ISSN 1880-7925

花園大学国際禅学研究所

論叢

第 十六 号

２０２１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. 16

Table of Contents

On the Characteristics of Ming and Qing Dynasty Zen Biographical Materials
NOGUCHI Yoshitaka 1

An Annotated Translation of the Chapter on Huangbo in the *Tiansheng guangdeng lu*, Fascicle 8 (Part 3)
OGAWA Tairyu 51

Absolute Nothingness and the Presence of the True Self
SHIMIZU Daisuke 97

An Annotated Translation of the *Zheng e ji* 正訛集 of Yungi Zenhong 雲棲袾宏 (Part 3)
SHIRAKAWA Kunioki 145

On the Birthplace and *Recorded Sayings* of Huangbo Xiyun
LIN Guanchao 185

A Discussion of Enni's Thought on Zen Practice and Zazen, Based on His Works: *Shugyō Yōjin* and *Zazengi*, as Cited in the *Hokke Mondō Shōgishō* (Part 1)
FURUSE Tamami 207

Issues Surrounding the Birth of the Monk Ben'e
MORI Jijin 241

An Annotated Translation of the *Sitianwang beizhuan*
LIN Mingyu 297

A Reprinting of Kanshi Bonkaku's *Mumonkan sage* (Part 2)
TATSUYA Kodo 377

Changes in the Form of Temples During the Tang and Song Dynasties: With a Focus on the Distinction between 寺 and 院 in the Late Tang Dynasty
DOU Go 409

Dr. Araki Kengo's Research on Buddhism
NOGUCHI Yoshitaka 433

Samadhi as Viewed in the *Dacheng wusheng fanbian lu* (Di'er kaizhihuimen)
NAKAJIMA Shiro ..... (87)

Zhuanyu Guanheng (1579-1646) and His Two *Recorded Sayings*
CHIEN Kaiting ..... (71)

Hakuin's Criticism of Heterodox Practices and His Views on Correct Practice
YANAGI Mikiyasu ..... (49)

A Buddhist Consideration of Certain Issues Relating to Life and Death
KIMURA Bunki ..... (1)

March 2021

花園大学国際禅学研究所

論叢

第 十六 号

目次

明清期における禪僧の傳記資料の特徴について……野口善敬…1
『天聖広灯録』巻八「黄檗章」訳注（三）……小川太龍…51
絶対無と真の自己の現成……清水大介…97
雲棲袾宏『正訛集』訳注（下）……白川邦與…145
黄檗希運の出身地と語録について……林觀潮…185
円爾の修行・坐禅論
——『法華問答正義抄』における『修行用心』と『坐禅義』——……古瀬珠水…207
『弁慧考』——その出生をめぐる諸問題』（上）……森慈尋…241
『四天王別伝』訳注記……林鳴宇…297

貫之梵鶴『無門関鎖解』翻刻（下）……龍谷孝道…377
唐宋における寺院形態の変化
——唐末の寺と院に対する分析を中心として——……道悟…409
荒木見悟博士の仏教研究について……野口善敬…433
執筆者一覧……439
『大乗無生方便門』の禅定思想（第二開智慧門）……中島志郎…（87）
顓愚觀衡（1579–1646）及其語錄兩種……簡凱廷…（71）
白隠の「邪見邪法」批判と実践観……柳幹康…（49）
〈講演録〉
仏教は「いのち」の問題にどう向き合うべきか……木村文輝…（1）

明清期における禪僧の傳記資料の特徴について

野口善敬

はじめに

明末清初期に出版された『嘉興大藏經(1)』には、禪僧の語録が、それ以前の大藏經に比して較べものにならないほど大量に収載されている。しかも、この時期の語録には明初以前の語録類とは少し異なったスタイルの傳記資料が數多く見えている。大筋で言えば、明初以前は〈他撰〉の傳記資料が中心であったが、明末清初期には禪僧が自ら説いて弟子たちに書き取らせた〈自述〉、もしくは存命中に自ら撰述した〈自撰〉の傳記資料が大幅に増えており、いわば〈他撰〉から〈自述〉・〈自撰〉への移行變化が見られるのである。それに伴い、從來、巻末の附録として載せられていた傳記資料が、語録の一部として扱われる場合も出てくる。〈他撰〉にしろ〈自述〉・〈自撰〉にしろ、その体裁はさまざまであり、文章の作成や出版に至るまでの経緯も異なるから、一概に資料的な價値の優劣を判定することはできないが、やはり〈自述〉・〈自撰〉の資料は内容が詳細であるし信頼性が高いと考えられよう。そして、これらの資料を利用することによって、中國近世の禪宗の在り方について新たな角度からの發見がなされる可能性が殘されている。斯論では、これら

の資料を利用する前段階として、明初以前の〈他撰〉の傳記資料の種類と特徴を概觀した上で、明末清初期の〈自述〉・〈自撰〉の傳記資料の特質を紹介したい。

一、明代初期以前に見られる〈他撰〉の傳記資料

中國の禪僧の傳記を集めた書物としては、『景德傳燈録』や『五燈會元』などの燈史類が有名であり、そこには數多くの禪僧の修行歷・悟道因緣・説法などがコンパクトに纏めて入れられている(2)。しかし、それぞれの禪僧について記述された内容の種類や体裁は必ずしも一様ではなく、詳細な記載がある場合もあれば、非常に簡潔な場合もあり、その採入に當たって原典として使用された資料も明確ではない。

これに對して、個別の禪僧の傳記を獨立して扱った資料として、「塔銘」「行狀」「行録」「年譜」の類が殘されている。成立時期や背景が不明なものもあり、内容構成も必ずしも一定ではないが、名稱を含め明末清初期における傳記資料の作成に大きな影響を與えたことは間違いない。以下、現存する點數が多い「塔銘」と「行狀」について概論し、數が少ない「行録」「年譜」などについては〈自撰〉の箇所で簡單に言及する。

(1)「塔銘」

禪僧の傳記資料として信頼できるものの一つに「塔銘」がある。「塔銘」は弟子たちが同時代の著名な文人・士大夫もしくは高僧に撰述を依頼し、その文章を石に刻して寺に立て、永く世に殘して顯彰するために作られたものである。「塔銘」に附された序文には、遷化した僧侶の傳記が記され、その後に銘文を掲載す

るのが一般的な形式である。同様の文章には「道行碑」「行業碑銘」など名稱を少し異にするものもあるが、大多數が「塔銘」と冠されている(3)。

また、撰者としては上述のように當代一流の文人に依頼することが通例であり、「序文」や「跋文」もそうであるが、そのことが遷化した禪僧の名前を揚げ、『語録』の價値を高めることに繋がったと考えられる。例えば雪竇重顯（九八〇～一〇五二）の「明州雪竇山資聖寺第六祖明覺大師塔銘」（『明覺禪師語録』卷六・T47-712a）の撰者は、『新唐書』の編修者の一人として知られる呂夏卿（一〇一八～一〇七〇）であるし、大慧宗杲の「大慧普覺禪師塔銘」（『大慧普覺禪師語録』卷六・T47-836b）を撰述したのは、南宋の名臣で同平章事兼知枢密院にまで昇った張浚（一〇九七～一一六四）であり、密菴咸傑（一一一八～八六）の「塔銘」（『密菴和尚語録』・T47-982c）の撰者は、南宋の左丞相だった葛邲（一一三五～一二〇〇）、更に松源崇嶽（一一三二～一二〇二）の「塔銘」（『松源崇嶽禪師語録』卷下・Z121-315c）の撰者は、南宋四大家の一人とされる詩人である陸游（一一二五～一二一〇）と、一流の文人・士大夫が名を連ねている。

「塔銘」の類は明末清初期に至るまで作り續けられるが、唐代以降、明代初期までの「塔銘」という名稱に絞って見ても、次に擧げた二十六人の禪僧の『語録』に附録されており、「塔銘」を『語録』に收載することが、禪僧の生涯・履歴を紹介する文章として重要視されていたことが知られる。

見られる通り、二十六點の『語録』のうち、傳記資料として「塔銘」だけが收載された『語録』が二十點、「塔銘」以外の「行狀」などと併載されたものが六點ある。更に、「塔銘」が撰述されたことを示す記述がありながら「塔銘」の本文が附載されていない『語録』が三點ある。尚、これらとは別に〈自撰〉の「塔銘」が二點あるが、これについては「二、(1)〈自撰〉の資料」で後述する。

⑷『語録』に「塔銘」のみ収載

①雪竇重顯（九八〇～一〇五二）：呂夏卿撰「明州雪竇山資聖寺第六祖明覺大師塔銘」（『明覺禪師語録』巻六附録・T47-712a）

②仏眼清遠（一〇六七～一一二〇）：李彌遜述「宋故和州褒山佛眼禪師塔銘」（『古尊宿語録』巻三四『舒州龍門佛眼和尚語録』附録・Z118-304b）

③虎丘紹隆（一〇七七～一一三六）：徐林撰「宋臨濟正傳虎丘隆和尚塔銘」（『虎丘紹隆禪師語録』巻尾・Z120-401c）

④眞歇清了（一〇八八～一一五一）：法弟比丘正覺撰「崇先眞歇了禪師塔銘」（『眞州長蘆了和尚劫外録（眞歇清了禪師語録）』附録・Z124-317a）

⑤大慧宗杲（一〇八九～一一六三）：張浚撰「大慧普覺禪師塔銘」（『大慧普覺禪師語録』巻六附録・T47-836b）

⑥應菴曇華（一一〇三～一一六三）：李浩撰「塔銘（附）」（『應菴曇華禪師語録』巻一〇附録・Z120-447d）

⑦自得慧暉（一〇九七～一一八三）：法弟比丘石窓洪恭撰「塔銘」（『淨慈慧暉禪師語録』巻六附録・Z124-478b）

⑧密庵咸傑（一一一八～一一八六）：葛邲撰「塔銘」（『密菴和尚語録』巻尾・T47-982c）

⑨松源崇嶽（一一三二～一二〇二）：陸游撰「塔銘」（『松源崇嶽禪師語録』巻下附録・Z121-315c）

⑩月林師観（一一四三～一二一七）：陳貴謙撰「月林觀禪師塔銘」（『月林師觀禪師語録』附録・Z120-249b）

⑪無明慧性（一一六二～一二三七）：顏汝勳撰「塔銘」（『無明慧性禪師語録』附録・Z121-116c）

⑫西山　亮（一一五三～一二四二）：北磵居簡書「塔銘」（『西山亮禪師語録』巻尾・Z121-54a）

⑬偃溪廣聞（一一八九～一二六三）：林希逸撰「塔銘」（『偃溪廣聞禪師語録』巻下・Z121-155b）

⑭龍源介清（一二三九～一三〇一）：牟巘譔「龍源和尚塔銘」（『龍源介清禪師語録』附録・Z121-240d）

⑮海印昭如（一二四六～一三一二）：(1)李倜撰「塔銘」（『海印昭如禪師語録』附録・Z122-304d）・(2)曾徳裕撰「塔銘」（『海印昭如禪師語録』附録・Z122-305b）

⑯無見先覩（一二六五～一三三四）：曇噩撰「無見覩和尚塔銘（并序）」（『無見先睹禪師語録』巻下附録・Z122-242d）

⑰元叟行端（一二五五～一三四一）：黄溍撰「塔銘」（『元叟行端禪師語録』巻八巻尾・Z124-34b）

⑱石屋清珙（一二七二～一三五二）：沙門元旭譔「福源石屋珙禪師塔銘」（『石屋清洪禪師語録』巻下附録・Z122-326b）

⑲愚菴智及（一三一一～一三七八）：宋濂撰「塔銘」（『愚菴智及禪師語録』巻一〇附録・Z124-187c）

⑳呆庵普荘（一三四七～一四〇三）：撰者不明「塔銘（有序）」（『呆菴普莊禪師語録』巻八附録・Z123-508d）

(B)『語録』に「塔銘」と「行狀」などを併載

①普庵印肅（一一一五～一一六九）：「塔銘」（『普菴印肅禪師語録』巻一・Z120-266d）・「傳法宗派圖」（『普菴印肅禪師語録』巻一・Z120-265d）・「年譜」（『普菴印肅禪師語録』巻一・Z120-265d）・「悟道因緣」（『普菴印肅禪師語録』巻一・Z120-266a）

②高峰原妙（一二三八～一二九五）：家之巽撰「塔銘」（『高峰原妙禪師語録』巻下附録・Z122-350c）・孝小師明初・嗣法比丘祖雍識「行狀」（『高峰原妙禪師語録』巻下附録・Z122-348c）・撰者不明「行狀」（『高峰原妙禪師語録』巻下附録・Z122-348c）

③古林清茂（一二六二～一三二九）：嗣法比丘梵僊撰「古林和尚碑」（『古林清茂禪師拾遺偈頌』巻下附録・Z123-289d）・嗣法比丘四明梵僊拜手「古林和尚行實」（『古林清茂禪師拾遺偈頌』巻下附録・Z123-287d）

④笑隱大訢（一二八四～一三四四）：黃溍撰「元太中大夫廣智全悟大禪師住持大龍翔集慶寺釋教宗主兼領五山寺訢公塔銘（并序）」（『笑隱大訢禪師語録』巻四附録・Z121-126b）・虞集記「元廣智全悟太禪師太中大夫住太龍翔集慶寺釋教宗主兼領五山寺笑隱訢公行道記（有贊）」（『笑隱大訢禪師語録』巻四附録・Z121-124b）

⑤曇芳守忠（一二七五～一三四八）：歐陽玄撰「元故大中大夫佛海普印廣慈圓悟大禪師大龍翔集慶寺長老忠公塔銘」（『曇芳守忠禪師語録』巻下附録・Z123-176a）・參學比丘克新撰「有元大中大夫佛海普印廣慈圓悟大禪師忠公行業記」（『曇芳守忠禪師語録』巻下附録・Z123-174c）

⑥楚石梵琦（一二九六～一三七〇）：宋濂撰「佛日普照慧辯禪師塔銘有序」（『楚石梵琦禪師語録』巻二〇・Z124-149a）・法弟至仁謹狀「楚石和尚行狀」（『楚石梵琦禪師語録』巻二〇・Z124-147c）

(C)『語録』に「塔銘」は収載されていないが「塔銘」が存在した記載あり

①斷橋妙倫（一二〇一～一二六一）：「余曾閲『金湯編』、有希逸林公、撰師〈塔銘〉。略曰…」（『斷橋妙倫禪師語録』巻下附録「斷橋和尚語録重梓序」Z122-224a）　※別に〈行狀〉有り。

②環溪惟一（一二〇二～一二八一）：「其小師呂禪人、不憚三千里、持〈行狀〉來、求〈塔銘〉於丞相杭翁。」（『環溪惟一禪師語録』巻下附録・Z122-79d）　※別に〈行狀〉有り。

③雲外雲岫（一二四二～一三二四）：「待制柳公貫作〈塔銘〉。」（『雲外雲岫禪師語録』巻末附録・徑山興聖萬壽禪寺住持比丘吳郡文琇拜撰「天童雲外禪師傳」Z124-507c）　※別に〈傳〉有り。

また、元末明初期に數多くの「塔銘」を殘した文人に宋濂（一三一〇～一三八一）がいるが、彼の著書である『宋文憲公護法録』（全十卷）には、卷一に「國初應召大浮屠塔銘」十三點、卷二に「國初大浮屠塔銘」十五點、卷三に「元末大浮屠塔銘」十一點の、都合三十九人分の禪僧・教僧の「塔銘」類が掲載されている（J21-597c～598a）。個別の名稱は「道行碑銘」「行業碑銘」など多岐に亙るが、広義での「塔銘」である。この中には『語録』が現存していない禪僧もあり、右記二十六人以外にも數多くの禪僧の「塔銘」の類が撰述されていたことは想像に難くない。

⑵「行狀」

「塔銘」を撰述する際の參考資料として作られた文章に「行狀」と呼ばれるものがある。無著道忠（一六五三～一七四四）撰の『禪林象器箋』卷二一「行狀」條に、「名德の行業を狀書（文書）にしたものを行狀と曰（い）う（狀書名德行業曰行狀）」（B19-606a）とある通り、一生涯の行業の記録である。「塔銘」作成の參考資料であるから、そこに述べられている事蹟の内容は、結果的に「塔銘」の序文の記述と大差ないことになるが、「碑文」とは違い石に刻むための文章ではない。

例えば(A)⑳の呆庵普莊の「塔銘」（撰者名未詳）の序文に次の様な記述が見られる。

後に〔呆庵の弟子の〕曇頓が、師〔呆庵〕の塔（墓）に銘文がないので、その行實（実際の行い）を狀（文書）にして、予（わたし）に銘文をつくるよう要請した。予は道義上、辭退できず、狀（文書）を按（しら）べてその〔生涯の〕概略を掇（つづ）り、それを直（自筆）で書いた。

既而頓以師塔未銘、狀其行實、請予銘之。予義不可辭、乃按狀掇其大槩、而直書之。（『呆菴普莊禪師語録』卷八附

「行狀」が「塔銘」作成の材料としての文書であったことは明らかである。また、この「塔銘」が載せられた呆庵の『語録』には、曇頓が作ったとされる「行狀」そのものが收載されていない。このことも、「行狀」が參考資料に過ぎない側面があったことの裏付けとなろう。「塔銘」とその文章を刻んだ塔碑が完成した以上、「行狀」は必要がないということになるのである。(A)⑱の石屋清珙の「福源石屋珙禪師塔銘」にも、撰者である元旭が「師（石屋）の行狀をもって予（わたし）に銘を徵（もと）めた（且以師之行狀、徵予銘之）」（『石屋清珙禪師語録』卷下・Z122-326b）と述べられており、「行狀」の存在に言及しているが、「行狀」の文章そのものは載せられていない。

もちろん、「行狀」と「塔銘」が併載された『語録』が無いわけではない。併載の例としては、前出(B)の②高峰原妙・⑥楚石梵琦の二例がある。また、「行狀」は作成したものの「塔銘」の依頼に至らなかったものであろうか、「塔銘」無しで「行狀」のみを載せた『語録』も數多くあり、次の十四點が存している。

(D)『語録』に「行狀」のみ收載

①趙州從諗（七七八～八九七）：「趙州眞際禪師行狀」：「後唐保大十一年（九五三）孟夏月旬有三日、有學者咨問東都東院惠通禪師趙州先人行化厥由作禮而退乃授筆録之具實矣。」（『趙州和尚語録』卷下附録・J24-372b）　湛然圓澄序刊本

②投子義青（一〇三二～一〇八三）：撰者不明「行狀」（『投子義青禪師語録』卷下附録・Z124-238a）

③眞淨克文（一〇二五～一一〇二）：門人高安釋德洪撰「雲菴眞淨和尚行狀」（『雲菴克文禪師語録』六卷附録・

Z120-106a)

④長靈守卓（一〇六五～一一二三）：門人介諶謹狀「行狀」（『長靈守卓禪師語録』巻末附録・Z120-167c）

⑤破菴祖先（一一三六～一二一一）：嗣法宗性編次「行狀」（『破菴祖先禪師語録』巻末附録・Z121-426d）

⑥石田法薰（一一七一～一二四五）：四明比丘大觀謹狀「行狀」（『石田法薰禪師語録』巻四附録・Z122-39d）

⑦無準師範（一一七八～一二四九）：粲無文撰「徑山無準禪師行狀」（『佛鑑禪師語録』巻六附録・Z121-485c）

⑧癡絶道冲（一一六九～一二五〇）：嗣法弟子法鑑狀「徑山癡絶禪師行狀」（『痴絶道沖禪師語録』巻下附録・Z121-283c）

⑨大川普濟（一一七九～一二五三）：屬末比丘大觀謹狀「靈隱大川禪師行狀」（『大川普濟禪師語録』巻末附録・Z121-174a）

⑩斷橋妙倫（一二〇一～一二六一）：撰者名不明「行狀」（『斷橋妙倫禪師語録』巻下附録・Z122-222b）

⑪西巖了慧（一一九八～一二六二）：嗣祖比丘大觀狀「行狀」（『西巖了慧禪師語録』巻下附録・Z122-186b～c）

⑫虛堂智愚（一一八五～一二六九）：嗣法小師法雲謹狀「行狀」（『虛堂和尚語録』巻一〇附録・T47-1063b）

⑬虛舟普度（一一九九～一二八〇）：天台沙門行端狀「行狀」（『虛舟普度禪師語録』巻末附録・Z123-95a）

⑭環溪惟一（一二〇二～一二八一）：嗣法小師覺此狀「行狀」（『環溪惟一禪師語録』巻下附録・Z122-79c）

このうち、明らかに「行狀」を用いて「塔銘」が作られたと考えられるにも拘わらず、なぜか「塔銘」が收載されず、「行狀」だけが載せられている實例として、Ⓓ⑧がある。趙若琚が淳祐十二年（一二五二）に書いた、この癡絶道冲の「行狀」の末尾に次の様な記述が見える。

〔行狀の依頼を受けたので〕門人が編集した「行實」から摭（拾い集）めて、その間（あいだ）に聞いたことがらを參（加）え、始（全

末(体)を緒次(順序づけ)た。〔そして、使者として来ていた師の弟子の〕了源に面授(直接手渡)し、持ちかえって當代の大手筆(名文家)に銘文を乞(たの)み、蘗林(禪門)に不朽(永遠)に傳えるようにさせた。謹んで狀(の)べるものである。

因摭門人所編行實、間參以所聞、緒次始末。面授了源、使持以乞銘于當世大手筆、爲蘗林不朽之傳。謹狀。(『癡絕道沖禪師語録』巻下・Z121-283c)

理由は不明だが、たとえ「塔銘」が出来上がっていても、諸般の事情で『語録』に載せられないこともあったのであろう。尚、右の文中に「行實」という文書の種類を示すと思われる言葉が出ている。この「行實」は、後述する様に明末清初期に多出することになる文章の一形態で、「行狀」と同義で用いられるが、恐らくここでは「行狀」と同意で用いられたのではなく、「行狀」の材料として集められたの履歴資料集の意であろう。次節の自撰の「行實」の項を参照されたい。

二、明代初期以前に見える〈自撰〉・〈自述〉の傳記資料について

(1)〈自撰〉の資料

以上、取り上げてきた「碑銘」「行狀」に共通して言えるのは、最初に述べたように、全て〈他撰〉、つまり原則として禪僧が遷化した後、他人によって撰述された文章だということである。

これに對して明末清初期には、これも最初に述べた通り、禪僧が自ら説いて弟子たちに書き取らせた〈自述〉、もしくは存命中に自ら撰述した〈自撰〉の傳記資料が多數出現することになる。しかし、もちろん明初以前にも、數は少ないものの禪僧による〈自撰〉の傳記資料が存在しなかったわけではない。

中峰明本の法嗣で元末に活躍した天如惟則（一二八六～一三五四）に次の様な發言がある。

古人で自分で〔「祭文」を作って〕祭った者がいるし、自分でその行〔狀〕を狀（のべ）た者がいるし、自分でその塔（墓）〔のため〕に銘〔文を作成〕した者がいるが、〔その内容は〕皆（すべ）て人々に傳誦させてこの世に教化を垂れるに足るものである。

古人有自祭者、有自狀其行者、有自銘其塔者、皆足以傳誦於人、而垂化於世也。（『天如惟則禪師語録』巻四「水西原十首（并引）」・Z122-442a）

類似した発言は明末の永覺元賢（一五七八～一六五七）にも見える。

古の祖師がたについて考（しら）べてみると、自分でその行〔狀〕を狀（のべ）た者がおり、自分でその塔（墓）〔のため〕に銘〔文を作成〕した者がおり、共にこの世に傳えられていて、〔自身で撰述することは〕非（間違い）だとはされていない。

考古諸師、有自狀其行者、有自銘其塔者、世所共傳、不以爲非。（『永覺元賢禪師廣録』巻一八「壽塔銘」・Z125-617a）

〈自撰〉の「祭文」「行狀」「塔銘」が古くから存在するとの記述であるが、現存する明初以前の『語録』類に、〈自撰〉の「行狀」は遺されていないようである。「祭文」も見當たらないが、元代の渡來僧である清拙正澄（一二七四～一三三九）に、「示寂前一日、豫代小師、作祭文（示寂前一日に豫（あらかじ）め小師に代わって祭文を作る）」（『五山文学全集』第一巻所收『禪居集』・p.119）と題された〈自撰〉の「祭文」が存在している。また「塔銘」については、雪峰義存（八二二～九〇八）の「自制塔銘并敘」（『眞覺禪師語録』巻下・Z119-485c）と横川如珙（一二二二～一二八九）の自撰「塔銘」（『横川行珙禪師語録』巻下・Z123-205a～b）の二點が殘されている。「塔

銘」などの資料は『語録』所載のもの以外に、中國各地の寺院内に建てられた塔や石碑に彫られた形で存在する可能性もあるが、『語録』に載せられたものはいずれにしても極めて少數であり、決して數多く遺されていない。

しかし、他の形で遺された〈自述〉・〈自撰〉の傳記の資料で『語録』の中に見えるものもある。例えば、〈自撰〉としては、宋末元初の高峰原妙（一二三八～一二九五）が嗣法師である雪巖祖欽（？～一二八七）に宛てた「通仰山雪巖和尚疑嗣書（通仰山老和尚疑嗣書）」があり、この中には、高峰自身が出家してから悟道に至るまでの経緯が事細かに述べられている（『高峰原妙禪師語録』巻上・Z122-339d～340c、『高峰原妙禪師禪要』・Z122-361b～362a）。また、高峰の弟子で元代を代表する禪僧である中峰明本（一二六三～一三二三）には、晩年六十歳の時に自ら撰述した「行狀」に比すべき文章がある（『天目中峰廣録』巻一八「東語西話下」・B25-901a～b）。

⑵〈自述〉の資料

明初以前の〈自述〉形式の文章として、先ず思い付くのは『六祖大師法寶壇經』の冒頭にある慧能の傳記部分であろう。自らの「頓教得法の因（頓教得法之因）」（『六祖大師法寶壇經』・T48-350a）を述べたもので、慧能の出自から、悟道、出家開法までの因縁が述べられている。『六祖壇經』には種々の版本があり文字の異同も多いが、元朝以降の禪門で最も廣く讀まれ大きな影響を與えたのは、明の南藏・北藏に入藏された宗寶本（至元二十八年（一二三〇）跋刊）であり、傳記部分は「行由第一」と名づけられた一章になっている。この「行由」の形式が明末清初期の「行實」などの祖型となったと考えられるが、このことについては後述する。

また、まとまった形ではないが、『語録』の「普説」の中で自らの参歴などについて述べたケースがある。南宋の大慧宗杲の『語録』中、「禮侍者斷七請普説（禮侍者の斷七（四十九日）に普説を請う）」（『大慧普覺禪師普説』巻五・M59-1009b～1010b、『大慧普覺禪師語録』巻一七・T47-883a～b）・「姜機宜請普説（姜機宜、普説を請う）」（『大慧普覺禪師普説』巻二・M59-841a～b）・「智通居士請普説（智通居士、普説を請う）」（『大慧普覺禪師普説』巻三・M59-902a～b）という三つの「普説」の中で、大慧が圜悟克勤の下において「薫風、南自り（よ）來たり、殿閣微涼を生ず（薫風自南來、殿閣微涼生）」の語を聞いて「忽然として前後際斷（忽然前後際斷）」もしくは「忽然として悟道（忽然悟道）」「忽然として漆桶を打破（忽然打破漆桶）」し、その後、更に「有句無句は藤の樹に倚るが如し（有句無句、如藤倚樹）」に参じて修行した経緯を自ら詳しく述べている（その他、大慧が「薫風自南來」で悟ったという記事が一二箇所〈『大慧禪師普説』巻一・M59-791a, 795a, 798a, 810a, 822b、巻二・837a, 851b, 860b、巻三・891b, 902a、巻四・956a～b『大慧禪師語録』巻二九・T47-936a〉ある）。大慧以外にも、南宋後期の石田法薫（一一七一～一二四五）や雪巖祖欽（?～一二八七）の「普説」にも自身の参歴について詳しく述べた一段がある（『石田法薫禪師語録』巻二「請因緣普説」・Z122-15a～16b『雪巖祖欽禪師語録』巻二「普説」〈山僧五歳出家〉條・Z122-256d～257b）。

しかし、自撰にしろ自述にしろ、自らの悟道因縁について述べられた資料は、明初以前にはそう多くの數は遺されていないのである。

三、明末清初期に撰述された〈自述〉・〈自撰〉の傳記資料

㈠資料の一覧

これに對して、明末清初期には〈自述〉・〈自撰〉の資料が數多く作られ、『語録』に收載されることになる。『嘉興藏』を中心に調査した結果、遺漏もあることであろうが、現在の所、八五點の存在を確認している。『嘉興藏』に收載されている明末清初期の『語録』は二二〇余りであるから三割台後半の數の『語録』に資料が載せられている計算になる。

内譯は〈自述〉が七十六點、〈自撰〉が九點、合計八十五點である。題目の項目で分ければ次の様になる。（尚、「行繇」の「繇」と「行由」の「由」は通用する異体字であるが、使い分けに何らかの意圖が存する可能性もあるので、今回は便宜的に分けて並べた。）

【自述】七十六點

(1)「行實」五十五點

1　笑巖德寶（一五一二～一五八一）：「行實」（『月心笑巖寶祖南集』下・京都大學圖書館所藏本・41b～52b）

2　五峰如學（一五八五～一六三三）：「行實」（『大溈五峰學禪師語録』・J25-756c～757c）

3　萬如通微（一五九四～一六五七）：「行實」（『萬如禪師語録』卷一〇附録・J26-478c～479b）

4　牧雲通門（一五九九～一六七一）：「行實」（二十卷本『牧雲和尚語録』卷一〇・駒澤大學圖書館所藏本・1a～20b）

5 浮石通賢（一五九九～一六七一）：「行實」（『浮石禪師語録』 巻九・J26-615c～616c）
6 林野通奇（一五九五～一六五二）：「行實」（『林野奇禪師語録』 巻六・J26-646b～647a）
7 古雪眞喆（一六一四～?）：「行實」（『古雪哲禪師語録』 巻一一・J28-360b～362b）
8 養拙行明（?～一六四九）：「行實」（『大潙密印寺養拙明禪師語録』・J25-763b～764a）
9 體宗道寧（一五九八～一六六九）：「行實」（『雲峰體宗寧禪師語録』・J38-980c～981a）
10 敏樹如相（一六〇三～一六七二）：「行實」（『敏樹禪師語録』 巻一〇・J39-507c～508c）
11 燕居德申（一六一〇～一六七八）：「行實」（『雲山燕居申禪師語録』 巻三・J40-93b～94c）
12 丈雪通醉（一六一〇～一六九五）：「行實」（『昭覺丈雪醉禪師語録』 巻八・J27-339c～340c）
13 蓮月道正（一六一四～一六九一）：「行實」（『蓮月禪師語録』 巻五・J29-420b～421a）
14 密行寂忍（生卒年未詳）：「行實」（『密行忍禪師語録』 巻三・J38-912b～913b）
15 寂光印豁（一六一九～?）：「行實」（『寂光豁禪師語録』 巻四・J36-870b～871b）
16 不會通法（一六二一～?）：「行實」（『不會禪師語録』 巻七・J32-355a～356b）
17 隱元隆琦（一五九二～一六七三）：「行實」（『隱元禪師語録』 巻一〇・J27-274a～275b）
18 百癡行元（一六一一～一六六二）：「行實」（『百癡禪師語録』 巻二九・J28-153a～c）
19 石關行凌（一六一四～?）：「行實」（『石關禪師語録』・J38-599c～600b）
20 季總明徹尼（一六〇六～?）：「行實」（『季總徹禪師語録』 巻二・J28-453b～454b）
21 大方行海（一六〇四～一六七〇）：「行實」（『大方禪師語録』 巻六・J36-850c～852a）
22 自閒行覺（一六〇九～一六六一）：「行實」（『自閒覺禪師語録』 巻五・J33-553b～554b）

23 笑堂　明（生卒年未詳）：「行實」（『笑堂和尚語録』・J28-284b～285a）

24 雲戞行喜（一六一三～一六七六）：「行實」（『雲峨喜禪師語録』巻二・J28-200c～202a）

25 其白德富（一六二七～一六九〇）：「行實」（『玉泉其白富禪師語録』巻下・J38-967c～968b）

26 月幢徹了（一六一四～一六六六）：「行實」（『月幢了禪師語録』巻二・J29-450b～451a）

27 林我　鑑（一六一二～一六七九）：「林我禪師行實」（『林我禪師語録』巻四・J38-583c～584b）

28 恒秀發林（一六二六～？）：「行實」（『綠蘿恒秀林禪師語録』巻下・J36-557b～558a）

29 憨璞性聰（一六一〇～一六六六）：「行實」（『明覺聰禪師語録』巻一九・L158-297b～301a）

30 蓮峰　素（一六一二～？）：「行實」（『蓮峰禪師語録』巻七・J38-363a～c）

31 何一超自（生卒年未詳）：「行實」（『何一自禪師語録』巻下・J39-782a～783a）

32 香巖芳桂（一六三一～一七〇八）：「行實」（『香巖禪師語録』・J38-622c～623a）

33 永濟　融（生卒年未詳）：「行實」（『永濟融禪師語録』巻下・J28-418a～419a）

34 一揆元揆（一六三四～？）：「行實」（『神鼎一揆禪師語録』巻一一・J37-500a～501c）

35 野竹福慧（一六二三～？）：「行實」（『嵩山野竹禪師録』巻一四・J29-157c～158c）

36 梓舟　船（一六一九～？）：「請藏檀越王居士請留行實」（『壇溪梓舟船禪師語録』巻三・J33-348c～349a）

37 芝巖超秀（生卒年未詳）：「行實」（『芝巖秀禪師語録』巻下・J28-517b～518a）

38 憨予洪暹（生卒年未詳）：「行實」（『憨予暹禪師語録』巻六・J33-582b～583c）

39 古宿胡尊（一六二九～一六八五）：「行實」（『古宿尊禪師語録』巻六・J37-443a～444c）

40 竹峰眞續（一六六〇～？）：「行實」（『昭覺竹峰續禪師語録』巻五・J40-139a～b）

41 佛敏寂訥（一六四七～?）：「行實」（『印心佛敏訥禪師語録』巻二・J37-76b～77a）
42 洗心照水（一六五四～?）：「行實」（『香巖洗心水禪師語録』巻二・J39-723a～724a）
43 子雍成如尼（生卒年未詳）：「行實」（『子雍如禪師語録』巻四・J39-831b）
44 起宗　眞（一六三八～?）：「起宗眞禪師行實」（『華嚴起宗眞禪師語録』巻頭附録・J39-812a～c）
45 介菴悟進（一六一二～一六七三）：「行實」（『介菴進禪師語録』巻五・J29-343a～344a）
46 一初悟元（一六一五～一六七八）：「行實」（『一初元禪師語録』巻上・J29-387a～388a）
47 東巖眞燦（一六二三～?）：「行實」（『黃蓮東巖禪師語録』巻一・J38-416c～417c）
48 斷愚眞智（一六二二～一六七五）：「行實」（『嘉興退菴斷愚智禪師語録』巻上・J29-782a～783a）
49 古林機如（一六三二～?）：「行實」（『古林如禪師語録』巻四・J36-103b～c）
50 三山燈來（一六一四～一六八五）：「行實」（『三山來禪師語録』巻一三・J29-744c～745c）
51 大笑性崇（一六三三～?）：「行實」（『大笑崇禪師語録』巻下・J39-331b～c）
52 見如元謐（一五七五～一六四九）：「行實」（『見如元謐禪師語録』巻末・Z125-53a～54d）
53 大休淨珠（一六一五～?）：〔目録は「行實」。当該部分に題目無し〕（『大休珠禪師語録』巻三・J27-190b～191c）
54 別牧　純（一六三八～?）：「行實」（『別牧純禪師語録』一巻附録・J40-65b～c）
55 文穆　念（一六三三～一六七七）：「行實」（『文穆念禪師語録』巻五・J36-797b～798a）

(2)「行緜」「行由」十六點

◇「行緜」　十點

56 密雲圓悟（一五六六～一六四二）：「行緜」（費隱編集本『密雲禪師語録』巻六・J10-35b～37a）
57 費隱通容（一五九三～一六六一）：「行緜」（七巻本『費隱禪師語録』巻七・内閣文庫所藏・1a～15b）
58 佛寇徹鋼（一六二六～一六九三）：「行緜」（『佛寇禪師語録』巻一〇・J37-52c～53c）
59 耨雲眞實（一六二六～?）：「行緜」（『草堂耨雲實禪師語録』巻二・J37-9b～c）
60 竹浪徹生（一六三四～?）：「行緜」（『青城竹浪生禪師語録』巻四・J38-884a～885a）
61 懶石覺聆（一六一六～一六九四）：「行緜」（『懶石聆禪師語録』巻三・J28-648b～c）
62 青龍德風（一六二二～?）：「行緜」（『德風禪師般若語録』巻六・J38-395a～c）
63 奇然超智（一六一〇～一六七四）：「行緜」（『奇然智禪師語録』巻下・J36-578a～c）
64 秀野明林（一六一四～?）：「行緜」（『秀野林禪師語録』巻三・J36-608b～609b）
65 竹菴眞衍（一六二一～一六七七）：「師自述行緜」（『蘇州竹庵衍禪師語録』巻下・J36-86a～87a8）

◇「行由」　六點

66 天隱圓修（一五七五～一六三五）：「行由」（『天隱和尚語録』巻一五・J25-602a～603b）
67 虛舟行省（一五九九～一六六八）：「行由」（『虛舟省禪師語録』巻四・J33-382b～384a）
68 空谷道澄（一六一六～一六九二）：「行由」（『空谷道澄禪師語録』巻一五・J39-985a～986c）
69 赤松道嶺（一六三四～?）：「行由」（『赤松領禪師語録』巻五・J39-529b～c）
70 梅溪福度（一六三七～?）：「行由」（『東山梅溪度禪師語録』巻一〇・J39-421c～422b）
71 喬松玄億（一六一九～?）：「行由」（『高峰喬松億禪師語録』・J39-276c～277a）

(3)「行略」　二點

72 大庾行韜（？～一六五二）：「天台國清大庾韜和尚行略（參學事實）」（『國清大庾韜禪師語録』卷末附録・J34-405b～406a）

73 妙雲眞雄（一六三四～？）：「行略」〔目録には「行實」とあり〕（『大悲妙雲禪師語録』卷四・J38-465a～466b）

(4)「行脚」 二點

74 瑞白明雪（一五八四～一六四一）：「行腳」（『入就瑞白禪師語録』卷一六・J26-812a～813b）

75 俍亭淨挺（一六一五～一六八四）：「侍者智淙輩請説行腳」（『雲溪俍亭挺禪師語録』卷一八・J33-798a～800a）

(5)「行録」 一點

76 知空學蘊（一六一三～一六八九）：「行録」（『知空蘊禪師語録』卷上・J37-765c～766b）

【自撰】 九點

(6)「年譜」 二點

77 木陳道忞（一五九六～一六七四）：『山翁忞禪師隨年自譜』（新嘉坡『東方學報』第一卷・第一期・1957、『禪門逸書續編』第十冊）

78 憨山德清（一五四六～一六二三）：『憨山老人自序年譜實録（上下二卷）』（『憨山老人夢遊集』卷五三～五四、Z127-473d～489c）

(7)「自傳」 一點

79 水鑑慧海（一六二六～一六八九）：「寓叟自傳」（『天王水鑑海和尚六會録』卷九・J29-280b～c）

⑻「行實〔自紀〕」　一點

80　方融如璽（一六〇二～?）：「行實〔自紀〕」（『方融璽禪師語録』巻三・J29-838b～840c）

⑼「自敘年紀略」　一點

81　覺浪道盛（一五九二～一六九五）：「自敘年紀略」（『天界覺浪盛禪師語録』巻一一・J25-749c～750c）

⑽「自敘行略」　一點

82　一揆超琛尼（一六二五～一六七九）：「自敘行略訓徒」（『參同一揆禪師語録』・J39-18a）

⑾「自塔銘」　一點

83　繼起弘儲（一六〇五～一六七二）：「退翁自銘塔」（『三峰藏和尚語録』巻一六附録・J34-218b）

⑿「壽藏銘」　一點

84　大奇（一六二五～一六七八）：「壽藏銘并序」（『觀濤奇禪師語録』巻六・J36-776a～777a）

⒀「壽塔銘」　一點

85　永覺元賢（一五七八～一六五七）：「壽塔銘（有序）」（『永覺元賢禪師廣録』巻一八・Z125-309a～b）

⒝當該禪僧の法系

上述の八十五人の禪僧の法系は、2頁後に掲げた法系圖の通りとなる。

見ての通り、臨濟宗が壓倒的に多く曹洞宗が少ない。これは、明末清初期の禪門の勢力の實情と、『嘉興大藏經』に收載された『語録』の出版點數の多寡をそのまま反映している。臨濟系でも1笑巖德寶の下に連なる56密雲圓悟の法系が、密雲を含めて六十一名あって全體の七割以上を占めており、中でも四川に教線を

張った破山海明の法系が12丈雪通醉の會下を中心に二十二名と全體の四分の一を占めている。

⑹各項目の内容と特徴

上記八十五點の題目と點數を再掲すれば次の様になる。

〈自述〉七十六點＝(1)「行實」五十五點、(2)「行繇」「行由」十六點、(3)「行略」二點、(4)「行脚」二點、(5)「行録」一點

〈自撰〉九點＝(6)「年譜」二點、(7)「自傳」一點、(8)「行實〔自紀〕」、(9)「自敘年紀略」一點、(10)「自敘行略」一點、(11)「自塔銘」一點、(12)「壽藏銘」一點、(13)「壽塔銘」一點

以下、(1)～(5)の〈自述〉の資料については、(1)「行實」(2)「行繇（行由）」を中心にしてその特徴を概觀し、(6)～(13)の〈自撰〉については「年譜」に絞って紹介したい。

尚、以下の文章で、資料等の引用に際して〈自述〉・〈自撰〉の八五點に據った場合は、1～85の番號のみを［ ］で括って表示し、資料名やページ數は省略した。

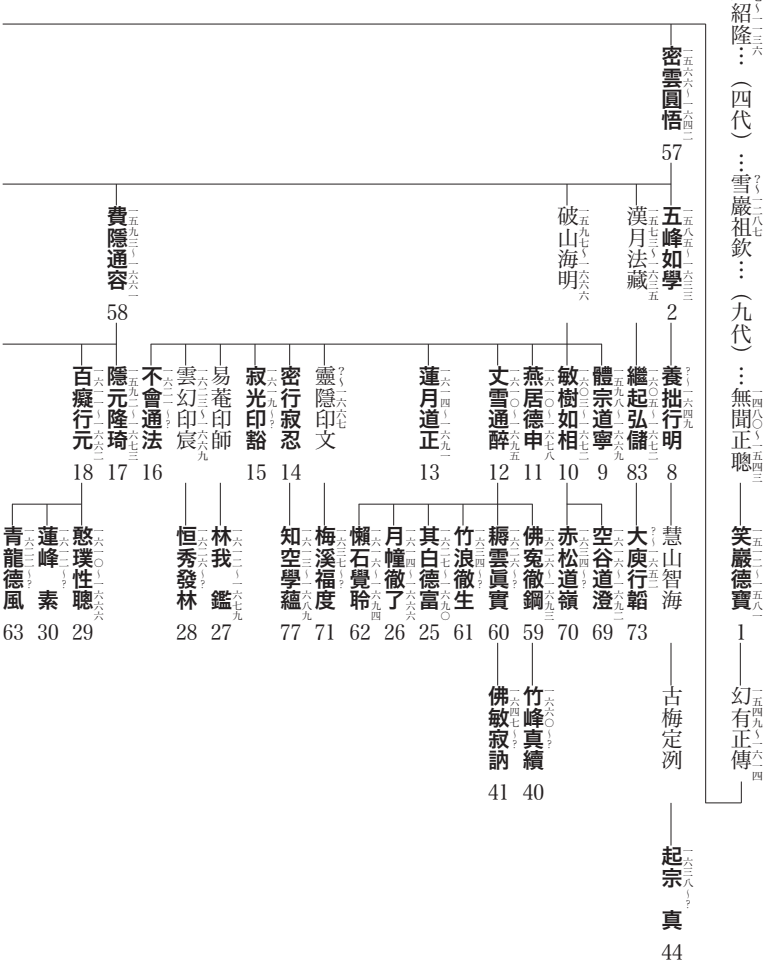
(a)〈自述〉の(1)「行實」から(5)「行録」まで　～全體の共通性～

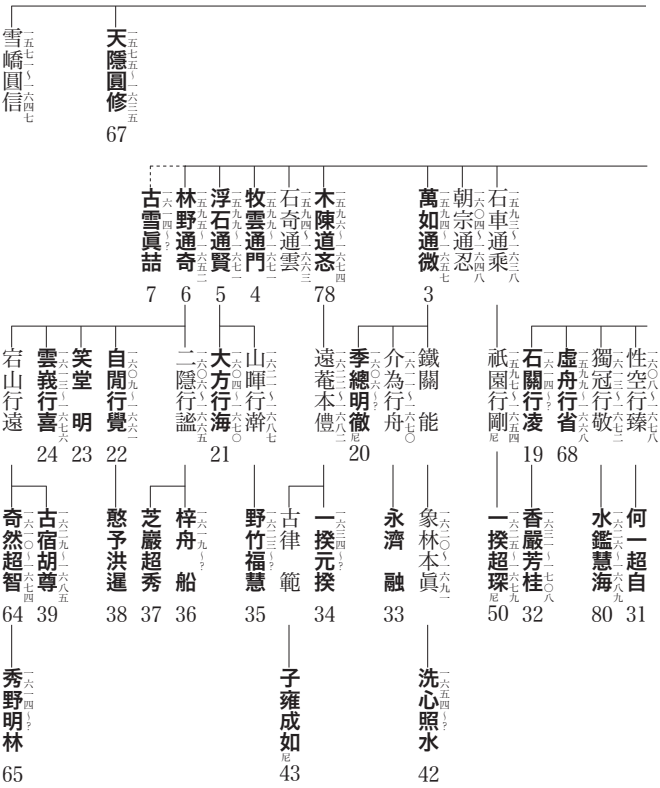
數から言えば(1)～(13)の中で「行實」と題した文章が全体の六割近くを占めている。「行實」という名稱自體は宋代以降、清代に至るまで作成され續けた傳記の形態である。

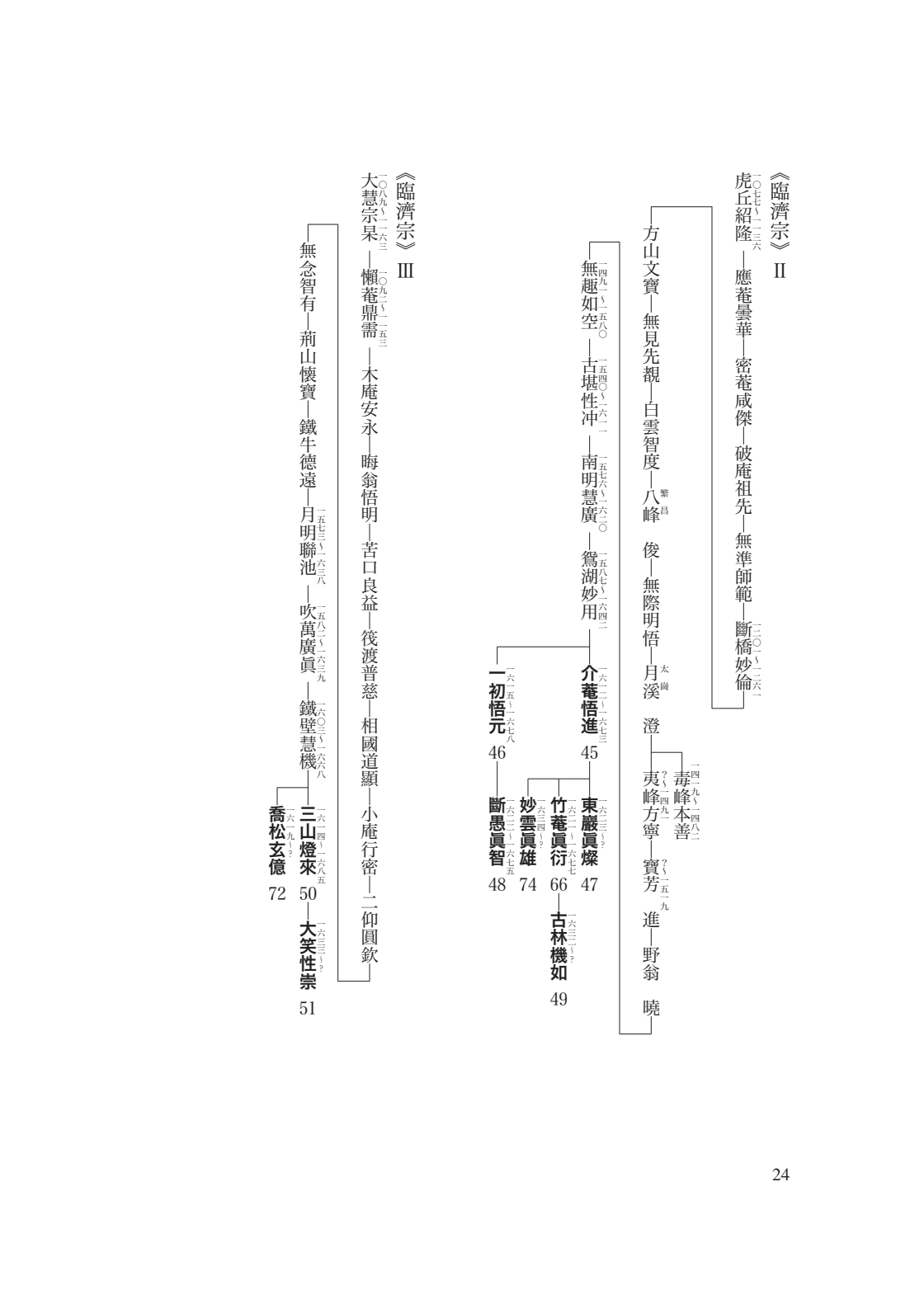
清代初期の禪僧である永濟　融（生卒年不詳）に「行實」について定義した次の様な言葉がある。

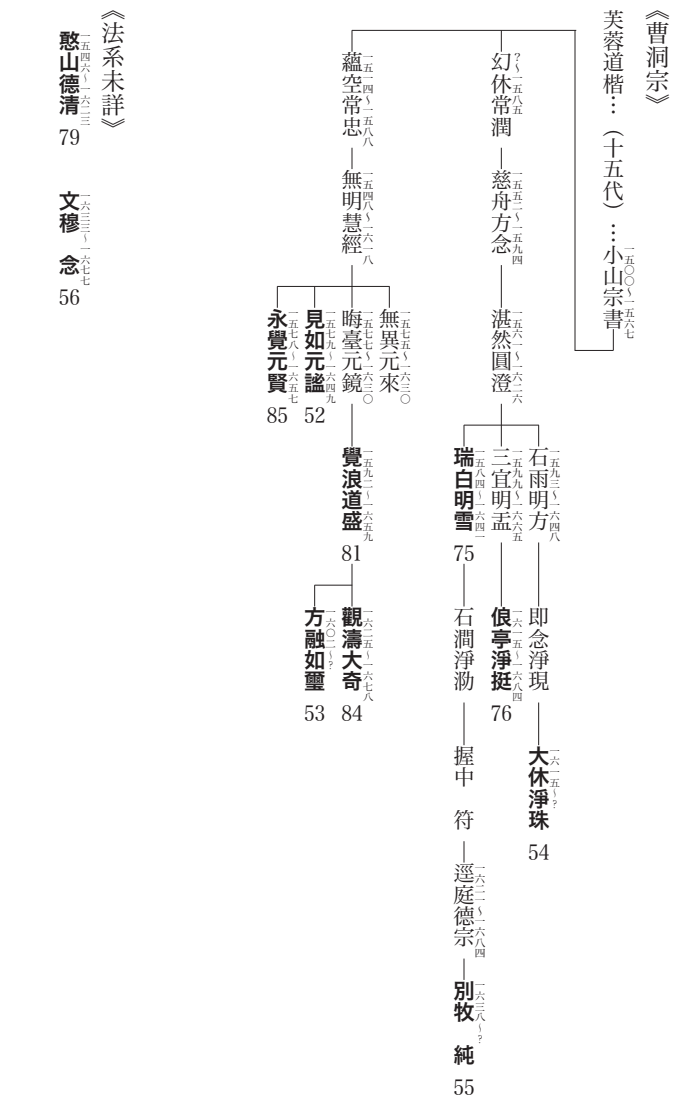
いわゆる「行實」とは、年尊（長生き）で德邁（尚德）な古人は、履踐（その行い）が幽微（奥深）〔くて分かりにくい〕ため、あるいは自分で

虎丘紹隆…（四代）…雪巖祖欽…（九代）…無聞正聰




雪嶠圓信 一五七一～一六四七
天隱圓修 一五七五～一六三五 67
石車通乘 一五九三～一六三八
朝宗通忍 一六〇四～一六四八
萬如通微 一五九四～一六五七 3
木陳道忞 一五九六～一六七四 78
石奇通雲 一五九四～一六六三
牧雲通門 一五九九～一六七一 4
浮石通賢 一五九九～一六七一 5
林野通奇 一五九五～一六五二 6
古雪眞喆 一六一四～? 7
性空行臻 一六〇八～一六七八
獨冠行敬 一六一三～一六七二
虛舟行省 一五九九～一六六八 68
石關行凌 一六一四～? 19
祇園行剛 一五九七～一六五四 尼
鐵關能
介為行舟 一六一一～一六七〇
季總明徹 一六〇六～? 尼 20
遠菴本儂 一六二三～一六八二
山暉行澣 一六二一～一六八七
大方行海 一六〇四～一六七〇 21
二隱行謐 一六〇六～一六六五
自閒行覺 一六〇九～一六六一 22
笑堂明 23
雲峩行喜 一六二三～一六七六 24
宕山行遠
何一超自 31
水鑑慧海 一六二六～一六八九 80
香嚴芳桂 一六三一～一七〇八 32
一揆超琛 一六二五～一六七九 尼 50
象林本眞 一六二〇～一六九一
永濟融 33
一揆元揆 一六三四～? 34
古律範
野竹福慧 一六二三～? 35
梓舟船 一六一九～? 36
芝巖超秀 37
憨予洪暹 38
古宿胡尊 一六二九～一六八五 39
奇然超智 一六一〇～一六七四 64
洗心照水 一六五四～? 42
子雍成如 尼 43
秀野明林 一六一四～? 65


《臨濟宗》Ⅱ
虎丘紹隆（一〇七七～一一三六）
應菴曇華
密菴咸傑
破庵祖先
無準師範
斷橋妙倫（一二〇二～一二六一）
方山文寶
無見先覩
白雲智度
八峰繁昌
俊
無際明悟
月溪太岡
澄
壽峰本善（一四一九～一四八二）
夷峰方寧（？～一四九一）
寶芳（？～一五一九）
進
野翁
曉
無趣如空（一四九一～一五八〇）
古堪性沖（一五四〇～一六一一）
南明慧廣（一五七六～一六三〇）
鴛湖妙用（一五八七～一六四二）
介菴悟進（一六〇二～一六七三）
45
東巖眞燦（一六二三～？）
47
竹菴眞衍（一六二一～一六七七）
66
古林機如（一六三二～？）
49
妙雲眞雄（一六二四～？）
74
斷愚眞智（一六二二～一六七五）
48
一初悟元（一六一五～一六七八）
46
《臨濟宗》Ⅲ
大慧宗杲（一〇八九～一一六三）
懶菴鼎需（一〇九二～一一五三）
木庵安永
晦翁悟明
苦口良益
筏渡普慈
相國道顯
小庵行密
一仰圓欽
無念智有
荊山懷寶
鐵牛德遠
月明聯池（一五七二～一六二八）
吹萬廣眞（一五八二～一六二九）
鐵壁慧機（一六〇二～一六六八）
三山燈來（一六一四～一六八五）
50
大笑性崇（一六三三～？）
51
喬松玄億（一六一九～？）
72


《曹洞宗》
芙蓉道楷…（十五代）…小山宗書（一五〇〇～一五六七）
幻休常潤（？～一五八五）
慈舟方念（一五五二～一五九四）
湛然圓澄（一五六一～一六二六）
石雨明方（一五九三～一六四八）
即念淨現
大休淨珠（一六一五～？）54
三宜明盂（一五九九～一六六五）
浪亭淨挺（一六一五～一六八四）76
瑞白明雪（一五八四～一六四一）75
石澗淨泐
握中 符
遥庭德宗（一六二二～一六八四）
別牧 純（一六二八～？）55
蘊空常忠（一五二四～一五八八）
無明慧經（一五四八～一六一八）
無異元來（一五七五～一六三〇）
晦臺元鏡（一五七七～一六三〇）
覺浪道盛（一五九二～一六五九）81
觀濤大奇（一六二五～一六七八）84
方融如璽（一六〇二～？）53
見如元謐（一五七九～一六四九）52
永覺元賢（一五七八～一六五七）85
《法系未詳》
憨山德清（一五四六～一六二三）79
文穆 念（一六三三～一六七七）56

説いて後裔を警(いまし)めたり、あるいは〔弟子たちが〕記録して龜鑑(手本)として垂(しめ)したものである。

所謂行實者、古人年尊德邁、履踐幽微、或自說以警後裔、或記錄以垂龜鑑。［33］

つまり「行實」に〈自述〉と〈他撰〉の二種類の存在を認めた発言であるが、宋代から清代までの「行實」の存在を合理的に説明したものであろう。実際、他撰の「行實」は宋代から明清期にかけて時代を問わず作成し續けられている(4)。

通時代的なものという觀點から言えば「行狀」も同様であるが、〈自述〉・〈自撰〉の「行狀」は存していないのに對し、前述のごとく、明末清初期の「行實」の大多数は〈自述〉であり、そのことがそれ以前の「行實」とは性格を異にする最大の特徴となっている。

また、この「行實」という呼稱そのものは、さほど大きな意味を持つものではない。「行實」は(2)以下の「行緣（行由）」「行略」「行脚」「行録」と呼び名は違っているが、實質的な文章の内容形式に大差は無く、また文章内では題目とは別の名前を使ってその當該文章を呼んでいる場合が多いのである。

たとえば「行實」と題された文章の中で、當該の文章のことを別の表現を用いた例として、「行脚」と呼んでいるものが十二點［10・12・15・16・24・28・30・35・40・48・53・75］、「行緣（行由）」が十一點［7・8・14・23・26・27・37・38・43・49・51］あり、その他「參履始末」［1・2］・「參方因緣」［6］・「入道因緣」［11］・「生平履歷」［11］・「所行事業」［39］などと記されているものもある。

「行緣（行由）」など他の題目のものも同様で、「行實」とは逆に、「行緣（行由）」の中には「行實」［58・61］や「入道因緣」［69］などと記されているものもあるし、本文は「行略」と題されているのにその『語録』の「目録」では「行實」と書かれている場合［73］や、「行狀」と題されているのに「目録」では「行

實」と書かれている場合［69］もある。つまり嚴密に題目で區別される性格の文章ではなかったのである。

(b)〈自述〉の「行實」などが基づいた祖型

では、「行實」などの一連の類似した傳記の文章は何に基づいて作られたのであろうか。

作成するに當たって意識された文章の形式は、恐らく前述した通り、明の南藏・北藏に收載されている宗寶本『六祖壇経』の「行由第一」（T48-347c～350a）であったと思われる。

『壇經』の「行由」の冒頭は、先ず護法による説法の要請で始まる。

その時、〔慧能〕大師が〔曹溪〕寶林〔寺〕に着くと、韶州（廣東省曲江縣）の刺史（＝官名）である韋〔名は璩〕と官僚たちが山に入って、師に城中の大梵寺の講堂で、大衆のために佛縁を開いて説法してくれるよう要請した。師が陞座すると、刺史と官僚三十餘人、儒教の學士三十餘人、出家者・在家者千人餘りが、同時に禮拜して、佛法の要點を聞きたいと願い出た。

時、大師至寶林。韶州韋刺史（名璩）與官僚入山請師、出於城中大梵寺講堂、爲衆開緣説法。師陞座次、刺史官僚三十餘人、儒宗學士三十餘人、僧尼道俗一千餘人、同時作禮、願聞法要。

これに対して、慧能は次の様に答えたと言う。

〔慧能〕大師は大衆に告げて言った、「善知識（皆さん）、菩提（さとり）をひらく自性（自分の本性）は、本來清淨であり、この心を用いさえすれば、直ちに成佛を完了するのだ。善知識（皆さん）、ひとまず慧能（わたし）の行由（経歴）、法を得た事意（事情）を聞きなさい」。

大師告衆曰、「善知識、菩提自性、本來清淨。但用此心、直了成佛。善知識、且聽惠能行由、得法事意」。

これに續けて、慧能は自らの經歴と、神秀との遣り取りや、五祖弘忍から印可を得た經緯について、事細

かに述べる。そして、説法が終わり、次の様にして文章が結ばれる。

一衆（人々）は法を聞き、歓喜（よろこ）びながら禮拜をして退出した。

一衆聞法、歡喜作禮而退。

明末清初期における「行實」「行繇（行由）」の類も、要請→説示→禮謝という、ほぼこれと同じ體裁を取っている。もちろん、要請や禮謝の双方［21・41など］もしくは禮謝の部分のみ［55・73など］が省略されている場合もあり、多少の差異が存するし、簡潔化されている場合が多いが、概ね同様の構成である。特に簡單明瞭な例を二つ擧げれば次の様な形である。

一日（ある日）、衆（弟子）たちが方丈に入ってきて、〔師に〕行實を示すよう請（ねが）った。師は言った、「…（傳記の説示省略）…」。一衆（弟子）たちは感謝の禮拜をして退室した。

一日衆入方丈、請示行實。師曰、…（中略）…。一衆禮謝而退。［9］

一日（ある日）、大衆（弟子たち）が方丈に赴いて、師に行脚（修行）の因縁について請問（質問）した。師は言った、「…（傳記の説示省略）…」。一衆（弟子）たちは感謝の禮拜をして退室した。

一日大衆赴方丈、請問師行腳因緣。師云、…（中略）…。一衆禮謝而退。［15］

ただ、『壇經』と類似しているとは言え、『壇經』とは違う、もしくは『壇經』には無い二つの要素が明末清初期の「行實」類には見える。

〈要素1〉説示した場所

『壇經』では講堂での「陞座」となっているが、右記の二例では説いた場所が方丈となっている。

もちろん「陞座」［50・51］や「入堂」［68］という場合もあるが、説示の場所が書かれた「行實」「行繇（行由）」のほとんどが「方丈」［4・9・12・15・16・20・22・24・25・27・28・31・40・42・47・49・57・59・60・61・64・69・70・71＝24箇］、「入室」［26・34・38・39・44・55・63＝7箇］、「室中」［13］となっており、自室である方丈で話したものとなっている。

〈要素2〉説示の辭退

これには形式的な側面もあるであろうが、弟子たちから「行實」「行繇（行由）」を請われた際、師はすぐに應じることなく「固辭」［20・31・55・66］して斷るケースが目に付く。

たとえば破山海明の法嗣である14密行寂忍の「行實」には次の様にある。

師が坐っていた折、昆拙（タンセツ）禪人が衆（弟子）たちを率い、禮拜して香を炷（た）き、〔「行實」を〕説くよう請（もと）めた。師は顔色を變えて言った、「家の醜（恥）を何（どう）して外に揚（しめ）すのに堪えられようか、蛇を畫くのに寧（どう）して足を添（書き加）えたりする必要があろうか。山僧（わたし）の惡狀（悪行）を那（どう）して言い傳えられようか」。昆〔拙〕等（たち）は再拜して、啓（申し上）げて言った、「伏望（どう）か和尚、慈悲を吝（おし）まれることなく〔「行實」を説いて〕、初機（初心者）たちの矜式（手本）にさせて頂き、兼ねて魔外（悪魔・外道）の千萬讒狺（数え切れない讒言）を杜（封じ込）めて下さい」。師は喟然（溜息をつい）て言った、「…（傳記の説示省略）…」。昆〔拙〕禪人が衆（弟子）たちを率いて香を焚き禮拜しようとすると、〔師は〕拄杖を拈（持ち上）げて一時（一斉）に〔弟子たちを〕打散（追い散ら）して、方丈に歸った。

師坐次、昆拙禪人率衆、作禮炷香、請説。師作色曰、「家醜何堪外揚、畫蛇寧用添足。山僧惡狀、那可言傳」。昆等再拜、啓曰、「伏望和尚不吝慈悲、令彼初機有所矜式（手本にする）、兼杜魔外千萬讒狺」。師喟然曰、…（中略）…。昆禪人擬率

衆焚香作禮、拈拄杖一時打散、歸方丈。［14］

ここでは弟子たちが「再拝」して願い出たので、仕方なく「行實」を説いたという形となっているが、同じように「懇求すること再に至る（懇求至再）」［73］と二回請われた例も今一つある。しかし、「三顧の礼」を踏まえてであろうか「再三」［32・42・55・60・74］請われたという記述が多く、更には「再四」［20］請われたという例も見える。

ただ、斷っているのは単に形式的に遠慮しているわけではなかろう。そもそも、自らの参歴を語ることは、ともすれば自ら十重禁戒の第七「自讃毀他戒」に堕する可能性もあり、修行者にとっては飽くまで他人事であって、己事究明に資さない所行だと考えられるのである。次の様な63奇然超智の「行録」の發言も、遠慮した言葉で述べながらそのことを暗に示しているのであろう。

このような〔修行行脚の〕説話〔をすること〕は、家の〔中の〕醜い事柄を揚す愧ずべきものであり、〔悟りの〕明眼いた人の前では、一場の笑具だ。

這般説話、愧揚家醜、明眼人前、一場笑具。［63］

(c)〈他撰〉の「行狀」の代用品化

自述の「行實」は、生前に作られたものであるから、当然、遷化とその後の事柄は記されていない。ところが、その「行實」に遷化の様子やその後の建塔などの文章を附加して、生涯の記録としたものがいくつかある。

10敏樹如相・11燕居德申・52見如元謐・55文穆念の四つの「行實」がそうであり、彼らの『語録』には

「行實」以外に「塔銘」など、當人の生涯にわたる傳記を述べた資料は一切附録されておらず、「行狀」や「塔銘」の代替物として扱われていたことが分かる。附加された文章には長短の差があるが、たとえば10敏樹如相の場合、「行實」の本文の末尾の「學徒の微雪は衆たちと同に禮拜して退出した（微雪學徒、同衆禮拜而退）」に續けて、次の様な文章が附加されている。

師（＝敏樹）は一日、侍者を喚ぶと、監院に傳えて供〔養〕を設けた。嗣法門人の道廓が、衆を領れて寢堂に供を上え、香を拈じて禮〔拜〕し畢わると、師は云った、「老僧の報緣は已に謝り、今、衆と別れることになる。汝等は、士大夫の處で『塔銘』を索取って、名位を竊んで〔顯〕彰してはならない。各おの宜か珍重に。〔私の〕偈を諦く聽きなさい」と。〔偈を説いて〕云った、「『我は法王爲り、法に於いて自在なり』〔と『法華經』の譬喩品第三に言う通りで〕、〔私は〕來去自由、縱橫無礙である」と。〔そして〕跏趺して逝った。春秋七十〔歳〕、夏臘四十五〔年〕。康熙の歳次は壬子〔十一年（一六七二）〕十一月初三日の亥時に示寂した。塔は慈雲本山に建てられた。

師一日喚侍者、傳監院、設供。嗣法門人道廓、領衆寢堂上供、拈香禮畢。師云「老僧報緣已謝、今與衆別。汝等不可向士大夫處、索取塔銘、竊彰名位。各宜珍重、諦聽偈」。云「我爲法王、於法自在。來去自由、縱橫無礙」。跏趺而逝。春秋七十、夏臘四十五。於康熙歳次壬子十一月初三日亥時示寂。塔建慈雲本山。

また、同様に生前に自撰した「銘」に文章を附加した例がある。84觀濤大奇の「壽藏銘并序」がそれであり、『觀濤奇禪師語録』巻頭の「目次」では単に「塔銘」と記されている。この『語録』には「銘」以外に、他撰の「銘文」や「行狀」などは附録されていない。「壽藏銘」に附加された文章は次の通りである。

師（＝觀濤）は「行實」を説いた後、疾が復た作こって起きられなくなった。〔康熙十七年（一六七八）〕

六月望（十五日）に至って、偈を説いて衆（弟子達）と辭（わか）れた。〔その〕偈に云う、「五十四秋（年）の風月、幾（ほと）んど諸人の爲に漏洩す。七月初十（十日）に到るを待って、者箇（こ）の時節を記取せよ」。初九（九日）に迄（およ）んでも、猶（な）お晏息（やすらか）なること常（普段）の如（よう）であった。初十（十日）の早（あさ）、湯を索（もと）めて沐浴し、衣を更（か）えて端坐した。申（午後四時）を越え酉（午後六時）に及んで、泊然に逝（亡くな）った。世（行）壽五十有四〔歳〕。僧臘三十有五〔年〕。〔遺體を〕留めること七七（四十九日）、茶毘（火葬）して塔（墓）を建てた。皆な師の遺囑に遵（したが）ったものである。　門人の興潤が〔記〕録し、併（なら）びに識（しる）す。

師説行實後、疾復作、不起。至六月望、説偈辭衆。偈云「五十四秋風月、幾爲諸人漏洩。待到七月初十、記取者箇時節」。迄初九、猶晏息如常。初十早、索湯沐浴、更衣端坐。越申及酉、泊然而逝。世壽五十有四。僧臘三十有五。留七七、茶毘建塔。皆遵師遺囑云爾。門人興潤録併識。

更に、「行實」の末尾に、遷化後に文章を書き足す準備をした、もしくは正確な情報を得て後に追加して文字を彫る準備をしたと考えられるケースも見られる。30蓮峰素の「行實」の末尾には、次の十六字が付け加えられている。この「行實」が載せられている『蓮峰禪師語録』にも、「塔銘」「行狀」の類は附録されておらず、簡易的な「行狀」への變更を睨んでのものだと思われる。

臘（行年）は八十■〔歳〕、坐夏（出家して）五十■〔年〕。塔（墓）は國懽寺の西麓に建てられた。

臘八十■、坐夏五十■。塔建國懽寺西麓。

(d)擬似「自述」の「行實」

弟子から依頼されて「行實」を述べた体裁を取りながら、主語が一人稱の「余」「予」ではなく、なぜか三人稱の「師」になっているものがある。22隱元隆琦と36梓舟船の「行實」がそれである。

隱元の場合、弟子の請願の前置きの後、「師云」で傳記の叙述が始められているが、それに續く文章は、「師の俗諱は曾昺（師俗諱曾昺）」などと、以下、なぜか全て自稱の部分が「予」や「余」ではなく三人稱の「師」となっている。隱元の『語録』としては、平久保章編『新纂校訂隱元全集』（開明書院・一九七九年）に四十三種類が擧げられているが、その中で隱元の「行實」が收載されているのは、『嘉興藏』の十六卷本と、『全集』の底本となっている十六卷本の唐本、及び三十卷本の和刻本『普照國師廣録』だけである(5)。『嘉興藏』本と『全集』の底本とは、内容の相異は卷十六の「小佛事」の有無だけであり、刊記も同じで、ほぼ同じ刊本である。よって「行實」も同文であるが、後に出された『廣録』の「行實」は、内容は同じであるものの、文中の「師」の部分が全て「山僧」と一人稱に變更され、整合性が取られている。

もう一つの梓舟の「行實」は、短い前置きの後に、「余は四川成都府直隸童川州の〔出身で〕、父の姓は何、母の姓は李なり（余四川成都府直隸童川州、父姓何、母姓李）」で始まっており、最初は「余」という一人稱が用いられているが、それ以後は、隱元の「行實」同様、「師云」などと三人稱で語られている。

なぜこの様な變則的な形になっているのか理解し難い。板刻には多大な經費を要するし、編修の際の單なる手落ちとは考えにくい。但し、隱元の「行實」の場合は、後の『語録』で訂正を加えられているから、當初、刊刻を急ぐあまりに目が行き届かなかった可能性は殘る。

(e)「行實」「行繇（行由）」等における文章の改變……その記述内容の信頼性

〈自述〉の「行實」や「行繇（行由）」の類の資料は、聞き書きであるから、自分自身で文章を書いた〈自撰〉の資料に比してその記述内容の信頼性が低いことは言うまでもない。弟子の手になる記述である以上、

自身の嗣法師に對して潤色がなされることは容易に考えられるし、筆記者の能力に頼る面が存するから誤記もあり得る。前節の一人稱の表示なども、文章の内容が信頼に足るかどうか不安を感じさせる。しかし、隱元の「行實」の場合もそうであるが、明末清初期の「行實」「行繇（行由）」の類は自身の在世中に刻出された『語録』に掲載されている場合がほとんどであり、口述した直後に遷化した場合は別にして、當然、出版に當たって本人がその内容を點檢したと考えられるし、少なくとも刻出後に刊本に目を通して加筆訂正等を行うことは可能だったはずである。その意味では、〈自撰〉の資料と同様の價値が存すると思われる。但し、述べた本人が點檢できるということは、逆に當人の都合によって書き替えも可能だということになる。

明末清初期の禪僧が一人當たり生涯に出版した『語録』の數は、隱元の四十三種類は別格としても、一人で何度も出版したケースは數多い。在世中に次々に刻出された『語録』は、示寂後、弟子たちの手によって一つの『語録』として再編されることが多いために、纏められる以前の個別の『語録』が遺らなかった場合もあるであろうが、複數の『語録』が遺されている禪僧もいる。曹洞宗の無異元來（一五七五～一六三〇）・永覺元賢（一五七八～一六五七）・覺浪道盛（一五九二～一六九五）・爲霖道霈（一六一五～一七〇二）、臨濟宗の密雲圓悟（一五六六～一六四二）・費隱通容（一五九三～一六六一）・木陳道忞（一五九六～一六七四）・牧雲通門（一五九九～一六七二）・水鑑慧海（一六二六～一六八九）などがそうであり、決して數は少なくない(6)。そしてその『語録』の中に多くの「行實」「行繇（行由）」等が載せられているわけである。

中でも注目されるのは隱元の嗣法師の費隱通容の『語録』に載せられた「行繇」の存在である。彼には次に示す四種類の『語録』が遺されている(7)。

①行璣等録『費隱禪師語録』七卷二冊（内閣文書所藏・崇禎七年（一六三四）頃刻本）

②隆琦等編『費隱禪師語録』十卷二冊（駒澤大學所藏・崇禎十二年（一六三九）頃刻本）
③隆琦等編『費隱禪師語録』十六卷八冊（駒澤大學所藏・明暦三年（一六五七）覆唐本和刻本）
④隆琦等編『費隱禪師語録』十五卷四冊（嘉興藏・康熙初年刻本）

このうち、④の嘉興藏の十五卷本が費隱遷化後に最終的に編纂された『語録』であり、卷十五に費隱の生涯について詳述した王谷撰『福嚴費隱容禪師紀年録』二卷が收載されている。①～③は、④より以前、費隱在世中の出版であり、遷化後に編まれた『紀年録』はもちろん附されていないが、その代わりに「行緜」が收載されている。逆に『紀年録』が入れられた④には、「行緜」が載せられていない。恐らく、『年譜』が收載されているから、類似した傳記資料である「行緜」はもはや重複して收載する必要はないと判斷されたものであろう。

最終的な「行緜」の削除の是非はともかく、問題は、同じ「行緜」の文章であるはずなのに文章に變化があるという事實である。同じ「行緜」を新たな『語録』に載せる必要があるならば、前の『語録』のものをそのまま轉載すれば濟むはずなのに、①～③に收載された各「行緜」の間には、文章の長さに大きな相違があるのである。①の「行緜」は十四丁五行あるが、②は十一丁五行、③は十丁一行と翻刻の度に段々と短くなっている。在世中の『語録』であるから、文章を推敲する際に自ら削除整理を行なった可能性もあるし、あるいは編纂した弟子がその都度改變したのかも知れないが、内容に關わる看過できない大きな變更が存在している。

以前、別の論攷の注記で指摘したことがあるが(8)、費隱の悟道因緣の部分で、費隱が嗣法師である密雲圓悟から痛打を受けた表現について、①の「行緜」では「本師（密雲）、手中の極大の番菩提珠を將（も）って、盡力（力一杯）、頭

を照けて一打す（本師將手中極大番菩提珠、盡力照頭一打）」（巻七・9a）となっているが、その部分を、②③では「本師便ち打つ（本師便打）」（十巻本・巻一〇・7b、和刻本・巻一六・6b）と大きく削除を加えているのである。費隱は、法侄である玉林通琇（一六一四～一六七五）との論争の中で、「後に我が本師（密雲）に參じたが、接する際に大機大用を以い、我は七棒の下で、頭顱が幾乎ど打裂させられかけた（後參我本師（密雲）、接以大機大用、使我七棒之下、頭顱幾乎打裂）」（『費隱禪師別集』巻九「又判狂解上」・14b～15a）と言い、費隱と論爭した歷然淨相（生卒年不詳）も曾て費隱について、「自ら『密雲老人の痛棒に從って悟入した』と謂っている。所以ら一味に瞎棒を人に加えて、それを本分と謂っているのだ（自謂從密雲老人痛棒悟入。所以一味瞎棒加人、而謂之本分）」（『歷然普説』附録「闢詰」・和刻本2a）と述べている。これらのことから考えると、費隱は棒機用と悟道因緣との結び付きを強調するため、自らの「行繇」中の「番菩提珠」の語を「棒」に故意に書き替えた可能性がある。「棒」ではなく「數珠」では都合が惡かったのであろう。密雲の「番菩提珠」の使用については、費隱と同門の4牧雲通門の「行實」にも、「老人（密雲）、番菩提の數珠を以って、頭を照けて便ち打つ（老人以番菩提數珠、照頭便打）」（駒澤大學所藏『牧雲和尚語録』巻一〇・6a）とあり、痛打に頻用していたと思われる(9)。

以上のような費隱の禪の在り方にも關わる改變とは別に、今一つ、彼の「行繇」が〈自述〉なのか〈自撰〉なのかという、形式に關わる大きな變更が加えられた可能性が費隱の①～③『語録』の「行繇」にはある。①の『語録』所載の「行繇」の冒頭は次の様になっている。

黃檗〔で結冬していた〕期〔間〕内の〔崇禎六年〕十二月初四日の下午（午後）、西堂の隱元〔隆〕琦公が、慈俊・不受・了一・時學・又度・白漚・時輝・無得・龔居士等と同（一緒）に、方丈に到り、師（＝費隱）に「行繇」を説くよう請（ねが）った。師は云った、「《山僧は因地中（修行）には本分を守っていなかったので、敗闕（失態）が固（まこと）に多

かった。一時に説出ったら、恐らく條貫らないだろう。謾謾と書き出して、衆兄弟のために證明かするのを待ちなさい」。師は〔部屋の〕内に入り〔「行緜」を〕書いて云った、》「山僧の生縁は、這の福清縣江陰里で、何氏の子〔として生まれたの〕である。…（中略）…山僧の往常の行徑について、《敗闕を漏逗したから、》恐らく衆兄弟の心田を塗汚してしまったことだろう。今《既に山僧に説出るように請ったのだから、山僧の平昔の曲折だ葛藤がこの様に》甚大だ差ずべきものであることが知ったであろう。《即に火で燒却い、上板してはならない》」。

黄檗期内十二月初四日下午、西堂隱元琦公、同慈俊・不受・了一・時學・又度・白漚・時輝・無得・龔居士等、到方丈、請師説「行緜」。師云、「《山僧因地中、不守本分、敗闕固多。一時説出、恐不條貫。待謾謾書出、與衆兄弟證明」。師入内書云、》「山僧生縁、便是這福清縣江陰里、何（1a/b）氏子。…（中略）…山僧往常行徑、《漏逗敗闕、》恐塗汚衆兄弟心田。今《既請山僧説出、則知山僧平昔葛藤曲折如此》可羞之甚大。《即宜把火燒却、不可上板》也」。（①七巻本・1a～b／15b）

文中の《　》の部分は、十巻本・十六巻本で削除された文字である。七巻本の「行緜」の《　》の部分に據れば、費隱は口述ではなく文章を書いて弟子たちに見せた上で、出版を禁じたことになっている。ちなみに十巻本では同じ部分が次の様になっている。

師（＝費隱）が黄檗に住していた一日、西堂の隱元〔隆〕琦公が、慈俊・不受・了一・時學・又度・白漚・時輝・無得・龔居士等と同に方丈に到り、師に「行緜」を説くよう請った。師は云った、「山僧の生縁は、者の福清縣江陰里で、何氏の子〔として生まれた〕。…（中略）…山僧の往常の行徑〔の話〕は、恐らく衆兄弟の心田を塗汚してしまったことであろう。今迫られて已むを獲ず、一場、敗闕を漏逗した

が、甚だ羞ずべきことである」。

師住黄檗、一日西堂隱元琦公、同慈俊・不受・了一・時學・又度・白漚・時輝・無得・龔居士等、到方丈、請師説「行緜」。師云、「山僧生緣、便是者福清縣江陰里、何氏子。…（中略）…山僧往常行徑、恐塗汚衆兄弟心田。今迫不獲已、漏逗敗闕一場。可羞之甚也。（②十巻本・1a／12a）

十六巻本の「行緜」もこれとほぼ同様であり[10]、〈自述〉の形式を取っている。これに對して、七巻本の「行緜」は、もともと費隱自らが書いた〈自撰〉の文章であったことが分かる。だとすれば、先に述べた「番菩提珠」の部分も含めて信頼性が高い記述ということになり、②③の『語録』での改變が意圖的であったことが浮き彫りになろう。

「行緜」にしろ「行實」にしろ、取り扱いに注意すべきことが分かるのである。

(f)「行録」

尚、「行緜（行由）」以外に、唐代以來存在する資料としてすぐに連想されるものに『臨濟録』などに見える(5)「行録」がある。同名の「行録」は明初以前では、次の五點が存しているが、全て他撰の資料である。

①臨濟義玄（？～八六七）：撰者名無し「行録」（『鎮州臨濟慧照禪師語録』・T47-504b）

②雲門文偃（八六四～九四九）：集賢殿雷岳録「雲門山光泰禪院匡眞大師行録」（『雲門匡眞禪師廣録』巻下・T47-576a）

③葉縣歸省（首山省念の法嗣）：撰者名無し「廣教勘辯語并行録偈頌」（『古尊宿語録』巻二三「汝州葉縣廣教省禪師語録」・Z118-232b～c）

④法華全舉（汾陽善昭の法嗣）：撰者名無し「行録」（『古尊宿語録』巻二六「舒州法華山舉和尚語要」・Z118-248a）

⑤中峰明本（一二六三～一三二三）：法弟比丘祖順録法弟比丘祖順録「元故天目山佛慈圓照廣慧禪師中峯和尚行録」（『天目中峰廣録』巻三〇附録・B25-972b）

②雲門文偃と⑤中峰明本の「行録」は、「行狀」と同様の總合的な傳記資料として『語録』に附録されたものである。①臨濟義玄の「行録」は、黄檗會下での修行の有り様と、示寂に至るまでの各地での行脚遍歴を載せたもので、傳記と言うより修行の記録であり、『臨濟録』の本文の一部を形成している。末尾に「嗣法小師風穴延沼謹書」と記された「臨濟慧照禪師塔記」と呼ばれる略傳が附されており、これを併せれば一應、總合的な傳記資料としての體裁となる。③葉縣歸省の「行録」は弟子や諸方の禪匠との問答を集めたものであり、④法華全舉の「行録」は諸方を行脚しての問答のみである。

つまり、上記の「行録」は一定した体裁が存在する文章ではなく、「修行の記録」を中心とした資料とでも呼ぶべきものなのである。

明末清初期の「行録」としては〈自述〉の76知空學蘊（一六一三～一六八九）の「行録」があるわけだが、それ以外に、水鑑慧海（一六二六～一六八九）の「天王和尚行録」（『天王水鑑海和尚五會録』巻六附録・J29-307a）と慧覚照衣（一六〇五～一六七三）の「清故湖山治平照衣慧覺和尚行録」（『慧覺衣禪師語録』巻三・J35-774c）がある。しかし、いずれも他撰であり、知空の「行録」が珍しい〈自述〉としての存在なのである。

(g)〈自撰〉の資料……『年譜』

最後になるが、〈自撰〉の資料としての『年譜』を取り上げたい。

明末清初期以前の禪僧の『年譜』としては、次に擧げる唐末に一點、南宋に二點の三人のものが存在する。

①大慧宗杲（一〇八九～一一六三）：禪人祖詠編『大慧普覺禪師年譜』一卷（J01-793a）

②雪峰義存（八二二～九〇八）：『雪峰眞覺大師年譜』（崇禎戊寅序刊『雪峰義存禪師語録（眞覺禪師語録）』卷下附録・Z119-487c～491b）

③普菴印肅（一一一五～一一六九）：『〔普菴印肅禪師〕年譜』（永樂二十一年序刊『普菴印肅禪師語録』卷一・Z120-265d～266a）

このうち、南宋版や日本の五山版が現存し、禪僧の代表的な『年譜』として著名なのが、①大慧の『大慧普覺禪師年譜』一卷である。この『年譜』は單本として『大慧普覺禪師語録』とは別行されており、後に明末の『嘉興藏』に入れられたことから、明末清初期における『年譜』の手本的な存在になったと考えられる。大慧の『年譜』については、先賢の詳細な研究があるのでそちらを參照されたい(11)。

②③は單本ではなく、それぞれの『語録』中に收載された形を取っている。②雪峰の『年譜』は、明の崇禎十一年戊寅（一六三八）の石雨明方（一五九三～一六四八）撰「雪峯禪師語録序」を附し、翌年の「刻雪峰語録緣起」を冠して、林弘衍が編次した二卷本『雪峰眞覺禪師語録』の末尾に、至治元年辛酉（一三二一）の雪峰悟逸の「跋文」に續けて收載されているもので、撰者も撰述の時期も明らかではない。いずれにしても古いものではなく後世の編纂と思われ、二卷本の出版に合わせて編纂された可能性もある(12)。

また、③普菴の『年譜』は、『普菴印肅禪師語録』三卷に收載されているが、『語録』自體がキチンとした體裁を具えていない。『語録』の卷頭に永樂二十一年四月の成祖永樂帝の「御製序（御製普菴至善弘仁圓通智慧叔感妙應慈濟眞覺昭貺慧慶護國宣教大德菩薩實録序）」と、同じく成祖の永樂十八年十二月の「封普菴師制」が

附されているが、「序」と「制」の末尾には何れも「右〔の文章〕は『續文獻通考』第二百四十七卷に載せられている。寶永〔八年〕辛卯（一七一一）春正月、道忠が鈔出（わたし）して、本録の首（はじめ）に置いた（右『續文獻通考』第二百四十七卷載。寶永辛卯春正月、道忠鈔出、置本録之首）」（Z120-265b;c）という無著道忠（一六五三～一七四五）の書き入れがある。また、「序」「制」に續けて「傳法宗派圖」・「年譜」・「悟道因緣」・「塔銘」があり、その後に再び「御製普菴（云云）序」があって、ようやく「上堂示衆」などの本文が始まり卷二・三へと續いている。恐らく無著の手による編修途中の『語録』であろうか。『年譜』そのものも非常に簡單なものであり、撰者名なども無い。これも②同様、古いものではなく、永樂年間以降の編纂か、もしかしたら無著の作かも知れない(13)。

つまり、禪門の『年譜』としては南宋代の大慧のものだけが、明末以前では來歷も体裁も整った唯一のものと言えるのである。ところが明末清初期には、他撰の『年譜』として次の十點が存する。

①漠月法藏（一五七三～一六三五）：吳虎丘山雲嵓寺嗣法門人弘儲編『三峰和尚年譜』一卷（『三峰藏和尚語録』卷一六附録・J34-203c）

②密雲圓悟（一五六六～一六四二）：

(a)法孫晉昌唐元竑重訂『天童密雲禪師年譜』一卷（費隱通容編『密雲禪師語録』卷一二附録、J10-75c）

(b)繼住明州天童寺嗣法門人道忞編『天童密雲禪師年譜』不分卷（『進本 密雲禪師語録』卷9～10・LJ54-569a）

③費隱通容（一五九三～一六六一）：嗣法門人資福行觀山陰王谷仝集『福嚴費隱容禪師紀年録』上下二卷（『費隱禪師語録』卷一四附録・J26-182b）

④破山海明（一五九七～一六六六）：嗣法門人二祖印巒輯『雙桂破山明禪師年譜』一卷（『破山禪師語録』卷二

○附録・J26-93c）

⑤鐵壁慧機（一六〇三～一六六八）：前住潭州萬峰嗣法門人至善編『治平鐵壁機禪師年譜』一卷（二十卷本『慶忠鐵壁機禪師語録』卷二〇附録・J29-665c）

⑥顓愚觀衡（一五七九～一六四六）：金陵紫竹門人音乘編『五臺顓愚和尚年譜』一卷（光緒廿年重刊本、上海圖書舘所藏、序跋無し・全九六丁〈影印本＝『上海圖書館藏珍本年譜叢刊』第六冊・北京國家圖書館・二〇一五年〉）

⑦玉林通琇（一六一四～一六七五）：得度小師嗣法孫超琦輯録『大覺普濟能仁國師年譜』上下二卷（『普濟玉琳國師語録』卷一三～一四・B27-646a）

⑧三山燈來（一六一四～一六八五）：南海普陀嗣法門人性統編『高峰三山來禪師年譜』一卷（單本／J2-759c）

⑨丈雪通醉（一六一〇～一六九五）：嗣法門人徹鋼等編『昭覺丈雪醉禪師紀年録』一卷（康熙庚申（十九年・一六八〇）序刊、駒澤大學所藏十二卷本『昭覺丈雪醉禪師語録』附録、序一丁・本文四七丁）

⑩聖可德玉（一六二八～一七〇一）：門人發鳴等編『華巖聖可玉禪師年譜』一卷（康熙甲子（二三年・一六八四）序・康熙四十二年刊、駒澤大學所藏十卷本『華巖聖可禪師語録』附録、序一丁・本文二六丁）

この時期に『年譜』の作成が流行していた事實が窺われる。②の密雲の『年譜』が二種類あるのは、門下の法嗣である費隱通容と木陳道忞が對立したことによる結果である(14)。

そして、更に〈自撰〉の『年譜』も數は少ないものの次の二點が作成されている。

①憨山德清（一五四六～一六二三）：『憨山老人自序年譜實録』上下二卷（『憨山老人夢遊集』卷五三～五四、Z127-473d～489c）

②木陳道忞（一五九六～一六七四）：『山翁忞禪師隨年自譜』（新嘉坡『東方學報』第一卷・第一期・一九五七、お

よび抄本＝『禅門逸書続編』第一〇冊）

〈自撰〉の宿命で自身の遷化の記事を書くことは不可能であるし、そもそも書き續けている途中の段階でどの時期に出版するのかを決めるのは難しいであろう。單なる修行行脚の経歴を述べる「行實」などとは自ずと性格を異にしているのである。

①憨山の『年譜實録』は、遷化する前年の天啓二年（一六二二）七十七歳まで自筆で書かれており、すべてが「余」という一人稱で統一されている。亡くなった翌天啓三年の條だけは「師」という三人稱で書かれており、補筆であることが分かる。末尾に錢謙益（一五八二～一六六四）が順治十五年戊戌（一六五八）に書いた後記があり、この『年譜』の由來が述べられているが、それに據れば、憨山下で首座をしていた寄菴通炯が所持していた「手筆草藁」を、通炯の歿後、法孫の今照・今光が「繕寫」して謙益に「封寄」し、それを「付梓」したもので、天啓三年條は上首弟子の福善などが「續記」したものだという（『憨山老人夢遊集』巻五四・Z127-489a）。つまり、憨山の遷化後、三十五年を經た清初の上梓であって、憨山より一世代下の禪僧たちが活躍していた時期と重なることになる。

②木陳の『隨年自譜』は、刊本は現存せず、『禪門逸書續編』第十冊（漢聲出版社・一九八七）に收載された寫本と、新嘉坡『東方學報』第一卷に載せられた活字本が存するだけである。内容は、木陳の生年から崇禎十三年（一六四〇）四十五歳までの『自譜』であり、七十九歳で遷化した木陳の後半生の資料は載せられていない。新嘉坡『東方學報』の編輯者である賀光中は、末尾の識語の中で、「文章内容から類推して順治十三年（一六五六）六十歳の時に作られ、避忌されるところがあって四十五歳以後が芟薙（削除）されたものであろう」という内容のことを述べている(15)。憨山の『年譜』とは撰述された時代が違うし、憨山のように最晩

年の述作というわけでもない。いかにも人一倍名譽にこだわった木陳らしい『自譜』撰述であったと思われる。

〈自撰〉である憨山の『年譜』は順治十五年の刊刻、木陳の『自譜』は順治十三年の撰述であり、〈自述〉の「行實」や「行繇（行由）」が多數作られた時期と時代が重なっている。費隱の「行繇」の改變などと考え合わせれば、もはや〈自述〉と〈自撰〉の區別も必要ないのかも知れない。

むすび

以上、明末清初期における〈自述〉と〈自撰〉の傳記資料についてその概略を見てきた。特に「行實」という形式を中心にした一連の〈自述〉の資料は、この時代獨自に發達した様式であり、注目に値しよう。

その中に書かれている、それぞれの禪僧の行脚・參究・悟道の體驗に關する記述は、誇張や宣傳的な要素があるにせよ、明清期の中國禪の修行の形態を如實に示すものであり、興味深いものがある。また、臨濟宗黄檗派が日本に傳えられた江戸期と時代的に重なっており、當時の中國禪の中における黄檗派の特殊性とその位置付け、その背景を知ることも可能である。

例えば、付法に當たって數多くの公案についての偈頌や著語を提出することが要求されたことは、次の33永済　融と39古宿胡尊の二人の資料に明らかである。いずれも密雲圓悟の三傳の法孫であり、隱元より一世代下に當たる禪僧である。

〔端午の日の上堂で、ひとしきり問答が終わった後〕、某（わたし）は感謝の禮拜をして、〔大〕衆（修行僧たち）の中に歸（もど）った。

其の後、〔師は〕古〔德〕の機緣や誓訛（雛解）な公案を、一一に擧出し、〔大〕衆（修行僧たち）に頌を拈るよう命じた。某は便に頌を拈り、甚に本師（嗣法師）〔である介爲行舟禪師〕の意に愜った。そして〔本師は〕源流（法系圖）・衣拂（袈裟拂子）・拄杖を一并せて〔某に〕付囑した。

某禮謝、歸衆。其後將古機緣誓訛公案、一一擧出、命衆拈頌。某便拈頌、甚愜本師之意。遂將源流衣拂・拄杖・一并付囑。（『永濟融禪師語録』巻下「行實」・J28-419a）

〔問答を行なった〕次の早（翌日）、師（＝宕山行遠）は二十則の公案を出して余に示した。余は接得（受け取）ると、是の日のうちに一一著語（それぞれ短評を付）けて呈上（献上）したが、甚に師の意に恰った。そして〔師は〕從上沿流并びに衣拂等の物（これまでの法系圖なら袈裟拂子）を當堂に〔余に〕付えた。

次早、師出公案二十則示余。余接得、是日一一著語呈上。甚恰師意。遂以從上沿流并衣拂等物、當堂付。（『古宿尊禪師語録』巻六「行實」・J37-443b）

卒業試驗とも言うべきものだったのであろうか。その他、さまざまな興味ある重要な事柄も資料中に垣間見られるが、それらについては、また稿を改めて論じたい。

注

（1）今回使用した『嘉興大藏經』はCBETA所載のテキストである。その底本となった『明版嘉興大藏經』全四〇冊（新文豊出版公司・民國七六年（一九八七））は『脩訂中華大藏經』第二輯・全一六〇冊（脩訂中華大蔵経会・民國五七年（一九六八）～六三年（一九七四））を縮小影印したものである。『脩訂中華大藏經』所收の「嘉興藏」は、第一輯の「磧砂藏」との重複部分を除いたもので完本ではないが、明清期の續藏・又續藏についてはそのまま收載されている。但し、新文豊出版公司本は、印刷に當たって版心を除去して縮小し、また影印本を更

に影印したこともあり、印刷の精度が落ち文字が讀み取りにくくなっている。そのため、ＣＢＥＴＡのテキストは作成入力の際の誤字が少なくない。注意が必要である。また、新文豊出版公司が底本にした『脩訂中華大藏經』第二輯は、影印を行う際、臺北國立中央圖書館（現在の國家圖書館）所藏本を用い、缺けている部分を駒澤大學所藏の「嘉興藏」本を用いて補遺しているが、駒大の「嘉興藏」に收載されていながら存在を見落とした『語録』が存する。そのため今回の資料輯集に當たり、『牧雲禪師語録』二十巻など一部の嘉興藏本については、駒澤大學所藏本を用いて補った。また、文字の誤りがあると考えらる場合には、『脩訂中華大藏經』所收本で確認を行なった。尚、新たに影印出版された「嘉興藏」として『徑山藏』全二三〇冊（北京圖書館出版社・二〇一六年）が存し、正藏を含む最も完備したものとされるが、手元にないため今回は使用していない。

（2）明末清初期に數多くの燈録が出版されたことも忘れてはならない。濟洞の爭いを引き起こした費隱通容の『五燈嚴統』二十五巻（順治十年・一六五三）を始め、『指月録』三十二巻（万暦三十年・一六〇二）・『五燈會元續略』八巻（順治五年・一六四八）・『續燈存藁』十二巻（康熙五年・一六六六）・『續指月録』二十一巻（康熙十八年・一六七九）・『續燈正統』四十二巻（康熙三十年・一六九一）・『五燈全書』百二十巻（康熙三十二年・一六九三）・『揑黒豆集』九巻（乾隆五十九年・一七九四）など枚挙に暇が無い。

（3）數は少ないが、「塔銘」と似た文章に「行道記」があり、その末尾には「銘文」ではなく「贊文」が附されている。たとえば笑隱大訢（一二八四～一三四四）の虞集記「元廣智全悟太禪師太中大夫住太龍翔集慶寺釋教宗主兼領五山寺笑隱訢公行道記（有贊）」（『笑隱大訢禪師語録』巻四附録・Z121-124b）や了菴清欲（一二八八～一三六三）の宋濂撰「慈雲普濟禪師了菴欲公行道記」（『了菴清欲禪師語録』巻九附録・Z123-392c）がそれである。

（4）管見の及ぶ範圍で宋代から明清時代までの『語録』に附録された他撰の「行實」には次の一五點が存在する。見ての通り、①②が宋代、③が元代で、残りの④～⑮は明末清初期のものである。

①宏智正覺（一〇九一～一一五七）：「行實」（『明州天童景德禪寺宏智覺禪師語録』巻四・J32-200c）

②運菴普巖（一一五二?～一二二二or一一五六～一二二六）：「炎宋安吉州道場山護聖萬歲禪寺運菴禪師行實」

（『運菴普巖禪師語録』一巻附録・Z121-328c）

③古林清茂（一二六二～一三二九）：「古林和尚行實」（『古林清茂禪師拾遺偈頌』巻下附録・Z123-287d）

④一揆超琛[尼]（一六二五～一六七九）：嗣法弟子普明狀「參同一揆禪師行實」（『參同一揆禪師語録』一巻・J39-16a）

⑤天樹行植（一六三二～一六八〇）：法侄祖杲頓首撰「行實」（『鶴林天樹植禪師語録』一巻・J37-757c）

⑥俍亭淨挺（一六一五～一六八四）：俍亭撰「愚庵（三宜明盂）先老和尚行實」（『雲溪俍亭挺禪師語録』巻一五・J33-792a）

⑦善權達位（一六一八～一六八四）：門人如純撰「行實」（『善權位禪師語録』二巻本巻二末尾・J39-929a）

⑧了宗超見（一六一四～一六八八）：「行實」（『盤山了宗禪師語録』巻四末尾・J40-38b）

⑨子肅超遠（一六三二～一六八九）：「行實」（『終南山蟠龍子肅禪師語録』一巻末尾・J37-733b）

⑩象林本眞（一六二〇～一六九一）：門人照水述「行實」（『白雲象林本眞禪師語録』一巻本巻一末尾・J39-703a）

⑪天翼巨翔（一六六二～一六九五）：小師寂珍述「行實」（『天翼翔禪師語録』巻下附録・J40-78b）

⑫天一大悅（一六三一～一六九七）：「行實」（『天一悅禪師語録』一巻・J39-933b）

⑬澹崖超原（一六三〇～一六九八）：門人明德等述「行實」（『通天澹崖原禪師語録』二巻本巻二末尾・J39-697c）

⑭柏山德楷（一六二九～一七〇二）：圓通通睿述「汾陽龍山華嚴堂上傳曹洞正宗第三十一世柏山楷禪師行實」（『山西柏山楷禪師語録』五巻本巻頭附録・J39-834b）

⑮善一如純（生卒年不詳）：侍者學正述「行實」（『善一純禪師語録』巻三末尾・J39-914a）

（5）二種類の十六巻本の刊記は、共に「癸巳（順治十年・一六五三）仲秋弟子性宗募刻／全録一十七卷[ママ]／板藏嘉興楞嚴經房流通」となっている。隱元が日本に渡来する以前に出された『語録』であり、『新纂校訂隱元全集』第一巻「解題」8～10頁に説明がある。また、『普照國師廣録』三十巻は隱元示寂の延寶元年癸丑（一六七三）以後、『普照國師年譜』を編修した南源性派が遷化した元禄五年（一六九二）までの間の開板とされている。こちらについても『全集』第一巻「解説」35頁に説明がある。

（6）明清期の『語録』については、拙編「明末清代仏教の語録・著述とその法系」（『東洋古典學研究（廣島大學）』第一〇集・二〇〇〇）を参照。

（7）費隠の『語録』の版本、並びにその内容については、拙論「明末清初僧諍研究資料について」（『第一届中國域外漢籍國際學術会議論文集』台湾聯合報・一九八七）に詳しい。尚、当該論攷で指摘しているように、費隠の『語録』としては、四種以外に博多崇福寺所藏の唐本『費隱禪師住金粟山廣慧禪寺語録卷一』があり、費隠在世中に出されたものであるが、二十九丁分だけの殘卷本であるため今回は省略した。

（8）拙稿「費隱通容の臨濟禪とその挫折―木陳道忞との對立を巡って―」（『禪學研究』第六四號・一九八五）の注（18）参照。

（9）費隠が「番菩提珠」で打たれて悟道したことについては、嘉興藏本『隱元禪師語録』卷九「源流頌」の「第三十五世費隱容禪師」の條に、「〔密〕雲、番菩提珠を以って便ち打つ（雲以番菩提珠便打）」（J27-269b）とあり、また『天王水鑑海和尚住金粟語録』卷二の「金粟費隱容和尚行狀」に「〔圓〕悟、番菩提珠を以って劈頭に便ち打つ（悟以番菩提珠劈頭便打）」（J29-314a）あるなど、費隱①『語録』の「行緜」の記述に沿った形となっている。

（10）③十六卷本では、出だしの部分に列記された弟子の中、「不受・了一・無得」の三人の名前が無く（1a）、終わりの部分の「往常」が「往嘗」に、「可羞之甚也」が「可羞之■也」と、文字の異同と欠落があり、また「敗闕一塲」の「敗闕」の二字が抜けている（10b～11a）。

（11）石井修道「大慧語録の基礎的研究」（上）（下）（『駒澤大學佛教學部研究紀要』第三一號・三三號、一九七三・一九七五）、同「大慧普覺禪師年譜の研究」（上）（中）（下）（『駒澤大學佛教學部研究紀要』三七號・三八號・四〇號、一九八〇・一九八〇・一九八二）、中西久味「中國國家圖書館藏『大慧普覺禪師年譜』についての覚え書き」（『新潟大學人文学部 人文科學研究』第一二九輯・二〇一一）、同「『大慧普覺禪師年譜』訳注稿」（一）～（六）（『比較宗教思想研究』第一四輯～第一九輯・二〇一四～二〇一九）を参照。

(12) 續藏本『雪峰眞覺禪師語録』の底本は、元祿十五年（一七〇二）、卍山道白（一六三六～一七一五）が二卷本に別本の序文・碑記文・贊・雪峰二十四景詩などを附録一卷として加えて出版した三卷本である。附録の末尾に付された卍山の後書きに據れば、「二卷録中有大師之年譜。而別本無之」（Z119-497a～b）とあるから、もともと二卷本に收載されていたものである。

(13) 尚、普菴の『語録』は『大日本續藏經（卍續藏經）』に收載されているが、京都大學圖書館に所藏されている『續藏經』の底本である「藏經書院本」の中にはこの『語録』の底本は殘されていない。

(14) 費隱と木陳の對立の結果、密雲の十二卷本の『語録』にも二種類が遺されている。その經緯については、前掲の拙稿「費隱通容の臨濟禪とその挫折—木陳道忞との對立を巡って—」（『禪學研究』第六四號・一九八五）に詳しい。

(15) 賀光中の識語の關係部分は次の通りである。

是譜傳自大埔民間，著録於『潮州藝文志』，無刊本。譜中「校」作「較」，「檢」作「簡」，猶避明諱，當作於北遊之前。「丙申一歲」條云，「播北遷南，坐不席暖者四十年」。「乙卯二十歲」條云，「自此奔走道途，歲不下三千里矣」。以「二十歲後」「奔走四十年」推之，當作於順治十三年六十歲之間。而自明神宗萬曆二十四年丙申起，至毅宗崇禎十三年庚辰即止，以後不載，似非全書。蓋平生好諍，自謂「亦多譽多毀」，其有所避忌，移寫時，遂芟薙之歟。（新嘉坡『東方學報』第一卷・第一期・一九五七、三〇四頁）

尚、木陳の詩文集である『百城集』三十卷（北京國家圖書館所藏）には、各卷の卷首に附された「目録」の標題の下に、それぞれの詩文が撰述された年次と場所が明記されており、『年譜』の缺をある程度補うことができる（但し卷五の「目録」は無いため、康熙九年から一三年までの、平陽時代の文章については年次・場所が不明である）。

『天聖広灯録』巻八「黄檗章」訳注（三）

小川太龍

拙稿は『天聖広灯録』巻八「黄檗章」に対する訳注の第三回目であり、これをもって「黄檗章」の訳注作業が一応の完成となる。

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（前々号『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後半部一三段（第一九段―第三一段）を対象としている。分量としては「黄檗章」全体の分量の三分の一程度、後段の約半分にあたる。なお後段の前半部五段（第一四段―第一八段）は、前号『花園大学国際禅学研究所論叢』第一五号（二〇二〇年）に収録されている。

前々号収載の【前言】（二一九―二二三頁）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うえに、まとまったかたちとしては初出となる。すなわち拙稿の作業は、黄檗の思想分析、ひいては唐代禅の思想展開を考えるうえで重要な基礎となる。なお略号・凡例についても前々号の【略号・凡例】（二二四―二二五頁）を参照されたい。

目次

一九、見るとは
二〇、妄念を起こすな
二一、維摩の一黙
二二、菩提に身を潜める
二三、忍辱仙人と歌利王の喩え
二四、然灯仏授記がなされた時
二五、得られる真理などない
二六、祖師の心
二七、真の仏舎利
二八、参禅学道とは
二九、授けるものも得るものもない
三〇、一切の分別を離れる一心門
三一、諡号、塔名

【一九】

《原文》

問、「既言、『性即見、見即性。』祇如性、自無障礙、無剤限。云何隔物即不見。又於虚空中、近即見、遠即不見者、如何。」師云、「此是你妄生異見。若言隔物不見、無物言見、便謂性有隔礙者、全無交渉。性且非見

非不見、法亦非見非不見。若見性人、何処不是我之本性。所以六道四生・山河大地、総是我之性浄明体。故云、『見色便見心。』色心不異故。祇為取相作見聞覚知、去却前物、始擬得見者、即堕二乗人。中依通見解也。『虚空中、近則見、遠則不見。』此是外道中収。分明道、『非内亦非外、非近亦非遠。』『近而不可見者、万物之性也。』近尚不可見、更道遠而不可見、有什麼意智。」

（G四一五b―四一六a）

《訓読》

問う、「既に『性は即ち見、見は即ち性』と言えるに、祇如えば性、自ら障礙無く、剤限無し。云何が物を隔て即ち見ず。又た虚空中に於いて、近きは即ち見、遠きは即ち見ざるは、如何」と。師云わく、「此は是れ你が妄りに異見を生ず。若し物に隔たりては見ずと言い、物無くんば見ゆと言い、便ち性に隔礙有りと謂わば、全く交渉無し。性は且く見に非ず不見に非ず、法は亦た見に非ず不見に非ず。性を見る人の若きは、何処か我の本性に不是る。所以に六道四生・山河大地、総て是れ我の性浄明の体なり。故に云わく、『見色便ち見心』と。色と心と異ならざる故に。祇だ相を取りて見聞覚知を作すに、前物を去却りて、始めて見を擬さんと為さば、即ち二乗の人に堕す。依通の見解に中るなり。『虚空中に、近くば則ち見え、遠くば則ち見えず』と。此は是れ外道の中に収む。分明に道う『内に非ず亦た外に非ず、近きに非ず亦た遠きに非ず』と。『近きて見るべからずとは、万物の性なり』と。近きも尚お見るべからざるに、更に遠きて見るべからずと道えるは、什麼の意智か有らん」と。

《現代日本語訳》

問い、「先ほど『本性は見ることであり、見ることは本性である』と仰いました。つまり本性は自ら隔たりも、際限もないということですよね。では、物質が遮って見えないというのはどうなりますか。また、空間において近くでは見えるが、遠くて見えないというのはどうでしょうか」。師、「そのようなお前の言い分はデタラメで間違いだ。もしも物が遮って見えないと言い、物がなければ見えると言い、だから本性に隔たりがあって妨げると言うならば、それは全く的外れだ。本性について言えば見えることではないが、そうかといって見えないことでもなく、法もまた見えることではないが、そうかといって見えないことでもない。本性を見ると言うならば、どこが自己の本性ではないというのか。つまり、どこであれ全世界すべてがまるごと自己の清浄にして円かなる本性である。だから『色（もの）を見ることはそのまま心を見ることだ』と言うのだ。それは色と心とが異ならないからである。ただ特定の相を対象として認識しようとして、目の前の遮っている物を取り除いて、その先を見ようとするのは小乗の見解である。しかも薬で得るような下等な神通力の境地に過ぎない。『空間において近ければ見え、遠ければ見えない』というのは、仏教以外の話である。ハッキリと言うではないか、『〔真実の法は〕内ではなく、また外ではなく、近くではなく、また遠くでもない』と。そして『近くにあっても見ることができないというのは、物事の本質である』と。近いものですら見えないのであるから、ましてや遠いものが見えないなどと言うとは、一体どういう料簡だ」。

《語注》

○**問、既言……如何**　質問者は性と見を一体とする黄檗の教示（【一八】）を承けたうえで、①障害物の有無や、②距

離の遠近によって物が見えたり見えなかったりすることについて問う。

○**師云、此是你妄生異見……全無交渉**　質問者の見解を妄見として退ける。「若……者」は仮定を導く句法。「無全交渉」は肝心なところと無関係、的外れの意。『宛陵録』第一六段にも「若（も）し仏道は是れ修学して得と言わば、此（か）くの如き見解は全く交渉無し」〈若言仏道是修学而得、如此見解全無交渉〉（G三五三b―三五四a）と見える。

○**性且非見非不見、……色心不異故**　性や法というものは見や不見等の分別で捉えられるものではない。「性を見る」と言えば、見えないという立場を生み出し、分別の過ちを犯すことになる。見るという主体も見える客体も一体である。『大般若波羅蜜多経』巻八「転生品」に「於一切法非見非不見、……是為菩薩摩訶薩得浄慧眼」（T五・四三b）と見える。「六道四生・山河大地、総是我之性浄明体」という表現は、【一四】（四）語注参照。「見色便見心」は、目に見える事象は心が現れ出たものであるということ。馬祖が特徴的に用いる（『馬祖の語録』C二一、一九七）。

○**秖為取相作見聞覚知、……中依通見解也**　質問の①障害物があり見えないというのは、小乗の見解だと退ける。「依通」は薬や護符により得る神通力（『宝蔵論』「離微体浄品」T四五・一四七b）で、五通（道通・神通・依通・報通・妖通）のうちの一つ。

○**虚空中、近則見、遠則不見……有什麼意智**　質問の②距離の遠近により見えないというのは、外道の見解だと退ける。「非内亦非外、非近亦非遠」は、『華厳経』巻一二「菩薩十無尽蔵品」に「此の真実の法、有処の所に非ず、無処の所に非ず、内に非ず外に非ず、遠に非ず近に非ず」〈此真実法非有処所、非無処所、非内非外、非遠非近〉（「六十華厳」T九・四七七a）と見える。つづく「近而不可見者、万物之性也」は、『肇論』に「近きて知るべからずとは、其れ唯だ物の性かな」〈近而不可知者、其唯物性乎〉（T四五・一五一a）と見える。

【二〇】

《原文》

問、「学人不会。和尚如何指示。」師云、「我無一物。従来不曽将一物与人。你無始已来、秖為被人指示、覓契覓会、此可不是弟子与師倶陥王難。你但知、一念不受、即是無受身、一念不想、即是無想身、決定不遷流造作、即是無行身、莫思量卜度分別、即是無識身。你如今纔瞥起一念、即入十二因縁。無明縁行、亦因亦果。乃至老死、亦因亦果。故善財童子一百一十処求善知識、秖向十二因縁中求、最後見弥勒、弥勒却指見文殊。文殊者、即汝本地無明。若心心別異、向外求善知識者、一念纔生即滅、纔滅又生。所以汝等比丘、亦生亦老亦病亦死。酬因答果已来、即五聚之生滅。五聚者五陰也。一念不起、即十八界空。即身便是菩提花果、即心便是霊智。亦云、『霊台。』若有所住著、即身為死屍。亦云、『守死屍鬼。』」

（G四一六a）

《訓読》

問う、「学人会せず。和尚如何が指示す」と。師云、「我に一物無し。従来曽て一物を将て人に与えず。你、無始已来、秖だ人の指示を被り、契を覓め会を覓む為に、此可に是れ弟子と師と倶に王難に陥るにあらずや。你、但だ知れ、一念受けざれば、即ち是れ受身無く、一念想わざれば、即ち是れ想身無く、決定して遷流造作せざれば、即ち是れ行身無く、思量卜度分別莫くんば、即ち是れ識身無きことを。你如今纔かに一念を瞥起せば、即ち十二因縁に入る。無明、行を縁じ、亦た因なり亦た果なり。乃至老死も、亦た因なり亦た果なり。故に善財童子、一百一十の処に善知識を求むるも、秖だ十二因縁中向に求むのみ。最後、弥勒に見え、弥勒却って文殊を指して見えしむ。文殊とは、即ち汝が本地の無明なり。若し心と心と別に異なり、外向に善知識を求めなば、一念纔かに生ずるや即ち滅し、纔かに滅するや又た生ずるなり。所以に汝等比丘、亦た生な

り亦た老なり亦た病なり亦た死なり。因に酬い果に答えて已来、即ち五聚の生滅なり。五聚とは五陰なり。一念起こらざれば、即ち十八界空なり。即ぬ身便ち是れ菩提の花果なり、即ぬ心便ち是れ霊智なり。亦た云わく、『霊台』と。若し住著する所有らば、即ち身、死屍と為る。亦た云わく、『守死屍鬼』と」と。

《現代日本語訳》

問い、「私には分かりません。和尚様はどのようにご教導くださいますか」。師、「ワシは何も持ち合わせておらんぞ。これまで何かを人に与えたことなどない。お前は永遠の過去からこれまで、ただただ人に教えを仰ぎ、理解することを求めて来たために、これはまさに『弟子と師がともに王難に遭う』〔と喩えられるほどの罪〕ではないか。お前はただ、チラリとでも感受しなければ受はなく、チラリとでも思わなければ想はなく、決して流れに沿って物事を為さないならば行はなく、思慮分別をしなければ識がない、ということを知らねばならぬ。もしお前が今、チラリとでも妄念を起こせば、たちまちに十二因縁に陥ってしまう。〔十二因縁の始まりの〕無明（＝根源的な無知、迷い）が行を生み、それは原因となり結果となる。〔順々に十二因縁の最後の〕老死まで因果でつながっている。だから善財童子は百十箇所に師を求めまわるも、結局は十二因縁の中で求めていたに過ぎなかったのだ。最後に弥勒に見えた時、弥勒に指示されて文殊に見えた。文殊とはほかならぬお前の根源的な無明なのだ。もしも心と心とが別であって、外に師を求めるならば、一念がチラリと生じたかと思えばたちまち滅し、滅したかと思えばまた生じるという状態である。だからお前たちは生老病死〔という十二因縁の世界に〕に陥っているのだ。因果の世界に陥いって以来、全ては五つの集まりの生滅である。五つの集まりとは五蘊（＝色・受・想・行・識）である。この一念さえ起こらなければ、

たちまちこの世界は空となる。他でもないこの身体（＝色）こそが悟りの花と実であり、他でもないこの心（＝受・想・行・識）こそがこの上ない智慧である。また『霊台』とも言う。もしも執着を起こせば、この身体（＝色）はただの死体となりはてる。また〔その心（＝受・想・行・識）は〕「死体の番をする幽鬼」とも言えよう」。

《語注》

○**問、学人不会。和尚如何指示**　質問者は【一八】【一九】と続く黄檗の説示が理解できずに、更なる教示を求める。「学人不会」と述べ指示を請うのは、師の教示が理解できなかった場合の常套句。

○**師云、我無一物……此可不是弟子与師倶陥王難**　人に教示を求める修行者に対して指示すべきものなど何もなく、地獄行きだとたしなめる。「不曽将一物与人」は後段【二九】にも「無法与人」と見える。また、【一四】（五）に同意表現の、「皆見掌中都無一物。……」も見える。該当注参照。「与えるものなどない」という表現は師①百丈の語録にも、弟子②臨済の語録にも以下のように見える。①『天聖広灯録』巻九「百丈語」「別に法の人に与うる有る者、比外道と名づく」〈別有法与人者、比名外道〉（G四二一a―b）、②『天聖広灯録』巻一二「臨済章」「山僧、一法の人に与うる無し」〈山僧無一法与人〉（G四四五b）。「弟子与師倶陥王難」は、王難の具体的な内容は不明だが、そのままの形が『首楞厳経』巻九（T一九・一四九b―一五一a）に九箇所見え、無間地獄に堕ちること必至の口先で仏法を貶める輩を指す。「可不是」は文語の「豈不是」にあたり「～ではないか」の意。

○**你但知……即是無識身**　黄檗は五蘊中の心作用である「受・想・行・識」をそれぞれ挙げ、そこに心を傾けないことのみを知れと言う。「卜度」は憶測による判断。なお文中の「受身・想身・行身・識身」という語は他に用例を見ない語。按ずるに以下の二種の可能性があるか。①五蘊身という語を承けて、それぞれ受身……と付けている。②色と心を分けたうえで、心である「受・想・行・識」をそれぞれ色である身と対比しているか。訳では①の立場を取った。

○你如今纔瞥起一念……亦生亦老亦病亦死　チラリとでも妄念を起こせば因果による輪廻の苦しみから抜け出すことは叶わぬ。黄檗は外へ求めることが十二因縁の連環に陥ることにほかならないとたしなめ、『華厳経』「入法界品」に見える善財童子の弘法の旅と、十二因縁を関連付けて説く。善財童子は始め文殊の勧めにより求道の旅に出て諸方をめぐるも、弥勒に文殊こそが真の善知識であることを教示され、再び文殊に見えることにより普賢世界に入る。黄檗はその文殊が十二因縁の初めに位置する無明を指すと言う。また善財童子が百十箇所に師を求めたとは、五五人の善知識（文殊は二回）が自らの境地と、さらにその上の階位を語ることによる。「六十華厳」に「此の童子、昔、頻陀伽羅城において、文殊師利の教を受け、善知識を求め、展転して一百一十の諸（もろ）もろの善知識を経由し、菩薩行を問う」〈此童子者、昔於頻陀伽羅城、受文殊師利教、求善知識、展転経由一百一十諸善知識、問菩薩行〉（巻五八「入法界品」T九・七七二b）と見え、「八十華厳」巻八〇「入法界品」（T一〇・四三九b）にもほぼ同意文が見える。なお李通玄（六三五？―七三一？）の『解迷顕智成悲十明論』（T四五）や同、『華厳経合論』巻九二「入法界品」（Z六・四五六a―四六一d）も善財童子の旅と十二因縁を絡めて論じるが、善財童子の旅そのものが十二因縁をなぞるとは言わない。「若心心別異」は、本来分けることのできない一心を迷悟の二心に分けることを言う。【一四】（五）語注参照。

○酬因答果已来……亦云、守死屍鬼　妄念を起こさなければ一切は空に帰し菩提が現前する。「一念起こらざれば、即ち十八界空なり……即（ほかなら）ぬ心便（すなわ）ち是れ霊智なり」は黄檗の思想の中核にあたり、『伝心法要』第五段に「若（も）し十八界は有る所無しと了せば、六和合を束ねて一精明と為す。一精明とは即ち心なり」〈若了十八界無所有、束六和合為一精明。一精明者即心也〉（G三四五b）と言うに同じ。詳細は拙論「『伝心法要』に見る唐代禅の思想展開――ありのままの馬祖禅から空に回帰する黄檗の禅へ――」（『印度学仏教学研究』第六六巻一号、二〇一七年）を参照。「霊台」とは心のことであり、ここでは悟りに喩えられる「一心」を指す。『荘子』「雑篇、庚桑楚篇第二三」に「霊台なる者は持する有りて、而（しか）も其の持する所を知らず、而（すなわ）ち持すべからざる者なり」〈霊台者有持、而不知其所持、而不可持者也〉とあり、郭象（二五二―三一二）の注に、「霊台者、心也」と見える（『荘子集釈』巻八上、王孝魚点校、中華

書局本第四冊、一九六一年、七九三―七九四頁）。また北宋の『御製秘蔵詮』には「霊台者、理智之珠」（巻一五、K三五・八九〇a）、「霊台者、真心也」（巻二一、K三五・九二四b）とそれぞれ見える。「守死屍鬼」は死体の守をする鬼で、ここでは相に執着し輪廻に陥る者の心を指す。「守屍鬼」というかたちで『寒山詩』に「饒い你、得仙の人なるも、恰も守屍の鬼に似たり」〈饒你得仙人、恰似守屍鬼〉（C三三九）と見える。

【二一】

《原文》

問、「浄名黙然、文殊讃歎云、『是真入不二法門。』如何。」師云、「不二法門、即你本心也。説与不説、即有起滅。無言説時、無所顕示。故文殊讃歎。」云、「浄名不説時、声有断滅否。」師云、「語即黙、黙即語。語黙不二。故云、『声之実性亦無断滅、文殊本聞亦不断滅。』所以如来常説、未曽有不説時。如来説即是法、法即是説。法説不二故。乃至報化二身、菩薩声聞、山河大地、水鳥樹林、一時説法。所以語亦説、黙亦説、終日説而未嘗説。既若如是、但以黙為本。」

（G四一六a―b）

《訓読》

問う、「浄名黙然し、文殊讃歎して云わく、『是れ真に不二法門に入るなり』とは、如何」と。師云わく、「不二法門、即ぬ你が本心なり。説と不説とは、即ち起滅有り。言説無き時、顕示する所無し。故に文殊讃歎す」と。云わく、「浄名説かざる時、声に断滅有り否」と。師云わく、「語は即ち黙にして、黙は即ち語な

り。語黙不二なり。故に云わく、『声の実性も亦た断滅無く、文殊の本聞も亦た断滅せず』と。所以に如来常に説き、未だ曽て説かざる時有らず。如来の説は即ち是れ法にして、法は即ち是れ説なり。法と説と不二の故に。乃至、報化の二身と菩薩声聞、山河大地と水鳥樹林とは、一時の説と法なり。所以に語も亦た説にして、黙も亦た説、終日説いて未だ嘗て説かざるなり。既若に是くの如くなるに、但だ黙を以て本と為すのみ」と。

《現代日本語訳》

問い、「〔経典には〕維摩が沈黙し、文殊が賛嘆して『これこそ誠に不二の法門に入るというものだ』と言ったとありますが、どういうことでしょうか」。師、「不二の法門とはお主の本心にほかならない。説く説かないということであれば、そこには生起と断滅がある。〔それに対し〕言説が無い時には、説かれる対象も存在しない。だから文殊は褒め称えたのだ」。問い、「では、維摩が説かなかった時には、音声に断滅があるということでしょうか」。師、「〔そうではない。〕語ることこそ沈黙であり、沈黙こそが語ることだ。語と黙とは二つではない。そのため、『音声の本性にも断滅はなく、文殊の聴聞の本性にも断滅はない』と言うのだ。だから釈迦は常に説き、未だかつて説法していない時はなかったのだ。釈迦が説くということ〔動作〕は、説かれている法〔対象〕にほかならず、説かれている法〔対象〕は、まさしく説くということ〔動作〕にほかならない。それは説くということと説かれるということが二つではないからだ。だから報身と化身という二つの仏の現れと、それを聞く仏弟子たち、さらに山河大地、鳥や木々というのも、全て説き、説かれる法を体現しているのだ。また語るも説法、語らぬも説法、一日中説いて、一つも説いていないということだ。

このようである以上、ただ沈黙を以て真実とするだけだ」。

《語注》

○**浄名黙然、文殊讃歎云、是真入不二法門。如何**　質問者はいわゆる維摩の一黙について問う。この質問は『維摩詰所説経』巻二「入不二法門品」に見える以下を踏まえる。文殊の主張を維摩が黙して示し、文殊がそれを賛嘆し「不二の法門に入るとは、無言無説、無示無識にして問答を離れることだ」と述べる（T一四・五五一c）。「浄名」は維摩詰（Vimala-kirti）の漢訳名。「不二法門」は相対の分別を絶した境地。

○**不二法門、即你本心也……故文殊讃歎**　黄檗は維摩の沈黙は自らの本心を示すものだと答える。一心を得るには「黙契」するのみであることは『伝心法要』『宛陵録』を通して計六度説かれる。用例は【一四】（一）（五）（六）、【一八】語注をそれぞれ参照。

○**浄名不説時、声有断滅否**　説・不説に起滅があるという黄檗の説を承けて、維摩の言う入不二法門が滅にあたるか問うた。

○**語即黙、黙即語……既若如是、但以黙為本**　語と黙は不二であり、また説くことと、説かれる法も不二であり、世界が不可分である以上、黙契するのみだと述べる。語黙および一切を同一視した例が『宛陵録』第一〇段に見え「語黙動静、一切声色、尽是仏事」（G三五一b―三五二a）と言う。「声之実性亦無断滅、文殊本聞亦不断滅」とは言説がないということについて、声と聞の本性自体がそれぞれ滅するということではないことを言う。以下の『首楞厳経』巻六の文殊の偈の要約と考えられる。「声無きを無聞と号すれども、実に聞の性無きには非ず。声無きも既に滅する無く、声有るも亦た生ずるに非ず。生滅の二つ円に離る、是れ則ち常の真実なり。……衆生、本聞を迷いて、声に循うが故に流転す」〈無声号無聞、非実聞無性。声無既無滅、声有亦非生。生滅二円離、是則常真実。……衆生迷本聞、循声故流転〉（T一九・一三一a）。「報化二身」は仏の三身の法身を除いた報身と化身の二身。法身は仏の無

相の真理であり、報身と化身はそこから特定の相を取って現れたもの。報身は修行の果報により現れた仏の姿、化身は衆生済度の方便のための仏の姿。『伝心法要』第五段でも三身を引いた後、報化二身について以下のように言う。「報身・化身は皆な機に随い感じ現じ、……故に曰わく、『報化は真仏に非ず。亦た説法する者に非ず』（『金剛般若波羅蜜経論』T二五・七八四b）と」〈報身・化身皆随機感現、……故曰、『報化非真仏。亦非説法者』〉（G三四五b）。「菩薩声聞」は大乗と小乗の徒の意。先の「報化二身」と対となり、「報化二身、菩薩声聞」で種々の仏の相と様々な仏弟子を示す。「水鳥樹林」は、『観無量寿経』に「水鳥樹林及び諸仏と、出だす所の音声、皆な妙法を演ぶ」〈水鳥樹林及与諸仏、所出音声、皆演妙法〉（T一二・三四四b）と見える。ここでは「山河大地」「水鳥樹林」で仏や仏弟子だけでなく世界全てが説法であることを示す。「終日説而未嘗説」は、以下の僧肇（三七四・三八四―四一五）『注維摩詰経』巻二「弟子品」の説を踏まえる。

「夫れ法を説くとは、説くこと無く示すことなし。其れ法を聴くとは、聞くこと無く得ること無し」（『維摩経』巻一「弟子品」T一四・五四〇a）。肇曰く、「無説は豈に言わざると曰わんや。能く其の説く所無きを謂う。無聞は豈に聴かざると曰わんや。能く其の聞く所無きを謂う。其の説く所無きが故に、終日説いて未だ嘗て説かざるなり。其の聞く所無きが故に、終日聞いて未だ嘗て聞かざるなり。……」と〈「夫説法者、無説無示。其聴法者、無聞無得。」肇曰、「無説豈曰不言。謂能無其所説。無聞豈曰不聴。謂能無其所聞。無其所説故、終日説而未嘗説也。無其所聞故、終日聞而未嘗聞也。……」〉（T三八・三四七b）。

『宛陵録』第一〇段もこれを引き以下のように言う。「終日説くも何ぞ曽て説かん、終日聞くも何ぞ曽て聞かん。所以に釈迦、四十九年説くも、未だ曽て一字も説著かず」〈終日説何曽説、終日聞何曽聞。所以釈迦四十九年説、未曽説著一字〉（G三五二a）。また『伝心法要』第一五段にはこれに通じる、「終日喫飯未曽咬著一粒米、終日行未曽踏著一片地」（G三四九a）という表現が見える。なお『宛陵録』第一二段（G三五二b）は、出典元となる『維摩経』の「夫説法者……無聞無得」を引く。また【三〇】には「終日生而無生、終日滅而無滅」という表現が見える。「既若」で「～であるからには」の意。

【一一二】

《原文》

問、「『声聞人蔵形於三界、不能蔵於菩提者。』如何。」師云、「形者質也。声聞人但能断三界見修。已離煩悩、不能蔵於菩提。故還被魔王於菩提中捉得、於林中宴坐、還成微細見菩提心也。菩薩人已於三界、菩提決定不捨不取。不取故、七大中覓他不得。不捨故、外魔亦覓他不得。你但擬著一法、印子早成也。印著有、即六道四生文出。印著空、即無相文現。如今但知決定不印一切物、此印為虚空、不一不二。空本不空、印本不有。十方虚空世界諸仏出世、如見電光一般、観一切蠢動含霊、如響一般。見十方微塵国土、恰似海中一滴水相似、聞一切甚深法、如幻如化。心心不異、法法不異。乃至千経万論、秖為你之一心。若能不取一切相、故言『如是一心中、方便勤荘厳。』」

（G四一六b）

《訓読》

問う、「『声聞の人、形を三界に蔵すも、菩提に蔵すこと能わず』とは、如何」と。師云わく、「形とは質なり。声聞の人は但だ能く三界の見修を断つ。已に煩悩を離れ、菩提に蔵すこと能わず。故に還って魔王に菩提中に捉得せられ、林の中に宴坐するも、還って微細を成し菩提心を見るなり。菩薩の人は已に三界において、菩提、決定して捨てず取らざるなり。取らざる故に、七大中に他を覓むるも得ず。捨てざる故に、外魔も亦た他を覓むるも得ず。你、但だ一法を擬著むれば、印子早に成るなり。有に印著せば、即ち六道四生文出し、空に印著せば、即ち無相文現る。如今ま但だ決定して一切物に印せざることのみを知れば、此の印、

虚空為りて、一ならず二ならず。空は本と空ならざるに、印は本と有ならず。十方虚空世界の諸仏出世は、電光の一般を見るが如く、一切の蠢動含霊を観ぜば、響の一般の如し。十方微塵国土を見るに、恰も海中の一滴の水と相い似るが似く、一切の甚深の法を聞くも、幻の如く化の如し。心と心と異ならず、法と法と異ならず。乃至、千経万論は、秖だ你の一心為るのみ。若し能く一切の相を取らざれば、故に言う『是くの如き一心の中に、方便して勤めて荘厳す』と」と。

《現代日本語訳》

問い、「〔良く言われる〕『声聞の徒は現象世界（＝三界）に身（＝形）を潜めるが、悟りには潜めることができない』とはどういうことでしょうか」。師、「形とは身体のことだ。声聞の徒は、三界において邪悪な思いや、煩悩の盛んなるを断つことができるのみだ。煩悩をすでに離れているので、悟りに身を潜めることができない。だから魔王に悟りの中から引きずりだされ、静かに林の中で坐っていても、細かな煩悩を生じて悟りを求める心を見てしまう。〔それに引き換え〕大乗の徒は、この三界におりながら悟りを捨てることも取ることも決してしない。取らないがために、この世界をどんなに細かく分析しても彼を捉えることはできない。捨てるということがないため、魔王も彼を引きずり出すことができない。お前がなにか一つでも執着するのであれば、たちまちハンコというものができてしまう。それを有に押せば、この輪廻する世界と様々な生まれという印文を生じさせ、空に押せば無相という印文が現れる。決して何物にも印を押さないということのみを知れば、この印は虚空であって、一つでも二つでもない。空は本来、空ではないから、印はもともと存在しないことになる。十方に広がるこの虚空の世界に出現する数多の仏とは稲妻のようなものであり、

全ての蠢くものはコダマのようなものである。この宇宙の数え切れないほどの世界とは、ちょうど大海の中の一滴の水と同じようなものであり、全ての奥深い教えを聞くというも、それは夢幻のようなものである。一瞬一瞬の心は異なるものではなく、一つ一つのモノは異なるものではない。そして、幾千万もの経論に及ぶまですべてはただお前の一心にほかならぬのだ。あらゆる相に関わらなければこそ、『このような一心であってこそ、仏の方便や飾りが許されるのだ』と言えるのだ」。

《語注》

○**問、声聞人蔵形於三界、不能蔵於菩提者。如何**　声聞が三界に身を隠せても、悟りの中に身を隠せない。と言われていることについて尋ねる。この言葉は言及の仕方から当時人口に膾炙していたものと思しいが他に用例を見ない。「声聞」は小乗の徒である仏の教えを聞いて悟る者。【二一】語注参照。

○**師云、形者質也……不捨故、外魔亦貧他不得**　黄檗は声聞の徒は三界と菩提を分別するから悟りに身を隠すことができず、大乗の徒は三界と菩提を分別しないからこそ、悟りの中に身を隠すことができると答える。声聞道の至らないことは『伝心法要』第三段（G三四三b）、第四段（G三四四b）、第五段（G三四五a）においても説かれる。「三界」はこの現象世界の意味、【一四】（二）語注参照。「見修」は五つの汚れである五濁（＝劫濁・見濁・煩悩濁・衆生濁・命濁）中の見濁（＝よこしまな思想のはびこり）と煩悩濁（＝煩悩のはびこり）を指す。見修について黄檗は言及していないが、例えば道暹（生没年未詳、唐代天台僧）の『法華経文句輔正記』巻四に「見修とは、見は即ち見濁、修は即ち煩悩濁なり、専ら此の二つに由るなり」〈見修者、見即見濁、修即煩悩濁、専由此二也〉（Z四五・六七d）と見える。「魔王於菩提中捉得」は『維摩経』巻一「菩薩品」に見える以下の話を踏まえる。「静室」に居た持世菩薩の所に、帝釈天に化けた魔王波旬がやって来て、所有する天女を供養することを申し出る。持世菩薩は、それを拒絶するも波旬であることを見抜けなかった。しかし、そこにやって来た維摩は、波旬であることを看破しやり込

め、見抜けなかった持世菩薩をたしなめる（T一四・五四三a―b）。「於林中宴坐、還成微細見菩提心」も同「弟子品」に見える以下の話を踏まえる。林中に宴坐（＝静かな坐禅）する舎利弗に、維摩は、釈迦が認める真の宴坐（＝「煩悩を断ぜずして涅槃に入る、是れ宴坐と為す〈不断煩悩而入涅槃、是為宴坐〉」等）を説く（T一四・五三九c）。「微細」は細かな煩悩。【一四】（二）語注参照。「不捨不取」は黄檗の不即不離の立場を示す。【一四】（三）、【一九】を参照。また「不取不捨」のかたちが【一四】（三）に見えるので語注も参照。「七大」は『首楞厳経』巻三に見える、地・水・火・風・空・見・識の七つのこの世界の原理（T一九・一一九a）。「外魔」は天魔を言い、狭義には第六天の王である波旬を指す。

○你但擬著一法、印子早成也……印本不有　執着を起こせばたちまち万法が生じることを言う。決して執着することなく、空と見ることも執着にあたる。ここでは印と印文を、執着することと、執着により生じる世界をそれぞれ喩える。これは『大般涅槃経』巻二七「師子吼菩薩品」に見える、諸法の生じる様を印と印泥（＝印肉）により成された印文に喩えた一説を踏まえる（T一二・七八〇c）。また『宗鏡録』巻一一（T四八・四七七a）に「黄檗和尚云」として、字句の異同があるも「你但擬著一法……祇為你之一心」の箇所が引かれる。なお『伝心法要』第五段（G三四五b）にも印と印文の喩えが見えるが用法が異なる。『伝心法要・宛陵録』C五二―五三の該当箇所注も併せて参照。

○十方虚空世界、諸仏出世……如是一心中、方便勤荘厳　一切は空であるゆえに夢幻であり、それは一心より出ずると述べる。諸仏と蠢動含霊を取り上げ同位に扱う例が『伝心法要』に二箇所（第一段G三四二b、第三段G三四四a）、『宛陵録』に一箇所（第一六段G三五二b）それぞれ見える。「見十方微塵国土、恰似海中一滴水相似」は三千大千世界中の一世界を大海のひと滴に喩える。これは永嘉玄覚（六六五―七一三）の『証道歌』の一節「大千沙界は海中の漚、一切聖賢は電払の如し」〈大千沙界海中漚、一切聖賢如電払〉（T四八・三九六c）と同様に、一切法が夢幻である喩えと考えられる。なお『伝心法要』第一三段（G三四八b）も引いている。「心心不異、法法不異」「千経万論、祇為你之一心」は同意表現が見える、【一四】（五）語注を合わせて参照。「如是一心中、方便勤荘厳」は『梵

【二三】

《原文》

問、「如『我昔為歌利王割截身体。』如何。」師云、「仙人者、即是你心、歌利王者、好求也。不守王位、謂之貪利。如今学人積功累徳、見者便擬学、与歌利王何別。如見色時、壊却仙人眼、聞声時、壊却仙人耳。乃至覚知時、亦復如是、喚作『節節支解』。」云、「秖如仙人忍時、不合更有節節支解。不可一心忍、一心不忍也。」師云、「你作無生見・忍辱解・無求解、総是傷損。」云、「仙人被割時、還知痛否。」師云、「痛。」云、「此中無受者、是誰受痛。」師云、「你既不痛、出頭来覓箇什麼。」

（G四一六b―四一七a）

《訓読》

問う、「『我れ昔、歌利王の為に身体を割截せらる』という如きは、如何」と。師云わく、「仙人とは、即ち是れ你の心にして、歌利王とは、好み求むるなり。王位を守らざるは、之を貪利と謂う。如今の学人の積功累徳し、見ては便ち学を擬さんとするは、歌利王と何ぞ別ならん。色を見る時は、仙人の眼を壊却し、声を聞く時は、仙人の耳を壊却するが如し。乃至、覚知の時も、亦復た是の如きんば、喚びて『節節支解』と作す」と。云わく、「秖如えば仙人の忍うる時、合に更に節節支解有るべからず。一心もて忍うべからず、一心は忍えざるなり」と。師云わく、「你、無生見・忍辱解・無求解を作さば、総て是れ傷損す」と。云わ

く、「仙人割せらるる時、還た痛むを知る否」と。師云わく、「痛む」と。云わく、「此中に受くる者無し、是れ誰か痛みを受く」と。師云わく、「你既に痛まざるに、出頭し来りて箇の什麼をか覓めん」と。

《現代日本語訳》

問い、「〔経典に見える〕『私は昔、歌利王により身体を斬り割かれた』とはどういうことでしょうか」。師、「忍辱仙人というのは、お前の一心にほかならず、歌利王とは、選り好みをし求め回ることだ。王座を離れるとは、貪り執着することだ。近頃の修行者の功徳ばかり積み、何か見ては学び取ろうとすることは、歌利王とどこが違おうか。相を見る時は、仙人（＝一心）の眼を潰し、音声を聞く時は、仙人（＝一心）の耳を潰す、そして覚知の時も同様であれば、これを『身体がバラバラになる』と言うのだ」。問い、「〔そうであれば〕仙人が耐え忍んだ時、バラバラになってはならないでしょう。〔それは〕一心をもって耐えるということはなく、一心は耐えることではないのですから」。師、「お前が、生じない、忍辱、無求などの見解を起こすならば、それらはすべて〔一心〕を傷つけてしまう」。問い、「仙人は切り裂かれた時、苦痛を感じたのでしょうか」。師、「痛い」。問い、「ここに痛みを受ける者はいないのに、誰が苦痛を受けましょうか」。師、「痛くないというならばお前は、ノコノコやってきて何を求めておるのだ」。

《語注》

○**問、如我昔為歌利王割截身体。如何**　忍辱仙人が歌利王に身体を斬り割かれた、とはどういうことか尋ねた。仏の前世である忍辱仙人と歌利王（kaliṅgarāja・kalirāja）の以下の因縁話について問うた。

ある時、歌利王は宮女たちを連れて遊山に来るも疲れて眠ってしまう。宮女たちは王が眠ったので王の下を離れ、たまたまその山の修行者――仏の前世――に出会い法を聞く。目覚めた王はこれを見て怒り、その者が忍辱の修行者であることを知り、両手足、耳鼻を次々に斬り取りこれを試す。修行者は最後まで忍辱を捨てず、それにより王は深く懺悔する。

この話は、『賢愚経』巻二「羼提波梨品」（T四・三五九c―三六〇b）をはじめとする諸経に見える話であるも、「我昔為歌利王割截身体」は『金剛経』の一節。そこでは、一切の相を離れることの喩えとしてこの話が引用される（菩薩、応に一切の相を離れて、阿耨多羅三藐三菩提心を発すべきなり〈菩薩応離一切相、発阿耨多羅三藐三菩提心〉T八・七五〇b）。

○仙人者、即是你心……喚作節節支解　黄檗は忍辱仙人とは一心であり、歌利王とは分別し求めることであると答える。また歌利王が忍辱仙人を害したということは、修行者が歌利王が如く、求め回るばかりで、一心たる忍辱仙人を得ていないということだとも言う。無相なる一心と分別し求めればたちまち背くことを、忍辱仙人と歌利王にそれぞれ喩えている。『宛陵録』第一三段でも外に求めることを「歌利王の遊猟を愛す」〈歌利王愛遊猟〉と言い、心を外にふらつかせないことを忍辱仙人に喩え、身心が共に無であってこそ仏道に適うと言う（心を去って外に遊ばざる、即ち是れ忍辱仙人なり。身心供に無なる、即ち是れ仏道なり〈去心不外遊、即是忍辱仙人。身心供無、即是仏道〉G三五二b）。「好求」は修行者が避けるべきもの。『林間録』巻下に永明延寿（九〇四―九七六）の語として「今の学者、多く解会を好み求む」〈今之学者多好求解会〉（Z一四八・三一三d）と見える。「不守王位」は、無相なる一心から離れ分別することを、王が王座から立ち上がり離れるという即物的表現で示す。「見色時、……、聞声時、……覚知時、……」は無相なる一心が見聞覚知する時、個々の認識により分断されることを節節支解に喩えた。黄檗の言う見聞覚知については【一四】（三）語注を参照。なお諸経では、歌利王が眼を害したことは言わない。「節節支解」は身体をバラバラにすること。支解は肢解であり、手足を切り離すこと。

○秖如仙人忍時、……一心不忍也　一心たる仙人は無相であるからバラバラになることも忍び耐えるということもな

いのではないかと問う。経典の説から離れ一心は無相であるのだから分節不可ではないかと主張する。

○**你作無生見、忍辱解、無求解、総是傷損**　生ずるものなどない、忍辱、求めないなどの理解をするならば、それは分別をすることになり一心を傷つけることになると答える。一心に対して分別を働かせることを戒める。少しでも分別を働かせたならばたちまちに真理から遠ざかることを黄檗は、『伝心法要』『宛陵録』中でも繰り返しており、例えば『伝心法要』第四段に以下の様に見える。「学道の人、一念も生死を計すれば即ち魔道に落ち、一念も諸見を起こさば即ち外道に落つ。……」〈学道人一念計生死即落魔道、一念起諸見即落外道。……〉（G三四四b）。

○**此中無受者。……出頭来覓箇什麼**　一心であれば痛みを受けるという分別も生じないはずであるのに、なぜ痛いということがあるのか問う。それに対し黄檗は、痛くない、つまりお前はすでに一心であると言うならば、なぜ今ここに来て求めているのか、と矛盾が露呈した質問者を退ける。

【二四】

《原文》

問、「然灯仏授記、為在五百歳中、五百歳外。」師云、「五百歳中不得授記。所言授記者、你本心決定不忘不失、有為中不取菩提、但以了世非世。亦不出五百歳外別得授記、亦不於五百歳中得授記。」云、「了世非世、三際相可得已否。」師云、「無一法可得。」云、「何故言、『頻経五百世、前後極時長。』」師云、「『五百世長遠』、当知猶是仙人。故然灯授記時、『実無少法可得。』」

（G四一七a）

《訓読》

問う、「然灯仏授記は、為(は)た五百歳中に在るか、五百歳外か」と。師云わく、「五百歳中に授記を得ず。言う所の授記とは、你の本心決定して忘ぜず失せず、有為の中に菩提を取らず、但だ世と非世とを了ずる以てす。亦(ま)た五百歳外を出でて別に授記を得ず、亦(ま)た五百歳中に於いて授記を得るにあらず」と。云わく、「世と非世とを了ぜば、三際の相、得べき已否(や)」と。師云わく、「一法の得べき無し」と。云わく、「何が故に『頻に五百世を経て、前後極めて時長し』と言う」と。師云わく、「『五百世長遠』と、当に猶お是れ仙人なるを知るべし。故に然灯授記するの時、『実に少法の得べき無し』と」と。

《現代日本語訳》

問い、「釈迦が然灯仏より授記されたのは、〔釈迦として生まれる〕五百年以内のことか、それより以前のことでしょうか」。師、「五百年以内に授記することはできない。ここで言う授記とは、お前の一心が定まっていて忘れることなく失うことはない〔普遍である〕ということであり、作られたものの内に「悟り」を取ったりせず、ただ世間と非世間を悟るということだ。また五百年以前に授記を得たことはなく、また五百年以内に授記を得たこともない」。問い、「世間と非世間を悟ったならば、過去・現在・未来の相を得ることができるのでしょうか」。師、「一法たりとて得るものはないのだ」。問い、「では、どうして〔経典に〕『続けて五百年生を受けて、その時間は極めて長い』と言うのでしょうか」。師、「『五百世の長い時間』というのは、忍辱仙人の話であろう。然灯仏授記の時には、『何一つ得ることがない』とあろうが」。

《語注》

○**然灯仏授記、為在五百歳中、五百歳外**　質問者は燃灯仏授記の説話を踏まえ問う。諸経に釈迦の過去世である儒童菩薩は、燃灯仏（＝然灯仏・定光仏・錠光仏など）に未来において釈迦仏となることを予言されたことが見える。「授記」は仏が未来において成仏する保証を与えること。後に黄檗も指摘するが、燃灯仏授記が前世五百年中に行われたか否かという事は諸経に見えない。なお「為A、（為）B」は、A・Bどちらであるかを問う選択疑問の句法。

○**五百歳中不得授記……亦不於五百歳中得授記**　五百年以内に授記はなく、授記するとはお前の一心が普遍なることであり、時間・空間で規定することはできないと答える。「不忘不失」は真理が常住不変であることを言い、『大方等大集経』巻三〇「無尽意菩薩品」には「菩提之心不忘不失」（T一三・二〇七c）と見える。「了世非世」は世間、非世間を悟ること、すなわち全ての世界を正しく理解すること。『華厳経』巻四四「十忍品」に「菩薩の菩提を求め、世と非世間とを了じ、世に於いて住出せざるは、世の不可得なるを以て」〈菩薩求菩提、了世非世間、不於世住出、以世不可説〉（八十華厳、T一〇・二三六b）と見える。「五百歳中不得授記」「亦不出五百歳外別得授記、亦不於五百歳中得授記」は、どこにも授記を得るということはないことを言う。

○**了世非世三際相可得已否**　全ての世界を正しく理解すれば、時間という相は得ることができるか問う。黄檗は授記とは「了世非世」であると述べたので、ではそれを得れば質問者が問題とする授記の時を知ることが出来るのか問うた。「三際」は前・中・後の三際で、過去・現在・未来のこと。「已否」は已不、也無、以不と同様に句末について疑問をあらわす。

○**無一法可得**　得られるものなど何一つとしてないと答える。【一四】（五）語注参照。

○**何故言、頻経五百世、前後極時長**　ではなぜ「続けて五百の生まれを経た」という経典の文句があるのか問う。これは以下の唐代中期以降の作とされる『梁朝傅大士頌金剛経』の弥勒の頌を踏まえている。「又（また）た過去を念（おも）うに五百世に於いて忍辱仙人と作り（『金剛経』T八・七五〇b）、……弥勒頌して曰く、『暴虐唯だ道無く、時に歌利王と称す。君の遊猟に出ずるに逢い、仙人横に傷を被る。頻りに五百代を経て、前後極めて時長し。仙、忍辱の力を承わり、

今乃ち真常を証す』と」〈又念過去於五百世作忍辱仙人、……弥勒頌曰、『暴虐唯無道、時称歌利王。逢君出遊猟、仙人横被傷。頻経五百代、前後極時長。承仙忍辱力、今乃証真常』〉（T八五・五b）。上記から質問者が持ち出した五百世とは、前段【二三】の『金剛経』の歌利王と忍辱仙人の話となる。なお「頻」は、間を空けることなく続けての意。

○五百世長遠……実無少法可得　質問に挙げた経典の文句は忍辱仙人の話のものであり、燃灯仏授記の話のものではないと、質問者の引用そのものが間違っていることを指摘し、正しい出典から、得られるものはないことを強調する。前段【二三】で忍辱仙人が一心であると主張し続けたことと同様に、ここでは授記が一心であるという立場を貫く。

「実無少法可得」は同じく『金剛経』の以下の燃灯仏授記についての記述による。

若し法の如来の阿耨多羅三藐三菩提者を得ること有らば、然灯仏は則ち我れの与に受記せず。……実に法の阿耨多羅三藐三菩提を得る有ること無きを以て、是の故に然灯仏は我れの与に受記し、是の言を作す。……〈若有法如来得阿耨多羅三藐三菩提者、然灯仏則不与我受記。……以実無有法得阿耨多羅三藐三菩提、是故然灯仏与我受記、作是言。……〉（T八・七五一a）。

このことから質問者は『金剛経』に見える両話を取り違えており、当初の質問から間違っていることになる。なお『伝心法要』第一段（G三四二b）と第一〇段（G三四七a）、『宛陵録』第一〇段（G三五二a）もそれぞれ右記の文意を引いており、例えば『宛陵録』には以下のように見える。「我れ然灯仏の所に於いて少法の得べきもの有ること無し、仏即ち我れの与に授記す」〈我於然灯仏所無有少法可得、仏即与我授記〉。

【二五】

《原文》

問、「教中云、『銷我億劫顛倒想、不歴僧祇獲法身。』者、如何。」師云、「若以三無数劫修行、有所証得者、

尽恒沙劫不得。若於一刹那中獲得法身、直了見性者、猶是三乗教之極談也。何以故。以見法身可獲故。皆属不了義教中収。」

（G四一七a）

《訓読》

問う、「教中に云わく、『我が億劫顛倒の想を銷せば、僧祇を歴ずして法身を獲』とは、如何」と。師云わく、「三無数劫の修行を以て、証得する所有るが若きは、恒沙劫を尽くすとも得ず。一刹那中に於いて法身を獲得し、直に性を了見するが若きも、猶お是れ三乗教の極談なり。何を以ての故に。法身を見るを獲べきを以ての故に。皆な不了義の教中の収むるに属す」と。

《現代日本語訳》

問い、「経典に言う、『私の長きに渡る輪廻における誤った見解を消し去れば、無限に近い〔修行の〕時間を経ずとも悟りを得る』とはどういうことでしょうか」。師、「それは、気が遠くなるほどの時間をかけて修行して、得るところがあるというのは、無限の時間をかけても得ることはできないということだ。〔一方、〕一瞬のうちに真理を獲得し、すぐさま本性を見て取るということも、まだ仏教における方便の至言でしかない。どうしてか。それは、真理を見ることにより悟りを得ようとするからだ。これらは皆、方便を説く経典に収められるものに属すのだ」。

《語注》

○**教中云、……如何**　『首楞厳経』巻三の偈（T一九・一一九b）の文句を取り上げ、「真理に背く見解を除けば、長期間の修行を経ずとも悟りに至るという」意味を問う。「億劫」は百千万億劫の略、無限に近く長い時間。「顚倒想」は真理に背く見解、誤った見方。「僧祇」は三阿僧祇劫の略、悟りを得るまでの無限と言えるほどの長い時間。この文句は禅録にしばしば引かれる。

○**若以三無数劫修行……皆属不了義教中収**　長い時間かけて修行しても悟ることは出来ないと述べたうえで、一瞬で悟りを得、本性を見るという理解も退ける。それは本来、規定することのできない法身を概念化し、さらにそれを見て取ると対象化するからだと示す。幾劫の修行が無意味であることは『伝心法要』『宛陵録』でも繰り返し主張しており、【一四】（二）、【一八】語注をそれぞれ参照。また一心を概念化して得ようするならば、いくら修行しても無駄であることについても同じく【一八】語注を参照。「三無数劫」は三阿僧祇劫に同じ。「恒沙」はガンジスの河砂のように無数なる様。「恒沙劫」のかたちで億劫に同じく無限に近い時間。「三乗教」は衆生を導く方便である、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の教えで、【一四】（四）語注参照。「不了義教」はまだ真理を充分に説き示していない教えの意、方便を言う。『天聖広灯録』巻九「百丈語」においても、以下のように即心是仏が不了義教の語であると見える。「説道（いう）ならく、修行して仏を得、修有り証有り、是心是仏、即心即仏、是れ仏説にして、是れ不了義教の語なり。……」〈説道修行得仏、有修有証、是心是仏、即心即仏、是仏説、是不了義教語。……〉（G四二一b）。

【二六】

《原文》

問、「見法頓了者、見祖師意否。」師云、「祖師心出虚空外。」云、「有限剤否。」師云、「有無限剤、此皆数量対待之法。祖師心且非有限量、非無限量、亦非非有無限量。以絶対故。你如今学者、未能出得三乗教外。争

喚作禅師。分明向你道、一等学禅、莫取次妄生異見。『如人飲水、冷暖自知。』一行一住、一刹那間、念念不異。若不如是、不免輪廻。」

（G四一七a―b）

《訓読》

問う、「法を見て頓に了ずとは、祖師の意を見る否」と。師云わく、「祖師の心、虚空の外に出ず」と。云わく、「限剤有る否」と。師云わく、「限剤の有り無し、此皆な数量対待の法なり。祖師の心、且らく有の限量に非ず、無の限量に非ず、亦た限量の有り無しに非ざるに非ず。対を絶するを以ての故に。你ら如今の学者、未だ三乗教の外に出得ること能わず。争でか喚びて禅師と作さん。分明に你向道えり、一等の学禅、取次に妄りに異見を生ずる莫かれ。『人の水を飲むが如く、冷暖自ら知れ』と。一行一住、一刹那の間、念と念と異ならず。若し是くの如くならざれば、輪廻を免れず」と。

《現代日本語訳》

問い、「現象を見て頓悟するというのが、祖師の心を見て取ることでしょうか」。師、「祖師の心とは、虚空におさまらない」。言う、「それには限りはあるのでしょうか」。師、「際限の有り無しとは、測られた相対的なものにすぎない。祖師の心とは、限りが有るのでなく、また限りが無いのでもなく、限りが有ったり無かったりしないのでもない。それは対立を絶するからだ。お前たちのような近頃の修行者は、未だに各種の仏教の方便から出ることが適わぬ。そんなヤツをどうして禅師と呼べようか。お前にハッキリと言おう、禅を

学ぶにあたっては、いい加減に、また妄りに誤った理解をしてはならない。『人が水を飲むように、冷暖は自ら知れ』ということである。一挙手一投足、一瞬一瞬、一念一念の心に違いはない。こうでなければ、輪廻を免れぬであろう」。

《語注》

○**見法頓了者、見祖師意否**　事物を見て頓悟することが、祖師の心を見て取ることか問う。見法の正しいあり方について『伝心法要』第三段に「但だ一切法に於いて有無の見を作さざれば、即ち法を見るなり」〈但於一切法不作有無見、即見法也〉（G三四四a）とある。頓了の時間をおかず真理を悟るさまについて、「直下頓了」という形で『伝心法要』第三、四段に見える（G三四三b、G三四四b）。

○**祖師心出虚空外**　祖師の心は虚空を超越したものだと答える。『伝心法要』『宛陵録』では繰り返し一心を虚空に喩えるが、その虚空を概念化しそれに囚われることを戒めて『伝心法要』第六段は以下のように言う。「云わく、『此の法便ち虚空に同ずること得べけん否』と。師云わく、『虚空早晩か你向同有り異有りと道いしや。我暫く此くの如く説くに、你便ち者裏向解を生ず』と」〈云、『此法可得便同虚空否。』師云、『虚空早晩向你道有同有異。我暫如此説、你便向者裏生解。』〉（G三四六a）。なお前段【二五】と当段は、その内容や引用のつながりから一連の問答とも考えられる。

○**有限剤否**　虚空を超えた祖師の心に際限はあるのか問う。限剤は限量におなじ、数量を限定すること、際限。

○**有無限剤……争喚作禅師**　祖師の心は一切の分別を絶したものであり、それが分からぬ昨今の修行者を禅師とは言えないとなじる。一心がいかなる分別をもってしても捉えられないことを『伝心法要』第一段は以下のように言う。諸仏と一切衆生とは唯だ是れ一心のみにして、更に別に法無し。此の心は無始より已来、曽て生ぜず曽て滅せず、……有無に属せず、……一切の限量名言・縦跡対待を超過して、当体便ち是れ、念を動ずれば即ち乖く。猶お虚空の

辺際有ること無く測度すべからざるが如し〈諸仏与一切衆生唯是一心、更無別法。此心無始已来、不曽生不曽滅、……不属有無、……超過一切限量名言・縦跡対待、当体便是、動念即乖。猶如虚空無有辺際不可測度〉（G三四一a―b）。また【一四】（五）も参照。

「非有限量、非無限量、亦非非有無限量」は、諸経典に見える四句分別（非有・非無・非有無・非非有無）を踏まえていると考えられ、一切の分別を絶することを表現する。「三乗教」は【一四】（四）、前段【二五】語注参照。なお「三乗教外」は真の悟りのありかを指し、禅録にしばしば見える。例えば前段【二五】語注で引いた『天聖広灯録』巻九「百丈語」の後段に、修行して仏を得ることを許さない、修無く、証無き、非心非仏である「了義語」の同義として「三乗教外語」が挙げられる（G四二一b）。

○**分明向你道……不免輪廻**　心を直に看取しなければ輪廻に堕すとたしなめる。「一等」は一般に同じくある種の意。「取次」はいいかげん。【一四】（一）語注参照。「妄生異見」は同じ用例の【一九】参照。「念念不異」は「心心不異」に同じ、【一四】（五）語注参照。「如人飲水、冷暖自知」は『六祖壇経』「行由第一」（T四八・三四九b）に見え、『伝心法要』第一四段（G三四八b）も引く。輪廻について【一四】では、相に執着することにより輪廻に堕ちることを言う。

【二七】

《原文》

問、「『仏身無為、不堕諸数。』何故『仏身舎利八斛四斗。』」師云、「你作如是見、祇見仮舎利、不見真舎利。」云、「舎利為是本有、為復功勲。」師云、「非是本有、亦非功勲。」云、「若非本有、又非功勲、何故、『如来舎利、唯錬唯精、金骨常存。』」師乃呵云、「你作如此見解、争喚作学禅人。你見虚空、曽有骨否。諸仏心同太

虚。覓什麼骨。」云、「如今既有舎利、此是何法。」師云、「此従你妄想心生、即見舎利。」云、「和尚還有舎利否。請将出来看。」師云、「真舎利難見。你但以十指撮尽妙高峰為微塵、即見真舎利。」

（G四一七b）

《訓読》

問う、「『仏身は無為にして、諸もろの数に堕せず』というに、何が故にか『仏身舎利、八斛四斗』という」と。師云わく、「你是くの如き見を作せば、祇だ仮の舎利を見るのみにして、真の舎利を見ず」と。云わく、「舎利、為是た本有か、為復た功勲か」と。師云わく、「是れ本有に非ず、亦た功勲に非ず」と。云わく、「若し本有に非ず、又た功勲に非ざれば、何が故に、『如来の舎利、唯錬唯精にして、金骨常存たる』と」と。師乃ち呵して云わく、「你の此くの如きの見解を作す、争でか喚びて学禅の人と作さんや。你、虚空を見て、曽て骨有り否。諸仏の心、太虚に同じ。什麼の骨をか覓めん」と。云わく、「如今ま既に舎利有るに、此は是れ何の法ぞ」と。師云わく、「此你の妄想従り心生じ、即ち舎利を見る」と。云わく、「和尚還た舎利有り否。請う将ち出で来り看よ」と。師云わく、「真の舎利、見ること難し。你但だ十指を以て妙高峰を撮り尽して微塵と為せば、即ち真の舎利を見ん」と。

《現代日本語訳》

問い、「『仏の身体は生死を脱した真理であり、あらゆる計量を離れる』と言いますのに、どうしてまた『仏舎利（＝仏の遺骨）は八斛四斗ある』と言うのでしょう」。師、「お前がそのような見解をなすならば、それ

は仮の舎利を見るだけであり、真の舎利を見ることはできない」。言う、「舎利とは本来的なものでしょうか、それとも修行によるものでしょうか」。師、「本来的なものでも、修行によるものでもない」。言う、「本来的なものでも、修行によるものでもないならば、どうして『仏舎利はひたすら精進するからこそ、格別の風格が常にある』と言うのでしょう」。師は叱りつけた、「お前のようなヤツをどうして禅僧と言えようか。お前は虚空を見て骨を見出すのか。諸仏の心は虚空と等しいものである。何の骨を求めると言うのだ」。言う、「すでに仏舎利はございますのに、これはどういうことでしょうか」。師、「それはお前の妄想により心が生じて、舎利を見ているのだ」。言う、「和尚、舎利はありましょうか。しっかりとご覧下さい」。師、「真実の舎利とは見難いものだ。お前が素手で須弥山を粉々に出来たならば、真実の舎利を見ることができよう」。

《語注》

○**仏身無為……不見真舎利**　仏を計量することはできないと述べる経典がある一方で、仏舎利の分量を言う経典があることを挙げその矛盾を問う。それに対して仏舎利について分別をするならば、仮の舎利を見るばかりで真の舎利を見ることは叶わないと黄檗は答える。「仏身無為、不堕諸数」は、『維摩経』巻一「弟子品」の「仏身は無漏にして、諸(もろ)もろの漏已に尽きたり」〈仏身無漏、諸漏已尽〉（T一四・五四二a）に続き見える語。『宛陵録』第七段（G三五○b）も仏の相を分別により分類できない傍証として引用する。「八斛四斗」は諸経に見える仏舎利の分量を指す語（『仏母般泥洹経』T二・八七○c等）。斛(こく)は石に同じ、十斗で一斛。

○**舎利為是本有……亦非功勲**　仏舎利とは本来的であるのか、修行によりそれとなるのか問う。それに対し本来的でも修行によるのでもないと黄檗は答える。「本有」は本来的な存在、もとから備わっていること。「功勲」は修行の果。この質問は『大乗玄論』巻三の類似した以下の問答から、質問者は仏舎利にこと寄せ、仏性が本覚であるか始覚であ

るかを問うているとも考えられる。そのように取ると黄檗は、真仏とは本覚・始覚に無関係だと退けたことになる。「問う、『仏性、為是た本有か、為是た始有か』と。答う、『経に両文有り』と」〈問、『仏性為是本有、為是始有。』答、『経有両文。』〉（T四五・三九a）。

○若非本有……金骨常存　本来的でも修行によるのでもないにも関わらず、「徹底的に修練した真理は常に変わらない」という表現がある是非を問う。「金骨」は卓越した風格。「如来舎利、唯錬唯精、金骨常存」の出典は未詳であるが、以下の用例から当時しばしば用いられた表現と推測される。仁宗（在位・一〇二二―一〇六三）の仏牙舎利の讃に、「惟だ吾が師にのみ金骨有る在、曽て百錬を経て色長新」〈惟有吾師金骨在、曽経百錬色長新〉（『翻訳名義集』巻五、T五四・一一三八c）と見える。

○你作如此見解……覓什麼骨　諸仏の心が虚空と同じであることを述べ、仏舎利に分別を働かせることを退ける。仏心が虚空であることは『伝心法要』第三段にも「仏性同虚空」（G三四四a）と見える。

○如今既有舎利……即見舎利　質問者は現実に仏舎利が存在することを指摘して反論するものの、そのような見解は妄想であると黄檗は退ける。質問者は報身・化身にあたる物質としての舎利（＝仮の舎利）と、法身にあたる仏性そのものを示す舎利（＝真の舎利）を同一視している。報身・化身は【二一】語注参照。

○和尚還有舎利否……即見真舎利　質問者はあくまでも物質の舎利に執着し再び問う。それに対して、そんなことでは真の舎利を見ることができないと喩えを用いて黄檗は退ける。「妙高峰」はインド仏教の世界観で世界の中心にそびえる高山、須弥山。「以十指撮尽妙高峰為微塵」は、間違った見解であるため努力しても真に達することができないことを喩えたものであり、『宗鏡録』巻二三では「如以十指爪、欲壊妙高之山」という形で以下のように見える。「……則ち心の外に法無きの詮は、文有り理有り。空の外に色に執するの見は、理無く文無し。設えば悪慧邪見の人有りて、疑を抱き之を信ぜざるは、狂解を陳べ強いて之を破らんと欲するに擬うに、一蚊の嘴を将って大海の水を吸わんと擬するに似たり、十指の爪を以て妙高の山を壊さんことを欲するが如し」〈……則心外無法之詮、有文有理。空外執色之見、無理無文。設有悪慧邪見之人、抱疑不信之者、擬陳狂解強欲破之、似将一蚊嘴擬吸大海之水、如以十

指爪欲壊妙高之山〉（T四八・五四一c）。また『天聖広灯録』巻九「百丈語」でも、同趣旨の文脈で「海水を変じて酥酪と為す」や「四大海の水を摂して一毛孔に入るる」等と同例に、「砕須弥為微塵」（G四二四b）と類似表現が見える。

【二八】

《原文》

夫参禅学道、須得一切処不生心。祇論忘機即仏道隆、分別即魔軍盛。畢竟無毛頭許少法可得。（G四一七b）

《訓読》

夫れ参禅学道は、須得らく一切の処に心を生ぜざるべし。祇だ論ず、機を忘ぜば即ち仏道隆に、分別せば即ち魔軍盛んとなると。畢竟、毛頭の許少の法も得べき無し。

《現代日本語訳》

禅を志し仏道を学ぶとは、如何なる場合も心を生じさせてはならないということだ。ただ言うことは、心を働かすことさえやめれば仏法は興隆し、分別心を働かせば魔が盛んとなるということだけだ。つまるところ、毛ほども得るモノなどないのだ。

《語注》

○**夫参禅学道……畢竟無毛頭許少法可得**　徹底して分別心を退ける。「心を生じさせてはならず、心を生じさせなければ是である」という表現は後段【三〇】にも「秖教你不生心。心若不生、自然成大智」と見える。また『宛陵録』第七段に「汝若し心を生じ念を動かさずんば、自然に妄無けん」〈汝若不生心動念、自然無妄〉（G三五一b）とある。「忘機」は機心（＝心のはたらき）を忘ずること。また、「忘機即仏道隆、分別即魔軍盛」は遡っての出典は未詳だが、ほぼ同じ形が『宛陵録』第三段に見え（「忘機即仏道隆、分別則魔軍熾」G三四九b）、また同第一六段にも「妄機是仏道、分別是魔境」（G三五四a）とある。「許少」はわずかばかり。

【二九】

《原文》

問、「祖師伝法、付与何人。」師云、「無法与人。」云、「何故二祖請師安心。」師云、「你若道有、二祖即合覓得心。覓心不可得故、所以道、『与你安心竟。』若有所得、全帰生滅。」

（G四一七b）

《訓読》

問う、「祖師法を伝うるに、何人にか付与す」と。師云わく、「法の人に与うること無し」と。云わく、「何が故に二祖、師に安心を請う」と。師云わく、「你若し有りと道わば、二祖即ち合に心を覓め得べし。心を覓むるも不可得なるが故に、所以に道う、『你の与に安心し竟んぬ』と。若し得る所有らば、全く生滅に帰

す」と。

《現代日本語訳》

問い、「達磨大師は伝法に際し、誰に法を授けたのでしょうか」。師、「人に授ける法などない」。言う、「ではどうして、二祖慧可は達磨大師に安心を請うたのでしょうか」。師、「お前が〔求め授けられるモノが〕有るというならば、二祖は心を求めて得なければならない。心を求めても得ることができないため、だから達磨は、『すでにお前のために安心し終えている』と言ったのだ。もし得るものがあるというのならば、それは必ず生滅する〔有相の〕ものだ」。

《語注》

○**祖師伝法……無法与人**　達磨の付法を問う質問者に対して、黄檗は人に与える法はないと答える。当段は得る法など一つとして無いと提示した前段【一八】を承けているとも考えられる。「無法与人」は同意表現の「不曽将一物与人」が見える【一〇】語注参照。

○**何故二祖請師安心**　「達磨安心」の話を取り上げ、求め得る法があるからこそ慧可は安心を請うたのではないかと質問者は反論する。「達磨安心」は諸録に見える達磨と二祖慧可の機縁話。達磨に初相見した慧可が、自己の心を安心せしめることを請い、達磨はそれならば心を持ってこいと言う。それに対し慧可は心を求めるも不可得であると答え、達磨は「我れ汝が為に安心し竟んぬ」と締めくくる。

○**你若道有……全帰生滅**　法や心を実体視することを黄檗は退ける。心を求めるも不可得であることは、『伝心法要』第四段でも「万法唯心、心亦（ま）た不可得なり」〈万法唯心、心亦不可得〉（G三四四b）と述べる。また同第五段で

は過去・現在・未来のそれぞれの心が不可得であることを言う（G三四五b）。「全帰生滅」とは、法とは無相であり不可得であるに、得ることができるということは、生滅する有相のモノだと断じた言葉。

【三〇】

《原文》

問、「仏窮得無明否。」師云、「無明即是一切諸仏得道之処。所以『縁起是道場。』『所見一塵一色、便合無辺理性。』『挙足下足、不離道場。』道場者無所得也。我向你道、『祇為無所得、名為坐道場。』」云、「無明者為明為暗。」師云、「非明非暗。『明暗是代謝之法。』無明且不明亦不暗。不明祇是本明。不明不暗祇者一句子、乱却天下人眼。所以道、『仮使満世間、皆如舎利弗、尽思共度量、不能測仏智。』其無礙慧出過虚空、無你語論処。『釈迦量等三千大千世界、忽有一菩薩出来、一跨跨却。』『三千大千世界不出普賢一毛孔。』你如今把什麼本領擬学他。」云、「既是学不得、為什麼道『帰源性無二、方便有多門。』如之何。」師云、「『帰源性無二』者、無明実性即諸仏性。『方便有多門』者、声聞人見無明生、亦見無明滅、縁覚人但見無明滅、不見無明生。念念証寂滅。諸仏見衆生終日生而無生、終日滅而無滅。無生無滅、即大乗果。所以道、『果満菩提円、花開世界起。』挙足即仏、下足即衆生。『諸仏両足尊』者、即理足・事足・衆生足・生死涅槃一切等足、足故不求。是你如今念念学仏、即嫌著衆生。若嫌著衆生、即是謗他十方諸仏。所以仏出世来、執除糞器、蠲除戯論之糞。祇教你除却従来学心見心。除得尽、即不堕戯論。亦云、『般糞出。』祇教你不生心。心若不生、自然成大智。大智者、決定不分別仏与衆生。一切尽不分別、始得入我曹渓門下。故自古先聖云、『少人行我此法門。』所以無行為法門。祇是一心門。一切人到者裏尽不敢入。不道全無、祇是少人得。得者即

是仏。珍重。」

（G四一七b―四一八b）

《訓読》

問う、「仏、無明を窮め得る否」と。師云わく、「無明即ち是れ一切諸仏の得道の処なり。所以に『縁起是れ道場なり』と。『見る所の一塵一色、便ち無辺の理性と合す』と。『挙足下足、道場を離れず』と。道場は無所得なり。我れ你向道えり、『秖だ無所得為るのみを、名づけて道場に坐すと為す』と」と。云わく、「無明為た明なるか為た暗なるか」と。師云わく、「明に非ず暗に非ず。『明暗是れ代謝の法なり』と。無明且らく明ならず亦た暗ならず。不明は秖是だ本明なるのみ。不明不暗は秖是だ本明なるのみ。不明不暗、秖者の一句子、天下の人の眼を乱却せり。所以に道えり、『仮使い満世間、皆な舎利弗の如く、思を尽くして共に度量るとも、仏の智を測ること能わじ』と。其の無礙慧、虚空を出で過ぎ、你の語論する処無し。『釈迦、量、三千大千世界に等しきも、忽ち一菩薩有り出で来り、一跨に跨却す』と。『三千大千世界、普賢の一毛孔を出でず』と。你如今ま什麼の本領を把え他を学ばんと擬すや」と。云わく、「既に是れ学不得なるに、什麼と為てか『源に帰せば性無二なるも、方便に多門有り』と道う。之を如何せん」と。師云わく、「『源に帰せば性無二』とは、無明の実性即ち諸仏の性なり。『方便に多門有り』とは、声聞の人の無明の生ずるを見て、亦た無明の滅するを見、縁覚の人の但だ無明の滅するを見るのみにして、無明の生ずるを見ず。念念寂滅を証さんとす。諸仏、衆生の終日生じて生ずる無く、終日滅して滅する無きを見る。無生無滅、即ち大乗の果なり。所以に道えり、『果満ちて菩提円かに、花開き世界起る』と。足を挙ぐるは即ち仏にして、足

を下ぐるは即ち衆生なり。『諸仏の両足尊し』とは、即ち理足・事足・衆生足・生死涅槃一切等の足、足の故に求めざるなり。是れ你如今ま念念仏を学び、即ち衆生を嫌著す。若し衆生を嫌著せば、即ち是れ他の十方の諸仏を謗る。所以に仏、世に出で来たり、糞を除く器を執り、戯論の糞を蠲除す。秖だ你をして従来の心を学び心を見るを除去せしむるのみ。除得し尽くせば、即ち戯論に堕せず。亦た『糞を般じ出す』と云う。秖だ你をして心を生ぜさせざるのみ。心若し生ぜざれば、自然に大智を成す。大智とは、決定して仏と衆生とを分別せず。一切尽く分別せざれば、始めて我が曹渓門下に入るを得。故に古自り先聖云わく、『少かの人我が此の法門を行ずる』と。所以に行ずる無きを法門と為す。秖是だ一心門なるのみ。一切の人、者裏に到るも尽く敢えて入らず。全く無きと道わず、秖是だ少かの人得るのみ。得る者は即ち是れ仏なり。珍重」と。

《現代日本語訳》

問い、「仏は無明（＝根源的な無知、迷い）を滅ぼし尽くすのでしょうか」師、「無明とは一切の仏たちの悟るところにほかならない。だから『縁起というのは悟りが顕現する場なのだ』と言うのだ。また『この見えるところの相は塵一つまで、無限の真理と合致するのだ』と言い、さらに『一挙手一投足が全て道場（＝悟りの顕現する場）を離れない』と言うのだ。道場とは得るものがないということである。だからワシはお前に『ただ得るものがないということのみを、道場に坐ると呼べる』と言うのだ。問い、「無明とは明なのでしょうか暗なのでしょうか」。師、「明ではなく、また暗でもない。『明暗というのは変化である』。無明とは明ではなくまた暗でもない。明ではないということも、明でも暗でもないということも、ただ本来的な明であるのみだ。明でも暗でもない、というこの一句が、世間の人の眼を乱すこととなる。だから『たとえ〔智慧第

一の〕舎利弗のような者が世間を満たして、一つになり思慮を巡らすと雖も、仏の智慧は測ることができない』というのだ。その妨げることのない智慧は虚空より出で、お前がとやかく言えるものではない。〔だから経典に、〕『釈迦〔の法身の〕大きさは、この三千大千世界（＝全宇宙）に等しいものの、一人の菩薩が出現し、一跨ぎにしてしまう』とか、『この三千大千世界は普賢の毛孔の中だ』などと言うのだ。〔それなのに〕お前は何の本質を捉えようとし、それを学ぼうと言うのか。問い、「学び得ることができないのに、なぜ〔経典に〕『本源に回帰すれば一つであるも、そこに至る方便は多くある』と言うのでしょう。これをいかに解決なさいますか」。師、「『本源に回帰すれば一つである』とは、無明の本性がまさしく諸仏の本性であるということだ。『そこに至る方便は多くある』とは、声聞（＝仏の教えを聞いて悟る者）は無明の生滅するさまを見、縁覚（＝独りで悟る者）はただ無明の消滅することのみを見て、無明が生起することを見ない。〔そして両者は〕一念一念に煩悩を離れることを証そうとする。諸仏は衆生が一日中生起していながら生起することが無く、一日中消滅していながら消滅することが無いことを見る。生起することも消滅することもない、これこそが大乗の境地である。〔という異なる境地があることを指すのだ。〕だから「境地が満ちて悟りが円かになり、花が開いて世界が起こる」とも言うのだ。〔同じ足でも〕足を上げれば仏、足を下げれば衆生である。『諸仏の両足が尊い』というのは、理足・事足、さらには衆生足・生死涅槃など一切の足を具え、足である〔足りている〕から求めないということだ。なのにお前は、一念一念に仏を学ぼうとして、衆生を嫌う。もし衆生を嫌うならば、たちまち数多の仏たちを誹謗することとなる。だから仏は世に出でて、便所掃除の道具を手に取り、無意味なクソのような戯れ言を取り除いたのだ。ただお前にこれまでのような心を学び、心を見るというやり方を取り除かせるだけだのこと。取り除き尽くせば、戯れ言に陥ることはな

い。またこれを『クソを運び出す』というのだ。ただお前に心を生じさせないだけのこと。もし心が生じなければ、自然に大いなる智慧が完成する。大いなる智慧とは、決して仏と衆生を分別することがないことだ。一切を分別しなければ、やっと我が慧能大師の門下に入ることができる。だから昔から聖者は、「私の法門に入る者はいない」と言ったのだ。そして、行じないということを法門とするのだ。ただ一心の門があるのみだ。皆ここまでは至るのだが、入ることができない。全く居ないとは言わない、ただ極わずかの者が得るだけだ。そして得た者とは仏にほかならない。以上だ、ご苦労」。

《語注》

○**仏窮得無明否……名為坐道場**　仏とは無明を脱した者であるかという問いに、黄檗は無明を離れて悟りはないと述べ、求めることたしなめる。質問者の問いかけは他に例を見ない。「縁起是道場」は『維摩詰所説経』巻一「菩薩品」に見える（「縁起は是れ道場、無明乃至老死、皆な尽くること無きが故に」〈縁起是道場、無明乃至老死皆無尽故〉T一四・五四二c）。『維摩経』が述べる縁起が尽きないから道場であるという立場とは異なり、黄檗はこれを無明が悟りと不離である証として引用する。「所見一塵一色、便合無辺理性」は全てが悟りであることをいう。近い表現が法蔵（六四四―七一二）の『華厳発菩提心章』に「一に非らず即ち是れ異に非ざるを以ての故に、無辺の理性全く一塵に在る」〈以非一即是非異故、無辺理性全在一塵〉（T四五・六五三a）と見える。また『天聖広灯録』巻九「百丈語」にも仏を用いて「但是る一塵一色、総て是れ一仏なり」〈但是一塵一色、総是一仏〉（G四二七a）と見える。「挙足下足不離道場」は、全ては悟りの働きであることをいう。『維摩詰所説経』巻一「菩薩品」に「諸有る所作、挙足下足は、当に皆な道場従り来りて、仏法に住することを知るべし」〈諸有所作挙足下足、当知皆従道場来、住於仏法矣〉（T一四・五四三a）とある。また馬祖が無業に空を説く語にも「挙足下足、不離道場」（『祖堂集』巻一五「無業章」K五八〇）と見える。「祇為無所得、名為坐道場」は『宛陵録』第八段にも「実に一法の得べき無きを道場

に坐すると名づく。道場とは祇是だ諸見を起こさざるなり。法の本と空なるを悟るのみ」〈実無一法可得名坐道場。道場者祇是不起諸見。悟法本空〉（G三五一a）と見える。

○**無明者為明為暗……乱却天下人眼**　無明と悟りは不離ではないという黄檗の説を承けて、無明とは明であるのか暗であるのか問う。それに対して黄檗は、無明は明や暗で規定できない本明であると述べたうえで、不明不暗という表現に人々は惑わされてしまうと答える。「為A、（為）B」は、A・Bどちらであるかを問う選択疑問の句法。「非明非暗。明暗是代謝之法」は『祖堂集』巻二「慧能章」等に見える慧能の語（「道に明闇無く、明闇是れ代謝の義なり」〈道無明闇、明闇是代謝之義〉K九三）。これは中宗からの勅使（＝薛簡）が都に出て暗闇の中の人々を法の灯火により明らしめよとの言に対する答え。なおこの後の薛簡の語に明は智慧、暗は煩悩の喩えであることが示される〈明譬智慧、闇喩煩悩〉。「祇者」は上の句を承けて、これこそがの意。無明が明暗に属さないことは『宛陵録』第七段でも以下のように述べる。「故に祖師一切衆生の本心本体は本来是れ仏にして、修成を仮らず、漸次に属せず、明暗に不是ずと直指す。明に不是ざるが故に明無く、暗に不是ざるが故に暗無し。所以に無明も無く亦た無明の尽くることも無し」〈故祖師直指一切衆生本心本体本来是仏、不仮修成、不属漸次、不是明暗。不是明故無明、不是暗故無暗。所以無無明亦無無明尽〉（G三五一a）。また「法に明暗無き」と述べる【一四】（一）も参照。

○**所以道……你如今把什麽本領擬学他**　経典の引用から本明なる無礙慧（＝妨げることのない智慧）は思慮分別により測ることはできず、学び得ることが出来ないことを示す。「仮使満世間……不能測仏智」は『妙法蓮華経』巻一（T九・六a）の偈の一節。①「釈迦量等三千大千世界、……一跨跨却」と、②「三千大千世界不出普賢一毛孔」は、ともに一切が一微塵たる真理に集約される喩えであり、黄檗は真理が測ることも学び取ることもできない傍証として引く。それぞれ以下の『華厳経』（「八十華厳」）の引用と思しい。

①「譬如えば大経巻の量、三千大千世界に等しく、三千大千世界中の事、一切皆な尽く書写する有り。……此の大経巻、復た量、大千世界に等しと雖も、而して全く一微塵中に住在す。……時に一人有り、智慧明達、清浄の天眼具足成就す。此の経巻の微塵内に在り、諸もろの衆生に於いて少かの利益無きを見て、即ち是の念を作す、『我れ当に精

進力を以て、彼の微塵を破り、此の経巻を出し、一切衆生を饒益することを得さしむ』と。……」〈譬如有大経巻量、等三千大千世界、書写三千大千世界中事一切皆尽。……此大経巻、雖復量等大千世界、而全住在一微塵中。……時有一人、智慧明達、具足成就清浄天眼。見此経巻在微塵内、於諸衆生無少利益、即作是念、「我当以精進力、破彼微塵、出此経巻、令得饒益一切衆生。」……〉（『華厳経』巻五一「如来出現品」T一〇・二七二c）。

②「今ま普賢の一毛孔中に於いて、一念に諸仏の刹海を入る所……」〈今於普賢一毛孔中、一念所入諸仏刹海……〉（『華厳経』巻八〇「入法界品」T一〇・四四二a）。

○**既是学不得……如之何**　黄檗が言う学不得という立場と経典に多くの方便があるという文句は矛盾するのではないかと反問する。「帰源性無二、方便有多門」は『首楞厳経』巻六の文殊の偈の一節（T一九・一三〇a）。なおそこでは「帰元」に作る。

○**帰源性無二者……花開世界起**　経文とは矛盾しておらず、無明の本性とは仏の本性であると述べ、経典が述べる方便とは、無明について思慮分別する小乗の二つの立場と、無明を分別しない大乗の立場があることを指すと答える。「無明実性即諸仏性」は当段始めの黄檗の応答である「無明即是一切諸仏得道之処」に通じる。「声聞人見無明生……大乗果」までの一節は、以下の『伝心法要』第四段にほぼ同意文が見える。

「学道の人、一念も生死を計すれば即ち魔道に落ち、一念も諸見を起こさば即ち外道に落つ。生有りと見て其の滅に趣むかば、即ち声聞道に落つ。生有りと見ずして唯だ滅有りとのみ見れば、即ち縁覚道に落つ。法、本と生ぜず今ま亦た滅する無し。二見を起さず厭わず忻わず、一切の諸法、唯だ是れ一心のみ。然る後ち乃ち仏乗たり」〈学道人一念計生死即落魔道、一念起諸見即落外道。見有生趣其滅、即落声聞道。不見有生唯見有滅、即落縁覚道。法本不生今亦無滅。不起二見不厭不忻、一切諸法唯是一心。然後乃為仏乗也〉（G三四四b）。

「果満菩提円、花開世界起」は第二七祖「般若多羅尊者」の偈による（『祖堂集』巻二、K六二、等）

○**挙足即仏……般糞出**　本来一体である衆生と仏を分別し、衆生を嫌い仏を求めることは諸仏を誹謗することであり、心を学び心を見るという分別を退ける。「挙足即仏、下足即衆生」は衆生と仏が一体であり相が異なるだけであるこ

とを、足の上げ下ろしに喩えたもの。この喩えは他に例を見ないが、凡聖を掌を翻すことに喩える【一四】（四）に通じる。当該語注参照。「両足尊」は本来、二本足を持つ者の中で最も尊いということから仏を指す語。しかし明（＝知識）と行（＝行為）の両者を具足する（『雑阿含経』巻四四T二・三二二下）等と解されることもあり、後に任意の事柄を具えることにより仏となると解釈する場合がある。ここでは「理・事」という、普遍的な理法と個別的な事象を示し、さらに「生死涅槃一切等足」と加えることで、一切は仏であり対立する概念など存在しないことを示す。ここでは、「挙足下足」という喩えから経典に見える両足の語を持ち出し、あらゆる事象を提示した後に、「足」という語から「足りる」という意味を引き出している。「両足尊」に足りるという意味を掛けたものに、『六祖大師法宝壇経』「懺悔第六」があり以下のように言う。「自心、覚に帰依して、邪迷生ぜず、欲少なく足ることを知り、能く財色を離るるを、両足尊と名づく」〈自心帰依覚、邪迷不生、少欲知足、能離財色、名両足尊〉（T四八・三五四中）。「足故不求」は掛けられた「足りる」の意から、「すべてが円満で足りているから求めない」と言う。なお「諸仏両足尊」は『妙法蓮華経』巻一「方便品」の偈（T九・九b）に見える語で、「生死涅槃一切等足」は『古尊宿語録』巻三「宛陵録」等は「衆生足・生死足・一切等足」に作る（Z一一八・九九c）。「執除糞器」「鑊除戯論之糞」は共に一切の分別を除くことを喩えたもので、以下の『妙法蓮華経』巻二「信解品」の「長者窮子」話に見える語（T九・一八a、一七b）

長者は五十年前に家出し困窮した子を、二十年間、便所掃除人として雇い、最後にその資産を全て与える。雇い入れる際、長者自身も掃除人の姿になり「除糞器を執り」声をかける。これは摩訶迦葉が釈迦の教えを喩えて述べたものであり、最後に長者と子はそれぞれ釈迦と衆生の喩えであり、釈迦が「諸法戯論の糞を鑊除」せしめたことを述べる。これは『宛陵録』第一六段も次のように引く。「法華に云わく、『二十年中常に糞を除かしむ』と。秖是だ心中の見解を作す処を除去するなり。又た云わく、『戯論の糞を鑊除す』と」〈法華云、『二十年中常令除糞。』秖是除去心中作見解処。又云、『鑊除戯論之糞』〉（G三五三b）。また「般糞出」の般は搬に通じ、『古尊宿語録』巻三では「搬糞出」に作る（Z一一八・九九下）。

○**秖教你不生心……珍重**　心を生じさせず分別しないということが一心を得ることであり、それが慧能以来の禅門に入ることであるものの、それを得る者はほとんどいないと述べる。心を生じさせてはならないという表現は【二八】にも「須得一切処不生心」と見える。該当語注も参照。「大智」は広大なる智慧の意で、仏智に通じる。「曹渓」は六祖慧能（六三八―七一三）のことであり、慧能が弘法の中心とした宝林寺の所在地の地名による。「少人行我此法門」は出典未詳。当箇所に通じる説法が『伝心法要』第一段に以下のように見える。これを踏まえれば一心門に入ることができないのは、虚無に陥ることを恐れるためとなる。

無心とは一切の心無きなり。……能所無く、方所無く、相貌無く、得失無し。趨く者は敢えて此の法に入らず、空に堕ちて棲泊の処無からんことを恐るればなり。故に崖に望みて退き、例して皆な広く知見を求む。所以（ゆえ）に『知見を求むる者は毛の如く、道を悟る者は角の如し』と〈無心者無一切心也。……無能所、無方所、無相貌、無得失。趨者不敢入此法、恐落空無棲泊処。故望崖而退、例皆広求知見。所以『求知見者如毛、悟道者如角』〉（G三四二a）。

なお右に見える毛と角の喩えは多と少の譬喩表現で、馬鳴著・真諦訳『大宗地玄文本論』巻一「帰依徳処無辺大決択分第一」に「聖は角の如く尠（すく）なく、凡は毛の如く多し」〈聖如角尠、凡如毛多〉（T三二・六六九c）と見える。「珍重」は別れの挨拶、お大事にの意。

【三一】

《原文》

師於大中年中終于本山。唐宣宗勅、「断際禅師。」塔曰、「広業。」

（G四一八b）

《訓読》

師、大中年中に本山に終わる。唐の宣宗、「断際禅師」と勅す。塔、「広業」と曰う。

《現代日本語訳》

師は大中年間に本山において遷化なさった。唐の宣宗帝は「断際禅師」と諡号した。またその墓塔は「広業」と言った。

《語注》

○**師於大中年中終于本山……塔曰、広業**　「大中年間」は唐の宣宗の治世で用いられた年号で、八四七年から八五九年にあたる。「本山」は黄檗が住した、高安県の黄檗山を指すと思しい。黄檗の没年・黄檗山については【一】語注参照。宣宗（生卒八一〇―八五九・在位八四六―八五九）は唐朝一九代皇帝。会昌の廃仏を行った武宗（在位八四〇―八四六）の後を承け、『伝心法要』を編んだ裴休（七九一―八六四）等を起用し仏教を保護した。「断際禅師」は宣宗が下賜したとされる黄檗の諡号。その由来について時代は下るが、『五家正宗賛』「黄檗章」に「当初、宣宗は『麤行沙門』と下賜した。裴休はこれを諫め、「三回打ったのは、陛下のために過去・現在・未来の三際を断つ意味が込められているのです（三掌為陛下断三際）」と述べ、それにより『断際』と改めた」と見える（Z一三五・四五七d）。詳細は拙論「黄檗希運研究――思想とその祖師増の変遷――」花園大学提出博士論文、二〇一八年、第三章第二節第一項「黄檗と麤行」参照。「広業」は各種資料に黄檗の墓塔銘として記載されるが未詳。

絶対無と真の自己の現成

清水大介

「絶対無と真の自己の現成」という表題は、いわゆる悟りの経験の二段階の階梯を示している。真の自己の現成は、世界における一切の現成と一体にして起こる。真の自己の現成と一切現成とは同一事態である。従って、「絶対無と真の自己の現成」という表題は、「絶対無と一切現成」という表題に言い換えてもよい。この二段階の階梯は、多くの場合、絶対無から真の自己の現成へと転換するのだが、逆に、真の自己の現成から絶対無へと進む場合もある。第一の、絶対無から真の自己の現成へと転換する過程は、禅修行の世界においては、「大死一番、絶後再蘇」、「大死一番、大活現成」、「大死一番、乾坤新たなり」、「懸崖に手を撒して、絶後に甦る」などと様々に表現され、人口に膾炙している。

1 『無門関』第一則「趙州無字」無門評語

見性の二段階の階梯を明らかにするために、まず手始めに、『無門関』第一則「趙州無字」（または「趙州狗子」）で無門慧開（一一八二―一二六〇）が本則を解説した評語を検討してみよう。「趙州無字」とは、趙州従諗（七七八―八九七）が「狗子にも還た仏性有りや」と問われて「無」と答えたという、その「無」を見て

こい、という初関の公案である。「隻手音声」、「本来面目」、「柏樹子」と並んで、「法身の則」といわれる。無門はこの本則に、次のような評語を付している。

> 妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す。（…）通身に箇の疑団を起して、箇の無の字に参じ、昼夜に提撕せよ。虚無の会を作すこと莫れ、有無の会を作すこと莫れ。箇の熱鉄丸を呑了するが如くに相似て、吐けども又た吐き出さず、従前の悪知悪覚を蕩尽し、久久に純熟して自然に内外打成一片す。唖子の夢を得るが如く、只だ自知することを許す。驀然として打発せば、天を驚かし地を動じて、（…）遊戯三昧ならん(1)。

まず、「妙悟は心路を窮めて絶せんことを要す」は、究極の不可思議（妙）な悟りに到るには、まず、心のあり方を追尋し抜いて表層心理の動きを絶滅裁断することが必要だというのである。だから、心路を窮めて絶するとは、絶対無に到達することをいっている。それが転換して、真の自己が現成したところが、妙悟である。この一句で、「絶対無から真の自己の現成へ」という見性の階梯がいわれていると見てよい。

だが、そのような見性の階梯の転換が有難くも恵みにより生起するには、修行者の艱難辛苦が要る。「通身に箇の疑団を起して、箇の無の字に参じ、昼夜に提撕」せねばならない。自己の全存在を挙げて（通身）、趙州が「無」といったその「無」に、これ何ものぞと、まだ見ぬ当体へと疑いを肉迫させなければならない。そうした疑いの塊は、無意識化して、昼夜に、昼間だけでなく寝ている間にも持続するものである。またそこまで行かなければ、真正の悟りということは起こらない。

趙州と僧の問答の後半が宋代臨済宗五祖法演下で切り捨てられることによって、趙州が言ったとされる「無」は、客体的なものが何もないという意味での「虚無」でもないし、有（存在）と無が対立した片方の

相対的無でもないということになった。私たちは、主観と客観の対立した認識構造のなかで生きていて、通常客観の側に、何もないという虚無や有無の対立した無を見ている。これが相対的無である。そのような主客対立の認識構造が崩壊させられなければならないのだが、それには、主客未分の三昧境に入らなければならない。その三昧境に入るのに使われるのが、無字の公案なのである。じっと耐え抜いて、有無を超えた「無」を念じていくしかない。それによって、主客対立から主客合一の境に到る。ひたすら、「熱鉄丸を呑了するが如く」にて、これ何ものぞと疑団（疑いの固まり）になりきり、疑団を保持しぬいていくのである。止めようとしても止められず、吐き出そうとしても、吐き出せるものではない。銀山鉄壁に果てしなく直面する日々が続く。永平道元（一二〇〇―一二五三）や久松真一（一八八九―一九八〇）のような天才的な人ならいざしらず、通常の凡庸な人なら、発心後疑いを保持したまま、十年、二十年と苦難の道程が続く。人には言えない。変わった人だと思われながら、それに耐えて、この世を忍んでいくのである。「夏痩せと答えてあとは涙かな」。懊悩の悟前と、さらに細心の悟後へとそれは続いていく。「曾て雪霜の苦を経て、楊花の落つるにも也た驚く(2)」。

しかし、そうした果てしない茨の道を歩むことによって、一個の人間はようやく「従前の悪知悪覚を蕩尽」することができるのである。人間とは基本的に心理的存在で、迷いの存在である。自分の身体の内に心があって、その中心に自我が主宰しており、そうした自我と身体を防衛しなければならないと思っている。自他を対立させ、他者を攻撃していく。そのため、本来あるべき心のあり方が歪んでいく。また、私たちは、幼児時代から心の発達過程において、深層心理に実に様々な歪みと障害を生じて大人になっている。そうした迷いの苦しい心のあり方や動きが、果てしない茨の道を歩む内に、本人の自覚せぬままに次第に浄化され

ていく。如何に苦難の道であっても、それは後から思い返してみて有り難い道行きだったのである。苦難の道を歩いた人が後から思うのは、感謝である。この浄化をギリシア語でカタルシスという。

主客未分の三昧が持続され、カタルシスが進めば、いつか「久久に純熟して自然に内外打成一片す」というところまで到達する。「内外打成一片」とは、純粋な三昧（サマーディ）ということである。成り切っていて、主客対立（自他対立、内外対立）の構造が完全になくなっているのである。この三昧が、個々の事柄と一つになる個別三昧ではなく、世界と一体化する王三昧になれば、主観と客観の対立が完全に亡失された絶対無の境地に入っていく。王三昧になりきれば絶対無の境地に入っていくということは、そうなっていくものなのだとしか言いようがなく、不思議なことである。「内外打成一片」という王三昧の究極に到れば、主客対立下での世界の一切の客観が消え失せ、同時に、それまで自分だと思っていた認識主観も無くなる。これが相対の無ではなく、主客の構造を脱却した絶対の無である。この絶対無は、主客対立の図式の中での、客観の側での何もないという虚無でもないし、有無の対立した相対的無でもない。絶対無においては、客観の側の有無が掃絶されるだけではなく、客観を見ている認識主観が無くなるのである。

だが、「内外打成一片」の絶対無が一挙に覆（くつがえ）るということが起こる。「驀然として打発せば、天を驚かし地を動じる」といわれるところが、それである。絶対無からの何もない強烈なまっすぐさ（驀然）で、一切の客観もなく、それらを認識する主観もないところから、つまり、何も全く無いところから、天地の「一切現成」ということが起こる。キリスト教でいわれる「無からの創造（creatio ex nihilo）」である。その現成する世界の一切の事物と一体に、現成事物のそれぞれとして、真の自己が現成する。驚くべきことに、一切の現前する事物は、自分として現前するのである。それは丁度、それまで身体の内の自分だと思っていたもの

が、裏返しになって、周囲の一切の事物となって現われ出るようなものである。内外の別がなくなるのである。外が内なのである。一切は意識現象である。内が外となり、外が内となって現象する一切の事物のそれぞれと一つに現ずる自分が、真の自己である。この一切の事物と真の自己とが一体であるところに、古人は僧肇の「天地と我れと同根、万物と我れと一体」という語を当てている。そして、内外の別のない真の自己の現成を自覚することによって、初めて「遊戯三昧」という禅者の理想的な無我の行動が可能になっていく。

以上、無門評語の解説を筆者なりに試みたが、現代の大禅匠による名解説も参看してみよう。同じことをいっているのだが、改めて別の面から別の表現を聞けば、理解が容易になる。山田無文（一九〇〇―一九八八）によるものである。

〝従前の悪知悪覚を蕩尽し〟、生まれてから覚えた心の中に溜っておる泥沼のような知識経験が、悪知悪覚である。すべて悟りの妨げをする有害不要なものである。その悪知悪覚を「無ーッ無ーッ」と拈提することで吐き出して、心の中の溝浚(どぶざら)いをするのである。その妄念妄想をすべて外へ吐き出してしまって、始めて生れたままの清浄無垢な心に立ち帰ることができる。

そういう経験を一心に一週間、二週間、或いは二年、三年と積み重ねていくと、〝久々に純熟して自然に内外打成一片〟となる。乃ち天地と我れと一枚の「無」になる。我もなくなり世界もなくなって、天地の間ただ一片の「無」だけになる。（…）しかし、まだそんなことで悟りだと思ってはなるまい。

〝驀然として打発せば、驚天動地、（…）遊戯三昧ならん〟。内外打成一片というところ、絶対無の境地は、ただ自知するばかりの、実に素晴しい心境ではあるが、まだ真の自覚とはいえない。そこには自さえないからである。そこに創造的主体性、それ自らが自覚されなければならない。創造的働きが出て

来なければならん。その内外打成一片のところを、古人は大死一番と呼んでおるが、その大死一番から再活現前して、生き返って来なければならん。その内外打成一片が、絶対無が、ふとした動機で爆発し、〝驀然として打発し〟て、仏性が現前して来なければならぬ。

六年の御修行によって全く内外打成一片となられた釈尊の境地が、十二月八日、暁の明星をご覧になった刹那、驀然と打発して新生命を自覚されたのである。香厳和尚は青竹に瓦片の当たるカチーンという音を聞いて〝驀然として打発〟したのである。白隠和尚は夜明けの鐘の音を聞いて〝驀然として打発〟したのである。それは〝驚天動地〟、天を驚かし、地を動かす大変動であろう(3)。

心の中の溝渫いをして、妄念妄想を吐き出してしまい、生れたままの清浄無垢な心に立ち帰ることがカタルシス（浄化）である。それには年月が必要である。内外打成一片になったところを、天地と我れと一枚の「無」ともいう。最後に、我もなくなり世界もなくなって、天地の間ただ「無」だけという絶対無の境地に到るが、それが悟りだと思ってはいけない。内外打成一片の絶対無のところを、古人は大死一番と呼んでいるが、その大死一番から再活現前、再蘇してこなければならない。「大死一番、絶後再蘇」でなければならない。内外打成一片の絶対無が、ふとした機縁で爆発し、〝驀然として打発し〟て、仏性が現前して来なければならない。この一切事物と一体に現前する根源の当体が、ここでは教理上仏性と呼ばれているが、体験としてはまさしく「創造的主体性」の「真の自己」に他ならないのである(4)。

釈尊、香厳智閑（?―八九八）、白隠慧鶴（一六八五―一七六八）の「大悟」について参考になるのは、山田無文の次の言葉である。香厳撃竹の代わりに霊雲見桃花が挙げられているが、両者は、大悟の典型例として、よく並べて例示されることが多く、事情は全く変わらない。

お釈迦さまはあけの明星を見て、お悟りをお開きになったと申しますが、その時のお釈迦さまの実感は、意識と星とが全く一つだったと思います。「俺が光っている」と直観されたと思います。意識が星を見ることによって、自らを意識したのであります。

霊雲和尚は桃の花を見て悟りを開いたと申しますが、それは「俺が咲いておる」と直観されたのだと思います。意識が桃の花を見ることにおいて自らを意識したのであります。

白隠和尚は遠い寺の鐘の音を聞いて悟りを開きましたが、それはまさしく、「俺が鳴った」と聞かれたでありましょう。意識が鐘の音において自らを意識したのであります。

これを「禅の悟り」と申します。真実の自己がわかったと申すのであります。こうして開かれた悟りの心境は、一体どんな内容のものでありましょうか。「世界は即ち我れである。だからこれを愛さずにはおれない」という実感実情であろうと思います(5)。

この例でいうと、香厳の場合は、青竹に瓦片の当たるカチーンという音を「俺が鳴った」と聞いたのである。そのときの「俺」が、客観と対立する自我ではなくて、真の自己なのである。

山田無文は、悟りがどのようなものであるか、確信をもって語っているが、それは、この人には、求道の人並はずれた苦難と絶望の末に原体験があったからである。到底治らないと思われていた病いが奇跡的に癒えて、禅の修行と接心に入ったときのことである。

四、五日たつと、わたくしも坐って坐ることを忘れ、立って立つことを忘れ、心身を忘却するところまで進んだ。まことに神人合一の静寂さである。そして第六日ごろ、参禅の帰りに、本堂の前の真黄色な銀杏(いちょう)を見たとき、わたくしは飛び上がるほど驚いた。わたくしの心は忽然(こつねん)として開けた。無は爆発して、

妙有の世界が現前したではないか。隠寮へ走って参禅したら、公案は直ちに透り、二、三の問題を出されたが、その場で解決してしまった(6)。

坐って坐ることを忘れ、立って立つことを忘れ、心身を忘却するところまで進んで悟入した神人合一の静寂さとは、絶対無の境地であったことであろう。ここではっきり明言されていないが、それからその無が爆発して妙有の世界が現前したとは、真黄色な銀杏の木が自分として現前したということに他ならない。そのときは、銀杏だけではなく、周囲のすべてのものが自己として無から現出していたはずである。

もう一人、現代の禅の巨匠に援助を乞おう。柴山全慶（一八九四―一九七四）は、今問題としている無門評語の「内外打成一片」と「驀然打発、驚天動地」について、次のように提唱している。

八面玲瓏、主も客も、内も外も、自も他も、ただ一枚になりきって、もはやその一枚ということもない。臨済はこれを形容して「大地黒漫漫地」と言い、白隠は「万里の層氷裡に坐するが如し」と言っている。自己も世界も共に絶するところ、「心路を窮めて絶する」端的である。実際の修行では、この絶対無の深淵にある時、無が無に目覚める不思議な瞬間が訪れる。すなわち、初めて自己が無の自己を自覚するのである。この不思議な転回は、唖子がすばらしい夢を見たようなもので、彼は身をもってよくよく知っているのだが、語るに言葉がない。絶対無が絶対無を自覚する瞬間だからである。有無を超える自覚の瞬間だからである(7)。

「内外打成一片」ならば、主客、内外、自他の対立が掃絶され、王三昧の一枚になりきっている。旧来の自己も世界も無くなってしまっている。この絶対無の深淵から、「驀然打発、驚天動地」の自覚の時節が訪れる。万象が現成し、それと一つに真の自己が現前するのである。

無門評語では、「自然内外打成一片」の直後に、「唖子の夢を得るが如く、只だ自知することを許す」という文が入っており、無門としては、「内外打成一片」の絶対無の状況が「唖子がすばらしい夢を見たようなもので、彼は身をもってよくよく知っているのだが、語るに言葉がない」と言いたいのである。つまり、無門は真の自己が現前する状況と並んで、その前の絶対無の状態をも高く評価しているということになる。それに対して、柴山全慶は、むしろ「驀然打発、驚天動地」の一切現成・真の自己の現前のほうに、この語ることができない素晴しさという形容をもっていこうとし、そのほうが実際の体験に忠実だという。

だが私は、この二つの文章の順序を入れ替えて、「驀然として打発せば、天を驚かし地を動ぜん。（けれどもその不思議さは）唖子の夢を得るがごとく、ただ自知することを許す」としたい。このほうが実際の体験に忠実なように思う。禅はこの体験を妙悟と言い、また「大死一番絶後に甦る」と言う。無門禅師は自分の悟りの体験を「地上のあらゆるものが眼を開いた」と歌っている(8)。

このような入れ替えを行ったということについては、無門ではまだ、宋代臨済宗の一員であるにもかかわらず、中国での空と絶対無を尊重する影響が残っているのだが、柴山のほうでは、「絶後再蘇」の復活再生のほうに徹底している、つまり宋代臨済宗における事物世界重視の思想がより徹底されて端的に出てきていると見ることもできるかもしれない。

無門の「地上のあらゆるものが眼を開いた」というのは、実際の妙悟体験そのものであり、地上の一切事物の開いた「眼」が現前する真の自己なのである。

棲梧宝嶽（一八七五―一九四二）の『無字妙経』は、日本臨済正宗の教理綱要書とも評価されるべきものであるが、その内容は、序品第一、法身無相品第二、機関実相品第三、言詮微妙品第四、難透正眼品第五、向

上涅槃品第六、五位法蔵品第七、十重妙心品第八、護持附嘱品第九、流通法門品第十、となっており、白隠公案体系が纏められていることが窺われる。第二の法身無相品には、趙州無字で大悟した仏光国師（無学祖元、一二二六―一二八六）の投機の偈が適切にも載せられている。

一槌に撃砕す　精霊窟
突出す　那吒の鉄面皮
雙耳聾の如く　口唖に似たり
等閑に触着すれば　火星飛ぶ(9)

ここで「一槌に撃砕す　精霊窟」といわれているところが絶対無であり、「突出す　那吒の鉄面皮」といわれるところが、真の自己の現成である。後半二行は真の自己の現成の様子を描出している。これも実際の妙悟体験そのものである。

真の自己は伝統的には「本来の面目」、自分の本当の顔、と呼ばれてきた。「突出す　那吒の鉄面皮」とは、本来の面目の端的な現前なのである。

「本来の面目」の話頭は、手近には、法身の公案として『無門関』に第二三則「不思善悪」として載せられている。

祖曰く、「不思善、不思悪、正与麼の時、那箇か是れ明上座が本来の面目」。明、当下に大悟し、遍体汗流る。泣涙作礼し、問うて曰く、「上来の密語密意の外、還た更に意旨あり否」。祖曰く、「我、今汝が為めに説く者は、即ち密に非ず(10)」。

慧明（蒙山道明、生没年不明）は「不思善、不思悪」といわれて、推定するに一点の念もないまっさらな心

になり、大死一番、絶対無の状態に入ったはずである。それからふと気がつくと、自分の回りの一切のものが自己として現われ出ていたのだと推測される。脱自し、自己が世界となっていた。真の自己の現成、絶後再蘇である。一切に現ずる自己が本来の面目である。そのとき周囲の一切に現じている自己が、それまで日常私だと思っていたものの当体だったのである。自分の身体の内で、自分の行動を制御しているヴァーチャルな自我が、本当の自己なのではない。そうではなくて、これまで自分だと思っていた自分の外で、周囲の事物の一切のそれぞれに現じていた自己が、真の自分だったのである。それが日常意識においても、自分だという真の自分の意識だったことに思い当たるのである。

慧明はさらに秘密はないかと聞いて、ないといわれて納得している。一切に現ずる自己は、普段の自分の意識の根源層である。後述する「清浄識」のことである。この意識の根源層は、相が無く、無的・超越的であるが、それなしには、事物の認識もないし行為もない。イマヌエル・カント（一七二四―一八〇四）の、認識論における超越論的主観性の意識一般（Bewusstsein überhaupt）ないし行為場面での純粋実践理性（reine praktische Vernunft）そのものに近いといえなくもない。その場合、後者の「理性（Vernunft）」は、日本語では「叡知（ヌース）」と解したほうがよい。前者の「意識一般」は、一切は意識現象であるという、超越論的（transzendental）な脱自的意識の立場に立っている。西田幾多郎（一八七〇―一九四五）が、この意識の根源層を無の場所として、カントの意識一般と比較しつつ究明している[11]。マルティン・ハイデガー（一八八九―一九七六）では「開け（Lichtung）」といわれたものに当たる。そうした日常的な当たり前の意識の基底（無底）が、禅経験においては万物と一体に本来の面目として現われ出たままでである。そこには元来秘密は何もない。そのため、慧能は「密に非ず」と言っている。無門も頌で「本来の面目蔵すに処なし」と言って

いる。元来どこにでも私たちの世界意識の背景として私たちの周囲の空気のように横たわっているものであるが、私たちはそれをいつも自覚しているわけではない。敢えて秘密と呼ぶなら、「公開の秘密」なのである。王陽明（一四七二―一五二八）も、「本来の面目」を「良知」と呼んで、自己の儒教心学思想の根底に据えている(12)。恐らくは、かの龍場で、万物一体の真の自己の現成を体得していたものであろう。

無門は続いて、「世界壊する時も渠は朽ちず」と言っている(13)。「渠」とは人格的な特性をもつ「本来の面目」のことである。相対的時間的で無常な生滅の事物世界から見れば、本来の面目は脱自した世界意識の無的な根源層・基底として恒常的であり、生滅を超えて不生不滅である。何故不生不滅だとわかるかというと、それは、真の自己が何も無いところから万象とともに、相対性や偶然性を脱して普く現出してき、その現前の質が、寂静として生滅の世界とは異なる別次元の恒常性だとしかいいようがないからである。しかし見方を変えて、本来の面目が事物と一体化し、事物そのものとなっている面を見るならば、本来の面目は、事物の消滅とともに消滅するのである。この面については、とりあえず「大隋劫火洞然」の話頭を参看されたい(14)。

ちなみに、絶対無（真の意味で何も無い）から不生不滅の本来の面目が万象と一体に現出してくることを体験することによって、「私は死なない」という確信が生み出される。万象（世界）と一体の真の自己は死なない。その場合、真の自己は万象の場所である。私の当体は別次元での不生不滅の恒常体である。世界と真の自己とがともに滅び行くことがあっても、必ず再び絶対無から真の自己が万象と一体に甦って現成してくる。白隠も、

若ひ衆や、死ぬがいやなら今死にやれ、一度びしねば、もふ死なぬぞや(15)

と歌い、大死一番して生前に死なない真の自己に目覚めるべきことを説いている。久松真一も、門下の人びとに「私は死にません[16]」と言いながら亡くなっていったのは、「無相の自己」を標傍し続けた全人生にふさわしいことであった。

「本来の面目」の問答は、早く『六祖壇経』に割注の形式で出てくる[17]。六祖慧能（六三八―七一三）以降、禅定よりも見性が重視されるようになったのであるが、恐らく実際の体験としては、この本来の面目の現前があったのではないかと想像される。そのため、本問答の挿入が必要になったのではあるまいか。大雑把にいって、菩提達磨（六世紀初め）から五祖弘忍（六〇一―六七四）・大通神秀（六〇六?―七〇六）たちまでの初期禅宗と、及び八世紀初頭に盛大だった牛頭法門（三論宗に由来する）においては、都市で発達していた般若空観の影響を受けて、空と絶対無に傾く禅定を（体験上はともかく）理論的には重視したのであるが、六祖慧能に至ってそれが本来面目の見性重視へと根本的に転換し、以降洪州宗（こうじゅうしゅう）の発展につながっていったのだと思われる。

北宗の神秀までの禅経験と禅思想が空と空寂に片寄りがちだったのに対し、六祖慧能からは明瞭に見性と「本来面目」といわれる仏性（清浄識、如来蔵）の経験が前面に出るようになった。絶後再蘇において現前するものが重要視されるようになった。慧能を代表者として、禅経験と禅思想が根本的な転換を遂げたのである。この転換は、空観から唯識・如来蔵思想への重心の移行と見ることもできよう。以後の洪州宗の百花撩乱たる大展開は、この根本的な転換にかかっていたといえる。

現代において、禅の真生命を体現して活躍した禅者の一人に、秋月龍珉（りょうみん）がいる。秋月も、趙州無字の修行における絶対無から真の自己の現成への転換について懇切丁寧に語っているので、是非看ておきたい。すで

に山田無文や柴山全慶が述べていることを網羅的に纏めている。

はじめのうちは妄想と定力のいたちごっこですが、やがて定力が勝って妄想の根がきれ公案三昧になって、天地ひた一枚の「無字」が現前します。ともあれ、ただ「無」になりきることです。そのとき「おれは無になった」と思います。これがまた、一つの「有」（有とは有形無形一切の存在の意）にほかなりません。「無といふもあたら言葉のさはりかな無とも思はぬときぞ無となる」です。こうしてしまいには「無」もなくなって、天地ひた一枚、胸中兎の毛一本もない、そのないという念さえも動かぬ、一念未発以前の「不生の場」に出ます。これを禅では「打成一片の位」といいます。

しかし、そこはまだ悟りの場ではありません。古人もこれを「たとえてみると、厚い氷の中に閉じ込められているようなもので、上下四方前後左右ことごとくスキトオシていかにも見事な美しいものではあるが、わが身は氷に閉じ込められているから、まったく身動きがならぬようなものである」といっています。そこでさらに退転せず、ただ真向に「無ーっ」と無二無三に練り込むことが大事です。すると、いつか時節因縁当来して、豁然として真の悟りが開けます。

この一念不生の場すなわち「絶対無の場所」そのものになりきった（三昧）端的を、禅では「法身の位」と申します。そしてこの「無」が何かの感覚の縁に触れて爆発して、「自他不二」という「無相の自己」が自覚されたとき、それを悟りというのです。（…）とまれ釈尊は暁の明星を見て、星と自己と不二一体という自己を体得されました。「私が光っている！」――しかし、この私が問題です。それはたしかにいま・ここのこの私には違いないのですけれども、「天地と同根・万物と一体」（肇法師の語）という無相の自己なのです。そしてそれは先に述べたようなすさまじい主観・客観における自己否定す

なわち「絶対無」の現成（げんじょう）を媒介してはじめて体得される自己肯定であるのです。「手の舞、足の踏むところを知らず」と古人は見性の歓喜を表現しています(18)。

ここで、絶対無の境地は、「一念未発以前」の「不生の場」、「打成一片の位」、「法身の位」、「絶対無の場所」と呼ばれている。「未発」というのは、元来儒教『中庸』に出てくる語であり、宋学の重要概念の一つである。ここで未発といわれるのは、絶対無が未発として、つまり一切現成ないし真の自己の現成という現実態に対する可能態として把えられているのである。この後検討する白隠の『遠羅天釜』だと、「朕兆未発以前、仏祖未興の処」、「這裡全く生死なく、涅槃なく、煩悩なく、菩提なし」といわれているものに当たり、長沙の「百尺竿頭不動人」とか臨済の「湛々たる暗黒の深坑（じんきょう）」といわれているところに相当する(19)。「不生」は、「不生不滅」の「不生」として、般若空観における空の特性を示している。絶対無の境地を「法身の位」だというのは、ここでは法身を真の自己ないし真空妙有にではなく、絶対空、真空無相のほうに位置付けている。古人というのは白隠のことであり、「厚い氷の中」については後述する。

そうした絶対無の境地が何かの機縁に触れて爆発し、「自他不二」の「無相の自己」が自覚されるのが真の悟りである。絶対無の境地が真の悟りであるのではない。

「自他不二」というのは、自他、内外、主観客観の対立がなくなっているからであるが、また、一切事物と自己とが一体化して現前してくるのを目の当たりにするので、一切事物の他と真の自己の自とが別ではないということが如実にわかるからそういわれる。

「無相の自己」とは真の自己のことである。真の自己がそれ自体においては事物的な相をもたないので、無相というのである。「無相の自己（Formless Self）」という用語を思想の基幹に据えたのは久松真一であり、

ＦＡＳ運動の第一スローガンのＦとした。Ｆとは、Formless のＦである。無相ということで、真の自己が相をもった事物のレベルを超越（Transzendenz）していることが示されている。実際の体験上でも、真の自己は事物世界と一体でありながら、それとは別次元であることが直知される。事物世界が有であるとすると、真の自己自体はそれを超えた無である。真の自己とは、それ自体においては、諸事物とは徹底的に異なったものであり、それ故に諸事物の有無を超えた超絶的な空性である。つまり、真の自己自体は、決して事物世界における相対的な有無の無ではない。だから、真の自己をその端的な無相性の故に、絶対の無と呼んでもいいのである。そうなると、元来の真の自己とは区別された絶対無は狭義の絶対無、元来の絶対無と真の自己を合わせた境域は広義の絶対無と名付けてもよいことになる。小論ではほとんどの場合絶対無の語で狭義の絶対無を取り扱う。

次に引用文中の「天地と同根・万物と一体」について解説するが、最重要の核心部分だけに、暫く長文を駄する。

貧困の中で老荘思想から『維摩経』を経て鳩摩羅什（三四四―四一三または三五〇―四〇九）の大乗般若空観へと移行していった天才的宗教家、僧肇（三七四―四一四）の述べた「天地と我と同根、万物と我と一体」は、確かに『荘子』内篇斉物論篇の「天地も我れと並び生じ、而して万物も我れと一たり」に由来するものであろうが[20]、禅の見性体験をよく表現しているので、実地に悟った人は、どうしてもこの句に行き当たることが多い。見性においては一切事物（天地、万物）と真の自己（我れ）とが一体となって現成するからである。しかし、仏光国師のような実際のすさまじい体験から比べれば、僧肇の本句はすでに相当抽象化が進んだ平板な表現であり、あたかも末梢的な影のようである。

陸亘大夫（七六四―八三四）が本句に到って感激讃嘆したところ、南泉普願（七四八―八三四）から、軽くたしなめられている。

陸亘大夫、師〔南泉〕に向かって道う、「肇法師は甚だ奇怪なり。万物は同根にして是非は一体なりと道えり」。師、庭前の牡丹花を指して云く、「大夫、時の人は此の一株の花を見るに、夢の如くに相似たり」。陸、測ること罔し(21)。

この問答に対して、雲門宗の雪竇重顕（九八〇―一〇五二）は次のような頌を付している。

聞見覚知、一一に非ず。
山河は鏡中の観に在らず。
霜天月落ちて夜将に半ばならんとす。
誰ぞ澄潭と共に影を照して寒じき(22)。

「聞見覚知、一一に非ず」とは、感覚や覚知の働きは、別々ではなく全一のところがあるというのである。「山河は鏡中の観に在らず」とは、事物は第一次的には鏡に写すようにして認識されるのではないということである。主観と客観が分かれて対立し、事物が鏡に写されるように表象され、眼前に思い浮かばれ、対象化されると、すでに二次的な認識になってしまっている。一株の花を真に見るとは、認識主観と客観（対象）がまだ分かれないところで花になり切って見るのであり、三昧の境地で見るのである。鏡なしであり、花が見ているのである。そのとき、認識主観は滅せられている。「霜天月落ちて夜将に半ばならんとす。誰ぞ澄潭と共に影を照して寒じき」とは、認識主観が滅せられ、認識主観の見ていた一切の諸対象も滅せられた絶対無の境地を描いている。だが、まだ絶対無の境地の只中で目覚めているもの（未発の真の自己）がある

ので、「誰ぞ澄潭と共に影を照して寒じき」と言うのである。一株の牡丹の花は、そうした絶対無の境域から直接真の自己として現成する。そして、絶対無からの現成においてこそ「天地と我と同根、万物と我と一体」という物我一如もいわれてきうるのである。本頌は、雲門宗下の面目躍如といったところである。こうした絶対無からの花の現成を、宋代臨済宗『碧巌録』第四〇則「垂示」は、「休し去り歇し去って」、即ち大死一番し、絶対無の境地まで降り立った境地から、「鉄樹花を開く」と形容している(23)。

以上は陸亘と南泉の問答を雲門宗の雪竇の見方から説明したのであり、これはこれで原理的に正鵠を得ているが、また別に南泉本来の日常平常底の境涯から見たらどうだろうか、という問題が残っている。南泉自身の根源的な日常平常底の境涯とは、下降の道の究まった「癡鈍底」、「異類中行」の「狸奴白牯」の境涯である。

師上堂する毎に云く、(…)一个の癡鈍底を覓むるに得可からず。(…)直に須く仏未だ出世せざる已前、都て一切の名字無く、密用潜かに通じて人の覚知する無き、与麼の時に向かって躰得して方めて小分の相應有るべし。所以に道う、祖佛は有ることを知らざるも狸奴白牯却って有ることを知ると。何を以て此くの如きや。他は却って如許多般の情量無ければなり。所以に喚んで如如と作さば早是に變ぜり。直に須く異類中に向いて行ずべし(24)。

「仏未だ出世せざる已前」とは、当時の禅者たちの共通の理解では絶対無の境域を意味している。「都て一切の名字無く、密用潜かに通じて人の覚知する無き」も絶対無の境地であるが、あるいは真の自己のレベルをも含んでいる(広義の絶対無)かもしれない。南泉の場合は、絶対無の境地から、「情量」という人間の心理的な心の動きのレベルを介することなく、従って人間特有の表象作用と想い浮かべ、さらには概念化もな

しで、一挙に「狸奴白牯」の境地まで降りてくるのである。「狸奴」とは山猫、「白牯」とは去勢された耕牛のことである。後述する「下降の道」が究まったところが、日常平常底の境涯になる。「狸奴白牯」の境涯では、絶対無と真の自己（法王身、仏性）が直接に生きられているのであるが、それが表象され、眼前に思い浮かべられ、概念化されるということがない。ましてや、そうした認識作用に基礎を置く「情量」に引き回されることもない。絶対無と真の自己は、個として生きることそのことになり、生の世界活動の媒体として背景に退く。そうした癡鈍人にまでなりきったら、癡鈍人は花を見てどう言うだろうか。「天地と我と同根、万物と我と一体」とは言わないだろう、ということである。

一般に、日常平常底においては、世界意識の最基底である絶対無と真の自己（法王身、仏性）は背後に隠れる。禅に限らず、例えばヘラクレイトスも「自然は隠れることを好む」と喝破したし[25]、ハイデガーも「覆蔽（Verborgenheit）」とか「それ自身を覆蔽する（Sichverbergen）」ということを自らの思想の基礎としている[26]。キリスト教神秘主義においては、神なき「暗い夜」として切実な問題になった。禅の思想史においても、この本源の覆蔽は当然の前提になっている。興味深いのは、こうした日常性における本源の覆蔽という事態は、キリスト教神秘主義やハイデガーにおいては非本来的であるのに対して、現世志向の中国禅においては、むしろ現実的で本来的と見做されていることである。本源の覆蔽の例として、青林師虔（？―九〇四？、洞山良价の法嗣）の問答を挙げてみる。

問う、「学人径ちに往く時は如何」。師〔青林〕云く、「死蛇、大路に当たる、子に勧む、当頭すること莫かれ」。曰く、「当頭する者は如何」。師曰く、「子が命根を喪せん」。曰く、「当頭せざる者は如何」。師曰く、「亦た回避する処無からん」。曰く、「正当恁麼の時は如何」。師曰く、「失却せり」。曰く、「甚

麼の処に向かってか去る」。師曰く、「草深うして覓むるに処無し」。曰く、「和尚も也た須らく隄防して始めて得べし」。師、掌を拊って曰く、「一等に是れ箇の毒気」[27]。

「死蛇」というのは、夾山善会（八〇五―八八一）の名句「路に死蛇に逢て打殺すること莫かれ、無底の籃子に盛り将て帰れ[28]」においてもそうであるように、死んだ蛇なのではなく、禅修行者の「命根を喪」して、絶対無に追い込むような猛毒の毒蛇のことを謂い、真の自己（仏性）を指し示している。「一等に是れ箇の毒気」とは、修行者はまずおしなべてこの毒気に当てられて大死一番し、絶対無の境涯に入らなければならないことを謂っている。真の自己というのは、「回避する処無からん」といわれているように、大死一番の後に絶後再蘇さえすれば、元来どこにでも現出しているはずのものであるが、悟了後の日常平常底においては、個々三昧（宝鏡三昧）中の世界意識の基盤として背景に退いている。ここで、「正当恁麼の時は如何」と問われて、「失却せり」と答え、また「甚麼の処に向かってか去る」と問われて、「草深うして覓むるに処無し」と答えているところが、背景として隠れてしまっているところである。

ちなみに、瑞巌師彦（生没年不詳、巌頭の法嗣）が、「惺惺著」と呼びかけ、自分で「諾」と答えているときには[29]、実は真の自己を背景・媒体・場所として覚知・再認しているだけなのであって、決して、真の自己を自我の眼前に思い浮かべ、観念化して、つまり二つに分かれて、呼びかけているわけではないのである。この場合、瑞巌は自受容三昧と正念相続を行じている。特に『十牛図』の「第四得牛」の修練を行っているとみることもできるだろうが、まだ南泉の境涯までは遠い。

このように、世界意識の最基底（無底）は、日常平常底においてはあくまで対象化できない背景・媒体・場所なのであって、南泉が趙州に教え諭したように、「向かわんと擬すれば即ち乖く[30]」当体であり、眼前

に思い浮かべたり、概念化して迫ろうとすると、想念化から逃げ去ってしまうものなのである。『十牛図』でいう「水中の塩味、色裏の膠青(31)」に他ならず、目立たない媒体、背景なのである。ただ自分の背後（自分自身）の根源の目覚めている媒体・背景としてそのままに受け入れるしかない。しかも、それが真の自己なのである。眼前に思い浮かべては失する。眼は眼を見ない。不知が最も親しいのである。真の自己（仏性）が表象されることなく、生の現実態が直接絶対無から生きられている。南泉が陸亘をたしなめた、庭前の牡丹の花を見る三昧境とは、実はこのような日常平常底の境涯であったのではないか。

さて、秋月解説最後の「自己否定」の道と「自己肯定」の道は、禅では「掃蕩門」と「建立門」ともいわれている。また、「向上門」と「向下門」ともいう。この二分法は、浄土教では「往相廻向」と「還相廻向」といわれ、欧州、北米、ギリシア正教圏、イスラームで支配的な「哲学（philosophia）」の伝統では、「上昇の道」と「下降の道」といわれているものに当たる。一度絶対無ないし絶対空に到ったら、あるいは極楽まで到ったら、そこから現実の事物世界、娑婆（サハー世界）まで戻ってこなければならない。人類史において最も由緒ある長く広汎な哲学の伝統においても、全体の体系において上下の運動がいわれている。哲学の伝統の下に立つ、知的なキリスト教神秘主義においても同様である。

一般的にいって、上昇の道では、主客対立の偽我の自己を否定して事物世界を超越していく。下降の道では、真の自己を肯定・回復し、超越の跡を消して再び事物世界の諸事物に戻り、それらと無我と慈愛をもって一体化して働いていく。そうした下降の道の最終段階が、禅では「悟了は未悟に同じ」といわれる日常平常底、仏向上（仏の上）の境涯になる。南泉の「狸奴白牯」の境涯とは、そうした下降の道の至りついた最終的な日常平常底の局面なのである。絶対無から真の自己の現成へという転換は、そういった上昇の道から

下降の道への転換点に当たるといえる。真の自己の現成は、すでに自己肯定、下降の道に入っているのである。

秋月解説に戻ろう。「手の舞、足の踏むところを知らず」とは、本当に見性するなら、こんな嬉しいことはないのである。ふつふつと嬉しい。本当にほっとする。悩んでいた自我はなくなっていて、世界が自己になっているのである。素晴しい解放感である。こんな嬉しいことはない。従って、嬉しくないなら、そのときに本当に見性していなかったといえる。それ以前に無自覚にある種の悟りに到達していたか、それともまだこれから本当に見性しなければならないかの、いずれかである。今日の実際のごまかしのない禅修行を行じている禅集団では、再見性ということがいわれている。公案修行の初関が型通りに通って見性が認められたとしても、実はまだまだなのである。本人自身が全然認めていない。実際には、もう一度真実に見性して、本当の嬉しさを味わい、心の底から安堵するという、修行の究極処に入りこむことが必要とされる。初関とは実は究極の関なのである。この究極処を透過する本物の探究者が、目立たないが現代の禅の世界にも珍しくない。その際、悟りに嬉しさが付属するということは普遍的である。ヴェーダーンタで悟りにおけるブラフマンの本質規定を三つに纏めて「サッチダーナンダ（saccidānanda）」というが、sat（存在）とcit（心ないし知）とānandaの内、最後のアーナンダが悟りの歓喜をいっている。

また、秋月は、絶対無から真の自己の現成への転換について、より簡明に次のようにも語っている。

「悟り」といわれる禅経験の心理を分析してみますと、必ず「心源動ぜず湛として水の如し」というような、〈打成一片〉（絶対の一そのものになりきった三昧境）の境地に入り、それがたとえば「一声の霹靂に頂門開く」というように、何らかの〈感覚の縁にふれて〉その意識の統一体（ユニフォーミティ）が〈驀

然打発〉するという過程（プロセス）をとります。まず高度の心力の集中（禅定・三昧）があって、心の鏡というか意識の野が徹底的に払拭されて清浄すなわち空の心境が現前して（打成一片）、それが何らかの感覚の縁にふれて一転機を得るというか、意識の集中状態が爆発する（驀然打発）。その瞬間に「悟り」経験すなわち霊性的直覚が体験されるというわけです。今まで堰き止められていたところへ俄に道がついて心の機械が何らの滞りなく自由に働く、そして今まで隠れていた働きの主体が自覚される（従前の自家底を喚起する）という意味です。われわれの心にはこういう機械的作用とも見えるようなものがあるようです。どこかにうまく触れると、今までその存在さえも疑われていたものが、全面的に活動を始めます。この心の機械の動き出すはずみを、禅では「悟り」（見性）というのです(32)。

ここでいう「働きの主体」が真の自己である。絶対無から真の自己の現成への転換が、何かの機縁による「機械的作用」、すなわちメカニズムとまで呼ばれていることに注意したい。絶対無から真の自己への転換が、「心の機械が動き出す」とまでいわれるような必然性をもって生起するということは、この構造転換が普遍的であり、禅以外でも哲学とか他の宗教においても見られうるということになるだろうからである。「飛び込んだ力で浮かぶ蛙かな」という禅の古句があるが、絶対無から真の自己の現成へ転換するということが何故か必然的な成り行きであり、私たちの世界が根源的にそのような構造・仕組みと力をもっていることを言い表わしている。

さて、以上、禅修行における絶対無と真の自己の現成について、現代の禅匠たちがどのように解説しているかを紹介した。解説中まだ注釈していないのは、白隠の「万里の層氷裡に坐するが如し」（柴山解説）ないし「厚い氷の中に閉じ込められているようなもの」（秋月解説）であるが、これについては、節を改めて次に

検討することにしよう。

2　白隠の『遠羅天釜』と『荊草毒藥』巻四「弁」

日本臨済宗中興の祖とされる白隠慧鶴の最初の見性も鮮烈・痛快であり、絶対無から真の自己の現成へという構造転換を示している。このことをまず、白隠仮名法語の代表作である『遠羅天釜』に見てみよう。

二十四歳の春、越の英巌の僧舎に在って苦吟す。昼夜眠らず、寝食共に忘る。忽然として、大疑現前して万里一条の層氷裏に凍殺せらるゝが如し。胸裏分外に清潔にして進むこと得ず、退くこと得ず、癡々呆々只だ無の字あるのみ。講筵に陪して師の評唱を聞くと雖も、数十歩の外にして堂上の議論を聞くが如く、或は空中に在って行くが如し。此の如きもの数日、乍ち一夜鐘声を聞いて発転す。氷盤を擲砕するが如く、玉楼を推倒するに似たり。忽然として蘇息し来れば、自身直にこれ岩頭和尚、三世に貫通して毫毛を損せず、従前の疑惑底を尽して氷消す。高声に叫んで曰く、也大奇、也大奇、生死の出づべきなく、菩提の求むべきなく、伝燈千七百箇の葛藤一捏を消するに足らずと(33)。

白隠はこのとき、越後高田英巌寺の僧堂で接心に参加していたのではなく、一念発起、単独で開基戸田候の御霊屋に籠り、七日間の断食独接心に入っていたものらしい。その七日満了の夜に、遠方の鐘の音を聞いて、大悟したのである(34)。

「大疑現前」の「大疑」とは、先に述べた「これ何ものぞ」という疑いである。「これ何ものぞ」とは、まだ認識されていないものへの注意の方向性（Aufmerksamkeit）である。この疑いが、いつも持続され、生き

ていることの全面を占め、生活のすべてが疑いで占領されなければ、見性はおぼつかない。その場合、疑いは日常生活で常態化し、無意識下のものにまでなっていて構わないし、またそうなるのが通常である。ぼぉっとただ坐禅だけしていても、この注意の方向性（疑い）がなければ、瓦を磨いて鏡にしようとするようなものであり、牛車を進めるのに、車を打って牛を打たないようなものである。この大疑に成り切ったところが意識化されると「大疑現前」になる。大死になり、絶対無の心理的境地になっていく。

大死の状態は、ここでは「万里一条の層氷裏に凍殺せらるるが如し」といわれている。先の、柴山「万里の層氷裡に坐するが如し」と秋月「厚い氷の中に閉じ込められているようなもの」は、この白隠の言葉から採られていたのである。その他、「胸裏分外に清潔にして進むこと得ず、退くこと得ず、癡々呆々」とも、絶対無の心理的境地が描かれている。「只だ無の字あるのみ」とは、坐禅中「趙州無字」を念じていたものであろう。「師の評唱を聞く」というのは、ときには御霊屋を出、大勢の修行僧に紛れて提唱を聞くことがあったのであろうか。同僚は白隠がいなくなったと思っていたのである。「数十歩の外にして堂上の議論を聞くが如く、或は空中に在って行くが如し」との描写は、精神の極度の集中凝結状態、すなわち無が主となり現実そのものとなっていて、とっている行動のほうはすべて現実ではなく、夢のごとくであり、いわゆる上の空になっていたことを窺わさせる。

こうした絶対無の心理的凝結状態は、何かの心理的な刺激に触発されて、一気に破れ、覆る。白隠の場合は、遠方の鐘の音を聞いたのが機縁となった。凝結状態が破れ、一切が転換することは、「氷盤擲砕、玉楼推倒」と形容されている。大死、絶対無から蘇ってくるのである。この絶後再蘇はここで「忽然蘇息」といわれている。

蘇ってきて直知されたのは、白隠自身が巌頭（岩頭）であったということである。巌頭全豁（八二八―八八七）は、唐代徳山下の大傑物であったが、賊に襲われ、大声をあげて亡くなっている。若き白隠には、巌頭ほどの大禅匠が大声を出すだけで賊に殺されてしまうのがどうにも理解できなかった。これでは巌頭でも地獄の責苦を免れることはできないと思われた(35)。白隠の出家の動機は、地獄の責苦である。巌頭ほどの大禅匠でもこの程度であるなら、白隠にとって禅修行は地獄の責め苦に耐えず、全くの無意味となる。恐らく、巌頭横死が白隠の「これ何ものぞ」という疑いの固まりとなり、それが無意識下に沈んだ。それが見性時に出てきたのである。巌頭が真の自己になったのである。そのことは、「張公酒を喫すれば李公酔う」（『雲門広録』）とか、「懐州の牛禾を喫すれば、益州の馬腹張る」（『林間録』）というのと大体において同工異曲である。「従前の疑惑底を尽して氷消す」とは、そうした根底的な疑惑が消失したことを述べているのであろう。

大死の凝結状態が飜転して、実際に現前したのは、鐘の音と一つになった真の自己、本来の面目であったはずである。「三世に貫通して毫毛を損せず」というのは、時空と因果を超越した真の自己、仏性に他ならない。そうした真の自己は白隠には、無意識のうちにいつも心にかかっていた巌頭に思えた。「自身直にこれ岩頭和尚」というのは、白隠自身と巌頭とが一つであることを意味するが、正確には白隠の真の自己と巌頭の真の自己とが、双方真の自己であることにおいて一致していることを謂っているのである。張公と李公、懐州の牛と益州の馬が真の自己において一致している関係と変わらない。だから、真の自己が直知されていなければ、「自身直にこれ岩頭和尚」という言葉は全く出てこないはずである。

最後に「生死の出づべきなく、菩提の求むべきなく、伝燈千七百箇の葛藤一捏を消するに足らず」といわ

れるのは、真の自己と万象の現成の現場においては、すべての概念的構築体系が崩壊しているからである。別次元の真の自己の超越においては、時間性と因果性における生死は出てこないし、煩悩と対立した菩提というような観念も消失している。まして千七百の公案など藻屑の殻である。白隠は、ありのままの体験を現象学的にその通りに描いている。確かに、若き白隠は、ここで痛快な見性を成し遂げているといってよい。

また白隠は同書において、念仏と公案の優劣を論ずるついでにも、「二十四歳にして初めて此の見性の大事に撞着す」と自分の体験について触れている。そして、「今年六十五歳に到って、終に見性の大事に過ぎたる法理を見ず」（同書、続集、三一三頁）とまで述べ、四十二歳の法華深理の契当後二十数年を経ても「見性の大事」を強調している。四十三歳以降の果行格における白隠の衆生済度とは、人びとに見性してもらうことであった。白隠は称名念仏を尊重するが、それも念仏によっても仏性に目覚め得るから尊重するのである。趙州無字と名号とに違いがないとはいうものの、「得力の遅速、見道の浅深」には「少しき子細なきにしもあらず」（三一五頁以下）と述べ、無字の功能を評価している。そして無字に連関し、一般論として「総じて参学は疑団の凝結を以て至要とす」と前置きし、疑団の凝結から疑団の瓦解まで、次のようにも語っている。

> 若し人大疑現前する時、只四面空蕩々地、虚豁々地にして、生にあらず、死にあらず、万里の層氷裏にあるが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て、分外に清涼に、分外に皎潔なり。癡々呆々、坐して起つ事を忘れ、起って坐する事を忘る。胸中一点の情念なくして、ただ一箇の無の字のみあり。恰も長空に立つが如し。此の時恐怖を生ぜず、了智を添へず、一気に進んで退かざるときんば、忽然として氷盤を擲摧するが如く、玉楼を推倒するに似て、四十年来未だ曾て見ず、未だ曾て聞ざる底の大歓喜あらん(36)。

これはほぼ、先に挙げた白隠個人の体験と同じ描写である。大疑現前において万里層氷裏・瑠璃瓶裏に入り、それが氷盤擲摧・玉楼推倒して、大転換を遂げるのである。絶対無から真の自己の現成・大歓喜への大転換である。大歓喜は、真の自己の現成がなければ出てこない。大転換の前提となるのは「これ何ものぞ」という疑いである。根源への注意の方向性が保持されていなければ、疑団の凝結と大死はなく、従って絶対無の現前も訪れず、大転換は起こらないのである。白隠は「無の字は疑団起り易く、名号は疑団起り難き」と述べ、『往生要集』著者の恵心僧都源信（九四二―一〇一七）のような優れた人でも、もしも無字などの公案によったならば、疑団が生じやすく、四十年かけなくても、一、二か月ないし一年半で自身真如と発明されたであろうと推量し、源信を称揚している(37)。ここで白隠は、各宗派間の教理上の優劣を論じているのではなく、あくまで普遍的な仏道修行実地上の現象学的な機能論を展開していることに留意されるべきである。真実の探究においては、根源に到達し、またそこから真正に出てくることが肝要なのであって、それ以外の宗派的な概念的な事柄は二次的なことと見做されるべきなのであろう。

さらにまた、「法華宗の老尼に贈りし書」では「法華真の面目」すなわち自心を徹見すべきことを説き、そのために法華三昧を行持すれば、いつしか正念工夫の大事に契当すると述べ、大事の契当を次のように語っている。

> 平生の心意識情都べて行はれず、金剛圏に入るが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似て、一点の計較思想なく、忽然として大死底の人と異なる事なけん。纔かに蘇息し来らば、覚へず純一無雑、打成一片の真理現前して、立処に法華真の面目に撞着して、乍ち身心を打失し、本門寿量、久遠実成の如来は、目前に分明にして推せども去らじ(38)。

これもまた、大死底・瑠璃瓶裏から絶後蘇息と久遠実成の如来の現前への転換を描写しており、これまで紹介してきた絶対無から真の自己への大転換の二例と変わるところがない。久遠実成の如来の現前とは、白隠の場合、本来の面目（清浄識）の現前に他ならない。このような大転換が法華三昧の行にも当て嵌ることを、白隠は言いたいのである。白隠は、諸宗派の教理上の相異を超え、探究者の実存論的現象学的な「実処」の立場に立って発言している。

> 大凡（おおよ）そ三教の聖人も、実処に到っては大段同（だいだんおな）じ。其の進修（しんしゅ）の浅深精麤（せいそ）に依りて、得力の高下はあるべけれども、最初の一歩は趣き等し。儒門には此の処を至善と云い、未発の中と云ふ。道家には守一無適といひ、神家者は高間（たかま）が原と相伝す(39)。

「三教」とは通常、仏教・儒教・道教を謂うが、ここでは儒教・道教・神道を指しているようである。儒教中、「至善」は『大学』に、「未発の中」は『中庸』に出てくる。「守一無適」については、これとよく似た「主一無適」が、「敬」の義を明かす儒教宋学の用語として有名であるが、それとは別に、多分白隠は道教の文献に「守一無適」の語を見出していたのではあるまいか。「守一」も「無適」も、道教の用語である(40)。中国では、道教に儒教が相当混入しているということもあり、また、逆に儒教も道教から多大の影響を受けている。「神家者」とは、日本神道の人のことである。ともかく、白隠は、絶対無から真の自己の現成への転換が、現象学的実存論的な「実処」としては普遍的であり、諸宗派に見出されることを主張したいのである。もしも白隠が現代に生まれ、活躍していたなら、恐らくは西洋哲学やキリスト教、それからイスラームの内にも、この大転換を発見していたのではないだろうか。

さて、白隠の思想的理論的な文章を集めた漢文語録に『荊草毒藥』があるが、そこにも、以上の『遠羅天

釜』に見た絶対無から真の自己の現成への転換が見出される。まず巻第四中の「八識の弁」を見てみる。

或いは趙州の無字、洞山の麻三斤等の一則を取り、専一に挙揚し去れば、則ち工夫次第に成熟して、行じて行ずることを知らず、坐して坐することを知らず、空蕩蕩、虚豁豁、万里の層氷裏に侵殺するが如く、瑠璃瓶裏に坐するに似たり。恐怖を生ぜず、前進して退かずんば、則ち忽然として氷盤を擲摧するが如く、玉楼を推倒するに似たり。十方世界、天堂地獄、自らの身心に和して、一時に打破し了る。此れを八識田中に一刀を下す底の時節と言う。十方、虚空無く、大地、寸土無し。大円鏡光、乍ち煥発し、清浄円明、寔に等比無し、或いは此れを第九清浄識と言う(41)。

趙州の無字、洞山の麻三斤などの公案を専一に挙揚し、公案三昧になって公案になりきっていけば、遂には「空蕩蕩、虚豁豁」、「万里の層氷裏」ないし「瑠璃瓶裏」という絶対無の状態に入り込む。このとき、たじろぐことなく状態を維持し、そのまま進んでいけば、忽然として「氷盤擲摧、玉楼推倒」と形容されるべき大転換が生ずる。その大転換は、十方の全世界が一遍に打破されるような大転換である。この時節を、「八識田中に一刀を下す」、すなわち迷いの世界原理である根底の第八アーラヤ識に切り込んで、これを大転換させる時節というのである。つまり、絶対無の状態とは、静まり返った第八アーラヤ識の状態であることが、白隠のこの言い方でわかる。このアーラヤ識の大転換が起きるときには、回り世界は、「十方虚空無く、大地寸土無し」と形容されるように全く何も無い絶対の無の状態である。そして、そのようなアーラヤ識の絶対の無の状態から、四智の第一である大円鏡智の光がにわかに煥発する。その光は清浄円明であること比類がない。この大円鏡智の光を、第八アーラヤ識の転依した清浄識ともいうのである。

ここで述べられていることは、要するに、空蕩蕩虚豁豁、万里の層氷裏ないし瑠璃瓶裏という第八アーラ

ヤ識の絶対の無の状態から、氷盤擲摧、玉楼推倒ともいうべきアーラヤ識の大転換が生ずるが、そこにおいて現前するのは、大円鏡智の光であり、それを唯識理論では清浄識とも呼ぶ、ということである。これまで検討してきた白隠の見性体験と比較すると、前半の絶対無の描写はほぼ同じであるが、後半の現成する真の自己が、大円鏡智の光と清浄識に置き換えられていることがわかる。つまり、体験上の真の自己とは、白隠の理解する唯識理論においては、第八アーラヤ識の転依した清浄識に相当するのである。つまり、王三昧におけるような主客・自他・内外の別を絶した大意識の根底が清浄識なのだが、実地の実存的な見性体験においては、それがひとまず真の自分として覚知される、ということである。その際、超越的な清浄識が、真の自己であることにおいて、客体でなく、主体的な識であることに留意されてよい。自己とは主体である。

次に、同じ連関を、『荊草毒藥』巻第四「須弥燈王如来の弁」に見てみよう。

> 行者、定中に単単と参究するときは、則ち情念次第に空寂にして、漸く自らの心源に帰入す。（…）六識既に返照して、頼耶八識の自体に帰向すれば、則ち頓に三細六麤等の辺際を超過し、思想尽き情念収まって、寥寥として一点の過患も無し。是れ即ち心源湛寂、不動不揺底の如来蔵裏に帰入する者（…）なり。是れ今時諸方、往々にして錯って自己本分の家山と称し、本有円成の仏心と名づくる者、殊に知らず、是れ長沙の所謂ゆる「無量劫来生死の大兆」にして、臨済も亦た怖畏する所の「湛々たる黒暗の深坑」なることを。真正弁道の上士は、此に到って悟れりと為さず、此に到って足れりと為さず、直下に進んで退かずんば、則ち久しからずして一機、頓に淵発す。之れを名づけて八識田中に一刀を下す底の時節と為す。何ぞ計らん、第八頼耶の含蔵識、乍ち変じて大円鏡智と化し、第七摩那は平等性智と為り、第六意識は妙観察智と為り、眼等の前五識は乍ち変じて成所作智と為るとは。始めて信ず、三身四

智、体中に円かなることを。人間天上の善果、豈に之れに如かんや。此の時に当たって、草木国土、有情非情、天堂地獄、仏界魔種、尽く是れ大円鏡中一団の霊光のみなり。是れ彼の須弥灯王如来に非ずして何ぞや(42)。

引用文を解説してみよう。修行者がひたすら坐禅をしていくと、情念が次第になくなり、やがて自己の心源たるアーラヤ識に帰入する。すでに第六意識が本源の第八アーラヤ識に返ってしまうと、たちまち三細六麤の境涯を超えて、思想は尽き、情念も収まって、寥々として一点の過ちもない。これが、心源湛寂、不動不揺の如来蔵の中に帰入することである。白隠がここでいう如来蔵は、迷いの原理としてのアーラヤ識のことである。この心源湛寂、不動不揺のところを、今日では、多くの人が間違って自己本来の住み家と見做し、本来具わった完全円満な仏心と名づけるのだが、そうしてしまうのは、このところが長沙景岑のいう「無量劫来生死の大兆」であり、臨済の恐れる「湛々たる黒暗の深坑」であることを知らないからである。長沙の「無量劫来生死の大兆」とは元々「無始劫来生死の本」といわれるものであって、これについては、長沙の「百尺竿頭不動人」とともに、後にまとめて検討する。ここでは、心源湛寂、不動不揺の静まり返ったアーラヤ識の状態が開悟に到らない暗窟であることを形容するのに、臨済の「湛々たる黒暗の深坑」が挙げられ、そのような心源湛寂、不動不揺の静まり返った心源のアーラヤ識こそが、輪廻の迷いを繰り返す長沙の「無始劫来生死の本」に他ならないのだといわれているのである。真正弁道の優れた修行者は、ここに到ったところで悟ったとせず、満足せずに、さらに真っ直ぐに進んで退却しないならば、遠からずして一つの働きが突然深く静かに勃発する。この状況を第八アーラヤ識に切り込む時節と名づけるのである。あに計らんや、心源の第八アーラヤ識は本源の大円鏡智に転換し、それを基に、狭隘な自愛原理である第七マナ識は一切を

大円鏡智の霊光において平等と見做す平等性智に、諸現象を表象する第六意識は平等（大円鏡智の霊光）と差別（諸現象）を一体に妙として観察する妙観察智に、五感を基礎とする前五識は、感覚や感情にまで平等性（仏性）の浸透した成所作智に転換するのである。ここで始めて、自身に仏の三身と四智が円（まど）かに満ちていることがわかる。人間界と天上界において、これに勝る善き結果があるであろうか。このときに当たって、草木と国土、有情と非情、天堂と地獄、仏界と魔種などの諸現象は、ことごとく大円鏡中の一団の霊光のみになる。この大円鏡光こそ、あの須弥灯王如来でなくして何であろうか。

論旨の流れは、先の「八識の弁」と同じである。修行が深まっていくと、心源湛寂、不動不揺の静まり返ったアーラヤ識に到達するが、これはまだ悟りではなく、臨済の「湛々たる黒暗の深坑」にすぎず、長沙の「無始劫来生死の本」なのであって、ここをさらに突き進んでいくと、アーラヤ識は大円鏡智に転換し、四智を成就し、諸現象は大円鏡光になる、というのである。白隠の場合、大円鏡智が第九清浄識に他ならないことは、先の「八識の弁」でもわかるし、あるいは「八王子の弁」で、

日月灯明〔仏〕は、第九清浄識なり、此（ここ）には根本実智と曰い、或いは此れを大円鏡智と曰う(43)。

と述べられているところからも明らかである。つまり、「須弥灯王如来の弁」においても絶対無から清浄識への転換が論じられているのである。そして、これを先の『遠羅天釜』での、絶対無の境地から真の自己の現成への転換という、白隠自身の見性体験と照らし合わせるなら、白隠の実体験で真の自己（巌頭）だったものが、白隠の理解する唯識説での大円鏡智ないし清浄識になっていることは明白となる。

現代禅において見地透徹をもって鳴った大森曹玄（一九〇四―一九九四）は、以上のような、修行の進み行きによる寂滅境の現出が、サンサーラの「生死の本」である心源のアーラヤ識の現われにすぎず、まだ「本

来人」すなわち真実の自己（清浄識）の現成になっていないことを、第七マナ識による魔境の現われから順に説き起こし、的確に解説している。

われわれが坐禅三昧にはいると、いわゆる意馬心猿が鎮まってくる。ということは、言い換えれば前五識と第六意識の働きが静止状態になるのである。そこで潜在意識たる第七マナ識の果てしない煩悩の活動が表面化され、そこにいわゆる魔境を現出するのである。意識の働きが休止して、その底にひそむ無意識層のマナ識が表面に現われるのだから、これを定力の効験だといっても、いっこうさしつかえないわけである。

しかし、われわれは無我の正覚に達し、真実の自己を悟るために坐禅するのだから、いかに無意識界だといっても、マナ識の活動に翻弄されているわけにはいかない。そこで「仏に逢うては仏を斬り、祖に逢うては祖を斬る」で、勇猛心をふるい起こして定中に幻出する一切の現象を破砕してゆかなければならないのである。そうしてゆくことによって一切の魔境も、ついには全面降伏し休止静定して一見無我と思われる白隠さんのいわゆる「万里の層氷裏にある」ような境地にはいるであろう。

（…）実は禅の正邪の岐れ目はそこから始まるのである。なぜなら一見無我の正覚と思われるような寂滅境は、マナ識の休止によって現われたアラヤ識という深層の無意識なのである。

と、ここで長沙がアーラヤ識（識神）について「無量劫来生死の本、痴人は喚んで本来人と作す」と述べている偈を出し、

アラヤ識なる集合無意識は、一切の可能性を含蔵する「識神」ではあるが、それを直ちに「本来人」すなわち真実の自己とするのは適当でない。もちろん無量劫来の「生死の本」たる識神を離れ、アラヤ識

を離れて別に「本来人」があるわけではないが、そうかといって両者全く同一だということもできない。不一不異とでもいうほかはない。白隠禅師は、つねに口癖のように「八識田中に一刀を下せ」と、垂誡されたが、それは要するに禅定力によって八識活動を休止せしめ、その実体の空無我であることを自覚せよということにほかならない(44)。

と解説を続けている。

アーラヤ識の当体が現出した「万里の層氷裏」ないし「瑠璃瓶裏」といわれるような心源湛寂、不動不揺の絶対無の境地が転換して、本来人たる真の自己が現成しなければならないのだが、だからといって、アーラヤ識と全く別のものが真の自己ないし清浄識として出てくるのではない。むしろ、種子を蔵する第八アーラヤ識の無的な根底基盤が第七マナ識の支配を脱してそのまま現われ出たのが、第九清浄識だともいえるのであって、これが唯識説ではアーラヤ識の転依(てんね)といわれる事態なのである。大森はそこを転換と言わずに、不一不異と述べている。ここで大森は、起信論的な見方に立っているのかもしれない。

このように、絶対無から真の自己への転換においては、表層意識の下の無意識レベルでの或る「自己」意識である「アーラヤ識」が転換するのであって、表層の経験的な自我意識は、行為の仮想的センターとして、転換後も残り続けると見做される。

さて、初期瑜伽行派の世親(せしん)（ヴァスバンドゥ）が頌を作成し、安慧(あんね)（スティラマティ）が註を付けた『唯識三十論』にも、絶対無から真の自己の現成への転換が中心問題として論じられている。まず、第二八頌では、

もし（認識される）対象を（認識する）識（もしくは心）がけっして表象しないのであれば、そのときには唯（現象）識であるにすぎないという如性（の中心）にあって、（識もしくは心が）定まっているのである。

認識される客体がないときには、その（認識される客体）を認識する（主体）もないからである(45)。

と述べられている。最後の「認識される客体がないときには、その（認識される客体）を認識する（主体）もないからである」について、安慧は、

認識される客体があるときには、認識する主体がある。しかし、認識される客体がないときには、（認識する主体は）ないのである。したがって、認識される客体がないときには認識する主体がないことをも体得するのであって、ただ単に認識される客体がないことだけ（を体得するの）ではないのである(46)。

と註解を付している。これが、これまで論じてきた狭い意味での絶対無である。識によって知られるものが一切ないときには、知るものもいなくなる。万象が真に無くなるときには、それまでそれらを認識していた認識主観も消えうせている。逆にいうと、認識主観が無くなるから、全客観も全的に無くなっているのである。主観客観の対立する構造自体がなくなっている。だが、そこには了々と目覚めているもののあることに注意されるべきである。王三昧の究極であり、絶対の無である。知られる対象の枠内で問題とされる相対的な無ではない。これに続いて、安慧は、

かくのごとくにして、知られる対象も知るはたらきも、まったく平等にして、いかなる構想もなく、衆生の世界内存在を超越した知が生ずるのである。

と述べ、次頌につなげている。ここでいう「知られる対象も知るはたらきも、まったく平等にして、いかなる構想もなく、衆生の世界内存在を超越した知」は、「所縁と能縁との平等平等な無分別の出世間智」とも訳される。この「無分別の出世間智」は、「かくのごとくにして」、すなわち、「認識される客体がないときには認識する主体がないことをも体得する」という絶対無の体験を経て「生ずる」のである。比較を行うと、

この「無分別の出世間智」が白隠の指摘する絶後再蘇の大円鏡光に相当し、従ってまた白隠のいう清浄識でもあるということになろう。そしてそれは白隠の場合体験的には諸事物と一体の真の自己である。この知においては、「知られる対象も知るはたらきも、まったく平等」なので、知られる諸事物が知る自己自身なのである。続く第二九頌では、

かの（心）は、（認識する主体としての）心がなくなっているもの（無心）であり、（認識される客体としての対象をとらえる）表象ではないもの（無取得）である。そして、その（心）は、衆生の世界内存在を超越した知である。（かつそれは）二種の限りなく深い迷いの有限性（麁重）を放棄していることによって、（迷いの存在の）存在根拠〔アーラヤ識〕が転換し、（新たなるさとりの存在の存在根拠として）現成していくはたらき（転依）である(47)。

と述べられ、迷いの存在の存在根拠であるアーラヤ識が新たなるさとりの存在の存在根拠として現成していく転換が、アーラヤ識の転依として明らかにされている。平等無分別の超越知としての心は、無心であり、無取得（認識される客体としての対象をとらえる表象を離れている）であるが、先の第二八頌の唯識（無境）でもあり、また最後の第三〇頌で述べられる無漏界、解脱身、法身に相当していく。それは、「知られる対象も知るはたらきも、まったく平等」なので、体験的に「知られる対象」としての諸事物と「知るはたらき」としての真の自己とが一体であるところである。『唯識三十論』の第二八頌から第二九頌にかけては、絶対無から真の自己の現成への転換が論じられていると見てよい。

「認識される客体がないときには、それを認識する主体もない」という論理は、何もないということにおいて、すべてのものに実体がないとする般若空観においても見出されるであろうことは当然予想される。例

を挙げると、龍樹（ナーガールジュナ）の『空七十論』によれば、

認識は認識の対象との依存関係によって生じるのであるから存在しない。認識と認識の対象とが存在しないから、したがって認識の主体もないのである。（第五七詩頌）[48]

といわれている。『唯識三十論』では、「認識される客体がないときには、それを認識する主体もない」とされるところに、唯識が智として出てくるわけである。それに対して、『空七十論』では、対象も認識主体も、さらには認識主体から対象への作用である認識も存在しないとされている。初期瑜伽行派は、般若空観において空とされた認識について、より綿密な考察を加えたのである。般若経集団における空の究明においてまだ取り残されていた「認識」が、瑜伽行派においてさらなる究明の余地を残した「余れるもの」とされ、識が綿密に考察されていったといってよい。ちなみに、西洋哲学は、アリストテレスやプロティノスらを含めた広義のプラトン主義の伝統から成り立っているが、そうした古いプラトン主義の伝統が対象面に偏していたのに対して、近代に到り、イマヌエル・カントが認識の超越論的に主観的な構造について精細なる考察を行い、それまでのプラトン主義の潮流に大きなインパクトを与え、それにより哲学の大きな変革がなされた。そのような哲学の変革をもたらしたカントの認識構造の考察と、インド大乗仏教内で初期瑜伽行派の行った識の究明とは、ある意味でよく似ている。瑜伽行派によって、認識構造についての実地の究明は徹底的に深められた。それによって、空が如何なるものであるかについて、慧能の場合のように、遥かに明瞭となったのである。だからといって、般若空観集団と初期瑜伽行派とでは、同じ大乗仏教として基本的には究極の智についての根本経験が変わったわけではない。無著（アサンガ）は『摂大乗論』で無分別智と般若波羅蜜とは「名異義同」だと述べている[49]。

さて、この辺で、痛快な見性をなし遂げた白隠に戻ろう。白隠は、このあと、そこの道場で出会った宗格に連れられて、信州飯山の正受老人道鏡慧端（一六四二―一七一一）に参謁し、その鉗鎚を被ることになる。

師〔正受〕云く、趙州の無字作麼生か見る。予〔白隠〕が曰く、無字甚麼の手脚を着くる所かあらん。師、指を以て予が鼻を拗して曰く、多少手脚を着け了れりと。予疑義す。師大笑して云はく、此の守蔵の窮鬼子と(50)。

正受の眼から見て、このときの白隠はどこが未到であったのか。白隠は、「自身直にこれ岩頭和尚、三世に貫通して毫毛を損せず」という、この世を超えた不生不滅の真の自己（清浄識）を見たことは見たのだが、それに捉われて、その真の自己がこの世の鐘の音と一体に現成していたことを忘れていたのである。

清浄識（本来の面目）に捉われて、それが諸事象や諸作用と一体になって現前していることを捨象（abstrahere）し、清浄識を抽象化（abstractio）してしまうということは、まだ諸事象や諸作用とは別の次元にすっぽりと包まれたままであるということであり、諸事象や諸作用よりも、それらの起こっていない未発の絶対無に近い心境でいるのである。

絶対無から事物のレベルへの既に下降の道にあるとき、真の自己は事象とともにしか現出しない。事象面を忘却していては、真の自己は分別知による抽象化の産物になり下がる。無字は立派に鼻として手脚を着け了れるものでなければならない。抽象化された無相の自己（清浄識）にのみ注視することは、事々物々へと下りていく衆生済度の下降の道をまだ歩めないことを意味する。これでは、悟りにしがみつく「守蔵の窮鬼子」と呼ばれてもしかたがない。だが、若き白隠はここで、厳然とした正受の指導により、発奮して修行のやり直しをすることになる。こういう行き方をする人は、誠実なのである。まことに偉丈夫というべきで

ある。

『遠羅天釜』では「南泉遷化」の公案を修し、『八重葎』巻の三では、「疎山寿塔」の公案を与えられていることになっているが(51)、実際には、正受老人から幾つかの因縁・話頭を紹介されていたものらしい。

師憐んで数段の因縁を授く。疎山寿塔、牛窓櫺、南泉遷化、一株花、青州布衫、乾屎橛。此の内若し一則を透過せば、実に仏祖の兒孫と称するに足れり(52)。

これらの話頭因縁以外に、『遠羅天釜』で打破直後に挙げられている「相送れば門に当って修竹あり、君が為に葉々清風を起す」や「荷葉団々」の頌など現成公案の話頭でもよいのである(53)。

懊悩と苦悶と疑惑の日々が続く。ある日、飯山城下で托鉢していたとき、草箒で頭をしたたかに打たれ、卒倒して気絶した。そこから覚めたときに明瞭にわかったのである。

予、蘇息し目を開けば、従上難解難透の毒爪牙、根に透り底に徹して乍ち煥発す。越いて手を拍って呵々大笑す(54)。

推測するに、息を吹き返して目を開いたとき、周囲の万象が真の自己として目に迫ったはずである。英巌の御霊屋では、聴覚にきて悟ったのであるが、ここではまともに視覚にきた。視覚のほうが種々様々のものが一遍に目に入るので、万象に真の自己が現じていることが認識しやすい。真の自己とは事々物々であり、一切の事柄、一切の働きの一つひとつである。実際には目を開いたとき、周囲の万象が真の自己として目に迫ったと同時に、正受より与えられていた難解難透・毒爪牙の因縁話頭の次第も真の自己と一体に煥発・現前したのであり、これにより、白隠は、これらの話頭がどのような事態であるかを直知したのである。このあと正受は、白隠に対して「守蔵の窮鬼子」と呼ぶことを止めている。

白隠という人は、終り初物的な一度限りの悟り方で済んだ人ではなく、少しづつ変容する悟りを年月を置いて何度も繰り返していくが、下降の道が実存的に深まっていくのだと見てよい。元々自己意識と行動力の強い気迫ある人であるが、悟りを繰り返していくというタイプの人でもあったのである。一箇の人間として現代心理学理論からみてかなり難しいタイプの人であったのではないかと思われる。それが曲折を経て最後に、こおろぎの声を聞いて『法華経』の真正奥義に契合する。下降の道の最終段階に究まったと見てよい。そうしたことの検討は、小論では行わない。

（続く）

注

（1）平田高士、無門関、禅の語録第一八巻、筑摩書房、一九六九年、一五頁。（…）は、引用文の省略箇所を示す。以下、読み下しは適宜引用文献から変更することがある。

（2）中島鉄心、虚堂録義解、第二巻、虚堂録義解刊行会、一九六六年、八四頁。直前の「寒灰焔を発し、枯木重ねて栄えん」とは、「大死一番絶後再蘇」を謂い、絶対無から真の自己の現成への転換を意味している。

（3）山田無文、むもん関講話、春秋社、新装版、一九八三年、新装二刷、一九八五年、一六―一八頁。「古人」は、「故人」となっているが、誤殖であろう。

（4）山田無文は、同書でまた次のようにも述べている。「心墻壁の如くにして深く自己を掘り下げてゆくと、ついに自他共に忘却して絶対無の境地に到達する。しかし、そこはまだ完全な自覚ではない。その絶対無がふと客観の色に触れ声に接した刹那、蓦然として打発する。釈尊が暁の明星を見られた如く、香厳が撃竹の声を聴いた如く、『声を聞いて道を悟り、色を見て心を明らむる』のである。そこで始めて仏心が自覚されるのである」（山田無文、前掲書、第一六則「鐘声七条」、一三三頁以下）。また、別書で次のようにも述べている。「問題は大死一

番にある。煩悩妄想の一切を奪い尽して、清涼々白的々、尽大地一塵を立せざる境地に投入して来なければならぬ。そこから驀然として打発し、一念子の原子核が爆発するならば、全宇宙を掌中に収めてしまうほどのエネルギーが出て来るであろう。／／その時、花の紅なるに飛び上がるほど驚喜し、柳の緑なるに涙の出るほど感激し、文字通り手の舞い足の踏むところを知らざる、大歓喜を得るであろう」（山田無文、碧巌物語、大法輪閣、一九六四年、一四〇頁）。

（5）山田無文、手を合わせる、しんじん文庫第三集、春秋社、一九六五年、七刷、一九八一年、一二四頁以下。

（6）山田無文、前掲書、九五頁。

（7）柴山全慶、工藤智光、無門関講話、創元社、一九七七年、三刷、一九七八年、第一則「趙州狗子」、五二頁以下。「玲瓏」、「層氷裡」は夫々原文を改めた。さらに「大地黒漫漫地」は、同じ『臨済録』の「湛湛たる黒暗の深坑（じんまう）」のほうが適切かもしれない。

（8）柴山全慶、前掲書、五三頁。最後の「地上のあらゆるものが眼を開いた」の原文は、「大地群生眼豁開」であろう。無門大悟時の偈である。

（9）陸川堆雲訓読訳注、棲梧宝嶽、無字妙経、信濃毎日新聞社、一九三六年、二五頁。原文は二五二頁。読み下しは、伊藤探玄、禅の一本道、明治書院、一九六八年、一一〇頁にもある。

（10）平田高士、無門関、前掲書、九〇頁。他に、部分的なものも含めて、『祖堂集』巻二弘忍章、『景徳伝灯録』巻四蒙山道明章、巻八南泉章、『洞山録』五〇段、『伝心法要』一六段、明蔵本『六祖壇経』行由第一など、多数見出される。

（11）上田閑照編、場所・私と汝――西田幾多郎哲学論集Ⅰ、岩波文庫、岩波書店、一九八七年、「場所」、六七頁以下。

（12）山田準、鈴木直治〔訳註〕、伝習録、岩波文庫、岩波書店、一九三六年、六刷、一九七七年、巻之中、答陸原静第二書、八、一八二頁。

（13）平田高士、無門関、前掲書、同頁。同様のことを、趙州はもっと詳しく述べている。「未だ世界有らざるに、早に此の性有り。世界壊する時、此の性壊せず。一たび老僧を見てより後は、更に是れ別人ならず。只だ是れ箇の主人公のみ。者箇、更に外に向かって覓めて作麼かせん」（秋月龍珉、趙州録、禅の語録、第一一巻、筑摩書房、一九七二年、三刷、一九八一年、巻中、二〇九段、一九二頁）。

（14）大森曹玄、碧巌録、上巻、柏樹社、一九七六年、七刷、一九八八年、第二九則「大隋劫火洞然」、二二一頁以下。『従容録』第三〇則。

（15）芳澤勝弘〔編註〕、庵原平四郎物語他、白隠禅師法語全集、第一四冊、二〇〇二年、死字法語、二三三頁。

（16）北原隆太郎、覚の参究、春秋社、二〇〇六年、七九頁。

（17）「祖は明に謂って曰く、『善を思わず、悪を思わず、正に与麼の時、如何なるか是れ上座本来の面目』と。明大悟す」（中川孝、六祖壇経、たちばな出版、一九九五年、三刷、二〇〇四年、六九頁、但し割注は移動されている）。引用書は興聖寺本であり、恵昕分巻本を祖本とする。敦煌本にはこの問答がない（柳田聖山編、禅語録、世界の名著、続三巻、中央公論社、一九七四年、「六祖壇経」、一〇五頁、一〇八頁下段の柳田の註）。中川によれば、他の諸理由により、敦煌本は、南陽慧忠（？―七七五）の指摘した改換されたバージョンではないかと疑われるそうだ。『壇経』の改換と慧忠の指摘については、中川同書の三五八頁以下で一応の解説がされている。見性の内容については、『祖堂集』慧忠国師章における無情説法の論議が手引きとなる。柳田聖山訳、祖堂集、大乗仏典〈中国・日本篇〉第一三巻、中央公論社、一九九〇年、再版、一九九五年、一六二頁以下、及び柳田の註解三九一頁以下を参照。神会はまだよくわかっていないのである。慧忠の神会批判と『壇経』改換の問題とは連関するかもしれない。

（18）秋月龍珉著作集、第九巻「禅の探究」、三一書房、一九七九年、第一部「禅の探究」第三章「禅の思想」（2）「無」、一一二頁以下。「さはり」と「天地と同根、万物と一体」は原文を訂正した。秋月は、同じ初関の法身の則である隻手音声の公案でも、同様のことを述べている。秋月龍珉著作集、第一二巻「空の詩」、三一書房、一

九七九年、第二部「禅の探究」五「『悟り』の体験とは何か」（4）「隻手音声」、一八一頁以下を参照のこと。

（19）伊豆山格堂、遠羅天釜、春秋社、一九八五年、新装版、一九九九年、巻之下、二四九頁以下。

（20）平井俊榮訳、肇論・三論玄義、大乗仏典〈中国・日本篇〉第二巻、中央公論社、一九九〇年、九一頁。金谷治訳、荘子、第一冊、岩波文庫、岩波書店、一九七一年、八刷、一九七七年、六七頁。

（21）入矢義高〔監修〕、景徳伝灯録研究会〔編〕、景徳伝灯録三、禅文化研究所、一九九三年、巻八、南泉章、一四〇頁。

（22）入矢義高、梶谷宗忍、柳田聖山、雪竇頌古、禅の語録第一五巻、筑摩書房、一九八一年、一一九頁。

（23）大森曹玄、碧巌録、上巻、前掲書、第四〇則「南泉一株花」、三〇四頁。

（24）柳田聖山序、祖堂集、高麗復刻本影印、中文出版社、一九七二年、巻一六、南泉章、二九七頁上段。古賀英彦、訓注祖堂集、花園大学国際禅学研究所、二〇〇三年、巻一六、南泉章、六三一頁。

（25）Kranz, Walther, Vorsokratische Denker, o. O.: Weidmann 4. unveränderter Nachdruck 1974, S. 68.

（26）Heidegger, M., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 31.

（27）能仁晃道〔訓読〕、訓読五灯会元、中巻、禅文化研究所、二〇〇六年、巻一三、青林師虔章、四〇四頁。『従容録』第五九則「青林死蛇」。

（28）景徳伝灯録、巻二〇、仏日章、大正大蔵経、巻五一、三六二頁、上段。

（29）『無門関』第一二則「巌喚主人」。平田高士、無門関、前掲書、五五頁以下。

（30）「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」（景徳伝灯録、巻一〇、趙州章、大正大蔵経、巻五一、二七六頁下段）。秋月龍珉、趙州録、禅の語録第一一巻、筑摩書房、一九七二年、巻上、〔一〕、二一頁。南嶽懐譲（六七七―七四四）も「説似一物即不中」（『祖堂集』巻三懐譲章、『景徳伝灯録』巻五懐譲章）と言っている。

（31）上田閑照、柳田聖山、十牛図、ちくま学芸文庫、筑摩書房、一九九二年、第三見牛、二〇四頁。「色裏の膠（にう）

青（せい）」とは「絵の具の中の膠（にかわ）」のことである。

（32）秋月龍珉著作集、第一二巻「空の詩」、前掲書、第三部「空の詩」五「靖献公の『聞雷の頌』」、二四三頁以下。「過程」は原文を訂正した。

（33）伊豆山格堂、遠羅天釜、前掲書、巻之下、二五八頁。

（34）芳澤勝弘〔訳註〕、壁生草、白隠禅師法語全集、第三冊、一九九九年、巻上、三一頁以下、一七二頁以下。芳澤勝弘〔訳註〕、八重葎巻之三、白隠禅師法語全集、第七冊、一九九九年、二七頁以下、一五三頁以下。

（35）伊豆山格堂、遠羅天釜、前掲書、二五七頁。

（36）同書、続集、三三五頁以下。

（37）同書、続集、三三七頁。

（38）同書、巻之下、一九七頁。

（39）同書、巻之下、一八八頁。

（40）例えば、「守一」は、『抱朴子』内篇で見ると、本多濟、抱朴子内篇、東洋文庫、平凡社、一九九〇年、巻三対俗、四七頁（「服丹守一」）、巻五至理、一〇七頁（「思神守一」）、巻一二辨問、二四六頁（「知守一養神之要」）、巻一八地真、三八一頁（「守一当明」）、三八三頁（「守一存真」）、三八四頁（「守一之道」、「人能守一」、「守一不怠」、「忘守一」、「握固守一」）、三八五頁（「伏而守一」、「能守一者」）、三八六頁（「守一兼修明鏡」）、三八七頁（「思神守一」）に見出される。本書は現代語訳であるので、原文の語がそのまま記載されているわけではないが、見当をつければ判断できると思う。『抱朴子』外篇にも、数箇所この語が見られる。「無適」は、金谷治〔訳注〕、荘子、第一冊、内篇、斉物論篇第二、五、六七頁に見出される。このように、「守一」も「無適」も道教の用語である。

（41）芳澤勝弘〔訳注〕、荊草毒藥、乾、禅文化研究所、二〇一五年、巻第四侍者禅恕集「辨」、「八識辨」、七五二頁。鎌田茂雄、白隠、日本の禅語録、第一九巻、講談社、一九七七年、荊草毒藥、巻第四、「八識の弁」、三七八頁以

下。白隠和尚全集編纂会編、白隠和尚全集、第二巻、龍吟社、一九三四年、再版一九六七年、一一四頁以下。「洞山の麻三斤」は『無門関』第一八則、『碧巌録』第一二則などとして出てくる。「辨（弁）」とは論説の義である。

(42) 芳澤勝弘〔訳注〕、荊草毒藁、乾、前掲書、巻第四侍者禅恕集「辨」、「須弥燈王如来辨」、七二三頁以下。鎌田茂雄、白隠、前掲書、荊草毒藁、巻第四、「須弥燈王如来の弁」、三六四頁以下。白隠和尚全集編纂会編、白隠和尚全集、第二巻、前掲書、一〇六頁以下。「須弥燈王如来」は『維摩経』に出てくる。長尾雅人・丹治昭義〔訳〕、維摩経・首楞厳三昧経、大乗仏典第七巻、新訂版、一九八〇年、九〇頁。「三細六麤」は、『大乗起信論』に説かれる。阿梨耶識の不覚は根本不覚と枝末不覚に分かれるが、この内、枝末不覚の諸相が、三細と六麤であって、それぞれ根本無明の三相と枝末無明の六相である。三細とは、無明業相・能見相・境界相であり、その相のはたらきが微細なので細と呼ばれ、ただ始覚修行の進んだ菩薩のみ覚知できる。六麤は、生滅流転の迷いの現象を現わし出し、その相状は智相・相続相・執取相・計名字相・起業相・業繋苦相であるが、粗大なので麤と呼ばれ、凡夫でも認識できる。法蔵の『義記』では、三細は第八阿頼耶識に当たり、六麤は六識に相当するといわれているが、白隠は、六麤を第七識に帰せしめている。かくして三細六麤の論は無明が一切の染法を生ずることを説いている。宇井伯寿・高崎直道〔訳注〕、大乗起信論、岩波文庫、岩波書店、一九九四年、三四―三九頁。江藤即応、大乗起信論講義、大蔵経講座第一二巻、名著出版、復刻版第四刷、一九八五年、一九八―二一二頁。「如来蔵」とは、すべての衆生に具わっている悟りの可能性であって、仏性や自性清浄心と同義とされる。出所は『如来蔵経』の「一切の衆生は如来を胎に宿している」に求められ、さらに『勝鬘経』や『宝性論』に説かれる。「如来蔵」は、『楞伽経』や『大乗起信論』において唯識派のアーラヤ識と同一視され、白隠もほぼそうしているが、敢えて正確さを求めると、アーラヤ識は元来迷いの世界原理なのであって、仏性や自性清浄心である「如来蔵」とは裏腹の関係にある。ただし、アーラヤ識も転依すれば悟りの原理になりうるのである。「湛々たる黒暗の深坑」は『臨済録』「示衆」における語。「是れ你若し不動清浄の境を取って是と為さば、你即ち他（か）の無明を認

めて郎主と為す。古人云く、湛湛たる黒暗の深坑、実に怖畏すべし、と。此れ是れなり」（入矢義高〔訳注〕、臨済録、岩波文庫、岩波書店、第一七刷、一九九九年、一〇九頁）。入矢によれば、『百丈広語』に「解脱の深坑畏るべきの処」とあり、もとは『大集経』十三の「解脱の坑に堕ちて自利および利他する能わず」に基づく（同書、一一一頁）。「含蔵識」とは、種子を含蔵するアーラヤ識のことである。四智については、唯識説では仏智を大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智の四つに分け、それぞれ阿頼耶識・末那識・意識・前五識が転依して証得されると考えるが、白隠はこの説を踏襲しているのである。「三身」とは仏陀の三つの身体のことであり、通常、法身・報身・応身を謂う。

（43）芳澤勝弘〔訳注〕、荊草毒藁、乾、前掲書、巻第四侍者禅怨集「辨」、「八王子辨」、七六九頁。鎌田茂雄、白隠、前掲書、荊草毒藁、巻第四、「八王子の弁」、三八七頁。白隠和尚全集編纂会編、白隠和尚全集、第二巻、前掲書、一一九頁。「根本実智」とは無分別智のことである。なお、〔　〕内は小論筆者による補足。

（44）大森曹玄、参禅入門〈増補版〉、春秋社、一九七二年、一一八頁以下。大森曹玄、参禅入門、講談社学術文庫、講談社、一九八六年、一二二頁以下。「万里の層氷裏」は原文を修正した。

（45）荒牧典俊訳、唯識三十論、長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊〔訳〕、世親論集、大乗仏典第一五巻、中央公論社、一九七六年、所収、一八二頁。

（46）前掲書、一八三頁。

（47）前掲書、一八三頁以下。

（48）瓜生津隆真訳、空七十論（七十詩頌の空性論）、梶山雄一・瓜生津隆真〔訳〕、龍樹論集、大乗仏典第一四巻、中央公論社、一九七四年、一二六頁。

（49）「此無分別智即是般若波羅蜜。名異義同」（大正大蔵経、第三一巻、摂大乗論、一二八頁下段）。「知恵の完成されたこと（般若波羅蜜多）と無分別智とは、異なったものではない」（長尾雅人、摂大乗論和訳と注解、下巻、講談社、一九八七年、二八七頁）。禅と連関するインド大乗仏教の初期瑜伽行派と般若空観の究明については、

小論では論じ尽くせない。遺漏の多きことは承知の上で、要点を述べるに留めた。

(50) 伊豆山格堂、遠羅天釜、前掲書、巻之下、二六五頁以下。

(51) 芳澤勝弘〔訳註〕、八重葎巻之三、白隠禅師法語全集、第七冊、前掲書、一七〇頁。

(52) 芳澤勝弘〔訳註〕、壁生草、白隠禅師法語全集、第三冊、前掲書、巻上、一八〇頁。『遠羅天釜』でも、南泉遷化のみならず、同時に他の因縁話頭も打発・透過したことが述べられている。「予覚えず南泉遷化の話を打発す。其の余の数段の因縁、疎山が寿塔の話、大慧が荷葉団々の頌、自ら謂へらく、尽く打発すと」(伊豆山格堂、遠羅天釜、前掲書、巻之下、二六六頁)。

(53) 伊豆山格堂、遠羅天釜、前掲書、巻之下、二六七頁。

(54) 芳澤勝弘〔訳註〕、壁生草、白隠禅師法語全集、第三冊、前掲書、巻上、一八三頁。「従上難解難透の毒爪牙」とは、先に正受より与えられていた因縁話頭を謂うのであろう。

雲棲袾宏『正訛集』訳注（下）

白川邦與

はじめに

雲棲袾宏著『正訛集』六六条のうち、最初の三三条（『臨済宗妙心寺派　教学研究紀要』第九号　二〇〇二）を（上）、後半の前部分の一四条（『花園大学国際禅学研究所論叢』第一五号　二〇二〇）を（中）として収め、本稿はその後半の一九条の訳注である。

『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（上）を参照されたい。

《目　次》

（下）
【四八】黄龍洞賓　【四九】仏入涅槃　【五〇】能仁祖
【五一】玉皇経　【五二】亡僧　【五三】三教同説一字
【五四】疑情　【五五】公案　【五六】槁木死灰

【五七】談孔雀　【五八】礼観音文　【五九】仏者弗人也
【六〇】南無仏　【六一】不生不滅　【六二】背本宗釈
【六三】僧称　【六四】頭陀　【六五】三衣
【六六】剃髪不刺鬚

《訳注凡例》

○底本には嘉興大蔵経に収載された『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』は一九八三年に、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「万暦歳次戊午臘月仏誕日重梓」とあり、万暦四十六年戊午（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【四八】～【六六】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、『大正新脩大蔵経』『大日本続蔵経（卍続蔵経）』『嘉興大蔵経』『乾隆蔵』についてはそれぞれ「T」「Z」「J」「L」の略号を用いた。

【四八】黄龍洞賓（黄龍と洞賓）

道教のやからは、「洞賓が剣を飛ばして黄龍禅師を屈服させた」と言っている。これは訛りである。師がある日、説法のために法堂の高座についた時、洞賓は大勢の人に紛れ込んでいた。師（黄龍禅師）は神通力の眼（まなこ）で見つけ出して言った、「この会（え）に参加している者の中に、仏法をぬすみ取ろうとしている者がいる」と。洞賓は民衆から〔進み〕出て、「雲水道士だ」と自分で言った。そこで師は言った、「雲が消え散り水が乾いた時、お前はどうするのか」と。洞賓は返答することができなかった。師が代わりに言った、「黄龍が出現した」と。〔すると〕洞賓は怒って夜に剣を飛ばして師を脅かした。師は〔その時〕剣を地中に挿してしまったので、〔洞賓は、その場所〕を立ち去ることができなかった。夜が明けても剣は地中から抜けなかった。〔洞賓は師と〕問答を数語交わし、すっぱりと開悟した。そこで〔洞賓は〕黄龍に嗣法した。これらのことは『伝燈録』に記載されている。〔このように〕世俗の伝承とは異なっている。見識のある者はこのことを自己の誡めとせよ。

＊

《原文》　黄龍洞賓

道流謂、洞賓以飛剣伏黄龍禅師。此訛也。師、一日陞座。洞賓、雑稠人中。師以天眼燭之、遂云、会中有竊法者。賓出衆、自称雲水道人。師云、雲尽水乾時如何。賓不能対。師代云、黄龍出現。賓怒、夜飛剣脅師。師指剣挿地。不得去。明至、抜剣不起。問答数語。脱然有省。因嗣黄龍。此載伝燈。与俗伝異。識者鑑之。

＊

《書き下し文》　黄龍洞賓

道流謂く、「洞賓、剣を飛ばすを以て黄龍禅師を伏す」と。此れ訛りなり。師、一日陞座。洞賓、稠人の中に雑る。師、天眼を以て之を燭らし、遂に云く、「会中に法を竊む者有り」と。賓、衆を出でて、自ら雲水道人と称す。師云く、「雲尽き水乾く時、如何」と。賓対うること能わず。師代わりて云く、「黄龍出現す」と。賓怒り、夜、剣を飛ばして師を脅かす。師、剣を指して地に挿む。去ることを得ず。明に至りて、剣を抜けども起ず。問答数語。脱然として省有り。因りて黄龍に嗣ぐ。此れ『伝燈』に載す。俗伝と異なり。識者之を鑑みよ。

*

《語注》

○黄龍と洞賓の問答は、『歴朝釈氏資鑑』巻八に「呂洞賓は、黄龍禅師に参ず。洞賓呂岩は、乃ち神仙の人なり。……洞賓、衆中に出でて云く、『一粒粟中に世界を蔵す、半升鐺内に山川を煮る、此の意、如何なるか』と。師曰く、『一粒粟中に世界を蔵すは、即ち且く止め、如何なるか是れ半升鐺内に山川を煮るや』と。賓、退くに語無し。師曰く、『汝、只だ鐺裏底に煮得るや。且つ鐺外底に煮得ざるや」と。遂に禅床に下る。頭を挙げ把定して云く、「道い得るも也た打し、道い得ざるも也た打す』と。賓怒りて去る。師、衆に告げて、禅寂に帰堂す。今夜必ず剣飛び来たりて、老僧の頭を取る。衆聞きて驚訝す。師、入定して騎坐す。三更に至り、果して剣飛び来たり、周回し師を尋ね、剣、座前に至るも、師、一喝さるれば、剣即ち地に入る。翌日、賓、師に見え来たる。（呂洞賓、参黄龍禅師。洞賓呂岩、乃神仙人也。……洞賓於衆中出云、一粒粟中蔵世界、半升鐺内煮山川、此意如何。師曰、一粒粟中蔵世界即且止、如何是半升鐺内煮山川、賓退無語。師曰、汝只煮得鐺裏底。且煮鐺外底不得。遂下禅床。把定挙頭云、道得也打、道不得也打、賓怒而去。師告衆、帰堂禅寂。今夜必飛剣来、取老僧頭。衆聞驚訝。師騎坐入定。至三更、果飛剣来。周回尋師、剣至座前、被師一喝。剣即入地、翌日賓来見師。）」（X76-214a）や『仏祖統紀』巻四二の景宗の章（T49-390b）に、ほぼ同じ内容のも

のが見える。

○洞賓＝呂洞賓＝唐代の人。呂巖・呂純陽・孚佑帝君・呂祖・純陽真人とも称する。山西省蒲坂県永楽鎮の人。

○此載伝燈＝この黄龍と洞賓の問答を『伝燈』に載すとあるが、この『伝燈』は『嘉泰普燈録』巻二四の呂巖真人の章（X79-436c）のことであろう。

【四九】仏入涅槃（仏が涅槃に入る）

仏が入滅を示したのを、涅槃と名づける。そこで人びとは、「仙人は〔不老〕長寿であるのに、仏も死ぬのだ」と。これは訛りである。仙人で最も長命なのは天と〔その寿命は〕同じだという。しかし天そのものも破壊される時がある。仙人もどうして生き残れようか。立派なことだ、白居易が、「〔自分の〕長所を述べて〔他人の〕短所にくらべるのは、ちょうど〔長年変わることのない緑の〕松柏を〔はかない寿命の〕木槿の花とくらべるようなものだ」と言ったのは、ただ後れて滅びるというだけであり、不滅というわけではない。〔それに比べて〕今、涅槃というのは、不生不滅の大いなる道である。生死を双方とも空じてしまっているから、ただたんに死なないというだけではない。論説者は、「神仙は不死であり、仏は無生である」と言うが、すでに生が無いからには、死などあるはずがないことが分かっていない。〔仏は〕ただ〔衆生を〕教化する縁が終わったので、凡夫と同じ死滅のさまを示し、衆生を戒めて、万物は無常であり、〔生への〕執着を生じてはならないということを分からせたのである。それなのに、すぐに仏が本当に死んだとするのは、なんという過ちであろうか。生死の河と涅槃の岸とは、相対して言うものである。どうか試しにこれらのことをよく考えてみなさい。

《原文》　仏入涅槃

仏示入滅。名為涅槃。人遂謂神仙長生。仏亦有死。此訛也。極仙之寿、曰与天斉耳。天自有壊、仙将奚存。善乎、白氏之言曰、言長対短。如松柏之比槿華。特云後滅。非云不滅也。今謂涅槃者、不生不滅之大道也。双空生死。非止不死而已。而説者謂、神仙不死。仏氏無生。不知既無有生。何従有死。惟是化縁既畢。示同凡滅、警悟衆生、使知万物無常莫生貪著。而遽以仏為真死。不亦謬乎。生死河、涅槃岸、対待而言者也。請試思之。

*

《書き下し文》　仏涅槃に入る

仏、入滅を示す。名づけて涅槃と為す。人遂に謂う、「神仙長生なり。仏も亦た死有り」と。此れ訛りなり。極仙の寿、天と斉しと曰うのみ。天自ら壊有り、仙将た奚ぞ存せん。善いかな、白氏の言に曰く、「長を言いて短に対す。松柏の槿華に比するが如し」と。特だに後に滅すと云うのみ。滅せずと云うには非ず。今ま涅槃と謂うは、不生不滅の大道なり。生死を双べ空ず。止だに死せざるのみに非ず。説く者謂く、「神仙は不死。仏氏は無生」と。知らず、既に生有ること無し。何に従ってか死有らん。惟だ是れ化縁既に畢わりて、凡滅に同じことを示して、衆生を警悟し、万物の無常なることを知り、貪著を生ずること莫からしむ。遽かに仏を以て真死と為す。亦た謬らずや。生死の河、涅槃の岸、対待して言う者なり。請う試みに之を思え。

*

《語注》

○神仙長生。仏亦有死＝袾宏は『正訛集』以前に著している『往生集』「神鸞（じんらん）」条に「賛に曰わく、黄冠者、恒に言いて曰わく、『釈氏死有り。神仙長生なり』と。今支公謂う、『仏、長生有り。仙、長生無し』と。此の論痛快に簡に当つ。高く千古を出でて、鸞法師、偽を捨て真に帰す。敝屣を脱すが如し。豈に正に因有る者に宿するに非ざるか。」（賛曰、黄冠者恒言曰、釈氏有死。神仙長生。今支公謂、仏有長生。仙無長生。此論痛快簡当。高出千古、鸞法師捨偽帰真。如脱敝屣。豈非宿有正因者哉。）（T51-129b）と述べている。

○白氏＝白居易（七七二～八四六）、中唐の詩人。字は楽天、号は酔吟先生、白香山、香山居士と称した。幼児より詩才を示し、青年期は刻苦勉励、二十九歳で進士に合格し、壮年期は役人となったが、中央の抗争を嫌い、地方官を希望し、晩年は洛陽の香山に退去。深く仏教を信仰した。白氏之言曰、言長対短。如松柏之比槿華。この典拠未詳。

○生死河涅槃岸＝この語そのものは見えないが『大般涅槃経』巻三六〈一二迦葉菩薩品〉（T12-580b）に「精勤修習の身、心慧を戒す。是れ故、名を得て生死の河を渡り彼岸に到る。」（……精勤修習身戒心慧、是故得名渡生死河到於彼岸。……）という語が見える。

【五〇】能仁祖（能仁祖師について）

世間に邪な師家がいて、広く邪な教えを〔弟子に〕授け、その邪法を誰から受けたかと質問すると、「私の祖師は能仁（のうにん）という人で、釈迦・老子・孔子は皆なその弟子である」と言う。これは訛りである。三教（仏教・儒教・道教）の聖人は、同じ時代に生まれたわけではない。どうして〔三聖人が〕同じ師匠に教えを受けることができるであろうか。また梵語の釈迦を、中国語では能仁と訳するのである。彼（邪師）は見識が浅くて学識もなく、能仁という名前があるのは聞いていても、その由来を知らないのである。その名称を使って師匠を偉く見せようとしていながら、能仁が仏にほかならないことを知らないとは、何ともお笑いぐさ

である。

＊

《原文》　能仁祖

世有邪師。広授邪法。問其所受、則曰、吾祖能仁。凡釈迦老聃仲尼、皆其弟子。此訛也。三教聖人、不同時生。焉得同師。且梵語釈迦、此云能仁。彼浅陋不学、聞有能仁之号、罔知其繇。冀取以尊大其祖、不知能仁即仏。一何可笑。

＊

《書き下し文》　能仁祖

世に邪師有り。広く邪法を授く。其の受くる所を問わば、則ち曰く、「吾が祖能仁。凡そ釈迦・老聃・仲尼は、皆な其の弟子なり」と。此れ訛りなり。三教の聖人、同時に生ぜず。焉くんぞ師を同じくすることを得ん。且つ梵語は釈迦、此には能仁と云う。彼、浅陋不学にして、能仁の号有ることを聞けども、其の繇を知ること罔し。冀い取りて以て其の祖を尊大にし、能仁即ち仏なることを知らず。一に何ぞ笑う可き。

＊

《語注》

○能仁＝釈迦牟尼の意訳。

○釈迦＝紀元前五世紀前後の北インドの釈迦族の王家に生まれたが出家し、六年間の修行ののち、悟りを開いて仏教を広めた。ゴータマ・シッタルタ、仏陀、釈尊、瞿曇、能人、釈子とも。

○老聃＝老子ともいう。戦国時代の思想家。姓名は李耳、字は伯陽。老聃、柱下史とも。周の役人だったともいうが不

明。欲望や人為を否定し、一切の物にこだわらない無為自然の立場を主張して、儒家の説く人為的な道徳説と対立した。後生、道家の始祖とされた。

○仲尼＝孔子。（前五五一～前四四九）春秋時代の思想家。儒学の祖。名は丘。字は仲。魯の陬邑（山東省）の人。周公の政治を理想とし、仁を最も重んじ、徳治主義を主張した。言行録『論語』がある。

【五一】玉皇経（玉皇経について）

この経（『玉皇経』）の記載に、「天帝が説法すれば、十方の諸仏が〔説法を〕聞きにやってくる」とある。これは訛りである。天上世界はこれ凡夫の位であり、声聞といった小乗の悟りを得た聖者でさえ、天上世界では大切に敬われる。どうして、天の中で最も勝れた天、聖人の中で最も勝れた聖人〔である仏〕が、凡夫〔の世界の天帝〕の説法を聞きにくることがあろうか。田舎者の言葉に、聞く者は抱腹絶倒するものだ。そうでなければ、これはきっと天帝が立派な説法をしたので、諸仏が歓喜して、姿を現して加護したに違いない。思うに、この上ない誠実さが、仏を感動させ、仏が〔天帝の〕ために〔その教えが真理であることを〕証明したものであろう。理屈としては、ありうることである。しかし、心から信じて〔教えを〕聞いたというならば、何ともひどい間違ったウソである。

*

《原文》

玉皇経

本経載。天帝説法、十方諸仏、咸至聴受。此訛也。天是凡位。声聞小聖、天尚敬奉。那得天中天、聖中聖、而反聴受凡法耶。齊東之語、聞者絶倒。不然、当是天、演善法、諸仏歓喜、化身加被。蓋至誠感仏、仏為証

明。理或有之。而謂信心聴受、舛偽殊甚。

＊

《書き下し文》　玉皇経

本経に載す。天帝説法すれば、十方の諸仏、咸な至りて聴受すと。此れ訛りなり。天は是れ凡位。声聞の小聖すら、天尚お敬奉す。那ぞ天中の天、聖中の聖にして、反って凡法を聴受することを得んや。齊東の語、聞く者絶倒す。然らずんば、当に是れ天、善法を演れば、諸仏歓喜し、化身加被するなるべし。蓋し至誠、仏を感じて、仏、為に証明す。理或いは之れ有り。而れども信心に聴受すと謂わば、舛偽殊に甚だし。

＊

《語注》

○玉皇経＝「玉皇経」は道教経典である「高上玉皇本行集経」を簡称。撰人は不詳、書が成立したのは唐代から宋代。

○本経載。天帝説法、十方諸仏、咸至聴受＝典拠未詳。仏典の中に「玉皇経」は『正訛集』以前には見えず、後の清代、真益願　纂述『勧修浄土切要』「為奉道者勧」条（X62-419c）に「浄土の句語を得生せば、即ち『玉皇経』懺中に、亦た是の語有り。」（……得生浄土句語、即『玉皇経』懺中、亦有是語……）に見える。

【五二】亡僧（死亡した僧）

世間の人々は、臨終で病気に苦しんでいる僧を見ると、それは〔僧が〕仏道を得ていないからだと謗る。これは訛りである。病気は過去世の業に関係している。昔の聖人でも〔病苦を〕免れることはできなかった。仏でさえ〔涅槃するときには〕頭痛を示された。まして、その他の人は〔病苦を〕免れることはできまい。

病気になって病気に煩わされないのを、仏道を得たと呼ぶ。「老僧にもとより〔病気を治す〕安穏な方法があり、八苦が一斉に襲ってきても、何の問題もない」（『緇門警訓』巻九・省病僧・T48-1091b）と言っているのがこれである。坐〔禅して死んだり〕立〔ったまま死ぬ〕といった見事な死に方をしたとしても、評論するに及ばない。昔の人は言っている、「坐禅したままで死んだり、立ったままで死ぬことはできたとしても、先師（石霜慶諸禅師）の考えは、まだ夢にも分かっていない」（『五燈会元』巻六・瑞州九峰道虔禅師条・Z138-97b）と。どうして、いつわりの言葉であろうか。出家して仏道を学ぶ人は、ただ生死大事〔の問題〕を解決することに努力するだけだ。〔死に方などという〕外面的なことにこだわって、間違った見解を生じてはならない。

*

《原文》　亡僧

世人、見僧有臨終病苦者、便議其不得道。此訛也。病関往業。古聖之所不免。仏示頭痛。況其餘乎。病而不為病累。是名得道。如云老僧自有安間法。八苦交煎、総不妨是也。至於坐立吉祥、亦不足以是評品優劣。古謂、坐脱立亡則不無。先師意未夢見在。豈虚語哉。修行人、惟務打徹生死大事。毋滞外迹而生異見。

*

《書き下し文》　亡僧

世人、僧の臨終に病苦する者有るを見て、便ち其れ道を得ずと議す。此れ訛りなり。病は往業に関る。古聖の免れざる所なり。仏、頭痛を示す。況んや其の餘をや。病むも病の為に累わされず。是れを道を得と名づく。「老僧に自ら安間の法有り。八苦交煎すれども、総に妨げず」と云うが如き、是れなり。坐立吉祥なる

に至りても、亦た是れを以て優劣を評品するに足らず。古に謂く、「坐脱立亡は、則ち無きにはあらず。先師の意は未だ夢にだも見ざること在り」と。豈に虚語ならんや。修行の人は、惟だ生死の大事を打徹せんことを務めよ。外迹に滞りて異見を生ずること毋かれ。

＊

《語注》

○生死大事＝生死は一大事の事がらであるという、意。生き死にのことはおごそかである。生死の問題は極めて重大であり、輪廻生死をいかにして超越するかが最大事であるということ。五祖弘忍が弟子達を接化する場合に用いたことから始まるとされる。この語は『大慧普覚禅師語録』巻二二（T47-904b）、『虚堂和尚語録』巻四（T47-1017b）など多くの語録にもみられるが、袾宏の『禅関策進』師子峰天如則禅師普説の条（T48-1102b）にも「第二には痛く生死の大事を将って念を為すこと能わずして、悠悠漾漾、覚えず無事の甲裏を打在す。」（……第二不能痛将生死大事為念、悠悠漾漾、不覚打在無事甲裏。……）と生死の一大事が肝要緊急の一大事でこれを明らかにすることが重要であると述べている。

○老僧自有安閒法。八苦交煎、總不妨是也。＝『幻有伝禅師語録』巻二（L153-485a）に「老僧に自ら安閒の法有り。八苦交煎すれども、総に是を妨げずなり。」（……老僧自有安閒法。八苦交煎、総不妨是也。……）と同じ語がみえる。

○坐脱立亡則不無。先師意未夢見在。＝古くはこの言葉は『宏智禅師広録』巻二（T48-27b）に「坐脱立亡は、則ち不無きにはあらず。先師の意は未だ夢にだも見ざること在り。」（……坐脱立亡則不無。先師意未夢見在。……）と同じ文章がみえる。

【五三】三教同説一字（三教は同じ一の字を説く）

ある人が言う、「仏教では『万法は一に帰する』と言い、道教では『元を抱いて一を守る』と言い、儒教

では『一をもってこれを貫く』と言っており、一は〔三教に〕共通していて区別はない」と。これは訛りである。そもそも万を守らずに一だけを守るのも、吾（わたし）の一で彼の万を貫くのも、万と一とがバラバラである。「万法が一に帰する」のであれば、一だけであり、万は存在しない。これは万と一とがバラバラではないのだ。また〔道教・儒教の〕二教は、ただ一を説いているだけだが、〔仏教では更に〕「一は何処に帰着するのか」と〔続けて〕説いている。つまり、〔道教・儒教の〕二教は、一を究極の哲理としているが、仏教はこの一をも超えているのである。ああ、〔仏教は〕何と奥深いのであろうか。

＊

《原文》　三教同説一字

有謂、釈言万法帰一、道言抱元守一、儒言一以貫之。通一無別。此訛也。夫不守万而惟守一、以吾一而貫彼万、是万与一猶二也。万法帰一、止有一。更無万。是万与一不二也。又二教止説一。今更説一帰何処。是二教以一為極、而仏又超乎一之外也。嗚呼、玄哉。

＊

《書き下し文》　三教同じく一の字を説く

有る人謂く、「釈は『万法、一に帰す』と言い、道は『元を抱き一を守る』と言い、儒は『一以て之を貫く』と言う。一に通じて別無し」と。此れ訛りなり。夫れ万を守らずして惟だ一を守ると、吾が一を以て彼の万を貫くとは、是れ万と一と猶お二なり。万法帰一は、止だ一のみ有り。更に万無し。是れ万と一と不二なり。又た二教は止だ一を説く。今更に一何の処にか帰すと説く。是れ二教は一を以て極と為し、仏は又た一の外に超ゆるなり。嗚呼、玄（ふか）いかな。

*

《語注》

○有謂、釈言万法帰一、道言抱元守一、儒言一以貫之。通一無別＝典拠未詳。

○万法帰一＝一法の対。あらゆる事物。一切の存在。諸法。万有一切。現象となって現われた真理。万法帰一の思想はこの条に見られるように道家、儒家の思想にも見えるが、仏家の万法帰一は『碧巌録』第四五則の趙州の万法帰一（T48-181c）の公案など禅録・灯史に多く見える。また袾宏の自著『禅関策進』にも諸祖法語節要第一の天目高峰妙禅師示衆条（T48-1100c）、大乗山普巌断岸和尚示衆条（T48-1103b）、楚石琦禅師示衆条（T48-1103c）、天真毒峰善禅師示衆条（T48-1104b）の四カ所に引用し、禅家、仏家のそれの積極的な特徴を評価している。

【五四】疑情（疑うこころ）

世間に、「一は何処に帰着するのか」、「どうして〔趙州は〕無と言ったのか」といった類を声に出してとなえる者がいる。あるいは何度も繰り返して急いでとなえ、あるいは声を長く延ばして、これを疑情だと呼んでいる。これは訛りである。〔疑情の〕疑とは、〔公案を〕参禅究明して体験的に明らかにするという意味である。きっと、「この一は何処に帰着するのか」ということを見てとらなければならないし、かならず「この〔趙州〕老漢はどうして無と言ったのか」ということを見てとらなければならないのだ。今、疑いがあるから、後に悟りがあるのである。もし、ただ唱えるだけなら疑いは起こらないし、疑いが起こらなければ悟りもない。ただ唱えるのを疑だとして良いであろうか。「念仏しているのは誰か」〔という念仏公案〕も、同じような意図である。また愚かな人は、気を「誰」という字に逼迫させて丹田（臍から少し下のところ）に

集め、それが頭上に逆上し、任脈と督脈が相通じることを願い、それを「参究して透過した」とし、「追究念仏」と名づけている。追というのは追求して問い考えるという意味であることが分かっていない。どうして〔気を〕丹田に追いつめることであろうか。訛りに訛りを重ねた、実にあわれむべきものである。〔道理に〕通達した者は、口の禍を〔恐れて、教示するのを〕惜しんではならない。あまねく〔人々の〕ために論破しなさい。

＊

《原文》　疑情

世有念一帰何処、因甚道無之類。或連声急提、或拖声長念喚作疑情。此訛也。疑是参究体察之意。決定要見、此一竟何帰著。畢竟要見。此老云何説無。因今有疑、乃後有悟。若直念則無疑。無疑則無悟矣。以直念為疑可乎。念仏是誰意亦如是。又愚人、気逼誰字至於丹田、冀其逆上頂門、任督相通以為参透、名曰追究念仏。不知追者、追考追問之謂。豈追逐至丹田乎。訛而復訛。真可憐愍。達者逢人、勿惜口業。普与道破。

＊

《書き下し文》　疑情

世に「一何れの処にか帰す」、「甚に因りてか無と道う」の類を念ずるもの有り。或いは声を連ねて急に提し、或いは声を拖きて長く念じ、喚びて疑情と作す。此れ訛りなり。疑は是れ参究体察の意。決定して見んことを要す、「此の一、竟に何くにか帰著す」と。畢竟して見んことを要す、「此の老云何にして無と説く」と。今疑有るに因りて、乃ち後に悟り有り。若し直念せば則ち疑無し。疑無くんば則ち悟り無し。直念を以て疑と為して可ならんか。「仏を念ずるは是れ誰ぞ」の意も亦た是くの如し。又た愚人、気、「誰」の字に逼って

丹田に至り、其の頂門に逆上するを冀い、任督相い通じて以て参透と為し、名づけて追究念仏と曰う。知らず、追は、追考追問の謂なることを。豈に追逐して丹田に至らんや。訛りて復た訛る。真に憐愍す可し。達者、人に逢いて、口業を惜しむこと勿かれ。普く与に道破せよ。

＊

《語注》

○疑情＝疑いの気持ち。吹っ切れずにもたもたしている心境。この言葉は袾宏の著『禅関策進』の「諸祖法語節要第一」章及び「諸祖苦功節略第二」章に一五カ所も見え、疑団と共に、公案を工夫するうちに自分自身が疑いのかたまりになるものをいい、右記の袁州雪巌欽禅師普説条（T48-1100b）には「参禅は須らく是れ疑情を起こすべし。小疑は小悟し、大疑は大悟す。」（……参禅須是起疑情。小疑小悟、大疑大悟。……）と参禅には疑情を起こすことが重要で、それによって初めて悟りに至ると述べている。

○参究念仏＝この言葉は、元の断雲智徹（一三〇九～？）の『禅宗決議集』にみえ、彼が「這念仏的是誰」という問いを公案同様に用いたことからはじまると言われる。（荒木見悟『雲棲袾宏の研究』・p.134）、また袾宏の『禅関策進』智徹禅師浄土玄門条（T48-1102b）で「念仏すること一声、或いは三五七声、黙黙として返問せよ。『這の一声の仏、何れの処より起こる』と。又た『這の念仏する的是れ誰ぞ』と問い、疑有らば只管に疑い去れ。若し問処親しからず、疑情切ならずんば、再び箇の『畢竟、這の念仏する的是れ誰ぞ』と挙せよ。前の一問に於いて、少問少疑ならば、只だ『念仏是れ誰ぞ』に向かいて、諦審諦問せよ。」（念仏一声、或三五七声、黙黙返問。這一声仏、従何処起。又問這念仏的是誰、有疑只管疑去。若問処不親、疑情不切、再挙箇畢竟、這念仏的是誰。於前一問、少問少疑、只向念仏是誰、諦審諦問。……）と述べている。

○追究念仏＝この言葉については袾宏は『竹窓随筆』二筆の参究念仏条（J33-49c）で「夫の誰の字を以て逼気下行して、是れを追究念仏と謂う者の若きは、此れ邪に人を謬誤す。罪を獲ること無量ならん。）」（……若夫以誰字逼気下行、而

謂是追究念仏者、此邪謬誤人。獲罪無量。）とあり、これを厳しく評している。

【五五】公案（公案について）

また邪な師家がいて間違った修行法を伝授しており、それを得た修行者は、「公案・話頭の授受が行われている」と思っている。これは訛りである。公案というのは、公府（役所）の〔未決済の〕文書・書類である。〔その書類は〕是非を裁決する手だてであり、〔同様に〕諸々の祖師方の問答機縁も、ただ生死〔の問題〕を裁決するためのものである。だから〔公案と〕名づけられているのだ。どんな場合も、問答の中の重要な一句を話頭とされている。「一は何処に帰着するのであろうか」、「どうして〔趙州は〕無と言ったのか」、「念仏しているのは誰なのか」といった類がこれである。〔『景徳伝燈録』の〕千七百則〔の公案〕も、その他の多種多様なものに至るまで、皆すべて同様である。邪な師家たちは、古人の言葉を盗用しながら、その本当の内容に迷っており、その伝授していることがらは、気を逼迫させるのでなければ、〔心を何もない〕空っぽのところに陥らせてしまっている。自分も誤り、他人も誤らせる、その弊害は久しく続いている。悲しいことである。

*

《原文》

公案

又有邪師密付邪功。学徒得之、謂、為領公案伝話頭。此訛也。公案者、公府之案牘也。所以剖断是非、而諸祖問答機縁、亦只為剖断生死。故以名之。総其問答中、緊要一句、則為話頭。如一帰何処、因甚道無、念仏是誰之類是也。千七百則、乃至多種、皆悉如是。邪師輩、盗用古語、而迷其実。其所付、非逼気、即落空。

自誤誤他。害也久矣。悲夫。

*

《書き下し文》　公案

又た邪師有り、密かに邪功を付す。学徒之を得て、謂えらく、「公案を領し、話頭を伝うことを為す」と。此れ訛りなり。公案とは、公府の案牘なり。是非を剖断する所以にして、諸祖の問答機縁も、亦た只だ生死を剖断せんが為なり。故に以て之に名づく。総べて其の問答の中、緊要の一句、則ち話頭と為す。「一何れの処にか帰す」、「甚に因りてか無と道う」、「念仏するは是れ誰ぞ」の類の如き、是れなり。千七百則、乃至多種、皆な悉く是くの如し。邪師の輩、古語を盗み用いて、其の実に迷う。其の付する所、気に逼るに非ざれば、即ち空に落つ。自ら誤り他を誤る。害や久し。悲しいかな。

*

《語注》

○公案＝公府之案牘にたとえられ、おおやけの法則条文をいい、私情を容れず遵守すべき絶対性を意味する。転じて禅門では、仏祖が開示した仏法の道理そのものを意味し、学人が分別情識を払って参究悟了すべき問題とされる。その唱出は中国唐代に始まり、宋代に至って盛行し、一千七百則の公案などといわれる。明の大建較定の『禅林宝訓音義』の「公案」（X64-445c）の条に説明がある。袾宏は自著の『禅関策進』の「筠州黄檗運禅師示衆」の評で「此後代提公案、看話頭之始也」（T48-1098b）とこの黄檗の例が後生、公案を提起して、問答の内容を参究の指針とする習わしの最初の例であるとしている。また、日本の禅林の無著道忠禅師（一六五三～一七四四）の著『禅林象器箋』「経録門」で袾宏の『正訛集』からこの語を参照している。『禅林象器箋』研究成果　花園大学国際禅学研究所 http://iriz.hanazono.ac.jp/shokisen.html を参照。

○一帰何処＝この公案は『碧巌録』の四五則の【本則】「挙。僧問趙州、万法帰一、一帰何処。」（T48-181c）など多くの語録、燈史に見え、袾宏自身がこの公案に参禅する重要性を自著の『禅関策進』「天目高峰妙禅師示衆」章（T48-1101a）、「大乗山普巌断岸和尚示衆」章（T48-1103b）、「楚石琦禅師示衆」章（T48-1104a）、「天真毒峰善禅師示衆」章（T48-1104b）の四カ所に引用していることからも分かる。

【五六】槁木死灰（枯れ木と火の気のない灰）

宋代の儒者が言う、「仏教では心は心を枯れ木や火の消えた灰のようにさせるだけだ」と。そしてその教義を、〔実社会の役に立たない〕虚無寂滅の異端の教えだと斥けている。これは訛りである。このようなことを言う者は、恐らく仏教経典を広範に読んだためしがなく、わずかに小乗〔仏教〕の枯定（法味のない禅定）だけを見て、禅定・智慧のどちらも修めている大乗の中道第一義諦を見たことがないのだろう。ただ空如来蔵（仏が悟った永遠常住の真理の空という側面）だけを見て、まだ不空如来蔵（その空なる真如に一切の万徳が具足されていること）を見ていないのであろう。またどうして中道〔という真理〕は、その空如来蔵・不空如来蔵〔のどちらにも〕とどまっていないのが分かるはずがない。彼（儒者）は枯れた木だとするが、私（仏者）は樹々が生き生きとした春であるとし、彼は火が消えた灰だとするが、私は太陽が燦々と降り注いでいるとする。見識のある者は、自ら心を平静にして〔その両方を〕平等に量り考えなくてはならない。〔先入観として〕予め持っている意見や言葉に重きをおいて、宋代の儒者に肝心なことを誤らされてはならない。

＊

《原文》　槁木死灰

宋儒謂、釈氏只要心如槁木死灰。遂斥為異端虚無寂滅之教。此訛也。為此説者、蓋未曾博覧仏経、止見小乗枯定、未見大乗定慧双修、中道第一義諦。止見空如来蔵、未見不空如来蔵。又何況中道不居。空不空如来蔵耶。彼以為槁木、吾以為万樹方春。彼以為死灰、吾以為太陽当午。識者自応平心等量。勿以先入之言為主、而被宋儒誤却大事。

*

《書き下し文》　槁木死灰

宋儒謂く、「釈氏は只だ心、槁木死灰の如くならんことを要す」と。遂に斥けて異端虚無寂滅の教と為す。此れ訛りなり。此の説を為すは、蓋し未だ曾て仏経を博く覧(み)ず、止だ小乗の枯定のみを見て、未だ大乗の定慧双修、中道第一義諦を見ず。止だ空如来蔵のみを見て、未だ不空如来蔵を見ず。又た何ぞ況んや中道の空不空如来蔵に居せざるをや。彼は以て槁木と為し、吾は以て万樹方(まさ)に春なりと為す。彼は以て死灰と為し、吾は以て太陽当午と為す。識者自ら応に心を平らかにして等量すべし。先入の言を以て主と為して、宋儒に大事を誤却せらるること勿かれ。

*

《語注》

○宋儒謂、釈氏只要心如槁木死灰。＝典拠未詳。この条で袾宏は仏者の立場から儒者の仏教に対する非難を行っているのであるが、袾宏の著『竹窓随筆』二筆の儒仏交非条（J33-45a）で儒者は仏者を非難し、仏者は儒者を非難しているが、それは仏者はこの世を超えた悟りの道を問題とし、儒者はこの世を治める道を問題にしているのだからそれ自体は間違っていないとしている。（自昔儒者非仏、仏者復非儒。予以為仏法初入中国、崇仏者衆。儒者為世道計、非之、未為過。

儒既非仏疑仏者衆。仏者為出世道計、反非之、亦未為過。）（J33-45a-b）

【五七】孔雀を談ず（『孔雀経』を論ずる）

最近、鈴鼓・鑼鈸・銅鈸等を打ち鳴らしながら『孔雀明王経』を誦え、これを「孔雀を談ずる」といっている。これは訛りである。「談ずる」というのは、その意義を論じ説明することである。今はその経文を誦えるだけであるから、どうして意義を論じていると言えようか。もし〔「談」は発音が一緒の〕吹弾の「弾」のことだと言うのならば、鈴鈸は琴〔のように「弾く」もの〕ではない。ましてや経文に曲をつけて、経文の区切り方を正確にしないなど、これほどの無礼はない。この経典を誦える人は、経典を誦える普通のやり方を見習いなさい。努力して伝統の規則に戻し、時代の流行りを追い求めてはならない。

*

《原文》　談孔雀

近時、以鈴鼓鑼鈸誦孔雀明王経。謂之談孔雀。此訛也。談者論其義。今止誦文、何名論義。若曰吹弾之弾、則鈴鈸非絲桐也。況以経文編入曲調、断章破句。褻慢莫甚焉。誦斯経者、宜照誦経常儀。力反古規、毋逐時尚。

*

《書き下し文》　孔雀を談ず

近時、鈴鼓鑼鈸を以て『孔雀明王経』を誦す。之を孔雀を談ずと謂う。此れ訛りなり。談と云うは、其の義を論ず。今ま止だ文を誦すのみなれば、何ぞ義を論ずと名づけん。若し吹弾の弾と曰わば、則ち鈴鈸は絲桐

に非ず。況んや経文を以て曲調を編入し、章を断ち句を破るをや。褻慢焉より甚しきは莫し。斯の経を誦うる者、宜しく誦経の常儀に照らすべし。力めて古規に反りて、時尚を逐うこと毋かれ。

＊

《語注》

○孔雀〔明王経〕＝また孔雀王・仏母孔雀明王ともいう。毒蛇を食う孔雀を神格化した明王。一面四臂の菩薩形で、蓮華・具縁果・孔雀羽を持って孔雀にのる。『仏母大孔雀明王経』の序に「『仏母大孔雀明王経』者、牟尼大仙之霊言也。」（T19-415a）とある。

【五八】礼観音文（観音を礼拝する経文）

昔、「礼観音文（観音を礼拝する文）」というものがあった。遅鈍な者たちがそれを学びあって、その文によって聡明な智慧を手に入れようとしている。これは訛りである。初めて仏の道に入ろうと決意してから、悟りを得るに至るまでのことが、この文にはすべて備わっている。それなのに、もっぱら聡明な智慧を求めようとするのは、どうしてであろうか。聡明と智慧とは別のものである。聡明というのは、博学多聞の才能に過ぎない。〔それに対し〕智慧というのは、自らの心を悟って迷わず、正しくものごとを見てとって煩悩を制御することができ、無明を破るという〔ものの〕ことである。だから聡明は、俗世間の取るにたらない美徳であり、これに執着すれば常に真の智慧の障害となる。智慧は、〔迷いの世界である〕世間を超出する大きな因であり、これを手に入れたならば、世間の聡明などどうして貴ぼうか。この文を大事にする者が、もっぱら聡明を問題にするのは、ちょうど〔小さな〕鶏を切るのに〔立派な〕牛刀を使用するようなものであ

る。幼い子供の行者はこれらのことがまだ分かっていないので、引き込まれるのは仕方がなかろうが、久しく修行を行っている者には、特に此の事を諭すべきである。

＊

《原文》　　礼観音文

古有礼観音文。鈍根相習、用以専求聡慧。此訛也。従初発心、乃至証果、悉備此文。而以之専求聡慧、何也。且聡与慧有辯。聡明之謂、不過博聞見多才能而已。智慧則覚心不迷。正見昭灼、能制煩悩、而破無明之謂也。是故聡明者、世間之小美也。執之則毎障乎真智。智慧者、出世之大因也。得之則何貴乎世聡。礼斯文者、専以聡明為事、不幾乎割鶏而用牛刀乎。童行無知、不妨引進。久修之士、特宜喩此。

＊

《書き下し文》　　礼観音の文

古に礼観音の文有り。鈍根相習い、用いて以て専ら聡慧を求む。此れ訛りなり。初発心従り、乃ち証果に至るまで、悉く此の文に備わる。而も之を以て専ら聡慧を求ることは、何ぞや。且つ聡と慧とは辯有り。聡明の謂は、聞見を博くし、才能を多くするに過ぎざるのみ。智慧は則ち心を覚して迷わず。正見昭灼、能く煩悩を制して、無明を破るの謂なり。是の故に聡明は、世間の小美なり。之を執すれば、則ち毎に真智を障つ。智慧は、出世の大因なり。之を得るときんば、則ち何ぞ世聡を貴ばん。斯の文を礼する者、専ら聡明を以て事と為すは、鶏を割くに牛の刀を用うるに幾からずや。童行無知、引進することを妨げず。久修の士、特に宜しく此れを喩すべし。

＊

《語注》

○古有礼観音文＝「礼観音文」は『緇門警訓』巻八に大慧禅師作の礼観音文に「清浄三業一心五体投地帰依。……法界衆生同円種智。」（T48-1081b）と見える。ただ、袾宏は『諸経日誦集要巻下』で「南無過去正法明如来。……故我一心、帰命頂礼。」（J32-580a）と上掲の大慧杲禅師作との二つの経文を紹介しているがここではどちらを指すかは不明である。

【五九】仏者弗人也（仏は人ではない）

俗世間では言っている、「仏の字は、弗という字と人という字から成っており、たぶん、人に弗ず〔つまり人ではない〕ということだ。自分の〔生まれ育った〕国を棄てて君主を無視し、親元を離れて〔出家して〕父を無視し、結婚をしないで子どもを無視し、自分の身を浄らかにするだけで〔この世の〕大切な倫理を乱しているのだから、人の道ではない。〔だから、仏教を〕中国に広めてはならないのだ」と。これは訛りである。人でないというのは、その通り人ではない。しかし、「弗ず（人でない）」とする理由は、あなたが言っているのとは違う。人が断ち切ることができない惑いを断ち切り、人が悟れない智慧を悟り、人が実践できないことを実践する。だから、〔古の聖人である〕堯帝、舜帝、周公、孔子は人の中の聖人であるが、仏は聖人の中の聖人なのである。聖人ということばさえ〔仏に〕名づけるには不十分であり、まして人と言うことができようか。日月や〔欲界にある〕四天王天（東方の持国天、南方の増長天、西方の広目天、北方の多聞天）から〔最上層〕の無色界は、人界に対して天界と呼ばれる。仏は天界に対しても〔更に一層上の〕天と呼ばれるのである。天でさえ〔仏に〕と名づけるには不十分であり、まして人と言うことができようか。〔私が〕仏を「人に弗ず」〔つまり人ではない〕というのは、このような意味なのである。以前、〔儒教・道

教・仏教の）三教についてまとめて論じたことがある。儒教の儒という字は、需という字と人という字から成っている。むやみにみだれないことを需と言うから、儒者はもともと心がゆったりと落ち着き、礼儀作法がしっかりした人なのであろう。仙という字は、山という字と人という字から成っている。市井を離れたところを山というから、仙はそもそも気ままにさまよう世俗外の人をいうのであろう。これを〔人に〕弗ずということはできない。〔儒教と道教の〕二教は高尚な教えではあるが、まだ人と呼ぶことができる。仏は四生（すべての生まれ方）を離れ、この世を超えており、人と呼ぶことはできないのだ。以上、ひとまずあなたの問いに従っ〔て答え〕た。実は仏という言葉は梵語であり、中国の言葉では覚と訳される。どうして「人に弗ず」〔つまり人ではない〕といった意味になろうか。

＊

《原文》

仏者弗人也

俗言、仏字、従弗従人。蓋弗人也。以其棄国無君、辞親無父、不娶無子、潔其身而乱大倫非人之道。不可施之中国。此訛也。弗人則誠弗人。而所以弗者、非子之云也。断人所不能断之惑、証人所不能証之智、行人所不能行之行。是故堯舜周孔者人之聖。仏也者、聖之聖也。聖且不足以名之。況可謂之人乎。日月四王乃至無色者、対人而称天。仏也者、対天而称天者也。天且不足以名之。況可謂之人乎。仏為弗人其義如是。嘗統論三教、儒従需従人。不躁妄之謂需。儒蓋従容乎礼法人也。仙従山従人。離市井之謂山。仙蓋逍遙乎物外人也。不可之謂弗。二教雖高猶可名人。仏者出四生超三界。不可以人名也。以上姑就子問。実則仏是梵語。此云覚。奚取於弗人。

＊

《書き下し文》　仏は人にあらずなり

俗に言う、「仏の字、弗に従い人に従う。蓋し人にあらざるなり。其の国を棄てて君を無し、親を辞して父を無し、娶らずして子を無し、其の身を潔めて大倫を乱るるを以て人の道に非ず。之を中国に施す可からず」と。此れ訛りなり。人にあらざることは、誠に人にあらざるなり。而れども弗とする所以の者は、子の云いに非ず。人の断ずること能わざる所の惑いを断じ、人の証すること能わざる所の智を証し、人の行ずること能わざる所の行を行ず。是の故に堯・舜・周・孔は人の聖。仏なる者は、聖の聖なり。聖すら且つ以て之に名づくるに足らず。況んや之を人と謂う可けんや。日月四王乃至無色は、人に対して天と称す。仏なる者は、天に対して天と称する者なり。天すら且つ以て之を名づくるに足らず。況んや之を人と謂う可けんや。仏を弗人と為す、其の義是くの如し。嘗て三教を統論するに、儒は需に従い人に従う。躁妄ならざる之を需と謂う。儒は蓋し従容乎として礼法の人なり。仙は山に従い人に従う。市井を離るる之を山と謂う。仙は蓋し逍遙乎として物外の人なり。之を弗と謂う可からず。二教高しと雖も、猶お人と名づく可し。仏は四生を出でて三界を超ゆ。人を以て名づく可からず。以上姑く子が問に就く。実は則ち仏は是れ梵語。此には覚と云う。奚ぞ弗人に取らん。

*

《語注》

○嘗統論三教、儒従需従人。……仙蓋逍遙乎物外人也。‖典拠未詳。三教の関係についての袾宏の考え方については【三四】「三教一家」条を参照。

【六〇】南無仏（南無仏について）

あるひとが言う、「南は〔木火土金水の五行の中で〕火に属している。〔煩悩の〕火が滅すれば仏になるので、南無仏と言うのだ」と。またあるひとが言う、「南方には仏は無く、西方にだけいるので、南無仏と言うのだ」と。これは訛りである。「南無」は梵語であり、中国語では「帰命」と訳す。「曩謨（のうぼ）」、「那摩（なま）」という字に当ててあるのも皆な同じである。おそらく音写して、字の意味をとっていないのである。更にひどいものとなると、「南」は「性」で「無」は「命」のことだとしたり、「南」は「天」で「無」は「地」のことだとしたり、「南」は「父」で「無」は「母」のことだとする。また「阿弥陀仏」の四字についても、一字一字に間違った説をたてている。こういった邪な理解は、一つ一つ数え挙げればきりがない。どうか、〔この話を〕次々と伝えて、その誤りを正し、邪なものを正しいものに転換したならば、これを末法の世における仏徳にたいする報恩と呼ぶのだ。

＊

《原文》　南無仏

或云、南属火。火滅即仏。故云南無仏。或云、南方無仏。惟西方有之。故云南無仏。此訛也。南無梵語。此云帰命。作曩謨那摩皆得。蓋取音不取字耳。又其甚者、以南為性。無為命。南為天、無為地。南為父、無為母。乃至阿弥陀仏四字、字字謬為一説。如是邪解、莫可枚挙。願展転流通、正其訛誤、匡邪反正、是名末世報仏恩徳。

＊

《書き下し文》　南無仏

或るひと云く、「南は火に属す。火滅すれば即ち仏。故に南無仏と云う」と。或るひと云く、「南方に仏無し。惟だ西方にのみ之有り。故に南無仏と云う」と。此れ訛りなり。南無は梵語。此には帰命と云う。曩謨・那摩と作すも皆な得たり。蓋し音を取りて字を取らざるのみ。又た其の甚しき者、南を以て性と為し、無を命と為す。南を天と為し、無を地と為す。南を父と為し、無を母と為す。乃至阿弥陀仏の四字、字字謬って一説を為す。是くの如きの邪解、枚挙す可きこと莫し。願わくは展転流通して、其の訛誤を正し、邪を匡(ただ)して正に反さば、是れを末世、仏の恩徳に報ずと名づく。

*

《語注》

○南無仏＝袾宏はこの語は『法華経』〈方便品二〉「一称南無仏、皆已成仏道」（T09-9a）から由来していることを指摘しているのであろう。

【六一】不生不滅（生ずることもなく滅することもない）

世間の人は、殺生をするのに、仏教経典の「不生不滅」という言葉にかこつけて、「生じなければ滅することもない。生があるから滅もある。だから殺生をしても問題はない」と言う。これは訛りである。経典に言う、「この心はもともと不生であり、また不滅である。不生であるから寂であり、不滅であるから照である。常に寂で常に照なのを常寂光と名づけるのだ」と。これはまさにその人自身の妙なる心なのである。どうしてこの上ない真理にかなった議論が、反って無益な議論にされてしまうのであろうか。愚かな人の誤った説が、ここにまで至るとは、悲しいことである。

《原文》　　不生不滅　　＊

世人殺生、藉口仏経不生不滅、而言不生則不滅。有生則有滅。故殺生無礙。此訛也。経言、此心本自不生、亦復不滅。不生故寂。不滅故照。常寂常照、名常寂光。此当人妙心也。如何将至理之談、翻成戯論。愚人謬説。一至於此。悲夫。

＊

《書き下し文》　　不生不滅

世人、殺生して、口を仏経の不生不滅に藉りて言う、「生ぜざれば則ち滅せず。生有れば則ち滅有り。故に殺生するも礙げ無し」と。此れ訛りなり。『経』に言う、「此の心本自より不生、亦復た不滅。不生なるが故に寂。不滅なるが故に照。常寂常照を常寂光と名づく」と。此れ当人の妙心なり。如何ぞ至理の談を将て、翻って戯論と成す。愚人の謬説、一に此に至る。悲しいかな。

＊

《語注》

○経言、此心本自不生、亦復不滅。不生故寂。不滅故照。常寂常照、名常寂光。＝『円覚経大疏釈義鈔』巻一三に（……当知。此心本自不生。不生故不滅。不滅故即空。空故即無観心。無観心故。豈有観境。故云境智双亡也。……）（X09-747c）と同じ趣旨の文がみえるのでここでいう経は円覚経とも考えられるが、典拠未詳。

【六二】背本崇釈（物事の根本にそむいて仏を尊ぶ）

〔世間の〕人は、儒経から仏教に鞍替えした者が、口を極めて仏教を賛嘆し、「〔仏は〕孔子の及ぶところではない」と言うのを見て、「根本に背いている」と批判する。これは訛りである。むかしの禅僧が言っている、「孔子は人間の〔世界の〕中の聖人であるが、仏は聖人の〔世界の〕中の聖人である」と。これは天理〔を外れず〕人情〔にもかなった〕究極の公平な議論である。だから〔鞍替えしたとしても〕いわゆる背いたことにはならないのだ。今、「あなたの父と堯帝・舜帝では、どちらが賢いであろうか」と質問されたら、必ず「私の父がどうして大聖人と比べられましょうか」と言うであろう。これは〔父を卑下したからといって〕根源の真理に背いているであろうか。必ず天を欺き人をだまして、「私の父は堯帝・舜帝より賢い」と言わなければ、根本の真理に背いていないことにならないのであろうか。また、孔子は仏〔の教え〕が分からなかったのではない。儒教はこの世間の教えを説くのだし、ただそれだけでよいのである。それを超えると、〔世間をこえた〕出世間の教えになる。世間と出世間の二つの教えは、たがいに維持し合っているが、入り口は別々である。そうでないならば、禅を学ぶ僧侶は、どうして『大学』や『論語』をもちいず、科挙の試験場の受験生は、どうして『法華経』や『楞厳経』を用いないのか。まして、孔子は仏教に言及してはいないが、その意図は言葉の表面にあらわれている。たとえば、「朝に道を聞いたならば、夕べに死んでも構わない」（『論語』）と言っているが、それは何の道なのであろうか。「西方に大聖人がいる」（『周書異記』）と言っているが、それはどんな聖人なのであろうか。〔孔子が〕仏を尊敬していたことは、とてもはっきりとしている。今、仏教は儒教よりも奥深いということを言うのは、まさに孔子の細かい心づかいを発揚することである。これを恩に報いると言うのであり、どうして物事の根本に背いているなどとできようか。

《原文》　　背本崇釈　　＊

人、見従儒入釈者、極言賛仏、謂孔子所不及、因議其背本。此訛也。先徳云、孔子者人中之聖人。仏者聖人中之聖人也。此天理人情究極之公論也。非所謂背也。今有問言爾父与堯舜孰賢、必将曰。吾父安敢上擬大聖矣。是即為背本乎哉。必欺天罔人、而曰吾父賢於堯舜、然後、為不背本乎哉。且孔子非不知仏也。儒談世間法、只合如是而止。過之則出世間法矣。世間出世二法、互相維持、而門庭各別。不然、緇侶学禅何不依大学論語。文場試士、何不用法華楞厳耶。況孔子不言仏、而意寓言表。如曰朝聞道夕死可矣、此何道也。西方有大聖人、此何聖也。其尊仏明甚。而今言釈深於儒、正発揚孔子微意。是謂報恩。烏得為背本。

＊

《書き下し文》　　本に背いて釈を崇ぶ

人、儒従り釈に入る者の、言を極めて仏を賛して、「孔子の及ばざる所」と謂うを見て、因りて其の本に背くを議す。此れ訛りなり。先徳云く、「孔子は人中の聖人。仏は聖人中の聖人なり」と。此れ天理人情究極の公論なり。所謂背くに非ざるなり。今問いて「爾が父と堯舜と、孰れか賢なる」と言うこと有れば、必ず将に曰わん。「吾が父安くんぞ敢えて大聖に上擬せん」と。是れ即ち本に背くと為さんや。必ず天を欺き人を罔して、「吾が父、堯舜より賢なり」と曰いて、然る後、本に背かずと為さんや。且つ孔子仏を知らざるに非ず。儒は世間法を談ずれば、只だ合に是くの如くにして止むべし。之に過ぐれば、則ち出世間法なり。世間出世の二法、互いに相維持して、門庭各別なり。然らずんば、緇侶禅を学ぶに、何ぞ『大学』『論語』に依らざる。文場、士を試みるに、何ぞ『法華』『楞厳』を用いざるや。況んや孔子、仏を言わざるも、意

言表に寓す。「朝に道を聞かば夕べに死すとも可なり」と曰うが如き、此れ何の道なるや。「西方に大聖人有り」とは、此れ何の聖ぞや。其の仏を尊ぶの明らかなること甚し。而今釈は儒よりも深しと言わば、正に孔子の微意を発揚す。是れを恩を報ずと謂う。烏くんぞ本に背くと為すことを得ん。

＊

《語注》

○先徳云、「孔子者人中之聖人。仏者聖人中之聖人也。」＝典拠未詳。

○『大学』＝四書の一つ。もと『礼記』の一篇。朱子が曾子の思想を説くものとして『大学章句』を著して以来、独立した書となった。

○『論語』＝孔子とその弟子たちの言行録。二十編十巻。魯論。四書十三経の一つ。

○而今言釈深於儒、正発揚孔子微意。是謂報恩。＝この指摘は袾宏の著『竹窓随筆』二筆の儒仏配合条（J33-52b）で「儒仏の二教聖人、其の化を設くるに各おの主とする所有り。固より必らずしも歧ちて之を二にせず、亦た必らずしも強いて之を合せず。何ぞや。儒は世を治むるを主とし、仏は世を出ずるを主とすればなり。」（儒仏二教聖人、其設化各有所主。固不必歧而二之、亦不必強而合之。何也。儒主治世、仏主出世。……）と論じているような趣旨からであろう。

【六二】僧称（僧の呼び名について）

世間の人は、「〔寺にいる修行者の〕長老を僧と言い、軽んじるときには和尚と呼ぶ」と言う。これは訛りである。昔の知識〔ある禅僧〕で、どこかの修行道場で〔その教えを〕主張し、多くの僧の模範となる者のことを、長老と呼び、堂頭大和尚とも呼ばれた。また、弟子が〔自分の〕師匠を呼ぶ時には和尚とも称した。〔このように〕その名称というものは、誠に分かりにくいものである。世間の人は、確かにその名称は知っ

ていても、その意味が良く分かっていない。今の僧侶たちも、また長老和尚と称するのは自分を卑下することだと考え、お互いに老爺と呼んでいる者がいる。老爺とは官庁での称号であり、僧には相応しくない。舎利・目連・空生・迦葉といった阿羅漢たちは、釈迦如来の上位の弟子であったから、彼らはまさに長老の呼称を受けた。釈迦や阿弥陀は十種の力をそなえた世尊（＝仏）であるから、大昔から本師和尚と称されている。〔だから〕僧たるもの、このような〔長老や和尚といった〕名称をあてがわれたら、恥ずかしくて隠れる場所もないであろう。それなのに反対に〔これらの名称を〕軽んじている。異様なことである。

＊

《原文》　僧称

世人泛以長老称僧、又軽称之、則曰和尚。此訛也。古知識主張一方道場、表率衆僧、其名曰長老、亦名堂頭大和尚。而弟子称師亦曰和尚。此其名豈易当哉。世人固知名不知義。而今之僧又復、以称長老和尚為軽已、於是乃有相呼為老爺者。老爺官府之号。非僧所宜也。夫舎利目連空生迦葉諸阿羅漢、皆如来上首弟子、方受長老之称。而釈迦弥陀十力世尊、万世而下、称本師和尚。僧当此名、慚愧無地矣。而反軽之。亦異矣哉。

＊

《書き下し文》　僧称

世人泛く長老を以て僧を称し、又た軽く之を称すれば、則ち和尚と曰う。此れ訛りなり。古の知識、一方の道場に主張し、衆僧に表率たる、其れを名づけて長老と曰い、亦た堂頭大和尚と名づく。而して弟子、師を称して亦た和尚と曰う。此れ其の名、豈に当たり易からんや。世人、固より名を知りて義を知らず。而今の僧又復た長老和尚と称するを以て已れを軽んずと為し、是に於いて乃ち相呼んで老爺と為す者有り。老爺は

官府の号。僧の宜しき所に非ず。夫れ舎利・目連・空生・迦葉の諸阿羅漢、皆な如来上首の弟子なれば、方に長老の称を受く。而して釈迦・弥陀は、十力の世尊なれば、万世よりして下、本師和尚と称す。僧此の名に当たれば、慚愧するに地無し。而るに反って之を軽んず。亦た異なるかな。

＊

《語注》

○堂頭大和尚＝この僧称の語は『勅修百丈清規』巻三「当代住持受請」条（T48-1124a）の割注（……詞云（即日時令謹時共惟。新命堂頭大和尚、尊候起居萬福）……）にあるように『清規』に多く見える。堂頭和尚、和尚、長老の語については「『禅林象器箋』研究成果　花園大学国際禅学研究所 http://iriz.hanazono.ac.jp/shokisen.html を参照。

○夫舎利目連空生迦葉諸阿羅漢、皆如来上首弟子、方受長老之称＝これらの用例は『菩薩念仏三昧経』〈序品一〉（T13-793c）に「是の時、衆中の長老舎利弗、長老大目犍連、長老摩訶迦葉、」（……是時、衆中長老舎利弗、長老大目犍連、長老摩訶迦葉、……）などに見える

【六四】頭陀（頭陀について）

髪を剃り落としてもおらず、かといって簪で冠をささえ〔て道士となっ〕てもおらず、髪を眉毛の所で揃えて切っていながら、頭陀と号しているものがいる。これは訛りである。頭陀は梵語である。中国語では抖擻（迷いを取り去り穢れを取り除くための修行）と訳す。それは十二種類の苦行をすべて行なって煩悩の垢を振り払い、清らかで汚れがないから、抖擻と言うのである。仏は、「頭陀の修行〔を実践するもの〕があれば我が仏法は永久に存続するだろうし、頭陀の修行〔を実践するもの〕がなければ我が仏法は滅びるであろ

う」と言われている。頭陀〔行の存否〕はまさに仏法の盛衰に係わるのである。それなのに、異色の〔格好をした〕人〔を頭陀と呼ん〕で、その呼び名を混乱させて良いであろうか。もし、天目山の高峰原妙大師のように、死関（坐禅修行のために、かんぬきをかけて閉じこもる場所）にいて、〔修行専一なために〕髪が伸びても剃らないでいるのは、真の頭陀であろう。

＊

《原文》　頭陀

有既不剃落、又不簪冠、翦髪斉眉、号曰頭陀。此訛也。頭陀梵語。華言抖擻。具足十二苦行、擺脱塵垢、清浄無染。故云抖擻。仏言、有頭陀行、則我法久存。無頭陀行、則我法滅。頭陀係仏法盛衰。而乃以異色人濫其称乎。若夫在死関而髪長不剃。如天目高峰大師者、斯真頭陀矣。

＊

《書き下し文》　頭陀

既に剃落せず、又た簪冠せず、髪を翦って眉に斉しきを、号して頭陀と曰うもの有り。此れ訛りなり。頭陀は梵語。華には抖擻と言う。十二の苦行を具足して、塵垢を擺脱し、清浄無染なり。故に抖擻と云う。仏の言く、「頭陀の行有れば、則ち我が法久しく存し、頭陀の行無ければ、則ち我が法滅せん」と。頭陀は仏法の盛衰に係れり。而るに乃ち異色の人を以て其の称を濫らんや。若し夫れ死関に在りて髪長じて剃らざること、天目高峰大師の如きは、斯れ真の頭陀なり。

＊

《語注》

○頭陀＝頭陀行のこと。仏道修行における一種の生活規律であり、十二頭陀行と呼ばれる十二の行法がある。十二頭陀行の内容は袾宏の著『僧訓日記』（一六六〇）刊行（J32-610c）「一、阿蘭若（今居蘭若華言寂静宜顧名思義）、二、常乞食（今安坐檀越送食宜知慚愧）、三、次第乞（今送食須貧富等観）、四、一食（今三時粥飯宜知慚愧）、五、節量食（今独飽宜分与禽獣）、六、過中不飲漿（今晩食宜知慚愧夜分加倍精進）、七、糞掃衣（今好衣宜知慚愧）、八、但三衣（今多衣宜知慚愧）、九、塚間坐（今住好屋宜知慚愧）、十、樹下坐（今住好屋宜知慚愧）、十一、露地坐（今住好屋宜知慚愧）、十二、但坐不臥（今開夜放睡宜知慚愧）」と述べている。

○有頭陀行、則我法久存。＝袾宏撰の『阿弥陀経疏鈔』巻二（X22-629a）に「迦葉年老いるも、頭陀を捨てず。仏、其の衰えを憫れみ、休息せしむを勧む。迦葉頭陀故（もと）の如し。仏乃ち深讃す。頭陀行有らば、我が法久しく存す。故に頭陀第一と云う。（……迦葉年老、不捨頭陀。仏憫其衰、勧令休息。迦葉頭陀如故。仏乃深讃。有頭陀行、我法久存。故云頭陀第一。……）と見える。

○天目高峰大師＝【三五】「高沙弥不受戒」の条を参照。

【六五】三衣（三種類の衣）

三衣（さんね）について、五條衣は沙弥の衣であり、七條衣は比丘の衣であり、二十五條衣は菩薩の衣であるとするものがいる。これは訛りである。〔最初に出家して〕沙弥戒を受けた時に、三衣をすべて用意し、一衣も欠いてはならない。〔仏教の〕文義（おしえ）に通じていない僧侶が言うのなら不思議ではないが、仏教〔の教え〕が分かっている者でも、七條衣だけを受け、五條衣と二十五條衣を、死ぬまで持たないものがいる。仏法が衰退した姿の表れであろう。

《原文》　三衣

有以三衣五條為沙弥衣、七條為比丘衣、二十五條為菩薩衣。此訛也。凡沙弥時、即当全具三衣。不可欠一。此在不通文義僧言之、固無足怪。而知教者、乃有止受七衣、其五條二十五條、終其身不辨。仏法之衰相見矣。

*

《書き下し文》　三衣

三衣を以て、五條を沙弥衣と為し、七條を比丘衣と為し、二十五條を菩薩衣と為すもの有り。此れ訛りなり。凡そ沙弥の時、即ち当に三衣を全具すべし。一を欠く可からず。此れ文義に通ぜざる僧に在りて之を言えば、固に怪むに足ること無し。而れども教を知る者も、乃ち止だ七衣を受けて、其の五條、二十五條は其の身を終うるまで辨ぜざるもの有り。仏法の衰相見る。

*

《語注》

○三衣＝インドの僧団で個人の所有を許された三種類の衣服。『四分律』六巻に（世尊、聴諸比丘持三衣）（T22-601c）と見える。大衣と二種の上衣。大衣と七条衣と五条衣。僧伽梨は九条から二十五条の大衣、重衣ともいわれ正装衣に、鬱多羅僧は七条より成る上衣として礼仏や説法の聴聞に着用し、安陀会は五條より成る内衣と称して日常の作業や肌着用に用いられた。袾宏よりやや後の時代の智旭（一五九九～一六五五）は『霊峰蕅益大師宗論』巻五の戒衣辯訛章で袾宏著『正訛集』にふれ、三衣について次のように（出家有戒衣、猶居官有公服也。戒既七衆不同、衣豈一概無別。仏為比丘、則制三衣。一、僧伽梨本宜九條、或十二條。貧窶無措、事不獲已、乃用二十五條、名後後品、非上品也。二、鬱多羅僧、惟用七條。三、安陀会、惟用五條。此三皆名袈裟、以是壊色、非彩色故、亦名田衣。以其形似水田、又僧為人

世福田也。……）（J36-345c）論じている。

【六六】剃髪不剃鬚（髪を剃って鬚を剃らない）

髪を剃って鬚を剃らない者がいる。言葉たくみに、「髪を剃って煩悩を除き、鬚を伸ばして丈夫（一人まえの男）であることを表している」と言う。これは訛りである。髪を煩悩と言うならば、鬚の煩悩はもっとひどいものだ。鬚が一人まえの男を表すというが、孟子が言うところの大丈夫は、仁義を身に体し、困窮しても栄達しても慎み深くし、死も生も一つだと見ただけであるし、張良は女性のような容貌であったが、その心はどんな男よりも雄々しかった。どうして鬚〔を伸ばしたということ〕で〔大丈夫と〕なったであろうか。このように仏の〔定めた〕明らかな制度に相違し、〔鬚を伸ばすという〕奇異なことを行い、民衆を惑わす輩は、排除して、仏教教団の中に紛れ込ませてはならない。

＊

《原文》　剃髪不剃鬚

有剃髪不剃鬚者。駕言、剃髪除煩悩、留鬚表丈夫。此訛也。髪云煩悩、則鬚之煩悩尤甚。鬚表丈夫、則孟子所称大丈夫者、乃在躬仁義、貞窮達、一死生而已。張良状貌、如婦人女子、而心雄万夫。奚以鬚為哉。如是違仏明制、顕異惑衆之流、擯而斥之、毋令混迹於緇門可也。

＊

《書き下し文》　髪を剃りて鬚を剃らず

髪を剃りて鬚を剃らざる者有り。駕言す、「髪を剃りて煩悩を除き、鬚を留めて丈夫を表す」と。此れ訛り

なり。髪を煩悩と云わば、則ち鬚の煩悩尤も甚だし。鬚、丈夫を表すれば、則ち孟子の称する所の大丈夫なる者は、乃ち仁義を躬らにし、窮達を貞にし、死生を一にするに在るのみ。張良が状貌、婦人女子の如くなれども、心は万夫に雄なり。奚ぞ鬚を以てすることを為んや。是くの如き仏の明制に違い、異を顕し衆を惑すの流は、擯して之を斥け、迹を緇門に混ぜしむること毋くんば、可なり。

＊

《語注》

○剃髪＝この語は『釈氏要覧』巻上の剃髪条（T54-267a）に「『律』に云く、『其の形を毀すも好し。鬚髪を剃除す。先ず業を即発せしめ、餘の出家者と異ならしむ』と。○『因果経』に云く、『過去諸仏、無上の菩提と成就を為す故、捨飾すも好し。剃鬚髪は、即ち発願して言う、『今落髪す故、一切衆生、煩脳を断除すことを願与す。及び習障を以ってす』と』と。（此れは、悉達太子、剃髪の時の言なり）。」（律云、毀其形好。剃除鬚髪。俾即発先業。使異餘出家者　○因果経云、過去諸仏、為成就無上菩提故、捨飾好。剃鬚髪、即発願言、今落髪故、願与一切衆生断除煩脳。及以習障（此悉達太子。剃髪之時言也）と見える。この【六六】条の文は【六四】条の頭陀の内容とともに清代の弘賛編『鼎湖山木人居在惨禅師剰稿』（J35-485a～b）にはこの内容がほぼそのまま引用されている。（……『正訛集』云、有既不剃落、又不簪冠、剪髪齊眉、号曰頭陀、此訛也。頭陀梵語。華言抖擻。具足十二苦行、擺脱塵垢、清浄無染。故云抖擻。仏言、有頭陀行、則我法久存。無頭陀行、則我法滅。……復有剃髪不剃鬚者、駕言削髪除煩悩、留鬚表丈夫。此訛也。髪云煩悩、則鬚之煩悩尤甚。鬚表丈夫、則孟子所称大丈夫者、乃在躬仁義、貞窮達、一死生而已。張良状貌、如婦人女子、而心雄万夫。奚以鬚為哉。如是違仏明制、顕異惑衆之流、擯而斥之、毋令混入於緇門可也。）と。

○張良＝（？～前一八九）。字は子房、諡は分成。漢の高祖に仕えた智謀の士と知られる。

黄檗希運の出身地と語録について

林　觀潮

目　次

はじめに
一、福建福清林氏の出身
二、黄檗宗の遠祖
三、語録の『黄檗山斷際禪師傳心法要』『黄檗斷際禪師宛陵録』
四、『黄檗斷際禪師宛陵録』の添付問題
おわりに

はじめに

黄檗希運（？―八五〇）は、唐代の禅僧であり、『黄檗山斷際禪師傳心法要』の語録で、また臨済宗の祖である義玄（？―八六七）の師としてよく知られる。黄檗は山号であり、希運が住した黄檗山を指す。希運は禅師の法諱である。また、希運はその寂後に唐の宣宗から「斷際禪師」の諡号、「廣業」の塔名を勅賜された。この故、唐宋以来の文献に禅師は「黄檗希運」とも、「黄檗斷際」とも称される(1)。

希運禅師の禅風とその語録について、柳田聖山先生や入矢義高先生などの諸先生は、既に素晴らしい論考をなされていたのである(2)。諸先生の遺照した所に、ここで拙稿は希運禅師の出身地、黄檗宗の遠祖、希運語録の二部構成、明版語録の添付問題などについて、簡略な分析を試みる。

一、福建福清林氏の出身

希運禅師は唐の福建福唐（今の福建省福州市福清市）の林氏の出身と推定できる。

希運の出身地について、『宋高僧傳』巻二十「唐洪州黄檗山希運傳」に、「釋希運、閩人也。」と記し、『景德傳燈録』巻九「洪州黄檗希運禪師」に、「洪州黄檗希運禪師、閩人也。」と記し、また『古尊宿語録』巻二「筠州黄檗斷際禪師」に、「諱希運。乃福州人也。」と記した(3)。

これらの記録によれば、希運は福建（閩）、ないし福州の出身と確認されるが、その具体的な出身地と俗姓に関する詳しい記録は見えなかった。この故、希運の出身地と俗姓は学界にあまり重要視されなかったようである。

一九六九年、柳田聖山は、「黄檗、いみなは希運で、福州閩県（現在の福建閩侯県）の出身であるが、すべての資料がその俗姓を逸している。(4)」と書き、また二〇〇一年、「黄檗の機縁は、後から再編されたものが多く、その史伝も明らかでない。生没年も知られず、俗姓も不明、塔銘も書かれなかった。黄檗の仏法の所在は、『伝心法要』の一巻によるものであり、これだけで足りると言えよう。(5)」と書き留めた。また二〇一八年、小川太龍は、博士論文の『黄檗希運研究：思想とその祖師像の変遷』に、「まず黄檗の出身地は、

『天聖広灯録』では、「閩 中人」ともあり（巻八黄檗章）、資料により差違はあるが、各史伝を通じ「閩」すなわち、現在の福建省辺出身であることが記されている。(6)」と書いた。

しかし、希運の具体的な出身地について、南宋の祖琇は『隆興佛教編年通論』巻第二十六に、「唐大中四年、黄檗希運禪師示寂。師福唐人。」と記した(7)。また、元の念常は、『佛祖歴代通載』巻第十六に、「唐大中己巳、黄檗希運禪師示寂。師福唐人。」と記した(8)。この二つの記録によれば、希運禅師は唐の福建福唐（今の福建省福清）の出身であり、明の隠元禅師（一五九二―一六七三）と同郷であった。『隆興佛教編年通論』の記録によれば、希運禅師の寂年は唐の大中四年（八五〇）と推定される。

希運の出身地である福唐という名称は、唐の玄宗天寶元年（七四二）から用いられた。その前の唐の則天武后の聖暦二年（六九九）、萬安県と名づけられて独立した行政単位とされた。後の五代十国の閩恵帝の龍啓元年（九三三）になってから、福唐に代わって、福清という名称が使われ始めた。即ち、福唐は福清の古称である。

福唐や福清という地名の歴史的な変化について、明の嘉靖十四年（一五三五）、福清出身の進士郭萬程はその「福清辨」の文で、「唐の聖暦二年、長楽県の南の八郷を割って萬安県を置き、郷に因って名づける。天寶元年に福唐を甲した。元和三年に長楽を省とし、以って入れ、五年にふたたびこれを置く。これより二県は定める。梁の開平二年に永昌を甲し、唐の同光元年に福唐を甲した。閩の龍啓元年に福清を甲し、山の永福里に自り、水の清源里に自り、治所に会うことを以って名づける。（唐聖暦二年、割長樂縣南八郷置萬安縣、因郷而名也。天寶元年甲福唐。元和三年、省長樂以入、五年復置之。自此二縣定矣。梁開平二年甲永昌、唐同光元年甲福唐。閩龍啟元年甲福清、以山自永福里、水自清源里、會於治所而名也。）(9)」と説明をしていた。

実に、明の隠元などの福清黄檗山萬福禅寺の禅僧にとって、希運が地元福唐（福清）の出身であることは普通の認識であった。しかも、希運の俗姓は林氏とも認識されていた。

崇禎年間（一六二八―一六四四）に福清黄檗山萬福禅寺で編纂された『黄檗寺志』巻二「僧」の「唐斷際運禪師」の条目に、「師は希運を諱とし、法は百丈に嗣ぎ、閩の福唐の人なり。幼く本邑の黄檗山に出家す。…。師のこの山を酷愛することを以って、還って黄檗を以ってこれを名づける。今に諸方は黄檗と謂う者有り、みなこの山に自って始まる。（師諱希運、法嗣百丈、閩之福唐人也。幼于本邑黄檗山出家。…。以師酷愛茲山、還以黄檗名之。今諸方有謂黄檗者、皆自茲山始也。）[10]」と記し、また南明永暦六年（一六五二）に編纂された『黄檗山寺志』巻三「僧」の「唐斷際運禪師」の条目に、「師諱希運、法嗣百丈、閩之福唐人也。幼于本縣黄檗山出家。…。以師酷愛茲山、還以黄檗名之。今諸方有謂黄檗者、皆自茲山始也。」と記した[11]。これらの記録によれば、希運は福唐（福清）の出身で、唐の福清黄檗山に出家し、また故郷の福清黄檗山の名前を使ってゆかりの山を黄檗山と名づけたのである。

希運祖師とも、本師の隠元とも同じく福建福清の林氏の出身であった即非如一（一六一六―一六七一）は、長崎に渡航した後の万治二年（一六五九）秋、長崎奉行所存の希運度母の画像を拝見して感動し、奉行の請いに応じて、「題斷際運和尚度母圖併序」という題讃を作って、「黄檗希運和尚は予の伝法の三十四世祖に係る。俗は同宗なり。…。己亥の秋、崎主は図を持って讃を請った。縁起を敬述し、併びに讃の三首を簡端に繫ぐ。（黄檗希運和尚係予傳法三十四世祖也。俗同宗。…。己亥秋、崎主持圖請讃。敬述緣起、併繫讃三首于簡端。）[12]」と書いた。

寛文七年（一六六七）秋、即非は望郷の思いで、開山である豊前国小倉藩広寿山福聚禅寺（今の福岡県北九

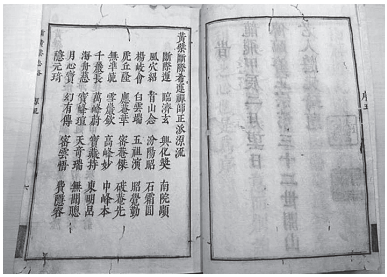
州市小倉北区福聚寺）において、古い資料に基づき、『福清縣志續略』を編纂した(13)。

『福清縣志續略』巻十二「人物類・僧寶」に、「唐黄檗希運禪師」という標題で希運の伝記を纏め、度母の伝説を中心とし、文中に「師は邑の西溪の林氏子なり。賦質は魁偉し、廣目豐頤をし、頂は肉珠を隆まり、足は肉痣を印した。智慧は天縦し、世縁は羈ぐ莫れ。本山に脱白し、百丈に法を嗣ぐ。壮年に三吳荊楚豫章西蜀の間に履歴した。…。宣宗は聞を得て、禁中に迎え入れ、戒を受けて三日なり、師を指して裴相に謂って曰く：黄檗の僧宝は、誠に国宝なり。衲衣道具を賜い、中使を命じて山に送還す。大中四年庚午八月に円寂した。断際禅師と勅諡し、塔は広業と曰く。（師邑之西溪林氏子。賦質魁偉、廣目豐頤、頂隆肉珠、足印肉痣。智慧天縦、世縁莫羈。脱白本山、嗣法百丈。壮年履歴三吳荊楚豫章西蜀間。…。宣宗得聞、迎入禁中、受戒三日、指師謂裴相曰：黄檗僧寶、誠國寶也。賜衲衣道具、命中使送還山。大中四年庚午八月圓寂。勅諡斷際禪師、塔曰廣業。）」と書いた。

ここに、即非は希運祖師を「邑之西溪林氏子」、即ち福清西溪の林氏の子と記した。西溪は福清城外の西に流れる川を指している。

（「唐黄檗希運禪師」、『福清縣志續略』巻十二「人物類・僧寶」。京都黄檗山萬福禅寺存。）

（福清西溪と西澗寺の赤灯篭、小旗に「福清茶亭西澗寺」と書く。希運禅師はこの近くの出身と思われる。2020年12月30日撮影。）



（「黄檗斷際希運禪師正派源流」、『新黄檗山志』巻首。江戸時代刊本、京都黄檗山萬福禅寺存。）

これは地元では西澗とも呼ばれ、古来より福州へ、さらに西の江西省へ行くための交通要路であり、今も流れている。川辺の茶亭に現存する西澗寺は、唐代由来の古い寺として、人々に希運禅師の度母の伝説を想起させる。なお、今も福清の人が話す方言は、唐代言葉の保存である故に、希運語録の語句と一致する所が多くある。福清の方言で、希運禅師の語録を読めば、そのリズムは現代の共通語より親切で流暢である。

二、黄檗宗の遠祖

希運禅師は明の黄檗山萬福禅寺の隠元禅師などに、黄檗宗の遠祖とも仰がれていた。

希運が唐の福清黄檗山で出家した故に、明の萬暦年間（一五七三―一六二〇）になってから、福清黄檗山の萬福禅寺は復興の事業を推進するために、希運を宗祖とする禅風、いわば黄檗宗風を宣揚することによって、独自の主体性を確立しようとした。それ故、黄檗山萬福禅寺は希運を開祖と位置づけて法系の源流を制定した。

崇禎年間（一六二八―一六四四）に編纂された『黄檗寺志』は、その巻首に源流図を「黄檗斷際希運禪師一

派源流圖」と名づけ、「斷際運―臨濟玄―興化獎―南院顒―風穴沼―首山念―汾陽昭―石霜圓―楊岐會―白雲端―五祖演―昭覺勤―虎丘隆―應庵華―密庵傑―破庵先―無准範―雪岩欽―高峰妙―中峰本―千岩長―萬峰蔚―寶蔵持―東明昌―海舟慈―寶峰瑄―天奇瑞―無聞聰―月心寶―幻有傳―密雲悟―費隱容―隱元琦」と序列し、希運を首位に置き、その次に臨済義玄以下の法系を並べ、隱元までに至った(14)。

崇禎『黄檗寺志』の源流図を受け継いで、隱元は福清黄檗山萬福禅寺で南明永暦六年（一六五二）に編纂した『黄檗山寺志』にも(15)、京都黄檗山萬福禅寺で日本寛文四年（一六六四）に編纂した『新黄檗山志』にも(16)、「黄檗斷際希運禪師正派源流」という源流図を巻頭に置き、「正派」という言葉を使い、禅宗の正統を担う意気込みを示した。

隱元は臨済宗の三十二伝で、希運の三十三代目の法孫である故に、黄檗宗は希運を開祖とする禅宗の一流派の明朝や江戸時代における新しい発展とも言える。

三、語録の『黄檗山斷際禪師傳心法要』『黄檗斷際禪師宛陵録』

希運の語録は、その示寂後、弟子の裴休などによって編纂され、主に『黄檗山斷際禪師傳心法要』という表題で、内題一の『黄檗山斷際禪師傳心法要』と内題二の『黄檗斷際禪師宛陵録』という二部構成で流伝した。希運の語録は、日中両国に亘って、歴代に愛読され、今日もその魅力は衰えていないのである。

以下、「傳心法要」という題名があり、しかも二部構成であり、現代に見られる希運語録の十二種類を、版本の年代順によって並べる。

①『筠州黃檗山斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黃檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。福州開元禪寺版、『千字文』「實」部『廣燈録』第一帙巻首、南宋紹興十八年戊辰（一一四八）雕造。京都知恩院存。柳田聖山主編『寶林傳・傳燈玉英集附録、天聖廣燈録』、禅学叢書之五、京都中文出版社、一九七五年、三四一―三五四頁影印。

②『黃檗山斷際禪師傳心法要』（表題）。『黃檗山斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黃檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。日本弘安六年（一二八三）刊本。大東急記念文庫存。椎名宏雄主編『五山版中国禅籍叢刊』第六巻語録一、京都臨川書店、二〇一六年七月、一一二―三四頁影印。

③『『黃檗山斷際禪師傳心法要』（表題）。『黃檗山斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黃檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。日本室町時代寫本、江戸時代林羅山原存。日本国立国会図書館存、請求記号311-0014。

④『黃檗山斷際禪師傳心法要』（表題）。『黃檗山斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黃檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。村上平樂寺刊、日本寛永九年（一六三二）。巻末刊記：「惟岩寛永第九壬申仲春甲辰、於二條玉屋町村上平樂寺雕開。」日本国立国会図書館存、請求記号821-309。

⑤『黃檗山斷際禪師傳心法要』（表題）。『黃檗山斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黃檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。文臺屋治郎兵衛刊、日本寛文十三年（一六七三）。巻末刊記：「寛文拾三癸丑歳初夏吉辰、文臺屋治郎兵衛蔵板。」日本国立国会図書館存、請求記号821-303。

⑥『黃檗傳心法要』（表題）。『斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黃檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。京都黃檗山萬福禪寺寶蔵院、日本江戸時代版刻、『千字文』「素」部。貝葉書院二〇一七年再印。

⑦『黃檗傳心法要』（表題）。『黃檗山斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黃檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。南京

金陵刻經處、清代光緒十年（一八八四）四月版刻、二〇一三年再印。

⑧『冠註傳心法要』（表題）。『鐘陵録』（内題一）、『宛陵録』（内題二）。蘆津實全注、東京鴻盟社、日本明治十九年（一八八六）五月。日本国立国会図書館存、請求記号5-178。

⑨『黄檗山斷際禪師傳心法要』、大正蔵四八冊、No.2012A。

『黄檗斷際禪師宛陵録』、大正蔵四八冊、No.2012B。

⑩『傳心法要・宛陵録』（表題）。『黄檗山斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黄檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。入矢義高譯註、東京筑摩書房、一九六九年十二月。

⑪『傳心法要』（表題）。『黄檗山斷際禪師傳心法要』（内題一）、『黄檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。慧律法師審定、台湾高雄文殊講堂刊行、二〇〇四年四月。

⑫『傳心法要』（表題）。『傳心法要』（内題一）、『黄檗斷際禪師宛陵録』（内題二）。淨慧法師編、北京線裝書局刊行、二〇一〇年五月。

これらの版本を比較すれば、『黄檗山斷際禪師傳心法要』と『黄檗斷際禪師宛陵録』というのは、伝統的な題名として正確な用法である。

希運語録の二部の中、第一部の『黄檗山斷際禪師傳心法要』は最も重要である。その成立について、柳田聖山は、「会昌以後、裴休は初めて洪州宗の実態を知る。かつての宗密の批判や、武宗の廃仏にもかかわらず、黄檗の説法に触れることによって、裴休は心機一転するのである。生の口語の説法が与える、洪州宗の鮮度は絶大だろう。『伝心法要』は、その記録である。宗密に学ぶ教学体系や、法系史の問題は、一挙に過去のこととなる。説法するのは黄檗だが、記録は裴休のものである。唐代の語録のうち、説法者にその人を

得、記録者にその人を得て、最高の作品が誕生する。馬祖以来の示衆のうち、黄檗と裴休は、その記録化に成功した、唯一の例外である。黄檗の説法そのものが、論理的であったうえ、裴休記録の力によって、見事な構成を見せるのだ。裴休がその序文の末に、門下僧大舟・法建に草本を授け、旧山の長老たちがかつて日常に聞いたものと、同異何如と問わせるのは、満々たる自信の表明である。裴休は、単なる記録者の域にいない。のちに、宋の天真が伝える、「裴相国伝心偈」は、すでに黄檗の俗弟子としての、この人の印信といってよい。言ってみれば、すべてが巧くできている。」と書き、説法者の希運と記録者の裴休との連携で、最高の作品を完成したと分析した(17)。

また、その成功と重要性について、柳田聖山は、「『伝心法要』の成功は、結果的には、裴休の教養や、造寺帰依の力、あるいは会昌の廃仏と宣宗の復仏策、そのほかさまざまの原因を数え得るけれども、要は黄檗その人の、心法の把握の透徹と、言語表現の確かさにあり、文字通りに黄檗の伝心法要となる。かつての伝法偈や、不立文字、教外別伝といった発想の根拠を、黄檗あらためて心法の問題として把え直し、禅仏教の体系化に成功するのだ。廃仏が、そうした反省を強める。復仏とは、そのことである。先にいうように、黄檗の機縁は、後から再編されたものが多く、その史伝も明らかでない。生没年も知られず、俗姓も不明、塔銘も書かれなかった。黄檗の仏法の所在は、『伝心法要』の一巻によるものであり、これだけで足りると言えよう。」と書き、第一部の『黄檗山斷際禪師傳心法要』は希運仏法の所在と讃えた(18)。

第一部の『黄檗山斷際禪師傳心法要』は歴代版本の内容に目立つ添削がなく、ほぼ変化がなかった。このために人々に信用されている。しかし、第二部の『黄檗斷際禪師宛陵録』は、明代になってから、添付の問題が現われてきた。

四、『黄檗斷際禪師宛陵録』の添付問題

前文に列挙した希運語録十二種類の版本の中、第六種類の京都黄檗山萬福禅寺寶蔵院版刻の『黄檗斷際禪師宛陵録』の文末には、以前の五種類の版本と違って、次の語句は添付されていた。

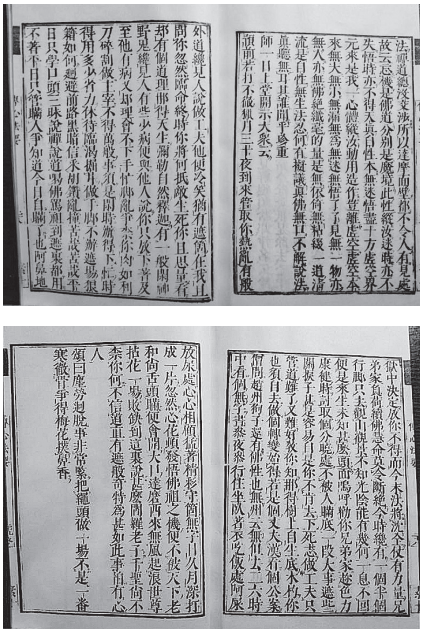
師一日上堂、開示大眾。云：預前若打不徹、臘月三十夜到來、管取爾熱亂。有般外道、纔見人說做工夫、他便冷笑、猶有遮箇在。我且問爾、忽然臨命終時、爾將何抵敵生死。爾且思量看、卻有箇道理、那得天生彌勒自然釋迦。

有一般閑神野鬼、纔見人有些少病、便與他人說、爾只放下著。及至他有病、又卻理會不下、手忙腳亂。爭柰爾肉如利刀碎割、做主宰不得。萬般事須是閒時辦得下、忙時得用、多少省力。休待臨渴掘井、做手腳不辦。遮場狼藉、如何回避。前路黑暗、信采胡鑽亂撞、苦哉苦哉。平日只學口頭三昧、說禪說道、呵佛罵祖、到遮裏都用不著。平日只管瞞人、怎知道今日自瞞了也。阿鼻地獄中、決定放爾不得。

而今末法將沉、全仗有力量兄弟家負荷、續佛慧命、莫令斷絕。今時纔有一箇半箇行腳、只去觀山觀景。不知光陰能有幾何、一息不回便是來生、未知甚麼頭面。

嗚呼。勸爾兄弟家、趁色力康健時、討取箇分曉處、不被人瞞底一段大事。遮些關棙子、甚是容易。自是爾不肯去下死志做工夫、只管道：難了又難。好教爾知、那得樹上自生底木杓。爾也須自去做箇轉變始得。

若是箇丈夫漢、看箇公案。僧問趙州狗子還有佛性也無。州云無。但去二六時中看箇無字、晝參夜參。行住坐臥、著衣吃飯處、阿屎放尿處、心心相顧、猛著精彩、守箇無字。日久月深、打成一片、忽然心花



（『黄檗斷際禪師宛陵録』文末の添付部分、「師一日上堂」より。江戸時代版刻、京都黄檗山萬福禅寺寶蔵院。）

は、「若是箇丈夫漢、看箇公案。僧問趙州狗子還有佛性也無。州云無。但去二六時中看箇無字、晝參夜參。」という語句である。もしこれが希運の説法であれば、彼の禅は同輩で年下の趙州從諗（七七八―八九七）に呑み込まれたことになる。しかし、第一部の『黄檗山斷際禪師傳心法要』に伝える希運の独立な性格をよく考えれば、これは明らかに事実に合わないことであるだろう。

この一節の内容は、明の萬暦年間（一五七三―一六二〇）以前に『黄檗斷際禪師宛陵録』に添付されたと思われる。京都黄檗山萬福禅寺寶蔵院版刻の『黄檗斷際禪師宛陵録』はその流れを受けていた。また、前文に列挙した希運語録十二種類の版本の中、第八種の東京鴻盟社刊行の『宛陵録』、第九種の大正蔵の『黄檗斷際禪師宛陵録』、第十一種の台湾高雄文殊講堂刊行の『黄檗斷際禪師宛陵録』も、この一節の内容を収める。

頓發、悟佛祖之機。便不被天下老和尚舌頭瞞、便會開大口：達摩西來無風起浪、世尊拈花一場敗缺。到這裏說甚麼閻羅老子、千聖尚不奈爾何。不信道直有遮般奇特。為甚如此。事怕有心人。頌曰：塵勞迴脫事非常、緊把繩頭做一場。不是一翻寒徹骨、怎得梅花撲鼻香。

この一節の中、特に問題となる所

実に、この一節の内容について、明の萬曆年間の在家居士の鮑宗肇、また日本江戸時代の曹洞宗の僧である面山瑞方（一六八二―一七〇三）は、既に鋭い批判をして希運の真面目を護ろうとしていた。

鮑宗肇は、萬曆三十八年（一六一〇）に完成した『天樂鳴空集』巻中に、「題無字話頭之始辨」の文で、無字話頭の希運との無関係を分析した(19)。その内容は次のようである。

「題無字話頭之始辨」

且つて無字話頭提げることは、実に宋の時に始まり、今人は唐の黄檗運公に誣き、あに謬案ならんや。禅師は希運を諱とし、馬祖の孫、百丈の嗣、臨濟の父、趙州の兄に係り、伝記は具在す。（且提無字話頭、實始於宋時、今人誣在唐黄檗運公、豈不謬案。夫禪師諱希運、係馬祖之孫、百丈之嗣、臨濟之父、趙州之兄、傳記具在。）

尋常に人を告げて曰く：仏と衆生は、ただこれ一心なり。当体は便ちこれなり、念を動かせれば即ち乖く。ただこの一心は、更に微塵許法を得るべくこと無し。この心は即ち仏なり。学人は了せず、心上に心を生み、外に向って仏を求む。これは悪法に係る。（尋常告人曰：佛與眾生、唯是一心。當體便是、動念即乖。唯此一心、更無微塵許法可得。此心即佛。學人不了、心上生心、向外求佛。此係惡法。）

又曰く：たとえ三大阿僧祇劫に脩来すれば、原来にただ自仏を証するのみ、向上に更に一物を添得せず。言下に本法を認取することに如かず、三大劫に得る者は異なり無し。若し次第に従って得んと欲せば、従来に次第仏無し。（又曰：縱三大阿僧祇劫脩來、原來祇證自佛、向上更不添得一物。不如言下認取本法、與三大劫得者無異。若欲從次第而得、從來無次第佛。）

かくの如くらの語は、人をして毛を豎てて汗を流すせしむ。塵劫の疑滞は、当下に氷消す。本有の妙

心は、赫然に透露す。極めて功夫を做って次第に従う者を呵斥す。故に門下の臨済、睦州らの如きは、千古に光耀す。五家の宗派は、ここに独りに盛んなり。（如是等語、令人毛豎汗流。塵劫疑滞、當下冰消。本有妙心、赫然透露。極呵斥做功夫從次第者。故門下如臨濟、睦州等、光耀千古。五家宗派、於斯獨盛。）

向後に知ず、何人が宋の時に黄檗山に住す者の一段示衆語を将って心要の後に贅くことを。曰く：那んぞ天生の彌勒、自然の釋迦有らんや。趙州の無字話頭を参じることを教える。これより一人は虚を伝えれば萬人は実を伝え、遂に訛って先の黄檗運公の説と為す。（向後不知何人將宋時住黃檗山者一段示眾語、贅於心要後、曰：那有天生彌勒、自然釋迦。教參趙州無字話頭。從此一人傳虛、萬人傳實、遂訛為先黃檗運公說矣。）

且つて運公は曰く：当体は便ちこれなり、念を動かせれば即ち乖く。次第仏無し、この心は即ち仏なり。言下に本法を認取することに如かず。而して後に黄檗は乃ち曰く：那んぞ天生の彌勒、自然の釋迦有らんや。意は相い矛盾す。今乃ち先聖を塗糊し、己の私懐を逞し、天真本妙の心を擯てんと欲し、有為造作の法を崇める。これは乃ち黄檗運禅師が人を教えて無字話頭を提げることの始めなり。（且運公曰：當體便是、動念即乖。無次第佛、此心即佛。不如言下認取本法。而後黃檗乃曰：那有天生彌勒、自然釋迦。意相矛盾。今乃塗糊先聖、逞己私懷、欲擯天真本妙之心、崇有為造作之法。此乃黃檗運禪師教人提無字話頭之始。）

若し運公は実にこの語有れば、則ち当時に門下の臨済、睦州、裴相国らの如きは、何ぞこれを歯頬に掛けず、これを伝記に録せずことならんや。裴公が集める所の心要は、何ぞこれを将って前段に参じ、而して另に後に贅かんや。（若運公實有此語、則當時門下如臨濟、睦州、裴相國等、何不掛諸齒頰、録諸傳記乎。裴公所集心要、何不將此參諸前段而另贅於後乎。）

且つて運公は趙州の兄なり、趙州は未だこの語有り、あに運公はその言を預識して人をしてこれを参

じんや。またあに運公は別に方便無し、乃ち人をして師弟の剰句を参じせしむ。その時を考え、その言を察すれば、断じて運公の語に非ず。後人の黄檗山に住す者の語に係る。（且運公為趙州之兄、趙州未有此語、豈運公預識其言而令人参之乎。又豈運公別無方便、乃令参師弟之剰句也。考其時、察其言、斷非運公語。係後人住黄檗山者之語也。）

予は先聖を誣き、後人を惑わし、佛日不明、大法益晦を致すことを恐れ、故に為に仏祖の出世の方便始末を述べ、達者を俟ち、以って真偽を研覈することを得る。（予恐誣先聖、惑後人、致佛日不明、大法益晦、故為述佛祖出世方便始末、俟達者得以研覈真偽。）

ここに、鮑宗肇は希運の履歴、「仏と衆生は、ただこれ一心なり」と説き、「極めて功夫を做って次第に従う者を呵斥す」という希運の禅風を考え、その師弟たる趙州の無字話頭を引くことは有りえないと強調した。また、鮑宗肇は添付の文にある「那有天生彌勒、自然釋迦。」の一句が希運の「無次第佛、此心即佛。」などの説法と明らかに矛盾することを指摘し、「断じて運公の語に非ず」と説いた。

面山瑞方は、鮑宗肇「題無字話頭之始辨」の文にも啓発され、その『建康普説』の「第五除夜普説」に、更に詳しく分析を展開して次の内容を述べた(20)。

「第五除夜普説」

或者は、「公案を提撕することは、黄檗希運禅師に始まる。あに様に依らんや」と謂う。ああ、これは何の言なるや。もし古轍に依れば、則ち六年端坐、九白面壁有り、なんぞ措かんや、いずくんぞ希運を用いんや。いわんや看話禅は宋に起り、唐に聞かず。汝らは未だ審せず、則ち為に辨明す。（或者謂：提撕公案始乎黄檗希運禪師、豈不依様哉。嗚呼、是何言耶。若依古轍、則有六年端坐九白面壁何措、焉用希運哉。

況看話禪起於宋、莫聞於唐。汝等未審、則為辨明。）

緇門警訓にこの黄檗禪師示衆を載り、この一篇中に、「もしこれ丈夫漢となれば、この公案を看ろ。僧は趙州に狗子還有佛性也無と問った。州は無しと曰く。但し二六時中にこの無の字を看ろ、晝に参じて夜に参じよう、行住坐臥や、著衣吃飯の処に、屙屎放尿の処に。心と心は相い顧み、精彩を猛著し、この無の字を守る。日久歳深になれば、一片を打成す。忽然に心華は頓発し、仏祖の機を悟る。云云」と謂う。この一篇は但し黄檗禪師示衆と題して曰く、希運と謂わず、これ趙宋の黄檗に住する漢の作と憶う。（緇門警訓載個黄檗禪師示眾、者一篇中謂：若是丈夫漢看個公案。僧問趙州狗子還有佛性也無。州曰無。但二六時中看個無字、晝參夜參、行住坐臥、著衣吃飯處、屙屎放尿處。心心相顧、猛著精彩、守個無字。日久歲深、打成一片。忽然心華頓發、悟佛祖之機云云。此一篇但題曰黄檗禪師示眾、不謂希運、憶是趙宋住黄檗漢之作也。）

然るに後来に雲棲株宏は運の字を黄檗の下に加え、この法語を禅関策進に題載す。自ら副語をして曰く：「これは後代の提公案看話頭の始めなり。」よって後に永覚はまた謂う：「話頭上の一歩の死工夫に至れば、則ち実に吾の臆説に非ず。昔者に黄檗は端を肇め、諸師は遵承し、而して大慧杲はこれを主張す。」（然後來雲棲株宏加運字於黄檗下、題載此法語於禪關策進。自副語曰：此後代提公案看話頭之始也。自後永覺亦謂：至於話頭上一步死工夫、則實非吾之臆說也。昔者黃檗肇端、諸師遵承、而大慧杲主張之。）

ああ。雲棲、永覚は晩明の秀英なり、而してその好む所にかたより、則ち何んぞかくの如き莽鹵なるや。（嗚呼。雲棲永覺者晚明秀英、而僻其所好、則何夫如是莽鹵耶。）

仰山は曰く：百丈は大機を得、黄檗は大用を得た。それ運黄檗の祖宗に嶢然なることは、少く倫匹有り。開拓の丈夫漢になれば、応に当機覿面の手段有り、あに他の話頭を引いてこれを繋縛することを用

いんや、この無の字を守って日久歳深になれと謂わんや。（仰山曰：百丈得大機、黄檗得大用。夫運黄檗之嶢然於祖宗也、少有倫匹。開拓丈夫漢、應有當機覿面手段、豈用引他話頭繫縛之、謂守個無字日久歳深哉。）

いわんや黄檗の入寂は大中四年庚午八月になり、この歳に趙州は年の七十三になり、これ正に行脚の時に当る。趙州行狀に按じて曰く：年は八十に至って、方に趙州城東の觀音院に住す。もし然れば則ち開法の後に、正に狗子や柏樹らの商量有り。趙州録を撿えば、なお洞山や臨済と並化せず、多く雪峰や雲居と唱酬す。これに依ってこれを考えれば、黄檗はあに趙州の話を挙用すること有らんや。無根の甚だしさと謂うべし。（況黄檗入寂大中四年庚午八月、此歳趙州年七十三、是正當行腳時。按趙州行狀曰：年至八十、方住趙州城東觀音院。若然則開法之後、當有狗子柏樹等商量。撿趙州録、尚不與洞山臨濟並化、多與雪峰雲居唱酬。依茲考之、黄檗豈有舉用趙州話哉、可謂無根之甚。）

然るに世は一巻の黄檗伝心法要有り、この書は本に信疑相半なり。その裴休の序と雖も、またこれを円覚序に比べれば、則ち文勢は実に奴郎の論なるや。（然世有一卷黄檗傳心法要者、此書本信疑相半。雖其裴休序、亦比之圓覺序、則文勢實奴郎之論也。）

この書は日本弘安年中に、相の寿福寺の念大休が後序を作って刊行し、挙狗子話の法語を載せず。近世新渡の明蔵は所収の傳心法要の末に、この法語を加添した。以って故に禅籬の東西を辨せず者は、これに拠って証と為し、実に看狗子話が黄檗運に始ると謂う。誠に胡盧なるべし。一にこれ明人の為す所なり、大休の刊本に載せずことを以って証すべし。（此書日本弘安年中、相之壽福寺念大休作後序刊行、不載舉狗子話法語。近世新渡明蔵所收傳心法要末、加添此法語。以故禪籬不辨東西者、據之為證、實謂看狗子話始乎黄檗運。誠可胡盧。一是明人所為、以不載大休刊本可證。）

明の鮑宗肇は言って謂う：「大慧は正法眼蔵の末に、悉く時病を拈じて、然るに後にただ一句の無義味話頭を将って参究す。これ提無字話頭の始めは、実に宋に起こる。今の人は唐黄檗運公に誣く、あに謬紊ならんや。知らず、何人が宋時に黄檗山に住す者の一段示衆語を将って心要の後に贅することを、曰く：那んぞ天生の彌勒、自然の釋迦有らんや。趙州の無字話頭を参じることを教える。これより一人は虚を伝えれば萬人は実を伝え、遂に訛って先の黄檗運公の説と為す。云云。」鮑氏の説はまたかくの如きなり、則ち黄檗は必ずこの語無し。（明鮑宗肇言謂：大慧於正法眼蔵之末、悉拈時病、然後唯將一句無義味話頭參究。是提無字話頭之始、實起於宋也。今人誣在唐黄檗運公、豈不謬紊。不知何人將宋時住黄檗山者一段示眾語贅於心要後、曰：那有天生彌勒、自然釋迦。教參趙州無字話頭。從此一人傳虛萬人傳實、遂訛為先黄檗運公說。云云。鮑氏說亦如是、則黄檗無此語必矣。）

ここに、面山瑞方は、「近世新渡の明蔵は所収の傳心法要の末に、この法語を加添した。」と指摘し、日本に流通した以前の大休刊本に「挙狗子話の法語を載せず」と言い、若い禅僧たちに注意を促した。面山は、明の『緇門警訓』の原文を考察し、「この一篇は但し黄檗禪師示衆と題して曰く、希運と謂わず、これ趙宋の黄檗に住する漢の作と憶う。」と言い、添付の文を宋代黄檗山に住した禅僧の説法と推定した。更に、面山は、「雲棲、永覚は晩明の秀英なり、而してその好む所にかたより、則ち何んぞかくの如き莽鹵なるや。」と言いながら、明の雲棲株宏（一五三五―一六一五）、永覚元賢（一五七八―一六五七）の誤りを批判した。

面山は、確かに当時一流の高僧であって、希運をよく理解し、「それ運黄檗の祖宗に嶢然なることは、少く倫匹有り。開拓の丈夫漢になれば、応に当機覿面の手段有り、あに他の話頭を引いてこれを繋縛すること

を用いんや」と言い、開拓の丈夫漢たる希運を讃えた。

おわりに

以上のように、拙稿は希運禅師の出身地、黄檗宗の遠祖、希運語録の二部構成、明版語録の添付などの諸点について、簡略に分析を試みた。

希運禅師は唐の福建福清林氏の出身であり、今日も地元の人々に慕われている。明の福清黄檗山萬福禅寺を復興し、京都黄檗山萬福禅寺を開いた隠元などの黄檗宗の禅僧は、希運を黄檗宗の遠祖とも仰いでいた。

希運の語録は、内題一の『黄檗山斷際禪師傳心法要』と内題二の『黄檗斷際禪師宛陵録』という二部を含め、日中両国に亘って、今日も愛読される。しかし、第二部の『黄檗斷際禪師宛陵録』に、明代になって、添付の語句が現われた。希運の禅風を正確に理解するため、その添付の語句に注意を払う必要がある。

以上の諸点については、今後また完全な資料を使って詳論する余地がある。特に、明版『黄檗斷際禪師宛陵録』の添付問題に関しては、鮑宗肇や面山和尚の素晴らしい識見によりながら、なお興味ある発見が多く待たれるだろう。

註

（1）①『宋高僧傳』巻二十「唐洪州黄檗山希運傳」：「釋希運、閩人也。…。以大中中終於所住寺。敕謚斷際禪師、塔名廣業。語録而行於世。」北宋贊寧著。大正蔵五〇冊。②『景德傳燈録』巻九「洪州黄檗希運禪師」：「洪州黄

檗希運禪師、閩人也。幼於本州黃檗山出家。…。唐大中年終於本山、勅諡斷際禪師、塔曰廣業。」北宋道原纂。大正蔵五一冊。③『古尊宿語録』巻二「筠州黃檗斷際禪師」：「諱希運。乃福州人也。…。唐大中年、終於本山。諡斷際禪師、塔曰廣業。」北宋頤藏主集。卍新纂續蔵經六十八冊。

（2）①柳田聖山「黃檗希運と裴休の伝心法要序」、『禪文献の研究上』、京都法蔵馆、二〇〇一年十月、第三六四頁。②柳田聖山「四家録と五家録」、『禪文献の研究上』、京都法蔵馆、二〇〇一年十月、第五七八頁。③柳田聖山「古本伝心法要三種の対校」、柳田聖山『禪文献の研究上』、京都法蔵馆、二〇〇一年十月、第六四九頁。④柳田聖山「解説」、入矢義高『傳心法要・宛陵録』、第一五一頁、東京筑摩書房、一九六九年十二月。⑤入矢義高『傳心法要・宛陵録』、東京筑摩書房、一九六九年十二月。

（3）①『宋高僧傳』巻二十「唐洪州黃檗山希運傳」、北宋贊寧著。大正蔵五〇冊。②『景德傳燈録』巻九「洪州黃檗希運禪師」、北宋道原纂。大正蔵五一冊。③『古尊宿語録』巻二「筠州黃檗斷際禪師」、北宋頤藏主集。卍新纂續蔵經六十八冊。

（4）柳田聖山「解説」、入矢義高『傳心法要・宛陵録』、第一六三頁、東京筑摩書房、一九六九年十二月。

（5）柳田聖山「黃檗希運と裴休の伝心法要序」、『禪文献の研究上』、第三七四頁、京都法蔵馆、二〇〇一年十月。

（6）小川太龍『黃檗希運研究：思想とその祖師像の変遷』、第十四頁、博士論文、二〇一八年。花園大学博論報告番号：乙第5号。日本國立國會圖書館存。

（7）南宋祖琇撰『隆興佛教編年通論』、二十九卷、南宋孝宗隆興二年（一一六四）成書。卍新纂續蔵經七五冊。

（8）元代念常集『佛祖歷代通載』、二十二卷、元代至正元年（一三四一）成書。大正蔵十六冊。

（9）郭萬程「福清辨」、清代乾隆年間版『福清縣志』卷十一「藝文志」。

（10）明朝崇禎『黃檗寺志』卷二「僧・唐斷際運禪師」。林觀潮標註『中日黃檗山志五本合刊』、第四十頁、北京宗教文化出版社、二〇一八年七月。

（11）南明永曆『黃檗山寺志』卷三「僧・唐斷際運禪師」。林觀潮標註『中日黃檗山志五本合刊』、第一一〇頁。北京

宗教文化出版社、二〇一八年七月。

(12) 即非「題斷際運和尚度母圖併序」、『新纂校訂即非全集』、第六五〇頁、平久保章編。京都思文閣、一九九三年十二月。

(13) 『福清縣志續略』、即非如一編、日本寛文七年丁未（一六六七）自序、江戸時代刊本、京都黄檗山萬福禪寺文華殿存。

(14) 明朝崇禎『黄檗寺志』「黄檗斷際希運禪師一派源流圖」。林觀潮標註『中日黄檗山志五本合刊』、第二六頁、北京宗教文化出版社、二〇一八年七月。

(15) 南明永曆『黄檗山寺志』「黄檗斷際希運禪師正派源流」。林觀潮標註『中日黄檗山志五本合刊』、第八七頁、北京宗教文化出版社、二〇一八年七月。

(16) 日本寛文『新黄檗山志』「黄檗斷際希運禪師正派源流」。林觀潮標註『中日黄檗山志五本合刊』、第三七三頁、北京宗教文化出版社、二〇一八年七月。

(17) 柳田聖山「黄檗希運と裴休の伝心法要序」、柳田聖山『禪文献の研究上』、第三六四頁。京都法蔵馆、二〇〇一年十月。

(18) 柳田聖山「黄檗希運と裴休の伝心法要序」、柳田聖山『禪文献の研究上』、第三七四頁。京都法蔵馆、二〇〇一年十月。

(19) 『天樂鳴空集』、三卷、明鮑宗肇著、萬曆三十八年庚戌（一六一〇）自序。明版嘉興蔵第二〇冊、第一五八頁。臺北新文豐出版公司影印、一九八七年。

(20) 面山瑞方『建康普説』、門人本猛等編、大正蔵八二册、第七二八頁。

◎拙稿は中国文化項目『中華續道藏』（統辦函二〇一八第五七六号）にかかわる研究成果の一つである。

円爾の修行・坐禅論

――『法華問答正義抄』における『修行用心』と『坐禅義』――

古瀬珠水

はじめに

筆者は近年『法華問答正義抄』に記された日本の禅籍（『見性成仏義』、『明心抄』等）について研究してきた(1)。当論文では今まで触れてこなかった『法華問答正義抄』において引用される「聖一和尚作『修行用心』」及び「聖一和尚『坐禅義(ママ)』」について取り上げてみたい。管見の及ぶ限り、円爾関係の資料の中でこれらの題目を冠した書物は今までに知られていない。『修行用心』の引用文は、恐らく全体の一部であり、また『坐禅義』については、わずか三文が引用されているに過ぎないが、どちらも修行や坐禅関わる重要な情報が含まれている。

本論、「一、聖一和尚作『修行用心』について」では、『法華問答正義抄』の引用文を紹介し、同作『明心抄』（又は『明心』）との共通点などを指摘する。「二、聖一和尚『坐禅義』」では、従来ほとんどの研究者が

依拠してきた、江戸期に開版された資料の翻刻「円爾撰『坐禅論』」について、書誌学的観点から検討を試みる。また、『法華問答正義抄』の引用文から円爾の坐禅観について考察し、今まで議論されてきた内容との違いを示す。「結び」では、上記の考察に基づき、円爾撰『十宗要道記』について私見を少しく述べたいと考える。その結果、より信頼性の高い資料を限定することが必須と思われ、従来の円爾の修行論・坐禅観に対し疑問を呈したい。（尚、『法華問答正義抄』は『興風叢書』一四、一五を用いた）

一、「聖一和尚作『修行用心』」について

『法華問答正義抄』（以後、『正義抄』）は現在、東京都江戸川区一之江にある日蓮宗等覚院の開祖（一二八四年創建）日全（一二九四～一三四四）によって述された。日全は下総中山法華経寺で出家し、二世日高または三世日祐の弟子とされている。身延山久遠寺で日向の講義を聞き、その弟子の三世日進から宗義を修め、さらに比叡山や武蔵の仙波檀林で天台学を学び、諸宗の教義を見聞した。『正義抄』は正慶二年（一三三三）に起草し、日全が五一歳で亡くなる康永三年（一三四四）までの十二年間に執筆したものである(2)。『正義抄』一七巻、一八巻には「禅宗釈」があり、内容は天台宗または日蓮宗教義から見た禅宗の「相承」や「教外別伝」の考え方を批判するものである。その中には、当時、仏教界に流布されていたと思われる日本の禅籍をいくつか引用している。円爾撰（聖一和尚作）は『明心抄』、『修行用心』、『坐禅義』である。『明心抄』については拙論で述べたように(3)、五カ所の引用があるが、現存する称名寺蔵『明心』と内容はほぼ同じである。『正義抄』における「聖一和尚作『修行用心』」の引用部分は二カ所である。一つ目は、以下の如くである。

修行用心。〈同作〉夫レ求レ道ヲ人ハ拳ノ内ニ須弥ヲ入キルベシ。須弥ヲ拳リ得ツレバ万法等一心タリ。為ニ一心一故ニ心無。々々シテハ法無。々々シテハ無レ道モ。々々シテハ道ニカナウ。道々ト名ハ此道ニ非ズ。知ニ此心ヲ一以テレ舌自ラ頂ヲナテヨ。其時須弥ヲニキル也。須弥大ニシテ拳ノ内ニカナハスト云者、此ノ須弥ヲ不レ知者也。又須弥ニキリ得タリト云ハバ、是須弥ヲニギラサル者也。何ゾ是言ノ下ニ不審ヲナシ筆跡ヲ尋ネン。徒ニ心病ヲナサンヤ。是ニ随テ心ヲバ須弥ニ返セヨ。行ヲバ少心ニ行セヨ。須弥トサキニヨンデ名トスルカ如。小心ト云ハ昼夜十二時起テ此法ニヲイテ暇徒ニツイヤサヽレ文。(4)

(修行用心。〈同作(5)〉夫れ、道を求むる人は拳の内に須弥をにぎるべし。須弥を拳り得つれば万法等一心たり。一心為るが故に心無し。心無くしては法無し。法無くしては道も無し。道無くしては道にかなう。道を道と名づくるは此の道に非ず。此の心を知り舌を以て自ら頂をなでよ。其の時須弥をにぎる也。須弥大にして拳の内にかなはずと云うは、此の須弥を知らざる者也。又須弥にぎり得たりと云はば、是れ須弥をにぎらさる者也。何ぞ是の言の下に不審をなし筆跡を尋ねん。徒に心病をなさんや。是れに随ひて心をば須弥に返せよ。行をば少心に行せよ。須弥とさきによんで名とするが如し。小心と云ふは、昼夜十二時起きて、此の法にをいて暇徒についやさざれ文。)

二つ目は、恐らく上記の最後の文を繰り返したものと思われる。以下の如くである。

修行用心云、昼夜十二時起(6)此法暇ヲ徒ニツイヤサヽレ。(7)

(修行用心云く、昼夜十二時起きて、此の法暇を徒についやさざれ。)

先ず、『修行用心』という題名であるが、円爾関係の資料に同じ題名は見当たらない。しかし『聖一国師年譜』に依れば、①「正元元年亀山天皇文応元年庚申」(師五十九歳)に「是の歳、泉涌寺慧暁、師の道を慕ひて至る。修行心要を問ふ。」(8)とある。また、②「後宇多天皇建治二年乙亥」(師七十五歳)にも「閏三月。

禅林寺上皇、修行心要を問ふ。」(9)とある。どちらも「修行心要」とあり、円爾に「問いた」とだけあるので、書き残したかどうかは不明である。年譜に記された「修行心要」が『正義抄』の引用文の『修行用心』と関係があるかどうか不明だが、「修行」について円爾の考え方という点では、上記の（白雲）慧暁、禅林寺上皇（＝亀山上皇）が聴いた円爾の回答と共通するものと考えられるであろう。

次に『修行用心』の引用文の内容について詳しく見てみたい。引用文は、「道を求むる人は拳の内に須弥をにきるべし」の文言で始まり、合計九回「須弥」が登場する。「須弥」とは、恐らく『維摩経』「不思議品」第六に記された「須弥」と「芥子」(10)の関係から「（仏の）世界」の意であろう。上記の引用文を現代語に直せば、以下の如くになるであろう(11)。

道を求める人は、拳の内に世界（須弥）を握り込まなければなりません。これを握り込めば、あらゆるモノ（万法）がそのまま一心です。一心となるのですから、心は無いのです。心が無いのですから、モノ（法）も無いのです。モノが無いのですから、〔それを生み出す〕道も無いのです。〔こうして相対的概念としての〕道がなくなって、〔はじめて絶対の〕道にかないます。道を道と名づけるその道は、ここでいう道ではありません。〔上に述べた〕心を知って、〔自分の〕舌で自分の頭の天辺を撫でなさい。その時、世界を拳の中に握り込めるのです。世界は大きすぎて拳の中に入りきらないという人は、この世界を知らない人です。また、世界を握り込んだというならば、それは世界を握っていない人です。どうしてこの言葉を聞いて疑いを起こし、その筆の跡を追いかける必要がありましょうか。いたずらに心の病を作り出す必要がありましょうか。この説示に随って心を世界に返しなさい。注意深く（少心）修行しなさい。「世界（須弥）」と先に呼びかけて、〔それを〕名とするように。「小心」という〔修行は〕、

一日中起きていて、この教え（法）に関して無駄に時間を費やしてはならない〔ということです〕。引用文。

上記は、禅宗の根本的な教えとなる体験を通じて自己に向き合う方法を述べている。先ず自分の拳の中に世界を握り込んでしまうことが大事だと言う。また、修行について「行をば少心に行せよ。須弥とさきによんで名とするが如し」と述べる。「須弥とさきによんで名とするが如し」とは、「自己を仏の世界に戻すことを先にして、後に仏の世界に定着するように細やかに注意深く修行する」ことであろう。仏の世界を獲得する為にする修行とは逆である。尚、「小心」と「少心」は同義とした。松波直弘氏は、経豪撰『正法眼蔵御聞書抄』に「東福寺長老聖一房ハ得旨後可坐禅トスゝム」と記されていることに、円爾の坐禅は「得旨後の坐禅」であると指摘している(12)。「得旨後の坐禅」とは「旨を得た後の坐禅」であり、正に上述の「道を求むる人は拳の内に須弥をにぎるべし」と同様の意味を表していると思われる。また、次節で述べるが円爾撰と思われる『明心』には「宗門には先ず玉を得て」とある。「須弥」、「玉」、「旨」は同義と捉えることができよう。

ここで『修行用心』の引用文の内容に対する日全の批判文を二つ以下に示そう。（筆者により訓読文に改めた）

（1）示して云く、無心無法無道ならば、何が須弥有るや。須弥は自ら一法を生ず。一法無ければ、何が須弥有らん(13)。

（2）師云く、上古の禅宗は理観を貴ぶと雖も、傍に教を用ひ之れ有り。近代の禅宗は観解共に欠いて、而も空見強盛なり(14)。

（1）は「無心、無法、無道」と言いながら、「須弥」は有る、という矛盾を突いている。（2）では、「上古の禅宗」つまり天台宗が将来した北宗禅は「理観」を貴んでいたが、「教」も用いていた。しかし、近代の禅宗つまり南宗禅は「観」も「解」も欠いて、空見そのものだと批判する。日全は、南宗禅における如来

蔵思想の「仏性が有る」という前提と、経論に書かれたことを理論としない「教外別伝」の考え方に対し、『修行用心』の引用文を通じ強く批判している。

さて、今一度『聖一国師年譜』に戻るが、もし「修行心要」が『修行用心』と同一または深い関係があるとすれば、『修行用心』は恐らく弟子の慧暁ではなく、禅林寺上皇に対して話した内容であろう。その理由は、『修行用心』が和語で書かれた平易な文句の法話であり、出家人を対象としたような厳しさは感じられないからである。例えば、『聖一国師法語』の中の「空明上人」に示した法語では「殊に方便無し。諸縁を放下して万事休せよ。昼三夜三、鼻端を守看し、纔かに境界差別を渉るの時、只話頭を挙せ。」[15]とあり、一日六回の坐禅に励み、少しでも心が動じる時は、更に話頭を取り上げることを示す。また、「禅人」に示す法語では「上人、投契欲さば、直須く生死根株を誅し、賢聖窠窟を破せよ。（されば）浄裸裸赤洒洒。一物にも依倚せざれば、始めて小分相応有り。」[16]と、説いている。「生死根株を誅し」、「賢聖窠窟を破し」とは、全てを放下することに徹底し、その後に「浄裸裸赤洒洒」（すっからかん）の状態に成れることを述べている。出家人の禅僧として臨む厳しい取り組みが示されているのである。但し、居士・出家人のどちらにも時間を無駄にせず、修行に専念することは説いている。

以上の如く、『修行用心』は、在家人に対する法語のように考えられ、年譜から見れば、亀山上皇に示した法語の可能性が推察されるのかもしれない。但し、表題が異なる点、『正義抄』以外に「聖一和尚作『修行用心』」が発見されていない点、更に当文は、『正義抄』に於ける引用文の一部であり、全体の内容が不詳の為、「亀山上皇に示した修行論」と断言するには、些か無理であろう。今後、『修行用心』に関する新たな資料が発見されることを切に願いたい。

二、「聖一和尚『坐禅義』」

（一）「円爾撰『坐禅論』」についての検証

「円爾撰『坐禅論』」に関する先行研究は数多くあり、特に『大覚禅師坐禅論』との比較を論じている。主な研究を挙げれば、

①古田紹欽『日本禅宗史の諸問題』第五章「円爾―栄西と道元を踏まえて―」（大東出版、一九八八）
②和田有希子「鎌倉中期の臨済禅―円爾と蘭渓のあいだ―」（『宗教研究』七七―三、二〇〇三）
③吉原健雄「円爾禅における修行不要論」（『季刊日本思想史』六八、二〇〇六）
④松波直弘「『正法眼蔵聞書抄』における円爾批判の意義―仏心宗における「不修行業」の特質―」（『季刊日本思想史』六八、二〇〇六）
⑤李秀真「蘭渓道隆と円爾の『坐禅論』について」（『駒沢史学』六八、二〇〇七）

等である。ここでは、上記の研究者の論点を取り上げるのではなく、彼らが依拠した資料「円爾の『坐禅論』」について考えてみたい。

現在までに、流布している「円爾の『坐禅論』」の活字本は二種類ある。一つは『禅門法語集』中巻（ぺりかん社、一九七三）に納められた「仮名法語東福聖一国師」（四一一～四二四頁）である。これは大正十年（一九二一）六月、光融館から発行されたものの覆刻版である。「解題」に依れば「多くは正保五年孟春開雕の旧本に依りつ」とあり、江戸期の正保五年（一六四九）に開版された『聖一国師法語』の訓読文であることが判る。但し、カタカナはひらがなに直し、句読点などは原文通りではない(17)。又、大正時代を反映した

旧仮名文字、旧漢字などが使われている。この資料に基づいて考察したのが、吉原氏と松波氏である。

二つ目は、廣渡正利編著『聖一国師伝補遺』（文献出版、一九九九）に納められている「聖一国師法語　聖一国師密開示九条大臣　坐禅論」（一〇三〜一一五頁）である。これについては、「六、聖一国師法語の解説」の「（一）聖一国師法語原書について」の項目で、廣渡氏が原本について解説を記している（三七〜三九頁）。内容を要約すれば、昭和二九年、東福寺において開基（藤原道家）七百年遠諱が行なわれ、記念として山田無文老師編『現代意訳　東福聖一国師法語』が刊行された。廣渡氏はこれを取り上げたということである。こちらの資料に基づいたのが和田氏、李秀真氏である。

さて、二つの資料は、数ヶ所の字句の異同が見られるも、ほぼ同文と考えてよい。一つ目の『禅門法語集』が「正保五年版」に基づいているので、二つ目も「正保五年版」を興したものと考えて間違いないだろう(18)。古田紹欽氏は、上記二つの資料について触れずに、「版本として伝わるものに従う限り」(19)とのみ記しているので、恐らく「正保五年版」に依ったものと推察する。つまり、いずれの研究者も、江戸期に開版された資料が、円爾撰『坐禅論』であると疑いを持っていないこととなる。

実は一九七四年に早苗憲生氏が興味深い論文を発表している。「逢左文庫本『聖一仮名法語』の研究（一）本文篇」（『禅文化研究所紀要』六）である。逢左文庫に納められている円爾の法語（以後「逢左本」）は早苗氏に依ると「室町末期を降らぬ頃の書写にかかるもの」であり「正保五年版」（以後「正保本」）より古い形を保持しているという。表題については、「聖一仮名法語全」、内題は「仮名法語、聖一国師法語ノ端」とあるが、内容は、聖一国師のほか、大応国師、大灯国師などの法語が合綴されている。しかも「聖一国師法語」の中には「徹翁和尚法語」が後半に混ざり込んでいる形態となっている。早苗氏は「各法語が一括整理され

ているわけではなく、この編集の仕方において、編者自身の意図があったとは認められない。故に、本書は後昆の弁道策励に資する目的をもって、坊間に箇々に伝来していた一紙法語の類を纏めて編集したものであろう。ただ、強いて想像を逞しくするならば、聖一国師法語が巻初に配置されているところから、東福寺聖一派に属する人の編輯であろうかと思われる。」(20)と述べている。早苗氏は江戸時代に出版された『大灯国師法語』には「逢左本」が「南浦和尚法語」として収載されている事実などを発見し、氏の仮名法語の資料収集には心より敬服申し上げたい。但し、氏は「逢左本」が円爾の法語であることには、疑問は呈していないようである。

ここで筆者は、室町期の「逢左本」と、江戸期の「正保本」を比較してみようと思う。早苗氏が指摘しているが、「逢左本」の内容は、「正保本」の原型となるような法語であり、およそ、「正保本」の二分の一の量である(21)。筆者は「逢左本」と「正保本」の対照表を末尾に付したので参照していただきたい。(「逢左本」は早苗氏の上記の論文、二七八頁上から二八〇頁上までを訓読文に改めた。尚、カタカナは平仮名に、漢字は通常漢字に改めた。又、句点、読点、濁点等も適宜付した。「正保本」は版本を翻刻・訓読文にした。尚、カタカナ、漢字、濁点等は「逢左本」と同様に改めた。句点の位置は原文に即したが、適宜読点に改めた)

仮に「逢左本」の問答には、漢数字で一、二、三と付し、「正保本」の問答にはアラビア数字で1、2、3と付してみる。「逢左本」は、前半は問答体には成っていないが、この部分は、「正保本」の中に同様の文言が見られる。つまり「序」、「1、答」、「2、問と答(部分)」、「3、答(部分)」、「5、答」、「6、問と答」、「9、答(部分)」、「10、答」である。又、「逢左本」の問答「一」、「二」、「三」、「四」、「五」、「六」、「七」は、「正保本」の「11、問と答」、「12、問と答」、「14、問と答」、「15、問と答」、「18、問と答」、「21、問と答」、

「23、問と答」、と対応することが可能である。但し、「逢左本」の最後の部分（「然りと雖も」から「可燿可燿」）は、「正保本」の一文（「飛花落葉の風に随がひ、霜雪の朝日にとくるが如し」）を除いて見当たらない。

次に「逢左本」にはない「正保本」の問答とそれらの内容は以下の如くである。

・「4」と「19」が「坐禅」
・「7」と「8」が「善根功徳」
・「13」が「大乗の菩薩」
・「16」が「見性成仏」
・「17」が「本有の仏性」
・「20」が「大小の念」
・「22」が「煩悩即菩提・生死即涅槃」
・「24」が「無心」

「正保本」の末尾には、「（密かに）九条大臣に開示する坐禅論」とあるので、「円爾の『坐禅論』」とも呼ばれているが、これと、寛永二十年刊『大覚禅師坐禅論』との比較は、上述したように多くの研究者によって成されている。上記「逢左本」に無く「正保本」にある問答は、細かな語句の違いがあり、内容が全て合致するわけではないが、『大覚禅師坐禅論』に同様の項目が確認できる。特に「正保本」の「4」、「19」の坐禅に関する内容が「逢左本」にはない点は注目したい。なぜならば、次節で述べる「聖一和尚『坐禅義』」に記されている坐禅内容が、「正保本」のそれとは異なるのである。つまり、「逢左本」には無く「正保本」にあるということは、恐らく「正保本」を作成する際に『大覚禅師坐禅論』を参照、又は書き写して加えた

内容ではないかと考えられるのである。「正保本」の製作者がどのような意図を持って、「円爾の坐禅論」を作り出したのかは不明だが、少なくとも少し前の時代の「逢左本」を元に、新たな内容を『大覚禅師坐禅論』から選び、付け加えたと推察できるのである。

（二）「聖一和尚『坐禅義』」

『正義抄』には「逢左本」にも「正保本」にも無い三文が以下のように述されている。

聖一和尚坐禅義云、以二此大事因縁一重レ恩トシテ無レ交二ルコト他事一ヲ、二六時中不レ懈勤レ之、必可レ相二応祖師之心一。抑此道修行之人猥工夫スルヲ不レ可レ有云云。(22)

（聖一和尚坐禅義云く、此大事因縁を以て重き恩として他事を交わること無し。二六時中懈らず之を勤しむべし。必ず祖師の心に相応すべし。抑も、此の道修行の人、猥りに工夫すること有るべからず、云云。）

日全が引用した、たった三文であるが、その内容を釈せば、①一大因縁としての仏祖の心を忘れて、俗事に関わるべきではない。②一日中、禅の修行に勤めれば、必ず祖師の心に合うことができる。③禅の修行者は、やたらに工夫すべきではない。ここで問題となるのは、最後の一文「猥に工夫すること有るべからず」の「工夫」の意味である。『禅学大辞典』に依れば、「工夫」とは「①修行に精進すること。公案の意。坐禅の功夫。②時間。ひま」などとある。上記の『坐禅義』の「工夫」の意味は、文脈から推測すると、「坐禅においてよけいな方策や努力をする」の意になるであろうか。

前節でも述べたが、『正義抄』には聖一和尚作『明心抄』の長文の引用文があるが、これとほぼ同文の称名寺蔵『明心』が存在する。この『明心』は圭堂撰『仏性大明録』の第一篇目「明心」の要点をまとめたも

のと推察できる(23)。第一篇目「明心」は、さらに細かい項目に分かれるが、その一つが「工夫」である。以下に示そう。（筆者により訓読文に改めた）

諸教には塵をはらひて鏡を得、宗門には本より塵なしと云う。諸教には工夫をして玉を得、宗門には先ず玉を得て、うしなはんとして工夫を用る也。大根の者は工夫をせざれども、自然にすすむ也。此れを求めざる尋ねざるを工夫と云う。(24)

諸教は「工夫」して玉を得るが、禅宗は失わないように「工夫」をすると言う。又、大根の者は「工夫」をせずとも、自然に修行がすすんでいくと述べる。そして、そのように（能動的に）求めたり尋ねたりしないことが、本来の「工夫」であると説く。つまり坐禅において、よけいな方策や努力をすることは、諸教の「工夫」であって、禅宗においては先ず「玉」（仏性又は仏心）を手に入れてしまい、それを自身に保持することが「工夫」であると言う(25)。これは、前述した『修行用心』の「少心（又は小心）」についての説明で「体験が先で、後に心で理解すること」と同様の考え方と思われる。また、上述した如く、「玉」は『修行用心』の「須弥」と同義と考えても大過ないであろう。更に『坐禅義』では「二六時中、懈らず之を勤しむべし」と言い、『修行用心』では「昼夜十二時起きて、此の法にをいて暇徒についやさされ」と述べ、どちらも懸命に修行に専念することを説くのである。尚、「工夫」は「逢左本」に二か所確認できる。一つ目は「金剛経曰、一切の相を離るるを諸仏とす。故に行住坐臥四威儀の中無念なる処、是れ実の用の心なり、工夫なり。」(26)とあり、日常において無心で過ごすことが「工夫」であるという。二つ目は「凡そ道心あらん人は、樹下石上のすまいこそ然るべし候へ共、此れは人々の心得なり。たとへ市中に栖とも志をなすべし。行住坐臥、此志を忘れず、油断をなすべからず。さる故、涅槃堂の工夫とは申すなり。」(27)とあり、どこに

いても道心を忘れずにいることが「工夫」であると示している。いずれも『坐禅義』、『明心』における「工夫」の意味するところとは少し異なるが、共通する考え方と受け取れる。つまり、坐禅において工夫を成すことを良しとはせず、修行本来の姿勢を「工夫」としていたと考えられる。円爾の「工夫」の深めた概念は、鎌倉時代から後世に伝わっていたと理解できよう。

ところで円爾の坐禅に関する記述が、無住撰『雑談集』「事理の行事」にも、以下の如くある。

故東福寺開山の下に、久住して得法せるよし、自讃する僧の申しは、「得法せざる前の行は、いたづら事にて、猶々迷也」とて、「先ず得法せよ。行なせぞ」と弟子に教を、都て事の行せず。するをもにくみ腹立しき。此の事を彼の門徒の僧に申しかば、「故開山常の禅院よりも事の行をほし。朝楞厳呪、日中尊勝陀羅尼七反」。此の事を渡宋の老僧の中に難じ申ける。「唐様を行ぜ令しめ給はば宋朝の如くすべし。事の行多く候」と。開山の返答に、「宋朝の僧は坐禅を如法にして限り有り。四時の坐禅の外かに常坐する僧なども有り。大方国の風坐禅在家出家多分之を行ず。仍て事の行すくなし。日本の僧は、坐禅の行疎略也。事の行神呪等なくば、何をもて信施を消し侍るべき。宋朝のごとく坐禅すべくは止むるべし」と申されければ、言無し。(28)

円爾は、「宋朝の僧は常坐するなど、坐禅することが多く、事の行が少ない。一方、日本の僧は坐禅のやり方が雑である。事の行は信施を得るためにも必要だ。宋朝のように坐禅をするべきではない。」と述べる。ここでは円爾が坐禅に時間を費やすことには否定的だったかのように取れる。しかし、日本の僧の坐禅が雑だからこそ、円爾が適切な坐禅行を教えていたとも読み取れる。筆者は円爾の無住に対する対応は、他の弟子達とは違っていたのではないかと考えている。それは『聖一国師年譜』「建長六年」に記録されている。

円爾が相陽に滞在しているとき、無住が点心等を持ってご機嫌伺いに訪ねる。それに対し円爾は「汝、弁道を専らせず」[29]と言って怒ったことが記されている。右の『雑談集』の叙述は、無住の解釈による円爾の坐禅論ではないだろうか。実際は、円爾は厳しく坐禅修行をすることを説いていたと思われる[30]。

周知の如く、称名寺には寛永二十年刊『大覚禅師坐禅論』とは中身の異なる寛元四年刊（一二四六）『蘭渓坐禅儀』が存在する。両者とも蘭渓道隆撰述と考える研究者もいるが[31]、筆者は納冨常天氏の見解[32]に準じたい。氏は『蘭渓坐禅儀』には跋文「日本寛元四年十一月廿九日大宋國蘭渓道隆和尚作」と明記してあるので、確かにこちらを蘭渓道隆親撰としている。一方、『大覚禅師坐禅論』については、「旧版は殆ど存するものなく、わづかに寛永二十年（一六四三）秋に刊行されたものだけとなしており、更に仏書解説大辞典によれば、大覚禅師坐禅論は、蘭渓道隆語となってをり、著作年代等は全然不明の為記載されていない。」[33]と、『大覚禅師坐禅論』には疑問を持っていることが分かる。筆者も江戸期に出版された『大覚禅師坐禅論』は、そもそも蘭渓道隆撰のものではなく、近世に制作されたものではないかと考える。その『大覚禅師坐禅論』には、

一念不生は所謂心法の本体なり。（中略）若し此の本体を知らずんば、不生を得べからず。縦ひ念を押へて起さずと雖も、皆是れ無明なり。（中略）綿密に工夫すべし。容易なるべからず。[34]（筆者により訓読文に改めた）

という文言を記されている。坐禅において「本体を知る」為に「工夫」（努力、方策）をせよ、と言う。これは上記の円爾に関わる資料の「工夫」とは方向性が異なる考え方である。一方、『蘭渓坐禅儀』には「工夫」に関して以下のように言う。

坐禅乃ち大安楽法門なり。坐禅に会さずは番不安楽と成る。何故只三心二意有るに縁て雑相多端なり。凡そ坐を欲する時閧々、然して螻蟻が穴を出るが如くに相似たり。上に隊がり下に隊がり、定る跡有ることを見ず。此の病、只汝が主宰を没くして、工夫を做すに縁て、脚手を下す処無し。既に脚手を下す処無ければ了る(35)。（筆者により訓読文に改めた）

「主宰」とは「主人公」つまり「仏性又は仏心」を意味し、「自分自身の中の仏性」を没くして、方策や努力（「工夫」）などすれば、足も手も出す処（＝落ち着く処）がない。足も手も出す所など無くせば覚了ことができるのだ」と述べる。坐禅に於いて有心のまま「工夫」をすれば、坐禅病となることを説く。ここでの「工夫」は上記の円爾の「工夫」の意味と合い通ずる。今、円爾の『坐禅義』と『蘭渓坐禅儀』との比較は行わないが、鎌倉期十三世紀成立の『蘭渓坐禅儀』と十七世紀発行の『大覚禅師坐禅論』の「工夫」に関する相違については、認識しておくべきであろう。

まとめると、「円爾の『坐禅論』」（江戸期の「正保本」）にも全くない文言が十四世紀の『正義抄』にあること、江戸期の『大覚禅師坐禅論』には無い文言が鎌倉期の『蘭渓坐禅儀』にあることは、極めて重要であり、両者の坐禅論を考察する上で、江戸期の資料のみに基づいて論じることは、方向性を違える可能性があることを自戒を込めて(36)表したい。

結び

以上のように、修行・坐禅に関して『修行用心』、『坐禅義』、『明心』には共通点が見られ、円爾の考え方

だったと理解してもよいのではないだろうか。但し、円爾は三種機（理致、機関、向上）についてしばしば語っており、対機説法を行っていたと推測できる。上記の三資料は、仮名で書かれた法語であり、居士・在家など禅の初心者に対する修行・坐禅論であったと考えられる。ところで、多くの研究者が江戸期の版本に基づき円爾と蘭渓の坐禅論の比較をしているが、円爾が坐禅の具体的な方法について詳しく述べていないことを指摘している(37)。筆者は前述したように、江戸期の版本は円爾撰ではなく、近世の人が制作したものだと思っている。しかしながら、その中の坐禅修行の記述内容は、『正義抄』に引用された円爾に関わる三資料の内容とは一致はしていないが、坐禅における身体的方法を説明をしていない点は同様である。恐らく近世まで円爾の修行法が伝授されていたか、あるいは伝円爾撰の類の断片的に残された資料から類推して編集したものではないだろうか。

最後に、円爾の資料とされる『十宗要道記』について少し考えてみたい。現在我々が目にする『十宗要道記』は上村閑堂氏が大正元年（一九一二）、高野山宝亀院の書庫から発見した寛正二年（一四六一）の写本である。氏は同年『禅宗』二一〇号に翻刻本を掲載している。この写本は巻末に「聞説、十宗要道記者、東福聖一國師制述（中略）寛正二年三月初五日為後見如形写置所也　春渓叟」とある。相国寺派春渓叟（一四四九～一四六五）の奥書が記されていることから、島地大等氏、古田紹欽氏らは円爾撰述のものに間違いなしとしている(38)。しかし、筆者はかねてから『十宗要道記』の円爾撰を疑問視している。その理由はいくつかあるが、ここでは一点挙げてみたい。第一は「仏心宗」に、禅の心は「知」、「霊知」と以下の如く言う点である。

「東山禅師云、禅心印レ教殊途一轍ナリ、又宣哉、宣二知之一字一、衆妙之門ナリト、此理ヲ可レ悟、」(39)（東山禅師

云く、禅心、教に印すれば殊途一轍なり。又、宣べなるなか。知の一字は衆妙の門なりと宣べたり。此の理を悟るべし）

「其法ハ超二三学一、以二霊知一為レス法ト、」(40)（其の法は三学を超え、霊知を以て法と為す）

「知の一字」は神会が、「霊知」は宗密が『禅源諸詮集都序』などで表現する。無論、円爾が神会や宗密の禅を詳しく読んでいたことは理解できるが、宋代の禅を直接中国で学んできた僧侶が持ち出す禅にしては、余りにも古くさく、書物の中で知った禅について述べている感がある。実際、『聖一国師語録』や『東福開山聖一国師年譜』等にこれらは散見できず、果たして円爾が神会や宗密の禅を中心に考えていたか、疑問に感じるのである。

第二に二カ所の『宗鏡録』の引用文である。一つ目は、「浄土宗」に記された一文である。

「宗鏡録引二真言一ヲ云、顕教円人登二初住一ニ時皆入二真言一」(41)（宗鏡録、真言を引いて云く、顕教円人、初住に登る時皆真言に入る）

とある。この文言をSAT（大蔵経テキストデータ）に当たっても、どの経論にもヒットしない。円爾の『年譜』によれば、円爾は宮中で帝に『宗鏡録』を勧めたり(42)、関白兼経のために『宗鏡録』の講義をしており(43)、『宗鏡録』には大変詳しかったはずである。実は、当文と同じものが頼瑜撰『顕密問答鈔』（下）に、「禅門の人」(44)のことばとして次のように記されている。

「真言宗ノ云ク。顕教ノ円人登二初住一ニ時皆入二真言一ニ」(45)（真言宗の云く、顕教の円人初住に登る時皆真言に入る）

『顕密問答鈔』には「『宗鏡録』が真言を引いた」という文言は書かれていない。一つの推測は、『顕密問答鈔』に記載される「禅門の人」が「『宗鏡録』の専門家」または「『宗鏡録』を度々引用していた人」ではな

かったかと考えられる。それ故、頼瑜と同じ禅籍を見ていた『十宗要道記』の作者が、その「禅門の人」を「『宗鏡録』の専門家」、「『宗鏡録』を引用した人の文章」の意味にしているのではないかと筆者は考える。

二つ目は「仏心宗」の最後の行に書かれた一文である。

「宗鏡ニハ明ニ一字ニ不レトモ識但得ニ見性ニ」(46)（宗鏡には、一字を明し、識らずとも但だ見性を得、と。）

この文も『宗鏡録』にはなく、『血脈論』に書かれている「但見本性。一字不識亦得。見性即是佛。」(47)を指していると理解できる(48)。この部分ももしかしたら、「『宗鏡録』から引用した」の意味では無く、「『宗鏡録』に詳しい人の資料によると」のような意味かもしれない。ともあれ、『十宗要道記』の『宗鏡録』引用文には不正確な部分が見られ、『宗鏡録』に精通していた円爾が撰述したとはなかなか頷けないのである。

最後に、鎌倉時代の僧侶円爾の禅について考察するとき、やはり最も大事な点はより信頼できる資料に基づいて議論をすべきかと考える。後世に書写された資料または制作された版本などは、円爾に仮託して書かれた可能性があることを疑ってみることが必要ではないだろうか。『修行用心』及び『坐禅義』が円爾に関わる資料と確定はできないが、時代的にも円爾に近い資料である。また、著者日全の学識は極めて広く、引用箇所は正確である為、「円爾の法語」の可能性は高いと思われる。この度紹介した『正義抄』に刻まれた引用文は僅かであるが、円爾の修行・坐禅論の新たな一面として、円爾の禅の解明への一歩と成れば幸甚である。

注

（1） 拙稿［二〇一六］、［二〇一七］、［二〇一八］

（2）今日伝わる『正義抄』は、日全の筆ではなく本妙寺（後の中山法華経寺）の八世日院が明応七年に伝写したものである。その後、中山法華経寺に所蔵されていた『正義抄』は昭和一九年消失するが、その前に斉藤要輪氏が昭和六年から七年間かけて書写し、現在、一、四、七、一四、一九巻を欠いた十七巻が立正大学メディアセンターに所蔵されている。近年「興風談所」により斉藤要輪本『正義抄』を翻刻したものが、『興風叢書』一〇から一四に掲載されており、筆者は『興風叢書』により『正義抄』の内容を知り得た。

（3）拙稿［二〇一六］、［二〇一七］

（4）『興風叢書』一三、二六八〜二六九頁。

（5）前頁には「明心抄云〈聖一和尚作〉」（二六七頁）と長い引用文があり、その後「示云」、「古人云」、「法華云」、「金錍云」と、日全または日蓮宗側からの『明心抄』の内容に対する批判がある（二六八頁）。それに引き続き「〈同作〉」とは、ほぼ「〈聖一和尚作〉」と理解してよい。

（6）原文は「部」であるが、「興風談所」の修正により「起」を取った。

（7）『興風叢書』一四、七〇頁。

（8）『大日本仏教全書』九五、一四一頁上。

（9）同上、一四三頁下。

（10）「維摩詰言。唯然舎利弗。諸如來諸菩薩有八不思議門。得知此門者。以須彌之高廣入芥子中無所増減。」（『大正蔵』一四、五二七中）

（11）『修行用心』及び『坐禅義』の解釈・現代語訳に関して恩師木村清孝先生にご指導頂いた。ここに厚く御礼を申し上げます。

（12）松波直弘［二〇〇六］

（13）『興風叢書』一三、二六九頁。

（14）同上。

(15)『大日本仏教全書』九五、一二二頁上。
(16) 同上、一二四頁上。
(17) 翻刻文に誤謬と思われる箇所がいくつかある。例えば、「十方の知者」は「十方の智者」（四一一頁）、「此外なにをか霊徳とし」は「此外なにをか霊徳とせん」（四一一頁）、「無相清浄」は「無想清浄」（四一三頁）となっている。
(18)「正保五年版」以外にも「慶安元年版」、「文政十二年版」が現存することも承知しているが、新型コロナウイルス感染対策の為、残念ながら実見できなかった。
(19) 古田紹欽［一九八八］、一二九頁。
(20) 早苗憲生［一九七四］、二六九頁上。
(21) 同上、二七五頁上。
(22)『興風叢書』一四、七〇頁。
(23) 拙稿［二〇一六］、［二〇一七］
(24) 拙稿［二〇一七］、八頁。又は『中世禅籍叢刊　第十巻稀覯禅籍集』（臨川書店、二〇一七）、五二五頁上～下。
(25) 称名寺蔵『明心』の解題を述した道津綾乃氏は、「他宗との違いを述べる〝工夫〟部分は、特徴としていえるのではないだろうか。既に「塵ナシ」の鏡を得ており、「先ツ玉ヲ得テウシナハシ」と工夫（修行）することを宗門と位置付けた①の作者は、見性を掲げる師家だったようである。」（『中世禅籍叢刊　第十巻稀覯禅籍集』、六五七～六五八頁）と「工夫」に着目し、見性禅を示唆されている。
(26) 筆者対照表参照。又は早苗憲正［一九七四］、二七八頁上。尚、当文は「正保本」の「5の答」にもある。
(27) 同上。又は早苗憲正［一九七四］、二八〇頁上。
(28) 山田昭全・三木紀人編『雑談集』（三弥井書店、二〇〇〇）二七六頁。
(29)『大日本仏教全書』九五、一三八頁上～下。

(30) 菅基久子氏は、円爾と無住の「事」の捉え方の違いを論じている。([二〇〇八]「弁円円爾と無住一円の思想的関係」『武蔵大学総合研究所紀要』一八)
(31) 李秀真 [二〇〇七]、六頁。
(32) 納冨常天 [一九五六]「金沢文庫坐禅儀について」(『大倉山学院紀要』二)
(33) 同上、三一一頁。
(34) 『国訳禅宗叢書』第一号第十二巻(第一書房、一九七五)、五八九頁。
(35) 『金沢文庫資料全書　禅籍篇』(一九七四)、一六一上〜下。
(36) 筆者は拙稿 [二〇一七] において、『中世の中日禅宗交流史』(山喜房佛書林、二〇一五)の著者、釈会忍氏(＝李秀真)が「宗門」について「円爾の『坐禅義』」と『大覚禅師坐禅論』の比較考察された箇所に基づいて論じたが、書誌学的検討を全く行わなかった。
(37) 吉原健雄 [二〇〇六]、松波直弘 [二〇〇六]、李秀真 [二〇〇七]
(38) 島地大等 [一九二三]「十宗要道記及び八海含蔵に就いて」(『禅宗』二一四)、古田紹欽 [一九七九]「聖一国師の『十宗要道記』をめぐって」(『季刊禅文化』九四)
(39) 『禅宗』二一〇、一七〜一八頁。
(40) 同上、一八頁。
(41) 同上、一五頁。
(42) 「寛元三年」(『大日本仏教全書』九五)、一三七頁上。
(43) 「寛元四年」(同上)、一三七頁下。
(44) 『顕密問答鈔』の「禅門の人」については、拙稿 [二〇一二] に愚説を述べたので参照して頂きたい。
(45) 『続真言宗全書』二三、三四頁上。
(46) 『禅宗』二一〇、二二頁。

（47）『大正蔵』四八、三七五上。

（48）菅基久子氏は「『宗鏡録』自体には、「一字をも識らずして但見性を得よ」という、そのままの記述はない。だが、「見性明心」の立場を示す記述や、言説を如来の善巧方便ゆえに仮設された手段と位置づけて、禅者は理観のみによるため「一句をも識らず」としている記述は見出せる。」［二〇〇六］「中世禅の仏語―円爾弁円と無住一円―」『日本思想史学』三八、七一頁下）と述べ、『宗鏡録』から三か所の引用文を示している。しかし、氏の示した箇所は『十宗要道記』の『宗鏡録』引用文とは正確性を欠いており、些か持論に寄せた感は否めない。

参考文献

早苗憲生［一九七四］「逢左文庫本『聖一仮名法語』の研究（一）本文篇」（『禅文化研究所紀要』六）

古田紹欽［一九八八］『日本禅宗史の諸問題』第五章「円爾―栄西と道元を踏まえて―」（大東出版）

吉原健雄［二〇〇六］「円爾禅における修行不要論」（『季刊日本思想史』六八）

松波直弘［二〇〇六］「『正法眼蔵聞書抄』における円爾批判の意義―仏心宗における「不修行業」の特質―」（『季刊日本思想史』六八）

李秀真［二〇〇七］「蘭渓道隆と円爾の『坐禅論』について」（『駒沢史学』六八）

古瀬珠水［二〇一一］「『見性成仏論』と『顕密問答鈔』の「禅門の人」の関係について」（『仙石山仏教学論集』六）

［二〇一六］「『法華問答正義抄』にみられる日本の禅宗文献―『見性成仏義』及び『明心抄』について―」（『印度学仏教学研究』六五―二）

［二〇一七］「『明心』についての考察―『仏法大明録』との関係および「円爾作」の根拠を探る―」（『仙石山仏教学論集』九）

［二〇二〇］「中世禅宗の他宗への反論―『法華問答正義抄』における禅宗側の人物について―」（『印度学仏教学研究』六九―一）

	蓬左文庫本「聖一国師仮名法語」（「蓬左本」）	正保五年版「東福聖一国師仮名法語」（「正保本」）
	夫れ諸法は皆此門より流出し、万行も皆此道より通達し、智恵神通妙用も此中より生じ、人天性命も此中より開けたるが故に、諸仏既に此門に安住し、菩薩又行じて此道に入る。乃至、小乗及び外道も行ずといへども、未だ正路に叶はず。凡そ顕蜜の諸宗も此道を得て自証とす。故に此禅を諸法根本と云へり。	夫れ坐禅の宗門と云ふは、大解脱の道なり。諸法は、皆此門より流出し、万行も、みな此道より通達し、智恵神通の妙用も、此中より生じ、人天の性命も、此中より開けたり。故に諸仏すでに此門に安住し、菩薩も亦行じて、此道に入る。乃至小乗及び外道も、行ずといへども、未だ正路にかなはず。凡そ顕密の諸宗も、此道を得て自証とす。故に祖師の曰く、十方の知者、みな此宗に入と宣たまへり。
	・禅とは仏心なり。律とは外相なり。教とは言説なり。称名とは方便なり。是れらは皆小乗なり。それ、禅とは以心伝心、此宗を根本と云うなり。	問て曰く。此禅門を、諸法の根本といへること如何。 答て曰。禅とは仏心なり。律とは外相なり。教は言説なり。称名は方便なり。これらの三昧みな仏心より出たり。故に此宗を根本とする也。
1		
2	・禅は無相を体とす。然らば、霊光霊徳もあらはれず。見性成仏も何を以てか証拠とせん。 ・自心是仏なり。此外に何（の）証拠をか求めんや。	問て曰。禅法は無相を体とす。然ば如何ぞ、霊徳もあらはれ、見性もなにを以てか証拠とせん。 答て曰。自心是仏なり。此外なにをか霊徳とし、自心を覚了せんより外、なんの証拠をか、もとめんや。
3	・禅の一法は一切諸法をそへたり。	問て曰。此一心を修行せば、是れ一法なるべし。万行万善を修せば、功徳いかんが、一法にをとるべきや。 答て曰。古人の曰、頓に如来禅を覚了すれば、六度万行体中に円なりと云り。然れば禅の一法は、一切諸法を備へたり。

されば、世間の儀も万能一心に如かずと云へり。是故に万行を修すども、心の迷を休せずんば、悟を得る事あるべからず。

・されば仏心は無相無着なり。金剛経曰、一切の相を離るるを諸仏とす。故に行住坐臥四威儀の中無念なる処、是れ実の用の心なり、工夫なり。

・又経陀羅尼を誦し、或いは持戒し、或いは念仏称名して其の功徳を憑んと思ふは如何。

・経陀羅尼と云ふは文字にあらず。一切衆生の本心なり。暫く本心を失へる人の為、種々のたとへを以て教え、本心を悟らしめ、迷いの生死をやめんが為

4

されば世間の儀にも、万能一心にしかじと云へり。故に万行を修すとも、一心の迷を、やめずば、悟を得ること有るべからず。若し悟らずんば、何をか成仏とせん。

問て曰。此仏心宗を、いかゝ修行すべきや。たとひ修行すとも、悟を得ること、不定なるべし。若し不定ならば、修しても、なんの益か有るべき。

答て曰。此宗門は、不思議解脱の道なるがゆへに、若し一度耳に触るゝ者は、菩提の勝因となる。若し此宗門を修せば、仏心の至極とす。故に仏心、もとより迷悟なし。正に是れ雪山六年端坐妙行、此宗門に分明なり。未だ道を得ざるに。一時坐禅すれば、一時の仏なり。一日坐禅すれば、一日の仏なり。一生坐禅すれば、一生の仏なり。かくの如く、信用するは、大機根、大法器の人なり。

5

問曰。若し此道を行ぜんに、いかゝ用心すべきや。

答曰。仏心は、無相無着なり。金剛経に曰、一切の相を離れたるを諸仏とす。故に行住坐臥の四威儀の中に、無心無念なる処、これ実の用心なり、工夫なり。

6

問曰。かくの如くの修行、信じがたく、なしがたし。但経を誦し、陀羅尼を遍て、又は戒を持ち、或ひは念仏称名して、其の功徳を、たのまんと思ふ。これいかん。

答曰。経陀羅尼と云は、文字にあらず。一切衆生の本心也。本心を失へる人のために、様々の譬をとりて、教へて本心を悟らしめ、迷の生死を、やめんがための言なり。

の言なり。本心を悟り、源に帰へらん人、真実の経を誦するなり。文字を実の経とは云ふべからず。若し文字を口に唱て至極といはゝ、寒の時、火と云て熱べきや。又た、熱の時、風と云て涼しかるべしや。亦、飢て食の名をとなへ、食の沙汰をして飽満すべからず。此の故に、終日に火火と唱へて熱すべからず。通夜水々と云ても口にうるをうべからず。文字言句は絵にかける餅の如し。一生口に唱へ共、飢は休むべからず。さてこそ画図の飢うせずと云うなり。哀哉。凡夫は生死の妄相深く、諸法にをいて頻に有法の思の心を作す。是れ大愚痴なり。一切の法を行ずれ共、所得の心ろなきは、大乗の般若と名く。諸仏の無相清浄の智恵なり。生死の根源をきる故に、般若の利剣とは云うなり。

本心を悟り、根源にかへる人、真実の経をよむなり。文字を、まことの経とは云ふべからず。若し文字を、口々に唱へて至極といはば、寒ずるとき、火と云て煖に、熱する時、風と云て、冷しかるべきや。又飢へて食の名を唱へ、ほしき物の沙汰をして、すなはち飽満すべしや。故に終日に、火々と唱へても、熱かるべからず。通夜、水々と云とも、口は沾ふべからず。文字言句は、是れ絵にかける餅の如し。一生口に唱ふるとも、飢はやむべからず。哀しき哉。凡夫生死の妄想ふかくして、諸法に於て、しきりに有所得の思をなす。是れ大愚痴なり。一切の法を行ずれとも、有所得の心なきをば、大乗般若と名く。是れ諸仏の無相清浄の智恵也。此智恵は、生死の根源をきるゆへに、般若の利剣と云ふ也。

7

問曰。善根功徳を、つまずんば、争か万徳円満の仏となるべきや。

答曰。善根功徳を集めて、仏を願ふ人は、三大阿僧祇劫を、へても成仏すべし。但直指人心見性成仏を、修する人は、自己本来也。初めて仏果を証ずるにはあらず。

8

問曰。禅を修する人は、善根功徳の力をば、きらふべきや。

答曰。他を利益せんがために、善根を修すれども、望みなきがゆへに、功徳をたのまず。一切時中無心なるがゆへ也。

・修行の見を起こさざれば、尊い名聞をもよろこばず。憎愛の見を起こさざれば、自他の親疎差別なし。是なるを無心の道人と名くるなり。二乗声聞は及びがたし。

・此の故に、無智人中莫説此経と云へり。諸教八万四千の法門ありといへども、其の源を尋ぬるに、色空の二法を出でず。色は四大蘊の体なり。空とは煩悩菩提の性なり。此身体形あるゆへに色と云う。心は形なきがゆへに空と云うなり。去れども、空とは取り定むべからず。やゝもすれば、空見に落ちるなり。一切の境界は此身心より外（に）云うべき事無し。

一

問。此四大の形は本より迷ある物か、又悟れるものか。

曰。色心ともに本来より迷悟の差別無し。一切仮に化現す。たゝ夢幻の如し。万事すべて思量する事なかれ。

9

問。無心を至極とせば、誰をか、見性悟道の証とすべきや。

答。一切の悪知悪見思量分別をやむるを、無心の至極と云ふ也。修行の見を、おこさゝれば、成仏をも望まず。迷の見を、おこさゝれば、悟をも求めず。交衆の見を起さざれば、尊敬名聞をも、よろこばず。憎愛の見を、おこさざれば、自他の親疎の差別もなし。一切善悪都莫思量なり。是を無心の道人と名くる也。此道は凡夫二乗の知るべきにあらず。

10

問曰。諸教の中には、多く万善万行の功徳をとく。なんぞ無心の功徳を、直にとかざるや。

答。本覚の菩薩は、すでに珍解す。故にこれをとかず。此故に、法華経に、無智人中、莫説此経と説くは、此意なり。諸教に、八万四千の法門ありといへども、其の源を、たづぬるに、色空の二法を出でず。色とは、四大五蘊の体なり。空とは、煩悩菩提の性なり。此身体は形あるゆへに、色と云い、心は形なきがゆへに、空と云なり。一切の境界は、此身心より外に、説くべきことなし。

11

問曰。此四大の形体は、もとより迷へるものか。又悟れるものか。

答曰。色心ともに、本来迷悟差別なし。一切かりに化現す。唯夢幻の如し。万事すべて思量することなかれ。

二

問ふ。二乗にも此無心あり。菩提あり。涅槃あり。此宗幾程差別有るや。

曰。声聞縁覚羅漢は初より身心を煩悩と思い、是を厭い身心を滅し尽くして、枯木瓦石の如くになり。此の如く行じて天人と成るなり。是れ皆正法にあらず。小乗の果なり。大乗の無心にあらず。

三

同問。此菩薩だにも叶い難し。如何が初心の人やすく此道に叶わんや。

答云く。夫れ正法は不可思儀なり。三賢十聖の位を立る鈍根機の為なり。利根の人は初発心の時、無心正覚の悟りなり。

四

問。見性悟道の人は、直に仏に成ると云へり。神通光明なきやらん。又、つねの人にかわりて、妙用とみへたる事もなし。是れ如何。

曰く。此身は過去妄想より造立するによつて見性すといへども、神通光明もあらはれず。然れ共、六塵妄想を通達すれば、神通にあらずや。難行苦行をも

12

問曰。二乗にも、此無心あり。菩提あり。涅槃あり。大乗にいかほどの差別かあるや。

答曰。声聞縁覚の羅漢は、初めより身心を、煩悩と思ひ、是をいとひ、身心を滅しつくして、枯木瓦石の如くなり。かくの如く行じても、無色界の天人と成るなり。是れ皆正法にあらず。小乗の果なり。大乗の無心には、同じからず。

13

問曰。大乗の菩薩は此無心の道ありや否や。

答曰。菩薩は、十地に至るまで、惑智の障あるゆへに、未だかなはず。其の惑障とは、十地まで、求法の望あるゆへに、本分にかなはず。等覚を得る時、初めて此無心の道に至るなり。

14

問曰。此菩薩だにも、かなひがたきに、争か初心の人、たやすく、此道にかなはんや。

答曰。夫れ真正の法は、不可思議なり。三賢十聖の位を立ることは、鈍根の機のためなり。利根の人は、初発心の時、無心の正覚を悟るなり。

15

問曰。見性悟道の人は、直に仏なりといへども、如何が神通光明は、なきやらん。又常の人に、かはりて、妙用と見へたる事もなし。是れいかん。

答曰。此身は過去の妄想より、造立するによつて、見性すといへども、神通光明あらはれず。然れども、六塵妄想を通達するは、神通にあらずや（。）難行苦行をも、

からず、三大阿僧祇劫をへずして、生死を截断、直に見性成仏す。是れをゝいなる妙用なり。清浄法身智光を以て一切衆生の愚暗に度る。此外、光明何益かあらん。此外神通奇特を願はば天魔外道なり。狐狼野干も神通変化あり。是れらを貴むべき（や）。

16

からず、三大阿僧祇劫を、へずして、生死を截断し、直に見性成仏す。是れ妙用也。清浄法身の智光を以て、一切衆生の愚暗を度す。此外の光明、なんの益かあらん。大智通達の外に、神通を、ねがはゝ、天魔外道なるべし。狐狸も神通変化あり。これらは貴ぶべしや。但無心を修行して、三大阿僧祇劫を、一時に滅し、忽ちに見性成仏すべし。

問。見性成仏の意をば、いかなる智恵を用ひてか、是れを悟るべき。

答。経論を学びて得たる智をば、見聞覚知と名く。是れは愚痴の凡夫に対する智なり。真の智にあらず。回光返照して、本有の仏性を知見す。是れを恵眼と名く。此恵眼を以て、見性成仏するなり。

17

問曰。本有の仏性とは、いかなるものぞ。又回光返照とは、なんぞや。

答曰。一切衆生に自性あり。此性は、もとより不生不滅なり。常住不変なり。故に本有の自性と名く。三世の諸仏も、一切衆生も此性を本地法身とす（。）此法身の光明、周遍法界に充満して、一切衆生の愚暗無明を回光返照す。此回光の至らざる処は、無明魔界と名く。此魔界に、煩悩の鬼神住して、法性をくらはんとす。此煩悩の鬼に害せらるゝ人は、妄念を本心と思ひ、貪欲の種子を、歓楽と思ふて、三悪四生に、めぐるなり。何れの時か、生死を截断せんや。

五

問。生死の妄念よりをこる。若し妄念発源を了しては、生死自ら休むべしや。

曰。衆生とは昼夜六時妄念顛倒せられ、本分の仏性を自ら煩悩の塵（に）埋む。明月を雲のかくすが如し。此念の源を悟りぬれば、明月の雲を出すが如し。

六

問。久参、覚得人とは、身心明かに清浄成るべし。初めて修行せん人は、妄想顛倒いつか休すべき。

18

問曰。生死は、妄念よりおこる。若し妄念のおこる源をさとらば、生死自らやむべしや。

答曰。衆生は昼夜十二時、妄念に顛倒せられて、本分の仏性おのづから煩悩の塵にうづむ。明月を雲のかくすが如し。此念の源を悟りぬれば、明月の雲を出るが如し。鏡きよければ、万の影明かにてらすが如し。諸法の上に於て通達し、万境に対すれども、かみすぢほどの、けがれなし。是れ本分の仏性、神通自在なるがゆへなり。

19

問曰。坐禅の用心に、一切善悪、都莫思量と云は、何ぞや。

答曰。此句は直に生死の根源を、截断する処なり。坐禅の時ばかりと思ふべからず。若し此句に到る人は、無始無終の仏なり。行住坐臥の禅なり。

20

問曰。大大の念、小小の念と云はなんぞや。

答曰。小々の念とは、一切の縁よりおこる念なり。大々の念とは無始生死貧瞋痴なり。此大小三毒の念を坐禅の時ばかりやむる人も、真実道心なき人は、無始生死の根源を明らめ、三毒の識情を、つくすことなし。若し人此根源を明らめぬれば、煩悩は菩提となり、三毒は三聚浄戒となり、生死は無始の涅槃となり、六塵は六神通となるなり。

21

問曰。久しく坐禅修行の人は、身心明かに清浄なるべし。初めて修行せん人、妄想顛倒いかんが、やむべきや。

曰。妄想顛倒をばいとうべからず。唯、心性を明むべし。一心の迷による故に、本来清浄の処に於て妄想顛倒の有と思へり。縦へば、眠の中に種々の事を夢見れ共、さめぬれば万事皆空なり。一心に迷へば万事皆妄想となり、一心悟る時は万事空にして一物無し。然るゆへに、一物無しと云うは、物によりて云う事なり。是をば参じて識るべし。

答曰。妄想顛倒をば、にくむべからず。唯心性を明らむべし。一心に迷へるゆへに、本来清浄の処に於て、しいて妄想顛倒の有るぞと思へり。譬へば眠の中に種々の事を夢に見れども、夢さめぬれば、万事みな妄想となり、一心を悟る時は、万事皆空にして一物なし。

問曰。煩悩即菩提、生死即涅槃と云ふ意いかん。

答曰。煩悩とは、愚痴と無明と也。菩提とは、一切衆生の仏性なり。衆生己が仏性を、知らずして、外に仏性をたづね、外に善悪を見、一切諸相に着す。是れ大愚痴なり。又諸相をすてゝ、自己の仏性を、たづぬる人も、やゝもすれば、明悟の見をおこし、小分よのつねの人に、かはる処あれば、慢心をおこし、魔道にをつること多し。是れ無明なり。一心本より、無心なることを知らずして、心をおこし、心をたづね、いつとなく、去来顛倒をなす。是れ生死のたねなり。一心の本より不生不滅なる処を悟りぬれば、自他の差別もなく、善悪憎愛もなし。全く無念なり無心なり。是れを生死即涅槃と云へり。一心の根源を悟らずして、常住己を失ひ、仏性を、くらます。是れ煩悩の源をたづぬるに、夢幻泡影の如し。一心の本より清浄の処に至りぬるは、煩悩即菩提なり。又一心の源にいたり得る時、本分の大智光明顕露す。此時万法おさまり、諸仏の畢竟空の宗を得るなり。たとへば日月の光

七

問。心性は常住不変にして諸仏衆生一味平等なりと云へども、未だ悟（に）達せず。この者は苦を免れず。故に修行して道を悟るべし。然らば見性後も猶用心すべきやいなや。

曰。平等は智恵の所なり。修多羅の教は、月をさす指のごとし。未だ月を見ずんば、指によるべし。月を見得して後は、指も無益なり。未だ仏心を悟らざる時は、教によるべし。若し、仏の心を知見する時は、八万四千聖教皆一心歴々たり。一心を了して後は、一教をも用ひず。祖師の言句は門を敲く瓦の如し。其の門を開きぬれば、瓦を提げて何かせん。故に仏祖の本意さとらざる程は、見性成仏の句を提げて見るべし。既に大解脱の門を開いて、仏祖の本意を徹悟しぬれば、見性も奇特も成仏も衆生も本来一物無く、三世不可得なり。

23

いたらぬ岩窟は、暗けれども、灯を以て入る時は、年月久しき闇、をのづから明か也。又闇の夜も、月の光に逢ふときは、虚空、体を変ぜずして、自ら明かなり。心法も亦かくの如し。無明煩悩の闇に迷へる衆生も、智恵の光に逢ふときは、身心変ぜずして、自ら清浄なり。是れを煩悩即菩提、生死即涅槃と云なり。

問曰。心性は、常住不変にして、諸仏衆生、一味平等なりと云へども、未達未悟の衆生は、苦をまぬがれず。此ために修行して、道を悟るべし。然らば見性の後も、猶用心すべきや。

答曰。一味平等とは、智恵の照す処なり。修多羅の教は、月をさす指の如し。いまだ月を見ずんば、指によるべし。月を見て後は、指も無益なり。いまだ仏心を悟らざるときは、教によるべし。若し仏心を知見する時は、八万の法門皆一心に歴々たり。一心を悟了りて後は、一教をも用ひず。祖師の言句は、門をたゝく瓦のごとし。未だ門に入らざる時は、瓦をひつさげ、すでに門に入りぬれば、瓦をひさげ、なにかせん。故に仏祖の本意を、さとらざるほどは、見性成仏の句をも提じて見るべし。已に大解脱の門をひらき、仏祖の本意を、徹悟しぬれば、見性も奇特もなし。成仏も不可得なり。仏もなく、衆生もなく、本来一物なし。三世不可得なり。

24

問曰。若し見性成仏の宗を明らめずして、臨終に、おも

むかん時、末後の用心、いかんがすべきや。

答曰。一心おこりて生死あり。無心のとき、生ずる身もなく、無念の時、滅する心もなし。無念無心の時、全く生滅なし。此身体は、たゝ草葉にむすぶ露の如し。露に本より主なし。我身ありと思ふ心をやめて、本来一物なき処に打向ひ、生ずるとも思はず、死するとも思はず、無心無念なれば、三世の諸仏の大涅槃にひとし。善悪の相、種々に現じて見ゆるとも、目にかくべからず。かみすぢほども、心をおこさば、是れ輪廻の種になるべし。只すべからく無心を修行して、行住坐臥、わすれずんば、最後の用心、別に有るべからず。真に無心の道に安住するときは、飛花落葉の風に随がひ霜雪の朝日にとくるが如し。かくの如くの事に、なんの用心なすものかあらん。真に無心を得るときは、三界六道浄土穢土も更になく、仏衆生、一物もなし。此無心の道に安住して、生死のやむ心を、仏最後に宣たまはく。諸行無常、是生滅法、生滅々已、寂滅為楽と説きたまへり。諸行無常とは、一切衆生の、なす処の有為の法なり。皆是れ夢幻鏡像の如く、又水月のごとし。是生滅法とは、一切衆生を、はじめて、草木にいたるまで、生ずるものゝ、必ず死す。乃至此世界山河大地も、ついに破滅して、うすべし。一切の諸法も、建立の及ぶ処は、みなこれ生滅の法なり。是れ唯一念の去来転変する処より、生死して、みな真実なし。生滅々已とは、一切衆生の、本分無相清浄なるによって、本分無相の源にいたる時は、無始無終の生滅去来、一時

然りと雖も、我こそ大悟大徹したりとて、仏をも不信、神をもあかめず得ての法門に振舞す事は非が事なり。仏神にも詣し、世相も人と同振舞し、凡そ道心あらん人は、樹下石上のすまいこそ然るべし候へ共、此れは人々の心得なり。たとへ市中に栖とも志をなすべし。行住坐臥、此志を忘れず、油断をなすべからず。さる故、涅槃堂の工夫とは申すなり。又は出息を得ず、手をあげ、足を下げる間にも、此大事あるべし。縦ひ、人百年なりといへども、終には其の期あるべし。藹月此日に至りて七顛八倒するとも、何益かあるべからず。只今を最後臨終と思うべに滅し已りて、心の洞かなること、虚空の如し。寂滅為楽とは、仏も無心也。衆生も無心なり。山河大地、森羅万像、皆無心なり。一切衆生、みな無心なるときは、地獄も無心なり。極楽も無心なり。喜もなく、亦憂もなし。かくの如く、道を信じて、一切の法を見るに、心にはみず。一切の事を聞くに、心にきかず、又口になめ、鼻にかぐ心も、亦かくのごとし。万事の上に於て、只無心なるべし。無心の心、是れ三世諸仏の本師なり。是れ第一の仏なり。此無心の本仏を成ずるを、諸仏の成等正覚とは云ふなり。此旨をさとるを、寂滅為楽と云なり。かくの如く、法を信じて此身をすつるに、一念も法を思ふべからず。穴賢々々。

聖一国師密に九條の大臣に開示する坐禅論　終

し。直に此道に叶ぬれば、諸罪過も飛花落葉の風に随い、霜雪の朝日にとくるが如し、と。云々。可懼々々。

『弁慧考――その出生をめぐる諸問題』（上）

森　慈尋

はじめに

この論考で取り上げる弁慧とは、彦根藩第四代藩主井伊直興（一六五七―一七一六）の庶子で、永源寺第八十六代住持南嶺慧詢（一六二九―一七一四）について得度した僧侶のことである。弁慧と井伊直興の関係については西田耕三氏が著書『近世の僧と文学――妙は唯その人に存ず』の中で黄檗僧　妙幢浄慧の生涯から詳しく論述されているが、それによると正徳元年（一七一一）江戸の桜田門（彦根藩上屋敷）外で拾い子され、直興の取り計らいで養子となる。そして直ぐさま永源寺の南嶺の元で得度して弁慧と安名されるが、程なく南嶺が遷化したため、直興が晩年特に帰依の厚かった妙幢浄慧（一六五〇年前後―一七二五）の元に預けられた。そして直興がなくなる前年の享保元年（一七一六）に、妙幢宛の書状で弁慧を立派な僧侶となるよう世話をして欲しいと遺言されたため、直興の死後、妙幢が本多忠統の庶子で京の天台宗般若三昧院の住職を勤めていた如空について弟子となるよう手配し、名を弁慧から本空と改めた。その後享保七年（一七二二）師の如空が遷化すると、その跡を継いで般若三昧院の住職となり、明和七年（一七七〇）その地で病没したと

されている(1)。これまでも彦根藩主直興と妙幢浄慧の関係については西田耕三氏の前掲の著書や関口静夫氏、藤田厚生氏、他の共著による妙幢浄慧撰『佛神感應録翻刻と解題』など(2)で紹介されているが、直興が歴代彦根藩主の中で唯一菩提寺である清涼寺や豪徳寺ではなく、彦根城から三〇キロほど離れた山奥の永源寺に廟所を建立するまでに帰依した南嶺との関係については余り触れられてこなかった。そこでもう一度『井伊年譜』や彦根城博物館所蔵の『井伊直興書状　南嶺慧詢宛』と『彦城日件』（永源寺文書　栗東博物館寄託）などから直興と弁慧に関する史料を読み直したところ、南嶺に得度した弁慧とは、元禄七年（一六九四）に産まれた井伊直興の四男で、掛川藩主井伊直朝の養嗣子となり、その後福井県与坂藩藩主となった井伊直矩（一六九四―一七四二）の幼名であり、正徳元年に拾い子された弁慧とは全く別人で有ることが分かった。また彦根長寿院（大洞弁天）所蔵の元禄十年十月二十九日付け『江島鵜木大洞弁財尊天祭文』の署名にも「施主　井伊直興　同　安之介（井伊直恒）　同　弁慧（直矩）」とある事から、正徳年間に大洞弁天の社僧となった弁慧とは明らかに別人である事は間違いないかと思われる。しかしなぜこのような誤解が生じたのであろうか。恐らくは弁慧という僧の事跡が、妙幢浄慧の論考でのみ取り上げられてきた事が主たる原因で、正徳生まれの弁慧を開山として文化三年（一八〇六）年彦根古沢町に建立された仙琳寺所蔵の『井伊直興妙幢宛書状』や『仙琳寺由緒書(3)』或いは『彦根市史稿』の記述のみを参考にして書かれたからである。そこで今回永源寺と彦根城博物館に残る関係資料から二人の弁慧に関する記録を年代順に抜き出して整理を行った。ただし前もって誤解の無いよう申せば、この論考は永源寺側の史料の信憑性を主張して、仙琳寺関連の文書が後代に改変された偽書であると結論づけるものではないと言う事である。なぜなら永源寺にも享保六年五月に弁慧（この時は清涼寺弁慧公とある）がお付きの清水権内を伴って永源寺へ参詣した記録が残っている。

また本空慈達と名を変えて般若三昧院の住持であった宝暦四年（一七五四）彦根藩十代藩主井伊直禔（一七二七―一七五四）の逝去を知らせた永源寺からの弔書に本空が謝意を述べた書翰が『永源寺文書』中に保管されているからである。つまり正徳元年に拾い子された弁慧についても、直興や南嶺の手を離れた途端、忽ち永源寺との関係が失われたという訳ではなく、直興の庶子の一人として永源寺に参詣を行うなど、交流が絶える事はなかったのである。ではなぜ直興が全く立場や身分の違う二人の庶子（養子）を南嶺の弟子にして弁慧と名乗らせたのであろうか。また一度は南嶺の弟子となったが、結果的に与坂藩藩主、般若三昧院の住持と僧俗相反する生涯を過ごした両者の内の、どこに共通項を見いだすことが可能なのであろうか。

そこで、この藩主と住持を巡る諸問題を解決する糸口として、まず正保元年（一六四四）一絲文守の入山に伴い後水尾天皇や東福門院の帰依を受けた永源寺が、開山寂室禅師の古道場として本格的な復興を遂げるまでの概略を述べた上で、一絲の急逝により永源寺住持になった如雪文巌と如雪の退院後に補住を勤めた南禅寺住持英中玄賢との違いを明確に論じたい。そして如雪による黄檗宗へ傾斜から南禅寺住持英中の永源寺補住へと移り、五山に準ずる寺格を得る代償として、金地院、江戸幕府の宗教統制を受けいれた結果、永源寺を取り巻く環境が一変し、永源寺派内で様々な軋轢が生じた事を検証したい。その中で一絲法嗣の南嶺が、永源寺住持として初めて常紫衣の綸旨を下賜され、勅許参内する事を許された延宝三年（一六七五）に注目し、永源寺が新たな本山として一派を確立していく過程を検証し、同時期に四代藩主となった直興が、永源寺で行った様々な法要を取り上げ、永源住持の南嶺に対し藩主直興の帰依がどのような形で行われたか、永源寺、彦根藩双方の史料から具体的な事例を挙げ、改めて直興（藩主）が南嶺（本山住持）に対し、どのような宗教的恩寵を求めた結果、自身の子息である弁慧（直矩）を祝髪得度させるに至ったのか、その経過を再

検討しながら考察を進めていきたい。

1　南嶺慧詢住山以前の永源寺について

まず初めに永源寺の通史を簡単に紹介した上で、近世特に一絲文守住山後の永源寺を取り巻く状況と一絲の弟子達が幾つもの宗派に分かれながら拡散していく過程を見ていきたい。臨済宗永源寺派の大本山である永源寺は、滋賀県の東近江市、鈴鹿山脈の山麓に位置し、創建は康安元年（一三六一）。近江の領主佐々木氏頼が、開山寂室元光禅師に深く帰依し、景勝で名高いこの地（雷渓）を寄進して伽藍を建立したことに始まる。爾後六五〇年の間、永源寺はこの深山幽谷で臨済宗の道場として寂室禅師の韜晦の宗風を護持してきた。禅師の詩文を集めた『寂室録』は日本の禅林文学に於いて高く評価され、僧俗問わず多くの人々に愛誦された。それは例えば「風攪飛泉送冷声、前峰月上竹窓明、老来殊覚山中好、死在巌根骨也清」や「不求名利不憂貧、隠処山深遠俗塵、歳晩天寒誰是、梅花帯月一枝新」などの有名な山居詩の内に、禅師の枯淡で清澄な境涯を垣間見ることが出来るからである。

貞治六年（一三六七）九月一日、寂室禅師は入寂にあたり、その弟子達に永源寺の土地を高野（門前）の父老（住民）に返すか、年長の弟子から優れたものを選んで禅堂を開単し、二時（雨安居、雪安居）の結制を主眼とした小規模な修行道場（例えば中峰明本の幻住庵の様な）として存続するよう遺誡した。しかし、その後の永源寺は開山禅師の思いとは裏腹に、弥天永釈、松嶺道秀などの四高弟の時代に入って、朝廷や足利幕府の働きかけで、五山制度の中の官寺として護持継続される事になる。更に十六世紀初頭に入ると、永源寺住

持には天竜寺に准ずるが位階が与えられ、各地に寺庵や寺領を抱えた近江地方を代表する禅刹として発展していく事になる。

この中世末期の永源寺の様子を端的に表す事象として、十五世紀末の応仁の乱に際しこの地を支配していた武将小倉実澄の呼びかけで、横山景三、桃源瑞仙、景徐周麟など相国寺派の五山僧が戦火を逃れてこの地に来訪し現在も永源寺に伝わる『識廬庵図』などの詩文の応答が行われ「文教の地、近江に移る」とまで云われていた事や文芸的に優れた作品（江東避乱聯句、周易抄等の抄物(4)）の執筆がこの地で行なれた事などを挙げる事が出来る。

しかし応仁の乱から戦国期にかけて、永源寺はこの地を治めていた小倉一族の内乱に巻き込まれ、明応元年（一四九二）、永禄六年（一五六三）の二度にわたる放火で、伽藍はことごとく焼け落ち寺運は衰退した。この時期本山を失った永源寺派の僧侶は、京五山に籍を移すか、永源寺より更に山間の愛知川上流に点在する僅かな寺庵に息を潜めて、辛うじて寂室の法灯を護持していくのであった。そのため半世紀も過ぎると廃墟となった永源寺境内は人手に渡って畑地へ変貌し、その結果現在永源寺に残る開山関連の墨跡や寺領に関する中世文書などの寺宝も、一度寺外へ散逸してしまう事になった。

こうしてながらく廃寺同然の状態であった永源寺がようやく復興の緒に就いたのは、江戸時代に入った寛永八年（一六三一）妙心寺派の僧侶で尾張熱田　龍珠寺の住持であった別峰紹印が、故あって寺を出奔して、鈴鹿山脈を越え近江に差し掛かったところ、寂室禅師の旧跡である永源寺が見る影も無く荒廃している事にひとり心を痛め、在郷の外護者に嘆願書をしたためて、自らも石を曳き土を運んで寺観の復興に尽力した事に始まる。ここから再び永源寺が朝廷と彦根藩の庇護を受けて一派の本山を形成していくのであるが、その

過程で最も重要な事は、寛永二〇年（一六四三）永源寺派の僧侶空子元晋による中興の祖一絲文守（一六〇八―一六四六）の拝請である。（別峰紹印は寂室の法脈を尊重して、自身の法嗣の弟子を永源寺の住職にしなかった。）一絲は永源寺に入寺した直後からすでに宿痾の持病（恐らくは結核）が悪化し始め、正保三年（一六四六）わずか三年の住山で遷化してしまうのであるが、一絲に帰依した後水尾天皇、東福門院、烏丸家など朝廷周辺の人々や彦根藩の家老によって、伽藍の整備もさる事ながら所在不明であった寂室の墨跡や永源寺の創設に関わる重要な古文書類の積極的な蒐集が行われ、本山に再寄進された。これらは寛文年間の交割帳や『瑞石雑記(5)』などの記載からも確認する事ができる。次に一絲文守に後を託され住持となった如雪文巌（一六〇一―一六七一）と如雪の退院後永源寺の補住を勤めた南禅寺の英中玄賢（一六二七―一六九五）について見ていきたい。

如雪文巌は、慶長六年（一六〇一）阿波の生まれ、十歳の時生家に近い真言宗荘厳院で得度する。十七歳になると高野山に入り本格的な修行を始め、二十七歳の時高野山中の円通律院で賢俊律師と出会う。そこで遂に真言律宗を学ぶため京都の槙尾平等心王院へ移り、厳しい戒律を守りながら修行を続けた。三十五歳の時、宇治巌松院を再興してそこを本拠地として、畿内を中心に道友達と行脚を続ける。その時丹波法常寺で一絲文守と出会った事が縁で正保二年（一六四五）一絲の正式な弟子のとなり、翌年一絲が急逝すると、永源寺に残った弟子達の推挙で永源寺住持となった。その後は黄檗僧と積極的な交流を行い、永源寺と正法寺を行き来しながら、自分と参学究明の志を同じくする弟子を多く育てあげた。

晩年の如雪は寛文五年（一六六五）預修として一年早めて円応禅師の三百年遠諱を厳修した後、永源寺を退院し和束正法寺に戻ると、萬福寺の隠元などと親交を深め、寛文十一年（一六七一）七十一歳で遷化する。

永源寺と黄檗宗との関わりで言えば、如雪が永源寺住持であった二十年程の間盛んに黄檗宗との交流が行われ、その間、永源寺に整備された仏殿（済世法王殿）、禅堂、齋堂の伽藍配置や僧堂内に掲げられた「僧堂規範（堂規）」「浴室規範(6)」に黄檗清規の影響が確認できる。隠元の渡来以降、黄檗宗の影響を受けた宗派は永源寺だけに限らないのであるが、如雪が住持であった万治、寛文年間に、本山として積極的に黄檗様式を取り入れた例は、管見の限り他の本山には見られず、宇治の萬福寺や龍渓性潜の再興した日野正明寺など黄檗宗の黎明期といえる時期にこのような積極的な整備を行った事は、近世初期に一派を形成した臨済宗地方叢林としても、大変面白い事例だといえる。

このように宗派を超えて多くの僧侶と交流を行った如雪であるが、結局自身の著述は一冊も残さなかった。ただ彼の生涯における修行態度は常に厳格な戒律を守り、修行者と寝起きを共にしながら、僧俗分け隔て無く熱心に接化を行う事で一貫している。如雪の津送に贈られた晩偈や香典帳の記載を見ると、隠元、木庵、独吼、南源、高泉など黄檗宗の歴代住持や高僧の名と共に、如雪に指導を受けた多くの弟子の名が記されている。また正法寺の山中にある開山堂には高泉性潡の撰述した碑銘「瑞泉山正法寺開山老宿如雪巖公塔銘并序(7)」が彫られた高さ1・8メートルの銅碑（銅製の亀趺に乗った銅碑）がある。

真言律宗から臨済宗に移った如雪が永源寺の住持であった時、自身の一番の功績としていたのが、開山寂室禅師創建の禅堂「木衆堂」の再建である。律院での厳格な戒律を遵守し、高野山阿闍梨や律の三僧坊の院主などの肩書きを捨て、常に自身の研鑽の場を求めながら行脚した如雪だからこそ、都を離れ丹波の山中で弟子を集めて安居した一絲と意気投合し、僧堂での二時の結制こそ禅僧の本分と云う寂室遺誡の精神へと回帰できたのである。和束の正法寺へ隠居した後も、後水尾院の祈願所として東福門院の庇護を受けながら、

如雪は信念のままに終生弟子達への接化を続けた。その事が後に如雪の弟子を中心とした「正法派」と、彦根藩の支援を受けながら、永源寺を常紫衣の勅許寺とするため、幕府による本末制度などの寺社政策を受け入れた南嶺慧詢の「松雲派」、二派に分かれていく一つのきっかけになったと考えられる。前掲の関口氏などの論文で妙幢浄慧に関わりの深い寺院や僧侶として取り上げられるのは、主にこの一絲文守の弟子で如雪と交流のあった僧侶（例えば独照性円、月潭道徴や独妙性微）である。

次にこの如雪の席を継いで永源寺の補住となったのが南禅の英中玄賢である。英中は寛永四年（一六二七）若狭に生まれ、幼くして南禅寺塔頭・天授庵住持・霊叟について出家した。東福門院からの信頼が篤く院の発願で、寛文四年（一六六四）もと摂津国四天王寺付近にあった南禅開山大明禅師開創の光雲寺を、現在の南禅寺北ノ坊の地に東福門院の菩提寺として再興し、自身が住職となって多くの弟子を育てた。その中には後に黄檗宗に移った大道玄亀と百拙元養などもいる。寛文七年（一六六七）南禅寺第二八〇世住持となった。この光雲寺、南禅寺住持の時期と永源寺補住の時期（寛文五年〜同十一年）が重なっている事には特に注意が必要であるが、南禅寺に戻ってからも永源寺との繋がりは終生続き、本山永源寺と四院塔頭、松雲寺など近末の永源寺派寺院には英中の偈頌や賛、鐘銘碑などが沢山残っている。

実は永源寺には別峰の中興以降、一絲を愚堂東寔の法嗣とする丹波法常寺、上賀茂霊源寺との対立から白隠下の流入まで、江戸時代を通して途切れる事無く林下との交渉が維持されていたのであるが、一方で如雪の様に黄檗宗や真言律宗などとの交流が盛んな、一見すると相反する門派があったのも事実である。この様な状況で、より朝廷に近い立場で補住の英中に期待されていた役割とは、寂室の師で建長寺開山大覚禅師（蘭渓道隆）の法嗣として鎌倉長勝寺を開き、後に建仁、南禅寺住持となった約翁徳倹（仏灯大光国師）の法流、

大覚派（仏灯派）への帰属であり、それによって永源寺の寺格を五山十刹に準ずるまで回復する事であったと考えられる。時代は降るが約翁の塔所南禅寺牧護庵の復興や鎌倉建長寺の開山大覚禅師御遠諱への出頭など、江戸時代を通して大覚派との関係が維持されていた事は、永源寺の年譜などによっても確認する事ができる。ここまで江戸時代に起こった派内の対立の構図をいくつか紹介したのであるが、これらを踏まえた上で次に英中から委譲され寛文十一年（一六七一）から延宝七年（一六七九）、貞享元年（一六八四）から同三年（一六八六）の二度にわたり永源寺住持を勤めた南嶺慧詢について、彦根藩主井伊直興の生い立ちと合わせて詳しく見ていきたい。

2　南嶺慧詢住山時代の永源寺と井伊直興の関わり

南嶺慧詢は寛永六年（一六二九）丹波の大梅山法常寺のある千ヶ畑で生まれた。幼少から読書敏捷で神童と呼ばれた。九歳で一絲文守の弟子となって祝髪受具を受けた。また書の才能にも恵まれ、一絲が後水尾上皇の進講のために起草した文書の代筆を行うなどして上皇の目にとまり、上皇の猶子となって妃の壬生院の元に預けられた。寛永二十年（一六四三）十四歳の時に一絲に従って永源寺に掛塔し、正保元年（一六四四）その一絲の元で室内を咨決、その二年後十八歳の時に大悟徹底したと一絲に認められる。しかし一絲が急逝すると、永源寺を離れ多賀敏満寺胡宮神社に隣接する心崇寺に移って聖胎長養を行った。その後彦根高宮の徳性寺、丹波九路峰に東林庵を開創した後、寛文十一年（一六七一）永源寺で視篆開堂を行ない住持となる。翌十二年東福門院などの援助によって長崎から明版大蔵経を永源寺に請来し、延宝三年（一六七五）霊元天

皇から住持職の綸旨を賜り勅許参内して、ようやく永源寺が本山として常紫衣の官寺と認められた。翌四年に永源寺の経蔵（毘盧宝蔵）が落成する。この年は彦根藩三代藩主直澄が逝去して直興が藩主になった年でもある。この時南嶺は四十七歳、直興が二十歳で、二人の間には二回りほどの年の差があった。因みに妙幢はこの時二十五歳前後であったと考えられる。延宝六年三月十九日　法常寺霊源寺開山一絲文守の三十三回忌法要に合わせ、朝廷から国師号「定慧明光仏頂国師」が下賜された。現在も松雲寺には永源寺住持であった南嶺が、永源寺で行われた仏頂国師三十三回忌に揮毫した「三十三回忌拈香拙偈」が残されている。そして延宝七年（一六七九）退任後、永源寺と同じ愛知郡妹村の永源寺末慈光庵の寺号を松雲寺と改めそこに退居した。ただ南嶺と直興の記録に表れるのは、貞享元年（一六八四）永源寺に再住した南嶺が直興の発願で、百人以上の僧を集め貞享三年に営修した「大蔵経真読法要」からである。

一方、直興は彦根藩四代並びに七代藩主として徳川政権下で家綱、綱吉、家宣の三代に仕え、幕府の大老職も二度勤めた。先代の義父直澄同様永源寺の復興にも深く関わったが、藩主になるまでの生い立ちは決して平坦なものではなかった。直興は明暦二年（一六五六）二代藩主直孝の四男直時の子として江戸で産まれるが、この時二代直孝の時代で世嗣は長男直滋であった為、幼少期を彦根藩の下屋敷で暮らす。万治元年（一六五八）直滋三歳の時父直時が三十七歳の若さで病死するが、翌二年世嗣で長男の直滋が蟄居となった事で、次の世嗣に六男直澄が三代藩主に指名された。その直孝は同年六月に亡くなるが、この時直孝の遺言によって四歳の直興を直澄の養子にして直澄の跡を継がせるよう厳命した。もし直澄に男子が産まれても三万石を与えて家臣にするようにとまで指示する徹底ぶりで、直孝の強い意向により四歳にして四代藩主に抜擢されたのである。その後寛文元年（一六六一）長男直滋が蟄居していた百済寺で亡くなり永源寺の如雪が葬

儀の導師を勤めた。寛文十二年（一六七二）十七歳の時伯父直澄の正式な養子として次の世嗣になる。そして延宝四年（一六七六）義父の直澄の逝去により、二十一歳で彦根藩四代藩主に就任した。直興が初めて彦根に入ったのはこの藩主任命後である。直興と永源寺住持であった南嶺が出会うのは丁度この時期からである。ここから直興は菩提寺である清涼寺とは別に、南嶺に対して、厄災を払って家門繁栄と国家安泰を祈る為、大蔵経真読法要、歴代藩主の年忌や大坂の陣で亡くなった戦没者の供養（大洞弁天）、四十二歳の厄除祈祷、江戸開帳、永源寺、松雲寺両寺で自分自身と側室（八大姉）のために中陰から三百年忌迄の逆修を行うなど様々な法要を発願した。そして宝永四年（一七〇七）同じく両寺に生前寿塔（遺髪塔）を建立させ、自分が亡くなったら遺骸を永源寺の霊廟に葬るよう遺言し、享保二年（一七一七）の逝去後、永源寺に埋葬された。

今回この論考で取り上げる直興の南嶺に対する信仰（帰依）とは、つまりこの貞享年間から宝永四年まで二十年以上の歳月をかけて永源寺と松雲寺双方で行われた大小様々な法要の総体に他ならないのである。そして更に重要なことは、元禄八年から宝永七年までに行われた一連の法要に関する両者のやり取りが、九十三通の直興自筆書状『井伊直興書状　南嶺慧詢宛』（彦根藩井伊家文書３０５５１、３０５５２）として、巻子装2巻の体裁で彦根城博物館に保管されている事である。そしてこれらの書状が始まる元禄八年、大洞弁天建立と同時期に南嶺にあてた手紙こそが、自分の庶子弁之介（直矩）を南嶺の弟子として得度させる様、懇切に依頼したものなのである。そしてその翌年、直興の四十二歳厄除祈祷が行われる。ここから両者の頻繁なやり取りが書状で確認できるのであるが、まず始めに南嶺が永源寺住持に着任するまでの経緯を説明した上で、南嶺が直興のために行った個々の法要記録の具体的な検討を行いたい。

なお便宜上江戸期の永源寺復興から行われた様々な法要等の重要な事項を年表に整理し、その表を参考に

しながら論を進めたい。

年　号	永源寺記録	彦根藩井伊家並びに直興の記録
寛永六年（一六二九）	南嶺慧詢　丹波法常寺の近くで生誕	
寛永九年（一六三二）	永源寺方丈造営　妙心寺　別峰紹印	
寛永一九年（一六四二）	永源寺仏殿造営　空子元晋代	
正保元年（一六四四）	一絲文守入寺　釈迦葉阿難三尊寄進	
正保三年（一六四六）	一絲文守示寂。如雪入院。 南嶺は多賀胡宮山麓　心崇寺に住す	
慶安元年（一六四八）	含空院再造。	
慶安二年（一六四九）	寛永の大鐘を再鋳。層楼に架す。	
慶安四年（一六五一）	濃州愚堂東寔来山	
	拙心正千　彦根荒神山麓に延寿寺再建	
承応三年（一六五四）	拙心正千　興福寺の安居に参加	＊隠元来日　長崎興福寺
明暦元年（一六五五）	如雪文巌　和束　大智寺を再建	
明暦二年（一六五六）	東福門院と三代直澄の間で彦根藩に永源寺の庇護を頼む書状が交わされる	井伊直興出生。幼名吉十郎　父は直時（彦根藩二代藩主直孝　三男）
明暦三年（一六五七）	如雪　檀越田村氏の請で和束　正法寺を開創し隠棲の地と定める。	
万治元年（一六五八）	如雪　永源寺に開山堂、僧堂再建	実父直時逝去　享年三十七歳
万治二年（一六五九）		祖父　井伊直孝逝去。次男直澄が三代藩主に就任。直孝は吉十郎（直興）を養子に迎え世子とするよう直澄に遺言

万治三年　（一六六〇）	隠元來山。「大寂塔額」を賜る。独立性易より「重玄門」「木衆堂」「妙觸」賜る派僧、独長性亨本山に列祖図を納める。	
寛文元年　（一六六一）	南嶺慧詢、高宮に徳性寺を開く。	井伊直滋（直孝　長男）百済寺にて没。導師は如雪。家臣の発願で太秦法雲院に墓所建立 ＊隠元のため宇治黄檗山萬福寺開創される。
寛文二年　（一六六二）	如雪、隠元に千巌元長坐禅像を送る。	
寛文三年　（一六六三）	永源寺の檀越九里了質が隠元に謁見	後西天皇譲位、霊元天皇即位（至　貞享四年）
寛文四年　（一六六四）		直興　九歳　将軍家綱に初御目見
寛文五年　（一六六五）	大歇橋再造。預修開山寂室三百遠年諱。	
寛文六年　（一六六六）	如雪は前年永源寺を退山。和束に隠棲	
寛文七年　（一六六七）	南禅永中元賢住山（寛文五～一一年）	
寛文八年　（一六六八）	如雪、萬福寺松隠堂に隠元を訪ねる。	彦根藩家老　木俣守安が散逸していた永源寺の古証文を寄進
寛文九年　（一六六九）	獨照性圓、和束正法寺に如雪を訪ねる。秋、如雪が嵯峨直指庵を訪ね唱和あり。	
寛文一一年（一六七一）	如雪入寂　南嶺　永源寺住山	直興　十六歳　住五位下玄蕃頭に叙任
寛文一二年（一六七二）	長崎から購入した明版大蔵経入山 東福門院より金一〇両を寄進される。	直興　十七歳 三代藩主　直澄の正式な養子、世子となる ＊隠元入寂
寛文一三年（一六七三）		
延宝三年　（一六七五）	永源寺住持に代々紫衣の勅許	
延宝四年　（一六七六）	永源寺経堂（毘盧宝蔵）落成	直興　二十一歳　三代藩主直澄逝去 彦根藩四代藩主に就任する

延宝五年	（一六七七）		彦根城　欅御殿の造営を始める　同七年まで
延宝六年	（一六七八）	一絲へ国師号「定慧明光仏頂國師」を賜る。	＊東福門院崩御 『丹州大梅開山一絲行状』
延宝七年	（一六七九）	南嶺退寺、一絲法嗣　拙心正千住山 南嶺隠居所と定めた妹　慈光庵を山号龍江山松雲寺と改めそこに隠居する。	直興　二十四歳　家中法度を定める
延宝八年	（一六八〇）		徳川綱吉五代将軍就任　直興　将軍宣下御礼のため京都上司を務める　掃部頭に改め後水尾上皇崩御
天和二年	（一六八二）		直興　二十七歳　琉球使者来貢　朝鮮通信使来聘、先規の通り勤める。
貞享元年	（一六八四）	南嶺　永源寺再住	
貞享二年	（一六八五）		直興　三十歳　家中へ御救いの恩借始める
貞享三年	（一六八六）	真読大蔵経法要　（五・二三〜六・一五）	直興　三十一歳　猿楽衆を召し抱え、彦根に住まわせる
貞享四年	（一六八七）	南嶺　五十七歳永源寺退院　拙心再住 ＊この年京都五山で綱吉公厄除祈祷が行われる。相国寺記録では南禅寺住持（英中）玄賢とある。	直興　三十二歳　生類憐れみの令により、直孝以来将軍家に許された世田谷放鷹地を幕府に返納 ＊霊元天皇譲位　東山天皇即位
元禄元年	（一六八八）	大休周愚（如雪）住山（「前住永源正法開山如雪和尚紀年録」を偏す　近江八幡　竹林寺開山諡号大方光円禅師）	直興　三十三歳　日光山御宮修復普請総奉行を拝命
元禄二年	（一六八九）		世子の五代藩主　直通生まれる
元禄三年	（一六九〇）		直興　三十五歳　日光山御宮修復完成
元禄四年	（一六九一）	香山禅桂（如雪）住山　日野　清源寺（仁正寺藩　市橋家菩提寺）から出世。	御家中由緒書（侍中由緒書）提出開始 九月〜十一月　熱海、相模塔沢に湯治

元禄五年　（一六九二）	石梯道雲（南嶺）住山　名古屋長寿寺開山　東叡下長楽寺末興聖寺出身 この年から永源寺日件始まる維那綱宗	井伊直孝長男直滋の武具を没後三十二年後に江戸中屋敷から永源寺に喜捨
元禄六年　（一六九三）	雪巌全立（如雪）住山　清涼寺掃雲院牌前焼香贈経　仏頂国師五十回忌	井伊直孝側室（直興令姑）掃雲院江戸で死去。次男直恒生誕　幼名安之介
元禄七年　（一六九四）	前年から香山再住　有馬温泉へ御見舞書状	直興　三十九歳　安部備後守宅に徳川綱吉御成の節、青磁香炉拝領、御講談拝聴、御能拝見、直興論語講釈　九～十一月　有馬湯治 三男　直矩生誕　幼名弁之介
元禄八年　（一六九五）	石天祖梁（如雪）住山　上野国永源寺派　空慧寺中興	大洞建立建立につき一人一銭の参加　都合二十五万九千五百二十六人　御用部屋入り
元禄九年　（一六九六）	十二月十四日弁慧得度　二十二日厄除祈祷預修	大洞弁天完成　上米御免指示　有馬へ湯治
元禄一〇年（一六九七）	正月　直興厄除祈祷　六月永源寺から江戸へ大老職賀誼	直興　四十二歳　大老職、大年寄に任ぜられる
元禄一一年（一六九八）	春山智融（如雪）住山、円臺院平癒祈祷	八月　直興の実母円臺院死去
元禄一二年（一六九九）	大洞弁天経蔵　経箱張紙（巻数）依頼	彦根大洞弁天経蔵建立
元禄一三年（一七〇〇）	綱宗智常（如雪）住山　五智　興福寺中興	大老職辞任　四男　直惟生誕
元禄一四年（一七〇一）	一一～一四年　雪巌全立再住　岡山頼久寺派祖越宗妙謙―雪巌―竺翁宗仙	藩主を五代直通に譲って隠居　彦根に帰国 右衛門太夫　直治と改名
元禄一五年（一七〇二）	石天再住	五男　直定生誕
宝永元年　（一七〇四）	全応玄提（南嶺）住山（宝永元年～享保元年）	養母乾光院死去　息男安之介（直恒）、弁之丞（直矩）彦根より江戸に着
宝永二年　（一七〇五）	彦根開帳　同じく逆修法要（月忌から年忌、五十回忌まで） 江戸開帳　直興と八大姉の逆修法要始まる　（四十九日、中陰）	息男直矩、井伊直舊の養子となり、越後与坂藩に天封

宝永三年　（一七〇六）	逆修法要（百〜三百回忌）が具足円成		
宝永四年　（一七〇七）	永源寺、松雲寺両所に自身と八大姉の廟所壽塔建立		
宝永六年　（一七〇九）		徳川綱吉逝去	

※右の表中、井伊家に関する年表は彦根城博物館『元禄の大老　井伊直興』から抜粋した。また直興が行ったと思われる初代井伊直政〜三代直澄までの藩主並に庶子の年忌は省略した。

イ　南嶺の永源寺住山について

まず始めに南嶺慧詢の住山の時期について『瑞石山年譜』（永源寺蔵）寛文十一年の記事から抜粋する。

第八十六代南嶺大和尚住山　諱慧詢　一絲和尚法嗣開山十七世孫也
今年八月十八日入寺　同十二年三月報長崎令請経於志那　六月二十五
日大蔵経入山　造為毘盧宝蔵函経其中　延宝三年告関東賜紫再
興　六月十一日勅許綸旨降下　七月十一日参内　同四年九月二十一日輪蔵慶讃並傅
太子普建普成安座　東福門院賜黄金三十両　同七年七月二十五日退院
住九年井元村龍江山松雲寺、高宮祥雲山徳性寺開山也　四十七歳出世職
事権右中弁淳房

次に延宝三年南嶺に下賜された『霊元天皇綸旨』（永源寺蔵）には永源寺は寂室禅師を開祖とする法脈を継承する事によって紫衣の勅許が授けられた事が確認できる。

永源禅寺者　円応禅師的流之基本也　是以為住持輩、代々聴着紫衣法服　宜耀宗門光華

提綱林覚藥　奉祈　聖祚長久　者
綸命如此　悉之以状
延宝三年六月十一日　　権右中弁（花押）
南嶺和尚禅室

そして『圓満光照禅師南嶺和尚住永源禅寺語録（南嶺録）』（松雲寺蔵）を見ると南嶺の入寺式（出世開堂）は延宝四年九月十八日である。永源寺にはこの南嶺の入寺記録だけでなく、補住の英中玄賢が南禅寺住持になった際の入寺記録が写本の形で残されている。

次に『相国寺史稿　九(8)』延宝六年の一絲文守の国師諡号下賜に関連する記事を見ていく。

『定誠公記』
延宝六年正月二十二日　今日五山之御礼也　於清涼殿御対面、永源寺僧南霊（ママ）も
同参　内　御対面　当年初而諸礼ニ出也
南禅寺傳奏勧修寺大納言（經慶）永源寺烏丸中納言（光雄）傳奏也
三月十九日　霊源・法常両寺開山一絲和尚ニ国師号ヲ賜ル
『仏頂国師諡号宸翰』（上賀茂霊源寺蔵）後水尾上皇が一絲の三十三回忌に霊源寺祖岸に与えた宸翰
朕　昔万機之暇　頻召清涼一絲和尚入対　其定能息慮　其慧能照真　朕　於此師法恩甚大
実不愧古徳活道人者耶　故茲諡曰　定慧明光仏頂国師
『定誠公記』
二月十四日　依召参　内　仰曰　一絲来月十九日十七（ママ）回忌也　国師号被下

度思召候旨　法皇被　仰進　可有如何哉之由　仰也　先年相国寺晫長老国師号之時
江戸へ御相談之由承候　此度も　其通可然旨申上候
十五日　雨降、相国寺晫長老国師号之事　勧修寺江相尋候処ニ　則大納言殿へ被尋候
へハ　先年関東下向之時　於江戸　吉良へ被相談　於御城　老中へ被申入処　尤之事ニ候
間　可　勅許被申也
口上ハ晫長老ハ　法皇御戒師ニモ候　其上俗姓日野ニ候　国師号之事　可有　勅許　思召
之由也　其時老中返事ニ　則其通被窺之処　尤ニ思召候　国師号　勅許之様ニと被仰出候
由也　右之旨　勧修寺大納言より来ル

次に南嶺が永源寺で行った法要の偈頌「仏頂国師三十三回忌拈香」挙げる。

前住當山定慧
明光仏頂国師
三十三回諱拈
香拙偈
三十三年徳愈隆
国師徴号下
宸宮渓山春凉花
如錦一段風光今
古同

延宝六年暮春
十九日永源慧詢
稽首　印　印

ここで注意したいのは『瑞石年譜』の記述に「延宝三年告関東賜紫再興　六月十一日勅許綸旨降下」とあり、霊源・法常両寺の開山国師号下賜にも先年江戸に下向して幕府の許可を求めたとされる事である。この時は僧録司が金地院に移っていたので当然の事ではあるが、両者とも南禅寺傳奏勧修寺大納言によって幕府、朝廷双方への取り次ぎを行われていた事がこの資料から分かる。やはり永源寺が一絲開山の両寺より先に紫衣の勅許参内が許されたのは南嶺の前に補住を勤めた南禅住持　英中の助けによるものであったと考えるのが穏当ではないかと思う。この延宝六年三月の段階ではまだ後水尾天皇、東福門院共に在世中でもあったので、一絲をめぐる永源寺と法常・霊源寺双方の深刻な対立は起こる事もなかったようである。

法常寺に紫衣の勅許が下るのは貞享三年であるが、それに先立つ貞享二年（一六八五）霊元天皇から法常寺が賜った勅書(9)をまず挙げ、次に永源寺の綸旨との比較のため、同四年（一六八七）霊源寺に下賜された『常紫衣綸旨(10)』を見ていく事にする。

虚堂老師十七世之孫大圓宝鑑
国師上足之弟子一絲守和尚者
先皇深帰依之思常召参得云
延宝六年之春当三十三回忌辰
故為酬恩謝徳謚曰定慧明光

仏頂国師爰霊源法常両寺者
国師開基之禅刹先皇勅願之
霊地也寔如鳥之両翼永専仏
法之紹隆可祷皇基之無窮仍
更染愚翰者也

貞享二年八月十九日

淵黙塔下

次に霊源寺の『常紫衣綸旨』を挙げる。

清涼霊源禅寺者仏頂
開基之禅刹
後水尾院御願元初之蘭若
也　是以為住持之輩須着
紫衣刷入院儀式　位次等相
並南禅第一之上刹　大徳寺
妙心寺前後可守年月也　門徒
相互専仏法紹隆　宜奉祈
寶祚延長之由
天気如此　仍執達如件

貞享四年二月十六日　右中弁
　霊源寺功隠和尚禅室

奇しくも貞享年間は南嶺が永源寺に再住した時期と重なるのだか、次第に寂室の法脈を嗣いだ（伽藍法系）一絲の弟子達による永源寺と、愚堂東寔に嗣法した一絲の法脈を守る法常、霊源両寺が、共に本山として紫衣の勅許参内が認められ、大徳、妙心に準ずる寺格を与えられた事で、更に対立が表面化していったと考えられる。又この年『丹州大梅開山一絲和尚行状』を法常寺雪光峴（文皚）の法弟知明浄因が撰纂し、霊源寺の祖岩文舟の名で刊刻された。この刊行の経緯について注目されるのは次の文章である。

法弟雪光光峴曽雖草編　師之行録未及訂正而長逝矣　去歳延宝丁巳之春霊源祖岸禅衲以其編冊遠寄愚之山菴来請刪補之斧　其志可嘉也
（中略）又曽閲寛文丁未所鋟梓之師之語録魯魚之誤不為不少　如達磨讃以六代傳虚作傳看類是也　或曰凡無師資機縁等之語則不称語録乃以寂室禅祖之録為證焉　若然又不是熟其勘合之過也　想夫所以乏人之令然欤　今也歴十有余霜同門兄弟太半已亡也　其有存者遠隠失州蹤欲再問重聞亦不可得（後略）

始めに浄因は、この行状の刊行に至る経緯を述べた上、寛文七年法弟の雪光によって始めて刊行された『大梅一絲和尚語録』に誤字が多い事、語録としての体裁が整っていない事を指摘する。そして「頌古（偈頌）と讃（仏祖・自賛）」から目録の編次がなされたのは開山の語録として適切ではないので「示衆　普説　法語　…（最後も行状では無く年譜）」などの入寺法語から始まるいわゆる開山祖師の語録と同じ体裁に、編

纂し直す決意を述べており、この時にはすでに何らかの形で『仏頂国師語録』として校正再版の作業が進められていたと考えられる。この初版『一絲和尚語録』の体裁については、一絲が寛永二十一年に刊行した『永源寂室和尚語録并ニ近江州永源禅寺開山勅諡圓應寂室禅師行状』を倣って編纂した事が一つの原因と考えられる。その一方、貞享年間に企図されたこの語録の再版事業をめぐっては、現行の享保三年（一七一八）法常・霊源寺から刊行された版とは別に、松雲寺の南嶺に依って元禄十五年（一七〇二）と正徳二年（一七一二）の二度永源寺版の版行が企てられ、霊源寺側の起こした裁判の結果、南嶺の偽版は「不残文字削之　焼捨させ絶判仕候」との沙汰を受け、焼却絶版される結果となった。この問題については次回の論考で詳しく検証してみたい。

ここまで彦根藩や直興の問題とは直接関わりの無い一絲の弟子達の間で起こった先師三十三回忌と国師号を巡る様々な問題を取り上げたのであるが、南嶺が永源寺の住持になったのは、一絲を中興開山として復興した永源寺が五山十刹の官寺と同等の序列に組み込まれ、紫衣勅許の本山となるまで寺格を押し上げる事が目的であり、それは一絲住山以来一つの悲願であり、後水尾天皇と東福門院が永源寺の護持に尽力し、二代直孝と如雪、三代直澄と英中、四代直興と南嶺と藩主の代が変わっても彦根藩の支援が続けられていた事とも無関係ではなかった。それは永源寺の立場が朝廷と江戸幕府の政治的均衡の上に成り立っていたという類の問題ではなく、むしろ今見た永源寺と法常、霊源両寺や如雪派と南嶺派、黄檗と臨済宗などお互い相容れない様々な対立を抱えながらも、一絲文守を頂点とする弟子達の繋がりが三十年以上かけて一派を形成し、それが朝廷と幕府双方にようやく認知されていくのが、この延宝六年の一絲文守の国師号下賜という出来事だったからである。ただしここから永源寺は、より江戸幕府に近い立場で彦根藩の支配を受け入れ、大覚派

の流れを汲む寂室元光を開山、一絲を中興に置く事で、五山や林下と同じ序列に属する本山として、地方の小規模寺院（無本寺）を永源寺派末寺に取り込みながら、そこに所属する僧侶の数を飛躍的に増やしていく。南嶺の紫衣の勅許参内以降、続く拙心、大休など勅許参内を許された歴代住持が中核となって各地に教宣を拡げ、江戸長寿寺の大梅志玄が住持となる宝暦七年（一七五七）頃には、現在の永源寺教区（群馬から岡山・広島まで）の一三〇ヶ寺あまりの寺院が、転派（江戸時代は新寺の造営は禁止されていた。）して永源寺派の末寺に変わっていった。しかし同時に各末寺とそこに住む僧俗の人員は、本山永源寺が所属する彦根藩寺社奉行（江戸幕府）によって、厳しい管理統制が行わる事になるのである。直興が南嶺に出会ったのは、寛文五年（一六六五）幕府により発布されたる諸宗寺院諸法度が、管轄する寺社奉行によって各藩で実施され、定着していく過渡期であり、この時期に藩主と本山住持という立場で行った両者の遣り取りを、個人的な信仰と帰依の問題としてのみ捉える事は、決して適切だとは思えないのである。そこでまず藩主である直興が領地である彦根藩を治めるため行ったと鎮護国家の儀礼として、貞享の大蔵経真読法要から弁慧が得度するきっかけとなった直興の厄除祈祷までについて、最後に詳しく見ていく事にしたい。

ロ　真読大蔵経法要について

まず始めに南嶺の再住から弁慧得度までの法要について永源寺、彦根藩、長寿院（大洞弁天）に残る文書で確認していくが、今回使用する史料は右の通りとする。

永源寺

1、「真読大蔵経記録（貞享三　五・六）」『永源寺文書目録　本山　六　日鑑（一）永源寺　一』

2、「永源寺日件録（元禄六～同一七年）」『永源寺文書目録　本山　六　日鑑（一）永源寺　一』
3、「彦城日件（元禄五～享保一三年）」　『永源寺文書目録　本山　六　日鑑（四）彦根藩　五』
彦根藩
1、「井伊年譜　巻九、一〇」（国立国会図書館デジタルアーカイブを参照）
2、彦根城博物館所蔵「井伊直興書状　南嶺慧詢宛」『彦根藩井伊家文書３０５５１、３０５５２』

貞享三年（一六八六）五月二十三日より六月十五日まで直興発願によって厳修された真読大蔵経法要について、まず法要全体の流れは次の通りである。

真読大蔵経并施食放生会紀録
　総目
第一　真読大蔵経榜附同品目
第二　法事儀式附小回向
第三　就于方丈法会図等
第四　水陸会日考附回向文
第五　執役人標
第六　大衆位次
第七　満散儀式附回向文
第八　香語

第九　放生儀
第十　開浴日考

永源寺が開創して間もなく請来された毘盧蔵経五千二十四巻を使って、文正元年（一四六六）開山寂室禅師百年忌にの際行われた盧蔵経看讀法要を倣う形でこの法要が行われた。ただし満散祈祷後の放生会については趣旨が大きく異なっており、真読記録に書かれた放生会の式次第「放生儀」を見ると、明末の四高僧の一人雲棲袾宏の書いたものとほぼ同文である事が分かる。雲棲袾宏は「放生儀(11)」の他に『戒殺放生文』を著して、広く一般在家の人に放生会を勧めた。この『戒殺放生文』は寛文元年に和刻され、同四年頃には浅井了意によって「戒殺物語　放生物語」として出版されるとその関連本が江戸期に多く出版された。またこの貞享年間は、徳川綱吉政権下でいわゆる生類憐れみの令が初めて発布された時期と推定される時期と非常に近く、伝聞ではなく譜代大名筆頭である彦根藩主井伊直興公の発願した法要で戒殺（＝殺生の禁止）について記述がなされている事は綱吉の政治政策を考える上でも重要なトピックになると思われる。次に「放生文」中いくつか直興公の信仰態度が覗われる箇所を何点か箇条書きで挙げて簡単な検討を行う。

A　彦根藩初代藩主直政、二代目藩主直孝の神格化を否定

これについて「第八香語　真読蔵教法筵満散拈香拙語(12)」の以下の部分が該当する。

公之家代業武　曾祖始策汗馬之勲、祖父相継有戦功、
以故世登高位永食豊禄、至今蒙其澤者皆是出于殺害生霊之中、
三者家世正政道厳號令有功者賞有罪者罰、想其間或有使不幸謾被誅戮

これは徳川家で言えば家康（日光東照権現）、家光の軍功を否定するに等しい。この懺悔の文言はこれ以降

の追善法要に通底する思想であり、仏法が王法より優先されるとも解釈できる。真読法要以降永源寺で行われた直興公による親族の法要は、直孝の子息であった長男直滋、三代藩主で直興の義父直澄、直興の実父、直縄公の祠堂供養、年忌法要が中心である。また彦根城と対面する佐和山山麓に領民に一文ずつの寄進を集め大洞弁天（長寿院）を建立し、境内の阿弥陀堂には近江国古城主や大阪の陣戦没者の位牌を壇上に掛け社僧による追善法要を行なっている。

B　放生儀と生類憐れみの令の近似点

法会において鳥獣魚類などの殺生を戒める文言としては先ほどと同じ『拈香拙語』に

四者家世豪貴公務餘暇動事田遊牽黄臂蒼或釣或戈、不幸失命者、
不知其幾千萬五者代於庖厨所被屠鳥魚之類、亦不記其数、
如上萬霊憑茲功勛、累代寃讎一時消解

この部分などが端的に表すように、法要の翌年貞享四年には直興は直孝以来将軍家に許された世田谷放鷹地を幕府に返納している。又この殺生した様々生類を憐れむ表現は、宝永三年（一七〇六）の逆修法要にも直興の依頼で和訓回向（参考資料）の形で作製され、直興と側室八大姉によって何度も唱和されている。

C　直興発願の法要と生類憐れみの令

貞享三年（一六八六）の真読法要で追善供養した五員（直政、直孝、直澄、直縄）の内の一人は、直興の令子で、この貞享三年に亡くなった智證院殿直延公（延宝五年生まれ）である。これは徳川綱吉公が天和三年（一六八三）継子の徳松公を亡くした時期とも重なり合う。国家の安泰と一族繁栄への祈祷と並行して肉親の追善供養と放生会が、南嶺を導師にした最初の法要で行われた意味については、放生会の始まりとされる流水長者

の本生譚の出典とされ、直興が信奉した弁財天など諸善天神が国を守護する事を説いた『金光明最勝王経』との繋がりが重要と考えられる。それはその後の一連の法要に於いても同様である。

宝永元年（一七〇四）から宝永三年の直興公、八大姉逆修法要に於いて、一年目の法華経、二年目の五部大乗経看読法要に続き、三年目の満散法要にこの経本が選ばれ、先掲の和訓回向を奉戴した看読修行を二十三日間行った後、今も松雲寺に現存する直興寄進の金光明最勝王経による看読満散法要が、多くの永源寺派僧侶を結集して盛大に執り行われ、足かけ二〇年の歳月をかけた法要が満願成就する。そして翌宝永四年に永源・松雲両寺に直興と八大姉の寿塔が建立されていくまでの過程が、初めに挙げた『井伊直興書状　南嶺慧詢宛』であり、ここ迄の流れを追って初めて、直興が考える生類憐れみの令とは領民を罰する為の法令では無く、仏法による衆生済度と鎮護国家の実現を目指して、様々な宗教儀礼を領民総出で執り行う為の法令だったと考える事が可能になるのではないかと思う。

最後に直興の発願で行われた真読法要が永源寺の本山としての経営を支える機能を果たした事について指摘したい。まずこの法要をきっかけに直興が僧堂を扶助する形で、毎年決まった所得を永源寺に与える取り決めを交わした事が、次の記録から確認できる。

僧堂　勘板可除此二字
毎歳夏冬二期制中香燈燭柴炭等
彦城主井伊羽林次将直興公捨
貞享三年丙寅六月十五日
齋堂　同

毎歳夏冬二期制中
彦城主井伊羽林次将直興公助衆食
貞享三年丙寅六月十五日
浴室　同
毎歳夏冬二期制中開浴淋汗
彦城主井伊羽林次将直興公捨
貞享三年丙寅六月十五日

如雪の所でも述べたが、この当時すでに永源寺には僧堂があって、様々な階層の永源寺派僧侶を育成する役割を果たしていた事が分かっている。例えば延宝八年（一六八〇）、拙心正千が住持の時纏められた『紀綱須知』年中行事には次のような記述がある。

四月　八日佛誕生会法事執行　十四日土地堂諷経　十五日
結制安居禁足於禅堂　至七月十五日九十日之間如古規坐禅（中略）
十月　五日　達磨忌近隣之僧侶宗会法事執行
十五日結成明正月十五日九十日之間規矩同夏結制

真読法要に百人以上の永源寺派僧侶を集めて盛大な法要を行った事は、彦根藩主を有力な檀越として取り込み直興、本山永源寺双方の威信を広く世間に誇示する世俗的なセレモニーであった、という一面も否めない事実ではある。しかし一方で如雪が開単した僧堂で必ず二時の結制を行い、清規などの規矩に則って修行僧の教化育成を行う事が、地方叢林である永源寺が取り組むべき最優先の課題であるという事は、補住も含

め如雪以降の歴代住持にも共通の認識であった。その為に永源寺で沢山の僧俗を結集して大きな法要を執り行う事自体が、様々な地方で暮らす農民、武士、町人など幅広い階層から永源寺派の徒弟を獲得していく上で有効な手段となった。そして永源寺の僧堂に掛塔した修行者が、一定の年数をかけて本山の役職を歴任する事で法階を上げ、新たな外護者を獲得して末寺住職となる。この人材確保の仕組みが、結果的にこの時期の急速な永源寺派寺院の地方展開を支える原動力になった。その布石として伽藍の増築では無く、僧堂の経営を中心に本山の財政的な基盤を整える重要性を認識して、直興が様々な祠堂金の寄進を行った事は、それまでの大檀越の援助のみに頼った永源寺の経営を自助的な構造へと変化させていく最初のきっかけになったと考えられる。

③弁慧の得度と大洞弁天建立、直興厄除祈祷について

まず直興が元禄一〇年（一六九七）永源寺で厄除祈祷を行う直接のきっかけとなった貞享四年（一六八七）徳川綱吉による五山の厄除祈祷の記事を『相国寺資料(13)』から抜粋して次に挙げる。

貞享三年　九月七日

将軍綱吉　明年四十二厄齢ニ当ルヲ以テ　列嶽預メ祈祷ヲ修ス　明年正月又祈祷ヲ修シ　寶牌ヲ進ス

〔参暇寮日記〕九月七日　大樹君　来歳四十二之厄年也　故預就函丈御祈祷　転読大般若経如例年也

五岳有祈祷

〔参暇寮日記〕霜月二十八日　自天龍廻書来　江府金地和尚ノ連署　光雲和尚（英中玄賢）ノ連署三通

来歳　相公御厄年　自五岳御祈祷之札　可有献上乎之申告来

晦日恵叢到于光雲寺・金地院　昨日厄年之覚書持参之

臘月十六日　光雲和尚　招五岳之上方　有御厄年祈祷之内評

貞享四年　正月十四日　大樹君御厄年祈祷之巻数願文来

御祈祷巻数

大般若経　十部
金剛経　三百巻
普門品　五百巻
般若心経　千　座
楞厳神咒　千　座
大悲神咒　三千遍
消災神咒　五千遍

右伏惟

今茲貞享丁卯

大檀越制夷大将軍正二位内大臣右近衛大将源大君　際不惑加之暦数　預涓取良月令辰　各寺啓建禳災集慶之道場　仍率清衆　逐日所読誦如品目　恭願　大檀越身宮安泰壽算綿延子孫昌盛　武運長久　重臣堅固　天下太平　専祈　近年歳分主執陰陽権衡造化善悪聰明切禳災萬慶共臻者也

貞享龍集丁卯正月如意珠日

五山之上瑞龍山太平興國南禅々寺　住持玄賢敬白

五山第一霊龜山天龍資聖禅寺　住持玄竹敬白
五山第二萬年山相國承天禅寺　住持顕霊敬白
五山第三東山建仁寺　住持東竺敬白
五山第四恵日山東福禅寺　住持令瞻敬白
五山第五京城萬壽禅寺　住持光鶴敬白

右の記事から直興の厄払祈祷が、それより前に行われた将軍綱吉の祈祷を倣うものであった事と、その綱吉の祈祷には光雲寺の英中玄賢が深く関与していた事が確認できる。右の綱吉公厄除祈祷の法要次第は永源寺の記録をまとめた『古今雑著』（松雲寺蔵）にも同じ文章が筆写されている。次に比較のため『彦城日件』から弁慧の得度と直興の厄除祈祷の記事を次に紹介する。

一　元禄九年極月十四日　彦城主君江賀恵辨公得度大久保新
右エ門殿迠使僧無門座元
同廿一日　来歳際彦城主君藤直興公不惑加二之歳預
消吉日令辰就于函丈謹集現前及四派清衆祈祷
　廿一日　齋前
大般若　六百巻　普門品　三十二巻
　同日　齋後
般若心経　一千巻　消災神呪　一千巻
　廿二日　斎前

金剛般若経　五十巻　　大悲呪　五十巻

同日　齋後

金剛般若経　五十巻　　大悲呪　五十巻

御祈祷札案

□　奉轉讀大般若経六百巻厄災消除之所

□　奉看讀金剛般若経一百巻身宮安泰之所

□　奉諷演観音普門品一百巻福壽綿延之所

□　奉諷誦消災神呪一千巻子孫昌盛之所

□　奉諷経大悲神呪一百巻武運長久之所

□　奉繙閲摩訶般若経一千巻國家昇平之所

御祈祷巻数

大般若波羅蜜多経　六百巻

金剛般若波羅蜜多経　百巻

観世音普門品　三十三巻

消災妙吉神呪　后一百巻

大悲圓満無碍神呪　前一千巻

般若波羅蜜多心経　一千巻

右具在前

欽惟

彦城主君井伊羽林次将直興公

今歳元禄丁丑際

不惑加二之暦数於是預涓取良月令辰。啓建禳災集慶道場。率現前及四派清衆。逐日取読誦経呪如品目

恭願　直興公身宮安恭壽筭綿延子孫昌盛武運長久重臣堅固國土昇平　専祈

今年歳分主執陰陽権衡造化一切聡明切禳厄災長到慶賀祥者　伏請

三寶證明

諸天洞鑒　　謹記

元禄龍集丁丑正月如意珠日

瑞石山永源禅寺住持禅桂敬白

厄除祈祷が行われたのは本山永源寺であるので導師は当時の住持香山禅桂である。ただ規模の大小はあるとしてもこの法要が、前掲の綱吉の法要と同趣旨のものであった事は十分確認できると思う。そしてこの厄除預修に先立ち南嶺が行った慧弁（弁慧）の得度と、厄除にどのような関連があるのであろうか。次に同じ元禄九年直興が得度についてその一ヶ月前に南嶺に宛てた書翰を見ていく。

元禄九年十一月十五日状

（前略）
今度帰城以後者
未得御意之間来ル
廿日御隙入も無之候ハハ
御目懸り度存候　大久保
新右衛門方迄御来儀
待入存候　漸寒風ニ罷成候
弥御無事ニ候哉承度存候
然者我等義年来之
大願有之候子細ハ　男子之
数も有之候ハハ第一ハ天地之
間ニ今之生ガイ（生涯）をうけ
天地之めくミニ（恵みに）朝暮ヲ
やしない（養い）申処之諸天
三寶一切之あらゆる
諸仏諸菩薩諸神等へ之
コウヲンホウシャ（洪恩報謝）次ニハ
ムシムジュウ（無始無終）近日ハウ

シウジュウ（有始有終(14)）同近日ハ過去
七代　別而ハ泰安公（直政）ヨリ久
シヤウ院（直孝）玉龍院（直澄）ヨリ当家迄
家ヶ様ニ結構ニ段々
之先祖方へ之〇
そうぞく（相続）申〇コウヲン（孝恩）
ドクホウシャ（徳報謝）次ニハ
一切万民シラ（森羅）万ぞう（万象）有無縁　有非性等迄之
やしないめくミ（養い恵み）ヲ以て
今日之露命　朝暮
くらし（暮らし）申ヲンドクホウ
シャ（恩徳報謝）旁ニ一人出家ニ可
致存念ニ罷有候これニ
よってせかれ千代之介（直矩）ヲ
幸　広度院（直興の実父直時）直忌日来ル
廿日貴僧ヲ頼入出家ニ
可仕候　名も宜敷沙門
名ニ色三色御持参可

有候　けさヲも御支度
頼入候　衣其外いるいハ
此方ニ而したく申付候
一名之字南嶺之二字之
内又ハ弁才之二字ヲ御用
此外ニも宜文字から
可給様ニ頼入候
一此儀廿日貴僧へ直ニ
我等申達候迄ハ　一切外へ
堅御沙汰有間敷候　尤
弥於御隙廿日御目ニ懸り
万々可申達候　以上

十一月十五日　井伊掃部頭

今回の二人の弁慧という問題は、仙琳寺に残るこの書状の写しを正徳元年二人目の弁慧が拾い子された後、直興が南嶺に宛てて書いた書状と読み違えた事が原因であるが、原文は再々上げている直興の直筆書状であり、永源寺の『彦城日件』に恵弁得度と記載されている事からも間違いなく元禄九年の書状である。文中の大願とはこの年彦根藩の全ての領民から一銭ずつ寄進を募って建立された大洞弁財天に関する事で前の文章は和訓の回向のように思われる。書翰の最後に自分の子息弁之介を出家させ南嶺の一字と弁才天の一字を取

って僧名を考えるよう依頼した事から、初め南嶺によって恵弁と名付けられた事が分かる。ただ結局恵弁を弁慧と改めるよう直興が再び依頼した書状も残っており、最終的に直興の意向で弁慧と命名された。この前年には大洞弁天の建立の為全領民から一銭の寄付が行われており、一年後の六月には彦根佐和山麓に大洞弁財天が造営された。得度と厄除祈祷預修が行われたのはその年の背も迫る十二月中旬であり、明けて元禄十年の正月、永源寺で四十二才の厄除祈祷が行われた。そして十月に入ると、直興と側室、惣女中、安之介、弁慧など幼少の庶子、彦根藩の家来などを集めて大洞弁天で法華百部読誦と立て続けに法要が執り行われた。だから弁慧得度に関するこの書状は永源寺、大洞弁天双方で行われた一連の法要をつなぐ上でも重要な意味を持っていると思われる。次に直興の庶子井伊直矩（弁慧）が掛川藩主になるまでの様子を見ていきたい。

八　弁慧として育った井伊直矩に関する彦根藩、大洞弁財天（長寿院）の記録

初めに『井伊年譜』に記載された元禄七年から元禄十年までの弁慧こと直矩公（弁之丞）生誕に関する記述を細かく検討する。

まず弁慧と直矩公の生誕に関する記録は以下の通りである。

1行目　元禄七年春正月直矩生

行間　弁海（恵）君と号す。

2行目　正月八日　弁之丞君御誕生。兵部少輔直矩ノ御事也。御母儀春

行間　大久保新右衛門宅ニテ　千代之介君ト申又弁之丞君。＊母に傍線　京ノ奉公人お可勢

3行目　照院（一に円明院）寺沢氏

（中略）

元禄九年（欄外）　十一月二十日千代之介君ヲ永源前住南嶺和尚ノ弟子トナサル号恵弁又改弁慧

弁海という名については直興書状中に弁慧から弁海の改名を依頼した事が確認できる。日付が閏9月である事から元禄十二年事と推定される。次に少し時代は下るが直矩公が直蕎公の後を継いだ宝永2年の記事を井伊年譜から引く。

宝永二年

十月二十四日　直蕎公簾中算姫君卒去。（年二十六）法名円明院殿真空浄清大姉武州牛嶋弘福寺ニ葬ル。母ハ津軽侯ノ侍医上原春良女也

十一月二十七日（十八日彦根発駕）安之助、直矩公彦根ヨリ江戸へ（後略）

十二月直蕎請直矩為嗣及告病而有命削一萬五千石徒邑越後與板

十二月三日弁之丞直矩公ハ直通公ト同伴ニテ登城候。所御願通直蕎公ノ養子ニテ仰付御家督二万石（本知三万五千石）土地遠州掛川ヨリ越後與坂へ所替被仰出直蕎公致仕候、後伯耆守ニ改

宝永三年

正月二十八日万千代（弁之丞君事）直矩公御家督御礼被仰上候（後略）

宝永二年の安之介と弁之丞（直矩公）が江戸へ発駕した記録は直興直筆書状にも見えるが、その後付けに「猶々弁丞儀ハ和尚ニも此節之仕合別而御喜可被下（候）」とあり、直矩の出世は南嶺にとっても格別の思いがあったと推察される。還俗し成人した後も南嶺との師弟の契りは失われる事がなかったとも考えられる。それは大洞弁財天についても同様で、般若院の住職になった弁慧も幼くして大洞弁財天に庵住し、六齋念仏

や正徳五年（一七一五）直興耳順花誕の祝いに行われた平等施食会(15)にお付きの者を伴って出頭している。それでは次に弁慧の名が確認できる大洞弁財天の法要と建立に込められた思いについて考えてみたい。左は元禄十年十月二十九日付の『江島鵜木大洞三弁財尊天前祭文』である。

法花　一百部　在大峒嶽　読誦法楽

右者

因位心月院天誉源光日明大徳　（三十三回季追善條福）
果位心月宇賀神王　（功徳円満済度円通）
今是答序両尊仏徳円満並八人新仏及一切
衆生各果報成満ニうけとりみちびかせ給へ
大導師江嶋大弁財天女　願主某等　言
以者古仏応化前　以仏位為因　以垂迹為果　新仏
成道前　以応化為因　以成仏為果　雖然三身即一
眼無在上件差矣　諟某等以不測結縁崇
是三尊為家城鎮守　安国中士民　伝聞
諸経中王　大乗妙典　越月増日
願以此功徳　宇賀神将王
神徳光明円　済度自在楽
御功徳乃妙に成満ありし力を

もちてすべて山中社内堂檀ニ
ならべそなへおきつる諸神諸佛の
法性をます〳〵かかやきて利他円満に
まし〳〵給へ次には兼て立おく所の
諸像霊牌ならびに八人の霊魂および
一切ノ有縁無縁有情非情もろともに
一蓮仏徳即身弁財の果をあたへ
給へかしと仰でもふし伏てもふさく

施主
井伊掃部頭直興
同　安之介
同　弁慧
豊
かつ
わけたいない（胎内）の子
くん
いく

元禄十丁丑
十月二十九日

かせ
たを
やへ
わけ
ます
玉木
つな

彦根奥方上下
惣女中
大久保新右衛門亟
江嶋鵜木大洞山三弁財尊天　一家内
金前

大洞弁天の造営については、彦根城博物館発行『元禄の大老　井伊直興』から抜粋すれば次のようになる。「造営にあたっては、藩主一族、家臣、町村の領民すべてから銭一文ずつの寄付を受けるというユニークな方法が行われました。二十五万九千五百二十六名の人びとが銭二百七十貫余りを寄付しました。この全領民寄付法式は直興の熱心な仏教信仰から行われたものと考えられます。仏教の教えに即せば、大洞弁財天造営に領民が寄付をし、不幸な死を遂げたであろう近江国古城主や大坂の陣戦没者を追善することは、善行を積む事によって現世・来世での御仏の加護を得られるという事になります。一方、藩主直興自らも使者を追善

するとともに、領民を組織し善行を積ませ彼ら安穏を願うという、さらなる善行を積む事によって、自身が加護を得るという理屈になります。全領民寄付法式は、直興が理想とする世界、つまり上下万民が仏を信じ、安穏に暮らす世界を実践したもと見る事ができます。武士・町人・百姓などの身分や、それに伴う社会的な地位の差は自明の前提としながらも、その枠組みのなかで平和・安穏を求める。ここに江戸中期の安定期における藩主の物の考え方がよくあらわれていると思います(16)。」とこのように述べられている。祭文の内容については神仏渾然一体の因果でもって衆生を救うと言うような意味なのか、正直よくわからないが僧侶が導師を勤めるわけではなく、施主と共に連名で名を連ねた側室や家来、女中皆で法華経を読誦するという方法は、逆修法要の勤行と共通していると思われる。勿論南嶺和尚を導師に一山挙げて行う法要と弁財天の法要を同列に扱う事は出来ないが、弁財天の建立に続き元禄十二年（一六九九）大洞弁財天の境内に経蔵（黄檗版大蔵経の輪蔵）が境内に建立され、彦根藩から大蔵経経函に付ける巻数の表書きを、永源寺に依頼する文書が『彦城日件』の中に確認できる。

ここまで厄除祈祷に至るまでの直興の法要を順を追って見てきたので、最後に直興の宝永三年の三百年忌逆修法要満散の願文（松雲寺蔵）をそれらとの比較のため全文紹介する。この宝永三年（一七〇六）八月十一日から二十三日間行われた逆修法要で使用された「金光明最勝王経」は鎮護国家の経典として、日本でも推古朝（七世紀）には伝来して、それ以降も盛んに注釈書などが作られ、国家護持の為の重要な経典として、特に南都仏教の学僧によって近世まで研究や注釈がなされていた(17)。一方で経中の長者子流水品にある流水長者の本生譚が、放生会のルーツとされる(18)など不殺生戒と放生会、雲棲袾宏の「戒殺放生文」と直興の一連の法要が、綱吉の『生類憐れみの令』と類縁性を持つ一つの傍証になると考えられる。

願文

宝永三丙戌の秋八月十一日松雲寺におひて二十三ケ日
の間日々佛にくやうし僧にほどこし清浄の僧衆を請して
直治およひ七大姉逆修のために金光明最勝経を一千部
看讀せしめ大施餓鬼五坐を修せしめ大般若経六百巻を
転読せしむ伏してこひねがはく比切徳によつて

一　壱　十方三世の諸仏初祖廣大の御ふかき御おんをほうじ
たてまつらん事を

二　壱　十方三世　天子将軍および一切衆生現世安穏後生
善処ならん事を

三　壹　前にはて後に死してゆきたる諸の霊魂又いくさばにて
たたかひ死したるかずかぎ里なきこんはくたれなんと云ふ
人もなくよ里所もなくて幾久しくうろたへている亡者、又九界の
内に幾久しくさまよふている地獄餓鬼畜生修羅人道天道又三
界ばんれい恒河のいさごのかずほどおほきかぎりもなきがき一切
のゆうれいことごとく残らず諸法実相如法の あぢはひにうるおすし
だいをへず、頓に仏果を成せん事を

四　壹天下太平にて何事なく国家安穏にて上下万民同じくたの

しまん事を

五　壱我井伊の家いつがはじめともなき久しき代々の先祖及び幼少にて
はて又せうさんしたる男女の子共又行末久しき子孫共の諸霊
及び一切四民の古今の諸霊ことごとくまよひのちまたをいで一心をさと
りて成仏せん事を

六　壹むかしより今に至まで代々の罪科あるによて刑ばつにあふもの多生
の罪業のある佛日にてらされてきへのぞき無量劫のとがあやま
ち仏の慈悲の風にふかれてやぶれくづれ すすぎたて清浄になり
て頓にぼだひをさとり成仏せん事を

七　壱一切の生きているもの死したるもの有情非情草木のぬしとなつて
いるせいれいかくれ又はあらわれる鬼神山林うみ河に御
たよりなきこんはくどもひとしく同じ仏道を成ぜん事を

八　壱我家代々公用をつとむるいとまには ややもすればかり鷹野などを
なぐさみとして犬を引かせ鷹をすゑ、或は釣をたれ、或は弓てつほう
などにてふさいはいにころさるるものおほし、又台所にてころされきりさ
かる魚鳥もおほし、さやうの事にあふばんれい代々のあだうらみいこんも
一時にきえとけ百千万劫の悪道にしづみおぼれるるもの立どころに
出離して頓にぼだいをさとり成仏せん事を

九　壹直治及ひ壇上七人の大姉其外の壽位現世安穏後生善所現在
の果未来の果ともに安楽に又壇上それぞれの霊位と諸共に百千万劫の
つみしぼんのうたちまつにきえつきはて一心仏性をさとる般若のちゑ
あらはれたんてきにさとり、ことごとく仏果菩提をゑん事を

十　壹ひひ佛にくやうし僧にほどこし金光明最勝王経を一千部看讀
せしめ大施餓鬼を五座修せしめ大般若六百巻を転読せしめ直治
およひ七大姉百年忌より三百年忌までの逆修の佛事をなし又上に
申處の　天子将軍及び一切衆生の逆修又三界万霊を追薦
する功徳によつて直治福もまし寿命を長じ天下国家を守
護したすけ子孫繁昌し井伊の家相続して次第におこり
さかんにして又壇上の逆修霊位両位牌のともがら及び一切衆生
と諸共に過去の悪業一時にとろけつきて身心の諸の病ひことごと
くのぞき身心共に安楽に現世安穏にして未来には善所に
生まれ一きわの真如仏性の光つらなりあらはれてかぎりも
なきつみのくるしみもことごとくのぞき般若のちえおほひにふるい劫
力も願力もかたくうちとそとの悪魔になやまさるる事もなくりん
じう正念にして末後に大自在を得て比四大のかり比身をすて
おはり諸共に仏果菩提を成就せん事を

まとめ

自身の子息を弁慧と名付け南嶺の弟子にした直興の信仰を考える手掛かりとして、永源寺などで行われた法要記録を中心に検討を加えてきた。様々な法要を繰り返すにつれて直興の様々な要望が加わっていく事が書翰からも伝わってくるが、法要その物は永源寺の過去に行われた法要（開山百年忌預修盧蔵経看讀法要）の再現や綱吉の厄除法要の模倣であった。しかし戒殺放生文のように不殺生と衆生済度が、生きとし生けるものへの憐れみとなり、虐げられた死者や不幸にして早世した霊魂、罪を負った先祖の霊に対する贖罪が、積善のため追善供養や施餓鬼会となる。綱吉の時代に始まったとされる生類哀れみの令や服忌令[19]といった幕府の政治政策を民衆に厳罰を行うだけの悪法と捉えず、積極的な藩主の実践によって領民の救護策に転換していく、直興のしたたかさが垣間見える好個な記録と言えると思う。もう一人の弁慧が桜田門外で拾い子され養子として育てられたのも、同じく生類憐れみの令に捨子禁止（養育）令が含まれている事などが十分考慮に入れるべきだと思われる[20]。また綱吉時代の対仏教政策を再度検証していく上で、同時期の仏教諸宗派との更なる比較、分析が必要不可欠だとわれる。これについては次回までの課題としたい。

また藩主と住持の関係を考える上で重要な書物として、仏法を社会の根底に据え、国王（藩主）自らが仏法に帰依する事で王法（儒教や道教）を再構築するべきと主張した、圭峰宗密の『原人論』が挙げられるが、この書を繞っては沢庵宗彭が、寛文十五年、後水尾上皇に進講を行い、一絲文守がその賀辞を呈している。また『井伊直興書状　南嶺慧詢宛』の上巻に南嶺が彦根城で直興や側室の前で『原人論』を講義した記録が確認できる。直興発願の法要の多くは、先人の手法を倣う形で執り行われていたのであるが、南嶺が直興の

求めに応じていく中で、次第に家中や領民を巻き込みながら、それまでの禅宗寺院の教義だけでなく、明末仏教や儒教の要素など様々取り込みながら、衆生救済の信仰へと結実していったと考えて良いのではないかと思う。加えて直興の生涯が太平の世にあっても決して平穏無事なものでなく、自身が藩主になるまでの経緯や、疱瘡などの病で生涯病弱であった事に加え、度重なる実子（世子）の不幸に見舞われるなど、常に苦渋の連続であった事も、直興が信仰に傾倒していった重要な原因だと思われる。これについても書状や願文、回向の内容と直興の伝記的な史実の照合が、藩主の信仰を更に検証する上で、必要不可欠の課題になると思われる。

今回ほとんど触れることができなかったが『井伊直興書状　南嶺慧詢宛』を読んでいくと、この三年越しの逆修法要の時に書かれたものがその大半を占める事が分かる。特に巻物の下巻は宝永元年から始まる逆修法要が宝永三年に円成するまでの間、直興が南嶺に問い合わせた法要に関する子細な内容を、具に確認する事が出来る。それだけ全身全霊並々ならぬ決意を込めて、この法要に臨んでいた事だけは間違いのない事実だったと思う。ただ留意する点は、逆修の行われた宝永年間には直興、南嶺両者ともにすでに隠居の身であった事である。だから今回の藩主と本山住持の関係という論点からは、いささかずれが生じるのではないかとも思われる。さらに三百年忌までの逆修法要というのも、管見の限り類似例を見いだし難いので、更に調査を進め、次回の論考までに中世相国寺で行われた足利将軍家による逆修法要などとも比較を行った上、改めて詳細な検討を行っていきたい。

弁慧という僧の叙述を巡って永源寺、彦根剰博物館の資料などからやや迂遠にその背景を論じてみた。特に近世の永源寺の様子は、膨大な資料があるにもかかわらず、ほとんど手が付けられる事がなかったので、

全くの独学で古文書の解読などの勉強をしたため、この論考の中にも史料の不備や読解の誤りが多々存在すると思われる。諸先生、諸先輩方の厳しい批正を乞う次第である。

注

（1）西田耕三『近世の僧と文学　妙は唯その人に存ず』（妙幢浄慧――詩のわかれ　一〇二頁）

（2）次の三論文を参考にした。

阿部美香・大久保美玲・塚本あゆみ・関口靜雄「妙幢浄慧撰「佛神感應録翻刻と解題」（一）」『学苑』第九二二号　一〇～三五頁（二〇一七・八）

阿部美香・大久保美玲・塚本あゆみ・関口靜雄「妙幢浄慧撰「佛神感應録翻刻と解題」（七）」『学苑』資料紹介特集号第九三七号　一八八～二一八頁（二〇一八・一一）

藤谷厚生・関口靜雄・大久保美玲「妙幢淨慧撰『戒法隨身記五戒章中』『懺悔通用』翻刻と解題（一）」『学苑』第九五八号　二五～五三頁（二〇二〇・八）

（3）彦根市教育委員会『仙琳寺の歴史と美術』二〇頁。次の『彦根市史稿』は彦根市立図書館の所蔵で閲覧は可能であるが、元々『彦根市史』編纂の為の手稿で掲載は不許可であるので、先の西田耕三氏の著作のみ参考にした。

（4）朝倉尚「戦乱の文芸としての禅林聯句――「小補東遊集」と「江東避乱聯句」（仮称）」『國語と國文學』第七六巻一号（一九九九）。周易抄については、今泉俊夫『桃源瑞泉年譜』第一部永源寺編　一一～一九五頁を参照した。

（5）永源寺開山語録研究会『訓注永源寂室和尚語録　別巻』一一三～三四八頁

（6）『永源紀綱要知』（写本　松雲寺蔵）

（7）『高泉全集Ⅱ　詩文編』九四〇～九四三頁

（8）『相国寺史料　第三巻』一六二～一六三頁
（9）『清涼山　霊源寺図録』八三頁　註（23）
（10）『清涼山　霊源寺図録』四九頁
（11）　第九放生儀

方丈之縁、預安高卓一箇、備香炉及楊枝浄水、
満散行道回向了、則上方進炉前焼香、黙然想
云、一心奉請　十方慈父廣大霊感観世音菩
薩、降臨道場加持此水、具大功勲、洒霑異類、令
彼身心清浄堪聞妙法、如此黙想了、上方又焼
香問訊、行者鳴磬五聲、維那擧大悲呪、大衆同
音一返、次往生呪五返、其間上方持水器、以楊
枝洒之異類、然後又焼香白云　仰白
十方三寶釋迦本師、彌陀慈父、寶勝如來、観音菩薩、
流水長者子、天台永明、諸大士等、唯願慈悲證知護念。
今有飛空水陸諸眾生等、為他網捕将入死門
彦城賢主羽林次将藤直興公、於是修菩薩行、
發慈悲心、作長壽因、行放生業、贖其身命、放使
逍遙、仍順大乘方等經典、授與三皈、稱揚十號、
復為宣說十二因緣、但以此類衆生、罪障深重、
神識昏迷。仰乞三寶威德冥加哀憐攝受
白云。

現前異類諸衆生等、帰依佛、帰依法、帰依僧（三說）
現前異類諸衆生等。帰依佛竟、帰依法竟。帰依
僧竟（三說）
從今已往、稱佛為師、更不帰依。邪魔外道（三說）
諸佛子等。皈依三寶已、今當為汝稱揚
寶勝如來十號功德令汝得聞、如彼十千遊魚
即得生天等無有異
南無寶勝如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間
解、無上士、調御丈夫、天人師。佛世尊（三說）
諸佛子、我今更為說十二因緣生相滅相、令汝
了知生滅之法、悟不生滅、同於諸佛證大涅槃、
所謂無明緣行、行緣識。識緣名色、名色緣六入
六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣
生、生緣老死憂悲苦惱
所謂無明滅則行滅、行滅則識滅、識滅則名色滅、
名色滅則六入滅、六入滅則觸滅、觸滅則受
滅、受滅則愛滅、愛滅則取滅、取滅則有滅、有滅
則生滅、生滅則老死憂悲苦惱滅
諸佛子、我今依大乘經、授汝三歸十號十二因
緣已竟、今當為汝對三寶前、發露罪愆、求哀懺
悔、願汝罪業、一念消除、得生善處、近佛授記、汝

當至心隨我懺悔。

我昔所造諸惡業　皆由無始貪嗔癡
從身語意之所生　一切我今皆懺悔（三說）

清涼地菩薩摩訶薩（三稱「**說**」）。

唯願放生以後、永不遭遇惡魔吞噉網捕、優游
自在獲盡天年、命終之後、乘三寶力寶勝如來
本願慈力、或生忉利、或生人間、持戒修行、不復
造惡、信心念佛、隨願往生、更冀放生弟子藤直興
公、從今日後、菩提行願、念念增明、救苦衆生、常「**當**」
如己想、以是因緣、得生安養見阿彌陀佛及諸
聖衆、證無生忍、分身塵刹、廣度有情、俱成正覺、
「**現前大眾、齊聲誦念、華嚴回向妙章、往生淨土神咒**」
如此唱了、上方燒香問訊、行者鳴磬五聲、維那
擧心経、大衆同音三返了、維那、擧願以此功德
大衆同音云、普及於一切、我等與衆生、皆共成
佛道

＊太字は雲棲袾宏の本文のみ

（12）　第八　香語

真読蔵教法筵満散拈香拙語

挙香云這個大包太虚細入纖芥、諸佛以此為
道樹成正覚於其下、列祖以此作心華、流宗芳

於無窮偉哉、此香鑽仰不及若凡若聖、誰不受恩

南贍部洲大日本國近江州

彦城賢主羽林次将藤直興公特抽丹悃、就于瑞石山永源禅寺啓建道場、請現前清衆自五月二十三日至本月十又五日真読一大蔵教、中間修水陸妙供七會、更設放生會今臨満散、令住持比丘慧詢熱此寶香供養　現座道場大慈悲父廣大霊感観世音菩薩本師大覚世尊文殊普賢地蔵等諸大菩薩、三國傳燈歴代祖師、當寺開山圓應禅師及微塵刹界一切三寶祝献　日本國内大小神祇等処鳩善利将回向什麼處、欽原其端緒　公之旨趣有五、一者専奉為曾祖祥壽院殿祖父久昌院殿養父玉龍院殿慈父廣度院殿令子智證院殿五員神儀追厳冥福、二者　公之家代業武　曾祖始策汗馬之勲、祖父相継有戦功、以故世登高位永食豊禄、至今蒙其澤者皆是出于殺害生霊之中、三者家世正政道厳號令有功者賞有罪者罰、想其間或有使不辜謾被誅戮

者、四者家世豪貴公務餘暇動事田遊牽黄
臂蒼或釣或戈、不幸失命者、不知其幾千萬
五者代於庖厨所被屠鳥魚之類、亦不記其
数、如上萬霊憑茲功勛、累代寃讎一時消解
多生淪溺、立地出離、各捨化城、直到寶所、以
至三界萬霊六道四生、七世父母六親眷属
悉霑法雨、同圓種智次　大功徳主、身心安
寧、諸縁吉利、壽山高聳、福海弥深、常護法城
永輔　国家、子孫繁茂、家道興隆　公真智
内熏、霊機外發、自懐慚愧、發大誓願如此、若
以信心供一僧者、其福無量、況一會百餘人
乎、若浄三業讀一経者、其徳無盡、矧一大蔵
教乎、然則何業不消、何苦不脱、如上大法施
咸出於　公寃親平等慈悲海中、誰敢不讃
嘆雖然如此、這個猶是功勛邊事、不落功勛
底一句作麼生敷宣去　挿香云
菡萏花開三四枝　遍法海中香拂〃
　貞享三年丙寅六月一五日
　　現住永源南嶺叟慧詢

（13）『相国寺史料　第三巻』二七四～二八〇頁
（14）西村玲『近世仏教論』一九九頁で雪窓の排耶論を取り上げ、「キリスト教の天主に対して、仏教は虚空の大道

を提示する。中国の費隠によって、天主に対置された偏在する大道は、日本の雪窓を理論的に支える役割を果たした。中国仏教における形而上学的なキリスト教批判は、日本仏教において宗教的な対決となった。無始無終の大道は、人々の現世安穏と後生善処の祈りに応えて、雪窓によって授戒という形を与えられてあらわれたと思われる。」と述べている。雪窓は一絲の推薦で後水尾天皇に進講を行い、松雲寺には南嶺直筆の雪窓宗崔伝記『佛智丕昭禅師行状』が現存している。

(15) 西田耕三『近世の僧と文学　妙は唯その人に存ず』八四～八七頁。八五頁に「井伊直興の命で、妙幢の弟子が大洞山の後任になった。」とあるが、元禄十年の厄除祈祷や大洞弁財天で行われた法要を見る限り、ここで言う弟子とは五才になったばかりのもう一人の弁慧を指すものだと思われる。因みに六十才も厄年である。

(16) 彦根城博物館『元禄の大老　井伊直興』二四～二五頁

(17) 藤谷厚生『金光明経の教学史的展開について』四天王寺国際仏教大学紀要　大学院第4号、人文社会学部第39号、短期大学部第47号（二〇〇五年三月）

(18) 西村玲『近世仏教論』「慧命の回路――明末・雲棲袾宏の不殺生思想」八三～一〇三頁、「明末不殺放生思想の日本受容――雲棲袾宏と江戸仏教」一四九～一六三頁

(19) 高埜利彦『シリーズ日本近世史　天下太平の時代』七七～八二頁

(20) 塚本学『生類をめぐる政治――元禄のフォークロア』（Ｋｉｎｄｌｅ版）第四章　捨子・捨牛馬　No.２８７６～No.４１５２

参考文献

西田耕三『近世の僧と文学　妙は唯その人に存ず』ぺりかん社　二〇一〇年

今泉俊夫『桃源瑞仙年譜』春秋社　一九九三年

高埜利彦　岩波新書『シリーズ日本近世史　天下太平の時代』岩波書店　二〇一五年

西村　玲『近世仏教思想の独創』トランスビュー　二〇〇八年
同　　『近世仏教論』宝蔵館　二〇一八年
野川博之『明末仏教の江戸仏教に対する影響』山喜房　二〇一六年
塚本　学『生類をめぐる政治――元禄のフォークロア』講談社学術文庫　二〇一三年（Ｋｉｎｄｌｅ版）
黄檗文化研究所『高泉全集』編纂委員会『高泉全集』黄檗文華殿　二〇一四年
彦根市教育委員会『仙琳寺の歴史と美術』田中印刷所　一九九七年
彦根城博物館『元禄の大老　井伊直興』ニホン美術印刷会社　二〇〇六年
相国寺史料編纂室編『相国寺史料』資文閣出版　一九八八年
滋賀県教育委員会『重要文化財・県指定有形文化財長寿院伽藍5棟修理工事報告書』真陽社
永源寺町史編さん委員会『永源寺町史　永源寺編』きょうせい　二〇〇二年
清涼山　霊源寺護持会『清涼山　清源寺図録』有限会社栄康／株式会社東京ビジュアル　一九九一年
京都府立丹後郷土資料館『特別展　禅刹　――丹波・丹後――』三景印刷有限会社　一九八八年
永源寺開山語録研究会『訓注永源寂室和尚語録』禅文化研究所　二〇一八年
永源寺『瑞石山年譜』（出版社　出版年不明）
滋賀県教育委員会『永源寺関係寺院古文書等調査報告書』森田印刷　一九九八年
『井伊年譜　巻九、一〇』（国立国会図書館デジタルアーカイブを参照）
知明浄因『丹州大梅開山一絲和尚行状』（京都大学貴重資料デジタルアーカイブを参照）

『四天王別伝』訳注記

林　鳴宇

◎凡　例◎

一、本稿は、『重編諸天伝』の「北方天王伝」、「東方天王伝」、「南方天王伝」、「西方天王伝」四文の訳注研究である。便宜上、前出「四天王総伝」に対し、表題を「四天王別伝」とした。

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』二巻（中野是誰、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、増広や修訂する場合は〈　〉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

経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』を開講した平成一八～一九年の「仏教特講Ⅲ」の講義（駒澤大学）の中で示した問題意識や感想などによる。さらに智顗『金光明経文句』、知礼『金光明経文句記』、従義『金光明経文句新記』、宗暁『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、「息総別位次之諍」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、「四天王総伝」の訳注研究は、『花園大学国際禅学研究所論叢』一五号に、それぞれ掲載された。

◎訳注記◎

北方天王伝

梵語「毘沙門」、此翻「多聞」、福徳之名、聞四方故。

『陀羅尼集』云、「父名羅婆陀、又云婆難陀。母名密闍盧、又云蘇富」。

四明云、「西土以北方為上」。由彼居多面東。以北為左。故『光明』中、首以毘沙門天王為列也。

其所居乃須弥山半之第四層之北也。『智論』云、「北方天王護北鬱單越、亦兼餘洲」。

四埵之中乃水精埵。『倶舎論』云、「黄金埵」。『増一阿含』云、「金銀城中間、毘沙門天王、将諸閲叉衆」。

『孔雀経』云、「北方有大天王、名曰多聞、是薬叉主。以無量百千薬叉而為眷属、守護北方。彼有子孫兄弟

将軍大臣雑使」。

『阿毘曇』云、「頻婆羅王死、為北方天王長子、名曰祇那利沙」。護持仏法、安慰衆生。

北方天王の伝記

梵語由来の「毘沙門」という呼び名は、中国では、〈毘沙門天王が〉福徳の持ち主であり、その名声が四方の人々に知られていることから、「多聞」と訳出された。

『陀羅尼集』に、「〈毘沙門天王の〉父の名は羅婆陀、また婆難陀とも言われている。その母の名は密閣盧、蘇富とよばれる場合もある」と記す。

知礼〈の『金光明経文句記』〉が、「インドでは北方を〈四方の〉上位とする」と述べるのも、インドの住まいは東向きが多く、人々は北方を左側と見ていたことによる。このため『金光明経』は、毘沙門天王を〈四天王の〉首班と位置づけた。

〈毘沙門天王の〉起居する宮殿は、須弥山中腹の第四階の北側にある。『大智度論』では、「北方毘沙門天王は北鬱單越洲を護衛し、その管轄はほかの三洲にも及ぶ」という。

〈毘沙門天王の起居する宮殿は、須弥山の〉四埵の一つ、「水精埵」である。『倶舎論』に「黄金埵」と記したのは、『増一阿含経』に、「黄金城と白銀城の間に毘沙門天王が住み、もろもろの薬叉衆を率いている」と言われていたからである。

『孔雀経』に、「北方には大天王がいる。その名は『多聞』と言い、薬叉衆を指揮する。無量無数の薬叉衆は彼に追随し、北方を鎮護する。薬叉衆の中には彼の子孫や兄弟、将軍や大臣のほか、様々な随伴者、従者

がいる」という。

『阿毘曇毘婆沙論』に、「頻〈娑〉羅王が転生して、北方天王の長男になり、その名は祇那利沙である」という。〈頻娑羅王は〉よく仏法を護持し、衆生の心を慰める。

◎福徳之名…＝澄観『華厳経疏』巻五、「云毘沙門者、此云多聞、以福徳之名聞四方故」とある。知礼『金光明経文句記』巻五上、「毘沙門此云多聞、福徳之名聞四方故」とある。智円『金光明経文句索隠記』、「福徳之名聞四方故、亦翻普聞」（『翻譯名義集』巻二「八部篇」の引用より）と、『請観音経疏闡義鈔』巻第四、「北方毘沙門此云普聞。或云多聞」と言い、「毘沙門」に「普聞」の訳もあったと示した。因みに天台智顗の『法華文句』巻二下には「北毘沙門、此云種種聞、亦云多聞。居水精山、領二鬼羅刹夜叉」とあり、「種種聞」という訳も見られる。

◎『陀羅尼集』云…＝「羅婆陀」と「密閣盧」の語は、『陀羅尼雑集』をはじめ、ほかの諸経疏にも未見。『陀羅尼雑集』巻第七『四天王所説大神咒』、「毘沙門父字婆難陀、母字蘇富」とある。しかし、行霆がしばしば参照していた『義楚六帖』巻一三「威霊神衆部」「天王」の「四王父母」の項には、「『陀羅尼集』云、北方天王、父名羅婆難陀、母字蘇富。東方天王、父名難陀、母名蜜閣盧」と記したため、行霆の誤植は、この内容を参照したと思われる。

◎四明云…＝知礼『金光明経文句記』巻五上、「北方天王者、西土以北方為上也」とある。南本『涅槃経』

巻五、「譬如北方、諸方中上」とある。

◎由彼居多面東…＝梁・宝亮等集『大般涅槃経集解』巻第十二、「僧亮曰、天竺以東為首、以西為後。以北為左、以南為右」とある。宗暁『金光明経照解』「八箋釋事相」の「毗沙門天王」項に、「四明記云、西土以北為上方。由彼所居多面東、以北為左。是故此品先列北天」と記すも、行霆の『諸天伝』を参照した結果と見られる。

◎其所居…＝『起世因本経』巻一「閻浮洲品第一」、「諸比丘、須弥山半四万二千由旬中、有四大天王宮殿」とある。『倶舎論』巻一一「分別世品第三之四」、「第四層級、四大天王及諸眷属共所居止」とある。『大楼炭経』巻三「四天王品第八」、「須弥山王北去四万里、有天王名毘沙門。有三城郭、広長各二十四万里」とある。唐・法崇『仏頂尊勝陀羅尼経教跡義記』巻上、「第四層上有四天王宮。倶舎論云、東面有提頭賴吒天王宮、南面有毘楼勒叉天王宮、西面有毘楼博叉天王宮、北面有毘沙門天王宮」とある。

◎『智論』云…＝『大智度論』にこの文なし。『法苑珠林』巻二「会名部」、「北方天王名毘沙門、此云多聞主。領夜叉及羅刹、将護鬱單越人」とある。巻三「眷属部」に、「又智度論云、一切山河樹木土地城郭、一切鬼神皆属四天王管」とある。

唐・法崇『仏頂尊勝陀羅尼経教跡義記』巻下、「北方毘沙門者、城壁身量寿命日月歳数並同。亦管領二部鬼神、擁護北鬱單、不令鬼神侵害衆生。言二部者、一夜叉、二羅刹」とある。唐・栖復『法華経玄賛要集』

巻第十、「梵云毗沙門天王、此云多聞。嘉祥云、常與仏守護道場、以多聞法故。故曰多門。居水精山。領夜叉羅刹等鬼。護北倶盧州。不令侵損也。」

また、『金光明経』巻二「四天王品」、「世尊、我等四王、各各自有五百鬼神、常当随逐是説法者而為守護」とあり、巻三「鬼神品」、「護世四王、無量鬼神、及諸力士、昼夜精進、擁護四方、令無災禍、永離諸苦」とある。行霆がここで、毘沙門天は北鬱單越洲のみならず、その管轄はほかの三洲にも及ぶと指摘した点は、『金光明経』の経意に踏襲したと思われる。

◎水精埵＝『金光明経文句』巻五、「東黄金埵、王名提頭賴吒（中略）北水精埵、王名毘沙門」とあり、『法華文句』巻二下、「東提頭賴吒、此云持国、亦言安民。居黄金山領二鬼（中略）北毘沙門、此云種種聞、亦云多聞。居水精山領二鬼」とある。

◎黄金埵＝『倶舎論』にこの説なし。ただ『増一阿含経』巻三四、「然須弥山、四種宝所造。金、銀、水精、琉璃（中略）水精城中、有歓悦天在彼居止（中略）金、銀城中間、毘沙門天王在彼居住、将諸閲叉、不可称計」とあるため、行霆はこの内容に従い、異説を記したと思われる。

◎『孔雀経』云＝『仏説大孔雀呪王経』巻上、「北方有大天王、名曰薜室羅末拏、是薬叉主。以無量百千薬叉而為眷属、守護北方。彼有子孫兄弟軍将大臣雑使」とある。「多聞」という名号は、『仏説大孔雀呪王経』巻上にある次の偈文に見える。

東方持国天、南方号増長。
西方名広目、北方多聞天。
此四天大王、護世有名称。
四方常擁衛、大軍具威徳。
外怨悉降伏、不被他所欺。
神力有光明、常無諸恐怖。
天與阿蘇羅、有時共闘戦。
此等亦相助、令天勝安穏。
如是諸天衆、亦以此咒王。
護我并眷属、無病寿百歳。

◎『阿毘曇』云＝『阿毘曇毘婆沙論』巻三六、「時頻婆娑羅王聞已、身壊命絶、生四天王天。作毘沙門天王太子、名闍那梨沙」とある。

◎護持仏法、安慰衆生＝『阿毘曇毘婆沙論』にこの文なし。これは『義楚六帖』巻一三「天王」部の「生為王子」条を依用したものである。『義楚六帖』巻一三、「阿毘曇五十三云、頻婆羅王死、生作北方天王為子、名曰祇那利沙。護持仏法、安慰衆生」とある。

また、不空訳『毘沙門天王経』に太子赦儞娑（闍那梨沙のこと）の衆生を助ける逸話も見える。

行者念誦、常無間断。乃至毘沙門天王子赦儞娑、現童子形、告持誦者言、「汝有何事、請召我父」。持誦者言、「我為供養三宝、受與我財宝」。

童子赦儞娑於須臾頃、還至毘沙門天王所。告父王言、「持誦者求諸財宝、為供養故、利益有情」。毘沙門天王告童子赦儞娑言、「汝日日與金錢一百、乃至寿終」。其童子赦儞娑、日日送金錢一百、與持誦者安於頭辺。

其金錢異種香氣、先願所得之者、除自受用外、應行捨施、不應貯積、而懷慳吝。常於一切有情、起大慈心、勿生嗔恚。以殊勝香花飲食燈明、於寂靜處、如法供養仏法僧宝、兼復思惟而無間断。為毘沙門天王并諸眷属念恩徳故、常應誦「吉祥讃」、令彼天王獲諸吉慶。願毘沙門天王男女眷属、内外親姻輔弼、乃至使者及諸営従、国界有情、仏所称讃、十種福利、悉皆獲得。

※　※　※

『陀羅尼集』令作「北方天王像法」、「其身量一肘、著種種天衣。厳飾極令精妙、與身相称。左手伸臂執矟拄地、右手屈肘擎於仏塔」。矟音「朔」、矛属、長一丈八尺。

唐立像儀、令身被金甲而足踏女人之肩、下作雲以擁之、或云乃其母也。其手中執捉與前亦同。於其左右羅列八部、風水雷電諸鬼囲繞。其子祇那利沙并九十一子前後随従。

由唐天宝中、西番大石康居三国、兵囲西涼府。詔不空三蔵誦仁王密語、玄宗乃見神人五百員在乎殿庭。帝問不空、不空曰、「毘沙門天王子、領兵救安西。請急設食発遣」。四月二十日果奏、「二月十二日城東北三十里雲霧間、見神兵長偉、鼓角喧鳴、山地崩震、番部驚潰。彼営塁中有鼠金色、咬弓弩弦皆絶。北門楼有光明

天王怒視、番師大奔」。帝覧表、敕諸道城楼置天王像。此其始也。

『大論』中、北方領二部。一名「夜叉」、此云「軽健」。二名「羅刹」、此云「可畏」。若餘経中開合総別或異、皆属所統故也。

『陀羅尼集』には「北方天王像法」という仏像営造の軌範があり、「像の身長は仏の肘一本の長さであり、種々の天衣を着せて、厳かな飾りを付け、像全体の雰囲に相応しいものにしなければならない。像の左手は臂を前に伸ばし、矟（ほこ）を握り地面に突き、右手は肘を曲げ、仏塔を手のひらに載せる」と記す。矟の音は「朔」、兵器の矛に分類され、〈像が持つものとは異なり、本物の矟の〉長さは一丈八尺になる。

唐の時代では、毘沙門天を営造する際に、金色の鎧を着せ、足は女性の肩を踏み、その周りを祥雲が囲むようにしていた。足元の女性は毘沙門の母であるという説もある。その両手の持ち物は『陀羅尼集』に記したものと変わらない。さらに、その左右には天竜八部衆が軍陣を張り、風、雨、雷、電を司る諸々の鬼神がそこに結集し、長男の祇那利沙をはじめ、九十一人の子息が付き従っている。

唐代に毘沙門天像が盛んに営造された理由は、以下の出来事による。唐の天宝年間に、西域の大石、康居などの三つの国は、出兵して西涼府（今の甘粛省あたり）を攻めようとした。玄宗皇帝は、不空三蔵を王宮に招き、『仁王経』の陀羅尼を誦持するように命じた。その際に、玄宗皇帝は五百人の天神が大殿に降臨し結集するのを見た。帝が不空三蔵に確認すると、不空三蔵は、「これは毘沙門天王の子息が、神将を率いて安西の戦災を助けに行こうとするものである。可能であれば速やかに齋食を供養し行かせよう」と答えた。四月二十日に戦況報告が上奏された。「二月十二日に城の東北より三十里ほどの雲と霧が多く出たところに、

たくましき姿の神将たちが現れ、鼓角の号令に従い、山地を崩壊する勢いであった。敵軍は大いに恐れ敗退を始めた。敵陣に金色のネズミが現れ、すべての弓弩の弦を噛み壊した。〈西涼府〉北門の望楼には光輝く毘沙門天王が現れ、睨み付けるだけで西域諸国の軍陣は乱れ、慌ててその場から逃げ出した」と。玄宗皇帝は、この上奏を読み、これから天下諸道の城門の上の望楼に毘沙門天王の像を祀るように詔した。これが城門の望楼に毘沙門天像を祀る起因である。

『大智度論』の中には次の指摘が見られる。北方毘沙門天王の配下には二種類いる。その一つは「夜叉」と言い、中国では「軽健」と訳され、もう一つは「羅刹」と言い、中国では「可畏」と訳す。この二種の配下について、たとえ様々の経典において呼び方が異なっていても、すべて毘沙門天王の配下に属する。

◎北方天王像法＝『陀羅尼集経』巻一一「四天王像法」、「提頭賴吒天王像法、其像身長量一肘作、身著種種天衣、厳飾極令精妙、與身相称（中略）毘沙門天王像法、其像大小衣服准前、左手同前、執槊拄地、右手屈肘擎於仏塔」とある。

◎身量一肘＝「一肘」は仏教の計量単位で、釈尊の肘の長さから由来するものである。『倶舎論』巻一二、「二十四指肘、四肘為弓量、五百倶盧舎、此八踰繕那」と記し、仏指の長さの二十四倍は一肘の量であり、四肘の長さは一弓の量である。五百弓の長さは一倶盧舎であり、八倶盧舎の長さは一踰繕那になる。また「肘」の長さは時代の変化と共に変わり、行霆が活躍した宋代には、『翻訳名義集』巻三「数量篇」によれば、「一肘、人一尺八寸、仏三尺六寸」と決めていた。

◎矟＝漢・劉熙『釈名』巻七、「矛長丈八尺、曰矟」とある。

◎唐立像儀＝前掲『陀羅尼集経』巻一一「四天王像法」によれば、唐代は盛んに四天王の営造を興していたことが分かる。道宣の『関中創立戒壇図経』「戒壇形重相状第三」、「所謂四天王也、常護仏法及以衆生。豈唯壇塔、而在情外。故須造立儀像、依方隅而列之」とある。また唐代における毘沙門天の周りの随従者の様子について、唐・般若斫羯囉訳『摩訶吠室囉末那野提婆喝囉闍陀羅尼儀軌』「画像品第一」、「畫天王。身著七宝金剛荘厳鉀冑、其左手執三叉戟、右手托腰、其脚下踏三夜叉鬼。中央名地天、亦名歓喜天、左辺名尼藍婆、右辺名毘藍婆。其天王面作可畏、猛形怒眼満開。其右辺画五太子及兩部夜叉羅刹眷属、左辺画五行道天女及妻等眷属」とある。

◎身被金甲＝不空訳『金剛頂瑜伽護摩儀軌』、「北方毘沙門天、坐二鬼上。身著甲冑、左手掌捧塔、右手執宝棒、身金色」とある。

◎足踏女人之肩＝金剛智訳『吽迦陀野儀軌』巻上、「先中主毘沙門天身、著七宝金剛荘厳鉀冑。其左手捧塔、右執三叉戟。其脚下踏三夜叉鬼、中主名地天、又名歓喜天。左右名使女、左名尼藍婆女天、右名毘藍婆神王」とある。毘沙門天の足に踏まれたのは女性の姿を持つ歓喜天、尼藍婆天、毘藍婆天の三人の夜叉であろう。

◎或云乃其母也＝毘沙門天の足に踏んでいた夜叉鬼の歓喜天が毘沙門天の母である説は、出典未詳。ただし、『義楚六帖』巻一三「天王」部の「四王父母」条に「鬼子母神」の内容が書かれたため、行霆は『義楚六帖』のこの説を取り入れたではないかと思われる。夜叉鬼の歓喜天は、歓喜母、鬼子母神とも呼ばれている。行霆も『重編諸天伝』巻下「鬼子母神伝」に義浄三蔵の『南海寄帰伝』の「西方諸寺畫天母抱一兒於膝、乃四天王之衆。有疾病無兒膝者、饗食薦之、咸皆遂願」を引用し、鬼子母神は四天王の配下であることと示している。

◎九十一子＝元魏・釈曇曜訳『吉義神咒経』巻二、「護世四王典領四方（中略）毘沙門王領夜叉衆、九十一子同名曰帝、眷属輔相應護斯咒」とある。

◎唐天宝中＝『宋高僧伝』巻一「不空伝」、「又天宝中、西蕃大石康三国帥兵囲西涼府。詔空入。帝御于道場、空秉香爐、誦仁王密語二七遍。帝見神兵可五百員在于殿庭、驚問空。空曰、毘沙門天王子領兵救安西、請急設食發遣。四月二十日果奏云、二月十一日城東北三十許里、雲霧間見神兵長偉、鼓角諠鳴、山地崩震、蕃部驚潰。彼営壘中有鼠金色、咋弓弩弦皆絶。城北門楼有光明天王、怒視蕃帥大奔。帝覧奏謝空。因敕諸道城楼置天王像、此其始也」とある。行霆は『宋高僧伝』の内容を参照したと見られる。

また宋・賛寧『大宋僧史略』巻下「城闍天王」条にさらに増広した内容が記している。

「　城闍天王

凡城門置天王者、為護世也。唐天宝元年壬子歳、西蕃大石康居五国來寇安西。其年二月十一日、奏請兵解

援。玄宗詔發師、計一万餘里、累月方到。時近臣言、且可詔問不空三蔵。帝依奏詔入内、持念請天王為救。帝秉香鑪、不空誦仁王護国経陀羅尼二七遍。帝忽見神人可五百員、帯甲荷戈在殿前。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。経二日、大石康居等五国、当時奔潰。諸帳幕間有金毛鼠、齧斷弓弩弦及器仗、悉不堪用。斯須城楼上有光明天王現形、無不見者。謹図天王様、随表進呈。帝因敕諸道節度、所在州府於城西北隅、各置天王形像部従供養。至於佛寺、亦敕別院安置。迄今朔日州府上香華食饌動歌舞、謂之楽天王也。所号毘沙門者、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」。

この話は、不空訳『毘沙門儀軌』に最も詳しく記している。その他、宋・法雲『翻訳名義集』巻二「鞞沙門」、宋・非濁『三宝感応要略録』巻中「第五十八唐玄宗皇帝誦仁王咒感応」、宋・道誠『釈氏要覧』巻下「城門上天王」にも類似する記載が見える。本論文の「記」の「『毘沙門儀軌』奥書の記述」を参照。

南宋・呉曾の筆記小説集『能改斎漫録』巻二「天王現形」条には、仏書による引用が見られる。毘沙門天信仰の先行研究として、宮崎市定「毘沙門天信仰の東漸について」（『中国文明論集』岩波書店、一九九五）が参考になる。

◎西涼府＝今の甘粛省あたりである。西涼府は宋代の呼び方。唐代では「涼州」と言い、当時の西域諸国と闘う最前線でもある。

◎『大論』中…＝『大論』にこの説なし。智儼『華厳経捜玄分齊通智方軌』巻一上、「大論云（中略）北方天名毘沙門、此云多聞、領二部鬼神。一夜叉、二羅刹」とある。行霆はこの説を依用したと見られる。また訳語について、澄観や知礼の説を参照したと見られる。澄観『華厳経疏』巻五、「初一是北方天王、即毘沙門是也。若従能領是天衆攝、今従所領為名。四王各領二部、従一立称。夜叉此云輕捷、飛空速疾故、亦云苦活。此天又領一部、名羅刹、此云可畏」とある。知礼『金光明経文句記』巻五上、「夜叉此云軽健、飛空健疾故。羅刹此云可畏、亦名暴悪」とある。

※　※　※

又唐懿宗咸通三年、西川及四州現僧相天王、皆有記録。

『賢愚経』云、「有優婆夷誦経、毘沙門天王従空而過。乃曰、姉妹、我與汝宝物。可請舎利弗斎、当得勝福」。洎其餘感通、難以盡紀。然多聞天王、〈帥〉鬼神而統八部、護世界而保国民。可謂顕矣。而国朝因唐制、凡立城寨、必先立像、事固宜然。至乎金鼠絶番部之弦、與宝増女人之福。凡所祈響、応猶形聲、豈特西涼川蜀者乎。

その他、唐懿宗の咸通三年（八六二）に、四川の各地に僧侶の姿の毘沙門天王が現れ、それについて、さまざまな記録が残されていた。

『賢愚経』には「ある優婆夷が経文を読誦している。毘沙門天王はその上に通り過ぎたところで、優婆夷に声を掛け、『姉妹よ、私はあなたに宝物を与えたい、これから舎利弗に供養すれば、素晴らしい福徳を得

ることができる』」と言う。

それ以外にも様々な霊験談があり、すべてここに転載することはできない。北方を司る多聞天王（毘沙門天王）は、鬼神を率いて天竜八部を統率し、娑婆世界を護衛してその国民を守り、その功績が明らかなものである。わが宋朝は唐の制度に従い、城塞関所を作る時、必ず先に毘沙門天を建立する。これもまた当たり前のことと言えよう。さらに金色のネズミが敵軍の弓の弦を噛み壊し、宝物を与えて女性檀信の福徳を増すなどの事例から、衆生が誠に祷れば、〈毘沙門天王は〉形また音声によって必ず要望に応え、西域や蜀地だけの出来事とは限らないのである。

◎咸通三年…＝『宋高僧伝』巻二七「智広伝」、「先是咸通中、南蛮王及坦綽来囲、成都府幾陥。時天王現沙門形、高五丈許、眼射流光、蛮兵即退。故蜀人於城北宝暦寺立五丈僧相」とある。唐・黄滔「霊山塑北方毘沙門天王碑」に、「咸通季、蠻之侵蜀、蜀人亟祈。褐衣倏以乗空、目光耀以照地、蛇将奔穴、亀竟全城。如是則護南贍部洲、豈虚言哉」とある。

◎西川及四州＝宋代初期では、「西川」が「成都府」を指す。「四州」について、咸平四年以降に、蜀地全体を「成都益州路、広元利州路、奉節夔州路、三台梓州路」の四に分けたため、「益州、利州、夔州、梓州」の四を指す。

◎『賢愚経』云…＝『賢愚経』原文では、宝ものを与えるではなく、「舎利弗に供養するように」という忠

告を与えただけである。『賢愚経』巻四、「爾時世尊、以法句経與優波斯那、令諷奉行。得已作礼、遶仏三匝而去。還本聚落、思惟憶念佛所與経。是時中夜、於高屋上、思仏功徳、読誦法句。時毘沙門天王、欲至南方毘楼勒叉所。将千夜叉、従優波斯那上過。聞誦経聲、尋皆住空、聽其所誦。讃言、『善哉、善哉。姐妹善説法要、今我若以天宝相遺、非爾所宜。我今以一善言相贈、謂尊者舎利弗、大目犍連。従舎衛來、当止此林。汝明往請、於舎供養。彼咒願時、并称我名』。優波斯那、聞此語已。仰視空中、不見其形。如盲眼人、於夜黒闇、都無所見。即問言曰、『汝為是誰、不見其形、而但有聲』。空中答言、『我是鬼王毘沙門天也、為聽法故、於此住耳』」とある。

◎帥鬼神＝「帥」、底本では「師」に作る。前後の文意に従い、「帥」に改める。

※　※　※

讃曰、

北方天王号多聞、護世元首鬼神尊。
須弥四層金埵住、夜叉羅刹統其倫。
祇那利沙為的嗣、無量兄弟及兒孫。
設像儀令長一肘、天衣種種称其身。
左手持矟令拄地、右擎仏塔敬能仁。
曽向李唐垂化迹、西涼脱難現威神。

金鼠噛弓弦尽絶、山崩地吼震風霆。
城頭怒目番戎懼、群兵潰散靜煙塵。
詔下国民皆立像、至今城寨尚依遵。
或現僧形護西蜀、或復乗空教女人。
儻能恪志崇霊化、定応降鑑賜殊勲。

讃嘆していわく、
北方の天王、多聞と号し、
護世の元首、鬼神尊ぶ。
須弥の四層、金埵に住み、
夜叉、羅刹、其の倫(たぐい)を統す。
祇那利沙を的嗣(あとつぎ)と為し、
無量の兄弟及び兒孫あり。
像儀を設けて、長(た)けは一肘ならしめ、
天衣種種、其の身に称(かな)う。
左手は矟を持て地を拄(ささ)えしめ、
右は仏塔を擎(ささ)げて能仁を敬す。
曽て李唐に向いて化迹を垂れ、

西涼、難を脱れて威神を現す。
金鼠、弓を嚙んで弦尽く絶れ、
山崩れ地吼えて、風霆震う。
城頭、目を怒らして番戎懼れ、
群兵、潰散して、煙塵静まる。
詔下りて、国民皆な像を立つ、
今に至して城寨尚お依遵す。
或いは僧形を現して西蜀を護り、
或いは復た空に乗じて女人に教ふ。
儻し能く志を恪めて霊化を崇めば、
定めて応に鑑を降して殊勲を賜うべし。

※　※　※

東方天王伝

梵語「提頭賴吒」、此云「持国」。即護持国土也。
『陀羅尼集』云、「父名難陀、母名蜜閣盧」。
其所居也、即須弥山半第四層之東埵也。『智論』云、「東方天王護東弗喩逮、亦兼餘洲」。
住黄金埵、『倶舎』云、「住白金埵」。又云、「諸琉璃城中間、提頭賴吒天王将諸乾沓和衆」。

『智論』明此天王領二部。一名「乾闥婆」、此翻「尋香行」、即天帝釈楽神也。二名「富單那」、此翻「臭鬼」、或云「主熱病鬼」。

『孔雀経』云、「東方有大天王名曰持国、是彦達縛主。以無量百千彦達縛而為眷属、守護東方。彼有子孫兄弟軍将大臣雑使」。

『陀羅尼集』云、「此左手伸臂垂下把刀。右手屈臂向前仰手、掌中著宝珠、珠上出光」。

東方天王の伝記

梵語由来の「提頭賴吒」という呼び名は、中国では、「持国」と訳出され、〈東方天王が〉国土を護持するためである。

『陀羅尼集』に、「〈東方天王の〉父の名は難陀、母の名は蜜閣盧である」と記す。

〈東方天王の〉起居する宮殿は、須弥山中腹の第四階の東側にある。『大智度論』では、「東方天王は東弗喩逮洲を護衛し、その管轄はほかの三洲にも及ぶ」という。

〈須弥山四埵の中の〉「黄金埵」に住み、『倶舎論』には「白金埵に住む」と言い、また「各所の瑠璃城の間に提頭賴吒天王が住み、もろもろの乾沓和衆を率いている」とも言う。

『大智度論』は次のように指摘する。東方天王の配下には二種類いる。その一つは「乾闥婆」と言い、中国では「尋香行」と訳され、帝釈天の音楽神でもある。もう一つは「富單那」と言い、中国では「臭鬼」と訳され、「主熱病鬼」（熱病を司る鬼）とも言われている。

『孔雀経』に、「東方には大天王がいる。その名は『持国』と言い、彦達縛衆を指揮する。無量無数の彦達

縛衆は彼に追随し、東方を鎮護する。彦達縛衆の中には彼の子孫や兄弟、将軍や大臣のほか、様々な随伴者、従者がいる」という。

『陀羅尼集』には「東方天王像の左手は臂を前に伸ばし、やや垂れ下がった形で刀を握る。右手は臂を曲がり、宝珠を手のひらに載せ、その光は輝いている」と記す。

◎此云「持国」…＝澄観『華厳経疏』巻五、「提頭賴吒即東方天王、此云持国、謂護持国土、安衆生故」とある。智顗『金光明経文句』巻五、「東黄金埵、王名提頭賴吒、此翻持国」とある。知礼『金光明経文句記』巻五上、「持国者、護持国土故」とある。智円『請観音経疏闡義鈔』巻四、「提頭賴吒者、此翻持国。謂護持国土安衆生故。即東方天王也。等取者等所領二部鬼神、即乾闥婆及毘舎闍」とある。

◎『陀羅尼集』云…＝『陀羅尼雑集』巻第七『四天王所説大神咒』、「提頭賴吒、父字難陀、母字蜜耆盧」とある。『義楚六帖』巻一三「威霊神衆部」「天王」の「四王父母」の項には、「『陀羅尼集』云、北方天王、父名羅婆難陀、母字蘇富。東方天王、父名難陀、母名蜜闍盧」とある。行霆は『義楚六帖』を参照したと見られる。

◎其所居…＝『起世因本経』巻一「閻浮洲品第一」、「諸比丘、須弥山半四万二千由旬中、有四大天王宮殿」とある。『倶舎論』巻一一「分別世品第三之四」、「第四層級、四大天王及諸眷属共所居止」とある。『大楼炭経』巻三「四天王品第八」、「須弥山王東、去須弥山四万里、有提頭賴天王城郭」とある。唐・法崇『仏頂尊

勝陀羅尼経教跡義記』巻上、「第四層上有四天王宮。倶舎論云、東面有提頭賴吒天王宮、南面有毘楼勒叉天王宮、西面有毘楼博叉天王宮、北面有毘沙門天王宮」とある。

◎『智論』云…＝『大智度論』にこの文なし。『法苑珠林』巻二「会名部」、「東方天王名多羅吒、此云治国主。領乾闥婆及毘舎闍神将、護弗婆提人不令侵害」とある。唐・法崇『仏頂尊勝陀羅尼経教跡義記』巻下、「其提頭賴吒天王管二部鬼神。東弗婆提不令鬼神損害。言二部者、一乾闥婆、二毘舎闍」とある。唐・栖復『法華経玄賛要集』巻第十、「東方提頭賴吒、此云持国、居白銀山、管乾闥婆毗舎闍等鬼神、護東弗婆提、不令侵損」とある。行霆がここで、東方天王は東洲のみならず、その管轄はほかの三洲にも及ぶと指摘した点は、前出「北方天王」の内容と同様、『金光明経』の経意に踏襲したものである。

◎黄金埵＝『金光明経文句』巻五、「東黄金埵、王名提頭賴吒」とあり、『法華文句』巻二下、「東提頭賴吒、此云持国、亦言安民。居黄金山領二鬼」とある。

◎白金埵＝『倶舎論』にこの説なし。『翻訳名義集』巻三「七宝第三十五」、「爾雅云、白金謂之銀」という釈があるため、行霆がここで取り上げた「白金埵」の異説は、恐らく唐・栖復『法華経玄賛要集』巻第十に示した「東方提頭賴吒、此云持国、居白銀山」の内容を意識したものであると見られる。

◎諸琉璃城中間…＝この異説は『増一阿含経』に従う。巻三四「然須弥山、四種宝所造。金、銀、水精、琉

璃…琉璃城、銀城中間、有提頭賴吒天王在彼居止」とある。巻九「提頭賴吒天王将乾沓和等、従東方来、侍従世尊」とある。

◎『智論』明此…＝『大智度論』にこの文なし。『法華文句』巻二下、「東提頭賴吒、此云持国、亦言安民。居黄金山領二鬼…北毘沙門、此云種種聞、亦云多聞。居水精山領二鬼揵闥婆、富單那」とある。『金光明経文句』巻五では、「東黄金埵王名提頭賴吒。此翻持国。領乾闥婆、富單那」とし、「揵闥婆」を「乾闥婆」に書き換えた。知礼『金光明経文句記』巻五上、「乾闥婆此云尋香行、天帝俗楽神也。富單那此云臭餓、鬼中勝者。或云主熱病鬼也」とある。『翻訳名義集』巻二「八部篇第十四」、「乾闥婆、或犍陀羅。『淨名疏』此云香陰、此亦陵空之神。不噉酒肉、唯香資陰。是天主幢倒楽神、在須弥南金剛窟住。什曰天楽神也。處地十宝山中。天欲作楽時、此神身有異相出、然後上天。新云尋香行」とあり、「鬼神篇第二十一」に、「富單那、此云臭餓鬼、主熱病鬼也」とある。

◎乾闥婆＝前出「乾沓和」はその異名である。「揵闥婆」、「健達縛」などとも言う。良賁『仁王経疏』巻上二「健達縛者、此云尋香。諸天楽神。地居山穴、諸天須楽、身有相現、即往昇天。言乾闥婆、訛也」と、基『法華玄賛』巻二、「梵云健闥縛此云尋香行、即作楽神。乾闥婆、訛也。西域由此呼散楽為健闥縛、専尋香氣作楽乞求故」とし、「乾闥婆」という訳を否定した。

智顗『法華文句』巻二下、「乾闥婆此云嗅香、以香為食。亦云香陰。其身出香、此是天帝俗楽之神也。楽者、幢倒伎也。楽音者、鼓節弦管也。美者、幢倒中勝品者。美音者、弦管中勝者也」とある。法雲『法華義

記』巻一、「有四緊那羅王、此下是第三列鬼神衆、皆是帝釈作楽神。初有四神名為法楽、後有四神名為俗楽也（中略）有四乾闥婆王、此下四神是帝釈俗楽神」とし、「緊那羅」を法楽神、「乾闥婆」を俗楽神とした。

◎『孔雀経』云…＝『仏説大孔雀呪王経』巻上、「於此東方有大天王、名曰持国、是健達婆主。以無量百千健達婆而為眷属、守護東方。彼有子孫兄弟軍将大臣雑使」とある。

◎『陀羅尼集』云…＝『陀羅尼集経』巻一一「四天王像法」、「提頭賴吒天王像法、其像身長量一肘作、身著種種天衣、厳飾極令精妙、與身相称。左手申臂垂下把刀、右手屈臂、向前仰手。掌中著宝、宝上出光」とある。

※　※　※

賞善罰悪、彰此神用。持世護国、四王同功。而此特名「持国」、則持世得非如『経』所謂、「如諸国王所有土境、是持経者、若至其国。是王応当往是人所、聴受如是微妙経典。聞已歓喜、復当護念、恭敬是人。我等四王復当勤心擁護是王及国人民、為除衰患、令得安穏」。則覧総成別、以立其名。良由護法以護国者乎。

善悪に対して賞罰をはっきりさせ、自分に与えられた役割をしっかり果たし、民に利益をもたらし国土を護ることにおいて、四天王はみな同じ功績を残した。その中でもとりわけ東方天王が「持国」と名付けられたのは以下のとおりである。すなわち、〈東方天王が〉衆生に施した行いは、正しく『金光明経』が説かれ

ていた「もし様々な国王の領地に『金光明経』を流布する者が現れば、そして国の都に至れば、国王は率先にして流布者の所に行き、『金光明経』の妙義を聴受すべきである。〈国王は〉聞き終わり、説法によって得られた喜びが満たされ、ますます流布者を擁護し恭敬供養することになる。これらのことにより我々四天王は、誠心誠意を以て、これらの国の国王および人民を守り、苦難疫病を除き、安寧をもたらす」ことと、一致したからである。これはすでに「四天王総伝」に説かれた内容ではあるが、それぞれ「別伝」にも説かれた理由は、四天王の名称の由来を明らかにしたいからである。思うに、仏法を擁護してからこそ、始めて国土人民の安寧につながるのである。

◎如『経』所謂…＝『金光明経』「四天王品」、「世尊、如諸国王所有土境、是持経者、若至其国。是王応当往是人所、聴受如是微妙経典。聞已歓喜、復当護念、恭敬是人。世尊、我等四王、復当勤心擁護是王及国人民、為除衰患令得安穏」とある。

※　※　※

讃曰、

東方天王号持国、居白金埵護東洲。
琉璃城中立宮殿、無辺欲楽恣嬉遊。
天像巍峨全甲冑、威楞剛毅出常流。
左臂舒下刀在手、右手持珠光燄浮。

統領鬼神数無量、略言二部類応周。
彦達縛乃尋香者、毎随天帝楽神收。
富單那即名臭鬼、時行熱病使人憂。
天王禁禦令調伏、庶令国界得安休。
賞善罰悪難思力、是宜衆彙総帰投。

讃嘆していわく、
東方の天王、持国と号し、
白金埵に居して東洲を護す。
琉璃城の中に宮殿を立て、
無辺の欲楽、恣しいままに嬉遊す。
天像巍峨として甲冑を全うし、
威楞剛毅にして、常流を出づ。
左臂舒下して、刀、手に在り、
右手珠を持て、光燄浮ぶ。
鬼神を統領して数無量なり、
略して二部と言うも、類応に周くなるべし。
彦達縛は乃ち尋香者なり、

毎に天帝に随つて楽神に收む。
富單那は即ち臭鬼と名づけ、
時に熱病を行って人をして憂うしむ。
天王禁禦して調伏せしむ、
庶くは、国界をして安休を得せしめよ。
善を賞し悪を罰するに、思い難き力あり、
是れ宜しきは、衆彙総べて帰投すべし。

◎楽神収＝音楽神として集めて天帝に奉仕する。『義楚六帖』巻二十「雅楽清歌部」「楽」の「乾闥婆王」条に、「此云尋香。倶舎云、居四大王天、即天楽神。天須楽時、身上有異相現、即上天為奏楽」とある。

◎衆彙＝万物衆生のこと。宋・陳松竜「聖人擬天地参諸身」に、「天体在上、日月星辰、万象畢麗。地体在下、山川草木、衆彙畢陳」とある。『宏智禪師広録』巻九「報願慧長老写師像求賛」、「諸祖與之同道、衆彙與之同行」とある。

※　※　※

南方天王伝

梵語「毘留勒叉」、此翻「増長」。令自他威徳増長也、亦令自他善根増長。

『陀羅尼集』云、「父字和脩吉、母名慍憎帝」。
其所居也、即須弥山半第四層南埵。『智論』云、「毘留勒叉天王、護南善部洲、亦兼餘洲」。
住琉璃埵。梵語「吠琉璃」、此云「不遠山宝」。『復古編』云、「字当作流離、不当従玉」。以此宝出須弥山不遠故也。
『増一阿含経』云、「水精城琉璃城中間、毘留勒叉天王、将諸魔鬼」。
『孔雀経』云、「南方有大天王、名曰増長。是矩畔挙主、以無量百千矩畔挙而為眷属、守護南方。彼有子孫兄弟軍将大臣雑使」。
『智論』明此天領二部鬼衆、一名「鳩槃荼」、此云「甕形」、由似冬瓜、是魘魅鬼也。二名「薜荔多」、此云「祖父」。乃餓鬼中之劣者。
『毘沙門天王経』云、「南方有鳩槃荼王、名尾嚕吒迦」。此乃與『孔雀経』擧其一也。
『陀羅尼集』云、「此天王左手亦伸臂垂下把刀、右手持矟、矟根著地」。

南方天王の伝記

梵語由来の「毘留勒叉（びるろくしゃ）」という呼び名は、中国では、「増長」と訳出され、〈南方天王が〉自他の威徳を増え、また自他の善根を増やすことができるからである。

『陀羅尼集』に、「〈南方天王の〉父の名は和脩吉（わしゅうきち）、母の名は慍憎帝（おうてつたい）である」と記す。

〈南方天王の〉起居する宮殿は、須弥山中腹の第四階の南側にある。『大智度論』では、「毘留勒叉天王は南善部洲を護衛し、その管轄はほかの三洲にも及ぶ」という。

〈須弥山四埵の中の〉「琉璃埵」に住み、梵語では〈「琉璃」を〉「吠琉璃」と言い、中国では「不遠山宝」と訳出した。〈北宋・張有の〉『復古編』には、『「琉璃」の二字は『流離』と書くべきであり、玉へんを付ける必要はない」という。〈「不遠山宝」と訳出した理由は〉琉璃が須弥山の近くに出るからである。

『増一阿含経』に、「水精城と琉璃城の間に〈住み〉、毘留勒叉天王が、もろもろの鳩槃荼衆を率いている」という。

『孔雀経』に、「南方には大天王がいる。その名は『増長』と言い、矩畔挐衆を指揮している。無量無数の矩畔挐衆は彼に追随し、南方を鎮護する。矩畔挐衆の中には彼の子孫や兄弟、将軍や大臣のほか、様々な随伴者、従者がいる」という。

『大智度論』には次のように指摘する。南方天王の配下には二種類いる。その一つは「鳩槃荼」と言い、中国では「甕形」と訳され、姿形は冬瓜に似て、「魘魅鬼」とも訳される。もう一つは「薜荔多」と言い、中国では「祖父」と訳され、餓鬼衆の中の賤劣の類に属する。

『毘沙門天王経』に、「南方に鳩槃荼王がいる。その名は尾嚕吒迦である」という。これは『孔雀経』の内容と同様に、配下の「鳩槃荼」のことを指す。

『陀羅尼集』には「南方天王像の左手は〈東方天王像と同じく〉臂を前に伸ばし、やや垂れ下がった形で刀を握る。右手は矟を握り、その矟は地面を突いている」と記す。

◎此翻「増長」…＝澄観『華厳経疏』巻五、「南方天王、即毘楼勒叉。此云増長主、謂能令自他善根増長故」とある。智顗『金光明経文句』巻五、「南琉璃埵、王名毘留勒叉。此翻増長、領鳩槃荼、薜荔多」とあ

る。知礼『金光明経文句記』巻五上、「増長者、令自他善根増長故」とある。智円『請観音経疏闡義鈔』巻四、「毘留勒迦或云毘留勒叉、此云増長。謂能令自他善根増長故。即南方天王也。主領二部、謂弓槃茶及閉黎多」とある。

◎『陀羅尼集』云…＝『陀羅尼雑集』巻第七『四天王所説大神咒』、「毘楼羅叉。父字和修吉、母字溫惒帝」とある。『義楚六帖』巻一三「威霊神衆部」「天王」の「四王父母」の項には、「『陀羅尼集』云（中略）南方天王、父字和修吉、母名溫惒帝」とある。行霆は『義楚六帖』を参照したと見られる。

◎其所居…＝『起世因本経』巻一「閻浮洲品第一」、「諸比丘、須弥山半四万二千由旬中、有四大天王宮殿」とある。『倶舎論』巻一一「分別世品第三之四」、「第四層級、四大天王及諸眷属共所居止」とある。『大楼炭経』巻三「四天王品第八」、「須弥山王南去四万里、有毘楼勒天王城郭名善見」とある。唐・法崇『仏頂尊勝陀羅尼経教跡義記』巻上、「第四層上有四天王宮。倶舎論云、東面有提頭賴吒天王宮、南面有毘楼勒叉天王宮、西面有毘楼博叉天王宮、北面有毘沙門天王宮」とある。

◎『智論』云…＝『大智度論』にこの文なし。『法苑珠林』巻二「会名部」、「南方天王名毘琉璃、此云増長主。領鳩槃茶及薜荔神、将護閻浮提人」とある。唐・法崇『仏頂尊勝陀羅尼経教跡義記』巻下、「須弥山南面有毘楼勒叉天王城。亦以七宝、亦有七重城壁、七重行樹。其城四面亦有七宝池。此天身量長五百尺、寿命同前。修中下品十善、得生彼天。其二部衆者、一鳩槃荼、二薜荔多。其毘楼勒叉管此二衆、於南贍部洲不令

鬼神侵損」とある。唐・栖復『法華経玄賛要集』巻第十、「南方最上第一層、毗楼博叉天王。此云増長、増長善事。居琉璃山、領鳩盤荼及薜荔、護南贍部州不令侵損」とある。行霆がここで、南方天王は南洲のみならず、その管轄はほかの三洲にも及ぶと指摘した点は、前出「北方天王」、「東方天王」の内容と同様、『金光明経』の経意に踏襲したものである。

◎瑠璃埵＝『金光明経文句』巻五、「南琉璃埵、王名毘留勒叉」とあり、『法華文句』巻二下、「南毘留勒叉、此云増長、亦云免離。居琉璃山、領二鬼薜荔多、鳩槃荼」とある。

◎吠琉璃＝『一切経音義』巻一、唐・慧琳『大般若経音義』「吠瑠璃」条に、「梵語宝名也。或云毘瑠璃、或但云瑠璃、皆訛略聲轉也。須弥山南面是此宝也。其宝青色、瑩徹有光。凡物近之、皆同一色。帝釈髻珠云是。此宝天生神物、非是人間錬石造作、焔火所成瑠璃也」とある。『一切経音義』巻一一、唐・慧琳『大宝積経音義』「吠瑠璃」条に、「梵語宝名也。字体無定、或作琉璃。上音留、下音離。天生神宝、青緑色、瑩徹光明、非是人間錬石煙火之中所成瑠璃也」とある。『一切経音義』巻二一、唐・慧苑『花厳経音義』「瑠璃為幹」条に、「瑠璃、梵語具云吠瑠耶、此名不遠山。謂西域有山、去波羅奈城不遠、此宝出彼、故以名之」とある。

◎不遠山宝＝瑠璃の訳名の一つ。「近山宝」、「遠山宝」などの訳も存在する。

『一切経音義』巻二五、唐・慧琳『大般涅槃経音義』「瑠璃」条に、「天竺之名、梵云吠琉璃耶。此云近山宝、謂近迦毘羅城。浄三蔵云綠色宝也」とある。しかし、『一切経音義』巻五十、唐・玄応『攝大乗論音

義』「瑠璃」条に、「吠璃瑠也。亦云毗瑠璃、又言毗頭梨。従山為名、謂遠山宝。遠山即須弥山也、此宝青色、一切宝皆不可壊、亦非煙焔所能鎔鑄、唯鬼神有通力者能破之」とあり、「遠山宝」の訳名も存在したという。宋代天台の智円『阿弥陀経疏』に「琉璃、具云吠琉璃、此云不遠。以西域有山、去波羅奈城不遠、山出此宝、故以名之。字体本作流離、後人従玉」と記し、「不遠」の訳を採用したが、『涅槃経疏三徳指帰』巻巻五には、「琉璃、梵語也。具云吠琉璃、此云遠山宝。然此二字、本不従玉、即用水流別離字耳。従玉者後人所加」と記し、「遠山宝」の訳をも採用した。

このような訳名の混乱について、南宋宗暁は『金光明経照解』巻下「琉璃」条に、「曹川『弥陀疏』云、琉字、書無出正体作琉。『経音義』云、或加吠字、或加毗字、或言毗頭梨。従山為名、乃遠山宝也。遠山即須弥山也。蓋此山南辺是青琉璃宝、一切宝皆不可壊、亦非煙焔所能鎔鑄、唯鬼神有通力者能破壊之。又言金翅鳥卵殻即琉璃。鬼神得之出売與人。孤山『弥陀疏』云、琉璃、此言不遠山、以西域有山去波羅奈国不遠、山出此宝、故以名之。然則二『疏』指山不同、未知孰是」と、同じく天台教団に属するほぼ同時代の智円と仁岳の二人がそれぞれ異なる訳名を用いた問題を提起した。

宗暁は仁岳が「遠山宝」の訳に従ったと指摘したが、実際、仁岳の『首楞厳経集解熏聞記』巻一に、「琉璢、具云吠流離耶。此云不遠。謂西域有山去波羅奈城不遠、山出此宝、因以名焉。後人従玉、別為琉璃」と記し、「不遠」の訳を採用した場合もある。

ちなみに、宋代天台の神智従義は「不遠山宝」の訳を正義と見ていた。『三大部補注』巻六「琉璃頗梨色」条に、「具云吠琉璃、此翻不遠山宝。以去波羅奈国不遠有山、出此宝故也」とある。

◎『復古編』＝北宋の道士張有が『説文解字』に従い、編纂した篆字辞書である。巻六「流離」条、「流離、珠也。流从亢、或从水。力求切、離从隹离、呂支切。別作琉璃、非」とある。

◎『増一阿含経』云…＝『増一阿含経』巻三四、「然須弥山、四種宝所造。金、銀、水精、琉璃…水精城、琉璃城中間、有毘留勒叉天王在彼居止」とある。巻九に「毘留勒王将拘槃荼衆、侍従如来」とある。

◎『孔雀経』云＝『仏説大孔雀呪王経』巻上、「於此南方有大天王、名曰増長、是倶槃荼主。以無量百千倶槃荼而為眷属、守護南方。彼有子孫兄弟軍将大臣雑使」とある。

◎『智論』明此…＝『大智度論』にこの文なし。『法華文句』巻二下、「南毘留勒叉、此云増長、亦云免離。居琉璃山、領二鬼薜荔多、鳩槃荼」とある。『金光明経文句』巻五、「南琉璃埵王名毘留勒叉、此翻増長。領鳩槃荼、薜荔多」とある。

知礼『金光明経文句記』巻第五上、「鳩槃荼、此云甕形、頗似冬瓜、是厭魅鬼也。薜荔多、此云祖父鬼、餓鬼中最劣者」とある。従義『金光明経文句新記』巻六に、「鳩槃荼、此云甕形、似冬瓜。薜荔多、此云祖父、餓鬼中劣者也」とある。

『翻訳名義集』巻二「鬼神篇第二十一」、「鳩槃荼、亦云槃査、亦云倶槃荼。此云甕形、舊云冬瓜。此神陰如冬瓜、行置肩上、坐便踞之、即厭魅鬼」、「薜荔多、応法師云、正言閉麗多。此云祖父鬼、或言餓鬼。餓鬼劣者」とある。

◎『毘沙門天王経』云…＝北宋・法天訳『毘沙門天王経』、「南方世界有鳩盤拏主、名尾嚕荼迦」とある。

◎『陀羅尼集』云…＝『陀羅尼集経』巻一一「四天王像法」、「毘嚕陀迦天王像法。其像大小、衣服准前。左手亦同前天王法、申臂把刀。右手執槊、槊根著地」とある。

※　※　※

是知由折伏邪悪、方能増長善根。雖四王同功、而今以総従別、故目其号。如経所謂「増長身力、心進勇鋭、増益諸天」、此則増長善根也。又云、「是諸人王応得擁護、乃至護宅之神、増長威徳」、此則増長威徳也。通自他益、『経』有其文。然此南洲、正属此天王所護。欲善根威徳増長、而無増長悪趣、増長悪伴、自他之患、得不荷其呵護之賜乎。

〈南方天王の事例から、〉邪悪を退治してこそ、はじめて善根を育つことができることが分かる。四天王はみな同じ功績を残したが、「四天王総伝」に説かれた内容に基づき、南方天王の「別伝」を立て、それを「増長」と名付けた理由を明らかにしたい。『金光明経』に「身心の力が増益して、精進し勇猛になり、もろもろの天神にも利益をもたらす」というのは、善根が育つことを示す。また「〈『金光明経』を供養する〉もろもろの国王は〈四天王の〉守護を受けるべきである。〈その眷属たちを含め、さらに〉宮殿の土地神までも威徳を増益することができる」というのは、威徳を増益することを示す。自他の利益を共通し、『金光明経』はその内容を示している。我々が住む南贍部洲は、まさに南方天王が護衛するところである。善根また

威徳を増益させ、悪趣また悪友から遠ざけ、これらの自他の心配ごとを解決できるのは、すべて南方天王の護衛の御陰によるものである。

◎如経所謂…＝『金光明経』「四天王品」、「是人王等、応当必定聴是経典及恭敬供養読誦受持是経典者、我等四王及無量鬼神、以是法食善根因縁、得服甘露無上法味、増長身力、心進勇鋭、増益諸天」とある。

◎又云…＝『金光明経』「四天王品」、「是諸人王応得擁護、及后妃婇女中宮眷属諸王子等亦応得護。衰悩消滅、快楽熾盛。宮殿堂宇、安穏清浄、無諸災変。護宅之神増長威徳、亦受無量歓悦快楽」とある。

◎増長悪趣＝『金光明経』「正論品」、「若有悪事、縦而不問、不治其罪、不以正教、捨遠善法、増長悪趣、故使国中、多諸姦門、三十三天、各生瞋恨、由其国王、縦悪不治、壊国正法」とある。

◎増長悪伴＝『金光明経』「正論品」、「若有人王、行於非法、増長悪伴、損人天道、於三有中、多受苦悩」とある。

※　※　※

讃曰、

南方天王号増長、居琉璃埵護南洲。

水精城中立宮殿、無辺欲楽恣嬉遊。
天像威厳施甲冑、右手持矟拄其矛。
左手把刀却垂下、摧邪輔正護真流。
百千眷属子孫等、略言二部統応周。
鳩槃荼乃甕形鬼、所謂魘魅在閻浮。
薜荔多名祖父鬼、鬼中劣者是其儔。
天王統攝遮其悪、不令侵悩起群憂。
雖則四王功不異、総中彰別有因由。
増長善根心勇鋭、増長威徳毎同休。
況我此方真世主、素蒙呵護免愆尤。

讃嘆していわく、

南方の天王、増長と号し、
琉璃埵に居して南洲を護す。
水精城の中に宮殿を立ち、
無辺の欲楽、恣（ほ）しいままに嬉遊す。
天像威厳にして甲冑を施し、
右手、矟を持して其の矛を拄（ささ）う。

左手、刀を把りて却て垂下し、
邪を摧き正を輔けて真流を護す。
百千の眷属、子孫等、
略して二部と言うも統応に周くなるべし。
鳩槃荼は乃ち甕形鬼、
所謂「魘魅」として閻浮に在り。
薜荔多は祖父鬼と名づく、
鬼中の劣者、是れ其の儔なり。
天王統攝して其の悪を遮り、
侵悩して群憂を起さしめず。
則ち四王、功異ならずと雖も、
総中に別を彰す因由有り。
善根を増長して心勇鋭し、
威徳を増長して毎に同じく休す。
況んや我が此方の真の世主、
素より呵護を蒙るて愆尤を免れる。

◎同休＝同じように福徳を享受すること。『三国志』「蜀志」巻十一「費詩伝」、「同休等戚、禍福共之」とあ

る。『広弘明集』巻第十五、梁・簡文帝「唱導文」に、「月相與万善同休、金聲與四時並祐」とある。

※　※　※

西方天王伝

梵語「毘留博叉」、亦云「尾嚕叉」。此云「雑語」、以能作種種語故。又翻「悪眼」、又「非好報」。『孔雀』翻云「広目」。

『陀羅尼集』云、「父名婆伽羅、母名澀秀卑」。

其所居也、即須弥山半第四層之西白銀埵。『阿含』、「金城水精城中間、毘留波叉天王、将諸竜神」。『智論』云、「毘留博叉天王護西洲、亦兼餘洲」。

領二部鬼衆。一名「毘舎闍」、此云「噉人精気」。令人四百四病、遇苦発心。亦噉五穀精氣、令国飢饉。二名「毒竜」。『護世経』説、「竜有四毒、謂視毒、嘘毒、気毒、觸毒。遇此毒者、随一皆死」。

『孔雀経』云、「西方有大天王、名曰広目。是大竜王、以無量百千諸竜而為眷属、守護西方。彼有子孫兄弟将軍大臣雑使」。

西方天王の伝記

梵語由来の「毘留博叉（びるばくしゃ）」という呼び名は、「尾嚕叉（びるしゃ）」ともいう。中国では、「雑語」と訳出され、〈東方天王が〉さまざまな言語を話せるからである。また「悪眼」および「非好報」と訳出されることもある。『孔雀経』には、「広目」と訳された。

『陀羅尼集』に、「〈西方天王の〉父の名は婆伽羅、母の名は澁秀卑である」と記す。

〈西方天王の〉起居する宮殿は、須弥山中腹の第四階の西側の白銀埵にある。『増一阿含経』に、「黄金城と水精城の間に〈住み〉、毘留波叉天王が、もろもろの竜神衆を率いている」という。『大智度論』に、「毘留博叉天王は西洲を護衛し、その管轄はほかの三洲にも及ぶ」という。

〈西方天王の〉配下には二種類いる。その一つは「毘舎闍」と言い、中国では「噉人精気」（人の精気を喰らう）と訳され、人にあるゆる疫病を懼らせ、苦難に遭遇することによって発心させる。また五穀食料の精気をも吸い取り、国家に飢饉を引き起こす。

もう一つは「毒竜」と言い、『護世経』には、「竜に四種の毒があり、視毒、噓毒、気毒、觸毒という。これらの毒におかされれば、どれをとっても、死に至る結果になる」と記す。

『孔雀経』に、「西方には大天王がいる。その名は『広目』と言い、大竜王でもあるため、無量無数の竜衆は彼に追随し、西方を鎮護する。竜衆の中には彼の子孫や兄弟、将軍や大臣のほか、様々な随伴者、従者がいる」という。

◎尾嚕叉＝未詳。北宋法天は「尾嚕博叉」と訳するが、「尾嚕叉」はその略語の可能性がある。法天訳『仏説大三摩惹経』、「西方護世天王、是大竜主、名尾嚕博叉」とある。法天訳『仏説毘沙門天王経』、「西方世界有大竜主、名尾嚕博叉」とある。

◎此云「雑語」…＝『法華文句』巻二下、「西毘留博叉、此云非好報、亦云悪眼、亦云雑語。居白銀山領二

鬼、毒竜毘舎闍」とある。智顗『金光明経文句』巻五、「西白銀埵、王名毘留博叉。此翻雑語、領毘舎闍、毒龍」とある。

◎『孔雀』翻云…＝『仏説大孔雀呪王経』巻上参照。

◎『陀羅尼集』云＝『陀羅尼雑集』巻第七『四天王所説大神咒』、「博叉天王、父字波伽羅、母字溫季卑」とある。「溫季卑」の名は底本の「澀秀卑」と異なる。『義楚六帖』巻一三「威霊神衆部」「天王」の「四王父母」の項には、「『陀羅尼集』云（中略）西方天王、父婆伽羅、母名澀秀卑」とある。行霆は『義楚六帖』を参照したと見られる。

◎其所居…＝『起世因本経』巻一「閻浮洲品第一」、「諸比丘、須弥山半四万二千由旬中、有四大天王宮殿」とある。『倶舎論』巻一一「分別世品第三之四」、「第四層級、四大天王及諸眷属共所居止」とある。『大楼炭経』巻三「四天王品第八」、「須弥山王西去四万里、有天名毘留羅」とある。唐・法崇『仏頂尊勝陀羅尼経教跡義記』巻上、「第四層上有四天王宮。倶舎論云、東面有提頭頼吒天王宮、南面有毘楼勒叉天王宮、西面有毘楼博叉天王宮、北面有毘沙門天王宮」とある。

智顗『金光明経文句』巻五、「西白銀埵、王名毘留博叉」とあり、『法華文句』巻二下、「西毘留博叉、此云非好報、亦云悪眼、亦云雑語。居白銀山領二鬼、毒竜毘舎闍」とある。

◎『阿含』…＝『増一阿含経』巻三四、「金城、水精城中間。有毘留博叉天王、将諸竜神、在彼居止」とある。

◎『智論』云…＝『大智度論』にこの文なし。『法苑珠林』巻二「会名部」、「西方天王名毘留博叉、此云雑語主、領一切諸竜及富單那、将護瞿耶尼人」とある。唐・法崇『仏頂尊勝陀羅尼経教跡義記』巻下、「須弥山西面有毘楼博叉天王宮、亦以七宝所成、池樹城壁亦復如是。修中下品十善、得生此中。亦管二部鬼神衆。擁護西衢那尼、不令鬼神侵害」とある。唐・栖復『法華経玄賛要集』巻第十、「西方最上層、梵云毗留勒叉天王。此云醜目、目最醜故。居黄金山。管領一切竜及富單那鬼等。護西牛貨州、不令侵損」とある。行霆がここで、西方天王は西洲のみならず、その管轄はほかの三洲にも及ぶと指摘した点は、前出諸天王の内容と同様、『金光明経』の経意に踏襲したものである。

◎領二部鬼衆＝「毒竜、毘舎闍」の説は天台教学のみに見える。『法華文句』巻二下、「西毘留博叉、此云非好報、亦云悪眼、亦云雑語。居白銀山領二鬼、毒竜毘舎闍」とある。智顗『金光明経文句』巻五、「西白銀埵、王名毘留博叉。此翻雑語、領毘舎闍、毒龍」とある。智円『請観音経疏闡義鈔』巻二「八部即四天王所領。東方領二鬼揵闥婆富單那、南方領二鬼薜荔多鳩槃茶、西方領二鬼毒龍毘舎闍、北方領二夜叉羅刹」とある。

◎噉人精気＝知礼『金光明経文句記』巻第五上、「毘舎闍、此云噉精気鬼。噉人及五穀精気故」とある。澄

観『華厳経疏』巻五、「更領一部名毘舎闍、此云噉精気、謂噉有情及五穀精気故」とあるが、「毘舎闍」は「西方天王」の所属ではなく、「東方天王」の所属と澄観が記した。

◎四百四病＝あらゆる病気のこと。『大智度論』巻五八、「四百四病者、四大為身常相侵害。一一大中、百一病起。冷病有二百二、水風起故。熱病有二百二、地火起故」とある。

◎『護世経』説＝『護世経』未詳。智円『維摩経略疏垂裕記』巻二では、「四毒」の話は『僧護経』にあると指摘する。

「肇師曰、竜有二種、地竜虚空竜、種有四生。僧護比丘為四竜説法者、授竜王四子四阿含経也。有視毒者、閉目受経。有噓毒者、閉口受経。有觸毒者、遠住受経。有気毒者、背面受経。師責其失礼、答云、以視則殺人乃至氣能殺人、故閉目等也。広如『僧護経』」とある。

『僧護経』に、「竜有四毒、不得如法受持読誦。何以故？默然受者、以聲毒故、不得如法。若出聲者、必害師命、是故默然而受。眠目受者、以見毒故、不得如法。若見師者、必害師命、是故閉目。迴顧受者、以気毒故、不得如法。若気噓師、必当害命、是以迴顧。遠住受者、以觸毒故、不得如法。若身觸師、必害師命、是以遠住」とある。

『義楚六帖』巻二三「竜王水族部」「竜」の「竜有四毒」の項には、「『僧護経』云、一老毒、二視毒、三気毒、四觸毒。皆能害人」とある。

◎『孔雀経』云＝『仏説大孔雀呪王経』巻上、「於此西方有大天王名曰広目、是那伽主。以無量百千諸竜而為眷属守護西方、彼有子孫兄弟軍将大臣雑使」とある。

※　※　※

『陀羅尼集』云、此天王左手同前、執矟少異。右手中把赤索。亦由折伏、方能生善。

然名「広目」「悪眼」者、口怒目張、威使邪悪潰散。如西涼府城北門楼、天王怒視、番師大奔、兵衆驚潰也。

又其「雑語」、亦以種種語言、折伏邪弁也。

故『経』云、「以浄天眼過於人眼、常観擁護此閻浮提」、「若此国土、有諸衰耗、怨賊侵境、飢饉疾疫」、乃至「悉皆滅尽」。此其「広目」之義也。

又云、「能説正法、修行正法、為世法王、以法治世」。又云、「能以正法、摧伏諸悪」、「能壊三千大千世界外道邪論、摧伏諸魔怨賊異形」。此皆種種語言、折伏邪義也。

然滅悪生善、四王同功。今亦以総彰別、総顕其名。而弘護真乗、加被説聴。法力聖力、共摧煩悩之魔怨。悪眼天眼、咸鑑流通之邪正。

『陀羅尼集』には「西方天王像の左手はほかの天王像と同じく、持っている矟の形だけが少し異なる。右手には羂索を握る。矟は地面を突いている」と記し、〈西方天王の神力によって〉邪悪を退治して、はじめて善根を育つことができるという。

さらに「広目」および「悪眼」と訳したのは、口を開いて怒鳴り、目を丸くして睨み、その威神力で邪悪を退ける様子によるものである。あたかも昔し西涼府城北門の望楼に毘沙門天王が現れ、睨み付けるだけで西域諸国の軍陣が乱れ、慌ててその場から逃げ出したときのようすである。

また「雑語」と訳したのは、〈西方天王が〉さまざまな言語を使い、邪説詭弁を折伏したからである。

『金光明経』には、「〈我々四天王は〉凡夫の眼を超える清き天眼を以て、常にこの閻浮提世界を見渡り、守護する」、「この国土にさまざまな憂苦、戦乱、飢饉、疫病の発生を見つけ、これらをすべて除去する」というのも、「広目」の訳と一致する。

『金光明経』はさらに、「能く正法を説き、正法を修行し、この世の仏教の指導者として、仏の教えを以て世を治め」、「能く正法を以て、諸悪を退治す」、「能く三千大千世界の外道邪論を折伏し、諸魔、怨賊、異形などを打ち砕く」と説く。これらはすべて、さまざまな説法により、邪論を折伏させる事例である。

悪を滅ぼし、善を育てる点においては、四天王はみな同じ功績を残した。ここでは「四天王総伝」に説かれた内容に基づき、〈西方天王の〉「別伝」を立て、〈西方天王の〉訳名の由来を明らかにしたい。〈西方天王は〉正しい仏法を広く護り、『金光明経』を説く者にも聞く者にも福徳を与えた。〈西方天王の〉仏法の力と神威の力は、ともに煩悩の苦難を退治し、〈西方天王の〉怒る目と清き天眼は、仏法を広めていくために万事の善悪を区分けする。

◎『陀羅尼集』云…＝『陀羅尼集経』巻一一「四天王像法」、「毘嚕博叉天王像法。其像大小衣服准前、左手同前、唯執槊異、其右手中而把赤索」とある。

◎西涼府城＝前出「北方天王伝」の内容を参照。

◎故『経』云…＝『金光明経』「四天王品」、「世尊、我等四王二十八部諸鬼神等及無量百千鬼神、以浄天眼過於人眼、常観擁護此閻浮提。世尊、是故我等名護世王。若此国土、有諸衰耗、怨賊侵境、飢饉疾疫、種種艱難。若有比丘受持是経、我等四王当共勧請、令是比丘以我力故、疾往彼所国邑郡縣、廣宣流布是金光明微妙経典。令如是等種種百千衰耗之事悉皆滅尽」とある。

◎能説正法＝『金光明経』「四天王品」、「我等四王、能説正法、修行正法、為世法王、以法治世」とある。

◎能以正法＝『金光明経』「四天王品」、「現世常得無量無邊不可思議自在之利、威徳勢力成就具足、能以正法、摧伏諸悪」とある。

◎能壊三千大千世界外道邪論＝『金光明経』「四天王品」、「汝於来世必定当得坐於道場菩提樹下、於三界中最尊最勝。出過一切衆生之上、勤修力故受諸苦行、善能荘厳菩提道場。能壊三千大千世界外道邪論、摧伏諸魔怨賊異形。覚了諸法第一寂滅清浄無垢甚深無上菩提之道」とある。

※　※　※

讃曰、

西方天王名広目、居白銀埵護西洲。
水精城中立宮殿、無辺欲楽恣嬉遊。
天像左手持矛矟、右把赤索御邪流。
眷属百千及軍将、略言二部類應周。
毘舎闍鬼噉精氣、生人疾病省愆尤。
亦虚五穀作飢饉、国民為害起災憂。
諸悪毒竜無量数、亦随統攝護田疇。
能以語言挫邪弁、時張怒目散兵酋。
滅悪四王功豈異、総中彰別有因由。
天眼洞視除衰耗、正法治世護薫修。
光及四方皆保衛、故当虔恪用歸投。

讃嘆していわく、
西方の天王、広目と名づく、
白銀埵に居して西洲を護す。
水精城の中に宮殿を立ち、
無辺の欲楽、恣（ほ）しいままに嬉遊す。
天像の左手、矛矟を持し、

右は赤索を把て邪流を御ぐ。
眷属は百千、及び軍将あり、
略して二部と言うも類応に周くなるべし。
毘舎闍鬼、精気を噉らい、
人の疾病を生じて愆尤を省く。
亦た五穀を虚にして飢饉と作し、
国民害を為して災憂を起す。
諸悪毒竜、無量の数なり、
亦た統攝に随いて田疇を護す。
能く語言を以て邪弁を挫き、
時には怒目を張て兵酋を散ず。
悪を滅すること四王功豈に異ならんや、
総中に別を彰すこと因由有り。
天眼、洞視して衰耗を除き、
正法、世を治して薫修を護す。
光、四方に及んで皆く保衛し、
故に当に虔恪して用いて帰投すべし。

◎省愆尤＝過ちが少なくなること。前文「遇苦発心」（苦難に遭遇することによって逆に発心させることになる）の意。唐・韓愈「双鳥詩」、「両鳥既別処、閉声省愆尤」（二羽の鳥はすでに分かれ、言語もなければ余計な過ちも少なくなる）とある。

◎虔恪＝謹むさま。『宋高僧伝』巻二「仏陀波利伝」、「波利驚愕、倍増虔恪。遂返本国、取得経迴」とある。

※　※　※

〔記〕

毘沙門天の霊験談について

毘沙門天の先行研究については、東洋史研究の巨匠である宮崎市定が著した論文「毘沙門天信仰の東漸について」（京都帝国大学文学部史学科編『紀元二千六百年記念史学論文集』、一九四一年四月）の他にも、東洋美術史研究領域において数多くの論攷が存在する。その中でも、岡田健の論文「東寺毘沙門天像――羅城門安置説と造立年代に関する考察」（東京文化財研究所『美術研究』三七〇、一九九八三月。三七一号、一九九九年三月）は、毘沙門天像の建立歴史を詳しく論述したものである。筆者の以下の論述も、主にこの二つの先行研究を参照しながら論述を進めたものである。

『諸天伝』の中で、行霆は、北方天王の毘沙門天を『四天王別伝』の最初に登場させた理由について、以下のとおり、二つ挙げた。

一つは、知礼の『金光明経文句記』の「インドでは北方を四方の上位とする」との記述を引用し、毘沙門天王が本来四天王の首班であるからである。

もう一つは、毘沙門天が他の天王よりも多くの霊験談を持っているからである。『諸天伝』の中には、従来の毘沙門天王の霊験談が多すぎ、すべてを転載することはできないと行霆は記した。

南宋の宗暁は『金光明経照解』の「八箋釈事相」第八問に、四天王の霊験談について、もっとも影響力のある二つの事例を取り上げた。この二つの事例はともに毘沙門天をめぐる話であり、毘沙門天が四天王の代表であることを再確認したものである。

玄奘『大唐西域記』の記述

『金光明経照解』の一つ目事例は、玄奘『大唐西域記』巻一「縛喝国」の記事によるものである。

小王舎城と呼ばれた「縛喝国」（バクトリア、現在のアフガニスタン、タジキスタン、カザフスタンの一部に相当する）の都の西南には、先代の王が建立した「納縛」という寺院がある。この新しい寺院は、大雪山すなわちヒンドゥークシュ山脈の北側にいる学僧たちが勉学する拠点でもある。この寺院に奉られた仏像や建築はどれもたくさんの宝物によって厳飾され、時にはよその国の侵攻略奪の対象ともなった。しかしこの寺には守護神としての毘沙門天像が建てられ、ひそかに境内を守護していた。つい最近では、突厥（トルコ系の遊牧民族）の君主の子息である肆葉護可汗が、その部落の兵士を率いて「納縛」寺を侵

攻し、その宝物を略奪しようと計画していた。「納縛」寺の近辺に駐屯し、いよいよ総攻撃しようとする前夜の出来事として、可汗は毘沙門天の夢告を見た。「そなたにはどのような度胸を持ち、そこまでして仏寺院を侵攻したいのか」と警告した毘沙門天は、手中の長い戟を投げ、それは可汗の胸を貫通した。可汗は夢から目覚め、胸が著しく痛くなり、部下に相談したところ、部下から夢の予兆を避けるためには、すぐに僧を呼んで懺悔の法要を営まなければならないと提案されたが、僧が来るのを待たずにその命を落とした。

（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。其仏像則瑩以名珍、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、霊鑒可恃冥加守衛。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、敢壊伽藍。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、已従殞歿。）『大唐西域記』巻一「縛喝国」

玄奘三藏の伝記資料『慈恩伝』巻二によれば、玄奘は曽てこの「納縛」寺に一ヶ月ほど滞在し、『毘婆沙論』などを学んだ。『大唐西域記』に記した「毘沙門天霊験」の話も、恐らく、この時期に現地の者から直接に聞いたと思われる。

『大唐西域記』のこの話は、すでに『諸天伝』の「四天王総伝」に、四天王を代表する霊験談として取り上げられていた。また晩唐の文人段成式（？～八六三）の「塑像記」（『唐文粋』巻七十六）もこの話を取り上げていた。

毘沙門天と于闐国

『金光明経照解』には取り上げてはないものの、『大唐西域記』巻一二「瞿薩旦那国」には、もう一つ重要な話として、毘沙門天と西域の于闐国（玄奘では瞿薩旦那国と訳した）建国の因縁も記されていた。

瞿薩旦那という国は、その広さは四千余里に及ぶ。その域内のほとんどが砂漠であり、作物を育てるに適した土地がわずかではあるが、そこだけが沃野であるため、さまざまな農作物が豊作である。（瞿薩旦那国、周四千餘里。沙磧太半、壤土隘狭、宜穀稼、多衆果。）『大唐西域記』巻一二「瞿薩旦那国」

仏教寺院は百余りあり、大乗の教えを習学する僧衆は五千人以上を超える。その国王は武事を重んじるものの、とりわけ仏教をも大事に尊崇し、さらに自ら「毘沙門天」の末裔であるという。（崇尚仏法、伽藍百有餘所、僧徒五千餘人、並多習学大乗法教。王甚驍武、敬重仏法。自云毘沙門天之祚胤也。）『大唐西域記』巻一二「瞿薩旦那国」

「瞿薩旦那」は玄奘による「于闐」国に対する新訳である。「四千余里」という広さは、森鹿三の論文「漢唐一里の長さ」（京都大学文学部東洋史研究会『東洋史研究』五巻六号、一九四〇）によれば、唐代の一里はいまの四百四十一メートルに相当する。『大唐西域記』の記述は、恐らく、タクラマカン砂漠を含めた国の広さを説明したものである。

崑崙山脈の雪融け水から形成した玉竜喀什河（ユルンカシュ川、白玉河）と喀拉喀什河（カラカシュ川、黒玉河）がタクラマカン砂漠に向かって流れ、この二本の川の間にできた細長い沃野に、古から于闐国の都城が存在していた。これは『大唐西域記』の「壌土隘狭、宜穀稼、多衆果」の記述と一致する。

そこの統治者が、武事を重んじながらも、仏教を尊崇する点は、『金光明経』を厳に守ろうとする四天王の姿と一致し、さらに北方天王「毘沙門天」の末裔であると自称する点も、玄奘に大きな衝撃を与えたに違いない。

「毘沙門天」の末裔と自称する経緯について、『大唐西域記』は続けて次のように記す。

瞿薩旦那国（于闐国）開国の王は、都市や村の建設を行い、国家を作り人々の生活を安定させた。王は大きな政治業績を残したが、年をとり、跡継ぎもなく、大変憂慮していた。そこで王はこの地を司る神、毘沙門天を祭る所に行き、自身に後継者を与えるように祈願した。毘沙門天像はその祈りを感応し、眉間が割れ、中から赤ん坊が出てきた。成育に必要な乳（ちち）がないため、もう一度祈願すると、毘沙門天像の目の前の土が隆起して乳液が湧出した。赤ん坊はこれを飲んで大きくなった。やがて王位を継ぐに至り、そのすぐれた才能や名声は四方に伝わり、国はますます強くなった。若き王は毘沙門天を祭る所を祠堂として大々的に建立し、毘沙門天の末裔であることを自認した。それ以降、代々に亘りこの伝統を守り、国王になるものは皆な毘沙門天の祠堂を参拝しなければならない。いまこの毘沙門天の祠堂には多くの宝物が奉られ、参拝するものも後を絶たない。そもそも地に湧出した乳液によって瞿薩旦那国の王が育てられ、また「地」の発音は「瞿」（ku）であり、「乳」の発音は「薩旦那」（stana）であるため、

この国の名は「瞿薩旦那」と呼ばれていた。

（其王遷都作邑、建国安人、功績已成、歯耄云暮、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、其状如乳、神童飲吮、遂至成立、智勇光前、風教遐被。遂営神祠、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。拝祠享祭、無替於時。地乳所育、因為国号。）『大唐西域記』巻一二「瞿薩旦那国」

于闐国の毘沙門天を祭る祠堂または霊廟の記録について、唐・慧琳『大宝積経音義』の「于闐」条に、

于闐国は今の安西都護府管下の四大駐屯地（焉耆、亀茲、于闐、疏勒の四大都督府のこと）の一つである。于闐国の都城の中には毘沙門天の霊廟があり、七階建ての木造の楼閣であり、毘沙門天の神像は建物の中に奉られ、しばしば人の祈請に応じ霊妙不可思議な力をあらわす。

（此国今即貫属安西四鎮之城、此其一鎮也。於彼城中有毘沙門天神廟、七層木樓、神居樓上、甚有霊驗。）『一切経音義』巻十一

上記玄奘と慧琳の記述を併せると、于闐国における毘沙門信仰の様子が少し明らかになる。于闐国の毘沙門天の祠堂は、仏教寺院の仏殿から独立して、単立の施設として民衆の供養を受けたとも考えられる。これは一つの見本として、後世の中国各地に単立した天王堂建設に影響を与えた可能性もある。

もう一つの毘沙門天伝説

唐代にはもう一つの毘沙門天と于闐国の伝説が流伝されていた。これは唐の大中三年（八四九）の郷貢進士王洮が「崑山天王堂記」に記したものである。

仏書の記録によれば、毘沙門天王の生まれは于闐国であり、子供の時にすでに鋭い弓矢で妖怪を倒し、その後一人で天竺に行き、釈尊に出会い、仏弟子としての印可を授けられた。さらに南閻浮提を守るように命じられ、「多聞天」の称号までも与えられた。毘沙門天は天云に乗り空（そら）を自由に飛び、様々な妖魔をよく鎮圧し、赤い旗を掲げ、輝く戟を手に執り、弾指の間に、邪悪なものを跡形もなく消滅させる。遂に妙高山（須弥山のこと）北側の水精宮に入居し、薬叉衆を司る主となった。

孔子は曽て門下生に、「怪力乱神を語らず」（理性では説明のつかないような怪異、暴力、世を乱す、鬼神のことを口にしない。『論語』述而より）と訓示した。一方、「人の生くるや、直たれ」（人間は生きてゆくとき正直であれ。『論語』雍也より）も宗旨として教えた。毘沙門天王は妖魔を滅ぼし、武勇を以て世間を護衛し、これも孔子がいう「正直」と同じ意味である。儒教以外の話であるから恥ずかしくて語れないのではなく、毘沙門天王の功績を堂々と宣揚すべきである。

（謹按釈氏書云、天王生于闐国、作童児時、猶能血鏃射妖、遂去走天竺、遇金仙子授記、護閻浮提、補多聞王。騰雲跨漢、馘鬼撚魔、霞幟雪戟、指勾摧泮。竟鎮妙高北面水精宮中、為薬叉官長。吁奇怪事、孔門弟子慙於語。然儒以正直為神、今天王能射妖摧魔、用壮護世、是亦正直也。復何慚之哉。）宋・範成大『呉郡志』巻三五「郭外寺」収録

作者の王洮については、その出身が山西太原であること以外、ほとんど何も知る手掛りはない。ただ「郷貢進士」の肩書きを持ち、科挙の最終試験である礼部試に合格できなかった唐末時代の挙人であることのみ確認できる。崑山はいまの上海と江蘇省の境にある町で、古より仏教信仰が厚い。「崑山天王堂記」によれば、この「天王堂」は、梁の武帝の建立とされた崑山の慧聚寺境内の西北に建てられていた。

崑山慧聚寺境内の「天王堂」に奉られた毘沙門天像は大変有名らしく、北宋・龔明之『中呉紀聞』巻一に、

慧聚寺に毘沙門天王像があり、その姿形は、面目躍如であり生き生きとしている。これは唐代の彫塑名手楊惠之の作品である。

（慧聚寺有毘沙門天王像、形模如生。乃唐楊惠之所作。）『中呉紀聞』巻一

と記し、慧聚寺の毘沙門天像は天下第一の彫塑名手である楊惠之の作品であったと指摘する。楊惠之は唐玄宗時代（七一二～七五六）の画家であり、梁の張僧繇（六世紀に活躍）の画風を受け継ぎ、当時の画聖呉道子（玄宗時代に活躍）に及ばないことに気付き、塑像の制作に転向した。後にその塑像水準は「道子の画、惠之の塑、奪い得たり僧繇の神筆路」（北宋・劉道醇『五代名画補遺』「塑作門第六」より）と高く評価される程であった。

王洮がどの仏書に依拠して、毘沙門天王の生まれを于闐国にしたかは、考証することができないが、毘沙門天は須弥山の北の水精宮に住み、薬叉衆を司るなどの記述は、『増一阿含経』などの仏典の記述と一致している。

王洮の記述によれば、唐代寺院の「天王堂」は、四天王を奉るものではなく、毘沙門天のみが供養の対象とされていた。この指摘に従い、明清以降の中国仏教寺院にある四天王を奉る「天王殿」と、唐代の「天王堂」とを、区別して見るべきである。

また、恰も定説のように示した毘沙門天王の于闐国出身説も、初唐時代の玄奘の『西域記』の記述から少し乖離している。中唐以降の毘沙門天信仰が于闐国から伝来して、盛んになったことに関連するからであると考えられる。

中唐以降の毘沙門天信仰

北宋・郭若虚の『図画見聞誌』巻五「相藍十絶」条に次のような記録がある。

> 開封の相国寺の西庫に、唐の玄宗皇帝が昔、車道政に命じて于闐国から将来した北方毘沙門天王を模写した画像がある。それは開元十三年（七二五）東嶽泰山封禅儀式を行う頃に、車道政に開封の相国寺にて天王像の模写を命じ、できたものである。その後、これは相国寺にある十の寺宝の一つとなった。（西庫有明皇先勅車道政往于闐国伝北方毘沙門天王様来、至開元十三年封東嶽時、令道政於此依様画天王像、爲一絶。）『図画見聞誌』巻五

車道政は中唐期の高名な画家であり、唐・張彦遠『歴代名画記』巻十によれば、

高江、車道政の二人はともに肖像画に得意であり、車道政はさらに仏画もよくでき、その画風は簡潔で穏健（おだやか）である。

（高江、車道政二人並善寫貌。道政兼善仏事，跡簡而筆健。）『歴代名画記』巻十

玄宗皇帝が肖像画が得意な絵師をわざわざ于闐国に派遣し、西域に現存する毘沙門天像の原型を観察し、よい見本を将来するようと命じたことについて、当時の朝廷を始め、毘沙門天信仰がすでに流行（はや）り、いち早く信仰の対象とした本物の毘沙門天像を入手したいと考え始めたことと関連するではないかと推測できる。開元時代が終わり、同じく玄宗皇帝治世の天宝年間には、毘沙門天信仰がますます盛んになった。晩唐の昭宗時代の四門博士（現在の国立大学教授に相当）黄滔（八四〇～九一一）は、中唐時期の貴族たちによる毘沙門天の営造する様子を次のように記録した。

毘沙門天王像は、天宝年間に于闐国に行った使節によって、ようやくその真容をわが国に将来した。あれから全国各地の町で、毘沙門天王への信仰がますます盛んになった。その後、芮国公の豆盧建が荊州城の望楼にその彫像を建てた。それ以来、全国の百以上の町が、皆なその真似をした。

（毘沙門之天王、自天宝中使于闐者、得其真還、愈増宇内之敬。旋大夫芮国公荊渚之塑也。凡百城池、莫不一之。）

「霊山塑北方毘沙門天王碑」

この記事から、まずは天宝年間に于闐国より毘沙門天像を将来した事実を再確認できる。また玄宗皇帝の

婿、唐王朝の世襲高級貴族である西国公の豆盧建（七〇六～七四四）が積極的に毘沙門天の彫像を営造した点も皇帝の意向を反映したものと考えられる。

行霆は「北方天王伝」に、唐懿宗の咸通三年（八六二）に、四川の各地に僧侶の姿の毘沙門天王が現れたという霊験談を記した。この霊験談から、当時の四川には毘沙門天信仰が盛んに行われていたと考えられる。

北宋・黄休復の『益州名画録』には、北方天王像を描く数多くの唐代四川の絵師の記録を残した。中には開成年間（八三六～八四〇）に活躍した天王像を描く三名手、范瓊、陳皓、彭堅のほか、大中年間（八四七～八五九）に活躍した張騰などもいる。特に、陳皓と張騰は、ともに弓矢を持つ北方天王像を画いたことがあるため、王洮の「崑山天王堂記」に示した「血鏃射妖」の特徴を持つ北方天王の姿と一致する点が、その時代に現れた北方天王像の新しいイメージの一つになると思われる。

『毘沙門儀軌』奥書の記述

『金光明経照解』の二つ目事例は、不空訳とされた『毘沙門儀軌』の奥書に書かれた記事によるものである。

宮崎市定の論文「毘沙門天信仰の東漸について」では、『毘沙門儀軌』のこの記述を「確実な資料とはならない」としたものの、「どこかには真実を含んでいる」と見ていた。

しかし、北宋仏教界の僧官賛寧が皇帝の勅命を受け、編集した仏教史伝資料『宋高僧伝』及び『大宋僧史略』の両書を始め、宋・法雲『翻訳名義集』巻二「鞞沙門」、宋・非濁『三宝感応要略録』巻中「第五十八

唐玄宗皇帝誦仁王咒感応」、宋・道誠『釈氏要覧』巻下「城門上天王」、宋・呉曽の筆記小説集『能改斎漫録』巻二「天王現形」条などには、『毘沙門儀軌』の内容を祖述した点があるため、少なくとも宋代の仏教界ではこの記述を事実として受け止めていたと見るべきである。

『毘沙門儀軌』の奥書に書かれた記事は、以下四つの内容によって構成される。

一、安西都護府の毘沙門天霊験談

最初の内容は、『諸天伝』「北方天王伝」などに引用された天宝年間の西涼府における毘沙門天の霊験談である。『毘沙門儀軌』の記述は一番詳しいものの、誤字脱字及び誤記などがあるため、ところどころ難解である。その内容を正確に把握するためには、『大宋僧史略』巻下「城闍天王」条の記述と併せて確認する必要がある。

唐の天宝元年（壬午の年、七四二）に、西域の大石、康などの五つの国は、出兵して安西都護府の所在地亀茲（きじ）国（現在のクチャ市に位置する。安西都護府は唐代の行政区画。管轄範囲はタリム盆地を中心に東西トルキスタンに及ぶ）を攻め始めた。その年の二月十一日に将兵を派遣し救援するように、安西都護府よりの急報が上奏された。

玄宗皇帝は一行禅師に、「ただいま安西府は大石などの異国軍に篭城され、将兵を派遣し救援するように、辺境からの急報が来ました。しかし安西府は長安から一万二千里以上も離れ、長安から派兵してもおよそ八ヶ月も掛かり、安西府に着いた頃には、すでに朕のものではなくなるのではないか」と対策

を求めた。

そこで、一行禅師は、「陛下には北方毘沙門天王の神兵の救援を奉請するようにお願い申し上げます」と提案した。

帝は、「その方法を是非教えください」と頼んだ。

一行禅師は、「西域僧の不空三蔵をお招きして、毘沙門天王を奉請すれば解決できると存じます」と答えた。

勅命を受け、不空三蔵は宮中に招かれて、「陛下が拙僧を召集するのは、安西府が大石などの異国軍に篭城された件のためでしょうか」と尋ねた。

帝は、「その通り」と答えた。

不空は、「これから陛下は香爐を執り、拙僧とともに道場に入り、陛下のために必ず北方天王の神兵を奉請してこの難局を乗り越えたく存じます」と述べた。

道場に入り、奉請するために一周七回の真言陀羅尼を読誦し、その二周目すらも終えないうちに、帝は突然、甲冑を身につけた二、三百の天神が道場の前に降臨し結集するのを見た。

帝は不空に、「いまのはどういう方か」と問うたところ、

不空は、「ここに降臨したのは、北方毘沙門天王の第二子の独健とその部下でございます。彼はこれから天兵を率いて安西府へ救援に行くところ、わざわざ陛下に挨拶をしに参りました。宜しければ齋食を供養して行かせましょう」と説明した。

その年の四月に、安西府より次の上奏文が呈上された。

「去る二月十一日の出来事について申し上げます。その日の午時（十一時から十三時の間）の前に、城の東北より三十里ほどの所に、突然に多くの雲と霧があらわれ暗くなりました。その中に、身長一丈あまりの金色の甲を身に着けた神将数百名が続々と結集しました。酉時（十七時から十九時の間）を過ぎた頃に、出陣の鼓角が高らかに鳴り、その動きは周囲三百里に鳴り響き、山地を崩壊する勢いで、それが三日間も続きました。西域五国は大いに恐れて、軍隊の撤退を命令し戦争を中止しようとしたところ、彼の陣中にたくさんの金色のネズミが現れ、弓弩の弦や様々な武器を噛み壊しました。逃げ切れなかった老弱の敵兵士を、臣の配下は一気に攻め殺そうとしましたが、空から「許し給え、殺してはいけぬ」の声が聞こえ、再び確認したところ、安西府の北門望楼の上に輝く光の中に、毘沙門天王の姿が現れていました。当時の毘沙門天王のたくましき姿は絵にしまして、謹んでこの上奏文とともに献上申し上げます」。

（唐天宝元〈載〉壬午歳、大石康〈五〉国囲安西城、其年二月十一日有表請兵救援。聖人告一行禪師曰、「和尚、安西被大石康□□□□□国囲城、有表請兵。安西去京一万二千里、兵程八個月。然到其安西、即無朕之所有」。一行曰、「陛下何不請北方毘沙門天王神兵応援」。聖人云、「朕如何請得」。一行曰、「喚取胡僧大広智、即請得」。有敕喚得大広智到内。云、「聖人所喚臣僧者、豈不縁安西城被五国賊囲城」。聖人云、「是」。大廣智曰、「陛下執香爐入道場。與陛下請北方天王神兵救急。」入道場請真言未二七遍、聖人忽見有神人二三百人、帯甲於道場前立。聖人問僧曰、「此是何人」。大廣智曰、「此是北方毘沙門天王第二子独健、領天兵救援安西、故来辞聖人、〈請〉設食発遣」。至其年四月□日、安西表到云、「去二月十一日巳後。午前去城東北三十里。有雲霧斗闇、霧中有人、身長一丈。約三五百人、盡著金甲。至酉後、鼓角大鳴、聲震三百里、地動山崩、停住三日。五国大懼、盡退軍抽兵。諸営〈隊〉中、並是金鼠、

咬弓弩絃、及器械損断、尽不堪用。有老弱去不得者、臣所管兵欲損之。空中云、『放去不須殺』。尋聲反顧、城北門楼上有大光明、毘沙門天王見身於楼上。其天王神様、謹随表進上」者。）

『毘沙門儀軌』奥書

以下、参考比較として、『大宋僧史略』の内容を添付する。

（凡城門置天王者、為護世也。唐天宝元年壬子歳、西蕃大石康居五国來寇安西。其年二月十一日、奏請兵解援。玄宗詔發師、計一万餘里、累月方到。時近臣言、「且可詔問不空三蔵」。帝依奏詔入内、持念請天王為救。帝秉香炉、不空誦仁王護国経陀羅尼二七遍。帝忽見神人可五百員、帯甲荷戈在殿前。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、故来辞耳。請設食発遣」。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。経二日、大石康居等五国、当時奔潰。諸帳幕間有金毛鼠、齧斷弓弩弦及器仗、悉不堪用。斯須城楼上有光明天王現形、無不見者。謹図天王様、随表進呈」。

帝因敕諸道節度、所在州府於城西北隅、各置天王形像部従供養。至於仏寺、亦敕別院安置。迄今朔日、州府上香華食饌動歌舞、謂之楽天王也。所号毘沙門者、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。亦猶観音菩薩所在現形、而偏曰宝陀落山観音、同也。）

『大宋僧史略』巻下「城闍天王」条

『毘沙門儀軌』のこの記述の最大の誤記は、すでに長部和雄の『唐代密教史雑考』（北辰堂、一九九〇）第八が指摘したように、一行禅師を登場させたことである。一行は善無畏と金剛智から密教を学び、開元三年頃

に長安に招かれた後、玄宗皇帝の勅命を受け、唐代の暦を再編した人物である。しかし一行は開元十年（七二二）に、入滅しており、天宝元年（七四二）に玄宗の側近として活躍するはずがない。この一行をめぐる誤記について、宋代の賛寧は『宋高僧伝』及び『大宋僧史略』を編集するに当たり、「一行」を「近臣」と改め、「一行」に関連する内容は一切引用しなかった。

晩唐の李筌の撰述とされた兵法書『太白陰経』巻七の「祭文書薬方総序」にも、この毘沙門天霊験談に関する記述が見られる。

> 昔吐蕃囲安西、北庭表奏之救。唐玄宗曰、「安西去京一万二千里、八月方到。到則無所及矣」。左右請召不空三藏、〈奉〉請毘沙門天王。師至、請帝執香炉。師誦真言、帝忽見甲士前立。帝問不空、不空曰、「天王差二子独〈健〉領兵救安西、来辞陛下」。後安西奏云、城東北三十里雲霧中、見兵人各長一丈、約五六〈百〉。至酉時、鳴鼓角震三百里、停二日、康居等五国抽兵。彼営中有金鼠、咬弓弦弩器械並損、須臾北楼天王現身。
>
> 『太白陰経』巻七「祭文書薬方総序」

『太白陰経』のこの記述にも、一行の話は出ていなかった。その大筋は『毘沙門儀軌』および『大宋僧史略』の内容と大差がない。しかしながら、さすがに兵法書でだけあって、篭城された安西都護府ではなく、すぐ隣りの北庭都護府（今の新疆ウイグル自治区昌吉回族自治州あたり）より救援の依頼が上奏された点は、当時の緊迫した戦況を如実に物語るものである。

いずれにせよ、『毘沙門儀軌』の奥書に見えるこの毘沙門天の霊験談は、唐代において一定の範囲に流布

された伝説であると見られる。また宋代に入り、僧官の賛寧が再編集し、それが仏教史籍に収録されたことから、この霊験談は仏教界のみならず、次第に儒者の筆記資料集にまで影響が広まった。

二、毘沙門天像の流布事情

『毘沙門儀軌』の奥書に書かれた記事の二つ目の内容は、安西都護府の勝利の報告とともに朝廷に献上した毘沙門天の模本に関するその後の流布事情についての記述である。

> 天宝十四年（七五五）に、内道場供奉僧である大悲の所にて、この『毘沙門儀軌』と当時朝廷に献上した毘沙門天の模本とを模写することができた。大暦五年（七七〇）に、集州（現在の四川省巴中市一帯）に内道場供奉僧である良賁法師が集州の開元寺に掛錫（かしゃく）したのを見た。集州の開元寺にある『毘沙門儀軌』と毘沙門天の模本は大悲の所で見たものと同じである。
> （中華天宝十四載、於内供〈奉〉僧大悲處、寫得経及像。至大暦五年、於集〈州〉見内供〈奉〉僧良賁法師、移住集〈州〉開元寺。勘経像與大悲本同。）
>
> 『毘沙門儀軌』奥書

奥書のこの内容を記した者が誰であるかは不明だが、彼は帝王家の内道場に出入りができ、また不空と深く関わりがあった良賁（七一七～七七七）の動向に注目し、その移住先にどのような経典や天王像が使われていたかについてまで気を遣っていることが分かる。この点から、彼は長安を拠点とする不空教団の一員であ

る可能性が高い。曽て不空の盟友であり部下でもある良賁は、長安から離れ、不空教団と疎遠になった後の動向を確認する目的で、この記事を残したと思われる。

さらに、この奥書の内容からもう一つの重要なことを伺い知ることができる。すなわち、毘沙門天像を頻繁に模写され流布した当時の様子である。

すでに前文で紹介したが、安西都護府が献上した毘沙門天像とは別に、玄宗皇帝が絵師の車道政を遣い、于闐国から別系統の毘沙門天像をも将来した。

『諸天伝』にも唐代の毘沙門天像について、『陀羅尼集』に示したものと、「金色の鎧を着せ、足は女性の肩を踏み、その周りを祥雲が囲むようにしていた」姿の二種の伝承があると記録した。

『諸天伝』に示した毘沙門天像は、いずれも左手に矟（ほこ）、右手に仏塔を持っているのに対し、中唐以降はさまざまな持ち物を手にする毘沙門天像の記録が存在する。

毘沙門天は釈尊に忠誠を尽くす部下である。右手には呉鉤の剣、左手には宝塔を持つ。

（毘沙門天王者、仏之臂指也。右扼呉鉤、左持宝塔。）盧弘正「興唐寺毘沙門天王記」

于闐城にその霊廟がある、毘沙門天は甲を身に着け、右手には戟、左手には宝塔を持つ。

（於于闐城有廟、身披甲、右手持戟、左手擎化塔。）李筌「祭文書薬方総序」

毘沙門天は金色の甲を身に着け、手には宝塔を持ち、足は地神を踏み、その後ろに様々な天神が随従

していた。

（身被金甲、手擎雁塔、地祇下捧、天将前擁。）黄滔「霊山塑北方毗沙門天王碑」

毘沙門天は戟を以て地面を突く。

毘沙門天はほこを支え、目を怒らせた。

（天王操戟卓地。天王支槊張目。）段成式「塑像記」

北方毘沙門天は弓を持って、勢い激しく奮い立っている。

（北畔持弓奮赫。）黄休復『益州名畫録』巻上「陳皓」

弓を持つ北方毘沙門天を壁一面に描いた。

（畫持弓北方天王一堵。）黄休復『益州名畫録』巻上「張騰」

中唐以降から北宋期にかけて、民間における四天王信仰は、各地の寺院が行う天王像の営造や絵画によってその隆盛を極める。様々な画風を持つ天王像の出現に対し、北宋の董逌による美術作品を批評する論著『広川画跋』には、次のような指摘も見られた。

天には四方があり、持国天王は東方に鎮護し、〈提〉頭頼吒と名乗り、威神の力及び衆生を哀愍する

心を以て、悪魔や煩悩を滅ぼし、正しい仏法を護持し、それゆえその姿形は威風堂々としている。近ごろ、呉氏が描いた四天王像を拝見した。非常に上手く四天王本来の性質を具現していた。西方に鎮護する毘婁勒叉、南方に鎮護する毘婁博叉、そして北方に鎮護する毘沙門天王のどれについても、よく描いていた。そもそも毘沙門天王は「多聞」によって名を上げ、博叉天王は「非好報」によって評価を得、勒叉天王は「免離」によって名を馳せる。それぞれの姿形そして容貌は各自の立身出世の功績によって現さなければならない。このようなことを知らずして四天王像を描く絵師は、単なる愚か者でしかない。自分の無知を晒し、恥をかく以上、もう一度四天王のことをよく理解してから描くことを望む。

（天有四方、持国主司東方、是頭頼吒、以威神加哀、摧滅魔怨、得大総持、故威威寂寂、其相好如此。頃見呉氏作四天王、妙得法意。其居西方毘婁勒叉、其在南方毘婁博叉、至於北方是名毘沙門。蓋毘沙以多聞稱、博叉以非好報顯、勒叉以免離成、故其形容、各以妙用自見。不知乎此而為畫者、妄人也。此可以妄昧自見、惟得於深識者能之。）『広川画跋』巻五「武宗元画天王図」

以上の内容から、中唐以降の民間において四天王信仰が盛んに行われたことを伺い知ることができる。

三、玄宗の勅令の内容

『毘沙門儀軌』の奥書に書かれた記事の三つ目の主な内容は、安西都護府の勝利を導いた毘沙門天に感謝するために、玄宗が辺境の十節度使らに宛てた一通の勅令である。

謹んで敕令に従い宣告する。天下十道及び十鎮の節度使が所在する軍営や町に、毘沙門天像を設置し、祈願し供養すべきである。天宝元年（七四二）四月二十三日、内臣高慧明によりこの敕令が伝達される。（奉敕宣付十道節度所在軍〈鎮〉、令置形像、祈願供養。天宝元載四月二十三日、内謁者監高慧明〈宣〉。）『毘沙門儀軌』奥書

「十道」とは、初唐期の貞観元年（六二七）より、隋王朝より継承した領土を関内、河南、河東、河北、山南、隴右、淮南、江南、劍南、嶺南の十に区分けしたものである。「十鎮」とは、唐の杜佑（七三五～八一二）の『通典』によれば、唐王朝の拡張政策に伴い、睿宗の景雲二年（七一一）から玄宗の開元年間（七一三～七四一）に次々と辺境の最前線に設置した安西、北庭、河西、朔方、河東、范陽、平盧、隴右、劍南、嶺南五府経略の十大軍事拠点のことである。

奥書に書かれた「十道節度」は、宋代賛寧の『大宋僧史略』では「諸道節度」と改正された。これは玄宗が開元二十一年（七三三）に、天下を「十五道」として新たに区画した史実に合わせた結果であると思われる。

この敕令の真偽について、宮崎市定は「確実な史料とはならない」としたが、唐代当時、敕令を偽ってこの話を創作したとするならば、その偽りが判明した時に、天子を侮る罪に相当し、一寺一門が全員斬首にされるに違いない。そのような危険を冒してまで創作したとは考え難い。従って、『毘沙門儀軌』奥書のこの内容は、一定の史実に基づいた記述であると理解すべきである。

そして、前述した黄滔の「霊山塑北方毘沙門天王碑」にも記したように、玄宗の婿に当たる芮国公の豆盧建が率先して自ら管轄した荊州に毘沙門像を望楼に建てた記述も、この敕令の真実性の傍証の一つとなりう

るのである。

さらに、元和朝の進士盧弘正（？～八五一）は、次のように述べる。

開元年間に、玄宗の勅令により、毘沙門天の図像は戦旗の紋章として飾られ、元和年間には、憲宗は毘沙門天の夢告をも受けた。人々を危難から助け、すべて毘沙門天がひそかに行った善行によるものである。

（在開元、則玄宗図像於旗章。在元和、則憲皇交神於夢寐。佑人済難、皆有陰功。）「興唐寺毘沙門天王記」

盧弘正の記述によれば、玄宗は毘沙門天像の営造のみならず、軍隊の戦旗にも毘沙門天の図像を入れるように指示した。

また、わざわざ玄宗や憲宗の事例を取り上げることで、毘沙門天信仰と帝王家との間に深い関係があることを示唆した。

一方、憲宗がどのような夢告を受けたかについては、現時点で関連資料を見いだす事はできず不明である。しかし『冊府元亀』巻五十二に見られる以下の記事は、憲宗の毘沙門天王信仰の様子を示している。

憲宗の元和十年（八一五）三月の甲申の日、西明寺の僧たちは、西明寺に祀られた毘沙門天の像を開業寺に移そうとした。憲宗は禁衛軍の騎兵隊を遣い、途中の安全を守るために護衛するように命じた。僧侶の一行は幢蓋を以て行進し、その賑やかさを見にきた見物客は次々に集まり、長蛇の列に続き町か

ら人がいなくなるほどの盛況であった。

（〈憲宗元和〉十年三月甲申、西明仏寺僧、遷寺中之毘沙門神像於開業寺。帝命假之騎軍、前後翼衛。其徒以幢盖引侍、凡数里不絶、観者傾都。）『册府元亀』巻五十二

唐代の民間では毘沙門天の夢告に関する記事も多く残されていた。晩唐の文人段成式（?～八六三）は、古今の多くの異聞を記した『酉陽雑俎』著者として知られる。彼が毘沙門天像を寺院に寄進した友人の熊輅のために、「塑像記」の一文を著し、中には熊輅が毘沙門天から受けた二つの夢告を記した。

熊輅が学問を修めるには、俗世の風習にまじわらず、ひたすら正義を守る。聡明であり弁舌に巧み、これ故、王公貴族たちは往々として彼に敬意を以て接していた。彼はまた禅観にも修習し、その要旨を心得て、常に毘沙門天の真言陀羅尼を誦持していた。大中三年（八四九）に死に至る重病に罹り、夢の中に毘沙門天王が現れ、戟を持て地面に刺したところ、泉が湧き出し、飛び散る水は顔に当たった。これに驚いた熊輅は目覚めて、汗をひどくかいたため遂に病気も癒えて快復した。

（輅為学性端介敏弁、王公多伏之。復晤禪那宗要、得総持契訣、常持北方真言。大中三年病且死、忽夢天王操戟卓地、有泉迸射、搏之及面、因驚覚汗洽而愈。）「塑像記」

大中十二年（八五八）に、洪州（今の江西省南昌市一帯）の反乱勢力は武装蜂起し、当地の官僚まで殺害した。廬陵（今の江西省吉安市一帯）にいる熊輅は、まもなく定州（今の河北省中部一帯）に赴任しよう

とした。出発直後の夜に、夢の中に槀(ほこ)を持って毘沙門天王が現れ、目に怒りたたえた顔で、「このような乱世の中、そなたはどうしてすぐ赴任しなければならないのか」と止めようとしたため、しばらく宿に数日に留まることにした。その間に反乱軍の首領である毛鶴は、毘沙門天の警告した通り、これまで以上に残酷極まる悪事を重ねた。毘沙門天の霊験により難を逃れたことは誠の事実である。大中十三年（八五九）の秋に、私が長安に住んでいた時、熊軺は交趾（今のベトナム北部一帯）への使節の任命を受けるため長安に入った。彼は私を訪ね、彼のこれまでの仏教との関わりを文にして残したいとした。特にこの二つの夢告について、毘沙門天の霊験談として後世に伝えてほしいともお願いした。

（十二年洪州狂賊盜兵殺吏、尋定州差軺上府。至新塗、夢天王支槀張目曰、世塗若此、爾欲何往。即宿留数日。賊毛鶴果膾肝飲頭、尤恣殘酷。其踐較著如是。十三年秋予閒居漢上、軺為交趾使入京、請予紀釈氏事。以上事請予明張北方故實焉。）「塑像記」

一方、前述した盧弘正が当時の戦旗にも毘沙門天の図像を入れたという記述について、同時代の李筌（唐の粛宗時代に活躍）は次のように言う、

国は毘沙門天の霊異を知り、すぐに辺境の各軍事拠点に毘沙門天を祀る天王廟を設置するように命じた。軍の統帥も毘沙門天の図像を戦旗に飾り、「神旗」と名付け、様々な戦旗の最前列に掲げた。出陣する前には、士気を奮い立たせるために必ず祭祀を行う。今に至り、各地の州県はこれを真似して天王廟を多く設置した。

（国家知其神、乃於辺方立廟。元帥亦図其形旗上、号曰神旗、出居旗節之前。故軍出而祭之。至今州縣府多立天王廟也。）『太白陰経』巻七「祭文書薬方総序」

李筌の記述にも、天王廟の設置が国家の勅令によるものであるとの指摘がある。これらの事例から、唐代以降に盛んに行われた天王堂ないし天王廟の設置、さらに毘沙門天像への崇拝は、唐王朝の皇帝たちによる推進と深く関連することが分かる。

四、不空三蔵の指摘

『毘沙門儀軌』の奥書に書かれた玄宗の勅令のほか、不空三蔵の口伝と見られる内容も混在していた。これら二つの内容は、不空三蔵の他の訳経にはほとんど伝わっていなかったため、古来から難解とされていた。まず一つ目の指摘は以下の通りである。

昔し、国々の辺境を護衛するために、釈尊のご教示に従い、毘沙門天の第三子である那吒太子が宝塔をかかげ持って、毘沙門天王に付き添い、人間界を巡視する。このことについて、不空三蔵は、「毎月の一日は、毘沙門天王が配下の諸天鬼神と集会する日である。十一日は、第二子の独健太子が父である毘沙門天王に別れを告げ人間界に巡視に出かける日である。十五日は、四天王が集会する日である。二十一日は、那吒太子が毘沙門天王に宝塔を渡す日である。それぞれの日に必ず乳粥を以て供養しなければならない。牛や羊の乳が用意できない場合は、少し固まった蜜糖を粥に入れて供養すべきである。毘

沙門天王は素晴らしい霊異を持っているからである」という。

（昔防援国界、奉仏教敕、令第三子那吒捧塔随天王。三蔵大広智云、毎月一日、天王與諸天鬼神集会日。十一日、第二子独健辞父王巡界日。十五日、與四天王集会日。二十一日、那吒與父王交塔日。其日須乳粥供養、無乳則用蘇蜜粥供養。其天王有天霊異。）『毘沙門儀軌』奥書

釈尊の教示に従い、四天王は仏教を尊崇する諸国を護衛しなければならないことは、すでに『金光明経』「四天王品」などに示した通り、四天王が自ら仏前に於いて立てた誓言である。

那吒太子が宝塔を持って、毘沙門天王とともに人間界を巡視する記述について、不空訳『北方毘沙門天王随軍護法真言』は次のように記した。

毘沙門天王の塔は釈迦牟尼仏から授けられ、釈迦牟尼仏は毘沙門天王に、「もし天界の神兵を率い諸国の安泰を護衛し、わが仏法を擁護したいならば、必ず第三子の那吒に宝塔を持たせて共に行動し、側から離れてはいけない」と告げた。

（其塔奉釈迦牟尼仏、教汝若領天兵守界、擁護国土。〈呵〉護吾法。即擁遣第三子那吒捧行、莫離其側。）『北方毘沙門天王随軍護法真言』

また不空訳『北方毘沙門天王随軍護法儀軌』にも、

その時、那吒太子は手に戟を持って、険しい顔で四方を見渡し、さらに仏に、「われは北方天王吠室羅摩那羅闍の第三王子の第二の孫であり、わが祖父毘沙門天王並びにわれ那吒はともに日に三度、仏に誓う、われは仏法を護持し、悪人どもを捕まえなければならない。不善の心を持つ者から、われは昼夜にして国王大臣及び官僚たちを護衛すべき」と誓った。

（爾時那吒太子、手捧戟以悪眼見四方、白仏言、我是北方天王吠室羅摩那羅闍第三王子其第二之孫、我祖父天王及我那吒同共毎日三度白仏言、我護持仏法、欲摂縛悪人。或起不善之心、我昼夜守護国王大臣及百官僚。）『北方毘沙門天王随軍護法儀軌』

と記されているため、那吒太子が毘沙門天王とともに行動する点についても、奥書にのみ見られる作り話であるとは言い難い。

奥書に記した不空三蔵の指摘とされた四つの期日に関する内容云々は、不空訳『北方毘沙門天王随軍護法真言』に、

『四天王経』に、もし人々がこの北方毘沙門天王の真言を念誦し、やさい、果物ならびに飲食を毘沙門天王に供養し、さらに毎月の一、十五日、二十一日に単弦、双弦、方響（複数の長方形の鉄板を並べてぶらさげて、バチで叩く楽器）などの楽器を使い祭祀儀礼を行い、蘇蜜入りの乳粥を供養し、誠心誠意、念誦すれば、毘沙門天王は必ずその化身を降臨させ、衆生の願いを叶わせる、という。

（四天王経云、若有人誦念此北方毘沙門天王真言、供養菽果飲食。毎月取一、十五日、二十一日。音聲用単双弦方響

鼓舞、蘇蜜乳粥、真心誦念。其天王即見其身、随心所願。）『北方毘沙門天王随軍護法真言』

と記し、完全に一致してはいないものの、奥書の内容にもっとも近いことが示されていた。『北方毘沙門天王随軍護法真言』に書かれた毎月の一、十五日、二十一日に楽器を鳴らし、舞踊を伴う祭祀儀礼の様子は、北宋時代になると、次のように変容する。

今では、毎月の一日に、州県の官僚が率先にして毘沙門天王に香華や飲食を以て供養し、歌舞を伴う儀式を行い、これを「楽天王」と呼ばれたのである。

（迄今朔日州府上香華食饌動歌舞、謂之楽天王也。）賛寧『大宋僧史略』巻下「城闍天王」条

そして、奥書に見られた供養するために最もよいものとされた「乳粥」の記述は、前出不空訳『北方毘沙門天王随軍護法真言』にも見られ、また不空訳『仁王護国般若波羅蜜多経陀羅尼念誦儀軌』「第二建立漫荼羅軌儀」に「乳粥、珍果、飲食を以て至心にして供養すべき」とも記されていたため、供養時における「乳粥」の重要性について、不空の各種訳著には共通性があると考えるべきである。鎌倉時代の杲宝（一三〇六～一三六二）の『大日経疏演奥鈔』巻二四「乳粥」条にはこの奥書の内容を根拠として引用した。

不空三蔵の二つ目の指摘は以下の内容である。

毘沙門天王の第二子は独健といい、常に天兵を率いて諸国を護衛する。毘沙門天王の第三子は那吒太子といい、宝塔をかかげ持って常に毘沙門天王に付き添っている。吉祥天女は、功徳天女とも言われ、もとより『吉祥天女真言』が世に伝え、（功徳天女は）婆藪仙人の転世でもある。不空三蔵は、吉祥天女が観世音菩薩の化身であるという。

（天王第二子独健、常領天兵護其国界。天王第三子那吒太子、捧塔常随天王。吉祥天女、亦名功徳天、自有真言、婆藪仙。大広智云、是観世音菩薩化身。）『毘沙門儀軌』奥書

上記奥書の独健太子に関する話は、不空訳『北方毘沙門天王随軍護法真言』に、

もし（人が）日夜続けて（毘沙門天王の護法真言を）念誦すれば、毘沙門天王は独健太子に天兵千人を率い、側に行かせ護衛させる。祈願することを叶え、誠心誠意による真言念誦の願力によって、願いをことごとく成就させる。

（若能昼夜誦念不絶、天王使太子独健領天兵千人衛護、不離其側。所求如意、応念随心、皆得成就。）『北方毘沙門天王随軍護法真言』

と示した通り、毘沙門天王の護法真言を念誦することにより、毘沙門天王のかわりに独健太子が道場に護衛のために現れる。この点は奥書に記された、玄宗皇帝が不空三蔵の念誦に現れた独健太子を見た霊験談の内容と一致する。

続いて那吒太子の記述について、これも奥書の記載の繰り返しであり、不空訳『北方毘沙門天王随軍護法真言』に基づいた内容である。

しかし、最後に見られる吉祥天女の関連記述は、毘沙門天との関わりや観世音菩薩の化身であるや否やなどについて、古来から難解な内容であるとされていた。

まずは、『吉祥天女真言』について、不空訳『仏説大吉祥天女十二名号経』及び『毘沙門天王経』のいずれも吉祥天女の真言陀羅尼を収録したため、毘沙門天王真言に続き、毘沙門天王を祀る儀礼に於いて、念誦すべき陀羅尼の一種であると位置づけられた。

吉祥天女が「婆藪仙」とも言われた点については、不空訳『仏説大吉祥天女十二名号経』がそれを名号の一つとして扱っていないため、おそらく名号ではなく、過去世の身分の一種を示したものであると考えられる。

敦煌出土文献であり、後に『大正蔵』巻五一に収録された、唐代の吐蕃地域にいる僧侶法成の訳『釈迦牟尼如來像法滅尽之記』には、于闐国に於ける多聞天（毘沙門天）及び功徳天が夫婦に変成し、その地に降臨して僧侶たちを助けた霊験談を記録した。法成とその訳著の書誌学的論考は、羽田亨の論考「口繪『釈迦牟尼如来像法滅尽之記』解説」（京都大学文学部史学研究会、『史林』八の一、一九二三）を参照されたい。多聞天（毘沙門天）がゆかりの地である于闐国に、功徳天女とともに夫婦の形となり、仙人として降臨する記述は、ほかの経典には見られることがなく、大変興味深い。これにより、両者は夫婦に近い関係であるとの伝説が、漢字文化圏以外にもかつて流伝していたことが明らかになる。

確かに、漢訳仏典の中にも類似する記録が見える。

（二十八部衆の）十四（の天女部）には大弁天、功徳天、摩利支天がいる。帝釈天王の娘、大徳天女、多聞天の大妃である。

（十四、大弁、功徳、娑怛那。帝釈天王主之女子、大徳天女也、多聞天之大妃也。）善無畏訳『千手観音造次第法儀軌』

しかし、この記載からは、これは大弁天、功徳天、摩利支天の三者がともに多聞天の妻になるのか、それとも摩利支天のみが多聞天（毘沙門天）の妻になるのかについて明確ではない。またこの内容について、平安時代の定深（一〇四六～一一一九）の『千手経二十八部衆釈』以外に後世はほとんど依用されていなかった。

そのほか、鎌倉時代の真言宗学僧杲宝（一三〇六～一三六二）は『大日経疏演奥鈔』巻一五「智証疑目」条に、毘沙門天と吉祥天（即ち功徳天）の関係について、当時流行っていた三つの疑問と自らの見解を記した。その中に、吉祥天は毘沙門天の部下でありながらも、とりわけよく毘沙門天の側近に置かれ、二人は実は夫婦ではなかろうかという疑問について、偽経とされた『四天王本縁功徳経』（『四無量経』ともいう、諸経録に未見）に基づいた、両者は過去世において夫婦であるとの記述は、真実とは言えない。吉祥天については、一行阿闍梨が説いた「功徳天随毘沙門、合在北方」（功徳天は毘沙門天に追随し、ともに北方を鎮護する）（『大毘盧遮那成仏経疏』巻五）が妥当であると示し、単なる随従者の一人に過ぎないとした。

一方、仏教界において、毘沙門天と功徳天が近い関係であることは疑う余地のない事実でもある。

（多聞天を降臨させるためには、礼拝するに用意する仏画に描いた）仏の左側には吉祥天女の像を描き、右

側には多聞天の像を描く。さらに周囲には男女の随従も描かなければならない。
（於仏左辺作吉祥天女像、於仏右辺作我多聞天像。并画男女眷属之類。）

義浄訳『金光明最勝王経』「四天王護国品」

釈迦牟尼仏が中央に於いて説法する絵を描くときには、左側には吉祥天女、右側には毘沙門天王を描かなければならない。
（又亦作中央釈迦牟尼仏説法相像。左方吉祥天、右方毘沙門天王。）

金剛智訳『吽迦陀野儀軌』巻中

北宋の天台僧遵式（九六四～一〇三二）は、隋代の天台智顗から伝えられた「金光明懺法」を再編する際に、道場の設置について、上述唐代以降の学説を参考し、道場がいくら狭くても祀る主尊である釈迦牟尼仏の左側に吉祥天女、右側に多聞天を置かなければならないとした。

遵式が規定したこの「金光明道場」の設置は、後に俊芿の入宋留学によって日本に将来され、京都の泉涌寺には、いまでも正月に「金光明道場」を開くときに釈迦牟尼仏の両側に吉祥天と多聞天を置くようになっている。

奥書に引用された不空の「吉祥天が観世音菩薩の化身」の説について、鎌倉時代の真言宗学僧頼瑜（一二二六～一三〇四）が、『薄草子口決』巻二十の「吉祥天」条において、当時の学界に現れた様々な疑問を呈示

した上、不空訳『大吉祥天女十二契一百八名無垢大乗経』に従えば、吉祥天は観世音菩薩の化身である説を疑う必要はないと説いた。ただ吉祥天が上記奥書に書いた「婆藪仙人」との関わりについては「未決」のままにした。

しかし、不空訳『大吉祥天女十二契一百八名無垢大乗経』を確認すると、原文では、吉祥天は観世音菩薩の従者として、観世音菩薩に続いて仏に頂礼して終わり、仏は観世音菩薩に対し、吉祥天は未来に必ず成仏できると預言したという。吉祥天は観世音菩薩の化身であることは明言していなかった。

唐・菩提流志訳『不空罥索神変真言経』巻九「最勝明王真言品第十三」に、次のような記述が見える。

もし毎月の十五日に観音像の隣りに功徳天像を置き、さらにこれから毎日に飲食や香花を以て献供し、さらに真言を念誦して、白芥子（はくけし）に護念の力を与えた後、功徳天の名を唱えながら、（白芥子）を功徳天像に投げ、こうして続けて二十一日目になれば、功徳天が降臨することになる。もし毎日珍羞や宝物を以て献供し、ならびに大誓願を発すれば、観世音菩薩が降臨して、様々な厄災から守られ、地獄に落ちるほどの大罪を消除することもできる。

（若白月十五日観音像側置功徳天像、毎日以浄飲食雑花献設供養、真言加持白芥子、称功徳天名、打功徳天像、満三七日則現身來。奉施珍宝加與勝願、観世音菩薩夢覚現身、而為消災除五無間罪。）

『不空罥索神変真言経』巻九「最勝明王真言品第十三」

この内容から見ても、観世音菩薩と功徳天の関係は、毘沙門天と功徳天の関係と類似し、非常に近い主従

関係にすぎないと言えよう。後世において功徳天が、観世音菩薩の化身とされ、また毘沙門天の妻にされるなどの変容は、長い間にわたる学問伝授や口伝されるうちに様々な伝説が加えられ、個々の話が重層化した結果であると考えられる。

（了）

貫之梵鶴『無門関鎖解』翻刻（下）

龍谷孝道

＝凡例＝

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、第二一則「雲門屎橛」から識語に至るまでの全文を翻刻・収録した。

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（ゝ、々、〳〵など）。

一、便宜上、本文に読点を付加し、各本則のはじめに（21）、（22）、（後序）として番号等を付加した。

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。

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。

一、『無門関鎖解』三〇丁と三一丁は錯簡しており、三一丁→三〇丁が本来の順序と判断できる。よって、

本稿では丁番号としては逆転してしまうが、三一丁の翻刻文を先に掲載し、続いて三〇丁の翻刻文を掲載した。

一、第三二則「外道問仏」における無門慧開の頌は三六丁表に記録されているが、全四句で構成される慧開の頌のうち、第一句から第三句までが、三六丁裏に記録される第三三則「非心非仏」の本文中に混入して書写されてしまっている（該当する本文は、「**頌云、剣刃上ニ行、氷稜上ニ走、**トハ拠座良久ノ処ヲ云タソ、不知不会ノ処也、**不渡階梯、**トハ外道ハ仏階級ヲ不」踏驀直ニ如来地ニ至タソ、」）。よって読解の便宜上、第一句から第三句までの文は、本来の正しい順序と考えられる箇所に訂正して翻刻した。

＝本文＝

（21）**雲門屎橛、雲門因ニ僧問フ、如何是仏、門云ク、乾屎橛、**麻三斤ノ拳也、非思量タソ、答話ニ理ハ付ラレヌソ、活句也、扨亦字面付キニ云時ハ何ントモ（24ウ）胸懐ニ落著スルヲ屎ト云イ橛ト云タソ、仏ト持ツ杜ソ屎橛ヨト也、屎橛ニ成ラ子ハ活仏タソ、**無門云、雲門可シ謂ツ、家貧ニシテ難シ弁ニ素食ヲ一、**貧処ト云ヲ家々テ取羊カ在ルソ、雲門宗テハ折脚ノ当頭ヲ貧所ト用ル也、世味モ味モ尽キタ処タソ、素食ヲ難イ弁トハ一生涯カ空腹タソ、答処ノ見羊也、**事忙シウシテ不ニ及レ草書一スルニ、**忙イ時ハ早書ニヒンナクル者ナレトモツヽト急便ナレハ不レ及ニ草書ニソ、日々時々当頭ナ拳ナ呈ニ忙イソ、在ルヲ〇忙イトハ一生端的々々也、然レハ黒米ヨ、白紙ヨ、如是ナル可キニ、**動スレハ将チ屎橛ヲ来テ拄ヘ門撑フレ戸、**トハ雲門ノ答処ハイカニモ気冷ナ物ヲ乾屎橛ト云泥ト、カ句沈レテ言屎橛扱イヲスルソ、朦気シタコト哉ナ、**仏法ノ興衰可シ見、**非思量ニシテ活達ナ雲門ノ仏法ナレトモ、不叶者トモカ答処ヘ著キ得スシテ屎橛扱イヲセハ雲門宗破滅ヨ、**頌云、閃電光撃石火、**是ハ乾屎橛ト

抛ケ合タ雲門ノ答処ノ早イヲ云タソ、**眨**（目動側迄切サウ）**得レハ眼ヲ已蹉過**、答処ヘ卒トモ橛儀スレハ七尺八尺ヨ、答処ハ不叶シテハ関タソ、電光ノ如ク答処ヘ著得スレハ無門大道ヨ、

（22）**迦葉剎竿**、是モ迦葉剎竿ト見ヨ、肚裡一星事無レハ只虚竹迄ヨ、剎ハ寺也、竿ハ幡竿也、**迦葉因ニ阿難問テ云、世尊伝ニ金襴ノ袈裟ヲ外カ伝フ別ニ何物ヲカ**、多聞ハ第一ノ阿難ト云テ四十九年ノ説法ヲ一字モ不落シテ亦如レ仏ノ説法在タ人ナ呈ニ其（25オ）外仏ノ膝下ヲ不レ離シテ廿年ノ仏ノ侍者ナ呈ニ衣鉢ヲハ別ニ争ヶ人モ在ルマシイト兼テ覚悟在タニ迦葉ヘ伝付在タヲハ、一段無念ニ思召テ高慢ノ幢ヲ建（タテ）ノ問意タソ、**葉喚云ク、阿難、々応啫ス**、召ニ阿難ニ応啫四十九年ノ説ハ入ラヌソ、爰カ肝要タソ、教外別伝ノ正法眼タソ、**葉云、門前ノ倒ニ却ク剎竿ヲ着（セヨ）**、教説ヲ専ラトスル寺ノ門前ニハ幡竿ヲ揚ルソ、剎ハ寺也、倒却スレハ教外別伝ノ正法眼也、阿難ヨツト迄ヨ、**無門云、若シ向テ者裡ニ下得テ一転語ヲ親切ナラハ便チ見ン霊山ノ一会儼然未散コトヲ**、者裡トハ喚ノ応啫ノ処ヲ道得テ親切ナラハ正法眼ヲ開タ事ヨ、縦使二千年過タリトモ正法眼ヲ開タ杜ソ世尊迦葉ノ伝付ヨ、迦葉阿難ノ伝付モ両般ナイソ、**其或ハ未ハタレ然ラ毘婆尸仏早ニ留レ心直ニ至テ而今ニ不レ得レ妙**、トハ阿難ヨツ不可得タソ、爰ヲ正法眼ヲ開クトハ云タソ、毘婆尸仏モ不可得ト留レ心タソ、直ニ至レ今トハ末世ノ学者モ妙ハ不可得ヨ、扨テ儼然未散末世テモ其道場迄ヨ、**頌云、問処ハ何ソ如カン答処ノ親ニ**、阿難ノ問処ハ別ニ何モ無イヲ不足ニ思タ呈ニ踈ナソ、阿難ト喚タ処杜ソ親イコトヨ、爰カ正法眼ナ呈ニ、**幾人於レ此眼生ス筋ヲ**、霊山テ衆黙然ノ如ク生レ筋ヲ正法眼ヲ開キ得ヌソ、**兄呼（ヒンコ）弟応揚ク家醜ヲ**、迦葉阿難師兄師弟ノ出合テ喚応処テ宗門ノ肝要ヲ打振タソ、**不レ属ニ陰陽ニ別ニ是レ春**、トハ今日ノ喚応タモ様体コソ別ムキナレ、霊山テノ拈花微笑ト無イ両般ソ、不レ属ニ陰陽ニ別ノ春トハ教外別伝ノ劫外ノ春ナレハ他、何物ヲカ伝フ迄ハ関タソ、ヨツト応スル未下ハ

（23）**不思善悪、六祖**、新州嶺南人也、姓ハ盧氏也、諱ハ恵能、法ヲ嗣ニ五祖弘忍一ニ、幼而家貧也、常樵レ薪売テ養レ母ヲ、聞ニテ金剛経講ヲ一至ニ応無――心ニ感悟ス、捨家至ニテ黄梅ニ一見ニ大梅禅師ニ一、来ルコト為ニ什麼ノ一、求ム作仏一ヲ、云、嶺南人ニ無シ仏性一、能云、人有リ南北一仏性豈ニヤレ然、奇レ口之入ニシムル碓坊一ニ、舂レ米及ニ八日一知テ付授ノ時到ルコトヲ各自呈ニス所得ヲ一、神秀偈ヲ書ニ壁上一ニ能知レ之、忍大師黙シテ知レ之、問云、米白也未、曰、米白未レ有レ筋、祖於レ碓以杖三声之能以ニ三鼓一ヲ入室、於レ此所伝ノ袈裟付之令送ニ嶺南一ニ、**因**ニ、トハ因テ袈裟一ニ、**明上座**、トハ蒙山ノ道明大力量ノ人也、故ニ七百ノ衆僧ノ代官ニ追也、**趁至**（ヲツテ）ニル**大庾嶺**一ニ、恵能ハ夜半ヨリ急カレタレトモ明上座ハ人ニ勝レタル達者故ニ手モ無ク追詰タソ、**祖見**テ**ニ明ノ至**ルヲ、サレハコソ彼ノ大力ヲ追手ニ掛タヨト見テ、**即擲**テ**ニ衣鉢於石上ニ云**、遙ニ飛ノイテ居テ云タソ、**此ノ衣ハ表**レス**信**ヲ、**豈**ニヤレ**可ニ以レ力争ノ**一**耶**、表レ信トハ心地発明ノ証拠ニコソ従ニ迦葉一已来某甲迄ハ三十四代相伝在ツタレトモ左様ニ力ラワサニ取ル義ニハアラス、袈裟ニ用所ハ無イソ、**任ニス君カ将ヲ去**ルニ、一向袈裟ニ貪着セヌソ、明上座ハ此ノ仏袈裟ハ天下ニ亦モ無イ呈ニ命ニ換テモ惜シムヘシ、何サマ子ジ頚ニシテモ取返エソウト思タニ、安ノ外ノ様体ホカト力ラヲ落タソ、**明遂ニ挙**ルニ**之**ヲ、トハ元ヨリ袈裟ヲ取カエスニ追掛タ呈ニ先ツ袈裟ノ処ヘ依タソ、在レトモ、**如**レニシテ**山不レ動**セ、トハケニ〳〵心地モ発明セヌ凡夫ノ手ニハ落マイ事ソト深ク細得シタソ、俄ニ此袈裟カ如レ山ナト云ハ正法ニ奇特ヲ云イ付ルナル（26オ）、**踟蹰悚慄**（タヽスミタヽスムヲソレヲノヽク）ス、ホツカト行者ニ隔心ノ意カ出テ来タソ、扨テ杜ソ、**明云、我来**テ**求ム法ヲ非ス為レ衣ノ也**、前ノ心ヲ引カエテ殊勝ニ成ツテ懇望也、**願ハ行ン者開示**シ玉ヘ、忍大師之相承ノ仏法ヲ一句示シ玉ヘト云タソ、**祖云、不思善不思悪、正当恁麼ノ時キ那箇カ是レ明上座本来ノ面目**、免角辞退セハ大力ノ悪比丘ニ子チラレ

テハ扨テ哉ト怖（ヲソロ）シク思フテ宗門ノ肝要ヲ有リホウタイ打振テ仰ラレタソ、**明当下ニ大悟ス**、疾朴裂易ソ、悪ニ強イ者ハ善ニモ強イソ、**遍体汗セ流ル泣涙（キウルイ）シテ作レ礼ヲ**、余リニ殊勝サニウレシイ汗ト涙ヲ相交エテ流シタソ、**問云、上来ノ密語密意ノ外還テ更ニ有リ意旨ニ否ヤ**、上来ノ密語密意トハ不思善不思悪正当本来ノ面目タット示サレタカ密旨ソト心得テ此ヨリ外ニモマタ仏法ハシ走カトナリ、**祖云、我レ今為ニ汝カ説ク者ハ即チ非レ密ニ也**、イヤ〳〵言語ニ落ルヲハ密旨トハ云ハヌソ、**汝若シ返ニ照セハ自己ノ面目ヲ密ハ却テ在ニ汝カ辺ニ**、トハ自知底ヲコソ密旨トハ云タレ、**明云、某甲雖下在テ黄梅ニ随フト衆ニ、実ニ未タ省セ自己ノ面目ヲ**、此頃ノ様体ヲ慚愧懺悔シタソ、今日コソ回光返照シテ自知ニ求タレ、**今蒙テ指ニ授スルコトヲ入処ヲ如シ人ノ飲テ水ヲ冷暖自知スル**、本来ノ自己ノ面目ニ契当シ羊ヲ（26ウ）述ヘタソ、**今行者ハ即是レ某カ師也**、明上座カ心地発明シタヲハ嫡伝ノ衣鉢ヲ渡ス処タソ、在レトモ袈裟取返シニ追手ニ来タ者ニ袈裟ヲ渡セハ行者ノ負ケナル呈ニ、**祖云、汝若シ如ハ是則チ吾与（ト）レ汝同ク師トセン黄梅ヲ**、マタ俗体テ居ナカラ貴僧ヲ弟子ニハ斟酌ナホ呈ニ法眷ニ成玉ヘト云テ終ニ衣鉢ヲハ渡サヌソ、**善ク自（ミーラ）護持セヨ**、今日承当ノ肯アイカマエテ指ヲカス守レト示タヲ将亦袈裟ヲ伝マシキ為也、**無門云、六祖可レ謂是ノ事ハ出ス急家ヨリ**、是ハ無門ノ六祖ニ向テ批判タソ、事トハ不思善悪タソ、本来ノ面目ヨト示タヲ云也、是ハ明上座ノ大力ニ追ツヽメラレテ難義サノ侭如是ニ示タソ、**老婆親切**、トハ悪辣ノ手段テハ無イ、誠ニウバ養ソト楊岐ノ一宗ヨリ無門ハ見篭タソ、其故ハ、**譬ハ如シ下新荔支**、一段甘イ物タソ、**剥（ハギ）ニ了リ殻（コク）ヲ去（サケ）ニ了ツテ核（サ子）ヲ送中在スルカ你口裡ニ上只タ要ス嚥一嚥（エン）センコトヲ**、ヲウ気モ散ヌ接シ羊哉ナト也、大悟シテモ奇特テモ無イソ、不レ思レ善核子ヲ取リ除ケ不レ思レ悪ト皮ヲ剥ノケテ舌ノ上ニ置タラハ扨誰モ呑テハト明ヲモ抑下ナリ、**頌云、描（ミヤウ）スレトモ不レ成兮画ケトモ不レ就**、此ノ本来ノ自己ノ面目ハ更ニ丹青ニモ不及木僧ニモ不造ソ也、**賛スレトモ不及兮休ヨ生受スルコトヲ**、画図ニモ写シテコソ賛モスヘケレ、休ヨ生受（ウケカウヲ云也）ヲトハ今時ノ途轍ニハ落ヌソ、**本来ノ面目没シ処レ蔵スニ**、扨テキラリツト聞エヌ

カ生死去来ニハ預ラヌソ、去テ杜ソ、**世界壊**スル**時渠レ不レ朽**、トハ三災壊劫ノ時モ渠レハ朽ヌソ、渠カ面目ヲ本来ノ面目ト云タソ、六祖ノ那箇是ト云タハ関ヨ、当下ニ大悟無門大道ヨ（27オ）、

（24）**離却語言**、語トハ凡夫ノ語話ヨ、言トハ仏ノ語ノ言句也、此二途ヲ離却スルナリ、**風穴和尚**、諱ハ延沼、法ヲ嗣ニ南院ニ、汝州風穴ニ居ルナリ、**因ニ僧問、語黙ハ渉ニル離微ニ**、語黙ノ二ツヲ今時久遠ト心得可シ、事苑ニ云、其レ出スルハ微也、夫レ入ルハ離也、離微ハ道ノ妙也、離ハ無身微ハ無心也、此公案ハ大事ノ話頭也、多ハ洞上ノ唱羊ニ邪説在リ、一句ノ宗風ト見レハ最モ可也、**如何ヵ通不犯**ナラン、是レヲ不犯通ト云ハ別ノ事タソ、当頭ヲ不レ犯回互シテ云ハ洞上ノ唱エタソ、是ハ語ニ通シテ語ヲ不レ犯通レ黙々ヲ不レ犯義也、不レ犯ト云テヨケ路ハセヌソ、去テコソ一条ノ大路ヨ、直キコト如絃ノ如ナレ、**穴云、長憶ヮ江南三月ノ裡、鷓鴣啼処百花香**シ、、総別此僧ハ難問ヲ置タソ、語黙ヲ嫌テ問タホトニ外道ノ有言ヲ不問無言ヲ不問ト云タト同意タソ、風穴ナレハ杜ソ口闊ク答話在タナレ、答話ニ理ハナイソ、活句ト見ル可シ、扨テコソ語ニ通シテ語ヲ不犯也、宏智ハ唵阿魯里（ロ）継渉婆訶ト仰ラレタ、洞上ノ宗旨ナレトモ一意タソ、**無門云、風穴如ニ掣電ノ得テ路便ヂ行ク**、此僧ノ問意ハ両路ヲ塞テ置タソ、風穴ノ機カヌル〳〵トシタラハ遶路ナルヘシ、一向ニ此働キハ有マシイソ、是ハ単伝直指ノ活路也、**争奈セン坐シテ前人ノ舌頭ニ不レ断**、トハ無門ノ風穴ニ向テ云タソ、前人トハ此一問ノ僧ニ云也、坐シテ舌頭ニ不レ断トハ兎トモ角トモ口ヲアカサル羊ニト云義ナリ、**若向テ者裡ニ見得シテ親切ナラハ、自ラ有ニ**（27ウ）**出身ノ路**、トハ風穴ノ答処ヲサヘ親ク見得セハ其侭自ラトハ語ノ上テモ出身シ黙ノ上テモ出身ス可キソ、**且ク離却シテ語言三昧ヲ道イ将ヂ一句来ルト**、会衆ヘ扣イタソ、**頌云、不レ露ニ風骨ノ句ヲ**、風骨トハ風流也、肝要ヲ云タソ、句中ニ句ニ落ヌ句カ在ルソ、扨杜不レ露テハ在レ、畢竟活句ノ事ヲ云也、扨杜

ソ、**未**タルニレ**語ニ先ッ分付**ス、句中ニ句ナケレハ云ワヌ以前モ同事ヨ、**進**テレ**歩口喃**ンセヘ々、進レ歩トハ脚頭ノ義ニハ非テ奔（ハーテ）ニ意路ニ開ハレ口ト云也、是ハ死句ナレハナリ、**知ヌ君大ニ罔レ措**、君トハ大衆ヲ云也、大ニ罔レ措ト云ワ此話ノ隙ヲハ明ケ得マシイト無門ノ知ル也、一問ハ関也、風穴ノ答処ハ無門ノ大道也、

（25）**三座説法**、洞上テハ二座説法ト宏智ノ録ニ載タレトモ済下テハ三座説法ト見ル也、此古則ハ多物語也、**仰山和尚**、諱ハ恵寂、潙山ノ法嗣智通禅師ト云也、号ニ小釈迦ト、**夢ニ見下往ニテ弥勒ノ所ニ安中第三座上**、弥勒ハ不出世ノ仏也、空劫ヲ云タソ、○往ニク弥勒ノ所ニカ今時ノ夢ノ醒シ羊タソ、先第一ノ説法也、迷ノ夢ヲ醒シテ悟リニ入ツタソ、如来禅也、扨テ亦タ、**有リ一尊者ニ白槌シテ云**、此一尊者ハ弥勒ヨリ別ノ仏タソ、空劫テノ弥勒樓閣テ槌ナラハ黒槌テ在ル可キカ白槌ハ空劫ヲモ夢ソト醒シタ、是カ第二ノ説法悟リヲモ夢ト捨タ事タソ、次第ニ説法カスリ上ツタソ、○此次キニ祖師禅也、**今日**（28オ）**当ニル第三座ノ説法ニ**、今日ト云カ夢ノ醒シ羊タソ、夢ハ皆夜半タソ、初日ハ弥勒二日ハ尊者三日メカ仰山ノ説法タソ、**山乃チ起テ白槌シテ云、摩訶衍ノ法**（大也乗）ハ、トハ大乗ノ法ト云義也、**離ニ四句ヲ一**、トハ有句無句非有句非無句此四句也、此ヲ離也、**絶ニ百非ヲ一**、トハ前ノ四句ニ廿五ツ、百非ノ類スエ物カ有ソ、夫レヲ絶シタソ、**諦聴々々**、弥勒ハ迷ノ夢ヲ醒スト説法シ尊者ハ悟ノ夢ヲ醒ント説法ス、仰山ノ大乗ノ法ハ前ノ二途ヲモ夢ソト説法也、此説法ヲモ夢ニシテ物語リト見ヨ、扨テ杜ソ祖師禅ノ活句ヨ、**無門云、且ク道ヘ是説法ヵ不説法ヵ**、ト無門会裡ノ徒ニ扣イタソ、是レハ三座ノ説法ヲ含テ云也、弥勒ハ有為ノ法ハ夢タソト説法シタソ、尊者ハ説法スルモ夢タソト不説法タソ、仰山ハ此二途ニ落ヌ杜ソ大乗ノ法ヨカト点ハ如是也、**開レ口ヲ即チ失ス**、トハ夫レハ弥勒ノ説法テ杜ソ在レ、仰山ノ本意ハ失也、**閉レハ口ヲ又喪ス**、夫レハ尊者ノ不説法テ杜ソ在レ、仰山ノ本意ヲハ喪シタト削ル也、**不レ開不レ閉**、トハ箸タモ仰山ノ本

位エハ、**十万八千**、里外ヨ、依テモ付ヌソト扣タソ、**頌云、白日青天**、トハ夢ヲ醒スカ暁ケ羊タソ、弥勒ノヲ尊者ハ夢ト醒シ尊者ノヲモ仰山ハ夢ト醒シタカ白日青天タソ、在ルヲ、**夢中ニ説ク夢ヲ**、トハ楊岐一宗ヨリ見込ミ羊タソ、仰山ノ夢モマダ醒ヌヨ、夫レモ寐語タソ（28ウ）、**揑怪々々**（子ツ）、トハ化ケラワシイ事ヲ云レタソ、**誑ニ諱ス一衆ヲ**、トハ諸人ヲタフラカシタソ、何ントモ説ケ説法ハ人ヲ化カシタフラカシタコトヨ、真実ニ説クヘキ理カ在ルカ此公案ハ分明ニ証（スマ）ス、人ハ世ニ少レナソ、能々可ニ見得一夢ノ醒ヌ間ハ関ヨ、能ク夢ヲサヘ覚シ得レハ無門ノ大道ヨ、

（26）**二僧捲簾**、捲簾カ肝要也、法眼ノ宗風テハ智ヲ簾ト云イ会ヲ簾ト云イ挙揚ヲ簾ト云タソ、**清涼大法眼**、清涼ハ寺号也、本尊ハ文殊也、文殊ノ御座ル山ヲ清涼山ト云也、大ノ字ハ天子崇敬在テ大ト云也、法眼ハ禅師号也、諱ハ文益、玄沙ノ孫ノ地蔵桂琛之法嗣也、**因ニ僧斎前ニ上参ス**、斎前ナ呈ニ空腹ヲ簾ノ捲キ羊ト見テ勘弁シタソ、**眼以レ手指レ簾**、指処テ急度見ル当位ハ不会ヨ、不智ヨ、扨テ簾ワ捲カヌカ二僧ハ心得シテ立タハ鈍漢ヨ、**時ニ有ニ二僧一、同ク去テ捲レ簾**、己レカ胸懐ノ簾ヲハ捲カスシテ竹簾レヲ起テ捲イタソ、**眼云、一得一失**、大事ノ取リ置タソ、聞タ処ハ一僧ハ得一僧ハ失ナ羊ナレトモサテハ無イソ、得失ノ二法ハ簾カ掛レハ也、得失ハ有無也、色空也、迷悟也、自己目前也、生死也、一切ノ一法ヨ、其間ノ簾ヲ捲セタソ、一得ト見レハ得迄テ失ハ無イソ、一失ト見レハ得ノ沙汰無ク一失迄タソ、トコニ簾カ掛ッタソ、**無門云、且ク道ヘ是レ誰カ得誰失**、且道ヘト無門会裡ノ徒ニ扣イタソ、一僧ハ得一僧ハ失タ羊ニ聞エタ呈ニ如是先ツ云掛ケテ誰レカト云底ハ得失ハ無イソ（29オ）、**若向ニ者裡ニ箸ニ得バ一隻眼ヲ**（不二ノ知也／一枚ノ眼ヨ）、得モ一隻眼失モ一隻眼タソト簾ヲ捲イテ契当シタラハト云義也、**便チ知ン清涼ノ国師敗闕ノ処ヲ一**、トハ一得ナレハ得モナク一失ナレハ失モナイソ、得失ノ沙汰ヲナ

サレタハ法眼ノ敗闕ト可レ難、**雖ニ然モ如ヒナリ是ノ、切ニ忌ム向テ得失裡ニ商量**ルコトヲ、トハ法眼ノ本意ハ得失二枚無イソ、一得ト見ヨ、一顆ノ明珠タソ、一失ト見ヨ、一条ノ鉄タソ、唯心タソ、唯識タソ、トコニ二法ノ簾レヲ掛タソ、切ニ忌トハ唯タ能ク法眼ノ如ク捲レ簾ト無門モ人ヲ接シタソ、**頌云、巻起明々徹ニ大空ニ**、法眼ノ指レ簾ヲ処テ二僧ノ急度ト見ル当位巻起シタ簾レタソ、徹ス大空ニトハ自己目前一枚色空一般ヨ、明々トハ簾レヲ巻タ時内外共ニ明ナソ、太空猶ヲ未レ合ハ吾宗ニ、トハ太空トハ徹スレハ祖師禅テハ無イソト無門ハ削タソ、扨コソ、**争カ似ンレ従空都テ放下シテ**、トハ都テト云字ハ一切色トモ空トモ内外共外共不知社ソ放下ナレ、此時コソ簾レヲ能ク巻タコトヨ、此時キ、**綿々密々不レ通レ風**、得失一枚ニシテスキ間ナキ事也、風ハスキ間ヘ吹キ入ルソ、綿ハ引切ラレヌ物タソ、簾ヲ指処カ一関也、人々肚裡ノ簾レヲ巻テ不会不知ニ叶ツタトキ無門大道也、

（27）**不是心仏**、不是々々ト云ニ眼ヲ着ヨ（29ウ）、**南泉和尚、因ニ僧問テ云、還テ有下リ不ルニ与レ二人ノ説カ底ノ法上麼**、是ハ難問タソ、何ントモ答語セハ夫レハ為ニ説イタ事ヨ、可落機ナリ、**泉云、有リ**、扨テ無クテハ為ニ説タ一法ハ真実ノ仏法テハ無イソ、**僧云、如何是レ不ルニ与レ二人説カ底ノ法**、爰テハ何ントモ云イ難イ処ナレトモ、サスカ南泉ハ超宗越格ノ衲僧ナルニ依テ、**泉云、不是心不是仏不是物**、扨テ奇特ナ答話テハナイカ、心トモ仏トモ説出スルハ忘相邪説也、不是々々ト見レハイツ為ニ説イタソ、如是ト認子ハ祖師ノ活法タソ、**無門云、南泉被ニ者ノ僧ニ一問ヘ、直ニ得タリ揣ン尽コトヲ家私ヲ**、トハ南泉リヤウシニ有リト答タニ依テ此僧ニ追詰メテ問レテ吾宗ノ肝要ヲ有ヮノ侭マクシ出テ見セタソ、**郎当不レ少**、トハ片タ前エ下リニ落フレタト無門南泉ヲ抑下ノ語也、底意ハ吾ナラハ為メニ不説底ノ法ト問ハヽ、和声丁度打テク令ス物ヲト楊岐宗ヨリ見込ッタソ、古事在リ、**頌云、叮嚀ハ損ニス君徳ヲ**、トハ南泉余リ懇ニ被レ仰トテ君徳ト王老師ノ威ヲ失タト向也、此句ハ荘子ニ古事在ル

也、混沌王ニ無ニ七ッ竅一、南帝ヲ為レ倏北帝ヲ為レ忽ト、倏忽之二帝相談云、雖レ無ニ七竅一天下大平也、況ヤ眼耳鼻舌ノ七竅有ラハ最上為ント七日三竅アテ鑿開スレハ混沌王終ニ死ス也、扨テコソ君徳ヲ失スト云タレ、**無言真ニ在レリ功**、為ニ不説底ノ法ヲ問ハ、黙トシテ居タニハ莫大ノ劣リタソト南泉ニ向フ也、吾ナラハ、**任従滄海ハ変トモ、終ニ不ニ為ニ君通セ**、君トハ一問ノ僧ヲ云也、実ト舌長（31オ）ニ如ニ南泉一クドクマシイ物ヲ牙歯ヲ咬ム也、南泉ノ答処ヘ着キ得子ハ関ヨ、不是々々ト仏ヲ除ケテ活法ニ契当スレハ大道也、

（28）**久響龍潭**、俄ノ義ニハアラス、蜀ヲ不レ出已前ヨリ即心是仏ト云唱エヲハ聞キ及ンタソ、扨テ祖ノ久響テハアレ、**龍潭因ニ徳山請ン益ス**、此一問ハ十八問ノ内ニハ請益門也、即心是仏ノ唱エソ、知テ置テ問タソ、不審門ニハアラス、久響ニ龍潭一ト及ニ到来一、龍モ亦不見潭ニ亦不レ現ト抑下シタ問タソ、龍潭屏風ノ後ニ引レ身ヲ云、汝親到ニ得龍潭一云云、**抵レ夜**、トハ一問一答シテ其後ハ四方山ノ雑談シテ其日ヲ昏サレタソ、故ハ法器ト見込ンテ可レ接為メニ如是スルナリ、**潭云、夜深子何ッ不ニ下リ去ラ**ニ、日ノ在ル内ハ一宿サセ走ェモテナシテ入レ夜ニコスキ出シタソ、**山遂ニ珍重シテ**、遂ニトハ本ヨリ滞在スヘキトモ思ハヌニ依テサラハ又亦重テ参シ走スト礼義ナレハ云テ、**揭レ簾而出見ニ外面ノ黒キヲ却回云、外面黒シ**、物ノ色ヲ見テ分明ナルハ教意也、外面ノマツクラナ社ソ祖位（ママ）ノ活法ヨ、此間ノ簾ヲアケタソ、是ハ傍人ノ分別也、当人ハ不レ弁セ也、**潭乃点シテ紙燭ヲ度ニ与山ニ**、竜潭ノ度与シテ見ルハ目抜ケタソ、蜀ヨリ持シ来タ教意ノ見解社ソ紙燭ノ光リヨ、是ヲ全提トスル呈ニ、**山擬レス接セント**、□□ヲ、**潭便チ吹滅ス**、ホカト吹滅シテ何ノ色メモ不レ見窮限方所ナキ祖意ノ活法ヲ令レ見タソ、**山於テ此ニ忽然トシテ有リ省**、省在リトハ蜀テ聞テ有タ（31ウ）即心是仏ニ契当スルニ依テナリ、俄ニ面ヲカワリカセハ即心ニアラス、**便作レ礼**、真箇祖師禅ニ甲ヲ脱テ伏膺シタソ、勝ツニノツテ、**潭云、子シ見ニル箇ノ甚麼ノ道**

理ヲカ、トハ不思議ナ礼拝ノシヤウカナトナリ、**山云、某甲従**リ**今日去**テ、**不レ疑ニ天下ノ老和尚ノ舌頭ヲ也**、トハ教外別伝ノ旨子ヲ深ク納得シタニ依テ即心是仏ノ祖師禅ノ唱ヲ不疑ト云義ナリ、**至テ明日ニ龍潭陞堂**シテ**云**ク、**可中有ニ箇ノ漢一、牙如ク剣樹ノ口似**タリ**ニ血盆一**、可中ニトハ大衆ノ中ニト云義也、箇漢トハ徳山ヲ指シテ云也、牙――盆トハ、徳山ノ異相ヲ云ン為メ也、罵レ仏呵レ祖口裡ヲ云タソ、彼カ口ニ逢テハ何モタマルマシキソ、**一棒ニ打トモ不レ回レ頭**ヲ、トハ今日ヨリシテ二度ト教意エハ不レ回レ頭ト也、**他時異日**、トハ後日ト云意ナリ、**向テ孤峯頂上ニ**、トハ山一ツノ主ニ成タラハト云義也、孤峯トハ霊山少林ヲモ況ヤ天下ノ叢林ヲヲモ目ニ掛ヌソ、**立スルコトヲ吾道ニ在**ラン、トハ徳山ヲ証明シ羊也、**山遂ニ取テ疏抄ヲ於テ法堂前ニ将テ一炬火ヲ提起**シテ**云**、遂ニト云字ハ婆子ニ一問セラレテ其時早ヤ此ノ疏抄ハ用ニ立ヌト思タニ依テ今如レ案焼テ捨ルヨト也、**窮ルモ諸ノ玄弁ヲ**、トハ教説ヲ能ク講得シタモト云義也、**若シ一毫ヲ致レ於ニ大虚一**、教意ヲ祖意ニ比量スレハト云義也、**竭ツクスモ世ノ枢機ヲ**、**似タリ一滴ヲ投スルニ於ニ巨壑一**、世ノ枢機トハ諸宗ノ肝要トスル旨モ祖師（30オ）禅ノ広大ナニタクラフレハト云義也、**将テ疏抄ヲ便チ焼テ**、是ヲ金剛経ノ疏抄斗リヲ焼タト見タラハ目ヌケタソ、一代蔵経ハ此ノ時ニ灰ト打成タソ、能ク眼ヲツケテ見ヨ、吹滅下テ如此ナリ、**於レ是礼辞ス**、サラハイトマ申走ト云義、**無門云ク**、**徳山未タルレ出レ関時**、トハ蜀ヲ不レ出時ハ、**心憤々口悱々**、トハ何サマト云イキトヨリ甚麼唇皮モヒクメイテ威勢サアリケニシテ、**得々トシテ来ツテ**、ワサト此用計リニト云義也、**南方ニ要スル滅ニ却セント教外別伝ノ之旨ヲ**、トハ禅ノ宗旨ヲ議論シコメテ破滅セントト思定メタソ、**及レ到ニルニ澧州ノ路上ニ**、龍潭崇信禅師ノ所居ノ国也、於ニ近辺ニ、**問ニ婆子ニ買ニントテ点心ヲ**、トハ店屋ノ婆子ニ買ニ油糍一点心トハムナヤスメナリ、**婆云、大徳車子ノ内チ是レ甚麼ノ文字ヲ**、大徳トハ出家ノ捻名ナリ、故ニ云、**山云、金剛経ノ抄疏**、婆云、我有リ二一問一、若シ対得与ヘテ油滋一令レ喫セ対ヲ不レハ得別処ニ買ィ去レト云也、此ニハナシ、山云、只問ヘ、問答別録ニ在レ之、**婆云、只如ニシハ経中ニ道ヲ過去**

心——得、心ハ三世共ニ不可得ト見ヘタカ、**大徳要ス点ニ那箇ノ心ヲカ**、是ハ点心セント云ヨリシテノ一問タソ、**徳山被ニ者婆子ニ一問、直**ニ（30ウ）**得口似ニ匾檐一**ニ、トハ物ヲタント檐ウタハウマノ如クベソ口トテ両ノ端シハサカリ中高ィソ、**然ニ雖モ如レ是**、トハテモナクツマツタレトモ実ニ卒度意気カ在ルソ、**未タ肯テ向ニ婆子ノ句下ニ死却セ上**、トハアノクサレ婆子之口ヨリハ出マシイ事タソ、智者ノ辺ノ童ハ不レ習経ヲ誦ムト云タ呈ニ是ハ何サマ此辺□善知識有ルヨト思ウ也、**遂ニ問ニ婆子一ニ**、**近処ニ有ニ甚麼ノ宗師一カ**、俄ニ心ニクウナツタニ依テナリ、**婆云、五里ノ外ニ有リ龍潭和尚一**、中々名誉ノ智識ノヲリ走ト堆クイカシシタケ（下上）ニ云成タソ、**及レ到ルニ龍潭ニ納ニ尽ス敗闕ヲ一**、トハ蜀テ滅却セント云タ口ホトモナク吹滅下テ脱レ甲焼抄タハ扨テ敗闕シゴクノハチテハナイカテ走ヌカ、故ニ、**可シ謂ッ前言不レ応ニ後語一ニ**、滅却セントハ前言、不疑ニ舌頭ヲ一トハ後語ナリ、不相応テハ無イカ、**龍潭大ニ似リ憐レ児不ルニ覚レ醜レ他ノ**、児トハ徳山ヲ憐愍シテ吹ニ滅シテ紙燭ヲ猛省サセラレタハ楊岐ノ一宗ヨリ無門ノ見ル也、醜トハ気モ散セヌソト抑下シ羊也、サリナカラ、**有リ些子ノ火種一**、トハ教意ノ蛍光ヲ云タソ、是ヲ龍潭和尚ハ紙燭ニシテ見セタ事ソ、全非自己ノ大光明也、**即忙トシテ**、俄ノ義也、**将テ悪水ヲ驀頭ヨリ一澆ニ々殺ス**、トハホカト吹滅カ悪水ノ澆羊ナリ、些子ノ将来タ紙燭ノ光ノ火種ハ一円ニ痕モ無ク澆殺（32オ）テハ無イカ、**冷地ニ看来レバ**、吹滅セラレテ冷地ニ成テ前ノ蜀ヨリ持来タ火種ヲ見来レハ也、**一場ノ好笑**、中々腹筋カ痛イソ、徳山ニナリ代テ云ナリ、**頌云、聞ヨリ名不レ如レ見一面**、面ヲ見ルトハ吹滅下ヨ、爰ハ不レ見タソ、前ニ名ノミ聞タ如クタソ、扨コソ即心是仏ナレ、**雖下モ然救ニ得上ト鼻孔一ヲ**、名ノミ聞テ見ヌト云カ徳山ノ随分遼天ノ鼻孔ヲ救得トハ如此ヨ、**争カ奈眼睛瞎却スルコトヲ**、トハ面ヲ見子ハ目闇ラヨ、無門ハ先ツ徳山ニ向タソ、底意ハ吹滅ト見ヨ、一毛モ眼ニ見付タ道理ハ無イソ、扨瞎眼テハ無イカ、吹滅ハ関ヨ、此カ即心是仏自己ノ光明ニ契当スルカ無門大道ヨ、

（29）**非風非幡、六祖因風颺(アグ)ニ刹幡一ヲ**、是ハ六祖於テ二黄梅一ニ受法辞テ五祖一ヲ祖令レ隠ニ於懐集四会之間一ニ届(イタル)ニ南海一ニ、遇(アウ)ニ印宗法師一ニ於ニ法性寺一ニ、暮夜ニ風颺ク刹幡一ヲ、聞ニ二僧対論ヲ一、一ハ云、風ノ動、一ハ云、幡ノ動、往復酬答曽テ未タ契レ理ニ、師云、可ニ容テ俗流ヲ一、輒ク預ニ高論一ニ否、乃云、不是風動不是幡動、仁者心動耳、印宗法師聞語悚然シテ異之、遂ニ問ニ其由一ヲ、師以レ実告レ之、印宗於レ是ニ集レ衆請レ開コトヲ東山ノ法門一ヲ、師遂落髪披衣授戒、即広州ノ天寧寺也、印宗ハ後ニ法ヲ嗣ニ六祖一ニ也（32ウ）、**有リ二僧一対論ス、一云、幡ノ動**、幡コソヒラメケ、風カイツ動タソ、**一云、風ノ動**、風カ吹ケハ社ソ幡モヒラメケ、幡ノイツ風ノ吹ヌニ動タソ、**往ヲ復ヲ未タ曽テ契ハ理**、言論ノ往来也、問答ノ義也、諺云、ヤツ、ワタイツシタレトモ世間義計ニテ真理ニハ不レ契也、アワレニ思召テ、**祖云、不ニ是レ風ノ動一不ニ是レ幡ノ幡一ニ、仁者心動セリ**、本来無一物ト看ヨ、風モ幡モ動セヌソ、畢竟心動トハヤレ何ニカ動ルトモ見解ヲ作セハ貴方達ノ心カ動スルソト不レ動サ本来ノ心テ置ケトナリ、爰テ、**二僧悚然(シヨウ)タリ**、トハ只ノ俗漢ト思タレハ奇特ケナ事ヲ咄出シタヨトアツカト興醒メ面ニ成タソ、好箇時節也、心不レル動ハ、**無門云、不ニ是レ風ノ動一ニ、不ニ是レ幡ノ動一ニ、不ニ是レ心ノ動一ニ**、トハ何トモ落シ着ヌコソ活祖ノ心ヨ、不是々々ト不レ是、六祖ノ判語ヲモ追払ツタソ、楊岐宗ヨリノ一腕力タソ、去乍、**何処ニカ見ン祖師一ヲ**、ト会裡ノ徒ニ云テ見ヨトナリ、心動ヲ扣イタソ、**若向ニテ者裡一ニ見得シテ親切ナラハ、方ニ知ン二僧買レ鉄得ルコトヲ金ヲ**、風ノ動幡ノ動ト二僧ノ商量シテハ何ンテモ無イ鉄テ在タソ、此ノムタ事ヲ云ハスンハ六祖ノ心動ト被仰タ金言ヲ聞ヘキカ、扨又悚然ノ当的得タソ、**祖師忍俊(コラヘゼイモナク)ン不禁ニシテ一場漏逗(ロウトウ)ス**、祖師ハ六祖ヲ云也、忍——禁トハ忍ヒゼイモナクテハ肝要ヲ当坐ニ漏逗トハ打振テ除タソト咬レ歯也、**頌云、風幡心動、一状**（33オ）**領過ス**、トハ無門一腕力出シテ二僧モ六祖モ一ツニクンテ磊シタソ、見タソ双方ノ罪過ヲ白状スルヲ一紙ニ書タ事ヲ一状ト云タソ、**只知レ開コトヲ口、不レ覚話堕スルコトヲ**、トハ二僧ノ心ノ動ルヨトモトカワシサノ侭ニ六祖ノ我心ノ動スルヲ不レ覚被仰タヨ

ト見込ンタソ、非ニ風ノ動ニ、非ニ幡ノ動ニ、関タソ、心動ト契当スレハ無門大道ヨ、

（30）**即心即仏**、成ニ一切相ヲ即心離ニ一切ノ相ヲ即仏、**馬祖因ニ大梅問フ、如何カ是レ仏、祖云、即心是仏**、即ノ一字永劫ニモ不消ト云タソ、心トハ有為ノ心ニ在ラス、然レハ即心トハ不知不会ノ端的也、故云、即端ニ的不（不知一身）知一ト、又云、前念不生即心後念不滅即仏、以ニ此句ヲ一可会也、祖師禅ハミナ脱体ノ入リ派ナリ、**無門云、若シ能ク直下ニ領得シ去**、トハ直下カ肝要タソ、何ントモアテカイ計リ修進ノ功ヲ用ハ即ノ一字ニ背クソ、扨テ何ント領略シタソト扣タ也、**著（ツケ）ニ仏衣ヲ一喫シ仏飯ヲ一**、**説キ仏話ヲ一行ス仏行ヲ一**、是ハ皆直下領略ノ義也、非ニ思量ニ一非ニ（スシテ）分別ニ十二時中作用セハ尽是仏三昧ヨ、別ニ仏ハ無イ、扨コソ、**即チ是レ仏也**、此ノ仏ト云ハ迷モ無ク悟モ無キ如々仏也、乍去、**然ニ雖モ如レ是、大梅引テ多少人ヲ一**、**錯テ認ム定**（33ウ）**盤星ヲ一**、即ト云ヲ多ハ其侭手付ケスシテツク子物ニシテ置ク、サテ夫レハ錯タ事ヨ、大梅法常禅師ハ此話ニ投機シテ深ク入ニ大梅山ニ居止ス、不レ知レ之有時塩官会下ノ僧迷レ路入ニ彼山ニ、法常禅師ノ菴ニ一宿ス、問云、何処来、云、江西、馬大師ニ有ニ何ノ言句一カ、僧問、如何是仏、祖云、非心非仏、云、□他非心非仏、我這裡只管即心即仏、祖聞云、梅子熟也、後代大恵杲一手扣カレタソ、**争カ知ン道レ説ク箇仏字ヲ三日漱（クチスヽ）レ口ヲ**（スヽカン）、トハ無門ハ楊岐ノ一宗ノ拳ヲ以テ非太刀ヲ打タソ、只即心迄テ置ク可キ物ヲ即仏ト被仰タ馬大師ノ口ヲ吾レナラハ漱セ申走ヲト向ウ也、一日二日漱イテハ清クハナルマイソ、**若是箇ノ漢（ナラハ）、見レ説クヲ二即心是仏一ト、掩テ耳ヲ便走ラン**、箇漢トハ霊利ノ人ナラハト云ハ鈍副司ト云ハ巴鼻タソ、**頌云、青天白日**、曇リノ生スル時ハ白日ハ現セヌソ、曇リトハ迷悟ヨ、此二途ノ雲霧カ生セ子ハ即心タソ、此ノ時節仏トハ白日ハ自ラ出現シタソ、**切ニ忌ム尋覓（クスルコトヲ）**、此ニ無イ物社ソ尋覓スヘケレ、畢ニ即心仏ノ時何ヲ扨テ向レテ外覓ス呈ニ切ニ忌ム也、**更ニ問ニハ、如何ト**、ト更ニトハ無用ノ人ニ問イ事タ

ソ、抱レ贓叫（ゾウ）レ屈、トハ人ノ物ヲ取テ持ヲ贓ト云也、吾レカテモ無イ物ヲ無理ニ我カニセントヲモエハ心クルシイソ、其ノ如ク自性ノ即心ナレハ苦労モ無イヲ向レ他求メタカルヲ作リ苦労哉ト云ナリ、向レ他求レハ関タソ、サテ即心契当スレハ無門大道也（34オ）、

（31）**趙州勘婆、趙州因僧問婆子**、此婆子トハ劉鉄磨ノ事也、五台山ノ麓（ヲヨツ、フセタナリタワ）ニ居止スル也、路辺ナル故ニ路ヲ問タソ、**台山ノ路向カ甚麼処ニ去**、トハ此僧ハマツ直タニ台山ノ路ヲ問タソ、更ニ憶意モ無イソ、**婆云、驀直去**、トハ台山ノ婆子ト云タ呈ニ婆子ノ本意ノ路ヲ答エタソ、驀直去トハ迷モ無ク悟モナク地獄モ無ク天堂モ無ク仏祖モ無ク衆生モ無ク一切足ニマトワルモノ無イト見社ツ婆子本有ノ道ヲ、**僧纔ニ行コト三歩**、驀直ニ行ケト答エタト聞テ行タソ、ケニモ行脚ノ僧ナ呈ニ修行ノ脚力ナラハ纔ニ行コト三歩ヨ、**婆云、好箇ノ師僧モ又恁麼ニ去ル**、又ト云字ハ幾行ノ僧トモカ逢ニ婆子ニ問レ路共真ノ婆子ノ道ヲ見付ヌト聞エタ好箇ノ師僧トハ様体ハキツトシレトモキヤツモアノ路ヲ行クト也、驀直去大道ヲハシラヌソ、**後有僧挙ニ似ス州ニ**、後ニト置タハ婆子ニ問答ノ僧テハ無イト聞エタ僧トモカ婆子ノ処ヲ不審シテ州ニ問也、**州云、待テ我去与レ（メニ）你勘ニ過ッ這ノ婆子ニヲ**、趙州大略婆子ノ答処ヲハ校量アツタレトモサハ無イ事ナ呈ニ直ニ行テ勘弁ト也、**明日便去テ亦タ如レ是問フ**、明日トハ後ノ僧ノ問レ州ニアクル日ヲ云也（34ウ）、**婆亦如是答**、僧ト問答ノ如ク少モ優劣無イソ、去レトモ趙州ハ台山ノ路ヲ見スマシテ帰タソ、**州帰テ謂テ衆ニ云、台山ノ婆子我与レニ你勘破了也**、トハ被レ仰タレトモ何トカ勘破シツ郎、州ノ意ハ更ニシンヌソ、婆子ノ答処サエ更ニ不審ナニ州ノ勘破テ猶不審カ深ク成タソ、蒼天宛上ニ更ニ添ニ宛苦一ヲトハ此事タソ、**無門云、婆子只解シテ坐ヲ籌帷幄ニ**、帷ハ内幕也、幄トハ外幕也、婆子ハ一歩ヲモ動サスシテ居テ四百州ノ禅徒ヲ悩マセタソ、驀直去ト云カ籌也、帷幄ヲ引回テ置タトハ内ノシレヌ

義也、無限趙州モ来テ一問シタソ、**趙州老人要且ッ着コトヲ賊不レ知**、トハ婆子ハ平生ノ僧ト思テ如常答エタソ、趙州老作家ハ白拈ノ手段有テ台山ノ城郭ノカマエ無残見スマシテ帰タヲハ知ヌソ、**趙州老人善ヶ用ニ偸営ヲ劫塞之機ヲ**、イヤ趙州ハ年ハ依テコサレトモ人ノ要害ヲ忍タリ、ホリ入リナントヲ上手哉善クト云字ノ心ハ至極趙州ヲ抑下スル無門ノ辞ハ也、是ハ表裡ノ巴鼻ナリ、扨テコソ、**又且無シ大人ノ相ニ**、乍レ居成敗ヲ可レ見ヲ老々大々トシテ運レ足ヲ勘弁シタハ一向趙州ニハ似相サル動キ大人テハ無イソ、小人タ、**捻点シ将来レバ二リ倶ニ有リ過ヲ**、トハ楊岐ノ一宗ヨリ見込ミ羊タソ、婆子モ無用ナ驀直去ト不レ云趙州ニ勘破セラレマイ、趙州モ大人ノ相ナラハ婆子ヲ目ニ掛テ台山ヘハ至ルマシキソ、同罪ヨ、**且道、那裡是趙州勘破婆子処**、トハ会裡ノ（35オ）徒ニ扣タソ、畢竟此話ノ勘破了也ト云ニ隙ヲ明タラハ不知案内ヨ、**頌云、問既一般**、僧ノ問イ羊モ趙州ノ問イ羊モ一般トハ台山ノ道ヲ問タソ、**答モ亦相似**、婆子モ僧ノ問ニモ趙州ノ問ニモ驀直去ト答タハ相似タソ、**飯裡ニ有レ砂**、為レ汝勘破了也ト被レ仰タハ如何ニモ造作モ無ケナカラ更ニ味カ付ラレス歯カ立ヌソ、**泥中有レ棘（ムハラ）**、婆子驀直去ト足ニ掛ル物モ無ケニ云タレトモ更ニ一歩モ進マレヌハ扨テ棘ラ在リテハ無イカ、驀直去ハ関也、勘破了也、無門大道ヲ、

（32）**外道問仏**、問仏ト見ヨ、外道ノ問意社ソ拠座ヨ、**世尊因外道**、トハ九十六種ノ外道在レ之、其内六人ノ頭、其一人鉄腹外道是也、学ニシテ四維陀典論ヲ十八大経到処索ルニ論議ヲ一也、致ニ難問ヲ一要レ坐ニ断（セント）釈迦舌頭ヲ一大悪心ヲ含テ来ル也、**問、不レ問ニ有言ヲモ一、不レ問ニ無言ヲモ一**、答エハ有言タソト落シ不レハ（ヲト）答無言ソト落（サント）ト也、如何様此二途ニハ漏レシト早ヤ勝タト思ウ也、**世尊拠座**、扨テ有言カ無言カト二途ニ落ヌソ、外道ノ問意ト一般ナレハ社ソ問仏ヨ、良久、天懐頌云、維磨不レ黙不ニ良久一、拠座商量作過咎、吹毛匣裡冷光寒シ、外道——乎、

何トモ作会商量セハ扨テタソ、手カ付ラレ子ハ社ソ吹毛ヨ、**外道讃嘆云**、仏ヲ俄ニホメタソ、**世尊大慈大悲**、トハ外道ハ悪心ヲ以テ（35ウ）来タレトモ夫レヲ少モ悪シトモ思イ玉ワシテ拠座ハ大慈大悲也、大慈ニ々ハ無イソ、大悲ニ々ハ無イソ、無心無為ヨ、**開我迷雲**、**令我得入**、トハ世尊拠座見テ有言無言ニ不レル渡正当ヲ不レシテ妨自性自知ト契当シタソ、開我——入イツ仏ニタヨツタソ、**乃チ具レシテ礼而去**、今社ソ真実甲ヲ脱テ仏ヲ礼拝シタソ、**阿難尋問レ仏**、**外道有ニテカ所証一讃嘆而去**、トハ仏ハ扨テ何ヲ垂示在タレハ造作モナク立ナカラ証悟シテ仏ヲホメ申シタテハ去タソト疑着在ル也、ケニモ多聞ヲ能トシテ教意ノ雑毒満肚葛藤在ルニ依テ外道ノ問処拠座エハ難レ及ソ、**世尊云**、**如下シ世ノ良馬見テ二鞭影一ヲ而行カ上**、トハ霊利ノ漢ヲ云タソ、外道ヲ仏ノ証明ノ辞也、外道ヲ伶利ナトハ向二阿難一ニ巴鼻也、**無門云**、**阿難乃仏弟子**、**宛モ不レ如二外道ノ見解一ニハ**、馬ナラハ阿難ハ疑段馬也、痛ク下レ鞭トモ走ラヌソ、外道ハ鞭ヲ不レシテ受走テ走タソ、乍レ去、**且道外道与二仏弟子一ト相去コト多少ソト**、ト会裡ノ徒ニ扣イタソ、教意修行ノ五十二位ヲ経テ至ル仏弟子ト一超直入ノ外道ノ見解ヲ為レ令レ知扣タイタソ、**懸崖撒レ手**、万仞懸崖トハ祖仏モ凡夫モ至リ得ヌ処ヲ云也、宗旨向上ノ田地也、外道問処ハ関也、扨テ拠座ノ処ハ無門大道ヨ（36オ）、

（33）**非心非仏**、是ノ話頭ハ即心即仏ノ注却也、ヤスリ也、**馬祖因僧問**、**如何是仏**、此ノ僧ノ問意ハ前ニ即心即仏ト答話有タヲ能ク知テ問也、馬祖ヲ探竿ノ一問也、**祖云**、**非心非仏**、即心即仏ノ垢ノヌキ羊タソ、活法ナリ、**無門云**、**若シ向ニテ者裡一見得セハ参学ノ事畢**、無門ノ者裡ト云ハ即心ト非心トノ答処ヲ見得セハト云義也、即心ニ心ハ無イソ、非心ヨ、即仏ニ仏ハ無イソ、扨テ非仏テハ無イカ、向ヶ見レハ一句ニ参禅了畢タソ、**頌云**、**路逢剣客須レク呈**、剣客トハ趙王因レテ好レム剣闘国人帯レ刀三千剣客トハ是レヲ云也、**不レ遇二詩人一莫レ献**、トハ

諸芸カ知タ同シテ無テワ也、知音同道カ肝要タソ、是ハ大梅ノ馬祖ヲ任他ト云タヲ聞テ梅子熟也ト証明在タソ、乍レ去、**逢レ人且ッ説ク三分一ヲ、未タ可ニ全ク抛ニ一片一ヲ**、トハ馬大師余リ有リノ侭ニ説□過スト無門ハ向テ頌タソ、一千即心即仏ハ関タソ、非心非仏トミレハ無門大道ヨ（36ウ）、

（34）**知不是道**、此ノ公案ヨリ南泉ヲ痴兀ノ道人ト云タソ、**南泉云、心是仏（ママ）、智不是道**、是ハ心知仏道ニ用処モ無シ、又是ソ不是ソニモ用処ハ無キ也、只心不是仏智不是道タソ、七仏如来モ合掌シテ可聞也、況仏道修行ノ漢ノ耳裡ニ落マシイ事タソ、祖師禅ノ髄也、**無門云、南泉可謂、老不識羞**、ツヽト老倒ナ人ナニ依テナリ、**纔開臭口、家醜外ニ揚**、家醜トハ人ニ不見肝要ヲ云タソ、夫レハサテ什麼ソト云ニ南泉今日心是不仏智不是道ト云処テ痴兀ノ道ハキラリツト聞エタソ、**雖ニ然モ如レト是、知□ル恩者少レナリ**、トハ南泉ノ如是我家ノ肝要ヲ打フルウテ云レトモ契当シテ社有リ難トモ知ルヘケレ、多ハ何ントモ無ク聞タソ、**頌云、天晴日頭出ッ、雨下ッテ地上湿（ウルヲ）ウ**、此二句ハ心不是仏智不是道ノ注脚ナリ、何ントモ理ヲ付ケヘカラス、**尽情都説了**、トハ開無門ハ随分此話ヲキラリツト聞ユル羊ニ頌出タ、**只タ恐ハ信不及**、誰モ此エ承当スル底ノ無イヲ無レ曲思ソト也、此不レハ及聞タソ、南泉ノ本意エ箸得（ママ）スレハ無門大道ヨ、

（35）**倩女離魂**、離魂ヲ肝要トシタ公案也（37オ）、**五祖問レ僧**、五祖トハ五祖ノ演也、四祖五祖ノ義ニ非ス、**云、倩女離魂**、禺、私云、両箇ノ外真底アルヘシ、張鎰家（居家シタコト也）衙陽ニ、幼女倩娘端妙絶倫也、外甥王宙見テ美容ヲ戯云、小妻也、後ニハ会（セン）レ君、鎰云、有ニ賓僚（ハヲエランタコト也）之選一、女聞不レ楽、王宙モ亦生レ恨赴（ヲーク）ニ上国一、登レ舟行数十里、夜半ニ有リ一人一、崖上ヨリ□々トシテ来ルニ乃倩娘也、宙喜倍（伴）道（也）シテ入レ蜀ニ、居（ルコト）数年生ス二子一ヲ、倩思ニ其ノ父母一ヲ遂命舟

帰二陽衝一（下上）、宙先詣謝、鎰愕然トシテ云、倩娘ハ病在、閨中数年役（ツカハ）レテ使験ミ之見倩娘有リ舟中ニ、女出迎ヘ翁然為一体是ヲ拈提シテ示也了、翁ハ合也、五祖演ハ綿州登氏子也、謁二浮山一遠ニ後見二白雲端一嗣レ法、楊岐之孫也、**那箇是真底**、如何様一方ハ精魂ナルヘシ、一方ハ本ノ倩女ナルヘシ、那箇是真底、道々ト扣タソ、魂ヲ離レハ那箇モ真底タソ、精魂ヲ以テ弁セハ那箇モ精魂ヨト建立シ羊タソ、計較（37ウ）按排納得承当ハ皆ナ精魂ヨ、**無門云、若向ニ者裡一ニ若悟一得真底一ヲ**、精魂ヲ離ルヽ処カ真底ノ悟得シ羊タソ、真底ニサエ覓ツケハ生死岸頭大自在也、扨コソ、**便知ンヌ出レ殻ヲ入レ殻ニ**、**如レ宿ニスルカ旅舎一ニ**、殻トハカラタノコトタソ、牛トナリ馬トナリ人天ト成娑（シヤ）婆往来スルトモ如レ宿二旅舎一執着セヌソ、**其或未レタ然**、**切ニ莫ニ乱走一スルコト**、乱走トハム処徧参ヲ云也、真底ヲ明メスンハ精魂ヲ離レス生死ニ沈淪スルナリ、**驀然**トシテ、トハ忽ニト云心ナリ、**地水火風一散**セハ、トハ四大分離ノ時節也、**如ニ落湯螃蠏ノ七手八脚一ナルカ**、トハ蠏ノ入レ湯ツカイ離レタ羊ニ可有也、**那時莫レ言レ不レ道ハ**、此トキ云ンハシ云ナト会裡ノ徒ヲ戒シメ羊也、**頌云、雲月是同、渓山各異**、此ノ頌見ニクイソ、先ツ月ヲ真底ニシ雲ヲ精魂ニシテ扨亦是ハ月ソ是ハ雲ソト分別ノ精魂ヲサエ離レハ雲モ月モ是同、皆ナ真底タソ、扨亦一丸薬ニシタ事テハ無イソ、渓ハ渓山テ山ハ各異ナソ、直指ヨ、**万福々々**、トハ那箇モ真底ノ時ヲ云ナリ、**是レ一ヵ是レ二ヵ**、真底ニ契当シテ見レハ一也、精魂ヲ以テ見レハ二ツニナルソ、何トモ落着スルヲ精魂ト見ヨ、一ニモ二ニモ落シ付ヌソ、扨社ソカト云点ヲ用也、以二精魂一見ル時ハ関タソ、真底ニ求ツケハ無門大道ヨ、

（36）**路逢達道**、五祖云、是モ東山ノ演ノ事ナリ、道人十二時ノ機ヲ云也、最——頭ノ羊ニ不可心（38オ）、**五祖云、路達ニハ達道ノ人一ニ、不レ将テ二語黙一ヲ対セ上**、トハ大道ニ通達底ノ衲僧向上ノ行履也、語黙トハ迷悟ノ二ツ也、已ニ達道ノ人ナラハ何カ此二途ニハ抱ルヘキソ、此外ヲ以テ勘弁スヘキナリ、**且道将レ甚ヲ対ン**、ト会裡ノ徒

ニ扣イタソ、吾カ達道人ニ成ラスンハ何ットシテモ対セラレマイソ、**無門云、若シ向テ者裡ニ、対得ノ親切ナラハ不レ妨慶快ナルコトヲ**、達道人ニ対得タランニハケニモ慶快テ無クテハ、**其或未然、也須ク一切ノ処ニ着レ眼ヲ**、トハゲニモ達道人ナラハ何ニカ取捨嫌択ハ有ル可キソ、挙足動手□ニ不存軌則ナリ、**頌云、路逢ニハ達道ノ人ニ、不下将ニテ語黙ヲ対セ上**、扨テ何ント対ス可キソ、**攔ッ腮イ臂ッ面拳ン**、面ヲ丁度打テ看ヨト是ハ無門ノ対シ羊ヲ迷ヘタソ、扨テ此動ヲハ何ント可レ会ソ、虚空突出這拳頭ヨ、サテ、**直下ニ会セハ便会セヨ**、直下カ肝要タソ、擬々計較カ生シタラハ達道人ニハ対セラレマイソ、以甚麼対ン一関タソ、直下ナラハ一切ノ処テ対セテハ、扨コソ無門大道ヨ、

（37）**庭前柏樹**、此答明言ナルニ依テ一夜ニ七百里聞エタト云リ、**趙州僧問、如何是祖師西来意**、問ハ有ル般ラノ問ナレトモ此僧ノ問意ハエスイ機カ在テ聞エタソ、言中含レ機、**州云、庭前**（38ウ）**柏樹子**、トハ以ニ平常ノ語ヲ答タソ、此僧ハ目前ノ境ヨト聞テ和尚以レ境莫レ示レ人ト云タソ、州ハ我以レ境不レ示レ人、僧云、如何——意ト重テ問タハ別ニ答話スヘキカト思テ重テ問ヘハ庭前ノ栢樹子ト仰ラレタソ、舌頭無骨ト古人ノ道タソ、頌云、舌——骨、趙州老柏樹、庭前説レ向レ渠ト云云、**無門云、若シ向ニ趙州ノ答処ニ、見得シテ親切ナラハ**、此答処ハ難見処タソ、人多錯テ会ス也、**前ニ無ニ釈迦一、後ニ無ニ弥勒一**、釈迦弥勒ハ出世不出世也、真俗ノ二諦也、此前後ノ二法ニ不レ干ラ也、不揀択ノ道ナレハ打成一片也、**頌云、言ニ無ク展事一、語ニ不ニ投機一セ**、トハ庭——子ハ平常ノ言語ナレハ余人ノ展事投機セラレヌ義也、扨テ社ソ舌頭無骨ナレ、**承レル言者ハ喪シ、滞ル句ニ者ハ迷**、以ニ情識一沈レ言泥レ句ハ趙州ノ答処エハ喪シ迷ハテワ也、栢樹子ト云カ為ニ什麼一西来意タソ、関ナリ、趙州ノ答処ハ無門大道ヨ、

（38）**牛過窓櫺**、々々ハ二字トモニマト也、六窓ヲ云タソ、牛トハ心牛ヨ、**五祖云**、是モ東山ノ法演和尚也、**譬ハ如シ水牯牛ノ過ニ窓櫺一**ヲ、此形相ヲ牛欄ニ用イ此一霊ノ心性ヲ牛ニ喩也、窓櫺トハ六窓ヲ云也、過ルトハ此四大ノ色身ヲ脱得スル時節ヲ挙シタソ、**頭角四蹄都過了**、頭角トハ生死迷悟有無因果等之両角也、四蹄ハ四大色身也、都過了ハ前ハ皆ナ尽タソ（39オ）、是ハ大得道ノ時節ヨ、マツ比ニ、**因甚麼尾巴過不得**、トハ都スキ了テカラリツトシテ相裡ニ亦タ儼然トシテ尾巴ヲシロメカシテ居タ牛カ在ソ、此牛ニハ尾巴斗リニテ両角四蹄モ無イソ、形相ヲ見ヨ、過ル時節ヨ也、**無門云**、**若シ向ニ者裡ニ顛倒シテ**、々々トハ只無事平常テハ此ノ尾巴計有ル牛ハ見ラレマイソ、**著ニ得一隻眼一ヲ**、**下ニ得ハ一転語一ヲ**、頭角四蹄ヲ見ルモ一隻眼也、亦尾巴計リ有ル牛ヲ見ルモ一隻眼也、前ハ入ラレヌソ、**可ニ以テ上ミ報ニ四恩一ニ**、四恩トハ天地ノ恩国王ノ恩父母恩衆生恩是也、此ノ恩ヲ報ン、**下資ニ三有一**、□（々カ）々トハ地獄餓鬼畜生是也、上ヲ報シ下ヲモ資スハ一回顛倒シテ尾巴斗リノ牛ヲ見カケスンハ六道ヲ引接シ難イソ、**其或未然、更須ク照ニ顧シテ尾巴一ヲ始テ得**上、トハ巴尾計リアル牛ヲ一回見得セヨト諸人ニ無門ノ説得シ羊ソ、**頌云**、**過去レハ随（ママ）坑塹**、トハ頭角四蹄在ル牛ノ事ヨ、坑塹トハ解脱ノ深坑ヲ云ナリ、**回リ来レハ却テ被レル壊**、此過了タ牛カ回来レハ欄屋カ敗壊スルソ、**者些尾巴子、直是甚奇怪ナリ**、サテ奇異ナ体テハ無イカ、承ニ落ヌヲ奇怪ト云タソ、爰ヲ社ソ心牛ト云タソ、因ニ什麼一ト一関タソ、尾巴ヲ照顧スレハ無門大道ヨ、

（39）**雲門話堕**、当則ハ不レ過ニ両説一ニ、堕ト云ヲ取リ又落シ語ニス（39ウ）、**雲門因僧問、光明寂照遍河沙**、是ハ張拙秀才カ八句ノ発端ノ句也、時如何ト欲問処ヲ、**一句未ニ終門遽云、豈レ不ニ張拙秀才語一ニ**、トホカト一挨セラレタ、**僧云、是**、トハ中々語ハ秀才カ語テ走トハ人々ノ光明ナレハ此僧□（ハ）自己ノ光明ヲ発シタタソ、雲

門モ爰ヲ探竿シタソ、**門云、話堕也**、トハ夫レモ早ヤ秀才カ話語ニ堕タソト落ス也、閃機電転ノ宗風ハ遙路ニ無イソ、**後来死心拈云**、黄竜ノ南ノ孫弟子也、黄竜ノ死心禅師也、**且道、那裡是者僧話堕処**、トハ此僧ノ問処ニ活機有テ自己ノ光明ヲ発タヨト見込テ云也、ケリヤウ雲門ノ活手段ナレハ杜ソ落シタテコソ在レ、此ノ僧ハ話堕セヌトホメタソ、**無門云、若向二者裡一、見二得セハ雲門用処孤危一ナルコトヲ**、閃電ノ機ハ孤危峭峻ナル故ニコソ一問ノ僧ノ活機有ルヲモ落タト見ント也、**者僧因二甚麼一話堕ス、堪下与二人天ノ為ニ師ト**、雲門コソ話堕也ト落シタレトモ此僧ハ人天ノ師ニハ紛レヌ人ヨトホメタソ、**若シ也タ未タ明、自救不了**、トハ雲門此僧ノ処ヲ如此見届ル眼ナクンハ自救不了、況ヤ為レ人ヲヤ、**頌云、急流垂釣**、トハ雲門ノ俄ニ豈レ不二是長拙秀才語一ト一釣竿カ急流ノ釣タソ、何ント投タソ、自己ノ光明ヲ発タカ秀才カ語ヲ云カト探竿也、**貪レ餌者箸**、貪餌ハ凡魚ノ熊也、自己ノ光明ヲハ不レ発何ントモ擬議思量セハ打（40オ）テ落ス可キ機ナリ、**口縫纔二開カハ**、トハ卒度モ餌ヲ貪ントセハト云也、**性命ヲ喪却シ**、此僧死漢ト成ヘキソ、扨テ危イ事テハナイカ、此僧ノ動キヲモ雲門ノ話堕也ト云カ関也、扨テ人々自己ノ光明ヲ発スレハ遍河沙無門ノ大道ナリ、

（40）**浄瓶趯倒、潙山和尚**、大潙山霊祐禅師、百丈大智禅師之法嗣也、**始在二テ百丈会中一充ラル典座**、是ハ百丈或時以二火筋一ヲ炉中ノ火ヲ挟ンテ示之則発二明大事一、其後ノ事ナリ、明眼ノ衲僧ナリ、**百丈将レ選二ト大潙主人一ヲ**、トハ百丈ノ旦那司馬頭陀云、湖南二有リ一山一、名ク大潙山一ト、是霊地也、彼山ハ可レ安二千衆一、百丈云、老僧住持シ得テ否、陀云、和尚ハ是骨人山ハ是レ肉山、丈云、衆中誰有ン、陀云、見二ルニ典座一為二器用一、丈命二シテ典座一欲レ令レ遣、首座大嗔テ不レ止之、選下具ス主ノ眼ヲ一人上ナリ、**乃チ請シテ同ク首座ヲ一、対レ衆下語セシム**、首座トハ花林ノ覚也、同トハ典座ト同請也、**出格ノ者可レ往**、格トハ格則也、出格トハ超宗越格ノ正眼ヲ具タ人、可レ往二大潙山一ニト也、

ケニモ主ヲ選タ呈ニ初心ナ事テハ無イソ、**百丈遂拈浄瓶置地上、設レ問ヲ云**、設問トハ是ヲ以テ二人ヲ可ニ勘弁一ストト思出シタソ、**不レ得ニ喚テ作ニスコトヲ浄瓶一**ト、**汝喚作ン甚麼一トカ**（40ウ）、向上ノ一関ヲ陶エタソ、爰エハ天下ノ衲僧モ跳不出タソ、**首座乃云、喚不可作木楔也**、随分ト思テフルエ〳〵下語シタソ、木楔トハカツクイノ事也、**百丈却問ニ於山一ニ、山乃趯ニ倒シテ浄瓶一ヲ去**、透関者不レ知有ニコトヲ一関吏一トハ是ナリ、百丈ヲモ浄瓶ヲモ目掛ヌソ、扨テ主人ノ眼テ走ヌカ、大用現前シタソ、**百丈笑云**、此笑ハ首座ヲアサムキ潙山ヲ印可也、双方エ掛ツタナリ、**第一座輪ニ却クセリ山子一ニ**、トハ首座ハ典座ニ場中テマケテワタルソ、知レ非ト也、**因命シテ之為ニ開山一ト**、命トハ上ヨリ下ヘ下知スルヲ云也、○大潙山ノ開山トハ霊祐禅師ヲ云也、**無門云、潙山一期ノ之勇**、一期トハ当座ノ義也、世話ニ時ノ面目ト云タ呈ノ事也、勇トハケナケノ動キヲ云也、サレトモ、**争奈跳リ百丈ノ圏圓ニ不ルコトヲ出**、トハ必ス此動キヲス可キ者ト百丈如ニ挍量一ナハ跳レ蝦不出升ヲナリ、**検点シ将来スレハ、使重不便レ軽**、爰テハマタ何ヲ重ト云イ何ヲ軽ト云タトモ聞エヌソ、**何ンカ故ソ瞥**、セスト云テ手ノ開キ羊タソ、瞥トハ指シテ云義ナリ、**脱ニ得シテ盤頭ヲ一、擔ニ起ス鉄枷ヲ一**、軽トハ典座ノ切盤ヲ提ケタヲ打ヤツテ百丈ノ印可ヲ受タハ扨テ重イ鉄枷ヨ、首カフラレヌソ、**頌云、颺ニ下シテ笊籬兮木杓一ヲ**、トハ典座ノ床ヨリツヽト出タ体ヲ云タソ、**当陽一突絶ニ周遮一ヲ**、当陽ノ一突トハ、兼テヨリノエミテハ無イソ、絶周遮トハ驀直ニカケ透タ事ヨ（41オ）、**百丈重関攔レトモ不レ住**、首座ハ此関ヲ透リ得ヌソ、**脚尖趯シテ出仏如レ麻**、トハ浄瓶趯倒シテ尖ナ脚頭テ三世ノ諸仏ハ趯出セラレタ、喚為ニ什麼一関タソ、趯倒シテ透タハ無門ノ大道ヨ、○私云、仏祖ノ圏圓ヲケ散ラシタソ、凡聖共ニ踏断シタレハコソ出格テハ走エ、爰ヲ尖ナト云タソ、仏如レ麻トハ仏ノ多イ貌計也、趯倒下テ三世仏ヲケイタシタコトナリ、

（41）**達磨安心**、此ノ一則ノ公案ナレトモ達磨安心ト二祖安心ト参得ニ節角カ在ソ、子細ニ参詳スヘシ、**達磨面壁**、達磨西来□入梁、与二武帝一無功徳第一義ノ問答了テ帝ノ機ノ不レ叶ヲ知テ渡□(辻)至レ魏少林ニ九年面壁ス、然ル処ニ、**二祖**、トハ神光也、広達ノ士也、住二止少林一ヲ听テ往レ彼晨夕参承スレトモ達磨端座面壁不レ聞二誨厲一古人為レ法難行シ忘形事ヲ思テ立雪断臂ス、此時達磨言ハヲ掛ケ名恵可故ニ弟子ト云タソ、**立雪断臂**シテ**云**、**弟子心未**レタ**安**、**乞師安心**シ玉ヘ、トナケイタソ、**磨云**、**将**レチ**心来**レ、**与**レメニ**汝安**ン、ト云ワレテヨリ二祖ノ心ニ成テ此ノ心ヲ求テ看ヨ、過去現在未来ノ三世ヲサカシ地獄天堂十界ヲサカシシテ看ヨ、皮肉骨髄ヲ砕イテ求メ万法ヲ一々ニ分テ見テ此心ノ有処ヲ求テ云タ事タソ、**祖云**、**覓**(モー)レ**心了**二**不可得**一、了ニト云字ハ未来永劫ヲ経ルトモ心ハ不可得テ走ト透徹□、**磨云**、**為汝安心竟**ンヌ、扨テ安心テハナイカトナリ、毘婆モ然灯モ如是杜ソ安心シタレ、爰ニ師第ノ安心カ在ルソ（41ウ）、**無門云**、**缺歯老胡**、トハ達磨ノ事ナリ、於神州与二教者一論義シタ当門ノ歯ヲ打落サレタニ依テ達磨ヲ缺歯ト云ナリ、**十万里**、トハ西天ヨリ東土エノ遙ナ海上ヲ云也、**航海特々**トシテ**而来**ル、特々トハワサ々ト云心ナリ、**可**レ**謂是無**ニ**風起**レス**浪**ヲ、トハ無門ハ単伝直指之西来意ヲ能ク受テ見レハ西来以前杜ッ単伝ノ妙訣ヨ、来テ哭ス直ハ風浪カ起也、**末後**ニ**接**ニ**得**シテ**一箇ノ門人**一ヲ、トハ得髄ノ二祖ヲ云ナリ、**又却**テ**六根不具**ナラシム、単伝直指ナラハ疵ヲ付ケスシテ杜ソ一臂ヲ切テ生レモ付カヌカタワ者ニ接シナシタハ祖意ノ活機カアツハレ見事哉ト抑下シタソ、**咦**、々ハ心気カナト咬歯也、**謝三郎不識**二**四ノ字**一ヲ、トハ無門ハ三皇ノ御代ノ本有ノ太平テ置タソ、爰カ祖師禅ノ本意也、五帝画レ像蒼頡(ケツ)成字不レ知三皇結縄無レニハ文蒼頡作レ字時ニ天ヨリシヤレ首フルナリ、口ニ歯二ツアリ、見レ之四□(ノ)字ヲ作ル也、四ハ始ト云也、一二三迄ハ三皇ノ結タ縄ノ教(敫カ)テ置タハ四文字ヨリ字ニ成タソ、謝三郎ハ三皇ノ時ノ人トヨ、**頌云**、**西来直指**、ナラハ手ヲ不付人々各々ノ上コソ自性テハ在ヘケレ、**事因**レテ**嚼**スルニ**起**ル、汝得二我髄一ト無用ナ附嘱シ羊哉ト也、**撓**ニ

聒ス叢林ヲ、トハ祖師禅ノ唱起カサワカシウシナシ羊タソ、如是無門ハ見タ、**元来是你**（達磨ヲ云也）、謝三郎ノ侭テ置タソ、你トハ達磨ヲモ云トモ在リ、将レ心来レト一関也、了ニ不可得ト見レハ無門大道ヨ（42オ）、

（42）**女子出定、世尊昔因ニ文殊至ニ諸仏ノ集処ニ**、トハ天王仏ノ処ニ於テ来ニ集ス講堂ノ中ニ、**値ニ諸仏各還ニルニ本処ニ**、トハ釈迦ノ説法過レハ各帰本処也、**惟有リ一リノ女人、近ニ彼ノ仏坐ニ入ルニ於三昧ニ**、トハ説法ヲ聴聞シテ其侭瞑目良久シテ坐禅シテ不起（タヽ）也、**文殊乃白仏、云何（イカン）ソ女人得レ近ニクコトヲ仏坐ニ而我不レ得**、トハアノ業障深イ女人ノ身ニシテ近レ仏申スハ不審ナ事ソ、我体清浄ナ我等サエ不レ得レ近ニト也、**仏告ニ文殊ニ、汝但覚（サマ）シテ此女人ヲ、令メテ下従リ三昧ニ起タ上、汝自問ヘ之**、女人ノ身ニテ近ノ仏座ニ理ヲハ彼女人ニ問ヘト被レ仰タ仏ハ其理ヲハ宣ヘ玉ワヌソ、扨亦何ントシテ近タソ、ケニモ三昧ニ入タラハ男女仏衆生ノ阻無イソ、**文殊遶ルコト女人ヲ三匝、鳴レコト指ヲ一下、乃托（タク）シテ至ニル梵天ニ、尽スニ其ノ神力ヲ、而モ不レ能レ出スコト**、女人ハ業識忙々トシテ何ノ分別モ無キ定也、大智ノ文殊ノ大定ト一般也、大定ナラハ出入カ在テ杜ソ出サウスレ、女人ノ無明ノ侭カ大智ノ、**世尊云、縦使百千文殊亦不レ得レ出ニコトヲ此女人ノ定ヲ**、文殊ノ大智ヲ以テハ出サレマシイト被仰也、**下方（シモツカタ）過テ四十**（42ウ）**二億恒沙国土ヲ**、下方トハ仏地ヨリ菩薩地也、殊ニ初地之菩薩ナル故ニ遥ニ遠キ国ナリ、**有リ罔明菩薩、能ク出ツ此女人ノ定ヲ**、初地菩薩ノ見解ナラハ小乗ニシテ出入在リ、内外在リ、小定ナラハ諷テ出タ、サテワ、**須臾（シユユ）罔明大士従レ地涌出シテ礼スニ世尊ヲ**、下方□地ヨリ涌出トハ初地ヨリ仏地エ之義ナリ、**世尊勅（チース）ニ罔明ニ、却テ至テ女人前ニ、鳴レコト指ヲ一下ス、女人於レ是従シテ定而出**、罔明ノ小知小見ヲ以内外出入アルニ依テ造作モナク出レ定タソ、**無門云、釈迦老子做（ナス）ニ者（コノ）一場ノ雑劇ヲ、不レ通ニ小々ニ**、無門ハ何モナイ事ヲ仏ノ仰ラレタテ大徒ノ造作ヲシ出シタソ、不レ通少々ニトハ大乱劇□□、**且ク道ヘ、文殊ハ是レ七仏ノ之師、因テカ甚ニ出ニコトヲ女人定ヲ不レ得、罔明ハ初地ノ**

菩薩、為(シテ)**甚**ト**却**テ**出**シ**得**ル、此ノ一途ヲ会裡ノ徒ニ扣イタソ、初地ノ菩薩サエ出タニ文殊ノ出シ得ヌハ扨テ何ントシタ事ソ、**若向**ニ**者裡**ニ**見得**シテ**親切**ナラハ、合点ス可キソ、実ニモ哉ナ、**業識忙々**、トハ女人ノ肚裡ヲ云ナリ、**那伽大定**、底カサヽエテ文殊ノ智也、大定也、出入ノ無イ社道理ヨ、那伽ハ梵語也、此ニ云竜定竜収ニ思念一故ニ有ニ定力一現ニ大変一、仏ハ四威儀ノ中常ニ定也、是ヲ那伽大定ト云ナリ、**頌云、出得出不得**、トハ罔明ト文殊ノ事ヨ、**渠儂**(キヨノウ)**得**ニタリ**自由**ヲ、渠トハ釈迦ヲ云也（43オ）、文殊ニ出不得モ罔明ニ出得モ釈迦ノ侭タソ、自由ヨ、**神頭并鬼面**、トハ見タ処ハ窈窕ノ女人ナレトモ托梵天下界ヨリ罔明ノ出七仏ノ師ノ文殊ヲ屈悩セシメタハ扨テ神頭鬼面ヨ、**敗闕当**ニ**風流**ニ、文殊ハ出不得当座ノ恥ヲ欠タ羊ナレトモ出サヌ社ソ文殊ノ面目ヨ、大定ナニ依テ不出也、風流テハ無イカ、既ニ七仏ノ師ナカ出不得ハ何ントシタソ、関也、大定ト見レハ無門大道ヨ、

（43）**首山竹篦**、此話頭扱イ五様在リ、大恵ノ果(ママ)ノ五偈ヲ以テ可見、**首山和尚**、諱ハ省念、風穴ノ沼ニ嗣、**拈**(那一物也)ニシテ**竹篦**ヲ一、長サハ三尺也、黒漆也、**示衆云**ク、**汝等諸人若**シ**喚**テ**作**セハ一**竹篦**ト**則**チ**触**ル、**不**レ**喚**テ**作**ニ**竹篦**ト**則**チ**背**ク、竹篦トハ此ノ事ニ触レヌ者コソナゼ只タ竹ヘラト見ルハ凡夫也、是ハ此ノ事ニ背タ事ヨ、背タヨ触タヨト二途ヲ以テ迷悟凡聖ニ不レ渡シテ一句道エ看ント接ニ学者一ヲタソ、**汝**ヲ**諸人且**ク**道**ヘ、**喚**テ**作**ニ**甚麼**ト、此接処テハ天下ノ衲僧跳不出ヨ、首山ヲ目下ニ見ル呈テナクテハ葉縣ノ省ノ動キカ第一也、無門ハ手撒ニ懸崖一ニ莫レ遅ト云タ眼目テ頌スルナリ、**無門云、喚**テ**作**セハ**竹篦**ト**則**チ**触**ル、**不**レハ**喚**テ**作**サハ二**竹篦**ト**則**チ**背**ク、**不**レ**得**ニ**有語**スルコトヲ、**無語**スルコトヲ**不**レ**得**、**速**ニ**道**ヘ**々々**、ト引ツヽメテ扣タソ、有語無語モ背触也、此外ヲ乞タソ、**頌云、拈**ニ**起**シテ**竹篦**ヲ一、**行**ス（43ウ）**殺活令**ヲ一、首山ノ活手段ヲ無門ノ托上シタソ、未ヘ□殺活ノ令ヲ云タソ、**背触交馳**(コモ)セハ、**仏祖**モ**乞**レ**命**ヲ、

交馳トハ夫ハ触ソ、夫ハ背タソト背触ノ二字ヲ以テ云チカイニ挙シテ接スル義也、仏祖モ乞レ命トハ釈迦達磨ヲモ許スマイソ、生モ殺モ侭ソト云義也、喚作二甚麼一トカ一関タソ、拗折スレハ無門大道ヨ、

（44）**芭蕉拄杖**、長七尺黒漆ナル故ニ七尺ノ烏藤共云也、掃摽杖トモ云ナリ、**芭蕉和尚**、諱ハ惟清情トモ在リ、潙仰宗南塔涌法子、**示衆云、你ニ有ニラハ拄杖子一、我レ与ニシ你ニ拄杖一ヲ**、你ニ有ニハ拄杖子トハ、人々ノ一主丈ニ契当底ノ学者ヲ云タソ、我与ニシ你拄杖子一ヲトハ、一棒与テ捨サセント也、是ハ楊岐宗ノ骨方タソ、洞上テハ有ヲハ有テヲシ梭タソ、時一主丈也、**你無ニシハ拄杖子一、我奪ニハシ你カ拄杖子一ヲ**、無ニハ拄杖子一トハ、向上ニ着レ眼ヲ主丈子ノ沙汰無イ行履ヲモ奪ントハ一棒与ント也、扨コソ活法ヨ、洞上テハ無イヲハ無イテ奪タソ、時コソ一主丈ヨ、**無門云、扶テハ過ニ断橋ノ水一ヲ、伴テハ帰ニル無月ノ村一ニ**、トコトコ迄モ打掃々々シテ手垢ヲ付ヌコソ祖師門下ノ一主丈ヨ、是ヲ弄得スレハ渡レ河ニハ船筏トナリ、無月ノ村灯燭ト成タソ、無月ノ村トハ長夜ノ闇ヨ、**若シ喚テ作ニ拄杖子一ト、入ニコト地獄ニ如シレ箭**、トハ主丈子ト会ヲ作サストコ迄モ打テ落スカ楊岐宗ノ活法タ、洞上ノ（44オ）唱エトハ別也、与ヘ奪トハ芭蕉ノ手裡ノ拄杖子也、是ヲ与棒奪棒脱却棒ト云タソ、**頌云、諸方ノ深ト与レ浅、都テ有ニリ掌握ノ中一ニ**、主杖子ヲ全提ト以ハ浅也、向上ノ作家拄杖ノ沙汰無イハ深也、何ヲモ不余接タ芭蕉ノ掌内ニ諸方トハ四百余州ノ善智識ハ捉破セラレタソ、**撐ヘ天并拄ラ地**、手裡ノ主丈社ソ七尺ナレ、真ノ主丈ヲ云也、亦芭蕉ノ威風ヲモ可見也、**随テレ処振ニフ宗風一ヲ**、トハ夫々ノ上テ凡聖トモニ接シタ活手段ヲ云タソ、示衆ハ一関也、此拄杖ヲ我物ニスレハ無門大道也、

（45）**他是阿誰、東山演師祖云**、五祖之法嗣也、**釈迦弥勒ハ猶是レ他ノ奴（シモベ）、**釈迦弥勒ト前仏後仏ヲ云処テ一切諸

仏ノ事タソ、アナカチ二尊ニハ限ルマシキソ、仏ニマシテ尊キ事ハアルマシキカ夫ヲモ奴児婢児ニスル人ヲ他ト云タソ、**且道、他是阿誰**、扨テ其ノ他トハ阿誰且ク道ヘ看ントホシタソ、**無門云、若也見得他分暁**、何ント見得スヘキソ、釈迦弥勒ト云モ有相ノ仏ナレハ凡夫ノ形骸モ一体ヨ、凡人モ聖人モ十二時中此阿誰トノニ被レ使テ成二奴児一トナリ、**譬如**クニ**十字街頭**ニ**撞**ニ**見親爺**ニ**相似**タリ、十字街頭トハ洛中五条大路ノ貴賤相聚処テモ我親ヲハ息子タル者不レ知レ見ト云事ハ無イソ（44ウ）、**更**ニ**不**レ**須**下**問**テ**別人**ニ**道**中**是**ト**与**ニ**不是**一向二他人一我カ親テハ無イカト問マハル事ハ無イソ、畢竟ハ不レ問レ人ニ此阿誰殿ヲハ自知セヨト也、自知トハ不知ノ知ヲ云タソ、**頌云、他ノ弓莫**レ**挽**コト、**他ノ馬莫**レ**騎**コト、弓馬ニ用処ハ無イソ、万般自受用カ肝要タソ、**他ノ非ヲ莫**レ**弁**コト、**他ノ事ヲ莫**レ**知**コト、弁シ知ルニ依テ他ノ奴ト成ソ、知弁莫レハ阿誰殿ニ親近スルソ、知弁無イ処ヲ自知ト云イ自受用ト云也、誰ヲ承当タソ、誰トアレハ関ヨ、扨テ自知落着スレハ無門大道ヨ、

（46）**竿頭進歩**、勘弁古則也、徒ニ扣也、**石霜和尚云、百尺竿頭如何進歩**、百尺ノ竿頭トハ洞上テハ段々階級ヲ歴上テ極位向上ニ至ルヲ云タソ、済下テハ云イ将来ル処ヲ打テ落シ削落シ扣キ落シ更ニ如何トモ述ヘ難ク前後際断之時節ヲ云タソ、其テ一歩進トハ一機発転スル処ヲ云タソ、活機（洞仁ハ沈ヌ機也）ヲ云也、**又古徳云、百尺ノ竿頭ニ坐**スルノ**底ノ人、雖**ニトモ**然**モ**得入**ニス**未**レタ**為**レ**真**ト、**百尺ノ竿頭ニ須**クシ**進**テ**歩ヲ十方世界ニ現**ニス**全身**ヲ、竿頭迄テハ脚頭カスクンタソ、爰テ進ンタ社ソ活歩ナレ、活頭ト云タソ、扨コソ十方世界カ全身ナレ、独尊ヨ、**無門云、進得**レシ**歩ヲ翻得**ハレ**身**ヲ、**更**ニ**嫌**ハンニ**何**レノ**処**カ**不**レンヤ**称**レ**尊**ト、十方カ全身ト見レハ更ニ可嫌処ハ無イソ、地獄モ浄土ヨ（45オ）、**然**ニ**雖**モ**如**ニト**是且**ク**道**ヘ**百尺ノ竿頭**ニ**如何**カ**進**ンン**歩**、会裡ノ徒ニ扣タソ、爰ヘ誰モツキ得ヌホトニ、**嗄**（サ）、トハ無門自代タソ、嗄ハ瓦石ノ破ル、響タソ、宗門ノ大破大崩トハ、竿頭ノ進歩ヲ云タソ、本来無一物之面目也、**頌云、**

瞎ニ却シテ頂門ノ眼ヲ、錯テ認ム定盤星ヲ、竿頭上ヲ守ルハ定盤星ヲ認タ事ヨ、瞎眼タソ、夫ハ錯タソ、進歩シテコソ頂門ノ眼ハ開□（タ）レ、此理ハ、**捨（ステ）レ身ヲ能ク捨ツ命ヲ、**デハ也、竿頭テ進レ歩事ハ臆病テハ成ヌワサヨ、捨レハ身命ニ十方カ全身タソ、卒トモ疵付ヌソ、**一盲引ク衆盲ヲ、**竿頭テ進レ歩コソ三界ノ大道（ママ）師ヨ、竿頭ヲウルサカル底ノ瞎老師ニ引導セラレハ各々瞎盲ト成ソ、如何進歩関タソ、一歩スレハ無門大道ヨ、

（47）**兜率三関、兜率悦和尚、**黄竜宗也、真浄文法子、**設テ三関ヲ問ニ学者ニ、撥草参玄只タ図（ハカ）ニル見性ヲ、**草トハ無明ノ荒草ヨ、夫ヲ撥去テ参玄トハ、真実ニ求ハ如来禅也、出身ノ入リ派ナリ、祖師禅ヲ見性ト云テハナイソ、図ルト云ニ此画図ノ字ヲ置タハ夫レニ似レトモ直ニ見性テハ無イソ、**即今上人性、**トハチツトモ疵付ヌ処ノ即今上人カ見性タソ、**在ニ甚麼ノ処ニカ、**ト云カ一関也、正直ニ云テ置テ目陰（メカゲ）ヲ打ナリ、**識ニ得シテ自性ヲ**（45オ）**方ニ脱ス生死ヲ、**トハ自性ニ生死ハナイソ、識得スルニ依テ可レ脱生死カ出来スル也、自性トハ上人ノ性ヨ、三関ハ一関也、識得ハ図ニ見性ニタ事ヨ、出身底也、祖師禅ハ脱体不会也、爰テ聞エタソ、**眼光落地ノ時作麼生カ脱ン、**ト云カ一関也、自性ナレハ本地風光也、本来ノ面目也、眼光落地トハ娑婆線尽時節弁色眼光落地ソ、本地風光発也、爰ニハ脱ス可キ生死可有テ社ソ、**脱ニ得レハ生死ヲ便チ知ニル去処ニヲ、**自性ニ無ニ死生ニ無去来即今上人ノ性トハ云タレ、来処カ無レハ去処モ無ィソ、**四大分離シテ向カ甚ノ処ニ去ル、**ト去処ノ有ル羊ニ云カ一関タソ、脱得スルニ依テ去来生死カ出来スルソ、地水火風ノ四大合成ノ身ニ貪着シテノ用処ハ只不ニ撥草ニ不ニ識得ニ不ニ脱得ニ即今上人ノ性ヲ直指人心見性成仏ト云ソ、**無門云、若能下得此三転語、**トハ此ノ三関ヲ速ニ透過セハト云義也、**便チ可ニ以テ随テレ処ニ作ルヒ主、遇（撥カ）テハレ縁即シ宗ニ、**主ト云イ宗ト云モ此自性ノ事ヨ、随レ処遇レ縁今時受用ノ上テモ即今ト見ヨ、直指見性タソ、□イ脱スルハ嫌イ路也、**其レ或ハ未（タ）ハレ然、麁浪ニハ易ク飽細嚼（シヤク）難シレ飢、**ト

ハ本意ハ只一関ナレトモ三関ト立タ古人ノ意ヲ能ク承当セヨト云義也、畢竟ハ即今上人ノ性カ肝要タソ、頌モ即今上人ノ性ト作ツタソ、看ヨ、**頌云、一念普観無量劫、々々々事即如今**、即今上人ノ性ヨ、一念トハ正念ヨ、正念トハ無念也、爰カ上人ノ性真箇ノ見性タソ、イツ拠テ荒草ヲ撥タカ図タ事ノ在ルソ、普観スレハ止観ヨ、**如今覷ニ破スレハ箇ノ一念ヲ**（46オ）、一念ヲハ何ト見破シタソ、一念ニ念ハ無イソ、如此モ、**覷ニ破スレハ如今覷底ノ人ヲ**、トハ一念ヲツヨク云ンカ為也、当人ニ成ツテハ此ノ分別モ無イソ、上人ノ性在二甚麼処一、一関爰ヲ透過スルハ三関トモニ透過シタ無門ノ大道ナリ、

（48）**乾峯一路、乾峯和尚**、洞山价之法嗣ナリ、**因僧問、十方薄伽梵、一路涅槃門**、薄伽梵ハ仏也、十方仏土ト云義ナリ、凡夫社ソ生死ノ二路有テ輪回スレ、仏境界ハ不生不滅ノ涅槃ナレハ大道一路ヨ、但シ此門エノ路頭ハトコソト問タソ、此僧問処ハ於洞上向上ノ拈提ニハ在ラス、涅槃一路トハ牛（中乎）ヲ云ナリ、**未審路頭在二甚ノ麼処一カ**、未審路頭ヲ分明ニハ知ラヌト云呈ニ、**峰拈二起シテ拄杖ヲ一劃一劃シテ云、在二者裡一ニ**、此一主丈コソ不生不滅ノ路頭ヨ、是ハ人ノ難知事ヨ、主丈ヲ竪ニ拈起シテ横ニ一劃スレハ十字タソ、拠テ大道一路涅槃ノ路辻ヨ、此僧ノ問処ニ応シテ動セ乾峯ノ家ノ極位向上ノ法令ニハ不レ在ル也、**後僧請益雲門**、請益トハ乾峰ノ処テ一理スンタレトモ猶ヲモ奇特ナ事カ有ント思テ問也、**門拈二起シテ扇子ヲ一云**、アナカチ扇子ニ用処ハ無イソ、折節有リ相タ呈ニ任手拈起シタソ、拈起ハ雲門ノ全体カ扇子タソ（46ウ）、**扇子跨跳上三十三天築着帝釈鼻孔**、扇子雲門ノ手裡ニ有ト不知羊ニ無心ナレハ帝釈ノ鼻孔ニモ拄エタソ、竪ノ一点タソ、**東海鯉魚打一棒、雨似傾盆**、以棒打テハ横ノ一点タソ、然レハ乾峯ノ動キト相応テハ無イカ、打鯉魚海底也、雨傾トハ上天下海一路ニシテ無阻ノ道理ナリ、**無門云、一人向深々海底、行籌土揚塵**、トハ能ク底ヲ窮レハ海底カ山頂

タソ、**一人於高々山頂、立白浪滔天**、トハ能ク頂キヲ極レハ山頂カ海底タソ、頂キトイヽ底ト云エハ趣キハ別ノ羊ナレトモ一般也、一人トハ乾峯雲門ノ本意ハ一ツタソ、**把定放行**、乾峯ノ把定スレハ雲門ノ放行シタ、扨コソ、**各出一隻手**、把定ノ隻手完全ヨ放行ノ隻手○合テ両手、**扶竪宗乗**、我宗ノ建立扶竪シ羊也、**大似両箇馳子相撲着**、トハ騎馬ト騎馬トカ一路ニホカト出合タ如ク二老ノ脚跟早キヲ云ン為也、恰好相応シテ奇特ナソ、**世上応無真底人**、トハ此如ク乾峯雲門分明ニ涅槃ノ一路ヲ示タレトモ真実路頭ニ蹈着シタ人ハ無イソ、**正眼覿来、二大老総未識路頭在**、是ハ無門ノ我カ正眼テ見レハ乾峯モ雲門モ路頭ヲ知ラヌソト上ハ抑下シテ底ハ托上ノ語タソ、識レハ差路タソ、乾峯ノ拈起モ全体拄杖ナレハ知ラヌソ、雲門ノ拈起モ通身扇子ナ呈ニ知ラヌソ、此時コソ一路涅槃ノ大道ヨ、此意ヲ頌シタソ、**頌云、未挙歩時先已到**（47オ）、此路頭エハ到ントスレハ差路エ蹈入ソ、二句モ、**未動舌時先説了**、此路頭ヲハ繞路ニハ説話セラレヌソ、畢竟識知分明落ヌ時コソ涅槃門ニ入得シ羊ヨ、此ヲモ削也、**直饒着々在機先**、一句二句ハ着々機先之理ヨ、是レモマタ、**更須知有向上竅**、向上ノ一竅ヲ可レ知ト前ノ話頭ノ沙汰ヲハ払イ除ケタソ、扨コソ祖師禅ナレ、洞家モ済家モ祖師門下ハ掃頭カ肝要タソ、什麼処ソ関也、路頭ニ蹈着スレハ十方仏土無門ノ大道ヨ、

（後序）**従上仏祖垂示機縁**、従上来ノ仏祖トハ教主釈迦如来以来迦葉初祖ヨリ西天廿八代東土ノ祖師ヨ、**拠款結案**、トハ罪人ノ白状スルヲ一々ニ書ル案文如ニ、**初ヨリ無シ剰語（シウ）ニ、**トハ一言モ書キ余サヌ羊ニ四十八則ノ公案ハ分明ナル可シ、**掲翻脳蓋**、トハ有時ハ仰面シ有時ハ回顧シテ工夫ヲ成シタ批判ソ、**露出眼睛**、トハ許多辛労シタ為学者頌出シタソ、扨テ如此スル用所ハ、**貴肯要諸人直下承当不従レ他覓**、直下承当カ肝要タソ、擬々スレハ白雲万里ヨ、四十八則共ニ如レ此也、従他不覓トハ別ノ用所テハ無イソト云義也、承当セヨト也、

若是通方上士、トハ十方通脱底ノ伶利ノ衲僧ヲ云ナリ、**纔聞挙着便落処**、トハ無門関ノ建立ヲ知ラント云義也、四十八則ノ此一冊ニ不限祖師禅ノ公案皆是無門関タソ、**了無ニ門戸ノ可一**（47ウ）レ**入**、ケニモ無門ナレハナリ、**亦タ無シ階級ノ可レ昇**（ノホル）、爰カ関タソ、経云、仏智恵門難解難入トハ是也、無門コソ関ヨ、透入シツレハ自由自在ナリ、**掉レ臂ヲ度ルニ関ヲ不レ問ニ関吏**（フツテタヽムキ）、関吏トハ関守リヲ云タソ、此無門関ヲ透過センニハ着カ無クンハ透ラレマイソ、ヒカテハ不叶ト云コトナリ、**豈不見玄沙道無門解脱門無意道人之意**、此無門関ヲハ無位ノ道人ニナラテハ透入セラレヌソ、証拠ニ引ナリ、**又白雲ノ道ク**、**明々トシテ知レ道ヲ**、**只是レ者箇為メカ甚麼透不過ナル**、明々トシテ知ル道トハ大道無門ヨ、者箇トハ無門ヲ云也、透不過ナレハコソ関ナレ、**恁麼ノ説話也タ是レ赤土搽ニ牛嬭一ヲ**（子イ）、玄沙白雲二老ノ話ヲ引テ此無門関ノ理ヲ随分説話シタレトモ赤土搽ニル牛嬭一ヲ羊ニキツ□トモセヌソトナリ、**若シ透ニ得セハ無門関ヲ早是レ鈍ス置無門一ス**、既ニ無門ナラハ何ニト透ル可キソ、透ラハ鈍ヨ、**若シ透ニ不得ナラハ無門関ヲ**、**亦タ乃チ辜ニ負シ自己一ニ**、衲子ナラハ此ノ無門関ヲ透ラテハ、不レ透ハ人々分上ノ自己ニ背ク也、**所謂**、透得ト透不得トノ二途ヲ云イ立テ置テ開手也、**涅槃心易暁**、**差別智難明**、涅槃心トハ不生不滅ノ利ヲ明ル出身ノ路テ易ソ、是ハ如来禅也、無門大道ニ入ヨ、差別智トハ目前不妨梨奈白棰杏紅ニ山ハ高ク海ハ深ト知ル義也、是脱体ノ道也、祖師禅也、無門関ヲ透過底ノ衲子ナラハ如此也、無門ニ透過ノ折角ヲ能々可レ弁ス旨ナリ（48オ）、**明得差別智家国自安寧**、差別智ハ脱体円成ナレハ何ニモ疵カ付ヌ呈ニ太平ノ国家也、至祝至祝、

旹紹定改元解制前五日　楊岐八世孫無門比丘恵開　謹識（ママ）

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旃者也、

旹寛政九丁巳歳林鐘七日、換懶臥地蔵坊大亨謬写之畢（48ウ）

唐宋における寺院形態の変化

――唐末の寺と院に対する分析を中心として――

道　悟

はじめに

拙論では、中国仏教史において寺院の形態が唐から宋にかけてどのように変化したのかについて、現存文献の関連の記事を精査し分析を加える。

今日、寺院という語は一般的に、仏教徒が起居し修行する建物・場所を呼ぶことが多いが、唐代において寺と院とは別の概念であった。すなわち、寺が総称であるのに対し、院は寺の内部に複数存在する施設を指す言葉であった。これが所謂「一寺多院制」である(一)。この制度は初唐から存在しており、禅師・律師・法師は同一寺内に設けられた各院に分かれて住んでいた。

唐宋間は中国社会全体の変革期であり、中国仏教寺院形態も唐と宋とで大きく変化する。両期の寺院形態について、以下の先行研究がある。

唐代の寺院形態については、複数の院が寺に下属していたことが、異なる三つの分野の研究において同様に指摘されている。第一が、制度史から分析した王仲堯［二〇一二］であり、隋唐の「二級体制」、すなわち、寺と院という二つの階層が存在していたと論じている(2)。第二が、考古学の龔国強［二〇〇六］であり、発掘された唐代長安の寺の古跡から、当時多院式の建築構造が代表的であったと指摘している(3)。第三が、建築史の李徳華［二〇一二］であり、唐末期の文献『寺塔記』に基づき、長安の諸寺に複数の院が下属していた例を列挙している(4)。

一方、宋代の寺の類形については、竺沙雅章［二〇〇二］が以下ように指摘している。すなわち、北宋の治平年間（一〇六四～一〇六八）に、国家が多数の寺に寺額を賜り、その際に寺の名称は教寺・律寺・禅寺の三種類に分類されていたという(5)。

以上のように、唐代には「一寺多院制」であったこと、宋代には教寺・律寺・禅寺の三分類が見えることが明らかになっている。ただし、唐代の「一寺多院制」の調査、すなわち、寺の内部にどのような院が存在しているか、また、宋代に現れた三種の分類法はどのように形成されたのかという内容については、研究がまだ十分になされていない。そこで、拙論では、次の三つに分けて検討する。

一、唐代諸寺の規制を検討し、その寺において諸院の存在と役割を考察する。

二、院から寺への昇格、および独立した一寺の形成を分析する。

三、唐から宋にいたる展開。

なお、これまでの研究では、唐代の寺の形態を分析する際に、宋代の文献を用いており、それによって唐代の寺には律寺・禅寺の別があったと論じている。ところが先述の通り、寺院の形態は唐と宋で大きく異な

っているため、宋代の文献に基づき、唐代の寺院形態を論じることは不適切であろう。そこで拙論では唐と宋の寺院形態を分析する際に、それぞれ同時代の資料に基づき、その分析を行う。

もちろん、唐代の同時代文献で現存するものが少なく、そこに見える寺・院の記事も少ないため、そこから唐代の寺院全体のありようを知ることが不可能である。しかしながら、同時代の文献による唐代の寺院の分析がまだなされていない現状に鑑みれば、唐代における寺院のありかたより、およびそれが宋代にかけてどのように変化したのかを考えるうえで基礎となる重要な作業となるだろう。

一、唐代の寺院形態

唐代の法律を示した『唐六典』には、僧侶が法師・律僧・禅僧の三類に分類されている(6)。では、そのような僧侶の起居し修行する場所である寺も同様に三種類に分類されているであろうか。唐代以前に存在していた寺の圧倒的多数が私的に建てられた非公認のものであって、国家から公認されたものはごく僅かであった。しかしながら現存文献中に見える記事は基本的に公認された寺に関するものであって、非公認の寺に関する記事はほとんどない。そのため以下唐代の寺の形態を論ずるにあたり、その分析対象を公認された寺のみに限定する。なお、唐代において合法的な寺はその名を朝廷から得たことから、その寺名により寺の類型を判断することができる(7)。

（一）唐代諸寺の分類

先述の通り宋代には寺を教・律・禅の三種に分ける分類法が定着しており、唐代の法律では僧を、経を学ぶ法師、律を学ぶ律師、禅を学ぶ禅師の三種に分けている。先行研究では唐代の時点で寺には禅と律の二種があったとしているが、その際に用いられる資料は後の宋代のものである。そして以下に詳細に論述する通り、唐代の文献には「教寺」「律寺」という語は見えず、わずかに「禅寺」の語が数例見えるのみである。

「教寺」「律寺」という二字について、唐代の仏典並びに『全唐文』『唐会要』『全唐詩』『唐代墓誌匯編』などの唐代の各種文献の検索する限り(8)、所謂「教寺」「律寺」という語が一つも確認できない。なお、「興教寺」、「明教寺」という寺名が見えるものの(9)、これらは「教を興す寺」、「教を明かす寺」という意味であり、興という教寺、明という教寺ではない。つまり現存する唐代の文献を見る限り、「教寺」という語は確認できないのである。

それに対し「禅寺」という名称は、唐代の文献に三例が見える(10)。うち当時の実態を伝えると考えられるは一例のみであり、他の二例は後代の改変が加わっていると考えられる。

当時の実態を伝えると思しい一例は、乾元二年（七五九）の「大唐長生禅寺僧本智銘」である。この碑文には、僧の本智（七〇九～七五九）が揚州江陽県（現在の江蘇揚州）の道化坊にある「長生禅寺」で示寂したと記されている(11)。これは「長生」という名の「禅寺」が当時存在していたことを伝える例であろう。なお当時の文献には「南禅寺」「封禅寺」などの語もみえるが、これらは「禅師のための南寺」、「祈りのための寺」という意味であって、「南という禅寺」「封という禅寺」という禅宗の寺ではない。

後代の改変が加わっていると思しい他の二例は以下の通りである。

第一の例が『全唐文』に収められる貞元十三年（七九七）の「石壁禅寺甘露義壇碑」である。この碑文の題名・本文は元来、すべて「石壁寺」と記されていたが、後に題名が「石壁禅寺」と改められた可能性が高い(12)。その理由は以下の二つである。第一、題名のみが「禅寺」と書かれており、本文では全て「寺」と書かれている。第二、同寺に関するほかの碑文では全て「寺」と記されている。すなわち、先の貞元十三年の碑文の前後に作成された開元二十九年（七四一）「石壁寺鉄弥勒像頌」と長慶三年（八二三）「特賜寺荘山林地土四至記」という二つの碑文では(13)、「石壁寺」と記されており、「禅寺」とは記されていない。なお、開元二十九年（七四一）「石壁寺鉄弥勒像頌」碑は泰和四年（一二〇五）に再刻されたものである(14)。それに対し『全唐文』に収められる貞元十三年（七九七）碑文は、至順三年（一三三二）に再刻されたものである(15)。恐らくこの時に「寺」の語が「禅寺」に改められたのであろう。なぜならその百年ほど前の窩闊台三年（一二三一）に「石壁寺」が「龍山護国永寧十方大玄中禅寺」に改められたからである(16)。その百年後に古い碑文を再刻する際に、題名にあった「石壁寺」を当時の名称に合わせて「石壁禅寺」としたのだと推測する。

第二の例は、「甘泉普済禅寺霊塔記」である。これには暁方禅師（七九四～八七一）が甘泉禅院に住み(17)、咸通十一年（八七一）に示寂したと記されている(18)。この資料は題名において「禅寺」という語が使われているものの、本文では一律「禅院」の語が用いられている(19)。これも何らかの原因により、先の例と同様表題のみを後に「禅寺」と改めたのだと考えられる。

（二）諸院の形態と機能

唐代の寺に下属していた主な院として、禅院・律院・三階院・聖容院・庫院・浄土院・行香院・普賢堂・華厳院・法華院などがある(20)。このうち教院・律院・禅院の三種について以下分析する。唐代の文献に見えるのは律院・禅院の二種であって、教院の語は見えないものの、特定の教を学ぶ施設と思しい華厳院・法華院などの存在が記されている。後に論じるようにこれらは、宋代になって教院と総称されるものと考えられる。

そこでまず①特定の教を学ぶ院について見たうえで、②律院と③禅院について見る。

①特定の教を学ぶ院

唐末には法華院（天台院）と華厳院などが存在しており、そこでは天台や華厳など特定の教えが学ばれていたのではないかと考えられる。以下『全唐文』により、その状況について分析する。

まず法華院に関する文献は非常に少ない。左溪（六七三～七五四）の弟子である道遵（七一五～七八四）は蘇州（現在の江蘇蘇州）の報恩寺に経院を建て、大歴元年（七六六）皇帝から賜った法華道場という名を院に付けた。まだ、そのほか、道遵の影響によって、江東に十七個の法華院が建てられたという(21)。このことから唐代の法華院は天台宗の施設であったことが分かる。

次に華厳院についてはいくつかの文献が残っている。そのうち注意すべきものに「華厳寺開山始祖碑銘」がある。この碑文は乾寧二年（八九五）に書かれたものであり、その内容によれば、華厳学を伝える行標（七八〇―八六五）が莆田（現在の福建莆田）に華厳院を建て、その没後咸通十一年（八七〇）に朝廷の許可を得て華厳寺になったという(22)。

なお天台・華厳とともに教宗に分類される代表的なものに唯識を学ぶ慈恩（法相）があるが、その語を関した院（慈恩院・法相院・唯識院）は『全唐文』には見えない。慈恩宗の祖の基が住した慈恩寺は、中宗（六五六～七一〇）と密接な関係を持っていたため、後に則天武后の時代になると禁圧され衰退したことが知られている(23)。おそらく慈恩寺の衰退に伴い、慈恩（あるいは法相・唯識など）の語を関する院も消滅したのだろう。

このように現存する当時の文献を見る限り、教院という概念は存在していなかったこと、しかしながら特定の教を学ぶ法華院（天台院）や華厳院などが存在していたことが窺われる。

②律院

唐代には「律院」という語が広く用いられている。たとえば長安の安国寺・西明寺・広愛寺・薦福寺など多くの寺は、「律院」を有していた(24)。また地方の寺の中にも様々な院があった。唐に渡った日本僧の円仁（七九三～八六四）の記録によれば、五台山（現在山西五台山）の竹林寺には六院があり、そのなかには「律院」が含まれている(25)。このように当時、複数の寺が律院を有していたのである。

「律院」について椎名［一九六九、三二六］は、それが有名な律師が住む場所であったと述べている(26)。これに加え拙論では「律院」の特徴として、『全唐文』と『唐代墓誌匯編』に基づき以下の四点を新たに指摘する。

第一、律院には四分律宗の律僧が住んでいたと考えられる。「揚州龍興寺経律院和尚碑」によれば、四分律宗の伝承者である法慎（六六八～七五一）が揚州（現在の江蘇揚州）の龍興寺の律院に住んでいた(27)。また、法慎は多くの弟子を輩出したが、そのうちとりわけ有名な曇一（六九一～七七二）については、大暦六年（七

七一）越州（現在の浙江紹興）開元寺の律院で円寂したと記されている(28)。このように、揚州と越州の律院において法慎と曇一の師弟が四分律宗の教えを伝えていた。なお、王［二〇〇八、一八九～一九三］の研究によれば、当時律宗の主流は四分律宗であり、それ以外の律宗が存在しているが、数が少ない。そのため、ここでは四分律宗だけを検討する。

第二、律院は師弟により継承されていたと考えられる。「唐故東都福先寺臨壇大徳広宣律師墓誌銘並叙」に記される広宣律師（七五四～八二七）は四分律宗を学んだ律僧であり、師匠の後を継ぎ洛陽福先寺の律院に住している(29)。

第三、律院は僧侶が経や律を学ぶ場所でもあった。「唐故宝応寺上座内道場臨壇大律師多宝塔銘」には、四分律宗の円敬律師（七二八～七九二）が長安近郊の宝応寺の律院に住んでおり、常に「起信論」や「虚空蔵経」などの経典を講じたと記されている(30)。また先述の法慎と曇一師弟も同様に複数の経論を講じていた(31)。そのほか、欧陽詹（七五五～八〇〇）の「同諸公過福先寺律院宣公上人房」には、広宣律師が福先寺の律院で戒律を講じていた通り(32)、「律院」は戒律を解釈・説明するがなさていたことがわかる。四分律宗の祖道宣（五九六～六六七）は戒律の規定を踏まえ、僧侶は受戒した後、五年間は戒律を学び、そのうえで経典を学ぶべきだと述べている(33)。律院では受戒後五年以内の僧侶に対しては専ら律が、それ以外の者には経や論なども合わせて講じられていたと考えられる。

第四、律院において受戒が行われていたかどうかは不明である。「撫州宝応寺律蔵院戒壇記」によれば、四分律宗の慧欽律師（生卒不明）のために、大暦六年（七七一）に撫州（現在の江西撫州）の宝応寺において律蔵院が建てられ、そのなかに戒壇が設置されたとある(34)。このことから同院では受戒が行なわれたことが

窺われるが、律院に戒壇を設けたという例は他に見えず、このような形がどこまで一般的であったかはわからない(35)。

このように当時の「律院」では、そこに住する四分律宗の僧侶により、戒律や経論の講義などが行われていたことが窺える。

③禅院

竺沙［二〇〇〇、三九一］は禅宗の発展に伴い、禅院の数が唐中期から徐々に増加したと述べている。しかしながら当時の文献を見ると、唐中期の「禅院」に禅宗以外の者で禅に秀でていた者が住んでいた例が見える。

天台宗の僧が「禅院」に住した例に以下の二つがある。第一、天台宗の本拠地である天台山には智者禅院があった(36)。第二、天台僧の等観（生卒不明）は「禅師」と称され、海州大雲寺の「禅院」に住していた(37)。

律僧が「禅院」に住した例に以下のものがある。すなわち、律学で有名な持律沙門の順愍（生卒不明）は乾寧元年（八九四）に院を建て、朝廷から許可を得て「龍泉禅院」と名付けている(38)。なお四分律宗の実質的祖である道宣も坐禅が出家者にとって必要な修行であると述べている(39)。

このように唐代の「禅院」は必ずしも禅宗のみに限定される院ではなかったのである(40)。

二、院から寺への昇格を、一寺独立の形成

北宋の時代、寺が教・律・禅の三種に分類されたことはよく知られているが、この類形がどのように成立

したのかはいまだ解明されていない。ここではそれが、唐末のおける院の寺への昇格と関連があったという推測を行なう。

（一）教寺の起源

先述の通り唐代には華厳院や法華院など特定の教を学ぶ院が存在していた。これらのなかからは後に教院と名を改めるものが登場する。たとえば北宋元豊七年（一〇八四）の『呉郡図経続記』によれば、報恩寺（第一節にある）は会昌の廃仏で廃棄されたものの、のち顕徳年間（九五四～九六〇）に復興された。そこには泗州・水陸という二つの禅院と、法華という一つの教院があったという(41)。同寺には唐代の時点で法華院が存在しており、それが復興時に「禅院」に対する「教院」として認識されたことが窺える。

なお「教寺」ではないものの、「院」が「寺」に昇格した例も見える。それは「華厳院」（第一節にある）であり、唐末に名を「華厳寺」に改めている。

宋代に多く存在していた教院は、慈恩・天台・華厳の三種の院と推測する。高雄［一九七五、六七］によれば様々な教院の存在が確認できる。その分類が以下の研究から推測する。まず竺沙［二〇〇〇、二七～四五］によれば慈恩と天台が宋代になり杭州で勢力を伸ばしている(42)。次、また南宋の朱熹（一一三〇～一二〇〇）は当時の教僧が慈恩教・天台教・延寿教を学んでいたと記しており(43)、荒木［二〇〇五、四一］によれば延寿教は『宗鏡録』を学習する人々を指しており、実質的には華厳教に相当するという。最後、柳［二〇一五、三四八］の研究によれば、北宋の『宗鏡録』に編纂する目的は当時の慈恩宗・天台宗・華厳宗の間の矛盾を調停されたと指摘されている。つまり、教の学ぶ場所教院と慈恩・天台・華厳諸教の間が密接な関

係があると推測できる。

（二）律寺の起源

先述の通り唐代には教寺・律寺という用語は見えない。また先行研究においても、宋朝が寺を禅・教・律に分類し始めた時期も特定されていない。それに対し拙論では以下、宋代の諸文献に見える律寺・律院の記事を分析することにより、北宋初期に「律寺」という用語が初めて現れることを指摘する。

「律寺」の語が見える古い例が、端拱元年（九八八）に賛寧（九一九～一〇〇一）が編んだ『宋高僧伝』に見える(44)。それによれば、禅僧の百丈懐海は当初「律寺」に住していたが、禅法を広める上で不便が多いと感じたため、そこから出て禅居を建てたのだという。この「律寺から出て禅居を建てた」という記事は後の多くの文献によりそのまま踏襲される(45)。したがって宋代の古い文献はみな禅僧の百丈が当初「律寺」に住んでいたと認識していたのである。

「律寺」の概念は北宋の始め頃に形成されたものであろう。唐代の文献には管見の限り「律寺」という語は見えず、「律院」という語が使われている。一方、宋代の文献では「律院」に加えて「律寺」という語が新たに使われるようになる。宋代の「律院」の例については『延佑四明志』に詳しい(46)。また「律寺」については、治平年間（一〇六四～一〇六八）に多くの寺が「律寺」という寺額を下賜されたほか(47)、淳熙六年（一一七九）と十二年（一一八五）には、大乗と愛同という二つの「律寺」が建てられている(48)。

以上のことから、唐代には「律院」という概念しかなかったものが、宋代になると「律寺」「律院」という二つの概念がともに用いられるようになったと考えることができる。この背景にあるのが、唐宋間におけ

る寺院形体の変化であろう。唐代には寺はいまだ教・律・禅などに分類されておらず、一寺の中に律や禅、華厳・法華など複数の院が並存していた。それに対し宋代になると寺は教・律・禅の三種に分類され、寺内の諸院も各派の僧侶が住するようになる。つまり一寺全体が律僧により占められる「律寺」は唐代には存在しておらず、宋代になって登場したものなのである。

（三）禅寺の起源

禅宗の寺院の名称についても律宗同様、当初は「禅院」という語のみがあり、宋代以降に「禅寺」という語も用いられるようになった。

唐末の二つの碑文には、「禅院」が「寺」に昇格したことが記されている。第一が大中十四年（八六〇）の「大唐蘇州華亭縣顧亭林市新創法雲禅寺記」という碑文である。そこには華亭県（現在の上海市松江区）の法雲禅寺造営後のことについて、具体的に記されている。この碑そのものは現存していないが、その拓本が残っており、その表題には「法雲禅院記」とある(49)。それによれば大中十四年（八六〇）に禅院を建立した後に、祠部の許可を得て「禅院」から「寺」に改めたという(50)。第二が咸通十四年（八七三）の「心鏡大師碑」である。それによれば大中十二年（八六一）に建立された禅院に賊徒が侵入した際、住持の蔵奐禅師（七八九～八六六）が泰然自若としていたため、賊徒が平伏した。この功績が認められ、「禅院」が「栖心寺」になったという(51)。

以上のように唐末に「禅院」が朝廷の認可を得て「寺」に昇格した例が確認できる。ただし皇帝の詔に見える名称はあくまで「寺」であって、「禅寺」ではない点に注意が必要である。

「禅寺」という語が見える早い例が五代十国時代の碑文である。それによれば禅僧の雲門文偃（八六四～九四九）は乾亨七年（九二三）に「光泰禅院」を創建し、同院は南漢の大宝六年（九六三）に勅許を得て「証真禅寺」から「大覚禅寺」に改称している(52)。このことから少なくとも以下の三点を指摘することができる。

第一に、九二三年の創建当時は「光泰禅院」と呼ばれていたものが、九六三年の改称時には「証真禅寺」と呼ばれており、この間に「禅院」から「禅寺」に昇格していたことが窺われる。第二に、九六三年の改称の際に「証真禅寺」から「大覚禅寺」へ名を改めた以上、その時点で同寺が国家から「禅寺」と公認されていたことが分かる。第三に、当該の例はあくまで十国のうちの南漢のものであり、それ以外の諸国においても同様の例があったのかどうかは史料がないため目下不明である。

そして宋代になると諸々の先行研究に指摘される通り、禅寺の勅額が数多くの寺に下賜されるようになった。

このように現存する史料をみる限り、唐代までは「禅院」という語のみで「禅寺」の語は見えず、五代十国の時代に南漢で「禅寺」という名称が公認され、宋代になると数多くの寺が「禅寺」と公称されるようになった。その背景には先に「律院」「律寺」について分析した際に述べたもの――宋代になって教・律・禅という寺の分類が始まること――があると考えられるが、禅宗については宋代以前に南漢で「禅寺」という公称が用いられていたことが確認できるのは興味深いことである。現時点では史料的根拠が見いだせないためあくまで筆者の想像に過ぎないが、唐代以降禅宗が勢力を拡大するなかで各地の禅院の規模も拡大し、そのなかから「院」から「寺」へと昇格して「禅寺」と称するものが現われたのかもしれない。

三、唐から宋にいたる展開

唐末から宋代にかけて「院」と「寺」の区別が曖昧になった。その背景には、この時期に単独の院が寺へと昇格したことで、一寺他院制の唐代の寺とは異なる単独の寺が登場したことがあると考えられる。

宋代において、寺と院の区別が曖昧になる。賛寧（九一九―一〇〇一）により編まれ『大宋僧史略』には、当時寺と禅宗の院が同一用語と記されている(53)。宋代の趙彦衛（生卒年不明）の記述によれば、宋代において規模の大きいものは寺となり、規模の小さいものは院となる(54)。それによって、唐末から宋代にかけて「寺」と「院」の意味が変わった。

先述の通り唐代は一寺多院制が基本であり、ひとつの寺のなかには複数の院が並存していた。このような寺院形態がそのまま宋代にまで継承された例も多い。たとえば報恩寺（第二節にある）は唐代においても宋代においても複数の子院を有しており、一貫して一寺多院という形態を保持していた。

それに対し唐末以降、単独で建てられた院が寺に昇格する例が見えるようになる。たとえば法雲寺（第二節にある）は当初信徒により建立された単独の院であったが、後に法雲寺へと名が改められた。同様の例に栖心寺（第二節）、華厳寺（第一節）などがあり、その昇格にあたっては地方政権の認可を得ていた。唐末の混乱期において中央政権の地方に対する影響力は低下しており、そのようななか地方政権は独自に自分の管轄地域で様々な仏教活動を行い、その一環として領内の院を寺へ昇格させていったのである(55)。先に挙げた三つの例の中では、法雲寺は当時の「朝議郎、前試左金吾衞、長史、上柱国」によって建てられた禅院であり、栖心寺は当時の「節度使楊公」によって建てられた寺であり、華厳寺は「刺史河東薛公」によって建

てられた院が後に寺になったものであった。このように当時の有力な地方官僚はそれぞれ自身の権限で院を寺へと昇格させていったのである。

このように単独の院から昇格した寺は、名前こそ「寺」となったものの、その形態は院であった時と同様、小規模かつ単独のものであって、唐代の一般的な寺のような一寺多院制をとらないことが多かったらしい。たとえば宋代の石橋寺は数間部屋のみであり(56)、妙智講寺は一院のみであり(57)、他の院を有していなかった。その一方で、名前こそ院であるものの、その内部に複数の場所を有する大規模な院も現われた。たとえば保恩院は、内部に佛殿・僧堂・藏教・方丈など複数の場所があり(58)、その形態は実質的に一寺多院の唐代の寺と類似している。

こうして結果として宋代には、唐代以来の一寺多院制を継承する総合的な寺、実質的に院と同様の規模で総合化していない寺、名称は院であるものの実質的には唐代の一寺多院制に相当する大規模かつ総合的な院が並存することとなり、院と寺の差異は曖昧となったのである。

むすび

先行研究では宋代の文献を用い、唐代の寺院形態を論じていたのに対し、拙論では唐代から宋代にかけての寺院形態について、以下三点を論じた。

（1）唐代の「一寺多院制」の形態について、初唐（七世紀）に建てられた寺・院のうち、寺には教・律・禅の区別がないに対し、院には教・律・禅というおおよその区分が見られる。このうち教について

は、教院という名称こそまだ見えないものの、宋代において教院に分類されるような諸院――法華院・華厳院など特定の教を学ぶ院――が存在していた。それに対し律院・禅院は、唐代の文献にすでにその名称が見える。律院には律僧が住んで、戒律や経典の講義などを行っており、禅院には所謂禅宗の禅僧のみならず、天台宗や律宗など禅の実践を行う者が広く住んでいた。

(2) 唐末、中央政権が衰退する一方で、地方政権の力が強くなると、その庇護のもと寺に下属していた院が寺独立しとなる例が見えるようになる。教・律・禅という三つの範疇から見るに、禅院が寺になった例が二つ、教院が寺になった例が一つ、あるそれに対し、律院が寺になった例は見えない。またこの時期には、「教寺」や「禅寺」という名称が定着していない。現存する文献を見ると、「禅寺」という名称が初めて現れるのは五代南漢大宝六年（九六三）の政府文書であり、そこには証真禅寺を大覚禅寺に改名したと記されている。このことから当該の寺が九六二年以前から「禅寺」と呼ばれていたことがわかるが、それがいつかからであるかは不明である。

(3) 宋代には教寺・律寺・禅寺という三分類が定着する。先行研究で指摘される通り、宋代では、国家の詔を通して教寺・律寺・禅寺の名を賜るようになった。現存する文献を見ると、この三分類の起源の具体的な時期はわからないが、およそ治平年間（一〇六四～一〇六八）の寺額に改めた前と考えられる。なお、宋代の寺には、禅・教・律の特定の立場に限定される単一の寺と寺内に禅・教・律など複数の院を有する総合的な寺の二種類があった。おそらく総合的な寺は唐代以前の古い流れをくむのに対し、単一の寺は唐末から五代に現れたような特定の院から寺に昇格したものの流れをくむのであろう。

以上、現存の唐代文献を用い、唐末から宋にかけて中国の寺院形態に分析を加えた。冒頭で述べた通り現存する唐代の文献は極めて少なく、そこから当時の仏教界全体の動向を解明することは不可能である。しかしながらごく僅かとはいえ、拙論で取り上げた当時の資料に見える例から、唐末から五代を経て宋代に至る過程で、中国の寺院形態に生じた新たな変化を垣間見ることができるだろう。

註

（1）梁［二〇〇五、二五六～二五七］。

（2）王［二〇一二、一七九～一八三］。

（3）龔［二〇〇六、一一六～二〇三］。唐代長安の仏教建物には単院式と多院式の二種があった。単院式は寺の名が付かない個人的な建物であり、仏堂などと呼ばれる場所である。多院式の場合には禅院と律院など複数の院があった。

（4）李［二〇一二、六三～八五］。

（5）『延佑四明志』一七巻、『景印文淵閣四庫全書』九一冊、六〇九～六二七頁。竺［二〇〇二、八七～九五］を参照。

（6）李林甫 等 撰、陳仲夫 點校『唐六典』、「而僧持行者有三品、其一曰禅、二曰法、三曰律。大抵皆以清静慈悲為宗」、中華書局、一九九二年、一二五頁。

（7）楊［二〇一〇、一八六］。

（8）この仏典の検索とは、CBETAによって律寺をキーワードにして文献をみると、唐代当時の記録がない。

（9）譚銖「廬州明教寺転関経藏記」、『全唐文』七百六十巻、中華書局、一九八三年、七八九三頁。劉軻「大唐三藏大遍覚法師塔銘」、『全唐文』七百四十二巻、七六八一頁。

(10) 実際は四例であるが、「長芦崇福禅寺僧堂上梁文」は宋代の文章である。路［二〇〇七、五三〜六〇］を参照。

(11) 周紹良、趙超 編『唐代墓誌匯編』、「乾元二年己亥四月十六日、帰寂于揚州江陽県道化坊之長生禅寺、享齢五十」、上海古籍出版社、一九九二年、一七四一頁。

(12) 李逢吉「石壁禅寺甘露義壇碑」、『全唐文』六一六巻、六二二五頁。

(13) 林謂「石壁寺鉄弥勒像頌」、『全唐文』三六三巻、「石壁寺者、晋之西山、旧号石壁谷」、三六八三頁。佚名「特賜寺荘山林地土四至記」、『唐文続拾』一〇巻、「憲宗皇帝元和七年、復三賜石壁寺至文谷、賜荘一伯五十里有餘。謹記。大唐長慶三年五月二十三日」、一一二八三頁。

(14) 『交城県志』、山西古籍出版社、一九九四年、七頁。

(15) 郝図「石壁甘露壇碑陰記」、『交城県志』、「歳久石破、文字将泯…故記。時至順三年」、八七九頁。

(16) 「中書省碑」、『交城県志』、「中書省奏過皇帝、有太原路交城県石壁寺乃過去請聖顕跡之地。欽奉皇帝聖旨、改為龍山護国永寧十方大玄中禅寺」、八七九〜八八〇頁。

(17) 暁方禅師が靈默の弟子、馬祖の嗣孫である。『宋高僧伝』一〇巻、「靈默…承豫章馬大師、聚眾敷演造禅関」、七六八頁下。

(18) 郎粛「甘泉普済禅寺靈塔記」、『全唐文』八〇五巻、八四六八頁。

(19) 碑は現存しないが、『全唐文補編』六巻（中華書局、二〇〇五年、二三二五頁）の「八瓊室金石補正続編巻三七」では「唐故甘泉院禅大師靈塔記」を標題としている。

(20) 李［二〇一二、六五］を参照。龔［二〇〇六、一三七］を参照。張彦遠『歴代名画記』、六〇〜七六頁。

(21) 清昼「蘇州支硎山報恩寺大和尚碑」、『全唐文』九百十八巻、「今大師則親承左溪…置道場、闢経院…大歴元祀州将韋公元甫…乃相與飛表奏聞、詔書特下、署名曰法華道場。焯哉盛乎、経王之恵、日昇於天乎。自江以東、惣一十七所、皆因大師之首置也」、九五六六頁。

(22) 黄滔「華厳寺開山始祖碑銘」『全唐文』八百二十六巻、「師法号行標…刺史河東薛公…日扣華厳大義、幾忘食寝、

泊解印、與之偕至北巖、題之為華厳院、以徹祠部焉…（咸通）十一年、其徒從紹疏師行實於闕、昇其院為華厳寺…乾寧二年、忝登甲科、東還薦造金地、歳周三紀、膠掌而拝影堂、腹藁而銘遺美」、八七〇二頁。

(23) 拙論［二〇一八］を参照。

(24)『大唐貞元続開元釈教録』二巻、「宜令臨壇大德如浄等於安国寺律院僉定一本流行」、『大正藏』五五巻、七六〇頁中。『智証大師請来目録』一巻、「唐西明寺故大德宣公律院碣一本」、『大正藏』五五巻、一一〇七頁上。薛居正等 編『旧五代史』一二八巻、「広愛寺西律院有壁題雲後歳六十九、亦当是此年所題」、中華書局、一九七六年、一六八五頁。張彦遠『歴代名画記』三巻、「薦福寺……律院北廊、張璪、畢宏画」、上海人民美術出版社、一九六四年、六十頁。李［二〇一二、八五］、龔［二〇〇六、一三七］を参照。

(25) 圓仁『入唐求法巡禮記』二巻、「此竹林寺有六院、律院、庫院、花厳院、法華院、閣院、仏殿院」、上海古籍出版社、一九八六年、一〇六頁。

(26) 椎［一九六九、三二六］。

(27) 李華「揚州龍興寺経律院和尚碑」、『全唐文』三二〇巻、「今学者所宗、四分為盛……惟天宝十載十月十四日…就滅於龍興寺。其上首曰越州開元寺僧曇一…常誦『金剛般若波羅密経』『如意輪陀羅尼』」、中華書局、一九八三年、三二四五～三二四六頁。

(28)『宋高僧伝』一四巻、「釈曇一…依観音寺大亮律師伝毘尼藏、崇聖寺檀子法師学唯識、倶舎等論…故前後講四分律三十五遍、刪補鈔二十餘遍焉…以大暦六年十一月十七日、遷化於寺之律院」、『大正蔵』五〇巻、七九八頁下。

(29) 周紹良、趙超 編『唐代墓誌匯編』、「維唐太和元年七月二十有四日、東都福先寺律院大德年七十三…字広宣…遂依律学大德曇濬因隷居福先寺、先是祖師定賓著章疏甚高、為学者所尚」、二〇九七頁。

(30) 権德輿「唐故宝応寺上座内道場臨壇大律師多宝塔銘」、『全唐文』五〇一巻、「京師東門二里所…曇無德義、言下信解…尋授宝応寺上座、賜律院以居、授瑜伽灌頂密契之法、講『楞伽経』『起信論』、譯『虚空藏経』、鑒義潤文、内典群書、靡不該貫」、五一〇五頁。

(31) 前注27、28を参照。

(32) 欧陽詹「同諸公過福先寺律院宣公上人房」、『全唐詩』八八三巻、「律座下朝講、昼門猶掩関」、中華書局、一九六〇年、九九七八頁。

(33) 『四分律刪繁補闕行事鈔』三巻、「佛藏五夏已前、依人受学律藏、五夏已後、具知応学無我人法」、『大正藏』四〇巻、一四七頁中。

(34) 顔真卿「撫州宝応寺律藏院戒壇記」、『全唐文』三三八巻、「至元魏法聰律師、始闡四分之宗…澄伝慧欽…乃命智光等於普通道場東置律藏院、創立戒壇、以佇欽公之来儀、且施肇紀之不朽」、三四二一頁。

(35) 唐代には戒壇院というものがあり、そこが受戒の場所であることは間違いない。圓仁『入唐求法巡禮記』二巻、「到寺住。晩際、入戒壇院、見新置壇場、畳磚二層、下階四方、各二丈五尺、上階四方、各一丈五尺」、一〇一頁。『会稽志』七巻、「奉聖院在県南二十五裡、唐開元十六年建、為玄儼律師度僧戒壇院」、『景印文淵閣四庫全書』四八六冊、一四一頁。

(36) 徐靈府『天台山記』五〇巻、『全唐文』一〇〇〇巻、「北一十里、乃至靈墟、今来是智者禅院。」、一〇九四六頁。『直斎書録解題』(二)(『叢書集成初編』、商務印書館、一九三五年、二五五頁)には徐靈府が元和年間の人と記されている。

(37) 李邕「海州大雲寺禅院碑」、『全唐文』二六四巻、「武德八年邦守蕭公諱顗護法之所建也…及貞觀歳、有等觀禅師、継前心、承後問、分之則別位二事、合之則同列大空、坐於斯、竟於斯」、二六七六頁。『仏祖統紀』九巻、「禅師等觀、富陽孫氏、受心觀于智者」、『大正藏』四九巻、一九八頁下。

(38) 徐綸「大周澤州陽城県龍泉禅院記」、陳尚君 輯校『全唐文補編』一〇四巻、「至有唐乾寧初、西蜀惠義精舎稟律沙門諱順愍…因飛牋奏、遂降敕文、額為龍泉禅院矣。時唐乾寧元年十月二十五日也、愍公著名律学、為衆推重。」、一三一〇頁。

(39) 『四分律刪繁補闕行事鈔』三巻、「沙門業者、誦経、坐禅、勧化衆事。若不行者、徒生徒死」、『大正藏』四〇巻、

一四七頁中。

(40) なお「禅院」を禅の実践以外の別の用途に用いた例もある。すなわち玄奘（六〇二～六六四）は太宗（五九八～六四九）の誘いに応じて弘福寺の「禅院」で経典を翻訳している。『大唐大慈恩寺三藏法師伝』六巻、「朕奉為穆太后于西京造弘福寺、寺有禅院甚虚靜、法師可就翻譯」、『大正藏』五〇巻、二五三頁下。

(41) 朱長文『呉郡図経続記』、「唐之報恩寺、在呉県之報恩山、即支硎山也。自梁武帝建寺、経唐武宗残毀…郡人複建巨殿、窮極雕麗、為東南之冠、今僅畢工雲。有別院三、曰泗州、曰水陸、為禅院。曰法華、為教院」、江蘇古籍出版社、一九九九年、三二頁。

(42) 竺［二〇〇〇、二七～四五］を参照。佐［二〇一九、一五一～二一九］を参照。

(43) 黎靖徳編、王星賢 點校『朱子語類』八巻、「仏家有三門、曰教、曰律、曰禅。禅家不立文字、只直截要識心見性。律本法甚厳、毫髪有罪。如雲不許飲水、粗飲水便有罪過。如今小院号為律院、乃不律之尤者也。教自有三項、曰天台教、曰慈恩教、曰延寿教」、中華書局、一九八六年、一四一頁。ただし、朱熹が有名な儒教学者であるため、仏教内部の具体的な状況については把握できていない可能性も考えられる。したがって、前述した状況は南宋社会のものに限られていると理解したほうがよいであろう。

(44) 『宋高僧伝』一〇巻、「乃創意不循律制、別立禅居…然多居律寺中、唯別院異耳」、『大正藏』五〇巻、七七〇頁下。

(45) 『景徳伝燈録』六巻、「百丈大智禅師、以禅宗肇自少室、至曹溪以來、多居律寺、雖別院、然于説法住持未合規度故」、『大正藏』五一巻、二五〇頁。『隆興編年通論』二一巻、「師以禅宗肇自少室、至曹溪以來多居律寺、説法住持未有規度、乃刱意別立禅居」、『卍続藏』七五巻、二一四頁上。特別の例は天台宗の宗鑑（不明～一二〇六）が紹定六年（一二三三）に編んだ『釈門正統』である。その中では禅者が「律院」に住んでいたと記している。しかしながら、『釈門正統』を踏まえた『佛祖統紀』は「律寺」となっている。『仏祖統紀』一巻、「今之所述、蓋是用宗源録『釈門正統』、参対文義、且刪且補。」、『大正藏』四九巻、一三一頁上。『釈門正統』八巻、「方丈以

前多居律院説法、住持未有規度」『卍続藏』七五巻、三五七頁上。『仏祖統紀』四一巻、「自少林以来多居律寺説法、師始創禅居称」、『大正藏』四九巻、三八一頁中。

(46) 高雄［一九七五、六〇〜六九］を参照。

(47) 竺［二〇〇二年、八七〜九五］を参照。

(48) 梁克家『淳熙三山志』四巻、「大乘、愛同寺、在東山瑞聖裡。六年置大乘、十二年置愛同、皆律寺」、『景印文淵閣四庫全書』四八四冊、四九一頁。

(49) 黄［二〇一四、八四］を参照。「唐蘇州華亭県顧亭林市新創法雲禅寺記…按、『全唐文』巻七百九十二録文標題作『大唐蘇州華亭県顧亭林市新創法雲禅寺記』、呉興沈珫撰。国図數字図書館有拓片名『法雲寺碑』可下載、拓片碑名『大唐蘇州華亭県顧亭林市新創法雲禅院記』、拓片之文與『全唐文』録文相同、且有落款、日期、名録。另『江蘇通志稿・金石志』録有全文、可補闕字。據碑文、立碑時已改名為「寺」」。

(50) 沈珫「大唐蘇州華亭県顧亭林市新創法雲禅寺記」『全唐文』七九二巻、「有二大長者、朝議郎前試左金吾衛長史上柱国吾仁約、及兄瑛、弟緒、幷諸子姪…尋請堅修上士二僧、詣於京洛、請其院名……至十四年冬成……続奉祠部牒、改院名為寺訖」、八三〇六〜八三〇七頁。

(51) 崔琪「心鏡大師碑」、『全唐文』八〇四巻、「故南海節度楊公典姑蘇日…大中十二年、分寧宰任景求舎宅為禅院、迎大師居之。剡寇裘甫率徒二千、執兵昼入。大師冥心宴坐、神色無撓、盗衆皆悸慄叩禮、逡巡而退。寇平、郡中奏請改禅院為栖心寺」、八四五一頁。

(52) 陳守中「大漢韶州雲門大覚禅寺大慈雲匡聖宏明大師碑銘」、『全唐文』八九二巻、「癸未、領衆開雲門山、搆創梵食宮……院主師僧、表奏造院畢功、勅賜額曰光泰禅院……以十月十六日乃下制曰、……可贈大慈雲匡聖宏明大師、証真禅寺宜升為大覚禅寺」、九三一六頁。

(53) 『大宋僧史略』一巻、「凡有十名寺…今義如六種…二名院（今禅宗住持多用此名也）」、『大正藏』、五〇巻、二三七頁上。

(54) 趙彦衛 撰、傅根清 點校『雲麓漫鈔』六巻、「隋曰道場、唐曰寺、本朝則大曰寺、次曰院」、中華書局、一九九六年、一〇九頁。

(55) 威［二〇一〇、六五～七〇］を参照。

(56) 張舜民「郴行録」、『全宋文』一八一八巻、「其端有小寺、可數楹、謂之石橋寺」、上海辞書出版社、安徽教育出版社、二〇〇六年、三四二頁。

(57) 郭受「妙智講寺記」、『全宋文』二七八〇巻、「院始革為妙智…雖一院粗完、而中所闕者惟大殿耳」、三八一頁。

(58) 石待問「皇宋明州新修保恩院記」、『全宋文』二七〇巻、「先佛殿而後僧堂、昭其序也。右藏教而左方丈、便于事焉」、三三八頁。

参考文献一覧

荒木見悟［二〇〇五］「明末における永明延寿の影像」、『東洋古典学研究』、一九号。

威斯坦因［二〇一〇］『唐代仏教』、上海古籍出版社。

王建光［二〇〇八］『中国律宗通史』、鳳凰出版社。

王仲堯［二〇一二］「隋唐寺院之「寺—院」二級体制略考」、『南宋仏教制度文化研究』上冊、商務印書館。

龔国強［二〇〇六］『隋唐長安城仏寺研究』、文物出版社。

黄兆歡［二〇一四］「亭林宝雲寺碑刻考略」、『上海文博論叢』。

佐藤成順［二〇一九］『続宋代仏教史の研究』、山喜房佛書林。

椎名宏雄［一九六九］「初唐禅者の律院居住について」、『印度学仏教学研究』一七号。

高雄義堅［一九七五］『宋代仏教史の研究』、百華苑。

竺沙雅章［二〇〇〇］『宋元仏教文化史研究』、汲古書院。

［二〇〇二］『増訂版 中国仏教社会史研究』、朋友書店。

道悟［二〇一八］「盛世下衰退」、『中国仏学』二期。
楊維中［二〇一〇］「唐代的賜額、度僧制度考論」、『中国仏教通史』第八巻、江蘇人民出版社。
柳乾康［二〇一五］『永明延寿と『宗鏡録』の研究』、法蔵館。
李徳華［二〇一二］「唐代仏教寺院之子院浅析」、『中国建築史論匯刊』第六輯、中国工業出版社。
梁思成［二〇〇五］『中国建築史』、百花文芸出版社。
路成文［二〇〇七］「『全唐文』誤収南宋人所作「長芦崇福禅寺僧堂上梁文」考」『文献』、四号。

荒木見悟博士の仏教研究について

野口善敬

二兎を追う者は一兎をも得ず。莫大な資料が横溢する明代や清代の思想研究において、儒教なり仏教なり何れか一つを専門のテーマとして選んで研究するのにも、かなりの時間と労力を必要とするし、成就することはなかなか難しい。特に漢語を母国語としない日本人にとっては、往々にして資料の多さそのものが高いハードルとなってしまう。また日本における仏教研究は、宗門大学と呼ばれる仏教各派に所属する大学や研究機関が主流であり、勢いその興味は自らが所属する宗派内容に限定されることになる。そのような中にあって、荒木博士の研究は儒教・仏教にまたがる独自の世界を築いた稀有な存在である。

近世中国思想研究において、その研究対象の主軸となるものは儒教・道教・仏教の三つであるが、日本に限らずほとんどの研究者は、その何れかの枠組みを専門として研究しており、三教相互の影響に言及することがあっても、自らの専門分野を補完するためである場合が多い。荒木博士の研究は朱子学・陽明学という儒教、および華厳・禅という仏教を研究の対象としているが、その特色は、両教に焦点を当てながらも、その枠組みを明らかにすることに主眼があるわけではなく、境界を超え、更には道教への目配りも行いつつ、中国近世思想の基底にあり両教に通底する普遍的な思想を明らかにしようとした点にある。儒仏両教を包み込む哲学的母体として荒木博士が提示されたのは、名著『仏教と儒教―中国思想を形成するもの―』（平楽

寺書店・昭和三八年、新版・研文出版・一九九三年）に見える「本来性―現実性」という視座であり、以後に出された幾多の著述・論文において、様々な儒仏の人物に焦点を当てつつ具体的な解明が行われている。たとえば、一般向けに書かれた明代思想史ともいうべき博士の『仏教と陽明学』（第三分明社・レグルス文庫116・一九七九年）などは、実に幅広い資料を駆使しながら、儒仏における代表的な思想家を網羅的に取り上げ、思想的な変遷とその複雑な繋がりに配慮しつつ著された好著と言えよう。

この様な視点からの研究が、勢い宋代以降に顕著となっていく儒仏調和論・三教一致論の展開に関する解明と重なっていくことは言うまでもなく、『明代思想史研究』（創文社・一九七二年）に収載された「明末における儒仏調和論の性格」（原論文・一九六六年）という論文の存在はそれを端的に示したものであるし、北宋の明教契嵩が撰した護法書である『輔教編』の訳注作業（禅の語録・14、筑摩書房・一九八一年）もその延長線上に在るものであろう。また、儒仏・三教にまたがるという性質上、著名な仏教居士に関する論攷も数多く出されることになり、「陳瓘について」（『中国思想史の諸相』中国書店・一九八九年、原論文・一九七四年）、「張九成について」（同前、原論文・一九七九年）、「林希逸の立場」（同前、原論文・一九八一年）、「思想家としての宋濂」（『明代思想史研究』創文社・一九七二年、原論文・一九六四年）、「金正希と熊魚山」（『明清思想論考』研文出版・一九九二年）、「趙大洲の思想」（『中国心学の鼓動と仏教』中国書店・一九九五年、原論文・一九九二年）、「『指月録』の成立―瞿元立の生涯とその周辺」（『中国思想史の諸相』中国書店・一九八九年、原論文・一九八七年）、「彭際靖をめぐる二人の人物」（『陽明学の開展と仏教』研文出版・一九八四年）などが書かれている。そして、この方面の研究の一つの結実と目されるものが『明末宗教思想研究―管東溟の生涯とその思想―』（創文社・一九七九年）であろう。

そのため、荒木博士の一連の研究に対し、儒教研究にしろ仏教研究にしろ、その思想の枠組みに限定して評価を行うことは、さほど意味があることではないし、博士の研究の狙いから外れることにもなろう。博士の研究を従来の教学史的な視座から眺めることは、意味がないのである。博士自ら「わが国における中国思想の研究が、旧態依然たる教学的ドグマから脱しきれず、儒仏道三教それぞれを別個の研究対象とする傾向が根強く残存し、その総合的展望をおろそかにして来た」（『大慧書』はしがき・二頁）と指摘しておられる通りである。

だが、荒木博士の仏教に関する研究は、たとえその直接の目的が時代を支えた思想の構造と変遷の抉剔にあり、中国近世儒教や仏教そのものの教学史的な解明ではなかったにせよ、結果的に宋代から清代、特に明末期における禅門を中心とする仏教研究に新たな一面を開拓したことは紛れもない事実である。博士は、新たな視点からの研究により、近世仏教が思想史的に果たした役割と価値を明らかにしたと言えるのである。

博士の仏教研究の起点は、『仏教と儒教』に取り上げられた華厳の圭峰宗密と禅の大慧宗杲であり、大慧については明清代の思想界への絶大な影響力もあり、『大慧書』の訳注（禅の語録・17、筑摩書房・一九六九年）を刊行され、別に「陽明学と大慧禅」（『陽明学の位相』研文出版・一九九二年）という一文も存在するが、『仏教と儒教』で二人の思想構造と思想史的な位置付けを解明し、その上に以後の研究が積み上げられている。中でも明末仏教に関する研究が最も異彩を放っている。

明末の仏教について博士は、「万暦年間における仏教復興運動は、おそらく中国仏教史上、最後の光芒であったと思われる」（『大慧書』解説・二六七頁）と述べ、唐宋の純禅に対比して「夕映禅」（日本の禅語録・3「大応―純禅の風光とその返照」、講談社・一九七八年・七四頁）と名づけている。その研究対象の中心となった僧

侶は、いわゆる万暦三高僧と称された紫柏真可、憨山徳清、雲棲袾宏の三人であり、『仏教と陽明学』第十章「新仏教をになう群像（上）」、第十一章「〃（下）」の中で紹介されている。紫柏と憨山の二人については、専著は無いものの、「社会禅」として挙げられた憨山の禅の特色については「大応―純禅の風光とその返照」の中でも特筆され、憨山については専論として「憨山徳清の生涯とその思想」（『陽明学の開展と仏教』研文出版・一九八四年、原論文・一九八〇年）が出されている。三人の中で唯一専著として取り上げられているのは雲棲袾宏であり、博士は『雲棲袾宏の研究』（大蔵出版・一九八五年）を著し、戒律を重視し独自の禅浄論を唱えた彼の思想を、儒教との関わりや清朝への大きな影響力も踏まえて、詳述されている。また袾宏の主著の一つである『竹窓随筆』の訳注（明徳出版社・中国古典新書・一九六九年）も手がけておられる。

その他、論攷としては曹洞宗の湛然円澄を扱った「明末の禅僧湛然円澄について」（『明代思想史研究』創文社・一九七二年、原論文・一九六二年）、臨済宗の木陳道忞を取り上げた「禅と名教―木陳道忞の変節―」（広島大学『東洋古典学研究』第一集・一九九六年）、天台宗の蕅益智旭をテーマとした「智旭の思想と陽明学―ある仏教心学者の歩んだ道―」（同前、原論文・一九六七年）などがあるが、万暦の三高僧以外で特に博士がその独自の思想に注目し顕彰した人物は曹洞宗の覚浪道盛であった。覚浪は、中国における唯物論哲学者の先蹤として著名な方以智の仏教の師として知られた僧侶で、出家して愚者大智と名乗ることになる方以智の思想にも大きな影響を与えている。その覚浪には「尊火為宗論」を始めとする「原道七論」（『天界覚浪盛禅師全録』巻一九、二〇）など、儒仏道三教にまたがる独特な著述があるが、実に難解な文章・内容であり、思想的にも従来の禅僧の枠では捉えられない存在である。博士は「覚浪道盛研究序説」（『集刊東洋学』第三五号・一九七六年）で彼の禅を「怨の禅法」として取り上げ、後に『憂国烈火禅―禅僧覚浪道盛のたたかい―』（研文出

版・二〇〇〇年）として纏め上げ、その思想の全体像を描いておられる。博士の仏教研究の代表作と言えよう。

また博士は、明代に流行し人気を博した宋代以前の仏教者や仏教経典に着目した研究にも意を割いておられる。『華厳合論』の著者である李通玄を扱った「明代における李通玄」（『中国心学の鼓動と仏教』中国書店・一九九五年、原論文・一九九三年）や『宗鏡録』『万善同帰集』で知られる永明延寿に関する「明末における永明延寿の影像」（広島大学『東洋古典学研究』第一九集・二〇〇五年）がそれであり、『楞厳経』については「明代における楞厳経の流行」（『陽明学の開展と仏教』研文出版・一九八四年）という論文および経典そのものの訳注書（筑摩書房・仏教経典選14・中国撰述経典二・楞厳経・一九八六年）が出されている。

博士の学術的な仏教研究の特質は以上の様なものであり、従来、「禅道変衰の代」（忽滑谷快天『禅学思想史』下巻）とされ、見るべきもののない時代だとされていた中国近世仏教に対し、斬新な研究視座から新たな評価を行ない、その存在意義を明確にされたのである。

明末における仏教の活況について博士は「（紫柏）達観や（覚浪）道盛のような社会禅の発生は、中国思想史の全動向からいえば、必然的帰結であった」（『仏教と陽明学』一八三頁）と述べられ、更に次の様に言われている。「仏教が中国に伝来して以後、これだけ激しく情念に燃えた人格の形成に参与したことがあったであろうか。それは儒仏それぞれの伝統的路線からは、とうてい想像もできなかった新しい人間像の出現であったのである。思えば明末における儒仏融合思潮は、人間解放の意味を持つとともに、ありきたりの悟りの型にははまりきれぬ混沌の中に人間をひきずりこんだのであった。しかもその華やかな群像のかげには、計り知れぬ悲憤・苦悶・混迷・絶望が渦巻いていたのである。これに共感してこそ、はじめて明代思想の本質が理解できるのではあるまいか」（「陽明学と明代の仏教」、『陽明学大系』第一巻・一九七一年）。これを以て明末

仏教研究に対する博士の思いの丈を知ることが出来よう。

最後に一つだけ附言させていただくならば、博士は禅や仏教を今日においても思想的に活きた価値あるものとして捉えられており、その事実は、「純禅」を誇る現在の日本禅門への提言という形を取って時として示されている。博士は言われている、「時代の後塵を拝するに止らない禅者になるためには、そこに百尺竿頭、一歩を進める冒険が試みられねばなるまい。時代は今や徹底的にけたはずれの『抜本塞源』的冒険の試みを期待している。知らず、禅者よくその大冒険をなり能うや否や」（禅文化研究所・季刊『禅文化』四九号・一九六八年）。仏教にしろ儒教にしろ、思想を研究するということは、単に机上の資料操作を行い、論文業績として示すことではなく、それを通して自らの心の様態如何を問い続ける作業であることを、博士は論著を通して教えておられるように感じられる。

（二〇〇五年八月二八日筆）

※この文章は中国語に訳され、廖肇亨訳「荒木見悟的仏教研究」として『當代』第二二七期／復刊第一〇九期（二〇〇六年）に掲載されたものの原文である。

執筆者一覧（五十音順）

小川太龍	花園大学文学部准教授・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
清水大介	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
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
道　悟	花園大学国際禅学研究所客員研究員
中島志郎	花園大学文学部教授
野口善敬	花園大学国際禅学研究所所長・教授
古瀬珠水	花園大学国際禅学研究所客員研究員
森　慈尋	永源寺教学部・花園大学国際禅学研究所客員研究員
柳　幹康	花園大学国際禅学研究所副所長・准教授
林　觀潮	厦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　第十六号

二〇二一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

〒六〇四―八四五六　京都市中京区西ノ京壷ノ内町八―一
花園大学内
電　話　〇七五―八二三―〇五八五
ＦＡＸ　〇七五―二七九―三六四一

印　刷　河北印刷株式会社

〈講演録〉

仏教は「いのち」の問題にどう向き合うべきか

木村　文輝

―それでは、ただいまより愛知学院大学文学部日本文化学科教授でございます木村文輝先生に「仏教は『いのち』の問題にどう向き合うべきか」というテーマについて、90分間ご講義をいただきます。

本講義は昨年の続きでして、昨年この現代的な問題について考えるに当たって、主に「尊厳」というものの価値について細かくご説明をいただきました。そして、その上で「仏教的な尊厳」というものをきっちりと打ち立てるべきであると、そういったことを中心にお話をいただきました。いわば現代的な問題を考える基本的な、基礎的な部分について昨年はお話いただいたと思います。本年度はその次の段階ですね、具体的なケースについて、恐らくご説明されることになろうかと思います。先生、お忙しい中お越しいただきまして、本当にうれしく思っております。どうぞよろしくお願いいたします。

1．議論の前提（昨年の話から）

ただいまご紹介いただきました木村でございます。昨年に引き続きということで、２年連続でお話をさせていただくことを誠に光栄に存じております。本年もよろしくお願いいたします。

今、ご紹介かたがた、昨年の内容を少し振り返っていただきました。昨年は、「仏教は現代的課題にどう対峙するべきか」をテーマとしながら、そこで扱われるべき「現代的課題」には、第一に生命に関わる問題、第二に葬祭に関わる問題、第三に環境や原子力に関わる問題などが存在することを指摘いたしました。もちろん、これに加えて、戦争と平和の問題も重要な論点ではあります。けれども、この戦争と平和の問題は、生命に関わ

る問題を敷衍したものとして扱うことができるようにも思います。そこで、あえてそれを単独の問題としては挙げずに、これらの三つの課題に限定してみました。

その上で、こうした現代的課題、とりわけ生命に関わる問題を仏教の立場から語る際の基本的な立場を九つ指摘しました。簡単に確認しておきますと、「１．科学的、医学的な知識の紹介や説明で止まらないこと」。これは科学者や医学者に任せるべき事柄です。「２．是非論に固執しないこと」。つまり、白か黒かというような、二者択一の議論に終始すべきではないということです。「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」。私たちの宗派の教えにもとづけばとか、宗祖の教えにもとづけばというように、排他的な立場にもとづくべきではないし、また、数百年前の科学技術を前提とする理論にもとづいて、現代的な問題を語れるわけがないということです。「４．抽象的な言葉でごまかさないこと」。仏教者はしばしば「仏」とか「悟り」という言葉を使います。しかし、お釈迦さまも仏ですし、遺体も仏です。「仏」という言葉には非常に多くの意味が含まれています。また、「悟り」という言葉も、お釈迦さまの頃の「悟り」と、現代の我々が考えている「悟り」とではまったく違ったものになっています。そうだとすると、こうした言葉を用いる際には、あらかじめその意味を明確にしておかなければなりません。さらには、「仏」とか「悟り」という抽象的な言葉は、できる限り議論の中では用いないというほどの覚悟が必要ではないかと思います。「５．建前論、きれいごとでごまかさないこと」。これは自戒も込めて申しますけれども、仏教の説教ではしばしばこれが出てしまいます。思わず、自分のことを差し置いて、建前論だけを語ってしまう。例えば、「欲望をなくしましょう」と語ったところで、所詮、それを語っている本人自体が欲望の塊です。やはり、その点を無視することはできないでしょう。「６．合理主義的思考にとらわれないこと」。この世のことは、すべてが合理主義ではかたづきません。人間は、まずは心、すなわち感情の生き物であることを忘れてはなりません。「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」。仏教は教義だけでなりたっているわけではありません。人々の生活の中にあ

ってこその仏教です。そうだとすれば、たとえ教義的にはおかしい内容であったとしても、人々が日常的に「仏教的なもの」だと感じていることを重視しなければ、人々の生活に根づいた現実の問題を語ることはできません。「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、「これが正しい仏教であり、それ以外は仏教ではない」というような硬直化した考え方を捨てなければならない。「あなたの立場は仏教のそれではない」ということを言う人がいます。しかし、「私の考え方以外は、すべて仏教の考え方ではない」と断言してしまったら、それは宗教戦争を引き起こすような事態です。もちろん、誰が考えてもおかしいような、例えば、やりたい放題に人を殺してもよいという立場は、やはりおかしなものでしょう。しかし、そのような極端な例を排除すれば、「仏教はかくあるべし」という教条主義的な立場に従うべきではないと思います。そして、「９．宗教界、もしくは仏教界の論理と世俗の論理とを完全に切り離さないこと」。すなわち、生命の問題も、葬祭の問題も、環境の問題も、いずれも一般の人たちが直面している問題にほかなりません。そうした問題を今、我々が仏教の立場から考えると言って、出家者だけの立場で議論をしたところで、一般の人々には何の関係もなくなってしまいます。つまり、世俗との結びつきを、常に念頭に置く必要があるということです。

こうした基本的な立場にもとづきながら、先に挙げた三つの問題を検討することになるのですが、その際に、これらの問題を個別に検討したところで、議論はばらばらになってしまいます。そこで、これらの問題を総合的に考えることが必要ではないか。また、そのためには基軸といいますか、中心軸のようなものを準備しなければならないのではないかと考えるようになりました。

言うまでもなく、キリスト教では、まず神が議論の大前提として存在します。そして神と人間、神と自然というように、何を語るにしても神を前提としながら、その神との関わりの中で議論をしていくことが基本になっています。

それに対して、仏教の立場からこうした問題を考える際に、生命の問題はこの観点から、葬祭の問題はこの観点から、原子力はまた別の観点から

というのでは、結局、仏教はその場しのぎの議論しかできないのではないかということになってしまいます。そうならないためにも、一つの大きなバックボーンというか、基軸のようなものを作って、それにもとづいて議論を進めるという立場を構築すべきではないかと考えたのです。そして、その基軸に何を据えたらよいかと考えると、やはり、「尊厳」という概念が一番使いやすいと申しますか、あらゆる問題に応用できるものになるのではないか。そのような一般的と申しますか、全体像に関わるようなお話を昨年はしたわけでございます。

では、仏教の立場からみた「尊厳」とはどのようなものでしょうか。この問題を考えるために、まずは「仏教」とは何かということを確認してみました。もちろん、いろいろな観点からの答えがあるとは思いますが、第一は苦しみをなくすこと、あるいは、それを軽減させること。そのためには、苦しみを生み出す原因である欲望を取り除かなければなりません。そこで、第二は欲望を取り除くこと。ただし、すべての欲望をなくしてしまうことは不可能ですから、無制限の欲望の否定と言い直した方がよいかもしれません。それから、仏教は諸行無常を説いています。様々な条件によって、あらゆる結果がどんどん変化していく。ですから、第三に絶対ということはあり得ないということ。何があっても、絶対に変化しないというような、「絶対」という概念から離れなければなりません。そして、第四はお釈迦さまの基本的な立場である対機説法。相手の立場にのっとって議論をするという姿勢です。その上で、第五が「尊厳」の尊重なのですが、問題は、この「尊厳」をどのように定義するべきかということです。この点も簡単に振り返っておきたいと思います。

仏教の立場からみた人間の尊厳を考えるために、その拠り所として注目したいのが縁起の思想です。ただし、この縁起の思想には様々な意味が含まれています。その中から、ここでは二つの意味だけに注目しておきます。一つは、あらゆるものは様々な原因や条件によって、そのあり方を常に規定されているという、お釈迦さまが説かれた「縁起」です。それに対して、もう一つは、あらゆるものは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です。この解釈は、教学的には多少の問

題を含んでおります。しかしながら、通俗的な、いわゆる生活仏教の立場において、一般の人々が考えている「縁起」の理解は、むしろこの二つ目の考え方ではないかと思います。つまり、あらゆるものは、お互いに支え合っているという考え方こそが、一般の人々にとって親しみのある「縁起」の解釈なのではないかと思います。ですから、教義的には多少の問題を含むこの解釈も、世俗的な立場にもそくした議論を行うためには捨てるべきではないと、私は考えております。

その上で、この縁起の考え方にもとづいて、人間の尊厳をどう考えるべきか。これについては、四つの視点を示しておきたいと思います。第一は、「人身受け難し」ということ。すなわち、諸条件が集まることによって、たまたま人間として生まれてきたことのありがたさ。これを、「とうとくおごそかで、おかしがたいこと」と言ってもいいのではないでしょうか。第二は、過去、現在、未来のあらゆるものを結ぶネットワークが存在し、その真ん中に私がいるということ。つまり、私はこのネットワーク、いわゆる「世間」の中心であるということ。私が今、ここにいるのは、過去のあらゆるネットワークが生み出した一つの結果であり、今、ここにおける私の行い、私の呼吸、私の一挙手一投足が、未来の様々なものに影響を及ぼす原因である。この意味において、まさに「一即一切、一切即一」の中心に、私が今、いるということの尊さ。そして、そのことは同時に第三の、私はこのネットワーク、すなわち「世間」の中の主人公として主体的に生きることの尊さにつながります。しかも、それは私だけのものではありません。同じことは、私を取り巻いているすべてのものにあてはまります。私が主体的に生きるためには、周囲の様々なものたちに協力してもらわなければなりません。そのためにも、私は周囲の様々なものたちが主体的に生きることに協力しなければならないのです。だからこそ、第四には、「わが身に引きくらべて」、他者を主人公として認めることが不可欠になります。誰もが主体性を発揮して、誰もが主人公として活躍するためには、誰もがお互いを支えていくことが必要になります。そのことの尊さを第四に挙げておきたいと思います。

さて、仏教の立場からみたこのような人間の尊厳を、キリスト教、具体

的にはカトリックの立場からみた尊厳の解釈と対比させてみましょう。第一に、カトリックの説く尊厳は神を拠り所とするのに対して、仏教のそれはあらゆるもののネットワーク、すなわち世間を拠り所にしています。第二に、カトリックでは、神から与えられた精神、すなわち人格に注目するのに対して、仏教では、心と身体を区別することなく、「私」という総体的な存在に注目します。第三に、カトリックでは個々人の精神を拠り所として尊厳を考えるために、身体の中に精神が存在している間、すなわち生きている間に限って尊厳を認めることになります。それに対して、仏教では世間を拠り所としていますから、たとえ死者であろうとも、世間の中の主人公として存在し続けることは可能です。また、生まれる前の、お腹の中の赤ちゃんでさえも、世間の中の主人公として存在することができます。そして第四には、神と個々の人間との一対一のつながりを重視するカトリックに対して、仏教では、「世間」という名前のネットワークにもとづいて尊厳を考えるため、そこでは他者とのつながりが重要な意味を持つことになります。このように、尊厳の拠り所として、カトリックでは神が存在するのに対して、仏教ではネットワーク、すなわち「世間」が存在するということに、両者の大きな違いがあるのではないかと私は考えております。

　このことから、最後に、尊重されるべき「私」とは誰かという、いわば「私」という概念の範疇について述べておきたいと思います。よく「自己決定権」という言葉が用いられますが、その場合の「自己」という言葉を、一人の人間としての「私」だけに限定するべきではないと私は考えています。先ほどから述べているように、「私」はあくまで世間のネットワークに支えられることで存在しています。そうだとすると、この場合の「自己」には、私を取り巻いている「世間」、言い換えれば、私と直接的な関係があり、利害関係、もしくは感情的な交流のある他者をも含めるべきではないかと考えています。現代的課題を考えるための拠り所として「尊厳」の概念を利用しようとする場合、「自己」とか「私」という概念を、こうした広い意味で用いることが必要ではないかと、私は考えています。ここまでが、昨年のお話の要点です。

2．それぞれの問題に関わる弁明

それでは、これまで述べてきたような「尊厳」の考え方や「私」という概念にもとづいて、最初に述べた三つの問題に対する仏教的な立場からの対応を考えてみたいと思います。けれども、その前に、仏教の立場から、それぞれの問題に関わる若干の弁明を行っておきたいと思います。と申しますのは、生命に関わる問題であれ、あるいは葬祭に関わる問題であれ、仏教的立場からの意見に対しては、世間からしばしば、「それはおかしいのではないか」とか、「所詮、仏教の言っていることは役に立たないのではないか」という批判が向けられることがあるからです。そのため、そうした批判に対する弁明を行うことが、まずは必要だと思われるのです。

例えば、生命に関わる問題の中でも、特に脳死と臓器移植の問題をめぐる議論が終わった後に噴出したのが、「結局のところ、仏教界はそれに対して賛成とも反対とも、その意見をまとめきれなかったではないか」という、批判とも落胆ともとれるような反応でした。つまり、社会はその問題に対して、仏教界がゴーサインを出すのか、それともストップをかけるのかという二者択一的な答えを期待していました。脳死と臓器移植の問題は、人間の生き死にに関わるものであるために、宗教界、とりわけ仏教界の意見が社会全体から求められていたのです。ところが、仏教界ではこの問題を前にして、白という意見と黒という意見の両方があって、収拾がつかなくなってしまいました。結局、「仏教界は役に立たないではないか」ということになり、あれ以来、世間が熱意と期待をもって、仏教界の意見を参照しようとすることは、ほとんどなくなっているように思います。白黒を付けることのできない仏教界は、役に立たない存在だというように、世間からは思われてしまったのかもしれません。

しかしながら、あの時の議論を通して、仏教の立場から生命の問題を考えるためには、様々な視点があり得ることが明らかになりました。それは、決して一筋縄では語れないものだということが、極めて明確になったのです。私たちは人間の生命というものを、白一色に、あるいは黒一色に語ることはできない。むしろ、生命には多様な側面があるのだから、その多様

な側面のすべてを見なければいけないのだということが、既に20年以上も昔のことではありますけれども、あの時の議論によって、改めて明らかにされたのではないかと思います。

それと同時に、世間全体が白の方向に傾く時に、「ちょっと待て。黒の側面もある」と主張することや、反対に、世間が黒の方向に傾きかけている時に、「いやいや、それとは違う白の側面もある」と主張することで、世間の風潮に異論を唱えることの重要性にも気づくことになりました。白黒をはっきりさせることのできない問題に直面した時に、むしろ、その問題では白黒をはっきりさせることはできないということを指摘することにこそ、仏教界がこれから担うべき役割があるのではないかと思います。

さらに、そのこととも関連しておりますが、生命の問題は、常に欲望の問題と不可分に結び付いています。お釈迦さまの教え、もしくは、仏教の教えというのは、欲望をコントロールすること、より端的には欲望をなくすことを勧めています。しかし、そのことを授業で説明すると、後で学生から必ず質問を受けることになります。「生きたいというのも欲望です。そうだとすると、仏教は生きることを否定する教えですか」と言われてしまいます。つまり、どこまでいっても、欲望をゼロにすることは不可能です。この欲望の問題と、仏教はどのように折り合いをつければよいのでしょうか。

さらに言えば、たとえ欲望から離れたとしても、私たちが生きていくためには、必ず何かを食べなければなりません。しかし、食べるということは、他の生き物の生命を奪うことを意味します。そうだとすれば、不殺生の教えとどう折り合いをつけるべきでしょうか。このように、人間の生存が避けることのできない、あえて言えば罪の部分、すなわち負の部分を、仏教はどのように乗り越えていけばよいのかという問題が、仏教界に突きつけられたままで残されています。この問題を乗り越えなければ、仏教界は生命の問題に対して、何を言っても聞いてもらえないのではないかという気がいたします。

次に、葬祭に関わる問題に対する弁明です。よく指摘されることですが、そもそも、僧侶が葬祭に関わるのはおかしいのではないかという質問があ

ります。これは、お釈迦さまが亡くなる時に、「出家者たちは、私の葬儀に関わるな」と語られたにもかかわらず、なぜ僧侶が葬祭に関わっているのかという問題です。この問題に対しては、山口県立大学の鈴木隆泰先生も指摘されていますが、私もまったく同じことを考えています。すなわち、お釈迦さまが言い遺したのは、あくまで遺体の処理に関わることであり、それを実際に行うのは、在家の方々に任せておけということだったのです。しかも、お釈迦さまの最期の様子を伝える『マハー・パリニッバーナ・スッタンタ（大般涅槃経）』の中で、お釈迦さまは自らの葬儀に関する指示をアーナンダ（阿難）に遺しています。つまり、アーナンダに対して、「私が亡くなったら、葬儀はこういうふうに行うように」という指示を出しているのです。ですから、アーナンダを抜きにして、お釈迦さまの葬儀を行うことはできなかったはずなのです。つまり、この段階において、既に出家者、すなわち僧侶は葬儀に関わっていることになります。

あるいは、神話的な話ではありますけれども、お釈迦さまの荼毘の際に、いくら遺体に火を点けようとしても、いっこうに火が点きませんでした。ところが、マハーカッサパ（摩訶迦葉）がその場に到着して礼拝した瞬間に、荼毘の火は自然に燃え上がったといいます。しかし、「自然に燃え上がる」ということは、実際にはあり得ないでしょう。現実的に考えるならば、マハーカッサパが荼毘の火を点けたと解釈した方が妥当です。そうだとすれば、日本の仏教式の葬儀では模擬的な形になっていますが、僧侶が火を点けるという作法は、お釈迦さまの葬儀以来の伝統だということになります。

さらに考えれば、葬儀には、遺された者たちの悲しみを癒すという心理的な側面もあります。例えば、子どもが死んでしまったといって泣き叫んでいた女性、キサーゴータミーの話です。「この子を生き返らせてください」と言う彼女に対して、お釈迦さまは「わかった。やってあげよう。しかし、そのためには材料が必要だ。白い芥子の実を持ってきなさい。ただし、誰も死者を出したことのない家からそれをもらってきなさい」と語ります。結果的に、このキサーゴータミーは各家を回っていく中で、自分の願いが非現実的なものであり、また、死者を出したことのない家は存在し

ないということを悟ったことで冷静さを取り戻し、お釈迦さまの弟子になりました。このように、遺された者の悲嘆を軽減するという役割を、お釈迦さま自身が果たしています。そうだとすれば、僧侶が葬祭に関わるべきではないというその反論自体がおかしなものになると、私は考えています。

そして、もう一点。仏教は霊魂の存在を否定しているのに、その霊魂を対象とする葬祭を行うことはおかしいのではないかという批判があります。確かに、仏教では諸法無我を説いていますし、アートマンの存在を否定しています。しかしながら、ここで否定されているのはウパニシャッドに説かれているようなアートマン、すなわち、永遠に変化することのない、「アートマン」という自己の本質の存在であり、時々刻々変化していく私たちの心、魂の存在が否定されているわけではありません。このように、永遠に変化しない「アートマン」の存在は否定されたけれども、私たちの魂そのものは否定されていない以上、この批判は適切なものだとは言えません。

また、その批判を認めたとしても、仏教は勝義諦と世俗諦、すなわち、真理の立場と一般の立場という二つの立場から物事を論ずるという姿勢を持っています。ですから、勝義の立場で霊魂を認めていないとしても、世俗の立場、つまり、一般の人たちの苦しみを取り除くという立場に立つならば、そのような批判、すなわち、霊魂の存在を認めるか否かという批判は、どうでもいいことになります。このように、葬祭の問題に関してしばしば指摘されている批判の大半は、必ずしも正当なものとは言えないと私は考えています。

最後に、環境に関する問題についてです。実のところ、この問題に対して、仏教の立場から実効的な成果が得られるような議論ができるのかと言えば、正直なところ、私は懐疑的です。おそらく、それほど大きな成果は得られないと思います。しかし、ここで仏教に求められているのは、具体的な実践に関わる議論ではなくて、むしろ、その問題の根底にある理論的な根拠、言い方を変えれば、自分たちの子孫が生きていくための、あるいは人間以外の生き物たちが生きていくための条件を、我々が壊してもいいのか、それとも、それを守る必要があるのかという問題です。この問題に

対して、仏教はどのような視点を世間に対して提示することができるのか。この点は、当然考えていいはずですし、また、考えなければならないと思います。ただし、私たちの子孫、あるいは人間以外のあらゆる生き物が生きていくための条件を整えるということは、未来の者たちの「尊厳」の問題にほかなりません。ですから、私が死んだ後の、まだ見ぬ子孫たちの生命の継承に対して、今の私たちは何をなすべきなのか、あるいは、何もする必要がないのかという問題も、やはり、生命に関わる問題につながるものではないかと私は考えています。

3．臓器移植をめぐる問題

（1）臓器移植問題を通して明らかになった事柄

生命に関する問題の中からまず始めに取り上げようと思うのが、臓器移植の問題です。ただし、これは見方によっては完全に時代遅れの話です。この問題が社会全体で議論されていたのが、今から30年くらい前までのこと。私が拙著『生死の仏教学』を上梓してからも既に10年ほど経ちましたが、あの当時でさえも、この問題は一般には「終わった」話であると私自身が「あとがき」で述べています。と言うことは、今さらながら臓器移植でもないだろうというのが、多くの方々の感想かもしれません。

しかしながら、私としては、この臓器移植の問題は、もう「終わった」話だからと言って切り捨ててしまうには、あまりにももったいないテーマではないかと考えています。なぜか。その理由は、この問題を考えることによって、私たちは生命の問題を考えるための幾つかの重要な視点に、改めて気づかされることになったと考えているからです。

まず第一は、生命の問題を考える際には、是非二元論から離れる必要があるということです。仏教的な立場から臓器移植の問題が語られた際に、しばしば指摘されたのが、まずは是非の二元論から離れましょうということでした。臓器移植を認めたら、臓器の提供を求められる人は、甚大な苦しみを背負うことになります。反対に、臓器移植を認めないとすれば、臓器の移植をしなければ死んでしまうという状態の人に、苦しみを与えるこ

とになります。どちらの側に立っても、誰かに苦しみを与えることになる。だから、是非の二元論には固執しない方がいいという見解を、仏教系の多くのグループが表明しました。

ただし、そのような見解を、積極的な意見として打ち出すことを、ほとんどのグループはやりませんでした。むしろ、「やむを得ないから」、白黒をはっきりさせることはやめようというのが、一般的な態度でした。それに対して、昨年も申し上げましたとおり、臨済・黄檗両宗の脳死問題研究会が出された「研究討議を通しての一つの見解」という答申（1992）は、他のものとは一線を画するものであったと思います。これは、仏教各派の中で一番最初に出されたものであると同時に、最も格調の高いものであり、今でもこれを超えるものは出されていないと私は思っています。埋もれさせるには、あまりにももったいない名文だと感じています。

「一方において「脳死を人の死と認める」ことを可とし、他方において「脳死を人の死と認めない」ことを可とする基準は、「人としての思いの成就」」、つまり、その人の主体性「という事にある。かかる事を基準とする立場は、一見、主体性」、つまり、判断を求められている私たちの側の主体性「の欠落した」、つまり、他人任せのような「無責任きわまりない立場にも思えるであろう」。少し、中略します。「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愚者の如きである。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」という文章です。この答申では、脳死を人の死と認めることの是非が論じられていますが、それを臓器移植の議論に当てはめても何ら問題はないはずです。

では、なぜこう言い切れるのでしょうか。是非二元論から離れるべき理論的根拠として、私は三つの事柄を考えています。第一に、仏教は、神の言葉やその命令に従うものではありません。むしろ、「自灯明、法灯明」の立場、つまり、自らを拠り所とし、真理を拠り所とせよという立場。言い換えれば、真理にもとづいて、自ら判断しなさいというのが、仏教の基本的な立場だと思います。つまり、各人の主体性に任せることが求められ

ているのです。第二は、「空」と「縁起」の理法によって、「絶対」を否定するという、先ほども申しました仏教の基本的な立場です。何があっても白は白とか、何があっても黒は黒ということはあり得ないというのが仏教の立場です。そして、第三は、お釈迦さまに由来する対機説法という立場です。つまり、何によってその人が苦しんでいるかということは、個々別々に異なっている以上、一律の判定を行うこと自体がおかしいことになります。それぞれの人に対して、ケース・バイ・ケース、オーダーメード的な形で、その苦しみを取り除く方法を考えなければならないでしょう。

そこで、臓器移植に関して考えてみれば、臓器を提供する人と提供しない人、臓器を受け取る人と受け取らない人とでは、それぞれに経験する苦しみは違うものになってきます。また、当事者本人が抱く苦しみと、周囲の家族が抱く苦しみも違います。それぞれの立場に合わせて、それぞれの人が抱いている苦しみをいかに取り除くべきか。その人の主体性にもとづいて考える必要があるのではないでしょうか。

同時にまた、臓器移植の問題を考える際には、人間が不可避的に抱えている「罪」を、改めて直視する必要があると思います。すなわち、先ほども言及しました生存への執着、つまり、「生きていたい」という欲望を、どのように評価すべきかという問題が改めて問われることになります。そして、生きていくということは、他の生き物の生命をもらわざるを得ないという現実があります。この罪をどう受け止めればいいのでしょうか。

さらに、このことに関連して、「凡夫」の承認という問題があります。この点については、後ほど改めて取り上げたいと思いますが、大乗仏教では常に菩薩の理念が説かれています。自分のことは後回しにしてもいいから、まずは他者を救おうとするのが菩薩の理念であり、大乗仏教の理念です。授業などにおいて、大乗仏教の説明をする時には、常にこの菩薩の理念を語ります。しかし、菩薩がそのような行いをするためには、「助けて下さい」と言う数多の衆生、数多の凡夫の存在が前提となります。自分の力では、自分のことをどうすることもできない者たちがいることを認め、その者たちが苦しみを抱いていることを認めることが前提になります。つまり、菩薩が、いわゆる菩薩行を行うためには、菩薩によって救われるこ

とを求める凡夫の存在、つまり、「自分では如何ともできないから、菩薩さま、助けて下さい」と言っている者たちの存在を承認しなければならないのです。私自身もしばしば忘れていることですが、この点に光を当ててみると、臓器移植の問題は、これまでとはまったく違った見え方になるのではないかと思いますし、それはまた、大乗仏教とは何かという問題に結び付く議論ではないかと思います。

菩薩は他者を救うことによって、自らのもとには不利益が生じます。この不利益を受け入れる苦しみを、どのようにして乗り越えたらいいのか。あるいは、他者を救ってあげたいけれども、自らが被る不利益に、どうしても耐えられないこともあるでしょう。その苦しみを、どう乗り越えるべきなのか。これらは、臓器を提供する者の苦しみと、臓器を提供しない者の苦しみに該当します。一方、凡夫の側に立ってみれば、人に迷惑をかけてでも、何とかこの苦しみを乗り越えたいと考える者もいるでしょう。反対に、人に迷惑をかけたくないから、私はその苦しみを自ら受けざるを得ないと考えて悩む人もいるでしょう。これは、臓器を受け取る者の苦しみと、臓器を受け取らない者の苦しみに相当します。

つまり、臓器移植の問題は、単に生命倫理の問題に止まらずに、実は大乗仏教の中で、菩薩が抱える苦しみと、凡夫が抱える苦しみの双方を、私たちはどうやって乗り越えていくべきかという問いを発するものであり、その意味において、大乗仏教の理念そのものを問い直すための題材を我々に提供するものではないかと思うのです。だからこそ、社会全体では既に20年、30年前に「終わった」この議論を、あえて今、引っ張り出してくる価値があるのではないかと思うのです。臓器移植の問題は、ある意味では議論のしやすい、わかりやすいテーマです。しかし、わかりやすいテーマであるからこそ、それを題材として、大乗仏教の本質を改めて考え直す機会を提供してくれるのではないかと考えています。

（2）臓器を受け取らない立場と臓器を提供する立場

それでは、臓器移植の場面で生じる四つの立場に応じて、それぞれの苦しみを取り除く方策を考えてみたいと思います。

まずは、臓器を受け取らない立場です。この立場の人は、既に従容として死につく覚悟を定めた人だと言えるでしょう。この人が直面するのは、逃れられない死に対する恐怖のはずです。その場合、この人がいかにして死を穏やかに迎えていけるのか。そのサポートを行うことしか、周りの者はできないでしょう。仏教的立場にとって、この問題はなかなか難しいものだと思います。と言うのも、その相手をするのは、たとえ僧侶であれ、あるいは在家の者であれ、たいていは健康な人なのです。健康な人が何を語ったところで、死に直面している人からすれば、「あなたはいいですよね」という反応しか出てこない可能性があるからです。

それでも何かできることがあるとすれば、仏教的な立場からの理想論を語るしかないでしょう。例えば、生きることへの執着から離れること。これは、まさに仏教が目指す目標ではあります。あるいは、臓器を受け取らない覚悟をしたことによって、他者に犠牲を求めるという「罪」から逃れたことを賛美して、あなたの生き様は、仏教の立場から見れば理想的なものだということを語るしかできないのではないでしょうか。

このような、臓器を受け取らないという決断によって生じる苦しみの問題は、臓器移植の問題が語られる際にはほとんど議論されなかったように思います。他人に犠牲を強いることなく、自分の生存にも執着を抱かないという立場は、原則論からすれば極めて正当なものであり、あまりにも美しく潔いものであったがために、議論されなかったのです。しかしながら、実際には、臓器を受け取らないと決断した人自身が、とてつもない苦しみに直面することもあるはずです。けれども、繰り返しになりますが、健康な人がそのようなことを語ったところで、死に直面している人に聞いてもらうことができるのでしょうか。私自身が、この点についてはまったく自信がありません。それで済ませてしまってはいけないのですが、これ以上のコメントはできないということでお許しください。

次に、臓器を提供する立場について考えてみます。この立場については、かつての議論の中で、一番沸騰した論争が行われました。そうした中で、梅原猛先生をも含めて、特に臓器移植を容認する人々によって提起されたのが、菩薩による布施行の理論でした。布施行の理論一色だったと言って

もよいかもしれません。臓器を提供する側は、自らの身体、あるいは家族の遺体を切り刻むわけですから、そこに苦しみが生じないはずはありません。しかし、そのような苦しみを乗り越えてまでも、他者を救おうとする姿勢は布施行にほかならないという理論でした。

それに対して、特に脳死体からの臓器移植に反対する人々は、臓器移植そのものに反対する理由を挙げるよりも、むしろ、臓器の提供を布施行とみなすことに反対する理由を提示しました。こうした人々の主張の中で最大のものは、臓器提供は布施行における三輪清浄の理念に反するというものでした。三輪清浄、すなわち三輪空寂とは、布施行が実施される際に、提供する側の清らかさと、受け取る側の清らかさ、それに、授受されるべき施物の清らかさが実現していなければならないという理論です。この中で、提供する側の清らかさは、一切の見返りを求めないということです。「あなたにこれを差し上げるから、代わりにこれを下さい」という姿勢は、提供する側の清らかさを損ないます。臓器移植に関して言えば、臓器の提供者がそのような清らかさを保つことの重要性は、誰もが同意するところです。一方、施物の清らかさとは、それが正当に入手されたものだということ、言い換えれば、無理やり奪ってきたり、盗んできたものではないということ。臓器移植に関しては、強制的に身体を切り刻んで臓器を取り出してしまうとか、金銭で臓器が売買されてはいないということです。ですから、施物の清らかさについても、誰もが納得できるものでした。

しかし、問題となったのは臓器を受け取る側の姿勢です。三輪清浄の理念を主張する人々は、受け取る側も清らかでなければならないということ、つまり、受け取る側に様々な欲望や執着がある場合、受け取る側の清らかは損なわれてしまうということを指摘しました。けれども、受け取る側に「それが欲しい」という意欲がなければ、そもそも布施行は成り立ちません。それどころか、「それが欲しい」と思っていない人に何物かを押しつけたら、それはただの「ありがた迷惑」にしかなりません。かえって苦しみを押しつける行為にしかならないのです。つまり、受け取る側があらゆる欲望や執着から離れた上で行われる布施行というものは、事実上、理念的なものでしかなく、現実にはあり得ないものなのです。

ところが、この三輪清浄の理念に関して、『ジャータカ』に述べられている布施行においては、必ずしもそのような姿勢が示されてはいなかったようなのです。『ジャータカ』に出てくるボーディ・サットヴァ、つまり、菩薩が行う布施行においては、提供する側の清らかさと、施物の清らかさはともかくとして、受け取る側の清らかさは何も求められてない。むしろ、提供する側が、相手を選り好みしないということが重視されているそうです。「A さんには差し上げるけれども、B さんには嫌だ」という態度をとらないということなのです。つまり、受け取る側の姿勢は問題にされていません。『ジャータカ』に示されている三輪清浄は、結局のところ、すべて提供する側の問題なのです。提供する者は、見返りを求めることなく、正しく手に入れたものを、相手を選ばずに、それを必要とする者に提供する。それが『ジャータカ』に示されている三輪清浄の姿勢です。提供する者も清らかに、提供される物も清らかに、そして受け取る者も清らかにという三輪清浄という解釈は、非現実的な理想論でしかないのです。ですから、三輪清浄を説くのであれば、『ジャータカ』に示されているような、提供する側の三つの側面に注目することの方が、はるかに重要です。そうだとすると、臓器提供は布施行とは違うという主張は意味を失うことになります。

けれども、それに対して、さらに批判が出されました。『ジャータカ』ではそのように示されているかもしれないけれども、『ジャータカ』は作り話にすぎないという批判です。しかし、それを言ってしまったら、例えば阿弥陀如来や観音菩薩であろうとも、あるいは『法華経』であろうとも、すべてが作り話ではないかということにもなりかねません。『ジャータカ』に示されている菩薩の理念が大乗仏教の出発点であったことを考えれば、それが作り話かどうかではなくて、そこに述べられている理念こそが重要なのです。例えばスリランカでは、『ジャータカ』に登場する尸毘王の物語にもとづいて、角膜提供が実際に行われているそうです。『ジャータカ』が作り話かどうかはどうでもいい。たとえそれが作り話であろうとも、あるいは実話であろうとも、それが仏教の理想を語るものとして古来語られてきたのであれば、我々はそれを十分に評価しなければなりません。

『ジャータカ』に述べられている現実的な三輪清浄の姿勢こそを、我々は採用すべきではないかと思います。

さらにまた、布施行という考え方を軽々しく用いていると、何もかもが布施行になってしまい、布施行の理念が無制限に拡大してしまうという批判もありました。布施行はあくまで仏道修行に関わるものでなければならない。しかし、臓器の提供は仏道修行ではなくて、病気の人を救おうとする慈善行為である。それ故、仏道修行に関わる布施行と、単なる慈善行為を一緒にしないでほしいという意見です。しかし、それならば、仏道修行とは何なのでしょうか。「仏道修行」という言葉を用いた瞬間に、「では、あなたの言う「仏道」とは何ですか」という理念的な問題が発生します。世俗的な善行と仏道修行を分けること自体が、「仏教とはこういうものである」という硬直化した理念を引き起こし、視野を狭めることになると私は考えております。

あるいは、「臓器を提供することは布施行なのだから、それを拒否することはよくありませんよ」と言って、臓器の提供をしたくない人にまで布施行の強要が行われる危険性も出てくるのではないかという意見もありました。しかし、これは先ほどから申しているように、人間の持っている負の側面、罪の側面を正面から見据えることによって乗り越えられると思います。つまり、人間は何から何まで正論だけで動くことはできません。臓器の提供は布施行だとしても、それを行わない権利、あるいは、布施行であることはわかっていても、「ごめんなさい、私にはそれができません」という、いわば自己中心的な、利己主義的な欲望も、私たちが凡夫である以上、やはり捨てることはできません。そのような負の側面も、やはり留保しなければならないと思います。そのような留保を行った上で、臓器の提供は布施行であるという理論を打ち出すことはできるのではないかと思います。

（3）臓器を受け取る立場と臓器を提供しない立場

一方、臓器を受け取る立場、臓器を提供しない立場については、ほとんどというか、全然議論がされていませんでした。私も拙著に収載した論文

を執筆する際に、他の先生方のご意見を参考にしようと思っていたのですが、この点についてはどなたも書かれていないのです。自分で考えるしかありませんでした。そして、出てきたのが、先ほどから述べている、人間が持っている負の側面を見据えることという結論です。その際に参考になったのが、カニバリズムとの関係性でした。カニバリズムについては、臓器移植の問題と同列に扱うべきではないという批判もありましたけれども、私はやはり、この二つの問題を結び付けてみたいと考えました。

実は、私は大学一年生の教養部における国文学の講義で、カニバリズムを扱った野上弥生子氏の小説『海神丸』と、武田泰淳氏の戯曲『ひかりごけ』を学んでおりました。どちらの作品も、漂流船の上で食べる物がなくなり、極限状況の中で、ついには先に死んでいった仲間の肉に手を出してしまったという話ですが、ここでは特に、『ひかりごけ』を参考にすることになりました。

『ひかりごけ』では、生き残った船員たちが港に戻った後に、仲間の肉を食べたという疑いで裁判にかけられます。そこで、この者たちは、「おまえは、人の肉を食ってまで生きていくのか」とさんざんに非難されます。しかし、非難された本人は、どんなに非難されようとも、ただ穏やかに、「私は我慢しているだけですよ」と答える。これが物語の最後の方のセリフだったと思います。「他者の生命を犠牲にして、その生命を食べて今、私は生きている。その辛さは、誰よりも自分が一番よくわかっている。しかし、そうせざるを得なかった自分の弱さにも自分は直面してしまった。そして今､私はここにいる。それを乗り越えていくしかないではないか｡」そのような思いが、このセリフには込められているように思います。

また､『ひかりごけ』の最後では、人肉を食べた者の背後に灯るという「ひかりごけ」の青白い光が、法廷にいるすべての者たちの背後にボーと浮かび上がるという描写がされています。私たちは生きていく以上、他者の犠牲を求めないわけにはいきません。大学受験では、私が合格することによって、誰かが不合格になっています。会社の入社試験でも同じです。生存競争である以上、自分が生きることによって、必ずどこかに、私のための犠牲が発生します。それをすべて否定すること、それをすべて逃れる

ことはできません。むしろ、私たちは自分自身が生きているが故に、その結果として、必ず誰かに迷惑をかけている。誰かに犠牲を強いている。そのような自覚を持つことこそが重要ではないのか。臓器移植においては、たまたま他人から臓器を受け取るという、非常にショッキングな、あるいは尋常ではない形で他人に犠牲を強いているけれども、そのような事態に直面していない者も、やはり何らかの形で常に他者に迷惑をかけ、他者に犠牲を強いている。「私」がネットワークの中心に存在している以上、他者への犠牲をまったく生み出さないということはあり得ない。

ネットワークの中心に位置しているということが、「尊厳」の一つの大きな根拠であると私は申し上げました。しかし、このことは同時に、その裏の面にも留意することを求めます。つまり、ネットワークの中心であるが故に、「私」は「私」の周りにいる者たちに対して、常に多大な迷惑や犠牲を強いる存在だということです。私たちは、「尊厳」という言葉を用いる際に、それをきれいごととして、その美しい面だけを見ようとしてしまいます。しかし、ネットワークの中心であるということは、それ故に、常に周りの者たちに犠牲を強いるという負の側面と表裏一体であることを忘れてはなりません。「尊厳」とは、決して真っ白な、美しさ一辺倒のものではあり得ない。これまで私が述べてきた、仏教的立場からみた「尊厳」とは、常に他者への犠牲という負の側面を併せ持つものでしかあり得ないということを、私たちは常に考えておく必要があると思います。

昨年、「尊厳」についてお話した時には、ここまで立ち入ることはできませんでした。「尊厳」と言うと、何かすごく美しいものを語っているようにも思えますが、決してそれは美しいだけのものではありません。場合によっては、プラス・マイナス・ゼロかもしれません。しかし、その表と裏、白い面と黒い面の双方を見据えなければならないのであって、白一方に偏ったり、黒一方に偏ったりということは、やはり物事の本質を見誤る原因になるのではないかと思います。そして、そのような裏の面をも含めた「尊厳」を自覚した者は、自己の存在が引き起こす様々な罪に対する懺悔と、自らを取り巻いている他者への感謝を自然に抱かざるを得なくなる。皆から批判されながら、それでも「私は我慢しているだけですよ」と穏や

かに語った『ひかりごけ』の主人公の言葉と姿こそが、仏教的立場における「尊厳」の極致とみなしていいのではないかと私は考えております。

そして、もう一つ。臓器を提供しない立場についてです。「私は、臓器を提供することなど、絶対に嫌だ」という立場。これに対しては、先ほども少し触れましたように、利己主義的だと言われるかもしれません。「あなたは、他人の苦しみを救ってあげないのか」と非難されるかもしれません。しかしながら、「嫌なものは嫌だ」という気持ちをむりやり曲げてしまったら、今度は自分自身が精神的に大きなダメージを受けることになる。人間は、結局のところ、感情の生き物です。「嫌なものは嫌だ。」この感情をねじ曲げることは、私の主体性を犠牲にすることになります。

それに対して、「嫌だから嫌だ」というのは、学問的な議論にはなじまない。学問的に検討するのであれば、論理的に考えなければならない。「嫌だから嫌だ」と言った瞬間に、もはや学問的な議論を放棄したことになるという批判がありました。しかしながら、人間は、そのすべてを理屈では割り切れないはずです。

昨年も述べたかと思いますが、ある人を好きになった時に、「なぜその人を好きになったのか」と問われて、その理由のすべてを言葉で合理的に説明できたとしたら、聞いている人は皆、その人のことを好きになるはずです。しかし、そうはなりません。「私には、君の感覚がわからない」と言う人もたくさんいるでしょう。これは理屈ではなくて、やはり感情なのです。そうだとすれば、やはり合理主義一辺倒で、「嫌だから嫌だ」では駄目だと言っている方がおかしいことになります。人間は所詮感情の生き物だということを認めざるを得ないし、その感情こそが、思いこそが、人としての思いの成就、すなわち主体性ということの一番中心を占めるのではないかと私は考えています。

さて、非常に雑駁な形ではありますが、臓器移植に関わる四つの立場に対する対応策を考えてきました。簡単にまとめておきましょう。

第一は、臓器を受け取らない立場。これは、臓器の提供を求めないという意味で、他人に迷惑をかけないという覚悟ですから、極めて崇高な立場です。しかし、実際にはこの人が一番苦しむかもしれません。自分は従容

として死につかなければならない。この人は、一人で乗り越えていくべきこのような苦しみを背負ったわけですから、もしかしたら崇高であるが故に、一番辛い立場に立つことになるのかもしれません。

第二は、臓器を提供する立場。この立場には、臓器を提供することで、他者を救えるという大きな救いがあります。同時に、それは菩薩の布施行に値するというように、仏教的な立場から正当化することのできる決意だと言うことができます。

第三は、臓器を受け取る立場。この立場は、一見すると、自己中心的だという批判の的になりかねません。しかし、考えてみれば、それを否定できる者は誰もいません。親鸞聖人の「悪人正機説」が説くとおり、「私は何も悪いことなどしていない」と思っている「善人」は、実は、自分自身が周りに多大な迷惑をかけていることに気がついてないだけなのです。私が生きていること自体が、多くの人々に迷惑をかけているのだと考えれば、私は所詮、「悪」から完全に離れることはできない。このように「悪人」であるからこそ、「阿弥陀さま、助けてください」という祈りと、「善人なほもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という悪人正機説の考え方が自ずから芽生えてくる。このような、臓器を受け取る立場に関わる問題は、すべての人に関わる問題だと思います。

そして、第四は、臓器を提供しない立場に関わる、「嫌だから嫌だ」という思い。人間が生きていく上での一番の出発点は、この思いにこそあるのではないかと思います。これもまた、第三の立場における「臓器を欲しい」という思いと同じく、人間存在の本質に関わる問題だと思います。そうだとすれば、この「嫌だから嫌だ」という思いを批判することはできません。それはそれでやむを得ないと認めざるを得ない。「黒は黒において是とし、白は白において是とする」というのは、まさにこのことを言うのではないかと私は考えております。

助ける立場。助けたいけれども助けられない立場。助けてくれと言う立場。あるいは、助けてもらわなくてもいいですよという立場。こうした菩薩と凡夫のそれぞれの苦しみに、まさに答えを出すための大きなヒントが臓器移植の問題には隠されていると私は考えます。

4．人を「殺す」ことをめぐる問題

（1）殺人を禁止する根拠

さて、話を次に進めたいと思います。同じく生命に関わる問題の中で、人を「殺す」ことに関わる問題を考えてみたいと思います。ただし、ここでは一般的に見て、危険な内容が含まれることになります。けれども、理念的に考えれば、そうならざるを得ない部分があると思うのです。もちろん、その内容を現実にそのまま制度化しようということではまったくありません。しかし、日本生命倫理学会でこのテーマに関連する発表を行った結果、激しい批判を浴びたということは昨年お話をしたとおりです。その話をいたします。

まずは、殺人の問題を考えてみます。仏教は、しばしば生命尊重の教えだと言われます。不殺生戒を五戒の第一に掲げているが故に、仏教は例外なく殺生を禁止しているとか、何が何でも生命を守る教えではないかと言われることがあります。しかし、果たしてそうだろうかというのが私の率直な疑問なのです。

まず、殺人を禁止する合理的な理由というものが、この世に存在するのかどうか。拙著にも書きましたが、1997年に「酒鬼薔薇事件（神戸連続児童殺傷事件）」が起きた直後に、今は亡き筑紫哲也さんがキャスターを務められていたTBSの「ニュース23」という番組の中で、どうやったら生命の大切さを伝える教育ができるかということをめぐって、数人の大人たちが若者たちと議論をする企画がなされました。生放送のその番組の中で、一人の若者が、「なぜ人を殺してはいけないのですか」と聞いたのです。ところが、その質問に対して誰も答えることができずに、番組はパニック状態に陥りました。その後、この問題は二、三年の間、多くの識者によって論じられることになったのですが、最終的に落ち着いたのは、人殺しをしてはいけない合理的な理由は存在しないということだったのです。

この問題に対する合理的な理由を見つければ、必ずそれに対する合理的な反論が出されます。ああ言えばこう言う、こう言えばああ言うというように、必ず論理的な反論が出されて、合理的で完璧な説明はできないとい

うのが最終的な結論でした。結局のところ、最後は何かと言えば、「私は殺されたくない、だから私は殺さない」ということ。いわば、先ほどから申し上げている「嫌だから嫌だ」なのです。この問題は、合理主義では解決できないことが明らかになっただけだったのです。

そこで、仏教に期待しましょうということになりました。仏教は不殺生戒を説いているではないかというわけです。けれども、私は仏教がそんなに単純なものだろうかと思っています。もちろん、仏教も人殺しを積極的に推奨するわけではありません。しかし、完全にそれを否定しているとも思えないのです。このことを考えるために、まずは仏教において、殺人が否定されている理由がどこにあるのかを考えてみましょう。

ここで改めて「人間の尊厳」に注目します。私は仏教から見た「人間の尊厳」に照らし合わせながら、人殺しが禁止されるべき理由を四つ考えました。

まず一つ目は、様々な条件が寄せ集まることによって私が生まれてきた。その「有り難さ」を恣意的に破壊してはならないということ。キリスト教において、神が与えた生命を人間が勝手に踏みにじるのは神に対する反逆だというのと同じように、様々な条件が集まることによって生まれてきた「有り難い」生命を、誰かが勝手に破壊するのは許されないと言うことができると思います。

しかし、実はこのような主張に対しては反論ができてしまうのです。様々な条件が集まることによって、いわば縁起の理法にもとづいて私は生まれてきたと言うのであれば、それと同じように、「様々な条件が集まることによって、あなたを殺したいと思っている人がいて、その人があなたを殺すとすれば、それも縁起の理法にもとづくと言えるだろう」というわけです。ですから、この理論は決して万能ではありません。

二つ目として、私は世間の真ん中にいる。それ故、私の存在は世間に支えられているとともに、私の存在が世間を支えている。したがって、私を殺す者は、その世間のネットワークを壊すことになる。つまり、私を殺すことは、世間そのものにダメージを与えることになるという理由です。けれども、これに対しても反論は可能です。と言うのも、私はいずれ死にま

す。その時には、やはり世間のネットワークに対するダメージが生ずる。つまり、同じことは遅かれ早かれ起こることになるという主張です。そうだとすれば、これも論理的には完璧な理由とは言えません。

三つ目として、誰もが主人公として生きている。その主人公を殺すということは、その者の主体性を壊す行為となる。一人の主人公の主体性を、他の者が壊してしまうというのはおかしいではないかという理由です。しかし、これもまた、誰もが周りの者たちによって様々に支えられ、いろいろな影響を受けながら生きている以上、時には思いもかけず、その者の主体性を誰かが踏みにじるということが起こるとしても、それもまた、縁起の理法にもとづけばやむを得ないということになります。したがって、これも完璧な理由にはなりません。

四つ目としては、殺す側の立場に立ってみましょう。殺す側の者は、その瞬間に「殺したい」という欲望と煩悩にとりつかれることによって、正しい判断を行う自己を見失っています。つまり、正当な判断を行うことができれば、他人を殺すなどということを普通はやらないでしょう。その正当な判断を、自分自身の中から見失うようなことは避けなければならないという理由です。しかし、そうは言っても、人間は心の存在、感情の生き物ですから、「殺したい」という欲望が芽生えた瞬間に、そのような理屈は無力なものになってしまうと言われれば、それまでなのです。

このように、仏教の立場における人間の尊厳にもとづいて、人殺しを禁止する理由を四つ考えてみましたが、どれも完璧なものとは言えません。やはり、最終的には、「私は殺されたくない、だから私は殺さない」という理由に尽きてしまうように思うのです。ただ、あえて人殺しを禁止する理由を仏教の中に探してみれば、このような回答が出てくるのではないかというのが今の私の考え方です。

（2）自殺と安楽死をめぐる問題

次に、自殺の問題をどう考えるかを考えてみましょう。自殺は絶対に許されないと語る僧侶の方がいらっしゃいます。しかし、これも昨年申しましたように、もしもお檀家さまの中で、家族の誰かが自殺してしまったと

いうことが起きた場合、そのご遺族に対する通夜説法か何かの折に、「仏教では自殺を認めておりません」と言うことができるでしょうか。多分、その一言を言った瞬間に、「帰れ」という罵声の大合唱になるでしょう。

いくら理念的には「自殺はいけない」と思っていたとしても、時にはそれをのみ込まざるを得ないこともある。それどころか、単に「うそも方便」と言うのではなくて、自殺という出来事に対して寄り添うことのできる論拠を見出しておくことが必要ではないでしょうか。

人殺しに対して、それを論理的に完全に悪だと言い切れなかったのと同じように、自分の生命を奪う行為に関しても、それを全面的に悪とは言い切れない面を仏教は持っているのではないかと思います。この問題を考えるために、ここでは「自殺」という言葉を、単に自分を殺すということではなくて、もう少し広く定義しておきたいと思います。つまり、ある行為を行うことによって、もしかしたら自分の生命が失われるかもしれないという覚悟のもとに何らかの行為を行うこと。フランスの社会学者のデュルケームが『自殺論』という著作の中で語っているように、これも結果としては「自殺」と同じです。そのような前提のもとで、幾つかの事例を考えてみましょう。

例えば、大火災の現場で、逃げ遅れた人を消防士が助けに行きます。消防士は、「たぶん大丈夫だろう」と思って突入するはずです。しかし、予期せざる大爆発が起こって犠牲になってしまったとします。その行為に対して、「そんな危険なところへ飛び込む方が悪い」とは誰も言わないはずです。結果的には自分の生命を犠牲にする行為だったとしても、それを批判することを一般には行わないはずですし、その点では仏教も同じです。

あるいは昔、冒険家の植村直己氏がマッキンリーで亡くなりました。一歩間違えれば死がつきものだということをわかった上で挑戦されています。そして、結果的に亡くなりました。けれども、それに対して、「馬鹿なことをした」ということを人々は言いませんでした。仏教もまた、このように死を覚悟して何がしかのことをやることを、必ずしも批判はしてないはずです。

「不惜身命」、あるいは「不自惜身命」という言葉があります。身命を惜

しむことなく修行をするということ。仏教の歴史の中にはいくらでもそのようなことがあるでしょう。もしかしたら死ぬかもしれないという覚悟のもとで修行を行うということを、仏教ではいくらでもやっているのです。

ただし、言うまでもないことかもしれませんが、単に「死にたいから死ぬ」ということを仏教が容認しているわけではありません。この点に関連して、原始仏教において出家者が自殺をすべきではないとされていた理由を、簡単に触れておくことにしましょう。もっとも、その理由は今とはまったく違います。と言うのも、私たちは輪廻に巻き込まれているため、死んだところですぐに生まれ変わるだけのこと。自殺をするのは無駄な行為にすぎないというのが原始仏教における自殺の否定の論理だからです。それに加えて、もう一つ。もしも出家者たちが相次いで自殺をすると、在家の人々はその出家者たちのグループのことを「おかしなグループ」とみなすでしょう。そうなれば、その「おかしなグループ」に対して、誰も食べ物の提供をしてくれなくなります。つまり、出家教団は独立しているように見えるけれども、実際には在家の人々から布施をもらわなければ存続することができません。そのために、在家の人々の論理に従うことを最初から条件づけられていたのです。ですから、私たちにとって、原始仏教における自殺の否定の論理を参考にすることには、あまり意味がないのです。

しかしながら、そうした中でも、原始仏教において出家者の「自殺」が容認されている例がいくつか認められます。それらを見ていくことにしましょう。

まず始めに、原始仏典の中に見られるゴーディカ、ヴァッカリ、チャンナといった人たちの自殺について見てみましょう。ゴーディカは、健康に問題はなく、修行を通して悟りを開きました。けれども、そこから退転して迷いに戻ってしまいます。そこで、改めて修行をして悟りを開くのですが、また迷いに戻る。そのようなことを六回繰り返したそうです。そして七回目に悟りを開いた時に、「これ以上同じことを繰り返すことはもう嫌だ」といって自殺をしてしまいます。このゴーディカの自殺をお釈迦さまは認めました。一方、ヴァッカリとチャンナは重い病気に苦しんでいたそうです。そして、もうこの苦しみには耐えられないといって自殺をしまし

た。お釈迦さまは、それも認めているのです。この三人の出家者たちの自殺がお釈迦さまによって容認された理由、条件は何でしょうか。

第一に、いずれも出家者であるということ。つまり、世間とのつながりを最初から断ち切っており、たとえ自殺をしたとしても、周囲の人たちに迷惑をかけない状況が始めから準備されています。言い方を変えれば、出家をした段階で、人々のネットワークから出ることを、既に周囲の人々から認めてもらっているという条件があります。その上で、第二に、悟りから退転する苦しみか、あるいは病気の苦しみかという違いはあるとしても、いずれも深刻な苦しみを抱いていること。つまり、自殺をする以外に、この苦しみから逃れられないという状況に陥っていた者であるということ。そして第三に、ゴーディカにしても、ヴァッカリやチャンナにしても、お釈迦さまが彼らの自殺を認めた条件は、彼らが既に生前解脱を達成していたと、お釈迦さまが認めているということです。この者たちは、既に悟りを開いて仏陀となっている。だから、彼らの自殺は罪ではないというのがお釈迦さまの判定でした。

また、少々ショッキングな言い方ではありますが、お釈迦さまも「自殺」をしています。『マハー・パリニッバーナ・スッタンタ』を見ますと、晩年のお釈迦さまのもとに悪魔がやってきて語りかけています。「お釈迦さま、あなたが初めて悟りを開いた時に、私が『今こそあなたの死ぬべき時ですよ』と語りかけると、あなたは『私にはまだやることがある、私の悟ったことを人々に伝える仕事がある。だから、まだ死ぬわけにはいかない』と言われました。けれども、あなたはもうそれを十分おやりになりましたよね。やるべきことは終わったでしょう。ですから、今こそあなたの死ぬべき時ですよ」と言いました。それを受け入れて、お釈迦さまは三か月後に自らが死ぬことを予告されています。神話的ではありますが、修行を完成した者は、自らの欲するままに永く生き続けることができたにもかかわらず、お釈迦さまは自らの意志で死を選んでいるのです。ただし、それに先立って、お釈迦さまはアーナンダに向かって「私はもう死んでもよいか」と尋ねています。しかも、三回確認しています。けれども、アーナンダはそのお釈迦さまの意図を理解できず、お釈迦さまに生きながらえて

ほしいと懇請しなかったのです。つまり、お釈迦さまは自らの死の決意をアーナンダに語り、その承認を得ていることになるのです。そうだとすれば、これは世間のネットワークから私は外れますよということの承諾を、自分の近くにいる者から得ているということになります。もちろん、お釈迦さまは出家者ですけれども、出家者には出家者同士のネットワークがあります。そこから退去するためには、やはり周囲の人たちの承諾を得る必要があるでしょう。ですから、お釈迦さまがアーナンダの承諾を得たということは、ゴーディカやヴァッカリなどが出家者であったということと共通の意味を持つことになります。

その上で、苦しみから逃れるためにはそれ以外に手段がないということに関しても、お釈迦さまにとっては生きている以上避けられないあらゆる欲望から逃れるために、死の選択以外に方法がなかったと言うことができます。しかも、お釈迦さまはもちろん解脱の達成者ですから、ゴーディカなどの場合と同様に、第三の条件も満たしていることになります。さらに加えて、お釈迦さまは人生においてなすべきことをすべてなし終えたと自ら語られています。つまり、解脱の達成を人生の目標とするゴーディカなどの自殺と、人々に教えを説くことを後半生の目標としたお釈迦さまの「自殺」は、いずれも為すべきことをなし終えたという同じ条件を満たしたものだと言うことができるのです。

それに対して、ジャータカに示されている「自殺」では、少々条件が異なっているように思われます。例えば、法隆寺の玉虫厨子に描かれている捨身飼虎における薩埵王子は、自らの生命を犠牲にして、飢えた虎の親子を救いました。これと同じような話はジャータカの中にいくつも記されています。あるいは、お釈迦さまの弟子のフルナの布教活動にも注目しておきましょう。インドの西方へ布教に行こうとしたフルナは、周囲の人々から「行っても無駄だ。聞いてもらえるはずがない」と言われても、「いや、それでも私は行きます」と答えました。「行ったら邪魔にされるよ」と言われても、「それでも行きます」と答え、「行けば殺されるぞ」と言われても、「それでも行きます」と答えて、「それならば行け」というやりとりを交わしています。つまり、死を覚悟して布教に出かけているのです。結果

的には殺されることなく布教に成功したわけですけれども、行ったら殺されるという覚悟のもとに出かけています。これは、見方によっては捨身飼虎の場合と同じだと言えるでしょう。つまり、自己を顧みることなく、他者を救おうという菩薩行。ここではゴーディカたちやお釈迦さまの場合とは別の意味で、「自殺」を容認する論理が出てきています。

そして、やはりジャータカに述べられている雪山童子の説話。仏教の奥義を語り始めた羅刹が、その続きを聞きたいと願っている童子に対して、「おまえの生命をくれれば教えてやろう」と語りかけます。「わかりました。生命を投げ出してもいいから、その続きを私に教えてください」と言って童子が身を投げると、羅刹は帝釈天の姿に戻り、童子を抱きとめてくれたという話です。結果的に童子は死にませんでしたが、やはり生命を捨てる覚悟をしています。一方、薬王菩薩は如来に対する供養として、自分の体を燃やしてそれを捧げています。これらの二つの事例では、宗教的な自己実現のためには生命を惜しまない。つまり、文字通りの「不惜身命」が実践されているのです。

こうやって見てきますと、様々な場面で「自殺」を認めるような事例がたくさんあります。しかし、そこには幾つかの条件がありました。まずは、ここに挙げた事例はいずれも出家者の行為です。つまり、世間のネットワークから既に離れている者たち。言い方を変えれば、世間とのつながりから離れるということを、既に世間の者たちが承認してくれている者たちだということが前提条件になっています。

その上で、あとは三つの中から一つの条件が選択されることになります。第一は、重大な苦しみを抱いていて、そこから逃れる方法がほかには存在しないか、第二は、他者を救うための行為であるか、第三は、自己の目標を実現するための、いわば不惜身命の修行であるか。この三つの条件の中のいずれかが該当するということです。しかし、繰り返しになりますが、いずれの場合であれ、その決断は、必ず周囲の者たちの承認を得ていなければなりません。先ほど、昨年の話のまとめとして、自己決定権という時の「自己」とは、単に「私」だけではなくて、「私」を取り巻く人々を含む概念であるということを申しました。こうした「私」の周辺の人たちの

納得を得た上で、はじめて「自殺」の決断をしてもよいのかどうかは決まるのだということです。

もちろん、自殺を推奨しようというのではありません。そうではなくて、ここで重要なのは、仏教が求めているのは、生き物としての生命を尊重することではなくて、真の生き方、思いの成就、そして、それを実現しようと主体的に生きる「いのち」を現成させるということなのです。たとえ生き物としての生命を失ったとしても、主体的な「いのち」がありありと現れてくるのであれば、仏教はそのような決断を決して否定してはいない。それによって自己の修行が達成されるとか、それによって他者を救うことができるというような、真の生き方をありありと現成させる手段となるのであれば、生き物としての生命が否定されることも起こり得る。仏教の論理からは、そのような結論が導かれるのではないかと私は考えています。

ただし、そのようなことをお医者さんに申しますと、「私たちはそれに手を貸すことはできない」とおっしゃいます。当然でしょう。つまり、ここに医学と仏教の立場の違いが現れてきます。医師は何があっても生命を救うことを目指します。しかし、仏教では時として、生き物としての生命を失うことを容認せざるを得ないこともあります。何らかの理由によって自殺した者に対して、「それは間違った判断であった」と糾弾するのではなく、むしろ、その決断の中にこそ、その者自身の一つの生き様を見出し、それを評価することが求められることもあるでしょう。自殺をした者に対して「愚かなことをした」と言うのではなくて、「それはそれで一つの生き様なのだ。それを認めてあげましょう」と言わなければならない時もある。そのための典拠や拠り所を、仏教の様々な説話や伝承の中に見出すことはできるのではないでしょうか。

そして、それを安楽死の問題に適用しようとするならば、やはり、安楽死の選択が周囲の人々に了承されているかどうかということがまずは条件になるでしょう。その上で、参考になるのはゴーディカたちやお釈迦さまの「自殺」の事例ではないかと思います。つまり、耐えがたい苦しみがあって、それを取り除くには死ぬしかないという状況に陥っているか。人生において、やるべきことをやり終えたという充足感を持っているか。そし

て、安楽死の場合には、死期が迫っているかということも重要な条件になるかもしれません。先日、ＮＨＫスペシャルで「彼女は安楽死を選んだ」という番組が放映されておりました（2019年６月２日放送）。実際に、スイスで安楽死を選択された女性のドキュメンタリーです。重病で苦しんでいた女性自身が、人生の中でやるべきことはすべてやり終えたという充足感の上で安楽死を選択したことに対して、兄弟がそれに同意して、その最期を看取ってくれるという内容でした。つまり、兄弟のすべてが「ノー」と言わず、納得した上で安楽死が執行されている。この事例は、先ほど述べた条件に該当しています。このような場合には、仏教の立場から安楽死を無条件に否定することにはならないのではないかと私は考えるのです。

ただし、これも繰り返し申しますが、だからといって、仏教界はすぐに安楽死の賛成に手を挙げろと言っているわけではありません。法制化しようとする場合には、法律的、医学的、その他様々な問題が出てまいりますし、世論の動向なども無視するわけにはいきません。ですから、仏教は安楽死に賛成すべきだと言っているわけでは決してありません。けれども、反対に、仏教は安楽死に対して全面的に反対する立場だとは言い切れない。このような、一見すると危険な主張ともとられかねない要素を、仏教は有していることをも認める必要があると申し上げているのです。

とは言え、安楽死に関して付言しておくならば、「もう、これ以上他人に迷惑をかけたくない」とか、「これ以上生き恥をさらしたくない」という理由で安楽死を選択することは認められないと思います。先にも述べたように、人間は他者に迷惑をかけながらしか生きることができない存在です。所詮、人間は他者の犠牲の上に成り立っている存在であるならば、他者に迷惑をかけるのは当たり前ですし、生き恥をさらすのは当たり前ではないでしょうか。こうした理由で安楽死を選択するということに対しては、仏教は断固として認めるべきではないと私は考えています。

（３）アングリマーラ（指鬘比丘）の物語

時間がだいぶなくなってきましたが、もう一つ、アングリマーラ（指鬘比丘）の物語を取り上げたいと思います。999人を殺して、その指でネッ

クレスを作った男が、お釈迦さまの弟子になった。その男を王様が引き渡せと命ずるにもかかわらず、お釈迦さまは彼の引き渡しを拒んで修行に専念させたという話です。これは、しばしば仏教の立場にもとづく死刑反対論の根拠として用いられますが、私はそれに大いに違和感を抱いています。そんなに単純な話ではないと思うのです。

そもそも、古代のインドにおいては、世俗社会と出家社会は完全に独立した社会であり、世俗社会に対して出家社会が手出しをできないのと同じように、出家社会に対して世俗社会は手出しができませんでした。この点において、まずは世俗社会が出家社会を完全に呑み込んでいる日本の現状とはまったく状況が違っています。

しかし、その一方で、古代のインドと言えども、出家社会は世俗社会から完全に無縁の存在だとも言えないのです。と言うのも、出家者の中で大変な重罪を犯した者は、「波羅夷罪」として出家社会から追放されます。追放されたあとの処分は、世俗社会に任されているのです。元来、出家社会は徹底した不殺生戒を保っている以上、自分たちで死刑を行うことができません。ですから、どうしようもない悪人は秩序を乱す者として出家社会から追放し、あとは世俗社会で勝手に処罰してくれという立場なのです。もしも本当に仏教教団が断固たる死刑反対を貫くとしたら、そのような者を世俗の社会に追放することはあり得ません。

また、死刑に値する者を仏教教団がかくまったりすれば、先ほども申したように、在家の人たちは仏教教団に対して布施を行わなくなります。食べ物の提供が止められてしまえば、出家集団は存続することができません。ですから、出家集団は常に在家の人たちの秩序や規範に従わざるを得ません。どうしようもない極悪人を出家集団の中に置いてはおけない。だから、追い出す。追い出されれば、そこには死刑が待っている。それは黙認せざるを得ないというのが、古代インドにおける出家集団の論理だったと思います。また、アングリマーラの一件以降、仏教教団では犯罪者の出家を認めなくなりました。ですから、アングリマーラの事例は、単純に仏教は死刑反対の立場であると主張する論拠になり得るものではないのです。

むしろ、この物語をよく見ると、お釈迦さまはアングリマーラに対する

死刑もやむなしと思っていたような気がするのです。お釈迦さまは、アングリマーラを他の出家者と同じように乞食に行かせています。在家の人々は、彼に対して石礫（いしつぶて）を投げつけたり、切りかかったりというように、ものすごい集団リンチを行いました。アングリマーラが、「これでは私の身がもたないから、乞食に出るのを猶予してほしい」と言うにもかかわらず、お釈迦さまは「だめだ、行きなさい」と言って、彼を乞食に出かけさせました。自業自得の故に、自分の業は自分で引き受けるしかないという、いわば行為論者のお釈迦さまの面目躍如の対応です。あえて申し上げれば、たとえアングリマーラが死のうとも、それは自業自得でやむを得ない。また、その苦難を乗り越えなければ、アングリマーラは立ち直れないし、それを乗り越えた時に、彼は初めて本当の意味での懺悔ができるだろうという立場です。ここでも、お釈迦さまは文字通り不惜身命の修行をアングリマーラに課しています。

一方、石礫（いしつぶて）を投げた人たちは、場合によってアングリマーラを殺すことになるかもしれません。しかし、そのアングリマーラが生き延びて、それでも悟りを開いた姿を見れば、おそらく石礫（いしつぶて）を投げた者たちは、私はとんでもないことをしたという懺悔の念を抱く可能性があるでしょう。そうだとすれば、アングリマーラの不惜身命の修行は、一般の人たちに対して、自分たちの悪を自覚させるための最初の教化活動になっているのかもしれません。

このように考えてみると、お釈迦さまは単純に死刑を禁止しているわけではなくて、むしろ、場合によっては死もやむなしという立場でアングリマーラに接している。ここでもまた、仏教が尊重するのは生き物としての生命ではなくて、真の生き様に目覚めた主体的な「いのち」だということになるのではないでしょうか。

本日、花園大学の構内の掲示板に、「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」という孔子の言葉が記されているのを拝見しました。その同じ言葉を、私も本日のレジュメに書いております。真の生き方、主体的な「いのち」を見つけ、それを現成させることが最も大切だという立場。これは仏教に限らず、ソクラテスの言葉でもあり、孔子の言葉でもあります。生

き物としての生命を守ることこそを追求するのではなくて、反対に、生き物としての生命を失ったとしても、主体的な「いのち」を実現することこそが、仏教の目指す生き様であり、古今の様々な哲学者たちが目指した生き様ではなかったでしょうか。このようなことを述べますと、硬直的な仏教論者の方からは、「それは仏教ではない」と言われる危険性があります。しかし、論理的に考えていけば、私はこの一見すると危険な領域にまで足を踏み込まなければならないと考えております。

5．未来と過去の世代に向けて

今回もまた、未来の世代に向けてという問題を話す時間がなくなってしまいました。ただし、それに関係する問題はたくさんあるのですが、要点は同じです。医療の問題であれ、原子力の問題であれ、あるいは環境の問題であれ、重要なのは未来の世代の人々の尊厳を損なうことを行ってはならないということです。

例えば、遺伝子治療の問題を取り上げた場合、その治療の影響が後の世代にまったく及ぶことなく、その患者一人で完結するものであるならば、そこで我々が議論をする余地はあまりないように思います。しかし、もしもその遺伝子治療を行うことによって、その影響が次の世代にまで及ぶのだとしたら、これは大問題です。以前に、私はクローン人間の問題を論じたことがあるのですが、それと同じ問題が発生します。と言うのも、遺伝子治療を行うことによって、次に生まれてくる者たちが生まれてくる条件を、私たちが人為的に決定してしまう危険性があるのです。彼らの生き方や生き様の基礎となる生物的な条件を、勝手に変更したり、ねじ曲げたりする権利は私たちにはありません。そのようなことを行うことは、まさしく、未来に生きる者たちの主体性を左右してしまうことであり、その者たちの主人公としての尊厳を否定することになるでしょう。そのように考えれば、次の世代に引き継がれるべき遺伝子に対する侵襲は、たとえ医学的な治療といえども、やってはならないと私は考えます。

原子力や環境の問題も同じです。未来の世代が生きていく基盤である環

境を、私たちが自らの利便性のためだけに破壊してしまうということは、彼らが主人公として選択し得る範囲を制限することになり、その尊厳を損なう結果をもたらすでしょう。未来の世代の者たちの生き様を、わが身に引きくらべて考えるということが、ここでも求められることになるのだと思います。

ただし、こうした問題を扱う際に、縁起の思想には限界があることも、ここでは指摘しておかなければなりません。と申しますのも、縁起の思想とは、様々な原因や条件が集まることによって、ある結果が生じるという理論です。そうだとすると、様々な条件が集まって成立した結果は、無条件に受け入れられるべきだということになりかねません。しかし、問題はそれほど単純ではないはずです。

先ほど、30年前に臨済・黄檗両宗の脳死問題研究会が出された答申は、大変に素晴らしいものであったというお話をしましたが、それがまとめられるまでには何度も検討会が繰り返されていたようです。報告書によれば、当時、大阪大学の大峯顕先生、龍谷大学の名倉道隆先生、それに、当時天龍寺派管長であられた平田精耕老師がご意見を披歴されたようです。その中で、最後にご発表をされた平田老師が、大峯先生と名倉先生のどちらの意見も素晴らしいのだけれども、「大峯さんの議論のように五蘊皆空説の立場に立つと、一つ間違えば虚無主義に陥ってしまうことを警戒せねばならぬし、また、奈倉さんのように縁起説を金科玉条のように考えてしまうと、また偏ってしまう恐れがないわけではない」というコメントをされたことが記録されています。

縁起の思想は非常に重要な論理だと思いますが、平田老師がご指摘になられたように、縁起の思想には限界があるのです。先ほど、人を殺してはいけない理由を考えた際に、縁起の理法によっては人を殺してもよいと言う理屈も出てくる可能性があると申しました。遺伝子治療に関しても、様々な技術や条件がそろえば、それをやってもいいではないかという理屈が縁起の思想からはもたらされてしまいます。つまり、縁起の思想は非常に重要ではあるけれども、それだけですべてを論じることはできません。縁起の思想と同時に、改めて自己の主体性という条件、思いの成就という

視点、私が主人公だという観点も重要視されなければならないでしょう。しかも、主人公であることには、常に他者によって支えられ、他者に迷惑をかけている存在であるという負の側面も付随していることも忘れてはならないのです。

一方、過去の世代に向けてということで、最後に葬祭の問題にも触れておきましょう。昨年に続いて、今年も十分にこの問題を論ずる時間がなくなってしまいましたが、昨年、質疑の中で多少お話をさせていただいておりますので、重要な点はそちらをご参照願えればと思います。

簡単に振り返っておきますと、供養とは、亡くなられた方を記憶し続けることが基本であり、それこそが、その人の尊厳を守り続けることにつながるのではないかと考えています。墓石に名前が彫ってあるだけでも、あるいは位牌に名前が書いてあるだけでも、「ああ、こんな人がいてくれたんだな」といつまでも覚えておくことができるでしょう。実際に会ったことのないご先祖さまに対しては、それ以上の感情移入はできないかもしれません。しかし、それでも「こんな人がいてくれたんだ」と思うだけでも十分ではないでしょうか。「その人がいてくれたから、今、私もここにいる。」そのように考えて、その人の存在を忘れずにいつづけるということに、大きな意味があるのだと考えています。そして、そのことが、いつまでもその人を縁起のネットワークの中心に置き続けるということになるのではないでしょうか。

誰もがネットワークの中心に位置しているということ。だからこそ、誰もが「主人公」であるということ。しかし、「主人公」としてネットワークの中心に位置しているということは、同時に、周囲の者たちに多大な迷惑をかけざるを得ないということ。これが仏教的な観点からみた尊厳であり、その考え方にもとづいて、現在を生きる者の「いのち」、将来に生きる者の「いのち」、過去に生きていた者の「いのち」を考えることができるのではないかと考えております。どうもありがとうございました。(拍手)

6．質疑応答

―木村先生、長時間にわたりましてありがとうございました。それでは、90分間いただいたお話をもとに、質疑応答に移らせていただきたいと思います。どなたか質問のおありになる方、挙手にてお願いいたします。どうぞ遠慮なく。

―大変勉強させていただきました。感情にもとづいてある程度の方針を決定することもあるとすると、例えば臓器移植の際に臓器を提供したくないという感情の部分だけを突きつめて、それを仏教的に説明するということはできないのですか。感情の部分が仏教では大切だということから議論を導いた方が、もっと簡単に、いろいろな答えが出しやすいような気がするのですけれども。私は大学院のときに少し『ジャータカ』を勉強していたのですけれども、そこで菩薩が救う相手は人間だけではないんですよね。

それから、菩薩行の修行に関連して、中国に入っていくと結局『六度集経』になりますから、輪廻をする前提の中で、菩薩は身を投げ打つわけですけれども、その者が行っているのは、上の世界に行くための修行なんですよね。そうなると、最初から対等ではないんですね。修行をする者は見返りを求めていないけれども、よく読むと、解脱にとって有益な見返りを求めているような感じがするのです。臓器を提供したくないとか、提供したいという感情を突きつめていった方が、もちろんそれは世俗の論理とは異なるかもしれないし、法律的な問題とは違うかもしれないけれども、議論として何か伝わるのではないかなと思ったんですね。

なぜかというと、自殺でも、安楽死でも、ひいては交通事故であっても、そのような場で被害に遭った方と危害を加えた方、あるいはそれに関係した方たちは一対一の関係です。けれども、インターネットでそれに評価をする人たちがはるかに多くいますよね。ああいう人たちは、そのほとんどが感情的な主張です。しかし、その感情的な主張の中には、極端な意見は別としても、見ていると意外とまともなものも多くあるではないですか。そして、そういう主張がいわゆる世論を形成していくわけです。そういう

見方をすると、そのような感情的なものを、仏教の立場から行う議論の基本的立場に置いた方がわかりやすいのではないかなと思うのです。最近では、他者というのが一対一の関係ではなくて、傍観している他者が増えてきているような気がします。

ただ、今回の話は前回の話と比べて、実際の苦しみに関わっているのは一対一の関係者のはずなのに、関係している他者の枠が大き過ぎるような気がしてならないのです。

木村師　―インターネット上で批判をしているだけの人たちを、ここでは議論の対象に含める必要はないと思っています。また、今回と前回の話の中で、他者の枠の大きさが変わっているというつもりも、私の中にはありません。今回の話の中で「他者」という言葉を繰り返し使いましたけれども、そこには、私と直接関わりのある他者Aから、他者Aに関わりのある他者B、さらに、他者Bに関わりのある他者Cというように、私からどんどん遠ざかっていく「他者」をも含めて、究極的にはすべての「他者」がそこに組み込まれていくことになります。ですから、その中には私とは直接的には関係のない人も含まれることになります。あらゆるものが結びついたネットワークが存在していて、その中心に「私」が位置していると言う時には、この無限の関係性が意図されています。

けれども、例えば「自己決定権」における「自己」というような具体的な話をする時には、中心にいる「私」から遠く離れた人のことまで意識することはできません。関心の対象は、あくまで自分と直接の関わりのある周辺の人々に限定されることになります。つまり、世間の中の主人公というときには、「私」の周りの周りの、そのまた周りというように、無限に広げた世間のネットワークを前提とするけれども、実際の具体的な問題を考える際には、身近で小さな枠組みを考えることになります。中心から遠く離れた人は、私とは直接的には何の関係もない人ですから、その人のことまで気にしていたのでは、身動きがとれなくなるはずです。ですから、日常の生活の中で具体的な行動をとる時には、身近なネットワークの中で、私との間で直接関係のある人だけを考えるということにとどめる必要はあ

ると思います。

その上で、「嫌だから嫌だ」という感情論を中心として議論を進めていけばよいのではないかというご指摘ですけれども、この「嫌だから嫌だ」というのは、結局のところ、欲望、あるいは自己中心的な執着心でしかありません。ですから、それだけを押し通していくと、いわば際限のない欲望肯定になってしまいます。どこかでそれに対する歯止めを設けることが、やはり必要ではないでしょうか。そうすると、ではどこでバランスをとるのかということになります。しかし、ここまでの欲望は認めるけれども、ここから先はだめだということを、一律に言うことはできません。そのようなことを合理的に説明することはできないのです。つまり、欲望を全面的に否定することはできないけれども、だからと言って、人間は結局のところ感情の存在だから、欲望を認めるということだけで議論を推し進めるということも、やはり大いに問題があるのではないか。その場合には、際限なく、何でもありになってしまうのではないかというように私は考えています。

―では、単純に臓器が欲しいというだけの人、他人がどうなろうとも、自分が生きるために、ただただ臓器が欲しいという人はどうなるのですか。

木村師　―おそらく、自分自身が死ぬか生きるかという瀬戸際に立たされた時には、他の人のことを考えている余裕はなくなるだろうと思います。まして、他人の臓器をもらえば生きながらえることができると言われ、しかも、その臓器の提供者が瀕死の状態にあるということになれば、「もう、あなたは死ぬのでしょう。それならば、あなたの臓器をください」ということになるのだと思います。しかし、問題はその後に起こるようなのです。

実際に、亡くなられた方の臓器の提供を受けて、それを移植した方の手記の中に、このような回想が記されていました。「新鮮な臓器が欲しい、欲しい」という思いで移植手術を受けたまではいいけれども、その後、大変な苦しみにさいなまれることになった。例えば、部屋の片隅に、会ったことのない臓器提供者の姿がぼうっと現れるような幻覚を見たり、「自分

は人を殺してしまった」という思いから逃れられなくなったというのです。そして、こうした苦しみを打ち消すために、自分自身を正当化しようとして、「死んだ者がとやかく言うな」とか、「この臓器はもう自分のものだ」という不遜な態度をとったというのです。はたから見れば、「何ということを言うのか」ということを平気で口にしているように見えるけれども、実はまったく平気ではなくて、心のバランスが完全に崩れていたというわけです。

先ほど述べた『ひかりごけ』に出てくる主人公と同じように、「これをやらなければ死んでしまう」という極限状況の中で、それでも生き延びたいと思っている人は、他の人のことを考えてはいられないだろうと思います。ですから、臓器の提供を願う者が、「自分にとって、他の人のことなどどうでもいいのだ。ただ生きたいだけなのだ」と言っている姿を見て、健康な者たちは「こんな人に臓器を提供したくない」と思ってしまうけれども、実はそんなに単純な話だとは思えません。むしろ、臓器の提供を受けた後にこそ、「しまった。自分は他人を犠牲にしてしまった」ということに気づくようになる。そして、それまでは見えていなかったものが見えるようになり、いろいろな思いがじわじわと迫ってきて、それに悩まされることになるのではないでしょうか。しかし、それはそれでやむを得ないのかもしれません。

いずれにせよ、苦しみに直面している人に対して、「自分のことだけを考えているようではだめだ」と言ったとすれば、おそらく「あなたは元気だからいいですよね」と言われるだけの話でしょう。ですから、苦しみに直面している人の苦しみは、そのまま認めてさしあげるしかないのではないかと思っています。

―医学的な見地はよくわからないのですけれども、例えば臓器の提供を受けると、他人の遺伝子が入ってきますよね。クローンの問題とはちょっと違うけれども、そうした問題に対して、仏教的な立場から議論はされたのですか。

木村師　―お尋ねのような遺伝子の問題は、当時は議論されていないと思います。むしろ、拒絶反応の方が大きな問題でした。しかし、それでもあなたが臓器移植を受けたいのであればどうぞという話だったと思います。ただし、拒絶反応が起こるということは、その臓器の遺伝子そのものが、臓器提供を受けた人の全身に影響を及ぼすという話ではないですよね。ですから、臓器に由来する他人の遺伝子が、次の世代に引き継がれるということはまったくありません。クローンや遺伝子治療の問題のように、他人の主体性や尊厳を毀損するということとは関係のない話だと思います。

―何となくわかります。

木村師　―したがいまして、遺伝子の問題と臓器移植の問題は切り離してもよいと思います。

―ほかにございませんか。遠慮なくどうぞ。

―興味深く拝聴させていただきました。最後の部分の葬祭とか法事の意義というところが、やはり私たちと檀信徒の方々に直結している部分だと思いました。それに対する私なりの感想として、例えばネットワークの中で主体的に存在する「いのち」のあり方を尊重するということは、生物としての生命そのものよりも、生き様、生き方、その人を取り巻くネットワーク、その人のご縁というものを生かしていきましょうということになるのかなと思ったのですけれども、その場合、逆に言うと、法事や葬式をしないことによって、あなたはその「いのち」のバトンであるとかネットワークを「ぶった切っている」ということになるのですか。

木村師　―「ぶった切る」というか、故人の存在を忘却の彼方に追いやってしまうということです。昨年の質疑の時にも少しお話させていただいたのですけれども、葬儀をするということは、その人を中心とするネットワークに直接関わっていた人たちが集まって来て、その人を中心とするネ

ットワークがそこに再現されているということです。つまり、「ああ、この人はこれだけの人たちのネットワークによって支えられていたんだな」ということが、改めて具現的に確認されることになるわけです。

その一方で、そこに参加する人たちも、自分自身とその故人との関係を再確認すると同時に、その亡くなった方をも取り込みながら、自分自身を中心とするネットワークの存在を改めて感じ取ることになります。つまり、死者がその葬儀における主人公としての尊厳を承認されると同時に、そこに参列する一人ひとりの人たちも、その死者をも含めて、自分自身を中心とするネットワークの存在を確認し、その中心に位置する自己の尊厳を確認することになるのです。

しかも、それは葬儀の場だけではなくて、それ以降の法事の場合にも当てはまる話です。それどころか、普段なかなか会うことのない親戚の者たちが、「法事の時にしか皆に会えないよね。どうせならば、もっと良い時に会いたいのに」と言いながらも、「良い時」というのはせいぜい結婚式ぐらいしかありませんから、皆が定期的に顔を合わせるとなれば、やはり法事の時ということになるでしょう。つまり、少々失礼な言い方をしますけれども、法事というのは、亡くなった人を「だし」にして、その人に関係する人々が集まるための貴重な機会になっているのです。ですから、亡くなった人は「だし」にされているとは言いながらも、その人がいなければ皆が集まれなかったわけですから、その人こそがネットワークの中心であることが再確認されるのです。同時に、この人を「だし」にすることで集まった人たちは、生きている者同士のネットワークの再確認、再構築も行うことになるでしょう。

このように、葬儀や法事というのは、亡くなった人のことを皆で思い出すとともに、その人が今も一つのネットワークの中心であることを確認する場です。それと同時に、生きている者同士のネットワークを確認し、場合によっては、故人の死によって欠けてしまった部分を誰かが埋めることで、一時的にほころびを生じたネットワークの補修がなされる場にもなるのです。例えば会社の社長が亡くなって社葬が営まれる際には、次期社長が葬儀委員長を務めますよね。これは、会社という一つのネットワークの

要が失われた時に、そこに空いた穴をふさぐための修復作業が行われているということです。ですから、ここでは故人を中心として存在していたネットワークを確認すると同時に、未来に向けての新しいネットワークを再構築する作業が行われていることになります。そして、それは後々の法事でも同じことであり、亡き人を偲びつつ、同時に生きている者たちのネットワークをさらに確認する作業が行われていると言えるのです。

そうしますと、今度は昨年ご質問をいただいたように、仏教的な法事をやらずとも、友人葬でもよいではないかという疑念が生まれてきてしまいます。仏教的な法事などが持つ宗教的な意義については昨年のお話に譲ることにして、ここではネットワークの問題に絞ってもう少しお話をしておきたいと思います。

もちろん友人葬の場合でも、人と人とのネットワークの確認作業という側面はありますけれども、そこでは単に過去に目が向けられているだけなんですよね。つまり、友人葬の場合には、故人と直接関係のあった人たちが集まって、その人を偲ぶことが目的になります。それに対して、仏教的な葬儀や法事では、亡くなった人を偲ぶと同時に、遺された者たちに対する説教が行われます。それは、単に仏教のプロパガンダではなくて、遺された者たちが、これから如何に生きていくべきかという、いわば未来に向けての方向性を指し示すものであり、それによって、各人が未来に向けての覚悟を定めるきっかけを提供するものでもあります。

そうだとすれば、それは仏教が目指す理想にもとづくものである以上、過去、現在、未来のあらゆるものを結びつける巨大なネットワークという、仏教的な世界観に裏付けられたものでなければなりません。過去だけではなくて、未来に目を向けること。遺族の悲しみを癒やしながら、彼らが未来に向けて再出発をする手助けをすること。懐かしい昔話に興ずるだけではなくて、未来に向けた新しいネットワークを構築すること。理念的にすぎるかもしれませんが、苦しみを乗り越えた未来を見据える姿勢を持ち続けるのでなければ、仏教の立場から葬儀や法事を行う意味は失われてしまうのではないでしょうか。本論の中でもう少し丁寧にお話をするべき事柄だったかもしれませんが、今年も時間が足りなくなってしまいました。か

いつまんでお話をしたということでご了承願いたいと思います。

―ほかにございませんか。もうそろそろお時間でございますけれども、よろしいですか。

―ありがとうございました。去年に引き続いて、大変興味深く拝聴させていただきました。特になぜ人を殺してはいけないのかという問題に対して、世間では「いのち」に関することなら仏教だという考え方を持たれているように思いますが、やはり仏教の教えにも限界がある場合もあるというお話だったと思いました。けれども、仏教を考える際に、今回のお話では原始仏教が中心になっているのかなと思いました。もう少し幅を広げて、大乗仏教だとか、現在の日本仏教にまで広げていくと、もう少し答えが用意できる可能性があるのではないかなと考えたのですが、そのあたりはいかがでしょうか。

木村師　―ありがとうございます。特別に原始仏教に限定しているつもりはないんです。日本で議論するのであれば、原始仏教であれ、大乗仏教であれ、日本仏教であれ、そのすべてを使ってよいと考えています。そのような立場はご都合主義だと言われてしまうかもしれませんけれども、使える論理はどこからでも使う。原始仏教でも、大乗仏教でも、日本仏教でも、使える部分はどこを使ってもよいと考えています。

ただし、その際に、先ほど親鸞聖人の教えに少し触れましたけれども、その教義を持ってきて、真宗の人にしか理解されないような議論はしない方がよいと思います。真宗の中での説法ならばいいけれども、真宗の枠を超えた瞬間に、人々が「それにはついていけない」となるような議論は避けなければなりません。反対に、親鸞聖人であれ、道元禅師であれ、あるいは弘法大師（空海）であれ、誰もが一般的に合意できる内容であれば、どこからその理論を持ち出してきてもよいと思います。また、そうなりますと、それぞれの祖師たちの言葉には通仏教的な要素も含まれているとは言え、やはりすべての宗派に共通するのは原始仏教の教えであったり、あ

るいは東アジアにおいては大乗仏教の思想ということになるわけなんですね。

実は私自身、過去20年以上にわたって、インドネシアの現代仏教を観察し続けています。ご承知のように、インドネシアは圧倒的にイスラム教徒が多い国であり、仏教徒は全人口の１％か２％しかおりません。ただし、そうはいっても200万から300万人の仏教徒がいると言われています。そこでは、仏教がいったん滅亡した後に、20世紀に改めて復興されたという歴史的な背景があるため、仏教といっても特定の伝統に縛られているわけではありません。もともと華人の信者たちがいましたから、大乗仏教の伝統は尊重されています。また、仏教の復興は東南アジア各国との結びつきの中で行われたため、上座仏教の立場も重視されています。それから、中には密教が好きだという人々もいます。このように、大乗仏教でも上座仏教でも密教でも、どの伝統に従ってもよいという立場が、インドネシアで最大の仏教サンガの方針になっています。つまり、いずれも仏教の教えであることに変わりはないのだから、どの伝統に従ってもよいではないかという立場なのです。そうなりますと、すべての仏教徒が受け入れやすい教義は、できるだけ普遍性の高いものということになるでしょう。

しかも、インドネシアでは義務教育の中に宗教の時間があり、イスラム教の人はイスラム教を勉強し、キリスト教の人はキリスト教を勉強し、仏教の人は仏教を勉強することが義務付けられています。では、その授業の中で、仏教はどの伝統に従うのですかと尋ねたところ、学校の授業では一番わかりやすくて論理的な上座仏教の教えが学ばれているとのことでした。このように、学校では上座仏教の教えを学びながら、お寺へ来ると観音さまにお願いしたり、密教の儀式に参加するということを彼らはやっているのです。つまり、あらゆる仏教徒にとって、最も汎用性があるのは、やはりお釈迦さまの教えということになるのです。

あるいは、最近では「エンゲイジド・ブッディズム」、つまり社会参加する仏教という考え方が世界的に注目されており、タイなどの上座仏教圏でも広がりを見せています。しかし、それは他者の苦しみを取り除くために手を差し伸べようという考え方ですから、本来は大乗仏教の説く菩薩行

の考え方だと言うことができます。それが、自分のことは自分でやらなければならないと説いている上座仏教圏に取り入れられているのです。ですから、私はそれを、上座仏教の大乗仏教化だと理解しています。ともあれ、大乗仏教の思想が20世紀の終わり頃から汎用性を持ち始めることになり、上座仏教圏においても、お釈迦さまの教えを基本としながら大乗仏教の要素を取り入れている状況が現れ始めています。

同じように、日本仏教にも当然汎用性を持ち得る部分はあると思います。ですから、そうした教えの中から、使えるところはどこでも使ったらいいのではないかと考えています。ただ、今回の話の中では、たまたま原始仏教の要素が多くなっただけだとご理解いただければと思います。

―ということは、例えば現在の日本仏教について考えた場合、これも前回のお話の中で出ましたけれども、儒教の影響などをかなり受けていますよね。おそらく「いのち」の問題を考える際に、今の日本のお坊さんたちの発想は儒教の影響をものすごく色濃く受けています。先祖からの「いのち」を引き継いできているとか、親にもらった身体を傷つけてはいけないとかいうようなことは、おそらく原始仏教からは出てこない話だと思うんですよね。そのあたりを踏まえていけば、仏教では回答を用意できないとまでは言いきれないとしても、何か新たな見解とか、いろいろなものが出てくるのかなというように個人的には思いました。

木村師　―ありがとうございます。おっしゃるとおりだと思います。特に日本においては儒教の考え方を無視して仏教は成り立ちません。ですから、生活仏教という観点から見れば、やはり儒教的な要素にも参考にすべきものはたくさんあると思います。しかし、残念なことに、私自身にその準備がとてもありませんし時間もありませんので、この問題に関してはこのあたりでご容赦願えればと思います。

―ありがとうございました。

―ではお時間がまいりました。まだ皆様、いろいろとご質問等がおありのことと思いますが、大変申しわけございませんけれども、この後は懇親会の席で個別に先生にご質問いただければと思います。先生、２年間にわたりまして、どうもありがとうございました。

木村師　―拙い話でございましたが、どうもありがとうございました。（拍手）

―質疑を通しまして、未来への展望みたいなものも見えてきたように思います。また今後ともいろいろとご指導いただければと思います。どうもありがとうございました。

白隠の「邪見邪法」批判と実践観

柳　幹康

はじめに

拙論では白隠慧鶴（1686–1769）の「邪見邪法」批判とその背景にある実践観について考察を加える。

白隠は日本の臨済・黄檗両宗で行われている修行体系の祖型を構築した江戸時代の禅僧であり、臨済禅中興の祖と尊称される重要な人物である。彼は「法施」（法の施し）を仏道修行の核心として重視し、その生涯において様々な教えを説き数多くの著作を残した。

その著作には「邪見邪法」（邪な見解・教法）に対する批判が数多く見える。たとえば俗謡の形式で禅の教えを説いた『お婆々どの粉引き歌』において白隠は、以下のように「邪見邪法」を批判している。

> 今は澆末法滅の時、邪見邪法の起るも道理、支竺扶桑の三国ともに、真の禅宗は地に落ち果てゝ、殊に怪しき邪法がござる。曹洞・黄檗・済家もともに、善知識じやと呼ばるゝわろも、人に対する説法を聞けば、「真正向上の禅法と云ふは、坐禅観法に用事もないが、仏経祖録も更々入らぬ……」。是を聞くより彼の大勢の、無智や懶堕の役坐のやから、「扨ても貴とひ教化でござる、もはや是から我々どもは、おもひ寄らざる生き仏じやぞ、くふてはこして寝る斗りじや」と、並らび睡るを脇より見れば、大勢並らんで櫓を推す如く、如何成り行く身の果てやらん、仏法破滅の大前表よ。
>
> （『お婆々どの粉引き歌』H13.29–31）

白隠によれば道徳が衰え仏法が滅びる末世において、インド・中国・日本

の三国ともに禅の正しい教えは失われ、曹洞・黄檗・臨済の宗を問わず邪見邪法が説かれているのだという。それは修行が不要であると主張するものであり、それを聞いた無智・懶惰の取るに足らぬ連中は「そのままで生き身の仏であり、食べて糞して寝るだけだ」などと豪語し、坐禅中に寝てばかりいる。それを白隠は「仏法破滅の大前表（前兆）」であると嘆いている。

ここで白隠が「邪見邪法」として挙げているのはいわゆる無事禅――このままで仏であると考え修行を不要とする立場――であるが、白隠はこの外にも「枯坐」「不生」「断無」「黙照」など当時見られた様々な「邪見邪法」に言及し、それを厳しく批判している。その批判の厳しさと多さからは、白隠が「邪見邪法」をいかに問題視していたかが窺われる。

白隠に関する先行研究は多く、その実践観を分析したものも少なくない。たとえば真流［1972］は白隠の著作全体の精査を通じて白隠が想定する修行の段階とそれぞれに配当される公案を分析している。また近年では小濵［2013］が白隠の著作『四智辨』に説かれる修行体系を読み解いている(1)。

しかしながら管見の限り、白隠の「邪見邪法」批判とその実践観をあわせて体系的に分析したものは見あたらない。これは恐らく「無事」や「黙照」など白隠が「邪見邪法」批判に用いる語が禅籍ないし仏典でしばしば用いられるものであるため、これまで特に研究者の注目を集めることがなかったこと、また白隠がそれらの語を厳密に定義することなく自由に組み合わせて用いているため、その批判の要点とその背後にある実践観とが必ずしも明瞭でないことなどに由るのであろう。

それに対し拙論では（1）これらの語の基本的な意味とその使用状況について確認したうえで、（2）白隠が「邪見邪法」を体系的に批判した説を分析し、（3）その背景にある白隠独自の実践観がいかなるものであったのかを明らかにする。この作業を通じて白隠の思想をより具体的に――彼が問題視する「邪見邪法」とその実践観において提示される理想的な仏教者像をあわせ見ることでより立体的に――理解することができるだろう。またこの作業は、白隠がいかなる観点から従来の仏教・禅の思想を受け止めたかの解明にもつながるものと考える。

1．白隠が「邪見邪法」に用いる主な語とその使用状況

白隠は「邪見邪法」を批判する際に数多くの語を用いているが、ここではその使用状況と頻度に鑑み、冒頭で挙げた「無事」「枯坐」「不生」「断無」「黙照」の五つに焦点を絞り、それぞれの基本的な意味と、白隠がそれらの語を文脈に応じていかに組み合わせて用いているかを確認したい。

1-1. 各語の基本的な意味

まず「無事」は冒頭でも述べた通り、このままで仏であるという観点から修行を不要とする邪見を指す。たとえば白隠は「喫飯喫茶、無事にして日を過ごす。之れを名づけて真正の衲子と為す」という見解を「死見解」「悪種族」と批判するほか（K2.845）、「只だ無事是れ貴人と称して、飽まで飯を喫して日々坐睡す」る当時の禅僧を「大似勢者」と罵っている（H3.129）。「無事」という語そのものは使われていないものの、同趣旨の妄言として白隠が挙げるものに「参禅無益ナリ、話頭了ジテ什麼セン、即心即仏ノ直指ナレバ、念ノ起ルヲモ愁ズ、念ノ止ミタルヲモ喜バズ」というものがある（H9.369–370）。ここに見える「即心即仏」は唐代の禅僧馬祖道一（709–788）の言葉として知られるもので、これを金科玉条として安直に修行を放棄する悪しき見解は中国・日本の禅宗において時々に問題視されてきたものであった。

次に「枯坐」とは活きた働きのない坐禅を指す。白隠は「末代ノ出家ナド」が陥る「禅病」として「束ノ間モ物静ナル所ガ、心ノ底モ澄ワタリテ、面白キ境界ゾト楽ミニ思」い、それに耽着することを挙げ、その一例として「日々枯坐シテ気尽キ体ツカレタ」が為に夭折した顔回に言及している。白隠によれば「枯坐」とは、「病馬ノ立チスクミタル」ように坐禅し、「徒ニ日日虚眠」っている「蒙昧昏愚ノ体」である。かかる「枯坐」に対して白隠が貴ぶのが「動揺作務ノ定力ヲ学バセ」る動中の工夫であり（H2.165–170）、白隠は「恬静処を好んで枯坐すること莫かれ。鬧処静処、行住坐臥、単単に保重せよ」とも述べている（K1.653）。

「不生」は白隠の著作において管見の限り、その字に即した明確な説明

は見えないものの、安逸に流れる現状肯定の立場を批判するのに用いられている語である。すなわち白隠は「近代不生の黙照枯坐」の人々――「大乗不生安楽の秘訣」を会得したと考え、坐禅中には居眠りし、寝る時間になると「大安楽、大安楽」と嘯く当時の不真面目な僧侶――を批判している（H3.219–220）。白隠によれば彼らが基づくのは「不生不滅」という経文である（同136）。白隠が「不生」の語により批判する対象には芳澤が一連の訳注で指摘する通り、盤珪永琢（1622–1693）のいわゆる不生禅が含まれていた。盤珪は白隠より六十歳ほど年長の禅僧で、平易な和語で「仏心は不生にして霊明」「一切事は不生で調ふ」等の教えを説き、五万人以上もの信者を集めるほどの影響力を発揮した人物である（B4–5,192）。白隠は盤珪の名を直接挙げないものの、盤珪の法嗣の「太郎丸の祖海」を「一員不生の小智識」と批判している(2)。

「断無」とは輪廻を否定し死後には何も残らないとする見解である。白隠は「断無」の邪見に陥った文叔長老なる者の事例として、以下のように記している。「一旦ノ悟解了智ヲ恃ンデ、乍チ断無ノ悪見ヲ生ジテ、大イニ人家ヲ教壊シ、「天堂ナク地獄ナク、生死ナク涅槃ナシ」ト称シテ、因果ヲ撥無シ、仏像ヲ軽賤シ、経巻ヲ破壊シ、神社ヲ没倒シ、墳墓ヲ発キ、五常モ亦タ乱ル」（H2.140–141）。一度の悟りを得るものの、一切皆空の理に偏執するあまり天堂・地獄など来世の存在を否定するのが断無ということになる。

最後の「黙照」についても既に芳澤の指摘がある。この語は元来、南宋臨済宗の禅僧大慧宗杲（1089–1163）が曹洞宗の禅を批判するのに用いた語であるが、白隠は曹洞・臨済など宗の別を問わず想念の滅尽を貴び、活きた働きのない禅を非難するのに用いている。その「黙照」の邪見について白隠は以下のように述べている、「声聞乗ノ人ハ、如来ノ無念無作、非修非証、是レヲ名付テ無上正覚トスト説キ玉ヘルヲ聞テハ、心源湛寂ノ処ヲ死執シテ、強イテ勤メテ想念ヲ剥落シ、識情ヲ滅尽シテ、無心ノ田地ニ到ラントス。是レヲ黙照邪禅、死獦猴ノ輩ト云フ」（H2.119）。

以上に見た白隠の言葉からは各語の基本的な意味――「無事」は本来仏であるという観点から修行を不要とする邪見、「枯坐」は活きた働きのな

い邪禅、「不生」は安逸に流れ安楽に耽る謬見、「断無」は輪廻を否定する悪見、「黙照」は想念の滅尽を貴ぶ活力のない邪禅を指すこと――が分かる。

1-2. 各語の使用状況

しかしながら白隠は「邪見邪法」を批判するにあたり屡々、これらの語を厳密に区別することなく、自由に組み合わせて用いている。たとえば『壁生草』という著作には、「無事不生」「枯坐不生」「不生断無」「黙照枯坐不生」など各種の表現が見える(3)。その際に白隠は各語の相違について特に述べていないため、その理路が若干辿りにくくなっているという印象を受ける。そこで以下、白隠がどのような観点からこれらの語を結びつけているのかを簡単に確認したい。

まず黙照・枯坐を結び付けた例として以下のものがある。すなわち、白隠は「大凡三乗修錬の行人に大強敵在り。黙照の睡魔、是れなり」と述べたうえで、惰眠を貪っていたために釈尊に叱責された阿那律陀の例を挙げ、「仏の呵責が是ならば、今時の枯坐打睡は非ならん」と述べている（H3.249–250）。これは坐禅中の居眠りを介して「黙照」と「枯坐」を結び付けたものと言えるだろう。なおこの文脈で用いられた「黙照」は、滅尽を求める禅というよりも、睡眠により智慧が暗んだ状態の禅というような意味であろう。また「枯坐」も惰眠を貪り活きた働きが出てこない点を指すのに用いているものと考えられる。

黙照・枯坐に加え、不生をも結び付けた例も見える。白隠によれば当時「岩崎霊松の禅堂」にいた「五十餘員の雲水」は、一日二度の食事以外の時間は居眠り坐禅に耽り、就寝の時間になると布団に入って「大安楽、大安楽」と嘯いていた。それればかりか「勇猛の大志を憤起」し坐禅に励む白隠を「可憐生、彼が如きは大痴鈍の漢と云わんか。未だ大乗不生安楽の秘訣を明らめず。故に是の如く苦吟懊悩す」と嘲笑したという。白隠は彼らを「近代不生の黙照枯坐」「昼夜枯坐睡眠を以て急務と為す」と批判している（H3.219–220）。これも先と同様、惰眠を貪る不真面目な坐禅として、黙照・枯坐・不生を連関させたものである。

また白隠は当時の邪法として無事と不生を結び付け、「無事不生の禅、是れなり」とも述べている（H3.136）。白隠は他にも「只だ是れ其の身其の儘の仏、只だ無垢白木の合子、大安楽大解脱、一切馳求の心、総に休歇して、万事の上に於いて総に手出しすること莫かれ」という邪説を録している（同235）。「其の身其の儘の仏」「無垢白木の合子」は後に詳しく見る通り、無事の邪見を抱く者が用いる語である。また前節で見た通り「大安楽」は、不生の邪見に陥った者が自身の正統性の根拠として挙げる「大乗不生安楽の秘訣」に見える語であった。そのままで仏であるという観点から修行の不要を説けば無事となり、それに満足して安逸に流れれば「大安楽」と嘯く不生になるということであろう。

加えて白隠は無事と断無を結び付けてもいる。白隠が記す所によれば、「地獄の苦報を遁れんと欲して、専一に勤めて諸もろの善業を修」していた「富家の娘」が、「看経す可からず、坐禅す可からず、只だ其の身其の儘の仏。既に是れ死し了り焼き了る、何の来世か在らん」という邪説を信じて従来の「万善万業を棄擲」して悪事に手を染め「地獄に堕」したのだという（H3.239–240）。正しい実践を放棄させるという点で無事（「其の儘の仏」という観点から看経・坐禅を放棄する邪見）と断無（来世はないから地獄の報いを恐れる必要がないと説く邪見）が結び付けられている。なお白隠はこの邪説を「不生断無の邪法」と呼ぶが、先に見た通り白隠が邪法として「無事不生の禅」を挙げていることに鑑みれば、ここでの「不生」は無事とほぼ同義ということになるだろう。

このほか無事と黙照を結び付けた例に、「只無事ニシテ、想念ヲ止ムルニ越ヘタル事ハ無キゾ」という一文がある（H2.320）。このうち「想念ヲ止ムル」というのは、白隠が「強イテ勤メテ想念ヲ剥落シ、識情ヲ滅尽シテ、無心ノ田地ニ到ラントス。是レヲ黙照邪禅、死獦獺ノ輩ト云フ」と批判する「黙照邪禅」に相当するだろう（同119）。

また無事・黙照・枯坐・断無を結び付けた例もある。白隠は以下のように述べている。

「坐禅辨道、参禅工夫など云へるは、間遠き穿鑿なるは」などひしめ

き廻るやつ原は、近代麻の如く粟に似たる底の立ち枯れ禅法、黙照枯坐の族から。是等の輩らを邪見断無の外道とす。彼等が如きは、三塗を恐れず、来生有る事を知らざるを手柄とすと云へ共、畢竟犬豕に同じ。古来、馬牛犬豕、豺狼麋鹿の類ひの来生を恐れ、菩提を求めたるは半箇もまた無し。抑々死後の断滅不断滅の法理は、汝が輩ら、夢にも曽て知れらん事にしあらず。　（『八重葎』1 坤、H5.129）

冒頭の「坐禅辨道、参禅工夫などと云へるは、間遠き穿鑿なるは」という台詞は、修行を否定するものであるので無事の邪見に相当するだろう。このような邪見を抱く人々を白隠は「立ち枯れ禅法、黙照枯坐の族から」と呼んだうえで、それらはみな「邪見断無の外道」であると非難している。来世の存在を信じないからこそ、死ねば終りだとして修行の必要性を感じない無事となり、活きた働きを持たぬ枯坐ともなると考えているのであろう。なお白隠がここで「黙照」をどのような意味で用いているのか必ずしも判然としないが、文脈から推すに「死後の断滅不断滅の法理」に暗いことを「黙照」と表現しているものと思われる。

このように白隠は文脈に応じて無事・枯坐・不生・断無・黙照など複数の語を自由に結び付けて用いていた。ある時はいずれも居眠り坐禅をするという点で黙照・枯坐・不生を並べ、ある時は修行不要を説き安逸に流れるという観点から無事と不生を結び付け、またある時は「死後の断滅不断滅の法理」に暗いという観点から無事・黙照・枯坐・断無を関連させて説いていた。

そもそも言葉の意味には一定の広がりがあり、語義を厳密に限定することなく文脈に応じて様々な意味で用いるのは日常生活においても一般に見られることであって、なんら怪しむに足るべきものではない。このような場合往々にして各語の意味は重なり合い、その差違は後景に退くことになる。

しかしながら白隠はその一方で、各種邪見のうち無事・黙照・断無の三者を区別し、階層的な実践観と関連させてもいる。このような場合、白隠が各種邪見の何を問題視し、それをどう克服しようと考えていたのかが前

景に浮出することとなる。そこで以下に節を改め、白隠が階層的な実践観において三種の邪見をどのように配当しているのかを分析する。

2．「邪見邪法」批判と仏教観

白隠が各種実践を階層に分け明瞭に説明した例は、『寒山詩闡提記聞』と『宝鑑貽照』という二つの著作に見える(4)。

『寒山詩闡提記聞』は寛保元年（1741）、白隠が57歳の時に行なった『寒山詩』の提唱をまとめたものである。『寒山詩』に収められる一首の冒頭「凡そ我が詩を読む者、心中須らく護浄すべし」に対し白隠は「暗誦し去り背諷し了ると雖も、内に保護浄尽の志操無くんば、只だ一場の児底〔＝戯〕なる而已」とコメントしたうえで、「護浄」（護り浄めつくすこと）に四種の立場――①外道・②声聞・③縁覚・④菩薩――があることを示している（O4.28–30）。

一方『宝鑑貽照』は宝暦８年（1758）、白隠が74歳の時に執筆した著作であり、そこで白隠は②声聞・③縁覚・④菩薩の三者を対比するとともに、当時見られた「邪見邪法」との対応関係を示している（K2.1036–1037）。

以下、この二冊に説かれる説、および他の著作に見える関連の説を適宜見ることで、白隠が各種の「邪見邪法」をどのように理解しているのかを明らかにする。また両書に説かれる説が矛盾することなく一致していることから、白隠がその実践観を壮年期には確立し、それが後年まで変わることなく保持されていたことも分かるであろう。

2-1. 外道

まず外道について『寒山詩闡提記聞』には以下のように説かれている。

> 一には、上を欣び下を厭い、専ら勝他の心を挟みて、精錬刻苦する者有り、是れ外道の護浄なり。　（『寒山詩闡提記聞』巻１、O4.30）

「上を欣び下を厭」うというのは、次に見る②声聞の一節に「生死（＝

輪廻）を厭い涅槃を求め」るとあるのに鑑みれば、輪廻のなかで天・人などの良い生を求め、餓鬼・畜生などの悪い生を厭うことを指すであろう。善行を積んで良い生まれを得ること自体は仏教の次第説法（段階的な教え）における浅い教えとして古来説かれるものであり、仏教において必ずしも否定されるべきものではないが、「勝他の心」（他人に勝ちたいという思い）を抱いて良い生まれを求める修行を白隠は「外道の護浄」と呼んでいる。おそらく白隠は他人に勝ちたいという思いの根底に潜むもの――自己があると思いなす我見――を問題視しているのであろう。白隠は迷妄の元凶として無明や煩悩・陰魔などを列挙したうえで、「子細ニ看来レバ、畢竟、我見ノ一法ニ帰セリ」と明言している（H9.465–466）。他人に勝ちたいという思いの背後には、自分があると思いなし自分を他者よりも優先する我執が潜んでおり、その我執を除かないかぎり人は迷妄から脱することができない。このように考えたからこそ白隠は、「勝他の心」を抱き良い生まれを求める修行を「外道の護浄」と断じているのだろう(5)。

なお白隠は「外道」の邪悪な見解について別の著作において以下のように述べている。

> 今時往々ニ言フ、参禅無益ナリ、話頭了ジテ什麼セン、即心即仏ノ直指ナレバ、念ノ起ルヲモ愁ズ、念ノ止ミタルヲモ喜バズ、山賤ノ白木ノ合子、只生レ付キタル自性ノ儘ガヨキゾ、漆付ケネバ剥ゲ色コソ無シトテ、徒ニ日々盲亀ノ空谷ニ入ルガ如クシ去ツテ、以テ足レリトス。此レハ是レ天竺ノ自然外道ノ所見ナリ。（『遠羅天釜』巻下、H9.369–370）

白隠は当時しばしば見られた禅僧の邪説として、「即心即仏」（即ぬ心こそ即ち仏なり）という語に基づき、もとから仏である以上「参禅」も「話頭」（公案）の参究も不要とする無事禅を挙げている。白隠によれば彼らは「山里に住まう者の白木の蓋付き椀は、ただもとのままがよい。漆を塗らなければ剥げることもない」などと言い安直な現実肯定に陥っているが、それは目の見えない亀ががらりと開けた谷に迷い込んだようなもので、一向に出口が見つからず空しく日々を過ごし満足している。それを白隠は

「自然外道ノ所見」と断じている。自然（人為の加わらない自然のままの状態）を良しとし、仏道修行そのものを行わないことから、外道と難じているのであろう。なお『遠羅天釜』巻上にも同様に修行の不要を説く無事を外道と断じた例が見える(6)。

また白隠は文脈が若干異なるものの、別の著作において同様に仏道修行を放棄する者を「因果撥無の外道」と批判している。以下のように言う。

> 「……末代の下根下機の各々や我等などが分際にて、隻手の声を聞き音声を止めんなどとは、鵞の真似する鴉す、鴈が飛べば石亀もじだんだ、雲に桟及ばぬ事、たとひひやうたんから駒がかけ出し、水甕から火が出るとも、つがもない事、及ばぬ事。蟹は甲ににせての穴。各々や我等が悟りは、ねてもさめても立ちても居ても、罪作くらぬが第一ぞや。隻手を聞ひても、音声をとめても、罪を作くれば地獄におつる。声はとめでも悟らでも、罪つくらねば地獄は無ひ。罪無き者も、つみ有も、おちで叶わぬ地獄ならば、人並に落つべきわ」と、善信の男女をすゝめて菩提心を打失し、偶々受け難き人身を失ない、永く悪趣に趣むかしむ。是に過ぎたる罪障や有るべき。是を名づけて因果撥無の外道と云ふ。憎んでも憎んづべきは、是等の部類なり。斯る重罪昼夜に作り重ねながら、罪作らぬとは何事ぞや。
>
> （『八重葎』巻３、H7.215–216）

末代に至り人々の機根は低下しており、隻手音声の公案（白隠が創出した禅の課題）により悟ることは不可能であるとし、罪業を犯しさえしなければよいと説く者を白隠は「因果撥無の外道」と批判している。後に詳しく述べるように白隠にとって正しい道とは修行により悟りを得て衆生救済に進むものであり、その道理を弁えず「悟ろうが悟るまいが罪を犯さなければ地獄に落ちない」「もし罪の有無に関わらず地獄に落ちるのであれば、みな落ちればよいだけのこと」などと嘯く連中は「因果撥無の外道」（正しい因果の道理を無みする非仏教徒）に他ならないのであった。

つまり白隠の見る所によれば、他人に勝ちたいという想いを抱き良い来

世を求めて精練刻苦する者にせよ、本来仏であるという観点から修行を不要と見なす者にせよ、機根の低下を理由に修行を放棄する者にせよ、正しき仏道修行を行わない点でみな「外道」ということになるのである。

2-2. 声聞

白隠は声聞の修行について『寒山詩闡提記聞』において以下のように述べている。

> 二には、生死を厭い涅槃を求め、久しく四諦の法門を観じて、喧を嫌い静を求め、灰身泯智（けしんみんち）を以て最後の宝処と為す者（もノ）は、声聞の護浄なり。
>
> （『寒山詩闡提記聞』巻１、O4.30）

白隠によれば声聞の実践とは、生死からの解脱を求めて苦集滅道の四諦を観察し、喧騒を厭い寂静を求め、灰身泯智（身心の滅尽）を至高とするものである。

また白隠は『宝鑑貽照』において同様に四諦と関連させて声聞の実践を以下のように描写している。

> 声聞とは、其れ何為（なんそレ）の人ぞや。苦集を掃い尽くして道諦を求む。長竿を延べて雲煙を払うが如し。竪に払い横に払い、老死して休す。困苦す、三生六十劫、生生、見道の力を得ず。名づけて虚生浪死の人と為す。此れは是れ今時（こんじ）の黙照の族（やから）。（『宝鑑貽照』K2.1036）

白隠は言う――苦と集を滅して道を求める者が声聞である。ただしそれは長竿を振り回して雲煙を払おうとするようなもので、時間を浪費するばかりで実りのないまま老いて死ぬだけである。過去から現在、そして未来へと延々と続く輪廻のなかで見道（開悟）の力を得ることができない。これを虚しく一生を過ごす者という。今時の黙照の輩がこれである。

以上二つの説明を踏まえると白隠にとっての声聞とは、輪廻からの解脱を求めて四諦の観察を行ない、「灰身泯智」を以て至高の境界とするが、

永遠に「見道」を得ることができない人々であり、当時の「黙照の族」がこれに相当するということになる。

うち「灰身泯智」（身心の滅尽）は「小乗」が至高とする境界を大乗が批判する際に古来用いられる語であり、「見道」は大乗以前から用いられる語で四諦を明確に観察する段階を指す。元来、大乗が「小乗」と批判する従来の仏教においても「見道」は可能と考えられていたのに対し、白隠がそれを不可能と見なすのは、滅尽を求めて「目ヲ閉ヂ歯ヲ切ツテ、徒ニ日々淵黙死坐」する彼らの坐禅は、坐禅から出た途端に「道場ヲ打失」するものであって、「死ニ到ルマデ労シテ功ナ」しと白隠が理解しているからである（H2.223–225）。

また白隠が「黙照」という邪見を「声聞」に相当させるのは、両者が滅尽を求める点で同じだと考えたからであろう。白隠は「黙照邪禅」について「心源湛寂ノ処ヲ死執シテ、強イテ勤メテ想念ヲ剥落シ、識情ヲ滅尽シテ、無心ノ田地ニ到ラントス」る邪見であると述べる一方で（H2.119）、「声聞」が至高の境界とする「灰身泯智」に関して「心源湛寂ノ処ヲ自己本有ノ仏性ナリト相イ心得、寂静無事ノ処ニ窟レテ、想念ヲ空ジ尽クシテ、灰身泯智、木人石女ノ如クシ去ツテ、以テ菩提ヲ成ゼントス。大イニ錯リ了レリ」と述べている（同231）。白隠にとって「黙照」も「声聞」も同様に滅尽に固執する誤った立場なのであった。

2-3. 縁覚

白隠は縁覚について『寒山詩闡提記聞』において以下のように述べている。

> 三には、外飛華墜葉を感じ、内十二縁起を観じて、我空を覚して真理に偏り、以て所証と為す者は、縁覚の護浄なり。
>
> （『寒山詩闡提記聞』巻１、O4.30）

白隠によれば縁覚とは、外には花が飛び葉が落ちるのを感じ、内には十二縁起を観察することで、我空（永遠不滅の本質が存在しないこと）を悟

るものの、それに偏執して先に進まぬ者である。

また白隠は『宝鑑貽照』においても縁覚について「一旦見性すと雖も、真理に執偏して進むこと得ず」と同様の説明をしたうえで、それが「今時断滅空見の人」に相当すると述べている（K2.1036）。この点について白隠は、「往往、古来、得悟の士、自らの見泥を恃んで断無に落つ」と述べている（同1069）。

縁覚が断無（＝断滅空見）という邪見に陥る流れ、およびその限界について白隠は、別著において以下のように詳述している。

> 真正の行者、密参の功積み、潜修力充ちて、忽然と打発すれば、則ち虚空消殞し鉄山摧く。上、片瓦の頭を蓋う無く、下、寸土の足を立つる無し。煩悩も無く菩提も無く、生死も無く涅槃も無し。一片の虚凝、声も無く臭も無し。澄潭の底無きが如く、大虚の跡を絶するに似たり。往往、此の一位を認得して、以て大事了畢と為し、以て仏道成辦せりと謂うて、死守して放つこと無し。其れ、是れ此れを死水裡の禅と道い、棺木裡の守屍鬼と為す。任使い耽著して三四十年を経るも、独覚自了小果の窟を出づること能わず。所以に言う、機、位を離れざれば、毒海に堕在すと。……寂静無為、空間の隠処に在っては、内外玲瓏、了了分明なりと雖も、観照、纔かに動揺・騒闘・憎愛・差別の塵縁に渉れば、則ち半点の力も無く、衆苦逼迫す。
>
> （『荊叢毒藥』巻３、K1.616）

白隠によれば修行により悟りを得ると、すべてが消失する一切皆空を徹見する。ところがそれを最高のものだと考え、そこに拘泥すると「独覚自了小果」――自分は大悟を得たと慢心する独覚（＝縁覚）の小乗の悟り――の穴ぐらから出ることができなくなってしまうのだという。このような状態に陥った者は、静かなところに引きこもっている時には何ら問題ないが、一度そこから離れると何の力も発揮できず様々に苦しむのだという。

このように白隠にとって縁覚とは、空を悟りはするがそれに満足してその先に進まず真の力を得ない者であり、それは当時の断滅空見という邪見

を抱く人々に相当するのであった。

2-4. 菩薩

白隠は菩薩について『寒山詩闡提記聞』において以下のように述べている。

> 四には、常に四弘の願海に游泳し、深く我法二空の真理に達し、大いに夢中の仏事を成じて、広く如化の群有を度する者は、菩薩の護浄なり。（『寒山詩闡提記聞』巻１、O4.30）

このように白隠は、我空のみならず法空をも悟る者であり、四弘誓願（四種の誓い）により空なる境界において衆生を広く救済することが菩薩の実践であると述べている。

『宝鑑貽照』では菩薩が行う衆生救済について、より詳細な描写が為されている。

> 円頓の菩薩は即ち然らず。多少の辛艱苦を喫し尽くして、一回、大道の淵源に徹す。而して後、正位に証を取らず。普く半満の諸経論を探って、無量の大法財を積聚し、四弘の誓願輪に鞭撻し、一切の苦衆生を利済し、永劫を経て曽て困怠せず。虚空は尽くるとも、弘願は尽くること無し。勤めて大法施を行じて倦まず。（『宝鑑貽照』K2.1037）

ここで白隠は菩薩が真理を徹見した後にそこに安住することなく衆生救済に邁進すること――各種経論から無数の教えを蒐集し、一切の衆生に法施（教法の施し）を倦むことなく続けること――を述べている。

3．白隠の実践観

前節で確認した内容を表の形で整理するとともに、そこから読み取れる白隠の実践観について分析を加える。①外道、②声聞、③縁覚、④菩薩の

四者が『寒山詩闡提記聞』『宝鑑貽照』、ならびに別の著作でどのように説かれているかを表示すると以下のようになる。

	『寒山詩闡提記聞』	『宝鑑貽照』	別の著作
①外道	挟勝他心		自然外道､参禅無益（＝無事） 因果撥無の外道、及ばぬ事
②声聞	灰身泯智	不得見道力、黙照	
③縁覚	覚我空偏真理	執偏真理、断滅空見 （＝断無）	
④菩薩	広度如化群有	利済一切苦衆生、法施	

冒頭で述べた通り『寒山詩闡提記聞』には①外道、②声聞、③縁覚、④菩薩の四種が、『宝鑑貽照』には②声聞、③縁覚、④菩薩の三種が説かれており、後者では白隠が問題視する当時の各種邪見のうち「黙照」と「断滅空見」（＝断無）を②声聞と③縁覚に配当していた。また別の著作には外道の具体的な有り様として、「参禅無益」という無事を説く「自然外道」(『遠羅天釜』)、修行による開悟を「及ばぬ事」と放棄する「因果撥無の外道」が説かれていた（『八重葎』)。

この表からは白隠の実践観を見て取ることができる。それは浅から深へと外道・声聞・縁覚・菩薩の四者を配するものであり、白隠は当時見られた邪見のうち「参禅無益」を説く無事を外道に、想念の滅尽を求める「黙照」を声聞に、空の真理に偏執する「断滅空見」（＝断無）を縁覚に配当する一方で、最も優れた菩薩の実践として「法施」を挙げていた。

かかる白隠の理解には、少なくとも三つの要素――インド仏教由来のもの、中国禅由来のもの、白隠自身の体験に由来するもの――が含まれている。

まずインド仏教由来の要素とは、容易に見て取れる通り、外道・声聞・縁覚・菩薩という四種の範疇とその位置付けである。声聞・縁覚・菩薩は三乗と総称される仏教内部の三つの立場であり、仏教以外の立場である外道が三乗の下に位置することは当然のことである。三乗について例えば

『大宝積経』には、声聞乗・縁覚乗・大乗（＝菩薩乗）を軟根（＝下根）・中根・上根の三層に配し、声聞は四諦により、縁覚は十二因縁により、菩薩は六波羅蜜により解脱を得ること、菩薩は小乗（声聞・縁覚）と異なり一切衆生を広く利益することが説かれている（『大宝積経』巻94：T11.535c-536a）。なお先に見た通り白隠は縁覚が悟りを得る手段について、十二縁起の観察以外に、「外に飛華墜葉を感じ」ることを挙げていた。移ろいゆく世間の様子を観察することで縁覚が悟るという説は『大智度論』などに見えるが、「飛華墜葉」（飛華落葉）の表現は日本において定着したものである(7)。

次に中国禅由来の要素とは、白隠が問題視する無事・黙照・断滅空見という三つの邪見である。無事の邪見に執われた者が「参禅無益」の根拠とする言葉「即心即仏」は、唐代の禅僧馬祖道一のものであり、それに基づき修行を無用とする無事禅は禅宗においてしばしば批判されてきたものであった。「黙照」は南宋の禅僧大慧宗杲が公案参究による開悟を得ない禅を批判するのに用いた語であるが、白隠はこれを「想念の滅尽を求めるばかりで、活きた働きのない悪しき禅」の意で用いていた。「断滅空見」は空の道理に偏執して一切を撥無する悪見であり、インド由来の仏典にも説かれるものであるが、中国の禅においても問題視されていたものである。たとえば五代の禅僧永明延寿（904–976）は、一切は空であり因果の道理も無いと嘯き、酒や肉を口にし窃盗や淫行を犯す当時の禅僧の悪行を歎いている（T48.993b）。白隠自身も「邪見断無の我儘悟り」をした者の物言いとして、「もはや悟つた大隙あいた、おらは是から心の儘じや、殺生偸盗も気遣ないぞ、五逆十悪好ひなぐさみよ、因果むくひも無ひから」と述べており、当時の日本でも同様の悪行を犯す禅僧がいたことが窺える（H13.28）(8)。

最後の白隠自身の体験に由来する要素とは、菩薩の衆生救済として提示される「法施」である。「法施」（法の施し）という言葉自体は仏典で広く用いられる一般的なものであり、菩薩が法施を行うことも特段珍しいことではないが、法施こそが仏道修行の要であるという道理は白隠にとって、日本の春日大神君が神勅により示したものなのであった。これについては別稿で論じたので詳細はそちらに譲るが(9)、白隠は24歳で二回の大悟を得

た数年後に『沙石集』を紐解き、そこに記された春日大神君の神勅「菩提心無き者は尽く魔道に堕す」を目にして大きな恐怖と疑念を感じた。その後十年以上にわたり神勅の真意について悩みつづけ、最終的に42歳の時に最後の大悟徹底を得て、「菩提心」とは「法施利他の善業」であると悟ったのだという。この大悟徹底の契機となった神勅「菩提心の判」について白隠は後年、以下のように述べている。「怪しいかな、古来仏教祖録の中、終に未だ菩提心の判を見ず。貴ぶべし春日大神君、纔かに二三行の神勅と雖も、其の善巧、諸経論にも超過したまわんか」(H3.197)。白隠にとって自身に最後の大悟徹底をもたらした「菩提心の判」は、仏教祖録に見えず独り春日大神君が示したものなのであった。

また白隠が想定している階層的な実践観――最も劣った①外道は仏道修行に入らず、②声聞は仏道修行に入るものの想念の滅尽を目指して「黙照」に陥り、③縁覚は悟りを得るものの空に偏執して「断無」に陥り、ひとり④菩薩のみが「法施」という正しき実践に進むことができるという見方――の背後にも、白隠が自ら経た一連の体験が潜んでいる。先に引いた通り白隠は①外道のうち「因果撥無」に陥る者の妄言として「罪無き者も、つみ有も、おちで叶わぬ地獄ならば、人並に落つべきわ」と記していたが、若き日の白隠もこれと同様の謬見を抱いたことがあった。すなわち、白隠は十九歳の時に禅僧の巌頭が非業の死を遂げたという話を耳にして禅の悟りに疑念を抱き、「迚も遁れぬ三塗地獄ならば、我も人も手を取り合うて落つべし」という投げやりな気分になったと自ら述べている（H3.158）。また悟りを開いた③縁覚が「断無」に陥ること、④菩薩が「法施」を行なうことでその限界を超えることもまた、白隠が自ら経験したものであった。白隠は晩年、自身の履歴について以下のように回想している。

> 縦い一回打発し去ると雖も、真正の指南を聞かざるが故に、虚豁々地、空蕩々、更に一法の懐に掛く可き無し。此れより断無の悪見を発して、憍慢心のみ有つて所作無し。尽く天狗道の部類に堕す。悟後の修を知らざるが致す所なり。伝燈・会元・広続燈、碧巌・虚堂・宗鏡録、及び一切の諸経論の中、何ぞ専ら悟後の修を示さざる。老僧、二十四歳

の時、越の英巌に在つて乍ち打発す。此より慢幢、山の如くに聳ゆ、一切の人を見ること草芥の如し。……
計らず正受老人に謁す。悪毒数段の因縁を挙して、予をして乍ち喪身失命せしむ。即ち勇猛の大精進を震うて、多少悪毒の話を咬破す。……後来、二十七歳の時、荒井竜谷の隠寮に在つて、窃かに砂石を読んで大いに恐怖す。予が慢幢を砕くこと畳［累］卵の如し。昔年、春日大神君、笠置の解脱上人に告げ玉わく、「凡そ拘婁孫仏より以来、一切の智者及び高僧、菩提心無きは魔道に堕すと。此に於て覚へず寒毛卓す。其の後、久しく菩提心を疑ふ。……後来、四十二歳の時、菩提は四弘の輪なることを決定す。若し其れ春日の神慮無くんば、我が輩　尽く皆な魔道に入らん。貴ぶ可し、春日大神君、本地は地蔵願王尊。初めは解脱一人を利し玉ふに似たれども、後来、幾人の邪道をか閉づ。……神恩遥かに仏祖に超過せり。

（『勧発菩提心偈 附たり御垣守』H8.151–156）

白隠は一度悟った者でも「真正の指南」を聞かなければ、「虚豁々地、空蕩々、更に一法の懐に掛く可き無し」という偏った空の理解に陥って「断無の悪見」を起こし「憍慢心」を抱くと述べたうえで、自身も24歳の時に最初の悟りを得て「慢幢」（幢の如く高くあがった憍慢の思い）が山のように聳え、「一切の人を見ること草芥の如し」という状況に陥ったという。つまり白隠自身も最初の悟りの後に「断無の悪見」を起こし「憍慢心」を抱いたということであろう。

幸いにして白隠は師の正受老人に出会い「悪毒数段の因縁」（悪辣な複数の公案）に参究した後、27歳の時に春日大神君の神勅「菩提心無きは、皆な尽く魔道に堕す」を目にして「慢幢」が砕かれ、42歳の時に最後の大悟徹底を得て「菩提は四弘の輪なることを決定」し、「魔道に入」るのを免れた。四弘について白隠は上に引いた一節の直前において、「此の意を知らざれば邪道に落つ」「真正の指南」「悟後の修」として、「永く不退の大勇猛を発して、常に菩薩の大行を精修し、徧く無量の大法財を集め、尋常、勤めて大法施を行じ、永く四弘の誓願輪を鞭うち、一切の苦衆生を利済し、

同じく共に無上菩提を成ぜん」という一句を挙げている（H8.150）。また別の著作において「作麼生か是れ菩提心。法施利他の善業是れなり」と明言するように、その核心は「法施」にあるのであった（H3.195）。つまり「法施」によってこそ「断無の悪見」を克服し「魔道」を免れることができるというのは、白隠が春日大神君の神勅により自ら徹見した真理だったのである。

このように白隠は自分自身の体験を踏まえつつ、インド仏教由来の外道・三乗という範疇、中国禅で問題視され日本でも当時見られた無事・黙照・断無という三種の邪見を組み合わせることで、四種の階層からなる独自の実践観を構築したのである。

なお白隠の大悟徹底が42歳、階層的な実践観を記した『寒山詩闡提記聞』『宝鑑貽照』が57歳と74歳の時の作品であることに鑑みれば、白隠は42歳で大悟徹底を得た後15年の間にこのような実践観を確立し、後々まで変わることなく保持していたと言える。

むすび

拙論では白隠の「邪見邪法」批判を分析するとともに、その背景にある白隠独自の実践観について考察を加えた。

白隠は当時見られた「邪見邪法」を批判する際に無事・枯坐・不生・断無・黙照など様々な語を文脈に応じて自由に組み合わせている。たとえば惰眠を貪る点で黙照・枯坐・不生は同列となり、修行不要を説き安逸に流れる点で無事と不生が結び付く。このような場合、各語の意味は重なり合い、その差違は後景に退いていた。

その一方で白隠は各種邪見のうち無事・黙照・断無を区別し、階層的な実践観のうちに位置付けることもしている。階層的な実践観は『寒山詩闡提記聞』『宝鑑貽照』において明示されており、邪見邪法の配当は後者および『遠羅天釜』『八重葎』において為されていた。それによれば、最も劣った立場は①外道であり、彼らは仏教の正しい実践を行なわない。これに相当する邪見邪法が無事（修行の不要を説く謬見）である。その次の立場

が②声聞であり、彼らは輪廻から逃れるために想念の滅尽を求めるが、永遠に開悟することができない。これに相当するのが黙照（想念の滅尽を求める謬見）である。その次の立場が③縁覚であり、彼らは悟りを開き我空を理解するものの、それに偏執・慢心して先に進むことができない。これに相当するのが断無（空に偏執し来世を撥無する謬見）である。そして最高の立場の④菩薩は我空と法空を正しく体得して「法施」による衆生救済に邁進するのだという。

この白隠の実践観は、インド・中国由来の要素と白隠自身の体験とを組み合わせて構築されたものであった。外道・声聞・縁覚・菩薩という階層はインド仏教に遡るものであり、無事・黙照などの邪見は中国の禅宗において新たに問題となったものであった。また無事に類する謬見や縁覚が陥る慢心は若き日の白隠自身も抱いたものであり、「法施」こそが最も重要であるという確信は、白隠が十有余年にも及ぶ長い疑いを経たのち、最後の大悟徹底の際に得たものであった。

白隠は自身の経験を踏まえ、インド・中国由来の各要素を組み合わせることで、各種邪見を打破し仏道修行の核心たる「法施」へと至る実践の流れを描きだしたのである。

注

（1） 白隠の実践観に関する他の先行研究として、法嗣の東嶺円慈の著書『宗門無尽燈論』から白隠禅の修行過程を論じた西村［1989］、白隠の著作『四智辨』と洞上五位を比較した近藤［1963］、洞上五位と修行の階梯を分析したルッジェリ［2000］、白隠の著作全体を踏まえ彼が従来の諸思想をどう統合したのかを分析した西［1940］などもある。

（2） 『壁生草』H3.222。また『年譜』には「真先の龍香、太郎丸の祖海」などが説いた「平実禅」に対する批判も見える（N44, 502）。龍香（大淵良弘、1625–1706）は祖海（慧門祖海、生没年不詳）同様、いずれも盤珪に参じた弟子であった（B750–751）。

（3） 「無事不生」H3.136、「枯坐不生」136、「不生断無」239、「黙照枯坐不生」186。またこの外にも「黙照枯坐」129、132、186、234、254、「無事黙照」133、「不生の黙照枯坐」219、「枯坐不生断無」241などの表現も見える。

（4） 白隠は『槐安国語』巻5でも「禅徒と称する者」に「三等有り」と述べ、当時の禅の形態に三種の階層があると示しているが（O3.62–63）、その説明は『寒山詩闡提記聞』『宝鑑貽照』ほど明瞭ではない。すなわち、そこで示されるのは（1）「平常皮薄の禅」を聞いて「自ら悟ると為」し「無事是れ貴人、只だ造作すること莫かれ」と嘯き修行を放棄する「一等最下卑俗の禅」と、（2）「我法二空の暗谷裏に陥墜」する者の二種のみであって、三種に分類されていない。『寒山詩闡提記聞』『宝鑑貽照』の記述から推せば、（2）「我法二空の暗谷裏に陥墜」する者には（2–1）声聞と（2–2）縁覚の二種が含まれており、（1）無事を説く「一等最下卑俗の禅」と合わせて合計三種になるということなのであろう。なお『宝鑑貽照』では黙照・断無という二種の邪見が声聞・縁覚の二層にそれぞれ配当されていたが、『槐安国語』では黙照・断無を組み合わせて（2）「我法二空の暗谷裏に陥墜」する者の有り様を描写している。すなわち「生死涅槃、猶お昨夢の如し。徒に日日黙照死坐し、以て尽くるを待つ」とあるのがそれである。このうち「生死涅槃、猶お昨夢の如し」とあるのは、空理に偏執して生死（＝輪廻）を撥無する発言であり、断無に相当するだろう。なお拙論本文中「2–3. 縁覚」所引の『荊叢毒蘂』巻3でも白隠は、「生死も無く涅槃も無し」という空理に執着して先に進まぬ者を「独覚（＝縁覚）自了小果の窟を出づること能わず」と評している（K1.616）。

（5） 柳［2019］。

（6） 『遠羅天釜』巻上、「今時奴郎辨ゼズ、玉石分タザル底ノ無眼禿奴ノ部属、往々ニ言フ、「自心即是レ仏ケ、話頭了ジテ何カ為ン、心浄ケレバ浄土浄シ、語録ヲ閲シテ何ンノ用ゾ」ト。此レ等ノ類イヲ未証謂証、未得謂得、無慚昏愚ノ外道トス」（H9.277）。

（7） 白土［1984］。

（8） 同様の説は『於仁安佐美』巻上にも見える。「古来恁麼ノ所見ノ族ラヲ悪種空ノ輩ラト云フ。往々ニ此ノ一旦ノ小智ヲ得ル則ンバ、自ラ謂ラク、仏道ノ堂奥ヲ極メ、禅海ノ源底ヲ尽クシ、天堂ノ羨ムベキナケレバ、地獄ノ恐ルベキナシト云ツテ、飲酒食肉、婬房酒肆、飛廉モ驚ロキ恐ソレ、悪来モ眉ヲ皺ムル底ノ乱行悪作」（H2.204）。

（9） 柳［2019］。

〈略号一覧〉

B：『盤珪禅師全集』赤尾龍治、大蔵出版、1976年。

H：『白隠禅師法語全集』芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、1999–2002。
K：『荊叢毒蘂』芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、2015。
N：『新編 白隠禅師年譜』芳澤勝弘訳注、禅文化研究所、2016。
O：『白隠和尚全集』白隠和尚全集編纂会編、龍吟社、1967。
T：『大正新脩大蔵経』大蔵出版、1924–34刊行、1960–79再刊。
（原文の引用に際し、芳澤氏の訳注に準じて平仮名と片仮名を使い分けた。）

〈参考文献〉

小濵聖子［2013］『白隠の修行観』、博士論文（お茶の水女子大学）、東京。
近藤文剛［1963］「白隠禅師における四智弁について」、『東洋大学紀要』17、19–38頁。
白土わか［1984］「飛華落葉を観じて悟るもの」、『仏教学セミナー』39、39–44頁。
西義雄［1940］「白隠禅師に依る日本の精神文化統一とその契機」、『日本仏教の歴史と理念』、471–521頁、明治書院、東京。
西村恵信［1989］「白隠禅に於ける修道体系の性格――『宗門無尽灯論』をめぐって――」、『日本仏教学会年報』54、267–281頁。
真流堅一［1972］「白隠禅における人間形成の思想」、『熊本大学教育学部紀要 第二分冊 人文科学』21、83–104頁。
ルッジェリ・アンナ［2000］「白隠慧鶴における洞上五位の一考察」、『禅学研究』79、199–221頁。
柳幹康［2019］「白隠慧鶴と菩提心の判」、『印度学仏教学研究』68–1、314–307頁。

（拙論は JSPS 科研費（JP17H00904・20K00060）の助成を受けたものである。）

顓愚觀衡（1579–1646）及其語錄兩種

簡　凱廷

觀衡，字顓愚，霸州人。少參月川，印憨山，一時宗匠如雲棲、雪浪、紫柏，咸一見印可。嘗露坐傘下，人稱傘子和尚。後歸寂金陵紫竹林，塔於雲居。

王士禛〈傘子和尚〉(1)

一、前言

1924年 8 月出版的《海潮音》載有佛教居士唐大圓（1885?–1941）所作詩〈尋五台菴故址即拜顓愚和尚衣鉢塔〉。詩云：

顓師昔此闢叢林，法會人天萬眾欽。此際荒涼殘照裡，猶留廢塔耐人尋(2)。

五臺庵舊址在今湖南邵陽市雙清公園砥柱磯後，原與東山寺、點石庵、廣濟寺並稱當地四大叢林(3)。而詩中提及的「顓師」，指的是明清之際的顓愚觀衡法師（1579–1646）。觀衡，字顓愚，別號傘居。北直隸順天府霸州趙氏子。出生於萬曆 7 年（1579）。14歲從惠仁和尚剃度，18歲往五臺山獅子窩參空印鎮澄（1546–1623），命典侍寮。萬曆28年（1600），年22歲，隨侍鎮澄入京，在北京居留期間得到紫柏真可（1544–1604）「此子五十時，必名振海內」的預言。其後隻身一人展開南詢之旅，得訪雪浪洪恩（1545–1608）、雲棲袾宏（1535–1615）、憨山德清（1546–1623）諸大師，最為德清賞識。觀衡的教學生涯，從五臺庵始，之後又嘗居雲居山真如禪寺（今江西省九江市永修縣境內）、青原山淨居寺（今江西省吉安市青原區境內）等處，最終止於金陵紫竹林（今江蘇省南京市鼓樓區境內）。

根據弟子音乘（生卒年不詳）所說，觀衡結茆雙清，「不過欲搆一室，為調攝計。一二年成大叢林。彼中黑白向鮮聞三寶名，聞師德化，遐邇皈依，

絡繹不絕。計居五臺，度子凡千餘人，求授記署名者不下二三萬」；而晚年示寂紫竹林，「傾城內外持香頂禮者三晝夜不絕」，待至掩龕日時「遠近善信緇素約萬人，林中竟無隙地」。關乎此，音乘每每以「師感人亦深矣哉」、「師之道浹洽於人者蓋可知矣」，懷頌其師(4)。觀衡居紫竹林時，與覺浪道盛（1593–1659）、溝益智旭（1599–1655）有所往來。智旭曾說觀衡「既得空印大師之教，又得憨山大師之禪，又復匯歸於雲棲大師之淨土。故其開示法語，直捷廣大，似紫柏，應機禪語，輕便圓活，似趙州。又眼界雖甚高曠，口角不輕雌黃，謙光盛德，慈念虛懷，真令人目擊道存也(5)」。評價甚高。廖肇亨教授曾指出：「北方出身的人士，要在魁碩林立的江南叢林成為備受崇仰的法門龍象絕非易事，顓愚觀衡可以算是其中的佼佼者(6)。」誠哉斯言！

2019年 1 月臺灣佛陀教育基金會印製排印本《紫竹林顓愚衡和尚語錄》1200本，助之流通。書後有整理者釋合然的整理說明，略曰：「此明朝末年顓愚祖師的語錄，係清康熙時，由其嗣法門人法璽正印法師重編（其有同門師兄弟先編三十卷，正印法師重編為二十卷），2017–2018年間，由學人（釋合然）點校而成。」又說：「此版《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，收于嘉興藏第二十八冊，部分文字及標點之修正，參考了 CBETA 相關文獻和部分網絡文章，以及《雲居法匯》（大象出版社，純聞和尚主編，明堯明潔整理）中的《雲居顓愚觀衡禪師語錄》，細節不遑一一記錄。至丁酉歲末，又發現上海圖書館藏珍本年譜叢刊內之《五臺顓愚和尚年譜》（門人音乘編），其中文句可對證者，亦並參考。另外亦參考虛雲老和尚時期出版之《雲居山志》。謹依據上述資料，加以重新整理，標點校對(7)。」

同年 3 月廬山東林寺出版《顓愚觀衡和尚年譜》一書，依據上海圖書館藏清光緒21年（1895）《五臺顓愚和尚年譜》刻本（介紹詳下）重新排印出版。書前有整理者所撰〈引語〉一篇，署作「紫竹林佛弟子稽首識」。書中則有少數校注；其注 1 說：「此處《紫竹林顓愚衡和尚語錄》（二十卷。後簡稱語錄）作『仙翁推』。此年譜世不多傳。偶有字句錯訛。依語錄校正。未一一說明(8)。」可知整理者整理年譜時曾以《嘉興藏》本《紫竹林顓愚衡和尚語錄》進行參校。

《嘉興藏》本《紫竹林顓愚衡和尚語錄》是觀衡身後，弟子法璽正印（生卒年不詳）所編，是當前最容易看到的觀衡語錄。此版本語錄是針對觀衡生

前弟子音乘、音在（生卒年不詳）所編語錄的重編本。音乘、音在所編語錄目前雖未在外流通，然仍存世。關於明清時期僧人的語錄，多有因不同弟子編輯而存留下多個版本的情況；有些或被收在藏經中，有些則否。比對這些不同版本的語錄往往會發現異同之處，而產生異同的原因便成了需要被研究的課題。文獻既經整理，必然含藏了編纂者的意志隱身在後；也就是說，我們乃是透過編纂者的立場、抉擇來認識書中的主人翁的。至於不同的編纂者，是否心志各異，也是需要留心的一點。

晚近顓愚法師的作品、行誼，稍稍得到佛教界較多的關注，此是可喜之事。就相關傳記資料來看，法師之行操，足為後世為僧、為師者之表率。也因此，涉及到他的相關文獻，進行基礎的研究，乃當務之急。鑑於此，本文將針對觀衡的傳記材料以及上文提及的兩種語錄，略加梳理介紹，並就閱讀語錄過程所注意到的編者因素，稍作說明。以表對於法師一生行誼之敬意。

二、觀衡的傳記材料

關於觀衡一手傳記材料主要有四種，介紹如下：

（一）觀衡自撰〈擬古長詩述志〉

〈擬古長詩述志〉完成於天啟 3 年（1623），觀衡時年45。今收在《嘉興藏》本《紫竹林顓愚衡和尚語錄》卷18。〈擬古長詩述志序〉記述撰作因緣，略曰：

> 孝則車公以《詩歸》遺余，見長詩一首有三百五十多句，不覺驚訝。是知詩文得到妙處，俱無短長矣。嘗聞論詩者以談道理為偈，以尚風雅為詩。（憎）［僧］詩多不入選，以偏道理故也。詩果距道理，性情何繇出耶？書云：「見山思高，見水思明。」此詩之正訓也。知此則詩不在辭藻，而在志審矣。余病，思無以遣，擬古長詩以述志。或謂余過長過俗，大淺大鄙，是斷語，是偈句，余總承受。但余不在辭，而在志耳[9]。

「孝則車公」，為車以遵（1598?–1680?），字孝則，車大任（1544–1627）之子。

大任，字子仁，萬曆 8 年（1580）進士。車氏一族是觀衡在邵陽弘法的重要檀越。〈擬古長詩述志〉是一首古代少見的自傳體六言長詩，記敘觀衡自身至45歲止的生平行跡[10]。

（二）智旭撰〈紫竹林顓愚大師爪髮衣缽塔誌銘〉

〈紫竹林顓愚大師爪髮衣缽塔誌銘〉一文收在《靈峰漊益大師宗論》卷 8。觀衡長智旭20歲，為先輩，對於智旭頗為賞識、愛惜[11]。觀衡掩龕日時，智旭親送之；另撰有〈祭顓愚大師爪髮衣缽塔文〉，對於觀衡之行操極為讚揚[12]。

（三）音乘編《五臺顓愚和尚年譜》

音乘，字千輻，俗姓姚，名元愷，浙江錢塘人。曾跟從道盛數年，後領道盛命親近觀衡，至順治二年（1645）6 月24日依觀衡剃度。《五臺顓愚和尚年譜》「六月廿四日為音乘等剃度」條下記云：

> 先期二日乘入林求師剃落。師未許。乘長跪請曰：「元愷，浙之錢塘人。先大父歷任憲副，先人任給諫二十年。愷亦叨微祿十餘年，寧敢負乃祖乃父之訓！且侍覺和尚杖屨業已數年，于茲生死心切，不自今日始也。」師見真懇，乃許灌洗，命名曰音乘，字千輻。同剃度者為凌嗣仲，名嗣端，為紫端太守之子，與乘同里且同志。師名以音在，字佛地。師遣命繼乘監院。又為上舍程行甫，名文第，徽郡之休寧人，素以氣節自許。師名以音甫，字知安。……是日同度諸法兄尚多，不能盡述，姑誌其一二云[13]。

由此文觀之，明清鼎革之季，身處江南的觀衡極可能護庇了一批落髮為僧的遺民。另外，據方志記載，音乘後來圓寂於安徽霍山。記曰：

> 僧音乘，江寧紫竹林寺僧也。遍遊天下，愛灊霍山水之盛，居焉。兀坐一室中，默然寡言。不薙髮、不櫛沐，髮盤結如蓋。及示寂，後頭顱光潔如鏡，髮悉脫落，儼然一佛冠也。其遺跡存西佛寺嶺幘思菴中，僧大

乾慎守之清修，蓋勿替云。今無[14]。

音乘所撰觀衡年譜原本今不得而見，上海圖書館所藏為光緒21年（1895）《五臺顓愚和尚年譜》重刻本，今有《上海圖書館藏珍本年譜叢刊》（2015年）影印出版流通。《年譜》書後題有數字，曰：「雙泉禪林五臺愚祖嗣下法嗣第十三代法嗣／守志堂真傳弟子拜授」。此法系傳承待考。

音乘所編《年譜》載有不少與觀衡相關之逸文，如鎮澄、德清寫給觀衡的信，乃至觀衡自身所撰之文字，殊為珍貴。此外，《年譜》後段多處亦記下觀衡與音乘師徒之互動，讀之可以明了觀衡的弟子何以感念其師如是之深。

（四）正印撰《紫竹林顓愚衡和尚語錄．行狀》

正印，字法璽，四川蓬山人，俗姓李[15]。崇禎15年（1642）觀衡離開青原山，舟次西昌時，正印聞訊來謁[16]。隔年，觀衡居雲居，七月命方融如璽（1602-?）為首座，正印次之，交辦院事。正印後來回到江西，中興建昌同安禪寺[17]，行化生涯又曾歷居靖安暇僧禪寺、奉新寶蓮禪寺、北京清化禪寺、嘉興天寧寺、楞嚴寺等地。

正印為觀衡所撰寫的〈行狀〉附於他所編《紫竹林顓愚衡和尚語錄》書後。比對正印所撰〈行狀〉與音乘所撰《年譜》，受立場、觀看角度等等因素影響，記事側重、詳略著實有別。如正印於西昌見觀衡一事，相對於音乘記曰「時法璽方閉關黃牛洲，聞師至，輒破關出謁」，正印則說「是時正印在城南黃牛州閉關，業已四載，久慕師之道風，欲圖親炙，不獲。時聞師舟抵城，即欲請師開關以便依隨左右。闍公殷為代請，果蒙師至關前說法開示[18]」。再如順治 3 年（1646） 4 月下旬觀衡欲倣唐代船子和尚投水故事，弟子們一時慌無所措，音乘這般記道：師「又示意欲殉水國，以了四十年夙願。侍者驚愕罔措。……乘至。師命如初。乘跪謝曰：『乘實不才，未具此大識力，不敢承命。』師拂然。乘自是不敢離師左右[19]」。而在正印的記述中，與觀衡相應對的主要主角則變成居士陳丹衷：「師曰：『再之，病僧四十年夙願，欲尋水國，諸公成就何如？旻昭陳護法曰：『王舍城中無人敢擔，請師寢此一念。』師喟然嘆曰：『錯也，錯也。』遂不復語[20]。」

此外，尚有一值得進一步探究的差異。順治元年（1644） 8 月，音乘所

撰《年譜》記觀衡登牛首山，僅說

> 設普齋供諸祖道影，送空印大師像入祖位[21]。

正印親撰之〈行狀〉卻增說：

> 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[22]。

而同樣記載觀衡接引來者之對話，正印僅記曰：

> 僧問：「和尚誰家兒孫？」師曰：「臨濟。」僧曰：「臨濟兒孫多是棒喝交馳，硬如剛鐵，和尚為何綿軟如泥？」師曰：「好兒不住爺屋[23]。」

音乘卻在此則記載後緊接著記載兩則對話，說：

> 一僧問師曰：「和尚是誰家兒孫？」師曰：「曹洞。」僧曰：「曾聞和尚是臨濟兒孫，為甚麼今道是曹洞？」師曰：「將此深心奉塵剎，是則名為報佛恩。」
>
> 又有僧問師曰：「聞和尚有時認臨濟家兒孫，有時認曹洞家兒孫，是否？」師曰：「是。」僧進曰：「為什麼一身作兩姓家奴？」師曰：「千姓萬姓何妨？」僧曰：「無乃大曲曲去也。」師曰：「總是自家骨肉[24]。」

後兩則記載亦見於音乘、音在所編語錄中，但未見於正印重編語錄。在正印的筆下，觀衡屬臨濟宗，乃是承繼德清，上接笑巖德寶（1513–1581）。這在音乘所編年譜及語錄中卻皆未能見。

（五）熊文舉撰〈雲居顓愚大師塔銘〉

熊文舉（1599–1669），字公遠，號雪堂，江西新建人。他為觀衡所撰塔

銘附於正印所編《紫竹林顓愚衡和尚語錄》書後，亦見於他自己的作品《侶鷗閣近集》卷 2 。康熙元年（1662）觀衡的塔遭遇祝融，因遷建故，正印請託熊文舉為撰新塔銘，而塔銘內容則據正印所提供的材料[25]。

相較於正印所撰行狀說觀衡「於臨濟下指曰：『衡當於此。』」，熊文舉所撰〈塔銘〉更進一步說：「師於臨濟派下指曰：『衡當於此，乃臨濟三十世也』。」此外，也記載了德清付法觀衡之事，說：「是年（按，萬曆44年）復省愍山和尚於衡陽湖東寺，山親書源流當堂付囑。偈曰：『法意簷前艸，拈來覆大千。付君須自重，花發利人天。』亦記觀衡親囑正印一事，說：「至深夜呼入明月堂中，以法衣一頂、如意一柄、及藏經、慈旨文券并書偈付之，曰：『佛祖慧命，子當護持[26]。』」

三、觀衡的語錄兩種

（一）音乘、音在編《顓愚和尚語錄》30卷

音乘所編《五臺顓愚和尚年譜》在順治 3 年（1646）下記曰：「《紫竹林集》刻竣，裝（演）［潢］成帙，呈師繙閱一周，為之色喜[27]。」按查「全國古籍普查登記基本數據庫」，青海省圖書館藏有釋音乘、釋音在輯《山西顓愚和尚紫竹林集》30卷，存20卷，記為明萬曆至清康熙刻徑山藏續藏本[28]。此書是否真為《嘉興藏》本，待進一步確認。另又有光緒20年（1894）重刊本，藏於中國多處圖書館。筆者所見為湖南圖書館藏本。

湖南圖書館藏《顓愚和尚語錄》，6 冊30卷，題為「室中侍者音乘、音在集，昭陵後學安愚、竟翹募資重刻」。書前有牌記，記曰「光緒乙未歲募眾敬刻，凡刷印者自備紙墨，板不取租。寶慶點石庵藏珍」。書末並記有捐刻名單。按，安愚（1841-1913），法諱仁里，字增美，從字尊美，號安愚，俗姓王，湖南邵陽人。光緒年間與竟翹、堅留、端效諸僧復興點石庵。關於安愚刊刻觀衡語錄一事，民國12年（1923）羅楷所撰〈中興點石禪林安愚和尚道狀〉記曰：「明末五台顓祖弘法邵陵，寂於白下。此間學者知而不詳。壬寅師校刊顓愚年譜語錄詩文行世，於是顓祖行能始暴著於資湘流域。及師繼五台之衰，開宗演教，重轉法輪，人以為顓祖後身[29]。」此外，此藏本內頁多處鈐有「開悟」朱字方印，知此書原為僧開悟舊藏。按，開悟（生卒年

不詳），住長沙麓山寺，與太虛法師（1890–1947）曾有往來，所著有《夢蓮生室印存》一冊存世，此外尚有數篇文章見載於《海潮音》期刊。

此30卷本的目次主題分別為：第 1 卷經解、第 2 卷楞嚴問答、第 3 卷室中問答、第 4 卷刻經序、第 5 卷書序、第 6 卷贈序、第 7－8 卷讚、第 9 卷啟、第10卷淨土咏、第11卷真銘、第12卷佛事、第13卷四書解、第14卷歌、第15–16卷心語、第17–18卷書、第19卷銘、傳、第20卷募疏、第21卷經疏、第22卷懺疏、第23卷榜、第24卷四言古詩、第25卷五言古詩、第26卷五言律詩、第27卷圓通頌、第28卷七言律詩、第29卷七言絕句、第30卷雜著。

（二）正印編《紫竹林顓愚衡和尚語錄》20卷

正印編《紫竹林顓愚衡和尚語錄》20卷收在《嘉興藏》中，按書中相關牌記記載，刊刻時間當為康熙13年（1674）到15年（1676）。書前有李儱根〈顓愚禪師語錄序〉、施博〈敘〉兩篇序文。按，李儱根（一般作李仙根，1621–1690），字子靜，四川遂寧人，順治18年（1661）進士。施博（生卒年不詳），字易修，號約庵，崇禎間庠生，居嘉興郡城。兩序皆提到德寶－德清－觀衡－正印法系傳承；施博〈敘〉更進一步說：「顓愚和尚師資正與龍池、天童共出隻手，中興濟上一脈也[30]。」將觀衡師徒與幻有正傳（1549–1614）、密雲圓悟（1567–1642）師徒對舉，指其宗派身分為臨濟宗。而書後附有正印〈行狀〉、熊文舉〈雲居顓愚大師塔銘〉，以及真璨〈雲居顓老和尚語錄後敘〉、正印〈後跋〉。真璨（1624–?），字東巖，安徽新安人，俗姓鮑。20歲時從觀衡受具足戒，後得法於介庵悟進禪師（1612–1673），有《黃蓮東巖禪師語錄》1 卷傳世。

正印〈後跋〉說：

> 刪繁取要，法典易為流通；補舊拾遺，禪源不致壅塞。蓋觀理事相宜，簡備得當之法，由來尚矣。嘗聞我憨祖寂後有親筆上堂語錄全稿若干卷，被侍僧心啟者竊市他方，卒不得見，是知記室無人，不能備全師道者，往往有之。何居？吾顓先老人曾住雲居時以示眾機緣一冊授印習藏，嗣及老人出山，印亦忘及齎歸記室。明年竹林弟子為師刻錄，印猶不預是。時老人忘其所以，將謂此卷已落無何有矣，又豈知是年印歸林中，特出

諸袖耶？老人見而怪問，曰：「此吾思之不得者，子奚來哉？」已而印陳其由，師意大悅，彼時即欲附刻，因工竣不可，遂命別冊鐫行焉。自是以來，印游江楚吳越兩京諸地，或交接於紳士，或探訪於同袍，每於文房書笈中得見老人親書墨蹟甚多，凡屬集遺者，輒命抄謄成帙，名曰「竹林遺稿」。然則老人當時行化侍從居多，而記室中尚有缺典者何哉？豈謂是篇無味不足記歟？是人無識不屑教歟？非也。要知老人說法筆氣汪洋，摛文不待，至於求贊、求偈、求諸法語者，來則應之，書則與之，凡此者多以援筆成篇，無事落草，故記室中不遑登錄者不知幾許。吾故於憨祖竊錄之前，觀乎老人遺稿之後，則不能為記室中人辭其責也已矣。今既有此遺稿、全集兩端，理合統刻入藏為當也。但思刻貲難搆，閱者易煩，敢以兩端較參酌為附藏。或於宗源有係者，即照遺稿補之；或於語言太贅者，即照全集刪之。示眾若雲居等，法語若晦之明，序若板的達，偈若熊給諫，是皆遺稿補之之類也。法語若玉空，序文若衡南，書若王思履，疏若經懺等，是皆全集刪之之類也。因以成集得二十卷，與之大藏並行，諸經同轉，冀得聲光大播其前，法化永貽諸後云爾[31]。

正印在〈後跋〉中費了許多筆墨說明自己為什麼要重編老師觀衡的語錄，而主要的動機在於音乘、音在所編《顓愚和尚語錄》失收很多作品。然而正印所編語錄亦非僅僅是增補而已，出於「刪繁取要，法典易為流通」、「思刻貲難搆，閱者易煩」等原因，對音乘、音在所編本亦有刪略。〈後跋〉中提及補者「示眾若雲居等」云云，刪者「法語若玉空」云云，對比兩本語錄內容，製表如後所示。

〈後跋〉所述僅是例舉，實則正印或刪或增之數量不只於此。如〈與雲居明月堂法璽印西堂〉兩封書信、〈示法璽印禪人行腳〉、〈與法璽印西堂住雲居明月堂〉即正印新增，而音乘、音在所編本原載〈賀岷王啟〉、〈賀祁陽王啟〉二啟、〈贈思吾星士銘〉、〈留別首龍郭居士〉、〈贈典淑郭茂才〉、〈贈自度禪人〉等皆為正印刪去。又如音乘、音在本所收觀衡〈淨土詠〉共102首，正印本只收錄其中50首而已。由於目前音乘、音在所編觀衡語錄尚未在外流通，無論是從學術或教界的立場，為求文獻周全，實有必要促使此版本語錄出版流通。

音乘、音在所編本原無，正印所編本增補		音乘、音在所編本原有，正印所編本刪除	
文　獻	所在卷數	文　獻	所在卷數
「雲居示眾」云云。	卷 1	〈示玉空上座心語〉	卷16
〈示晦之明侍者〉	卷 3	〈衡南蔡先生箕卷序〉	卷 5
〈禮板的達像跋〉	卷 7	〈答思履王公書〉五則，正印刪去後三則	卷17
〈贈約生熊給諫以差竣復命〉	卷17	〈祝國保安社稷誦藥師經疏〉、〈為檀越祝壽誦經疏〉、〈為母七旬誦經疏〉、〈禳災保安誦藥師經疏〉	卷21
		〈薦慈大師禮懺疏〉、〈解冤禮皇懺疏〉、〈為保產禮懺疏〉、〈生辰禮水懺疏〉、〈為信婦歸正禮水懺疏〉、〈僧屬為薦師祖禮懺疏〉、〈眾居士受戒起名禮水懺疏〉	卷22

此外，對比兩本語錄，並非只有文獻增刪多寡的問題而已。觀正印重編語錄，以本師、先師稱呼德清之處所在多有，對於鎮澄則稱以大師，明顯親疏有別。按查音乘、音在所編語錄，同樣涉及鎮澄文獻，反以先師稱者為多；而稱德清為先師者僅一見，即觀衡為德清所撰之〈曹溪中興憨山先師傳〉。綜合前文之討論可以知道，正印重編觀衡語錄之舉並非僅僅只是為了「補舊拾遺」，尚有其個人之私志隱身其後。關乎此，將於下節接續討論。

四、正印重編語錄所涉及的師承與宗派問題

從相關傳記資料來看，觀衡對鎮澄與德清兩人皆非常崇敬。智旭曾說他「發心深為生死大事，故於父母師長，皆不辭而行。然秉性至孝，每遇親師忌日，設追薦道場，必極誠慤，竭哀慕，觀者無不感發[32]。」萬曆45年（1617）冬鎮澄示寂於五臺山，得知消息的觀衡因身體狀況不允許之故未能赴喪，遣弟子坦然代之。隔年 6 月於所居邵陽五臺庵建薦空印大師道場。崇禎 7 年（1634）再遣弟子本一赴五臺山掃鎮澄塔。一直到晚年觀衡仍抱有親自回五臺山掃塔的心願，直到最後仍不忘叮囑音乘代為完成遺願[33]。另一

方面，天啟 3 年（1623）11月德清示寂於曹溪，聽聞消息的觀衡遂作挽詩一章。崇禎10年 2 月（1637）觀衡至匡山掃德清塔，並建報恩道場。順治 2 年（1645）10月觀衡為德清立傳。關於此事，音乘記說：「時師疾已深，乘屢勸止。師曰：『今不作，後無期矣。』若預知時至者。師之感恩知己也若是[34]。」

音乘在《五臺顓愚和尚年譜》最後有一段按語，其中說道：

> （觀衡）初侍空印大師，宗賢首，而禪宗印可於憨山大師。立法不為崖岸，不分門庭，不譏斥前輩。上交王公大人，下逮田夫牧豎，禮不異節。以故，法錫所至，自北而南，自西而東，父老童稚爭持香花以迎，曰：「傘居和尚來也[35]。」

這是音乘筆下所呈現的觀衡形象。正印為觀衡重編的語錄中雖也不避諱觀衡師從過鎮澄，然刻意透過「先師（或本師）／大師」稱呼之別，強化了德清與觀衡的師承關係。清代智楷所編《正名錄[36]》曾記曰：

> 邇來有法璽一枝盛於江西，謂來自笑巖，所以別機清公出〈驅偽論〉以驅之[37]。

別機清公，指別機本清（生卒年不詳），為木陳道忞弟子（1596-1674）。〈驅偽論〉今未見。不僅在正印重編的《紫竹林顓愚衡和尚語錄》中，在正印自己的語錄以及請託當時居士、士大夫所撰文字中，皆可看到德寶－德清－觀衡－正印臨濟法系傳承的記載。除《法璽印禪師語錄》書前李王庭、余三瀛兩序以外，收在文德翼《求是堂文集》的〈同安法璽禪師語錄序〉也這樣說過：「居士（指文德翼）行且老，偶向馬祖□殺天下道場，遇憨大師孫，嗣傘居大士者，道號法璽，□山龍門遷鳳嶺，今叢林所稱同安和尚也[38]。」此外，又如黎元寬〈中興建昌縣鳳棲山同安禪寺碑記〉也說：「今和尚（指正印）翁憨、父顓，為臨濟嫡派[39]。」

有趣的是，黎元寬另撰有〈重興五乳峰法雲寺碑記〉，針對當時部分叢林人士指德清師承不詳的問題如是辯護說：

> 或者乃求師（指德清）以承傳，無承傳則處師以散聖應化之位。余慨然曰：「嗟乎！散聖應化何可易言？」余聞諸師之孫法璽，法璽聞諸師之子顓愚，乃云：「師實得笑巖禪師授記，頗有機緣，世第以行輩太高而落其籍。」然余攬師《夢遊集》終篇不為一二語，及惟《年譜》中載其投契數言而亦終不稱曰本師焉者何也？禪門秋晚，凡一切工為裨販者，師實少許可，其所著擔板之歌與夫冬瓜印子之喻，蓋重傷之。故余妄意謂承傳之必不足以論師矣。初與師為鼎足而立者曰紫柏、蓮池二大老，而師于紫柏周旋更久；其銘紫柏曰「前無師派，不敢妄推」，遂比諸周程之接孔孟。即紫柏嘗親近徧融禪師，亦有嗣德不嗣法之語，載在集中。余于是而信無師之智之尤不可訶也。自東土初祖單提心傳，別有表信，以至六祖且曰衣者爭器，可止不傳，乃衣鉢之推復為拄拂，則又安知拄拂之無止日？惟身之于器也較真，而其于心也猶相連屬。師故以法身之常住者示人，謂是不負己靈，即可超躋祖位而作曹溪的骨真兒[40]。

關於世稱德清師承不詳之疑，黎元寬先是以正印之語證其有法系傳承以駁之；緊接著又更進一層論說德清之精神、境界更非俗世一般師弟傳承之形式所能囿。此文提到德清著作《夢遊集》不曾提及自己與笑巖德寶的關係或互動，自撰年譜中也僅「載其投契數言而亦終不稱曰本師焉」云云。此段並非是針對正印法系傳承說的批評，而是在認可正印法系傳承說的基礎下，為德清自己未曾明言得法德寶一事進一步提出解釋。儘管「終不稱曰本師焉」非此文之重點，然若此文撰於正印奔走江南為觀衡重刻語錄一事之前，則正印在重編語錄中著意將德清冠以「先師」稱呼，也許受到「終不稱曰本師焉」說法的啟發或影響，亦未可知。無論如何，正印重編觀衡語錄的用意，並非單純只是〈後跋〉明言為了「補舊拾遺」而已；正印重編語錄之動機亦當置於他以承繼德清、觀衡，為臨濟子孫之姿，於世佈教的種種舉措此一脈絡下來看。

五、結語

在荒木見悟（1917–2017）及野口善敬先生關於明清禪籍文獻的研究中，

很早便已提示我們版本的差異及其可能衍生的問題，然而在中文學界這樣的版本意識仍較少為人所留心。誠如上文討論，觀衡形象乃至著作版本與流傳，牽涉到種種層次的歷史因素，實不能毫無考慮便輕易掠過。如同清末民初安愚法師等人為欲重彰觀衡遺風而努力，晚近佛教界似也有重新關注、表彰觀衡行誼、法教現象的出現。有鑑於此，本文從文獻版本的角度出發，謹就所觀察到的問題略作討論，冀供學界、教界參考。

＊　本文撰寫曾受臺灣科技部專題計畫補助，計畫編號 MOST 108-2410-H-006-008，特此伸謝！

註

（1）　王士禛，《皇華紀聞》，《王士禛全集》（濟南：齊魯書社，2007年），第 4 冊，頁2692-2693。

（2）　唐大圓，〈尋五台菴故址即拜顓愚和尚衣鉢塔〉，《海潮音》，第 5 卷第 7 期（1924年 8 月），頁12。

（3）　參見王振奇，〈邵陽市佛教四大叢林〉，《邵陽文史》，第27輯（1999年），頁263-266。然該文稱顓愚法師「後死於邵」，不確。

（4）　釋音乘，《五臺顓愚和尚年譜》（上海：上海圖書館藏光緒20年重刊本），頁42-43、91-92。

（5）　釋智旭，《靈峰漪益大師宗論》，新文豐版《嘉興藏》，第36冊，頁396。

（6）　廖肇亨，〈大開爐冶鎔六合：傘居大師顓愚觀衡〉，《巨浪迴瀾：明清佛門人物群像及其藝文》（臺北：法鼓文化，2014年），頁159。

（7）　釋合然整理，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》（臺北：佛陀教育基金會，2019年），書後未著頁碼。

（8）　紫竹林佛弟子整理，《顓愚觀衡和尚年譜》（九江：東林寺，2019年），書前未著頁碼。

（9）　此節略文引自釋音乘，《五臺顓愚和尚年譜》，頁27-28。全文見釋觀衡著，釋正印編，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，新文豐版《嘉興藏》，第23冊，頁697-698。可併參。

（10）　廖肇亨，〈大開爐冶鎔六合：傘居大師顓愚觀衡〉，《巨浪迴瀾：明清佛門人物群像及其藝文》，頁160-161。

（11）　〈紫竹林顓愚大師爪髮衣鉢塔誌銘〉說「（觀衡）長旭二十年，兼親侍憨山大師，誠為法門先輩尊宿，乃不惟忘年下交，而每致書問，必反稱辱教某某。嗚呼，旭真慚悚無地已，合掌墮淚為之銘曰」云云。見《靈峰漪益大

師宗論》，頁396。

(12) 如以接連反問的形式高舉揚觀衡，說：「當今知識，罕不以名相牽，利相餌，聲勢權位相依倚，如翁古道自愛者有幾？當今知識，罕不以掠虛伎倆，籠罩淺識，令生驚詫，如翁平實穩當者有幾？當今知識，罕不侈服飾，據華堂，恣情適意，如翁破衫草履茅茨土階者有幾？當今知識，罕不精選侍從，前列後隨，如翁躬自作役，不圖安享者有幾？當今知識，罕不同流合汙，自謂善權方便，慈悲順俗，如翁不肯苟殉諸方，甘受擔板之誚者有幾？」同前註，頁397。

(13) 釋音乘，《五臺顓愚和尚年譜》，頁86。

(14) 李蔚、王峻修，吳康霖纂，《同治六安州志》卷40，《中國地方志集成：安徽府縣志輯》（南京：江蘇古籍，1998年），第19冊，頁30。

(15) 黎元寬，〈龍門暇僧寺十方碑記〉，《進賢堂稿》卷16，《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社），集部第146冊，頁317。

(16) 「師舟所至，緇素參禮雲湧。時法璽方閉關黃牛洲，聞師至，輒破關出謁。明年入雲居。」見釋音乘，《五臺顓愚和尚年譜》，頁70。

(17) 黎元寬，〈中興建昌縣鳳棲山同安禪寺碑記〉，《進賢堂稿》卷16，《四庫禁燬書叢刊》，集部第146冊，頁360–367。

(18) 釋觀衡著，釋正印編，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，頁772。

(19) 釋音乘，《五臺顓愚和尚年譜》，頁90。

(20) 釋觀衡著，釋正印編，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，頁773。

(21) 釋音乘，《五臺顓愚和尚年譜》，頁81。

(22) 釋觀衡著，釋正印編，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，頁772。

(23) 同前註，頁771。

(24) 釋音乘，《五臺顓愚和尚年譜》，頁56。

(25) 塔銘見釋觀衡著，釋正印編，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，頁773–774。

(26) 同前註。

(27) 釋音乘，《五臺顓愚和尚年譜》，頁90。

(28) 「全國古籍普查登記基本數據庫」（http://202.96.31.78/xlsworkbench/publish）。

(29) 羅楷所撰〈中興點石禪林安愚和尚道狀〉收在《海潮音》，第 5 卷第 7 期（1924年 8 月），頁5–10。該文附有唐大圓所撰附識。此外，《海潮音》第 2 卷第 1 期（頁1–2）另載有善因〈寶慶尊美長老傳〉一文，記安愚卒年為癸卯（1903），然文中明記有「會民國光復」云云等語，知「癸卯」乃為誤記。

(30) 釋觀衡著，釋正印編，《紫竹林顓愚衡和尚語錄》，頁658。

(31) 同前註，頁774–775。
(32) 釋智旭，《靈峰溝益大師宗論》，頁396。
(33) 「是日師（指觀衡）呼乘（指音乘）榻前曰：『病僧掃先大師塔願未完，日夜掛心，兼欲送清涼國師像回山，非子莫竟余志。』乘禮拜力任。師喜曰：『余事畢矣。此後子事也。』」釋音乘，《五臺顯愚和尚年譜》，頁90。正印〈行狀〉雖未記載細節，然亦提及此事。
(34) 釋音乘，《五臺顯愚和尚年譜》，頁88。
(35) 同前註，頁95。
(36) 關於《正名錄》的研究，參見長谷部幽蹊，〈智楷撰『正名錄』について〉，《印度學佛教學研究》第30卷第 1 期（1981年12月），頁329–334。
(37) 釋智楷，《正名錄》，收入藍吉富主編，《大藏經補編》（臺北：華宇出版社，1985年），第24冊，頁498。
(38) 文德翼，《求是堂文集》卷 6，《四庫禁燬書叢刊》，集部第141冊，頁426。
(39) 黎元寬，〈中興建昌縣鳳棲山同安禪寺碑記〉，《進賢堂稿》卷16，頁306。
(40) 黎元寬，〈重興五乳峰法雲寺碑記〉，同前註。

『大乗無生方便門』の禅定思想（第二開智慧門）

中島　志郎

1　はじめに

『大乗無生方便門』（以下『無生方便門』）とは、初期禅宗いわゆる北宗の神秀、普寂系で成立した禅思想を、五門に分かって集成した綱要書と見なされている(1)。

宗密に倣って五門体系で理解されるのが定説だが、現在は宗密の定式をそのまま前提とすることはできない。『大乗無生方便門』の再検討は初期禅宗思想の成立過程を考える上で十分に今日的課題である。

本稿は『大乗無生方便門』第二開智慧門の本文から、基本原理の構図を摘出することを課題に、特に第一総彰仏体で提示された禅定論との関連を問題としたい。『大乗無生方便門』五門体系には、一貫する共通の論理が伏在しているという仮説の本に、第二開智慧門にも第一総彰仏体の禅定論に通じる基本論理の存在を指摘し、延いては『大乗無生方便門』撰述意図や全体の構成という問題を考える基礎作業としたい。

2　従来説の検討

宗密『円覚経大疏鈔(2)』の解釈では、『無生方便門』全体を「方便通経者、方便謂五方便也　第一総彰仏体、依起信論」と、第一が『起信論』による、第二開智慧門は、『法華経』に依って開示悟入を明かすとし、以下、第三維摩経、第四思益経、第五華厳経が所依経典として挙げられる。近代の研究でも宇井伯寿、鈴木大拙等に継承され、河合泰弘、伊吹敦の新解釈が提起され、韓伝強の研究に至っている(3)。

『無生方便門』の第一総彰仏体については、別稿(4)で若干の分析を試み

たが、拙稿の結論は、『無生方便門』の禅定思想を起信論と天台止観法門（歴縁対境止観、厳密には対境止観）に注目して、『無生方便門』の禅定思想を『小止観』「対境止観」との対応関係を軸に理解した(5)。

その過程で『大乗無生方便門』の方便は定慧方便(6)という意味であり、第一門で定式化された定慧という方便（方法）で諸経を会通（通経）するという全体構想が浮上した（後述）。

いま同様の課題を第二開智慧門でも検証してみたい。もとよりこれは『無生方便門』の五門全体について分析されねばならない問題であるが、本稿は『無生方便門』第二開智慧門について、第一総彰仏体の基本論理が『法華経』の語彙を借りつつ、貫徹して行く事実を確認して、第三門以降の検証に継続して行きたい。

手掛かりに、韓伝強の先行研究を検討しておくと、

> 『研究』韓［2013］（三章四節二、身心不動与定慧双顕）に云う、総彰仏体が身心離念と成仏の関係を論じたとすれば、第二開智慧門（不動門）は『法華経』に依って、身心不動を解釈し、定慧双顕に達せんとする。

宗密（『大疏鈔』巻三）の語を借りるなら、

> 謂身心不動、豁然無念是定、見聞覚知是慧。不動是開、此不動即能従定発慧。意根不動智門開、五根不動慧門開。智用是知、慧用是見、名開仏知見。　　宇井［1935］p361–2参照
>
> 身心不動とは、豁然無念は定である、見聞覚知は慧である。不動は開、この不動は能く従定発慧する。
>
> 意根不動は智門の開、五根不動は慧門の開。智の用は知、慧の用は見、開仏知見と名づく。

韓伝強(7)の分析では、以下、第二開智慧門（不動門）全体を十二項目にわたって要約して、論述は三項に別れる。

先ず「身心不動」は第二門を一貫する鍵語である。

> 離念を以て不動を釈し、離念はこれは不動の前提である。不動は従定発慧の根拠である。心不動によって定を論じ、智を解釈し、五根不動によって慧を言い、用を談ず。

二は開智慧門は『法華経』の開示悟入を契機とするが、実際は「六経注我」の方法で新解釈を進めている。

「身心不動」で法華、金剛、華厳を解釈するが、実際、北宗の「方便通経」は六経注我の姿勢で諸宗を融摂する。

三に開智慧門最大の特徴は「定慧双顕」である。

心不動を定と解し、六根不動を慧といい、さらに聞を慧とし、不動修行を定とする、実際はすべて定慧双行であり、二乗の人の入定不聞、入定無慧、出定心散、しかも動を畏れて不動に執する、将心住不動、これは無慧の不動であり、実際は亦これ動である。この無慧の定は邪定であり正定ではない、

菩薩は慧を基礎として、六根本来不動を知り、有声、無声、声落謝、常にこの不動修行に順じ、方便正定を得て円寂を獲得する、それが大涅槃である。換言すれば、『大乗五方便北宗』等の文献中で、その構築された禅法体系は定慧双彰を以て、この種の定慧併用の道は、天台智顗以降の修行法を想起させる。ここから北宗は天台宗の影響を一貫して受けていると見てよい。　韓［2013］pp337–342

と優れた分析になっているのだが、思想分析にはまだ十分ではない問題も残る。韓説を念頭にしつつ、以下『無生方便門』第二開智慧門（不動門）、本文に従って考える（『無生方便門』本文は韓［2018］の校訂本に依った）。

3　『無生方便門』の基本思想

第二開智慧門の冒頭に云う。

（一）和尚打木、問言、聞声不。聞、不動。此不動是従定発慧方便、是開慧門。聞是慧。　韓［2018］p120

音は聞こえるか。聞える、（且つ）不動である。この「不動」が第二の鍵語であるが、この不動が従定発慧の「方便」である。従定（不動）発慧（聞）の「方便」、つまり定から慧への方法であるから開慧門（聞）という。聞は慧である。その慧を導く（従定発慧）のが「不動」である。

冒頭から意と五根をめぐって重要なやりとりがある。「聞声不。聞不

動。」という聞と不動の関係において、不動が従定発慧方便とはどういう意味か。

『無生方便門』第一総彰仏体でも、冒頭、見をめぐる問答が置かれた。そこでは一物不見が答えであった。

聞、不動（聞、且つ不動である）とは見聞覚知の当所で一々について不見、不動を確認させるのであり、この場面では、和尚の問いに、耳は聞声するが、そこに不動がある。これがなぜ冒頭に、いかなる手順でなされたのか、詳細は不明なのだが、後に見るように『無生方便門』第一総彰仏体（見一物不見）や第二開智慧（聞不動）[8]が示すのは見聞覚知の当所に不見、不動を見るという、一見奇妙だがそこに『無生方便門』独自の禅定思想の実際（三昧）を感得させる、解脱（五処解脱、一切処解脱）の「経験」という浄法界の具体的な指示が描出されている。

第一総彰仏体で提示された禅定思想の基本構図とは、「体（離念之体）」に代表される根本的原理と十八界に展開した心意意識の作用を、心色関係や定慧や智慧の二項関係として結合して、見聞覚知の作用（染）する当所に不染（心不起、不動）を見る、十八界に浄法界を見という禅定思想である。第一総彰仏体ではそれを五処解脱、一切処解脱と呼んだ。六根六境に対して意識の起（染法界）を離念や心不起、不動に還元するのが浄法界の特徴なのであるが、第二開智慧門でも、不動（方便）を一方の根本に据え、見聞覚知を定に対する「慧」に配して、第一総彰仏体で提示された基本論理が、あらためて提示されるのである。

続けていう、

第二（二） 此方便非但能発慧、亦能正定、是開智門。即得智、是名開智慧門。若不得此方便、正定即落邪定。 韓［2018］p120

この方便は、発慧のみならず、正定を導く、これが開智門である。智を得て開智慧門と名づく。この方便を得なければ、正定も邪定に落ちる。

では開智門とは、どういう意味か。

聞にして不動（聞不動）こそ正しい慧と定の関係であるから、この「不動」という方便は、慧を発するのみならず定を正す、この方便は、正定を導くので開智門という。智を得て、正定は開智、発慧は開慧門の二門併せ

て開智慧門と名づける。

聞は慧である、五根は総じて慧に配されるのだが、これは第一総彰仏体の冒頭と同様で、全体の論理も六根に於て五根に対する「意不起」の論理構造に重なる。総彰仏体の「不起」は、開智慧門の「不動」に他ならない位置にあるのは宇井以来韓に至るまで先行研究の指摘するところである。

論理の基本構図を見るために、第二開智慧門の次の一段を取り上げよう。

第二（三） 問、是沒是不動。答、心不動、心不動是定、是智、是理。
耳根不動是色、是事、是慧。此不動是従定発慧方便、開慧門。

韓［2018］p120

不動とは何か。心不動である、心不動とは、定、智、理である。耳根不動（五根不動）とは色、事、慧である。この不動が、従定発慧の方便であり、開慧門である。

ここで心不動と耳根不動（五根不動）に分かたれ、心不動は定、耳根（五根）不動から開慧門が導かれる。不動は従定発慧方便として慧門を開くのだが、心と五根、心色関係の定礎が以後の基本構図となるのである（宇井［1935］p362）。

第二（四） 問、是沒是慧門。耳根是慧門。作沒生開慧門。聞声耳根不動、是開慧門。
是沒是慧？。聞是慧。五根総是慧門、非但能発慧、亦能正定。是開智門。
問、是沒是智門。意根爲智門。作沒生開智門。意根不動是開智門。

韓［2018］p121

では慧門とは何か、耳根が慧門である。そして開慧門とは、聞声するも耳根が「不動」であることが開慧門である。これは冒頭「問言、聞声不。聞不動」の具さな解説といえ、冒頭の「此不動是従定発慧方便、是開慧門。聞是慧。」の語に等しい。

かくして聞を始めとする五根は総じて慧門である、そして五根不動は開慧門となる道理である。さらに続けて、発慧だけでなく、正定も導くので開智門でもある。その智門とは、意根を智門とする。

では開智門とはなにか。意根不動が開智門である。

意根（智門）と意根不動（開智門）に対して、五根は総じて慧門である、

その慧とは見聞覚知の作用そのもの、つまり五根に五色が和合して五識を生ずる（耳聞声）が、聞不動の不動によって開慧門となる、意根不動（開智門）と五根不動（開慧門）が開智慧門となる(9)。

冒頭以来の諸概念の論理的な構築が、意根と五根をめぐって定慧、智慧、根本の不動と方便の関係として提示される。

第二開智慧門の根本原理「不動」は、見聞覚知の作用する「染法界」の原理ではなく、「不動」は従定発慧、発慧能正定する浄法界の根本原理なのは第一総彰法界の「離念之体」と同様である。定慧、智慧の二門をめぐる冒頭の論理の反復であり、基本的な総括になっている。

かくして第一総彰仏体との論理の共通性が指摘できる。六根の配置は意根と五根に分かち、智と慧に配し、定慧の関係であり、「此方便は能く発慧するのみならず、また能く正定する」、従定発慧、発慧正定の相互関係が「定慧方便」の内実なのである。

4　邪定と正定（二乗と菩薩の分岐点）

冒頭（二）で「若不得此方便、正定即落邪定。」と、正しく方便（定慧）が得られなければ、正定も邪定に堕すと明言されたが、以下に「開智慧門に三種人あり」として、三種人を定慧との関係で提示している。

第二（五）

問、有幾種人、開得智慧門。答、有三種人。是誰。凡夫、二乗、菩薩。凡夫有声即聞、無声声落謝、不聞。二乗有声、無声、声落謝、不聞、不聞。菩薩有声無声、声落謝、常聞。

智慧門を開くに三種人の差別がある。凡夫、二乗、菩薩である。凡夫は声あれば聞き、声無くば聞かず。二乗は声の有無にかかわらず常に聞かず。菩薩は声の有無にかかわらず常に聞く。

以下、凡夫、二乗、菩薩の機根の相違を認めながら、問題は二乗と菩薩の相違にあり、つまり二乗批判こそ中心課題である。二乗と菩薩の智慧の相違とは何を指しているのか。

第二（六）

問、三人一種、開得智慧一門。緣何沒二乘人、貪著禪味、墮二乘涅槃。二乘人、開得慧一門、是慧。於耳根辺、證得聞慧。

昔所不聞、而今得聞、聞已心生歡喜。歡喜即動、畏動執不動。滅六識、證空寂涅槃。有声無声、声落謝、不聞、不聞。貪著禪味、墮二乘涅槃。　韓［2018］p121–2

三人は等しく一種の智慧門を開くのに、なぜ二乘人は、貪著禪味、二乘涅槃に堕するか。

二乘人が慧一門を開くも、是れ慧。耳根辺に聞慧を證得する。昔、聞かざる所を、今聞いて、聞き終わるや心に歡喜を生ず。歡喜は動であり、動を畏れて不動に執する。六識を滅して、空寂涅槃を証する。有声、無声、一切の声を聞かず。禪味に貪著して（維摩経）、二乘涅槃に堕す。

韓［2018］p122

以下、二乘と菩薩の相違点をめぐって説示されるが、それは結局、禅定理解の正邪をめぐる論義に収斂する。どういうことか。続いて聞（聞慧）を例に問義は始まる。

第二（七）　問、是沒是不聞聞？昔所不聞、而今得聞、是不聞聞。

是沒是不聞不聞？　聞已心生歡喜、歡喜即動、畏動執不動、滅六識、證空寂涅槃。有声無声、声落謝、不聞、不聞、是不聞不聞。

韓［2018］p122

是沒是聞不聞。二乘人出定即聞、在定不聞。二乘人在定無慧、不能説法、亦不能度衆生。

この不聞聞、不聞不聞、聞不聞は結局、二乘人の不聞とその批判であるが、その理由も、二乘人、開得慧一門というにある。二乘人は定を出て即ち聞く、定にあっては聞かず。二乘人は定のとき慧無く、法を説くこと能わず、また衆生を度すこともできないのである。　韓［2018］p122(10)

一方の菩薩の慧門は、

第二（八）

菩薩開得慧門、聞是慧。於耳根辺、證得聞慧。知六根本来不動、有声無声、声落謝、常聞。常順不動修行、以得此方便正定、即得圓寂、是大涅槃。「涅槃経」云、不聞聞、不聞不聞、聞聞。　同前 p122

菩薩が慧門を開得するとは、聞は慧である。耳根に聞慧を證す。つまり六根の本来不動を知って、有声無声に関わらず常に聞く。常に不動に順って修行し、この方便正定を得ることで円寂を得る、これが大涅槃である。

涅槃経云、不聞聞、不聞不聞、聞聞（T12p491a）とは、菩薩の開慧門は六根本来不動を知るからであるが、先には、心不動と耳根不動（五根不動）を併せて開智慧門としたが、その知六根本来不動は耳根不動（五根不動）のことであるから、また「五根総是慧門」（韓［2018］p121）を導き出すのである。

そして、二乗人出定即聞、在定不聞以下の規定は、そのまま次の滅六識、証空寂涅槃という邪定の定義に重なる。即ち云う、

第二（九）

問、是沒是　邪定正定？

二乗人、滅六識、證空寂涅槃、是邪定。菩薩知六根本来不動、有声無声、声落謝、常聞、是正定。　韓［2018］p123

開得智慧門の慧について、二乗人と菩薩の相違はそのまま、邪定正定の相違なのである。

二乗人は、六識を滅して空寂涅槃を証する、これが邪定である。対する菩薩は六根本来不動を知って、有声無声、声落謝、常に聞く。これが正定の定義である。冒頭の二（一）に云う、

此方便非但能発慧、亦能正定、是開智門。即得智、是名開智慧門。若不得此方便、正定即落邪定。

を承けた、邪正の定義とは、開智慧門の方便を得なければ正定も邪定に落ちる。邪定正定は、つまり二乗と菩薩の禅定を分かつ分岐点である。では邪定、正定とはなにか。

菩薩の正定は六根本来不動を知って、常に聞く、つまり見聞覚知（六根）は開智慧門の不動の原理と別ではない、しかも常に聞く、それが「正定」である。

十八界見聞覚知の当所で不動、つまり意識不生、不分別であることが、菩薩の正定である。これは、冒頭問答の「問言、聞声不。聞、不動。」の事態に他ならない。

「知六根本来不動」「聞不動」こそ『無生方便門』第一総彰仏体が提示した「五処解脱」「一切処解脱」の禅定＝解脱論の基本構図と別ではない第二開智慧門の構図である。

では「二乗人が六識を滅して、空寂涅槃を証する」のが、なぜ邪定なのか。滅六識は常に不聞であり、二（七）に云う、二乗人出定即聞、在定不聞。二乗人在定無慧、だからこれは邪定である。方便定慧の智慧門を開けない二乗は邪定に落ちるのである(11)。

続く第二（十）でも、

> 問、是没是邪定正定。（答）二乗人有定無慧、名邪定。菩薩有定有慧、名正。　韓［2018］p123

（九）と同じく邪正が問われるが、二乗には定あって慧無く（邪定）、菩薩は定慧倶にある（正定）、それが正邪の関係である。

その開智慧門である方便が理解できなければ、邪定に落ちる（若不得此方便、正定即落邪定）。

二乗人は、先の規定からも滅六識、証空寂涅槃、つまり邪定である。その理由は、二乗は無慧であり常に不聞、つまり滅六識だからである。菩薩正定は定慧倶にあるから、常聞（聞不動）つまり六根不動なのである。

第二（十一）　続き、

> 眼見色、心不起、是根本智。見自在、是後得智。耳聞声、心不起、是根本智。聞自在是後得智。
>
> 鼻覚香、心不起、是根本智。覚自在是後得智。舌覚味、心不起、是根本智。覚自在是後得智。
>
> 自覚身　心不起、是根本智。覚自在是後得智。意知法、心不起、是根本智。知自在是後得智。　韓［2018］p125

上段を承けて、六根六塵六識の十八界と心の関係を心不起は根本智、見

聞覚知自在は後得智の構図で総括する、『無生方便門』五門共通の心色関係が根本・後得に翻案されている(12)。

第二（十一）のうち、「眼見色、心不起、是根本智。見自在、是後得智。」を例に取ると、根塵識の因縁和合（眼見色）に対して、心不起であること、これが根本智である。一方、見聞覚知（六根六識の作用）が自在（作用）であること、これは後得智である。

第一総彰仏体、以来の眼見色念不起、不分別（浄法界）、あるいは意根と五根の関係も六根六境の因縁和合は生じるが、染浄の分岐点は、意識が五識に作用するか否かというにあり、この第二開智慧門でも心意意識の関係は、心不起、念不起、不分別を根本智（菩提、解脱）に配し、見聞覚知の自在を後得智（六根不動、意識不生）とする関係は、浄法界の離念之体と十八界の関係と基本的に一致している(13)。

見（見聞覚知）自在とは、第一総彰仏体の根離障（p115）、不分別（p117）、六根不起、六根本不動（p118）等の意味するところと別の事態ではない。

第一総彰仏体では、冒頭の「心不起即順仏性、是持菩薩戒」という菩薩戒の戒性に根拠を据えた離念之体が「心不起」、そこから展開する陰入界に対して「色不起」を配し、心色関係を骨格とした浄法界（仏界）の様相が描出される。即ち、第一総彰仏体に云う、

> 是没是真如？心不起、心真如。色不起、色真如。心真如故心解脱、色真如故、色解脱。心色倶離、即無一物、是大菩提樹。（同上 p116）

真如を心色で理解するのだが、「心不起」に対し、「六根清浄、六根離障」に対応する「色不起」がいわれ、心色倶離を到達点とする「心色関係」が、以下の基本構図となる。

心色関係は『起信論』も五蘊を心色、四蘊と色（推求五陰、色之与心）で理解しているが、『無生方便門』でも受想行識（心）と色の心色関係は当然見られる。しかし、「聞不動」を分析する概念としては心意意識と六境に二分される心色関係が重要であり、実際、意識の生不生が染浄二法界の分岐点となっているといえるだろう。

根本智（心不起）と後得智（心瞥起）に見る二項の基本構図を類形化すると、

順仏性（心不起）　離念・無隔障・体・法界一相・六根不動・根本智・無分別智・浄法界・仏界

違仏性（心警起）　念起・隔障・用・十八界（見聞覚知）・六根動・後得智・分別智・染法界・衆生界　等々

韓［2013］にも体用関係を軸に二項図式で理解しているが(14)、五根が塵に染まれば染法界であるに対し、浄法界とは、第一総彰仏体にいう、

法界一相於十八界中有二、一染一浄、先染後浄、眼見色、意識同縁知、眼等五根依塵、五処期染。　韓［2018］p207

法界一相はもとより真如本覚、離念之体であって、無相と理解されているが、『無生方便門』は、その法界一相を十八界に展開するのであり、法界一相を展開した十八界に染浄の二法界を立てる（法界一相、於十八界中有二、一染一浄、先染後浄）。そこで眼見色に意識が働けば（意識同縁知）、眼等五根は塵によって五処起染、一切処染となる、それが染法界、衆生界である。

五根が塵に染まれば染法界であるに対し、浄法界について、第一総彰仏体の続く一段で、

問、是没是浄法界。浄法界者、於離念中、眼見色不分別、即於眼処得解脱。余四亦同。五処解脱、即一切処解脱。一切処解脱即一切処浄、即是浄法界、是仏界。離念相者、等虚空界、無所不遍、属自、法界一相、属他。　韓［2018］p116-7

というのも、五方便別本二『通一切経』之一に「無所不遍。已上為覚義。法界一相、已上為覚他」（同書 p143）とも云い、属自は自覚、属他は覚他それは覚満に統合される覚の三義として三一の構図と云えるが(15)、根本は浄法界の内実として提示されている。つまり、浄法界者以下の「於離念中眼見色不分別、即於眼処得解脱。余四亦同。五処解脱、即一切処解脱」（離念中に眼処に解脱を得る。他の四処も同様で、五処に解脱を得る。すなわち一切処解脱である）は、『無生方便門』の禅定論の結論といえる。

5 『維摩経』の縛解問義

『無生方便門』は以下、『維摩経』の説く縛と解をめぐって方便の有無、慧の有無が詳説されるこの二乗批判は、そのまま「維摩経」の菩薩の縛解をめぐる問義に重なる。

『無生方便門』も『維摩経』を承けて、解縛四句をめぐって独自の二乗と菩薩の方便と慧の優劣を詳説する。

第二（十二） 問。「維摩経」云、無方便慧縛。 韓［2018］p125

「維摩経云、無方便慧縛」とは、『維摩経』文殊師利問疾品第五の「何謂縛、何謂解。貪著禅味、是菩薩縛。以方便生、是菩薩解」(16)に始まる、無方便慧縛。有方便慧解。無慧方便縛。有慧方便解の菩薩の縛解をめぐる四句で、『無生方便門』もこの四句を独自に吟味している。

『無生方便門』の無方便慧縛は、上来、邪定正定を論じた一段と同様の問義で始まる。即ち、

第二（十三） 二乗人在定不聞、出定即聞。在定無慧、不能説法、亦不能度衆生。出定心散、説法 無定、水潤名乾慧定、是名無方便慧縛。 韓［2018］p125

二乗人は定にあっては聞かず、定を出て即ち聞く。定に慧無く、説法すること能わず、また衆生を度する能わず。

定を出て心散じ、説法に定無く、水潤、乾慧定(17)と名づく、これ方便無き慧の縛と名づく。

最初に二乗人在定不聞、出定即聞。以下「無方便慧縛」が検討される。

『維摩経』の無方便慧縛と有方便慧解とは、

謂菩薩以愛見心、荘厳佛土、成就衆生。於空・無相・無作法中、而自調伏、是名無方便慧縛。

と、『維摩経』無方便慧縛の「菩薩以愛見心、荘厳仏土、成就衆生」に対して、菩薩の有方便慧解とは、

何謂有方便慧解。謂不以愛見心、荘厳佛土、成就衆生。於空・無相・無作法中、以自調伏而不疲厭、是名有方便慧解。

（T14p545b）、宇井［1935］p365参照

『維摩経』は、無方便慧縛（菩薩以愛見心、莊嚴佛土、成就衆生）、有方便慧解（菩薩不以愛見心、莊嚴佛土）といい、縛解、方便の有無いづれも菩薩の境涯だが、『無生方便門』は、無方便慧縛を菩薩以愛見心（維摩経）ではなく二乗人（在定不聞、出定即聞）とする。二乗人は「在定無慧」定慧の乖離が明白（邪定）であり、法を説けず、衆生を度することができないと、二乗人批判に変更している。

二乗人、邪定、在定無慧、無方便慧縛　　韓［2018］p126

と菩薩知六根不動（有方便慧解）　に変更している。

二乗人（無方便慧縛）に対して、一方の菩薩（有方便慧解）は、『維摩経』経文とは大きく異なる独自の教理を展開する。

『無生方便門』は、

第二（十四）　是沒是有方便慧解？菩薩知六根本来不動、有声無声、声落謝、常聞。常順不動修行、以得此方便正定、即得圓寂、是大涅槃、是名有方便慧解。　　韓［2018］p126

有方便慧解とは、菩薩は六根本来不動を知り、常に聞き、しかも不動に順いて修行する、この方便正定を得ることで円寂を得る、それが大涅槃である。菩薩知六根本来不動以下、方便正定の規定であるが、有方便慧解は、先の邪正二定の、正定に一致するのである。

さらに次いで『維摩経』に云う、

無慧方便縛（菩薩住貪欲）　謂菩薩住貪欲・瞋恚・邪見等諸煩惱、而植衆德本、是名無慧方便縛。

有慧方便解（離諸貪欲）　　謂離諸貪欲・瞋恚・邪見等諸煩惱、而植衆德本、迴向阿耨多羅三藐三菩提、是名有慧方便解。　　（T14p545b）

『維摩経』の無慧方便縛と有慧方便解を『無生方便門』がいかに理解しているか。まず方便とは何かを問う、

第二（十五）　問、是沒是方便？不動是方便。何物不動？心不動？　　韓［2018］p126

方便とは何か。「不動」が方便である。不動とは何か？心不動とは何か。

答、得心住不動、亦是動。「遺教経」云、一切世間動不動法、皆成敗

壞不安之相。

歡喜即動、於畏動執（報）不動、滅六識、證空寂涅槃。有声無声、声落謝、不聞。貪著禅味、墮二乗涅槃、是名無慧方便縛。　同書 p126

先に、二乗人滅六識、證空寂涅槃、是邪定（同書 p126）とした邪定に無慧方便縛は重なるのであるが、方便や不動の定義を経て、（しかし）心が不動に住するも、やはり動である。「遺教経」の一切世間動不動法云々（T26p291a）の一節を引いて、結局、無慧方便縛とは、「歡喜即動、於畏動執（報）不動、滅六識、證空寂涅槃。有声無声、声落謝、不聞。貪著禅味、墮二乗涅槃」まで、これは先の二乗人の開得慧一門の定義に一致し、二乗人の滅六識、證空寂涅槃は邪定の定義でもあった（同前 p123）。

この無慧方便縛の定義は、そのまま二乗の邪定の批判に重なる。「得心住不動、亦是動」も含め

第二（十八）　菩薩「住」貪欲瞋恚邪見等、見空取空爲證、厭生死、住涅槃するのが、菩薩の無慧方便縛。

無慧方便　縛　歡喜即動、　有声無声、声落謝、不聞。貪著禅味、墮二乗涅槃。

有慧方便　解　菩薩不貪涅槃、了見聞覚知、心不動、是名有慧方便解。　同前 p126

『無生方便門』の無慧方便縛、有慧方便解とは、有方便慧解に次いで再度、無慧方便縛が定義されるが、

第二（十九）（問）反復、無慧方便縛？

（答）愛、愛涅槃、見、見諸佛土。證得六根爲佛土、不動爲莊嚴。證得六根不動、了貪瞋癡性空。見空取空爲證、厭生死、住涅槃。是名無慧方便縛。　同前 p127

再度、無慧方便縛とはなにか。愛、愛涅槃、見、見諸仏土。六根を仏土となし、六根不動を証得し、…見空取空為証、（しかし）生死を厭い、涅槃に住する、これを無慧方便縛と名づける。

別の一段でも、さらに無慧方便縛を問うて、

謂菩薩住諸貪欲、瞋恚、邪見等諸煩惱、而植聚徳本、　證得六根不動、了貪嗔癡性空。見空取空爲證、厭生死、住涅槃。　同前 p127

是菩薩住貪欲、瞋恚、邪見等、諸煩惱、而殖衆得本。有声無声声落謝、不聞不聞、是名無慧方便縛。　同前 p128

と分類される。

そこで再度、有慧方便解とはなにかが問われる。すなわち、

第二（二十）　是沒是有慧方便解？　菩薩不貪涅槃、了見聞覺知、心（不）動、是名有慧方便解。　同前 p126

あるいは、

見清浄六根為仏土。不動為荘厳。証得六根不動、了貪瞋癡性空。見空不取空為証、不厭生死、不住涅槃、是名有慧方便解。　同前 p127

ともいい、別所でも

謂菩薩離諸貪欲、瞋恚邪見等諸煩悩、而殖衆徳本。証得六根不動、了貪瞋癡性空。見空不取空為証、不厭生死、不住涅槃、是菩薩即離諸貪欲、瞋恚邪見等諸煩悩、而殖衆徳本。廻向阿耨多羅三藐三菩提。有声無声声落謝、常聞、是名有慧方便解。　同前 p128

等の類似の説示を得る。

『維摩経』の一節（菩薩離諸貪欲、瞋恚、邪見等諸煩惱、而植聚徳本）を承けるのは無慧方便縛に同じだが、無慧方便縛（見空取空爲證、厭生死、住涅槃）に対して有慧方便解は、六根不動を証得し、貪嗔癡性空を了り、見空不取空を証と為して、さらに、生死を厭わず、涅槃に住まらない、これが有慧方便解である。

この無慧方便縛と有慧方便解の相違は、『維摩経』では菩薩住貪欲（無慧）と、菩薩離諸貪欲（有慧）として、住貪欲、厭生死、住涅槃、不聞（無慧方便縛）に対し離諸貪欲、不厭生死、不住涅槃、常聞（有慧方便解）と菩薩の境位の相違として認識される。

それが『無生方便門』では有慧方便解は六根本来不動を知って不動修行を行う、方便「正定」を修する菩薩の境位であり、無慧方便縛（厭生死、住涅槃）の二乗人（有定無慧）批判の構図に替わるのである。

『維摩経』の縛解の一段をめぐる『無生方便門』の教説を考えた。

『無生方便門』第二開智慧門は『維摩経』の「無方便慧縛、有方便慧解」

と「無慧方便縛、有慧方便解」の縛解四句を「六根不動」という、慧の有無で六根と不動の関係を解する独自の禅定論として展開した。

「無方便慧縛、有方便慧解」でも論点は慧の有無といえる。その慧の有無は三種人（凡夫、二乗、菩薩）の相違であるが、実際は二乗と菩薩の対立であり、専らの関心は二乗人の批判である。その根拠は正定に対する邪定の批判であり、邪定批判は「無慧」の批判でもある。

『維摩経』の無方便慧縛菩薩に対して、『無生方便門』では、それを無慧のゆえに「二乗」に位置づけて邪定と断定した。

第一総彰仏体以来、定慧は一体であり定慧倶が覚満（覚三義）であることは、前段の結論であった。無慧の定は邪定、二乗涅槃に堕すと云うところである。

さらに『維摩経』慧の有無は菩薩を「無慧方便縛、有慧方便解」に二分する。

二乗（無方便慧縛）に対する菩薩の理解の優位性（有方便慧解）を論じているが、別の無慧方便縛、有慧方便解の関係では、「菩薩知六根本来不動」を菩薩最高の到達点として、厭生死、住涅槃（無慧方便）に対して、離煩悩、不厭生死、不住涅槃（有慧方便）を提示するのであり、知六根本来不動は厭と住を批判する不厭不住の自在であり、滅六識を批判する（九の邪定定義も） 知六根本来不動であり、第一総彰仏体以来の六根六境の和合に意識の作用を排する禅定論を承けている。

無慧方便縛（菩薩住貪欲・瞋恚・邪見等、諸煩悩）と有慧方便解（菩薩離諸貪欲、證得六根不動、了貪嗔癡性空。見空取空爲證）と、住と離（以愛見と不以愛見も）は菩薩の縛解を分かつ。それは『維摩経』を承けているが、さらに、菩薩の慧無き方便の縛（無慧方便縛）は「菩薩住諸貪欲」、「得心住不動、亦是動」で、「厭生死、住涅槃」し、「貪著禅味、堕二乗涅槃」するであり、無方便慧縛の二乗と同様の批判が浴びせられるが、有慧方便解（離諸貪欲）は「證得六根不動、了貪瞋癡性空。見空不取空爲證」に加えて、「不厭生死、不住涅槃」（六根不動を証得し、貪瞋癡性空を了し、見空不取空を證として、生死を厭わず、涅槃に住せず）である。

無慧方便縛と有慧方便解の決定的分岐点が生まれるが、これは『維摩

経』にはない加上であり、この場面でも、眼見色に自在を見る心不起、念不起、意不起の第一総彰仏体以来の基本構図、「聞不動」の禅定思想が働いている。

有慧方便解の菩薩は、六根不動を証得し、性空を了し、見空不取空を証とする（六根本来不動を知り、不動に順じて修行をする）など、上来見てきた六根（意根と五根）関係と共通の『無生方便門』独自の教説が働いている。『維摩経』の縛解を援用した『無生方便門』の独自教説も、菩薩の有定有慧の「有慧方便解」を正定として、二乗の定慧を邪定と批判した。第二開智慧門の最期部に冒頭部と似た問答（問聞声否。…聞声不動云々）が掲げられるのだが、心（受想行識）と色の心色関係にあって、

> 聞声不動、開得五陰空、開得仏知見。学人耳根、聆聆属聴、有聞音旨、領悟分明。證入修行、取無爲道。不動是開佛知見。…不動是開仏知見。
>
> 韓［2018］p133

というとき、開智慧門が十八界に浄法界を見、見聞覚知の当所に不動としての解脱知見を見ているのは明らかである。

6 『天台小止観』の対境止観

心色関係は心不起、見色本空という心色の基本構図が一貫して保持されている。むしろこの心色関係こそ第一以来の定慧修行の中心課題であった。

第一以来の心色関係とは、離念の体、心不起を覚性とし、法界一相と見聞覚知十八界の展摂関係となる浄法界の構図である。

この六根六境、見聞覚知の作用（五根）に意の起不起を関連づけて、意識の不生が了得できれば、そこが体用一体の浄法界の出現（五処解脱）とする、この着想の基本形は『天台小止観』の対境止観に根拠がある。韓伝強の第二開智慧門の第三の指摘、天台教学の影響にも関連するが、其の影響は定慧双顕にとどまらず、端的に対境止観に求めることができる(18)。

『小止観』正修行第六は坐中修と歴縁対境を止観の基本構図とする（T46–466c）。

一、端身常坐に対する二、歴縁対境止観とは、歴縁は六種縁（行住坐臥、

作作、言語）の六威儀について日常起居動作において止観を行ずるのであり、対境止観（六根門中修止観）とは、六根（眼耳鼻舌身意）に対する六境を併せ観察し、六根の一々に空寂、不可得を看取する止観修道の対治法が説かれる。「眼見色」を例に取ると、眼見色を止観で対治するとは、

次云何名眼見色時修止、随見色時、即知如水中月、無有定実、若見順情之色、不起貪愛。若見違情之色、不起恚悩、若見非違非順之色、不起無明、及諸乱想。是名修止。（大野［2004］p153、T46,0468c 参照）

眼が色を見るとき止を修するとは、ものを見ても水中の月の如く、定実有るのではなく、もし意に適っても貪愛を起こさず、意に沿わなくても恚悩を起こさない、もしそれ以外のものに接しても無明、諸乱想を起こさない。これが修止である。

続けて観については、

云何名眼見色時修観。応作是念、随有所見、即無見相。所以者何、於彼根塵、空明之中、各各無見、亦無分別、和合因縁、出生眼識。眼識因縁、即生意識、意識生時、即能分別、種種諸色。

因此則有、一切善悪等法、即当反観、念色之心、不見相貌。当知、見者及一切法、畢竟空寂、是名修観。　（大野［2004］p153、T46,0468c）

眼が色を見るとき観を修するとは。見るといっても、見る相は存在しない。なぜなら、根も塵も、空明の中も、各各見無く、分別もなく、因縁が和合して、眼識を出生じ、眼識の因縁は意識を生む、意識が生じる時、種種諸色を分別する、一切善悪等法は逆に、念色の心は、相貌を見ず。まさに見るものも一切法も、畢竟空寂である、これを修観という。

この対境止観は六根六境にわたって、「一切法皆不可得。則妄念心息（不起）是名修止」「一切法畢竟空寂、是名修観」（T46,467c-469a）という、徹底した空観の了解を目指す止観俱行[19]として遂行される。

眼見色時にあって、不起貪愛、不起恚悩、不起無明、及諸乱想という修止は、『無生方便門』に照らして云えば、「心不起」の故に意識は不分別であるという、染法界に対する浄法界の光景であるといえよう、また「当知見者及一切法、畢竟空寂」という修観は、眼見色時にあって、無見相、無

見、無分別であり、まさに「眼識因縁、即生意識、意識生時、即能分別」と意識の分別を捉え、その心を観察してみるとそこにいかなる相貌も見えない。

これが一切法畢竟空寂という観察であるが、『無生方便門』が眼等六根（五根）に対して、意識の分別作用（心起）こそが無明、乱想、一切煩悩の因となり、離念之体、心不起、念不起として解き明かす浄法界の根塵関係は、「不起無明及諸乱想、是名修止」であり、また『無生方便門』の説く「法界一相」も無相であるから、一切法、畢竟空寂の修観が一切処解脱と別のものではないのは見易いところである。

意根と五根の関係を軸に、意と意識のうち、意識の不起、不分別に染浄を分かつ明確な分岐点があるのであり、それは「滅六識」を二乗、邪定と批判した菩薩の不住と軌一である。二乗の滅六識とは峻別される意識の不分別が五処解脱、一切処解脱の浄法界の光景である。

7　結　　論

以上、『無生方便門』第二開智慧門（不動門）の「禅定思想」に焦点を当てて、第一総彰仏体で提示された『起信論』の概念や天台の「対境止観」を背景にした禅定と解脱の論理（そのまま成仏論でもある）との共通性を解明しようとした。

もとより『無生方便門』は第二に限らず、五門全体に多彩な教理や概念が摂取されて、論述は複雑だが、そこで提示される原理は、『法華経』『維摩経』の種々の語彙に置換されてはいるが、第一総彰仏体で提示された基本論理は、第二開智慧門でも維持されていることを確認した。

宗密は「第二開智慧門、依『法華経』開示悟入仏知見也」というが、法華経に「依る」というのは正確ではない、むしろ『法華経』や『維摩経』を俎上にのせ、経の語彙を駆使しつつ、その実、第一総彰仏体で提示された『無生方便門』独自の立場（起信論的な原理）に依る法華経解釈に貫徹させる、会通『法華経』の提示である。

つまり『無生方便門』の第一総彰仏体で『起信論』の語彙を中心に提起

された、独自の禅定観（五処解脱、一切処解脱と呼ばれた）が全体として維持されている。

それは『無生方便門』という題の意味にかかわるが、私見では無生とは自性無生（『起信論』）の離念の体、真如覚性（離言真如）を指し、離念之体（真如覚性）を定慧方便を通して了悟する、無生の理（体）を定慧を尽くして了解するという、体と方法（方便）との一体関係、その意味で第一総彰仏体以来の基本構図を維持している(20)。

しかも『無生方便門』第一総彰仏体は『起信論』の語彙や論理を駆使しているのだが、実は『起信論』に依るとは明言しない。これは偶然ではない。第一はあくまで『無生方便門』の独自の論理だとする前提で展開するのであり、第二以下の諸方便の展開も宗密の理解のように「五経に依（依維摩経云々）」って方便を説いたというのではなく、

第一と第二以降の関係は、第一総彰仏体こそ『起信論』の影響を受けているが、そこで提起された浄法界、仏界や離念之体、身裡の覚性や法界一相と法界十八界の体用関係といった論理（浄法界の描出）は、翻っては、この第一の原理を以て第二以下の経典を会通する展開であり、むしろ諸経典に亙って第一総彰仏体の起信論的論理を諸経にまで貫徹させる会通の論理の展開だというべきである。第三門以降の分析も当然必要だが、いま簡単に展望しておくと以下のような用例が見いだせる。

『無生方便門』（第三不思議解脱）

心不思、口不議。心不思、心如、心離系縛、心得解脱。口不議、色如色離系縛、色得解脱。心色倶離系縛、是名不可思議解脱。

韓［2018］p134

『無生方便門』（第四明諸法正性）

達摩和上解云、心不起、是離自性、識不起、是離欲際、心識倶不起、是諸法正性。如水大流盡、波浪即不起。如是意識滅、種種識不生。

同前 p138

今は概括的な展望(21)を示すばかりだが、『無生方便門』全体は体用、定慧、心不起心起、念不起、離念、念起、動不動　意根五根　法界一相法界

十八界といった二項対立的な基本概念が五門を一貫しており、そこには共通の禅定観が貫かれていることが看取できるのである。

従来、宗密の「方便通経者、方便謂五方便」理解に影響されて、五方便を五経典による方便解釈と理解してきたが、宗密の理解は訂正されねばならないだろう(22)。

では『無生方便門』の思想的到達をどのように位置づけるのか。

韓伝強は『無生方便門』の特徴を王陽明の語に託して「六経注我(23)」と指摘するが、それは上来考えたような『無生方便門』第一総彰仏体の基本論理で以て諸経を会通しようとする強い意図、つまり禅宗の到達した「教理的」確信の主張として理解できる。では諸経を会通する基本論理とは何か

『大乗無生方便門』は第一総彰仏体で『起信論』の「仏即覚義」や「本覚」「離念之体」等々を成仏の根拠にして、法界一相と十八界を展摂（体用）等不一不二の関係に配し、十八界の各処（一切処）に解脱を宣言する。即ち十八界見聞覚知の当所に五処解脱、一切処解脱を見る第一総彰仏体の浄法界（仏界）の思想は、覚の三義（自他覚満）を統合する初期禅宗の成仏論として、諸経を会通する基本構図として定礎されたのである。

註

（1） 宇井伯寿『禅宗史研究』（岩波書店 1935）、鈴木大拙『禅思想史研究第三』（岩波書店 1968、pp167–172）、河合［1990］、河合泰弘「『北宗五方便』とその周辺」駒澤大学仏教学部論叢集24、1990、田中良昭・程正『敦煌禅宗文献』大東出版社2006、pp94–101、伊吹敦「大乗五方便の成立と展開」2012、『大乗無生方便門』は、神秀と普寂系でまとめられたとされ、変遷を図示している（p54）。同氏には特に普寂（651–739）晩年の説法と見られるという指摘がある（伊吹「戒律と禅宗」p104）、韓［2013］p94–6/102–9、韓［2018］p226参照。

（2） 宗密『円覚経大疏釈義鈔』巻三（続蔵９、p533）、宇井［1935］p362参照。

疏、方便通経者、方便謂五方便也。第一総彰仏体、依起信論。謂仏者覚也、自覚覚他覚満。

…第二開智慧門、依「法華経」開示悟入仏知見也。謂身心不動、豁然無

念是定、見聞覚知是慧。不動是開、此不動即能従定発慧。意根不動智門開、五根不動慧門開。智用是知、慧用是見、名開仏知見。知見即是菩提、「菩提者不可以身心得。寂滅是菩提、滅諸相故」。（菩薩品14p542b） 眼見色、不被色塵礙、眼菩提云々。耳鼻舌身意亦然。

六根不礙諸塵相、即是圓満大菩提。「知是根本智縁真、見是後得智了俗。一往無間是縁真、先以証為根本。若不以証為先、所有知見随染。今日熾然於六塵中得自在。由何物。只縁先以証為根本。所以知見不染六塵、処処知見分明名仏知見。次下釈諸仏世尊唯以一大事等、云々。

「眼見色、不被色塵礙眼菩提云々耳鼻舌身意亦然」は宇井［1935］p362でこの一段を解説するが、『無生方便門』第二には未見。意は第一総彰仏体に云う眼処解脱、五処解脱に同じ。眼見色、心不起、是真空、色不染根、見自在、是妙有（第五自在無礙門）韓［2018］p198等も十八界に浄法界を見る発想は一貫する。

（3） 宇井伯寿『禅宗史研究』pp471–479、鈴木大拙『鈴木大拙全集』巻三、pp193–203、河合［1990］、伊吹敦「前掲論文」、韓伝強［2013］及び前掲書。

（4） 拙稿「『無生方便門』の禅定論」『禅学研究』99、2021。

（5） 韓［2013］p329、『楞伽師資記』を根拠に「坐禅看心已経成為禅宗修行基本方式、北宗正是継承了」と道信以降坐禅中心となったというが、『楞伽師資記』の坐禅為主こそ、むしろ同書の立場を表す特徴であり、道信、弘忍以来、東山法門には坐禅（常坐三昧）ではない歴縁対境止観の継承があった、『無生方便門』に対境止観の痕跡を見ようとするのが筆者の課題である。

（6） 拙稿「前掲論文」『禅学研究』99号、2021、智顗、起信論の用例を挙げた。

（7） 韓［2013］pp338–40。

（8） 「五方便文献」二、『通一切経要義集』も一物不見（第一）、聞声而不動（第二）は同様である。ちなみに『通一切経要義集』の第三門、須弥芥子有大小相不、以下の冒頭問答も、さらに第五了無異門には於眼根中入正受、根無礙塵、於色法中三昧起、塵不礙根。というのも、端的に見聞覚知の当所に三昧を顕現させている論理と理解できる。

（9） 娑婆世界以下六世界、如来は六色を仏事となす、そこでは六根（眼耳鼻舌身意）が慧門である。

六世界を六根（眼耳鼻舌身意）慧門に配しているが、六世界如来が見聞覚知を仏事としている故に六根が慧門（意根も慧門とする）となると

いう主張は、禅定思想としても重要な説であろう。六世界とは、以下の通り。

娑婆世界、釋迦如来以音声爲佛事。耳根爲慧門。光明世界、燈明如来以光明爲佛事。眼根爲慧門。

香積世界、香積如来以衆香爲佛事。鼻根爲慧門。甘露世界、甘露如来以甘露味爲佛事。舌根爲慧門。

衆花世界、花光如来以衆花爲佛事、身根爲慧門。妙喜（慧）世界、法明如来以知一切法不動、爲佛事。意根爲慧門。此方便非但能発慧、亦能正定。（韓［2018］p123）

最期の「妙喜（慧）世界」が意根爲慧門とするのは、一切法不動を知る意根は智門として理解できる。

(10) 二（七）の続き、「二乗人出定即聞、在定不聞。二乗人在定無慧、不能説法、亦不能度衆生。出定心散、説法無定水潤名乾慧定、是聞不聞」は、後段、第二（十七）『維摩経』の無方便慧縛を問う一段、出定心散説法無定水潤名乾慧定、是名無方便慧縛（韓［2018］p126）。も同文であるが、心字の脱字があるか（無定水潤（心）名乾慧定）。この参考になるのは宗密『大疏鈔』の第三顕不思議解脱に類似の一節がある。二乗人在定、即不能説法、出定則説生滅法、為無定水潤心、名為乾慧。但住不動中説法、不動是方便、説法是慧。「為無定水潤心、名為乾慧」定という水が其心に浸潤することがないから、其智は乾慧と称せられる。宇井［1935］p364参照。また伊吹［1997］p316荷沢神会の北宗批判が『無生方便門』の二乗批判を依用していると云う指摘があるが、この一段が該当しよう。

(11) 注、宇井［1935］p362もこの特徴を指摘するが、邪定、正定を文字通り禅定（対境止観、後述）の問題とは理解していない。

(12) 眼見色、心不起、是根本智（p125）の一段は、宗密『疏鈔』、宇井［1935］本は、第二開智慧門の「眼見色、不被色塵礙、眼菩提云々。耳鼻舌身意亦然」の一段だが対応箇所は見えない。

(13) 『大乗五方便北宗』之二（韓［2018］p205）解脱是自在義、若随六塵境、不名自在、不随六塵境、即是自在。という定義が見いだせる。

(14) 韓［2013］p336参照。体用及其関係として、①離念是体、見聞覚知是用。寂是体、照是用。②寂而常用、用而常寂。寂而常用、則事則理。用而常寂、則理則事。寂而常用、則空則色。用而常寂、則色則空。これら相即関係は定慧関係も共通である。

(15) 二『通一切経要義集』第一　離念相者、等虚空界、無所不遍。已上為覚

義。法界一相、已上為覚他。即是如来平等法身。是名覚満、依此法身、説名本覚、名三覚。韓［2018］p143

(16) 『維摩経』文殊師利問疾品第五

何謂縛、何謂解。貪著禅味、是菩薩縛。以方便生、是菩薩解。又無方便慧縛、有方便慧解。無慧方便縛、有慧方便解。

何謂無方便慧縛。謂菩薩以愛見心、荘厳佛土、成就衆生。於空・無相・無作法中、而自調伏、是名無方便慧縛。

何謂有方便慧解。謂不以愛見心、荘厳佛土、成就衆生。於空・無相・無作法中、以自調伏而不疲厭、是名有方便慧解。

何謂無慧方便縛。謂菩薩住貪欲・瞋恚・邪見等諸煩惱、而植衆徳本、是名無慧方便縛。

何謂有慧方便解。謂離諸貪欲・瞋恚・邪見等諸煩惱、而植衆徳本、廻向阿耨多羅三藐三菩提、是名有慧方便解。

文殊師利。彼有疾菩薩應如是観諸法。又復観身無常・苦・空・非我、是名爲慧。雖身有疾、常在生死、饒益一切、而不厭倦。是名方便。(T14p545b)

宗密『大疏鈔』第三顕不思議解脱、依維摩経云々、はこの第二不動門と重なる部分が多い。第二は依法華経とはいいつつ、維摩経の教説が重要課題となっている。

(17) 注（10）参照。

(18) 拙稿「『無生方便門』の禅定論」『禅学研究』99、2021、「『大乗無生方便門』と対境止観」『禅文化研究所研究紀要』2021。

(19) 止観双運は『起信論』止観二門共相助成も同様である、「是止観二門。共相助成不相捨離」が二乗批判に通じる一段。

若行若住若臥若起。皆応止観倶行。所謂雖念諸法、自性不生、而復即念因縁和合、善悪之業、苦楽等報、不失不壊。雖念因縁、善悪業報、而亦即念性不可得。若修止者、対治凡夫、住著世間。能捨二乗怯弱之見。若修観者、対治二乗、不起大悲、狭劣心過、遠離凡夫、不修善根。以此義故。是止観二門。共相助成不相捨離。若止観不具。則無能入菩提之道。(T32,583a)

大竹［2018］pp332-336、柳田聖山『楞伽資師記』道信 4 p209等参照。

(20) 拙稿「『無生方便門』の禅定論」『禅学研究』2021。

(21) 以下のような類似した教説が散見される。

三『大乗五方便北宗』之一　韓［2018］p194同文、

三『大乗五方便北宗』之一　第四明諸法正性門

心不起是善、是定、識不生是来、是慧、故名善来。不来相而来、不来相、心不起、是定、而来、識不生、是慧。不見相而見　不見相、心不起、是定　而見、識不生、是慧。韓［2018］p194/［2013］p347

三『大乗五方便北宗』之一　第五自然無礙解脱門

眼見色心不起、是真空、色不染根、見自在、是妙有。耳聞声心不起、是真空、声不染根、聞自在、是妙有。鼻舌身意並如前弁。韓［2018］p198

於眼根中入正受、於色塵中三昧起。示現色法不思議、諸天世人莫能知。於色塵中入正受、於眼根中三昧起、示現眼法不思議、諸天世人莫能知。耳鼻舌身意並如上解。…眼亦遍法界、耳鼻舌身意、色声香味触法、見聞覚知並遍法界。韓［2018］p199

第五　了無異門　不動是開智慧　意根是智門　五根是慧門　韓［2018］p353

(22)　第一総彰仏体は『起信論』と天台教学（『天台小止観』対境止観）に依るのであり、「方便通経者、方便謂五方便也」という宗密の解釈は検討を要する。宇井の解釈も宗密を承けるが、「方便謂五方便也」（五方便という語は北宗後期か）は、もとより五の方便なのではなく、方便とは方法としての定慧の意味であり、五経、及び諸経を第一総彰仏体の基本原理（定慧方便）で会通するのがその意図である。印順『中国禅宗史』も第一で完結しているという理解は、この意味では妥当である（邦訳p181）。

さらに宗密『大疎鈔』の第一総彰仏体にいう、眼見色、意同知染法界、意不同知浄法界。耳等皆然。瞥起心即十八界、無心即一相。というのは『無生方便門』の理解としては首肯できない。染浄二法界を分かつのは意の同知不同知ではなく意と弁別される意根、意識であり、十八界に染浄二法界が分かれるからである。宗密は第二開智慧門で「意根不動智門開、五根不動慧門開。智用是知、慧用是見、名開仏知見」と六根不動を捉えながら、十八界の五処解脱、一切処解脱を捉えることができない（つまり対境止観を認めない）のである、意同知染法界、意不同知浄法界からは当然の解釈ではあるといえる。

(23)　韓［2018］p341。しかしこれは第二開智慧門の性格にとどまらず、『無生方便門』全体の性格として理解できるのであり、禅宗の基本性格となるものである。

「略記一覧」

伊吹［1997］ 伊吹敦 「「南宗禅」の誕生」(『シリーズ・東アジア仏教』第３巻 新仏教の興隆 東アジアの仏教思想Ⅱ）春秋社、1997
伊吹［2009］ 伊吹敦 「「戒律」から「清規」へ―北宗の禅律一致とその克服としての清規の誕生―」(『日本仏教学会年報』74・2009、pp49-90)
伊吹［2012］ 伊吹敦「「大乗五方便」の成立と展開」『東洋学論叢』37、東洋大学、2012
伊吹［2016］ 伊吹敦「初期禅宗と『大乗起信論』」『東アジア仏教学術論叢』巻４、東洋大学、2016.02
印順［1971］ 印順『中国禅宗史―従印度禅到中華禅』［正聞出版社、伊吹敦訳、山喜房仏書林、1997］
宇井［1935］ 宇井伯寿『禅宗史研究』岩波書店、1935
大竹［2018］ 大竹晋『大乗起信論の成立史』国書刊行会、2018
大野［1994］ 大野栄人『天台止観成立史の研究』
大野［2004］ 大野栄人他『天台小止観の訳注研究』山喜房仏書林、2004
賈［2013］ 賈晋華『古典禅研究　中唐至五代禅宗発展新探［修訂版］』(上海人民出版社、2013、邦訳、汲古書院、2017)
韓［2013］ 韓伝強『禅宗北宗研究』宗教文化出版社、2013
韓［2018］ 同 『禅宗北宗敦煌文献録校与研究』江蘇人民出版社、2018、pp112-138
塩入［1988］ 塩入法道、1988「慧思・智顗における随自意三昧について」(『印仏研究』36（２）、248)
河合［1990］河合泰弘「『北宗五方便』とその周辺」駒澤大学仏教学部論叢集24、1990
河合［1992］ 同「北宗禅と五方便」『宗学研究』34、pp260-265、駒澤大学曹洞宗宗学研究所、1992
河合［1993］ 同「『北宗五方便』と神会」『宗学研究』35、pp219-224、駒澤大学曹洞宗宗学研究所、1993