云：一悟當機無著處、看來不直半文錢⁽³⁰⁾。師繇是朝參暮叩、命充侍司。

翌年乙未、從普門之行。萬治己亥春⁽³¹⁾、請遊峨山、留菴旬餘。隱贈以偈、有雲到不辭分半榻、鳥窺靜處覓同參之句。是冬、師陞記職、呈頌數十首、隱為點出。寬文三年癸卯、師在新黃檗任後堂職。結制、出問：張起漫天網子、打鳳打龍、活拈向上鉗鎚、烹佛烹祖。只如突出超方正眼、提持格外玄機、如何下手。隱云：腦後須與一椎。師云：直得有意氣時添意氣、不風流處也風流。隱打云：汝道甚麼處是風流。師云：鯨吞海水盡、露出珊瑚枝。隱云：識得棒頭落處、受用無窮。臘月、進三壇戒。明春解制、辭歸我山舊菴。

庚戌冬十一月⁽³²⁾、師薄暮兀坐丈室、忽見枯松墮地、豁然大悟。偈曰：兀坐無思、墮松聲振。不覺回頭、薦得心印。未舉似人、只自點頭。辛亥春正月、省觀國師於松隱。適見師來、笑曰：照靜主此番真相見也。及

辭、隱豎拂子云…汝親近老僧有年、參究個事、純無滲漏、今將一枝拂子、與汝表信、待時行道、汝當奉持。師接拂子云…昔年覓火和煙得、今日擔泉帶月歸。隱云…如是如是。復付以偈、有當機接得西來脈、少室花開劫外春之句。時師年五十五歲也。次歲壬子、新架方丈。中奉國師壽像、永為開山。冬夏二期、禁足安眾。雖曰菴居、實旗鼓一方焉。延寶癸丑、隱將示寂、命柏巖節公送源流法衣至⁽³³⁾、兼題真讚付之。

天和辛酉年⁽³⁴⁾、長嗣澱月潭等、為師開壽藏基於方丈西崙。貞享甲子⁽³⁵⁾、重建應供堂、香積廚、以及龍藏次第輪奐。丙寅春⁽³⁶⁾、師七十。遊南都、歷覽聖刹。一乘法親王素欽道風⁽³⁷⁾、留齋玄譚。回路經攝之浦江、寓正樂寺、山名長慶、寺主貞竹巖請為開山祖。元祿元年戊辰⁽³⁸⁾、為四眾授菩薩戒、三日受者千指。

甲戌夏閏五月⁽³⁹⁾、老病體弱、稍減飲食。時律師道雲松來省、師念參詳有年、付以如意。六月、師知住世不久、手書進塔偈、並遺囑語。中元日、師睡起、忽連喝兩喝、眾愕然。師微笑曰…兩喝與三喝、虛空背上行。傍僧曰…和尚得恁麼快活。師點首。十七早、索湯盥頰、且曰…我今日行矣。眾請末後偈。師執筆書曰…鏡像不生、水月不滅。打破虛空、生滅不別。阿呵呵、是什麼。咄。書畢、瞑目而坐。未幾、奄然氣絕。乃元祿甲戌七月十七日午時也。第三日、奉全身塔于壽藏。壽七十八、臘六十八。得其法者三人。有語錄續錄若干卷、古槃主席天池禪師跋其後⁽⁴⁰⁾、鏤梓行世。廣壽法雲法侄⁽⁴¹⁾、製師塔上之銘焉。

●天德山國分寺南源派禪師傳

禪師法諱性派、號南源、族林氏、福唐福清人也。母鄭氏、生師於崇禎辛未四年八月二十三日未時。自幼聰穎、種性邁倫。年甫志學、禮無淨璋公于古槃林中⁽⁴²⁾、為驅烏、乃事國師隱元和尚。久之、讀書通經、宛如宿習、箴筆墨、出口成章。一日、待隱遊翠竹菴次、隱有偈示師云…老倒無聊日放憨、雷旬電掣當司南。山

童會得機前句、緊拈芒屨上竹菴。師便問：如何是機前句。隱云：緊拈芒屨上竹菴。師云：此猶是機後句。隱良久、師便作禮。隱常以法器期之。

國初順治辛卯⁽⁴³⁾、師二十一歲。是冬進具。甲午⁽⁴⁴⁾、扶隱而東。自時厥後、才名徧于神州。且侍國師二十餘年、世多以香林稱之。徑山費隱和尚寄以二偈、其一曰：摩訶演法大、展托貴當人。透得玄機露、傳芳自有神。

寬文癸卯⁽⁴⁵⁾、師在新黃檗司網維。是冬臘月、開戒初會。師偕龍谿西堂導眾、為戒頭、重受大戒。戊申⁽⁴⁶⁾、開華藏院於山之左、兼建慈光堂。其處眾事師之情可知焉。辛亥中秋⁽⁴⁷⁾、隱密囑偈拂曰：牙爪通身莫掩藏、幾回徹見露鋒鋦。家傳一柄龜毛拂、付子他時代舉揚。併書正法眼藏四大字付之。師時四十一歲也。

明年冬、告退住靜華藏。拜辭、問：少林的旨、昔日親聞、佛祖堂奧、今朝已出。只如臨行一句、和尚如何分付。隱豎拳云：珍重珍重。師云：怎麼則藉此威光、輝天燭地去也。隱云：步步踏實地、在在絕行蹤。師云：出群須是英靈漢、敵勝還他獅子兒。便出。一日示眾、舉僧問趙州萬法歸一、一歸何處、州云我在青州作領布衫重七斤。師云：這僧致個問頭、不妨奇特、不是趙州有出身一路、往往搆他不著。山僧昔年向這裡打失鼻孔、今日不妨對眾頌出：青州衫子七斤重、趙老眉毛三尺長。一夜不因華雨落、滿溪爭得水流香。

延寶癸丑⁽⁴⁸⁾、逮國師唱滅、重編廣錄、脩補年譜、遠請塔銘於支那。尋當大祥忌、因輪次守開山塔。仍與諸昆仲、樹大享堂于塔之右⁽⁴⁹⁾、增其壯觀。師之力居多也。心喪既畢、遊歷畿內、及武東諸勝⁽⁵⁰⁾。蓋師東渡已來、因國師臘高、未能遠遊也。次歲丁巳、黃檗戒會、師為教授。庚申秋、應攝之天德請、寺以國分名⁽⁵¹⁾、蓋聖武皇帝所勅建、而天竺菩提僧正開基之場也。師以係皇刹、特為興復、遂奉國師遺像、為中興祖。寺有觀音大士、其長尺有二寸、梵相奇古。相傳皇帝在日、宮中供事、及帝賓天、勅賜當山者。至延寶甲寅⁽⁵²⁾、計

九百餘禩、為人竊去、無知所在。師進院後數日、有一道者負彼大士來、述其夢感之由。師作記、喜其靈應、遂安僧堂。

貞享甲子⁽⁵³⁾、冬期結制、以慶落成。元祿戊辰夏四月⁽⁵⁴⁾、龍松院公慶上人重興南都大佛殿⁽⁵⁵⁾、普齋千炷、特為經始、請師拈香、以當法會首領。原夫其像殿啓創之際、菩提僧正從今之國分應請、而稱開眼導師。師今應之、蓋不忘所自。前後非出一轍邪。

法叔正聞和尚在唐福嚴、寄師偈云：一滴曹源吸不乾、滔滔東海作波瀾。道尊一國人皆仰、只把空拳為釣竿。既而、國分殿閣門樓燦然可觀。

庚午秋八月⁽⁵⁶⁾、師六十誕。都寺領眾等、與坂城青龍居士⁽⁵⁷⁾、請師開堂演法、一時名宿降臨側聽。師數年來雖染風疾、為眾力應、就結冬制、爐鞴正紅。嘗在病中日、因三禪客至、拜起便問：如何是祖師西來意。師云：山僧久在病牀。一僧亦問前話、師便打。一僧復出請問。師云：山僧今日勞倦也。若此應酬、蓋出平常。

壬申春、師到內州正興寺⁽⁵⁸⁾、寺主覺峯曜公請師陞座、為中興祖。相傳寺係反正天皇舊居。師遺頌所謂兩住皇刹者是也。是夏回山、退居高壽軒、舉柏堂首座繼席天德。未經旬日、書偈坐脫。實元祿五年壬申六月二十五日寅時也。分其骨石、塔于天德華藏二所。享報身壽六十加二、服沙門衣四十八春、應化東桑三十九載。先是天和辛酉⁽⁵⁹⁾、上足印光晏公住播之大願寺⁽⁶⁰⁾、請為開山師、遂應之。後鐵梅香公起妙德寺⁽⁶¹⁾、奉為開祖。師所著語錄若干卷、所接門人若干位、外有鑑古錄三十卷、芝林集二十四卷、並行于世。

●五雲峯漢松院獨吼獅禪師傳

禪師名性獅、字獨吼、福州府鎮東衛人⁽⁶²⁾、俗姓朱氏。父彩宇、母黃氏嘗祈新菴大士而娠⁽⁶³⁾。皇明天啟甲

子四年十月初十日寅刻、師乃生焉。甫三歲、其母攜師、將謝大士于新菴。師不待指教、自作梵拜、母竊奇之。舞勺之候、竟辭雙親、投雲澗弘公、於嘉福寺肄業⁽⁶⁴⁾。年方弱冠、與依止師腰包頂笠、參黃檗隱元和尚。是日值雨、隱問：「今日有雨、曾打濕眉毛也無。」師云：「眉毛雖不打濕、腳跟已打濕了也。」隱笑云：「速去客房洗腳。」師禮退。隱默器之。是冬、親受具足戶羅、尋侍巾篋。

世祖皇帝位十一年甲午⁽⁶⁵⁾、隱應此方。師時三十一歲、輔佐東來、三遷法社、未始不做其勞。密鍊潛鞭、益臻玄奧。隱示以法語、其畧曰：「汝自隨吾東渡、歷洪波、上扶桑、扶杖履險、不至顛危、頗有力矣。然吾行藏取與、應酬機辨、汝盡知之。既知、須擇善而行、曷用求剩語。」時丁酉秋也⁽⁶⁶⁾。後徑山費老和尚寄似以偈⁽⁶⁷⁾：獅子能吼獨稱王、野狐禪種自惺惶。禪心發用宜如是、明眼相逢不覆藏。

國朝寬文元年、隱移居太和、師領堂司、晨昏攝眾。未幾、擢為監院。三年癸卯、轉後堂。次歲、隱逸老于松堂、師亦從之。丁未夏⁽⁶⁸⁾、舍利殿成、命師居焉。即非禪師有偈見贈、有琳宮新勅建、賢仲得安居之句。

辛亥秋⁽⁶⁹⁾、師揣居眾有年、乃就五雲峯下建院、以懷終焉之志、文其楣曰漢松院。明年壬子、辭職住院。隱云：「汝親近老僧已久、門頭戶底、被汝覷破了也。今將拂子一枝表信、力能護持、勿孤老望。便付。」師接拂云：「憑茲一柄龜毛拂、直指人天福莫量。」隱云：「因緣際遇雲龍會、一吼千山盡點頭。併囑偈曰：當機一吼迅風雷、迸出頂門雙眼開。清隱漢松遂素志、掃除幻夢絕疑猜。掀翻本有真三昧、坐斷千差沒點埃。如是弘持無間歇、能成法社棟梁材。」師念大法之寄恩重海岳、益自韜晦。

延寶癸丑、隱將圓寂之際、付以法衣、兼題自贊。先是、隱開三壇戒於新槩林中、舉師為證戒阿闍黎、相繼木菴慧林獨湛三尊宿。每建戒場、師皆為羯磨。其推重者、前後若此。臘八示眾有言：「雪嶺埋頭、還他徹骨、忽覩明星、話成兩橛。」大眾要見世尊觀明星境界麼。豎拂子云：「青山只解磨今古、流水何曾洗是非。」卓杖一

下、便起身。

貞享甲子⁽⁷⁰⁾、木唱滅於紫雲丈室。病中、師至問安。木喜謂曰…觀法弟道容、有如雪後蒼松、愚兄此番、殆不起矣。因請師舉掛真佛事。

後五年、以元祿改元歲次戊辰十一月十六日巳時化去⁽⁷¹⁾。越三日、本山現住獨湛法兄為師秉炬⁽⁷²⁾、茶毗于萬松岡。師在太和、將三十日、逍遙自適、足不下山。臨終遺下一偈、偈曰…我是西來吼比丘、扶師東海振宗猷。化緣酬盡超空去、在處晏然得自由。閱世六十有五、受臘五十有三。遂奉靈骨塔于本院。補席門人岱峯明編師語錄、有五雲別集鈔囊而行。受印記者、翠巖靜等若干人。

●永壽山海福寺獨本源禪師傳

禪師諱性源、其號獨本、房州法木氏子⁽⁷³⁾、母大竹氏。師生有奇質、見佛則喜。父母預期為僧。及六歲、相攜至武東、遂禮洞上春道長老於青松剪髮⁽⁷⁴⁾、就受經業。

寬永辛未⁽⁷⁵⁾、師年十四、遊歷于江湖、探五位宗旨、計十餘年。至二十六歲、入京從龍谿潛公于龍安寺⁽⁷⁶⁾、始學濟宗。正保丁亥、辭回武東、卓自肯菴於深川⁽⁷⁷⁾。承應癸巳⁽⁷⁸⁾、講維摩經。講畢、自嘆曰…縱使講得辯若懸河、何如淨名一默乎。棄去。閉關於石戶山、一味枯坐。

明曆元年乙未⁽⁷⁹⁾、師聞隱元和尚西來、出關歸菴、率諸徒往謁于興福⁽⁸⁰⁾。隱問…近離甚處。師云…江戶自肯菴。隱云…禪德作麼生辨肯心。師云…三千里程來見和尚。隱云…未離江戶、與汝三十棒。師便禮拜。隱將舉典客、師辭而入堂度夏。時三十八歲也。是秋、隱應普門龍谿寺主請、師先至經營迎駕。及進寺、遂領客司。既而職滿、歸于深川。

萬治戊戌冬⁽⁸¹⁾、國主嚴有君延見隱和尚⁽⁸²⁾。師就所住海福寺、仍請為開山。今之永壽是也⁽⁸³⁾。寬文壬寅夏、師在新黃檗⁽⁸⁴⁾、職掌知藏。明冬癸卯⁽⁸⁵⁾、轉堂主。臘月、登毘尼壇。次歲甲辰、拜別還寺。隱示以法語一篇、畧曰…上座自老僧航海至崎、領徒首參、迄今十閱星霜、不退初心、孜孜是念。況戒潔冰霜、規繩井井。凡老僧所為者、無不立行之。後歷八年辛亥、隱以偈並琥珀念珠寄之、蓋有授記之意焉。越二年癸丑元旦、隱書付囑偈以待。師登山未到間、隱入滅。師奔喪而至、乃就龕前、遂得親受。其偈曰…生平鐵鑄一心堅、廿載渾無少變遷。出萃超群真決烈、隨流得本獨安然。頂門眼豁玄機露、福海波澄正脈傳。一柄龜毛今付子、勿孤黃檗老婆禪。時師五十六歲也。

先是辛亥、新建大雄寶殿、堂宇漸備。明年、隱書殿額、兼撰鐘銘。延寶丁巳春、師六十歲、出世一香、為普照國師之嗣。冬期結制、滿朝諸侯歸化者多。唐山天池禪師寄師偈曰…自肯菴中住、吟風嘯薜蘿。喜傳黃檗派、振起溥沱波。痛棒領三頓、深明法不多。互相扶祖道、海福永巍峩。可謂實錄也。

天和辛酉⁽⁸⁶⁾、得相州石藏山基、手闢淨業禪寺⁽⁸⁷⁾。癸亥年、開堂結夏、為開山第一代。是年、群弟子等、為師造壽塔於西丘、構臥遊亭、備師逸老之所。貞享丁卯、師已七十、舉長嗣龍潭珠公為補處、退休石藏。老病增加、應對如常。己巳⁽⁸⁸⁾、萬祥凌雲體問疾省侍⁽⁸⁹⁾、以所創藥王寺⁽⁹⁰⁾、奉為開山。師手書牌扁與之。秋八月、海福珠省候云…⁽⁹¹⁾未審尊候如何。師笑曰…日月無別面。珠禮拜云…馬大師來也。師云…長老莫證羊好。初十日、命駕巡察、別眾入臥遊亭、笑談移時。及暮、歸方丈、病勢漸革。珠侍次、問…作麼生。師云…今夜金鳥飛入海、明朝依舊一輪紅。翌早、起坐書云…七十二年、豎行橫還。履底今斷、生落黃泉。咦。擲筆而化。寔元祿己巳二年八月十一日卯刻也。師自誕于元和戊午三月二十四日⁽⁹²⁾、迨今報齡如偈。坐夏六十七、瘞全身于壽塔。所付法子若干人、有錄若干卷。師為人真率、天性寬仁、威愛兼抱、有大人相。嘗謂

門人曰…佛經祖錄汗牛充棟、尚不暇徧覽。況吾曹拾得古人葛藤、百補千綴、實如鴉臭當風、不必留片語、以辱於我也。將化之前、命侍司海音等、把其語稿一炬之。音預知師意、竊自錄出數卷、今鎮永壽者是也。天德廣壽二禪師弁于卷首云。

卷後⁽⁹³⁾

偈贈淨壽仙門比丘 悅山道宗⁽⁹⁴⁾

壽公胸次有才能、編得槃宗譜畧成。

不盡諸方咸展閱、亦為後學作規繩。

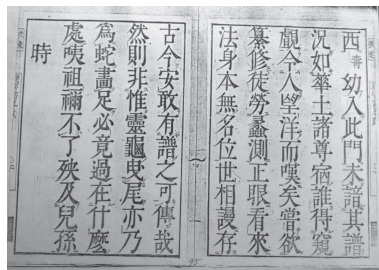
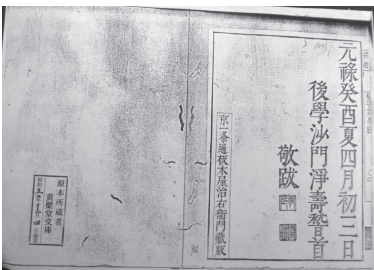
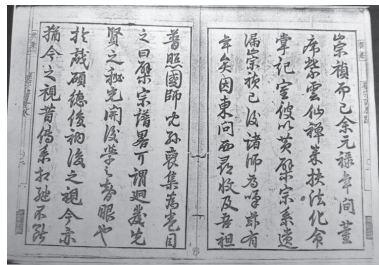
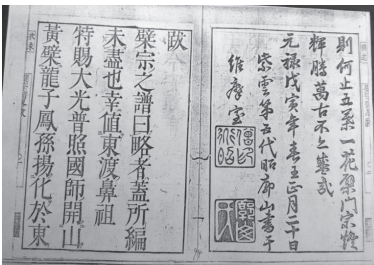
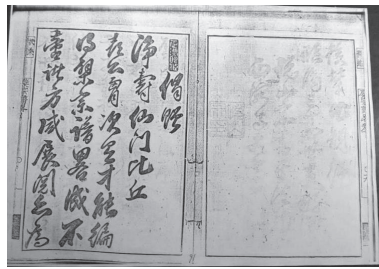
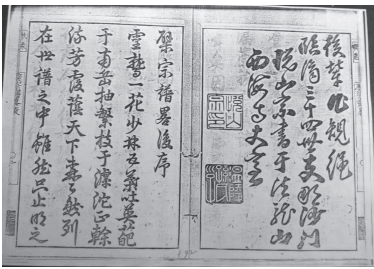
臨濟三十四世支那沙門悅山宗、書于法龍山西海寺丈室⁽⁹⁵⁾。

槃宗譜畧後序 廓山道昭⁽⁹⁶⁾

靈鷲一花、少林五葉、吐英莖于南嶽⁽⁹⁷⁾、抽繁枝于滹沱⁽⁹⁸⁾。正幹流芳、覆蔭天下、森森然列在世譜之中。

雖然、只止明之崇禎而已⁽⁹⁹⁾。余元祿年間董席紫雲、仙禪來扶法化、命掌記室。彼以黃槃宗系遺漏崇禎以後諸師為歎。茲有年矣。因東問西尋、收及吾祖普照國師兒孫、裒集為卷、目之曰槃宗譜畧。可謂迴發先賢之秘光、開後學之青眼也。於戲。碩德俊衲、後之視今、亦猶今之視昔。傳系相繼不斷、則何止五葉一花。槃門宗燈、輝騰萬古、不亦盛哉。

元祿戊寅年春王正月二十日、紫雲第五代昭廓山書于維摩室⁽¹⁰⁰⁾。



(『槩宗譜畧』「後序」、六頁。複写本、京都黃檗山萬福禪寺文華殿存。)

跋 仙門淨壽⁽¹⁰⁾

槃宗之譜曰畧者、蓋所編未盡也。幸值東渡鼻祖特賜大光普照國師開山黃檗、龍子鳳孫、揚化於東西。壽幼入此門、未諳其譜。況如華土諸尊宿、誰得窺覬、令人望洋而歎矣。嘗欲纂脩、徒勞蠡測。正眼看來、法身本無名位、世相謾存古今、安敢有譜之可傳哉。然則非惟靈龜曳尾⁽¹⁰²⁾、亦乃為蛇畫足⁽¹⁰³⁾、必竟過在什麼處。嗚呼祖禰不了、殃及兒孫。時元祿癸酉夏四月初三日、後學沙門淨壽稽首敬跋⁽¹⁰⁴⁾。

卷末刊記⁽¹⁰⁵⁾

京一條板木屋治右衛門藏版。

註

- (1) 客遊于日東、日本に客遊す。十七世紀に行われた日中貿易という時代背景から、大眉の父である許瑞宇は貿易商人として日本に来ただろうと推測される。
- (2) 玉融、隠元の故郷である福清の雅号である。清代乾隆『福清縣志』卷二「地輿志」…「玉融山、在新豐里、縣之前山。舊傳山峰第二迭、有石瑩然如玉、故名。」
- (3) 龍田、今の福清市龍田鎮であろう。
- (4) 獅子巖、明の福清の獅子巖。石竹山の西側にあり、獅巖とも言う。その南側に黄檗山がある。明の崇禎四年（一六三二）春、隠元は地元の信者に請ぜられて獅子巖に住し、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、六年間そこに静修をした。『獅子巖志』を参照する（二巻、獨往性幽纂修、南明永曆八年の獨往性幽の序。江戸時代刊本、京都黄檗山萬福禪寺文華殿存）。

(5) 潮陽、今の廣東省潮陽市。

(6) 三吳兩浙、長江下游の江南地方。今の南京、蘇州、鎮江、無錫、上海、杭州、紹興などの地。この用語の初出の典故は、北魏酈道元『水經注・漸水』にある「永建中、陽羨周嘉上書、以會稽縣遠、赴會至難、求得分置、遂以浙江西為吳、以東為會稽。漢高帝十二年、一吳也、後分為三、世號三吳。吳興、吳郡、會稽其一焉」という個所であろう。

(7) 具德百癡孤雲、①百癡行元（一六一一—一六六二）、明の福建漳州漳浦縣蔡氏の子。臨濟宗三十二伝、費隱通容の法子。浙江嘉興府海鹽縣金粟山廣慧禪寺の住持となった。伝記は清代超永編『五燈全書』卷七十「海鹽金粟百癡元禪師」にある。また、『百癡禪師語録』三十卷がある（影印明版嘉興大藏經二八冊所收、臺北新文豐出版公司、一九八七年）。②孤雲行鑒（？—一六六一）、明の浙江嘉興宋氏の子。臨濟宗三十二伝、費隱通容の法子。杭州東明寺の住持となった。伝記は清代超永編『五燈全書』卷六十九「杭州東明孤雲鑒禪師」にある。また、『孤雲禪師語録』二冊あり（上海古籍出版社、二〇一二年十月）。③具德弘禮（一六〇〇—一六六七）、明の浙江會稽張氏の子。臨濟宗三十二伝、漢月法藏の法子。杭州靈隱寺の住持となった。伝記は清代超永編『五燈全書』卷七十「杭州靈隱具德弘禮禪師」にある。また、『具德禮禪師語録』三十卷あり。

(8) 永覺互信、①永覺元賢（一五七八—一六五七）。明の曹洞宗の僧。福建省建寧府建陽縣蔡氏の子。萬曆四十五年（一六一七）、建陽董巖寺で無明慧經（一五四八—一六一八）に就いて出家し、後に嗣法した。崇禎七年（一六三四）、福州鼓山湧泉寺の、崇禎八年と崇禎十五年、泉州開元寺の、崇禎十年、杭州府瓶窠真寂禪院の住持となった。『建州弘釋録』、『永覺和尚廣録』などがある。②互信行弥（一六〇三—一六五九）。明の福建省泉州府同安縣蔡氏の子。崇禎八年（一六三五）十二月八日、福清黄檗山萬福禪寺で費隱通容の法を嗣ぎ、隱元の法弟でもある。泉州府南安縣羅山棲隱寺、福州府侯官縣芙蓉寺、福清黄檗山萬福禪寺、漳州府内南山報勅禪寺（南山寺）、漳浦縣岱山廣巖、泉州府承天寺、南安縣九日山延福寺、惠安縣平山寺、福州府閩侯縣雪峰崇聖禪寺、福寧州寧徳縣支提山華嚴禪寺、福州府芝山慶城寺に住した。臨濟宗南山寺派を開き、今日まで法脈を保つ。互信の南山派は、

法兄である隠元の黄檗宗と美を競い、閩南仏教の主流を占める。その伝記については、『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「雪峰如幻禪師瘦松集」などを参照されよう。

(9) 仙巖藩主、鄭成功(一六二四—一六六二)。仙巖、今の廈門萬石植物園にある。『普照國師年譜』…「順治十一年甲午。…六月初三至中左、寓仙巖、藩王送齋金為供、建國鄭公暨諸勳鎮絡繹參謁、師以平等慈接之、各盡歡心而去。為欽台許公題列祖圖序、壽止安耆德八句偈。廿一日、藩主備舟護送。」(南源性派、高泉性激撰。京都黄檗山萬福寺文華殿存。)

(10) 太和十二景、太和、太和山、京都黄檗山の雅号。十二景、即ち妙高峰、大吉峰、五雲峰、白牛巖、青龍澗、雙鶴亭、三汲池、龍目井、松隱堂、萬松岡、中和井、東林菴。隠元の詩「題黄檗十二景」が、『新黄檗志略』巻下「詩」にある(京都黄檗山萬福禪寺文華殿存)。

(11) 梅嶺雪公、梅嶺道雪(二六四—一七一七)。肥前州小城郡(今佐賀縣)の多々良氏の子。明曆三年(一六五七)、十七歳で小城郡西郷三岳寺の存和尚に投じて出家した。寛文三年(一六六三)、京都黄檗山萬福禪寺に赴き、山内の竹林精舎で即非如一に参じ、梅嶺の法名を受け、十二月一日に始まる最初の黄檗三壇戒会において具足戒を受けた。寛文八年八月、肥前鹿島藩主鍋島直朝の護持により、藤津郡三河内村の円通山福源寺の住持となった。寛文十一年十月に京都黄檗山萬福禪寺に登り、松隱堂で隠元の示寂まで侍者を務めた。延寶元年(一六七三)十月五日、松隱堂塔主である大眉性善の法を嗣ぎ、大眉の唯一の法子であった。十月十八日、大眉の示寂に遭い、大眉創建の塔頭東林院の住持となった。この後、梅嶺は四十年以上、法を広め、黄檗宗の発展に力を尽くし、文才に長けて多くの語録を作り、鉄宗元脈を初めとする法子三十四人を育て、受戒や法名を乞う弟子一万余人を教化し、本師大眉を勧請開山とした寺を十余カ所、自ら開山とした寺を二十余カ所開いた。その中、延寶二年(一六七四)七月、近江州神崎郡日吉村鳳翔山正瑞寺に、延寶五年四月、近江州蒲生郡土田村法王山正宗壽國禪寺に、延寶八年春、肥前小城郡栗原ヶ里村正法山壽福寺に、同年四月、近江州蒲生郡巖倉村巖藏山福壽寺に、享保元年(二七一六)春、伊勢州多気郡相可村天照山法泉寺に請われて住持となった。享保二年六月二日、伊勢の法泉寺

において示寂した。『梅嶺禪師詩偈』『梅嶺禪師王山偶詠』『梅嶺語録』『沙弥律儀要略』『三籟集』などを遺した。法王巖藏二山、近江州蒲生郡土田村法王山正宗壽国禪寺、巖倉村巖藏山福壽寺。『黄檗山萬福禪寺諸州末寺簿』を参考とする（日本寛延四年（一七五二）以前の写本。京都黄檗山萬福禪寺文華殿存）。

(13) 攝之清源、江戸時代の攝津州清源寺。

(14) 正宗禪寺、近江州蒲生郡土田村法王山正宗壽国禪寺。

(15) 國朝元和丁巳、日本元和三年（一六一七）。

(16) 但之出石郡、但馬州出石郡。今の兵庫縣北部。

(17) 澤菴和尚、澤庵宗彭（一五七三—一六四五）、江戸時代の高僧。臨濟宗京都大徳寺の一百五十三世の住持。号に東海、暮翁等。但馬州出石郡の人、俗姓は平である。十歳の時、但馬州出石郡浄土宗唱念寺において出家し、出石郡宗境寺で修業した。文祿三年（一五九四）、董甫紹仲に付いて京都大徳寺に入り、春屋宗園に侍した。和泉州堺町祥雲山南宗寺において一凍紹滴（一五三九—一六一二）に参じ、慶長九年（一六〇四）八月、印可を得て法を嗣いだ。慶長十二年、大徳寺の第一座、また堺町祥雲山南宗寺の住持を担った。慶長十四年、大徳寺一百五十三世住持の座に就き、三日後に辞退し、堺町南宗寺に帰った。寛永六年（一六二九）、紫衣事件で幕府に咎められ、出羽（今の山形縣）に追放され、四年後に許され、江戸に帰った。寛永十五年、將軍家光の護持の下、武藏州品川に東海寺を開いた。正保二年（一六四五）十二月に示寂した。七十三歳。また詩、俳句、茶道にも精通した。語録に『明暗雙集』十卷、『萬松語録』四卷、『東海夜話』二卷、『玲瓏隨筆』一卷などがあり、伝記は『東海和尚紀年録』、『大徳寺世譜』に見られる。

(18) 一絲禪師、一絲文守（一六〇七—一六四六）、江戸時代の高僧。朝廷貴族の源氏の出身で、工部尚書である具堯の第三子。十九歳で京都榎尾心王院の賢俊律師に就いて出家し、和泉州堺町祥雲山南宗寺の澤庵宗彭に参じ、京都桐江庵、近江州神崎郡瑞石山永源寺（今滋賀縣神崎郡永源寺町）の住持となった。帰依した後水尾法皇の護持の下、寛永十五年（一六三八）に京都洛北に清涼山靈源寺、寛永十八年に京都丹波に大梅山法堂寺を開いた。

正保三年（一六四六）に永源寺において示寂、延寶六年（一六七八）三月十九日、後水尾法皇より定慧明光佛頂國師と敕諡された。『定慧明光佛頂國師語録』五卷（即ち『一絲和尚語録』、大正藏第八十一冊）がある。

(19) 高峯、高峯原妙（二三八―二九五）。南宋の臨濟宗の僧。江蘇省吳江の徐氏の子。十五歳で嘉興密印寺の法任に付いて出家し、雪巖祖欽に参じ、法を嗣いだ。元代至元十六年（二二七九）、杭州天目山西峰張公洞に入り、死關と題し、十五年間、籠つて修業をし、元貞元年（二二九六）に坐化した。『高峰原妙禪師語録』（新纂卍續藏第七十冊）がある。

(20) 庚辰、日本寛永十七年（一六四〇）。

(21) 丹波州大梅山、寛永十八年（一六四一）に一絲文守が開いた京都丹波大梅山法堂寺。

(22) 辛巳、日本寛永十八年（一六四一）。

(23) 丙戌、日本正保三年（一六四六）。

(24) 近州永源寺、近江州神崎郡瑞石山永源寺（今滋賀縣神崎郡永源寺町）。

(25) 神洛、京都の雅号。

(26) 慶安己丑、慶安二年（一六四九）。

(27) 禪禪無聲無臭、底本の句はこのようである。

(28) 承應甲午、日本承應四年（一六五四）、南明永曆八年、清朝順治十一年）。

(29) 月潭、月潭道澄（一六三六―一七一三）、黄檗宗の僧。近江州彦根（今の滋賀縣彦根市）の出身で、十二歳で近江州神崎郡瑞石山永源寺の如雪文巖和尚の座下に出家した。慶安四年（一六五二）春より、山城州葛野郡洛西嵯峨翔鳳山直指庵の獨照性圓（一六一七―一六九四）に参じ、承應三年（一六五四）七月に獨照と共に長崎興福寺において隠元禪師に参じ、それから二十年間、隠元の侍者を務め、その法化を助けた。隠元示寂の前日、寛文十三年（一六七三）四月二日に京都黄檗山萬福禪寺で、獨照の法を嗣ぎ、隠元の法孫となった。元禄七年（一六九四）九月、直指庵の二代住持を務め、その後そこに法を弘め、長老の僧として黄檗宗の内外から尊敬を集めた。

正徳三年（一七一三）八月六日に寂した。語録に『龍巖集』『蕉窗詩集』『峨山稿』『永明壽禪師山居詩和韻』『巖居稿』『心華剩録』などがある。

(30) 不值半文錢、底本に「不直半文錢」とし、今改める。

(31) 萬治己亥、日本萬治二年（一六五九）。

(32) 庚戌、寛文十二年（一六七〇）。

(33) 柏巖節公、柏巖性節（一六三四—一六七三）、黄檗宗の僧。明の福建漳州府漳浦縣黄氏の子。南明永曆七年（一六五三）、漳州妙音寺において出家した。永曆十五年五月二十五日、高泉性激と共に長崎に渡来した。日本寛文六年（一六六六）五月十九日、小倉藩の広壽山福聚禪寺において即非の法を嗣いだ。寛文十二年七月、京都黄檗山萬福禪寺に登り、師祖隠元に侍し、また塔頭の景福院を創った。寛文十三年八月十九日、景福院において寂した。語録に『聽月集』がある。

(34) 天和辛酉、日本天和元年（一六八一）。

(35) 貞享甲子、貞享元年（一六八四）。

(36) 丙寅、貞享三年（一六八六）。

(37) 一乘法親王、一乘院宮真敬法親王（一六四九—一七〇六）、後水尾法皇の第十二皇子、號は登美宮で、明曆四年（一六五八）六月に親王宣下を受けた。萬治二年（一六五九）四月、南都興福寺一乘院宮尊覚法親王について出家し、法號を正覚、法諱を信敬とし、のち真敬と改めた。寛文十二年（一六七二）春、青蓮院尊澄法親王と共に京都黄檗山萬福禪寺に登り、隠元に参じた。同年二月に初めて高泉性激を訪ね、親交を結んだ。延寶三年（一六七五）夏、高泉に嗣法し、臨濟宗三十五世となった。元禄八年（一六九五）四月三日、隠元の二十三回忌に登壇し、隠元の大光普照国師號を証明した。寶永三年（一七〇六）七月七日に示寂した。

(38) 元禄元年戊辰、一六八八年。

(39) 甲戌、元禄七年（一六九四）。

(40) 天池禪師、天池明晟（一六二三—一六九四）、黄檗宗の僧。また内字を寂晟、法号を雲崖。明の福建省興化府莆田縣閩口の陳氏の子。十七歳で出家した。崇禎十四年（一六四二）、福清黄檗山萬福禪寺において比丘戒を受け、隠元に参じ、南明永曆十一年（一六五七）、福清黄檗山萬福禪寺に慧門如沛（一六一五—一六六四）の法を嗣ぎ、清の康熙十五年（一六七六）、福州仙宗寺に住した。康熙二十一年、法兄の清斯真浄に継ぎ、福清黄檗山萬福禪寺の住持を担った。康熙二十六年に隠退し、康熙三十三年、福州仙宗寺に寂した。その伝は清代『黄檗山志』巻四「法・第九代明晟天池禪師」にある。

(41) 廣壽法雲、法雲明洞（一六三八—一七〇六）、黄檗宗の僧。豊前州小倉藩の出身で、藩士山路正次の子。正保三年（一六四六）四月八日、京都紫野龍寶山大徳寺塔頭天瑞寺の随倫宗宜和尚の許で出家した。寛文四年（一六六四）九月、即非如一（一六六一—一六七二）は小倉藩主小笠原忠真（一五九六—一六六七）に留められて、その地で広壽山福聚禪寺（今福岡縣北九州市小倉北区）を創りはじめた。法雲は侍者として即非を扶助し、寛文五年五月、福聚禪寺で即非の法を嗣ぎ、寛文八年八月、即非の席を継ぎ、福聚禪寺の二代住持となった。法雲は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た。語録に『法雲禪師語録』などがある。

(42) 古槃林、福清黄檗山萬福禪寺を指す。

(43) 辛卯、南明永曆五年（一六五一、清朝順治八年）。

(44) 甲午、南明永曆八年（一六五四、清朝順治十一年）。

(45) 寛文癸卯、日本寛文三年（一六六三）。

(46) 戊申、寛文八年（一六六八）。

(47) 辛亥、寛文十一年（一六七二）。

(48) 延寶癸丑、延寶元年（一六七三）。

(49) 大享堂、京都黄檗山萬福禪寺の開山堂、隠元を祀る。延寶三年（一六七五）の創建。

- (50) 武東、江戸の雅号。
- (51) 庚申秋、應攝之天徳請、南源は延寶八年庚申（二六八〇）秋、攝津州東成郡天王寺東村の天徳山国分寺（今の大阪天王寺国分町）に住した。
- (52) 延寶甲寅、延寶二年（二六七四）。
- (53) 貞享甲子、貞享元年（二六八四）。
- (54) 元祿戊辰、元祿元年（二六八八）。
- (55) 南都大佛殿、奈良東大寺大佛殿。
- (56) 庚午、元祿三年（二六九〇）。
- (57) 坂城、大坂城。
- (58) 内州正興寺、河内州河内郡神並村圓福山正興寺。『黄檗山萬福禪寺諸州末寺簿』を参考とする（日本寛延四年（二七五二）以前の写本。京都黄檗山萬福禪寺文華殿存）。
- (59) 天和辛酉、天和元年（二六八二）。
- (60) 播之大願寺、播磨州賀西郡鶉新家邑象山山大願寺。播磨州、今兵庫県姫路の周辺。
- (61) 妙徳寺、攝津州西成郡上福島邑籠王山妙徳寺。
- (62) 福州府鎮東衛、明の福建省福州府福清縣海口城（今の福清海口鎮）。
- (63) 新菴大士、新菴に祀る觀音菩薩。
- (64) 嘉福寺、明の福建省福州府福清縣瀚江（今の福清東瀚鎮嘉福村）にある。
- (65) 世祖皇帝莅位十一年甲午、清朝順治十一年（二六五四、南明永曆八年）。世祖皇帝莅位十一年甲午、底本「世祖皇帝莅位九年甲午」とし、今改める。
- (66) 丁酉、南明永曆十一年（二六五七）。
- (67) 徑山費老和尚、費隱通容（二五九三―一六六一）を指す。徑山、明の浙江省杭州府餘杭縣徑山興聖萬壽禪寺

- (68) 丁未、日本寛文七年（二六六七）。
- (69) 辛亥、寛文十一年（二六七一）。
- (70) 貞享甲子、貞享元年（二六八四）。
- (71) 元祿改元歲次戊辰、元祿元年（二六八八）。
- (72) 秉炬、底本「秉苜」とし、今改める。
- (73) 房州、江戸時代の安房州。今の千葉県南部。
- (74) 青松、江戸時代の武蔵州櫻田曹洞宗萬年山青松寺。
- (75) 寛永辛未、寛永八年（二六三二）。
- (76) 龍安寺、京都龍安寺。
- (77) 深川、江戸時代の武蔵州深川。
- (78) 承應癸巳、承應二年（二六五三）。
- (79) 明暦元年乙未、明暦元年（二六五五）。
- (80) 興福、長崎興福寺。
- (81) 萬治戊戌、萬治元年（二六五八）。
- (82) 國主嚴有君、嚴有院。徳川幕府の四代將軍家綱（二六四一—二六八〇）の諡号。將軍在職は慶安四年（二六五二）から延寶八年（二六八〇）までの期間である。
- (83) 今之永壽、武蔵州深川代島永壽山海福寺。萬治元年（二六五八）十一月十五日、獨本は自肯菴に隠元を迎え、自肯菴を永壽山海福寺と改め、隠元を開山として請い、新しい規法を立てた。『普照國師年譜』：「萬治元年戊戌、次過海福寺、獨本上座請師為開山、示以偈。」（南源性派、高泉性激撰。京都黄檗山萬福寺文華殿存。）
- (84) 新黄檗、京都黄檗山萬福禪寺、日本寛文元年（二六六一）隠元の開創。これに対して、古黄檗は福清黄檗山萬

福禪寺を指す。唐の貞元五年（七八九）正幹禪師の開創。

(85) 癸卯、寛文三年（一六六三）。

(86) 天和辛酉、天和元年（二六八一）。

(87) 淨業禪寺、江戸時代の相模州大住郡三宮村石藏山淨業資福禪寺。

(88) 己巳、元祿二年（二六八九）。

(89) 萬祥凌雲體、萬祥寺の凌雲道體、獨本の弟子。

(90) 藥王寺、武藏州豊島郡市谷町七寶山藥王寺。

(91) 海福珠、永壽山海福寺の龍潭道珠、獨本の弟子。

(92) 元和戊午、元和四年（二六一八）。

(93) 底本に「巻後」が無く、今加える。

(94) 底本の標題「悅山道宗」が無く、今加える。

(95) この頁の右上にある長方形の印は朱底白文の「正法眼藏」、左下にある印の一は白底朱文の「悅山宗印」、印の二は朱底白文の「溫陵孫氏子」と判読できる。

(96) 底本の標題に「廓山道昭」が無く、今加える。

(97) 南嶽、南嶽懷讓（六七七―七四四）、唐の高僧、金州安康（今の陝西省漢陰）杜氏の子。垂拱二年（六八六）、荊州玉泉寺において出家し、後に慧能に参じて印可を得た。先天二年（七二三）、南嶽（今の湖南衡山）の般若觀音臺に大いに禪をひろめた。語録に『南嶽大慧禪師語録』があり、また『宋高僧傳』卷九、『景德傳燈錄』卷五に伝記がある。

(98) 溥沱、臨濟義玄（？―八六七）、唐の高僧、臨濟宗の開祖。唐の曹州南華（今の山東省内）邢氏の子。出家の後、江西に遍参して黄檗希運、高安大愚、鴻山靈祐などに教えを受け、黄檗希運の印可を得た。宣宗大中八年（八五四）、河北鎮州に流れる溥沱河の傍にある臨濟院（今の河北省正定縣臨濟寺）に住し、大いに禪をひろめ、

自らの家風を成した。語録に『鎮州臨濟慧照禪師語録』があり、また『宋高僧傳』巻十二、『景德傳燈録』巻十
二に伝記がある。

(99) 明之崇禎、明の崇禎年間(一六二八—一六四四)。

(100) この頁の左下にある印の一は、白底朱文の「節昭僧印」、印の二は、朱底白文の「廓山氏」と判読できる。

(101) 底本の標題に「仙門淨壽」が無く、今加える。

(102) 靈龜曳尾、余計な作法をして損害を招くことの喩え。その出典は『莊子』「秋水」、『宗門拈古彙集』に見える。

①『莊子』「秋水」：「莊子釣于濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：願以境內累矣。莊子持竿不顧，曰：吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎。寧其生而曳尾于塗中乎。二大夫曰：寧生而曳尾塗中。莊子曰：往矣。吾將曳尾于塗中。」②『宗門拈古彙集』巻第一「七佛」：「高峰妙云：世尊大似靈龜曳尾、自取喪身之兆。雲門雖則全提止令、也是為他閑事長無明。當時但於地上畫一圓相、就中書個丁字、復展兩手示之、管取冰消瓦解。」清代淨符彙集。中華書局影印《中華書局影印續藏第66冊 No.1296》。

(103) 為蛇畫足、靈龜曳尾と同じく、余計な作法をして損害を招くことの喩え。その出典は『戰國策』に見える。

『戰國策』「齊策二」：「楚有祠者，賜其舍人卮酒，舍人相謂曰：數人飲之不足，一人飲之有餘，請畫地為蛇、先成者飲酒。一人蛇先成，引酒且飲之，乃左手持卮，右手畫蛇曰：吾能為之足。未成，一人之蛇成，奪其卮曰：蛇固無足，子安能為之足。遂飲其酒。為蛇足者，終亡其酒。」(西漢劉向彙編)

(104) 元祿癸酉、元祿六年(一六九三)。この頁の左下にある印の一は、白底朱文の「壽印」、印の二は朱底白文の「記室權門」と判読できる。

(105) 底本の標題に「巻末刊記」が無く、今加える。

雲棲株宏『正訛集』訳注(中)

白川 邦 與

はじめに

今回の訳注は、『正訛集』六六条のうち、後半の前半部分の一四条を(中)として収めた。本稿は、「白川邦與・野口善敬共訳 雲棲株宏『正訛集』訳註(上)」(『臨濟宗妙心寺派 教学研究紀要』第九号 二〇〇二)の三三条の続編である。

『正訛集』の撰述の位置づけ、意図及び撰述年、全体の構成などは右記稿を参照されたい。なお、後半(下)は次号に掲載する予定である。

《目次》

(中)

【三四】三教一家

【三五】高沙弥不受戒

【三六】三宝

【三七】道光僧得仙

【三八】活焚

【三九】以通為道

【四〇】 巢頂灌膝

【四一】 泥洹

【四二】 天台止観

【四三】 臨終預知時至

【四四】 孟蘭盆

【四五】 無為卷

【四六】 般若心経

【四七】 梁武帝

《訳注凡例》

○底本には嘉興大藏経に収載された『雲棲法彙』本を使用した。この本の巻末には「光緒二十四年（一八九八）冬十一月金陵刻経処識」という刊刻の識語が付されている。『雲棲法彙』は一八九三年に、台湾の中華仏教文化館より『蓮池大師全集』四巻としても影印刊行されている。

○参考本として、岡田武彦・荒木見悟主編『和刻本影印近世漢籍叢刊』（中文出版社・一九八四）収載の和刻本を用いた。この和刻本は刊年は不明だが、巻末に「万曆歲次戊午臘月仏誕日重梓」とあり、万曆四十六年戊午（一六一八）の重刻本を模刻したものであることが知られる。

○原文・書き下し文は、原則として常用漢字に改めた。「辯」と「辨」、「余」と「餘」、「欠」と「缺」など、弁別が必要と思われる字についてはそのまま残した。

○書き下し文は、現代仮名遣いとした。

○原本には条数の通番は付けられていないが、便宜的に【三四】～【四七】の通番を付した。

○現代語訳は直訳を心懸けたが、必要と思われる部分は（ ）で適宜ことばを補った。

○注に引用した原典の内、『大正新脩大藏経』『大日本統藏経（卅統藏経）』『嘉興大藏経』『中国仏寺史志彙刊』についてはそれぞれ「T」「Z」「J」「GA」の略号を用いた。

【三四】三教一家（三教は一つの家族だ）

人々がいつも言っている言葉に、「三教は一つの家族だ」というのがある。そして、漫りに〔三教の〕區別を無くしてしまっている。これは訛りである。〔仏教・儒教・道教の〕三教は誠に一つの家族である。〔だが〕一つの家族の中で、どうして長幼（年長者と年少者）・尊卑（尊い者と卑しい者）・親疎（親しい者と縁遠き者）（といった差）が無いであろうか。仏教は宇宙が生まれる前からのことを明らかにしているのだから、もつとも長上である。それに対し儒教と道教は、身近なことを言っている〔だけだ〕。仏は諸天の中の最高の天であり、聖人の中の最高の聖人であり、最も尊い。それに対し儒教や道教は凡夫の地位にある。仏は一切の衆生が具えている本来の自己を証にしているから、最も身近である。それに対し儒教や道教は〔自分の〕外の事柄を対象としている。だから、〔三教は〕道理においては別々ではないが、深淺の差は歴然としており、深淺は違っているが、同じく一つの道理に帰着することが分かる。これが「三教は一つの家族だ」とされる所以であり、漫りに〔三教の〕區別をしないということではない。

*

《原文》

三教一家

人有恒言。曰、三教一家。遂至漫無分別。此訛也。三教則誠一家矣。一家之中、寧無長幼尊卑親疏耶。仏明空劫以前最長也。而儒道言其近。仏者天中天、聖中聖、最尊。而儒道位在凡。仏証一切衆生本來自己、最親也。而儒道事乎外。是知、理無二致、而深淺歷然、深淺雖殊、而同歸一理。此所以為三教一家也。非漫無分別之謂也。

*

人に恒に言うこと有り。曰く、「三教一家」と。遂に漫りに分別すること無きに至る。此れ訛りなり。三教は則ち誠に一家なり。一家の中、寧ぞ長幼・尊卑・親疏無からんや。仏は空劫以前を明らむれば最も長なり。而して儒と道とは其の近きを言う。仏は天中の天、聖中の聖にして、最も尊し。而して儒と道とは位、凡に在り。仏は、一切衆生本来の自己を証せば、最も親しきなり。而して儒と道とは外を事とす。是に知る、理に二致無けれども、深淺歴然にして、深淺殊なりと雖も、同じく一理に帰することを。此れ三教一家為る所以なり。漫りに分別すること無きの謂に非ざるなり。

*

《語注》

○人有恒言、曰、三教一家ニ「三教一家」の語は、同じ株宏の『雲棲大師遺稿』卷二「答桐城孫鏡吾居士広字」条に、「三教は一家にして、同じからずと謂うべからず。一家と云うと雖も、然れども一家の中に祖孫父子有れば、亦た尽く同じと謂うべからず。必ず約めて之を同じくし、毫髪の異なり無からしめんと欲さば、則ち世相を壊し、書を為すこと浅からず。一株の樹の如く然り。根有り枝有り葉有るも、終に枝葉を以て認めて根と作すべからず。(……三教一家、不可謂不同。雖云一家、然一家之中有祖孫父子、亦不可謂尽同。必欲約而同之、使無毫髪之異、則壞世相、為害不淺矣。如一株樹然。有根有枝有葉、終不可以枝葉而認作根也。……)」(33-129b)という形で見えており、同じ趣旨であるが、それ以前の資料には見えないようである。儒教との対立を解消することに腐心した宋代には、このような仏教優位の主張は影を潜め、どちらかと言えば三教一致を声高に唱える傾向にあった。代表的な例としては、大慧宗杲の「愚謂く、三教聖人立つる教異なりと雖も、其の道は同帰一致す(愚謂、三教聖人立教雖異、而其道同帰一致)」(『大慧普覺禪師語録』卷二二・T47-906b)といった発言がある。

〔三五〕高沙弥不受戒（高沙弥は戒を受けなかった）

世間に「高沙弥は戒を受けなかった。」と伝えられているが、この人を天目の高峰原妙禅師のことであると云っている。これは訛りである。師（＝高峰原妙）は天目山の千丈庵に住んでいたから、高峰と呼ばれていた、元の時代の人である。ここで言っている高沙弥という人は、高という名字であり、具足戒を受けなかったので、生涯、沙弥と称していた人である。「彼は」葉山と同じ唐の時代の人である。いわゆる「長安は騒がしいが、わが国は落ち着いている」と、言ったのがこの人である。「高沙弥と高峰原妙禅師とは」時代の前後関係が異なっている。「この二人の間に」何の関係があるうか。高峰は特に戒律を重んじており、「高峰から」戒を受けた僧侶や在家の人は千人余りもいた。何ともひどい謬った伝えられようである。

*

《原文》

高沙弥不受戒

世伝、高沙弥不受戒。謂是天目高峰妙禅師。此訛也。師居天目千丈庵、故号高峰、元人也。彼高沙弥者、高乃姓氏。因不受具、終身以沙弥称。与葉山同时唐人也。所谓長安雖鬧、我国晏然者是也。先後異代。有何交涉。高峰特重毘尼、僧俗、受戒者千餘人。何謬伝如是之甚。

*

《書き下し文》

高沙弥戒を受けず

世に伝う、「高沙弥、戒を受けず」と。是れ天目の高峰妙禅師なりと謂う。此れ訛りなり。師は天目の千丈庵に居す、故に高峰と号す、元の人なり。彼の高沙弥、高は乃ち姓氏なり、受具せざるに因りて、身を終うるまで沙弥を以て称す。葉山と同時の唐の人なり。所謂「長安鬧しと雖も、我が国は晏然たり」という者は

なり。先後、代を異にす。何の交渉か有らん。高峰特に毘尼を重じて、僧俗、戒を受くる者千餘人。何ぞ謬り伝うるること、是くの如きの甚しきや。

*

《語注》

○高沙弥不受戒 高沙弥は生卒年未詳。受戒に行く途中、惟儼禪師に出会い、そのまま葉山より半里の地に住庵して一生を終えた。『景德伝燈録』卷一四、『宗門統要』卷七、『聯燈会要』卷一九、『五燈会元』卷五、等に葉山との機縁語句がある。これらの中から『景德伝燈録』卷一四「高沙弥」章を次に示す。すなわち「高沙弥〔葉山に住庵す〕、初めて葉山に参ず。葉山、師に問う、『什麼れの処より来たるや』と。師曰わく、『南嶽より来たる』と。山云わく、『何処にか去く』と。師曰わく、『江陵に受戒に去く』と。葉云わく、『戒を受けて什麼をか凶る』と。師曰わく、『生死を免るることを凶る』と。葉云わく、『一人有り、戒を受けず、亦た生死を免る。汝還た知るや』と。師曰わく、『慙麼なれば即ち仏戒何ぞ用いん』と。葉云わく、『猶お臂齒に掛く』と。便ち維那を召びて云わく、『遮の跛脚の沙弥、僧務に任えず。安排して後庵に著け』と。……高沙弥〔葉山住庵〕初参葉山。葉山問師。什麼処来。師曰、南嶽来。山云、何処去。師曰、江陵受戒去。葉云、受戒凶什麼。師曰、凶免生死。葉云、有一人不受戒亦免生死。汝還知否。師曰、慙麼即仏戒何用。葉云、猶掛臂齒在。便召維那云、遮跛脚沙弥不任僧務。安排向後庵著。……」(『51:315c』)と。

○所謂長安雖鬧、我國晏然者是也 此の語句は上記の文に続いて「……葉乃ち再び師に問うて曰く、『見説らく長安甚だ鬧がし』と。師曰く、『我が国は晏然たり』(法眼別して『誰が説いしを見くや』と云う。』と。葉云く、『汝看経より得たるや請益より得たるや』と。……葉乃再問師曰、見説長安甚鬧。師曰、我國晏然(法眼別云、見誰説。』葉云、汝從看経得請益得。……)」(『51:315c』)に見える。この条では、高沙弥が葉山に参じ、受戒をしようとしたがそれをしなかつたやり取りが具体的に述べられている。

○高峰妙禪師 原妙(一二三八〜一二九五)臨濟宗楊岐派破菴派。号は高峰。江蘇省蘇州府吳江県の人。俗姓は徐氏。南

宋嘉熙二年三月二三日に生まれる。一五歳で剃髮し、一七歳で嘉禾の密印寺法住に受業す。天台を学ぶも更衣して断橋妙倫に参じたのち、雪巖祖欽に参じて得法す。

高峰妙禪師が戒律を重んじたことは、『高峰原妙禪師語録』巻下の「行状」に「復た今時の学者を念うに、戒を以て自ら律すること能わず。縦い妙語有れども、亦た信を人に取ることに難し。乃ち毘尼有りて、方便に之を設く。……」（……）「復念今時学者、不能以戒自律。縦有妙語、亦難取信於人。乃有毘尼、方便之設焉。……」（X70-700b）と見えることから明らかである。

【三六】三宝（道教と仏教の三宝の違い）

道教では精・氣・神を三宝と名づけている。そこで世間の人は仏・法・僧をこれに当てはめている。これは訛りである。そもそも自性（心の本性）が目覚めたものを仏と名づけ、自性にそなわつた軌則きまりを法と名づけ、自性が清らかで和合している集団を僧と名づけるのである。道家の精・氣・神は何（のはたらき）をなすであろうか。たとえ、人が先天的に持っている元精・元氣・元神で説明をしたとしても、「道家でいうこの」元神というものは、「仏教で言う」五蘊や六識（といった迷いの心）に属することがどうして分からないのであろうか。仏法は奥深いものであり、軽率に扱ふことはできない。

*

《原文》

三宝

道家、目精氣神為三宝。而世人遂以仏法僧配之。此訛也。夫自性開覺名仏、自性軌則名法、自性清淨和合名僧。彼精氣神何為哉。即令以先天元精元氣元神為説、亦豈知此元神者、猶屬識陰乎。仏法深玄。未易草草。

道家、精・氣・神を目づけて三宝と為す。而して世人遂に仏・法・僧を以て之に配す。此れ訛りなり。夫れ自性の開覚を仏と名づけ、自性の軌則を法と名づけ、自性の清淨和合を僧と名づく。彼の精・氣・神、何をか為さん。即令い先天の元精・元氣・元神を以て説と為すも、亦た豈に知らんや、此の元神は、猶お識陰に属することを。仏法は深玄なり。未だ草草にし易からず。

*

《語注》

○道家、目精氣神為三宝 〓道教は宋代以降、主として二つの系統に分けられ、一つが金丹道関係のもので、精・氣・神の三宝を人体中で練り上げることにより、不老不死の真胎を形成することを目指した。もう一つが齋醮と呼ばれる大規模な儀式・祭祀から、治病、驅邪、祈雨、改運などを目的とした呪術儀礼である。(坂出祥伸 責任編集『道教』の大事典』新人物往来社・一九九四 p.109参照。)

○識陰 〓六識と五陰のことをいい、六識は眼・耳・鼻・舌・身・意の六種の認識をいい、五陰は五蘊に同じで色・受・想・行・識の五種の根本をいう。(中村元『仏教語大辞典』東京書籍・二〇〇四 p.335・p.145参照。)

○この条で株宏は仏教、仏僧の道教、道家に対する優位を評している。

【三七】道光僧得仙(道光という僧が仙人となる)

世間では、「僧侶の道光という人が、石杏林から仙人の教えを受けて、紫陽真人の第三代となった」と伝えられている。そこで、「仏法は仙道に及ばない。だから道光は仏法を捨てて、仙道を学んだのだ」と言う。

これは訛りである。『悟真篇』の註によれば、道光は先ず「金鷄(天上に住む鷄)がまだ鳴かない時」という因縁こうえんで悟った。しかし、これを『伝燈録』などの書物に照らし合わせてみても、「そこには」いわゆる道光なる者は見当たらない。きつと参禅してもだめで、悟ることがなかった類であったから、仏教以外の教えに惑わされただけであろう。もし本当に悟つていれば、なぜ定まった考えをもたず、このようなことになるのであろうか。僧侶たる者は、一心に仏法を求め、他の道に入り込まなければ、大変喜ばしいことである

*

《原文》

道光僧得仙

世伝、僧道光者、得仙於石杏林、為紫陽真人第三代。遂謂、仏法不及仙道。故道光捨仏学仙。此訛也。抛悟真篇註、道光先參金鷄未鳴時因縁有省。而考之伝燈等書、不見有所謂道光者。必参禅失意之流、無所發明。故惑於外学耳。如其実悟、何無定見而致如是。為僧者、宜一心求仏、毋為他歧、幸甚。

*

《書き下し文》

道光僧仙を得

世に伝う、「僧道光なる者、仙を石杏林に得て、紫陽真人の第三代と為る」と。遂に謂う、「仏法、仙道に及ばず。故に道光、仏を捨てて仙を学ぶ」と。此れ訛りなり。『悟真篇』の註に抛るに、「道光先に金鷄未だ鳴かざる時の因縁に参じて省有り」と。而も之を『伝燈』等の書に考うるに、所謂道光なる者有るを見ず。必ず参禅失意の流たぐい、發明する所無し。故に外学に惑うのみ。如し其れ実悟せば、何ぞ定見無くして是くの如きことを致さん。僧た為る者、宜しく一心に仏を求めて、他歧たを為すことな母くんば、幸甚なり。

*

《語注》

○世伝、僧道光者、得仙於石杏林、為紫陽真人第三代〓典拠未詳。

○拠悟真篇註、道光先參金鷄未鳴時因縁有省〓『悟真篇』は、道教經典の一つ。北宋の紫陽真人張伯端（九八七〜一〇八二）の撰。金丹道教の哲理を詩的表現を用いて述べたものである。古く晋の葛洪の『抱朴子』では、丹砂、水銀を鍛鍊して金丹を作り、それを服用すれば仙人になれるとする。これに対し、『悟真篇』では、人間には本来、丹砂、水銀に替わるものが備わっている。それが竜虎真陰陽の気であつて、これを鍛鍊して体内に金丹を作れば仙人になれるとする内丹説を説く。（『世界第百科辞典』 平凡社）ものである。その註疏には周易參同契及び薛道光の著があるが、それらに「道光先參金鷄未鳴時因縁有省」の文があるかどうかは不詳。他方「金鷄未だ鳴かざる時、如何。（金鷄未鳴時如何。）」の問答は『碧巖録』【本則】四一則（148-178c）や『景德伝燈録』卷一五「舒州投子山大同禪師」章（151-320a）、『五燈全元』卷一二「廬山帰宗澹樞禪師」章（X80-277b）などの禪録には多く見えるが、株宏が述べているように、僧道光なる人物はどの『伝燈』類にも見えない。

○前条と同様にこの条で株宏は仏教、仏僧の道教、道家に対する優位を主張している。

【三八】活焚（活きたまま自分の身を焼く愚かさ）

魔（に取り憑かれた）人がいて、油をかぶり薪を積み重ねて、生きたままその身を焼いている。「それを」見た者は驚嘆して、仏道を得ていると思つている。これは誑りである。そもそも人の念慮に執着するところがあれば、魔がそこに生まれる。一念でも生きたまま焼身するのを奇勝なことだと思ひこみ、これを思ひ焦がれてやめなければ、気づかないうちに魔がその人の心に入り込んでくる。火の中に正座して、「熱く」苦しめないようだが、「それは」魔力が加わっているから、暫くの間だけ苦しさを感ぜないですんでい

るのであり、死んで魔が去ってしまったえば、そのもの凄しい苦痛は、喩えようがないほどである。百劫千生という、とてつもなく長い期間、火の中にいて、大声で泣き叫びながら忙しく走る横死鬼（真つ当に死ねなかった鬼）になるのである。本当に痛み悲しむべきことである。ある人が言う、「經典（『法華経』）に、薬王菩薩が〔自分の〕身を焼いたのを称賛しているのは、どうなのでしょうか」と。ああ、青蠅は背中の部分をどうして立派な金翅鳥こんじょうに似せることができるのであろうか。薬王菩薩が〔自分の〕身を焼いたとき、その光明が照り輝き、非常に長い間を経てあらゆる方向に行きわたった。あの生きたまま焼身した者の光は、どれほどのところまで及んだであろうか。圭峰（宗密）の弟子が臂を燃やして、仏法を称賛したことでさえ、清涼（大師）は、決してそのようなことはすべきではないと戒めている。ましてや、〔自分の〕身を焼くなど、もつてのほかである。温陵は、「苦しみの因もとは、苦しみの果けつを招く」と言っている。本当にそうである。

*

《原文》

活焚

有魔人、灌油疊薪、活焚其軀。觀者驚歎、以為得道。此訛也。凡人念有所著、則魔從生。一念慕活焚為奇勝、慕之不已、魔入其心、而不自覺。端坐火中、似無所苦。不知魔力所加暫得如是、氣絕魔去、慘毒通苦、不可云喩。百劫千生、常在火中。号呼奔走為横死鬼。良可悲悼。或曰、經称薬王焚身如何。噫、青蠅何上、擬金翅耶。薬王焚身、光明照耀、歴多劫而周十方。彼活焚者光及幾許。圭峰之徒、燃臂慶法、清涼猶切戒不可。況燃身乎。温陵謂、苦因還招苦果。信夫。

*

《書き下し文》

活焚

魔人有り、油を灌ぎ薪を疊んで、活きながら其の軀を焚く。観る者驚歎して以て道を得となす。此れ訛りなり。凡そ人、念に所著有れば、則ち魔従いて生ず。一念、活焚を慕つて奇勝と為し、之を慕つて已まざれば、魔其の心に入りて、自ら覺せず。火中に端坐して、苦しむ所無きに似たり。知らず、魔力の加うる所にして暫く是くの如きことを得れども、氣絶え魔去れば、慘毒通苦、喩を云うべからざる。百劫千生、常に火中に在り。号呼奔走して横死の鬼とならん。良に悲悼すべし。或るひと曰く、「経に、葉王の身を焚くを称するは如何ぞ。」と。噫、青蠅何ぞ上、金翅に擬せんや。葉王の身を焚くは、光明照耀、多劫を歴て十方に周し。彼の活焚の者の光、及ぶこと幾許ぞ。圭峰の徒、臂を燃して法を慶するすら、清涼猶お切に不可なりと戒む。況んや身を燃すをや。温陵の謂く、「苦因還つて苦果を招く」と。信なるかな。

*

《語注》

○活焚 此の語は明代以前には見えず、株宏が『正訛集』より以前（一五八四年）に撰述したと考えられる『往生集』巻一「浄観」章に「我れ往生を集むるに、何ぞ活きながら其の軀を焚く者一人も無きか。願わくは智人此れを觀て、普く以て世に告げ、諸の愚民を救わんことを。（我集往生。何無一人活焚其軀者。願智人觀此、普以告世、救諸愚民。）」(T51-134a) とある。

○端坐火中……為横死鬼 此の文とほぼ同じ内容のものが『百丈清規証義記』巻五「茶毘」章に「魔力を加えらるを以て、火中に端坐するも、苦しむ所無きが似し。何ぞ魔去ること無きや。慘毒痛苦、云喩すべからざることを。百劫千生、横死の鬼と為らん。（以魔力所加、端坐火中、似無所苦。無何魔去。慘毒痛苦、不可云喩。百劫千生、為横死鬼。）」(X63-437a) と見える。

○經称葉王焚身如何 此のこでいう経は『法華經』のことで、『妙法蓮華經』の略である。「葉王焚身」は葉王菩薩の焼身供

養の話。株宏著『山房雜録』卷二の「偈頌」の〈法華疏偈〉にも……薬王身を焚き、供すること能ざる所なり。……(……薬王焚身、所不能供……)(J33-107b)の文があり、『峨眉山志』巻五にも……《法華經》中薬王焚身燒臂、智者大師誦至是真精進。是名真法供養如来、即獲旋陀羅尼。……(GA45-241a)と薬王菩薩の焼身供養のことが記されている。

○金翅鳥⇨インド神話に現れる巨大な鳥の名。鷲が神格化されたもの。(『世界第百科辞典』第二版・平凡社)

○圭峰⇨圭峰宗密(七八〇〜八四一) 荷沢系。華嚴宗五祖。果州(四川省 西充の人。儒学、仏教を学び、澄観に参じて華嚴教学を修める。終南山の智炬寺に住し、後、圭峰の草堂寺に退去し、著作活動に専念し淨禅一致を鼓吹した。

○清涼⇨清涼澄観(七三八〜八三九) 中国華嚴宗の四祖。荷沢系の禅を相承した澄観のこと。澄観は清涼山(五台山)に遊学し、徳宗より、清涼法師の号を、また憲宗から清涼国師の号を賜った。俗姓は夏侯氏。越州会稽(浙江省紹興県)の人。

○温陵謂、苦因還招苦果⇨温陵謂、……は典拠未詳。ただ「苦因還招苦果」の文そのものは見えないが、「無善業招苦果」という文が『大般若波羅蜜多經』(T06-067a)に、「若但拔苦因不拔苦果」という文が『摩訶止観』巻五(T146-066)に見える。温陵は宋の開元蓮寺比丘の戒環のこと。著書に『法華經要解』がある。戒環は『新統高僧伝』四集・卷第三に伝記があるが、生卒年不詳。

○この条で株宏は仏者から見た邪教?の行為を強く非難・排除しているのであろう。

【三九】以通為道(神通を仏道だとする)

今の人は奇を好み、不思議なことをして大衆を惑わす者がいるのを見ると、「道がある」と言う。これは訛りである。仏道と神通とは自ずから別のことである。眼で透視できたり、耳で遠くの音を聞いたりすることができるのは神通である。色界(物質の世界)に入っても、眼が色(物質)のけがれを受けず、声界(音声

の世界に入つても、耳が声のけがれを受けないのは仏道である。もし神通だけを論ずるならば、神にも、鬼にも、妖怪にもまた通〔超人的な能力〕が有る。〔だが〕仏道と何の関係があるか。神通を仏道だと思ひこみ、はては悪魔の境地に堕ち、仏教以外の教えの種なからに生まれることになる。慎まなくてよいであろうか。

*

《原文》

以通為道

今人奇好、見有顯異惑衆者、便云有道。此訛也。道与通自別。眼徹視耳徹聽者、通也。入色界、眼不受色惑。入声界、耳不受声惑者、道也。如以通而已矣、神亦有通、鬼亦有通、妖亦有通、与道何涉。認通為道、遂至墮魔羅境生外道種。可勿慎諸。

*

《書き下し文》

通を以て道と為す

今人奇を好み、異を顯し衆を惑わす者有るを見ては、便ち道有りと云う。此れ訛りなり。道と通とは自ずから別なり。眼徹視し耳徹聽するは、通なり。色界に入りて、眼、色惑を受けず。声界に入りて、耳、声惑を受けざるは、道なり。如し通のみを以てせば、神も亦た通有り、鬼も亦た通有り、妖も亦た通有り、道と何ぞ涉らん。通を認めて道と為して、遂に魔羅の境に墮し外道の種に生ずるに至る。諸もろを慎むこと勿かる可けんや。

*

《語注》

○今人奇好、見有顯異惑衆者、便云有道〓典拠未詳。

○道与通自別……可勿慎諸。この言葉は莊広還輯『浄土資糧全集』卷三の「六通」条に、『正訛集』に曰く、『道と通は自ら別なり。眼徹視し、耳徹聽する者は通なり。色界に入りて、眼、色惑を受けず。声界に入りて、耳声惑を受けざるは、道なり。如し通のみを以てせば、則ち神も亦た通有り、鬼も亦た通有り、妖も亦た通有り、道と何ぞ涉らん。通を認めて道と為して、遂に魔羅の境に墮し外道の種に生ずるに至る。諸もろを慎むこと勿かる可けんや』と。（正訛集曰、道与通自別。眼徹視、耳徹聽者通也。入色界、眼不受色惑。入声界、耳不受声惑者、道也。如以通而已矣、則神亦有通、鬼亦有通、妖亦有通、与道何涉。認通為道、遂至墮魔羅境生外道種。可勿慎諸。）（XG1-563c）と、『正訛集』からの同文が引用されている。

○この条で株宏は仏道と神通は全く別物であるのにそれらを同じ物と考えている人々を嘆いている。

【四〇】巢頂灌膝（頭上に巢く、膝に灌いでも気づかないほどの仏教での瞑想）

世間では、「仏が苦行を行つているとき、「仏の」頭の上に鵲かきすゞが巢を作り（足下の）蘆あしが膝に穴をあけた」と伝えられており、道家で養生修行する人たちは、「これを」運氣（体内に気をめぐらせる）の術のことだとしている。これは訛りである。深く心静かに瞑想していて、「頭上に」鵲かきすゞが巢を作つていても気づかず、蘆が膝に穴をあけても気づかなかつた。真実を記録しただけである。運氣の術で気が上から下まで通達することを言っているのではない。更には、「九重鉄鼓」のことを、間違つて「夾脊双関」のことだと理解したり、釈尊の「四門出遊」を、みだりに「眼耳鼻舌」の四つに当てはめて説いたり、すべて邪な理解である。排除しないわけにはいかない。

*

《原文》

巢頂灌膝

世伝、仏苦行時、鵠巢頂上、蘆穿膝中。修養家以為運氣之術。此訛也。深入禪定鵠巢不知、蘆穿不覺、紀実而已。非謂運氣之術上通下徹也。乃至九重鉄鼓、謬解為夾脊双関、四門遊観、妄説為眼耳鼻舌。悉邪也。不可不關。

*

《書き下し文》 頂に巢く膝に灌ぐ

世に伝う、「仏苦行の時、鵠、頂上に巢く、蘆、膝中を穿つ」と。修養家以て運氣の術と為す。此れ訛りなり。深く禪定に入りて鵠巢くへども知らず、蘆穿てども覺えず、実を紀するのみ。運氣の術の上通下徹を謂うには非ず。乃至九重の鉄鼓、謬り解して夾脊双関と為し、四門遊観、妄りに説いて眼・耳・鼻・舌と為す。悉く邪なり。關かざる可からず。

*

《語注》

○世伝、仏苦行時、鵠巢頂上、蘆穿膝中＝典拠不詳。

○四門遊観＝『景德伝燈録』卷一の釈迦牟尼仏〔賢劫第四尊〕条に「即ち四門遊観に四等事を見て、心、悲喜有つて思惟を作す。此の老病死終に厭離すべし。（即於四門遊観見四等事、心有悲喜而作思惟。此老病死終可厭離。）」（151-205b）や『五燈会元』卷一の釈迦牟尼仏〔賢劫第四尊〕条（X80-28c）にも全く同じ伝説が見える。株宏は、道家はこの釈尊の「四門出遊」を、みだりに「眼耳鼻舌」の四つに当てはめて説いているとする。

○この条で、株宏はここでいう世説を「仏教の修行の厳しさに対する道家の邪解」と批判し、仏教と道教の弁別を明確にしている。

【四一】泥洹ないわん（泥洹という語について）

泥洹という語は仏教經典に出てゐる。頭部の頂上（悩の中）の泥丸宮のことに混同して同じだとする人がいる。これは訛りである。梵語（の音写）で泥洹、中国語（の意訳）では無為と訳す。つまり、この上ない涅槃の大道のことである。泥丸宮というのは、肉体の頂上（頭部）であり、たとえば、そこから気を体中にくまなく運び巡らせたとしても、身体を軽くし寿命を延ばす術に過ぎない。どうしてそれが無為涅槃（というこの上ない悟り）の道と日を、同列に論じられようか。

*

《原文》

泥洹

泥洹出自仏経。有以頂門泥丸宮混而一之。此訛也。梵語泥洹、此云無為。即無上涅槃之大道也。彼泥丸宮者、色身之頂。縱能運氣衝透、不過輕身延年之術而已。安得与無為涅槃之道同日而語。

*

《書き下し文》

泥洹

泥洹は仏経自り出づ。頂門の泥丸宮を以て混じて之と一にする有り。此れ訛りなり。梵語は泥洹、此には無為と云う。即ち無上涅槃の大道なり。彼の泥丸宮は、色身の頂きなり。縦い能く氣を運んで衝透するも、輕身延年の術に過ぎざるのみ。安くんぞ無為涅槃の道と日を同じうして語ることを得ん。

*

《語注》

○泥洹出自仏経 泥洹という語は『仏般若泥洹経』や『般泥洹経』など非常に多くの仏典に見えることはいふまでもない。

○無上涅槃之大道也。株宏は『阿弥陀経疏鈔』卷二で「……経に云く、『無上の菩提は法楽を覺し、無上の涅槃は静樂を寂す』と。……」(X22-637c)と述べている。

○泥丸宮。『抱朴子』にみられる三丹田三一説では、三丹田とは人体を頭部胸部腹部の三部に分け、頭部を上丹田泥丸宮、胸部を中丹田絳宮、腹部を下丹田黄庭宮とし、それぞれに「一」という神が宿り生命を維持しているものであるとする。○株宏はこの条で「泥洹」という語を仏教、仏道での理解と道教、道士での「泥洹」と「頂門の泥丸宮」を混同した誤解を指摘し、仏教と道教の弁別を明確にし、仏教が道教よりも優位だと主張している。

〔四二〕天台止観（天台の止観）

天台大師の著作である『止観禅要』に、「六字氣」といった言葉がある。人々は、これは〔長生術の一つの〕導引の術ではないか疑い、仏道を道教に引きずり込もうとしている。これは訛りである。「六字氣」等は「治病門」の中でわずかに一つの手法を示しているにすぎない。これは〔天台の〕止観の正しい意味ではない。心の乱れを鎮めて事物を正しく観察し、定慧が円満に顯れて、直ちに仏の境地に入るとするのが、天台大師の本来の教えである。しかし、きちんと心を働かせない人々が、あるいは病になることを恐れて、それを治す方法を併せて教えたのである。止観は限りなく広大で〔すべてを〕包容しているのである。道教でもつばら吐納運搬の呼吸法（吐納術）を道だとしているのと同じではない。書物を読むものは、自らその意味をきちんと理解すべきである。

*

《原文》

天台止観

天台大師止観禅要有六字気等語。人遂疑、是導引之術。而欲援釈入道。此訛也。六字気等、自是治病門中、聊備一法。不是止観正意。止乱観昏、定慧員顕直入仏境、大師本致也。而恐不善用心者或有病生、併教以治之之法。亦止観廣大、無所不摂。非同道流専以吐納搬運為道也。臨文者、自当得意。

*

《書き下し文》

天台止観

天台大師の『止観禅要』に六字気等の語有り。人遂に疑う、是れ導引の術かと。而して釈を援きて道に入れんと欲す。此れ訛りなり。六字気等は、自り是れ「治病門」中にして、聊か一法を備う。是れ止観の正意にあらず。乱を止め昏を観し、定慧員もとまかに顕れて直に仏境入るは、大師の本致なり。而も用心を善くせざる者、或いは病生すること有らんことを恐れて、併びに教うるに之を治するの法を以てす。亦た止観廣大にして、摂せざる所無し。道流の専ら吐納搬運を以て道と為すに同じきに非ず。文に臨む者、自ら当に意を得べし。

*

《語注》

○天台大師止観禅要有六字気等語。『止観禅要』は莊広遠 輯『浄土資糧全集』卷六の「附禦魔法」章(X61-621a)、「止観四魔」条(X61-621c)に見えるが、六字気の語は見えない。

○六字気。株宏の『竹窓二筆』の「天台止観」条に「『止観』の治病門の中に、六字の気、注心下視等の語有り。蓋し止観の道は、広きこと該ねざる無ければ、即ち治病の法も亦た中に摂む。大都服薬と意を同じくす。是を以て止観を薬に代うるや、止観の餘緒にして、止観の正旨に非ざるなり。(止観治病門中、有六字気、注心下視等語。蓋止観之道、広無不該、即治病之法亦於中摂。大都与服薬同意。是以止観代薬也、止観之餘緒、非止観之正旨也。)(333-47a)の語が見える。道教でいう「六字気」とは六字訣とか、六気法、六字法と呼ばれる一種の吐納法である。『太上老君養生訣』

の「服氣吐納六氣」によれば、「呬しか呵か呼こ噓こ吹すい嘻き」の六文字であり、それぞれの文字（音）が人間の各臓器に対応している。「呬」は肺を主る。「呵」は心を主る。「呼」は脾を主る。「噓」は肝を主る。「吹」は、腎を主る。「嘻」は三焦を主る。この六氣は、『養生延年命録』巻下・服氣療病篇によれば、すべて吐き出す氣。（福井康順他監修『道教』平川出版社・一九八七 p.269～270参照。）

○導引ドウイン 古代医学の養生法。深呼吸したり、手足を屈伸させて血行をよくし、健康を増進させること。道引とも書き、その歴史は古く『莊子ちゆうし』刻意篇こいぎに「吹ふ呬しか呼こ吸そく、吐と故こ納な新しん、熊くま經けい鳥ちう申しん、寿じうを為なすのみ」（息を吸ったり吐いたりして深呼吸をし、古い氣を吐き出し新しい氣を吸い込み、熊のぶら下がるような、鳥の体を伸ばすような格好で体操をするのは、長生きしようとしているだけである）と記されており、戦国時代から存在していたらしい。

○株宏しゆこうは、この条で、「六字氣」等は「治病門」の中でわずか一つの手法で「天台止觀」の正しい意味ではなく、道教の「吐納術」とは異なり、書物を読む人はそれらをきちんと理解すべきであると道教を厳しく批判している。

【四三】臨終預知時至（臨終にあらかじめ時が至るのを知る）

邪な人で、『帰空記』なるものを作成して、あらかじめ死期を定め、それを達磨大師のやったことだと言うものがある。これは訛りである。彼が人の死期を定める方法は、あるいは脳を弾いてみて音が響かないときには、「楼頭の鼓がダメになつていたので、何日に死ぬだろう」と言い、あるいは肘を立てて目をしらべ、「金色の燈明が現れないから、幾日かで死ぬだろう」と言う。このようなデタラメの罪は、天上にまで知らせが届いている。そもそも、昔の人があらかじめ（自分の）臨終の時が来るのが分かつたのは、恐らくは〔修行の成果として〕執着がなくなり、情愛も空っぽだったから、自然に知ることができ、あるいは浄土の境地が目の前にあらわれ、自分でどこに生まれるか分かつたのであり、別段不思議なこととはしなかつたの

だ。昔の禅僧に、「執着を破つても死ぬ時はくる。何でわざわざあらかじめ知りたいのか」という句があるが、意味深い言葉である。

《原文》

臨終預知時至

邪人造帰空記、預定死期、謂是達磨所作。此訛也。彼所以定死期者、或彈腦不響、而曰樓頭鼓絶、則幾日死、或豎臂拭目、而曰金燈不明、則幾日死。如是種種都在色身上。察其氣血精神衰敗將散。一医士之識耳。而仮聖祖以神其說、誑惑愚俗。誑罔之罪、上通於天矣。夫古人預知時至、蓋執尽情空、自能知之、或浄土境現、自知生处。而亦不以是為奇也。先德、破著有死時、何苦欲先知之句、旨哉言乎。

*

《書き下し文》

臨終に預め時の至るを知る

邪人『帰空記』を造つて、預め死期を定め、是れ達磨の所作なりと謂う。此れ訛りなり。彼の死期を定むる所以の者は、或いは腦を弾いて響かずして、「樓頭鼓絶せば、則ち幾日死せん」と曰い、或いは臂を豎て目を試みて、「金燈明らかならざれば、則ち幾日死せん」と曰う。是くの如く種種都て色身上に在り。其の氣血精神、衰敗して將に散ぜんとするを察す。一医士之を識るのみ。而るに聖祖を仮りて以て其の説を神にし、愚俗を誑惑す。誑罔の罪、上、天に通ず。夫れ古人預め時の至るを知るは、蓋し執尽情空じて、自ら能く之を知り、或いは浄土の境現じて、自ら生处を知る。而れども亦た是れを以て奇と為さず。先德の「著を破するも死する時有り、何を苦しんで先ず知らんと欲す」の句、旨あるかな言や。

*

《語注》

○臨終預知時至 此の語は元師子林天如則著・明雲棲株宏編・弟子広信校『浄土或問』巻一に「既に自修を以てし、又た化世を以てす。故に其れ臨終に預め時の至るを知り、乃ち種種殊勝有りて相い現ず。甚しきは舍利鱗砌身に至る。（既以自修。又以化世、故其臨終預知時至、乃有種種殊勝相現。甚至舍利鱗砌于身。）」(T47-283b)や『廬山蓮宗宝鑑』巻四「永明寿禪師」章に「世宗門の標準を称う。浄業の白眉臨終に預め時に至るを知る。殊勝甚だ多く舍利鱗砌身に茶毘す。（世称宗門之標準。浄業之白眉臨終預知時至。殊勝甚多茶毘舍利鱗砌于身。）」(T47-325a)などに見える。

○帰空記 未詳。

○先徳、破著有死時、何苦欲先知之句 此の先徳の句は典拠不詳。ただ同じような句が『万松老人評唱天童覚和尚頌古従容庵録』巻六に「覚範の頌に云く、『死する時応に尽せば便ち応に尽き、坐脱立亡し小兒を誇る。酪乳中より出て、別法無し、死する時何を苦しんで先ず知らんと欲す』と。（覚範頌云、死時応尽便応尽、坐脱立亡誇小兒。酪出乳中無別法、死時何苦欲先知。）」(T48-289b)と見える。

【四四】孟蘭盆（孟蘭盆とごう祭儀ごごい）

世間の人々は、七月十五日を鬼神に食べ物を供え、孟蘭盆大斎の法要を行う。これは訛りである。孟蘭盆は目連が「餓鬼道に堕ちた母の苦しみを除こうとしたのが」起源であり、「多くの僧が七月十五日に夏安居の修行が終了し、九十日間にもわたって仏の教えを学び修行を行って、たくさんの方が道を得たから、この〔修行が終わった〕日に供養を行えば、その福（御利益）は百倍になる」と言われている。鬼神に食べ物を施すのではないのである。施食（施餓鬼）の行事は阿難が始めたときされるが、七月十五日に限られておらず、またそれに用いる器はマガダ国の斛すけであり蘭盆ではない。一つには、上にむかつて聖賢に奉じ、一つには下

にむかつて餓鬼を救済する。慈悲と尊敬と相手を異にしている。どうしてごちゃ混ぜにしてよからうか。

《原文》

孟蘭盆

世人以七月十五、施鬼神食、為孟蘭盆大齋之會。此訛也。蘭盆緣起目連。謂七月十五、衆僧解夏自恣。九旬參學、多得道者。此日修供、其福百倍。非施鬼神食也。施食自緣起阿難。不限七月十五。所用之器、是摩竭国斛。亦非蘭盆。蓋一則上奉聖賢、一則下濟餓鬼。悲敬異田。惡可等混。

*

《書き下し文》

孟蘭盆

世人七月十五を以て、鬼神に食を施して、孟蘭盆大齋の会と為す。此れ訛りなり。蘭盆は目連に縁起す。謂く、「七月十五、衆僧解夏自恣す。九旬參學して、道を得る者多し。此の日、供を修すれば、其の福百倍なり」と。鬼神に食を施すに非ざるなり。施食は自ずから阿難に縁起す。七月十五に限らず。用うる所の器は、是れ摩竭国の斛にして、亦た蘭盆に非ず。蓋し一は則ち上聖賢に奉じ、一は則ち下餓鬼をば濟う。悲敬、田を異にす。悪くんぞ等混すべきや。

*

《語注》

○孟蘭盆この言葉が最初に見えるのは、『仏説孟蘭盆經』卷一によれば、「爾る時、目連復た仏に白して言く、『弟子生まるとの父母、三宝功德の力を蒙つて得し。衆僧、威神の力故なり。若し未來世の一切の仏弟子、行孝に順ずる者、亦た此の孟蘭盆に応じ奉ずれば、現在の父母乃至七世の父母を救度すは、可となるや』と。（爾時目連復白仏言、弟子所生父

母、得蒙三宝功德之力、衆僧威神之力故。若未來世一切仏弟子、行孝順者、亦応奉此孟蘭盆。救度現在父母、乃至七世父母、為可爾不。」(T16-779c)である。株宏撰の『緇門崇行録』巻一にも「仏世の大目健連は、母に事え孝に至り、母死して出家し、行道を精進し、六神通を得る。亡母が餓鬼中に生きるを見て、飯を持し餉に往くも、飯猛火に化し、目連痛哭し、仏に白す。仏言く、『汝が母、罪重にして、汝が一人の力では奈何ともならず。必ず十方衆僧威神の力を俵り、当に七月十五日より、仏、歡喜の日、僧、自恣の日、母が為に孟蘭盆齋を設け、仏及び僧に供せば、始めて濟拔に克つべし。目連如し齋を設けせしめば、其の母即ち是の日を以て餓鬼苦を脱す。転更に資薦し、遂に天上に生まる』と。此れ由り蘭盆勝会、万世に流通す。(仏世大目健連、事母至孝、母死出家、精進行道、得六神通。見亡母生餓鬼中、持飯往餉、飯化猛火、目連痛哭、白仏。仏言、汝母罪重、非汝一人力所奈何。必假十方衆僧威神之力。当於七月十五日、仏歡喜日、僧自恣日。為母設孟蘭盆齋、供仏及僧。始克濟拔。目連如教設齋、其母即以是日脱餓鬼苦。転更資薦、遂生天上。由此蘭盆勝会流通万世焉。)(X87-357c)このことによつて、後の清代の越城戒珠寺住持、妙永校閱の『百丈清規証義記』巻八「○年月日○住持(某甲)重録」条に「『証義』に曰わく、『蘭盆の註釈は、蔵中只だ『唐圭峰宗密法師疏』一卷に見ゆ。後に宋此の疏に依り、『孝衡鈔』二巻を出す。明末、台宗滿益法師は、新疏一卷を出す。律宗書玉律師は、合釈一卷を出す。板は昭慶経房に存す。然れども儀軌規約は、久しく行われず。世人誤り鬼神に食を施すを以て、孟蘭盆齋と為す。此れ訛りなり」と。雲棲の『正訛集』に云く、『蘭盆は目連に縁起す。謂く、七月十五日、衆僧解夏に自恣す。九旬参学して道を得る者多し。此の日供に脩すれば、其の福百倍なり。鬼神に食を施すに非ざるなり。施食は自より阿難に縁起す。七月十五に限らず。用うる所の器は、是れ摩竭国の斛にして、亦た蘭盆に非ず。蓋し一は則ち上聖賢に奉じ、一は則ち下餓鬼をば濟う。恭敬、田を異にす。悪くんぞ等混すべし。今『清規』元施食の條有る。則ち是の日蘭盆を獻じ、三宝を恭敬し、夜、斛食を施し、普く鬼神を濟うは、乃ち両全の法なり」と。(証義曰、蘭盆註釈、蔵中只見唐圭峰宗密法師疏一卷。後宋依此疏、出孝衡鈔二巻。明末、台宗滿益法師、出新疏一卷。律宗書玉律師、出合釈一卷。板存昭慶経房、然儀軌規約、久不行矣。世人誤以施鬼神食。為孟蘭盆齋。此訛也。雲棲正訛集云、蘭盆縁起目連、謂七月十五日、衆僧解夏自恣。九旬参学多得道者。此日脩供、其福百倍。非施鬼神食也。施食自縁起阿難。不限七

月十五。所用之器、是摩竭国斛、亦非蘭盆。蓋一則上奉聖賢、一則下濟餓鬼。悲敬異田。惡可等混。今清規有中元施食之條。則是日獻蘭盆、奉敬三宝、夜施斛食、普濟鬼神、乃兩全之法也。」(XG3-506a)と『正訛集』の株宏の主張を取り入れている。

【四五】無為卷（『無為卷』について）

羅という姓の人がいた。五部六冊からなる本を作成して、『無為卷』と呼び、愚かな人は多くこれに従っている。これは訛りである。彼（羅という人）が言う無為とは、「仏教で説かれている」すべての善行を、すべてのごとく廃棄しているに過ぎない。しかも、一切の善行は空であり、一日中善行を行っても行つたためにはないということが真の無為であるということが分かっていない。彼は口では（心の中は）清らかで空っぽだと言っているが、心の中では財を貪り己のふところをこやそうとしているのだ。無為と言いながらも実は有為に過ぎない。人々は、仏教の「言葉を」まじえて引用しているのを見て、正しい教えだと思つてしまい、正しい教えを借りて邪なものを助け、ものの道理が分からない人をあざむきおどしているのが分からない。我々すべて仏教者たるものは、努力してこれらを排除せねばならない。

*

《原文》

無為卷

有羅姓人。造五部六冊、号無為卷。愚者多從之。此訛也。彼所云無為者、不過将万行門悉皆廢置。而不知、万行即空。終日為而未嘗為者、真無為也。彼口談清虛、而心圖利養。名無為而実有為耳。人見其雜引仏經、便謂亦是正道。不知仮正助邪、誑嚇聲誓。凡我釈子、宜力攘之。

《書き下し文》

無為卷

羅姓の人有り。五部六冊を造りて、『無為卷』と号す。愚者多く之に従う。此れ訛りなり。彼が云う所の無為は、万行門をもつて悉く皆廢置するに過ぎず。而も知らず、万行即空。終日為して未だ嘗て為さざるは、眞の無為なることを。彼口に清虚を談じて、心に利養を図る。名は無為にして実は有為のみ。人其の仏經を雜まじえ引くを見て、便ち亦た是れ正道なりと謂おもえり。知らず、正を仮りて邪を助け、聾瞽りようこを誑嚇きまうかくすることを。凡そ我が積子、宜しく力つとめて之を攘はらうべし。

*

《語注》

○有羅姓人。造五部六冊、号無為卷。この話は莊広還輯『淨土資糧全集』卷一で莊広還が自撰した「募刻淨土資糧全集疏」に「蓮師、五部の説を偽造することを謹んで按ず。或者は之を疑い、五部の書、羅教の為と謂う。羅は悟空老人と号し、既に悟空と曰う。是れ金剛般若の義を得て、而して以て偽造と為すは、何ぞや。予曰わく、『汝、独り僧肇の論を聞かず』と。論に云く、『性空の者は、諸法の実相を謂うなり。実相は、言、有りや無しや。有りや無しやは、如し有見常見の有ならざれば、邪見断見は之無のみ。若し有為を以て有ならば、則ち無為を以て無なり。有既に有らざれば、則ち無は無きなり。夫れ不存の無、觀法を以てすは、識法の実相と謂つつ可し』と。今五部の書、若し有見常見の有らざると雖も、邪見断見の無に墮することを免れず。諸法と実相は、邪正懸隔し、般若の義は、果して是くの如きや。之を偽造の非と謂うや。今の人、多く是の書を宗し、殆んど未だ明かならざるは此れのみ。(謹按蓮師偽造五部之説、或者疑之、謂五部之書為羅教。羅号悟空老人、既曰悟空、是得金剛般若之義、而以為偽造、何也。予曰、汝独不聞僧肇之論乎。論云、性空者、謂諸法実相也。実相者、言不有不無、不有不無者、不如有見常見之有、邪見断見之無耳。若以有

為有、則以無為無。有既不有、則無無也。夫不存無以觀法者、可謂識法実相矣。今五部之書、雖不若有見常見之有、不免墮於邪見斷見之無。与諸法実相、邪正懸隔、般若之義。果如是乎、謂之偽造非耶。今人多宗是書、殆未明乎此耳。」
(X61-530c) と引用している。

○羅教―無為教。創始者は羅祖（羅清、一四四二〜一五二七）と呼ばれ、五部六冊という羅教の經典を著した。それは『苦功悟道卷』『嘆世無為卷』『破邪顯正匙経』『正信除疑無修証宝卷』『巍巍不動太山深根結果宝卷』である。この五部六冊はまた「宝卷」とも呼ばれる。羅教の教義は浄土教と禪宗を融合し、浄土は人間一人の本性だと主張する。同時に、浄土教と禪宗に満足せず、それらを批判し、民衆向けの平易な文体と日常語を使い、仏教經典に対する独自の解釈を展開した。（沖本克己編『中国文化としての仏教』新アジア仏教史 08 III 宋元明清 二〇一〇 校正出版社 p.167~168 参照。）

【四六】般若心経（般若心経）について

〔次の様に〕言う人がいる、「仏典では、『般若』心経」だけが、玄奘法師がインドから〔中国に〕持ち帰ったものであり、他の経は皆な〔玄奘法師以降の〕後の人が作ったものである」と。これは訛りである。この『般若心』経』は、鳩摩羅什が先に漢訳しており、玄奘はこれを持ってインドに往つただけで、彼が〔この経を中国に〕持ち帰ったのではない。『大唐』西域記』に、「玄奘は旅の途中でしばしば妖怪に出逢つたが、観音菩薩の名号を唱えても〔妖怪は〕退散しなかったが、『般若』心経』を唱えたら〔妖怪は〕退散した」と記されているから、〔この『般若心経』は〕玄奘が持ち帰る以前にすでに中国にあつたのである。玄奘は〔鳩摩羅什が漢訳〕した『般若心経』を重ねて〔新たに〕翻訳したに過ぎないのである。どうして〔時期を〕あべこべにして説いてよいであろうか。

《原文》

般若心經

人言、仏典惟心經。是玄奘法師、西天取至。餘皆後人所作。此訛也。是經先訳於什師。奘師持之西往。非彼取至也。西域記載、奘中途屢逢魔妖。持觀音聖号不退。誦心經乃退、則奘師未取以前已在中國。奘師後更重訳耳。安得倒説乃爾。

*

《書き下し文》

般若心經

人言う、「仏典は惟だ心經のみ。是れ玄奘法師、西天より取り至る。餘は皆後人の所作なり」と。此れ訛りなり。是の『經』、先に什師に訳さる。奘師之を持して西に往く。彼の取り至るに非ず。『西域記』に載す、奘、中途にして屢々魔妖に逢う。觀音の聖号を持すれども退かず。『心經』を誦して乃ち退かば、則ち奘師未だ取らざる以前已在中國に在り。奘師は後、更に重訳するのみ。安くんど倒説すること乃ち爾ることを得んや。

*

《語注》

○般若心經Ⅱ〔般若波羅蜜多心經〕の略称。六種の異訳があるが、玄奘訳がもつとも広く行われた。二六二字の中に般若の智恵によつて宇宙万物の真相を観察し、一切空なりと照見して菩提の彼岸に到ることの要点が示されている。株宏自身は『諸経日誦集要』巻上の総集、○朝時課誦第一の中で般若波羅蜜多心經 (335, 700) を誦することを述べている。

○玄奘法師Ⅱ玄奘 (六〇二〜六六四) は中国四大翻譯家の一人。河南省洛陽の人。俗姓は陳氏。『大唐西域記』の著者と

して知られる。玄奘と『般若心経』の話は『仏祖統紀』巻二九「法師玄奘は、洛陽の陳氏、……沙河を過ぐる時、悪鬼異類、前後出没するに逢うも、師、一心に観音及び般若心経を念じたらば、倏然と退散す。(法師玄奘、洛陽陳氏、……過沙河逢悪鬼異類出没前後、師一心念観音及般若心経、倏然退散。)(T19:294b)」に見え、ここに述べている『大唐西域記』にこの話は見えない。

○鳩摩羅什||羅什(三四四〜四一三)とも略称され、彼の父は鳩摩羅炎といい、インドの人で宰相の位を捨てて出家し、遊行して中央アジア亀茲国に至り、国王に敬愛され、王の妹と結婚し鳩摩羅什を生んだ。七歳で出家し、母とともにインド・西域を遊歴し、大小乗を学び帰国して大乘を弘めたが、その令名は諸外国にも聞こえた。(『新版 禅学大辞典』大修館書店 p.233参照)

【四七】梁武帝(梁の武帝)

史書には、「(梁の)武帝は仏教を篤く信奉していたが、台城で餓死したのに、仏に救われなかった」と記述されており、このことで仏教を問題としている。これは訛りである。武帝は食事を忘れるほど仏道に熱心で、いつも一斎(一日に一度だけしか食事をしない)を守っていた。「武帝は」政事まつごとでいそがしいときなどは、わずかに水を口に含むだけで「(食事をせずに)過まごしていた。臨終のときに食べ物を口にしなかったのは、それを日頃守っていたことだったのである。また、天下を統治すること五十年、年齢は八十にもなり、功績も十分に心も満足し、やすらかに坐つて死を迎えたのだ。まさしく「死を視ること帰するが如し」と言われる通りであり、餓死したわけではない。侯景は帝を見て、汗を流し口を閉じて、「(武帝の)神通の威力を見てとる暇がなかったのである。どうして殺すことができたであろうか。後世の人で論弁する人は、「餓死は過去の世の業の報いである」とする。この議論は正しいけれども、ただ「餓死」という二字は、仏を嫉ねたむも

のが、間違つてこの言葉をつかい、これを借りて〔仏道修行に〕進もうとする人の邪魔をしようとしたことが分かつていないだけである。〔私が〕今ここに武帝が餓死したのではないことを明らかにしたのは、千年の惑いを打ち破るのに十分であろう。

*

《原文》

梁武帝

史称、武帝好仏、餓死台城、而仏不救。因以病仏。此訛也。武帝味道忘食、常持一齋。或遇政冗、則漱口以過。臨終不食、乃其平日素守。且御宇五旬、歷年八秩、功滿意足、安坐待尽。正視死如歸。非餓死也。侯景見帝流汗嚙口、撰於神威之不暇。豈能致之死乎。後人辯者、以餓死為宿業。此論雖是、但未知餓死二字、乃嫉仏者過為之辭、欲藉以阻人之進耳。今此發明帝不餓死。足破千載之惑。

*

《書き下し文》

梁の武帝

史に称す、「武帝、仏を好んで、台城に餓死すれども、仏救わず」と。因りて以て仏を病む。此れ訛りなり。武帝、道を味わつて食を忘れ、常に一齋を持す。或いは政冗に遇わば、則ち口を漱いで以て過ぐ。臨終に食せざるは、乃ち其の平日の素守なり。且つ御宇五旬、歴年八秩、功満ち意足り、安坐して尽くるを待つ。正に死を視ること帰するが如し。餓死に非ざるなり。侯景、帝を見て汗を流し口を嚙じて、神威の暇あらざるに撰せらる。豈に能く之れが死を致さんや。後人辯する者、餓死を以て宿業と為す。此の論是なりと雖も、但だ未だ餓死の二字は、乃ち仏を嫉む者過つて之れが辞を為し、藉りて以て人の進むを阻まんと欲すること知らざるのみ。今此に帝の餓死せざることを發明す。千載の惑いを破るに足れり。

《語注》

○梁の武帝Ⅱ南朝、梁第一代の皇帝(四六四〜五四六 在位五〇二〜五四九)。蘭陵(山東省嶧県北西)の人。性は蕭、名は衍、字は叔達。侯景の反乱で憂死。

武帝のことについて株宏は『竹窓二筆』でも「予の『正訛集』の中に、既に武帝餓死の誣辨明するも、猶お未だ其の餘に及ばざるなり。(予正訛集中、既辨明武帝餓死之誣、而猶未及其餘也。)(335b)」として、この文に続けて次の様に述べている。「如断肉蔬食、人笑之、然田舍翁力耕致富、尚能窮口腹、以為受用。帝寧不知己之玉食萬方乎。麵為犧性、人笑之、然士人得一策、尚欲乞恩於祖考以為榮寵。帝寧不知己之貴為天子乎。断死刑必為流涕。人笑之。然是即下車泣罪、一民有罪、我陷之之心也。帝寧不知己之生殺、唯其捨身僧寺、失君人之体、蓋有信無慧、見之不明。是以輕身重法、而執泥太過也。又晋宋以来、競以禪觀相高、不知有向上事。是以遇達磨之大法而不契。為可恨耳。若因其失国而遂為詆訾則不可。夫武帝之過、過於慈者也。武帝之慈、慈而過者也。豈得与陳後主・周天元之失国者同日而論乎。若因其奉仏而詆之。則吾不得而知之矣。」(335a23〜c1)と。このように株宏が、武帝の行った様々な政治行為に対する世間の誤解の弁明、並びに武帝自身が行った仏教信仰に基づく政治行為に対して概ね擁護をしていることは見逃せない。

○史称、武帝好仏……因以病仏Ⅱ史書に晩年に「日止一食、膳無鮮腴、惟豆羹糲食而已。庶事繁擁、日儻移中、便嗽口以過。」(『梁書』本紀・中華書局校点本・p.97)とある。

*

執筆者一覽（五十音順）

- 吳進幹（戒法） 杭州仏学院教務長・花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 小川太龍 花園大学専任講師・国際禅学研究所兼任研究員
- 木村文輝 愛知学院大学文学部教授
- 鄭美景 花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 白川邦與 花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 竹下 ルジエリ・アンナ 京都外国語大学外国語学部教授
- 館隆志 花園大学国際禅学研究所研究員
- 龍谷孝道 花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 簡凱廷 成功大學中國文學系專案助理教授・花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 陳玉女 台湾国立成功大学教授・花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 裴長春 浙江師範大学講師・花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 梁特治 花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 李薇 北京大学哲学系（宗教学系）研究員・花園大学国際禅学研究所客員研究員
- 林觀潮 廈門大学哲学系副教授
- 林鳴宇 花園大学国際禅学研究所客員研究員

花園大学国際禅学研究所論叢 第十五号

二〇二〇年三月三十一日発行

編集兼
発行者

花園大学国際禅学研究所

〒〒162-8601

京都市中京区西ノ京壺ノ内町八十一
花園大学内

電話 〇七五―八二三―〇五八五

FAX 〇七五―二七九―三六四一

印刷 河北印刷株式会社

〈講演録〉

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

木村 文輝

はじめに

以下は2018年6月7日、花園大学国際禅学研究所において行われた臨済宗妙心寺派教学研究委員会主催、愛知学院大教授 木村文輝師による生命倫理を中心とした現代的課題についての講演録である。

記録は、まず録音されたデータを布教師修習生の木下紹胤師が文字に変換し、それを教学研究委員の篠塚純海師が確認した上で、木村文輝師に改めて確認いただき定稿としたものである。

なお、木村文輝師による講演は二部構成であり、本講義録はその前半に当たるものである。

1. 関心の所在

本日は、お招きくださりましてありがとうございます。愛知学院大学の木村でございます。今回お話をいただきまして、いわゆる生命倫理関係のお話を中心に、私がお役に立てるのかどうか、はなはだ心もとない思いではありながら、しかし、せっかくお話を頂戴したものですから、喜んで参上させていただいた次第です。

今日どんなことをお話し上げるべきかと考えながらレジュメを書いているうちに、どんどんページ数が進んでしまいましたが、末尾に、これまで私がこの関連のテーマで書きました論文などの一覧を載せてみました。

この分野に関連して初めて発表した論文は、2000年3月の「臓器移植問題に対する一視点」というものです。ただし、実際には1999年に執筆した

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

ものです。なぜこのようなものを書き始めたのかといいますと、皆さんの中で、拙著『生死の仏教学』(法蔵館、2007年)をご覧いただいている方は、その「あとがき」に書いてあるものですから、ご通知かもしれません。それまで日本印度学仏教学会や日本宗教学会などの学術大会に参加している中で、当時、大きな問題になっておりました脳死臓器移植問題に対して、いろいろな方々のご発表があることは存じ上げていました。しかし、まだ大学院生という立場でしたので、いわゆる文献学ではない学問をやったところで一体何になるのか、そもそもそれは学問と言えるのか、エッセイではないのかというような、少々ひねくれた考え方を持っていました。そのため、あえてそれらをまともに聴講しようとしていなかったのです。

ところが、1999年に、脳死体からの臓器移植の第一号があり、その少し後で、朝日新聞にそれに関連する一つの記事が掲載されました。「第一号の脳死臓器移植があったにも関わらず、仏教各派から何の答申もないとは、なんと怠慢なことか」という主旨のコメントでした。それを読んで、「確かにそのとおりだな」と、当時の私はこの問題に対して何も勉強していなかったにも関わらず、そう思ってしまうしました。けれども、後からよく調べてみると、もう既に、各宗派からいろいろな声明が出されていたのですね。しかも、そこでしっかりとした声明が出されているから、一例目の移植がなされたからといって、それに対して反応する必要は必ずしもなかったのです。しかし、私自身がそのことをまだ知らなかっただけでした。それで、「これでは駄目だな」、「仏教界は何をやっているのか」と、自分のことを棚に上げて考えておりました。すると、その年の4月に、曹洞宗の「脳死と臓器移植」問題に対する答申書が『曹洞宗報』とともに送られてまいりました。早速目を通しました。けれども、この時期になって、いわば客観的な事実ばかりが羅列されていることに落胆しました。書かれていたのは、「白とも黒ともつけがたい」という結論でした。そこで、俄然、自分がやらなければしかたがないというような義憤を感じてしまい、曹洞宗の答申書の問題点を指摘するような論文を書いてみたのです。それを書くにあたって、当然、いくつかの資料を参考にしたわけですが、小さな論文では扱いきれないということで、徐々にこの分野に足を突っ込み始めた

というのが出発点でございます。

この臓器移植の問題から始まり、脳死の問題を扱ってみたり、あるいはクローンの問題を検討してみたりする中で、そもそも生まれるとはどういうことか、死ぬとはどういうことかということを考えてみたくなりました。この問題を、例えば医者は医者立場から見ると、法律家は法律家立場から見ると、哲学者は哲学者立場から、宗教家は宗教家立場からというように、みんながばらばらに語っているだけではないか。むしろ、すべての視点を時系列にそって並べてみれば、人の誕生のプロセス、あるいは死のプロセスが見えてくるのではないかと考え始めました。2003年に発表しました「人間の誕生と死の考察」という論文は、それをまとめたものです。その頃から、これらの論文を一冊の本にまとめたという色気を出し始めまして、結果的には2007年に『生死の仏教学』を上梓させていただくことになりました。

そうした中で、生命倫理の議論の中でしばしば語られている「尊厳」とは一体何だろうということを考えるようになりました。しかし、それに対して納得のできる答えが全然出されていないことに気がついたのです。もちろんキリスト教側からはたくさんの解説が出ています。ところが、仏教側から出される見解の中では、「尊厳」と「仏性」がしばしば結び付けて語られているにも関わらず、そもそも「仏性」とは何かということが、論者によってばらばらでした。その解釈はテキストによって異なりますし、学派によっても違ったものになります。さらには、それぞれの仏教者の考え方もばらばらです。このばらばらな「仏性」観にもとづいて、誰もが納得できるような、とりわけ医療に関わるものですから、一般の方でも納得できるような「尊厳」の概念を導き出せるとは、とても思えなかったのです。そのようなわけで、ここで「仏性」の概念を使うのは危険だということに私は思いました。

「尊厳」に関連してもう一つ出てくるのが、道元禅師が使っていたらしい「仏の御いのち」という言葉です。「仏の御いのち」とは、聞こえは非常に良いものです。しかし、「仏」とは何かがまったく説明されていません。これもまた後で申し上げますけれども、「仏」という言葉を聞いた

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

時に、一般の人は何をイメージするでしょうか。例えばお釈迦さまがあります。しかし、お釈迦さまから私は命を貰っているわけではありません。キリスト教でいうように、神から命を貰うということと、お釈迦さまから命を貰うというのでは、ぜんぜんレベルが違います。また、極端なことを言いますと、テレビでサスペンスドラマを見ている際に、「おい、仏はどこだ」というセリフがありますよね。その場合の「仏」はご遺体です。つまり、「仏」という言葉には、お釈迦さまからご遺体まで、いろいろな意味があります。その「仏」という言葉の定義もせずに、ただ「仏の御いのち」と語ったところで、何も論じていないに等しいと私は考えたのです。

では、一体どうしたらいいのか。はっきり申して、どう議論していいのか、私自身にも皆目見当がつきませんでした。しかし、そうも言っていないので、まさにエッセイのようなものを書かざるを得なくなりました。そのうちに、だんだんと、生命倫理の問題を語るということは、必ずしも学問的、つまり文献学的な立場だけでは無理ではないかというような気がしてきたのです。そうしたことも踏まえながら、『生死の仏教学』を出版した後は、この「尊厳」の問題にもとづいて、今度は応用問題のような論文を執筆することになりました。けれども、一番新しい論文でも、もう8年も前の2010年のものです。それ以降、私はこの分野に関連して新しい論文を書いておりません。これは私だけの問題ではないのですが、生命倫理の分野における論文発表は、最近では宗教関係者の間からはあまり出されていないのです。脳死臓器移植の問題はきわめてわかりやすいし、また白黒をつけやすい議論でしたので、かなり多くの人が、ある種のブームのように論文を書きました。私もそのブームに乗っただけだったのです。

ところが、その後、脳死臓器移植が一般化していく中で、だんだんと、「この問題をこれ以上論じても仕方がない」という雰囲気になってきて、脳死臓器移植の問題を語る人はいなくなりました。ある意味で、私がこの本を出したのは、ほとんど最後の頃だと思えます。それと同時に、生命倫理の分野の学会、例えば日本生命倫理学会があります。私もその末席に名前を連ねておりますが、学会では、医師や科学者の方々が、非常に先鋭化した最先端の内容を語られるか、さもなくば、看護師さんたちの看護に関

わる倫理が語られるばかりで、医療関係者以外の宗教家、あるいは哲学関係の研究者が議論をできるような問題が扱われることがなくなってきたのです。そんなわけで、ほとんどの方々が手を引き始めております。一部残っているのが、生殖医療、もしくは水子の問題です。ただこの生殖医療、あるいは水子の問題は、おかしな言い方をしますが、私は怖くて手が出せませんでした。と言いますのも、生殖医療は、本当に子どもが欲しくてノイローゼになりそうになっている人たちが必死で関わっている。その方々に対して、「そこまで欲望を追求するな」ということはとても言えませんので、声が出せませんでした。また、水子の問題に関しては、最近の水子供養も少し落ちついてきて通常の宗教行為になりつつありますが、少し前までは、オカルトに転落すると言いますか、危ない方向にいきかねない雰囲気がありましたので、やはりこれも怖かったのです。もともと、水子問題に関しましては、学会のパネルディスカッションでコメンテーターを務めさせていただいたことはあります。しかし、自分自身でそれを論じることはありませんでした。かくして、2010年以降、この分野をほとんど手掛けていないのです。そのようなわけで、今日は過去の実績で呼んでいただいたようなものです。しかし、最近でもこの問題をまったく考えていないわけではありませぬので、そのあたりのことを、お話をさせていただきたいと思います。

2. 仏教が直面する現代的課題

今回、お話をするにあたり、発表のタイトルをどのように付けようかと悩んだのですが、とりあえず大きめのタイトルということで、「現代的課題」といたしました。まずは、そこに含まれる課題を考えてみたいと思います。

仏教が直面する現代的課題ということに関して、第一に生命に関わる問題があります。臓器移植、脳死、死刑、自殺、尊厳死、生殖医療、それからiPS細胞による再生医療、遺伝子治療などがそこには含まれます。これらの中で、今、最先端の問題となれば、iPS細胞による再生医療と遺伝子

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

治療ということになると思います。しかし、正直なところ、私はiPS細胞の問題をまったくわかっておりません。それと同時に、この問題にはあまり議論をする余地がないような気がするのです。少し前に話題になっていたES細胞の場合には、受精卵をつぶすということがあったため、「受精卵は命ではないのか」、「それをつぶすことはいいのか」という議論がありました。けれども、iPS細胞による再生医療の場合、それが自分の体細胞を使ってとなりますと、誰に迷惑がかかるわけでもありません。遺伝子治療で、次の世代に影響が及ぶのであれば大問題です。しかし、自分一人の問題として止まってしまうのであれば、必ずしも他のものの犠牲の上に成り立つわけではないのですから、どこに議論のポイントがあるのかよくわからないのです。もちろん、何かの問題があるのですが、私自身はどうやってこの問題に攻め込むべきなのか、まだ見通しを持っておりません。このように、最先端の問題を論じられないために、最近ではこの分野についての発表を控えている状態です。

第二に取り上げようと考えたのが、葬祭に関わる問題です。これも、一応、生命に関わる問題とすることができるとは思いますが、最近、葬式の簡略化や「墓じまい」ということが全国的に増えています。そこにはマスコミの影響も大きいとは思いますが、その一方で、葬儀の意味、法要の意味を、お寺がしっかりと説明をせずにしてしまったツケが回っているのかもしれない。先ほど申しました水子供養の問題についても、やはり仏教界は真面目に論じないわけにはいかないと思います。

そして、第三が現代社会に関わる諸問題です。原子力の問題や、環境問題、そして戦争に関わる問題なども含まれます。これらは、通常はばらばらに議論されています。しかし、これらははたしてばらばらに議論するべきものだろうかとは考えています。むしろ、全部を同じ観点から、統一的、総合的にみるべきではないか。そのためには、何がしかの機軸と申しますか、「生きる」ということに関わるすべての問題を語るための基本的な視点を、どこかに据えなければならないと考えています。そして、それに対する私の今の見通しが、先ほどからお話をしている「尊厳」という概念なのです。「尊厳」という概念をきちんと定義付ければ、こうした問題

のすべてを、同じ論理で語るができるのではないかというのが、今の私の考え方です。言い方を変えますと、「尊厳」という概念を仏教的観点からある程度固めることによって、原子力の問題や環境問題に対する方針を出せるのではないか。そして、それと同じ論法で、生命に関わる問題についても、ある程度語れるのではないかと私自身は考えているのです。

3. 現代的課題を語る際の基本的立場

では、その「尊厳」をどのように定義付けるのかということを考える前に、少しわき道にそれて、現代的課題を語る際の基本的立場を考えたいと思います。これは『生死の仏教学』の序章に相当するものです。実は、脳死臓器移植問題が語られるのを見て、常におかしいと思っていたことがありました。そのため、まずは私の立脚点というべき七つの基本的な視点を指摘したのです。

順番に申し上げます。「1. 科学的、特に生命論であれば医学的な知識の紹介や説明で止まらないこと」。例えば、「脳死とはこういうものだ」、「臓器移植とはこういうものです」という説明だけをして、あとはあなたが考えてくださいというような論文を仏教者が数多く書いていたのです。脳死についての論文となると、まずは脳の断面図を描いて、その説明をする。では、それについて、仏教の観点からどう考えるべきなのかを読もうとすると、ほとんど意見も示さずに終わってしまう。これならば、わざわざ仏教関係者が原稿を書かなくても、医学関係者の書いたものを読めばいいではないかという論文が、半数以上を占めていたように思います。これでは書く意味がありません。

次に、「2. 是非論に固執しないこと」。何事でも良い面と悪い面は表裏一体で、見方によっては良くみえたものが、別の面から見ると非常に悪いということがよくあります。脳死臓器移植問題については、とにかくマスコミも社会も白黒をつけることを求め続けていましたが、やはりこの問題に対しては、是という人もいれば、非という人もいます。ある論理に従えば、臓器移植は素晴らしい医療となるけれども、別の論理に従えば、臓器移植

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

は否定されるべきものになるというように、一方的な結論が出るものではありません。むしろ、どちらか一方を選ぶのではなくて、どちらも正しいとせざるを得ない。そのような考え方が、1992年に各宗派の中で最初に答申を出された浄土宗や、あるいは、最後の1999年に答申を出した曹洞宗によって示されました。私も、そのような立場が適切ではないかと考えています。ただですね、これらの宗派はいずれも「善悪どちらとも言えないから、やむを得ず、両方の立場を認める」という立場でした。

それに対して、臨済・黄檗両宗は、浄土宗と同じ1992年に、脳死問題研究会による「研究討議を通しての一つの見解」という形の答申を出されています。しかし、それはまったくお世辞ではなくて、最高級のものだったと私は思っています。今回このお話をいただいて、臨済・黄檗両宗の答申を改めて読み直しましたが、まさに鳥肌が立つような、格調高いものだと私は今でも思っています。これを超えるものが一切出ていません。「黒は黒において是とし、白は白において是とするは無為無策のようであり、黒白ともに等しく耳を傾けるは患者の如きである。しかし、共に等しく是とし得る場を自覚して開き放っておくことは至難の行である。余人にあらず僧侶の僧侶たる主体性はここにある」という一節です。やむを得ないから、どちらでもよいことにしておこうではないのです。

臓器移植を受けなければ、あと数ヶ月で死んでしまう。そういう人に対して、それでも駄目だとは言えないと思います。反対に、「私は臓器を絶対提供したくない」とか、「お母さんの臓器は絶対提供したくありません」という人に対して、「あなたは自分勝手です」とはやはり言えません。ここで白か黒かを定めることは、それが嫌だという人を見殺しにすること、精神的に殺すことになってしまいます。そのようなことはあるべきではないし、あってはならない。そうだとすれば、黒は黒として、白は白として、両方の立場を同じように尊重することこそが、仏教が積極的に取るべき立場ではないのか。お釈迦さまの基本的な立場に、「対機說法」というものがございます。相手の立場や能力にあわせて法を説かなければ意味がない。この生命論、あるいは現代的な課題に対しては、それぞれの人に合わせて処方箋を書かざるを得ないわけですから、白か黒か、どちらか一方に決め

てしまうという議論は、極めて危険であるとともに、仏教の本質から外れてしまうと私は考えております。

それから、「3. 偏狭な教義、教学に固執しないこと、教条主義に陥らないこと」。臓器移植の問題が出された時に、いろいろな方が、いろいろなことを言われたのですが、その中には、「〇〇という經典にはこう書いてある」とか、「〇〇という論書にはこう書いてある」というように、二千年も前に書かれたものを持ち出して、臓器移植という現代的な問題を論じようとする方が多くいました。あまりにも時代錯誤な話を持ち出してきて、それで語ったような気分になっている人が続々と現れました。これはあまりにもおかしいと思います。あるいは、「唯識にもとづけばこうである」とか、「中観にもとづけばこうである」という議論もありました。しかし、生命論の問題や現代科学の問題は、一般の人々が相手です。「唯識って何?」、「空って何?」という人たちに対して、教学的なことを語ったところで何の説得力も持ち得ません。さらには、「我が宗祖のお言葉によれば」と論じた方もいますが、それではその宗派以外の人に対して、その人は語るつもりはないのかということになってしまいます。

やはり、このような問題に対する議論をするためには、一般の人々が受け入れられる内容であること、そして、たとえ特定の宗派や宗祖の話を出すにしても、それは通仏教的に、あらゆる仏教の立場の人々が受け入れられる事柄しか語るべきではないのではないかと私は思っています。さらに言うならば、「私は仏教徒ではない」と思っている人でさえも、「その点は納得できる」と言ってもらえるような話でなければ、こうした問題に対しては語る意味がないと私は考えております。

「4. 抽象的な言葉でごまかさないこと」。先ほども申しましたが、「仏とは何ですか」、「悟りとは何ですか」、「そもそも仏教とは何ですか」という質問に関連します。実は、私が勤めております愛知学院大学で、昨年からは臨床宗教師養成の講座が開設されました。そこで私も生命倫理学の授業を三時間担当することになったのですが、受講されたのは曹洞宗の僧籍を持つ四、五十代の方々が三、四人でした。それらの方々に、生命倫理学だからといって、いまさらカントの学説を語ったところで仕方がないと思った

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

ものですから、あくまで仏教的な観点から話をすることにいたしました。そこで、第一線で僧侶として活躍されている受講生の方々には申し訳ないのですが、「仏教とは何ですか」とお聞きしたのです。仏教とは何か。まさに禅問答みたいな質問です。仏教とは仏になること。では仏とは何ですか。もちろん、遺体になることではありません。仏になるとは悟りを開くこと。では悟りとは何ですか。人の苦しみを取り除くこと。では苦しみとは何ですか。

抽象的な言葉に頼っていると、実は何も具体的な内容を語っていないのに、何かを語ったような気分になってしまいます。ですから、それは極めて危ない。先ほど申しましたように、「仏」という言葉を一つとってみても、それが表す対象は様々です。お釈迦さまも「仏」ですし、仏像も「仏さん」と呼ばれます。阿弥陀如来や大日如来も「仏」ですが、死者も「仏」と呼ばれます。どの意味で「仏」という言葉を使っているのか。常にこの言葉の意味を明らかにしておかないと、議論はまったく中身の無いものになってしまいます。それどころか、時には「仏」とか「悟り」というような言葉は使わないぐらいの覚悟を持たないと、議論はどこかおかしなところへ行ってしまうように思います。そうした言葉を使うのであれば、常に明確な定義付けが必要です。

「5. 建前論、きれいごとでごまかさないこと」。つまり、現実から乖離^{かいり}した理想論ばかりを語らないこと。人間の生に不可避免的に付随せざるを得ない欲望などの負の側面を常に自覚すること。臓器移植の問題を考えるにあたって、それぞれの立場の人が、何について苦しむのだろうかと考えました。例えば、臓器の提供を求められた時に、「それは嫌だ」と思っている人が、「あなたが臓器を提供すれば助かる人がいるのに、なぜあなたは自分のことしか考えないのだ」と言われたら、当然この人は苦しみます。しかし、そうはいつでも、嫌なものは嫌なんですね。この気持ちを正当化させなければ、この人は救われません。人々から後ろ指をさされながら暮らす羽目になってしまいます。では、この「嫌なものは嫌だ」という気持ちをどう説明したらいいのでしょうか。あるいはまた、臓器を受け取った人が、「あなたは他人の犠牲の上に生きているのだ」と言われたら、もの

すごく辛い思いになると思います。でも臓器を受け取らなかつたら、この人は死んでしまうのです。その人を救うためにはどうしたらいいのか。この二つの問題に対しては、ほとんど解答が出ていなかったのです。しかし、どうしても解決しなければならぬ問題でした。これには私もだいたい頭をひねりましたが、最後はもうやぶれかぶれです。「嫌なものは嫌だ。それでいいではないか」。

考えてみれば、動物だって殺されそうになったらじたばたします。理屈ではありません。もっと言えば、誰かが誰かのことを好きになる。その理由を合理的に説明できるのでしょうか。もしもある女性のことを好きになった理由を合理的に説明できたら、世界中の人は誰もがその人のことを好きになるはずですが、結局そうはなりません。人間の生存のかなり大きなところを感情が支配しているのです。理屈ではありません。感覚的なものが支配しているのです。それならば、その感覚を大切にしなければなりません。また、その感覚や欲望というのは、理屈からいえば否定されるべきものをいっぱい持っています。しかし、たとえ否定されようとも、我々はそれを完全に捨てることはできないはずですが、「臓器の移植を受けなければあなたは死にますよ」と言われて、「ああ、そうですか。では死にましょう」と言える人はほとんどいないはずですが、じたばたして、「他の人は死んでもいいけれど、自分だけは生き残りたい」というように、エゴが丸出しになることもあるでしょう。そのこともある程度認めた上でなければ、この問題を議論することはできないと思います。どう考えても否定されるべきマイナスの要素もあるということも含めて、議論しなければならないということです。

そして、今お話している中で、「6. 合理主義的思考にとらわれないこと」についても一緒にお話してしまいました。生きることには、合理的には解決できない非合理的な要素が常に付随するということ。「嫌なものは嫌だ」ということです。実はこの問題を考えている時に、ある若手の研究者の方と手紙で二、三回ほど議論したことがあります。私が「嫌なものは嫌だ」という理由でいいではないかと書きましたら、それでは学問ではなくとなると強く反対されました。しかし、議論している中で、私はますます

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

この思いを強くしたのです。「嫌なものは嫌だ」という以上の理由など、人間が生きていく上では存在しないのではないかということです。「死にたくない」という思いは、たぶん誰もが抱いています。では、その「死にたくない」という思いの理由を合理的に説明することが可能でしょうか。おそらく、これは不可能だと思います。生き物として、感覚的に生きたいと感じているだけです。このような論理以前の感覚的なものを、少なくとも論理と同じくらいまで尊重しなければ、あらゆる人々に「ああ、なるほどな」と聞いてもらえるものにはならないと私は考えております。

つまり、このような問題に対して、私はまだそれに自分が関わろうとしていなかった頃には、「それは学問とは言えない、エッセイにすぎないではないか」というように、馬鹿にしていたところがありました。しかし、エッセイ的にならなければ、この問題を扱うことはできないと今では考えています。その意味で、いわゆる文献学的な研究とはまったく異なる手法をとらざるを得ないと考えています。

「7. 教義仏教のみに固執し、生活仏教の側面を無視しないこと」。つまり、迷信的、俗信的なものであれ、人々の日常的な仏教信仰に付随する要素の価値を否定しないこと。どうしても仏教学者がこの問題を議論しようとすると、教義や経典の語句にもとづいて、「この経典にはこう書いてある」とか、「この論書にはこう書いてある」。「だから、この問題はこう考えるべきだ」と論じてしまいます。しかし、「仏教的な観点から意見を述べてください」ということを一般の人たちから求められたとしても、その人たちが考えている仏教は、必ずしも教義のみに即した内容、つまり経典や論書などに書かれている内容だけではないはずです。むしろ、それぞれの土地の、それぞれの地域の、それぞれの伝統にもとづいた、民衆的、民俗的な内容も強く意図されているはずです。

極端なことを言いますと、「お焼香は何回やればいいのですか」ということをよく聞かれます。そのようなことは経典に書いてあるのでしょうか。仮に書いてあったとしても、経典によってばらばらだと思います。つまり、これは民俗的なものなのです。しかし、人々はむしろ、そういうことこそを重要視しているのです。そうだとすれば、教義だけではなくて、むしろ

俗信的、迷信的なものまでを含めて、仏教というものを考えなければならぬと私は考えます。

4. 仏教のめざすもの

さて、ここまでの内容が『生死の仏教学』にも書いた事柄ですが、今回はそれにもう二つ付け加えたいと思います。

「8. 仏教についての硬直化した考え方に固執しないこと」。つまり、「仏教とはこういうものである。だから、そこから逸脱したり、それに反するものは仏教ではない」という姿勢は排除しなければならない。むしろ柔軟性をもって、あらゆる可能性を探る覚悟を持たなければならないと私は考えています。実は、このことを加えた理由として、私自身の経験があります。日本生命倫理学会でのことです。仏教は自殺をどう考えるかという問題に対する見解を発表しました。これは尊厳死の問題を考えるにあたって、どうしても避けて通れない問題だと考えたのです。結論から申しますと、私は、仏教は自殺を必ずしも全面否定しているとは考えてはおりません。むしろ、時には自殺も容認されていると考えております。死刑でさえも、歴史的には容認された例があると私は考えております。

今日はこの話にあまり深入りしませんが、死刑の問題に関して言うならば、例えばアングリマーラの話です。あの、他人の指を切って、それでネックレスを作った男です。彼がお釈迦さまの弟子になって教団に入りました。その後、乞食に出掛けると、みんなから石礫を投げられて半殺しにされてしまいます。「お釈迦さま、私はもう耐えられないから乞食に行くことをやめさせてください」と頼んだところ、お釈迦さまは「だめだ、行きなさい」とおっしゃった。当たり所が悪ければ死んでしまいます。つまり集団リンチに遭っているのです。それにも関わらず、お釈迦さまは「あなたの行った悪業を、今、受けざるを得ないのだ」と言って彼を送り出しているんです。もし、殺生を完璧に止めるのであれば、お釈迦さまはあの時に、アングリマーラを外に出さないはずで、出しているということは、積極的ではないけれど、死刑というものに対して百パーセントの否

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

定をしていることにはならないと私は考えております。

自殺の問題に関しては、もっと様々な論点がありますが、結論として私は、自殺に対して仏教は、もちろん肯定はしないけれども、さりとて否定もしないと考えております。もし自殺を全面的に否定するという立場を明確にしてしまったら大変なことになります。皆さんも経験があるかもしれませんが、お檀家さんの中で、誰かが自殺をしてしまったという例があったと考えてみてください。家族はものすごく落ち込んでいるはずです。その時に「ご法話を」と言われたとして、「仏教の立場では、自殺はまったく認めておりません」と語ろうものなら、たぶんそのご遺族は「もう二度とお前の顔は見たくない」とおっしゃるでしょう。「仏教なんてくそくらえだ」ということになるでしょう。仏教とは何か。後でまた申し上げますが、人々の苦しみを救うもの、心の苦しみを救うものではないでしょうか。そうだとすれば、家族の誰かが自殺をしてしまった方々に対しては、それを救ってさしあげることが必要になってきます。まずは、その事実をある程度は認めてあげざるを得ないと思います。

そのような観点から、私は仏教が自殺を百パーセント否定しているとは言えないし、実際に、そのような理解をせざるを得ないのではないかという発表をしました。その時、発表を聞かれている方々を見回して、「この先生は後で必ず反論されるだろうな」と思った先生がいらっしやいました。予想どおり、強烈な反論をされました。もう一人。ある大家の先生が手を挙げられました。この方ならわかってくださるだろうと期待したのですが、これまた強烈な批判をされました。「あなたが語っているのは仏教ではない。仏教というものをあなたは何もわかっていない。もう一度、一から出直してきなさい」というような、非常に辛辣な批判を受けました。

その後、学会の機関誌に論文を投稿したのですが、それに対して三人の匿名の査読者の中の一人から、学会の会場で出されたのと同じような批判を受けました。「こんなものは仏教とは言えない。こんな論文は載せるわけにはいけない」という批判でした。ただ、日本生命倫理学会は、それに対する反論の機会を与えてくださいましたので、かなり詳細な反論を書きました。その結果、論文は掲載していただきましたが、その時に強く思っ

たのが、「仏教はこうでなければならない」という、あまりにも硬直化した考え方で議論をされている方がまだまだ多いということ。これではあらゆる場面において、「黒は黒において是とし、白は白において是とする」ような場を開いておくことなどできません。もちろん、どう考えてもダメなものもあります。「誰でも、人を殺したければ殺してもいいではないか。それを認めよう」と言っているわけでは毛頭ありません。しかし、原則論としての仏教の立場からすればおかしいかもしれないけれども、認めざるを得ない部分もあるのではないかと。もちろん条件付きです。しかし、条件を付けながらであれ、認めざるを得ない部分があるという可能性を、検証もせずに閉じてしまうということは、やはりやってはならないと私は考えております。

そしてもう一つ、「9. 宗教界（仏教界）と世俗界とを完全に隔絶させないこと」。古代インドのお釈迦さまの時代にあつては、宗教界と世俗界とは完全に独立していました。独立しながらも、両者が交渉を持っていたというのが、おそらく古代のインドのあり方だったと思います。この点は、現代のインドにおいても多少そのような傾向が残っているかもしれませんが、日本においては古代から現代に至るまで、宗教界が世俗界から完全に独立しているということはあり得なかつたはずで、常に宗教界は、世俗の権力者からのなごしかの関与を受けざるを得ませんでした。考えてみれば、それぞれの宗派のトップの方々は朝廷からの勅許を得てその地位についていたり、あるいは禅師号や国師号などをいただいているわけです。こうしたことを考えてみても、宗教界が世俗界から完全に独立しているという事は、日本においてはあり得ませんでした。それどころか、日本における仏教の存在意義というのは、私は「鎮護国家」の思想にあつたのではないかと考えています。明治時代以降、それは政府によって否定、あるいは拒否されましたけれども、日本における仏教の存在意義は常に「鎮護国家」、すなわち仏教の力によって国家を鎮め、護ることにあつたと考えております。つまり、仏教界は常に世俗界と密接に結びつきながら存在してきたということです。さらに、明治以降は僧侶を含むすべての者が、一国民、一社会人として位置づけられました。そうだとすれば、僧侶は別

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

格だということは一切通用しなくなります。僧侶も一社会人として、一国民として存在しているのであり、その立場を踏まえた上でなければ、発言を聞いてもらうこともできません。つまり、一般の人たちと同じ土俵に立たなければ、僧侶の発言などまったく聞いてもらえないのです。

そうなりますと、これまで「仏教の立場」ということを申し上げましたけれども、「仏教とは何か」という根本問題に戻ってこざるを得ません。仏教とは何か。お釈迦さまが出家をされた時に問題とされたのは、人生の四苦八苦、すなわち生老病死をはじめとする問題をどうしたら解決できるのかということでした。このことに象徴されているように、仏教とは人生の苦しみからいかにして逃れるか、もしくはその苦しみをいかにして軽減させるかという問題の答えを探す試みだったはずです。もちろん、苦しみはゼロにならないかもしれませんが。例えばキサーゴータミーの話です。大切な赤ちゃんが死んでしまったために、「この赤ちゃんを蘇らせてください」と泣き叫んだこの女性の苦しみを完全に取り除くためには、本当に赤ちゃんを蘇らせなければなりません。しかし、そんなことをできるわけではないのです。つまり、苦しみをゼロにするということは、土台不可能な話であり、むしろこの苦しみをいかにして乗り越えていくのかということにこそ、ポイントがあるように思います。

以前、テレビでダライ・ラマのインタビューを見ておりました。その中で、質問者がダライ・ラマに対して、「あなたは泣いたり怒ったりすることはないのですか」という質問をされていました。それに対して、ダライ・ダマは大笑いされたのです。「私は人間ですよ。私だって悲しいことも苦しいこともあります。そもそも考えてみてください。目の前で誰かがいじめられていたり、殺されそうになっている時に、それをニコニコ見ていられますか。もしそれができるのであれば、それは人間がすることではありません。怒るべき時には怒らなければならない。つまり怒ったり、悲しんだり、喜んだりするのは当たり前です。しかし、深い海を思い起こしてください。外で嵐が吹き荒れれば海の表面は波立つけれども、一番深いところは常に穏やかなままでしょう。私はそのような心を持っていたいと思います。」そのようなことをおっしゃっていたと記憶しております。自分

の周囲では次々にいろいろなことが起こりますから、心の表面は大きく波立つでしょう。けれども、心の中の一番深いところは、常に穏やかなままであるということです。

つまり、どのような苦しみや悲しみがあっても、それを乗り越える智慧や力を手に入れることにこそ、仏教の本質があるのです。そうだとしたら、そのためにはどうしたらいいのでしょうか。お釈迦さまの教えの要点は、欲望を取り除けということにあったはずですが、それを授業で説明しますと、学生から質問を浴びてしまいます。「生きていたいというのも欲望ではないですか」とか、「仏教の説くとおりにするということは、私に死ぬということですか」という質問を何度も受けてきました。私はそのたびに困っていたのですが、最近ようやく、無制限な欲望や分不相応な欲望は止めろということだと説明するようになりました。あるいは、自分が頑張れば手が届くような目標を目指す、いわば向上心のような欲望までをも否定しているわけではなくて、どう頑張っても不可能なこと、あるいは、それを行うことによって周りの者に多大な迷惑をかけてしまうような、そのような分不相応な欲望は否定しなさいということだと説明しております。

このあたりのことについては、それぞれの方によって説明の仕方が異なるだろうと思います。しかし、いずれにせよ、苦しみを取り除いたり、あるいは苦しみを乗り越えるためには、欲望をある程度コントロールすることが重要になる。これは間違いないと思います。同時に、絶対という考え方を否定することも必要です。そもそも「諸行無常」という教えは、あらゆるものは変化してやまないということであり、「絶対」という考え方を拒否する教えです。あるいは「空」の理論。この理論も、インド的な解釈をするか、中国的な解釈をするか、あるいは禅的な解釈をするかによって、説明はだいぶ異なってきます。しかし、いずれにせよ、絶対的なもの、永遠不変なるものを否定するというところに違いはないと思います。

このことはまた、先ほども申しました「対機説法」にも関わってまいります。ある人にとっては正しいことでも、他の人には正しくないということはいくらでもあります。各人にとって、正解はバラバラだということはいさしほあることです。そのことを十分に踏まえておきなさいというのが、

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

お釈迦さまの基本的なスタンスだったのではないのでしょうか。そうだとすると、「苦しみを取り除け。苦しみを乗り越えろ。そのためには分不相応な欲望から離れなさい。そして、絶対的な、不変なものは存在しないということ」を認めた上で、それを相手の立場や能力などにあわせて議論を進めていきなさい」ということが仏教の要点だったのではないのでしょうか。

では、その議論を進めるためには、何を尊重したらいいのでしょうか。もちろん「諸法実相」という言葉もありますから、あるがままが真実であるということも、日本仏教の一つの到達点かもしれません。しかし、現代的な課題を語るにあたって、「諸法実相」などという暢気なことを言っているわけにはいきません。そこではやはり、「尊厳」という観点が利用できるのではないかという考え方に、私は今、たどり着いております。

5. 西洋的「尊厳」の解釈

いよいよ「尊厳」の解釈に入りましょう。

まず仏教的な「尊厳」を考える前に、西洋的な「尊厳」を確認しておきたいと思います。なぜか。実は「尊厳」という概念は西洋で生まれたものであり、わが国では明確な定義が存在しないのです。例えば『広辞苑』を見ても、「とうとくおごそかで、おかしがたいこと」と書いてあるだけです。これで何を議論しようというのでしょうか。つまり、辞書的な定義はまったく役に立たないのですが、そもそも日本では、そのようにしかできないということなのです。

それに対して、西洋では実に明快です。一般に、「尊厳」という言葉は「生命の尊厳」とか「人間の尊厳」というような使われ方がされていますが、元来、この二つはまったく別の概念として使われているのです。まず、「生命の尊厳」とは Sanctity of Life、つまり、「生命の神聖性 (sanctity)」であり、「人間の尊厳」は Dignity of Human Being、つまり「人間の尊厳 (dignity)」と表現されています。このように、同じ「尊厳」という語で訳されているのですが、もとの言葉が違います。日本語に訳す時に、「sanctity」を「神聖性」と訳しづらいから「尊厳」と訳しているだけで

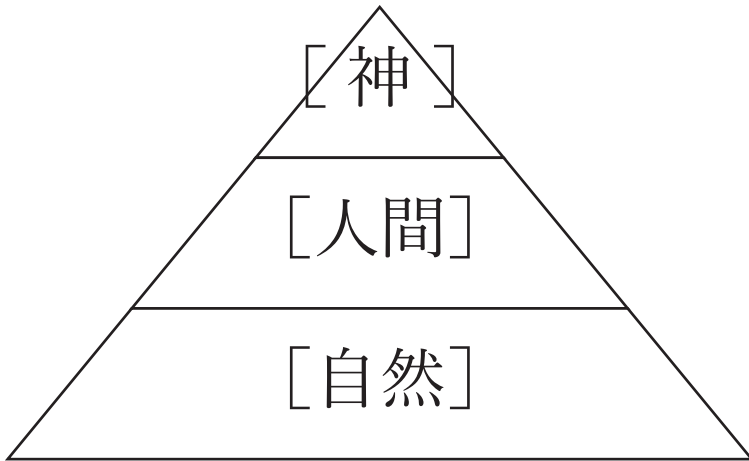


図1

あって、実は「生命の神聖性」と「人間の尊厳」は別の概念として使い分けられているのです。

では、「生命の神聖性」から確認してみましょう。そのためにも、キリスト教（カトリック）の世界観をみておきたいと思います。【図1】は、私が大学生の時に、西洋史の先生が授業で用いられた図です。「面白いなあ」と思ったので、使わせていただいています。一番上に神が位置しており、次に人間、一番下に自然がある。自然の中をさらに細かく分割しますと、上から順番に動物、植物、鉱物というように三つに分けられます。しかし、動物も植物も鉱物も、すべて自然の中に入ってしまう。この三つに共通することは、いずれも物質だけで成り立っているということです。一方、人間は自然とは違い、物質プラス人格、すなわち精神からなっています。動物も含めて、自然には精神がないのです。そう言いますと、例えば、「わが家のペットの犬はワンワン喋るよ」とか、「私の言うことを聞いてくれるよ」とおっしゃる方がいます。しかし、ロボットでも私の言うことを聞いてくれますし、喋りますし、歩きます。あるいは時計を考えてみてください。時計はネジを巻けば動きますし、鳩時計でしたら「ポッポ

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

ッ」と喋ります。動物の身体は、柔らかい材料で作られた不可思議な形のゼンマイやネジで作られている機械にすぎないのです。人間の身体も同じです。ただ、人間の場合には、物質で作られた自然としての身体の中に、神から与えられた人格、すなわち精神が宿っています。ついでながら、神には物質と精神と、さらには神にしかない「神性」とでも言うべきものが宿っています。このように、神と人間と自然は明確に分かれているのであり、それらを一緒に論じることはできないのです。

『旧約聖書』の「創世記」の中で、神による人間の創造が描かれている部分には、「主なる神は土のちりで人を造り、命の息をその鼻に吹き入れられた。そこで人は生きた者となった」と書かれています。つまり、まずは物質で身体を作り、その鼻の中にフッと息を吹き込まれた。これが人格となります。ヴァチカンのシステイーナ礼拝堂の天井に、ミケランジェロが描いた絵画「アダムの創造」では少し脚色がなされています。『旧約聖書』の記述では鼻から息が吹き込まれて精神が注入されるのですが、ここでは神の指先から人間の指先へ精神が注入されたようになっています。それから、フラ・アンジェリコが描いた、イエス・キリストの誕生にまつわる「受胎告知」の絵（イタリア・コルトーナ、司教区美術館蔵）について、西洋美術史の本を読んでいたら面白いことが書いてありました。絵の左側に描かれている天使が右側のマリアに語りかけているのですが、その天使の口から、三本の白い線のようなものが出ています。よく見ると、ここには文字が書かれています。マリアの懐胎を示唆する言葉がラテン語で書いてあるのだそうです。その文字が、マリアのお腹ではなくて耳に届いています。つまり、イエスを身ごもるにあたって、魂といいますか、精神が、言葉で入っているわけです。あるいはこれを息と呼んでもいいのかもしれませんが。いずれにせよ、人間は物質からなる身体と精神とから成り立っているのです。この精神は神から与えられたものである。そのように神から与えられた精神、つまり人格を持っている人間には「神聖性 (sanctity)」があるというのが「生命の神聖性」です。けれども、仏教徒がそれをそのまま受け入れるわけにはいきません。

次に、「人間の尊厳」についてもみてみましょう。まず、人間の形は神

の似姿である。キリスト教の美術で、よく神が人間のような姿で描かれておりますが、あれは逆なんですよ。人間が神に似せて造られたということなのです。それだけ、人間は神にとっては特別な存在だということ。さらに、人間は神から世界、つまり自然を自由に扱う権利を与えられている。言い換えれば、自然を支配する権利を与えられている。これも人間が特別な存在だからです。さらに、神は人間を救うためにイエスを送られた。そのイエス自身が人間の姿で現れている。ここにも、神が人間を特別な存在とみなしていることが窺われる。このように、人間は他の自然とはまったく違い、神から特別扱いされた存在である。これが「人間の尊厳 (dignity)」という概念の根拠です。

したがって、「生命の神聖性 (sanctity)」も「人間の尊厳 (dignity)」も、いずれも人間が神によって特別視されていることが根拠とされています。ですから、神の存在、あるいは、神によって人間が造られたということを認めない者にとって、元来、これらの概念は何の意味も価値もないものなのです。しかし、そのようなことを言ってしまうと、「尊厳」という言葉が使えなくなってしまいます。ところが、「尊厳」という言葉は既に日本国内においてもいろいろな形で使われているのです。様々な法律の中でも「尊厳」を守るとか、「尊厳」を大切にするなどということが記されていますから、今さら「尊厳」という言葉を使わないわけにもいきません。そうだとすれば、私たちは「尊厳」という言葉を、自分たちなりに使えるものにしていかなければなりません。意味がない言葉を使っても致し方ないことになるのです。

6. 西洋的「尊厳」の問題点

そのためにも、仏教的な「尊厳」を考えなければならないのですけれども、ここでもう少し立ち止まって考えたいと思います。今申し上げたキリスト教的、すなわちカトリック的な「尊厳」に付随する問題を考えてみようと思います。『生死の仏教学』では三つの問題点を指摘しておきました。ここではそれを四つに増やしたいと思います。

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

まず一つ目の問題は、精神、つまり人格ばかりが重視されていることです。「生命の神聖性 (sanctity)」であれ、あるいは「人間の尊厳 (dignity)」であれ、いずれも神の息にもとづく人格に由来するものです。そうだとすると、精神、つまり人格が離れてしまった後の身体には、何の「尊厳」も認められないことになります。事実、カトリックにおいては、身体には精神を支えるという意味において間接的に「尊厳」があるという説明がなされています。そうだとすれば、亡くなった後、つまり精神が離れてしまった後の遺体は、もはやゴミとして扱ってもいいという理屈が出てきてしまいます。そうなると、ご遺体を前にして最期のお別れをしたり、ご遺体に対する荘厳を行う意味がまったくなくなってしまうのです。

二つ目の問題はこのことに関わりますが、身体の中に精神が宿っているからこそ「神聖性」や「尊厳」があるとすれば、死んだ人にはもはや「神聖性 (sanctity)」も「尊厳 (dignity)」もないことになります。そうだとしたら、死者供養には何の意味もありません。死んでしまった者には既に精神がないわけですから、「神聖性」も「尊厳」もない死者の供養を、それが葬儀であれ、あるいは年回法要であれ、行う意味がありません。それどころか、「尊厳」は身体の中に精神が宿っている者にしか存在しないのであれば、それは今、この瞬間を生きている者だけの問題になります。つまり、今、私がここで急に倒れて死んでしまえば、その瞬間に私は「尊厳」を失うことになります。言い方を変えれば、精神活動がある瞬間の「尊厳」は語れても、一分後に私に「尊厳」があるかどうかを、今私が断言することはできない。今そこに精神が宿っているかどうかということで「尊厳」があるかないかを決定するということは、そこに精神がある瞬間の「尊厳」しか語れないということになり、過去に生きていたご先祖さまの「尊厳」も、将来の子孫の「尊厳」も語ることはできなくなります。仏教的な死者供養は、ここでは何の意味もないことになってしまうのです。

ちなみに、カトリックなどでは元来、死者供養というものはないはずで、と言いますのも、神に召されて天に行かれた方々は、既に神の近くにいらっしやるのですから、我々が供養して差し上げる必要はないのです。神のもとにいらっしやるのだから、そこで既に「神聖性 (sanctity)」と

「尊厳 (dignity)」を持っていらっしやるはずです。生きている人間が故人のために何かしらの祈りを捧げる必要は、論理的に考えれば存在しないはずなのです。

それから、身体の中に精神が宿っているから「神聖性 (sanctity)」と「尊厳 (dignity)」があるということは、個々の人間をピンポイントで語っていることになり、他者との繋がりとか自然との繋がりを一切見ていないことになります。この点に三つ目の問題があります。他者との繋がりを無視した「尊厳」ということは、言い方を変えれば、各々の人間は、個別に精神を持つ個人としてのみ尊重されているということになります。よく、「西洋では個が確立している。それに比べて日本は駄目だ」という言い方がされます。しかし、考えてみれば、西洋において個が確立するのは当たり前です。神から人格を与えられて、それによって初めて一人の人間が成り立つと認められるわけですから、一人の人間がいれば、そこに一つの個が成り立っているのは当然です。そして、この個が集まって社会が形成されているわけです。

ここで、少し話がそれますが、社会とは何かということを考えてみたいと思います。後でまた出てまいります、「社会」と「世間」はどう違うのでしょうか。普通、「社会と世間はどう違うの？」と子供に聞かれると面食らってしまい、「まあ、似たようなものだ」と答えたくくなります。ところが、そのように答えている本人が、それで納得しているのでしょうか。「世間さまに申し訳が立たない」と言いますが、「社会さまに申し訳が立たない」とは言いません。言ったらおかしいことになります。つまり、社会と世間を、やはり私たちは区別していると考えざるを得ないのです。

「世間」という言葉は日本古来の言葉です。それに対して、「社会」は明治時代になってから、西洋の言葉を翻訳するために作られた新しい言葉です。では「社会」とは何でしょうか。改めて『広辞苑』をひきました。「人間が集まって共同生活を営む際に、人々の関係の総体が一つの輪郭をもって現れる場合の、その集団」と書いてあります。先ほどの「尊厳」の定義に比べればはるかにいいのですが、私はこの「社会」という概念を、少し違った形で説明してみようと思います。まず、一つの枠組みがあり、

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

その枠組みの中に、神から精神を与えられた個人が置かれていると考えてください。例えば、アダムとイヴはエデンの園という枠組みの中に置かれました。アダムとイヴが追放された後も、エデンの園は存在しています。同じように、一つの小学校があり、そこに子どもたちが集まることで、一つの小学校という「社会」が成り立ちます。しかし、極端なことを言えば、子どもたちがいなくなっても小学校を存続させることは可能です。

つまり、「社会」はまず枠組みがあって、その中に個人が入っている。この「社会」のルールや法律は、「社会」を作った者によって制定される。キリスト教的に考えれば、人間が守らなければならない最初のルールは、神から与えられた「モーセの十戒」ということになります。このように、「社会」を作った神がルールを与え、その「社会」の中に神によって配置された一人一人の個人は、それに従うことを求められる。このような枠組みが「社会」だと私は考えております。ですから、「社会」が成り立つためには、そこに所属する個々人が成り立っていないと行けないのです。

そして、この個人の存在は、先ほどから申しているように、神から人格を与えられた者でなければなりません。つまり、西洋的な「尊厳」は神を抛り所とする「尊厳」であり、すべての人間は常に神との間で対一の関係を結んでいるということになります。ちなみに、英語で「宗教」を表す「religion」という言葉の語源を、キリスト教では「re + ligare」と説明します。「re」という部分は「繰り返す」という意味を、「ligare」は「結び付ける」という意味を表しています。ですから、神と一人の人間の精神を、ほどこけないように「繰り返す結び付ける」ことが「re + ligare」に由来する「religion」という言葉の意味である。そのようなことが、古代キリスト教のラクタンティウスやアウグスティヌス、あるいは中世のトマス・アクィナスによって説かれております。このように、神と私の精神をしっかりと結び付けるのが、キリスト教の考えた「religion」の意味なのです。ですから、神がいなければ個人は成り立ちませんし、「生命の神聖性 (sanctity)」も「人間の尊厳 (dignity)」も成り立ちません。しかし、申すまでもなく、このような考え方を仏教徒がそのまま受け入れることはできません。「宗教」という概念そのものに関わるこの点に、四番目の問題

があるのです。

7. 仏教的「尊厳」の拠り所

そのようなわけで、やはり仏教なりの「尊厳」を考えなければなりません。そこで、仏教の基本的な考え方を改めて確認してみましょう。まずは大乘仏教の一丁目一番地とも言うべき「空」の思想です。いかなるものの中にも、他者の影響を受けることなく存在し、永遠に変わることのない本質とか実体なるものは存在しないという思想。そして、これは当然のことながら、お釈迦さまが説かれた「無我」の教え、すなわち、永遠に変わることのない「我」はないという教えを受け継いだものです。勘違いしないでいただきたいのは、「無我」という教えは心の存在を否定しているわけではありません。日本語で言う「魂」を否定しているのでもありません。そうではなくて、永遠に変わらない人格、永遠不変の本質、そのようなものはないといっているのです。

よく学生に対する説明として用いている例なのですが、例えばボカんと殴られたとします。その瞬間に、「痛いな、コノヤロー」と思います。これは私の今の心です。ところが、フツと振り返った瞬間に、そこに美しい女性がいて、「あら、ごめんなさい」と言われたら、多分「大丈夫です」と私は言うでしょう。もう心は変わりました。しかし、次の瞬間に隣から怖そうなお兄さんが現れて、「なんだ、お前は」と言われたら、「ごめんなさい」と言って私は逃げます。わずか一秒の間に、私の心はコロコロ変わる。心はあるのですが、永遠に変わらない心はあり得ない。それどころか、この心は状況によってどんどん変化していきます。すなわち、縁起の存在です。人間の心は神という創造主によって造られたものではなく、むしろ、周囲の環境によってコロコロ変化してやまない存在です。そうだとすれば、繰り返しになりますが、神から与えられた精神や、それに由来する「尊厳」というものを仏教は認めることはできないし、神から与えられた精神を持つ個人という概念が成立することもあり得ません。もちろん、神との間で一対一の関係を保っている個人が枠の中に入って成り立っている

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

「社会」というものも、日本においては本来存在しません。

そうなつてまいりますと、ますます「尊厳」をどう説明したらよいのでしょうか。先ほど申し上げたとおり、仏教ではしばしば生命の「尊厳」を「仏の御いのちの尊さ」と言います。では、その「仏の御いのち」とはどのような意味でしょうか。それどころか、そもそも「仏」とは何でしょうか。この問題が改めて出てくるのです。先ほどから、私は「仏」という言葉にはいろいろな意味があると申しましたが、実は、大切なことを一つ言っておりません。と申しますのも、「仏」という言葉はお釈迦さまを指すこともありますし、悟った人を意味することもあります。阿弥陀如来や大日如来を表すこともあれば、お寺に祀られている仏像を表すこともあります。しかし、同時にもう一つ。大日如来とは重なる部分がありますが、真理そのもの、仏法そのもの、いわゆる「ダルマ」。これを「仏」と呼ぶこともあります。いわゆる法身仏の概念です。では、真理そのものを「仏」と呼んだ時の「仏の御いのち」とは何を表していることになるのでしょうか。もちろん、「空」の論理も大切ですが、ここで注目したいのが「縁起」の論理なのです。

「縁起」とは、あらゆるものが相互に支え合いながら存在し、他者の影響によって変化を繰り返すということ。つまり、常に独立して存在し、変わらないものはあり得ない。人間や、人間の心も同じであり、周りの影響を受けながら、どんどん変化しながらしか生きていけない。人間は、たまたまその条件が合わさることで、生まれてくるにすぎない。たまたま様々な条件がうまく集まることによって、人間として生まれてくることができる。つまり、「人身受け難し」ということです。この「有り難さ」というものを、私たちは頭の片隅にでも置いておいた方がいいのではないかと思います。

同時にまた、私たちは常に周囲の人々との支え合いの中で、常に影響を与え合いながら生きています。これをとりあえず「縁起の世界観」、あるいは「縁起の人間観」とでも名付けておきましょう。この考え方につきましては、特に龍谷大学の鍋島直樹先生の御論文などから大きな示唆を受けております。ところが、今から十年前の平成二十年に、日本印度学仏教学

会の学術大会が愛知学院大学で開催された時に、同学会として初めてパネルディスカッションが行われることになったのです。その際に、主催校である愛知学院大学でも、せめて一つはパネルディスカッションを主催しようということになりまして、なぜか一番下の私にその役が回ってきてしまいました。「何かやりなさい」と言われて、悩んだ末に生命倫理の問題を扱うことにいたしました。そのために、鍋島先生にもご協力を仰ぐとともに、当時からビハラー問題で活躍されていた谷山洋三先生、それに前川健一先生に参加していただきました。そのパネルディスカッションでの発表の中で、私や鍋島先生はこの「縁起の世界観」をとりあげました。すると、お聞きくださっていた先生方の中から、「あなた方の言っている「縁起」は、お釈迦さまの説いた「縁起」とも、インドの大乗仏教でいう「縁起」ともニュアンスが違うのではないか」というご指摘をいただきました。

よく知られているように、お釈迦さまの説かれた「縁起」は、簡単にいえば因果関係を表しています。何らかの原因があると、その結果として何かが生まれてくるという因果関係を、お釈迦さまは「縁起」と呼びました。それに対して大乗仏教の「縁起」は、例えばここに黒い本があるとして、その黒という色だけを本から抽出することはできないということ。あるいは、本には重さがありますが、その重さという要素だけを本から抽出することはできないということ。つまり、本があるから黒という色があり、黒という色があるから本がある。本があるから重さがあり、重さがあるから本がある。このように、実体と属性との関係は不可分であり、お互いがお互いを支え合っているということを大乗仏教では「縁起」と呼んでいます。ですから、人と人とが支え合っているという関係は、お釈迦さまの説かれた「縁起」ではないし、大乗仏教の説く「縁起」とも違うことになります。ここをどう考えるのかというご質問をいただきました。

実は、これと同じ指摘を、それ以前に私の指導教授でありました立川武蔵先生からもいただいております。ですから、このことは初めからわかっただけなのですが、やはり「参ったな」というのが率直な感想でした。けれども、逃げるわけにもいきません。そこで、中村元先生が編纂された『仏教語大辞典』の中で、「縁起」という言葉は「俗な表現によれば……持

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

ちつ持たれつの関係」を表すということが書かれておりましたので、そのことを思い出して回答としました。先ほど、現代的課題を語る際の基本的な立場として、教義仏教のみに固執しないと述べたことを思い出していただきたいと思います。これは悪くいえば「逃げ」ですが、良くいえば「積極的な逃げ」です。「縁起」という考え方を、おそらく日本の一般の人たちは、お互いを支え合うことだというように理解していると思います。まさか、この本には色や重さがあつて、そうした色や重さと本が相互に支え合っている関係を「縁起」というなどというように、教学的なことを一般の人は考えてはおりません。むしろ、一般の人たちは、お互いが支え合う、お互いが寄り添い合うことを「縁起」という仏教の教えだというように、通俗的には理解しているのではないのでしょうか。そうだとしたら、少なくともインドの大乗仏教の教義についての論争をしようというわけではなくて、現代的な、世俗的な問題を語るのですから、このような考え方を使ってもいいのではないかと私は考えているのです。

このように考えていきますと、私たちは様々な人々によって、様々な自然によって支えられながら生きていることは確かです。それどころか、私は私の周りにいる多くの人々、例えばA、B、C、D、E、Fという人たちに支えられているとしますと、そのA、B、C、D、E、Fという人たちは、さらにその周りの人たちに支えられていることになります。それを図に表しますと、丸を一杯並べておいて、その真ん中の一つだけ黒く塗った丸を書いた【図2】になります。この黒く塗られた真ん中の丸が私であり、その周りの丸は、私を取り巻いている人たちを表しています。このたくさんの丸を、自由に線で結んでみてください。実にたくさんの線が引けるはずで、つまり、お互いがものすごい勢いで結ばれているわけです。これを譬えれば、一枚の網、漁網のようなものです。魚を取る網の一つの結び目は、他の結び目があるからこそ、その存在を支えられています。けれども、もしもこの一つの結び目が破れてしまったら、網の全体がぶわあ一つと破れてしまいます。一つの結び目は全体があつて初めて支えられているけれども、しかしこの一点があるからこそ、全体も支えられているという関係。これを通俗的な用語法として「縁起」と呼んでもいいのでは

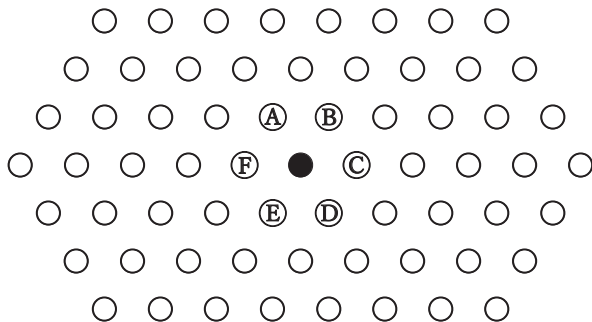


図2

ないかと私は考えております。

ご存知の方もいらっしゃると思いますが、ベトナム出身の禅僧のティク・ナット・ハン師が「インタービーイング」というタイトルで、「ここに一枚の紙があります。この紙の中に、宇宙に存在するすべてのものが見えますか」という趣旨の一文を書いているらしい（『微笑みを生きる』より）。つまり、この紙は木から生まれている。では、その木はどうやって育ったのだろうか。土があり、種があり、水があり、太陽の光があり、酸素があり、二酸化炭素がある。その木を切った人がいる。木を加工した人がいる。その人には家族がいる。親がいる。友達がいる。さらにその人たちは何を食べたのか。魚を食べた。肉を食べた。では、その魚は何を食べて暮らしていたのだろうかと考えていけば、どんどんどんどん過去に遡っていきます。一方、この紙に火をつければ燃えます。二酸化炭素が出る。水蒸気が出る。その二酸化炭素を植物が吸う。光合成をすると酸素が作られ、それをまた私たちが吸う。こうして、どんどんどんどん広がって、ついには宇宙全体に広がっていく。つまり、この関係性のネットワークは過去から現在、そして未来へと向かって広がっていくけれども、その中心にはこの紙があるという、そんな内容の一文です。

この紙を私という人間に当てはめてみれば、私の周りには両親やそのまた両親だけではなくて、私が食べてきた食べ物や、両親が食べてきた食べ物があり、その食べ物を育んだ様々なものがある。また、私の存在が未来

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

に向かっていろいろな影響を及ぼしていくとなれば、過去から現在、そして現在から未来へと、ものすごく膨大なネットワークがそこに生まれることになる。日本語の「世間」という言葉は、この巨大なネットワークを表しているのだと私は考えています。ちなみに、「世間」という言葉はサンスクリットの「ローカ (loka)」という言葉の翻訳語です。この「ローカ」という語は、もとは広い世界とか空間という意味だったようですが、やがて、そこに住んでいる者たち、仲間、さらには繋がり、ネットワークという意味をも表すことになったようです。つまり、この「ローカ」、すなわち「世間」という概念は、人と人との繋がりにもとづいて成り立っているものであり、最初から枠組みがあるものでは決してありません。

先ほど、描かれているたくさんの丸を自由に線で結んでみてくださいと言いましたが、そのような線をいっぱい書いていくうちに、そこに面ができてきます。「世間」とは、そのようなものだと思うのです。鉛筆で線を引いているうちに、だんだんそこが面になってきます。絵を描く時に、はじめに輪郭線を描いて、後からその中に色を塗っていく人と、輪郭線を描かず、絵具を塗っていく中で形ができてくる人がいらっしやいます。はじめに輪郭線を描いて、その中に色を塗っていくのが「社会」です。一方、輪郭線を描かずに、たくさんの線を引いて、結果的に形が出来上がってくるのが「世間」です。また、この「世間」は人と人との繋がり成り立っていますから、そこでのルール、掟は皆で何となく作っていきます。お互いの利益を生み出したり、お互いの不利益をなくすためのルールを皆で何となく作っていきます。先ほどの「社会」のルールは、その枠組みを作った者が与えるものと言いました。キリスト教の場合には、神が与えたルールに従えば善、それに反すれば悪というように、善と悪は明確に分かれます。ところが、「世間」のルールは人と人との繋がりの中で何となく作られたものです。そのために、本当は良くないけれども、今回だけはいいことにしようということもあり得ます。つまり、グレーの部分が出てくるのです。あちらを立てればこちらが立たずというような場合、両者を天秤に掛けて、その中間で落としどころを見つけようということも、「世間」の場合にはあり得るわけです。

つまり黒は黒、白は白というように、明確に善悪を判定することは、必ずしも「世間」の掟には馴染まないこともあり得ます。「日本人は善悪をはっきりさせない。だから駄目なのだ」ではなくて、そういう「世間」の中で日本人は暮らしてきているのです。そして、その前提には、永遠に変化しないもの、絶対なるものは何一つとして存在しない。すべては条件によって、状況によって、縁起の関係で成り立っているという仏教的な考え方が、我々の「世間」という考え方の基本にあると考えていいのではないのでしょうか。そうだとしたら、神の存在や社会の概念を前提として、善悪をはっきりさせようとする議論は、残念ながら仏教の中にはそのまま取り入れることはできないのではないかと考えております。

8. 仏教的「尊厳」の解釈

さて、そろそろ「人間の尊厳」とは何かについてまとめたいと思います。まず「人身受け難し」ということです。様々な条件が集まることによって、今、私はここに生まれてきた。様々な条件が集まることによって、今、私はここに人間として生きている。これは、尊重すべき「とうとくおごそかで、おかしがたいこと」と言っているのではないのでしょうか。まさに、縁起の関係、因果の関係によって、今、私はここに生まれてきたという、それ自体の大切さ。「神聖性」と言ってもいいかもしれません。

それから、先ほど申し上げたネットワークです。私は過去、現在、未来を連ねるネットワークの真ん中です。「一枚の紙の中に、宇宙に存在するすべてのものが見えますか」というティク・ナット・ハン師の言葉は、この紙の中に、過去の宇宙から未来の宇宙までのすべてが凝縮されていることを表しています。つまり、私は過去、現在、未来の真ん中に生きている主人公だということです。これも「とうとくおごそか」と言っているのではないのでしょうか。

一方、真ん中に生きている私は、自分の判断にもとづいて行動しなければなりません。主人公として、主体的に生きなければならないのです。『ダンマパダ』の一節、「もしもひとが自己を愛しいものと知るならば、自

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

己をよく守れ。……自己こそ自分の^{あるじ}主である。他人がどうして（自分の）主であろうか。自己をよくととのえたならば、得難き主を得る」（中村元訳）。仏教における最高級の「尊厳」がここに表されていると思います。そして、私はこれと同じ趣旨を、「天上天下唯我独尊」というお釈迦さまの誕生偈にみえています。勿論、この偈の解釈はいろいろに分かれています。私にはこんなふうに解釈しています。「天の上にも天の下にも、私が判断を下す際には、最終的にはただ私一人が尊い」。例えば、就職活動をしている学生が、A社、B社、C社から内定をもらったとします。さあ、最終的にどこを選ぶべきでしょうか。さんざんに迷った時には、まわりの皆からアドバイスをもらったり、相談をしたりするでしょう。しかし、最後に決断するのは自分だし、もしも結果的に、その決断が間違えたものであったとしても、責任を取れる者は自分しかいません。つまり、最終的な判断の抛り所は自分しかいない。その意味で、私にとって最も尊いのは私しかいないではないか。あくまで私の個人的な解釈ですが、私はこのように考えています。

そして、この解釈を考えるにあたって、ヒントにしたのがお釈迦さまの遺言、すなわち「自灯明法灯明」でした。「自らを抛り所として他のものを抛り所とせず、法を抛り所として他のものを抛り所としない」。つまり、まずは自分で考えなさい。自分で責任を取りなさい。しかし、その判断を下す際には、独りよがりになってはいけません。ありとあらゆる真理に照らして考えなさい。他人の意見やアドバイスをしっかりと聞いた上で、しかし、最後は自分で決めなさい。もしこのように解釈してよければ、お釈迦さまが生まれた時と亡くなる前、つまり、人生の最初と最後で同じことを言っていることになります。そうだとすると、この点にこそ、お釈迦さまの教え、言い換えれば仏教の教えの一つの核心を認めることができるでしょう。

そして、ここにまた「尊厳」に関わるもう一つの重要な点が出てくると思います。主人公であればこそ、自分で判断をしなければならない。それは誰にとっても同じです。私は世間の中の主人公であるけれども、あなたも世間の中での主人公ではないか。それだからこそ、私があなただけのことを

「わが身に引きくらべて」考えるということが大切になります。「どの方向に心でさがし求めてみても、自分よりもさらに愛しいものをどこにも見出さなかった。そのように、他の人々にとっても、それぞれの自己が愛しいのである。それ故に、自己を愛する人は、他人を害してはならない」（『サンユッタ・ニカーヤ』、中村元訳）。もしくは、「『かれらもわたくしと同様であり、わたくしもかれらと同様である』とあって、わが身に引きくらべて、（生きものを）殺してはならぬ、また他人をして殺させてはならぬ」（『スッタニパータ』、中村元訳）。誰もが世間の中の主人公、ネットワークの主人公であり、誰もが「天上天下唯我独尊」であるならば、それは私だけではなくて、他の者も皆同じ。わが身に引きくらべて、つまり私とまったく同じ人間がそこにいると考えることによって、あらゆる人間の「尊厳」が現れてくるのであり、そこに、仏教の説くもう一つの大変な考え方、すなわち「慈悲」の思想が現れてくると言えるのではないのでしょうか。

もしもそのように考えた場合、この「尊厳」の考え方には四つの特徴を指摘することができます。第一に、身心一如の「尊厳」ということ。心の問題だけで論ずるのではなくて、身体と心、あるいは身体と精神が一体となった人間をここでは考えています。人格の有無だけで議論をしているわけではないのです。息が止まったご遺体にも、十分に「尊厳」を認めるべき理由が出てきます。ご遺体を取り巻いて皆が集まっていれば、そこでの「世間」の主人公はそこのご遺体です。それと同様に、まだ生まれていない赤ちゃんも、様々な因果関係、すなわち縁起のネットワークの中で生まれてくる存在です。そうだとすれば、生まれてくる前の赤ちゃんのことを、わが身に引きくらべて考えることもできるでしょう。将来の環境問題を考えるということは、まさにこの生まれてくる前の赤ちゃんのこれからの人生を、わが身に引きくらべて考えるということです。使用済みのプルトニウムの近くに住むことが、この赤ちゃんの将来にとっていいことかどうかということは、すぐに答えが出るはずで、つまり、生者に限定されない「尊厳」ということが第二の特徴です。そして、第三の特徴は、他者との繋がりの中でしかこの「尊厳」は語れないということです。ネットワークの中心であるということは、他者との繋がりがあってこそ成り立ちます。

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

そして、この他者との繋がり、具体的には「世間」という形で表れています。そもそも、「尊厳」が成り立つためには、それを支える土台、あるいは拠り所が必要だと考えられるのですが、キリスト教ではそれを神に求めています。それに対して、今申し上げた仏教的な「尊厳」の拠り所は、「世間」というネットワークに求められるということです。この「世間」なくして、おそらく仏教的な「尊厳」は成り立たないのではないのでしょうか。この点に、第四の特徴が存在します。

このように、私たちは常に他者との繋がりの中で生きています。ですから、「私」の存在は常に他者との繋がりの中で考えていく必要があると思います。言い換えれば、尊重されるべき「私」をどのように考えるかということが、非常に重要な問題となってくるのです。よく「自己決定権」という言葉が語られますが、この「自己決定権」における「自己」を「私」だけに限定するのは極めて危険です。私を取り巻いている家族の意志を無視して、勝手に臓器提供意思表示カード（ドナーカード）に丸を打ってしまったら、私が死んだ後で家族が困ることになります。本人の遺志はそうかもしれないけれども、私たちはそれを認められないというように、家族は故人の遺志と自分たちの気持ちとの間で股裂き状態に陥ります。自己決定をするとは言っても、その「自己」の中には「私」だけではなく、「私」と直接関係があったり、あるいは、非常に濃い関係にあるすべての者を含めることが必要なのではないのでしょうか。

では、どこまでを「自己」の中に含めるのか。それはケース・バイ・ケースで考えるしかないでしょう。ただ、いずれにせよ、「尊厳」が「私」個人の中では完結せずに、「世間」というネットワークにもとづいて成り立つものである以上、「自己決定権」の「自己」は、「私」だけで収まるものではないということを理解するべきでしょう。そのような観点から、脳死、臓器移植、再生医療、その他様々な医療問題をどう考えるか。葬祭の問題をどう考えるか。環境問題、あるいは原発の問題をどう考えるか。これらの問題は、それぞれ異なるものではありながら、いずれも同じ方向性のもとで、同じ土台のもとで語れるのではないかと私は考えております。その具体的な内容につきましては、間もなく時間となりますので控えさせ

ていただき、次の機会に、またそのお話をさせていただきたいと思います。どうもありがとうございました。

9. 質疑応答

一ではこれから、質疑応答の時間を取りたいと思います。質問のある方は挙手をしてください。

一現在、日本においてペットが家族の一員、大切な存在とされています。そして、その延長線上として、動物供養が話題になっています。キリスト教では神が創造主であるという世界観がありますが、仏教の立場、いわゆる六道輪廻からみれば、ペットなどの動物は畜生道の存在だということになります。この動物の「尊厳」はどのように捉えられていますか。動物をどのように見るべきですか。

木村師 一これは簡単に答えられると思います。先ほどのティク・ナット・ハン師の一文が示しているとおり、この紙も「世間」というネットワークの中の主人公です。紙を「生き物」とみなすかどうかは問題がありますけれども、少なくともペットは六道輪廻の中の存在であり、我々も生まれ変わったら動物になるかもしれないわけですから、ペットを「世間」の中の主人公とみなすことは、何ら問題はないと私は考えます。

また、仏教においては生命の「神聖性」を議論する必要はないということで、先ほどは「人間の尊厳」だけを論じたのですが、実のところ、仏教においては「生き物の尊厳」を語るべきかもしれません。と言いますのも、六道輪廻では天から地獄まで、すべてを同じ生き物として扱うのが仏教本来の考え方ですから、人間だけを特別扱いするというのは、むしろ仏教の本来のあり方ではないことになります。けれども、そのような正論を押し通すと、現代の課題に対しては非現実的な議論になってしまいます。そこで、「やむを得ず」というと変ですけども、現実的な議論にするために「人間の尊厳」ということにしています。しかし、ペットが家族の一員だ

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

というのであれば、「人間の尊厳」を拡大して「生き物の尊厳」としてもいいのではないかと私は考えます。

一網目の論理を用いれば、人間も動物も、あるいは植物であろうとも、それぞれが結び目の一つになりますから、ペットを家族の一員とみなすことは筋が通ると思います。しかし、伝統的な仏教の立場からすると、お墓の中に、人骨とペットの骨をいっしょに入れてはいけないという風習が多いと思います。その矛盾はどう捉えたらいいですか。その違いはどのように説明できるでしょうか。

木村師 ーこれは、それぞれの方の、もしくはそれぞれの地域、それぞれのコミュニティの共通認識によって、いかように変えてもいいと思います。例えば、『遠野物語』に出てくる曲り家では人間と馬が同居していました。だからこそ、あの「オシラサマ」の物語、つまり、若い女性が馬に恋をし、結婚するという物語（馬娘婚姻譚）が出てくるのです。あの場合、馬と人間が完全に同居していますから、馬は馬であつても家族の一員となるのです。このような考え方がコミュニティ内部での共通認識となっていれば、ペットと人間をまったく同じように扱うことに問題はないと思います。しかし、そういう認識は、今は一般的ではありません。ペットを可愛がっている一部の人はその思うかもしれないけれど、他の人々は「そこまでは認められない」と考えてしまう。ですから、様々な考え方の人が利用する墓地で、人骨とペットの骨をいっしょに埋葬されては困るということになると思います。重要なのは、人々のコミュニティにおける共通理解、共通認識がどのようになっているかということであり、それによって、「尊厳」の枠を人間だけに狭めるか、それともペットを含めた生き物にまで広げるのかということ、を、変幻自在にやっていいのではないかと思います。

つまり、仏教の本筋に立ち返れば、すべての生き物は平等でなければなりません。しかし、それを現実の社会にそのまま適用できるかといえば、実際はできません。すると、その枠をどこかで大きくしたり小さくしたりすることになるのではないのでしょうか。

一大変興味深く、また理路整然としたお話をありがとうございました。私からは、二点質問させていただきたいと思います。一つ目は、日本では「世間」というものが枠組みのベースとなっておりますが、レジュメにも書いていただいているとおり、現代の日本では僧侶は国民の一員であり、一個の社会人とされています。

おそらく前近代である明治以前は、確かに宗教界も常に世俗界とともに存在していたとは思いますが、僧侶というのは、世俗界においては少し特殊な、離れた立場で存在していたのだらうと思います。したがって、白は白として、黒は黒としてというような立場をすごく取りやすかったと思うのですが、今の時代において、僧侶というのはやはり国民の一員であり、一個の社会人ですから、ある程度の掟やルール、西洋的にいえば法律というふうになるかもしれませんが、そうしたものに従わなければなりません。そのような中で、前近代における僧侶の立場と、現在の我々の僧侶の立場には随分差があるのではないかと思います。そのあたりの違いやジレンマみたいなものを、どうお考えでしょうか。

木村師 一まず、前近代と明治以降の近代とでは、僧侶が置かれている立場がまったく変わっていることは確かです。例えば、江戸時代の僧侶は、世俗の者とは異なる存在として別格ではあるけれども、一方では幕府からしっかりと監視されている対象でもありました。つまり、上からしっかりと手綱を締められていて、おかしいことがあれば幕府の命令によって追放されることもあり得ました。外圧によって、常に監視をされながら、一方では特権も与えられていたのです。

それに対して、明治以降になると、僧侶は政府から「勝手にしろ」と言われてしまっているわけですから、外圧によって自らの「あり方」をコントロールされることはなくなりました。非常に自由と言いますか、自主性に任されている反面、墮落しようと思えばどこまでも墮落できる状況になったのです。そうした中であって、現在の僧侶は教育から生活の仕方まで、すべてが一般の方々と同じような形で暮らしており、何よりも大半の僧侶が結婚しているのが実情です。そうだとすると、現在の僧侶の僧侶たる所

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

以は、江戸時代以前とはまったく違うものとして考えなければならないこととなります。

では、僧侶の僧侶たる所以はどこにあるかと言いますと、これはまったく別の大問題に入ってしまうのですが、一言だけ申し上げることにいたします。まず第一に、非常に失礼な物言いかもしれませんが、日本の僧侶の修行は諸外国のそれとは違うものだと思います。諸外国の、例えば上座仏教の僧侶にとっては、出家をしている限り毎日修行を行うべきであり、修行をやめるということは俗人に戻るということです。しかし、日本においては、一年、二年、五年というように、人によって期間は異なりますが、一定期間を修行道場に籠^{こも}って修行をします。そして、その「修行」を終えると、それぞれのご自坊に戻って檀務を務めながら、いわゆる世俗的な生活を送ることになります。

この違いを、私はお湯と煮物の違いで説明しています。というのも、お湯はずっと火で沸かしていなければ、ポコポコと沸騰し続けることはありません。火を止めた瞬間にお湯は冷めてしまいます。これが、いわば上座仏教の僧侶の修行です。それに対して、煮物は煮れば煮るほど味が染みまます。ですから、道場に一年いた人よりも三年、三年の人よりも五年というように、修行期間が長ければ長いほどいいわけで、在家の方々にしてみれば、「あの人は十年も道場にいたから素晴らしい。あの人は半年しかいなかったから、まだまだだ」ということになってきます。非常に失礼な言い方をしますが、修行の中身ではなくて、道場に籠^{こも}っていた時間に関心が向けられています。そして、いったん籠^{こも}りますと、その実績が後々までのものをいうのですね。煮物の場合、火を止めたら味が抜けてしまうどころか、冷めていく過程でますます味が染みて美味しくなっていきますね。それと同じで、道場に籠^{こも}って行う修行を止めた後でも、その効力がそのまま認められるのが日本の僧侶です。

このように、僧侶が行う修行に対する考え方が、東南アジアの上座仏教と日本の仏教とはまったく違うのですが、もう一言付け加えますと、上座仏教、あるいはお釈迦さまの時代の仏教では、歩き回ることが修行の根幹にあります。乞食のために、毎日欠かさず歩かなければなりません。そ

れに対して、日本の修行は籠ることを基本にしています。禁足の期間中は外に出るなということになりますね。ここも大きく違います。この「籠り」という修行を経験したということこそが、日本の僧侶と一般の人との違い、つまり、僧侶のもつ特殊性を生み出しているのではないのでしょうか。籠ることによって、僧侶は何らかの特殊なパワーを身に付けている。そのパワーの中には、特殊な考え方も含まれます。いわば、一つのものに捉われることなく、様々な発想を行う能力。そのようなものを禅は手に入れようとしているのではないかという気がします。ですから、社長から「右だ」と言われて皆が右を向いている時に、僧侶は社長の言葉を無視して、「いや右ではない、左だ」という力と自由と権利を与えられていると思うのです。そうだとすれば、それは行使しなければならないのではないのでしょうか。その点において、僧侶と一般の人との違いはあると思います。ただし、現代においては、僧侶も世俗社会の一員として暮らしているわけですから、やはり一般の人と同じ土俵に立って議論をすることも怠ってはならないと思います。

一社会から、かなり制限はかけられつつも、認知の仕方、思考の仕方においては自由であり融通が利くということですね。

木村師 一そのとおりだと思います。ですから、マスコミが「白か黒か」と言う時に、「それは違うのではないか」と言えるのが僧侶の立場ではないかということです。

一あともう一点。仏教では、生きている人、亡くなった人に対する「尊厳」というものがベースになって葬祭は行われるべきだ。生きている者も死んでいる者も区別しないというお話だったと思いますが、この葬祭を、僧侶が執り行う意義というものは何でしょうか。先ほどお話くださったように、「世間」の人間とは違うものを身に付けた者が葬祭を執り行っていくというところに、僧侶の特殊性があると考えべきなのではないでしょうか。

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

木村師 —もちろんいろいろな意味がそこにはあるはずなのですが、この「尊厳」ということに関して言えば、亡くなった人の「尊厳」をもう一度活性化、と言ったら変ですが、もう一回^{あら}露わにする、あるいは、そこにありありと復活させるという意義を認められるように思います。数年前にある学会で、東北大学の鈴木岩弓先生のご発表を拝聴しておりましたら、日本人は、死者を大切に作る作法と同時に、死者を忘れる作法もしっかり身に付けているという趣旨のお話を伺いました。例えば、亡くなってからは丁寧に七日毎の供養や百か日があり、さらには一周忌、三回忌と繰り返していくけれども、だいたい三十三回忌、もしくは五十回忌が終わると、個々の故人は個性をなくして、「ご先祖さま」として一括して供養されることになる。その場合、「個」としては祀られなくなるけれども、「ご先祖さま」として祀られることになるから、その存在がゼロになるわけではない。「この人（ご先祖さま）がいたから、今、私がいるのだ」というように、常にその人の存在の記憶は呼び起こされるというお話でした。ですから、法要というのは亡くなった人にもう一度光を当てて、その人と関係のある人たちを皆集めることで、そのコミュニティのネットワークの中心に、この人がいたのだということを、改めて思い起こさせる場を作るものと言えるでしょう。そうだとすれば、そこで読経をして、功德を生み出す僧侶とは、その故人の「尊厳」を再び活性化させる存在であり、その故人になにがしかの功德をプレゼントすることによって、その者の幸せを祈る存在である。そのような形で、現代的な捉え方をしてもいいのではないかと私は考えています。

—今のことに関連するのですが、僧侶が葬儀の場に呼ばれることについては、よくわかりました。それでは、最近、友人葬というような形、お見送りの会、お別れの会だけで済ませる方が多くなっておりますが、そういうことについてはどのようにお考えですか。

木村師 —そのような会をやらない（何もやらない）ということに比べれば、友人葬なりお別れの会でも行えば、故人の「尊厳」を尊重したことにはな

るでしょう。ですから、「尊厳」という観点のみから考えれば、仏教式の葬儀も友人葬も同じではないかということになるかもしれません。では、葬儀に仏教が関わることで何が変わるのかと言えば、それは葬儀に世界観が関わっているかどうかという点だと思います。つまり、お別れの会というのは、今まで故人と関係のあった人たちが集まって、故人を中心とするコミュニティを再結成し、それを現成げんじょうさせることがなされています。しかし、それはあくまで葬儀の際のその場限りのもの、あるいは、故人の思い出という過去を振り返るだけのものと言うことになるでしょう。過去に繋がりを持っている人が、改めて集まっているだけのことです。

それに対して、お寺で葬儀や法要を行う時には、関わりのある者が全員集まる。例えば、故人の生前には生まれていなかった赤ちゃんが参加することもあるでしょう。そうすると、そこでは故人を中心とするネットワークが過去の繋がりでだけでなく、現在、さらには未来を見ていることになります。また、仏教のそれぞれの宗派のやり方で法要がなされる以上、そこにはそれぞれの宗派の教義や、その背景に存在する世界観、もっと言えば、仏教的な六道輪廻の世界観が前提とされています。ですから、その儀式の意味が十全に説明できてさえいれば、その儀式にはしっかりとした価値が認められることになります。残念なことは、通常、葬儀などの中で、それぞれの儀礼にどのような意味があるのかを一々説明しておりません。それを説明しないからこそ、参列している人々にとっては何をやっているのかが理解できず、そのような儀式は不必要だということになり、友人葬に移行するということになる。要は、自分たちがやっている儀式の意味を説明しきれぬかどうか。例えば禅宗の場合、葬儀の中には密教の要素が多分に含まれています。なぜ禅宗の僧侶が葬儀を行うのに密教の様式を取り入れているのか。これをしっかりと説明するところこそ、僧侶が葬儀を行う意味が出てくると思います。これを五分や十分の法話の中で説明するというのはなかなか難しいことですが、それを求められた時に、しっかりと説明できるだけの準備をしておきさえすれば、少なくとも友人葬とは違った、意味のある葬儀になるのではないかと思います。

仏教は現代的課題にどう対峙するべきか

一 禅宗の葬儀が密教的とはどういう意味ですか。

木村師 一 臨済宗の葬儀については詳しく存じ上げませんが、おそらく陀羅尼などを使われますから、基本的な清規は臨済宗も曹洞宗も同じであろうと思います。

一般に密教と禅と言えば、おそらく両極端のようなイメージを持たれると思います。色とりどりのイメージの密教と、白と黒だけの禅、あるいは護摩を焚く密教と、ひたすら坐禅を説く禅宗とでは、一見するとまったく正反対のもののように感じられます。けれども、私はこの二つは非常に近いものだと考えています。

と言いますのも、密教、例えば真言宗は大日如来という名で表される宇宙そのものを、自己と一体化させる即身成仏を目指します。それに対して、禅においては宇宙の真理、つまり仏の説いた真理そのものを自分の中に取り込むことを悟りとみなしています。そうだとすれば、真理と自己とを一つにするという意味では、密教も禅もまったく同じ発想です。少なくともそれは、浄土教が説くように、阿弥陀仏に極楽浄土へ連れて行ってもらうという発想とはまったく違っています。真理と自己とが一体化すること、言い換えれば、私自身が真理を具現したものになることで、その真理の力を使って死者を送り出すという点では、密教と禅は表裏一体と言いますか、同じ構造をもって、同じ方向を向いているのではないかと思うのです。そうでないと、もともと密教と禅とが非常に近い関係にあったこと、あるいは、曹洞宗の話を持ち出しますと、總持寺を開かれた瑩山禅師が密教的なものとの禅的なものを融合させた理由の説明がつかないのです。

一般的に、多くの先生方は、瑩山禅師はあくまで民衆を教化するために、言ってみれば建前として密教を取り入れたという解釈をされています。しかし、鎌倉、室町の頃の僧侶たち、特にトップクラスの人たちは、まさに自らの命をかけて師匠を探しています。そのような中で、民衆教化はあくまで建前にすぎないなどと言ったら、弟子たちはそのような師匠を見捨てて出て行ってしまはずです。命がけて師匠を求める人たちが瑩山禅師のもとにたくさん集まったということは、誰もが密教的なものとの禅的なもの

は極めて近いということを直感的に感じ取っていらっしやったのではないかと私は考えています。だからこそ、禪は密教的な要素をもともと取り入れていたし、曹洞宗では瑩山禪師以降、密教的な要素を数多く取り入れて今の儀式を作ってきたのだと思います。このように、自己と仏が一体になることで、宇宙の真理を自己の中に取り入れる。そうして、仏そのものである宇宙の真理を取り入れている私が、その全力を使って死者を成仏させる、もしくはどこかへ送り出す。これが禪宗の行っている葬儀であるとすれば、当然そのようなことは友人葬にはできないはずで。

—ありがとうございます。生命倫理の問題を仏教的な立場から検討するに当たって、その基本的な概念である「尊厳」というものについて、幅広く、また奥深くご説明をいただきました。今回のご講演を拝聴して、尊厳というものをきちんと確立すること、それがまずは大切であることを確認致しました。その上で、質疑応答の場では、現代的な課題についても明確にご教授いただけました。本当にありがとうございます。来年も引き続き、何卒、宜しくお願い致します。

日本の禅宗における女性観

—白隠禅師の場合—（4）

竹下 ルッジェリ・アンナ

はじめに

本論は「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合—（1）」（『論叢』第9号）および「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合—（2）」（『論叢』第10号）、「日本の禅宗における女性観—白隠禅師の場合—（3）」（『論叢』第12号）の続きである。前論では白隠慧鶴禅師（1685-1768）の女性観について考察しながら、禅師の女性弟子であるお察（1）と恵昌尼（2）、政女（3）、出家後に慧林尼になった大橋女（3）について調べた。今回は、宝鏡寺門跡である皇女浄照明院宮と、光照院門跡である皇女浄明心院宮が白隠禅師とどのような関わりがあったのか、ということについて述べた。さらに、禅師の女性観について再考察した。

『白隠年譜』による白隠禅師と両宮の出会い

一般に『白隠年譜』として知られている『龍澤開祖神機独妙禅師年譜』（文政三年、1820）によると、白隠は67歳の時（寛延四年、1751）、京都滞在中に何回か、浄照明院宮と浄明心院宮に参上し、法話を行ったことがある。これに関しては『白隠年譜』では、次のように書かれている。

四年辛未。宝曆と改元

師、六十七歳。春、備の岡山の少林に応請して、『川老金剛経』を講ず。次いで井山の宝福に到って『四部録』を講ず。帰路平安城を過ぎ世継氏に館す。池大雅来参す。及び大橋女を度す。（中略）尋いで復

た華園に登って『碧巖録』を養源に講ず。宝鏡・光照両公主、洎び皇女清浄光院、儀を潜めて会に臨む⁽¹⁾。

前年の冬に、白隠禅師は『虚堂録』を講じるために播州明石の竜谷寺におり、年明けて備前岡山と井山に行った。その年の四月に、竜谷寺の虚堂録会に参じた京の豪商の世継政幸とともに京都に戻り、世継の自邸に泊まった。京都滞在中、白隠禅師は妙心寺の養源院での『碧巖録』を講じたが、その時に両宮はこの法座に参加した。

一般的に知られている白隠禅師の『年譜』以外に、別に『勅諭神機独妙禅師白隠老和尚年譜』という写本が存在する(京都、法輪寺蔵⁽²⁾)。この写本は白隠の弟子である東嶺円慈(1721-1792)によって書かれたものであり、その弟子の大観文珠(1766-1842)に編集された。これは学者たちに『草稿』と呼ばれ、『年譜』より史料として豊かであると思われる。その違いは両宮との出会いの説明にも見られる。

帰途平安城を過ぎる。大壇越世継氏館を設く。次で妙心養源の請に応じ碧巖の勝会を開く。宝鏡、興聖の両宮、会に預かり法を聴く。(中略)清浄院皇妃、儀を蔵して師に参ず⁽³⁾。

また、『於仁安佐美』巻之下(1752)という作品は参考になる。内容は伊予大州城の武臣である加藤内蔵之輔成章に宛てられたものである。巻末には「宝曆第二」と書いてあることから両宮宛ての手紙である『於仁安佐美』巻之上が書かれた翌年のものであり、白隠の京都滞在についてももう少し詳しく述べられている。『於仁安佐美』巻之下の冒頭に次のように書かれている。

四月、本山華宛に於いて碧巖録一会、同く東福常楽閣上に於いて碧巖録一座。次に宝鏡、光照両宮下の召しに応じて、禅門宝訓提唱数次⁽⁴⁾。

つまり、京都滞在中の3カ月の間、白隠は宝鏡寺、または光照院で『禅門宝訓』の提唱を数回にわたって行ったということになる。妙心寺の養源院での『碧巖録』を提唱してからも、白隠は皇女浄照明院宮と皇女浄明心院宮と何回も再会したということが分かる。

白隠と両宮について最も教えてくれる作品は、『於仁安佐美』巻之上(1751)である。これは、白隠が両宮に京都から駿州の松蔭寺に帰ってから書いた書簡(寛延四年九月十五)であり、のちに『於仁安佐美』巻之上と名づけられた。同じ題名を表すにも関わらず、巻之上と巻之下は連続せず、この書簡も漢字とカナまじりの法語である。

浄照明院宮と浄明心院宮の生涯について

両宮は第114代・中御門天皇の第4皇女と5皇女であり、共通の母は清水谷石子(1703-1735、歌人・公家の清水谷実業の娘)という女官であった。両宮は姉妹で、浄照明院宮の方が5歳上であった。

天皇と皇族の系図を記する『本朝皇胤紹運録』によると、次の通りである。

宝鏡寺門跡皇女浄照明院宮は、享保十年〔1725〕十一月五日誕生。母は民部卿典侍。嘉久宮と称す。同十六年八月四日入寺(七歳)。同日喝食。同十八年九月二十三日得度(九歳)。明和元年十一月三十日薨る(四十歳)。

光照院門跡浄明心院宮は、享保十五年〔1730〕二月十七日誕生。母は民部卿典侍。亀宮と称す。同十六年十月二十三日、光照院を相続す。元文五年九月二十二日入寺得度(十一歳)。宝暦六年三月二十七日色衣を聴さる。天明元年十月二日、二品を叙せらる。寛政元年三日薨る(六十歳⁵⁾)。

浄照明院宮は逸巖理秀女王として知られている。幼名は嘉久宮であった。宝鏡寺の第二十二世の理豊女王の元で得度し、門跡を継承した。宝鏡寺と

大慈院を兼務し、景愛寺長老として景愛寺住持も務め、紫衣を賜った。浄照明院宮の入寺と得度について、西口順子氏による研究が存在し、当時の尼門跡で行われていた儀式に関する貴重な参考書でもある⁽⁶⁾。興味深いことは、「理長（浄照明院宮）の得度で特徴的なのは、戒師を前住の理豊みずからがつとめていたであろう」ということである⁽⁷⁾。理豊といえば、禅の修行に力を入れていた宝鏡寺門跡第二十二世で本覚院宮（徳嚴理豊、1672-1745）のことである⁽⁸⁾。

さらに『尼門跡寺院大聖寺・宝鏡寺・靈鑑寺古文書目録⁽⁹⁾』の調査から、浄照明院宮の生涯に関する情報が発見され、輪王寺宮の門跡であった兄の公遵法親王（1722-1788）と少なくとも十三回手紙を交わしているということが明らかになった。また、中世日本研究所編の『尼門跡寺院の世界—皇女たちの信仰と御所文化—⁽¹⁰⁾』によって宝鏡寺と光照院も含めて、尼門跡寺院の歴史や皇女尼僧たちの生活ぶりが紹介されている。

白隠禅師が残した著作から浄照明院宮が病弱であったことが分かる。先ず、『於仁安佐美』巻之上の冒頭に「何とぞ御不例ますます御快気ましまして⁽¹¹⁾」とあり、その後も白隠は以下の引用のように養生や禅病について書簡の中でしばしば触れる。

ところで、修行者がもっとも注意すべき禅病とも言うべきものは、寂靜にとどまることです。ちょっとでも物静かな所に居れば、心の底まで澄みわたるようだ、そんな境界がよいというような考えが起こるならば、これは禅病に耽着するというもので、はなはだ碍げとなる魔境です。そういうお考えは早くお捨てになり、毎日少しずつ、じわじわと汗の出るほど働かれるのが、殊のほか養生ようじょうにもなり、はなはだ定力じょうりきをつけ、身心を堅固にする方法でもあります。庶民の者たちは、日々の暮らしのために、毎日、自らの手足を痛め苦しめて働いておりますが、そういう者たちの中には、頭痛や疝気、労咳やつかえなどという病気をもつ者は、さらさらおりません⁽¹²⁾。

また、白隠の在家弟子であった山梨平四郎了徹居士（1707-1762）、つま

り白隠の著作にしばしば登場する『庵原平四郎物語⁽¹³⁾』の主人公は、浄照明院宮との関わりが見られる。平四郎だけではなく、妻富、二人の娘志賀と須磨の、そして志賀の夫惟亮（居士号海翁）まで白隠の元で修行していた。この家族の修行に対する熱心さは『鵲林尺牘』にある「銀首座に與ふ」という白隠の興味深い書簡からも明らかになる。この手紙では平四郎の娘たちが病弱であった皇女浄照明院宮のために延命十句観音の尊像を作って、禅師を通して皇女に差し上げたかったと述べられている⁽¹⁴⁾。特にこの像を作る前に坐禅に打ち込む長女の決意が印象的である。

結局、皇女浄照明院宮は40歳の年齢で明和元年（1764）に遷化した。墓所は真如寺内の宝鏡寺宮墓地にある。

光照院門跡である浄明心院宮については、皇女浄照明院宮より明らかになっている資料が少ない。幼称は亀宮であり、大融尊乗女王として知られている。両宮がどのような環境やどのような日常生活を送っていたかということについて、『尼門跡の言語生活の調査研究⁽¹⁵⁾』という研究は非常に参考になる。

『於仁安佐美』巻之上の内容

上記のように、白隠が両宮に京都から駿州の松蔭寺に帰ってから書いた手紙（寛延四年九月十五、1751）は、のちに『於仁安佐美』巻之上になる。

主な内容は、以下のように大きくまとめられる。

- ①黙照邪と念仏禪、枯坐の批判
- ②宮門跡の日常生活に対する注意
- ③作務と動中の工夫の勧め
- ④養生と禪病についての体験談
- ⑤菩薩の威儀と上求菩提下化衆生の教え
- ⑥昔の尼僧の事例

②を除いて①～⑤までは、白隠禅師のどの作品にも表われる内容である

が、昔の尼僧の事例(⑥)は、本書と徳川幕府によって検閲された『邊鄙以知吾⁽¹⁶⁾』のみに見られる。

⑥に関しては、白隠禪師は高貴の生まれであった尊い出家者について記述した後、以下の禅宗の尼僧を取り上げる。

先ず、無外如大禪尼(1223-1298)という女人禪師がいる⁽¹⁷⁾。男性の僧侶とともに平等に修行が認められるために自分の顔を焼いたという伝説がある。証明されていない出来事であるが、ババーラ・ルーシュ氏は可能性を否定しない⁽¹⁸⁾。後に、無学祖元(仏光国師、1226-1286)の法嗣になり、京都の北にある京都尼寺五山の一つである景愛寺の開山となる⁽¹⁹⁾。日本では、女人法嗣の最初となったと言われている。

白隠は無外如大禪尼について以下のように述べている。

濃州^{ひろみ}広見の如大尼という方は、さる公卿の姫君でしたが、仏法のために^{しずのめ}賊女に身をやつして、ある尼僧のお弟子になられた。ある時、水を汲む時に桶の底の脱けたのを見て、お悟りになった。そののち、渡唐して、唐の天子からも尊信されたということです⁽²⁰⁾。

白隠禪師が生きた時代に無外如大に関する伝説が多かった。芳澤勝弘氏によると、上記の白隠の説明は、宝永三年刊の『本朝語圈』の内容に近い。同時期の他の資料としては、『延宝伝灯録』第十九(宝永三年)がある⁽²¹⁾。禪尼について、過去においても今においても最も魅力的な説は「ある時、水を汲むに桶の底の脱けたのを見て、お悟りになった」という話であると思われる。白隠の作品の中で「千代野」という禅画もある。千代野または千代能は、若い時の無外如大の名前であり、悟りを開いた出来事に結び付かされている。禅画には、底が抜けた桶から、水が溢れている横で両腕を空に上げている若い女性が描かれている。また、絵の左に「千代のふがたのみし桶の底ぬけてみづたまらねば月もやどらず⁽²²⁾」という賛が書かれている。千代のふとは、千代野を指し、絵は彼女が悟りを開いた瞬間を表している。桶のそばに丸い底が描かれているが、絵に月はない。

無外如大が自分の顔を焼いたことが事実であるか伝説であるかはともか

くとして、日本の禅宗の尼僧の中で、同じ行動に出た尼が他にいる。

慧春尼はもう一つの例である。慧春尼は室町時代の人であり、あまりにも美人であったので、兄の了庵慧明禅師（1337-1411）は出家を許してくれなかった。そこで慧春は自分の顔を焼いて、兄がいた大雄山最乗寺に戻って出家できたという話が伝わっている⁽²³⁾。つまり、男性の僧侶と同様に修行するために、自ら火箸を焼き、自分の顔に当てた尼僧であった。これも伝説かどうかかわからないが、慧春の伝記は1711年に発行された⁽²⁴⁾。

白隠は慧春尼について以下の説明をする。

甲州塩山の^{えんざん}慧春尼^{えしゆんに}という方もさる高家の息女でしたが、^{ぼつすい}拔隊和尚のもとで剃度出家されようとした。けれども、あまりに美貌であったために、和尚は出家を許されなかった。そこで、自ら火箸を焼赤らめて、美しい顔にあてたところ、血煙がパッとあがった。その時に

^{おもて}面をば恨みてぞ焼く塩の山、尼の煙と人やいうらん
と詠じられています。そして修行に入られたが、ややもすると女ゆえに大事にされるので、こんなことではとても修行にはならないと、寸糸もかけぬ丸裸で豆腐箱をさげて、人通の多い町中を無人の曠野のごとく行き交ったと伝えられています。実に勇猛な参学ぶりではありませんか⁽²⁵⁾。

自分の顔を焼いたもう一人は、江戸時代の黄檗宗の法嗣であった了然元總（1646-1711）である。森銑三は彼女について「了然尼」で述べている⁽²⁶⁾。また、浮世絵師の菱川師宣（1618-1694）によって1689年に描いた火熨斗で顔を焼いている了然尼の絵が存在している⁽²⁷⁾。ルーシュ氏は、若い時の了然元總が京都の宝鏡寺で修行していたことが、無外禅尼と了然元總を結びつける接点である、と言う。実は、応仁の乱（1467-1477）に焼かれて消失した景愛寺の法灯は宝鏡寺が華林惠嚴禅尼の入寺以後に受け継いでいる。若いころ宝鏡寺にいた了然はおそらく無外の事情を知り、後に行動を真似したのではないかとルーシュ氏は推測する⁽²⁸⁾。

上記のように慧春尼の伝記は1711年、いわゆる了然が亡くなった同じ年

に初めて発行された⁽²⁹⁾。このことから明らかになるのは、了然が慧春の話を知ることが不可能であり、慧春の影響を受けたこともあり得ないということである。

日本の禅宗においてこのような話が多く存在しており、伝説的なものでありながら日本の女性禅者の特徴を描いていると思われる。男性と同様に自分が修行者として認めてもらうため激的な行動に出た彼女らは、日本女性の修行者の強い決心と勇気を物語っている。上記のような例は、初期仏教の経典が語る比丘尼の生涯には記されていない行動であり、日本の禅宗の女性修行者の勇敢と克己心と同時に自己犠牲的な象徴を示していると考えられる。

白隠は無外如大に関しては、顔を焼いたことを述べていないので、おそらく江戸時代には伝説さえなかったであろう。さらに、了然元總の名前を述べていないが、了然と慧春尼の話が混ざっている可能性がある⁽³⁰⁾。

また、興味深いことで、白隠の『年譜』によれば、禅師が浄照明院宮と浄明心院宮に出会ったのは、岡山の帰りに京都滞在の間、ちょうど如大と了然を結びつく宝鏡寺あるいは光照寺に招待されて行った時(1751)のことである⁽³¹⁾。

②の内容に関しては、姉妹であった二人の皇女の寺院での贅沢な日常生活に対して注意しながら、「動中の工夫」によって真の禅の道とその正しい進み方を説明する。白隠は『於仁安佐美』巻之上では、繰り返して修行における日常生活の正念工夫の重要性を協調して述べる。

道場とは欲もとらわれもなくなった^{さとり}寂滅の境地をつねに相続していくところ、^{しょうねんくふう}正念工夫していくことを言うのであり、威儀とは行住坐臥の四威儀において、つねに上求菩提、下化衆生を実践していくことを言うのである。(中略) 日常のすべての活動がそのまま修行の場であり、禪定であり、そこで間断なく正念工夫される。これを菩薩の威儀と言う⁽³²⁾。

総合的に評価すれば、『於仁安佐美』巻之上は白隠と宝鏡寺門跡である

浄照明院宮と光照院門跡である浄明心院宮の関係について明らかにするとともに、幅広く禅師の教えを強く示すものであると思われる。

最後に

今回は、尼門跡であった皇女浄照明院宮と皇女浄明心院宮を取り上げたが、白隠禅師の女人弟子の中で在家の女性が明らかに多かった。これに関しては、2019年に出版された『近世の女性と仏教』の著者である菅原征子氏は「白隠には家制度を遵守するという立場から女性の出家に消極的であったと考えられる⁽³³⁾」と記述している。菅原征子氏は『近世の女性と仏教』の第三部第三章に「白隠の女性観」という題名を付けた。その中で、白隠禅師の女性弟子に関する新たな情報はほとんど見られないが、白隠自身について注目すべき上記のような意見を表している。しかし、白隠は尼僧に限らず僧侶にもこだわるのがなかったと思われる。そして、彼にとって修行は、寺院のみでできるものではないとしている。白隠は『遠羅天釜』ではこの点をはっきり説明している。

まことに、得力が深いかどうかは、一に修行の方法が適切かどうかによるのである。もし一人で万人と戦うような気力で工夫するならば、修行の場所を選ぶことはない、お寺であっても家であっても同じことである⁽³⁴⁾。

本論では、白隠禅師が浄照明院宮と浄明心院宮に書いた書簡の分析を中心にした。両宮は、皇女でありながら、尼僧であった。そして、尼僧である以上適切な修行の方法を行うことを白隠は強く望んでいた。『於仁安佐美』巻上の多数箇所から読み取れることである。それと同時に、特に病弱であった浄照明院宮にとって適切な修行の方法は養生にもなると白隠が考えていた。両宮に書いた書簡は、二人だけにとどまらず「皆々を召し集めて坐を組んでそして、この手紙の文を高らかに御読み聞かせ下さい⁽³⁵⁾」が禅師の期待であった。なぜならば、「これは下化衆生の手習い、上求菩

提の稽古だ⁽³⁶⁾」からである。

白隠の特色について考察する菅原氏は、『白隠—江戸の社会変革者—』⁽³⁷⁾の著者である高橋敏氏が白隠を社会変革者と位づける、と指摘するが、彼女にとっては白隠の革命の予先は当時の臨済宗の総会に向けられるという⁽³⁸⁾。しかし筆者は、白隠禅師は直接的に社会でもなく臨済宗のみでもなく、むしろ根本の所から人間そのものの革命を目指していた、と強く思う。

注

- (1) 加藤正俊『白隠和尚年譜』、思文閣出版、1985年、233-234頁。また、芳澤勝弘編著『新編・白隠禅師年譜』、禅文化研究所、2016年330頁。原文は次の通りである。「四年辛未改元寶曆 師六十七歳。春應請于備之岡山少林。講川老金剛經。次到井山寶福講四部録。歸路過平安城館世繼氏。池大雅來參。及度大橋女。(中略) 尋復登華園講碧巖録于養源。寶鏡光照兩公主。泊皇女清淨光院潛儀臨會。」『白隠和尚全集』第一卷、龍吟社、1967年(初版発行1934年)、60頁。
- (2) 加藤正俊『白隠和尚年譜』、3-4頁。芳澤勝弘編著『新編・白隠禅師年譜』、xix 頁。
- (3) 陸川堆雲『考証白隠和尚詳伝』山喜房仏書林、1963年、515頁。また、芳澤勝弘編著『新編・白隠禅師年譜』、331頁。
- (4) 『於仁安佐美』巻之下は『白隠和尚全集』(龍吟社、初版発行1934年)に含まれていない。『白隠禅師法語全集』第二冊、訳注・芳澤勝弘、禅文化研究所、1999年、79-80頁。
- (5) 原文は、『群書類従一第5輯 系譜部・伝部・官職部』、2013年(オンデマンド版)八木書店、117頁。[]は筆者の追加である。
- (6) 西口順子「近世の宝鏡寺宮一浄照明院宮逸巖理長の入寺と得度をめぐって」、『日本仏教の史的展開』、塙書房、1999年、519-537頁。
- (7) 西口順子「近世の宝鏡寺宮一浄照明院宮逸巖理長の入寺と得度をめぐって」、534頁。
- (8) 2019年5月7日に田中恵厚尼(宝鏡寺門跡)、8日にパトリシア・フィスター氏(国際日本文化研究センター教授)、そして5月9日にモニカ・ペーテ氏(中世日本研究所所長)は臨済宗相国寺派萬年山真如寺において記念講演会を行った。フィスター氏とペーテ氏の資料に本覚院宮徳巖理豊については「40年にわたり宝鏡寺に住持。宝鏡寺の修復や再建に尽力し、菩提寺の真如寺も再建した中興の尼僧」と記述された。偉大な

尼門跡であったことは宝鏡寺に保管されている資料からも伺える。ちなみに、フィスター氏らの記念講演は本覚院宮像を含めて、真如寺法堂に置かれている宝鏡寺宮門跡像四体修復完了報告のために開かれたものであった。

- (9) 『尼門跡寺院大聖寺・宝鏡寺・靈鑑寺古文書目録』、京都府古文書等緊急調査報告、京都府教育委員会編、京都府教育委員会、1984年、56-62頁。
- (10) 中世日本研究所、東京藝術大学大学美術館、産経新聞社、福本事務所編集『尼門跡寺院の世界—皇女たちの信仰と御所文化—』、産経新聞社、2009。
- (11) 『白隠禅師法語全集』第二冊、原文は次の通りである。「何とぞ御不例増々御快氣ましめて（中略）。」『白隠和尚全集』第五巻、257頁。『白隠禅師法語全集』第二冊、114-115頁。
- (12) 『白隠禅師法語全集』第二冊、29頁。原文は次の通りである。「最も修行者の恐れ慎しむべき禪病にて、束の間も物静かなる處が心の底にも澄み渡りて、面白き境界ぞと楽しみに思ぼす了簡さし起らば、是は修行者の爲めには禪病に耽着すとて、夥しき障碍の魔境なるぞと、早く抛擲著して、毎日一と砌りづゝ、しば々と汗の出る程御働きなさるが、殊の外なる養生にて、抜群定力を扶け増し、身心堅固の方便にて侍り。地下の者の渡世の爲め、毎日手足を痛め苦しむる輩に、頭痛疝氣、勞傷つかへなど言へる病氣持ちたる者は更々なき事に侍り。』『白隠和尚全集』第五巻、279頁。『白隠禅師法語全集』第二冊、166-167頁。
- (13) 『白隠禅師法語全集』第十四冊、67-109頁。『白隠和尚全集』では、「某居士に與ふ」の名で載せている。『白隠和尚全集』第六巻、457-469頁。原本の存在は不明で、いつ書かれたか、記録されていない。
- (14) この手紙の内容は次の通りである。「道中無恙京著被成候事と珍重此御事候。老夫次第に全快に趣申候、被勞法慮間敷候。然者御約束之荷物疾クに遣申筈に候へ共、此方へ日頃出入參學之居士、庵原村山梨平四郎と申者之娘共兩人、常々信心成者に而坐禪も出精勤申候處に、當春此奈村より金剛塔を書立兩宮様へ指上入高覽候を、姉娘承及浦山敷存、乍恐延命十句觀音の尊像、針細工に致立兩宮様へ指上申度願望、密かに存立ち隨分精進潔齋いたし、清淨に仕立申候を見及、妹も亦同敷密かに存立、隨分清淨に有増出來寄申を平四郎も一見いたし驚入、二人の娘共に寸志難捨置候間、近頃以恐入候御事に候へ共、延命十句觀音にて候へば、作者は賤敷者に候へ共御取次申指上呉候様に申候。親實に願申候故、親子之者共の微志難默止指上申候。近頃勞煩成る箱に候へ共遣申候。』『白隠

- 和尚全集』第六巻、479頁。
- (15) 井之口有一、堀井令以知、中井和子『尼門跡の言語生活の調査研究』、風間書房、1961年。
 - (16) 『白隠和尚全集』第五巻。『白隠禪師法語全集』第一冊。
 - (17) ババーラ・ルーシュ『もう一つの中世像—比丘尼・御伽草子・来世』、思文閣出版、平成3年；B. RUCH (ed. by), *Engendering Faith – Women and Buddhism in Premodern Japan*, Michigan: Center for Japanese Studies - The University of Michigan, 2002.
 - (18) B. RUCH, “Burning Iron against the Cheek: A Female Cleric’s Last Resort”, in *Engendering Faith – Women and Buddhism in Premodern Japan*, p. lxxiv–lxxv.
 - (19) 景愛寺と無外如大について、荒川玲子「景愛寺の沿革—尼五山研究の一齣—」、『書陵部紀要』第28号、昭和51年、57–69頁。
 - (20) 『白隠禪師法語全集』第二冊、38頁。原文は以下の通りである。「濃州廣見の如大和尚と申上るは、貴き公卿の姫君なりけるが、後世助からんとて、賊の女に御身を嬖させ玉ひ、さる尼公に仕へ玉ひ、水を汲ませ玉ふ時、桶の底の脱却せるを見させ玉ひ、自家の桶底も亦脱却して、飽くまで御得力の強くおはしけるにや、其後渡唐し玉ひけるに、唐の天子も甚だ尊信し玉ひけるとぞ。』『白隠和尚全集』第五巻、288頁。『白隠禪師法語全集』第二冊、187–188頁。
 - (21) 『白隠禪師法語全集』第二冊、188頁。
 - (22) 花園大学国際禅学研究所編『白隠禅画墨蹟・禅画篇』、二玄社、2009年、347頁。
 - (23) 東隆真『禪と女性たち』、青山社、平成12年、146–148頁。
 - (24) W. BODIFORD, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu: University of Hawaii, 1993, p. 205、を参照。
 - (25) 『白隠禪師法語全集』第二冊、38–39頁。原文は、以下の通りである。「鹽山の慧春比丘尼と申奉るは、貴とき高家の息女なるが、抜隊和尚の法幢の高きを聞き及ばせ玉ひ、遙に甲陽に忍び行かせ玉ひ、剃度を請はせられるに、御容の並びもなくあでやかに麗はしくおはしければ、出家の許容なかりけるに、火箸を焼き赤めて、御顔に推し當てさせられる時、血煙のくわつと上りけるに、面てをば恨みてぞやく鹽の山あまの煙りと人やいふらんと詠じ玉ひ、動もすれば名聞くるしき心ざし起りて、胸中を攪き濁すこと多し。かくては中中法理に相叶ふ事は及びもなき事なるべしとて、寸絲かけず丸裸になりて、豆腐箱ひつさげ、油樽打ちか

- たげて、如何にも人立ち多かる市町を、無人の曠野を行く顔ばせて、幾度も行き通ひ玉ひける由。謂つべし、佛法中の大勇參學の精神なりと。」『白隠和尚全集』第五卷、288-289頁。『白隠禪師法語全集』第二冊、187-188頁。
- (26) 森銑三「了然尼」、『森銑三著作集』第9巻、中央論社、1971年、217-38頁。
- (27) B. RUCH, “Burning Iron against the Cheek: A Female Cleric’s Last Resort”, in *Engendering Faith – Women and Buddhism in Premodern Japan*, p. lxxi.
- (28) 同上。
- (29) W. BODIFORD, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu: University of Hawaii, 1993, p. 205、を参照。
- (30) 『白隠禪師法語全集』第二冊、260-261頁。
- (31) 『白隠和尚全集』第一巻、61-62頁。加藤正俊『白隠和尚年譜』、236頁。芳澤勝弘編著『新編・白隠禪師年譜』、330頁。
- (32) 『白隠禪師法語全集』第二冊、54頁と67頁。原文は次の通りである。「道場とは空廓虚凝寂滅現前底の大事。威儀とは下化衆生の四儀。上求菩提の行持をいへり。(中略)常に道場を離れず、正念工夫も間斷なき、是を菩薩の威儀といふ。」『白隠和尚全集』第五巻、302頁と312頁。『白隠禪師法語全集』第二冊、219頁と240頁。
- (33) 菅原征子『近世の女性と仏教』、吉川弘文館、2019年、283頁。
- (34) 『白隠禪師法語全集』第九冊、37頁。原文は次の通りである。「寔に知る、得力の淺深は進趣の當否に依ることを。工夫若し一人と萬人と戰ふ底の氣力あらば、豈に其れ林下と室家とを擇ばんや。」『白隠和尚全集』第五巻、134頁。『白隠禪師法語全集』第九冊、263頁。
- (35) 『白隠禪師法語全集』第二冊、31頁。原文は以下の通りである。「皆々を召し集め、圍み坐せしめ、扱此の文を高らかに御讀聞かせなされ(中略)。」『白隠和尚全集』第五巻、281頁。『白隠禪師法語全集』第二冊、171頁。
- (36) 『白隠禪師法語全集』第二冊、31頁。原文は以下の通りである。「是れ下化衆生の手習ひ、上求菩提の稽古なるぞ(中略)。」『白隠和尚全集』第五巻、281頁。『白隠禪師法語全集』第二冊、171頁。
- (37) 高橋敏『白隠—江戸の社会変革者—』、岩波書店、2014年。
- (38) 菅原征子『近世の女性と仏教』、264頁。

略談傳統文獻學對拓展明清佛教研究的重要性： 以空印鎮澄為例

簡 凱廷

文獻學研究是哲學、思想、歷史等研究開展的重要基礎。關於佛教文獻學，除了梵、巴、漢、藏的佛典對勘，以及敦煌文獻及日本古寫經的研究受到重視之外，明清佛教典籍迄今未獲足夠的文獻學清理。不唯如此，除了少數學者以外，大部分的研究者對於藏外文獻的運用也不夠重視。引進傳統文獻學的研究意識與方法是堆高此一領域研究基礎不可或缺的一個環節。本文以筆者博士論文研究對象空印鎮澄（1547-1617）為例，從例舉的方式具體說明傳統文獻學的知識與技能對於明清佛教研究的拓展與深化能夠起什麼樣的作用。

在進入正題以前，先介紹空印鎮澄此人及相關前行研究。

一、空印鎮澄的前行研究

鎮澄，字空印，別號月川，金臺宛平桑峪李氏子，父仲武，母呂氏。十五歲出家於西山廣應寺。赴京師求學時，曾出入一江澧、西峰深及守菴中等講家大師門下，亦曾從大章宗書（1501-1568）、笑巖德寶（1512-1581）兩大宗門尊宿學習禪法。萬曆十年（1582）受憨山德清（1546-1623）賞識，赴五臺山參與無遮法會，會後又聽從德清的建議留居五臺山發展。留居五臺的鎮澄先後居住過大塔院寺、獅子窩、竹林寺等地，講經不輟；其講經生涯，曾數次受請入京弘法，與皇室關係密切，恩寵有加。鎮澄後來成為北方叢林中的代表人物，德清為他撰寫的塔銘稱是「北方法席之盛，稽之前輩，無有出其右者⁽¹⁾」。

過往學界對於鎮澄的認識與研究主要有三個方面：其一他是萬曆二十四年本《清涼山志》的作者，其二是所著《物不遷正量論》在晚明叢林所引起的思想爭論，其三在《寶通賢首傳燈錄》此部華嚴系譜傳記書中，他是華嚴

寶通系第二十五世祖師，上承一江真澧（1501-1582），下傳顯愚觀衡（1579-1646）。鎮澄所編《清涼山志》，有清一代不斷有增修版本刊行，而於今流傳最廣的則是民國印光法師的重新編纂本。反倒是鎮澄編輯的版本，一直要到二〇一六年底才有宣稱據之為底本的點校本問世⁽²⁾，截至目前為止也沒有任何專門針對該萬曆本《清涼山志》進行文本研究的成果出現。至於《寶通賢首傳燈錄》，最早於清嘉慶年間由興宗祖望、景林心露所編輯。該書後來先後又在光緒年間及民國時期三度續編印行。日本學者中條道昭在停留北京期間（一九八三年七月至一九八六年四月），於北京佛學院圖書館發現民國二年通州寶通寺出版的《寶通賢首傳燈錄》，隨後於一九八八年十月出版的《華嚴學研究》第二號中介紹此書⁽³⁾。吉田剛一九九七年的一篇討論中國華嚴祖統說的文章，利用中條道昭對《寶通賢首傳燈錄》一書的介紹，轉引了關於此法系從唐法藏到清玉符印顛的傳承系譜⁽⁴⁾。兩篇文章對《寶通賢首傳燈錄》都只是介紹性質，並沒有進行考究或論述。此民國二年版的《寶通賢首傳燈錄》目前並未以任何形式在外流通；在外有所流通的是台北大乘精舍印經會於一九九六年據民國二十年拈花寺全朗普志增修本影印成書的版本。大乘精舍印經會據以影印的底本，原為賴鵬舉居士（1950-2009）的舊藏。一九九六年釋滿貴的碩士論文《明末華嚴思想弘傳研究》曾利用過該書。近幾年，《寶通賢首傳燈錄》得到漢語學界，特別是中國大陸學界比較多的關注，但大多的研究只是把它當作史料運用，摘示其部分內容，略加介紹而已，距早先日本學者中條道昭、吉田剛的研究，並沒有太大的實質性進展。直到最近廖肇亨教授出版《明清華嚴傳承史料兩種：《賢首宗乘》與《賢首傳燈錄》》一書，對《賢首宗乘》、《寶通賢首傳燈錄》進行點校，促其流通，才在〈導言〉中對於《寶通賢首傳燈錄》一書的編者、成書過程，以及此法系僧人在清代北方佛教的重要性等等問題，有了較為深入的梳理⁽⁵⁾。至於鎮澄作為華嚴寶通系第二十五世祖師一事，要到筆者的博士論文才被當成是一個議題來處理。因此，實際上可以說，在此之前，鎮澄真正被學界當作研究對象或主題，嚴肅對待的，只有《物不遷正量論》一書而已。

明治時代末期，京都藏經書院據和刻本重新整理《物不遷正量論》一書，納入《大日本續藏經》。後來《大日本續藏經》在日本、中國大陸、台灣，曾進行過重印或翻印，遂使此版本《物不遷正量論》成為鎮澄著作中流通最

廣的一部。漢語學界尤為關心此書，至今出版了不少研究成果。其中，以江燦騰教授在一九九〇年完成的碩士論文《晚明佛教叢林改革與佛學爭辯之研究》最具代表性。漢語學界以外，尚有 John Jorgenson 在二〇〇八年一篇關於江戶臨濟宗僧人無著道忠（1653-1745）的專文，論及了道忠對於鎮澄批判僧肇的觀點的回應⁽⁶⁾。此一將鎮澄《物不遷正量論》置於近世東亞佛教研究視域的考察，較少為華語學界所注意。

然而以上所述尚不足以呈顯鎮澄此一歷史人物的全貌及他在明清佛教史上的意義。單就材料來說，倘若帶著傳統文獻學的意識廣泛的進行搜索，尚可發現許多與鎮澄相關但少為人所注意的文獻資料。這些文獻資料有助於我們擴展或深化有關鎮澄各方面主題的研究。以下嘗試以例舉的方式說明文獻學的知識與技能如何開展關於此一「北方法席之盛，稽之前輩，無有出其右者」的晚明一代高僧的研究。

二、藏外多元文獻的運用

傳統的文史研究，無論是何種研究主題，各類傳世文獻與金石材料，都必須加以留心，不容輕易略過⁽⁷⁾。此節以文人別集及石刻史料為例，說明對於擴展鎮澄研究的幫助。

（一）文人別集

憨山德清為鎮澄寫過〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉，過往學界在提及鎮澄生平時大多是依德清〈塔銘〉或汰如明河（1588-1640）《補續高僧傳·月川法師傳》略加摘示而已。實際上當時的佛教居士龍膺（1560-1622）⁽⁸⁾也為鎮澄撰寫過〈臺山竹林寺空印大師塔銘〉，收入所著《龍太常全集》中。此書為清光緒十三年（1887）刻本，目前北京國家圖書館、湖南省社會科學院圖書館、中研院傅斯年圖書館等處有藏本。而在外流通的則有梁頌成、劉夢初點校的《龍膺集》。德清、龍膺兩份傳記材料的部分內容互有出入，記事敘寫側重亦有不同。龍膺〈臺山竹林寺空印大師塔銘〉提供了我們從另一角度認識鎮澄的機會，這是此前學界並未注意到的。

另外一份重要的材料則是王道行⁽⁹⁾的〈遊五臺記〉，收入所著《王明甫

略談傳統文獻學對拓展明清佛教研究的重要性：以空印鎮澄為例

先生桂子園集》。五臺山遊記是五臺山研究的一個重要子題，然而未知何故，明末清初文人別集裡尚有多篇五臺遊記少為人所措意。〈遊五臺記〉是萬曆十三年（1585）三月王道行與友人相約遊歷五臺山後留下的珍貴紀錄。文中提及他過塔院寺時由住持圓廣親自接待，並且在停留期間結識了鎮澄，略曰：

回塔院，暝色起矣，大方迎至浴池，且相之浴，予以寒甚辭，至則地潔而煖，遂振衣焉，歸而大方已下榻矣，且出錦茵寢處之，作禮而退。明日出，遇月川、幻愚二衲子，方在精廬修《清涼志》，予讀其詩，兼愛其人，約遊晉陽⁽¹⁰⁾。

「幻愚」為音訛，實則指的是紫柏真可的弟子幻余法本（幻余，一作幻予）。鎮澄往居五台最初雖是得德清之助，然而後來他定居五臺的前幾年裡往來關係最密切的則是紫柏真可（1544-1604）師徒⁽¹¹⁾。事實上王道行一文還旁證了鎮澄最初編纂的五臺山志並不是一般認知的萬曆二十四年本《清涼山志》，而是與幻余法本等人「詳校，削繁秩亂」的《清涼通傳》。

還可以舉的一個有趣的例子是蘇惟霖⁽¹²⁾。龍膺〈臺山竹林寺空印大師塔銘〉記載了鎮澄與蘇惟霖的一段往事，說：

壬子靈境寺會諸利請住南臺頂，適直指蘇公訪師，云：「法師一肚子經。」師默示之，公不契。後歸并州日，舍利放光，蘇引昌黎《佛骨表》中「佛光非青黃赤白黑」等語為問，師答偈曰：「韓公祇解排邪法，不覺舌頭倒廣長。」公書謝之。

尋查蘇惟霖的著作，確實可以發現他與鎮澄往來的記錄乃至書信。蘇氏與妙峰福登（1540-1612）交好，他在《西遊日記摘抄》中記載了一段與福登的對話，提到了鎮澄：

妙峰來顧，貽我丸藥少許，尚方所賜也。月川呈行實一紙，索傳，備載生平所著述。余咲曰：「註了許多經，還未諦當須彌山落處。」妙曰：

「註也是功德⁽¹³⁾。」

若細思龍膺〈臺山竹林寺空印大師塔銘〉中所說的「公（指蘇惟霖）書謝之」與這裡蘇氏咲稱鎮澄「註了許多經，還未諦當須彌山落處」，其實是有詮釋上的張力的。在筆者博士論文中，認為蘇氏對於鎮澄專心投入的「慧解」事業表示輕視，而龍膺筆下「公（指蘇惟霖）書謝之」等文字則可能來自鎮澄弟子文飾其師的努力。不過，「未諦當須彌山落處」一句，筆者本以為是一則公案，卻遍尋不著典源，後來非常幸運的從石刻史料方面解決了這個疑問（見下小節）。

（二）石刻史料

歷來北方佛教的研究，石刻史料是絕對不可忽略的材料。五臺山作為著名的佛教聖地，佛教石刻資源尤為豐富，整理彙編者多，可惜錄文句讀多有值得商榷之處。直到二〇一六年山西人民出版社出版的趙林恩《五臺山碑文》，在資料的整全及錄文品質上有了非常顯著的進展。其中，顯通寺有一巨幅石刻，之前的石刻資料彙編書皆只錄陽面蘇惟霖所書「清涼高妙處」數字，「京都大學人文科學研究所所藏石刻拓本資料」資料庫所收拓本影像亦然，然而《五臺山碑文》首次校錄了該石碑陰面蘇氏所撰長篇跋文，文中有一段記載與上小節提及的「還未諦當須彌山落處」有關，曰：

別幾時，登公（指福登）顧我晉陽公署，余突呼曰：「向公索一夙債，畢竟須彌山在何處？」師夔一足，曰：「險過乎脫。」余曰：「老僧自救不了。」公默然。蓋先是有座主，據紫陽之說，編管須彌於北海者。余與登公辯之凡二，□□□故□□□公案云。……座主者，空印澄公也⁽¹⁴⁾。

筆者後來曾親赴顯通寺考察，證實該石刻陰面確實刻有長篇文字，可惜漫漶難識者多，此尤可見《五臺山碑文》一書編者之不易。

另外，值得一提的還有湧泉寺東側釋遠清的塔銘。此處由於不在五臺山境內，遂使收錄五臺山石刻史料的彙編書皆未收錄此銘，而且不知何故，此銘亦未為其他石刻史料彙編書所收錄。據筆者所知，首次運用此塔銘的是韓

略談傳統文獻學對拓展明清佛教研究的重要性：以空印鎮澄為例

朝建《寺院與官府：明清五台山的行政系統與地方社會》。遠清在律宗的傳世文獻中被歸為古心如馨（1541-1615）的弟子，傳記材料只說他遇到如馨之前「習賢首宗」，但未明言師者何人？其實其中一位老師即是鎮澄。鎮澄另名弟子顯愚觀衡（1579-1646）的語錄中已可見到遠清的相關記載，而遠清塔銘稱「師諱遠清，號澄方，古歙孫氏子也。幼業儒，壯猷婚宦，禮本寺第三代住持仰崖尊者剃染，繼負笈詣筵於雪浪、空印二老，允稱得髓」，又可相互印證。

三、目錄書的利用（一）

目前在外流通的藏經叢書不即於是佛教作品的全部，明清時期特別是如此；尚有眾多明清佛教典籍散藏在世界各地的圖書館及寺院中，未經系統性的整理。就此，此節欲以實例說明藏書書目的重要性。以中國大陸為例，佛教典籍的收藏大抵可分成幾類：私人收藏、寺院收藏、公立圖書館收藏。最後一類又可區分為公立圖書館與高校圖書館兩大系統。近代以來，公立圖書館的收藏，若有專業的人才掌管，編目及出版書目的工作並未中斷；從這些古籍書目中我們可以看到佛教相關典籍的蹤跡。這些善本書目中最重要的一套當屬從一九九二年開始著手，歷時十七年始告完成的《中國古籍總目》。此套書著錄了現存中國古籍達十七萬餘種，這當然包含佛教典籍在內，特別是明清佛教文獻方面，記錄非常豐富，可惜極少見佛教學者運用。

在《中國古籍總目》中便登載了幾部鎮澄的著作，其中最重要的一部是蘇州西園寺所藏的《攝大乘論修釋》。謹略作題錄如下：

《攝大乘論修釋》八卷，明萬曆三十年（1602）刻本。八冊。半葉九行二十字，左右雙邊，花口，單魚尾，版心上記「攝大乘論修釋」，中記卷次及葉數，下或記有刻字數，並散見有刻工名。正文卷端題「攝大乘論修釋卷一」，次署「無着菩薩造／唐三藏法師玄奘奉制譯／明臺山獅子窟比丘鎮澄修釋」。前有〈攝大乘論修釋序〉一篇，末署「時皇明萬曆辛丑秋臺山獅子窟鎮澄書于都門慈因講社」，序文葉一版心下記「奉佛弟子梁進施刊」。書前有經牌一幅，刊「吾皇萬歲萬歲萬萬歲」。第八

卷卷末有小字，記「浙越山陰弟子吳有信沐手書」。書後有經牌兩幅，及拖尾畫一幅。

晚明清初相宗典籍的傳習熱潮，除了《相宗八要》以外，疏釋《成唯識論》一時成了各方義虎相互競逐的重要挑戰⁽¹⁵⁾，鎮澄則繞過《成唯識論》，轉而在無性《攝大乘論釋》的玄奘譯本基礎上，對於世親的《攝大乘論》展開疏釋，遂使之成為宋代以降傳統中國唯一一本《攝大乘論》的註釋書。更重要的是，在該書中，鎮澄不僅展現了其唯識學方面的深厚素養，更針對「同處各變」、「因果俱時」、「四變句義」等傳統相宗主張提出批判，這是他有別於當時唯識主流研習風潮之特出展現，具有高度的研究價值⁽¹⁶⁾。

此外，在一些個別圖書館的古籍藏書書目中也可看見鎮澄著作的蹤跡。1981年出版的《青海省古籍善本書目》就登載了鎮澄的兩部作品：其一是刻本《般若照真論》，其二是抄本《雲巖寶鏡三昧》鎮澄解⁽¹⁷⁾。根據筆者考察，青海省圖書館所藏《般若照真論》刊本與鎮澄弟子普門惟安（1546-1625）有關，刊刻時間不會是該書焦竑（1540-1620）序文所署的萬曆二十五年（1597），至少是在三十二年（1604）惟安到新安以後，但具體時間未能確定。《雲巖寶鏡三昧》鎮澄解，則未見古代相關史料記載。紫柏真可的教學曾特別標舉宋代的禪僧惠洪覺範（1071-1128），並刊刻過《智證傳》一書，促其流通，該書卷十末即附有《寶鏡三昧》的原文及覺範的注釋，在晚明及江戶流傳頗廣，受到不少關注。由於鎮澄與真可一系交好，《禪宗永嘉集（註解）》即是受密藏道開所託而作，因此筆者推估鎮澄注釋《寶鏡三昧》一事也極可能與紫柏一門的學術往來有關。

四、目錄書的利用（二）

更重要的是，目前中國大陸正在進行大規模的古籍普查，相關書目除匯入網路資料庫，對外開放查詢外，也陸續以紙本形式出版。此次的普查規模遠遠超過《中國古籍總目》所涵括的範圍。筆者的博士論文即得益於此項工作，藉之在徐州圖書館發現鎮澄的《楞嚴經正觀疏》。該書略作題錄如下：

略談傳統文獻學對拓展明清佛教研究的重要性：以空印鎮澄為例

《楞嚴經正觀疏》十卷，明萬曆二十九年（1601）刊本。十冊。半葉九行，行二十字，四周單邊，花口，單魚尾，版心上記書名「楞嚴經正觀疏」，中記卷次及葉數。首卷卷端題「大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一」，次署「唐天竺沙門般刺密諦譯／烏菴國沙門彌伽釋迦譯語／菩薩戒弟子前正議大夫同中書門下平章事房融筆受／明臺山師子窟沙門比丘鎮澄撰疏」。前有〈楞嚴經正觀疏序〉，末署「皇明萬曆庚子佛成道日燕山廣應寺沙門鎮澄書于清涼山之獅子窟」，序文版心上記「楞嚴正觀疏序」，中記葉數，葉三版心下記「御馬監太監信官吳貴刻序」。卷十末有附記，雙行小字，記其成書因緣，署「皇明萬曆歲次辛丑夏六月吉旦獅子窟沙門鎮澄誌于都門慈因講社」。卷九與卷十後各有經牌一幅，卷十經牌後則有拖尾畫一幅。

近世佛教的發展過程中，《楞嚴經》是相當受到歡迎的一部典籍，根據學者的整理研究，單單有明一代，便出現了四十三家共六十種注釋書⁽¹⁸⁾。自清初錢謙益（1582-1664）的《楞嚴經疏解蒙鈔》問世以後，歷來對於明代《楞嚴經》注釋史的宏觀考察，多半基於該書卷首〈古今疏解品目〉的品評。在錢謙益視域下的《楞嚴經》研究史，鎮澄也佔有一席之地。錢氏說該書「博引大小乘諸經論，證明首楞行位，破斥天台借別名圓之說，山家諸師，奮筆彈駁，要其是非，未有攸歸也⁽¹⁹⁾」。過往學界都認為《楞嚴經正觀疏》一書已佚，實際上是錯誤的。此書的存世使得「破斥天台借別名圓之說」此一懸而未決的學術史問題得到了解答的契機。

五、版本意識的重要性

文獻學的介入不僅是開發可供研究的文獻數量而已，版本的研究也很重要。上文曾提到《物不遷正量論》是鎮澄最被研究的著作，然而過往的研究多僅仰賴《大日本續藏經》本，對於該書的版本問題未曾深究。根據筆者的考察，《大日本續藏經》本《物不遷正量論》所據底本為江戶時期的和刻本。今京都大學圖書館所藏和刻本《物不遷正量論》，與真界的《物不遷論辯解》合刊，共有三冊，原為藏經書院舊藏；第一冊為《物不遷正量論》上卷，

但與《大日本續藏經》本相較，缺李天麟、鎮澄兩序，第二冊為《物不遷正量論》下卷，卷末有「中野太郎左衛門刊本」字樣，並依序附有僧肇〈物不遷〉原文，道衡《物不遷正量論證》以及萬曆三十一年（1603）無似道人〈正量論跋〉；第三冊則是真界《物不遷論辯解》。龍谷大學圖書館則藏有兩套承應四年（1655）中野太郎左衛門刊本，筆者見得其中一套（索書號為264.2/10-W/1、264.2/10-W/2）。與京都大學圖書館藏本相較，此套《物不遷正量論》除正文前多了李天麟、鎮澄兩序之外，編排上僧肇〈物不遷論〉原文則提前到鎮澄自序與正文之間，另外下卷卷末有字樣作「承應四年中野太郎左衛門刊本」，多了「承應四年」四字。由於京都大學圖書館藏本（即藏經書院舊藏本）缺了李天麟、鎮澄兩序，目前並不清楚藏經書院在編輯《大日本續藏經》本《物不遷正量論》時是否參考了其他套和刻本（譬如龍谷大學圖書館藏本）補入這兩篇序文，還是原藏經書院藏本缺序的情況是後來才發生的。此外，尚值得一提的是，《大日本續藏經》在編排上把原和刻本中附在之後的道衡《物不遷正量論證》以及萬曆三十一年（1603）無似道人〈正量論跋〉，移到《物不遷正量論》之前，視為獨立的一部作品，因此出現了道衡《物不遷正量論證》書後跋文卻是〈正量論跋〉這樣的奇怪現象。

《物不遷正量論》書前李天麟的序，《大日本續藏經》本書眉有兩條按語作「偏，或俯歟？原本字體未詳」、「尚佛，原本書體不明，或當任歟？」經查龍谷大學圖書館藏和刻本始知，原來是因為李天麟〈序〉是以草書寫就，編纂者因故未能辨識這兩個字所留下。除此之外，將《大日本續藏經》本與和刻本兩相比對，也能發現前者明顯的錯誤，如「且向年尚張三既無却活之理，則向無今亦無矣」一句，其中「尚」字，和刻本作「死」，當以和刻本為正。

《大日本續藏經》是日本明治三十八年（1905）至大正元年（1912）間，由前田慧雲、中野達慧主持編輯，廣泛收集日本國內及中國大陸的佛教典籍，篩選編集之後，由京都藏經書院刊行出版的一套叢書。此叢書的編纂貢獻很大，因為有不少如今已難能一見的文獻，是藉此保存下來的。其中，中野達慧的付出最大，其貢獻必須慎重的加以表彰。然而，儘管如此，《大日本續藏經》所收諸典籍，對比當初所據底本而言，畢竟是經過重新編輯的，人為的編輯過程中完全不出錯是不可能的。可惜，目前學界大多只把該藏經當作

略談傳統文獻學對拓展明清佛教研究的重要性：以空印鎮澄為例

材料直接引用，除少數幾部典籍的版本問題受到關注外，絕大多數仍未受到版本學上應有的對待⁽²⁰⁾。

從版本學方面來看待鎮澄的有關研究，還值得一提的是《清涼山志》的版本問題。前文曾指出一般認知的萬曆二十四年本《清涼山志》並非鎮澄最初編纂的五臺山志，他最初編纂是萬曆十三年十卷本《清涼通傳》。此書目前僅見北京大學圖書館藏本，原為李盛鐸（1859-1937）舊藏。鎮澄在序文中提及他「與晉陽法明、武塘幻余二師詳校，削繁秩亂」，完成此書，但這段文字在後來的《清涼山志》序中被刪去了。比對兩版本可知，《清涼山志》是在《清涼通傳》的基礎上刪修增補成書。其中，《清涼通傳》卷九「異眾感通傳」中一段關於曇陽子與曇鸞關係的評論文字未見於後來的《清涼山志》。根據筆者的考察，鎮澄之所以在《清涼通傳》中提到曇陽子，與王道行有關。王道行是王世貞的好友，上文提及的〈遊五臺記〉中提到，他在遇到鎮澄的前一天曾去過金剛窟，說：

又東北為金剛窟。殿閣中起佛像萬餘，窟中方丈有門，從其隙見金剛立桌間替。神鸞修持于此，今轉世吳中，以童女身得度為曇陽大師，語在本傳。予欲鑄像窟中，標至人一期靈跡，尚未就下⁽²¹⁾。

因此鎮澄極可能是在與王道行的言談交流下得知曇鸞與曇陽子的相關傳聞，故而編入《清涼通傳》中。

一般認知的萬曆二十四年本《清涼山志》本身也有問題。據筆者所知，北京大學圖書館藏有兩套萬曆本《清涼山志》，北京國家圖書館藏本則為殘本⁽²²⁾。學界公認此書刊刻於萬曆二十四年是因為書前鎮澄自序所署時間而定，然而若詳考其內容，可以發現卷四第五「帝王崇建」部分載有萬曆二十六（1598）年至二十八年（1600）間的記事，則此書當刊刻在萬曆二十八年（1600）以後。若更進一步考察，此書卷十收有唐公靖〈同李令君佩章登南臺書於月川丈室〉一詩，此外，今顯通寺無壽量殿石刻又錄有唐氏〈謝令君李佩章留意書於妙峰精舍〉一首。《清涼山志》稱唐公靖為太原理髻居士，由於他出身宣城，萬曆三十八年（1610）才赴太原任官，加以龍膺說萬曆四十年（1612）鎮澄受請住南臺，因此此詩撰作時間當不會在四十年

(1612) 以前。如果是這樣的話，《清涼山志》刊刻的時間不會早於萬曆四十年 (1612) 以前，無論如何，充其量只能稱為萬曆二十四年 (1596) 序刊本而已。

附帶一提的是，坊間流傳較廣的印光本《清涼山志》，其序雖稱只是「今依明志稍為考訂增修耳」，然而經筆者比對發現，編者以附錄的方式新增文獻、將文獻材料添入正文、抽換文章、更改文字等方式將自身推廣的淨土信仰融入此書。此一幽微的編纂意圖若非詳細的文本比對，不可得而知⁽²³⁾。

上述種種問題，長久以來皆未見學界討論。《清涼山志》可算是明清佛教山志、寺志中最知名的數部之一，其情況尚且如此，遑論其他。

此節的最後，筆者還想舉一個有趣的例子。根據《寶通賢首傳燈錄》的記載，鎮澄的弟子顯愚觀衡傳不夜照燈，不夜後來到北方發展，下起了清代以降一支頗為興盛的華嚴傳承譜系。然而，在顯愚觀衡另名弟子法璽正印的語錄中，可見到正印著力宣揚「德寶—德清—觀衡—正印」這樣的臨濟法脈。而《嘉興藏》所收正印為觀衡所編的語錄，附錄的行狀提及崇禎末年 (1644) 觀衡過牛首山的事蹟時，說：

兼過牛首，設齋，送空大師像入諸祖位。由是，緇白弟子請師入祖圖。師曰：「病僧薄德無當也。」眾推尊不已，師於臨濟下指曰：「衡當於此。」是年師當六十六，甲申歲也⁽²⁴⁾。

不過，今上海圖書館藏有一本光緒年間重刻本《五臺顯愚和尚年譜》，編者為觀衡弟子音乘。此年譜記錄觀衡過牛首山時只說：「登牛首山，設普齋供諸祖道影，送空印大師像入祖位」，並無正印所記「師於臨濟下指曰：『衡當於此。』」一事。且根據《年譜》的記述，觀衡對鎮澄及德清兩位老師都非常敬重，觀衡還將鎮澄的畫像帶在身邊，時時禮拜，但正印為觀衡所編的語錄卻獨在提及德清時以「先師」稱之，鎮澄不然。事實上，「德寶—德清—觀衡—正印」這樣的臨濟法脈可說是出自於正印自己的建構。實際上觀衡還有一本語錄存世，為弟子音乘、音在所編，經觀衡閱目首肯後出版。今《嘉興藏》所收版本是觀衡去世後正印刪補重編的。兩本語錄的比對工作，筆者正在進行中。明清時期由不同弟子為他們的師父編纂語錄的例子很多，如密雲

略談傳統文獻學對拓展明清佛教研究的重要性：以空印鎮澄為例

圓悟（1566-1642）就有多種不同版本的語錄傳世；再如湛然圓澄（1561-1627），《大日本續藏經》所收《湛然圓澄禪師語錄》是由明凡錄，丁元公、祁駿佳編，晚近新出《徑山藏》所收《古越雲門顯聖寺散木湛然澄禪師語錄》十六卷則是由另名弟子麥浪明懷編輯的。類似的例子，透過文本比對能夠發現很多有趣的議題。

六、結語

本文以空印鎮澄為例，說明傳統文獻學的知識與技能對於明清佛教研究的拓展與深化能夠起什麼樣的作用。文獻學的研究雖不是文史研究的唯一路徑與目的，但卻是諸如哲學、思想、歷史等研究開展的重要基礎。民國時期如陳垣的《明季滇黔佛教考》、《清初僧諍記》、王培孫的《王氏輯注南來堂詩集》、陳乃乾的《蒼雪大師行年考略》等，除方法上繼承了清代樸學的優良傳統以外，所使用、徵引的文獻，其種類之多，範圍之廣，令人嘆服。如今，此一傳統文獻學的進路亟待被接續，乃至發揚，從而堆高明清佛教研究的品質與價值。

註

- (1) 釋德清，〈勅賜清涼山竹林寺空印澄法師塔銘〉，《憨山老人夢遊集》，《卍續藏》冊127，頁602上。關於鎮澄生平更為詳細的梳理，可參考筆者博士論文《晚明五臺僧空印鎮澄及其思想研究》（新竹：清華大學中國文學系博士論文，2017年），第一章〈鎮澄生平交遊考〉。
- (2) 該點校本收入趙林恩主編，《五臺山傳志八種》（北京：宗教文化出版社，2015年）。
- (3) 見中條道昭，〈寶通賢首傳燈錄〉，《華嚴學研究》，第2號（1988年10月），頁285-347。
- (4) 吉田剛，〈中國華嚴の祖統説について〉，鎌田茂雄博士古稀紀念會編，《華嚴論集》（東京：大藏出版，1997年），頁497-498。
- (5) 此外，據查，尚有一本去年剛完成的碩士論文：萬曉錦，《〈寶通賢首傳燈錄〉、〈續燈錄〉的編纂及其史料價值》（北京：中國人民大學碩士論文，2016年），但筆者未見。
- (6) John Jorgensen, “Mujaku Dochu (1653-1744) and Seventeenth-

Century Chinese Buddhist Scholarship,” *East Asian History*, No. 32/33 (DECEMBER 2006/JUNE 2007), pp. 25–56.

- (7) 晚近韓朝建《寺院與官府：明清五台山的行政系統與地方社會》（北京：人民出版社，2016年）一書是很好的範例。特別是從佛教研究的角度來說，單就文獻的運用而言，該書對明清五臺山佛教的研究便有很高的參考價值。
- (8) 龍膺，字君御，武陵人，萬曆八年進士，授新都推官，累官至南京太常寺卿。有武功。亦為劇作家，著有《金門記》和《藍橋記》兩部傳奇。亦為佛教居士。詳傳見《龍太常全集 龍氏外集》，卷2，〈山西省誌名宦傳：龍膺傳〉、〈湖廣沔志流寓：龍惕菴傳〉。今人亦編有年譜，見阮先，〈龍膺年譜〉，收入楊傑主編，《詩壇詩詞考釋》（北京：中國文聯出版社，1999年），頁438–460。
- (9) 王道行，字明輔，號龍池，陽曲人，嘉靖二十九年進士。略傳可見戴夢熊修，李方夔、李方芄纂，《（康熙）陽曲縣志》（太原：三晉出版社，2012年），卷12，頁202。
- (10) 王道行，〈遊五臺記〉，《王明甫先生桂子園集》（華盛頓：美國國會圖書館藏明萬曆刊本），卷14，頁32右。
- (11) 除了幻余法本外，鎮澄最重要的一位學友則是密藏道開。另外鎮澄也與洞聞法乘、幻居真界接觸過。
- (12) 蘇惟霖，字雲浦，江陵人，萬曆二十六年（1598）進士，官至監察御史，曾巡按山西。與袁宏道、黃輝交好，曾參與北京之葡萄社活動。為佛教居士。
- (13) 蘇惟霖，《西遊日記摘抄》，卷上，《西遊續稿》（北京：北京國家圖書館藏明刊本），第3冊，頁37左。
- (14) 趙林恩，《五臺山碑文》，上冊，頁19。
- (15) 簡凱廷，〈被忘卻的傳統：明末清初《成唯識論》相關珍稀注釋書考論〉，《漢學研究》，第35卷第1期（2017年3月），頁246–247。
- (16) 具體的研究見簡凱廷，〈空印鎮澄對相宗學說之商榷〉，《中華佛學研究》第18期（2017年12月），頁1–40。
- (17) 後者實際上與另一部鎮澄作品《金陵辯惑》合綴，編目者未詳考，2014年最新出版的《青海省圖書館古籍普查登記目錄》亦然。
- (18) 崔昌植，《敦煌本《楞嚴經》の研究》（東京：山喜房佛書林，2005年），頁221–243。
- (19) 錢謙益，《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔》，卷首之二，《明版嘉興大藏經》（台北：新文豐出版公司，1987年），頁119上。
- (20) 晚近也有學者注意到此一問題，如釋定源〈關於《續藏經》的底本問題：

略談傳統文獻學對拓展明清佛教研究的重要性：以空印鎮澄為例

以《名僧傳抄》為例），發表於2019佛教藏經國際學術研討會（高雄：佛光山，2019年）。不過定源法師較關注的是早期的文獻，明清文獻還不在其研究範圍。由於編纂《續藏經》的底本大部分藏於京都大學圖書館，最近該館正在將這批文獻數位化上網公開。把《續藏經》自身當作研究對象而不僅僅是研究某一主題或人物的材料的時機已漸成熟。

- (21) 王道行，〈遊五臺記〉，《王明甫先生桂子園集》，卷14，頁32左。
- (22) 此外，據書目記載，東京都立中央圖書館亦藏有一套，然經筆者親訪，發現其實是阿王老藏順治十八年的修補增刊序跋本。
- (23) 以上參見簡凱廷，〈民國印光本《清涼山志》編纂意圖探微〉，2016年東亞文獻與文學裡的佛教世界國際學術研討會（成都：四川大學，2016年）。
- (24) 釋正印，〈行狀〉，收入釋觀衡說，釋正印編，《紫竹林顯愚衡和尚語錄》，《明版嘉興大藏經》，第28冊，附錄，頁772下。

明清時期東亞閩臺粵越地區的佛典流通

—以釋弘贊的《沙彌律儀要略增註》重刊刻為主—

陳 玉女

一、前言

近三年來，筆者因執行臺灣科技部補助多年期專題計畫「明清之際《嘉興藏》有無完刻句點及其人物力動員與海內外流通（2016.08.01-2019.07.31）」，探討明清時期《嘉興藏》全藏之刊刻是否完成，並且就其海內外流通狀況進行研究調查。從中清楚理解紫柏真可（1543-1603）選定嘉興楞嚴寺作為印刷流通《嘉興藏》的重要道場，乃因嘉興是座商業繁盛、仕紳名流聚集的城市外，其對內對外水路交通方便亦至為關鍵。在對外流通上，其鄰近的寧波是南京商船運輸貨品前往日本的重要港口，而《嘉興藏》循此貿易航線輸入日本者，屢有所載⁽¹⁾。也因此，《嘉興藏》的海外流通引起筆者高度的關注，其作為商品販售至海外的情形，除東亞地區的日本外，漂流至朝鮮，或流通至越南、臺灣，甚或輸入泰國，遠至英德等地區的《嘉興藏》版佛書，含其重刻或覆刻之單行本的傳入，均陸續發掘可資佐證之文獻。而這些地區的傳入，與明末以來政治社會的動盪及東亞海洋貿易的商品流通密切相關。

在相關文獻蒐羅、調查與研究過程中，依稀可見佛書流通與區域性佛教發展趨勢的關係。譬如明清時期江南地區，自寧波運往海外販售流通的《嘉興藏》刊本佛書，以通往日本長崎者為大宗；而流傳至越南、臺灣者，自閩粵地區的港口輸出，特別是廣州港口城市的對外貿易繁盛，這也直接間接促進了明清《嘉興藏》刊本佛書的海外流傳（見圖1-1、圖1-2）。此間無形中所構成的粵越、閩臺區域佛教傳播圈中，筆者發現覆刻或重刊明末清初僧在參弘贊（1611-1685）之入《嘉興藏》著述者，屢屢可見，尤其是《沙彌律儀要略增註》一書更見廣泛流通，深受此區域佛教的重視與高度的推崇。由此，僧弘贊自明末清初以來對東亞佛教律學的深刻影響可見一斑，而非僅止於廣

二、粵地鼎湖山刻版佛書流通閩臺地區

有關臺灣的明清《嘉興藏》版佛書流佈和收藏狀況，歷來幾乎未被學界意識它存在的可能。但是明末清初明遺民陸續流亡來臺史有明載；而鄭氏家族的治臺、清康熙23年（1684）的領臺，臺灣壘罩在明清更迭的動盪之中，明清佛教隨之傳入臺灣殆無疑義⁽³⁾。故此時中國境內廣泛刊刻流佈的《嘉興藏》或《嘉興藏》版單行本佛書因之流傳至臺灣者應非過當之推測，只是截至目前受到學界留意與關心者鮮少。2017年筆者參與臺南文資局補助調查「台南竹溪寺文物」計畫⁽⁴⁾，從竹溪寺館藏佛書裡發現《嘉興藏》版覆刻單行本佛書，為晚明雲棲寺沙門洙宏（1535-1615）輯，鼎湖山沙門弘贊（1611-1685）註，《沙彌律儀要略增註》（以下簡稱《增註》，見圖2-1至圖2-4）。其〈重刻鼎湖沙彌律儀要略增註緣起〉寫著：

今觀出家之徒往往昧其始，故明雲棲蓮池大師特於經中略出十條戒相及諸威儀，竊為解釋以示始入道者，知所嚮往，端其初步耳。但時當未運法戒久湮，狂愚失其梯本，而雲栖老人愍之，遂成此書，深有意焉。繼有鼎湖律師諱弘贊者，嗣戒博山大弘戒法於粵東，為毘尼中之義律學

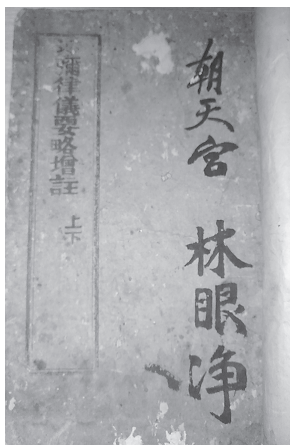


圖2-1：台南竹溪寺收藏

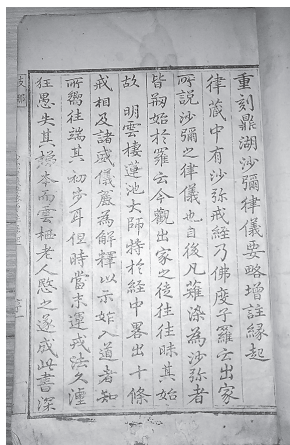


圖2-2：康熙《增註》重刻緣起

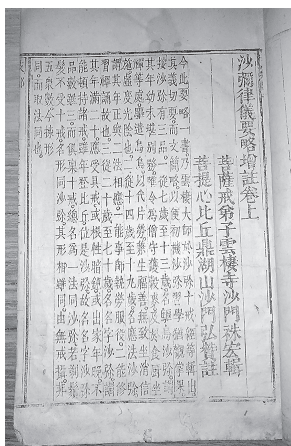


圖2-3：《增註》重刻版樣

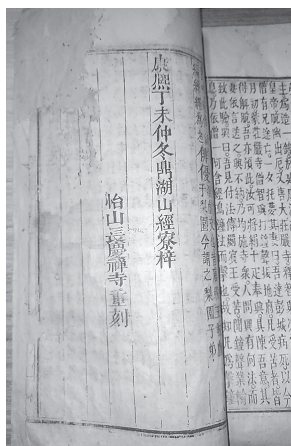


圖2-4：《增註》重刻跋記

宗仰，又為增註，博採律儀，開遮持犯，增之註之，委悉詳明，如指諸掌，真戒壇良擘也。丙戌歲存一師為先老和尚造塔募緣，抵粵得斯本，寶之還山，適戒期將臨，即憑其意為新戒講演，如暗得燈，頓令聽者瞭然，而存師寧非有功於律肆乎。乃立勸子鳩緣命梓以廣化，庶不負二哲之婆心矣。刻工告峻，謹述緣起於此。時康熙四十七年戊子歲也。鼓山監院⁽⁵⁾。

同書下卷註記：

康熙丁未仲冬鼎湖山經寮梓。怡山長慶禪寺重刻（跋）⁽⁶⁾。

又同書牌記：

……伍錢吳堯臣伍錢，……貳兩，伏願……倣羅猴羅之……⁽⁷⁾。

據上述，竹溪寺所藏明末清初釋弘贊撰《增註》刊本，是鼓山存一法師於康熙丙戌45年（1706）為「先老和尚造塔募緣」前往廣東所獲得之律學著作。帶回鼓山後，命弟子出版加以「廣化」。康熙47年（1708）刊刻完成。據跋記，此刊本為福州怡山長慶寺根據康熙丁未6年（1667）廣東肇慶鼎湖山慶雲寺經寮刊板予以重刻。之後，此刊本有流傳至臺灣北港朝天宮，再輾轉為今日臺南竹溪寺所藏。其流傳經過，值得深入探討。

首先，就鼎湖山慶雲寺經寮《增註》刊版的來源談起（圖3-1）。鼎湖山慶雲寺開山於明末崇禎7年（1634），9年（1636）大興土木，俱由首任住持釋道丘棲壑（1586-1658）「老和尚主持計畫，令職事弟子料理」，不數年間，「遂成叢林」⁽⁸⁾。釋道丘棲壑「禪、淨、律三學並行。蓮宗淨土淵源於雲棲，洞上宗風嗣法於博祖」，天啟7年（1627）前往鼓山執侍博山無異（1575-1630），逝世於順治15年（1658）⁽⁹⁾。

弘贊則繼席道丘，於順治15年任鼎湖山慶雲寺第二代住持，傳記：「師諱弘贊，號在慘，新會朱氏子。」筆者於2018年7月12日參訪鼎湖山慶雲寺時，蒙仲賢法師惠贈該寺法脈系譜資料一份如下（圖3-2）。清楚註明鼎湖山為曹洞宗壽昌派的傳承，並於右上角標示慶雲寺第二代住持弘贊在慘。

崇禎16年（1643）釋弘贊：

還粵，偕蘿峯大師謁曹溪，因居英德之西來山，開創白象林。時年三十



圖3-1：鼎湖山慶雲寺寺額（2018/7/12筆者拍攝）

鼎湖山慶雲寺子孫叢林法脈與中國佛教禪宗曹洞宗派的水傳關係表

代次	姓名	字號	生卒年	師承	法脈
開山	丘棲壑	老和尚	1586-1658	博山無異	曹洞宗
第二代	弘贊	在慘	1616-1688	丘棲壑	曹洞宗
...

The table contains a detailed lineage chart of the Qingyun Temple, tracing its roots back to the Chan school of Cao Dong. It lists multiple generations of monks, their names, nicknames, birth and death years, and their teachers. The chart is organized into columns and rows, with some cells containing smaller text or diagrams. The title at the top is '鼎湖山慶雲寺子孫叢林法脈與中國佛教禪宗曹洞宗派的水傳關係表'.

圖3-2：鼎湖山慶雲寺法脈傳承表⁽¹⁰⁾

有三，痛念戒律為生慧命，大法垂秘，狂瞽交熾，盲禪魔民，彌天障日，律學不絕如線，亟思所以救之，乃研窮教義，以扶正法。首疏《四分戒本如釋》十二卷，《四分律名義標釋》四十卷，海內宗之⁽¹¹⁾。

由於弘贊對於律學的投注與力行，故「嶺海之間，以得鼎湖戒為重。」嶺海之地，指的是嶺南地區，含涉陸海兩大類型之文化內涵。虞姚，〈嶺海總圖序〉：

廣東雖古百粵地。……遂至于南海，肆入秦併，迺郡邑。于歷代幅員寢廣，居嶺海之間，受天地之盡氣，封疆跨躡，海陸會同⁽¹²⁾。

明清之際鼎湖慶雲寺蔚為嶺南地區受戒的重鎮。弘贊的窮究律學、倡行與實踐是促使鼎湖山成為傳戒受戒之重要道場的關鍵人物。傳載弘贊：

師平生接待學人，一稟棲和尚與雲棲、博山遺教，多以戒律繩束後學，不事拈椎豎拂⁽¹³⁾。

弘贊之所以重視律學，乃有鑑於叢林僧行之失，唯恐律學斷滅不彰。故弘贊「師之擔荷宗門而尤以戒律自任，所以救世也⁽¹⁴⁾。」於明末清初僧律戒行失序之際，弘贊荷擔重振律學之風，金堡亦推崇其扮演中流砥柱之地位。詩云：

金峰閱跡自何年，寶地初開屬法賢。令在人天俱入座，形成龍虎不爭權。論傳西域尊僧肇，律定南山重道宣。為念末流看砥柱，白雲青眼各翛然⁽¹⁵⁾。

釋弘麗於〈四分律名義標釋跋語〉指出：「今之禪者，呵教為如來禪，詆律為聲聞學。滅教敗律，無所不至。」認為弘贊是一位值得期待，可以振衰起敝的人。故弘麗說：「非有荷擔如來，舟濟四生者，起而砥柱之，佛法滅壞，無多日矣。……吾將誰望，對在慘兄，興言及此。」弘贊回應：「律文具在，吾其舉在文之名義，于人所難解者，而標釋之⁽¹⁶⁾。」數年後，「帙成一且」，準備出版。弘麗進行校訂，視弘贊標釋《四分律》之舉為：

此足當震旦之一結集乎。佛法其不速滅壞乎，生佛仔肩，其吾在慘兄乎。……岿崇禎癸未迦提四日新安沙門同參弟弘麗書于粵之英德西來山白象林中⁽¹⁷⁾。

同樣，崇禎16年（1643），弘贊於〈敘四分戒本如釋語〉中，指出叢林僧行的不如法，強調戒律對於出家人學佛行持的重要，僧人持戒始能維繫佛法慧

命。其言：

夫戒本者何，乃比丘之規獲，涅槃之津要。規獲失則心慮無整，津要迷則彼岸難到。……今時妄修謬證，置木叉于言外，取己見為自規尺，自不能持。欲他而同己僻，毀法滅律，無堪視之。予因觀此，每勸初學，著目毗尼，使定慧有址，正法而得久住。第律文旨奧，止持作犯名種性相，閱者無不茫然，乃恣自庸，力取戒本如律釋之，故曰如釋。……崑崇禎癸未冬西來山菩提心比丘弘贊序于象王閣中⁽¹⁸⁾。

弘贊的〈四分律名義標釋序〉標示著：「時崇禎庚午夏日大菩提心沙門弘贊謹序。康熙戊午再治鼎湖經寮口梓入藏流通⁽¹⁹⁾。」據此顯示，弘贊編輯的《四分律名義標釋》一書，康熙17年（1678）再次刊印於鼎湖山慶雲寺經寮，併且附《嘉興藏》予以流通。弘贊著作甚豐，尤著意於戒律者多。傳載：

《梵綱經畧疏》、《心經添足》、《準提經會釋》、《式義摩那戒本》、《歸戒要集》、《沙彌律儀要略增註》、《沙彌儀軌頌》、《兜率龜鏡集》、《觀音慈林集》、《解惑編》、《六道集》、《滄山警策句釋》、《木人剩稿》。前後著述百有餘卷，板藏浙江嘉興楞嚴寺行世⁽²⁰⁾。

弘贊著作數百餘卷，板藏嘉興楞嚴寺，附入《嘉興續藏》廣為流通。入藏此舉，無疑對其在明末清初律學發展所扮演的重要角色發揮推波助瀾之功。

而台南竹溪寺藏《沙彌律儀要略增註》，乃前見存一法師於康熙45年前往廣東募款時所得之律著，屬康熙6年廣東肇慶鼎湖山慶雲寺經寮刊板。帶回鼓山後，於康熙47年（1708）由福州怡山長慶寺刊刻出版。可見弘贊《增註》一書，原為鼎湖山慶雲寺經寮刻板，從《嘉興藏》格式，附《嘉興續藏》流通。

從上述《增註》一書輾轉流通的脈絡中，可以洞見福建鼓山與廣東鼎湖慶雲寺之間的密切關係；而鼓山湧泉寺與怡山長慶寺，及鼓山或怡山與臺灣佛教之間亦存在相當程度的關係。但實際為何，猶待接續討論。

福建鼓山湧泉寺與廣東鼎湖山慶雲寺之間，前見由於僧道丘師從僧博山無異多年，在鼎湖慶雲寺宗堂的「毘盧閣下奉開山先老和尚昔所親觀五位大師」中，含括「蓮池雲棲大師」、「博山無異大師」在內。因此鼎湖山被視為洞宗博山之一法脈，又博山無異與鼓山永覺元賢（1578-1657）同屬清初曹洞宗壽昌派法系，雙方關係密切。僧道需（1615-1691）的〈最後語序〉言：「壽

昌入室弟子凡數人，其最著者，博山無異和尚與先師鼓山永覺老人⁽²¹⁾。」清初林之蕃，〈永覺和尚廣錄序〉言：「鼓山大和尚永覺賢公，……以無明為師，無異為友⁽²²⁾。」博山無異與永覺元賢的師兄弟關係，也促進了鼎湖僧弘贊與鼓山的友好關係如前述，弘贊「嗣戒博山大弘戒法於粵東」；又其《增註》重刻於閩地，可見弘贊的律學，漸成閩廣地區僧侶戒學的重要依歸。

而輾轉流通至臺灣臺南竹溪寺的弘贊《增註》復刻本，據其封面註記：「來自北港朝天宮，林眼淨」收藏（見圖2-1）。乃因眼淨法師（1898-1971）於1924年至1971任朝天宮住持，1948年兼任臺南竹溪寺住持，隨之傳入，遂成「竹溪寺藏本」。此康熙47年《增註》重刻版緣起文執筆人為鼓山監院，怡山長慶寺則擔任重刻。兩寺均位於福建福州閩江岸旁。鼓山湧泉寺，根據文獻記載，清康熙初年成為福建地區官賜即官方敕令的合法受戒道場。而康熙23年（1684）臺灣納入清朝版圖，隸屬福建省。此後，臺灣僧人的受戒或寺廟所需戒律典籍等，自鼓山湧泉寺傳入，或說是受自於鼓山律學的影響，應是理當之事。

乾隆38年（1773）《敕賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄》寫明，凡僧尼受戒，務必行使於朝廷敕賜道場，始為合法，不得隨意開設戒壇。載言：

兵部侍郎兼都察院副都御使巡撫福建地方提督軍務加三級，紀錄三十八次。余為乞清畫一戒壇等事，案據布政使司錢議，詳僧尼出家例，應投師披剃領受戒牒，方准住庵，傳度定例。年底將各屬已未受戒僧尼造冊，咨部以備稽查，以杜混冒。是僧尼出家首重受戒，而傳戒師，尤宜道行優長，明曉戒律，庶戒徒知所律身，不至犯科。即開設戒壇，亦必曾經清朝勅賜清淨名勝方得開壇。其非清朝勅賜者自未便聽其濫行招集，以致賢愚雜處紊亂清規⁽²³⁾。

又：

查閩省大小叢林雖計有二十有奇，惟閩縣東關外鼓山湧泉禪寺，建自唐代，清康熙三十八、五十三等年，及乾隆七年歷奉勅賜御書藏經，寺宇整肅，為全省名勝福區，該寺住持方丈道行優長，僧眾亦皆恪守清規，應請通飭各屬，按照菴堂寺觀遍行出示，諄切曉諭，凡有僧尼年在二十以上、六十以下，應行受戒者，即赴閩縣鼓山湧泉禪寺受戒。其雖係叢林未奉清朝勅賜字樣，亦不得開壇秉戒及從前冒開戒壇之處，永行禁止。

……乾隆三十八年四月十六日行⁽²⁴⁾。

乾隆38年（1773）明定鼓山湧泉寺為福建省大小叢林僧尼受戒的主要戒壇，但於康熙38年（1699）、53年（1714）及乾隆7年（1742）都曾前後詔令福建各處之菴堂寺觀等，僧尼凡年在二十以上，六十以下，應前往鼓山湧泉寺受戒。此時隸屬福建省的臺灣，其寺廟僧尼欲受戒者亦當前往鼓山湧泉寺，也因此戒律相關之戒本或佛教律書遂循此攜入臺灣者不無可能。據載，鼓山湧泉寺戒學承襲自雲棲株宏（1535-1615）。稱言：

本山自國師而後，稟蓮池大師之戒，以永祖為蓮池大師戒孫，永祖約其義而祖述之。諸佛子遠來受戒不可不知其顛末如此⁽²⁵⁾。

雲棲株宏的戒學於明末清初成為各叢林謹遵奉守的圭臬，釋果燈研究指出，「由於明末政府禁止設戒壇傳戒，株宏遂發願重振頽綱」，「嚴設《雲棲共住規約》」，「建立完善的寺院體制」，其叢林改革，乃「明末律學復興的典範⁽²⁶⁾」。誠如前見鼎湖開山僧道丘及住持鼓山之僧博山等均遵奉株宏之戒行規範。而永覺元賢應是引文中的鼓山「永祖」，明文規範鼓山僧眾「祖述」蓮池大師戒規，以傳之來者。弘贊戒行，則如前述，「一秉棲和尚與雲棲、博山遺教，多以戒律繩束後學」。可見鼎湖山與鼓山戒律之間傳承脈絡的關係。而隸屬福建省的臺灣，在清政府的引導下，鼓山湧泉寺成為臺灣僧眾乃至俗家受戒與學戒的核心道場，當中自不能排除亦受到鼎湖山弘贊律學的影響。

臺灣直到日治時期，鼓山湧泉寺仍是臺灣佛教僧俗爭相前往受戒的重要戒場⁽²⁷⁾。釋慧嚴亦述及此一現象，說道：

閩南佛教是台灣佛教的源流之一，尤其台灣在進入日治時代，出家僧侶逐漸增多，他們為求自己身分的確立，在台灣尚未具有傳戒能力的時代，紛紛鼓山湧泉寺受戒⁽²⁸⁾。

鼓山湧泉寺跟臺灣佛教的密切關係，可見一斑。鼓山之外的怡山與臺灣佛教的關係亦極為密切⁽²⁹⁾。從臺南竹溪寺保存一口清光緒元年（1875）鑄造的竹溪寺古鐘，上面清楚鑄刻著福州鼓山、怡山對於臺灣竹溪寺的贊助與護持，再次印證雙方密切往來關係。鑄曰：

光緒元年桂月吉日造。

怡山住持復本捐錢貳仟文

鼓山住持奇量捐錢壹仟文
西堂心慈 釋子懷忠
知眾成達 知客同源
清眾知鑒 廣東義莊
釋子慈仁 慶韻堂香室
各捐錢壹仟文
西禪侍者捐錢貳仟文
監院乾陀 後堂道承各捐錢□文
書記轉仁 書記達簪 清眾德本
庫頭慧灯 知客妙心 各捐錢貳百文
蚊奇 劉述札各捐錢壹仟文
住持僧欲勤敬募⁽³⁰⁾



圖4-1：竹溪寺古鐘（光緒元年鑄造（2019.12.28攝）



圖4-2：竹溪寺鐘鑄造銘文（2019.12.28攝）

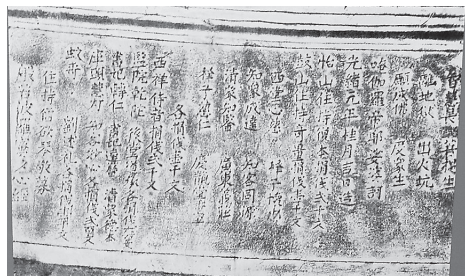


圖4-3：竹溪寺鐘鑄造銘文拓本（2019.12.28攝）

而康熙47年怡山長慶寺擔任重刻釋弘贊《增註》一書，長慶寺又稱西禪寺，千年古刹，明末衰頹，由來自廣東曹洞宗釋宗寶道獨（1600-1661）禪師任第三十二代住持，振興怡山。釋道獨受具足戒於博山無異元來禪師也因此拉近了怡山與鼓山的密切關係。承襲道獨法嗣之一的天然函昱（1608-1686），其法脈一支獨盛，繼席道獨任怡山第三十三代住持的是天然函昱的弟子石鑿覲禪師，繼任第三十四代住持為天然函昱的另一弟子樂說今辯（?-1697），第三十五代圓音梵禪師，康熙45年（1706）任怡山住持，亦是天然函昱法系禪僧，47年回丹霞山⁽³¹⁾。怡山多位住持，泰半來自廣東，而怡山長慶寺重刻釋參贊《增註》，應在圓音梵禪師任住持之時。

周書榮指出：「明清以來，福州鼓山湧泉寺、怡山西禪寺、福清黃檗山萬福寺等均有刻經流通。鼓山湧泉寺所存經版更為福建全省之冠。清康熙三十年（1691），鼓山湧泉寺方丈為霖還刊行《鼓山永通齋流通諸法寶劃一》。民國21年（1932）九月釋「虛雲弟子明一（字觀本）在鼓山湧泉寺編成《鼓山湧泉禪寺經板目錄》一書⁽³²⁾。」按《鼓山湧泉禪寺經板目錄》，民國23年（1934）刊本，釋虛雲（1840-1959）序言：

法鼓湧泉，自華嚴開山，興聖闡化，演曹源之一滴，跨石門以千年。……即以流通經教一端而論，……有明一代，南板初來，梵篋散藏，繼得全書。逮於清初，乃頒龍藏之賜書，迨及康熙，復鉅永通之板片。其間耗心血，費淨財，蒙艱貞，糜歲月，如永覺請經之記，乃冒萬死；紫柏刻經之願，盡此勞生。或舍利同供，建設正法藏殿，擲千萬金於玉楹；或鉢資罄舍，裝修殘破古經，積廿二年如一日。……爰擬清厘，重記目錄，依補亡之例，立整理之條，加丹黃之標籤，分簡冊之部居，考譯撰之人名，紀鉅梓之年代。命門人明一依此法式，循而考之，缺者補之，經夏告竣，成此經目一卷，題曰：《鼓山湧泉禪寺經板目錄⁽³³⁾》。

怡山西禪寺與鼓山湧泉禪寺同是刻經、印經與流通佛書的重要道場，尤其鼓山湧泉寺在經藏收藏及經書刊印流通上均擁有久遠的歷史。鼓山湧泉寺刻經是清代福建寺院刻書中最為著名。在「道霈禪師的主持下」，「所刊佛經數量之多，雕印之精，一時稱雄海內，獨步禪林⁽³⁴⁾。」

上文提到：「永覺請經之記，乃冒萬死；紫柏刻經之願，盡此勞生。」永覺元賢（1578-1657）於〈請方冊藏經記〉，自述崇禎元年（1628）六月前往嘉

興楞嚴寺請《嘉興藏》(又名《徑山藏》、《方冊藏》、《萬曆藏》、《南藏》⁽³⁵⁾)，而紫柏達觀(1543-1603)「刻經之願」，便是刊刻《嘉興藏》大願。同目錄〈後跋〉寫著：

鼓山白雲峰湧泉禪寺之西廂，寶積倉上危樓五楹，插架連雲，藏有古刻經板多種。查此經版，自明崇禎間，永覺賢祖繼紫柏尊者之徑山寂照庵而起，為霖需祖繩武主之。時在有清康熙中葉，刻經最多，其中如《華嚴經疏論纂要》，凡百有餘卷，四千有餘頁，為海內未經見之本⁽³⁶⁾。

可見，鼓山湧泉禪寺眾多經板之雕刻實有承襲紫柏達觀徑山刻藏職志之餘韻。於康熙中葉刊刻佛書最多，為霖道需(1615-1702)主其事。道需為永覺元賢法嗣弟子，「於清康熙年間，則嘗有《鼓山永通齋流通法寶畫一經目》刊行於世。」臺南竹溪寺藏有為霖禪師於康熙30年(1691)10月15日重訂，《叢林祝白清規科儀》，台南竹溪寺圖書館藏本，原為台中大甲嶺頓覺藏。書扉頁註記：「同治庚午年 板藏鼓山三來堂 湧泉寺三復住持 淨空敬募重梓」(見圖5-1)。跋註：「同治九年歲次庚午 鼓山湧泉寺 三復住持釋淨空敬梓

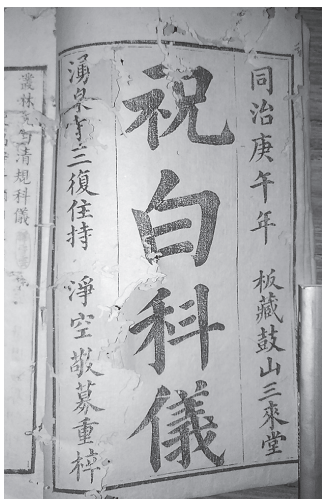


圖5-1：《叢林祝白清規科儀》(一)
(台南竹溪寺圖書館藏本)

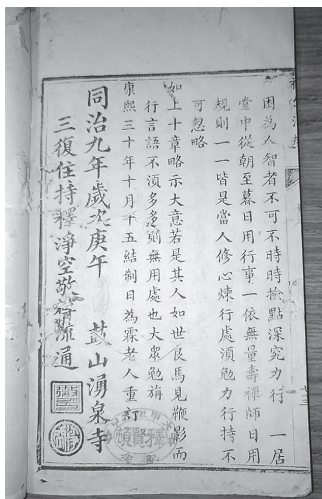


圖5-2：《叢林祝白清規科儀》(二)
(台南竹溪寺圖書館藏本)

流通」(見圖5-2)。得見為霖道需戮力於佛書校定、刊刻，及鼓山刊刻流通佛書的重要傳統使命，以及臺灣佛寺自該寺傳入佛經義理的傳遞脈絡。

鼓山位在海洋交通要塞，對外往來便利，增加經藏流通海外的便捷性。《鼓山志》稱鼓山：

屹立於省東，內扼省城，外控大洋，寺之絕頂即為劣崩峰。東望溟渤，萬里茫然，大小琉球如青螺數點。至於海帆船遠近往來，無不歷歷可數。此實省城藩籬重地，外洋瞭望要逼之區⁽³⁷⁾。

同樣位於福建沿海的重要刻經流通道場，如前述有福州西郊怡山長慶禪寺，怡山、鼓山和臺灣佛教的密切關係如前見外，清代臺灣在佛經流通上受惠或受此兩大道場影響匪淺。譬如台南德化堂藏《烏窩禪師度白侍郎行腳》木刻版，為光緒15年(1889)「佛弟子重刻 原板鼓山湧泉寺」。重刻：

板存大東門外水豐里崙仔頂庄(竹+敢)舖金泉發，若有善男信女信心行善可向泉發內借板印送。印完時隨手送還，切不可久留汗褻，至切。是日再舍南德化堂⁽³⁸⁾。

光緒年間德化堂重刻《烏窩禪師度白侍郎行腳》，其原板為鼓山湧泉寺。而台南化善堂藏板，光緒2年(1876)重刊《普慈錄全集⁽³⁹⁾》，載有同治5年(1866)楊在佑撰，〈重刻普慈錄序〉曰：

普慈錄一書，乃楊君逸凡與陳君月心所輯古今戒殺放生文，編訂成帙，集中文疏圖說，辯疑問答，諸體悉備。其意蓋欲普勸世間，人同發慈悲心。所以不憚煩勞，多方搜討。其有功於物類，非小補也。是書舊刻於鼓山湧泉寺，刷多年久，字畫模糊，以致亥豕魯魚貽悞不少。丙寅春，尋珍二上人飛錫西禪長慶寺，慮錄板凋殘殆甚者，不再行付梓，則繼此以往將無復存矣。俾楊陳二君一片婆心，歸之無有誠後起者責也。於是勸諸道友各捐鉢資重商剞劂，庶幾足以長垂於不朽⁽⁴⁰⁾。

上文清楚指明，《普慈錄全集》「舊刻於鼓山湧泉寺，刷多年久，字畫模糊，以致亥豕魯魚貽悞不少。」丙寅春即同治5年春，尋珍二上人駐杖怡山西禪長慶寺，「慮錄板凋殘殆甚者，不再行付梓，」擔心消失不復存在，故興起募刻《普慈錄全集》。響應同治5年此助刻之舉者，如下所列：

怡山大和尚海賢 助銀貳兩正
道尋師助銀貳兩正

福經師 智香師 □□□道坤師

賢與師 妙見師 成珍師

以上各助錢壹千文正

能行師 圓信師 妙鏡師

以上各助番銀壹大元正……⁽⁴¹⁾

據《普慈錄》目次提示，得知「楊陳」二人乃指福建出身的「逸凡居士楊弘超、月心道人陳寂知」。內容含：

雲棲蓮池大師戒殺放生文

鼓山永覺老人戒殺放生文

榕菴韓晉之戒殺文

鈍菴趙枝斯三禽疏

方孟旋先生戒殺放生辯疑引

陳茲願戒殺放生辯疑篇

歇菴陶文問先生放生辯惑

石頭余集生先生戒殺或問引⁽⁴²⁾

據同治5年版本，光緒2年台南化善堂重刊《普慈錄全集》一部，捐助信士總16位，「共計捐來銀壹拾玖兩伍錢捌分柒厘⁽⁴³⁾」。透過這則消息再次驗證福建鼓山與怡山佛書流通對於清代臺灣佛教的深刻影響，其作為臺灣佛書及傳遞佛教思想的重要來源，極為顯著。而類如廣傳於明清佛教的雲棲、鼓山永賢等戒殺放生思想，藉由閩臺佛書流通管道進一步建構了臺灣佛教的基礎內容。

三、粵地鼎湖山刻板佛書流通於越地

再回頭討論釋弘贊《沙彌律儀要略增註》一書的流通情形。大約與鼓山湧泉寺自廣東攜回《增註》、由怡山長慶寺重刻的同時，釋弘贊的戒律著作大量為前來鼎湖山習禪的越南僧性泉法師（1674-1744）攜回河內，安置於乾安寺（在今河內⁽⁴⁴⁾），《增註》一書亦在其中⁽⁴⁵⁾。見收藏於河內漢喃社會科學院的鼎湖山沙門弘贊在慘（1611-1685）述，蒲山大覺禪寺度牒福田和尚臨濟派沙門安禪編，《毘尼日用》卷一下註：「昔比丘錄是性泉祖師請得正本於

大明國，將回本國，留于乾安寺，後海育禪師刊刻⁽⁴⁶⁾。」內文記載：

授十戒和尚，諱如如，號徵徵。生於丙子年五月初五日酉時生。係大南國紹天府永福縣人，族姓鄭。於乙巳年五月二十一日，從安子山慧灯和尚受大戒。茲據北國祖師，係大南國建昌府武僊縣人。俗姓黃，生於丙子年六月二十七日戌時生。法名性泉，杜多和尚，於甲辰年五月初十日乙時，依救生如如和尚受沙彌戒。當時末法中衰，戒律已無聞矣。於乙卯年臘月初七日，奉旨恭詣于大明國端州廣東省鼎湖山慶雲大禪寺，頂禮其金光端和尚。六年參扣，請得內外經典千萬餘卷，留在京都南同寨乾安寺，法寶流通，弘四分律。乙卯年臘月初七日未時，恭請其金光端和尚進受具戒，初八日巳時受菩薩戒⁽⁴⁷⁾。

按上文，性泉杜多禪師，生於丙子年，應是越南正和17年（1696）、清康熙35年。年約四十，於大越國後黎朝懿宗永佑乙卯元年、雍正13年（1735）前往「大明廣東鼎湖山慶雲禪寺」，請其金光端和尚擔任「授戒大和尚」，為其傳授具足戒。查前揭〈鼎湖山慶雲寺子孫叢林法脈與中國佛教禪宗曹洞宗派的傳承關係表〉的「慶雲寺歷代方丈任期表」，註記慶雲寺第13代住持為心端其金，住持期間為乾隆元年至乾隆12年（1736-1747），其金光端與心端其金應是同一人，光端應是心端的筆誤。

此外，越南《昆尼日用》重刻版寫著「大明國端州廣東省鼎湖山慶雲大禪寺」，可見大越國依舊認同明朝。心端其金，生於康熙甲子23年（1684），「係大明國廣東廣州府南海縣人，族姓明。」於清康熙乙酉44年（1705），「從鼎湖山園據和尚受大戒⁽⁴⁸⁾。」園據和尚有可能是慶雲寺第6代「一機圓捷」和尚，任住持於康熙46年至47年（1707-1708）⁽⁴⁹⁾。「據」為「捷」之誤。而「羯磨阿闍黎」正誥止言和尚，出生於康熙己巳28年（1689），「係廣東肇慶府高要縣人，俗姓吳。」於康熙戊辰27年（1688）「從鼎湖山湛慈和尚受大戒⁽⁵⁰⁾。」明顯年代記載有誤，可能為康熙乙巳4年（1665）之誤。而湛慈和尚為慶雲寺第3代住持傳源湛慈和尚，任期於康熙25年至30年（1686-1691）⁽⁵¹⁾。又「教授阿闍黎」光覺寤如和尚，生於康熙丁未6年（1667），「係廣東肇慶府順德縣人，俗姓仇。」於康熙甲戌33年（1694），「從鼎湖山契如和尚受戒⁽⁵²⁾。」契如為慶雲寺第4代元渠契如和尚，任期自康熙30年至39年（1691-1700）⁽⁵³⁾。

雖然越南重刻本出現記載上的誤差，但性泉杜多和尚等，於清雍、乾之

際前往鼎湖山慶雲寺受戒大致可以確定。此事顯示慶雲寺於明清、即十七八世紀不僅提供粵閩臺僧人戒律之範本，亦是越南僧眾求戒的重要道場。《鼎湖山慶雲寺志》〈重申祖訓約〉載言：「本山慶雲寺開創七十餘年，先後住持相傳六代，皆以戒律為本，禪淨為宗⁽⁵⁴⁾」。弘贊應是形塑鼎湖山慶雲寺成為重要戒律道場的核心人物。而傳入越南所覆刻的弘贊著作，如後黎朝景興32年（1772）沙門海欽親親，〈重刊日誦經敘〉述重刻弘贊撰，《諸經日誦輯要》，乃根據清康熙5年（1666）「丙午夏日鼎湖山經寮梓」行之板本，而越南「京北道慈正府桂陽縣覓山寶光寺授受庵藏板⁽⁵⁵⁾」。

又如大南國阮朝明命9年（1828）常福雲鄉祥光浩浩奉行重刊，弘贊在慘輯，嘉興藏覆刻板的《八關齋法⁽⁵⁶⁾》。

再如明命20年（1840）根據「康熙丁未仲冬6年（1667）鼎湖山經寮梓」行《沙彌律儀要略增註》嘉興藏板本予以重刻，與前揭臺灣臺南竹溪寺收藏怡山重刻本所參照的版本相同。比丘釋照耀撰，〈沙彌律儀要略增註新刊序〉稱：

此書所作，為初學入道之門也。蓋自我佛之示現也，動皆有準，舉則合宜。……逮自涅槃之後，欲觀法者則昧乎旨歸，而是非莫定。欲學道者，則淪於空寂而得失難分。於是大師殊宏遵依佛旨，編輯成文。沙門弘贊亦隨而作為傳義，然後戒律可觀、威儀可考，其於教法備矣⁽⁵⁷⁾。

可見越僧釋照耀也相當肯定弘贊在戒律上的貢獻。此明命重刻本為舊板，因該書最末頁記載：「舊板在佛跡山再護國寺茲第子比丘照耀釋雍雍、新鋟梓留板四岐縣高羅社廣寒禪寺」。據此，新板乃依明命20年的舊板再行重刻。至於何時重刻並未明載。

又如嗣德元年（1848）重刊弘贊述，《般若波羅蜜多心經忝足》。〈重刊般若忝足序〉載：

茲本目名般若忝足，弘讚祖師在參和尚註解，極其要約。玄而至玄，妙而至妙。忝清如照比丘，法名道生光珒，住持弘恩及洪福二寺，因結制千碧峒，繼派碧峒，乃大南國曹峒正宗第八世。當朝皇帝明命國王，僧副清潭比丘，法名覺道，遵明正禪師，有紙本在寺，言領取將出刊刻，以利群方，皆明般若之心。但寺中多事，安置一二年間，未便流通刊刻，緣福慶寺院主照芳間步就於洪福寺，乞領代行以表般若因緣。……

時

皇朝嗣德元年戊申一陽月既望

沙門照芳釋朗朗重刻

黃蓮苾芻淨慈謄寫

依德府永順縣盛光福慶藏板⁽⁵⁸⁾

另如紹治5年(1845)蒲山大覺禪寺沙門安禪編輯,《禪門修持毘尼》記載:「毘尼目錄、弘贊求戒序、三師授戒法名貫址、……三壇授戒法、比丘二百五十總戒相、比丘尼三百總戒相、四分比丘、……⁽⁵⁹⁾。」以及成泰乙巳17年(1905)重新覆刻康熙21年(1772)弘贊輯《六道集》的嘉興藏板。越人嚴春廣,〈演慶重刊六道新序〉說:

南海象林弘贊和尚……博採經典集成是編。……詞近旨遠、文淺思深,傳自中朝,至于南土,四依弟子,咸演護持之功。十行法師,大弘宣講之義,薪傳日久,梓版寢隳。與其燃暗寶之孤燈,琅函獨秘,曷若開中天之寶藏,金字重鑄。演慶寺清循禪師思廣其傳,以公同好,書成貝葉。未刊四部經中,……遺言猶在。重沙彌所以興思密藏未宣,諸苾芻因而感嘆,鳩工爰集,存版再雕,印送十方⁽⁶⁰⁾。

同書卷末仿《嘉興藏》牌記格式,載明助刻者為:

佛弟子林鶴、鄧承詔、歐陽雋、李欽簡、黃聖昌捐資,謹刻六道集半卷。以此功德祈報罔極親恩,遠離三途八難,共成無上菩提⁽⁶¹⁾。

從以上諸例,可以清楚解釋弘贊不少著作傳入越南的事實,且於不同年代為官方、地方善士與佛門合力再行覆刻與重刊,此舉顯示釋弘贊對於十七世紀末至十八、九世紀越南佛教教義與戒律的深刻影響及其所擁有的重要歷史地位。另一方面,也體現了鼎湖山慶雲寺在明清時期是一座刻印佛書流通海內外的重要道場。

鼎湖山經寮印經之設,於《鼎湖山慶雲志》,〈殿閣堂寮第三〉寫著:「老堂。在印經寮下,養老居之。」又:「經房,在養老堂上,為流通法寶之所。另設經寮常住,安僧主之⁽⁶²⁾。」同卷的「創建緣起考」寫著:「印經寮,法寶贊成就,緊接著載錄某些堂閣建築後,註記:「已上二代住持建立小寮室不具載⁽⁶³⁾。」可見印經寮是弘贊法師擔任住持期間所設。經寮雕印佛書語

錄，入嘉興藏流通者不少，尤以弘贊著述入藏者多，如前見。史稱弘贊「師於三十餘年來所著述經律約百有餘卷，皆法門所最關係者⁽⁶⁴⁾。」弘贊所編著佛書，縱非全是刊刻於鼎湖山經寮，然均屬入藏流通著作，且傳入越南者多。

筆者於2018年7月12日前往鼎湖山從事《嘉興藏》調查，經寮經歷天災人禍的破壞，如今雖重建附設，藏有藏經佛書，但已非昔日印經流通之處（見圖6-1）。〈重修慶雲寺羅漢堂、印經寮碑記〉（見圖6-2）載及慶雲寺：



圖6-1：鼎湖山慶雲寺當今藏經閣（2018/7/12筆者拍攝）

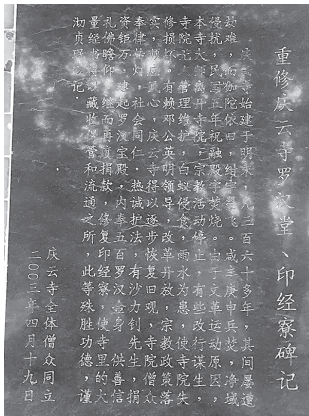


圖6-2：鼎湖山慶雲寺印經寮舊址（2018/7/12筆者拍攝）



圖6-3：位於端水旁的鼎湖山慶雲寺（參取（清）（2018/丁易學總修，（清）釋成鸞纂述，《鼎湖山慶雲寺志》，美國華盛頓大學圖書館藏清康熙刊本）

咸豐庚申兵燹，淨域侵擾，民國五年祝融殿宇焚燒。由於文革運動原因，本寺大師離開寺院，宗教活動停止。……寺院無人管理……使寺院失修損壞。有賴……改革開放……慶雲寺得以逐步恢復舊觀，寺院僧眾奉律傳燈，……有沙力釗先生……捐款，修復印經寮，使寺里的大量經書得以藏收保管和流通之所……(65)。

由此可以想像鼎湖山印經寮昔日刊印流通佛書之盛況。

鼎湖山雖非位在沿海地區，但非處深山窮谷之間，位在端水上游（見圖6-3），可乘舟行至山腳下，沿端水步行而上，不數里間，可抵慶雲寺。端水則流入西江流域，屬珠江水系之第一大支流，流域廣及越南東北部地區。故鼎湖山刊刻的佛書經由西江流域，可流通進入北越一帶，甚或下抵廣州等沿海港市，再循海上貿易流通至越南各地(66)。類如著名釋大汕（1637-1705）長期住持於廣州長壽寺，康熙34年（1695）接受安南阮福周（1691-1725）政權的邀請，從廣州前往順化、會安等地弘揚佛事(67)。據《海外紀事》描述，釋大汕偕同乘坐商船從廣州出發，一路經由黃埔、虎門、東莞，行至珠江口出海，前往廣南。載言：

船上四五百人貨物與委，相隨僧眾五十餘人，行李稱是船，主人相顧莫知措處，將客貨退轉羊城，余亦半分僧眾，行李從二船繼發(68)。

釋大汕隨之同行僧人五十餘，講經說法開壇說戒應是此去越南必行任務，故行囊中佛書尤其是律學之書是不可欠缺之物。

而陸路方面，從北越穿越廣西鎮南關入廣東肇慶鼎湖山慶雲寺求法、求戒、求佛書典籍經藏者屢見不鮮，此是依循桂湘走廊即越南使者朝貢的必經之路(69)。

四、廣州海幢寺刻版佛書流通閩臺越

位在廣東廣州珠江南岸的海幢寺，明末曹洞宗高僧天然和尚（1608-1685）住持此寺，為廣州四大名剎之一，設有經坊，亦是廣州刊印佛書的另一重要流通道場(70)。據載，十八世紀清代中葉為該寺鼎盛時期，同時作為外商觀光遊憩的指定佛剎。海幢寺「創自於明末，南明時期明遺民僧流播移植於此，入清後蔚為名剎叢林，為曹洞法派主其事」。清代曾是「廣州地區

最大叢林，又被官家選為對外接待地點⁽⁷¹⁾。」海幢寺「鄰近珠江航道的分岔口」，進入廣州十三行的外國商船，「都是經由馬六甲海峽乘南風駛入廣州港。即進入十三行的外商船隻，都是從香港澳門水道駛至珠江航道分岔口，再轉而向東，在十三行與海幢寺之間的江面靠岸⁽⁷²⁾。」由於位居如此特殊地理位置，海幢寺與「十三行外贸區域隔江相望，在此接見和安頓外使，可以便於使團與商館的聯繫⁽⁷³⁾」，成為十八、九世紀「西方人認識中國佛教的重要窗口⁽⁷⁴⁾」。使得原本與海外交通往來極密切的廣州，更加俾便海幢寺所刊刻之佛書典籍的海外流通。而海幢寺印經坊大量佛書的刊刻，更是促使其運銷海外的重要關鍵。

根據研究，「海幢寺經坊最早的刊本，是順治十三年（1656）刊刻的釋道獨的《華嚴寶鏡⁽⁷⁵⁾》」；海幢寺印經坊所印刷出版的佛經典籍，稱為「海幢寺經坊本」（見圖7-1、圖7-2），流通海外者為數眾多⁽⁷⁶⁾。譬如十九世紀中葉法人 T.Allom 繪製海幢寺的場景，已由王次澄（Wang Tzi-Cheng）等編著，《大英圖書館特藏中國清代外銷畫精華：海幢寺組畫》提及，康熙己未年

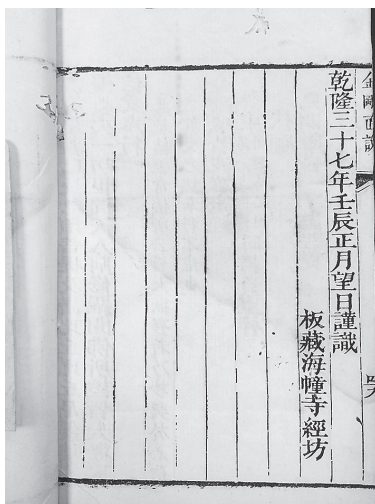


圖7-1：海幢寺經坊《金剛直說》藏板（廣州中山大學圖書館藏）

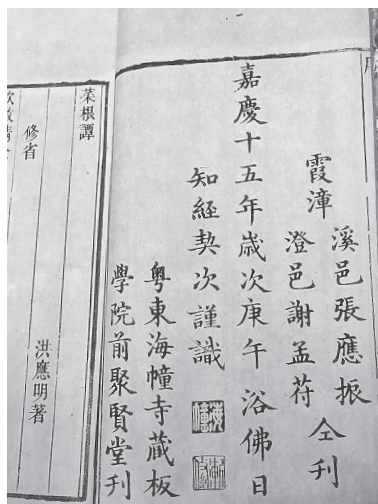


圖7-2：海幢寺重刻《菜根譚⁽⁷⁷⁾》

(1679) 姚今澍刻本，「海幢寺經坊藏板」的《維摩詰所說經》，現為倫敦亞非學院圖書館藏。故言：

海幢寺的印經坊還是當時廣州最大的印刷工廠之一，他除了印刷佛經之外，也出版其他一些書籍。英國倫敦亞非學院圖書館就收藏有八十多種海幢寺出版的圖書⁽⁷⁸⁾。

而德國巴伐利亞州立圖書館 (Bavarian State Library) 藏有海幢寺刻經 28 部，這些刻經「多翻刻或仿刻自《嘉興藏》，可見「《嘉興藏》對海幢寺刻經的影響之大⁽⁷⁹⁾。」內容「以禪學與淨土典籍為主流，尤以明末清初的祿宏、弘贊等人的著述為多⁽⁸⁰⁾。」與前見越南漢喃社會科學院所藏覆刻《嘉興藏》版佛書內容雷同。而弘贊的《增註》之海幢寺藏板，倫敦亞非學院及巴伐利亞州立圖書館藏均見收藏。倫敦亞非學院圖書館藏為「清乾隆二十七年 (1762) 本無一等刻本，海幢寺藏版⁽⁸¹⁾」。但巴伐利亞州立圖書館藏本翻刻於何時並未載明。

至於廣東與越南的佛教往來，除前述鼎湖山慶雲寺與其關係可見外，廣州海幢寺藏板佛書流入越南的考究，於日本學者大西和彥，〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉一文亦得到相當的考證⁽⁸²⁾。大西和彥談到粵越兩地佛教關係的幾個重要關鍵點，說：

十七世紀越南佛教復興，受到王侯的保護，是因為幾位中國僧的活躍而得以推進乃非過度之言。如 1665 年前來越南中部的廣東僧謝元紹 (韶？-1712)，成為越南臨濟宗的新中心，他的法嗣佔居十八、九世紀中南部越南佛教界的中心。另一方面，也受到中國佛書的影響⁽⁸³⁾。

並引證《桑滄偶錄》卷下，〈拙公禪師案〉：

……先朝中興間，內地沙門拙公禪師駕海舶，載藏經三萬餘卷南來，登爛柯山，恍然有悟，因築室住持。居年餘，藏經半為鼠耗；師復北，募經而南。李、陳之後，釋教復興，皆師願力⁽⁸⁴⁾。

特別指出「拙公禪師，福建人，1663 年到達河內，所帶來的儀式書使用於越南佛教的所有儀式，至二十世紀仍在使用。但欠缺相關研究。特別有關於作為法寶流通據點之中國本土寺院，幾乎沒有檢討⁽⁸⁵⁾。」即使時至今日，這方面的研究還是少人涉獵。

大西和彥論證，海幢寺清初已是廣東曹洞宗的新據點，推測海幢寺大概

建造於康熙5年(1666)至11年(1672)左右。海幢寺之所以建立其重要的佛教地位,「一、在康熙元年(1662)廣東實施遷界令至23年(1684),致使廣東人喪失貿易、漁業、田產,長期苦於窮困。故求助於宗教撫慰者多。二、康熙15年(1676)受平南王尚可喜之子尚之信協助海幢寺的營建。海幢寺逐漸成為嶺南曹洞宗大道場⁽⁸⁶⁾。」

而海幢寺大禪林道場的聲譽,則透過明遺民「廣東雷州出身的鄭玖,南來柬埔寨,柬埔寨國王委以何仙,1690年左右入植該地區。鄭玖於1708年,歸屬阮朝的前身且支配當時越南中部的阮氏廣南國(1558-1777),被任命為河僊總兵。貢獻於阮氏廣南國的交趾支那經營極大⁽⁸⁷⁾。」此移居地可能成為越南僧人,不一定是越南籍,也有可能是明遺民僧前來海幢寺修禪取經的重要媒介。因此推測「如鄭氏般的華僑與故鄉的宗教保持不斷的聯繫,故海幢寺的情形藉此得以傳至河僊也說不定⁽⁸⁸⁾。」

李慶新於〈清代廣東與越南的書籍交流〉一文⁽⁸⁹⁾,引用《嘉定城通志》記載,稱河仙有僧徒「東入粵向海幢寺,以求南宗真詮者,古經典法戒,誦贊聲調,頗得禪門宗旨,為時稱絕⁽⁹⁰⁾」。建蓋於十八世紀中葉的何仙三寶寺(圖8-1、圖8-2)、芙蓉寺(見圖8-3、圖8-4),可以說是鄭玖家族的香火院,臨濟宗道場。還有十九世紀初建立的鄭公廟(圖8-5、圖8-6),筆者曾於2014年前往,進行田野調查。鄭玖為廣東雷州人,明亡後,於1671年南渡至湄公河三角洲的何仙地區,「建立起以華人為主體,具有獨立性的政權⁽⁹¹⁾」。在鄭玖、鄭天賜(大約1705-1780)的勵精圖治下,何仙成為「左右中南半島國際政局的重要政治勢力,而且成為暹羅灣畔人烟輻輳、經濟繁榮的國際性港埠,鄭氏父子控制著越南南部面向暹羅灣這片航運繁忙的國際貿易區域⁽⁹²⁾」;17、18世紀何仙地區有「小廣州」之稱,與華南地區貿易聯繫特別密切,更是「明香人」(明鄉人)集中聚居的區域之一⁽⁹³⁾;而「17世紀曹洞宗、臨濟宗傳入越南南方,廣東、福建等沿海地區是中國佛教向越南傳播的主要地區⁽⁹⁴⁾。」基於此研究,華人政權下的何仙一帶佛寺,像三寶寺可能作為粵越乃至閩粵地區佛教接觸交流的媒介道場,包含佛書典籍的流通。

廣州是明清時期華南地區著名的「圖書出版與交易中心⁽⁹⁵⁾」,其書坊所刊刻典籍不僅銷售中國境內,甚至銷售海外,而位在珠江南岸的海幢寺經坊亦是廣州地區聞名刻書業之一,經銷海外並非鮮見。正如筆者意外發現,大



圖8-1：河仙敕賜三寶寺（筆者拍攝於2014/7/4）



圖8-2：三寶寺內鄭公陵墓（筆者拍攝於2014/7/4）



圖8-3：鄭府河仙芙蓉寺（鄭氏女眷墳寺，筆者拍攝於2014/7/4）



圖8-4：鄭府阮氏墓（河仙芙蓉寺內，筆者拍攝於2014/7/4）



圖8-5：越南河仙鄭公廟（筆者拍攝於2014/7/4）



圖8-6：河仙鄭公廟內忠義祠（筆者拍攝於2014/7/4）

約道光年間，在臺灣府（今臺南市）也可以看到翻刻海幢寺版本的佛書。據載：

按《六祖法寶壇經》由來舊矣。世間所得均非善本，俱是抄拾。不無字句差訛、義理錯謬。今幸得之廣州海幢寺裝訂善本，閱之使人知心見性，佛即是空、空即是佛之義學者，當深求體要，精察力行。如瞽者能明，聾者復現。遂使四大五蘊之中，深含妙諦之義。爰我同志重新鏤版以廣其傳焉。

壇經姓氏

時道光旃蒙協洽之歲弟子 李英才
黃永淳
許朝錦
杜有慶 合什拜序⁽⁹⁶⁾

捐資刻經弟子

嘉邑北門內街貢生加軍功六品職員黃永淳
臺邑候補分府許朝錦
臺邑貢生李英才
嘉邑弟子杜有慶

臺郡城內馬公廟德化堂藏板⁽⁹⁷⁾

這則珍貴資料明確記載，臺南德化堂藏板乃根據海幢寺版《六祖法寶壇經》重刻刊印以流通臺灣。職是，若以鄭氏何仙地區與廣東的商貿、宗教、文化往來關係，相信海幢寺經坊刊刻之佛書典籍也很可能循此管道傳入越南⁽⁹⁸⁾。

另外，海幢寺版刻佛書傳入越南此一課題，大西和彥也根據1978年京都大學東南亞研究中心櫻井由躬雄於泰國曼谷周邊的越南僧人及在越華僧所經營之寺院田野調查成果進行討論。調查以景福寺為主，次及慶壽寺、會慶寺等三寺之佛書作為蒐集文獻史料的中心，並製成《在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄》（簡稱《越南寺院本目錄》）。Peter. A. Poole 將流入泰國的越南人分成新舊兩類。從18世紀至1945年約150年間的越南移民，Poole 稱之為舊越南人。1946年以前及第二次印度支那（中南半島）戰爭產生的「難民」，被稱為「新難民」。存在泰國的十三座越南系寺院的任何一座都是由舊越南人所建，且獲得泰國國王的認可⁽⁹⁹⁾。逃難至泰國的舊越南人乃因廣南

國阮主於1777年被西山阮氏三兄弟給推翻，其宗親流亡暹羅，同時河仙地區的鄭天賜及在越的華人在戰亂期間亦紛紛逃難至暹羅，並於秦王拉瑪一世（在位1782-1809）由移民建立廣福寺，而拉瑪三世（在位1824-1851）移民於北碧府 Kanchanaburi 建立曹洞正宗的慶壽寺。景福寺則創立於1896年，全稱為勅賜鎮國景福寺，臨濟宗天童法派⁽¹⁰⁰⁾。櫻井由躬雄將景福寺所藏「漢



圖9-1：成大文學院參訪京都大學東南亞研究中心圖書館典藏在泰國之越南景福寺收藏佛教經書 (2019/12/9)

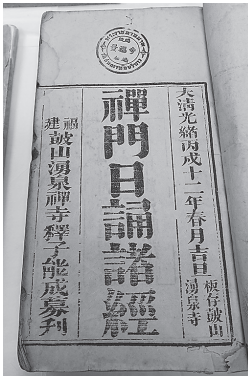


圖9-2：越南景福寺收藏佛書《禪門日誦諸經》

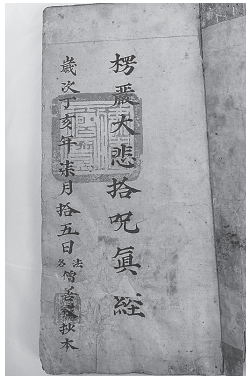


圖9-3：越南景福寺收藏佛書《楞嚴大悲咒真經》

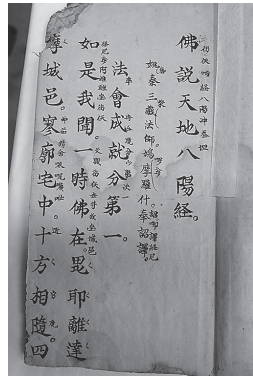


圖9-4：越南景福寺收藏佛書《佛說天地八陽經》

籍字喃文獻史料，大致分成刊本與手抄本，刊本又有木刻版與西洋活字版印刷兩大類。木刻版大多是光緒年間由中國傳來的版本（見9-1、圖9-2、圖9-3⁽¹⁰¹⁾），少數是同治、道光年間。西洋活字版印刷，以中國出版及泰國華僑團體編製者多，史料價值低⁽¹⁰²⁾。內容除佛書外，還有道教、民間信仰及雜記、占星術之類的書籍，以字喃譯解本的史料最具特色，如《佛說天地八陽經》（圖9-4）旁附註越南漢喃字。

在櫻井由躬雄製作的《越南寺院本目錄》中，與海幢寺刊版相關的佛書，筆者整理，如下所列，有：

（大乘）《妙法蓮華經》第一。木板。……康熙九年庚戌夏六月吉旦 版藏海幢寺。付「信主 丁和和 阮政識 黎氏莆 阮氏跬 阮文豐 奉供敬料」。「廣福寺」朱印付⁽¹⁰⁴⁾。

又：

楞嚴正脈。木板。……「景福寺」……。乾隆五拾柒年壬子歲重梓姓氏。板藏廣州海幢寺經坊流通⁽¹⁰⁴⁾。

又：

慈悲十王妙懺法卷下。木板。……板藏海幢寺。光緒壬午年重刻⁽¹⁰⁵⁾。

又：

瑜伽集要施食儀軌。木板。……光緒六年沙門穎勤捐資修刻，海幢說坊藏板⁽¹⁰⁶⁾。

可見得海幢寺刻板佛書流通至越南，再由越南輾轉傳入泰國。目錄中列有《（重刊）沙彌律儀要略增註緣起瑣言（木板）》，末尾讚曰：

嗣臨濟正宗三十九世寶林寺住持，法名性全字一體大師，同內寺眾發心助力，……大越明命陸年歲次乙酉十月元日，才工阮文軫阮昭春阮德坤黎昭儀奉刻，順化處承天府香茶縣寶林寺藏版……至承泰壬寅年七月中元日，一心禪師特意口尋刻成全部，廣助多方庶幾成就。伏願……。

成泰十四年十二月二十一日成板⁽¹⁰⁸⁾。

越南明命6年（1825）重刻《增註》，為寶林寺藏板（見圖10）。成泰14年（1902）年一心禪師又根據明命6年刻本再行覆刻。大西和彥據此刊本序文指出，其內容為明雲棲株宏輯，清鼎湖山沙門在慘弘贊註《增註》。卷末尾刊記：「康熙丁未仲冬、鼎湖山經寮梓⁽¹¹⁰⁾。」由此確知，景福寺所藏明命重



圖10：越南明命6年寶林寺重刻《增註》(109)

刊《增註》版本與前見怡山西禪寺重刻的底本相同，即根據康熙丁未6年鼎湖山慶雲寺經寮的刊本。

僧心監的重刊《增註》序文，記載海幢寺重刊鼎湖山藏板由來，說：奈板藏鼎湖欲覽者為艱，竊有法施未遍之歎。於是海幢有好樂者，捐資重刊，以廣流通。梓成，知經比邱敬田，請予一言，紀其重刊緣起，此乃美舉，予何敢辭。……羅浮精舍，後學苾芻心監，盥手槃談，敬題於海幢之重來結集軒⁽¹¹⁰⁾。

由此得知，《增註》板藏鼎湖山慶雲寺，欲閱覽者不易取得，感嘆法未能普及。故海幢寺有樂心之士捐資重刊，以祈廣為流通。而此海幢寺重刻《增註》之覆刻本確實流傳至越南，故大西和彥認為通過《增註》這本佛書可以窺知海幢寺與越南佛教的關係。而泰國越南寺院所藏「《增註》」，是經過數度重刊之後，最終完成于成泰14年的越南寶林寺。

自泰國越系所屬景福寺所藏自康熙年間至光緒年間的佛書翻刻本，顯示海幢寺循著印刷販售書籍此一媒介，使其像明清《嘉興藏》版重刻佛書廣泛流傳於海外，促使了弘贊的《增註》更加擴大其流佈的區域，普及於東亞的閩臺粵越地區及其相互的流通，如圖11所示。同時，反應著該區域佛教發展圈對於明清佛教所吸納的層面及其面臨律學欠缺的共同問題，以及對於僧侶戒律亟待振興的需求與渴望。

建鼓山湧泉寺。讓西南一帶求律者不必遠至杭州昭慶律寺，而臺灣渡海求戒者則前往同屬一個行政轄下的福建鼓山湧泉寺。長此以往，無形中塑造了區域佛教的自我歸屬感與認同感，即閩臺佛教與越粵佛教的自我主流地位。

另一方面，閩臺粵越地區《嘉興藏》版佛書的流通與重刻，如弘贊《增註》的廣泛流佈，某種程度，也反映了明末清初以來，這一地帶叢林面臨整頓僧行律儀的共同課題和需求。而此與十七、八世紀東亞變局下對各地區的社會造成諸多衝擊有著絕然關係。大量人群的跨域與跨國的遷移，如此時閩粵僧俗人群跨域移動的活躍影響了此區域佛教的發展態勢。又為數眾多的遺民、移民相繼避入佛門，為僧為尼，帶給佛門清規、僧行戒律在實踐上的極大挑戰。佛教該如何回應此大環境下所衍生的諸多難題，除了戒律之外，學佛修行必誦經典、必讀佛書等佛學知識與修行體系的樹立，以及回應社會需求能力的提升等，多少從各區域自閩廣傳入的佛經典籍亦可窺見其端倪。至於各區域內部更為詳實的佛門發展面貌，是筆者需要持續探究的地方。

注

- (1) 相關研究成果，可詳參陳玉女，《明末清初嘉興藏刊刻與江南士族》，佛光大學佛教研究中心編，《佛光學報》新第4卷第2期（宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2018.7），頁301-372；陳玉女，《明清嘉興楞嚴寺《嘉興藏》之刊印與其海內外流通》，佛光大學佛教研究中心編，《佛光學報》新第6卷第1期（宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2020.1），頁123-204。至於《嘉興藏》的相關研究，已於歷來相關的拙著中詳列，故不贅舉於此。
- (2) 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》（台北：法鼓文化，2004），〈明末清初之叢林改革與律學主張〉述及：「弘贊的戒律著作甚為弘富，然因處於偏遠之廣東，且與其他律學大師少有往來，所以他的影響力局限於廣東省境內。」頁84。
- (3) 陳玉女，2018.10.20，〈十六、七世紀臺灣移民社會的准提信仰 - 以明末清初的舊臺南為例〉，台北：「2018鯤鯓龍山寺學術研討會 -- 觀音思想文化暨龍山寺宗教歷史研究」學術研討會。
- (4) 曾國棟主持，「台南市竹溪寺宗教文物普查建檔計畫」（台南市：文化資產保護協會，2017/8/1-2019/7/31）。
- (5) 釋袞宏輯，釋弘贊撰註，《沙彌律儀要略增註》（康熙年間福州怡山長慶寺重刻版，台南市竹溪寺圖書館藏），〈重刻鼎湖沙彌律儀要略增註緣起〉，

無頁碼。

- (6) 釋祿宏輯，釋弘贊撰註，《沙彌律儀要略增註》，無頁碼。
- (7) 釋祿宏輯，釋弘贊撰註，《沙彌律儀要略增註》，無頁碼。
- (8) (清)丁易學總修，(清)釋成鸞纂述，康熙《鼎湖山慶雲寺志》，收入張智主編，《中國佛寺志叢刊》(揚州：廣陵書社，2006，第110冊)，卷1，〈鼎湖山總論〉，〈創建緣起第四〉、〈新舊沿革第五〉，頁145-157、頁209-223、頁225。
- (9) (清)丁易學總修，(清)釋成鸞纂述，康熙《鼎湖山慶雲寺志》卷2，〈開山主法第六. 初代開山主法雲頂和尚年譜〉、〈開山主法第六. 開山主法棲老和尚形狀〉、〈開山主法第六. 通博山雪首座書〉，頁236-238、240-259、276-280。
- (10) 此傳承表係荷舫居士范陽有年按「《景德傳燈錄》、《慶雲寺法譜》、《中國曹洞宗通史》整理所承，全稱為〈鼎湖山慶雲寺子孫叢林法脈與中國佛教禪宗曹洞宗派的傳承關係表〉。
- (11) (清)丁易學總修，(清)釋成鸞纂述，康熙《鼎湖山慶雲寺志》卷3，〈繼席弘化第七. 第二代在慘和尚傳〉，頁286-287。
- (12) 虞姚撰，《嶺海輿圖》(北京：中華書局，1985)，〈嶺海總圖序〉，頁1。
- (13) (清)丁易學總修，(清)釋成鸞纂述，康熙《鼎湖山慶雲寺志》卷3，〈繼席弘化第七·第二代在慘和尚傳〉，頁290。
- (14) (清)丁易學總修，(清)釋成鸞纂述，康熙《鼎湖山慶雲寺志》卷3，〈繼席弘化第七·鼎湖山第二代住持在慘禪師塔志銘〉，頁303。
- (15) (明)釋今釋，《徧行堂集》卷35，〈贈在慘贊律師〉，據清光緒間釋惟心鈔本，收入釋明復主編，《禪門逸書》冊13台北：宗青圖書出版社，2000)，頁726。
- (16) 釋弘麗，〈四分律名義標釋跋語〉，收入《明版嘉興大藏經》第35冊(臺北：新文豐出版社，1987)，頁231a-b。
- (17) 釋弘麗，〈四分律名義標釋跋語〉，頁231a-b。
- (18) 釋弘贊，〈敘四分戒本如釋語〉，頁233a-b。
- (19) 明廣州沙門釋弘贊在慘輯，新安沙門釋弘師羅峰校，《四分律名義標釋》，〈四分律名義標釋序〉，收入《明版嘉興大藏》第35冊，頁1b。
- (20) (清)丁易學總修，(清)釋成鸞纂述，康熙《鼎湖山慶雲寺志》卷3，〈第二代住持在慘和尚傳〉，頁294-295。
- (21) (清)釋道需說，釋道需重編，《鼓山永覺和尚廣錄》卷1，釋道需，〈最後語序〉，收入《明版嘉興大藏經》第27冊，頁385c。
- (22) (清)釋道需說，釋道需重編，《鼓山永覺和尚廣錄》卷1，林之蕃，〈永

- 覺和尚廣錄序》，頁384c。
- (23) 釋古來錄，《敕賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄》(民國6年刊行)，收入王見川·李世偉等主編，《台灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》(新北市：博揚文化事業有限公司，2009)，頁147-148。
 - (24) 釋古來錄，《敕賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄》(民國6年刊行)，頁148-150。
 - (25) 釋古來錄，《敕賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄》(民國6年刊行)，頁145-146。
 - (26) 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》(台北：法鼓文化，2004)，〈明末清初之叢林改革與律學主張〉，頁70-72。
 - (27) 釋古來錄，《敕賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄》(民國6年刊行)，《敕賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄》(民國12年刊行)，《敕賜鼓山湧泉禪寺戒壇同戒錄》(民國13年刊行)，收入李世偉等主編，《台灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》，頁144-247、248-346、347-452。
 - (28) 釋慧嚴，《台灣與閩日佛教交流史》(高雄：春暉出版社，2008)，〈第四篇：台閩日佛教的交流〉，頁446。
 - (29) 釋慧嚴，《台灣與閩日佛教交流史》，〈第一篇：來自閩南的佛教〉，頁33-35。
 - (30) 台南市文化資產協會與竹溪寺合辦，「竹溪梵唱六甲子文物特展」，筆者於2019.12.28造訪參觀，竹溪寺鐘照片拍攝獲得住持資定法師應允，及台南文化資產協會理事長曾國棟老師的協助，在此特表謝忱。
 - (31) 明末清初任怡山長慶寺住持，多半屬於天然函昞法嗣，主要參考王榮國，〈福州怡山西禪寺佛教與嶺南天然函昞系(一)(二)〉，《文化叢談》(2017年第2期)，頁33-34；同作者，〈福州怡山西禪寺佛教與嶺南天然函昞系(二)〉(2017年·第3期)，頁38-42。
 - (32) 周書榮，〈談福建的印經與經書流通〉，《佛教圖書館館刊》第49卷，台北：伽耶山基金會，2009.6，頁40-47。
 - (33) 福州地方志編纂委員會編，《鼓山藝文志》卷6，〈藝文志·鼓山湧泉禪寺經板目錄〉(福州：海風出版社，2001)，頁589-590。
 - (34) 謝永順，李莛著，《福建古代刻書》(福州：福建人民出版社，1997)，〈緒論〉，頁20-21。
 - (35) 永覺元賢至嘉興請藏，詳細可參見陳玉女，〈明清嘉興楞嚴寺《嘉興藏》之刊印與其海內外流通〉《佛光學報》新6卷第1期(宜蘭：佛光大學研究中心，2020.1)，頁163-164。
 - (36) 福州地方志編纂委員會編，《鼓山藝文志》卷6，〈鼓山湧泉禪寺經板目錄後跋〉，頁588。
 - (37) (清)陳祚康纂，《重修鼓山志稿》卷5，周學健，〈乾隆八年請設鼓山營

- 汛摺》，收入白化文主編，《中國佛寺志叢刊》（揚州：廣陵書社，2006，第99冊），頁26。
- (38) 《2014德化堂木刻藏板保存修復報告－臺郡城內馬公廟德化堂藏板》，頁334。此修復計畫台南文化局保存台南珍貴文化資產重要工作項目之一，這批古文物為台南德化堂重要藏板，在臺灣板書專家楊永智先生及奇美博物館顧問潘元石先生的協助下，由奇美博物館提供燻蒸殺蟲技術，並2014年在國立工藝科學博物館協助整修，並重拓書冊，目前收藏於台南文化中心。（參考劉婉君，〈德化堂木刻藏板登錄古物 見證台南雕版印刷〉，《自由時報》，2016.7.25）。
- (39) 《2014德化堂木刻藏板保存修復報告－臺郡城內馬公廟德化堂藏板》，頁335。
- (40) 《2014德化堂木刻藏板保存修復報告－臺郡城內馬公廟德化堂藏板》，頁337。
- (41) 《2014德化堂木刻藏板保存修復報告－臺郡城內馬公廟德化堂藏板》，頁370。
- (42) 《2014德化堂木刻藏板保存修復報告－臺郡城內馬公廟德化堂藏板》，頁338。
- (43) 《2014德化堂木刻藏板保存修復報告－臺郡城內馬公廟德化堂藏板》，頁336。
- (44) 相關可參考李貴民，〈嘉興藏在越南的流布概況－以弘贊法師著作為例〉一文，發表於台南：國立成功大學歷史系主辦，「新絲路新思路 2016年成功大學世界史學術會議」，2016年11月4日；同氏相關的著作尚有〈《嘉興藏》刊本傳入與越南佛教戒律的復興〉，收入《探索東南亞宗教文化之多元性：交流、在地化、融合與衝突》（台南：國立成功大學文學院多元文化中心，2019），頁109-123；同氏，〈越南所藏明清佛教文獻初探〉一文，佛光大學佛教研究中心編，《佛光學報》新第6卷第1期（宜蘭：佛光大學佛教研究中心，2020.1），於「越南僧攜回佛經」中談到：「性泉法師所帶回的經律論當中，以弘贊法師的著作為最主要」。並於該文之表二羅列「越南漢喃院所藏弘贊法師著作對照表」，詳細請參照之。頁298-308。同時感謝李貴民提供筆者關於漢喃院所藏弘贊法師著作文獻。
- (45) 關於性泉和尚攜帶「內外經典千萬餘卷」中，多為嘉興藏本佛書，置於乾安寺（在今河內），相關研究於前揭拙稿，〈明清嘉興楞嚴寺《嘉興藏》之刊印與其海內外流通〉一文曾予討論。而明清鼎革之際，閩粵僧人相繼前往越南弘法佈教，如福建漳州府海澄縣人拙公和尚（1590-1644）與弟子明行禪師，及廣東元韶禪師（1648-1728）與其弟子福建同安縣紹安明海

- 法師(1670-1746)、石濂大汕和尚(1633-1705)等的入越弘法。可參見譚志詞,〈十七、十八世紀嶺南與越南的佛教交流〉,《世界宗教研究》,2007年第3期;李貴民,〈嘉興藏對於越南佛教的影響〉,2017年10月20日,中央研究院中國文哲研究所演講;范文俊,〈閩南明海法寶禪師與越南南方佛教史〉,《泉州師範學院學報》,第33卷第5期,2015年10月。
- (46) (清)釋弘贊述,(越)沙門安禪編,《毘尼日用》(河內漢喃社會科學院收藏,編號2345,1991年收錄),頁1。
- (47) (清)釋弘贊述,(越)沙門安禪編,《毘尼日用》,頁4。
- (48) (清)釋弘贊述,(越)沙門安禪編,《毘尼日用》,頁4。
- (49) 范陽有年,〈鼎湖山慶雲寺子孫叢林法脈與中國佛教禪宗曹洞宗派的傳承關係表〉,「慶雲寺歷代方丈任期表」。
- (50) (清)釋弘贊述,(越)沙門安禪編,《毘尼日用》,頁4。
- (51) 范陽有年,〈鼎湖山慶雲寺子孫叢林法脈與中國佛教禪宗曹洞宗派的傳承關係表〉,「慶雲寺歷代方丈任期表」。
- (52) (清)釋弘贊述,(越)沙門安禪編,《毘尼日用》,頁4。
- (53) 范陽有年,〈鼎湖山慶雲寺子孫叢林法脈與中國佛教禪宗曹洞宗派的傳承關係表〉,「慶雲寺歷代方丈任期表」。
- (54) (清)丁易學總修,(清)釋成鸞纂述,《鼎湖山慶雲志》卷4,〈重申組訓約〉,頁350。
- (55) (明)釋雲棲定輯,(清)弘贊再治,《諸經日誦輯要》(河內漢喃社會科學院收藏,編號A2347,1991年收錄),頁數不明。
- (56) (清)釋弘贊輯,《八關齋法》(河內漢喃社會科學院收藏,編號AC-143,收錄年代不明)。
- (57) (清)釋弘贊述,《沙彌律儀要略增註》(河內漢喃社會科學院收藏,編號AC-622,收錄年代不明)。
- (58) (清)釋弘贊述,《般若波羅蜜多心經忝足》(河內漢喃社會科學院收藏,編號AC-506,1974年收錄),頁數不明。
- (59) (越)沙門安禪編輯,《禪門修持毘尼》(河內漢喃社會科學院收藏,編號A1□86,1974、1991年收錄),頁數不明。
- (60) (清)釋弘贊輯,《六道集》(河內漢喃社會科學院收藏,編號AC-129,1991年收錄),頁數不明。
- (61) (清)釋弘贊輯,《六道集》,頁492。
- (62) (清)丁易學總修,(清)釋成鸞纂述,《鼎湖山慶雲志》卷1,〈殿閣堂寮第三〉,頁204。
- (63) (清)丁易學總修,(清)釋成鸞纂述,《鼎湖山慶雲志》卷1,〈創建緣起

- 第四), 頁214。
- (64) 釋開鴻錄,《鼎湖慶雲寺外集》(廣州中山大學圖書館藏),〈在翁大和尚七袞住法序〉, 頁7。
- (65) 筆者於2018年7月12日前往鼎湖山從事《嘉興藏》調查所抄錄之碑記, 即〈重修慶雲寺羅漢堂、印經寮碑記〉; 吳建新,〈明清珠江三角洲城鎮的水環境〉,《華南農業大學學報(社會科學版)》第5卷(廣州:華南農業大學, 2006.2), 頁133-134。
- (66) 根據楊正泰,《明代驛站考(增訂本)》(上海:上海古籍出版社, 2006),〈(一三)廣東驛站分布圖(1587年)〉、〈(一四)廣西驛站分布圖(1587年)〉, 循著粵、桂水、陸驛站可進入越南東北部, 頁124、125。
- (67) 宗亮,〈清初粵中名僧石濂大汕越南事蹟新考——以阮朝硃本檔案為中心〉,《越南歷史研究》, 2018-08-27。
- (68) 徐石濂撰, 釋興雒較訂, 康熙年間《海外紀事》卷1, 頁3。
- (69) 陳玉女,《明清嘉興楞嚴寺《嘉興藏》之刊印與其海內外流通》, 頁189; 張澤槐,〈談談湘桂走廊的越南使者詩文〉, 陳弘主編,《湘漓文化》第2輯(長沙:湖南人民出版社, 2016)。
- (70) 陳玉女,《明清嘉興楞嚴寺《嘉興藏》之刊印與其海內外流通》, 頁189-190。
- (71) 林劍綸, 李仲偉,《海幢寺》,〈一、嶺南雄剎本是園〉, 收入嶺南文庫編輯委員會, 廣東中華民族文化促進會合編,《嶺南文化知識書系》, 廣州:廣東人民出版社, 2007, 頁1; 王次澄(Wang Tzi-Cheng)等編著,《大英圖書館特藏中國清代外銷畫精華:海幢寺組畫》(廣東:廣東人民出版社, 2011, 第5卷), 頁3。
- (72) 何韶穎,〈作為城市外交空間的佛教寺院——以清代廣州海幢寺為例〉,《中國建築史學會年會暨學術研討會論文集(上)》(廣州:廣州廣東工業大學建築與城市規劃學院, 2015), 頁52。
- (73) 何韶穎,〈作為城市外交空間的佛教寺院——以清代廣州海幢寺為例〉,《中國建築史學會年會暨學術研討會論文集(上)》, 頁52。
- (74) 王元林, 陳芸,〈清代中后期廣州海幢寺的對外開放與中外宗教文化交流〉,《世界宗教文化》(北京:中國社會科學院世界宗教研究所, 2018.12), 頁42-43。
- (75) 張淑瓊,〈清代廣州海幢寺經坊刻書及藏版述略〉,《嶺南文史》(廣州:廣東省人民政府文史研究館, 2012.2), 頁53。
- (76) 張淑瓊,〈清代廣州海幢寺經坊刻書及藏版述略〉, 統計全世界約有20個圖書館藏有海幢寺刻書與藏版, 頁53-55; 謝輝,〈德國巴伐利亞州立圖書館

- 藏清代海幢寺刻經述略》，《國際漢學》總第11期（北京：北京外國語大學，2017年第2期）提及：「全球21所圖書館的館藏情況，共得海幢寺經坊刻本及藏版書126種。」頁177。
- (77) 此為筆者於2018年7月14日拜訪海幢寺時，宏斌法師為我展示並說明此書為該寺住持於拍賣會上購得，可參見拙稿，《明清嘉興楞嚴寺〈嘉興藏〉之刊印與其海內外流通》，頁189-190。
- (78) 王次澄 (Wang Tzi-Cheng) 等編著，《大英圖書館特藏中國清代外銷畫精華：海幢寺組畫》（廣東：廣東人民出版社，2011，第5卷），頁4。同書指出倫敦亞非學院圖書館保有「海幢寺藏板」80多種。
- (79) 謝輝，〈德國巴伐利亞州立圖書館藏清代海幢寺刻經述略〉，頁181。
- (80) 謝輝，〈德國巴伐利亞州立圖書館藏清代海幢寺刻經述略〉述及：「僅祿宏所著，即有《沙彌律儀要略增註》《修設瑜伽集要施食壇儀》……。」頁181《沙彌律儀要略增註》是弘贊述，非祿宏著作，宜修正。
- (81) 張淑瓊，〈清代廣州海幢寺經坊刻書及藏版述略〉，「表2：海幢寺版書目表」，頁54。
- (82) 大西和彥，〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉，佛教史學會編輯，《佛教史學研究》第27卷第2號（京都：佛教史學會，1985.3），頁69-94。
- (83) 大西和彥，〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉，頁69。
- (84) 范廷琥，阮案撰；楊曉靄，胡大浚校點，《桑滄偶錄》（上海：上海古籍出版社，2010），頁137。
- (85) 大西和彥，〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉，頁70。
- (86) 大西和彥，〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉，頁72-74。
- (87) 據《嘉定通志》卷5，〈疆域，何僊鎮〉記載：「歸仁府，釋氏黃龍和尚；福建，道士蘇寅先生」，證實何僊鎮與中國南部在宗教上的交流。參見大西和彥，〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉，頁74-75。
- (88) 大西和彥，〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉，頁75。
- (89) 李慶新，〈清代廣東與越南的書籍交流〉，《廣州研究》第12期（廣州：廣東省社會科學界聯合會2015.12），頁93-104。
- (90) 鄭懷德，《嘉定城通志》，卷4，〈風俗志〉，收入戴可來，楊保筠校注，《嶺南撫怪等史料三種》（鄭州：中州古籍出版社，1996），頁182。
- (91) 陳玉女，〈明末遺民·移民的寺廟記憶〉，收入《淑世邁邁出世·紐帶多邊界分一佛教與東亞宗教寺院的多重社會作用與功能》（台北：新文豐出版社，2019），頁309-313；李慶新，〈東南亞“小廣州”：何仙（“港口國”）的海上交通與海洋貿易（1670-1810年代）〉，李慶新主編，《海洋史研究》第7輯（北京：社會科學文獻出版社，2015.3），頁146。

- (92) 李慶新,〈東南亞“小廣州”:何仙(“港口國”)的海上交通與海洋貿易(1670-1810年代)〉,李慶新主編,《海洋史研究》第7輯(北京:社會科學文獻出版社,2015.3),頁146、頁159-160。
- (93) 李慶新,〈清代廣東與越南的書籍交流〉,頁102。
- (94) 李慶新,〈清代廣東與越南的書籍交流〉,頁96。
- (95) 李慶新,〈清代廣東與越南的書籍交流〉,頁96-99。
- (96) 《御製六組法寶經》,〈壇經姓氏〉,《2014德化堂木刻藏板保存修復報告—臺郡城內馬公廟德化堂藏板》,頁12。
- (97) 《御製六組法寶經》,〈壇經姓氏〉,頁13。
- (98) 李慶新,〈東南亞“小廣州”:何仙(“港口國”)的海上交通與海洋貿易(1670-1810年代)〉指明:「河仙與中國的貿易主要集中在廣東」,頁161;李慶新於〈清代廣東與越南的書籍交流〉指出:「中國典籍輸入越南,越南使臣、官差,中越兩國土人、僧人、道士、僑民,都是重要的媒介者。」尤其「是華商經營的書籍交易。」頁93-104。
- (99) 此時越南人華僑亡命到泰國的詳情,可參考櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉,《東南アジア—歴史と文化》no8,1979,頁73-80。
- (100) 櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉,頁74-77。
- (101) 2019年12月9日筆者與成大文學院同仁拜訪京都大學東南亞研究中心圖書館,該館大野美紀子老師為我們詳細介紹從泰國帶回景福寺所藏漢籍資料,如圖正如櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉所言:。
- (102) 櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉,頁79。
- (103) 櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉,頁86。
- (104) 櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉,頁95。
- (105) 櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉,頁103。
- (106) 櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉,頁113。
- (107) 櫻井由躬雄,〈在泰京越南寺院景福寺所藏漢籍字喃本目錄〉,頁100。
- (108) 大西和彥,〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉,頁77。
- (109) 大西和彥,〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉,頁80。
- (110) 大西和彥,〈近世ベトナム佛教界と広州海幢寺〉,頁78。

大慧宗杲・邪禪批判の周辺

——慈照子元との関連性を中心に——

梁 特治

問題の所在

南宋初期に白蓮宗を開いた慈照子元（1096?～1181）は、従来、大慧宗杲（1089～1163）の邪禪批判の研究では殆ど認識されなかった人物である。

しかし、当時の白蓮宗を邪宗と見做した既成教団側の対応に加えて、子元の活動地域が大慧と重なること、子元の天台浄土教と禪の融合思想の中で、黙照禪の影響が指摘されること等⁽¹⁾を併せ考える時、大慧が子元を批判の対象とした可能性は頗る高い。

本稿は以上の課題を踏まえ、子元と大慧の関係性を中心に、当時、看話禪や黙照禪に影響された人々が宗派を越えて活動していた実態について考察する。

第一節 子元の伝記

そもそも白蓮社は、東晋の僧・慧遠（334～416）が402年に廬山（江西省九江県）東林寺で門弟たちと結んだ念仏結社に始まる。

唐代では善導により浄土教として宗派を成し、禪宗とともに興隆した。

宋代では、士大夫らの念仏結社が白蓮社と呼ばれ、紹興（1131～1162）の初め、呉郡（蘇州）延祥寺の天台僧・子元が、廬山白蓮社に倣って白蓮宗を開き、庶民層を中心に有力な結社勢力を築いた。

子元の伝記資料である『釈門正統』巻4、『仏祖統紀』巻47、『歴朝釈氏資鑑』巻11、『廬山蓮宗宝鑑』巻4（以下、『蓮宗宝鑑』）、『至正崑山郡志』巻5、『武林梵志』巻10などに依れば、子元は紹聖三年（1096）、平江（蘇

州崑山県)の茅氏に生まれ、父母が早く逝去したため、蘇州延祥寺の志通講主のもとで出家し、後、天台の北禪梵法主(浄梵:1052~1128)の下で天台教義を学んだ。

紹興の初め、秀州華亭県西北72里に位置する澱山湖に白蓮懺堂を建てて浄業を勧修した。

ところが、彼は紹興十一年(1141[或いは紹興三年(1133)]、46歳の時に事魔の罪を加えられて江州(江西九江)に流されるのである。

後、子元は赦免され、乾道二年(1166)、退位していた太上皇の高宗に召されて徳壽宮に赴き、浄土法門を講説して金襴衣と法号(「勧修浄業白蓮導師慈恩宗主」『蓮宗宝鑑』巻4)を賜ったという。

ところで、上の子元の伝記資料から子元と大慧の関係性が推察できる。

そもそも子元の活動拠点となる澱山湖の白蓮懺堂は、紹興の初め、当時庶民信仰の名所であった普光王寺の一角に建てられたものである。

普光王寺の最古の資料である『正徳松江府志』巻18「澱山禪寺建塔記」(紹興18年[1148]撰)には、本寺院は紹興4年12月に完成したとあり⁽²⁾、子元の白蓮懺堂建立はその頃に当たるが、当年は近隣の福州で大慧が邪禪批判を激化する時期である。一方、浙西の子元も活動拠点を整備したことで教勢を近隣に拡張していく時期である。そうした動向は福建建寧路の後山白蓮堂で、子元の復教後に陳覚琳らによって大蔵経が開版された事象⁽³⁾からも窺える。

さらに、子元の江州流謫の事変からも大慧との関係性が考えられる。

そもそも子元の江州流謫は『釈門正統』(1237刊)が紹興初(1131)とし、『仏祖統紀』(1269刊)が紹興三年(1133)とする。

また、元代の熙仲が撰した『歴朝釈氏資鑑』(1276刊)巻11には、「紹興三年(正月)、詔を江州に下して、子元法師を召す(紹興三年、詔下江州、召子元法師)」(Z132-215a)と記すが、竺沙氏はこれを退け、『蓮宗宝鑑』や『至正崑山郡志』の紹興11年(1141)子元流謫説を採っている。

その『蓮宗宝鑑』巻4「慈照宗主」章には、

四十六歳、障臨江州。逆順境中、未曾動念。隨方勸化、即成頌文。

(T47-326a)

四十六歳(1141)、障りあって江州に臨む。逆順の境中、未だ曾って念を動ずることなし。^{未請}方に随いて勸化し、即ち頌文を成す。

とある。つまり、紹興11年(1141)、46歳の時に江州に流された子元は、その逆境の中でも度生の念動せず来訪の信徒を化していたのである。

さらに、元の楊諱が撰した『至正崑山郡志』一冊・巻5の「人物」章にも次の様に記されている。

僧子元、本姓茅。……紹興(淳興)辛酉(丁酉)、得罪、編置江州。
(『至正崑山郡志』巻5・台北・成文出版社、中華民國72年[第一版] p.2633)

僧子元、本姓は茅。……紹興(淳興)辛酉(丁酉)、罪を得て、江州に編置される。

子元の罪状については、彼に関する最古の資料である『釈門正統』巻4に「以って事魔の罪を加えられ、江州に蒙流す(加以事魔之罪、蒙流江州)」(Z130-824b)とあり、それを承ける『仏祖統紀』巻47にも「正に事魔の罪を以って、江州に流さる(正以事魔之罪、流於江州)」(T49-425a)と、両資料とも子元が「事魔の罪⁽⁴⁾」で流されたと記している。

ところで、紹興11年(1141)は、大慧が「神臂弓事件」により主戦派の張九成の党と見做され、連座の罪で衡州(湖南省)に流された年であり、子元も大慧と同様の罪で流された可能性が高い⁽⁵⁾。そうであれば両者は面識があったことになる。

一方、『釈門正統』や『仏祖統紀』では、子元の江州流謫の時期を紹興初(～紹興3年[1133])とするが、その場合であっても大慧との関連性が考えられる。つまり、大慧は福州に入る直前の建炎4年(1130)から紹興4年(1134)初めまでを江州の雲門庵に居たのであり、子元の江州での活動時期と重なるのである。

恐らく大慧は福州への道中、白蓮宗の活動を目撃したか、あるいは風聞したと考えられる。それは後に示す紹興4年(1134)頃に洋嶼菴で著わされた「示衆」(『正法眼藏』巻末)の一節からも窺い知れるのである。

かくして子元は大慧の活動地域や近隣の地で化を振るっていたことから、教化法に於いても互いに認識していた可能性が高いと言える。

第二節 子元の禪淨融合思想と参禅念佛

1. 子元の禪淨融合思想

子元の思想は基本的に天台淨土教と禪を融合させたものである。中でも彼が四明知礼(960~1028)の法孫である北禪淨梵の下で天台学を学んだことは、彼の思想体系を構築する上で基礎になったように考えられる。

一方で、子元が禪法を積極的に取り入れて独自の宗風を宣揚した理由については時の天台宗を取り巻く情勢に要因を求めることができる。

そもそも子元在位の宋代は禪宗が国家庇護の下で興隆を極め、仏教は大衆化し、民衆は繁雑な教学よりも簡明な禪や淨土の実践を好んだ。

かたや天台宗は、12世紀初頭の建炎の乱により弱体化し、宗門は隆盛する禪宗に対して妥協的立場を採って接近するか、あるいは批判的立場で独自性を示すか、二者択一の難しい決断に迫られた時期であった⁽⁶⁾。

その後者に属する資料が、主に禪宗批判を目的とした天台史書、『釈門正統』である。

なお、同第4巻に収める「斥偽志」には、大慧在世中に発生した宗教的秘結社の教祖・方臘(?~1121)の乱(Z130-823b)について記されている。

その方臘の教説は「不立文字」を根幹とし(『釈門正統』巻4・Z130-823b)、ただ日月に礼拝するだけで仏になると説き⁽⁷⁾、その所業は禪宗を超える「真禪」である(同上・823b、『仏祖統紀』巻39・T49-370a)というものであった。

一方、『釈門正統』の「斥偽志」末尾には、天台の慈雲遵式門下である草菴道因(1092~1169)の『関(聞)政論』が収められており、その中で道因は「教[宗]変ずれば則ち禪[宗]、禪[宗]弊なれば魔[党]と為る。

魔〔党〕^{さかん}熾なれば賊と為らん（教変則禪、禪弊為魔、魔熾為賊）（Z130-826a）と、禪宗の弊害について批判的に述べている⁽⁸⁾。

こうした天台からの禪宗批判が顕著な中で、子元はむしろ禪浄融会の立場を選択するのである。

その子元の浄土思想に関連して、浄土教には凡そ三伝あるとされる。

一つは観像や理観を念仏の本義とする廬山流、一つは曇鸞・善導による専修称名念仏と浄土の敬虔な信仰を基調とする玄中寺流、一つは慈愍三蔵慧日を始祖とする念仏と禪の一致を説いた慈愍流である⁽⁹⁾。

その中、天台浄土教は智顛から湛然に至るまでは①廬山系の流れを汲むが、宋代における禪宗興隆期には折衷的な融合思想が急速に普及したことで、禪浄一致を唱える③慈愍流が流行した。

それは玄中寺流の流れを汲む神照（982～1051）系をはじめ三家がともに慈愍流の禪浄一致の性格を兼備していたことから理解できる。

子元は、こうした天台浄土教の思想変化に対応する形で禪浄門の優れた実践思想を積極的に取り入れ、彼独自の宗風を構築したのである。

一方で、子元在世中の白蓮宗については、その活動に違法性はなく、喫菜事魔などの秘密宗教の徒は、「白蓮」の名をかたって弾圧を免れようとしたほどである⁽¹⁰⁾。しかし、そうした邪徒の所業によって白蓮宗は邪宗と見做され、教祖・子元は排斥すべき邪師として異端視されたのである。

それは子元の関連資料が主に邪師・邪行の者たちを記した『釈門正統』巻4の「斥偽志」に収められ、その中で子元が「事魔の罪」（Z130-824b）で流謫されたと記していることから窺える。

それに関連して竺沙は、宗鑑の『釈門正統』、志盤の『仏祖統紀』には白蓮宗を「白蓮菜」と記しているが（Z130-824b、T49-474c）、南宋代には単に菜食する者でさえ喫菜事魔の輩と嫌疑された時代に自ら教団名に「菜」の字をつけることは考えられず、この名称は既成教団側の誹謗を孕んだ称呼ではなかったかと述べている⁽¹¹⁾。

ところで当時、既成教団の主流は空前絶後の興隆期を迎えた禪宗であったが、その禪宗を代表する大慧自身も「喫菜事魔」の邪師とされた時がある。

すなわち、大慧は連座の罪で衡州（湖南省）に流され、さらに嶺南へと流されるが、宋の薛季宣が著わした『浪語集』巻33「先大夫状箋」には、大慧が嶺南へ向かう途上の出来事について次の様に記している。

僧宗杲（果）、得罪秦相、褫服加巾、竄嶺表。道出南海某、從之者百人。或欲以危法加之、用茹菜事魔告之。伯父曰、得非僧宗杲（果）者、皆仏之徒爾。告者慙沮、不敢復言。（『浪語集』巻33・欽定四庫全書・33-36b）

僧・宗杲（果）、秦相に罪を得、服を褫られ巾を加えられて嶺表に竄さる。道は南海の某を出るに、之に従う者百人。或るもの危法（事魔の條法）を以つて之に加えんと欲し、茹菜事魔を用つて之を告ぐ。伯父曰く、「僧・宗杲（果）なる者、皆な仏〔教〕の徒に非ざるを得んや」と。告者慙沮し、敢えて復た言わず。

つまり、大慧は秦檜（会之：1090～1155）によって連座の罪を得て、僧衣をほぎ取られ巾を加えられて嶺南に流されるのであるが、或る者が南海のある道に出たところ、配流地に向かう大慧と追従者が百人ほどいた。

その者は大慧を「茹菜事魔」の罪業をもって危法（事魔の條法）を加えようと告げたが、伯父が「宗杲とその随従者は皆な仏教徒ではないか」といったので、告者は過ちを恥じ、これ以上何も言わなかったという。

大慧がこの二人の会話を聞いていたなら、どの様な思いを懐いたであろう。恐らく彼は「喫茶事魔の問題」を破邪顕正の重要課題にしたと考えられる。

では、当時の白蓮宗の教化法はどの様なものだったのか、それに関連して『釈門正統』巻4の「斥偽志」には次の様な記述が見られる。

紹興初。呉郡延祥院沙門茅子元。……依倣天台、出円融四土図・晨朝礼懺文・偈歌四句・仏念五声、勸諸男女同修淨業、称白蓮導師。（Z130-824b）

紹興の初め、呉郡延祥院の沙門茅子元は、……天台に依倣して、『円融四土図』『晨朝礼懺文』『偈歌四句』『仏念五声』を出だし、もろもろの男女に勧めて同に浄業を修せしめ、白蓮導師と称した。

つまり、子元は主に天台教学に倣って『円融四土図』や『晨朝礼懺文』をつくり、四句の偈歌や仏念五声などを出だして、信徒たちに浄業を修めさせた。その中、『円融四土図』については、後の資料に『円融四土三観選仏図』（『蓮宗宝鑑』巻4・T47-326a、『武林梵志』巻10・B161-708a）となっていることから、子元が智顛の四種浄土説を教化用に図式化したものと見られ、正式には『円融四種浄土三観選仏図』であったと考えられる。

また、子元は教義の上で「普・覚・妙・道」の4字を特に重視し（『普覚妙道、每似四字為定名之宗』『蓮宗宝鑑』巻4「慈照宗主」章・T47-326b）、信徒には三宝に帰依して五戒を奉持させ、特に不殺生戒を護持することを強く勧めた（同上・326a）。

2. 子元の参禅念仏に見る禅宗の影響

子元に関する最古の資料である『釈門正統』（巻4「斥偽志」）や南宋末期に刊行された『仏祖統紀』は、資料の性質上、天台こそが釈門の正統であることを証明するためのもので、子元の禅浄融合思想について理解するには不十分である。

したがって、子元の思想については、時代を下って元代の白蓮宗復興に努めた廬山東林寺の白蓮宗善法導主・普度（?～1330）の『蓮宗宝鑑』巻2「参禅念仏三昧究竟法門」が基本資料となる。

一方、近年の子元に関する先行研究には、釈印謙「白蓮宗析論」（『円光仏学学報』5、2000）及び、印謙の論を基にしてさらに考察を加えた張欣「念仏者は誰——その思想源流について」（『印仏研』15、2008）がある。

この中、張欣論文 [p.112] では、「(子元の) 修行方法は、子元自身の念仏を、宏智の黙照と、真歌の〈阿弥陀仏の四字を話頭とする〉ことと、及び大慧の〈見る〉こととを融合させたものである。子元にとって、黙照禅と看話禅とは区別できないものであり、一体化したものであった」と述べ

た上で、「子元の説は、理論的な面では宏智の黙照禪の影響が強く、実戦的な面では念仏を中心にして、真歇と大慧の説を採りこんで、同時代の仏教思想の精髓を一体にさせた、ここに至って、「念仏している者は誰なのか」という思想が子元によって始めて完成された」と結論付けている。

この張欣氏の主張の中で、子元が真歇のいわゆる「阿弥陀仏の四字話頭」の影響を承けたとする主張には賛同できない。

その根拠は氏の検討資料に問題があると見るからである。すなわち彼が扱った真歇の「阿弥陀仏の四字話頭」に関する資料は、明代の大祐が偏した『浄土指帰集』(Z108) および、成時が偏した『浄土十要』(Z108) と⁽¹²⁾、いずれも明代に編纂された資料である。

たしかに、元代の天如惟則(1286~1354)が著わした『浄土或問』1巻には、真歇の言葉として、「但だ阿弥陀仏の四字箇^{ひとつ}の話頭と做す(但將阿弥陀仏四字做箇話頭)」(T47-296b)と記されている。また、普度の『蓮宗宝鑑』巻3には「真歇了禪師浄土宗要」(T47-318c)が収められており、その内容は浄土思想を華嚴学により理解した謂わば禪淨双修思想である。

しかし、問題となるのは、こうした元代以降の記述が真歇在世の頃に刊行された『劫外録』や『信心銘拈古』といった南宋初期の資料には見出せないことである。

たとえば、『劫外録』は宣和5年(1123)頃の真歇在世中に刊行されたもので、真歇の禪を理解する上で非常に重要である。

その現存版本は以下の通りである。

図表 1

	標 題	内 題	備 考
①	不 詳	『真州長蘆了和尚劫外録』一冊	俄藏黒水城文献(俄藏本)
②	『真歇和尚劫外録』	『真州清了和尚劫外録』 一卷	寛永7年刊(1630)寛永本
③	『劫外録 全』	『真州長蘆了和尚劫外録』一卷	明和4年刊(1767)面山本

上の版本中、『浄土宗要』が附録されているのは、『真歇清了禪師語録』巻上に収める③明和4年の面山瑞方(1683~1769)校訂重刻本のみである。

恐らく、面山は普度の『蓮宗宝鑑』に収めるテキストを附したものと見られるが、現存最古の俄蔵本『劫外録』には『浄土宗要』は附されていない。真歇撰とする『浄土宗要』は、少なくとも禅と浄土の融合思想が爛熟する元代以降の禅浄双修者や禅浄一致論者が真歇に仮託して著わした可能性が高く、したがって、子元が真歇の「阿弥陀仏四字話頭」の影響を承けたとする張欣氏の説には賛同しかねる。

もとより真歇の禅は、『劫外録』や『信心銘拈古』に示されるように徹底した本証自覚の禅であり、黙照一如の坐禅を軸に日常底への無窮なる円転にこそ、その本領がある⁽¹³⁾。

したがって、『浄土宗要』は、後世の人が南宋期に一大勢力を築いた真歇の禅風に着目し、それに禅浄双修思想を加味したものと見られる。

一方、子元の参禅念仏は、理の側面で当時天台学者とも交流を深めた宏智の禅の影響を承けた可能性が高い。

それは『蓮宗宝鑑』に収める次の「参禅念仏三昧究竟法門」の記述からも見て取れる。

①慈照云、寂而常照、照而常寂。常寂常照、名常寂光。(T47-311c)

慈照云わく、「寂して常に照らし、照らして常に寂す。常寂常照、常寂光と名づく。

②要於静室正身端坐、……截断情塵、……外不著境、内不住定。迴光一照、内外俱寂。(T47-311c)

静室に正身端坐し、……情塵を截断し、……外、境に著わさず、内、定に住することを要す。迴光一照すれば、内外俱に寂す。

③内外身心一時透脱尽、乾坤大地是箇西方、万象森羅無非自己。静無遺照、動不離寂。(T47-312a)

内外・身心一時に尽く透脱す。乾坤大地は是箇^これ西方、万象森羅は自己に非ざることなし。静は照を遺することなく、動は寂を離れず。

上掲文は、後掲する宏智の黙照禪に合致するものである。

これに対して、張欣 [2008] は主に宏智の「黙照銘」を用いて考察しているが、他にも前の引用文③に対応する用例を挙げれば、

引用文③

A. 乾坤大地是箇西方、万象森羅無非自己。(T47-312a)
(乾坤大地は是箇^これ西方、万象森羅は自己に非ざることなし。)

『宏智録』巻1

A. 尽十方世界、而俱是我家、即万象森羅、而更無別法。(T48-14c)
(尽十方世界は俱に我が家、即ち万象森羅にして更に別法無し。)

引用文③

B. 静無遺照、動不離寂。(T47-312a)
(静は照を遺することなく、動は寂を離れず。)

『宏智録』巻5

B. 雖静而神、雖默而照。(T48-64c)
(静と雖も神、黙と雖も照なり。)

と、引用文③のA、Bと『宏智録』のA、Bは対応する。併せて引用文③のBに対応する用例として、真歇の『劫外録』「上堂」に収める次の一節が挙げられる。

居動而常寂、処暗而愈明。不墮二辺機、当頭誰敢触。正按傍提有拋、真慈妙応無窮。(俄藏本『劫外録』六丁ノ右・p.132)

動に居して常に寂たり、暗に処して愈いよいよ明たり。二辺の機に墮おちず、
道頭に誰か敢えて触れん。正按傍提しよ拋る有り、真慈妙心まわま窮り無し。

前に掲げた引用文③のB「静は照を遺することなく(○)、動は寂を離れず(●)」と、『劫外録』の「動に居して常に寂たり(●)、暗に処して愈いよいよ明たり(○)」は、「○●」よく対応しており、子元は同時代に活躍した宏智と真歇から禅の影響を承けたと見られる。

一方、子元の参禅念仏は大慧の看話禅にも通じているが、その詳細は既に張欣氏〔同上：105-108〕をはじめ先行研究で論及している。

ところで、前に示した引用文①「寂而常照、照而常寂。常寂常照、名常寂光」(T47-311c)などは禅録以外にも見られる語であり⁽¹⁴⁾、子元の修行法が禅宗から影響を承けたとする根拠について示しておく必要がある。

そもそも子元在世の頃の天台学は、知礼より下って第5世から第9世・10世の頃である。中でも第5世・6世の頃に至っては禅浄二宗への接近が顕著となり⁽¹⁵⁾、南屏梵臻(?~1103)系の人々を中心に積極的に禅に参じたのである。

その梵臻の系統には、従諫(1034~1108)、従諫下の択郷(?~1108)、択郷と同門の齊玉(?~1127)などが含まれ、中でも択郷下の可観(1092~1182)は大慧をして「教海の老龍なり(教海老龍也)」(『仏祖統紀』巻15・T49-228a)と歎ぜしめる程であった。また、可観下の宗印(1148~1213)は五祖法演に参じている(『釈門正統』巻7・Z130-883b)。

一方、齊玉下の清修法久(?~1163)は大慧に久しく参じた後、禅林清規を公然と天台学場に採用し、講説に於いても大慧の影響が顕著であった(『釈門正統』巻7・Z130-873b、『補統高僧伝』巻3・Z134-74a)。

かたや神照系の覚運智連(1088~1163)などは宏智の下で参禅に励んだ(『釈門正統』巻7・Z130-881a、『仏祖統紀』巻16・T49-231a)。

さらに、梵臻系の則菴明哲は阿育王山の宏智や天童山の宏智に参じ、「叢林は所謂、直指人心・見性成仏なり。即ち吾が宗は介爾この心有りて、三千を具足するなり(叢林所謂直指人心・見性成仏。即吾宗介爾有心、三千具足也)」(『仏祖統紀』巻16・T49-234b)と、禅家の直指人心・見性成仏も天台宗

の一念三千と同一法門であると主張したのである。

この様に宋代の天台学者は禪宗が興隆するにつれ、天台止観を禪宗の修禪法と融合させようとし、当代屈指の禪匠であった大慧と宏智の下で積極的に参禪したのである⁽¹⁶⁾。

中でも天台の人々が積極的に交流した宏智の禪は天台止観(=黙照)の構造と相似することから、子元も黙照禪との融合は看話禪に比べて比較的容易であったと考えられる。

では、子元の参禪念仏と看話と黙照との実践的関連性を視野に、「参禪念仏三昧究竟法門」に示される子元の念仏禪法について見てみたい。

慈照云、寂而常照、照而常寂。……念仏之人、欲参禪見性、但依此法。要於静室正身端坐、掃除縁累、截断情塵、睜開眼睛。外不著境、内不住定。迴光一照、内外俱寂。然後密密拳念南無阿弥陀仏三五声、迴光自看。云見性則成仏、畢竟那箇是我本性阿弥陀。却又照観、看只今拳底這一念、從何処起。観破這一念、復又観破這観底是誰。参良久、又拳念南無阿弥陀仏、又如是観、如是参、急切做工夫、勿令間断、惺惺不昧。如鷄抱卵、不拘四威儀中、……如是参。(『蓮宗宝鑑』・T47-311c)

慈照云わく、「寂して常に照らし、照らして常に寂す。……念仏の人、参禪して見性するを欲せば、但だ此の法に依らん。①静室に正身端坐し、縁累を掃除し、情塵を截断して、眼睛を睜開すべし。外、境に著わさず、内、定に住せんことを要す。迴光一照すれば、内外俱に寂す。②然る後に密密と南無阿弥陀仏を三、五声し念を挙げ、自ら迴光し看よ。〈畢竟、那箇か是我我が阿弥陀の本性〉と。③却って又た照らし観、只今拳する底の這の一念、從何処に起こらんか看よ。這の一念を観破し、復又た這の観破する底の是の誰れを観よ。良久し参じ、又た南無阿弥陀仏を挙げ念じ、又た是くの如く観、是くの如く参ぜよ。急切に工夫を做し、間断せしめることなく、惺惺として味まさず。鷄が卵を抱くが如く、四威儀中に拘わらず、……是くの如く参ぜよ」と。

ここで子元は参禅念仏の行法について、先ず①静室に身を正しく端坐して諸々の縁を放下し、六根の対象である色・声・香・味・触・法の六塵を遮断し、眼を見開き、内・外の境涯に執着せず、自らの智慧の光を自身に返照すれば、内外二辺の境涯はともに寂滅すると説く。

続いて、②「阿弥陀仏」の名号を三回から五回念じ、その念ずる底の智慧の光を自らに返照し、「それは誰なのか」を看、さらに③念ずる者とそれを見る根源的「誰れ」を観破せよと説き示す。そして、そうした工夫を行住坐臥に拘わらず継続せよと諭すのである。

こうした念仏禅法は元代以降さほど目新しいものではないが、注意すべきは、禅浄一致を主張した元代の断雲智徹（1310～？）の参究念仏と類似する点である⁽¹⁷⁾。次は子元と智徹の念仏禅法を比較検討する。

3. 子元の参禅念仏の特徴

明代の雲棲株宏（1535～1615）が撰した『禅関策進』「智徹禅師浄土玄門」章には、智徹の念仏禅について次の様に記されている。

念仏一声、或三五七声、默默返問。這一声仏、從何処起。又問、這念仏的是誰。有疑只管疑去。若問処不親、疑情不切、再拳箇畢竟這念仏的是誰。於前一問、少問少疑、只向念仏是誰、諦審諦問。（T48-1102b）

念仏を一声、或いは三、五、七声し、黙々として問い返すべし、「這の一声の仏、何れの処よりか起こらん」と。又た問うて、「這の念仏しているもの^{もの}は誰か」と。疑有らば、只だ疑い去らん。若し問処親しからずんば、疑情切ならずんば、再び「畢竟這の念仏しているもの^{もの}は誰か」を挙すべし。前の一問に於いて、問い少なく、疑少なければ、只だ「念仏しているものは是れ誰か」に向かいて諦らかに審問せよ。

ここで智徹は「念仏している者は誰か」という話頭を唱えており、念仏も子元の「3、5声」に対して、「1、3、5声」と類似する。

ただ智徹の参究念仏は、子元のそれと類似するものの全くの同類とは言

えない。その決定的な相違点は看話禪の生命線である「疑」、すなわち「疑情」の有無にある。つまり、智徹の念仏禪は、ただひたすら「疑」を強調しており、上の引用文だけでも「疑」は4箇所見られる。この点で智徹の参究念仏は修行方式や質的な面で殆ど看話禪である。

これについて野口善敬は、「参究念仏は、念仏に依るとはいえ、誰の字に依って疑情を起こすことを主眼としており、形式的にも内容的にも、もはや念仏とは異質なものであろう」と指摘される⁽¹⁸⁾。

かたや子元の参禅念仏は、あくまで「念仏者は誰」を通じて自己の本源を返照することに主眼が置かれている。

たしかに、彼の説示には看話禪に対応する「観破」という語を用いているが、「疑」の語はまったく示されていない。

つまり、彼は看話禪でいう「疑」を意図的に排除しているのである。

子元の念仏禅法は、むしろ、『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』(以下、『楞嚴經』)第6巻「円通」章に示される次の観音円通(耳根円通)の反聞聞性に近い。

於時^レ有^レ仏出現^ル於世、名^ス観世音。……彼^レ仏教我、從^テ聞思 修入^ル三摩地。

①初^ニ於^テ聞中入^リ流亡所。所入^ニ既寂、動静^ノ二相、了然^ト不生。如是漸増、聞所聞盡。盡聞^ニ不住、覺所覺空。空覺極^ニ円、空所空滅。生滅既滅、寂滅現前。(『楞嚴經』巻6・T19-128b)

時に於いて仏、世に出現すること有り、『観世音』と名づく。……彼の仏、我れをして聞思修^ト從^テり三摩地に入らしむ。①初め聞中に於いて②流れ^{かえ}を入れて所を亡ず。所入既に寂なれば、動静の二相、了然として生ぜず。③是^かくの如く漸く増せば、聞・所聞盡く。盡聞に住まらざれば、覺・所覺^{くう}空なり。覺を空じ極むること円かなれば、空・所空滅す。生滅既に滅すれば、寂滅現前す。

8世紀頃に成立した『楞嚴經』(『仏頂經』)は、北宋以降、『円覚經』(7世紀末～8世紀初頭成立)と共に宗派を問わず広く流行し、中でも第6巻

「円通」章に示される耳根の円通法は禅宗に多大な影響を与えた。

この観音円通は、初め①声に集中し（観音）、次に②その聞く者（自性）を返照する段階（回向返照 = 入流亡所 = 反聞聞性）に入る。

つまり、①の過程を経て、初めて②の過程に入り得るのである。

それは子元のいう、

①密密拳念南無阿弥陀仏三五声、②迴光自看。……却又照観、看只今拳底這一念、從何処起。観破這一念、復又観破這観底是誰。……又拳念南無阿弥陀仏、又如是観、……如是參。（『蓮宗宝鑑』・T47-311c）

①密密と南無阿弥陀仏を三、五声し念を挙げ、②自ら迴光し看よ。……却って又た照らし観、只今拳する底の這の一念、從何処に起ころんか看よ。這の一念を観破し、復又た這の観破する底の是の誰れを観よ。……又た南無阿弥陀仏を挙げ念じ、又た是くの如く観、是くの如く參ぜよ。

と、子元の參禅念仏は北宋代より急速に波及する『楞嚴經』の「円通」章に示された反聞聞性に近い。

ところが、「円通」章の反聞聞性については、宏智が明州天童山での小参で説いているのである。

又道、聞所聞尽、覺所覺空。空覺極円、空所空滅。生滅既滅、寂滅現前。到箇時方入円通境界。（『宏智録』卷5「明州天童山覚和尚小参」T48-70a）

又道う、「聞・所聞盡き、覺・所覺空なり。覺を空じ極むること円かなれば、空・所空滅す。生滅既に滅すれば、寂滅現前す。箇の時に到れば方に円通の境界に入る」と。

当時盛んであった禅天交渉を考慮すれば、子元は天台諸師が積極的に参

じた宏智の天童山での小参に何らかの因縁で参席した可能性がある。

では、ここで再度子元の参禅念仏の要点について確認しておきたい。

- ①先ず静坐を基本とし、内外の境涯に執着せず、智慧の光を自らに返照して内外の境を沈める（回向返照）。
- ②「阿弥陀仏」の名号を三回から五回念じ、その念ずる底の光を自らに返照して「それは誰なのか」を看、その念ずる底とそれを見る根源的「誰れ」を観破する。
- ③そうした工夫を四威儀の中で間断なく続ける。

こうした子元の念仏による参禅は、彼の天台・浄土・禅の融合思想から編み出された修行形態と言えるが、中でも彼が禅宗から承けた影響は大きい様に見られる。

それは先に示した通り、子元の参禅念仏に関する説示には、看話禅や黙照禅的な表現が随所に見られるからである。

ただ彼の参禅念仏は「疑」の語を意図的に排除する一方で、天台や黙照的な「寂而常照、照而常寂」「正身端坐」「迴光一照」「照観」という語を頻繁に用いていることには注意が必要である。

また、子元は教化に於いて専ら参禅念仏のみを唱えたわけではなく、天台教学に依拠して『円融四土図』や『晨朝礼懺文』を著わし、信徒には五戒を授け、浄土の講説も行っている。

ただし、浄業すなわち浄土往生（唯心浄土）の正定業しょうじょうぎょうとなる行法は参禅念仏であったのであり、子元は参禅念仏を往生（証悟）に至る極則と位置付けていたのである。

第三節 子元の参禅念仏と大慧の邪禪批判

以上の考察からも子元の宗風は極めて禪的色彩の濃いものであった。

それは亦た呉郡（蘇州崑山県）の関連資料を収める『武林梵志』巻10の章題に「子元禪師」（B161-708a）と記されていることから窺い知れる。

したがって、子元の参禅念仏が、弥陀の唯心浄土と天台止観を内包し、看話と黙照の影響を承けつつ、「我が弥陀の本性」を返照する観行である

ならば、大慧からすれば看話の「疑」が欠落した邪禪となり得るのである。

それは紹興4年(1134)、福建省長楽県の洋嶼菴で著わされた示衆「弁邪正説」(『正法眼蔵』巻末)の次の一節からも窺える。

向古人言句上得些滋味者、以奇言妙句為窠臼。於經教中声名句義上得滋味者、以經教為窠臼、於古人公案上得滋味者、以古人問答、代語、別語、抑揚語、褒貶語為窠臼、於心性上得滋味者、以三界唯心万法唯識為窠臼。(Z118-148b)

①古人の言句上に向いて些^おか^{いさ}の滋味を得たる者は、奇言妙句を以て窠臼と為し、②經教中の声名句義上に於いて滋味を得たる者は、經教を以て窠臼と為し、③古人の公案上に於いて滋味を得たる者は、古人の問答・代語・別語・抑揚語・褒貶語を以て窠臼と為し、④心性の上に於いて滋味を得たる者は、三界唯心、万法唯識を以て窠臼と為す。

ここで大慧が示した①②③の批判の矛先は黙照禪でなく、公案禪の、文字を扱う宗風に対する批判である。ただし、その上に④を加えて広義的に解釈すれば、子元のような念仏禪者にも該当する内容となる。

大慧は続けて次の様に説き示す。

如上所説、皆於得滋味処有所重。若無大丈夫氣概退歩知非、即以所重処、便作奇特想、玄妙想、安隱想、究竟想、解脫想。作如是等想者、仏出世亦不奈何。(Z118-149a)

上に説きし所の如き、皆な滋味を得る処に於いて重んずる所有り。若し大丈夫の氣概もて退歩して非を知ること無くば、即ち重んずる所の処を以て、便ち奇特の想・玄妙の想・安隱の想・究竟の想・解脫の想を作す。是^かくの如き等の想を作す者、仏出世するも亦た奈何^{いかん}ともせず。

この様に大慧は、これら「重んずる所」に対し、「奇特・玄妙・安隱・究竟・解脱」の想いを起こして執着し、特別な境界と思ひ込むことを戒めている。それは唯心浄土の念仏禪にも該当するものである。

つまり、子元の念仏禪も解釈を罷り間違えば、「弥陀」の一念に執着し、そこを「奇特・玄妙・安隱・究竟・解脱」の極楽浄土と思ひ込む危険性を孕んでいるのである。

したがって、子元が当時、大慧と同地域で活動していたことに照らせば、先の②（「於経教中声名句義上得滋味者」）や④（「於心性上得滋味者」）などは、大慧が名指しはせずとも子元の念仏禪を指したものと見られる。

そもそも『正法眼蔵』巻末の「示衆」は、大慧が建炎4年（1130）から紹興4年（1134）初の雲門庵住持期を経、福州洋嶼菴に移った頃のものであり、その内容に直前の雲門庵周辺での出来事が反映したとしても何ら不思議ではない。

では、大慧自身の浄土観はどうであったのであろう。王日休（虚中）が撰した『龍舒浄土文』巻10の末尾には、大慧が晩年（1160）の72歳の時に付したとされる浄土門を肯定する意味の跋文（「妙喜老人跋」T47-283b）が記されているが、その内容は虚中の浄土観が絶対的「唯心浄土」より相対的「西方浄土」にやや偏向しているのに対する方便の意味合いが強い（同上・283b）。

また、大慧の追善供養に於ける浄土を肯定するような説示もあくまで親族を亡くした者への対機説法の色合いが強く（『大慧普説』巻4・M59-935b）、さらに、彼は晩年に於いてもすべての人に念仏を勧めたわけではない⁽¹⁹⁾。

それは次の『大慧書』「答曾侍郎・第六書簡」の中で、大慧が念仏行を厳しく否定したことからも理解できる。

却謂、無事省縁、静坐体究為空過時光、不如看幾卷経、念几声仏、仏前多礼幾拜、懺悔平生所作底罪過、要免閻家老子手中鉄棒。此是愚人所為。（『大慧語録』巻25・T47-919c）

却つて謂う、^い『無事にして縁を省き、静坐体究し為に空しく時光を過

ごさんよりは、幾卷いくかんの経を看、幾声いくしやうの仏を念じ、仏前たらいくはいに多礼幾拝して、平生所作底へいぜいしよさていの罪過を懺悔えんかろうしして、闍家老子まぬがの手中の鉄棒を免れんことを要するに如かず』と。此是れ愚人の為す所なり。

この様に、大慧は看経・念仏・礼拝・懺悔は「此是れ愚人の為す所」と厳しく斥けている。こうした内容からも大慧がすべての人に浄土思想を勧めたとは考え難い。

そもそも大慧の浄土についての言及が見られるのは、紹興26年（1156）3月、大慧68歳の時の復僧以降の晩年であり、復僧以前の一切を妥協しない厳格な看話禪風鼓吹の頃に在っては、念仏は無論、禪浄一致やその双修さえも認めない立場であったのである。

したがって、大慧からすれば、禪浄一致の念仏禪を挙揚し、「七万の仏道修行者たち緇流を化す（化七万之緇流）」（『歴朝釈氏資鑑』巻11・Z132-215a）ほどの勢力を誇った白蓮宗はけっして看過できない存在であったはずである。

それに加えて当代の白蓮宗は、子元以外にも寂室（寂堂）師元（生没未詳）が一大勢力を築いた時期であった。

明初の道衍が撰した『諸上善人詠』1巻「寂堂師元禪師」の項には師元を「禪師」と称し、その行状について次のように記している。

師元禪師、姓祝氏、華亭人。嘗学禪於密菴傑公、戒律甚嚴。篤行念仏三昧、感金甲神自天而降、夢紅蓮華從地而出。由是十州行化、大闡蓮宗。普勸一切人、念仏往生、感驗者不可算数。剏白蓮寺於湖之弁山、又剏延聖院於蘇之陳湖磧沙、遂終磧沙焉。（Z135-108b）

師元禪師、姓は祝氏、華亭の人。嘗って密菴傑公に学び、戒律は甚だ嚴。篤く念仏三昧を行じて、金甲の神、天自り降ずるを感じ、紅蓮の華、地従り出づるを夢ゆめみに。是れに由って十州じやうけに行化し、大いに蓮宗を闡く。普ねく一切の人に念仏往生を勧め、感驗する者、算数かぞうことう可からず。白蓮寺を湖の弁山はじに剏め、又た延聖院を蘇の陳湖磧沙はじに剏め、遂に磧沙に終わる。（Z135-108b）

して名を連ねるほど禪に徹底した居士であった（「親有契証、……給事中馮公
懺」同上・806c）。

その馮懺と子元の間には或る種の共通点が見られる。それは両者共に禪淨
双修者であり大慧の影響を間接的あるいは直接受けていることである。

さらに、馮懺は浄土門に転向後、『弥陀懺儀』を著わすが、子元も『晨
朝礼懺文』や『弥陀節要』（『武林梵志』巻10・B29-708a、『呉都法乗』巻6・
B34-218b）⁽²¹⁾を著わしている。

馮懺の『弥陀懺儀』は、恐らく子元の『弥陀節要』や『晨朝礼懺文』に
依拠したものと見られ、彼は清遠や大慧に参じた後、子元の禪淨双修門に
身を投じたと考えられる。

それは時期的に全く矛盾しない。たとえば、馮懺は紹興7年（1137）に
大慧に参じた後、晩年には浄土門に傾倒して念仏結社を行うが、その晩年
を1145年以降（～1152）に設定した場合、子元（1096?～1181 [86歳]）は凡
そ50代前後の、指導者として円熟の時期に当たる。

また、子元の流謫については、①紹興11年（1141～）説と②紹興初年（～
3）説があるが、いずれにしても『歴朝釈氏資鑑』などの記述から見て、
子元の配流期間は長期とは考えられない。

一方、大慧の流謫期間は、紹興11年（1141・53歳）から紹興26年（1156・
68歳）までの凡そ15年間であり、その間、馮懺は既に逝去しているので、
馮懺が子元に参じたと見て何ら矛盾しないのである。

ある面、大慧は子元と面識が有ったのであれば、名指しの批判は避けた
と見られる。いずれにせよ、大慧からすれば、白蓮宗を宣揚した子元はけ
っして無視できない要注意人物であったと言え、その「我が弥陀の本性」
を返照する参禅念仏は、看話禪とは一線を画す一種の邪禪の対象であった
と考えられよう。

結 語

宋の時代、禪門や浄土門が興隆した中、天台僧・子元が選択したのは禪
や浄土に融会する立場であった。彼は天台難局の時勢にあつて、廬山慧遠

の宗風と本性弥陀・唯心浄土の天台浄土教を踏まえ、時局の変化に順応する形で禪宗の実践禅理を吸収し、彼独自の白蓮宗風を鼓吹した。

その子元の参禅念仏については、以前より看話禅と黙照禅の影響について指摘されたが、彼の説示には看話禅でいう「疑」の語は全く示されない。

その思想はむしろ看話禅の影響を受けつつも「寂而常照、照而常寂」「迴光一照」「照観」という天台・黙照的禅風を基本とした禅浄双修思想であった。

一方、子元が真歇の「阿弥陀仏四字話頭」の影響を承けたとする従来説は見直されねばならない。従来説は、元代以降の資料に依拠するもので、真歇在世中に刊行された『劫外録』などの南宋初期の資料には見出せない。

浄土・華嚴・禅の融合思想が示される「真歇了禅師浄土宗要」(T47-318c)も現存最古の俄蔵本『劫外録』には存在しない。

真歇撰とする『浄土宗要』は、少なくとも禅と浄土の融合思想が爛熟する元代以降の禅浄双修者や禅浄一致論者が真歇に仮託して著わしたものと見るべきである。

したがって、従来説は後世の人が南宋期に一大勢力を築いた真歇の禅風に着目し、それに禅浄双修思想を加味したものと見られる。

かくして白蓮宗を邪宗と見做した当時の既成教団側の対応を併せ考えた時、大慧が子元を邪禪批判の対象とした可能性は頗る高い。

その根拠として、両者の活動地域が重なっていたことが挙げられる。

子元の流謫を紹興初年(～紹興3年[1133])と見た場合、子元は一定の期間を殆ど大慧と同地域で教線を張っていたことになる。

大慧は福州に入る直前(1130～1134)にまで江州雲門庵に居たが、その頃、子元も江州で化を振るっていた。仮に子元の流謫が紹興11年(1141～)であったとしても、同年、連座の罪で流謫となる大慧と何らかの関係が考えられるのである。

さらに、大慧が紹興4年に洋嶼菴で著わしたとされる『正法眼蔵』巻末の「弁邪正説」の中に子元の参禅念仏への批判と見做せる箇所(Z118-148b)が存在する。

併せて、大慧門下の馮戩は晩年に道俗を率いて念仏結社を起こすが、そ

の結社が子元の白蓮社系であった可能性なども挙げられる。

そもそも当代の白蓮宗は、子元が庶民を対象に浙西を拠点として勢力を拡大した時期であった。また、子元に次いで寂室師元が浙西十州に化を振るって蓮宗を大いに広めた時期である。その師元は禅宗の水庵や密庵の下で参禅しており、彼の念仏作法は禅的色彩の濃いものであったと言える。

以上の考察から、大慧は白蓮宗の動向を十分に認識した上で、子元の参禅念仏を批判の対象としていたと考えられる。

況や総合仏教の伝統が根強い福州では、こうした看話禅や黙照禅に影響された人々が宗派を越えて存在したのであり、中でも当時の福建地方には黙照禅の本意に反した邪師・亜流が多く存在したのである（『而今諸方有一般黙照邪禅。……此風往年福建路極盛。妙喜紹興初、入閩住庵時、便力排之。』『大慧普説』卷17「錢計議請普説」）。

事実、大慧が黙照禅批判を展開したのは紹興4年（1134）であるが、次の「黙照銘」末尾の句は、建炎4年（1130）頃に黙照禅への批判があったことを示唆するものである。

吾家底事、中規中矩。伝去諸方、不要賺拳。（T48-100b）

吾が家の事は、規に中たり矩に中たる。諸方に伝え去って、賺拳す^べ要からず。

ここで宏智は、「わが宗家の大事は、規矩に適中するものである。各地に伝えるには、誤って取挙げてはならない」と、黙照禅の宗風を正しく世に伝えて誤解を招いてはならないと論している。

その背景には、当時、大慧が批判する様な「黒山下鬼窟裏底」（静坐固執）という黙照禅の本意に反した亜流が少なからず存在したことから、宏智は後学に注意を促したのである。

一方、大慧は紹興4年の同時期・同地域に於いて、当時、臨済宗楊岐派の円悟門下であった玉泉曇懿や阿育遵僕にも批判の矛先を向けている（『大慧語録』卷24・T47-914a）。

こうした宏智の後学への憂慮や大慧の批判の度合いからも、当時福州では看話や黙照の本意に反した邪師・亜流が多く存在したのであり、その中に子元や師元の様な念仏禪者が活動した形跡にも目を向ける必要がある。併せて、宋代天台諸師の禪門への批判や禪天交渉の行方の解明・追跡も大慧の邪禪批判の背景やその全容を知る上で重要な鍵となるのである。

註

- (1) 近年の子元に関する先行研究には、釈印謙「白蓮宗析論」(『円光仏学学報』5、2000)及び、張欣「念仏者は誰——その思想源流について」(『印仏研』15、2008)がある。その中、張欣論文では、子元の修行の「理」の面で宏智正覚(1091~1157)の黙照禅の影響が、事の面で大慧の看話禅の影響が、「阿弥陀仏の四字話頭」に於いては真歇清了(1088~1151)の影響があると主張する。しかし、それらの指摘は真歇の資料的な問題も含めて再考の余地がある。
- (2) 竺沙雅章『宋元仏教文化史研究』「資料」(汲古書院、2000)p.179.
- (3) 竺沙 [2000: 435]
- (4) ここでいう「事魔」とは、12世紀初頭に発生した方臘(?~1121)の乱(1120)後に拡大する「喫菜事魔」のことで、マニ教に起源をもち菜食を主とする宗教的秘蔵結社を指す。この秘蔵結社に対して宋の朝廷は邪教取締りの法令として「事魔の条法」を制定した。なお、「喫菜事魔」という語は相手方を非難中傷する場合の比喩としても使われた。要するに文献中「喫菜事魔」とあっても、ただちにそれが特定の秘蔵宗教のみを指すものではなく、広く邪教一般を指すものであった。竺沙雅章『中国仏教社会史研究』(同朋舎、2002、pp.199-219)及び、谷川道雄・他『中国民衆叛乱史』巻2(平凡社、1979、pp.59-91)参照。
- (5) 竺沙・前掲書 [2000: 423]にも同様の指摘がある。
- (6) 安藤俊雄『天台思想史』(法蔵館、1959、pp.137-149)、同『天台学——根本思想とその展開』(平楽寺書店、1968、pp.372-377)。
- (7) 谷川 [1979: 89]
- (8) 道因は一方で真歇や宏智、臨済宗黄龍派の無示介謹(1080~1148)に参じており(『釈氏稽古略』巻4・T49-893c)、禅宗の影響を受けたのは事実である。
- (9) 安藤 [1959: 127] 参照。
- (10) 竺沙 [2000: 432]。なお、『仏祖統紀』巻47には子元以降の南宋末期の

白蓮宗について「其余党効習、至今為盛」(T49-425a)と記されているが、具体的な活動内容については十分に解明されていない。白蓮宗の活動状況が広く知られるのは元代の白蓮宗を中興した普度(?~1330)の復古運動以降である。元代以降も白蓮宗は他の信仰を吸収しながら明・清代まで存続するが、その教勢は次第に反体制的な傾向を帯び、秘密結社としてしばしば乱を起こし、マニ教や白雲宗とともに邪教異端の代表とされた。

- (11) 竺沙 [2000 : 218]
- (12) 張欣 [同上 : 109]
- (13) 拙稿『真歇和尚拈古』跋文再考(『禅学研究』93、2015) 参照。
- (14) たとえば、北宋代の長水子璿(965~1038)が撰した『首楞嚴義疏註経』卷4「或可寂而常照故称妙明、照而常寂故曰明妙。此顯法界一相真覺無二。円覚亦云、一切覚故、円覚普照、寂滅無二」(T39-874c)という一節などがそれである。
- (15) 知礼門下を代表する広知尚賢(~1028~)、神照本如(982~1051)、南屏梵臻(?~1103)の三家派は無論、遵式系の諸師たちも禅浄二宗に対して深い関心を寄せた(安藤 [1968 : 371])。
- (16) 宏智に参じた智連は初め梵臻系の円照梵光に師事し、次いで神照系の智湧了然の下で学んだ。彼は教禅諸宗の相違も「氷泮けて雪消ゆれば、固より一水のみ(氷泮雪消、固一水耳)」(Z130-881a、T49-231a)と云い、『仏祖統紀』の撰者・志磐も同第29卷「諸宗立教志第十三磨禅宗」に於いて、「直指人心・見性成仏は、至れり。斯れ吾が宗の観心の妙旨なり(直指人心・見性成仏、至矣哉。斯吾宗観心之妙旨也)」(T49-290c-291a)という様に、南宋期の天台学者は三家の梵臻系を中心に積極的に禅宗に接近し参禅したのである。
- (17) 野口善敬は『元代禅宗史研究』(禅文化研究所、2005、p.342)の中で、禅浄一致の参究念仏を最初に唱えたのは元の断雲智徹(1310~?)と主張する。一方、張欣[前掲書 : 112]は、子元の念仏禅が智徹のそれに先んじており、「念仏者は誰」の思想的源流は子元であると主張する。しかし、それには両者の参究法についての検討も必要と思われるが、その問題については十分に触れられていない。
- (18) 野口 [2005 : 343]
- (19) 石井修道『道元禅の成立的研究』(大蔵出版、1991) p.273.
- (20) 『磧砂蔵』は、南宋末の紹定4年(1231)頃から元代の咸淳8年(1315)頃にかけて、平江府陳湖中の磧砂延聖院(のち延聖院)で開版されたも

ので、当時の白蓮宗の活動状況を知る上で重要な資料である。『磧砂藏』と白蓮宗との関連性については、竺沙・前掲書 [2000 : 433-435] 参照。

- (21) 子元に関する最古の資料である『釈門正統』には『弥陀節要』は記されていない。しかし、本文中にも示したように、『釈門正統』は資料の性格上、天台こそが釈門の正統であることを論証する為のものであり、子元の禪や浄土に関する詳細な資料などはむしろ削除された可能性が高い。

南泉普願の禪思想⁽¹⁾

——馬祖禪の継承と展開——

呉 進幹 (戒法)

1. はじめに

本稿は、唐代禪の基調を定めた馬祖道一(709-788)の法嗣、南泉普願(748-834)の禪思想に注目し、馬祖禪の展開過程を検討するものである。これによって、唐から宋に至る禪の思想的変容の一端が明らかになるものと考えられる。

馬祖によれば、仏性はわが心にあり(すなわち「即心是仏」)、そしていま・ここの日常の営為(見聞覚知のはたらき)すべてが仏性の現われであるから、個々の人それぞれの、それなりの生活上の平常心において禪の真理「即心是仏」なることを自覚すればよい(すなわち「作用即性」という馬祖の悟道論)、とした。このような悟道論に関する考え方は従来の仏教とは全く異なる立場に立っていたため、それをいかにとらえるかが新たな問題となった。

南泉は馬祖晩年の弟子であるから⁽²⁾、馬祖門下における位置は高くなかったが、北宋期の臨済宗で趙州の評価が上がることによって南泉の評価が高まった。南泉の禪は馬祖を承けて独自に展開し、馬祖禪批判に結びついていることが注目される。また南泉の禪は初期の頃、臨済の師黄檗希運、および曹洞宗の源流となる薬山系における雲巖・道吾の禪にも大きな影響を与え、宋代になると特に臨済宗で関心が高まった。馬祖禪の思想展開を考えると、南泉の禪思想を検討することはその重要な一環である。逆に言えば、南泉の禪思想を知るためには、馬祖禪の展開という思想史的背景をふまえて考える必要がある。

従来の南泉研究は、訳注研究⁽³⁾・思想分析⁽⁴⁾・影響の調査⁽⁵⁾の三方面を

中心に進展しており、また思想史的な視野をもつ論考としては、土屋太祐 [2008 : 32-44] (中国語)、小川隆 [2011 : 79-87] などがある。ただし、小川は南泉が「即心是仏」と「非心非仏」を否定した点を主に検討し、南泉の「作用即性」説への批判と克服については十分な考察が行なわれているとは言いがたい。

そこで本稿では、先行の研究成果をふまえ、『無著校写宋本古尊宿語要』巻一に収める『池州南泉普願和尚語要』(以下『南泉語要』⁶⁾)および『祖堂集』『景德伝灯録』など比較的古い文献に現れる南泉の禅思想を、馬祖禅の継承とそれに対する批判・反省・克服という思想史的文脈の中で考察してみたい。『南泉語要』の引用は無著道忠手抄宋本『無著校写宋本古尊宿語要』に拠る。

以下、(1) 馬祖禅に対する南泉の批判を見たうえで、(2) 南泉の馬祖禅に対する克服を検討し、(3) 南泉の馬祖禅に対する継承を示し、(4) 南泉の弟子における南泉禅の展開を考える。

2. 馬祖禅の批判

2.1 「即心是仏」への批判

まずは、「即心是仏」という馬祖禅の基本信念に対する南泉の態度を見てみよう。『祖堂集』巻16南泉和尚章に次のように言う。

江西和尚説「即心即仏」、且是一時間語、是止向外馳求病、空拳黄葉止啼之詞。所以言「不是心、不是仏、不是物」。如今多有人喚心作仏、認智為道、見聞覚知皆云是仏。若如是者、演若達多將頭覓頭、設使認得、亦不是汝本来仏。若言即心即仏、如兔馬有角；若言非心非仏、如牛羊無角。你心若是仏、不用即他；你心若不是仏、亦不用非他。有無相形、如何是道？所以若認心、決定不是仏；若認智、決定不是道。大道無影、真理無対⁷⁾。

わが馬大師が「即心是仏」と説かれたのは、さしあたっての一時かぎりの語であり、己れの外に仏を求めて奔走する人々の病弊を止め

んがための、いわば、啼く子をあやす言葉に過ぎぬ。だから、馬大師は反対に「不是心、不是仏、不是物」とも説かれたのである。今では多くの人々が「心」を「仏」と看なし、「智」を「道」と看なし、こぞって「見聞覚知」を「仏」と言いなしている。しかし、もしそうなら、演若達多が自分の頭を捜し求めてまわったという話があるが、かりに見つかったところで、それ（「心」「智」「見聞覚知」）は自己本来の仏ではありえまい。「即心是仏」と言えば無いはずのものが有ることになり、「非心非仏」と言えば有るはずのものが無いことになる。汝の心がもし仏なら、ことさら「即仏」と言う必要はないし、もし仏でないのなら、わざわざ「非仏」と言うには及ばない。かく有と無（「即心是仏」と「非心非仏」）とが相い俟って現われるような、そのようなものがどうして「道」でありえよう。ゆえに「心」そのものを看さだめたなら、「心」は断じて「仏」ではない。「智」そのものを看さだめたなら、「智」は断じて「智」ではない。大道・真理は全一かつ無分節で、そこにはいかなる形相も対比も無い⁽⁸⁾。

ここでは南泉は、まず馬祖の言う「即心是仏」をただの一時かぎりの方便にすぎぬとしている。そして「今では多くの人々が〈心〉を〈仏〉と看なし、〈智〉を〈道〉と看なし、こぞって〈見聞覚知〉を〈仏〉と言いなしている」というのは、おそらく馬祖の「即心是仏」「作用即性」の思想の影響を受けた当時の「多くの人々」を指しているが、それに対し南泉は、「かりに見つかったところで、それは自己本来の仏ではありえまい」と批判している。なぜならば、「大道・真理は全一かつ無分節で、そこにはいかなる形相も対比も無い」（「大道無影、真理無対⁽⁹⁾」）から、それを「即心是仏」「非心非仏」「見聞覚知是仏」等と言いとめることは不可能なのである。以上のことから、南泉の批判が対象としているのは、「即心是仏」や「作用即性」（上の引用文に言う「見聞覚知皆云是仏」）等という馬祖の教説によるさまざまな観念（『南泉語要』に言う「情見」「情計」「限量」）なのであり、それに執われないことが、南泉の「即心是仏」「作用即性」への姿勢であ

ることが読み取れる。

実は南泉のそういった論理自体は珍しいものではないが、馬祖の弟子であった彼が師の教説について直截的に批判を加えていたことは注目すべきである。一方、南泉の批判は直ちに当時の禅僧たちの疑いを引き起こし、その反論を招いた。例えば『南泉語要』に次のような語がある。

兄弟！今時人担仏著肩上行。聞老僧言「心不是仏，智不是道。」便聚頭擬推老僧。無你推處。你若束得虚空作棒，打得老僧著，一任推⁽¹⁰⁾。

諸君、いまの世の人は仏を肩に担いで歩いておる。わしが「心は仏ではない、智は道ではない」と言うのを聞くと、すぐに集まってわしを押し倒そうとする。どっこい押し倒しようはないぞ。もし虚空を束ねた棒でもってわしを打ちすえられるものなら、押し倒されてもみよう⁽¹¹⁾。

この「いまの世の人は仏を肩に担いで歩いておる。わしが〈心は仏ではない、智は道ではない〉と言うのを聞くと、すぐに集まってわしを押し倒そうとする」は、おそらく「即心是仏」という馬祖禅の影響を受けた当時の人々が、「心は仏ではない、智は道ではない」という南泉の馬祖禅への批判的主張について懐疑し反論をしようとするものである。同様の疑念を抱いていることは、同じ『南泉語要』の次の問答にさらに明確に看取される。

時尙僧問：「従上祖師至江西大師皆云『即心是仏，平常心是道』，今和尚云『心不是仏，智不是道』，学人悉生疑惑，請和尚慈悲指示。」師乃抗声答曰：「你若是仏，休更涉疑却問老僧，何処有恁麼傍家疑仏来！老僧且不是仏，亦不曾見祖師。你恁麼道，自覓祖師去⁽¹²⁾。」

その時、僧が問うた、「これまでの祖師方は、江西の馬大師になると皆な『心が仏であり、平常心が道である』と説いておられますのに、和尚はいま『心は仏でない、智は道でない』と言われました。修行者はみないぶかっています。どうか慈悲もてお教え下さい。」

師は語気を強めて言われた、「おまえがもし仏であるなら、そのうえ疑いを懐いてわしに問うのはやめよ。どこにそのように仏であることを疑うことがあろう。わしは仏ではない。祖師^{ダルマ}にお目にかかったこともない。おまえがそう言うのなら、自分で祖師を探しに行くがよい⁽¹³⁾。」

この「即心是仏、平常心是道」は、馬祖禪を代表する句であるが、これに対し南泉は、「心不是仏、智不是道」と反転させ批判的に述べている。そして修行者たちは南泉のそういった批判的言説に疑念を抱いているのである。ここで注目したいのは、先にも述べたように、南泉の馬祖禪批判が対象としているのは言葉によるさまざまな観念に対する執着（『南泉語要』に言う「情見」「情計」「限量」）である。この点については、上の引用文に続き、次のような長い問答がある。

曰：「和尚恁麼道，教学人如何扶持得？」師曰：「你急手托虚空著！」
曰：「虚空無動相，云何托？」師云：「你言無動相，早是動也。虚空何曾解道我無動相？此皆是你情見。」曰：「虚空無動相，尚是情見，前遣某甲托何物？」師曰：「你既知不应言托，擬何処扶持他？」曰：「即心是仏既不得，是心作仏否？」師曰：「是心是仏，是心作仏，情計所有，斯皆想成。仏是智人，心是采集主，皆对物時，他便妙用。大徳！莫認心認仏。設認得是境，被他喚作所知愚⁽¹⁴⁾。」

僧、「そのようにおっしゃって、私は何を支えに自立すればよいのですか」。師、「〔自立できぬなら〕急ぎ虚空を支えにしろ」。僧、「虚空には変動の相さえありませんのに、どう支えにするのですか」。師、「変動の相がないと思うことが、既に変動したことなのだ、虚空がどうして『私には変動の相はない』などと言えようか。それはおまえの観念にすぎぬ」。僧、「虚空には変動の相がないと言うのでさえ私の観念にすぎないのでしたら、何を支えにさせようとなさったのですか」。師、「支えにするとってはならぬと分かったのに、どこでそれを支えにするつもりか」。僧、「〈心が仏である〉という

のが駄目なら、〈心を仏にする〉のでしたらよいのですか」。師、
「〈心が仏である〉も〈心を仏にする〉も常識的思考の産物であって、
妄想してできたものに過ぎぬ。 仏は智慧の人であり、心は外物を収集する張本人であって、物に相対したときにはすばらしい作用をするが、心や仏をそれと認めてはならぬ。 認識したのもも対象化された心象にすぎぬ。それに所知愚と呼ばれよう⁽¹⁵⁾」。

ここで問題になっているのは、「是心是仏」や「是心作仏」の観念化とそれに対する執着であり、南泉はそれを「それはおまえの観念にすぎぬ」（「此皆是你情見」）、「〈心が仏である〉も〈心を仏にする〉も常識的思考の産物であって、妄想してできたものに過ぎぬ」と言っている。つまりこの「情見」や「情計」（言葉によるさまざまな観念や分別）こそが南泉の「即心是仏」批判の対象であると考えられる。

2.2 「作用即性」への批判——「大道」と「見聞覚知」の区別——

つぎに、南泉の「作用即性」説への批判を考えよう。『南泉語要』に示される「作用即性」説への批判は以下のような語である（重要な部分に下線をつけた）。

（一）大道無形，真理無对，所以不属見聞覚知。……僧問：「大道不属見聞覚知，未審如何契会？」師云：「須会冥契自通，亦云了因，非従見聞覚知有。 見知属縁，对物始有，者箇靈妙不可思議，不是有对。」
（『無著校写宋本古尊宿語要』6頁 a-b）

大道には形がなく、真理は絶待であって、対応するものがない。ゆえにそれらは見聞覚知に属するものではない。……ある僧が問うた、「大道は見聞覚知に属するものではないなら、一体いかにして感得されるのでしょうか。」師、「個々の人それぞれがみづから感得するしかないものであり、また了因とも言うのであって、見聞覚知によるものではない。 見たり認識したりするその働きは因縁に属し、外境に触れて始めて起こるが、この靈妙（大道）そのものは想像を超

え、絶待であって、対応するものがないのだ。

「大道無形，真理無對，所以不屬見聞覺知」は、「大道」と「見聞覺知」とをはっきりと区別している。そして大道そのものを感得するのは、「了因」によるのであって、「見聞覺知」するものではないと南泉は言う。

(二) 先祖雖說即心即仏，是一時間語，空拳黃葉止啼之說。如今多有人喚心作仏，喚智為道，見聞覺知皆是道。若如是會者，何如演若達多迷頭認影？設使認得，亦不是汝本來頭。（『無著校写宋本古尊宿語要』7頁a）

わが馬大師が「即心是仏」と説かれたのは、さしあたっての一時かぎりの語であり、啼く子をあやす言葉に過ぎぬ。今では多くの人々が「心」を「仏」と看なし、「智」を「道」と看なし、こぞって「見聞覺知」が「道」だと言いなしている。しかし、もしそのように考えているなら、演若達多が自分の頭を捜し求めてまわったことと同じではなかろうか。かりに見つかったところで、それ（見聞覺知）は自己本来の仏ではありえまい。

彼はここで、人々が見聞覺知を仏と言いなし、かりに見つかったところで、それは決して自己本来の仏ではありえないと述べている。

(三) 寧作心師，不師於心。心如工伎兒，意如和伎者。故云心智俱不是道，見聞覺知皆屬因緣而有，皆是炤物而有。不可常炤，所以心智俱不是道。（『無著校写宋本古尊宿語要』7頁b）

自らが心の師となっておればよい、自らの心を師としてはならぬ。心は俳優で、意は道化なのだ。だから、心も智も道ではない、見聞覺知するものはすべて因縁によるのであり、これらはすべて外境に触れて働いているものである。〔見聞覺知は〕常に〔外境に触れて〕働くことはできないから、心も智もともに道ではないのである。

ここでは、上掲(一)と同じく、「見聞覚知」するものは「因縁」によって働いているのであるから、それが道そのものではないと述べている。この種の説法はほかにも『南泉語要』に以下のように見えている。

(四) 大道無明，未曾有暗，非三界攝，非去來今。……且「法身無為，不墮諸數」。法無動搖，不依六塵。故經云：「仏性は常，心は無常。」所以智不是道，心不是仏。如今且莫喚心作仏，莫作見聞覚知會。者箇物且本來無許多名字。(『無著校写宋本古尊宿語要』9a)

大道には明白なものでもなく、暗黒とするものでもなく、三界に包摂されず、三世におさまらず、過去でも未来でも現在でもない。……「法身は無為で、諸数に落ちない」。法は動かず、六塵に依るものでもない。そこで『涅槃經』に言う、「仏性は常、心は無常である」。だから、智は道でない、心は仏でないと言うのだ。いま「心」を「仏」と呼んではならぬ。〔これを〕見聞覚知によって感得しようとしてはならぬ。このものはそもそもあれやこれやの名がないのである。

(五) 若是者箇，不是拘繫底物。所以潛通密理，無人覚知，不是見聞覚知。(『無著校写宋本古尊宿語要』11a)

もしこのものについて言うなら、決して人を束縛するものではない。だから、ひそやかに仏法の真義を明らめ、人知れず潛行するしかないのであって、見聞覚知するものではない。

(六) 仏出世來，只教會道，不為別事。祖祖相伝，直至江西老宿，亦只教人會者箇道。……如今有人將鑑覚知解者是道，皆前境所引，隨他生死流，何曾得自由？若作此見解，實未有自由分。(『無著校写宋本古尊宿語要』12b-13a)

仏がこの世に現われたのは、ただ人に道を分からせるためであって、他のためではない。祖祖が相い伝え、馬祖に至るまで、ただ道を明確に体得させようとしたのである。……今では人々は知覚知解の働

きが道だと看なしているが、みな目の前の対象に引きまわされ、生死輪廻に随順していて、そんなことで自由を得ることができるだろうか。もしそのように考えているなら、それは本当に自由を得てはいないのである。

以上をまとめるならば次のようになる。①大道には形がなく、真理は絶待であって、対応するものがない。ゆえにそれらは見聞覚知に属するものではない。大道は名づけられないから、それを心・智・見聞覚知と言ってはならない。②大道そのものを感得するのは、「了因」によるのであって、「見聞覚知」するもの（すなわち「縁因」或いは「生因」）ではない（後述）。③南泉は馬祖のことは「不是心，不是仏，不是物」という語を紹介し、その立場から「即心是仏」や「作用即性」説を批判した。また馬祖に対する南泉の態度は、「わが馬大師が〈即心是仏〉と説かれたのは、さしあたっての一時かぎりの語であり、啼く子をあやす言葉に過ぎぬ」というものであった。④したがって仏教の教えの核心は、祖祖が相い伝え、馬祖に至るまで、ただ「道」を明確に体得させることである。

こういった南泉の語は師の馬祖の「作用即性」（見聞覚知の作用をそのまま肯定する）説とは異なっている。したがって、以下において筆者は、まず南泉がこのように「作用即性」説批判の立場に立つにいたった根拠はなにかを確認したうえで、南泉の禅思想を考えたい。

2.3 「作用即性」説批判の理論的根拠

「大道無形，真理無對，所以不屬見聞覺知」は南泉が説法でよく使っていた。「大道は見聞覚知できないものであるから、見聞覚知は大道を求めることではない」と説くのは『維摩經』不思議品である。

法不可見聞覺知，若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。法名無為，若行有為，是求有為，非求法也⁽¹⁶⁾。

法は見られたり、聞かれたり、知覚されたり、認識されたりすることのないものである。もし見たり、聞いたり、知覚したり、認識し

たりすることに向かって行動すれば、それは見たり、聞いたり、知覚したり、認識したりするものであって、法を求めているのではない。法は無為なるものであって、もし有為に向かって行動すれば、それは有為を求めているのであって、法を求めているのではない。

また、先に引いた『南泉語要』に「故経云：『仏性は常，心は無常。』所以智不是道，心不是仏，如今且莫喚心作仏，莫作見聞覚知会」というのは、周知のように『大般涅槃経』に基づく。

善男子！心非仏性。何以故？心は無常，仏性常故⁽¹⁷⁾。

善男子、心は仏性ではない。なぜかというと、心は無常、仏性は常であるからだ。

馬祖によれば、「心」と「性」の差異が解消され、見聞覚知するものがそのまま仏性であるとするのであるが、南泉はそれとは異なり、『維摩経』と『大般涅槃経』とに基づき、大道と見聞覚知の働き、心と性を区別して用いた。大道そのものをどのように感得するかは禅宗の最も中心的な課題であるが、南泉は『大般涅槃経』に説く「二種因」を使って次のように言う。

僧問：「大道不属見聞覚知，未審如何契会？」師云：「須会冥契自通，亦云了因，非従見聞覚知有。見知属縁，対物始有，者箇靈妙不可思議，不是有対。……畢竟無依自在人，亦云本果，不従生因之所生。文殊云：『惟従了因之所了，不従生因之所生。』」（『無著校写宋本古尊宿語要』6b）

ある僧が問うた、「大道は見聞覚知に属するのではないなら、一体いかにして感得されるのでしょうか」。師、「個々の人それぞれがみずから感得するしかないものであり、また了因とも言うのであって、見聞覚知の作用によるものではない。見たり認識したりするその働きは因縁に属し、外境に触れて始めて起こるが、この靈妙（大道）

そのものは想像を超え、対応するものがないのだ。……結局、無依かつ自在なる人は、また本果とも言うのであるが、それは生因によって生れたものではない。文殊が『ただ了因によって悟ったのであって、生因によって生れたものではない』と言ったとおりである。

ここに言う「生因」と「了因」は『大般涅槃經』『師子吼菩薩品』に次の如く説かれる。

善男子！一切諸法悉無有我，而此涅槃真實有我。以是義故，涅槃無因，而體是果。是因非果，名為仏性。非因生故，是因非果。非沙門果，故名非果。何故名因？以了因故。善男子！因有二種：一者生因，二者了因。能生法者，是名生因；灯能了物，故名了因。煩惱諸結，是名生因。衆生父母，是名了因。如穀子等，是名生因。地・水・糞等，是名了因。復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂仏性阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂六波羅蜜仏性。復有生因，謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提。復有了因，謂八正道阿耨多羅三藐三菩提。復有生因，所謂信心六波羅蜜⁽¹⁸⁾。

善男子よ、世間のあらゆる事象には実体はないが、この妙寂の境地は事実であり、実在するものである。この意味で妙寂には原因がないが、それ自身は結果である。また原因であって結果でないもの、すなわちそれが仏性である。仏性は原因なくして生ずるのであるから、因果というなら、仏性は因そのものであって、果ではない。沙門が修行して得た結果としての悟りなのではない。だから「果でない」と名づける。ではなぜ仏性を原因というのだろうか。それは顕現の因であるからである。善男子よ、ところで原因に二種がある。一は「生因」、二は「了因」である。ものを生ずる原因を「生因」(生起の因)といい、明かりがまわりの物をはつきりと現わすのを「了因」(顕現の因)という。種々の煩惱は生起の因であり、母や父は顕現の因である。穀物の種子は生起の因であり、地・水・糞などは顕現の因である。また、求道者が実践する六種の修行(六波羅蜜

多)は、ブツダのさとりに対しては生起の因であり、仏性はブツダのさとりに対しては顕現の因である。六種の修行は仏性に対しては顕現の因である。また、あらゆる煩惱を果敢に壊滅する三昧はブツダのさとりに対しては生起の因である。また、八つの正道はブツダのさとりに対しては顕現の因である。信心は六種の修行に対しては生起の因である⁽¹⁹⁾。

ただし、南泉はこのように複雑な説きかたはせず、ただ大道を感得するのが「了因」によるのであって、「生因」によるものではないと言う。見聞覚知するものは因縁に属するのであるから、大道はけっして見聞覚知するものではないと言うのである。

3. 馬祖禅の克服

このように南泉は大道の体験を重視すると同時に、大道は見聞覚知によっては得られないものであると言う。しかし人間は見聞覚知のはたらきを離れて悟りを体得することはできない。南泉は「即心是仏」「作用即性」説を批判する際に、この問題を克服しなければならなかった。例えば『祖堂集』巻16南泉和尚章に次のような語がある。

師每上堂云：「近日禅師太多生！覓一个痴鈍底不可得。阿你諸人，莫錯用心！欲躰此事，直須向仏未出世已前，都無一切名字，密用潜通，無人覚知，与摩時躰得，方有小分相応。……又如五祖大師下，有五百九十九人尽会仏法，唯有盧行者一人不会仏法，他只会道。直至諸仏出世来，只教人会道，不為別事。……阿你今時尽説：『我修行作仏』，且作摩生修行？但識取無量劫来不変異性，是真修行⁽²⁰⁾。」

師は上堂するたびにいつも言っていた、「近ごろは禅師がやたらに多すぎる。痴鈍の者を捜し出そうにも、ひとりだに見つからぬ。きみたちは考えちがいをしてはならぬ。このことを体得しようとするなら、仏がまだ世に出ぬ前の、一切の名辞のない世界に、人知れず

ひそやかに潜行し、そのように体得してこそ、始めて少しはそれと相い応ずるものとなる。……また五祖弘忍大師の門下には五百九十九人の弟子がいて、みな〈仏法〉をわきまえていたが、盧行者ひとりだけ〈仏法〉がわからなかった。かれはただ道がわかっていただけだ。たとい諸仏がこの世に現れても説法する目的は、他でもない、ただひとびとに道を会得させるためであった。……きみたちはみな『わたしは修行して仏となるのだ』と言うが、さて、どう修行しようというのか？ただ太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識ることこそが、真の修行である⁽²¹⁾。

南泉はここで、「仏法」と「道」を区別し、また例を挙げて、五祖弘忍大師の六百人の門下では、五百九十九人までがすべて「仏法」を会得しており、盧行者（のちの六祖慧能）ただ一人が「仏法」を会得しておらず、かれはただ「道」を会得してただけであり、また諸仏が世に現われたところで、することはただひとつ、人に「道」を会得せしむるのみだ、と述べている。では、「道」そのものはいかにしてわがものとして会得されるのか。この点が南泉禅の思想の核心というべきである。

そもそも「道」とは、言葉で表現することも人に伝えることもできず、ひとりひとりがみずから体得するしかないものである（「須会冥契自通」）が、「このこと〔即ち大道〕を体得しようとするなら、仏がまだ世に出ぬ前の、一切の名辞のない世界に、人知れずひそやかに潜行し、そのように体得してこそ、始めて少しはそれと相い応ずるものとなる」、「ただ太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識ることこそが、真の修行である」（「但識取無量劫來不變異性，是真修行」）と言っている。「道」には形もなく名もないから、それを言葉で「即心是仏」「非心非仏」「見聞覚知皆是道」等と言いとめることは不可能である。すなわち言葉によるさまざまな仏教の観念（『南泉語要』に言う「情見」「情計」「限量」）に執われないことが、南泉の「即心是仏」「作用即性」説への姿勢である。

「大道」の体験とは「仏」に依存せぬ孤独な修行のことである（「仏不会道，我自修行」『無著校写宋本古尊宿語要』7頁a）。このような考え方は、『南

泉語要』の「示衆」中にほかにも見られる。その例を二つ挙げる。

「……空劫之時、無一切名字。仏纔出世來、便有名字、所以取相。」師又云：「只為今時執著文字、限量不等大道、一切實無凡聖。若有名字、皆屬限量。……今時盡擬將心体会大道。道若与麼學、直至弥勒仏出世、還須發心始得。有什麼自由分？只如五祖會下四百九十九人盡會仏法、惟有盧行者一人不會仏法、只會道、不會別事。」（『無著校寫宋本古尊宿語要』9b-10a）

「……世界が壊滅して空漠とした時、一切の名辭がないが、仏が世に現われた後、様々な名辭があり、そこで姿かたちを弁別する」。師はまた言う、「ただいまは名辭に執られるために、限量は大道と同様ではなく、あらゆるものには凡や聖がない。もし名辭が有るなら、それはすべて限量に属するものである。……今では〔多くの人が〕〈心〉によって〈大道〉を感得しようとしている。もし道をこのように学ぶなら、弥勒仏がこの世に現われるに至っても、またあらためて発心しなくてはならぬ。そんなことでは自由を得られはしない。あの五祖弘忍大師の門下の五百九十九人はみな仏法がわかっていたが、盧行者ひとり仏法がわからなかった。かれはただ道がわかっていただけで、他のことはわからなかった」。

如今学人直須會取仏未出世時、都無名字、密意潛通、無人覺知、喚作道人。仏出世權說三乘五性、他不是三乘五性人。從那邊行履、他是自由人。會取今有本有、不從仏聞与他為緣。如今直須截斷兩頭句、透那邊、不被凡聖拘繫。心如枯木、始有少許相應。引經說義、皆是与他分疎。向他屋裏作活計、終無自由分。（『無著校寫宋本古尊宿語要』12a）

いまの学人は仏がまだ世に出ぬ前の、一切の名辭のない世界で、人知れずひそやかに潛行しなければならぬ。〔そのように体得してこそ〕道人と呼ばれる。仏は世に出て、方便として三乘五性を説いたが、かれは三乘五性の人ではない。かれは那邊の世界に生きていて、自由人なのだ。それは本来有るものが今も有るのだから、仏に依存

してかれの因縁としてはならぬ。いまはその相対的二元の分別を打破し、那邊の世界を突き抜け、凡や聖に執われない。心が枯れた木のように、始めて少しはそれと相い応ずるものとなる。〔そのうえ更に〕経典を引いて様々な観念を説くのは、すべてがそれと逸れていく。教学のくだらない言葉や観念に向かってなりわいを求めるのは、自由を得てはいないのである。

つまり大道の体験は、まず仏がまだ世に出ぬ前の、一切の名辞のない世界に、すなわち「太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識る」ことが必要である。言い換えれば、大道の体験は、言葉とそれによる様々な観念や分別に対する執着を解消する必要がある。これが南泉の馬祖禪に対する克服である。

4. 馬祖禪の継承

南泉は上掲の言葉およびそれによる観念への執着を解消しようとする一方で、理念としての一切の名辞のない世界（すなわち「大道」「無量劫来不變異性」）にとどまるのでもなかった。南泉はまたこうも繰り返す言う、

曰：「和尚所説修行，迢然与大乘別，未審如何？」師曰：「不管他別不別，兼不曾学来。若論看教，自有經論座主。他教家实大可畏，你且不如聽去好。」曰：「究竟令学人作麼生会？」師曰：「如汝所問，元只在因縁辺。看你且不奈何，縁是認得六門頭事。你但会仏那邊却来，我与你商量。」（『無著校写宋本古尊宿語要』4a）

僧、「和尚の説かれる修行は、大乘の教えとはてんで大違いです。一体どういうことですか」。師、「違うか違わぬかなど問題ではない。それに、これは学んで得たものではないのだ。〔そんなにわしの説の違いが気になるのなら〕経論の学問のことならちゃんと経論の専門家がいることだし、教学者というのは大したお偉さんだから、君もひとつ聴聞に行ってみるがよかろう」。僧、「とどのつまり私はど

う会得すればよいのでしょうか」。師、「君の問題意識は、初めから常識的な因縁の枠組みのところにはかない。見たところ君がどうにもならぬのは、六根の働きを通して得たものをそれと見てしまっているからだ。もし君が仏の次元のことを会得して出直して来たら、話し合つてやろう⁽²²⁾」。

所以那邊会了，却来者边行履，始得自由分。（『無著校写宋本古尊宿語要』10b）

ゆえに那邊で会得し、者邊（日常の中）に出直して来て行履せよ。
そうして始めて自由を得ることができる。

如世界未成時，洞然空廓，無仏名，無衆生名，始有少分相應。直向那邊会了，却来者裏行履。（『無著校写宋本古尊宿語要』11b）

世界がまだ生じていない空漠とした時、仏という名も衆生という名もない、そのときこそ始めて少しはそれと相い応ずるものとなる。
直ちに那邊で体得し、者裏（日常の中）に戻つて行履せよ。

「那邊で会得し、者邊に出直して来て行履せよ」という。「那邊」は「大道」「無量劫来不變異性」、「者邊」「者裏」は日常の見聞覚知と対応する。つまり「那邊」において体得し、つぎに「者邊」に戻るという段階的な言い方をしているが、得道も回帰も日常の中であり、見聞覚知から離れるものではないのである。そこで結局は次の問答のようになる。

師問：「如何是道？」南泉云：「平常心是道。」師云：「還可趣向否？」南泉云：「擬則乖。」師云：「不擬時，如何知是道？」南泉云：「道不属知不知。知是妄覺，不知は無記。若也真達不擬之道，猶如太虚，廓然蕩豁。豈可是非？」師於是頓領玄機，心如朗月。」（『祖堂集』卷18趙州和尚章⁽²³⁾）

趙州は〔南泉和尚に〕問うた、「道とは何でありましょうか」。南泉、「平常心が道だ」。師、「それを目標にしてよいものでしょうか」。南

泉、「目標にしたとたんに逸れる」。師、「目標にしないなら、それが道だとはわからぬではありませんか」。南泉、「道はわかるわからぬに関わらぬ。わかるとは妄念による錯覚であり、わからぬとは昏暗である。真に疑うことなき道に達したなら、その心は大空のようにカラリと澄んで礙げがない。むやみに議論すべきものではない」。師は聞いて玄旨を頓悟し、たちまち満月のごとき澄明な心となった⁽²⁴⁾。

この「平常心が道だ」という説は、一般に「平常無事」と称され、馬祖禪の基本思想ともなっている。この説の背後にも、馬祖が提示した「日常の見聞覚知のはたらきこそが仏性である」という考えかたがあり、すなわち「作用即性」という馬祖の悟道論に基づくのである。

5. 南泉の弟子における南泉禪の展開 —— 「大道」から「主人公」へ ——

このように、南泉の禪思想の特徴は言葉・観念・見聞覚知の作用を超えた仏以前の「大道」の探究という問題意識にある。それは当時存在した「見聞覚知の作用」と「仏性」とを単純安易に等置する弊害を克服するためであり、必ずしも馬祖の禪思想を全面的に否定するわけではない。このような観点は南泉の弟子、趙州從諗や長沙景岑などに受け継がれていった。以下、主に南泉の弟子、趙州從諗と長沙景岑に表われた「主人公」の考え方を、南泉の主張した「ただ太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識ることこそが、真の修行である」（すなわち「大道」の体験）という思想の展開として考えてみたい。

5.1 趙州從諗

まず趙州從諗の場合であるが、彼は次のように説いている。

未有世間時，早有此性。世界壞時，此性不壞。従一見老僧後，更不是

別人。只是一箇主人公。這箇更用向外覓物作什麼！正恁麼時，莫轉頭換腦。若轉頭換腦，即失却去也。時有僧問：「承師有言：『世界壞時，此性不壞。』如何是此性？」師曰：「四大五陰。」僧曰：「此猶是壞底。如何是此性？」師曰：「四大五陰。」（『景德伝灯録』卷28趙州和尚語⁽²⁵⁾）

まだ世間がないとき、すでにこの〔仏〕性はあった。世界が壊れる時も、この〔仏〕性は壊れない。ひとたびわしに相見してから後は、おまえたちはまったく別人ではない。ひとりの主人公にほかならぬ。これを、その上、外に向って求めてどうするのだ。まさにこのようなとき、頭を転じ面を換えてはならぬ。〔そんなことをすると〕すぐにそれは失われてしまうぞ。その時、ひとりの僧が尋ねた、「師は世界が壊れる時もこの性は壊れないと説いておられるそうですが、その性とは何でしょうか。」師、「四大と五陰だ。」僧、「それはまだ壊れるものです。この性とは、何でしょうか。」師、「四大と五陰だ。」

この「未有世間時，早有此性。世界壞時，此性不壞」とある「性」は、まさに上掲『南泉語要』に説く「但識取無量劫来不變異性」の「性」と同じものである。ここでは趙州は、またそれを「只だ是れ一個の主人公のみ」と表している。ただし、この「性」あるいは「主人公」とは他でもない、この「四大五陰」であると趙州は言う。このような考え方は、南泉と一致する。

5.2 長沙景岑

また、「主人公」について、趙州と同じ南泉門下の長沙景岑の機縁の語にも次のような問答が見える。

有客来調。師召曰：「尚書。」其人応諾。師曰：「不是尚書本命。」対曰：「不可離却即今祇対別有第二主人。」師曰：「喚尚書作至尊，得麼？」彼云：「恁麼総不祇対時，莫是弟子主人否？」師曰：「非但祇対与不祇対時，無始劫来是箇生死根本。」有偈曰：「学道之人不識真，只為從來認識神。無始劫来生死本，痴人喚作本身身。」（『景德伝灯録』卷

10長沙景岑章⁽²⁶⁾

ある在俗の高官が、長沙のもとを来訪した。そこで長沙は、だしぬけに呼びかける、「尚書どの」。尚書はハイと応える。長沙、「それは尚書どどの“本命”ではございませぬ。(尚書)、「しかし、現にこうして応答(「祇対」)するものを差し置いて、ほかにもう一人の主人公など存在するはずがありますまい」。長沙、「しからば、尚書どのを皇帝陛下(「至尊」)とお呼びしてもよろしいか」。尚書、「ということはつまり、まったく応えぬ処が、私めの真の主人公だというわけですか」。長沙、「いや、応える応えないの場合に限らず——あなたが言っておられるものはみな——無始劫以来の生死輪廻のもとに過ぎぬのです」。そして長沙は次のような偈を述べた。「道を学ぶ者たちが“真”を見知らぬのは、ひとえに“識神”をそれと看なすから。無始劫以来の生死のもと、それを愚か者たちは“本来身”と呼びなしている⁽²⁷⁾」。

ここで長沙は、「祇対」するものは「主人公」ではないと述べている。このような考え方は、さきに述べた南泉の言う「大道はけっして見聞覚知するものではない」と一致する。上の引用文において長沙は、尚書が安易に自らの働きをそのまま肯定することを批判している。また最後の偈頌に「学道之人不識真，只為従来認識神。無始劫来生死本，痴人喚作本来身」とあるのは、真実でないものを真実と誤認してはならぬと言っており、これはまさに南泉の「見聞覚知するものではない」「大道」(=「真」)の探究にあたると見られる。ただし、長沙は南泉・趙州と同じく、必ずしも馬祖の禅思想を全面的に認めないわけではない。例えば、同じ『景德伝灯録』巻10長沙景岑章に次のような問答がある。

僧問：「如何是文殊？」師云：「牆壁瓦礫是。」又問：「如何是観音？」師云：「音声語言是。」又問：「如何是普賢？」師云：「衆生心是。」又問：「如何是仏？」師云：「衆生色身是⁽²⁸⁾。」

僧が問うた、「文殊とはどういうものでしょうか」。長沙、「牆壁瓦

磔がそれだ」。僧、「観音とはどういうものでしょうか」。長沙、「音声言語するものがそれだ」。僧、「普賢とはどういうものでしょうか」。長沙、「衆生心がそれだ」。僧、「仏とはどういうものでしょうか」。師、「衆生の肉身がそれだ」。

問：「有人問和尚，即随因縁答；惣無人問，和尚如何？」師曰：「困即睡，健即起。」云：「教学人向什麼処会？」師曰：「夏天赤骭羸，冬寒須得被⁽²⁹⁾。」

ある僧が問うた、「人が問うことがあれば、和尚さんはその因縁に随って答えますが、もし人が問うことがない時、和尚はいかがでしょうか」。長沙、「疲れたら眠り、健やかになれば起きる」。僧、「いったい私はどこに会得したらよろしいでしょうか」。長沙、「夏には真っ裸、冬には掛け布団を被せなくてはならない」。

これらの問答のめざすところは馬祖の「作用即性」説と一致する。長沙は師の南泉と同じ立場で、当時の叢林で無反省に現実をそのまま肯定する思想（即ち「作用即性」説）を受け入れることに対しては特に注意を払い、また馬祖の「作用即性」説が安易に模倣されること（尚書の場合）を拒否していた。さらに、理念としての「大道」「真」にとどまるのでもなく、上の引用文に示したように「僧、〈観音とはどういうものでしょうか〉。長沙、〈音声言語するものがそれだ〉。僧、〈普賢とはどういうものでしょうか〉。長沙、〈衆生心がそれだ〉云々」という。また「疲れたら眠り、健やかになれば起きる」などの馬祖禅の基本思想に基づき、日常の中に回帰することにあり、見聞覚知の働きから離れるものではないのである。そこで結局は次の問答のようになる。

僧問：「如何是平常心？」師云：「要眠即眠，要坐即坐。」僧云：「学人不会。」師云：「熱即取涼，寒即向火⁽³⁰⁾。」

僧が問うた、「平常心とはどういうものでしょうか」。長沙、「眠ろうと思えば眠り、坐ろうと思えば坐る」。僧、「私にはわかりませ

ん」。長沙、「暑ければ団扇であおぎ、寒ければ火にあたる」。

ここに「眠ろうと思えば眠り、坐ろうと思えば坐る」、「暑ければ団扇であおぎ、寒ければ火にあたる」というのは、次のような馬祖の教説にもとづく。

一切衆生、從無量劫來，不出法性三昧。長在法性三昧中，著衣喫飯，言談祇對。六根運用，一切施為，尽是法性。（『天聖広灯録』卷8 馬祖章⁽³¹⁾）

一切の衆生は永遠の昔よりこのかた、法性三昧より出ることなく、常に法性三昧の中にあつて服を着たり、飯を食ったり、おしゃべりしたりしている。〔即ち衆生の〕六根の運用はたらきやあらゆる行為が全て法性である。（入矢義高編『馬祖の語録』27頁）

只如今行住坐臥，應機接物，尽是道。（『天聖広灯録』卷8 馬祖章⁽³²⁾）

今こうして歩いたり止まったり坐ったり寝たりして、情況に応じての対しかた、それら全てが道なのだ。（入矢義高編『馬祖の語録』33頁）

6. むすび

以上、南泉における馬祖禪への批判と克服及び継承に対する考察を通して、馬祖門下から早くも馬祖禪流行の弊害に対する反省の動きが起こり、その一方でそれを克服するために新たな思想が形成されたことがわかる。

馬祖は、仏性はわが心にあり（すなわち「即心是仏」）、そしていま・この日常の営為（見聞覚知のはたらき）すべてが仏性の現われであるから、個々の人それぞれの、それなりの生活上の平常心において禪の真理「即心是仏」なることを自覚すればよい、とした。

一方、馬祖の弟子南泉は基本的に馬祖禪の基調思想を受け継いでいるが、しかし彼は無反省に現実を肯定する思想を受け入れることに対しては特に注意を払い、馬祖の教説の観念化あるいは教条化に危惧を抱いていた。こ

れを克服するために、南泉の禅思想の特徴は言葉・観念・見聞覚知の作用を超えた仏以前の「大道」の探究という問題意識にある。それは必ずしも馬祖の「作用即性」説を全面的に認めないのではなく、当時存在した「見聞覚知の作用」と「仏性」とを単純安易に等置する弊害を反省・克服しようとした動きとして把握すべきである。そもそも「大道」には形もなく名もないのであるから、それを言葉で「即心是仏」「非心非仏」「見聞覚知皆是道」等と言いとめることは不可能であるという。すなわち言葉によるさまざまな仏教の観念（『南泉語要』に言う「情見」「情計」「限量」）に執われないことが、南泉の「即心是仏」「作用即性」説への姿勢である。「大道」の体験とは「仏」に依存せぬ孤独な修行のことである（「仏不会道，我自修行」『無著校写宋本古尊宿語要』7頁a）。このような観点は南泉の弟子長沙景岑や趙州從諗などに受け継がれていった。特に彼らが南泉の主張した「但識取無量劫來不變異性，是真修行」（ただ太古の昔より変わらぬ本性をわが身に識ることこそが、真の修行である）という本来性の主張から「主人公」という考え方へと展開していったが、「大道」の探求であれ、「主人公」の考え方であれ、馬祖禅流行の弊害をめぐる中晩唐期の問題意識には共通するものがあり、それは馬祖の提示した「作用即性」という悟道論の基調思想を継承し展開してゆく一方で、日常の見聞覚知の働きにおける真実でないものを真実と誤認することをいかにして避けるかが新たな課題となった。

「作用即性」をめぐる問題は宋代に至ってもやはり重要な関心事であった。例えば『南泉語要』の末尾につぎのような円悟の「題詞」が見える。

王老師真体道者也。所言皆透脱，無毫髮知見解路，只貴人離見聞覚知，自透本来底，方得自由。若著法・報・化，便是依他，無自由分。是故發明盧行者不会仏法，只是体道，所以得衣鉢。此皆過量人行履處，千万人中難得一箇半箇。真菓石諦當，直貴無事行履處也。（『無著校写宋本古尊宿語要』15a）

王老師（南泉）は真に道を体得するものである。南泉の言うところはすべてが透脱自在であり、髪一すじばかりの知見解会の心でもなく、ただ見聞覚知を離れることが大切なのだ。自らが〔太古の昔よ

り変らぬ本性の〕本来性を突き抜け、これこそが始めて自由を得ることができる。もし法身・報身・化身に執着すれば、それはただ仏を外に求めるだけであって、自由を得てはいないのである。そこで盧行者（六祖慧能）は仏法がわからず、ただ道を体得していただだけであるから、五祖弘忍の衣鉢を得られたのである。これらは過量人の営為であり、千万人のうちにそれを得るものは極めて少ない。悟りに導く方便に当ってはそれがよい。ただ無事の平常心が大切である。

これは円悟の南泉禅の再発見を意味するが、ここで円悟は南泉の禅を高く評価し、「見聞覚知」するものを離れて「道」を悟って始めて自由を得るという。じつは円悟の語録にも仏法の真実を言う時、「見聞覚知」の作用を超えようとするのが見られる。唐から宋に至る禅の思想的展開を解明するための重要なテーマとして、馬祖禅の再検討の動きの比較研究があり、本稿で取り上げた南泉の禅思想の検討はその研究の一環となっている。

【注】

- (1) 本論文は、2018年に『印度学仏教学研究』（呉 [67-1 : 327-323]）で発表した「南泉普願の禅思想の検討——「作用即性」説に対する批判を中心として——」小論に大幅な修改と補足を加えたものである。
- (2) 南泉の伝記資料は、劉軻が碑銘を撰したとされるが、伝わらない。『宋高僧伝』巻十一・『祖堂集』巻十六・『景德伝灯録』巻八等に伝がある。更に『景德伝灯録』巻二十八・『古尊宿語要』『古尊宿語録』に語録を収める。南泉は、天宝七年（748）に生まれた。諱は普願、俗姓は王氏、鄭州新鄭県（河南省）の人である。至徳二年（757）密県（河南省）大隈山の慧禅師に投じて修行し、大暦十二年（777）三十歳のとき、嵩山会善寺の嵩律師の下で具足戒を受け、それから最初は戒律の学問に触れ、つぎに楞伽・華嚴・三論等の教学を学んだ（入矢義高編『馬祖の語録』51頁参照）。後に馬祖に参じ、「頓然として笠を忘れ、遊戯三昧を得るに至った」という（東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻8南泉普願章117頁a参照）。馬祖は貞元四年（788）に示寂するので、南泉が馬祖に出逢ったのは、すでに馬祖の晩年であったと思われる。

- (3) 禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注 [1993: 1-37] はその基礎的訳注研究である。
- (4) 南泉の思想をめぐる論考としては、原田憲雄 [1974]、原田弘道 [1986]、沖本克己 [1988] [1990]、入矢義高 [1990]、新井勝竜 [1992]、常磐義伸 [2011] などがあり、これらは主に南泉の語録に現われた「異類中行」の語と「南泉斬猫」の話をめぐって考察したものである。
- (5) 影響をめぐる論考としては、平野宗浄 [1971] [1974]、小川太龍 [2012] などがある。
- (6) 柳田聖山主編『無著校写宋本古尊宿語要』、禅学叢書之一、中文出版社、1973年影印本。
- (7) 中華書局版『祖堂集』下冊、705頁。
- (8) 現代語訳の作成にあたり小川隆 [2007: 179-180] を参照した。
- (9) この語は後に「大道無形、真理無対」とも言い換えられ、すなわち大道には形がなく、真理は絶待であって、対応するものがないという。
- (10) 『無著校写宋本古尊宿語要』1頁b、東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻28池州南泉普願和尚語、589頁a。
- (11) 現代語訳の作成にあたり禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注 [1993: 4] を参照した。
- (12) 『無著校写宋本古尊宿語要』1頁b、東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻28池州南泉普願和尚語、589頁a。
- (13) 現代語訳の作成にあたり禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注 [1993: 11-12] を参照した。
- (14) 『無著校写宋本古尊宿語要』1頁b-2頁a、東禅寺版宋本『景德伝灯録』巻28池州南泉普願和尚語、589頁a-b。
- (15) 現代語訳の作成にあたり禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注 [1993: 12] を参照した。
- (16) 『維摩経』巻中、『大正蔵』14・546a。
- (17) 『大般涅槃経』(北本)巻28、『大正蔵』12・533a。
- (18) 『大般涅槃経』(北本)巻28、『大正蔵』12・530a。
- (19) 現代語訳の作成にあたり田上太秀 [1997: 310-311] を参照した。
- (20) 中華書局版『祖堂集』下冊、704-705頁。
- (21) 現代語訳の作成にあたり衣川賢次訳注稿『趙州録』[三]在南泉(未刊)を参照した。
- (22) 現代語訳の作成にあたり禅文化研究所唐代語録研究会第二班訳注 [1993: 24] を参照した。

- (23) 中華書局版『祖堂集』下冊、784頁。
- (24) 現代語訳の作成にあたり衣川賢次訳注稿『趙州録』[一] 在南泉①(未刊)を参照した。
- (25) 東禪寺版宋本『景德伝灯録』巻28、592頁 a-b。
- (26) 東禪寺版宋本『景德伝灯録』、148頁 a。
- (27) 小川隆 [2007: 141-143]。
- (28) 東禪寺版宋本『景德伝灯録』、150頁 b。
- (29) 東禪寺版宋本『景德伝灯録』巻10、151頁 b。
- (30) 東禪寺版宋本『景德伝灯録』巻10、149頁 b。
- (31) 開元寺版宋本『天聖広灯録』、406頁 b。
- (32) 開元寺版宋本『天聖広灯録』、407頁 b。

【一次文献】

[五代] 静・筠『祖堂集』、孫昌武・衣川賢次・西口芳男 [2007] の点校テキスト。

[宋] 道原『景德伝灯録』、東禪寺版宋本、禪文化研究所、基本典籍叢刊。

[宋] 頤蔵主『古尊宿語要』、『無著校写宋本古尊宿語要』本、中文出版社 [1973] の影印。

【参考文献】

入矢義高

[1990] 「南泉斬猫私解」、『禪文化』136、25-33頁。

小川隆

[2007] 『語録のことば 唐代の禪』、禪文化研究所。

[2011] 『語録の思想史』、岩波書店、東京。

小川太龍

[2012] 「黄檗希運と南泉普願」、『臨濟宗妙心寺派教学研究紀要』10、159-186頁。

沖本克己

[1988] 「異類について」、『禪文化研究所紀要』15、277-295頁。

[1990] 「南泉斬猫」、『花園大学研究紀要』21、1-15頁。

呉進幹(戒法)

[2018] 「南泉普願の禅思想の検討」、『印度学仏教学研究』67-1、327-323頁。

新井勝竜

[1992] 「異類中行について」、『宗学研究』34、189-195頁。

南泉普願の禅思想

禅文化研究所唐代語録研究班

[1993] 「『南泉語要』第一則上堂訳注」、『禅文化研究所紀要』19、1-37頁。

土屋太祐

[2008] 『北宋禅宗思想及其渊源』（中国語）、巴蜀書社、成都。

常磐義伸

[2011] 「南泉の異類中行と楞伽經の兎角牛角」、『松ヶ岡文庫研究年報』25、1-16頁。

原田憲雄

[1974] 「南泉斬猫」、『人文論叢』23、86-100頁。

原田弘道

[1986] 「仏行と罪相——「南泉斬猫」話を資縁として——」、『駒沢大学仏教学部論集』17、125-142頁。

平野宗浄

[1971] 「南泉と趙州」、『印度学仏教学研究』20-1、273-276頁。

[1974] 「南泉と臨済——自由ということがをめぐって——」、『印度学仏教学研究』23-1、61-64頁。

波逸提法嫌罵戒における因縁譚と条文の 関係について

李 薇

序

律蔵 (Vinayaṭṭaka) は仏教の三蔵の一つであり、僧団が運営されるために不可欠なものである。現存する律蔵は六部ある。上座部のパーリ律、『四分律』、『五分律』、『十誦律』、『根本説一切有部律』と大衆部の『摩訶僧祇律』である。六部の律蔵は様々な部派に伝承され、大量の情報が収載されている。しかし、律蔵の成立過程に関して未だ十分には解明されていない。

律蔵の経分別は比丘や比丘尼の様々な行為に関する禁止事項 (学処) の説明部分である。例えば、パーリ律の経分別には、比丘の227戒の条文 (sikkhāpada⁽¹⁾) 本体に加えて、因縁譚 (nidāna⁽²⁾)、条文解釈 (padabhājana⁽³⁾)、及び判定事例集 (vinīta⁽⁴⁾) の三つの部分がある。

これまでの研究における見解として、経分別を構成している各部分は全部同時期に成立したのではなく、異なる時期に成立したものだと考えられている。具体的に言うと、「波羅提木叉の学処およびその周辺に付随する因縁譚や経分別の語義解釈部分などは、個々に成立時期が異なっており、別個の文献として扱う必要がある。それらすべてを統合して標準的な意味を読み取ろうとすると、誤った理解に陥る危険性がある。これら律蔵を構成する諸要素のうちで最も古いのは、学処の条文本体であるが、その学処も一時に全体が成立したわけではなく、時代とともに付加増広されていった痕跡が見つかる。中には、かなり後になってから付加された部分もある⁽⁵⁾」ということである。

また、すべての条文の経分別が、これらの部分を伴っているわけではな

い。本論で扱う波逸提法の経分別には、因縁譚、条文及び条文解釈があり、判定事例集の部分がない。

波逸提法は、律蔵の中で分類される軽微な罪である。パーリ律といえば、波逸提法が92条ある。他の律には多少の差がある。

嫌罵戒というのは、サンガにおける、房舎あるいは食事の分配担当者に不満をもち、文句を言う比丘に対する規定である。

平川彰は『二百五十戒の研究 III』(1994)の中で、波羅提木叉の条文一つ一つについて、極めて詳細な説明をおこなっている。その中、この条文を「嫌罵僧知事戒」と呼び、以下のように紹介している。

1. この戒は、パーリ律、『四分律』、『五分律』、『摩訶僧祇律』では第十三条にあるが、『十誦律』、「根本説一切有部律」、『解脱戒經』では、第十二条にある。
2. パーリ律を主に各律の因縁譚を紹介し、この因縁譚が僧残法でも説かれていることを指摘している。

沓婆摩羅子の房舎や請食の配分にたいして、慈・地比丘が不満を持ち、嫌恨したことは、僧残法第八条無根謗戒、同じく第九条仮根謗戒にも説かれていた。いまこの嫌罵僧知事戒の因縁譚でも、諸律すべて沓婆摩羅子を慈・地比丘が嫌罵したという物語になっている。……『僧祇律』卷一四にも、陀驪が阿羅漢果を得た時、自ら願って僧の知事となり、僧事を料理したことを述べている。しかし怨情嫌恨したのは六群比丘、とくに難陀・優波難陀であったことを述べている。すなわち『僧祇律』のみは、慈・地比丘の代わりに六群比丘を出すことで上座部系諸律と異なるが、ともかく沓婆摩羅子が僧伽の知事比丘となって房舎や請食の配分した時、それを不満とした比丘により嫌罵されたとなす点は一致している⁽⁶⁾。

3. 各律の条文も取り上げて、各律間の合致性を説かれている。

五分律のごとく若干異なる内容のものもあるが、全体として見ればこの戒文は諸律の伝承に密接な合致が見られるのであり、この戒は部派以前の古い伝統を受けついでいると見てよいと考える⁽⁷⁾。

4. 僧知事について、律ごとに詳細に説かれている。

各律におけるこの戒の経分別の内容について、平川（1994）の紹介は十分で、詳細であるが、各律の合致性を求める傾向が見える。もし成立史の視点から、この戒の経分別を見るならば、他の可能性が生じてくる。本論では、この戒について、まず各律の内容を紹介する。次に、経分別の条文・因縁譚・条文解釈を各々に取り扱い、因縁譚と条文の対応関係を考察してみたい。

1. 各律における嫌罵戒の経分別

この戒の因縁譚について、平川（1994）が述べた通り、各律において大体は慈・地比丘が僧知事を嫌罵したという因縁話である。

パーリ律では、因縁譚が二つある。一番目の因縁譚には、慈・地比丘は悪い房舎と悪い食事を得たから、房舎と食の配分の責任者である沓婆摩羅子 (dabbo mallaputto) は「愛に随ひて房舎を配ち、又愛に随ひて請食に指定す⁽⁸⁾」とそしった (ujjhāpenti)。他の比丘はこの非難を聞いて、慈・地比丘を責めて (ujjhāyanti khiyanti vipācenti)、世尊に報告した。世尊は慈・地比丘を呵責した (vigarahi)。そして、初めて嫌罵戒の条文「ujjhāpanake pācittiyā ti」を制定する。

二番目の話では、条文を制定した後、慈・地比丘は、「世尊によりて嫌罵するは禁ぜられたりとして諸比丘皆これを聞くべしとて、諸比丘の近くにて長老沓婆摩羅子比丘は愛に随ひて房舎を配ち、又愛に随ひて請食に指定す⁽⁹⁾」ともう一度文句を言った。他の比丘はまた世尊に報告し、世尊は条文に khiyana を加え、条文を完成し、ujjhāpanake khiyanake pācittiyanti となっている。

この二つの因縁譚を比較してみると、内容的にそんなに違いがあるわけではない。例えば、両方とも慈・地比丘が長老沓婆摩羅子比丘をそしる内容であり、そしる言葉さえも一致している。しかし、異なるところもある。一番目 ujjhāpana の因縁譚では、慈・地比丘が沓婆摩羅子比丘をそしるのみと書かれているが、二番目 khiyana の因縁譚では、慈・地比丘が近くの諸比丘の前で、沓婆摩羅子比丘をそしる。この違いから、khiyana というのは、近くの比丘たち、すなわち他人の前で（知事人を）そしるという意味に理解することが可能であろう。

条文解釈の部分には、ujjhāpanaka を説明しているが、主に知事の種類を取り上げ、これらの人を不評 (avaṇṇa) させ、恥をかかせ (ayasa)、当惑させるため、そしる (ujjhāpeti) あるいは罵る (khiyati) ならば、波逸提になると書かれている⁽¹⁰⁾。

『四分律』には二つの因縁譚があり、内容もパーリ律と同じで、慈・地比丘が沓婆摩羅子比丘をそしる話である⁽¹¹⁾。『四分律』一番目の因縁譚には、慈・地比丘が「齊眼見耳不聞処」（見えるが、聞こえないところ）において、沓婆摩羅子比丘をそしった。一番目の因縁譚によって、「若比丘譏嫌波逸提」（もし比丘は〔知事人を〕そしるならば、波逸提罪になる）と制戒した。二番目の因縁譚には、慈・地比丘が譏嫌（そしる）をやめ、沓婆摩羅子比丘が「聞而不見処」（聞こえるが、見えないところ）において、罵った。この因縁譚によって、「若比丘嫌罵波逸提」（もし比丘は〔知事人を〕そしり、罵るならば、波逸提罪になる）と条文が制定された。

そして、条文解釈の箇所にも明確に嫌と罵の区別が語られている。嫌というのは、当面で、見えるが、聞こえない箇所で行うということであり、罵というのは、聞こえるが見えない箇所で行うことである⁽¹²⁾。

つまり、『四分律』では、条文はパーリ律と同じであるが、因縁譚及び条文解釈では、パーリ律より、条文の嫌と罵の区別が明確である。

『五分律』にも慈地比丘が陀婆比丘をそしる因縁譚が二つある⁽¹³⁾。前に取り上げた両律と異なる箇所が見られる。『五分律』一番目の因縁譚では、慈地比丘が陀婆比丘をそしって、世尊は「若比丘人前誣說僧所差人波逸提」（もし比丘は人の前で知事人を誣説するならば、波逸提罪になる）と制戒した。

前に取り上げた両律の一番目の因縁譚はこれと類似する内容であるが、制定される条文に、人の前に関する言葉を条文に入れていない。『五分律』の二番目の因縁譚では、人の前でそしるのが禁止されたので、慈地比丘が独りになった時、陀婆比丘を誣説したと書かれている。世尊は最後に人の前で説くことが独処（一人になる）時に説くことと何か違いがあるやと呵責し、「若比丘誣説僧所差人波逸提」（もし比丘は知事人を誣説するならば、波逸提罪になる）と制定した。一番目の因縁譚による、条文に入れた「人前」という言葉が見られていない。

パーリ律と『四分律』には、一番目の因縁譚は条文の *ujjhāpana*（嫌）に対応し、二番目の因縁譚は条文の *khiyyana*（罵）に対応している。『五分律』には、二つの因縁譚とも条文の誣説に対応する。

また、『五分律』条文の「誣説」について、平川（1994）は次のように述べている。

誣説には譏の意味はあるが、しかし「嫌罵」の二語を同時に示しているとは見がたい。『五分律』の因縁譚によると、慈・地比丘は陀婆比丘をを人前で誣説したので、それが仏陀によって禁ぜられた。次に独処で誣説した。そのために、「人前にて僧に差せられた人を誣説すれば、波逸提なり」という条文から「人前」の語を除いて、条文が決定したという。ともかく「誣説」を、誣を譏るに、説を罵るに当てることは困難であろう。故に五分律は「嫌・罵」のいずれかを欠くわけである⁽¹⁴⁾。

つまり、平川（1994）は条文の嫌と罵の区別が認めるが、『五分律』の条文は「嫌・罵のいずれかを欠く」と理解されている。しかし、誣説というのは、事実ではないことをいつわって告げるあるいは誣告の意味が理解できるので、他の律の条文にある「嫌罵」と意味的には異ならないと考える。

『十誦律』では、一番目の因縁譚は彌多羅浮摩比丘が陀驪比丘の前で、陀驪比丘をそしる話である。条文は「若比丘瞋譏差會人者波夜提⁽¹⁵⁾」（も

し比丘は知事人をそしるならば、波逸提罪になる)である。二番目の因縁譚は、彌多羅浮摩比丘が、陀隼比丘の面前でそしることをやめて、遠いところから陀隼比丘力士子をそしる話である。制定された条文は「若比丘面前瞋譏僧所差人若遙譏者波夜提⁽¹⁶⁾」(もし比丘は知事人を、面前であるいは遙かにそしるならば、波逸提罪になる)である。この条文は、前に取り上げた三部の律と異なり、因縁譚に見られる違いが条文に明確に現れている。

『十誦律』と同じく鳩摩羅什が訳したとされる『十誦比丘波羅提木叉戒本』では、条文の内容が異なっている。「若比丘嫌罵波夜提⁽¹⁷⁾」(もし比丘は〔知事人を〕そしり、罵るならば、波逸提罪になる)となっている。サンスクリットの条文は戒本と同じであり、avadhyānakṣepaṇāt pātayantikā⁽¹⁸⁾である。『十誦律』と『十誦戒本』との違いについて、平川は以下のように述べている。

『十誦律』に出す戒文では「若し比丘、面前にて僧の差する所の人を瞋り譏り、若し遙かに瞋り譏れば、波夜提なり」とあり、瞋譏が面前と遙かとの二つになり、さらに「僧所差人」の語が加わり、「嫌罵」が「瞋譏」に変わっている。これは面前で瞋譏して仏陀に禁止されたので、次には面前でなく遠方より瞋譏したので、このような戒文になったとしている。故に十誦律としては、この訂正された戒文によるべきであろう。ただし訳語の「嫌罵」と「瞋譏」とについて見るに、意味の上からはこの両者は同じであると思う。フィノーの出版した有部の梵文戒経を見るに、この条文は“avadhyānakṣepaṇāt pātayantikā”となっており、『十誦律』の訂正された戒文よりも『十誦戒本』の戒文に近い。この梵文戒経の戒文を見るに、はじめの avadhyāna には、上述のごとく「譏る」「嫌う」の意味がある。そして次の kṣepaṇa には、サンスクリット語の「投げる」という意味のほか、仏教梵語では kṣipati と同じ意味があり、その意味は abuse, reviling であるという。故にこれは「罵る、瞋る」等の意味に取ってよいため、『十誦律』の「瞋譏」という訳語も、さらに『十誦戒本』の「嫌罵」という訳語もともに梵文に合するわけである。故に梵文戒経と『十誦戒本』

とはよく合致するわけであり、これにたいして『十誦律』に出す戒文は余分な言葉が入っているが、それらを除けば『十誦戒本』や梵文戒經と異ならない。そしてまた『十誦律』で加えられた言葉も、戒条の意味を変えるものではないから、これらの条文の骨子は合致していると考える⁽¹⁹⁾。

つまり、平川は『十誦律』条文の訂正を認めるが、骨子の内容から見て、『十誦律』は梵文・『十誦戒本』と合致すると主張している。

「根本説一切有部律」の因縁譚は内容的には、他の律と変わらないが、制戒は一回のみである。また因縁譚には、詳しい羯磨文が挟まれている。友、地二人の比丘は實力子の前で、實力子を嫌毀したから、世尊に叱られ、一回目の呵責羯磨を行った。これは対面嫌毀（対面でそしる）の話である。その後、友、地比丘は直接實力子比丘をそしることができないので、名前を出さずに、ある相似する人と言い、そしった⁽²⁰⁾。世尊をこのことを聞いて、もう一度呵責羯磨を行い、条文を制作し、「若復苾芻嫌毀輕賤苾芻者、波逸底迦⁽²¹⁾」（もし比丘は〔知事人を〕嫌毀・輕賤すれば、波逸提罪になる）である。この条文の内容はサンスクリット語と合致する⁽²²⁾。しかし、条文に出ている輕賤という語は因縁譚に見られていない。条文解釈の箇所には、「嫌毀輕賤者、謂對面直言、及假託餘事以言彰表」（嫌毀輕賤とは、対面し直言すること、及び余の事に託し、言を以って、表すことである）と書かれ、直接的にそしることと他のことを口実にしてそしること、二種類の「嫌毀・輕賤」が分けられている。

「根本説一切有部律」のチベット語訳の因縁譚でも、二つの物語が語られている。直接的にそしる (ngor 'phyas) 話と間接的にそしる (gzhogs 'phyas byed) 話であり、漢訳の因縁譚と合致する。条文の訳語が異なる。チベット語訳の条文は、'phyas 'am gzhogs 'phyas byed na ltung byed do⁽²³⁾（そしるあるいは間接的にそしるなら、波逸提なり）となっている。条文の中の 'phyas（そしる）と gzhogs 'phyas（間接にそしる）の語は直接因縁譚の言葉を引き受け、使われている。しかし、漢訳の条文では、因縁譚に出ている「対面嫌毀」「假託餘事嫌毀」などの言葉を使わず、嫌毀輕賤と

なっている。つまり、チベット語訳の「根本説一切有部律」では、因縁譚と条文の一貫性は、漢訳より明確である。

『摩訶僧祇律』は漢訳「根本説一切有部律」と同じく、制戒が一回である。条文も他の律と違いはなく、「若比丘嫌責者波夜提⁽²⁴⁾」（もし比丘は〔知事人〕を嫌し、責すれば、波逸提罪になる）である。

『摩訶僧祇律』の因縁譚は難陀、優波難陀比丘は陀驪比丘をそしる話である。具体的に言うと、陀驪比丘は悟った後、僧団の知事人になった。難陀、優波難陀比丘は居士の家に食事をもらいに行き、行儀が悪いので、粗雑な食事をもらったが、他の比丘は精美な食事をもらった。難陀、優波難陀比丘はこれを見て、陀驪比丘に文句を言った。陀驪比丘があなたたちは非時に行ったからと言った。そして、難陀比丘は次の日にまた居士の家にいったが、居士は食事を食べたので、残食を難陀比丘にあげた。難陀比丘はもう一度陀驪比丘に文句を言った。陀驪比丘は世尊に告げた。世尊は難陀比丘を呵責し、制戒した。

『摩訶僧祇律』の因縁譚は比丘が知事比丘を譏るという点で上座部系の各律と類似するが、異なる点がある。例えば、『摩訶僧祇律』の因縁譚に登場している知事比丘はパーリ律の *dabbo mallaputto*（杳婆摩羅子）と違って、陀驪比丘である。条文解釈では、尊者陀驪は拜人であり、陀驪摩羅子は拜囑人であると書かれているので⁽²⁵⁾、陀驪比丘と陀驪摩羅子比丘は同じ人物ではないことが明確である。また、因縁譚の話では、陀驪比丘の分配が問題を起こしたのではなく、難陀、優波難陀比丘と居士の間の問題である。この因縁譚によって、条文が作成されるとは考えがたい。

2. 嫌罵戒におけるの考察

以上は六部の律蔵における嫌罵戒の経分別の紹介である。もう一度まとめると、条文については、各律の内容は表1のようになる。

内容からみると、『十誦律』およびチベット語訳「根本説一切有部律」の条文は類似すると考えられる。『十誦律』の条文には、「譏」を面前で譏ることと遥かに譏ることに分けられている。チベット語訳「根本説一切有

表 1

律	条 文
パーリ律	ujjhāpanake khiyyanake pācittiyanti.
『四分律』	若比丘嫌罵、波逸提。
『五分律』	若比丘誣説僧所差人、波逸提。
『十誦律』	若比丘面前瞋譏僧所差人、若遙譏者、波夜提。
『十誦戒本』	若比丘嫌罵、波夜提。
有部戒本梵語	avadhyāna kṣeṣaṇāt pātayantikā
「根本有部律」漢訳	若復苾芻嫌毀輕賤苾芻者、波逸底迦。
” 梵訳	avadhyāna kṣiṣaṇāt pātayantikā
” チベット語訳	'phyas 'am gzhogs 'phyas byed na ltung byed do (そしるあるいは間接的にそしるなら、波逸提なり)
『摩訶僧祇律』	若比丘嫌責者、波夜提。
” 梵語	odhyāyanakṣiyanake pācattikaṃ

部律」にも、'phyas (譏る) と gzhogs 'phyas (間接的に譏る) に分けられている。両者以外、すなわちパーリ律、『四分律』などの各律の条文が類似するといえる。

因縁譚と条文の関係から言うと、パーリ律、『四分律』、『五分律』、『十誦律』では、二つの因縁譚がある。

パーリ律の二つの因縁譚は、それぞれ条文の ujjhāpana と khiyyana に対応する。また ujjhāpana と khiyyana の区別は、因縁譚から推測できる。すなわち、ujjhāpana は知事人の前で行うことであるが、khiyyana は他人の前で行うことである。しかし、注意しなければならないのは、この区別は、単なる二つの因縁譚を比較し、推測したものであり、パーリ律では、明確に書かれていない、もしくは区別があるか否かも説かれていない。また、*Samantapāsādikā* には、この二つの単語を解釈しているが、両者は違わないと説かれている⁽²⁶⁾。

つまり、パーリ律の条文には、ujjhāpana と khiyyana が書かれている

因縁譚には、両詞に対して、物語がそれぞれ説かれているが、区別は明確しない。さらに、*Samantapāsādikā* には、直接両詞が違わないと解釈している。

また、パーリ律を調査してみると、*ujjhāpana* と *khiyyana* は比丘が非難される時よく一緒に現れていることが判明できる。例えば、第二波羅夷罪の因縁譚では、人たちは壇尼迦陶師子比丘 (*Dhaniya Kumbhakāraputta*) を非難する時、以下のように語られている。

manussā ujjhāyanti khiyyanti vipācenti alajjino ime samaṇā
sakyaputtiyā dussilā musāvādino…… (Vin III, 23)

諸人は譏嫌非難せり、「これ等沙門釈子は恥を知らず、戒を持せず……」(27)

この中、*ujjhāyati khiyyati vipāceti* 三つの言葉を使い、非難する意味を表す。このような例はパーリ律では、また数が多くあるので、定型表現とも言える⁽²⁸⁾。しかも、*ujjhāpana* と *khiyyana* の間に、嫌罵戒の因縁譚に語られるように区別しているとは言えない。*Samantapāsādikā* でこの二つの言葉は違わないと説かれているのも当然である。このように考えると、パーリ律の嫌罵戒の経分別では、因縁譚と条文の対応関係が成立できない可能性も出てくる。

『四分律』では、条文の嫌と罵の区別が明確されている。「嫌」をするとは、見えるが、聞こえないところでそしることであり、「罵」をするとは、聞こえるが、見えないところでのしることである。条文解釈にも同じ内容の区別が語られている。しかし、『四分律』とパーリ律には、この区別が条文に反映されていない。

『五分律』の二つの因縁譚は、「人前誣説」と「独処誣説」の話である。また、『五分律』が一回目制戒した時、人前は条文に加えられたが、最終の条文に反映されていない。

『十誦律』にも同じく、面前譏る話と遙かに譏る話がある。さらに、条文にも面前と遙かの語が入れられている。しかし、注意しなければならない

いのは、『十誦律』は『五分律』と同じく、「面前譏」・「遙譏」というのは、あくまで条文の譏の二種類にすぎないということである。また、『十誦戒本』の条文は広律と違うことも興味深いことである。

漢訳「根本説一切有部律」は『十誦律』と類似するが、制戒が一回のみである。また条文解釈には、条文の「嫌毀輕賤」は「直面で嫌毀輕賤する」と「他のことを託ける嫌毀輕賤する」の二種類に分けられている。

『摩訶僧祇律』の因縁譚は比丘が知事比丘を譏る話である。また、条文解釈では、条文の嫌責について、嫌と責のいずれかをすれば、越毘尼罪になり、嫌責すれば波夜提罪になると書かれている。これはパーリ律などと異なる。パーリ律では、ujjhāpana (嫌)あるいは khiyyana (罵)をするなら、波夜提になるわけである (ujjhāpeti vā khiyyati vā, āpatti pācittiyassa)。

各律の因縁譚と条文の対応関係は以下の表に整理することができる。

表2

律	因縁譚	対応する条文	条文解釈
パーリ律	(1) 知事人の前で ujjhāpana (嫌) する話 (2) 知事人がいない時 khiyyana (罵) する話	(1) ujjhāpana(嫌) (2) khiyyana (罵)	
『四分律』	(1) 知事人が見えるところで嫌する話 (2) 知事人が見えないところで罵する話	(1) 嫌 (2) 罵	嫌：面見 罵：背面
『五分律』	(1) 人前で誣説する話 (2) 独处で誣説する話	誣説	
『十誦律』	(1) 陀蹉比丘の面前で譏る話 (2) 遙かに譏る話	譏	
「根本有部律」漢訳	(1) 直接に嫌毀する話と他のことを口実にして嫌毀する話	嫌毀輕賤	嫌毀輕賤： 対面直言と 假託餘事
” 藏訳	(1) 直接的に譏る (ngor 'phya) 話と間接的に譏る (gzhogs 'phyas byed) 話	'phya 'am gzhogs 'phyas	'phya gzhogs 'phyas
『摩訶僧祇律』	(1) 六群比丘は知事比丘をそしる話	嫌責	

まとめ

パーリ律、『四分律』、『五分律』、『十誦律』、「根本説一切有部律」（漢蔵）の因縁譚では、「知事人の前で」と「他人の前」二つの話がある。律蔵において、因縁譚と条文の言葉の対応関係からみると、パーリ律、『四分律』では、これらの話はそれぞれ条文の嫌と罵に対応する。以下の図で示す。

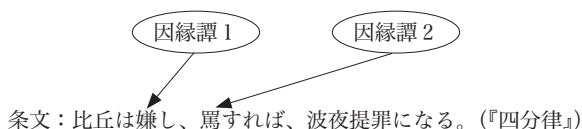


図 1

しかし、『五分律』では、二つの因縁話は条文の一つの言葉に対応する。『五分律』では、条文の誣説はそしるという意味であり、『四分律』の条文の「嫌と罵」に対応する。「人前誣説」と「独処誣説」二つの因縁譚はすべて条文の誣説と対応する。また漢訳「根本説一切有部律」の因縁譚にも、対面でそしる話と余の事に託してそしる話が二つあり、すべて条文の「嫌毀輕賤」に対応する。

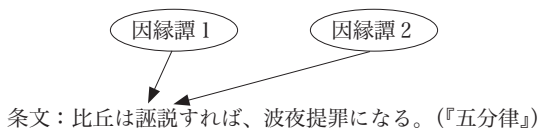


図 2

最後は『十誦律』とチベット語訳「根本説一切有部律」である。『十誦律』では、二つの因縁譚は面前にそしる話と遥にそしる話であり、すべて条文の譏るに対応する。『五分律』と異なるのが、条文の構成である。『十誦律』では、因縁譚で登場している「面前譏」と「遙譏」の語がそのまま条文に加えられている。「若比丘面前瞋譏僧所差人若遙譏者波夜提」（もし

比丘は知事人を、面前であるいは遥かにそしるならば、波逸提罪になる) となっている。チベット語訳「根本説一切有部律」も同じな構成である。因縁譚には、直接的にそしる話と間接的にそしる話がある。条文はそしる ('phya) と間接的にそしる (gzhogs 'phyas) によって、構成されている。

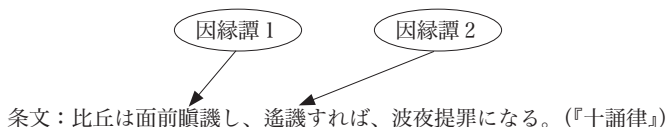


図 3

『摩訶僧祇律』の因縁譚は条文の嫌責の語に対応している。しかし因縁譚の内容、あるいは、嫌と責はいずれ一方すれば、波夜提罪にならないなどの規定は上座部系の律蔵と異なる。

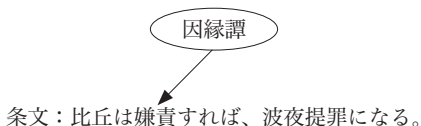


図 4

前にも述べたように、平川 (1994) は「全体として見ればこの戒文は諸律の伝承に密接な合致が見られるのであり、この戒は部派以前の古い伝統を受けついでいると見てよい」と主張している。しかし、本文において、この戒の経分別について、各律の間に合致が見られるとは言えないことを判明した。特に注意しなければならないのは、各律の因縁譚および条文の内容が類似するが、因縁譚と条文の対応関係が律によって異なることである。経分別の成立史という視点からみると、こういうことは、古い伝統 (あるいは原型律) の条文が先にあり、そして各律がそれに基づいて、因縁譚などの部分がそれぞれに編纂されたというプロセスが想定できる。しかし、この例だけでは、結論まで辿り着くことはできない。また、『十誦律』の条文構成はチベット語訳「根本説一切有部律」の条文と類似するの

波逸提法嫌罵戒における因縁譚と条文の関係について

も興味深いことである。やはり各律のそれぞれの情報を系統的に分析し、さまざまな可能性を検討し、追究する作業が必要である。今後はこのような方向性で、律の調査を引き続き行いたい。

略号表および参考文献

Derge = Derge Edition of the Tibetan Tripiṭaka (A.W. Barber, ed.). 1991.

The Tibetan Tripiṭaka Taipei Edition. Taipei: SMC Publishing.

PrMoSū. Lo = *Prātimokṣasūtram of the Lokottaravādimahāsāṅghika School*, ed. Nathmal Tatia, Patna 1976 (Tibetan Sanskrit Works Series 16).

PrMoSū.Mū = A. C. Banerjee, *Two Buddhist Vinaya texts in Sanskrit: Prātimokṣa sūtra and Bhikṣukarmavākya*, Calcutta, 1977.

PrMoSū.Sa<Simson> = G.von Simson, *Prātimokṣasūtra der Sarvāstivādīns*, Teil II, Göttingen 2000.

PTS = Pāli Text Society

Sp = *Samantapāsādikā* (Vinaya-aṭṭhakathā), vol.1-7, ed. J. Takakusu, M. Nagai, PTS London, 1924-1947

T = 大正新脩大藏經

Vin = *Vinayaṭṭhaka*, vol.1-5, ed. H. Oldenberg, London 1879-1883

パーリ律 = 南方分別説部で用いられている律蔵。テキストはPTS版。

『四分律』 = 『四分律』大正大藏經第22卷 (T22. No. 1428)

『五分律』 = 『彌沙塞部和醯五分律』大正大藏經第22卷 (T22. No. 1421)

『摩訶僧祇律』 = 『摩訶僧祇律』大正大藏經第22卷 (T22. No. 1425)

『十誦律』 = 『十誦律』大正大藏經第23卷 (T23. No. 1435)

「根本説一切有部律」 = 根本説一切有部系律文献の総称。テキストは大正大藏經 (T23. No.1442-T24. No.1451) を使用

佐々木閑, 2011. 「波羅夷罪の成立史の考察—比丘の波羅夷第四条—」, 『印度學佛教學研究』 60 (1): 212-220.

平川彰, 1993a. 『二百五十戒の研究 I』, 春秋社.

平川彰, 1993b. 『二百五十戒の研究 II』, 春秋社.

平川彰, 1994. 『二百五十戒の研究 III』, 春秋社.

平川彰, 1995. 『二百五十戒の研究 IV』, 春秋社.

注

- (1) 条文 (sikkhāpada) とは、比丘の様々な禁止事項である。
- (2) 因縁譚 (nidāna) とは、条文が制定された原因 (きっかけ) となった物語について述べるものである。
- (3) 条文解釈 (padabhājana) とは、条文に対する語義解釈、罪の種類や犯罪対象の種類を補足するものである。例えば、偷盜戒の条文解釈において、条文に対する語義解釈及び「地中物、地上物、空中物」などの偷盜の対象となる事物が詳細に書かれている。行為に対応する罪過の解釈も取り上げられている。
- (4) 判定事例集 (vinitaka) とは、実際に比丘が犯した行為に対して世尊が罪を判定した事例である。判例集の末尾は、世尊の判定文言が付されるという、非常に分かりやすい形式的特徴がある。
- (5) 佐々木閑 (2011, 213)
- (6) 平川彰 (1994, 191)
- (7) 平川彰 (1994, 195)
- (8) 『南伝大蔵経』, 『律蔵』 2, 大正新脩大蔵経刊行會, 1936, p.59.
- (9) 『南伝大蔵経』, 『律蔵』 2, p.60.
- (10) ujjhāpanakam nāma, upasampannam saṅghena sammatam senāsanapaññāpakam vā bhattuddesakam vā yāgubhājakam vā phalabhājakam vā khajjabhājakam vā appamattakavissajjakam vā avaññaṃ kattukāmo ayasaṃ kattukāmo mañkuṃ kattukāmo upasampannam ujjhāpeti vā khiyati vā, āpatti pācittiyassa. (Vin IV, 38)
- (11) T22. 643a.
- (12) 若面見譏嫌若背面罵。面見嫌者。齊眼見不聞處言。有愛有瞋有怖有癡。背面罵者。齊耳聞不見處言。有愛有瞋有怖有癡。
- (13) T22. 42b.
- (14) 平川彰 (1994, 195)
- (15) T23, 75c.
- (16) T23, 76a.
- (17) T23, 474b.
- (18) PrMoSū.Sa<Simson>, 207.
- (19) 平川彰 (1994, 194)
- (20) 假託餘事不道其名而作嫌毀。(T23, 777b)
- (21) T23, 778a.

波逸提法嫌罵戒における因縁譚と条文の関係について

- (22) サンスクリット語の条文は avadhyāna kṣiṇāṇāt pātayantikā である。
PrMoSū.Mū, 33.
- (23) Derge. Ja. 3b.
- (24) T22, 341b. サンスクリット語の条文は「odhyāyanakṣiyanake pācattikaṃ」である。(PrMoSū. Lo, 20)
- (25) 拜人者、如尊者陀驪、是名拜人。拜囑人者、如陀驪摩羅子、倩餘人料理僧事、是名拜囑人。
- (26) Ujjhāpeti vā khiyyati vā āpatti pācittiyassāti ettha pana yasmā khiyyanakam nāmā ti evaṃ mātikāpadam uddharitvāpi ujjhāpanakam nāmā ti imassa padassa vuttavibhaṅgoyeva vattabbo hoti, aññāvādakasikkhāpade viya añño viseso natthi, tasmā taṃ visuṃ anuddharitvā avibhajitvā nigamanameva ekato katanti veditabbaṃ. Sp4, 771.
- (27) 『南伝大藏経』, 『律藏』 2, p.59.
- (28) 筆者の調査によると、このような例がおおよそ300箇所ある。